

## 第六章

# 噶瑪蘭人Saliman(獸靈)的社會想像： 流動的男性氣概與男性權力

劉璧榛

中央研究院民族學研究所助研究員

男女區辨是大部分台灣原住民社會互動中隱喻象徵的來源，因此性別是了解台灣原住民宗教與儀式變遷非常重要的面向。本章將聚焦分析噶瑪蘭人Saliman大型獵物的靈魂信仰，及其相關獵頭、打獵活動的象徵再現，看噶瑪蘭男人的男性氣概與權力，如何透過此信仰實踐主動地在動態中建構起來。換句話說，本章將藉由分析噶瑪蘭人對Saliman(獸靈)的多元想像，看這個獸靈意象如何捲入一連串相關連的政治經濟與性別化的實踐，被作為建構男人與女人、男人彼此之間社會關係的政治策略。

早期Margaret Mead(1935)從一個人的生命週期切入研究男性氣質，她以巴布亞新幾內亞不同社會中的民族誌，探討文化結構如何制約男性的社會人格。經過四十多年，女性主義崛起後，性別的議題更廣泛在人文社會學科研究中燃燒蔓延。比起先前Mead的研究，Gilbert Herdt(1981, 1982)則更聚焦在男性集體的成年禮儀式，看男性氣概如何在扮演社會化的儀式實踐中被建構起來。Maurice Godelier (1982)也用這種男性中心的身體、符號的象徵實踐，更進一步理解男性支配的社會運作邏輯。Pierre Bourdieu(1998)以去歷史化阿爾及利

亞Kabyle人的民族誌資料，也思考哪些機制及機構再生產這些無意識的男性支配象徵結構。換句話說，(再)生產男性支配的男權制，有其相對應的男性氣質，而形成這種相關的男性氣概必須通過儀式、競爭的機構體系與經濟結構的歷史等，及背後有一套象徵體系在運作，並非是偶然發生，或僅是單純腦中的一個概念或是人格身分。這些理論都相當注重男女或男人間的權力關係，不過較忽略變遷的問題和殖民者帶來的影響，以及男性社會化的研究中，多半假定行動者是被動的學習。

1990年代之後的男性研究接受後現代及全球化帶來的挑戰，Andrea Cornwall及Nancy Lindisfarne(1994)企圖從女性觀點及後現代的詮釋方式，將焦點放在性別形成過程的流動性上，強調定位及描述男性認同的多樣性，以拆解(dislocate)男性氣概的種種支配形式。R.W. Connell(1995)則關心西方社會如何形成男性氣概，及不同類型的男性氣概之間的聯盟、支配與從屬關係，如何通過排斥、包容、親近與剝削等實踐活動，使這些關係得以建構。本章節將研究女性擁有較高社會地位及權力的台灣原住民噶瑪蘭社會，從其對Saliman獸靈的社會想像及男性較個人性的相關信仰儀式切入，看男人如何透過日常生活中的實踐確證自己，並且與其他女人及男人建立關係，成為一個社會主體，以提供結合宗教、儀式變遷、男性氣概與男性權力研究的新框架。

男性氣概的定義是人與特定的歷史環境辯證而來，不是一成不變，因此我們將從19世紀初噶瑪蘭人受到漢移民衝擊、及後來日本殖民、1950年代基督宗教進入，到近年來族群關係改變的脈絡下，來探討Saliman(獸靈)中具流動性的男性實踐、重構與替換。另外，我們也從情感表達面切入，看這個Saliman(獸靈)的社會想像如何成為男性面對變遷的社會壓力下，一種情感抒發的方式。如此，讓我們在社

會外部力量與內部動態變遷的交互影響脈絡下，理解男性氣概非穩定性的養成及男性權力產生的社會邏輯，及性別多元權力形成的社會過程。

## 一、噶瑪蘭社會的背景

噶瑪蘭社會屬於鄰近區域大洋洲研究中的gender-inflected society (Lindenbaum 1987: 222; Gregor and Tuzin 2001: 8)，其社會組織、內部親屬範疇的界定、群體認同、人觀(notion of person)到自我認同(self-identity)都建立在男女性別二元分立上(sexual dichotomy)。如同此區域內的社會，噶瑪蘭社會內男女之間有明顯的經濟或儀式上的差異化，不過男性在噶瑪蘭社會中所占的位置及權力性質，與這些big man或great man男性支配社會中的男人差異甚大(A. Strathern 1971, 1993; M. Godelier 1982; M. Godelier and M. Strathern 1991)。在19世紀初漢人大量進入噶瑪蘭人祖居地宜蘭平原之前，其物質與非物質的財產繼承沿襲母系制度，婚姻方式以男性入妻家為理想狀態，能入妻家者是對男人的肯定，表示男人很有能力及勤勞的美德等，公雞是其對已婚男性的理想意象(劉璧榛 2007)；婚後是從母居型態，男性為妻家耕種及創造財富。這種社會組織方式逐漸受漢人父權生活形態的衝擊，打亂了噶瑪蘭人的性別關係並代之以新的性別關係，大部分的噶瑪蘭人同化於漢人文化。而喪失土地、不願意留在宜蘭與漢人共居者，被迫南下進入奇萊平原。隨後在1878年加禮宛事件之後(康培德 2003)，再被迫散居於花東縱谷與東海岸區，與同是母系社會、但仍為旱田耕種的阿美族比鄰而居，或是混居於多數阿美族人間。於19世紀末形成的PatoRogan(花蓮豐濱鄉新社聚落)，也是筆者本章的主要田野地，就是一例。

1920年代左右，日本殖民政府以武力禁止區域間的獵頭，大力推廣水稻耕種，阿美族男性人口移入，部落內開始跨越族內婚界線逐漸與阿美族通婚。現今該聚落的噶瑪蘭人口約有80戶、共300人左右，並且與ToRbuwan(哆囉美遠人)融合在一起，是唯一沿襲部分傳統與不斷創新聚落生活型態的聚落。然而，「噶瑪蘭族」一詞，逐漸成為一個族群含噶瑪蘭人、哆囉美遠人及少數阿美族人跨地域的整體性自稱，也就是當代噶瑪蘭人之族群意識的凝聚與族群性(ethnicity)的形成，是在1987年後以儀式歌舞展演活動做為一種認同運動，而逐漸發展起來。政府於2002年底正式公開承認噶瑪蘭族為原住民族中的一員。到今年散居在台北、宜蘭、花蓮、台東的噶瑪蘭人完成政府身分認定者共有1092人。

噶瑪蘭人特殊的母系社會組織與文化，在19世紀初首先受到漢人男性中心文化與挾帶政經優勢的巨大衝擊。接著20世紀初受日本同是男權中心社會殖民文化的影響，其母系文化樣貌已逐漸式微變成廢墟。到了1960年代僅剩PatoRogan(新社)，仍實行男性到女方家的交換婚與母系財產繼承制。在此時期之前，稻米生產是新社部落主要的生計經濟與財富。稻米透過*kisaiz*成巫禮及巫師年度的治病儀式*pakelabi*在跨家族及區域團體間被象徵性再分配，此活動在1970年代現代化、資本化之前曾經是部落主要的社會性再生產模式。過去噶瑪蘭人的社會中，女性擁有財產權(如土地、家屋)、稻米生產分配權及重要的巫師祭儀主導權。此社會中，物質／非物質財富與權力連結在一起，財富賦予人某些特殊的權力，權力也會為人帶來某些物質上的利益。

但是另一方面，跟財富無關反而也能獲取某些權力，如男性在累積財富上位於相當邊緣的位置，所以被認定不會捲入複雜的物質衝突中，因此獲取某個程度的相對權力(counter-power)，被期待成為中立

的裁判者，以維護部落內的和諧與致力公共事務的推展。但是並非每個男人都能獲取此種權力，它必須經由男性之間彼此競爭的方式取得。然而，競爭作為測試男性氣概的示範地位決非自然產生，而是作為一種政治策略而營造的，如男性在身體上必須表現出超強的本領，及在男性年齡組織中得表現出領導的能力，還有在其他男性專屬的活動中也要表現傑出，如過去的獵頭<sup>1</sup>或直到今天仍持續的打獵。通過這些機制與活動的競爭，男人與女人之間及男人之間的社會關係得以建立。

「頭目」、「勇士」及「獵人」是三種透過競爭在傳統社會中男人可獲取具極高社會威望的位置，套用R. Connell(1995)支配型的男性氣概概念，這三種是噶瑪蘭人典型的支配型男性氣概。頭目是部落之首，擁有最高的公共仲裁權力與領導權，勇士與獵人比較是在戰爭與打獵領域內掌控死亡之權，與靈魂信仰息息相關，其權力位階較低，不過有時候藉由超自然力其盛氣會凌駕頭目之上，讓人有畏懼感。然而，這三種並非僅是特定的男性氣概類型，而是男人透過日常生活實踐，尋找認同確認自己作為男人的多種方式。本章接下來將重心放在與獵人相關的Saliman象徵再現上，藉由分析其動態的變遷實踐過程，來理解噶瑪蘭人的男性氣概、男性權力之生成及其性質。

日本從1895年開始殖民台灣，以武力嚴格禁止獵頭，一方面也以文化政策貶低、污名化獵頭，改由總督府維持區域間的秩序，在如此殖民勢力文攻武嚇下獵頭於1930年代逐漸消失。但是噶瑪蘭人與獵頭相關，「居住」於人頭或大型動物頭骨內的*tazusa*(指第二個人／動

<sup>1</sup> 關於獵頭的研究可參考劉璧榛2004: 151-181。獵頭被禁止後，一個男人無法再藉由拿取人頭獲取／累積功勳與相對的權力，改由參加日本兵或義勇兵，及後來的國民政府兵的成就取代。

物：靈魂)之信仰，仍然在多種的想像形式下被實踐。今日還有少部分的人仍繼續收集獵到的水鹿、山豬及山羌的下巴或頭骨。早期與漢移民的密切接觸，接著受日殖民時期推展神道教影響，及1950年代部落內逐漸改信基督宗教，在新社的噶瑪蘭人混和了幾種不同的信仰象徵系統，如部分接受漢人的土地公信仰，祖先牌位祭祀或者是轉到天主教的系統。基督宗教的進入，對Saliman的相關儀式及神靈世界的階序關係也有很深的影響。神父認為Saliman是一種泛靈信仰，與天主教的一神論衝突，於是禁止教徒繼續收集獵物頭及對Saliman舉行祭儀。然而，在筆者1993-2000年及2004-2006年田野期間，甚至一直到今天，仍有不少人跟筆者抱怨被Saliman獸靈「qaRat」(咬)；新社部落內大部分的人其實都有被Saliman「咬」過的經驗。換句話說，雖然動物的頭骨已經在村子裡消失了，但人們仍相信Saliman的存在及其力量。在缺乏物質具象實體的支撐及天主教的盛行之下，與Saliman相關的意識型態與象徵再現仍然很活躍。

另外，從較廣的政治情境來看，從日本殖民時期起，噶瑪蘭人已被官方認為是漢化的族群，或者是阿美族的一部分，到2002年之前噶瑪蘭人未有國家正式的原住民身分。1980年代末政治氣候的轉變：如解嚴、近年來的民主化與台灣民族主義的興起、多元族群文化的發展及與中國政治關係的轉變等，與台灣內部族群關係的重組有很大的關連性。噶瑪蘭人面對台灣大社會情境的改變，逐漸將打獵及Saliman信仰當成是表達其族群自我認同的傳統文化，以尋求大社會對其原住民身分的認同，這又給Saliman信仰新的舞台。

## 二、打獵與男性認同及男性特質

為了了解噶瑪蘭人對於Saliman各種不同的社會想像，我們必須

對男性專屬的打獵有初步的認識。從日據時代開始(1895-1945)總督府控管武器、林地以及推廣稻米生產作為殖民經濟的發展，禁止原住民狩獵。官方禁獵對男性的自我實踐有多層次的衝擊與轉變，如一直面對外來政治勢力的強力介入，到今天新社噶瑪蘭雖然仍有打獵活動，但都轉為私密性，男性無法像過去張揚及分享豐富的獵物進而獲取眾人忌羨的功勳。

噶瑪蘭人打獵的方式有兩種，一種是*temikas*用陷阱<sup>2</sup>捉獵物的脖子或腳，通常對象是*babuy*(山豬)、*qeruburan*(山羊)、*mulimun*(大的山鹿／*siRmuq*小的)、*palizbe*(山羌)。另外還有旱田<sup>3</sup>或山裡放鐵籠子的陷阱，捉田鼠、松鼠類。通常這些動物入陷阱後都仍活著，因此男人還要用*sado*(鐵尖頭)的*doqei*來刺，或用*dansui*鏢，以這些近距離的身體搏鬥來結束動物的生命。另外一種打獵的方式是群獵，需用槍與長矛還有狗，此方式叫*semaraw*。這個共獵群體的組成，通常當一個男人年輕時是跟父親、爺爺還有鄰居一起打獵，結婚以後就跟太太的親屬一起去，全體人數約五、六人，狗約十來隻。這種動員的方式比較不隱密，容易被警察發現，而且有時需與凶猛動物搏鬥比較危險，再者現在會的人也不多，所以群獵幾乎絕跡。今日新社部落裡約有6到10位持續打獵的獵人，每人每年約可獵到2-3隻山豬或山羌。

1980年代隨著區域內花東海岸公路的開拓，以及新的農耕技術如農藥、肥料等引進，許多年輕人開始到北部都會從事工地建築業。1990年代中台灣勞動市場更全球化，引進東南亞外勞，不少人失業後回到部落重拾農耕工作或地方建築工程零工。農耕稻作維持是部落的第二經濟生產活動，而打獵已經是相當邊緣化的活動。新的資本主義

2 *temikas*是陷阱之意。

3 新社的田有兩種**bawbi**(旱田)和**zena**(水田)。

販賣勞動力的經濟形式，給部落男性帶來了「現金」男性氣概的出現，打獵雖然很早就不再是其生計經濟，但是在建構男性象徵性認同上仍然是重要的元素，與之連結的象徵再現仍起著作為男性建構其社會關係的策略作用。打獵一直都以男性為中心，不像稻作，雖然男性投入許多努力，但仍被視為是女性的範疇，女性仍掌控稻米的播種與收割分配。

男性的認同根植在許多與打獵相關的實踐上，如不僅建立在男性群體的組織方式、離開家在山上短暫獨立生活方式、狗的飼養或使用特殊專有的工具(槍、刀、長矛、鐵具陷阱)外，還包括他可以帶回來不同於女人所可以生產的獵物等。獵物是噶瑪蘭男性認同的標誌及符號，牠無法被女人家居飼養或帶回。另外大型獵物與男人之間還有象徵性的類比關係，如在神話故事中，年輕的男子被描述成在森林中自由奔跑的野鹿，具年輕貌美、野性奔放的特質，是女子愛戀的對象。另外，在過去歡慶獵頭勝利的*qataban*儀式中，鹿血可以象徵性的替代一個男子的生命；換句話說，野生的動物跟未婚男子在象徵上有等同可替換的價值。另一方面，已婚男子主體則被再現類比成是家居飼養的動物：公雞，以轉喻理想已婚的男性要有挺拔的外型(漂亮的羽毛)、早起勤勞(報曉)與善發言(啼叫)的特質。另外，公雞是由女人飼養、選擇到宰殺用來在每年年終*paliling*祭祖儀式中的牲品，儀式過程充滿女性透過公雞／男性(*tuku/runana*)類比的象徵實踐(symbolic practice, M. Godelier 1982)，透過對這個公雞男性象徵的實踐過程，實踐了女人將丈夫(*napawan*)馴化(domestication)、居家化的目的，並展現女人對男人生命／身體的掌控與運用，同時隨著每年儀式的重複舉行，也展現對男性宰制的再生產(劉璧榛 2006, 2007)。藉由這個神話化、儀式化、獵物／家禽化男性意象形構，逐漸建立男性在家範疇內的兩性關係，也同時形塑出對男性特質的想像。

男人與女人的雙手給家帶回不同的「產品」，男性帶回獵物或魚獲，女人則帶回耕種收穫的稻米、球莖類及採集到的海菜貝殼類等。到1970年代屬女人範疇的稻米一直是主要代表財富的生產。另一方面，男人累積的動物頭骨或下巴掛於廚房內、家屋果樹旁或山上的獵場中，都是在展示一個男人的能力、多產、功勳及社會位階，換句話說，檢驗他實踐男性氣概的成果。而這個被想像居住於獸骨內的靈魂 Saliman 僅屬於男性獨有，並且女人根本無法靠近。總之，打獵活動被稻作耕種、資本化、工業化取代，現在男人與女人雙手都給家帶回長相一樣的現金貨幣，然而與打獵相關的想法、行動實踐、泛靈信仰型態、象徵再現仍不斷出現在日常生活的各種活動及各層面的機制中，形成網路般的話語形構(discursive formation, Foucault 1969)，變成噶瑪蘭人認知事物的一組陳述，建構其觀看世界的方式，規範男女性別的定義，塑造噶瑪蘭人的性別關係與男性氣質。

### 三、男性慾望與企圖心的客體化

每個男人都可以去打獵，但是並非每個人每次都能獲取獵物；可確定的是所有男人都覬覦獵物，因為這不僅是單純食物生產的問題，還包含了男性尋找認同及獲取社會認同的手段。但是如何才能確保捕獲獵物？在新社筆者常聽到男人抱怨：「沒運拿不到獵物」，「手比較骯髒所以不常拿到獵物」。這論述的背後是什麼邏輯？對噶瑪蘭人而言，靠個人努力或好的工具並不能保證打獵成功，想要有獵物得透過象徵意義上「乾淨的手」所帶來的運氣。人們相信超自然靈力 Saliman 正可提供他們所需的運氣。對一般人而言，這個超自然的力量是一種實質卻又看不見的力量，既然這力量超出一般人的視野觀察，因此他們創造出一系列的象徵符號來跟牠們取得聯繫，同時也為

自己描繪出牠們以及了解牠們的意志與行動。換言之，象徵再現是種無言之語的工具，用Godelier(1982)的話形容就是一種腹語術，既使這個超自然力量自己不現身說話，但透過共同分享的再現，讓每個人領會到這個不以言語存在的意旨，並且透過事件的過程及個人經驗呈現出來。接下來我們來看噶瑪蘭這個超自然力量Saliman如何表現出來及其社會形成的過程。

當一個年輕人開始學習打獵，通常他的父親或爺爺會教他如何 *paspaw do Saliman* 祭拜獸靈，也就是「做」（「製造」或「生產」）帶來獵物的Saliman獸靈。當他獲取第一次大型獵物（鹿、羌或山豬）時，得活生生的帶回到村子，在殺入第一刀出血時，請 *mtiu* 女巫師用 *subli* 占卜專用的藤枝或竹枝沾血，然後再請有經驗的獵人將頭砍下與身體其他部位分開煮熟，接著把頭上的肉與皮剝下，僅留光溜溜的頭骨。隔日，再將頭骨放進竹籃子裡，掛到原已有累積父親的獸骨的廚房牆角邊。現在人們較簡化，覺得頭骨太大占地方，也不再做竹籃，僅留下顎骨掛起來（如圖一）。然而要有Saliman光有獸骨還不夠，父親必須接著舉行簡單的 *paspaw* 祭拜儀式，將打到獵物的心、肝切成一小塊一小塊加上酒來餵養／祭獻Saliman，如此一來相信牠的 *tazusa* 靈魂會漸漸住進頭裡。接下來我們分析一段 *paspaw do Saliman* 的禱詞，以了解牠跟獵人、獵物之間建立起來的關係。（第一行是噶瑪蘭語禱詞文本，第二行是逐字翻譯，第三行是整句語意。）

*Yau aisu niyana ku dangi temikas sanui qa ya kabu su*  
你 獲取 我 現在 陷阱 說話 跟 你的朋友們  
我在陷阱裡捉到你，現在你在這裡，你必須告訴你的朋友們  
*gaizi tazian galisinbu takawasan ku,*  
住 這裡 一起 在我的籃子裡  
所以你們可以都一起住到我的籃子裡

*yau benanuma ku tatai ka isu qaRat ka Saliman ku.*  
有 作物 我 看守 你 咬 獸靈 我  
我的獸靈Saliman看守好我的果樹(如果小偷來了)咬他！



圖一 廚房裡的Saliman獸骨。噶瑪蘭，台灣。

禱詞中我們可以看出獵人、獸靈與未來的獵物間建立了互相連結的關係。獵人藉由儀式行動將獸靈關／畜養(domesticated)在廚房家裡，且希望牠的*tazusa*靈魂會回去找其他朋友及親戚的靈魂一起過來。對噶瑪蘭人而言，如果靈魂被召喚過來，就表示一個人的肉體也會跟隨著來。但如何確定這個看不見的力量在作用？此力量是透過獵人下次獵物豐收展現出來。Saliman獸靈不像月亮或太陽客觀性的存在，牠必須藉由獵人的行動實踐才會出現。獵人在打獵活動中將牠從自然界帶回，並且透過持續性地儀式「飼養」，在這過程中將牠創造出來，其實牠是獵人的慾望與意向的客體化。

## 四、Saliman作為男性個人權力的能動性(agency)

噶瑪蘭人賦予Saliman雙重的性格想像：半狂野半馴化。狂野部分的想像從獵物而來，家居馴化的部分則像是獵狗。Saliman被認為既像獵物又像狗，所以牠就被賦予具生命的特質及自由意志，獵人得依照其意旨的再現來回應與行動。獵人與獸靈之間的關係就像是主人和他的狗，並且希望Saliman留在他身邊作為個人運作權力的工具。

從噶瑪蘭人的觀點來看，Saliman野性的特質在象徵功能上不僅是被用來召喚獲取獵物，同時這個攻擊性也被想像用來主動襲擊人。噶瑪蘭人常說Saliman愈會qaRat(「咬」)人，牠就愈會幫主人在陷阱中咬到獵物，也就是說其效率是透過咬人的數量來衡量。這裡很明顯可看出Saliman不僅是與打獵或泛靈信仰相關，其實在社會關係網絡的建構中，也扮演很重要的角色。透過Saliman「咬傷」人的能力正展現出獵人建構其社會關係的能動性。一個男人的權力可建立在Saliman具攻擊性與暴力的社會想像特性上，因為每個人都懼怕被「咬」而引起tagau(生病)。

在筆者訪談30位被獸靈「咬」的病例中，被「咬」的部位通常都是跟接觸獵人的東西相關：如牙痛(偷吃獵人種的水果)、腰痛(偷拿獵人的掛刀)、手腫脹(摸獵人的工具)或男性的性器官腫大(獵場競爭)等，這些tagau被認為是一種開玩笑似的懲罰。這種tagau(病痛)必需藉由mtiu巫師占卜診斷後，確定是被哪位獵人的Saliman所咬，接著病人買酒到此獵人家，請他在痛的地方呼氣(pasniw)後，告知Saliman「放開」這個人，病人被認為就會漸漸痊癒。整個過程中，男人的權力藉由這個想像的暴力造成對身體的病痛，與心理的恐懼威

脅展現出來。

更進一步分析，這種屬於男性範疇的權力具有什麼樣的特質？這些特質又替男性的權力說了些什麼話？一個比較的觀點有助於我們釐清這些問題。噶瑪蘭人並非是唯一有這種政治宗教獸靈信仰的族群，在台灣其他的南島語族中也常見。值得注意的是在某些父系群體中如鄒族，這些獸骨或下巴都放在*monopesia*共同祖先的家屋中，由不同家但相同父系家族所共享。相對地，在過去傳統上的母系社會中，如噶瑪蘭或是其鄰居阿美族，這些獸骨則擺放在個人家中的廚房，禁止任何人接近，形成一個禁區。易言之，在噶瑪蘭社會中獸靈屬於私人的範疇，非進入共享的公共領域，如放入*siRodan*(男人聚會所)裡。很明顯，獸靈是獵人個人私人所有，不與家中或部落裡的其他男人共同擁有。

另外，在前面所述獵人對Saliman的禱詞中也可以很清楚看到，Saliman僅屬於一個獵人，獵人也僅能命令他自己的獸靈，因此想像的獸靈只是男性個人的權力工具。然而，一個男人無法運用Saliman當作手段來建立其控制與使用森林資源的權力與權威，這種權力其實非常有限。部落周圍獵場的分配及打獵活動主要是透過男性間的共識，而非立基於個人權力。再者，並非每位男人都有自己的獸靈。當一個年輕人未成年仍與其父母居住，獸靈屬於他的父親，只有他才擁有*paspaw do Saliman*祭祀的權力與義務。等到男孩成年結婚後，起初於妻家居住，則是由妻父擁有家中的Saliman，要到生小孩分家建立新屋時他才會擁有屬於自己的Saliman。易言之，一個男人直到生產小孩前並沒什麼社會地位，到了生育後才被允許有權擁有自己的Saliman，擁有獸靈表示一個男人社會角色的改變，邁向理想型成家的男人。

雖然Saliman是個人性的，但是其象徵再現卻是建構實質父／

子、岳父／女婿關係的起點。**Saliman**的社會想像，規避了家庭內年輕有體力的獵人與年老有經驗獵人之間的競爭關係，而以遵從的階序秩序來取代，也就是**Saliman**的再現論述建構了一部分家內男性間的階序關係，並且與這關係的再生產連結在一起。進一步，父／子、岳父／女婿兩者之間，必需以行為不斷地去調節只能有一個**Saliman**的緊張矛盾關係，但男人間又被要求必需維持家中的和諧，這個和諧的要求關連到噶瑪蘭社會對一個男性自我的形成，與其社會位置與觀感的評價。田野期間筆者常聽到婦女抱怨其夫與其父不合的問題，如果進一步詢問父親，原因多是抱怨女婿跟他生活習慣相差太多，不願意跟他到山上打獵。問其女婿的結果則是他比較喜歡捉魚或是工地做工，因為較可以自由發揮所長。這個壓力是基於父、妻父與女婿之間的不平衡，前者可以透過**Saliman**獲取功勳美譽或成就，後者必須自尋出路及避免衝突。如現在大部分年輕人不願意留在家鄉耕種打獵，而到都市發展賺取現金創造出經濟成功，這是一種新形式的社會男性成就感，他們自擬為「鷹架上的獵人」。整體而言，**Saliman**無法創造同一屋簷下或是部落內男人之間的團結。

再者，一個人的**Saliman**無法藉由父子關係傳承，每個男人必須盡其可能透過自己的**Saliman**為中介助力的工具獲取社會正面的評價。獵人的權力力量與個人能力及**Saliman**相關連的運氣或超自然力息息相關；而多元變化的**Saliman**社會想像把每位獵人推進一個競爭的網絡中，這正點出噶瑪蘭社會中，男性的權力建構邏輯並非建立在物質／非物質財產的世襲或積累上，而是透過男性個人間不斷的競爭與功勳的累積上。這與父系傳承系統的西伯利亞原住民社會中的情況差異甚大，他們的獵人代表整個群體與森林之神，以及他被想像成獸靈的女兒維持一種集體性的關係，所有的群體成員與所有的獵人皆共同分享這種關係。另外，獵人必須是巫師同時也一定要是男性，此男

性巫師最重要的工作便是為群體獵物豐收而進行集體儀式。回過來看，噶瑪蘭社會中，沒有集體祈求獵物豐收的儀式，也並非每個人都被允許可以成為傑出的獵人。獵人、獵物與大自然建立起來的關係停留在個人、私領域的一種競爭邏輯下。

## 五、Saliman作為男性自我防衛的機制

在前面第二段所描述獵人祭拜Saliman的禱詞中，獵人直接命令獸靈去咬更多的獵物及小偷，但是實際上Saliman真的僅遵從主人的命令「咬」小偷？被「咬的」人與獵人之間的社會關係又為何？在筆者的田野訪談中發現，獸靈只「攻擊」偷特定型態東西的人，如偷採水果、檳榔樹、荖葉或工具等，而且這些作物或物品都是屬於男性所有，也就是說並非部落內所有的小偷都會自動地被獸靈「咬」，反而人們最煩惱也是最盛行的偷稻穀小偷就從不會被攻擊，因為稻米是屬於女性的財產範疇。另外，筆者訪談到被最強的獵人之Saliman「咬到」的20個病人中，其共通性是跟獵人在日常生活中有相當密切互動關係的人，而且並非跟他關係不好的人，反而都是跟他很親近的人，清水純(2003)1980年代的田野調查中，也有相同的情況。如以其妻方親屬(含妻)與鄰居為主，從來不會是其他部落、或是漢人，<sup>4</sup>更不會是敵人，雖然噶瑪蘭人自己並沒有意識到被獸靈「攻擊」的人與獵人之間的選擇性社會關係。獸靈的再現凸顯出男性在家中面對妻方親屬，或部落中其他男人群體的緊張壓力、衝突與競爭位置，同時也是男性對其生存空間領域與財產的主權宣示、示威與保護，讓他贏得一些因畏懼而來的尊重，也可視為是一種男性人際關係衝突的協商機

---

<sup>4</sup> 唯一特例是一為入贅的漢人。

制。

當獸靈「攻擊」獵人周遭有密切往來的人時，也可能是引發壓力造成衝突的起因。但在噶瑪蘭人獸靈的想像中，牠會「咬傷人」但從來不會致命，不會出現像新幾內亞Baruya人的靈魂會攻擊人致死的情況(Descola & Lory 1982)，所以在新社部落中很少有人因被獸靈「咬」而採取報復行動。另外，獸靈被賦予半野性半馴化的特性，連最強的獵人也無法完全控制或指使其獸靈，所以他無法對牠造成的傷害負責，因此被咬生病的人或家人並不會心生怨恨。相反地，透過這個超自然力，男性可以達到嚇阻他人合法自我防衛的目的。

面對家庭內的壓力，噶瑪蘭文化結構中一個男人可以經由獸靈的方式找到出口，但是他仍然被要求必須與妻子及其親屬保持和諧的關係。這裡我們又看到社會中要求男性必須有處理壓力及避免製造衝突的能力，這是部落內評價男人的方式，最高權力者頭目就是實踐此價值最傑出者。進一步我們不禁要思考，是什麼樣的社會邏輯，讓噶瑪蘭社會中的男人要策略性的極力保護自己？

## 六、男人之間的競爭邏輯與漢人的土地公信仰

在家的範疇外，Saliman的想像還捲入部落內男性間的雙重競爭邏輯：一是森林中獵物的競爭，二是與之相關連的聚落生活範圍內社會地位的競爭。噶瑪蘭人相信Saliman幫助獵人與其他人在山上獵場中競爭獵物，藉由tazusa靈魂「呼朋引伴」獵人們希望牠會「咬」取更多的獵物。透過象徵實踐，獵人之間的競爭遊戲規則也是一種理性地計算，如：獵人們會把獸骨掛在廚房天花板三面牆交接的牆角上，如此一來獸靈可以從制高點監控所有面向，並且象徵打獵場的領域面積盡可能極大化。除了擴大獵場範圍，Saliman還被想像用在獲取獵

物的數量計算上。為了準備下次有豐富的獵物，獵人會不斷地將獸骨放進竹籃裡，意義上希望能透過積累獸骨來增加獵取動物的數量。

另外，在獵場的選擇也可看出另一種理性競爭的形式。沒有人擁有固定的獵場，獵場是公共的，需透過男性間的集體共識決定。每年每個人可選擇不固定的領域，並沒有像農耕地固定用田埂或籬笆區分。通常每年打獵季前獵人會先選定，確定後獵人便會掛獸骨在樹上或放石頭上，以昭告附近區域為某人的獵場，並且有他的Saliman看管。在象徵層次上，Saliman就像是獵人的示威武器。如果鄰近有某些場域重疊的獵場，可能會掛有不同主人的獸骨，噶瑪蘭人認為這些Saliman處在一個公平競爭的場域，希望牠們各憑本事能主動招獵物進入主人的陷阱，但當獵人闖入他人領域時，也可能會被他人的Saliman「咬」，這展現出男人之間透過Saliman彼此較勁示威。

Saliman的再現想像並非固定不變。隨著漢人大量進入後與噶瑪蘭人間產生土地(農耕／森林)的競爭，更擠壓原有男人間的衝突。新社噶瑪蘭人的祖先在19世紀就接觸漢人，其開墾農耕方式大量侵佔噶瑪蘭人的獵場土地，使獵物減少；相對地男人變得不易獲取獵物，彼此之間的競爭加劇。噶瑪蘭人接受漢人的土地公信仰且被男人用來處理獵物競爭的問題。跟漢人不一樣，噶瑪蘭人把土地公當成是管獵場的山神，並且用來與其他男人的Saliman互相競爭較勁。噶瑪蘭人認為漢人勢力較強，所以其信仰的神靈力也較強。有野心的獵人，為了獲取更多的獵物，會花錢請漢人的道士來祭拜土地公。當獵人決定好當年的獵場時，會在山的入口處找一顆活的、大的茄苳樹，在樹幹上纏繞蔓籐，以酒、檳榔、香菸祭拜，擲筊以得到神靈的同意，接著認為土地公便會漸漸進入這顆樹裡。跟Saliman必須拿第一次捉到的獸頭不同，噶瑪蘭人土地公的象徵再現是不殺第一次入陷阱的獵物，獵人只割下耳朵然後放走，如果再捕到沒有耳朵的獵物時，表示山裡的

獵物已盡，獵人跟土地公的契約就算終止，土地公不會再給獵人獵物，獵人必需請道士再來把土地公放走。

但是筆者在田野中發現，有些報導人並未完全遵守這種「契約關係」，貪求獵物者仍然會持續設陷阱未放走土地公。在這種情況下，人們認為土地公會復仇，跟獵人「要回一條命」。部落裡吐血而死的獵人會被解釋成生「土地公的病」，因為他們多取了獵物就必須一命還一命，把自己的生命歸還給土地公(大自然)，在這種話語形構中，我們仍然可看到男人生命與獵物之間對等交換的象徵實踐。另外，有的人如果拜土地公卻沒有捉到獵物，會在蔓籜圈裡放進木片用力打或勒緊蔓籜，目的是用來折磨土地公，獵人相信如此一來下次一定會捕到獵物。漢人的土地公被噶瑪蘭人借用來作為調節自然環境與人類之間的平衡機制，首先他會給獵人關於山上有多少可得獵物的訊息，接著他有權力懲罰拿光獵物的人。噶瑪蘭人將土地公當成是具有較高權力的神靈，也顯示出他們接受土地公信仰的策略性，特別是在獵場與獵物資源被擠壓的衝擊下。這種宗教政治性是基於獸靈與外來神靈競爭的理性計算，他們共同存「活」在競爭獵物的邏輯下。

從比較的觀點，土地公的象徵實踐與噶瑪蘭男性與Saliman之間的關係相當不同。在噶瑪蘭人原本Saliman的象徵實踐中，人跟自然生態保持對等交換、互相依賴的和諧關係，沒有獵物時不會去怪罪或折磨進而「控制」想像的超自然力Saliman，另一方面牠也是被想像成無法被操控，而晚近獵人卻會逼迫土地公。土地公儀式的採用，則展現出大的政經環境變遷下，主體面對資源緊縮的競爭對策。儀式的混和共存仍是調節緊張競爭的機制，而儀式背後我們可以發現的，是一種男性個人的策略運用。

男性間除了獵物與獵場競爭外，另外還有社會生活領域的競爭，特別是美譽與身分地位。Saliman的象徵再現捲入一連串相關連的性

別化實踐，作為男人建構其社會身分與關係的政治策略。在其再現中，村子裡並不是每個獵人都會有Saliman，競爭下僅有厲害的獵人才會有，現有兩個獵人的獸靈Saliman被認為最厲害，其中又以某人的最會「攻擊」人而讓人生病，算是勢力最強大。此位才被稱為是真正的「獵人」，贏得大家的讚賞與尊敬，擁有崇高的社會地位，是英雄、男性的典範，被認為是強而有力的人，也可以幫人治Saliman的病，不過同時大家也畏懼他三分。在過去最強的獵人之社會地位，直接威脅到獵頭勇士或頭目的社會功勳與權力。Saliman是獵人的一種權力競爭工具，同時競爭成為男性間建立階序關係的手段。在過去獵人跟獵頭勇士一樣受到眾人的敬畏，兩者的權力都來自使用暴力奪取生命，這種暴力權力是男性晉升社會位階的方法與手段。

## 七、Saliman再現的再生產與基督教的影響

Saliman另外還有兩個重要的社會想像特質：一是被看成是生命體，所以會尋找食物，這個特性賦予牠主動性的一面，再者牠需要獵人透過儀式餵養，這又給牠被動依賴的特性。另外，第二個像是既然為生命體就會隨著時間而變老，所以牠咬獵物的能力也被認為會減弱。這些跟Saliman相關的再現概念與獵人及其Saliman間必須有持續性的交換連結息息相關。我們首先來看獵人必須把Saliman當成是「飼養」的動物，以維持這些必要性交換的理由。

獵人需要不斷地重複與Saliman維持交換關係的主因，是將牠想像成具短暫生命的個體。獸靈非永恆不會老死，獵人也無法因一次打獵就永久擁有牠，為了保證每次都獵物豐收，如果沒有持續性的打獵付出，主人是無法保住他的獸靈；同時也不能將牠傳承或轉讓給別人，因此每個獵人自己必須努力不懈。當Saliman變老失去牠的力量

時，主人會將牠替換掉，在廚房中改加入從新的獵物所獲之獸骨，而將力量較弱的獸靈拿到室外掛在果樹上。一旦獸骨被拿出廚房，表示牠的攻擊性變弱就不會被再放回。在這個象徵實踐中，我們可以發現要確保獵物豐收，必須不斷的更新獸靈的生命力及其力量。除非掛在廚房裡的獸骨帶來很多獵物，否則獵人幾乎每年都會例行性的更換；不過也有某些獸骨「咬」獵物毫無「效率」，獵人也會隨時更換。筆者認為可藉由噶瑪蘭人使用獵狗的方式，來進一步了解這種生命力更新的象徵實踐。Saliman的特質想像建構與獵人養獵狗經驗相關，Saliman被期待就像獵狗必須咬回獵物、看管獵人的物品及攻擊小偷等，這些關於獸靈的再現想像迫使獵人必須繼續打獵，以獲取新的Saliman力量。因此，男人去打獵並不只是單純的一種覓食行為，他連著整個跟男性相關再現系統的再生產與實踐問題。

接著我們從跟打獵相關的儀式中來理解，男性與獸靈間建立起來的交換概念與「飼養」Saliman的類比性。每年開始到山上打獵前，獵人必須準備酒先在廚房舉行*paspaw*祭祀Saliman的儀式，這個儀式一年只要在獵季開始前做一次即可。當他每次打到獵物時必須將其帶血的內臟切成小碎片，用來餵養(祭祀)Saliman。意義上代表獵人將最珍貴的部分獻給Saliman，同時也將牠塑造成肉食性的動物。如果獵人破壞這種義務，噶瑪蘭人認為獸靈會因為「餓」或「口渴」而「咬」獵人，以*tagau*(生病)的方式表現出來，或是讓獵人毫無所獲甚至意外受傷。同樣的運作邏輯，如果獵人很長的時間沒去山上打獵，獸靈也會「咬」自己的主人，使他*tagau*(生病)。易言之，獵人與其獸靈間有一個想像的「契約」協定，彼此互賴。契約中獵人必須盡到提供獵物內臟及酒等食物給獸靈的義務，同時另一方面，獸靈必須提供獵物給主人。就是透過這種象徵實踐，獵人與動物間建立一種特殊屬於男性的關係，而男人無法打破這種循環關係，一旦他開始

「作」自己的Saliman，他一生都得捲入這種循環關係裡，他必須持續打獵以避免遭受「懲罰」。這種必須被重複進行的交換，使得噶瑪蘭人關於男性的象徵再現系統得以再生產或修補。

當1950年代基督宗教進入到部落時，雖然不少人仍持續狩獵，但這種想像的男人與動物間的「契約」關係逐漸改變。部落裡大部分的人到1960年代紛紛改信天主教，神父堅持一神論，拒斥Saliman泛靈信仰，男人與獸靈之間的互相依賴關係逐漸面臨中斷。我們進一步分析改信的背景歷史，及其對獸靈象徵實踐、相關連的男性權力與男性間的社會階序之衝擊。中國內戰後，許多基督宗教的組織遭到驅逐，進而轉來台灣傳教，並藉由本地的政治勢力進入。國民黨的領導蔣中正撤退到台灣，為了與基督教徒宋美齡結婚，他自己於1929年也受洗為教徒。因為如此，他與國民黨在政治上便非常受到美國基督宗教團體的支持，他則對傳福音活動態度非常開放。但在當時的社會環境中，基督宗教並不受到占80-85%人口比例的客家人與河洛人歡迎。基督宗教被認為是「外省入侵者與原住民野蠻人」的宗教(Zheng 2006: 113)，也就是在少數人口外省人跟原住民間流傳，並沒有很多人改信，在台灣社會也並非是主流的宗教。不過原住民有2/3的人口在短時間內改信，西方的傳教士自己述說到這現象「幾乎是奇蹟」，筆者田野的村落新社也不例外。

噶瑪蘭人改信的動機為何？筆者在訪問居住於當地超過30年的巴黎外方傳教會士時，他認為是由於二次大戰後民生匱乏，天主教中心提供食物與衣物援助才會有這個奇蹟產生。<sup>5</sup>另一方面，在噶瑪蘭人的自述中也提到同樣的理由。筆者另外整理了四個噶瑪蘭訪談中提到

---

<sup>5</sup> 這種說法在教會刊物Fidès中也討論到(11/04/1964)，及Chantal Zheng(2006)的研究中也是一樣的看法。

的觀點，首先是傳教人員學會說噶瑪蘭語，易於溝通與傳福音。其次，1965年前在教會儀式中大部分仍使用拉丁語，噶瑪蘭人聽不懂，但是就如同傳統巫師的語言，一般人無法懂，因此反而給人一種神聖的宗教氣氛。再者，部落裡的人第一次接觸到傳教士時，有很好的印象，因此將他們的行為視為跟噶瑪蘭的女神Mutumazu雷同，她在過去很窮什麼都沒有的時代裡，發(創造)食物解救人們於飢荒，進而將傳統女神比擬為瑪利亞。還有天主教會的儀式主要圍繞在生命儀禮上，如出生、結婚與死亡，這些對噶瑪蘭人很重要，他們相當注重。這種與地方的整合，以及與噶瑪蘭人傳統的宗教儀式相似性，使得人們不懼怕去教堂。

另一方面，在歐洲的天主教中心中有不少人質疑這種迅速的改信是否真正理解教理及在日常生活中是否遵守一神信仰。於是1960到1970年代神父對傳統的Saliman信仰持較嚴格的態度，其中導致少部分人離去，但是整體而言教會的勢力很穩固地在部落扎根。神父公開禁止教徒繼續收集獸骨以及對Saliman舉行儀式。教徒間開始有人認為可以將獸靈「殺死」，於是將獸骨丟到海裡，希望將牠淹死。這裡可以看出因接受天主教後，噶瑪蘭人創造出對Saliman新的想像：牠本是生活在陸地，要將牠消滅必須將牠帶到另一個領地：海裡，只有在那裡牠才變得是可摧毀的。不過在這個想法出現的同時，噶瑪蘭人也陷入一個矛盾中。雖然他們改信天主教但是仍然堅信獸靈的存在，否則不會仍陷入原先的象徵再現中去尋找出路，要致獸靈於死路。雖然「淹死」獸骨，部落裡的人包括「殺手」獵人自己，還持續深信會被Saliman「咬」到。在神父的禁止下，不少人仍抱怨被獸靈「咬」，而請求Saliman已改信的主人，幫忙進行治療儀式。雖然宗教信仰改變，但是先前以男性為中心的獸靈信仰仍然不斷的起作用，扮演著建構男性社會關係與宇宙觀的角色。

改信除了有物質上的利益，另外也可跟當時獨攬大權的國民黨較易建立關係。的確大部分的天主教徒支持國民黨，而當時國民黨也較支持天主教。有些男性教徒被國民黨徵召負責地方事務，透過教會人脈網絡，這些人較易在選舉政治中獲取新形式的社會地位與威望。同時，國民黨的政治與行政結構取代了原先部落運作以頭目為首及男性年齡階級的政治階序體系。在這種轉變中Saliman的男性權力工具性逐漸失去舞台被邊緣化，藉由國家政黨政治與天主教的結合，提供了男性獲取權力與社會位階的新入口。易言之，在變遷中大部分的男性轉入較優勢的宗教，而逐漸放棄獸靈信仰，新舊男性氣質再轉變重構。

基督長老教會系統稍晚也藉由周遭阿美族的影響進入新社部落。1970年左右教會提供免費的職業訓練課程並幫助教友就業，這個策略吸引了不少原先是傳統信仰或是天主教的成員。憂心小孩未來前途的家長，為了能有較好的教育資源而改信。長老教會的政治立場則異於較保守的天主教，較支持民主化與本土化，這種態度也逐漸影響教友的政治取向。從噶瑪蘭人的宗教行為中可以看出，宗教改信某個程度是為了某些機會(如：物質生活的改善、教育或社會性的升遷)所做的理性策略選擇，而在這些選擇中，相較於在傳統信仰中女性較占優勢，掌有儀式權與象徵權力，新宗教中反而以男性為中心占領導的位置。

雖然以男性為中心的獸靈信仰受到基督教的衝擊而邊緣化，但是與獸靈相關的象徵再現並未消失，人們還是怕會被Saliman「咬」而tagau(生病)，這種「獸靈病」在部落中仍興盛，並且捲入巫師mtiu與獵人的治病過程。基督宗教進入至今並沒有完全取代先前的泛靈意識型態或相關的社會組織模式，直到今日這兩種再現系統共同存在部落中，而基督宗教位於較占優勢的位置。

## 八、Saliman再現中男女權力的不對稱

最後，我們在地方社會互動運作整體的相對位置下，來看男人透過Saliman運作可獲取的權力，與女性藉由*mtiu*巫師掌握的權力範疇相較之下幾個不對稱的現象；並且藉由這個不對稱的現象，進一步解構噶瑪蘭社會的性別政治，以凸顯男性權力在社會中的位置，與其相關的男性氣概扮演的社會角色。筆者歸納出四個權力的不對稱。首先，男性經由獸靈獲取的權力非常有限，因為他無法也不能直接與Saliman這個超自然力溝通，這背後蘊含男人被排除在掌握超自然知識、語言與操作符號的象徵權力(Bourdieu 1998)之外。噶瑪蘭社會中男性不能透過與獸靈建立的關係而成爲巫師，雖然女性參與打獵活動是禁忌，但是僅有女人才能成爲巫師。這種運作方式與大部分巫師信仰的社會大相逕庭，噶瑪蘭人的打獵與巫師並沒有直接連結關係，巫師也不捲入任何跟打獵相關的儀式以幫忙獲取獵物，她們僅負責透過*sbuli*占卜幫人找尋遺失的水牛。在處理部落公共事務或共同利益上，男人、巫師與獸靈間沒有直接的關連性，反而獸靈的想像參與建構了男女權力的不對稱關係。在這個特殊的社會中，男性被完全排除在巫師的角色之外，及其擁有的宗教權與文化資本，這種性別範疇的區別分化與男女之間的階序關係相連結，這也是噶瑪蘭社會中的主要階序關係，這種關係的建構與延續和獸靈的社會想像息息相關。

第二個不對稱在於男性獵人必須依賴女性巫師與其獸靈溝通，她是唯一壟斷解讀Saliman意旨的人，如當某人的獸靈「攻擊」人時，得透過巫師的占卜儀式才能確定是誰的Saliman「咬」人，換句話說某個程度由她指出或詮釋誰的獸靈靈力較強，這連帶地也影響獵人的威望與威嚇力的社會判斷。男人除了不能了解自己獸靈的意旨之外，

還無法控制牠的行動，更甭說指使牠攻擊誰。另外，與漢人民間信仰接觸時，獵人還是得依賴乩童這類專職人員為中介才能請來或請走土地公山神靈，面對這波變遷，男人仍被排除在象徵權力之外。

同時我們也可以從與血相關的象徵實踐中看出獵人與巫師之間的依賴與階序關係。當獵人從山上帶回大型獵物要宰殺時，會先請家系中的*mtiu*巫師來參加，並用她占卜用的工具沾獵人刺入第一刀湧出的血，巫師會用她占卜用的工具去沾，意義上是要增加女巫師占卜的靈力。噶瑪蘭人也常說：「不斷沾血的占卜工具才會靈。」這種加強神力說也出現在其日常生活的話語形構中，血象徵著生命力與好運，將藉由巫師幫族人舉行的占卜及治病儀式的接觸使用，象徵性地再分享給村子裡的每個人。這整個過程中我們看到獵人與Saliman的關係留在私人的領域內，他必需依賴不去打獵的女人*mtiu*巫師為中介，才轉換進入公眾的領域，把象徵生命力、靈力或好運氣給他人受惠。部落裡每個人都渴望有好運，在這個慾望作祟下，巫師把每個人推進一個共同分享的再現系統裡。另外，除了讓*mtiu*巫師接觸血外，傳統上獵人的獵物前腿也必需分給巫師，以表示對她的尊敬，同時也顯現出她的權力與社會地位高於獵人。

其次，從一個比較廣泛社會全觀的角度切入，還有兩個從獸靈的想像中浮出的男女權力之不對稱。女人的權力建基在有形與無形財富及巫師信仰中，這兩者都直接跟生產與分配相關連，男性獨攬的打獵並非是生計或財富生產，女性掌控的稻米生產才是。進一步在男獵女耕的分工活動，男人與女人與另一個世界間建立了不同的關係，女巫們與帶給噶瑪蘭人生命與米食的女神Mutumazu建立母女傳承關係，並成為她在世界上的代理人，而相對地噶瑪蘭人受其約束支配。另一方面，男人可與獸靈建立個人關係，不過牠雖然跟神或人一樣有意旨性，但畢竟沒有被人形化，位階低於人而被想像成獵狗與獵物綜

合體的意象，在超自然界中，獸靈的階序關係與影響力遠低於女神 Mutumazu。進一步mtiu女性巫師們就是透過女神合法化其社會地位及權力，以作為其在世界上的集體代理人，而男人與獸靈建立關係，並且需與其他男性競爭後，並不保證能獲取高的「獵人」頭銜之社會地位。易言之，噶瑪蘭社會中不同的性別與超自然界建立不同的關係，這關係與男女之間階序關係的建構息息相關。

傳統的噶瑪蘭社會內部原已存在兩性壓力的拉扯，這已形成變遷的張力，加上外部特殊歷史情境脈絡的衝擊，如漢人與日本人的父系組織與價值、國家化、基督教化與捲入資本主義市場等，在這些劇烈的變化中，男性逐漸站到舞台的中心，取得較優勢的權力位置；而女人反而不斷地被邊緣化，無法進入到新的領域中心。新的社會情境形成新的結構逐漸合理化男性權力，與塑造出新的男性實踐和男性氣概，如整個噶瑪蘭社會轉向雙系或父系組織；同時女性逐漸失去她原本在家中及部落中的位置，有三分之一的女巫師改信轉向新來的基督宗教，喪失她們原有的權力位置，但是在天主教或長老教會中，她們並沒有獲取對等的權力或位階。而男人改信「淹死」Saliman後，在新宗教組織中擁有較重要的位置，特別是較貼近天主教男性化中心，如當傳教士的助手、傳道及主持教會活動等。這些多方面的變遷又與政治轉變相連結，逐漸侵蝕女性原本在宗教範疇(巫師信仰、儀式權)、經濟範疇(稻米生產及分配)與政治範疇(影響公共意見)的優勢位置與資本。不過，1987年興起噶瑪蘭族正名運動中，唯有跟巫師相關的儀式有歌舞，雖然被邊緣化仍持續在部落被舉行，而被認為是足以搬上舞台作為「活」傳統文化的代表，易言之，在當代重構族群認同運動中，巫師扮演重要的文化發言角色，在這個新的社會脈絡下，改信後的部落較不拒斥巫師信仰，而有振興的情況；女人們因此變成噶瑪蘭人過去歷史及知識的寶庫，擁有另一種形式的文化權。

## 九、結論

本章聚焦研究1950至1960年代相當盛行，直到今日仍困擾新社部落噶瑪蘭人的Saliman獸靈之象徵再現，讓宗教信仰、儀式變遷、社會階序與男性氣質及權力之間的相互關連性逐漸浮出，同時也凸顯男性的社會關係與相應的男性氣概之養成，是如何透過這個獸靈的社會想像與象徵實踐運作與再生產。男人在獨有的打獵活動中，藉由不斷地收集累積獸骨，而逐漸創造出動物的靈魂Saliman，並給予生命體的想像，而與之維持密切互利的個人關係。牠是男性的慾望與企圖心的客體化或具體化，同時變成是一種男性可動員的權力工具，與其物質及壓力的自我防衛機制，過程展現出其做為社會主體的能動性；雖然男人藉由獸靈可獲取的個人權力不大，無法建立正式的權威來控制或管理森林資源。相對地，整體社會中有一半的女人與稻作及生命女神Mutumazu建立傳承關係而成爲*mtiu*巫師，這個關係與女性掌控生計生產的稻米生產與分配，及獨攬與超自然溝通的權力息息相關。噶瑪蘭人再現系統中男人與獸靈的關係模式、女神和女人的關係模式並非是自然產生的，而是男女權力不對稱的政治策略營造。

Saliman的多元社會想像除了與男人／女人之間的權力關係建構相連結，還與男人之間的社會從屬關係有關，或說是做為男人面對社會與自然環境壓力與衝突的調節機制。噶瑪蘭社會中男性使用身體暴力奪取動物的生命，接著透過獲取的動物靈魂之想像實踐，如具「攻擊性」會咬人與半野半馴之想像特性，形成一種想像的暴力，藉由引起一般人的心理恐懼與威脅的方式展現出其男性權力的特質，以宣示其個人的主體性，同時也作為其晉升獵人社會位階的方法與手段。接著通過與男性間的競爭，建立了獵人頭銜與威望而與其他男性之間產

生社會關係，包括在家中與部落內男人間的階序關係。不過社會對這種暴力權力有其限制的，它停留在個人的層次，無法被運用來控制人力或自然資源的分配，並且也沒有以奪取人的生命方式展現出來（獸靈不會咬死人），規則上反而是以維持家內及部落內和諧為前提。

噶瑪蘭人在歷史過程中不斷地被邊緣化，與外在社會的接觸對其社會關係與組織產生了不同的衝擊，這些壓力的累積促使與性別相關的象徵再現系統也不斷地重構，同時產生不同社會關係轉變的狀況。其一如外在社會的秩序或階序取代或替換了原先存在的關係。像外部強勢政治強制性的禁獵與基督教拒斥獸靈信仰，促使原先男性透過打獵實踐到擁有Saliman的過程，追求其作為家的成員與部落的社會地位與認同管道的瓦解，獸靈的社會想像轉變到更個人化與私密性，男人也喪失了一種權力工具；隨著1990年代台灣逐漸民主化，發展多元族群文化，強調文化差異，打獵與獸靈信仰的文化形式展演，又搖身變成男性追求新國家認同的方式之一。改信、加入國家軍警體系、接受教育、參選從政或到都市工作等，是為男性敞開社會晉升的新大門，不過在新的男性權力與氣概養成中，競爭的對象擴大了，不再是以前部落為單位，而是在與台灣的其他族群、東南亞勞工競爭下及全球化的流動中。

其次，還有一種不同的流動變遷方向，是新的再現系統與原來的結合並且加強了原先的結構。如漢人帶來了土地公的信仰，噶瑪蘭人開始將之視為是山神，並且做為男性獲取更多獵物競爭的策略手段，而與獸靈競爭，整個運作過程強化了原先男人間競爭的社會邏輯結構。另外第三種模式是加疊的情況，如基督教帶來的系統雖然拒斥原先噶瑪蘭人的巫師與泛靈信仰，但是卻沒有完全取代之，這兩種系統互斥但並存，雖然有些宗教實踐或象徵再現中有融合的情況，獸靈系統仍與男性的社會關係建構息息相關。面對這些不同的外部壓力，

從獸靈的不同想像與實踐，我們可以看出男性氣概與權力形成過程的流動性。

## 參考書目

康培德

2003 原住民重大歷史事件：加禮宛事件。台北市：行政院原住民族委員會。

清水純 Shimizu, Jun

2004 獵人與精靈：保佑能捕獲獵物的一種雙方關係。鄭家瑜 翻譯。台灣文獻 55(2): 85-109。

劉璧榛 Liu, Pi-chen

2004 *Les Mtiu, femmes chamanes : genre, parenté, chamanisme et pouvoir des femmes chez les Kavalan de Taiwan (1895-2000).* Paris : Ecole des hautes études en sciences sociales (EHESS). (Dissertation)

2006 獵鹿；殺祭公雞／豬——台灣三個南島母系族群的性別政治。In *Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique.* Françoise Marsaudon. Chantal Zheng et Bernard Sellato éds. pp. 191-205.

Aix-en-Provence : Université de Provence.

2007 稻米、野鹿與公雞——噶瑪蘭人的食物、權力與性別象徵。台大考古人類學刊67: 43-70。

Bourdieu, Pierre

1998 *La domination masculine.* Paris: Seuil.

Connell, R. W.

- 1995 Masculinities. Berkeley: University of California Press.
- Cornwall, Andrea & Nancy Lindisfarne, eds.
- 1994 Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies. London: Routledge.
- Descola, Philippe & Jean-Louis Lory
- 1982 Les guerriers de l'invisible: sociologie comparative de l'agression chamanique en Papouasie Nouvelle-Guinée (Baruya) et en Haute-Amazonie (Achuar). *L'ethnographie* 87-88: 85-111.
- Foucault, Michel
- 1969 *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard.
- Godelier, Maurice
- 1996(1982) La production des Grands Homme. Paris : Fayard.
- Godelier, Maurice & Marilyn Strathern, eds.
- 1991 Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia. Cambridge: Cambridge University Press.(Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.)
- Gregor, Thomas A. & Donald Tuzin, eds.
- 2001 Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method. Berkeley: University of California Press.
- Hamayon, Roberte
- 1990 La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien.
- Nanterre: Société d' ethnologie.
- 1996 Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernatural to Counter-power in Society. In *Shamanism, History and the*

- State. Nicholas Thomas and Caroline Humphrey, eds. pp. 76-89. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Herdt, Gilbert H.
- 1981 *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. New York: McGraw-Hill.
- 1982 *Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press.
- Lindenbaum, Shirley
- 1987 *The Mystification of Female Labors. In Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. Jane Fishburne Collier and Sylvia Junko Yanagisako, eds. Stanford: Stanford University Press.
- Mead, Margaret
- 1935 *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. London: George Routledge & Sons Ltd.
- Schlegel, Alice
- 1977 *Male et Female in Hopi Thought and Action. In Sexual Stratification: A Cross-cultural View*. Alice Schlegel, ed. pp. 245-269. New York : Columbia University Press.
- Slapsak, Svetlana
- 2000 *Hunting, Ruling, Sacrificing: Traditional Male Practices in Contemporary Balkan Culture. In Male Roles, Masculinities and Violence: A Culture of Peace Perspective*. I. Breines, R.W. Connell and Ingrid Eide, eds. pp. 131- 142. Paris: Unesco.
- Stewart, Pamela J. & Andrew Strathern
- 2005 *Introduction: Ritual Practices, Cultural Revival Movements,*

- and Historical Change. *Journal of Ritual Studies* 19(1): i-xiv.
- Strathern, Andrew  
1971 *The Rope of Moka: Big-men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zheng, Chantal  
2006 L'Eglise catholique à Taiwan — Nouvelles approches culturelle et politique de la construction nationale. In Françoise Douaire-Marsaudon, Bernard Sellato and Chantal Zheng, eds. *Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique II. Pratiques symboliques en transition*, Publication de l'Université de Provence. pp.109-120.