

國立臺灣大學文學院人類學系(所)

碩士論文

Department of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

斐濟 Naganivatu 村撈蜆婦女的社會和經濟生活

Black Stones in the Black Stone (Naganivatu)-

the contemporary social and economic aspects of women's

lives in Fiji

李孟珊

Meng-shan Lee

指導教授：童元昭博士

Advisor: Yuan-chao Tung, Ph. D.

中華民國 101 年 7 月

July 2012

中文摘要

本研究以斐濟 Viti Levu 島 Rewa 河畔的 Naganivatu 村婦女捕撈 *kai* (圓蜆) 的經濟活動為例，探討婦女涉入市場經濟後，現金收入及花費方式如何改變她們在社群中的角色和地位。本文分析婦女在日常生活與儀式聚會的展現，以及私下的八卦和評議其他女性的說法，歸結出對當地人而言「好的斐濟婦女」應有的表現，亦即在家務勞動外，還必須履行生命儀禮、教會等家族及公共場合的社群義務，而現金收入在以上場合中的運用，以及參與儀式準備的過程，則是「好的斐濟婦女」評斷的關鍵。

當代斐濟的村落生活，對現金的需求和使用逐漸滲入當地的交換體系中。例如以往儀式性交換場合中所需物品，如芋頭、樹皮布和草蓆等，多由男性種植和女性編織來供給，但在當代生活中，大多以現金向其他村人或由村外購入。基督教會亦為當代村落生活的核心組織，現金提供了奉獻、蓋教堂和教會活動、宴會等需求。除了生命儀禮、教會奉獻之外，孩童的教育金費與生活其他方面的現金需求也一直在提昇，Naganivatu 村婦女的現金收入，解決了該村少有男性能獲得賺取現金以滿足家庭生活所需的工作之問題。

近來，部份婦女在公共事務上積極發言捍衛自身權益，產生一些不遵守村落集體對婦女的要求，如外遇、不依循衣著規定等。她們的行動看似挑戰斐濟傳統社會的階序原則，有違人際互動的階層、長幼與性別的相對關係，不完全服從男性、村長或女性長輩的指示，實則反應當代村落生活逐漸涉入資本主義經濟的同時，女性作為家戶主要的現金提供者，開始有可能反抗階序社會中不平等互動。然而，婦女也是階序社會得以延續的關鍵，她們盡力在生活中兼顧捕撈圓蜆和家務勞動，滿足自家生活所需和儀式、教會等各方面的義務和貢獻，維繫既有的社會關係。呈現出在個人層次得以反抗既有的階序社會規範，但在社會層次卻成為維繫既有秩序的主要推動者的矛盾狀況。

關鍵字：斐濟、婦女、階序、圓蜆、現金

英文摘要

Naganivatu, Viti Levu, is a village of 53 households along the downstream Rewa River. The village economy is mainly based on women's task, that is, they dive for freshwater mussels (*kai*) and sell out in the markets. Men plant taros, cassavas, and sweet potatoes mainly for subsistence rather than sale.

In this research, I describe the process and ways of collecting and selling the *kai*. Through this activity, I analyze the economic aspects of social lives and interactions between women. Then, I present the importance and the meaning of cash in the contemporary Fijian village lives. Also, I examine how the special production, namely collecting the *kai*, and its economic contributions leave impacts on traditional gender relations. In addition, women's contributions and their ways of manipulating the cash are recognized when they meet collective needs, exchanges, and social obligations of kinships. In sum, women's economic activity leaves them space to challenge the traditional hierarchical order, but at the same time, women's contribution and participation to the social gathering and rituals also reinforce the hierarchical society.

Keywords: Fiji, women, hierarchy, cash, freshwater mussel (*kai*)

目 錄

中文摘要	i
英文摘要	ii
第一節 前言	1
第二節 研究問題	3
第三節 文獻回顧	6
第一小節 斐濟民族誌回顧	6
第二小節 人類學中的性別研究	10
第三小節 斐濟婦女、經濟與漁撈	13
第四小節 斐濟的階序與性別	17
第四節 田野地介紹	19
第五節 研究方法與限制	28
第六節 論文章節安排	31
第二章 圓蜆生產的社會網絡	33
第一節 村落經濟活動概述	33
第一小節 傳統男性勞動與當代的職業變遷	34
第二節 圓蜆捕撈的禁忌	38
第三節 圓蜆的捕撈	42
第四節 圓蜆的販售	46
第一小節 方式一：自行出村	46
第二小節 方式二：委託他人	50
第三小節 方式三：掮客	53
第五節 小結	56
第三章 村落現金流動	58

第一節 日常生活現金支出概況	59
第一小節 食物	59
第二小節 衣物	60
第三小節 居住	63
第四小節 交通	67
第五小節 奢侈品與其他	68
第二節 儀式的花費	71
第一小節 Cara (掃墓)	72
第二小節 Reguregu (弔唁)	76
第三小節 儀式性物品	79
第三節 教會奉獻	80
第四節 教育支出	83
第五節 <i>kerekere</i>	86
第六節 <i>Soli</i> (收集現金)	87
第七節 小結	90
第四章 婦女與「階序社會」	92
第一節 領袖、階層 (rank) 與階序	93
第二節 理想的斐濟人：分享	98
第三節 好的斐濟婦女 I：妻子在家中的從屬位置	103
第四節 好的斐濟婦女 II：媳婦的角色	111
第五節 再思考「階序社會」	116
第五章 討論與結論	121
第一節 斐濟婦女與經濟活動	121
第二節 集體社會性與個人主義	124

第三節 斐濟的婦女與階序原則	125
第四節 研究展望	127
參考文獻	129



地圖目錄

地圖 1 NAUSORI 地圖	20
地圖 2 BAULEVU 地區空照圖	21
地圖 3 NAGANIVATU 村空照圖	25
地圖 4 VITI LEVU 島上捕撈婦女販售 <i>KAI</i> 的市場分佈	52
地圖 5 KUMI 村	76

圖目錄

圖片 1 (左) : 印度裔斐濟人的商店內部	21
圖片 2 (右) : 斐濟人的商店外觀	21
圖片 3 (左) : NAGANIVATU 村向內陸一側空照圖	23
圖片 4 (右) : NAGANIVATU 村中央草地靠河一側空照圖	23
圖片 6 (左) : 暫放於河邊以麻布袋裝好的 <i>KAI</i>	26
圖片 7 (右) : 小貨車內等待運至市場的 <i>KAI</i>	26
圖片 8 (左) : 集會所內，循理會週日禮拜。	26
圖片 9 (右) : 尚在興建中的循理會教堂。	26
圖片 10 : 神召會週日禮拜。	27
圖片 11 : 位於村外空地的神召會教堂外觀。	27
圖片 12 (左) : NAKINI VILLAGE SCHOOL 外標示歐盟補助的看板。	27
圖片 13 (右) : NAITASIRI BHARTIYA SCHOOL 外觀。	28
圖片 14 : 打零工的男性將甘藷整理好、擺放在路邊等待貨車載運	37
圖片 15 (左) : 清晨 NAGANIVATU 村人下河捕撈的景象	42
圖片 16 (右) : 以 <i>SILI</i> 的方式捕撈 <i>KAI</i> 的 BETTY	42
圖片 17 (左) : 燒瓦楞紙做 <i>LALA</i>	44
圖片 18 (右) : 塗好 <i>LALA</i> 準備下河捕撈的婦女	44
圖片 19 (左) : 裝袋放在岸邊以椰子葉蓋住的 <i>KAI</i>	45
圖片 20 (右) : 坐船捕撈 <i>KAI</i> 完正準備裝袋的婦女	45
圖片 21 (左) : 裝袋好放在小貨車上準備運至市場販售的 <i>KAI</i>	47
圖片 22 (右) : 市場一景，婦女將 <i>KAI</i> 成堆疊好，手上拿著水桶準備潑水	47
圖片 23 (左) : 捐客僱用年輕男子將 <i>KAI</i> 從船上搬到貨車上	54
圖片 24 (右) : 貨車上堆滿要運往西部城市販售的根莖類作物和 <i>KAI</i>	54

圖片 25：在村人 ANA 家前院陽台展售的衣物	61
圖片 26（左）：村人於週日禮拜著正式服裝	63
圖片 27（右）：2010 年掃墓後宴會時婦女換穿的 <i>SULU JABA</i>	63
圖片 28（左）： <i>LOVO</i> 的食材與燒窯物品	72
圖片 29（右）：2010 年掃墓後宴會的食物，盤中裝有雜燴、咖哩等菜	72
圖片 30（左）：年輕的男性村人在掃墓當天早上準備搭設棚子	73
圖片 31（右）：掃墓結束後，男性村人坐在棚下喝 <i>YAQONA</i>	73
圖片 32（左）：此為 <i>TURAGA NI YAVUSA</i> 的墓，上頭結有扇形 <i>MASI</i>	74
圖片 33（右）：掃墓時，婦女會先將 <i>SULU</i> 鋪在棺木、土壤上	74
圖片 34（左）：婦女穿著 <i>SULU JABA</i> 、拿著鍋子魚貫走進會所	74
圖片 35（右）：喪家準備好的烤全豬	74
圖片 36（左）：宴會時，男性村人先行享用，右上角的人年紀最長	75
圖片 37（右）：待男性村人享用完後，才輪到婦女	75
圖片 38（左）：NAGANIVATU 村帶來的弔唁食物，有芋頭和牛	78
圖片 39（右）：喪家內部客廳的擺飾	78



第一章 緒論

第一節 前言

2008 年中，第一次踏上斐濟這個陌生的國度，從旅遊書 *Lonely Planet Fiji* 上得知，外人要進入村子並不容易，即使普遍而言斐濟人多是友善的，但是村落仍由傳統領袖管轄，未經許可隨意入村的外人是會被驅趕離村的，因此，最好能在當地人的引介之下進村。從上述入村獨特的規矩，可以發現斐濟村落的生活秩序受到階序制度中的階層原則所影響。

田野地的決定因為考量到交通便利、健康醫護和人身安全等因素，排除了一些當地認識的朋友帶我到他們位在其他島嶼或是偏遠山區的老家的可能性，種種原因讓我在斐濟多雨的季節被困在 Suva 市多時，遲遲無法找到關鍵人物帶我進村的情況，讓我的心情起伏不定。

閒置焦慮了半個多月，在英國女皇生日的假期前夕，慷慨讓我借宿在她家、於夏威夷大學認識的斐濟女孩 Amerita Ravuvu，她的姑媽們熱情的幫我引介之下，她的表姐 Victoria¹允諾可以帶我到她的老家，也就是位於 Naitasiri 省 Baulevu 地區的 Naganivatu 村拜訪，並交待她的堂哥 Uraisi 夫婦照顧我在村中的生活。

從 Suva 出發沿著國王路（King Road）往北、向 Nausori 鎮前進，過了鎮上繼續北行，沿著 Rewa 河的在 Baulevu 轉向西行，路況從柏油車道變成泥土石子路，一路顛簸坐了近一個小時的車程，進村前還過了一個木板搭建、僅容一車通行的小橋，才抵達 Naganivatu 村。

路上經過超級市場，按照姑媽們的建議，下車採買了 4 公斤裝的糖、米、麵粉和紅茶包，再到 kava shop（專賣 *yagona* 的店）買了 30 元斐幣的 *yagona* 根。這些都是要到親戚朋友家居住時必須採買的見面禮，前幾樣食材是給寄宿的家庭的

¹ 以下人名除了 Sairusi 為真名之外，其他均為化名。

禮物，意含著將與這個家庭一同分享食物，最後一項是正式拜訪 Naganivatu 村最高的傳統領袖 *turaga ni yavusa*（氏族之長）、請求居住和研究許可的見面禮。

到了村子，將物品整頓好後，拜訪 Victoria 的親戚並一起享用下午茶後，原本應該要等 Victoria 的叔叔（他是亞氏族之長）回村帶我去見 *turaga ni yavusa*，但遲遲等不到人，於是她們決定由 Victoria 的大姑姑帶我到 *turaga ni yavusa* 家做 *i sevusevu*，外人透過這個儀式請求在村內停留的許可，必須帶著 *yogana* 的根拜會酋長或村長並說明來意。一開始是先由大姑姑介紹 Victoria 和我，呈上 *yaqona* 根，接下來由 Victoria 替我向 *turaga ni yavusa* 說明來意，隨後 *turaga ni yavusa* 口頭答應讓我在此村停留，他表示會在當天晚上或是隔天宣布告知村裡的人，有我這樣一位外來的研究者想要了解斐濟的文化和婦女的生活，要大家準備好讓我研究和問問題。最後，在 *turaga ni yavusa* 的禱告聲中結束 *i sevusevu*。

進村的種種程序讓我在尚未進一步了解斐濟的社會文化之前，就先感受到村落生活有一套異於村外的秩序和規則必須遵守，想要到斐濟的村落做研究，以及村外的人想要在村中長期居住，必須先徵詢村落傳統領袖的同意才行。而這樣的儀式必須由村中長輩代為引介，而且最好是由男性長者帶領，若沒有這樣的人物可以提供協助，由女性長者引導進行 *i sevusevu* 也是可行的。

一開始我關注的題目是斐濟青少女的成年儀禮，想了解當代村落婦女的原生家庭實行「通過儀式」（rite of passage）的狀況，探究傳統儀式的實踐在當代生活的情境下的變化，以及家長對於女孩和青少女的教養差異，因此剛開始主要的訪問對象是村中各家戶的婦女（通常是女主人）。

在第一批的訪談過程和短短 5 天的村落生活中，我逐漸發現當地婦女週間重要的活動就是依漲退潮至 Rewa 河捕撈 *kai* (fresh water mussels, 淡水蛤或圓蜆)，且會在週末到 Nausori 鎮或是 Suva 市的市場販售。田野預調初步了解到多數婦女並沒有經歷過青少女的成年儀式，而她們的生活又與 *kai* 息息相關之後，接下來兩次總共 5 個月的正式田野調查期間，捕撈圓蜆的婦女成為我主要訪談與參與觀察的對象，訪談的內容也轉向圓蜆捕撈方式和販售等等的細節，並進一步收集她們

的背景、生活消費、教會參與、娛樂活動、個人喜好等等資訊，試圖了解並建構出村落婦女的社會與經濟生活的樣貌。

透過參與觀察及訪談，我發現 Naganivatu 村的婦女除了在家戶範圍內掌控現金的流動之外，她們也積極參與村落性儀式活動及會議的決策過程，這與過去斐濟民族誌所言婦女處於低位、從屬於男性的情況大不相同（Ravuvu 1983、Toren 1990），這引發我去探討當代村落婦女的經濟和社會生活，與傳統階序社會中婦女地位之間的關係，以及傳統階序原則在當代社會所面臨的挑戰。

第二節 研究問題

從 Naganivatu 村捕撈婦女擁有相對自主權和積極參與公眾事務的社會和經濟生活，促使筆者想要進一步了解，當地婦女眼中所謂「好的」斐濟婦女究竟有哪些條件？為何 Naganivatu 村婦女會與其他區域民族誌所呈現出的樣貌不同，積極參與公眾事務、不完全聽從男性的意見？婦女的行動是否挑戰了性別階序中男高女低的概念，婦女不再處於絕對臣服、聽從男性的位置？透過參與觀察與訪談，筆者認為這是因為婦女捕撈及銷售圓蜆所得的現金收入，一方面提供家庭日常所需的花費，使婦女能夠符合照顧家庭的責任之餘，另一方面也使得個別家戶得以履行儀式、教會等等必須以現金滿足的社會義務。因此，婦女捕撈活動和取得的現金對家戶和村落有一定的重要性，讓她們有挑戰當代社會中傳統性別階序的可能性；然而，婦女的行動同時也滿足社會對婦女角色的期待，支持儀式交換和教會活動的進行也使得階序社會得以繼續運作。

許多研究者皆指出斐濟是一個階序社會（參考 Toren 1990），其階序原則是階層（rank）、長幼與性別，這些原則主導了社會關係及人際互動的秩序。然而，斐濟傳統社會及價值觀在當代受到許多挑戰，教會引入現代性及平等的概念（Brison 2007），以及受到西方社會價值觀所影響的教育和大眾媒體，都使得原本處於太平洋島嶼「沉默文化」規訓下的弱勢族群（Vunisea 2008），特別是婦女和年輕人，有表達意見和參與村落性決策過程的機會。除了上述的變因之外，筆者認為市場經濟也是一個因素：Naganivatu 村捕撈 *kai* 的婦女，在當地從事僅有女性能做的小

規模漁業，也就是 *kai* 的捕撈，並涉入市場經濟的現金交易，這些婦女因此掌握現金支配的權力，她們所賺取的現金不只能夠滿足家庭所需，對於傳統儀式、社會關係和價值的維繫也起了很重要的作用，是因為如此，才讓婦女有更多自主權和影響決策的機會。

階序中的性別概念落實在家戶中即是男女的主從關係，斐濟學者 Asesela Ravuvu 描述「女性在任何家庭情況下，一般而言是處於從屬的位置 (Ravuvu 1983: 8)。」女性婚出前必須聽從父親和兄長的意見，身為妻子則必須聽從丈夫的意見，男女之間呈現階序不平等的關係。家戶中最重要的階序關係如 Toren 所言是建立在婚姻上，男人對妻子有權威 (Toren 1990: 86)；女性在家戶中的地位，視其與家長的關係而定，身為妻子必須服從丈夫，使得婦女處於低位 (Toren 1990: 224)。Toren 也指出因為母親在家中位於低位，孩童在成長過程耳濡目染下，對家戶中的性別階序產生清楚的認知。

上述民族誌中所討論的性別階序原則，並不完全符合筆者在田野地觀察到的情況。在田野地筆者觀察到，許多青壯年婦女除了仍然遵循家戶內座次高低劃分的規範，但在其他方面，如現金支配、日常生活時間安排、穿衣風格的選擇上，都顯現出一定程度的自由和自主性。此外，她們也積極的參與全村性活動，出席村落會議時，近半數婦女時常低聲的交頭接耳，也會適時提出自己的意見，甚至在某些情況下，迫使其他男性村人同意她們的觀點而更動決議。這點對於自外地嫁入 Naganivatu 村的婦女而言是罕見的，因為一般而言，不管是哪個層級的會議，成年男性才是這個場域的主要參與者，他們獨占發言權並主導討論的走向，除了少數年長、階層高的女性，婦女很少有機會能介入會議的進行或是提出意見。然而，Naganivatu 村婦女的表現並不如上述的慣習，在村中屬於沒有聲音的一群人 (muted group)，反而相當積極的表達並捍衛自身權益。

Naganivatu 村絕大多數青壯年紀的婦女都是以捕撈 *kai* 為生，她們的生活與捕撈和販售 *kai* 的日常慣例高度相關，多數的家戶主要的經濟來源就是 *kai*，村人的生活在很大程度上是圍繞著 *kai* 而進行。捕撈 *kai* 是該村現金獲取方式，因為除了

少數家庭的男主人有固定或是兼職的工作之外，多數的家庭相當依賴婦女捕撈。在 Viti Levu 只有 Naganivatu 村所在的 Baulevu 地區和 Toga 地區有這樣的淡水漁撈活動，依恃 Rewa 河特有的 *kai* 使 Naganivatu 村得以進入市場經濟、賺取生活或其他方面所需的現金。此外，更由於傳統 *tabu*（禁忌）的限制，只有婦女得以長時間下河捕撈，村內形成婦女比男性容易進入市場經濟，以及婦女在這樣的社會氛圍中較為不受男性限制的情況。

現金的重要性在當代村落生活越來越明顯，不管是日常生活用品，還是村落各種大小儀式所需的物品，不論是食物或是如 *yaqona*、*tapa*（樹皮布）或 *voivoi*（草蓆）等具有象徵意義的儀式性物品取得方式，也逐漸由交換轉變成必須以現金購入的情況，由此可知，現金對於鞏固並維繫社會互助與分享等傳統秩序起了很大的作用。除此之外，教育、教會貢獻等等花費，都使得村人對現金的需求倍增，因此，婦女捕撈賺取現金，使得她們在村落社會生活中具有影響力。

現金經濟、捕撈婦女的生活與村內人際互動的階序展現，這些與性別有關的面向，皆有助於了解當代斐濟村落婦女的社會與經濟生活。再者，性別與階序在大洋洲的研究中一直是重要的議題，因此，透過 Naganivatu 村此一婦女經濟活動頗為活躍的村落，一方面可以觀察並了解那些影響斐濟人社會互動的階序原則和為人處事的價值觀在當代捕撈村落的實踐和挑戰，也可以探究過去研究斐濟社會的學者所點出的階層、性別和長幼關係等三個社會互動原則，在當代是否仍是村人互動所依循的規範。

此外，由於目前多數關於捕撈婦女的太平洋地區研究著重在沿海或近海的捕撈，有關淡水漁撈的研究和相關議題的探討並沒有太多的資料可供參照，而且根據沿海村落的研究所指出的性別和遠近海的對比關係，²不見得適用於內陸河流地區，因此，紀錄 Naganivatu 村及該村所在的 Baulevu 地區一帶特有的捕撈圓蜆的經濟活動，其資料亦有助於提供比較研究的參考。

² 沿海地區的海產捕撈，傳統上女性是負責近海、珊瑚礁和潮間帶的採集和捕撈；遠洋捕撈是屬於男性的工作範圍。

第三節 文獻回顧

第一小節 斐濟民族誌回顧

最早期的斐濟民族誌紀錄可追溯至 19 世紀檀香木貿易商、冒險家和傳教士的紀錄，特別是循理會傳教士 Thomas Williams (Williams 1982[1858]) 的著作 *Fiji and the Fijians: the Islands and their inhabitants* 在 1980 年代由斐濟博物館再版，受到廣大的迴響。這本書是作者十多年在斐濟傳教的文字和素描紀錄，如百科全書一般的紀錄了斐濟的自然、人文地理，以及習俗、宗教和語言等等社會文化面向。由於這本書詳實的紀錄作者當時看到的各種儀式活動，亦成為往後研究者描述當代儀式和斐濟習俗參酌的對象。

20 世紀初期，受到殖民行政和管理的影響，早期學者如 B. Thomson 和 W. Deane 等人 (Thomson 1908; Deane 1921 等等) 研究紀錄了斐濟的社會結構和文化。Thomson 以了解斐濟人口減少的原因為出發點，紀錄斐濟習俗和規範；Deane 透過對於斐濟的宗教、習俗、象徵等面向，討論斐濟同時兼具美拉尼西亞和玻里尼西亞的文化特徵，兩本都是有關斐濟人及其文化的概論性著作。此外，W. R. Geddes (1945、1959) 針對 Viti Levu 島南部的 Deuba 村撰寫的專書 *Deuba: a study of a Fijian village* (1945)，是最早針對個別斐濟村落的研究紀錄之一，Geddes 此書紀錄了 20 世紀上半葉的斐濟原住民生活模式。在 A. M. Hocart 過世之後才出版的民族誌紀錄與分析，*The Northern States of Fiji* (1952) 紀錄了 Vauna Levu 和 Lau 島群中多面向的斐濟文化，Hocart 探討波里尼西亞的文化對斐濟北部社會的影響，斐濟宗教的神與精靈和社會組織的關係，試圖找出斐濟社會的基本原則。這些早期的研究提供有關斐濟婦女傳統的角色和相關的儀式活動細節寶貴的紀錄，後來的研究者如 Toren，也多參考上述殖民時期的著作中，有關斐濟社會文化特徵以及儀式活動的描述和紀錄。

然而，John Clammer (1973) 針對一些早期研究者所紀錄的「斐濟傳統」提出批評 (特別是針對 W. R. Geddes 和 G. K. Roth)，他認為這些研究者所紀錄的傳統，特別是土地所有權的歸屬部份，學者們的紀錄是依據殖民時期的土地調查官員

Maxwell 所建立的模型，也就是以繼嗣團體分類中的 *mataqali* (sub-clan，亞氏族) 作為土地所有權的單位，這樣的觀念和實踐並非斐濟人的「傳統」，而是殖民政府為了統治和管理的方便，以單一地區 *Bau* 的組織階層方式推行至全斐濟，以此為標準制定了種種「間接治理」的政策。雖然當時斐濟各地有不同的繼嗣團體認定和繼承土地的方式，但是酋長們為了保護斐濟原住民而支持這些政策，限制了土地的自由授予和買賣，使當地人不至於因為失去土地而必須到熱帶栽培農園工作，無暇栽種作為主食與重要儀式物品的根莖類作物。從上述實例可知，殖民政策不只具體影響了斐濟的土地所有權和稱謂系統，也影響斐濟原住民及研究者的心靈，將這些早期紀錄中所描述的「傳統」視為普遍的真實。然而，斐濟人也不是被動的全盤接受，階級較高的氏族或是有權勢的人積極支持這些區分，賦予舊有傳統新的社會意涵，這種「傳統的倒轉」的論述，某部份是為了重建斐濟原住民的文化特色，對抗其他如印度裔斐濟人等族群而產生 (Thomas 1992)。

英國的殖民政策除了形塑斐濟的「傳統」之外，也因為引進印度人作為契約勞工，造成斐濟日後多族群之間的複雜關係。在 1970 年斐濟獨立前後，即有許多研究者的論述針對涵括印度裔以及華人³的多族群現象。與斐濟原住民在經濟、土地使用上衝突最多的是印度裔斐濟人，這些人多數是在英國殖民政府實行原住民保護政策期間來到斐濟，在甘蔗園工作的契約到期之後選擇繼續留在當地，這使得斐濟獨立後人口有相近半數是印度裔斐濟人 (Donnelly et al 1994)。這樣的情況使斐濟原住民在生活各方面，特別是土地使用和工作機會等經濟面向上倍感威脅，在日後也造成了斐濟政治上的動盪。這些印度裔斐濟人的處境和兩個主要族群之間的衝突等相關議題，已有許多研究者著專書論述 (參見 Brij V. Lal 等人的著作)，由於印度裔斐濟人以及在斐濟的華人並非本研究的主要對象，相關的民族誌和研究的回顧在此就不另贅述。

80 年代之後，各學科領域如海洋生態、考古等等與斐濟相關的研究大量出版，而人類學研究中個別學者的研究主題和方法，深受其學術訓練框架的影響。在此之前最具代表性的研究學者是 Marshall Sahlins，他在 1962 出版的博士論文 *Moala:*

³ 除了印度裔斐濟人之外，華人在斐濟佔有約莫百分之三的人口，與斐濟華人相關研究，請參考 Greif (1977)、Kumekawa (1988) 和 Ali (2002) 等人的著述。

Culture and Nature on a Fijian Island 中，研究斐濟東南方的小島 Moala 上斐濟人的政治與經濟，以生態及適應為核心，指出該地的文化系統是適應環境而產生的。經過二十年，Sahlins 由極端生態取向，轉為處理歷史、象徵結構的辯證關係，除了夏威夷的例子之外，他對斐濟研究的貢獻在於討論外來王者（stranger king）、食人習俗與當地階序和性別的關係，他提出斐濟的酋長在概念上都是屬於外來者，他們透過食用當地的犧牲者，和看不見的地方神祇成為同體。此外，酋長會提供「熟」的男性來交換當地「生」的女性，由此形成移入的酋長、外來的戰士和土地上的原住民，三個社會交換循環的類別，生熟之間的轉變，支持了階序和酋長在社會的中介位置（Sahlins 1981, 1982, 1983）。此外，Sahlins 從斐濟習俗和儀式細節的紀錄，進一步探討斐濟社會文化中的階序和互惠原則的辯證關係。就社會秩序而言，酋長高於平民，但透過象徵性的交換，兩者達到相對的平等，也使得社會階序中的高低對立關係得以舒緩。

另一方面，女性主義興起使得太平洋地區婦女的儀式和交換現象成為 80 年代研究的焦點，Diane Michalski Turner 在 Viti Levu 中部 Matailobau 地區研究婦女的儀式角色（Turner 1986）；Christina Toren 在中部斐濟的 Gau 島研究當代人如何透過儀式和居家空間的認知，來建構日常生活中的階序原則（Toren 1986）。此外，斐濟的親屬和社會階序也一直是後續研究的主題，如 James West Turner 研究該 Matailobau 地區的親屬、食物與儀式的關係（Turner 1983、1984、1986）。

斐濟在 1987 年發生第一次政變之後，受到政治情勢不穩定的影響，反思斐濟的政治、後殖民時期的處境和發展議題，以及印度裔斐濟人和斐濟原住民之間的差異和衝突成為研究的焦點（參考 Martha Kaplan、Margaret Jolly、Brij V. Lal 等人的著作）。隨後斐濟發生多次政變，關注政治議題的研究者仍持續解讀新的政治情勢與社會及發展之間的關係。

除了政治和政變的議題之外，斐濟的物質文化、手工藝的意義等也是學者研究的主題（參見 Steven Hooper 1982, 1995、Rod Ewins 1982, 1999, 2007 等著作）。

自 1980 年代開始，斐濟博物館出版的 *Domodomo*⁴ 綜合性刊物中，除了有討論習俗、考古和地區生態等文章，也有針對斐濟博物館藏品、工藝品（特別是 *tapa* 相關的討論）的研究。針對斐濟的物質文化研究，Nicholas Thomas 提出應納入殖民行政形塑的歷史觀點，從再脈絡化的過程去理解和討論物件的意義，因為物件並非是不變的物體（Thomas 1989, 1991）。

近來，有許多學者討論基督宗教對於斐濟原住民的影響，Matthew Tomlinson 的專書 *In God's Image* (2009)，透過循理會佈道和晚上喝 *yaqona* 集會中所使用的語言和常見的聊天主題，討論這些後設文化 (metaculture) 的言詞中所傳達的「失落感」，教會所帶進的失落感，以及同時存在的回復的希望，普遍存在於斐濟文化的現象和意含。Karen Brison (2007) 則是透過比較循理會和新興教派對於當地婦女的自我認同和傳統詮釋的差異，討論當代斐濟人如何援引不同的說法來建構自我以及對於所處社會的認同。

除了上述外來研究者的著作及論述之外，早在 1970 年斐濟獨立之前，就有斐濟原住民學者研究自身文化的親屬、儀式和政治等方面的議題。知名的學者如 Rusiate Raibosa Nayacakalou 從 1950 年代開始發表斐濟親屬、婚姻和傳統的文章，他在 1975 年出版的書 *Leadership in Fiji* 深入討論幾種斐濟現有領導權的形成和原則，比較傳統領袖和殖民行政制度所引入的官僚體系領袖的差異，指出斐濟社會中的階層原則在當地社會及政治運作方面仍然具有相當的重要性（Nayacakalou 1975）。這樣的討論在 1970 年代斐濟面臨從殖民母國獨立的政治現況，以及該如何制定法律和行政管理制度方面而言很重要，如大酋長會議等代表傳統的地方權力，如何與國家官僚制度相配合，是斐濟作為一個獨立國家必須面對的挑戰。另一位重要的原住民學者 Asesela Ravuvu 根據 Viti Levu 中部高地村落的傳統儀式撰寫了 *The Fijian Ethos* (1987)，書中詳實紀錄了如和解儀式等六個儀式活動的細節，以及儀式過程中 *i sevusevu* (呈上 *yaqona*) 的演說內容。他認為儀式最能具體代表斐濟人的生活方式，展現斐濟人固有的世界觀、政治社會結構、宗教信仰、價值觀和實踐。Ravuvu 在相當程度上意圖要建立斐濟社會各面向的傳統，因為其

⁴ *Domodomo* 一字意為獨木舟的桅柱上半部。各冊刊物的目次，請參考：
http://www.fijimuseum.org.fj/publications_domodomo.html (2012/6/13)。

語言能力的優勢與翻譯的努力，本書提供許多儀式活動和演說內容的細節，可作為歷史對照。

原住民學者的研究成果，因為語言上的優勢，往往能提供其他研究者進行比較研究的參考對象。然而，這些學者的研究成果很容易落入本位主義，因為意識到與其他群體的競爭和劣勢，而從文化或是儀式習俗層面的獨特性來肯定自我，突顯 Clammer 所批判的，斐濟學者將殖民政府形塑的傳統視為真實⁵，透過文化介紹性質的書寫方式，再次強化殖民政策所形塑的「傳統」觀念。

晚近有幾位非人類學原住民學者的研究有助於理解斐濟的文化，循理會的 I. S. Tuwere (2002) 的專書 *Vanua : Towards A Fijian Theology Of Place*，討論斐濟重要的 *vanua* (土地；地方) 概念與 *Lotu* (上帝) 和 *matanitu* (政府) 組成基督教循理會和殖民政府所形塑的三位一體的概念，論述不同時期 *vanua* 在概念上的轉變。另一位教育學者 Unaisi Nabobo-Baba (2006) 以 Tailevu 省的 Vugalei 地區為例，從認識論的角度出發探討原住民的習俗，她認為要研究斐濟原住民必須要先了解當地人「認知的方法」(ways of knowing)。雖然這些學者的研究方法並非人類學式，但是他們討論的概念，如 *vanua* 在不同時期對於當地人的意義，以及斐濟重要的文化概念等等，都提供研究者了解文化和習俗的重要基礎。

第二小節 人類學中的性別研究

早期的人類學研究中，除了 Margaret Mead 對於新幾內亞三個部落有關性別和氣質的研究 (Mead 1935) 之外，罕有學者關注女性或性別的議題。直到 1970 年代，受到女權運動興起的影響，婦女相關的議題逐漸成為人類學研究和民族誌書寫的焦點，許多美國女性人類學家重新檢視既有的理論、從事跨文化的民族誌研究，關注女性不平等地位的現象及成因，探討個別社會婦女地位⁶的異同，反思民

⁵ 如在 Brison 的書中提到，斐濟政府會到各村落辦理工作坊，教導當地村人 Bau 地區的親屬結構等「傳統」的細節。

⁶ 當時的學者對於「婦女地位」的定義是「女性的政治參與、經濟控制、個人自主、人際關係的平等、合法的成年身份、意識形態的位置或是其他特定的指標 (Quinn 1977: 182)。」

族誌文獻帶有男性取向研究的偏見。

關於婦女地位普同的決定因素，學者認為是源自兩性生理學上性（sex）的差異，男性和女性有先天上條件的不同，男性的力量大於女性，因此他們適合進行戰鬥、獵捕大型動物；再者，女性具有懷孕、哺育照顧下一代的能力，受限於繁衍後代，她們的活動場域侷限於家戶範圍，因為身體上的差異而導致性別分工。除了上述生理條件的不同之外，在心理方面，男人生性較具有侵略性，在教養過程中被訓練要以目標、成就和自我依賴作為行事準則，傾向爭取社會和政治上的聲望地位、控制武力，因此女性往往被迫從屬於男性。此外，婦女生養小孩使得她們的生計經濟活動受限，常從事無聊繁複的工作，外在政治或儀式交換活動往往掌握在男性手上（Quinn 1977）。

70年代有關婦女地位的決定因素之研究，可綜合歸納出三種解釋：一是透過親屬體系分析，即婚姻和家庭的居處原則和繼嗣原則，來解釋婦女的生養後代和取得財產的權利和義務；二是透過「家戶/公領域」二元對立的象徵來說明婦女活動受限於家戶範圍，因此女性的文化價值較低；第三是透過游耕、畜牧和農業等生產模式，婦女在其中的生計活動和家戶的經濟角色，來解釋婦女普遍較低的經濟貢獻，以及無權控制自己的生產工具或所得，使得婦女位處低位（李翹宏 2006: 167-168）。

到了80年代，婦女地位的研究已不再探討兩性在生理和心理上的差異，焦點轉向經濟和與之相關的討論，學者持續強調經濟角色是影響婦女地位的主要變因。有學者從概念上重新檢討過往學者提出的假設，檢討「婦女地位」一詞的使用，有的提出其他如「性別階序」、「男性主導」等詞取代地位的用法，有的反省不同社會文化對於「地位」有不同的評價標準。

研究對象方面，除了非西方社群之外，也將焦點轉向女性在工業或是工業化社會的經濟角色。除了研究對象的轉變，研究主題也進而從經濟延伸至女性生活的其他面向，不再將女性在家庭的角色視為消極的妻子，而是將她們看作是家庭策略的積極參與者和籌劃者，紀錄女性參與地方和非正式政治的決策過程，以及

婦女的儀式活動。另外，也有越來越多學者關注性別的「文化建構」和象徵本質（Mukhopadhyay & Higgins 1988）。

Ortner 透過繁衍角色的間接暗示提出「自然：文化：：女性：男性」的象徵結構，因為女性生育後代的角色接近自然，而多數文化都有貶低自然、尊敬文化的現象，因此女性處於低位（Ortner 1974）。然而，其他學者，諸如 Olivia Harris 在南美玻利維亞 Laymis 和 Marilyn Strathern 在新幾內亞的 Hagen 地區的研究，反駁了 Ortner 提出的象徵結構，她們透過民族誌的材料提出，二元對立的概念在實際生活中存在著變異性，而且此一建構假設結構之間有「相應一致性」，但這個概念可能僅存在於西方文化中，不適用於其他文化的研究（黃應貴 2008: 162）。此外，馬克思主義女性人類學家也批判這種象徵結構，Leacock (1978) 透過原始平權社會的討論，指出男女不平等的現象並不是普同的，而是受到資本主義的殖民主義的影響（黃應貴 2008: 163）。這派學者認為性別不對稱是因為交換的擴張和階序社會的形成，使得女性失去了對生產工具和自己勞動力的控制（Mukhopadhyay & Higgins 1988）。

總而言之，這個時期的研究者提出性別研究要與歷史、經濟、社會、概念脈絡一起研究，要了解性別必須探究其與生物和經濟的關係；要注意男性中心和歐洲中心主義如何影響學者的研究問題和解釋概念，以及「女性」的多樣性，同質性「婦女」的概念不見得存在（Mukhopadhyay & Higgins 1988）。最後一點是由 Strathern (1980) 提出的，她認為女性人類學研究的背後有一個假設，即這個世界存在普遍性的女性本質，但根本沒有這種本質的存在，她強調性別是文化建構的，無法僅從女性的研究來了解一個社群文化，應將性別放在更大的社會政治經濟脈絡中一起討論。這解構了 1960 年代末期到 1980 年代中期的女性研究，之後相關的討論逐漸被性別研究或是性別人類學取代（黃應貴 2008）。

90 年代的性別研究受到建構論的影響，以 Judith Butler (1988, 1990, 1993) 的論述為代表，她認為「sex 和 gender 同樣都是文化建構的東西，其意義是經由論述和表演而產生的社會範疇，因而都不是本質性的（李翹宏 2006: 175）。」有民族誌開始透過 male (男性特質) 和 female (女性特質) 來分析社會文化性質，描述

當地人如何透過兩種特質的文化象徵來展演，藉此維繫或再生產宇宙觀和社會秩序（王梅霞 2005: 43）此外，Henrietta L. Moore 在非洲的研究進一步的凸顯展演的概念，她認為「性別是關鍵性的結構性原則，更是象徵體系和宇宙觀的基本隱喻。…性別除了被文化所建構之外，更必須被展演，以向文化成員傳達自身。她更進一步強調：『展演』的觀念開展了性別，使它依歷史變遷與跨文化的變異而有其建構與實存的關係（黃應貴 2008: 173）。」

除了展演理論之外，受到不同立場的女性主義觀念的辯證，以及後現代主義對於主體性和文本再現的質疑，也有性別研究的學者關注不同階級和政治立場的多重主體和文化意識，以及呈現女性的工作文化等經驗和生活情境的描寫。此外，同性戀和跨性別等性別氣質的文化建構也成研究焦點（李翹宏 2006: 175）。

從過去近 50 年關於婦女地位和性別研究的回顧中可發現，女性或性別人類學的發展是由於女性主義、女權運動的興起，帶動女性人類學家專注女性的議題，挑戰過往研究和民族誌分析中帶有男性偏見的理論和說法，質疑兩性不平等的現象和原因。然而，不管是採取結構論、象徵論等等說法，並無法如學者所預期的能解釋不同文化中婦女的角色和地位，當代的性別研究必須考量到其他因素，將婦女置於更大的社會文化脈絡中討論。

本文探討斐濟捕撈漁村的婦女生活，並非僅只是以經濟面向回應有關婦女地位的討論，而是希望透過對於當地婦女參與圓鰩捕撈及銷售過程，以及婦女在家庭和村落生活的展現，呈現出當地婦女位於階序社會中，運用個人策略、結盟等取得對自己有利的方式，以及婦女在村落生活中的自主性和相應產生的權利。

第三小節 斐濟婦女、經濟與漁撈

呼應性別研究中有關婦女地位的討論，將焦點置於婦女的經濟活動等議題，近年有越來越多研究關注斐濟婦女的經濟活動與政治經濟、社會文化之間的關係（參見 Leckie 2005 整理的書目列表）。

斐濟受到殖民行政的影響，幾世紀以來婦女普遍從事生計經濟及農業生產勞動等家務工作，她們進入市場經濟或是獲得有酬工作是二十世紀晚近的事。多數婦女從事的有酬工作，不管是就業機會和工作薪資待遇，一方面受到殖民行政規範、當代政治情勢不穩定等外在因素影響，另一方面也反應出個別族群的文化和宗教價值，工作選擇集中在幾種傳統認定專屬於婦女的工作，如醫療照護、家務勞動、裁縫等等。婦女的有酬工作可分為二，一是正式勞動機會，主要是在公部門、零售、財政、觀光、製造業⁷等部份（Leckie 2000; Harrington 2000, 2004; Narayan 2003）；另一部份則是家傭、市場小販、性工作，或在家族企業和農地工作的非正式部份（Leckie 2000; Reddy et al. 2003）。然而，在一般的職業和收入等相關調查中，婦女在村落、捕魚和園藝等方面的生計活動並沒有被納入調查和討論，儘管這些勞動對於村落的財務和社群義務的滿足而言相當重要（Leckie 2000; Narayan & Prasad 2003）。



雖然比起印度裔斐濟婦女⁸，斐濟婦女的就業選擇比較多，但是她們明顯受到政治經濟大環境的影響。由於殖民行政的土地及原住民保護政策，使得斐濟人較晚接觸市場經濟，時至今日，仍有為數不少的斐濟男性以栽種根莖類作物、捕撈等生計經濟活動為主。因此，當家庭中的男性無法賺取足夠的現金滿足生活所需，婦女可能就必須成為家庭唯一賺取現金的人。然而，父權觀念興盛的斐濟社會，普遍認為男性才是負責賺取家庭所需的人，婦女工作多半會被視為為了獲得個人消費的「口紅錢」，這間接合理化雇主剝削婦女的勞動力的情況，婦女的薪資比男性少，獲得升遷的機會少，容易因為生育小孩或是其他家庭和個人因素而中斷職業生涯（Leckie 2000）。然而，實際上，根據 Harrington 在成衣工廠的調查，至少有三分之一的女工是家庭唯一的經濟收入來源（Harrington 2000）。由此可知，

⁷ 斐濟在 1980 年簽署南太平洋區域貿易和經濟合作協定（South Pacific Regional Trade Economic Cooperation Agreement, SPARTECA），提供發展製造業的契機。在 1987 年兩次政變之後，臨時政府為了提振斐濟的經濟，吸引外國資金，提出經濟改革措施，除了讓斐濟貨幣貶值了將近三成之外，也以相當優惠的條件設立免稅區（Tax Free Zone）和免稅廠（Tax Free Factories），免稅期長達 13 年，且只要符合相關條件的工廠都可以申請相關免稅方案，並沒有管制工廠的設立地點。同時政府為了營造勞工低廉的吸引力，抑制了公會的設立和活動，對製造業員工的工作環境和薪資條件等等造成不利的影響（Harrington 2000: 4）。

⁸ 就族群因素所造成的差異，護士及家傭這兩類並非印度裔斐濟人所能接受的，主要的原因是該文化的男性不允許自己的女兒或妻子去照顧別的男性，也不鼓勵女性選擇婚姻以外的全職工作身份，因此印度裔斐濟婦女常見的有酬工作以家庭蔗園、零售或是成衣工廠為主（Leckie 2000）。

婦女有酬工作的價值遭到貶抑，她們對於家庭和社群的貢獻並沒有完全被認可。

儘管就業環境和獲取的現金有限，仍有為數不少的婦女願意投入如成衣工廠的製造業，部份婦女是因為家庭經濟狀況不穩定或丈夫無法提供收入，而成衣工廠的技術門檻和學經歷要求不高，比較容易得到工作機會，而成為家庭唯一的賺取現金者。然而，也有婦女是因為可以在成衣工廠這個將近百分之九十都是女性的工作場域進行社交活動，外出工作成為一種婦女得以暫時離開家庭照護角色的方式。雖然在成衣工廠工作，時常遭受到不公的監控管理方式，雇主管理方面會透過搜身、用顏色卡當眾羞辱工作進度快慢，或是管制上廁所、休息的時間 (Lateef 1990: 118)，婦女在其中會以缺席、做小動作破壞衣物或是怠工的方式，來反抗父權意識形態的控管 (Harrington 2000)。

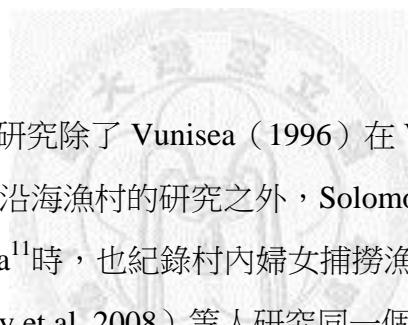
此外，婦女的工作勞動處境在 1990 年代兩次政變之後，因為經濟衰退，遭受薪資減低、工作機會銳減或資遣的問題，除此之外，整個社會風氣回到強調傳統及基督教原教旨主義，認為婦女的角色和身份是母親、妻子等照顧者，依附於男人之下，不利婦女在職場和社會上獲得與男性一樣平等的工作機會和發展。這些問題導致越來越多家庭陷入貧困，有的家庭被失業的丈夫拋棄，有的家庭中的家暴情形日益嚴重，都使得婦女的經濟活動和社會生活出現問題 (Lateef 1990)。

對比婦女在正式部門工作受到的待遇和問題，以及在1990年代受到政變之後的影響，在非正式領域工作的婦女，她們的「工作」往往被視為家務勞動的延伸⁹，不被認為是「正式」的工作，其重要性往往被忽略。那些從事初級產業，如農耕和漁撈的婦女，由於她們在家戶中的地位普遍較低，農漁業活動參與的價值往往被低估或是被忽略其重要性 (Aliti Vunisea 2005, 2007, 2008)。特別是漁業活動，由於婦女捕撈採集範圍多在近岸、珊瑚礁、紅樹林或是河邊，不像男人從事遠洋、較為危險的漁業活動，無法透過漁獲賺取較多現金。而且，婦女的捕撈涉及的儀式和禁忌相對較少，她們收集的漁獲用途是以供家庭食用為主。即使這是島民日

⁹ 近年來，有關太平洋島嶼國家的婦女從事漁業捕撈活動的討論，太平洋共同體秘書處 (SPC) 組織下有一個專門討論「漁業的婦女」的資訊公佈欄，匯集有關南太平洋地區婦女從事漁業活動的議題，多數的討論與該地區各國家的漁業資源的管理及發展有關。

常飲食蛋白質重要的來源，但不見得具有經濟或儀式價值，因此，婦女從事漁業及其漁獲資源的重要性相形不受到重視。

筆者的田野地Naganivatu村婦女的圓蜆捕撈活動，在Mecki Kronen（2007）的研究中被定位為「小規模漁業」¹⁰，婦女的捕撈不僅只是供自家食用，殖民之後也成為市場經濟中的商品，Kronen認為「過去，太平洋傳統體系和價值適合小型自給自足群體的生計生活（Crocombe 2001）。從殖民時期開始，貨幣被視為經濟成長的必要條件。西方以現金為基礎的經濟體系，逐漸滲透進整個地區的村落傳統社會整個生活方式。」由此可知，居住在沿海、沿河或島嶼村落的斐濟人，其捕撈活動除了是生計漁業的一部分之外，也參與銷售漁獲市場，從事以賺取現金為導向的漁業活動。



有關斐濟婦女捕撈的研究除了 Vunisea（1996）在 Viti Levu 島東部 Verata 區的 Ucunivanua 和 Kumi 兩沿海漁村的研究之外，Solomoni Biturogoiwasa（2000）書寫他的原生村落 Nadoria¹¹時，也紀錄村內婦女捕撈漁獲，在週末到鄰近市場銷售的現象。Fay-Sauni（Fay et al. 2008）等人研究同一個村落，進一步將焦點放在 Nadoria 的婦女捕撈活動，研究結果指出婦女在生計漁業之外，必須為了市場而捕撈以補貼家用，這些額外的收入讓她們在家中得到更多的安全感和尊重。此外，根據 Jese Verebalavu（2009）在 Suva 等市場訪問的結果，婦女在市場販售的時間是 2 到 20 年不等，由此可知捕魚婦女涉入市場經濟已行之有年。

然而，誠如 Fay-Sauni 等人的說法：「在少數關於婦女參與漁業活動的紀錄報告之中，只有非常少的量化或質化的研究聚焦於太平洋群島的婦女生計漁業上（Fay et al 2008）。」有關斐濟婦女捕撈的研究多集中在沿海或島嶼地區，多數關

¹⁰ 「小規模漁業」包含涉及捕魚家戶（與商業公司相對）的傳統漁業，資本和能量相對小額、相對小型的魚船（如果有的話）、漁業行程相對靠近海岸、主要是為了當地的消費或是鄰近較大的市場而捕魚（Garcia 2005; FAO Fisheries Glossary）。

¹¹ 該村位於 Viti Levu 島東南方的 Rewa 三角洲。

注此議題的研究者都有注意到部份沿河村落也有婦女的漁業活動，然而，針對這類地區的質化研究非常的罕見。沿河村落婦女捕撈的情況與沿海村落有些差異，兩種地區捕魚婦女的限制和優勢並不相同，最明顯的是，Naganivatu 村淡水漁獲的捕撈因為禁忌而以女性為主，不像沿海地區，不同性別有各自的捕撈範圍和相應的儀式和禁忌。因此，Baulevu 地區的以捕撈 *kai*（圓蜆）為主的 Naganivatu 村的研究，可以提供比較研究的參考基礎和資料。

第四小節 斐濟的階序與性別

影響斐濟婦女的地位和社會生活的關鍵點在於斐濟是一個階序社會，階序社會中最重要的是階層（rank）原則，Sherry Ortner（1981）認為要了解階層系統，也必須要了解性別關係。她分析玻里尼西亞的社會和性別文化指出，階層是透過親屬系統來運作。繼嗣群是主要的社會、經濟和政治組織單位，繼嗣群內部的排序是依據出生次序，從上到下，繼嗣的長幼原則產生最高到最低的分層，將所有成員納入其中。透過操控婦女或經由婦女操控男子，系統性的以某些方式操控繼嗣系統，以維繫聲望體系及社會地位。因此，地位、聲望與性別、性有密切的關係。

Ortner 的分析清楚說明了階序社會中階層與性別之間的關係，以及婦女在其中的地位。Christian Toren（1990）則從分析斐濟人所認定的階序概念為何，以及這些概念如何具體實踐於群體和個人的兩個層次出發，從中發現村民在生活中皆遵循空間上的「高低軸（*i cake/i ra*）」概念，據此引申出一個論點：階序關係有不同的形式，但是它們的具體表現都是藉由空間的高低來展現出來，因此空間的建構是階序關係界定的來源（Toren 1990: 2），具體的表現在家戶內餐巾旁、會議等村落集體場合的座次。社會關係則和空間混合在一起，這些規範社會關係的階序原則可大致區分成三類階層（rank）、長幼（seniority）和性別（gender），階層高的人如酋長及其家族高於階層低的人，年幼者必須聽從遵循年長者的意見，而女性則是從屬於男性。這些原則在孩童的成長階段透過觀察和實踐而習得，在家中母親所處的位置界定了「低位」，在社群中領袖明顯的位置則界定了「高位」，

孩童透過階層、長幼和性別複雜的互動，建構了階序原則的概念（*ibid.* 215-216）。

階序原則對於斐濟人的自我認同與社會關係的界定很重要，然而當代社群逐漸涉入市場經濟，看到自己的生活條件和經濟情況並不如其他如印度裔斐濟人或其他歐裔和華裔人士時，對於原有階序原則的詮釋和概念會產生一些轉變。近來，Karen Brison (2007) 在 Viti Levu 島東北方 Rakiraki 地區的研究，透過斐濟人的談話，分析當地人對於傳統以及階序概念的理解，藉以了解當地人的認同建構過程，以及對自我和社群的認知轉變。Brison 從中探討在面對全球化和現代性的影響下，當地的斐濟人是如何從地方現有的情況來理解、重塑全球化的意識型態，形成在村落中的文化和自我的關係。她引述 Katz (1993) 和 Ravuvu (1983) 有關傳統的斐濟生活以及理想斐濟人的描述，對照她在田野地發現當地人為了對抗全球化或是其他地區強勢的政治經濟力量的影響，而強調其獨特、神聖的傳統文化，以建立自信、團結並捍衛自身權利，使得自我認同發生轉變。當地人藉由強調社會中心主義比個人主義好，以顯示他們與哪些更富有的人是平等，不因財富多寡而有高下之分。那些較不具社會地位和資源的人會強調「分享與照顧」的文化意識形態，以道德和意識形態的提昇，來對抗在資本主義社會中處於弱勢的事實。

Brison 發現自我認同的建構有性別的差異，不同年齡的女性也有不同的詮釋：階層高的女性傾向與其他人隔離，與外在聯繫保有其個人生活；參與福音教派的婦女也傾向認同教會而非傳統社群，因為她們在教會中得到與男性相對平等的地位。由此可知，Rakiraki 地區的婦女透過認同新興教會的教義和詮釋，或是援引對自身處境有利的說法，來對抗身處於階序社會下，婦女普遍處於低位、不受重視的情況。在筆者的田野地 Naganivatu 村，也有幾個加入耶和華見證人教派的婦女有類似的說法，教會鼓勵她們發言、見證。然而，筆者認為參與其他支持傳統階序的教派（如循理會）的婦女，她們則是透過捕撈圓蜆的經濟活動，身為家庭中重要的現金提供者，而獲得相對自主權，開始有反抗階序社會中兩性不平等互動的可能性。

第四節 田野地介紹

Naganivatu 村在官方的行政劃分上是屬於中部地區 (Central Division) Naitasiri 省¹²的 Naitasiri 區下 12 個村之一，¹³位於當地俗稱的 Baulevu 地區。該地區除了 Naganivatu 村之外，還有其他幾個村子：Nacokaika、Nakini、Natowaika、Deladamanu 和 Moanaweni。其中前三個村子跟 Naganivatu 村一樣，都是傍著 Rewa 河的村子（參見地圖一），其主要的生計型態，皆是婦女到 Rewa 河中捕撈 *kai*，而男人多數是耕種根莖類作物。這幾個村子也是村人聯姻的對象，由於彼此相隔距離不遠，常有因拜訪長輩到他村走動，因而認識伴侶而締結的姻緣。Naganivatu 村對岸的農地在過去是一大片甘蔗園。英國殖民時期引入了不少印度人來斐濟栽種甘蔗¹⁴，雖然蔗園在 1960 年代就已經荒廢，還是有不少印度人繼續留在當地居住和生活。印度裔斐濟人在該區多沿著河流居住，集中在 Naganivatu 村對岸和村落聯外道路的兩旁。Naganivatu 村和鄰近的印度裔社群的關係還算良好，在急難時會互相幫助，而印度人也會至村內徵集採收地瓜、芋頭等農作物的人力，付予勞動的工資。另外，村中有部份與所羅門人混血的後裔，也跟當時蔗糖業的發展相關，熱帶栽培業不只讓印度人移入斐濟，也讓部份的所羅門人進入當地社會，與斐濟原住民通婚。

Baulevu 地區的空照圖呈現出幾個捕撈村落的相對位置，以交通便利度而言，可以發現 Naganivatu 村是 Baulevu 地區連通 Nausori 鎮上聯外道路的一個終點站，公車會在 Baulevu Landing 迴轉調頭，雖然路況不是非常好，但比起僅有小巴士和貨車才能到達的 Nacokaika 村和 Natowaika 村，以及出村必須經過 Naganivatu 村的 Nakini 村，該村的交通可說是很便捷。

而 Baulevu Landing 也是 Naganivatu 以及上游幾個村落暫放 *kai* 的集散地，有船隻當工具下河捕撈的婦女會於此處的淺灘區將 *kai* 裝袋，放在路邊的草叢等待卡

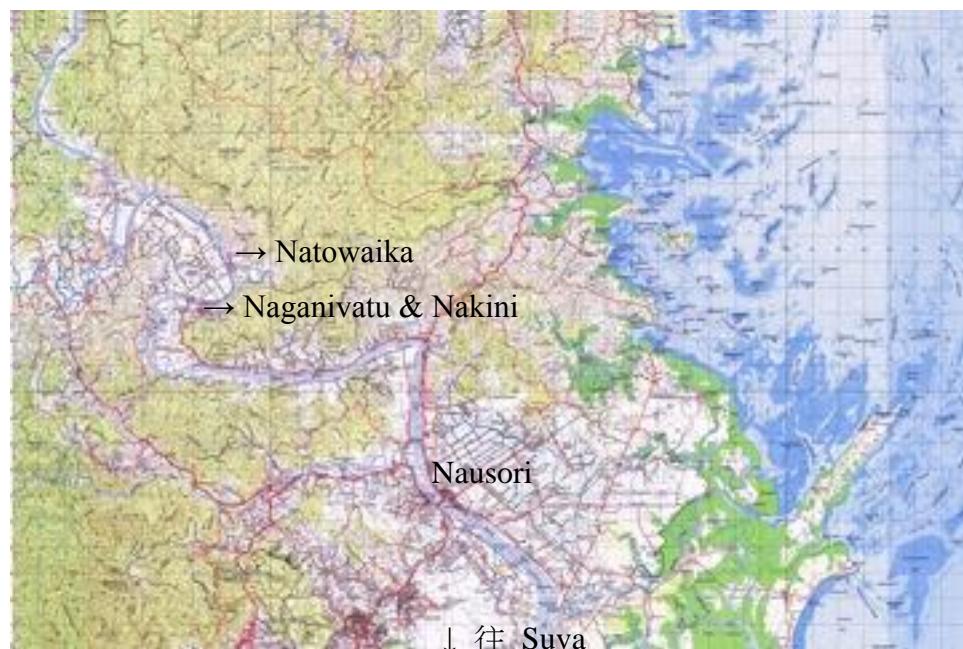
¹² 根據 2007 年的人口普查資料，Naitasiri 省的總人口數是 160,760 人，佔斐濟總人口的百分之 19.2 (Census 2007)。

¹³ 斐濟行政區劃分由上層而下，分別為省 (Province)、區 (District)、村 (Village)。該區的最主要的村子是 Navuso，有「Matanikutu na Turaga Na Qaranivalu」頭銜的人物住在那裡。一個行政區下所統轄的村落，僅限斐濟人居住的才有納入登記，印度裔斐濟人所居住的社區並沒有包含在內。（<http://www.fiji-taro-and-kava.com/naitasiri-province.html>，2012/4/3）。

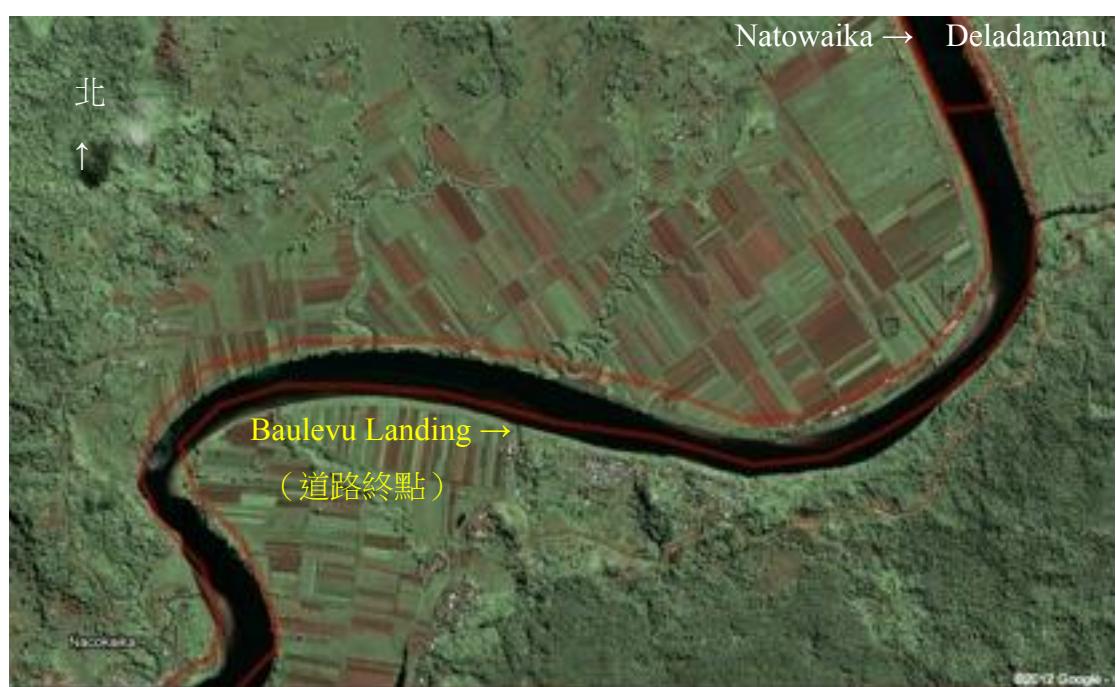
¹⁴ 關於印度裔斐濟人進入斐濟的歷史和當代經驗，參見 Lal 2004, 2005; Scarr 1984。因本研究非以此為研究主題，故不再進行更深入的描述。

車來載運。而居住在 Natowaika 的人也會在此地下公車，轉搭汽船回到自己的村落。

離村走路 5 分鐘以內的距離，在 Baulevu Landing 旁有一條商店街，有一間 Naganivatu 村斐濟人開設的麵包店，僅販售整條麵包或小圓麵包，並而沒有切片土司可供選擇，村人喜歡在週日上午來此購買整條麵包和奶油當早餐。此外，有一間斐濟人開設的雜貨店，以及一間由印度裔斐濟人開設的中型雜貨店。印度商店陳設販賣的品項較多，除了一般的日常生活用品和食品之外，也有販售 sulu (布) 和煤油，在物品陳列櫃前有半身高的櫥櫃阻隔客人與商品。



地圖 1 Nausori 地圖 (圖片來源：斐濟政府)



←聯外道路

地圖 2 Baulevu 地區空照圖（圖片來源：google map，1: 20000）



圖片 1（左）：印度裔斐濟人的商店內部

圖片 2（右）：斐濟人的商店外觀（左邊內部為鐵欄杆圍起的物品陳列區；右半邊內部是撞球檯）

相比之下，斐濟商店販售的物品就比較少，而且是以食品為主，店內格局有高至天花板的鐵窗將販售物品隔離起來（這是常見的雜貨店室內裝設），室內有二分之一大小的空間擺放了一張撞球桌，許多村中的年輕人，甚至是中年人都喜歡偶爾到這裡來付費切磋球技。此外，斐濟商店還提供一項特別的服務，在手機日益盛行的現在，市面上販售的各家電信業者的加值卡金額僅有一、二、五元斐濟之分，對於現金不多僅需撥打急用電話的村人而言，為此購買固定面額的通話加值金不太划算，於是，斐濟店主提供 0.5 元或是更小額的加值金額，方便村人使用。村人對於兩個商店各有所好，多是依據所需的物品而選擇不同的商店。除了 Baulevu Landing 有商店街之外，村內也有幾家 *kantin*（小型雜貨店），零賣村人急需的生活物品及食品，這些店主是到 Nausori 鎮或是 Suva 市採購商品回村在村內零售，也有店舖只販售煙和 *yagona* 粉。村內的 *kantin* 數量時常更動，最多曾有六家 *kantin*，4 人單賣菸和 *yagona*，2010 年初筆者離開 Naganivatu 村時，賣菸和 *yagona* 的人數不變，只剩四家 *kantin*，有兩家因經營不善而破產。

在 Rewa 河畔的 Naganivatu 村，有近 300 人、約 53 戶人家，包含商店街的兩

戶斐濟住家，村人分別屬於 Matasau 和 Dravuni 這兩個 *mataqali* (sub-clan, 亞氏族)，兩個 *mataqali* 居住的分佈可大致區隔開來，Matasau 住在村落集會所前草皮周圍，以及與 Rewa 河平行的小徑上接近河岸的一邊；Dravuni 大致分布於村落集會所草皮東邊的小山坡上，及平行 Rewa 河的小徑上靠近陸地的一側。

由於 Naganivatu 村建村至今歷經過幾次的遷徙，因此在新建房屋時不會囿於舊有的 *yavu* (房屋地基)，而是自行選定一塊土地，徵詢 *turaga ni koro* 或 *turaga ni yavusa* 的意見之後，就可以興建房舍。過去，多數的房屋都是大型、高三角牆、矩形格局、內無隔間的形式，然而在現代村落中，已經很難看到舊式的建築，雖然有許多房屋仍是矩形、無隔間的建築，其採用的建材和屋頂形式，早已和傳統茅草屋不同。

在 Naganivatu 村，絕大多數的建築都是鐵皮屋頂，牆面有的是用水泥磚，有的只用鐵板，依據不同家庭的經濟狀況採用不同的建材。鐵板牆所搭建的房舍多如同傳統房舍一般沒有固定的隔間，僅以布簾垂掛區分臥室和起居空間。另外，村中有約莫百分之二十的房舍是水泥磚牆，¹⁵這些新建的房舍多採用西式室內設計為主，將客廳與房間以牆為隔，多數的設計都規劃超過兩間的臥室。而不論是鐵皮屋或磚牆屋，廚房都是設在房屋（也就是起居空間）與臥室相對的另一側，在延伸至主屋外搭建的空間，或是在主屋之外另外搭建小棚子作廚房使用。此外，兩者都有前後陽台的設計，讓村人可以在下午或是晚餐後在此乘涼或是飲用 *yaqona*。每個房屋周圍都是草地，房屋之間至少相隔一公尺，屋主必須定期割草清理週邊環境。

¹⁵ 磚牆屋中，約有五分之三屬於 Matasau 人擁有。



(左圖右下角兩房舍同右圖左下角兩房舍)

圖片 3 (左)：Naganivatu 村向內陸一側空照圖

圖片 4 (右)：Naganivatu 村中央草地靠河一側空照圖

Naganivatu 村的基礎建設，包括道路、橋樑、沖水馬桶、電線和電話線等等，不像 Viti Levu 中部山區的村落至今都還無電可用。村內多數家庭都有電視、DVD 錄放影機、收音機、冰箱等電氣用品，走在路上不時可以聽到從房子裡傳出來的廣播和音樂。比較有錢的人家，會再另外加購小耳朵，可收看較多選擇的電視節目。行動電話的收訊，是在 2008 年十月左右才有電信業者 Digicel 和 Vodafone 前後進入村內架設收發器，因此，現在每戶幾乎都有一隻以上的手機。

根據村人的說法，該村原有四個 *mataqali*¹⁶：Waikelokelo 是 *vakaturaga* (a chiefly rôle, 酋長)，Matasau 是 *matanivanua* (spokesmen for the chief, 氏族酋長發言人)，Dravuni 是 *bati* (warrior, 戰士)，而 Dokana 是 *bete* (priestly rôle, 祭司)。在百年內的村落遷徙過程中，Waikelokelo 和 Dokana 氏族因無子嗣傳承家系，故整個氏族已然消失。Waikelokelo 次氏族消失後，依階層高低的原則，*turaga ni yavusa* 是由 Matasau 的男性長者繼承頭銜。然而，在上一任 Matasau 的 *turaga ni yavusa* 過世時，理應由 Matasau 次氏族中的長老出任，但當時 Matasau 次氏族中沒有比

¹⁶ 一個村的不同 *mataqali* 可能有下列的角色：*vakaturaga* (a chiefly rôle, 酋長)、*matanivanua* (a rôle as spokesmen for the chief, 酋長發言人)、*sauturaga* (a rôle to select and empower the chief, 挑選並賦權予酋長的角色)、*bete* (a priestly rôle, 祭司) 或 *bati* (rôle as warriors, 戰士) 或是在沿海區域會有的 *gonedau* (fishermen, 漁夫)，*mataqali* 的角色在不同的時期可能會有所改變，其涉及的人與權力也會有所不同，參考 Gatty (2010: 4)。此外，村內不同 *mataqali* 之間依照其與共同祖先的親疏遠近，彼此之間的互動因而產生高低的階序關係。

Dravuni 次氏族還年長的男性村人，因此先暫由 Dravuni 次氏族的長老接掌 *turaga ni yavusa* 一職。

Turaga ni yavusa 對村落而言是精神領袖，實際的村落事務則是由約五名村人所組成的委員會來討論和執行。每一年村落會舉行投票，選出合適的代表，再由委員會中，遴選一名 *turaga ni koro*（村長），負責村落對外的行政事務。村內的建設，如提報當地政府整修村內路面等等議題，或是全村性募款的活動等，會先由委員會開會討論，經 *turaga ni yavusa* 同意後，在每月一次的 *bose ni koro*（村落會議）上提出，經由村人發表意見、表決後才會施行。若委員會的成員或是村長在執行事務上，有不盡責之處，村人得以藉由一年一度的投票，撤換舊有委員，另選出其他更適合的人選。若村民沒有異議，委員會成員得以連任。

比 *koro*（村落）範圍小一點的會議等級就是 *bose ni mataqali*（亞氏族會議），同 *mataqali* 的成員會不定期召開會議，討論如婚禮、喪禮等重大儀式的準備，不論是哪個類型的生命儀禮，同 *mataqali* 的成員會以戶為單位貢獻 20 元斐幣，作為此次儀式的公用基金，用來租車或是購買用以代表整個 *mataqali* 的禮物。除了公用基金之外，每戶還比須依照討論後分配的工作內容，另外準備草蓆、食物等等物品。在 *bose ni mataqali* 中達成共識後，*turaga ni mataqali* 會在 *bose ni koro* 宣佈請全村人協助相關籌備的進行，村人告訴筆者，雖然他們分屬不同的 *mataqali*，但基本上都是親戚，所以有事情都會互相幫忙。Matasau 的長者 Leonard 告訴筆者，在過去 Matasau 的成員曾經集資經營雜貨店，目的是希望將盈餘歸為 *mataqali* 的基金，作為成員間的急難救濟或是教育補助的費用。然而這個計畫並沒有持續太久即宣告失敗、無法實行；即便如此，現在 Matasau 成員間還是有一筆每戶出資固定金額的基金，作為 *mataqali* 內的教育補助費，有籌措學費困難的成員可以提出申請獲得資助。



地圖 3 Naganivatu 村空照圖 (圖片來源 : Google Map , 1: 2500)

Naganivatu 村主要的現金收入來自於婦女捕撈 *kai* 至市場販賣。由於 Baulevu 地區其他村落也依賴 *kai* 賺取收入，村落間達成輪流販售的共識，以兩村一組 (Naganivatu 和 Natowaika , Nacokaika 和 Nakini) ，輪流在隔週到市場販賣所撈捕的 *kai*，平均一個麻布袋的 *kai* 可以賺得 60 至 80 元斐幣 (詳細的捕撈和販售細節，參見第二章) 。至於村中的男性，約有十分之一在外工作，其餘的人以種植芋頭、樹薯或地瓜等根莖類作物為主，而這些作物主要是供自家人食用，因為每人耕種的土地面積有限、無法大量生產，因此只有非常少數的村人有多餘的作物能夠出售。



圖片 5（左）：暫放於河邊以麻布袋裝好的 *kai*



圖片 6（右）：小貨車內等待運至市場的 *kai*

在宗教方面，絕大多數的斐濟人是基督徒，村人的生活與教會息息相關，而多數的村落都有循理會（Methodist）的教堂。在 Naganivatu 村，村民分屬於四個不同的教會：循理會、神召會（Assembly of God）、All Nations Christian Fellowship 和耶和華見證人（Jehovah Witness）。Naganivatu 村的循理會因為教堂仍在籌資興建中，故集會地點是村落的公共集會所。循理會的教友除了於週日上午進行禮拜之外，在一週的時間內，除了週五晚上，每天都有不同成員組成的聚會活動，例如婦女團契（Women's Fellowship）或是小組（cell group）聚會等等。



圖片 7（左）：集會所內，循理會週日禮拜。



圖片 8（右）：尚在興建中的循理會教堂。

神召會的教堂位於村落外圍地區（參見地圖三），目前 Baulevu 地區的教徒約有一百多人，主要是來自 Naganivatu 村和 Nakini 村。除了週日上午和下午各一次的禮拜之外，分別由男性、女性和孩童組成的團契活動也固定每週聚會一次。All Nations Christian Fellowship 和耶和華見證人的聚會所是位於離村開車半個小時的 Nausori 鎮，信徒每週日都會乘坐公車至鎮上參加禮拜和服侍，同村的教友一週會

輪流在成員家中聚會，偶爾會在週間晚上請牧師到村裡講道。



圖片 9：神召會週日禮拜。

圖片 10：位於村外空地的神召會教堂外觀。

教育方面，除了一些因為家庭變故或個人因素而輟學的，村人平均受教年為 8.3 年。¹⁷斐濟的初等教育招收一年級到八年級的學生，受到政府或是教會補助，一般而言是免費的。位於 Naganivatu 村和相鄰的 Nakini 村中間的 Nakini Village School，也就是多數 Naganivatu 村人就讀的小學，外圍的柵欄有一塊標示歐盟補助的看板，歐盟的 The Fiji Education Sector Programme（簡稱 EU FESP）¹⁸和斐濟政府的教育單位合作多年，補助許多斐濟學校的基礎建設、設備更新，或是提供學校所需的資源和素材等等。學生上學不用繳學費，家長只需負擔購買制服或是文具的費用。學校並不供餐，因此多數的學生會在中午回家吃中餐，再到學校去上下午的課程，也有人帶便當去上課。



圖片 11（左）：Nakini Village School 外標示歐盟補助的看板。

¹⁷ 參考資料：

http://www.nationmaster.com/graph/edu_ave_yea_of_sch_of_adu-education-average-years-schooling-adults，2012/4/25。

¹⁸ <http://www.delfji.ec.europa.eu/en/achievements/fiji.htm>，2011/9/26。

圖片 12（右）：Naitasiri Bhartiya School 外觀。

Naganivatu 村附近除了有斐濟公立學校以外，也有因應當地印度裔斐濟人而設立的初等學校 Naitasiri Bhartiya School，這間學校離村子步行需花 20 到 30 分鐘。選擇將小孩送往 Naitasiri Bhartiya School 的家長看中的是這所學校的教學內容，學生可以學習到當地的印度方言，而且私立學校內容較為紮實嚴謹，村中有位就讀一年級的小孩因為無法跟上學校的進度，而被建議轉至 Nakini Village School 就讀。此外，也有村中的小孩到 Nausori 鎮上就讀 Nausori Primary School。不同的學校所需繳交的費用並不完全相同，此外，家長會考量距離和交通費用（走路可到或是必須搭公車）、學校教學內容（印度裔斐濟學校會教印度語）或是學校的風評等等來決定。

據斐濟的學制，升九年級（通常被稱為 Form 3）的學童在通過考試之後，依照大考成績的結果申請分發進入中學就讀。離村落搭公車約 20 分鐘的距離，有一所中學 Baulevu High School，也有村人申請到 Nausori 鎮上或是 Suva 市的中學就讀。在中學讀到十二年級時會有一次申請高等學校入學許可的考試，及格的申請成績是 230 分（滿分 300），若第一次沒考過，可以多念中學一年準備考試；若成績通過門檻標準，則可以申請進入如 Fiji Institute of Technology 或 Corpus Christi Teacher's College 等學院或是南太平洋大學（University of South Pacific）就讀。然而，Naganivatu 村中念到高等學位的人並不多，撇除個人不願意唸書而輟學，家庭遭逢變故無法負擔起學費或是必須留在家裡協助照護、或是下河捕撈 *kai* 等經濟考量，都是肄業常見的原因。另外，除了官方的教育體系之外，也有少數村人選擇就讀不同教會的神學院，畢業後隨教會派駐各地擔任傳道人。

第五節 研究方法與限制

有關 Naganivatu 村的調查和研究，始於 2008 年中到 Naganivatu 村 5 天的初步調查。本研究獲得世界南島（台灣地區以外）學術研究、交流暨人才培育專案兩次的補助，於 2008 年 12 月中到 2009 年 2 月中進行為期兩個月的田野可行性調查，確立研究題目，並於 2009 年 11 月底到 2010 年 1 月底進行三個月的正式田野調查。

前後兩年多的三次田野期間，扣除在 Suva 的 National Archives 和南太平洋大學圖書館收集相關的書籍和文獻資料，以及兩次嚴重水患的影響，¹⁹筆者在 Naganivatu 村總共住了三個月左右。

這三個月的時間內，歷經幾個全村性的大活動：兩次年初舉行的 *cara*（掃墓）、一次喪禮和一次 *reguregu*（弔唁），也經歷了兩次斐濟有史以來最嚴重的水患，Rewa 河暴漲，村子靠近河邊的住家紛紛將貴重物品和家當搬往村中高處的坡地上。參與觀察全村性的儀式和活動之餘，由於研究主題使然，多數的時間是配合婦女的作息而行動。除了看她們下河捕撈 *kai*、隨著她們前往市場販售，也趁婦女捕撈或家務勞動的空檔，訪問全村約四分之三的婦女，訪談長度約半小時至一小時不等。訪談主要以英文進行，請當地年輕、通曉英文的婦女²⁰協助翻譯和解釋。訪談內容和主題分為個人和家戶的基本資訊和捕撈圓鰩相關經驗，前者有出生背景、教育程度、同居人口及關係、所屬教會、個人休閒和喜好等等，後者包含捕撈方式及習得方式的來源、販售管道及選擇管道的理由等等。收集這些資訊以拼湊出個別家戶的收支情況，以及個別婦女所背負的經濟壓力，藉此了解捕撈人口的結構，以及 Naganivatu 村漁業的整體情況。此外，筆者也從村中婦女的人際往來和流傳的八卦中，進一步拼湊、了解村人彼此之間的互動和親疏遠近，得知他們生活中所重視的議題和價值觀。

除了訪談婦女之外，筆者從村中三位英文較好的男性長輩，Robert 老師、Sairusi 老師和曾任軍人的 Leonard 等人的訪談資料中，得知村落的歷史、週邊區域的發展，以及個別 *mataqali* 的作為和村落的重大事件。囿於語言限制及其他因素的影響，筆者只有在第一次進村時有機會訪談 *turaga ni yavusa*，詢問了村落發展的歷史，第二次和第三次田野調查期間，他病的非常嚴重、無法出門參與任何全村性的活動，且他在 2009 年底逝世，在筆者離開村子以前，村人尚未決定新的 *turaga ni*

¹⁹ 在 2009 年初和 2009 年底，斐濟歷經兩次嚴重的颱風，由於適逢大潮，造成的水患使得村落聯外道路被淹沒，約莫一週才得以進村。村人擔心我因為村內缺乏乾淨的飲用水可能會生病，因此，兩次颱風來襲前夕都讓我出村避難。2009 年初，我是跟著當時隨時可能生產的孕婦 Meci 一起坐警方的搜救快艇離村。

²⁰ 第一次的翻譯是帶我進村的友人 Sevitima Vuki Taukawa Mataitoga（本文中的 Victoria），第二次和第三次的訪談主要是 Vuki 的堂妹 Alumeci（本文中的 Flora）帶我到各家協助訪問婦女和翻譯，然而第三次田野調查期間發生了 Flora 外遇事件，後半段的訪談則由 Betty 協助進行。

yavusa 人選，因此 *turaga ni yavusa* 在村落的職權和具體的權利和義務，筆者並沒有第一手資料可以參照。此外，也因為語言和研究主題的緣故，筆者沒有訪談現任的 *turaga ni koro*，有關村落的行政事務，是從前任 *turaga ni kore* (Uraisi)、其他村委員會的成員和上述三位長輩口中，了解其運作的方式。

除了在村落進行參與觀察，筆者也到 National Archives 和南太平洋大學收集相關的報章記載和文獻資料，然而，Baulevu 地區並沒有太多書面資料，*kai* 的捕撈方面也沒有太多的紀錄和討論。不過，在斐濟當地購入許多南太平洋大學出版的斐濟各方面的書籍和論文，也取得官方繪測製成的地圖。

由於筆者在抵達斐濟之前，並沒有透過任何正式的管道學習斐濟語，雖然抵達斐濟之後，有購買當地小學生的斐濟語課本，作為語言學習的工具書，也有使用英斐雙義字典，但是這些書籍所教授的是斐濟的官方語 *Bauen*，與 *Naganivatu* 村人使用的 *Naitasiri* 方言在發音及用字有些許不同。而且，在為期不長的田野期間，除了報導人教導的簡單詞彙和日常生活常用的句子之外，缺乏系統性的語言學習，使得在田野地的訪談和日常交流多以英文的進行。因此，筆者與那些英文說得不流利或是不願意說英文的村人少有接觸和交流的機會，取得的資訊管道偏向願意以英文與筆者溝通的幾位報導人，對於事件的看法和觀點也因此有侷限。

此外，筆者的日常生活接觸範圍受限於 *Matasau* 次氏族成員，一方面因為筆者是透過該 *mataqali* 的成員介紹入村，負責照顧筆者生活起居的人 Uraisi 和 Betty 夫婦平時往來較為密切的對象多為同 *mataqali* 的成員及少許英文較為流利的 *Dravuni* 成員。另一方面是因為該 *mataqali* 的長輩多曾在外地工作，不管是任教或從軍，使用英文溝通對他們而言並沒有太大的困難，因此除了訪談之外，他們與筆者聊天的次數也比較多。然而，*Dravuni* 的長輩多僅能或僅願意以斐濟語溝通，除非是翻譯帶筆者到該家戶進行訪談，筆者很難私下跟他們接觸。

總之，由於語言的障礙和互動往來的對象，筆者的研究過程中所收集到的資料偏向來自固定的幾位報導人。然而，筆者在田野地生活期間，盡力觀察不同活動和追問涉及特定事件的人士，以及這些人之間彼此的關聯。另外，對於筆者的

諸多疑問，Uraisi 和 Betty 夫婦和其他村人多不吝惜的教導筆者及提供資訊和說明。

第六節 論文章節安排

本文分為五章，第一章簡述進入田野地的過程，田野地以捕撈 *kai* 為主的生計經濟，使得筆者的研究議題從關注青少女的成年儀式，轉為捕撈婦女的社會和經濟生活。斐濟婦女的社會生活與階序原則有相當大的關係，人際互動以階層、長幼關係和性別為準則，然而，Naganivatu 村的婦女在家戶範圍以及公眾場合上，皆展現不從屬於男性的情況，這使得筆者進一步探討 *kai* 的捕撈和販售皆由女性主導的現象，提供婦女挑戰階序社會的可能性，也凸顯沿河村落與太平洋其他沿海或島嶼村落婦女捕撈不同之處，以及紀錄該地現象民族誌的重要性。

第二章以圓蜆的捕撈、銷售整個過程的生產社會網絡為主，從婦女捕撈圓蜆以及所選擇的銷售方式，可以看出個別家戶勞動力分配和經濟的差異，以及婦女相應的勞動時間和負荷的不同。在捕撈和販售圓蜆的經濟活動中，婦女有頻繁的機會不斷重新組合她的社會連結。由生產面向看來，婦女的經濟活動雖然與親屬關係的實踐有直接且密切相關，但經濟活動的特質與現金在當代生活的重要性，也改變了婦女在村落社會生活的位置，影響婦女之間社會連結的方式，同時也鞏固了原有家庭的重要性，具體展現個別家戶的困境和差異。

第三章則呈現村落現金流動的具體現象，除了日常生活的花費，包含食衣住行和奢侈品之外，村人在儀式、教會奉獻、孩童教育等方面也都有數量較為龐大的支出。*Kerekere* 的傳統實踐在當地仍然盛行，使得部份婦女感受到現金和生活物資貧乏、無法積累的壓力，因此有部份婦女開始集體 *soli*（收集現金），將每週花費的剩餘透過集體儲蓄的方式累積起來。從這些現金流動和花費需求可以看出，現金是多數村人滿足日常生活所需的重要工具，縱使每個家庭在不同的項目上所花費的金額並不相同，超過半數的家庭在大多數的情況下處於現金不足的狀態。另外，村落中不同家戶之間的現金流動，可以看出彼此之間的親疏遠近。就算多數的現金是婦女捕撈圓蜆販賣所得，大多數的婦女只有暫時保管現金的權利，並沒有絕對的支配權，即便如此，多數家庭中的男主人會尊重女性的意見。

第四章的主題為「婦女與『階序社會』」，從該村地處酋長村的邊緣，其領袖在兩個階層（rank）之間的轉換情況，對應到階序社會中其實存在著彈性原則，並沒有哪個階序原則是絕對有效或管理一切社會活動之進行的，呈現其中存在人為詮釋和操縱的空間，突顯婦女在 Naganivatu 村中擁有自主權、挑戰階序可能性的來由。此外，透過一個當地村人在生活、人際互動中，對於集體主義「分享」概念的反抗之例子可以發現，由於個別家戶經濟的差異，使得集體生活義務的價值觀和實踐，對村人造成一定程度的心理負擔，一旦有機會迴避，就不會願意再承擔這些的社會責任。對照兩位婦女不遵循傳統所賦予的角色和限制的例子，則顯示當一個家戶中婦女的勞務所得對於家庭經濟有很大的貢獻時，她們的地位會有所改變，不管是對夫妻或是婆媳的階序關係都有影響。然而，除了賺取現金之外，婦女是否能滿足照護家庭、完成如儀式等的群體義務，影響該社群如何界定一個「好的斐濟婦女」。

最後一章「討論與結論」，則綜觀上述章節所提到的現象和討論，從斐濟婦女與經濟活動、集體分享和個人主義的對比，以及當代生活中婦女在階序社會的展現三個主題，討論 Naganivatu 村婦女捕撈活動呈現出，在個人層次得以反抗既有的階序社會規範，但在社會層次卻成為維繫既有秩序的主要推動者的矛盾狀況。最後，提出此研究幾個未來的發展方向。

第二章 圓蜆生產的社會網絡

第一節 村落經濟活動概述

位於 Rewa 河畔 Baulevu 地區的 Naganivatu 村，主要的經濟收入來自於婦女捕撈圓蜆買賣所得的現金，村中的男人以耕種根莖類作物為主，因為耕地面積不大、產量少，很少有人將收成運至市場買賣。這些根莖類主要是供應自家食用，或是在生命儀禮儀式後的宴會上享用。

Baulevu 地區的獨特之處除了圓蜆之外，還有另一個因歷史背景所造成的人群流動現象，此處的印度裔斐濟人與斐濟原住民交流頻繁，因而有村民至印度裔斐濟人所擁有的農田打零工，幫忙栽種及收成根莖類作物，形成新的有酬勞動形式。Naganivatu 村往 Nausori 方向的道路兩旁，有許多印度裔斐濟人群居在此，這些人之所以會居住在此地，是因為該地區在 50 多年前還是 Viti Levu 島東南重要的甘蔗產區，許多印度裔斐濟人在英國殖民政策的影響之下移民到斐濟，居住在各甘蔗栽培區。

在 Nausori 一帶設立糖廠的公司是雪梨的殖民製糖公司（Colonial Sugar Refining Company，簡稱 CSR）。²¹1880 年 5 月，在斐濟的殖民官員 John Bates Thurston 的遊說之下，CSR 將他們的經營擴展至斐濟，共栽種 2 千英畝土地的甘蔗。該公司於 1882 在 Nausori 設立了斐濟第一座糖廠，此後陸續在 Ba、Labasa 和 Lautoka 等地方設立糖廠。²² Rewa 河畔的 Baulevu 地區由於鄰近 Nausori（位於 Rewa 河下游的城鎮），曾經是大片的熱帶栽培甘蔗園。然而，因為所生產的甘蔗含糖量低，Nausori 糖廠在 1959 年關閉，甘蔗園隨之遭到棄置，Baulevu 地區一帶原有

²¹創立於 1855 年，雪梨的殖民製糖公司對於斐濟的政治和經濟生活有重大的影響。CSR 原本僅在墨爾本和奧克蘭經營精煉砂糖的事業，為了避免粗糖價格的波動對於精煉砂糖的影響，決定進入粗糖製作的產業，並且開發蔗糖熱帶栽培園。

²²除了 CSR，同時期只有一家糖廠，那是 Stanlake Lee 於 1884 年在 Navua 設立的斐濟糖業有限公司。然而這間糖廠在經營上並無法獲利，必須依賴 CSR 的支持。

運輸甘蔗的鐵道和相關工具也荒廢了。²³ 儘管如此，這個地區因而有了許多印度裔斐濟人居住的聚落。在糖廠關閉之後，印度裔斐濟人在承租的土地上生活，種植芋頭、蕃薯、樹薯等根莖類作物。

近五年來，在如芋頭和甘藷等根莖類作物種植或是收穫的期間，他們會去鄰近村莊招募臨時工，由於這是勞動力密集的工作，僅有少數男性村民將之視為臨時收入的管道而投入其中。另外，村中有一位以低價收購圓蜆的掮客，也有與特定印度裔斐濟人合作，出錢招募村人收成印度裔斐濟人的作物，再將收成運往西部城市販賣。

除了印度裔斐濟人之外，甘蔗園也吸引一些來自索羅門群島的人，村人 Leonard 說他的曾祖父曾經把一個姊妹嫁給勤奮的索羅門島民，他們的後代在該區定居，這些人的皮膚看起來會比其他斐濟人黑，村人很容易從外觀上指認出來。

在英國殖民政策的管控之下，斐濟人並不從事熱帶栽培業的種植和相關工作，他們保留了種植根莖類作物、自給自足的生活方式。然而，現代的村落生活無法只依賴種植芋頭或樹薯，村民與外界的聯繫隨著交通發達而日益緊密，生活必需品如糖、麵粉等都是從外地購入。

村落中每戶男性勞動所得佔家庭總收入的比例不同，這也影響婦女捕撈圓蜆販賣的勞力密集度和重要性。因此，在討論婦女捕撈圓蜆此一經濟活動前，筆者將先介紹村落中男性與經濟活動相關的勞動方式，以及所賺取收入佔家戶經濟的重要性。

第一小節 傳統男性勞動與當代的職業變遷

根據斐濟政府當局於 2007 年的工作調查報告顯示，鄉村地區的男性斐濟原住民的從事受薪工作約莫佔 10 歲以上就業人口的 46%，以生計經濟為主的勞動人口

²³ 報導人 Betty 曾經跟筆者說，有人在河裡看過火車或鐵道的殘骸。資料來源：維基百科 ([http://en.wikipedia.org/wiki/Colonial_Sugar_Refining_Company_\(Fiji\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Colonial_Sugar_Refining_Company_(Fiji)))

約 17.4% (Labor Force Census 2007: 28)。對比 Naganivatu 村的情況，大多數的男性村人以從事生計經濟為主，僅有約莫有 10% 的男性村人受雇於人或自己開業。這些男性村人的工作，依照工作單位、勞動性質和收入穩定與否，可粗分為下列三類：一、服務於公家單位，例如老師、警察或是軍人；二、私人單位的僱傭，例如大樓警衛、計程車及貨車司機；三、無固定收入的零工，例如替斐濟人或是印度裔斐濟人的田地收成或栽種，或是將農產品和圓蜆運輸到市場販賣的男性村人也屬於這個類別。

目前村中在公家單位服務的男性有三名教師、一位斐濟軍人、四名加入英國軍隊 (British Army) 的軍人、一位農業技師，以及一位年輕的警察。此外村中也有兩位退休教師、一位退役軍人、一位農業相關部門退休的員工和一位退休的監獄官。



公家單位的薪水比起其他職業相對優渥，以教師為例，老師每兩週領一次薪水，依據所任教的年級、職務等級的不同，每次至少可領 615 斐幣（不計稅金，一週的收入約為 300 多斐幣），中學校長雙週的薪水高達 1230 斐幣。雖然教師的收入穩定又高，但是在求學過程中，他們必須通過層層考試的關卡，才得以進入培育教師的學院就讀。畢業之後必須聽從教育部的安排，每隔幾年輪調至不同地區的學校教學，多數的時間並不在家鄉，妻子小孩也跟著住在學校的宿舍，適應不同區域的生活，與各地的居民建立友誼。

斐濟從軍的人主要分成兩類，一類是加入斐濟軍隊，另外一種是當英國的傭兵，²⁴這些人在英國受訓之後，部份會被指派到中東地區擔任和平部隊。想加入英國軍隊的斐濟人，中學畢業後必須經過許多關卡的測驗和面試，挑選的標準嚴格，競爭相當激烈。若家族有長輩或是同輩已是軍人，家人的推薦信除了是申請的門檻，也是提高錄取機會的關鍵。然而，不管是在哪裡服役，這些軍人常常隨著部隊移防或訓練，長年在海外生活，只有在聖誕假期有機會輪流休假，回鄉與家人

²⁴ 在 2009 年 9 月之前，斐濟是大英國協的成員之一，斐濟與英國之間關係密切。有幾篇英國的報紙文章，指出並討論斐濟籍士兵的議題：「數代的斐濟人在英國軍隊 (British Army) 中服務，曾經在二次世界大戰協助攻擊日本，之後也曾在馬來亞、婆羅洲、阿曼和伊拉克服役。」 BBC 新聞指出，從 1998 年招募至今，英國軍隊中有超過 2 千名斐濟籍士兵（BBC 網站）。

團聚。不少男性村人出國從軍，過了兩三年之後，才有機會休假返鄉探親一次。

村落中 4 名加入英國軍隊的年輕男性（約莫 25 歲到 35 歲）之中，有三人的妻子和小孩跟隨在英國定居，居住的地點集中在斐濟籍軍眷區。僑居海外的丈夫時常被派駐到其他國家，派駐期間長達半年或一年，妻子獨自留在英國照顧小孩，偶爾他們的父母會到英國居住三個月至半年，協助照顧幼小的孫兒。加入英國軍隊的斐濟人時常會匯錢回家給父母，或是買禮物或衣服海運回斐濟，分送給親朋好友，以維繫與村落親戚的交換義務。

在公家單位服務或是從軍的男性，教育程度比其他村人高，然而也因為工作的緣故，多數的時間他們並不在村落生活，只有在聖誕節新年的長假回鄉過節。另外，由於收入高，他們往往是家中的經濟支柱，因此逢年過節時，長期在外地工作的村人往往會負責聖誕採買的工作，在平日村中舉行生命儀禮的儀式時，則負責出錢購買較為昂貴的食品，如豬或牛等。然而這樣的家庭在村中約佔 1/10，在多數的家庭中，並沒有如此可以長期倚賴的收入來源。

村中也有一些男人在村外的私人單位工作，他們在鎮上擔任大樓或是商家的警衛，同樣是雙週領一次薪水，每週薪資約 80 至 100 斐幣，工作時間依雇主需求而定，必須輪值夜班。有的人在計程車和貨車車行擔任司機，駕駛的車輛為他人所有，因為與車輛的主人是朋友，用私交的關係取得車子的使用權，工作時間不固定，依個人意願或他人需求而定，因此收入不穩定也無法預期。

這些男人雖然有一定的收入，但是並不足以支付家庭或是村落公共生活的開銷，因此，這些人家中的女性往往必須下河捕撈及買賣圓蜆，以維繫生活所需。雖然他們無法成為家中唯一的經濟來源，但有收入的男性往往會主控家庭現金的使用方式和流向，婦女到市場買賣後購買生活用品所剩的現金，必須交由丈夫保管。

另外，近年來有部份青壯年村人，在鄰近地區印度裔斐濟人所使用的大片田地打零工，在種植、收成根莖類作物時，以勞力賺取薪資。僱用村人的負責人有

斐濟人也有印度裔斐濟人，所收成的糧食也分別賣到不同的地方。其實在收成時村人換工的情形，或是集體至田地耕作早已行之有年，只是這樣的勞力交換並不涉及金錢。需要勞動力的農田主人，往往會自行花費僱用貨車來載人和收成物，也會提供早餐和中餐，甚至在收成後，將部份的根莖類作物送給來幫忙的村人。

然而，現在村落的情況是，雇主會聯絡有意願的村人，通常五名男性為一組，協助耕作芋頭、樹薯或蕃薯，或是將根莖類作物收成並清理裝袋。薪資的計算方式則分為按日計酬，或是以收成根莖類作物的總量為基準。以天數計算，村人從早上六七點工作至下午五六點（視情況而定），可得到 15 至 20 斐幣。以收成總數計算，計算方式可再細分為兩種：一公斤 40 分錢和一袋 3 斐幣。將收成的總袋數或是重量加乘之後，再除以工作的人數，平均發給每個雇工薪資。



圖片 13：打零工的男性將甘藷整理好、擺放在路邊等待貨車載運

印度裔的雇主會將收成物賣給 Nausori 的 Sayee Food，食品公司再將貨物批發給其他小本生意的賣家，或是運送轉賣至其他國家。而斐濟裔雇主則多把根莖類作物運到西部城市買賣，因為西部地區有比較多的旅館，根莖類作物需求量比較大，往往可以賣到比較好的價錢。

然而這種打零工的收入並不固定，要種植芋頭、樹薯等作物，清理田地、播種之後，約莫有 4 到 6 個月的時間無須理會，等到收成時期才需要投入比較多的勞力。由此可知，這樣的工作是季節性且不穩定的。另外，不論是將作物從地上拔起、搬運裝袋等等工作，都是需要耗費大量的體力，當地人口中「辛苦的工作」不見得每個男性村人都願意去做，只有年輕強壯的村人，在需要現金的情況下會

答應。因此，從事這類工作的男性雖然有收入，但遠不及家中女性捕撈販賣的收入，在這些家庭中婦女往往是掌管現金流向的人。

由上述對於男性經濟活動的描述可得知，多數的家戶仍依賴婦女捕撈圓蜆的收入。這與普遍的社會認知並不一致，從 Leckie (2000) 針對斐濟的婦女與工作之分析可以發現，社會普遍認為男性才是負責賺取現金照顧家庭、滿足生活所需的角色。然而，Naganivatu 村中多數家庭的情況並非如此，婦女往往是唯一賺取現金的人，造成此一現象的形成，亦即要了解為何是女性從事圓蜆捕撈的經濟活動，則必須先了解與圓蜆捕撈有關的禁忌。

第二節 圓蜆捕撈的禁忌

筆者詢問村人認為 Naganivatu 村有什麼特殊之處，多數村人認為這個村的特色就是 *kai* (圓蜆)，是 *kai* 使這個村顯得特殊。進一步詢問村人圓蜆捕撈的歷史，得到的說法是，從他們的祖先時代開始，河中就有圓蜆的存在，也一直都是婦女下水捕撈。而關於圓蜆的由來，村人說：「從前有一位老太太和老先生，他們來到河邊，將小隻的圓蜆放進河中。之後，圓蜆開始繁殖，這就是這一帶圓蜆的由來。」然而，事實上在 Rewa 河道中，僅有 Baulevu 和 Toga 地區有圓蜆，其他地方並沒有大量的圓蜆和相應的捕撈經濟活動。因此，村人認為圓蜆是上帝賜給他們的禮物，就像在其他島嶼有椰子一樣，讓他們得以藉此賺取生活所需的現金。

關於圓蜆的捕撈有許多的禁忌 (*tabu*)，這些禁忌展現了捕撈活動的性別、時間和空間的面向。相關的禁忌不只是生態上的限制，也是一種社會聯繫的妥協。在捕撈活動中，自然資源的空間利用與分配方面，是由不同村落的村長彼此協調出來的結果，婦女必須聽從村莊男性當權者的指示；但是實際從事捕撈的過程中，婦女卻可以透過儀式請求獲得越界捕撈的許可，有彈性的空間去決定如何利用這些資源。

位於 Naitasiri 省的 Baulevu 地區，除了 Naganivatu 村以外，尚有 Nacokaika、Nakini、Natoaika 和 Delaidamanu 共五個村落的婦女也在捕撈（村落的相對位置，參見第一章地圖二），為了避免過度捕撈使得圓蜆數量銳減，村落間共同協議，

劃分出屬於個別村落捕撈的範圍。例如，相鄰的 Nakini 村和 Naganivatu 村，就以兩村交界的一顆椰子樹為準。

婦女平日除了在自己村落的範圍內捕撈，有時候也會因為河底圓蜆數量的多寡而移動至邊界，或者是到其他村落的範圍。如果婦女想要在其他村落範圍捕撈，她可以自行帶著 *yagona*²⁵ 拜訪鄰村村長，在 *i sevusevu* 儀式上請求捕撈許可，取得村長同意之後，就可以到該村範圍捕撈。

捕撈的時間在某些特定情況下也有禁忌，村落間會因應大型活動的舉辦而定下禁止捕撈的期限。例如村人在 2010 年初時得知，Viti Levu 島 Naitasiri 地區的循理會將於同年 8 月在鄰村 Nakini 村舉辦年度會議，為了準備食物宴請各地前來開會的牧師和賓客，確保會議期間有足夠的圓蜆可供食用，Nakini 村長定下了半年不得在該村區域捕撈的禁令，鄰近村落也必須共同遵守此一規定，確保圓蜆不會因為村人對現金的需求而過度捕撈、消失殆盡。

後來，該年度循理會年度會議因為某些因素而取消，確定會議取消之後，原本禁止捕撈的區域隨即開放，等村長「打開（open）」禁令，婦女就可以再度自由地選擇捕撈的地點。這樣的的消息在鄰近村落的婦女之間流傳，婦女紛紛議論那一區一定有又大又多的圓蜆，可以輕鬆的捕撈到大又肥美的圓蜆，賣得很好的價錢，打算邀約親友一同前往捕撈。

除了這些捕撈空間的禁令，婦女間還流傳著違反禁忌招致厄運的故事：「有一位 Wainasasi 村的婦女，她不顧禁令執意前往禁忌的區域捕撈，當她在捕撈時，有一條鯊魚出現，咬下她的大腿。」Naganivatu 村所在的河岸離出海口有一段距離，而且，也沒有人真的在河中看過鯊魚。因此，婦女認為鯊魚是禁忌的守護者，一旦有人違反，鯊魚就會出現，懲罰違反禁忌的人。

此外，在該村也有類似因為觸犯撈補空間禁令，而遭到不幸的例子：有一名

²⁵ *Yagona*，又稱為 kava 根（學名為 *Piper methysticum*），是一種具有輕微麻醉效果的樹根，是許多太平洋社會的儀式和社會性的中心 (Brison 2007: 15)，時常被製成飲料。

婦女在壯年時期突然中風，原本她有經營村內的零售小店，在捕撈圓蜆外補貼家庭的花費，但中風後只好把店舖收起來。她不但無法像以前一樣為家庭帶來更多的收入，家人甚至得照顧她的生活起居。村內婦女私下評論道：「她過去常常不顧禁忌前往禁令區域捕撈，因為如此，她才會中風。」²⁶她們形容這名婦女時還說，她中風過了一年，手都還是會不自覺抖動，無法料理自己的生活。

另外有一位婦女，她的兒子得到了罕見的怪病，後腦杓莫名其妙的長了一顆疣狀物，疼痛不已²⁷。現在他的頭歪向一邊，無法伸直脖子。人們認為如果一個家庭中有一名婦女觸犯禁忌，她或是她親近的家人可能會遭遇厄運。

且不論這些事例與違反禁忌是否有明確的因果關係，至少對於那些因為任何理由想要過度捕撈的村民而言，產生了嚇阻的作用。婦女聚會聊天時，只要聽到有人想要去禁忌處捕撈，都會相互提醒這是會招來厄運的事，勸阻他人不要輕易嘗試。或者有孩童玩樂時誤闖禁忌河區，也會被父母責罵、嚴禁再犯。然而，還是有人礙於生計或是其他的需要必須去捕撈，其他人在反對之餘，也有靜待後續結果的旁觀意味。

在性別的禁忌方面，相傳早在幾代以前的村落，主要就是婦女下水捕撈。雖然男女都可以下河，但是只有婦女會長時間待在水中，部份村人認為男性長期待在水中，對於生殖能力會有負面的影響，「他們的睪丸會掉下來」。關於這樣的說法，某一天晚上 Betty 在煮飯時，突然告訴筆者以下的故事：

男人是不可以每天潛水捕撈圓蜆的。有一個 Toga 地區的男子，他曾經天天潛水捕撈，我們曾經一起在市場賣圓蜆。他每天每天潛水捕撈，晚上跟著其他人一

²⁶ 村落中的醫學知識不普及，因此只要得到突如其來的病症，像是中風、過敏等等症狀，村人普遍會認為這是巫術所造成的，或是因為病人本身有些不良的行為或是觸犯禁忌的舉動，才會導致不幸或是嚴重病症的發生。由於當地醫療資源不足，許多人會選擇相信斐濟巫醫或是道聽塗說的偏方。

²⁷ 實事上，有另外一個關於這個孩子病因的八卦，有流言說這個青少年會得到怪病，是因為他跟比他年長的女性在一起。如果一個年輕的男子和比他年長的婦女在一起，他可能會得到怪病。通常，村人看到一些病徵時，會知道背後隱藏的原因，要醫治這種病症，他們會去找斐濟傳統巫醫尋求解藥。

起喝 *grog*²⁸，然後他就過世了。如果男人每天捕撈圓蜆，因為河水很冷，他們的「球（睪丸）」會往下掉，然後他們會死掉。如果他們想要吃，一週只能下河捕撈一次，不可以每天下去。

Betty 強調，因為這名男子跟婦女一樣長時間在水中，罔顧長時間浸泡河水對於身體造成的傷害和影響，晚上還習慣徹夜和朋友喝 *kava*，正是因為這樣，他才會英年早逝。

然而，村中很少有男性提到不能久浸在河中的禁忌，當筆者詢問男性是否可以下河捕撈時，從男性口中得到的答案都是「男女皆可」。然而就筆者的觀察，村人對於會如同婦女一般長時間下河捕撈圓蜆的男性，會有意無意暗指他就像女性一樣。



村中有一位失聰的男孩（20 歲左右），他就像婦女一樣長時間下水捕撈圓蜆，村人認為他是娘娘腔（girly），說他像女人一樣。據說他在年幼大病一場之後，失去聽力和說話的能力。他的父母苦心栽培他，送他到專門教導聽障學生的學校就讀，本來他的成績很好，有一位澳洲人甚至贊助他就學，年年提供學費讓他得以繼續接受教育。然而，他從中學之後，漸漸跟著朋友一起喝 *yaqona* 和啤酒，晚上徹夜與朋友狂歡，白天無法起床上學，不想上課就輟學在家。父親要他跟著一起拿著棍子、種植根莖類作物，他不願意，甚至逃離家庭跑到同村的其他親戚家住。在親戚家，他要負責洗衣、煮飯和打掃，也跟其他婦女一樣下水捕撈圓蜆，他將捕撈所得以低價（一袋 30 元）賣給其他婦女，賺取零用金。村人對他的評價多是覺得很可惜，一個好好的男孩，為何要做出像女孩的事。

由上述兩個例子可知，雖然多數村人並沒有明確指出圓蜆捕撈是屬於女性的工作，但是對於同樣與婦女一樣下水捕撈的男性，卻給予其如女性一般、帶有貶低意味的評價。這樣的說法突顯斐濟人認為男性應從事根莖類作物的栽種，做所有繁重的工作，如蓋房子和築路等；同時，也賦予根莖類作物儀式性的象徵意含，

²⁸ 當地人稱 *kava* 為 *grog*。

認為這些作物才是「真實的食物」，如果一頓餐點中沒有根莖類作物稱不上是一餐。而提供魚類食物、家務勞動及編織草蓆等則是女性的工作，雖然魚具有比較高的經濟價值，但是在斐濟人的飲食概念中，它只是一種輔助食品，而且魚並不包含在儀式呈現的食物範圍之內（Toren 1990: 40, 62）。

捕撈活動的性別區分，與生殖能力相關禁忌的說法，雖然村民不常主動提起，然而就村人所給予的評論顯示，這項經濟活動之所以只能由女性實行，除了與性別禁忌和真實案例帶給人的嚇阻效果有關以外，也與斐濟人對食物分類所賦予的儀式性價值的高低有關。

第三節 圓蜆的捕撈

村中長時間捕撈圓蜆主要是已婚的婦女，婚入的婦女多半從婚後、第一個孩子一兩歲大時，開始學習捕撈的方式和技巧，一直工作到生病或是六十多歲時才停止。村落中很少有年輕未婚女性以此為主要的勞動，而捕撈的男性一般只有在想吃圓蜆時下水，收集完一小桶就會上岸，不像婦女一週五天，平均每天在水中待四到八小時不等。



圖片 14（左）：清晨 Naganivatu 村人下河捕撈的景象



圖片 15（右）：以 *sili* 的方式捕撈 *kai* 的 Betty

由於捕撈圓蜆對家庭的現金收入有很大的幫助，村中有不少人會說，婦女一天下河捕撈一個麻布袋就可以賺進 60 到 70 斐幣，比起在村外的工作，每兩週才能領到 80 斐幣相比，在村子的經濟條件比居住在外面好。因此，甚至有不少婦女在婚出他鄉生活一段時間後，與丈夫一同回到該村定居，這與斐濟一般婚後從夫

居的習慣不相同。此外，有部份婦女長年隨著丈夫居住在外地，等丈夫退休後跟著回到村落，她們並不像長期居住在村中的婦女以此為業，只有在想要食用的情況下，偶爾下水捕撈。

居住在村落的期間，時常觀察照顧筆者食宿的女主人 Betty 的生活：

六點多²⁹ Betty³⁰就起床了，先洗衣服。才七點，Betty 就說有一群婦女已經去撈 *kai* 了，我說我也要去，就跟著到 Flora 家前方的小路下去河邊。河水很淺，彎腰就可以撈。一開始只有一艘船、一隻獨木舟，和 3 名比較年輕的女孩，之後人越來越多，連 Nakini 的婦女都來了，五個人一起下去撈（下水前她們會把 *sulu* 脫掉，再涉水到中間，只看到一個人把臉抹黑）。

Betty 才撈了四十分鐘，第一桶就滿了，之後她繼續撈，我在岸上跟 Meli 聊天。……我問 Meli 撈 *kai* 與否？他說：「不。」「為什麼？」「我不知道如何潛水。」他說。我說：「有些婦女也沒有潛水，只是用腳夾起來而已。」後來他就下去游泳，幫忙母親（擁有獨木舟的人），看到他們也用腳、再彎腰下去捧起。

到了九點多，Betty 第二桶已到三分之二，看我好像想回去，就起來，把裝 *kai* 的袋子藏好，用倒下來的芭蕉葉和旁邊撿到的裙子蓋住。

婦女下河捕撈圓蜆時，一般會穿著破舊的上衣和短褲，下水前以布（*sulu*）圍著下半身，上岸之後再用布圍在胸際、包裹住身體。此外，他們會將瓦楞紙燃燒成灰、和入椰子油，把黑色的膏狀物（*lala*）塗在臉上，這麼做有防曬的功效，婦女認為如果不這麼做，長期曝曬在陽光下，以及浸泡在水中的臉部皮膚會變粗糙，塗上 *lala* 後臉部的皮膚摸起來會比較滑順。有的婦女會將燒好的灰包裹在報紙裡，再裝進塑膠袋帶出門，下水前才將之塗抹在臉上。

²⁹ 這段敘述摘自筆者 2009 年 2 月 21 日的田野筆記。當時斐濟實行日光節約，將時間調整比平時快一個小時，然而村人仍然依照非日光節約的時間過生活，因此文中早上六點，就是平常的清晨五點。

³⁰ Betty 是從 Lau 群島嫁進 Naganivatu 村的婦女。她剛與丈夫 Jacob 結婚時，隨著改嫁的婆婆一起住在鄰村 Nakini。生完第一個兒子、小孩一兩歲時，由小姑 Makerina 教她潛水捕撈圓蜆。我住在該村時，是她負責照顧我的飲食起居，她同時也是我主要的報導人。



圖片 16（左）：燒瓦楞紙做 *lala*



圖片 17（右）：塗好 *lala* 準備下河捕撈的婦女

捕撈的方式分為兩種：潛水 (*sili*) 與用腳掌感覺、再用腳趾夾起 (*butubutu*)。前者通常是在水位較深、圓蜆密集處進行，有的婦女會戴上蛙鏡、咬住半個人頭大小的籃子，潛入水中後，雙手將圓蜆從河底捧起，快速的放進籃子中，雙腳一蹬，再回到河面呼吸，將整籃的圓蜆倒入船中。

選擇以潛水來捕撈的婦女，通常擁有獨木舟、竹筏 (*bilibili*) 或是小船等交通工具，這些工具的來源不一，有些載具可以說是上天賜予的禮物。由於 Naganivatu 位於 Rewa 河的中下游地區，不時會在河面上看到各式各樣的自然或是人工的物品，特別是在上游下大雨之後，樹幹或是上游人家的竹筏會順流而下，婦女看到會請年輕的男子或是村中的孩童幫忙，將河面上的載具撈上岸，稍加補強之後，就成了方便實用的捕撈載具。

關於船隻的來源，由於村中並沒有人有造船的技術，村人必須到鄰近的印度裔斐濟人聚落，向造船師父以 600 元左右斐幣的金額購入船隻。因為購買這些工具的金額並非每戶都能負擔得起，因此部份的婦女會以日為單位，向他人租用（一天 3 元斐幣），或是與親戚共用，共用一艘船的婦女們在日常生活中的關係也會比較密切。

以 *butubutu* 方式捕撈的婦女佔大多數，她們會前往水面較淺的地方，先用腳底感覺圓蜆的位置，再用腳趾將之夾起，用一手接著再放進另一手捧著的桶子中。有時候，水位真的很低，不到婦女的腰際，這時婦女只要彎下腰將水底的圓蜆檢

起即可。比起潛水，用腳感受並夾起的方式需要的工具，相形之下顯得簡單，多數的婦女會抱著塑膠桶下水，並準備一個麻布袋放在岸邊，桶子裝滿了之後，移到岸邊清空桶子之後，繼續換一個位置捕撈。然而這種捕撈方式，腳底比較容易受傷，因為婦女是以腳底去感覺圓蜆殼邊緣突起的部份，來判斷圓蜆在河床的位置，進而用腳趾夾起或是彎腰撿拾。



圖片 18（左）：裝袋放在岸邊以椰子葉蓋住的 *kai*

圖片 19（右）：坐船捕撈 *kai* 完正準備裝袋的婦女



收集到的圓蜆，婦女會把它裝進麻布袋裡、放在岸邊，再用椰子葉或是其他大片的樹葉將布袋蓋起來，以免圓蜆被陽光過度曝曬。等到下午或是隔天，再請家中的男丁一起幫忙，把整袋圓蜆扛回家或是扛上貨車。整個捕撈的過程中，多數的男性僅在此時參與，運用勞力搬運圓蜆。

婦女依據每日漲退潮的時間決定下水和上岸的時間，她們等到水位低、水流緩和時才下水，等河面上升到一定高度，就會判斷是否要起身上岸。多數的婦女在撈兩到三桶數量的圓蜆後就會上岸離開，而這段時間的長度約是從退潮到漲潮的間距，也就是約莫 2 到 4 小時。有少數婦女比較勤奮，一天可以撈 8 桶，也就是一個麻布袋的份量。每位婦女每天捕撈的時間和數量並不一定，依據天候、氣溫、家庭食用需求，或是所需賺取的現金數目不同而有差異。因此對於 Naganivatu 村人而言，如果連續好幾天下雨，水位高漲、河面混濁使她們無法下水捕撈，那麼該週就會有不少家庭沒有收入。

第四節 圓蜆的販售

由於 Baulevu 地區有五個村子的婦女從事相同的經濟活動，因此村落之間協調出一個共識，由 Naganivatu 村和 Natoaika 村一組，Nakini 村與 Nacokaika 村為一組，兩組村人輪流於隔週到市場販售，輪售的限制範圍是鄰近的 Nausori 鎮、Suva 市和 Navua 村，其他地區的市場則不受到這個共識的限制。

Baulevi 地區圓蜆販賣的經濟活動，因為交通的便利而發達。Nausori 鎮往北沿著國王路 (King Road)，在 Rewa 河道轉彎處，沿河向西行，通往 Baulevu 地區道路的終點 Baulevu Landing，就是位於 Naganivatu 的村口。比起鄰近的幾個村莊³¹，Naganivatu 聯外的交通相當便利，通往 Viti Levu 島上的其他地方都相當的方便。

捕撈的圓蜆通常以三種方式出售：一是由捕撈的婦女於隔週六至鄰近市場販售；其次是自己沒有空閒時間出村子，委託他人販售；最後一種是由擔任掮客的村人以較低的價格收購，轉運至西部城市（如 Nadi 或 Lautoka）的市場販售。

第一小節 方式一：自行出村

大多數的婦女只要沒有其他要務無法抽身或生病，多數會選擇在隔週六清晨搭乘小貨車或公車自行出村、至市場販售，她們往往在清晨 5 點以前乘坐村人所駕駛的小貨車，連同一袋袋的圓蜆到 Nausori 鎮或是 Suva 市，為了搶先佔住走道旁或棚子下販售的好位置，多數人希望趕在 6 點市場開門前抵達。搭乘貨車單趟必須支付 1.5 斐幣的交通費，但是貨車會開到市場的出入口讓婦女卸貨。在車上，除了剛上車婦女間彼此交談了一下，之後就是休息的時間，一直到市場都很安靜。

也有婦女自行搭乘早班公車前往市場，搭乘公車的時間選擇比較多，清晨的公車約莫半小時發一班車，費用是 1.6 斐幣。下車處離市場有一段距離，婦女通常會花錢僱用手推車，將整袋的圓蜆搬運到市場裡，一趟需花費 2 元，因此選擇搭

³¹ 另外一條通往內陸地區 Nacoika 村的道路，是在 2009 年才完工通車，而這條路目前僅有私人小貨車通行，往 Baulevu 的公車路線並沒有延伸至此。

公車前往的人，多數會事先詢問同村的婦女，相約一起坐車到鎮上，再共同分擔手推車的運送費用。

市場的內部空間是依照販售物品種類的不同而區分，靠近馬路的是蔬果乾貨區，如圓蜆等水產則是在靠近市場的後門一帶。貨車將婦女載到後門門口下車之後，便驅車前往下一個城鎮。等在門口的眾多來自各地的賣家，等到市場在 6 點一開門就蜂擁上前，趕忙擠進窄門，為了搶到比較好的位置做生意。

販賣圓蜆的婦女在市場後方的天井周圍擺攤，先將帆布或是麻布袋鋪在地面，將圓蜆依大小分成兩大堆，再用如美祿或是其他奶粉罐衡量，將固定數量的圓蜆堆疊成一座座小金字塔，大顆的一堆賣 3 到 4 元、小顆的則是 2 到 3 元，圓蜆的價格依照圓蜆的大小、當時產量的多寡，或是特定節日時段而浮動。價格高的時候，一個麻布袋的圓蜆可以賣得 70 到 80 斐幣，然而淡季時相同數量的圓蜆只能賣到 30 到 40 斐幣。



圖片 20（左）：裝袋好放在小貨車上準備運至市場販售的 *kai*



圖片 21（右）：市場一景，婦女將 *kai* 成堆疊好，手上拿著水桶準備潑水

在市場販售物品必須繳交市場清潔管理費用，在 Nausori 市場是以袋數計算，一袋需繳 2.8 斐幣；在 Suva 則是以天數計算，不論販售數量的多寡，亦即在 Suva 市場販售，婦女必須每天支付市場的費用，當天沒有賣完可以把圓蜆放在市場，但是隔天再來擺攤時，要再重新繳交費用。然而在 Nausori 市場買賣時，如果當天沒有賣完，隔天繼續擺攤就不需要再繳交市場清潔管理費用。

在販售過程中，婦女會協助看照彼此的攤位，一早擺攤完畢後，婦女必須時

常提水、將水潑到成堆的圓蜆上，以免受到日光直接曝曬的圓蜆乾掉。另外，她們潑水的力道相當大，原本成金字塔狀的圓蜆堆很容易因此散掉，每隔約莫一個小時，婦女便會將尚未出售的圓蜆重新堆疊和移位。

表格一：自行販售圓蜆的花費，以 Nausori 市場販售 2 袋為例

項目	支出	收入
去程交通費	1.5	
(推車)	(2)	
市場清潔費	5.6	
早餐	1.5	
回程交通費	1.6	
販售圓蜆 (60FJD/袋)		120
採購一週家用	30	
結餘	- 40.2 (42.2)	79.8 (77.8)

除此之外，由於每個人都是一大早就出發前往市場，婦女們會在 7 點半開始輪流去附近的餐廳享用早餐，她們都有自己偏好的咖啡早餐店，早餐通常是一杯飲料再配上一個麵包，總共 1 到 2 元斐幣。婦女們可以悠閒的坐下來聊天，不像平日在村莊的早晨，總是必須忙於家務，或是準備丈夫和小孩的早餐。半個小時之後，先享用早餐的婦女們回到市場，再換另一批婦女去吃早餐。即便擺攤的婦女去吃早餐或採買而在攤位旁，其他婦女也不會因此刻意將客人招攬至自己的攤位，她們依照客人的意思，將其指定購買的堆數裝進塑膠袋中，並把現金分開收好，待她們回來再轉交。

在市場賣圓蜆的婦女，一般不會以叫賣的方式吸引客人，多數購買的客人都知道 Baulevu 地區的圓蜆品質好，會習慣向固定的幾位婦女購買。購買圓蜆的客人大致可分為幾批：早市的餐廳老闆或是負責採買食材的員工、印度裔斐濟人和斐濟婦人。市場一開門就大量購買的多數是開餐廳的店家，通常此時婦女才剛到擺攤的位置，連麻布袋都還沒打開，也還沒用鐵罐測量將圓蜆分堆，但等買家檢查麻布袋中的圓蜆大小之後，有的甚至會買下一整袋，直接請人將麻布袋扛到市場

外的貨車上，或是購買了 5、6 個大塑膠袋數量的圓蜆。

通常印度裔斐濟人購買的數量都會超過兩大袋（一袋約莫 2 到 3 堆），詢問村中婦女為何印度裔斐濟人喜歡大量採購，村人 Lanieta 提到：

有的人會買回去，煮熟後去殼裝進塑膠袋到超市賣；有人則是會拿回家，一次煮好放進冰箱，要吃再拿出來煮，或是讓來斐濟過聖誕節和新年的親友帶回紐西蘭、澳洲或美國。因為那些地方很冷，所以他們會（在年底聖誕節期間）回到斐濟。因為 *kai* 是非常好的食物，有些人會喝 (*kai*) 湯來增強身體，這就是為什麼他們買這麼多 *kai*。（我問說：「在紐西蘭、澳洲或美國沒有 *kai* 嗎？」）只有這個地方有 *kai*。

由此可知，有部份印度裔斐濟人大量採買是為了再賺錢，她們將 *kai* 煮熟分裝成小袋在超市的熟食區出售；也有人是習慣一次大批買進，烹調好之後冰在冰箱，要食用時再分批拿出來享用；也有些人買來是為了要寄去給移民至紐澳工作的親友，因為圓蜆是對身體很好的補品，再加上此地圓蜆的品質又很好，是很好的禮物。

相比之下，採買圓蜆的斐濟婦女人數比較少，她們購買的量也不多，一次買一兩堆，偶爾在自家食用。這些婦女的購買意願會受到時節的影響，例如聖誕節前夕，由於家家戶戶都準備比較豐盛、特別的餐點，圓蜆的價格和售出速度會比較快。新年過後，多數的家戶都在張羅、籌措小孩新學期的學費和其他雜費支出，因此她們的購買意願就如年底高，圓蜆的價格也就跟著比較低。

到了下午，如果圓蜆順利賣完，婦女就會到市場其他攤位購買馬鈴薯、洋蔥、蒜頭等食品，接著再到鄰近的超級市場採買生活必需品，如麵粉、米和糖，有的人最後會到麵包店買幾條土司回家。

通常在 Nausori 鎮擺攤的婦女會搭乘公車回村，早一點賣完的婦女，約莫在 4 點半左右就可以回到家中。婦女在享用一頓豐盛的早餐後，多數人不會吃中餐，一直等到回到家中，才與家人一同分享麵包當午晚餐。然而在 Suva 摆攤的婦女多

數都會等到傍晚，乘坐與上午出門相同的貨車回村，這是因為往來的交通費用和時間成本都比較高，婦女必須花 2 個小時、4.6 斐幣才能從 Suva 回到村莊，因此這些婦女回村的時間通常已經是晚上 9 點或 10 點。

比較兩個婦女常選擇販賣的市場，在 Suva 擺攤比起在 Nausori 鎮，婦女必須花更多的時間和金錢，然而還是有不少的婦女選擇去首都 Suva 市，這是由於 Suva 的人口比較多，市場的規模比較大，販售的物品種類比較多樣，圓蜆平均的售價可以拉抬到比 Nausori 多 1 元。因此，還是有不少的婦女選擇到 Suva 去販賣圓蜆。

除了上述自行出村販售之外，偶爾也會有村外的印度裔斐濟人開車或是走路至 Naganivatu 村購買圓蜆，開車進村的人往往會一次購買兩三個麻布袋，走路進村的婦女則一次購買 5 元或是 5 元以下的份量，因為她們往往帶著小孩步行抵達，以手提方式拿回家，負重能力有限。這種情況在 Baulevu 地區僅在此村出現，這是由於村落位置離聯外道路最近、交通最方便，其他村子則因為地理位置較遠而罕有印度裔斐濟人親自到場購買。

第二小節 方式二：委託他人

第二種販售方式，通常是哪些自己沒有空閒或是生病無法出村的人，在需要現金、不願意低價賣給掮客時，就會委託他人販售。這類婦女大多會請親人如婆婆或是丈夫協助，也有人會請求信任的女性朋友幫忙。代賣人可以抽取一定比例的佣金，通常是 10 斐幣，一天販賣所得扣除交通和市場的費用後，再交還給委賣人。

請親人代賣在村中的例子不少，像是村婦 Kelly，與公公婆婆同住，她的丈夫 Jason 以開計程車為業，兩人只有一個 4 歲的女兒 Ako。Ako 還要一年才可以上幼稚園，不太需要母親時時看顧，白天常常跑到各個親戚家玩遊戲或是吃東西。Kelly 是一個很會潛水捕撈的婦女，河中圓蜆量多時，她一天可以撈完一整個麻布袋，因此，她不時會請婆婆將她的 *kai* 拿去鎮上賣，她的 *kai* 往往賣得很好，賺得不少現金。

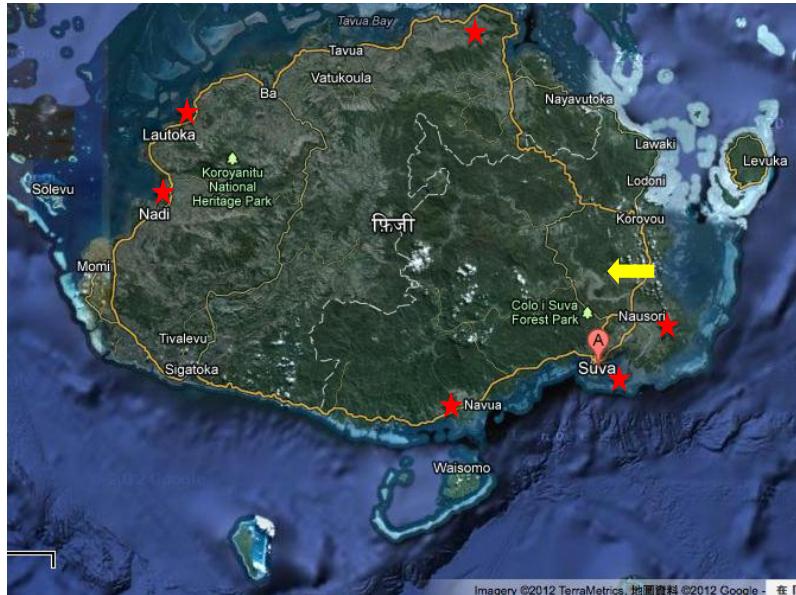
然而女性親戚之間對於 Kelly 只給婆婆 10 元的代賣費頗有微詞，她們認為雖然她與婆婆公公同住，但她從來不幫公婆洗衣服。Kelly 白天下河捕撈，晚上喜歡跟三五好友喝 *kava* 到凌晨一兩點，比較少有時間做家事，五六十歲的婆婆必須自己負責中餐和洗衣服。因此，她們覺得 Kelly 應該要多給婆婆一些代賣費用，尤其是在圓蜆價錢很好的時節，然而 Kelly 却只給婆婆 10 元，與拜託其他非親人代為買賣一樣。

Kelly 是典型的請託他人買賣的例子，在這類婦女的家庭中，家中主要的經濟來源是年輕的婦女（家中的媳婦），丈夫僅從事耕種根莖類作物，或外出工作但收入並不充足，婆婆則因為年事已高，而不再天下河捕撈，家中也沒有需要母親時時看顧的小嬰兒。因此，婦女可以長時間在河裡捕撈，她們捕撈的收穫量相對比較大，有的人一天可以撈完一個麻布袋的量，致使她們選擇在週間請親人搭乘公車前往市場買賣，代賣的親人多數會選擇前往 Nausori 或 Suva 等距離較近、交通方便的市場。

除了請婆婆代賣之外，也有請丈夫出門擺攤的例子，這些男子除了搬運圓蜆去外地買賣之外，多數都會將自家種植多餘少量的芋頭或樹薯³²一併帶出門，他們會選擇到比較遙遠的市場，有的人選擇搭乘公車往北走到 Viti Levu 島北部的 Rakiriaki 市場，也有人不辭距離的坐公車當天來回西部城市 Nadi 市場。³³由於 Nausori 和 Suva 以外的市場很少有人出售圓蜆，物以稀為貴，往往可以賣得好價錢，促使村人不辭長途坐車的辛勞到遠地擺攤。

³² 芋頭出售的方式是將清理乾淨的連莖芋頭用繩子捆好，一捆約莫 8 到 10 個芋頭，成捆售出。

³³ 從村子到 Nadi，村人要先坐 45 分鐘的公車到 Nausori，再從 Nausori 坐 45 分鐘到 1 小時到 Suva，再從 Suva 轉乘開往 Nadi 的長途客運，約莫 4 小時後才會抵達。



地圖 4 Viti Levu 島上捕撈婦女販售 *kai* 的市場分佈（資料來源：google map）
(紅色星號指的是市場所在城市, 正上方為 Rakiraki; 黃色箭頭指 Baulevu 地區)。

如果一個家庭中沒有人可以代為在週間到市場販售，婦女則會轉向請求信任的朋友幫忙。請託他人最直接的原因，是希望在週間取得急需花用的現金，然而家中或是自己本身又無法去市場買賣。由於每天圓蜆在市場上販售的價格和銷售情況都不盡相同，委託人為了保障自己的權益，確保自己的勞力所得有一定程度的報償，她們多數會找正直或親近的朋友幫忙，由於代賣的婦女本身也是有能力下水捕撈的人，為了補貼一日無法下水捕撈圓蜆的損失，委託人會給代賣人 10 元斐幣當作報償。

從委託買賣的關係中可以看出婦女之間的社會連結，因為委託人和代售者不一定有親屬關係。另外，由於超過半數的婦女是由其他村落婚入，婚後與家庭以外的村人建立關係的方式和選擇，像是緊急需要幫助時會找的人，或是閒暇時間一起聚集喝 *kava* 的酒肉朋友，在不同情境下選擇向不同的人建立關係，這些都可以看出婦女之間的連結方式。

此外，村人對於婦女的評價和看法，也可以從委託買賣的關係中略知一二。筆者曾觀察到，一週內有兩位婦女來請求 Betty 幫她們賣 *kai*，一位是隔壁戶 20 歲左右尚未結婚、在家幫忙的女兒 Bella，另一位是離婚後帶著兒子回村、40 歲左右

的婦女 Linda，她們都不是 Betty 夫家的親戚。³⁴筆者問 Betty 為何她們會來找她，Betty 說：「因為她們沒時間自己去市場，而有的人會把錢藏起來。」Betty 說她很少把錢藏起來，她都會全數拿給別人。如果賣的總數很高，她可能會拿到 15 或是 20 元不等的錢，所以村人才會找她。由 Betty 的解釋可以得知，婦女之間也會衡量彼此的信任程度和個人的誠信，尤其涉及現金或是生活急需的時候，信用是村人評價彼此、選擇尋求協助對象重要的標準。

第三小節 方式三：掮客

最後一種是由擔任掮客的村人，以低價向村人或是鄰村婦女收購圓蜆，轉運至西部城市（如 Nadi 或 Lautoka）的市場販售。村中有三戶人家從事這樣的工作，他們除了收購圓蜆之外，往往也會向鄰近的印度裔斐濟人收購根莖類作物，再僱用貨車到西部城市買賣。在西部城市居住在親戚家或是租小房間棲身，週一或是週二半夜出門，在週六晚上回到村子，參與週日的教會活動。

以村人 Edward 為例，週一他通常會買 8 袋至 12 袋的圓蜆，並向印度裔斐濟人收購根莖類作物，如芋頭、樹薯和蕃薯，印度裔斐濟人會至鄰近村落招募臨時工，以一天 10 元的薪資僱用，協助收成、清理並且將作物裝袋。Edward 通常以一袋 15 元斐幣購入根莖類作物，有時候則是 18 或是 20 元不等。一趟西部行需花費 350 元僱用貨車，將貨物全數搬上車之後，他 17 歲的兒子和姪子跟著貨車走，他則開著自己的車，載著太太和 4 歲的女兒一同前往。他們通常是週一或是週二晚上 8 點多出發，約莫 11 點抵達 Lami 鎮，他們在那邊停頓休息，喝茶和吃麵包，讓司機打盹兒片刻，再出發往西行，大約凌晨 2 點就會到達 Nadi。

到達西部的 Nadi，Edward 將根莖類作物以一袋 35 元的價位，賣給 Nadi 市場的中間人，先將貨物提供給他們賣，到週六再收錢。他和家人則在市場擺攤販售圓蜆，據他兒子的說法，一袋往往可以賣得 100 元斐幣，生意好的話，一天可以

³⁴ 雖然 Bella 和 Linda 都不是 Betty 的親戚，但是她們常常在空閒時間來找 Betty 聊天，告訴 Betty 任何她們聽到關於村人的大小事。相較之下，Betty 在 2008 年戒掉 *kava* 之後，很少去別人家串門子。

賣出三袋。到了週六下午，再開車回到 Naganivatu 村。

從訪談得知，Edward 會到該週無法出村販賣圓蜆的鄰村收購圓蜆，通常是週日下午去尋訪有意願的人，先把 40 元交給婦女，她們週一下水捕撈之後，Edward 僱用的貨車再到該村搬運圓蜆上車；如果位於相對上游的村落，她們會僱船把成袋的圓蜆運到 Baulevu Landing，集中擺放在路邊，等貨車來了再搬上車。



圖片 22（左）：掮客僱用年輕男子將 *kai* 從船上搬到貨車上

圖片 23（右）：貨車上堆滿要運往西部城市販售的根莖類作物和 *kai*

至於 Naganivatu 村的婦女，會將圓蜆賣給 Edward 等掮客的人，通常是急需用錢的婦女，村人 Meresela 就是這樣的人。約莫五十歲的她每天下河捕撈，村中甚至有婦女半開玩笑的說她「天天都是第一個下河捕撈的人」。因為她們狹小的房子內住了超過十個人，她和先生 Thomas 以及兩個已結婚的兒子、媳婦和年幼的孫子都住在一起，還有尚未結婚的其他子女。除了日常生活溫飽所需之外，他們還希望能賺取更多的錢，協助其中一個兒子建造新的房子。因此，她家對於現金的需求明顯比其他人高，為此她非常努力的天天下河捕撈，為了能在週間或是不能出村買賣的那週獲得現金，她選擇此種販售的方式。

對於現金的需求量較大，使得少數婦女會固定幫忙擔任掮客的村人捕撈圓蜆，然而這種合作關係並非固定不變的，如果婦女想要休息，或是因為生病、有事無暇捕撈，掮客就會轉向詢問其他婦女是否有意願將圓蜆賣給他們。

此外，擔任掮客的村人也非長期都能如此順利地經營，多數擔任掮客的村人，以此為業都不超過五年，一方面是因為長時間不在村中，另一方面是擔任掮客比

須有一定的財力基礎。掮客們一週內有五天不在村中，因此，若家中有需要長時間照顧的老人或是小嬰兒，或是沒有年紀夠大的小孩或是婆婆可以照料家庭時，擔任掮客的中年村人也無法長時間外出賺錢。此外，幾乎每個家戶都有會捕撈圓蜆的婦女，比起不知道能不能有充足的圓蜆可以買賣，或是生意能否週週賺錢，自己捕撈賺錢的收入相對穩定，畢竟掮客是大批買進圓蜆或是根莖類作物，再花許多現金僱用貨車（一趟 400 元斐幣）及租房子，還有花時間到其他市場擺攤買賣，販售過程所需的成本，並非尋常家庭所能積累的數目，雖然說收益可能會很大，村中僅有不超過三戶的人家從事這樣的工作。

分析從事掮客的三戶可發現，三戶的女主人本身因為生病（Sharon）或是原本就少下河捕撈圓蜆（Sarah、Sophia），她們家庭的主要收入來源本來就不是依靠婦女賺取現金，除了 Edward 因為父親和兄弟都從事有酬工作，整個核心家庭與父母親同住的他並沒有直接的現金不足的問題，然而，他仍想辦法從事掮客的工作，一方面是他的小孩已屆成年，他想栽培兒子繼續受教育，以找到更好的工作；另一方面是因為受不了村落集體勞動或是儀式等的現金花費需求，希望可以賺取足夠的現金，在都市購買房屋、離開村落生活。Sharon 則是因為本身生過重病，她的家庭為了治病已經花了不少錢，她的幾個小孩仍在中小學階段，對教育費用的需求還是很高，因此，在無法如其他婦女一般下河捕撈的情況下，她和丈夫選擇從事掮客，希望能夠因此賺取更多的現金，平衡生活中大量的開支。Sophia 也是因故鮮少下河從事捕撈，為人錙銖必較、很有生意頭腦，本身並不富有，因為希望能提供家庭更好的生活，除了要大女兒到都市幫傭之外，也與丈夫一同從事掮客的工作。

這些掮客本身的家庭經濟情況並不相同，然而，相同的是都因故無法憑藉婦女捕撈賺取現金，而他們屬於比較有企圖心、想要賺取更多現金，改善家庭經濟情況的人，因此願意投入較多的資金、勞動力和時間。此外，這些家庭中也因為有父母或是將近成年的女兒可以協助操持家務，讓家庭中的女主人有辦法長時間不在家從事家務勞動。

第五節 小結

由於 Naganivatu 村位處 Rewa 河畔，據村人的說法，婦女自過去以來就有下河捕撈圓蜆的慣習，聯外交通便利，就參與市場經濟方面，有許多有利的條件。再加上村內並沒有太多男性村人從事有酬勞動、得以賺取現金。再加上捕撈圓蜆的禁忌，使得 Naganivatu 村的婦女得以獨占捕撈並販售圓蜆的經濟活動。

雖然村人無法回答她們究竟涉入市場經濟多久，但根據殖民時期的漁業顧問 James Hornell (1940) 在 1939 年至斐濟實地調查漁業資源運用的報告，他走訪市場和幾個主要的捕魚村落，認為當時的市場衛生環境等條件不佳，也沒有太有經濟價值的漁獲，而且他認為捕撈漁獲換取現金對斐濟人而言並不構成誘因，斐濟人只為當日食用而捕撈。事隔 70 年，Verebalavu (2009) 在 Suva、Nausori 等市場訪談和調查的結果，在市場販售的婦女有 2 年到 20 年不等的經歷，由此可以推知，Naganivatu 村婦女至市場販售圓蜆、賺取現金可能已超過 20 年。

在捕撈和販售圓蜆的經濟活動中，婦女有頻繁的機會不斷重新組合她的社會連結。從一同相約選擇捕撈地點，到租用或共用船隻，從收集圓蜆開始就已經可以看出，婦女在不同時期選擇與不同的人建立社會關係的方式，這些選擇可能出於親屬關係的連帶，然而其他的考量，例如鄰居或是相同教會等等關係，也可能影響婦女實際的連結方式。

販售方式的選擇，則突顯了個別家戶的差異，個別家庭勞動力的分配，以及家戶對於現金的需求和運用方式，使得婦女選擇最有利於自身的販賣方式。不論事自己出村或是賣給掮客，都是在最節省勞動力和時間的情況下，將捕撈圓蜆的勞動行為所能得到的最大經濟價值發揮出來。至於對委託買賣的人選考量方面，除了優先考量家戶中是否有閒置的勞動力，可以花時間出村買賣之外，在選擇非親屬的委賣人時，可以看出村落中對於個別婦女的評價，以及村人重視的「誠信」價值，這些都是捕撈經濟活動中所呈現的社會面向和道德價值。

由生產面向看來，婦女的經濟活動雖然與親屬關係的實踐，有直接且密切相

關，但經濟活動的特質與現金在當代生活的重要性，也改變了婦女在村落社會生活的位置，影響婦女之間社會連結的方式，同時也鞏固了原有家庭的重要性，具體展現個別家戶的困境和差異。不同時間點中個別家戶之間的差異，也使得婦女有機會能夠自由展現她們在社會生活方面的自主性，也凸顯她們在經濟生活上的重要性。



第三章 村落現金流動

現金在當代村落生活中早已不可或缺，雖然過去的 *kerekere*³⁵ 交換形式時有所見，但是隨著村民的生活涉入資本主義市場越深，食衣住行各方面都必須依賴現金，才得以滿足生活所需。*Naganivatu* 的村落生活與外在社會和市場有密切的聯繫，婦女隔週將圓蜆運至市場販售、賺取現金，再從村外購買食物和生活必需品。現金除了能滿足日常生活的需求之外，在儀式活動方面，村人時常用現金來購買大量的食物或是布料等物品。此外，對於普遍信仰基督教的斐濟人而言，其生活圍繞著教會和相關活動，一年當中有許多場合如年度募款興建教堂，或是平常週日的禮拜，教友都會捐獻現金給教會。除了儀式和教會的花費，有孩童的家庭還必須負擔教育費用。

以上羅列的日常開支的類別，在當代村落生活中，特別是在儀式性交換物品，不再像過去以男性耕種根莖類作物、女性編織草蓆等方式提供，目前絕大多數的村人是以現金自村外購入或是向其他村人購買，罕有家庭能不花費現金而能滿足這些需求。由此可知，村人花費在生活或是其他項目上的開銷並不少。從第二章關於男性村人的工作介紹可以得知，除了少數村人家中有穩定、相對多的收入，對大多數的村民而言，往往必須努力控制收支、開源節流才有辦法維持生活。因此，婦女捕撈所帶來的現金收入，在當代村落的生活情境之下顯得特別的重要。

雖然捕撈圓蜆以賺取現金的方式，比起從事其他行業賺取現金來得容易，³⁶ 但是婦女所得的現金，也很容易因為要支付日常生活的需求、*kerekere*、儀式、教會捐獻等方面耗盡、無法留有結餘。又因為政治經濟情況不穩定，物價高漲，生活變得不容易，村人為滿足家用都相當拮据的情況下，他們將有限的物資分享給親

³⁵ 見本章第五節的討論。

³⁶ 婦女賣圓蜆一週的所得，若每天都下水捕撈 4 到 6 小時，可以賺到 200 元以上，但多數在村外工作的村人，兩週領一次薪水，約莫一週的所得是 60 到 100 元斐幣。此外，近年來村外的工作越來越難找、失業率高居不下（參見 2007 年的就業人口普查報告），與捕撈圓蜆的所得相比，靠後者賺錢對村人來說比較容易。

友的意願亦逐漸降低，不少村人必須額外打零工或是向親友或銀行借貸³⁷來支付各種開銷，現金不足的情況甚至還引發為了獲得現金而竊取他人物品或是牲畜的行為。

在這個章節中，將以筆者對 Naganivatu 村婦女生活的觀察和訪談資料為主，描述現金對當代斐濟人生活的重要性，村人的現金流動和 *kerekere* 的情況。除了現金收入和支出的概況之外，筆者也將描述大約始於五年前、僅由婦女發起和參與的 *soli* (收集金錢)，討論婦女在村落經濟生活中展現自主性的方式及其重要性。

第一節 日常生活現金支出概況

Naganivatu 村的家戶結構，大部分是核心家庭或是擴展家庭，如同前章所述，多數家庭的經濟來源是婦女捕撈圓蜆販賣所得，雖然每戶現金支出的情況不盡相同，支出的類別可概分為四類：日常生活、儀式、教會和教育。其中，前三項是絕大多數家庭的必要支出，第四項則是因個別家庭的子女人數和年齡而異。

第一小節 食物

日常生活的花費主要包含食衣住行，在飲食方面，斐濟人的主食是以芋頭、樹薯等根莖類作物為主，村內幾乎每位成年男性都有一塊地可以耕種。然而，受到印度裔斐濟人的影響，多數的斐濟婦女會將麵粉製成 *roti* (印度薄餅)或 *babakau*³⁸ 當作主食，搭配咖哩、*rourou* (芋頭葉) 或是 *kai* 等配菜一起食用。除了根莖類作物和麵粉，村人偶爾也會吃米飯配咖哩。主食以外，斐濟人受到英國人的影響而有喝紅茶的習慣，³⁹ 村人常常在早餐時喝紅茶配麵包或是 *babakau*；在下午三四點左右，喝紅茶配餅乾或是其他自製麵粉類小點心。他們所喝的紅茶多是超市賣的大包錫蘭紅茶粉，喝茶的同時，習慣加入大量的砂糖，偶爾加入奶粉調成奶茶，這樣的飲食習慣使得糖的每日消耗非常大。婦女在市場販售圓蜆之後，一般會到

³⁷ 村人 Baron 婚禮的花費是向銀行借貸所得，結婚兩年後仍在償還利息和本金。

³⁸ *babakau* 是一種外皮較硬有角的厚煎餅。

(<http://www.fijitimes.com/story.aspx?ref=archive&id=96250>)

³⁹ 再找資料補充說明。

附近的超市購買麵粉、糖、酵母粉、紅茶，還有如衛生紙、肥皂、洗衣皂等等其他日常生活的消耗品，根據個別家戶人數的差異而有不同，多數都會花費當日所得的三分之一到二分之一（約 20 到 30 元斐幣不等）。

村人除了在 Nausori 或 Suva 市區的超市購買食品之外，村落外圍 Baulevu landing 附近，有兩家雜貨店，分別是由印度裔斐濟人和斐濟人所開設的店，印度裔斐濟人的店面比較大，展售的東西比較多，除了食物、日用品之外，還有賣 *sulu*（布）、食用油和煤油、手機預付加值卡等等。這些商店的價格往往比市區的超市還貴，但是卻是貨色比較齊全、價格不至於太貴的選擇。除了雜貨店之外，也有一戶村人在此開設麵包店，供應 Naganivatu 和 Nakini 兩村村民食用，週日會開著箱型車到河道較上游的 Nacoaika 村兜售。在村內有幾戶人家在屋內開設 *kantin*（小型雜貨店）⁴⁰，賣零售或是小包裝的物品，也會賣香煙或是小包的 *yagona* 等等。村人一般會到村落外圍的雜貨店購物聊天，入夜後若急需要某些物品，雖然知道 *kantin* 販售物品的單價較高，但求近求方便的人會到鄰近村人家中的 *kantin* 購買。

第二小節 衣物

衣著方面，每位斐濟男性都會有至少一件的襯衫和 *sulu*（及膝裙），不論是大人還是小孩都是如此，這套衣服是他們週日上教堂、出席重要場合的正式服裝。除了上班或是進城辦事之外，多數的村人在家中的穿著是很普通的，一件短袖圓領汗衫和一條短褲，衣服往往有點破舊。由於多數村人無法隨性購買不同款式的衣物，村中的青少年會將手邊的衣物裁剪成自己認為流行的樣式，有不少人將有袖的運動衫剪成無袖，或是將長褲剪成五分褲或是短褲。此外，村人也會將儀式結束後分送得到的 *sulu*（布），到裁縫店量身裁製上衣。而在校就讀的兒童必須訂製制服，家長會在開學前到城裡的制服店購買，並在放假期間妥善保存。

⁴⁰ 2010 年初，村中有 5 戶家中設立 *kantin*，一般是在屋子的客廳角落擺放櫃子、陳列所販賣的物品，每戶的經營規模不盡相同，有三戶比較大，可以買到多數在外超市可以見到的日用品或乾糧，有兩戶只有賣香煙和 *grog*。村落現存的 5 戶開始經營 *kantin* 的時間並不相同，村中有兩三戶家庭之前有經營 *kantin*，因為營運不善或是經營者中重病等因素而不再營業。

斐濟婦女的傳統正式服飾是 *sulu jaba*（連身長裙），婦女大多是買布請裁縫設計裁製，每匹布依照其圖案和材質而有不同的價錢（以公尺為單位計算），不同地區的裁縫店也有相異的價位（縫製一套長裙的價差從 15 到 35 斐幣不等）。*Naganivatu* 村的婦女多半是將買到或是分得的布料，拿到鄰近的印度裔斐濟婦女的家裁製，她的手藝很好而且價格低廉，還會設計出不同的樣式供客人選擇。一般日常生活中，中年婦女或是一般青少年多半身穿有袖上衣和 *sulu*（布），她們將布圍在腰際當成裙子，這類大小的 *sulu* 一般是 4 到 10 斐幣不等，通常只有在特定節日才會購買新的 *sulu*，當成禮物饋贈給親友或是為自己添購新裝。

除了自費購買衣料之外，若有親戚在國外或其他城市工作的村人，偶爾會收到來自大城市或異國的二手衣物，這些衣物像是對生活在村中親戚的饋贈和補償，很類似聖誕節他們帶回村子的大量食物或禮物一樣。接收這些衣物的往往不只有一個家庭，能夠一起平分衣物的親屬，彼此之間不必然是血緣關係越接近越有機會一起平分，往往是與日常生活往來互動的親疏遠近有關，往來越緊密，平分的機會越多。因此，除了與贈予者相同原生家庭的家人能夠分到衣物之外，能夠接受分送衣物的成員，標示出村人之間往來互動的情況。



圖片 24：在村人 Ana 家前院陽台展售的衣物

另外，一個月約有兩個週間的下午，有個村外人會開著小客車載著二手衣物、被單和枕巾等幾大袋的衣物，在村人 Ana 家的陽台展售，每次大約停留兩三個小時。每當車子一來，有需要購買衣物的婦女會放下手邊的事，前往陽台挑選衣物，將袋子打開一一揀選，也會幫其他婦女留意她們的需求。挑選衣物的同時，婦女們也會交流捕撈圓蜆的事務和村中的八卦，有的婦女會向其他人購買已撈起的小

袋圓蜆。對婦女來說，這樣的場合通常是理想的資訊交流和打發時間的地方。

二手衣物的價格約莫是原價的二到三折，因此村中婦女喜歡來挑選衣物給自己的小孩，偶爾也會揀選幾件被單枕巾，為換季做準備。因為載來村中兜售的衣物種類不盡然每次都相同，婦女時常會抱怨這批衣物的類型不符合她們的需求，只來看幾眼就離開。

關於女性的服裝方面，在村落中一直有個非明文的規定，也就是女性在村子內不得穿著褲裝，⁴¹一些青春期的少女和年輕的婦人，為了行動方便或是其他理由，會在 *sulu* 內穿短褲。雖然在村落會議中，這樣的議題有時候會被提出來討論和勸導，部份婦女在家中依然會穿褲子，不過在走出房間之前，一定會將 *sulu* 圍上。另外，婦女下水捕撈圓蜆時，她們會穿著比較破舊的衣服，為了方便潛水，也會在 *sulu* 裡面穿五分褲。這些生活上的習慣和需求，使得 Naganivatu 村婦女的穿著習慣與其他從事生計型態的婦女有所不同，因此她們對新衣服的消費需求不會太頻繁。

日常消費中，村人花費在衣物方面所佔的比例不是很高，對男性而言，一般有一套正式可以穿去上教堂的服裝，也就是襯衫加上 *sulu*，平常穿的再破舊也沒關係，他們不會花太多的金錢去購買大量的衣物。對女性來說，一般都會有兩套以上的 *sulu jaba* 來出席正式場合，然而平常穿的 *sulu*（布裙）是一種消耗品，在捕撈過程或是曬衣服時很容易弄壞和遺失，雖然有時是親戚借用，但是一旦被 *kerekere* 走就很難再拿回來。因此，就實用因素考量，婦女會購買便宜的 *sulu*，比較不會買高單價的衣物。

⁴¹ 2010 年 1 月 15 日的 Fiji Times 頭條「Bashed for wearing pants」，是報導一位住在 Naqal 村的 16 歲少女，她因為外出穿著長褲，而被身為村長的舅舅用棍子打（<http://www.fijitimes.com/story.aspx?id=137446>，2011/10/3）。



圖片 25（左）：村人於週日禮拜著正式服裝

圖片 26（右）：2010 年掃墓後宴會時婦女換穿的 *sulu jaba*

第三小節 居住

住的方面，多數的村人在成立自己的家庭之前多是跟父母同住，兒女結婚之後，會視情況決定是否新建一棟房子，搬離原生家庭。每個家庭的經濟情況不同，同住在一個屋子內的成員人數也不同。例如，村人 Thomas 的房屋內，除了太太和未婚的幾個小孩之外，兩位已婚兒子的家庭也住在一起，十多個人擠在一間沿著山坡建造的小房子中。然而在 Ana 家，因為丈夫過世，孩子外出工作，只有她和一位女性友人，兩人一起住在一間大房子中。

依照村莊的地形來區分，Dravuni 氏族的村人多將房子蓋在小山坡上，Matasau 氏族主要的幾戶大房子都蓋在村落中央的草皮外圍，其他的房子從內往外擴散。村中有一條沿著河流平行的道路，還有另一條靠近村後方小溪的小路，多數的房子都散佈在期間，房屋間的道路是以地磚鋪成的小徑。

若要在村中興建新的房舍，據村民表示只需要徵詢 *turaga ni koro* 或 *turaga ni yavusa* 的意見，他們同意就可以在一塊地上建造房屋，這與 Ravuvu 所稱每個房子都有特定的 *yavu*（地基）之說法⁴²有所不同。在斐濟的傳統中，每棟房子都有特定的地基，這個地基是家族神聖的領地，標示出個人所屬地的合法性以及其與整個村落的關係（Ravuvu 1983: 14）。*Yavu* 越高，表示地基所有人的社會地位越高。

⁴² 參見 The Fijian Way of Life (1983): 14-15。

若舊有 *yavu* 上方蓋的房子倒塌之後，第一位 *yavu* 所有人的男性後代子孫可以在原有的 *yavu* 上興建新的房舍，但若 *yavu* 的數量不敷使用，可以舉行儀式設立新的地基。

然而在 Naganivatu 村，筆者幾乎沒有聽聞村人提到 *yavu*，推測是因為幾代村人為了尋找一塊沿河而居、不受水災侵擾的土地而遷徙數次，抵達村落現址不到一百年，雖然在興建房舍前會先蓋地基，但多數的土地上未曾有自家祖先的建築遺跡，因此在新建房屋時，沒有舊有地基可以參考。然而，社會地位不同的人家，其 *yavu* 高低的確有所不同，但是 Naganivatu 村落範圍內的地形高低起伏不定，沿著河流興建的房子地基普遍比較高，山坡上的房舍則會依據不同的坡度而有不同高度的地基，從 *yavu* 的高低能判斷出主人社會地位高低的情況，在 Naganivatu 村這樣的現象並不明顯。



過去，多數的房屋都是大型、高三角牆、矩形格局、內無隔間的形式，然而在現代村落中，很難看到舊式的建築，雖然有許多房屋仍是矩形、無隔間的建築，其採用的建材和屋頂形式，早已和傳統茅草屋不同。在 Naganivatu 村，絕大多數的建築都是鐵皮屋頂，牆面有的是用水泥磚，有的只用鐵板，依據不同家庭的經濟狀況採用不同的建材。水泥、鐵板等建築材料並不便宜，因此，往往需要家族合力出資或是出力來協助建造新的房屋。

興建一棟新房舍的困難，可以從村人 Jacob 家的例子看得出來，Jacob 家在 2007 年遭受颱風的侵襲，房子被吹倒無法居住，一家六人（夫妻和四個兒子，2010 年時分別為 21、17、15 和 10 歲）只好暫時借宿隔壁的親戚家，因為三個兒子都在求學階段，家庭的收入主要是依靠太太 Betty 販賣所撈的圓蜆，Jacob 有時候會到鄰近印度裔斐濟人的田地收成根莖類作物以賺取現金。為了支付日常生活的花費、孩子的教養費、教會不定期的奉獻以及其他雜支，家中所剩的錢非常的少，夫婦倆在幾年間分批買進水泥磚，然而四年多來仍然無法購入足夠的建材，還在堂弟蓋房子時，將部份的水泥磚轉賣出去，換取現金供生活所需。由此可知，村人普遍無法輕易地籌措到興建房屋需要的大筆現金，只能分批採購建材和分次興

建，建造新的房屋對多數人而言是很困難的事。

在村落中，興建房屋不是一件簡單的事，但是人們可以買賣舊有、已遭廢棄的房舍。Matasau 亞氏族的 *turaga ni mataqali*（亞氏族之長）的二兒子就在村中買了一間舊房子。他平時在外地教書，只有假日會回到村落，村裡的房子平常住著父母親、哥哥一家六口人，因為覺得家裡的空間太小（他們一家有五口，夫婦倆都是老師，有三個女兒，都不滿十歲），選擇在將村中一間閒置多時的空房子買下來重新裝潢。花了約莫半年的時間，夫婦倆在隔年新年回村時，就帶著另外兩位在家中幫傭的親戚一起住在新的大房子中。

在村中居住的方面，除了蓋房子需要花錢之外，村落會議決議每一棟附近的草皮都必須定期修剪維護，通常每兩三個月就必須整理一次。村中有七戶人家⁴³有割草機，人們會依照與不同持有人的交情和關係，請特定的村人幫忙修剪，根據房屋周圍綠地的大小，需付 5 到 20 元不等的金額。

至於屋內的擺設，Ravuvu (1983) 提出他在 1980 年代對於一般村落房屋內部家具陳設的觀察，他指出當時多數的家庭購買家具並不是為了實用的目的，有很大部份是為了擺設和裝飾，例如，人們買床舖不是為了睡覺，而是用來收藏擺放東西，多數的人還是習慣睡在舖有草蓆的地板上。對比筆者在 2008 年中第一次到 Naganivatu 村所看到的現象，多數的家庭都有衣櫃、矮櫃、床舖和些許電器用品，但每個家戶使用這些物品的情況不盡相同。

幾乎家家戶戶都有收音機，約莫八分之一的家庭有電視機，甚至有兩戶家中有電腦。⁴⁴要使用這些電器用品，村人必須到 Nausori 鎮上購買電力卡（一次購買

⁴³ Naganivatu 村有 7 戶有割草機，他們是 *turaga ni koro*（現任村長）、Master Robert（擁有卡車的退休教師）、Sairusi Tuvotu（Matasau 的 *turaga ni mataqali*）、Leonard（退役軍人）、Sereana（家中開 *kantin*）、Tulia（先生是木工師父）和小 Emoni 家（割草機為其祖父所有，祖父是 Nakini Village School 的高階職員）。

⁴⁴ 2010 年底颱風淹水時，多數的村人把家中值錢而重要的東西都搬往山坡上，我是在這個時候觀察到村中竟然有兩戶人家有電腦，然而我並不清楚他們使用電腦的情況。擁有電腦的兩戶人家都是屬於 Matasau 亞氏族，其中一戶的男主人 Nimilote，他是廣播電台主持人，太太是護士；另一戶的男主人 Leonard 是退役軍人，有兩個兒子加入英國軍隊，會不定期匯錢回家。

通常是 5 斐幣），回到村子將購買的加值金額輸入電錶中才能用電，一旦加值金額使用完畢就會斷電，必須等到再次加值後方能復電，因此村人會斟酌用電的情況，不見得會經常使用電腦或是其他電器設備。但是，村人很喜歡聽廣播，除了聆聽音樂打發時間之外，最重要的就是從整點新聞中得知一些最新的消息，他們往往會把聲音開得很大聲，鄰近兩三戶人人家都可以聽到廣播聲。

雖然有部份村民家中有電視，要收看電視節目必須購買天線，想觀賞 DVD 則需要購買播放器，幾戶有電視的家庭幾乎都有 DVD 播放器，而村中只有不到三戶的人家有天線，一般可以收看斐濟當地的電視台 Fiji One，也能看到澳洲的新聞台和英國國家廣播公司新聞台的節目。只要有人在看電視，時常就會有鄰居或是親戚家的小孩跑來一起觀賞。

至於電冰箱或是電磁爐高單價的家具等，有部份家庭擁有這些廚房用具。然而，冰箱的使用率並不高，通常只有在製造冰水或是暫時冷藏某些食物會用到，其他時間大多閒置在廚房的一角，幾戶自營小雜貨店的人家，會用來冷凍冰棒或是奶油以供零售。至於電磁爐更是鮮少有家庭在使用，多數婦女煮東西是用煤油爐或是燒柴的方式，村落外圍的 Tailele 商店區就有在賣煤油，而木柴主要是學童負責去附近撿拾，撿一捆木柴可以賺取些許的零用錢，村中幾個勤快機靈的孩子會利用放學或是放假時間撿木柴賺外塊。

對婦女而言，除了上述的家具和家電用品，他們還會花錢採購窗簾布。在經濟情況比較好的時候，家家戶戶在過年時都會換上新的窗簾，然而，2010 年初，有婦女評論，覺得今年和往年相比，比較少人換上新的窗簾，推測是大家的收入普遍不是很好，因此沒有心思和餘裕額外花錢去佈置。

至於另一項現代生活常見的家具洗衣機，在村中很少有家庭擁有，即便家中有洗衣機婦女也不常使用。一台洗衣機的價格通常要 100 元斐幣以上，只有極少數婦女在嫁入村落時，其家族有準備洗衣機當嫁妝。很少人使用的原因是洗衣機要耗費電力才能使用，多數的婦女習慣在洗手槽或是河邊，用刷子和洗衣皂來手洗衣服。

離家在外地居住的村人當中，很少聽到有人花錢租屋或是買房子，一方面是由於這是一筆不小的開銷，另一方面是因為居住在親戚家是一件很尋常的事。那些在外地就學或是工作的村人，他們在求學期間很多是住在學校宿舍，許多人在畢業後會回到村落，因為在就業市場上，他們面對印度裔斐濟人的競爭，相較之下不容易在外地找到工作。有些年輕的未婚女性會透過在外地工作的親戚轉介，前往城市到有錢人家幫傭，⁴⁵或是到西部觀光區的旅館從事服務業，因為是藉由親戚的引介，多數的人都會暫住在親戚家中，除了在入住時買糖、米、麵粉或是一些生活用品之外（大約花費 20 到 30 元左右），很少人會給寄宿親友現金。斐濟人的親屬關係範圍很廣，不管是遠親還是朋友的親戚，幾乎任兩個當地人都可以找到彼此之間的關係，以確立兩人之間的稱謂、權利義務和應對的方式，藉此他們得以在外地與人建立互助的連結，解決生活上的問題和需求。

第四小節 交通

在行的方面，由於 Naganivatu 村的地理位置和交通便捷之故，大多數村人主要的交通工具是公車，從村落到最近的城鎮 Nausori，發車起點就是村外的 Baulevu Landing，對鄰近的其他村落而言，必須步行（如 Nakini 村）一段距離或是搭乘小型巴士（如 Nacoaika 等村）到發車地點或是鄰近的交叉路口等公車，這些交通較為不便的村落，有時甚至會提早一天到 Naganivatu 村借住在親戚家，以便隔天一早搭公車離開 Baulevu 地區。除了公車之外，有幾個鄰近的印度裔斐濟人會開小型巴士，載客來回 Nausori 和 Baulevu 一帶的村落。部份村人喜歡搭乘小巴，因為小巴的發車時間有彈性，不像公車一樣，每隔一個小時或是更久的時間才有一班；另一個原因是，一旦載客人數滿了之後，小巴就不會像公車一樣在路上隨招隨停，可以節省十至二十分鐘的時間。

公車的票價隨著油價的上漲以及機械維修成本升高而提昇，筆者在 2008 年年中第一次進村的時候，從 Nausori 到 Naganivatu 的票價是 1.3 斐幣，2010 年初再次

⁴⁵ 雇主可能是歐美籍人士、當地華人或是比較富有的斐濟裔家庭。通常兩週可以賺取 100 元斐幣，吃住則不用另外自己花費。

造訪時，票價已經提高到 1.6 斐幣。而小巴與週末載婦女前往 Nausori 賣圓蜆的卡車票價一樣，在 2010 年初時都是 1.5 斐幣。但是私人交通工具的票價往往會隨著乘坐的客人、天候狀況而有所不同，筆者第一次前往 Naganivatu 時，有一天坐車離開村落要去 Nausori 採買，印度裔斐濟小型巴士司機看筆者是外地人，收取兩倍的票價（3 元）才肯讓筆者搭乘。另外，第二次前往 Naganivatu 村時，在某個颱風天到 Nausori 採買後要回村，司機判斷天候和路況，開出平時十倍的票價，才肯載筆者回到村落。以上筆者遇到的情況很少發生在當地人身上，有些婦女甚至會跟熟稔的公車司機賴帳，從 Nausori 回到 Naganivatu 村時，會跟司機哀求說身上只剩下不到斐幣一元，司機別無他法也只好收下不足額的車票錢，通融讓婦女下車。

在 Naganivatu 村有非常少數的村民擁有汽車，據筆者在 2010 年初的調查，該村只有 5 人有車，2 輛載貨卡車、3 輛小轎車。2 輛卡車的駕駛是 Dravuni 亞氏族的 Robert 父子，但只有一輛是父親在任職教師退休後購入，另一輛是印度裔斐濟人所有，借給兒子使用。而小轎車的使用者都是 Matasau 亞氏族的人，*turaga ni mataqali* 的大兒子（從事轉賣圓蜆的掮客）和二兒子（職業是老師）各自擁有一輛車，另一輛是一位印度裔斐濟人所有，他將名下的計程車借給 *turaga ni mataqali* 姊姊的兒子 Jason 使用。

村落中之所以僅有少部份的人有車子，一是因為購買車子所費不貲，另外，因為車子長年在凹凸不平的道路上行駛，零件很容易損壞，保養維護和修理的金額也是一筆不小的負擔，因此，購買私家轎車對多數的村人來說，是負擔不起的選擇。多數需要小型巴士或是卡車的情況下，例如一群年輕人在過年期間出遊，或是從事中介買賣的村人要運貨到西部城市時，村人都會向鄰近的印度裔車主租用，卡車來回西部城市一趟要 300 多斐幣，而巴士租用一天要 200 斐幣。

第五小節 奢侈品與其他

現金的用途除了滿足日常生活的食衣住行花費之外，村人也會不定期購買香水和髮膠等美妝用品（這些物品的單價介於 3 到 7 元不等）。對當地人而言，上

教堂或是出門參加正式的儀式或典禮時，不管是大人小孩，一定要抹上髮膠、噴香水、將椰子油塗在身上才能出門。對村人而言，除了沐浴並穿上正式的 *sulu* 和襯衫或是 *sulu jaba* 之外，塗抹香水和椰子油在身上，遮掩過濃的體味是出門前一定得做的事。村中的婦女也會不定時到鎮上的美容院將頭髮燙捲，對斐濟人而言，捲短髮是女性標準的髮型，村人認為父母應該規勸年輕的女孩不要將頭髮留長綁馬尾，而應該維持短捲髮看起來比較美麗。

除了美妝展品之外，近年來，手機通訊⁴⁶在斐濟日益發達，許多村人也趕流行的購買手機及儲值預付的電話卡。筆者在 2008 年中第一次到 Naganivatu 村時，雖然村子能接收到 Vodafone 的訊號，但是當時只有少數從事買賣，或是在外地工作的村人擁有手機，因為村子範圍的通訊品質很不好，僅有靠近村落會所或是某些方位收的到訊號。但是到了 2009 年底，當筆者再次造訪該村時，因為另一家新成立的電信公司 Digicel 積極拓展業務，廣設基地台並推出更優惠的通話方案，明顯要與 Vodafone 一爭高下時，Baulevu 區域的手機通訊品質才有提昇，也因此越來越多的村人擁有手機。

大多數的斐濟人使用的手機計價方式都是預付加值，一組電話號碼的 sim 卡要 5 元斐幣，人們可以在商店購買到 5 元、10 元、20 元和 50 元的通話加值卡，但是因為並不是每個人都有辦法一次付清加值卡的金額，Tailele 的商店還提供更為小額的加值方式，讓村民可以一次加值 1 元或是 2 元的面額進行通話。

對於那些有親友在國外居住的村人而言，他們會用手機撥打國際電話到英國或是紐澳地區，費率與一般的國際電話卡相比真的便宜許多，依照撥打的時段（例如新年期間的優惠方案，撥國際電話前 20 分鐘免費等等）或是通話國家的不同，兩者的費用會相差 2 倍之多。

⁴⁶ Vodafone Fiji 在 1994 年 7 月正式在斐濟成立，直到 2008 年 5 月 Digicel Fiji 取得執照（<http://www.cellular-news.com/story/33902.php>, 2011/10/3），Digicel Fiji 的策略迫使 Vodafone Fiji 降價因應，雖然兩家公司在 2007 年 2 月 6 日簽署了為期三年的夥伴協議，但兩者在斐濟是處於敵對的競爭關係。

（<http://www.techday.co.nz/telecommunicationsreview/news/vodafone-fiji-plays-hard-ball-with-digicel/11790/>, 2011/10/3）

手機除了用來與人聯繫之外，對於年輕一輩的斐濟人來說，他們習慣拿手機來聽廣播或是音樂。在斐濟，一隻功能最普通的手機（如 Nokia 3310 或是更陽春的型號）在當地只要 10 元斐幣，或以更便宜的價格就可以買到空機，因此許多中學生都會拿零用錢購買，或是跟父母吵著要買手機。在 Naganivatu 村，幾乎每個家庭都有兩隻以上的手機，大部分是男主人和成年的孩子持有，也有部份年輕的婦女擁有手機。

根據當地華僑的說法，在 2009 年以前，幾乎每個中國籍或台灣籍的漁夫都曾在 Suva 被偷或搶過手機，但已經越來越少聽到這樣的事件，而走在 Suva 市區，路上有越來越多斐濟人在講手機。筆者曾看到在都市生活的斐濟父母，被就讀小學的孩子吵著要買手機當聖誕禮物，由此可知，近年來手機在斐濟是越來越普遍。

除了食衣住行的基本開銷，以及上述常見的其他花費之外，部份村人也常花錢買 *yaqona*。過去，只有成年以上的男性在儀式場合能夠飲用，然而，在當代的村落生活中，婦女和青少年都開始喝 *yaqona*，部份村人甚至常常在晚餐過後，聚集到某位朋友家中飲用到半夜一兩點。市場上的 *yaqona* 根是一把一把捆好出售，依照重量計價，一把至少要價 20 元斐幣，村人買回來必須將它搗碎、磨成粉狀才能飲用。通常多數的村人會購買已經磨碎、分裝成小包裝的 *yaqona*，一包通常賣 1 斐幣。一個晚上數小時的聊天和飲用，至少會喝掉兩到三小包，若一個星期好幾個晚上都在飲用，長期累積下來的花費真的很可觀。有些因為種種理由⁴⁷而將 *yaqona* 戒掉的村人，都自覺因此省了不少開銷。

除了 *yaqona* 之外，近來有越來越多的年輕人開始喝啤酒，他們覺得啤酒的味道比較好，不像 *yaqona* 土味重、難以下嚥。村人認為只有男性可以飲用啤酒，一旦有女性被發現在村子裡喝啤酒，她就會被趕出村子。然而啤酒也不便宜，有人

⁴⁷ 我聽到多數村人戒除 *yaqona* 是因為轉換教派。循理會是斐濟規模最大的教會，幾乎每個村子都有一座循理會的教堂。半數 Naganivatu 村人都是信仰此教派，循理會強調尊重並傳承當地的文化，因此不反對飲用 *grog*，教友會在週末晚上會相約幾位朋友或教友一起喝；然而村中次多人信仰的神召會，則援引聖經上的說法，認為 *kava* 是不潔的東西，呼籲信徒不要喝 *kava*。因此，從循理會或其他不反對飲用的教派改信神召會之後，就慢慢戒掉飲用的習慣。此外，也有人是因為受不了在循理會一定要喝 *grog* 而改信神召會。

甚至為了買啤酒而犯下偷竊等的罪行。2010 年初的某天，有傳言某村人的牛半夜被殺，警察正在調查這件事是誰做的，在隔了幾天的清晨進村，趁犯人還在睡覺時，把他帶回警察局。後來才知道，有位村人將 400 元斐幣交給女兒的男朋友，要他去買一頭牛來籌備婚宴，這個年輕人因為喜歡和朋友一起喝啤酒和 *yaqona*，而把這筆錢都花光了，為了要跟女孩的父親交待，只好半夜偷偷宰殺村人的牛。

第二節 儀式的花費

除了日常生活的開銷，村人在生命儀禮的儀式上也有許多大大小小的花費。

Naganivatu 村民在村落會議達成共識，依據不同目的舉辦的活動，除了儀式主人必須負擔儀式所需物品、主要食物的採購之外，其餘的村人，以戶為單位需負擔 5 到 20 元斐幣不等的金額作為公共基金，以村為單位來規劃使用，這些現金主要是拿來購買儀式後全村性宴會的食材或 *yaqona*，或是用來租用小型巴士等交通工具用的。

不管是婚禮、喪禮或掃墓等儀式，活動結束後都會舉辦全村性的宴會，來款待他村前來參與儀式的客人。宴會的食材清單中，儀式主人必須負責購買牛、豬或雞等牲畜或是其他的主食，其餘菜餚的花費則是由村人共同負擔，村人以戶為單位交 20 元斐幣作為公共基金，再委託村中兩位有經驗的中年婦女，負責到市場購買宴會食材，她們通常會買蔬菜、麵線（長壽麵）、馬鈴薯、洋蔥等食材，也時常會購買咖哩粉、鹽或糖等調味料。

在飲食的準備方面，通常青壯年男性或青少年是負責做 *lovo*（地灶），他們將根莖類作物和處理過並用芭蕉葉包裹好的全豬和雞隻，放入挖好並鋪上燒紅石頭的地灶，再用芭蕉或其他植物葉子蓋起來燜煮一夜。與儀式主人同 *mataqali*（亞氏族）的幾位婦女會負責煮菜，其中一人負責掌廚，其他三四位婦女協助食材的處理。她們在村落會所旁的空地搭灶生火，洗菜切菜完後，用大鍋子來拌煮菜餚，婦女大多會烹煮咖哩或雜燴（*chop suey*）。她們從儀式前一晚就是開始準備，當天上午還要負責把 *lovo* 好的芋頭、樹薯削皮，集中擺在大片葉子或是盤子上。



圖片 27（左）：*lovo* 的食材與燒窯物品

圖片 28（右）：2010 年掃墓後宴會的食物，盤中裝有雜燴、咖哩等菜

除了上述婚禮、喪禮的宴會情況，筆者觀察到 Naganivatu 村還有另外兩種全村性的儀式活動，村民的花費和義務與上述儀式不盡相同。一是每年年初的 *cara*（掃墓活動），另一項是則是跨村的 *reguregu*（弔唁）。筆者所閱讀過關於斐濟文化或儀式的介紹中，多數著重在如結婚、喪禮等生命儀禮的過程和細節的描述，很少有作者提到村落掃墓和跨村性儀式活動。

第一小節 Cara（掃墓）

筆者待在 Naganivatu 期間，剛好連續兩年參與年初的 *cara*（掃墓）活動。掃墓的時間通常是訂在新年過後兩週內擇日舉行，村長會在年底前選定一個日子，吹響 *tavui*（海螺號角）引起村民注意，再派人以大聲喊叫的方式告知全村村民，這個村人會在村落三個不同的地點喊叫，讓整個村落的居民都可以得知佈達的事項。

掃墓前幾天，村人就開始忙著在村落會所外的空地搭建棚子，供掃墓當天舉行傳統儀式使用。因為 Naganivatu 村循理會的教堂尚未修建完成，多數的禮拜或是活動都在村落會所內舉行，因此，有村人覺得不應該在臨時教堂內飲用 *yaqona*，於是決定在一旁的草地上搭建棚子，男性村人在掃墓當天會坐在會所外喝 *yaqona*。

搭建棚子時，村中年紀較長的男子大多坐在會所外的屋簷下，指揮年輕人做事，年輕一輩的村人，比須走到幾公里外的竹林，將竹子砍伐下來，隻身扛回村

子裡。在老人的指導下，將竹柱豎立在事先測量規劃並挖掘好的洞裡，等骨架撐起，最後才鋪上鐵皮板。除了搭建棚子之外，每戶村人必須先交 3 元斐幣，用來當購買 *yagona* 根的公基金。



圖片 29（左）：年輕的男性村人在掃墓當天早上準備搭設棚子

圖片 30（右）：掃墓結束後，男性村人坐在棚下喝 *yagona*

Cara 當天上午，男性村人集結在 *bolabola* 下舉行儀式，年長者喝完第一輪 *yagona* 後，年輕的男子成群結隊前去清理通往墓地的道路，並稍微整理墓園四周的雜草。待割草整理的年輕人回到村落後，輪到喪家的婦女前往墓園，只有那些在前一年失去親人的婦女才會到墓園「掃墓」，除了婦女之外，也有一些同家族的女孩子（她們多數是小學生或是就讀幼稚園的年紀）會跟著一起前往看熱鬧。

婦女到了墓園之後，先將三、四匹新的 *sulu* 層疊覆蓋在墳墓上，再將另外一條被割成流蘇狀的 *sulu* 圍在墳墓四角的竹竿樹枝上，接著 *cobo*（拍手）三下後將 *sulu* 全都拿起，另外一兩位婦人將 *masi*（樹皮布）蓋在墳上，在覆蓋之前，先用小刀在 *masi* 布上戳洞，固定於豎在墳上的樹枝中，還有人將多色彩帶纏繞好的布條圍在四角的樹枝上。把 *masi* 覆蓋好後，這時聽到有婦女在低聲哭泣，口中唸唸有詞。最後，婦女會把用 *masi* 結成的扇形蝴蝶結綁在下方的樹枝上，確保 *masi* 不會被風掀起、吹走後，再由小女孩把白色或粉紅色的花圈放在墳上。



圖片 31（左）：此為 *turaga ni yavusa* 的墓，上頭結有扇形 *masi*

圖片 32（右）：掃墓時，婦女會先將 *sulu* 鋪在棺木、土墳上

婦女待在墓地的時間大約十分鐘，將 *sulu* 和 *masi* 覆蓋好之後，有些婦女會坐在其他人的墳上休息，或者好奇的看一下其他墳上的名字，但大多數的人就此離開、走回村落。回到村落後，她們必須下河或是到浴室沖洗，才能換上 *sulu jaba*，再到村落會所加入其他婦女準備和擺設食物的行列。

隨後的宴會上，前一年有人過世的喪家必須準備全豬和雞隻，喪家在前一晚就會以 *lovo* 的方式準備肉品，購買一隻全豬約莫需 400 元斐幣，而一隻雞的價格則是 7 到 15 元不等，在超市買宰殺處理過的冷凍雞，或向村人購買自家飼養雞隻的價格會有差異。村中的婦女在當天不可以下河捕撈，也不應該外出買賣圓蜆，而且每戶必須為午宴準備一道菜，通常婦女大約會花費 10 元斐幣左右來購買食材，到了正午時分，在家中烹煮菜餚。等掃墓的婦女回來之後，可以看到其他婦女穿著 *sulu jaba* 在會所前的小徑上列隊，手上端著盛菜的鍋子魚貫的走進會所。



圖片 33（左）：婦女穿著 *sulu jaba*、拿著鍋子魚貫走進會所

圖片 34（右）：喪家準備好的烤全豬

會所裡，年長女性會靠牆而坐，一邊聊天一邊看顧年幼的小孩。其他的婦女各司其職，有人負責削芋頭、樹薯的皮，有人負責裝盛菜餚和擺盤，有人負責調製飲料裝進果汁壺中，還有人負責洗碗。這樣的分工源於自然形成的默契，並不是硬性指定或分派的結果。

下午兩三點宴會開始時，會所內已鋪上三條長 *sulu* 當桌巾，上面擺著一盤盤的主食和菜餚，有部份的男子仍然坐在竹棚下喝 *yagona*，這些人家中的婦女會先裝盛一點食物，帶回家中留待晚餐食用。其他進會所用餐的人，會依照年齡席地而坐，年長的男性坐在會所的前方，那一區的菜餚會比較豐盛，各式肉類都會擺在他們面前，年輕的男性村人也會先坐下來享用。等到男性用完餐離開會所之後，接下來才換女性坐下來用餐，此時肉類等好吃的菜餚都已經沒了，婦女吃到的大多是剩下的剩菜、魚、*kai* 和 *rourou*。她們會評論今年的菜色和其他儀式餐宴相比如何，若只能吃到平時常吃的魚和 *kai*，她們會私下抱怨餐點不夠豐盛。



圖片 35（左）：宴會時，男性村人先行享用，右上角的人年紀最長



圖片 36（右）：待男性村人享用完後，才輪到婦女

2010 年的 *cara* 和往年相比多了一項特別的活動，因為 *turaga ni yavusa*（氏族長）在前一年的年底過世，為了表達懷念之意，村人特別請來一組樂隊，在餐宴時演奏音樂娛樂大家。村人除了坐著聆賞，有幾個中老年婦女開心的扭動肢體，一旁的人跟著拍手鼓譟，大家都笑成一團。大多數的婦女在約莫下午五點時，就已經把會所內整理乾淨，此時多數的村人都坐在村落中央草皮的四周，想喝 *yagona* 的年輕男性村人和部份婦女坐在竹棚的外圍，其他婦女則坐在周圍人家的庭院，有幾個村人站起來、兩兩隨著音樂緩緩的跳起舞來，一會兒笑鬧、一會兒安靜的

聽音樂，一直到快天黑才結束。

對村人來說，*cara* 是一年一度的大事件，前幾天村中的男子就必須準備收集根莖類作物，年輕男子必須付出勞動力協助竹棚的搭建以及清理墓地的雜草。當天，婦女除了事先準備一道菜餚之外，在宴會的過程中，必須協助佈置用餐環境、分裝食物、擺盤、服侍其他村人用餐，在宴會結束後也必須清理、復原環境。如果當天留在家中或是刻意離村，不願意在全村性事務上付出勞動力或現金，都會遭受其他村人的耳語批評，被認為是自私、不合群的人。

第二小節 *Reguregu*（弔唁）

另一個筆者參與的村落性儀式活動是喪禮前的 *reguregu*（弔唁），跟隨村民一同前往沿海的 Kumi 村。這個村跟 Naganivatu 的淵源深厚，Matasau 的 *turaga ni mataqali* 的母親便是來自 Kumi 村，兩村互婚的情況時有所聞，親屬關係的連結已維持了好幾個世代。族長的二媳婦也是 Kumi 人，Naganivatu 村人就是因為她的父親過世，才會前往該村。



地圖 5 Kumi 村（紅色圖釘處）與 Naganivatu 村（黃色星號）的相對位置
(圖片來源：google map)

在 2010 年 1 月的某個週五下午，一輛載著 Kumi 村人的小型巴士停在 *turaga ni mataqali*（亞氏族之長）Sairusi 二兒子的家門口，前來傳達二媳婦的父親過世的消息。隔週週一晚上，Sairusi 號召整個家族約莫 20 人，在二兒子家中舉行會議，

目的是討論週四到 Kumi 時該準備哪些東西。Sairusi 向筆者解釋，因為過世的親家公也是家族成員之一，因此家族先聚在一起討論，在隨後的村落會議上會跟村人報告達成的共識。

會議開始，Sairusi 先禱告祝福，接著他向家人報告目前的情況，討論去 Kumi *reguregu* 時要帶什麼。達成的共識是除了根莖類作物之外，要帶一隻牛。接下來是討論交通方式，Sairusi 大姊的兒子 Jason 當場打電話給某個有貨車的印度裔斐濟人，得到的結果是，那人有車，一趟來回的租車費用是 170 元斐幣。這筆錢由家族內的人負擔，一戶要出 20 元斐幣；牛隻取得的費用則是由二兒子出面與 Sairusi 已逝二哥的大兒子 Justin 商量，請他出 200 元斐幣幫忙。討論期間，Sairusi 的弟弟 Leonard 和大兒子 Edward 發表比較多的意見，大姐 Vurai 是具有決定性發言權的女性，其他坐在外圍的同家族婦女則安靜的在一旁、不發表意見。討論持續了半個多小時，結束後男人先走去村落會所，女人隨後離開二兒子的家，有人前往會所，但也有婦女直接回家。

會所內有近六十人（男 25 人，女 31 人，有三名婦女抱著小孩），會議一開始由 *turaga ni koro*（村長）先說幾句話，再由 Matasau 的 *turaga ni mataqali*，也就是 Sairusi 向村人報告家族會議的結論，之後村人就開始討論。主要發言的多是男性，但坐在後方的女人也不時低聲交頭接耳。在討論完一家要出多少錢之後，有些人當場掏出前交給負責收錢的 Timilai，其他人則高喊「*Mataka*（明天）」！後來村民決定隔天教會結束之後，每一戶都要繳 10 元斐幣，到會所把錢交給村人 Timilai。

筆者對於為何 Matasau 家族的親家公過世，全村為了討論 *reguregu* 的事必須召開會議一事感到疑惑，事後 Jacob 向筆者解釋，他說村子就是這樣，因為他們是一家人，只要一個 *mataqali* 有事，另一個也會集結在一起幫忙。

過了兩天，也就是週三晚上九點半多，部份女性村人集結在會所，將自己家中的草蓆拿到會所，一張張鋪在地上，這是隔天 *reguregu* 時要攜帶的重要物品之一。*reguregu* 儀式中，Matasau 家族比須負擔食物和交通，因為那是這個家族的親

家過世，同家族的人有義務支援，其他的村人則可以自由決定是否要提供更多的協助，對其他人來說，這不是強制性的。

隔天（週四）下午一點半，要前往 Kumi 的村人就開始準備著裝，男人換上襯衫和 *sulu*、婦女和小孩穿上 *sulu jaba*，再抹上髮膠和噴香水。Matasau 家族僱用的貨車在兩點到達村子，家族中的男子開始幫忙把準備好的食物，也就是根莖類作物和前一晚宰殺好的牛放進其中一輛車，大部分的男子隨後坐上那輛車，另一輛車主要是載婦女和小孩。

車程約莫 50 分鐘才抵達 Kumi 村。下車後，村人在路旁等候，由男人先將芋頭、牛等食物抬至 Kumi 村臨時搭建的帳篷中，接下來是由年輕的男子將捆好的草蓆抬進帳篷，之後是婦女和年輕女孩抱著要給喪家的食物，如用牛皮紙袋裝好的麵包、牛奶等，依序列隊走入帳篷下。



圖片 37（左）：Naganivatu 村帶來的弔唁食物，有芋頭和牛

圖片 38（右）：喪家內部客廳的擺飾，由於死者出身階級較高的氏族，因此有扇形的 *masi*，地上堆疊著來自各地親友弔唁所帶來的草蓆

Reguregu 儀式是由 Naganivatu 村向 Kumi 村行 *i sevusevu* 儀式開始，獻上 *yaqona* 和 *tabua* (鯨魚牙)。接著 Kumi 村的 *turaga ni yavusa*、一名 Kumi 村的男子、Naganivatu 村的 *turaga ni koro* 和 Sairusi 的大兒子 Edward 分別都有說話。之後是全體 Naganivatu 村村人站起來，一一向帳篷內 Kumi 村代表們握手致意。接下來多數的男性留在帳篷中，與 Kumi 村人一起飲用 *yaqona*，婦女則在四點左右進入喪家，獻上 *masi*、草蓆和食物。

喪家房子內的中央地板上疊著攤開的草蓆，牆上掛著過世者的照片，上方有

一條橫幅的 *masi*，上面寫著過世者的名字，兩旁還掛有結成半扇形的 *masi*，據說只有酋長家族的人過世才能掛上 *masi*。年長的婦女靠牆坐在屋子內，比較年輕的婦女則坐在側面的陽台上。Naganivatu 村的婦女將她們帶來的草蓆繼續攤開疊在屋子的中央，比較年長的婦女安慰過世者的妻子，在外頭可以聽到細小的哭泣聲，也聽到二媳婦向其他的女性長輩哭訴，說她聖誕節和過年時應該要回 Kumi 過節等等之類的話。屋內的 *masi* 和草蓆在過世後的第四個夜晚就會取下，隔天一早 Kumi 村人就會把過世者的遺體從鎮上的醫院帶回來，喪禮是訂在週六舉行。

為了 *reguregu* 和喪禮當天的餐宴，Kumi 村人在房屋旁搭建了 *bolabola*（竹棚）。近五點，Kumi 村的婦女已經把餐點準備好了，這個時候，不喝 *yaqona* 的男子和所有 Naganivatu 村的婦女和小孩都走進 *bolabola* 用餐，主要的餐點是海魚、牛肉和 *kasava*，Kumi 人還用容器盛裝椰奶，讓客人可以斟酌加入增添海魚的風味。有三位年輕的女性負責招待客人，當擺在桌巾中央的餐盤被取用完她們會補上菜餚，也會將已吃飽的客人前方的盤子拿走，隨即端上奶茶，將糖、麵包和餅乾擺出來，服務相當週到。

Kumi 是靠海的村子，與 Naganivatu 村的風景相當不一樣，可以看到 Kumi 村中許多家戶的主屋外都堆放著 *kai koso*（海中的蚌類），有些婦女在清洗這些蚌殼，在週末拿去市場販售。吃飽之後，Naganivatu 村人有的在村中閒逛，孩童在海邊嬉戲，多數的婦女則集中在某戶指定的村人家的客廳休息和聊天，一直到晚上八點多才離開 Kumi。有少數幾位年長的婦女繼續留在 Kumi 村，等待喪禮結束後分配草蓆的儀式，並將分配到的草蓆帶回 Naganivatu，讓先前有提供草蓆的婦女領回。週六喪禮當天，只有 Matasau 家族中的 Sairusi 和 Jacob 參加喪禮，其他人並沒有前往 Kumi。

第三小節 儀式性物品

不管是 *reguregu* 還是 *cara* 的整個過程，雖然喪家需要付出一定的現金來張羅儀式所需要的食物或是物品，但這些負擔並不僅只是有親人過世的那戶人家要自

行承擔，同 *mataqali* 的親戚或者甚至是整個 *yavusa* 或 *koro*（村）的人都會集結在一起，分工合作、相互協助。

日常生活和儀式最常用到的草蓆，村中僅有少數年長的婦女會編織，但是她們只有在參加親人的婚禮之前會花時間製作，編織一張草蓆約莫要花一個月的時間。多數婦女需要沒用過的草蓆來參與親戚的婚禮或喪禮等儀式時，只能花錢到村外購買或是向親友 *kerekere*，一張普通大小的草蓆要 30 元斐幣，筆者曾經看過有位婦人因為沒能跟親友 *kerekere* 到，又沒有能力向其他人購買，而不願出門、逃避參與交換草蓆的儀式。⁴⁸

另外一個常見的用品是 *masi*（又稱 *tapa*，樹皮布），多數是從商店購買而來，這種布僅只有外島的島民會製作，因此 Viti Levu 島儀式活動所需都必須用現金購買，但除了酋長家族會使用之外，一般村人除非在結婚時選擇穿 *masi* 製成的禮服，很少使用這種布做衣服。

由此可知，儀式性物品的準備，在當代絕大多數的情況是必須用現金購入，無法僅透過自身勞力換取所需物品。大批的根莖類作物和宴會食材，*yaqana* 根、*masi* 和草蓆，這些儀式常見的物品，在 Naganivatu 村只有透過累積到一定程度的現金，到市場採購才得以完善的準備儀式所需的一切。這種種儀式宴會，有的是年度性的，有的則是無法預期的，然而這些在日常生活之外額外的花費，更加深了村人對於現金的依賴程度。

第三節 教會奉獻

除了傳統生命儀禮儀式聚會之外，村人的生活與教會息息相關。Naganivatu 村民信仰四個教派，有一半以上的村民（會眾有 27 戶共 160 人）信仰循理會

⁴⁸ 可惜的是，在我田野地期間，我並沒有機會參與婦女在儀式結束後交換草蓆的過程，且婦女的儀式交換細節並非本文所關注的內容，因此，在這邊只描述筆者所知的儀式流程，無法提供詳細的描述。

(Methodist)⁴⁹，目前循理會在 Naganivatu 村的教堂尚未修建完成，分期修建到 2010 年初也只搭建完成約三分之二的牆面，暫用村落會所作為集會場所；第二多的人的是神召會（Assembly of God），這是相對比較新的教派，在 Bailevu 地區約莫 20 年，教堂位於村落外圍的 Tailele，這座教堂也是分批募款籌建的，目前雖然已經有在使用，但還不算修建完成，這幾年下來有越來越多的人改宗信仰此一教派；另外還有些村民是耶和華見證人（Jehovah Witness）和萬國宣教會（All Nations Christian Fellowship，簡稱 ANCF）的教友，這兩個教派的集會所都在 Nausori 鎮上，村民會在週日早上搭公車前往禮拜，中午之後再搭公車回到村落，偶爾會有牧師或是其他村落的教友到村人家來做禮拜。

不管是哪個教派，村人在新年、建教堂募款等活動時，會依照各自的能力和意願捐獻現金給教會。這類的開銷多數是屬於固定的支出，教會一年的募款是從新年第一次主日的自由捐獻開始，村人會將捐獻放在一個信封袋內，虔誠的教徒多會捐贈超過 100 元斐幣。另外，每個週日崇拜，或是教會到其他村落佈道或是參與活動時，村人也會交出小額的現金，補貼活動的支出。例如，去其他村參與禮拜，一戶要交 5 元斐幣，作為合資租車的費用。由於 Naganivatu 的教會大多在籌募資金建教堂，因此，有教會會特別舉行活動來募款，也有的是在主日崇拜結束後宣佈希望每戶可以籌募一定的金額，來協助採買建築材料。

建教堂的費用和需求依各別村落而有差別，部份村落的教會（不限哪個教派，循理會在大多數的村落中有教堂或集會所）在村外募集足夠的款項得以興建新的聚會所，但是有的村落教會則必須定期向教友募款，按照一次募得的金額，分期興建新的教堂，完工可能需要三至五年或是更久的時間。

循理會在各村都有派駐一位 *talatala*（牧師），這些牧師每幾年會輪調一次。*talatala* 每個月能從總會領到 172 元斐幣作為一般花費，而村民會以戶為單位，每兩週由當地循理會教徒組成的委員會，負責收集每戶的 7 元斐幣作為給 *talatala* 的 *votavota* (share, 分享)，這不僅只是薪水，也是一種祝福的來源。循理會的 *talatala*

⁴⁹ 在斐濟，約有三分之一的人口是屬於循理會教派，其中有三分之二是斐濟人（http://en.wikipedia.org/wiki/Methodist_Church_of_Fiji_and_Rotuma，2011/09/27）。

除了負責與教會相關的事務之外，也會參與村落的活動，如協助村人一起搭建棚架、採收村落共有土地上的根莖類作物等等。*Talatala* 的妻子被稱為 *Radini*，她必須協助領導村落的婦女團契，邀集婦女一起裁縫窗簾或佈置教堂所需要的布製品、編織草蓆或扇子等等。*talatala* 的小孩大多與母親一同跟隨父親前往派駐地區，在當地就讀小學或中學。

當地的神召會原先是一個在山上的小房子，有一位牧師住在哪裡，幾年過後越來越多人改為信仰此教派，於是在 *Tailele* 旁邊的空地搭建了一座簡易的聚會所。數年來，隨著募集越來越多的教友參與，聚會所的內部裝潢和規模也逐漸擴大、日趨完備。神召會的 *talatala* 家蓋在聚會所旁的小山腰上，他原本並不是就讀神學院也沒有當牧師的打算，是在歷經多次的神蹟感召之後，轉而進神學院研讀，在當地當牧師已經有一段時間了。*Talatala* 的太太是 *Naganivatu* 人，因此雖然他們住在村外，還是不時有姊妹們來探望。

神召會的收入主要來自教友，主要的支出分為幾項：給牧師的奉獻、修建聚會所、佈道活動等等，也會定期向教友募款。以 2008 年年度報告為例，該年總共募得 8685.53 元斐幣，其中八月、三月和六月分別是單月募集所得的前三名，分別是 1121.97、1080.25 和 959.41 元。從月份的分佈可以看出，這幾個月多是開學期間或是學校放假⁵⁰的時候，村民尚未有籌措孩童教育費用，或是為準備過年過節大肆採購的壓力，因此比較有能力捐出較多的現金。而總年度的支出是 8661.35 元，花費在佈道的總額是一成、963.94 元，而約有近六成的現金，也就是 5032.51 元是給 *talatala* 的費用。

另外的兩個教會，由於聚會所的地點是在 *Nausori* 鎮上，因此教友每週都必須花費來回公車的交通費（單人來回車程需 3.2 元斐幣），一大早坐公車前往市區，下午兩三點以後才能回到村子吃中餐。前往 *Nausori* 鎮參加主日崇拜時，村人一定身著正式服裝，婦女偶爾會攜帶一個包包，除了手持聖經，男人很少另外帶東西出門。參與這些教會的村人，若其為一家之主，則全家大小會跟著上教堂，有時

⁵⁰ 斐濟學校一年有三個學期，開學日分別在一月底、五月中和九月初。

婦女會留在家中準備週日較為豐盛的午宴；若一家之中僅有婦女參與，則可以推測在這類的家庭中，男女主人信仰不同的教派，年紀輕的孩子多數會跟隨父親前往村內的循理會或離村較近的神召會，青春期以上的孩童則能自由選擇想要前去的教會，不一定聽從父親的決定。不過，按照斐濟的傳統，妻子在婚後必須聽從丈夫，年輕女孩結婚之後，不管婚前參與什麼教派，多數人在婚後會轉為跟隨丈夫的信仰。

Naganivatu 村有少數的婦女選擇與丈夫不同的教派，這些婦女的丈夫通常是循理會的教友，她們有的參與神召會，有的則是耶和華見證人。有部份村人認為夫妻應該參與同一個教會，對於那些另有自我主張的婦女評價不高，據筆者推測，會有這樣的評語一方面是因為每個教會的主日崇拜時間並不完全相同，特別是那些前往 Nausori 做主日崇拜的人，更是必須花費公車往返村落和市鎮的時間，若婦女為了參與教會活動而無法準備中餐，會被認為沒有盡到妻子的義務，因為週日的午餐往往是一週中最豐盛的一餐，多數的婦女都會想盡辦法準備 *kai* 以外的食物，家人也會期待這餐有不同的菜餚，雞或是其他肉類製品是食材的優先選擇。另一個原因筆者認為是家庭現金分配的問題，教會的捐獻往往以戶為單位，因此全家若參與同一個教派，則家中男主人有決定奉獻金額的權力；若妻子參與其他教派，則她販賣 *kai* 所得的費用很可能會另外保存，留待主日崇拜時奉獻給她的教會，這筆現金就不一定能由丈夫全權支配。食物和現金的不足及分配方式往往是引起家庭紛爭的原因，若夫妻信仰不同教派，意見不合的情況往往會增加。

第四節 教育支出

若家中有學齡孩童，父母需要負擔學費、交通費、文具或制服費，還有學校募款等大小開支。就讀不同年級和學校的學童，父母所需負擔的費用並不相同。現在村中多數的小孩都有讀過幼稚園 1 至 2 年和小學 8 年，但就讀中學的人數會因家庭和經濟狀況有所不同，孩童本身在校表現和幾次大會考⁵¹成績也會影響學童

⁵¹ 斐濟的教育制度是小學八年，中學五年（中學的第一年稱為 Form III）。中學唸完三年之後要考 Fiji School Leaving Certificate，通過考試的人才能進一步就讀高中，再就讀兩年之後要通過 5 科的 Form VII 考試。通過 Form VII 考試的則可以選擇繼續就讀如 USP 等的高等學校。

的升學率，進而影響到每個人的學歷高低。

斐濟的初等教育受到政府或是教會補助，一般而言是免費的。位於 Naganivatu 村和相鄰的 Nakini 村中間的 Nakini Village School，也就是多數 Naganivatu 村人就讀的小學，外圍的柵欄有一塊標示歐盟補助的看板，歐盟的 The Fiji Education Sector Programme（簡稱 EU FESP）⁵²和斐濟政府的教育單位合作多年，補助許多斐濟學校的基礎建設、設備更新，或是提供學校所需的資源和素材等等。學生上學不用繳學費，家長只需負擔購買制服或是文具的費用。此外，2010 年初，新聞有報導新的教育首長承諾免費補助小學的教科書，由此可知在此之前，學生必須自行購買教科書和作業本等的費用。斐濟的學校並不供餐，多數的學生會在中午回家吃中餐，再到學校去上下午的課程，也有人帶便當去上課。此外，學校每年會舉辦年度的募款晚會，讓老師教導學生表演，希望每個學生家長能捐贈 100 元斐幣，作為學校設備維護或是更新的基金。

Naganivatu 村附近除了有斐濟公立學校以外，也有印度裔斐濟人設立的初等學校 Naitasiri Bhartiya School，這間學校離村子步行需花 20 到 30 分鐘，也有村中的小孩到 Nausori 鎮上就讀 Nausori Primary School。不同的學校所需繳交的費用並不完全相同，此外，家長也會考量交通花費（走路可到或是必須搭公車）、學校教學內容（印度裔斐濟學校會教印度語）或是學校的風評等等來決定。

在斐濟有許多學校會出現僅有斐濟人或印度裔斐濟人就讀的情況，那是因為斐濟的兩大族群通常分別集中居住在不同地方，因此會形成各種族群相互隔離的情況，但政府教育單位並沒有做這樣的區分。就 Baulevu 一帶的情況是，Nakini Village School 大多是斐濟人就讀，因為鄰近的兩村是都只有斐濟人居住。而 Naitasiri Bhartiya School 則是印度裔斐濟人居多，因為鄰近馬路兩旁的 Koroqqa 區主要是印度裔斐濟人居住地區，但附近也有一些斐濟裔家長選擇把小孩送到這間學校就讀。

⁵² <http://www.delfji.ec.europa.eu/en/achievements/fiji.htm>，2011/9/26。

家中子女就讀中學後，公立中學的孩童一學期的學費是 90 元斐幣，一年有三個學期。除了學費之外，父母還必須負擔制服、課本、作業簿，以及其他雜費等支出；此外，父母還必須負擔孩童上下學的通勤費用，⁵³離 Naganivatu 村最近的一間中學學校 Baulevu High School，搭公車需花費 20 分鐘左右的時間，公車費用是 0.7 元斐幣。然而，多數的學生就讀位於 Nausori 的中學或是離村更遠的寄宿學校，因此，通常家中有孩子就讀中學，父母的經濟負擔會增加很多。儘管如此，多數的斐濟人仍然認為，若希望孩子未來的生活或工作能更為順利，高學歷是一個途徑。因此，除非小孩沒有通過階段性考試或自願輟學，抑或是家庭遭遇變故，家長一般都會盡力提供資源，協助小孩追求更高的學位。

然而村中完成中學進而研讀高等學歷的人並不多，以 2010 年初 Form VII 考試放榜的情況來說，該年度全村有 4 個人報考，三個男生都沒有達到錄取的 230 分，唯一考過的女生因為不想升學而放棄繼續就讀的機會。雖然考不過還可以再就讀一年高中準備考試，但多數的村人認為這樣是浪費金錢和時間，不是希望小孩趕快去找工作，就是改念職業學校或在家中幫忙。另外，村中的青少年常常在晚上聚在一起聊天夜遊或喝 *grog*，影響隔天上課的精神或沒有時間準備考試和複習課業，這些普遍存在於青少年之間的狀況，也令父母或是村人感到很頭痛，卻也沒有辦法透過嚴厲的管教得到改善。一旦小孩因為曠課太多，或是無法通過考試而留級或輟學，家長也莫可奈何的讓小孩在村中打零工或是留在家中幫忙。由此現實的情況可知，雖然多數家長對於小孩的期望是唸書、找到好工作，但由於小孩本身的考試和唸書情況，以及家中的經濟狀況等因素，都會影響小孩是否繼續升學。

筆者曾訪問過本身是退休教師的 Sairusi，他認為自己擔任 *turaga ni mataqali*（亞氏族之長）有一個重要的任務，就是與氏族內的人溝通小孩受教育的重要性，Matasau 亞氏族也募集了一些現金作為教育補助的基金，若有家庭因為某些突發因素無法負擔小孩的教育費用，可以向 *mataqali* 申請費用暫時補貼。此外，村人普遍認為家長應該要在小孩還年幼時，就要為未來的教育費用有意識的存錢，如村

⁵³ 如果中學生的家庭沒有穩定的收入，可以向政府申請公車的交通費補助。補助發放的方式是，老師在每天下課時給學生當天回家和隔天早上到校的公車費用。

人 Kelly 雖然很會撈圓蛻，往往一週就可以有 200 元以上的收入，但她常常花錢在煙（一包 3 元）和 grog（一小袋 1 元）上，同 *mataqali* 的 Betty 認為，Kelly 應該為她即將就讀幼稚園的女兒存點教育費，而不應該花太多錢在自己的消費和享受上。

第五節 *kerekere*

kerekere 意指乞求（beg），被認為是斐濟文化的特色之一⁵⁴，Marshall Sahlins (1962) 在 Moala 島的研究指出：「*kerekere* 是個人在親屬間普遍的經濟交易形式... 包含請求物品、資源、服務，或是物品或資源的使用權（Sahlins 1962: 203）。」在村落日常生活中，筆者很常聽到村人，尤其是婦女，向其他親戚 *kerekere*，請求的內容包括食物、金錢或是草蓆等物品。最常看到或聽到的情況是，有村人家中沒有 *kasava*，會在晚餐時間拿著盤子到親戚家中 *kerekere*，取得當晚的主食。另外，像是鹽、洋蔥、辣椒等調味料都是村人常相互 *kerekere* 的物品，然而，這些都是小額的物品，況且日常生活烹調所需，突然缺乏必須向其他人 *kerekere* 是常有的事。但是，也有村人為了籌措村落儀式所需的物品，不管是具體的草蓆，或是需要現金去購買肉品，而向親戚 *kerekere*。

然而，Nicolas Thomas (1991) 對比早期傳教士或是相關的文獻紀錄，並沒有特別描述 *kerekere* 的部份，是在第一位英國殖民政府總督 Sir Arthur Hamilton Gordon 到達斐濟之後，才有比較多文獻描述這個習俗。⁵⁵此外，*kerekere* 講求的是

⁵⁴ 參見 Sahlins (1962)。

⁵⁵ Sir A. H. Gordon 本身對人類學有興趣，認為斐濟社會和幾個世紀之前的愛爾蘭氏族系統有相似之處；此外，有鑑於英國在紐西蘭殖民時，因為將紐西蘭原住民與土地隔離，造成令殖民政府非常不快的衝突和不穩定狀態。基於上述兩項原因，為了避免這樣的發展在斐濟出現，他決定不順從熱帶栽培業和移居者的希望，訂下一套政策，建立他所認為的斐濟酋長制階序的傳統原則，而他的後繼者也將群體土地所有權系統和斐濟繼嗣團體制度化（Thomas 1991: 70-71）。這些殖民政府制定的政策，忽略了個別地方的差異，將內部多樣性蓋掉，突顯部份在過去並不特別被強調的原則。這樣的政策影響了當地人的生活，甚至造成某些地方有斐濟人向歐洲人請教當地人應該有的文化和相關資訊的情況（Thomas 1991: 72）。

親屬之間的相互協助，不鼓勵個人主義的發展，因為如果一個人沒有食物或是某樣生活用品，他可以去向親戚 *kerekere*，取得基本生活所需。在這種情況下，很少有個人能夠累積大筆的財富，進而取得政治或是村落社會上的權力，這使得村落原有的階序制度得以維繫，確保多數人的福祉，不鼓勵不顧集體利益的想法。

筆者在 Naganivatu 村所觀察到的 *kerekere* 現象，確實如 Sahlins 所述的，村人會向親戚 *kerekere* 物品和資源等。然而，這種不能拒絕的幫助對部份村人而言也造成一些困擾，有家庭主婦抱怨，為何某些親戚到市場賣完 *kai* 不自己購買所需的日用品或調味料，或是為何每次都到自家來洗澡（借用肥皂）或是洗衣服（借用洗衣皂）等等。雖然日常生活中被 *kerekere* 的都是小額的東西，但當生活中所賺取的現金出現不足的情況時，這些小錢都會讓人不自覺的斤斤計較。此外，也有一些收入穩定、生活相對較好的村人，因為常常被其他較為貧困的親戚 *kerekere*，無法拒絕親戚也讓自己家庭無法存錢，而想要搬到村外的城市居住，想藉此避開這些日常生活中不時發生的小額開銷。

由此可知，村落生活除了自家在日常生活的食衣住行等開銷之外，還有許多額外的支出，是可以預期但無法預知切確金額的情況。在食品方面，多數村人的因應之道是自己家中少吃一些，或是改吃其他食物；或是暫時不用或少用某些物品。然而，由於並非每次都是有來有往，某些親戚常常仰賴他人，養成依賴他人的壞習慣，這往往也造成部份村人對於 *kerekere* 不滿的原因。但是多數人也認同村落生活應該相互幫助和依賴，尤有甚者，Karen Brison (2007) 關於 Viti Levu 東北部村落 Rakiraki 區研究所出版的書籍，書名就是「Our wealth is loving each other」，由書名可知，當地的斐濟人相當自豪於村落生活中的互愛和互助，認為斐濟人的財富就是共享的價值，但是並非多數村人都有辦法以正面的心態來面對，*kerekere* 就變成額外的日常生活支出。

第六節 Soli (收集現金)

村落婦女為了因應所賺取的現金總是很容易被花光的事實，近年來村中有部

份婦女開始 *soli* (收集現金) 的活動，透過小團體共同保管儲蓄的方式，每個參與者將每週部份結餘的現金存起來，到年底時，再將一年所儲蓄的總額分別歸還給每個參與的人。參與這樣活動的大多數是婦女，村中的男性大多支持妻子參與這類的活動，有極少數被村人戲稱為 *girly* 的男性也有參與其中。以下將舉兩個例子說明這類活動的性質，以及對村中人際互動的連結和影響。

Betty 過去曾參與過幾次 *soli*，小團體主要的成員是同 *mataqali* 的妯娌或親戚，第一次的經驗中，現任 *turaga ni mataqali* 的 Sairusi 太太也有參與，Betty 回憶當時，一年下來他太太居然存了將近 1200 元斐幣，等於她一週至少存了 20 元斐幣，這與村中多數的家庭主婦相當的不同，她們往往一次能給予的金額不超過 5 元。Betty 說那是因為 Sairusi 是老師，每兩週領一次薪水，因此他的太太能把自己賣 *kai* 或是丈夫給她的零用錢統統存下來，不必擔心生活花費種種問題，她在訴說的時候還帶點羨慕和些微的嫉妒。

另一次的經驗讓她到現在都還無法忘懷，幾年前，她與 Sairusi 大兒子 Edward 的妻子 Sarah 和二兒子的妻子一起 *soli*，她們說好將收集的錢寄放在 Sarah 那，但 Sarah 却因故把該年所有的錢私吞下來，告訴其他兩位妯娌她現在需要那一大筆錢，之後會再還給小嬸們。這讓 Betty 很生氣，因為她的家庭處於現金來源不穩定的情況，在生活許多方面都需要現金，遲遲無法把錢拿回來讓她很沮喪，甚至因為害怕再度被欺騙而不願意再參與類似的活動，她的先生 Jacob 鼓勵她可以再加入其他的團體，繼續 *soli* 把錢存下來。

村中其他婦女大多在這一兩年內陸續發起 *soli*，以 Joana 為例，她和其它 7 位村中婦女組織了一個金錢俱樂部 (money club)，從 2010 年 1 月開始，決定每週日傍晚 5 點大家要集合在一起，每個人每次要拿出 10 元斐幣，這筆錢放在一個特定裝現金的盒子中，統一由成員之一的 Ulamira 保管。這個小組的成員中，彼此不是親戚關係就是參與同一個教會的教友。

另一位村人 Imeri 和其他 10 多個朋友 (其中有一位是被稱為 *girly* 的男生，他時常和其他婦女一起喝 *grog* 聊天) 一起組成了一個名為 Blue Corner Club 的 *soli*

團體，成員到 Rusi 集合、交錢，收集好的錢統一交給在 Nausori 鎮服裝店上班的 Koini，她負責把錢存到銀行裡。

從上述幾個例子可以發現 Naganivatu 村 *soli* 的特性：這個活動主要參與者是村中的婦女，推測是因為婦女捕撈圓蜆販售之後，有的婦女會將現金將由丈夫保管，但多數的家庭⁵⁶主要是妻子有權力可以支配現金，因此婦女參與 *soli* 活動的意願和機會比男性高，此外，丈夫通常都會鼓勵支持妻子參與這類的活動，因為這幫助家庭存下一筆不小的費用，若有緊急需求時就能派上用場。

此外，*soli* 小團體成員之間的關係，主要以同一個大家庭為主，筆者認為這是因為，這樣的活動涉及現金的保管，成員彼此之間的信任是最重要的考量，即便同住在一個村子，但大多數的婦女都是因為結婚才進入這個村子，彼此認識了解的時間因人而異，同一個 *mataqali* 或大家庭的互動比較頻繁，對於建立良好互信的基礎而言有幫助，因此婦女在選擇小組成員時，多會以同家庭的成員為主，雖然這並不表示就不會出問題，但是一般總是比較能信任「自己人」。另一個成員組合的關鍵是參與同一個教會，待在同一個小組團契（cell group），循理會將信仰此教會的家庭分成 6 個小組團契，每個團契由 4 到 6 個家庭組成，這些小組每週有一個晚上會輪流聚集到成員家中進行團契活動，彼此之間的互動也比較頻繁。因此就算婦女婚入的家庭沒有太多成員，她們也會選擇與同小組團契的成員一起 *soli*。

至於 *soli* 而來的現金保管方式，多數小組的作法是由某個成員負責，放在她的家中讓她保管，這個的作法雖然有風險，但對於大多數的婦女來說，雖然她們經常到市場買賣，對於銀行體系的運作仍不是十分了解，因此除了像 Koini 一樣在鎮上的店工作之外，很少有婦女會去銀行開戶或是存錢，因為這類的工作通常是男人負責處理的事務。因此她們往往會選擇一個較具有公信力，或是能長期在家的婦女（如 Ulamira，她的丈夫加入英國軍隊在中東擔任維和部隊，她因為要照顧兩位尚未就讀幼稚園、年幼的小孩，而沒有下水捕撈圓蜆，也不會到市場販售）負責保管現金，以降低現金失竊的風險。

⁵⁶根據我的訪談，57 戶家庭中有 38 個，也就是三分之二的家庭，其現金支配的權力是在妻子身上。

第七節 小結

綜觀村落生活各方面的花費以及 *kerekere* 的情況可以得知，現金是多數村人滿足日常生活所需的重要工具，縱使每個家庭在不同的項目上所花費的金額並不相同，超過半數的家庭在大多數的情況下處於現金不足的狀態。不管是固定的消費或是突發因素的花費，村人急需用錢時，就會採取努力捕撈販售或是找親戚商借的方式來滿足。

而村落中不同家戶之間的現金流動，可以看出彼此之間的親疏遠近，通常同一個家族或是 *mataqali* 的村人之間有比較緊密的連結，彼此的信任和依賴也會比較深，因此不管在物品或是現金的借用上都比較頻繁。然而，這樣的關係不只是因為家族間有血緣的連帶關係，平時互動的情況也會影響出借人和借貸人雙方的意願，儘管有過節的親戚之間會私下抱怨，若真的登門尋求協助，不管是物品還是現金，多數的村人也會看在同家族的面子上出借。有鑑於村人並沒有辦法果決的回絕親友的 *kerekere*，這也使得個別家戶在現金使用方面會出現歧異和困難。雖然有超過三分之二的家庭是由婦女掌控現金使用權，但婦女往往無法拒絕丈夫的要求，不管是參與儀式活動、教會捐獻或是購買個人消費用品，就算多數的現金是婦女捕撈圓蜆販賣所得，大多數的婦女只有暫時保管現金的權利，並沒有絕對的支配權。

然而，即便婦女對現金沒有絕對的支配權，多數家庭中的男主人會尊重女性的意見，尤其是在家用或是 *soli* 的方面。日常生活食衣住行等方面，通常都是婦女決定何時購買什麼物品，有結餘的時候，丈夫往往都會支持妻子與其他婦女一同 *soli*，為日後的必要消費做準備。另外，由於多數情況下的 *kerekere* 是日常生活的用品，因此婦女可以決定要給出多少東西，或是依照平日互動的親疏遠近來決定向哪位親友商借物品，婦女在這方面擁有相對高的自主權。

此外，從 *cara* 和 *reguregu* 儀式細節的描寫可以推知，個別家戶都有義務參與村落性的活動，不管是提供現金或是烹煮菜餚等等，這些貢獻大多是由婦女提供，

因此，若有婦女不願意參與村落性的活動，在其中提供勞動或是任何形式的貢獻，這些人往往是其他村人八卦或批評的主角，認為這樣的婦女是不好的。然而，這種村落性的活動並不是強制性的，除了公基金的制度之外，其他的支出和花費，就視個別家戶的能力和意願，以及和儀式有關的主要家庭之間的關係來決定。



第四章 婦女與「階序社會」

斐濟在以往的民族誌中被描寫為「階序社會」（Nayacakalou 1975; Toren 1990），群體內部的成員以及群體之間的社會關係，皆依照階層、性別和長幼次序等階序原則互動，本章要討論的階序主要呈現在兩個方面，第一是亞氏族間，第二是性別之間階序關係。然而，受到英國殖民、基督教的引入以及市場經濟普及的影響，這些社會中的階序關係開始產生變化。在 Naganivatu 村中很明顯的在氏族領袖的傳承，也就是氏族之長的頭銜在兩個亞氏族之間轉換；婦女在該社群中的地位也發生改變，例如而婦女在日常生活中有挑戰男性主導事務的情況，這跟以往民族誌中描述的婦女從屬於男性現象有所落差，我認為可能是因為婦女涉入市場經濟，以及其所賺取現金能滿足個別家庭和群體義務所需有關。婦女在其中呈現她們認定「好的斐濟婦女」應有的樣貌，也因此出現一方面挑戰階序原則，一方面卻又因為滿足社會義務而使得階序社會得以延續的矛盾現象。

本章分成兩個部份，第一部分將討論村落的最高傳統領袖 *turaga ni yavusa*（氏族之長）在兩個 *mataqali*（亞氏族）間轉換的情況，說明階層原則在與傳統事務相關的社會互動上有其重要性，然而階層並非絕對至上的原則，在實際情況中，它是可供參考、可以被操弄，以符合個人或是部份群體利益的依據。對照 R. R. Nayacakalou (1975) 所統整出關於斐濟傳統領袖的特質和繼承頭銜的原則和相關因素，從 Naganivatu 村的例子可以看出，推選村落傳統領袖時，不同 *mataqali*（亞氏族）會運用對各自有利的說法，援引不同的原則來聲稱他們比另一個 *mataqali* 更具有繼承頭銜的合法性。因此，村人在不同的情境下，對於誰是較為適任的人選也會有不同的說辭和看法，呈現這些階序原則的彈性和可操弄性。

第二部份，筆者將討論 Naganivatu 村中幾個不依照「理想的斐濟人」來生活、挑戰階序互動原則的村人的例子：Justin 藉由暫時轉換居所，來逃避承擔村落和家族儀式活動的責任和義務，其消費的選擇也和「與延伸家庭的成員共享」的價值觀相去甚遠。此外，筆者以兩個反例來討論 Naganivatu 人認為一個「好的斐濟婦女」應有的條件和言行舉止，進一步討論在看似穩固的階序社會中，婦女如何透

過個人行動去挑戰既有秩序，而其他人又是如何透過八卦的力量鞏固社會秩序和道德原則。其中，Flora 岡顧身為妻子和母親的義務，其花錢方式和生活安排偏向依自己的喜好而定；Kelly 和 Sarah 兩名婦女，因為捕撈或販賣圓蜆等生活中的例行公事，迴避身為媳婦在家中應盡的責任。

上述的幾個反例皆受到同家族的人或其他村人的議論，從這些說法中可以得知，村人在成長的過程中，雖已透過觀察和學習，將階層、性別和長幼的原則內化，村落集體生活也約束村人必須依照階序原則、共享的概念來與他人互動，不管是應對親友或是鄰居；然而，並非每個村人都願意遵循此法則來待人處事，當村落受到許多外在的刺激和連結，如教育、媒體，以及涉入資本主義市場，種種外在刺激導致村人在表面上仍然聲稱應遵循傳統，私底下卻有許多應變方式，做出有違「傳統文化」的個人生活選擇，也挑戰既有的階序原則和集體主義的價值觀。

第一節 領袖、階層（rank）與階序

斐濟原住民的各級領袖有兩種，一種是英國殖民所設立的斐濟行政（Fijian Administration）組織，依照地理區域劃分的行政體系而產生的行政官職。行政組織最基本的單位是 *koro*（村），有一名 *turaga ni koro*（村長），幾個 *koro* 組成一個 *tikina*（district，區），幾個 *tikina* 組成一個 *yasana*（province，省），每一個省由 *Roko Tui*（負責省級區域的原住民官職之榮譽頭銜）為行政首長的議會（council）所管理，*Roko Tui* 的任命必須經由斐濟事務理事會（the Fijian Affairs Board）的同意。⁵⁷

在村落階層的行政事務，實際上是由五到六位村民代表所組成的委員會⁵⁸（committee）來討論和執行。每一年年初時，村民會在村落會議（通常每個月舉

⁵⁷ 資料來源：斐濟政府-我們的國家

(http://www.fiji.gov.fj/index.php?option=com_content&view=article&id=645&Itemid=196) (2012/2/9)

⁵⁸ 委員會中每位委員負責的事務不同，例如有一人是負責財務，任何村落性的收支紀錄都是由他負責。若委員會的成員或是村長在管理和執行村落事務上有不盡責之處，村人得以藉由一年一度的投票，撤換舊有的代表，另選出其他更適合的人選。若村民沒有異議，村長和委員會成員就得以連任。

行一次）中舉行投票，從村民中選出合適的代表，這些代表再由他們所組成的委員會當中，遴選一位代表作為 *turaga ni koro*（村長）⁵⁹負責村落對外的行政事務，每個月可以領到國家補助執行行政事務相關支出（例如前往其他地區開會的交通費）的 200 元斐幣。⁶⁰

有關村內的建設和活動，一般是先由委員會開會討論，事先經氏族之長（*turaga ni yavusa*）同意後，在每月一次的村落會議上由村長提出，在村人發表意見、表決後才得以施行。在村內事務方面，村長基本上會是村落會議的主持人，但是，如果某些會議舉行的目的偏向與某一 *mataqali* 相關事務的討論（例如討論到 Kumi 村弔唁的村落會議），則亞氏族之長會在徵詢村長的同意後，成為該次會議的主持人。

另一種領袖是由世系群（descent group）的結構所定義出來的傳統領袖，世系群的界定與土地的頭銜高低相關，而世系群的成員分別是在 1890 年代和 1910 年由原住民土地局（Native Lands Commission）的調查所界定。這項調查同時也確立土地所有團體的成員身份，以及傳統領袖職位的頭銜隨著男性來移轉、繼承順序的設立是以長子繼承的原則為基礎等土地繼承的原則。⁶¹

土地局接受 *yavusa*（clan，氏族）是一個事實，成員都是一個共同男性祖先的後裔，每個 *yavusa* 都有名字；其亞分支，也就是 *mataqali*（sub-clan，亞氏族），也有它的名字。不管成員是否住在同一個地方，擁有相同的 *yavusa* 名字，就能支持彼此、認可相互的親屬連結。這些世系群和區別之所以重要，是因為土地是由

⁵⁹ 村長也必須收集村內土地所有權人的年度稅金（Provincial Rate），定期到該省的議會所在處繳交，在村落層級以上的會議中代表各自的村落。村長同時也是代表村落對外的窗口，因此任何外人要進入村落行使現代國家的公權力，也必須先經過他的同意，如警察要進村調查或是逮捕任何人，都必須先知會村長，才能執行其勤務。

⁶⁰ 此資訊是由前任村長的妻子所提供。

⁶¹ 1913 年的原住民土地局局長 G. V. Maxwell 認為：「一個 *yavusa*（clan，氏族）是由單一共同祖先的直接父系繼承者組成…每一個祖先找鄰近 *yavusa* 的女人作為妻子、組成家庭。若只有生一個兒子，那麼 *yavusa* 不會擴展：第一個有兩個或是更多兄弟的家庭，不管他們是原始創立者的兒子或是其他繼承者，都會造成分支，也就是 *mataqali*（sub-clan，亞氏族），每個兒子建立個別的 *mataqali* 以同樣的形式，每個 *mataqali* 中第一個有超過兩個兒子的家庭就會形成不同的 *i tokatoka*…原始 *yavusa* 成員的整合，是透過共同的血緣和共同的信仰等連結所結合（Nayacakalou 1975: 10-11）。」引自 Fiji Legislative Council Paper No. 27 of 1914: 1-2。

yavusa、*mataqali* 或 *i tokatoka*（亞氏族下的分支）集體所擁有。雖然土地是集體所有，但是村內每位經過省辦公室註記的 18 到 60 歲的男性土所有者，都必須繳交年度稅金（*Provincial Rate*）。

有關傳統領袖的繼承原則，Nayacakalou（1975）指出，在同一個父系繼嗣下亞氏族的長幼順序（也就是不同亞氏族間的階層關係）、軍事力量和佔領村落領土的先後順序，都是影響判斷亞氏族繼承領袖頭銜的優先順序，而個別氏族與其他團體或是外部力量連結而產生的政治優勢，也會影響繼承原則。此外，Nayacakalou 也提出，一個好的傳統領袖必須具備下列的條件：必須有團體結盟的知識，並且維持團體之間的團結和其自尊，以及展現出其地位和相應角色該有的表現（Nayacakalou 1975: 34）。也就是說，身為傳統領袖，其與平民之間並不全然是上對下的階序關係，兩者的關係同時也應該是互惠的（Toren 1995），因此身為領袖必須照顧、考慮到內部成員集體的利益，並善用不同的資源和結盟，強化團體內部的團結，對內要照顧團體內部成員，展現出領袖應有的風範和氣度。

Naganivatu 村內的最高傳統領袖是氏族之長（*turaga ni yavusa*），在村落規模的儀式活動中，他往往坐在最高的位置，是最先享用 *yaqona* 的人；而村落要舉辦任何活動，基本上要經過氏族之長的同意才能執行。除了在儀式和村落活動之主導等功能之外，氏族之長對村人有某些權力，例如，他有權驅離違反村落秩序和規範的人。另外，專屬於氏族之長吃的食物，只有具有成為氏族之長資格的男性成員才可以一起享用，即便是與氏族之長同家庭的女性親屬和小孩也不能食用，村人相信一旦食用這些食物，可能會因為違反階序規範、觸犯 *tabu*（*taboo*，禁忌）而引發某些疾病。不管在日常生活或是儀式活動上，雖然氏族之長實質的權力範圍並沒有太大，但是只要是與整個村落福祉有關的事，都是他可以插手介入的事務，在村落有一定的影響力和重要性。

一般而言，氏族之長的繼承方式與階序中的階層（rank）原則有很大的關係，通常是由具有 *vakaturaga*（chiefly role，酋長）資格的亞氏族，在前任領袖過世之後，由其兄弟或是兒子繼承，將頭銜延續下去，然而 Naganivatu 村的情況並非如

此單純。這個村落主要是由兩個亞氏族所構成，分別為 Matasau 和 Dravuni。⁶²依照被訂定的傳統村內亞氏族的分工，⁶³這兩個亞氏族分別是 *matanivanua* (spokesmen for the chief, 氏族酋長發言人) 和 *bati* (warrior, 戰士) 家族，其中 *bati* 的階層是低於前者的。⁶⁴

甫過世⁶⁵的氏族之長是 Dravuni 亞氏族的長輩，他前一任的氏族之長卻是來自 Matasau 亞氏族，之所以會產生這種頭銜在亞氏族之間的轉換，是因為前任氏族之長過世時，他的兒子年紀不到 20 歲，而且人在外地求學，並不住在村內。他雖然有兩個弟弟，但他們分別是教師和職業軍人，皆有要職在身，必須隨著政府或是軍隊的命令和調派而移動，無法立刻回到村子定居。此外，在 Matasau 亞氏族無法推舉出適合的人選時，Dravuni 亞氏族中有幾位中年男性村人，他們是同胞兄弟，幾乎每個人的生活都是以務農為主，大多數的時間都待在村內。於是，氏族之長的位置就由 Dravuni 亞氏族當時最年長的村人擔任。因此，象徵村落最高傳統首領的頭銜，就由 Matasau 亞氏族轉移到 Dravuni 亞氏族。

這位來自 Dravuni 亞氏族的氏族之長在 2009 年 12 月中因病過世，一直到 2010 年一月底筆者離開村落之前，村人都還沒有決定下一任的氏族之長該由誰接任。當時的情況是，已逝 Dravuni 的氏族之長還有幾位弟弟住在村內，就他們的年齡和 Dravuni 目前的亞氏族角色而言，Dravuni 擁有繼承領袖頭銜的條件，但是 Matasau 目前的亞氏族之長是之前一任 Matasau 的氏族之長的親弟弟，他是一名退休教師，已回到村內居住了幾年，積極參與亞氏族內部的事務，主導許多以該亞氏族為主的事項、活動及細節的討論和進行。

根據上述影響傳統領袖繼承的原則，以及良好領袖所應具備的特質等因素，

⁶² 過去村中曾有 *vakaturaga* (a chiefly rôle, 酋長) 和 *bete* (priestly role, 祭司) 這兩個 *mataqali*，但因為種種原因，可能是缺乏子嗣，也可能是自願或被迫遷出，這些 *mataqali* 的後代在村址多年來的遷徙下已經在村內消失。

⁶³ 一個村的不同 *Mataqali* 可能有下列的角色，參見第一章註 15。

⁶⁴ *Mataqali* 之間的上下關係在殖民時期得到確立和強化，根據蔡中涵 (2007) 介紹斐濟的大酋長制度一文中，他提到「1940 年時任立法議會議員的包省 (Province of Bau) 高位酋長 (paramount chief) Ratu Sir Sukuna 向議會提出斐濟原住民事務法草案 (Fijian Affairs Bill)」，此法通過後，英國殖民政府根據此法將斐濟傳統的社會組織、部族共有的土地、身分階級制度、酋長上下位階的定位和對部族的權利義務等項目都一一的予以法制化、規格化固定下來，成為斐濟現代社會中的『新傳統』 (Lawson, Stephanie 1996: 47)。」

⁶⁵ 2009 年的 12 月中旬。

就當時村人私下的評論，Matasau 的亞氏族之長很有可能被推選為下任的氏族之長，因為和同年齡的其他村人相比，他受過相對高等的教育，對於村內的情況也有一些想法和作為，積極參與村落會議的事項討論，主動調解同亞氏族內部的人際紛爭，這些行為多合乎上述傳統領袖的特質和作為。再者，他所屬的亞氏族在「傳統」上是處於比較高的階層。

因此，下一任氏族之長的決定，除了會涉及村人認為哪個亞氏族的長幼順序較先而擁有較高的階層，比較具有傳承頭銜的資格之外，個別繼承人選的個性和條件，也可能會是村人討論或考慮的要點。⁶⁶就傳承頭銜可以援用的原則而言，目前的情況與甫過世的氏族之長當時出任的情況並不相同，當時由於 Matasau 亞氏族並沒有合適的人選，村人自然提出運用年紀上的長幼關係，認為這項原則的適用性高於亞氏族間的階層高低原則，因此選出了新任的氏族之長。但是現在村人面臨的情況是，到底該依照兄終弟及、父死子繼的常見作法，而讓 Dravuni 的人接任；還是以階層的考量為重，將氏族之長的頭銜回歸到 Matasau 亞氏族，讓頭銜在 Matasau 繼續傳承下去。

Naganivatu 村出現氏族之長在兩個亞氏族之間轉換的情形，顯示在階序社會中，繼承頭銜的原則裡存在著彈性，階層、長幼關係這兩個原則中，沒有哪個絕對優先於哪個原則。村人也不會以單一原則作為選出最適合的氏族之長人選的唯一參考指標，而是會根據現有的情況，透過詮釋和操作，找出最合宜和適切的人選和結果。

此外，Naganivatu 村之所以會發生這種氏族之長的頭銜在亞氏族之間交替的現象，除了是因為客觀條件上的限制（亦即無法在 Matasau 亞氏族中找到合適的人選），造成階序原則在應用上的彈性可能還有其他的原因：該村所在地並非是鄰近區域大酋長所居住的村落，而是處於遠離核心區域的外圍，地理位置上的相對邊緣性，可能導致階序原則在該村並不像酋長村那樣的穩固，因此擁有相對較大

⁶⁶ 根據之後詢問村人的消息得知，新的氏族之長是由 Matasau 的亞氏族之長擔任。雖然筆者並不清楚詳細討論的過程和出任的原因，但是，根據上述的種種因素可以推知，Matasau 亞氏族之所以可以拿回氏族之長的頭銜，除了該亞氏族的階層比較高之外，可能也與現任亞氏族之長的人格特質和他回到村落定居之後的行事有關。

的彈性和模糊可議的空間，讓村人可以選擇所欲應用的原則和說法，來解決實際的問題。然而，這樣的情況不見得會出現在其他村落，因此，我們可以推測與酋長村的空間距離遠近，會影響到傳統和階序原則在不同地方被實踐和遵守的情形。⁶⁷

第二節 理想的斐濟人：分享

斐濟的傳統社會文化以階序原則為主，；此外，著重互惠分享的概念更是建構斐濟人集體主義的生活形式不可或缺的元素。關於理想的斐濟生活模式，在 Richard Katz (1993) 的書中有如下的描述：

傳統的斐濟生活是彼此照顧和分享，公平的分配資源，以達到和諧與團結。唯有尊重，完成對他人的義務和責任，才有可能達到和諧。當他人完成互惠的責任，如此對待別人的人也會得到相等的回報。成功做到這些的話，會帶來認可、榮譽、尊重，增加個人的聲望，使人感覺良好，更重要的是，成為真正的斐濟人。（Katz 1993: 27-29）。

Asesela Ravuvu (1983) 則提出一個理想的斐濟人應有的特質：

一個理想的斐濟人知道他在社會的位置，不帶疑問的服從傳統界定的義務和責任。他的行動通常以服務他人為主，因為體貼和服從，以及尊重那些傳統上有權威的人，他在群體中會得到尊敬、接納和認可 (Ravuvu 1983: 103)。

Karen Brison (2007) 引用上述 Katz 和 Ravuvu 的描述，指出「斐濟原住民文化強調仁慈、愛、體貼、服從和願意將他人的需求置於個人之上...與這些價值相符的是，[人們]有一種強烈的義務，要與延伸家庭的成員共享，為集體的目標和事件貢獻自己 (Brison 2007: x)。」此外，她在田野地 Viti Levu 東北的 Rakiraki 所觀察到的是，斐濟人非常重視集體，對當地人來說，他們的「財富」在於「彼此相愛和侍奉上帝 (ibid)」。村人自傲於擁有得自於上帝的特殊文化，這種文化帶給生命一種價值，不是金錢可以提供的。

⁶⁷ 感謝 Vilsoni Hereniko 教授在我簡報論文後的討論中提出這個見解。

這些關於斐濟「傳統」和文化特色等等的說法，深受英國殖民政策的形塑和基督教傳教士的影響。另外，多族群間（主要是與印度裔斐濟人）的對立和矛盾，以及與殖民者強勢文化的對比，使得斐濟人在建構自我的過程中，形成強調集體的傳統，與西方個人主義相對立的斐濟式集體主義，強調尊重傳統和階序原則（Brison 2007: xii）。

對照當代斐濟村落的實際情況，其中自我認同及形塑以 Katz 和 Ravuvu 的說法作為理想設定的為數不少，特別是來自較有權力的酋長氏族，或是參與循理會支持傳統文化的人士，也有不少人以此作為衡量個人行為準則的依據，以此評斷他人行為合宜與否。然而，受到當代情境的刺激和挑戰，不管是對於現代生活品質的追求，或是希望下一代有更好的生活環境，生活在強調過往那些集體生活和互惠義務的村落，也使得部份村人倍感壓力、萌生逃避群體責任的意圖，希冀可以跳脫村落生活的束縛，以追尋個人或自己核心家庭的利益，或是更高的生活品質和享受。然而，這種蓄意迴避「共享」的責任和義務的行為，雖然普遍受到他人的指責和議論，但是，這種潛在的自私想法卻很常見，可以從村民的生活方式和消費選擇中得到印證。由這些觀念而產生不願遵循階序原則的行為以及案例，在村落中也越來越普遍。在斐濟的傳統社會生活中，階序原則支配了人際互動和連結的方式，在孩童成長過程中所觀察到周遭人群的互動，不管是下對上的服從、不能相互交談的禁忌關係、或是可以相互開玩笑的相對平等關係，加上長輩的教導和教訓，都使得個人了解自己在社會上的位置和角色，不管是在家庭、亞氏族、村落或是更大的社會活動單位，每個人的身份界定和行為依據，都是根據其與旁人的關係而定。

Matasau 亞氏族中有位青年 Justin，就是因為逃避貢獻家庭和家族的行為而被親戚批評，而這些批評的出發點是基於村人普遍認為彼此照顧和分享是每個人的義務，一旦有人沒有做到，不管原因為何，多半會被認為是自私的人，而自私的行徑在村落緊密的人際互動中是不被認同的。

Justin 已過世的父親是 Naganivatu 前一任的氏族之長，在父親過世之後，他們

全家人隨著母親的工作地點留在母親的娘家 Sigatoka 鎮。直到前兩三年，家人有感於位於村內的屋子因為長期沒有人居住，而遭到村裡頑皮的男孩們侵入破壞，原本在 Sigatoka 鎮某飲料工廠上班的 Justin，就轉調到離 Naganivatu 村最近的 Nausori 鎮，回到老家居住。因為整個家庭只有他一個人回到村落，一開始他先暫住在叔叔 Leonard 家，後來決定搬回父親留給他的房子，用餐時間到隔壁的親戚家，如表哥 Jason 或堂哥 Jacob 家⁶⁸搭伙。

2008 年，一個颱風將堂哥 Jacob 的房子吹垮，一家六口人的居住成了很大的問題，他們先到 Jason 家借住幾天，但是小房子實在無法負荷超過 10 人居住。因此，他們跟 Justin 商量，希望先暫住在 Justin 的大房子⁶⁹裡，直到他們有能力重建自己的房屋為止，而他的餐點、房屋的打掃，以及衣物的清洗都由 Jacob 的妻子 Betty 來負責，而 Betty 也十分盡責的照料 Justin 的起居環境和三餐。

從 Jacob 一家人搬進 Justin 的房子之後，所有的食物幾乎都是 Jacob 夫婦張羅準備的，Justin 只有一次買過食物回家，但他又是一個大胃王，因此，Justin 不帶食物回家又吃很多的情況，對經濟不穩定的 Jacob 夫婦是個不小的困擾，Betty 曾試圖暗示 Justin，希望他週五下班可以帶雞肉回家，讓他們在週日中午教堂聚會結束後，可以有豐盛的一餐，⁷⁰但 Justin 老是推託工作有太多事要忙，下班就忘記要買食物。Betty 曾向 Justin 的母親詢問為何 Justin 都不買食物回家，得到的答案是他在 Sigatoka 鎮時也是如此。原本這樣的事並沒有引起其他親友的注意或是批評，一直到 2009 年底的聖誕節發生的一件事，使得家族中的長輩開始關切 Justin 不帶食物回家的情況。

Justin 年過三十但沒有結婚，一位擔任學校老師的堂弟（Matasau 亞氏族之長的二兒子），把在他們家幫忙帶小孩、幫傭的女孩 Emma 介紹給他（Emma 和二

⁶⁸ Jacob 的父親是 Justin 父親的哥哥；而 Jason 的母親是 Justin 父親的姊妹。

⁶⁹ 據說，這棟房子是村內最早興建的現代住屋，除了客廳之外，有四個獨立的房間、廚房、飯廳和沖水馬桶。

⁷⁰ 一般而言，村人平日的食物以芋頭、樹薯、蕃薯為主食，配上河邊捕撈的圓鰐、魚，或是 *rourou*（椰奶芋頭葉），只有在週日教會結束後的午餐會吃肉類，諸如罐頭牛肉、冷凍雞肉。在村落一些儀式活動結束後的宴會中，村人才得以吃到現宰的牛、豬、雞等肉品。

媳婦是親戚，兩人的母親是姊妹）。原本在 2009 年年初，擔任亞氏族之長的 Sairusi 以身為爸爸⁷¹的身份，作主代替 Justin 已逝的父親，陪同他前往 Emma 家提親。兩家人原本打算在同年 10 月舉行婚禮，沒想到在亞氏族會議上討論婚禮籌辦細節時，Justin 當場提出異議，表示他想要先就讀三年的神學院，待學位完成之後再討論結婚的事。這個想法讓 Sairusi 非常的生氣和不諒解，懷疑他是否另有想娶的女孩，雖然 Justin 否認，但是他的拒絕讓同亞氏族的長輩感到莫可奈何，只得打消婚事的籌備。

但是，在 2009 年底的聖誕節前夕，Justin 拿出 100 元斐幣⁷²讓 Emma 採買食品回老家過節的事讓其他親人知道，而且他們兩人又在新年放假期間去 Justin 單身的小妹 Victoria 家住，Emma 還託人轉告她的父親，請人從沿海的家鄉 Kumi 村帶螃蟹來，讓他們可以在 Victoria 家享用而不必分享給其他人。這兩件事在親友間傳開後，Sairusi、二兒子夫婦和 Jacob 夫婦都非常的不高興。

Justin 和 Emma 兩人住在 Victoria 家自己享用螃蟹的事件，再加上 Justin 每每遇到村落或教堂有儀式活動舉行時都會到 Victoria 家住，而不願意回到村落面對必須出錢出力的情況，讓同亞氏族的親人認為 Justin 很自私，遇到必須付出現金或勞務的事情就逃避，甚至是在亞氏族會議前，連亞氏族之長特地打電話通知他開會訊息請他出席，他都會找藉口不回村落參與。

對比他對公共和家族事務現金奉獻方面的小氣和推託，Justin 的房間則擺放許多的髮膠、香水等個人用品，還有咖啡、可樂等等村中少見的昂貴飲料，他的現金分配和消費選擇，都不符合與家庭或是家族共享的原則，最重要的問題在於，他有食物卻不與其他人分享，這對村人來說是很嚴重的忌諱。

此外，他們質疑 Justin 對待婚姻及「未婚妻」的態度前後不一致，因此不認同

⁷¹ 斐濟的親屬稱謂中，對於親生父親和父親的兄弟都稱為父親。

⁷² 一般而言，從事住宅大樓或商家的警衛，一週的週薪約是 80 到 100 元。在圓蜆來源充足的情況下，Naganivatu 的婦女大約需花費 10 小時以上的時間，才能收集一整個麻布袋的圓蜆，到最近的 Nausori 市場可賣得 60 到 80 元不等。由此可知，Justin 給 Emma 一次的購物費幾乎是一般人一週的收入。

Justin 支配現金的方式，認為他先前既然主動提及延宕與 Emma 的婚事，為何還拿出大筆現金讓 Emma 採購聖誕食品回家過節。對其他親友而言，他給 Emma 購物費用行徑的正當性，只有在他將 Emma 視為即將共組家庭的人的前提下才能成立，然而他們尚未結婚，兩人的關係並不穩定，Justin 對 Emma 或是她的家人並沒有分享食物和現金的義務。因此，他延宕婚事在先、給錢在後的行為，以及拖延婚事的理由，讓親友感到困惑和不滿，覺得他是一個不負責任、反覆無常的人。此外，他還讓為他作主的長輩難堪，對於原本約定締結關係的兩個家族製造結盟的不確定性，讓人不了解他這種近似補償 Emma 家庭的作法的出發點為何。另外，親友也認為，他給尚未同居的未婚妻 Emma 現金去購物，對比他從來不帶食物回來分享給同住在一起的 Jacob 夫婦，Justin 明顯的忽略了他對所在的家庭有提供及分享食物的義務，尤其他又是有工作和穩定收入的人，與打零工和撈圓蜆維生、又有 4 個小孩要養的堂哥夫婦同住在一起，對於他們在食物、現金和勞力等方面的付出，Justin 並沒有提供等值的互惠和回饋。

自從 Jacob 一家人搬進他的房子之後，因為 Jacob 年紀較長，在生活的各方面事務的決定上 Jacob 都表現出老大哥的樣子，這點可以從 Justin 的妹妹 Victoria 某次抱怨 Jacob 的話語中可以推知，她不滿 Jacob 講話常帶有權威性的語氣，說：「他認為自己（在這個家）是老闆，是嗎？」這種態度讓 Justin 感覺到他雖然住在自己的房子，卻沒有任何身為家長的權力，因為在同 *mataqali* 的親屬之間，Jacob 的年紀最大，Justin 必須服從、尊敬作為兄長的 Jacob，囿於長幼的階序原則，Justin 在許多情況下都只能聽從 Jacob 的意見和作法，再加上他又是單身、尚未建立起自己的家庭，使得 Justin 更像是受到 Jacob 夫婦照顧的孩子一般。雖然在斐濟借住親戚家的情況相當普遍，然而，兩人目前的相對位置，以現代的眼光來看，也就是屋主和借住人的關係，主客之間的權利義務卻又和兩人的長幼關係相衝突。

在這種矛盾的情況下，筆者認為 Justin 是否願意提供和分享食物，涉及他對於所處情境的自我定位，若他自我定位為家長，那他對家庭、村落的公共事務就有提供食物、現金或是其他勞力的義務。但是自從 Jacob 住進他的房子之後，Justin 用餐的座次是在「家長座位」的對面，也就是次重要的位置，處於從屬位置的他，

就不再是家長，也非家庭中有義務提供食物的角色；在村落或家族的事務上，需要每個家戶繳交現金或是其他形式的奉獻時，他與 Jacob 一家人被列為同一個家戶，又因為他的年紀比 Jacob 小，於是，家戶的代表就變成 Jacob，身為屋主的 Justin 反而變成 Jacob 照顧的小孩一般。這些實際生活情境讓 Justin 不認為自己應該負起家長的責任，而且他也還沒結婚，尚未組織自己的家庭，因此，也就無須負擔相應的責任和義務。但是，對於其他同 *mataqali* 的親友來說，Justin 雖然單身，他仍是家中的長子，因此在某些場合上，有責任要代表已逝的父親或是他的原生家庭，去滿足家族成員互動需求的義務和村落活動等各方面的貢獻。然而，就是這些與現實矛盾的期待，使得 Justin 的行徑受到親友的批判。

村人或是親人對於 Justin 的議論，對照 Ravuvu 提出理想的斐濟人應該服從、分享等概念，可以看出斐濟人，特別是男性，被賦予應該要提供資源並有分享的義務，不管是食物、現金或是勞力等，若沒有做到符合階序原則所規範的互動關係，或是無法盡到其義務時，一個人的聲望就會遭受貶低和非議。若男性無法在生活上展現「仁慈、愛、體貼、服從和願意將他人的需求置於個人之上」等理想而正向的價值觀，又不願意分享時，就會被認為是自私、不好的人。

然而，即便這套服膺集體和具分享義務的價值觀深植人心，在當代村落生活中，還是有部份的人透過種種方式來迴避或是置之不理，以個人主義為重的態度和生活模式雖然會招致議論和批評，但是家族或是村落已無法用任何方式強迫每個人符合這樣的行事原則，足見所謂「理想的斐濟人」其生活態度不見得會成為當地人的行為準則，而在現代生活中備受挑戰。

第三節 好的斐濟婦女 I：妻子在家中的從屬位置

一個家戶中的婦女地位，在 Asesela Ravuvu 對於斐濟生活方式的描述中有提到：「女性在任何家庭情況下，一般而言是處於從屬的位置（Ravuvu 1983: 8）。」女性在家時必須聽從父親和兄長的意見，身為妻子則必須聽從丈夫的意見，夫妻之間呈現不平等的關係。此外，根據 Toren 的研究指出，斐濟文化中最重要的階序關係是建立在婚姻上，男人對妻子有權威（Toren 1990: 86）。而階序原則具體展

現在生活空間的安排上，一般而言，男性、年長、階級高的人會坐在高位（*i cake*），女性、年幼、階級低的人會坐在低位（*i ra*）。以一般斐濟人的房屋空間設計來說，客廳是長條型，一端是大門、另一端是廚房，吃飯時則拿出桌巾，將之與客廳格局平行的方位擺放。以用餐的座次來說，靠近大門、遠離廚房的地方是高位，這通常是家長的位置，女性則是坐在靠近廚房的一端。

據此，Toren 認為就是因為母親在家中處於低位，使得孩童在成長過程的經驗，對於家戶中性別階序的認知，產生不容錯認的理解。女性在家戶中的地位，是與她和家長的關係而定，是因為身為妻子，必須服從於丈夫的權威之下，使得女人處於低位（Toren 1990: 224）。

關於夫妻之間的關係，Toren（1999）認為有兩個當地的詞彙是特別重要的：*veidomoni*（sexual love between equal，平等間的性愛）和 *veilomani*（compassionate love that helps constitute hierarchy，協助建構階序的慈愛）。對斐濟人來說，交表兄弟姊妹是潛在的婚配對象，交表兄弟姊妹之間的關係是平等的，這種關係的人之間存在的愛是 *veidomoni*（men's desires for women，男人對女人的渴望），在結婚之後，妻子應該要臣服於丈夫，而丈夫幾乎支配了家戶生活的每個面向。然而，就是因為有異性之間的渴望，使得嫉妒成為丈夫對妻子暴力相向的理由。但是，隨著時間的增長，特別是當一個家庭最大的小孩上小學之後，或是妻子到了 35 歲的時候，她就不再會是渴望的對象，夫妻之間的關係會因此變成 *veilomani*。雖然妻子仍然活在丈夫的權力之下，但是她開始獲得自由，得以拜訪親戚或是再次能與其他交表兄弟開玩笑。斐濟人生活的不同年紀，是由這兩種愛的形式來構成與他人互動的可能性（Toren 1999: 164）。

由上述的討論可以得知，斐濟女性在家庭是處於較低的位置、必須服從家長，雖然婚前與潛在的婚配對象是處於相對平等的關係，但是一旦進入婚姻，夫妻之間就變成一種階序的關係，而到了一定的年紀之後，夫妻的關係會趨於平等。然而，筆者在 Naganivatu 從事田野調查時，觀察到幾個例子並不同於傳統所謂的婦女在家庭中處於從屬地位的情況。

村子裡年輕一輩（30 歲左右或是以下）的已婚婦女，她們在成長過程中被教導要尊重並保持傳統，但是她們普遍受過比較高的教育，接觸到讚揚自主和個人成就的意識形態（Brison 2007: 67），在日常生活上的自主性和意見，往往比她們母親一輩擁有相對多的空間和自由，並不會完全聽從她們的父親或是先生；相對的，教育程度比較高的男性，也會比較尊重妻子和其他家人，比較少以暴力或是言語上的脅迫對待妻兒。造成這樣的情況，除了與現代教育的普及有關之外，筆者認為也與 Naganivatu 村婦女的經濟生活和型態有關，因為婦女往往才是家中的經濟支柱，除了丈夫也有固定工作和收入的家庭之外，多數家庭都是由婦女掌握家庭的收支流向。捕撈圓鯢販賣所得的現金，滿足了家庭和村落不同層次的互助或是奉獻，使得其家庭能夠滿足服務他人或是分享互惠的義務，在提昇家庭或是其家長的聲望之餘，也因此使得原有夫妻之間的從屬關係發生改變。

此外，那些婚後在外地生活或從夫居一陣子，爾後夫婿才跟著從妻居的婦女，她們的丈夫不論年歲多大，在家庭和村落會議上皆不具有影響力和發言權，這也間接影響夫妻之間的階序關係。丈夫住在妻子的原生村落，因為並不屬於妻方 *mataqali* 的一員，無法介入村落的公共事務。妻子也沒有與夫方其他的長輩或是同輩共同生活在一起，她在婚姻生活中受到來自丈夫家庭的壓力，相形之下變得比較少。因此，若妻子來自階層較高的家庭，更容易讓妻子因為自己所屬的 *mataqali* 階層在村中擁有較高的權力和地位，進而影響妻子看待自身的方式，以及夫妻之間的互動，她們因而有不同的詮釋自身處境的說法（參見 Brison 2007）。另外，特別是因為某些特殊原因必須從妻居的家庭，日常生活彰顯階序關係的細節，如座次、做決定等等都受制於岳父的權威之外，此時若身為丈夫的沒有固定收入，很容易形成妻子在耳濡目染下，跟著父親一樣，而不顧及丈夫意見擅自做決定和行動的情形。

在這一小節當中，筆者將以 Flora 小家庭的例子來呈現當代家庭的夫妻關係，再進一步的討論和分析 Naganivatu 村之所以產生這些現象可能的原因。以下事件與分別有各自家庭的 Flora 和 Thomas 兩人之間的外遇有關。其中，Flora 在被發現外遇之後強勢、不服輸的行為，對比她的丈夫 Steve 相對安靜、不積極處理的反應，

這樣的夫妻關係以及 Flora 身為妻子的表現，並不符合理想夫妻的從屬關係。筆者認為這除了與 Flora 本身的個性有關之外，她的家庭背景，以及他們婚後的生活方式也有非常大的影響。

2010 年 1 月底，村落發生了一件如同連續劇般的外遇事件，主角是一名 25 歲、有兩個女兒（分別是 4 歲和 1 歲）的少婦 Flora。Flora 的父親是退役的軍人，她有兩個加入英國軍隊的哥哥，和一位離婚、有兩個兒子的姊姊。當時，她和丈夫與父母、還有離婚的姊姊和外甥住在一起。由於兩個哥哥都加入英國軍隊，在 Flora 中學求學期間，她的父母曾經斷續前往英國居住超過半年的時間，分別住在兩地幫忙照顧兩個媳婦和幼小的孫子。Flora 和丈夫 Steve 結婚將近 5 年，結婚的原因是未婚懷孕，原本 Flora 的父母希望她可以繼續求學以獲得更好的工作，甚至為她買了電腦，但是 Flora 却在沒有大人看管和約束的情形下懷孕了，她的父母不得已只好飛回斐濟，並且答應兩人的婚事，而 Flora 也因此中斷了她的學業。在她們結婚之後，因為家中沒有其他的男性，再加上小夫妻兩人尚未有穩固的經濟基礎，Flora 的父親要求新人與他們同住在一個屋簷下，方便互相照應。

她剛結婚的前幾年，她的哥哥們會定期匯錢回家，因此 Flora 和 Steve 並不需要煩惱賺錢的事。但是到了前一兩年，哥哥們的小孩一個接著一個出生，他們在英國的小家庭的開支逐漸增加，匯回家的錢也不如以往的多，Flora 的父親常常因為沒有錢而大發雷霆、憤而揚言要將妻兒趕出家門。Flora 在第二個女兒快滿週歲時，也開始和其他村中的婦女一樣下河捕撈圓蛻，⁷³由母親帶去市場販售，而 Steve 也到 Suva 當手推車小弟（barrow boy）賺點錢補貼家用。

然而，Flora 婚後與父母一起生活幾年後，在前一年的年底與家人鬧翻，其中一個原因是她把身上為數不多的錢花在自己以及大女兒的燙頭髮上，而不是拿這筆錢去買小女兒的奶粉或牛奶。這樣花錢的方式讓她的母親對她非常的不諒解，認為家中的經濟狀況並不是非常好，她的小女兒又年幼，奶粉等等食品的費用是一筆不小的負擔，她卻還把錢花在並非必要的開支上。她與家人鬧翻之後，

⁷³ 在此之前，Flora 只有在偶爾想吃 *kai* 時會下河捕撈，不曾將捕撈視為賺取現金的方式。

全家就搬到堂哥（Sairusi 的二兒子，夫婦倆都是老師）家暫住，偶爾協助照顧堂哥的 3 個女兒，或是煮飯、打掃整理房子。

1 月底某天晚上，村裡突然一陣騷動，村中一位中年婦女 Linda 帶著 Joyce⁷⁴去找 Flora 理論，Joyce 和 Flora 打了起來，隨後 Steve 也揍了 Flora，她的眼睛似乎有點腫起來。後來聽村人轉述才知道打架事件的原委：Flora 在結婚前曾有一段時間跟村內另一位名叫 Thomas 的年輕男子在一起，但她最後離開 Thomas 選擇跟 Steve 結婚。現在，已經有兩個女兒的她跟 Thomas（他跟村人 Wati 結婚幾年，但兩人沒有小孩）相互傳簡訊搭上線，只要 Steve 去 Suva 當推車小弟，Flora 晚上會在家人入睡後，丟下未滿週歲的女兒出門，到半夜一、兩點才回家。

這件事原本沒有其他村人知道，但是打架事件前一天下午，Flora、Thomas、Jean（村長的女兒）和 Ana 的兒子，四個年輕人一起到鄰近的瀑布玩水，兩人暗通款曲的事情才曝光。⁷⁵兩家的長輩得知此事都十分的生氣，Thomas 的父親表示，他時常看到媳婦悶悶不樂的樣子，但他一直到此時才了解事情原委；Wati 的母親 Lo 則向親友哭訴、揚言要打 Flora 替自己的女兒報仇，Flora 的父母則是因為還在生女兒的氣，完全放棄管教女兒，任她自行解決問題。

隔天上午，Steve 隨即打包東西離開 Flora 家，並且把兩個小孩帶走。下午，Flora 不甘示弱的去 Steve 的繼父家想把嬰兒搶回來，又與 Joyce 打架，也被 Steve 的繼父追打，懷中是未滿週歲的嬰兒，在打架中還不小心把寶寶摔到地上，整個過程 Steve 完全不發一語、冷眼旁觀。不僅如此，Flora 還到離村子最近的警察局報案，告發 Joyce 打她一事。然而，警察看慣了 Naganivatu 村人時常發生衝突事件，並不想受理這個案件，打發她回村。但是，隔了幾天之後，就看到 Steve 回到 Flora 家居住，平時仍然到 Suva 當推車工，一家人回復以往的生活，之前的爭吵和打鬥彷彿沒發生過一樣。

⁷⁴ Joyce 是 Steve 的親戚，她原本住在 Nakasi (9 miles)，當時她在 Steve 的繼父和母親的家中幫忙做家務事。Steve 的母親在他父親死後改嫁給另一個村人，兩人的小孩當時就讀國小高年級，一家人也住在 Naganivatu。

⁷⁵ Ana 的兒子與 Linda 的兒子是好朋友，因此 Linda 才會知道兩人外遇，進而揭發此事。

多數的村人在事件發生的當天，不斷的向每一位遇到親朋好友轉述她們目睹的事發經過，添加許多個人的意見和對當事人的印象和了解，像是收容與父母爭吵後的 Flora 一家人的堂嫂就跟其他女性親戚提到，晚上他們一起喝 *yagona* 時，只要小寶寶一哭，當媽媽的 Flora 不是自己去安撫寶寶，而是叫 Steve 去看顧小孩，罔顧身為母親的職責。此外，她觀察到，Flora 只要接起電話就會走到一旁低聲交談，不願讓其他人知道她在與誰通話。對於外遇事件，村中婦女最常提到的是：就是因為 Flora 外遇，才使得她將滿週歲的女兒至今還不會走路，不然小孩不可能到快一歲腳都還是軟的。然而，在事件結束後，就鮮少有村人再提起這件事。

Flora 和 Steve 這對年輕的夫妻，兩人之間的互動和婚姻狀況，與傳統的夫妻關係有以下幾點的不同：一、身為妻子卻有強烈的自主性，這點可以從 Flora 時常依個人意願而決定或行事等等小地方看出來，像是她在婚後還時常跟村內年輕的女性一起去打籃網球（netball），她們會在下午到村子後方的空地練習，也會依照 *Fiji Times* 運動版面的 Nausori 籃網球的比賽時間組隊出村比賽，日常生活的安排不完全以丈夫和家庭為主，而 Steve 顯然也不會干涉 Flora 的選擇。此外，她在婚姻的決定上也並非遵從父母的意願，自己選擇了欲嫁的丈夫，⁷⁶結了婚住在娘家也常跟自己的父母吵架。筆者認為她自主的個性可能與在她成長過程中家庭的搬遷有關，她小的時候全家人跟隨當兵的父親居住在 Suva，一直到父親退伍搬回村子之前，她的父親曾經外遇、與母親分居離婚過，小孩跟著母親生活一陣子之後，父親才回頭來求和。她們從 Suva 搬回 Naganivatu 後，重建的房屋是村內少數的磚牆建築，足見她的家庭經濟狀況比其他村人都好。這個成長的經驗對比 Brison 訪談過的年輕女孩 Ema，筆者發現幾個雷同之處：接受訪談時 Ema 才 17 歲，她的自我描述與其他婦女不同，是從自己的個性開始，而非講述幼年與其他家庭成員互動的事件和經過。Brison 在與 Ema 交談數月後發現，她之所以會建構出這種自我意識，與她的家庭從 Suva 搬回 Rakiraki 有關，從都市地區搬回村落的人，其所作所為必須符合當地村人所想所為，才有辦法被接納為當地人，尚未被接納之前，

⁷⁶ 未婚懷孕的女性在斐濟村落並非罕見，而且懷孕並把小孩生下來也不表示婦女就必須嫁給小孩的生父，兩人不見得會因此結婚。而帶著非婚生子女的婦女通常仍與原生家庭同住，小孩和自身的生活高度依賴父母或是其他兄弟。我從在村中看過一位懷孕的婦女，她有 4 個小孩，分屬幾位不同的父親，最大的兒子已經就讀小學，但她仍然未曾結婚過，目前與母親改嫁後的家庭成員同住在一起。

其他村人往往會懷抱嫉妒、疏遠的態度（Brison 2007: 86-87）。這點可以從 Flora 的一家人除了跟近親之外，沒有跟其他村民有太密切的互動，以及他們在田野期間有意無意會提醒筆者不要吃其他人家給的食物，以免吃下被詛咒或是巫術的東西，造成筆者身體的不適，或是研究會遭遇許多困難。這些善意的提醒也反應了她的父母是如此教導小孩，足見她們與其他村人的距離。Brison 認為這些負面的經驗，使得婦女發展出不同於傳統的價值觀，她們會強調自己是強壯的，也會強調多數的行動是以自我意願為基礎，而非盲目跟隨整個村落的意見和氛圍，透過建立強悍的自我形象，用以對抗村落不友善的態度。筆者認為 Flora 可能是在 Naganivatu 村對她家庭並不是非常友善的情況下，再加上她有一定的教育程度，都造就她即便在婚後還是自主性頗高的婦女，與傳統必須妥善服從、照顧並服侍丈夫或公婆的理想妻子的原則非常的不同。

二、身家背景：根據村人的說法，Steve 的先祖是來自索羅門群島，這使得他的外表看起來比一般的斐濟人黝黑。比對村中長輩 Leonard 告訴筆者的村落歷史，在他的曾祖父時代，受到殖民政府政策的影響，Nausori 一帶就有大片熱帶栽培業的甘蔗園，因此有許多來自印度或是索羅門群島的人來到這裡工作、定居於此。Naganivatu 村的一位先祖還曾將妹妹嫁給一位認真工作的索羅門島民，因此同樣來自 Naganivatu 村的 Steve 很可能就是這個索羅門島民的後代。而 Flora 的父親 Leonard 是 Matasau 亞氏族現任亞氏族之長的親弟弟，論年紀和階層，他的地位比其他村人都高；Steve 的母親是離婚後改嫁，他與自己的原生父親並沒有往來互動，與 Flora 相比，Steve 缺乏來自父方親屬的支持，而兩人的身份和所屬家族又是女高男低的情況。

三、婚後的居住形式：一般傳統的斐濟人多是從夫居，妻子在婚後必須跟隨丈夫到夫家的村落居住，就算夫妻來自同一個村子，多數的夫妻也會住在夫家的房子，或是自己另建房子居住。然而多數的年輕婦女對於從夫居的居住安排並不喜歡，從 Brison 在 Rakiraki 的研究，她發現許多年輕的婦女認為自己的家庭比較能提供支援，協助她們處理財務或是情緒方面的問題，而相對之下，夫家就顯得比較沒有同理心，只關注年輕的妻子是否能為了夫家的聲望或利益而抑制自己的渴望（Brison 2007: 74）。對比 Flora 的婚姻生活可以觀察到，她比婚入此村的其

他婦女有更多來自原生家庭的支持，不管是在家務事、財務上或是小孩的生活照護等方面都是如此。但是這種情況並不普遍，Flora 一家人之所以可以住在娘家，是因為 Flora 的兩位哥哥都在英國從軍，因此她的父親希望 Steve 能搬進妻子的家中，這個房子能多一位男性可以相互照應。⁷⁷然而，相對的，Steve 在妻子家的地位和權力遠遠不及他的岳父，再者，Steve 並沒有穩定的收入，生活所需也必須依賴來自 Flora 哥哥們的匯款，或是 Flora 去捕撈圓鯱所得的現金。小家庭的經濟無法獨立，很大程度上必須依賴妻子家中的其他收入過日子，自然影響 Steve 夫妻之間的階序關係。

由 Flora 的例子可以看出，雖然理想的夫妻之間的階序關係是男高女低，妻子必須全然服從丈夫，在家庭中處於從屬的地位，但是個人的性格強勢或溫和的影響，夫妻兩家個別在村中的地位、結婚後的居住情況和各自的現金收入等因素，都會影響夫妻之間的關係。

另外，從村人對於 Flora 外遇的評論可以發現，多數的婦女雖然不贊成外遇，但她們批評的焦點集中在 Flora 身上，主要是因為她有一個將滿週歲的女兒，婦女認為身為母親的 Flora 應該全心全意的照顧小孩，不能只顧自己的生活。而且，就是因為她的外遇，導致她的女兒到了快一歲都還不會走路，怠忽母職是其他婦女認為 Flora 最不應該的地方。

至於，事件的另一位男主角 Thomas（他和妻子 Wati 在婚後與 Thomas 的父母同住），反而沒有受到太多的苛責和關注，筆者認為可能是因為他雖然有家室，但是夫婦倆沒有小孩，所以外遇事件影響的層面僅限於夫妻之間的關係，而沒有波及到大家庭。另外，即便他與舊情人 Flora 往來是對不起自己的妻子，但他因為是丈夫，在傳統觀念裡男性在婚姻中處於較高的地位，妻子必須聽從丈夫，無權干涉丈夫的舉動。因此，除了 Wati 家的長輩會對他不諒解之外，其餘的村人顯然無意去關注或批評他的行為和家庭生活。從村人的反應可以看出，當地人對於已婚男女的外遇，有著不同的評價標準，從中也反應出婚姻關係的性別階序已內化

⁷⁷ 當時 Leonard 的屋子住了 Leonard 夫婦、Flora 夫婦和兩個女兒，還有 Flora 離婚回家住的姊姊 Monika 和她的兩個 7 歲和 9 歲的兒子，共 9 人。

在生活中，因此，從村人對於丈夫和妻子分別應盡的責任的看法裡，可以看出階序的原則與公認合宜的夫妻角色和行為。

第四節 好的斐濟婦女 II：媳婦的角色

斐濟人的社會關係中，年紀長幼也是影響人際互動很重要的一個原則。年紀長幼對於女性的社會地位具有明顯的作用，她們一生當中隨著年齡的增長會經歷不同的人生階段，在家中的地位也會隨之改變，從女兒、妻子到婆婆，不管是在原生家庭或是婚入的家庭，年紀的不同會影響到其他家人與她們的互動方式。一般而言，媳婦必須尊敬、聽從婆婆和其他長輩的話。然而，在當代的生活情境下，因為媳婦的生活方式，特別是在 Naganivatu 村多數婦女以捕撈圓蜆賺取生活所需的現金的情況下，使得有些媳婦擁有迴避其義務的彈性，迫使有些婆婆必須補足家務勞動力的不足，婆媳之間的應對進退原則，有時候反而變成媳婦要求婆婆做事的情況，媳婦不必然處於一個家庭中的最低位置，使得年紀長幼作為人際互動的原則受到挑戰。

Naganivatu 村幾乎每個家庭都有婦女的生活是以捕撈及販賣圓蜆為生，她們一天捕撈的時間約為三到六小時，一週捕撈五天。而這些捕撈的婦女多為家中的女主人，她們除了捕撈之外，也必須照料家人的三餐和做家事。捕撈佔去白天絕大多數時間的情況下，她們應盡的其他家庭義務，如打掃房子、洗衣服或是煮飯等等家務事，無法僅由一人獨立完成，需要家中其他女性成員協助或是代勞。若是與公婆同住，往往是由因為年紀或是病痛再也無法長時間下河捕撈的婆婆協助；若是小家庭，則是由就學或是輟學在家那些未出嫁的女兒或其他女性親戚來幫忙。然而，並不是每個婦女都願意在捕撈圓蜆之外的時間善盡其照料家庭的義務，特別是那些與公婆同住的家庭，媳婦的個性或是婆媳關係的好壞，往往會影響婦女做家務事的時間長短或是勞務多寡。

接下來要討論的例子，呈現當代婦女在面對應盡的家庭義務、與婚入家庭其他成員的互動關係，身為媳婦的女性不盡然符合理想的模範，未依年紀長幼的原則與公婆互動，在生活的安排依照個人的喜好決定，甚至反過來要求公公婆婆替

她們做家事或煮飯等勞動工作。造成這些現象，筆者認為與當代村落的經濟情況，也就是婦女身為家中現金收入的提供者及其生活型態有關，一方面她們一天的時間有很大一部份是在從事捕撈的活動，配合潮汐和天氣而定，另一方面，她們取得的現金能夠滿足家庭生活所需，也能滿足亞氏族、村落或是教會不同方面的奉獻和義務。因此，身為媳婦的她們不盡然尊重家中的長輩，行事違反互動的階序原則，也與凡事服從夫家的理想媳婦有很大的差距。

村中有位婦女 Kelly，她非常會撈圓蜆，一天就可以捕撈到一整個麻布袋的圓蜆。Kelly 的丈夫 Jason 並沒有穩定的工作和收入，有一陣子是借用印度裔斐濟友人的車子來當計程車司機，有一陣子是受雇於村中擁有貨車的 Robert 老師，一週一次載村中擔任掮客的商人到西部城市販售圓蜆或是其他農作物。Kelly 與丈夫 Jason、4 歲的女兒一家三口原先與公婆住在一起，她的婆婆是 Matasau 現任亞氏族之長的二姐，因為某些因素不住在丈夫的村落，而是回到原生家庭所在的 Naganivatu 村定居，她有兩個兒子（Kelly 的丈夫 Jason 是大兒子），都住在村裡。

Kelly 的一些作法以及與婆婆之間的互動，讓婆婆受不了搬去和二兒子一家人同住。最令其他女性親戚們詬病的幾件事如下：Kelly 白天大部分的時間都在捕撈圓蜆，但 Naganivatu 的婦女只有在隔週才可以去市場販售，因此，除了賣給擔任中間人的村人之外，大多數的情況下她都是請婆婆代為拿去市場販售。然而，不管當天販售的總收入為何，Kelly 都只給婆婆固定的代賣費用，對照其他婦女託人代售，會依照當日價格的起伏斟酌多給代賣費用的習慣不同，這點讓家族其他婦女覺得她有點吝嗇，連對自己沒有能力賺錢的婆婆都這麼小氣。

另外，Kelly 常常邀請幾個朋友晚上到她家後方的平台上喝 *yagona* 聊天，往往從飯後喝到凌晨一兩點才結束，白天睡到要出門捕撈才起床。因為她的作息如此，她並沒有太多時間可以整理家務，時常存放好幾天的換洗衣服再一次清洗完畢。另外，她雖然與公婆同住，但她只洗小家庭三個人的衣物，完全不碰公公和婆婆的衣服。因此，有時可以看到 Kelly 的婆婆拿著自己和丈夫的換洗衣物，到鄰近親戚家的戶外洗手台洗衣服。白天婆婆時常幫她看顧女兒、煮三餐，Kelly 並沒有因

為婆婆的付出，或是體恤婆婆的辛勞而主動分攤家務事，反而自掃門前雪般的僅只願意顧及自己小家庭的需求。

後來，婆婆受不了住在大兒子家必須幫忙做許多繁雜的家務事，就搬去二兒子家住，據說她在那裡每天都過得很輕鬆，因為二媳婦把該做的家事都完成，不需要她來操勞。但是她的丈夫還是留在大兒子家，老先生平常沒什麼事情做，就坐在家門口或是到鄰近的親戚家門口坐著，偶爾跟其他人聊天、講幾句話，多數的時間都安靜的坐在一旁。Kelly 沒有準備餐點時，他有時候會去其他親戚家 *kerekere*，不然就是睡覺休息挨過一餐。對其他婦女來說，無視公公婆婆的生活所需就是失職的媳婦。但是 Kelly 不以為意，仍舊按照自己的心意過生活。

從 Kelly 的例子可以看出，即便階序的社會關係是孩童從小就透過觀察、實踐習得，但是，依據這些階序原則而產生的互動方式和規範，並不是每位村人都被強制必須遵守。Kelly 因顧她作為媳婦和晚輩的責任與義務，與她的生活方式有很大的關係，最主要的是她每天花很多時間在捕撈圓蛻。即便她很幸運的總是能找到圓蛻比較多的地方，因此常常每次下水都能夠捕撈到一袋的份量，但是她也必須花很多時間在河裡，這相對的壓縮到她做家務事的時間，因此，她往往幾天才洗一次衣服或打掃一次屋子。但是，她並不像有些村裡的婦女，家中沒有其他女性，所有事情都必須獨自完成，她有婆婆的協助。婆婆與她同住的時候，三餐或是其他家務事常常是由婆婆代為完成，甚至一週有幾天婆婆會到市場代售她的圓蛻，但是她並沒有因為婆婆在生活上幫了許多忙，而跟婆婆有良性的互動。婆媳之間的互動與長幼原則有關，通常媳婦必須聽從婆婆的想法做事，但她並沒有如此，反而她的一些行為表現讓其他親戚覺得不應該。

筆者認為造成這種互動的原因，與她能夠提供家庭主要的現金收入有關，Kelly 的丈夫 Jason 並沒有穩定的工作，家中很大一部份的固定收入來自 Kelly 的捕撈，這些現金滿足了這個家庭與其他親戚或村人的交換和互動義務所需，因此，她的勞動價值對於社會交換的貢獻，使她擁有相對的自主權，間接導致她可以不遵照階序原則與長輩互動。再加上 Kelly 每日生活忙碌，其他村人批評她的八卦或耳語，不見得會因此影響她的處事和態度。而晚上雖然有一起喝 *yagona*、聊是非的

朋友，⁷⁸但因為這些人都是跟她往來比較密切的人，不見得會指正她的態度和作法。

另一個例子的主角雖然本身並非以捕撈圓蜆為生，但是擔任掮客至西部城市販賣圓蜆的新興商業和生活模式，也使得婦女有機會可以迴避家務勞動，同時因為也是家中現金收入的重要助手，使得她們在家中不盡然是處於最低的位置。

Matasau 的亞氏族之長 Sairusi 的媳婦 Sarah，因為與丈夫一同以擔任掮客為生，以至於長時間不在家中，多數的家務都仰賴同住的公公婆婆幫忙，這種異於一般媳婦的生活型態，讓她有機會可以逃避做媳婦的職責，甚至反過來要求公公婆婆或是其他女性親戚幫她做家事。雖然她跟著丈夫一同賺錢、以夫家的利益為優先，但是她卻因此不履行作為媳婦的分內事，而且也顯少參與村落的公共事務。這種不以群體利益為優先，亦不願意付出的行徑，招致親友的批評。

Sarah 與先生 Edward 有四個孩子，除了兩個 17 歲的雙胞胎兒子之外，還有分別為 10 歲和 4 歲的兒子和小女兒，⁷⁹他們全家與公公婆婆同住在一起。平日，她隨著擔任掮客的丈夫於週二到週六期間至 Nadi 賣圓蜆及根莖類作物，到週六晚上甚至是半夜才回到村子，因為多數時間 Sarah 並不住在村裡，所以舉凡整理房屋和照顧小孩的事務，很大一部份是由公公婆婆或是其他的親戚代勞。她會在週六回村前打電話回家要公公婆婆先將根莖類的食物準備好，或是請其他女性親友在她們出發前往 Nadi 之後，幫她將洗衣機洗好的衣服晾起來。小孩們放假時有時候會跟著父母到 Nadi，大的會幫忙擺攤或協助搬運物品；其餘時間，若是連公公婆婆都有事無法準備小孩的三餐時，小孩們通常會自己準備食物，或是向 Sairusi 的二兒子或是 Jacob 等親戚家 *kerekere* 食物。

Sarah 除了與婚入同村的妹妹有密切的互動之外，她並不常主動與丈夫家族的其他女性親友往來，只有在需要其他人的協助時，才會到其他人家串門子。此外，

⁷⁸ 跟 Kelly 一起喝 yagona 的朋友中，大部分是跟她同教會（循理會）的婦女，其中也有一位 30 出頭的單身男性，但是村中都叫他 *girlie*（像女孩一樣）。

⁷⁹ 據其他女性親友的說法，這個小女兒並不是 Sarah 親生的，而是丈夫外遇對象所生的。Sarah 在 Edward 外遇時，常常大吵大鬧摔東西。兩人復合之後，無論 Edward 到做什麼事，Sarah 一定緊跟著丈夫。

她從來不出席任何村落性的儀式宴會場合，也沒有提供任何的食物或是勞力服務的奉獻。每每村落有活動時，她總是安靜的待在家裡，不像其他村中的婦女會準備一道菜，並且在宴會上各司其職的服務其他人。

此外，Sarah 會要求她尋求協助的親人以她的事情為優先考量，無法認同其他親友不依照她的期望行動，遭到拒絕時甚至會出言相譏。2009 年初的某個週二，來自台灣的美食節目攝影團隊要到村中取景採訪，⁸⁰在村中負責照顧筆者的 Jacob 夫婦答應協助擔任導遊和引介人，帶他們向村長進行 *i sevusevu*，取得在村中的拍攝資格，找親友帶兩位主持人下河捕撈圓蛻，並示範料理圓蛻的方式，準備攝影團隊的中餐。然而，週二晚上也正是 Edward 和 Sarah 要出發前往 Nadi 販賣根莖類作物的日子，他們急需男性親友的勞力，在白天至印度裔斐濟人的田地採收作物，然而他們付給的薪資並不高，因此往往沒有太多的村人願意接受這種臨時的工作，所以他們往往會向同為兄弟⁸¹的 Jacob 請求協助，付給 Jacob 或其他願意下田的男性村人按袋計酬的薪資。那次 Jacob 却因為要帶攝影團隊，而以另有要事委婉拒絕了 Sarah 的請求，Sarah 十分不高興的說：「他們（指台灣的拍攝團隊）很重要嗎？你怎麼知道自己不是被騙？他們真的會來村子嗎？與其在這裡空等他們，不如幫我的忙比較實在。」Jacob 聽了這些話並不予理會，但他私下表示 Sarah 這種話語很不尊重其他人。

此外，曾經與 Sarah 一同 *soli*（參見第三章）的 Betty（Jacob 的太太）也常私下抱怨說，那年一起 *soli* 的錢都被 Sarah 一人拿走，過了一兩年都還無法拿出來還給她，去問她還常常找藉口說無法還錢。除了兩人之間的金錢糾葛之外，Betty 得知 Sarah 還要求公公幫她煮根莖類作物後，不滿地說：「她到底是怎樣的女人？！她要求老人（指的是她的公公 Sairusi）煮飯，她是一個非常壞的女人（What kind of women she is?! She asked the old man to cook. She is a very bad woman）！」

由上述幾個事件可知，Sarah 以離家販售迴避家務勞動，以此為由要求公公婆

⁸⁰ 三立電視台的《美食大三通》節目，因為製作單位在當地的華人導遊是我在當地認識的華僑朋友，而且節目的主題是美食，經由華僑朋友的介紹，將他們引介到 Naganivatu 村來拍攝斐濟沿河村落的婦女捕撈及料理圓蛻的方式。

⁸¹ Edward 和 Jacob 兩人的父親是親兄弟。

婆或其他女性親戚替她完成這些工作，而且在請託他人幫忙時，認為其他人應該要優先處理她的事情，但是她欠人的人情則時常找藉口迴避。而且，她在村落事務方面吝於奉獻和分享，她的作為並不如 Ravuvu 所言的「以服務他人為主」，甚至反過來要求比她年長的 Jacob 要聽從她的指令，要求他人服務她。此外因為她對他人或公共事務的默然，使得她與其他親友的互動並沒有很密切。

從上述的兩個例子看來，社會關係雖然受到階序原則的規範，但實際的互動過程中，亦會受到其他因素的影響，像是 Kelly 的勞力所提供的現金收入、Sarah 花時間在 Nadi 販賣協助賺取現金，她們對於整個家庭賺取現金以供社會交換有絕對的貢獻，從而她對家庭的重要性便有可能提升她在家中的地位，進一步導致家庭成員之間的互動方式的改變。然而，從其他村人對她們言行舉止的評論可知，村人雖然認可她們在現金收入方面的貢獻和努力，仍然會強調家庭間長幼的秩序，身為媳婦應該聽從公公婆婆或是服侍他們。因為她們的言行對於階序原則造成挑戰，不管出於什麼原因，村人會認為好的斐濟婦女除了有能力賺取現金之外，應要符合社會秩序的規範，要相互分享和照顧。

第五節 再思考「階序社會」

在社會關係中，除了上述在家戶內產生的互動和關係之外，在公領域中，男人在政治和社會的地位上都比女人高 (Toren 1990:41)，然而西方教會的傳入，引發了男女地位改變的討論。在教會內部的空間分配上，小孩和唱詩班是坐在最前面，女人和男人分開坐，但是並不像傳統的會議或是用餐的情境一般，有坐次上的高低關係，反而是以階級和年齡的差異來分配，在空間配置上，橫向的坐次並無男高女低階序的差別。Toren 認為，由於女人的坐次在教會中並不是居於男性之下，對於女性地位的提升，有明顯的影響 (Toren 1990: 134)，透過禮拜活動座次的安排，教會將男女平等的觀念帶入村落中。

因此，教會的引進，從空間、座次的安排上，引進一套相對平等的概念，從實踐的過程中間接影響了原有的階序制度，教堂的平面空間並不像傳統的生活或是會議空間，有專屬男性入座的高位，因此，婦女在其中獲得相對平等的對待。

另外，不同教會對於傳統階序原則有不同的看法，因為婦女有經濟自主和一定的教育程度，在接觸了解不同教會的看法之後，有選擇的空間和彈性，不見得完全得跟從丈夫的決定和選擇。除了教會本身宣揚的平等之外，受到經濟和教育的影響，也讓性別階序在教會中有異於傳統男高女低的可能。

然而，並非所有的基督教教派的作法都對女性地位的提昇有正面的影響，對照 Karen Brison 對於女人在斐濟循理會（Methodist Church）和其他新教教派的討論和比較，Brison 指出循理會強調女人和年輕人必須服從年長者，這和傳統家戶觀念中，依據年齡、階級和男女關係階序的概念一致（Brison 2007: 46），因此，女性參與循理會，對於她們地位的提昇並沒有太大的改變。但在福音教派中，女人或是年輕人往往成為見證人，向會眾公開分享加入教會的心路歷程（Brison 2007: 51）。女性在福音教派中，地位明顯得到提升是因為這些教派強調的並不是年齡、階級等傳統的階序觀念，而是依照信眾財富的多寡和教育程度，從而產生新的階序原則，不再像傳統是以階級、年齡或性別去區分。

雖然多數的村人都是基督徒，而且教會對於村人的生活有很大的影響，教會所帶來的平等原則，可能造成部份階序原則的鬆動，特別是在性別方面。但是基本上，群體間的社會互動還是依循階序原則，以及所謂理想的斐濟人的概念。即便是在教育和媒體逐漸普及的情形下，還是有村人表示女性在村外可以穿長褲、擁有相對高的自主權，但是回到村落還是得服從男性、長輩的命令，無法將村外得到的平權觀念運用在村內的生活中。

綜合上述關於階序原則和理想的為人在 Naganivatu 村的實踐的情況，我們可以得知以下幾點：一、地理位置上處於酋長村的邊緣，缺少擁有極大象徵權力的大酋長存在，階序原則的強制力便不似在酋長村那樣牢固，這使得村人在實踐這些原則時有更多的彈性，特別是反應在氏族之長的選擇上，村人透過詮釋不同階序原則的適用性，來得到符合村落需求的結果，也印證傳統領袖的選擇上充滿操作的彈性和空間，沒有任何一個原則是固定、絕對有效的。

二、村人普遍認同「分享」和「服從」是很重要的，然而在當代村落生活仍

然要求以集體為重的情境下，接觸並傾向認同個人主義想法的人，或是希望生活能夠偏重個人享受或利益的人，便會藉機迴避集體責任，特別是在整個家族或是村落的經濟情況並不是非常穩定和充裕的情況下。村落或是家族儀式和宴會透過集體協助能更順利的進行，然而，於此同時，所有的村人在享受「分享」的好處時，也必須付出相對應的資源，當資源並不充足且分配不均等時，很容易造成資源較多的人不堪其擾而心生迴避之意，因為 *kerekere* 的習俗對於臨時性的物資缺乏的人還是有很大的幫助，但是這也會造成村人的困擾或是私下的不滿。那些曾在外地工作、有比較高的教育程度，以及家庭經濟狀況比較好的人，更有意想脫離集體均攤的生活方式，希望可以到其他城鎮、遠離多數親友過生活。然而，不管是透過消極的迴避或是積極的反應出來，都呈現了個人想要跳脫集體的限制及生活方式。造成這種矛盾與當代村落生活受到外在資本主義市場的影響，以及為人處事的價值觀和標準相衝突有關，前者引導人為個人利益和累積財富而努力，後者卻要人以分享、他人的利益為優先考量。因此，會出現許多生活在村莊裡，卻想要擁有個人生活享受而萌生迴避之意的人，他們會一邊付出一邊抱怨必須滿足他人需求的責任。有能力和機運的人就直接離開，就像那些加入英國軍隊或是有任何機緣得以移民到紐澳的人，當地人會說：「他們永遠地走了（They go there for good.）」可以離開村落的人，鮮少有願意再回到村落生活的，足見集體生活義務的價值觀和實踐造成一定程度的心理負擔，讓村人一旦有機會迴避，就不會願意再承擔這些的社會責任。

三、婦女在家中處於從屬的地位此一觀念雖然很普遍並落實在生活的細節中，但是當一個家戶中婦女的勞務所得對於家庭經濟有很大的貢獻時，會使得她們的地位有所改變，這點不管是對夫妻關係或是婆媳關係都有影響。婦女工作時間必須配合自然潮汐的變化，或配合市場開放的時間，整個家庭的作息因此而有所調整，不同的家庭成員之間必須相互妥協和配合；再加上婦女捕撈的現金收入，對於整個家庭的生活所需，或是或是家族、村落間的交換、奉獻等等需求來說都非常重要，這使得部份女性取代男性應滿足家庭各方面需求的角色，從而不再從屬於男性。另外，婦女個人的身份、教育程度和成長背景，都會影響她們與嫁入家庭成員之間的互動關係，使得已婚婦女並不如傳統預期的服從家庭需求和位

於次要的地位。

從上述這些有違集體生活價值觀的表現和因素可能可以解釋筆者在 Naganivatu 村看到的一些現象，村中婦女在村落事務討論上的積極參與，以及不顧衣著規定的穿著，相對其他村落而言都是不常見的。筆者待在 Naganivatu 期間，有幾次在村落會議上看到婦女在會議進行中交頭接耳的討論，對於事項有意見也會公開表述，甚至在某次討論一位村人葬禮舉行時間的會議中，就是由婦女們的意見決定了日期。這與公眾事務的討論往往是以男性的參與為主，以男性的意見為依歸的情況明顯有所不同。有一位嫁入該村的婦女 Tulia 表示，在她的原生村落中，村落會議是家中的男主人需要出席，就算有婦女列席參與，也不會在會議進行時交談或發言。由此可見，婦女在 Naganivatu 村積極參與公共事務的表現並不尋常。此外，村人曾在村落會議上決議女性在村內不得穿褲子、只能穿 *sulu* 或是裙子，成年女性不能穿細肩帶的衣服。但是，筆者在村內常常看到中年婦女穿細肩帶上衣，不管是年輕或是中年的婦女；此外，她們有時候會為了工作方便，在下河捕撈圓蜆時都是穿著五分褲，在離開家門或是從河裡上岸時才圍上 *sulu*。這樣的穿著自由，對比 2010 年 1 月 15 日的 Fiji Times 頭條「Bashed for wearing pants」，報導一位住在 Naqal 村的 16 歲少女，她因為外出穿著長褲，而被身為村長的舅舅用棍子打的事件⁸²，Naganivatu 村婦女擁有相對的自由和權利，就算做出違反村落會議決議的事項也不會因此受到體罰。

以上與階序原則有關的討論和現象可以看出，即便階序原則和概念是透過空間安排、座次或是人際互動的應對進退而習得，孩童自幼就接受這樣的教導，也在成長的過程中透過實踐不斷的加強這些概念。但是，這些原則的有效性和適用性，會因為其他外在客觀因素，如經濟、教育等等的影響而改變。當建構階序原則的客觀條件不復存在時，例如男性不再是家庭重要的現金提供者，或是婦女不再處於相對低位時，即便在村落裡有維護傳統秩序的氏族之長及其他長輩存在，人際互動和實際生活的情況，就不見得如過去民族誌所描述的那樣，完全依照階序原則來行事，而會有許多例外或是彈性詮釋的空間。

⁸² <http://www.fijitimes.com/story.aspx?id=137446>，2011/10/3。

這種情況在 Naganivatu 村更是明顯，由於現金需求增加，以及涉入市場經濟的影響，以及婦女獨有的生計型態，再加上村內領導階層其階級權力的可變動性，都使得該村的婦女擁有比較大的自由和權利，不必然處於低位，能為自己的權益發聲，也可能與男性村人擁有同等的位置。然而，其他村人對於婦女擁有相對權力，不完全遵守傳統賦予的規範時會予以批判，透過這些評議可以看出多數人雖然認可婦女在儀式性交換、生活所需等方面的貢獻，也會期許或要求婦女進一步符合社會階序的原則。因而產生女性村人在生活實踐上的矛盾，她們一方面透過經濟活動追尋迴避階序社會中處於低位的方法，另一方面卻透過界定何為「好的斐濟婦女」等的八卦評議言詞，將她們所欲逃避的規範強加於其他看似成功挑戰社會秩序的人身上。



第五章 討論與結論

筆者從在 Naganivatu 村觀察婦女的捕撈經濟活動與社會生活中，發現婦女在村落集會時積極參與公共事務、發言捍衛自身權益，在日常生活中屢見不聽從男性意見、自行決定事務的事例，從八卦評議中歸結當地人認為一個好的斐濟婦女應有的特質和具體的行為準則，亦即除了要負起照顧家庭的基本責任之外，對長輩要有禮尊敬，對待其他人要秉持分享和互惠的心態，參與亞氏族或是村落的公眾活動，付出應盡的勞動力和其他形式的貢獻。儘管這些與傳統的兩性關係中男高女低、女性從屬於男性，所認為婦女在社會中應有的角色有些差異，這反應出當代斐濟村落涉入市場經濟漸深之後，其社群內部不同成員之間的關係發生轉變的現象，特別是 Naganivatu 村專屬婦女參與的捕撈漁業。此一經濟活動除了影響婦女和整個家庭的作息之外，也使得婦女因為成為家庭中重要的現金賺取者，而有空間和彈性去挑戰既有的階序原則。然而，與此同時，婦女賺取的現金主要是滿足家庭所需、儀式性交換和教會，並沒有因此跳脫村落社會生活的義務，也間接的鞏固原有的社會秩序。

本章我將統整討論 Naganivatu 村婦女捕撈活動與其他斐濟婦女的經濟活動之間的異同處，接下來討論目前斐濟傳統論述中強調社會性與集體性，對比個人主義逐漸形成對於傳統社群造成的衝擊和影響，再論述當婦女身為現金賺取者此一傳統上是由男性負責的角色時，她們在當代的生活處境和責任與斐濟社會階序規範之間的關係。最後，針對本研究因為研究期程不足，以及語言溝通的障礙等各種原因而未能處理的議題和延伸討論，提出本研究未來的展望。

第一節 斐濟婦女與經濟活動

與婦女和經濟活動或是工作有關的現有研究中，多數的研究者著重於從事正式有酬工作的婦女（Leckie 2000, 2005），關注的主體如護士、成衣工廠女工等，從事這些工作的婦女在職場上受到性別刻板印象，以及斐濟社會對於婦女應有的社會角色認知的影響，使得女性遭受到不公平的對待，如薪資比男性低、缺乏升

遷機會、易因家庭因素而遭到資遣（Harrington 2000, 2004）。種種性別歧視的現象，由於政府抑制公會發展，以及大環境政治經濟情況不穩定的雙重影響下，婦女並沒有辦法直接改善職場上不合理的對待，為了改善生活或是脫離貧窮，往往十分辛勤的工作。儘管雇主設下許多不合理的規範和管理方式，婦女在其中仍試圖找出對抗不友善就業環境的方法，Harrington (2000) 認為婦女透過就業的選擇，以及如缺席或是忽視顏色卡逕行怠工的方式，來表達她們的反抗宰制她們的父權意識。

對比在正式部門工作的婦女，從事非正式部門或初級產業的婦女，其勞動價值往往被低估或忽略（Aliti Vunisea 2005, 2007, 2008），由於婦女在這方面的勞動通常被視為家務勞動的延伸，然而，婦女在從事農耕或漁撈時，也有機會展現自我，積極反抗對婦女不利的社會環境。對於勞動價值的評估，在當代生活與現金息息相關的情況下，是否能提供現金收入也逐漸變得重要。前述有關婦女在正式部門工作的討論中，雖然強調婦女賺取的現金並非只是供個人消費所用，在政治經濟動盪，物價上漲、失業率提昇，越來越多家庭陷入貧窮的情勢下⁸³，婦女的收入對於個別家庭而言的重要性相對提昇。然而，少有研究進一步討論婦女從事非正式部門的工作，其收支情況與婦女的經濟活動與原有社會生活之間的關係，可能的原因是非正式部門工作的婦女其工作形式和具體的收入不是很穩定，較難量化以進行比較和討論，筆者從單一村落捕撈圓蜆販售的個案，雖無法提供切確的參考數據，但能具體描述沿河村落參與市場經濟的情況，以及現金在當代斐濟生活中的重要性。

從 Naganivatu 村的觀察和分析的結果可發現，村內有超過 80% 以上的婦女，其收入是家庭中唯一或是主要的現金來源。此一事實對於婦女生活的重要性並不僅只是如早期性別研究所談的，婦女獲得生產工具，在經濟方面的重要性使得她們的地位得到提昇。Naganivatu 村婦女的經濟活動，的確因為滿足了家庭的現金需

⁸³ 根據 2010 年的斐濟新聞指出，約有 45% 的斐濟人處於貧窮的狀態

（<http://www.fijitimes.com/story.aspx?id=144874>，2012/7/9）。

求，在個別家戶內的夫妻關係有所改變，一方面是因為捕撈活動需配合潮汐而定，整個家庭的生活也必須配合捕撈婦女的作息而定，再者，妻子成為家庭中主要的現金提供者，就算這些現金的保管和支配全仍是丈夫，亦無法改變現金是由妻子提供的事實，不符合傳統認定中男性應負起賺取現金的角色，這點對於透過照顧、支配而建立的夫妻階序關係造成鬆動，丈夫處於經濟上的弱勢，不見得有能力或條件和以往相同處於主導和支配的角色。

另外，如同選擇進入成衣工廠工作的婦女，期望能在工作環境中得到社交的機會，婦女在捕撈和販售圓蜆的經濟活動中，她們也獲得重新組合她的社會連結的機會。不管是一同相約選擇捕撈地點，到租用或共用船隻，從捕撈圓蜆時就透露出婦女在不同時期，可能會選擇與不同的人建立社會關係的方式。這些社交選擇的意義除了在經濟活動過程中是否能獲得立即和具體的協助之外，也反應出村落社會生活嫁入村落婦女的連結方式。這些選擇最初容易受到親屬連帶的影響，然而，婦女在村落居住久了之後，其他的考量，例如鄰居或是相同教會等等關係，也可能影響婦女實際的連結和互動的方式。

此外，與圓蜆有關的經濟活動除了捕撈之外，婦女在販售方式的選擇上，也突顯了個別家戶的差異，個別家庭勞動力的分配，以及家戶對於現金的需求和運用方式，使得婦女選擇最有利於自身的販賣方式。不論事自己出村或是賣給掮客，都是在最節省勞動力和時間的情況下，將捕撈圓蜆的勞動行為所能得到的最大經濟價值發揮出來。至於對委託買賣的人選考量方面，除了優先考量家戶中是否有閒置的勞動力，可以花時間出村買賣之外。這點與在正式部門工作的婦女相同的是，若婦女同時身兼現金賺取者與唯一從事家務動者，其生活壓力相形較大，一整天勞動的時間比起那些家中有其他可以協助家務的人來說，如婆婆或是青春期的女兒，身兼二職者的婦女其現金賺取價值易受到貶抑，因為普遍斐濟人仍認為婦女的責任是照顧家人、做好家務事，因此如因為賺取現金而延遲家務事完成的時間或是因此而沒有做到某些事務，很容易被批評沒有做到妻子或是母親本分。

由生產面向看來，婦女捕撈的經濟活動雖然與親屬關係的實踐直接且密切相

關，但經濟活動的特質與現金在當代生活的重要性，也改變了婦女在村落社會生活的位置，影響婦女之間社會連結的方式，同時也鞏固了原有家庭的重要性，具體展現個別家戶的困境和差異。不同時間點中，個別家戶之間的差異，也使得婦女有機會能夠自由展現她們在社會生活方面的自主性，也凸顯她們在經濟生活上的重要性。

第二節 集體社會性與個人主義

著重互惠、分享的概念是建構斐濟人集體主義的生活形式不可或缺的元素，從具體的村落生活實例中可以看出斐濟人，特別是男性，被賦予應該要提供資源並與其他人互惠、分享，不管是食物、現金或是勞力，若沒有滿足這些義務，一個人的聲望就會遭受貶低和非議。無法在生活上展現「仁慈、愛、體貼、服從和願意將他人的需求置於個人之上 (Brison 2007: x)」等等理想而正向價值觀的人，又不願意分享自己所有，就會被認為是自私、不好的人。

然而，當代斐濟村落也受到教會、媒體和資本主義市場經濟等影響，逐漸強調追求一定的生活品質，或是累積個人財富以達成個別目的，特別是那些曾經在城市居住過再回鄉的斐濟人，往往將都市生活中受到個人主義影響的觀念帶回村子，使得村人在批評現代斐濟人過於強調個人的同時，產生緬懷過往重視集體、分享生活方式的想法 (Brison 2007; Tomlinson 2009)。

會產生這種對比現代與過去生活模式和價值觀的差異，以及強調集體主義的概念，反應出斐濟人將目前的生活處境對比印度裔斐濟人或是西方人的生活條件，對於這之間落差的不滿，卻又同時擔心若為了改善經濟和生活條件，恐怕因此失去傳統文化價值，其自我認同和定位可能產生動搖的擔心。

即便這套服膺集體和具分享義務的價值觀深植人心，生活在強調過往那些集體生活和互惠義務的村落，亦使得部份村人倍感壓力、萌生逃避群體責任的意圖，希冀可以跳脫村落生活的束縛，以追尋個人或個別核心家庭的利益，或是更高的生活品質和享受。這點從 Justin 在村落生活時較為自私的行為，以及 Edward 希望

離開村子居住，以提供小孩更好的生活品質和教育的願望可以清楚看出。也因此，村人對於 *kerekere* 的實踐出現兩極的看法，一方面認為這種傳統的互惠形式在生活上遇到臨時性的物資短缺時十分有幫助，但不斷的相互 *kerekere*，且這項行為又具有延遲報償、被 *kerekere* 者無法拒絕的特質，讓生活處於在現金和資源相形不足情境下的村人心生不滿，覺得老是被他人佔便宜。

賺取現金能力的差異並不會影響他人看待一個人好壞的標準，透過互惠和分享的實踐，才是斐濟人重視的價值。從 Naganivatu 村的例子可以看出，會捕撈、能賺取很多現金的婦女，倘若不願意在村落或是亞氏族等集體需求時貢獻，不管是現金或勞動力，或是罔顧社會階序的應對進退時，都會被認為是不好的人。現金的價值並不只是滿足日常生活所需，還必須能夠滿足集體、儀式性交換的需求。

集體和個人主義的對立也反應出當代斐濟人的自我認同建構，所欲援引的價值觀和自我定位的矛盾，Brison 在 Rakiraki 新興教派的例子中提出，那些在傳統階序上處於低位的人，像是比較富有或是受過高等教育的平民、婦女或是年輕人，往往在新興教派中得到發言或是見證的機會，這在傳統的會議或是循理會的活動中是不可能的，因為後者強調的是階序明確的互動方式，財富與教育在傳統場域中無法成為提升個人地位的正向因素，遑論傳統價值觀裡抑制屬於個人的展現。一旦有個人的表現過於突出，不管是事業方面的成就或是財富的累積，都很容易受到其他人的嫉妒，甚至是私下的詛咒。

第三節 斐濟的婦女與階序原則

婦女在階序社會中處於低位，從屬於男性，具體表現在日常生活的座次安排，以及在集體場合是否有發言權上。此外，從傳統賦予兩性在家戶中不同的任務可以看出階序原則普遍存在於社會生活中。

從兩性取得的食物價值而言，婦女漁撈採集帶回來的魚類，在傳統上便被視為女性應準備的補充類食品，其重要性沒有男性準備的根莖類作物具有儀式交換的重要性（Toren 1990: 40, 62），因此，從當地人對食物的分類，可以了解不同性

別取得的食物價值，會影響個別性別在當地文化概念中重要性的差異。

儘管婦女捕撈的食物在儀式性交換上的價值並沒有根莖類作物高，然而，這些漁獲卻具有高度經濟價值，能幫助村落地區進入市場經濟。20世紀中期以前，斐濟的國內漁獲市場並不活絡 (Hornell 1940)，當時現金對斐濟人而言並不重要，因此能夠賺取現金對當地漁夫而言並不構成勤奮大量捕撈的誘因。然而，對比我在21世紀初進入斐濟村落生活的觀察，當地人不管是在食衣住行方面，對現金的依賴都逐漸加深，而且在儀式性交換和教會奉獻場合，現金也在其中扮演重要的角色。

以現金換取根莖類主食對當地人而言是一種衝擊，有些家戶中男性因故無法栽種根莖類作物，便以現金至村外購入。該文化中男性被賦予提供主食/根莖類作物的義務，然而必須是透過在土地上勞動收穫所得，因此當男性無法耕種，即便他透過其他形式來滿足他作為提供主食的角色時，據當地人的說法，對男性而言是一種未能盡責的表現。然而，矛盾的地方在於，當村落在生命儀禮或其他儀式結束時的宴會上，大量的根莖類食物取得的方法有兩種：一是號召男性村人至村落集體農田採收；然而屬於村落集體的農場收穫不夠採收時，他們便會從向村人 *soli* 的現金至市鎮的市場採購，或向鄰近的印度裔斐濟人所種植的農田購買。這形成概念上的矛盾，因為村人一方面指責單一家庭中無法種植根莖類作物、必須以現金購入的男主人，另一方面卻又接受在集體需求有所不足的情況下，可以以現金換取。但是以階序社會的維持此一角度來看待，這矛盾又能看似合理，因為在集體需求的情況下，是全體村人、甚至是村前來參與儀式活動的斐濟人，為了維護社會秩序和儀式的文化象徵意涵，而共同努力達成儀式性交換和宴會分享，透過共食確立共享的範圍，也透過喝 *yaqona* 的順序確立不同人群集結在一起時，彼此之間身份的階序高低。就村落層級的宴會或事務而言，重要的是食物共享的過程，因此村人在意的是能否準備足夠的食物招待客人，而不會去計較食物是以何種方式取得。然而，在個別家庭之中，雖然共食是界定親屬範圍的方式，透過座次界定成員的地位高低，然而，其中的成員是否各司其職，對於階序關係的建構是重要的，因此，當男性無法藉由耕種獲取根莖類作物時，他在家庭或是亞氏

族以內的名聲就會受到影響。

除了生活中的座次安排，村落生活中集體活動的進行也是形塑階序社會重要的日常實踐，每個人在其中各司其職，由此，婦女經濟活動對於現金和相應資源的貢獻，以及具體的勞動和參與，對於斐濟社會的延續和運作而言，也扮演了重要的角色。

第四節 研究展望

本研究從捕撈 *kai* 婦女的經濟及社會生活出發，討論當代斐濟原住民的生活處境，以及婦女在階序社會中所受到的限制，以及她們回應及反抗的方式，論述婦女的現金收入在社會中的意義在於滿足村落集體生活或是教會貢獻所需，在個人實踐的層次上挑戰階序社會的原則，但在滿足集體需求的同時，又鞏固並延續階序社會的原則。在討論當代斐濟婦女的經濟生活方面，透過以捕撈維生的社群回應生活挑戰的方式，討論傳統價值、階序原則的轉變和意義。

囿於研究期程的安排和時間上的限制，以及語言溝通上的障礙，筆者無法觀察並收集到完整的年度資訊，無法了解捕撈活動是否具有季節性的差異，也未能深入參與各種生命儀禮、儀式交換的場合，無法提供更多關於婦女在傳統儀式中所扮演的角色和相關細節，以及婦女在其中的重要性。若能收集更多婦女在階序社會中另一個特有的場域，也就是儀式交換方面的具體貢獻和價值，與婦女涉入市場經濟兩個場域相互比較，亦是了解村落社會生活以及婦女在其中的位置很重要的依據。

另外，由於筆者並未深入參與並了解個別基督教派對於村民生活的影響，有關不同教派關於傳統，以及婦女在社會中的角色等等論述的差異，以及信仰教派的差異對村落事務和村民之間的社會互動造成的影響，對於斐濟受到基督宗教影響超過 150 年，將教會納入傳統的現象 (Tomlinson 2009) 的討論，應能提供比較分析的基礎。

此外，過往在 Viti Levu 的 Baulevu 地區之研究僅有 1857 年在 Rewa 河的探險調查報告 (MacDonald 1857)，本研究雖然提供 Rewa 河淡水捕撈社群的資料，然而，Naganivatu 村在 Baulevu 地區的圓蜆經濟活動並非特例，該區域幾個村子之間的互動與協調方式，以及村落之間除了經濟活動的往來以外是否有其他的連結方式，以及以區域為單位是否呈現出有別於其他地區的社會與文化，都是未來研究可進一步發展和分析討論的方向。



参考文献

Biturogoiwasa, Solomoni

2001 My Village, My World: Everyday life in Nadoria, Fiji. Suva [Fiji]: Institute of Pacific Studies, University of South Pacific.

Brison, Karen J.

2007 Our Wealth is Loving Each Other: self and society in Fiji. Plymouth, UK: Lexington Books.

Clammer, John

1973 Colonialism and the Perception of Tradition in Fiji. In Anthropology and the Colonial Encounter. 5 edition. T. Asad, ed. Pp. 199-222. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Deane, Wallace

1921 Fijian society; or, The sociology and psychology of the Fijian. London: Macmillan and Co.

Donnelly, Max Quanchi, G.J.A. Kerr

1994 Fiji in the Pacific: Jacaranda Press.

Esaroma Ledua, Sione Vailala Matoto, and Jovesa Korovulavula

1996 Freshwater Clam Resource Assessment of the Ba River Report, South Pacific Commission.

Geddes, W. R.

1945 Dueba: a study of a Fijian village. Wellington, New Zealand: Wellington, New Zealand.

Government, The official Statistical Agency for the Fiji

2008 Census 2007 Results: Population Size, Growth, Structure and Distribution. Fiji Bureau of Statistics.

Harrington, Christy

2000 Fiji's women garment workers: negotiating constraints in employment and beyond. Labour and Management in Development Journal 1(5):1-22.

—

2004 'Marriage' to capital: the fallback positions of Fiji's women garment workers. Development in Practice 14(4):495-507.

Hocart, A. M.

1952 The Northern States of Fiji. London: Royal Anthropological Institute.

Hornell, James, F. L. S., F. R. A. I.

1940 Report on the Fisheries of Fiji.

Knox-Mawer, R.

1961 Native Courts and Customs in Fiji. The International and Comparative Law Quarterly 10(3):642-647.

Lateef, Shireen

1990 Current and Future Implications of the Coups for Women in Fiji. The Contemporary Pacific 2(1):113-130.

Leckie, Jacqueline

2000 Gender and Work in Fiji: Constraints and Re-negotiation. *In* Bitter Sweet: Indigenous Women in the Pacific. P.H. Alison Jones, Tamasailau Suaalii, ed. Pp. 73-92. Dunedin, New Zealand: University of Otago Press.

2005 Selected bibliography and afterword: Women and gender in Fiji. Fijian Studies 3(2):455-467.

Lister, Jan

1990 Women in Anthropology. Lambda Alpha Journal 21:47-64.

Litea Meo, David Phillips

1999 Tabacco, lies and children: a Fiji perspective. Pacific Health Dialog 6(1):3.

MacDonald, John Denis

1857 Proceedings of the Expedition for the Exploration of the Rewa River and Its Tributaries, in Na Viti Levu, Fiji Islands. Journal of the Royal Geographical Society of London 27:232-268.

Mukhopadhyay, Carel C., & Higgins, Patricia J.

1988 Anthropological studies of women's status revisited: 1977-1987. Annual Review of Anthropology (17):461-495.

Nabobo-Baba, Unaisi

2006 Knowing and Learning: an indigenous Fijian approach. Suva[Fiji]: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.

Narayan, Paresh Kumar & Biman Chand Prasad

2003 Fiji's sugar, tourism and garment industries : a survey of performance, problems and potentials. Fijian studies 1(1):3-27.

Ortner, S. B.

- 1974 Is female to male as nature is to culture? *In Woman, Culture & Society*. M.Z.L. Rosaldo, L., ed. Pp. 67-87. Stanford: Stanford University Pre.
- Ortner, S. B.
- 1981 Gender and sexuality in hierarchical societies: the case of Polynesia and some comparative implications. *In Sexual Meanings : The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. S.B.W. Ortner, H., ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Phillips, Matthew W.
- 1998 Gendered Work: an analysis of work in a Fijian garment factory. *Australian Geographer* 29(3):341-355.
- Quinn, Naomi
- 1977 Anthropological studies on women's status. *Annual Review of Anthropology* (6):181-225.
- Ravuvu, Asesela
- 1983 *Vaka i Taukei--The Fijian Way of Life*. Suva, Fiji: Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific.
- Reddy, Mahendra, Vijay Naidu and Manoranjan Mohanty
- 2003 The urban informal sector in Fiji: results from a survey. *Fijian Studies* 1(1):127-154.
- Sahlins, Marshall
- 1983 Raw women, cooked men, and other "great things" of the Fiji Islands. *In The Ethnography of Cannibalism*. P.a.D.T. Brown, ed. Pp. 72-93. Washington: Society for Psychological Anthropology. .
- Sahlins, Marshall D.
- 1962 *Moala: culture and nature on a Fijian Island*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Sherry, Ortner
- 1981 Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: the case of Polynesia and some comparatives. *In Sexual meanings, the cultural construction of gender and sexuality*. S.B.O.a.H. Whitehead, ed. Pp. 359-409. New York: Cambridge University Press.
- Taylor, Rebecca
- 2006 London Lives: The Fijian soldier: ime Out Group.
- Thomas, Nicholas

- 1992 Substantivization and Anthropological Discourse: the transformation of practices into institutions in neotraditional Pacific societies. *In History and tradition in Melanesian anthropology*. J.G. Carrier, ed. Pp. 64-85. Berkeley: University of California Press.
-
- 1993 Beggars Can Be Choosers. *American Ethnologist* 20(4):868-876.
- Thomson, Basil
- 1908 The Fijians: a study of the decay of custom. London: William Heinemann.
- Tomlinson, Matt
- 2009 In God's Image: the metaculture of Fijian Christianity. Berkeley/ Los Angelas/ London: University of California Press.
- Toren, Christina
- 1990 Making Sense of Hierarchy: cognition as social process in Fiji. London & Altantic Highlands, NJ: The Athlone Press.
-
- 1999 Mind, Materiality, and history: exploration in Fijian ethnography. London: the Routledge.
- Tuwere, Ilaitia S.
- 2002 Vanua: towards a Fiji theology of place. Suva[Fiji]: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- Vaisutis, Justine, Mark Dapin and Claire Waddell
- 2006 Lonely Planet Fiji: Lonely Planet.
- Williams, Thomas
- 1982[1858] Fiji and the Fijians: the islands and their inhabitants. 2 vols. Fiji: Suva: Fiji Museum.
- 李翹宏
- 2006 廿世紀英語人類學民族誌與性別理論的發展. 世新大學人文社會學報 第七期:159-182.
- 王梅霞
- 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.
- 蔡中涵

- 2007 斐濟大酋長會議在現代政治之角色. 台灣原住民研究論叢 創刊號:31-66.
黃應貴
- 2008 性別人類學研究. *In* 反景入深林：人類學的觀照、理論與實踐. 黃應貴, ed.
Pp. 155-183. 台北: 三民書局股份有限公司.

線上新聞

- 2002 Fijians rush to join army: BBC NEWS.
2004 Fiji's 'unsung heroes' of UK army: BBC NEWS.

