

「性別」如何作為一套文化表徵¹：試論性別人類學的 幾個發展方向

王梅霞

傳統人類學理論透過親屬、宗教、經濟、政治這些領域來思考社會文化的性質，並且逐漸開始反省不同文化中這些領域是否具有獨立而不可化約的邏輯，以及不同文化如何界定這些領域的範疇（category）。當人類學家覺察到這四個分支仍然受限於西方社會形態，性別研究成爲一個新的議題，提供了跨越上述四個分支的可能畛域。

七〇年代的女性主義人類學家一方面受到恩格思、馬克斯主義的影響，另一方面受到了六〇年代李維史陀「結構主義」的影響，開始關心：「兩性不平等」是不是泛文化普同的現象？這個時期的討論顯示：每個文化雖然以其不同的方式建構兩性關係的內涵，然而兩性的不平等卻都建立在這樣的架構下：「男人」與公領域、文化、社會相對應；「女人」則與私領域、自然、個人相對應。而且「男人、公領域、文化、社會」被認爲是優越於「女人、私領域、自然、個人」等範疇。當時的人類學家認爲每個文化都有這樣一套普同的心靈結構，將女人視爲是自然的，並且歸到私領域裏，因此男女是不平等的。

這樣的思考方式在八〇年代所面臨的批評是：這一套架構反映的是西方文化的偏見。因爲這些範疇和範疇之間的對立，其實是西方的思考方式，認爲文化與自然是對立的，文化是超越自然的、是要控制自然的；但是其他文化卻不見得有這樣的對立。所以八〇年代的人類學家開始反省：李維史陀這一套設定二元對立領域的結構主義思維，是不是正反映出西方文化的影響及偏見？其他不同的文化不見得也同樣地設立二元對立的領域，那麼他們又是怎樣去界定「男／女」、「公

* 本文的完成必須感謝鄭依億學姊、胡家瑜老師、童元昭老師的關心及建議，以及兩位匿名評審提供寶貴意見。

¹ 表徵（representation）一詞可以指涉一個象徵（symbol）或意象（image），或是呈現在眼前或心上的一個過程（Williams 1976：224-225）。後結構論者更強調表徵系統並不是反映已經存在於世界中的真實意義；而是一種象徵實踐，意義藉此而被賦予世界，更重要的是此系統建構了意義（Hall 1997：24-28）。本文以性別作為一套文化表徵，一方面關心不同文化如何界定性別意象，另一方面更要探討性別如何作為建構社會文化的基本要素。

領域 / 私領域」、「文化 / 自然」、「社會 / 個人」等範疇？範疇之間的關係又是如何？

八〇年代的人類學家開始透過更細膩的異文化民族誌反省西方知識論傳統所帶來的限制，非洲民族誌提供了馬克斯主義的人類學者探討前資本主義社會的家戶生產方式(domestic mode of production)，進一步呈現「公領域」、「私領域」的範疇是如何在歷史過程中被界定。美拉尼西亞民族誌更提供人類學家重新思考「文化」、「自然」、「社會」、「個人」這些範疇的內涵及關係，進而質疑西方知識傳統下的「財產」、「權力」等概念。

八〇年代末期迄今，人類學家進一步思考：性別是否是了解一個社會文化的必要課題？性別研究如何提供傳統人類學知識新的思考方向？人類學的性別研究透過非洲和新幾內亞的民族誌不僅嘗試超越傳統二元對立的概念，呈現意義如何在社會活動過程中被建構；更進一步透過這些民族誌探討：「性別」如何作為一套關鍵象徵 (key symbol)，當地人如何透過性別意象建構其社會文化秩序。進而，知識論上的意涵是：性別意象並非一套事先存在的、客觀抽象的知識，而是在實踐過程中被理解，而且有轉化結構及外在世界的可能性。

Moore在Feminism and Anthropology (1988) 一書中揭諸性別人類學研究的視野：不只是研究「女人」的活動，更是透過「性別」(gender) 這個議題反省人類學知識的概念及架構，並進一步思考「性別」如何「結構」(structuring) 親屬、宗教、經濟、政治各層面。在此關懷下，本文嘗試重新爬梳民族誌，以呈現性別研究對於人類學知識和社會文化性質所開展出的不同視野。第一、二節先回顧七〇年代及八〇年代的性別研究如何在恩格斯理論以及結構主義兩大傳統之下開展，而後透過異文化的研究反省了這兩大傳統所預設的「公領域 / 私領域」、「文化 / 自然」等二元對立其實是西方特殊社會文化的產物，並且關心不同文化中這些範疇的內涵及關係，以及它們對於探討性別及社會文化性質的意義。²第三、四節更進一步關心性別如何作為建構社會文化的基本要素。第三節以新幾內亞的民族誌為例，當地人透過實踐過程建構其人觀及社會認同，而性別是這過程中最重要的一套象徵系統。第四節更突顯性別研究如何開展出非洲民族誌的嶄新面

² Moore (1988)雖然已經反省了二元對立原則的限制，但是並未透過這個議題深入探討社會文化性質，本文則希望從這個議題出發，深入當地人的人觀、宇宙觀及歷史過程。

向，不僅挑戰了傳統世系群理論，性別更是瞭解當地人宇宙觀及社會文化變遷的必要面向。結論則希望透過上述討論提供台灣人類學性別研究若干思考方向。

一、恩格斯之後：歷史過程中的「公」「私」領域

Engels 在 “The Origin of the Family, Private Property and the State” (1972) 一書中探討：私有財產制度的建立造成了單偶婚家庭的出現，公領域與私領域的分化，以及婦女被排除於公領域之外。這觀點引發了後來研究者進一步討論公私領域的分化如何形塑男女間的不平等關係。

第一種研究途徑承認公、私領域 (domain) 的存在，可是強調不同社會文化下兩個領域的內容及結合方式均有不同。這些研究關心女性本身的活動領域，不僅探討婦女本身的經驗，而且視婦女為論述的主體 (Rosaldo & Lamphere 1974; Reiter 1975)。例如 Collier 在 “Women in Politics” (1974) 中強調女性作為社會行動者，她們在家庭中的活動可以影響男人在政治領域的活動或決策。這樣的觀點注意到女性透過私領域將權力滲透到公領域的可能性，突顯了女人的目標和策略(例如在父系社會中，藉由控制兒子來獲得權力)對於政治運作過程的重要性，但是仍然將女人的政治場域著重在家庭，而且忽略了家庭中倫理道德的束縛使得女人處處受到限制。Roger (1978) 則強調私領域權力本身的重要性，以歐洲鄉民社會為例，家庭也是政治經濟單位，許多公領域的功能可能出現在私領域的範疇。Snyder (1999) 更以非洲坦尚尼亞的 Iraqw 部落為例，探討公領域是私領域的擴大，繁殖力 (fertility) 是兩個領域共同的關懷。男人在公領域或政治領域的地位由他在家庭中的成功來決定，所以一個男人要在部落中享有地位，必須要有一個成功、和諧的家庭。同樣的，女人以其身為家庭中的母親、家庭中照顧者的意象，而在社會上得到人們的尊敬，甚至具有參與公領域事務的權力。此例顯示：在前資本主義社會中，公領域與私領域並非是對立的，而且公領域並不一定就高於私領域。

相對於上述觀點，另一派研究者則認為不應假定「領域」是既存的事實，所謂的「領域」是個人有目的的行動累積塑造而成的。結構和文化是社會成員在從事各種互動的過程中產生的，是一連串協商妥協之下的產物，是不停地在變遷的 (Barth 1966)。因此家庭不是由文化規則所決定的，也不是靜態或一致的，而是

由活生生的人們一連串的互動所構成，而公領域則是家戶之間交互作用下的產物。在這些社會活動過程中，女性也是活動的主體。以中東的民族誌為例，女性經常運作家戶之間的關係和實行公領域的權力（Nelson 1974）。

上述兩種研究途徑均有其盲點。第一種觀點被批評為只能檢驗出社會存在的既有事實，忽略了社會行動者改變社會秩序的可能性、以及社會變遷的動力。第二種研究途徑的缺點則是將人視為理性的、追求自我利益的經濟人，忽略了文化對人所造成的限制，例如家庭的組成其實有很深的意識形態。

第三種研究途徑因此透過歷史及文化脈絡探討公領域和私領域的關係。尤其馬克斯主義者的論述為人類學帶入新的視野，他們分析歷史過程，指出資本主義造成公私領域的分化及男女之間的不平等。例如有學者認為漁獵社會並沒有這兩個範疇的區別，此區別是歷史的演進所造成的，尤其是定居或農業的發展造成家戶之間的互動（Draper 1975）。結構馬克思主義者 Terry 和 Meillassoux 則探討部落社會的「家戶生產模式」（domestic mode of production），其中親屬關係與政治經濟領域尚未分化，女性也未被排除在政治經濟領域之外。Terry（1972）指出部落社會中有幾個不同的生產單位，包括家戶、氏族及部落，女性在不同的生產單位中扮演不同的角色；但是 Terry 並未進一步討論生產關係。Meillassoux（1981）則探討部落社會中長者藉由控制 *bridewealth* 來控制年輕男子的勞力與女性生產力；當資本主義進入部落社會後，年輕男子成為廉價的薪資工人，因此必須靠女人在家戶的生產工作才能維持家庭的經濟，此處突顯了資本主義的發展必須依賴原有的家戶生產方式所提供的無酬勞力。

女性主義者 Sacks（1975）和 Reiter（1975）同樣強調公領域及私領域的區分是歷史的產物，是歷史過程中財產擁有方式及生產方式的變遷所造成的，也是意識形態展現的結果。首先是國家和統治階級為了控制資源，徵用剩餘的產物，並讓人認同中央集權的合理性，所以劃分公、私領域，國家體制被定義為公領域，而家庭的生產被視為私領域。資本主義之下這樣的分歧更大，階級形成造成生產關係的轉換，剩餘價值的積累，以及範疇的分野：「公領域」成為市場經濟下的政治經濟單位，由男人控制社會生產；「私領域」的「家」成為個人情感的避難所和消費的單位，女人被限制在私人用途的家務，兩個領域相互區隔與對立。

馬克思主義者和女性主義者雖然都正視了兩性關係在歷史過程中的改變，但

是仍未深入討論前資本主義社會秩序的動態性及結構之間的辯證關係，更因此未能呈現不同生產模式之間的結合方式或矛盾關係。John Comaroff (1987) 以南非 Tshidi Chiefdom 為例，批評上述研究低估了前資本主義社會動態的、複雜的社會秩序。Tshidi 人的文化範疇及社會生活中隱含著「父系：母系：：向心：離心：：男：女」等矛盾的結構原則。這些結構原則透過日常生活中的象徵秩序被個人所理解，其矛盾則在儀式中被超越 (Jean Comaroff 1985)。結構原則中的父系原則通常與公共事物相聯結，也代表個體之間的平等競爭；母系的原則在階層之間扮演著支援與互補的角色。另一方面，Tshidi 社會承認交表婚、內婚的制度，這樣的制度反而模糊了父方、母方、姻親之間關係的界限。如果兩家之間是競爭狀態，就會被歸為父方關係聯結；如果兩家之間有很清楚的階層關係，雖不平等但也不至於造成對抗的局面，這兩家就會被歸為母方的關係聯結。其中的狀態界定完全由族中的長者來作判斷，使其關係合理化。正因為結構秩序具有流動性，因此提供了個人在社會實踐過程中轉化秩序的空間。

Tshidi 社會文化結構原則之間的關係在歷史過程中不斷轉化。首先，犁與勞力市場的引入，使個別家戶成為生產單位及財產的擁有者，家戶的獨立自立性被強調。然而在另一方面，男女之間的緊張關係被突顯：過去由男人和女人分別負責畜牧和農耕，各有活動空間；犁的使用卻促使擁有牛的男人也必須投入農事，造成男女之間的緊張。接著，結構原則之間的緊張更被殖民及資本主義所強化：由父系分支所代表的向心原則與國家行政階序相結合，因此更形重要；男人代表家戶去從事公共事務，安排孩子的婚姻、牛及耕地等事宜，政治秩序滲入家戶的領域、並規範各家戶之間的關係，女人的地位因此被壓抑。最後，在資本主義的生產方式下，男人成為都市中的薪資工人，女人則留在農村，男女均成為大社會不平等關係下的弱勢者。透過這些討論，Comaroff 強調兩性的關係必須放在變動中的社會秩序及歷史過程加以理解，而且必須透過內在動力及外在變遷加以理解。其次，Tshidi 社會在前殖民、殖民及後殖民時期建構出非常不同的「領域」，不能簡化為西方「公領域」及「私領域」的概念。例如：Tshidi 社會在前殖民時期是高度的中央集權，但是家戶卻被緊密的整合在一起；但在殖民後，家戶的功能就被國家機器所分裂了。此處兩種不同模式的中央集權，衍生出非常不同的領域範疇。因此，所謂的「領域」是由整體社會秩序所界定，並無其本質內容。

上述討論暴露了結構主義以「公領域 / 私領域」對應「男人 / 女人」這種二

元對立方式的限制，並且透過歷史過程重新思考這些領域的內涵及關係，及呈現資本主義如何形塑兩性之間的不平等關係。但是這些研究卻仍然未能深入當地人的性別觀念，也未視性別為了解一個社會文化的關鍵象徵，因此後文將繼續探索「性別」這個課題可能開啓的新視野。

二、再思考結構主義：想像的「自然」

「結構主義」以二元論為人類主流的思考方式，例如將「男／女」的二元對立，相當於「文化／自然」、「公領域／私領域」、「社會／個人」等等二元對立，因而建立起一套二元對立的架構。在這樣的二元論思考架構之下，七〇年代的人類學家對於「兩性不平等的現象，是否在每個不同文化都普遍存在？」這個問題的回答是肯定的，認為每個文化都是男、女不平等的。

Ortner 的“Is Female to Male as Nature Is to Culture?”（1974）一文吹奏起討論的序曲。一方面延續 de Beauvoir 的論點，Ortner 從生理的、社會的以及心理的三個層面討論女人如何被貶抑為「自然」的範疇、低於男人所代表的「文化」的範疇：在生理層面，女人的生殖器官、月經、懷孕等等生理事實被認為較接近於自然；在社會層面則因為女人必須撫育小孩，小孩尚未社會化而屬於自然的及家庭的，所以女人便很自然地被歸屬於家庭的私領域，而沒有辦法從事屬於公領域的政治、經濟活動；就心理層面而言，女性的特質被認為是易受感情影響、較為主觀的，而男性則比較能夠抽象思維，方式較為客觀。另一方面，在這一套普同的心靈結構之下，Ortner 並未忽略每個文化仍然透過不同的象徵秩序建構男女關係的內涵。

針對 Ortner 將「男人／女人」對應於「文化／自然」的論述，許多民族誌研究已經提出質疑。例如新幾內亞的 Kaulong 民族是以「未婚者／已婚者」、而非「男人／女人」，對應於「文化／自然」（Goodale 1980）。Kaulong 人透過個人在不同地域所從事的活動來塑造自我認同：未婚者（不論男子或女人）在居住空間所從事的工作、儀式和交換活動都屬於文化的範疇；性行為及生育必須在森林，和動物或精靈等非人類的存有者一樣，屬於自然的範疇；已婚者以及婚後才開墾的園地，處於文化和自然之間的範疇。因此，Kaulong 人並非按照性別，而是依據生命階段來界定個人屬於自然或文化那個範疇。他們對於婚姻是矛盾的，

一方面個人在土地耕耘所獲得的認同必須透過子嗣來傳承，另一方面婚姻和性行為帶來破壞性的耗損，這種矛盾是 Kaulong 一生必須面對和解決的。由此可見，對於「文化」、「自然」如何定義，以及兩造之間的關係為何，每個文化都有它自己的一套界定方式。

M. Strathern (1980) 更進一步批評二元對立的思考方式：首先，Ortner 所建構的「男人：女人：：文化：自然」這種二元對立是西方思想的產物，忽略了自然和文化範疇包含了多元的價值，而非全然二元對立的關係；其次，Ortner 預設了每個文化用以對應文化和自然的象徵是相同的，即男性和女性。M. Strathern 以新幾內亞 Hagen 民族為例，在該文化中也存在幾組二元觀念³，但是這幾組二元觀念在不同情境有不同使用，因此各組二元觀念之間並非平行的 (M. Strathern 1980:214-215)。而且，Hagen 人以一個人所從事的行為和活動去區分男性和女性⁴ (ibid:191)，凡從事有益於社會公義活動者被認可為男性，而謀求個人私利者被認定為女性。正因為象徵具有多義性，男性和女性在不同的情境中與自然和文化有多重的連結和對應關係，男性有時對應於自然、有時對應於文化，女性亦然。

另一個新幾內亞的 Baruya⁵ 民族也不存在類似西方「文化優於自然」的觀念，而且男女雙方對於「誰是自然繁殖力 (fertility) 的最初擁有者」展開競爭性的詮釋。雖然男子藉由成年儀禮象徵性地建構其權力，但是透過對於自然繁殖力的論述過程，男女之間的權力關係充滿著動態的張力 (Godelier 1986)。Baruya 人無論是男或女，從小都具有男性與女性的特質，男孩須透過一個成年儀禮的過程才成為真正的男人。在男性成年儀禮的過程中，男孩與母親被隔離，男孩必須吃年長者的精液，吃精液的過程就象徵著繁殖力的傳遞，由年長者傳遞給年輕人。相較於男性成年禮，女性也在其成年禮中祕密分享彼此的奶水，此過程排除男人的參與。因為他們重視自然的「繁殖力」，所以並不認為文化是高於自然的。對他們而言，生命儀禮的過程就在於如何獲得自然的繁殖力，而且「繁殖力」不被個人擁有，而是在人與人之間傳遞的。那麼在 Baruya 的例子中，到底是男人或女人擁有「繁殖力」？在這個文化中，這是一個不斷被詮釋與論述的議題，男人和女

³ 例如當地人以 *rømi/mbo* 意指涉野生的/栽培的，但是二者的關係不同於西方的自然/文化。*Rømi* 是一種力量，當地人要去發現 (discovery) 它，而非控制它。

⁴ 此處 Strathern 以 *male/female* 指稱文化所界定的男性/女性，有別於 *man/woman* 以生物特徵界定男人/女人。

⁵ Hagen 和 Baruya 分別屬於 Big man 及 Great men 社會，其社會性質將在下一節論述。

人有其不同的一套論述來證明自己才是繁殖力的擁有者。例如，男女均同意女性的生育力來自月亮，但是男人宣稱月亮是太陽的弟弟，女人卻主張月亮是女性；此外，女人更強調是她們創造了狩獵用的弓箭，但是男人偷走了它們。

西方「男人：女人：：文化：自然」的文化邏輯，在新幾內亞 **Bedamini** 人的象徵秩序更被翻轉過來，呈現「男人：女人：：自然：文化」。當物品處於原料和未加工的狀態時，與男性特質相連結，而物品處於轉換和加工過的狀態時，便與女性特質相連結（Sørum 1993:122）。**Bedamini** 還以冷熱、長短、軟硬等幾套不同標準來界定男性和女性特質；而且性別必須在過程中界定，例如沒有果實的樹是男性，而有果實的樹是女性。同樣的，男性特質與女性特質會隨著生長過程交替出現在一個人身上，並且隨著人的成長過程以及儀式過程不斷地被改變。要瞭解 **Bedamini** 的性別觀念，還涉及其人觀：在 **Bedamini** 文化概念中，*æselibu* 是一個人最基本的部分，相當於靈魂（spirit），也可以被描述為思想、知識或情緒。新生兒的 *æselibu* 必須藉由提升和因應環境的能力而逐漸的累積增長，而 *æselibu* 和世界之間的互動形塑了個人的個體性，因此一個人的個體性是由成長過程中一件件具體的互動事件所形塑而成，而非本然的狀態（ibid:113）。在這樣的人觀下，特定的性別認同也是透過實踐而分化：男孩和女孩均擁有男性和女性的構成要素，但是為了成為具有再生產能力的性別化的人（gendered person）、以及成為具有互補功能的社會人（social person），男孩必須透過成年禮增加精子以成為男人，而女孩則在初經後成為女人。雖然成年儀禮「創造」了男人的自我認同，**Bedamini** 人仍然透過活動上的分配和共享維繫男性和女性特質的互補組合，並且藉由分配和共享身體物質的實踐過程來建構社會關係和親屬關係，因此男性和女性特質的互補組合也可被視為社會關係的縮影（ibid:123）。

「自然」如何被想像、以及「男性」和「女性」象徵之間多元及矛盾的形式，在 Gillison（1980）細膩的 **Gimi** 民族誌中更清楚的呈現。對於居住在新幾內亞東部高地 **Gimi** 人而言，「野地」（*kore*）的豐富多樣性化生了雨林中所自然生長的動植物，而且孕育了不朽的人類本質，及賦予了男性精靈無限的創造力，所以當男人死後，其靈魂便集體聚集在森林中，從中汲取來世的生命能量；「現世或日常生活」（*dusa*）則充滿了被馴化了的動植物以及人類社會生活的限制。異於「男人：女人：：文化：自然」此一西方文化邏輯，**Gimi** 人將 *kore* 與超越的男性相連結，而將 *dusa* 與男人和女人之間的俗世互動相連結。

Gillison 進一步以直笛神話，以及男性和女性的成年禮探討：文化和自然並未呈現支配和臣屬的關係，而是交替循環的連續過程；男性和女性亦未對應於文化和自然，反之，男性不斷地在文化和自然之間往復循環，而女性則是控制男性轉換之道的樞紐。神話中，象徵繁殖力的笛子最初為女人所擁有，卻被男人偷走了，被偷走笛子的女人因此受傷不完整，開始有月經；女人為了重拾象徵陰莖和小孩的笛子此一男性特質，於是食用男人的身體，但是被攝入的男性會想辦法逃出女人的身體而回到靈魂的森林（Gillison 1980:157）。另一方面，正因為女人是象徵著繁殖力的笛子的最初擁有者，男人必須進入女人的身體才能完成整個生命的過程。反映在成年儀禮中，不論男人或女人均追求同時具有男性和女性的特質，以擁有再生產生命的能力。男人在男性成年禮中模仿女性的再生產狀態，以取得女人內發性的（endogenously）創造小孩的能力：首先行成年禮者被當成是「女性」，「她」被隔離在月經屋裏，並且被一個男人以弓箭刺傷，這象徵他被「去勢」而失去其陰莖，但最後陰莖（直笛）又透過男人以男性創造物的形式而重新賦予行成年禮者，使其「重生」為一個男人。當男人透過成年禮而同時具有女性（有經血者）和男性（直笛擁有者）特質時，他才完全具有男子氣概（masculinity）。而在女性成年禮中，女人必須吃下象徵夫方祖靈的儀式食物，透過象徵性地「食人」，使得男性精靈得以經由女性的身體而回到人類生活的現世世界中，以血肉之軀的姿態重生。

上述民族誌均顯示：對於「自然」、「文化」的內容和關係的討論更牽涉到當地人的「人觀」，因此下一節進一步討論新幾內亞人「社會性」的人觀，以及「性別」如何作為人觀建構中的重要一環。

三、交換過程中的「性別」與人觀

「社會性」的人觀：

學者將美拉尼西亞社會區分為兩種類型，各有其社會邏輯（social logic）。其一為 Big man society（例如 Hagen），在此社會中有大規模的儀式性交換，Big man 透過交換過程追求聲望、吸引追隨者，從而建立權力；而且，物和人的特質可以互換，bridewealth 可以用來交換新娘，贖金可以用來補償戰死者。另一種類型的社會為 Great men society（例如 Baruya），這類社會缺乏大規模的儀式性交換，

男人透過男性成年禮建構其權力，Great men 包括：成年禮的執行者，他繼承了來自祖先的神聖物及宗教知識；其他 Great men 則按照自己的能力扮演社會再生產的三種基本角色，即戰士、狩獵者及薩滿。在此社會中，物和人不可以相互替換，因此嫁出去一個女人之後必須從對方那裏娶進一個女人來作為回報，戰死者的部落必須復仇、以一命抵一命（Godelier 1986）。這兩種社會邏輯之間的關係，已經有更一步的討論，其間關係可能是：轉化、並存、或同一邏輯的一體兩面（Godelier & M. Strathern 1991）。

區分了這兩種不同類型的社會，並探討其間關係後，人類學者更進一步從當地人的象徵觀念探討：不論在 Big man 或 Great men societies，每個人（person）都是社會關係的縮影，不同於西方的個人（individual）概念。在 Big man 社會中，物帶有人特質，人和人之間在交換過程中交換彼此的特質，而且透過不斷的交換過程，物具體化了社會關係，人也成為社會關係的小宇宙；Big man 更被比擬為氏族本身，他代表氏族去從事交換，氏族的整體性是行動的結果而非前提，氏族本身由異質性的特質所構成（M. Strathern 1991）。在 Great men 社會中，男人在成年禮中傳遞代表繁殖力的精液，女人則在成年禮中分享奶水（Godelier 1986）。

這些民族並沒有西方文化中「社會」和「個人」二元對立的觀念。西方文化假定了「社會」和「個人」是範疇固定的、二分的實體，再探討其間的互動關係。美拉尼西亞人則是在社會過程中界定其自我認同及社會關係，他們透過交換過程交換彼此的自己的特質，同時建立了內在於自我認同的社會關係。

為了超越西方概念的限制，Wagner（1991）提出“fractal person”⁶的概念，M. Strathern（1988, 1991）提出「社會性」（sociality）的概念來理解美拉尼西亞人的人觀及社會構成方式。Wagner指出美拉尼西亞人在界定認同的過程（process of identification）中，和他人的外在於關係其實是內在於個人的自我認同，因此，美拉尼西亞的自我認同是社會關係的縮影，個人為他人所負載，也負載著他人。他也透過當地人的命名系統、計算方式、論述方式闡釋當地人「部份也同時是整體」的觀念。M. Strathern更進一步指出，美拉尼西亞人有兩種「社會性」：特殊

⁶筆者曾經與M. Strathern 討論過“fractal”（碎形）這個字的意義，她解釋此處用法基於chaos theory（渾沌理論），意指部份是整體的縮影，因此既非部份、也非整體。以花菜為例，部份可以用以表徵整體。

的和集體的。前者指一個行動主體（agent）知道自己是可分割的，特定關係會相互取代；後者指一個行動主體知道自己是個合成的小宇宙，隨著時間，集體關係會相互複製（M. Strathern 1988:274-288）。美拉尼西亞觀念中的能動性（agency）正在於轉換關係的嘗試，而男人和女人在這過程中均是主動的行為者（268-274）。在Hagen，姻親關係被轉換為*moka*交換關係，男人和女人均是交換過程的參與者；在Baruya，男性成年禮將男人和女人的關係（男孩子具有男性和女性特質）轉換為男人之間的關係（長者將繁殖力傳遞給年輕者），而男人和女人對「誰是繁殖力的最初擁有者」有競爭性的詮釋。

從「性別」看人觀

M. Strathern 進一步提出：在婚姻交換過程中，男人和女人同樣是參與活動者，也同樣是象徵表徵的主體（M. Strathern 1987:271）。必須先了解不同文化如何以不同的方式呈現人的觀念，才能真正了解該社會的婚姻交換制度及親屬關係。新幾內亞許多民族雖然有類似的政治經濟基礎，但是其間親屬制度差別很大，後者必須從文化的象徵秩序來了解。

爲了更細膩掌握當地人的親屬關係及人觀，M. Strathern 使用 Wagner 所提出兩種象徵建構方式，呈現當地人如何透過這兩種象徵的機制建構人的人之間的關係以及人的自我認同。其一爲譬喻式的（figurative）的建構，它根據元素之間的相似性將它們結合在一起，在關係上是透過取代的過程來建立身分的認同。另一種方式是字面原義式（literal）的建構，它強調要素之間的連續性，以及意義在脈絡中的關係；部分要素即使被抽離，仍然能夠代表其起源處（M. Strathern 1987：277）。

接著她深入比較 Hagen 和 Wiru 兩個民族的婚姻交換過程，呈現這兩種不同的親屬體系背後隱含著不同的人觀，並且對行動主體（agent）的概念有不同的詮釋。在這兩個社會中，性別均是其象徵體系中的關鍵性象徵，透過性別的象徵過程，物可以概念化人的人之間的關係、並且建構人的觀念。但是兩個社會也賦予了 *bridewealth* 不同的意義，因此呈現出兩種不同的親屬體系和人觀，女性在這兩種親屬體系中有不同的地位和意義。

一般而言，Hagen 是一個 Big man 社會，對於族群的集體性有很強烈的意識，

對於個人的自主性意識也相當強烈，重視聲望的追求，姻親之間的交換物可以被轉換到大型的儀式性交換（*moka*），姻親也成爲大型儀式性交換中的夥伴。Wiru 則沒有所謂的 *Big man*，個人聲望和人觀等方面沒有類似 Hagen 的發展，對團體或個體的自主性意識都不像 Hagen 一樣明確，姻親之間的交換不能轉換爲非親屬的價值。要如何瞭解這兩種不同的交換制度？

在 Hagen 社會，物可以用來與人做交換，人和物之間同時具有 *figulative* 和 *literal*(*ibid*:281) 的關係。因爲在他們的觀念中兩者都是可以被後來增加的，所以兩者間的關係是譬喻式的（因爲性質相似所以可以互相取代），也是字面原義式的（物代表了人的特質，可以加到人的身上，建構人的自我認同）。因此 *bridewealth*（豬、貝殼和錢）是新娘的隱喻和轉喻，是用來交換新娘及其原有氏族的特質，這特質可以被抽離出來進行交換，從而建構關係。這並不代表女人的地位低落或被物化，相反的，女人是交換過程中的活動者，也是象徵表徵的主體，如下述。

對於 Hagen 人而言，生命來自父親的精子和母親的血和奶水，兩者同樣重要，他們強調男女在生命再生產過程中的互補性。父親提供生長在氏族土地上的食物給小孩，也傳遞名字給小孩；母親在先生氏族的土地上工作，滋養小孩，父母共同賦予了小孩生命。一個人（不論男人或女人）均具有男性和女性特質，男性特質是本來固有的，女性特質是後來增加的。

就人和氏族的關係而言，男人附著（*attach*）於氏族的土地，他和氏族之間是 *figulative*。女人則在婚姻過程中從自己的氏族中分離，在不放棄或不危及認同的情況下（女人不會失去原有父方氏族的認同）將自己的一部分抽離，然後向外擴大了關係，她成爲兩個氏族之間的橋樑，爲雙方建立連結，因此她和氏族的關係是 *literal*（*ibid*:284）。Hagen 人並不認爲女人是被交換的客體，相對的，女人代表了某種「與世俗身份無關的」、「非親屬性」的價值：婚姻交換過程中的豬和貝殼可以被抽離出親屬的脈絡而成爲 *moka* 中的交換物，這些物是男人自我認同中聲望的來源；進而，女人負責養豬及其它生產工作，她的工作成果是先生從事 *moka* 交換的奧援，因此幫助先生的女人被視爲「男人」，同樣具有聲望。女人不只透過婚姻交換過程及生產工作提昇夫妻雙方的自我認同，她也參與了小孩建構自我認同的過程，父親提供了孩子氏族的集體聯帶，母親則帶給孩子個人的關係，透過母親提供的「可以抽離出來去從事非親屬性交換」的關係和財產，小孩才能成長爲具有自主性的個人。

在人觀的建構上，每個人均透過 *figulative* 和 *literal* 的方式建構其自我認同 (ibid:282)，而且性別是重要的象徵。一方面，男人附著 (*attach*) 於氏族的土地，女人被抽離 (*detached*) 出來，前者是男性特質，後者是女性特質；另一方面，女人附著於土地上的生產工作，男人們被抽離出來從事交換，前者是男性特質，後者是女性特質。具體而言，許多性別分工中分屬於男人和女人的工作，其實各自含有另一性的屬性存在，例如到外地進行交換活動是男性的活動，卻具有女性活動的特質，因為他們必須離鄉背井、從自己的氏族中暫時性地的「抽離」。因此一個 **Hagen** 人包括了男性和女性的元素，他是一個雌雄同體的概念；但是他(她)並不是重複得自父母的部分，而是全新的組成，他(她)有 *noman* (*mind*)，嘗試抽離自己的部份特質去建立關係，也嘗試在交換過程中影響他人的 *noman*，從而建立起自主性，如 **M.Strathern** 所強調，自主性是透過分離自己的部份特質達成。正因為意義是流動的，象徵性建構的內涵也是多層次的，象徵秩序之間多元甚至矛盾的性質提供了成員使用時的彈性，或創造出新的意義。

不同於 **Hagen** 社會中親屬的交換過程產生非親屬的價值，**Wiru** 社會中交換屬於親屬範疇，缺乏大規模的儀式性交換。造成此差別的原因在於：**Wiru** 人視 *bridewealth* 是交換新娘的身體特質 (*bodily substance*)；財富並非增加到皮膚之上 (*on the skin*)，而是皮膚本身 (*the skin itself*) (ibid:290)。因為財富和聲望在 **Wiru** 社會裏都不是「可增加」的事物，**Wiru** 女人無法為自己的丈夫增加財富和聲望；反之，女性必須以夫方的氏族認同覆蓋自己原有氏族的認同，因此她的身體必須進行轉換，在性交及懷孕過程中接受生理性的改變。**Wiru** 的 *bridewealth* 和 **Hagen** 一次付清的方式不同，夫方必須一生持續地支付給其姻親，透過 *bridewealth* 的給付，兩人的孩子變成丈夫的父性 (*paternity*) 的產物，而不再是妻子的父親的父性的產物。因為母方親屬給了孩子身體上的存在，在小孩子成長過程中，父方氏族要還給母方親屬貝殼和鹽這類男性的物資，而母方親屬又會回送豬肉這類女性的物質，透過此交換過程，父親氏族特質取代了母親的父方特質。在此交換過程中，交換物本身就具有男性和女性的形式，不能從其婚姻交換的脈絡中抽離出來，轉換為其它形式追求聲望的交換。

除了 **Wiru** 之外，對 **Gimi** 人而言婚姻交換過程中「物」也負載人的特質以及社會關係，人和物之間、或者主體和客體之間並非截然二分的關係 (**Gillison** 1991)。**Gimi** 的笛子神話突顯了女人身上帶有父親的特質，因此婚姻過程中男人

交換女人和笛子時，其實是在交換男人自己的部分特質。交換過程繼續進行：小孩出生時，新生兒的父親必須送豬給太太兄弟，豬象徵「小孩子的頭」(head of the child)，送豬的目的乃將小孩從母親父系氏族中贖出，使小孩子開始成為父親父系世系群的成員；舉行成年禮時，小孩父親必須再送豬給太太的父親，進一步將小孩整合進入父親的父系世系群。因此，對 Gimi 人而言，人的特質可以被附加或分開，父親父系世系群是透過還給母親氏族「小孩的頭」來界定。而且「物」是人的意象的一部分，透過物的交換，人與人之間也在交換自己的部分特質、以及重新界定關係。

上述民族誌突顯了每個人身上均有男性和女性特質，而這特質可以被改變或增減；進而，當地人是透過社會活動及儀式過程建構自我認同及社會關係。透過美拉尼西亞的民族誌，人類學家進一步對於結構主義「男：女：：社會：個人」的二元對立思考方式提出質疑，並且重新思考西方哲學中「社會」和「個人」的概念。

美拉尼西亞人的「自我認同」是透過關係才顯現，而關係是透過事件才揭示出來，尤其女人是揭露及轉換關係的樞紐。女人生小孩、養育小孩和生產農作物的能力使女人的自發性具有能動作用：生小孩的「事件」揭示了姻親之間隱藏的關係，也啟動了雙方轉換關係的嘗試（以 Wiru 為例）；收穫的「事件」揭示了父親和母親共同滋養小孩，也提供了男人從事 *moka* 交換的奧援，開啓了男人之間交換彼此特質及關係的努力（以 Hagen 為例）。雖然看似男人在從事交換過程，然而交換物的來源或生產卻是由女人所提供，因此女性也參與了交換的過程，她的能力同樣會被社會所認可；而且，交換物具有女性的特質，因此男人在交換的過程中同時交換了男性和女性的特質。

人（不論男人或女人）本身就具有「社會性」，建立自我認同的同時也在創造及維持社會關係，而且，這樣的社會關係不是外在的關係，是藉由分享彼此的特質而建立起來的，從這個角度來看，在界定「個人」的同時也界定了「社會」關係。上述討論對照出結構主義將「男／女」對應於「社會／個人」這種二元對立思考方式背後隱藏的西方文化的偏見。西方的「個人」觀念有其特殊的社會文化背景，許多學者已經指出：在資本主義社會下的「個人」是具有自由、理性的主體，可以經由自己的努力，去追尋利益、參與政治或者對法律負責任，也因為這樣的「個人」概念，現代的經濟、政治、法律制度才得以運作（Mauss 1985:19-22；

La Fontaine 1985:138 ; Douglas 1995)。

對美拉尼西亞人而言，因為交換物帶有人特質及社會關係，評估交換物價值的方式，是透過衡量交換雙方的「相對能力」，因此判斷物與物之間「等值」與否、人和人之間「公平」與否的標準必須視雙方的觀點而定，這種衡量價值的方式異於西方資本主義的經濟理性 (M. Strathern 1991, 1992)。這些討論更進一步指出了馬克斯主義的盲點，因為當地人對於「權力」的認定方式不同於馬克斯主義者所強調的「擁有」私有財產或生產工具，而在於：如何和更多人從事交換，讓更多人分享自己的特質，使自我認同包括更大的社會關係脈絡 (Godelier & M. Strathern 1991)。透過理解當地人的人觀、對財產及權力的界定方式，人類學家一方面反省了結構論的限制，另一方面指出「以擁有私人財產或生產工具來界定男女之間不平等關係」的馬克斯主義的侷限。

四、展演過程中的「性別」與宇宙觀

八〇年代晚期、乃至九〇年代開始，性別研究才開始成為人類學的獨立議題。「性別」成為建構文化的重要元素，要了解一個社會文化的獨特性，「性別」可能是一個必要的切入點。此時「性別」所指涉的意涵，已非生物層次的男人 (man) 和女人 (woman)，而是文化層次的男性特質 (male) 與女性特質 (female)；換言之，文化所界定的男性特質、女性特質，與生物意義的男、女不一定符合。在不同的文化中，時間、空間可能具有男性特質或女性特質，同一個人身上也可能同時存在男性特質與女性特質，這和生物學所定義的男、女，是分屬於不同的層次。

許多民族誌開始透過 male 及 female 這兩個要素來分析社會文化性質，不只將之視為該文化的重要象徵，更進一步描寫當地人如何透過對此象徵要素的展演 (performance)、具體化 (embodiment)、甚至操弄溝通 (negotiate)，維繫及再生產社會秩序與宇宙知識 (Broch-Due, Rudie & Bleie 1993 ; Moore, Sanders & Kaare 1999)。不同於結構論對社會文化的理解，這些研究呈現：社會文化的結構並未先驗地存在於個人之上，而必須透過個人的體驗及行動才能被個人所體認，並達到延續社會的目的，甚至在這過程中可能產生結構性的改變。這些討論開啓了知識論及本體論上一個新的方向：個人身體的活動結合了不同層面的文化

範疇及經驗，知識必須透過身體的實際活動為個人具體感知；進而，在儀式及日常生活中對象徵系統的展演具有轉化世界的力量（Moore 1999）。

從「性別」看宇宙觀

對於非洲的母系社會 Ihanzu 民族而言（Sanders 1999），社會秩序的維持繫於宇宙秩序與繁殖力的維護，必須靠男性特質與女性特質這兩個要素的互補來達成。他們透過 male 與 female 兩個要素理解宇宙秩序，並建構時間與空間的概念，例如：太陽是 male，東方及西方分別是象徵光明與黑暗的 female，日昇及日落是太陽奔走於兩個妻子居處的結果。雨有男性雨和女性雨，必須互補才能滋養作物。社會生活中男人擁有牲畜，但是女人控制穀類。進而，宇宙秩序並非靜止不動地存在於個人之上，反而有賴於個人的行動來加以維持，其中一個很重要的儀式即消災獻祭儀式，儀式中透過人對性別意象的展演，使秩序恢復到正常運行的軌道中，而且活化（activate）社會及自然世界的力量（ibid:50）。儀式由 grandson 及 granddaughter（其父方的祖父是該氏族成員）扮演互補的角色，他們一方面分別呈獻具有男性和女性特質的獻祭物；另一方面合作在不同情境有時扮演 male、有時扮演 female，例如：兩人一起在第一次獻祭中扮演 male，在第二次獻祭中扮演 female。因此男性特質與女性特質的要素不一定非得由男人或女人來扮演，而是以多元複雜的方式相結合。儀式不僅展演了與男性特質、女性特質相對應的要素，而且透過這些男性與女性特質的互補合作，重新獲得轉化世界的力量。尤其儀式中的火具有轉化的力量，由 grandson 和 granddaughter 合作生火（兩人均可使用分別具有男性與女性特質的火鑽及火爐），藉著火將「自然的」男性與女性特質（生肉 / 穀粒）轉化為「文化的」男性與女性特質（烤熟的肉 / 酒及麥片粥）。從知識論層面討論，個人對社會秩序並非抽象地理解，而是透過身體的行動和在行動中對要素的體驗，才使個人得以感知社會集體知識的原則。對 Ihanzu 人而言，消災獻祭儀式並非單純的宗教儀式，更是延續及活化社會及宇宙秩序的機制。

女人的主體性也是新近討論的焦點。以非洲北部的游牧民族 Turkana 為例，傳統結構功能論取向的研究著重其父系的社會結構，性別取向的研究則著重其文化秩序中女性身體所具有的的主體創造力（Broch-Due 1993, 1999）。Turkana 人把宇宙視為一個放大的女性身體，而女性身體則是一個縮小的宇宙。對他們而

言，自然是具有力量的主體，自然的生育力與女人的生育力是同一種力量，人在宇宙生存就好像嬰兒在體內成長一樣。吃及消化是他們體認世界的一種方式：他們用動物的腸子占卜，從其中的紋路看到一個微觀的世界，然後他們將腸子烹煮吃下，亦即將世界及知識消化進去。

Turkana 人除了強調女人身體的創造力量，其神話、儀式及日常生活各面向也突顯了男人和女人同時具有男性和女性特質，而這些特質可以在生命過程及日常生活中轉換。一方面，自然是具有力量的主體、而非被人類力量征服的客體，女人的身體也如宇宙一般具有主體的生育力量，女人與自然的連結因此是具有主體力量的文化承載者 (agency)。在神話以及實際生活中，蓋房子是女人的工作，女人在房子裏面養小孩及牲畜（房子象徵子宮，女人在其中孕育生命）。另一方面，神話中的天 (Akuji) 在不同情境下有時呈現男性特質、有時呈現女性特質 (ibid:168-19)。在男性成年禮中，男孩被賦予女性特質，以模仿女性的方式成年。權力也在不同時期在兩性之間流轉，因此男人的權力可能隨著生長經驗而有所升降，女人的權力則是在其兒子成家之後開始上揚，亦即權力的擁有者將隨著人的生命過程而不斷在改變。

性別、展演與社會文化變遷

上述研究突顯性別乃瞭解非洲社會文化性質的重要面向，更反省了「世系群理論」(lineage theory) 從「組織」的角度研究非洲社會的不足，但是仍未呈現社會文化變遷的可能性。後者以 Boddy (1989) 對於蘇丹北部 Hofriyati 人的研究最為成功，她透過以女人為主的精靈附身信仰 (possession beliefs) 及儀式展演 (ritual performance) 探討女人如何作為文化的生產者及社會的行動者。進而，精靈附身信仰及儀式展演不僅建構了文化的文本，而且其意義不斷被當地人再生產；因此，當地人可以透過女人的身體來表達其歷史意識以及對外來力量的反抗。

過去研究經常以心理失調或女人反抗男人等角度解釋附身現象，Boddy 卻認為如此解釋忽略了附身現象的文化意涵，以及 Zar 精靈的豐富性和多樣性如何重新形塑及再生產現存社會。要瞭解精靈附身信仰如何產生於特殊的社會和文化脈絡，並進而建構該社會文化，必須先深入其文化價值。Hofriyati 的核心價值是人類的繁殖 (fertility) 及再生產，而繁殖力與女性特質 (femininity)、鳥、純淨、液體 (尤其是水和血)、熱和痛等意象相結合。女人具有轉化及增生 (generative)

的特質：在子宮中，女人的血和熱活化了精子生產的潛力；如同在家戶內，女人以水及熱將男人獲得的生肉、穀物和蔬菜轉化為熟食。因此，家戶領域非但未如 Ortner 所言被貶抑，反而具有高度的價值。就其文化價值而言，男女不僅互補，而且女人是社會認同的中心，具體化了封閉（enclosure）、內在性（interiority）和繁殖力（fertility）等文化價值。

對於繁殖力（fertility）的強調呈現在日常生活中對於開／闔（enclosing）意象的敏感：「闔」是爲了保存溼度，亦即保有繁殖力；但是，爲了維持生命及家的延續（身體需要吃及排泄，家需要聯姻），「開」也是必要的。因爲「開」是危險的，因此須小心限制，身體和家不適當地「開啓」會帶來疾病，例如：女人使用香水、香皂和香油而更容易吸引精靈，因此不同味道的香水須適當使用；女性月經期間須戴金子來轉移精靈的注意；還有，婚姻傾向內婚制。

上述內在性／外在性（interiority / exteriority）的辯證關係在精靈附身儀式中表達得更爲清楚，尤其透過女人的言語及行爲，「外來」精靈被認識，新的意義被帶入。附身儀式的展演過程是社會論述（social discourse）的產物，被附身者、治療者、精靈及整個社區透過對話的過程「自然化」（naturalise）了精靈的存在，因此附身儀式的過程包括了雙重的社會化：首先，在被附身者及治療者學習如何叫精靈、與其討價還價、認知其特質及需要的過程中，精靈被認識並且與人溝通，精靈開始被社會化，以可以被控制的方式進入 Hofriyati 社會。「外來」精靈本身因不同的風格、衣服顏色、舉止、要求、疾病的類型而被分類，不同的精靈世界相當於不同的文化，因此當地人可以透過這個過程認知外在文化，並且轉化與外在社會的關係。

其次，病人透過治療者與其他人的對話，接受精靈爲疾病的原因，建構過去的經驗，經歷個人主體意識的轉化過程，被客體化的人透過下列過程開始獲得其主體性：（1）創造個人認同：在被附身者和精靈同時被社會化的過程中，婦女開始內在化另一個實體，和精靈世界相結合，以不同於日常生活的價值重新詮釋過去認爲理所當然的評價。（2）創造對話，改變支配性的意識形態：爲了保持妻子的繁殖力，先生必須和精靈溝通，其潛在的意涵是和妻子溝通。當村人面對失去文化認同的危機時，和精靈溝通也是和外人溝通的過程。因爲精靈的世界允許更多解釋的空間，因此也是反霸權的過程。（3）創造社會關係：被同樣的精靈附身者之間的社會關係被強化了，因此精靈創造了非系譜的關係，開啓了內婚制度下

封閉的社會關係。人的世界和精靈的世界很巧妙細緻地交織在一起。

因此，透過儀式展演過程過程，以女人爲主附身儀式同時強化及挑戰既有秩序，使原有文化概念和外在大力量無止境的互動，也是當地人認知新的意義的方式。⁷

五、結論

本文透過新幾內亞及非洲民族誌，探討性別研究這個議題如何提供人類學知識建構新的視野。首先，性別研究反省了結構主義背後的西方文化偏見，二元之間不見得是對立的，甚至象徵之間呈現多元複雜的關係，這些象徵的多義性也提供了人們在儀式及日常生活的互動中創造意義的可能性。透過對結構主義的檢視，有助於從歷史過程中探討公領域及私領域的分化及其意涵，以及重新思考西方文化中「自然」、「社會」、「個人」等等概念。

其次，它重新思考傳統人類學四個分支的適當性。對美拉尼西亞人而言，親屬、政治、經濟和宗教並不是獨立的領域，要了解這些範疇的意義，必須透過當地人的人觀加以理解，而性別更是理解其人觀建構中必要的一環。非洲民族誌則呈現當地人如何藉由性別意象的展演過程建構其社會文化秩序，這些研究挑戰了 Fortes 以來以世系群理論探討非洲社會結構的客觀分析方式。

最後，性別意象作爲某些文化建構宇宙秩序的關鍵象徵，當地人可以透過性別意象的實踐及展演過程經驗及改變社會文化。其知識論上的啓發在於：「社會文化」並不是一套先驗存在的抽象系統，等待人們去認識它；而是人們透過自身身體的實踐，以及在時間空間中的行動，實際去感受、經驗到社會文化，而且社會文化是可能在經驗中被改變的。

以上面向應可提供台灣人類學⁸性別研究新的視野。接著就本文所論述的公與私、文化與自然、性別與人觀、性別與宇宙觀各層面一一探討。

⁷ Turner (1969) 已經提出儀式具有「交融」(communitas) 的特質，可以使人超越社會結構的限制、成爲更完整的人。但是Turner並未探討儀式如何同時承續、及轉化社會文化價值，也未關心參與者如何在社會互動過程中創造意義。Boddy則強調儀式展演過程中的想像性及創造性。

⁸ 此處著重漢人研究，原住民研究則牽涉對於不同社會有不同的關懷焦點，無法在此一一討論。

各學科均有研究探討台灣婦女的家庭角色、以及女性跨越私領域進入公領域的可能性（張曉春 1974；呂玉瑕 1980，1983；伊慶春、蔡瑤鈴 1989；蔡淑鈴、文崇一 1985；盧蕙馨 1999；李玉珍 2000；蔡佩如 2003）。例如：盧蕙馨（1999）探討慈濟功德會如何透過女性為人母的慈悲柔和形相實踐宗教理想；另一方面強調成員中性化的角色特質，使女性也能進入公領域，拓展社會關係。也有研究著重女童乩藉由法力的展演重建在家中的地位，並調整其社會角色，超越公、私領域的二分（蔡佩如 1999；王秀婷 2002）。上述研究著重女性如何透過宗教活動超越「家庭」這個「私領域」而進入公領域，但是如本文第一節所論述，不同文化對於「公」「私」的範疇及關係有不同的界定方式，因此視「家庭」為「私領域」的假設有必要重新思考，對於「私領域」的價值和意義也有必要更深入討論。在此課題上，歷史學者對於中國「公」與「私」的意涵及關係已有相當多的討論（黃克武 2000；陳弱水 2003；Hershatter 2003），黃克武（2003：viii-iv）指出公與私為義蘊複雜的歷史語彙，至少有哲學範疇、政治理想、社會部門與活動等三個層面的意涵；就社會部門與活動而言，家族活動有時是屬於公領域，而非私領域。⁹關於漢人「公」「私」領域的區辨、此區辨對於瞭解漢人社會文化的意義、此區辨與兩性權力的關係等課題仍有許多討論空間，而人類學或許可以從「文化」的角度提供不同的思考方向，例如：女性活動如何具體化文化的價值？¹⁰社會變遷過程中，女性如何透過原有文化基礎創造新的社會關係，甚至可以重新建構及詮釋新的生產關係？¹¹透過這些討論，是否可以對「權力」、「財產」等概念提出不同的思考？

「男／女」、「公領域／私領域」、「文化／自然」等結構原則不必然平行，二元之間也不必然是對立的，「男人、公領域、文化」更不必然優於「女人、私領域、自然、個人」等範疇。張珣（1997）指出上述觀點早已存在於中國道教經典中：男女秉有相同的「九天之氣」，雖然有形體的差異，但是男女均可透過修煉

⁹ Bray (1997)也指出中國的家庭具有政治與道德的意涵，是與社區、國家相連繫的場域，並非公、私對立之下的私領域。而女性祭拜灶神，以及為祭祖儀式準備食物，使她們扮演公私領域的橋樑

¹⁰ 關於女性如何傳承及創新文化，可以參考Johnson（1997）對於兩個菲律賓回教社區的研究，指出女性在婚禮中穿著傳統服飾、以及保有作為宗教法器的金飾，而成為社會記憶和社會認同的傳遞媒介。雖然為了經濟所需，金飾常在當舖間進出，這種物品的循環流動反而更增添祖先的力量。

¹¹ 例如 Sexton（1982）研究新幾內亞的婦女透過擬親屬關係建立儲蓄和投資的網絡，而且以「生小孩」來譬喻栽種作物和工作賺錢，強調女性創造財富及再生產社會的角色。

到達深層「氣」的相同。但是這樣的理想如何具體實踐在日常生活中仍有待討論。進而，如第二節所討論：一個文化中是否具有幾套不同、甚至矛盾的結構原則，而個人在其中可以有重新解釋或創造的可能？還有，對於「自然」的想像又如何建構漢人的「人觀」？

「人觀」這個議題值得更認真的思考：漢人如何界定「男性特質」和「女性特質」？這些特質在婚姻過程或社會行動中是否有所改變？婚姻過程如何讓女性從原來父系氏族的成員，轉變成為男方父系氏族的成員？「個人」是否透過成為「氏族」成員的過程，才成為一個完整的個體？透過這些討論，是否可以超越「世系群理論」從「組織」這個角度所帶來的限制，而更深入「氏族」的文化意涵及界定方式？透過這些議題的討論應有助於漢人研究跳脫世系群理論的限制：從非洲研究所發展出來的世系群理論受到結構功能論的影響，將世系群（lineage）視為擁有財產的法人團體（corporate group），而且世系群之間構成一分裂又整合的分支結構（segmentary structure），¹²此分析架構已被批評是研究者客觀的建構；¹³新幾內亞研究則提出繼嗣（descent）是一個的多義的範疇（category），可以透過不同的方式界定。¹⁴漢人研究早期受到世系群理論的影響（Freedman 1958，1966），雖然經過學者不斷的修正（陳其南 1990；李貞德 1996，施芳瓏 1996；張珣 2000），對於女性地位的討論仍未能跳出世系群理論的限制，而認為「女人在社會上和來世的地位端賴其婚嫁，只有透過婚姻---無論是正常的或冥婚都行，女人才被承認有「社會人」及祖先的地位」（陳其南 1990：170）。如何透過性別意象、人觀、婚姻交換過程、儀式實踐等角度重新思考漢人氏族的意義，¹⁵應是漢人性別研究仍有待發展的議題。

相較於性別、人觀和氏族之間關係的討論仍有待發展，透過「性別」探討漢

¹² 見Fortes（1953，1969）；Evans-Prichard（1940）。

¹³ Kuper（1982）指出原來被譯成lineage的群體在當地人的觀念是指稱一個同居共食的團體。

¹⁴ 見Barnes（1962）；Scheffler（1966）；A. Strathern（1972，1982）。

¹⁵關於「氏族」的界定方式，除了第三節M. Strathern從「性別」的角度探討當地人如何在社會過程中同時界定其自我和氏族認同，還有其它研究相當具有啟發性。例如：Bloch（1986）從儀式象徵過程探討馬達加斯加Merina人的「氏系群」作為一套social drama，在歷史過程中可以被不同統治者使用來合法化其權威。Talle（1993）從身體的意象探討東非索馬利亞一個伊斯蘭社會如何將女性納入成為父系氏族成員。關於漢人研究，則有陳奕麟（1996）提出中國的家族制度乃以祖先的氣脈為中心而形成；科大衛、劉志偉（2000）探討華南地區宗族的發展是正統性國家秩序擴張的結果；不過他們並未涉及性別這個議題。

人宇宙觀與社會性質關係之研究則方興未艾，例如有關女神祇的研究強調女神具有分裂與結合既有地域界限的力量，替僵化的科層體制與地域界限帶來種種的包容力、中介力、與結合力（Sangren 1983；林美容 1986；張珣 1995）。還有研究指出「陰轉神」的文化邏輯（莊英章、李翹宏 1996；李秀娥 1997）。除了女神祇的研究，也有研究強調女性在日常生活及儀式扮演重要角色（喬健、陳莉莉 1994）。喬健有關福建省惠安縣大岞村的調查報告指出，女性不僅支配家中的財政，更在個人、家族、宗族和社區四種層次的宗教活動中扮演主導角色，主要的神媒也由婦女扮演。或許這情形在漢人社會中並不普遍，那麼在台灣漢人社會中，女性究竟參與那些祭祀活動，或負責祭品的準備等重要工作？女性在漢人宇宙觀建構過程的重要性？如何透過儀式過程的象徵意義探討儀式所建構的宇宙觀的內涵和變遷，以及宗教和社會的關係？

對於上述各面向的討論，相信能夠透過「性別」這個議題開展出漢人研究更豐富、深刻的面貌，呈現「性別」如何「結構」(structuring) 親屬、宗教、經濟、政治各層面，更可以反省西方特殊社會文化之下所發展出來的概念及知識。

引用書目

王秀婷

2002 一個女乩童的生活世界：從起乩到冷爐的社會網絡發展。東華族群關係與文化研究所碩士論文

伊慶春、蔡瑤鈴

1989 台北地區夫妻權力之分析：以家庭決策為例。刊於 臺灣社會現象的分析，伊慶春、朱瑞玲編。台北：中央研究院三民主義研究所

呂玉瑕

1980 社會變遷中台灣婦女之事業觀：婦女角色意識與就業態度的探討。中央研究院民族學研究所集刊50：25-66

1983 婦女就業與家庭角色權力結構之關係。中央研究院民族學研究所集刊56：111-143

李玉珍

2000 佛教蓮社與女性之社會參與：1930年代上海蓮社與1930年代台灣蓮社之比較。刊於 公與私：近代中國個體與群體之重建，黃克武、張哲嘉編。台北：中央研究院近代史研究所

李秀娥

1997 鹿港夫人媽成神的傳說與類型。思與言 35(2):187-234

李貞德

1996 超越父系家族的藩籬：台灣地區「中國婦女史研究」（1945-1995）。新史學 7（2）：139-179

林美容

1986 由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織。中央研究院民族學研究所集刊 62:53-114

科大衛、劉志偉

2000 宗族與地方社會的國家認同：明清華南地區宗族發展的意識型態基礎。歷史研究 3：3-14

施芳瓏

1996 姑娘仔「污穢」的信仰與其社會建構：以北台灣三間廟宇為例。發表於婦女與宗教小型研討會，中央研究院民族學研究所主辦。台北南港

莊英章、李翹宏

1996 夫人媽與查某佛：金門與惠東地區的女性神媒及其信仰比較。發表於婦女與宗教小型研討會，中央研究院民族學研究所主辦。台北南港。

張曉春

1974 現代社會中都市家庭主婦的角色。中央研究院民族學研究所集刊 37：39-84

張珣

1995 女神信仰與媽祖崇拜的比較研究。中央研究院民族學研究所集刊 79：185-203

1997 幾種道經對女人身體之描述初探。刊於性別、神格與台灣宗教論述，李豐楙、朱榮貴主編，頁23-47。台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處

2000 婦女生前與死後的地位：以養女與養媳等為例。台灣大學考古人類學刊 56：15-41

陳其南

1990 家族與社會：台灣和中國社會研究的基礎理念。台北：聯經

陳弱水

2003 中國歷史上「公」的觀念及其現代變形：一個類型的與整體的考察。政治與社會哲學評論 7：87-144

陳奕麟

1996 由「土著觀點」探討漢人親屬關係和組織。中央研究院民族學研究所集刊81：1-18

黃克武、張哲嘉編

2000 公與私：近代中國個體與群體之重建。台北：中央研究院近代史研究所
盧蕙馨

1999 現代佛教女性的身體語言與性別重建：以慈濟功德會為例。中央研究院
民族學研究所集刊88：275-311

喬健、陳莉莉

1994 婦女與宗教：大峇村的例子。刊於民間信仰與中國文化國際研討會論文
集，漢學研究中心編，頁763-779。台北：漢學研究中心

蔡淑鈴、文崇一

1985 性別與社會流動：台灣之實徵研究。中央研究院民族學研究所集刊 60：
121-147

蔡佩如

1999 穿梭天人之際的女人：女童乩的性別特質與身體意涵。清華大學人類學
研究所碩士論文

Barnes, J.A.

1962. African Models in the New Guinea Highlands. *Man* 2, 5-9.

Barth, F.

1966 *Models of Social Organisation*. Royal Anthropological Institute Paper, no. 23.
London

Bloch, M.

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

Boddy, J.

1989 *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Noethern Sudan*.
Wisconsin: Wisconsin University Press

Bray, F.

1997 *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*. California:
California University Press

Broch-Due, V.

1993 Making Meaning Out of Matter, Perceptions of Sex, Gender and Bodies among
the Turkana. In *Carved Flesh/Cast Selves :Gendered Symbols and Social Practices*. V.
Broch-Due, et al. eds. Oxford:Berg

1999 Creation and the Multiple Female Body: Turkana Perspectives on Gender and
Cosmos. In *Those Who Play with Fire: Gender, Fertility and Transformation in East
and South Africa*. H. Moore, T. Sanders & B. Kaare, eds. London: The Athlone
Press

Broch-Due, V., Rudie, I. & Bleie, T. (eds)

- 1993 *Carved Flesh/Cast Selves :Gendered Symbols and Social Practices*.
Oxford:Berg
- Collier, J.
1974 *Women in Politics*. In *Women, Culture and Society*. M. Rosaldo & L. Lamphere,
eds. Stanford: Stanford University Press.
- Comaroff, Jean
1985 *Body of Power, Spirit of Resistance: the Culture and History of a South African
People*. Chicago: Chicago University Press
- Comaroff, Jone
1987 *Sui generis: Feminism, Kinship Theory, and Structural 'Domain'*. In *Gender and
Kinship*. J. F. Collier & S. J. Yanagisako, eds. Stanford: Stanford University
Press.
- Douglas, M.
1995 *The Cloud God and the Shadow Self*. *Social Anthropology* 3(3): 83-94
- Draper, P.
1975 *!Kung Women: Contrasts in Sexual Egalitarianism in Foraging and Sedentary
Contexts*. In *Toward an Anthropology of Women*. R. Reiter, ed. New York: Monthly
Review Press.
- Engels, F.
1972 (1884) *The Origin of the Family, Private Property and the State*. New York:
International publishers.
- Evans-Prichard, E. E.
1940 *The Nuer*. Oxford : Oxford University Press.
- Fortes, M.
1953 *The Structure of Unilineal Descent Groups*. *American Anthropologist* 55 : 67-95
1969 *Kinship and the Social Order*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Freedman, M.
1958 *Lineage Organisation in Southeastern China*. London : Athlone.
1966 *Chinese Lineage and Society : Fukien and Kwangtung*. London : Athlone.
- Gillison, G.
1980 *Images of Nature in Gimi Thought*. In *Nature, Culture and Gender*. C.P.
MacCormack & M. Strathern, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
1991 *The Flute Myth and the Law of Equivalence: Origins of a Principle of
Exchange*. In *Big Men & Great Men: Personifications of power in Melanesia*. M.
Godelier & M. Strathern, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Godelier, M.

- 1986 *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*. Rupert Swyer, trans. Cambridge: Cambridge University Press.
- Godelier, M. & M. Strathern (eds)
 1991 *Big Men & Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodale, J.
 1980 *Gender, Sexuality and marriage: a Kaulong model of nature and culture*. In *Nature, Culture and Gender*. C. McCormack & M. Strathern, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hall, S.
 1997 *Representation : Cultural Representations and Signifying Practices*. London : SAGE Publication.
- Hershatter, G.
 2003 *Making the Visible Invisible: The Fate of "The Private" in Revolutionary China..* In *Voices amid Silence (1): Women and the Nation in Modern China (1600-1950)*. Taipei: Institute of Modern History, Academia Sinica.
- Johnson, M.
 1997 *At home and abroad: Inalienable wealth, personal consumption and formulations of femininity in the Southern Philippines*. In *Material Cultures: Why Some Things Matter*. D. Miller, ed. London: UCL press.
- Kuper, A.
 1982 *Lineage Theory : A Critical Retrospect*. *Annual Review of Anthropology* 11 : 71-95.
- La Fontaine, J.S.
 1985 *Person and Individual: Some Anthropological Reflections*. In *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C.
 1969 *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press
- Mauss, M.
 1985 [1950] *A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self*. In *The Category of the Person*. M. Carrithers, S. Collins & S. Lukes, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meillassoux, C.
 1981 *Maidens, Meal and Money*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moore, H.
 1988 *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press

- 1999 Gender, Symbolism and Praxis: Theoretical Approaches. In *Those Who Play with Fire: Gender, Fertility and Transformation in East and South Africa*. H. Moore, T. Sanders & B. Kaare, eds. London: The Athlone Press
- Moore, H., T. Sanders & B. Kaare. (eds)
 1999 *Those Who Play with Fire: Gender, Fertility and Transformation in East and South Africa*. London: The Athlone Press
- Nelson, C.
 1974 Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World. *American Ethnologist* 1(3): 551-563
- Ortner, S.
 1974 Is Female to Male as Nature is to Culture? In *Women, Culture and Society*. M. Rosaldo & L. Lamphere, eds. Stanford: Stanford University Press.
- Reiter, R.
 1975 Men and Women in the South of France: Public and Private Domains. In *Toward an Anthropology of Women*. R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.
- Reiter, R. (ed)
 1975 *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.
- Rogers, Susan Carol
 1975 Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance: A Model of Female/Male Interaction in Peasant Society. *American Ethnologist* 2(4):727-756
- Rosaldo, M.
 1974 Woman, Culture and Society: A Theoretical Overview. In *Woman, Culture and Society*. M. Rosaldo & L. Lamphere, eds. Stanford: Stanford University Press.
- Rosaldo, M. & Lamphere, L. (eds)
 1974 *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Sacks, K.
 1975 Engels Revisited: Women, the Organisation of Production, and Private Property. In *Toward an Anthropology of Women*. R. Reiter, ed. New York: Monthly Review Press.
- Sanders, T.
 1999 'Doing Gender in Africa: Embodying Categories and the Categorically Disembodied. In *Those Who Play with Fire: Gender, Fertility and Transformation in East and South Africa*. H. Moore, T. Sanders & B. Kaare, eds. London: The Athlone Press
- Sangren, P. Steven

- 1983 Female Gender in Chinese Religious Symbols : Kuan Yin, Ma Tsu, and the “Eternal Mother”, *Sign* 9(1):4-25
- Scheffler, H.W.
1966. Ancestor Worship in Anthropology: Observations on Descent and Descent Groups. *Current Anthropology* 7(5), 541-551.
- Sexton, L.
1982. “Wok Meri: A Women’s Saving and Exchange System in Highland Papua New Guinea”, *Oceania* 52: 167-198
- Snyder, K.
- 1999 Gender Ideology, and the Domestic and Public Domains among the Iraqw. In *Those Who Play with Fire: Gender, Fertility and Transformation in East and South Africa*. H. Moore, T. Sanders & B. Kaare, eds. London: The Athlone Press
- Strathern, A.
1972. One Father, One Blood: Descent and Group Structure among the Melpa People. London: Tavistock Publications.
1982. Two Waves of African Models in the New Guinea Highlands. In *Inequality in New Guinea Highlands Societies* (ed.) A. Strathern. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M.
- 1980 No Nature, No Culture: the Hagen Case. In *Nature, Culture and Gender*. C.P. MacCormack & M. Strathern, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1987 Producing Difference: Connections and Disconnections in Two New Guinea Highland Kinship Systems. In *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*. J.F. Collier & S.J. Yanagisako, eds. Stanford: Stanford University Press.
- 1988 *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- 1990 Artefacts of History: Events and the Interpretation of Images. In *Culture and History in the Pacific*. J. Siikala, eds. Helsinki: The Finnish Anthropological Society.
- 1991 One Man and Many men. In *Big Men & Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. M. Godelier & M. Strathern, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1992 Qualified Value: The Perspective of Gift Exchange. In *Barter, Exchange and Value: An anthropological approach*. C. Humphrey & S. Hugh-Jones, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sørum, A.

- 1993 Encountering Femininity: The Ontogenesis of Bedamini Male Selves. In *Carved Flesh/Cast Selves :Gendered Symbols and Social Practices*. V. Broch-Due, et al. eds. Oxford:Berg
- Talle, A.
 1993 Transforming Women into 'Pure' Agnates: Aspects of Female Infibulation in Somali. In *Carved Flesh/Cast Selves :Gendered Symbols and Social Practices*. V. Broch-Due, et al. eds. Oxford:Berg
- Terry, E.
 1972 *Marxism and 'Primitive' Societies*. M. Klopffer, Trans. New York
- Turner, V.
 1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Ithaca: Cornell University Press.
- Wagner, R.
 1991 The Fractal Person. In *Big Men & Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. M. Godelier & M. Strathern, eds. Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, R.
 1976 *Keywords : A Vocabulary of Culture and Society*. New York : Oxford University Press.