

# 生態復甦與社會再生產的性別政治： 噶瑪蘭女人血的象徵實踐分析\*

劉璧榛

東華大學民族文化系

---

血和雨在噶瑪蘭社會中具有重要的價值，特別是血，它停留在權力的機制裡已有很長的一段時間，始終扮演著工具性的角色，權力是透過它在說話。解嚴前後的噶瑪蘭正名運動迄今已將近二十年，居住各地的噶瑪蘭人，正藉由新社 1920 年代前後出生的這一代對過去傳統祭儀的回憶，來建構當代噶瑪蘭人的認同與文化。這個具有象徵功能的真實——血，在臺灣的政經氣候變遷下，又以不同的面貌回到噶瑪蘭新社部落的生活中心。因此，如欲瞭解今日大社會下的噶瑪蘭人，就不能不重視過去 1920 到 1960 年代象徵系統的研究。

本文主旨將藉由研究花蓮新社噶瑪蘭人從 1930 到 1950 年代，跟女人相關的血（血親、月經、胞衣）和雨這組象徵，在神話、儀式、禁忌中被實踐的對稱（symmetry）與不對稱（asymmetry）之邏輯分析，來探討其社會中的性別關係（gender relationship）如何在人生命的繁衍、社會關係的建構、每年大自然生態週期性的再復甦，以及區域性各族群間在地方政治的拉扯中，這種種互相關連的網絡裡建立起來。透過筆者從 1993 到 2000 年間對實際儀式的參與觀察、對 1920 年前後出生的這一代新社噶瑪蘭人所做的生命史（narratives）及部落史訪談，加上對於參與過程中報導人的連結比較說明、認同運動中在臺灣各地重現成巫禮 *kisai* 的歌舞展演，以及兩年部落居住體驗，筆者嘗試由噶瑪蘭人的本土觀點（native point of view），來建立「小孩（月經）、女神、稻米和雨」這個藉由血、雨象徵貫穿的女性生命循環圈。接著，筆者將進一步分析此循環圈的運作邏輯，特別是人、祖靈、神靈「互相餵養」的概念，指出噶瑪蘭女性權力建構的思維工程在社會實踐上的著力點。藉由這個噶瑪蘭社會中明顯的性別二元分立邏輯，特別是對男女本體論（ontology）有相當明顯的社會差異化下的性別關係研究，本文期望對人類學近年來性別象徵（gender symbolism）、人觀、身體、物（substance）與禁忌的理論提出反思。

關鍵詞：物（血、月經、胞衣），再現，象徵實踐，性別政治，噶瑪蘭族

---

\*筆者於 2005~2006 年間進行「公雞的象徵研究」田野時，曾受行政院國家科學委員會（NSC

## 一、前言

相較於周遭由男性支配的漢人、東亞日本人以及南亞印度社會，噶瑪蘭族與鄰近的阿美族、卑南族社會中的女人，反而比較類似於近年來東南亞女性研究所提出的問題意識 (Atkinson 1990; Esterik 1996)，擁有比較高的社會地位與權力。但是不同於東南亞社會中，男女之間缺乏經濟或者是儀式上的差異化 (differentiation, Errington 1990)，噶瑪蘭社會從組織、內部親屬範疇的界定、群體認同、人觀 (notion of person) 到自我認同 (self-identity) 都建立在男女性別的二元分立上 (sexual dichotomy)，而這個男女區別更是大部分社會互動中隱喻象徵 (metaphors) 的來源，因此我們亦可將噶瑪蘭社會視為是大洋洲區域研究之中所謂的 gender-inflected society (Lindenbaum 1987:222; Gregor and Tuzin 2001:8)。

鑑於此二元分立的特色，本文進一步將從物 (substance) 的理論批判著手，深入討論女性身體流的血 (血親)、月經、生產繁衍的胞衣等等這些人類學在探討性別互補、階序、不平等或者是支配關係時，由象徵分析而切入長期論戰的觀點 (Douglas 1996[1966]; Ortner 1974; Héritier 1979, 1985; Rosaldo and Atkinson 1975; Paige and Paige 1981; Sanday 1981; Godelier 1996[1982], 2001-2002; Testart 1986; Buckley and Gottlieb 1988; Valeri 1990; Diemberger 1993; Barraud 2001)。血和雨在噶瑪蘭的社會之中具有重要的價值，特別是血，它停留在權力的機制裡已經有很長的一段時間，呈現在權力的不同展現、禁忌以及儀式之中。這些機制在歷史脈絡中，隨著漢人和日本人的殖民統治、基督宗教化、現代化及全球化，有的已消失或漸漸邊緣化。從 1987 年噶瑪蘭正名運動迄今已將近二十年，居住在花蓮、臺東以及臺北各地的噶瑪蘭人，共同透過 1920 年代前後在新社出生的這一代對過去傳統儀式生活的回憶，形成集體記憶來建構當代噶瑪蘭人的認同與文化，其在過程中重新賦予某些權力機制新的生命，使血的價值在部落生活中又以不同的面貌展現出來。例如：某些家戶恢復舉行祭祖儀式 *paliin*，部落也將原本已經消失的成巫禮 *kisai* 轉換成

---

94-2412-H-259-003) 的資助，特此致謝。另外特別感謝花蓮新社所有長輩與朋友，以及去年過世的重要報導人潘龍平先生與豐濱裴德神父 (André Bareigts)。此外匿名審查人的批評與建議，黃應貴先生在撰稿過程中的督促，林美容小姐、許木柱先生、陳奕麟先生、葉秀燕小姐、簡月真小姐以及 Kerim Friedman 對本文提供的意見與協助，在此也一併致謝。

展演的形式，在認同運動或文化場合「舉行」，*kisaiz* 的曲調也填成認同歌曲或教會歌謠（李王癸、吳榮順 2000），以延續文化的傳承。此外，還將天主教的瑪利亞類比於始祖 Mutumazu 女神（劉璧榛 2001），也重新建蓋了男性聚會所 SiRodan 及成立傳統香蕉織布班等。由此可知，如欲瞭解今日的噶瑪蘭人，就不能不重視過去 1920 到 1960 年代象徵系統的研究。

筆者由巫師 *mtiu* 的生命史訪談、參與認同運動中重現 *kisaiz* 展演的討論、部落儀式的多次參與觀察，以及進一步訪談並與過去儀式做比較，嘗試歸納有關噶瑪蘭特殊血的生命意涵；並且藉由女人與男性獵物血的特殊關係，及女人特有血和雨的連帶因果邏輯分析，來看性別關係（gender relationship）如何在人生命的繁衍、社會關係的建構、周遭大自然生態的再復甦，以及區域性地地方政治的拉扯中建立起來。從這個血的象徵研究出發，筆者更進一步地嘗試建構一個理解噶瑪蘭象徵實踐的架構，以更確切地勾勒出其複雜的再現系統（system of representation），進而分析在這個再現系統中所展現出來的政治宗教（political religion）和經濟宗教（economic religion）二者所隱藏而彼此交雜的性別政治。在進入對性別政治的解剖與連帶對人類學近年來人觀、身體、物、禁忌與性別象徵（gender symbolism）研究的反思之前，本文將先概略地介紹噶瑪蘭的形成過程、歷史與社會。

## 二、噶瑪蘭的歷史、社會與研究文獻

「噶瑪蘭」一詞，逐漸成爲一個族群跨地域的整體性自稱，也就是當代噶瑪蘭人之族群意識的凝聚與族群性（ethnicity）的形成，是在 1987 年之後以儀式歌舞展演活動做爲一種認同運動，而逐漸發展起來地。早先人們是以具有地理特性（例如低地、產鹽地、入山口等）的社名自稱，住在 Tamaen（噶瑪蘭語爲「多鹽」之意）社的人，就叫打馬煙人；住加禮宛社的人就叫加禮宛人。<sup>1</sup> 其認同及社會生活的主要單位都是以所居住的社爲主，亦即詹素娟（1998）所採用的「村落」一詞，範圍可廣義地涵蓋到康培德（1999）研究荷據時期阿美族所使用的「地方」，但都並非是今日常用的「族群」。2002 年噶瑪蘭人根據自行連署的結果，認定其族人共有一千七百零五人（林修澈 2003:334），政府亦於該年的年底正式公開承認噶瑪蘭爲原住民族中的獨立一族。而到 2005 年散居在

<sup>1</sup> 加禮宛在宜蘭或花蓮新城皆爲大社，人數眾多，阿美人便稱呼噶瑪蘭人爲加禮宛人。

臺北、宜蘭、花蓮、臺東的噶瑪蘭人完成身分認定者共有八百三十九人。<sup>2</sup> 整體而言，噶瑪蘭的族群意識可以說是在政治解嚴後的本土化、國家化的過程中整合而形成的。

噶瑪蘭 Kavalan 語屬於臺灣南島語族中 Pawanic 支系語 (Ferrell 1969: 69; Tsuchida 1983)。然而今天散居在各地的噶瑪蘭人，其溝通的共同語言為國語，年長者則為臺語，噶瑪蘭語僅在花蓮新社部落還屬於活的語言。近幾年隨著族群意識的抬頭，年輕人也逐漸出現學習並使用母語的傾向，特別是在豐年節的場合中互相激勵。「Kavalan」一詞原為其祖先初次登陸臺灣的地名，或亦做 Kuvarawan，意指「居住在平原的人」(伊能嘉矩 1996[1896-1899])；在噶瑪蘭不同版本的祖先傳說中可以發現(馬淵東一 1931；宮本延人 1931；移川子之藏 1936；幣原坦 1954[1931])：一群在不同時間分別乘船從臺灣島外登陸北部或東部立霧溪口 (Takiris)，而最後遷入並定居於宜蘭平原的人就被指稱為 Kavalan。

西班牙傳教士 Esquivel 所遺留下來的資料是有關於噶瑪蘭最早的文字記載 (Borao 1993)。根據這份文獻資料，1632 年在宜蘭地區約有四十個以上的社 *lamu*、總數大約一萬的人口；十七、十八世紀的清朝文獻記載，則只剩三十六個社、約一半的人口。這些社乃各自獨立運作的社會單位，有各自的年齡階級 *safasafasayan*、女巫師團 *mtiu*，但是沒有跨社性的共同政治、宗教首領或者是巫師聯盟的形成，「主要來襲獵頭的敵人是來自山區的泰雅人」(Mackay 1972[1895])。不同社間在小區域內形成防禦敵人、交換物資(鹽、獵物、布等)的網絡，而與泰雅人則進行另一種不見面形式的「沈默交換」(中村孝志 1997 [1949]:213-214)。在與漢人接觸之前的經濟活動，男性主要是以漁獵為主，女性則是從事採集與陸稻的耕種。

十八世紀末，在漢人單身男性大量進入蘭陽平原進行水田拓墾後，對噶瑪蘭的社會開始造成劇烈衝擊，當時留在宜蘭的噶瑪蘭人，逐漸適應(同化於)漳、泉移民的父系單系組織方式與定居式農耕社會生活；而喪失土地、不願意留在宜蘭與漢人共居的，就只好被迫南下進入奇萊平原。隨後在加禮宛事件之後再被迫遷移，散居於花東縱谷與東海岸區，與同是母系社會、但仍為旱田耕種的

<sup>2</sup> 見行政院原住民族委員會「全國各鄉鎮市區原住民族群人口數統計表」，2005 年 6 月 30 日。一千七百零五人與八百三十九人的落差在於原先不具有平地原住民身分的噶瑪蘭人，因被認定為漢人而無法正名。

阿美族比鄰而居，並且互相通婚。於十九世紀末形成的現今花蓮縣豐濱鄉新社部落就是一例。目前該部落的噶瑪蘭人口僅剩八十戶、共約三百人左右，並且與哆囉美遠人 (ToRbuwan) 融合在一起，是唯一還沿襲部分噶瑪蘭傳統生活形態的部落。

本文分析所使用的田野調查資料，主要是筆者從 1993 到 2000 年間，在該部落將近兩年多的居住生活以及多次的短期居留所蒐集來的，另外再加上 2004 到 2006 年本文寫作期間所作的幾次田野補充。藉由對部落中 1920 年代出生的重要人物(如巫師、女戶長、頭目、長老等多位報導人)多次不同主題的訪談和有關回憶的述說 (narratives)，特別是請他們講述年輕時代 (1930~1950) 的祭儀、遵守禁忌等生命經驗，再透過筆者在當今巫師祭儀 *pakelabi/kisaiz*、祭祖儀式 *palilin* 中的參與觀察，進一步地來比較說明。當事人記憶的提取幫助筆者瞭解現在，現在的參與則使筆者貼近過去。目前在部落裡，現在與過去的連結還很強，還有很多人可以做連結的解釋，但以後可能就日益困難了。最後，筆者建構生命再生產循環理論過程中，分析關於獵頭的訪談資料，有一部分是來自民族音樂學者明立國於 1984 年的錄音和當年的 *pakelabi* 儀式記錄，當時的受訪者為新社出生的第一代移民，如今皆已歿。

「沒有任何一個社會可以完全解釋自己，因為所有的社會都有一個與現在關連的過去，這個過去阻礙我們對於現今社會在單一歷史情境下的理解；但是，歷史同時必須被解釋，卻又不能完全解釋所有」(Godelier 1996[1982]:345-346)，所以筆者認為自己 1993 年以後在花蓮新社所蒐集的田野資料，與過去不同年代噶瑪蘭人的田野資料及重讀史料的對話，有其必要性。再者，對噶瑪蘭人而言，過去歷史經驗不僅只是活在過去，在認同運動及全球化、地方化的脈絡下，透過文化展演、大大小小儀式的進行、禁忌 *pelisin* 的遵守，或是日常生活的談話 (discourse)、生命述說、歌謠、神話、傳說講述等等，「象徵」不斷被實踐及與不同的社會範疇結合 (associate)。而正是在這個象徵實踐的過程裡，過去變成現在噶瑪蘭人真實生活的一部分。因此，本文聚焦在研究儀式當中血和雨的象徵如何被實踐的過程，期望從本土觀點 (native point of view, Geertz 1976) 的角度，更貼近並理解噶瑪蘭的社會邏輯。

早期研究噶瑪蘭的學者如日本人類學者伊能嘉矩 (1996[1896-1899])、鹿野忠雄 (2001[1930])、幣原坦 (1954[1931])、馬淵東一 (1931) 與移川子之藏 (1936)，主要都是在探索其祖先來源，或日益消失的傳統文化之原型。這些珍貴的民族誌資料集中在巫師儀式與獵頭歌謠的採錄上，但缺乏歌謠翻譯與研

究，或進一步將歌謠與社會組織、習俗連結的相關探討。二次大戰後，開始有不少學者使用人類學新發展的參與觀察法，對噶瑪蘭的祭儀進行民族誌的記錄與分析，如阮昌銳（1966，1969）對巫師的描述與分類。清水純（1992[1986]）根據她1982年在新社實際參與觀察儀式的記錄，在其博士論文中對巫師祭儀 *pakelabi/kisaiz* 及祭祖儀式 *palilin* 做了詳細的禱詞、歌謠翻譯分析，這是從漢化與變遷的觀點進行儀式的社會分析。此外，清水純還有多篇論文探討天主教、漢人宗教進入花蓮新社後，對噶瑪蘭人與哆囉美遠人（ToRbuwan）祖先祭祀行為的改變（1986；Shimizu 1994）；以及透過神話、儀式進一步來探討巫師 *mtiu* 的治病儀式及其宗教職能（1989，1998）。陳志榮對巫師祭儀 *pakelabi*（1994，1995a）及大峰峰屬於男性的海祭（1995b）的探討，則是從宗教變遷與融合的角度切入研究。除此之外，站在一個民間文史工作者的角度，張振岳（1998）也以儀式民族誌記錄的方式出版了《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》一書，對本文探討的 *pakelabi*、*palilin* 儀式的進行過程有詳細的描述。除了這些從社會變遷、宗教的面向對不同儀式的研究外，民族音樂學者或語言學者也對巫師儀式 *pakelabi* 的歌謠做了更詳細的採譜記錄與歌謠分析（明立國 1995；李壬癸、吳榮順 2000）。總之，噶瑪蘭的儀式研究累積了許多不同面向的豐富成果，而筆者則嘗試採用象徵人類學與實踐理論的新發展，由另一個角度提出對噶瑪蘭社會的理解架構（Liu 2004）。

除上述的研究立場外，「比較觀點」也是瞭解噶瑪蘭社會重要的面向，如同 Leach(1992[1991])談到，「從來沒有任何一個現實的社會是自我封閉的……」，因此筆者認為要瞭解噶瑪蘭社會，必須把它放在地方族群互動的區域網絡中來分析，特別是和相鄰之泰雅族、太魯閣族、阿美族息息相關的女性巫師文化和獵頭文化，以及和更大範圍東南亞的南島民族誌的比較研究。

### 三、噶瑪蘭人象徵實踐的目的

如果把噶瑪蘭人日常生活中所進行的大大小小的儀式整合起來，當成一個系統來看，便可以發現其進行儀式的目的，主要為以下兩大範疇：第一類是連結在一起且彼此相關的小孩 (*sunis*)、無病痛 (*lengi*)<sup>3</sup> 和雨 (*uzan*) 等三項；

<sup>3</sup> 語意上 *lengi* 指一個人「好」的狀態，有身體的無病痛、健康之意，不過對噶瑪蘭人而言，病痛與不同的亡靈相關，例如圖 1 中的祖靈亡靈界、神界或異族靈是彼此息息相關的，詳細內容可參見筆者 1995 年另一文（明立國、劉璧榛、林翠娟 1995）。

第二類則是獵物及漁獲 (*bau?t*)，這兩項也是彼此相連的。這兩個範疇同時又相互重疊，為了獲取這兩個範疇的東西則需要不同的運作邏輯，而這個邏輯是建立在性別的差異上：女性是傾向傳承的 (heritable) 邏輯，男性則為一種交換 (exchange) 的邏輯 (男性的部分將另文探討)。在女性傳承邏輯的運作裡，血和雨的象徵佔有中心的位置 (詳見圖 1)。

垂直的階序關係

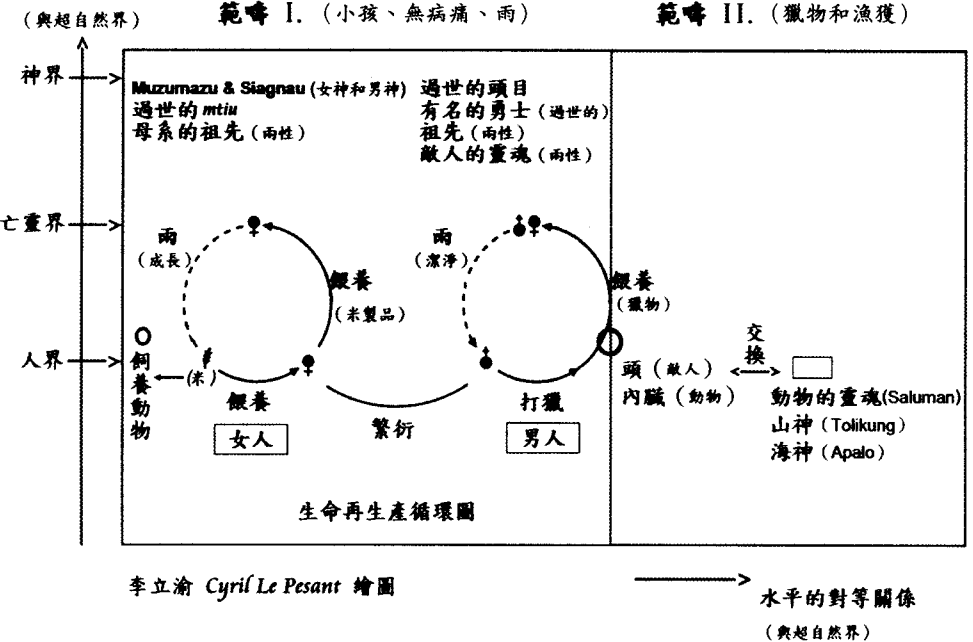


圖 1 生命再生產

進一步從 emic 的角度思考，為什麼對噶瑪蘭人而言，獲取這些範疇的東西必須要經由儀式的舉行才能達成呢？因為噶瑪蘭人想像／認知 (conceive) 這些物質／非物質是一般人沒有辦法自己控制，或人本身的力量不足以生產製造，如跟生命繁衍息息相關的月經、身體中流動的血液以及持續社會命脈的血緣相承等等。因此必須透過使用象徵的手段來獲取，才能使其源源不斷、生生不息。換句話說，也就是必須藉由儀式行動來實踐並且共同分享「血」的文化再現 (representation) 以及與超自然神靈建立關係，而在這同時也建立了人與人之間的社會關係。如同 Godelier (1998) 在發展嬰兒的權力理論時曾談到，光只有男人與女人並不足以「造人」，世界上任何一個民族的理論，都需要再注入自然或超自然的力量才得以完成。而這個超自然力量的想像與加入正是 Frazer

(1998[1925])在討論巫術邏輯時所沒有看到的部分。然而，關鍵點就在於權力要控制的對象與目標，正是對準這個想像的力量，而且社會關係與社會秩序的建立，也跟這個共同分享的想像力量息息相關。以下本文將解構噶瑪蘭人如何藉由象徵來實踐想像的世界和宇宙以建立性別的秩序。

首先來看圖 1、範疇 I 內的象徵實踐：小孩 *sunis*、無病痛 *lengi* 和雨 *uzan* 之間的相互關係與性別的關連性。「人的生命從哪裡來?」「生命如何才能繁衍?」「人從孕育到成長需要靠什麼來維持?」對噶瑪蘭人而言，為了獲取這些成爲人的必要條件，特別是血，以及可以被社會認可的繁衍後代的能力，女孩與男孩從小到大就必須透過不同的方式與努力來取得。換句話說，成爲女人或男人是一個社會訓練的實踐過程，如同黃應貴 (1993:12) 在《人觀、意義與社會》一書中也談到人觀非本質論或與生俱來的觀點。在噶瑪蘭社會中，也可以看到男孩與女孩從小到大，必須各自進行不同的社會性「投資」(engagement)，而有各自不同的儀式及血的象徵實踐。這過程中血的相關禁忌並沒有完全將兩性隔離，各自的儀式也都有異性必須參與的部分，但這裡還是隱含著噶瑪蘭的人觀是有性別差異的；<sup>4</sup> 同時，在血和雨這組相關連的象徵在實踐過程中，也呈現出男女不對稱的現象。而本文接著要分析的重點，將聚焦在這些不對稱邏輯的性別權力關係的解構上。

#### 四、女性的生命循環圈：小孩(月經)、女神、稻米和雨

接著詳細來看圖 1、範疇 I 內女性的生命循環 (參考圖 1 的左圓)。在此循環圈之內，人與女性從事的生物性繁衍以及經濟性生產活動有一種類比的關係 (analogy)。噶瑪蘭人把在母親肚子裡的嬰兒胚胎 (median) 想像成種子，當噶瑪蘭人在處理嬰兒出生後的血塊與胞衣 (胎盤) 時，會將其視同種子而埋在屋後的土裡，並且避免在掩埋地丟髒東西，以免影響小孩的身體成長。<sup>5</sup> 同時這個胚胎/種子的概念也與女人在田裡的工作結合起來 (associate)：一直到今天，穀子的收藏者及耕種時的播種者一定是女性家長，且穀物產品的分配與管

4 噶瑪蘭人具有兩性分立的人觀 (notion of person)，不同於 Atkinson (1990:65) 在比較印尼的 Wana 與菲律賓直到 1970 年代還獵頭的 Ilongot (Rosaldo 1980) 兩族的性屬 (gender) 概念時，提出雖然男、女有不同的手段和方法成爲人，特別是男性藉獵頭可以獲取女性無法達到的聲望 (prestige)，男女兩性仍分享共同的人性 (humanity)。

5 有的報導人說會肚子痛，有的則說會有皮膚病，如長白癬等。



理(management)也是女性專權。由此我們可以看到再生產、生產與分配，透過想像的「胚胎=種子」類比象徵被結合(symbolic equation)起來，而正是這個連結的過程，成為生產行為實踐的準則，塑造女性做為創造生命者的角色，也促使女性站在一個權力的優勢位置上(position of power)，合理化女性控制作物生產及所得分配、管理的權力。<sup>6</sup>

接著，我們來分析存在於小孩成長以及水稻生長這二者之間的類比關係。目前仍然流傳在花蓮新社的噶瑪蘭祖先起源神話中，<sup>7</sup> 創始祖女神 Mutumazu 與第一個人類男性 Siagnau 生了一個小男孩，因 Siagnau 懶惰不去耕作稻田，當小孩肚子餓哭時，只好拿河蟹 *kanau* 給小孩吃，結果造成小孩的腸胃被蟹螯剪碎而亡。這種會破壞田埂的河蟹，成為破壞生命的象徵，這也是為什麼噶瑪蘭人自己解釋，在 *pakelabi/kisaiz* 儀式期間禁食這種螃蟹。因為在這個邏輯思維下，可以避免人的生命(小孩)與人所種植的稻苗，同樣受到死亡的威脅(劉璧榛 2000)。然而，這個神話中小孩死亡的結果與成巫禮 *kisaiz* 的舉行又具有密切的關連，這個連結正是噶瑪蘭人的生命繁衍理論(theory of reproduction)。

這個起源神話中解救人類飢荒的是女神 Mutumazu，因為祂教導噶瑪蘭人種稻才免除飢荒，但是在稻子收割前，神話中始祖的男性後代 *sunis* (小孩)就已經死亡，噶瑪蘭人因此沒有了後代，怎麼辦？現實生活中的小孩從哪裡來？於是噶瑪蘭人必須在每年秋收後，約農曆的九月，用新米舉行 *kisaiz* 儀式，到屋頂上呼喊女神 *Salamai*，<sup>8</sup> 以求得祂賜予小孩，這就是噶瑪蘭人再生產象徵的實踐邏輯。換句話說，神話中的象徵透過儀式與禁忌的實踐成為一種生活事實(reality)。新社的巫師 *Api* 解釋：巫師 *mtiu* 們代表噶瑪蘭人，藉由歌謠、舞蹈回到過去女神的神話時代，到屋頂向天上敬獻食物並與神靈共食，女神允諾會賜給後代，所以時空穿梭回到現實世界時，「自然」就會有小孩。另一位巫師 *Umus* 在解釋巫師起源神話與 *kisaiz* 儀式到屋頂上跳舞的關連性時指出，神話中 *Mutumazu* 在小孩死後，將其身體放在屋頂上用火燒，藉著煙裊裊上升，把

6 這個噶瑪蘭社會中，子宮內嬰兒「胚胎=種子」為女性的再生產性別象徵，剛好跟印尼 *Iban* 社會中的性別象徵結構 (Freeman 1979:237; Davison and Sutlive 1991:178-179) 相反。在 *Iban* 社會中，獵回來的「頭=種子=男性(或陰莖)」屬於男性的再生產象徵，這其中也有 symbolic equation，而土地才是女性的象徵。這種性別象徵的結構差異，將來值得進一步深入做區域間的比較研究，比較象徵結構相反與性別的經濟生產權力之間的關連性。

7 筆者 1993 年在新社的神話採集，主要報導人為朱阿比 *Api* 與陳玉蔥 *Umus*。

8 *Mutumazu* 是女神的名字，平常噶瑪蘭人不能直呼其名，為一種禁忌以表示尊敬。在儀式期間的歌舞中則以 *Salamai* 稱呼祂。

小孩帶到天上。所以即將成爲新的 *mtiu* 的女孩在成巫儀式中爬到屋頂上跳舞，也跟這個小孩有關（詳後文）。<sup>9</sup>

接下來筆者將運用各種民族誌資料，包括筆者在花蓮新社、加禮宛對巫師在 1920 到 1950 年代成巫過程的生命訪談，1984 年明立國參加新社 *pakelabi* 的錄音整理，與筆者 1995 年、1998 年、2000 年三次 *pakelabi* 儀式的參與觀察，還有多次新社人爲了呈現 *kisaiz* 舞臺演出的討論，來進一步分析即將成爲 *mtiu* 的女孩跟繁衍小孩之間的關連性。*kisaiz* 是一個跨部落性參與、相當盛大而重要的儀式。經由年長而且經驗豐富的巫師占卜 *subli*，確認是被女神「選中 *mtagau*」的女孩（通常是約十到十五歲左右的年輕未婚者），<sup>10</sup> 就必須舉行為期一星期的 *kisaiz* 儀式。<sup>11</sup> 在此連續一星期的儀式中，領導的巫師會選擇一天請女孩的父親製作新的梯子，讓即將成爲 *mtiu* 的女孩爬到屋頂上跳舞唱歌，<sup>12</sup> 以供奉酒 *isi* 與麻糬 *nuzun* 給天上的女神、Siagnau、已過世的 *mtiu* 們以及母方雙性的祖先們。屋頂上歌舞的重點是呼喊女神的名字並視祂爲母親 *tina*，透過這些祭歌內容的分析，Mutumazu 不只是一個想像的、有血緣關係的母親，祂還是稻作生產、傳統文化、解決困難和治病的指引者（劉璧榛 2000）。而儀式中的主角，即將成爲 *mtiu* 的這個女孩，在眾 *mtiu* 的帶領下及部落遠近親朋好友的觀看下，跟 Mutumazu 建立了「想像血緣」的母女關係，並且成爲祂在人間的代理人。

從 Geertz (1976) 的 *native point of view* 觀點來看，這個從神話到儀式的行動過程中，我們不禁要質疑爲什麼都剛好 (*coincident*) 是未生過小孩，或說是沒有性經驗，甚至許多是第一次月經 *mezamu* 快要來的女孩，才被帶到屋頂上去做 *kisaiz* 的歌舞獻祭？女性月經來源與不確定時間的特性，讓血在這裡扮演一個工具性的角色，而具有象徵功能的事實。如果將這個噶瑪蘭人宇宙 (*cosmos*) 建構的觀點，與在 *pakelabi/kisaiz* 儀式期間，所有參與的 *mtiu* 是不能和其伴侶有性關係發生的禁忌 *pelisin* 連結在一起來看，便可發現第一次女性月經的來臨及性都牽涉到再生產的社會控制，一種藉由超自然女神的力量來

9 有關 Mutumazu 起源神話的詳細內容，可參考清水純(1998:89-160)及劉璧榛(2000:453-499)。

10 徵兆顯示在病徵上。

11 根據報導人敘述，日治時代由於日本人禁止公開聚會，小孩到國校上課不可缺席，年輕的 *mtiu* 有些只做一天的 *kisaiz*。戰後因食糧不足，許多父母親無法維持舉行一星期的 *kisaiz* 在宴客時所需要的食物，因此也有以舉行一天替代的。近幾年筆者在田野觀察中發現，由於工作的關係使得年輕人口外流，有一位小孩與年輕女孩也只舉行一天的 *pakelabi*。

12 有關 *kisaiz* 禱詞與歌謠的翻譯可參考清水純 (1992[1986])，明立國 (1995)，李王癸、吳榮順 (2000) 及劉璧榛 (1999, 2000)。

控制的社會秩序，強化了 Mutumazu 女神傳給噶瑪蘭人後代，這種女性中心宇宙觀之行為控制與意識形態本身的再生產。

另外，*kisaiz* 儀式進行過程中，年紀較長、經驗豐富的巫師們，會從女神處先 *qa-salai*：拿取一種透明的、像蜘蛛網狀，一般人看不見的「絲線」*salai*，接著讓這些絲線象徵性的穿入新 *mtiu* 的身體內，把人密密麻麻地纏住。<sup>13</sup> 這整個過程像似表演一齣女性整線織布，模擬女神創造人的遊戲。*qa-salai* 的目的是加強即將成為 *mtiu* 的女孩之生命力，當她們昏倒後再醒過來時，就有了新的社會身分與地位 (status)，同時展現了噶瑪蘭人順服 (submission) 在女神的宇宙觀裡，因此 *Salamai* 女神才「再」賜給此家人 *sunis* (小孩)。

就在這個年輕女孩身體變化、成長的同時，她得開始負起家裡「餵養」*paqan* 祖先、<sup>14</sup> 部落始祖的責任，還有部落其他人的生老病死的儀式等。所以在儀式的過程中，我們可以看到她的生命力受到代表神靈力的 *salai* (想像的線) 穿入與控制，及藉由吃傳統米食製品、獵物肉而加強。<sup>15</sup> 同時在這昏／醒之際、人界／神界來來往往之間，而成為 Mutumazu 的傳人 (descent)，並成為 Mutumazu 與一般人之間的中介者。所以邏輯上這個代表家 *lepaw* 新的 *mtiu*，而接著生的小孩都是女神創造、流著同母血緣的後代，形成同一個血親團體 (group of consanguinity)，這就是神話、儀式思維下一個噶瑪蘭人的定義。在這裡我們可以發現，噶瑪蘭社會中，血具有象徵秩序的運作功能，藉由同種血(同母親)的想像形成一個宇宙與社會的秩序。

換句話說，*kisaiz* 的目的是噶瑪蘭人要藉由這些即將會生產的女孩，與女神建立母系 (matriline) 傳承的關係，以達到超越個人生物性血緣差異的母親建構，而趨向於一個共同信仰與想像血緣的共母群體之建構。因為由一個女孩子來繼承的同時，等於是再生產了一個使社會可以延續下去的社會架構 (social framework) 以及生產關係。因此基於這點，筆者認為噶瑪蘭社會中的女人佔

13 這裡看不到的「線」，屬於女性的織布與生命的連結想像，同時也出現在其他東南亞南島語族中共通的生命起源觀裡：例如東印尼 Sumba 的 Laboya 及 Timor 地區 (Fox 1980; Hoskins 1993; Geirnaert-Martin 1992)，菲律賓巴拉灣的 Punang-Iraraj (Macdonald 1990)。這種具有區域性共通的特質，值得將來進一步繼續做研究。

14 根據筆者田野的觀察，噶瑪蘭人認為一個人死亡後仍像生前一樣，會肚子餓，因此必須要 *paqan do patai*，也就是給過世的親人、祖先喝酒及吃飯的意思。

15 花蓮新社 *mtiu* 報導人談到，過去 *kisaiz* 儀式是要吃山上的獵物如鹿、山羌及山豬等，不過現在禁獵，加上山林開發導致肉源不易取得，*kisaiz* 便沒有獵肉可食。噶瑪蘭 *mtiu* 的食物禁忌方面，不像北部阿美族的 *Cikawasay* 巫師可以吃人工飼養的豬肉。

有中心的地位。另外，此點也呼應 Godelier (1996[1982]) 在研究男性支配時所強調：生產與再生產這兩種關係，通常是一個社會必須保證持續穩定發展的。不過，不同於噶瑪蘭社會的情況，在大部分的社會中這兩種關係通常都是以男性為中心，為男性所支配的。

除了女性、生產、性、月經這些生命創造的象徵以外，還有另一個社會與大自然生態雙重連結的生命象徵：雨 *uzan*。筆者根據多位新社資深 *mtiu* 報導人在回憶她們過去 1950、1960 年代年輕時所參加過的 *kisaiz* 時指出：當 *mtiu* 們在 *kisaiz* 儀式中歌舞完畢從屋頂上走下來時，會搖頭髮上掛的人頭項鍊，以發出鈴鈴作響的聲音。<sup>16</sup> 噶瑪蘭人認為這同時是在模仿雨聲以便招雨，<sup>17</sup> 因此 *kisaiz* 對噶瑪蘭人而言同時也是祈雨祭。在這裡，鈴聲、雨聲、人的腳步聲、歌聲與女神的世界被連結在一起，在這個情境下其宇宙觀裡大自然力（雨）就被放在女神、過世的巫師靈及祖靈的控制下。所以對噶瑪蘭人而言，一定要在禱詞、歌謠中呼喚女神 Mutumazu、母系祖靈等才會下雨，要達到效果單單只運用相似律是不夠的，也就是需要這個以女性為中心的超自然力之注入才行。

最後，我們再來看這整個以女性為中心，血和雨的象徵之實踐過程。在這個以年輕女孩為主角的 *kisaiz* 儀式中，女性家長負責種植的稻米成為主要祭品，透過月經的到來、同血緣的想像建構，以及女神、母系雙性祖靈還有雨（生產力）、性（生殖力），連成一個緊密的生命循環鏈（見圖 1 左圓）。這個循環圈建構的過程中，女人得努力耕種以生產稻米來餵養女神、過世的巫師以及祖先，相對地，噶瑪蘭人所得到的回報就不僅可以有後代，同時有女神的代理人 *mtiu* 幫忙治病使身體免除病痛，還有下雨來保障穀物的豐收，使自然生態能復甦而源源不息。如此一來，人們就有米食可吃，生命可以持續，同時噶瑪蘭人再使用米食及其製品來餵養祖神等等。這整個生產與消費食物鏈「女人（月經）—女神、祖靈（血緣）—陸稻／米—雨」就變成一個生命循環（cycle）的邏輯：有了人的敬獻，神便賜雨使種子成長，人就有米飯吃，血緣可以持續；女人有月經可以繁衍後代，達到一個血親共同體的想像，與實踐互相餵養的循環鏈。因此，對一個女孩來說，她便是這個循環鏈的中心焦點，她一旦成人了就被賦予義務

16 相關照片可參考許功明(2001:90)。筆者在執行馬偕藏品計畫研究時，曾訪問新社數位 *mtiu*，如 Api、Abas、Ajourk 等，她們都談到 *kisaiz* 從屋頂下來時會招雨這一點。不過今天在新社部落已找不到這種人頭項鍊了。另外在速水家彥(1993[1931]:104)的訪談記錄中，也有談到治病儀式在跳舞時如果剝下身上的金屬飾品，則會立即下大雨。

17 招雨的原則一如 Frazer 所言 homoeopathic magic 中的相似律 (1998[1925]:28-37)。

與責任來維持這個循環的運作。所以對噶瑪蘭人而言，女孩到成年月經來時可以繁衍小孩，同時就代表了這個血親團體循環圈運作的良好結果之一。

不同於男性年齡階級 *safasafasayan* 中的成年禮，幾乎是每個男孩都必須參加，未來的 *mtiu* 只是做為一家 *lepaw* 的代表，並不是所有的姊妹都需要舉行 *kisaiz*，這一點相當值得討論。其實，新的 *mtiu* 是必須藉由消費每家剩餘之生產所得 (surplus) 的稻米而產生的，<sup>18</sup> 也就是說這同時顯示出男孩／女孩彼此之間與家的作物生產所得剩餘之關連性不同，只有女性有藉由消耗剩餘稻米以獲取特殊社會身分的權利與義務。

自 1970 年代起，美國社會學、人類學界對性別不平等的起因在經濟生產、消費、分配、交換等面向皆有不同的精彩論戰，如 Leacock (1972, 1981, 1983)、Sacks (1974)、Sanday (1981)、Sanday and Goodenough (1990)、Ortner (1974, 1981, 1996)、Friedl (1975) 以及 Schlegel (1977) 等等。其中 Friedl 認為，生產剩餘的分配與控制 (被男人拿去交換) 被認為是社會權力 (social power) 的物質基礎，也是導致性別不平等的關鍵。Murdock (1949)、Douglas (1996 [1966]) 與 Nash (1987) 等人認為母系社會跟低生產 (low production) 是連結在一起的，這類型社會中的物質基礎及生產關係並不會發展出不平等，要形成不平等就必須破壞其母系特性。也就是說經濟因素是性別不平等的根源或前提，生產或剩餘及財富跟性別權力有直接的關連性。筆者認為在噶瑪蘭的例子中，可以觀察到女性居於權力的位置 (position of power)：很明顯地，關鍵點不在於經濟的高生產或低生產 (high or low production)，或者是生產剩餘的量有多少，而是在剩餘如何藉由 *kisaiz* 儀式性的象徵進行再分配 (redistribution)，而轉換成女性跟超自然溝通的象徵權力。男性在此過程之中是完全被排除在這個轉換的社會工具之外。

從上述研究分析中，我們可以發現一個巧合 (coincidence)：穀物的收成祭禮與成巫禮的舉行是在同一個時機。這樣的巧合，使我們聯想到 *Britannic Colombie* 的 *Kwakiutl* 社會中，其成巫禮與 *potlatch* 的盛大典禮也是同時舉行的 (Bouteiller 1950:69)。這個例子也讓我們思考到噶瑪蘭社會中女孩成為巫師 *mtiu* 的權力之公開、合法化與經濟生產、分配與消費息息相關，並且透過

---

18 新社部落在稻米生產全盛時期，村子裡的 *mtiu* 人數曾達到三十幾位之多。而二次大戰後，村子裡缺米糧，*kisaiz* 的舉行就相對地減少許多，即使舉行，大部分的人也僅舉行一天，這也是為什麼六十歲年齡層的 *mtiu* 較少之故。

儀式的轉換，使這些米食財富轉變成一種聲譽 (prestige)，以給予某些女性特殊的社會地位。接下來我們將進一步分析女性生命循環圈內(見圖 1 左圓)，重要的 *paspaw* 儀式化的「餵養」*paqan* 消費米食的概念以及人的類比象徵：吃米長大的公雞，在儀式中不能流血的禁忌 *pelisin*。這可以讓我們更清楚地看出，女性的象徵權力內涵及以其為中心的社會關係如何透過血的象徵被建立起來。

## 五、象徵權力的建立：殺雞不能流血

我們把女性餵養 *paqan* 的工作及責任分成人、家畜動物及祖靈／神靈三個層次來分析。首先我們來看，一個人活著時依賴父母親的土地及其田裡耕種的稻米來生存，使得「母親」對噶瑪蘭人而言即具有養家的責任。米食除了直接養活一家人 *salepawan* 外，人們也依賴女人利用稻米的剩餘產物如米糠、米殼或小碎米粒等，來飼養家畜以補充無獵物時的肉源。噶瑪蘭女人都飼養豬、雞或鴨、鵝等，到了 1970 年代隨著稻田年產二作後收入漸豐，豬隻的飼養才漸漸沒落。不過雞的飼養則持續至今，尤其公雞跟 ToRbuwan 式的家之祭祀有很大的關連性。一直到今天，新社仍然有因為父母是 ToRbuwan 人或者是因為與 ToRbuwan 人有姻親關係，而舉行傳統 ToRbuwan 式的祭祖儀式 *palilin*。在每年歲末舉行 *palilin* 儀式時，<sup>19</sup> 公雞被當作是主要祭祀 *paspaw* 女主人雙性祖靈的祭品以及當天唯一的食物。在這個祭祖的儀式中，一家之主用其生產的糙米所飼養的公雞來餵養祖先，根據新社舉行 ToRbuwan 式 *palilin* 的報導人指出，公雞的內臟被認為是最珍貴的佳餚。多位男、女報導人也指出：挑選晨鳴響亮、羽冠亮麗、年輕力壯的公雞，影射了對男人的要求以及社會對男性氣概的塑造與教育。理想的男人必須像公雞一樣早起、勤勞、善語言、開會時能為家裡說話、保持年輕俊美的體力等等。然而，女人的責任除了為家選擇好的公雞——亦即睜眼挑個好男人外，重要的是這個依過去傳統招贅入門的外來男人，必須被「馴化」(domestic)。筆者分析有兩個層次的馴化：一是如雞的命運，像

19 今日新社的噶瑪蘭人有兩種家的祭祖儀式，一種稱噶瑪蘭式，一種稱 ToRbuwan 式，兩種都是 *palilin*。有些人因為信仰基督教的關係，已經沒有舉行 *palilin*，有的人或因族群意識的興起，這幾年才又恢復舉行。至於 ToRbuwan 式的 *palilin* 在宜蘭壯圍社頭仍有人舉行，不過已經沒有採用特殊的殺雞、烤雞方式進行。本文分析所用的民族誌資料是綜合筆者在 1995 年、1998 年、2000 年及 2005 年，三家的 ToRbuwan 式的 *palilin* 儀式中參與觀察所得。詳細的 ToRbuwan 式 *palilin* 以及族群認同問題，請參考文後附錄。

森林中的野鳥被「關」起來，類比於男人不能亂跑去替別人工作，或隨便與別人發生性關係，他必須定居在妻子的母親家。二是透過暴力被馴化，但是這個馴服的過程中又不能流血。以下將透過筆者實際參與儀式的過程，以進一步描述並理解殺雞不能流血的特殊社會意涵。

一個農曆年底的二十六或二十七日晚上，看不到月亮時，全家開始 *pas paw* 的準備，當晚一家人都要潔身 *mamet*。<sup>20</sup> 天色剛翻魚肚白、將亮之際，公雞開始啼叫，女主人便起床到屋旁的雞寮，捉一隻會叫的公雞，並用繩子將公雞綁起來帶進屋子裡。隨後她躲在廚房門後，先準備好磨刀石及平常砍木材的斧頭，<sup>21</sup> 然後捉著雞在身體周圍繞三圈，每繞一圈就將雞頭放在磨刀石上，拿斧頭用力敲擊雞的頭部。女主人強調要用力把雞敲昏，但千萬不能夠見血。待公雞昏迷之後，再拿到門外升起火來整隻烤，並且邊烤邊拔毛，等半熟後再煮水將雞殺掉，以避免血直接流出。舉行儀式的報導人一再強調，在這個殺雞的過程中，最大的禁忌 *pelisin* 是不能讓公雞流血。這個 ToRbuwan 式殺雞不能流血的禁忌相當值得思考：儀式過程中權力藉由這個血在說話，是社會讓它說話，然而它說了些什麼？

公雞被類比為男人，流著代表與女性為中心的家 *lepaw* 不同的血源，這是形成一個 *lepaw* 重要的原則：保持血源差異以避免亂倫。祭祖時，女人身上流的血，象徵上不能與這個代表外來血源的公雞血互相混合、接觸，以保持這個差異與區別 (*distinction*)。<sup>22</sup> 此處公雞血的價值，由於異類、容易流出、流光、很快混合、很快變硬的種種不穩定特性，讓它在儀式中扮演區分（分類）人的工具性角色。另外儀式中的象徵暴力是要控制與馴服這個外來血緣，因此在每年歲末祭祖時，這種控制又要例行性地被重複進行一次，以強化並監視這個女性為中心的秩序。

在馴化公雞／男性的同時，又要保住它代表生命力的血。男人流血被視為是危險的，特別是在過去仍盛行獵頭的年代裡，不像女人身上流血（月經）被視為是正常的。男人的血不能隨便地流，是具有工具性的。過去要男人用生命

20 夫妻間不能有性行為，食物上也禁吃某些東西，如蔥、蒜、韭菜、魚、家豬肉等，彼此之間在行為上也不能有口角摩擦。

21 每家打昏雞的方式不盡相同，有的用大菜刀背敲昏頭、有的直接用力將雞頭打在門板上或牆上。宜蘭壯圍社頭的 ToRbuwan 後裔則用鋤頭。

22 有關於物 (*substance*) 的接觸與亂倫禁忌的進一步討論，請看 Héritier (1979, 1985)、Testart (1986) 的理論。

保衛家人、村人的性命，必要時必須到敵人處出草，對那些造成自己村落威脅的生命進行報復。換句話說，男人的血用在保衛、犧牲和報復的目的，流血變成生存的需要。家及社會有權以保證、維持與發展社會的存在為藉口，要男性去流血，因此男性的血有其正確的使用途。男人意外死亡、自殺是惡死的大禁忌。<sup>23</sup> 然而，隨著大社會的變遷，二十世紀初至 1960 年代，男人的血所代表的生命力轉換成勞動力的形式，被引入到妻家的稻田裡耕作，加入稻作的生產勞務。到了花東公路開通、農藥進入部落後的 1970 年代，這個男性勞力更外流進入了全球經濟勞動市場，以薪水的方式呈現出來。

最後，筆者認為，新社現存 ToRbuwan 式的殺雞祭祖儀式中，不能流血的邏輯是家這個以女性為中心的權力組織，對男性身體的一種訓練與管理。此種管訓既是生物學的又是社會學的，既是個體化又是專門化、群體化的。在面向身體性能的同時又關注著男性生命的過程，這表示此種權力的最高職能，並非以直接奪取一個人的生命為目的(例如以死刑的方式表現出來)，而是從日常生活各方面包圍生命，血在其中扮演很重要的象徵功能。血不但象徵著秩序在運作(如構成家這個生命共同體，還有代表著生命力)，同時又是一種權力工具，一種控制「使流血」或「留住血、不流血」的權力。儀式中女人殺雞不流血，如同控制男性生命力。因此對女人而言，這整個從養雞、選雞、殺雞到吃雞肉的過程，充滿了女性透過公雞／男性 (*taqo?/runana*) 類比所呈現之血的象徵實踐。這個儀式過程中，實踐了女人將丈夫 *napawan* 馴化、居家化的目的；同時也展現對男性的宰制之再複製(reproduction, 劉璧榛 2003)。換句話說，女性透過米食餵養的雞來祭祀想像的超自然靈魂世界的同時，在血的象徵實踐中，也建立了其與男性在家範疇內的兩性關係，鞏固了其女性家長的權威 (authority)。

## 六、想像的共同體：食物分享與同血源建構

ToRbuwan 式的祭祖儀式 *palilin* 當天，還有一個很重要的禁忌 *pelisin* 要做。儀式進行到中午，一家人 *salepawan* 像從前祖先的生活一樣，圍蹲在地上共進午餐，進食時只能吃這隻公雞，<sup>24</sup> 並且要在當天吃完。另外，此雞肉分享的範圍以本家人為主，或者是與女主人祖母曾經共同居住的兄弟姊妹之後代共食，

<sup>23</sup> 社會透過意識形態來懲罰，例如其「靈魂將沒臉見祖先」，並且會在各種儀式中被區隔開，另外舉行 *pas paw* 祭祀。

<sup>24</sup> 有的家庭人口較多，會殺二、三隻雞來 *pas paw* 敬獻祖先，好讓每個人都可分食到肉。



嚴格禁止與此親類範圍以外的人分食。這個分享同一隻雞的親類，稱為家系 *qanasuwani*，被視為同血源的禁婚團體。同時，當天舉行 ToRbuwan 式 *palilin* 的家，不歡迎非 *qanasuwani* 人來訪。如果有不速之客，男主人必須負責出面阻擋，避免來年全家人的好運被分享或遭遇不幸的意外。筆者認為公雞是女性畜養的「生產產品」，儀式中它在象徵上被女人用暴力宰制，但在使用暴力的過程中又必須保住它的血／生命力，不能讓其流走、消失，然後將這個不是同血源的生命力，貢獻並分享給祖先與活著的家人：藉由敬獻此公雞最美好部分，與女方雙性祖先延續同血源傳承的關係。同時全家人共食分享剩下的雞肉，用這個外來血源公雞／男性的身體，來建構同血源的家、家系 *qanasuwani* 的認同。這個範圍內的所有親類，包括死亡與仍然在呼吸的，同時成為一個建立在以女主人為中心血源的想像共同體內。

噶瑪蘭人或 ToRbuwan 人認為，人過世之後仍然會繼續吃東西，而同血源的人有義務與責任舉行儀式並以儀式性的餵養 *paspaw* 這個「第二個人」：靈魂 *tazusa*。否則這些靈魂會因為肚子餓而回到人世間來討食，並以使人生病 *tagau* 或不平安的方式展現出來。因此以女主人為中心的血緣團體，每年主持祭祖 *palilin* 儀式是非常重要地，不管是採用 ToRbuwan 傳統方式或是噶瑪蘭式以漢人的年糕來祭拜，攸關地是每個家人來年的健康與每年的運氣。而在這個共同體內，每個人還是得 *paspaw*，特別是與祖靈之間的「互相餵養」。這個血緣團體內「互相餵養」的概念對理解噶瑪蘭社會的運作非常重要。例如，在儀式中當個人給祖靈敬獻時，酒先倒地上三次，亦即先給祖靈喝，接著敬獻的人要把杯子裡剩下的酒喝完，因為這是祖靈給的、要共同分享的。或是換成漢人的年糕、傳統的麻糬 *nuzun*、雞的內臟也是如此，一定先給祖靈「吃」三次，接著自己再吃完。對噶瑪蘭人而言，一個人與同血源的祖先之間，有一種互相餵養的連帶關係與責任。如果這個關係不夠或中斷，噶瑪蘭人認為人（不僅是個人，通常以家、部落為單位）就會有災難，小至生病 *tagau*、大到死亡 *patai*。也就是說在噶瑪蘭社會中，權力是透過傷害或奪取生命的形式展現出來。

由此我們可以明顯地看出，個人的生命與健康狀態是依賴著自己還有女人與超自然之間所維持的良好關係。並且是在身體本身、一舉一動以及手勢中「象徵性」地被實踐了，在這個儀式性的餵養過程中，也同時達成了使每個人順服 (submit) 於一個想像的力量之目的。在祖靈之下，每個人依附著女人為祭祀的中心，而身體本身就是順服的親密「證據」(conviction)。因此，理所當然的，對每個噶瑪蘭人而言，對自己的社會、宇宙就沒什麼可說的，個人唯有活在超

越意識及個人意願的社會秩序與宇宙秩序下這一途，因為每個人的身體、動作和手勢早已經是統整在一起的。

個人與家的同血緣層次之外，女性還承擔部落始祖 Mutumazu、Siagnau 與過世的巫師們，這一個想像同血緣團體成員的餵養工作，也正是她這個餵養神靈的角色，使她同時扮演代表家人、族人與超自然溝通的中介角色，而這個角色若做得好，才會使神靈們回過頭來以下雨的方式促使穀物生長、豐收。在實質的回饋面上，人們就不會餓肚子，也能順利成長。所以每年秋收後 *mtiu* 代表不同的家 *lepaw* 來祭獻 *paspaw*、餵養教噶瑪蘭人種稻的共同母親——女神，就像是一種感恩，同時也是血緣份子應盡的責任，否則這些神靈一樣會使噶瑪蘭人生病 *tagau*。另外，還有一點非常值得思考：噶瑪蘭人並非直接採用這些收成的稻米來進行祭祀 *paspaw*，女主人必須將當年的新米煮熟，或製作成麻糬 *nuzun*，或發酵製成酒來祭祀。也就是說在進行這個部分象徵的實踐 (symbolic practices) 之同時，特別是 *kisaiz* 儀式，必須把自然的產品加工，使這些成品在分量上變多，為什麼要這樣？

我們可以看到這些「神賜」的收成品除了被用來祭祀神靈外（也就是用來維持與超自然力的良好關係外），同時還被拿來建構一種人與人之間跨部落的社會關係網絡，特別是不同血緣團體間通婚圈的形成。根據新社 1920 年代出生的 *mtiu* 回憶年輕時代舉行過的 *kisaiz* 時指出，通常在 *kisaiz* 進行期間，女性家長會邀請鄰社的頭目、長老們，同部落或其他社的親人、社眾等，共同到家中參與為期一週的歌舞儀式。這是一年中家裡的大事，也是部落的盛事，充滿節慶的熱鬧氣氛，使平常不居住在一起的親人朋友都聚在一起，並且藉由這個聚會，讓大家知道此家有女初長成（適婚），以便彼此討論哪些是可婚對象，哪些是近親 *qanasuwani* 不可婚對象，而在這些認識的面孔之外的人，就是那些曾經屬於可獵頭的對象了。<sup>25</sup> 根據新社報導人的回憶，過去在噶瑪蘭社會中，見面、認識是一件重要的事情，因為獵頭者只獵取未見過面的人頭，所以說 *kisaiz* 是個重要的場合，在過去的年代裡它決定了通婚或獵頭的生與死。根據報導人回憶

25 在文獻中並沒有特別記載噶瑪蘭人所有社之間的關係，其彼此之間是否有獵頭 *sitaban* 的行動，我們不得而知。唯一較清楚的是馬偕描述 1875 年左右的宜蘭情況時說道，「主要來襲獵頭的敵人是來自山區的泰雅族人」（Mackay 1972[1895]），但這不一定表示敵對關係等同於民族差異或等同於族內婚的人群範圍。筆者較傾向詹素娟（1998）所用的「村落」為單位範圍，*kisaiz* 儀式為村落的調節機制。花蓮新社的獵頭對象主要是花蓮縱谷萬榮一帶的太魯閣人，根據報導人的回憶，日本人嚴格禁止獵頭，因此約在 1910 年左右，獵頭行為就逐漸消失了。

1920 到 1950 年代的情況，當不再獵頭之後，不管是米食或肉類，食物的分享變成是一件盛事。

另外，傳統上在此儀式的場域中，*mtiu* 們代表眾人到神靈處敬獻米食與酒，接著與神靈共食。重要的是儀式結束後所有觀禮的人也共同進食，最後還分享米製的食物，把儀式中祭祀過的米製成品 *nuzun* 帶回家。這些圓圓的大麻糬可以帶來好運，使得來年每個人田裡都有好收穫，每個人就持續有食物可吃。換言之，藉由儀式除了形成一個源於 *Mutumazu* 女神共同血緣的群體以及可通婚的群體（族內婚），這想像血緣的群體內還彼此分享食物，同時也分享抽象的「運氣」（期待有好收成），成為休戚與共的生命共同體。換句話說，以家為單位將其多生產的米食與更大團體內共同生活的人分享與分配（distribution），在這個消費分享的過程中，此家的初長成女孩獲取了其特殊的社會身分：她不僅會有月經而進入成人可以婚配的行列，同時也成為 *mtiu* 巫師群體的一員，整個儀式公開合法化了她做為部落巫師的權力與地位。

為了稻米的再生產以及生命的維持，以各 *mtiu* 家為單位就必須把神賜的稻米在收穫後，經由人工再製造，與想像是同血緣跨部落的親戚、村人及各社的頭目代表共同享用，使自家每年多生產的主食能流通（circular）、被分享，而這個共享食物與互相餵養的概念是女性生命循環中相當重要的原則，它同時也建構了以女性為中心的人際網絡，把部落中以及部落外所有的個體透過身體裡流的血源，一種血的象徵，緊密地交織在一起。在此同時嵌入了祖靈與神靈，而與想像的超自然力（母親）結合之際，大自然生態（雨）也被捲入在神靈（女神）的控制之下。然而，這個以女性為中心的生命循環圈，每年必須定期地被更新以持續循環，因為只有藉由 *pakelabi/kisaiz* 的舉行，將血、雨的象徵予以實踐並共同分享，周遭的自然環境、社會的生命力才會再次被更新，而得以生生不息（如圖 1 左圓）。

在這個透過血的想像與雨的連結，食物分享、餵養的過程，就建立起人與人之間、男人與女人之間、家與部落之間、部落與部落之間、人與神靈之間以及人與自然之間的一種連帶關係。這關係並非是像男人與其獵物神靈之間，所發展出的那種個人性一對一的關係（男性的生命邏輯部分會另文再詳述）。因為 *Mutumazu* 和 *Siagnau* 是大家的神靈；過世的巫師們也是為大家治病、有恩於眾的人；而 *mtiu* 集合了母系各家的共同利益，輪流在部落不同的家中舉行儀式，穿流在整個部落空間裡，從一家到另一家；而在大家共同參與的祈雨儀式之後所下的雨也是部落 *lamu* 所有人共享的，每家的田裡有都會有雨。

總之，在這個共同分享血的象徵與食物的脈絡之中，女人透過 *palilin* 及 *pakelabi/kisaiz* 兩個儀式，扮演不同層次血親團體的餵養者角色：從個人、家到部落，使她與其雙性祖先、部落始祖連結起來 (associate)，而成爲傳承的中心與母系鏈中的一個重要環節。這個循環鏈使女人在物質方面，同時掌有可以傳遞的東西或者可被分配的東西之權力。例如：交換用來做占卜 *subli* 的珠寶 *smakai*、瑪瑙珠、布料，或者是米食、家屋及耕地的分配等。另外，這些物質基礎在儀式當中被轉換成在象徵上屬於女性的生命權（製造聯姻）、管理生命 (management of life) 之權，以及與超自然溝通的象徵權力 (symbolic power)，即巫師身分地位的產生。

更重要的是在這個象徵實踐的過程中，家 *lepaw* 與部落達到整合：原先各家祭祖 *palilin* 是維持各家尊親二代到第二旁系以外範圍的祖先祭祀互斥之關係，ToRbuwan 式的範圍更小，嚴禁非家人參與。而在 *kisaiz* 中，儀式的最後 *paqan do patai* 裡，在唱誦歌曲時每一個 *mtiu* 會輪流並公開地念唱名字以祭祀其家系過世的 *mtiu*，接著又祭祀其母系雙性祖先，<sup>26</sup> 使整個部落各家藉由公開祭祀連結起來，形成超越家戶而到一個更大「共母：女神」的宇宙循環裡。這個循環的邏輯，即建立在以女性爲主血緣祭祀的傳承上，使女人往垂直的宇宙方向發展（見圖 1 最左邊）。噶瑪蘭人就歸順 (submit) 在這個想像的神靈之下，當一個小孩出生後，不管是男的或女的，就歸於母親的血緣認同與餵養中。女人社會權力中很重要的一部分，是建構在對女性化或以女性爲中心的神靈祭祀上，也就是女人與神靈之間的垂直線性 (descent) 關係，並且這個關係只有在女人之中傳遞，男人被排除在外。<sup>27</sup>

## 七、與血接觸的不對稱 (asymmetry)： 男性在女性生命圈的位置

最後這一部分，我們來看女性的生命循環圈（見圖 1），是不是沒有男人的參與？而女人也不參與男人的生命圈？其實不盡然，筆者將聚焦在女人的血與男性獵物的血的接觸（交集），所呈現出的兩種不對稱現象，以及其連帶的社會

<sup>26</sup> 歌謠中 *mtiu* 念的族譜冗長，又通常會有五、六個家譜，礙於篇幅，在此不做詳細的系譜資料整理。有關歌謠內容翻譯部分見明立國（1995）。

<sup>27</sup> 至於噶瑪蘭是不是曾經爲母系社會的推論，見筆者 2000 年另文。

效應，來進一步解構噶瑪蘭社會的性別政治。首先，筆者從女人可以接觸男性獵物的血，但男人不能夠接觸女性月經血的這個不對稱，來看噶瑪蘭社會如何詮釋男人對女性儀式的參與。前文提及，在女性成巫禮 *kisaiz* 時男人必須貢獻鹿肉，我們從以下的傳說中來看，為什麼噶瑪蘭男人必須攜帶鹿肉舉行 *kisaiz* 的邏輯：

我聽父親說過有關跳舞的起源，即古時候祖先們常到海裡去捕魚，老人和小孩除外(但女人要同行)。出發之前男人要準備船隻，而女人則需準備糧食。有一天女的妻子在準備食物時，因疲倦而睡著了，男的則不知情的自己出海魚撈，當稍後妻子醒過來時，以為丈夫丟下她而去，既生氣又悲痛，於是就在桐樹的枝頭上吊而死。不久母親發現了，就把屍體埋入土中。丈夫回家後發現他的妻子已經自殺，於是跑去挖掘墓穴，忽然由裡面傳來跳舞的聲音(做 *kisaiz* 之意)，並說如果能把酒和鹿肉帶來，她就可以回到地上。男人於是召集社眾酒宴、跳舞，結果該女真的復活過來。<sup>28</sup> (速水家彥 1993[1931])

從 emic 的角度來分析這個傳說故事，我們可以看到原先噶瑪蘭男人與女人是共同出海捕魚地，<sup>29</sup> 只是彼此負責不同的準備工作，但由於男人單獨自己去捉魚而被誤解為棄妻，結果造成太太的死亡。重點是男人為了彌補這個過錯，就得藉由貢獻捕來的鹿肉，透過 *kisaiz* 的儀式來挽救太太的生命，使女人復活。而這個女人的復活為噶瑪蘭人帶來 *kisaiz* 歌舞。歌舞是可換回生命的手段，不同於語言可以用來跟另一個世界溝通以換取生命。這裡生命的邏輯被解釋為一種交換，即男人與另一個世界的交換，而這交換的同時卻合法化了女人掌控男性的生產(獵物)，雄性的動物血做為一種象徵，藉由儀式的機制來消費與再分配，同時也使男性有義務參加以女性為主的 *kisaiz*，讓男人與女人共同分享同一個女人所帶來的文化，例如：歌謠、舞蹈、女神的種稻技術等的象徵再現系統(system of representation)。

而在這個象徵再現系統內，男人有罪惡感(guilty)，因此必須為女兒即將成為巫師而獻上生產所得(獵物)，並與親友共享。然而在這個過程中，女人創

<sup>28</sup> 日本學者速水家彥(1993[1931])訪問宜蘭的偕夏氏阿悲時，由她描述其父說過關於歌舞的起源。

<sup>29</sup> 現實生活中，女人是不上船出海捕魚的。

造生命之權（復活而為噶瑪蘭人帶來歌謠），與女人成年／可生育之權（月經的到來）又連結在一起。也就是說，權力展現的形式藉由包圍生命，同時也包圍物質生產表現出來，並藉此建構一個女人管理生命及同時管理男性物質生產的合法性。這個過程如同 Godelier (1996 [1982]:353) 在分析男性支配時指出，社會中的一部分人壓迫、支配另一部分人，不管是性別的、cast、階級的或種族的，都是只有在犧牲者 (victim) 本身又變成有罪的人 (guilty)，並且由他承擔一切責任之下所建立起來的。在上述噶瑪蘭的神話中，及動物血的不對稱接觸的象徵實踐過程裡，我們也看到了女性權力建構的思維工程與實踐的著力點。

第二個男女與血接觸的不對稱關係，仍和 *mtiu* 有關。以下所述是根據筆者與新社數位 *mtiu* 及獵人的訪談整理。<sup>30</sup> 當男人獵到大型動物（鹿、山豬、羌等），在宰殺之時，特別是第一刀要出血時，會請 *qanasuwani* 家（同祖母的親戚）中的 *mtiu*，用其占卜 *subli* 用的工具（藤枝或竹棒）來沾血，並且接著也送一塊肉給她，因為如果獵人生了獵人特有的病，也就是「中」了獵物精靈 *saliman*，就要靠她來 *subli* 並治病。噶瑪蘭人相信 *subli* 用的藤枝一定要沾獵物的鮮血才「會靈」。「會靈」的意思是說占卜時可以透過 *mtiu* 明確指出「病因」，以便很快找到治病的對應方法，使病早日康癒。在此套用 Foucault 的表達方式 (1994)：如同十八、十九世紀的歐洲社會，噶瑪蘭也是血的社會。人們相信沾過血、常沾血的器具「法力」會增強，血對噶瑪蘭人來講是一種生命力的象徵。在這個殺獵物沾血的例子裡，並不是部落內每個人都可以分享到實質的獵肉，但透過 *mtiu* 的工具去接觸血，接著為人們舉行 *subli* 和治病儀式，血代表生命力（血＝生命力），這才是每個人都想要分享的「好運氣」部分，社會藉由每個人的慾望把個人推進共同的象徵中，交織成一個群體。而這個血等於生命力的象徵，再藉由 *mtiu* 工具（法器）在做儀式時重新把生命力（在「有靈」的形式下）分享（再分配）給每個人。因此 *mtiu* 透過男性獵物的血再次把每個人推進到社會共同分享的象徵信仰裡，這過程中同時使女人的權力超越了自己家 *lepaw* 的範圍，從家層次的親族關係內肉的分配，到血的象徵性部落群體的再分配，最後跨越到不同家系整合的部落中，延續擴展了女人在家中的權力。

最後，筆者強調像噶瑪蘭社會這樣，某些女性 *mtiu* 可以直接接觸動物的血是相當罕見的，即使是在採集狩獵的母系社會中也不可能，通常不對稱是發生

30 主要的報導人有 Api、Aba、Umus、Ajouk、Mu 及兩個 Utai。訪談時間是 1993~1995、1998 以及 2000 年間。

在女人不能碰觸獵物血的禁忌上 (Testart 1982, 1986)。而噶瑪蘭社會中，這個必須碰觸屬於男性範疇的血，是與 *mtiu* 再分配物質的與非物質 (*idéal*) 之權力息息相關，但是這個權力並不是每一個女人都能夠享有的。男性範疇的血是被用來區分 (*distinction*) 女人的社會地位 (*social status*)：區分成地位較高的 *mtiu* 與一般女性。而血在這裡又具有象徵秩序的運作功能，即一個區分權力位置 (*position of power*) 的工具性角色，這正是本文對女人血的象徵研究所強調的面向。

### 附錄：ToRbuwan 式的 *palilin* (祭祖儀式) 與族群認同

關於 ToRbuwan (哆囉美遠) 的族群分類，語言學者李壬癸 (1992:230-231) 以日本學者波越重之 1924 年在宜蘭所蒐集到的三十七個單字與馬賽語對照，傾向於認定 ToRbuwan 屬於凱達格蘭族。土田滋 (1992:28-31) 則綜合 1980 到 1990 年花蓮新社的調查，以及淺井惠倫 (Moriguchi 1991[1936]) 在宜蘭、<sup>31</sup> 馬淵東一 (1974[1954]:249-273) 在宜蘭及花蓮加禮宛、Bareigts (1987) 在花蓮新社蒐集到的資料，進行十個單字的比較，發現噶瑪蘭語、馬賽語及哆囉美遠語之間有矛盾現象，推論「……此三語原本就有親近的關係，或是這其中的一個語言……」。另外，中村孝志 (1997[1949]:228-231) 有關荷據時期臺灣的研究指出，當荷蘭人於 1643 年到立霧溪北岸探勘金礦時，Tarraboan 人居住於此地。許木柱 (許木柱、陳俊男等 2003:6) 推論 Tarraboan 原居地應該是九份的 Turoboan，此族群可能是平埔族群加禮宛族之一支。由史學家的觀點來看，詹素娟 (1998:86-93) 從馬淵東一蒐集的口碑及 Borao (1993) 整理的西班牙資料推論，十七世紀前哆囉美遠人分布在宜蘭平原和立霧溪口兩地，十七、十八世紀間花蓮的哆囉美遠人北遷，回尋原族親才進入今日壯圍新村一帶。據筆者在新社的家族遷移史訪談中，其後裔談到由於漢人進入宜蘭拓墾，才與噶瑪蘭人一起逃到現在的花東海岸混居並通婚。長期以來，兩個族群有密切的互動關係，筆者在新社現在看到的是兩個族群融合的文化。

在黃應貴 (2005) 主持的國科會「文化與族群的形成與再創造：臺灣南島民族的研究」中，他提到「從《高砂族系統所屬の研究》所建構的有關臺灣南

31 淺井惠倫手稿由森口恆一 (Moriguchi 1991[1936]) 整理出版。

島民族的系統知識以來，包括戰後至今的許多研究中，都假定了文化與族群是個界線清楚而延續不斷的存在客體」，他對於這個假定運用在研究臺灣南島民族是否普遍有效感到懷疑。如同黃先生的質疑，筆者在新社的田野中觀察到：儀式及與之關連的文化、族群並沒有明顯的界線，*palilin* 儀式的多元進行方式就是一個例子。當代新社的噶瑪蘭文化，已融合多種不同的文化傳統：包括不同舊社來的噶瑪蘭人、凱達格蘭的一支 ToRbuwan 人、漢人、中部阿美人、北部阿美人還有 Sakilaya 人等，是一個典型的移民文化，而在其部落文化形成的過程中，所形成的文化已是異於原來文化的新文化，如新社仍舉行的 *palilin* 是多元的，祭品有跟菜車買的漢人年糕、自己養的雞兩種。又凡有舉行 ToRbuwan 式祭祖的家中，都同時有用漢人年糕及殺雞的兩種方式進行。

另外，就族群與儀式的關連性來看，如清水純（1992[1986]:210）所言在新社「有些混血者，至今仍然保持著 ToRbuwan 族的儀式形式」，這種祖先祭祀的觀念與種族意識結合在一起（同上引）。筆者也認為 *palilin* 儀式與族群意識在特定的歷史脈絡下相關連，而本文的分析並無意混淆噶瑪蘭或 ToRbuwan 的傳統，呈现在田野中的現況是：並非 ToRbuwan 人就一定使用殺雞的方式祭祖，而殺雞祭祖的人也不見得都是 ToRbuwan 的後裔。實際的例子如：某些年長 ToRbuwan 人的父母輩，早就已經不舉行傳統殺雞式的 *palilin*，因傳統 *palilin* 儀式複雜且禁忌多，長輩恐怕後代進行方式錯誤，會造成「不幸」而招來厄運，故早已改成漢化的噶瑪蘭 Kavalan 式。另外，並非家長父方或母方是 ToRbuwan 的，就會以殺雞的方式進行，ToRbuwan 嫁出者（男或女）就不會「繼承」殺雞的祭拜方式，反而都是用所稱的噶瑪蘭式購買漢人年糕來進行。另外也有是因為先生的祖母母方是 ToRbuwan，等先生過世後，則由原為阿美人的太太來主持殺雞的 *palilin*，而先生的姨母由於信奉了基督宗教，不在自己家舉行 *palilin*，反倒是來「阿美族媳婦家」作儀式。這些融合的情況跟潘英海（1994:254）研究西拉雅族的太祖年度祭儀時，談到族裔的混合以及他指稱祭品的多樣性為一種「合成文化」很類似。因此，筆者認為在新社的 *palilin* 祭祖儀式是一種當代噶瑪蘭人自我定義與再定義的實踐過程，這個過程的目的地是使原來不同祖先來源的人能夠生活在一起，因此將不同的祭祖方式交融在一起，共同創造新傳統。筆者傾向將兩群視作共同分享不同文化傳統及再創新這些傳統的混合共同體，而在新社發展出獨特的當代噶瑪蘭文化。

另外，現在新社噶瑪蘭式的 *palilin* 是用漢人的年糕來祭祀，過去是否曾用動物牲品，我們無法從現今的報導人的回憶中查證，因為在他們可回想的範圍



裡，早已使用漢人年糕了。不過在噶瑪蘭人 PatoRoqan 式的儀式中，祭祀剛過世的亡靈時，也就是新的祖靈成員時，是使用植物代表動物的方式進行：以甘蔗 *deves* 去皮切丁代表雞肉，芋頭 *svada* 切小塊代表豬肉。所以筆者也不排除噶瑪蘭人過去曾用動物祭祀祖先的可能。

更進一步，筆者從儀式系統中祭品的使用，提出另一個關於儀式、文化與族群的思考角度。筆者在田野期間觀察到，噶瑪蘭的儀式所使用的祭品大約可以分成三個不同的系統，這三個不同的系統彼此間並沒有時間先後的演變關係，會在同一個儀式中被交雜使用，即代表著儀式、文化與族群的界線仍然會變動。一是使用動物的內臟，二是使用植物代表動物，三是跟漢人一樣的祭品。其中第一類以切碎的動物內臟之方式進行的，主要有三個儀式：除了這裡討論到的 ToRbuwan 式 *palilin*，另外還有以男性為主的海祭 *spaw do lazín*，會將豬心、豬肝切成一小片一小片串起來祭拜。此外還有男性個人出獵前及獵到動物後對獵物精靈 *saliman* 的祭拜，也是將獵到的動物之內臟切成一小塊來祭拜。這三個儀式中唯一不同的是 *palilin* 的內臟是煮熟的，而祭祀自然界精靈則是生的。根據噶瑪蘭人的說法，祭拜內臟的原因是因為他們認為那是將最美好、最珍貴的部分獻給神靈。如果依照噶瑪蘭人的邏輯，現在舉行 *palilin* 儀式所使用的祭品，不管是 ToRbuwan 或噶瑪蘭式的，其實都有其共通點及混合之處。

最後，對噶瑪蘭人而言，為了使部落社會能夠在新的環境中（自然環境、主流社會及與周遭不同族群接觸的人文環境中）繼續生存下去，其內部有一個篩選（selection）的機制。因此，*palilin* 中殺公雞祭祀的方式仍被選擇性地持續舉行，並且這種方式特別是在以女人為家長的家中延續著，使女人在噶瑪蘭的社會裡仍然能掌管在家的範疇內的事務。因此分析 ToRbuwan 式的 *palilin*，不只是族群分類或認同的問題，主要它還展現出男人與女人在不同社會範疇內的權力關係。

## 參考書目

土田滋

1992 平埔族各語言研究瑣記（下），黃秀敏譯。臺灣史田野研究通訊 23:26-42。

中村孝志

1997[1949] 十七世紀荷蘭人在臺灣的探金事業，許粵華譯。刊於荷蘭時代臺灣史研究（上卷），吳密察、翁佳音合編，頁 213-214。臺北板橋：稻鄉出版社。

伊能嘉矩

1996[1896-1899] 平埔族調查旅行：伊能嘉矩臺灣通信選集，楊南郡譯註。臺北：遠流出版事業股份有限公司。

李壬癸

1992 臺灣平埔族種類及其相互關係，高淑媛整理。臺灣風物 42(1):238-211。

1997 宜蘭縣南島民族與語言。宜蘭：宜蘭縣政府。

李壬癸、吳榮順

2000 噶瑪蘭的歌謠。中央研究院民族學研究所集刊 89:147-205。

阮昌銳

1966 蘭陽平原上的噶瑪蘭族。臺灣文獻 17(1):22-43。

1969 宜蘭地區漢化的噶瑪蘭族初步調查。臺灣文獻 20(1):1-7。

明立國

1995 噶瑪蘭族 *pakalavi* 祭儀歌舞之研究。刊於宜蘭研究第一屆學術研討會論文集，頁 92-119。宜蘭：宜蘭縣史館。

明立國、劉璧榛、林翠娟

1995 儀式的序曲——噶瑪蘭族的 *subuli*。宜蘭文獻雜誌 17:12-24。

林修澈

2003 噶瑪蘭族的人口與分布。臺北：行政院原住民族委員會。

波越重之

1924 領臺前噶瑪蘭の蕃務。臺灣時報 54:115-144, 55:66-92, 57:106-131, 59:61-73, 60:88-100。

宮本延人

1931 加禮宛の傳承一二事。南方土俗 1(2):135-136。

馬淵東一

1931 スナサイとカバラン族。南方土俗 1(1):79-80。

1974[1954] 高砂族の分類。刊於馬淵東一著作集，第二卷，頁 249-273。東京都：社會思想社。

康培德

1999 殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷。臺北板橋：稻鄉出版社。

張振岳

1998 噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活。臺北：常民文化事業股份有限公司。

清水純

1986 花蓮縣新社村噶瑪蘭族宗教簡介。中國民族學通訊 25:51-58。

- 1989 クヴァラン族の治療儀禮と宗教職能者。宗教研究 280:93-113。
- 1992[1986] 噶瑪蘭族：變化中的一群人，余萬居譯。臺北：中央研究院民族學研究所。（未出版）
- 1998 噶瑪蘭族神話傳說集：以原語記錄的田野資料，王順隆譯。臺北：南天書局。
- 移川子之藏
- 1936 漢治以前蘭陽平原的住民：遺留於 *ka-bala-an* 族歌謠與荷蘭古紀錄的資料，黃耀榮譯，中央研究院民族學研究所編譯。臺灣時報 3 月號附錄。臺北：中央研究院民族學研究所。（未出版）
- 許木柱、陳俊男等
- 2003 花蓮市原住民部落歷史重建。花蓮：花蓮市公所。
- 許功名 主編
- 2001 馬偕博士收藏臺灣原住民文物：沈寂百年的海外遺珍特展圖錄專輯。臺北：順益臺灣原住民博物館。
- 速水家彥
- 1993[1931] 宜蘭雜記，李英茂譯。宜蘭文獻 6:104-105。
- 陳志榮
- 1994 噶瑪蘭人的治病儀式與其變遷。刊於臺灣與福建社會文化研究論文集(二)，莊英章、潘英海編，頁 231-249。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 1995a 噶瑪蘭人的宗教變遷。刊於平埔研究論文集，潘英海、詹素娟編，頁 77-98。臺北：中央研究院臺灣史研究所。
- 1995b 大峰峰的海祭——花東海岸噶瑪蘭族祭典。平埔研究通訊 2:1-31。
- 鹿野忠雄
- 2001[1930] 噶瑪蘭族的船及該族與阿美族的關係，木村自譯，劉璧榛校註。臺灣風物 51(3):91-104。
- 黃應貴
- 1993 導論。刊於人觀、意義與社會，黃應貴主編，頁 1-26。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 2005 文化與族群的形成與再創造——臺灣南島民族的研究。「行政院國家科學委員會專題研究計畫」計畫書。（未出版）
- 詹素娟
- 1998 族群、歷史與地域：噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1900 年）。師範大學歷史學研究所博士論文。
- 幣原坦
- 1954[1931] 宜蘭民族考，曹甲乙譯。文獻專刊 5(1/2):61-64。
- 劉璧榛
- 1999 新社噶瑪蘭人的歌謠與 *Qataban*（豐年祭）歌謠變遷的社會意涵。刊於「後山音樂祭」學術研討會論文集——原住民音樂研究與展望，頁 115-159。臺東：臺東縣立文化中心。
- 2000 *Mtiu*（女巫師）的產生——Kavalan（噶瑪蘭人）社會中性別支配的結構研究。刊於「宜蘭研究」第三屆學術研討會論文集，頁 453-499。宜蘭：宜蘭縣文化局。
- 2001 當臺灣原住民遇見馬偕——當代認同與祖靈信仰；男性傳教士 vs. 女性巫醫。刊於馬偕博士收藏臺灣原住民文物：沈寂百年的海外遺珍特展圖錄專輯，許功名主編，頁 42-54。臺北：順益臺灣原住民博物館。

- 2003 身體與權力——噶瑪蘭社會中群體認同與性別認同的關係。刊於族群意識與文化認同：平埔族群與臺灣社會大型研討會論文集，頁 217-241。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 潘英海
- 1994 文化合成與合成文化。刊於臺灣與福建社會文化研究論文集(二)，莊英章、潘英海編，頁 235-256。臺北：中央研究院民族學研究所。
- Atkinson, Jane M.
- 1990 How Gender Makes a Difference in Wana Society. *In Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Jane M. Atkinson and Shelly Errington, eds. Pp. 59-93. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bareigts, André
- 1987 Notes on Kkef.falan. Hualien Fengpin: M.E.P.
- Barraud, Cécile
- 2001 Les Pléiades et le scorpion: conjonction et opposition dans l'univers de Tanebar-Evav. *In Sexe relatif ou sexe absolu?* Catherine Alès et Cécile Barraud, éd. Pp. 263-295. Paris: MSH.
- Borao, José E.
- 1993 The Aborigines of Northern Taiwan According to 17th Century Spanish Sources. *Newsletter of Taiwan History Field Research* 27:87-110.
- Bouteiller, Marcelle
- 1950 Chamanisme et guérison magique. Paris: Presses Universitaires de France.
- Buckley, Thomas, and Alma Gottlieb
- 1988 Introduction. *In Blood Magic: The Anthropology of Menstruation*. Thomas Buckley and Alma Gottlieb, eds. Pp. 1-50. Berkeley: University of California Press.
- Davison, Julian, and Vinson H. Sutlive, Jr.
- 1991 The Children of *Nising*: Images of Headhunting and Male Sexuality in Iban Ritual and Oral Litterature. *In Female and Male in Borneo: Contributions and Challenges to Gender Studies*. Borneo Research Council Monograph Series, volume 1. Vinson H. Sutlive, Jr., ed. Pp. 153-230. Williamsburg, VA: Department of Anthropology, College of William and Mary.
- Diemberger, Hildegard
- 1993 Blood, Sperm, Soul and the Mountain: Genders Relations, Kinship and Cosmvision among the Khumbo (N.E. Nepal). *In Gendered Anthropology*. Teresa del Valle, ed. Pp. 88-127. London; New York: Routledge.
- Douglas, Mary
- 1996[1966] Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge & K. Paul.
- Errington, Shelly
- 1990 Recasting Sex, Gender, and Power: A Theoretical Regional Overview. *In*

- Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia. Jane M. Atkinson and Shelly Errington, eds. Pp. 1-58. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Esterik, Penny van, ed.  
1996 *Women of Southeast Asia*. DeKalb, IL: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.
- Ferrell, Raleigh  
1969 *Taiwan Aboriginal Groups: Problems in Culture and Linguistic Classification*. Institute of Ethnology, Academia Sinica Monograph, no. 17. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.
- Foucault, Michel  
1994 *Histoire de la sexualité, tome 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard.
- Fox, James J., ed.  
1980 *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Frazer, James J.  
1998[1925] *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, Derek  
1979 *Severed Heads That Germinate*. In *Fantasy and Symbol: Studies in Anthropological Interpretation*. R. H. Hook, ed. Pp. 233-246. London; New York: Academic Press.
- Friedl, Ernestine  
1975 *Women and Men: An Anthropologist's View*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Geertz, Clifford  
1976 *From the Native Point of View*. In *Meaning in Anthropology*. Keith H. Basso and Henry A. Selby, eds. Pp. 221-237. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Geirnaert-Martin, Danielle C.  
1992 *The Woven Land of Laboya: Socio-Cosmic Ideas and Values in West Sumba, Eastern Indonesia*. Leiden: Centre of Non-Western Studies, Leiden University.
- Godelier, Maurice  
1996[1982] *La production des Grands Hommes*. Paris: Fayard.  
1998 *Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. In *La production du corps*. Maurice Godelier et Michel Panoff, éd. Pp. 1-38. Amsterdam: des archives contemporaines.  
2001-2002 *Pratiques sexuelles et ordre social- de l'acte sexuel comme rapport de force et de pouvoir*, *La Recherche* (hors série no. 6):98-102.
- Gregor, Thomas A., and Donald Tuzin, eds.  
2001 *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press.

Héritier, Françoise

1979 Symbolique de l'inceste et sa prohibition. *In* La fonction symbolique. Michel Izard et P. Smith, éds. Paris: Gallimard.

1985 Le sperme et le sang. *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 32:111-122.

Hoskins, Janet

1993 Violence, Sacrifice and Divination: Giving and Taking Life in East Indonesia. *American Ethnologist* 20(1):159-178.

Leach, E. R.

1992[1991] Société. *In* Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie. Pierre Bonte et Michel Izard, éds. Pp. 668-669. Paris: Presses Universitaires de France.

Leacock, Eleanor B.

1972 Introduction. *In* The Origin of the Family, Private Property, and the State: In Light of the Researches of Lewis H. Morgan. Friedrich Engels. Pp. 7-67. New York: International Publishers.

1981 Myths of Male Dominance: Collected Articles on Women Cross-Culturally. New York: Monthly Review Press.

1983 Interpreting the Origins of Gender Inequality: Conceptual and Historical Problems. *Dialectical Anthropology* 7(4):263-284.

Lindenbaum, Shirley

1987 The Mystification of Female Labors. *In* Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis. Jane F. Collier and Sylvia Junko Yanagisako, eds. Stanford, CA: Stanford University Press.

Liu, Pi-chen 劉璧榛

2004 *Les Mtiu*, femmes chamanes: genre, parenté, chamanisme et pouvoir des femmes chez les *Kavalan* de Taiwan (1895-2000). Ph.D. dissertation, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (E.H.E.S.S.).

Macdonald, Charles

1990 Sinsin, le théâtre des génies: Le cycle féminin de Punang-Irāraj Palawan, Philippines. Paris: CNRS.

Mackay, George L.

1972[1895] From Far Formosa: The Island, Its People and Missions. Rev. J. A. Macdonald, ed. 2nd edition. Taipei: Ch'eng Wen.

Moriguchi, Tsunekazu 森口恆一

1991[1936] Asia's Basai Vocabulary. *In* Linguistic Materials of Formosan Sinicized Populations. I: Siraya and Basai. Shigeru Tsuchida, Yamada Yukihiro, and Tsunekazu Moriguchi, eds. Pp. 195-257. Tokyo: The University of Tokyo, Linguistics Department.

Murdock, George P.

1949 Social Structure. New York: Macmillan.

Nash, Jill

1987 Gender Attributes and Equality: Men's Strength and Women's Talk among the Nagovisi. *In* Dealing with Inequality: Analysing Gender Rela-

- tions in Melanesia and Beyond. Essays by Members of the 1983/1984 Anthropological Research Group at the Research School of Pacific Studies, the Australian National University. Marilyn Strathern, ed. Pp. 150-173. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Ortner, Sherry B.
- 1974 Is Female to Male as Nature Is to Culture? *In* *Woman, Culture and Society*. Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds. Pp. 67-88. Stanford, CA: Stanford University Press.
  - 1981 Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: The Case of Polynesia and Some Comparatives Implication. *In* *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead, eds. Pp. 359-409. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
  - 1996 *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston, MA: Beacon Press.
- Paige, Karen E., and Jeffery M. Paige
- 1981 *The Politics of Reproductive Ritual*. Berkeley: University of California Press.
- Rosaldo, Michelle Z.
- 1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Rosaldo, Michelle Z., and Jane M. Atkinson
- 1975 Man the Hunter and Woman: Metaphor for the Sexes in Ilongot Magical Spells. *In* *The Interpretation of Symbolism*. Roy Willis, ed. Pp. 43-75. London: Malaby Press.
- Sacks, Karen
- 1974 Engles Revisited: Women, the Organization of Production, and Private Property. *In* *Woman, Culture and Society*. Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds. Pp. 207-222. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sanday, Peggy R.
- 1981 *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Sanday, Peggy R., and Ruth G. Goodenough, eds.
- 1990 *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schlegel, Alice
- 1977 Male et Female in Hopi Thought and Action. *In* *Sexual Stratification—A Cross-Cultural Vie*. Alice Schlegel, ed. Pp. 245-269. New York: Columbia University Press.
- Shimizu, Jun 清水純
- 1994 Worshipping Plural Ethnic Ancestors: Mechanisms of Change among the Sinicised Kavalan. *In* *Perspectives on Chinese Society: Views from Japan*. Suenari Michio, J. S. Eades, and Christian Daniels, eds. Pp. 220-242.

Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, Tokyo University of Foreign Studies.

Testart, Alain

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

1986 La femme et la chasse. *La Recherche* 181:1195-1201.

Tsuchida, Shigeru 土田滋

1983 Austronesian Languages in Taiwan (Formosa). *In* Language Atlas of the Pacific Area [cartographic material]. Stephen A. Wurm and Shirō Hattori, eds. Canberra: The Australian National University.

Valeri, Valerio

1990 Both Nature and Culture: Reflections on Menstrual and Parturitional Taboos in Huaulu (Seram). *In* Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia. Jane M. Atkinson and Shelly Errington, eds. Pp. 235-272. Stanford, CA: Stanford University Press.

劉璧榛

東華大學民族文化系

97401 花蓮縣壽豐鄉志學村大學路二段 1 號

liupc@mail.ndhu.edu.tw



## Blood Politics: Ecology and Social Reproduction of Kavalan Women (Taiwan)

Pi-chen Liu

*Department of Indigenous Cultures  
Dong Hwa University*

---

Blood and rain are essential to Kavalan society. Blood (consanguinity, menstruation, placenta), in particular, is an instrument of power; power “talks” through it. This is not only a fact belonging to the past. Indeed, since the launch of their own “rectification of names” movement two decades ago, the Kavalan, who live in different locales around Taiwan, have started to exhume the culture and rituals of their past. With the help of the older generation, they are reconstructing their specific contemporary identity. In this process, blood has been brought back to the center of social life through new cultural forms. Thus, to understand Kavalan society today, study of its past is crucial.

This article explores the symbolic blood-rain correlation among the Kavalan of Shinshe (Hualien County), from the 1930’s to the 1950’s. My analysis considers the symmetrical and asymmetrical logics contained in their rituals and taboos, and how gender relations are understood via the reproduction of human lives, the construction of social relationships, the periodic regeneration of nature, and regional ethnic political struggles.

Based on interviews and narratives of Kavalan born in the 1920’s gathered during the two years I lived in Shinshe (end of 1993–begining of 1995) and comparisons of past and present ritual practices I collected in the course of fieldwork (1993–2000 and 2004–2005), I explain the Kavalan system of representation from an indigenous perspective, then deconstruct associations the Kavalan see between this system of representation and gender relationships. In my analysis of symbolic practices, I focus on women’s life-course intertwining with nature, the supernatural and production: child (menstruation)—goddess—rice—rain. Demonstrating how this cycle functions enables me to uncover the source of feminine power among the Kavalan. By analyzing gender relations in Kavalan society, I have attempted to rethink recent anthropological research on gender symbolism, notions of person, body, substance, and taboos.

**Keywords:** substance (blood, menstruation, placenta), representation, symbolic practice, gender relationship, Austronesians (Kavalan)

---