

從 *gaga* 的多義性看泰雅族的社會性質*

王梅霞

臺灣大學人類學系

泰雅語 *gaga* 的字面意義是「祖先留傳下來的話」，透過儀式及日常生活的實踐，它也成為泰雅人重要的文化觀念及社會範疇。過去研究都主張 *gaga* 是泰雅族社會除了家族之外最重要的功能性組織，但是在視 *gaga* 為「社會組織」本身之同時，研究者卻對 *gaga* 的性質有不同的解釋，並有若干未能深入解釋之處。本文嘗試從新的觀點——「*gaga* 為觀念的實踐過程」——來整合過去研究對 *gaga* 的不同解釋，並深入探討過去研究所未能解釋之處，進而透過 *gaga* 在不同情境的實踐，呈現 *gaga* 的多重意涵。透過澄清 *gaga* 的性質，將有助於進一步瞭解泰雅族社群的性質，並重新思考人類學理論中對於個人和社會的關係，以及宗教和社會之關係的討論。

關鍵詞：泰雅族，儀式，社群，個人

* 本文節錄、改寫自博士論文 *Community and Identity in a Dayan Village, Taiwan* (Wang 2000)。該論文的田野工作前後為期十三個月，以 1996 年間長期參與觀察為主，輔以 1997 至 2000 年間數次短期田野工作。田野工作期間，承蒙中央研究院民族學研究所贊助研究經費及提供多方協助；論文寫作期間，得到英國劍橋大學 Sidney Sussex College 及 Ling Roth Fund 的獎學金資助，在此一併致謝。筆者由衷感謝 Gilbert Lewis 和 Marilyn Strathern 兩位教授在論文寫作期間的指導。此外，特別感謝黃應貴、陳文德、黃宣衛、林開世、蔣斌、劉孟怡、張藝鴻諸位女士先生，於本文改寫過程中所提供的寶貴意見。

本文試圖從當地人的日常生活及儀式過程來呈現 *gaga* (「祖先留傳下來的話」) 的多重意義，尤其是透過治病儀式、播種祭和祖靈祭來瞭解宗教與社會的關係。關於儀式的重要性，人類學的不同典範已嘗試從各自的知識論立場來討論儀式如何溝通宗教和社會的關係，例如 Durkheim (1915) 透過集體意識的概念討論宗教崇拜的是社會本身，社會是先驗的存在，個人乃透過儀式來瞭解社會。不同於 Durkheim 集體意識的概念所隱含的唯心論色彩，Radcliffe-Brown (1951, 1952) 將社會視為理性的系統——也就是社會結構，而儀式發揮了維持社會存在的功能。Gluckman (1967) 及 Turner (1967, 1969) 則認為社會存在著衝突的原則，儀式本身獨立自主的象徵系統可以用來解決社會的衝突。但是 Turner 的象徵分析所遭受的批評是：他的研究仍然建立在能指／所指 (signifier/signified) 的架構下，忽略了當地人本身的詮釋及人群互動過程中所產生的意義 (Parkin 1982; Milton 1982)。其他的象徵論者，例如 Dumont (1980) 則認為社會本身是一套象徵秩序，所以要瞭解印度的種姓制度必須透過當地人的宇宙觀和宗教信仰——亦即純淨和非純淨 (pure/impure) 的原則來瞭解，他並從當地人的詞彙、婚姻及食物等領域的分類方式來說明純淨及非純淨的原則。不過 Dumont 的象徵分析被批評為忽略了宗教和社會變遷 (Bloch 1989)。馬克思主義的人類學家則進一步關心變遷的問題，例如 Bloch (1986) 討論 Merina 人的割禮儀式在歷史發展過程中曾被不同的統治者使用來合法化其權威，但儀式本身透過「象徵的暴力」(symbolic violence) 這機制所建立的象徵秩序並沒有改變。Jean Comaroff (1985) 則進一步處理象徵秩序的變遷，她以南非的 Tshidi 社會為例，指出其社會結構是透過身體、時間、空間及儀式的象徵秩序被個人所瞭解，而她將這些象徵秩序稱為 “signifying practice” (這即是 Comaroff 所指涉的「宗教」)；其中，儀式的象徵秩序更可以透過強調二元結構原則中的某一個原則來超越及轉化結構的矛盾。因此在社會變遷過程中，當 Tshidi 人遭受傳統及現代社會結構的緊張時，儀式實踐便成為當地人表達象徵性的反抗及嘗試改變資本主義的方式。

這些理論討論有其各自的關懷焦點，例如 Durkheim 關心知識論的問題，Comaroff 則關心當地人如何接受或反抗資本主義；但是他們也有一個基本的關懷，也就是客觀性的社會結構如何被個人主觀性的瞭解。不過這些討論基本上假設了社會和個人是兩個不同的分析單位，然後進一步討論象徵秩序如何溝通社會和個人之間的對立，這樣的假設基本上還是反映了西方的知識傳統。本文嘗試透過泰雅族的民族誌來呈現個人和社會之間相互界定的性質：對於泰雅人而言，社會關係並不是孤立的個人所建立的外在關係，而是社會成員透過分

享及交換彼此的特質所建立的，而且個人的特質也必須要透過與他人分享才會被認可。

相對於西方文化視「社會」和「個人」為二元對立的概念，M. Strathern 提出「社會性」(sociality) 這概念來理解美拉尼西亞人的人觀。她指出：西方文化假設了「個人」是範圍固定及道德自主的單位 (a bounded and morally self-contained unit)，並且與「自然」和「社會」相對立 (Strathern 1981:168-169)；然而，美拉尼西亞人的個人特質是可以分開的 (detachable)，而且在不同情境中被重新界定。在交換彼此特質以建構社會關係的過程中，個人本身就包含了「社會性」——「社會性」意指關係的創造及維持 (the creating and maintaining of relationships) (Strathern 1988:12-13)。美拉尼西亞人透過社會過程建構了氏族單位及自我認同：氏族單位是行動的結果而並非是前提 (Strathern 1991:213)，而人本身則是關係的聚合體 (composite site of the relationships) (Strathern 1988:13)。泰雅人「自我認同」的觀念類似於美拉尼西亞人的「社會性」概念，其內涵是不斷變動發展及具有流動性的，並透過互動過程及社會關係來確定。

本文將從當地人的觀念及儀式過程來呈現 *gaga* 的多重意義，並討論泰雅族的社群性質、個人和社群的關係，以及人和 *rutux* (原意為「靈魂」¹) 在不同情境中的不同關係。此外，由於 *gaga* 的意義非常豐富，在新的情境中有利於當地人重新詮釋及再創造，所以本文也將探討泰雅人如何透過 *gaga* 的意象 (image) 把外在事件整合為泰雅人自己的歷史。

一、關於 *gaga* 研究的回顧

筆者選擇 *gaga* 觀念做為瞭解泰雅族社會文化的起點，原因在於過去研究多主張 *gaga* 是泰雅族社會除了家族之外最重要的功能性組織，但是研究者對於 *gaga* 的性質卻有不同的解釋，或者有未深入解釋之處。例如小泉鐵 (1933) 和衛惠林 (1963) 主張 *gaga* 是個血族團體；李亦園 (1964) 和王崧興 (1965) 卻主張 *gaga* 是個祭祀團體。又例如衛惠林 (1958) 和折井博子 (1980) 均提及 *gaga* 和部落的關係有下列幾種可能：可能一個部落屬於一個 *gaga*，或一個部落包括幾個 *gaga*，或幾個部落共有一個 *gaga*，但是他們卻並未深入解釋為何會

¹ 有些地區以 *rutux* 指稱生靈及鬼魂 (李亦園 1963:265)。在本文田野部落，當地人稱死者靈魂為 *rutux*；至於生者靈魂，則有 *rutux* 或 *limu* 等不同說法 (參見 Wang 2000:178-181)。

存在這些不同的情況。甚至如李亦園（1963:122-127）提及，南澳群泰雅人曾經一個村落屬於一個 *gaga*，但是後來 *gaga* 分裂而形成一個村落有幾個 *gaga*，這中間也曾短暫的存在過幾個村落共有一個 *gaga* 的情況，這種動態現象如何解釋呢？另一個未被深入解釋的現象是李亦園（1964:685）和王崧興（1965:572）均提及的：個人可以自由選擇加入或退出 *gaga*。對於這些不同解釋或未深入解釋之處，本文希望提供新的觀點來加以瞭解。

藉由澄清 *gaga* 的性質，也有助於解釋泰雅族親屬關係的性質。過去研究對泰雅族親屬組織性質也有不同的看法，例如衛惠林（1963）認為泰雅族是父系繼嗣群社會；可是李亦園（1963:115）和王崧興（1965:570）卻認為泰雅族並無父系的親屬組織，家族是最基本的親族團體；小島由道（1915:213-229）和森丑之助（1917:213-214）的調查報告也認為泰雅族的家與家之間並無本家、分家的關係。本文的討論將顯示：泰雅族並無父系繼嗣群組織，但是在儀式的實踐過程中可能呈現出「同祖群」這個社會範疇，而這個社會範疇並不同於父系繼嗣群組織，對它的理解也必須從當地人的宗教觀念及特殊的歷史情境中加以瞭解。

本文將嘗試整合過去研究對 *gaga* 的不同觀點，並進一步呈現 *gaga* 隱含的多重意義，當地人會在不同情境下強調其不同之意義。*Gaga* 不僅指涉社會規範、儀式規則與禁忌或儀式中的祭詞，並可指稱個人因遵循規範或學習祭詞而獲得的靈力。在聚落層面，社群成員身分透過遵守 *gaga* 規範及實踐儀式的過程被確定；在個人層面，*gaga* 不只是外在規範，而且內化為個人內在靈力。一個泰雅人的成長過程中，不僅從不同來源學得 *gaga*，使自我特質包含異質性（heterogeneous）成分，而且在學習過程中，其自我特質本身就包括了他人的特質，也負載了社會關係。個人在成長過程中不斷重新界定其認同，就如同社會本身也透過社會活動、儀式及重新詮釋的過程再創造及再建構。

和 *gaga* 相關的另一個觀念是 *rutux*。過去研究中提到泰雅族最重要的信仰對象是 *rutux*，例如李亦園曾描述：「（泰雅人）泛稱所有超自然存在為 *rutux*，而沒有生靈、鬼魂、神祇或祖靈之分，更沒有個別或特有的神名。*rutux* 即是超自然的全體，也是其個別的存在」（李亦園 1963:265）。黃應貴的解釋是，*rutux* 各不相屬，又缺乏專業化的分工，這特色和政治制度講求依個人能力和影響力相一致（黃應貴 1986:12）。本文將進一步分析泰雅人如何透過實踐 *gaga* 的過程和 *rutux* 建立關係，而人在和 *rutux* 建立關係時，如何也同時界定了人與人的關係。對於泰雅人而言，「宗教」和「社會」並非兩個先驗的、不同的類別，而是透過同樣的過程界定及轉化。

本文的田野地點為苗栗縣泰安鄉象鼻村麻必浩部落。在確定田野地點之前，筆者曾經以一個多月時間沿著濁水溪、北港溪、大安溪、後龍溪、大漢溪等流域走訪南投仁愛鄉、苗栗泰安鄉、桃園復興鄉的若干泰雅族部落；也曾經在新竹縣尖石鄉、宜蘭縣大同鄉及南澳鄉、花蓮縣秀林鄉等地略做停留。最後選擇苗栗縣泰安鄉象鼻村的麻必浩部落做為長期參與觀察的田野地點，乃因部落成員大多還保有 *gaga* 的觀念，而且當地仍舉行部落性的祭祖儀式、治病儀式及消災祈福儀式。部落性的播種祭雖不復見，但是仍然存在於許多人的記憶中，而且若干家戶在種植經濟作物時仍然舉行家戶性的播種儀式。

田野方法主要是透過參與當地人的日常生活及儀式來瞭解 *gaga* 的意義。筆者所參與的工作隊大致上而言，為十月到十一月底砍杉木，十二月到二月之間種生薑，三月拔竹筍，四月到五月採李子，六月到九月種青菜等經濟作物。砍杉木的工作隊有十五人左右，是平地老闆到山上購買一片園地的杉木後，再僱用當地人去砍伐。當地人的工資為男工一天一千二百元，女工一天一千元，當地人借用平地話稱這種工作為「去賺錢」。至於其他作物，基本上是以家戶為單位，也有可能是兩個家戶合作或三、四個家戶換工，當地人稱這類工作為 *musa mayah*（去園地）。

二、*Gaga* 與治病儀式²

當地人在日常生活的閒聊中，經常出現的話題是「某某人生病了，可能是因為他本人、他家人或他祖先曾經觸犯 *gaga*，必須請巫醫來舉行治病儀式 (*hamawup*)」。然後他們會繼續談論當事人或他祖先可能觸犯了什麼 *gaga*，例如「禁止殺人、禁止姦淫、禁止觸犯禁婚範圍、禁止偷竊、不可以不孝順父母、不可以打人或罵人、不可以造謠」等等的 *gaga* 戒律。有些人還會進一步回想：過去是整個部落同樣的 *gaga* (*wutux alan wutux gaga*，「一個部落一個 *gaga*」)，所以如果有人觸犯這些 *gaga*，則會帶給整個部落不淨，甚至部落中有人會因此生病；現在則是觸犯 *gaga* 者本人或他家人自己負責 (*wutux sali wutux gaga*，「一個家一個 *gaga*」)，而這過程是如何的轉變呢？

在過去，*gaga* 所規範的範圍是整個部落，如果有人觸犯這些 *gaga*，則會帶

² 泰雅人透過治病儀式、播種祭和祖靈祭與 *rutux* 溝通，重建與 *rutux* 的關係或者獲得靈力，因此本文主要討論這三個儀式。雖然在其他歲時祭儀（例如收穫祭及入倉祭）及生命儀禮（例如議婚過程及孩子出生時姻兄弟之間的禁忌）中也必須遵循許多 *gaga*（王梅霞 1990），但是這些 *gaga* 鮮少涉及與 *rutux* 直接溝通，其性質留待他文討論。

給整個部落不淨，甚至部落中有人會因此生病，必須舉行治病及禳祓不淨的儀式。因此當有人生病時，巫醫必須先以夢占及竹占找出是誰犯什麼錯而使部落成員受到生病的懲罰。通常巫醫是以樹葉包裹糯米、在來米及燒過的山羌肉祭祀 *rutux*，請 *rutux* 賜夢，夢的內容有時很模糊，巫醫必須加以解釋再以竹占確定。竹占的方式是：將一顆稱為 *sataiya* 的圓珠放在一根稱為 *nawi* 的竹子上，將竹子放在膝間一邊轉動一邊問「是不是某某人犯了錯」，如果圓珠掉下來就不是那個人，必須再問「是否另外某某人犯了錯」，一直問到圓珠停在竹子上不動，也就找到了犯錯的人。找到犯錯者之後，巫醫會繼續以竹占問 *rutux* 「這病是不是只要給你米就好了」，如果圓珠停在竹子上，巫醫就拿幾顆米撒在地上，治病儀式就結束了；如果圓珠掉下來，表示只給米不夠，必須舉行 *mati yulak* (給 *rutux* 東西) 儀式來禳除不淨。*Mati yulak* 的方式是由犯錯者提供豬鼻、豬肝或雞冠、雞肝為祭品，請兩位年長有地位的男性擔任祭主，在戶外離家一段距離的空地祭祀 *rutux*。觸犯姦淫及觸犯禁婚範圍等嚴重的 *gaga* 時，必須以豬鼻豬肝祭祀 *rutux*，犯錯者還必須提供一頭豬請部落成員共食以禳除因其犯錯而帶給部落成員的不淨，豬必須在河邊宰殺後當場吃完，不可以帶回部落，也不可以給小孩子吃。觸犯偷竊等較不嚴重的 *gaga* 時，只須以雞冠雞肝祭祀 *rutux*。大約民國三十九年 (1950) 後，觸犯 *gaga* 的人數逐漸增多，為了避免所有部落成員受到影響，當地人召開地方人士會議 (*makayan*)，討論並且舉行 *mati yulak* 儀式告知 *rutux* 後，將 *gaga* 戒律的規範範圍由部落層次改變為各家戶或各人自己負責。若有人觸犯 *gaga*，*rutux* 的懲罰對象是犯錯者家戶或個人，所以巫醫竹占只要確定病人家人或病人本身觸犯了什麼 *gaga* 即可。

觸犯這些相當於戒律的 *gaga* 會帶來「不淨」，而當地人對於「不淨」的觀念，又會依照程度嚴重與否區分為四個層次：以他們的用語分別為 *skavin*、*sahawup*、*pasani* 及 *pahovu*。如果有人觸犯「禁止殺人、禁止姦淫、禁止觸犯禁婚範圍」這些 *gaga* 戒律，整個部落會染上 *skavin*；如果有人觸犯「禁止偷竊、不可以不孝順父母、不可以打人或罵人、不可以造謠」這些 *gaga* 戒律，部落會染上 *sahawup*；在這兩個情況下都會受到 *rutux* 懲罰生病 (當地話為 *sahawup rutux*，「受 *rutux* 牽連」)，因此 *mati yulak* 儀式的目的即在於禳除不淨 (當地話為 *samaka*，「分開」，即「分開不淨」)。第三種不淨是 *pasani*，它可能造成部落收穫不佳，但是不會有人因此生病。泰雅人最特殊的 *pasani* 是有關於姻兄弟之間 (即男子和其太太的兄弟或堂兄弟之間，互稱 *yanai*) 的禁忌：如果女子在兄弟面前，或男子在姻兄弟面前談論有關「性」的言語，會帶來 *pasani*，觸犯者必須罰酒給兄弟或姻兄弟，並對 *rutux* 說「希望我的行為不會造

成他收穫不好」。Pahovu 較 *pasani* 更輕微，觸犯者可能不小心被發現或良心過意不去，但是不會受到 *rutux* 懲罰生病，例如民國三十九年(1950)左右部落中第一次有人去酒家，必須罰酒請部落的人。

在當地人的觀念中，人必須遵守 *gaga* 而與 *rutux* 維持著和諧的關係。如果有人觸犯了 *gaga* 而被 *rutux* 懲罰生病，就必須舉行治病儀式來讓祓不淨及請求 *rutux* 的原諒；但是如果沒有人觸犯 *gaga* 卻有人生病，當地人可能就會罵 *rutux* 或威脅要殺掉 *rutux*。例如被巫婆作法而生病時，治療方法是在蘆葦中間放一塊錢，綁起來打結，置於部落入口的叉路上，請一位善於獵首者在清晨拿著刀子去砍蘆葦，同時罵「你（指 *rutux*）這個壞人為何如此，這病人並沒有對你不好，你為何讓他生病，你如果再不讓他的病好，我就像砍蘆葦一樣砍掉你。」

三、*Gaga* 與歲時祭儀

除了戒律之外，儀式的規則及禁忌也是重要的 *gaga*。過去泰雅族一年中最重要的歲時祭儀是播種祭 (*samiyadu*) 及祖靈祭 (*maho*)。相較於播種祭，收割儀式及入倉儀式並不盛大，但是仍然必須遵守許多 *gaga*。在這些儀式中，有些 *gaga* 規範部落，有些 *gaga* 規範家戶，祖靈祭中尤其有些 *gaga* 規範同祖群。藉著遵守這些 *gaga*，當地人也稱呼部落、家戶或同祖群為 *wutux gaga* (一個 *gaga*)。下面將從儀式的準備、祭主的選擇、儀式的過程及禁忌等面向，來說明在實踐 *gaga* 的儀式過程中，如何產生了不同層次的社會範疇，然後再討論個人如何透過實踐儀式的過程將 *gaga* 內化為個人靈力，以及如何向他人學習及分享 *gaga*。

(一) 播種祭 *samiyadu*

(1) 準備：播種祭日期由地方人士會議決定，地方人士會議由每戶各派一名男性出席，若家中無男性，女性亦可代表出席，但是女性只可以旁聽，不可以發言。會議中選派去年收穫最好的兩家，由其各推派一人擔任祭主，代表部落舉行播種儀式。這兩名祭主必須每年輪流，不可以和去年一樣，每個人都有同樣機會擔任祭主。會議結束後部落男性成員一起打獵，將獵肉交給幾個家戶製成醃肉 *sinwahan*，每個家戶各自打小米糕 *laing* 及釀小米酒 *wuwau*，女性尤其善於製作醃肉及小米酒。

(2) 播種祭期間部落及家戶必須遵守下列禁忌：部落成員都必須回到部落中，非部落成員不可以參與儀式，故通常在儀式期間部落斷絕對外交通；各家

戶內生火不可熄滅，也不可借火給他戶或向他戶借火，「否則 *gaga* 會消失或變壞」；³ 家人不可觸麻，不可拿針，不可砍活的植物。

(3)過程：①第一天天未亮時，兩位祭主各自攜帶家裡準備的小米糕及小米酒一起前往耕地，沿路不可以和他人說話，先到其中一人的園地舉行儀式，再到另一人的園地舉行。舉行儀式的方式是：祭主在園地裡拿著小鋤頭挖四個洞分別播下種子，挖一個洞時講一個小米收穫好的人之名字，或講教導自己播種 *gaga* 者的名字，挖四個洞時就講四個名字。當地人解釋，講收穫好的人名字的原因是「內心希望他的 *gaga* 給我一點」，此處 *gaga* 意涵的是個人的靈力（當地人說這就像平地人所講的「功力」）。然後祭主將小米糕放在一邊，左手拿酒倒一點在小米糕上，再喝一點吐在小米糕上，並說：「希望將來收穫的小米所釀的酒多得讓我喝到吐出來。」祭主還必須為部落所有成員祈求豐收，如果只祈求自己豐收，*rutux* 會處罰祭主，讓他本身收穫不好。除了儀式的規則及禁忌，祭祀時的祭詞也被稱作 *gaga*，例如：「我把你埋在土裡，是秉著祖先 *Lakauvai* 的經驗，是承祖先 *Lakaukinnawiy* 的傳統，種芽長出期能如 *Muasan* 的芒草一樣長久茂盛，並請祖靈庇佑，使部落共享豐穫的喜悅。」其中「你」是指小米，祖先 *Lakauvai* 是泰雅族引進小米種子的祖先，祖先 *Lakaukinnawiy* 是司祭者祖先，但若自己祖先的小米種不好，則用他人祖先名字。儀式結束後，祭品留在園地不可帶走。祭主祭祀完畢回到部落後，部落中所有男子（包括小孩子）聚集分享一些醃肉及聽長者教導 *gaga*；祭主並將自己家裡做的小米糕和小米酒分送給各戶，做為各戶第二日舉行播種儀式的祭品。分送小米糕及小米酒意味著祭主將自己的 *gaga* 靈力分給大家，所以各戶分得這些祭品後至第二日儀式結束前不可以洗手，否則 *gaga* 會流走。②第二日天未亮時，每戶各指派一人攜帶從祭主那裡分得的小米糕和小米酒到自己園地舉行播種儀式，方式和第一天一樣；此外，孩子可能跟隨父親學習 *gaga*，或者在連續數年收穫不佳的情況下也可以向他人學習 *gaga*。關於「學習 *gaga*」（當地話為 *musa baab gaga*，「去分 *gaga*」）的儀式，容後討論。各戶播種結束後回到部落，便展開慶祝活動，這時女性及非部落成員才開始加入。慶祝活動中所有參與者分享部落共同準備的醃肉，及各家戶所準備的小米糕和小米酒。

(4)變遷：民國四十六年（1957）左右，若干家戶各自舉行儀式，由各家戶自行決定是否在小米或水稻田舉行播種儀式，年紀五十歲左右的中年人多認為這種家戶性的播種儀式也是 *gaga*，但是年紀七十歲左右的老年人卻不認為這是

³ 此為當地人的用語。此處 *gaga* 指涉靈力，將在下一節論述。

gaga。民國五十四年（1965）左右不再種植小米，民國六十五年（1976）左右不再種植水稻而改種果樹後，各戶的播種儀式也因此而停止了。民國八十年（1991）開始，生薑成爲部落重要經濟作物，由於生薑有類似小米「種植在山坡地及每年收成」的特色，許多家戶在種植生薑時，會在園地舉行 *yulak*（給 *rutux* 東西）儀式，以酒菜祭祀 *rutux*，取代傳統的播種儀式。民國八十七年（1998），泰安鄉的中小學爲了教育學生傳統文化而聯合舉辦播種儀式，由麻必浩部落及鄰近象鼻部落的頭目爲學生示範傳統儀式，在此情境下 *gaga* 成爲傳統文化的代稱，但也同時被抽象化及概念化，不同於傳統 *gaga* 所指涉的規範及因遵守規範而獲得的靈力。

(二) 祖靈祭 *maho*

在祖靈祭的祭品準備及儀式過程中，除了像播種祭一樣呈現了聚落及家戶這兩個社會範疇之外，還呈現了同祖群（*wutux nekis*，「一個祖先」，範圍大概是向上追溯五代共同祖先的後代）這一個社會範疇。

(1) 準備：小米收割入倉後，眾人聚集在頭目家飲酒及共商祖靈祭事宜。日期決定後，部落共同狩獵製作醃肉，各戶打小米糕及釀小米酒，並指定一人製作一個將於儀式當天放置在部落及祭祀地之間路上的大型小米糕，儀式結束後參與者必須食用此小米糕才可以回到部落。

(2) 過程：儀式當天天未亮時，部落所有男性成員聚集在部落中，每一個同祖群有一個代表手持一根上面插著獸肉及小米糕等祭品的竹子，同祖群成員尾隨此代表，由頭目、副頭目帶領前往祭祀地。沿途呼喊 *the katas*（過世的祖父輩以上的男性祖先，不論是否有親屬關係，稱謂相同），*katas*（過世的祖父輩祖先），*kava*（先父，父親逝世者才呼喊此稱謂），*the kaki*（過世的祖母輩以上的女性祖先），*kaki*（過世的祖母輩祖先），*kaya*（先母）；不僅邀請自己的祖先，而且邀請部落所有祖先及沿路遇到的 *rutux* 一起到祭祀地。日治時期以前行室內葬，祭祀地在部落外一段距離，因部落時常遷移，並無固定祭祀地；日本殖民之後，禁止舉行室內葬，設有公墓，祖靈祭乃在公墓舉行。剛開始時墓地在現今部落上方，墓地中同一同祖群的祖先墳墓是相連的，所以同一同祖群會圍在一起祭祀。通常由頭目開始獻祭，祭詞如下：「祖先啊，祖先啊，這個時刻正是與約之時，也許祖先們來自遠方，感謝之至。這是我們族人們一年來的工作成果，請笑納。我們懇求祖先再護佑族人們在耕作狩獵中收穫更豐富，並期待明年此時共享族人的喜悅。」祭祀完畢，祭品不可以帶走；離開祭祀地時必須越過火，以示人和 *rutux* 分開。年輕人先行離開，爭先跑去用山刀刺放在路旁的小米

糕，刺小米糕就如同刺豬，希望打獵時可以獵到豬；小米糕必須當場吃完，不可以帶回部落。頭目和年紀大的人留下來繼續和 *rutux* 說話，倒一點酒在地上給 *rutux*，自己喝一點酒，剩下的酒留在祭祀地不可以帶回去。

(3)變遷：部落基地在民國四十幾年 (1950s) 時遷至現址，同一同祖群的祖先墳墓不再相連，但是祭祀時仍然以同祖群為單位，方式是由各戶先到自己祖先的墓地插上鮮花和蠟燭，然後各個同祖群成員分別聚集，同一同祖群成員將祭品集中放在樹葉上，在頭目及同祖群代表作祭時，同祖群成員圍著放置祭品的樹葉並且以手碰觸樹葉。民國七十一年 (1982) 以後，不再以同祖群為單位祭祀，雖然在部落集合出發時仍是各同祖群分別聚集，但是到達基地後各家戶各自拿著祭品到自己祖先的墓地祭祀。至於為何各戶分開祭祀，報導人說：「是很自然的分開，沒有相約說要分開，也沒有吵架等原因，可能的原因只是從前各戶到自己祖先的墓地插上鮮花及蠟燭後，各同祖群集中時有些人動作很慢而讓大家等得不耐煩，所以後來就很自然的分開了。」在麻必浩部落，部落性的祖靈祭未曾中斷過，鄰近若干部落曾經只剩下各家戶各自舉行祭祖儀式而無部落共同的祭祖儀式，但近幾年來又陸續恢復部落性的祭祖儀式。這些變遷放在接下來要談的傳統 *gaga* 之性質中將更容易瞭解。此外和傳統祖靈祭最大的不同之處，是現今女性及非部落成員也可以參與祖靈祭，不過和傳統一樣，參與成員都必須越過火及必須食用小米糕。

四、*Gaga* 的多重意涵

如前文所述，最嚴格的 *gaga* 是戒律，如果有人觸犯這些 *gaga*，會帶給整個部落不淨，甚至部落中有人會因此生病，必須舉行治病及禳祓不淨的儀式。除了戒律之外，儀式的規則及禁忌也是重要的 *gaga*，甚至儀式中的祭詞也被稱為 *gaga*。接著本文將繼續論述 *gaga* 不只是外在規範，而且內化為個人內在靈力，它必須與他人分享或從他人那裡學習而來。在給予別人 *gaga*，或從別人那裡得到 *gaga* 的過程中，*gaga* 不會因為給予別人而減少；相對的，*gaga* 是透過教導或分享才獲得認定。

過去民族誌的記載已經透露 *gaga* 與靈力有關，例如《南澳的泰雅人》中提及：「*gaga* 中所含有的靈力，為全 *gaga* 的人所共享；這個靈力能借助到全 *gaga* 中每一個人的工作上去，故他們的農產豐而狩獵獲」（李亦園 1964:129）。在討論 *gaga* 的動態現象時，民族誌也顯示「買 *gaga*」或「分 *gaga*」時最重要的是「買靈力」或「分靈力」。例如：「在『買 *gaga*』時，最重要的是一個買的儀式，

即『原始祖靈及其靈力獲得祭』，而以一把（或兩穗、三穗）小米為象徵物，由賣方傳給買方，這把小米是具有靈力的，或可稱之為聖粟」（同上引：130-131）。『買 *gaga*』之舉，買得了『原始 *gaga*』或『好運 *gaga*』的祖靈之助力」（同上引：131）。至於 *gaga* 分化的情形也是一個非常普遍的現象，「一個 *gaga* 既然是一個『共享祖靈保護，共享祖靈靈力團』及『共享秘密生產技術團』，*gaga* 中的一部分人的分開，無疑的是破壞了『共享』的制度，此『祖靈靈力』與『秘密技術』也無疑是由一個 *gaga* 中而傳入到另一個 *gaga* 中了」（同上引：133）。此外，個人脫離 *gaga* 而轉入其他 *gaga* 時會帶走原 *gaga* 的靈力，因此，脫離 *gaga* 的人必須提供生豬一頭留給全 *gaga* 的人食用，其目的有二：(1)仍須原 *gaga* 的祖靈的保護；(2)彌補脫離 *gaga* 時所帶走的原 *gaga* 之「祖靈靈力」及「秘密技術」（同上引：137-138）。雖然民族誌中不乏上述關於 *gaga* 靈力的記載，但是因為過去學者多將討論重點置於 *gaga* 如何做為泰雅社會最重要的功能性組織，而忽略有關靈力的轉換等動態現象，因此本文嘗試進一步討論泰雅人如何透過交換、分享及學習 *gaga* 的過程，同時來界定自我特質及社會關係。

上述李亦園先生的討論顯示 *gaga* 牽涉「祖靈靈力」與「秘密技術」。在麻必浩，當地人不僅以 *gaga* 指稱儀式規則、儀式祭詞或技術性知識，而且以 *gaga* 指稱透過學習儀式規則、祭詞或技術性知識而獲得的靈力，這靈力與 *rutux* 的護佑有關。

當地人透過實踐儀式的過程將 *gaga* 內化為個人內在靈力，而且必須與他人分享或者從他人那裡學習 *gaga*。如前一節所敘述，播種祭中祭主必須將自己家裡製作的小米酒及小米糕分給各戶，也就是將他的 *gaga* 分給各戶，所以各戶代表在分得小米酒及小米糕後一直到第二天儀式結束前不可以洗手，否則 *gaga* 會流走。由於祭主乃每年輪流，所以每個成年男子都有機會擔任祭主，將自己的 *gaga* 分給他人，並且在他年也從別人那裡得到 *gaga*。如果一個人連續數年收穫不好，他還可以向聚落成員或非聚落成員「學習 *gaga*」（*musa baab gaga*，「去·分·*gaga*」），方式是學習者準備好小米酒及小米糕，在播種祭前一天前往教導者家裡聆聽後者教導儀式過程及祭詞，隔天天未亮時兩人一起到園地舉行播種祭，教導者先示範祭祀 *rutux* 的方法以及對 *rutux* 說話的內容之後，再對 *rutux* 說：「將我的 *gaga* 分給他一些。」當地人經常舉以下例子說明 *gaga* 必須與他人分享才能獲得認定：某年播種祭中，兩名祭主只祈求自己豐收而未替部落祈求豐收，隔年反而他們的收穫最壞。除了儀式的實踐過程之外，當地人對儀式禁忌的解釋也透露出他們以 *gaga* 指涉靈力。例如，各家戶內生火不可熄滅，也不可借火給他戶或向他戶借火，「否則 *gaga* 會消失或變壞」。又如，當地

人解釋女性不可參與播種儀式的原因是「唯恐女性將來嫁出去後會帶走原部落或生家的 *gaga*。」

不僅是在儀式過程，甚至在當地人的日常生活對話中，也呈現出 *gaga* 可以內化為個人靈力的情形。田野中有一個令筆者印象深刻的例子是：一天傍晚 Dawuh 邀請了 Yumi (Dawuh 的內兄) 夫婦、Yabu (Dawuh 的姊夫，也是真耶穌會的執事) 和筆者去他家分享他剛獵到的山豬肉，席間 Dawuh 很興奮的描述他昨晚夢見抓到一條魚，但是仔細一看，皮又不是魚皮，於是一早醒來他就去請 Yabu 解夢。⁴ Yabu 解釋說：「Dawuh 在山上放的陷阱一定有收獲。」Dawuh 於是去山上看陷阱，果然捕到了山豬。Yumi 及 Yabu 也很興奮的敘述他們曾經作過的夢，一致認為很準。Yumi 又說：「Dawuh 的父親傳給 Dawuh 很好的獵山豬的 *gaga*」，⁵ 所以 Dawuh 經常獵到山豬。」不過 Yumi 也不甘示弱的說：「但是我和 Dawuh 獵山羌與猴子的 *gaga* 旗鼓相當。」Dawuh 接著補充說他父親教導他獵山豬的 *gaga*⁶ 是「讓天狗那邊的山豬都來這裡」或「讓大霸尖山那邊的山豬都到這裡」。幾天後，筆者有機會進一步與 Yumi 討論何謂獵山豬的 *gaga*，Yumi 說：「像山豬這種大型的獵物，只靠 *gaga* 是不夠的，還需要 *wuwei* (『黏』，指『從祖先傳下來的能力』)；*gaga* 可以從別人那裡學習而來，*wuwei* 卻無法靠學習得到。」Yumi 舉例說：「Dawuh 的父親很會養獵狗，就將訓練好的獵狗送給 Yumi 的父親，但是 Yumi 的父親沒有養獵狗的 *wuwei*，所以獵狗一到他的手中就一點用也沒有。但是獵山羌或猴子這種小型獵物，不需要 *wuwei*，只需要 *gaga*。」

除了學習播種及狩獵的 *gaga*，當地人也可以向非聚落成員學習技術性知識，例如可以向其他聚落的巫醫學習治病時講的話。甚至於現代教育也被當地人詮釋為平地人的 *gaga*，他們可以從平地人那裡學習。但是當地人也認為平地人比較不願意教導他人 *gaga*，一個報導人舉了個例子：聚落中有個老人家很有有效的治毒蛇咬傷的草藥，因為這位報導人的太太跟那老人家很談得來，他就請他太太去跟老人家學習找草藥的 *gaga*，⁷ 他太太向老人家求了三次，那老人家都不願意教。這位報導人解釋，那個老人的 *gaga* 可能學自平地人，平地人不願意將 *gaga* 傳給別人，所以師父傳功夫都會越傳越少，到最後就失傳了。

4 真耶穌會成員經常請傳道或執事解夢。

5 此處的 *gaga* 指靈力。

6 此處的 *gaga* 指祭詞。

7 當地人解釋這 *gaga* 的內容包括：找尋這種草藥的知識、找到後對著草藥所施的咒語，以及使咒語有效的靈力。

Gaga 包含了多種不同的意涵，而每個人可以從不同來源分享或學習到不同的 *gaga*，包括：聚落成員透過共同遵循儀式規則來分享或交換 *gaga* 靈力；也可以從父親或同祖群成員學習儀式祭詞；而若數年收穫不佳，也可能跟隨其他的聚落成員或非聚落成員學習；還有可以從非聚落成員，甚至是漢人學習技術性知識。透過學習 *gaga* 的過程，個人的 *gaga* 特質包含異質性 (heterogeneous) 的成分，亦即包含了他人的特質，並因此負載了社會關係。社會關係是透過個人交換其內在特質而建立，而非孤立的個人所建立的外在關係，而且在分享、學習或教導 *gaga* 的過程中被重新界定。

由於每個人可以從不同來源學習 *gaga*，因此即使同一家戶的成員也可能具有不同的 *gaga*。茲以 Bihow 及 Yabu 兩兄弟為例說明：Bihow 的太太來自鄰近象鼻部落，Bihow 透過與太太的兄弟換工的過程而與該部落建立了密切的聯繫，他的兒子也因此娶了該部落頭目的女兒。在天主教傳入後，Bihow 首先信教，並因此影響象鼻部落許多人參與教會活動。透過相互學習農事技術及參與教會活動，使這些不同聚落的成員認知他們共有農事的及教會的 *gaga*。⁸ 相對於 Bihow 所建立的跨部落連帶，Yabu 則在本部落不同的同祖群之間建立起溝通的網絡。Yabu 之妻有二兄弟 (姓林)⁹ 及三姊妹，均是部落成員。三姊妹分別嫁給部落中不同之同祖群成員 (分別姓張、詹、楊)，Yabu 與其妻舅及連襟互動頻繁，經常互贈獵肉。其妻舅之一 Dawuh 善於製作陷阱捕捉獵物，更曾經贈與其姻兄弟製作陷阱的鋼線，以傳遞給後者善獵的 *gaga*。當 Yabu 信仰真耶穌會後，也激勵其姻兄弟陸續加入，這些不同的同祖群成員也因而共享教會的 *gaga*。透過各自的社會活動，Bihow 及 Yabu 兩兄弟因此擁有不同的 *gaga* 特質；換言之，個人的 *gaga* 特質其實具體化了各自的關係網絡。

當地人除了用 *gaga* 來指稱戒律、儀式規則及禁忌、祭詞、個人靈力之外，若干日常生活中的習俗及特殊情境下所締結的契約，也可能被稱為 *gaga*，不過，當地人可能因年齡、宗教背景及權力關係而對這些 *gaga* 有不同或競爭性的詮釋。此外在面對新的情境時，*gaga* 可能被重新詮釋及再創造，而在再創造的過程中，*gaga* 的意義也有所改變。茲舉泰安鄉聯合豐年祭為例。

民國七十九年 (1990)，泰安鄉八個村聯合舉行一個前所未有的聯合豐年祭，發起人是當地一位國中主任，他提出「增進漢人對泰雅文化的瞭解，及教育泰雅下一代」為活動宗旨，並要求忠於傳統，所以活動場地以竹籬笆隔離觀眾和

8 下節將討論當地人如何透過 *gaga* 來理解教會。

9 姓氏乃國民政府所加，泰雅人傳統的命名系統是親子聯名制。

場內作祭者，以維持儀式的嚴肅性。連續兩天通宵舉行活動的目的，本來是顧慮晚上休息時眾人會喝酒鬧事，但後來被合法化的解釋為過去儀式也多在天未亮之前舉行。在創造活動內容的過程中，因為眾人對傳統文化及對這次活動的認定不同，使得創造過程既是衝突、也是合法化的過程。透過不斷的協商，最後決定活動內容由泰安鄉八個村分別展現播種祭、收穫祭、祖靈祭、求婚到結婚過程、狩獵、織布、吹口琴以及跳竹竿舞等項目。主辦者（多是中年人及年輕人）希望這次活動能夠表達出傳統的 *gaga* 內容，但是許多當地人（尤其是老年人）認為不過是表演而已，因為已經被抽離出儀式的情境了。許多人最融入的反倒是在各村落的表演結束後，在一旁休息的象鼻村成員們圍起圈來跳 *alala*（眾人手拉手圍成一個圓圈，由一人先唱，唱幾句後其餘人由另一人帶領應和；先唱者和帶領應和者必須實力相當，應和得宜），從休息室一路跳到會場中央，觀眾紛紛的加入，人數愈來愈多，連續跳了二、三個小時，對當地人而言，*alala* 反而是最符合當時情境的傳統慶祝方式。從民國七十九年（1990）至今，聯合豐年祭已經成為泰安鄉泰雅人固定舉行的活動，每兩年一次輪流在北五村及南三村舉行。它反映了泰雅人如何因應不同情境創造出新的 *gaga*；而傳統 *gaga* 的特色，例如下面將討論到的「*gaga* 在實踐上產生不同層次的社會範疇」，正有利於在變遷的情境中再創造的可能。除了文化的再創造，聯合豐年祭產生的背景乃因應漢人觀光化的需要來呈現泰雅文化，其中隱含了漢人和泰雅人之間支配與臣屬的權力關係。對當地的菁英而言，這次活動為他們累積了更多政治資源，兩名豐年祭主辦者皆於民國八十一年（1992）出來參加鄉長選舉，但也因此造成彼此不睦，嫌隙至今。

五、整合過去研究對 *gaga* 的不同解釋

本文一開始提到，過去研究多將 *gaga* 視為泰雅族社會最重要的功能性組織，但是將 *gaga* 視為社會組織本身時，卻面臨若干不同解釋或未能深入解釋之處。有的學者認為 *gaga* 是親屬組織，但是有的學者認為 *gaga* 是祭祀組織。此外，學者對於下列現象亦未加以深入解釋，包括：一個部落只有一個 *gaga*、一個部落包括幾個 *gaga*、一個 *gaga* 包括幾個部落等各種變異情形，及 *gaga* 的分裂現象和個人可以自由選擇加入或退出 *gaga* 的現象。

筆者的研究則呈現 *gaga* 是觀念而非社會組織本身，而且透過儀式的實踐過程，可能形成不同層次的社會範疇。基本上，*gaga* 是宇宙觀的一部分，指觀念上遵守同一規範或禁忌；而且 *gaga* 可以指涉個人的特質，當地人解釋這種

特質為靈力。

關於 *gaga* 具有多重意涵這一點，山路勝彥 (1987) 已略做討論。他指出 *gaga* 具有多義的性格，除了指稱習慣及禮法之外，獵首及懷孕也被稱為 *ma gaga*；此外，犯法時的共食單位及收穫祭時的共食單位，均可稱為 *qotox gaga* (山路勝彥 1987:11-12)。¹⁰ 山路勝彥以「法律」、「贖罪」、「共同體」、「祭祀」等四個語彙進一步討論 *gaga*：就觀念層次而言，「『不吉』、『不淨』、『祓除』、『洗清』這些言語才是規定泰雅族習慣法之本質的重要關鍵概念」(同上引:30)。就社會運作層次而言，*gaga* 可以按不同目的而有機能分化的情形，因此贖罪時的共食單位和農耕儀禮時的祭祀單位不一定吻合(同上引:63)，而且 *gaga* 的分裂也經常出現在民族誌中(同上引:66-67, 79)。山路勝彥顯然已注意到 *gaga* 並非社會組織本身，但是他仍未進一步處理過去研究對 *gaga* 的不同解釋及未深入解釋之處，本文則試圖提出新的觀點來面對這些問題。

就觀念上遵守同一規範或禁忌這一個層面而言，*gaga* 包括戒律、儀式中的規則及禁忌、若干日常生活中的習俗；而在實踐這些 *gaga* 時，可能產生不同層次的社會範疇，¹¹ 這社會範疇不同於社會組織，它是鬆懈而有彈性的，因此個人可以自由選擇是否遵守同一個規範而造成加入或退出 *gaga*。治病儀式中 *gaga* 的規範範圍，及播種祭與祖靈祭中祭品的準備、儀式的禁忌和儀式的過程顯示 *gaga* 在實踐上產生的社會範疇包括部落、同祖群、家戶(如圖 1)。所謂的社會範疇不同於社會組織，後者以圖 2 表示。在此以「同祖群」這一個層次來討論社會範疇與社會組織之差異：圖 2 將同祖群視為社會組織，顯示儀式中有固定若干個同祖群參與(圖 2 只標示三個同祖群，也可能是四個或五個或更多，總之是固定的)，還必須涉及各個同祖群如何形成組織、同祖群之間如何產生領導者等組織層面的問題。但是筆者的田野資料顯示，儀式中並不強調有幾個固定的同祖群組織的參與，而是如圖 1 所示，共同遵守同一個同祖群規範者(例如，在祭祀地同一個同祖群圍在一起祭祖)在同祖群這一個層次為同一個 *gaga*，其餘未遵守這一個同祖群規範者(例如，未與這一個同祖群一起祭祖)對於這一個同祖群而言是不同的 *gaga*。同祖群本身並非形式化的組織，也非社會活動中實際運作的群體，在形式上也沒有「姓」的稱呼。¹²

10 麻必浩部落拼音為 *wutux gaga*。

11 本文以「社會範疇」指涉在儀式或社會活動過程中產生的人群分類方式。在同一情境下，不同的人群分類方式可以被同時強調。

12 「同祖群」*wutux nekis* 這範疇究竟追溯到幾代的祖先，當地人常有不同的解釋，有說三代或五代或更遠，有時同祖群甚至包括非直系親屬。這種範疇界定上的彈性，必須從社會互動過程及歷史脈絡加以理解，筆者博士論文 (Wang 2000) 有進一步的討論。

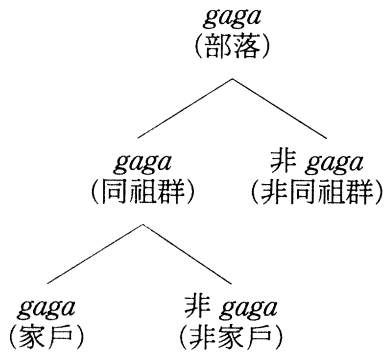


圖 1

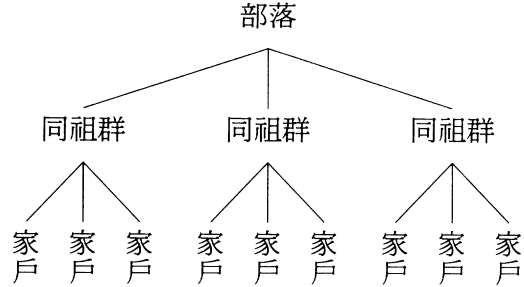


圖 2

在變遷的情境下，民國四十六年（1957）才傳入當地的天主教會及真耶穌會也被整合進入原來的分類方式中，當地人也將教會稱為 *gaga*。傳統上「*gaga* 做為一種規範」及「*gaga* 在實踐上產生不同層次的社會範疇」這些特質，使當地人在面對教會的傳入時，透過 *gaga* 來理解教會的教義，並將教會這個社會範疇整合進入不同層次的社會範疇中。除了 *gaga* 外，傳統 *rutux* 信仰的模糊性（亦即不區分神、鬼、祖先，均稱為 *rutux* 或 *rutux nekis*）也使當地人透過 *rutux* 信仰來理解教會的「神」的觀念。因此，變遷可視為是在原有文化基礎上加以創造的過程。

在實踐 *gaga* 時所產生之不同層次的社會範疇，性質上可能是親屬性的或宗教性的，例如家戶、同祖群、教會、聚落。而且從社會範疇的分類模式可以假設 *gaga* 在實踐上產生的社會範疇有幾種可能，一種即是本文田野部落的情況，另兩種則如圖 3 和圖 4 所示。視 *gaga* 為祭祀團體的學者可能觀察到圖 1 的情況，他們看到部落共同祭祀的情況；而視 *gaga* 為血族組織的學者可能觀察到圖 3 及圖 4 的情況，他們看到同祖群共同祭祀的情況。本文的田野部落也曾經由圖 3 轉變為圖 1。

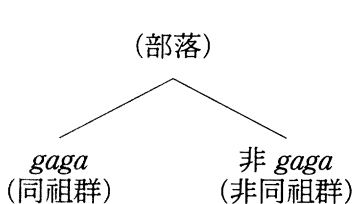


圖 3

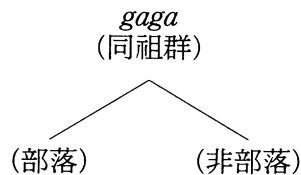


圖 4

過去文獻提及的，一個部落只有一個 *gaga*、一個部落包括幾個 *gaga*、一個 *gaga* 包括幾個部落等各種變異情形，可以分別以圖 1、圖 3、圖 4 加以說明，而 *gaga* 的分裂現象及個人可以自由選擇加入或退出 *gaga* 這現象，也可以本文觀點解釋。亦即，一群人可以選擇是否遵守共同的規範，若不遵守共同規範則造成 *gaga* 的分裂；個人也可以自由選擇是否遵守同一個規範而造成加入或退出 *gaga*。

六、泰雅人的社會性 (sociality)

透過澄清 *gaga* 的性質，有助於進一步瞭解泰雅人界定社群的方式、社群和個人的關係以及人和 *rutux* 的關係。若干東南亞社會的研究 (Gibson 1986; Atkinson 1989; Sather 1993) 指出，當地人社群的範疇是有彈性的，由成員透過儀式來界定。泰雅族的社群和這些社會類似是鬆懈而有彈性的，個人可以自由的加入或退出，外來者可以透過儀式而被整合為社群成員，有時若干社群可以結合，幾年後再分開。

接著進一步討論泰雅人如何透過社會活動及儀式過程來界定社群。泰雅人稱社群為「*alan*」，意指一群人聚在一起，這一群人透過社會活動相互連結，例如參與地方人士會議，共同在部落獵區狩獵，¹³ 及訂婚或結婚時相互幫助。¹⁴ 地方人士會議的泰雅語是 *makayan*，每戶派一名男子代表參與，¹⁵ 如果某家戶經常缺席，可能會被逐出該聚落。傳統上，部落所擁有獵區的界限非常嚴格，只有成員可以在部落所擁有的獵區內狩獵。獵區內又可分為兩個區域：一個區域靠近聚落，在該區域狩獵之所得必須由全部落成員共享；另一個區域較遠離聚落，在該區域狩獵所得由參與狩獵者均分。

社群的界定方式除了社會活動之外，更重要的是透過儀式過程中成員分享 *gaga* 特質來界定。例如在播種祭中，透過成員共食、及輪流擔任祭主並將自己的 *gaga* 靈力分給他人，使聚落成員得以共享彼此的 *gaga* 特質。在聚落層面，社群成員透過遵守 *gaga* 規範及實踐儀式的過程來和 *rutux* (「精靈」) 維持平衡關係，並由此確定成員身分。在個人層面，*gaga* 不只是外在規範，而且內化為個

13 此規定也是重要的 *gaga*。

14 有些人認為「訂婚或結婚時相互幫助」也是 *gaga*，但是也有人反對，後者認為「*gaga* 必須和 *rutux* 有關」。

15 頭目 *nugis* 於會議中擔任仲裁者，所以必須公正而又會說話。本部落頭目由楊姓及高姓兩個同祖群成員輪流擔任，因為他們的祖先最早到達此地。

人內在靈力。在第四節曾討論到：因為 *gaga* 有不同意涵，個人可以從不同來源分享或學習到不同的 *gaga*，包括聚落成員透過共同遵循儀式規則而分享或交換 *gaga* 靈力；可以從父親或同祖群成員學習儀式祭詞；還有可以從非聚落成員、甚至漢人學習技術性知識。透過分享、交換及學習 *gaga*，一個泰雅人的自我特質本身不但包括了他人的特質，也同時負載了社會關係。

因此泰雅人不僅透過儀式過程來界定其社群成員身分，也在同樣過程中建構了自我認同。「社群」本身透過社會活動、儀式及重新詮釋的過程而再創造及再建構，「個人」也在成長過程中不斷與他人交換及分享彼此特質，並且透過特質的分享，「個人」本身就是社會關係的縮影。對於泰雅人而言，「社會」或「個人」並非兩個預先存在的、範疇固定的或甚至對立的概念；相對的，泰雅人透過社會互動的過程，創造及界定了社會關係及自我認同，而且建構自我認同的過程中具體化了一個泰雅人的社會關係。這種透過社會互動過程及社會關係來建構自我認同的方式，宜以 M. Strathern 所提出的「社會性」(sociality) 的概念加以理解，以避免「社會」(society) 或「個人」(individual) 等概念背後所隱含的西方文化的偏見。

進而，泰雅人的社會關係不只涉及了人和人的關係，而且涉及了人和 *rutux* 的關係。社群成員之間不僅分享彼此的特質，而且共同在儀式過程中與 *rutux* 建立關係。這一個特色可以從當地人對 *gaga* 這個字的用法來呈現，當地人常說「泰雅人的 *gaga* 都差不多，但是因為各部落舉行儀式的時間不同，所以各部落有不同的 *gaga*。」他們說 *wutux alan wutux gaga* (一個社群一個 *gaga*)，人必須遵守 *gaga* 而和 *rutux* 維持平衡關係，這平衡關係也稱為 *gaga*。如果有人觸犯 *gaga* 而使聚落成員生病時，必須舉行 *mati yulak* 儀式禳祓不淨；如果沒有人觸犯 *gaga* 但有人生病時，當地人會罵 *rutux*，甚至威脅要殺掉 *rutux*，例如治療被巫婆作法而得的疾病。

人與 *rutux* 之間有不同性質的關係，這些關係也界定了人和人之間的關係。例如在以豬鼻豬肝或雞冠雞肝為祭品的禳祓不淨儀式中，社群成員之間共負罪責；但是在以酒為祭品的播種祭及祖靈祭中，人和 *rutux* 之間平等互惠，社群成員之間則共享 *gaga* 特質。當地人曾以祖靈祭的祭詞為例告訴我：*gaga* 的性質類似「過去祖先和 *rutux* 所訂的契約」，祭詞如「我們的祖先與你(指 *rutux*) 訂約，今天我們將收穫呈現給你，希望你保佑我們族人明年豐收，而且沒有人生病，期待明年此時再來共享族人的喜悅」，人在參與祖靈祭的過程中履行了和 *rutux* 之間的約定，同時界定了聚落成員身分。除了播種祭及祖靈祭，開墾土地的過程也透露出 *gaga* 的性質類似人和 *rutux* 的契約，而這契約也規範了人和

人的關係：決定是否要開墾一塊土地前，開墾者必須先在預定開墾的土地上插一根有枝枒的樹枝(枝枒的數目必須是家中人口數加一)，回家後等待夢占，若夢吉則決定開墾，一經開墾後他人不可以使用該地，否則會 *pasani*(不淨)。如果他人希望使用該耕地，必須由原開墾者陪同到該地以酒祭祀 *rutux*，將酒倒一點在地上給 *rutux*，再由原開墾者和預定開墾者各喝一些酒表示訂約，當地人說，「過去以酒來訂約，效果比現代法律有效。」

因此泰雅人社群的建構過程中，不僅確立了人和人之間的關係，而且確立了人和 *rutux* 的關係。對當地人而言，「社會」及「宗教」，並非兩個不同的範疇，而是相互界定。進而，人的世界和 *rutux* 的世界是相對的及互補的，兩者形成一個整體，而非彼此孤立或對立的。人和 *rutux* 之間相對的特質顯示在儀式的時間、地點及祭品：上述祭祀 *rutux* 的儀式，時間必須在晚上，地點必須在戶外，而且只需要一點點祭品(報導人說：「對人而言一點點，對 *rutux* 而言則很多」)，還有不可以使用山豬肉做為祭品(報導人說：「山豬是 *rutux* 的狗」)；祭祀完畢後，祭品必須留在祭祀的地方，人不可以食用；祖靈祭結束後，聚落成員離開祭祀地時必須越過火，以示人和 *rutux* 分開。此外，治病儀式的祭詞也顯示兩個世界的相對性，例如：若病人生病很久，靈魂已不在身上，巫醫必須舉行召魂儀式喚回病者靈魂，在儀式中巫醫唱道：「我們這裡吃的是糯米，你在那裡吃的是青蛙；這裡吃蓬來米，那裡吃四角蛇；這裡吃高粱，那裡吃蛇；你趕快回來吧。」

人和 *rutux* 之間不僅維持相對、而且同時是平衡的關係，在空間上則維持水平而非上／下垂直關係。過去文獻(Kim 1980:170)提及人的世界和 *rutux* 的世界分別位於東方及西方，但是本文田野部落的報導人並不確定此說法，他們認為善死者會到 *rutux* 的世界，惡死者到了相當於在世時壽終正寢的年齡時也會到 *rutux* 的世界，但是不知道 *rutux* 的世界在哪裡，不過也有人認為 *rutux* 的世界就在他們被埋葬的地方。在 *rutux* 的世界也要工作，也有頭目，在世時的親戚到 *rutux* 的世界以後還是親戚。*Rutux* 因為懷念在世的親人，也會經常出現在人的世界，而且 *rutux* 會到他們生前耕作過的土地繼續工作，因為他們的白天是人的夜晚，所以人不常碰到他們。有人開玩笑說，如果有人白天在園地裡遇到 *rutux*，那可能是喝醉酒的 *rutux* 在晚上不睡覺。因此，人和 *rutux* 的空間可能是重疊的，只是活動時間有白天夜晚之別。因為 *rutux* 經常出現在人的周遭，所以當地人必須遵守許多規則或禁忌，以避免遇到 *rutux* 而生病。例如，吃飯或喝酒(不論在室內或室外)前必須撥幾粒飯或灑一點酒在地上給 *rutux*；如果晚上在山上工作，吃飯時必須將燒飯的柴灰塗在上額及下顎，也不可以說笑；在山

上睡覺時，不可以將飯放在頭頂的方向，否則可能引 *rutux* 前來食用，這個人就會生病。這些規則或禁忌也稱為 *gaga*。

人和 *rutux* 共享空間但又具有相對的性質之特色，也呈現在埋葬死者的方式。泰雅族在日治時期之前行室內葬，屋內四周的床下是埋葬死者的地方，埋葬時要放入逝者生前所用的刀，且為逝者穿上很多衣服，但埋葬者必須要脫去衣服，而且不可以走大門，要在死者床邊的牆上鑿洞進出，葬好死者後從牆上的洞出去洗手，再從這個洞進去屋內，將洞封好後才可以從大門進出。當地人說，人和 *rutux* 的區分是很清楚的，屋內中間的火爐是人的，屋內四角的床底下是埋葬死者的；大門是人的而不是 *rutux* 的門，所以埋葬者必須在床邊的牆鑿洞進出。

總而言之，透過探討 *gaga* 的多義性，有助於理解泰雅人的社群、「個人」及「宗教」¹⁶ 這些範疇之間相互界定及轉化的性質。此外，對於 *gaga* 的討論也有助於瞭解泰雅人兩性 (gender) 之間互補而非矛盾衝突的特質。傳統上，只有男子可以參與播種祭、收穫祭、部落會議、獵首及打獵活動，透過這些活動，男子權力被象徵性的建構。但是從下列角度看，兩性權力關係是動態的。首先，泰雅人以「善於說話」及「善於做家務」來分別界定「男性」(male) 及「女性」(female) 特質，而每個人均同時擁有男性及女性特質。其次，女子準備播種祭及收穫祭所需要的小米酒及小米糕，以供男子在儀式中交換，因此男子所交換或分享的 *gaga* 靈力中有女子的貢獻。此外，女子在生命儀禮的某些階段分享彼此的生育能力 (fertility)，這些過程排除了男子的參與，例如訂婚時女方部落的女子聚集在一起分享小米糕，又例如結婚時須有一位多產而且孩子健康的婦女躲在門後面，在新娘踏入家門時抱住新娘共同飲酒。男子對 *gaga* 的界定通常集中在戒律及儀式規則，女子對 *gaga* 則有較廣義的詮釋，例如她們認為泰雅族特殊的烹調方式也是 *gaga*。透過這些詮釋，女子在日常生活中也可以實踐 *gaga*，因此 *gaga* 靈力的獲得方式並不限制在只有男子可以參與的儀式。在治病儀式中，男女合作而扮演互補性的角色：巫醫由女性擔任，從事夢占及竹占，但是禳祓不淨的 *mati yulak* 儀式的祭主須由男性擔任。然而這種互補性的兩性關係目前卻朝向男女兩性各自獨立的方向演變中，例如女性巫醫有時直接以祭品祭祀 *rutux*，而不須男性的幫助。

16 本文以「人和 *rutux* 的關係」來指涉 Durkheim 所謂的神聖領域的「宗教」，並指出：對泰雅人而言，「神聖的」和「世俗的」並非二分的範疇，而是相互界定的。但此處必須強調，泰雅人本身並無「宗教」這詞彙。

七、社會文化變遷

泰雅人面臨了社會文化的急速變遷，透過 *gaga* 和 *rutux* 的多義性在不同情境和不同意義相結合的過程，外在事件被整合為泰雅人本身的歷史；另一方面，*gaga* 和 *rutux* 的意義也有所改變。茲以選舉及教會為例，民國八十七年（1998）的鄉長選舉由本部落一名女子當選，許多人認為獲勝關鍵是泰安鄉八個村的頭目協議鄉長應由北五村及南三村輪流擔任，而這種鄉長應輪流的觀念牽涉到傳統 *gaga* 的特色：每個人都有機會與他人分享自己靈力，例如播種祭中祭主須每年輪流，使每個人有機會給予他人 *gaga* 靈力，或從他人那裡得到 *gaga* 靈力。這情形也反映在村長、鄉代表及總統選舉。同年的村長選舉，鄰近某村落只有一人登記競選，當地人說，此乃因為該名候選人已經落選過二次，大家都認為這次應該輪到他了，所以沒有人出來和他競爭。相對的例子是多數人認為本部落的鄉代表今年不會連任，「因為他已經當過兩屆了，這個機會要讓給別人了」。在民國八十五年（1996）的總統選舉中，當地人對於三名候選人的評價也反映了傳統價值：他們並不贊成選李登輝，因為「總統應該換人做做看」；對於陳履安，多數人認為他「太迷宗教了」，與泰雅人觀念中「人應學習 *gaga* 而與 *rutux* 維持平衡關係」相矛盾；至於林洋港，多數人批評他做事太慢了，他們說，「換工時，我們多半喜歡找動作快、有善於工作的 *wuwei*（從祖先傳下來的能力）的人。」

除了選舉之外，*gaga* 及 *rutux* 的意象也影響當地人對教會的理解。麻必浩部落有天主教及真耶穌會兩教會，真耶穌會剛傳入時曾受聚落排斥，因為其成員禱告時口中唸著他人不能瞭解的話而且抖動身體，當地人認為「好像受到 *rutux* 控制」，但是真耶穌會成員仍參與部落婚喪喜慶，透過這些活動，他們又逐漸被接受為聚落成員。兩個教會的成員都稱教會為 *gaga*，「因為教會的十誡類似傳統的 *gaga* 規範」；但是又有別於傳統的 *gaga*：過去若有人觸犯 *gaga*，會帶給整個聚落不淨，聚落中並有人因此生病，但是現在教會的 *gaga* 是個人自己負責，若有人觸犯 *gaga* 則自己向神懺悔，不會影響到他人。雖然教會人士稱教會為 *gaga*，但非真耶穌會成員卻認為真耶穌會成員違反傳統 *gaga*，因為後者不參加祖靈祭呈獻祭品給祖先。對於「什麼是 *gaga*？」聚落成員仍然有不同的認定，而且當地人對於「教會的神」也有不同的解釋。有人稱「神」為 *rutux nedgison*，即「最早的 *rutux*」；有人認為「神」是 *rutux* 的頭目；但是也有人認為過去並沒有「神」這個觀念，*rutux* 就生活在人的周遭，也沒有天堂地獄的

觀念，人犯錯時透過 *mati yulak* 儀式或贈酒賠罪等方式解決，而非死後審判。有些相信有天堂或地獄的人也有不同的看法：有人認為善死者（壽終正寢者）上天堂，惡死者（意外死亡者）先到地獄，但是後來仍會到天堂；受教會影響較深者則認為心地善良者上天堂，心地不好的人會下地獄。透過這些詮釋，傳統信仰被轉化而與教會信仰相結合，而這過程仍在進行中，傳統信仰的變與不變的成分也在變化中。例如，真耶穌會成員在六、七年前詮釋神為 *rutux*，是最早的 *rutux* 或 *rutux* 的頭目；但是在二、三年前他們告訴筆者神和 *rutux* 是不同的，他們以日語的 *Gamisama* 指稱「神」，以 *rutux* 指人死後變成的「鬼」，可見神和鬼這兩個概念正在分化中。

在近十年來方興未艾的文化復興運動中，*gaga* 和 *rutux* 的意義也在改變中，*gaga* 成爲傳統文化的代稱，同時也被抽離出日常生活脈絡，呈現在以「溝通漢人、教育泰雅年輕人以及爭取政治資源」爲主的豐年祭和新的播種祭等活動之中。在這抽象化的過程裡，*gaga* 不再與規範或個人靈力息息相關，個人也不一定要透過遵守 *gaga* 或學習 *gaga* 的過程來與 *rutux* 維持和諧的關係。受到教會影響後，人和 *rutux* 之間平行及互補的關係更朝向上／下垂直的方向在轉化中。

八、理論意涵及區域研究

泰雅人透過交換、分享與學習 *gaga* 的過程，使個人身上帶有他人的特質，個人特質也爲他人所有。因此，當一個泰雅人界定自我認同時，也同時界定了他的社會關係；在個人透過儀式及社會活動界定其自我認同的過程中，也不斷重新界定其社會關係。泰雅族社會因此是具有流動性的，在不同情境下，當地人透過不同標準分類人群及界定社會範疇；聚落、教會、同祖群、家戶等範疇在不同活動中被同時或分別強調，其成員透過交換或分享 *gaga* 而被重新認定。因此，泰雅人的自我認同與社會範疇並非封閉或固定不變的，而是在社會互動過程中建構的。

泰雅族的民族誌對於「社會」及「個人」的概念提供了理論上的反省。人類學中有許多理論處理過這個議題，例如 Durkheim 及 Comaroff，但是他們基本上仍然視「社會」及「個人」爲兩個不同的分析單位，然後進一步討論兩者間辯證性的關係，這樣的分析觀點仍然源自於西方特殊的社會文化背景。但是泰雅族的民族誌隱含了理論上可以進一步發展的課題：透過 *gaga* 特質的分享及交換，對於泰雅人而言，「社會」及「個人」並非不同的實體，而是透過同

樣的過程在界定，而且都在重新建構及轉化中。這樣的差異根源於兩個社會不同的人觀。泰雅族的「人觀」(a person) 並不同於西方觀念下的「個人」(an individual)：前者的個人特質可以轉移 (transferable)，並因情境而有不同界定。透過儀式的交換過程，a person 給予他人自我特質，並得到他人的特質，他的自我認同本身就是社會關係的縮影。因此，社會關係是 a person 的內在特質，而非孤立的 individual 所建立的外在關係。針對西方概念中「個人」及「社會」的二分，或「部分」與「整體」的二分，泰雅族的民族誌提出了進一步的反省。對於泰雅人而言，a person 並非「部分」或「整體」，但也同時是「部分」及「整體」。

本文民族誌也提供臺灣原住民族比較研究的議題：對於臺灣原住民社會的分類中，相對於其他階層性的社會，泰雅族及布農族常被歸類為強調個人能力的「平等」社會，但是比較兩者的基本文化概念及人觀，卻發現這兩個社會各有其特殊性，並且各自以不同的方式來溝通「社會的」及「個人的」這兩個層面。根據黃應貴 (Huang 1988) 的研究，布農族的人觀建立在其 *hanido* 的觀念，每個人身上有兩個 *hanido*，分別代表集體公益及個人私利，一個布農人的一生面對這兩個 *hanido* 之間的競爭和衝突，而且必須不斷調節及超越此衝突。不僅如此，布農人也面對自我的 *hanido* 及他人或其他動植物的 *hanido* 之間的競爭，競爭的結果出現征服、臣屬或平等交換等不同關係。本文研究則顯示：泰雅族的人觀主要建立在其 *gaga* 的觀念，但是 *gaga* 並不是被個人「擁有」，而是必須透過教導他人而被認可；而且，在轉化 *gaga* 靈力給別人的時候，個人仍然同時保有它。聚落透過其成員之間分享 *gaga* 特質而界定，進而在個人學習或教導 *gaga* 而重新界定其自我認同的同時，可能吸引其他聚落的成員加入，而改變聚落的組成。透過對於文化核心觀念的討論，不僅有助於理解社會現象背後的意義，亦能使比較研究建立在更加深刻的基礎之上。

參考書目

小島由道

1984[1915] 番族慣習調查報告書，黃文新、余萬居譯。臺北：中央研究院民族學研究所。(未出版)

小泉鐵

1984[1933] 臺灣土俗誌，黃文新譯。臺北：中央研究院民族學研究所。(未出版)

山路勝彥

- 1987 泰雅族的慣習法與贖罪，祭祀以及共同體，林瑞壁譯。臺北：中央研究院民族學研究所。(未出版)

王崧興

- 1986[1965] 非單系社會之研究——以臺灣泰雅族與雅美族為例。刊於臺灣土著社會文化研究論文集，黃應貴編，頁 565-597。臺北：聯經出版事業公司。

王梅霞

- 1990 規範、信仰與實踐：一個泰雅族聚落的研究。清華大學社會人類學研究所碩士論文。

折井博子

- 1980 泰雅族噶噶的研究。臺灣大學考古人類學研究所碩士論文。

李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和

- 1963 南澳的泰雅人：民族學田野調查與研究，上冊。中央研究院民族學研究所專刊甲種，第 5 號。臺北：中央研究院民族學研究所。

李亦園、石磊、阮昌銳、楊福發

- 1964 南澳的泰雅人：民族學田野調查與研究，下冊。中央研究院民族學研究所專刊甲種，第 6 號。臺北：中央研究院民族學研究所。

森丑之助

- 1985[1917] 臺灣蕃族志，黃文新譯。臺北：中央研究院民族學研究所。(未出版)

黃應貴

- 1986 臺灣土著族的兩種社會類型及其意義。刊於臺灣土著社會文化研究論文集，黃應貴編，頁 3-43。臺北：聯經出版事業公司。

衛惠林

- 1958 泰雅族的部落制度。臺灣文獻 9(3):33-42。

- 1963 泰雅族的父系世系群與雙系共作組織。臺灣文獻 14(3):20-27。

Atkinson, J. M.

- 1989 *The Art and Politics of Wana Shamanship*. Berkeley: University of California Press.

Bloch, M.

- 1986 *From Blessing to Violence: History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

- 1989 *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press.

Comaroff, J.

- 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago: Chicago University Press.

Dumont, L.

- 1980 *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Mark Sainsbury, Louis Dumont and Basia Gulati, trans. Chicago: Chicago University Press.

Durkheim, E.

- 1957[1915] *The Elementary Forms of the Religious Life*. Joseph Ward Swain, trans. London: George Allen & Unwin.

- Fox, J. J.
1996 The Transformation of Progenitor Lines of Origin: Patterns of Precedence in Eastern Indonesia. *In* *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*. J. J. Fox and C. Sather, eds. Pp. 130-153. Canberra: Australian National University Press.
- Gibson, T.
1986 *Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands: Religion and Society among the Buid of Mindoro*. London; Dover, NH: The Athlone Press.
- Gluckman, M., ed.
1967 *Les Rite De Passage*. *In* *Essays on the Ritual of Social Relations*. Pp. 1-52. Manchester: Manchester University Press.
- Huang, Y. K.
1988 *Conversion and Religious Change among the Bunun of Taiwan*. Ph.D. dissertation, London School of Economics and Political Science.
- Kim, K.
1980 *The Taruko and their Belief System*. Ph.D. dissertation, Oxford: Saint Catherine's College.
- Milton, K.
1982 *Meaning and Context: The Interpretation of Greetings in Kasigau*. *In* *Semantic Anthropology*. David Parkin, ed. Pp. 261-277. London; New York: Academic Press.
- Parkin, D.
1982 *Introduction*. *In* *Semantic Anthropology*. David Parkin, ed. Pp. xi-li. London; New York: Academic Press.
- Radcliffe-Brown, A. R.
1951 *The Comparative Method in Social Anthropology*. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 81:15-22. London: The Institute.
1952 *Religion and Society*. *In* *Structure and Function in Primitive Society*. ed. Pp. 153-177. London: Cohen & West.
- Sather, C.
1993 *Posts Hearths and Thresholds: The Iban Longhouse as a Ritual Structure*. *In* *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Designs for Living*. J. J. Fox., ed. Pp. 64-115. Canberra: Australian National University.
- Strathern, M.
1981 *Self-interest and the Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery*. *In* *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. S. B. Ortner and H. Whitehead, eds. Pp. 166-191. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
1991 *One Man and Many Men*. *In* *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. M. Godelier and M. Strathern, eds. Pp. 197-214. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Turner, V.

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

1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Ithaca: Cornell University Press.

Wang, M-H

2000 *Community and Identity in a Dayan Village, Taiwan*. Ph.D. dissertation, University of Cambridge.

王梅霞

國立臺灣大學人類學系

臺北市 106 羅斯福路四段 1 號

meihsia@ntu.edu.tw

Exploring the Social Characteristics of the Dayan Multiple Meanings of *Gaga*

Mei-hsia Wang

Department of Anthropology, National Taiwan University

Previous researchers have suggested that the *gaga* is the most important form of social organisation in Dayan society. However, they argue about whether the *gaga* is a form of kinship or a religious grouping. Some aspects of *gaga* showing high flexibility have not been explained, including the following: (a) an individual can freely choose to join or withdraw from a *gaga*, (b) one *gaga* can split off from or combine with another *gaga*, and (c) several possible relationships can exist between a *gaga* and a given community. One community can include several or only one *gaga*, and several communities can together compose one *gaga*; moreover, it is possible for all of these conditions to appear in succession in one locality.

This article tries to resolve the confusion about *gaga* by clarifying its nature from the Dayan perspective and showing its ramifications in their ritual practice. I demonstrate that *gaga* is not really a term identifying a special social grouping as previous researchers had believed; rather it stands for “cultural norms” related to beliefs about the supernatural. In ritual practice, *gaga* may apply to several kinds of cultural categories, including the community, *wutux nekis* (literally, “one ancestor”), household, person, and now the Christian church. Therefore, *gaga* applies to both kinship and religious situations. In addition, the relationship between the *gaga* and the community is established through practice and is therefore dynamic. For example, two communities can practice rituals together and function as one *gaga*; later, they may practice rituals separately and so function as two different *gaga*. A person may choose to obey the norms of a *gaga* (as a cultural category) and is free to join or withdraw from a *gaga*.

According to the Dayan’s own explanations, *gaga* has multiple meanings: it refers to norms, regulations and ritual proscriptions, a person’s identity or good luck, the words spoken to *rutux* (spirits), and technical knowledge. In all of these senses, *gaga* are shared among different groups or learned from different sources. As norms, *gaga* are shared by all Dayan, but only a particular community is exposed to impurity when one of its members transgresses them. The *gaga* of sowing and harvest rituals are practiced by members of an individual community. By following ritual regulations and

learning the words spoken to *rutux*, a person may obtain ability, which is also called *gaga*. A person shares this sort of *gaga* ability mainly with members of his own community, his *wutux nekis*, or his household, although he can also import it from other communities. A Dayan's attributes are therefore heterogeneous and cannot be separated from his social relationships. In addition, some *gaga* are constructed at particular times for specific historical and contingent reasons, and their validity might not be agreed upon by all community members.

The Dayan community is not bounded and easily incorporates outsiders. Membership in a community is defined by conformity with its *gaga*. Attending rituals, joining community meetings, hunting in the community hunting area, and planting crops in the fields located in the hunting area—all are important criteria for defining one's membership in a community. More importantly, the Dayan do not set up an opposition between the individual and society. Rather, they see members of a community as those who share some common attributes—*gaga*. By sharing these attributes, social relationships are established. Social relationships are viewed as internal to a person's identity, rather than external. A person's identity is changed and defined in the processes of learning and sharing *gaga*. Relationships between the sacred and the secular, between society and its members, are not dichotomized.

Keywords: Dayan, ritual, community, person