考古人類學刊・第 67 期・頁 43-70・2007

稻米、野鹿與公雞：
噶瑪蘭人的食物、權力與性別象徵*

劉 璧 榛**

摘 要

本文從文獻資料、老人的記憶敘事中，及藉由分析今日仍在花蓮新社噶瑪蘭聚落舉行的儀式，相關的神話傳說、還有其日常生活的飲食禁忌等等，來拼湊噶瑪蘭人食物與性別權力關係之間，隱隱約約及具複雜樣貌的連結。食物除了做為一種被「生產」、消費分享或被用來交換的產品外，如：主要為女性生產的稻米及飼養的公雞，過去男性的主要獵物：野鹿等，同時這些日常性的食物，也被作為是一種描述現象與承載意義的象徵符碼(sign)。這些符碼表達了噶瑪蘭人的思想情感，也成為人與人之間溝通的媒介，同時也是一種每個人共同分享的再現(representation)，我們可將之視為是一種具有社會性生產／再生產意義的實踐、一個行動的場域(field of action)，而這些食物／符碼又同時被用來建構相異的男女性別主體。在本文中我們也指出每次主體（再）建構的過程都可能有些不同，不同的脈絡也會產生不同的性別意象與性別關係，如：陸稻轉水稻到日本殖民政府介入稻作生產、禁獵及漢人土地公信仰與基督宗教的進入、到今日資本主義化及全球化等等，因此提供了性別定義與權力關係改變的契機。換句話說，性別的構成與食物的生產／消費／交換是一種持續的交互作用，彼此並非是某種既定的或不會改變的分類範疇而已。

關鍵字：食物、權力、性別象徵、噶瑪蘭族、稻米

* 本文使用的稻米、公雞的生產資料田野收集，接受國科會計畫「文化與族群再創造－臺灣南島民族的研究」下子計畫「交換男人－花蓮新社地區 Kavalan、Sakizaya 及 Pangcah 聚落互動形成模式之研究」（NSC94(95)-2627-H-001-003）的補助。

** 中央研究院民族學研究所助研究員

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology・67:43-70・2007

Rice, Deer and Rooster: Foods, Power and Gender Symbols Among the Kavalan of Taiwan

Pi-chen Liu*

ABSTRACT

This paper uses documentation, narratives of senior informers and analyzes the still-practiced rituals, related mythology and the prohibition of daily foods in Kavalan village in Sinshe (Hualian County, Taiwan) in attempt to reconstruct the subtle and complex associations of representation between food-centered activities, meaning and gender relations among the Kavalan. Foods of the Kavalan, for example, rice and cocks, which were mainly women's responsibilities, and wild deer, which were hunted by men were produced, consumed, shared or exchanged, and also had significance in terms of describing phenomena and carrying meanings. These signs were the medium of communication among people, expressing their thoughts and emotions, and also the representation of their sharing, which can be regarded as a practice of social production/ reproduction and a field of action. At the same time, these signs were used to construct distinct male and female subjects. In this paper, we will argue that each process of subjectivization was somewhat different. Distinct contexts produce different gender images and gender relationships, for example, the change from dry-rice to wet-rice, the Japanese colonial government's involvement in wet-rice production, the hunting ban, the belief in the God of Land of the Han Chinese, the encounter with Christianity, and then the influence of capitalism and globalization today, etc. In other words, the construction of gender and the production/ consumption/exchange of food were not simply vested or unchanged categories, but continuously interacting.

Keywords: food, gender, power, symbolic aspects, sex differences, rice

* Assistant Research Fellow, Institute of Ethnology, Academia Sinica

臺灣大學學術期刊資料庫

前　言

食物有她生物學的面向，同時還擁有一個在不知不覺中起很重要作用的社會學面向，包括集體性的、經濟性的、政治性的、階級性的、道德性的、心靈性的、禁忌性、儀式性的及象徵的等等(Ortner 1978；Goody 1982；Douglas 1984；Bourdieu 1979；Counihan 1998)。對食物這個社會學面向的理解，Claude Lévi-Strauss(1962:128)曾在《今日的圖騰主義》（*Le totémisme aujourd'hui*）一書中談到：「…人們並非是因為好吃而選擇某些自然物種，而是因為這些物種益於作思考(bonne à penser/good to think)」。換句話說人類學家把食物當成一種人的思想、意念來分析，目的是要建立一個理解被研究者的知識分類系統，包括物種及選擇物種的人群本身。基於這樣的問題意識，David McKnight(1973: 194-209)擴展到澳洲原住民在飲食上的圖騰禁忌研究，他發現食物的限制，包括：其收集的方式、能使用的技術、分配及可捲入人的關係等，不只是跟亂倫相關，還跟男人及女人的本質相連帶，進一步表現在把人在親屬及婚姻系統中劃分成不同的範疇上。因此，我們回過頭來思考，食物並非是一種單純的物質或意識型態；或是文化實踐中食物的象徵，亦非僅只是人與人之間某種社會關係的鏡子(Counihan 1998)而已。筆者進一步認為食物作為象徵符碼，其實有一個社會互動的層面(Douglas 1984)及社會實踐面，而跟個人的認同及人際網絡關係的建立息息相關，特別是性別關係的構成。

在呼應前年剛剛過世的 Jean Baudrillard (1972)，強調必須研究象徵及文化的生產時，Marshall Sahlins(1976:166)藉由分析布爾喬亞階級的意識型態進一步指出，人將一個人的社會地位與他們所吃的東西結合起來，依照在物質上及社會上兩種對比關係之間相對應的特殊邏輯在運作，如美國人吃牛肉不吃狗肉或馬肉，不是單純的物質生產供需問題，而是使人聯想到牛肉隱含著性別符碼中男性的一端，他代表著男性精力與力量，他指出這種性別象徵體系是跟生產過程具有連帶關係而主宰消費需求。不過，Marshall Sahlins 整個研究強調的還是歐洲階級文化與動物之間的對應關係，而沒有直接指出此文化其實是男性中心的，這個性別權力的重要問題[1]。而本文則把主要焦點放在食物的性別象徵研究上，將食物作為一種描述現象與承載意義的象徵符碼，以及表達思想情感與人溝通、共享的媒介，並且視為一種具有社會性生產／再生產意義的實踐、一個行動的場域(field of action)，那麼性別即是這個象徵實踐的過程以及效果，然而每次（再）建構的過程都可能有些不同，過程中常常充滿矛盾，不同的脈絡也會產生不同的性別意象與性別關係，因此提供了性別定義與關係可能改變的契機。也就是說，把性別構成視為一種持續的交互作用活動，而非既存不變的分類範疇。

臺灣大學學術期刊資料庫

誠如 Henrietta Moore(1988: 6)所言，其實「…性別在食物生產為中心的活動中的重要性，就如同性別在使人類社會、歷史、意識型態、經濟體系及政治結構能夠結構化一樣重要」。另外，食物的生產在某些特定的歷史或社會中，的確佔生產活動中極中心的部分，使人類免於飢荒與飢餓，因此我們可以把食物當成是一種主要的資源(Douglas 1984)。如同前兩位學者，Alice Schlegel (1977:17) 把食物的生產、分配到消費，當成是最主要的生計與經濟系統，同樣是食物資源論的看法，她研究在這個重要的場域內男人、女人如何運用權力和權威，接著分析這個標準場域如何與其他場域互動，在整個社會不同系統互動的觀照之下，來理解男女不同的社會地位，也就是進一步處理性別階層化 (stratification) 的問題。

循著食物與性別糾結的問題意識，本論文將從筆者在噶瑪蘭社會中的實證研究切入，先聚焦在 1980 年代以前，食物佔生產主導位置的聚落場域上，探討食物與性別差異範疇化(categorization)的關連性（什麼是男人／什麼是女人？），以 1993 年到 2007 年在花蓮新社收集到的民族誌資料為基礎，來看男女性別關係對應到食物上的意義，更進一層看這個意義，如何建構一個具有社會價值性的男性及女性自我主體(subject)，這包含男人與女人面對自己身體的態度情感、食物生產分工的展現及日常生活中儀式用祭品／食物的選擇等。

另外，本文也將藉稻米、野鹿及公雞為例，指出食物如何象徵性地表示噶瑪蘭人的男性氣概(maleness)、女性特質(femaleness)之內涵，成為一種社會規訓建立男人與女人的社會價值，意即指出噶瑪蘭社會性別認同(gendered identities)的建構過程。接著，我們將進一步聚焦在這個男女性別關係，與這些家居化的(domestic)動植物／食物之生產、分配／分享、交換、消費及儀式中的象徵實踐，這些彼此具連帶關係(association)的共同形構，如何在噶瑪蘭社會中使男、女性別差異化或範疇化，及這個分立所引起的兩性之間不同的權力位置及權威所帶來的決定性與條件性力量，如何影響或決定性別互補(complementarity)或階序(hierarchy)關係。同時，我們還必須考量噶瑪蘭族這個過去以女性為中心運作的邊緣群體，所面臨日據以來日人及漢人的父系權力中心的急速衝擊與轉變。

女人是陸稻[2]的創造者使人免於飢荒

masen（稻米）是今日噶瑪蘭人日常生活三餐必備的主食，早在十七世紀初漢人進

臺灣大學學術期刊資料庫

入宜蘭平原之前兩百年，其 *panay*（陸稻）的產量已豐富到漸漸取代鹿皮，成為納貢給荷蘭人與對外交換貿易的物品(中村孝志 1997[1952]: 111；清水純 1992[1986]；Borao 1993:98-120)，可見稻米除了是食物外，也曾是被用來做為對外交換的重要工具性資源，同時在很早期就變成噶瑪蘭人主要的生計生產活動[3]。漢人入殖宜蘭平原之後，改變了噶瑪蘭人傳統火耕輪作旱田的生產方式，使之轉變成水利灌溉的水田耕作，不過也迫使噶瑪蘭人放棄已開墾的耕地，往花蓮臺東南遷。在 1931 年，日人速水家彥在其宜蘭的調查報告〈宜蘭雜記〉中寫到(1993[1931]: 104)：對噶瑪蘭人而言，「適合耕種的土地不是狗吠的方向，就是雞鳴的方向。往狗吠的方向開墾的人，就去山地變成「高地番」，而往雞鳴方向去開墾的人，就是我們「平地番」(噶瑪蘭人)。」從這裡噶瑪蘭人「狗／雞」[4]及「山地／平地」的對比象徵意象性(intention)，我們可以推斷，相對於東岸的其他的南島民族，十九世紀中末期，噶瑪蘭人打獵活動的重要性漸漸減低，而為稻米的種植而開墾土地的趨勢漸增。

筆者本論文調查研究的 PatoRogan（花蓮縣豐濱鄉新社）部落，就是噶瑪蘭人從宜蘭離散後，約在 1878 年左右(清水純 1992[1986]；詹素娟 1998: 234）漸漸聚居在海岸線形成的。此聚落是今日在花東地區，被過去也曾是女性中心的阿美族環繞著，僅存的唯一以噶瑪蘭人為主的 *lamu*（部落）。並且在 1987 年之後，此聚落的族人漸漸凝聚散居在臺東長濱、樟原，花蓮新城、立德、豐濱及宜蘭地區的噶瑪蘭人，發起正名(復名)運動，直到 2002 年底才被官方政府認定為原住民族的一份子[5]。回過來看，在這個 PatoRogan 新社聚落中，我們還可以看到過去母系社會的斷瓦殘片，其實大部分留在宜蘭的噶瑪蘭人，已淹沒消失在 18 世紀末入殖的漢人父系體系中(阮昌銳 1969)。新社的噶瑪蘭人，遷入之後就在新莊溪及大不岸溪兩旁開墾海階地種稻，一直到第二次世界大戰後，貨幣進入區域內流通之前，稻米還作為區域內以物易物或可借貸的貨幣[6]。這個生產情況持續到 1980 年代，在花東海岸公路開通及農會引進肥料、農藥以前，耕種稻米都是部落主要的經濟生產活動。

稻米除了作為一種生計主食、可交換物及替代貨幣等重要資源外，對噶瑪蘭人而言，不止是活著的時候需要她，甚至死亡後到另一個世界去生活，還需要「繼續食用」。在筆者田野中所參與死亡後的招魂儀式 *patoRqan*（= *patuRqan*）的最後，家人一定要準備一小布袋的米掛於房子的後面，象徵性的表示好讓剛過世的家人能不虞匱乏，死後繼續享用。這個讓 *tazusa*（亡魂）「不虞匱乏」的象徵與儀式動作連結的實踐相當重要，如果沒有完成，噶瑪蘭人認為這個剛過世的家人，會「回來」找她們。這個制約力、道德

臺灣大學學術期刊資料庫

控制與情感聯繫，會讓她們身體 *tagau*（生病）、或是以不平安的方式展現出來，明顯介入其日常生活，並成為日常生活中重要的一部分。既然稻米在噶瑪蘭社會中是那麼重要，那麼文化中是否還賦予她其他特殊的意義？這背後又隱藏怎樣的性別政治？創造稻米，掌控其管理生產、分配、交換、消費及象徵權力的是男性還是女性？及其變遷又如何？

我們進一步從今日新社噶瑪蘭人耳熟能詳的 Mutumazu 創始女神的神話故事，來理解其稻米的社會意涵。值得注意的是，對噶瑪蘭人而言陸稻是祖先的、神聖的，所以成為神話的主題。而這個神話內容主題還與人類的起源、飢荒和生產活動相連結一起(associate)，她同時也是以女性為中心 *kisaiz*（成巫儀式）、*pakelabi*（巫師治療儀禮），及 *patoRqan*（亡靈招魂儀式）等生命儀式的起源故事。「神話中的任何言詞與語句，都是為了進行某種溝通而被加工過的內容之變形，是人類以前的祖先，集體無意識地將他們同自然相處的經驗，以言語密碼體系的形式表達出來的信息結構。」(Lévi-Strauss 1985:227-230)。而這個多元的訊息結構就如同 Michel Foucault(2001)使用的論述(discourse)的分析概念，我們可以把神話視為現在噶瑪蘭人日常生活論述的一種（如相對於電視媒體所傳播的），他排除了或區別(distiction)其他種觀看、瞭解世界、知識及事件的方式(Bourdieu 1979)；同時，噶瑪蘭人還把這個多元訊息結構，滲入歷史中的互動接觸經驗，與飢荒、稻作生產、女神女性及死亡、巫師治病等儀式連結起來，賦予特殊的意義，而與權力關係的再建構相關連在一起，這是接下來分析的主軸。

隨著噶瑪蘭人十八世紀以來的往南遷移，新社聚落人口來源重組，到現在全球化脈絡下現實環境的變遷，還有不同世代間的經驗差異，在同一部落內其實出現幾種不同的多元神話版本，筆者在本文中綜合二個在花蓮新社較清楚的、代表性的文本來分析。以下先分析的第一個神話版本，第二個文本將放在本文後面，「稻作變遷與女性權力多元轉化」一節中再行分析。第一個文本是新社的 *mtiu* 女巫師朱烏吉所口述，清水純記錄(1998)；另外加上筆者 1993-2007 年間從 Api（朱阿比）、Ipai（潘烏吉）及陳仁愛等處聽來的版本。此版本主要是從 1908 年出生的這個世代傳給 1930 年出生的世代，再由戰後出生的世代藉由國小鄉土教材的課程，講述到現在的小朋友新生代。

筆者接下來將分析聚焦在不同神話文本中，所提及具有相同的情節大綱與意義上，此舉並非刻意要去脈絡化、去時間化或忽略個人／個別差異，也就是結構主義常被詬病的地方，相反地是把焦點放在個體仍共同分享的再現(representation)部分，因為這些被敘述的神話內容，雖然不完全相同但大部分主要內容是相當類似，如女神的角色、男性祖

臺灣大學學術期刊資料庫

先與女神的關係等等，並沒有出現男女角色互換或不同情節等互相競逐的情況。

「很久很久以前，除了 Mutumazu 和她的丈夫 Siagnau 之外，這個宇宙裡，是連一個人也沒有的，他們就是人類的祖先。而原先 Mutumazu 自己住在天上，是 Ziyalan(神)，**她因為看到 Siagnau 很窮沒東西吃很可憐才來地上幫他**。剛到地上的時候，到處**充滿飢荒沒有任何食物**，所以他們就找了塊有水源的山坡地，除草伐木闢地，Mutumazu **播下陸稻的穀籽，教 Siagnau 種稻解決飢荒。**不久，妻子 Mutumazu 懷孕了，生下了一個 *sunis*（小孩）。稻禾漸長，雜草也隨著茂生，Mutumazu 就把孩子留給丈夫照顧，到稻田上去除草。一天，二天，三天…，還是未能把雜草全除乾淨。Mutumazu 叮嚀丈夫，不要在孩子哭的時候給他吃 *qanaw* (一種河蟹)[7]。Mutumazu 一大早除草去了，孩子哭了的時候，Siagnau 懶得去背他，便給他吃了螃蟹。

到了中午，Mutumazu 回家了，孩子還在哭。她見小孩腹中有兩隻螃蟹，便大罵不守諾言的丈夫。她把孩子腹中的 *qanaw*（螃蟹）取出，孩子不哭了，吃了奶，便睡著了。Mutumazu 跟丈夫商量說：**「你既然不能照料孩子，那就去除草好了！」**Siagnau 回答說：**「種稻除草不是男人的事，我不幹！」**

第二天，Mutumazu 又得把孩子交給丈夫，除草去了。臨走時她說：「孩子如果哭了，千萬別給他吃螃蟹！請你把他帶到山裡的田來，我會餵他奶吃。」孩子哭了又哭，但 Siagnau 又給他吃螃蟹，總共給他吃了三隻了。當 Mutumazu 除草回來的時候，孩子已經奄奄一息。Mutumazu 趕快取出他肚子裡的螃蟹，可是為時已晚，孩子的五臟六腑都被蟹螯剪得碎爛了，過一會兒就死了。

Mutumazu 悲傷地責備丈夫不守信用。Mutumazu 盡力施救醫治小孩，但是孩子還是沒能活過來，只好將他下葬。過了兩天，Mutumazu 很想念孩子，就準備了酒，飯菜，舉行招魂的 *patoRqan* 儀式，希望讓孩子歡喜飽足，這就是人類的起源、死亡到來及 *patoRqan* 儀式起源的故事。…」

這個稻作起源同時也是 Mutumazu 女神的神話，有其相關特殊的歌謠舞蹈及儀式等，這些對噶瑪蘭人這個沒有文字的民族而言，是一種表現其個人與社會之間「契約」的方式。換句話說，這些神話、歌謠舞蹈及儀式，被噶瑪蘭人看做是女神與祖先的話語，為一種秩序與律法或是 Bronislaw Malinowski(1960[1922])所言的一種社會憲章(charter)。不過，不同於 Malinowski 或是 Lévi-Strauss 的分析概念中，把神話這個「過去」視為是

臺灣大學學術期刊資料庫

一種思維或機制，只停留在概念的層次，而與行動者沒什麼關連或是可以脫離個體存在；反而如同 Maurice Bloch(1977)及 Arjun Appadurai(1981)的批評，其實這個過去（如神話），是可以被轉化為有意義的行動，或不一定為社會秩序塑模。就如同筆者在噶瑪蘭族研究的例子中發現，人們必須在行動上遵守神話中所講述的禁忌、角色分工，並且要不斷地重複舉行儀式，其目的是為了延續女神在神話中的示範行為或交代；這種重複模仿神話過去跟宇宙秩序關連外，其實還跟身體健康、好運、性別角色等等相關。在這裡儀式與神話的結合是一種行動，寫出來或光說是沒有效力的；儀式就如同是神話的劇場表演，其效力是在某個正確的時間、某個正確的地點與某一群人的實踐組合才會產生效力。換言之，如同 Victor Turner(1988)所言，儀式的這個表演性正是其力量所在。

另外，神話與儀式表演連結，噶瑪蘭 *mtiu* 巫師透過儀式的歌謠，不斷呼喊此神話中的女神 Mutumazu 為 Salamai[8]，還有 Siagnau 及所有可憶起的過世親人，這過程中充份表露出噶瑪蘭人對祖先依賴、懷念與感恩的複雜情感；一方面族人感謝女神帶來稻作解決飢荒，並照著她的話舉行儀式，也就是模仿她的行為、感念她，她才會引領族人、幫助族人，使大家身體健康。

接著，從這個神話的本土觀念(native's point of view，Geertz 1976)的角度切入，我們可以將噶瑪蘭人的神話文本，也理解成網絡般的話語形構(discursive formation)，個人透過儀式的實踐，與日常生活中的講述，這些話語形構形成一種日常生活中的食物道德禁忌，同時合理化塑造女性的角色或身體成為：創造生命、帶來 *panay*（陸稻）幫人類解決飢荒及主要的稻作生產者。而相對地男性則是貧窮、懶惰一無所有，是飢荒的及麻煩的製造者，並且帶來了死亡，是一種負面的角色。而不管是男人或女人也好，都會進入／屈服於(subjugation)神話中所建構的這個性別差異主體位置，然後將之轉化為個人的主體性(subjectivization)。

同時，從這個神話文本中我們可以看出，男人飢荒／飢餓的狀態，其實是一種清楚的無力／無權力(powerlessness)的示意符碼(sign)，飢餓意指某人缺乏控制滿足最基本生計或生存所需(Lappé & Collins 1982[1979])。大部分的研究顯示女性較男性還要遭受飢荒與飢餓(Arnold 1988)的威脅，但是噶瑪蘭社會相當特殊，陸稻具有一種神聖的、秩序的優先地位，她解救噶瑪蘭人免於飢荒[9]，並且是由一位女神所創造並教授於人，而 *mtiu* 女巫師[10]是此位女神在地上的代理人／傳人。更進一步，這樣傳承關係的建立，提供一種穩固住女性站在控制食物生產、分配與管理權力的優勢位置。同時，女性與稻作生產在想像上、概念上及象徵上被連結在一起，男人被排除在這個再現的世界之外。

臺灣大學學術期刊資料庫

雖然實際生產工作中，過去男性在雨季非打獵季節，也會參與水田的工作行列；甚至日據以來禁獵，使得這個屬於男性的場域被邊緣化，另一方面日殖民政府政策上同時鼓勵稻作，吸引男性投入更多的勞力；二次世界大戰後新社地區更吸引鄰近阿美族的男性勞動力進入水田的開發。直到近年來，引進機械耕作，男性反而成為稻米耕作的主要參與者。

整體而言，原先噶瑪蘭社會中傳統經濟生產性別分工有很大的改變，男性投入更多勞力在原先大部分由女性主導的領域。但是有意思的是，面對這些清末、日據、戰後到現今的種種外力變遷（政治、資本主義、技術等等），當男人進入到女性的稻米耕作這個「傳統分工的領域」時，跟女人作的仍然是不同的工作內容而有所區隔。引用報導人的說法，男性負責的是「保衛性」的工作，如田裡工作中的趕鳥、除草等；並且稻作還是被認為是一種女性專有的領域，一個有性別差異化的範疇。不過這個稻作領域裡的性別象徵仔細觀察已轉換了，如神話中稻作耕種和現今認為是象徵保衛性工作的除草，在過去都是女性的工作，並且男性被講述成因懶惰，留在家裡帶小孩。

而這樣的性別關係與性別分工，在戰後出生一代的神話版本中又有了變化，我們在下下小節中將接續分析，接下來我們先進一步分析，女人拿回來生產的東西：稻米，跟「什麼是女人？」有何關連性，也就是這個產品如何被用來定義女性。

女性權力：雙重的米食餵養者(rice giver & feeding)

如果我們換個角度問噶瑪蘭人，「*Runanay*（男生）比較重要還是 *tazungan*（女生）比較重要？」傳統的噶瑪蘭人回答會是「都很重要，但是要生女生比較好」，這其實跟其社會按照社會性別來組織生產的方式息息相關。再者，如果繼續問：「那什麼是噶瑪蘭女人？與噶瑪蘭男人？」這個問題將與前面這個哪一個性別比較重要的問題，互成一個同時也是「因」、同時也是「果」的封閉循環。我們先討論問題中「什麼是一個噶瑪蘭的女人？」這個部分。對噶瑪蘭人而言，*sunis*（小孩）出生是沒有性別差異的，到了第一次月經來時（約 12、13 歲），*sunis* 開始被叫做 *tazungan*（女人），在春天過年前，便開始跟母親到田裡學習 *sapuR*（播種穀子育苗），到今天這還是女性專屬的工作，為男性禁忌[11]。

噶瑪蘭人更進一步，把這個開始有月經的 *tazungan*（女生），也就是即將有生產繁殖力肚子裡未來的嬰兒胚胎(*median*)，想像成這個田裡的稻籽／種子。在日常生活實踐

臺灣大學學術期刊資料庫

中，噶瑪蘭人處理嬰兒出生後的血塊與胞衣（胎盤）時，會視同種子而將其埋在屋後的土裡，並且避免在掩埋地丟髒東西，為了避免影響小孩的身體成長(劉璧榛 2006a)。筆者認為噶瑪蘭人將這個稻籽／胚胎，一個再生產的概念，與女人在田裡的工作結合起來(associate)，這兩個共同交雜的結構，一直到 1990 年代，合理化耕種時的播種者，及穀子入倉的收藏者一定是女性家長，並且穀物產品的食用分配與管理(management)也都是女性專權，另外收割後的 *muʔatu*（吃新米儀式）也是由女性主導。生產與再生產這兩種關係，Maurice Godelier (1996[1982]) 在研究男性支配時強調，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。

接著，如果被 Mutumazu 女神或祖靈藉由病兆或夢兆「選中」的 *tazungan*(女人)，就必須舉行 *kisaiz* 成巫禮以治好這個「祖先的病」，接著學習做 *mtiu* 巫師[12]，漸漸開始負責村子裡人的 *patoRqan* 生命儀禮、*subli* 占卜找人、找東西及 *paspi* 治病、還有每年舉行 *pakelabi* 宗教事宜等。特別在 *kisaiz* 為期一星期成巫儀式過程中，必須嚴格遵守前面 Mutumazu 神話中的禁忌，不能吃 *qanaw*（螃蟹）還有鹽巴；而只能吃米食、喝洗米水，強調一種以米食為唯一優先的秩序，同時在概念上藉由吃女神所賜予的米食，來加強這個即將成為 *mtiu* 巫師新人的生命力。也就是稻米除了是一種經濟生計作物外，還是秩序與賦予生命力的象徵。

另外，女孩要成為新的 *mtiu* 巫師，是必須藉由消費每家多餘的生產所得(surplus)之稻米：家長用米食製品 *nuzun*（麻糬）、酒等 *paspaw*（祭拜）神靈及祖先，另外還得天天宴請親戚朋友(hospitality)，並且在餐後結束前還要贈送 *nuzun*（麻糬）給客人帶回家。這裡米食的分享，對噶瑪蘭人而言，表示可分享好運、豐收，也就是代表分享傳遞豐富的生產力(fertility)，使每個人持續有米食可吃，不會飢餓。另外，食物還有一種可使人轉變的效果(transforming effects，Ortner 1978；Meigs 1984)，這裡儀式中使用過的米食，賦有讓人變得健康、有好運等象徵功能。同時此儀式中其實女孩在模仿／學習或重複，神話中 Mutumazu 女神給與稻米的這個角色（rice giver/feeding），由女人來贈送米食同時分享附帶於米食上的象徵意義。這個米食儀式化的過程中，如同 Arnold Van Gennep(1981[1909])對通過儀式(ritual of passage)的分析，有一個轉換過渡的階段(transition)，通過這種轉移讓女人具有一種象徵權力。

另一方面，女性藉由對食物的加工，如：煮熟、黏碎及發酵等烹調方式，而增加或轉化可食食物的數量，接著再進一步在更廣的人際脈絡中消費、分配／分享這些自家多

臺灣大學學術期刊資料庫

產剩餘(surplus)的稻米。這裡在儀式的食物象徵實踐過程中，同樣像是一個通過儀式，把食物轉換成女人可獲取到的特殊社會身分（*mtiu* 巫師）以及社會聲望(prestige)，讓將成年的女人有另一種社會生命(social rebirth)，及新的權利與義務。不同於新幾內亞豬的盛宴，食物是個人社會競爭的象徵或手段(Pospisil 1972；Godelier 1996[1982])，這裡食物促使女性形成一個互助合作團體，及將另一個年輕女子 *mtiu* 巫師的地位公開化、合法化而取得區域團體內部的認同。

在 1980 年代以前，如果女孩年紀漸長就開始會有 *Runanay*（男生）到家裡來田裡幫忙種稻，理想的女性是找 *napawan*（丈夫）入母家，生小孩（任母職），這個成長過程中她必須努力生產稻作持家，一直到繼承家照顧父母或獨立 *qaqasa* 分家出去。每年年終歲末，做為家長的她還要將稻米煮熟，及殺以米糠或剩飯這些稻米周邊產品養大的公雞，來舉行 *palilin* 儀式祭拜祖先。後面我們會進一步分析這個公雞與男性氣概與女性家的權威建立之間的關連性。等到年老死亡時，在家人為她準備的 *patoRqan* 招魂儀式中，要給她準備織具還有 *sabaq*（稻籽）。而儀式最後，在其回來的 *tazusa*（靈魂）暫時棲息的水盆裡，可能會留下稻米穀粒，對噶瑪蘭人而言這表示來年此家稻田一定會豐收，也就是噶瑪蘭人具意圖性地期待女人能帶來米食。

從以上一個女人生命週期的民族誌資料中，我們可以發現，一個女孩因為其青春期所展現出的生物性別，而漸漸地被社會化而賦予一個社會性別：*tazungan*（女性）。在其生命成長的過程中，她將會被教導、學習導向成為一個應該有的噶瑪蘭女人；但反過來思考，一個女人該作什麼或該如何舉止行動，也正是因為她是被定義為 *tazungan*（女人），這是一個同時也是「因」、同時也是「果」的封閉問題與答案。整體來說，對噶瑪蘭人而言，*tazungan*（女人）的定義是 *lepaw*（家）的中心，一個持家與傳家者，她扮演主動提供食物 *paqan* 餵養者(food giver/feeding)的角色，為主要生產稻米的播種者、生產勞動者與分配者，象徵表現在實際生產方式上扮演「撒穀播種」這個給生命、創造的獨佔角色。同時，女人也藉由儀式在區域內親戚網絡或部落間，進行米食的分享與再分配，扮演著 *lepaw* 家層次之外的象徵性餵養工作。同樣餵養者還有另一個層次，就是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，如：養豬、雞或鴨鵝等。其中特別是雞跟女性家的權威及男性氣概(masculinity)息息相關，後面我們會再進一步分析。

另外，人死去後到另一個世界去，還要靠 *tazungan*（女人）用米食及用其飼養的公雞 *paspaw*（作儀式）來「餵養」；以及部落所有的人，還得靠 *mtiu* 女巫師透過米食製品

臺灣大學學術期刊資料庫

與創始女神維持良好的關係，以避免疾病侵襲、豐富雨量與保有作物豐收。而也正是因為她這個在實際生活中的餵養者，以及她利用其生產的稻米，作為與祖靈及神靈維持良好關係的工具，而成為與另一個世界溝通者的這個雙重餵養者角色，使女人在噶瑪蘭社會中顯得很重要，男人必須依賴她。在噶瑪蘭社會中稻米是一種被操控的手段或工具，如果一個人要獲取神靈及祖先的祝福與保佑，意即有要求超自然回饋的權利，就必須透過女人使用這個工具。同時，區域內親戚網絡與政治關係的聯絡與回饋，也跟這個工具息息相關。在食物所能提供的權力形式中，餵養被認為是一種權力的行為(Ortner 1978:68-74)，如前所言，餵養的人可以要求回饋或轉換成其他形式的權力，噶瑪蘭女性在兩個世界中的雙重餵養者地位，使女人在食物這個具主導性位置的場域上較男性佔優勢，此權力並且擴展到宗教及儀式的場域上。

稻作變遷與女性權力多元轉化

如文章一開始的時候談到，稻米本來不是噶瑪蘭人的生計經濟及主食，隨著十七世紀初漢人的進入，噶瑪蘭人接受了這種食物及特殊水稻／平原的生產方式，其因應的方式是將之與陸稻的文化再現結合進行轉換，女性從陸稻生產、消費的掌控到水稻的生產、消費的掌控。不過隨著大量漢人移民進入其宜蘭原居地，加上水田的流失，大部分的噶瑪蘭人已成為漢人，不再有噶瑪蘭人這種特殊的生活方式與認同，換句話說這個文化體從來就不是靜態的、且非與其他族群沒有互動，此時也正遭受劇烈衝擊，而逐漸在消逝中，其運作被漢人的男性中心文化方式所取代。僅存的少數群體與其母體文化往南遷，筆者研究的東海岸花蓮豐濱鄉噶瑪蘭人的新社就是最後的部落。此聚落在日據時代發展成鄰近區域內最大的穀倉，男性改變了傳統的性別分工，進入稻米的生產行列，如前段所分析，但在稻米生產、分配及文化象徵再現上仍由女性主導。

接下來最大的變化是女性在稻米食物的生產與分配的優勢地位大大減低：到 1980 年代隨著花東海岸現代化公路開通、農業技術的引進如：農藥、肥料，及現金貨幣經濟的進入與東部市場臺灣區域化甚至國際全球化，在新社聚落內，這種女性主導小規模的食物生產，已不再是主要的生計經濟型態。加上交通及通訊業的開展，男女勞動力變得容易自由流入市場，賺取現金薪資。受到經濟位置的邊緣結構性差異及大社會性別分工的影響，如同其他原住民，噶瑪蘭男性進入北部都會區內從事建築業作底層勞工，女性則進入工廠或服務業。現在，回家時男人及女人不像過去帶回來的是獵物與稻米，同時

臺灣大學學術期刊資料庫

被用來象徵著男人與女人，如今兩者提供一樣的產品：現金給家庭。

這種種改變也對應到另一個戰後世代的 Mutumazu 神話版本[13]：

> 很久很久以前 Mutumazu 女神看到人世間有一對貧窮的祖母跟孫子，她們很可憐得靠撿薪柴換米糧。於是有一天她下凡來人世間，在橋邊等年輕人放學回家，接著跟年輕人回家，可是年輕人的阿嬤覺得很羞愧，因為她們沒米可吃，只有喝水，沒有食物。但是 Mutumazu 還是住了下來，並且告訴阿嬤如果晚上聽到什麼聲音，都不能起來看。果然整晚阿嬤都聽到吱吱喳喳的聲音，到了次日早晨，她起來一看，自己的破屋子，變得很大又很漂亮，還有許多家具跟白米好吃。
>
> 她們三人在一起生活了一段日子，Mutumazu 生了一個小男孩。每天早上 Mutumazu 跟 Siagnau 一起出去工作，由阿嬤照顧小孫子，Mutumazu 叮嚀阿嬤千萬不要餵他吃 *qanaw* 螃蟹，但是不知道為什麼阿嬤還是餵了小孫子吃了螃蟹，之後他的腸子被絞斷就發高燒死了。一氣之下 Mutumazu 告訴阿嬤跟她先生 Siagnau，她不能再跟他們待在一起了，於是燒了稻草把屋頂上死掉的小孩一起帶走了…

從這個新版本的神話文本中，我們可以看到經濟生產型態的改變與貨幣的出現，祖孫必須撿山上的木材換取現金才能買米，而 Mutumazu 與 Siangau 也必須到外面工作，由阿嬤在家裡帶小孩的現代型態。但是，有意思的是在想法上 Mutumazu 還是跟前面的神話版本一樣，被意向性的(intention)描述成帶來米食，另外加上過去沒有的帶來「財富」的女性角色。

不過，在勞動力換取貨幣薪資的資本主義邏輯中，女性控制生產與消費稻米的影響力已漸漸降低，女人的 *mtiu* 巫師宗教儀式與稻米分配權力開始被邊緣化、萎縮。女人雖然在米食相關的食物生產中的優勢地位減弱，不過在今日傳統文化及傳統知識場域較佔優勢，特別是在 1990 年代之後的正名運動中，女性主導的 *kisaiz/pakelabi* 稻米分享消費相關儀式被劇場化，女人扮演對外文化展演發聲的角色，有一種文化詮釋權。同時，舊的米食文化範疇仍然繼續存在個人生命儀式中如 *patoRqan*、或祖先靈魂信仰中，如 *palilin* 儀式的舉行、或以想法、傳統知識型態出現在社會各種活動、各個層面的機制中，或轉換成日常生活的消費飲食面向，而有多元的面貌。

另一方面值得注意的是：明顯的透過外來、新的宗教形式的助力，男人在 1970 年

臺灣大學學術期刊資料庫

興起的以男性中心的基督宗教中佔優勢，同時在天主教儀式中如豐年節的望彌撒，開始與男性的豐年節還有稻米生產收穫作連結。同時近年來男人更進入到國家行政體系與政治發展的領域，這些領域與男性主導的儀式 *qataban*（豐年節）從過去的獵頭相關到今天的穀物豐收族人相聚、*spaw do razing*（海祭）的捕魚活動作連結。接下來我們就進一步來看這些跟男性相關的部分。

男人被類比於自己打回來的食物：野鹿

接著後半部份，我們將繼續追問噶瑪蘭人「什麼是男人？」、男性氣概(masculinity)，以及這個問題跟食物的關連性。對噶瑪蘭人而言，男人非常重要，因為一直到日據初期，當部落內有敵人 Maitomale（今太魯閣人）來砍頭時，需要有男人的保護；一直到今天部落公共勞務也是依賴男性出力。同時，1980 年代前如果家裡想吃肉或吃魚也要有男人去找。不過，在新社村子裡長一輩的老人常常會說，有「母親」最好，她最偉大，因為當男人兩手空空沒有獵物或魚獲回家時，只要回到家裡，回到母親／太太身邊就隨時有東西可吃，不用擔心餓肚子。這意味著男性的食物「生產」活動被與女性的稻作區別開來，成為性別分工的一環，同時男性的食物「生產」被認為較不穩定，必須依賴女性的稻作、家畜飼養及野菜或潮間帶的採集活動。

通常一個男孩十幾歲時，會跟父親到山上去學習放陷阱，或再大一點上船晚上出海去捉飛魚，這些尋找肉食的技能，相對於女性是稻作／植物的，被認為是成為男性必須要學會的。到了 13、14 歲男子得進入青年會，也就是過去的年齡階級組織 *sabasabasayan*，接受離開母親、也離開家到山上或海邊獨立生活的基本訓練，學習不怕勞苦而且能忍受別人的怨責。這個即將要成年的 *Runanay*（男人），被部落的人期待要能熱心擔負公共職務，開始扛起部落守衛的任務。這個對男人「守衛者」的社會角色定義，也跟他在生產活動中該扮演的角色被連結(associate)在一起；當男人被禁獵，整個勞動力轉向原來女性為中心的稻作生產時，還是被界定為要執行保衛者的工作：如趕鳥、除草等。如前半部分析女性稻作部份所指出，雖然實際上男性也參加插秧及收割的工作，但還是被歸類為非生產者，而是守衛者的角色。

年紀稍長會有 *temoqaz*（晉級）的成年禮儀式，之後便進入可婚成年男人的行列。1970 年代以前，在年長的一輩的生活中，男孩長大了是要給別人的，所以期待別人的男人會很勤勞又努力，能為家及部落服務，有強的競爭能力，這同時也是對男人的定義。

臺灣大學學術期刊資料庫

過去年紀大約到了 50 歲，表現優異就有機會被長老推舉為頭目，帶動並領導部落，現在通常為 60 歲以上才有資格被推舉。今天的頭目與副頭目主要負責與政治關連性強的傳統文化與節慶事宜，不像七〇年代以前，具有較大的權威，可以指揮部落裡的人事。在過去頭目及長老群更有共同決定男性共同使用獵場及魚場的分配權，也就是男性對自然資源使用的政治權力形式並非是個人的(personal power)。

男人等到年老死亡時，在家人為他準備的 *patoRqan* 招魂儀式中，得幫他準備獵具[14]。而儀式最後，在其回來的 *tazusa*（靈魂）暫時棲息的水盆裡，噶瑪蘭人期待這個男性亡者可能會留下動物的毛（如鹿、羌、山豬），在倒水時男性家屬會圍過去「搶」這個毛。對噶瑪蘭人而言，這表示拿到毛的男性親戚，來年上山放陷阱一定會有所獲。也就是噶瑪蘭人具意圖性地期待男人能帶來好吃的山產獵物。

我認為如同前面女性主體的社會建構過程，未婚男性主體的社會建構過程，跟其打獵的「生產」活動所帶回來的食物／產品息息相關，特別是其手中的獵物：野鹿。而已婚男性的象徵再現則不是在林中自由奔跑的美麗動物，而變成是 *lepaw* 家裡被馴化仍雄赳赳的公雞。進一步我們再從儀式中來分析，特別是轉變成大人的 *qataban* 成年禮。成年禮的過程一直到日據初期，其實跟獵人頭與獵鹿活動是連結在一起，也就是成年可婚與獵人頭及獵鹿，被歸類在同一個社會範疇，用來定義男性。對噶瑪蘭人而言，通常在成年禮獵頭行動之後，其部落較長年齡階級的人，緊跟著得去山上獵鹿，用鹿血來祭拜帶回來的人頭，意義上以替代、弭平及象徵上償還因出草行動所奪取回來的生命，以避免「欠下血債」，而令取頭者或整個部落居民憂心，有被復仇的生命危險。這樣一來，獵首者與被獵首者間，甚至兩個群體在心理情感上從此互不相欠，取頭者與被獵頭兩個人命象徵性的交換，藉由這種殺鹿祭祀來達成。

在這個象徵的「生命對等交換」中，鹿流血替代獵頭者流血，鹿在這裡成為男性生命的象徵與替代品(substitution)，同時他被用來象徵性解決部落間的區域政治衝突。換言之，男人跟他的獵物野鹿，在儀式中有對等的交換價值(equivalent value)，一種象徵上的等同結合(equation)，其生命被比擬、類比於自己拿回來的獵物。在過去通過 *qataban* 儀式晉級的男孩才可以成年，具有社會認可的生殖繁衍力，並且才算是通過能力的試煉。

二十世紀初日本人強烈禁止獵頭之後，噶瑪蘭人也不再獵頭或擔心頭被拿走，也沒有獵鹿祭頭的 *qataban* 儀式了[15]。而近半世紀來，隨著耕地與山林的開發，鹿也越來越少。另外，在花蓮新社地區 1960 年代之後，更受到基督宗教信仰禁止男性傳統的 Saliman（獸靈）泛靈信仰之影響，而丟棄原先收集掛於廚房內或獵場、果樹上 *paspaw*（祭拜）

臺灣大學學術期刊資料庫

的鹿頭；但是這個野鹿與男人在意象上的連結，仍與漢人土地公信仰結合，而以另一種形式在其 Saliman（獸靈）的宇宙觀，及人際關係的衝突中展現出來(劉璧榛 2008)[16]。雖然這些平常掛在家裡廚房內的鹿頭不見了，但「住」在頭裡的 Saliman（獸靈）至今還會繼續在村子裡「咬」人，使人 *tagau*（生病）。換句話說，這個野鹿的男性性別意象，仍以一種靈魂信仰及宇宙觀的形式繼續存在，或變成是一連串的想法、說法與過去傳統的知識型態，出現在各種活動及社會各層面，而形成網絡般的性別形構(formation)，繼續在男性的主體認同與人際關係的建構中產生影響。

噶瑪蘭人的野鹿不僅有儀式象徵上交換的價值，及成為人際關係網絡建構的載體之一，在歷史文獻中及部落長老的訪談記憶中[17]我們發現，鹿皮及醃製的鹿肉還被作為交換物，以跟荷蘭、西班牙人、漢人或日本人交換米鹽、武器、工具、布或瑪瑙珠等，或是作為納貢及贖罪代價品(曹永和 1979: 39；中村孝志 1997[1954]: 111；柯培元 1993 [1810]: 126；陳淑均 2006 [1852]: 398-399；伊能嘉矩 1996[1896-1899]: 204, 208）。噶瑪蘭男性過去直接掌握了這個交換的工具，與冒被獵頭的險去對外進行交換，而交換來的東西，最重要的是工具及武器，這同時也是他一輩子及死後唯一帶在身邊的物質財產。另外，透過男性藉由產品交換來的物還有布匹及瑪瑙珠，這些則交給女家長來分配，珠是裝飾品為財富炫耀的表徵，其中某些特殊的珠子如 *smakay*，則為 *mtiu* 巫師專有，在母女之間相傳，排除在交換循環圈之外。

野鹿情人：女人愛戀的情感與未婚男子的移動性、互補性

如 David McKnight（1973）對食物研究的觀點，其實噶瑪蘭人的肉食來源－野鹿還跟男人的本質、噶瑪蘭人的親屬關係，特別是婚姻形式、*lepaw* 家內兩個男人的關係（丈人／女婿）及女性的稻作生產、動物習性及環境生態連結在一起。我們接下來從噶瑪蘭獵人怎麼描述鹿的習性，與野鹿情人的傳說來理解。以前，平地到不高的山上可以看到很多梅花鹿（Cervus nippon taiwanus），公鹿有長角，母的沒有。公鹿會在秋天發情，彼此卡角互鬥，以取得領袖地位和母鹿交配。鹿喜歡吃樹葉及芒草，常常會逗留在長草的廢田裡，其實他跟人的稻作活動比較親近。我們可以在以下區域間至今仍流傳的一個野鹿情人的傳說中，看到稻作與獵物、男人與女人之間的互動關係，及這個未婚男子的移動性如何被破壞（死亡），到被馴化（domesticated）進入家的領域（自由限制、定居）。

臺灣大學學術期刊資料庫

「從前，有一個年輕的女孩不喜歡跟其他女性同伴一起耕作，她媽媽很不高興。有一天這個媽媽帶著便當到田裡去，邊走邊聽到女兒在跟別人講話，還有說有笑。媽媽很好奇自己女兒的工作夥伴會是誰呢？她又看看田裡的工作進度應該是兩個人做的。多次質問女兒的回答卻都是：「沒有人幫我」。越想媽媽更不解為何女兒要隱瞞她。

過了不久收穫的季節到了，換爸爸決定去看看。當他到時發現田周遭的草都被除得乾乾淨淨，回家後爸爸問道：「今天有誰去田裡？」所有的人都說沒有。他不相信再跑稻田裡去看，發現田裡有鹿的腳印，但是鹿並沒有吃掉米穗，也沒有破壞稻田。他自問：「為什麼鹿會跑來這裡，卻又沒有偷吃作物？」接著他回去拿槍，不一會兒他便發現有一隻鹿朝著田的方向來，於是拿槍瞄準，果然射中了。接著他把鹿扛回家，女兒看到了馬上掉眼淚說「爸爸為什麼要殺我的情人」，傷心之餘便刺進鹿角自殺身亡。」

除了前面談過鹿被噶瑪蘭人賦予男性生命／生殖力的象徵外，在以上這個傳說中我們可以看到：這個在低地林中自由奔跑美麗的梅花鹿，還被噶瑪蘭人比擬成女性的情人[18]，一種陽性意象並且具有美麗的外表，同時也為女人愛戀情感的投射。並且在這個美麗哀傷的故事中，這個情人同時會主動靠近女性、幫助女孩耕種。雖然在現實的自然環境中，耕地的開發會促使鹿的生活空間與數量減少，也就是稻作與男性的獵鹿活動是相剋衝突。但是對噶瑪蘭人而言，男性的勞動力被想像成是一種助力，與女性勞動力互補。

另外，這個噶瑪蘭人的「野」鹿情結中，還有一種未婚男子移動性(mobility)的投射，這個移動性包括離家的打獵、捕魚活動與尋找／靠近女性、入贅住進女家，也就是跟過去傳統的男入女家的婚姻形式連結在一起。這個故事最後家中的男主人射殺了這個對他來講陌生的人（僅看成是一般的獵物），我認為有將女兒的情人，象徵男性的野「性」給家居化／馴化(domesticated)、控制，整合進家（非野生）的領域中之意味，同時一部份也表示父母仍佔兒女婚姻的主導權。

再者，父親使用暴力射死這個未來的女婿，其實也展現出噶瑪蘭人家庭結構內，兩個男人的衝突與對立競爭關係。總之，在這個故事中，我們看到噶瑪蘭人在思維及實踐上，將射殺野鹿這個覓食的活動與男人的本質、生產關係、親屬關係、婚姻型態、*lepaw* 家內人兩個男人的關係（丈人／女婿）連結在一起。而這個野鹿情人的死亡，宣告著男性家居化，轉換成已婚男子，變成是女人家所飼養的家禽：*tuku*（公雞）的象徵命運。這個家／已婚男子的專屬領域，如同 *palilin* 祭祖儀式內，公雞肉分享僅限於 *qanasuani*

臺灣大學學術期刊資料庫

親戚[19]的範圍，也就是同家系的領域內；而未婚男子如同鹿肉的分享卻是超越 *qanasuani* 親戚的範圍。也就是說，在噶瑪蘭社會中，野鹿與公雞做為一種被分享的肉源，同時捲入人的關係中，特別是與把人劃分成「不可婚親戚」與「可婚非親戚」的兩個範疇相關連。

牲禮公雞與女性權威

噶瑪蘭人的食物隱含著社會性別，如前所言，稻米被賦予女性化的社會性別，野鹿則是男性的，雖然人們都知道鹿有兩個生物性別。而家裡飼養的雞卻有公的及母的兩種社會性別，只是人們對其社會想像不同：已婚的男人被比擬成公雞，而女人則相對地被比擬成母雞。但是不同於公雞被殺，被當成一種祭祖儀式的祭品，一種暴力的對象，也不同於父系社會中，常有母雞帶小雞的多產意象，在噶瑪蘭人日常生活的文化再現中(representation)，當母雞在下雨天啼叫時，人們相信她能有制止打雷的效用，此特殊的論述(discourse)在伊能嘉矩的宜蘭踏查日記中也曾提及(1996[1896-1899]: 235)。根據花蓮新社報導人[20]的解釋，因為過去新社地區水田很多，打雷時很多人還在田裡工作，因躲避不及而喪命。噶瑪蘭人意向上賦予母雞特殊的力量，如同女人創造生命的力量，希望她能制止大自然毀壞的力量，解救人的生命。這裡在象徵中女人與男人被賦予或想像的能力、權力的確存在著不對稱的現象(asymmetry)。

噶瑪蘭人除了上述將公雞／母雞作為談論認知事物的一組陳述，同時也建構了她們特殊看性別的方式，並且這一連串想法也出現在儀式、祖先信仰的機制中或社會各種活動及不同的社會層面中。其實，*tuku* 公雞跟新社部落內 ToRbuwan（哆囉美遠）式家庭的歲末 *palilin* 祭祖儀式有很大的關連性[21]。公雞被當作是主要 *paspaw*（祭祀）女主人雙性祖靈的祭品，也是當天唯一能吃、並且要吃完的食物，也就是，公雞與男人的關係以祭品的機制形式在家的範疇內展現出來。在這個 *palilin* 祭祖的儀式中，一家之主用其生產的糙米所養的公雞來餵養祖先，其意義根據新社舉行 ToRbuwan 式 *palilin* 報導人的說明，是因為公雞的內臟被認為是最珍貴的佳餚，必須用來敬獻祖先，以祈求來年平安順遂。而多位男、女報導人指出，*palilin* 儀式前必須挑選晨鳴響亮、羽冠亮麗、年輕力壯的公雞，這其實影射了社會對男人的要求與期待，以及社會對男性氣概的塑造與教育。村子裡的人常說：噶瑪蘭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、保持年輕俊美的羽毛與體力等等。也就是，男性主體這裡被類比成公雞，使

臺灣大學學術期刊資料庫

男人進入或屈服於(subjugation)這個社會論述(discourse)中所建構的主體位置與公雞形象，然後再把這些論述或文化再現轉化成個人的主體性(subjectivization) (Foucault 2001)。

而女人的責任除了為祖先挑隻好雞，同時意味著替家也選擇好的公雞－意即睜眼即可挑個好男人。另外，重要的是這個依過去傳統招贅入門的外來男人，必須要被馴化。依筆者分析這裡有兩個層次的馴化過程：一是如雞的命運，像森林中的野鳥被「關」起來，類比於男人不能像過去林中的野鹿自由亂跑去替別人工作，或隨便與別人發生性關係，他必須定居在妻子的母親家。二是透過女人使用儀式暴力來馴化，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 *palilin* 祭祖儀式的過程，來看這個儀式食物特殊的處理方法，及所經歷女性使用的象徵暴力。

儀式前幾天，女人要先把選好要殺的公雞抓好綁起來，觀察以確定會叫。如果是跟鄰居買來的雞，謹慎起見也必須幾天前先捉來綁好觀察，如果不會叫一定得換一隻，也就是這之中有女主人將一個「商品」自家化及查驗確保品質的過程。等到儀式當天一早，公雞叫、天剛轉亮時，將公雞活生生帶進屋子裡，躲在廚房門後，先準備好磨刀石及平常砍木材的斧頭，然後捉著雞在身體腰上環繞三圈，每繞一圈就將雞頭放在磨刀石上，拿斧頭用力敲擊頭部。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。另外，在田野的儀式參與觀察中，筆者發現每家 *palilin* 儀式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。而且每家儀式進行 *paspaw*（作儀式祭拜）的方式不同，如：有全家圍在木頭砧板或竹盤子周圍一起 *paspaw*，或輪流按年紀一個接一個的方式；甚至同一家儀式進行的方式，每一年也不盡都相同，比如過去蹲在地上用手抓飯吃雞肉，近幾年改在飯桌上吃等等。這些表面上看起來不同的家裡使用來打昏雞的方式不同，或是 *paspaw* 過程不同，也就是彼此有不同的儀式進行文本，但重要的是這些文本中，共同點是使用特殊「暴力」的方式對待公雞，重點是如噶瑪蘭人自己所言，要打昏雞、火烤雞而不能讓雞流血這個文化再現(representation)上，而不是在比較儀式進行的個別差異上，或是報導人自訴對公雞處理的差異觀點上。

在這個關於公雞的文化再現中，有一個共同分享的意義，公雞的血代表男人的生命精力，是不能隨便犧牲亂流掉，是要被保留下來僅在 *qanasuani* 親族的範圍內共享分食，作為建構一個以女性為中心血親團體的手段，同時展現女人對男人生命的掌控與運用。而對女人而言，這整個 *palilin* 祭祖儀式祭品同時也是當天唯一的食物之處理方式：從養

臺灣大學學術期刊資料庫

雞、選雞、抓雞、殺雞到吃雞肉的過程，充滿了女性透過公雞／男性(*tuku/Runanay*)類比的象徵實踐(symbolic practice，Godelier 1996[1982])。此儀式過程中，透過對這個公雞男性象徵的實踐過程，實踐了女人將丈夫(*napawan*)馴化、居家化的目的。同時隨著每年儀式的重複舉行，也展現對男性的宰制的再複製(reproduction)（劉璧榛 2003；劉璧榛 2006)。換句話說，女性透過米食餵養的雞來 *paspaw*（祭拜）想像的超自然靈魂世界的同時，藉由這個儀式化處理的食物，也建立了其與男性在家範疇內的兩性關係，鞏固其女性家長的權威(authority)。

結　論

本文嘗試在文獻、老人的記憶敘事(narrative)中，及藉由分析今日仍在花蓮新社噶瑪蘭聚落舉行的儀式，還有其日常生活的飲食禁忌等等，來拼湊噶瑪蘭人食物與性別權力關係之間，隱隱約約及具複雜樣貌的連結(association)。噶瑪蘭社會本來傾向將女性與男性差異化，形成兩個分離的群體，而食物生產分工、分享消費及儀式化是這種差異化的手段之一，同時也是其「連接的管道」(Meigs 1984)。這樣多元面向的分立、互動與連結，使男性有男性的群體與特殊的場域及連結的性別象徵，女性也有女性的所屬群體與場域及性別象徵，各自有不同的形成與運作邏輯：如女性與食物（稻米─女神、公雞─祖靈）間建立起來的比較傾向母系繼承的邏輯，其獲取的權力在宗教、家的範疇內及其相關的物質控制權上，還有與超自然溝通的權力。男性則與其相關「生產」的食物野鹿間比較是競爭的邏輯，男人必須藉由能力、工具及獲取獵物的總類、多寡來成就其社會地位。但男女之間彼此也因為這些社會差異必須建立起互相依賴的連結。同時，本研究也指出性別的構成與食物的生產／消費／交換是一種持續的交互作用，彼此並非是某種既定的或不會改變的分類範疇而已。

進一步，本文中也指出，食物除了做為一種被「生產」或消費分享的產品，如：女性的稻米及公雞，男性的野鹿，同時這些日常性的食物也被作為是一種描述現象與承載意義的象徵符碼。這些符碼表達了噶瑪蘭人的思想情感，也成為人與人之間溝通的媒介，同時也是一種每個人共同分享的部分，我們可將之視為是一種具有社會性生產／再生產意義的實踐、一個行動的場域(field of action)，因為這些食物／符碼同時被用來建構相異的性別主體。然而在本文中我們也可以看到每次（再）建構的過程都可能有些不同，不同的脈絡也會產生不同的性別意象與性別關係，如：陸稻轉水稻到日本殖民政府介入

臺灣大學學術期刊資料庫

稻作生產、禁獵及漢人土地公信仰與基督宗教的進入等等，因此提供了性別定義與關係可能改變的契機。

最後，噶瑪蘭人以食物等於雙手拿回來的產品（稻米、野鹿）這個邏輯，來建構性別差異認同的時代在漸漸改變了，這種特定的生活方式從主要的生產活動中脫離，受到當代社會工業化、資本主義、及全球化市場很大的衝擊。舊的食物如稻米、鹿及公雞與性別的交互範疇作用活動，雖然繼續存在生命儀式和靈魂信仰中，或以想法、傳統知識型態出現在社會各種活動、各個層面的機制中，或轉換成日常生活的消費飲食面向，而有多元的面貌展現。這樣的脈絡轉變，將是筆者後續觀察研究的焦點，與下一階段田野實證深入探討的主軸。

附　註

1. 另外，Pierre Bourdieu(1979)也從食物的象徵意義研究著手，探究法國階級社會有美學面向(aesthetic)的宰制與從屬，他建構出幾組對立的架構：formality/informality，exotic/homely，traditional/experimental 來理解社會階層化的過程。同樣的這些男性的研究者，對食物的象徵與階級之間的關係較感興趣，而忽略了性別在這之中其實與之交錯織成密不可分的網絡。

2. 現在噶瑪蘭三餐吃的是水稻叫 *masen* 或 *qilat*，節慶或儀式用的糯米叫 *bungbung*，而以前種的是陸稻／旱稻叫 *panay* 或 *tazuq*。今已沒種陸稻，但在儀式中用糯米來替代，保持陸稻／水稻、祖先／當代的區隔。

3. 相較於臺灣的其他南島語族，噶瑪蘭人很早就從事稻作，在日據之前，小米仍是各族主要的經濟作物。

4. 打獵通常會養獵犬幫助攻擊及尋找獵物，農耕則利用稻米周邊食物飼養雞來食用，這是狩獵與農耕兩種不同的生活形態對比。

5. 噶瑪蘭族的人口總數，根據 2007 年 11 月原民會「全國各鄉鎮市區原住民族群人口數統計表」的調查為 1091 人；人口分佈以花蓮為聚集區域，臺北都會區的人口數占居第二。另外，在 2002 年官方認定噶瑪蘭族之前，由噶瑪蘭復名推動小組的自我認同意願的調查書中來看，其實噶瑪蘭族共計有 1726 人，主要的落差在花蓮新城與豐濱地區。

臺灣大學學術期刊資料庫

6. 根據報導人偕萬來及蔡阿生的口述回憶訪談。

7. *qanaw* 是 *iRog*（河流）的螃蟹，螯的地方跟一般螃蟹不一樣，有一點灰灰的毛，是族人不能吃的禁忌食物。

8. 根據 *mtiu*（巫師）的解釋，在儀式歌謠中為了尊敬 Mutumazu 女神，不能直接稱呼她的名字，而要叫她做 Salamai。

9. 這裡噶瑪蘭人跟蘭嶼 Dao（達悟人）的例子成明顯的對比，在 Dao 的神話與儀式中是鹽具有噶瑪蘭人陸稻的位置。鹽解救了 Dao 人的飢荒問題，讓人可以吃生的、不好吃的東西，如樹葉、魚等(Arnaud 1993:287)。

10. 噶瑪蘭人的 *mtiu* 巫師只能是女人。

11. 近幾年在新社有些家的部分土地響應政府休耕政策，使得耕地面積減少，加上機械化，產生新的區域性生產分工形式，有些人開始跟鄰近專賣稻苗的人買，女主人不再自己播種育苗。

12. 通常一個社會中有為數不少的女孩被「選中」，數量與每家稻米生產量相關。在花蓮新社的噶瑪蘭部落，1920 年代興盛時達三十多人，而二次戰後，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，這也是六十歲年齡層的 *mtiu* 巫師較少之故。今仍有年青及年長的 *mtiu* 巫師共十多人。另外在花蓮另一個噶瑪蘭舊聚落新城的加禮宛，1950 年代還有，不到十人，今已全過世。

13. 筆者綜合整理潘那文及住在磯崎陳玉蔥的版本。

14. 在過去還有武器：長槍、矛，但日據至今都禁管，在公開的儀式場合無法使用。

15. 在政治歷史環境變遷下，或是隨著山林的開發，鹿在區域間越來越少，這個獵頭後儀式中所使用男性打來的野鹿，在中部阿美族中後來為女性飼養的家豬所取代(劉斌雄 1965:247)，卑南族的例子則為獵羌取代，而噶瑪蘭人僅止於鹿沒有其他替代。

16. 詳見筆者另一篇文章(2008)的探討：Animal Head Collecting among the Kavalan of Taiwan: Masculinity, Male-Female Power and Christian Conversion. *In* Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories (Ritual Studies Monograph Series). Pamela J. Stewart & Andrew Strathern, eds. Pp.191-213. Durham, N.C.: Carolina Academic Press. (Forthcoming)

17. 根據報導人潘龍平、朱武雄、潘武郎及朱阿交等人，對父執輩及祖父輩的記憶訪談

臺灣大學學術期刊資料庫

都有談到：過去在宜蘭及花蓮地區有很多的水鹿或梅花鹿，不需要到山上打獵，平常荒廢的田間就有很多鹿的蹤影。而獵到的鹿除了食用外，大部分鹿皮曬乾是用來跟漢人換東西。

18. 阿美族跟卑南族也有類似的傳說與鹿的男性意象。相關研究可參閱河野喜六編（2000[1915]）的《番族慣習調查報告書第二卷》14-15 頁、274-275 頁，及佐山融吉編（2007[1912]）《番族調查報告書第一冊》92 頁、298 頁，還有 Bareigts(1976)與 Cauquelin(2000)。

19. 跟 ego(自我)的祖母或祖父曾住在同一家屋的親族世系血親(descent)團體，被視為同血源的禁婚團體。

20. 根據花蓮新社陳麗玉、Api（朱阿比）及 Ipai（潘烏吉）等人口述。

21. 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 *palilin* 儀式中參與觀察所得。

另外，不少的讀者會質疑，只有 ToRbuwan 人的 *palilin* 祭祖儀式才會用特殊的形式殺公雞，為什麼筆者可以將之概化或通則化，用來分析整個噶瑪蘭人的性別意象與性別關係的建立。筆者提出兩點說明：一是儀式及與之關連的文化、族群並非有明顯的界線，這裡 *palilin* 儀式多元的進行方式就是一個典型的例子，尤其當我們愈理解其儀式參與者的多元面向的認同時(multi-faceted identities，Frese 1993)。

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 Sakizaya（撒奇萊雅人）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。在新社仍舉行的 *palilin* 祭祖儀式是多元的，祭品是多元的：有跟菜車買的漢人年糕、自己養的雞兩種。舉行或參加此儀式的人也是多元的：並非 ToRbuwan 人就用殺雞的方式祭祖，而殺雞祭祖的人也不見得都是 ToRbuwan 的血緣後裔。實際的例子如：某些年長 ToRbuwan 人的父母輩，早就不舉行傳統殺雞式的 *palilin*，因傳統 *palilin* 儀式複雜禁忌多，長輩恐後代進行錯誤，造成「不幸」招來厄運，早已改成漢化的「噶瑪蘭式」。另外，並非家長父方或母方為 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，反而是都用所稱的「噶瑪蘭式」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，則由太太阿美族人

臺灣大學學術期刊資料庫

來主持殺雞的 *palilin*，而她先生媽媽的妹妹因為信了基督宗教，不在自己家舉行 *palilin*，最後是到「阿美族媳婦家」作儀式。另外，值得注意的現象是：凡有舉行 ToRbuwan 式祭祖的家中，其實都同時有用漢人年糕所謂「噶瑪蘭式」*palilin* 及殺雞的兩種方式進行。

因此，公雞作為一種已婚男性象徵符碼，不僅是單一或某些特定人的儀式實踐而已，或是將之物質化，說成是屬於誰的、某個族群的；而是她變成是一種共同分享的再現，是一連串的想法、說法、作法與知識型態，出現在社會各層面形成網絡般的性別形構(formation)。

引用書目

中村孝志

1997[1954] 〈十七世紀臺灣鹿皮之出產及其對日貿易〉。許粵華譯。刊於《荷蘭時代臺灣史研究（上卷）》。吳密察、翁佳音編，頁 81-120。臺北：稻鄉。

伊能嘉矩

1996[1896-1899] 《平埔族調查旅行：伊能嘉臺灣通信選集》。楊南郡譯註。臺北：遠流。

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。

佐山融吉 編纂

2007[1912] 《蕃族調查報告書第一冊》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

河野喜六 編纂

2000[1915] 《番族慣習調查報告書第二卷》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

柯培元

1993[1810] 《噶瑪蘭志略》。南投：臺灣省文獻委員會。

速水家彥

1993[1931] 〈宜蘭雜記〉。李英茂譯。《宜蘭文獻》6:104-105。

臺灣大學學術期刊資料庫

清水純

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（未出版手譯稿）。

1998 《噶瑪蘭族神話傳說集：以原語記錄的田野資料》。臺北：南天。

曹永和

1979 《臺灣早期歷史研究》。臺北：聯經。

陳淑均

2006[1852] 《噶瑪蘭廳志》。張光前點校。臺北：遠流。

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）》。國立師範大學歷史學研究所博士論文。

劉斌雄

1965 《秀姑巒阿美族的社會組織》。臺北：中央研究院民族學研究所。

劉璧榛（LIU, Pi-chen）

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。

2006a 〈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〉。《臺灣人類學刊》4(1):45-77。

2006b Cerf à chasser; coqs/cochons à sacrifier: politique de sexe chez trois groupes austronésiens matrilinéaires de Taiwan. *In* Dynamiques identitaires en Asie et dans le Pacifique. Françoise Marsaudon, Chantal Zheng et Bernard Sellato, éd. Pp.191-205. Aix-en-Provence: Université de Provence.

2007 Cerf-amant, coq-mari et femmes chamanes: disjonction des sexes chez les Kavalan (Taiwan). *In* Une maison sans fille est une maison morte: La personne et le genre en sociétés matrilinéaires et/ou uxorilocales. Nicole-Claude Mathieu, ed. Pp.385-414. Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme.

2008 Animal Head Collecting among The Kavalan of Taiwan: Masculinity, Male-Female Power and Christian Conversion. *In* Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories (Ritual Studies Monograph Series). Pamela J. Stewart & Andrew Strathern, eds. Pp.191-213. Durham, N.C.: Carolina Academic Press. (Forthcoming)

臺灣大學學術期刊資料庫

Appadurai, Arjun

1981 The Past as a Scarce Resource. Man, New Series 16(2): 201-219.

Arnaud, Véronique

1993 Le Sel,《Aliment de la vie》chez les Yami de Botel-Tobago (Taiwan). *In* Le Sel de la vie en Asie du sud-est. Le Roux Pierre & Jacques Ivanoff, eds. Pp. 285-304. Patani: Prince of Songkla University and Centre Nationale de la Recherche Scientifique.

Arnold, David

1988 Famine: Social Crisis and Historical Change. New York: Basil Blackwell.

Bareigts, André

1976 Les principaux mythes de l'ethnie amis (n° 1), Hualien Fengpin (publication privée).

Baudrillard, Jean

1972 Pour une critique de l'économie politique du signe. Paris: Gallimard.

Bloch, Maurice

1977 The Past and the Present in the Present. Man, New Series 12(2): 278-292.

Bourdieu, Pierre

1979 La distinction, critique social du jugement. Paris: Minuit.

Borao, José Eugenio

1993 Aborigines of Northern Taiwan According to 17th-Century Spanish Sources.《中央研究院臺灣史田野研究通訊》27:98-120。

Cauquelin, Josiane

2000 Passage d'une société chamaniste à une société à chamanes: l'exemple des Puyuma de Taiwan. *In* La politique des esprits: chamanismes et religions universalistes. Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil, éds. Pp.35-50. Paris: Université Paris X.

Counihan, C.M

1998 Introduction－Food and Gender: Identity and Power. *In* Food and Gender: Identity and Power. Carole M. Counihan & S. Kaplan, eds. Pp.1-10. Australia: Harwood Academic Publishers.

1999 Anthropology of Food and Body: Gender, Meaning, and Power. New York: Routledge.

臺灣大學學術期刊資料庫

Counihan, C.M & S. Kaplan, eds.

1998 Food and Gender: Identity and Power. Australia: Harwood Academic Publishers.

Counihan, C.M & P. Van Esterik, eds.

1997 Food and Culture: A Reader. New York & London: Routledge.

Douglas, Mary

1984 Standard Social Uses of Food: Introduction. *In* Food in The Social Order: Studies of Food and Festivities in Three American Communities. Mary Douglas, ed. Pp.1-39. New York: Russell Sage Foundation.

Foucault, Michel

2001 L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982. (Edition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros.) Paris: Gallimard; Seuil.

Frese, Pamela R., ed.

1993 Celebrations of Identity: Multiple Voices in American Ritual Performance. Westport, Conn.: Bergin & Garvey.

Geertz, Clifford

1976 From The Native's Point of View. *In* Meaning in Anthropology. Keith H. Basso & Henry A. Selby, eds. Pp.221-237. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Godelier, Maurice

1996[1982] La production des Grands Hommes. Paris: Fayard.

Goody, Jack

1982 Cooking, Cuisine, and Class: A Study in Comparative Sociology. New York: Cambridge University Press.

Lappé, F. M. and J. Collins

1982[1979] World Hunger: Ten myths. San Francisco, CA: Institute for Food and Development Policy.

Lévi-Strauss, Claude

1962 Le totémisme aujourd'hui. Paris: Presses Universitaires de France.

1985 La potière jalouse. Paris: Plon.

Meigs, Anna S.

1984 Food, Sex and Pollution: A New Guinea Religion. New Brunswick, N.J.: Rutgers

臺灣大學學術期刊資料庫

University Press.

Malinowski, Bronislaw

1960[1922] Argonauts of The Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. London : G. Routledge & Sons ; New York : E. P. Dutton.

McKnight, David

1973 Sexual Symbolism of Food among the Wik-Mungkan. Man 8(2):194-209.

Moore, Henrietta L

1988 Feminism and Anthropology. Cambridge: Polity Press.

Ortner, Sherry B.

1978 Sherpas through Their Rituals. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Pospisil, Leopold

1972 Kapauku Papuan Economy. New Haven: Human Relations Area File Press.

Sahlins, Marshall

1976 Cultural and Practical Reason. Chicago and London: Chicago University Press.

Schlegel, Alice

1977 Male and Female in Hopi Thought and Action. *In* Sexual Stratification: A Cross-Cultural View. Alice Schlegel, ed. Pp. 245-269. New York: Columbia University Press.

Turner, Victor Witter

1988 The Anthropology of Performance. New York : PAJ Publications.

Van Gennep, Arnold

1981[1909] Les rites de passage : étude systematique des rites. Paris : A. et J. Picard.

臺灣大學學術期刊資料庫