考古人類學刊・第 80 期・頁 179-220・2014
DOI:10.6152/jaa.2014.06.0006

現代性下愛的實踐與情感主體：以魯凱人為例*

鄭 瑋 寧**

摘 要

本文檢視魯凱人對愛的實踐和想法、人觀、性別、婚姻與家等文化實踐，在遭逢資本主義與基督教所象徵的現代性之際，當地人如何認識、理解與重構這兩股現代性的力量，從而在地方社會中創造出他們切身體驗到的現代性。本文首先檢視傳統魯凱人的情感範疇、性別、人觀、求愛過程、婚禮、婚後生活乃至於生育等社會文化實踐及其象徵意義，證明傳統魯凱人將夫妻關係與情感或愛當成繁衍家與親屬的關鍵。其次，正因為家與親屬的繁衍乃是傳統魯凱人的集體心之所繫，當時有關男女情愛的表意形式甚至未婚男女應對怎樣的對象表達情愛之意，皆受到家長權威與集體價值全面而細緻的規範。在此意義下，筆者指出傳統魯凱人係情感的行動者，即個人以身體履行情感實踐，而父母才是促成子女情感實踐的原因。自 1980 年代以來，許多年輕魯凱男女移居台灣北部工作，使他們與來自不同地區、不同族群的年輕人一同工作、生活，自主選擇戀愛對象，且採取新的文化形式如情書、流行音樂等，來表達感情，甚至以未婚懷孕迫使父母答應婚事。就此而言，年輕魯凱人充分展現其作為情感主體的意義。另一方面，於 1950 年代末期引入當地的基督宗教，主張以上帝的愛做為人類之愛的本體論，以夫妻關係合法化性和欲望，創造出符合教義的婚姻與家庭生活。然而，魯凱人從教義中認識到卻是將愛與欲望相互對立，將性和欲望侷限於婚姻關係之內，進而對愛的實踐、夫妻關係與婚姻生活加以重新分類、定性，同時賦予評價而創造出新的倫理階序。就生活實踐層面而言，對某些不接受基督教義的魯凱人而言，當代社會中個人欲望之展現，不僅意味著個人的心日益自由，更是人性使然。

關鍵字：愛、人觀／性別、情感行動者與情感主體、現代性、魯凱人

---

* 本文初稿於 2012 年曾以「當她的心感受到他的熱情：魯凱人的愛、情緒能動與家的意象」為題發表於第一屆臺灣研究世界大會，4 月 26-28 日，中央研究院主辦。承蒙評論人黃應貴教授的提問與建議，謹致謝忱。筆者同時感謝兩位匿名審查人的提問和修改建議、黃應貴教授提示應留意新自由主義秩序下兩種現代性的區辨和發展趨勢，以及鄭依憶小姐與筆者針對現代性、情愛實踐與人觀等課題提供的討論與建議。惟文責由筆者自負。

** 中央研究院民族學研究所助研究員。wncheng@gate.sinica.edu.tw

Journal of Archaeology and Anthropology • 80 : 179-220 • 2014

Practices of Love and the Making of the Affective Subject among the Rukai of Taiwan

Weining Cheng *

ABSTRACT

This paper examines the category of love and its practice along with other kinship practices as the Rukai encounter, cognize, understand, re-construct, and experience the facets of modernities embodied in capitalism and Christianity. Firstly, I scrutinize both the Rukai category of love and its practices with regard to gender, personhood, courtship, marriage, and procreation in order to demonstrate the salience of love/affect in their constructs of family and kinship. Secondly, I discuss how, owing to the collective (Bourdieusian) *illusio* of domestic and kinship reproduction among the older generation, parental authority and social norms intervene in how younger couples express their feelings and even to whom they should express their feelings. I therefore argue that a person is seen as an affective agent in the sense that while he/she bodily enacts the practice of love, their parents are truly the cause of their children's practice of love. Ever since the 1980s, though, many Rukai youngsters have moved to northern Taiwan to engage in wage labor, where they earned and made a living in settings containing people from different ethnic groups. Meanwhile they were able to choose their own lovers as well as express their feelings by means of novel expressive forms such as love letters and pop music, and even to force their parents to accept their marriage partners by way of pre-marital pregnancy. In this sense the youngsters make and manifest themselves as affective subjects. On the other hand, with the introduction of Christianity in the late 1950s in Taromak, the church strongly promoted God's love as the ontology of human love and the view that sexuality and desire are only legalized in marital relationships;

臺灣大學學術期刊資料庫

* Assistant Research Fellow, Institute of Ethnology, Academia Sinica

thereby ideal marriages and domesticity were created in the earthly world. However, what the Rukai learned from the liturgy was the epistemological division of love and sexual desire, the latter being confined within marital relationships. Their knowledge as such leads to the re-classification of both the practices of love and to marital relationships and then endows these practices with a moral hierarchy. In practice, for several Rukai who did not accept the Christian liturgy, the expression of desire shown in pre-marital or extra-marital affairs is tantamount to the free expression of one's feelings, which is what humanity means to them in the contemporary contexts.

Keywords: love, personhood/gender, affective agent and affective subject, modernity, Rukai

臺灣大學學術期刊資料庫

前言：人類學家如何對當代以自由戀愛為基礎的婚姻與家提問？

1996 年，筆者在 Taromak 聚落與一名年輕女性親戚首次見面時，她剛帶著未滿周歲的小孩回娘家定居，準備找工作扶養小孩。我持續觀察她與家人的互動情況，發現家人並未針對她未婚生子這件事多加責怪或批評。在這段期間，我不僅未曾看過小孩父親前來探視，亦未聽聞有人主動提及他的存在。在某日獨處時，她主動向我提及為何當初單獨帶小孩回台東定居。起初她希望透過懷孕來讓父母親同意婚事，只是家人對男方頗不諒解，婚事便不了了之。這在 Taromak 並非單一個案，事實上，與她同在 1960 年代出生的數名女性皆有類似經歷。

自由戀愛取代父母之命而成為建構家的基礎，不僅關乎家庭內世代衝突而浮現的情感實踐，更關乎不同世代在不同的社會經濟生活條件下，各自以不同的價值、慣行與想像，彼此相互辯證，逐漸發展出看似對立的情感與婚姻實踐。這更涉及了家內親屬間權力關係的重構，才使得個人欲望、意志與情感在家的建立之中居於主導地位。然而，當代魯凱人對家的重新建構，並非單獨肇因於世代間的衝突，更涉及了不同世代對婚姻與家應當如何建立，各有不同想法。對老一輩的魯凱人而言，年輕時曾對父母安排婚姻的作法有所不滿，甚至加以抵抗。然而在那個以聚落為社會生活空間、服從尊長的集體價值仍能有效支配並主導家內成員各項事務的時代，家的構成方式及其繁衍，是藉由一連串的儀式來確立家既是親屬單位，也是社會單位（鄭瑋寧 2000；謝繼昌 1965）。對該世代的人而言，父母決定子女婚姻對象至為理所當然，子女只能無條件接受。就此，在強調階序倫理的 Taromak，還有什麼比自由戀愛決定婚姻對象更直接衝擊、挑戰父母權威？

無庸置疑，這些在 1960 年代以後出生的魯凱女性的確在履行新的婚姻實踐，而自由戀愛成為造就新式婚姻實踐的推手。然而，此論斷過於明顯、普遍而喪失了解釋效度，因該說法預設了老一輩魯凱人認為家與親屬的繁衍只與夫妻情感以外的層面，如維生、財產等有所關連，與男女情感無涉。更根本的，這個論點源自於西歐社會在 18 世紀以來自由戀愛造成家與婚姻的基礎之變革的研究成果，且有西方社會學家與歷史學家對於西歐現代性所涉及之人性與情感之特殊性預設。若要釐清這些出生於 1960 年代之後的魯凱人與自由戀愛如何革新了魯凱人認為婚姻與家的基礎之所在，我們必須從歷史的與民族誌的比較視野，來確立此一研究議題的意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

以西歐 16 到 18 世紀以來家庭與婚姻變革的發展為例，浪漫愛做為婚姻與家庭的基礎，的確標記了情感個人主義（affective individualism）（Stone 1977）的有效運作。以英國家庭在工業革命前後 300 年間所發生的變革為例，前資本主義時期的家是建立在無關個人情感的權利義務連帶之上，特別是教會占有主導地位；而浪漫愛則是因為資本主義帶來個人主義普及，而被塑造出來的（Giddens 1991；Seccombe 1992, 1993；Stone 1977）。Jack Goody（1998, 2006）指出，這種將英國家庭發展的歷史特殊論與浪漫愛視為西歐文明發展獨有之情感機制的學術立場，乃是對世界上其他地區的社會文化與歷史發展缺乏深入理解的西歐特殊論觀點。事實上，Goody 對西方浪漫愛與個人主義如何造成家庭構成的重大變革，仍是在前述研究設定的問題意識之下進行回應。他將非西方（如 Goody 研究的非洲）個案所特有的情感形式，視為同屬於「愛」這個人類情感範疇之中，以此挑戰 Anthony Giddens 與許多西歐歷史學家的知識預設：視浪漫愛為西歐社會特有的情感，以此有別於且對立於非西方社會的肉慾之愛（erotic love）。筆者認為，西歐學界在描繪愛的浮現與家庭構成鉅變的歷史圖像時，預設了西歐在人類文明化過程中的特殊地位以及西歐的獨特人性，亦即，愛不僅標記了西歐現代性的重要特徵，愛的範疇與非愛範疇的區辨與存在，顯現了現代性的人性是建立在清楚區辨情感與身體欲望，或者說，心、身二元的人觀之上。相較之下，Goody 的研究則是透過個案來證明愛並非西歐現代性所壟斷的情感範疇，同時，不同文化區域對愛的實踐與內涵往往相異。這剔除了西歐將愛窄化並限制在性和欲望之外的人性預設所造成的偏見。

事實上，Goody 的比較研究旨在證明，愛並非西歐歷經工業化而特有的歷史產物，不同社會甚至不同時代中的同一社會，各有其特殊的文化形式來表達類似的情感。然而，Goody 並未進一步追問：何以在特定的社會文化中，肉慾之愛與理想化的浪漫愛乃是不可分割的整體？換個方式問，性及其所牽連的生育乃至於繁衍後代的蘊義，為何常是非西方感情實踐的一部分？更根本地，在資本主義經濟運作的條件下，非西方個案所展現的感情實踐特性，在他們建立家時起了怎樣的作用？藉由怎樣的機制來運作？帶來怎樣的社會後果？

本文將以民族誌個案來重新審視：是否在資本主義深化之後，魯凱人才讓愛情居於建構婚姻、家與親屬的主導地位？這攸關我們能否在當地人感情、婚姻與家的建構中，辨識出當地人真正關懷所在。為此，研究者必須意識到：西歐歷史與社會科學界在主張浪漫愛與情感個人主義為建立家庭的基礎時存在以下幾項預設：第一，在資本

臺灣人文學術期刊資料庫

主義深化之前，家長權威主導家的建立，強調經濟利益或財產是建立與繁衍家庭的重要基礎，男女感情非居關鍵地位。這蘊含了：在前資本主義時期，男女感情與社會秩序的繁衍無涉，而愛至多只是衍生現象，而非關鍵構成要素。第二，與前述 Goody 對 Giddens 的批評有關：認為浪漫愛是資本主義社會特有的人性與情感範疇這個預設，在知識論上就預先排除了愛／情感有另類表達形式的可能。第三，浪漫愛與肉慾之愛的區分與對立，系立基於歐洲中世紀宮廷之愛（courtly love）的想像上，並經由特定文類（genre）（愛情小說）與特定認知稟賦（識字閱讀能力）而得以被勾繪與建構出來。這些預設忽略了人類具體實踐愛與感情的多樣性蘊藏了有關「人性為何？」的細緻幽微。

本文以魯凱人為例，針對資本主義深化過程中，不同世代在家與親屬繁衍、人觀與情感上的糾結樣貌，提出另類解釋。特別是本文將凸顯出魯凱人對情感表意與家的建立所具有之普遍性與獨特性，由此淬鍊出符合魯凱人關懷的知識論提問，從而對當代個人感情與家庭的建立和重要性加以定性和定位。以下，筆者將以不同世代的魯凱人為例，指出愛與情感如何成為魯凱人建構與繁衍家的重要機制。這有別於過去魯凱族研究（包括其他南島民族）強調以家做為社會組織與運作的基本單位以及成員間權利義務關係（參見謝繼昌 1965），幾乎不解析男女情感在婚姻與家庭生活中的位置。藉由重新檢視家內成員及親屬關係所蘊含與涉及的情感面向，筆者將論證，情感乃是魯凱人建立家做為親屬基礎的底層邏輯。在 1960 年代以聚落為主要生活空間的社會條件下，個人情感表意必須在家長、親戚與同伴的關注下進行，已屆婚齡的男女只能實踐出合乎聚落集體理想的人觀與性別身分。然而，對年輕世代而言，個人情感表意形式的展現及有效運作，與他們被父母送離家鄉從事薪資勞動的生活經歷有關。在新的生活環境中，年輕一代魯凱人近用（access）新的文化形式自主表達情感，進而建構己身為情感主體。與此同時，筆者更將探究基督宗教對愛、婚姻與家的想法，是以何種方式、在何種層次被當地人所實踐。最後，筆者將探究愛／情感實踐與人觀重構的歷史轉變如何呈現出他們所經歷與認識到的「現代性」。

Taromak 的家與社會生活

Taromak 聚落位於台東縣卑南鄉，鄰接台東市、利嘉與建和等村落，根據卑南鄉公所統計，2005 年的總人口有 1,455 人，其中 1,158 人為原住民；總家戶數為 468 戶，其中 375 戶為原住民。目前 Taromak 聚落呈現多族群共居的面貌：清領時期已有漢人進入

臺灣大學學術期刊資料庫

Taromak 與魯凱人交易；而日本殖民政府推動集團移住政策（分別於 1926 與 1941-1942 年施行），使台東縣金峰鄉的部分排灣族人移居此地；國民黨政府執政後，調動外省籍士兵在鄰近的知本地區駐紮，部分士兵因而有機會與 Taromak 的魯凱人通婚；1960 年後，屏東縣霧台與阿禮等聚落的魯凱人開始陸續移居此地；其他則多是與當地人通婚而移居該處的外來者，包括卑南族、排灣族、布農族、阿美族、福佬人與客家人等。

目前，魯凱人的社會生活是建立在以家屋與親屬關係（夫妻與同胞）為主要象徵與文化慣語（cultural idioms）的基礎上。[1] 經濟上，從以往的小米、水稻至現今的經濟作物栽種，都是以家屋成員與親戚為勞動力來源。在家事生活中，以夫妻共同工作的意象來表達其在親屬繁衍與生計中的關鍵性與象徵性。1958 年起，魯凱人陸續改信基督宗教（長老教會、天主教與循理會），一般而言，同戶家人傾向參加同一個教會。因此，婚入者（多為女性）就會從原生家庭的信仰改宗，而與婚入家的成員上同一個教會。在派系與選舉動員上，家屋成員與親戚仍是主要的動員對象。然而，以親屬關係為基礎以組織派系成員的方式，往往會受到教會與經濟相關利益等力量的抗衡。無論如何，在派系成員間，家的象徵依然是形塑成員間親密關係的重要修辭（rhetoric）。[2]

1960 年代出生的 Taromak 魯凱居民，除了少數留在聚落繼續求學，其他多數人（許多是童工）都在父母的安排下，自 1970 年代末期起陸續前往台灣北部近郊工廠或建築工地從事體力勞動，少數成年人隻身前往煤礦場。此一離鄉工作並居住外地的生活經驗，使生活範圍擴展至聚落以外空間。他們在工作場所認識了台灣不同地區的漢人與原住民，並與之互動、往來，從而建構出資本主義範疇與家事生活間相互辯證。一方面，這些資本主義的工作經驗與身體慣行使得家屋空間被重新經驗與建構，轉而使家人能享受情感安適而能安居其間的親密空間。[3] 另一方面，本文將呈現 Taromak 魯凱青少年進入資本主義過程中，如何建構自己成為自主表達愛意的情感主體，以及其如何影響婚姻與家庭建立的方式。

世代互動中魯凱人觀、情感實踐與家的建立

以下所謂傳統魯凱人，主要指涉出生於 1940 年代、成家於 1950 年代中末期至 1960 年代初期的 Taromak 居民。水稻做為經濟作物而被引進 Taromak，係伴隨著日本政府的兩次集團移住政策而出現，與此同時，聚落居民也種植雜糧與蔬果提供家人使用。直到當地人與農會進行水稻契作，這樣的經濟生活方式一直持續著。早在日治時期，殖

臺灣人學學術期刊資料庫

民當局即要求 Taromak 居民將物資（如水稻、獵物）送至交易所兌換貨幣，以購買日用品與食物。之後，貨幣的使用更為普遍，甚至做為婚禮之禮物，但是聚落居民間以實物進行禮物交換的習慣依然持續。在此時期，居民的社會生活仍是以聚落為主要生活範圍，仍保有父母親所教導的文化價值和聚落共享的社會文化實踐，如會所的男性青年可以直接進入企圖逃避訓練的少年家中，強行將人帶往會所接受訓練；年輕人日常慣行必時時對長者表達尊敬與服從；必須參加聚落各項集體活動；最重要地，必須尊重貴族的權威等。換言之，此時期強調社會集體優先於個人意願這個傳統價值，具高度支配性。以下所討論的婚姻與感情實踐，即是這一群開始經歷資本主義化的魯凱居民被長輩所教導並具體實踐的生活方式。

在 1960 年代甚至更早之前的魯凱族民族誌中，研究者預設了家是繁衍社會秩序的基本單位，其構成具有以下「標準配備」：婚姻對象的家世／來源及通婚之社會後果、聘禮安排、婚姻儀式、小孩身分的歸屬與命名原則、家內祭祀祖先儀式過程、（有形）財產的分配方式與繼承原則（謝繼昌 1965）。此一客觀論的知識立場假定了家的普遍性質，以及家的延續是建立在身分與財產繼承之上。經歷 1990 年代末期新親屬研究（Carsten 1997）的洗禮後，研究者開始由主觀論的立場出發，探究家做為文化範疇的建構，指出家既是社會生活的基本單位，更是表達、涵納社會生活諸面向（即「政治」、「宗教」、「經濟」與「親屬」）的文化慣語（鄭瑋寧 2010；Cheng 2007）。

傳統上，決定人的流動方向的是靈力，而非性別，而以女性為婚入者是年輕一輩有許多跨族群通婚的實踐，但是在生活安排上則會依據夫妻的工作而不排斥住進妻家的生活安排。若靈力相去甚遠的家屋間欲通婚，位階低者必提供數量更多的禮物（謝繼昌 1965），以提高自身位階從而能拉近雙方的靈力差距。事實上，與靈力較高者的家屋通婚，可以視為「提升」（*'abel'eng*）後代靈力的手段。在此，禮物的豐厚多寡與靈力原則有關（鄭瑋寧 2009）。若貴族家考慮與位階較低者通婚，且特別是家長不願意讓家中財產外流時，家長會以親屬關係的遠近為主要考量，位階高低次之。若子女再婚時，父母最優先考量的是對象是否具備養家能力，而非社會位階。

其次，藉由與較近的親戚通婚，為了讓過去曾經存在、卻因分家而居住在不同家屋的成員，得以重新形成新的家。特別是，婚配對象可以追溯到同一個祖父母所建立的家，當地人稱此為「返回」（*mwa silryolre*），意指通婚雙方無需特別區辨婚出或婚入的問題，兩人只是各自返回那個涵納雙方原先所從出的「家」。當地人相信，雙方親戚因彼此熟識自然相處融洽，使親密關係深化。換言之，此一婚姻安排不僅建立一個具

臺灣人文學術期刊資料庫

有繁衍後代能力的新家，同時更重構並再現了原本因為分家而看似早已不存在的「家」。就此而言，此一建構新家的婚姻實踐，重新照亮了原先因分家而造成有如日蝕（eclipse）般晦暗的家之意象，履行了當地人認為婚姻應兼具繁衍後代與雙方親近性的想法。然而，擇偶強調親近性的原則，仍需屈從於家的原則之下，例如，被收養者也禁止收養家庭的小孩通婚。對魯凱人而言，居住在同一屋子的人，可共用同一家名，即是一家人，家內的人嚴格禁止通婚，這當然包括被收養者。換言之，生活在一個家中的各項實踐，乃是建構個人身分的本體論基礎，進而決定其婚配對象的選擇範圍。

接下來，讓我們從人觀層次來分析情感、靈力、性別與情感的意義與關係。首先，人觀中的靈力（*lek'em*，位於頭上的守護精靈）是當地人用以表達因人際互動而蘊生彼此能力高低的文化慣語（鄭瑋寧 2010）。若互動雙方靈力過於懸殊，會造成弱者身體的失序。而貴族與平民之間的靈力強弱，則是由家的位階與成員生命史來加以解釋。換言之，個人靈力的表現與互動，不僅關乎個人能力，更有來自家之位階的影響。相較於布農人清楚區辨父方與母方各自在形塑人觀上的獨特貢獻，以及個人左右肩上的精靈（*hanitu*）分別隱喻了個人私利與集體公共利益，最後由「心」（*is-ang*）決定個人行動之傾向（黃應貴 2012），魯凱人的人觀構成則凸顯出：親屬關係、家的位階、慣習、個人特質乃至於身體慣行，皆關連到父母雙方的親屬關係；只有在解釋造成個人行動與慣行的原因為何，才會對親屬關係所構成的整體進行區辨、分化（鄭瑋寧 2009）。其次，個人心的動向及情感表意，與親屬或家屋的社會位階無涉，然而，情感的表意形式與對象由家長權威所支配。

對魯凱人而言，心（*kit'emt'em*）指涉人的想法、靈感與情感，同時也是學習與形塑知識的所在。就心做為表達他人無法直接碰觸的部分而言，情感與思維並非對立，而是合一的，其性質類似 Bali 人的「情感思緒」（feeling-thought）（Wikan 1990），特別是魯凱人認為，知識是因為心的動向再經身體實踐才形成（鄭瑋寧 2013）：心的動向同時牽涉了人對互動他者／世界的感知與認識。就此，互動中他者的身體慣行會引發另一方的愉悅與否這類美感，進而影響心的動向。更重要地，年紀較長的魯凱人並不因他人的身體慣行引發了己身的不愉悅而表現於外貌。事實上，影響個人情感表意的關鍵在於社會集體對 *tamiya* 的重視。*Tamiya* 係指個人外在可被直接觀察的表情、姿態、行為舉止或裝扮，換言之，*tamiya* 即是人的社會容貌。儘管他者的出現或身體慣行會引發內心或愉悅或不悅的感受，實際互動過程中，個人必須掩藏內心真正的動向與感受，以符合社會集體強調節制、有禮的美感形式與他人互動。就此，在社會生活中，

臺灣大學學術期刊資料庫

tamiya 代表與體現的集體美感，遠勝於個人內心的真實感受。

更進一步，魯凱人在有關男女情愛甚至欲望何以生成的想法，清楚區辨男女有別。當地人認為，男性對女性的渴慕被視為是出自天性的，但女性的情感表意才啟動兩性結合這個表達愛情的文化意象的關鍵。此外，單方的愛慕無法稱為愛，亦非愛的實踐。更重要地，促使女性情感得以展現的關鍵是父母，而非本人，換言之，女性表現情感的原因（cause）是父母的權威，而其內在感受。如前述，心的動向及內在感受之美感是來自於個人對外在世界的感知，魯凱人因而相信強大的外力如巫術足以影響心的動向。因此，若年長的魯凱人想主動撮合他們認為合適的年輕男女，會求助女巫（其他族群亦可）舉行愛情巫術使兩人產生情愫。年輕人的靈力被認為較年長者為弱，他們的心更易受巫術這類強大外力之影響，因此，家中長輩借助巫術去觸發、影響孩子的心，使其屈從於家長意圖。

就文化範疇層次而言，魯凱人清楚區辨家人間的親密情感和男女間熱切渴望的愛慕：家人間親密溫暖、相互依持的情感稱為 *matalane*，即「家人間的愛」。家人間的情感係藉共食、共居等身體實踐而形成。教會在翻譯聖經時，以 *matalane* 指涉上帝對人的愛（agape）。相對於此，男女間熱切渴望的愛慕被稱為 *mwa bai'esi*，其字面的意義是肚子餓。魯凱人以此譬喻男女對彼此的渴望、愛慕（Cheng 2007: 76），這蘊含了男女情愛是結合身體性（corporeality）的情感，蘊含了自身渴慕與對方有親密的身體撫觸—這不單單指涉性愛，但性愛常是體現雙方愛意最重要的表現形式。就此，男女間情愛不可能將性與愛一分為二。簡而言之，身體性是內在於魯凱人的情感實踐、表意與美感之中，而男女情愛更是結合了身體／性的欲望與親密感受／情感欲求。

當地人以「彼此喜歡」（*maho'aho'a*）或「彼此厭惡」（*makakal'as*）等來描述人與人之間的情感（affect）。而在論及家人間的情感互動時，同樣強調情感存在於人與人之間，而非個人內在感受。因此，當地人相信人們彼此感情的相互性（mutuality），當互動雙方有類似的心的動向（movement），會對社會關係有正面影響。即使如此，我們還是看到年輕男女情愛與欲望衝動，不惜踰越規範以迫使父母承認。儘管這會觸怒長輩，年輕人卻不因此招致懲罰或被迫分開，只是在婚禮當天，新娘僅能配戴飾有珠繡或金屬飾片的皮製頭飾（*akamocw*）有別於婚前守貞之女性在婚禮上被允許佩戴新娘頭飾（*kalivathale*）的文化實踐。就此而言，新娘頭飾具象化了子女順從家長權威與集體規範的特質，以及父母意志支配子女內心感受的勝利。

就理論而言，我們該如何理解魯凱人的情感實踐與造成行動的原因彼此分離這種

臺灣人文學術期刊資料庫

現象？Marilyn Strathern（1988）在分析美拉尼西亞的行動者與西方個人主義下的行動者在性質上的差異時，指出二者對行動的肇因採取截然不同的立場。對西方而言，個人被認為應為行動完全負責，意即，個人是其行動的唯一原因，而非他因。相較之下，美拉尼西亞的行動者在社會生活中的實踐，乃是受到其所處之社會關係所驅動，而非完全出自個人意志或意願。為了與西方個人主義意義下的個人有所區別，Strathern 稱呼那些受到社會關係所驅動而展現能動的「行動者」（agent）：「一個站在己身立場卻依心中另一人之立場而有所行動的人。行動者有如社會關係的轉捩點，能將某一類人轉變成另一類…行動者並非自身行動的肇因，亦非行動的作者。他們單純地實做。能動與原因乃是分裂的…原因即是行動者的關係是隨之轉變的那個『人』，也是其行動的單一參照點…行動者可被解釋爲因循關係而採取行動的人，並於自身行動中被揭露」（Stathern 1988: 272- 273）。受此啟發，筆者稱那些受到父母權威影響而做出情感實踐的人為「情感行動者」（affective agent），有別於那些能依憑內心真實感受而行動的「情感主體」（affective subject）。因此，年長魯凱人強調個人內在真實感受必須屈從於集體規範才是情感實踐與表象／美學形式背後的社會文化邏輯，促成了年輕一輩做為情感行動者而存在。即使情感在傳統的性別關係、婚姻、家與親屬繁衍之中具關鍵地位，個人情感實踐明顯地受到集體所規範所支配，因而攸關社會性。另一方面，強調人做為階序倫理秩序下的情感情動者，隱含了集體對於個人情感和欲望壓抑和遮蔽。

儘管婚姻是魯凱父母展現權威的場域，但在傳統時期，子女在成家前須經歷為時不短的求愛過程（*mwa lawlrang*），不同於傳統時期布農人僅需家長看過對象即可決定子女的配偶（黃應貴 2012）。值得注意地，求愛過程並非放任少年男女自由追求，而是必須由父母家人、親戚乃至同伴共同參與（很難不帶有監督乃至於監視之效應），呈現出被儀式化的美感。其次，前往求愛的對象可以是青年喜歡的少女，而家長常會以家的繁衍這項心之所繫，私下對聚落中未婚少女加以挑選，特別是向其他居民探詢少女的個性及其平時如何協助家務、農務，確定她具有維繫家之運作的能力，爾後再鼓勵家中未婚青年前往追求。

當年輕男子心儀某女子時，可於收穫祭舉行前一個月，偕同會所同伴（*habale*）前往女方家求愛（*mwa lrawlrang*）。他們與被追求的小姐（*sisilranga*，意指心中喜歡的人，男女皆可）及女方長輩一同圍成圓圈坐下，唱情歌傳達心意，此時，女方家會準備簡單食物招待，而來訪親戚可隨時加入或離開。情歌歌詞是男性青年個人的創作，內容則是傳達他對少女的「渴慕」，特別是其美貌如何令他朝思暮想。若女方家長不滿意對

臺灣大學學術期刊資料庫

方，除了藉歌詞內容加以婉拒，更可藉提供食物的順序來表示。通常前來求愛的少男會攜帶父母準備之食物與檳榔至女方家，此時，無論少女家人是否中意前來求愛的少男，必須收下禮物才是合乎集體規範的 *tamiya*。若少女家長不中意，在分送食物給在座親友與少男少女之際，便會將第一份食物遞給少男本人，稱為 *ansiyolri*，表示少女家已回禮。*Ansiyolri* 意味著雙方未來不可能再進行與締結婚姻相關的禮物交換。

若家長同意少男的追求，則有兩種禮物交換方式。其一，女方家人先將男方食物分給在座其他賓客，最後才再遞給少男。其二，少女將檳榔咬開略嚼一下後置於手心，再將手伸向請追求者食用。求愛後，追求者及其同伴可開始為女方家提供各項勞役服務（謝繼昌 1965），如屋頂修繕、前往田地幫忙農務、前往山上找尋柴薪等，當地人稱為 *heb'elre*。迨父母親同意兩人交往，年輕情侶須在各自的同性同伴陪伴下才能約會，否則將招致居民批評。直到雙方父母決定致送檳榔（*w-sabiki*）時（即雙方家長認定彼此為結婚對象，開始商談訂婚事宜），情侶方可在沒有同性同伴隨行的情況下，一同出席公開場合。直到來年收穫祭的盪鞦韆（*talrai'esi*）活動中，少男被允許可在聚落居民面前自鞦韆上接下並抱起少女，而少女必須表現出家長事前提醒的嬌羞貌，宣告兩人為正式情侶關係。

即使少男取得父母同意來追求少女並提供 *heb'elre* 勞務，亦不能保證兩人能終成眷屬。若是如此，在少女結婚前夕，被拒絕的少男可在父母與親友陪伴下前往少女家，以儀式性的哭泣（*twa-tobeitobei*）來表達兩人乃至於兩家無法締結婚事的遺憾與悲傷。魯凱人普遍認為少男不宜在眾人前放聲哭泣，因此由少男家人代替他哭泣，及，代替他表達無法如願結為連理的悲傷和遺憾。就此，家人必須做為那名被拒絕之少年的情感行動者。若少男提供勞務的時間長達數年之久卻仍無法如願成婚時，被追求的少女家人在婚禮當日，特別準備一桌食物（稱為 *civalre*）讓少男的家人、親戚來享用，「紀念」往日的求愛。

由前述，魯凱父母對子女婚配對象的選擇，以雙方是否具備養家能力為主要考量。年輕人以個人的愛慕為求愛的出發點，若非經過女方家長權威的認可，個人的愛慕不足以成就一對情侶或一個家。其次，在求愛場合中，少女被要求表現出端莊矜持、甜美的儀態，且必須控制情感的表達，不能擅自表現出對求愛者的喜愛或不悅。在 1950 年代，魯凱父母在為子女選擇婚姻對象時，除了顧及家世背景以及為保有財產而考量彼此親屬關係遠近之外，尚會考慮婚姻對象的個人特質：其一，對象是否具備養家的工作能力；其二，考量對方是否適合自己的家。值得注意地，這兩項考量並非

臺灣人文學術期刊資料庫

只有接受婚入者的家長會詳加考慮，婚出者的家長同樣會留意，因這些涉及雙方日後互動往來能否相互契合。所謂是否適合某一家，係從候選對象在公開場合所展現的身體慣行來判斷，例如，個性是否過於直拗、不易溝通；吃飯時取用食物是否符合禮節、講話態度是否合宜；對家人慷慨與否；在突發狀況中應對進退是否對長者表示尊敬。此外，家長尚有其他考量，例如某些家喜歡順從的人，有些家注重個人的聰明才智。無論如何，若候選對象欠缺工作能力，其他條件再好也難以構成「理想對象」（鄭瑋寧 出版中）。

更重要的，求愛過程必須是在長輩監督與／或同伴陪同下、讓年輕人的情感得以合宜展現的儀式場合中進行。甚至，雙方戀情必須在聚落居民面前以儀式化的身體接觸與情感表達（含蓄、嬌羞）展現出來（鄭瑋寧 2009），符合乎社會集體對性別身分或情侶互動的集體規範。這意味著，即使與心儀對象有身體上的接觸，年輕男女內心的熱情與欲望並未因而不受控制，在公開場合仍需謹守分際、以符合集體對於情感互動之 *tamiya* 的規範，使集體價值及其所支撐的社會階序得以繁衍。

強調情感表意必須合乎特定 *tamiya* 的規範，進一步影響婚入者與婚入之家成員間的情感互動。傳統上，同一家的人被認為有類似的心，特別對家長而言，理想上夫妻間的情感應有如同胞，將家的整體利益置於個人利益之前。事實上，夫妻感情成為當時 Taromak 聚落中家屋建立與繁衍的核心與象徵意涵，其獨特性更必須透過年長者心中對於理想夫妻關係的集體文化想像——或者說理想的家意象——而更加凸顯。首先，當地人認為夫妻來自不同的家，魯凱人認為夫妻來自不同的家、因而會有不同的心與想法，從而不易與家人處於相同的立場（*'ea ka lrolrota*）。夫妻關係則被認為具有內在的易碎性，因而是不穩定，而非恆常不變；對照之下，同胞關係被認為是渾然天成、無庸置疑、理所當然的家人關係，且自然能為家人集體利益著想。更重要地，對個人而言，同胞是一個人永遠無法割裂的關係，因而是極其珍貴的（*makwcingalre*），是無可取代的、真正的家人，更是人終其一生皆能獲取幫助的來源。事實上，同胞是個人永遠無法切割的親屬關係，不僅體現家的一體性，更是一個人存在的必要構成。因此，同胞構成了理想的家意象。相較之下，婚入者與婚入家成員之間的心彼此相異而可能造成的威脅：單只從個人感受出發，不顧及家人間和諧、共同存續的 *tamiya*。家人間情感互動被期待在以家的繁衍這項心之所繫之下，從而將家人整體利益放在個人感受（或重視個人利益）之前、之上。家的一體性係藉家人互動與行動所展現的 *tamiya* 而被體現。夫妻間的情感被視為應如同胞一般，能共同為家的延續而努力的信念，如

臺灣大學學術期刊資料庫

此家才不會四分五裂。若婚入者未能為婚入之家所有成員的共同利益著想，而只是從個人的角度出發而做出決定，會造成家中成員的分裂、對抗。此時，只有婚入者會被認為是造成家分裂的主因。基於此，老一輩的魯凱人相當強調婚入者應融入婚入家的習慣，時時以家人為念，營造和諧、不分裂的家（鄭瑋寧 出版中）。換言之，夫妻間情感實踐以履行同胞對家的情感，才是年長者心中理想的夫妻之情。

為了建構家的一體性，夫妻婚後必須身日常生活的身體實踐來培養同樣的心（鄭瑋寧 出版中）與同樣的 *tamiya*。例如，在婚姻生活中，當夫妻一同參加親友聚會時，兩人只能分得一人份的餐具（一個碗與單支餐具），因為夫妻被認為共構成一個人，而非各自獨立的個體。更重要地，夫妻被認為應一起承擔懷孕過程，並在日常舉止行進間，時時遵守禁忌以確保小孩順產。例如，妻子害喜時，丈夫必須故意掉落餐具，自地上拾起擦拭乾淨，再與妻子交換餐具，如此，丈夫便能代替妻子承受因害喜而出現的身體不適。再如，懷孕的妻子要嚴格遵守禁忌，如縫衣服不得打死結，要保持線頭鬆開的狀態，以免難產；丈夫切割物件時須乾淨俐落，不讓切開物品間有欲斷不斷之處，否則將影響生產過程；夫妻在通過家中門檻時，嚴禁雙腳跨站門檻兩側，否則將難產。這些禁忌意味著，為了確保嬰兒順產，懷孕過程如何重新形塑了夫妻日常的身體慣行；更重要地，在妻子懷孕期間，夫妻間不僅被建構為有著可互換的身體，更被建構為同一個身體，同時承擔了確保孩子順利出生的責任與心思（鄭瑋寧 出版中）。

猶有進之，夫妻做為繁衍家的核心更需仰賴工作並遵守禁忌來建構。在婚禮中，新人必須舉行共嘗家中小米的 *tila* 儀式（謝繼昌 1965），之後婚入者（女性）才能進入小米倉取小米為家人製作日常飲食。當小米不再是主食與主要作物後，為家人提供耕作收成（如稻米、地瓜、芋頭、蔬菜），成為夫妻主要的貢獻。1950 年代後期以降，在魯凱人開始種植無法做為糧食的經濟作物後，夫妻以工資／工作所得做為促成家之繁衍的象徵物。事實上，對成長在此時期的魯凱成年人而言，夫妻／男女一同在農地工作這個意象本身充滿了性愛蘊義，而農地中的工作小屋除了放置日用農具與廚具，更常做為夫妻／男女發生性愛關係的場所。另一方面，夫妻兩人耕作田地的收穫，蘊含真正有效延續家中成員生命的象徵意義，故他們耕作之所有收穫應被視為一體，不刻意去區分個別工作付出的多寡。換言之，夫妻在田地的工作與共同努力之收穫除了被想像為不可分割的整體，進而成為滋養家人生命的工作成果，夫妻更藉身體實踐對彼此的愛，使工作既是身體的勞動，亦帶有性愛一體之實踐的意味。就此而言，在工作與愛的實踐的相互糾錯滲透的文化想像下，我們才可能理解何以魯凱人將小孩的出生

臺灣大學學術期刊資料庫

視為夫妻情愛的證明，孕育、照顧小孩是夫妻共同工作，小孩的成長體現了雙方共同努力的結果。

即使年輕一代在集體規範下接受了父母選擇的對象，他們亦會在婚姻儀式其他過程中展現抵抗。事實上，Taromak 的婚禮儀式過程容許個人有微小的抵抗空間。按照習俗，新婚之夜時，新郎必須以小刀割開事先纏繞在新娘大腿處的構樹皮，迨其成功割開後，新婚夫妻才能圓房（謝繼昌 1965）。該世代的年輕人雖不被允許與父母親直接衝突，然在而在認為自己無法推翻家長權威之際，女性可以在體現集體價值的儀式過程中，以身體象徵性地表達內心的反抗意志與真實感受（鄭瑋寧 2009）。另一方面，這項圓房前儀式，存在著個人意志徹底展現的空間。若少女在結婚儀式後長期抵抗而不願與新郎發生性關係，此時新郎將返回會所，新娘返回自家，一同恢復單身。這類抵抗之所以有效，與魯凱人認為夫妻情感（及性愛）位居家與親屬繁衍的關鍵有關，若子女堅拒與父母安排的婚姻對象發生性行為，等於宣示兩人不可能有情感，悍然違逆父母對於家之繁衍這項心之所繫，迫使對方與父母屈從於個人的情感及意志。就此而言，女性除了作為情感的行動者，我們亦可瞥見女性決心反抗以打造其做為情感主體（affective subject）—依照自己內心真實的感受而採取行動—的可能空間與時刻。

事實上，即使奉父母之命而建立的夫妻關係，彼此感情的建立與確認係以雙方是否發生性關係為前提與結果。傳統上，新婚之夜發生親密關係後的隔天，新郎會在男儐相陪同下挑柴薪，而新娘則在伴娘陪同下挑水，公開宣告雙方已發生親密關係。換言之，夫妻間的性與愛，必須藉獨特的表意／儀式化形式／*tamiya* 被體現與展現。這蘊含了夫妻情愛的實踐具有強烈的公共性與社會性，而日常勞務／工作實踐的公開展現，客體化了新婚夫妻間「愛、性一體」這種納入身體的情感實踐（embodying practice of affect）。更重要的，這意味著夫妻的心彼此合意、自然而然地發生性關係，如此女方才能懷孕（Cheng 2007）。事實上，魯凱語稱呼性關係為「做小孩」（*twa lralrake*），即做愛不僅是雙方愛意的身體實踐，小孩更是夫妻愛意的具體結果，更重要地，魯凱人強調孕育小孩的夫妻才有資格建立屬於自己的家屋。因此，小孩的出生成為夫妻情愛的實踐之證據，更使家長同意其建造家屋。就此，家屋既是夫妻情愛的結果，更將其客體化。

從聚落層次來看，家是聚落的基礎，而聚落是家的延伸與擴大，從而（夫妻間合乎集體規範而表達與實踐的）感情不僅是家得以建立與繁衍的基礎，更促成了立基於家的社會性（sociality）。在情感乃是家與親屬繁衍的重要關鍵這項前提下，聚落集體必須

臺灣大學學術期刊資料庫

以儀式化與集體化的方式與形式，表達集體對於個人情感所具有的支配性，一方面確保家、親屬乃至於社會的繁衍，另一方面也凸顯了個人乃是無法脫離集體而獨立的社會存有（social being）。

性別意象、情感能動與社會存有

魯凱人認為人的構成係由雙方親屬關係共同構成，家內分工則與性別無涉（ungendered）而與能力強弱更為相關。一旦論及婚姻與家的形成，性別必須被清楚標記，因在當地的文化想像中，兩性結合構成家的核心以確保家的繁衍。事實上，在家屋之外的社會生活中，特別是涉及家與親屬繁衍的社會場合或生命儀禮（如懷孕、婚禮）和聚落舞蹈的場合，以及涉及家的建立與繁衍的實踐，例如，男女情愛的生成和能動、婚禮舉行、孕育小孩、家的繁衍、確認其能否為祖先，以及與該過程相關的社會規範與階序美感等層次，人的性別具有關鍵性。自雙方家長為子女決定婚姻對象起，雙方親戚間的互動形式／*tamiya*，必須符合其所代表的新人之性別。最能清楚區隔通婚雙方分屬不同性別的形式，莫過於雙方親戚與家人會刻意避免直接接觸、交談與互動（Cheng 2007）等身體慣行，以確保「準新郎／男人的家」與「準新娘／女人的家」間的界線。首先，在協商聘禮項目與數量的過程中，通常由新人母親的兄弟主導，並由那些與新人同輩的親戚在男女雙方家屋之間來回穿梭、傳話，告知對方己方的要求，徵詢對方是否願意接受提議（謝繼昌 1965）。即使男女雙方家的親戚在這短期間要前往對方家商討婚禮事宜，雙方親屬絕不會混雜地圍坐同一張桌子共享檳榔（Cheng 2007）。此外，婚禮前一天，新郎父母雙方的女性親戚更會分頭採集當令野花及枝枒稍軟的樹葉或蕨類製作頭花，再分送給那些和主人家親屬關係較近的親戚並於婚禮當天佩戴，以有別與其他賓客和遠親。婚禮當天，男、女雙方家人與親戚各司其職，任一方都不能以己方人手不足為由去調動、使喚對方的人。[4] 就此而言，在求愛與婚禮過程中，情感行動者的性別被刻意凸顯，並以集體家人與親戚來體現性別身分，無異於以集體化的形式／*tamiya* 來繁衍並彰顯了聚落認定之「家與親屬的建立與繁衍（如婚姻、生育、家內生計等攸關家的繁衍）必須建立在兩性結合之上」這項文化主題。

就個人層次而言，魯凱女性作為情感行動者在男女關係乃至夫妻關係中具有關鍵性，因而成為承擔集體規範的對象／客體，而不同風格的新娘頭飾則被用於具象化家長權威與集體規範戰勝了女性的意志與內心感受。然而，過去聚落中出現過先發生性

臺灣大學學術期刊資料庫

行為再成婚的個案，往往會觸怒長輩，但多數家長並非以此為恥辱或堅持家長權威，只得默認兩人的戀情而讓同意讓他們在一起（*aiyidang*），以確保家得以繁衍這個集體的心之所繫。

由前述，傳統魯凱人對婚姻與家的建立，是建立在兩性結合的預設上，而靈力及其所滲透的集體與階序價值主導了個人情感表意的形式，因而從對象的選擇、情感表意與身體接觸的形式，必須受到嚴密的監督、規範，而個人愛意被壓抑、被錯置，個人心的動向與內在感受因而被遮蔽。就傳統魯凱價值強調男女情感必須合乎集體規範的美學形式這一點而言，家並非建立在現代意義下的男女「私」情，同樣地，夫妻間的情感作為家與親屬繁衍的基礎的意義在於：配偶的選擇必須符合理想上對於家的內在分工的想像，特別是女性的情感表意必須在符合這個集體的心之所繫之下，而非個人內在感受恣意的展現。但這不表示魯凱人無視於個人內心對於異性的情愛，亦不意味年輕人被壓抑的情感不曾反彈、反抗。

即使心的動向被壓抑而接受婚姻安排，不代表所有人都逆來順受地接受個人欲望的錯置（displacement）。事實上，當地年逾六十的長者，清楚記得那些曾經消極抵抗或積極反抗父母意志的少年男女的個案。他們以其看似微小的反抗來證明了個人對其內心感受堅持，使那被壓抑或遮蔽的愛意得以被看見。甚至，子女被錯置的欲望會在婚後尋找出路，特別是與父母安排的婚姻對象—即使生下子嗣—在婚後無法產生發自內心對對方產生男女間熱切渴慕，往往會導致外遇。正因外遇違反當時聚落集體的規範，當事人（特別是女性）通常相當謹慎以免危及家人。若東窗事發當然會被居民議論，弔詭的是，因婚外情東窗事發而被送去會所接受審訊的卻是女性，男性只負責提供禮物賠償。就此而言，女性的情感表意才是聚落規範的對象，而會所強力介入女性的情感表意入，凸顯了聚落集體承認女性在家的繁衍中扮演關鍵角色。此外，聚落集體對於涉入婚外情的居民，只是以禮物作為賠償夫家的名譽，而非對當事者進行身體懲罰。這蘊含了外遇乃是個人在情感上危及家與親屬的繁衍，意即，當事人的情感實踐威脅了家之存續這項集體心之所繫，禮物賠償則意味藉由新的交換以修正先前脫離常軌的情感交換（婚外情），重啟那些足以促成家之繁衍的情感互動、實踐與交換。

正因為女性的情感表意乃是魯凱人的兩性感情互動得以實踐的關鍵，因此遂成為社會集體規範的對象；但是，這並不意味著魯凱人將個人情感視為集體價值的對立，而是將前者視為後者得以展現並繁衍的場域，故須加以規範。在 Taromak，涉入婚外感情的女人會被送至青年會所接受審訊。若對方未婚，則由女方家對夫家提供賠償

臺灣人文學術期刊資料庫

（*asabon*）（通常是 *abay*），而非施以身體懲罰。若對方已婚，則由男方負責賠償。這蘊含了個人情感的自主展現乃是對繁衍家與親屬這個集體共享價值的踰越（transgression），更重要地，女人對非配偶展現性愛一體的情感實踐，違逆了家做為兩性結合意象的完整性與集體價值。

若魯凱人證明其社會存有的意義在於其能否有效繁衍家與親屬（鄭瑋寧 出版中），那些無法順利繁衍家的人，無法證明其有資格做為聚落認可的社會存有。問題在於，無法完成社會存有的個人，在聚落中是以何種方式生存下來？其次，在兩性結合及其展現的愛被認為是繁衍家與親屬的關鍵這項文化預設下，無法順利實踐出傳統上認為兩性結合的情愛實踐與生命歷程的人，如何為當地人所看待與認識？

首先，魯凱人觀一方面強調的是人乃是由父母雙方親屬關係共同構成的社會存有，另一方面，在涉及男女間渴慕彼此這類牽連了身體欲望的情感，性別身分必須被強調。這是以家的繁衍為本體而來的情愛生成與性別分化。然而，在當地一直都存在著同性之間親密互動的情感實踐（並非受到當代同志文化強調出櫃才出現的新現象）。年長一輩的魯凱人如何看待這類同性親密互動的情愛關係？

以目前六十歲以下的男性當中曾出現過共辦同性秘密聚會、一起行動的歷史來看，非屬該群體的居民對這些人不思與女孩子交往、整天儘是與男人相處的現象感到不自在，而對於那些已屆婚齡卻遲遲未婚的男性，居民往往投以異樣眼光並議論紛紛。若當事人能無視聚落居民輿論，便可依照自己的方式過生活。更重要地，這並不會招致聚落居民投以奚落、公然歧視、社會排除、霸凌，甚至指控同性情感「違反自然」而加以鄙視。居民知道這些人與其他人不同，至少當時聚落權威並不主動介入、規範。這明顯不同於於傳統聚落權威會強力介入、干涉、甚至仲裁異性戀家庭的婚外情。另一方面，Taromak 傳統的社會制度與同性社會性弔詭地提供了未婚男性生存的空間。眾所周知，會所制度強力打造出男性的雄性氣質（masculinity），然而，此一制度與空間結合了當地人觀和家的社會文化邏輯，創造出容許未／失婚／喪偶男性在聚落中繼續生存的空間。比較之下，未婚女性可繼續留在原生家庭藉提供農務和家務繼續生存。這有別於傳統布農人因為有明顯的性別分工，非得要進入婚姻關係才能維繫家（黃應貴 2012），單身者不意覓得社會生存的空間。在此意義下，既有的社會制度如會所與家，除了建構人觀和性別身分之外，更為那些因各種原因（包括同性戀情）無法進入婚姻關係的人，或者尚未完成人的社會存有的人，提供一個除了結婚成家以外的生活空間—儘管這並非該制度所預設、預期與意圖的生活實踐與生命軌跡。

臺灣人學學術期刊資料庫

對魯凱人而言，未能履行人做為養家者這項社會存有的人有如處於未完成的存有樣態中，連喪禮都必須與曾經／處於婚姻關係的人不同。倘若生前因為各種因素而無法／不願進入婚姻的人（無關個人性經驗之有無），傳統魯凱人會舉行名為 *atelre* 的儀式：藉由陪葬物將死者重新創造成為有伴侶的人，取得成為祖先的資格。未婚男性過世時，家人會摘採一葉金花（*vatotoko*）做成配飾（*valeiki*），置於死者配戴的頭飾（*'elrete*，晉升青年後才有資格配戴之頭飾）兩側。若往生者為未婚女性，家中男性成員（長輩或兄弟）以刀在一小段木頭上雕刻出男性生殖器（*bocw*）外形，做為陪葬。就此而言，未婚往生者只能被這些象徵異性特質的物所轉化與轉性，以人、物共構一體的意象來實踐出養家者這個社會存有，成為能為後世所記憶的祖先。

情感主體的浮現與自我意識的客體化

浪漫愛與擇偶自由當然是在新的社會經濟條件下才有可能，而浪漫愛的出現與實踐則被視為現代性的重要標記。筆者認為，在Taromak聚落，情感實踐的歷史脈絡及其被形塑的過程，與當地人的人觀、情感甚或欲望、婚姻和家的看法，必須同時從資本主義的發展以及基督宗教傳入地方社會這兩個層面來探究：前者涉及了個人自我意識與情感主體如何產生作用，而後者涉及了愛、欲望、婚姻和家的重構。

1960 年以來，資本主義逐漸普遍化，無異於為魯凱人提供了更多與異族接觸的機會，1970 年代末期以來，魯凱青少年(約 1960 年代以前出生)紛紛外移北部城市近郊，從事薪資勞動，這波趨勢自台灣工業化發軔前後開始。特別是當時的魯凱女性，幾乎是婚後才從事薪資勞動。當時他們進入勞動力市場的主要管道是經由親戚與同胞介紹，傾向與親戚或同胞待在同一工作場所，以求彼此照應。相對而言，1960 年代以後出生的居民，往往在青少年時為家中經濟窘困所迫而必須前往西部與北部的城鎮從事薪資勞動。而此時恰好是台灣進入工業資本主義的階段，工業部門的蓬勃發展可提供比種植經濟作物更高的工資水準。因此，工資逐漸取代了作物，成為繁衍家人生活乃至於個人能力的重要象徵，而貨幣更是當地生活互動中進行交換的重要媒介（鄭瑋寧 2010）。這些社會經濟條件與主觀理解一同使得 Taromak 居民日益依賴貨幣以維繫生計。當時身為父母親的魯凱人為了改善家中經濟，傾向安排小孩在小學畢業前後進入工業部門。

這些年輕世代的戀愛經驗有別於他們的父母親。出外工作首先意味著社交範圍產

臺灣博碩士論文知識加值系統 期刊資料庫

生了改變，使年輕世代更看重親切感以及彼此能否互相瞭解，在這樣的背景下，個人的家世、親屬來源乃至於財富等條件，並非年輕魯凱人選擇戀愛對象的考量，甚至戀愛對象是否來自同一聚落並非主要考量，彼此相愛才是重點。此外，在外工作的魯凱青少年經常單獨、或與數名聚落中同齡同伴或親戚一起工作，即使年長親戚會負起照顧的責任，卻幾乎不會對個人戀愛進行家長式的干涉，因而他們能以個人為基礎來進行互動。更重要地，他們更會採取新的文化形式表達情感，例如，學習樂器、創作歌曲，也有極少數人寫情書。事實上，那些提倡浪漫愛元素的電視連續劇及電視電台播放的流行歌曲，是他們接觸自由戀愛的媒介，且提供他們表達情感的新形式（鄭瑋寧出版中）。

除了資本主義普遍化的條件外，情感表意在當代魯凱人社會生活與關係建立中的顯著性，更涉及個人情感的自主展現蘊含了當代魯凱人觀的重構，特別是女性的性別意象。自由戀愛讓年輕魯凱人同樣能自主地展現個人情感，這必須從幾個面向來說明。男性愛慕女性被當地人視為「天性」，自由戀愛讓男人的天性可以更自由奔放，無需受制於女方家長的監督。另一方面，老一輩魯凱人認為，當代自由戀愛之所以如此普遍，是女性的情感展現所導致的結果。當女性的情感表意不需屈從於父母的意志、喜好與考量時，類似當代西方意義下的浪漫愛才會浮現，自由戀愛才得以可能（鄭瑋寧出版中）。因此，在 Taromak，浪漫愛的浮現與自由戀愛的普及，有一部分關乎魯凱人對於性別、欲望與男女情愛生成的主觀認識，而關鍵在於女性情感的自主展現。基於此，筆者主張，在 Taromak，愛慕之情並非資本主義化的結果，而是在新的經濟條件發展下，個人得以擺脫以聚落這個生活空間中有關性別與情感表意的權威束縛和集體規範，使得個人可近用新的文化形式表達其內在真實感受。就此，個人轉變為可以自主表達內在感受的情感主體，而不再只是親屬權威下的情感行動者。

再者，西歐的研究成果指出，浪漫愛在資本主義化過程中浮現的重要前提是：戀愛是建立在個人間的吸引力之上，取代了財產家世的考量（Goody 1998, 2006）。事實上，在傳統魯凱人求愛過程中，個人外貌的吸引力是促發男女渴慕之情的條件，強調外貌並非自由戀愛所特有的。魯凱人認為男性愛慕女性是出自天性，而女性外貌之美（*masalrilri*）是在男性在求愛中自我表述何以受到吸引的原因。在自由戀愛中，外貌吸引力自不在話下。問題在於：不同世代的魯凱人如何看待女性外貌之美，關連到他們認為理想的伴侶意象，而這意象往往與他們對於男女關係本質應該為何，密不可分。

對老一輩魯凱人而言，個人體態之美，是以其能否展現勤勉工作的結果來進行判

臺灣大學學術期刊資料庫

斷，意即，勤於工作而造就出的身體外觀，意味著具有維繫家的能力（Cheng 2007）。此外，外貌之美是要看個人身體慣行是否符合聚落共享的美感，例如，行、走、坐、動皆端莊優雅，同時講話與應對進退等儀節皆應展現出對長者的敬重，且能合宜地打扮自己（鄭瑋寧 2013）。換言之，長輩心中的理想對象必須具有養家能力，且行為舉行合乎集體階序價值，此一兼具繁衍家與社會集體價值的外貌，方能稱為美。相較而言，對 1960 年代以後出生的世代而言，臉蛋的五官比例與身材是否穠纖合度雖是參考標準，卻非唯一或絕對的標準。對這個世代的人而言，比起外貌的吸引力，工作能力、個性與心是否彼此適合更為重要（鄭瑋寧 出版中）。在戀愛過程中，想像婚後想過怎樣的生活、想生幾個小孩等未來的家之意象，在雙方心中從未缺席。例如，對於從事體力勞動的同輩魯凱男性而言，交往時自然希望與她一起工作、生活，因為兩份收入能滿足過得起合理生活的希望。就此，即使是自由戀愛，雙方對未來生活與家意象的想像，也是感情實踐的一部分。對他們而言，對彼此的渴慕欲望必然通往結婚、成家、養育小孩的人生道路，而非只是為了經驗純愛的美好或性愛歡愉。

相較之下，居住在聚落中的魯凱年輕人互有好感時，其情感表意仍受到家長權威影響。即使某些少女會向心儀的少男示好，甚至女方家人主動邀請少男及其家人到自家來「玩耍」（意指非正式的拜訪），讓彼此更進一步認識，但這類非正式拜訪並非正式求愛，而是以日常造訪來探測未來交往的意願。在多數情況下，父母的權威往往與子女對個人感情的重視產生張力，例如年輕世代的男性偶爾自嘲年輕時有很多女朋友，但找不到岳母；相反地，有人是「有很多岳母」（指老人家很中意），卻沒有女朋友。當然，也有以自由戀愛為始在結婚時順利取得父母同意的情形：

> Mina 與 Telage 在同一年出生於 Taromak，自然在同一年進入小學就讀、進入男女青年團一同籌備收穫祭。由於兩人都是青年團的重要幹部，籌辦活動期間有許多機會互動、溝通。質樸而不善言詞的 Telage 一直很欣賞活潑外向的 Mina，儘管 Mina 有不少追求者，她比較喜歡 Telage 實在、勤奮的個性。服役時，Telage 經常寫情書給 Mina，兩人透過書信互傳情思。休假返鄉時，Telage 和 Mina 會與聚落中年齡相近的同伴聚會，Telage 與其他男性青年會輪流彈吉他、唱情歌，非常愉快。當時演唱的情歌有些是從廣播學來的流行歌曲，也有聚落年輕人以吉他及簡單和弦自創的曲子。交往一段時間後，雙方家長都他們很中意，這等於默認兩人未來可以成婚。工作一段時間後，兩人都有經濟基礎之後，想建立一個「丈夫

臺灣大學學術期刊資料庫

工作、太太照顧小孩」的家。婚後，他們如願地生了三個小孩。不過，Telage 的大哥婚後舉家前往外地工作，他們就帶著小孩留在老家與孀居的母親同住，一起維繫這個家。

另一方面，正因為魯凱人愛的實踐從未與性或身體欲望彼此分離，年輕人因自由戀愛而未婚懷孕的情形時有所聞。如前述，此時多數家長會同意婚事，但亦有家長不願屈服，導致子女與之進行長期抗爭：

雖為同村人，Lumiya 與 Tasale 是在 1990 年代初期於台北縣一處工地工作後才開始談戀愛。由於承接「包工」工作的人必須隨工作地點改變而流動，擔任「包工」的人習慣住進工地旁臨時搭建的鐵皮屋，當時，他們與其他原住民工人被劃入同一個居住單位。資本主義的工作場所將不同「族群」身分的工人聚集在同一空間中，這些工人彼此接觸與相互認識，進一步發展出友誼甚或是愛情。他們在此孕育了第一個小孩。然而 Lumiya 因要照顧剛出生的小孩而無法繼續工作。兩人商量後，1995 年 Lumiya 帶著小孩回到 Taromak 的娘家，準備裝修房子、開店做生意。

當時，整體台灣社會的經濟景氣甚好，她做了幾年生意，為家裡賺進一些錢，同時照顧父母的生活起居。每當她累積一筆存款後，再加上儲蓄互助社的貸款，全用於投資餐廳的修繕與改裝經營之類的小工程。然而，Lumiya 的母親相當不喜歡 Tasale 和他的家人。儘管 Tasale 身為某家貴族的後代，Lumiya 的母親自始至終都不認為身為平民的他們（雖說她的外祖母出身貴族家），非得像前幾代的人一般，樂於和貴族締結「往上走」（*makebelen*）的婚姻。另外，Lumiya 的母親不斷強調人格特質（不尊重長輩）、生活習性（魯凱人認為嗜酒如命必影響腦部運作，進而會「傳遞」〔*cwngole*〕給後代）以及通婚對象與卑南的巫師有親屬關係（擔心雙方有爭執時巫師會危及家人生命）等擔憂。2008 年，在歷經十多年與母親的抗爭後，Lumiya 終於如願與她兩個小孩的爸爸 Tasale 結婚。[5]

籌備婚禮過程中，最令 Lumiya 母親最為氣結的，不僅是男方父親在準備婚禮過程中相當不積極，更惱怒他收了所有禮金，卻未為新人準備房間，這無異於將孩子推出家門。最後，新人才在聚落中另租一間小房子，方便 Lumiya 去工作時將小孩送到母親家照顧。Tasale 從不敢踏進或接近岳母家門，即使在聚落婚喪場合或日常生活中巧遇，她的母親仍不願對親

臺灣大學學術期刊資料庫

> 家展現出最低限度的禮貌。這違反了她自幼被家人耳提面命所教導的：與聚落成員進行社會互動時，應隱藏個人內心真實感受，反而更要展現出個人禮貌以符合規範的 *tamiya*。相對於 Lumiya 母親三不五時寄送食物給其他孩子的親家之作為，她與 Tasale 的家所締結的姻親關係，因為個人的情感和感受的緣故而與親家形同陌路。

為何 Lumiya 如此堅持婚姻必須經過父母認可？她清楚知道成年人可去法院公證結婚，沒有人能阻攔；若小孩的姓氏要改成父姓，亦可等其屆滿 20 歲再向法院申請親子關係鑑定即可。儘管她擁有當代國家與戶政體系所認可的婚姻形式與透過法律確認親子關係的知識，但是，她仍選擇了一條最艱鉅的道路：請求父母同意婚事。為何她為了婚事與父母進行長期抗戰？這與她對家成立之基礎和想像有關。

對她而言，除了長大後穿白紗當新娘這樣的夢想之外，她認為小孩應擁有具有合法婚姻關係的父親，如此才構成完整的家。談戀愛時，她很清楚老公難免喝酒，卻非常欣賞他的長相、高人一等的工作能力及認真的態度；儘管他學歷不高，卻很疼愛她。兩人間性愛合一的情感實踐，為的是成就她心中對婚姻與家的想像。在她懷孕期間，他總是細心呵護照顧她的生活起居，當不喝酒時絕對是完美伴侶，她無意間透露兩人在性愛上十分相合。她相信小孩子是未來的希望，期望孩子出生後會讓男人更有責任感，進而戒酒專心工作、養家。換言之，她期望建立一個有小孩的家，可以讓男人遠離舊日惡習，培養出適合家庭生活的生活習慣。即使同居期間已過著如同一家人般的生活，她心中依舊認為，舉行婚禮才算建立真正的家。於她，婚禮最重要的意義在於：向聚落居民介紹這些人是他們的家人，讓居民知道如何與他們互動，特別是在婚、喪場合發送紅、白帖時，他們會被視為一個有資格進行社會交換的家。

這清楚展現了年輕世代魯凱人強調個人作為情感主體，將文化意義下的「家」（夫妻生下頭胎小孩）變成既成事實以取得父母同意。此外，這個情感主體將家的建立與小孩的出生，視為改變進入婚姻的男人人觀（丈夫、父親）之機制，亦即，使男人體認識到其社會身分之轉變，從而實踐出自身做為養家者的社會存有—這是傳統魯凱人認為人做為社會存有最重要的面向。猶有進之，年輕世代認為家必須「名實相符」：既要有共同生活的事實、取得聚落集體的認可，更需要取得其在現代國家戶籍制度中的合法性。此外，婚禮不僅是為了自己，更是為了小孩。對於成長在雙親俱在家庭中的她而言，父不詳是難以想像的身分類別。就此，年輕一輩魯凱人的愛之實踐凸顯出個人作為情感主體的意義，一方面顛覆了傳統生命儀禮的內在邏輯，並依照個人與家人的實

臺灣人學學術期刊資料庫

際互動過程來決定傳統生命儀禮的先後順序；另一方面，其情愛實踐必然牽連了他們對家的想像與意象。

猶有進之，父母和子女間的對立、衝突、僵持不下，更涉及了雙方的自我的感覺（*sentiment de soi*）與自我的意識（*conscience de soi*）（Bataille 2012[1957] : 154）相互頡抗。[6] 從母親的角度來看，權威是表現自我感覺的形式：她透過家內親屬關係的位置與權力展現其自我的感覺。相較於傳統時期的父母勉強接受子女違背父母心意的情愛實踐的同時，連帶地承認了子女作為情感主體的事實，此個案中的母親將子女作為情感主體的浮現，當成對其賴以確立自我感覺的家長權威的挑戰，這進而激發了且客體化了她的自我意識。更進一步，家長以權威彰顯自我意識來抗拒年輕人擇偶的自主性，蘊含了家長將自身權威加以物化，甚至使其超越了家作為倫理本體的這個心之所繫。另一方面，子女以情感展現自我感覺的形式，同樣是出自反對家長權威而使自我意識被客體化，進而採取對抗行動。

當然，年輕世代作為情感主體，藉自己的方式來建立家的作為，與其父母的的想法相去不遠。除了對家的想法有所出入之外，不同世代對於表現自我感覺的形式明顯不同。在不同世代對同一件事的意見僵持不下之際，我們看到雙方的自我感覺被客體化為自我意識，而共同的表現形式即是各自對於自身立場的堅持。至此，不同世代堅持不同人觀（視子女為情感行動者 vs.個人作為情感主體），在新的情境中，會結合個人對於情感與家應當如何關聯的不同想法，在衝突對抗中客體化甚至強化彼此的自我意識。

若子女因自由戀愛、未婚懷孕而迫使父母同意婚事後卻紛爭口角不斷、或因外遇甚至必須走上離婚一途時，年長親戚總會歸咎於自由戀愛的婚姻難以幸福、長久，甚至以此證明父母輩的擇偶條件更能確保婚姻和家的延續和圓滿：

> 1960 年出生的 Twlralri 與她先生在聚落中一起長大的青梅竹馬，但是兩人真正談起戀愛，是自他們在台中縣某個工廠一起工作才開始的。21 歲那年，Twlralri 懷孕辭去工作，和先生一同返回 Taromak，希望男方家長能同意他們的婚事。返鄉後，先生很快就找到薪水不錯的工作，經濟上不成問題，但是男方對 Twlralri 的父親來自霧台一事表示鄙夷之意。當年 Taromak 居民對霧台來此定居的人頗為輕視，儘管表面上不輕易流露。

臺灣大學學術期刊資料庫

在當時的聚落生活中，女方家人認為懷孕的女人只有結婚一途，而她希望能與心愛的人共組家庭。在她母親的那個年代，若年輕情侶婚前發生了性關係，老人家會作主讓他們「在一起」，有時甚至連婚禮都省略。即使舉行婚禮，也不允許配戴新娘頭冠，只能配戴有著飾珠的獸皮頭飾。在1980年代，Twlralri家希望按照聚落婚禮的常規，讓女兒能正式嫁進去。由於女方婚前已懷孕，男方認為女方不可能準備像樣的嫁妝，因此只派了兩個人到女方家點收嫁妝。來自男方家女性親戚在抵達女方家後，才發現女方的家人準備了大衣櫥、縫紉機、洗衣機以及其他傳統婚禮的禮物，如水桶、毯子等，便趕緊返回男方家找男丁來幫忙點收、搬移嫁妝。

婚前Twlralri滿心以為，只要結婚，就可和先生一同在兩人世界中過著電視劇上那種幸福美滿的家庭生活。為了擔任好長媳與好大嫂的角色，她非常順從：因婆婆說洗衣機是懶惰的人在用的東西，她每天要前往河邊洗全家人的衣服，更得為當時尚在念書的小姑準備便當。當先生虧欠公司帳款時，她不只一次去向母親家的長輩哭著跪求借錢。為了維繫這個家，她隱忍、百般委曲求全。

十年前，她為了提高家中收入而通勤去台東市區工作，希望在兒子結婚時為他蓋房子。幾年後，先生有了外遇，而對象居住在本村附近，聚落中人盡皆知。不久，先生的家人與親戚開始懷疑她有外遇，流言蜚語乃至於捕風捉影之事，從未間斷。對這兩家人而言，男人有外遇是理所當然的，旁人難咎其責；但女人一旦被影射有外遇，會被認為是背叛婚姻。起初，為了孩子與這個家，她拚了命努力付出甚至不惜委屈自己向親戚求情，對種種流言、影射或八卦，卻無從辯白。

當她先生決心不要婚姻時，便將她的衣服裝入黑色的大型垃圾袋，趁夜黑之際丟棄在她娘家門口。隔天早上發現時，她母親家的親戚仍希望她能為了孩子回去丈夫家，不要留在娘家過夜。按照過去的習慣，一旦出嫁的女兒獨自回娘家過夜，表示她不可能再回夫家。這一次，她決心不再委屈求全。一方面因為孩子已成人，另一方面她不再迷戀過去辛苦維繫的家，毅然搬回娘家與母親同住。終身未娶的大哥過世後，家中只剩母親一人，她正好可以陪伴母親，未婚的兒子繼續住在丈夫家。

臺灣人學學術期刊資料庫

> 她家中親戚談及此事時，總會感嘆：年輕人談戀愛時常常沖昏了頭，不仔細思考對方是否適合婚姻就很衝動地發生親密關係。回頭想想，過去老人家幫小孩挑選的婚姻對象，能確保婚姻較長久。在細數家族中婚姻破裂的例子時，這些年長親戚將之歸咎於子女不聽從家長對於婚姻對象的判斷和意見。

由於小孩被認為是夫妻彼此相互喜歡的具體表現與結果，先懷孕後結婚的作為，蘊含了夫妻間的愛及心中的家意象，優先於父母心中對子女建構新家的諸多考量，且能有效運作。其次，因為家是建立在男女情愛之上，無可避免地會因為個人情感與欲望對象的轉移而導致關係崩解與家的分裂。個案中，丈夫將妻子衣物送回娘家的舉動，被女方家人認為是以超乎尋常的粗暴方式來斷絕關係，絲毫不顧及表達感受的 *tamiya* 應符合社會共享的美感。這種絲毫不在意他人的批評與眼光，將個人對事物好惡感受直接顯露於外的情感表意，乃是自我意識有效運作的結果。相較之下，妻子為了愛情不惜未婚懷孕、融入夫家生活節奏甚至為了保全丈夫與家而展現的種種作為，自然是出自她對丈夫的愛。然而，立基於浪漫愛的友愛婚姻（companionate marriage），無法為婚後家庭生活幸福美滿提供任何保證。她在婚姻生變時才領悟到，浪漫愛允諾的友愛婚姻與家庭，與現實婚姻生活間的雲泥之別，這一切更在丈夫外遇後一夕幻滅。

事實上，個人作為情感主體，永遠包含身體欲望的被實現的可能性，以此做為婚姻與家庭之基礎，必須與婚姻與家能否維繫、如何維繫這個問題，分開討論。研究當代非西方社會中浪漫愛與友愛婚姻議題的人類學家清楚指出，浪漫愛所勾繪的家庭意象，與婚後生活所要面臨的政經現實，完全是兩回事（Wardlow and Hirsch 2006），而本文進一步指出，除了家內經濟與權力問題之外，個人作為情感主體所蘊含之欲望被實現的可能性，必然觸及了個人的自我感覺能否與如何浮現，以及友愛婚姻與家的維繫否與這兩個層面。相較於傳統上認為夫妻關係具有內在易碎性對比出同胞被想像為理想的家意象，當代魯凱人的夫妻關係難以長久更關乎雙方感情和欲望能否延續。正因為年輕一輩魯凱人將男女渴慕之情當作婚姻與家的基礎，當彼此熱切渴慕之情難以維持同樣溫度時，且當個人作為情感主體無法與其家中角色這個行動者相互一致時，當事人對男女情愛的欲求，經常以轉換情感對象或欲望對象來做結。

最能呈現年輕一輩凱人作為情感主體及其自我意識的展現，是單親母親的出現。幾名四十多歲的同世代魯凱女性在與男性伴侶同居一段時間後選擇當單親母親，將小

臺灣大學學術期刊資料庫

孩交由母親照顧以求經濟獨立，開啟另類三代同堂的生活：

> 2003 年一個晴朗秋日午後，一輛計程車開進了 Taromak 聚落的某條巷弄內，在 Valo'a 家門前停下。車門打開，一個三十來歲的女子先下車，隨後低身自車內抱出一名看來不到五歲的小女孩，再走到車後方行李廂拿出一只大旅行袋，另一手牽著小女孩往 Valo'a 的家走去。一見到小女孩，在我身旁的田野地家媽媽立即出聲：「啊！是小胖妹！」我們之間隔了三間低矮平房與一輛汽車，小胖妹大概沒有聽見我們，自顧自地等媽媽拿行李。小胖妹出生後不久，她的母親 Senina 抱著她來拜訪我田野地家的媽媽，一起坐在庭院邊喝啤酒邊聊天。Senina 說她要帶小胖妹去台北同她爸爸一起生活。隔年七月收穫祭的會場上，我見到小胖妹一家三口在會場攤販上買汽球的和樂模樣。返家途中，田野地家的媽媽提到 Senina 離開男人，隻身帶著小胖妹返家。小胖妹的外祖母 Valo'a 說，白天就由她照顧小胖妹，Senina 會去台東市區工作。Senina 偶爾談戀愛但暫時沒有結婚的打算，因她很滿意與母親、女兒共同生活的日子。

為何單親母親在Taromak聚落中是無法想像的？傳統上魯凱人認為家必定由夫妻共同組成，即使離婚或喪偶後，通常會盡快再婚。帶著孩子的女人被認為無法單獨養活自己和小孩，再加上，魯凱人認為女性的靈力較男人為弱，在聚落中移動行進最好有他人（親戚或家人）陪伴。這種對女性性別意象以及女性必須進入婚姻、擁有伴侶與家人的想像，因單親母親的出現而被挑戰。在個案中，女人可和伴侶共同生活，若無法繼續，雙方因無婚姻羈絆而能自由終結伴侶關係。育有小孩的女性可將小孩交由親戚托育，再出外工作養家。換言之，具謀生能力的女人，有機會自傳統夫妻關係與婚姻生活乃是唯一道路這個傳統的想像中解放出來，並且借助親屬或家人的協助以維持家的運作。在新的經濟條件與性別意象之下，單親母親不再是無法想像的社會存有，而是個人生命的另類選擇。

基督之愛、夫妻之愛與被隔離隱沒的欲望

相較於資本主義對魯凱年輕人在展現其作為情感主體與打造自我意識的重要性，基督宗教的引入對於當地居民在愛、婚姻與家的想像與實踐上，究竟產生何種作用和影響？

臺灣大學學術期刊資料庫

若針對離鄉背井的年輕魯凱人，教會對於他們的日常生活的影響，往往不及工廠同伴與同在外地工作的親戚、長輩。不少這些年輕人的父母是第一代基督徒，在當地人將家人上同一個教會以體現家的一體性這個文化想像下（鄭瑋寧 出版中），這些年輕人自小就在教會主日學或道理班學習教義。然而，這並不意味他們成年後會自然而然將教會對愛、婚姻與家的價值和教義，當成日常生活的指引、甚至以此約束個人欲望。在 Taromak，父母是基督徒的事實和小孩成人後是否成為虔誠基督徒之間，不存在因果關係；若父母勸誡小孩上教會但小孩依然故我時，父母多半不再強迫。猶有進之，聚落中不乏教會幹部的小孩接觸漢人民間宗教的儀式實踐，甚至宣稱自己「什麼都不信」。

事實上，第二代基督徒對基督教義的接受與否，與他們捲入資本主義的程度密不可分。若小孩越早接觸資本主義且離開聚落時間較長，通常傾向不主動上教會。反之，在聚落中成長的魯凱人，至少不會公然離開教會或接觸非基督宗教的儀式實踐。此一區辨背後根本的原因是：若經濟有困難的家庭需要小孩提早進入勞動力市場，成年後即使返鄉，再回到教會的情形並不多見。相反地，若家庭經濟條件較佳能讓小孩定居在聚落中直到高中、職畢業，他們與教會的關係會相對緊密，受教會影響亦較前者為深。因此，若要討論基督宗教對第二代魯凱基督徒的愛與婚姻觀念之影響程度，必須與他們接觸資本主義的生命史一同考量。

若要理解基督宗教對婚姻、家庭與愛的教義如何以影響當地人，必須從基督教將身體欲望和愛視為彼此對立這個層次來理解。首先，牧師講道時經常勸誡信徒放棄、戒除帶有享樂義涵的活動，如嚼檳榔、喝酒，藉此提升性靈，即，感官愉悅是性靈的對反。其次，婚外情不僅關涉欲望與歡愉的問題，更威脅教會對理想家庭的概念：父母與小孩一同信奉上帝，在上帝的愛中滋長、透過上帝的愛（*matalane*）而能更瞭解祂的話，學習上帝對人無所求的愛而能使信徒對他人原諒、寬容。教會強調夫妻間的愛與家人之愛應當仿效上帝之愛，使其成為家的基礎，卻不讓性或欲望在講道過程中現身。就此而言，在講道中性或欲望的隱而未顯，蘊含了只有在婚姻關係中的性或欲望，才是合乎上帝的話。無論如何，基督宗教將婚外情視為道德上應受譴責之事，並未完全消滅婚外情或未婚者性愛合一的實踐。至少，無論是否為基督徒，有關婚前性愛及婚外情的謠言、流言與故事依然存在，惟居民對此反應不一。教會基本教義派當然戮力維護這套價值而出言批評，然而，從旁觀者的角度來看，不受婚姻約束或不以婚姻為前提的性愛合一實踐這類故事、流言與日俱增（甚至情節翻陳出新），是他們所

臺灣大學學術期刊資料庫

認識到當代台灣社會的特性之一：因為當代的人（不僅是年輕人，而是所有人）的心日益自由，而個人欲望與情感不易為教義或其他強制手段來強力規範，乃是人性使然，並非這個小聚落所獨有。

即使長老教會極力宣揚婚前守貞的價值，教會並不拒絕為「先有後婚」的新人福證。當然，在這類不太符合教會標準的婚禮禮拜上，牧師當然不可能提及新人是因欲望而結合，而是若無其事地表示，既然新人建立了家並邀請雙方父母親戚前來參加禮拜，更應該經常上教會來學習上帝的愛，如此上帝才會護佑他們，活出真正的平安、喜樂。儘管如此，牧師卻講述其他人（她所認識的人，不局限於聚落居民）的親身經歷，以凸顯欲望所主導以及透過愛而結合的婚姻生活，實有天壤之別。例如，牧師講述了一位友人因配偶提議而被迫與他人進行伴侶交換以滿足與不同人交歡而來的快感，但是被迫接受這項安排的人，內心卻是無限的羞愧、痛苦。牧師進一步指出，這種任憑個人欲望來支配婚姻生活的做法及其對於伴侶內心的嚴重傷害，證明夫妻間的愛是無法交換的，且性愛只能存在於夫妻之間。這蘊含了教會認為性和欲望只能存在合法夫妻間，或者說，以夫妻關係來合法化個人的性和欲望，更以此設定了愛與性的道德準則。

基督教會標舉家庭生活和婚姻守貞的價值，對居民實際婚姻生活的影響是：信徒學習到哪些行為是教會允許的、哪些是被禁止的。甚至，教會認為婚外情是個人過度重視欲望反而忽略家庭價值的言論，轉而成為某些信徒私下評斷那些性生活過度活躍或外遇者的道德準則。就此而言，儘管教會從未成為該聚落的集體表徵，然而教會對情感實踐進行的分類以及道德論述，清楚體現在某些信徒對他人行為的評斷。牧師講道所欲傳達教會對於婚姻、家庭與愛的觀念，事實上將人的欲望／性從情感主體的愛的實踐中剝離且置於上帝的愛之下，即蘊含了個人欲望和夫妻之愛、家人的愛之間的張力。就此，教會以上帝的愛做為愛的本體論，透過愛、慾二分、婚姻與家庭等神學的認識論範疇，教導信徒如何重新認識、界定當地人經由心的動向與身體欲望而履行出來的愛的實踐，進而以立基於神學認識論範疇下所分類的行動，實踐出基督教家庭的神聖性這個新的本體基礎。

在基督之愛的光照下，欲望雖隱身但尚未消逝。正如上帝的良善美好必須藉由撒旦的黑暗邪惡作為上帝存在的對位才能得到堅實證明，個人欲望被建構為夫妻之愛／上帝之愛的對立面，才能促成了立基於上帝之愛的家之神聖性，並使其完備。事實上，教會強調夫妻情感忠貞、家人之愛以實踐上帝之愛的教義，蘊含了以婚姻來合法

臺灣人學學術期刊資料庫

化性和欲望，將其他形式的性或欲望表現視為違反教義的表現，在道德上是應受譴責的。教會強調愛與婚姻的神聖性不僅壓抑了個人欲望，甚至讓欲望成為愛的對立面，一如前述教會為求性靈提升，不斷鼓吹信徒應節制各類攸關身體享樂的活動。

在當代魯凱人的日常生活中，基督教教義對於愛、婚姻和家的觀念如何被實踐？這牽涉到個人欲望而不易被測度，不過，讓筆者以一具有類比意義的個案為例，來說明基督教提倡節制個人身體欲望以提升性靈的教義，如何在生活中被實踐或難以被實踐。聚落中某位初代基督徒在長老教會建立不久後（1960 年代）便舉行婚禮，當時他謹遵教會規定，完全不提供任何酒品，僅備齊各種軟性飲料。參與婚宴的居民對此嚴厲指責，認為主人家在婚宴時未能提供足以讓眾賓客盡興暢飲的酒，是小氣、吝嗇且失禮的行為。四十年後，這名基督徒為小孩舉行婚宴準備了相當數量的酒，一如聚落其他基督徒—只有牧師家舉辦各種宴席堅持提供軟性飲料。當然，這牽涉到聚落居民對於這類禮物交換應履行之道德性與社會評價。儘管教會希望信徒能避免那些帶來個人感官享樂、愉悅的活動，然而在傳教五十多年後，仍難以將 Taromak 平信徒徹底改造為如「清教徒」般禁慾。若在婚宴中盡興飲酒的慣習都不易因講道而被棄絕，那麼，在涉及夫妻親密關係的家庭中，教義對節制個人欲望所能介入與規範的程度，筆者自然有所保留。當然，在虔誠的基督徒家庭中，教會對婚姻設下的道德標準在一定程度上（或可觀察的層次上），規範了人的情感實踐與家庭生活。至少，此處可以確定的是：魯凱基督徒並未因轉宗與參與教會儀式後，連帶無條件地接受基督教主張情感與欲望二分這項教義。

即使並未全盤接受或遵守教會有關情感與欲望二分及婚姻與家的教義，魯凱人從講道中認識到並具體實踐的，係教會如何區分愛和欲望並使彼此對立。更重要的，此一區辨讓人們對日常行為與活動重新進行分類：其一，男女結合以繁衍後代的愛與婚姻乃是遵循教會規範的，並為上帝所喜悅的，因而在道德上居於高位且蒙受祝福的。其二，那些任憑個人欲望而行的、上帝所不喜悅的、難以見容於教會規範的行為，乃是有道德瑕疵從而是需要悔改。就此而言，魯凱基督徒的確認識到基督教對於愛、欲望、婚姻與家的教義內涵，但具體實踐出來的卻是重新分類其他家庭內愛的實踐，並據此賦予高低有別的道德位階。

這些道德判斷最容易出現在那些以生活在聚落空間內第一代基督徒身上，特別是已婚婦女。一部分原因和傳統魯凱人強調女性的情感實踐對家的關鍵性不謀而合，另一部分原因則是對他人進行道德評價以展現其權力與道德位階。對第一代基督徒及其

臺灣大學學術期刊資料庫

同輩而言，居民間耳語、評價與目光，才能真正讓他們對日常行為進行自我審視其是否符合規範，而基督教義對愛、欲望、婚姻和家的教義是最常用作為評價他人的道德準則。以特定道德接續評價他人行為的作為，無啻於擁護某類價值背後的權威；反之，時時擔心他人目光、批評而對自身行動格外小心翼翼、甚至不惜躲藏、掩飾的作為，乃是以負面或否定的方式，承認並接受了該道德準則的權威。

同樣以聚落空間為生活重心的第二代基督徒，至少行為上不公然違背。就此而言，魯凱基督徒以教會對愛的想法來評價其他已婚者愛的實踐時，體現了愛的神學認識論範疇重新界定了*tamiya*的性質，即，重構了情感實踐的形式。另一方面，*tamiya*的重構不等同於教義對個人的情感或愛的實踐、甚或能對個人欲望進行有效規範。最清楚的例證是：魯凱人認為人的心日益不受集體規範的約束，而婚姻關係之外的性或欲望展現被認為是人性的展現。另一方面，在 1969 年聚落大火後，即使是選舉出身的村長或其他社區幹部，無法再以集體規範之名主動介入居民的婚姻問題，而是由當事人請求長輩介入、協調。至少，對第一代與第二代基督徒甚或多數居民而言，在旁人無法看穿的內心情感這個部份，他們是自由的，而介入他人家庭或家庭被介入不再是會所、地方頭人或教會能干預的範圍，而是屬於家與家之間糾紛。

若從基督宗教對愛的認識論出發，性或欲望並不是上帝之愛的唯一對反。例如，Jennifer Cole（2009）在馬達加斯加的研究指出，貨幣象徵的物質性經常被認為是愛的對立，當地人認為金錢與愛彼此結合，而當地人與教會在生活與宣講福音時對真愛所指為何時，金錢與愛間的互惠交換，才是當地教會必須克服的道德曖昧性。比較而言，Taromak 聚落的基督教會認識到情感／愛與欲望二分與互為對反之底層訊息是：魯凱人愛的實踐與自由戀愛的普遍對教會所展現的威脅性，在於教義難以規範個人欲望的流動，而非金錢作為情感交換的對價。就此而言，即使當代非西方地方社會對於愛與婚姻的想法很難自外於基督宗教傳入的影響，但藉由民族誌的比較視野，研究者可以解析不同地方社會對於浪漫愛的實踐及其後果各有怎樣的本體論，進而辨識出：當地人在遭逢基督教對愛的概念後產生彼此拮抗的介面，實蘊含了不同人觀與情感實踐間對張的所在。

讓筆者簡要地勾繪資本主義與基督教對魯凱人在愛、婚姻與家的實踐所造成的互動與影響呈現出雙重現代性。首先，年輕一輩的魯凱人以自由戀愛體現自身具備了建構家的情感主體，抗拒親屬關係中的結構性權威對其情感與婚姻的支配，使得個人情感表意在社會互動過程中更為彰顯、強化，有別於父母輩只能作為情感的行動者以繁

臺灣人類學學術期刊資料庫

衍家這個倫理本體。年輕世代的魯凱人個人作為情感主體而與家長產生衝突、對抗，有如 Raymond Williams（1977: 131-134）所說的「感情結構」（structures of feelings）：彼此連結卻存在內部緊張關係的那些個人獨特的（idiosyncratic）且具有情感表意的當下社會經驗。更重要的，感情結構具有促成新的「社會形式」形成之潛力（鄭瑋寧 2009）。筆者認為，不同世代的衝突過程讓我們有機會偵測到當地人表達自我的感覺之形式，以及雙方如何因互動而促成並客體化其自我的意識。此外，不同世代對於家的看法各異，更與他們認為女性、婚姻與家彼此應如何關聯的想法，密不可分。當年輕魯凱女性意識到若能經濟獨立，自由戀愛生下小孩後，不一定非得以結婚做為成家的必要手段，也不一定非得要與男人保持長久的伴侶關係，甚至不排除回到父母家並讓自己成為單親母親。只有在新的經濟條件、新的性別義意象以及女性不再以家做為生命歷程的唯一選項時，全新的情感實踐才有可能。就此而言，在資本主義化過程中，年輕一輩魯凱人藉選擇戀愛與婚姻對象以打造自身作為情感主體，使婚姻、家與親屬的建立成為個人情感實踐的結果，而非當個只能被動地繁衍親屬權威與集體心之所繫的情感行動者。不同世代各自堅持立場與相互拮抗的過程，不僅提供雙方表達自我的感覺的形式，更客體化了自我意識的浮現。這是當地人進入資本主義化過程中在愛的實踐與個人主體性上所呈現的「現代性」。

另一方面，基督教會將欲望與愛從當地人愛的實踐中抽離、分裂而成為不同範疇，引入了另類的愛的本體論。這不僅呼應了 Giddens 在討論西歐親密關係的轉變時談到浪漫愛與肉慾之愛的區隔，更迥異於傳統魯凱人強調性愛合一的情感實踐。與此同時，魯凱基督徒認識到基督教強調情感／愛與欲望乃是概念上的對立範疇，及其被賦予道德價值之階序，促使他們對聚落中愛的實踐及其相關活動重新分類並範疇化，進而作為評價他人的道德準則。這是魯凱人的愛、欲望、婚姻與家在歷經基督教化後逐漸展現的「現代性」。

結　論

本文檢視魯凱人對愛的實踐和想法、人觀、性別、婚姻與家等文化實踐，在遭逢資本主義與基督教所象徵的現代性之際，當地人如何認識、理解與重構這兩股現代性的力量，從而在地方社會中創造出他們切身體驗到的現代性。本文首先檢視傳統魯凱人的情感範疇、性別、人觀、求愛過程、婚禮、婚後生活乃至於生育等社會文化實踐

臺灣博碩士學位論文加值系統

及其象徵意義，證明傳統魯凱人將夫妻關係與情感或愛當成繁衍家與親屬的關鍵。其次，正因為家與親屬的繁衍乃是傳統魯凱人的集體心之所繫，當時有關男女情愛的表意形式甚至未婚男女應對怎樣的對象表達情愛之意，皆受到家長權威與集體價值全面而細緻的規範。在此意義下，筆者指出傳統魯凱人係情感的行動者，即個人以身體履行情感實踐，而父母才是促成子女情感實踐的原因。自 1980 年代以來，許多年輕魯凱男女移居台灣北部工作，使他們與來自不同地區、不同族群的年輕人一同工作、生活，自主選擇戀愛對象，且採取新的文化形式如情書、流行音樂等，來表達感情，甚至以未婚懷孕迫使父母答應婚事。就此而言，年輕魯凱人充分展現其作為情感主體的意義。另一方面，於 1950 年代末期引入當地的基督宗教，主張以上帝的愛做為人類之愛的本體論，以夫妻關係合法化性和欲望，創造出符合教義的婚姻與家庭生活。然而，魯凱人從教義中認識到卻是將愛與欲望相互對立，將性和欲望侷限於婚姻關係之內，進而對愛的實踐、夫妻關係與婚姻生活加以重新分類、定性，同時賦予評價而創造出新的倫理階序。就生活實踐層面而言，對某些不接受基督教義的魯凱人而言，當代社會中個人欲望之展現，不僅意味著個人的心日益自由，更是人性使然。

以往有關魯凱人婚姻與親屬的研究，多半側重選擇對象的社會位階如何影響家的社會位階，以及婚禮儀式過程與禮物交換的象徵（謝繼昌 1965）這兩個層面，而有關家的建立之婚禮儀式與象徵，在解釋婚姻與家的建立與繁衍上，有其自成一格的機制與內在邏輯。近十年來，即使研究者開始自當地人主觀認識出發去探究家做為魯凱人親屬建構與社會性質的重要基礎（鄭瑋寧 2000），亦是先探究傳統理想上家做為社會構成與運作之基本單位的文化建構，再透過日常生活紋理來勾繪情感在親屬建構與家內生活的意義，以及情感與權力這些文化慣語如何辨證地建構了以家為基礎的社會生活之動態過程（Cheng 2007）。除了立基於過去研究成果的基礎上，本文更藉實踐論中有關個人實踐與集體價值間彼此複雜糾結的理論視野，重新探究人觀／性別、情感表意與情感能動如何在資本主義化與基督教化這雙重現代性的脈絡中被建構與重構。筆者指出，在以聚落生活為主要生活空間的社會脈絡中，魯凱人的個人能動展現，必須採取符合社會集體價值的文化形式（即 *tamiya*）。猶有進之，表達情感之形式的美感，同樣必須服膺於集體價值與倫理規範。就美學層次而言，個人情感的表意形式能與當時社會集體價值與美感間乃是相互一致的，而非因人而異。就此而言，集體價值既能解釋社會活動與實踐何以發軔，亦是人們實踐的後果。另一方面，傳統上情感實踐本身即表明了內容，而實踐的作為自然繁衍了其所承載的文化內容。換言之，本文藉由釐清不同世代魯凱人的情感形式，探究造成表意形式的歷史差異之轉變過程，以辨識出

臺灣大學學術期刊資料庫

情感實踐並為之定性，以此確立情感實踐在魯凱人的家與親屬之建立佔據了核心位置。

生活在不同社會經濟條件下、不同世代的魯凱人，表達個人情感的形式確有差別。對年輕世代魯凱人而言，電視連續劇及電視電台播放的流行歌曲（感官意象）是他們接觸、表達自由戀愛與求愛形式的媒介，有別於西方社會學與歷史學研究指出愛情小說（識讀能力）作為倡導浪漫愛的媒介（Giddens 1991）。其次，浪漫愛的普及化更意味著家庭建立方式的變革，意即，情感個人主義取代了經濟利益，躍升為主導親屬與家的原則。Giddens（1991）更指出，因浪漫愛而建立的家庭，弔詭地繁衍了既有的父權思維，因源自西歐社會對浪漫愛的想像，並非建立在兩性對等的條件下。表面上，浪漫愛看似啟蒙了女性將自我追尋與情感過程彼此連結，但女性的自覺與反思仍是建立在父權關係內所蘊含的性別意象之上。因此，當女性以浪漫愛來抵抗舊父權時，卻弔詭地繁衍既有性別意識形態。就此而言，在社會經濟變動中，浪漫愛被觸發、浮現而後普遍化，看似鬆動了前現代西歐社會認為家庭必須仰賴財產且受教會支配的社會原則，並形塑了女性自我意識，卻未真正撼動西歐家庭的父權意識形態，即，並未創造出有別於立基於父權意識形態的性別與家。他進一步申論，直到西歐社會強調個體全然對等與民主的匯流愛（confluent love）浮現時，家庭與社會構成背後的父權原則才告消解（Giddens 1991）。換言之，Giddens 將個人親密關係上的平等化與民主化，視為社會性質轉變的重要指標，而親密關係的民主化能逐漸打造出性別與情愛平等對待的方式，最終能促成整體社會民主的有效運作。就此，最私密的而今成了最政治的：Giddens 的終極關懷是在於後現代性的民主如何形成。

對照之下，當代魯凱人的家是立基在個人情感與家意象的優先性上，家的構成與內部生活安排，必然密切關連到個人在具體社會經濟條件下的歷史機遇，特別是伴侶間的感情互動。同時，個人做為情感主體的有效運作，顛覆了傳統上家的建立與繁衍必須依照生命歷程發展（結婚、生育、成家）的內在時序，使得傳統生命儀禮逐漸喪失其對於人觀與性別建構上的關鍵性。浪漫愛讓年輕一輩魯凱人得以展現人作為情感主體的意義，當地人因著生活空間的改變、資本主義經驗的差異，以及對於基督教對愛、婚姻與家的想法之接受程度與接受方式等層面上的異質性，讓他們以各自的方式和理想來創造婚姻、家甚至是性別意象的新意義。

另一方面，魯凱人開始自由戀愛的歷程，並非來自社會階級的位置，資本主義的發展讓他們在生活空間不再局限於聚落，這提供了他們近用新的文化形式以自主表達

臺灣大學學術期刊資料庫

情感的條件，以此將自身創造為情感主體，並因他們對於對家之建立與繁衍的特有關懷來實踐他們所認識的浪漫愛。這一方面呼應了 E. P. Thompson（1977）與 Theodore Zeldin（1973）等歷史學家的看法：歐洲社會的中下階級對於維繫所謂「對的」家庭，並不似中產階級在締結婚姻時優先考量財產的因素，反而傾向以個人情感做為建立婚姻的基礎。此論點反駁了 Lawrence Stone（1977）在分析浪漫愛的歷史起源時，認為該概念起自具備識讀能力（literacy）的布爾喬亞階級在閒暇之餘閱讀浪漫愛情小說，而後向下涓滴而擴散至勞工階級的說法。

更進一步，我們看到 Giddens 與其他研究浪漫愛的學者抱持以下兩個命題：愛是西方現代性的標記，並將肉慾之愛視為浪漫愛的對反。人類學界最早且有效抨擊這兩項命題的是 Jack Goody。Goody（1998）以非洲婚姻關係與求愛活動為例加以反駁，而近十年研究浪漫愛的人類學家更以非西方個案來挑戰西歐中心與西歐人性觀的命題。Thomas 和 Cole（2009）以非洲為例，指出英美人類學過往因學科訓練之預設而不傾向將各種與愛或親密關係有關的現象納入研究課題。特別是，英美世界普遍認為非洲／黑人是過度性慾化的世界／人群，而浪漫愛作為西方現代性的重要特徵之一，其前提是擺脫身體欲望的純粹之愛的想像。前述西歐學界對愛和人性的預設，促使學者一開始便認為非洲大陸不可能出現（西歐意義下的）浪漫愛。Thomas 與 Cole 對此刻板印象與預設加以駁斥。他們指出，全球化造成非洲大陸上的媒體、電影、廣告、報紙與流行音樂等無不充斥著愛的主題，恰好證明了愛是當代非洲大陸極為重要的現象。與此同時，除了以往備受研究者所關注的憤怒、悲傷這兩種情緒外，愛更是非洲大陸相當顯著的情緒。為了掌握愛在非洲大陸的意義與重要性，他們主張研究者必須同時了解其在殖民期間與後殖民時期的社會史，以及此一歷史社會文化情境如何形塑了愛的理念、實踐及其概念化（Thomas and Cole 2009）。這也是本文在分析浪漫愛時採取的分析策略之一。

另一方面，人類學家 Wardlow 和 Hirsch（2006）指出，為了瞭解愛的意識形態和友愛婚姻的具體實踐之性質，研究者必須留意情緒的政治經濟學（political economy of emotions）（Wardlow and Hirsch 2006），看穿愛的意識形態乃是不同於友愛婚姻的幸福美滿。事實上，支撐家作為社會建制的意識形態（如浪漫愛）同樣也是為了正當化該制度而存在，這與該制度之延續間並不存在因果關係，反而是需要有賴於其他社會生活與社會建制的支持。筆者認為，問題的關鍵在於：儘管浪漫愛允諾了平等、個人選擇的自由與核心家庭的價值，儘管婚姻現實一再證明浪漫愛這項意識形態無法使其許諾

臺灣大學學術期刊資料庫

成真，為何仍有人對愛的想像持續浪漫化，前仆後繼地強調浪漫愛的價值及其對婚姻與家的支配性？若浪漫愛只是虛假意識（false consciousness），為何部分女性主義者仍堅持自由戀愛是邁向個人自由的途徑？對此，Thomas 和 Cole（2009）的答案是：浪漫愛無法有效處理社會中的性別不平等。然而，筆者認為，這和 Giddens（1991）提出浪漫愛所帶來的友愛婚姻難以撼動西歐家庭底層的父權意識形態的論點，並無二致，或者說，二者乃是一體兩面。筆者認為應從更具整體視野的角度來重新提問：如果愛真的是（馬克思論者所謂的）虛假意識，那麼，行動者究竟如何理解、認識愛的實踐和愛的意義／意識形態？行動者又會以怎樣的行動與實踐來促成虛假意識的繁衍？甚至，虛假意識是否有被看穿的可能性？

以魯凱人為例，筆者認為，愛之所以在當代個人實踐中被成功繁衍，不單是因為愛的意識形態有效運作之結果，而是愛的意識形態成功結合了個人對於伴侶關係、婚姻與家的集體價值等層次的想像，從而重新界定了人如何達成其社會存有的手段與形式—而這不必然會顛覆多數人行之有年的集體價值。就此而言，愛成為了（Gramsci 意義下的）霸權。本文以年輕一代魯凱人當中有人願意成為單身母親並尋找出在當代繼續生活的個案，相當程度說明了：在當代社會經濟條件下，只有在新的人觀、對性別身分賦予新的意義、不再受限於一夫一妻共構一個理想家庭的想像等條件相互配合之下，人們才可認識到：以傳統上理想家庭的意象做為實現個人的社會存有的唯一手段，只是眾多可能之一，而非唯一可能。如此，個人才可能看穿、挑戰愛的霸權及其作為，從而才能解釋何以愛這種虛假意識如此有效，進而梳理出個人看穿與另尋其他出路之能動得以展現的所在。

若要挑戰西歐對浪漫愛、人性預設與西方現代性的獨特性這些論點，必須更根本地探究不同社會對於愛的本體論與人性預設，才能辨識出愛的實踐、人觀、婚姻與家庭在歷史過程中的轉變軌跡、邏輯與糾結樣貌。西歐的浪漫愛指涉了無關身體的且將伴侶理想化的感情，這是與浪漫愛出現前的西歐社會之婚姻與家庭乃是以經濟考量與繁衍後代為基礎彼此對照而被凸顯的。再者，西歐學界對浪漫愛的概念化的結果，卻是讓欲望從愛這個情感範疇獨立而成為一新的認識論範疇。此外，此一將浪漫愛概念化的同時也蘊含了將人作為情感主體視為現代性造就的結果，而這論點隱含了：在現代性之前，人的情感只能在婚姻以外的場域被實現，而婚姻與家在本質上與個人情感無涉，因此無論是從分析上或文化歷史上，一般咸認為情感個人主義的出現創造出了個人作為情感主體，而伴侶關係的親密成為探究社會性質的所在。

臺灣大學學術期刊資料庫

然而，本文並非將魯凱人當成西歐愛情與家庭形構發展之知識論上的他者，而是指出其既普遍又獨特的性質。筆者從不同世代魯凱人對感情實踐及愛、性一體的想法出發，確立了情感實踐對家與親屬之建立、延續具關鍵性。對年輕一代魯凱人而言，情感並非財富或傳統家意象的對反，至於浪漫愛的浮現及其所帶來的重構家的革命性影響，實是他們近用新的文化形式以自主表達情感的結果。以個人作為情感主體做為當代建立家的基礎而言，魯凱聚落與西歐社會之間，除了存在感情表意的社會文化形式這個知識論上的差別，對情感性質更有著本體論上的差異。對魯凱人而言，男女情愛並非純粹的感情問題，而是必然連結到性愛的親密關係，並以繁衍後代作為雙方互有愛意的證明。事實上，魯凱人這種性與愛不可分割且以家的繁衍為核心關懷的文化思維，同樣可見於布農人（黃應貴 2012）。這些被魯凱人認為與愛相關的作為其後果或證明的現象，迥異於西歐所建構的愛這個情感範疇。此外，浪漫愛的普遍化證明了個人作為情感主體的確立，然而，以情感個人主義的浮現作為浪漫愛標記了現代性之來臨的論點，在分析上的致命傷是：研究者無法分清人作為情感行動者與情感主體的區辨——情感行動者指涉個人可以實踐出具有情感表意的行動，但影響該項情感實踐的原因並非行動者自身，而是如父母或其他權威這類社會重要他者。再者，情感主體指涉個人能自主表達個人內心的感受和身體欲望，儘管其表現形式會受個人生活空間之影響，但是做為情感主體的她／他，有能力選擇並決定誰才是情感或欲望的對象。

筆者指出，在前現代情境下，魯凱人強調愛的實踐係納入身體的情感實踐，而愛與性／欲望乃是一體。年長一輩魯凱人將人視為情感的行動者，而親屬權威是造成情感行動者之情感實踐的原因。因此，筆者藉重新檢視民族誌材料以確立魯凱人如何將情感／愛的實踐視為家與親屬繁衍的基礎。正因如此，親屬權威和社會集體必須對情感表意進行干涉、規範以確保社會繁衍。進入現代性之後，魯凱人以自由戀愛為個人情感的自主表現，本質上仍然是愛、性一體，而對於家的想像和意象同樣內在於感情實踐。此時，年輕魯凱人與家長權威間的對抗為了主張自身做為情感主體，同時讓不同世代獲致表達自我的感覺之形式，而對峙過程更使得雙方自我的意識被客體化。

就愛與現代性密不可分或愛標記了現代性出現的論點而言，人類學在非洲與南美洲的研究指出，當地人以各種具地方社會色彩的方式來實踐愛，去證明自己超越地方社會的傳統生活與價值，進入現代或者從事那些心目中表徵現代性的生活方式（Thomas and Cole 2009；Wardlow and Hirsch 2006）。這些研究呈現的現代性指涉：非西方社會對有別傳統地方社會的生活方式與價值的想像與期望，並透過實踐讓自己邁入「現代

臺灣大學學術期刊資料庫

性」。然而，目前人類學探究愛與現代性之關聯的研究成果，卻未能回答以下問題：當地人在實踐浪漫愛時，究竟是以怎樣的方式讓自己成為有能力去實踐浪漫愛的人？若愛這個情感範疇與實踐在前現代性的社會早已存在，那當地人進入現代性之後，愛這個範疇與實踐的性質究竟產生怎樣的改變？這如何影響了個人作為情感主體的出現與形塑？進一步問，愛的實踐及其體現的現代性，難道只是傳統價值與生活方式的對反？伴隨資本主義與基督宗教而來的浪漫愛的實踐及其做為情感範疇之出現，如何與當地人對於愛、婚姻與家的理解與認識彼此互動？造成什麼結果？最後，愛的實踐及其所體現的現代性，性質為何？又觸動與揭露當地人在日常生活中怎樣的根本關懷？

為了回答這些問題，研究者必須嚴肅處理當地人對愛的本體、愛的前提、愛的性質與愛的表意形式，以及促成愛的實踐的行動者與原因並非共存在同一人身上等社會文化特殊性等問題。如此，我們才能理解，為何在現代性之下，地方社會的愛的實踐、自由戀愛或友愛婚姻會有類似卻又時常有出人意表的樣貌、後果。

以西歐為例，情感的個人主義是在婚姻與家庭的經濟基礎、父權支配性以及資本主義過程中浮現出來的。此論點本身預設了，在前現代性下的西歐社會中，情感或欲望屬於婚姻和家庭的外部因素，同時無須觸及基督教神學上的認識論範疇對於西歐浪漫愛的想法和實踐是否具備認識論上的意義。顯然，這兩項假定對魯凱人對與情感與家的實踐而言，並不為真。本文主張，若要探究愛與現代性之間的關聯，既不能將之簡化為全球化推進過程中，地方社會不得不以各自方式來參與現代性的論點（Wardlow and Hirsch 2003），更不能將愛的實踐與意義切割為一個自成一格的研究對象（Cole 2009），而無視於愛和地方社會的在地理解、實踐乃至於制度彼此勾連共構所成的整體，以及這些面向在歷史進程中的轉變皆受不同結構性力量影響而產生轉變速度與面貌相異的轉變軌跡。針對這些問題，筆者指出，個人做為情感主體的確立，是建立在研究者清楚區辨情感實踐的原因作為界定人觀性質轉變的基礎，從而區辨出人作為情感行動者和作為情感主體，進一步從情感主體如何確立、彰顯的過程中，進一步區辨出自我的感覺和自我的意識是如何以不同的形式產生作用與被客體化。

其次，基督教神學認識論上將愛和欲望彼此區別，讓魯凱人認識到上帝之愛為本體的家、欲望、婚姻和家的觀念，進而重新分類、分裂所有糾結在愛的實踐內的各種作為。更關鍵地，魯凱人更學習到被重構的愛和欲望間存在著道德階序，進而成為評價他人舉止的道德準則，而婚姻變成合法化欲望的機制。另一方面，正因教會從未取得 Taromak 聚落集體表徵的象徵位置，居民對於愛的實踐並不完全受其支配，而面對各

臺灣人文學術期刊資料庫

類有關個人欲望的展現如未婚者的性愛時間或婚外情，不受基督教義影響的人會認為這是人性使然；而當代的人無論心或欲望日益自由，更是魯凱人所認識到的當代台灣社會共享的特性之一。

總結而言，本文指出魯凱人在愛的實踐中體驗到了雙重現代性：一方面，資本主義和基督宗教的結構性力量在地方社會造成當地人在人觀、愛、婚姻與家等觀念與相關實踐背後的知識範疇被分割、重構乃至於本體論的重構，賦予這些知識範疇自成一格的界線，成為人們重新認識社會生活與建構地方社會圖像的基礎。另一方面，當地人從自由戀愛認識到人的心日益自由且日益不受拘束的趨勢，以及將欲望的展現視為普遍人性的顯現，蘊含了魯凱人藉由愛的實踐及欲望的自由展現，認識到已身所生存的社會景況與實在，並視此為人性使然。這隱約透露了當地人看穿了抱持特定道德評價者的論點（如基督教）隱含了對人性的壓制。更重要地，這觸及到現代性有關人性、欲望、情感與現代性的深度與複雜度，有別於甚至超越了目前人類學認為愛與現代性的意涵是侷限愛的實踐多重樣貌，或者是當地人在全球情境中如何以「傳統 vs.當代」的參照架構來標記自我之所在。

附　註

1. 文化慣語係指涉「某一制度或風俗習慣，滲透到該社會的其他社會文化層面，而成為整合該社會的主要機制，並為表現該社會文化特性的關鍵性象徵所在，有其表現的意義」（黃應貴 2008：50，註解 31）。
2. 以上兩段依據鄭瑋寧（2010）而來。
3. 這一段依據鄭瑋寧（2009）、鄭瑋寧（2010）與 Cheng（2007）而來。
4. 若有一方無法完成其應做的工作，另一方則有資格宣稱其同時完成雙方的工作（因此既是女方又是男方），有如委婉地指責對方失職。
5. 以上個案依據鄭瑋寧（2009）。
6. George Bataille 從區辨存在的性質（存在本身[*l'existence en soi*]與為自己存在[*l'existence pour soi*]）切入以討論個人內在經驗時，區分了「自我的感覺」和「自我的意識」：他認為，人與其他生物都有為自己存在的本能。但是 Bataille 更關心的是「為自己存在」所涉及的內在經驗：那是個體自身無法擁有、也無法臆測的內在

臺灣人學學術期刊資料庫

經驗，基本上意味著自我的感覺。對照之下，自我的意識則是由對客體的意識所引起，是人類才具有的（Bataille 2012[1957]: 154）。

引用書目

黃應貴

2008 《反景入深林：人類學的觀照、理論與實踐》。台北：三民書店。

2012 《「文明」之路，第三卷》。台北：中央研究院民族學研究所。

鄭瑋寧

2000 《人、家屋與親屬：以 Taromak 魯凱人為例》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

2009 〈親屬、他者意象與「族群性」：以 Taromak 魯凱人為例〉。《東台灣研究》12：27-68。

2010 〈文化形式的商品化、「心」的工作和經濟治理：以魯凱人的香椿產銷為例〉。《台灣社會學》19：107-146。

2013 〈衣飾、仿效與外貌的政治：以 Taromak 魯凱人為例〉。《考古人類學刊》78：37-78。DOI: 10.6152/jaa.2013.06.0002。

出版中 〈情感、存有與寓居於「家」：當代魯凱人的家之樣態〉。刊於《二十一世紀的家：台灣的家何去何從？》。黃應貴主編。台北：群學。

謝繼昌

1965 《台東縣大南村魯凱族社會組織》。國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。

Bataille, Georges

2012[1957] 《情色論》（L'Erotisme）。賴守正譯註。台北：聯經出版。

Carsten, Janet

1997 The Heat of the Hearth: The Kinship Process in a Malay Fishing Community. Oxford: Clarendon Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Cheng, Wei-ning

2007 Working Together: Relatedness and Economy amongst the Rukai of Taiwan. Ph.D. dissertation, Department of Social Anthropology, University of Edinburgh.

Cole, Jennifer

2009 Love, Money and Economies of Intimacy in Tamatave Madagascar. *In* Love in Africa. Jennifer Cole and Lynn M. Thomas, eds. Pp. 109-134. Chicago: University of Chicago Press.

Giddens, Anthony

1991 The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies. Stanford: Stanford University Press.

Goody, Jack

1998 Food and Love: A Cultural History of East and West. London: Verso.

2006 The Theft of History. Cambridge: Cambridge University Press.

Seccombe, Wally

1992 A Millennium of Family Change: Feudalism to Capitalism in Northwestern Europe. London: Verso.

1993 Weathering the Storm: Working Class Families from the Industrial Revolution to the Fertility Decline. London: Verso.

Stone, Lawrence

1977 The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800. New York: Harper and Row.

Strathern, Marilyn

1988 The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley: University of California Press.

Thomas, Lynn M., and Jennifer Cole

2009 Introduction: Thinking through Love in Africa. *In* Love in Africa. Jennifer Cole and Lynn M. Thomas, eds. Pp. 1-30. Chicago: University of Chicago Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Thompson, Edward P.

1977 W illiam Morris: Romantic to Revolutionary. Stanford: Stanford University Press.

Wardlow, Holly, and Jennifer S. Hirsch

2006 Introduction. *In* Modern Loves: The Ant hropology of Roma ntic Courtship and Companionate Marriage. Jennifer S. Hirsch and Holly Wardlow, eds. Pp. 1-31. Ann Arbor: University of Michigan.

Wikan, Unni

1990 Managing Turbulent Hearts: A Balinese Formula for Living. Chicago: University of Chicago Press.

Williams, Raymod

1977 Marxism and Literature. Oxford: Oxford University Press.

Zeldin, Theodore

1973 France, 1948-1945, vol. 1: Ambition and Love. Claredon: Oxford University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫