

性別區辨、階序與社會： 都蘭阿美族的小米週期儀式*

羅素玫

臺東大學南島文化研究所

都蘭阿美族的小米週期儀式為其年度週期儀式的核心，隱含有該社會相當清楚的性別區辨 (distinction) 觀念與階序關係。這一系列的週期儀式之間存在著一種時間上的連續性以及與其相對應的季節活動(狩獵、農耕與漁撈)，更包含了相關的人與社會組織之間的緊密結合。這樣的連續性與其隱含的次序關係具有什麼樣的社會文化意涵？在阿美族的生產活動與儀式裡，性別的分工相當重要，在小米週期的儀式中，性別區辨又到底代表什麼樣的意義？本文的分析將嘗試回答這兩個問題。文章以六十年前日本學者古野清人的文獻為基礎，配合筆者在都蘭的田野調查，除企圖重建小米週期在阿美族儀式體系中的意義之外，並試著透過阿美族的民族誌材料，探討法國人類學理論中關於階序的概念。

關鍵詞：性別區辨，階序，儀式，阿美族

* 本文改寫自筆者的博士論文 *Distinction de Sexe et Organisation Sociale chez les 'Amis de 'Tolan (Taiwan Est): les Relations Frère-sœur et Homme-femme dans le Cycle Annuel* (Lo 2004) 之第六章〈年度週期 I: 從年度獵祭到小米入倉祭〉。該論文的田野工作於 1998 年 3 月至 1999 年 7 月在臺東縣東河鄉都蘭村進行，輔以 2000 年 7 月之短期田野。筆者由衷感謝都蘭所有長輩與朋友的鼎力支持。田野工作期間參與《臺東縣史·阿美族篇》之撰寫工作，感謝該篇之負責人黃宣衛先生的指導、包容與協助，及對本文提出之具體修改建議。本文初稿曾於 2005 年 2 月 21 日在中央研究院民族學研究所「週一演講」報告，謝謝所有與會人士提出之建議。同時感謝《臺灣人類學刊》兩位匿名審查人之批評與建議，以及編輯在修改過程中之殷切督促。此外亦向陳文德先生、王鵬惠小姐、廖曉菁小姐和郭靜雯小姐對本文提供之意見與協助表達致謝之意。

一、前 言

阿美族的年度週期儀式包含了所有的年度祭儀。這一系列的儀式由十二月間的年度獵祭開始，經過一月間的小米播種儀式，到五、六月間的小米收割與入倉祭，七月間的豐年祭，以及每五年舉行一次的成年禮（圖 1），其中小米週期儀式爲此一年度週期儀式的核心。在阿美族現存的年度祭儀中，各地幾乎都只剩下豐年祭的舉行，都蘭也不例外。小米的種植雖然一直延續到 1940 年代，而相關的小米祭儀則大約在 1920~1930 年間便不再舉行。然而在所有的阿美族社會裡，小米週期儀式仍屬於年度祭儀中最核心的部分。即使各種年度祭儀已經消失多年，但是筆者認爲，從阿美族的性別區辨觀念與時間觀念的角度來理解阿美族的小米週期及其相關儀式，將可以對該社會的結構以及社會構成有更全面而豐富的理解。因此，本文選擇以年度週期儀式中的小米週期儀式做爲探討的起始。

年度週期 (annual cycle) 的研究命題同時來自阿美族民族誌的特殊性，以及法國民族學在東南亞與大洋洲的研究中，有關作物（小米、稻米或薯蕷）與人觀、性別之研究傳統。從佐山融吉與大西吉壽所著的《生蕃傳說集》中所記載的一則關於阿美族小米誕生的神話裡，可以看到其隱含的有關人與小米誕生的時間觀念：

女神 Nakao 懷孕了，她特別的小心照顧自己，因為她知道她懷的小孩是第一個人類。她發現自己的臉似乎突然腫了起來，而且覺得耳朵特別地癢，有一天她受不了而去抓癢，從她耳朵中掏出小小的圓物，她不知道這是什麼，於是將之丟到地上，居然開始長出芽來，並長成帶有很漂亮的穀粒的植物，成爲人類的食物。這就是小米的由來。（佐山融吉、大西吉壽 1923:25）

在這則神話中，女神 Nakao 在懷第一個人類的小孩之時，¹ 由其耳朵中掏

1 本文採取方敏英所編之《阿美語辭典》中使用的阿美語語音系統，相關發音方式請參考該書之介紹 (1986:15-18)。唯舌根鼻音 g 以現今阿美族教會通用之 ng 代替。本文中引用其他人士的文章時，若牽涉到理解之需要，將在註解中統一說明。

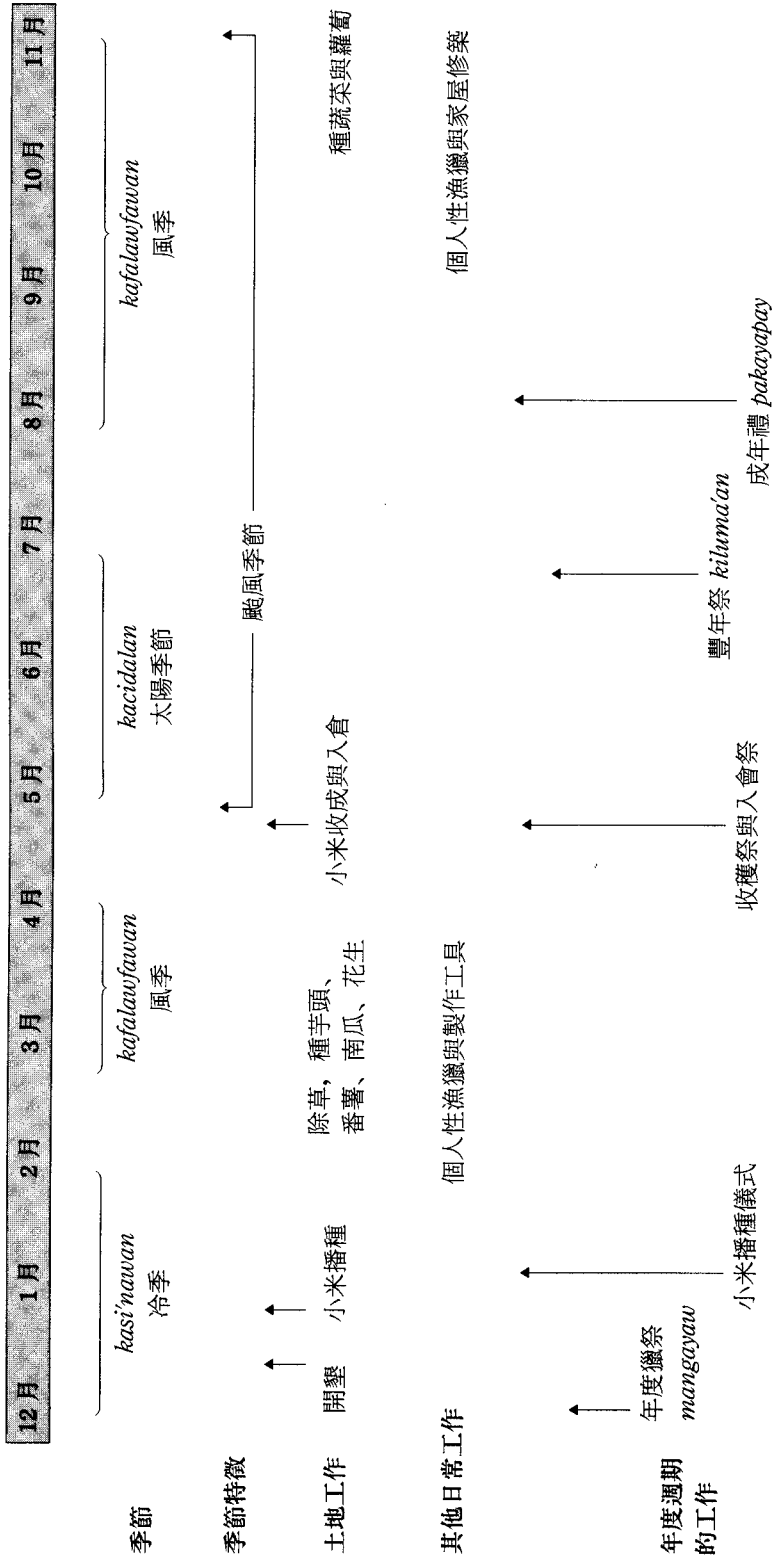


圖 1 阿美族的季節

出小米的種子來。這兩種生命體的誕生於是有了類比 (analogy) 的時間觀念。Nakao 將小米丟到地上，小米成長且生出漂亮的小米粒來。小米種子生根發芽而完成其成長的過程，隱含了其紮根於土地的行動，建立了作物與人和土地之間的關係，也同時蘊含了性別與作物生長的關連性。從這則神話中分析出來的文化邏輯，透露出阿美人將小米與人類視為兩種互相依存的生命體，也因此阿美人將與人的成長相關的生命週期儀式 (life cycle)，與以小米為核心的年度週期互相結合在同一個儀式時間系統中。以下在儀式過程的分析中將可以看到，這個阿美族的文化邏輯在該社會的整體儀式體系中不斷地再現。

二、理論的意涵與建構

季節時間對於社會形態以及其各類制度與活動的影響，在 Mauss (1989 [1950]) 所著的《愛斯基摩社會的季節變異：社會形態學的研究》中即清楚地提示出其重要意義。² 經由愛斯基摩社會如此極端的實例，Mauss 提出以下的看法：「在一年不同的時間裡，社會生活並非以完全相同的層次維持地，而是通過其互相連續且規律的高低起伏之不同階段，休息或活動，消耗或修復。」(同上引：473) 其所提出的時間觀念與其對於季節活動中隱含了社會集體生活之節奏的假設，在 Hubert (1929[1906]) 的〈宗教與巫術中之時間表徵的研究〉裡有進一步的發揮。³ 我們也知道，早在 Durkheim (1985[1912]) 的《宗教生活的基本形式》中，⁴ 已經提出將時間視為社會範疇的概念。時間，如同空間一樣，均應被視為是主導智識生活的社會範疇。時間範疇所表達的是群體共同的時間，即所謂的社會時間。實質上，它乃是一個確確實實的社會制度(同上引：12-18, 627-633)。根據 Durkheim 的說法，我們可以在這些看起來「最一般的事物」之背後，發現每個社會最獨特的觀念。

阿美族的年度週期中所隱含的整體的觀念，接近 Mauss 所提出的社會整體事實，因此本文將以 Mauss 為開端的法國民族學方法論，以及 Louis Dumont 的階序理論為基礎，來分析阿美族的小米週期儀式。Mauss 認為：

2 原著請參考 *Sociologie et Anthropologie* (Marcel Mauss 1989[1950])。

3 原文請參考“Etude Sommaire de la Représentation du Temps dans la Religion et la Magie” (Henri Hubert 1929[1906])。

4 原著請參考 *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (Émile Durkheim 1985[1912])。

只有在將整體一起考量時我們才能發現最重要的部分，亦即一個社會所展現的整體的運作，活生生的面向，那短暫的一瞬間，也是人們有情感意識到他們自己，以及他們與他人之間面對面的狀態。(Mauss 1989[1950]:275-276)

如同 Mauss 所強調的，我們不能主觀且未經思考地將研究主體予以切割，或是將制度的體系劃分成我們所熟知的宗教、法律、經濟等等項目，否則我們將無法看到社會事實及其具體而真實的面貌。這正如過去阿美族研究中「男女對立」觀念的切割，將男性與女性獨立於其所屬的社會組織與分工對立之中所產生的問題一樣。我們強調在研究方法上，不應該一開始就切割各個制度，並將之視為單獨存在的研究主體。而是應先進行社會整體性的研究，否則任何研究者所做的分類與切割，都無可避免地只是停留在來自研究者本身社會主觀的價值觀以及意識形態之中。

在 Mauss 的影響下，Dumont 不只將社會整體的觀念應用在其研究上，在研究方法上，他更確立以「階序」的觀念來處理「差異」，他並將「比較研究」的視野視為人類學必要的研究方法。關於一個整體之中範疇間的差異與對立，如同他在《階序人》(1979[1966])的結論中舉例說明的，⁵ 在許多文化中均存在的「左」與「右」的差異，重要的不是二者之間形成一種對立，而是這樣的區辨與差異得以共同構成「身體」這樣一個整體，因此對於整體的思考，以及左或右或二者相對於整體之間的關係，才是理解一個社會最根本的問題(同上引:401)。我們可以借用這同樣的方式來看待男女性別的問題：兩種性別是不可能任意的一種情境 (situation) 下平等的，因為他們都是在與整體的關係之下被看待與區辨，而且是由這一整體來定義，並組織兩種性別之間的關係。這也代表著，兩性之間的相對價值，是由他們與其均為成員的整體之間的關係來決定的，這一相對價值，對於二者之間的區辨是具有建構性意義的，因此要理解這樣的價值，便不能脫離整體的思考。

關於「階序」概念的闡釋，Dumont 還另有如下的定義：

階序意味著兩個不同的層次 (level) 的區辨，在某個意義上，階序就是區辨本身。做為現代人，我們很容易就把他們當作一樣的，如果可

⁵ *Homo Hiérarchicus* (Louis Dumont ed. 1979[1966])。

能的話，我們只需要製造出階序差異來。當我們把這個概念引入，要留意其本質上便具有雙重的面向。當我們將一個關係置於另一關係之上，我們必須要習於釐清此一階序關係本身所牽涉到的是哪一個層次，否則這一概念便無法成立，因為這即是否認了階序本身的存在。在階序關係中，不同的情境是依價值被區辨開來的。階序因此開展了翻轉的可能：在一個屬於上層層次具優越地位者，可能在下層層次時成為次級地位者。(Dumont 1979[1966]:402)

阿美族男性與女性的相對關係表現出來的，即為來自不同的情境或不同儀式需求下的區辨關係。而在不同的儀式層次轉換中，我們也能清楚地看到兩個性別之間相對關係的變化。我們在處理男女性別區辨的問題上，毫無疑問地受惠於 Dumont 所提出來的，凡對立組必須被置放在相對於整體的關係下來理解其意義以及其階序概念的理論架構。

從這樣的階序概念出發，我們可以發現，「階序」(hierarchy) 與「平等」(equality) 的對立並非必然，這二者之間所以會被視為對立的概念，是因為受到其狹義定義的限制。當研究者將「階序」的定義侷限在「階層」(stratification) 或「階級」(class) 的關係上，並引入對於人人應有平等「權利」以及「人權」等觀念做為前提時，才會導向「階序」與「平等」的對立。但我們都知道，現代「人權」觀念源起於法國大革命前後的社會思潮，有其長期的西方歷史演變過程，並非在所有的文化中均存在著人權與平等的觀念。這個西方觀念的演變一方面在人與宇宙中的其他存在之間劃分了界線，另一方面，是在人與人之間建立了一種「假設其間所有社會地位區辨均應被消滅」的相等性(equivalence)，而且進一步主張並實踐人類之間不應該有所區別(non-distinction) 的普遍性原則，甚至朝向性別之間不應有所區辨的理想前進。De Coppet (2001) 在〈人權的社會：一個有問題的宇宙共通性〉一文中的分析，⁶ 已經清楚地釐清了這個觀點。因此，如果我們前提即假設「階序」即為階層或階級的定義與「平等」之間的對立時，如何能夠理解不同文化裡之社會關係的建構？

⁶ 原文請參考“Les Sociétés des Droits de L’Homme: Un Universel en Question” (Daniel De Coppet 2001)。

三、性別關係以及阿美族研究的回顧

性別區辨的問題（或說男女對立的問題）在阿美族研究中已經有相當多的探討。小泉鐵（1933）在其《臺灣土俗誌》中的阿美族男女對立一章，提出阿美族社會的特性之一，是男子年齡組織集體持有土地，與女性持有家的土地所構成的對立。他所提出的概念對後來阿美族社會的研究者有相當重要的影響，陳奇祿（1986[1965]）即延伸這樣的看法，並加上男子年齡組織與母系氏族對立論的詮釋。而大部分阿美族的民族誌記錄與關於其社會組織或宗教儀式的分析，也大致都討論到了男女對立的問題（李亦園等 1962；劉斌雄等 1965；陳文德 1986, 1989, 2000；許木柱 1987；黃宣衛 1989；Yamaji 1990；Zheng 1996）。

男女性別關係顯然是阿美族民族誌材料與研究中不可忽視之重要現象，然而小泉鐵研究所引發的問題，是在他未能質疑早期以山田燒墾為主的阿美族社會，其土地持有的觀念是否與現代法律規範中的「持有」為相同的概念。此外，分別「持有」土地的觀念必然導向持有兩方關係的對立嗎？將男女對立解釋為男子年齡組織與女性主導的家的組織，這兩個制度之間的抗衡作用，雖然在某種程度上凸顯了阿美族社會組織性別分工的特性，但卻忽略了互相抗衡的制度均屬於共同組成的社會整體中的一部分。因此這樣的男女對立論點只是反映了阿美族制度運作過程中的一個面向而已。

而另一個關於男女對立與分工在詮釋上的問題，是以往的研究者過於強調公共領域與私人領域的截然對立，因而忽略了區辨本身在該社會不同情境中的意義。比如說，在某一情境下，公共領域即使屬於男子年齡組織的管轄範圍，卻並不代表女性在此領域內完全不具意義；相對地，女性在此一領域內的「缺席」事實上具有其意義，應該被置入探討二者關係的架構之中。

延續前面幾位研究者的男女對立觀念，許木柱（1987）在其《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》一書中，即把阿美族母系社會面對大社會環境的適應問題，當作其適應困境的變項。而陳文德（1986, 1989）則在兩篇文章中，分別處理親族組織與男子年齡組織這兩個阿美族重要的社會組織，但並未討論兩個制度之間的關係對於該社會的重要性。黃宣衛（1989）在其〈從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性〉的研究中，提出對於阿美族歲時祭儀裡，男女分工所蘊含的互補性與階序性的討論。山路勝彥（1990）在其“Female Acitivity in the Amis of Taiwan”文章中，仔細地將阿美族社會男

女分工的項目清楚地對比出來，但他還是只將男女分工的意義歸諸該社會經濟活動分工的反映。至於鄭香妹 (Zheng 1996) “Gender Relations in Household Economy: Tagbanua Compared to Amis” 一文，雖企圖將阿美族與其他東南亞母系社會做一比較，然而也並未提出不同於之前學者的解釋。

在阿美族研究中，有兩位學者的研究與筆者在此所要處理的小米週期儀式及性別區辨問題有直接相關。首先是古野清人在 1945 年出版的《高砂族的祭儀生活》中，⁷ 提出關於阿美族豐年祭與歲時儀式的記錄及詮釋。古野清人認為阿美族的歲時祭儀均以小米為主的農耕祭儀為核心，包括年度獵祭與其他祭典都環繞著農耕祭儀在進行。這個觀點雖具有重要的前瞻性，也來自古野清人田野調查過程中，各個阿美族受訪者的強調，但是古野清人過於重視農耕儀式的意義，卻忽略了不同的儀式，如年度獵祭或豐年祭，在一年的年度週期中所具有的個別意義，以及阿美族的年度週期祭儀共同構成的整體之深層結構。

另一位學者黃宣衛 (1989) 提出，應將阿美族歲時祭儀中的男女分工視為該社會傳統觀念中，隱含的男女互補與階序對立的關係。此一觀點將阿美族社會中之儀式與社會組織兩個不同的範疇相結合，同時也指出，男女性別關係在年度週期性儀式中各司其職的互補作用，是瞭解該社會之重要基礎。但是，對立的男女性別關係如何構成一個社會整體？作者似乎並未提出完整的分析。在儀式的分析中，作者過於將負責儀式的男子年齡組織或女性家長和祭儀執行者視為掌握儀式權力者，然而對於為何必須是由哪一性別或其所屬的組織來執掌阿美族之儀式體系，則尚未有充足的探討。以下筆者對於都蘭阿美族小米週期的分析，將試著延續與重新詮釋以上兩位學者所提出來的，對於阿美族社會中性別區辨與社會建構問題的看法。

本文的研究地點阿美族都蘭部落 (‘Tolan)，位於臺東市北方約二十公里處，濱海公路 (臺 11 線) 由部落的東側穿過。居民共有九百四十二戶、三千一百三十七人；其中四百二十五戶為阿美人，共一千四百八十六人；五百一十三戶為閩南、客家及外省籍退役軍人，漢人總人口數為一千六百三十一人；部落內另有山地原住民二十人。⁸ 阿美人的聚落集中在都蘭本部落。都蘭部落若以新東糖廠為界，則以北為日本人規劃的井字形街道，以南則為後來自然形成的聚

7 本文採用原民文化在 2000 年出版之中文譯本，該版本將書名譯為《臺灣原住民的祭儀生活》。

8 資料來源為民國八十九年六月一日東河鄉戶政事務所的統計。

落形態。漢人多集中在濱海公路兩旁以及鄰近省公路的街道，少部分散居於阿美人的聚落之間。

古野清人曾經於 1940 年代在都蘭進行農耕祭儀的實地田野調查，並於其所著《高砂族的祭儀生活》一書中的第二章〈阿美族都蘭社農耕儀禮〉，詳細記錄當時他在田野中訪談到的農耕祭儀內容。本文分析的儀式內容雖是以筆者自己的田野調查所採集的資料為依據，但大部分仍必須與他當時所記錄的資料進行比對，尤其是阿美人早已不再舉行的小米儀式這一部分。古野清人的研究雖無可避免地受到田野中所能蒐集到的資料的限制，然而透過六十年後筆者在田野中的補充訪談，交相對照，加上筆者對整體阿美族社會文化的觀察與瞭解，仍足以做為基礎來重新構築、連接與詮釋阿美族社會中具核心地位的年度週期儀式的意義。即使都蘭阿美族的農耕祭儀於古野清人訪談時代也已經不再執行，其田野訪談資料仍相當細膩，保留了儀式過程中一定程度的重要之時間與空間指標。而筆者的田野調查除了提供比對資料的內容之外，更重要的還加入了空間關係與社會關係的脈絡與定位。

以下，將循著都蘭阿美族一年的小米週期祭儀時間的序列，一一描述與分析每個儀式階段的意義。

四、*mangayaw*：年度獵祭，新的一年小米季節開啓 與男子年齡組織入級過渡期開始

(一) 年度獵祭出發前

1. 古野清人描述下的年度獵祭出發前

有關都蘭阿美人出發狩獵前的準備，古野清人有如下的描述：

出獵前一天若做了 *misatavo*，亦即「準備便當」之事，則當天晚上絕對不可以與女子同床。如果同床，則不是獵不到獵物，就是有人會受傷。

(古野清人 2000[1945]:64)

在這段有關狩獵出發前的簡短描述中，透露了兩個重要的線索：一個是「準備便當」(*misatavo*)，另一個則是準備便當之後，出獵的男子即必須遵守不與女子同床的禁忌。筆者從田野中的訪談發現，原來這裡所指的 *misatavo* 是每個已婚的婦女必須為其稱呼為 *faki* 的母舅準備上山所要帶的小米糕 (*hakhak* 或

tulun)；⁹ 而在狩獵回程的那一天，接受餽贈小米糕的母舅必須回贈一小塊由山上帶回來的獸肉。這個當初古野清人並沒有詳細記錄到的細節，將幫助我們釐清關於獵祭與小米週期之間的關連性。

2. 年度獵祭出發前的補充與儀式分析

(1) 小米與獸肉的交換：已婚婦女與其母舅的儀式關係

阿美族稱舉行祭儀為 *pakaen to kawas*，意思是「給予神祇（或靈）食物」。「給予食物」並不單純是吃的生理反應而已，也代表著人與神二者之間透過食物互相建立起來的關係。當食物被接受，吃的動作代表食物通過儀式執行者（[法] *agent du rituel*）的身體，透過其身體的移動與轉化，而與當下的時間和空間產生關連。此一關於食用食物的儀式性觀念，將引導我們理解阿美族年度週期裡，小米與相對於小米的食物範疇（相關或相反）之禁忌和規定背後的意涵，同時也將幫助我們理解阿美族文化中，關於「儀式」的定義。

獵祭出發時，每個已婚婦女均必須為其母舅準備小米糕，前一年兩人同屬的生家所生產的小米將隨著此一餽贈（[法] *don*），被獵人（母舅）帶上山，並將小米吃進他的身體中。回程時小米被換成獸肉，由母舅帶回到兩人共同所屬的生家中。這個前一年生產的小米，其「移動」是透過母舅與外甥女這一組社會關係所構成的。在母舅與外甥女之間，亦即「母親的兄弟」與「姊妹的女兒」之間，隱含著兩層社會關係意涵：第一層是兄弟姊妹關係，第二層則是上代與下代關係（*kafafaw—kararem*），後者在阿美族語中同時代表著水的「上游」與「下游」之意。這個由外甥女餽贈小米以及母舅帶回獸肉的交換儀式，即在透過做為阿美族家的關係之核心——兄弟姊妹關係——以及由下代往上代（下游往上游）的移動，將前一年生產的小米由家的空間送到山上去。至於為什麼這個儀式必須在年度獵祭開始之際進行？為什麼此時兄弟姊妹關係必須儀式性地結合起來？以及為什麼是一個由下游往上游的儀式運作關係？我們將在年度獵祭的結論中嘗試回答這三個問題。

⁹ 現在都蘭已完全以糯米飯或糯米糕取代小米糕。過去傳統上在儀式跟節慶中使用的小米應為糯粟種，可以用來做糕，但在阿美語中此二類糯米種穀物所做的飯均被稱為 *hakhak*，做成糕狀時均稱為 *tulun*。在文本中，為避免重複，我們均以小米糕來總稱糯粟與糯米這兩種儀式形式。除了在儀式中並無區分兩種米糕的差別，在整個年度週期的儀式中，也是以小米做為唯一的儀式執行對象。至於阿美族傳統中種植的旱稻或後來種植的水稻，亦均執行小米週期儀式。

(2) 禁止同床：夫妻配偶／男女性別關係的禁忌

準備便當之後，男女即不可同床，亦即夫妻之間的性關係成爲此時的禁忌。在進行儀式前禁止成員有性關係的觀念經常被儀式分析者所誤用，我們不能因此就單純地認爲在阿美人的觀念裡將性視爲「不潔」。筆者試著以當地人的邏輯來思考這個禁忌：在進行與小米播種相關的年度獵祭之時，與小米生產有關的「家」這個單位，以與小米糕相關的母舅與外甥女隱含的「兄弟姊妹」關係架構起來，具體對立於「夫妻配偶」之關係。因此，夫妻之間性關係的禁忌，實與即將開展的年度獵祭中所隱含的小米生產季節開端有關。我們在以下關於小米的所有儀式中均可以看到這兩組關係——「兄弟姊妹」關係與「夫妻配偶」關係——的對立。

(二) 狩獵過程

1. 古野清人描述下的狩獵過程¹⁰

一大早 *mikomolai* 的下級組全員，¹¹先一起去聽鳥鳴。路途中，以海蟹與河魚等菜餚做爲早餐，這一群人就叫做 *mara-ayam-ai*……以往這樣的狩獵要持續十日之久，在這十日之間，先出發的 *kapah* 一直都要背負著後出發上級組的穀物與夜宿用具的物品，且幾乎都要疾足而行。愈年長的組走在愈後面，這時長老也同行。如果趕上先行前往行鳥占的組員，則 *kapah* 連他們的行李也要一起肩挑……。一行人出了部落來到原野地時，一行中最年長的人就向 *kawas* 祈願 (*pakaen to kawas*)，¹²這時所唸的咒文是平常不用，且到老了之後才會學到的特殊語文……。這時將兩根鬼茅的尖端打結放在道路上，並且在打結處上方放置若干的「卡里姆」(做手飾用的小玉塊)，¹³象徵著阻斷道路之意。這是為了

10 古野清人的描述有時會出現重複與相關性不強的段落，筆者將視情況略爲刪節。有興趣之讀者可以參照《臺灣原住民的祭儀生活》一書原譯文（古野清人 2000[1945]）。

11 拼音校正：*mikomoday*。

12 拼音校正：*pakaen to kawas*。

13 拼音校正：*karam*，在方敏英（1986:137）所編之《阿美語字典》裡有關於此字的解釋：small shells or other objects used as charms in spirit worship; these contain special powers called “mana”。原作者做註提到：因爲鬼茅及「卡里姆」都是珍貴的東西，所以族人們相信他們具有防止 *kawas* 的力量，是擁有最強力量的東西。利用打結的鬼茅、*karimu* (*karam*) 阻止邪惡的 *kawas*，是自古以來的習慣。

防止從部落中一路跟過來的邪惡 *kawas* 再繼續跟來的作法，此作法叫做 *mi-sivat-ai*……。最年長者唸咒祈求：「天神(Tsi-kakatsawan)啊!¹⁴地神、山神(Ra-ritsatamg)啊!¹⁵看清楚我們，保佑我們不要遇到邪惡的 *kawas*，保佑大家脫離跟隨而來的 *kawas*，讓我們從現在開始能平安入山，獵得大量的獵物。」接著年長者會先行通過鬼茅放置的地方，並將臉轉向左後方，向鬼茅吐口水，然後大家跟著做相同的動作，通過鬼茅放置處。

一行人來到既定場所後，放下行李，開始建造山中小屋(*taroan*)。¹⁶一坪(約三點三平方公尺)住一個人，將僅可防雨，約略防寒的長形小屋，以一根橫柱全部並排起來，再以木板圍繞。然後為了讓老人們取暖，年輕人要前去砍柴，並生一整晚的火……。接著，*mikomolai* 以下的青年級必須點火到附近的海邊抓螃蟹，¹⁷或到附近的河裡抓魚到半夜一點左右。*mikomolai* 下令捕捉來的魚、蟹，主要是供老年人食用。¹⁸年輕人們即使是半夜一點才睡，也要在天未明的三點左右起床，然後再去河裡抓魚或到海岸抓螃蟹，在山中摘取藤心取代蔬菜。¹⁹天亮後雖可以開始吃飯，但是……往往愈年長的人給愈多，年輕的下級組成員則愈下級給得愈少。但有時老人也會將剩下的食物分給 *kapah*。飯後 *kapah* 還要負責收拾煮飯的場所及飯後清潔的工作。接著 *mikomolai* 下令全員集合，²⁰準備入山，說明當天的行程、分組狩獵的工作分配，以及帶狗的小組要前往哪裡等的事項……。傍晚 *kapah* 們將獵物帶回後，*mikomolai* 將這些獵物解體；²¹將肉交給 *kapah* 曬乾，而其他的內臟則在晚飯時吃掉……。太陽下山，吃完晚飯後，*mikomolai* 以下各組要手持火把，²²花兩個多小時去捕魚。回來後，互相商量決定，從 *kapah* 組選出兩人來擔任守衛，護衛長老、警戒敵人的來襲。此外，腰間掛鈴鐺，

14 拼音校正：*cikakacawan*。

15 拼音校正：*Lalicayan*。

16 拼音校正：*taloan*。

17 拼音校正：同註 6。

18 拼音校正：同註 6。

19 譯者註：藤心，可生吃或熟食，通常由男子到山上採集之。

20 拼音校正：同註 6。

21 拼音校正：同註 6。原作者的註解很長，因牽涉到獵物的肢解與相關咒語，將在下文中說明。原註請參照古野清人(2000 [1945]:67, 註 32)。

22 拼音校正：同註 6。

並讓它不斷地作響。如果做得很好，則會受到褒獎；反之，如果沒讓鈴鐺作響，睡著了，則會遭到老人的斥責……。

又 *mikomolai* 的下級組員，²³要在白天偷偷地割下許多長約一日間到五尺長（約一點五公尺）的鬼茅，²⁴到了晚上，就將外形較美麗的鬼茅，對著老人們小屋上方投擲一整個晚上，直到第二天的早晨……，其目的是不讓年輕人睡覺……。另外，在小屋的外面還有兩個手持鐵炮的守門人員。傳說以前曾有因守門人不夠警覺，而造成所有人全部被殺的慘劇……。

除了讓老人們充分睡眠之外，一大早還要到河裡儘可能地捕捉大量的蝦、螃蟹給老人們看，讓老人們一直都能看到自己為了他們而工作的樣子……。就這樣連續過了十天，回家的日子也漸近了。（古野清人 2000[1945]:64-67）

2. 狩獵過程的補充與儀式分析

(1) 村落空間與獵場的區辨

在古野清人的描述下，我們大約可以瞭解男子年齡組織進入山區集體狩獵的過程。筆者接下來再就田野中所得到的相關資料做些補充說明。

在山上進行獵祭的時候，儀式是由年齡最老的老人級組長來做，由於曾經參與過獵祭的受訪者在當時（將近六十年前）都還只是傳令員或剛升級的青年級，所以並不知道獵祭相關的儀式。但當時走到山腳下準備要進山之前，是要進行某種儀式的，而不論是阿美人或漢人直到現在，對於那些行過儀式的地方（*pisalisinan*）都還有著禁忌，認為那裡有神靈（*kawas*）存在。筆者田野的報導人依稀還記得行祭的長者用的是內裝有料珠（*cangaw*）的檳榔，就像卑南族儀式所使用的檳榔。長者大約會放三顆檳榔在地上，裡面的珠子則有可能是六個、四個或兩個，檳榔的數目是視情況而定，但是報導人對於這些數目所代表的差別意義並不清楚。

若以現在的資料對照古野清人的記錄，我們發現在獵祭出發時，均有舉行將村落空間與狩獵空間區隔開來的儀式。在報導人的描述裡，儀式幾乎是以卑南族的咒物所進行的。這也呼應我們一開始即不排除此一儀式是來自南部阿美

23 拼音校正：同註 6。

24 譯者註：一日間=1.818 公尺。

族對卑南族文化的採借。在古野清人的儀式描述中有幾點值得進一步探討與分析：首先是在離開部落的路途上，由最年長者唸咒祈求，同時將兩根鬼茅尖端打結置放在道路上，以阻斷從部落中一路跟過來的惡靈再繼續地隨行。此一儀式將村落內部空間與其外部的獵場做了清楚的區隔。筆者在田野中訪談的報導人 Talusang 為我們做了阻斷惡靈儀式的示範。他將儀式中所用的鬼茅圍成一圓圈狀，擺放在地上，所有的獵人均由其上經過。當我們將此圍成圓圈狀置放在地面的儀式圖像，與阿美族的惡靈觀念停留在水平地面的訊息互相參照，發現跨越這個水平阻斷的象徵物，地面與部落的惡靈被留在身後，而由男子年齡組織成員組成的獵人在年度獵祭開始的時間點上，則經由垂直上升的儀式空間之移動(由地面朝向山上)，前往山上進行與山神等狩獵相關神祈的交換。下文將繼續分析，這些儀式空間上的轉換如何開啓一年小米播種的意義。

(2)工作分派與其時間及空間意義

當我們對於阿美族年齡階級的規範有深入的瞭解時，在古野清人的描述中，工作的分配與相關的規範似乎就顯得有點平常。然而，若是將儀式視為是在「規範性的時間與空間下所進行的一種重複性動作」，則對於這樣看似「平常」的行為內容，其背後意義將能有另一種層次的理解。男子年齡組織涉及到分工的進行，因此我們看到總管級 *mikomoday* 分派工作給予青年級 *kapah*，以及由年長者進行儀式內容的工作方式。但同時在儀式工作進行中，不斷地工作與「連續的行動」似乎也成爲一種「規範」與「次序」。「腰間掛鈴鐺，並讓它不斷地作響」，到底這連續性行動的意義爲何？我們將繼續在後面狩獵回程的時候討論這一點狩獵儀式中「連續性」規範的意義。

(3)獸肉的肢解與相關的咒語

在山中分解獵物時，要將肉分給所有曾經庇護過自己的天神、地神與山神等 *kawas*，請 *kawas* 享用。將動物的肝臟用手撥成一小片一小片，然後向 *kawas* 說：「這個！」請 *kawas* 享用。接著對動物的 *kawas* 說：「帶來！拿來！將你的兄弟、父母一起帶來！」這一種咒禁 (*ma'mang*)，是 *misalisin* 最後的一句話。請 *kawas* 先享用肝臟之後，大家才一起分配食物……因為動物的 *kawas* 已經死了。如果一點都不吃，則會使獵獲大減。在獵物的分配上，任何人都不可以私有自己所獵得的。不管以怎樣的方式獵得，都由年老者開始，依序分配給大家。(古野清人 2000 [1945]:67)

獸肉外體在烘烤後保留，內臟則是祭神，並由獵人依男子年齡組織規範分食。內臟的食用將上山行獵的男子年齡組織成員與天神、地神以及山神連結成一個封閉的儀式交換單位，相對於將在回程分配給所有村人的獸肉外體。我們稍後再回來討論回程的部分。

(4) 獵祭期間的食物：儀式性食物的分類

獵祭期間的食物傳達出阿美族儀式性食物分類與不同範疇之間相對性的關係。從以上古野清人的描述中我們可以看到，上山的獵人帶著前一年生產的小米，一邊在山上、河邊與海邊採集食物，同時進行打獵。獵祭期間的食物採集，讓我們看到男子年齡組織的成員在空間上，不斷地循環移動在部落外圍的空間裡，相對於留在村內的婦女與小孩。男性的「移動」對立於女性的「靜止」，前者在儀式性時間與空間上具有「流動」與「轉動」的意義，後者則代表即將進行的小米播種祭儀與農作「深植土地」的關係（圖 2）。然而此一男女在儀式空間關係上的對立，將在儀式回程時產生重組與逆轉（inversion）。²⁵

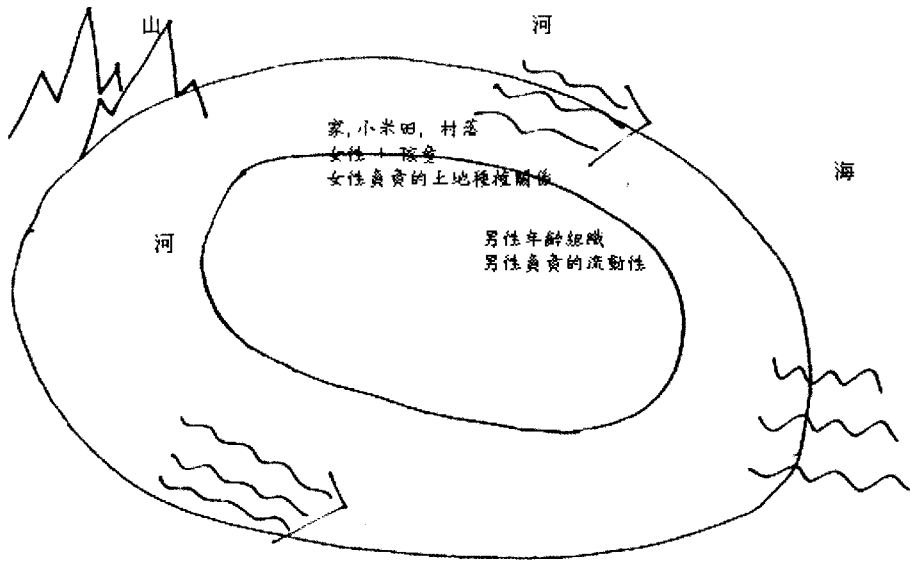


圖 2 年度獵祭 *mangayaw* 期間男性相對於部落的空間關係圖

25 有關此儀式內不同元素之關係的逆轉概念，可以參照 Louis Dumont 所著的《階序人》（*Homo Hiérarchicus*）一書之結論（1979[1966]:400-402）。

(三) 狩獵回程

1. 古野清人描述下的狩獵回程

回去時要迅速而回，這時長老會從最下一組的 *kapah* 中，選出二名優秀者，讓他們腰掛鈴鐺，鈴鈴作響地先行奔回通告部落，然後才又再往回跑。這時有沒有偷懶，則依二人與一行人再度相會的距離來決定。……（留在部落的人）帶著裝了一合酒的酒瓶，出部落迎接眾人。連同先前一度回部落傳令的二人，所有的 *kapah* 背負著老人的行李疾行而回。放下行李後，又再次回去原地取回小道具。等大家平安無事回來後，就鳴鐵炮以示，持鐵炮的人可以同時鳴砲。因為工作已完畢，希望利用鐵炮的力量嚇走邪惡的 *kawas*，讓它不要進到部落，同時也為了祈求全部落的幸福。（古野清人 2000[1945]:67）

2. 狩獵回程的補充與儀式分析

(1) 獸肉的回禮

前述在年度獵祭出發的補充資料中已經提及，出發的獵人帶著由其已婚外甥女所贈的小米糕上山，而在回程時回贈獸肉，我們將繼續分析這個被古野清人完全忽略的儀式內容。

在筆者的都蘭田野中，報導人對於狩獵回程有非常清楚的記憶。從山上打獵回來，所有獵物和東西都由年輕的傳令員（*pakarongay*）負責抬下山，年長者的負擔較輕鬆。獵物通常是先放在預定集合處，再由青年級護送回村中，避免被外人搶走。全部村人都聚集到由山上先行派回來通知村裡人的預定集合處，已婚婦女們都要穿著傳統服飾前來迎接。這樣的迎接儀式稱之為 *mititemu*。

上山進行獵祭的人大約在下午三、四點便準備回來村中。下山前先遣的兩個傳令員會戴著腰鈴跑步下來通知準備迎接的地點，一邊跑，腰鈴的聲音就 *keling*、*keling* 不停地響著。青年級在狩獵回程，必須以長老為核心不斷地環繞著跑步，隊伍乃依照年齡階級的層級排列，隊伍不斷地前進，環繞的青年級也必須不斷地繞行。此一回程儀式被現在的報導人視為儀式的高潮，因為獵物滿行囊，同時也準備回家接受在村中守候的村人歡樂的迎接。

每次迎接獵人回程的地點會視上山的地方而定。穿著傳統阿美族服飾的婦女，當一看到回來的隊伍便開始唱歌與跳舞。不過因為舉行獵祭的年代太過久遠，報導人對於所唱的歌曲內容已經無法記起了，但儀式中的舞蹈則有點像現

在豐年祭第二天迎接回到集會所的舞曲。歌曲與現在豐年祭時所使用的歌曲屬於同一類型，也就是包含有領唱者因應儀式場合而填入的歌詞，及全體唱和的副歌部分。

在 *mangayaw* 獵獲的獵物，集中由總管級負責分配，每一組應得的部分先分好之後，再分給組員，組員再分一部分給前來迎接的外甥女，剩餘的再帶回自己所居住的妻子家中。山上打到的獵物，一級級地分配，又分給每個人，帶回來的肉已經很少了。可是每個獵人一定要分一點給出發前送小米糕給他的生家的外甥女，以及自己的太太，但後者並未如外甥女在收受獸肉餽贈時有公開之儀式交換。這些肉將在各個家中分別被食用。交由母舅帶上山打獵並吃進他身體中的小米，此時被轉化為獸肉，經過代表著循環與移動的回程儀式以及通過男性年齡組織階級的分配，再經由其外甥女帶回其生家。

獸肉的外體相對於內臟，對比出不同的意涵：內臟由男子年齡組織在山上食用，並進行年度獵祭以及山神和狩獵相關神祇間的內部交換與關係之建立；獸肉外體則在山上燻烤，帶回山下時經過回程儀式的循環移動之轉換與男性年齡組織的階級分配，才轉交給各個家的單位分別食用。這表示獸肉外體所帶有的男性社會特質——「流動性」，轉給了該社會中的每個家及食用此獸肉的個人。為什麼在年度獵祭的舉行中，必須有此「流動」性質的分享？因為小米播種祭即將在獵祭之後一個月舉行，而小米播種時的種子植入土中後，小米的生長正需要此一流動性的帶動。

(2)儀式過程中的性別區辨及其意義

由前述的討論發現，阿美族的男性並非與小米或農耕無關。透過年度獵祭，我們看到男子年齡組織所執行的獵祭儀式內容，與促進一年小米週期的起始有著相當緊密的關連。在過去研究中劃分阿美族儀式分工的性別區辨，認為小米播種與男性無關，乃是過於將焦點放在「儀式執行者」排他性的權力之狹隘看法，也是忽略了阿美族整體年度週期儀式的銜接意義所致。男性的移動性特質，亦表現在其儀式過程中三種食物範疇（山、河海、小米）在其體內的「消化」。而將小米由村落帶上山，轉化後變成獸肉回到村落中，也再度將儀式的重點帶回到即將舉行小米播種的下一個儀式地點——即位於村落中的家。

接下來討論年度獵祭中另一個被古野清人遺漏的重要儀式項目，即五年一度的男子年齡組織升級禮以及新入級傳令員的成年禮之起始階段。阿美族在成年禮儀式的時間安排，也再次呈現出其年度週期與人的生命以及成長週期的緊密關連。

(四) 五年一次的升級禮與成年禮：在年度獵祭成爲預備成年 *atangas* 的過渡身分

都蘭的男子年齡組織中，新入級的傳令員 (*pakarongay*) 必須在入級四年之後以一年的時間準備正式升級，還必須經過一個過渡身分，也就是先在第五年的十二月的年度獵祭 (*mangayaw*) 成爲 *atangas*，經過七月所舉行的豐年祭 (*kiluma'an*) 之後，才舉行正式的成年禮 (*pakayapay*)，成爲真正的青年級成員 (*malakapah*)。爲何要經過這段時間的過渡？這與小米種植的週期有密切關連。

一般小米播種在十二月至隔年的二月之間，成熟期爲五、六月間。所以 *atangas* 經過獵祭，同時也通過一個小米生長的週期，才進入真正的成熟階段，才是真正的成年人。這樣的推測有進一步討論的必要，因爲這涉及了阿美人認爲社會人的成長與過去主要種作（小米）的週期之間有密切的關連，而從報導人的解釋中可以印證這樣的觀念：七十多歲屬於 *lahitay* 組的報導人 Sufin 受訪的時候，他的太太在談及成爲 *atangas* 之後要多久才能成爲正式的青年級時，說到播種小米跟長豆 (*kalitang*) 的時候 *atangas* 要上山，在小米與長豆收穫之後，他們就可以升爲青年級了。

成年禮起始時間與準備小米播種這二者在時間上的吻合，正反映出阿美人將人與小米視爲共同生命體的概念。人的成長必須與小米的週期性儀式結合，才能夠順利地進行。同時，新成員入級也將所有年齡階級往上推一級，組織中的每一組都將同時晉級。也就是說，整個年齡組織都經由新級的加入而同時成長，也同時經由小米週期儀式所帶動的年度週期的循環性時間，而不斷地經歷個人生命的週期。

(五) 年度獵祭結論

因此年度週期中的年度獵祭不只是爲了狩獵，還同時開啓了阿美人與小米共同的成長之循環性 (cycle) 儀式時間。兄弟姊妹關係在小米與獸肉的交換中構成此循環階段建構的社會關係之核心，此一關係的重要性在接下來的小米播種儀式中再度浮現，而夫妻配偶關係的禁忌也在這同時出現。由此可見性別區辨的概念將繼續引導我們理解阿美族年度週期的觀念。

都蘭阿美族稱一年一度集體獵祭爲 *mangayaw*，從成功到臺東沿海一帶的南部阿美族均有此一狩獵儀式。在南島語字源上 *kayaw* 一字與獵首有關 (Zorc 1994:292)，中部阿美族也以之來指稱獵首。然而在田野訪談中，甚至在古野清

人的時代，南部的阿美族普遍只將此字用來指稱於十二月間舉行的年度獵祭。根據古野清人（2000[1945]:100-106）的記載，南部阿美族的年度獵祭普遍於小米播種前後舉行，而且與小米豐收有密切的關連。

由於戰爭與年輕人外出求學和工作的比率增高，都蘭的年度獵祭在 1940 年間停止舉行。2000 年部落舉行成年禮時，部落的年輕人主張應該恢復此一重要的年度獵祭，然而部落老人家認為「季節時間」不對而持反對意見。後來經過部落會議討論，象徵性地在豐年祭前兩天到附近山丘進行類似年度獵祭的活動。該年即將新入級的傳令員組的初步命名，也在山上由頭目與老人級預先共同討論。²⁶ 老人們對於重新舉辦獵祭之「季節時間」不對的意見，即具體反映出年度獵祭與小米週期之間密不可分的重要性。

都蘭阿美族的年度週期，在年度獵祭開展了播種時間起始的意義之後一個月，小米播種的儀式就得以正式舉行。

五、小米播種祭

小米播種祭由連續舉行六天的儀式構成，儀式的「連續性」之間存在著哪些共同構成的條件與意義？以下的分析將進一步釐清阿美人對於此一儀式在時間安排上的意涵。

(一) 播種祭第一天：除喪祭 *mitri'ho*

播種粟時若不舉行祭儀就不能播種，且祭祀時請他社人前來是禁忌，因族人相信這樣會招來鳥、山豬蹂躪田地，損害穀物。（古野清人 2000 [1945]:57）

為什麼「他社人前來」與「招來鳥、山豬蹂躪田地，損害穀物」之間會有因果關係？「外人」的出現似乎對小米造成威脅，而鳥與山豬這兩種動物由於喜歡吃小米，乃是小米潛在的敵人。因為這二類危險被劃分為相關類型的事件，而

²⁶ 亦有一說法是，由於討論必須在男性之間進行，因此選擇在女性不得參與的年度獵祭或年度漁祭時來討論。

成爲該社會在播種小米之前，必須透過封閉部落界線的禁忌，以阻斷對即將播種的小米之「外來」潛在的危險。

當播種時期接近時，就一定要先舉行這個結束喪期的儀式。這個語詞好像是從 *mituri'*——放置、處置之意而來的。若死者是小孩或獨身者，則服喪期間僅一小段即可，但若是夫妻中有任何一方，則必須要嚴守喪期。全社人員依深淺程度，有人服喪將近一年之久。但是如果遇到播粟季節就麻煩了，這時如果死者家人儘早殺豬，獻給部落當作是「償還」，則死者的靈魂 (*kawas*) 就會得到安慰，全社人員也會脫離喪期。又即使在外面工作或嬉戲，因而致使死者的 *kawas* 生氣，但因社中已殺豬代其受罰，所以就會放棄不追究，豬隻由喪主負責提供。儀式結束後，全社及喪家都結束喪期，喪家人也可以外出工作，但喪主則要守喪一年不得外出。尤其天氣惡劣時如果外出，則又會受罰，並且要貢獻豬隻。因族人相信喪主這時若外出，會使強風暴雨持續不絕。又個人在自己服喪期間內，是不允許破壞禁忌到田地等處的。因為天氣不好時，若服喪者外出，會對農作物造成不良的影響。(古野清人 2000 [1945]:57)

在小米播種的第一天舉行的除喪祭，正是將當年所發生的死亡與年度週期時間予以儀式性地隔離。死亡對以生長爲主軸的年度週期所造成的威脅，在此以儀式的方式解除。村落中個人的死亡因爲對週期循環與農作造成損失，所以喪家殺豬之後，「獻給部落當作是『償還』」，豬肉因此是由全村人一起食用的。

而關於「夫妻中有任何一方過世，另一方必須要嚴守喪期，喪主要守喪一年不得外出，若喪主這時若外出，會使強風暴雨持續不絕」這一禁忌的預期結果，則將阿美族小米儀式中最大的集體焦慮表露無遺：亦即與水相關的各式禁忌。²⁷ 在此類禁忌中，阿美族的年度週期儀式裡，似乎將之區辨爲以小米爲主的「土地生產週期」與「水的週期」這二者的互相對峙。因此小米週期進行過程中，水中生物均成爲食物的禁忌。此組夫妻配偶的男女性別關係，則被儀式禁忌詮釋爲「生命／小米（土地）」與「死亡／水」兩組對立組。我們在後面的民族誌材料中將繼續看到與此同類型的禁忌，亦可更瞭解這種對立關係的意義。

27 阿美族各部落關於豐年祭與小米播種和收割的民族誌中，普遍存在著有關小米與水相斥的禁忌。

小米播種第一天的儀式與「家」的單位有關，接下來則是進行以「村落」為範圍的除穢儀式。

(二) 播種祭第二天：除穢祭 *mitapo'*

翌日，舉行這個「除邪」儀式，……由老人手持芭蕉葉去除部落四週的邪氣，同時口誦咒語，但其意思則不明。此儀式由年輕人進行是禁忌。在這一天，也要殺豬獻給 *kawas*，將所有的不吉之事從社中全部去除。（古野清人 2000[1945]:57）

除穢祭由老年人進行，我們知道阿美人認為老人是 *malitengay*，字義上為「即將成為祖先的人」，所以將此儀式性與靈溝通的儀式角色賦予老人。第一天與第二天的儀式區別，在於前者進行的是各家與其「即將成為祖靈」的亡者之間的區隔，後者則是將遊蕩在部落四週的靈魂區隔開來。我們在第五天還將看到，另一範疇的靈魂（*kawas*）——祖先，如何與播種產生關連。

(三) 播種祭第三天：準備日 *misahafay*

舉行 *mitapo'* 的第二天是 *misahafay*，……再次告知社眾播種的日子已至，通知全社這一天簡單的祭祀結束後，就要開始嚴守各項禁忌。從這一天開始，要讓小孩子敲銅鑼 (*tatopoan*)——*topo*，亦即「咚咚……」的鑼聲。這是為了通知 *kawas*，祈求它保佑粟能順利成長之故。之後，不可以吃魚、貝類等海鮮，也不可以用海水弄溼身體，這些全是禁忌。（古野清人 2000[1945]:58）

播種的第三天稱為 *misahafay*，在字義上有「創造小米」的意思。都蘭所有儀式舉行的前一天都稱之為 *misahafay*，除了準備儀式使用的小米之外，還有另一層意義。

從第三天開始，祈求神靈保佑小米能順利成長之時，就開始連續幾天不可以吃魚、貝類等水中生物，也禁止用水弄溼身體。²⁸ 我們可以說，這第三天的儀

28 在儀式過程中，海水與河水並沒有特別的區分。

式是都蘭播種儀式中，預備區隔開「土地週期」與「水的週期」的時刻。為什麼是這一天？若我們留意到儀式時間銜接的意義時，更可以理解此一禁忌背後所表達的邏輯：因為隔天第四天播種儀式將開始準備播種用的種子，而第五天更將進行播種的模擬儀式。

我們再將播種前三天的儀式做一個摘要整理，便可以瞭解其連續性的意義。在播種前三天儀式禁忌所牽涉到的空間關係裡，出現由「家」到「村落」再到「水」，三個由內而外的空間層次的隔離（圖3）：

- (1) 將未來的家的祖先朝上由 *mitri'ho* 儀式隔離，家的空間與 +1(高)
- (2) 以 *mitapo'* 儀式將地面上村落空間的邪靈隔離，村落的空間與 0(地面)
- (3) 將屬於水，即地下層次的食物與水隔離，村落外空間與 -1(低)

這三天的儀式將三個空間層次中所潛在的對於小米種子產生危險的範疇一一隔離開來，由上而下地進行一個「下降」(+1, 0, -1) 的儀式行動，將村落空間中（含家與村落周圍之小米田）即將進行的小米播種儀式之最重要部分包圍在一個安全的空間裡，以進行第四天的種子準備：*misaasad* 儀式。

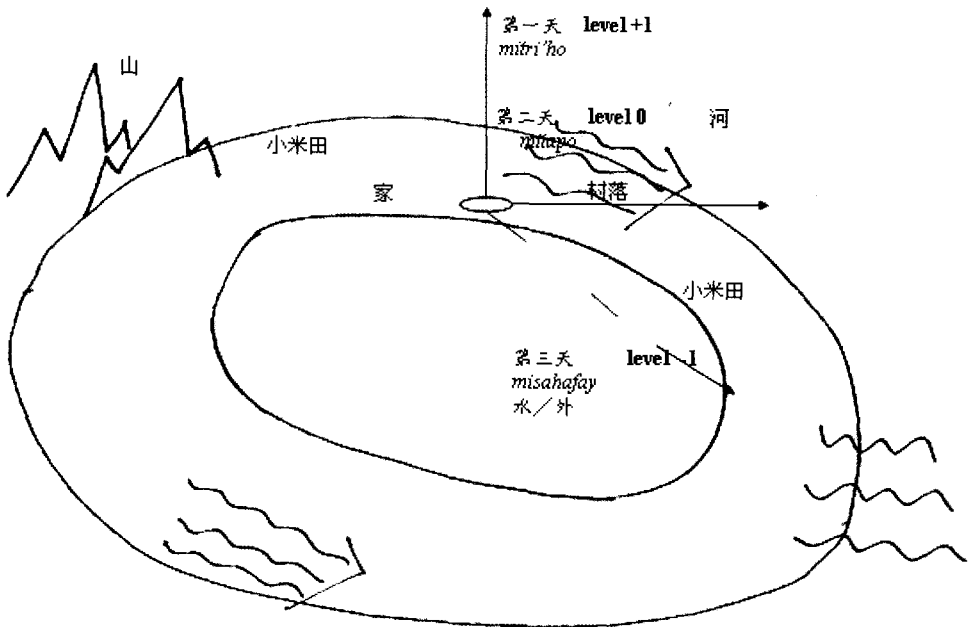


圖3 小米播種祭前三天之連續性儀式隔離行動

(四) 播種祭第四天：準備種子日 *misaasad*

misahafay 的翌日，是準備種子的日子。準備結束後，從傍晚開始就不可在社內互換種子，這是禁忌。如果不得已，非從他人那裡取得東西時，則要在所謂「米阿南」的交換形式下進行，亦即做成糲糶交換，或者以檳榔交換取得穀種。……又，從 *misaasad* 日開始，不可以與女人同床而眠。因為粟是天賜珍物，如果做了不淨之事，則粟將會生長不良，收成會因此減少。（古野清人 2000[1945]:58-59）

古野清人在此段描述裡，並沒有將都蘭儀式中準備種子的方式做一描述。然而他在隨後有關於同屬於卑南阿美族的馬蘭（Valangau）與成功（Malawlo）的播種儀式中寫著，「她們將小米穗放在地上，然後走在小米上面，唯有女性才能負責將小米種子放在地上將莖與種子撥開的工作，絕對禁止男性來做」（同上引：96，100）。這兩個地方的小米播種儀式與都蘭有相當大程度的類似性，我們也因此可以確定，在這準備種子的重要時刻，女性將負責照顧小米種子，就像阿美族的母親照料嬰孩一樣。

種子的移動必須在傍晚前完成，也就是說阿美人將小米種子與太陽出現的時間結合在一起。在阿美族的神話裡，月亮與太陽是一組兄妹關係，因此太陽又是一個阿美族女性的象徵。在小米播種儀式中，「姊妹」是要負責進行小米種子與太陽出現的週期之結合。²⁹

如果在準備種子之後一定要進行種子的交換不可，則只有以糲糶或檳榔交換才不會危害到接下來的播種。這兩種物品也都是阿美族文化之中被認為是女性的物品。

而從接觸種子的這第四天開始，男女間的性關係也被禁止。第三天開始禁止碰觸水以及食用水中生物的禁忌，目的即在預備第四天與第五天和土地相關的種子的直接接觸。在這兩天中，不但「土地的週期」與「水的週期」被完全隔絕，男女之間的性關係也被禁止。也就是說，男性與女性被以「水」與「土地」的對立組比喻；同時，男女性別關係中的「夫妻配偶關係」又再度與小米接觸土地的關係對立起來。

²⁹ 在阿美族馬太安（Vata'an）部落的民族誌中，亦有類似的規範來規定小米播種的祭物籃在家與土地之間的移動必須在天黑前完成（李亦園等 1962）。

我們在年度獵祭的分析中便已提出，在阿美族的觀念中，進行與小米生產相關的家的單位，是以兄弟姊妹關係架構起來地，而這組關係在儀式中具體對立於夫妻配偶關係，因此夫妻間性關係的禁忌，實與小米生產季節有關。「兄弟姊妹關係」與「夫妻配偶關係」這一對立組，在接下來第五天進行祭祖的儀式中，會更具體地被強化。我們先看下面第五天的儀式內容，再釐清這兩組性別關係的對立意義。

(五) 播種祭第五天：播種日／祭祖 *patloc*

…… [在之前四天的儀式準備之後]，而播種的第一天就叫做 *patulung*，³⁰ 這一天是好日子，大家聚在一起模擬播種……。這樣的模擬動作由家族中最年長的人來進行的，準備一些酒肉祭祀自家的 *kawas*，亦即以前死的所有家人，然後才到田裡播種。回家時，割取兩根鬼茅，將其葉的尖端纏在一起，插在田中央，並唱著：「粟要長得像這樣長喔！」用鬼茅是因為這種植物長得高且成長極快之故，將鬼茅葉打結是希望，粟能長得密密麻麻，結實纍纍之意，所以不可以直直豎立。

這一天的禁忌特別繁雜，雖然每家各有若干的不同，但海中、河中的魚類是絕對不可以碰觸的。除了粟及田中所種的豆類之外，不可以吃蔬菜。……[此日]也是與前日一樣，不可與女人同床。此外，若天降甘霖，很適合播種之時，則大量播種也無妨。（古野清人 2000 [1945]:58-59）

在一系列儀式中的第五天，除了舉行第一天的播種之外，同時還舉行了祖先祭祀 (*patloc*)。我們看到經過轉化後的亡者，也就是進入垂直關係的祖靈，被視為協助阿美人完成小米生長的必要元素。

在都蘭的民族誌材料中，每次進行小米週期的農耕工作時，一定要執行祖先祭祀。這個儀式每次在播種與收割的時候，將各代的兄弟姊妹聚集在該家祖

30 我們對照田野訪談與古野清人描述的儀式內容，發現他所記錄的 *patulung* 即為 *patloc*。由於日本語言發音與記音的限制，在兩個子音之間經常多了 u 的記音。

先的面前，祈求子孫的幸福與作物豐盛的收穫。垂直與週期性的兄弟姊妹關係此時在面對祖先關係上被強化，兄弟姊妹關係與阿美人成長週期的關連以及小米週期的關連在此二類儀式重疊的儀式時間上更是清楚地再現：二者均被阿美人視為建立與「土地」聯繫的社會性關係。小米種子必須由每家的女性準備，就如同是將小米的「出生」視為人類嬰孩的出生（亦純粹只由女性來負責）。小米的生長接下來便交由該家的成員接續，從開啓小米週期的年度獵祭，即透過外甥女以及母舅關係中所隱含的兄弟姊妹關係，到小米播種祭中，由姊妹負責種子、兄弟負責祖先祭祀，共同完成其生家的小米祭儀責任。此一儀式時間脈絡(context)重疊的重要性，充分顯示阿美人將生命週期與年度週期結合的觀念。

因為阿美族的觀念中認為，「兄弟姊妹關係」等於「種子」與「祖先」這一組關於家的不可分離之「土地關係」，因此每次進行與耕種相關的儀式時，另一組性別關係——「夫妻配偶關係」，便與「兄弟姊妹關係」互相對立。所以在播種儀式中，性關係被認為是禁忌。傳統阿美族社會中，男性居住在其配偶家中為常態，但他們不能負責其婚入之家的祖先祭祀儀式，而是由其妻婚出他家的兄弟，回來其生家負責及參與祖先祭祀的儀式。因此這些婚出他家的兄弟，回到生家執行小米播種時的祖先祭儀，不正是離開其配偶家的「外人」？夫妻配偶關係在此時成為禁忌，正是依循此一邏輯進行的。

第五天的儀式與實際播種的動作有關。在這天的儀式中，要將兩根鬼茅葉的尖端纏在一起，插在田中央，將鬼茅葉打結是希望粟能長得如鬼芒般結實纍纍。我們在田野時曾試著按照這個描述做了同樣的動作，發現原來插在地上的兩根鬼茅一旦打結，其葉片將自然垂下，就如同小米成穗、結實飽滿地往下垂的意象。從這天儀式結束起，便可開始進行播種的一般工作。

在此時期，有關食物的禁忌另外還透露一個阿美族關於週期性植物的觀念。除了海中與河中的魚類還是禁忌之外，只能吃粟及田中所種的豆類，但不可以吃蔬菜。前面提到，播完小米後，也會順便把豆類播種在小米田裡，也就是說這兩種作物是一起生長的。小米與豆類這兩種作物具有相似性，而且都是以其「果實」（穀粒或豆子）做為「種子」的作物。前面看到可以換取小米種子的檳榔，也是具有這種「果實」就是「種子」特性的作物。生命的「起始」（種子）與「結束／收穫」（果實）具有同樣的形貌，而「結束」（果實）又成為下一個生命階段的「起始」（種子）。因此小米、豆類還有檳榔，正是阿美族週期循環性時間觀念中最佳的象徵物（symbol）。

蔬菜此時成為禁忌食物，一方面因其莖中含有大量水分，被歸類為與水相

關的食物，另一個可能是，阿美人認為蔬菜是菜籽與成株的菜形貌不相同的植物，是週期性時間中「不適合」的食物。

在這第五天的儀式中，將小米儀式性地種入土中以生根、發芽和成長的任務已經完成了，此一與土地的關係建立達成之後，隔天將進行最後一天的儀式，亦即漁撈祭。

(六) 播種祭第六天：漁撈祭 *paklang*

舉行 *patulung* 的隔天是捕魚日，亦即 *paklang* 日……。之後播種的相關禁忌就明顯減少了。女人又是搗米，又是洗衣地工作一整天也沒有關係，因為 *kawas* 已經被安撫了，只等著下雨播種。即使多少有些 *paisin* (禁忌)，但到了實際播種時，則不但可以吃蔬菜、肉、貝和魚，也可以和女人同床。

實際上的播種開始日，是觀察月亮後，再決定是月缺時好或滿月時好，都蘭社是月漸缺時最好。(古野清人 2000[1945]:59)

漁撈祭這一天代表儀式禁忌與活動的終止，回到日常生活次序中。在漁撈祭當天所有與水相關的禁忌都將結束。這個儀式是所有生命週期儀禮(出生、結婚與死亡)與小米週期儀式結束時均必須舉行的完成儀式。在此儀式中，碰觸水與食用水中生物是必要的。通常都蘭阿美族在下午四點左右即進行漁撈祭的晚餐，將白天各人分別到海邊或河邊帶回來的水中生物，如魚、貝、蝦、章魚或海菜等處理後共食，生食或熟食均有。另外糯米飯也是不可缺少的食物，傳統上應為糯粟飯或糕。也就是在結束播種儀式之後，小米(或其儀式涵蓋的穀類作物)與水中生物重新透過被「共同食用」而結束「土地週期」與「水的週期」的區隔；儀式性的男女性關係的禁忌也隨之結束，日常生活的次序重新展開。而漁撈祭更是代表了「土地週期」與「水的週期」在小米播種祭結束後被重新銜接起來。

六天連續性的小米播種祭儀式中所透露出來的空間與社會關係意涵，可以在圖 4 中看得更清楚。

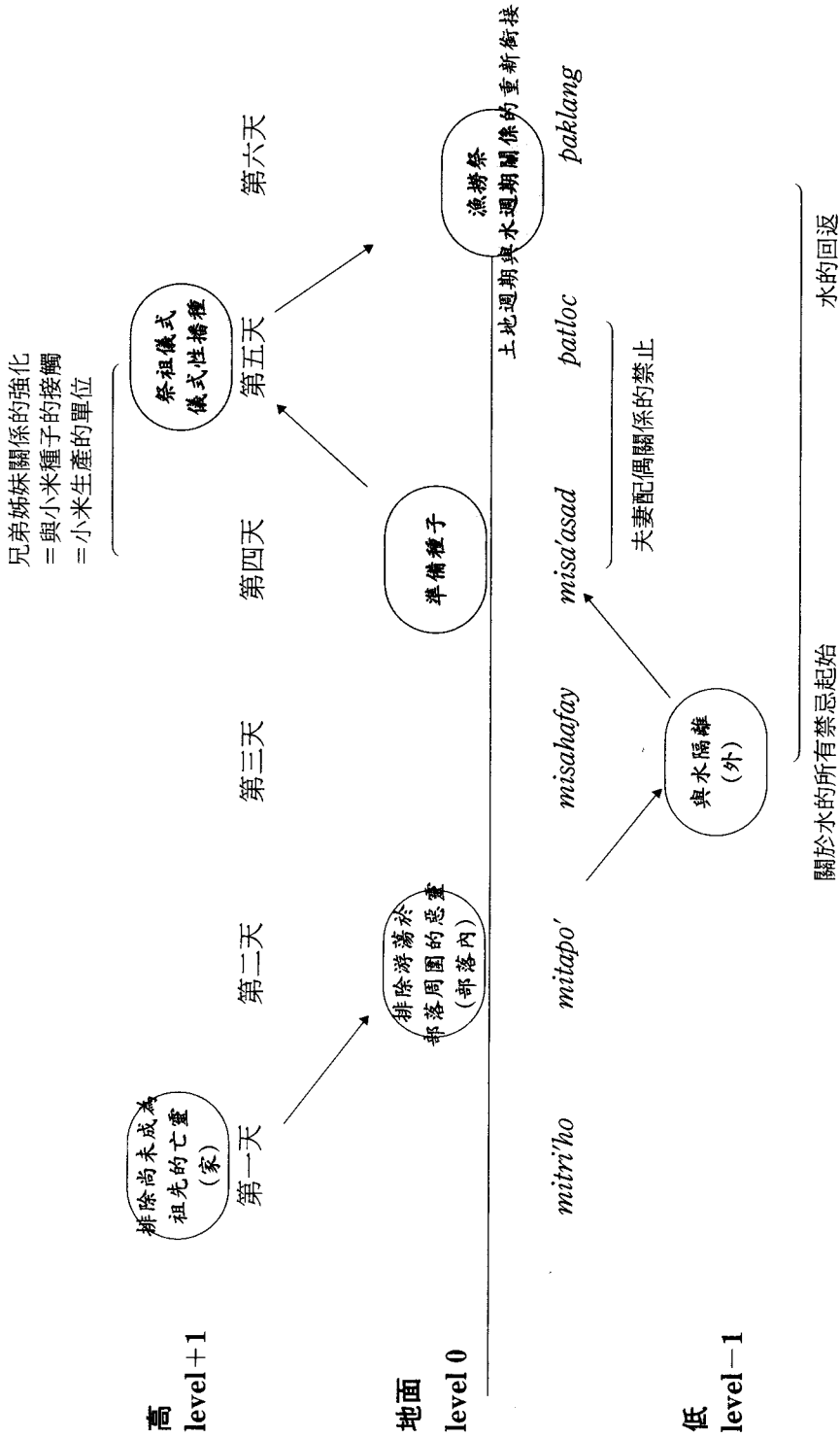


圖 4 小米播種儀式之間連續性的意義

六、小米收割與入倉祭

在收割與入倉祭中，儀式禁忌與小米播種時有部分類似。然而在實際收割工作中，並無長時間的儀式過程。但我們仍將看到，儀式工作的性別區辨所表現出來的概念與此一階段儀式的意涵。

(一) 小米收割祭 *milamlo*

1. 古野清人描述下的小米收割祭

割粟前後有一些 *paisin* (禁忌)。在割粟之前要先洗衣、沐浴，因為收割時，洗衣、沐浴都是禁忌的。如果洗衣、沐浴，則對粟就不能產生親切的感情，粟就會被壞的 *kawas* 所奪而減產。又收割時，雖是炎炎夏日，也絕對不可以喝水，這也是 *paisin* (但是收割之前，並沒有任何特別的儀禮)。

在收割粟時無論是肩挑、往上抬或搬運，都不可對著粟說：「好重啊！」這是禁忌。再怎麼重也要說「好輕哦！」才行。如果說重的話，粟就會逃走不見，因為族人們都相信有粟的 *kawas* 存在。

收割粟的第一天，回家後要舉行粟的祭儀。手拿著成束的粟——只要是當天收割的粟都可以——將酒澆在上面。然後祈求粟不要逃走、豐收時不要被惡的 *kawas* 奪去、他人的粟通通來到自己這裡。祈禱時，各戶家中若沒有老年人，則不一定非要女主人才行，男人也可以。祈禱文並不是什麼艱澀的詞句，誰都會唸。又每次換到另一處田地收割時，就要再舉行一次。(古野清人 2000[1945]:59-60)

2. 儀式內容分析

(1) 小米與水的對立

如同小米播種儀式一樣，有關於水的禁忌在小米收穫期間同樣也是主要的規範，否則就如同古野清人記錄的民族誌中所言，「阿美人對粟就不能產生親切的感情，粟就會被壞的 *kawas* 所奪而減產」。人與小米在此時是屬於「土地」範疇的，與「水」之間有對立關係。小米收穫期間禁水的禁忌涵蓋了從收穫期到入倉儀式舉行的階段，也就是小米由田地被收割下來，直到小米被放入各家中的穀倉安置好為止。

(2)被收割的小米與被獵的動物

害怕「粟會逃走」的焦慮出現在此收穫祭期間，因此收割時說話不能太大聲。這樣的比喻與嬰孩剛出生時，不能在其身邊大聲講話的說法很相近，都是因為怕驚動其靈魂之故。

除了禁水的禁忌之外，一般而言，小米收穫祭的儀式大部分並未形式化，相對於此，隨後將討論的入倉祭的規範與禁忌則反而比較明顯且重要。但由上下文判斷，「祈禱時，各戶家中若沒有老年人，則不一定非要女主人才行，男人也可以」，還是表示收穫祭仍然有以年長之女主人為優先考量的主祭者。以女性為主祭，要「他人的粟通通來到自己這裡」，與我們在狩獵祭中所分析的針對獵物的禱告，「帶來！拿來！將你的兄弟、父母一起帶來！」有著類似的意涵。只是狩獵祭中禱告的對象是「被獵的動物」，小米收穫祭中則是「被收割的小米」。接下來在入倉祭中，我們將看到蘊含在女性主祭之重要性裡頭的整體意義。

在每次換到另一處田地收割時，就要舉行一次小米收穫祭的禱詞，目的是在透過儀式來連接家與每一塊田地，以建構單位之間的土地關係。

(二) 入倉祭：小米收藏於穀倉之儀式與女性主祭者吃小米的儀式

1. 古野清人描述下的入倉祭

當全社收割完畢時，各戶才將粟納入穀倉中。若還有其他人家在收割，則不准納入穀倉。將粟納入穀倉的工作，由各戶自己所決定的女性負責，是利用竹占 (*lau*) 來決定的，³¹ 這位女性就叫做 *cirsinai* (執行儀式的人)。³² 粟倉是不許男子碰觸的，就連小男孩也不行，這是禁忌。男子沒有碰觸的權利，是因為他們食鰻魚之故。鰻魚很滑，抓不住，所以讓男子抓粟的話，粟會逃走，財產(穀類)也會因此失去。不過，如果女子吃了鰻魚，則進入穀倉就成了禁忌。

粟入倉的作業，要在女性吃早餐之前完成。接著，吃飯時要在家的後面，不可在靠近門口處吃。躲在家後面吃飯，是為了祈求粟不管是放在家裡或田裡，都不會被老鼠或小鳥所吃之故。當然，要嚴守禁忌的只限於女性本人，所吃的粟也不一定要是新粟。這時的副食是肉

31 拼音校正：'daw。

32 拼音校正：cilisinay。

類、蔬菜，尤其是蔥類是不允許吃的，魚類也不可以碰。又在收割粟及稻穀期間，男女關係也是禁忌。（古野清人 2000[1945]:60）

2. 入倉分析：小米與穀倉

(1) 小米與子孫：阿美族 *tloc* 的觀念

在上述的描述中，古野清人完全忽略了應該在入倉祭時舉行的祖先祭祀（*patloc*）。筆者在田野中發現，祖先祭祀這個儀式即使在完全以水稻耕作為主的農耕環境下，仍有進行。因此可以確定，在入倉祭的時候，祖先、小米、兄弟姊妹關係又再一次地結合，並與夫妻配偶關係對立起來，故此「在收割粟及稻穀期間，男女關係也是禁忌」。

收割是各家可以各自進行的，入倉祭卻必須當全社收割完畢時，各家才能將粟納入穀倉之中。這個規定也更凸顯出入倉祭的時間具有決定性和集體的意義。為什麼舉行入倉祭？因為這是該年收割完的小米與各家穀倉之間第一次重要的接觸。這個關係必須由女性執行與建立，絕對不能是男性，男性連穀倉都不得觸摸。我們在關於家屋空間的描述與分析中，即發現穀倉的建築是只有男性家族成員才能進行的，而一旦穀倉建好，即交由家中女性來管理。而誰是這裡所指稱的「家中女性」？除了在該家出生的女性為當然成員之外，還可涵蓋稱為 *mito'asay* 的女性親屬，也就是由此家所婚出的兄弟姊妹之女兒與孫女輩。此一單位即我們在祖先祭祀中所釐清的「家族」（*laluma'an*），也是都蘭阿美族社會中具有己身兩代以上清楚系譜關係的親屬單位。在阿美語中，這些成員被稱為是該家的「*tloc*」，而小米播種與入倉均必須執行「*patloc*」儀式，不也正是表達出將人和小米的生命與繁衍後代的週期緊密結合的觀念？

(2) 男女性別區辨與分工：儀式時間的流動與土地關係的階序性對立及互補

男性不得碰穀倉，「是因為他們吃鰻魚之故。³³ 鰻魚很滑，所以讓男子抓粟的話，粟會逃走，財產（穀類）也會因此失去」。這個比喻也正符合阿美族文化中賦予男性具有「流動性」的特質。雖然在整體文化儀式體系的建構過程中，男性的流動性無論在孕育觀念，或在我們已經分析過的狩獵祭中，皆有不可缺少的重要性，但在小米入倉這需要穩定性的儀式脈絡中，男性的流動性反而是 not 恰當且必須避免的。因此，由女性來執行入倉就成為必要的儀式性別區辨。

33 鰻魚也是一種迴游性生物，此一特性是否與阿美族男性的流動性與帶動週期性時間的特質有進一步的結合，還待進一步的確認。

(3) 小米種子與被吃進身體的小米

在完成入倉之後，女性主祭者必須到家屋的「後面」吃飯，不可在靠近門口處吃。躲在屋後吃飯，是爲了祈求不管是將粟放在家裡或是田裡，都不會被老鼠或小鳥所吃之故。爲何在「後面」祈求粟的安全？我們可以透過家屋「後面」的空間所蘊含的兩個意義來追溯。傳統上「家屋後面」是祖先安葬的地點，在家屋後祈求的對象即爲庇祐小米安全的祖先。再者，家屋後面，在傳統上亦爲男性放置獵具與漁具的場所，是屬於「life-taking」的工具。女性進入此一空間中，將「小米吃到身體裡」，在表面上是進行小米的「life-taking」儀式。然而，女性的身體在此時不正是創造小米的 Nakao 女神的化身？在結束一年中小米週期的入倉祭裡，女性主祭者將小米吃到身體中，小米的生命「結束」的地點與其「創生」的地點因此產生聚合（convergence）。女性的身體，也是孕育阿美族嬰孩的地點，在創造小米的神話中，Nakao 女神不也是在孕育第一個人類小孩的時候，由她的「耳」中掏出小米的種子？由「口」中吃進小米，也是將小米送回其神話中的誕生地點，因此這個「女性主祭者將小米在屋後吃掉」的入倉儀式，也再現了阿美人將小米與人的生命結合的週期性時間觀念，成爲一個週期儀式形式的結束與開始。

(三) 收割祭結束：漁撈祭 *paklang*

1. 古野清人描述下的漁撈祭

當粟一收割完畢，則立刻飲酒，所飲的是去年收成之粟所釀的酒。首先會選擇一家——通常是善於狩獵者或組長家等——殺牛飲酒，然後每家每戶都會帶著酒、肉來這裡共飲。吃東西的是前述 *mikomolai* 以上（總管級）的組，³⁴ *kapah* 等是不可以食用的。隔天是捕魚日，各戶男子皆自由外出捕魚。回來後將魚曬乾，在收穫祭前收集起來做豐盛的料理。（古野清人 2000[1945]:60-61）

2. 收割祭結束之漁撈祭

收割祭中結尾的漁撈祭與播種祭結束的漁撈祭在意義上是相同的，均代表回到日常生活次序中以及結束所有與水相關的禁忌。在結束入倉儀式之後，小

³⁴ 拼音校正：*mikomoday*。

米（或其儀式所涵蓋的穀類作物）與水中生物重新透過被共同食用而結束土地週期與水的週期之區隔。儀式性的禁忌隨之結束，也代表日常生活的次序重新地展開。

七、結 論

從年度獵祭到小米週期結束，事實上就是一連串依照儀式時間與空間安排的食用小米（[法] *consommation*）以及將其轉化（*transform*）的過程。儀式起始時，由外甥女將小米交給其舅舅帶到山上去吃下，轉化為經男子年齡組織分配與循環過的獸肉，再被帶回到每個家中由各家分別食用。此一轉化過的獸肉將帶來循環的動力，傳遞給下一個週期儀式小米播種祭中，被植入土中的種子。而在小米週期結束的時候，做為種子的小米被懸掛於家屋屋簷下，等待下一個小米季節的來臨，同時做為即將被食用的小米，則先儀式性地被各家中負責執行入倉祭的女性，以小米誕生女神 Nakao 的化身身分，將小米帶到屋後去，在祖先的庇護下將小米送回到神話性的起點，亦即把小米吃進女性的身體之中。小米週期的結尾，便是其回到生命起點的儀式。週期性時間的特性，正是將結束視為下一個週期循環的開始。

食物的儀式性食用與禁忌讓我們釐清一個關於阿美族文化本身對於「儀式」的概念。前面提過，阿美語中以「給予食物」（*pakaen*）一詞來指稱「執行儀式」。為什麼食物具有如此重要的關鍵意義？禁止水生生物在小米播種與收割時期食用，便是在人的身體中進行食物的分類，將以小米為主的「土地週期性」食物與「水的週期性」食物區隔開來。在王崧興（1961:164）關於馬太安阿美族農耕儀式的民族誌記錄中，便有一段隱含此一食物分類與消化觀念的話：「收穫的前一天為休息日。因昨晚吃的魚仍留在肚內，今天休息讓魚排出後才可以收穫。」因為人的身體即將接觸小米，所以連「魚停留在肚內」，都不能進行小米收穫，以免被「水」影響，而無法安全地接近土地週期中的小米。而在播種儀式中將豆類與小米合食，目的也在確保週期性食物能夠透過人的身體的「消化」動作，而為人所吸收。「吃」的動作代表食物「通過」儀式執行者（*agent*）的身體，阿美人的身體成了「轉化」食物以及與食物成為「同類」的最佳工具。食物，不只是阿美人飽食的資源，更是其實踐與轉動週期性時間觀念的最佳媒介。阿美族的儀式，結合了社會面向，並且成為該族與其他物種之間的操作機制。透過儀式中不同類別的食物消化的運作，阿美人的身體在此與食物生產的時間和空

間產生關連性，也透過這樣的消化與儀式的運作，所有的存在共同參與了一個由阿美人所規範的週期次序，以朝向社會整體以及宇宙之持續不斷的繁衍。

從以上關於儀式體系的分析，我們發現在阿美族的研究史上，始於小泉鐵之「魚米相剋論」其實等同於「男女對立論」，只有在將男性與女性當作兩個個別的團體，忽視二者之間的互補性時才會成立。然而互補性的存在，是因為男性與女性共同構成一個社會整體，而這個整體的問題，正是筆者在此嘗試提出的研究視野。

首先，本文試圖由阿美族男女性別區辨 (distinction of sex) 與小米年度週期 (annual cycle) 的關連，朝向整合社會基本範疇與社會如何被建構的方向思考，在本研究中探討性別、時間與空間三個軸向如何在儀式中構築出阿美族社會的整體。過去研究阿美族的學者所提出的男女對立的問題，在於過度將兩性關係視為一種對立與不可逆轉的權力關係。然而，從民族誌材料與文獻資料來看，這樣的觀點顯然與阿美人對兩性關係的想法有所出入，否則，為何獨掌家庭權力的女性，必須在家族事務與分家時，依賴其婚出的兄弟？過去一再將家與阿美族親屬視為以女性為主，但如何解釋兄弟所擁有的祖先祭祀權？從民族誌材料可以看到，這樣的性別關係並非主宰，而是階序從屬的關係。

筆者或許並未提出什麼「新」的阿美族社會的研究議題，只是提出一個新的阿美族研究的視野：如何透過性別區辨觀念，在阿美族一年的週期性儀式之中再現其整體社會觀？這樣的研究取向整合了長久以來被視為對立的性別關係在整體社會建構中的意義。男女性別不再只是對立，而是具有另一個層次的意義；男女兩性各自代表社會中不同的範疇，並且在不同的社會性儀式和情境之中，分別與共同負責和小米、人與家之生命延續以及社會再生產的責任。也因此，他們的相對地位在一年的社會空間與儀式時間中被區辨及重組，並共同建立起社會整體。

這樣的看法在古野清人與黃宣衛的研究中均已隱然可見。前者在《高砂族的祭儀生活》中關於阿美族農耕祭儀的兩章裡，不斷強調阿美族歲時祭儀間的關連性。筆者的研究顯示出他此一看法的前瞻性，只是他過度強調做為核心的農耕活動，忽略了其他歲時祭儀本身的意義。古野清人的另一個問題，是把儀式與社會關係切割開來，而筆者的研究則在某種程度上彌補了這樣的缺憾。黃宣衛 (1989) 在〈從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性〉一文中已經進一步指出，阿美族社會在歲時祭儀中，男女性別間存在有互補性與階序性的問題。然而很可惜地，他將「階序性」視為「對立 (opposition)」，而

非 Dumont 所定義的階序概念。依照 Dumont 的定義，對立不只是存在於同一個關係層次上，而是存在有不同的層次。也就是說，對立是在將兩個不同的範疇放置在平等的關係上對峙，但我們必須納入兩個不同的範疇之間的差異，以及二者與其共同構成的整體之間的關係。換句話說，加入另外一個層次的思考之後，才可能看清楚「階序性」在各個社會之中的意義。Dumont (1983:273) 說：「階序與權力或是命令是屬於不同性質的，次序（[法] *ordre*）是來自價值觀（[法] *valeur*）所發揮的作用，基本的階序關係（或階序對立）是指存在於整體及其構成元素之間的關係，或是指兩個共同構成一個整體的部分彼此之間的關係。此關係可被分為不同層次的兩個矛盾面向：在一個同一性（[法] *identité*）中存在的區辨，即包含了與本身相反的元素（[法] *englobement du contraire*）。」毫無疑問的，阿美族的觀念中，男女性別之間存在有互補性的關係。但何謂互補性？互補的意義在於共同組合成一個整體，但如何組成？又在什麼樣的儀式過程中組成？在黃宣衛的文章中，對於儀式過程中男女分工所涉及的時間與空間上的社會性意義並沒有充分的分析。

筆者的研究則嘗試提出，阿美族歲時祭儀不只共同構成一個整體，其時間上的連續性更具有社會結構上重要的意涵。我們由 Nakao 神話的分析發現，女神 Nakao 在懷著第一個人類的小孩的同時，由她的耳中掏出種子並丟至地上而長成小米，此即再現了阿美族的儀式整體是環繞著人類的生命與小米共存的主題。因此，在都蘭男子年齡組織的入級，也就是傳令員組（*pagarongay*）的成年禮被分為兩個階段：首先在升級年之前的十二月的年度獵祭（*mangayaw*）中，傳令員組成爲準備入級者（*atangas*），而真正的成年禮（*pakayapay*）則要到舉行完該年的豐年祭（*kiluma'an*）之後一個月才舉行。此一儀式時間的安排，正是將青年的入級與成年，嵌入以小米爲主體的年度祭儀中。帶動小米生長的獵祭，同時也帶動青年的入級：在通過一年小米的播種、收成與完成一年週期的豐年祭之後，一個新的青年級也誕生了。阿美人的成年，藉由小米的成熟而完成，同時，新的青年進入男子年齡組織，也把所有的年齡級往上推一級，整個年齡組織都完成新級的交接與更新（圖 5）。

筆者的分析更進一步釐清，阿美族的男性並非與小米祭儀全然無關，反而是小米祭儀必要的驅動者之一。在小米播種與收割的祭祖儀式中所扮演的兄弟的角色，或是在男子年齡組織所負責的年度獵祭（*mangayaw*），均具有促進小米豐收的重要性。換言之，男性各以兄弟姊妹關係及男女配偶關係，與女性共同建構起社會生產與再生產的週期循環責任。在某種層次上，過去的研究過於

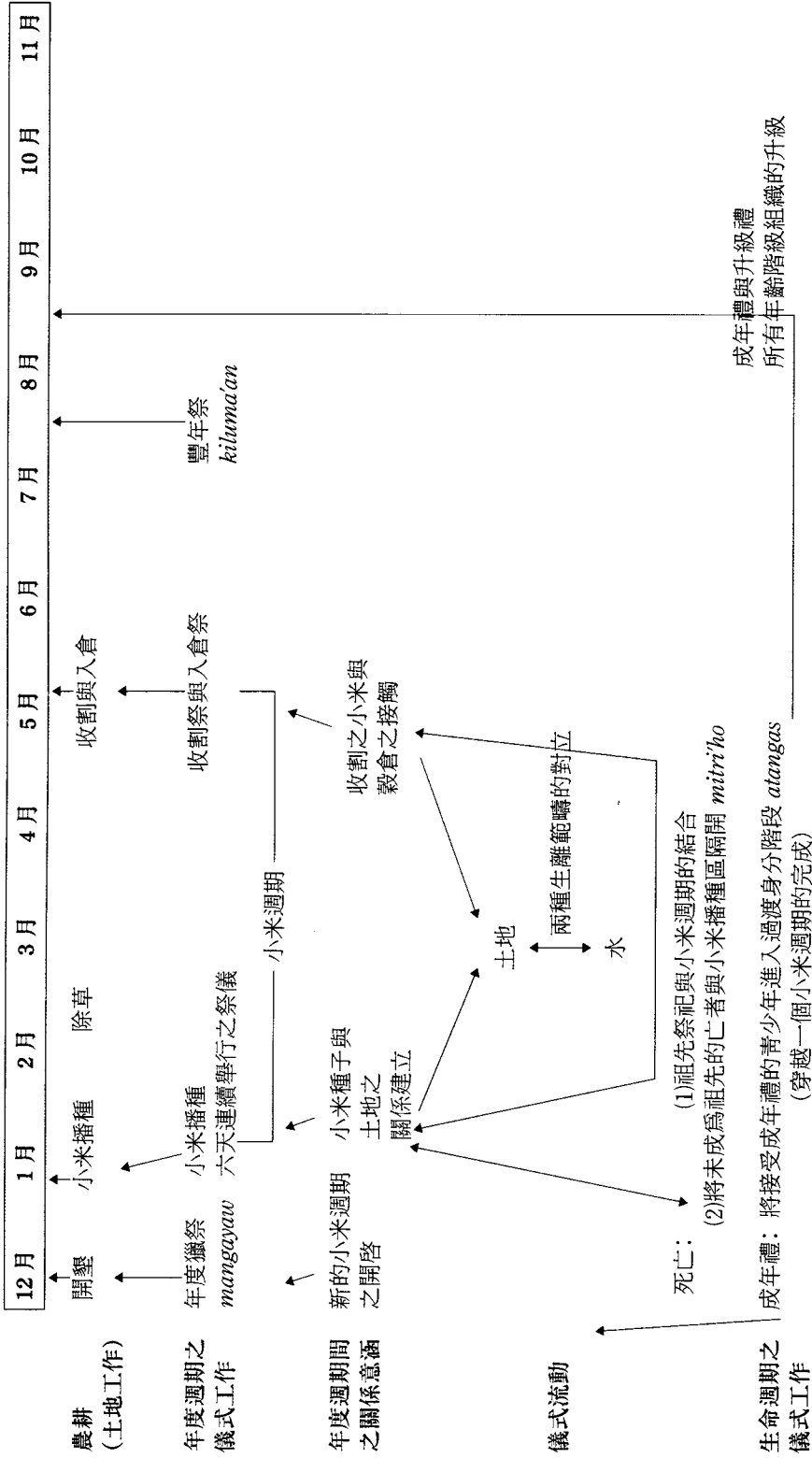


圖 5 都蘭阿美人的小米週期儀式

主觀地將男女儀式責任予以區分，忽略其相加之後共同構成一個社會事實的意義，這樣的忽略也讓男性儀式責任在整體小米週期中的意義隱而不彰。而當我們再加上關於女性對小米儀式責任的釐清，並放入男女區辨與關係(*distinction and relation*)的概念之後，男女性別關係實際上即為一種階序性的對立，既存在 Dumont 所言的階序理論架構裡上層的整體(*unity*)，也存在下層的區辨。也因此男女關係在小米週期會出現與年度週期中逆轉的現象，因為播種／入倉儀式同時屬於阿美族女性象徵延續生命的重要時刻，屬於穩定性時間與建構家和土地間的關係；但男性主導的則是環繞在以上兩種儀式時間起始與結束的年度獵祭和豐年祭儀式任務，³⁵ 屬於流動性時間與外在空間（「外在」指相對於村落空間與小米和人生產之土地）。阿美人安排這二類儀式之間在時間與空間上的區隔，分別賦予男性和女性具主導性的地位，同時又不忽視另一性別之共同儀式責任，正表現出他們以男女性別區辨來構思社會結構的概念。

由於女性被賦予在農耕祭儀上連接與土地的關係，負責一切植物生長的豐碩，男性則是「外」於農耕活動，專職在狩獵與漁獲上，在此二類活動空間上的「外」(山與海)，具有包圍與包含（[法]*englobant*）的意義。阿美族的男性除了在空間上相對於女性與土地固定的聯繫，他們在時間上同時也具有流動性與轉動週期的特質。這也是在阿美族社會中，何以男子年齡組織代表部落整體，並由其負責歲時祭儀中銜接舊的一年與新的一年之豐年祭的重要意義。因為阿美族男性所負責轉動的是整體社會的祭儀時間，而這被轉動的週期(*cycle*)，包含了環繞與阿美人生長相關的成年儀式與其種作之小米週期的儀式，使其得以在時間和空間上從不停止地進行流動。

因此，筆者所處理的男女性別區辨的主題雖然在阿美族研究中並非一個新的課題，卻是該社會原本建構社會關係的基本文化邏輯，也因此是每個研究阿美族社會的研究者均要面對的現象。筆者的研究重新透過詳細之儀式分工與儀式過程的討論，以釐清當地人的社會範疇（*category*）分類與組織的方式，來理解阿美人如何建構其社會整體。這個整體，也就是 Mauss 所提出來的社會整體現象（[法]*fait social total*）。在建構出此一整體之後，我們不只更清楚阿美族社會中人與作物之間共存的關係、男女性別在日常生活分工與儀式分工上的深刻意涵、儀式性建構時間與空間的連續性，也開拓未來進一步研究個別社

35 本文的討論並未包含豐年祭的儀式，然而由以往對阿美族豐年祭儀式的研究中，均普遍提及該儀式由男子年齡組織主導的儀式特性。

會組織更完整的基礎，例如阿美族「家」的問題與兄弟姊妹關係。我們可以假設，在與小米週期相關的家的儀式裡，一家成員中以女性負責種子，男性負責祖先祭祀的儀式組合，即隱含有阿美族社會中，以女性負責延續家內成員與土地間關係的建立，男性負責祖先祭祀，並以「週期性流動」帶動一家的生產與繁衍的性別分工意義。在未來的研究中，將可以透過探討阿美族社會如何表現家的不同層次的單位與土地相關的儀式，以及其中性別區辨的意義，來更進一步瞭解家的發展週期與不同層次親屬與地域單位間的關係和定義，以達到從另一個角度來理解祖先祭祀與小米週期之間相結合的結構性意涵。

性別區辨與共同建構年度週期的觀念，普遍地存在於每一個阿美族的社會。這個整體透過男女儀式分工來建構生命週期與年度週期，並將二者各環節緊密相扣。這樣的建構方式表達出阿美族對於人的生命與小米之間的類比與依存，在這基礎上建構了該社會對於人的生命觀、家的觀念以及祖先的觀念，也表現出阿美人的宇宙觀。即使年度週期的儀式內容與發展過程牽涉到阿美族各個村落體系內部的不同安排，但背後共同透露出來的，卻是相當一致的社會邏輯：將小米與人的生命共同建構，透過男女性別儀式分工建立的儀式次序與體系，完成社會的延續與再生產。因此小米祭儀與阿美人的生命週期儀式具有儀式時間與空間安排上類比、重疊或分隔的關係。人類從出生、成年到死亡的生命週期與小米共存的主題，不只在都蘭，在宜灣阿美族社會中也有將孩童成長的儀式安排在小米週期時間中（孩童始裝禮與除草時間 *pikolasan* 一致）。亦即過去被研究者分類為歲時祭儀的儀式中，均可能包含有阿美人的生命儀禮。只是以往研究者獨斷地切割主題，使得儀式整體也被切割開來，更讓研究者忽略了阿美族社會建構與儀式整體的結構性意義。

在研究方法上，本文對小米週期儀式的分析是由田野材料的基礎出發，從當地人的觀點與其社會範疇起始所發展的研究命題著手，從而在主題與理論的層次上銜接法國在大洋洲與東南亞有關人與植物之間關係的研究（Leenhardt 1937, 1989[1947]；Haudricourt 1964；Friedberg 1980, 1989；Salomon 2000）。經由筆者的釐清，可以確認阿美族對於作物小米、豆類與檳榔有清楚的相對於水生物的另一種分類方式，這樣的差異也根植於他們將穀粒（果實）相等於種子的作物，並繫於他們週期性時間的概念。土地週期相對於水的週期的區分是否在阿美族儀式與文化中有更深的意涵？未來若能透過將一年的作物與儀式性使用的供品做詳細的週期關係比對，相信將可以更進一步瞭解阿美族社會週期時間觀念的意義。

參考書目

- 小泉鐵
1933 臺灣土俗誌。東京：建設社。
- 王崧興
1961 馬太安阿美族之宗教及神話。中央研究院民族學研究所集刊 12:107-178。
- 方敏英 主編
1986 阿美語字典。臺北：財團法人中華民國聖經公會。
- 古野清人
2000[1945] 臺灣原住民的祭儀生活，葉婉奇譯。臺北：原民文化。
- 李亦園 等
1962 馬太安阿美族的物質文化。中央研究院民族學研究所專刊甲種，第 2 號。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 佐山融吉、大西吉壽
1923 生蕃傳說集，余萬居譯。臺北：中央研究院民族學研究所。(未出版)
- 許木柱
1987 阿美族的社會文化變遷與青少年適應。中央研究院民族學研究所專刊乙種，第 17 號。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 陳文德
1986 阿美族親屬制度的再探討：以胆腹部落為例。中央研究院民族學研究所集刊 61:41-80。
1989 胆腹阿美族年齡組制度的研究與意義。中央研究院民族學研究所集刊 68:105-144。
2000 胆腹阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例。中央研究院民族學研究所集刊 88:35-61。
- 陳奇祿
1986[1965] 臺灣土著的年齡組織和會所制度，王嵩山譯。刊於臺灣土著社會文化論文集，黃應貴主編，頁 141-162。臺北：聯經出版事業公司。
- 黃宣衛
1989 從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性。中央研究院民族學研究所集刊 67:75-108。
- 劉斌雄 等
1965 秀姑巒阿美族的社會組織。中央研究院民族學研究所專刊甲種，第 8 號。臺北：中央研究院民族學研究所。
- De Coppet, Daniel
2001 Les Sociétés des Droits de L'Homme: Un Universel en Question. *In* Sexe Relatif ou Sexe Absolu? De la Distinction de Sexe dans les Sociétés. Catherine Alès and Cécile Barraud, eds. Pp. 101-107. Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- Dumont, Louis, ed.
1979[1966] Homo Hiérarchicus. Le Système des Castes et Ses Implications. Paris: Collection tel de Gallimard.

- 1983 *Essai sur L'Individualisme. Une Perspective Anthropologique sur L'Idéologie Moderne.* Paris: Le Seuil.
- Durkheim, Émile
- 1985[1912] *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse.* Paris: PUF.
- Friedberg, Claudine
- 1980 *Boiled Woman and Broiled Man: Myths and Agricultural Rituals of the Bunaq of Central Timor.* In *The Flow of Life: Essays on Eastern Indonesia.* James J. Fox, ed. Pp. 266-289. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 1989 *Social Relations of Territorial Management in Light of Bunaq Farming Rituals.* *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 145(4): 548-562.
- Haudricourt, André Georges
- 1964 *Nature et Culture dans la Civilisation de L'Igname: L'Origine des Clans et des Clones.* *L'Homme* IV(1):105-113.
- Hubert, Henri
- 1929[1906] *Etude Sommaire de la Représentation du Temps dans la Religion et la Magie.* In *Mélanges D'Histoire de Religion.* Henri Hubert and Marcel Mauss. Paris: Alcan.
- Leenhardt, Maurice
- 1937 *Gens de la Grande Terre.* Paris: Gallimard.
- 1989[1947] *Do Kamo: La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien.* Paris: Gallimard.
- Lo, Su-mei 羅素玫
- 2004 *Distinction de Sexe et Organisation Sociale chez les 'Amis de 'Tolan (Taiwan Est) : les Relations Frère-sœur et Homme-femme dans le Cycle Annuel.* Thèse en Docteur. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris.
- Mauss, Marcel
- 1989[1950] *Sociologie et Anthropologie.* Paris: P.U.F.
- Salomon, Christine
- 2000 *Hommes et Femmes. Harmonie D'Ensemble ou Antagonisme Sourd? In En Pays Kanak: Ethnologie, Linguistique, Archéologie, Histoire de la Nouvelle-Calédonie.* Alban Bensa and Isabelle Leblic, eds. Pp. 311-338. Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme.
- Yamaji, Katsuhiko 山路勝彦
- 1990 *Female Acitivity in the Amis of Taiwan.* In *Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia.* Katsuhiko Yamaji, ed. Pp. 49-76. Taipei: S.M.C. Publishing Inc.
- Zheng, Xiang-mei 鄭香妹
- 1996 *Gender Relations in Household Economy: Tagbanua Compared to Amis.* Paper presented at the Symposium on Cultural as well as Biological Affin-

ities among the Indigenous Peoples of Taiwan and Southeast Asia. Institute of Earth Science, Academia Sinica, Taipei, May 21-23.

Zorc, R. David Paul

- 1994 Austronesian Culture History Through Reconstructed Vocabulary (An Overview). *In Austronesian Terminologies: Continuity and Change*. Andrew K. Pawley and Malcolm D. Ross, eds. Pp. 541-594. Canberra: Pacific Linguistics.

羅素玫

臺東大學南島文化研究所

95002 臺東市中華路一段 684 號

sumeilo@nttu.edu.tw

Distinction of Sex, Hierarchy and Society: The Ritual Cycle of the Millet in the 'Amis of 'Tolan

Su-mei Lo

*Institute of Austroneaisn Studies
National Taitung University*

In the annual cycle of the 'Amis in 'Tolan, the ritual cycle of the millet occupies a central place. In this ritual cycle, the symbolic distinctions of sex and hierarchy are quite clear. A kind of continuity in time exists in this series of rituals which seems to represent the close relationship among the seasonal activities (collective hunting, agriculture and collective fishing), the people and the social organisation. We intend to answer the following two questions in this article: What does this continuity mean? In 'Amis productive activity and ritual, the division of labor by sex is very important. What does the distinction of sex mean within the ritual cycle of the millet? The Japanese researcher Furuno Kiyoto did his fieldwork in the village of 'Tolan sixty years ago. Through revisiting the same fieldsite, we try to complement the missing material that he didn't record and contextualize his rich description in social space and time.

Keywords: distinction of sex, hierarchy, ritual study, 'Amis
