

## 第 6 章

### 「人的感情像流動的水」：太魯閣人的家與情感\*

王梅霞

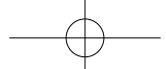
*Mlungan/mskahun* (心／情感) *sejiq* (人) *ga. Ndka* (像) *qsiya yayung* (溪流的水) *msupu qluli* (合在一起) . *Wada* (如果) *mstrung* (碰到) *paru* (大) *btux* (石頭) *duri* (再) *ga. Wada* (被) *mwayay* (分開) *ka elu* (路；痕跡) *qnliyan* (流過的水) *da ha* (他們) *duri* (又再) . *Wada msupu* (在一起) *ka elu daha duri* .

「人的感情像兩條河流一樣流下來，有時候會合在一起，但是碰到  
大石頭可能會被分開，有時候又會再匯合。」

本文首先討論「情緒」這個議題如何開展人類學研究新的視野；接著  
回顧與太魯閣族、泰雅族、賽德克族相關研究，凸顯不同歷史脈絡之下當

---

\* 本研究為國科會補助計畫案的部分成果，計畫名稱分別為「歷史、文化與實踐：泰雅族、太魯閣族與賽德克族的研究」（NSC 99-2410-H-002-012）和「經濟與文化：賽德克族資本主義的轉化過程」（NSC 101-2410-H-002-081）。本文初稿曾發表於中央研究院民族學研究所於 2012 年 7 月 3-5 日舉辦之「什麼是家？」研討會，感謝評論人黃宣衛先生，與黃應貴老師、陳文德、張珣、鄭依憶等與會同仁，以及兩位匿名審查者的寶貴意見。這篇論文的完成，更要感謝太魯閣族人的支持與鼓勵，以及助理顧芸協助整理田野資料。還有，台灣大學人類學系曾振名及胡家瑜兩位老師於 1995、1996 年帶領臺大學生於該地區進行「文化田野實習課程」，當時所蒐集之戶籍資料提供筆者比較不同時期家戶組成之參考，特此致謝。



地社會文化不同的實踐過程與轉化方式；接下來之章節則論述太魯閣社會特殊的歷史脈絡、「家」的多義性在社會變遷過程中如何被凸顯、如何從「情緒」的轉化過程探討家的整合與分裂等面向。

本文田野地點立霧部落<sup>1</sup>位於花蓮縣秀林鄉，大多數成員屬於太魯閣族，1927 年開始陸續從山上不同部落遷移到平地，也開始經歷變遷不斷的情境，尤其以 1971 年亞洲水泥在當地建廠影響最鉅，亞泥建廠一方面造成當地人土地資源流失，一方面促使部落成員投入建廠時綁鋼筋之工作，也因此開始投入建築業而足跡遍及臺灣各都會，甚至海外。

在快速的社會變遷過程中，「家」的多義性也被強調。關於泰雅族與太魯閣族「家」的性質之討論，筆者過去研究曾經指出：「家」在泰雅族是可變動、具有彈性的單位，「一家人」乃透過「同居共食」的實踐而來。相關研究也討論過「家」的多義性包括血緣的家、實踐 *gaya* 的家（共負罪責的家）。立霧部落的「家」除了具有這些特色，更特別的是具有收養關係或寄居者的家比例相當高，還有不少離婚後再婚的家庭。

面對相當具有流動性的家庭關係，筆者嘗試從個人情緒的能動性出發，探討人與人之間如何透過情緒的互動或分享來建立社會關係。人與人之間如何「透過生活上的互動與分享而相互同情、憐憫 (*mgalu*)」是太魯閣人社會關係的重要基礎，包括夫妻之間、父母子女之間、兄弟姊妹之間、朋友之間，都必須透過 *mgalu* 來維繫彼此的關係；當西方教會傳入立霧部落，當地人也以 *mgalu* 來理解神對人的愛。如果兩個人無法發展出 *mgalu*（同情、憐憫），*mngungu*（恐懼）或 *hmkrig*（忌妒）油然而生，繼而產生 *pahung*（憤怒）與 *mkkkan*（衝突），也因此造成家庭關係的緊張或分裂。透過上述情緒轉化的模式，可以更深刻地詮釋太魯閣人家庭關係流動或分裂的過程。

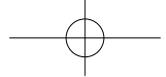
1 此部落名稱為化名。

## 一、「情緒」作為新的研究視野

近年來關於情緒人類學的研究，重新思考傳統人類學對於社會文化性質及個人主體性的假設。傳統結構功能論者假設社會是一個理性的系統，社會制度具有維繫社會存續的功能；但是被批評忽略了當地人的主觀理解、及社會秩序變遷的可能性。象徵論者強調象徵秩序的獨立自主性，以及個人對於象徵秩序可以有不同的詮釋；但是對於個人主體性及象徵秩序變遷的討論仍然不足。實踐理論強調個人如何經由儀式、時間、空間等實踐過程來理解社會文化結構原則，並且透過實踐過程而有改變社會文化秩序的可能性。這些理論都透過社會文化結構原則來掌握社會秩序，但是對於一個流動性高的社會，上述理論都面對解釋上的限制；於是情緒人類學嘗試從個人的主體性出發，透過個人情緒的轉化過程來理解人與人關係的分裂或整合過程。

情緒人類學這個新的研究視野，被充分應用在探討東南亞及南美等強調個人能力的社會。例如菲律賓低地的 Bicol 社會，經歷過 200 年的西班牙殖民及天主教的洗禮，戰後又受到美國文化的影響，過去許多研究均認為其傳統文化已經消失，但是 Cannell（1999）卻從其情緒意理來探討當地文化的延續。Cannell 從當地人對於婚姻的論述方式、及治病儀式的過程爬梳出 Bicol 人的情緒意理（idioms of emotion），是從被壓迫（oppression）轉化到同情（pity）及愛（love）的情緒邏輯與過程，這樣的情緒轉化過程表現在夫妻之間、巫醫與其靈伴（spirit companion）之間、人與精靈之間、巫醫與病人之間、人與人之間等各個層面，成為當地人在劇烈的社會變遷過程中不變的文化質素。但是他的討論並未觸及衝突、憤怒等情緒。

對於愛與憤怒等情緒的轉化，以亞馬遜地區的研究最為突出。Ales（2000）對於亞馬遜盆地 Yanomami 人的討論指出，以往被人類學者描述

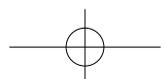


為狂暴、好戰的 Yanomami 人，其暴力來自於對於愛、照顧、健康不成而有的反應。同樣的，Santos-Granero（2000）對於 Yanesha 人的研究指出，對於愛、友情、信任、慷慨有強烈感覺的 Yanesha 人，在面對和諧被打破而導致衝突時，會形成極強的憤怒、羞恥。Belaunde（2000）也討論 Airo-Pai 對於歡樂（conviviality）的強調，因此對於憤怒的恐懼、及避免憤怒成為其日常生活的重心。

## 二、太魯閣族相關研究的回顧

在日本殖民政府時期被歸類為「泰雅族」的太魯閣族與賽德克族，分別在 2004 年、2008 年從泰雅族獨立出來，成為新的族群。對於族群這個議題，筆者曾經討論日本殖民政府如何為了統治需要而建立一套有關泰雅族的客觀知識，包括「泰雅族」作為一個「族群」的建構過程，以及殖民政府逐步建構起來的統治制度如何改變當地「社會」的性質（王梅霞 2006, 2009）。此外，筆者也曾經討論「太魯閣族」正名運動的發展過程，以及運動領導者所提出來的「族群」界定標準，這些標準反映了當代社會對於「族群」的界定方式，也因此造成內部若干爭議；另一方面，族群正名運動必須放在當代國家等政治經濟脈絡之下加以理解（王梅霞 2008）。

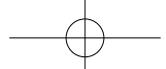
除了對於「族群」這個議題的討論，筆者的基本關懷在於探討泰雅族、太魯閣族、賽德克族在不同的歷史脈絡之下，其文化核心觀念如何被重新界定與實踐；以及在西方宗教、資本主義的衝擊下，當地人主觀上如何理解外來的變遷，以及當地社會文化性質的轉化過程。透過泰雅族、賽德克族與太魯閣族的比較研究，更能凸顯社會變遷過程中當地人的主體性，以及文化再創造的過程。



### （一）泰雅族的 *gaga*、太魯閣族的 *gaya*、及賽德克族的 *waya/gaya*

以泰雅族與太魯閣族兩個基本文化概念——*gaga*（泰雅族稱為 *gaga*，太魯閣族稱為 *gaya*）及 *utux*（泛稱所有超自然存在，並無神、鬼、祖先之別）為例，泰雅族 *gaga* 的字面意義是「祖先流傳下來的話」，透過儀式及日常生活的實踐，它也成為泰雅人重要的文化觀念與社會範疇。*Gaga* 包含了戒律、儀式的規則及禁忌、個人內在能力或好運等多重意涵，每個人可以從不同來源交換、分享或學習到不同的 *gaga*，在這過程中建立了社會性的人觀（sociality），不同於西方「個人主義」的觀念（王梅霞 2003）。相對於西部泰雅族，太魯閣部落受到日本人遷村影響甚大，原部落被打散分到各地，現今部落由許多不同來源組成，部落的整體性尚未建立，*gaya* 也未制度化，當地人以 *gaya* 指涉人和 *utux*、人和人互動過程中一種狀況、個人的內在狀態，更以 *gaya* 指稱人的行為處於不潔、罪責（曹秋琴 1998；張藝鴻 2001；邱韻芳 2004；王梅霞 2008）。

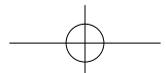
和太魯閣族一樣，賽德克族也受到日本殖民政府遷村、部落重組的影響，不過，在賽德克部落的經濟變遷過程中，土地、勞力、產品均未完全脫離個人或家，因此不同於資本主義社會的「異化」現象，反而呈現了當地社會文化與資本主義之間相互結合及轉化的過程。例如，在當地種植小米、水稻、香菇、梅子和李子、茶葉等不同作物期間，「家戶生產模式」在傳統社會及經濟變遷過程中均扮演重要角色，尤其茶葉種植需要龐大的資金、勞力需求，以及新的知識、技術，在面對這些新的情境時，「家」仍然作為當地人適應變遷及發展新的產業的重要機制，尤其透過女性所建立的姻親關係提供採茶時期主要人力。此外，賽德克人的 *waya*（泰雅族的 *gaga*，賽德克族稱為 *waya* 或 *gaya*）不僅指涉和諧的社會關係，當地人更強調「每個人的 *waya* 都不一樣」，包括每個人有自己的獵區，而且每



個人所傳承的獵咒袋 (*lbuwy*) 不同，因此狩獵過程中遵守的禁忌、夢占 (*sepi*) 的內容及詮釋、放第一個陷阱時的儀式及咒語等與狩獵息息相關的 *waya* 也是每個人都不一樣，甚至每個人從其傳承者身上所傳承的狩獵能力 (*beyax*，可以指涉狩獵能力或工作能力) 也不一樣；因此，賽德克族 *waya* 所強調的「個人能力」與資本主義文化中的「個人主義」之間，具有相互轉化的面向 (王梅霞 2011, 2014)。

當代賽德克族織布產業的蓬勃發展，也見證了資本主義與當地社會文化相互結合或衝突的過程。臺灣從 1995 年開始推動文化產業，一方面呼應了當代資本主義的特色，資本並不僅限於過去的工業資本、商業資本、社會資本，更包括了文化資本與虛幻資本，「經濟」具有宰制地位的方式，是透過以各種不同的面貌運作，尤其是與文化相結合；另一方面，「經濟」以「文化」的形式呈現，但是文化也被重新建構，而且往往被標準化、客體化為儀式、節慶、運動、服飾或食物等，在這過程中，文化被拆解、重組，以新的面貌再現。在賽德克社會，織布是女性實踐 *waya*、以及與 *utux* 溝通的場域，或許可以被視為女性的儀式，女性透過織布而參與了宇宙秩序的再生產；此外，不同工作坊對於織布圖紋的多元解釋，是一個正在進行中的文化再創造過程，尤其「布」作為「纏繞的物」 (*entangled objects*)，具有多重意象 (*image*)，在不同情境下可以和新的意義結合在一起；另一方面，「文化產業」作為當代資本主義的一環，人與人的競爭、及人與物的物化也不可避免地進行著 (王梅霞 2012a)。

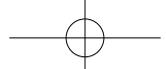
賽德克族「個人化」的面向也呈現在轉宗的過程，筆者從儀式語言、觀念與意象這三個面向，探討轉宗這個複雜過程中各人有不同的方式來結合傳統與現代，也有新的概念重新建構中，呈現出社會文化變遷過程中多種詮釋的可能性。首先，當傳統「精靈」遇上基督教的「神」，力量相遇的過程中，可能有融合、吸納、並置、競爭等各種不同的力量展現方式，並無絕對的高低之別。其次，賽德克族人對於 *utux*、*waya*、*lnlungan*



（「心」）等概念的論述結合了傳統信仰與基督宗教，相對於泰雅族與太魯閣族，賽德克族強調 *waya* 與「心」的結合，以及修正、轉化自己的「心」來跟隨 *waya*；不過，在西方宗教的影響下，對於「心」的論述更顯示個人意識內化的過程。最後，對於當代靈恩運動中聖靈充滿、方言禱告、異象、異夢等宗教經驗的討論，則凸顯宗教經驗的個人性，以及意義被創造的過程。當部落年輕人面對更加變動的社會情境，不僅結合了不同教派（如靈糧堂）的敬拜讚美方式，也與平地教會或國外教會有更多交流，他們見「異象」或做「異夢」等意象具有更多的詮釋空間，安置或合理化不同的生命經驗，或者開展出新的「宗教」經驗，如他們所強調「每個人的身體都是一個教會」（王梅霞 2012b）。

## （二）「家」的多重意涵

結構主義者 Levi-Strauss 認為「家屋」是一個了解社會文化秩序的重要切入點。Levi-Strauss 提出：「家屋」（house）是一種結構類型，介於基本結構及複雜結構之間。「家屋」是一個法人團體，擁有物質及非物質的財產，可以整合父系及母系、從夫居及從妻居、內婚及外婚、繼嗣及聯姻等二元對立的結構原則。MacDonald（1987）則認為 Levi-Strauss 所界定的「家屋」僅適用於階層化社會，大部分的南島社會並不符合 Levi-Strauss 所界定的「家屋社會」（house societies）。南島民族的「家」凸顯了理論及區域研究的特色而具有其獨特面貌。在南島社會，家屋的空間可以呈現文化及宇宙秩序，因此「家」成為一個文化範疇，可以指稱不同的社會群體；個人也透過實踐的過程建立其自我認同，而且隨著成長而經歷了不同的空間，進而改變其自我認同；進而，空間是多義的，提供個人選擇及創造的能動性，例如 Iban 的家屋儀式呈現出空間的多重意涵、及個人實踐過程改變意義的可能性（Sather 1993）。「家」的議題也提供性別研究不同的視野，南島社會的女性作為家的中心，可以經由家戶的活動



來實踐、維繫、傳遞著一套宇宙秩序，甚至可能帶入新的文化概念或是新的宇宙觀（Fox 1993）。

本文對於太魯閣族「家」的研究，一方面呼應南島研究所呈現「家」的多重意涵，另一方面則以清水昭俊的架構凸顯「家」的研究如何做為瞭解社會文化秩序的基礎。清水昭俊以日本人的 *ie*、Yap 人 *tabinau* 為例，強調「家戶團體」（domestic group）應該作為親屬研究的切入點，「家戶團體」是個人社會化的主要場域，涵蓋了多元的社會關係與功能，而且提供了「建構各種親屬關係」所需的社會文化脈絡，因此以家戶團體作為分析對象可以呈現親屬的多義性，包括不同的建構方式。親屬關係包括三個層次：首先是由生殖而產生的親屬關係（kinship by procreation），每個文化皆有一套獨特關於人之生殖的論述，此論述的語言、感知（perception）邏輯也與另外兩個層面的論述息息相關（Shimizu 1991: 395）；第二個層次是後天建構而成的親屬關係（kinship by construction），是透過社會或法律之手段將不具生殖關係之「外來者」轉化為「親屬」，經常與一系列生命儀禮相結合；在這過程中，涉及不同轉化階段的不同關係，以及個人與照顧者（caretaker）之間透過精靈的（spiritual）及物質的（substantial）連帶所形成後天的認同（同上引：395-396）；第三個層次是與思想體系有關的親屬（ideological kinship），是簡約與抽象的親屬關係，在這個層次之下親屬的邏輯可以做為了解文化系統的基礎（同上引：397-398）。

對於泰雅族、賽德克族、太魯閣族「家」的討論也可以從生殖的、後天建構的親屬關係、意識形態或文化秩序等三個層面加以討論。<sup>2</sup>

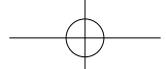
首先，關於泰雅族及賽德克族「生殖」的論述，山路勝彥透過異性同

2 此處同時回顧泰雅族、賽德克族、太魯閣族相關討論，在於這三個族群仍具有難以完全區分之社會文化特質，如前述 *gaga*、*waya*、*gaya* 的研究所呈現。

胞之禁忌、同輩姻親稱謂、生產污穢及禳祓等面向之討論，論述異性同胞之間及姻兄弟之間的緊張關係，這些關係裡更重要的意義就是孩子出生時，對於孩子的認定，需要母舅的參與，以淨化生產時影響及於母舅們的不淨；進而，山路勝彥提出，親屬關係的深層意涵具有宗教層面之象徵意義，對於賽德克族人而言，即淨／不淨的觀念（山路勝彥 1986: 621）。其他研究者也在這個基礎之下，進一步論述泰雅族異性同胞關係與夫妻關係之轉化（Wang 2001；戴蕾 2005）。對於生殖的論述，還牽涉父母與子女之間透過「血」的連帶所傳承的特質，山路勝彥所研究的泰雅族汶水群以 *loheng*（接連）一詞強調親子之間所傳承的關係，例如 *loheng ni yaba*（接連·的·父）或 *loheng ni yaya*（接連·的·母）指涉臉、體格、性格等類似雙親（山路勝彥 1987: 16-19）；筆者從事田野工作的泰雅族北勢群、及賽考列克群，則以 *wuvei*（血脈、連結、系統）一詞指稱父母及孩子之間外表及內在的神似，一個人血管中的血液、個人特質與性情均透過生殖過程而從父母雙方傳承下來（Wang 2001；戴蕾 2005）。此乃清水昭俊所提出的第一層次的親屬關係。

除了因生殖所產生的親屬關係，泰雅族人尚有透過同居共食所建構的親屬關係；尤其「家」作為同居共食的場域，是泰雅人透過日常活動建構不同類型親屬關係的主要場合，即清水昭俊所提出的第二層次的親屬關係，如下述。

日治時期的調查報告已指出「家」的象徵意涵、及家庭成員包括無血緣關係者。首先，家屋中的灰、爐灶、入口（內與外的分別）以及家中共食的活動皆可以表示「家」，如小島由道記載：「本族之住家一般只有一個入口（*lihon*）、一個爐竈（*hka'*），因此又稱一家『*qutux lihon*』或『*qutux hka'*』」；值得注意的是，家亦為共食單位，故也可稱「*qutux niqan*」（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 1996[1915]: 157-161）。其次，關於「家」的成員，佐山融吉對於泰雅族的調查報告已指出「家」並



不完全透過血緣關係來界定，例如：「（南澳蕃）家族係由父母、子女、奴婢以及同居人組成。繼承者端視父母與孩子的情感而定」；「（溪頭蕃）家庭是由父母及其子女組成，但也有兄弟及其眷屬或養子與之同居者」（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2012[1918]: 209）。但是這些調查報告並未進一步討論「家」透過什麼機制整合無血緣關係者。

關於泰雅族「家」的重要性，也有研究指出：泰雅族「親族系統組織甚為鬆懈；家族是最基本的親族群體，也是唯一的親族群體，因為較家族範圍為大的親族，已沒有具體的群體存在了」（李亦園等 1963: 115）。但是「以個人為中心可以區分成三種不同的範圍，以決定家族以外各種親屬的行為規則」，包括同高祖父系親屬、雙系禁婚群、及共食親屬群；其中之「共食親屬群」是以個人為中心，包括自己所有的血親與姻親，因此除了同父母的未婚兄弟姐妹之外，沒有一個人的共食群體是一樣的」（同上引：115-119）。此研究已經指出「共食」對於界定親屬關係的重要性，但是未深入討論「共食」與「家」的關係。

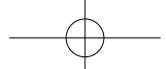
山路勝彥的研究則進一步討論「家」的多義性。泰雅語對「家」的稱呼不盡相同，山路勝彥所研究的汶水群稱「家」為 *imowan*（山路勝彥 1987: 14），北勢群稱「家」為 *sali*，亦有地區稱「家」為 *nasan* 或 *ngasal* 者。山路勝彥指出以下兩點「家」的意涵：一、「居住在同一個房屋的人們。房屋內設有爐灶，近親者圍繞著它煮飯，過著日常生活，集合的指這樣的人們而言。」二、「（家）作為親族詞彙，可追溯親族上具有系譜關係的人們，因為「現在雖是遠親的關係，但若是追溯系譜就會追溯到曾經同住在一塊兒的兄弟、姊妹。換言之，他們認為若追溯系譜，最後就互相成了 *qotox yaba*（一個·父），*qotox yaya*（一個·母），或是說 *qotox nabakis*（一個·上位世代者）」<sup>3</sup>的關係」（同上引：14-15）。在此具有彈性的親族觀念之下，「親族結合帶有重要性是在日常生活中，例如插秧、收穫、山林的採伐燒墾等，需要相當勞力的交換勞動，多透過網狀的親族

關係，雙方關係在如此日常的互助協同之際被動用，因此 *gotox tso imo*（一個·家）或 *gotox tso ruma*（一個·家屋）的重要性被浮雕出來」（同上引：40）。

這些研究均強調泰雅族人透過同居、共食、共作所建立的「家」，筆者也曾經討論泰雅族社群的性質，不但以 *gaga* 貫穿泰雅族家與社群間的關係，亦特別強調泰雅族家「實踐」的面向：「家」在泰雅族是可變動、具有彈性的單位，「一家人」乃透過「同居共食」的實踐而來。首先，泰雅人常說：「一個家，一個 *gaga*」，透過實踐「家」這個層次的 *gaga* 界定一家人，包括家中的生活習慣、作息，以及儀式時共食、共守禁忌的範疇等；而且，在實踐過程中「家」所指涉的範圍是很有彈性的。<sup>4</sup> 其次，

3 筆者研究也指出：泰雅語 *utux gamin* 的字面意義為「一個根」，*utux nəkis*（相當於山路勝彥所稱之 *gotox nabakis*）的字面意義為「一個祖先」；二者比較之下，前者較後者往上追溯到更遠的祖先。但是當地人對於 *utux gamin* 和 *utux nəkis* 的用法都很有彈性，而前者通常比較少使用到。他們並不確定 *utux gamin* 可以追溯到多遠的祖先，所以 *utux gamin* 有時指涉所有的泰雅人，有時指涉同一個部落的成員，有時當地人又區分部落內有五、六個 *utux gamin*。至於比較常用的字眼是 *utux nəkis*，一般指涉向上追溯五、六代共同祖先的後代。有時，整個部落也可以稱為 *utux nəkis*；有時，一個部落又被分為六、七個不同祖先的後代，各從不同地方遷移過來；其中有兩個 *utux nəkis* 有時被稱為同一個 *utux nəkis*，因為他們在五、六代以前屬於同一個祖先（當他們被認為是兩個不同的 *utux nəkis* 時，仍然是同一個 *utux gamin*，所以此時部落內 *utux nəkis* 的數目較 *utux gamin* 的數目還多一個）。甚至，有時當地人在非泰雅族部落遇到非直系的親戚也稱之為 *utux nəkis*。上述 *utux gamin* 和 *utux nəkis* 的不同用法往往因情境而異，特別是在「相對於什麼人」的情況下尤然（王梅霞 2006: 56-57）。這種論述親屬關係的方式也出現在許多對於南島社會的討論：相對於非洲對於繼嗣原則的強調，南島民族強調「起源」，起源的論述是多元而具有競爭性的。「起源」的觀念以植物作為隱喻，「起源」相當於樹根或樹幹，發展的過程是從樹的底部到樹尖。這種植物性的隱喻不僅用來描述家屋柱子的「栽種」（planting），也指涉親屬關係（Fox 1996）。

4 屬於澤敖列系統的北勢群泰雅人透過實踐 *gaga* 以及共食關係來界定一家人，而且分家是一個連續的過程（Wang 2001）。分家時，頭目召集部落會議宣布某家要進行分家，由要分出去的那一家宴請部落成員喝酒吃肉。民國四十六年以後，播種和收穫儀式是以家戶為單位，分家以後的家戶就必須各自舉行儀式，儀式之後也各自打黏糕塗在自己家屋火爐的三個角。不過，「家」所指涉的範圍還是很有彈性的，通常是指一個家戶，但是也



泰雅人尚透過日常的共食，界定一家人，筆者以田野經驗為例，指出養子女即使不是泰雅人，與家人間沒有先天的血緣關係，只要從小與家人一起吃飯，死後也會成為泰雅的 *utux* (Wang 2001: 127-128；王梅霞 2006)。筆者的研究一方面著重泰雅人如何透過實踐將「非血緣」者納入家中，成為家中的一員；另一方面則強調泰雅族的「家」與文化秩序 *gaga* 之間的關係，如清水昭俊所提出的第三層次的親屬關係。

關於泰雅族「家」的性質的討論，也有助於探討太魯閣族的「家」。太魯閣族的「家」也具有多重及實踐的面向。太魯閣人親屬關係語彙包括：以 *Pusu lutuc* (*Pusu* 為「根」之意) 指涉「從最前面第一代祖先開始所有的親戚」，範圍相當廣，可以包括並無清楚系譜關係者；以 *Lutuc* 指涉「親戚」，包括一代至五代之間，祖先有兄弟姐妹或姻親關係者。此外，*Sapa* (家) 具有多重意涵，可以指涉家屋，或居住在同一個房屋的人、同居共食者，或共同實踐 *gaya* 者。

而且如同泰雅人透過實踐 *gaga* 的過程來界定「家」，太魯閣人「家」的多重意涵也與 *gaya* 罪責範圍息息相關。如前文所述，對於太魯閣族 *gaya* 的討論，相關研究均強調：*gaya* 不止形容人的行為遵守 *gaya* 的規範，更用來指稱人的行為處於不潔、罪責，甚至當地人在談論時會偏重後者 (曹秋琴 1998；張藝鴻 2001；邱韻芳 2004；王梅霞 2008)。至於實踐 *gaya* 規範、或共負 *gaya* 罪責的社會範疇，基本上有四類型，第一型是建立在血緣及共同居住同一個家屋為根基，人的關連性發生於生殖關係上，父母的 *gaya* 罪責、不潔會經由生殖繁衍的過程遺傳給下一代的子女。第二型 *gaya* 關係的基礎在於血緣相同及分食的關係上，因此，具有

---

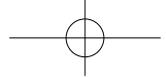
有報導人認為他和他哥哥的孩子 (雙方並不住在一起) 是屬於同一個 *sali* (家)。另外還有一個例子是，三兄弟已經分財產並分開居住了，但是在戶口名簿上卻尚未分開登記，當事人認為他們還沒有分家，但旁人卻認為他們實際上已經分家了 (王梅霞 2006: 55)。

相同血緣關係的同胞兄弟姊妹，即使不住在同一屋簷下，都具有 *gaya* 的關連性。第三型的 *gaya* 關係，是不具血緣關係但有同居共食之事實的家人，此種型態的 *gaya* 關連性，是因為在居住空間的接觸、互動而發生 *gaya* 關連。第四種 *gaya* 的型態，人與人之間經由祭祀分食的過程而實踐共食、共做的生活，*gaya*（不潔、罪責）的發生是經由人與人之間的接觸、互動而產生（曹秋琴 1998: 85-90）。這四種類型實踐 *gaya* 規範或共負 *gaya* 罪責的社會關係，包括父母子女、兄弟姊妹、同居共食者、或透過共食共做等互動過程所建立的關係，也與第四節「家的多重形貌」、「互動過程中的家」中所論述之不同層次的 *sapa*（家）相互呼應，凸顯當地人如何透過實踐過程來界定親屬關係。

### （三）新的方向：從「情緒」看 *gaya* 與「家」

「情緒」或「情感」面向在太魯閣族社會生活中所扮演的角色，在過去民族誌中已經有所呈現。關於情緒的語彙，在《太魯閣族語簡易字典》中列出：*kuxul*（歡欣的心，愛上），*malu na balay*（愛上），*pahung*（勇氣與憤怒），*ngungu*（懼怕），*raham*（吃醋），*qaras*（喜樂），*mqaras*（快樂），*qaras lnglungan*（歡欣的心）；*qnaras*（感恩），*qrasun bi ka Yisu*（讚美耶穌）等。與太魯閣族同語系的賽德克族也在《賽德克民族族語圖解辭典》中出現相關之情緒語彙，如 *kuxul/kuxun/kuxul*（喜歡、情緒、心情），<sup>5</sup> *smkuxul/smkuxun/smkuxul*（喜歡，喜愛），*ppwalu/pggaalu/pgealu*（彼此相愛），*pkmalu/mkkmalu/mtmalu*（彼此和好），*mpahung*（兇悍、堅強、意志力堅定），*mngungu*（害怕），*snhur/snhuun/snhuun*（忌妒），*mqaras*（高興）等。也有研究者從 *inlungan*

5 賽德克族又包括都達、德固達雅、德魯固三個亞族，語言略有不同，在辭典中均加以記載。



(心)的概念出發，討論泰雅族的情緒概念(葉郁婷 2002)，例如 *blag inlungan* (字面意義為「好·心」)指涉「快樂」，*yaqeh inlungan* (字面意義為「壞·心」)指涉「恐懼」、憤怒(同上引：38)。筆者過去研究也討論過泰雅人與太魯閣人以「心」(*inlungan*)指涉人的心思、意念、情感(王梅霞 2010: 411)。在泰雅社會，「同心」(*misutux inlungan*)這個概念特別被強調，在不同的場合，*inlungan* 有不同型式的交換(或互動)，包括物質的(例如殺豬分肉、日常食物的分享)、言語的、身體態式的表達以及在氛圍中情緒的感染，也因此凝聚了不同社會範疇的成員(許資宜 2003；戴蕾 2005；蕾娃·慕秋 2005；王梅霞 2010: 410-414)。受到教會的影響，太魯閣人對於「心」的論述也愈發多元而細緻，尤其是女性在缺乏獵首或狩獵的實踐場域下，更傾向透過「心」的論述來呈現個人的特質(王梅霞 2010: 414)。

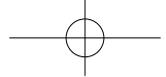
早期調查報告也紀錄了「情感」或「情緒」如何表現在男女交往或婚姻生活中，如《蕃族調查報告書·第五冊·泰雅族前篇》中所記載：「男子遇見心儀女子，以唱歌或吹奏口簧琴表達心意」(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2012[1918]: 194)。《蕃族調查報告書·第四冊·賽德克族與太魯閣族》中也記載：「社內交往則較自由……一女擁有兩名情夫，屢次與同一男子分分合合，生下私生子者也不少」(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2011[1917]: 71)。「每晚青年們吃過晚餐，就像尋覓花香的蝴蝶般前往待嫁少女家中遊玩，男女若情投意合，則由男方找媒人向女方父母提親……男女相愛，但雙方親戚利慾薰心爭論聘禮價值，導致婚事難成時，多數男女會躲進耕地等父母允婚才回家，這段期間就仰賴朋友偷偷地送來食物維生」(同上引：67-68)。報告書中所記錄之婚姻實例也呈現了「情感」或「情緒」的面向，例如：某男愛慕某女，但因家貧無法張羅聘禮，但又無法斷絕思慕之情，因此夜夜前往女方家獻殷勤，少女母親因此答應婚事；但是妻子的心未敞開，男子無法忍受長久以來所受之侮辱，

夫妻就此吵起架來，丈夫怒打妻子，因此離婚，需殺豬向社人謝罪（同上引：69）。又例如：父子打獵受傷，兒子數日後身亡；媳婦回娘家後招贅，但是第二任及第三任丈夫都在出草中身亡。此女人命運之所以如此坎坷，源於她隱瞞私通罪行之故。而她最初的情夫，因毫不隱瞞地向社人謝罪，所以娶妻後平安無恙地生活著（同上引：69）。這些例子同時凸顯了情感及 *gaya* 的重要性。

如筆者過去研究所討論，除了透過實踐 *gaya* 規範、或共負 *gaya* 罪責來界定不同的社會關係；太魯閣族人更以 *gaya* 指涉人和 *utux*、人和人互動過程中一種狀況，甚至是個人的內在狀態，如當地人所說「只要做了什麼違背良心的事，或者也可能講了讓人不高興的話，別人心裡有怨恨在，就會影響到自己和家人」，因此當地人會說：「*gaya* 就是在心裡面的」；如果有人觸犯 *gaya* 規範，不潔的狀態（也稱為 *gaya*）在人和 *utux*、人和人、人的內心逐漸累積，等到有家人出事時被確認，必須舉行 *poda* 儀式來禳祓不淨（王梅霞 2008）。<sup>6</sup>

本文更嘗試深入探討：太魯閣人對於 *gaya* 的論述、及 *poda* 儀式的深層意涵，更進一步涉及了「情緒」的面向。若有人觸犯 *gaya*，人和 *utux* 之間、人和人之間、人的內心中會產生憤怒、忌妒、恐懼等情緒，甚至會引發衝突；舉行 *poda* 儀式的目的在於，一方面向對方賠罪，一方面是請 *utux* 原諒，以豬祭祀 *utux*，「消掉人心裡、人與人之間、人與神之間的問題、震怒、生氣、不禮貌的想法。」因此，*poda* 儀式的深層意涵為 *pstug gaya*（*pstug* 意為「切斷」）、或 *msalu gaya*（*msalu* 意為「擺平、整修、修補高低不平的」）。*Pstug gaya* 意指「不要一直想不好的現象和祖靈的

6 關於 *gaga*、*waya*、*gaya* 與「心」的關係，過去研究已有相關討論，例如：「在人與人的互動過程中，個人的 *inlungan* 扮演著關鍵性的角色，它也影響個人是否遵守 *gaga*」，「*waya* 最重要是 *inlungan*，不是外表的形式而已」（王梅霞 2012a: 264-269）。不過這些研究尚未聚焦在情緒的轉化過程。



懲罰，斷掉人和人、人和祖靈之間不好的氣」；*msalu gaya* 意指「用豬（或雞、牛）賠罪，用話商量好，看大家有誠意，切斷不好的、邪的東西」。透過這些過程，太魯閣人轉化了人和 *utux* 之間、人和人之間、人的內心中存在的憤怒、忌妒、恐懼等情緒，重新建立 *mgalu*（同情、憐憫）情感，或恢復 *mgaras* 或 *tkgaras*（喜樂）之關係。

因此，透過實踐 *gaya*、或舉行 *poda* 儀式、或各種處理衝突的機制，太魯閣人強調人與人之間建立 *mgalu*（同情、憐憫）情感；進而，太魯閣人最理想的人與人關係、人與 *utux*、人與神的關係為：*mgaras* 或 *tkgaras*（歡樂、喜樂），也就是「大家在一起很快樂，內在、外在還是都包在一起」。

與 *gaya* 內涵息息相關之同情、憐憫、憤怒、忌妒、恐懼等情緒的轉化過程將在本文第五節「情緒轉化作為家整合或分裂之基礎」中進一步論述。實踐 *gaya* 過程、及形塑「家」的過程所涉及的情緒轉化方式，不僅呈現在人與 *utux* 之間，也涉及了人與人之間的關係界定方式，這些面向凸顯了太魯閣人的 *gaya* 與「家」更底層的情緒內涵。

### 三、歷史脈絡之下的太魯閣族：以立霧部落為例

上一章節對於泰雅族、太魯閣族與賽德克族的討論，強調地方社會在其歷史脈絡之下社會文化的轉化過程。接下來的章節將進一步論述太魯閣族特殊的歷史脈絡、社會變遷中「家」的多重形貌、如何透過「情緒轉化過程」探討家的整合或分裂，凸顯本文嘗試透過「情緒」這個面向來探討一個社會變遷過程中流動性高的地方社會。

#### （一）部落組成

根據 2012 年的田野資料，現今立霧部落有 131 戶。立霧部落內的成員，除了幾戶於戰後隨軍隊自中國撤退，由退輔會、林務局安排而至當地

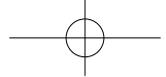
工作並與當地人通婚、或為依附前者的外省人，幾戶分別於 1960 年左右因募工、與 1990 年初因依親而移居的阿美族人（Psnawan），以及幾戶於 1940 年代因宗教因素而自宜蘭南澳鄉碧侯村遷居的泰雅人（Pgala）外，其餘多為太魯閣人（Truku）。<sup>7</sup>

立霧部落的成員來自於許多不同的原居部落，廖守臣（1977: 146-147）說明立霧部落複雜的組成：

部落成立之初，原係為卡魯給（Klugi）、蘇瓦沙魯（Swasan）、西奇良（Sklinan）、托莫灣（Tmowan）、荖西（Laus）與普洛灣（Pulowan）等六個部落……本社分三段，東端為卡魯給社人與西奇良社人的住區，中端為荖西社人與普洛灣社人的住區，西端為蘇瓦沙魯社人的住區。霧社事件後，巴達幹社（Btakan）下山遷來，一部分住於外玻士岸，一部分遷本社西端南側與蘇瓦沙魯社人同住；此外，原住於托賽溪中游的托賽群（Tuda，或 Tausai）人，如魯多侯社、莫伊希社人亦被迫下山遷徙，大部分遷至米卡薩（三笠山），一部分遷來本社，住於本社西端社區道路西北側。同時原住外太魯閣地區的托莫灣社人遷至本社西端北側，與托賽群人毗鄰而居。至臺灣光復後第 4 年南澳鄉比亞豪社（Piahaw）中有 3-4 戶信真耶穌教者，因與部落內其他人失和，乃與碧侯村之真耶穌教徒遷來住於富世真耶穌教會（舊址）以東之地。之後，沙卡亨社 1 戶及托博閣社（Tbuko）2 戶亦遷來，因此本社構成多元部落的社區。

首先至此處定居的是 Klugi 的成員，Klugi 下遷時，幾乎是以整個部

7 由於太魯閣族正名運動中產生若干爭議及衝突，故部落中若干成員的族群登記為賽德克族，而非太魯閣族（王梅霞 2008）。



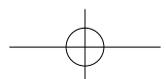
落為單位遷移，而成為立霧部落最大的勢力。其下遷的時期約在 1927 年，即太魯閣戰役結束後，霧社事件、日治政府強制執行集團移住政策之前。此期日治政府是由勸誘的手段使原住民「集團遷移」。Sklinan、Tmowan、Pulowan 與 Laus 下遷的時間也大約與 Klugi 同期，但其並非整個部落同時下遷，而是分批且遷居至許多不同部落。不過其中 Laus 遷移至此處的人口與戶數約近 Klugi 人。

大約也是 1927 年左右，Swasan 和 Tausai 人也自原部落下遷，部分定居於今富世公墓地區，而霧社事件後，Btakan 人則被日治政府強迫遷至今富世村辦公室上方自成一聚落（Alang Batakan），至 1946 年左右，其中又有部分成員往水源處遷移而與 Swasan 與 Tausai 人同住，1953 年，Swasan、Tausai 與 Btakan 合組的部落因颱風時立霧溪暴漲使居住地流失而解體，其中部分人遷至立霧部落。

1947 年前後，南澳鄉碧侯村的部分 Pgala（泰雅）人，因為信仰真耶穌教會不見容於當地居民，而南遷至立霧部落，多數在之後返回南澳鄉，一部分則留下與 Klugi 人通婚並定居在此。1950 年左右，幾戶民有部落的 Tbuko 人也因宗教信仰或依親而遷至立霧部落（張藝鴻 2001；劉以霖、賴逸嵐 2007）。

## （二）農業與土地

早期立霧人以農業耕作為主要經濟來源，由於立霧部落早期農地灌溉水源不足，根據 1936 年研海支廳農田面積與戶口調查顯示，總農田數 75% 為旱田，25% 是水田，作物以粟、早稻、甘藷等旱作為主，其中又以粟的產量最高。當地也種植經濟作物——甘蔗，佔研海支廳所有農產量第一名，因殖民政府鼓勵太魯閣人種植甘蔗，吸引許多外來人口來此，製糖業是當時當地主要的經濟活動（林恩顯 1991: 30-41；曾振名 1995: 30；張玲玲 2004: 64-65）。至 1969 年左右灌溉渠道建築完成後，才有水稻的耕



作，但農委會自 1997 年 7 月起推動「水旱田利用調整後續計畫」，輔導農民使用輪種休耕的方式，縮減水稻、雜糧及甘蔗等作物生產規模（孫鈺峰 2001），立霧部落的農業比重就下降了。今日立霧農田大多屬於休耕狀態。

目前立霧居民擁有的土地，除了部落中自住房屋為建地，其餘均是原住民保留地，買賣、開發都限制重重。原住民保留地大致又分為四個部分：一、立霧南側往新城方向至北迴鐵路間的農地。二、富世村上方高地，現在由亞泥承租來開採水泥礦，族人暫無法運用。三、國家公園境內的原居舊部落的祖居地，再靠農用搬運車往返住處，或乾脆在田裡蓋工寮當作臨時棲身之所。四、最後一塊土地則是位於部落西側道路入口處與下方台地，零星種了雜糧、玉米、山蘇野菜，但因收購價格不好，又被中間商剝削，除了老人家依然在田裡耕作，大部分土地都處於休耕狀態（張玲玲 2004: 67）。

1966 年國民政府依照新修訂的土地管理辦法對保留地重新分配，但參與分配的原住民菁英忽略傳統土地制度和權利，造成地方耆老的不滿。邱寶琳（2000: 191-192）引用一段花蓮太魯閣族耆老的話：

我們真正 Truku 的人不會任意侵犯族人的土地，*gaya* 要求尊重，沒有這樣子。很遺憾，這些部落的菁英份子進到鄉公所、議會之後，學習外來政權的作法，利用法令，認為先登記別人沒有登記的土地、領到權狀，土地就是他的了。但是，他們根本上侵犯族人土地，已不堅持傳統 *gaya*，很多都是將土地轉賣給企業財團或是國家公園機關拿去使用，換得補償金，變得富有了，不是真的愛惜土地。Truku 菁英學會這些之後就很會拿別人的土地。



### （三）其他產業發展

除了農業外，在 1940 年左右立霧溪的砂金產業<sup>8</sup>也是立霧人的現金來源。但 1949 年國民政府遷臺後，砂金產業逐漸落後。1956 至 1960 年中橫公路的開拓及 1973 至 1980 年北迴鐵路的建設，使大量的外來人口（主要是榮民）移入這個地區及整個東臺灣。

1971 年亞洲水泥的建廠，大量承收或承租原住民保留地，使太魯閣人土地資源流失（張玲玲 2004: 66）。當時亞泥偕同政府相關單位召開協調會，告知 66 位於 1968、1969 年依據當時之「山地保留地管理辦法」合法取得耕作權登記的太魯閣原住民：亞泥將補償其土地上之作物，請他們拋棄耕作權（陳竹上 2010: 104）。近年來當地向亞泥發動還我土地運動，但是亞泥也透過提供當地人就業機會來爭取支持，如警衛、作業員、挖礦工、卡車司機、生態解說員等等。

1971 年起許多的立霧壯年都投入亞泥建廠時綁鋼筋之工作，因而陸續投入建築業而遠征臺灣各都會，甚至渡洋至新加坡、約旦等處。同時間也有部分立霧人從事遠洋漁貨業或其他勞力產業，直到 1990 年代中期以後才停止。在 1986 年太魯閣國家公園成立後，部落居民開始嘗試進入觀光服務業，並接觸巡山員、販賣部工作人員、清潔員、布洛灣織布工藝表演者等工作。在 1990 年代末臺灣經濟發展逐漸走下坡後，許多原先外移的人口都因失業而回到部落內（石珮琪 2005）。

## 四、社會變遷過程中「家」的多重形貌

太魯閣「家」的多重意涵，在社會文化變遷過程中更加被凸顯，例如

8 太魯閣國家公園網 <http://www.taroko.gov.tw/zhTW/Content.aspx?tm=4&mm=2&sm=5&page=2>。

收養和寄居的家庭比例相當高，如當地人的解釋：國民政府開始，因為生活改變，無法工作，又生很多孩子，沒有飯吃；如果有人無法撫養小孩，會有人主動收養。田野中有許多例子（例如下述 HUNGYM 之例）是無法生育者在收養小孩之後自己也生育了；但是也有例子是收養後小孩不好養（生病）就還回去，或者有被虐待的情況小孩會跑走。因此「收養」能否成功還是要看「心」（*lnlungan*）合不合。

接著分別從收養、共食或寄居、離婚及再婚等例子論述太魯閣人家的多重意涵、及實踐過程的重要性。

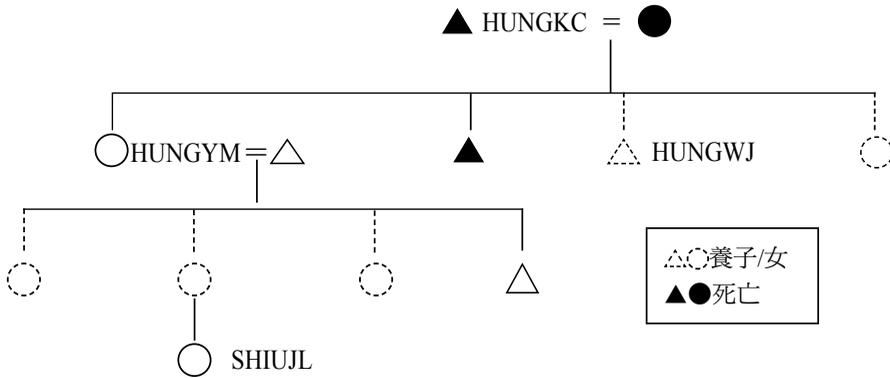
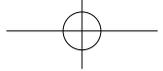
### （一）收養子女（*tnkoli lakai Sejek* 收養·別人）的家

筆者在田野工作期間統計 131 個家戶，其中有收養關係者（包括終止、遷出者）共 28 人，17 戶，約每 7.7 戶有 1 戶收養關係。收養 1 人者，共 9 戶。收養 2 人者，共 5 戶。收養 3 人者，共 3 戶。收養已終止：共 2 戶，各 1 人。

表一 立霧部落收養統計數據

收養人數	1 人	2 人	3 人	0 人	總數
戶數	9	5	3	114	131
收養戶數占 總戶數比例	6.87%	3.82%	2.29%	87.02%	100.00%

以下敘述一個收養家庭的例子：HUNGYM，女性，38 年次，64 歲。HUNGYM 的父親收養兩個小孩，她自己收養三個女兒，後來也「感染了別人生小孩的能力」（太魯閣語為：*Mreru*〔感染〕*Piyax*〔能力〕*tujing*〔生、掉〕*laqi*〔小孩〕）而生了一個兒子；她和三個女兒親疏關係都不一樣，大女兒和生父母與養父母都維持很密切的關係；HUNGYM 還照顧一個孫女，卻有母女一樣的感情。



詳述如下：

HUNGYM 媽媽生了一女一男，但是男孩很早就過世了。HUNGYM 結婚後不能生育，父親 HUNGKGC 於是收養了一男一女。養子 HUNGWJ 的父母和 HUNGKGC 有親戚關係，以前比較窮，所以把 HUNGWJ 給 HUNGKGC 收養。HUNGYM 和父母收養的小孩小時候感情好，長大後變得比較疏遠，但見面還是會打招呼，弟弟和妹妹有時也會到部落來拜訪 HUNGYM。

HUNGYM 的先生家裡很窮，且 HUNGYM 是唯一的孩子，所以先生入贅到 HUNGYM 家。婚禮過程男方有送一頭豬，辦幾桌，但聘禮少一些。婚後先生住到 HUNGYM 家，但是小孩子仍從父姓。HUNGYM 收養三個女兒，她說：收養小孩之後，「感染別人生小孩的能力」，之後自己也會生育了，結婚 27 年後才生一個兒子。

HUNGYM 先生擔任公家機關的司機，所以有能力培養小孩子讀書，大女兒大學畢業，二女兒、三女兒高中畢業。大女兒（現年 34 歲）是親戚 TIANKB 的女兒，收養時才三、四個月，HUNGYM 說：「收養後好像親生的，養收養和親生的都一樣。」當時因 TIANKB 老婆容易生病，HUNGYM 常常幫忙照顧他們的小孩，後來就正式收養。TIANKB 考到公路局的工作後搬到臺北，老大稱呼搬到臺北的生父母為「臺北爸爸媽

媽」、住在部落的養父母為「爸爸媽媽」。老大到臺北念大學時，親生父親 TIANKB 在臺北公路局工作，她就借住親生父親家。老大婚後住秀林，有三個孩子，念幼稚園時都由 HUNGYM 照顧三個孫子，後來搬到北埔，還是每個月回來，會照顧養父母。老大說：「生很容易，養很難。」

二女兒的親生母親是西林部落人，在茶室工作，先被賣給崇德部落人，又被帶到金門軍中樂園，<sup>9</sup> 未婚生女後，女兒被販賣人口者交給 HUNGYM 收養。二女兒目前 33 歲，高中畢業後到臺北，和一個平地人在一起，未婚生女後和男友分開，二女兒的女兒（SHIUJL）現在讀國小五年級，交給 HUNGYM 照顧。孫女 SHIUJL 小時候會說「人家小孩子都有爸爸」，現在會說「我雖然沒有爸爸，但是有阿公阿嬤就好」。二女兒今年嫁到臺南，HUNGYM 問孫女「你有一個叔叔，你要去嗎？」，孫女回答「我不習慣」，HUNGYM 也捨不得孫女，就對女兒說「結婚後這孩子不能帶去」。所以即使二女兒夫家想扶養孫女，二女兒告訴夫家「我媽媽不會給我這個小孩」。HUNGYM 說「這孩子很乖，不會亂跑，她知道阿公阿嬤很辛苦，所以很懂事，很乖，自己會想，不用教，會煮飯，自己洗澡」，「我們有像母女一樣的感情」。HUNGYM 的兒子和這個孫女就「像兄妹一樣」，「兒子和她很合作，吃喝完後，一起掃地洗碗」。

HUNGYM 本來有一間房子幾百萬，登記在老二名下（因為老大嫁了，老三尚小），但是老二買車刷卡，後來把房子賣了。HUNGYM 兒子覺得不公平，HUNGYM 說「這是命」。不過現在二女兒過得不錯，會買手機、電腦給弟弟，「會回饋」。

三女兒的生父 TIANKF 是部落成員，有六、七個小孩，無力負擔，就將三個小孩送人收養。<sup>10</sup> 三女兒現在 23 歲，高中畢業就和現在男友住

9 民國 60-70 年販賣人口者多，有些人回到部落結婚生子，但是也出現許多適應問題。

10 這三個送養的小孩中，有一個和養父母不和就自己跑掉。

在一起，只有過年才回來。偶爾碰到，老三還是會叫 TIANKF 爸爸。

談到為什麼當初收養的都是女生？HUNGYM 首先說「因為找不到男的」，後來才說「女孩子比較孝順」，並提到對太魯閣人來說，男孩子不一定比女孩子好，沒有一定要生男生。

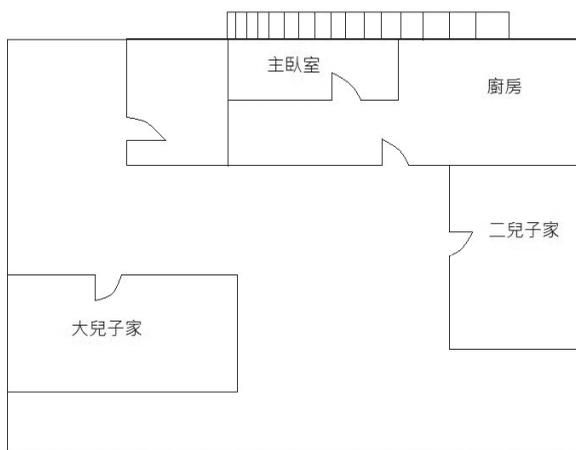
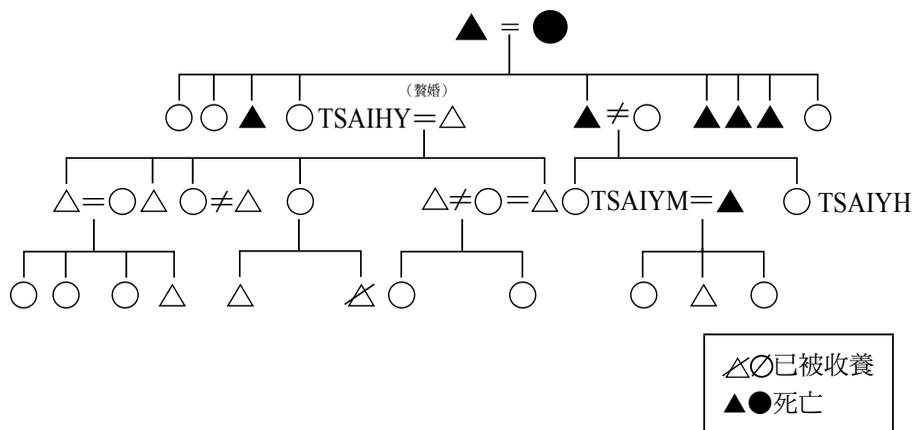
## （二）共食或寄居的家

在部落經常聽聞「某某曾經是我爸爸或媽媽照顧的」，其數量遠多於戶籍上有寄居關係者。筆者田野期間，統計戶籍上有寄居關係者（包括遷出者）共 30 人，10 戶，約每 13.1 戶有 1 戶寄居關係。寄居 1 人者，共 5 戶。寄居 2 人者，共 2 戶。寄居 3 人者，共 1 戶。寄居 5 人者，共 1 戶。寄居 13 人者，共 1 戶。

表二 立霧部落寄居統計數據

寄居人數	1 人	2 人	3 人	5 人	13 人	0 人	總數
戶數	5	2	1	1	1	121	131
寄居人數占 總戶數比例	3.82%	1.53%	0.76%	0.76%	0.76%	92.37%	100.00%

以下敘述一個共食或寄居家庭的例子：TSAIHY，女性，25 年次，77 歲。TSAIHY 的弟弟和母親曾經寄居在她家；弟弟過世後她又照顧弟弟的女兒，所以弟弟的女兒稱她為「媽媽」；弟弟女兒的小孩也是她照顧，也稱呼她「媽媽」；姊姊的外孫也常到她家躲避父親家暴，父親過世後又常到她家吃飯，所以也稱 TSAIHY 為「媽媽」；她的例子顯示了當地人如何透過實踐過程來界定親屬關係。目前她和未婚兒子、離婚女兒住在一棟兩層樓房子，他們之間有時被界定為「一個家」，有時則被界定為「三個家」，呈現了太魯閣人「家」的彈性，可以按照不同標準而有不同界定方式。

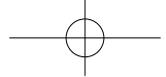


一樓家屋空間圖

詳述如下：

TSAIHY 母親生四女五男，三姊妹在部落，TSAIHY 是第四個女兒。父母是鄰近部落 Tbuko 人，TSAIHY 曾經將母親和弟弟接到立霧部落同住，大家一起吃飯，所以算一個 *sapa*（家）。TSAIHY 先生兄弟會和 TSAIHY 弟弟換工。寄居者一起吃飯也是一個 *sapa*，但寄居者在部落成員結婚分肉時不會分到豬肉。

TSAIHY 弟弟過世後，弟弟兩個女兒由 TSAIHY 撫養，弟弟女兒都叫



TSAIHY「媽媽」。弟弟大女兒結婚時，TSAIHY 殺了六頭豬，分給第一、二代親戚。弟弟大女兒有三個小孩，也是 TSAIHY 照顧，會到 TSAIHY 家吃飯，並叫她 *Vuvu*（太魯閣語，媽媽），叫她先生 *Tama*（太魯閣語，爸爸）。

目前家屋是二兒子住一樓，TSAIHY 夫妻住旁邊，離婚的女兒住在二樓。二兒子出錢買菜，女兒煮飯，和 TSAIHY 夫妻一起吃飯，TSAIHY 強調：「因為一起吃飯，所以還是一家 (*kigan sapa*)，如果不一起吃飯就算三家。」但是部落中有人結婚分肉時，會分三份給他們：一份給住樓上的女兒，一份給住樓下的大兒子，還有一份給 TSAIHY 和先生。不過分一份或三份肉還是有彈性，TSAIHY 說：「如果是第一、二代的親戚分肉，會分三份，他們也會包三份紅包；第三代的親戚不一定分幾份肉、或包幾份紅包；第四代就只算一份。」不過也有部落成員說：「要看住在哪裡，如果親戚是住外縣市，算一份就好；如果是住在鄰近部落，就算三份。」

TSAIHY 家屋旁邊有大兒子獨立家屋，已經分戶、分開吃飯，所以算是一個獨立的 *sapa*，有人結婚分肉時也會收到一份豬肉。

筆者與 TSAIHY 家人聊天時，有一個男子 YUYK 走過來，他的工作是綁鋼筋，他經常到 TSAIHY 家前聊天，他也叫 TSAIHY「媽媽」。YUYK 的外婆（媽媽的媽媽）和 TSAIHY 是姊妹，YUYK 父親很會工作，但是喝酒時會家暴，YUYK 就跑到 TSAIHY 家尋求保護，YUYK 父親喝酒過世後，也經常到 TSAIHY 家裡吃飯，所以他也叫 TSAIHY「媽媽」。

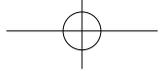


照片：TSAIHY 家屋空間

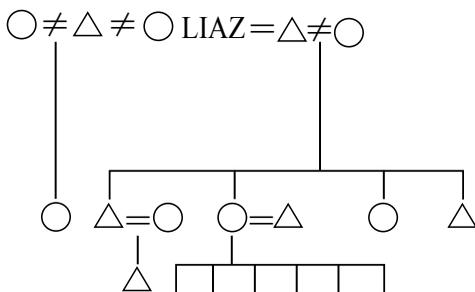
### (三) 離婚後再婚的家

表三 立霧部落 20 歲以上離婚統計數據

離婚次數	1 次	2 次	3 次	0 次	總人數
離婚人數	74	10	3	370	457
離婚人數佔總人口數比例	16.19%	2.19%	0.66%	80.96%	100.00%



在社會變遷過程中，離婚率也增高，以下例子嘗試呈現當地人如何面對離婚後再婚的情境。LIAZ（女性，60 年次，42 歲）並無自己親生子女，但是對於兩任丈夫的兒女都視如己出，努力賺錢供養他們讀書，也會共同從事許多活動來建立親密關係，例如一起購物、一起幫小狗洗澡。她們之間透過互動過程及情感交流建立了親密的母女關係。不過她再婚前，卻因為第一次婚姻家暴陰影所造成的恐懼而遲遲不敢再婚，和現任先生同居了四年才結婚。



詳述如下：

LIAZ 的第一次婚姻是在民國 80 幾年結婚，90 幾年離婚。她民國 80 幾年改名 LIAZ，改名過程充滿隨性與偶然，與她強調「在社會情境中界定自我」的特質相呼應。當時她一直不順利，想改名李安，希望平平安安，但那一年導演李安很出名，她不想和李安同名；到鄉公所時看到報紙上「澤」這個字，就用了這個字，改名為 LIAZ，她認為這個名字讓她「雖然辛苦，但是很樂觀」。

她因為心臟病的關係，體質不易懷孕，因此沒有生小孩。第一次婚姻中養育先生與其前妻的女兒，LIAZ 說：「我有養一個大女兒，是我第一個先生的女兒，我第一個先生不會工作，孩子學費都是我供給的，我當作是自己的女兒，才養她啊！」但是，先生不但沒工作，而且對 LIAZ 家暴，她只好離婚，離婚後這個女兒還與她保持聯絡，開始工作後也會拿錢給她，可是她不要拿，要女兒存錢買房子。女兒民國 99 年結婚時，也有

分一份豬肉給 LIAZ。

LIAZ 民國 90 幾年離婚後很偶然地遇到現在的先生（他們原本就相識），當時後者也剛因太太外遇而離婚，她和先生先殺豬後就住在一起，<sup>11</sup> 四年後才正式結婚，她說「因為前一段婚姻家暴讓我很害怕，不敢馬上結婚」。結婚後隨現任丈夫遷至立霧部落一起生活。現任丈夫與前妻育有二女二男，LIAZ 和丈夫、丈夫的小兒子和小女兒住在一起。LIAZ 和其丈夫前妻的孩子相處模式亦母亦友，會一起購物、一起幫狗洗澡，對於小女兒的未來，也盡力栽培她唸書。她強調：「我把兩任婚姻中丈夫和前妻的小孩都視如己出，養育並教導她們，我們相處得相當融洽且親密。」她很明顯的是將這些子女當作是自己的小孩，而這些子女也都會把她當作母親來看待。因此，透過情感的交流來界定其親屬關係。

她認為現在教養小孩子的困難，主要是：現在小孩子的感情沒有持久性。雖然小孩子不是她親生的，她還是會感應到小孩子會發生的事情。<sup>12</sup> 有時會作夢，<sup>13</sup> 知道小孩會叛逆，果然一、兩個星期後家裡就會出事。但是即使感應到，也只能順其自然。

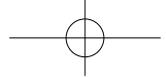
#### （四）小結：互動過程中的「家」

上述收養子女的家、共食或寄居的家、離婚後再婚的家均經常出現在立霧部落，各種不同型態的家均凸顯了太魯閣族「家」的多義性、及當地

11 LIAZ 強調：婚前性行為一定要殺豬，否則家人（只限自己家裡）會受影響。她舉了丈夫兄弟家的例子來證明。

12 LIAZ 姑母是巫醫，曾經學過治病儀式，正式拜師前拜家門前的樹頭，樹頭代表歷代傳承者。她有靈異體質，會看到靈異形體，信仰真耶穌教會以前會害怕，信仰之後就不怕了。剛信仰教會的一、兩年魔鬼一直附身，最嚴重。因為魔鬼怕她去教會。她曾經開過兩次刀，第一次開刀還好，第二次開刀有神蹟：因為醫生開錯刀，導致大出血，住加護病房。靈魂出竅，看到旁邊有人在禱告，上面有光，有兩個天使伸手（手心朝上），她以為是天使要來接她，伸出手去，但天使推她回去，醒來後就唱聖歌，身體不會痛。

13 LIAZ 說：夢到好的，實際是不好。



人如何透過實踐過程界定不同範疇的「家」。

第一個例子 HUNGYM 所收養的大女兒和小女兒均同時認知血緣關係的家、及收養關係的家；而收養關係能否成功運作成為一個家，還必須看彼此的「心」合不合，部落中不乏有小孩子被收養後又被送回原生家庭之例、或小孩子被收養後和養父母不合而自己跑掉之例。而 LIAZ 的例子更顯示了沒有血緣關係的父子女間如何透過互動過程中的情感交流而凝聚成一個家。

第二個例子 TSAIHY 的情況更是經常出現在立霧部落，即：幫忙照顧兄弟姊妹及其小孩，並且成為「一家人」；部落成員都認為只要有親屬關係者均可透過「同居共食」成為一家人，也「共負 *gaya* 罪責」，只要其中有人觸犯 *gaya* 就會影響到家人而必須舉行 *poda* 儀式禳除不潔。但是，對於沒有親屬關係者是否能夠透過「同居共食」而成為「一家人」，部落成員則有不同的詮釋，有人強調只要「同居共食」就是一家人，就會「傳染 *gaya*」（*mreru gaya*）；也有人認為沒有親戚關係者住在一起只是「寄居者」，不算「一家人」；不過 TIANGF 以其父親 TIANSD 的例子強調「沒有親戚關係的寄居者也是一家人」，因此他稱呼寄居者為 *kigan ruwan saba*（一個·裡面·家）。（TIANSD 的例子在下一節會再討論。）

除了對於「同居共食者是否為一家人」有不同的認定方式，甚至也有人認為只要「一起工作、一起打獵」的就是「一家人」，只要有人觸犯 *gaya* 也會影響到經常一起互動的人。雖然對於「共作共獵者是否為一家人」的界定相當分歧，但是持贊同意見者 GUOZY 的理由是「彼此同心，在一起很快樂就好像一家人」。

這些例子顯示了太魯閣人「家」的多重意涵，或者說「家」是一個連續體，父母子女之間、兄弟姊妹之間、同居共食者、共作共獵者等按照關係的遠近而被界定為不同層次的家，也依序而具有「傳染 *gaya*」的關係

而成為共負罪責的社會範疇。進而，「家」的意義除了透過血緣、同居共食、共作共獵等關係而「共負 *gaya* 罪責」之外，當地人強調的是「透過互動過程或情感交流而發展出來的認同關係」，尤其當地人對於寄居者、共作者是否為一家人有不同詮釋，牽涉各人實際經驗過程中與寄居者、共作者所發展出來的關係各有不同，也影響其對於這些關係的界定方式；這些對於「家」的不同詮釋更凸顯了家的彈性，以及實踐過程的重要性。

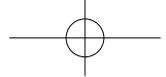
### 五、「情緒轉化」作為「家」整合或分裂之基礎

太魯閣人「家」的多義性提供當地人透過實踐過程來重新界定「家」的可能性，收養及寄居家庭在社會變遷過程中更加凸顯，離婚後再婚的家庭比例也提高了；但是收養、寄居、再婚等社會關係能否成功運作，仍然依賴人和人之間如何透過社會互動過程發展出情感的交流與分享，因此，如何從當地人情緒的主動性出發，來探討社會關係的建立或分裂，乃理解太魯閣人流動性的社會關係的重要切入點。

人與人之間的「愛」、「同情」、「憐憫」之太魯閣語為 *mgalu*，是夫妻關係、父母子女關係、朋友關係的重要基礎；治病儀式中也有祖先對於子孫的「愛憐」導致子孫生病而必須請巫醫治療（王梅霞 2010）；西方宗教傳入之後，當地人也以 *mgalu* 指涉「神對人的愛」。正因為當地人對於「愛」的強調，當其無法建立相互同情與愛憐時，會有恐懼、憤怒等情緒產生，也造成了社會關係的緊張或破裂。

下文將首先討論太魯閣人的夫妻關係。太魯閣人有兩個詞彙稱呼「夫妻」：一是 *mstalong*<sup>14</sup>，字面意義是「碰在一起」，意指「結合」，通常指剛結婚的夫妻。*mgdungus* 所指稱的「夫妻」關係則更深刻，指搭配在

<sup>14</sup> *Mstalong ta inu* 譯為「我們曾在那裡碰面」。



一起、搭配得很理想，尤其兩人「心是合的」、兩廂情願。「夫妻」關係必須經過結婚儀式，受到族人認同；否則只是 *msupu*（譯為「男女在一起」，指「同居」），如果男女未婚在一起，家裡老人家上山會受傷，必須舉行 *poda* 儀式，殺豬，讓「豬帶走人的罪，豬代替人死」。

夫妻關係牽涉幾種不同的情緒轉化過程，老人家最常描述他們如何從 *ini skuhun*（不願意）透過生活上的互動與分享而彼此 *mgalu*（同情、憐憫），然後「日久生情」，又從內心產生 *kuhun*（喜歡、愛），並發展出 *mskuhun*（互相喜歡、互相相愛）。但是也有人堅持要先有 *kuhun*（愛，火花），再透過溝通相互尊重、「合在一起」，亦即由 *kuhun* 發展出 *mgalu*；過去老人家也有這種情況，只是在當代這種情感的轉化方式更被強調。此外，也有報導人認為 *mgalu* 和 *kuhun* 的內涵及表現方式在傳統及現代已經有所不同：以前的 *mgalu* 是「實實在在的關心」，現在常常只是表面的關心；以前的 *kuhun* 情感是放在心裡，現在年輕人則是「有 *kuhun* 就要在一起」。

如果兩個人無法發展出 *mgalu*（同情、憐憫）的情感，*mngungu*（恐懼）或 *hmkrig*（忌妒）油然而生，繼而產生 *pahung*（憤怒）與 *mkkkan*（衝突）。雖然「恐懼」或「憤怒」等是過去與當代的人都必須面對的情緒，但是內涵或處理方式也有所不同。過去的太魯閣人「恐懼」的對象是自然環境（例如颱風）及 *utux*，人與人之間不會恐懼；但是當代太魯閣人會敘述對於別人的害怕、或者自我內在的恐懼。*Pahung* 在過去具有正面的意涵，指人很有膽量，或者努力工作，而且男女皆有 *pahung*，也尊重老人家有 *pahung*；現在 *pahung* 多指稱「憤怒」。

過去社會有一套預防或處理衝突的方式：*msluluy*（吵架）時要請老人家 *pruri*（調解），之後要 *kmalu*（和好）。*Pruri* 字面意義為「順從」、「學習樣子或榜樣」，引申為「調解」。*Pruri kari rudan*（*kari* 字義為「話」，*rudan* 字義為「老人」），意指「聽老人的話，順從老人的

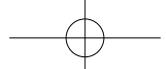
意思」；*Pruri uda na* (*uda* 字義為「走過的路」)，意指「學習他走過的路」；*Pruri lnungan na* (*lnungan* 字義為「心」)，意指「學習心態、學好」。

當地人強調「要和解，必須有動機、必須有表示」。所以經過第三人勸導及講好話之後，可能視情節輕重再決定一起吃飯、或殺豬。經過上述過程，則 *msupu kmalu* (*msupu* 字義為「互相」，*kmalu* 字義為「和好」)，意指「和解」。這套機制在當代社會面對挑戰，也造成當代社會衝突不斷。

透過「和解」，當地人的目標是人與人、人與 *utux* 共享「歡樂」(*mqaras*)。達到歡樂的方式為：對於小事情用講的，對於大事情則殺豬、殺雞、殺羊，大家快樂解決，最終目標是不會產生仇恨 (*mkaljako*)、憤怒 (*pahung*)、衝突 (*mkkkan*)。「歡樂」是太魯閣人對於人與人之間，人和 *utux* 之間理想的關係。結婚時殺豬祭拜祖先，也是達到歡樂的方式，當地人稱為 *Psqaras ta utux rudan* (*Psqaras* 字義為「分享歡樂」，*utux rudan* 指稱「祖先」)，意指「和祖先一起歡樂」。

上述人與人之間的 *mgalu* (同情、憐憫)、*mngungu* (恐懼)、*hmkrig* (忌妒)、*pahung* (憤怒)、*mkkkan* (衝突) 等情緒，也同樣展現在人與 *utux* (泛稱所有超自然存在) 的關係 (王梅霞 2010)。

接著詳細討論太魯閣人幾種情緒轉化的方式。



(一) 從 *Ini skuhun* (不願意) 到 *Mgalu* (同情、憐憫)<sup>15</sup>，再發展出 *Mskuhun* (互相喜歡、互相相愛)<sup>16</sup>

*Mgalu* 是太魯閣人建立社會關係的重要基礎，意指「同情、憐憫」，當地人強調原住民有「同情心」，也是用 *mgalu* 一詞；*msgalu* 進一步指稱「互相同情、互相憐憫、互相幫忙」。 *Mgalu* 和 *Msgalu* 適用於父母子女之間、男女朋友或夫妻之間、朋友之間的關係。

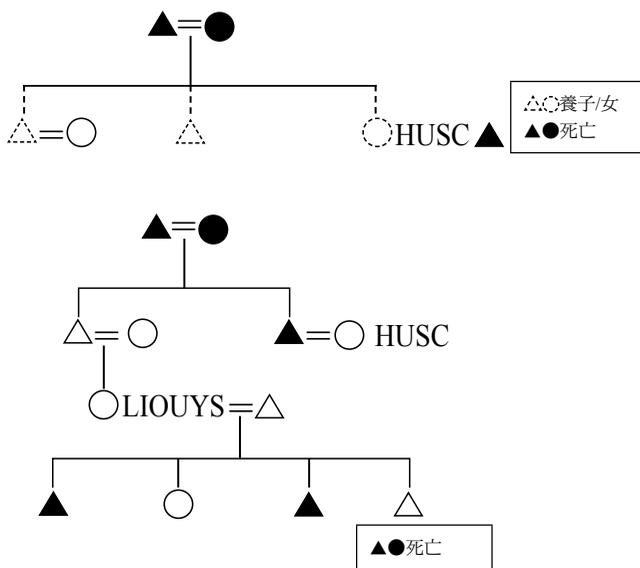
接著將以夫妻關係為例，討論 *mgalu* 與其他情感的轉化過程。許多老人家在回憶其婚姻生活時，都提到剛開始並不願意接受這一段婚姻，但是夫妻之間朝夕相處而逐漸產生 *mgalu*，再發展出 *mskuhun*，他們稱這段過程為「日久生情」。例如 SHIUYS (女性，22 年次，80 歲) 回憶說：我 15 歲結婚，是由母親安排，母親說「這個男生很乖，個性好，會聽太太的話」。我一開始不喜歡先生，那時候喜歡另一個男生。母親知道後，說「如果你不愛你先生，我們去自殺」。因為我「愛」媽媽，所以嫁給現任先生。因為先生個性好、孝順、聽太太的話，後來也開始愛先生。另一個例子 TIANZY (女性，33 年次，69 歲) 也描述她的婚姻過程：我十七歲時由父母決定婚事，我當時反抗父母安排的婚姻，跑到紅葉部落兩年幫忙姑姑工作，先生當兵前把我接回立霧部落，但是又兩年沒見面。先生擔任農會理事後，常常帶我去玩，曾經花 33 萬去世界各地玩，我現在很懷念先生帶我去玩這麼多地方。GUOZY (男性，19 年次，83 歲) 補充說：過去的夫妻關係是「日久生情」，是從 *mgalu* 發展出 *mskuhun*；相對而言，現在小孩是自己找對象，是先有 *kuhun* 再發展關係。

15 *Mgalu* 指「不勉強、甘心的、主動的愛(愛小孩、朋友、先生、太太)」。當代教會也以 *mgalu* 來詮釋「神對人的愛」、「無條件的愛」，*Utux baraw mgalu Sejiqgon* 指「神愛眾人」。太魯閣人也稱呼教會為「神的家」(*Sapa utux baraw*)。

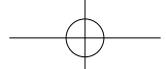
16 *Kuhun* 意指「喜歡」；*Mskuhun* 意指「互相喜歡、互相相愛」，通常指男女之間的感情。*Mskuhun nanaq* (*nanaq* 指「他們」) 意指「他們互相喜歡、自由戀愛，按照自己的意思」。

以下第一個例子更進一步描述夫妻之間如何透過生活互動與相互照顧的過程培養出 *mgalu* 情感；報導人對於親屬稱謂的使用也依實踐中的關係來界定。雖然此處以夫妻關係為例，但是也有例子描述父母子女之間如何透過從事共同活動等實踐過程而發展出 *mgalu* 的情感，例如前一節 LIAZ 的例子，她和現任丈夫與前妻所生的女兒一起幫狗洗澡、逛街購物而培養出親密的關係。其他例子則分別聚焦在祖孫之間、同胞之間、同居共食者、共作共獵者等在日常生活互動中之情感交流如何形塑「家」之多重形式與內涵。<sup>17</sup>

例一：HUSC（女性，66 年次，36 歲）



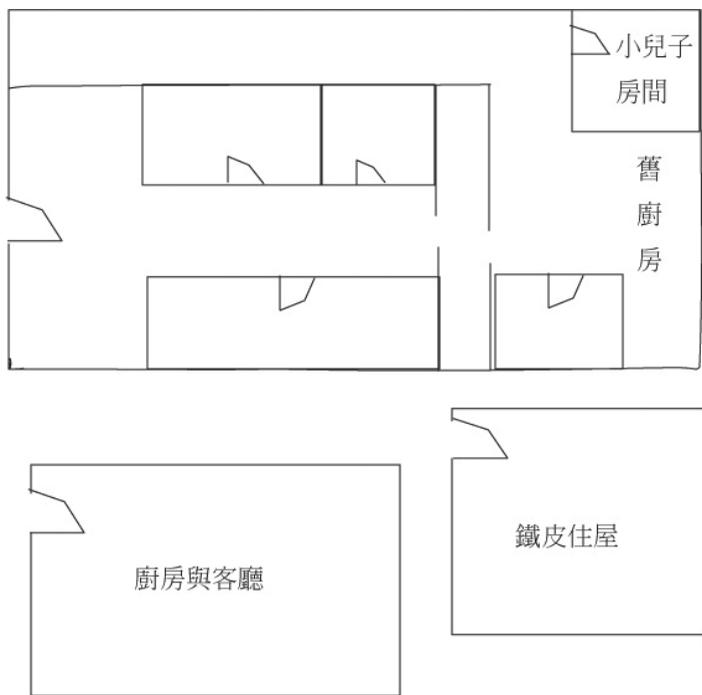
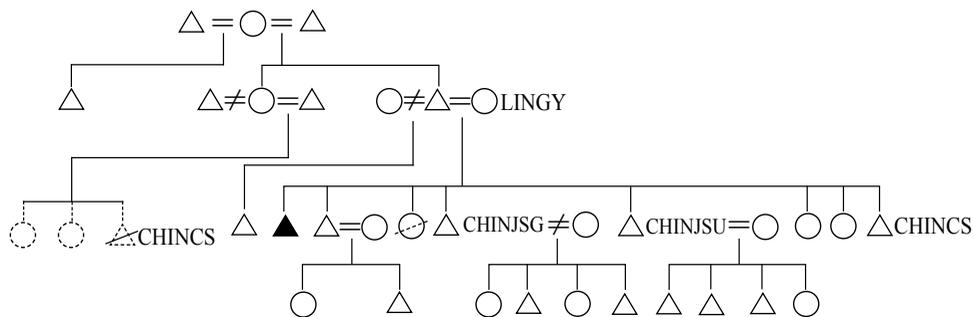
<sup>17</sup>情感面向對於家的組成與財產繼承的重要性在過去文獻中也有提及，例如「即使兒子很多，家庭親子感情和睦者是不分家的。所以，一家內有三對以上夫妻共處的並不稀奇」；「繼承者端視父母與孩子的情感而定」（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2012[1918]: 208-209）。

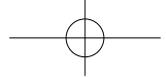


HUSC 從小被領養，養父母過去領養過三個兄姐，都跟養父姓，只有最小的她跟養母姓。她 18 歲時在家長的決定下嫁給了年長 33 歲的丈夫（丈夫 33 年次）。她的丈夫是 LIΟΥYS 的叔叔，因養母和 LIΟΥYS 媽媽有親戚關係而撮合他們。嫁給這麼年長的丈夫一開始很不習慣，但是她一直說她的丈夫很疼老婆，婚後一直照顧她，後來丈夫眼睛不好時就由她來照顧，帶他去醫院看病。HUSC 常常回憶先生會帶她去七星潭和國家公園玩，雖然他不願意逗留很久，可是至少他特地帶她去，這讓她很感動。HUSC 會煮飯，可是不會煮菜，以前都是丈夫煮給她吃。她的丈夫以前在亞泥工作，81 年去做鋼筋，90 年到臺北 4 個多月，賺到的錢都會拿來買鞋子、衣服和名牌香水給她。HUSC 雖然沒有駕照但也買了臺車來騎，通常只在附近騎車代步，需要去醫院才會騎比較遠。民國 98-99 年她丈夫眼睛開始不好，加上高血壓和肺結核，100 年 6 月 2 日（她很快就把確切日期說出來）便病重去世。她一直想念丈夫，堅持不會再改嫁（鄰居和親戚因她年紀輕而勸她改嫁），也很擔心下一個對象會打她。她先生後來眼睛不好時，他們會訂醫院的便當，大概下午三點多他丈夫就會在路邊開始抽煙兼等便當來。她現在常常看著先生等便當的地方，想著他的身影，很懷念先生。

她的丈夫在 100 年過世後，HUSC 因無人照顧就住到 LIΟΥYS 家樓下的房間，平時替 LIΟΥYS 看店兼打掃，輩分上她是 LIΟΥYS 的孀孀，但是她稱呼 LIΟΥYS 為「婆婆」，因為她覺得 LIΟΥYS 就好像她婆婆一樣；她和先生原來住的房子現在租給別人，但是房租由 LIΟΥYS 收。

例二：LINGY (31 年次，71 歲)





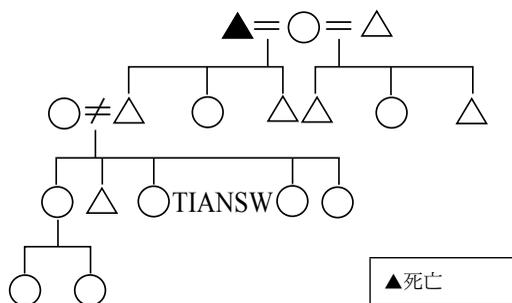
這是一個流動性較頻繁的家。2009年二月時組成分子有母親 LINGY、三兒子 CHINJSG 一家人、四兒子 CHINJSU 一家人、和小兒子 CHINCS。CHINJSG 有四個小孩，他們和 LINGY 和 CHINCS 住在大房子裡；CHINJSG 在宜蘭當警察，只有休假會回家。CHINJSU 有三個兒子，他們住在廚房後面的鐵皮屋。這個家讓筆者印象深刻的是有三個煮飯的地方，LINGY 說：「因為 CHINJSG 的太太不作家事，CHINCS 與她處不好，所以 CHINCS 和母親在房子裡面煮飯，CHINJSG 一家就在大房子的門口煮飯；CHINJSU 則在另一個獨立的廚房煮飯。因為住在一起，所以是一個 *sapa*（家）；但是又分開吃飯，也可以說是三個 *sapa*（家）。」此處再一次呈現「家」如何依照不同標準而有不同界定方式，而且情感好壞影響其共食與否。

2009年七月，CHINJSG 一家人搬到秀林村。2010年，LINGY 因為身體不適，搬到新竹的女兒家休養。同年底，CHINJSU 一家人搬到崇德村。2011年，CHINJSG 因妻子外遇而離婚，帶著四個小孩回到立霧部落，LINGY 就回到部落幫忙照顧孫子。LINGY 年輕時照顧八個孩子，老了又幫忙兒子照顧孫子，日子過得很辛苦，而且常與筆者聊到她照顧孫子孫女面臨的無力感，<sup>18</sup> 所以考慮將他們送到新竹女兒家；但是她又覺得小孩子很可憐，因為同情小孩而讓她更加堅定地認為「靠自己的努力就好了」。其實 LINGY 和孫子孫女一樣無法理解孩子母親為何離開，剛開始彼此都不願意接受現狀，但是在同居共食及相互照顧的過程中，憐憫之情也油然而生。2012年筆者參加教會母親節活動時，LINGY 的孫子很窩心的幫她別上康乃馨，並且送她花、禮物和卡片，上面寫著：「謝謝你照顧

18 兩個孫女在念國中，或許心理上受到母親離家的影響，經常晚歸，又常頂嘴，所以讓 LINGY 非常擔心。

我們，你就是我們的媽媽！」<sup>19</sup>

### 例三：TIANSW（67 年次，35 歲）

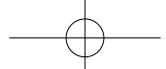


TIANSW 的父母婚姻不是很順利，在她學生時代的時候，父母就離異。她曾經恐懼、憤怒，「抱怨這些事情為什麼發生在我身上」，也曾經迷惘過，痛苦過；但是信仰成為支撐她的力量，她說「有神的幫忙，一切都可以過去」。現在 TIANSW 的心中充滿「喜樂」，除了幫助自己的家人，也希望有餘力能夠幫助更多的人。

她的母親離家後，大姊也離家，但是未婚懷孕，就帶著兩個女兒搬回家裡住。因為姊姊患有憂鬱症，因此兩個女兒從小都是 TIANSW 和她大妹在照顧，「就好像是媽媽帶小孩那種感覺，雖然不是親生的，但是母親的感覺都經歷過了。」TIANSW 對於家人充滿了愛憐，她強調「生活那麼久了，你可以感受到家人的情感是真的不需要多言語，像我爸爸不擅於表達，可是一個眼神或是一句話，你就知道了，我就是知道他愛我們」；「可是或許也因為爸爸太內斂，媽媽可能想要的是另外一種關愛呵護<sup>20</sup>才

19 太魯閣社會經常看到祖母輩分者照顧孫輩、扮演如同母親的角色而被稱為 *Vuvu*（母親），超越了實際血緣的輩分關係；可見實踐過程的重要性。

20 應該較接近下一段落所言之 *Kuhun*（喜歡、愛）情感。



會離開；我們以前不懂得表達愛，可是當我們懂事的時候就覺得要適時的說『愛』，所以我會對爸爸、妹妹、姪女說『我愛你』，在電話中或 facebook 上都會講，小妹或姪女他們也都會講」；「而且因為爸爸沒有媽媽照顧，所以我們就會心疼爸爸，我和妹妹就會多擔一些責任」。

TIANSW 常常回憶小時候全家出遊的情景，也凸顯太魯閣人透過日常生活實踐建立關係與情感的重要性：她國小、國中時爸爸喜歡拍照，照了很多相片，都是爸爸媽媽帶她們出去玩，而且媽媽也穿很漂亮的衣服，然後就幫小朋友打扮得很漂亮。有時候她們也沒有特別去玩，可能就是去黃昏市場，她媽媽喜歡去那市場買東西，她這樣就很開心了，或者是去家樂福買東西，她媽媽也很開心。可是不知道從什麼時候開始，大概她高中的時候就感覺一切都變了，總覺得有哪裡不對勁，然後就變得很少出去玩了，然後家裡發生很多問題，媽媽、姊姊相繼離家，她說：「剛開始會很不諒解，會埋怨，甚至會有一種很討厭的感覺，可是隨著年齡增大，就不會計較那麼多了，對爸爸跟媽媽的感情沒有變，反而越來越深厚。」

TIANSW 媽媽離開 10 多年後又回到花蓮，TIANSW 並沒有減少對她的關心，時常到媽媽的住處去照顧她，也一直希望媽媽搬回來住。「但是爸爸和媽媽對於婚姻都仍然有『恐懼』，沒辦法回到過去。」有時候她媽媽會到立霧部落的家，全家就會一起看電視、吃水果，有時候她媽媽會煮飯、或者幫忙整理爸爸的衣服，「爸爸他心裡面是很感謝媽媽的，其實他有感受到，可是他不知道該怎麼表達，因為一方面是有受過傷，然後再來就是很怕又會受傷，然後不知道該怎麼去相處了」，所以有時候他們全家坐在一起，卻真的沒有什麼話可以聊，就偶爾會講一點母語，可是那個互動卻沒有很好。媽媽會對 TIANSW 說爸爸好像不喜歡她，TIANSW 就跟媽媽說：「爸爸感情本來就很內斂，可是他很愛你，他就只有你一個，他從來沒有改變，他那麼認真的辛苦的工作，就是為了這個家裡，他也從來沒有去找過女人，爸爸就是對你這麼專情，他不會表達，可是他很感謝

你，他都跟我們講說他很謝謝媽媽。」然後她就聽到媽媽在那一頭哭。TIANSW 認為媽媽一方面怕別人講話所以不好意思回來，一方面則擔心他們負擔太重才寧願自己一個人在外面吃苦；但是她也承認「其實我們到現在還是不知道媽媽要追求什麼」，父母之間似乎也很難在互動過程中重新建起 *mskahun*（相愛）之情感。

筆者在 TIANSW 家也經常看到她的表兄弟（媽媽兄弟的小孩）去吃飯聊天。她和妹妹喜歡接待他們，「因為成長過程讓我們很感恩」，他妹妹會準備吐司或炸一些點心招待大家，「把家裡廚房營造得感覺像點心吧，大家都很喜欢來我們家。」平日教會晚禱結束後，表兄弟們會到 TIANSW 家共享食物與交流情感，傳道強調「共食的不只是食物，而是愛憐」，在這情境之下大家也凝聚出家人般的情感。

#### 例四：TIANSD 的例子

TIANSD 在日治時期將真耶穌會帶入可樂部落，國民政府時期擔任縣議員，土地登記時登記了 2、3 甲的土地。因為土地很多，家裡有 4、5 個寄居者幫忙工作，還有幾個幫忙者並未與 TIANSD 同住，他教導他們如何耕作直到後者有能力自立。TIANSD 大兒子 TIANGF 回憶說：「我父母將寄居者及幫忙工作者均視為一家人，以 XIEDS 為例，他住在自己的家，但是長期幫忙工作，雖然沒有住在一起，我父母還是覺得他像自己的小孩。」所以 XIEDS 要結婚時，議婚的過程由 TIANSD 家人出面，所有聘金和家具也是 TIANSD 幫忙的，還給了一頭牛；TIANSD 不僅幫助他們娶妻，也照顧他們的小孩，例如 XIEDS 生子時 TIANSD 給了一頭豬，甚至幫忙 XIEDS 的兒子娶妻，因此 XIEDS 的孩子稱呼 TIANSD 為 *Tama*（太魯閣語，爸爸）。

後來 XIEDS 經濟獨立了，筆者還經常在 TIANGF 家裡遇到他去幫忙泥作等工作，也會像一家人一樣留下來用餐。TIANGF 強調「忠心的話就

算一家人」，至於何謂「忠心」，主要還是在於雙方透過互動過程而發展出相互照顧、同情、憐憫的關係。

## (二) *Kuhun* (喜歡、愛) 到 *Msgalu* (互相同情、憐憫)

夫妻之間除了前述從 *mgalu* 發展 *mskuhun* 的例子，也有例子是從 *kuhun* 發展出 *msgalu*。*Kuhun* 意為「喜歡、愛、火花」，<sup>21</sup> 是由「心」(*lnlungan*) 發出來的，不過會受對方漂亮與否、是否順眼、有沒有能力做事所影響。外貌、個性均是產生火花的原因，當地人說「眼睛舒服，心也鬆」。「心很鬆」的太魯閣語為：*Mhnuk bi lnlungan na* (*mhnuk* 意為「柔和、謙卑」，*lnlungan* 指涉「心」)。

不過火花碰在一起之後，要再用溝通方式慢慢「合在一起」(太魯閣語「*mndka lnlungan*」；*mndka* 意為「一樣」，*lnlungan* 指「心」)，也就是要有「共識」。「心合在一起」的方式是要「互相」(*maduk*)，尤其「心柔軟」(太魯閣語「*malu lnlungan*」；*malu* 意為「好」)的人能夠互相配合。當地人描述：不是每天晴天，有很多苦難(貧窮、生病)會影響夫妻相處，男生要了解女生辛苦、女生也要讓；此外，太魯閣人也強調女性的能力，「女生自己有條件，到人家家裡會被尊重。」

接著兩個例子都描述夫妻之間從 *kuhun* (喜歡、愛) 發展出 *msgalu* (互相同情、憐憫) 的過程，目前都是夫妻一起合作發展。第一個例子因母親的嚴厲而一直拒絕先生的追求，但是先生寫情書窮追不捨，所以交往三個月後就瞞著媽媽到臺北公證結婚，婚後一起從事文化工作。第二個例子描述自己的生命歷程為「苦盡甘來」，第一任先生是母親強迫她嫁的，婚姻中她曾經對其他人動心過，但是從事教會工作的力量使她克制下來；

21 關於男女之間的情感，文獻中也提及若干例子，參見臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2011[1918]: 68-70。

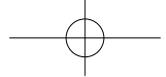
不過先生還是傷心而經常飲酒，她看到先生的樣子而開始產生愛憐（*mgalu*），但是先生卻因肝病去世；再婚之後，她和現任先生相互欣賞又能力互補。

#### 例一：JANCG（女性，38 年次，64 歲）

有個受日本教育而且嚴厲的母親。母親過去曾改嫁三次。JANCG 是長女，JANCG 爸爸因受到「同村的女人誘拐」而在她六個月時離開母親。後來她母親改嫁給第二個爸爸，但第二個爸爸在她五、六歲時，因帶兩頭牛經過日本時代的吊橋而摔下河，意外過世。第一個爸爸在事後曾想回頭照顧 JANCG 的母親，卻被母親嚴詞拒絕：「已經搞大人家肚子就不要回來了。」母親守寡了七年才因為教會促成而改嫁第三個爸爸，第三個爸爸也曾有過婚姻，因此兩家結合共有六個孩子，後來還生了兩個。她強調：「因母親嚴厲，丈夫也很佩服她的能力，孩子們相處都沒有問題。」現在 JANCG 小妹（第三個爸爸所生，從事社會局居家照顧工作）一家人就住在 JANCG 先生 TIANGF 的房子。

JANCG 國中畢業時，TIANGF 高中畢業，TIANGF 到臺中幫二姊夫耕作（TIANGF 二姊嫁到臺中，TIANGF 二姊夫是 JANCG 表哥，兩家換工），認識 JANCG。。TIANGF 年輕的時候一直被 JANCG 媽媽罵，說他很花。教會有規則，認為男女有清楚的界限，發現男女關係複雜就會被除名。JANCG 媽媽認為不信教的人就是魔鬼，認為「他們會被魔鬼附身，會做不對的事情」。

JANCG 念屏東師專時，TIANGF 在南投當兵，TIANGF 送花蓮薯到屏東師專，JANCG 不敢吃，怕 TIANGF 誤會她有意思，就分給同學吃，同學說：「又不是吃他，沒關係。」三年級時，TIANGF 去找她看電影，JANCG 叫 TIANGF 帶她同學去，她自己不敢去。她五年級畢業旅行途中，開始收到 TIANGF 的情書。



JANCG 到臺中教書時，TIANGF 兩天一封情書。JANCG 說：「三個月後，我經不起 TIANGF 糾纏，兩人就到臺北公證結婚，是 TIANGF 的姊姊 TIANCC 帶我們去的，TIANCC 強調『現在是自由戀愛時代』。」兩人公證結婚這件事讓 JANCG 媽媽非常生氣，JANCG 媽媽那時掐著她的脖子想同歸於盡，但最後被她的異父大哥阻止。

TIANGF 解釋當時的情境：「我認為 JANCG 是適合做老婆的人，她聽媽媽的話，很乖，不像其他女生輕易接受約會，所以才對她窮追不捨。」現在 TIANGF 忙著做協會的工作，接了許多計畫，帳務都由 JANCG 管理，有時候太忙，兩個人會鬥嘴，JANCG 說「TIANGF 屬狗的，每天都一直叫（命令人做東做西）」，但是也時常流露出對 TIANGF 的依賴：「我以前根本不知道什麼是原住民的文化，結婚以後和他一起做協會的工作才慢慢瞭解文化，要保存我們的文化，我們兩個人把退休金都花在這上面了。」

### 例二：LINYS（女性，40 年次，62 歲）

LINYS 家裡有權力的是媽媽，媽媽是有個性的女人，爸爸很安靜、很溫柔。爸爸和媽媽年輕時自由戀愛，他們是日本時代的男女青年隊長。但是祖父喜歡溫柔的媳婦、不喜歡兒子選的對象。她爸爸卻不聽祖父的話，娶了她媽媽，所以她爸爸沒有分到財產，祖父將十多頭牛和地分給爸爸的妹妹。父母兩個人一起經營這個家，兩個人個性互補，感情很好，生了七個小孩。但是生活很苦，她爸爸吃苦過來，編籃子和打獵用的網子，小孩子沒錢唸書、從小要工作。最後她爸爸積勞成疾、吐血而死。

LINYS 在 18 歲時就讀花蓮初中部，當時喜歡一個男子，很憨厚，做教會工作，有能力、又好看。但是當時有兩組人到家中求婚，南投來求婚的人一面求婚一面禱告，一個星期後訂婚，贈豬頭和酒。訂婚時男方給了兩萬，媽媽花了一萬，因為當時 LINYS 二嫂懷孕，需要用錢。未婚夫邀

請 LINYS 去花蓮看電影，被她罵，又邀請她去花蓮買手錶，她對他說：「我不喜歡你，不會嫁給你，你為什麼賴在這裡。」結果她被媽媽打，媽媽強迫她要嫁。

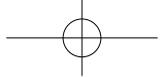
LINYS 對母親表達抗議：「妳很不公平，你是自由戀愛結婚的，卻逼我要嫁給我不喜歡的人。」母親卻以死相逼，先在水壩旁邊將 LINYS 推向急流，說「我們兩個一起死」，接著又在廚房上吊、吃農藥等等。她最後順從母命、嫁到南投。但是她對先生說：「我不是心甘情願和你在一起，你什麼都要聽我的。」

20 歲生女兒，婚後出來讀書，在埔里愛蘭醫院工作，又去學裁縫。28 歲到仁愛鄉部落，做社工（烹飪班、農業講習班、織布班），又做展望會的工作。她的婆婆是織匠，因為她幫婆婆做洋裁，所以婆媳關係變好了。

LINYS 曾經對一個牧師「動心」（*mlglug lnlungan*，字面意義為「動·心」），該牧師對她說：「你在這裡不快樂，我們到國外住。」她掙扎兩年，因為想到女兒、教會而決定放棄，就寫信到中會建議將該牧師調職。她說：「人心會軟弱，但是我有毅力。」她也因為這件事對先生產生愛憐（*mgalu*）而回到先生身旁，但是這過程中她先生一直喝酒，說「為什麼這種事會發生在我身上」，先生沒辦法照顧家。

LINYS 在展望會工作 16 年後，開始去做生意。因為女兒嫁到臺南，所以在高雄 SOGO 工作很久，供應二兒子讀書。二兒子高中畢業時 LINYS 的先生過世，LINYS 失落感很重，她說：「沒有他，就沒有我。」兒女帶她去臺南、日本散心，回來後她決定要再去讀書。先生過世大約半年後，有一些朋友介紹她 DAIMS，DAIMS 的太太也剛過世不久，朋友覺得他們很匹配。

介紹認識後，DAIMS 要 LINYS 「來看我的孩子」，LINYS 到了花蓮，但第一印象普通，LINYS 說「DAIMS 開貨車，又遲到，還有肚子微



凸」，可見外貌、個性均是產生火花的原因，呼應前文所言：「眼睛舒服，心也鬆。」LINYS 在花蓮女兒的住處住八個月，到天祥銷售織布，又在晶華酒店工作，和 DAIMS 互動多，兩個人交往了三年才結婚。

見面機會多，慢慢認識 DAIMS，LINYS 認為他「活在 *gaya* 中」：很會做事，心裡一張白紙、很善良、很認真，很愛招待別人，保持原住民好客精神，很有責任感，孩子很尊重他，重視「身教」，所有薪水給孩子讀書，很節省、很有愛心，會和孩子互動、會聊天；還有，信仰很乾淨，有較親密的動作也感覺「在得罪神，向神禱告」。

DAIMS 則說：LINYS 很漂亮、很能幹、很健談，人際關係很好；不過來這裡之後較低調，不要搶這裡人的工作，但工作坊的訂單仍然很多。「被神訓練」，比別人有膽識。因為兩人各有所長，兩個人能力都強，沒有誰比誰強，所以家裡沒有負擔。兩個人會在一起是「神的旨意」。

四年前，DAIMS 生病，DAIMS 女兒和 LINYS 女兒吵過架，DAIMS 女兒埋怨 LINYS，LINYS 女兒對 DAIMS 女兒說：「我媽媽照顧你爸爸。你爸爸生日時、父親節時，你們在哪裡？」雙方吵了一架後學會互相尊重，從去年開始，雙方小孩一起吃飯。這些過程也凸顯了太魯閣人「在互動過程中確認關係」的特質。

### （三）從 *Mngungu*（很害怕、恐懼）到 *Pahung*（憤怒）

太魯閣人強調人與人之間透過互動過程發展出同情、憐憫 (*mgalu*) 的情感，但是如果無法建立相互同情憐憫的關係，當代太魯閣人面對了由「恐懼」(*mngungu*) 到「憤怒」(*pahung*) 的情緒轉化過程。

「恐懼」與「憤怒」在過去和現代的內涵及處理方式並不相同：過去的太魯閣人「恐懼」的對象是自然環境（例如颱風）及 *utux*，人與人之間不會恐懼；但是當代太魯閣人會敘述「對於別人的害怕、或者自我內在的恐懼」，「現在的人很沒安全感，漢人也一樣。」「不安全感」的太魯閣

語彙即「*ini mgalu lnlungan*」，字譯為「沒有·憐憫·心」。如前文 LIAZ 之例和下述例子所呈現：夫妻之間、父母子女之間若未能發展出同情、憐憫 (*mgalu*) 的關係，當事人內在所產生的「恐懼」，甚至有時會轉變成憤怒或暴力的行為。

*Pahung* 在過去具有正面的意涵，指人很有膽量，或者努力工作，而且男女皆有 *pahung*，也尊重老人家有 *pahung*；現在 *pahung* 多指稱「憤怒」。過去社會對於人和人之間因憤怒而引發的衝突也有一套處理機制，當代社會則面臨此機制弱化而衝突不斷之情境。

接著以 PANCM (男性，71 年次，31 歲) 的例子呈現當代社會下的「恐懼」、「憤怒」，以及當事人之間透過發展出 *mgalu* (「同情、憐憫」) 所帶來的轉化。PANCM 在 92 年 (21 歲) 結婚，結婚時太太懷孕六個月。他的母親考慮兩個年輕人都還在念書，就問他們「你們考慮是否要結婚，或者只要殺豬就好」，但是女方家長以為在騙他們，雙方只好結婚。結婚時 PANCM 不願意，他說「我的朋友都還沒有人結婚」，甚至結婚當天還失蹤。生下大女兒後，PANCM 恐懼，會摔女兒，無法處理因恐懼而產生的憤怒。連生六個小孩，其中三個小孩送養，期間 PANCM 還有交女朋友。

PANCM 說「以前脾氣不好，無法接受自己是爸爸，自己會怕 (恐懼)，大女兒心裡也會怕 (恐懼)」。大女兒對父親的恐懼也導致她有一些強迫性行為，她會亂翻人家包包，是小時候住親戚家而從親戚小孩那邊學來的習慣，無法控制自己。

PANCM 本來住在南投仁愛鄉部落，受雇去砍高麗菜、背高麗菜，一個月有八萬薪資，但是「沒有安全感」，每天和朋友吃吃喝喝。母親 LINYS 改嫁到花蓮，他剛開始不好意思到花蓮，後來還是到花蓮由母親幫忙照顧孩子。PANCM 改變的關鍵是：看到繼父 DAIMS 願意為他們付出，他感覺「在 DAIMS 身上看到耶穌形象」。二、三年前 PANCM 太太

得甲狀腺癌，他開始會擔心太太和孩子，彼此之間的同情與憐憫轉化了原有的恐懼。這幾年 PANCM 考上重型機械執照，在亞泥上班，一個月四萬多。太太在太魯閣國家公園上班，一個月收入約一萬八（日薪一天八百元），被送養的孩子仍然會和他們聚會。

#### （四）從 *Hmkrig*（嫉妒）到 *Mkkan*（衝突）

人與人之間若未能建立同情、憐憫的關係，也可能導致嫉妒（*hmkrig*），例如嫉妒別人有自己沒有的東西，或者男女關係之間會吃醋。治病儀式中也有許多例子是 *utux* 忌妒人而導致人生病（王梅霞 2010, 2012a）

嫉妒是衝突（*mkkan*）的來源。過去對於衝突的處理方式是請老人家調解（*pruri*）、和好（*kmalu*）。透過老人家調解，雙方「和解」（太魯閣語「*Msupu kmalu*」。*msupu* 指「互相」，*kmalu* 指「和好」）。和解方式：要和解，必須有動機，必須有表示。包括：第三人勸導及講好話，一起吃飯，大事則需殺豬。過去若發生違反 *gaya* 之事（尤其觸犯男女關係之禁忌時）必須「殺豬」，一方面向對方賠罪，一方面是請 *utux* 原諒，消掉人心裡、人與人之間、人與神之間的問題、震怒、生氣、不禮貌的想法。*Pstug gaya*（*pstug* 意為「切斷」）意指：不要一直想不好的現象和祖靈的懲罰，斷掉人和人、人和祖靈之間不好的氣。*Msalu gaya*（*msalu* 意為「擺平、整修、修補高低不平的」）意指：用豬（或雞、牛）賠罪，用話商量好，看大家有誠意，切斷不好的、邪的東西。

但是過去的處理衝突機制在當代無法運作，如當地人所說「現在小孩子根本不聽老人家的話」，再加上當代社會因環境關係與生活經驗所造成的不安全感，因此衝突有時擴大成暴力或殺人事件。筆者在田野期間，部

落剛好發生一件殺人事件：<sup>22</sup>FANGSC（40-50 幾歲）和 MAMN 這對夫妻都曾經離婚後再婚。FANGSC 爸爸結過四次婚，造成他很沒有安全感；MAMN 前夫沒有責任感，兒子結婚時，前夫拿走兒子結婚禮金，又不給喜宴錢。FANGSC 和 MAMN 商議離婚的過程中，MAMN 和男友回家拿衣服，FANGSC 回家看到外面停了一台車，拿刀去刺 MAMN 及其男友，但反被刺死（表面上看 FANGSC 是自殺，但當地人認為是被殺，因為刀的方向不像自殺）。當地人的解釋是：環境關係和生活經驗造成「沒有安全感」（*ini mgalu lnlungan*），因此產生了嫉妒與衝突。

#### （五）小結：*Mgaras* 或 *Tkgaras*（歡樂、喜樂）作為理想的關係

前述例子涉及幾種不同的情緒轉化方式，也觸及太魯閣人建立社會關係的重要基礎為 *mgalu*（同情、憐憫），夫妻之間、父母子女、朋友之間均以 *mgalu* 為基礎；若未能發展出 *mgalu* 的情感，可能導致忌妒、衝突，但是過去處理衝突的機制也避免暴力行為的發生。透過前述情緒轉化過程之討論，可以呈現太魯閣人社會關係的流動性，當地人透過社會互動、及情緒交換或分享的過程建立社會關係，若未能建立情緒的交流或分享則會導致人際關係的斷裂，透過「情緒轉化」這個視野更能夠凸顯人際關係整合或分裂的機制，也提供不同於傳統人類學對於「社會秩序」假設的另一種可能。

透過建立 *mgalu* 情感、及各種處理衝突的機制，太魯閣人最理想的人與人關係、人與神關係為：*mgaras* 或 *tkgaras*（意譯為「歡樂」、「喜樂」），也就是「大家在一起很快樂，內在、外在還是都包在一起」。對於西方宗教，當地人也強調其「喜樂」的面向。*Mgaras* 指「很高興」，

<sup>22</sup>受限於筆者田野過程並未參與到這類衝突事件，雖然聽聞很多，但是只以此例作為代表。

*tkgaras* 指「腳步順利、日子好過、整天高興、心裡輕鬆、釋懷、心裡沒疙瘩、釋放」。當地人強調：「心」的出發點很重要，「就是看很開啦，心裡很釋放，心中沒有疙瘩，不要難過過日子，不要很痛苦過日子，你很釋懷過日子的話就好辦。」*Mgaras* 的相反詞是 *nakax kuhun*，指「難過，悲傷」（*nakax* 指「不好」，*kuhun* 指「愛」，在心裡面的「愛」），或者說「心裡面有不好的感覺」。

當地人有幾種交換方式，都可以建立情緒的分流，包括 *pqqaras mkan*，指「共食」（*pqqaras*「分享歡樂」之意，*mkan*「吃」之意）；*sbanux* 指「換工」、勞力的分享；*pqqaras lnlungan* 指「心的分享」。不僅是人和人之間，人和 *utux* 之間也可以分享歡樂，*Psqaras ta utux rudan* 指「和祖先一起歡樂」。當地人強調透過共食、換工等社會互動的過程所建立的情緒交換。筆者幾次參加教會聚會之後的聚餐，傳道強調「共食的不是食物本身，而是愛憐（*mgalu*）」，透過共食與共享情感，教會也是一個「家」（*Sapa utux baraw*，「神的家」），「在上帝的家中，信徒彼此都是兄弟姐妹。」

在當代社會情境之下，男女之間經常一起工作、一起喝酒，容易產生感情，也就是會「動心」。「動心」的太魯閣語為 *mlglug lnlungan*（*mlglug*「動」之意，*lnlungan*「心」之意），但是這個詞彙也包含正面的意涵，「好的動心才有動力」。當地人以一個鄰近部落的例子深刻地詮釋「人的感情像流水」，很自然：以前相愛的男女各自婚嫁，兩對夫妻一起工作時發現對方配偶是其過去情人，所以一起商量各自離婚後再跟對方配偶結婚，回到夢想的女人／男人身邊。<sup>23</sup> 牧師的解釋是：他們有共識就好（「共識」的太魯閣語為「*mndka lnlungan*」，*mndka* 指「一樣」，

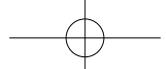
23 *priyux kuyuh/priyux snaw* 字面意義為「換妻／換夫」（*priyux* 指「交換」，*kuyuh* 指「女人」，*snaw* 指「男人」）。

*lnlungan* 指「心」），這不是犯罪，而且他們沒有小孩，教會的規定「不能離婚」並不是絕對的，要看情況而定。太魯閣人強調的是「喜樂」（*mqaras/tqaras*），心裡解放，平安、自然很重要。

## 六、結論

人類學對於「親屬」這個議題的討論，隱含著不同理論對於社會文化實體（reality）及個人主體性有不同假設。早期以非洲民族誌發展出來的繼嗣理論強調系譜關係的重要性（Evans-Prichard 1940），但是其背後所隱含的結構功能論已經受到許多挑戰，包括：南亞聯姻理論對於社會變遷的討論（Leach 1954）；美拉尼西亞民族誌所呈現「繼嗣」這個概念的多義性、以及當地人如何透過社會活動來界定之（Barnes 1962; A. Strathern 1972, 1982）；以及「南島民族」（Austronesian）親屬關係的研究所強調南島民族的社會認同具有流動性，不同於非洲模式（African model）由世系群先天結構位置所賦予的固定社會認同（Fox 1993, 1996），例如馬來人的「關係」既透過生育活動，也透過同居共食的過程來完成，「關係」是一個連續體（Carsten 1995）。

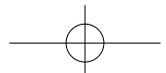
美拉尼西亞研究更深入探討當地人如何透過「交換」活動來界定個人認同及社會關係，並且進一步發展出「社會性人觀」的視野，反省西方「個人主義」的觀念（Wagner 1991; M. Strathern 1988, 1991）；對於當地人而言，交換物具有人的特質，人們交換的不只是物，而且是彼此的特質，因此個人認同中也具有他人的特質，個人本身就是社會關係的縮影；而且在不同社會中人和物的關係不同，因而建立了不同的親屬制度，如 Hagen 和 Wiru 的例子（M. Strathern 1987）。人類學者在不同區域的研究更進一步指出，「交換」行為涉及的不一定是人的特質的交換，而是情緒的交換或情感的共享；如本文所討論的太魯閣社會，類似東南亞及南美等



強調個人能力的社會，親屬關係的建立的情緒的交換、分享或轉化過程。如同當代親屬研究強調親屬觀念的核心在於「存在的相互性」，其中牽涉不同形式及不同程度的「相互性」，包括在身體、感覺或經驗上所建立的相互關係（Carsten 2000, 2004; Sahlins 2011; Shapiro 2008）。

透過情緒的轉化過程，更能深入理解太魯閣人「家」整合或分裂的動力。清水昭俊提出「家戶團體」作為親屬研究的主要切入點，在於「家戶團體」是個人社會化的主要場所，提供了「建構各種親屬關係」所需的社會文化脈絡，「家」的意涵更反映了文化象徵秩序。「家」這個議題也是人類學理論與南島區域研究聚焦的場域，結構主義者分析「家」的機制如何整合二元對立的結構原則，實踐論者強調個人透過在家屋空間的實踐活動來理解並且重新詮釋社會文化。許多南島社會的研究指出：南島社會中「家」作為一個文化範疇，可以指涉不同的社會單位，也是延續社會文化的重要場域；家屋空間也建構了一套有秩序的儀式結構，這一套結構也是宇宙秩序的表徵，因此，家屋「具體化」（embody）抽象的社會文化價值。對於太魯閣人而言，「親屬」或「家」具有多重意涵，尤其「透過實踐過程來界定家」的性質更在社會變遷過程中被強調，提供了當地人適應變遷的重要機制。

本文首先回顧太魯閣社會文化性質的相關研究，聚焦在泰雅族 *gaga*、太魯閣族 *gaya*、及賽德克族 *waya* 或 *gaya* 此一文化核心概念，在不同歷史脈絡下如何具有不同內涵及實踐方式，尤其太魯閣族的 *gaya* 不僅指涉個人心理、人與人之間、人與 *utux* 之間的狀態，更經常被用以指涉一種不潔的狀態。進而，*gaya* 的罪責範圍大致區分為父母子女之間、兄弟姊妹之間、同居共食者、及共食共作者等不同範疇，這些社會範疇也與太魯閣人對於「家」的界定方式相互呼應。過去已有研究討論泰雅族「家」的多重意涵、以及「家」如何透過實踐 *gaga* 的過程而被界定；本文更進一步討論這些「家」的特性如何在太魯閣社會變遷過程中被凸顯，

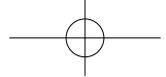


尤其人和人的互動過程中所建立的情感交流更成為太魯閣人形塑「家」的重要面向。

接下來的章節則分別論述歷史脈絡下的太魯閣社會、社會變遷過程中「家」的多義性被凸顯、情緒轉化作為「家」整合或分裂的基礎。太魯閣社會經歷了急遽的社會變遷，日治時期的集團移住政策造成立霧部落成員來自於大約 10 個不同的部落；國民政府於 1966 年開始實施的保留地分配政策，更引發了部落成員之間的衝突；1971 年亞洲水泥廠透過政府徵收立霧部落土地、雇用當地人從事亞泥廠的建廠工程，當地人成為薪資勞工，並且因應工作之需要而經常遷移。這些歷史過程造成了當今部落之複雜化、個人化及流動性。

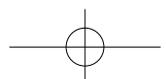
在一個社會變遷如此快速、流動性高的社會，「家」呈現了多元複雜的形貌。在立霧部落，收養子女的家、共食或寄居的家、離婚後再婚的家等各種不同型態的家均凸顯了太魯閣族「家」的多義性、及當地人如何透過實踐過程界定不同範疇的「家」。對於太魯閣人而言，「家」是一個連續體，父母子女之間、兄弟姊妹之間、同居共食者、共作共獵者等按照關係的遠近而被界定為不同層次的家，也依序而具有「傳染 *gaya*」的關係而成為共負罪責的社會範疇。進而，「家」的意義除了透過血緣、同居共食、共作共獵等關係而「共負 *gaya* 罪責」之外，當地人強調的是「透過互動過程或情感交流而發展出來的認同關係」，尤其當地人對於寄居者、共作者是否為一家人有不同詮釋，牽涉各人實際經驗過程中與寄居者、共作者所發展出來的關係各有不同，也影響其對於這些關係的界定方式；這些對於「家」的不同詮釋更凸顯了家的彈性，以及實踐過程的重要性。

更重要的是，收養、寄居、再婚等社會關係能否成功運作成「一個家」，仍然依賴人和人之間如何透過社會互動過程發展出情感的交流與分享，因此，如何從當地人情緒的主動性出發，探討社會關係的建立或分裂



過程，乃理解太魯閣人流動性社會關係的重要切入點。太魯閣人強調人與人之間的「愛」、「同情」、「憐憫」(*mgalu*)，是夫妻關係、父母子女關係、兄弟姊妹關係、朋友關係的重要基礎；西方宗教傳入之後，當地人也以 *mgalu* 指涉「神對人的愛」。正因為當地人對於「愛」的強調，當其無法建立相互同情與愛憐時，會有恐懼、憤怒等情緒產生，也造成了社會關係的緊張或破裂。*Mgalu* (同情、憐憫)、*kuhun* (愛，火花)、*mngungu* (恐懼)、*pahung* (憤怒) 等情緒在過去與當代的太魯閣社會生活中均有其重要性，但情緒的內涵及表現方式在過去和現在已有所改變；尤其，過去社會對於人和人之間因憤怒而引發的衝突有一套處理機制，當代社會則面臨此機制弱化而衝突不斷之情境。

太魯閣人透過實踐 *gaya*、或舉行 *poda* 儀式、或各種處理衝突的機制，轉化了人和 *utux* 之間、人和人之間、人的內心中存在的憤怒、忌妒、恐懼等情緒，重新建立 *mgalu* (同情、憐憫) 情感，或恢復 *mgaras* 或 *tkgaras* (歡樂、喜樂) 之關係。實踐 *gaya* 過程、及形塑「家」的過程所涉及的情緒轉化方式，不僅呈現在人與 *utux* 之間，也涉及了人與人之間的關係界定方式，這些面向凸顯了太魯閣人的 *gaya* 與「家」更底層的情緒內涵。



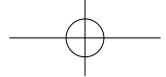
## 參考書目

### 山路勝彥

- 1986 〈臺灣泰雅賽德克族姻兄弟和己身孩子關係的認定〉。刊於《臺灣土著社會文化研究論文集》，黃應貴主編，頁 599-623。臺北：聯經。
- 1987 《泰雅族的親族觀念》，林瑞壁譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

### 王梅霞

- 2003 〈從 *gaga* 的多義性看泰雅族的社會性質〉。《臺灣人類學刊》1(1): 77-104。
- 2005 〈「性別」如何作為一套文化表徵：試論性別人類學的幾個發展方向〉。《考古人類學刊》64: 30-58。
- 2006 《泰雅族》。臺北：三民。
- 2008 *The Reinvention of Ethnicity and Culture: A Comparative Study on the Atayal and the Truku in Taiwan*. 《考古人類學刊》68: 1-44。
- 2009 〈從「交換」看族群互動與文化再創造：日治初期苗栗地區泰雅族的研究〉。《考古人類學刊》71: 93-144。
- 2010 〈從治病儀式看泰雅族與太魯閣族的情緒展演〉。刊於《臺灣原住民巫師與儀式展演論文集》，胡台麗、劉壁榛主編，頁 383-429。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 2011 〈從小米到茶葉：賽德克族的經濟發展〉。發表於「第三屆族群、歷史與地域社會」。中央研究院臺灣史研究所，2011 年 9 月 23-24 日。臺北：中央研究院。
- 2012a 〈「文化動起來」：賽德克族文化產業的研究〉。《民俗曲藝》176: 233-86。



2012b 〈儀式語言、觀念與意象：賽德克族的宗教變遷〉。發表於「第一屆臺灣研究世界大會」，2012年4月26-28日。臺北：中央研究院。

2014 〈從 waya 看資本主義的轉化過程：一個賽德克部落的經濟變遷〉。《考古人類學刊》80: 53-102。

太魯閣國家公園網

<http://www.taroko.gov.tw/zhTW/Content.aspx?tm=4&mm=2&sm=5&page=2>，2012年6月上線。

石珮琪

2005 《由社區聯繫力探討原住民社區對觀光發展之認知：以可樂部落為例》。世新大學觀光學研究所碩士論文。

瓦旦吉洛 (Watan Diro)、伊婉貝林、詹素娥、郭明政 (編)

2009 《賽德克民族族語圖解辭典》。南投：南投縣原民局。

李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和

1963 《南澳的泰雅人》(上冊)。臺北：中央研究院民族學研究所。

1964 《南澳的泰雅人》(下冊)。臺北：中央研究院民族學研究所。

邱韻芳

2004 《祖靈、上帝與傳統：基督長老教會與 Truku 人的宗教變遷》。國立臺灣大學人類學研究所博士論文。

邱寶琳

2000 《原住民族土地權之探討：以花蓮太魯閣族為例》。東華大學民族發展研究所碩士論文。

林恩顯

1991 《太魯閣國家公園人口變遷與經濟活動研究報告》。太魯閣國

家公園管理處。

陳竹上

2010 〈他們在自己的土地上無家可歸？〉。《臺灣社會研究季刊》  
77: 97-134。

許資宜

2003 《原住民部落的「社區結合」：以一個泰雅部落為例》。國立  
臺灣大學人類學系學士論文。

曹秋琴

1998 《gaya：祭祀分食與太魯閣人的親屬關係》。國立東華大學族  
群關係與文化研究所碩士論文。

孫鈺峰

2011 〈環保補貼休耕政策的成長效果〉。當前財政與稅務研討會。  
臺中市。http://proj3.sinica.edu.tw/~tea/images/stories/file/WP0062.  
pdf，2012年6月上線。

張玲玲

2004 《原住民部落發展旅遊之探討：以可樂部落為例》。東華大學  
民族學研究所碩士論文。

張藝鴻

2001 《utux、gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生  
活」》。臺灣大學人類學研究所碩士論文。

曾振名

1995 《太魯閣群泰雅人之社會變遷與文化發展》。太魯閣國家公園  
管理處。

黃長興、高順益、許通益、吳金成、田信德、金清山（編）

2006 《太魯閣族語簡易字典》。花蓮：秀林鄉公所。

葉郁婷

2002 《泰雅語 Sqliq 方言情緒概念之結構》。臺灣大學語言學研究所碩士論文。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

1996 [1915] 《蕃族慣習調查報告書·第一卷·泰雅族》，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。

2011 [1917] 《蕃族調查報告書·第四冊·賽德克族與太魯閣族》，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。

2012 [1918] 《蕃族調查報告書·第五冊·泰雅族前篇》，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。

廖守臣

1977 〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（下）〉。《中央研究院民族學研究所集刊》45: 81-212。

蕾娃·慕秋

2005 《Lnlungan 是泰雅人的自我認同及文化實踐的動力》（未出版手稿）。

劉以霖、賴逸嵐

2007 〈村落領袖與社會文化變遷：太魯閣可樂部落的例子〉。《國立臺灣大學 96 學年度文化田野實習報告太魯閣族》，頁 36-38。臺北：臺大人類學系。

戴蕾

2005 《泰雅人的家：共食與餵養》。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

Ales, C.

2000 Anger as a Marker: The Ethics of Conviviality among the Yanomami. In *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. J. Overing & A. Passes eds., pp. 133-151. London: Routledge.

Belaunde, L. E.

2000 The Convivial Self and the Fear of Anger amongst the Airo-Pai of Amazonian Peru. In *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. J. Overing & A. Passes eds., pp. 209-220. London: Routledge.

Barnes, J. A.

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

Cannell, F.

1999 *Power and Intimacy in the Christian Philippines*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carsten, Janet

1995 The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth: Feeding, Personhood and Relatedness among the Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist* 22(2): 223-241.

2004 *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Carsten, Janet (ed.)

2000 *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.

Evans-Prichard, E. E.

1940 *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press.

Fox, James J.

1993 Comparative Perspectives on Austronesian Houses: An Introductory Essay. In *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Design for Living*. James J. Fox, ed., pp. 1-28. Canberra: Australian National University Press.

1996 The Transformation of Progenitor Lines of Origin: Patterns of Precedence in Eastern Indonesia. In *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*. James J. Fox and C. Sather, eds., pp. 130-153. Canberra: Australian National University.

Leach, E.

1954 *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Cambridge: Harvard University Press.

MacDonald, C. (ed.)

1987 *De la Hutte au Palais*. Paris: CNRS.

Overing, J. & A. Passes

2000 Introduction: Conviviality and the Opening up of Amazonian Anthropology. In *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. J. Overing & A. Passes eds., pp. 1-30. London: Routledge.

Rosaldo, M. Z.

1980 *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self & Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sahlins, M.

2011 What Kinship Is (Part 1). *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 17: 2-19.

2011 What Kinship Is (Part 2). *Journal of the Royal Anthropological*

*Institute* (N.S.) 17: 227-242.

Santos-Granero, F.

2000 *The Sisyphus Syndrome, or the Struggle for Conviviality in Native Amazonia*. In *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. J. Overing & A. Passes eds., pp. 268-287. London: Routledge.

Sather, C.

1993 Posts, Hearths and Thresholds: the Iban Longhouse as a Ritual Structure. In *Inside Austronesian Houses: Perspectives on Domestic Design for Living*. James J. Fox, ed., pp. 1-28. Canberra: Australian National University Press.

Schneider, D.

1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press

Shapiro, W.

2008 What Human Kinship is Primarily About: Toward a Critique of the New Kinship Studies. *Social Anthropology* 16(2): 37-153.

Shimizu, A.

1991 On the Notion of Kinship. *Man* (N. S.) 26: 377-403.

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 Highland. In *Inequality in New Guinea Highlands Societies*. A. Strathern ed. Cambridge University Press.

Strathern, M.

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.

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.

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.

Wang, Mei-hsia

2001 *Community and Identity in a Dayan Village, Taiwan*. Ph.D. dissertation, University of Cambridge.