

# 血與土： 重返雅美社會制度\*

高信傑

廈門大學人類學與民族學系

---

本文旨在釐清雅美社會制度，以及由此衍生出的學術觀點與爭議中的諸多疑難。文中討論將從迄今未有定論的「父系性vs.雙邊觀」爭議出發，以闡明雅美社會為何同時顯現這兩種看似對立的結構特徵。筆者主張此一爭議兼具知識論與本體論的性質。一方面，分析家們各自透過血緣或地盤所觀察到的「親屬群體」很有可能截然不同，從而發展出對於當地社會結構的兩種迥異見解。另一方面，父系性與雙邊觀並非雅美人判定血緣關係的雙重標準，而是對於雅美社會內部雙軌秩序的表達方式，其中所指涉乃是對於地產與人力／生產工具與生產力分別發揮規範作用的兩套平行法則。儘管此二者看似分屬不同領域，然而它們皆起源於家戶——雅美社會結構的基本單元，並且共同服膺於社會生產與再生的終極目標。

關鍵詞：雅美（達悟），<sup>1</sup>社會結構，親屬，財產，社會生產與再生

---

\*本文為筆者於中央研究院民族學研究所訪問期間（2015年）完成。由衷感謝民族學研究所在本次研究工作上的支持，在此謹表謝忱。

本研究為中央高校基本科研業務費專項資金資助項目（編號20720151148）。

- 1 蘭嶼島民的官方中文族名為「雅美」，此名亦泛見於1990年代以前的各類書刊與檔案之中。儘管近年來部份當地知識分子力主將族名更改為「達悟」，然而族人內部對此並無共識。為行文與引註便利起見，本文循例沿用「雅美」一詞。

## 一、前言：網絡與區塊

1. 我們藉著戶籍、系譜、水渠系統、漁船組織等材料找到雅美族的親族結構的基本組織是父系世系群 (patri-lineage)。
2. 我們發現凡與住居，土地所有、使用及生產相關的基本組織是上述父系群。
3. 但當我們研究到婚姻禁忌、工作互助、餽贈分配、血仇責任等參與關係時，則發見他們也運用著雙系血親法則；這大概是雅美族以前被認為雙系社會的原因。
4. 雅美族有村社 (village-community) 單位，無統一的權威，但他們有許多自然的社會調節與社會控制制度，如老人的敬重、財富競賽、集體責任與禁忌等。
5. 雅美族的財產經濟觀念非常發達，一方面用餽贈、分配、饌食等方式調節經濟；另一方面用禁忌、標記、與集體享用、分配等方式保證公私所有關係。

(衛惠林、劉斌雄 1962:iv)

由衛惠林與劉斌雄合撰的《蘭嶼雅美族的社會組織》(1962)一書，不僅是針對雅美社會制度所寫就的首部人類學專著，同時也是點燃蘭嶼研究史上頭一遭學術論戰的導火線。爭議環繞在衛惠林於書中所提出的主要論點：他斷言，父系繼嗣群體 (patrilineal descent groups) 才是雅美社會結構的基本單元。<sup>2</sup>當衛惠林企圖藉此駁斥先前學者 (如Mabuchi 1956; Murdock 1960) 將雅美社會視為雙邊社會 (bilateral society) 的觀點，他自己的主張也同樣受到台灣學者長期以來的反覆檢視 (如王崧興 1986[1965]；陳其南 1986[1976]；蔣斌 1986；余光弘 1992；陳玉美 1994)。而隨著親屬制度與社會結構的研究在人類學界逐漸喪失其主流地位，台灣學者在這場論戰當中所

2 儘管《蘭嶼雅美族的社會組織》一書是衛劉二人合著，然而將雅美社會視為父系社會的見解似乎只是衛惠林個人的。參見余光弘 (1992:49,74)。

留下的最後一批論述，基本上是與衛惠林的立場相悖：雅美社會被認為是個「偏父系的雙邊社會」（余光弘 1992:52），「以夫妻為核心推算的“親戚”為群體組合的基礎」（陳玉美 1994:1048）。

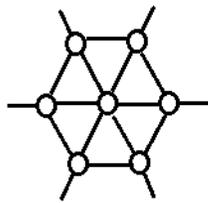
事隔多年，雅美社會結構儼然已經成了一種略嫌老派的研究題材，但這並不代表所有問題都已經有了答案。就如同當年余光弘（1992:50）是在田野工作完成後，才開始懷疑起衛惠林所謂「父系世系群」的真實性，我個人也處於一種類似的情境。我起初也是帶著雅美社會屬於雙邊社會的觀點進入田野，然而當我一再聽到當地人對於父系「家族」（*asa so inawan*）的強調之後，卻不得不開始認真思考一個問題：如果雅美社會的「父系世系群」只是衛惠林個人的理論虛構，那麼雅美人口中的「家族」所指的又是什麼？

問題的癥結其實很明顯：幾乎所有人，包括雅美人自己，都意識到雅美社會同時存在著父系性（*patrilineality*）與雙邊觀（*bilateralism*）這兩種結構上的特徵，但沒人能說清楚兩者的來由與關聯。最後，只好姑且將雅美社會視為一種類型學上偏離典型的個案，為它貼上一個「父系為主、雙邊為輔」或者是「雙邊偏父系」的標籤。而爭議則始終是聚焦在兩者的主從地位——究竟是誰決定了雅美社會的結構形態？

上述「父系性vs.雙邊觀」爭議，乍看之下彷彿是個孰強孰弱的比例問題，但它實際上所涉及到的，其實是分析家們對於「社會結構」此一抽象概念的兩種迥異想像，其觀念基礎則是人類學親屬研究對於親屬（*kinship*）與繼嗣（*descent*）的區分。親屬，就其狹義而言，<sup>3</sup>是由個人與個人之間的血緣關係（*consanguinity*），特別是親子關係（*filiation*）相互銜接而成的網絡。只要人們認為男女兩性在繁衍上皆有貢獻，其親屬網絡就必然會同時朝著父方與母方雙邊開展（Fortes 1953:33）。相對來說，繼嗣則是基於個人與祖先之間的血緣關係，以追溯共祖來判定成員資格，據此授予個人特定的權利與義務，為群體劃定邊界，並在群體間製造區隔的法理概念。一個繼嗣群體若

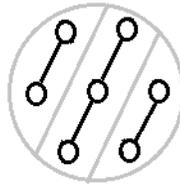
3 按照Keesing（1975:22）的區分，狹義的親屬指的是血緣關係的網絡，和婚姻（經常是血緣關係疏遠或不可追溯的個人之間的結合）與繼嗣（刻意強調某種血緣關係、並且無視血緣關係實際的親疏遠近，從而形成的系性）是相對的概念。廣義的親屬則同時包含上述三者，也就是所謂「親屬研究」的主要領域。

要界線分明 (bounded)，就必須運用單系原則 (unilineal principle)，只看個人與某一性別的祖先以及親代之間的血緣關係，在純粹的男系與女系血統當中擇一作為個人取得成員資格的依據 (Radcliffe-Brown 1952:21-22, 29; Fortes 1953:25-26; Leach 1962: 130-131; Scheffler 1966:541; Keesing 1975:11-21; Holy 1976:108; Holy 1996:40-44)。也就是說，透過雙邊親屬所觀察到的社會結構乃是網狀的，社會是由諸多以個人為中心向外發散、相互重疊的網絡交織而成；透過單系繼嗣所觀察到的社會結構則是塊狀的，社會是由諸多以共祖為頂點向下延伸、界線分明的區塊堆砌而成 (圖1)。由於這兩種模型一剛一柔，性質彷彿相互對立，當其中一方被視為社會結構的標準型態，另一方就很容易被當成某種潛在的不安定因素，無論是用「趨勢」、「偏見」或是「補充原則」來形容它；儘管兩者都是清晰可辨地出現在民族誌記錄之上。



雙邊親屬

(發散與重疊的網狀結構)



單系繼嗣

(界線分明的塊狀結構)

圖1 親屬與繼嗣概念下的社會結構。單系原則能夠遮蔽親屬網絡上的部份血緣關係，凸顯特定的血緣關係，以形成界線分明的單系繼嗣群體 (親屬法人)。(筆者繪)

就其學術史上的意義而言，雅美社會結構問題所引發的論戰，無非就是大洋洲民族誌對於繼嗣理論 (descent theory) 批判之延伸。繼嗣理論本身屬於結構功能主義 (structural functionalism) 的一種特化型態，<sup>4</sup>它首

4 在Radcliffe-Brown (1952)的筆下，社會結構乃是一種「由真實存在的社會關係所形成的網絡」(頁190)。這個定義包含了法人群體之間的關係，人 (person) 與人之間的關係，以及個人身處的社會位置之間的關係 (頁191-192)。至於Evans-Pritchard (1940)的社會結構概念，則僅僅侷限在法人群體之間的關係，少了個人存在與社會範疇的層次。參見Radcliffe-Brown (1952:191)。

先關注的，乃是介於個人與社會整體之間的社會群體，尤其是具備安定性（stability）、一致性（consistency）、持續性（continuity）並且輪廓清晰（definiteness），被視為社會結構基本單元的法人（corporations）或法人群體（corporate groups）。法人的上述性質，則是由某些恆定的客觀條件所決定。如Radcliffe-Brown（1952:45）所指出：

一個法人只能在共同利益的基礎上成形。在最簡單的社會裡，最容易、或許也是唯一能夠產生共同利益的方式，就是以地域（locality）…或是以親屬（kinship）為其基礎。因此法人傾向於建立在兩者其中之一，或者是兩者皆有的基礎之上…不然就是形成一種地域群體和親屬群體的雙重系統（double system）。

繼嗣理論意欲處理的，正是「血」與「土」之間的關係，也就是血緣與地盤、親屬群體與地域群體之間的關係（Kuper 1982:72）。這之所以會是個問題，和地盤的具體性以及血緣的穿透力有關。首先，「群體」的概念本身就蘊藏著空間性的意涵（La Fontaine 1973:38）。尤其是聚居在一起的人群，在現象上確實是比較顯著的：他們共同佔據一塊空間，利用其中的自然資源而生。於是群體的邊界便能透過其成員在空間分佈上的極限，而以物化的形式清晰地呈現出來，就像地圖上的村界或國界那樣。由於地域群體的存續，無論在生計上或象徵上都是靠著鞏固地盤才得以實現，因此對於地盤的侵犯也就成了對於群體的侵犯；地域群體彷彿擁有一個具象而不滅的「軀體」（corpus），就跟法人的概念頗為契合。而在和平的前提之下，地域群體之間的政治關係，就會跟土地區塊之間的界線一樣不會輕言變動。<sup>5</sup>然而一旦將地域群體的剛性結構視為社會結構的具體表現，親屬關係就很可能被當成是其中的不安定因素。一方面，親屬的雙邊擴張性質再加上外婚制

5 例如Radcliffe-Brown（1952:34）便將西澳大利亞Kariara人的隊群（horde）描述成擁有「地產」（estate）的法人。因為隊群的存續，完全是靠著群體對於地盤／生存空間的長久佔有與排他使用來維持的。同時由於澳洲原住民沒有武力征服與資源掠奪的概念，使得每個隊群所佔據的地盤始終都是同樣大小，不增也不減。

(exogamy)，勢將造成個人的親屬關係不斷向外蔓生、穿透所屬群體的邊界，而這是連運用單系原則都無法抑制的趨勢。另一方面，基於單系原則、同樣具有法人性質的繼嗣群體倘若自成系統，卻無法跟地域群體的系統在功能上作出明確區隔，便會造成兩種法人各自的共同利益相互抵觸，表現為個人在忠誠問題上的反覆和猶疑，如同「忠孝不能兩全」這句古諺所描述的情境。<sup>6</sup>

針對此一問題，繼嗣理論提出了一個稱為區塊世系群系統 (segmentary lineage system) 的分析模型：部落社會的法人群體同時以血緣與地盤為基礎，地域群體即單系繼嗣群體，地域群體間的政治關係 (敵友之分) 與單系繼嗣群體間的系譜關係 (親疏之分) 保持一致 (Fortes and Evans-Pritchard 1940:6)。上述「血」與「土」之間的同一性，是透過Evans-Pritchard (1940) 與Fortes (1945) 等來自非洲的民族誌證據而確立的。這不但符合當時人類學界對於部落社會是以親屬為本 (kinship-based)、透過親屬制度來進行組織與運作的理論預設，更為田野工作開啟了一扇方便之門：想瞭解土著的政治制度，觀察他們的單系繼嗣群體就對了；想掌握土著的親屬制度，分析他們的地域群體就對了。

但是當人類學家試圖以繼嗣理論的模型來分析大洋洲社會的時候，卻碰了根軟釘子。像是在新幾內亞高地社會，人類學家確實觀察到了父系繼嗣群體的存在跡象，而且就連當地人自己在觀念上都認同父系原則。然而實際上存在的那些所謂「父系繼嗣群體」，卻鮮少純粹是由父系血親 (agnates) 所組成的；雙邊血親 (cognates) 與姻親 (affines) 總是輕易便能獲得接納，在「父系繼嗣群體」的地盤上取得無異於父系血親的居住與生產權利 (Barnes 1962:5-6; Sahlins 1965:104-105; Keesing 1970:755; Holy 1976:111; Holy 1996:90-91)。讓人類學家困惑之處，並非在當地找不到單系繼嗣群體，而是當地

---

6 這樣的衝突可能發生在各種尺度與面向。地域群體可能比繼嗣群體來得小，像是家戶，其中同居的配偶通常有一方會是繼嗣群體的外人，但同時也是家戶內其他成員的至親。因此對繼嗣群體來說，這個外人便是促成群體再生與引發群體分裂的矛盾角色。地域群體也可能比繼嗣群體來得大，像是國家，在仰賴所謂地方望族來維持區域安定的同時，還必須不時抑制地方勢力壯大自身、脫離控制的傾向。

的單系繼嗣群體實在是不夠「血統純正」；我在文中將這種能夠辨識出單系性，但構成純度卻明顯不足的親屬群體，稱之為準單系繼嗣群體（quasi-unilineal descent groups）。

這種雙邊親屬關係在運用單系原則的群體內部擴散開來，造成邊界趨於模糊、成員流動頻繁（即法人性質由強減弱）的現象，可能跟另外一個當地的民族誌現象有些關聯。在新幾內亞，乃至於整個大洋洲和島嶼東南亞地區，被歸類為血親繼嗣（cognatic descent）、允許個人透過雙邊血緣追溯共祖形成繼嗣群體的社會，普遍存在著凸顯群體邊界、限縮成員流動（即法人性質由弱增強）的社會機制，如居處法則、土地權利以及社會階層（Goodenough 1955; Firth 1957:6-7; Holy 1996:117-119）。某些群體甚至因此而表現出顯著的父系性，像是讓純父系成員擁有最大的財產與政治權利，這種被Keesing（1970:756; 1975:94）稱為「父族偏見」（patri bias）的現象。於是，不論當地人的繼嗣理念側重的是單系或是雙邊，實際存在於大洋洲的繼嗣群體，其法人性質都僅止於若有似無。和亞洲與非洲社會的世系群相比，當地的準單系繼嗣群體幾乎不是法人；但是和西歐與北美社會根據個人親類（personal kindred）臨時結成的行動群體（action groups）相比，當地的血親繼嗣群體又幾乎就是法人。

因此在大洋洲社會，「血」與「土」雖不同一，但也不是毫無關聯。在判定成員資格的問題上，廣義的親屬充其量只是某種必要條件（necessary condition），而非繼嗣理論所假定的充要條件（necessary and sufficient condition）。在後者的情況，個人只要身具特定的血統，就能獲得繼嗣群體的接納，享有與其他成員同等的權利。但在前者的情況，儘管個人同樣得要攀附在親屬關係之上才得以進入群體。不過，若想取得完整的權利，還必須宣示對於土地的忠誠；作法則是跟依親對象所屬地盤上的居民長期同居（Goodenough 1955; Keesing 1970:756）。以通俗譬喻而言，親屬關係如同成員選拔的初試，同居事實則如同複試；初試是資格審查，複試是面對面的溝通；初試決定入選的機會，複試決定入選的事實。相形之下，繼嗣理論的模型猶如「一試定終身」，同居的就是親屬，是親屬就該同居。雖然大洋洲社

會仍可說是以親屬為本，但就社會發展的實際結果而言，這樣的基礎只是必須優先考量的先決條件，卻非造成事實的直接原因。而事實則是：在當地最重要的群體，其實是基於同居事實而形成的地域群體（Holy 1996:92）；為準單系與血親繼嗣群體劃定邊界的不是血緣，而是地盤（圖2）。



圖2 單系繼嗣群體、血親繼嗣群體、以及準單系繼嗣群體。由於準單系繼嗣群體並非單系原則的產物，因此構成上未必「血統純正」。它之所以界線分明，主要是因為其成員都生活在同一塊土地上，於是才有了共同利益。（筆者繪）

本文將循著大洋洲民族誌所指引的思考方向，來逐步釐清雅美社會制度，以及由此衍生出的學術觀點與爭議當中的種種疑難。我在文中的討論仍然是從「父系性vs.雙邊觀」的老問題出發，但我的目標並非在兩者間作出真偽之辨，斷言何者才是正確解答，而是闡明這兩種看似對立的結構特徵，為何在當地皆為社會事實的根本理由。我認為「父系性vs.雙邊觀」的爭議兼具知識論與本體論的性質。首先，由於「血」與「土」未必存在同一性，因此分析家們各自透過血緣或是地盤所觀察到的「親屬群體」很有可能截然不同，從而對於當地的社會結構形成了柔性與剛性、網絡與區塊的兩種迥異想像。再者，父系性與雙邊觀並非雅美人判定血緣關係的雙重標準，而是他們以親屬的措辭，對於其社會內部雙軌秩序的一種表達方式。兩者所指涉的，乃是對於地產與人力／生產工具與生產力分別發揮規範作用的兩套平行法則。不過，儘管父系原則與雙邊原則看似分屬不同領域，然而兩者皆起源於「家戶」——雅美社會結構的基本單元，並且共同服膺於社會生產與再生（social production and reproduction）的終極目標。簡言之，一個社會是如

何在當下維持、並且朝向未來延續自身的存在，乃是社會制度的研究當中首先需要考慮的問題。

## 二、實在與名義：父系性的問題

若按照衛惠林與劉斌雄（1962:iii）的說法，雅美社會結構在他們的調查之前猶如身在五里霧中；曾在蘭嶼進行大量民族學研究的鹿野忠雄不甚關注此一主題，而只在蘭嶼作過短暫停留的Edmund Leach對此也力有未逮。話雖如此，在衛、劉之前的學者對於當地社會制度亦非一無所知。像是馬淵東一，便在*An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines*（Kano and Segawa 1956）一書的緒說中對此作了一些簡要的介紹。文章本身雖然不長，但對於社會結構分析所涉及到的某些關鍵問題，卻提出了頗具啟發性的見解。在此筆者先行闡述馬淵的觀點，並且透過他的描述，將雅美社會的一些基本特徵概括地呈現出來。

馬淵筆下的雅美社會，是以個體家庭（individual family）為單元，由此發展出當地人稱為*zipos*（親戚）的雙邊親屬範疇，並且透過*zipos*的互助合作來發揮重要的社會功能（Mabuchi 1956:13）。<sup>7</sup>馬淵所說的個體家庭，是由一對夫妻與其未婚子女所組成的核心家庭，當地人稱為*asa ka vahay*，也就是「一家人」。<sup>8</sup>雅美人的*zipos*基本上是一種親類（kindred），亦即以個人為中心向外開展，按雙邊血緣關係的親疏遠近而劃定的親屬範疇，不是具備固定成員與組織型態的社會群體。馬淵所提出的模型，主要是以下列的民族誌資料為其佐證（同上引：12-14）：

7 目前普遍採用、亦為本文所使用的雅美語記音系統是在1980年代由美國傳教士開發完成，因此文中部分雅美詞彙的拼寫方式與早期文獻不同。例如親戚*zipos*，早期多拼寫為*ripus*。

8 雅美語*asa ka vahay*字面上的意思是「一個家」。雅美人的家屋稱為*vahay*，是家戶成員共享、嚴禁外人擅入的生活空間。一棟家屋原則上只能容納一對夫妻，子女在覓得配偶後隨即遷出，而且一對夫妻在一生之中也只建造一棟家屋，空間不足時僅能擴建。因此*asa ka vahay*所指涉的既是特定的空間，也是特定的人群。

1. 當地婚姻制度為嚴格的單偶婚。男女是基於雙方的自由意願而結合，婚禮與聘禮均低度形式化，離婚率相當高，只有當孩子出生之後夫妻關係才趨於穩定。也就是說，雅美人的婚姻乃是基於個人的選擇，不像在繼嗣制度下，家長（繼嗣群體代表）的判斷往往具有決定性的影響力。在此同時，光是兩個異性個體的結合還不足以保證些什麼。夫妻關係由於缺乏繼嗣群體間的政治與經濟關係予以支持，主要是靠共同的子嗣來加以鞏固。因此在理想上，一個家戶 *asa ka vahay* 應當具備夫—妻—子（Husband-Wife-Child, H-W-C）的原子結構（atomic structure）。當條件滿足，也就是當長嗣誕生後，夫妻雙方將各自從子輩（*sikwa*）升格為父輩（*syamankwa*）與母輩（*sinankwa*）。這對個人來說是其社會人格的成熟，對社會來說則是其單元又一次的成功再生（reproduction）。
2. 由於嚴格的性別分工制度使然，一旦婚姻關係初步成形，新生的家戶也將隨之生計獨立。當父親死後，其財產、尤其是水田將平分給諸子，沒有限定長子或幼子繼承的傾向。以上所說的其實是同一件事：*asa ka vahay* 在生計上是個功能完整的單元，其存續一方面是靠著男女兩性勞動的互補，另一方面則是依靠重要生產工具的平均分配，以確保每個家戶都能夠獨立運作。雅美人的繼承制度並不以保持財產的完整性為首要目標。附帶一提的是，雖然原則上每個家戶都能夠自由開墾土地以增加財富，但財富累積本身卻不是那麼容易的事。正如馬淵已經注意到的，開墾水田所需的勞動力比開墾旱田來得更多，不過以刀耕火種（slash and burn）方式開墾的旱田，個人僅能主張其使用權（usufruct），對於收成後休耕拋荒的土地則無任何特權（Mabuchi 1956:13）。這表示與旱田相較，水田才是雅美人眼中必須保有、值得繼承的財富，而繼承遂成為取得這種真正財富的一種主要手段。
3. 當地所謂親戚 *zipos* 的範圍，可擴及自身雙邊的第一從表親（即堂表兄弟姊妹）與其子女。親戚間的團結，主要表現在日常生活中

的農務共勞、禮物餽贈以及喪葬禁忌。不過zipos本身並不是一種具有固定成員的群體，即使兩人是親子，他們各自的zipos成員仍會有些差別。在分析上，zipos表現出親類的典型特徵：自我中心（ego-centred）、雙邊開展、並以表親關係（cousinship）的橫向延伸程度來表示其範圍（Freeman 1961:207-209）。親類範疇成形的基礎，在於認親對象與自身之間的相互性（reciprocity），而非兩者因相互關係外的第三方所產生的共同性（commonality），例如共祖。這便是雙邊親類與血親繼嗣之間的關鍵差異——它們同為雙邊觀的產物，但後者要比前者更加界線分明。在此意義下，祖先崇拜不單是種精神性的事務，而是區分社會類型時的一種指標性特徵（參見Keesing 1970:772）。

馬淵的字裡行間所呈現的觀點鮮明而一貫：雅美社會就是雙邊社會。然而最有意思的，卻是他為其立論所作的補充說明，亦即余光弘（1992:49）評為一針見血之論的部份：在雅美人的雙邊觀之中潛藏著一股趨勢，而這很可能就是演繹出某種繼嗣群體的先決條件（Mabuchi 1956:15）。至於這股趨勢是如何產生的，馬淵提出了一個機制上的解釋：

[雅美人的]婚姻原則是從父居（patrilocal），而且重要的財產是由諸子繼承。因此連續幾代下來，家族就幾乎只會沿著男系來發展分支……於是父系世系群、或是可相比擬的某種群體（something comparable）若不是幾乎就此成形，就是停留在一種近乎不存在的狀態，亦或是在雅美人顯著的雙邊制度影響之下，單純保持著功能上的潛伏。（同上引：15）

馬淵的意思不難理解：在雅美社會所能觀察到的父系性，乃是當地的居處法則與繼承法則共同作用下的結果，而非繼嗣理念（descent ideology）的產物（參見Goodenough 1955; Sahllins 1965）。即使後來真的形成了父系世系群，也是由於先有了偏重父系血親的事實，才衍生出追溯男性共祖的觀念。

但現實之中更有可能出現的，其實是馬淵所說的“something comparable”，也就是外觀與父系世系群相似，但構成原則卻完全不同的準父系繼嗣群體。儘管馬淵在文中未能證實這類群體的存在，他的預測卻相當準確：雅美人的「家族」（*asa so inawan*）正是這種由父系血親所組成，卻跟父系繼嗣理念毫不相干的親屬群體（見下文）。

馬淵的見解包含兩個重點。首先，現象上可觀察的父系性未必總是實在的（real），它也可能純粹是名義的（nominal），是對於諸多父子關係（patrification）總和之統稱。繼嗣理念下的父系性屬於前者：父系性被假定為全體後裔與男性共祖之間的父系血緣關係，而存在於任兩個後裔之間的父子關係，只是這種源遠流長、一脈相承的父系血緣關係當中的「一小段」，是整體中的一部分。然而雅美社會裏的父系性，卻是連續幾代的父子關係串接之後的結果，亦即Barnes（1962:6）在美拉尼西亞社會所發現的生成模式：累積父子關係（cumulative patrification）。也就是說，父系性是經由祖傳父、父傳子、子傳孫的過程逐步發展出來的，但基本上，只有兩人之間的父子關係才是實在的（參見Fortes 1959:206-207; Scheffler 1966:542-543）（圖3）。

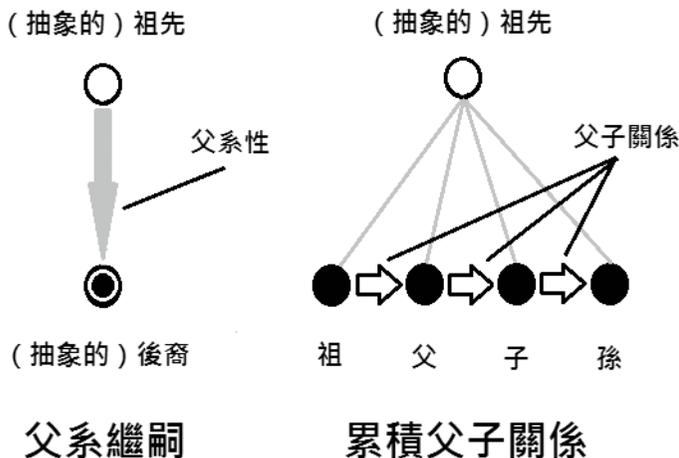


圖3 一脈相承的「實在」父系性與環環相扣的「名義」父系性（筆者繪）

其次，儘管父系性彷彿是一種親屬概念，在定義上對應於現存的、已逝的、甚至是想像的個人之間的父系血緣關係，然而它真正指涉的，卻可能是親屬關係以外的事物，像是政治、經濟與法理關係。在這層意義上，生物性的血緣本身其實並沒有人們以為的那麼重要，因為它只是一種用來談論身份、權利與義務的術語；真正需要說清楚的不是誰身上流著誰的血，而是誰有權對誰做出什麼事。換句話說，親屬，可能正如Leach (1961:11) 所宣稱的那樣，並非「本身就是一種實物」(‘a thing in itself’)：

繼嗣與聯姻的概念，只是對於持久財產關係的表達方式 (expressions)。婚姻促成結合；繼承引發分離；而財產維持存續。一種特殊的繼嗣系統，單純只是反映出財產傳承的整體過程，同時也一併受到繼承與婚姻的整體模式所影響。

按照Leach的說法，社會群體的融合、分裂與存續才是實在的社會過程，而婚姻、繼承與財產則是這些社會過程的表現形式。社會群體是藉由財產的生計與象徵功能來凝聚團結、排除異己，從而確保自身的存續，而繼嗣只是人們談論財產使用、佔有與繼承的一種方式而已（亦參見Leach 1962:130）。在雅美社會，發揮此一功能的財產主要是地產 (estate)。一方面，當地居處法則將同居的家人 (*malama*) 聚集在丈夫或父親所擁有的宅地 (*sako*) 與家屋 (*vahay*)，形成了一種以男性財產為基礎，同時呈現親屬性質的小型地域群體，也就是家戶 *asa ka vahay*。另一方面，當地繼承法則確立了水田 (*kasolian*) 等重要生產工具的諸子均分模式，讓群體分裂的解理大致限定在男系，同時抑制外人透過婚姻參與財產分配，造成地產過度分割或集中的傾向。這兩種法則共同作用下的長期結果，便是如馬淵所假設的，在同一塊土地，或是說同一份地產之上，彷彿一直有個由父系血親所組成，並且沿男系穩定發展分支，看似「永垂不朽」的親屬法人盤踞其上。然而這種群體的本質，卻是一個接著一個、如鎖鏈般環環相扣的個體家庭；是那「同一份地產」強化了它們作為一個整體的印象。而這種準父系繼嗣群體所呈現出來的父系性，表面上是父子之間的血緣關係，實際上卻是父子之間的財產關

係，這是在土地權利的相關事務上，完全排除女性後所形成的法理關係。雅美人真正在考慮血緣的時候，是不會排除女性的。這點可以從他們的親戚（*zipos*）與禁婚範圍，以及親從子名制等親屬制度上得到許多線索（參見高信傑 2014:13-15）。

簡言之，在雅美社會所能觀察到的父系性，其實是地產轉手的軌跡；當地的準父系繼嗣群體，則是透過土地來觀察人群的結果。歸根究柢，雅美人所表現出來的父族偏見，和「土地屬於男人」的財產分類觀念密不可分。這使得人們對土地的依附成了對男性的依附，親屬群體內部的土地分割與交接成了父子兄弟之間的事務，而地域群體間的地盤劃分，則成了這群男人與那群男人之間的問題。真正需要考察的，是土地被歸類為男性財產的理由，而不是父系血緣本身究竟有何特殊之處。我們稍後會再度回到這個關鍵問題之上。但在此之前，我們還需要對於「父系性vs.雙邊觀」爭議進行一番回顧；如果馬淵早在半世紀之前就幾乎掌握了解謎之鑰，那麼接下來即將發生的一場延燒數十年之久的學術論戰，絕對不是毫無來由的。

### 三、分析與建構：「父系世系群」的問題

馬淵在鑑定社會類型時的主要判準是血緣與合作；既然雅美人對父方與母方親屬一樣重視，雅美社會當然就是雙邊社會（Mabuchi 1956:13）。雖然雅美人也經常表現出明顯的父族偏見，但這其實是他們的居處與繼承法則本身即具備的傾向，而不是他們認親的傾向；這點馬淵也已經作出了正確的分析。但是，倘若馬淵的觀點是對的，那麼與馬淵意見相左，將雅美社會視為「硬派父系世系」社會的衛惠林（1986[1964]:183），豈不就錯得離譜？

事實上，自陳其南（1986[1976]）以來，台灣人類學界對於衛惠林的批評，往往是聚焦在他的「世系中心主義」上，把他看成是個削足適履的理論家。由於衛惠林本身堅信法人群體（亦即他筆下的「共作群體」）在社會組織與運作上的重要性，在他的台灣高山族研究裡，識別繼嗣群體就成了一項具有指標性意義的工作；但技術上最終卻似乎變成了「每到一個社會可以問

出系譜，土著可以說出一個名詞來表示只存在於系譜上的宗支關係，那麼他就認為這個社會有了lineage」（同上引：98）。而根據余光弘（1992:49）的考證，衛惠林在展開蘭嶼田野調查之初，也依照文獻而認定雅美社會屬於雙邊社會。但是當他從劉斌雄的田野資料中發現，有些年長的報導人能夠從系譜中指認出諸多具有父系血緣關係、各自擁有名號（如“*sira do xxx*”；意為「身在某處的人們」）的「家族」之後，便轉而認定雅美社會乃是父系社會，並且順勢將許多重要的社會功能添附於「父系世系群」之上，像是持有宅地、管理水渠、組織漁團與粟作團體等等。當然，衛惠林絕非刻意想要忽略雅美人的雙邊觀，他也從未宣稱雙邊親屬關係在雅美社會絲毫不起作用。他否定其存在的，是他所謂的「雙系繼嗣」（“bilateral descent”），也就是根據Firth（1957:5）所提出的雙邊性（bilaterality）原則，透過均等而一貫地追溯父母雙邊血緣所形成的繼嗣群體（衛惠林 1986[1964]: 187-188）。他斬釘截鐵地宣稱：「在台灣九個土著族群的繼嗣制度中，沒有所謂雙系或血親主義的繼嗣原則，也沒有雙系繼嗣群的事實存在。」（同上引：189）就這點而言，衛惠林並沒有說錯，如果他自始至終都是在討論繼嗣制度的話。衛惠林之所以主張雅美社會行父系繼嗣，是因為他預設了雅美社會應該要有個繼嗣制度才對；如果台灣不存在雙系繼嗣，那答案就只能是父系繼嗣。

我認為，要說衛惠林只是根據系譜資料與報導人的說詞，便紙上談兵地虛構出雅美人的父系世系群，這未免過於低估了他的研究能力。要瞭解衛惠林為何認定雅美人有父系世系群，就必須先瞭解世系群在他心目中是種什麼樣的東西。他對於繼嗣群體的看法基本上是這樣的：

繼嗣群是一種具體的（concrete），持久的（perpetual），在某種程度中地域化（localized）的同祖群（genealogical kinship group）。繼嗣群常是構成地域社會的基本組織要素。因而常是大於家族而小於最大地域群的社群體單位。是實現大部分共作活動（corporation）的社會功能所憑藉的單位。（衛惠林 1986[1964]:184）

這和Radcliffe-Brown (1952:45) 對於法人群體的描述基本相同，和Fortes and Evans-Pritchard (1940:6) 對於區塊世系群系統之社會功能所作說明也並無二致。只是回到現實之中，如何才能稱得上是「具體」和「持久」，仍然是個存在於分析家心智中的問題。畢竟如前所述，即使是一個個如鎖鏈般環環相扣的家戶單元，也可以被視作一整個世代綿延的親屬群體。但「地域化」卻是一個重要的線索，其理由則是我在前言便已經提到的，地域群體具有界線分明的特性。衛惠林在此語帶保留地描述，繼嗣群體的地域化只是「某種程度」的事，這是因為他也意識到繼嗣群體的成員有可能離散，而離散之後成員間的互動與集體行動自然也會跟著減少，但他們對於群體的認同感卻未必因此而消失（衛惠林 1986[1964]: 202）。不過大體上，地域群體的存在對於識別繼嗣群體的工作仍然有著一定的幫助。因此衛惠林主張在方法上，

首先我們必以每一個地域自治群（local autonomous group）為繼嗣群社會結構的基地。在原始社會組織情況下，一個地域自治群如部落，乃是其社會的最大整個單位，因而普通要拿這種整體單位作為容納繼嗣群結構的一個標準極限。（同上引：190）

而令人振奮的是，雅美社會確實存在著地域自治群體，而且還證據確鑿！事實上馬淵早已指出，每個當地村落（*ili*）都擁有各自的地盤，而且村落之間也存在著約定俗成的明確邊界；只要是村民（*keylian*）就有權使用村落的灘頭、漁場、旱地、牧場、墓地與共有林地，而外村人（*kadoan lili*）則被排除在一切權利之外，除非能夠與本村人攀附上親戚關係（Mabuchi 1956:11）。雖然衛惠林認為當地村落「只是一個純地域性的住居團體，也是一個經濟活動的社會單位，但並不是一個自治的政治體」（衛惠林與劉斌雄 1962:131），不過這是就當地缺乏領袖制度與會所組織而言的。而在實務上，每個村落都是自行處理其內部事務，決策是在老人（*rarakeh*）的指導之下，訴諸群體共識而形成的。雖然村落裡頭並沒有一個穩固的權力中樞，但這並不妨害村落本身獨立自主、村落之間互不干涉的政治結構。一直到現在，村

落仍然是蘭嶼當地最主要的政治單元，舉凡地方建設與公共資源分配，在相當大的程度上都還是透過當地六個自然村各自的社區發展協會來推動與執行。至於台灣政府在1946年將漁人部落併入紅頭、將野銀部落併入東清之後所劃定的四個行政村，其形式意義始終大於實質，而經由選舉所產生的行政首長也無法主導村內的政治事務。此外，雅美人對於自身所屬村落也懷有高度的認同感，一旦人們未能立即辨識出彼此之間的親屬關係，誰是哪一村的人就成了區分內外的標準所在。像是在村際體育競賽之類的激烈對抗場合中，因為「不能讓自己人被欺負」，而從兩人之間的小摩擦演變成打群架的情況仍然時有所聞。

諸多跡象都顯示出，雅美社會屬於Fortes and Evans-Pritchard (1940:9) 筆下，經濟同質、政治平權而且結構區塊化的無國家社會 (stateless society)。而按照他們的說法，在無國家社會之中，地域群體之間的政治關係，主要是由區塊世系群系統來進行調節的 (同上引：6)。在此同時，當地村落在外觀上也很像是法人群體：村民們有強烈的地盤觀念、排他的權利義務、以及一致對外的集體行動。在文化上則表現為，外村人侵犯本村地盤、竊佔本村資源的行為，被視為一種對於村民全體的羞辱與詛咒，「好像村裡所有人都不在了 (死了)」。因此我們可以推測，同為繼嗣理論家的衛惠林，他對於雅美社會結構的分析也是從村落這樣的地域群體著手進行的，而且當地村落所表現出來的政治特性也相當符合繼嗣理論的預期。如果當地村落確實是法人群體，那麼接下來的工作，便是回過頭來分析這種地域法人的親屬構成，確定它和親屬法人／單系繼嗣群體之間的對應關係。當衛惠林將當地村落定位為「村社／村落社會」 (village-community；衛惠林與劉斌雄 1962: iv, 33) 時，他顯然已經將它置入了區塊世系群系統的模型中。只不過在Evans-Pritchard (1940, Chpt.5) 的經典個案裡，村社位處Nuer系統的最底層，對應於父系血緣可往上追溯三至五代的最小世系群 (minimal lineage)。但在衛惠林的模型中，村社卻位處Yami系統的最頂層，其中包含了二至八個「世系群」 (衛惠林記為 *asa satengu*)，「世系群」由若干「亞世系群」 (*asa so itetngehan*) 所組成，「亞世系群」則是由若干「家族」 (*asa ka vahay*) 所組成 (衛惠林與劉斌雄 1962:35)。雖然衛惠林分析的展開方向和

Evans-Pritchard剛好相反，但其模型中層疊的區塊結構、地域群體與親屬群體的對應關係，基本上都和Nuer系統如出一轍（圖4）。

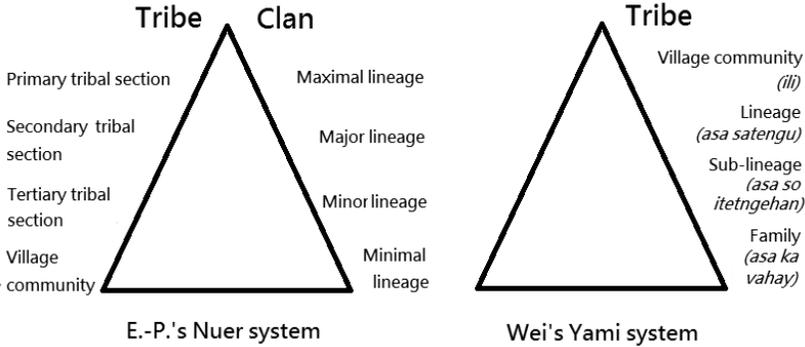


圖4 Evans-Pritchard的Nuer系統與衛惠林的Yami系統（筆者繪）

結果絲毫不讓人感到意外：分析當地村落的親屬構成，當然能夠從其村民的系譜中見到顯著的父系性。即使無法為全體村民找出單一的男性共祖，至少也可以在他們之中識別出兩個以上、地產與名號一脈相承的「父系家族」，具體表現為具有父子兄弟關係的家戶，在村落裡的某個特定區域比鄰而居——這也就是“*sira do xxx*”這種「家族名號」的真正意涵。雖然蔣斌（1986:108）認為「兄弟父子毗鄰而形成叢集的現象，就外觀而言正是分枝世系群（segmentary lineage）的模型，或許這種配置型態加強了衛先生的世系觀點。」但其實衛惠林本身就很清楚，他所發現的「父系世系群」，乃是透過土地來觀察人群所必然得到的結果：

[雅美人]對於血親有兩套觀念：一套觀念適用於相互的責任義務者是雙系展開的，不問父系母系或男系與女系都一樣看待；如他們的禁婚範圍，與血仇團體即是這樣雙系推算的。但當他們連想到家宅土地等具體的利害關係時，他們就很清楚的只算父系親屬，而不認母系親屬或女嗣出嫁者及其所出的親屬地位。因此雅美族的父系繼嗣群實在是憑藉著居處法則（residential rule）而建立起來的。（衛惠林與劉斌雄 1962:33）

也就是說，衛惠林與馬淵雙方的理論，其實並沒有想像中那麼針鋒相對。他們對於地產在雅美社會裡的重要性，以及相關社會制度在機制上可能衍生出來的結果，都有著同樣清晰的認識。然而兩人各自的研究切入點，最終成了他們的理論分歧之處：馬淵著眼於血緣，他從個體家庭的親屬網絡開始，由內而外地建構出社會整體；衛惠林著眼於地盤，他從當地村落的土地區塊開始，由外而內地分析出社會單元。而衛惠林的失誤之處，也正是繼嗣理論家最容易出錯的部分：地域群體可能會「偽裝」成繼嗣群體。即使地域群體明顯呈現出法人性質，它也未必就是基於單系原則而形成、「血統純正」的親屬法人。那些集結成群的親人們之所以看來像是個輪廓清晰的法人群體，是因為他們生活在同一塊土地上，猶如存活在法人的「軀體」之中。當衛惠林將當地村落視為村社，然而村落本身卻顯然不是一個父系繼嗣群體，頂多只能算是一種「廣義的父系血親群系統」（衛惠林與劉斌雄 1962：18）的時候，他就應該注意到，雅美社會的地域群體所呈現的法人性質，並非源自於單系原則——他在研究的，是一個與非洲的Nuer或是Tallensi都不一樣的社會。

#### 四、內涵與外殼：合作群體的問題

##### （一）親人：雙邊開展與三代縱深

我們已經知道，如果透過土地來觀察人群，雅美社會的地域群體將會呈現出明顯的父系性。但另一方面，與地盤劃分有關，和地產繼承卻又不是那麼直接相關的社會群體，像是漁團（*kakavang*）與粟作團（*cicipoan*），其父系性似乎就會淡化許多，儘管痕跡依然存在。這種合作群體的本質，遂成為衛惠林與王崧興兩人的理論戰場：它們究竟是如衛惠林所說的，是以姻戚來補充人力需求的「地域化的父系世系群」（衛惠林與劉斌雄 1962:117），還是如王崧興（1986[1965]:594）所說的，是以綜合了血緣與婚姻關係的親友圈（*kith*）為基礎，「因經濟關係結合而來的團體」？

曾經試圖分析雅美漁團構成原則的學者（如衛惠林與劉斌雄 1962:117-123；王崧興 1986[1965]:587-590；余光弘 1992:62-71；徐瀛洲與余光弘

2004) 應該都會同意，這種以定額人員驅動木造船隻的合作群體，純粹是由父系血親所組成的個案實在是少之又少。也因此，就連衛惠林都只是保守地主張，父系世系群僅僅只是這種合作群體的「原始形態」。但由於缺乏直接的證據，他的論證仍然是從村落這樣的地域群體出發，再去推論其內部次級群體的構成：

在飛魚汛期集體捕魚時，各社所有的漁組合組成一個漁船隊，共同使用一個海上漁區，一切自飛魚汛期自始至終的祭儀行為都是以整個村落單位舉行的。而村落是由父系群的宅地所構成的，因此漁船組的原始組織原則應當是父系的。（衛惠林與劉斌雄 1962:123）

在區塊世系群系統的模式中，低階單元與高階單元之間存在著涵蘊關係。低階單元被高階單元所涵蘊，猶如整體之中的部分；而高階單元的特性也就是所有低階單元的共性，將會在每一個從屬的低階單元身上重現。因此當衛惠林將村落的全體村民視為一種「廣義的父系血親群系統」時，對他而言，一同在村落（父族）的地盤上，以村落（父族）的資源來維生的村民所組成的小群體，自然也應當是父系的。至於現實之中的漁團為何會有那麼多的非父系成員加入，衛惠林是這麼解釋的：「惟如果堅持父系原則，則補足缺時有無人可補的憂慮。但如果完全放棄父系主義則在儀禮行為與領導訓練上有種種不便。因此只有聽其自然的自父系主義向雙系血親主義發展的趨勢」（同上引：122-123）。

不過在此處，有個問題是衛惠林顯然沒有考慮清楚的。儘管直覺上，運用單系原則確實是會限縮群體規模，然而這跟人力短缺基本上是兩碼子事。一來，只要在追溯共祖的時候多上溯個幾代，單系繼嗣群體開枝散葉的能力同樣不容小覷。二來，即使是在雙邊認親的社會，親屬網絡的擴張也不是無邊無際的，總會對於認親範圍設下某種限制；邊界之外的若非遠親，即是外人。畢竟，如果欠缺一種製造「非親屬」的社會機制，外婚制便無法順利運作。歸根究柢，單系原則充其量只是一種劃定「親人」（'kin'）範疇的工具，而無論運用單系原則與否，這個範疇總是要有邊界。至於實際上會有多少人

被納入此一範疇之中，則跟劃界的工具本身無關，卻跟人們以它劃定的範圍大小有關，如同直尺和圓規所能畫出的幾何圖形，主要差異在於形狀而非面積。「親人」範疇如果劃得過窄，可依賴的對象就會不足；如果劃得過寬，可婚配的對象就會不足。在此意義下，親人也不是越多越好，總得保持在親屬群體得以在社會之中自我再生的必需數量上限與下限之間。

因此，堅持父系原則未必會導致人力短缺。如果雅美社會確實存在著上溯五代共祖的父系世系群，其現存男性成員的數量居然湊不齊一個六至十人規模的漁團，這就有點匪夷所思了。不過話雖如此，衛惠林的說法也並非毫無根據。如果只是在雅美人一般所說的「三代」認親範圍之內堅持父系原則，人力短缺就會是個問題。這意味著漁團可能招募的對象，就只剩下自身的祖父（FF）、父親（F）、叔伯（FB）、兄弟（B）、堂兄弟（FBS）、兒子（S）、侄子（BS）、孫子（SS）等有限的人選。如果再將個人的生命、體能、技術與經驗等變量一併考慮進去，適任的人選無疑將會更少（圖5）。

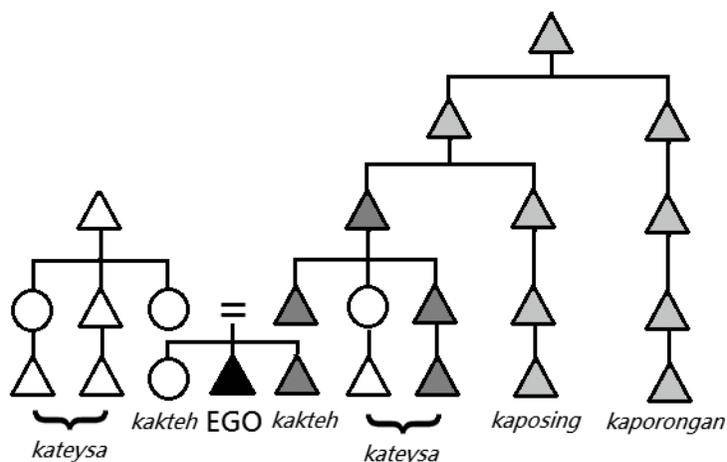


圖5 雅美人三種可能的「親人」範疇：父系三代（深灰）、父系五代（深灰加淺灰）、以及雙邊三代（深灰加白色）。為繪圖與討論便利起見，圖中略去了大部分的女性血緣關係，但它們就跟出現在圖中的男性血緣關係一樣重要。（筆者繪）

但關鍵在於，雅美人的「三代」概念，原本就不是為了單系繼嗣群體量身訂作的標準。它對於單系繼嗣群體的特定功能來說確實可能過於短淺，但

如果是為了在雙邊開展的親屬網絡中，劃定適當大小的「親人」範疇，這樣的系譜縱深顯然已經足夠——雅美人的*zipos*（親戚）即為明證。於是，既然父系世系群並沒有先天的人力短缺問題，引進非父系成員的作法，也就不會是父系世系群的某種權宜之計，而更像是對於雙邊血親主張權利或是履行義務。事實上，那些被招募到漁團裡的表兄弟（MBS, MZS, FZS）就跟堂兄弟（FBS）一樣，都是*zipos*當中統稱為*kateysa*的近親，是幫工、饗宴等活動的當然成員。因此，如果我們能夠換個角度，從經濟目標來理解雅美漁團的構成，問題似乎就可以迎刃而解。雅美人的合作群體為何總是不夠「血統純正」，其實根本就不是個問題。因為大規模生產活動所需的人力，從來就不是靠父系群體來提供的，而是來自於三代範圍之內的雙邊親屬網絡，也就是*zipos*。

這也正是王崧興的理論立場。如果雅美人在需要人手的時候就會找*zipos*來幫忙，那麼在招募漁團成員一同出海捕魚的時候，他們也沒理由不這麼做。因此王崧興才會主張，雅美漁團是一種經濟導向的行動群體，所需的人力來自親屬；既然雅美人是雙邊認親，漁團裡頭當然就會有雙邊血親。在此處，王崧興的分析路徑其實和馬淵頗為類似，雙方都著眼於人際之間的互助合作，並由此來判定社會的性質。他們似乎都認為，社會群體乃是人與人之間透過社會關係相互牽引、凝聚團結後的產物。如果父方與母方的血緣關係都能夠起團結的作用、引導人們集結成群的話，那麼這樣的社會當然就是雙邊社會。換言之，王崧興和馬淵在雅美民族誌裡所見到的雙邊社會，都是透過血緣來觀察人群的結果。

## （二）親友圈：親屬內涵與經濟外殼

但是在分析概念的選用上，雙方卻出現了分歧。馬淵的關注焦點始終在於*zipos*，而且他認為*zipos*就是一種親類，大致上以自身雙邊的第一從表親*kateysa*為其邊界。王崧興也接受了相同的觀點。但正因如此，王崧興才覺得光是*zipos*還不足以解釋雅美漁團的構成原則。這是由於在衛惠林與劉斌雄所蒐集到的漁團成員系譜當中，有兩個重要現象吸引了王崧興的注意力。

首先，如果親類，就如Freeman（1961:201-202）所堅稱的那樣，僅僅

只是血親的集合，不該把姻親也囊括其中，那麼雅美漁團顯然就不是一種純粹由親類所組成的行動群體，因為漁團裡也經常出現妻舅（WB）、女婿（DH）、姊夫和妹夫（ZH）等*icyaroa*（姻親）。如果漁團是從*zipos*招募成員，而*zipos*又是血親範疇，那麼*icyaroa*就形同構成上的雜質——但這就跟衛惠林看待非父系成員的方式沒有兩樣。王崧興則意識到，雅美人在尋找幫手時所考量的應該是夠不夠親密，而不是有沒有血緣，因此他們本來就能向關係親密的姻親求助（亦參見衛惠林與劉斌雄 1962:60）。況且，這些親近的*icyaroa*也可能在下一代誕生之後，就變成了彼此的*zipos*（王崧興 1986[1965]:583-586）。當王崧興將這個現象理解成「從姻親轉變為血親」時，他同樣是將*zipos*視為親類，而親類則是血親範疇；由此推論的結果，當然就是漁團的構成無法以親類概念來加以解釋。於是他援用了Blehr（1963）所提出的親友圈（kith）概念，亦即血親加姻親之總和，「根據涉及相互義務的血緣和／或婚姻紐帶，從而彼此連結的人們」（頁271）。據此，漁團成員既非來自於父系世系群，亦非來自於雙邊親類，而是從範圍更廣的親友圈當中招募進來的。（王崧興 1986[1965]:592）。

至於王崧興為何不把雅美漁團說成是Freeman（1961:203）筆下「以親類為本的行動群體」（kindred-based action groups），也就是從某位中心人物的親類當中招募基本成員，間或加入姻親或朋友的行動群體，除了姻親的重要性並不亞於血親之外，還有另外一個分析上的理由。王崧興（1986[1965]:587-590）已經指出，儘管船主是漁團的領導者，然而招募成員的工作並不是環繞著他個人來進行的，而是任何一位正式成員，都有可能從自己的親友圈當中拉人入夥。透過這種一個拉一個的連鎖機制（interlocking）招募進來的成員，確實有可能完全脫離船主個人的親類，甚至是親友圈。因此王崧興再度援用了Blehr（1963）的觀點，主張雅美漁團乃是一種「以親友圈為本的行動群體」（kith-based action groups），其中並沒有一位構成上的中心人物可供凝聚團結，所有成員都是透過和至少一位成員之間的血緣或婚姻紐帶相互牽引，進而集結成群（同上引：272）。

王崧興的結論是，漁團不只是親類，因為其中還包含著姻親；漁團不是親類，因為它一點都不自我中心。但如果雅美漁團是種以親友圈為本的行

動群體，雙邊血親可以加入、姻親可以加入、與任何船員有關係的人都可以加入，那麼究竟還有誰不能加入？這種只顧擴充內涵、卻不劃定邊界的親屬概念引發了陳其南（1986[1976]:99）的質疑，認為連鎖機制根本無法讓社會群體具體成形，尤其是在蘭嶼這種地狹人稀的部落社會，它可以輕易將當地所有人口給一網打盡！但是，這也正是王崧興所想要表達的觀點：雅美漁團本來就不是根據親屬原則，參照了世系群、甚至是親類或親友圈的邊界才具體成形的；讓它形成「外殼」，阻卻其內涵的膨脹與流失的，其實是經濟關係。一方面，漁團的成員數量總有其上限，這是基於生產工具的性質——船上的座位就只有那麼多。另一方面，按照雅美人「見者有份」的分配原則，他們在防止人力短缺的同時，其實也在避免人力過剩的情況發生，因為這將稀釋掉每個人所能分得的产品份量。於是，不管他們的招募標準訂定得有多彈性、多寬鬆，都不會影響到最終的結果，也就是形成一個符合經濟目標、大小適中的行動群體。但與其說「雅美族對經濟關係尤較親屬關係來得重視」（王崧興 1986[1965]:594），更為中肯的表述應當是這樣的：在合作群體的構成上，雅美人是以親屬來擴充內涵，以經濟來製造外殼，兩種關係一樣重要。

王崧興藉此告訴我們：即使是在一個以親屬為本的社會裡，親屬也未必就是決定一切社會制度的充要條件。社會群體的生成確實可能必須仰賴親屬關係，然而最終讓它們成形的，卻有可能是經濟關係之類的非親屬因素。因此，即使是親友圈那樣寬鬆的親屬概念，也不過像是一場過於簡單、篩選能力薄弱的初試；接下來的複試，總會根據行動群體的實際需求，選拔出夠有用又夠可靠的人手，哪怕候選人名單長長一串。也正是因為親友圈的邊界要比世系群或親類來得更加模糊，才益發凸顯了非親屬因素在群體形成外殼時的關鍵作用。這是王崧興在此議題上的一項卓越貢獻。

王崧興對於合作群體的親屬內涵與經濟外殼所作出的區分，也讓他在理論上免於重蹈衛惠林的覆轍，將雅美社會的地域群體誤判為親屬法人，把村民之間不連續的父系血緣關係想像成父系世系群的碎片。只不過，當他試圖從繼嗣理論的泥淖脫身而出的同時，卻將父系性也給遺忘在泥淖之中——讓馬淵與衛惠林念茲在茲的父系性，王崧興為何全然無動於衷？

這個問題和王崧興在建構理論時所使用的民族誌資料緊密相關。事實上，從他選擇了有著豐富系譜資料可供分析的漁團作為研究切入點的那一刻起，他就已經註定見不到清晰的父系性。即使是純父系血親佔有明顯優勢的個案，倘若缺乏其他民族誌資料的支持，照樣能夠將它們說成是親類成員的一種可能組合，進而將父系性消融在雙邊觀之中，把父子兄弟關係想像成雙邊親屬網絡的碎片，而這就和衛惠林所犯下的錯誤十分類似。王崧興不是不清楚過度依賴單一分析素材的風險性，因此他也承認，

一個社會是單系與否，應該由該社會的社會團體種類是否依單系原理構成來決定。當然，社會團體有其各式各樣的種類，但作為決定關鍵的社會團體，必須要由歲時祭儀，或者是所有人的成員權之確認——例如相關於土地財產的集團，依其是否由單系原理所構成來加以判斷。（王崧興 1986[1965]:595）

但有點諷刺的是，王崧興的資料卻完全遺漏了「土地財產的集團」，這個他自己也認為是「決定關鍵」的部分。假使他當時也涉獵過雅美社會的地產問題，那麼按照他的標準，他會不會也像衛惠林一樣，從中發現「父系世系群」呢？

## 五、核心與整體：「家族」的問題

### （一）父系性：是文化理想，還是社會事實？

儘管在社會類型的大問題上，王崧興確實可能得要對衛惠林的見解讓步，不過如果他願意退守至合作群體本質的小問題上，他還是可以為自己的理論提出有效的辯護：他並沒有遺漏掉父系性，因為他所選用的分析素材當中本來就沒有父系性；雅美人的合作群體確實是在雙邊觀的基礎之上成形的，只是剛好，合作群體和那些「決定關鍵」的社會群體運用了不同的構成原則。也就是說，即使是在一個父系社會，也不是所有群體都得要是父系的，而王崧興只是很不湊巧地挑了一種不夠典型（以他自己的標準）的群

體來進行研究。同樣的道理，衛惠林參照地域群體的父系性來解釋合作群體本質的作法也未必保險。除非他能真能說明，對於一種雙邊血親與姻親佔有相當比例、甚至有數量優勢的群體，有什麼非得援用父系性來加以解釋的理由——直接說它是雙邊親屬群體不是最簡單嗎？

歸根究柢，衛惠林與王崧興的論戰，源自於兩人對於「親屬」本質的不同理解。如果我們認為，一個以親屬為本的社會，就該以某種一貫的親屬原則作為社會結構的終極指導原則，那麼此一原則理當是無所不在的，儘管在不同領域可能會有顯著或隱晦的分別。因此，衛惠林對於父系性的執著並不單純是在鑽牛角尖，畢竟連王崧興都不得不承認地產的重要性（王崧興 1986[1965]:595）。但如果我們將親屬視為一種社會功能的實現手段，那麼人們當然也有可能同時運用多種親屬原則以符己需。因此，若說王崧興對於父系性視而不見，也可能是過於嚴厲的批評，因為雅美人確實是根據父系原則來處置地產、按照雙邊原則來集結人力，而這是連衛惠林也同意的事實（衛惠林與劉斌雄 1962:33）。總而言之，衛王二人並非毫無共識，只是他們手中掌握的關鍵事實，還不足以讓他們從某條哲學上的古老死巷中脫困：真理，是從一般法則中演繹出來的，還是從大量事實中歸納出來的？

多年以前，陳玉美（1994:1037-1038）曾經提出過一個類似的評論。她寫道：

由於共作團體的成員組合原則不必然對應於繼嗣的意理（descent ideology），所以…王崧興先生的論證就不必然能否定繼嗣意理存在的可能性。衛惠林先生過份強調繼嗣原則的重要性而忽略了社會群體實際組成與運作的過程與原則。相對地，王崧興先生則試圖由群體的實際組成成員的身份去抽離出其組織與結構的原則。兩者就如同平行線一般，找不到交叉點。事實上他們處理的是兩個不同範疇的東西，而且兩者之間並無因果性的決定關係存在。

陳玉美宣稱，衛王論戰源自於文化範疇與社會群體的混淆，或是換種說法，衍生自文化理想（cultural ideals）與社會事實（social facts）之間的曖

味關係。她和余光弘（1992:51）都不約而同地引述了Keesing（1975:9）的觀點（亦參見Scheffler 1966:542-543; Holy 1976:123-126），認為衛惠林誤將當地人心裡所想的，等同於他們現實中做的。但實際上，當地人的想法卻未必會直接反映在其行為之上，而且即便他們沒做出那樣的行為，也不代表他們沒有那樣的想。若按照這樣的觀點，衛王二人彷彿是在各說各話，似乎也沒有誰對誰錯。但我之所以要在此特別提起陳玉美的評論，是因為這樣的見解，會讓一個本來有機會找到答案的問題頓時變得無解。我認為，陳玉美誤解了衛王論戰的性質：父系性並不只是一種觀念而已，它本身就是事實，是當地地域群體的一種固有屬性。因此自始至終，衛王二人都是在討論社會事實，沒有所謂「找不到交叉點」的問題。兩人交鋒之處，則是雅美漁團究竟有沒有父系性：從陸上看漁團的衛惠林認定是有，從船上看漁團的王崧興卻宣稱沒有——到底誰的才是正確答案？

## （二）合作群體的核心：*asa so inawan*

但在繼續討論之前，我們應該先回過頭來，聽聽雅美人自己的說法。在雅美民族誌裡其實有個相當重要，稱為*asa so inawan*的概念。它在蘭嶼研究的早期階段並不太受重視，直到本世紀初，才透過蘭嶼本土研究者的傳述而為學界所熟知。這個雅美詞彙的原意是「一口氣」，引申為「同一條命」的意思（謝永泉 2004:2），將它翻譯成「生命共同體」亦無不妥。它也就是雅美人平常所說的「家族」。夏曼·藍波安（2003:37）對它所作的說明如下：

*Asa so inawan*指「共用一個呼吸器官呼吸的群體」。其基本結構是以父系為核心，祖孫三代直系血親建立的漁團共勞體。在達悟族區別不同家族之淵源，是依據因飛魚漁撈建構的漁團氏族，就是*asa so inawan*。第四代以上，漁團共勞體分散，分支的群體另立門戶時，依然是屬於這個漁團，不過已非共用同一個呼吸器官呼吸的成員。所以第四代以上的直系親屬稱之*asa so itetngehan*，指「共同擁有一棵樹的財產」的群體。是故「共用一個呼吸器官呼吸的群體」是繼承父親的財物，如黃金銀帽等他們視為第二個生命的財物；而「共

同擁有一棵樹的財產的親屬」有權利繼承分享也被視為財物，如造屋造船用的樹材，及分享灌溉芋田用的水渠。

夏曼·藍波安的說明當中有幾個重點。第一，*asa so inawan*是父系的；第二，*asa so inawan*是一種財產群體；第三，*asa so inawan*也就是漁團成員。不過他的說明本身還需要進一步的解釋。當一個身為祖輩 (*syapenkwa*)、妻子健在、而且年齡與經驗都相對資深的男人成為船主，他的兄弟和兒子，也就是他的*malama* (家人、眷屬) 當中的男性至親，幾乎絕對會加入他的漁團。事實上，他如果沒有獲得這些男性至親的支持，根本不可能動工造船。而*malama*之所以是至親，是因為這些親人都曾經和他在同一個家戶*asa ka vahay*裡一起生活 (圖6)。雖然他的父親也是他的*malama*，但如果他的年邁父親還有能力出海，就該由他的父親來領頭。因此，他的漁團成員一般是不會「往上找」的。不過，倘若造船用的木料不敷使用，他還是得向他在世的父親或叔伯 (FB)，也就是他父親的*malama*來商借船材。只是當他的堂兄弟 (FBS) 既未加入他的漁團，而且本身也需要船材的時候，他就不能損及那些父系*kateysa*的切身利益。

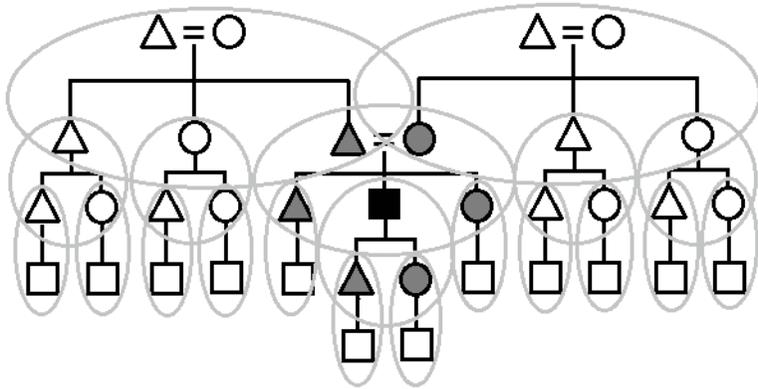


圖6 雅美人的「親人」範疇，包括家人*malama* (深灰) 與親戚*zipos* (白色) 兩部分。淺灰圈內的乃是同一個家戶*asa ka vahay*的成員。為繪圖與討論便利起見，圖中略去了大部分的姻親關係，然而圖中所出現的個人與其配偶，都應當被看成是「一體的」。(筆者繪)

在*malama*的基礎之上，船主的*malama*的*malama*，像是他的侄子（BS），也是漁團成員的首選。這是因為父親總是會盡量把兒子帶在身邊，才有教育他們的機會。船主的兒子和侄子互為*kateysa*，也就是彼此的*zipos*。但他們之間還有另外一層關係，就是他們的父親繼承同一個男人的財產，因此他們日後所能分得的財產有部份是同源的。這使得堂兄弟之間的關係除了休戚與共之外，還存在著利益衝突的潛在可能性（參見謝永泉 2004:5）。相形之下，表兄弟（MBS, MZS, FZS）之間的關係就沒有這麼複雜。當然，如果能夠設法在這群「一起分財產」（*kasina no inawan*，原意為「生命的分枝」；黃郁茜 2005:51-53）的男人之間凝聚團結，或許可以抑制繼承所帶來的分裂趨勢。就這點來說，組織合作群體不失為一種好方法。如果家族成員能夠集合起來一起做些事情，即使合作本身沒能創造明顯的經濟效益，也起碼也會起一些政治上的嚇阻作用：人比較不會受欺負，財產也比較不會被奪走。

船主的孫子（SS）也是他的*malama*的*malama*；孫子們也是彼此的堂兄弟，會跟著各自的父親加入漁團。只不過，即使這些第三代成員已經成年，還是有可能礙於資淺而暫時只能充當候補，承擔陸地上的粗活（潘文欽 2008:85-86）。<sup>9</sup>實務上，和船主同輩或低一輩的那些表親和姻親會更有機會成為正式成員，因為他們有更多的豐富經驗。至於船主的侄孫（BSS），原則上是有可能隨著父親加入漁團，但未必會一直待著不走。畢竟他的父親，船主的侄子，也有自己的*malama*；如果一切順利的話，只要再花上十幾二十年的工夫來增加親友和輩份，就有機會累積起足以另起爐灶的實力，自己來當船主。而在此之前，原先的老船主也差不多該到了從政治舞台上退場的年紀。若從船主的父親，也就是船主與其兄弟共同的財產根源起算，父系血緣在經過三代的開枝散葉之後，到了船主的兒子和侄子那一代，就已經埋下了分裂的誘因；到了船主的孫子和侄孫那一代，分裂則正式開始。就如

9 雅美男性是在進入青春期後，約莫15-17歲的年紀加入漁團成為預備船員，透過耳濡目染來學習造船和漁撈的知識。歷練數年之後，大概20歲左右便能晉級為後補船員，擁有更多實作與學習的機會（潘文欽 2008:84-87）。

雅美人所認為的，曾孫子女們只是彼此的*kaposing*（第二從表親），已經不算近親了；字根*posing*則是「切斷」的意思（夏曼·藍波安 2003:66；鄭漢文 2004:65）。

綜合以上所述，我們應該可以如此來理解*asa so inawan*的概念：那是一種透過父系血緣來表現的繼承權範疇，以及在此基礎上所形成的財產群體。它以一個男人與他擁有的男性財產為原點，因父子兄弟關係的串接與並聯（父子交接財產，兄弟分割財產）而發展出父系網絡，最後以家族第三代，也就是堂兄弟關係作為邊界。其成員存有共同利益，同時負有保衛此一共同利益的義務。我和夏曼·藍波安（2003:37）的見解不同之處則在於：與其說雅美人是為了從事集體漁撈才形成*asa so inawan*，不如說集體漁撈乃是表現與強化*asa so inawan*的一種方式。但不管怎麼說，雅美漁團的父系性是確鑿的，而雅美人顯然是與衛惠林站在同一陣線。

有趣的是，其實衛惠林早就知道*asa so inawan*的概念，但他卻以為那只是另一種雙邊親屬群體，其功能是戰鬥與復仇。據他所述，由於土地是父系世系群的財產，因此土地糾紛往往會演變成他所謂「父系亞世系群」（*asa so itetngehan*）之間的衝突。但如果僅僅是個人之間的仇恨，衝突雙方就會以各自的「父系家族直系血親」為中心，根據雙邊親屬關係集結男性近親（包含姻親），組成臨時性的血仇群體*asa so inawan*來解決紛爭（衛惠林與劉斌雄 1962:61-62, 154, 161）。按照他的這種理解，*asa so inawan*當然不可能用來證明漁團的父系性；如果他發現*asa so inawan*就是漁團成員，他反而可能會為此傷透腦筋。

可是衛惠林為何沒有看出*asa so inawan*是種父系群體？我推測，這或許就跟王崧興為何沒有看出漁團的父系性，其實是同樣的問題。和他在處理合作群體問題時不同的是，衛惠林在理解血仇群體時，他刻意將土地糾紛劃歸為另外一種類別，連帶造成他失去了地域性的線索。於是，他就只能從血仇群體的實際成員組合來分析其構成。不意外地，靠著人多勢眾來壯大聲勢的血仇群體，裡頭不但會有父系血親，還會有雙邊血親和姻親，看起來就跟動員*zipos*所組成的行動群體幾乎一模一樣。因此就結果論，成形之後的血仇群體確實是雙邊親屬群體。衛惠林的失誤之處，則是將*asa so inawan*等同於成形

後的血仇群體，雖說雅美人在解釋*asa so inawan*的時候，確實會提及「有人被欺負，其他人就會幫他出頭」這樣的特徵。但在構成上，*asa so inawan*其實只是血仇群體當中的一部份，儘管就如衛惠林也注意到的那樣，它不是任意的一部分，也未必是最大的部分，而是最核心的部分。「直接血親或*malama*是血仇團體的中心，血仇執行的最先的發起人，也是最後的責任者。」（衛惠林與劉斌雄 1962:62）

相對來說，雅美漁團有著更明確的成員數量上限。因此，只要家族人丁興旺，漁團確實可能純粹只是由*asa so inawan*組成。只不過在大多數的情況下，*asa so inawan*嚴格來說並非漁團整體，而只是它的核心部份；核心當然不等於整體，但它可以代表整體，如同群體的創始人與領導者能夠代表整個群體。核心部份的構造，是*malama*的男性至親之間的關係，即父子兄弟關係（亦參見余光弘 1992:69）。核心之外的內涵部份，則是透過*malama*的女性至親，也就是母親、姊妹和女兒，連結家族外的男人來加以擴充。

其實衛惠林也已經注意到「原則上子弟總是參加其父兄已加入的漁團」這樣的構成傾向，只是他將它解讀成「因而習慣上每一漁團常是由同一個世系群的男子所組成」，以此來證明父系世系群乃是組織合作群體時「最後的根據」（衛惠林與劉斌雄 1962:52）。他以為父子兄弟關係就是父系世系群的碎片，卻沒料到它其實是半個*asa so inawan*，因此頗令人惋惜地，他再度與事實真相擦身而過。儘管如此，衛惠林認為雙邊血親與姻親屬於補充性質的主張仍然是正確的，只是受其補充的並非父系世系群，而是*asa so inawan*。畢竟對雅美人來說，即使是父系血親，只要出了三代範圍，非但不是*asa so inawan*，可能就連*zipos*都稱不上。

至於該如何讓雙邊血親與姻親的補充適可而止，卻不是由父系血緣來完成此項任務。我們已經知道，負責踩煞車的是經濟關係，而這無疑要歸功於王崧興的研究。衛惠林發現了合作群體的父系核心，卻誤以為父系血緣也能夠讓合作群體形成一種親屬性的外殼。王崧興則剛好相反。他發現了合作群體的經濟外殼，從而修正了衛惠林理論的缺陷，只是很不幸地，他也因此將外殼裡頭的內涵通通都給混在了一起。由於王崧興缺乏核心的概念，他只能就構成純度來思考問題。而面對漁團在成形之後，血緣上或純或雜的各種可

能結果，他也只能仰賴親友圈這樣的寬鬆概念好將其一網打盡。但是，套用我先前所使用的比喻，親友圈的概念就像是把父系血親、雙邊血親和姻親毫無偏見地加入候選人名單，然後從中挑選夠有用又夠可靠的人手作為正取。然而現實之中，雅美人卻是有父族偏見的：他們在決定正取名單之前，心裡早已有了一份內定名單，裡頭的人選不必多，但一個也不能少。可以想見的是，內定人選的數量多寡，將會影響群體看起來的模樣，人一加就會像父系群體，人一少就會像雙邊群體。然而群體本身的核心－內涵－外殼（core-content-crust）結構卻始終不變。這就像是一個家族企業，即使絕大多數的員工都不是家族成員，企業本身依然可以是「家族的」。

雅美人的合作群體之所以難以分析，是因為它在生成之初是一個模樣，成形之後又是另一個模樣，而且它在生成與成形時的構成原則並不相同。雖然雅美漁團在外觀上是親屬群體，但決定其內在結構的卻不是血緣關係，而是兩種並存的社會功能。漁團在表現為合作群體的同時，其內部還裹藏著財產群體 *asa so inawan*，而它鞏固財產群體的目標可能就跟它的經濟目標一樣明確。但不可諱言地，漁團的財產群體特徵並不是那麼一目瞭然，因為它最受矚目的活動乃是飛魚季節前期的集體漁撈。如果光看捕魚這件事，以 *zipos* 來解釋漁團構成確實也說得過去。畢竟，如果不考慮叔伯、侄子與堂兄弟之間的財產關係，這些父系血親也就只是漁團裡的一部份人力資源以及一部份雙邊血親。倘若沒有先行在結構上進行區辨，要以雙邊觀來涵蓋與消解父系性，從而讓漁團看起來跟財產沒有多大關係，其實並不是件難事。

## 六、個人與法人：財產群體的問題

### （一）不可異化的財產：大船、船主與 *asa so inawan*

除了經濟導向與雙邊觀之外，還有一些其他因素也使得漁團看起來不像是種財產群體。首先，在財產問題上最容易聯想到的雅美大船（*cinedkeran*）雖然是漁團的主要生產工具，但它和漁團之間的財產關係，可能要比廠房與企業（法人）之間的財產關係來得更複雜一些。在文化上，雅美人認為大船擁有靈魂，是有生有死的獨立個體，因此當漁團成員分享豬肉與分配

漁獲的時候，大船作為漁團的一員，同樣會有它應得的一份（衛惠林與劉斌雄 1962:146；陳玉美 1995:159；卡洛普·達瑪拉山 2007:52-53；潘文欽 2008:70）。但這並不是說雅美人混淆了想像與現實，真以為大船像人一樣需要進食，甚至像雅美人一樣講究公平。實際上，大船應得的那一份是由船主代為領取，也就是船主總共可以拿走兩份，一份屬於他自己，另一份則屬於他所代表的事物；換種方式來說，一份是基於他個人的成員資格而獲得的，另一份則是基於他的代表權而獲得的。在此處，將大船人格化的文化觀念可說是當地社會關係的一種表達方式，好讓船主的特權，即使以「見者有份」的分配原則來檢視，依然會是公平的。

話雖如此，船主的特權卻不該被視為某種經濟剝削，因為它根植於船主、漁團和大船之間三位一體的關係。這是由於在現實之中，也是由船主來號召家族成員組成漁團、領導漁團造船出海，而且唯有當舊船即將報廢的時候，船主才會著手興建新船。一個漁團不會同時擁有兩艘大船（卡洛普·達瑪拉山 2007:52-53）。換言之，倘若沒有船主出來帶頭，就不會有漁團和大船；一旦失去大船，船主就不是船主，漁團也不再是漁團。在這個意義上，不管宣稱大船是「船主的私有財產」或是「漁團的公有財產」，其實都是需要再三斟酌的說法。因為一來，船主、漁團和大船幾乎離不開彼此；船主和漁團之間沒有類似法人壓榨個人、個人掏空法人那樣的侵佔問題。二來，即使大船為人所用，它也絕非全然受人支配的物。船主確實對於大船有著某種程度的管理與處份權，但這份權力有其底線：他不能任意改裝、拆解、損毀大船，甚至不可將它出售。<sup>10</sup>當然在客觀上，大船作為一種生產工具，我們還是可以將它視為一種財產。只是在此處，財產（property）的概念應該更接近於這個詞彙的原始意義，也就是一種顯現而非附著於人身、因而無法與人分離的特質（Peters 1998:361）。也就是說，大船作為財產，乃是一種不可異化

10 根據卡洛普·達瑪拉山（2007:41-59）的研究，雅美人製造大船出售供機關或私人收藏，以及為獲得政府補助而興建大船，乃是近年來在當地日漸普遍的現象。然而相對於傳統上為使用而製造的大船，雅美人對於為出售而製造的大船明顯抱持著不同的態度：造船過程中不需遵守禁忌，完工後也沒有舉行儀式的必要性，就連當地居民對此也都漠不關心，因為這種大船就跟其他準備拿去賣的東西沒有什麼兩樣。

的財產 (inalienable property)。

雅美人似乎已經意識到，漁團並不只是全體成員的總和，而是某種性質獨特的實體，因此才以特定的人與物來標誌其存在，船主也因此獲得了雙重的身份與雙倍的報酬。但就我看來，這樣的獨特實體，套用涂爾幹 (Durkheim 1984[1893]) 的術語，其構成與其說是有機的 (organic)，毋寧更像是機械的 (mechanical)。在航海和漁撈的過程當中，漁團成員總有一定程度的分工合作，這點當然毋庸置疑。但在脫離了特定的情境之後，漁團成員究竟有多依賴彼此，卻是個頗值得深究的問題。可以確定的是，至少在生計上，漁團解散對於個別成員所造成的衝擊其實相當有限。不像企業倒閉之後，失業員工可能因為謀職不順而窮困潦倒，漁團即使解散，成員們也只是回去各過各的日子，因為每個家戶基本上都有能力照顧好自己的生計。縱使飛魚季節禁止捕撈底棲魚類，頭兩個月甚至只允許大船出海，未加入漁團的家戶也不會因此而陷入三餐不繼的窘境。一方面，雅美男人總是閒不下來，即使不能下海，山上和田裡還是有許多工作等待他們完成。另一方面，日復一日辛勤勞動的雅美婦女，乃是家戶生計最可靠的守護者 (參見高信傑 2014:27-29, 37-39)。因此整體來看，漁團其實只有在特定的場合與時刻，才真能算是「生命共同體」；成員們在海上的確是同舟共濟，但離散對他們來說才是常態。正是在這點上，漁團不只是全體成員的總和，因為唯有當船主出面帶頭，成員們才有可能集結成群。在家戶生產模式 (domestic mode of production; Sahlins 1972, Meillassoux 1981) 的影響下，倘若家戶之間相互依賴的程度一直保持在相當低的水平，它們就不會自發地形成一種如同有機體般的社會群體，而必須靠著外力，才能將傾向於離散的家戶聚攏在一塊。漁團便是仰賴船主個人的政治權威而生的群體。雖然船主代表漁團，但他本身並不是一種純粹象徵性的角色，他對於凝聚團結有著實質的貢獻。如果漁團像是一束稻稈，那麼船主的地位，就是將所有稻稈綁在一起的那根稻稈：它本身也是稻稈，也是整束稻稈其中的一部分，然而它卻擁有其他稻稈所沒有的偉大力量。

大船的不可異化性質加上漁團的機械構成，使得雅美人在處理大船和漁團的傳承問題時，採取了一些特別的作法。首先，大船並不像另外一些不可

異化的財產，例如水田和宅地那樣，能夠透過父子關係來進行繼承，由下一代承襲所有相關的財產權利。一個很重要的原因是，大船本身其實是種短命的財產。受到蘭嶼炎熱潮濕的氣候影響，大船的壽命往往短於四年（徐瀛洲與余光弘 2004:68），即使保存條件良好，最多也就是八到十年（卡洛普·達瑪拉山 2007:25）。在物的本身缺乏耐久性的情況下，這樣的財產無法代代相傳，也沒必要透過血緣來延續人與物之間的不可異化關係，更不可能取代製造它的人來凝聚群體的團結。人與物之間的不可異化關係，是透過物的再生而非人的再生，由船主在舊船毀壞之後再造新船來加以維繫的。大船即使報廢，只要船主願意再次興建，漁團就能繼續存在。但如果船主不造新船，漁團就會隨著大船腐朽而自然解體（同上引：25）。在此處，與其說是漁團失去了生產工具、成員被迫自行謀生而導致漁團解體，毋寧是船主的個人意志，因其年邁或身故而無法繼續抑制家戶離散的趨勢。

於是，不管大船的整體狀況保持得多良好，在船主過世後承襲其領導權的總是第二資深的漁團成員，而未必是船主之子（鄭漢文 2004:32）。其中的考量，一方面是由於「尊長即權威」（高信傑 2014:12-17），個人輩份與資歷不足則難以服眾，也就無法成為凝聚團結的中心人物。而大船本身無法耐久，必須仰賴知識與經濟上的有能者來促成它的再生，也凸顯了資深的重要性。另一方面，則是由於漁團成員之間本來就缺乏有機的連結，他們在無人帶頭的情況下會選擇解散，而不是按照原先的崗位配置繼續各司其職。因此，船主之子不可能像王朝的幼主或家族企業的少東那樣，成為漁團象徵性的領袖，因為漁團需要一個真正擁有實力，而非血統純正但能力不足的人來帶頭。歸根究柢，船主、漁團和大船的三位一體關係，完全是建立在船主個人在政治、經濟與知識領域的實踐能力之上。

儘管大船和漁團的傳承軌跡所呈現出來的是「尊長即權威」的文化前提，而非處置地產所依據的父系原則，不過這也凸顯出雅美人進行傳位（succession），也就是尋找接班人的時候，個人能力的重要性並不亞於血緣關係。他們確實認為父母將財產留給子女是天經地義的事，然而血濃於水的親情只是決定移交對象時的必要條件，不是充要條件。雅美人固然不會輕易將財產託付給外人，然而當自己的子女明顯「能力不足」的時候，他們還

是會將財產交到可能沒那麼親、卻是真正有能者的手中。在漁團的例子裡，船主即使將大船留給自己的兒子，也起不了庇蔭子孫的作用。而在家戶的例子裡，不管父女關係有多親密，在分配遺產的時候，女兒往往只能分到地瓜田，也就是傳統上用後即拋的旱田。即使在特殊情況下，「女兒若很孝順則父親可能會分給她水田，但是絕對不給水。她可以用先生那一邊的水」（陳玉美 1994:1040；亦參見衛惠林與劉斌雄 1962:149）。換言之，血緣只是繼承權的一部份來源；想要理解雅美人的繼承制度，還需要參酌當地社會對於「誰應該做什麼事」的倫理與經濟原則，而這些判準並不是憑空而來的。我們在文章的末了，將會再度回到這個問題之上。

## （二）非公有財產：樹木、曾祖與*asa so itetngehan*

只考慮物質財產的話，還是要等到漁團成員從船上回到了陸上之後，漁團看起來才會比較像是個財產群體。船材，也就是山上的樹木，是雅美人極度珍視的財產，其重要性絲毫不遜於土地。畢竟在過往的年代，沒木材不但不能造船，就連家屋都難以興建，也就無法將家戶單元成形這樣的社會大事具體展現出來。不過也由於樹木的用途廣泛，它所涉及到的社會群體也就不單只有漁團而已。正如夏曼·藍波安（2003:37）所述，與樹木的佔有與繼承相關的，是一種稱為*asa so itetngehan*（意為「同根」）的財產群體。它的基本性質和*asa so inawan*差不多，只是涵蓋範圍更大，從*asa so inawan*的三代再往外延伸一代。但由於*asa so itetngehan*的範圍涵蓋了*asa so inawan*，這使得兩者之間的關係，可能會在伐木作為船材的時候產生一些糾纏不清之處：如果漁團裡的近親要砍樹，漁團外的遠親有沒有過問的資格？夏曼·藍波安曾經試圖對此作出說明，不過由於他的行文用語有時不是那麼易懂，因此他在提出解釋的同時，也留下了另外一些尚待釐清的問題：

…林木的功能用於建屋與造船的儀式…相關於此的林木皆具有原初經濟的財產繼承價值，構成達悟親屬圈區分親疏遠近的依據，因此有林木繼承權的兩個體系。一是私有財產，稱為*asa so inawan*（共同擁有一個呼吸器官呼吸的群體）的親屬，父系世系群（patri-

lineage) 二輩卑親，直系血親的親屬圈就是他們的漁團組織的核心，因海洋與飛魚構成緊密的命運關係。二是家族財產，稱之 *asa so itetngehan*，即是「共同擁有一棵樹之盤根的群體」的親屬，是世系 (lineage) 的繼嗣群，直系或旁系的三輩卑親以下的親戚，屬於共同擁有林木園地的親屬網。(同上引：68)

我們對於夏曼·藍波安所使用的親屬術語不必深究其準確性，只需考慮文中較無疑義的部分即可。基本上，*asa so inawan* 和 *asa so itetngehan* 都是父系的，也就是以同一個男人與其男性財產為原點，前者包含了他的兒子和孫子 (SS)，以第一從表親 *kateysa* 為邊界；而後者則包含了他的兒子、孫子和曾孫 (SSS)，以第二從表親 *kaposing* 為邊界。不過，夏曼·藍波安將涉及到 *asa so inawan* 的樹木說成是「私有財產」，卻將涉及到 *asa so itetngehan* 的樹木說成是「家族財產」，則是頗值得玩味的說法。若想弄清楚夏曼·藍波安的意思，我們得要以雅美人的財產觀念作為頭緒，逐步來理清他們關於樹木繼承的整套規則。

雅美人的所有權 (ownership)，最初是源自於創作權 (authorship)，也就是誰耗費時間精力製作、養成或是發現了一樣東西，那人就是該物的主人。樹木的所有權也不例外。首先，種樹 (*mimoamo*) 就是一種最直接、但也最耗時的佔有手段。當一個男人親手種下一株樹苗，並且花上數十年的工夫來照看樹的成長，同時還盡力保護它不受侵佔，那麼在這男人的有生之年，那棵樹都算是他個人的私有財產。另一種不那麼耗時，但運氣成份居多的佔有手段，則是在夏曼·藍波安 (同上引：66) 稱為「逛山」 (*mia vozaw do kahasan*) 的過程當中，一個男人若在村落的公共林地裡發現了一棵無主的樹，他同樣可以在樹幹上刻下他個人的先佔記號 (*yagaz*)，藉此宣告那棵樹已經被他佔為己有。但即便他作了記號，他也不能從此高枕無憂，因為能夠保護財產的，終究是作記號的人而非記號本身。他三不五時還是得要上山照看他的樹，並且將他的先佔記號重新再刻過一遍，讓刻痕不會因為樹皮癒合而自然消失。先佔記號一旦消失，樹木便回歸到無主狀態，其他人就能逕行取用而不涉及侵佔 (鄭漢文 2004:29)。

透過以上兩種手段而佔有的樹木，乃是漁團造船時的主要船材來源（夏曼·藍波安 2003:69）。但由於漁團造大船時，每位成員都必須貢獻一些船材，這就使得船材表面上好像是由家族 *asa so inawan* 來負責提供的。不過真正的情況則是 *asa so inawan* 裡的每個人，都將他自己的私有財產貢獻出來供漁團使用。因此，雖然只有船主能夠代表大船整體，但漁團的每位成員，一直都還保有對於大船個別部份的所有權。「當船無法使用時，或某部份損壞必須抽換，原來的木片必須由所有人才能處理，當柴燒或其他用途，其他一千人等不得干涉其處理廢木片的權利。」（卡洛普·達瑪拉山 2007:42）也就是說，大船本身就存在著化整為零的可能性，猶如漁團在團結的表象之下，其實還潛伏著離散的傾向。

所以漁團伐木造船，完全不干遠親的事。因為整個問題的性質，並非 *asa so itetngehan* 裡的部分成員逕自取用了由 *asa so itetngehan* 共同擁有的樹木，造成其他人的權益受損。自始至終，船材都是私有財產，來自於 *asa so inawan* 的個別成員而非 *asa so inawan* 這個群體，所以沒有侵佔的問題。事實上，如果先不考慮性質特殊的大船，*asa so inawan* 並沒有由全體成員共管的共有財產（common property），也沒有以群體名義佔有的公有財產（collective property）。雖然它的成員們確實是基於共同利益，也就是某個男人的財產而集結成群，但只要那人還在世上，財產便屬於他個人所有。在這個階段，群體的其他成員，也就是他的兒孫所能主張的財產權仍處於未來式，他們不能任意取用當下既非他們個人私有、亦非他們全員共有、更非他們所屬群體公有的財產，而只能向財產的現任主人請求或商借。儘管如此，這樣的共同利益還是值得人們挺身捍衛，只要保證有利可圖。財產群體的形成既然可以基於全體成員對於共有財產的共同所有權，當然也可以基於全體成員對於私有財產的共同繼承權。在前一種情況，群體成員共享財產，而且群體之中沒有任何人能夠獨佔財產。發展到後來，群體本身甚至可能取得凌駕全體成員的超然地位，成為能夠擁有財產的法人，財產則從共有變成了公有。在後一種情況，群體成員因保衛財產的責任而團結一致，然而財產本身始終是私有的。這使得群體形同個人存在的擴張，而且無法脫離與超越個人的存在；能夠擁有財產的，只有活生生的人（圖7）。

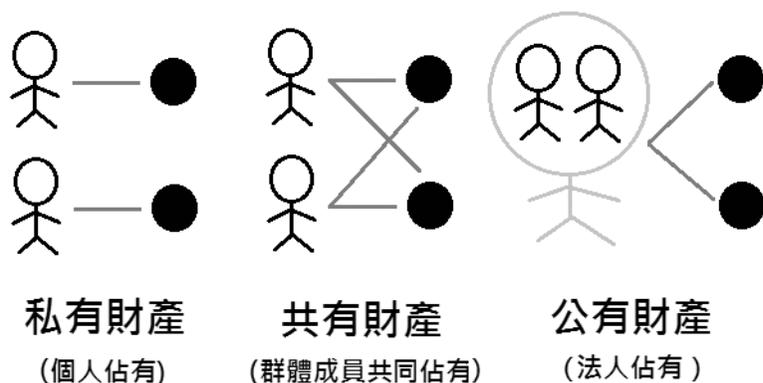


圖7 私有財產、共有財產與公有財產。私有財產是個人對於物的佔有，並且排除其他個人的介入；共有財產是群體成員對於物的共同佔有，並且排除非群體成員的介入；公有財產則是法人對於物的佔有，並且排除任何個人（包含法人群體成員）的介入。法人群體成員對於公有財產的一切權利均非來自於相互協商，而是來自於法人的授與。（筆者繪）

當夏曼·藍波安寫下 *asa so itetngehan* 「共同擁有家族財產」的時候，他心中所想的，應該也是後一種情況：*asa so itetngehan* 的成員，包括互為 *kaposing* 的遠親，都有權利繼承由某個男人所遺留下來的樹木，但絕對不是大家不分彼此地共享那些樹木。按照雅美人對於生產工具的諸子均分原則，那些樹木一定會在主人過世之後，儘可能公平地分給他的兒子們，而不會完整保存下來，形成一種類似基金會的法人群體。也就是說，那些樹木基本上只是從「這個人的私有財產」變成了「那些人的私有財產」，而不是「家族成員的共有財產」或是「家族的公有財產」。「分配與繼承的決定，早在曾祖父去世前即已交代，所以砍伐或留下是屬於個人的權責的。」（夏曼·藍波安 2003:66）因此在樹木繼承的問題上，*asa so inawan*、*asa so itetngehan* 與個人之間一般是不會發生利益衝突的，因為所有的樹木原則上都是個人的私有財產。只有在某些特殊的情況下，「如果樹棵很大、不容易平分或容易引起親屬圈（註：即 *asa so intetngehan*）的爭吵，泰半由祖父輩中的長子繼承，或是不砍伐共有的樹木，親屬圈則每年平均分享樹的果實。」（同上引：66）

### （三）父系家族：是文化範疇，還是社會群體？

然而這樣的答案，卻將我們引導至另一個難題之上：*asa so itetngehan* 究竟是什麼？它是種貨真價實的財產群體，還是種被個人權利架空了的概念？

它起初確實跟*asa so inawan*一樣是種繼承權範疇，其成員也有可能基於對同一份財產的共同繼承權而形成財產群體。但它卻不像*asa so inawan*那樣，還有合作、血仇之類的功能來凸顯成員之間的團結一致。余光弘（1992:50）正是因為他觀察不到*asa so itetngehan*的運作痕跡，才認定*asa so itetngehan*只是一種「父系血緣群的文化範疇性概念」（同上引：72），並且批評衛惠林誤把這種僅在概念中存在的文化範疇當成是實際運作的社會群體，一種「亞世系群」。在此，我對於衛惠林理論的辯護還是跟先前一樣：父系性並不只是一種觀念而已，它本身就是事實，而且雅美人的確是會（儘管不是完全）根據父系原則來組織社會群體。而回過頭來仔細推敲余光弘的論證，我們可以從中發現一個有趣的問題：看不見就等於沒有嗎？如果父系性是社會事實，而且*asa so itetngehan*和*asa so inawan*也都是根據父系原則劃分出來的人群，那麼為何想要「看見」*asa so itetngehan*卻是那麼困難的事？

相較於兼有合作、血仇等矚目功能的*asa so inawan*，*asa so itetngehan*的存在感確實薄弱許多。但我的看法是，*asa so itetngehan*並不是因為欠缺那些功能才變得難以觀察，而是因為它本來就難以觀察，所以那些功能才沒能添附其上。儘管家族第四代，父系*kaposing*之間的血緣關係仍然有跡可循，然而大多數的時候，他們不會、也沒有必要團結在一起。在這樣的現象背後，其實並沒有什麼太複雜的理由：當財產被切割，財產群體就會隨之分裂。按照雅美人世代之間大概間隔二十年的模式來推算，當一個男人的曾孫們到了需要樹木來建屋造船的年紀，這個男人也差不多已經離世，並且將他的財產分給了他的兒子們。當他的曾孫們需要樹木，若不是靠自己到山裡找，就是向他們各自的父親、叔伯或是祖父求助。於是，家族第四代從各自的父執輩手中得到的樹木，確實有可能是由同一個男人、他們的曾祖父親手種下的，但這樣的共同利益，早在他們的祖父那一代就已經分割完成；他們主張繼承權的對象有可能是在世的祖父，但不可能是離世的曾祖父。簡言之，造成*asa so itetngehan*不可見的原因，和使得*asa so inawan*清晰可辨的原因其實是同一個：當*asa so itetngehan*的中心人物（曾祖父）把財產給交了出去，*asa so inawan*的中心人物（祖父）便將財產給接了過來。唯有讓*asa so itetngehan*被掏空，*asa so inawan*才得以充實（圖8）。

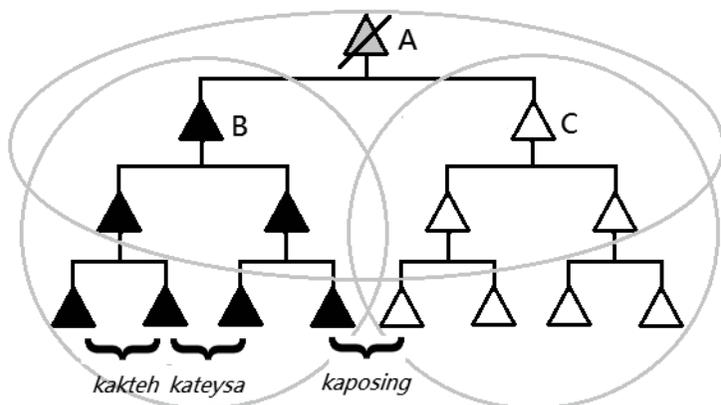


圖8 *Asa so itetngehan*的範圍。圈內的個人屬於同一*asa so inawan*的成員；B與C不但各自擁有以自身為中心人物的*asa so inawan*，也同為以A為中心人物的*asa so inawan*當中的一員。當A過世之後，其財產原則上將由B與C平分。但由於B與C的手足關係並不因A的死亡而消滅，同時還有一些不可分割的財產（如祖傳林園的土地）使得B與C各自的子孫仍然存在著共同利益，因此即使A已不在人世，還是能夠基於現存親屬關係與財產關係的支持，成為*asa so itetngehan*的中心人物。（筆者繪）

但這並不表示*asa so itetngehan*只剩下一個觀念上的空殼子，而家族第四代成員之間早已毫無瓜葛，就跟其他母方血緣的*kaposing*沒有兩樣。雖然只要是可以分的財產，雅美人就不會想把它合在一塊，但對於不能分的財產，他們也不會硬是要把它拆開，而是會在共享的基礎之上形成某種共同所有權。以樹木的例子來說，雅美人透過繼承而擁有的樹木，往往會分佈在特定的區域之內，也就是夏曼·藍波安（2003:66）所說的祖傳林園，「曾祖的林木」（*moamo no inapo*）。祖傳林園是由前人開墾、後人維護，起初純粹是開墾者個人的私有財產，但經過連續幾代的栽培、砍伐與繼承之後，看起來就會像是「家族財產」。樹種的生長速度、木材質地和實際用途，決定了它們會在林園裡頭活上多久，以及自己此刻所種下的樹，是留給將來哪一代的子孫來使用。如果只看家族第四代都從同一塊土地上伐木取材，祖傳林園確實很像是由*asa so itetngehan*所共有——這在某種程度上也是事實。

但祖傳林園的財產性質應當要分成兩部分來考慮。對於林園裡的樹木，雅美人相當堅持每棵樹的所有權都必須清清楚楚，因為樹木總是在個人之間轉手，不管經過幾代都還是私有財產。因此，認識自家與外人的祖傳林園分佈位置，以防止家族成員的樹木被外人盜伐，同時避免誤入其他家族的林園

伐木而引發械鬥或招來詛咒，乃是雅美男人的生活常識（同上引：70）。即使在自家的林園內，連親兄弟都會刻意選擇不同的位置種下自己的樹苗，以避免幾代之後可能發生的混淆與糾紛（鄭漢文 2004:35）。然而對於林園的土地，雅美人的態度則要寬大許多，只要是家族成員都能使用，只要是使用者都有管理與防衛的義務。這種無代表的共享共管模式，也同樣出現在 *asa so intetngehan* 成員和水渠（*sawalan*）之間的財產關係，「所有有水田在同一水渠系統內者都是管理人」（余光弘 1992:59），就如同全體村民與村落（地盤）之間財產關係的縮影。因此在祖傳林園裡頭，樹木是 *asa so intetngehan* 個別成員的私有財產，土地則是 *asa so intetngehan* 全體成員的共有財產，而其間的差異是可以理解的。畢竟，祖傳林園的主要價值在於樹木而非土地，只要樹木的所有權分得清楚，和遠親共用同一塊土地並不是什麼大不了的事；為了避嫌而將土地切割成私有的小塊則更是多此一舉。

但是，即便 *asa so intetngehan* 的成員確實擁有共有財產，*asa so intetngehan* 也確實是種財產群體，其成員平常沒什麼團結一致的機會，仍是個不爭的事實。即使在祖傳林園遭到入侵，成員履行共同防衛義務的場合，若沒有演變成大規模械鬥，恐怕也只有最直接相關的幾個當事人會先行出面（也就是家人 *malama*；參見前述衛惠林所區分出來的兩種血仇群體，土地糾紛與個人仇恨）。這種成員們甚少集結成群的社會群體，外觀上可能更接近於範疇，更像是一類人而非一群人；然而個別成員與共有財產之間的關係，卻又是實在的社會關係。（亦參見 Scheffler [1966:543-544] 對於何謂「群體」的討論）

當衛惠林與劉斌雄（1962）將 *asa so intetngehan* 描述成「亞世系群」時，他們也為余光弘帶來一種錯誤的期待，以為這種群體應該會像亞洲和非洲社會的世系群一樣具體。而隨著期待落空，余光弘也通盤否定了 *asa so intetngehan* 的實在性，以為它只是一種當地人心中未曾實現的想法——看不見就等於沒有。殊不知，這並不是個非此即彼的是非題。我們還是可以認為 *asa so intetngehan* 是種財產群體，它沒有純粹的範疇那麼「虛」，只是也不像典型的法人那麼「實」；它並不持有公有財產，與它相關的財產若非個別成員私有，便是全體成員共有。從範疇到法人的光譜上，*asa so intetngehan* 可能比較偏向於範疇的一端，共有財產只是將成員們鬆散地綁在一起，直到財產

本身受到威脅，成員們才會為此聚攏在一塊。在平常的時候，成員們則更容易受到其他更強的社會關係所牽引，以更為實在的家族*asa so inawan*或是家戶*asa ka vahay*為單元來凝聚團結。

## 七、生產與再生：雙系性的問題

雅美人的父系家族作為一種財產群體，其構成總是機械的，團結始終是基於個別成員與中心人物或共同財產之間的連繫，而且往往侷限於特定的場合與時刻。因此，一旦群龍無首或是不再有共同利益，群體成員就會分道揚鑣，回到各自的家戶。更精確的說法是，這些男人其實從來都沒離開過自己的家戶，他們最重要的合作對象一直都是自己的妻子，不管在生計、繁衍、社會身份、乃至於政治地位的面向上都是如此。從雅美人的*zipos*可以更清楚地看出這個結構上的事實：當家戶失靈（household failure; Sahlins 1972:69）所引發的互助合作告一段落，*zipos*成員離散與回歸家戶的傾向要比*asa so inawan*來得更加顯著。又因為*zipos*其實是家戶之間的關係網絡，「血親姻親，涇渭分明」這種完全屬於個人視角下的親屬觀念，反而會誤導我們對於*zipos*的直觀認識：我配偶的兄弟姊妹對我來說是姻親，對我的子女來說是血親，但對「我們家」來說就是「親戚」。這就是為何有些姻親*icyaraoa*會在家戶成形之後就變成了*zipos*，而且*zipos*的配偶和子女也同樣算是*zipos*的真正理由（參見王崧興 1986[1965]:585；衛惠林與劉斌雄 1962:57, 60）。

為「父系性vs.雙邊觀」爭議劃下休止符的關鍵，同樣在於家戶。我們已經知道，父系性與雙邊觀都是社會事實，沒有任何一方是僅僅存在於心智之中、與現實之間毫無符應（correspondence）的觀念。在功能上，父系原則劃定了重要資源與生產工具的傳承軌跡，而雙邊原則將人口再生與人力集結的需求導向平衡。但是在結構上，這樣的雙軌秩序並非兩條永無交集的平行線；它們共同的起點是家戶，共同的終點則是社會。為了闡明雅美社會是如何在此一雙軌秩序的作用下達成整合，在本文的結尾，我們將回到它最初的誕生之處，去探究父系性與雙邊觀的原型：父子關係與夫妻關係。

## (一) 父子關係：相互關係下的世代傳承

我在文章開頭便已指出，雅美社會的父系性乃是環環相扣的父子關係，而非繼嗣理念下一脈相承的父系血緣。這個實在與名義的區辨，同樣是批判衛惠林理論時的有效切入點。例如蔣斌便在他對雅美社會地產繼承的研究（1986）當中主張，當地繼承法則不只是單純的諸子均分而已，其中更為關鍵的條件應當是奉養（*manlam*）與喪葬，也就是繼承人對於財產所有人應盡的兩種義務，生前養老與死後送終。因此雅美人在無男嗣的情況下也承認養子的繼承權，不論擇定的繼承人是兄弟之子、女兒之夫、甚至是毫無親屬關係的外人都無妨，只要他做出了符合社會期待，兒子應當為父親做的那些事。蔣斌顯然不認為血緣是種不證自明的權利來源。也因此，他的分析主要著重在兩人之間身份、權利與義務的對應關係，也就是相互性／互報（*reciprocity*）。於是一方面，當地的準父系繼嗣群體被蔣斌拆解成相互關係之總和，成為他筆下「儀式性或範疇性」，虛大於實的群體（同上引：111）。這才使得奉養和喪葬義務的重要性大於群體成員身份，因為前者才是實在的社會關係，後者僅僅是個虛名。另一方面，隨著繼嗣群體被架空，「血統純正」的問題似乎也就喪失了意義，畢竟分析的重點，應該要擺在兩人為彼此所做的那些事情上。

不過在此處，蔣斌處理血緣的方式更像是一種化約（*reduction*）。他將親屬成份從父子關係中消去，只留下權利、義務與純粹的相互關係。乍看之下，這樣的觀點彷彿和我先前提及的一種理論立場十分相似：將親屬視為社會關係的表達方式，以及社會功能的實現手段。但事實上，兩者不是同一回事。親屬，無論是作為形式或手段，都不會因為「真正的重點」是政治、經濟或其他的东西，而變成一種能夠化約、消去不計的成份。因為形式和手段，決定了表達與實現的過程。好比說，既然父系世系群並沒有先天上的人力短缺問題，那麼雅美人為何不乾脆改以父系原則來集結人力，讓整個親屬制度更加簡單明瞭？對於合作群體來說，人力固然是「重點」所在，然而雙邊原則，作為集結人力的一種特殊方式，難道只是一種高度任意（*arbitrary*）的選擇、歷史偶然性的產物？

蔣斌將父子關係化約成相互關係的作法毋寧是有風險的。因為他無法肯定父子關係所指涉的僅僅只是相互關係，同時保證化約的過程沒有把其他的關鍵要素給一併消去。確實，雅美人重視相互關係是個民族誌上的事實，而蔣斌主張相互關係乃是雅美社會的構成原理之一也是個中肯的論點（同上引：112）。但問題在於：相互性是否囊括了所有的社會關係？我想，至少對雅美人來說並非如此。他們心目中的親子關係，應該就如以下引文所呈現出來的那樣，並不是那麼強調「知恩圖報」的重要性：

我們全蘭嶼鄉所有的父母，沒有一個父母會講說要孩子饋回饋父母親的養育之恩，這是一個很大的禁忌，我們作長輩作父母親的人，千萬不能跟孩子提這樣的事情。我們只有看著孩子長大，他自然會給我們吃，給我們什麼，我們不去刻意的想說我把你養大，為什麼你長大了不孝順我、也不養我。我們是很順其自然，讓他們很自然的來回饋我們作父母親，說回饋是很難聽。（引自劉欣怡 2007:112-113）

父母不求回報的理由之一是，他們並不十分需要倚靠子女奉養方能度日。夫妻兩人的性別分工，可以讓家戶在成形之後持續存在很長一段時間，直到其中一人病弱或亡故，導致性別分工無以為繼。除非父母的家戶已經瀕臨瓦解，雅美人的奉養並不以形成某種依賴關係（父母依賴子女供給的食物，或是子女依賴父母控制的財產）為目標，而是在親子雙方家戶都能夠自給自足的前提下轉移家戶剩餘（surplus），形式上更接近於禮物交換。但在此處，繼承權並非禮物交換的品項之一；透過繼承得來的財產，絕對不是什麼家戶剩餘。因此當蔣斌（1986:93）描述，「“manlam”關係在建立時，即是以繼承全部或部份家產為相對條件的」，我們在理解時必須要格外小心：雅美人並不是拿奉養來換繼承權，因為兩者從不「等價」。按照當地社會規範，奉養更像一種用來界定社會身份的實際行動與可見作為；做出什麼樣的事，就是什麼樣的人，於是自然能夠擁有什麼樣的權利。換句話說，繼承權本來就存在於父子關係之中，而不是奉養所誘發出來的回饋；奉養只是一種

取得正當性的手段，讓個人有資格佔據父子關係中空缺出來的那個位置。反過來說，一個男人如果有自己的兒子，他就不能隨便接受別人的奉養，因為那就好像是在詛咒自己的兒子死去一樣（參見高信傑 2014:7-11）。

一旦我們將親子兩個獨立家戶之間的平等互惠與世代傳承看成是兩件事，就能理解父母不求回報的另外一個理由：為子女付出本來就是父母的義務，不需任何附加條件。一方面，這同樣涉及到社會身份的認定，只有當個人履行了養育的義務，才真能稱得上是為人父母。另一方面，由於人皆有死，那些生不帶來、死不帶去的財產，如果先不考慮由「永垂不朽」的法人（Maine 1906:180）來接管的可能性（例如基金會），自然會表現出由長至幼單向傳遞的一般趨勢。差別只在於財產是留給下一代的誰來繼承。對雅美人來說，父親的財產由兒子繼承乃是天經地義的事，諸子均分也同樣理所當然；只有當「兒子」的位置出現空缺的時候，其他的男性晚輩才有機會遞補。這時候，財產所有人需要考慮的問題才複雜了起來，不但要看屬意的對象有無奉養自己的意願，事先還要觀察對方的人格特質夠不夠勤勞、有沒有善用這份財產的能力；假如財產所託非人，最終使得家屋朽壞、水田荒蕪，這對於自己和整個社會來說都是種不可原諒的浪費。

## （二）夫妻關係：同質繼承下的社會再生

因此在地產繼承的問題上，血緣的考量要比相互性更為優先。連一個兒子都沒有，才需要考慮收養子的問題；先要有好幾個兒子，才需要考慮偏愛誰的問題。但在血緣之前，應該還存在著某個最優先的條件，使得地產的繼承權幾乎是由男性所獨佔——如果真的是「血濃於水」，那麼同樣值得疼愛的女兒，為何卻分不到地產？這個將女性排除在外的條件，顯然超越了親子之間的情感與義務；而它的存在，其實早在衛惠林與劉斌雄（1962）的研究當中便幾近昭然若揭：

他們〔雅美人〕的財產所有制度，與財物本身的性質與生產方式、使用價值都有複雜的規則。即完全未加人力的自然資源是屬於村落的公有財產。凡曾經人力開發利用的土地財產是屬於以住居基地為

基礎的父系世系群之共有財產或家有財產。動產的所有制度受生產方式、有效使用法則等因素所決定，而屬於各種不同的所有單位。

（頁130-131）

個人財產的承繼方式是男性財產由父子承繼，女性財產則由母女承繼。（頁150）

規則其實並不複雜。雅美社會的地域群體與其地盤之間總是存在著不可異化的關係，而地域群體內部的財產繼承，則始終遵循著男系與女系兩條平行的軌跡來進行。因為衛劉二人將地產視為一種特殊的類別，才使得財產的所有與繼承看似有著分屬於不動產和動產的兩套規則。然而雅美人自己的財產分類方式，卻是著重在男性財產與女性財產的區分，而地產則是男性財產的其中一種。也就是說，所謂的父系性，只是雅美人的繼承法則當中比較顯著的那一半；而父系性之所以顯著，則是跟地產在社會結構上的決定性密切相關。至於另外一半的母系性（matrilineality），也就是母女之間的財產關係，則因為內容少了眾所矚目的地產，使得其重要性往往遭到了低估。儘管父系性與母系性一顯一隱，然而它們確實並存著，而且正如衛劉兩人所理解的那樣，兩者都是當地生產模式與有效使用法則共同作用下的結果（參見黃郁茜 2005:141-142；劉欣怡 2007）。

這樣的雙系性（bilineality）與雙邊觀（bilateralism）之間似乎有些關聯。陳玉美可能是最先意識到這點的研究者。而她的這份洞見，則呈現在她的雅美社會組織研究當中，一條有趣的註腳之上（1994:1030）：

本文中所用雙系一詞實際上包含了三種不同的意思，（1）是bilateral。（2）是雙重繼嗣，即double descent。在行文中以單引號標出，如‘雙系’。（3）是本文依田野資料，並試著以當地人的觀點分析所得的結論。因為其與傳統人類學所述的‘雙系’（double descent）並不相同…，文中以雙引號標示，如“雙系”。

雅美人是雙邊認親，這點是毫無疑問的。而陳玉美之所以會提起雙重繼嗣（即每個人都同時屬於父系與母系兩個繼嗣群體），倒不是想提出雅美社會存在雙重繼嗣制度那樣的顛覆性理論。她只是想透過雙重繼嗣的概念，來說明一種她覺得跟那很像，卻又說不出個所以然來的民族誌現象，也就是那第三種「雙系」。她「試圖由sharing of substance的概念說明（水田）水源與母奶分別為父系與母系的具體表徵，進而肯定其“雙系”的特質。」（同上引：1030）（圖9）

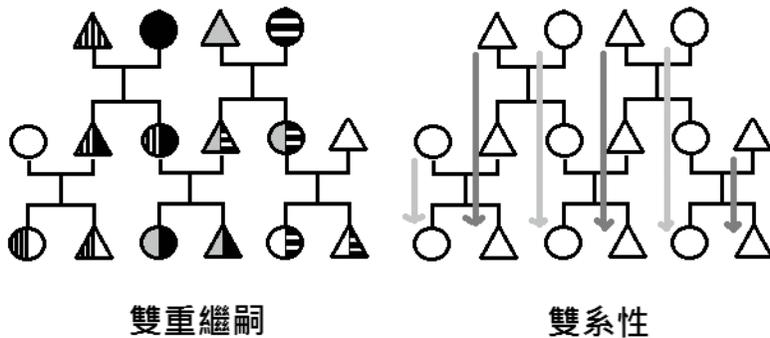


圖9 雙重繼嗣與雙系性。在雙重繼嗣制度下，每個人都同時具有雙重身份，然而每個人都也只能按照自己的性別，將其中一種身份「不分性別地」傳遞給自己的子女。這是雙重繼嗣與雙系性最關鍵的差異所在。（筆者繪）

雙系性與雙邊觀當然不同。後者是一種認親方式，每個人都是同時透過父方與母方血緣發展出對稱的雙邊親屬網絡；前者則是一種繼承模式，每個人都只和同性的直系血親交接性別化的財產，從而形成兩條平行的傳承軌跡。陳玉美在區分兩者之餘，卻又堅持將它們都稱之為「雙系」，我想這很可能是由於她直覺地將雙系性和雙邊觀看成是同一類東西，而且還不僅僅是「非單系」那種消極的分類法。因此，儘管她的論證過程不甚清晰，她所提出的結論卻是十分明確的：

夫妻單位（或核心家庭）是〔雅美〕社會組織最基本的單位，一切社會關係的計算由此出發。重要的社會活動與儀式亦以夫妻為核心推算的“親戚”為群體組合的基礎。父系與母系的理念各自扮演

了一定的角色…但是如果要了解雅美族的社會生活，其群體的構成原則，則“夫妻關係”與“親戚”才是正確解決之“道”。“親戚”—*zipos*對雅美族而言才是最重要的社會範疇。（同上引：1047-1048）

雖然陳玉美發現了雙系性，但就跟她在批評衛惠林理論時一樣，她只是把雙系性視為某種文化理想，而雙邊觀才是她眼中的社會事實；雅美人同時有父系與母系的觀念，但*zipos*才是真正起作用的事實。在此我還是必須強調：雙系性並不只是一種觀念而已，它本身就是事實，是雅美人界定財產權與繼承權的基本法則。陳玉美把雙系性與雙邊觀對立起來的方式，就跟她將衛惠林與王崧興對立起來的方式有著同樣的問題。但即便如此，陳玉美也確實如她所說的那樣，為雅美社會制度問題找到了一條「正確解決之道」，也就是夫妻關係。

陳玉美不是沒有嘗試過以夫妻關係來建立一套更加系統化的論述，但這項工作只能算是功敗垂成。例如，她把作為一種親類範疇的*zipos*描述成「以夫妻為核心」，這就跟「以個人為中心」、「朝父母雙邊開展」的傳統說法有所不同。這代表家戶的夫—妻—子原子結構當中的「重音」（*accent*），就她看來毋寧是落在夫妻關係，而非親子關係之上。至於雅美社會的雙系性究竟從何而來，又該如何以夫妻關係來加以解釋，則成了陳玉美力有未逮，只好以「文化理想」來一語帶過的未解之謎。我們現在已經清楚，雙系性其實是父子和母女兩組平行延伸的財產關係，但問題是雅美人為何會發展出這樣的繼承模式。事實上，解謎之鑰早在上世紀中葉便已存在，只是一直沒人拿它插進鎖孔裡頭試上一試——那就是Jack Goody（1976）所提出的「分歧傳承」（*diverging devolution*），以及與它相對的「同質繼承」（*homogeneous inheritance*）模式。

在Goody的代表作*Production and Reproduction*一書中，他試圖透過廣泛的跨文化比較，在特定的生產模式與婚姻、財產、繼承等社會制度之間建立起因果關聯，進而區分出「歐亞」與「非洲」兩種不同的社會類型。根據他的理論，歐亞社會的財產與繼承普遍沒有性別之分，也就是親代傳給男嗣和

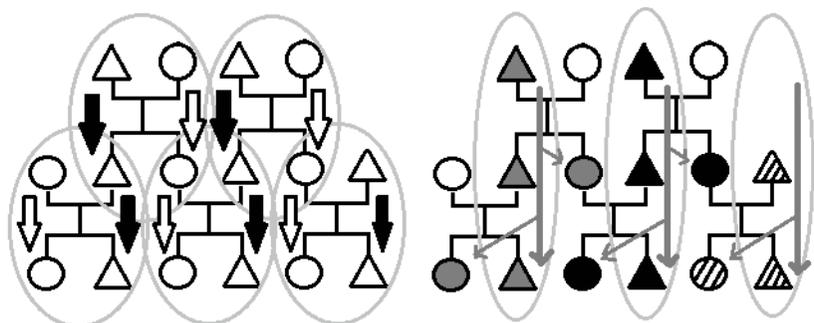
女嗣的財產在種類上並無不同，頂多只有時機上的差異。如果男嗣和女嗣都是在親代身故後分得財產，便稱為雙邊繼承（bilateral inheritance）；如果女嗣是在出嫁時即分得財產，便稱為嫁妝（dowry）。Goody將這兩種繼承方式統稱為分歧傳承。在統計上，分歧傳承是和男性務農、應用犁與獸力的先進農業、分化的社會階層以及複雜的政治制度呈現正相關（其間的因果關係，詳見Goody 1976:31-40, 99-114）。但是在非洲社會，財產與繼承則有明確的性別之分，男性財產只傳給男性，女性財產只傳給女性。這種Goody稱之為同質繼承的模式，則是和女性務農、應用鋤與人力的游耕、以及不顯著的社會與政治地位分化有關。

在Goody的理論背後並沒有什麼太過艱澀的理念：一個社會的生產模式（mode of production）與再生模式（mode of reproduction）之間必然有其關聯。這是由於，一個社會如果當下是以這樣的生產方式來維持自身，將來也要以同樣的生產方式來延續自身，它就必須發展出一套有效的規則，讓社會所需的生產力（尤其是人類的勞動力）能夠持續再生，並且讓不同的生產者能夠正確地持有與使用各自所需的生產工具，隨後將生產工具正確地託付給下一代生產者——這便是婚姻、財產與繼承制度。在此意義下，Goody所區分出來的兩種社會類型，也就是在社會群體融合、分裂與存續的過程中完成社會再生的兩種模式，猶如社會有機體的兩種不同「體質」。因此，即使是外觀上相似的政治、經濟甚至親屬現象，在歐亞社會與非洲社會也未必有著相同的結構：在非洲，權力主要是基於對人的控制而非對土地的控制，財富是源自於勞動力而非資本積累，因此非洲世系群裡的政治與經濟事務，絕不能輕易拿來和發生在歐亞世系群內部的種種相提並論（同上引：7, 108-109）。

在大洋洲社會，出現分歧傳承的比例大約是一半（同上引：13, 35），不過雅美社會的主導模式顯然是同質繼承。這種繼承模式再加上「見者有份」的分配原則，便是當地基於夫妻性別分工的家戶生產模式，得以長久運行不輟的關鍵所在。一方面，地產的諸子均分能夠讓每個男嗣平等地獲得生產工具，在保障家戶生計的同時，也抑制了資源集中以及大型法人群體的生成。另一方面，同質繼承則可以保證每個家戶裡頭只要有一對夫妻，基本上就能

衣食無缺。因為夫妻雙方已經各自從自己的父親或母親身上，承襲了維持家戶運作所需的一半生產工具與技術；雅美父親的任務，便是將自己的兒子培養成優秀的漁夫，而雅美母親的任務，則是將自己的女兒培養成嫻熟的農婦。只要兩條傳承軌跡都未曾斷絕，那麼任兩個成年男女的結合都能夠發揮同樣的互補效果，幾乎萬無一失。

宏觀上，這種社會再生模式的最終產物，便是性質相同、數量穩定、而且「生生不息」的家戶（圖10）。家戶成熟之後只會分裂出更多的家戶，不會膨脹成更大型的親屬群體。而在此同時，只要新的家戶能夠持續生成，雅美人並不介意任由衰老的家戶自然步上凋零一途；這也是親子雙方共同接受的規則（參見劉欣怡 2007）。



「生生不息」的社會再生模式

「永垂不朽」的社會再生模式

圖10 兩種社會再生模式：「生生不息」與「永垂不朽」。在「永垂不朽」的再生模式下，社會基本單元理論上是不會消滅與新生的，單元之間則維持著恆定的關係，使得社會結構呈現高度的安定性。個人的死亡在此被理解成單元內部的新陳代謝，然而死亡的個人並不消滅，而是成為「祖先」，亦即建構「實在」單系性時必要的抽象實體。（筆者繪）

## 八、結論

我為雅美社會結構勾勒出來的圖像大致上是這樣子的：它的基本單元乃是具有夫—妻—子原子結構的家戶 *asa ka vahay*，而人與人之間的直接關係，一定程度上可以理解成家戶與家戶之間的關係。當地的社會生產首先是透過家戶內的夫妻性別分工來進行的，夫妻兩人的合作便足以讓每個家戶在生計

上自給自足。至於暫時性的家戶生產剩餘與家戶失靈問題，則是靠著臨時集結由夫妻雙方家人*malama*各自建立的家戶，也就是親戚*zipos*來靈活應變。當地的社會再生則是透過家戶內性別化的世代傳承來完成的。子女各自從同性別的親代身上獲得生產所需的工具與技術，並且在成年之後脫離原生家庭，與異性結合形成新的家戶，並且生兒育女以維持社會單元的生生不息。也因此，無嗣形同社會再生的失敗，儘管個人所感受到的僅僅是其社會地位停滯不前。相較之下，不婚卻是社會生產與再生的雙重失敗；獨身的個人就連生計獨立都成問題，更別談權力與名望的增長了。

然而上述雙邊觀與同質繼承的對稱結構，卻受到地產的影響而出現了不對稱的發展，使得雅美社會明顯朝向男性的一方傾斜。父系性之所以引人矚目，是和地產——或是說人群的勢力範圍、生存空間——在社會結構上的決定性有關。但根本上，地產的決定地位並不全然是先驗的，其強弱往往取決於可耕地、水源等土地資源在當地的稀缺程度。很難想像在地廣人稀、土地不虞匱乏的環境下，人們會把保有地產的問題，看得比維持人口的問題還重要。不過雅美人所面對的土地稀缺問題，則是強化了地產的決定地位。一方面，由於蘭嶼的可耕地有限，使得當地的農業生產並非單純是由投入的人力來決定其產量。為此，雅美人無法完全仰賴大面積、低效率的刀耕火種來供應主食。但另一方面，由於蘭嶼的水源也同樣有限，這不但使得刀耕火種始終有其存在的必要，更讓能夠長期穩定供應主食的水田顯得格外珍貴。當土地資源的開發與防衛變成了男人的工作，地產便透過人與物之間的關係，以及人與人之間經由物的媒介而建立的間接關係，將存有共同利益的男性機械地團結起來，父系家族*asa so inawan*於焉成形。

這種環繞著地產而成形的繼承權範疇與財產群體，正如馬淵所述（Mabuchi 1956:15），在機制上存在著法人性質強化、實在的父系性應運而生，最終演變為父系世系群的可能性。父系繼嗣群體——「永垂不朽」的親屬法人，確實有機會取代家戶，成為雅美社會結構的基本單元。不過這個進程能否實現，還得看地產與人力／生產工具與生產力的槓桿最終傾向何方。單就眼前所見，當代雅美人的性別分工依舊顯著，女性勞動仍然不可或缺；這是否意味著父系性與雙邊觀並存的現象還會持續下去，而當地的社會再生

模式與土地稀缺問題，也暫時達到了一個平衡點？

然而當代雅美人所面對的，是一個比過往更加複雜、難以預料的情境。和馬淵與衛惠林的時代相較，當代雅美社會的生產與再生模式早已起了翻天覆地的變化。貨幣經濟在逐步瓦解家戶內部性別分工（夫妻開始生產同樣的產品：錢）的同時，也在削弱家戶本身自給自足的能力（每個家戶都必須用錢，由別人來滿足自身所需）。國民教育和高等教育更讓年輕一輩的雅美人已經不再是男漁女耕的生產者，而是符合台灣社會需求的人力資源；他們只從自己的父母親身上承襲了雅美人的血統，卻未必學到了男人或女人應該會做的那些事。換句話說，原本高度同質的家戶單元正在變得越來越異質，也越來越依賴彼此。雅美社會的機械構成無疑正朝著有機化的方向演變，儘管這個過程有著暴力的本質——雅美社會正在被「消化」，成為台灣社會的一部份。<sup>11</sup>

對於社會制度的宏觀研究，則能夠幫助我們洞悉這類現實問題當中的隱微癥結。本文以親屬制度作為研究切入點，並援引社會結構的概念作為分析工具，目的在於闡明雅美社會制度，呈現社會整體對於人與人、人與物的結合與分離、流通與再生所設下的種種規範，是如何造就了雅美人在蘭嶼島上生存與繁衍的社會事實。而親屬制度，作為社會制度的一環，總與這樣的社會事實保有一定程度的符應。附帶一提的是，我本身並不排斥由文化視角來為親屬觀念「解碼」的理論立場。將親屬視為文化象徵體系的一部份，從親屬與儀式、神話、宇宙觀之間的邏輯一貫（coherence）來尋求解釋，也可以是富含創造力的研究取向。但是，假如研究者受文化視角所侷限（這本來是不該發生的），誤以為親屬純粹只是人們心中的想法而與現實無涉，這樣的見解毋寧是讓人類學研究悖離了它的主體，生存在物質世界與社會空間裡的人群。至於與親屬觀念相符應的現實，確實不是生物血緣，而是當地物質與社會條件下所形成的政治、經濟與法理關係。人群的生存與繁衍，是藉由這些社會關係才得以實現的，而不是光靠空想便能成真。

---

11 本文之定位原為雅美社會之基礎研究工作。同時礙於篇幅所限，關於當代雅美社會所面臨的變遷問題，將於後續的系列研究中專文處理。

附錄：雅美親屬制度專有名詞中文／族語對照表（按羅馬字母順序排列）

族語	中文	範圍
<i>asa ka vahay</i>	家戶	一對夫妻與其未婚子女
<i>asa so inawan</i>	父系家族（三代）	三代範圍內，以父子兄弟關係相互連繫之家戶
<i>asa so itetngehan</i>	父系家族（四代）	四代範圍內，以父子兄弟關係相互連繫之家戶
<i>icyaroa</i>	姻親；親家	以婚姻關係相互連繫之家戶
<i>kakteh</i>	手足／兄弟姊妹	同父母所出之子女與其配偶
<i>kaporongan</i>	第三從表親	同高祖父母所出之玄孫子女與其配偶
<i>kaposing</i>	第二從表親	同曾祖父母所出之曾孫子女與其配偶
<i>kateysa</i>	第一從表親／堂表兄弟姊妹	同祖父母所出之孫子女與其配偶
<i>malama</i>	家人；眷屬	自身曾經或當前所屬家戶之成員（父母、手足、子女）
<i>zipos</i>	親戚	以眷屬關係相互聯繫之家戶

筆者製

## 參考書目

王崧興 Wang, Sung-hsing

1986 [1965] 非單系社會之研究—以臺灣泰雅族與雅美族為例 feidanxi shehui zhi yanjiu—yi taiwan taiyazu yu yameizu weili [A study on non-unilineal societies—cases of the Atayal and the Yami of Taiwan], 黃智慧譯 huangzhihui yi [Huang, Zhi-hui trans.]. 刊於[In]臺灣土著社會文化研究論文集 taiwan tuzhu shehui wenhua yanjiu lunwenji [Essays on societies and cultures among Taiwanese aborigines], 黃應貴主編 huangyinggui zhubian [Huang, Ying-Kuei, ed.], 頁565-597 [Pp. 565-597]. 臺北市：聯經出版公司taibeishi: lianjing chuban gongsi [Taipei: Linking Publishing].

卡洛普·達瑪拉山 Qalup Damalasan

2007 跨越、轉化與持續—論蘭嶼朗島部落拼板舟的新社會文化脈絡 kuayue, zhuanhua yu chixu—lun lanyu langdao buluo pinbanzhou de xin shehui wenhua mailuo [Crossing, transformation and continuities: The new context of canoe in Langtau tribe in the Betel Island]. 國立臺東大學南島文化研究所碩士論文 guoli taidong daxue nandao wenhua yanjiusuo shuoshi lunwen [M.A. Thesis. Institute of Austronesian

Cultures, National Taitung University]。

余光弘 Yu, Guang-hong

- 1992 田野資料的運用與解釋：再論雅美族之父系世系群 *tianye ziliao de yunyong yu jieshi: zailun yameizu zhi fuxi shixiqun* [The use and interpretation of field data: rethinking the patrilineage among the Yami]。臺灣史田野研究通訊 *taiwanshi tianye yanjiu tongxun* [Newsletter of Taiwan History Field Research] 24:48-75。

夏曼·藍波安 Syaman-Rapongan

- 2003 原初豐腴的島嶼—達悟民族的海洋知識與文化 *yuanchu fengyu de daoyu-dawu minzu de haiyang zhishi yu wenhua* [The original affluent island-knowledge and culture of the ocean among the Yami]。國立清華大學人類學研究所碩士論文 *guoli qinghua daxue renleixue yanjiusuo shuoshi lunwen* [M.A. Thesis, Institute of Anthropology, National Tsing Hua University]。

徐瀛洲、余光弘 Hsu, Ying-chou and Guang-hong Yu

- 2004 蘭嶼紅頭部落的漁船組 *lanyu hongtoubuluo de yuchuanzu* [The fishery teams of Hongtoubuluo village, Lanyu]。中央研究院民族學研究所資料彙編 *zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo ziliao huibian* [Field Materials, Institute of Ethnology, Academia Sinica] 18:43-70。

高信傑 Kao, Hsin-chieh

- 2014 康莊大道：雅美文化中的人與勞動 *kangzhuang dadao: yamei wenhua zhong de ren yu laodong* [The road to perfection: Personhood and labor in Yami culture]。台灣人類學刊 *taiwan renlei xuekan* [Taiwan Journal of Anthropology] 12(2):1-52。

陳玉美 Chen, Yu-mei

- 1994 論蘭嶼雅美族的社會組織：從當地人的一組概念 *Nisoswan*（水渠水源）與 *Ikauipong do soso*（喝同母奶）談起 *lanyu yameizu de shehui zuzhi: cong dangdiren de yizu gainian Nisoswan (shuiqu shuiyuan) yu Ikauipong do soso (he tongmunai) tanqi* [Sharing of mother's milk (Ikauipong do soso), sharing of fountain head (Nisoswan): the Yami social organization reconsidered]。中央研究院歷史語言研究所集刊 *zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* [Bulletin of Institute of History and Philology, Academia Sinica] 65(4): 1029-1052。
- 1995 夫妻、家屋與聚落：蘭嶼雅美族的空間觀念 *fuqi, jiawu yu juluo: lanyu yameizu de kongjian guannian* [Couple, house and settlement: the concept of space among the Yami of Lanyu]。刊於[In]空間、力與社會 *kongjian, li yu shehui* [Space, power and society], 黃應貴主編 *huangyinggui zhubian* [Huang, Ying-Kuei, ed.], 頁133-166 [Pp.133-

166]。臺北：中央研究院民族學研究所 taibei: zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo [Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

陳其南 Chen, Chi-nan

1986 [1976] 光復後高山族的社會人類學研究 guangfu hou gaoshanzu de shehui renleixue yanjiu [The social anthropological studies on Taiwanese aborigines after 1945]。刊於[In]臺灣土著社會文化研究論文集 taiwan tuzhu shehui wenhua yanjiu lunwenji [Essays on societies and cultures among Taiwanese aborigines], 黃應貴主編 huangyinggui zhubian [Huang, Ying-Kuei, ed.], 頁89-110 [Pp. 89-110]。臺北市：聯經出版公司 taibeishi: lianjing chuban gongsi [Taipei: Linking Publishing]。

黃郁茜 Huang, Yu-chien

2005 「交換」與「個人主義」：蘭嶼野銀聚落的例子 'jiaohuan' yu 'geren zhuyi': lanyu yeyin juluo de lizi ["Exchange" and "individualism": A case study at Ivalino, Lan-yu]。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。guoli taiwan daxue renleixue yanjiusuo shuoshi lunwen [M.A. Thesis. Institute of Anthropology, National Taiwan University]。

劉欣怡 Liu, Hsin-yi

2007 蘭嶼達悟族老人照護關係－護理人類學民族誌 lanyu dawuzu laoren zhaohu guanxi-huli renleixue minzuzhi [Aging, caring and boundary making among the Tao (Yami), Taiwan: An Ethnographic study]。台北縣板橋市：稻鄉 taibei[Taipei] xian banqiao [Banqiao] shi: daoxiang。

蔣斌 Chiang, Bien

1986 蘭嶼雅美族家屋宅地的成長、遷移與繼承 lanyu yameizu jiawu zhaidi de chengzhang, qianyi yu jicheng [The Development, Move, and Inheritance of Yami Residence]。中央研究院民族學研究所集刊 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo jikan [Bulletin of Institute of Ethnology, Academia Sinica] 58:83-117。

潘文欽 Pan, Wen-chin

2008 蘭嶼拼板舟造舟過程及植物利用之研究——以2004年紅頭部落為例 lanyu pinbanzhou zaozhou guocheng ji zhiwu liyong zhi yanjiu [The plant materials and construction processes of the Yami's Planked Boats—A Case study of Hung-tou village in 2004, Lanyu]。國立花蓮教育大學生態與環境教育研究所碩士論文 [M.A. Thesis. Institute of Ecological and Environmental Education, National Hualian University of Education]。

衛惠林 Wei, Hwei-lin

1986 [1964] 論繼嗣群結構原則與血親關係範疇 lun jisiquan jiegou yuanze yu xieqin guanxi fanchou [On the structural principles of descent groups

and categories of cognatic kinship]。刊於[In]臺灣土著社會文化研究論文集 taiwan tuzhu shehui wenhua yanjiu lunwenji [Essays on societies and cultures among Taiwanese aborigines], 黃應貴主編 huangyinggui zhubian [Huang, Ying-Kuei, ed.], 頁179-213 [Pp. 179-213]。臺北市：聯經出版公司 taibeishi: lianjing chuban gongsi [Taipei: Linking Publishing]。

衛惠林、劉斌雄 Wei, Hwei-lin and Pin-hsiung Liu

1962 蘭嶼雅美族的社會組織 lanyu yameizu de shehui zuzhi [Social structure of the Yami, Botel Tobago]。台北南港：中央研究院民族學研究所 taibei nangang: zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo [Nankang, Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica]。

鄭漢文 Cheng, Han-wen

2004 蘭嶼雅美大船文化的盤繞：大船文化的社會現象探究 lanyu yamei dachuan wenhua de panrao: dachuan wenhua de shehui xianxiang tanjiu [The convoluted change on Orchid Island of Yami boat culture: An inquiry into social phenomenon of big-boat culture]。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文 guoli donghua daxue zuqun guanxi yu wenhua yanjiusuo shuoshi lunwen [M.A. Thesis. Institute of Ethnic Relations and Cultures, National Dong Hwa University]。

謝永泉 Hsieh, Yong-chuan

2004 達悟傳統死亡觀初探：Iraraley的觀點 dawu chuantong siwangguan chutan: Iraraley de guandian [On the traditional concept of death among Tao: an Iraraley viewpoint.]。發表[Presented]於「2004蘭嶼研究群研討會」2004 lanyu yanjiuqun yantaohui [2004 Conference of Lanyu Studies], 中央研究院民族學研究所 zhongyang yanjiuyuan minzuxue yanjiusuo [Institute of Ethnology, Academia Sinica]主辦[held], 台北 taibei[Taipei], 12月20日[December 20]。

Barnes, J. A.

1962 African Models in the New Guinea Highlands. *Man* 62: 5-9.

Blehr, Otto

1963 Action Groups in a Society with Bilateral Kinship: A Case Study from the Faroe Islands. *Ethnology* 2(3): 269-275.

Durkheim, Emile

1984 [1893] *The Division of Labour in Society*. W.D. Halls, trans. Basingstoke, Hampshire : Macmillan.

Evans-Pritchard, E. E.

1940 *The Nuer : a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford : Clarendon Press.

Firth, Raymond

1957 A Note on Descent Groups in Polynesia. *Man* 57: 4-8.

Fortes, Meyer

1945 The Dynamics of Clanship among the Tallensi: Being the First Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe. London: Oxford University Press.

1953 The Structure of Unilineal Descent Groups. *American Anthropologist* 55(1): 17-41.

1959 Descent, Filiation and Affinity: A Rejoinder to Dr. Leach: Part I & II. *Man* 59: 193-197, 206-212.

Fortes, Meyer and E. E. Evans-Pritchard

1940 Introduction. *In African Political Systems*. Meyer Fortes and E. E. Evans-Pritchard, eds. Pp. 1-23. London : Oxford University Press.

Freeman, J. D.

1961 On the Concept of the Kindred. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 91(2): 192-220.

Goodenough, Ward H.

1955 A Problem in Malayo-Polynesian Social Organization. *American Anthropologist* 57(1):71-83.

Goody, Jack

1976 Production and Reproduction : a Comparative Study of the Domestic Domain. Cambridge: Cambridge University Press.

Holy, Ladislav

1976 Kin Groups: Structural Analysis and the Study of Behavior. *Annual Review of Anthropology* 5: 107-131.

1996 *Anthropological Perspectives on Kinship*. London: Pluto Press.

Kano, Tadao and Kokichi Segawa.

1956 An illustrated Ethnography of Formosan Aborigines, Vol. 1, The Yami. Tokyo: Maruzen.

Keesing, Roger M.

1970 Shrines, Ancestors, and Cognatic Descent: The Kwaio and Tallensi. *American Anthropologist* 72(4): 755-775.

1975 *Kin Groups and Social Structure*. New York : Holt, Rinehart and Winston.

Kuper, Adam

1982 Lineage Theory: A Critical Retrospect. *Annual Review of Anthropology* 11: 71-95.

La Fontaine, Jean

1973 Descent in New Guinea: an Africanist View. *In The Character of Kinship*. Jack Goody, ed. Pp.35-51. Cambridge: Cambridge University Press.

- Leach, Edmund R.  
1961 Pul Eliya, a Village in Ceylon : a Study of Land Tenure and Kinship. Cambridge : Cambridge University Press,  
1962 On Certain Unconsidered Aspects of Double Descent Systems. *Man* 62: 130-134.
- Mabuchi, Toichi 馬淵東一  
1956 On the Yami People. *In* An illustrated Ethnography of Formosan Aborigines, Vol. 1, The Yami. Tadao Kano and Kokichi Segawa. Pp.1-18. Tokyo: Maruzen.
- Maine, H. S.  
1906 Ancient Law (4th. Edition). New York: Henry Holt and Company.
- Meillassoux, Claude  
1981 Maidens, Meal and Money: Capitalism and the Domestic Community. Cambridge: Cambridge University Press.
- Murdock, George P.  
1960 Social Structure in Southeast Asia. Chicago : Quadrangle Books.
- Peters, P. E.  
1998 The Erosion of Commons and the Emergence of Property: Problems for Social Analysis. *In* Property in Economic Context. R. Hunt and A. Gilman, eds. Pp. 351-378. Lanham: University Press of America.
- Radcliffe-Brown, A. R.  
1952 Structure and Function in Primitive Society : Essays and Addresses. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Sahlins, Marshall D.  
1965 On the Ideology and Composition of Descent Groups. *Man* 65: 104-107.  
1972 Stone Age Economics. Chicago: Aldine Atherton, Inc.
- Scheffler, H. W.  
1966 Ancestor Worship in Anthropology: or, Observations on Descent and Descent Groups. *Current Anthropology* 7(5): 541-548.

高信傑

廈門大學人類學與民族學系

中國福建省廈門市思明區思明南路422號

aaron.kao@gmail.com

# Blood and Soil:

## Yami Social Institutions Revisited

Hsin-chieh Kao

*Department of Anthropology and Ethnology, Xiamen University*

---

This article aims at explicating the social institutions of the Yami of Lanyu and re-evaluating related anthropological theories and debates of the past fifty years. My discussions begin with a somewhat old-school but unsettled debate in Yami ethnography: Is Yami society ‘patrilineal’ or ‘bilateral’? Both ethnographers and the locals agree that Yami society reveals clear ‘patrilineality’ and ‘bilateralism’ at the same time. That is, the Yami put equal stress on patrilineal and matrilineal kin ties but also show an obvious ‘patri bias’, emphasizing solidarity among agnates in particular. As a result, the usual answer to this typological question is either that Yami society is structured according to patrilineality with a complementary principle of bilateralism or just the reverse. In the last wave of this long lasting debate, Yami society was said to be a bilateral society with patrilineal inclination, which operates on the basis of the social functions of *zipos* (relatives), a kind of bilateral kindred. However, the existence of patrilineality had been left unexplained until today.

In my opinion, the ‘patrilineality vs. bilateralism’ debate reflects epistemological and ontological confusions lurking in Yami ethnography and kinship studies. On the one hand, the recognition of patrilineality and ‘patrilineal descent groups’ is through ‘the soil’, based on data concerning estate and land tenure, while the recognition of bilateralism and ‘kindred and kith’ is through ‘the blood’, based on observations of the collaboration among consanguineally related persons. In other words, it was the biased selection and use of ethnographic materials that resulted in the diverging development of social theories and their contradiction.

The core of the debate is not, as some researchers thought, the opposition between cultural ideals and social facts. Patrilineality is not simply a descent ideology that exists in the locals' minds, but in the practice of the inheritance of estates, a part of social institutions. Both patrilineality and bilateralism are social facts.

On the other hand, patrilineality and bilateralism are not the double standard that the Yami use to recognize consanguinity. Despite the use of 'kinship' concepts on the surface, both are expressions of the local political, economic, and jural relations and refer to parallel regulations inside Yami society. Whereas patrilineality regulates the transfer of land, the major means of production, bilateralism regulates the use of manpower, the major productive force. Nevertheless, patrilineality and bilateralism are of one common origin rather than being two separate domains. Both come from the framing relations in *asa ka vahay* (household), i.e. filiation and conjugality, and serve the ultimate goal of the social production and reproduction of *asa ka vahay*. A key point of this understanding is the covert status of women, whose labour and property are of indisputable importance but are often underestimated by ethnographers, and even by the locals themselves. Patrilineality, in fact, is merely the outstanding half of the 'bilineality' in Yami society, due to the highly visible estate and its increasing scarcity. By and large, under the co-regulation of bilineality and bilateralism, the reproduction of Yami society takes the form of never-ending replication of *asa ka vahay*, the basic unit of Yami social structure, instead of everlasting existence of corporations such as descent groups or polities.

Keywords: Yami (Tao), social structure, kinship, property, social production and reproduction

---

