

第一章 緒論

1.1 問題意識

這則於 2001 年發生在約旦的新聞，娓娓道出榮譽殺人的背景脈絡，儘管這只是其中一則戲劇性的真實故事。在汨汨鮮血的見證下，透過家族男性之手，以榮譽之名「剔除」事件中象徵羞恥來源的女性，是還原榮譽完整的方式。就像上述阿布杜拉所享有的英雄般待遇，犯下這種罪刑的男人多半可以在法庭上以榮譽受損為由辯護，因而受到減刑或免責。或者，他們會指派不到 18 歲的年輕人上陣，因為法律會更加減免他們的罪行¹。

根據國際特赦組織對榮譽殺人的定義，「榮譽殺人」(Honor Killing)²的發生通常是斷言、懷疑或證明受害者在「性」上有不正當的關係，藉由執行這個動作切割與羞恥 (shame) 的關係，以此喚回榮譽。常見的情況是，女性與陌生男子交談，或在崇尚自由戀愛而與情人有親密接觸，或在新婚之夜被男性控訴已失去貞操...等情況下，成為了損害家族榮譽的罪魁禍首，而在「以鮮血淨化家族所遭受之恥辱」的邏輯下被處以死刑，長久以來被稱為榮譽殺人。通常它的執行是一種預謀殺害，由家庭會議決定執行「處罰」的日期和形式。典型的家庭會議通常包括了受害者的父親、兄弟，或者也包括了受害者的叔叔、祖父及法定上的男性親屬 (AIR 1999)。

總的來說，榮譽殺人發生在基督教、印度教、佛教、錫克教甚至是儒家文化下，出現在歐、亞、非、美洲等地，而由以發生在中東與伊斯蘭世界最多。普遍而言，伊斯蘭世界中的榮譽殺人是指那些確實背棄，或者被懷疑背棄伊斯蘭教貞節觀的男女 (尤其是女性) 遭到家人或族人無情殺戮的現象，聯合國將此視為一種古老的風俗文化。依據傳統觀念，男性在家族中的榮譽、社經地位，與家族中女性的名譽息息相關，因而婦女的貞操變成家族男性榮譽的一環，促使了許多因為讓家族蒙羞，而死於「榮譽之名」的榮譽殺人事件。

一份聯合國所公布的埃及「榮譽殺人」的數據中，統計了榮譽殺人的動機與原因，其內容如下：

¹ 其中有一個說法是，兄弟比父親更適合執行這項任務。一名庫爾族女性表示，父親最好避免這種經驗。其中一個原因是，相對於父親，血氣方剛的男性青年較容易激動，他們比較容易完成這個舉動，而人隨著年紀的增長，當然也就變得較老練圓融了 (Wikan 2008:73)。

² 學者 Aysan Sev'er 和 Gökçeçik Yurdakul 認為，Honor killings 是一個矛盾的字眼，因為是將兩個相互排斥的字眼放在一起，他認為應該用 patriarchal killings 家族長制下的謀殺一詞較適當 (Sev'er, Yurdakul 2001: 994, note 1)。

Causes of Honour Killing	榮譽殺人的動機
Murder of a female for being suspected	因為女性貞操可疑而執行榮譽殺人 79%
Murder of a female because of adultery	因為女性通姦行為而執行榮譽殺人 9%
Murder of a female to hide incest	因為女性隱匿的亂倫關係而執行榮譽殺人 6%
Murder for other reasons	因為其他原因而對女性執行榮譽殺人 6%
Degree of relationship between the victims	被害人與謀殺者之間的關係
And the murderer	
Husband killing the wife	丈夫殺害妻子 41%
Father killing the daughter	父親殺害女兒 34%
Brother killing the sister	兄長殺害姐妹 18%
A man killing his female relative	男性親屬殺害女性親屬 7%

圖表 1³

本研究所欲探討的榮譽殺人現象，是以發生在中東伊斯蘭世界，秉持宗教之名立命的對象為主。關注在民族性（阿拉伯元素）、地域性（內陸或沿海）與宗教性（伊斯蘭教）的交錯下，所複雜化「榮譽」的問題。我們在蒐集各起榮譽殺人的案例中發現，榮譽殺人的背後動機極其複雜，就連榮譽這概念落實在各地的意義也有所不同。如果大致歸納出該現象的幾個特點，它的執行與訴求有幾項共同顯著且值得思考的面向，以下我將它統整為 5 點思考：

1. 家族名聲的顧忌

這項顧忌是每個榮譽殺人案件發生的主要前提，指出了「榮譽」與「家族名聲」之間的重要性。一名巴勒斯坦商人對人類學者 James Emery 所說的話道出了重點，他表示：「一個丟臉的女人就像一塊腐爛的肉，如果你現在不切除，它將腐蝕整個身體。我說的正是整個家族的榮譽，如果不除掉她，這將污染整個家族的名聲」。⁴同樣的論調也為一名貝都因首領所指出，他表示「在家庭或社群裡，每一個女人都像橄欖樹的樹枝。一旦其中一個枝幹被蟲蛀蝕了，為了保住整棵橄欖樹，勢必得把它切斷」（Wikan 2008:84）。

2. 榮譽殺人的正當性

事實上，榮譽殺人的發生不僅出自於對女性貞潔的懷疑，有時也因為個人或群體的政治、經濟、現實利益、文化認同...等因素執行。⁵對此，向來關注榮譽

³ Fatma Khafagy, May 2005, 'Honour Killing in Egypt', UN Division for the Advancement of Women, Violence Against Women: Good Practices in Combating and Eliminating Violence Against Women.

⁴ World Net Daily, May 6 2003, 'Women, Girls Murdered for Family "Honor", Report: Fathers, brothers, sons murder scores of innocent females each year to avert shame'.
http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=32408

⁵ 如：在 1998 年巴基斯坦的本努（Bannu），一名資深的國會議員 Alamgir Khan 殺了他的妻子與繼母，其原因是他懷疑她們與他的競爭對手有曖昧不明的關係；而另一起發生在英國的案例，

殺人現象的人類學者 Unni Wikan 表示，促使榮譽殺人不斷增加的其中一個原因，與移民現象下的文化認同和離散問題有關，也是某種從鄉下到都市，或世代間衝突的問題。她指出，調查顯示，土耳其⁶在過去 50 年中，城市與城鎮的居住人數從 25% 上升到 75%。老一代的人站在傳統的立場，因而與年輕一代（尤其是年輕女性）有所衝突。這種世代的衝突使得國內謀殺和其他殘忍形式的暴力提高（Wikan 2008:81-82）。⁷

事實上，有關榮譽殺人的正當性，已出現了不少改革與辯論的聲浪。有人將此視為是種犯罪模式，主張以蓄意謀殺罪的法律程序判處。但又有許多人認為這只是一般的謀殺案件，只是一種自我防禦和生存的方式。就它法律的複雜面而言，榮譽殺人的審判常因為缺乏證人而有所延宕，或是出現許多地方法庭仍以既有的傳統方式處理榮譽殺人的現象。相關官員表示，證人們通常拒絕公開發表意見，以致於法庭只能採信行兇者的證詞，減輕了他們的刑罰，即使那是一項冷血又有計畫的謀殺（Wikan 2008:83）。而在法律的改革上，議會又通常是由氏族首領和伊斯蘭主義者主導，因而屢屢罷免了改革法案。一名 22 歲的約旦男子表示，「我們不將它視為是謀殺。這就像是剝掉你的手指一樣」，而他的母親與姐妹也點頭表示同意。然而當成千上百名約旦人到首都阿曼的街頭抗議這種罪刑時，議會中的最大黨穆斯林兄弟會則宣布了一個宗教法令（Fatwa），禁止將榮譽殺人視為違背伊斯蘭教法（sharia）。⁸因為他們認為這將剝奪男性的權力，最後發現自己的妻子、女兒或其他女性親屬涉入外遇。一名約旦律師表示，「我們確信女性

則曝露出了新移民生活壓力的問題。Dawn, December 19 2002, 'In the name of honour'
<http://www.dawn.com/weekly/review/archive/021219/review4.htm>; Vikram Dodd, Tuesday September 30 2003, 'Kurd who Slit Daughter's Throat in "Honour Killing" is Jailed for Life', *guardian.co.uk*
<http://www.guardian.co.uk/uk/2003/sep/30/religion.world>

⁶ 在土耳其，榮譽殺人叫做 *namus cinayeti*。Namus 代表的是「性」上的榮譽，預設了女性在生理和道德上所應達到的標準，必須藉由保護好 *namus* 而確保她們的生命，具有世襲的特性，並在這個意義下與女性和家族蒙羞有關。除此之外，*serf* 這個字是以男性為中心的榮譽，為男性獨斷地擁有且掌控，與男子或男性親屬之成就所帶來的「榮耀」有關，因而呈現出一種「榮譽得自於實現社會地位的想法。相對於此，*haysiyet* 意指羞恥的「能力」，與它相關的字眼是 *haysiyetsiz*，意指缺乏這種羞恥感，可稱之不要臉。另外，*yuzsus* 與 *haysiyetsiz* 意思相當，也可翻譯為不要臉或不知羞恥，類似的字眼還有 *ar*、*ar damari catlamis...* 等。此外，*Nam* 和 *san* 都具有「光榮的名譽」之意；*gurur* 則有「高貴的自尊」之意涵；*prestij* 則可用來指稱西方概念下的名望；*izzet* 這個字有能向他人表示慷慨而享有榮譽的用法。相對於 *serf* 以男性為中心，*gurur*、*onur*、*ar*、*prestij* 和 *izzet* 這幾個字在使用上屬於中性（Sev'er, Yurdakul 2001: 972）。其他幾個不斷透露害怕失去榮譽的字眼包括了：*namusa laf gelmek* 意指談論某人貞節與榮譽的流言蜚語；*namusu kirlenmek* 或 *lekelenmek* 意指某人的榮譽被玷污；*namusunu temizlemek* 意指男人有義務去除這個玷污名聲的穢物；*namussuz* 則意指完全失去了榮譽（Sev'er, Yurdakul 2001: 975）。

⁷ 2004 年，土耳其加入歐盟，促使該國正視這個問題，因首次立法規定執行榮譽殺人的加害者將受到終身監禁的懲罰。對此，Wikan 指出，基本上，在土耳其刑法中並沒有榮譽殺人這個項目，只有風俗罪（*custom crime*）或道德罪（*moral crime*）（Wikan 2008:82）。一直到土耳其的新刑法出現，才將榮譽殺人視為是謀殺案中嚴重的罪刑。然而，儘管境內的「榮譽殺人」大幅減少，卻有愈來愈多「榮譽自殺」（*suicide killing*）的案件發生（Wikan 2008:77），因而懷疑只是以「榮譽自殺」取代了傳統的「榮譽殺人」。

⁸ 同樣地，埃及於 1952 年 7 月 11 日在開羅召開了 Fatwa 宗教法令，由 al-Azhar 的 *fataw* 大會，懲戒那些認為埃及應該修正對待女性態度，而做些符合 20 世紀舉止的人。

必須為羞恥 (shame) 負責，因為她可以拒絕誘惑」(Wikan 2008:84)。

然而，相對於以上的態度，也有不少人反對榮譽殺人的正當性。Wikan 指出，約旦王室成員 Prince Ghazi bin Mohammed 在撰寫約旦氏族與部落結構的命題中表示，「伊斯蘭教法 (sharia) 和貝都因的傳統法律都不允許榮譽殺人，也不同意為榮譽殺人辯護」。換句話說，即使妻子、女兒、姐妹或其他女性親屬被證實在婚前發生性行為，也沒有任何法律顯示我們可以執行榮譽殺人 (Wikan 2008:85)。Wikan 指出，Prince Ghazi 還注意到，雖然伊斯蘭教法沒有將通姦死刑排除在外，但現行的法律仍設立了嚴格的標準，因為它要求必須有四個目擊當時實際情形的證人。對此，Prince Ghazi 認為目擊者、家族或其他門外漢沒有權利對通姦處以懲罰，因為這乃是國家主權的權利，必須依據合法程序來執行 (Wikan 2008:85)。

3. 輿論的影響力。

事實上，對於榮譽的違反即使僅出自於懷疑、謠言或輿論中的流言蜚語，也通常被視為是執行榮譽殺人的合理化證據，主觀且任意的認知了「性」關係與「貞潔」的偏差，促成了詮釋上的暴力空間。很多時候，公眾輿論在榮譽殺人中扮演著決定性角色，如：當這個謠言「被知」，家族勢必得出面平息對名聲的挑戰。James Emery 的研究報告中顯示，巴勒斯坦境內有成千上百件死於榮譽殺人的女孩和女性，但其中大多是清白的。由於這個概念並沒有被確切的規範，因此常遭受濫用而使得女性引來殺身之禍。即使謀殺者事後被舉證有罪，貧窮的被害家屬大多也會接受對方的賄賂⁹，取消控訴或判刑。根據巴勒斯坦約旦河西岸的報導，當地律師指出「大多數的死亡案件都死於懷疑和犯罪的行為」。但同時 Wikan 也指出，當調查小組重新檢示檔案時，並沒有看到「榮譽殺人」這個項目，反之，卻是「命運」、「謀殺」和「不知名情況」的死亡分類。她指出，有 90% 的女性死於第一類—命運。而就廣義面而言，命運還包括了神召喚下的「自然死亡」，但事實是，這些女孩都只是 20 來歲的年輕女子。通常當地警方會同情這些行兇者，即使榮譽殺人在官方上已被視為是一種謀殺 (Wikan 2008:78)。

4. 貧窮人家更加捍衛自己的榮譽。

根據報導，一名巴基斯坦¹⁰農夫殺害了自己被懷疑通姦的 25 歲女兒，甚至

⁹ 在巴基斯坦，這個行情大約為美金 200~400 元不等，台幣大約 6000~13000 左右。

¹⁰ 在巴基斯坦的信德省 (Sindh) 和旁遮普 (Punjab) 省南部，榮譽殺人被稱做 karo kari，是信德語 (Sindhi) 中被汙名的男人 (karo) 或女人 (kari) 的意思，而意指稱榮譽 (honour) 的字是 ghairat (Jafri, 2008:1, note2)。除此之外，研究巴基斯坦北方村落的學者 Tor Aase 表示，在巴基斯坦的旁遮普省，榮譽 (izzat) 屬於男人的榮譽，與男子氣概有關，通常用於衝突、對抗與鬥爭中 (Aase2002:79-99)。另一名對巴基斯坦榮譽殺人作廣泛研究的學者 Angela Pathak 表示，「女性就像商品，像錢，像牛，像一棟建築」(Wikan 2008:85)，同樣的，Shala Haeri 做了類似的比擬，「在巴基斯坦，榮譽 (izzat) 在他們認為男性天生擁有掌控女人們權利的認知下，被加以建構僵化。男性對榮譽的擁有就像他們擁有黃金和土地一樣。這三者是巴基斯坦是最有價值的東西，因

「順便」殺了自己剩下的 3 個幼女，以無後顧之憂。當記者採訪他時，他回答道：「要知道我們是窮苦人家，除了家族的榮譽，我們一無所有，因此更要捍衛自己家族的名聲」¹¹。類似的回應也出現在 Bourdieu 於北非阿爾及利亞的研究中，他提到，「一戶人家愈是脆弱，所需要的榮譽 (nif) 就要愈多，才足以保護他的神聖價值於不墜，這一戶人家所贏得的功績和尊崇也就會愈多。所以貧窮不僅不會抵觸尊崇或限制尊崇，反而會使人倍加傑出」(Bourdieu 2002:61; Khan 2006:67)。Sev'er 和 Yurdakul 表示，在東方，榮譽被視為是珍貴的財產。在這個意義下，貧窮或富有與他們達至榮譽無關。它正面的表現形式是，窮人可以藉此通達和富人一樣社會地位的道路，是種非具體的路徑，至少它具有某種文化價值。相對地，它的負面形式是，當榮譽變成了擺脫不了的思想，成為普遍備受推崇的傳統，也就成了一種評判別人的尺度—男性評斷男性，和男女用來評判女性的尺度。因此有趣的現象是，貧窮者只會更想擁有榮譽，因為在僵固的分層社會下他們無可所獲。這個連續性的邏輯發展至極端，有關榮譽的評判勢必儼然形成一種命運 (Sev'er, Yurdakul 2001: 972)。

5. 女性作為報復的對象。

在榮譽的邏輯下，那些聲稱自己家族榮譽遭到損害的人，有時以強暴對方女性親屬作為賠償的條件 (合理化性侵)。對此，Wikan 指出，正是因為榮譽如此重要，也因為女性是榮譽的象徵，因此很多時候，對立者以強暴婦女作為詆毀男人或家族榮譽的方法，儼然變成一種報復的手段 (Wikan 2008:86)。事實上，只要男性的榮譽立基在女性的貞潔上，這種行為似乎就無法間斷，形成它獨特的邏輯思維。

2004 年 3 月巴基斯坦中部的棉花區，拉迪家一個貧窮的青年男子被指控誘姦了一個地主的女兒。由地主組成的村委會便「判定」這個地主可以強姦他的姑嫂兩人，以洗刷他家遭受的恥辱。但事實是，根本沒有這個男孩誘姦的證據。此外，這個地主還可以佔據拉迪家用泥坯建造的房屋，而拉迪一家則被逐出了村子。¹²

至於另一件在國際間造成轟動的案子，則更能說明這種現象：

2002 年 6 月 22 日，在巴基斯坦中部城市木爾坦西南方，一處名叫米爾瓦拉的部落裡，一名 30 歲的離婚婦人穆哈塔蘭·馬伊被部族委員會判處「被輪姦之刑」，原因是她的 12 歲弟弟與一名階級較高的馬斯圖伊家族女孩走在一

此也就成為衝突的根源。女性無法像男性一樣擁有榮譽，因為她們本身就是榮譽，是榮譽這商品的代表」(Wikan 2008:85-86)。

¹¹ Sarah Elizabeth Richards, Thursday Jan. 5 2006, 'New Low in Honor Killings', *Salon.com*, http://www.salon.com/mwt/broadsheet/2006/01/05/pakistan_honor_killings/

¹² May 7, 2004, 'Pakistani Council Approves Rape to Avenge Honour', <http://joi.ito.com/weblog/2004/05/07/pakistani-counc.html>

起，被指控有損家族的聲譽。為了報復這個低等部落的家庭，部族法庭威脅表示這個家庭中的所有女子都將遭致強姦，除非馬伊接受輪奸之刑，為整個家族承擔罪責。馬伊被帶到一間房子裏，4名年齡在20到40歲之間的「強姦志願者」輪流進屋污辱了她，其中一名竟是判決該案件的部落法庭法官。這名法官原來是馬斯圖伊家族女孩的叔叔，他堅持參與輪姦，聲稱要親自為姪女洗刷恥辱。在長達兩個小時的蹂躪中，屋外聚集了數百名圍觀者，他們不斷歡呼、拍手稱快，馬伊的父親還被強迫待在現場目睹女兒「伏法」的過程。為了防止馬伊報案，米爾瓦拉部落的人還派遣人手在她家門口看守，將馬伊整整軟禁了4天。馬伊被這四名男子輪流污辱後，部落法庭還另幾乎赤裸的馬伊，在數百名圍觀者的冷嘲熱諷下走路回家。¹³

筆者之所以歸結出這些訊息，是想指出以榮譽作為一種社會性道德，如何受到個人經驗、社會機制、群體意識、現實利益考量、國家機器.....等因素的影響。然而，儘管榮譽殺人背後隱含了如此多複雜的動機，它卻總能在宗教道德的潤飾下，形成一種合理性，讓榮譽殺人變成「不得不」的最後解決問題手段，使得女性在榮譽殺人案件中的形象淪落為一男性的附屬品、監護者的財產，或甚至是家族間復仇的工具。

根據歷史資料，曾有兩個時期被指出與榮譽殺人的發展有關，第一即是部落社會時期的殺嬰現象；再者則是奧斯曼（Ottoman）帝國時期，英雄主義下的榮譽殺人（Kressel 1981:143）。前者所指的乃是阿拉伯世界尚未進入伊斯蘭的「蒙昧時期」¹⁴。對此，19世紀的進化論者認為，部落社會時期的殺女嬰現象是以經濟的觀點思考，與糧食不足的問題有關，因此從對家庭生產貢獻較少的女性著手。而在帝國時期，「淨化」家族名聲的想法是在尚未受到西方思潮干擾時就出現的，並被當地社會視為是公開的行動。其過程是，謀殺者會列隊遊行展示他們血淋淋的武器，如：斧頭或刀子，以增加榮耀，被視為是剔除「破壞名譽者」的「淨化者」（purger），而非謀殺者。一直到今天，這個舉動被稱作「榮譽殺人案」（a case of honour/qadiyet sharaf），而非謀殺（Kressel 1981: 143）。在這個情況下，榮譽殺人的概念雖然可謂第一次被確定，但卻似乎沒有鎖定在女性上。¹⁵

¹³ 事實上，該案例之所以被認為有損榮譽，是因為這種出身背景和社會階級的差距，可能顛覆既有的權力／利關係。用阿拉伯人的話來說，這就像一隻灰林鴉（Tawny Owl）配上老鷹的女兒。由於受到媒體的關注，這宗輪姦案判決的結果是，奉部族委員會強暴馬伊的六名男性全部被判死刑，以及四萬盧比罰金。但馬伊的兄弟認為還有八名部族委員會的成員也應受到懲罰，因為他們全是下令強姦的人。辯方律師表示，他們將會繼續提出上訴，因為他們認為法庭是在政府、媒體和最高法院的壓力下做出死刑的判決。Amnesty international in Asia & pacific, 'Whose Justice?', http://asiapacific.amnesty.org/apro/APROweb.nsf/pages/svaw_062004

¹⁴ 蒙昧時代是阿語音譯「賈希利什」（Aljähiliyyih）的意譯，意指阿拉伯史學家把伊斯蘭教誕生前的阿拉伯人的歷史階段，即《古蘭經》尚未降示給阿拉伯人的先知穆罕默德的時代統稱為蒙昧時代。廣義的蒙昧時代指亞當誕生至穆罕默德「奉命」為先知；狹義的概念指伊斯蘭教興起之前的100年。

¹⁵ 另外一個線索出現在Khan的書裡。他指出，巴基斯坦學者Mazhar ul Haq Khan透過歷史的角

別於此，我們將現今大部分看到的－以宗教貞潔觀念判準女性的榮譽殺人獨立出來，也許歸屬為第三時期。

綜觀以上，在我們理解榮譽殺人現象的基本關係後，本研究開始將思考的著力點放在「家族與榮譽」、「女性與榮譽」、「榮譽與羞恥」、性別政治、社會結構..等面向上，將問題聚焦為「為何家族名聲如此重要，它的代表性意義為何？」「榮譽與家族之間的關係是什麼？」「輿論在其中扮演著怎樣的角色？」「女性與榮譽的關係是既定如此的嗎？」「為何切割掉羞恥的女性就能恢復榮譽？」「為何女性總是羞恥的？」「榮譽的概念又是什麼？」「每個地區落實榮譽的方式是否相同？」「每個地區對榮譽的概念皆一致嗎？」「為何它是一種自我防禦和生存的方式？」「為何阿布杜拉做出了『社會現狀如此，這麼做身不由己』的見解？」「性別在榮譽的角色上究竟扮演著怎樣的關係？」「社會結構又形塑了怎樣的氛圍？」

事實上，面對這些繁複的問題，我們很難將它們各自獨立論述出來。因為我們在分析資料的過程中發現，現今我們所接觸到的榮譽殺人中的 HONOR¹⁶，是個盛行於貝都因部落社會，以及在西元七世紀進入伊斯蘭文化後融合的字眼，經歷了整段從蒙昧時期演進到伊斯蘭歷史的過程，在夾雜著神祕的宗教性與男子氣概的部落社會文化下，呈現出我們在事件中所認知的榮譽。隨著時地的演變，該字眼溢出了許多相關的概念與約束力，更伴隨著它的重要性延伸出許多關係的連結，因而在它拓展到不同疆界的同時，榮譽的多樣性也隨之豐富而更難以說明。

一份約旦所做的有關「促成榮譽殺人因素」的調查中顯示，大多數意見認為榮譽殺人也許與部落風俗文化有關（Sheeley 2007:35）：

可能的促成因素	同意的程度				
	很同意	同意	既沒有同意也沒不同意	不同意	很不同意
低下的社經地位	25.5%	32.0%	4.0%	22.0%	16.5%
伊斯蘭	14.0%	7.5%	2.0%	14.5%	62.0%
約旦文化	40.0%	32.0%	3.0%	16.5%	8.5%

度探討針對女性的暴力，和於伊斯蘭出現前後，婦女在土耳其部落地位的現象，並對經濟與文化轉變對女性地位所帶來的劇變做出探討。在 Mazhar ul Haq Khan 的脈絡中，曾指出土耳其上層階級之人是如何處置「不想要」的女人－將她們載往河中，並翻覆舟船溺死她們（Khan 2006:325,note 6）。

¹⁶ 為了有別不同脈絡下榮譽的意義，我們以 HONOR 作為榮譽殺人論述下的榮譽，而將一般論述下的榮譽以榮譽／honor 表示，而對於貝都因脈絡下的榮譽，我們以‘ird、sharaf 或各地的詞彙表示。

部落風俗	42.0%	24.5%	4.5%	20.5%	8.5%
------	-------	-------	------	-------	------

圖表 2

而透過更多資料指出，標榜價值神聖的榮譽，與部落社會的倫理觀有很大的關係¹⁷，並且在融入宗教道德氛圍之後，以此執行阿拉伯人的文化秩序。一位研究阿拉伯文化的學者 Raphael Patai 便指出，勇氣 (ḥamāsa)、男子氣概 (muruwwa)、好客 (diyāfa)、慷慨 (kurama) 和榮譽 (sharaf) 等等，是前伊斯蘭時期貝都因人的重要概念，甚至指出許多重要的阿拉伯精神與伊斯蘭教條不太相關，而與前伊斯蘭游牧時期的阿拉伯理念較相關，至今仍在阿拉伯人心中佔據重要的位置。¹⁸Patai 表示，由於這兩者之前的界線無法明顯切割，因而許多前伊斯蘭時期的阿拉伯理念也併入了《古蘭經》和穆斯林傳統中，一同成為了伊斯蘭阿拉伯的倫理主體 (Patai 2002:103)。事實上，Patai 認為勇氣、男子氣概、好客、慷慨和榮譽等美德並非《古蘭經》的倫理思想，而《古蘭經》中的教條也不曾是阿拉伯人倫理美德的要項。他表示，根本上來說，組成現在阿拉伯倫理體系的成分大部分是前伊斯蘭時期的元素，因而強加在阿拉伯人身上，但有時候卻與《古蘭經》中的教條牴觸，於是隨後又發展出了伊斯蘭傳統教法 shari'a (Patai 2002:105-106)。

誠如 Patai 的說法，我們的確在貝都因部落社會中找到了許多有關榮譽意義的思想體系，發現到榮譽在這些部落文化中有其特別的社會功能，和它不同於行政或國家機制的宗族關係與社會價值。就某種程度而言，它具有法律以及維持社會秩序的能力，等同於法條、規範與審判的依據，以此形成社會網絡與社會組織。又或者誠如 Abou-Zeid 所言，貝都因人榮譽與羞恥的研究，其實是親屬關係約束和價值的研究 (Abou-Zeid 1966:250)。對此，Patai 亦認為榮譽與團體生存有很大的關係，表示榮譽中能維持團體生存的兩個要點是男子氣概和親屬關係，指出阿拉伯文化幾乎可說是親屬關係的文化，代表的是一種家庭主義，而投入親屬團體則是某人榮譽的最重要表現 (Patai 2002:95-99)。基於此，在本文中，我們首先要從探討榮譽的概念出發，觀察部落文化中榮譽的思想體系如何可能與榮譽殺

¹⁷ 如 Jafri 在書中表示，對於榮譽殺人，出現了一種伊斯蘭論述與部落論述的張力。他指出，巴基斯坦的榮譽 ghairat 與部落文化有關，並非伊斯蘭的律令 (Jafri 2008:68)。

¹⁸ Patai 表示，歷史上來說，榮譽與團體精神有關，而與 'aṣabiyya 這個字相關，意指家族精神或氏族精神。這個字的字根來源是 'aṣab，有綁在一起的意思。雖然穆罕默德譴責 'aṣabiyya 是對立於伊斯蘭精神的，但還是無法抑制它在阿拉伯人心中的份量。14 世紀的阿拉伯歷史學家 Ibn Khaldūn 仍認為 'aṣabiyya 是人類社會的基本約束。這個字意指部落凝聚力，或是將大家凝聚在一起的精神－榮譽。因此 'aṣabiyya 意指約束和無條件的對氏族成員忠誠，如一個吟唱詩人說道：「忠誠的力量大到足以要丈夫放棄他們的妻子」。這種根深柢固的部落意識，認為部落本身是一個單位，且是自給自足、絕對的，而認為其他氏族或部落是一個合法的受害者，且是掠奪和劫掠的對象。即使伊斯蘭教已竄起，這種非社會化的特色還是不可避免的伴隨著 'aṣabiyya 刻印在阿拉伯人特性之中。就在 'aṣabiyya 是貝都因人的首要特色同時，不管是從游牧還是到定居的阿拉伯社會，'aṣabiyya 一直以家族或家系的凝聚力被實踐著。親屬關係或家族的約束，一直是所有傳統阿拉伯社會最主要力量，即使團體成員已遠離家族而居住在遙遠的城市好些年，或即使是些城市中西化的上層階級家族，這種傳統力量仍是具影響力的因素 (Patai 2002:99)。

人有關，並將路徑鎖定在榮譽與女性之間的關係上，觀察性別在整個社會結構中的意涵，以及思考上述羅列的種種問題。

隨著國際潮流與歷史局勢的發展，18 世紀以後，女性在榮譽的議題上所背負的關係變得相當複雜，甚至產生了極具壓迫女性的革命政策，延伸出一種威權的父系家族長制氛圍。19 世紀伊斯蘭復興運動¹⁹以後，榮譽更是夾雜著對政治權力的思考，背負著反殖民²⁰、反西方的浪潮，將大家襲捲而入。而隨著國家掌權者的改變，榮譽的相關價值與內容也在改變，在影響了社會組織與機制的情況下，投射出每個人對榮譽的觀感。對此，諾貝爾和平獎得主希林·艾巴迪（Shirin Ebadi）表示，身為一個伊朗穆斯林，她宣稱侵犯人權和剝奪女權是社會與文化的問題，不是伊斯蘭教的問題。她指稱：「婦女受歧視的困境，不論是在民法領域還是在社會政治、文化公正領域，並非根植於伊斯蘭教義，而是根源於社會上流的家族式和父權控制文化」（茉莉 2004：9）。她認為，歷史進程的發展使得男性為求保護自身在公領域已然建立的權力關係，逐漸利用社群以及社會意識型態之建立，將女性排除在公眾事務之外，其中包括以下措施：禁止女性參與經濟政治活動，在公眾場合必須遮蔽自己的身體，剝奪穆斯林女性受教育的機會，讓他們在思想與身體上都與外界生活隔絕。換言之，這整個趨向的發展不僅是歷史的偶然，更是一種有意識的力或革命力量。對此，撰寫榮譽殺人寫實小說的作者 Sita Lazenby 於‘The Honour Killings’序言時亦表示，「榮譽殺人並非是種道德問題，也不再是確保女性個人操守的問題，而是一種支配、權力關係的問題」

（Lazenby 2001）。誠如上述艾巴迪與 Lazenby 的立場，我亦認為榮譽殺人的發生不只是種偶然，更夾雜了許多有意識的思考，以及父權結構性的問題，而不只是我們所見的宗教因素。又或者，即使我們明白榮譽判斷的標準與根基，卻不知道如何、且是由誰依據實際的社會關係判准榮譽。於是乎，本研究將思考的核心重點放在「是否以家族長制下的謀殺／patriarchal killings 取代榮譽殺人／honor killings 的說法更為適當」？

就像 18 或 19 世紀女性所扮演的角色－將女性打造為伊斯蘭文化的母親，藉此從事復興文化大業。榮譽在這裡已不單是個概念的問題，更涉及到了性別政治、宗族關係、身分與文化認同...等面向。當我們初聞該主題時，也許會認為這是一個伊斯蘭問題，但事實上，即使是穆斯林的榮譽觀，也有從蒙昧時期演進到伊斯蘭的歷史過程，更存在著每一個文化領域的獨立民族特質，及既定文化背景

¹⁹ 伊斯蘭復興的本質乃是結合政治、經濟、宗教等面向，希望回歸穆罕默德及《古蘭經》時期的伊斯蘭信仰，並以伊斯蘭法作為實踐的依歸。這波復興運動最後也產生不同程度光譜的支派，以其宗教性的程度排序，也許可分為原教旨主義（Salafiyyah）、伊斯蘭傳統主義（Islamic Traditionalism）、伊斯蘭主義（Islamism）、伊斯蘭現代主義（Islamic Modernism）。以上每種主義雖然都是伊斯蘭復興運動下的產物，但其各自的立場與態度卻有所不同，我們的確不能忽視這點。
²⁰ 事實上，從 13 世紀以後，伊斯蘭世界開始面對殖民主義勢力的入侵，外來政權的入侵帶來的不只是政治與軍事上的改革，更是對伊斯蘭思想與文化的衝擊。而伊斯蘭自身亦在 13 世紀開始積極地對外擴張，並與異文化交流、融合，結果卻造就了新的文化認同問題。

所造成的差異。因此，即使是中東的伊斯蘭世界，執行榮譽殺人的方式與態度也未必相同²¹。對此，社會學家與人類學者開始關注每一個文化脈絡中榮譽的現狀和它被承認的過程，以及在這個根基下所宣稱承認的榮譽。然而，儘管我們認知到榮譽殺人的發生不僅是個複雜的社會問題，聯合國卻也僅將「榮譽殺人」視為一種古老的風俗文化，以「文化現象」來泛指這個棘手的問題，忽視了許多無法被化約的問題。因此，在文本中，我們藉由幾個深入探討榮譽的獨特象徵脈絡出發，重省榮譽是如何深化於執行此舉的當地文化價值之中。

1.2 研究方法

事實上，如果我們想藉由說明榮譽這概念，而嘗試解釋事件背後的因素，馬上會面臨到文化中的地域性，和既定背景差異的問題，存在著民族性、宗教性，與每一個社會關係中的結構性差異。就榮譽這概念而言，它最大的困難是身為一種核心思考，隨著時間荏苒與空間上的變遷，其意義、獲得的方式、訴求的對象、延伸出的面向...等不再有一致性可言。甚至我們無法假設某個地方的確有完整標準的文化，無法期待藉由靈巧地結合女性和男性、國家和城市、方言和文學形式的資料，就讓榮譽的概念被完整回溯。相反地，這種本體論的假設很有可能阻礙了我們辨別文化落實在現實中的狀況。回歸主題，正是因為榮譽是個如此豐富又因地制宜的字眼，想當然爾，我們勢必無法開闢出一條論述榮譽的康莊大道。因而只能是種逆向操作，藉由曝露出更多不同於榮譽殺人中普遍對 HONOR 的思考，透過差異岔開目前這條 HONOR 的論述，開放更多認知榮譽的可能。

學者 Frank Henderson Stewart 表示，有關對榮譽的研究，可被區分為兩類，一類是田野調查，另一種則是透過大量文獻資料的搜集而歸納整理的 *armchair studies*。對此，田野調查通常建立在較小的範圍中蒐集資料，聚焦在不同文化下的差異；而 *armchair studies* 則常基於調查人們榮譽概念的文本而展開 (Stewart 1994:2-6)。由於筆者無法在該研究中採取田野調查的方式，因此將文獻聚焦在幾位曾於貝都因部落做過田調觀察的人類學者身上，如：研究北埃及 *Awlād 'Ali* 貝都因社群的 Lila Abu- Lughod，和研究西奈半島中部 *Ahaywāt* 貝都因社會的 Frank Henderson Stewart，以及研究以色列拉姆拉 (*Ramla/Jāwārish*) 與內格夫高地 (*Negev Highland*) 貝都因人的 G.M Kressel，和研究埃及西部沙漠 *Awlad 'Ali* 氏族貝都因人的 *Abou-Zeid*。藉由他們對當地社會價值與榮譽概念的紀錄，思考其中與榮譽殺人的相關性。

Stewart 表示，不管研究者以哪種方式進行，對於榮譽，大概可區分為概念

²¹ 在某些國家，有時是懲罰婚外情中的男性，女性是可被原諒的，或者只要性不貞潔不被發現，或還未受公眾輿論挑戰，她也能平安無事，甚至當地居民會想盡辦法策劃一個和平的結果。

式 (conceptual approach) 或語彙式 (lexical approach) 的途徑。語彙式途徑是針對該地居民語言中有關榮譽字彙的使用展開調查，而概念式途徑是從普遍化討論何謂榮譽的概念開始，而檢示它在每一個社會中的特徵。本研究試圖藉由觀察榮譽殺人事件中的 HONOR 概念開始，在了解它同時交融著部落社會與伊斯蘭文化的意義下，回溯貝都因社會榮譽的觀點，指出它與事件中 HONOR 榮譽的差異與相關性，也透過語彙式的研究，觀察不同地區當地語言或文化對榮譽的定義。

1.3 文獻回顧與資料

事實上，對於榮譽，每個學者的看法也都各自不同。以下，我們以幾位探討榮譽的學者為中心，藉此與他們的論述展開對話。首先，有關榮譽概念的探討，人類學者 Frank Henderson Stewart 以西奈半島中部的 Ahaywāt²² 貝都因部落作為觀察文本。Stewart 在西奈山的阿拉伯貝都因社群訪查中發現，榮譽並非與以武力制裁女人相關，甚至也有男性為榮譽殺人受害者²³ 而女性毫髮無傷的情形²⁴ (Stewart 1994:140-141)。類似於 Stewart 的情況，一直在以色列偏僻阿拉伯社群中做研究的人類學者 Joseph Ginat 表示，在他的觀察中，許多違反貞潔的女性是被包容的，甚至可以未婚生子，推翻了我們既往的刻板印象，指出一些組織化的調解機制能幫助人們避免衝突，且維持和平促進和解 (Wikan 2008:56)。

在 Stewart 的論述中，我們會發現貝都因人的榮譽 ('ird) 是種「尊敬的權利」，用於有限的法律脈絡中，是一種「東西」而非抽象德性或情緒性的字眼。既然如此，這種尊敬的權利是否又與 HONOR 或與榮譽殺人有任何相關性？在 Stewart 的脈絡下，我們發現到的是一種「監護者」與「被監護之女性」之間「關係」的弊病，而這樣的弊病也在 Abu-Lughod 那裡得到回應。於是即使 Stewart 清楚地表示武力並沒有淨化榮譽 ('ird) 的功能，社會結構上的弊病還是促使了榮譽殺人的發生。他在書中論及了西方榮譽與阿拉伯貝都因榮譽的歷史，也對比出兩者概念的差異，堪稱目前最精密刻劃出貝都因榮譽的文獻。

再者，女性人類學者 Lila Abu- Lughod²⁵ 藉由研究 1970 年代北埃及的 Awlād

²² 廣義來說，西奈半島中部的貝都因部落，他們榮譽的概念也與較東邊的敘利亞沙漠和阿拉伯貝都因人的概念相仿。類似的概念也存在於那些曾受貝都因影響的定居民族上。

²³ 如男性追求違背家族期許的女孩 (Wikan 2008:56)。

²⁴ 在 Stewart 的田調中，有 3 起未婚懷孕但並未被懲罰的案例，甚至有 4 起出軌的外遇，但女方家卻向矛頭指向這個玩弄女性的騙子上，甚至在女方還未與丈夫離婚的時候就殺了這個騙子 (Wikan 2008:56)。

²⁵ Lila Abu- Lughod 是畢業於哥倫比亞大學人類學與女性研究的阿拉伯裔人類學家，研究 1970 年代北埃及的 Awlād 'Ali 社群，搜集了 450 多首流行於 Awlād 'Ali 可吟唱的地方詩 ghinnawas，對此作了廣泛的研究與分析。著有得獎作品如《抒寫女性的世界：貝都因的故事》和《隱藏的感情：貝都因社會的榮耀和詩歌》。

‘Ali²⁶貝都因社群為對象，深入了女性社群和貝都因人的情感世界。Abu-Lughod 的做法與一般論述榮譽的學者有些不同，她對榮譽意識形態的研究不在於它們的因果關係，而是該意識形態對個人的影響，思考其中的權力模式。她藉由觀察與榮譽意識形態相關的道德體系是如何影響個人的一言一行？如何使人遵循？而揭露其中的政治性。Abu-Lughod 指出，Awlād ‘Ali 的文化理念也是從榮譽的規範繼承而來。藉由分析 Awlād ‘Ali 貝都因人可吟唱的地方詩 (ghinnawas)²⁷，她指出：「那些我所指出的貝都因社會理型或道德，就像是貝都因的榮譽」。²⁸在以詩作為探討 Awlād ‘Ali 社會生活意識型態的管道下，Abu-Lughod 亦透過觀察日常生活的字句與社會生活用語，試圖了解 Awlād ‘Ali 社會、社會關係和個體的文化觀點。首先，她認為「血親」關係的氏族意識形態，建構了 Awlād ‘Ali 的社會脈絡，確立了個人身分和集體文化認同，形塑了個人態度與對他人的情感，而政治生活正是圍繞這種意識形態打轉。甚至，她更藉由探索 Awlād ‘Ali 社會中榮譽意識形態的邏輯，指出身體馴服上的「得體」與「榮譽」之間的關係，揭露出其中的政治性，說明這種意識形態如何合理化社會不平等和控管的可能。

Abu-Lughod 指出，在 Awlād ‘Ali，崇高的道德價值形塑了某人的權威 (authority) 與社會地位 (social precedence)。由於道德價值依據人們落實個人理型的程度為標準，而個人理型又依據榮譽的規範且圍繞著自治力 (autonomy) 打轉，那麼將有許多人（特別是女性）因為她們生理、社會或經濟上的依賴性，無法實現這些理想，因而無法獲得社會價值，儘管她們的確與大家一同共享民族精神，且在某些特別情況下展示自治力。對這些依賴者—女性或年輕無權勢的男子而言，被動地「服從」、「得體」(modesty/ḥasham) 是另一種落實社會理型的方式，是弱者獲得榮譽的唯一途徑 (Abu-Lughod 1986:33)。於是，Abu-Lughod 將重點放在探討女性順從於長者，特別是男性年長者的重要性，揭露了性別政治，以及立基於父系宗族關係下的權力關係。在她的論述下，我們得知性「得體」

²⁶ 事實上，埃及北部沙漠的貝都因部落，與 Abou-Zeid 埃及西部沙漠的貝都因部落其實來自同一個氏族 Awlād Ali，是 200 年前從東利比亞的昔蘭尼加 (Cyrenaica) 地區牽徙而來的。構成西部沙漠居住者多數的 Awlād Ali 氏族，是著名位於昔蘭尼加地區 Sa’adi 部落的分枝。他們從利比亞被驅逐而出，自從在幾次部落戰爭失敗後，他們被迫到埃及避難。但他們仍與昔蘭尼加地區的遠親保持聯繫，特別是與住在埃及邊界附近的 ‘Ebeidat 往來。

²⁷ ghinnāwa 是種個人情感的詩，在某些特定的社會脈絡下吟誦。這些詩大多是私人的，用來表達他們個人情境或至親關係的情感 (Abu-Lughod 1986:31)。透過詩的路徑，她發現一種貝都因人情感分離的現象，指出貝都因人情感表達的雙重性。這種雙重性就在於，貝都因人在公眾上所表達的一種「合宜」的語言與互動方式，與另一種僅在詩句中透露的深刻情感。這是因為在公領域或社會政治中，任何私人情緒的表現會被視為是弱者的象徵，因此「男人」武裝起自己的情緒，絕不哭泣，透露出一種「文化人格」與「個人經驗」之間弔詭的現象。

²⁸ 對此，Michael Meeker 表示：「遠勝於貝都因人的行動，貝都因的字句是發展各式各樣可能性，以及各式各樣曖昧不明政治關係的中心。這些字句呈現出某種系統性策略，讓貝都因人在曖昧不明的政治關係下有一套政治秩序。在貝都因人的聲音下，我們可以逐漸精確地理解「貝都因經驗」的輪廓」。就像認為 Lévi-Strauss 認為神話是解決哲學與社會困境的方法，Meeker 認為詩是用來處理重要問題的聰明手法，能當作解決政治衝突的手段。Kenneth Burke 認為，詩就某種程度而言是鑲嵌進社會史真實性的「行為」，就像具殺傷力的刀劍一樣，以政治語言揮舞了一場言辭戰爭 (Abu-Lughod 1986:28-29)。

論述下的背後考量，能藉以說明榮譽殺人以及女性蒙面紗的意義。

除此之外，另一名對榮譽展開深刻性思考的是人類學者 Unni Wikan²⁹。首先，Wikan 關注的是在歷史上，女性與榮譽和榮譽殺人之間的關係。她在文中指出了許多榮譽殺人不只是執行在女性的情況，因此認為不要將榮譽殺人理解為「針對女性的系統化暴力」或是一種「針對女性的全球化壓迫」。Wikan 的提醒的確反應在 Stewart 和 Joseph Ginat 的經驗上，但 Wikan 亦不否認榮譽殺人的發生。由於 Wikan 的研究觀察一直鎖定在阿曼和埃及上，並非傳統的阿拉伯人脈絡³⁰，因此有其獨特的社會事實與文化觀點，而她也的確深入的勾勒出榮譽落實在兩國現實生活中的狀況。

筆者認為，Wikan 在回應榮譽殺人上的最大貢獻，是她重新思考並拆解榮譽 (honor) 與羞恥 (shame) 互為一組關係的見解。她認為榮譽與羞恥並非互為一組的對立關係，指出榮譽與羞恥的二元對立並非不證自明的，勾勒出這種二元對立假設的爭議之處。事實上，另一名與 Wikan 論點相近的學者是 G.M.Kressel，與 Wikan 相同，Kressel 亦認為榮譽與羞恥是一組偽關係，也都認為羞恥比榮譽來的普遍 (Wikan 2008; Kressel 1981,1992)。但 Kressel 更著重在藉由談論羞恥和榮譽之間的關係，指出這些概念被建構的氛圍。他表示，羞恥這概念之所以比榮譽更普遍，並非是因為在「榮譽」上做出「羞恥」的行為，而是有太多預設的標準決定了人社會地位的價值 (Kressel, Wikan 1988)。因此指出，在教育小孩時，與其教他們說「好」，還不如教他們說「不」，以免最原始的源頭耗盡，又或者另一個技巧是，拿其他小孩與另一個小孩相比，而這很常用於黎巴嫩和埃及或其他阿拉伯國家之中。於是，在社會化的基本進程中，拒絕似乎總比接受來的多。對此，類似的概念也曾為 Patai 所提出，他表示，阿拉伯人的「羞恥」明顯大於「罪惡」，要阿拉伯人的舉止像個榮譽之人，其中的壓力來源是羞恥而不是罪惡，是一種心理的驅力避免他人對你做出負面的判斷，或防止你背離榮譽 (Pitai 2002:113)。由於羞恥對阿拉伯人來說是如此可怕和危險，因此經常存在著對羞恥的恐懼，而只是遵照著外在倫理規範的要求行事，卻忽視了人的本質。其中，首要的人格關注便是 *save the face*，表示自己繼承著該社會的倫理規範行事。

回歸到 Wikan 的態度上，她亦認為榮譽的魅力起始於古代和詩調，可被回溯到男人勇敢、誠實和有紀律的時代。然而，與榮譽相比，羞恥是相當不同的，它

²⁹ Unni Wikan 是歐陸知名的公眾人類學家，1944 年生於挪威，目前任教於奧斯陸大學 (University of Oslo, Norway) 社會人類學系，研究領域涵蓋貧窮、性別、發展、醫學人類學、情感、社會正義、福利、多元文化與法律，為當代重要的人類學家。她對中東地區的埃及、阿曼、葉門已有 40 年的田調經驗，對於穆斯林的性別觀察有全面性且長時間性的洞悉。近年來，Wikan 的研究焦點為歐洲的移民政策，她對於歐洲移民社群與多元文化社會的研究與貢獻，為她贏得 2004 年言論自由基金會獎 (Freedom of Expression Foundation Prize)。

³⁰ 在 Abu-Lughod 的論述中，我們將看到貝都因人如何認同自己為阿拉伯人而鄙視埃及人或農夫。

既非古詞也非詩調，僅是榮譽的一體兩面，或曾在文學作品中出現。羞恥表現在行動上便是不光采、粗俗或就是壞的，一點都不具魅力，唯有在自己的對立面一榮譽時才有魅力（Wikan 1984:635）。於是在四章中，我們欲重新思考榮譽與羞恥的關係，思考羞恥比榮譽來得普遍的原因。

針對 Wikan 的論述，筆者認為有一點必須注意的是，其文本對象在很大的程度上與榮譽殺人事件中可能的民族性原因疏遠—如：阿拉伯人極度區別他們與埃及人的不同。作為一名人類學者，她的研究大多聚焦在特定地區與時間性上，以觀察當地的現實生活狀況為主。只不過，很快地她與 Kressel 之間便產生了思考上的激辯。這是因為 Kressel 認為 Wikan 只注意到了方言中榮譽 (sharaf) 的使用，卻疏忽了相關榮譽 ('ird)、aār 和 hurma... 等不可或缺的想法³¹。Kressel 認為，Wikan 並沒有針對榮譽 ('ird) 這個字眼展開說明，也沒有區分出 'ird 與 sharaf 的差異。不過，對此 Wikan 反駁表示，這產生了一種印象，暗指了這個字和其他字盛行於她所調查的地區中。她表示，'ird 和其他字眼並沒有通用於她所調查的地區中，指出 Kressel 所提出的某些字，在她 18 年來與開羅貧民的接觸中並未有所聞。因此，Wikan 反指 Kressel 認為它們很重要的唯一證據，只是因為這些字眼出現在阿拉伯辭典中，指責 Kressel 對羞恥 ('ar、'ed) 和榮譽 ('ird) 和其他字眼的虛實宣稱。Wikan 甚至認為，Kressel 有時並不熟悉某些社群，卻想像了這些字眼在其中被使用的情況。

回應 Wikan 的批判，Kressel 表示，這是因為像榮譽 ('ird)、羞恥 ('ar) 這樣的字眼是極具敏感的，因而不常出現在日常生活中。事實上，Kressel 檢視了生活在拉姆拉 (Ramla/Jāwāriḥ) 和內格夫高地 (Negev Highland) 的貝都因人，觀察男孩與女孩在社會化過程中，日常生活對話裡性別與羞恥的關係。Kressel 指出，對人類學者來說，漠視極具敏感度的資訊是相當危險的。比如說，像女性雜交或性放縱這樣的資訊，是避免讓外人知道的。它以一種隱匿的形式存在於男女之間，除非是個公開的醜聞。於是，他指出了一種字彙的危險，那就是，儘管這些字不常出現，卻不代表它所挾帶的思想體系不存在，也指出許多在女性社群中出現的字眼，與在男性社群中出現的字眼很不同，比如說，在沒有男性的陪同下，女性避免以 'ird (榮譽)、'ar (羞恥) 或 hrayyim (敬畏、已婚女人) 來指稱自己 (Kressel 1992:7)。Kressel 指出，「有關性，這裡有更多的性別行話」(Kressel 1992:11)。於是他表示，像 'ird、'ar 這樣的字眼，只有在挑戰的時刻才說出，因為這些字眼傳遞出與他相關之人的社會評價，也傳遞出他女性親屬生活的評價，是個敏感的字眼。Kressel 指出，他們似乎會採用一種委婉修辭，而不直言不諱

³¹ 事實上，Kressel 指出 sharaf 這一類的榮譽是依據男人的行為而變動，指出 karama、fakher 或 nakhwe 也常被使用區分榮譽的本質。而 ihtirām 或 hisma... 等，則意味了這本質的轉化，即其他與尊敬相符的東西。甚至指出榮譽已到了阿諛奉承的地步，如：maseh jokh 意味著撫摸榮譽之人的裙襬，不再只是透過言語的方法獲得榮耀。或者藉由「說」「你們的榮譽保存得很好」，去讚美某群體持續捍衛著他們的榮譽 ('ird) (Kressel 1988:168)。

的指稱榮譽（'ird），彷彿某種禁忌。這種隱匿性的委婉修辭，讓他們不直接提及到'ird，但同樣依據雙重涵義，傳達出與性相關和與性不相關的言外之意。

換句話說，Kressel 似乎批評 Wikan 僅關注到男性的或公開化的榮譽，而忽視了隱匿性或敏感的榮譽。依據相同的觀點，Kressel 認為，Wikan 所說的索哈爾人（Soharis）（Wiakn:1984:639-641）事件並不足以代表整體社會象徵。在索哈爾人事件中，Wikan 發現到索哈爾人並不挑戰別人的價值，於是女性也不願毀謗她們的姊妹。Kressel 認為，這也許只能強調，「在女性交誼圈中，她們不以'ird 這個字指稱與性有關的行為」，但並不意味著不存在榮譽（'ird）的思想體系。因為相對於索哈爾女人，'Azāzma 的女人就常以'ird 控訴「妳的孩子是私生子」。因而指出 Wikan 圈子中那幾個不願毀謗她們姊妹的女人們，可能得以被視為女性解放心識的覺醒（願意寬恕在情有可原之情況下的通姦、賣淫），或者是 Wikan 方法論的缺點（Kressel 1992:6-7）。事實上，Kressel 認為，女性並沒有失去對榮譽（'ird）的關心，也不妨礙她們去認知榮譽（'ird）是如何投射在社會等級制度上。對此 Abu-Lughod 亦指出，Awlad' Ali 的女人其實也很關心政治與社會，因為他們的兒子與丈夫涉及其中，而事實上她們自己也想成為社會的一員。

回應著這場激辯，Kressel 看來似乎非常強調語彙式的途徑，對於當地有關榮譽與羞恥的語彙展開地毯式的搜查。相對於此，Wikan 在她於阿曼的田野訪查中認為，羞恥（shame）與榮譽（honor）並不符合概念的層級，因為有許多特徵無法以概念的形式被捕捉，並不認為我們可以藉由探究概念和風俗，藉此貼近事件的關鍵核心，因而指出迥異的背景與脈絡，或社會組織與國家機器...等的問題。事實上，她的這個說法與 Kressel 所強調的團體動勢（group dynamics）類似，證明了他們在思考榮譽議題上的謹慎態度。於是，這將問題丟給了我們，到底應該如何展開這一研究？對此，我們只能藉由關注於當地實際調查的研究，進而更貼近問題的適切性，藉由觀察更多有關榮譽的論述，找出任何回應問題的可能。

最後，不同於以上學者的思考方向，Peter C. Dodd 在其著作'Family honor and the forces of change in Arab society'中試圖觀察榮譽（'ird）的轉變。指出都市化、革命和教育影響了阿拉伯家庭結構改變的過程，認為這三個過程中的每一個，都必須基於它對榮譽（'ird）和現代化的影響，在這裡仔細的思考，並檢視'ird 之後的發展，和抵抗這種轉變的'ird 相關規範。Dodd 藉由觀察女性之間的活動，如：進入婚姻市場的年齡、未婚人數、登記註冊受教、就業人數、女性目前工作的情形，和男性允許女性工作的情形...等統計數據，作為評估榮譽（'ird）改變的研究方法。透過榮譽（'ird）的研究，他開啟阿拉伯家庭研究的新路徑，指出以下幾個必須關注的要點。首先，榮譽作為社會的基本特徵，必須被描述且了解。第二，為了了解改變的程度，我們必須理解組成榮譽的規範。第三，改變的主要過程是依據它們對組成榮譽要素的影響而有所檢視。第四，計畫中的改變勢必會

將規範的元素轉化為抵制改變的要素。事實上，Dodd 的這份榮譽（'ird）研究，著重在以量化的方式呈現後期榮譽的發展，對於我們思考革命運動中榮譽的訴求是有幫助的。除此之外，Dodd 也在這份文獻中試圖呈現出榮譽（'ird）的真正意義，並歸納出了幾點'ird 的定義與特性。不過他這種概念式的交代並沒有一個探討的對象呼應，因此與其他學者的說法稍有出入。³²

將榮譽跳脫到另一層面，有愈來愈多學者關注在榮譽的表演性質上，思考榮譽的另一種可能—「聲譽」(reputation)，涉及到的是別人對你的觀感。如：Pitt-River 就將榮譽視為是「自己眼中的個人價值，和所屬社會眼中的個人價值。是他個人價值的評斷，以及他聲稱自豪的評斷，也是這種聲稱的承認，由社會承認他的傑出，和驕傲的權利」(Wikan 1984:638)，著重在公眾視角與每個人符合社會期待的日常生活表演上。現在，榮譽做為一種抽象的情感 (sentiment)，是以行為維持，而由別人來評估名聲 (reputation)。對此，Liepmann 亦表示，「榮譽是某種特性的擁有，特別是那種決定一個人價值特性的擁有」(Stewart 1994:93)，因而將榮譽的問題轉化到社會氛圍與身體秩序的關係上。

承接著上述 Patai 探討維持社會倫理規範以及 save the face 的驅力，Patai 亦表示「自尊」(self-respect) 是阿拉伯人最重要的道德，而這個最重要的阿拉伯人格特質不僅依賴於個人的行為，也由別人對他的態度和關係決定，決定於他人是否尊重他。就像 Bourdieu 在北非卡比亞 (Kabyle) 人社會中所描述的，他們必須時時捍衛男人的地位、男人的自尊，必須時時注意自己的言行，因為榮譽同時來自於他人的承認與評價。Nordenstam 於蘇丹的研究中表示，自尊完全來自於他人的尊敬，因而做出一個結論是他的價值體系絕大多數都是律他令 (other-determined)，也就是決定在他人的態度上，形成了一種對外導向 (outward-oriented) 的機制，意味著動機、意圖、態度、感情只有在對外符合期待下才重要 (Pitai 2002:107)，而在這種榮譽的律他或對外導向態度中，指出臉 (wajh/face) 的重要性。Pitai 指出，在阿拉伯，他們以抹黑他的臉挑戰男人的榮譽，wajh/face 意指對外的榮譽，是榮譽的前線。即使他犯下不榮譽的事，他也會盡力維持自己的臉，只要不東窗事發，他的「臉」就得以保全，一旦被外界知曉，他的「臉」就不保，而必須有所動作。對阿拉伯人而言，「臉」與「榮譽」是息息相關的，甚至可以為了保住顏面而說謊。許多格言都透露出你必須「虛有其表」，尤其是面對著朋友或敵人，因為你必須保住你的顏面 (Pitai 2002:108-112)。³³在這個意義上，檢視你的「臉」的公眾輿論便顯得重要，因而

³² 在字面上，Dodd 在這並未對'ird 意義的轉變做出區別，而是一直以'ird 作為他各層面論述中的榮譽。也許是每個人的寫作風格，Wikan 則是一直以榮譽 (honor) 去指稱，儘管其中可能包括了榮譽殺人中的 HONOR。

³³ 如：與其接受別人的幫助，阿拉伯人怎麼樣都會讓自己看起來很好，儘管他們很餓，他們也不會接受他人的宴請，因為接受別人的幫助意味著丟臉，因此即使有任何困境，阿拉伯人也不會接受朋友的幫助，也不會讓他們知道 (Pitai 2002:112)。

解釋了不同情況下「性」犯罪的後果，如：只要性不貞潔不被發現，或還未受公眾輿論挑戰，女性也許能平安無事，但一旦這個事實或謠言「被知」，且家族名聲被質疑，他們勢必得出面平息挑戰。而到最後我們會發現到，女性作為男性面對外界的「臉」，是如何決定了她們的命運。

另一批對榮譽展開思考的，是研究地中海地區放牧與游牧文化下，榮譽與羞恥的意義為主，相關學者包括了 J. G. Peristiany 和 Jane Schneider。針對這些學者的研究，我們可將焦點關注在宗族關係與部落社會型態來觀察。且由於地中海地區同時包括了基督教與伊斯蘭文化，且亦包括土耳其、敘利亞、黎巴嫩、巴勒斯坦、埃及...等穆斯林國家，因此能得到些不同的線索。首先，Peristiany 認為，雖然我們發現不同文化下榮譽的意義並不一定彼此相符合，而與其說它們不僅代表著社會性格的多變，還不如說競爭團體之間存在著許多利益衝突。他指出氏族、階級以及行會，總是在各方面以有利於自己利益的方向定義榮譽，因而指出獲得榮譽詮釋權的人便可將自己的意識強加於公眾的一致性上，就根本上而言是個服從的概念 (Peristiany 1992: 4)。根據 Peristiany 的研究，在地中海的坎貝爾 (Campbell)，有一種山地居民 sarakatsani 人，指出該社群一點凝聚力也沒有，完全沒有因為團結、排外性和家族間的相互對抗憤而激起管理結構，表示該社群完全是繞著能喚起榮譽的勢力、財富和名聲而打轉 (Schneider 1971: 1-2)。至於 Jane Schneider，她則是從生態學的角度去思考那些極力強調女性貞節與處女情結的環地中海文化，思索榮譽在其中的社會性角色。Schneider 表示，在缺乏國家官僚與行政機制下，地中海牧民透過自己的生活方式創建了一種文化尺度，建立出社會秩序。他們透過核心家庭、家系，與外部的經濟和政治中心聯繫在一起，而這種社會秩序的中心正是榮譽與羞恥的尺度。她表示，榮譽作為一種意識形態，有助於捍衛群體 (家庭或家系) 的認同，規定了群體的社會界線，有助於抵禦其他競爭的群體，認為地區性差異所產生的不同程度的衝突，和勢力分歧的結構，決定了榮譽的突出與否。而在另一層意義上—在維護經濟利益上，榮譽的精神層次能取代身體暴力，或者與其說是避免生理上的報復，還不如說是避免一連串仇恨的結果與利益的毀損 (Schneider 1971: 17)。

Jane Schneider 指出，在變幻莫測的游牧環境中，支配與從屬的關係以及財富的擁有憑藉的是運氣，因為這隨時可能伴隨著水源和牧地所有權的改變而重新洗牌。在那樣的生活環境下，牧民會藉由劫掠和竊取畜群的方式重新分配財富，以賠償他被過度放牧的損失³⁴。事實上，研究薩丁尼亞島 (Sardinia) 牧民的學者 Anfossi 也曾所說過—財富即竊取 (Schneider 1971: 9)。Schneider 表示，貝都因男孩大約在 12 歲時就首度參與劫掠的活動，劫掠的動機在此只是種生存的方

³⁴ 由於游牧群體無法建立陸地的永久所有權，也無法用竹籬劃地防止入侵。因此就常出現因為過度放牧而引發的爭端，而這往往是群體粗心或故意的行為—讓牧民越過界線到隔壁屬地吃草，造成了牧民的損失。因此，牧民也會藉由劫掠和竊取畜群的方式重新分配財富，以賠償他被過度放牧的損失。

法，並非目的性的傷害（Schneider 1971: 4）。Schneider 指出，在那樣變動不居的環境中，「『家』意味著財富的完整，因為在空間與時間中能保護他，是一種神聖的資產」（Schneider 1971: 9）。因此她認為，當群體因為競爭力而備受威脅時，能夠維繫這項資產的榮譽便格外重要³⁵，同樣也突顯出了榮譽在區辨群體認同上的重要性³⁶。Schneider 亦指出，相對於榮譽，羞恥會在某些時候特別重要，如：當具競爭性的資源是女人時（女性變成了競爭的籌碼），女性的一些附加價值行為就成為決定社會群體榮譽與否的關鍵（Schneider 1971: 2）。就像所有的意識型態一樣，榮譽和羞恥在權力分配和社會秩序的建立上，強化了機制的安排。

回到女性角色的分析上，Schneider 指出，在那樣的特殊環境下，女性所扮演的是一種結合利益的功能性角色。與許多人種誌所反映出的觀點一樣，Schneider 亦認為女性是基於配偶和丈夫家族的利益而分婉（Schneider 1971: 18）。在財富的享有端繫自然因素影響的游牧社會中，藉由人為或意識形態鞏固社會地位的形式（榮譽）便更加重要，也就說明了它為何總是被人緊緊攫住的原因。在防止財產分化的部落社會中，女性扮演著結合利益關係的角色，女人的地位決定了與她相關的所有男人地位的階級。由於這些男人的命運全繫在她身上，因此也就共同扛起保護好她貞潔的義務，成為了他們所繼承遺產的一部份（Schneider 1971: 17-18）。因此在婚姻制度上，女性的嫁娶建立在利益的評估上，她們通常不下嫁給外人，因為那可能是被解釋為反抗和破壞家族領土的。

伴隨著榮譽的觀念，羞恥不僅能防禦和加強家族所繼承的遺產，還能確認家庭為一個共有的群體（Schneider 1971: 20-21）。於是，雖然地中海社會的牧民和農民不會規避自己的妻子，但他們卻在許多場合表達對她們的不信任。這裡流傳著一個普遍的說法—女人（特別是已婚的妻子）乃是慾念的受害者，是家庭潛在的背叛者，是撒旦的牛，是惡魔的陷阱，家庭將他們的榮譽與未婚女兒的貞潔，和婚後女人的節操聯繫起來（Schneider 1971: 20）。事實上除了訴諸女性的貞節能攀附到一個好的姻親關係外，Schneider 亦指出，貞節在這裡也可是種塑造群體凝聚力的符號，是家庭凝聚力的核心，也是父系群體榮譽的核心，指出在許多傳統的地中海社會，貞潔的神聖性在串聯男性群體時扮演了重要的角色，解決了放牧社會缺乏組織化的問題（Schneider 1971: 21）。在‘Of Vigilance and Virgins: Honor, Shame and Access to Resources in Mediterranean Society’這篇文章中，Jane Schneider 藉由西西里島的例子說明中產階級如何在社會中自行發展自己的地

³⁵ 她表示，「當主要權力中心的組成是家庭、氏族這種零散、弱小的團體時，或當競爭的資源得因領土界線的變更而再次切割，且權力單位之間無法維持穩定關係而劃定遺產界線，以至於疆界的決定變成人們不斷斡旋的主題時，人們對榮譽的關注就會隨之增長。最終，榮譽因為團體對此定義不清、因為社會界線難以維持和不可靠的內部忠誠而逐漸模糊」（Schneider 1971: 2）。

³⁶ 事實上，Abu-Lughod 在研究埃及北部沙漠的貝都因部落 *Awlad 'Ali* 時亦表示：「*Awlad 'Ali* 的阿拉伯發言人和穆斯林是至少 200 年前就從東利比亞的昔蘭尼加地區牽徙而來的，他們很自傲的區分出自己與農村和尼羅河谷都市的不同，擁有自己的部落意識型態，塑造出了他們的社會和政治組織」（Abu-Lughod 1985: 639）。

位、鞏固他們的財富，藉由炫耀他們的榮譽來壟斷資源，用刀劍保護他們的女人。他指出，這些人剝削了榮譽與羞恥的概念，將此視為是男性權力關係的政治意識形態（Schneider 1971: 22）。

類似於 Schneider 的說法，Abou-Zeid 藉由處理埃及西部沙漠中，屬於 Sallum 地區（鄰近埃及與利比亞國境）Awlad 'Ali 氏族貝都因人的榮譽與羞恥的意義，觀察羞恥這個字如何在一種集體羞恥（'ar）的意義下被使用。事實上，Abou-Zeid 所處理的對象與 Abu-Lughod 為同一個氏族下的分支，呼應著 Abu-Lughod 的內容與發現。在文章中，他以關注榮譽（honor）與（shame）共有蘊涵的關係為主，且盡可能的思考它們與整個社會生活的關係。



第二章 貝都因的榮譽

誠如上述我們對榮譽的種種疑問，在第二章裡，我們藉由討論貝都因部落文化中的榮譽（‘ird、sharaf），對榮譽的概念作一探討，並觀察女性與榮譽之間的關係與轉變。事實上，針對貝都因或阿拉伯榮譽所做的研究分析相當貧乏。相關的文獻有 Stewart 對西奈半島中部 Ahaywāt 的貝都因部落，和 Abu-Lughod 對北埃及 Awlad ‘Ali 的貝都因部落，和 Abou-Zeid 觀察埃及西部沙漠中，Awlad ‘Ali 氏族下貝都因部落的榮譽與羞恥的意義。在這個章節中，我們透過觀察這幾個貝都因社群，藉此思考當時部落文化下榮譽的意義，與今日榮譽殺人中榮譽價值—HONOR 的差異。首先，在 Stewart 那裡，我們會看到幾點與榮譽殺人相關的訊息。第一個是女性在榮譽中所扮演的角色，和西奈半島貝都因人回應榮譽的態度，以及輿論的功能性。至於在 Abou-Zeid 那裡，我們可以觀察到榮譽大於生活，以及出自於耗費的行為模式，和追求崇高榮譽（sublime honour）的思考，有助於我們回應榮譽殺人的態度。回應上述對榮譽的種種疑問，在這個章節中，也許我們能回覆有關「榮譽的概念是什麼」？「為何家族名聲如此重要」？「榮譽與家族的關係是什麼」？「輿論為何能決定一切」？「女性與榮譽的關係是既定如此的嗎」？「為何它是一種自我防禦和生存的方式」？或說，「為何阿布杜拉說出了『社會現狀如此，這麼做身不由己』的見解」？「性別在榮譽的角色上究竟扮演著怎樣的關係」？



第一節 西奈半島中部的 Ahaywāt 部落

2.1 榮譽（‘ird）

Stewart 指出，貝都因人最常使用的兩個有關榮譽的字眼是‘ird（複數為‘rād，西奈半島貝都因人的方言為‘arddd）和 wajh/face³⁷（Stewart 1994:99）。不過隨著地域性和時間性的分布與交錯，後期象徵榮譽與羞恥的字眼隨之豐富，如：sharaf/honor；‘ār/dishonor；‘ayb/shame、disgrace...等，甚至同一個字眼在不同地區也有不同的涵義。在 Stewart 的脈絡裡，榮譽主要以‘ird 的意義出現。Stewart 指出，現今與前伊斯蘭時期貝都因人兩者最大的差異也許是，比起他們的後裔，

³⁷ 就像 Patai 所指出的，對阿拉伯人而言，「臉」與「榮譽」是息息相關的，在 Stewart 的脈絡下，wajh 包含著文學意義上的 face，以及榮譽（honor）脈絡下的 face。Stewart 因而表示，有時候在一些文本中，face 這個字可與‘ird 互換。比如說，我們可能以「這是我的‘ird」或「這是我的 face」去承諾具法律效力的保證。但在某些脈絡中，只使用 face 這個字，比如說，有一種保護的類型，某人會被說丟臉（throw down faces），而不會被說丟了榮譽（throw down ‘ird）。但即使如此，這種保護也與‘ird 有關，因為違反了它就是丟了保護者的臉（cut the face），而一旦他們沒有從犯罪者身上獲得修復，那麼他將失去他的‘ird（Stewart 1994:99）。

就內容而言，古老的貝都因人是廣義的使用‘ird 這個字³⁸。不過，跳脫到概念的層次，與其他概念相比，‘ird 的意義其實是較狹義的，這是因為‘ird 通常用於有限的法律脈絡中。換句話說，‘ird 其實更像是一種法律上的平等權，是貝都因正當性概念的刻劃。不同於歐洲所使用的榮譽，編撰‘ird 辭典的人並沒有面臨到榮譽「分類」的問題，因為貝都因的‘ird 只有一種榮譽，代表「尊敬的權利」/ a right to respect，它甚至只用於單一對象—男人身上（Stewart 1994:143）。

貝都因人將男人的‘ird 看待為他所擁有的一樣「東西」，就像是身體的器官，因此‘ird 從來都不是情緒性的字眼。對此，Stewart 表示，‘ird 從未指稱某種榮譽的（honorable）的事，而我們也不能說某人的所言所行是‘ird 的（Stewart 1994:129）。換句話說，在西奈半島的 Ahaywāt 那裡，貝都因人的‘ird 只是個名詞，沒有形容的作用。對此，Wikan 標註出貝都因人榮譽（honor）的特性—客體的、外部的、不可分割的，和具備「要就全部，要不就什麼都沒有」（all-or-none）的特性（Wikan 2008:64）。Stewart 表示，既然‘ird 被看待為一種特別的東西（通常他們以男人的鼻子來比喻），應該就不可能有‘ird 的對立字。換句話說，如果‘ird 只是一種東西，它當然沒有「不是‘ird」而只有「沒有‘ird」說法—擁有鼻子的對立面並非是反鼻子，而是不持有鼻子。因此，如果一個貝都因男人失去了他的‘ird，那麼貝都因人便說「他沒有‘ird」（ma lah ‘ard）（Stewart 1994:128-129）³⁹。於是，不同於榮譽殺人中 HONOR 同時象徵著抽象情感，這裡的榮譽（‘ird）並非是種德性（virtue），而是一種象徵平等的「尊敬的權利」（a right to respect）。只不過，也許像「他沒有‘ird」（he has no ‘ird）這樣的話，到最後或在外部的影響下，使得它被詮釋成一種與抽象美德有關的情緒性字眼，忽略了它最初被使用的意義—一種權利關係。⁴⁰

2.2 榮譽（‘ird）的平等主義

依據 Stewart 對榮譽的分類—象徵平等的平面榮譽（horizontal honor），和象徵階級高低的縱向榮譽（vertical honor）的術語⁴¹，幾個現代歐洲語系中的榮譽，是同時與縱向和水平的榮譽有關。相對於此，貝都因人的‘ird 只是某種平面榮譽，同樣平分給所有成年男子，不受階級財富影響⁴²，不具等級高低的差異，只具不

³⁸ Stewart 之所以這麼說，是因為‘ird 從不僅侷限在談論性犯罪上，還包括了男人應負的責任、義務，以及「對尊嚴公開侮辱」（affronts to dignity）的‘ird 內容。

³⁹ 在英語和幾個主要的歐語世界中，談到兩個男人，就像我們會說「他們的力量」、「他們的榮譽」their strength, their honor，即使他們兩個人的 honor 是獨立的。但在貝都因，他們卻說 their strength, their honors，這裡的 honor 是個可數名詞（Stewart 1994:144）。

⁴⁰ Stewart 表示，歐洲曾經有一時也是如此—早在 honor 作為內感覺之前，它就常常因為提及權利而被使用，因而指出所有權的內部層面沒有被開發（Stewart 1994:144）。

⁴¹ 通常，我們無法以水平榮譽增加尊敬，卻能以縱向榮譽增加尊敬（Stewart 1994:148）。我們稍後會在 Abu-Lughod 那看到，依賴者對供養者的尊敬增加了後者的權勢，象徵一種等級制度的差異。

⁴² Stewart 表示，依據貝都因的規則，領導人物通常是較富裕的，但這並非是促使他們擔任領導

可逆性 (all-or-none) — 即你若不是擁有它要不就是不擁有它，沒有任何折衷的選項。因此，Stewart 指出，在西奈半島的貝都因社會裡，我們不曾聽說某人失去了「部份」榮譽，或「增加」、「減少」榮譽，只有你「有」「無」榮譽的差別。

Stewart 表示，在阿拉伯文學裡，有兩個字通常會被譯為榮譽 (honor)，那即是 'ird 和 sharaf。在許多方言中，'ird 和 sharaf 這兩個字常被以不同的方式同時被使用。除了上述我們知道的一 'ird 是種象徵平等的平面榮譽，另一個字眼 sharaf 出現於古典文學與現代文學中，不僅有榮譽 (honor) 的意義，也有提升

(elevation)、地位卓越 (eminence)、上等階層 (high rank) 的意味。在這個意義下，榮譽是存在於等級制度之中 (hierarchy) 中，而非平面的水平中。Wikan 指出，象徵高低層次不同的榮譽 (hierarchy honor or rank or status)，可因為地位的流動而改變 — 提高或降低。相對於此，個人的平面榮譽是無法提升的，只有失去與復得，具有「要不就全部，要不就什麼都沒有」的特性 (Wikan 2008:57-58)。

Stewart 指出，如果我們將貝都因的榮譽 (horizontal honor) 想像成一個派餅，那麼我們可以說個人榮譽 (personal honor) 只是部分的派，而其他剩餘的部份叫做 'ird。對貝都因人而言，個人榮譽是派中較小的部份，但在西方，個人榮譽則很可能佔了派的全部，或者是大半部份。在貝都因人那裡，侵犯 (offense) 的本質決定於它是違背了個人榮譽還是侵犯了 'ird (Stewart 1994:101)。因為如果你侵犯了榮譽大餅中的個人榮譽，那麼也許僅以侮辱 (insult) 視之。在這個意義上，侮辱不具備 'ird 的反身性，你可以自行決定要怎麼回應這個侮辱⁴³。相對於此，由於 'ird 就某種程度而言是法律上的「權利」，因此一旦你侵犯了 'ird，那就不折不扣是個侵犯，而受害者勢必會對此做出回應。

事實上，不同於 Stewart 在這裡僅談論榮譽 'ird，我們發現在許多文獻或在

者的原因，事實上，他們之中有些人是貧窮的。甚者，他認識兩個部落裡的有錢男子，他們也並非領導人，也許是因為他們的長處不在於領導，又或許他們所屬的父系團體勢力不夠強大 (Stewart 1994:132)。事實上，影響貝都因男人的要件是自信、獨立的人格和機敏，具備上述條件的人通常是領導者。他們的榮譽常被大量使用，是不斷給予承諾的保證人，或款待聚會的主持人，或提供保護的保護人，通常為中年男子或長者。就這層次而言，意味著他們總是將自己的 ird 暴露於挑戰之中，成就了貝都因領導人的獨有特質 — 有足夠的能力與智慧面對這些難題。

⁴³ 有時候侮辱 (insult) 也是可起訴的，如果那被視為是對男性 'ird 的公開侮辱。不過，事實上，究竟哪些舉止被視為是對男性 'ird 的公開侮辱，貝都因人自己通常也拿不出個準。普遍來說，貝都因人認為，無須藉由檢視無意圖的侮辱 — 如失敗的打招呼，或者對他們 'ird 根本沒有影響的公開侮辱，而證明自己的必要 (Stewart 1994:85)。因為相對於 'ird，當榮譽論及的是對尊嚴的公開侮辱，它就不是反身性的，也就沒有勢必得回應的必要性。某人可以自行決定要怎麼回應這個冒犯，但這也不代表他最好忽視這個冒犯。舉例來說，Salāmihi 認為 Salim 是個懦弱的人，因為他總是準備好隨時要妥協、讓步。雖然 Salim 是如此溫和的一個人，但你會發現有愈來愈多的人會佔他便宜而侵犯了他，這是因為那些人認為即使他們這麼做，他們也不會被懲罰。但儘管 Salim 對此似乎是懦弱的，卻絲毫不會影響他的 'ird。作為小群體中的長者，這絲毫不影響找他做保證人的意願，也不會影響他作為目擊者的信度 (相反地，某人若沒有 'ird 以上就沒有信度可言) (Stewart 1994:100-101)

Abou-Zeid、Abu-Lughod 那裡，榮譽 *sharaf* 的出現可能是更頻繁的。不過，值得注意的是，Stewart 表示，在 *Aḥaywāt*，*sharaf* 與其他同字根的相關字眼，很少具有榮譽（*honor*）或等級（*rank*）的意義。因此 Stewart 認為，當它們這麼被使用時，也許是與外部因素有關（Stewart 1994:133）。因為事實上，在 Stewart 1988-1990 的研究中，*sharaf* 並未出現在文本中，他推測 *sharaf* 也許不是方言的一部分，雖然它偶爾會被使用，如：*kalām sharaf* / *word of honor*、*sharīf* / *honorable*。Stewart 認為，*sharaf* 這個字的缺席，在某種程度上也許更反映出貝都因榮譽是平等主義的思考⁴⁴，肯定了 *Aḥaywāt* 榮譽的普遍形式是平面而非縱向的。如果真像 Stewart 所推測的—*sharaf* 是個外來的字眼，那麼這也許隱含著象徵階級或等級的概念其實是後設或外部而來的，再次回應貝都因榮譽的平等主義說法。抑或，*sharaf* 象徵的是 *'ird* 之外的個人榮譽？而個人榮譽可增加或減少？其實已是個階級發展後的概念？不管怎樣，在 Stewart 的脈絡裡，榮譽（*'ird*）只具它象徵平等的權利，而與我們今天認識到的榮譽相當不同。

2.3 榮譽的集體面向—個人榮譽與家族名聲的關係

在我們理解了 *'ird* 的意義後，我們還必須理解 *'ird* 的相關連結，因為這將指出女性在這其中的關係。根據 Stewart 的說法，將 *'ird* 運用在法律機制中的主發條是那個我們稱之為血產團體⁴⁵的東西（*blood- money group*），是貝都因人政治活動的法定單位⁴⁶。我們必須知道，在部落社會中，親屬關係與氏族團體是形塑整個社群的主軸，以家為單位出發，擴張到家系、家族或氏族，並以父系血親為主。在以親屬結構理解社會世界的型態中，男人不僅對最直接關係的「家」負責，也必須對整個親屬團體結構負責。因此，他們除了被授予捍衛彼此在爭端中的利益，也同時共同承擔彼此的罪行，涉及到點（個人）或面（集體）的層次。對此，Patai 亦表示，榮譽是家族的集體財，如果有一人不榮譽，整個家庭也隨之不光彩。他指出榮譽就像一艘救生艇，可以搭載整個家族度過惡劣的海相，而這種惡劣的海相說的正是社會氛圍。家族成員任何人的一點點失控都有可能造成翻船的結果，而讓整個家族沉溺於海中（Patai 2002:100-101）。

這意味著榮譽的享有除了繼承法律平等的權利，也具備集體的面向—歸屬於家庭、氏族、部落，甚至是民族國家（Wikan 2008:58）。由於榮譽從來不只是個人私有的，因此個人的「不榮譽」—沒有 *'ird* 或被污名，也為群體中的其他成員

⁴⁴ 在 Stewart 1988-90 的例子中，一名男子極力強調阿拉伯族長舍赫 / *sheikh*（年高德邵的長者，氏族的代表）與一般的部落人民，在法律之前是平等的。

⁴⁵ 依據我們的語彙來解釋，*blood- money* 意指肇事者為死者家屬籌募的撫卹金，共同負擔這種財產的團體為一個政治經濟單位，通常是種氏族關係。

⁴⁶ 在西奈半島中部，這種由成年男子組成的團體大約有 10 個，而在其他地區通常更多。舉例來說，如果你誘姦了我的女兒，那麼你以及你整個血產團體中的男性成員，將成為我以及我整個團體的制裁目標。貝都因人將這歸結為 *'they pursue and they are pursued together'*，將彼此綁在一起（Stewart 1994:85）

所共享，像是一種連坐的關係。一旦榮譽的規範保持著，社會就必須是受人尊敬的；一旦社會並非令人尊敬的，個人也就沒有榮譽可言—因為榮譽是共享的，而他所屬的群體也會跟著他一起陷落（Wikan 2008:60）。換言之，這種覆巢之下無完卵的關係，說明了個人在顧及自己榮譽的同時，也必須關照相關人士榮譽的原因，回應了榮譽殺人中「榮譽與家族的關係是什麼」的疑惑。

2.4 榮譽的主動姿態—自我防守與反身性

對貝都因人而言，榮譽（'ird）意味著一種權利，既是他身處在榮譽團體中生存的前提，也是他行動力的可能。然而，這樣的權利而非盧梭式的先決要件。因為對貝都因人而言，'ird 並非是「不可剝奪的」，相反地，卻是易碎且脆弱的。在部落社會牽一髮而動全身的群體關係中，以及'ird 象徵某種社會能動力的重要性下，維護這項基本權利成了每個貝都因人必備的責任，當然也就構成了'ird 的反身性（reflexive honor）—必須採取主動姿態回應任何挑戰自己榮譽的可能，藉此捍衛自己的權利。⁴⁷於是，當某人挑戰了你的'ird，你勢必得適當地回應，否則，你將喪失你的'ird，意味著喪失被尊敬的權利。而相較於中古世紀歐洲—「殺害挑戰你的對手，藉此保住榮譽」的作法，在貝都因社會中，他們訴求的是法律管道。⁴⁸

事實上，不僅是 Stewart 脈絡下的 Ahaywāt，Bourdieu 在分析卡比利亞（Kabyle）人的榮譽（nif）時，同樣也指出了卡比利亞人榮譽的反身性。Bourdieu 表示，「槍桿子」（the rifles）是父系團體榮譽（nif）的象徵，指出榮譽（nif）是可以挑戰的，而一個人也因為有榮譽（nif）而得以回應挑戰，代表著男性的首要特質—主動的姿態。相對於此，Bourdieu 指出，在卡比利亞人的語彙中，ḥurma（聖性）是消極被動地，於本質上是女性的，指的是內部、屋內的封閉空間，象徵女性的字域和世界。Bourdieu 指出榮譽點（the point of honour）nif 和 ḥurma 也就是禁忌 haram⁴⁹的總和，是一團體的弱點所在，是團體最神聖的所有物。因此唯有戒慎恐懼、主動捍衛榮譽點 nif，才能保證榮譽（ḥurma）的完整。然而，

⁴⁷ 同樣的說法也存在 Patai 那裡，他表示，男人要隨時隨地警覺自己的臉是不是被抹黑了，而必須隨時「淨化」他的臉，不只是他，他的所有家族成員都是如此。他們不惜任何代價的捍衛自己的公眾形象。男人必須回應任何損害他榮譽的傷害，要不他將永遠不榮譽。男子氣概是一個男人首要維持住的特質，任何針對男子氣概而來的中傷或汗名都被視為是最大的不榮譽，因而他必須去除任何這種毀謗的陰影或質疑（Patai 2002:96-97）。

⁴⁸ 在每一個部落，都會有少數的男人被當作裁判者，由他們來解決爭端，並尋求雙方的同意。整個過程有原告與被告雙方答辯以及法官，如果不服判決，雙方可以再上訴（Stewart 1994:81-82）。在下節中我們將會論述因涉及'ird 的貝都因法律程序。

⁴⁹ 該字的字面意義為禁忌 taboo，指的是左手的神聖性，因而同樣帶有神聖的意涵。在 Abou-Zeid 的脈絡中，會發現「女性」ḥ'aram 這個字和空間上的「庇護所」ḥārām 和「禁忌」ḥarām 都與 Bourdieu 象徵神聖性的 haram 這個字接近。而在 Kressel 的脈絡裡，拉姆拉（Ramla/Jāwāriṣh）和內格夫高地（Negev Highland）的貝都因人同樣出現 haram 這個字，也具有「被禁止」、「神聖的」的意思，甚至意味著因為褻瀆規則而承擔的羞恥（Kressel 1992:6）。

由於榮譽是神聖不可侵犯的，因此注定會有褻瀆的麻煩，也就注定了它脆弱的命運。一個男人唯有擁有足夠的榮譽點，保存好他的榮譽不被侵犯，才能贏得他人的敬意和尊崇。這種「以主動姿態保存好榮譽並進而贏得他人尊敬」的態度，與 Stewart 脈絡下榮譽的反身性是很類似的，只不過在 Bourdieu 的脈絡下，卡比利亞似乎對榮譽的冒犯與挑戰有更清楚的界線，而不像貝都因人有時分不清某些冒犯是否危及榮譽（'ird）。⁵⁰

在 Bourdieu 的脈絡中，侵犯土地、住屋、女性，等於是侵犯其主人，侵犯其榮譽（nif），侵犯這主人於團體裡的存在。因此基於團體的榮譽點，他們以血債血還執行報復，而如果能以團體中最顯赫的一員來代還，洗刷羞辱的程度則更大。於是，即使祖傳的田地流落到外人手中，就算不是很肥沃，也要不計代價地把地買回來，好將團體蒙羞的名譽洗刷乾淨（Bourdieu 2002:61）。在 Bourdieu 那裡，ḥurma（聖性）若遭受冒犯一般是不容逃避的，最好也不要接受犯罪者對受害者的賠償。因為接受和解可能會遭來異議，大家會說「這人竟然同意喝自己兄弟的血，只顧自己的肚皮」。在這個意義下，一旦 ḥurma 受到侮辱（就算不是直接的，或對方只是無心之過），當事人還是會迫於輿論的壓力非報仇不可。因為一旦你不積極採取報復的行動，那麼這喪失榮譽（nif）的懦夫只有恥辱和流放的份（Bourdieu 2002:61）。事實上，「流放」其實也是取代榮譽殺人的另一種做法，出現在 Abu-Loughd 的脈絡中—某個家庭舉家遷徙到另一個氏族，並依附其下，只不過這樣的做法想當然爾也嚴重影響了他們的榮譽。

根本上來說，Stewart 脈絡下榮譽（'ird）的反身性（reflexive honor），和 Bourdieu 「捍衛」榮譽點（nif 和 ḥurma）的意義是一樣的，都意在讓他人承認自己並贏得尊敬，或維持自己被尊敬的權利。類似的姿態也可以在 Abu-Loughd 的脈絡裡看到—Awlād 'Ali 的貝都因人藉由表現得堅強（invulnerable）換取享有榮譽的美名，而享有榮譽的重要性更在於，能獲得一種被社會肯定的自治力（autonomy）。他們透過榮譽與得體（modesty）的尺度，建立了一種個人理型的形象，而這套理型是繞著獨立（independence）和自治力（autonomy）打轉的，其社會地位是依賴於他／她遠離軟弱和遠離缺乏控制力而定位（Abu-Loughd 1985:649）。換句話說，榮譽的擁有是建立在獨立與道德規範上。相對於男性能透過主動的姿態而獲得榮譽，如：征戰勝利、勇於接受挑戰；行為舉止得體、對性的否定，是女性用來宣示她們道德／榮譽的被動方法。Abu-Loughd 表示，性就某種程度而言是軟弱與依賴的象徵，因此對性的否定，或說維護著性別道德的那些男女，則被視為是群體中可敬的成員，並藉由他們的部落和家族賦予他們地位與支持（Abu-Loughd 1985:640）。於是 Abu-Loughd 指出，在 Awlād 'Ali，女性同樣圍繞

⁵⁰ 舉例來說，當某人向另一人說，「你把你的榮譽委託給了你的女人們」you people leave your faces / honor with your womenfolk。因而，你必須去思考這是個污名（blackening）還是只是個侮辱（insult），在這事件中，它被判定為污名（blackening），因而危及了'ird。裁定的判准是依據一名理性的男人如何理解這樣的行動與字句來判斷，而非依據說話者的意圖來裁判。

這套理型打轉，好在體制中獲得社會地位。⁵¹

於是，不管是 Stewart、Bourdieu 或 Abu-Loughd 脈絡下的女性，每個人都在追求社會能動的可能，以及參與這場遊戲的先決要件—獲得他人的承認、他人的尊敬，呼應著 Nordenstam 的說法—自尊完全來自於他人的尊敬。在 Stewart 的脈絡下，由於榮譽（‘ird）的重要性在於它是種「尊敬的權利」，象徵著社會性的平等主義，也就解釋了它反身性（reflexive honor）的必要。而在 Bourdieu 那裡，不接受他人因侵犯你榮辱點而所作的賠償，是因為害怕他人的否定，牽扯出輿論與他者在其中的角色。至於在 Abu-Loughd 那裡，貝都因人一樣藉由在公領域中表現得「得體」（hasham），以一種主動的姿態⁵²表現為「有價值的人」，或說「有價值的社會人」。以上三者皆表現出榮譽與他人或社會之間的關係，唯一的差異也許是，Stewart 脈絡下的 Ahaywāt 對榮譽的追求是平面的，由於每個男性皆平等享有榮譽（‘ird）的權利，因此你面臨到的是回應那些對你榮譽（‘ird）的挑戰，除非你放棄回應而失去「身分」。但在 1970 年代北埃及的 Awlād ‘Ali 那裡，對榮譽的追求已不再是平面的，也涉及到地位高低的等級問題，且狹義的聚焦在性規範上，呈現出一種榮譽落實在男女世界中的差異。然而不管是 Stewart 或 Abu-Loughd 的脈絡，一切的動機只在於於社會中獲得承認（Stewart 的脈絡），或者是獲得「更多」的承認（Abu-Loughd、Abou-Zeid 或更多我們所看到的脈絡）。由於榮譽涉及到尊敬，且你所身處的團體是個榮譽的團體，因此你當然期待得到它，也期待獲得更多而不凡，進而享有權力。除此之外，由於榮譽的群體具有賦予男人榮譽的責任，因此使得追求榮譽變成了每個男性不假思索的反射動作。解釋了榮譽殺人事件中，榮譽作為一種自我防禦、生存方式和社會期待下的結構性問題。

然而，就像 Bourdieu 所說的「榮譽的精神特質只不過是另一套經濟和政治現實論述的改裝」（Bourdieu 2002:61），在第三章 Abu-Loughd 的論述中，我們將看到一種在道德論述下，為了獲得更多社會承認（權勢），透過榮譽而行使的統治模式與支配結構。

2.5 性別中女性與榮譽的關係

現在，姑且先讓我們回到 Stewart 的脈絡，因為接著我們要透過思考‘ird 的法律結構，切入探討女性與榮譽的關係。對此，也許大家一致的疑惑是，為什麼是從法律結構中談論女性？這是因為，與女性有關的「性」犯罪影響了監護者的

⁵¹ 在 Abu-Loughd 的論述中，女性同樣會追求自己社會化的能力。她們有時會藉由達至文化思想的理型，來獲得社會化的認同。在這個意義下，女性社群之間彼此也會秉持這個標準評斷、監督她人。不過，Abu-Loughd 認為，女性社群最終只是複製了一套陽性思維施行在女性社群中。

⁵² 稍後在 Abu-Loughd 脈絡中，我們會發現最正確的說法應該是一沒有選擇性的自發性追隨。

'ird⁵³。Stewart 表示，危及男性榮譽（'ird）只有幾種情況，一種是對女人的性冒犯，也就是 Bourdieu 脈絡下對 *hurma*（聖性）的侵犯等於侵犯了主人的榮譽；另一種情況是，男人因為無法善盡義務而使得第三者受害，促使自己的'ird 遭受損害，這些都屬基本責難（primary impugment）—行為本身是如何褻瀆了受害者的'ird，使得他因此不被尊重。

對此，Wikan 透過 *The Time* 所整理出的榮譽概念中亦表示：不僅是你的行為可能污名（dishonor）你自己，還有兩種可能的路徑，一個是家族或氏族中的其他男人，另一個則是在你監護下的女人的行為，如：女兒、姐妹、妻子、堂表姐妹和姪女（Wikan 2008:61）。事實上，在 Stewart 的脈絡中，儘管共同體其他成員的行為影響著你的榮譽，但真正一個做為他者影響你'ird 權利關係的，就是附屬在你監護下的女性。不過，在 Stewart 的脈絡中，有關女性的性犯罪，是因為某人在與受監護者管理之女性的互動中，被質疑行為不當而侵犯了監護者的'ird。但這可能意味著女性也許不做什麼，或者可能只是個冒犯（不觸犯到他的'ird），卻被視為是對他'ird 的挑戰，如以下的這種情況（在以下例子中他是她姪女的監護者）：當某男子意外地與某人扭打，而使得他姪女的面紗掉落在地，他便向 *manshad* 提起申訴，而不認為這只是一起意外事件，認為這對他的榮譽（'ird）已構成了挑戰。現在，在性犯罪影響男性'ird 的這層關係上，監護者認為他姪女面紗的掉落挑戰了他的'ird。於是他馬上做出了回應，即是向 *manshad* 提起控訴。*manshad* 是一種特別的審判類型⁵⁴，任何與'ird 有關的爭端都會來到 *manshad*（Stewart 1994:82）。以往，案例在 *manshad* 面前只有兩種分類，一種是性犯罪，另一種則是其他。其中性犯罪通常是指損毀女性監護人的'ird，而不與損害他的面子（face）有關。在這樣的爭端中，原告不滿被告玷污（dishonor）了他的'ird，因而企圖藉由判決，還原他'ird 的完整，被稱之為 *manshad*。一旦原告贏得判決，他將得到恢復他'ird 的賠償和其他象徵性賠償，如：金錢和一些象徵性的東西（Stewart 1994:82）。⁵⁵

這種女性受監護者管理，且女性可能促使他'ird 曝露於外，而使得男性'ird 備受挑戰的關係，讓男性做出了捍衛他榮譽（'ird）的防衛，而那很可能便是藉由壓制、幽禁她，以避免任何損害榮譽（'ird）的可能。且正是因為榮譽（'ird）如此重要，等同於一種平起平坐的關係和社會行動力的前提，讓男人們想盡辦法避免任何不名譽的可能，而在這層「監護與被受監護者」的關係下，埋下了日後

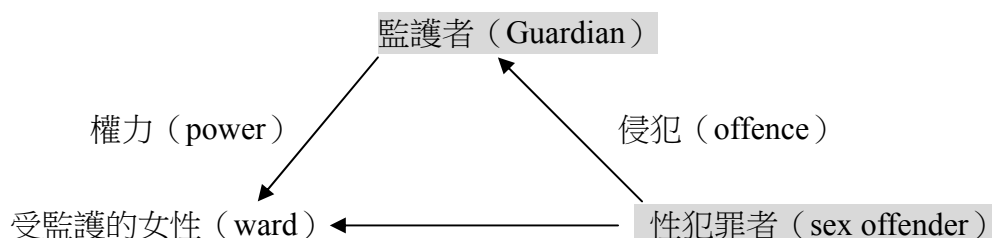
⁵³ 要附帶說明的是，我們姑且不要以自己社會文化脈絡下的意義去理解這裡的性犯罪。因為，如：面紗掉落，或任何男女互動間不當的舉動都可能構成這裡的性犯罪。

⁵⁴ 事實上，針對不同的爭端，貝都因人有其不同的審判類型，如：*manshad*、見血的爭端，或是司法的爭端，如：土地、管轄權的爭端，至於那些不屬於任何專業裁判的爭端，則由部族會議處理，通常是由部落的長者來處理。

⁵⁵ 事實上，資料顯示，游牧民族的貝都因人並沒有監禁（incarceration）的概念，只有處以罰金、肉體殘酷的極刑和死刑的判決。詳見：Bedouin systems of justice, http://en.wikipedia.org/wiki/Bedouin_systems_of_justice

「管理、支配女性」的因果關係，讓從屬變成了壓迫。於是，當執行榮譽殺人的 Fadime 的父親說「這是個榮譽的問題時」，他是以享有同地位的社會人姿態而發言的，意味著他因具備榮譽，而能平起平坐的執行自我意志，在某種程度上是一種「平等主義 (egalitarian)」(Wikan 2008:57)。因而在這個意義下，我們得以理解為何必須藉由去除阻礙他繼續行使這項權利的絆腳石—女性，因為在監護者與被監護者的關係下，這名女性由他所負責，女性在這層關係上的附屬，讓他們總是面臨考驗。為了回應別人對他榮譽的挑戰，或避免讓他的榮譽曝露於危險之中，直接剔除掉威脅這項權利來源的女性是最快的方式。只是，回到 Stewart 的脈絡，儘管女性在‘ird 的關係中是關鍵的，卻不代表她真的犯下什麼錯，更何況‘ird 的模式不在「制裁」女性，而是「回應」這個挑戰。事實上 Stewart 表示，只有少數貝都因中的‘ird 爭端與性犯罪有關。而在這少數之中，很多不以武力擺平。法律只允許幾種特定使用武力的情況，法律從未要求使用武力。不管是針對男性或女性，暴力並沒有淨化男性‘ird 的功能⁵⁶，能淨化男性‘ird 的只有 manshad (Stewart 1994:140)。

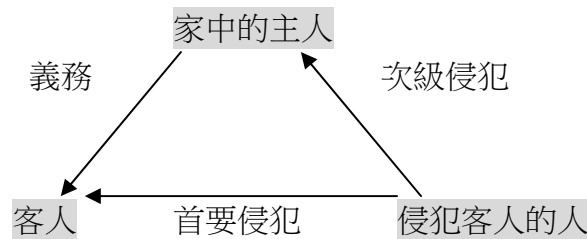
只是如果誠如 Stewart 所說的，武力沒有淨化‘ird 的功能，那麼又為何充斥著如此多榮譽殺人事件？畢竟我們的確無法否認性犯罪上的暴力—由兄長或父親執刀殺害不貞潔的女孩，流傳於某些阿拉伯社群之中。事實上，在第三章中，透過 Abu-Lughod 對整個外部與思想體系的權力結構分析會更清楚，也會明白為何女性不管走到哪，最終都被鎖定在性上的原因。只是，現在姑且先讓我們將這層結構性的問題揭露如下 (Stewart 1994:144)：



圖表 3

事實上，貝都因人的法律觀念是以三角結構為主，而這是他們特有的文化觀念。舉例來說，在主人的角色中，主人有責任保護客人，對貝督因人而言，客人位於主人家中即意味接受主人的保護。一旦家中的某個客人遭受委屈，主人有責任讓遭受委屈的客人得到改善，因而形成以下的三角結構，對比出與西方雙邊司法體系的不同 (Stewart 1994:86-98)。

⁵⁶ 這裡有個例外是，當丈夫殺了妻子的情夫，他被宣稱「淨化了他自己」。這是一個榮譽外在於法律體系的說法，自法律規範以來，從來不是丈夫而是監護者因為情夫而被冒犯。



圖表 4

只是，唯獨在與女性有關的性犯罪上，這種三角結構的法律觀念卻改變了，而這正是因為女性附屬在監護者之下，所促成的代理關係問題。Stewart 指出，在監護者關係下，整個性犯罪的問題只介於「犯罪者」與「監護者」之間。「監護者」與「受他監護之女性」之間，卻沒有任何法律責任，因而壟斷了實質暴力與象徵性暴力。於是，「受他監護之女性」完全沒有制裁她監護者權利的可能，促使了 HONOR 暴力的產生。此外，由於是男性監護者自己的'ird 備受威脅，因此，女性在這層關係上並無主權。於是，即使受他監護的女性在這裡同意發生性關係，卻仍構成了觸犯到她監護者'ird 的性犯罪。由於貝都因法律不存在「管理監護者與受他監護下之女性權利」關係的法條，因而使得女性淪落為'ird 制度與法律關係中最不受保護的人。雖然 Stewart 指出，法律和風俗⁵⁷同樣包含了幾個元素，而這些元素同時也具有保護這些受他們監護之女性的效力，但貝都因法律賦予監護者的權力與關係，讓他們幾乎操縱了受他們監護之女性的生死。他可以嚴厲地打她或甚至殺了她，如果她已不再貞潔（Stewart 1994:139-140）。Stewart 表示，構成貝都因性犯罪的元素比我們更廣。貝都因人看待每個女人的方式，比我們看管未成年少女的方式還嚴格。換言之，女性在性上的主權是被剝奪的，即使她們出自於自己的意願從事性行為，整件事也並未合法⁵⁸，因為合法性的主權是在監護者身上。甚者，女性還得承擔不當性行為的責任，如：年輕男子與不是自己妻子的女性調情，那麼這名女性的丈夫也許能不分青紅皂白的控訴自己的妻子不貞，即使當場沒有任何目擊者，即使最終我們還是不清楚這名違法者是否有性意圖。

2.6 輿論作為制裁的工具

事實上，除了以上我們所看到的基本責難，在貝都因的法律中還存在一種威脅'ird 的管道，那即是他人的污名，稱之為「污名責難」(blackening impugment)。其方法是，A 藉由詆毀 B 的'ird 而責難他。他們給與 A 具權力且方便指使的制裁力量，他可以藉此對付 B，要求 B 實踐他的義務或就此將此事呈上法庭，如果 B 拒絕這麼做，那麼至少 A 能汗名 (dishonor) B。當 B 被污名，他勢必得做出回

⁵⁷ 我們可以在 Abu-Lughod 看到這些「方式」，如：拚命的抵抗、自殺或甚至超自然的力量一下蠱、詛咒。

⁵⁸ Stewart 表示，即使性犯罪在貝都因中是特別常見的，也只有少部分的性犯罪是沒有經過女性同意的。換句話說，即使女性同意發生性關係，都構成了觸犯到她監護者的性犯罪。

應。如果 B 認為這個汙名是不公平的，那麼他可以在 *manshad* 面前反駁這個指控。法院會看看 B 所做的行為是否的確違背了貝都因人不名譽（dishonor）的標準而裁定。如果這個汙名有其合理性，也就是 B 輸了這場官司，那麼他可以藉由給 A 他所應得的東西而恢復他的‘ird。反之，如果 B 贏了，那麼他將得到 *manshad* 判決的賠償。唯一雙輸的情形是，他不採取任何回應，意味著他勢必被抹黑／玷污（be dishonored）。

事實上，只有因為犯下觸犯受監護者管理之女性的性犯罪，或因為無法善盡義務而使得第三者受害時，才是基本責難。貝都因人若要解決非以上兩種情況下的問題，他們便使用汙名責難。汙名出現的原因在於，他們想要抹黑（dishonor）某人，但基本責難的系統卻無法讓他們直接抹黑另一人。汙名者也許會在某些適當的地點豎立一面黑旗或黑色的石頭，將這些東西放在人們看的見的地方，如：水井處，人們就會問是誰以及為何將東西放在這。這就像一種指控－這個被責難的男人做了使他丟臉的事，他不再具有被尊敬的權利⁵⁹（Stewart 1994:83）。然而，要正當化一個汙名，是必須透過普遍共識而同意的⁶⁰。

就像貝都因人在面臨榮譽（‘ird）的威脅上可尋求法律的管道，一個完整的汙名也必須經過整個程序正義的法律過程。理想上來說，如果被告認為這個汙名是冤枉的，他勢必會向 *manshad* 控訴，但很多現實面上的困境，卻讓汙名成為一種被利用的手段。首先，在早期生活型態如此流動的游牧社會裡，要求被告接受偵訊⁶¹或要求對方支付 *manahad* 所判給他們的賠償是很不一定的，在被告可能反抗的情況下，原告執行這程序的機會是很渺茫的，更何況對方可能隱藏他們自己，或散佈有利他們的說法。另外，即使被告認為汙名不公而向 *manshad* 上訴，法律效力的延宕卻可能讓一切無法獲得理應的制裁。如：在 Stewart 所提供的例子中，Farrāj 花了超過一年的時間，讓侵犯者接受審判（Stewart 1994:135）。Stewart 表示，貝都因人在強迫被告出庭的法律程序上，就已經是個冗長且困難的過程了，使得原告在執行正義上無法獲得官方的回應（Stewart 1994:135）。這些現實與理想上的落差讓榮譽（‘ird）變得曖昧不明，使得大家愈來愈摸不清被汙名之人的‘ird 是否還存在，因而失去了汙名最初的意義。

在這樣的情況下，汙名很可能因為無法在合理時間範圍內獲得回應，而直接從起訴變成判決。因而讓此舉淪為一種手段－透過輿論去制裁加害者，助長了輿論的勢力與權威（Stewart 1994:96-97）。消極地來說，如果我無法在合理的時間

⁵⁹ 在中東的一些語言中，「白臉」（a white face）意味榮譽，「黑臉」（a black face）意味著不榮譽（dishonor）（Wikan 2008:60）。更詳盡的說法可在稍後 Abu-Lughod 提供貝都因人色彩學的意義中得知。

⁶⁰ 因為如果汙名不當，而被汙名者不服向 *manshad* 控訴，且法院判處汙名者賠償被汙名者，但汙名者不願回應的話，被汙名者就能控告整個血產團體中的成員。

⁶¹ 原告會在三個不同場合中親自到被告他家傳喚他，每一次他都會帶著四個證人。唯有當原告這麼做卻無效時，原告才會強制扣押被告的財物－駱駝。

範圍內從被污名者那裡獲得 *manshad* 的賠償，那麼也許讓輿論去制裁被告還能稍加平反怒氣，促使輿論變成了一種實踐制裁的機制。對貝都因人而言，他們給予受害者權力，讓他藉此發揮制裁的力量，他可以藉此對付加害者，要求加害者實踐他的義務或就此將此事呈上法庭。但如果加害者拒絕這麼做，那麼至少受害者能抹黑／*dishonor* 加害者（Stewart 1994:136）。然而，就像上述現實與理想上的落差，沒有人知道加害者是否真的為加害者，受害者是否真的為受害者，也沒有人可以擔保輿論的力量是否被過度或惡意的使用。如果輿論最終不分青紅皂白成爲一種攻擊他人的武器，是否又有人能對無辜的當事人負責？它是否又有被規範、拿捏的可能？

於是，這裡形成了一種現象，那即是大家在對待那些理應失去 *'ird* 的人，與被錯估爲不榮譽（*dishonor*）的人上沒有差別，形成了現實與理論上的落差。事實上，當 Stewart 問到，一個「屈從於被污名」⁶²的貝都因人會怎樣被對待時，報導人（*informant*）表示，他不會被逐出同伴之間，但會被視爲無所價值（*gimih*），你無須爲他鋪坐毯，無須對他付出關懷。但實際上 Stewart 並未發現，也未曾聽到部落中有人被這樣對待，雖然報導人表示兩個鄰近部落各有一個這樣的案例。報導人告訴他，有一些已被污名且尚未得到 *manshad* 的人，當他登門拜訪他人時，其他人也都是以禮相對，不過這或許只因他是「嫌疑」的階段，我們的確不應未審先判。



然而，儘管如此，Stewart 卻也指出了某人失去 *'ird* 卻不受到影響的情形。一名在 Stewart 研究下工作的男子—*'Atiyyih*，因為意圖強暴他的其中一名妻子而被貝督因法律判決有罪，*'Atiyyih* 不再受同部落男子的尊重，那些非常責難他的人不再款待他，或那些款待他的人私底下卻很討厭他。雖然 *'Atiyyih* 從此以後無法擔任證人，但這一點也無關緊要，因為人們仍可接受 *'Atiyyih* 作爲監護者。即使他已失去 *'ird*，大家仍接受他作爲保證人，大家仍以他還擁有完善榮譽這般對待他，不因為他犯下這些行爲而流放他一人。換句話說，不管是社會或理當的制裁，他們其實並不懲罰一個已失去 *'ird* 的男人。想當然爾，真實的世界是比任何規範更複雜的，不管怎樣的理論，在實際上，人們總是存在於灰色地帶—一個人理應是不名譽的（*dishonor*），卻通常被當作是榮譽的（*honorable*）；一個理應是榮譽的（*honorable*）的人，卻通常被當作不榮譽的（*dishonorable*）；或者，一名有德

⁶² 根本上來說，屈從於污名等於承認自己失去 *'ird*。在 Stewart 於 *Ahaywāt* 做研究的六年間，並沒有哪個男人屈從於被污名的狀態，也沒有任何人普遍被認爲已屈從（即指控完成）於被污名的狀態。一個承認自己被污名之男人的法律後果可能是，他無法做證，但不能做證對貝都因人而言，不算是嚴厲的懲罰。普遍來說，屈從於被污名最痛苦的後果是丟臉（*humiliation*）和失去自我尊嚴（Stewart 1994:117）。對此，*Patai* 亦表示，一個自重（*self-respect*）的男人不會讓任何人白白的侮辱他，藉由捍衛他的尊嚴，他會再度讓他人尊敬他，因而修復自尊（*Patai* 2002:101）。因此大多數的男人會竭盡全力的抵抗，而非屈從於其中。由於榮譽的規範是如此重要—身爲一個監護者（尤其當他身爲部落中其中的領導人），榮譽幾乎等同於銀行裡的財富，因此一旦你無法執行該義務，便會降低你的影響力，也不再將你視爲男人。

行的男子也可能因為自己沒犯什麼錯卻被汗名了 (dishonor)，而那個錯估而責難我榮譽的人，也許為此必須有所代價，但在行為上，他卻沒有因此而不榮譽 (dishonorably)。這也許是理想與實際上差異，困惑了我們對榮譽的分析。儘管如此，這並不代表著我們就此能將理想上的'ird 與實際上落實的'ird 分開來看，但也不能忽視這層落差所導致的更多問題與誤會。相反地，應該是能更敏銳的觀察，而更細緻的思考榮譽 ('ird) 的發展。

第二節 埃及西部沙漠的 Awlad Ali 氏族

對比 Stewart 對西奈半島中部 Ahaywāt 榮譽 ('ird) 的意義與用法，Abou Zeid 強調榮譽與羞恥是一套服膺於部落社會的文化規範，與誠實、正義、慷慨有關，區別出男人的榮譽 sharaf 與女人的榮譽 'ird。除了在榮譽的定義上 Abou Zeid 做出了不同於 Stewart 的說法，我們也會發現到，在 Stewart 那裡，榮譽是生存與社會行動力的前提；而在 Abou-Zeid 這裡，榮譽大於生命，許多行為出自於誇富宴式的邏輯，追求榮譽的崇高 (sublime honour)，而在這個意義下回應了榮譽殺人耗費的邏輯。與其他研究榮譽行為的學者一致，Abou-Zeid 認為許多貝都因行為模式僵固了規則與價值，掌控了貝都因人們的思維。

2.7 榮譽 sharaf



Abou-Zeid 表示，就廣義而言，榮譽這個字被視為順從傳統行為模式。在這個意義上，榮譽等同於「善良」(goodness) 或「美德」(virtue)，一個榮譽的男人只是一個良好或有德性的男人。因此，一個「榮譽的男人」意指他在對待他人或與人交往時是很誠實的，是信守承諾的，是聲張正義且拒絕任何壓迫的，是樂於捍衛自己、氏族和他鄰居利益的。Abou-Zeid 表示，幫助窮人、捍衛弱者、保護與支持對立於他家系，或劣等於他的氏族，都是一個男人的責任。相對地，一般來說，羞恥 (shame) 是指那些沒有奉行良好規範的人，如：背叛朋友或配偶，不可靠、不忠誠且滿懷惡意的人 (Abou-Zeid 1966:245)。不遵守這些規範和責任，將使得他和他最直接關係的家 – beit 蒙羞。在這樣的部落文化下，貝都因社會基本上崇尚且攻擊其他較強且較具勢力的氏族，將攻擊弱者和貧窮者視為羞恥的 (shameful) (Abou-Zeid 1966:246)。

Abou Zeid 表示，簡單來說，榮譽的獲得或維持遵從著主要的社會規範，是一種獲得榮譽的被動方法。因此，我們可以從日常生活中，藉由了解那些有助於增加個人或團體名聲與聲望的面向，觀察社會理念。不過 Abou Zeid 指出，狹義來說，榮譽更依據於成就上的優越與卓越 (Abou-Zeid 1966:258)。這樣的成就大多來自於成功的襲擊。在過程中，襲擊者不僅僅因為侵襲敵對陣營展現了無比的

勇氣而獲得榮譽，更因為他們玷污了對方的榮譽，使得對方丟臉而獲得榮譽。相對地，失敗的襲擊只會為襲擊隊帶來羞恥，無視乎他們所展現的勇氣與軍事能力。

只是，有時候我們很難確切指出「榮譽行為」的界線，因為同樣一種行為同時可能是榮譽與羞恥的起源。舉例來說，有時候一場勝利的戰爭被視為是榮耀的，但「不受限制」的戰爭卻不增加襲擊者的聲望，也不增強他們的社會地位，相反地，可能被視為是一種魯莽的舉動。或者，有時候慷慨和好客是貝都因人推崇的價值，但也很有可能因為過度的行為而招致羞恥。Abou-Zeid 表示，雖然在部落社會中不實際存在榮譽或羞恥的界線，但社會知道如何在不同的脈絡下評估相同的行為。但就像 Stewart 指出的一樣，某個舉止究竟應該僅被視為是無傷榮譽（'ird）的侮辱，還是有所威脅的污名，貝都因人自己通常也拿不出個準。因此，在這種情況下，判准似乎依據的是一種社會經驗，由經驗、普遍性累積而成，儘管這裡似乎存在著某種客觀的社會事實，卻無法否認社會經驗判準中的人為主觀性，而尤其是男性的。

2.8 男人的 sharaf 與女人的'ird

不同於 Stewart 談論榮譽（'ird）的脈絡，在 Abou-Zeid 這裡，'ird 為女性的專有名詞，意指女性的性貞潔（chastity）、慎重（prudence）和禁慾（continence），因此'ird 只有女性行為不當時才會喪失，而以 sharaf 指稱男性個人與群體的榮譽（Abou-Zeid 1966:247）。Abou-Zeid 指出，阿拉伯字彙 sharaf/honour 來自原形動詞（root verb），意指實際地位（physical position）和社會地位（social standing）上的崇高，再次呼應 Stewart 所說的 sharaf 是個縱向榮譽的觀點。Abou-Zeid 表示，所有良好的成就—不管是個人努力或氏族團員共同努力達到的，都建立或促成了他的榮譽（sharaf）。因此，一個男人的榮譽（sharaf），大多由他的個人行為，和他親屬成員的舉止，特別是他親近的男性親屬而決定。親屬團體作為一個整體，有它自己特殊的榮譽（sharaf），主要依據共同生活成員的成就，和他們良好的行為而獲得。這就是為何隸屬同一個氏族下，不同親屬團體享有不同程度、等級榮譽（sharaf）的原因。在親屬關係下，貝都因的集體關係呈現出榮譽與羞恥的「共·享」⁶³，因而在這意義下，女性（不重要的人）也能得到榮譽。現在我們知道，sharaf 被描述為榮譽，是透過個人成就或因為隸屬於某個親屬團體而獲得，有其個體與群體上的差別。因此，Abou-Zeid 表示，我們必須注意貝都因人在區別榮譽與羞恥上「個人主義的」（individualistic）與「共有的」（communal）的蘊涵，還有羞恥（shame）與榮譽（honor）用於個體和群體中的差異，或社群中相仿群體所使用的差異。⁶⁴

⁶³ 「共·享」的重要性甚至出現在情感上，Abu-Lughod 表示，他們有時以共哭、與你一起經驗失去摯親的痛苦，藉由共享這些情緒而增加彼此的認同。有時候拜訪也是出自於一種認同感，如：基於共享情緒而出席某些場合，或藉由贈予物質上禮物或服務，共享彼此所擁有的。

⁶⁴ 在這個意義下，sharaf 全依自己與家族的行為增加或減少、發展或退化。英勇地襲擊敵對陣營

2.9 榮譽的崇高

雖然我們不太清楚 Stewart 脈絡下男性的榮譽 ('ird)，是如何變成了 Abou-Zeid 脈絡下男人的榮譽 (sharaf) 與女人的榮譽 ('ird)，不過就後者的意義而言，這裡的確出現了一種男人榮譽的「累積」，呼應了榮譽 (sharaf) 縱向意義的觀點。對此，Abou-Zeid 提出了一種「榮譽凌駕於生命之上」的思考，以崇高的榮譽 (sublime honour) 解釋了某些部落社會中耗費行為的意義。Abou-Zeid 指出，最高的榮譽只有在執行者犧牲他自己，因而理解理想時才獲得，最好的例子是敵人要求你給予他庇護權，如：像犯下謀殺罪的這種刑事被告，由於他的家族和生命勢必遭受報復，因此可以跑到受害者的家—beit 尋求庇護。這是 beit 成員必須遵守的責任，他們必須保護逃亡者，並給予他聲稱的庇護權。現在這個被控犯罪的人變成了他們的客人，他們勢必得極度自制，必須吞下怨恨且壓抑他們的情感。⁶⁵事實上，說服家系中的其他人忘掉他們的傷害，而接受血產基金 (blood compensation) 也是他們的責任。對此，崇高的榮譽是他們的報酬，是他們因為這種崇高的行為而獲得的報酬。除此之外，Abou-Zeid 亦表示，除了藉由一連串友好的動作而獲得聲望，慷慨的行為也可能促使你號召出更多的潛在客戶與政治結盟者 (Abou-Zeid 1966:256)。這種表面的「慷慨」執行的是一種「榮譽競賽」，是藉由對他人「慷慨」象徵財富的累積，是以追求最大象徵性利益為目標。同樣的道理，有時候一場成功的襲擊並非因為展現無比的勇氣而獲得榮譽，更是因為他們玷汙了對方的榮譽，使得他們丟臉而獲得榮譽 (Abou-Zeid 1966:258)。因此，在那樣的思維中，榮譽比生命還大，也就讓我們得到了思考榮譽殺人的另一個線索，那便是一榮譽凌駕於生命之上。

2.10 游牧社會型態

不過，就像我們在 Jane Schneider 的文章那裡 (Schneider 1971) 所看到的一樣—羞恥與榮譽是服務於游牧社會型態的，Abou-Zeid 亦認為，貝都因人榮譽與羞恥的研究，其實是部落社會下親屬關係約束和價值的研究 (Abou-Zeid 1966:250)，指出整個親屬關係⁶⁶和放牧型態⁶⁷都服膺著榮譽 (honour) 和羞恥

將增加突擊隊 (raiding group) 的聲望，提高他們的榮譽 (sharaf)。然而，戰敗或對報復躊躇不前，將殲滅榮譽 (sharaf)，而招致羞恥 (Abou-Zeid 1966:246)。

⁶⁵ 同樣地情感模式也發生在 Wiakn 的田調經驗中。她所認識的索哈爾女人對她說「...當我們沒理由這麼做時，我們就不可能對他人不圓滑和無禮。我們必須同大家和緩地說話，並且歡迎每個人來我家，不這麼做就是羞恥 ('eb)。Wikan 問，『對於那些你不喜歡的人呢？妳們肯定無法同樣招待任何人吧』？他們搖頭表示不認同，他們說，『不，我們可以！我們愛每個人』，特別強調這裡沒有我們不愛的人」(Wikan 1984:643)。

⁶⁶ Abou-Zeid 表示，親屬關係在某些方面影響了家系和氏族中的榮譽。首先，這與家系的規模有關。男人通常以後裔子孫的數量而自豪，因為這象徵著男子生殖力的剛強與男子氣概。在貝都因社會中，家系規模的大小也在政治和軍事上扮演決定性角色，因為在家系與家系的利益衝突間，家系的規模決定了對立、激烈的衝突和公然的鬥爭。較大的家系是個潛在保證，得以對抗不正義

(shame)的法則打轉。在游牧社會型態中，財富是變幻莫測的，沒有一定的權力平衡。因此 Schneider 表示，榮譽的功能性正在於避免這種威脅，透過榮譽的約束避免生理上報復的可能，或說避免一連串仇恨的結果所造成的利益損失。在缺乏國家官僚與行政機制下，他們藉由榮譽與羞恥創建了一套文化尺度，建立出社會秩序。以像 *beit*⁶⁸這種最小的親屬單位作為與外部政治、經濟結合的社會組織基礎。

在那樣的生活型態中，失去社會均勢下的權力變動是令人不安的。既然榮譽作為一套規範制約了彼此，任何招致不榮譽、羞恥的行為都可能破壞這種社會均勢的型態，也就在無形中形成了一種服從榮譽的思考模式，且對男人女人而言都是如此。Abou-Zeid 表示，在部分西部沙漠的貝都因社會中，最近才屈服於強大的政府主權。除了提供有效的道德規範，榮譽在社會控制上仍扮演著重要的角色。就像所有這類型的社會一樣，貝都因人的社會和政治關係，在很大程度上是依賴於在對立部門與各式各樣家族團體中維持平衡，而這正是榮譽與羞恥的社會功能性。在這種微妙的平衡關係中，混亂常造成激烈的衝突，導致長遠的血腥復仇。輕微的罪行也許冒犯一個家系，或部分家系，卻通常被視為不可原諒的恥辱，必須立刻發動報復行為動洗刷羞恥收復榮譽，以及重新修復與其他團體之間以往的關係。在這樣的生存環境下，榮譽與羞恥像是種禁忌，形成一套捍衛榮譽的標準，就像是一種保證，它必須拒所有危及榮譽的不當行為或不正義的攻擊於外。Abou-Zeid 表示，藉由塑造一種害怕「被冒犯的團體挾武力報復」的擔憂，而達到制約個人或團體舉止的效力。另一方面，不斷打擊著侵襲者與刑事被告的羞恥，不僅影響了自己，也影響了他的親屬團體，是規範社會行為的另一個附加因素。現在，很清楚地，影響某人或某親屬團體的榮譽與羞恥，事實上已經成為社會架構的主軸，自從所有涉及到榮譽與羞恥的行動影響了群體關係利益，以及不同親屬團體間的社會均勢開始，我們就必須遵循這套榮譽與羞恥的社會規範，也就在同時期組成了政治實體，因而產生了規範的社會。在這裡，他們型塑出了一

和虐待，或作為一種威懾的力量抵擋任何的侵襲 (Abou-Zeid 1966:251)。

⁶⁷ 數量作為榮譽的要素，在許多層面上顯示出了它的重要性。男人的榮譽與親屬團體和羊群的規模成正比，是因為他依賴這兩者而生存，也就反映出這兩者對他的政治權力和社會安全的重要性。很多時候一個人的財富是以他擁有多少牲畜，而不以其他財產來衡量的。又或者，一個沒有自己牲畜的男人會被視為沒有根，且不被視作社群中的真正成員。這是因為土地為國家所有，水井為氏族所有，因此象徵個人私產的牧群數量就相對重要，組成了他個人榮譽的聲望和社會地位。一個擁有許多牲畜的人（有錢人），很常被邀請來調查爭端和排解糾紛。他會殷勤的招待雙方，因而會有很多追隨者與委託人繞著他和他的親屬團體打轉。慷慨和好客長久以來被視為貝都因社會的最高價值，使得許多人毫無節制的去慷慨，完全不在乎後果的狂獻殷勤，並在這之下建立他們的聲譽 (fame) 和聲望 (prestige)，和他們令人尊敬的團體 (Abou-Zeid 1966:250)。

⁶⁸ 正是 *beit* 這個字有家的意思，隱含著某種庇護、抗擾和安全性 (immunity)，因此只要在 *beit* 裡，主人就有保護客人、陌生人的義務。攻擊以上這些人會被視為是對 *beit* 裡成員的直接侮辱，且被視為是對 *beit* 榮譽的傷害。最終，他們產生一種保護和捍衛陌生人的責任，以及一旦 *beit* 裡的成員受傷便必須報復的義務 (Abou-Zeid 1966:254)，而這樣的說法的確反應在 Stewart 所說的一貝都因人的法律三角結構上。

套控制員都因社會的行為模式，僵固了價值，以及違背這套規範的後果，如：無法與他人平起平坐，或整個家族遷徙他方。

2.11 女性 h'aram

在貝都因的用法中，beit 意味著帳棚或帳棚裡的居住者，通常是一個家庭的意思。這個意義通常涉及到像庇護所 (ḥārām/sanctuary) 這樣的概念，而在這樣的意義下神聖。beit 通常也是一種禁忌 (ḥārām/taboo)，在沒有該成員的允許下，陌生人是禁止靠近的。我們發現，貝都因用語中「女性」womenfolk 這個字—h'aram，與庇護所 ḥārām 和禁忌 ḥārām 接近，也與 Bourdieu 脈絡下的禁忌 haram 接近，都是種應該被保護的空間或符號，也是 Bourdieu 所說的 ḥurma (聖性)。在 Kressel 的脈絡裡，拉姆拉 (Ramla/Jāwāriḥ) 和內格夫高地 (Negev Highland) 的貝都因人同樣出現 ḥaram 這個字，也具有「被禁止」、「神聖的」的意思，甚至意味著因為褻瀆規則而承擔的羞恥 (Kressel 1992:6)。在這個意義下，攻擊 beit 「裡面」的人會被視為是對 beit 成員的侮辱，是對 beit 成員榮譽的傷害，而女性作為 beit 「裡面」的人，使得她們與這個象徵某種庇護、安全或禁忌的字眼有關。不過 Abou-Zeid 指出，女性 h'aram 這個字已被誤解且濫用，在貝都因社會外沾染到「貶低」的意味。

他指出，庇護權 (right of refuge) 更進一步被推進為「面子的權利」(right of the wajh/face)，以更顯著的方式展現了「女性」h'aram 這概念和團體榮譽的關係。如果我們還記得 Stewart 脈絡下的性犯罪通常是指損毀女性監護人的'ird，而不與損害他的面子 (wajh/face) 有關，在 Abou-Zeid 這裡，女性很快地被符號為一種「對外」關係，因而出現了 Wikan 所說的，「面對外界的顏面即是榮譽」(face to the outside world means honor)，僅將男性的榮譽轉嫁到對外關係上，並以女性作為面對外界的「臉」，如：Fadime 的自白「我代表著他們面對世界的顏面，因此不管我做什麼，我都必須先考慮這麼作會對我家族中的男性帶來什麼影響」。對此，Wikan 表示，在庫爾德和阿拉伯地區，面子 (face) 常與榮譽 (honor) 互換，也就是代表外界對你榮譽程度的承認。換句話說，社會承認遠比你認為自我是榮譽的更重要。於是，自我價值與社會承認這兩個概念，現在在這裡是聯成一線的 (Wikan 2008:54)。

由於許多榮譽的 beit 和家系建立在神聖不可侵犯上，因此在這個意義下，女性居處於這個空間，必須以聖潔的姿態維護族人的榮譽。這個角色首先與他身為一個女性的本質相關，因為女人通常被視為是性欲與誘惑的奴隸。於是女性和她族人的名聲大多依據在女性自願服從嚴格性規範的關係上，建立在她維護貞潔的能力上。換言之，女性對家系榮譽最主要的貢獻，就在於被動地維護她的聖潔與

貞節的形象⁶⁹。一旦女性被發現發生婚外情，這將是對家系榮譽最嚴重的羞辱、最毀滅性的打擊，足以將他們毀於一旦。Abou-Zeid 指出，謠傳某個女人不守傳統規範的流言蜚語，會使得她的親戚因此被奚落。在這樣的情況下，她的父系親屬就有責任「擺脫」她。不過，如果控訴被證實有誤，毀謗者必須承擔任何發生在這無辜女人身上的事（Abou-Zeid 1966:254）。

Abou-Zeid 表示，貝都因人不強加性別隔離，但他們的確遵循某些性關係上的規範。一旦遠離正軌，他們就會殺了這些冒犯者（Abou-Zeid 1966:256）。他指出，如果發生了損害'ird 的事，報復的責任會落到親屬關係接近的女性上，但更多時候是落到她們的堂哥或堂弟上（ibn 'amm）。值得注意的是，通姦婦女的丈夫不能對她施以懲罰，只能要求離婚或收回聘禮（bridewealth）。因為該名女子由父系氏族負責，她丟臉的行徑一點也不影響他丈夫家系的'ird。因此，如果丈夫因為自己的妻子通姦而殺了她，那麼他將會是報復的對象，或被要求支付血產基金給她的家族（Abou-Zeid 1966:257）。⁷⁰但儘管女性不影響她丈夫家系的'ird，她卻會影響她的兒子與她子孫的'ird，且不只是因為她的行為或她家系的社會地位，也會因為她的血統或種族而影響⁷¹。

因此，一個擁有壞名聲的女孩也許會突然消失於陣營之中。每個人大概都猜得出發生了什麼事，沒有人會明說，更不用說官方的態度了。不過，事實上，在政府權威尚未進入沙漠游牧群體之前，部落的風俗法律允許殺害犯下對女性性冒犯或誘拐她的男人。如果冒犯者逃脫，他的家族就必須對他的行為負責，由其中一員頂替這項報復。有時候，雙方會依據損害的本質和地位，如：女性是已婚或單身，達成榮譽的賠償。只是，在大多數的情況中，一旦知道女性同意發生性關係，賠償金也無法阻止她的家族成員殺害她。最後卻使得即使女性是被強暴的，不出自於自我意願，卻也難逃一死（Abou-Zeid 1966:254）。Abou-Zeid 指出，通常強暴的罪犯會死於報復中，由對方家族中的成員執行，但由於這不足以抹除羞恥，因此女性便在這種「不足以抹除羞恥」的關係下遭受毒手，特別是大家「認為」這名女孩同意發生性關係（Abou-Zeid 1966:256）。就像 Abou-Zeid 說過的一「榮譽大於生活」，他的確也在文中提到——其實性侵犯一事小，卻是威脅榮譽

⁶⁹ 不過，很快地 Abu-Lughod 將告訴我們這其中的權力關係。

⁷⁰ 堂哥堂弟與女孩的關係是很獨特的，有時候遠到可以關注她的性生活。這是因為在貝都因社會中，女性的堂哥堂弟通常被視為是準新郎。他是娶她的最親近親戚，也被視為是照顧她因而保護家系'ird 的最好人選。因此，如果女孩的婚姻沒經過她堂哥堂弟的同意與支持，在傳統上他們是可以殺了她的，而她的父親以及兄長則會被嚴重斥責違反了風俗與部落法。這一切都是因為堂哥堂弟被視為應為團體'ird 之損害而報復的人，這是他們的職責也是他們的特權（Abou-Zeid 1966:257）。

⁷¹ 事實上，貝都因人非常強調自己阿拉伯血統的純正，認為這對他們的榮譽而言是重要的。男人通常吹噓自己擁有阿拉伯男祖先與女祖先。不過這並不意味著柏柏人或埃及人（農耕）作為自己的母親是羞恥的，但某種程度上，柏柏或埃及血統的確使得男人處於較低下的等級，連他們的榮譽都是。這樣的區隔甚至出現在由阿拉伯血統或非阿拉伯血統母親所生的同父異母兄弟上（Abou-Zeid 1966:257）。

（'ird）的事大。通常在這種情況下，她蒙受羞辱的家族會就此離棄家鄉，自發性的遷徙流放到一個沒人知道他們羞恥（'ar）的地方。在 Abou-Zeid 的脈絡下，'ird 只因女性行為而受影響，在這個意義上，它不同於較普遍的概念 sharaf。不同於 sharaf，'ird 無法被獲得或藉由良好的行為和偉大的成就而增加，'ird 只有因為女性不當的行為而失去的情形，而一旦失去'ird，就再也無法復得（Abou-Zeid 1966:256）。

對此，Patai 表示，當榮譽不與性相關，它就是 sharaf（透露出一種只有女性才與性相關的意味），而與女性和她舉止相關的榮譽叫作'ird。Sharaf 是依據男人的行為、行為舉止方式而有所變動的，因此他的 sharaf 可以獲得、增加、減少、失去、復得...等。相反地，'ird 是個刻板的觀念，每個女人生下就有'ird，且伴隨著她成長。'ird 無法增加，因為它是某種絕對，是女孩勢必得保護維持的東西，一旦她犯下了有關性的過失，即使很輕微，'ird 也就失去了，而一旦失去就再也無法獲得。在這個意義上，'ird 的具體意象大概就是處女膜，因為處女膜不可能增加，只可能失去，且一旦失去是無法復得的，而這幾乎等於一個女人的本質。男人的 sharaf 幾乎來自於家中女人的'ird。當然，男人也可能因為缺乏勇氣、慷慨或好客的美德而失去 sharaf，然而這種情況是較少的，因為依據傳統文化，他們都知道要好好維持這些美德。男人一旦違背其中的美德，他也許會失去榮譽，但卻不會伴隨機制或傳統的懲罰。有些人認為殺人、偷竊、背信、接受貪賄或其他不當的舉止會有損 sharaf，但有些人卻不認為。但一旦女人違背'ird，大家卻一致同意這毀損了男人們的 sharaf，可以說 sharaf 完全建立在女性親屬的'ird 上。阿拉伯'ird 的概念如此強大，以至於整個生活都繞著這概念打轉，降低任何使得女性失去'ird，而男人失去榮譽的可能（Pitai 2002:128）。

第三節 榮譽的概念性定義

事實上，如果我們藉助伊斯蘭或阿拉伯百科全書去尋找榮譽的相關起源，會發現後來直接與女性相關的 HONOR 或'ird，在 E. W. Lane、J. Have 和 H. Wehr 的論述中並不曾出現。根據伊斯蘭百科大全附錄的資料，'ird 的定義如下：

以辭源學來看，'ird 像是種劃分，將擁有'ird 的人與不具備'ird 的人切割出來。這個劃分當然是易碎的，因為'ird 很容易被摧毀。在蒙昧時期，'ird 是強烈且重要的，除了葉門的阿拉伯人外，它是所有阿拉伯人行為舉止的引領法則。論及它神聖的本質，'ird 被授權取代宗教，阿拉伯人將它奉為圭臬，誓死保護它（Dodd 1973: 40）。

Lane 表示，儘管'ird 有很多意義，但它最主要的關連還是在榮譽上。

一個男人的榮譽或名聲 (jâniba)，是以致力於迴避損害和責備而享有的。這與他自己或他的 hasab (由於他光榮的行為，和因他祖先的身分地位而預存尊敬的根基) 有關，也與他祖先有關，或與現在由他管理某人的責任有關。這些事的提及總是與讚美或毀謗有關，因而影響了個人地位的起伏 (Dodd 1973: 41)。

Lane 的說法並不違背 Stewart 榮譽 ('ird) 的意義。首先，「一個男人的榮譽或名聲 (jâniba)，是以致力於迴避損害和責備而享有的」，與貝都因人採取主動回應的態度，以避免對 'ird 的挑戰類似，除此之外也提到了尊敬 (respect)、擔任 (女性) 管理者的角色等相關事宜。Dodd 表示，Lane 對女性的提及就只有「由男人管理事務的人」/ those of whose affairs the management is incumbent on him，不僅不提及女性的德性，連她們的行為都並非主要議題，雖然這並不意味著兩者之間沒有任何關係。而在 Wehr 那裡，'ird 也不太與女性相關，並沒有提及到女性的舉止、貞潔和禁慾 (Dodd 1973: 41)。B. Faresu 依據阿拉伯世襲財產的文學資料，表示男性的榮譽 ('ird) 建立在一他光榮的行為、捍衛自己的能力、接受挑戰的自發性，較少提及到男性肩負起女性名聲的義務，如：他的女兒、姐妹或妻子 (Dodd 1973: 41)。

在伊斯蘭百科大全那裡，榮譽 ('ird) 的判斷只有「有」或「無」的劃分，是屬於阿拉伯人特有的精神。至於 Hava 和 Wehr，則融合現在的文獻資料，將 'ird 定義如下：榮譽、良好的名聲、自尊、ânâ fi 'irdak / 我一直依賴你的慷慨所賦予我的仁慈 (Dodd 1973: 41)。我們發現，不管是 Lane、Hava、Wehr 或 Faresu 的定義，對於榮譽 ('ird) 的強調，並不直接與女性相關，反而著重在強調「自己的能力」上。雖然記載於伊斯蘭百科大全中的榮譽 ('ird) 沒有說明概念所盛行的地區，但這些價值也的確呼應了某些現實脈絡。

透過原典和當代人種誌的研究，Dodd 歸納出幾點榮譽 ('ird) 的特性，我將他整理如下：1. 榮譽 ('ird) 是個世俗價值，而非宗教觀點。回應這個說法，我們認為榮譽更像是種「在伊斯蘭信仰下再現了阿拉伯道德理想」的概念。儘管 'ird 這個字對於前伊斯蘭時期的阿拉伯人來說如此重要，但它的確不曾出現在《古蘭經》上，卻在日後結合了宗教性的貞潔與虔誠意義。對此，Dodd 亦表示，儘管伊斯蘭教義中有關女性社會地位和男女關係的教義，也許會直接被視為支持 'ird，但這並非伊斯蘭的本質。他認為，這表示 'ird 模式存在於極少，或根本不強調傳統伊斯蘭教義的共同體之中，如：游牧的牧民社會、Druze (以色列的阿拉伯人，但非穆斯林) 或甚至是基督徒之中 (Dodd 1973: 44)。2. 榮譽 ('ird) 具有個人或群體的屬性。Dodd 表示，一個男人所擁有的 'ird，在很大的程度上，是反映在家族或家系的 'ird 中，並沒有明確定義出個人 'ird 與家族 'ird 之間的界線。

在 Abou-Zeid 的論述中，他亦表示個人透過他的家族成員獲得他的社會地位，認為不同程度羞恥 (shameful) 或榮譽 (honorable) 的行為，帶來不同程度的羞恥 (shame) 和榮譽 (honour)，因而引起不同的反應。因此，儘管所有羞恥的行為引起社會的憤怒與反對，但在某些情況下，羞恥僅降臨在執行者身上，而在其他情況下羞恥也降臨在他團體上，需要共同體一起反擊，因而有影響個人與影響群體羞恥的差別 (Abou-Zeid 1966:247)。3. 主要由父系親屬執行捍衛榮譽 ('ird) 的規範，如：父親、兄弟、堂哥或叔伯。4. 具易失性 (losableness)。回應 Stewart 與 Wikan 的觀察，理論上來說，Dodd 的這項說法是具根據性的，就像它容易被摧毀一樣，'ird 的確是易碎的，但 Dodd 也許並沒考慮到這項規則實際被落實的狀況。雖然我們無法確定一個理應失去 'ird 的人，與擁有 'ird 的人所享有的權利和行動力是否相同，但 'ird 的「易失性」的確是它最大的特色。5. 具有「要就全部，要不就是什麼都沒有」(all-or-none) 的特性。6. 違反 'ird 相關規範的刑罰是很嚴厲的，甚至包括了死刑。不過，事實上，Antoun 指出了許多違背 'ird 的不同處理方法，如：私奔、婚姻生活、掩蓋犯罪事實、付賠償金、流放... 等都是榮譽案例通常且優先的解決辦法。而在 Abu-Lughod 的脈絡中，更常是舉家遷移的情況。不過事實上，違背 'ird 的懲罰並沒有被統計規範，也無法被統計規範。7. 'ird 的規範延伸出許多與性僅是間接相關的行動。因此，限制女性職業，以免在她們工作的過程中招致不榮譽的現象，即是 'ird 所做出的防備 (Dodd 1973: 45)。8. 其他男性不當的舉動連帶使得家族女性的名聲招致懷疑。9. 'ird 只是個抽象的概念 (聲譽)。10. 'ird 主要由男性持有，但家族中的女性卻必須扛起落實禮儀和規範的責任，由家族女性承擔監視違反榮譽的尺度。

第四節 小結

在 Stewart 的論述中，我們釐清了 Ahaywāt 貝都因人榮譽的概念與意義，觀察到了女性與榮譽之間間接關係，以及輿論如何作為一種替代法律的制裁工具，和貝都因人面對榮譽挑戰時的姿態，發現到了「監護者」與「被監護之女性」之間關係的弊病。然而，就像 Stewart 所指出的，榮譽 'ird 是種象徵平等的權利，女性沒有 'ird，但卻間接影響了她男性監護者的 'ird，且在 'ird 的反身性下，男性必須回應任何 'ird 的挑戰。於是，管理、支配好女性降低他 'ird 的風險，是貝都因人所做出的防備，對比出阻礙這項權利的女性的卑微或原罪。此外，'ird 的易失性與重要性，讓任何男人都不願意屈從於被污名而失去它的危險中，因為這意味著失去某種生存的前提與社會化的行動力。

而在 Abou-Zeid 那裡，我們理解到榮譽與羞恥作為一組關係，為何成為社會規範、行為準則，維持著部落社會權勢的分佈，以及群體利益。誠如 Abou-Zeid 所言，女性的榮譽 ('ird) 是維持家族利益的準則，而尤其是在性關係上的，對此，「女性榮譽」與「性論述」之間這層緊密的關係，或是女性作為一種被保護

的空間與符號，為何只是對立於能採取主動姿態的男性？居住在神聖、禁忌的空間裡，女性也必須藉由保持聖性而維持家族榮譽，然而，這樣的區分是從何而來的？保持聖性與性是一種必然關係嗎？宗教的貞潔觀在此似乎扮演了關鍵的角色。在下個章節中，我們將藉由 Abu-Lughod 的論述重新思考將女性鎖定在性上的意義，能解釋更多女性被符號化為慾望與誘惑之奴隸的說法，迫使她們以此檢視自己，降低任何損害家族名聲、利益的可能。相對於此，男性所享有的榮譽是 *sharaf*，而它已不再是 Stewart 筆下單純的行為能力，更是一種位階、界線的象徵，也是追求更崇高的榮譽。只是，*'ird* 從 Stewart 脈絡下男性的榮譽，轉折到 Abou-Zeid 或榮譽殺人脈絡下，鎖定在女性「性」意義上的過程，在本文中呈現了一種斷裂。這是因為以筆者目前既有的資料與能力，著實無法清楚交代出該脈絡的演化過程，而只能提供論述既有的樣態。我只能臆測，這樣的轉變也許是在以上榮譽特性的「影響」下突變而生，而在父系氏族握有詮釋的主權下被加以認知。

事實上，從 *'ird* 「有」「無」的劃分開始，它就註定不再只是一種單純的「東西」，而賦予它其他符號，如：神聖、崇高的地位、權勢...等。現在，榮譽已經從 Stewart 認為的—「*'ird* 從來就不是與抽象美德有關的情緒性字眼，從未指稱某種榮譽的事，而只是一種『尊敬的權利』」，到現在演變出它建立在象徵利益、物質利益與輿論關係上的表演性質。在過去，*'ird* 的反身性讓貝都因人「勢必」得對他人的污名／挑戰採取回應。但現在，榮譽作為一種社會事實，已建立了它的行為標準，且讓我們自己歸屬在這套標準下，內化至心裡，甚至依據這套標準劃分出界線，將榮譽從一種象徵權利的東西，收編入權力或道德神聖的內感覺，成為社會價值感知與思考的圖式；在過去，貝都因人針對他人的污名與玷污女性監護者的榮譽（*'ird*）做出回應。但現在，面對榮譽，回應的對象是「輿論的挑戰」，而回應我那被責難 *'ird* 的手法也改變了，是以「剔除不貞潔女性」的功能性，等同於還原他 *'ird* 完整的 *manshad*。現在，榮譽的男人已不是在法律的框架下評價，而是依據輿論的眼光，在顧及別人將如何看待自己的方式下執行的。

在由監護者操縱女性性主體的權力／權利關係下，由於法律不具備管理「監護者與受他監護下之女性的權利」，而在貝都因人特有的氛圍—回應榮譽挑戰的文化下，無限上綱了監護者管理女性的權力，促使了以「處理」女性平息輿論挑戰的結果，正當化了暴力的思考，儘管 Stewart 指出暴力無法淨化男性的 *'ird*。而在輿論充當法律制裁的機制下，主觀性的懷疑、沒有證據的判決...等，都強化了這整個現象的發展。如在許多案例中發現，村落間時常流傳著中傷的流言蜚語，輿論尤其在女性社群中是極具力量的監視體系⁷²。值得注意的是，在 Abou-Zeid

⁷² 在《喀布爾的書商和他的女人》中，曾描寫一名單獨與男子約會的女孩薩琳卡的故事。薩琳卡在這次事件後被批評得非常不堪，她嬌嬌的朋友表示，「如果她膽敢單獨和一個男孩坐在計程車裡，我敢肯定，她還會幹出更傷風敗俗的事」。婦人們七嘴八舌的討論這件事該如何收場，大家認為要是男孩向薩琳卡求婚，所有不體面的事都可一筆勾銷。但是薩琳卡的母親不願意承認這

的脈絡中，不實的輿論也必須付出代價，毀謗者必須承擔任何發生在這無辜女人身上的事。只是很快地，我們就失去了「證實」與「不實」輿論的差別，因為這很可能在藉由「不足以抹除羞恥」或「認為」這名女性同意發生性關係下，獻祭出女性。

因此，比起論證一個事實，人們更聚焦在對榮譽的懷疑上。於是，形成了一種人言可畏的情況是，一旦這項消息被有所聽聞或為大家所知，即使這名女性沒犯下任何過錯，卻還是玷污了家族。對此，以女性作為一種炫耀性消費（即榮譽）的情況危及了社會結構，而這也迫使家族中的女性懲罰她自己。因此，那些無心或輕微違反‘ird 的舉動原本也許只會得到輕微的懲罰，但一旦這件事眾所皆知，且為大眾所公認，事情就不是如此了。就像很多違法者一樣，當大眾關注到某人違反了‘ird，對此事關注的焦點就轉為「他違反了‘ird」，而非「他所犯下的罪行」。一位庫德族女孩告訴 Wikan，「謠言是死亡的墳墓」，謠言就像社會事實一樣，你必須去處理、平息它。這意味著保護好你的私人生活是很重要的（Wikan 2008:58）。一旦謠言眾所皆知且為大眾所公認，它就與事實一樣具體，便展開了不得不執行的儀式—榮譽殺人。為了繼續保持榮譽，它被執行的動機不僅是種切割，也像是種展演，既是回應公眾輿論質疑的眼光，也透過該儀式的宗教性意義，保存了生存的立基點—榮譽。

就目前的發展來看，我們發現到，榮譽的多樣性不僅涉及到內與外（精神與物質）的關係，還涉及到高低層次（社會地位的等級制度）、點或面廣度（個人或集體）...等複雜性，使得這概念愈來愈難以掌握。同時，許多對榮譽的文字定義卻僵化了我們對此的思考，斷裂了概念的原初意義或另一種觀察的可能。至少在 Stewart 的脈絡中，儘管女性的確與‘ird 相關，但也應該意指「女性監護者的‘ird，會因女性的性犯罪（不管是主動或被動的）被受挑戰」，而非「只有女性行為不當時‘ird 才會喪失」。或者，根據部落社會的文化—對女性的合法控制權僅來自於父系親屬關係的約束，通姦婦女的丈夫不能對他的妻子施以懲罰，只能同她離婚或索回聘金。⁷³對此，雖然 Stewart 與 Abou-Zeid 對榮譽的討論無法擴及

個女婿，她認為他家裡既窮又沒受過教育。有一位婦人甚至聲稱男孩的母親是個懶惰的女人，另一個婦人則說，男孩的祖母常常將家門大開，甚至當她只有一個人在家的時候也讓男人進門，而這些男人還不是她家的親戚。另一個婦人轉而向薩琳卡的母親說，「原諒我講話直了點，但我必須承認我一向認為薩琳卡有點喜歡賣弄風騷，她總是濃妝艷抹，打扮得花枝招展。你應該早就注意到她滿腦子裡壞念頭」。薩琳卡之後就這麼一直活在別人對她的臆測與想像中，而流言的謠傳則會再竄升更多不實的流言（塞厄斯塔 2007: 46-47）。

⁷³ 不僅是 Abou-Zeid，許多學者都提出了相同的論調。根據 Stewart 與 Abu-Loughd 的說法，在部落生活的氏族關係中，女性僅影響了親屬關係中男性的榮譽／‘ird，而非丈夫或丈夫家系的榮譽。或者，就算女性與丈夫的‘ird 有關，也是 Abou-Zeid 所說的，丈夫並沒有懲罰犯下過錯之妻子的責任，只能同她離婚或索回聘金，或是 Stewart 脈絡中—任何涉及到‘ird 的冒犯都交由 manshad 處理，不允許私刑的暴力。Abu-Loughd 表示，丈夫僅擁有有限的權力，因為妻子得以向家族尋求保護（Abu-Loughd 1985:646）。Wiakn 亦指出，榮譽殺人的行兇者大都是女性的原生家庭，而非姻親關係中的男性親屬。女性即使結了婚，她的榮譽還是與她的原生家庭相關。因此，是原生

到所有社會脈絡，但他們二人對榮譽「特性」的分析與觀察是很深入的。

不同於他們二人的做法，Abu-Lughod 以養女的身分在埃及西部沙漠的 Awlad 'Ali 社群做研究，深入到了男性研究者無法進入的女性世界中。她選擇藉由這個路徑來觀察 Awlad 'Ali 社會生活的意識型態。藉由對貝都因社群 Awlad 'Ali 的觀察，她重新檢視這種「監護者」與「被監護之女性」的關係形式，重省 Awlad 'Ali 的概念性與思想體系結構。就像 Bourdieu 在論及北非卡利比亞人時所指出的，這樣的關係是種統治的基本形式，她將思考的重心放在道德論述與權力和統治模式上。對此，Bourdieu 亦將道德與權力連結在一起思考，說道：「這樣的體系會讓居支配地位的人，在道德下享有既得利益。他們唯有兌現個人價值才能累積政治實力，而不單是把他們的財貨和金錢重做分配，他們勢必得展現出配得上他們權力的美德，因為他們權力的基礎就是美德」（Bourdieu 1977:193）。藉由檢視整個思考體系，我們將看到女性與性論述之間的關係，重省女性是否只是遵循著一種父權體制，而務必是貞潔、得體的？



家庭中的男性有義務「剔除羞恥」（Wikan 2008:73）。不過，Patai 很精準的指出一點是，「不給她丈夫懲罰她的權力看出了一種家族為了保住控制權的現象，於是一旦將懲罰的權力下放給丈夫氏族，也就削弱了妻子家族控制內部成員的權力」（Pitai 2002:129）。然而，Wikan 亦指出，在黎巴嫩，情況已有所改變，行兇者通常都是自己的丈夫。由於當地流行近親通婚，因此丈夫通常也與自己有血緣關係（Wikan 2008:73）。或者我們可以在第一章緒論的圖表——「聯合國所公布的埃及榮譽殺人的數據」中看到，由丈夫殺害妻子的榮譽殺人高達了 41%，也再度曝露出了理論上與現實情況的差異，或說它任意性的程度。而以榮譽殺人中 HONOR 的語言來說，切割羞恥而維持榮譽的程度並非是死刑，而是切割與此人的關係便可修補，突顯出了許多不同榮譽脈絡下的執行方式。

第三章 道德論述與權力的關係

在 Abu-Lughod 的脈絡裡，慷慨、誠實、真誠、對朋友忠誠、信守承諾，通常被譯為榮譽 (sharaf)。但不同於其他學者的做法，她對榮譽的研究並不在於它們的概念性意義或因果關係，而是該意識形態對個人的影響。於是，她指出了更重要的一點是，榮譽與獨立、自由 (hurr) 的相關性，意味著「自我支配」

(self-mastery)、「自治」(autonomy)、不被支配的自由。對獨立者而言，這種自由透過強健的魄力、無所畏懼和自豪贏得，對於弱者和受七情六慾支配的人而言，他們必須藉由自制 (self-control) 而獲得。無法達成榮譽或道德理念的人，注定喪失責任與尊敬的資格，只能成為弱者或依賴者，永遠處於被支配的狀態 (Abu-Lughod 1986:87)。因此，對依賴者而言，他們與貝都因榮譽價值唯一的相關性在於自我支配 (self-mastery) 的能力，其中一個面向便是被動的「得體」與「服從」。這意味著，女性只能在這套思維中藉由服從或得體維護她僅有的榮譽，而藉此獲得社會感 ('agl)，因為她被判定為依賴或無法掌控欲念的。在這個意義下，男性的獨立、自治或男子氣概是對立於女性而確定的，因此必須遠離軟弱、依賴。

然而，透過 Abu-Lughod 對 Awlad 'Ali 社會中榮譽意識形態的探討，我們會發現更多隱蔽在這種認同或道德意識型態下的權力關係。榮譽在她的說法下不再只是 Stewart 脈絡下的平等 (水平榮譽)，卻是透過這種思想體系合理化了社會不平等，以及控管他人權利／權力的「陽謀」，回應了我們對「女性與榮譽關係」的思考，進而理解榮譽與暴力之間的權力關係。在這裡，我們將探討女性之所以為依賴者，與女性被符號為「性」以及榮譽與性的意義，反思 Awlad 'Ali 社會中的「規範」與「關係」，檢視整個結構體系的隱匿性權力與統治關係。就前者而言，貝都因人透過外部力量與對女性本質的詮釋，在生物學上將她們打造為弱者，更透過「互補」的論調混淆這種不對等關係。就這層面而言，這牽涉到的是一種「性」威脅了既有權威者勢力，與鞏固家族勢力的考量，因而讓貝都因人有意識的降低女性所產生的性威脅，甚至就此將服從與得體 (hasham) 作為她們的本質思考。

第一節 文化認同

3.1 血親關係

首先，與 Abou-Zeid 關注部落社會文化相同，Abu-Lughod 同樣指出了「血親關係」(blood/dam) 對貝都因人的重要性，認為血親、年齡和財富是道德的

初略標誌，並由這些理念與其他道德價值共同組成了貝都因榮譽的規範。因此，儘管 *Awlad 'Ali* 經歷了許多同化、入侵和競爭，透過血親關係，他們仍維持著自己的文化認同，並突顯出自己身為阿拉伯人與埃及人或農夫的差異，凝聚出貝都因人阿拉伯文化的意識型態。根據歷史記載，在蒙昧時代，只有阿拉伯半島的游牧民族貝都因人被稱為阿拉伯人／阿拉比亞人⁷⁴，就民族性上與埃及人或波斯人不同。⁷⁵

對 *Awlad 'Ali* 的貝都因人而言，血親關係與宗譜表是他們認同的基準，擁有傑出的祖先將提升自己與部落的地位，是決定個人價值的其中一個因素，透過祖父的名字，「復活」了同源關係。對貝都因人而言，血親關係中的一個關鍵是對立出與埃及人或農夫的差別，其差異擴大到系譜、穿著、社會組織、人與人之間互動模式，和一連串道德體系的差異⁷⁶。*Abu-Lughod* 表示，在 *Awlad 'Ali*，任何西部沙漠其他部落的人，只要在這宗譜表下，他就屬阿拉伯人而非埃及人。由於他們認為貝都因人起源於阿拉伯半島，認為自己與第一批追隨先知的阿拉伯人有宗譜關係，因此 *Awlad 'Ali* 通常以阿拉伯人 (*Arabs*／*'arab*) 而非貝都因人自稱 (*Bedouins*／*badū*)，認為他們與中東阿語系的穆斯林，與北非的穆斯林有共同的起源，認為這些人與他們一樣是高貴的民族。

相對於此，埃及人則被他們視為雜種、混交、散漫的，認為埃及人缺乏道德情操 (*fadhīla*)、榮譽 (*sharaf*)、誠實 (*ṣadag*)、慷慨 (*kurama*) 和男子氣概 (*muruwwa*)。在貝都因人文化理型的對比下，他們認為埃及人沒有羞恥觀念，尤其在公領域的表現上，男人是軟弱而女人是不守婦道的，視埃及人的浪漫愛為一種羞恥 (*Abu-Lughod 1986:44-48*)。甚至，貝都因人依據以下的故事，認為埃

⁷⁴ 事實上，大多數學者傾向區分出「阿拉比亞」人與「說阿拉伯話」的阿拉伯人。前者通指阿拉伯半島上所有的居民，內部又分為南方的阿拉比亞人和北方的阿拉比亞人。北方的阿拉比亞人，大半是游牧民族，以「毛屋」為家，他們的故鄉是希賈茲 (漢志) 和納季德 (內志)；南方的阿拉比亞人，大半是定居的，他們的故鄉是葉門、哈達拉毛 (葉門最大的省，位於葉門東南部) 和沿海一帶。北方人所說的是《古蘭經》的語言，是非常優美的阿拉伯語；南方人使用的是一種自己所有的歷史悠久的閃族語、賽伯伊語或希木葉爾語，與非洲的埃塞俄比亞語很類似。根據歷史記載，在伍麥葉王朝時代 (Umayyid 661-680)，只有源出阿拉伯半島、血統純正的人才有資格自稱阿拉伯人，擁有高貴的身份；而到了阿拔斯王朝，文明的融合進一步加強。因此「阿拉伯」人這個概念，逐漸包括了所有「說阿拉伯話」、信仰伊斯蘭的各族人民。大多數的學者認為，阿拉伯半島是閃族的起源，後來閃族人移居到新月地區，包括了伊拉克 (巴比倫人)、敘利亞 (阿拉馬人)、黎巴嫩 (腓尼基人)、巴勒斯坦 (希伯來人) 和約旦，成就了歷史上的巴比倫人、亞述人、腓尼基人和希伯來人。因此，如果仔細對比巴比倫語、希伯來語、阿拉馬語、阿拉伯語和埃塞俄比亞語，會發現他們有許多相似的點，其實是同源的語言。

⁷⁵ 在蒙昧時期，阿拉伯半島過剩的人口無法在島內尋求出路 (因為都是沙漠)，也無法跨海渡洋，因而只能往西奈半島發展，進入肥沃的尼羅河流域，因而與埃及原來的含族人 (*Hamites*) 融合，產生了歷史上的埃及人 (希提 2002:9)。

⁷⁶ 貝都因人與他們的差異也透漏在語言上。*Abu-Lughod* 指出，比起與開羅或埃及偏遠地區語法的相關性，貝都因方言與利比亞東部的方言較接近，其文法、字彙、發音都較接近。除此之外，*Awlad 'Ali* 的穿著也與埃及城市地區的人有很大的差異，他們認為埃及人的穿法是很西化、官僚的，認為貝都因人的穿著是較得體的，是符合《古蘭經》中端莊的衣著。

及人的祖先是奴隸，因而沒有道德可言：

當摩西從埃及逃離，法老王和所有真男人、武士都紛紛動身追趕他，只留下了女人、小孩和奴隸。這些奴隸是服侍女人的人，並幫她們照顧小孩。當摩西橫越了紅海，那些法老手下的人都溺死了，埃及上下只剩下奴隸和女人，認為埃及人的祖先就是奴隸。阿拉伯人認為這就是為何他們今天不倫不類的的原因，譴責他們的女人不像女人、男人不像男人（Abu-Lughod 1986:45）。

正是因為這樣的關係，貝都因人／阿拉伯人極力強調「血親」（blood／dam）的重要性，因為純正與高貴的血統意味著道德的純粹，也是榮譽的重要象徵。於是，反映在婚姻上，家族長老傾向「能維護這層關係」的婚姻制度為主，依此安排年輕子女的婚姻，其中父系平表親（parallel-cousin）是最好的模式，更在宗教性的穆斯林婚配穆斯林的說法下，強化了對婚姻的管轄。⁷⁷

除此之外，透過血親關係，貝都因人得以將個體約束在落實榮譽理念的關係中。在這種身理關係下，他們對彼此共享榮辱與責任，形成一種約束力，也將人與過去的神聖關聯起來。Abu-Lughod 指出，親屬關係 kinship／garāba 字根上的意義是「緊密」。這種自然、牢不可破的意識形態確立了個人的社會認同與集體文化認同，藉由血親關係中的血統（ancestry）與宗族關係（agnation），組織出 Awlad 'Ali 的社會脈絡，形塑出個人態度與對他人的情感（Abu-Lughod 1986:51）。

除了血親關係的基礎，貝都因族群亦透過他們的道德的論述、榮譽理念做為區別他者的界線⁷⁸。在這些認同中，他們以女性服從於男人感到驕傲，與身為阿拉伯人感到驕傲⁷⁹。

⁷⁷ 《古蘭經》（2：221）表示：「你們不要娶以物配主（多神教）的婦女，直到她們信道。已信道的奴婢，的確勝過以物配主的婦女，即使她使妳們愛慕她。你們不要把自己的女兒嫁給以物配主的男人，直到他們信道。已信道的奴僕，勝過以物配主的男人，即使他使你們愛他。這等人叫你們入火獄，真主卻隨意地叫你們入樂園，和得到赦宥。他為世人闡明他的跡象，以便他們覺悟」以上所言乍看之下好似真主的確禁止與異教徒結婚，但時子周譯註 182 表示，禁止與異教徒聯姻乃與戰事有關，因為（2：220）的內容以說明戰後孤兒問題為主，此節承續上節，也是以討論戰後婚姻問題為主。時子周在譯註 1850 曾表示：「《古蘭經》（60：7）說明了穆斯林不與不信真主的人們為友，是暫時的，是在戰爭初期的」。因為《古蘭經》（60：7；60：8；60：9）表示：「真主或許在你們和你們所仇視的人之間造化友誼，真主是全能的；真主是至赦的，是至慈的（60：7）。未曾為你們的宗教而對你們作戰，也未曾把你們從故鄉驅逐出境者，真主並不禁止你們憐憫他們，公平待遇他們。真主確是喜愛公平者的（60：8）。他只禁止你們結交曾為你們的宗教而對你們作戰，曾把你們從故鄉驅逐出境，曾協助別人驅逐你們的人。誰與他們結交，誰是不義者。（60：9）」。

⁷⁸ 如：他們認為埃及人不會邀請客人到自己家中，不懂得何謂友誼，認為埃及人膽小、懦弱、不好鬥、沒有榮譽，指出埃及人堅持用契約買賣是有違常理的，因為阿拉伯人總是一字千金。

⁷⁹ 有一次，Abu-Lughod 去拜訪一個定居的貝都因家庭，這個家庭住在農業省份 Bhera，也是 Awlad 'Ali 系譜下的一支。這一家人穿著農村精英的服裝—農事與都市衣著的混搭，他們的埃及語說得比利比亞方言還好。當 Abu-Lughod 問他們，為何他們連方言都說不好時，某個女人卻堅決捍衛他們的阿拉伯認同。

3.2 性論述

為了回應上述貝都因人不同於埃及的男女態度，以下讓我們藉由 Abu-Lughod 在 *Awlad 'Ali* 所觀察到的幾個說法來證實。如：Abu-Lughod 社群中的某人說道：「我們不像那些農夫，他們的女人走到外面去與男人交談，我們的女人則不能離開家，不能與男人一同飲茶，也不對客人打招呼」。甚至他們不斷重申克羅默伯爵的話（Lord Cromer）：

不像埃及女人可以自由來往，在阿拉伯，女人是由男人管理的。我們可以看到，當埃及家庭外出時，男人抱著小孩，女人走在男人前面。在阿拉伯，女人必須得到允許才能外出。如果有客人來到家中，除非他是親屬，否則女人是不能對他打招呼的。如果他們不是親屬，女人則是連進去都不能進去（Abu-Lughod 1986:47）。

對貝都因人而言，理想的男人（real man）應該是有魄力、獨立且控管著他的依賴者（女性與年輕男子）。一名即將嫁女兒的母親表示，「我女兒要的是一個有眼界的人，而不是一個好人。女孩們需要的是一個會讓她們為之瘋狂的人。我女兒不需要一個讓她輕易使喚的丈夫，而是需要一個可以使喚她的人」（Abu-Lughod 1986:89）。另一名女子表示，理想的男人甚至因為他的妻子做錯事而鞭打她。對女人而言，無法控制自己的欲望特別威脅到男人的榮譽。需要女人的男子被稱之為傻子（fool/habal）或蠢驢（donkey/ħmār），兩種稱號都意味他們沒有社會感（'agl）。⁸⁰當男人無法掌控自己的性欲，他們便以動物性太重這個字眼侮辱他，一個人不管有錢與否，當他娶了很多妻子，人們就稱他為蠢驢。這個字通常也用來指稱通姦者與經常嫖妓的男人。這樣的男人通常被稱之為 bitā' ṣabāya，意指臣服於女人（Abu-Lughod 1986:92）。

在大多時候，男人藉由否認性、女人來宣揚自己的自治與獨立。其中，最大的不屑不僅因為他沉溺於性關係，更是因為他踐踏自己的獨立性而依賴於某個女人，淪落為性的奴隸，遭受她人控制。因為一個榮譽的男人應該是自己與他人的主人，一旦他屈服於女人，即意味著他為他人所控制、附屬於其下，被視為軟弱的象徵。對此，他的依賴者們，如：母親、兄弟、堂表兄弟、孩子、姪子將不再害怕他的權威，甚至批評他缺乏社會感（'agl）。在這個意義下，渴望女性或性關係被視為是弱者的表現，意味權威的喪失。一名女性向 Abu-Lughod 表示，「對貝都因人而言，真正的男子漢不會注意女人」。另一名年輕女子表示，「聽從女性

⁸⁰ 'agl 是個複雜的概念，是摩洛哥到阿富汗的穆斯林文化根本，它可被註解為理性（reason）或社會感（social sense），意指一個人成熟的過程。貝都因人認為只有天使才有 'agl，亞當同時具備 'agl 和欲望，動物是完全沒有 'agl 的。

的男人都是傻子。」另一名年長女性又表示，「追隨女性的男性不是真男人，他什麼都不是。」接著許多人同聲附和說：「如果男人是這樣的傻子，女人就像駕馭驢子那樣駕馭他。而如果連女人都有這樣的感覺，男人們一定更這麼想。」

(Abu-Lughod 1986:94) 綜觀以上，我們會發現，一個無法以男子氣概向女性施展主權的男人在某種程度上像是種缺陷，也就確立了他們管理、支配好女性的關係。一個過度依賴女性的男人終將失去自己男子氣概的形象，終將因為沒有自治力而喪失榮譽。除此之外，男性若因為無法實踐社會理念—堅強、果斷的獨立性，也會引起公開的非難，因為這使得群體的成員失去了被尊重的權利。

同樣地，女性也必須是否認性的，因此在女性論述上，她的必要條件是得體 (ḥasham)。描述一個女人 taḥashshams (動詞)，意味著她在情緒上和行為上都性得體，是最崇高的讚美。這樣的女人是舉止貞潔、拒絕任何性誘惑，且迴避非氏族男性的。對貝都因人而言，得體的女人對男人是沒有興趣的，沒有想要藉由舉止或裝扮勾引男人的企圖，且掩蓋任何性或浪漫情感的跡象。相反地，非以上得體的女人則稱之為娼妓 (slut/qhaba) 或淫婦 (whore/sharmūta) (Abu-Lughod 1986:152)。

在 Awlad 'Ali，雖然男女必須勞動分工，而女性的天職無法落實隔離，但是女人還是會在其他方面迴避男人。除非無法避免，要不一個 taḥashshams 的女人是不能讓男性窺探她，或是只有某種類型的男子—地位低下的依賴者可以與她們交往。她不會擅自閒蕩市場，也不會在有陌生人或客人時露面，如果接觸不可避免，她們便繫上面紗。她們的穿著打扮完全不以在意她們的美麗為主。她們不可化妝 (除非 kuḥl)，必須用頭巾 (tarḥa) 將她們一頭長髮辮和金色耳環遮掩起來 (Abu-Lughod 1986:152-153)。

Abu-Lughod 表示，教導女性否認「性」是一個社會化的過程。如：有名女子因為嘲笑驢子巨大的生殖器而被譴責，她姐姐罵她：「我們家不出妓女！」另一名女子向她的孀孀說，「告訴你，我到現在還不知道愛是什麼。我在歌裡聽過，聽聞男生會給女生項鍊、戒指，但我不知道那是什麼感覺。」另一名老女人說，「很好，這樣才是我的好女孩」。除此之外，想婚的年輕女孩也是會被批評的。如果她們在婚禮上忘情的歌唱、鼓舞，或流連忘返於處女秀 (defloration)，她們的母親就會訓斥她們，「到底有啥好讓你感興趣的？妳是在期待妳的初夜嗎？」 (Abu-Lughod 1986:153)

一個 taḥashshams 的女孩聽聞有人向她求婚時會放聲大哭。當新郎靠近新娘，她會大聲尖叫與他打鬥，事實上她因為不想與新郎說話，且不願回答他的問題而備受推崇。已婚女性必須否定她對她丈夫有任何興趣，更不用說是男性了。一名年輕女子表示，每次當她表姐從帳篷內偷看一名十分有魅力的男子時，她總

是會捏自己雙腿一下。人們認為，女人若向他人透漏她渴望丈夫的性愛，那麼她將被視為是不得體（*hasham*）的人，特別她已經是個中年婦女或兒子都長大了。得體的女人掩飾自己的性與浪漫愛情感，她們不太指稱丈夫的名字，而是「那個人」、「那個老頭」、「一家之長」。在公開場合中，女性會故意殊遠、迴避自己的丈夫，不輕易公開透漏情感，但私底下也許很親密。⁸¹雖然吃醋的情況到處都有，不過貝都因人卻不喜歡一夫多妻下的妻子吃其他妻子的醋，因為那會讓人覺得妳渴望妳的丈夫，希望他關愛妳。

於是，除了上述我們所觀察到的，與貝都因道德相關的其中一個核心概念—「血親」外，我們也從上述有關貝都因男女的性論述中觀察到他們特有的態度。對此 Abu-Lughod 指出，Awlad 'Ali 道德體系的核心是「得體」與「榮譽」的價值，是在一系列旨在維持親屬關係和一切社會資本的社會活動中實現的。對貝都因人而言，道德是等級制度的基礎，且由等級地位崇高的人掌握資源。掌握資源意味著權勢，因此區別出握有這些資源的供養者與依賴他們而生的依賴者，其關係有：父／子、兄／弟、長輩／晚輩或贊助者／委託者。通常，個人必須活在「得體」與「榮譽」的道德體系中才能獲得地位，藉由向外界宣示自己具有自我支配（*self-mastery*）、自制（*self-control*）的能力，因而獲得自治（*autonomy*）—享有社會能動力而成為獨立者，進而握有資源。只是，透過 Abu-Lughod 的討論我們發現，女性在走向獨立者的路徑中是備受阻礙的，其中不僅受限於經濟模式，亦有先天自然的性原罪論。因此，在大部分情況中，女性通常只是依賴者⁸²，而在許多層面附屬於成熟男人之下，喪失了她們的社會能動力。

就像我們在 Stewart 脈絡中所看到的平等主義—較像是種男性政治生活或社會化的平等，或 Bourdieu 脈絡下男性主動而女性被定位為一種聖潔，在 Abu-Lughod 這裡，平等是在各自階級中的平等—獨立者與獨立者之間的平等，依賴者與依賴者之間的平等，而非獨立者與依賴者之間的平等，劃分出兩個世界。換言之，擁有自治力而獨立是獲得尊敬、社會能動的資格，因而不同於社會中的依賴者與弱者。於是，儘管我們就快被「平等」的字面意義給迷惑了，卻還是嗅到了這種平等意義下的不平等現象，也就是獨立者與依賴者的關係。

於是，「獨立者」與「依賴者」的關係是如何決定的？或是 Stewart 脈絡中的「監護者」與「被監護者」的關係是從何而來的？或榮譽殺人中「父親」決定「女兒」命運的既定關係從何而來？在 Abu-Lughod 的脈絡下，她指出了一種從「家」

⁸¹ Abu-Lughod 社群中的女性表示，她們可以和自己的丈夫一起吃飯，但一旦有其他女人在場，她們便不會這麼做。當她的丈夫試圖將他的頭枕在她膝上時，她顯得有些尷尬，而那時我剛好坐在她旁邊。如果當時有長輩在場，夫妻之間會格外拘謹、疏遠，有時即使只有小孩或年輕男子在場，他們也還是會隱藏自己的情感，假裝不在乎自己的妻子。人們說，如果父親不隱藏對母親的情感，小孩們也就不會對父親拘謹（*tahashshams from him*）。

⁸² Awlad 'Ali 的依賴者通常包含著女性和沒有權勢的年輕男性，文中我們以探討女性依賴者為主。

概念出發的不對等關係。指出貝都因人藉由深化在他們心中「家」的倫理概念，而將父／子、兄／弟、長輩／晚輩這樣的位階關係擴充到社會關係上，調解了平等主義與等級制度共存的矛盾，或以 Stewart 的語彙來說，調解了水平榮譽與垂直榮譽的共存。她指出，有關平等主義與現實中社會地位不平等、主權現象，或家系、家族不同勢力的矛盾，Awlad 'Ali 是藉由思考不平等的「互補」而非「對立」，來解決這種平等主義理念與現實等級制度的矛盾與衝突（Abu-Lughod 1986:79）。很多時候，貝都因人以人「天生」的能力決定誰為強者誰為弱者，在這種「互補」關係下，強者藉由照顧、供養弱者而合理化他權力的發展，更在實踐他道德價值的過程中獲得他權力的基礎－依賴者的尊敬，抹除了平等主義與等級差異的矛盾，遮蔽了不對等關係，且讓依賴者在倚靠獨立者的同時，無力反駁也無意識到這層不對等關係。在「本質論」與外在條件下，女性通常被形塑為依賴者，且在這種「理所當然」的獨立者與依賴者互補關係下，賦予獨立者一連串的责任與義務管理依賴者，更在藉由給予依賴者「選擇」的尊嚴下，讓它看起來是自由的，形成一種社會地位本身的性別化，並具有性別化的能力。因此，以下我們將從檢視意識型態和經濟模式開始，解構裡面暗藏的權力關係。

3.3. 經濟模式的轉變

就像 Schneider 所論及的部落社會經濟型態，對放牧與游牧民族而言，財富的擁有憑藉的是運氣，因為這隨時可能伴隨著水源與牧地所有權的改變而重新洗牌，隨著國家主權的介入與貝都因人的定居，其生計型態已有所轉換－從放牧、游牧到現在的依賴市場，促使社會與政治權力的鞏固轉型為私有。在今天，貝都因人以現金做為經濟交易的方式，如：走私、合法買賣、土地販售和農業交易...等，改變了過去財富的分配。在這個發展下，社會階級逐漸成型且固定，富者擁有資本投資有利可圖的產業，貧窮者則沒有這種相對條件。在以前，政治、經濟和社會地位不那麼息息相關，是以系譜（genealogy）和良好的名聲建立，也很少基於經濟無助而認定依賴性。但現在，這些因素卻不斷延伸出相關性，更改變了生活型態與社會規範。

在這種新經濟模式下，依賴者（女性與年輕男子）與獨立者（男性）的界線愈來愈明顯，因為它擴大了男性以往控制生產資源的程度，也轉而讓他們控制女人、依賴者。在這個意義下，男性擴大統治的公共空間與權力場，而女性仍舊投身於象徵財產的經濟邏輯，如：私人空間與生殖場所，從事不具生產性的家務勞動，貶抑了她們的價值。在交易模式轉為現金的當下，很多事用錢就買的到，食物也不太加工，水可就地汲取，烹煮依賴煤油。因此，女人的工作愈來愈分散，降低了她們在經濟領域上的重要性，或者僅從事簡單和卑微的勞動，卻使得女性愈來愈依賴男性。以下，引用一小段《活活燒死》作者舒雅德的話表述女性的價值，「就像我父親說的，母牛和綿羊的價值都好過女人。假如我們不想死，我們

就得閉嘴，就得順從，就得俯首貼耳地過日子，就得保持完璧之身出嫁，並且生下兒子」(舒雅德，2004:234)。⁸³

除此之外，Abu-Lughod 亦指出男女分工的情況愈來愈明顯，認為男女在新經濟模式上的影響力已失去平衡，女性再也無法控制或獲得資源，卻必須從中經營生計，促成了男女在經營生計上的分工。對此，Peters 亦說明了過去昔蘭尼加 (Cyrenaican) 的貝都因男女是如何彼此相互依賴，授予女性掌管傳統經濟的特殊任務。但現在，女人的工作被邊緣化，這些權利當然也就消失了 (Abu-Lughod 1986:73)。甚至，隨著生活型態的轉變，男人與氏族外的部落接觸或接洽生意的機會頻繁，卻在對陌生人展現文化認同的心態下，擴大了許多女人應該遵循的規範，如：蒙面紗、要求女性避免非氏族男性或陌生人的眼光，以此展現依賴者對氏族男子的尊敬，因而強化氏族的榮譽。在這種關係上，女性愈來愈將自己確立在女性社群中，就某種程度而言限制了她們行動的自由，使得男女的生活經驗產生鴻溝，也就愈來愈助長性別隔離的發展。在過去，季節性遷移總會有許多新鄰居，但在現在的定居狀態中，鄰居已是固定不變的了，她們也就失去認識新朋友的機會。相對於此，男人則愈來愈接觸到外面的世界，機械化運輸只增加了男性的行動力，女人的生活圈卻愈來愈小。因此，同一個社群中的男女，卻像住在兩個不同的世界。家戶中的男女愈來愈沒有時間相處在一起，共同認識的人愈來愈少，日常生活經驗愈來愈不同。而隨著教育的普及化，這個鴻溝的差異只會愈來愈深化，因為男孩們紛紛到學校註冊接受教育，女孩們卻仍然依據古老價值待在家中 (Abu-Lughod 1986:74)。

Abu-Lughod 指出，在父系關係的約束和貝都因經濟體系下—「年長者掌控了資源且供養他人」，女性成了典型的依賴者，更是強化了男女世界中男子氣概與自治、女性特質與依賴的關係。由於主要是以男性而非女性的舉止或成就決定團體中的榮譽，使得男性在所有層面以及生活活動中佔據重要的社會地位。在這樣的社會體制中，女性處於不利的地位，她們不僅無法有效達到榮譽，還缺乏能动性，因而在父系關係中處於邊緣地帶。在經濟上，女性幾乎是依賴者，雖然根據伊斯蘭教法她們可以擁有財產，與她們的兄弟同樣分到一半的家產，但實際上，在女性很少擁有生產工具的情況下，她們假設自己即使回到原生家庭也會受到兄長照顧，因而放棄繼承的權利。無疑地，經濟上的依賴限制了女性獨立行動的能力，也就無法讓她們成為獨立者，或突破這種「獨立者」與「依賴者」的關係。換句話說，這限制了女性的 *gadr* (power)⁸⁴，決定了她們的命運。

⁸³ 該書講述的是一則發生在約旦河西岸地區阿拉伯人的榮譽殺人事件，作者在 17 歲時因為未婚懷孕而被自己的姐夫澆以汽油焚燒。所幸她大難不死，並在國際組織的幫助下開展她新的人生，因而寫下此書。

⁸⁴ 相對於此，男人通常被視為有權勢的 *gadr* (power)，來自根本的才能 (capability) 與能力 (ability)。在這個意義下，才能 (capability) 意味著有無數多個競賽，而你必須與他人對抗。*gadr* (power) 意味著以同等或較大的力量抵抗他人的能力，這依賴於個人的勇氣、自信與財富，因

3.4 透過意識形態

除了以上經濟模式的改變影響了女性的地位，在 Abu-Lughod 的脈絡下，透過意識形態與思想體系的建構，權勢者更能加以鞏固既有的權力結構。在意識形態上，我們首先從概念的擴充談起，再轉而思考道德論述中的隱匿關係。

I. 從「家」出發的不對等關係

Abu-Lughod 指出，「家」的概念是所有不平等關係的原型，其中「年齡」因素決定著地位高低，因此在做決定時，年長者與年輕人所擁有的權力是不對等的。年長者可以為年輕男子安排婚姻，也理所當然地接收年輕者敬畏分明、戰戰兢兢的服從。甚至，借助於家庭觀念衍伸出的父／子、兄／弟、長輩／晚輩或贊助者／委託者的不平等，讓行動者將更多的不對等關係拓展到其他面向上。指出這種家庭氛圍的結構掩蓋了控管資源的專制，而在父、兄、長輩、贊助者獲得自治、權力的同時，迫使某群體或個體進入依賴者的角色，也就出現了貝都因人日後承認的社會地位差異。對此，家庭、宗教和教育都是整個結構體系的再生產工具，也在這些機制之中教以勞動的性別分工或各式各樣的區別，固定了社會世界的觀念，甚至賦與所有事物性別的涵義，也就區分出了界線。對此，Bourdieu 表示，男女之間的統治關係建立在整個社會空間和次空間中，不僅表現在家庭中，也反映在學校領域與勞動世界中 (Bourdieu 2001:102)。⁸⁵

因此，除了上述我們所看到的以血統關係 (asl) 左右道德而決定了社會等級⁸⁶，Abu-Lughod 更指出，社會風氣致力於透過這種內化在貝都因人心中的家庭結構，去建立相關隱匿的權力關係，點出了整個結構主義的弊病。藉由家庭這一類的修辭或象徵，轉化了概念的特性，將家庭的不對等關係推及到家庭關係外人與人關係的不對等，是透過在家庭內部壟斷合法之象徵暴力的人，在精神上與身體

此慷慨與好客是對待依賴者的方式。除此之外，與 *gadr* (power) 相關的是堅強 (toughness)，受人敬重的男子總是被描述為剛毅 (*difficult/wa'r*) 或強健 (*tough/jabbār*) 的。

⁸⁵ 比如說 Dodd 藉由分析就學率來觀察教育對 *'ird* 的影響力，發現到女性在小學教育上較不受限制，但到了中等教育階段情況便大不相同了。在這個階段，女性進入適婚年齡，因而受到 *'ird* 規範的限制，而接受中等和大學教育可能會被視為是腐蝕榮譽和得體規範的象徵。如果以埃及於 1965 到 1966 年的輟學率來觀察則更明顯，在埃及，只有 58% 的女孩有註冊初等教育，但到了 13-15 歲階段，僅有 17% 的女孩登記註冊，而到了 16-18 歲，僅有 9% 的女孩登記註冊。女孩在中等教育以上註冊的情形，幾乎是初等教育註冊人數的六分之一 (Dodd 1973: 52-54)。

⁸⁶ 嚴格上來說，*Sa'ādi* 大概與 *Awlad 'Ali* 一樣，都是 *'Ali* 的後代。相反地，*Mrābtūn* 是陌生部落的混合，沒有一個支配一切的系譜單位。這種系譜的缺席意味著他們的道德價值較薄。*Sa'ādi* 認為 *Mrābtūn* 缺乏榮譽的美德，如：系譜，沒有戰鬥、解決問題的能力。事實上，*Mrābtūn* 也認為自己低劣於 *Sa'ādi*，一名 *Mrābtūn* 向 Abu-Lughod 表示：「我們軟弱、謙虛。這與財富無關，因為很多 *Mrābtūn* 是富有的。而 *Sa'ādi* 擁有傑出的自豪、勇敢和良善，他們有臉面對大眾 (respect, reputation)」(Abu-Lughod 1986:88)

活動上促使法則軀體化。舉例來說，在兄／弟情誼（*khuwwa*）的模式下，*Mrābtīn* 將自己部落的安全交由 *Sa'ādi* 保護，因而能安心地處理他們的生意來往，而無需擔心其他部落的襲擊。然而，在這種兄／弟情誼模式下，*Sa'ādi* 統治下的剝削是無關緊要的，只強調保護與相互關係。且在這同時，建立了兩個團體間的固定關係，就像兄與弟一樣，他們此後便再也無法翻轉這種等級高低的地位（*Abu-Lughod 1986:82*）。⁸⁷

除此之外，贊助者／委託者的關係在許多面向上也像父／子關係。贊助者對委託者有責任，贊助者提供委託者日常生活所需，也提供政治與勞力上的幫助。在過去，*Mrābtīn* 付貢品給他們 *Awlad 'Ali* 的贊助者，由於 *Mrābtīn* 沒有部落土地權，因此依據他們的贊助者而享有土地、水源和農作的使用權。現在 *Mrābtīn* 雖然獨立了，享有自己的土地，不需要再支付貢品，仍因為他們祖先的道德（曾是 *Awlad 'Ali* 的委託者）而有不同程度自由的差異。

然而不管是在家庭或家庭氛圍的概念化下，這種相互義務和情感的道德本質都勾勒出不對等關係。只是，對貝都因人而言，父／子、兄／弟、長輩／晚輩或贊助者／委託者之間並非支配與從屬的關係，而是保護與依賴的關係，且正是在這種關係中培養出自己的勢力範圍。這種家庭模式顯示出，對財產和人的掌控並非專制或勢力的結果，而是因為某人擁有較好的能力，而某人天生就是依賴者。因此在貝都因的意識形態中，獨立與平等的理念，和地位不平等的現實面，是以以下的說法來協調的——權威既不因武力也不因地位而來，而是以道德的價值而來，合理化了依賴者與獨立者的「互補」關係。

3.5 女性形象的建立—道德次等的人

就像上面我們所看到的，這種互補關係的建立不僅透過外部強化，更透過概念化、思想體系的構築，發展出落實這層關係的正當性。其中，道德論述是催化這種效應的最好藥劑。於是，除了讓女性於外在條件上成為一種依賴者，也讓她們在思想體系上成為道德次等的人，因而在心中內化出界線，羞於與高位者同在，進而遮掩自己，符合了權勢者的期待。首先，我們將先觀察貝都因人如何藉由對女性先天「自然狀況」的詮釋，對立出她們與榮譽的關係，拉鋸出成為獨立者的距離，思考這也可能只不過是一種獨立者藉此獲得依賴者的尊敬，進而掌握權勢的方法。

I. 符號、象徵意義

⁸⁷ 在家庭中，針對供養人和依賴者的角色，他們所涉及的特權與責任或多或少是固定的，而家庭成員的地位也是不變的。相對於此，較廣泛的社會生活擁有較多的彈性和達成的空間。

事實上，從許多寓言故事、生活機制、宗教儀式或象徵意義中，我們可以看到女性是如何被符號化為「性」、「性無法自主」甚至「性奴隸」的說法。對此，Kressel 指出，父系社會經常藉由「詮釋」「自然事實」(natural facts) 而受惠於男性，如：他們相信男人(亞當)是第一位人類，而女性是之後造來作為他配偶的，做出剝奪女性的世界觀，是一種在生物學下的社會性統治關係。當然，相對於此，拉美尼亞作為一個母系社會，則認為女人最早到來，他們甚至也認為女人不需要男人便可懷孕(Kressel 1992:10)。於是，在阿拉伯父系社會下，男性天生不為性所驅使，是自己的主人，決定了他主動的姿態，反映出男子氣概勝於女性特質的評價，是一種父系社會閱讀女性的邏輯。因此，儘管男尊女卑的觀點可透過社會學或部落社會生態去解釋(部落社會由父系體系組成，宗族凝聚力也是建立在男性關係上，部落只因為男性的附加而壯大，勢力是由男子的數量來衡量...等)，但更多時候貶低女性的因素是因為女性「先天」道德次等而合理化，於是在衡量個人榮譽的標準上淪為次等。

在 Awlad 'Ali，女性與生殖的關係並不在於「母性」上，卻是在於「月經」、與「性」等符號上，而在這些意義下道德次等。生殖本身也許是正面的，但卻因為它所伴隨的東西—月經和性，剝奪了女性虔誠的美德，阻礙了女性實現榮譽的理念，腐化了女性的價值⁸⁸。這種無法掌控的天然力量(意指女性無法控制月經，無法讓它不來)呈現出女性先天不可避免的軟弱、缺乏自制和獨立的後果。很多時候他們基於這種因素，杜絕女性成為榮譽規範中有道德價值的人，因此決定了女性唯一獲得尊敬的方式—被動的服從與得體。

除此之外，我們也可以透過貝都因的色彩學觀察女性的衣著。如：對貝都因人而言，紅色象徵生產力、孕育，因此已婚女子穿著紅腰帶象徵她的生殖力與新生活的開始(已婚，不再是處女)⁸⁹。對貝都因人而言，黑色通常意味著不好或惡意；白色則代表宗教與純淨。因此，女性的基本裝扮以貝都因人象徵生殖力的紅腰帶，和象徵性羞恥的黑面紗為主。相對於此，男性則穿著象徵宗教性的白色與綠色，代表他們是有文化的人，而女性的「本質」則是相對於「文化」的。於是，社會中的受敬者被譯為白臉，意味著他們沒做什麼丟臉的事，也無須遮掩。相反地，那些丟臉或惡名昭彰的人意味著他／她的臉被抹黑了。因此就這個意義上，面紗等於抹黑了她的臉，因為她們象徵著羞恥，特別是性羞恥。⁹⁰

⁸⁸ 事實上，女性與生殖的關係也有正面的，畢竟生殖力強的女性是有價值、受人崇敬且羨慕的。正是女性帶有生產力，因此女性也有「豐富」、「豐收」、「雨」...等象徵意義。女性的形象是祈雨過程中的重點，因此祈雨的娃娃身穿紅裙紅腰帶，帶著一條絲巾，看起來像個處女—這種生殖的正面意義是與處女有關，而非與已婚女人有關。然而不僅是基於處女因素，仍有許多正面價值與女性有關，但通常表現在女性社群之間，其中最顯著的是母親與女兒的關係。

⁸⁹ 有一天 Abu-Lughod 在腰上繫了一個黑色方巾，她馬上被訓斥。當她問為什麼，一名女人向她說，「妳不能在腰間穿戴暗色的腰帶，因為這代表妳拒絕神所帶來的生命」(Abu-Lughod 1986:136-137)。

⁹⁰ 面紗並非唯一是女性穿著中唯一的黑色，在過去，當女性長途旅行或出席正式的社交訪問，

於是我們發現，女性與自然的關係無法使她們和男性一樣持有同等的道德價值。貝都因人認為女性天生是性的奴隸—外顯在懷孕、紅腰帶或黑面紗上，因而無法成為自己的主人，先天缺乏獨立的因素，不利於她們面對榮譽的重要美德—與社會感（‘agl）有關的自我支配，因此由男性一肩扛起保護家中女性榮譽的責任，並且徹底地監督女性的榮譽，因為他們認為女性無法勝任這麼重要的責任。除此之外，依據其他榮譽相關價值而裁定女性道德次等的說法非常多。不過，大多時候這樣的說法是從男性那聽聞，女性很少自願提供這樣的論調，雖然她們也不與男人爭論這樣的觀點⁹¹。甚至，他們也依據神話故事對女性做出詮釋：

在神話故事中，夏娃是從亞當彎曲的肋骨取出，因此認為女人是扭曲且不坦誠的，而男性是較為誠實、坦率的。當亞當和夏娃各自從東西邊找到彼此時，雙方互相擁抱，但夏娃馬上抽離了亞當懷抱，因為她不想讓亞當知道自己如此心急地想見他。他們認為女性到現在還是這樣，總是佯裝自己蠻不在乎。（Abu-Lughod 1986:124-125）

II. 乾淨與汙穢

綜觀上述，懷孕與月經...等符號讓女性與「性」連結在一起，使得她們不易獲得道德。在失樂園的故事中，夏娃原本在伊甸園中不會流血，卻是在她掉落地面撞到後才流血。女性的月經變成了夏娃落入地球的原罪，是對神不虔誠的象徵（Abu-Lughod 1986:130）。根據伊斯蘭的五功，禱告是日常生活虔誠的表現。不過女性在月經來時不能禱告，因為月經是汙穢的。事實上，貝都因人用委婉的字詞去指稱月經，意指「禁止禱告的人」⁹²。相對於此，在執行宗教責任上，男性並沒有面臨到自然因素的限制。大多數的貝都因人一天祈禱五次，在展現他們虔誠的同時，也藉由儀式的洗禮保持每個祈禱者的純淨。⁹³

她們也穿著黑色的外衣。年長一點的女性到現在都還穿著這種外衣，不過很多年輕女孩現在已經不穿這種衣服了。不過不管如何，當她們做正式訪問時，所有女性到現在仍穿著黑披巾，叫做 *milāya*。白色和綠色都是伊斯蘭神聖的象徵，因此男性到麥加朝聖都是穿無縫的白衣，相對於此，Awlad ‘Ali 的女性從未穿著白色，即使她們到麥加朝聖，也不會披上白色的朝聖服裝，而是傳統的黑色頭巾或黑色長裙、紅色腰帶。

⁹¹ 舉例來說，他們認為男人比女人更強壯且無所畏懼，女人則通常被描述為怕黑、無法承受太多。在男人的說法中，女人大多是空洞且無知的。就像有人說，撒旦存在於兩個談話女人之間（Abu-Lughod 1986:124）。

⁹² 在伊斯蘭文化中，生理期的女性不能進清真寺也不能觸碰聖物，特別是《古蘭經》。在這期間女性也不用齋戒，但要在齋戒月的其他天中補回來。在月經期間她們不洗澡洗頭，因為沐浴象徵流動的結束，也是宗教中洗禮的意思。當女性聖洗完，她們又可以再度祈禱。

⁹³ 在宗教信仰上，性交是種汙染，因此性交後不准祈禱不准進清真寺。因此當你「污染」了，男女信徒必須做更多事來補償，而不僅是奉行戒律或只是從事簡單的淨化行為。Abu-Lughod 表示，在 Awlad Ali，性交完畢後必須馬上洗澡，以免你之後遇到人還是骯髒的，他們甚至表示要注意髒水流向何方，以免他人經過踐踏到，洗澡用過的肥皂必須收起，以免祈禱的人或孩童拾取。穿著性交時的衣服出現在孩童面前會使得他們的眼睛出問題，也不准帶著「穢物」或不乾淨的人

正是月經在這裡隱含著性意義，因此對貝都因人而言，女性的骯髒並不只限於月經來的期間，卻是從初潮一直到更年期結束。而另一個外顯為性，被視為污穢的符號便是懷孕，因此女性們甚至盡可能地掩飾懷孕，用腰帶遮掩突起的小腹，有時候男性甚至不吃新媽媽所煮的食物。在這些符號的象徵下，女性被視為對性無法自主的人，在無法擁有社會感（'agl）下，失去和男性一樣落實道德、實踐社會秩序的權利，因而只能居於他們的對立面，而天生道德次等。於是，我們發現，貝都因人榮譽的價值也與個人的原始慾望和身理功能有關。精確一點來說，一個「能抑制」自我欲望的「男性」，是具「獨立」與「自我支配」能力的，因而具備社會感（'agl），於是享有榮譽。然而就像月經一樣，「性」與「生殖」被負面地評價為一種「自然事件」，在這個意義上，女性無法自我掌控，因而促使別人控制她們，也就遠離了「獨立」與「自我支配」的能力。基於此，他們認為女性無法獲得自我支配的文化理型，因而天生是個依賴者。回溯上述所言，除了月經和懷孕讓女人被認為無法控制自己的身體，在經濟上，小孩的出生也讓她們在一開始就依賴於自己的丈夫，因而增加了丈夫的控制。

甚至，表現在日常生活與儀式行為上，女性的衣服是不能丟進男性洗衣籃的。她們告訴 Abu-Lughod，女性是不潔的，因此她們的衣服與小孩的衣服都要與男性的衣服和停經女性的衣服分開來洗，只有停經女性的衣服可以和男性的衣服一起洗。對此，她們只丟了一句話解釋，「男人們祈禱」⁹⁴（Abu-Lughod 1986:131）。在儀式上，女性的不潔可從她們在宰殺動物的例子中看出來。根據貝都因傳統，只有男人可以獻祭，所有動物必須依據伊斯蘭儀式的規範宰殺—宰殺者必須面對麥加，快速地割掉動物的喉嚨，大聲讚嘆阿拉的偉大。然而，這樣的限制在現實生活中造成了許多不便，如：某天 Abu-Lughod 社群中的女人找不到男人宰殺牲畜，於是請了一個停經的婦女幫忙，但她也只是抓著男孩的手宰殺，等於還是男人執行了這項儀式。男性在宗教上的純淨是很明顯地，因為一個不祈禱的男性怎麼樣都比祈禱且已停經的女性純潔。

正是男女在這些意義上的差異，貝都因人於是以「女性男性化」的標準去評斷她榮譽的程度，獲得榮譽的女性都是以接近「男性」這個符號為標準的。就像我們在上述中所看到的，在貝都因文化裡，男性被視為是遠離性的，是宗教性的⁹⁵。因此，最好的女性是陽剛的女人，是她「父親」生下她的女人⁹⁶，再者則是停經的女人，因為她不再有生孕能力，也不再從事性行為。這樣的女人被視為較

到真主賜予我們食物的花園。

⁹⁴ 言下之意，男性是純淨和宗教性的，通常停經的女性也與男性一樣規律的祈禱。相對於此，女性在生孕能力期間無法那麼規律的禱告，因為她們通常忙於照顧小孩，以致於無法有時間好好的梳洗準備禱告。

⁹⁵ 男性總是與純潔的象徵有關，坐在神聖的右邊，穿著白衣，女性則坐在左邊，戴著黑面紗。當你問他們為何時，人們解釋說，那是因為男性是受推崇的—afdhal，而這個字與宗教相關。

⁹⁶ 在一個母子亂倫的故事中，其中貞潔、美麗的女角正是父親所生下的。

虔誠、較不受他人控制，而更像個男人。⁹⁷因此，他們往往以「像個男人的女人」意指不再從事性行為的女子，⁹⁸暗示男人與性距離的疏遠，而女人卻是在懷孕或月經等符號下外顯為性羞恥的。換言之，這種榮譽的價值對女性而言是困惑的，因為在她們追求榮譽的同時卻又是會懷孕的，使得她們在落實榮譽或道德上面臨阻礙。由於她們被視為是無法自我支配的，因而無法具備社會感（'agl），也就無法實踐社會秩序理念。相對於此，男性在被期待落實社會秩序，和他個人理型上是無所負擔的，促使他們獲得榮譽、擁有道德價值，和坐擁高位的正當性。

從以上說法中，我們能看出男女光就生理機制上有何乾淨與汙穢的區別，或甚至看出一種男性歸屬在遠離性，具備宗教文化，而女性卻在生理機制下淪落為性或羞恥的論述。這樣的思想體系不僅透過宗教論述去合理化一切發展，也透過許多日常生活語言、寓言故事或神話思維，將女性轉嫁為道德次等、缺乏自制力而無法成為自己主人的人。就像 Abu-Lughod 指出的，在一個母親與兒子近親通姦的故事裡（Abu-Lughod 1986:138-142），女性被賦予性上的負面價值，甚至暗指女性的道德是多變、次等的，被視為是性羞恥的象徵，間接影響了女性黑面紗的由來。在這個故事中，他們認為女性不僅會在合法婚姻中從事性行為，也會違背社會與宗教規範從事性行為，甚至傳遞出女性並沒有因為她已停經不能生育而減低性欲的訊息。因此在這個脈絡下，象徵羞恥的黑面紗與性結合在一起，剝奪了女性生殖的正面意義，被視為是脫離男人掌控的失序女子。類似的發現也為 Granqvist 所指出，她表示巴勒斯坦的村莊亦同樣認為骯髒的女人將傷害他們（Abu-Lughod 1986:144）。

然而，正是在這樣的思想體系下，這個負面教材所要傳達的，是女性至少可以透過得體（hasham）的行為克服「天生」因素而次等的道德。在女性致力於成為一個 better man 的同時，將她們收編到自己的權勢之下，混淆她們對於這種不對等關係的關注。不過，想當然爾，我們勢必會問，為何只是女性與生產相關？且為何生產只與性相關，而促使女性的道德次等？這是因為女性必須與性相關，而男性必須與宗教相關。就像我們已經知道道德價值是受人尊敬而擁有地位的基礎，在上述這種思想體系的建構下—男性不受性所驅使，女性總是被符號化為性，使得男性在持有道德價值的正當性上是很大的，也就透過這種溫柔的道德論述「悅服」（the free consent of dependents）了依賴者，而在另闢了一條路徑給依賴者追隨的同時（「得體」是依賴者獲得榮譽的唯一路徑），掩飾了「得體」等同於「服從」權威者的暴力。這時候，宗教道德的進入剛好潤飾了這層關係，降低了任何破壞他們既有社會地位與權威的可能。於是，這很快就能說明為何女性要

⁹⁷ 事實上貝都因並不否認女性能達到更高的榮譽，就像這些已停經且過了更年期的女人，她們有時候的姿態是比男性還高的，而這樣的女性往往也可以不戴面紗。

⁹⁸ 如：一個離了婚且不打算再婚的女子被戲謔為像個男人；另一個被丈夫打入冷宮的女子告訴 Abu-Lughod，「她生活得像個男人」。一個很年輕就離婚且不再婚的女子通常被視為具備男子氣概，這樣的女子通常不再受婚姻掌控，她們不再生產。

被打造為「性」的，因為對性的否定是鞏固他們既有權力的不二法門，因為性威脅了社會秩序與父系長者的權威。於是，我們會發現，這套概念化體系或道德論述並非只是偶然地男性優越於女性，卻是有意識地將文化論述導向為一種鞏固權力的統治模式。以下，我們首先要探討為何性威脅了社會秩序與權勢者既有權力的思考。首先，我們必須對「悅服」的發生作一說明，並在最後思考依賴者獲得榮譽的唯一路徑－「得體」。最後，透過 Abu-Lughod 對面紗意義的思考，我們將更能理解這其中的關係。

第二節 偶然的非偶然性

3.6 性對權力的威脅－性別秩序

承接上述的分析，我們很容易理解中東社會之所以否定「性」且推崇父系平表親（parallel-cousin）⁹⁹的原因，也在很大程度上解釋了每一起死於婚姻安排的榮譽殺人事件。因為對貝都因人而言，性是社會體系的重大威脅，也啃蝕著權威者的地位，而平表親正是化解這個危機的最好模式，抑制了男性之間的分裂。這樣的婚姻除了生物性繁殖的目的外，也得以再製（reproduction）或鞏固社會關係，是種集體策略¹⁰⁰。這是因為「性」關係很可能使得一個男人分離出他的宗族之外，造成父系氏族勢力的緊張，因此必須透過意識型態與儀式性的規範，解決社會核心裡的緊張關係。對此，Kressel 亦表示，性競爭的暗湧迫使家戶的和諧曝露於危險之中，因而壓抑年輕人的性欲是合乎邏輯的解決辦法（Kressel 1992:15）。然而 Bourdieu 卻也指出，正是這樣共產、共享的父系氏族埋下了日後爭奪家內經濟、政治的競爭心裡，如：父／子、兄／弟或堂兄弟之間的競爭與衝突（Bourdieu 2002:61-62）。這一類權力傳承的模式，注定了做兒子的只能在父親生前處於臣屬的地位，也就是 Abu-Lughod 所指出的「輩分」的重要性。於是在某些時候，為了抗衡凝聚力極高的父系意識型態，在年輕人想獲取資源、想獲得獨立家戶中高位者所擁有的個人權力下，撕裂了由成年兄長共同組成的家戶，另闢一個新家

⁹⁹ 事實上，Bourdieu 指出，任何一種婚姻模式都是在保存或擴張群體所共有的物質與象徵性資本，屬於一種再製策略（reproduction strategy）。因此，在這個脈絡下的平表親同樣也以相同的目的出發。只是 Bourdieu 亦表示，平表婚是聯姻選項中不太容易實現但很理想的姻緣，就某種程度上等同倫理規範，是每一位適婚的人應該遵守的禮法，但在情勢不容許的時候也並非牢不可破的。另外值得注意的是，每一樁婚事的走向都有它實作的條件與環境，因而指出不同實作下的差異性，儘管其中也許有規則可循。在本文脈絡中，筆者並不打算交代平表親背後複雜的差異性，只欲突顯出這個再製策略背後的社會關係或政治利益，說明這種體系下的統治模式與支配性，如：個人或團體運用該策略客觀地續存或擴張他們的物質與象徵性資本。在這樣一種再製策略體系中，他們藉由再製或改善他們在社會結構中的位置，客觀地再製與生產模式有關的生產關係（Bourdieu 2002:70）。在這個意義下，平表親做為一種凝聚權力、利益的向心力，已成為一種公定的婚姻儀式。

¹⁰⁰ 這種集體策略又是個利害關係團體行使各種策略所促成的結果，至於各利害關係團體對於各自利益看得有多重，則依據他們在家內單位中權力結構的地位而定。

庭。在這樣的情況下，妻子有時只是他們年輕弟弟想脫離兄長權威控制而尋求獨立的代罪羔羊，因而也許不帶走她。但無論如何，貝都人都意識到了性對宗族凝聚力以及家族權威的分化，因而推崇仍能維持父系血統，且不至於因為婚姻而腐蝕了認同、勢力的平表親，好鞏固自己的權勢。

換言之，一場獨立的婚姻可能威脅了權威與年長父系親屬的控制權，改變了供養人與依賴者、長者與年輕者的階級關係。由於男子的婚姻大事可能顛覆他們的權力，而致使家內經濟出現危機—以消耗（家室一空）取代資產累積（家室滿溢），終致公共財崩潰。於是，年長父系親屬藉由掌握婚姻大權，抑制可能威脅父系團體利益的婚姻模式。在這個意義下，娶叔伯女兒的男子是父親的替身，是神話表述裡最好的婚姻（凝聚認同與權力，也有報償可得），因而無法規避這樣的責任¹⁰¹。就像 Peters 所指出的昔蘭尼加貝都因人，「婚姻侵蝕了年長父系親屬的權威，因為這代表他們必須給新婚的年輕人自己支配的主權。於是，年長的父系親屬故意忽視年輕宗族的婚姻，潛意識地承認這種婚姻對他們權威造成的威脅」（Peters 1965:129-131）。同樣地，在 Awlad 'Ali，新郎的爸爸與大伯從來不會開槍慶祝自己兒子或姪子結婚，也不加入迎娶新娘的行列。更不用說其他婚姻關係的性是如何嚴重地挑戰了年長父系親屬控制依賴者的權力。或者，就像下面這一首有關婚姻的通俗小調，指出了性與親屬關係之間的緊張：

當他關上了身後的門，他便忘記了扶養他長大的父親。
當他拉著妳的臂膀躺向枕頭，他便忘了他的父親以及他的祖父。
（Abu-Lughod 1986:147）

Abu-Lughod 表示，在 Awlad 'Ali，婚姻是建立在群體、家庭、家系或部落等約束力上，因此平表親屢見頻傳，而男性的榮譽有一部分也來自於實踐這項義務。這種婚姻在「由叔伯主導女兒歸屬」的模式下被認可，具有正面的影響，是降低性威脅的合理化策略。在這種婚姻模式下，性行為並不違反社會秩序原則，因為夫妻享有同一血親關係下的認同感，和氏族關係下利益的結合。於是我們會發現，很重要的一點是，不是性行為中的羞恥違反道德，卻是違背利益的性為行違反道德。正好符合 Collier 所說的，「這些女人才不會是啃食夫族居住團體的害蟲，而個人在婚姻下與共同體共享利益」（Peters 1965:129-31）。對此，Bourdieu 亦指出類似的想法，意識到了性關係與親屬關係之間的緊張，指出平表親可降低這種緊張關係，認為這種婚姻模式最符合性別分工的「神話—儀式」表述，尤其

¹⁰¹ 「做父親的沒把女兒嫁出去，是為父的恥辱」；「做父親的在女兒長大後嫁不出去，與其苟活還不如死去」。作兄弟的在有兄弟要求將女兒嫁給自己兒子的時候，是絕對不能拒絕的，尤其提出這一要求的人是兄長。如果把自己身邊的女孩嫁出去，卻沒事先知會自己的兄弟一聲，那這將被視為是對自己兄弟的嚴重侮辱。由於榮、辱都是整體概括承受，因此兩個做兄弟的都有需要「遮羞」；或用象徵利益來看，就是必須在家族的象徵性資本，因為女兒在婚姻市場沒有追求者而宣告貶值之前，趕快「遮羞」。因此有時候「窮親戚」得娶進家族沒人要的女孩，也算是他們對有錢成員的責任（Bourdieu 2002:47）。

符合兩性在跨團體關係中所分配到的功能。在確保勞力的性別分工、道德戒律...等刻劃女性社會屬性的機制下，塑造出習性 (habitus) 的結構，產生了一種外在的必然性 (Bourdieu 2002:78)。而在這種關係下，性不僅是種對支配社會關係之概念體系的威脅，也對父系氏族團體本身的凝聚力造成威脅 (Bourdieu 1977:44)。

於是，我們便能知道為何要將女性打造為「性」的，以及為何以宗教論述訴諸女性貞潔的意義。首先，透過道德價值下的性論述，讓女性遮掩起自己以降低性意味的可能，也就降低了婚姻的可能，或說剝削父系家族利益婚姻的可能。但這如何讓女性自發性的掩飾自己？也就是透過外在與意識型態的建構，讓女性成為依賴者，以悅服的方式，續存他們在社會領域與家族中的權威。因此，在道德價值的輔佐下，貝都因人建立了「性論述」與「獨立者與依賴者的互補」關係，將依賴者的「性」對權威者與宗族的威脅，藉由道德意識型態收編進「得體」、「服從」的框架中，繼續握有大局。就像我們在《活活燒死》這本書中所看見的暴力父權中心體—父親將環境塑造為服務且聽從於該中心體的氛圍。在書中，舒雅德的父親瘋狂的打罵她、揍她，讓她恨不得自己的父親死去或受傷。而她的弟弟亞薩德也拒絕著父親的暴權，舒雅德表示：「我認為父親並不希望弟弟在家裡擁有權力，不願意弟弟拿走屬於他的權威和財富。我父親經常對我弟弟說：『你還只是一個小孩！』」（舒雅德 2004:77）。

在宗教的論述下，他們讓人相信性腐蝕了個人的貞潔、美德，但更明白一點說，性腐蝕了榮譽與自制，而後者意味著一旦喪失社會感 ('agl) 後，失序狀態所造成的潛在威脅。屈服於性或浪漫愛會使得個人枉顧社會常規、義務以及與榮譽有關的價值，而混淆了社會秩序。因此性被歸屬於依賴、不利於崇高的榮譽...等負面價值。一旦男人喪失他們身為獨立供養人的責任而依賴著女人，她們也許能利用這種依賴，翻轉了以往男女的等級關係。由於榮譽的男人（那些對依賴者有責任的人）落實體系下的價值、再現這些體系，且負責承擔這一切，因此性不僅是對體系的挑戰，也是對男人地位的挑戰。於是貝都因人盡其所能地試圖掩蓋這種男女性關係，降低婚姻關係的意義，如：貝都因人從不以阿拉伯人慣用的婚姻字彙來指稱—jawāz 或 zawāj，因為這些字眼都是一對、一組的意思，過於強調男女的私人關係，被視為是粗鄙、直接的，而使用較委婉的說法—「起家」或「蓋了一棟房子」，意味你另起爐灶建立一個新的家系。這樣的說法轉移了婚姻關係中一男一女的注意力，加重你對氏族成長有無貢獻的思考。

通常，榮譽的男人必須掌管、駕馭著負面的力量，如：畏懼、痛苦¹⁰²、欲望

¹⁰² 事實上，貝都因人認為我們應該承擔肉體的痛苦與不適，且不應該抱怨痛苦，而最好能活得像個自我支配的禁欲主義者（意味著具有社會感 'agl）。舉例來說，某 Abu-Lughod 社群中的男子到開羅接受手術，整個過程中他神態自若，完全不吭一聲。對此，他的爸爸深感驕傲，對他兒子實踐了貝都因理念這件事感到自豪。他們認為哭泣是弱者的象徵，因此有權勢的男人從不哭泣，儘管苦難是如此強烈。

和依賴。因此，當男性勢必得否定它們卻陷入天人交戰的同時，他們只能透過譴責與迴避有關性的再現而保持自己。於是，得體的女性最好遮掩自己，對性的否認一旦能內化到心裡，整個結構體系也就得以續存。正是這樣的思考時時刻刻檢視著女人，也就說明了為何性犯罪總是女性過錯的原因，也說明了為何總是能將性犯罪歸結於女性的原因。現在，女性在這裡不但是向他人展示文化認同、社會價值的符號，也是社會秩序與既有權力關係續存的關鍵。她們的一舉一動牽扯著部落社會與集體利益的發展，也就解釋了她們為何被凝視，為何為人品頭論足的原因。權宜之計是，以得體（*ḥasham*）做為她們進入榮譽康莊大道的策略是再合理化不過的，因為遵循這一規範的女人是符合期待的。

3.7 悅服的意義

在我們知道道德與權力的關係後，也就知道為何社會優位或權勢依據的力量是道德價值的展演，以及從他人眼中贏得尊敬。道德在這裡是最溫柔的武器，藉由「悅服」獲得依賴者的尊敬，攏絡權勢，進而獲得地位，最後獲得掌管資產的權力。就像 Abu-Lughod 所表示的，對那些握有自治力（*autonomy*），享有平等主義（至少在政治生活上）而自豪的貝都因人而言，他們最迫切關注的是等級（*hierarchy*）與權力地位（Abu-Lughod 1986:33）。於是，他們會極小心的聲稱自己的權威，在不危及依賴者權益的情況下避免叛亂，避免揭示出這種關係乃是一場騙局的可能。換句話說，唯有人們對他們尊敬，他們才能「合法」擁有權勢，名符其實的持有社會地位（*gīma*）。而為了使他的統治在意識形態上合法化，統治者必須將被統治的服從化為義務，繼續他權力的保證。而為了贏得他人的尊敬（特別是依賴者的尊敬），這樣的人勢必與榮譽的規範緊密連結，勢必保護、供養依賴者，因為那是他權力來源的基礎。

技術上來說，如果權威者對依賴者施與尊敬，那麼這些依賴者便不會將注意力放在他們之間的不對等關係上。Abu-Lughod 指出了許多混淆這種關係的技巧，如：Sa'ādi 不喜歡在 Mrābit 人面前說他們與 Mrābtīn 有關。有一次她以 *shepherds* 這個的字眼指稱他們的牧羊人，她的主人立刻糾正她說，妳應該說：「管羊的人（*the people of sheep*），這樣聽起來比較好」（Abu-Lughod 1986:99）。但除了這些言詞上的技巧，通常權威者也不會公開聲稱他們對依賴者握有權力，而尊敬依賴者的尊嚴。這是因為贊助者的位置需要依賴者來支持，因此一旦他疏離了依賴者，贊助者也許就此失去權力。於是，一旦高位者公開命令、侮辱或鞭打依賴者，也許會引來反叛，因而腐蝕自己的地位。當依賴者極力想回應輿論對他的羞辱／挑戰，而保留他的自尊與榮譽時，贊助者與委託人之間的關係可能就會變得緊張。

不過 Abu-Lughod 亦指出，通常暴政是無法被容忍的，大多數的依賴者會行

使控訴權，評估贊助者所施行的權力。他們可要求調停者協調他們／她們的利益，甚至委託者可以離開不合理的贊助者而附屬到另一個新的贊助者上，如：年輕人可逃脫父親或叔叔的暴政，而附屬進母系那一方，或者附屬到其他家族。面對丈夫的暴政，女性也許可以怒氣沖沖地躲回娘家，但相對於此，女性卻沒有什麼方法抵抗暴政的父親或監護者，而只能透過些怪異極端的方法抵制父系的強行意志，讓人去檢視權威是否濫用，如：拚命的抵抗、自殺或甚至超自然的力量—下蠱、詛咒。這與上述我們在 Stewart 脈絡中所觀察到的「監護者」與「被監護之女性」關係的弊病一樣，以上這些方式也許可用來檢視享有自治力的高位者權力的濫用，可用來檢視他們對於依賴者的控制，但通常對依賴者而言，思考這些權威也許是易受傷的，因為他們的地位端賴這些人的賜予，況且這樣的反抗並非每次都可行。女性在這種社會氛圍下大多處於一種被動狀態，因而只是接收男性主導的氛圍，更甚，她們無法控制資源，因而無法慷慨，也無法證明自己的能力。她們不太有獨立的時候，只在某種社會情況下能宣稱自己的意志。在一種永久地象徵性依賴狀態下，女性只作為服從的、節制的、空閒的、居家的客體而存在。除非供養者對她們做出很無理的要求，或者贊助者不再尊敬他們，要不她們都沒有對立於他的可能。

回到思考悅服的意義上，它乃出自於一種自發性 (voluntary)，意味著在自我意識下選擇道德。這樣的氛圍讓女性感受社會性，甚至藉此認同自己的形象因而主動遵循道德，或說自發性的得體是女性追求社會地位的最好模式

(Abu-Lughod 1986:104)。在某些情況中，女性為了突顯她們在選擇道德上的主體性，襯托出自己的高貴，因而將自己與埃及女人或農村女人拿來對比，區別壓迫的順從 (docility) 與自發性 (voluntary) 順從的差異。舉例來說，當他們論及一個從農村地區嫁來的新娘時，她們會說：「她從東方來的。瞧瞧她，她工作如此努力，毫無怨言的服侍婆婆、處理髒東西。相對於公公的那些小孩 (阿拉伯人／貝都因人)，女孩就無法容忍這種事，她們會拒絕做這些事」。除此之外，她們還批評丈夫家的人怎麼會想娶一個出身這麼低的女孩，暗批新郎的母親只想要個不會反抗的僕人 (Abu-Lughod 1986:105)。

大家可憐這名新娘得服從她的丈夫，是因為她沒有選擇的餘地，就某種程度而言是低賤的。這種毫無選擇的原因如果不是因為她來自於一個貧困的家庭，就是因為她沒有男性親屬可在背後給她支柱，因而她也無法離開自己的丈夫。通常，她們也鄙視這樣的女人，不只認為她安靜、柔順，也認為她可悲且可憐。他們輕視那些被迫服從的人，但認為悅服的人是高貴的。只是，貝都因女人也許沒發現，這種看似有選擇性的自發性道德最終也只不過是一場騙局，而這或許是貝都因女人在質疑埃及女性或農村婦女順從 (docility) 時從沒料想到的—一個是外顯區迫的服從；一個是看不見的內在權力關係—就情感層面而言它是羞恥、害羞、尷尬，就行為層面而言，它是蒙面紗、不輕挑、遵循性規範。以下，我們要

就這種悅服下自發性的得體 (ḥasham)¹⁰³ 展開說明，指出這並不意味著其中並不存在著權力關係，也並不意味在這種模式下得體是絕對自發且不受任何脅迫的。就像 Abu-Lughod 所指出的，在獨立者與依賴者的關係下，ḥasham 一開始是如何從依賴者追求社會感 (‘agl) 的自發性舉動，到現在變成一種榮譽的硬性規範，使得女性在這種弱者榮譽的策略下，點燃了她們日後的命運—服從，也同時強化了等級制度。

第三節 思想體系的落實

3.8 得體 (ḥasham) 的意義

為了理解與榮譽有關的性規範如何落實在日常生活中，我們必須探討悅服的重要概念—得體 (ḥasham)。Abu-Lughod 表示，ḥasham 也許是貝都因文化中最複雜的概念，因為它代表著個人於社會的核心理念。在標準阿拉伯辭典中，各式各樣的字都是從 ḥashama 這個字根衍伸出來的，被翻譯出像得體 (modesty)、羞恥 (shame)、害羞 (shyness) 的意思，其廣義的意義為得宜 (propriety)。事實上，就像 Wikan 極力強調的—榮譽與羞恥並非一套二元對立的模式，在 Awlad ‘Ali 這裡，帶有羞恥 (shame) 意味的得體 (ḥasham) 其實屬於榮譽的脈絡，是一種自發性經驗下的情感。¹⁰⁴ 根據悅服的觀念，ḥasham 不能被強迫，他人頂多可以在某個特殊場合建議她應該感覺羞恥或行為得體。

Abu-Lughod 藉由觀察 ḥasham 這個字在 Awlad ‘Ali 日常生活的運用，發現源自於 ḥashama 這個字根的字，依據不同的文法而被使用，彼此間有些不同。在這一連串的使用意義上，它的兩個極端是一種內在狀態，以及另一種行為模式。因

¹⁰³ 這個字同樣也為 Kressel 論及以色列拉姆拉 (Ramla) 和內格夫高地 (Negev Highland) 的貝都因團體時所提及。Kressel 於內文中表示，ḥashma (性節制) 與 Abu-Lughod 西部埃及沙漠中的 hasham (得體)，和摩洛哥的 ḥshumiyya 類似 (Kressel 1992:6)。

¹⁰⁴ 對此 Abu-Lughod 亦表示，貿然接受這些字眼是很危險的，因此我們不能假定我們知道 Awlad ‘Ali 中這個字的意義。比如說，我們很常將 ḥasham 這個字譯為 shame，而以 honor 與 shame 論述去探討 Awlad ‘Ali。她指出，這樣會迫使我們誤解這個字的意義，因為 Awlad ‘Ali 的得體與羞恥都是榮譽的形式，不榮譽是另一個脈絡。事實上，Abu-Lughod 之所以有這樣的提醒是因為 1968 年發生了一件字典決定文化意義的爭議。在 Antoun 的文章中，他對阿拉伯女性得體的研究是引人啟發的。Antoun 表示，「ḥashama 的確是他研究中一個很重要的字眼」。他寫到：「ḥishma 意味著靦腆 (bashfulness) 和自制 (self-restraint)，而 ihtishām 意味著得體或尊重。這兩者都與三個字母組成的字根有關，而產生尷尬、羞愧的意思」。附加說道，「另一個來自同字根的字眼 mahāshim 意味著女陰，而《古蘭經》中許多與得體和貞潔有關的文獻，都與保護女性的生殖器有關，藉此證明女性得體為何與性相關。不過很快地，Abu-Zahra 批評 Antoun 的說法只是櫥窗文字，僅依賴辭典的解釋，不符合日常生活方言的使用，因為一般大眾並不使用這個字，或者這個字的指示對象會隨著不同的阿拉伯方言而有所差異。她自己查閱了最可靠的阿拉伯字典，根本沒有 mahāshim 有女陰意義的說法。更甚，她舉出許多操阿語的突尼西亞人與埃及人對這個字的不同意義。

此，ḥasham 意指內在的羞恥感，以及在這種情感下油然而生的得體行為。關於前者，ḥasham 被概念化為非自發性經驗（因為非自發而感羞恥）；後者則是一連串符合得體的自發性行為群組。前者的經驗是一連串害羞、尷尬、羞恥的不適感。後者的一連串行為群組是符合得體尺度、說正式拘謹的語言。這種行為的文化模式包括了外顯可見的行為—蒙面、穿著得體。除此之外，還包括了個人姿態中的目光下視、謙虛端正、不抽菸，以及在進食、說話、笑和說笑上的限制（Abu-Lughod 1986:108）。

Ḥasham 與社會感（‘agl）緊密相關，意指一名榮譽之人的自制能力。在承認榮譽的理念下，就像持有社會感（‘agl）可以使人控管自己的所需與欲望，ḥasham 也同樣讓他們感受社會秩序和身處的氛圍。對此，孩子被視為是最沒有社會感（‘agl）的人，因而必須被引領至 taḥashsham（ḥasham 的動詞）。社會化的終極目標是教導他們理解社會脈絡，讓他們在社會感（‘agl）下能得體的行為，意指知道何時該 taḥashsham。於是母親時常以命令式的口吻斥責他們的小孩，可被解讀成一種馴服—「管好你自己」、「行為端正點」或「丟臉」，情感與自發性舉止得體在這裡是很常見的（Abu-Lughod 1986:108）。

Abu-Lughod 表示，得體（ḥasham）與社會感（‘agl）這兩個字與女性理型的概念緊密相關。因為在女性無法主動掌握榮譽的脈絡下，被動的服從與得體是她們晉升榮譽大道的唯一途徑。一個理性（有社會感的人）的女人（‘āgla）是行為端正的，意味著她在社會生活中儀態良好，其互動相對影響了她親屬的地位。表現在一般舉止時，即意味著她遵守得體（ḥasham）的行為規範。他們說，理性的女人（‘āgla）知道何時該說話，何時該沉默。然而，這裡緊扣著一個事實是，她勢必是順從的，因為在貝都因社會中，發言者通常是高位者，而低下者只能聆聽（Abu-Lughod 1986:109）。相對地，不具備社會感（‘agl）的女子或不受教（not taḥashsham）的女子，若不是被指稱任性（willful/gāwya）¹⁰⁵，就是被說成娼妓（slutty/qhaba）。女性之所以不能任性是因為一個得體（ḥasham）的女人不可過分強硬，對依賴者或社會次等階級的人而言，表現強硬是不適合的。

貝都因人認為無禮的舉動源自於不當的教養，因此不可溺愛小孩。在管教小孩上，母親們雖然不分男女，但她們卻一致認為最好不要縱容女孩，以免她們最後變得任性¹⁰⁶，而認為最好不要懲戒男孩太多，以免他們最終變得膽小。甚至有

¹⁰⁵ 任性（gāwya）這個字來自於字根 qwy，附屬在等級制度關係中。貝都因人專門用這個形容詞形容女人，意味她們過度強硬、過分自信。女性不聽從長者的指令、成年女性拒絕請求，或妻子違背丈夫，都被視為是任性的，認為她們缺乏 ḥasham。那些意見太多女人會招致懲戒的行為（Abu-Lughod 1986:109）。

¹⁰⁶ 不過，對於貝都因女性任性的說法，這裡又好像出現曖昧不明的論調。說一個女人有教養（taḥashshams）無疑是種讚美，但說一個女人任性卻不一定是種侮辱。女人有時對任性的女孩有些敬畏，但並不少於尊敬，儘管社交者會不斷訓斥她們，把她們拉回正道。不過很奇怪的是，當婦女討論陣營中的一些年輕女孩時，卻認為任性的女孩活潑、明亮，雖然她們總是給母親們惹麻

時最好遷就男孩，其用意是在與他人互動的過程中，男孩可藉此獲得權力而非成為弱者。依據這個觀點，她們甚至認為應該哺乳男孩較女孩更長的時間。一名年長婦女表示：「更多任性的男孩是好事」(Abu-Lughod 1986:109)。同樣地，Kressel 指出，在教養女孩上，他們很常用打罵、指責（如，說「不」！和“b!”），和以命令的方式對付調皮小孩。比起教養男孩，他們在教養一個女孩的人格特質上出現較多的爭論，顯然他們對女孩的教育較嚴格，而這是一個邏輯的結果（Kressel 1992:9）。

在貝都因的結構體系下，女人長大後通常就只是一名依賴者，甚至認為女人應由男人統治，且應順從。最多，在女家長的統治下，女人可以掌管一些財產，對她的兒子施展影響力。相反地，男孩長大後就是一名贊助者，他們若不是供養團體中的依賴者，就是供養自己的妻子與小孩，因此無須順從於太多事

(Abu-Lughod 1986:110)。在那個母子亂倫的故事中，女主角更是集所有女性特質的理型於一身。首先，她因為是她「父親」所生下的女兒，因此被認為道德崇高，是個受教的女性。此外，又因為不讓老女人犯下褻瀆穀物的罪（不能將阿拉祝福的食物放在地面上，應該要用一塊布墊著）而象徵虔誠良善。第三，她因為服從丈夫與婆婆的指令而令人尊敬。第四，她因為聲稱不需要男人，且因為奮力抵抗被男主角強行擄走而顯示出她的貞潔。



3.9 服從的對象

在我們知道女性為何被符號化為性，以及社會感（‘agl）缺乏後，我們便能理解，解決她們地位與體系理型之間斷裂的唯一方法，是主動地服從權威者。只是，我們同樣要問，得體（hasham）真的不存在任何權力關係的壓迫嗎？在這裡，我們會發現，在那些維護社會體系的高位者面前（值得尊敬的人，對她們負有責任的人，或那些展演榮譽美德的人），女性深感自己是羞愧的，因而服從於他。但是，在同性、地位平等或同樣與自己身為依賴者的年輕男子面前，她們卻不感到羞愧、尷尬，因而發現女性只在某一階級地位的人面前羞愧，透露出其權威性¹⁰⁷。Abu-Lughod 指出，人們在長者面前覺得尷尬是因為長者握有資源與權威，以及長者們知道他們以前是如何軟弱與赤裸¹⁰⁸。於是，委託者就被他的贊助者，

煩。然而，某位任性女孩的母親似乎有點驕傲自己女兒的任性，表明自己年輕時也跟她一樣任性。

¹⁰⁷ 這種感覺就像學生總是會在老師們的面前乖巧，但卻在同儕之間相互打鬧、嬉戲。

¹⁰⁸ 這裡所涉及的是貝都因人情感模式。對貝都因人而言，在 Awlād 'Ali，情感的分配有兩種型態，一種是正常的模式，也就是一般世俗論述下的情感型態，該模式透露出了文化意義；另一種則透露了他們非武裝情感的模式—藉由他們傳統的吟詩。對貝都因人而言，在大庭廣眾之下，最好讓自己看起來是不易受傷害的，因為一旦某人深受什麼情感影響，如：性、因失去而悲傷，也就承認了某人不具有自治和自我控制的權力。因此，在貝都因世界，掩飾自己的情感是種普遍現象，因此出現兩種情感模式的論述—「詩的論述」與「世俗之論述」。他們認為身理與心理上的曝露、赤裸都是軟弱與脆弱的象徵，因此孩子是天生的依賴者，他們完全沒有自制的能力，其吃喝拉撒睡的失控模樣為大家所目睹。一直要等到他們長大發展出自制力與社會感，他們才開始不那麼依賴，才開始有服不服從他們管理者的選擇。他們認為男人一輩子有四個階段，第一個

以及與他贊助者同地位的人教化 (taḥashsham)；女人被年長女人教化，但不會被男性委託者教化（因為地位低等於她），儘管他們的年齡長於她。換言之，個人不會對那些曾在他們面前曝露，或對那些曾在他們面前顯示脆弱的人感到害怕或丟臉。因此女人們不被年輕男子教化，或者也不被她們丈夫或氏族的委託者教化，因為她們已看過這些男人赤裸的模樣（或說沒有權威可言），或看過這些男人被她父親、贊助者支配的模樣。Abu-Lughod 表示，以英語慣用方式來說，她因為站在「某人」的面前而感到羞愧，但我們不會在一般情況下聽到某人害羞或羞愧。這樣的說法可在以下兩個字詞的交互使用中得到驗證，he is ashamed/shy in front of...，意味著 he is afraid of 和 he respects...。

雖然我們無法理解每一次羞恥 (shame) 的主觀經驗，不過在 Awlad 'Ali 的脈絡裡，羞恥似乎正是因為在這種道德等級制度的某人面前深感不自在，而覺得緊張、不適。對此，Abu-Lughod 指出了一次自己親身經歷的經驗，因而推論出 Awlad 'Ali 羞恥的特性。

有一次我在拜訪一個陌生家戶時感到頭暈，也許是因為緊張，我的胃感到非常不舒服。當我向我的社群成員說我的症狀，他們很快地點頭彷彿能理解我的感受，他們說我 mithashma (ḥashma 形容詞) 了 (Abu-Lughod 1986:112)。

Abu-Lughod 表示，在這個情境中，他們以為她因為面對高位者而感到拘謹，因而產生不適的感覺。她表示，大多數被評斷為 mithashma 的案例，都是因為害羞而覺得緊張，想趕快逃離現場而產生的感覺。換言之，在那次的經驗中，貝都因人以自己的文化背景去詮釋 Abu-Lughod 所面臨到的感覺，而反映出自己的價值體系。

只是，依據貝都因人的情感模式—堅信「曝露」是軟弱或脆弱的，其必然的結果是，「保護」意味著不去揭發，也意味著監護者或獨立者的保護讓妳不去揭露慾望。不揭發的理想形式是迴避，因此面對慾望，他們選擇以迴避或遮掩的方式保護自己。甚至，貝都因人認為向權勢者曝露出自己會招致疾病與壞運¹⁰⁹。因此，不管是與超自然或社會力量衝突，你若不是回應挑戰他，就是與該力量保持距離，意味著主動的攻擊與被動的迴避。於是，因為面對權勢或高位者而情感不

是孩童階段，他們僅滿足自己所需，不具備責任和義務。第二個是青年階段，從他們齋戒禱告開始，他就對部落的血產基金負責。這個階段的情感是複雜的，一直到 40 歲，他都可能受慾望所驅使。第三個階段是中年，這時期他被認為較有智慧和責任感，能夠分辨對錯。第四個階段是老年，是持續擁有智慧與理性的階段。因此，簡而言之，'agl 就是個成熟的階段。

¹⁰⁹ 事實上，貝都因人認為邪惡的眼睛、巫術和中邪三種東西是疾病與壞運的來源，認為這是因為受害者向權勢者曝露出自己。最佳防範邪惡之眼、精靈以及巫術的方式是護身符，那是聖人寫有幾張《古蘭經》經文的紙，更常的作法是寫下你所觸犯的《古蘭經》詩節。Awlad 'Ali 以 ḥjab 這個字指稱護身符，有保護、掩蓋或面紗的意思。在其他阿拉伯世界中，這個字專門指女性的面紗。

適或羞恥時，ḥasham 是最能迴避的龐大力量，且正是這種感覺促使行為得體。Abu-Lughod 指出，這是一種自我偽裝的保護，當女性面臨更大的力量—如：面對權勢高位者時，她們就會這麼做。對貝都因人而言，要保護一個人以防止更有權勢的人，那人必須被教化（taḥashsham），必須得體地行為，於是斗篷或面紗都是貝都因人認為得體的象徵。

因此，對女性而言，妳的打扮必須得體，這包括了蒙面、穿戴斗篷，意味著妳遮掩了先天的需求與欲望，有被受某人教化的意思。甚至，他們規定出更嚴格的規範，也就是不與上位者說話，或不看上位者的眼睛¹¹⁰。在某方面，這些行為意味著端正或謙遜，皆意味著遮掩人的本質，不對他人曝露。但如同我們所指出的，迴避有一定的對象，因為在地位平等或地位不及於該女性的人面前，她們都沒有迴避的必要，其曝露也是沒有危險的。於是，我們發現，這並非是一種性別隔離，而是他們在得體（ḥasham）思想體系下，慢慢形成一種害怕權勢與高位者的隔離，無形中形成了一種壓迫。於是，事實上，貝都因人並不將女性與年輕男子隔離在成年男子的世界外，而是一種弱者在面對權勢者時所感到的不適、拘謹，因而也就盡量迴避或遮掩自己。因此，女性只在權勢或高位者面前戴面紗，因為迴避或遮掩是妳在這些人面前的保護方式，促成了蒙面、目光下視...等得體行為的規範，最終卻形成了一種硬性規定。就像 Abu-Lughod 所指出的，當一個備受尊敬的成年男子進入，所有聲音都安靜了下來，只剩下身體挪動時衣服所發生的聲響，吵雜的女人與小孩頓時間鴉雀無聲。年輕男子在長輩面前也全身感到不自在，他們不再談笑風生，而只是安靜的坐在一旁。他們果然比較喜歡與同儕、委託人或和女人在一起。漸漸地，他們不再與地位不同的人接觸，無形中產生隔離的現象（Abu-Lughod 1986:116）。

現在，我們發現，位階不平等出現了一種社會距離，表現在得體（ḥasham）拘謹、謙遜以及迴避的形式上。然而，正是透過得體（ḥasham）的表演，我們獲知其中的階級意義。在地位相同的人之間，社會親密性可從得體（ḥasham）的缺席¹¹¹，以及願意分享任何事，願意對他人敞開心坊、曝露中看出。在這個意義上，得體（ḥasham）指出了一種等級關係，就像某天，當一個新娘嫁進 Abu-Lughod 社群時，她馬上就問家中的女性說：「我應該被誰教化（taḥashsham）？」Abu-Lughod 表示，「這是她認知我們社群中每一個人地位等級的方法，她勢必得得體的回應」（Abu-Lughod 1986:116-117）。對此 Abu-Lughod 提出了自己的看法，「得體（ḥasham）至少是害怕遇見強勢者，因為他們展示出一種力量，一種要控

¹¹⁰ 這在很大的程度上解釋了學者對《古蘭經》（24：31）蒙面紗一事的爭議。如果考慮以上貝都因得體的說法，目光下視則不僅只是宗教上貞潔或遏制性欲的意思，更有以此舉象徵服從於高位者的意義。

¹¹¹ 這些假定突顯出主人與客人之間儀式的變化，當客人說他已用膳完畢，他們會被主人斥責說：「什麼！你怎麼吃這麼少？你怎麼了阿？你在拘謹（mithashma）嗎？」客人當然會回答：「沒有，我當然沒有拘謹（mithashma）」這樣的說法意在表現出一種親密以及平等的關係，而不希望產生距離與不平等。

制某人的感覺。或許這樣的畏懼與不適源自於對自我形象的不安，以及對自己在他人眼光中的形象感到不安」。因為，在那樣的思想體系中，即使是依賴者—女人和年輕男子和委託者，也都共享著父權的榮譽文化理型，共同依據這概念衡量彼此，形成一種權力監控模式。而在這樣的文化思考下，遮掩與迴避是那些依賴者避免曝露出自己在這些理想上缺陷的保護，是那些非獨立者都最終難逃的命運（Abu-Lughod 1986:117）。

於是 Abu-Lughod 表示，儘管得體（*hasham*）是回應懦弱、害怕曝露的表現，或者是某種最能保護自己的行為，但即使你對某個特殊的人不感到害怕或脆弱，藉由行為舉止得體（*hasham*），你至少表現出承認他／她在等級制度中的地位。於是女性僅在重要公開場合，或與上等人士、陌生人接觸時才得體（*hasham*），意味著服從於那些等級制度中的高位者，服從那些維繫社會體系或道德崇高的人。相對於此，事實上人們並不期待女性行為得體，也不在同儕相處時因為經驗到自己的性欲而感到羞恥。甚至，在關係親密的女性團體中，她們的對話通常是放縱且粗鄙的，貝都因女性看起來也並非都是一本正經或高雅的。女性彼此間的互動，或是對下等年輕男子（尤其是姪兒）的互動，是很放鬆且親密的。只要女性對其他男人互動得體、行為貞潔，她對性的態度就能被有所接受¹¹²。於是，在權威者面前得體或對於榮譽的思考，都不禁讓我們質疑，女性只不過是服從了一套父權思維的貝都因文化。因而在許多面向上，她們對性或榮譽的思考可能不同於男性，而只是為了男性權勢者遵循規範。除此之外，不僅是 Awlad 'Ali，我們也在 Wikan 於阿曼的研究中發現，很多時候，女性代表的是男性面對外界的臉，因此索哈爾女性只是追隨男性的標準遵循行為。對此，Wikan 表示：

我想指出的一男人與女人對價值的不同，以及不同關係的網絡，就某種意義來說，意指在索哈爾存在著兩種社會。其中一個是男人有時也會染指的小小女性世界，但通常只有丈夫、兄弟和兒子才能介入。另一個較大的世界則是男人的，在他們的世界中也包含著女人，但只是一小部份，通常是男性親屬中的女性，如：母親、妻子、女兒和姐妹...等。這兩個世界包含著給男人和女人的標準，其中一個由男性環繞，另一個則由女性包圍。在男性的世界中，他們只對女性的性貞潔感興趣，因為這部分深刻地影響著男性的生活，事實上在女性世界中，好客和一連串的特質才是首重的（Wikan 1984:645）。¹¹³

¹¹² 舉例來說，一位活潑且有趣的女性曾短暫離開她的丈夫而與母親待在一起，她開玩笑地說，「我已經離開那個老男人 5 個月了。就算他再怎麼好吃我都離開他奔向另一個女人。至少你們可以給我一個短暫的旅程」。她的表哥在回程的路上告訴她朋友這件事，他們戲謔的罵她說，「哈哈！她真沒有羞恥感」，但並非是種譴責的語氣（Abu-Lughod 1986:156）。

¹¹³ 在一個訪問的過程中，Wikan 發現，她是出自於自己的理解（人類學者的男性思維—將女性的忠誠當作榮譽的本質）去質問 Sheikha（是個通姦的婦女）的鄰居，但 Sheikha 的鄰居卻摸不著 Sheikha 的行為與榮譽或不榮譽之間有何關係。就像 Sheikha 友人反問 Wikan 的話—「她總是友善、樂於幫助他人且慇懃好客的，難道這些行為在她自己與社會的眼中，沒有反映出她的價值嗎」？

3.10 面紗的意義

總歸來說，對得體 (hasham) 這種說法的最好驗證，是它用在女性帶面紗的思考上。就像得體 (hasham) 不僅是回應懦弱、害怕曝露的表現，而可能是承認他在等級制度中的地位，在這裡，我們也會發現，有關於蒙面，其依據與否不全然是性的，更決定於權勢者的階級與地位，或襯托出自己的身分認同，或女性作為一名依賴者對社會感 ('agl) 的追求。首先，在性意義上，女性性羞恥的象徵讓面紗遮掩了起來。而當 Abu-Lughod 問某個寡婦為何沒帶面紗時，那名寡婦表示，「我不再婚和性了」，再次確立面紗與性羞恥的關係。事實上，在一次婚禮聚會中，女性親屬聚集在一起聊天，一名老婦人嘲笑她姪子的婚姻生活。在這個對話中，一名坐在男人後面的年輕女性，也突然帶上面紗移到另一個房間。或者，一個原本「生活得像個男人」的離婚女性通常不帶面紗，卻突然一陣驚嚇中趕快戴上面紗，原來是某個女嬰在玩耍時不慎露出了屁股。除了基於得體的社會性意義而蒙面，透過上述女子的反應，我們亦觀察到內化至女性心裡的羞恥感所投射出的反應。

第二，貝都因人認為面紗與 hasham 是同義詞，因此面紗也是得體、服從的表現。事實上，它作為一種自發性舉動，一樣具有悅服的意義，因此不被認為是種男子對女子施壓的行為，反而是年長女性培養女性擁有社會感 ('agl) 的過程。一般來說，面紗和 hasham 讓女性認知到社會體系中的性，因而期待自己遠離性，藉此宣稱她擁有社會感，或藉由遵循體系的理型而擁有社會感。事實上，這也解釋了為何貝都因女性只在某些男性，而不在女性間或年輕男子面前戴面紗的原因。因為這也是她在那些象徵利益且徹底地落實社會理念的人面前，透過身體的客觀表現，表示自己尊敬該社會體系的方式。在服從這些等級制度中的權貴者，而在開放給弱者和道德次等之人機會的情況下，藉此獲得榮譽。

第三，通常，Awlad 'Ali 貝都因女性露臉不露臉、拉高或拉低全憑她遇見怎樣身分地位的人而決定。有時候它可以拉高遮住整張臉，有時可以拉下來露出整張臉，有時候露出一半的臉。回應上述的思考，貝都因女性只在正式或重要人士出現時才戴面紗，她們自己於女性世界中並不戴面紗，不管她們多認同社會體系和家系宗族，或有時候即使在男性的陪同下，她們也不戴面紗。因此，女人通常只在她父親、大伯、家系長者、堂表哥或姻親關係中的長者面前戴面紗。事實上，她們更常在已婚男子面前戴面紗，而有時也在非氏族長者或陌生人面前戴，除非這些人被確信是社會階級下等的男子或非貝都因人。因此，如果父親過世而整個家庭的責任落到她的哥哥身上，她便在哥哥的面前戴面紗。相對於此，女性則不在丈夫、年輕弟弟、表弟、姻親或她丈夫的依賴者，如：他的委託人，或比她丈夫地位低等的男子面前戴面紗。如果夫妻間年齡差距很大，她也不會在晚輩面前

戴面紗，儘管他也許大她很多歲。因為對貝都因人而言，輩分遠比年齡來的重要。或者有愈來愈多的男人因為膽小、過度依賴而失去榮譽，在女性覺得不再有服從於他的必要性上，她們不再於這些人面前戴面紗。¹¹⁴

在這裡，操作上的原則是女人對那些有權支配她們的人，或對體系負重大責任的人面前戴面紗，而不對等級制度中的低位者－依賴者和沒有榮譽之人的面前戴面紗。其中，丈夫是例外者，作為妻子的性伴侶，他們必須共同承擔妻子的羞恥。非貝都因人當然沒有維護或落實社會理型的責任，也無法從貝都因人那裡得到尊敬。由於他們認為埃及人在道德面向上是有缺陷的，因此當貝都因人走在開羅和亞利山卓的街上，她們是不用戴面紗的，不過當她們經過埃及馬特魯（Matruh）的貝都因城鎮時，即使她們坐在車上，也會戴好面紗。

與年長者一樣，年長女性也有撫養年輕男子的責任，因而愈來愈認同社會體系。甚者，當她們愈來愈沒有性生活，便愈來愈遠離原始欲望－性，愈來愈不感覺到羞恥。現在，她們愈來愈像男人，因而追求自信、責任、自制和虔誠的美德，希望擁有男人在等級制度上的高位。在某些情況中，不戴面紗是女人用來宣示自己地位的象徵。當女人認為她們的道德崇高，她們便不再帶面紗。如：有個很少戴面紗的女人表示，「她的臉是白淨的」，意指她沒有好羞恥的。愈是年長的女人，她需要戴面紗的對象就愈少。年長且地位崇高的女人－出自榮譽血統或嫁給了一個有很多依賴者的有錢男子，只為幾位男性戴面紗，在在宣示了她們的道德與成熟男子相當。

最後，只有一類型的男子不出自於以上的原則讓女性戴面紗，他們即是陌生人與非氏族男子。比起自己氏族中同年齡或地位相當的男子，女性還較常在非氏族男子面前戴面紗。很顯然的，在女性同時共享著集體利益的情況下，她們也藉由此舉向外人強化對氏族的認同。透過面紗，她們無疑向外界宣誓對氏族男性的尊敬，強化了氏族的榮譽。

第四節 小結

¹¹⁴ 事實上，女性在判斷相對地位上是很有彈性且留有空間的，以至於她們甚至能協商地位的關係。舉例來說，某個女人花了大半的時間與母系氏族在一起，當她每次回到自己的原生氏族，她從不用戴面紗。她的母親有時為此責備她，她卻表示：「我離開時他們都還那麼小！」一位新娘嫁給大她很多歲的丈夫，卻沒有在她的姻親面前戴面紗，當她夫系氏族的其中一名女性問她為什麼不戴面紗時，她說：「她只在比她丈夫年長的男性面前戴面紗，並且嘲諷地說沒有這樣的人存在」。女性巧妙地藉由面紗顯示出她服從的程度－從頭遮到腳的正式裝扮到僅遮住臉部。隨著女性年齡增加，她們也愈來愈少帶面紗，一來是因為比她年長的男人愈來愈少－對她負責的男人愈來愈少。二來是一旦社群中的年長男性相繼去世，女性就被她們的兒子、姪子包圍，因此無須對他們戴面紗，因為她不僅看過他們小孩裸露、無助的模樣，也與他們一同依賴長者。

事實上，如果我們姑且以榮譽來指稱整個貝都因思想體系，並不難藉由像「生活得像個男人（是最有道德的女人）」、「不必戴面紗的離婚婦女（基於性論述中女性的性羞恥而戴）」或「遠離性的男性（相對於女性是宗教性的）」...等這種以男性符號為標準判斷好壞的說法，看出這種文化中的男性思維傾向，或社會空間裡統治者與被統治者的關係。或者就像 Abu-Lughod 某次詢問一名男子「為何女性是被教化的 (tahashshams)」？而他們的回答是，「基於尊敬她們的部落、她們的丈夫和她們自己」，因而看出女性在共享集體利益下所扮演的角色與被置放的位置，如：展示貝都因的文化認同、在婚姻中結合利益...等。透過 Abu-Lughod 的分析，我們觀察到了不同社會地位之間的權力關係、支配統治模式和半儀式化的道德論述，因而反映出依賴者對自我形象不安，而掩飾自己的保護。此外，也能看出女性如何在這種「獨立者」與「依賴者」的不對等關係下，透過道德論述的「悅服」，被收編入「得體」、「服從」的權力關係中。甚至是概念化體系如何合理化統治模式的位階關係，而賦予了管理女性的義務與責任，促使控管資源的專制，強化了這項差異。

這些分析不僅回應了榮譽殺人案中，總是將性犯罪歸咎於女性身上的原因——「在顧忌父系氏族既有的權力和利益上，透過性論述將女性與性的關係結合在一起，並在宗教性意義下，確認了男性的虔誠、純淨，因而將社會秩序的維持反映在『良善』的女性上」，解釋了那些於榮譽殺人案件中死於愛情與非阿拉伯情感模式下的男女，也重新解釋了觀察阿拉伯社會關係學者長久以來的困惑——為何女性的性行為，或說，為何總是女性的性，帶來了氏族的不榮譽 (dishonor)。在這部份，共享「榮譽」與「不榮譽」有助於凝聚氏族關係的認同，並透過內化的「羞恥感」制約這層關係。但社會認同的共享不足以說明為何親屬關係成員比女性本人更深感不榮譽，或為何殺了她就可以抹除羞恥。

由於在等級制度中，男人的地位是藉由依賴者向他展示自發性服從而確立。一旦這些依賴者不再向他展示自發性服從，這無疑是挑戰了男性的權威，且啃食了他的地位。換句話說，在長期「保護」他們女人貞操下所捍衛出的家族榮譽，賦與了男性長大後所享有的榮譽以及在政治上的影響力——權力和權威。在他人的眼中，依賴者的反叛將使得掌控他們的主人不名譽，使得他的道德價值遭受質疑，而道德價值正是他權威的根本。因此，一個不否認自己性慾的女子將顛覆男性的地位，因為這名女性是由他所負責，或女性在性榮譽上的脆弱，讓他們總是面臨考驗。為了重申他的權力與權利，男子勢必會藉由譴責她不道德的行為，而向外界宣示自己道德價值的優越，繼續宣稱他仍有控制她的能力，其最好的表現方式即是以武力宣示。這是因為人們為了與自身相符，為了在自己眼中無愧於男人的某種概念，如：榮譽或男子氣概，他們所必須完成的一切動力或動機，卻在女性作為一種交換物實踐榮譽的同時，榮譽僅為男性持有。

如果我們理解道德體系是如何說著父系氏族的語言，也理解女性的榮譽為何總是被動的服從，那麼，在這套榮譽的既定行為規範下，我們也就不對任何將女性行為詮釋為羞恥感到驚訝。事實上，如果我們仔細觀察這裡的榮譽與羞恥關係，便會發現羞恥其實是在榮譽的意識形態下作為一種約束力，基於對某人權力關係的畏懼，而羞愧、不安或服從，因而看到榮譽成為規範後的表演性質－女性只在男性大老面前戴面紗，發現到一種男（獨立者）女（依賴者）的性別隔離的現象。對此，許多學者也同樣發現到了男女世界中，面對榮譽或性時的不同態度，因而促使我們思考這兩個世界中榮譽與羞恥的論述，思考這種男女社群分離的原因？思考所謂的羞恥，是否只是一種任何威脅男性地位或國家機器的可能？因而與 Wikan 的論述展開對話－榮譽與羞恥從來都不是一組對立關係，因為這兩個詞出現時的相互作用相當不同。

就像 Abu-Lughod 所說的，大多數的學者太致力於結合面紗的主流思考－專斷為性的，而忽略了它的社會性意義，忽視了面紗所傳遞出的「服從權威」之意味，而總視該語彙為性或貞潔的。在這裡，我們也希望能做出更多回歸實際狀況和女性立場的思考，因而觀察「榮譽與羞恥的關係」，以及女性世界中的「不面對獨立者時，依賴者的世界是怎樣的？」「也同樣存在著榮譽的競爭場域嗎？」「她們對榮譽的思考與男性相同嗎？」「她們也將自己專斷為性嗎？」。於是，在下個章節裡，我們要藉由 Wikan 對榮譽與羞恥關係的解構，重新思考這組概念的意義，以及藉由她和 Abu-Lughod 對女性社群的觀察，揭開男性學者進入不了，或我們總以男性思維想像女性的女性世界。

第四章 榮譽與羞恥

事實上，不管是在 Stewart、Abou-Zeid 或 Abu-Lughod 脈絡中，我們似乎都沒看到「羞恥」的真正論調。就像 Wikan 所說的，「榮譽的魅力起始於古代和詩調，可被回溯到男人勇敢、誠實和有紀律的時代。然而，與榮譽相比，羞恥是相當不同的，它既非古詞也非詩調，僅是榮譽的一體兩面，或曾在文學作品中出現。羞恥表現在行動上便是不光采、粗俗或就是壞的，一點都不具魅力，唯有在自己的對立面－榮譽時才有魅力」（Wikan 1984:635）。她表示，羞恥（shame）作為一種經驗親近（experience-near），是人們對自己或他人認知的模式，伴隨著像感嘆這樣的負面約束力，而在面對評論或處置時必須不斷地解釋。相對地，榮譽（honor）主要是由理論勾勒出來，並非它自己接受與給予的互動模式（Wikan 1984:638）。

因此，以下我們要指出的，正是 Wikan 如何說明一種「榮譽經驗疏遠（experience-distant）」而「羞恥經驗親近（experience-near）」的關係，拆解它們互為一組的對立，曝露出我們所思考的，羞恥只是榮譽的前線而並非罪惡，只是規訓我們身體的社會約束力，而在榮譽的脈絡下時時時警惕著我們。或回應 Abou-Zeid 所說的，榮譽在這裡是藉由抹除團體中某人的羞恥而獲得，因而指出社會理想只有在他人或另一個團體付出代價的情況下才被理解，而這正是榮譽與羞恥作為理解社會理想的功能性（Abou-Zeid 1966:258-259）。誠如 Kressel 所言，「如果我們了解榮譽是人類的本質財產，且只要我們遵循著道德舉止的立命，在社會化的基本進程中，『拒絕』就會比『接受』多。因此，我們在教育小孩時，與其教他們說『好』還不如教他們說『不』，以免最原始的源頭耗盡」（Kressel 1992:3）。而在宗教道德實踐社會理想的情況下，這樣的論述剛好正當化了它的論調，反映出榮譽殺人中阿布杜拉所說的「社會現狀如此，這麼做身不由己」。

第一節 羞恥作為榮譽的制約

事實上，我們在許多學者的討論中發現，人們其實不常去談論榮譽，但卻常指稱某人的羞恥。對此，Wikan 指出，許多被翻譯為榮譽（honor）的字眼，如：義大利的 onore、西班牙的 honor、希臘的 timi 或埃及的 sharaf，很少像羞恥（shame）一樣出現在口頭論述中，卻常出現在某些特別的場所，如：男人的咖啡館。她指出，對開羅人而言，他們通常只歸咎彼此丟臉羞恥的（shameful）行為，不爭論彼此的榮譽（Wikan 1984:638）。同樣地，地中海人也不常談論自己或他人的榮譽，卻很常談論羞恥。甚至，榮譽與羞恥都不見得是阿曼索哈爾人（Sohar）關注的

事，¹¹⁵ 因而指出一種「榮譽經驗疏遠 (experience-distant)」而「羞恥經驗親近 (experience-near)」的關係。

4.1 榮譽與羞恥的偽關係

事實上，Wikan 認為榮譽 (honor) 涉及的是一個人的整體，而羞恥 (shame / 'eb) 只應用在行為上 (Wikan 1984:636)，指出羞恥是因為一個與「榮譽」有關的行為而起 (Wikan 1984:638)。然而，一個行為是如何被判斷與榮譽有關因而涉及羞恥？這裡似乎難免出現「具體行為」與「抽象整體」的斷裂。如：在索哈爾，通姦被視為是羞恥 ('eb) 的行為，而犯下通姦的人卻被視為是不好的 (not good) (Wikan 1984:641)，而非不榮譽的。同樣地，在埃及，羞恥 ('eb) 是用於行為上，而非人。因而指出，當某人大喊 'eb 時，並非因為他不光采，而是因為他的舉止犯了錯。¹¹⁶對於一個人的「評價」，與他／她的「行為」，埃及人做出很清楚的區隔，因此最常聽見的是——「我並非譴責你，而是譴責你的行為，你的態度」。因此，在埃及，一個依據社會最高標準而舉止得宜的人，也不會被說擁有榮譽 (sharaf)，不被認為是榮耀的，而是說他／她很好 (kwayyis / good, nice)，他／她很仁慈 ('amir / kind, generous)，他／她具有好心腸 (kind-hearted)

(Wikan 1984:637)。除此之外，Wikan 亦表示，在開羅，她只聽到 sharaf 這個字通常意指性上的榮譽。¹¹⁷字面上來說，sharaf 意指榮譽、優先和尊嚴，但當他們聲稱地位或階級高位時，人們卻大喊 ana ahsan minnik (minnik 意指男子氣概 masc.)，意指「我比你更好！」而非「我比你擁有更多的榮譽」，而這樣的宣稱不僅運用在物質面上，也運用在道德層面上 (Wikan 1984:637)。

我們發現，在 Wikan 的脈絡下，不管是在開羅還是索哈爾，所有的羞恥僅與人的行為相關，不與人的價值相關，只是，很不同於 Abu-Lughod Awlad 'Ali 社會中「得體的行為」與「榮譽」之間的關係——一個人的價值建立在他遵循多少道德行為規範上，在這裡，榮譽與羞恥的關係不僅因為 Wikan 脈絡下「具體行為」如

¹¹⁵ 事實上，Wikan 指出，在索哈爾，儘管有很多羞恥 ('eb) 的行為，但羞恥這個字很少出現在女性對話中，儘管他們將很多舉止都納入 'eb 的行為 (Wikan 1984:640)。這是因為當羞恥發生時，與其汙名此人，他們通常會藉由指出這個人的其他良善行為而降低羞恥的可能，為當時的氣氛緩頰。所以只要每次提到 'eb，也一定會出現它的反面，彷彿試圖恢復已造成的傷害。因而指出，如果羞恥有一個組合，那麼 good、nice 和 beautiful 就是它的同伴，(而並非 honor)，而在開羅也是如此 (Wikan 1984:641)。

¹¹⁶ 事實上，Wikan 曾經認為，在開羅，'ayb 大概是最接近 'ird 的對立面，但 Stewart 卻指出這是 Wikan 的誤解。他表示，'ayb 意指某種丟臉、不光彩的事，意指某人說或不當的話或做了不當的事 (Stewart 1994:129)。

¹¹⁷ 在這個意義下又與 Abou-Zeid 的男性榮譽 sharaf 有所不同。因為 Abou-Zeid 表示，一個男人的榮譽 (sharaf)，大多由他的個人行為，和他親屬成員的舉止，特別是他親近的男性親屬而決定。親屬團體作為一個整體，有它自己特殊的榮譽 (sharaf)，主要依據共同生活成員的成就，和他們良好的行為而獲得。榮譽等同於「善良」(goodness) 或「美德」(virtue)，一個榮譽的男人只是一個良好或有德性的男人。因此，一個「榮譽的男人」意指他在對待他人或與人交往時是很誠實的，是信守承諾的，是聲張正義且拒絕任何壓迫的，是樂於捍衛自己、氏族和他鄰居利益的。

何構連上「抽象整體」而弔詭，也因為她與 Abu-Lughod 脈絡中「行為與榮譽」關係的差異而弔詭。¹¹⁸不過不管如何，Wikan 與其他等人的論述都讓我們拆解了榮譽與羞恥互為一組的事實，並重新思考著我們與榮譽和羞恥之間的距離。

事實上，Wikan 認為榮譽與羞恥不太符合概念的層級，卻較像是涉及了個人與他人眼中自己的社會價值，也是此人所屬的社會價值，而這樣的定位是更複雜的¹¹⁹。然而，不管如何，Wikan 認為榮譽與羞恥從來不是一種二元對立關係，指出羞恥更對立於其他概念，如：good、nice，而非 honor。與 Wikan 相同，Stewart 亦不認為羞恥與榮譽是一組對立關係，認為貝都因沒有'ird 的對立字。他表示，羞恥通常被視為是一種情感，但榮譽並非如此。推測 Stewart 的說法，這也許是因為榮譽在他的脈絡下更像是一種權利，因而在這個意義下建構出鞭策榮譽的羞恥感，以此作為榮譽的前線。對此他認為，羞恥作為一種情感很少能對立於不是情感的東西，因而聲稱羞恥 (shame) 的對立面最有可能是自豪 (pride) (Stewart 1994:129)。

回應著 Wikan 的看法，Kressel 亦認為榮譽與羞恥並非一組對立關係。事實上，他表示，透過某些質因素，我們能拆解榮譽與羞恥互為一組的偽關係。比如說：1.配置在社會中的榮譽經常被有所劃分，但羞恥卻不常。2.我們較常在日常生活中提及羞恥，而較不常在日常生活中提及榮譽。3.榮譽與羞恥之間並沒有一個過渡的地帶，也沒有一個中間點。針對第 1 點，Kressel 認為這是因為在榮譽被要求、且較珍貴的同時，我們並沒有這樣對待羞恥。針對第 2 點，他認為如果我們了解榮譽是人類的基本財產，且只要我們遵循著道德舉止的立命—榮譽在這裡開始，但也可能因為不道德的舉止而喪失，我們便會做出更多的預設標準。至於第 3 點，根據 Pitt-Rivers 的說法，榮譽與羞恥並非絕對對立。它們並非事物的兩極，在社會演化中也非同一個光譜。不過這並不代表羞恥與榮譽的行為不會被拿來比較。他指出，雖然判斷好、壞的道德標準是邏輯性的，且跟隨實證理論而被演繹，但有時，一樣的東西同時是輕蔑或欣賞的根源，而這一切全依脈絡而定 (Kressel 1992:3)。

4.2 羞恥的經驗親近與榮譽的經驗疏遠

¹¹⁸ 對此，Kressel 對 Wikan 的批判也許能為我們的困惑稍做解釋，那即是，Kressel 認為像榮譽、羞恥這樣的字眼是極具敏感的，因而也許在面對外人上迴避了對一個人的評價，或正是因為它如此敏感，因而盡量不去挑戰一個人的價值。Kressel 表示，這樣的字眼只有在挑戰的時刻才說出，因為這些字眼傳遞出與他相關之人的社會評價，也傳遞出他女性親屬生活的評價，是極具敏感的。¹¹⁹ 比如說，自我以及他人眼中價值之間，以及社會評價和自尊之間的關係是怎樣的呢？或者當自我價值與他人眼中的自我價值有所衝突時，我們要怎知道哪一個才貼近此人的榮譽呢？對此 Wikan 表示，很多概念被應用在人們判斷和解釋他們對自我與他人價值複雜的說法上，而這些說法必須被挖掘和描繪出來，甚至必須以「現實生活中榮譽與羞恥的行為結果是什麼」，區別它們與概念定義之間的關係…等。

雖然我們無法確定是否其他地區都與 Wikan 於埃及和阿曼的調查一樣，將一個人的價值與他的行為分開來看，不過，羞恥 (shame) 比榮譽 (honor) 來得普遍的這個事實，似乎是每個學者都同意的，突顯了羞恥的經驗親近原則，並以此作為人們對自己或他人認知的模式，而在榮譽的論述下以羞恥表達榮譽，或說以行為維繫這種情感，而使得羞恥經驗親近，卻與榮譽的距離愈離愈遠。對此，Kressel 表示，只要人類遵守著道德行為的指示，榮譽就會在那 (羞恥當然也就源源不絕)，但不當的道德事務也可能掏空、耗盡 (deplete) 了榮譽。因此，只要我們對榮譽的「崇拜」還在，它就會在不同的脈絡中產生自己的規範與標準，形成了一種人們遵循的法則，與競爭的場域，如：「擁有榮譽」、「擁有很多榮譽」與「不擁有榮譽」，面臨著不斷增強的統治衝動，但這也許都沒有不榮譽。對於 Wikan 的主張—「對地中海以及中東地區的人來說，羞恥大於榮譽」的說法 (Wikan 1984:636)，Stewart 亦表示同意，但稍加做出了修飾。Stewart 認為，這樣的宣稱是比較難證明的，但我們可以將它修飾為語彙的。也就是說，比起榮譽以及榮譽相關的字眼，人們的確較常使用羞恥，或與羞恥意義相關的字 (Stewart 1994:128)。

Wikan 指出，在她的田調經驗中，榮譽與羞恥和舉止的關係是很不同的。因而以 Geertz 的區分表示，羞恥 (shame) 是一個經驗親近 (experience-near) 的概念，是自發而無意識的口語，而這種經驗親近也許是在宗教、性或階級...等變項下而經驗親近 (Wikan 1984:637)。相較於此，榮譽 (honor) 就不可能有這種無意識脫口而出的情形。她指出，這並非意指人類學者的分析—「他們對榮譽深深著迷，準備好讓他們的女人為榮譽而亡」是錯的，也不是要質疑榮譽在地中海以及中東社會的重要性，而是與羞恥相比，對大多數人而言，榮譽永遠都是經驗疏遠的 (experience-distant)，永遠使我們擱淺於抽象之中，為專業術語所窒息，甚至指出對那些輕易使用羞恥的人而言，永遠不曾感受到榮譽 (Wikan 1984:637)。

於是，有時榮譽的內外並不名符其實，個人對價值的感知與外界世界的想法不同，或者你可能無須受人尊敬但卻深感榮耀¹²⁰，甚至無需感受它的價值即感覺榮譽，且在宗教論述下，使得榮譽的概念幻化為神聖，但唯一不變的卻是以「羞恥」的行為維持榮譽的論述。就某種程度而言，榮譽的經驗疏遠促成了個人主觀的詮釋，對於它的期待與「認識」溢出了更多「非它」的語言與「禁忌」式的規範和制約性的情感。就像 Kressel 所說的，有時候這並非是在榮譽上做出了羞恥的事，卻是預設了太多的社會價值，而與這個社會理想形成了劍拔弩張的道德關係，相對促成了羞恥以及相關概念的滿溢，也同時架空了榮譽。

¹²⁰ 就像 Abu-Zeid 所說的，榮譽通常超越了應得榮譽之團體的界線，讓其他間接團體也獲得了榮譽。如：一旦家 (beit) 中出了一名達到特殊成就的男子，其他與這 beit 相關的親屬團體都會連忙與該家 beit 結合關係，讓他們也因為獲得這項關係而成為聲望或榮譽的一部分 (Abu-Zeid 1966:252)。

4.3 榮譽與羞恥

就像 Stewart 所說的，在歐洲，早在榮譽作為一種內感覺之前，它也很常因為提及權利而被使用 (Kressel 1994:148)。現在，榮譽的經驗疏遠讓不同的人產生不同的感知，而這也正是它為何如此複雜的原因。於是，Wikan 表示，榮譽這概念是種情感 (sentiment)，以行為維持之，而由別人來評估一名聲 (reputation)，涉及到日常生活的表演—「自己眼中的個人價值，和所屬社會眼中的個人價值」，因而指出榮譽是他個人價值的評斷，以及他聲稱自豪的評斷，也是這種聲稱的承認，由社會承認他的傑出，和驕傲的權利 (Wikan 1984:638)。在這個意義下，榮譽與羞恥像是一套表演，她指出，在阿曼，榮譽的本質更像是人們依據榮譽的行為 (或說羞恥的行為)，藉此讓自己看起來良善，而與地中海和中東地區相當不同，且正是因為如此不同，使得阿曼人不像中東人一樣，認為女性的不貞潔是最極端的羞恥 (Wikan 1984:637)。然而，在這個意義下，Wikan 表示，即使在索哈爾羞恥不須被理解為具威脅力的公眾制裁，但它仍可藉由當地對自我的解釋操控一切 (Wikan 1984:637)，因而涉及的是公眾輿論形式與社會評價的問題。她指出，在開羅，對於他們所做的每一件事，他們總會被迫去思考「人們會怎麼說」？而這有時並非意味著「人們會如何評價和判斷他」，而是「他們會怎麼定罪以及曲解他」。因此 Wikan 表示，這裡並沒有像 Peristiany 所宣稱的一人有兩種，一種是天生具有 honor 的人，另一種是失去 honor 的人。這裡只有一種人，丟臉的人 (Wikan 1984:636)。

就像我們所思考的，這樣一種現象並不代表榮譽不重要，反而可能是人們透過羞恥達到榮譽一樣，是以羞恥作為榮譽的前線但非罪惡，是一種面對外界的驅力，而在榮譽的經驗疏遠下形而上化了它的意義，讓任何行徑都與羞恥相關，都與達至榮譽相關。對此，Schneider 亦表示，使用羞恥不僅能防禦和加強家族所繼承的遺產，還能確認家庭為一個共有的群體 (Schneider 1971: 20-21)。於是在這裡我們看到，羞恥彷彿因為做為一種約束力而是榮譽的一體兩面，透過種種「不可以」、「不對」、「不好」的字眼，以及「公開的醜聞」、「丟臉」的行為，和「愧對」、「不安」、「害怕」的感覺...，對比出一個社群的身分與文化認同、部落的凝聚力或公眾輿論的社會價值，而在不同的社會脈絡下有不同的論調，也反映出它流竄於每個社會的不同面貌。在這個意義下，正是因為羞恥做為榮譽的一體兩面，讓它在許多以宗教道德實踐社會理想的途徑中，隨著當地團體動勢的浮動形成不同強度或詮釋的道德體系，以此鞏固社會秩序，或說維護社會理想以及鞏固既有的利益關係。因此，我們會發現，對窮人來說，榮譽是他們僅剩的事；對新移民者來說，榮譽是種文化認同；對復興運動的革命者來說，榮譽是整治伊斯蘭的手段；對貝都因人來說，榮譽象徵著部落文化...等，但不管榮譽作為什麼，它的經驗疏遠已複雜化了它和羞恥的發展。

於是，回應我們在許多榮譽殺人事件中所看到的，每個違反榮譽的羞恥刺點都是不同的，有它每個事件背後的權力關係，或她被評斷為羞恥的社會功能性。因而有像移民英國庫爾族人因為文化認同所犯下的情況；也有基於婚姻配置或浪漫愛的案因（這一類婚事視女性為政治工具，是保證或流動的資產，可用來賺取象徵性與物質性利益）；或像巴基斯坦偏遠貧窮地區強調以榮譽的精神財富代替物質財富的情況；或是 Abu-Lughod 脈絡下，那些不再從事性行為「因而」遠離羞恥的女人（她對羞恥的感知是建立在性論述上的，然而性論述又是基於維護既有權力關係而論定的）。而同時也有像 Joseph Ginat 所表示的，「許多違反貞潔的女性是被包容的，甚至可以未婚生子」，或 Wikan 所言，「索哈爾人對別人的態度是以描述他們的價值而非質疑或挑戰他人的價值」，或 Abou-Zeid 所說的「羞恥（shame）是指那些沒有奉行良好規範的人，如：背叛朋友或配偶，不可靠、不忠誠且滿懷惡意的人」（Abou-Zeid 1966:245）。我們發現，在不同的脈絡裡，各地對榮譽與羞恥的態度也有所不同，因為這同時也隨著當地的權力支配模式，或部落男子氣概氛圍的程度而不同，影響著女性不同的生存空間。

於是，如果榮譽與羞恥不再是一組關係，或榮譽只剩下一套以羞恥實踐榮譽的規範，那麼我們在這裡不僅有重新思考榮譽殺人的必要，也有重新思考榮譽殺人是否真的「榮譽」的必要，也就有重新思考那些在榮譽殺人中被剔除的女性是否「罪惡」的必要，也有思考以此舉維持這種情感的必要。因為綜觀以上，榮譽更像是依據父系社會利益而定義，是在伊斯蘭再現了貝都因部落社會的阿拉伯人倫理觀念下定義，並且續存這種正當性。對此，Sita Lazenby 亦曾表示，「榮譽殺人並非是種道德問題，也不再是確保女性個人操守的問題，而是一種支配、權力關係的問題」（Lazenby 2001）。因而，這裡出現了 Kressel 所認為的，羞恥／榮譽與否全憑該情境中的社會結構而定，和傳統上的團體動勢（group dynamic）有關。對此，他表示，在貝都因脈絡中，‘ird 這個字與整個將女性與羞恥鑲嵌在一起的思想結構有關（Kressel 1992:1），認為它同時隱含著榮譽與羞恥，但聚焦在性謙遜上。於是指出‘ird 這個字除了因為某人的女性親屬行為不得體，或因為她被強暴而軟化了男人的男子氣概形象，要不似乎什麼「功能」都沒有（Kressel 1992:7），在在透露出一種萌生在各處的榮譽家族長治氛圍。因而指出貝都因社會中羞恥象徵女性特質，而榮譽象徵男子氣概的統治關係，是一種社會結構與傳統上團體動勢的問題。的確，將羞恥的概念鎖定在女性身上，是一連串錯縱複雜關係的結果，且是一連串父系家族長制利益的考量，以及透過羞恥之女性實踐（男性）榮譽的事實。透露出父系家族長制在榮譽的論述下，藉由「羞恥」制約任何危害既有利益與權勢的可能，而做為約束力或凝聚象徵性資本的暴力，或說更像是一種在性別秩序下所建立的詞語－羞恥的女性與榮譽的男性。

4.4 淨化字彙的辭源學與道德意義

回應著 Wikan 的說法，Kressel 亦不認為榮譽與羞恥為一組反義字，甚至還另外指出了兩個洞見。首先，他認為許多學者已預先強調了字彙上辭源學與道德舉止的關係。然而，這並不代表許多字彙的出現，在一開始就具有道德意義。如：他表示，依據禁慾的語彙，'ird 既不隱含羞恥也不帶有榮譽的意味，而是一種父系團體為了限制部族女性與外人接觸的隱匿狀態，阻絕任何非該父系親屬的求婚者 (Kressel 1992:2)。或者，回應 Stewart 的脈絡，'ird 是一種社會化權利的象徵，卻是在宗教道德銜接上阿拉伯人社會理想後，具備抽象與實質的意義，而在它溢出象徵性與物質性利益的同時，伴隨出更多羞恥的規範與字彙。對此，Kressel 提醒我們不能事先假設每個字彙與道德面向的關係，畢竟在貝都因部落中，像'ird 這樣的榮譽字彙一開始不隸屬於宗教道德，也不出現於《古蘭經》中。於是，Kressel 指出，是一種概念性的互補分布 (complementary distribution) 支配了日常生活對話中這些功能性角色的字彙，因而強化了這樣的關係，如：好與壞；貪婪與節制；榮譽與羞恥。因而，這裡每一個字的定義經常訴諸於它的對立面。然而，他所要提醒我們的，正是這種「為了在表達上有語序而將概念互為一組」的作法可能危及了正確性，以致無法達到本位 (emic) (Kressel 1992:3)。

再則，Kressel 指出了一種字彙的危險，那便是有些字是高度敏感的，如：'ar¹²¹ (阿拉伯的性羞恥) 與'ird，因而不常出現在日常生活中，甚至有其迂迴或委婉的修辭。對此，他表示，他們只有在挑戰的時刻才說出這些字眼，因為這些字眼傳遞出與他相關之人的社會評價，也傳遞出他女性親屬生活的評價。他指出，「我只有在某些場合曾經聽聞'ird，而當時被以警告或挑戰的語調表示」(Kressel 1992:4)。而對於'eb 這個字，Kressel 似乎更關注在階級差異上¹²²，指出這個字常用於一種父親對孩子、長者對年輕人或監護者 (wili) 對受他監護之女性 (wiliyye) 的優越感上，因而透露出上對下的支配關係。指出'eb (可與 shein 這個字互換) 通常用來指稱某種輕微品性不良的行為，如：不向客人打招呼或赤腳走在街上，有時候在 ird 的意義下被轉換成及物動詞型態 (Kressel 1992:4-5)。¹²³

¹²¹ 對此，研究埃及貝都因羞恥與榮譽關係的 Abou-Zeid 則認為，'eb 是羞恥 (shame) 的軟弱形式 (weak form)，而另一個較強烈的字眼'ar，則是典型的阿拉伯性羞恥。指出'eb 只影響個體行為者；'ar 卻影響整個家族，同樣也影響了受害者以及他的氏族 (Wikan 1984:637)。在第二種情況下，通姦或強暴的行為被稱之為'ar，因此帶來'ar。相對於此，'aib 的行為通常不需調停，直接將砲口對準作壞事的人就好，這樣的人也許會被責備、嘲弄、奚落，或乾脆被當作一個笑話。但'ar 的行為就不一樣了，通常犯下'ar 不僅使得那人招致羞恥，也會使得他的氏族招致羞恥，同樣使得受害者和他的氏族招致羞恥 (Abou-Zeid 1966:247)。Kressel 表示，'ar 這個字的字根意義隱含著「將生殖器暴露在外的羞恥」(shame of exposed exteranlia)，和「女性」(在貝都因的用法中，'āri fil 'āreh 表示我的女人與他的女人混雜在一起，一起和睦相處) 的意思，而這或許能解釋它為何被指稱性羞恥。

¹²² Kressel 認為，不同的字彙表達出個人所屬地位、階級的不同，如：年齡、性別、等級和階級，而這可以從說話的方式中看出不同程度的威望 (Kressel 1992:5)。

¹²³ 事實上，Kressel 認為，在榮譽與羞恥的關係上，動詞的表述是很豐富的，而這些豐富是無法在 sharaf (這一類的榮譽是依據男人的行為而變動) 或'ird 的分類下看出來的 (Kressel 1992:4-5)。

思考其所謂的敏感問題，這也許與 Abu-Lughod 所言的貝都因人情感隱匿有關，或者是在面對高位者時因為不安而迴避的情感有關。他指出，貝都因人並不會直接、公開地指稱對方的榮譽（'ird），因此一種挑釁的話是，「你們的榮譽已曝露其外」（'irdkum embayyan）或「你們的榮譽很廉價」（'irdkum rkhis）。或者，當某人的榮譽（'ird）被證明是廉價的，他們可以藉由說「我們知道你某些事」去詆毀那人，或者動動中指也具有同樣的意涵（Kressel 1992:6）。於是我們會發現到，「公開」、「曝露於外」對他們產生了莫名的傷害，因而他們從不直言不諱地指稱某人或某家族的榮譽（'ird），但卻無法抑制流言、猜忌的亂竄。

第二節 女性世界

於是，在我們重解了榮譽與羞恥的關係後，現在我們想試圖回到女性的立場上，思考上述的問題—「不面對獨立者時，依賴者的世界是怎樣的？」「也同樣存在著榮譽的競爭場域嗎？」「她們對榮譽的思考與男性相同嗎？」「她們也將自己專斷為性嗎？」。儘管 Kressel 表示，Wikan 很可能在她自己的訪談中¹²⁴，忽視了敏感議題下的言外之意¹²⁵，卻還是讓我們發現到自己很可能是出自於一種對榮譽的想像，或是男性思維的理解，以統治本身的觀點思考榮譽，也就是在 Bourdieu 的象徵暴力下以貞潔、忠誠與否，當作女性榮譽的本質感知一切，反而得到了一個來自女性世界對她的質疑「她總是友善、樂於幫助他人且慇懃好客的，難道這些行為在她自己與社會的眼中，沒有反映出她的價值嗎」？

¹²⁴ 在一次訪談的經驗中，Wikan 發現，她是出自於自己的理解（人類學者的男性思維），將女性的忠誠當作榮譽的本質去質問 Sheikha（是個通姦的婦女）的鄰居，但 Sheikha 的鄰居卻摸不著 Sheikha 的行為與榮譽或不榮譽之間有何關係，反而問她「她總是友善、樂於幫助他人且慇懃好客的，難道這些行為在她自己與社會的眼中，沒有反映出她的價值嗎」。Wikan 自嘆，是她自己將榮譽這個字眼陌生化了，卻沒看見它是如何呈現在眼前。

¹²⁵ 針對 Sheikha 事件，Kressel 認為那若不是被視為女性解放意識的覺醒（願意寬恕在情有可原情況下的通姦、賣淫），就是 Wikan 方法論的缺點（Kressel 1992:7）。因為他指出，像 'ar（阿拉伯的性羞恥）與 'ird 這樣高度敏感的字眼，是不常出現在日常生活中的。於是，這並不代表 'ird 或 'ar 的思想不存在，而是人們會去迴避論述這樣的事。如果以此來反思 Sheikha 事件，這意味著 Wikan 在那次事件中問了一個敏感的議題，因而得到了一個迂迴的回答。於是這個意義並不是索哈爾人不會挑戰別人的價值，而是大家迴避了敏感性議題，或不以直接的態度指稱這樣的事。然而，究竟是 Kressel 批評 Wikan 沒觀察到這議題其實是個很敏感的，以致當地人對她有所隱匿，還是真的誠如 Wikan 所言，索哈爾人是隱惡揚善的？事實上，Wikan 本人似乎也察覺到這點，因而指出了「表演」的可能。她表示，「我的確注意到索哈爾人常陷入『如何想像好自己』的掙扎中，而賦予她尊重，因而將「表現得尊敬」變成了「尊敬的本質」。於是，如果人人都在表演，都在投其所好，那麼我們要如何讀出人們真正所想的？她指出，透過細緻差異和諷刺也許能窺得一二。她表示，儘管索哈爾人意識到虛偽和假扮，但比起理解社會事實，他們似乎只願意讀取行為，因為質疑一個人的殷勤，或探究他得體姿態背後的原因是不厚道的。然而，這究竟要歸咎於索哈爾人較注重隱私權，還是 Abu-Lugod 所說的一種情感分離現象呢？Wikan 似乎回應道，在阿曼，她自己是對錯的裁判者。她被教導做對的事，不只是因為「人們會說」，也因為做這些事是好的且美的，或對人而言是有禮貌的。或就結果而言，某人認為這對自己比較好，因而涉及榮譽的一體兩面—比起「社會對他的評價」，「他自我眼中的價值」似乎在索哈爾是更重要的（Wikan 1984:647）。

對此，Wikan 的確表示索哈爾存在著兩個男女的世界，在男性的世界中，他們只對女性的性貞潔感興趣，因為這部分深刻地影響著男性的生活（但卻不代表女性只剩下性貞潔的價值，或對女性而言這是她們的唯一價值）；而在女性世界中，好客和一連串的特質是首重的。她表示，女性之間不太談論性，因而與男性世界相比，通姦也就不那麼令人可憎（Wikan1984:645）。雖然這個說法馬上又掉入了 Kressel 對她的批判裡，但在 Sheikha 事件中，通姦婦女 Sheikha 的確想試圖藉由好客抹除掉她通姦的標籤，因而比起通姦之前更慷慨。於是，這裡似乎透露出了另一個女性世界中的選項，因而姑且不管索哈爾特有的社會結構、團體動勢..等問題，她的七名好友似乎都能出自於街坊情結與姐妹情誼中接納她，卻不能與她共乘一輛計程車，不能到處散步，顯然出自於一種丈夫的顧忌。

除此之外，類似的現象也在 Kressel 的論述中出現過。他表示，在 'Azāzma 貝都因社群中，男人認為在性愛的過程中他們是勞累的，而女人卻是愉悅的。不過，年長的 'Azāzma 女性不針對這點討論性關係，認為女性主要關注在懷孕，且只是懷孕（Kressel 1992:11）。又或誠如我們在 Abu-Lughod 脈絡中所觀察到的，「依據其他榮譽相關價值而裁定女性道德次等的說法非常多。不過這樣的說法大多是從男性那聽聞，女性很少自願提供這樣的說法，雖然她們也不與男人爭論這樣的觀點」（Abu-Lughod 1986:124）。再或，如 Kressel 所說的，在沒有男性的陪同下，女性避免以 'ird、'ar 或 hrayyim 來指稱自己（Kressel 1992:7），卻不意味著她們漠視 'ird，也不意味著她們不知道 'ird 是如何反映在社會等級制度上，甚至也不意味著當我們總是看見她們出現在內部空間時，就代表她們脫離了社會關係（Kressel 1992:8）。

我想，以上的這些觀察是很有趣的，因而也無法讓我們否認男女世界存在一種可能的分化或斷裂。於是，在這裡，我們似乎有循著 Wikan 的例子、Kressel 的論述和 Abu-Lughod 的脈絡，來反思我們對榮譽的思考，以及揭開女性世界樣態的必要。就像我們在面對榮譽時，總是將榮譽視為「性貞潔」與「性不貞潔」的二分，而藉此檢示女性，因而面對到 Kressel 的質疑—即使女性意識到她們使用的是男人的術語，這又代表她們沒有自己的論述嗎？或者，誠如 Abu-Lughod 所觀察的，女性於女性世界是如何追求自己的榮譽？儘管那很可是只是一套女性世界複製男性思維的價值體系？對於女性世界的陌生，也許是因為我們太過於關注 'ird，以致於忽視了女性世界的豐富性。針對這點，也許誠如 Kressel 所說的，當榮譽這概念尚未成為女性奮鬥的目標之前，我們對它出現於女性世界的記載便少了。又或許這是因為以 'ird 去測量一個團體的地位和社會機動性是男性世界首要的關注，因而不同於她們的父系男性親屬，她們「較不」或說「無法」汲汲營營於 'ird，又或者要進入她們的世界是比較困難的，甚至存在著方法論的問題，如：忽視了一些敏感的資訊—像女性雜交或性放縱這樣的資訊，是避免讓外人知

道的，因而以一種隱匿的形式存在於男女之間（Kressel 1992:7-8）。然而不管是什麼原因，這並不代表女性沒有自己的論述，因此或許我們可以藉由以上三位學者的觀察，思考女性世界的價值感知模式或認知圖式，觀察這其中的性別隔離現象與差異。

4.5 性別隔離現象

首先，我們要藉由 Abu-Lughod 觀察 Awlad 'Ali 的性別隔離現象出發，卻會發現到女性反而很享受與男性世界的區別。誠如我們在第二章所看到的一依賴者對男性長者權威的畏懼，Abu-Lughod 指出，在 Awlad 'Ali，女性的確通常生活在與男性有所區隔的社會裡，形成了一個獨立於男性之外的女性社群。然而，當女性在大多為了男性出席的空間裡，而表示敬意與沉默時，男性便不再聽到女性們自然的對話方式。

事實上，有關於性別隔離的起源，Abu-Lughod 認為這起因於依賴者與獨立者之間的相互迴避，和因工作區分勞動性別開始，且似乎認為是親屬關係招致了男女社群的分離，如：在那樣的性論述下藉由面紗、抹滅自己、沉默、目光下視...等意象，表示對「維持該體系之男性親屬及長者」的尊重，因而助長了性別劃分的社會。雖然 Abou-Zeid 曾表示，貝都因人不強加性別隔離，但他們的確遵循某些性關係上的規範（Abou-Zeid 1966:256），Bourdieu 卻表示，性別分工存在於維持社會資本與象徵資本的勞動分工之中，而象徵資本的勞動分工賦與男人一切官方的、公共的和榮譽交換的專利中，在象徵財產經濟的配置中，女人的工作是內部的、連續的、重複的、卑賤和容易的（Bourdieu 2001:47）。對此，Abu-Lughod 表示，這種男女分離但並存的兩個社群，其功能不是要讓某個男性擁有權力，而是與勞動中的男女性別區隔，和主要以男性主導而建置的社會體系（那些存在於男性和女性父系體系之間所建置的社會體系），以及由年長男性親屬所享有的統治權有關，也與道德意識型態之分享，進而影響每個人的態度和行為有關，因而維持著這樣的氛圍（Abu-Lughod 1985:639-640）。於是，最後在強調父系團體的權勢與認同下，忽視了性別的束縛、共同經驗或日常生活的分享。且由於許多女性缺乏進入核心的管道，因此當女性不具有社會功能時，女性社群便獨立出來。

對此，她表示，男性進入女性世界比女性進入男性世界容易許多，資訊的流動也是單向的，是從男性領域轉移到女性領域，卻沒有從女性流動到男性領域的可能。通常，可以進入女性世界的男性，都是些不具有性威脅也不具有支配權的人物，也就是群體中低階層的男人或年輕男子。這樣的男性可以為她們帶來一些訊息，一些男性世界中的訊息。但即使如此，他們也還是屬於男性社群，且服從於年長男性，因此不會向男性回報女性世界的種種。當他們長大到足夠被父系權威收編時，他更是毫無選擇的必須表現出他男性形象的姿態。從結構上來說，女

性社群絕不自主 (autonomous)，因為它既無法自我容納 (self-contained)，也無法在經濟上自足 (self-sufficient)。因而即使看似形成了一個女性社群，卻仍無法突破這種從屬關係，且是被包圍滲透的，沒有所謂的建構性獨立。對此，Abu-Loughd 表示，它既無掌控特別的資產、空間，也沒有正式的政治出席或較大體系下的代表制度，更沒有個像利益團體的非正式行動組織 (Abu-Loughd 1985:640-641)。

4.6 於女性社群之中的女性

事實上，當我們將焦點從對結構的關注，轉移到女性日常生活的互動時，我們會發現，不管是在 Wikan 或 Abu-Loughd 那裡，女性都呈現了一種不同於公眾形象的姿態。甚至，Abu-Loughd 指出，在她和 Awlād 'Ali 女人共同生活的經驗中，女性在女性社群裡顯示出更多的獨立面，指出性別隔離也是一種女性的個人自治力來源。比起感覺被剝奪或被排除在男性世界之外，女性以彼此為目標，並且致力於保衛她們唯一的疆界。因此，成年男子的入侵是罕見的，且大多時候是不受歡迎的。在日常生活中，女人渴望擺脫丈夫和他們的男性客人，因此你可以聽到女人之間最常問的問題是：「他們走了嗎？」，而客人離開時她們的輕鬆模樣是很明顯的。除此之外，Abu-Loughd 亦指出，她最常從某個女性群體聽到的抱怨，是有關她們對於新家陳列的不滿。她們認為男性區塊和女性區塊距離得不夠遠，而埋怨妨礙了她們的隱私 (Abu-Loughd 1985:644)，或者是某個女人抱怨有人將女人的想法傳遞給男性知道。¹²⁶

從 Daisy Dwyer 對都市摩洛哥女性的分析中發現，女性大多希望男性不要出現在她們之中，因為這賦予了女性獨立和挑戰的機會。同樣地，貝督因女性也樂於接受性別隔離政策。因為當男性缺席時，女性可以從事那些男性在場就無法從事的活動，如：抽菸，而只要男性不在，她們便可自由自在的出入而無須任何允許。甚至，女性之間會互相掩護並及時通報，以防她丈夫或男性親屬出其不意的回來 (Abu-Loughd 1985:645)。Abu-Loughd 表示，在女性之中，不管是性、等級制度、得體或端莊，對她們而言並非是重要的 (除非是在眾所皆知的形式下)。事實上，她指出，我們不會將貝督因女性歸類為西方世界女性理想的形象—順從或纖細，而是以能力 (energy)、勤勉 (industry)、進取心以及心理和生理上的堅強去評斷她。¹²⁷其中，智慧、聰穎和語言技巧 (在說故事和歌唱能力上) 是備受推崇的，女性也常因具有女性理型的美而被稱讚 (Abu-Loughd 1985:648)。

¹²⁶ 女性希望男性退出她們領域的程度是很明顯的，我們可以從一個貝都因女人的反應中得知這一點。一名貝都因女人發現她哥哥突然隱藏了她之前批評過他的缺點。她臆測這勢必是她哥哥的新娘說出去的，因此她怒氣沖沖的表示：「我們已經住在一起有 17 年了，但從不會有任何人會將女人的想法傳遞給男性知道。女性不會告訴男性女性之間的種種，即使是年長女性，即使她們和男性談話，她們也從不曝露出秘密給男性知道」 (Abu-Loughd 1985:645)。

¹²⁷ 對貝督因社會而言，一個美麗的女人必須具備健全的體格和因健康而紅潤的膚色。不管是男人或女人，他們厭惡瘦弱、孱弱或多病的身體。

在初步檢視過女性社群後，姑且讓我們看看女性世界的互動模式。對此 Wikan 表示，女性的榮譽並非依賴的，那些女人所試圖追求的個人價值以及公眾尊嚴，並非在無形的公眾輿論之中，卻通常是女性的鄰居、家族女性親屬和她的女性監護人之間。由於女性已被社會化為節制和羞怯的，因而使得她們遠離公領域。一個女人可以與所有不同的女人連結相關，被確定在「人民知道我們也知道她」的信念中，而男人則很清楚知道他不在那樣的脈絡之中（Wikan 1984:642）。Abu-Loughd 表示，在她的田野調查中，她自己特別關注的是女性互動間的組織結構和氣氛。在每一次紀錄女性聚集的時候，她總是發現到她們輕鬆而不拘小節的樣子，和身體的親密性，以及她們熱情且歡愉的對話。有時候她們彼此懶洋洋地躺著，隨性圍成一個圈，面紗也沒穿戴整齊，身體一個捱著一個，頭躺在別人的膝上，臂膀勾搭在別人肩上，小孩在背上爬，或拉著媽媽的耳環。即使有陌生人來，大家藉由談論一般話題、交換彼此的生活故事，或彼此互相幫忙（如編髮或設計髮型）來拉近彼此的距離。事實上，伴隨著孩子的誕生，女性社群只會更緊密，因為懷孕、分娩和產後恢復的話題，是女性之間的私房對話（Abu-Loughd 1985:649-650）。

她表示，在女人懷孕期間，她生活圈中大大小小的女性會帶著禮物、紅包去拜訪她，還會帶著雞、蛋、肥皂、香，甚至是手工縫紉的衣服給新生兒。而她的親密好友或至親會暫時卸下家裡事務，帶著她們最小的孩子，在分娩期間待上個幾天幫忙。她們幫忙新媽媽掌管家庭事務，並在她腹痛時準備特殊的飲品給她喝，替她照顧小孩，幫她打理一切。到了傍晚，當所有的工作底定，女人們就會和她的孩子擠進產婦的房間，安心地睡在地板的草席上。入夜後，女人們就會開始閒聊道長短，彼此交換消息，互相說笑和分享故事，哼著歌和抽著香煙。她們對新媽媽表示了絕對的關照，藉由她們的幫忙、生產經驗的分享和建言的提供，產婦得到了許多幫助。在這樣的女性社群中，女性可以做任何她想做的事，也無須擔心會有人闖入或打斷。對貝督因女性而言，她們很享受這樣的時光，也很珍惜這種溫暖且友善的氣氛（Abu-Loughd 1985:650-651）。甚至，有時候女性也會分享彼此離婚的慘痛經驗或守寡的生活，而這通常可以發展出特殊的情誼（Abu-Loughd 1985:653）。

Abu-Loughd 表示，社群中的女性通常有致力於深入了解個人生活的傾向，甚至深入到連月事都知道。總歸來說，她們最常和最喜歡談論的是某個女人的長短。她們會對那些還不認識主角的人先講述她一遍，熱衷於從旅途中聽到，從其他較遠部落聽到，或從其他女性訪客那裡獲得的新小道消息的討論。女人們彼此討論著自己，也彼此解釋自己的行為，仔細說明她們對事物的回應態度，分享彼此的經驗與知識（Abu-Loughd 1985:653）。於是，她指出，與其他女性相處的時光大多是自在且無拘束的，但是女性個體與個體之間的關係則不見得總是這麼協

調。由於女性社群不僅是女人集聚、等待丈夫歸來時打發時光的場所，更是她們一生中社會和情感交流的場合，而這其中的關係是被賦予很多意義的。甚至，有時候無須出自於一種共同關係，如：身為同一部落成員或家族團體的共同利益與關心，她們就可以有許多經驗共享。對此，Abu-Loughd 表示，女性之間的互動是很熱情的，只要妳不要在還不熟的情況下就開別人玩笑或取笑她，只要妳說話時不要總是污辱、眼淚（可憐兮兮）和無情的樣子（Abu-Loughd 1985:651）。於是我們發現，這種不同年齡層或社會階級女性之間的親暱互動，與她們和男性之間的互動形成了很大的對比。對此 Kressel 表示，女性似乎比起男性更像個平等主義者，因而不像男人的對話一樣，處處充滿地位階級的界線（Kressel 1992:7）。

4.7 女性的社會責任

Abu-Loughd 表示，男女分隔的社會反而給予女性更多的自由，讓她們沉醉在小小的生命刺激，和擺脫男性控制的自由中，因而促成了社會責任的發展。在這樣的社群之下，女性為自己的日常生活事物繁忙，可以在沒有男性的干預下管理家務事。在閒暇時候，女性可以做她們想做的事，可以縫紉編織也可以拜訪鄰居，或就只是坐著。只有在男性離開好多天的時候，看管羊群和掌管生意的這種工作才會交給女性管理（Abu-Loughd 1985:645-646）。就像貝都因男性一樣，女性同樣也渴望讓人感到驕傲、無所畏懼、果斷，她們同樣對於別人污辱和公開冒犯她的尊嚴感到憤怒。對於因為依賴男性而必須被有所規置的限制上，女性同樣也希望能獨立。通常她們藉由強烈否認情感，或不向他人（特別是配偶）顯示脆弱一面的方式來捍衛自己的獨立。她們帶著防禦心、怒意相向和無欲望的態度來回應個人的缺失（Abu-Loughd 1985:648）。因此，Abu-Loughd 指出，依據同樣建立整個社會原則的標準，女性也有她們自己的社會脈絡和義務。如：在這網絡下，她們要在喪禮上提供慰問，必須參與婚禮和男孩割禮時的慶典，和參與從麥加朝聖平安歸來、興建新房子或從監獄和醫院重獲新生時的宗教慶典。在關係較近的親密網絡中，人們彼此之間會相互慰問，而住在附近的女人會在孩子出生後彼此探望，因而在這樣的場合下，延伸出禮物互換或服務的義務（Abu-Loughd 1985:644）。

在女性試圖獲得自治與獨立的情況下，她們的舉止必須與社會理想一致，必須避免與上層階級之人對抗的可能，或是避免任何「藉由強迫或直接宣稱能支配她們、而暗中破壞她們獨立性，使得她們變成依賴者」的情況發生，於是女性們反而推崇這種性別隔離現象。由於分隔的女性社會提供了一種女性可以發展個人特質的社會環境，因而同樣奮力追求著社會地位與道德。在 Awlād 'Ali，由於對性的否定，女性以不依賴男性為目標，也不試圖討好他們。反之，她們重視能力、自我自足和必恭必敬的距離。一名熟識非貝督因人的丈夫抱怨說，他覺得他的妻子們都太粗俗且缺乏女人味，跟她們睡覺就像跟男人睡覺一樣。而他坦率的年長

阿姨嘲笑她的外甥－這名擁有三名老婆的男子，說他過著狗一般的生活。她發現她姪兒的妻子們為了提供他更好的照料，而忽視了他。她自己的兒子最近娶了一名城市女孩，這名城市女孩娓娓道著她們是如何將「為自己丈夫準備衣服」、「為他們穿衣」、「寵愛他們」當作消遣。她開玩笑的說，侄子應該為自己娶一名會寵愛他的城市女孩。然而事實上，貝督因人認為非貝督因人的道德感較淪喪，認為這並非是一個好現象。但這故事的確道出了貝督因女子的獨立性，卻被描述為恥辱（contempt）、敵意或讓人敬而遠之的感覺（Abu-Loughd 1985:649）。

在女性社群中，對女性外顯的社會控制是在其他女性身上的，如：母親教育女兒，年長婦女督促年輕女子，並透過同一套她們在女性社群中成長時所學的道德理想，教育著下一代。這些模式一開始就放在任何一個行動者與身體之間，因為他的身體在他人那裡引起的反應或表現，和她對這些反應的認識，本身就是在這模式下形成的。Wikan 表示，女性的自我形象是她觀察她同胞的反應而投射出來的（Wikan 1984:642）。藉由流言蜚語、戲謔的言語和其他間接批評的方式，女性糾正著每個成年期的少女，有時也以詩歌的方式表達。男性只有在當有人嚴重違反基本規則時才介入，特別是違反性規範時（Abu-Loughd 1985:646）。

小孩是透過女性的教導而社會化進入貝督因社會的，女性教導小孩在適當場合應該如何謙遜、順從。女孩特別會因為不得體、不順從而被嚴厲地批評，當她們轉入青春期，沉重的壓力便開始落在她們肩上。她們必須隨時戒慎恐懼，藉由觀察女性們的對話學習道德規範，通常年長女性會以幽默的方式表達她們的反對。Abu-Loughd 指出，成年女子在批評別人時較機智，女性之間的多次戲弄有助於強調社會準則，是藉由玩笑的形式控訴違背行為舉止和違背社會理想的欲望。舉例來說，女性們通常會互開對方有關於性方面的玩笑，而以上所言都是違背「得體」原則的。當別人戲謔的指稱，或只是影射某人很樂於與她丈夫銷魂時，這名女性會立即強烈否認。某回有一名女性被人拿她與她丈夫之間的親密性來說笑，她隨即以當她丈夫與其他妻子共度夜晚她會比較開心的說法來否認，因為這樣她就能和孩子在一起。當第二個女人同意她的說法時，其他女性則質問她這世界要怎樣解釋她那明顯突起的肚子（Abu-Loughd 1985:646-647）。

當某人的確做錯了事，女性社群通常會間接地讓她知道她們的不滿。在某個場合上，一名新娘在沒有事先向她丈夫親屬抱怨的情況下就逃婚，也沒有直接返回她家，反而是向其他部落的鄰居尋求庇護，引來每個人的異議。當她最終被說服返回她丈夫身邊時，每一個社群裡的女性都跑來看她。她們重複地說著這個落跑新娘的故事，不斷將這個例子和其他落跑得較得體的經驗相互比較。她們微笑著談論，還不時眨著大眼睛，新娘家族中的一名年長女性親屬向年輕女性表示，她活該被打。這名女性開著鬼怪的玩笑，說新娘曾經宣稱她丈夫有時看起來像是妖魔鬼怪而嚇著了她（Abu-Loughd 1985:647）。

4.8 女性理型的文化建構

對於女性社會責任現象的這個觀察，引發了其他有關性別隔離政策下關係的問題，及女性人格或社會對女性理型的文化建構問題。就像 Kresseel 所問的，「到底是什麼將這種女性次等的想法保留了下來？並在女性間流傳，作為女性的美德？」(Kressel 1992:10) 對此，Abu-Loughd 表示，Awlād 'Ali 的女人既不生活在後宮，也不是隱居埋名的。而是像那些可以管理家中女性之姐妹的社會與階級一樣，她們住在一個普遍具有性別隔離的社會生活中。與其假設這是一個男性視角，而檢視那被排外或剩餘的二分之一女性世界，藉由實地觀察他們的真實生活，我們看到，之所以會區隔出這兩種共存社群的原因，是在於人們主要依據性別組織社群成員 (Abu-Loughd 1985:656-657)。對此，Kressel 表示，性別的訊息形塑了人對性別的結構，形成了一種全然的對立，因而促成相互依賴而互補 (Kressel 1992:14)。父系社會對男女舉止的規範形塑了心理的文化，甚至性別與羞恥的關係象徵著某種父系團體的強大，或說愈強大的世系愈強調羞恥。在貝督因社會中，父系制的意識形態優位、父系家族在經濟上和社會上的關係，以及他們在認同和身份上的影響，勢必強化了這種性別秩序。

然而，弔詭的是，性別隔離對女性來說又非全然的不好。至少我們在上述看到，分隔的世界緩和了性別不平等和女性依賴的問題。為了對社會規範負責，且避免與那些得以支配她們的男性相遇，女性放棄她們的從屬性，並選擇從那些維持社會等級的人那裡獲得尊重。女性們非常推崇這種性別隔離現象，因為這開拓了她們不受監督且平等的世界，和她們得以自治行動的領域。在女性的社群中，她們有自我主張的場域，而她們所追求的並沒有不同於男性。只是，這使得統治性別關係的結構永久存在下去，不斷服從於區分男女的體系中。因而永遠是一種象徵了男性中心主義的女性人格文化理型，如：冒險 (enterprise)、勇敢 (boldness)、自尊 (pride) 和獨立 (Abu-Loughd 1985:657)。

4.9 女性社群的主體性？

於是，Abu-Lughod 表示，這種由女性（特別是由年長女性）掌控社會的假設，可能會被視為是不切實際的表述 (Abu-Loughd 1985:647)。因為在女性社群中，女性其實是複製了一個男人的社會，並在其中建立具有評等女性和確認她們關係的內部結構。因此，女性的社會關係並非是獨立確定的，因為確立男性之間社會關係的社會體制 (親屬結構)，也同樣決定了女性之間的關係。換言之，這些佔統治思想的思想結構，同樣強加於統治者與被統治者身上，促成著性別統治的社會關係永久化。她表示，女性社群同樣依據親屬關係和年長制因素所建構，其社會地位同樣依據輩分、她們後代或部落的名聲，或她丈夫的名聲而區分。有

時候，她們也許因為具備聰明才智、幽默感、才華和慷慨...等人格特質，而改變她的影響力，但還是無法在社會地位上有所轉化（Abu-Loughd 1985:643）。

因此我們也許會說，這種共享著父系家族思維而建立的女性社群，其實在某種程度上助長了這種驅使她們從屬的體制，形成一種與結構之間的客觀同謀。換句話說，女性雖然在女性社群中得以避免直接經驗到自己的依賴性和從屬性，雖然期待自己不只是名僅能等待顛覆而獲得希望的無名小卒（Abu-Loughd 1985:647），卻仍在這種悅服的型態下，藉由讓她們平等地參與到文化理型和社會標準，而讓女性自己成為道德的監督者。並透過此舉，讓她們期待追求和男人一樣的榮譽和尊敬，因而再生了一個這樣的體制。

綜觀下來，這種性別隔離的社會構造本身就建立在男女被認定的社會地位區分之基礎上。這種針對身體、性或社會能力的社會構造不乏一種區別的定義，在「客觀性」中建立兩種等級—男女，在經歷統治的社會關係軀體化過程中，體現一種自然法則的表象。而讓我們在這種區分中「認識」，也在這些「認識」中區分，出現了更多任意的社會構造，如：男女的象徵符號—男右女左、男白女黑、男子氣概與女性特質，或性別分工與社會空間結構的界線，產生了像性別差異、身體、動作、姿態、社會活動、宗教儀式、社會空間、宇宙起源論、飲食習慣和勞動...等的對立。在這樣的認知圖式下，我們以此「認識」我們自己，以此檢視我們自己，依此提供認識結構與社會秩序，達到這原則的表達和支配欲望，因而出現身體中的男性秩序。於是看到一系列以男性化為宗旨的性別儀式，如：Abu-Lughod 脈絡中的一男性在社會化的過程中必須脫離身上可能殘留的女性特徵，必須具備社會感（'agl），不進入女性世界...等；而這種作用施行到女孩身上時，採取的是更激進的形式，如：女人被視為一個否定性的實體，僅僅由缺陷（羞恥）或禁忌來確定，或者比起教養男孩，他們對女孩的教育較嚴格，而這是一個邏輯的結果（Kressel 1992:9）。就像是一種遺傳社會學，這樣的性別區分也束縛了思想與多樣性的可能，而透過家庭、教育和民族國家，組成這種父系公共制度。

Bourdieu 指出，我們可以看到的分工模式是，把宗教—公共的、正式的、莊嚴的、集體的一規劃屬於男子，而將個人的、隱蔽的、神秘的、非正式的存在規劃屬女子，因而促成外與內的對比，也等於是男與女的對比，循而建立起一套階級體系。在這樣的政治領域裡，正式機構全都握在男性手中，由於女性在象徵資本與經濟資本上都缺乏參與的權力，以致表述的權力落在男性身上，因而讓男性的利益與世系群的物質利益劃上等號，象徵性利益尤然。即使女性行使權力，也要將權力的表相，即權力的正式展現留給男性去做，才能充分行使她這權力。換言之，女性若要掌權，一定要願意隱身幕後當灰衣主教（*éminence grise*），行使非正式的權力才可以，執行的是一種屈就型權力（*dominated power*）—和正式的權力相反，它只能在正式權威的外衣下，藉由代行的方式來施展（Bourdieu

1977:41)。

因此，在這裡我們要指出的，正是這種再製了「得以」進行且取得社會正當性的社會和意識型態關係。作為一種原則體系，它決定且再製了社會關係與思想的脈絡。對男性而言，男子氣概給你指示，讓你盡可能的社會化，不讓你與妻子過度相處，不讓你過於留戀新床，以免忽略了你與父系親屬的交涉。對女人而言，許多羞恥的約束、規範是警告妳不要破壞性論述的規則。這些原則決定了性別的角色、符號，也決定了婚姻、血緣...等儀式，男女最後只是無意識的吸取這些觀點，最終在本身是這種統治模式的結果下，依此解釋世界的性別關係，卻沒看到這種被虛假表現異化了的意識統治。在遵循著身體與思想中的男性秩序下，女性對社群中的男性長者蒙面、目光下視、服從，反覆地教育著這樣的身體語言。因此，當她們將這一套權力關係下的產物－思想模式、性的社會化意義、身體秩序用於現實，女性社群也只不過是平行地複製了一個男性世界，儘管她們有不同於男性的互動方式。且在女性必須思考自己與統治者的關係上，她們必須承認與使用相同的認識工具，永遠沒有顛覆的可能。換句話說，女性為了認識和評價自己，她們也會學習男性的語言，也接受悅服的權力配置，因而當某起犯罪沒有被懲罰，她們會催促父親與兄弟趕快執行這個職務，而一個明智的女人會去規訓她的女兒，因為女兒所有不得體的行為特別歸咎於她的母親與姐妹。



第三節 小結

藉由 Wikan 對榮譽與羞恥的重探，我們發現羞恥很可能是一種「表達」榮譽的具體路徑，是一種透過羞恥表達出軀體化的統治關係形式，如：剔除不名譽的女人以此維繫榮譽。而在羞恥作為一種人們對自己或他人認知的模式上，構成了對身體本身和性用途的認識，也同時構成勞動的性別區分和性勞動的區分。於是，這個問題的關鍵性便回到「誰能詮釋榮譽」上，以及「誰決定透過羞恥表達榮譽」上。就像 Stewart 所指出的－「內在榮譽」(inner honor) 是以持有人對權利認知的視角，而「外在榮譽」(outer honor) 是從那些擁有一致責任之人的態度和信仰的角度去檢視的 (Stewart 1994 :146-147)。我們所發現到的，榮譽在「個人(點)與集體(面)」、「地位與尊敬程度高低」、「物質與象徵性利益」、「內部(文化心理)與外部(團體動勢)」上的複雜性，讓我們對它的認知也複雜化了，因而反映出性榮譽外的－阿曼與埃及人的「個人整體價值榮譽」，或是女性社會中的榮譽。

在女性社會的榮譽上，很快地我們又發現，即使女性欲獨立出一個氛圍發展出自己的社會性，它從來也不是獨立於社會關係之外的，但的確展現出了它不同於男性世界的面貌。或許就像 Abu-Lughod 說的，這樣的性別隔離不是要讓某個

男性擁有權力，卻是一連串因素交融的結果。在這樣的氛圍下，社會卻難免形塑了一種文化心理，而在這樣的性別訊息下形塑了人對性別的結構，並且在這社會空間的客觀結構，與這些結構配置在男女身上的因果循環關係下，形成了一種性別系統的信仰，促成了勞動分工、獨立與依賴的互補關係。這種伴隨過去所留下的遺俗，如：男女的論調，以及女性與羞恥的關係，默默影響了日後對性別的集體態度，且在普遍認同下，作為先驗的論述強加給每個人。只是，一旦社會次等和優越已經以性別詞彙定位，且強烈地被感知，那麼未來就很難有顛覆的可能。

在這樣的社會結構下，利益是依據男人的利益而定的，於是男性的社會地位是建立在女性交換物身上的，女性作為男性政治的象徵工具，她們的象徵價值—名譽、貞潔構成了男性的榮譽，最終淪為一種符號建立男人之間的關係，也就淪落為社會和象徵資本的生產或再生產工具。於是，回應 Kressel 的問題，「到底是什麼將這種女性次等的想法保留了下來？並在女性間流傳，作為女性的美德？在女性總是被動地接受這種羞辱性下，她們到底獲得了什麼」？Wikan 表示，正是因為女性的地位讓她們無法對此有抵抗，無法抵抗只是將性轉嫁給女性的，因而只徒留了羞恥給女人。事實上，從女性被排除在榮譽之外或男性氛圍開始，她們就只能遵循男性認可的途徑追求榮譽，如：生活得像個男人，要不都沒有改變地位的可能。

回應第一章中對榮譽殺人所記載的幾項要點，在這個意義上，那些死於刀下的受害者似乎也非真正的「不榮譽」，卻更像是顛覆了既有的男性權力結構。而在榮譽的對外性質之下，一旦謠言一出，男性與家族的地位便受威脅，於是不管事實與否，基於鞏固自己的地位與權威，他們會做出舉動向外界重申自己榮譽或道德價值的優越，以此回應挑戰。換句話說，所有的羞恥也可以等同為任何威脅男性地位的可能，而女性作為男性面對外部世界的「臉」，讓她們不管是基於部落文化或宗教文化都成為了箭靶。在習性與規則的交融下，榮譽殺人的發生已非是種巧合，卻更像是在榮譽的脈絡下，透過羞恥維持這一切的功能性。

第五章 結論

於是，回歸本文最初的問題，「榮譽殺人真的是因為榮譽而殺人嗎」？還是這只是一種「父系家族長制謀殺」？在重新檢視榮譽的「性質」，以及榮譽與女性和性別政治後，我們發現榮譽殺人更像是奠基在男女被認定的社會區分上，並在社會空間與次空間下執行這種父系家族長制。就像 Stewart 指出暴力無法淨化男性榮譽（'ird）的說法，而將問題帶到監護者與被監護者之間的「關係」上，讓我們嗅到一絲統治的基礎。因而在 Abu-Lughod 的脈絡下，曝露出其中的權力與支配性，揭露出這整個象徵暴力的基礎—不僅處於被蒙蔽的意識中，如：女性與羞恥的關係，以及道德悅服的共謀，也處於適合統治結構且產生統治結構的配置中，如：部落的社會世界與家族長制的文化秩序。於是在 Abou-Zeid 或榮譽殺人的脈絡下，看到當榮譽成為一種象徵資本，如何產生競賽的場域以及女性最後如何淪為一種象徵財產和炫耀性消費的商品，明白貝都因人追求崇高榮譽（sublime honour）的同時，為何永遠比女性本人深感不榮譽，或為何總覺得有無限的羞恥威脅著榮譽，而不夠切割。

就像 Bourdieu 所說的，統治者的本性就是能夠讓人承認他們的特定存在方式是普遍的存在方式。由於父系團體必須在榮譽的論述下才能繼續獲利，因此他們只會續存這種符合他們利益關係的體系。這意味著，社會行動做事都有一套原則，也有一套結合這些原則的「法則」。在本文中，我們重新去思考身體和社會秩序的語言是如何被說出，甚至是如何被以父系家族長制和宗教的語言說出，因而指出有關將女性視為羞恥來源的說法，只不過是「性」表現為一種社會關係的區分原則。而榮譽殺人正是這種將性社會化，且在「自然化」的社會構造下，實踐的象徵性暴力，而個人、群體、宗教、民族、國家都對它起了推動作用。對此，Bourdieu 表示，一切社會化作用傾向於對女人實行限制，這些限制全都與被視為神聖（h'aram）的身體有關，應被納入身體的配置之中（Bourdieu 2001:27）。

在榮譽的重要性下，榮譽的規範促成了榮譽的儀式化，因而形成一種習性（habitus）的氛圍，形成所有社會成員行動的關鍵原則，塑造了個人與社會流動性的結構化，與再結構化之演變的歷程。於是，在結構上，這樣的習性內化成一種內在律，且在同一個團體存在條件均質，因而普及化下的情況下，呈現出某種「客觀性」，並由這個「客觀」結構決定、分配了當事人於互動關係中的相對位置。這樣的習性是從小就灌輸在施為者身上的，因而當同一群體或階級中的人因為性向（disposition）契合、利害相近而結合，習性便深埋在施為者體內，展現為心智的性向、感知和思想的圖式，如對男／女的認知，也體現在身體的姿態、和言行舉止上。在這種情況下，我們勢必受制於該體系下固有的思想箝制，而在這一套模式下產生感知與思考的圖式，接受性論述下女人被塑造為一種禁忌。因此，所謂的榮譽感不過是後天培養的性向，為共享同一種習性的人所享有，不僅

刻在他們的身體圖式裡，也刻在他們的思想圖式裡，因而在符合這一習性、榮譽邏輯下行為。於是，在本文《血染的桂冠》的例子中，作為世系的一員，薩拉汗·阿布杜拉（Sarhan Abdullah）必須履行榮譽責任，基於這項「義舉」他受到英雄式的對待，風光地騎著白馬回家，並表示下次再碰到這樣的事，他還是會舉起屠刀，因為「社會現狀如此，這麼做身不由己」。而這正是因為這一套概念系統是價值體系的評斷，有助於維繫權威基礎所在的象徵秩序。

就像我們所說的，榮譽並非是單純的伊斯蘭問題，也非單純的民族性問題，而是許多隱匿因子的取捨與融合。構成社會與文化秩序的榮譽的倫理，同時也在批著宗教語言的外衣下，實踐鞏固既有利益的貝都因道德理想，卻沒人發現這種榮譽的象徵性變形（symbolic transfiguration），將這種策略變成公定關係，助長了榮譽與女性身體的關連，塑造出男性權力凌駕於上的說法。Merniss 觀察了在宗教秩序下，摩洛哥社會對性的負面評價，認為伊斯蘭教條或其他信仰，以女性與「混沌狀態」有關的說法，或命令男人迴避女性以免他們屈服於女性誘惑的說法，作為他們面對阿拉與社會秩序的方法。甚至 Abu-Lughod 認為，這種對性的負面態度，是因為宗教中的虔誠構成了穆斯林社會道德價值的標準而獲得認同。一直到現在，伊斯蘭信仰實踐且再現了貝都因社會的道德理想，在教義的美德以及強制性力量下，男女共同迴避性欲，而以伊斯蘭文化詮釋阿拉伯社群女性的典範。至今，認同這種主流社會體系和伊斯蘭現狀已是不可避免的了，因為這賦予了社會的正當性。但宗教理想馬上就與社會理想混淆了，因此個人榮譽逐漸依賴於追隨這種社會體系與伊斯蘭現狀上（Abu-Lughod 1986:144）。對此，Kressel 亦表示，性別停滯的理由不但與榮譽和羞恥有關，也與現代中東國家的高壓力量有關。隨著宗教合一的發展，行政、立法和司法的合併強化了宗教教條的教化，藉由空前的凝聚力，做出了女性特質等同羞恥的回應（Kressel 1992:16）。於是，Kressel 指出，榮譽（‘ird）是一個獨特的概念，包含了各式各樣的形式，同時具有尊敬與輕蔑的意味，但「專門」與女性貞潔和節制有關。基於性得體，女性也許在蒙面或隔離的基本行為規範下，將這樣的思想體系演化成地區的傳統，然後再透過《古蘭經》詳加說明（Kressel 1992:2）。¹²⁸根據伊斯蘭教義，「男子是女子的維護者」¹²⁹，但這種騎士般的保護本身除了使她們本身相信自己的脆弱外，

¹²⁸ 事實上，關注伊斯蘭世界婦女權益的學者 Asghar Ali Engineer 表示，對《古蘭經》的翻譯與詮釋，出現了從極端保守到極端自由態度的光譜。舉例來說，《古蘭經》（4：24）中的 qawwam 這個字被以多種方式翻譯，有統治者、管理者、保護者和支持者等意思。在《古蘭經》中，男人被描述為 qawwam，而保守主義者將此翻譯為「男人是統治女人的統治者」，就此認為男性優越於女性。相對於此，自由派學者不接受這項譯法，認為在這個意義下 qawwam 為負責人、保護者或管理者，意指家中賺錢的人，除此之外沒有其他的涵義。基於此，他們認為 qawwam 只是一種社會功能性，沒有任何生理上優越或次等的意義，指出女性也可以是 qawwam—如果她同樣具有賺錢的能力，因而今天許多現代女性可被稱之為 qawwam（Engineer 1992:VI-VII）。

¹²⁹ 《古蘭經》（2：228）節寫道，「...她們應享合理的權力，也應盡合理的義務；男人的權利，比她們高一級。真主是萬能的，是至睿的」。時子周表示，這意指妻子對於丈夫所有的權利等同於丈夫對妻子的所有權利。他認為，這一則令人驚艷的男女平等命令甚至可能早於西方思想，震撼了整個阿拉伯世界，因為婦女的權利在阿拉伯世界從來未被想過，再次證明了《古蘭經》賦予

也導致她們的禁閉，因而遠離真實世界的接觸。這種要求男女遵循某種社會秩序的期待，是透過沉默的禁令和暗中的威脅進行的，並被視為理所當然地銘刻在身體秩序中，像是種反射，如：Abu-Lughod 脈絡中那個看到女嬰露屁股的中年婦女，突然戴起面紗。

然而，就像 Abu-Lughod 所認為的，有關於性別隔離的現象仍有許多工作要做，這種男性統治與女性服從的邏輯既是自發又是被強加的，卻不意味著女性永遠是被受迫害的無辜者，或排除了男性同樣面臨體制迫害的可能。如果說女性因為服從，而有貶低、否定她們自身的社會化作用，學會了節制、沉默和悅服的道德，那麼男性則同時是這種統治關係下的囚徒與加害者，如：受榮譽邏輯所支配的阿布杜拉，榮譽指引著他的思考與行為，因而「別無他法」，或者在害怕失去團體尊敬，害怕被評斷、質疑的情形下，實踐行為。這樣的支配力量讓他把那些在我們看來不可思議的事，變成了規避不了和順理成章的行為，並陷入一種永久的壓力與緊張關係中，而這個壓力就在於，一個「真正具有男子氣概」的男人，會盡自己的最大努力擴大自己的榮譽，並在公領域中贏得光榮和尊敬。

於是，我們必須知道，那些施於意識型態、思想體系、外部模式的權力關係並非是一種天性，卻是社會化長期作用的結果，最終卻轉化為一種命運。因而這種榮譽的習性或性表現為一種社會關係的區分，並非通過一種單純的意識就能中止，畢竟這種配置的形式被永久地納入身體裡，也刻印在思想體系中。因此，一旦我們理解這種性別統治與其再生產的機制、論述後，我們就會明白為何女性議題總是等待，也就是為何誠如何梅尼所說的「有更大的油鍋要下」，因為女性對這種統治的認知，將打破這種再生產關係。同時，也會明白那些轉到聖戰士論述下，自殺獻身的女性為何是榮譽的，因為這是結構機制連續不斷的排列組合的歷史。於是，儘管針對榮譽殺人已有許多從人權、女權觀點，或法律...等面向出發的反對聲浪，我們卻更想貼近這個現象的根本統治與支配結構去談，企圖做出一種斷裂的可能。因而期待的是對這種權力關係的意識，與女性與男性同謀關係的斷裂，說出非歷史化的歷史性作用的歷史，以更廣泛的意義來看支配性關係的榮譽，不管是個體的或集體的，有意識或無意識的。如果將榮譽與女性的關係當作一種習常世界，或僅是接收榮譽殺人事件中對榮譽的領會，那麼我們便不可能挖掘出除此之外的意義而發現整體的結構性曖昧。

男女的平等（時子周，註 187）。雖然下句表示：「男人的權利，比她們高一級」，但時子周附註表示，這並不阻礙上文男女平等權利的表現，因為在《古蘭經》（4::34）節寫道，「男人是維護婦女的，因為真主使他們比她們更優越，又因為他們所費的財產。賢淑的女子是服從的，是藉真主的保佑而保守隱微的。你們怕她們執拗的婦女，你們可以勸戒她們，可以和她們同床異被，可以打她們。如果她們服從你們，那末，你們不要再想法欺負她們。真主確是至尊的，確是至大的。」其中所言的「因為真主使他們比她們更優越」，在時子周的譯註下表示是「男子力強」，並不代表男子優於女子。「保守隱微」意指丈夫不在的時候，要保衛丈夫的名譽、權利及自己的道德（時子周，註 376）。

寫作之今，已經有無數多人詢問過我「為什麼研究這樣的主題」？「妳既非穆斯林也非阿拉伯人，這個主題引發了妳怎樣的感受性？」如果這樣的問題要有一個答案，也許正是該事件中的死亡、暴力與我既有的文化背景、思考價值產生了衝突，因而引領我去探究這事件的文化背景與社會脈絡。本篇論文不針對任何宗教立場或民族而來，而是對一系列榮譽殺人事件的發省，尋找另一種思考的可能，也是身為一名研究者所能貢獻己力之處。如果要在學術洪流中為我的論文擺放一個位置，或提供閱讀者認識這篇論文的立場，那麼我會說出，榮譽殺人事件只徒留家族長制謀殺的暴力，而無法再以「榮譽」之名粉飾這片血腥。



參考文獻

英文部分：

- Amnesty International Report, 1999, 'Pakistan: Violence Against Women in the Name of Honor'. AI Index: ASA 33/17/99, London:UK.
- Abu-Lughod, Lila.1986, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkeley: University of California Press.
- Abu- Lughod, Lila 1985, 'Honor and the Sentiments of Loss in a Bedouin Society', *American Ethnologist*, 12 (2): pp.245-261.
- Abu- Lughod, Lila 1985, 'A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women', *Signs*, 10 (4): pp.637-657.
- Abu-Lughod, Lila 2002, 'Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Others', *American Anthropologist*, 104 (3): pp.783-790.
- Abu- Lughod, Lila 1993, 'Honor and Shame', *Writing Women's Worlds*, University of California Press.
- Abou-Zeid, Ahmed, 1966, 'Honour and Shame Among the Bedouins of Egypt', *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, ed. by John G. Peristiany, Chicago University Press.
- Aase, Tor, 2002, *Tournaments of Power : Honor and Revenge in the Contemporary world*, ed. by Tor Aase. Aldershot: Ashgate.
- Accad, Evelyne, 1991, 'Sexuality and Sexual Politics: Conflicts and Contradictions for Contemporary Women in the Middle East', *Third World Women and the Politics of Feminism*, ed. by Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo and Lourdes Torres, Indiana University Press, pp. 237-250.
- Antoun, Richard T, 1968, 'On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages' *American anthropologist*, 70(4): pp.672-697
- Bloom, Mia , 2007, 'Female Suicide Bombers: A Global Trend', *Deadalus*, 136(1): pp. 94-102.
- Bataille, George, 1997, *The Bataille Reader* ed. by Fred Botting and Scott Wilson, Oxford UK.
- Bataille, George, 1985, *Visions of Excess Selected Writings 1927~1939*, trans. by Allan Stoekl, with Carl R. Lovitt and Donald M. Leslie, Jr, Minnesota University Press.
- Bataille, George, 1991-1993, *The Accursed Share: An Essay on the General Economy (La Part Maudite)*, vol. I II and III, trans. by Robert Hurley. New York: Zone Books.
- Borum, Randy, 2007, *Psychology of Terrorism*, Oxford, Oxford University Press.
- Bourdieu, Pierre, 1979, 'The Sense of Honour', *Algeria 1960*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 95-132.

- Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre, 2001, *Masculine Domination*, Cambridge, UK : Polity Press.
- Deleuze, Gilles, 2006, *Nietzsche and Philosophy*, New York: Columbia University Press.
- Dodd, C Peter, 1973, 'Family honor and the forces of change in Arab society', *International Journal of Middle East Studies*, 4(1): pp. 40-54.
- Engels, Frederick, 1985, *The Origin of the Family, Private Property, and the State*. Harmondsworth: Penguin.
- Engineer, Asghar ali, 1992, *The Rights of Women in Islam*, London: C. Hurst & Company.
- Goffman, Erving, 1971, *Relations in Public*. New York: Basic Books.
- Galvin, Deborah M., 1983, 'The Female Terrorist: A Socio-Psychological Perspective', *Behavioral Science and the Law*, 1(2): pp.19-83.
- Haddad, Yvonne Yazbeck, 1998, 'Islam and Gender: Dilemmas in the Changing Arab World', *Islam Gender and Social Change*, New York: Oxford University Press, pp.3-29.
- Jafri, Amir H., 2008, *Honour Killing: Dilemma, Ritual, Understanding*, New York : Oxford University Press.
- Khafagy, Fatma, May 2005, 'Honour Killing in Egypt', UN Division for the Advancement of Women, *Violence Against Women: Good Practices in Combating and Eliminating Violence Against Women*.
- Khan, Tahira S., 2006, *Beyond Honour: A Historical Materialist Explanation of Honour Violence*, New York: Oxford University Press.
- Kressel, Gideon M. and Wikan, Unni, 1988, 'More on Honour and Shame', *Man, New Series*, 23(1): pp.167-170.
- Kressel, Gideon M., 1981, 'Sorricide/Filiacide: Homicide for Family Honour', *Current Anthropology*, 22(2): pp.141-158.
- Kressel, Gideon M., 1992 'Shame and Gender', *Anthropological quarterly*, 65(1): pp.1-22.
- Lionnet, Christina, 'Female imam in China', *Marie Claire*, pp.122-128.
- Lazenby, Sita, 2001, *The Honour Killings*, Calif. : Authors Choice Press.
- MacDonald, Eileen, 1992, *Shoot the Women Firs*, New York: Random House.
- Margolin, Joseph, 1977, 'Psychological Perspectives in Terrorism', *Terrorism: Interdisciplinary Perspectives*, ed. by Y. Alexander and S. M. Finger, New York: John Jay, pp. 270-282.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1968, *The Will to Power*, ed. by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Vintage Books.

- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1993, *Nietzsche Selections*, ed. by Richard Schacht, New York: Macmillan Publishing Company.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1974, *The Gay Science*, trans. by Walter Kaufmann, New York: Random House.
- Paidar, P., 1995, *Women in the Political Process of Twentieth Century Iran*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Peristiany, John G., Pitt-Rivers, Julian, 1992, *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge University Press.
- Pitai, Raphael, 2002, *The Arab Mind*, New York : Hatherleigh Press.
- Sev'er, Aysan and Yurdakul, Gökçeçiçek, 2001, 'Culture of Honor, Culture of Change: Feminist Analysis of Honor Killings in Rural Turkey', *Violence Against Woman*, 7(9):pp.964-998.
- Stewart, Frank Henderson, 1994, *Honor*, Chicago: University of Chicago Press.
- Sheeley, Ellen R., 2007, *Reclaiming Honor in Jordan: A National Public Opinion Survey on "Honor" Killings*, Amman : s.n..
- Timmerman, Christiane, 2000, 'Muslim Women and Nationalism: The Power of the Image', *Current Sociology*, 48(4): pp.15-27.
- Werbner, Pnina, 2005, 'Honor, Shame and the Politics of Sexual Embodiment Among South Asian Muslims in Britain and Beyond: An analysis of Debates in the Public Sphere', *International Social Science Review*, 6(1): pp.25-47.
- Welchman, Lynn. and Hossain, Sara., 2005, *Honour : Crimes, Paradigms and Violence Against Women*, London New York : Zed Books.
- Wikan, Unni, 2008, *In honor of Fadime : murder and shame*, trans. by Anna Paterson., Chicago University Press.
- Wikan, Unni, 2008, 'Shame and Honor: A contestable Pair', *Man, New Series*, 19(4): pp. 635-652.

中文部分：

- 《中國伊斯蘭百科全書》，1994，中國伊斯蘭百科全書編輯委員會編，四川：四川辭書出版。
- 巴塔耶 (Georges Bataille)，2003，《色情、耗費與普遍經濟：喬治·巴塔耶文選》，汪民安編，長春：吉林人民出版社。
- 王峰，2003，〈一個中國學者眼中的伊朗穆斯林婚俗禮儀〉，《世界民族》，4: 77-78。
- 布赫迪厄 (Pierre Bourdieu)，2009《實作理論綱要》，宋偉航譯，台北：麥田。
- 艾科 (Evelyne Accad)，陳淑娟譯，2004，〈情慾與性政治－當代中東女性的衝突與矛盾〉，《中外文學》，2: 115-129。
- 牟斯 (Marcel Mauss)，1989，《禮物：舊社會中交換的形式與功能》，汪珍宜、何翠萍譯，台北：遠流出版。

- 吳阿環，2006，〈宗教思想與社會地位 香港伊斯蘭教婦女個案研究〉，《女學學誌：婦女與性別研究》，21: 213-256。
- 希堤 (Philip K. Hitti)，1990，《阿拉伯通史》，馬堅譯，北京：商務。
- 奈梅特 (Marina Nemat)，2007，《德黑蘭的囚徒》，郭寶蓮譯，台北：商周出版。
- 茉莉，2004，〈穆斯林女性艾巴迪獲和平獎的意義〉，《當代》，197:4-13。
- 孫承熙，2001，《阿拉伯伊斯蘭文化史綱》，北京：崑崙出版社。
- 時子周譯述，《國語古蘭經》，國立編譯館中華叢書編審委員會印。
- 涂爾幹 (Emile Durkheim)，1992年，《宗教生活的基本形式》，芮傳明、趙學元譯，台北：桂冠。
- 納訓譯，1983，《一千零一夜》，北京：人民文學出版社。
- 納菲西 (Azar Nafisi)，2004，《在德黑蘭讀羅莉塔》，朱孟勳譯，台北：時報出版。
- 閃目氏-仝道章編譯，1999，《古蘭經中阿文對照詳注譯本》，江蘇省伊斯蘭教協會。
- 馬克思，1995《馬克思恩格斯選集》，北京：人民出版社。
- 馬堅，《古蘭經中文譯解》，中國回教協會恭印。
- 馬通，《伊斯蘭思想史綱》，2002，銀川：寧夏人民出版。
- 馬仲剛，《古蘭經簡注》，2005，北京：宗教文化。
- 莎塔碧 (Marjane Satrapi)，2005，《我在伊朗長大~回家》結束篇，馬愛農、左濤譯，香港：三聯書店。
- 陳怡如，2001，〈以榮譽之名談中東婦女人權與「榮譽殺人」〉，《婦女與性別研究通訊》，61: 33-38。
- 陳進盛，2004-4-29，〈悲慘世界 女兒遭性侵 老爸電死她〉，台北：中時晚報。
- 梁玉芳，2007-06-08，〈我是伊斯蘭姐妹 戴上頭巾才是解放〉，台北：聯合報。
- 舒雅德 (Souad)，2004，《活活燒死》，林雅芬譯，台北：先覺出版。
- 塞厄斯塔 (Asne Seierstad)，2007，《喀布爾的書商，和他的女人》(The Bookseller Of Kabul)，陳邕譯，台北：網路與書出版社。
- 楊珊珊，2007，〈簡論伊斯蘭革命以來伊朗婦女的就業狀況〉，《世界民族》，3: 87-92。
- 葉文欽，2004，《從變化到權力意志－尼采哲學的一個整全性解讀》，清華大學哲學研究所。
- 劉中民，1996，〈論伊斯蘭教在當代中東伊斯蘭國家的社會調控作用〉，《社會科學》，2: 73-79。
- 劉雅琳，2005，〈從中東婦女服飾的復古風潮審視穆斯林社會〉，《中東與伊斯蘭論文集》，台北：中華民國阿拉伯文化經濟協會，65-100。
- 劉育成，2007，〈伊斯蘭改革運動中的穆斯林女性議題之研究〉，《新世紀宗教研究》，6(1):81-129。
- 蘇其康，2005，《文學、宗教、性別和民族－中古時代的英國、中東、中國》，台北：聯經。

網路資源：

- Beyler, Clara, November 15 2006, 'Using Palestinian Women as Bombs', New York Sun.
<http://www.nysun.com/opinion/using-palestinian-women-as-bombs/43574/>
- Dickey, Christopher, December 12 2005, 'Women of Al Qaeda', *Newsweek*
<http://www.newsweek.com/id/51391/page/1>
- Eliza Griswold, July 8 2001, 'Death and Dishonour', *Sunday Times Magazine*.
<http://archives.desinfos.com/NO.html>
- Goodwin, Jan, 'Honor Suicides in Turkey', Marie Claire.
<http://www.marieclaire.com/world/articles/turkey-women>
- McVeigh, Karen, Monday June 11 2007, 'The kiss of death', *Guardian.co.uk*.
<http://www.guardian.co.uk/uk/2007/jun/11/ukcrime.karenmcveigh>
- Mia Bloom, April 11 2008, 'Women as Victims and Victimizers', *e-journal USA*.
<http://usinfo.state.gov/journals/itps/0507/ijpe/bloom.htm>
- Monika G Wehrle-MacDevette, 'Insights into Gender and the Environment', United Nations Environment Programme.
http://www.unep.org/gender_env/Information_Material/RealMenUnite.asp
- Sarah Elizabeth Richards, Thursday Jan. 5 2006, 'New Low in Honor Killings', *Salon.com*.
http://www.salon.com/mwt/broadsheet/2006/01/05/pakistan_honor_killings/
- Vikram Dodd, Tuesday September 30 2003, 'Kurd who Slit Daughter's Throat in 'Honour Killing' is Jailed for Life', *guardian.co.uk*.
<http://www.guardian.co.uk/uk/2003/sep/30/religion.world>
- BBC News, Monday, 4 September 2006, 'One in 10 backs honour killings'.
http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/5311244.stm
- Daily Times, Thursday December 8 2005, 'Our backward politicians and Zina Ordinance'.
http://www.dailytimes.com.pk/default.asp?page=2005%5C12%5C08%5Cstory_8-12-2005_pg3_1
- Dawn, December 19 2002, 'In the name of honour'.
<http://www.dawn.com/weekly/review/archive/021219/review4.htm>
- Dawn, May 24 2006, 'Honour killing termed outright murder: Serious effort needed to check social evil'.
<http://www.dawn.com/2006/05/24/nat1.htm>
- World Net Daily, May 6 2003, 'Women, girls murdered for family "honor", Report: Fathers, brothers, sons murder scores of innocent females each year to avert shame'.
http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=32408
- World Net Daily, April 23 2004, 'Muslim kills sister to uphold "honor": Woman, 8 months pregnant, had married against their wishes'.
http://www.worldnetdaily.com/news/article.asp?ARTICLE_ID=3817
- An Interview With Sharmeen Obaid-Chinoy, April 11 2008, 'Terrorism and Children', American gov, e-journal
<http://www.america.gov/st/peacesec-english/2008/April/20080522172236SrenoD0.6154444.html>
- Amnesty international in Asia& pacific, 'Whose Justice?'
http://asiapacific.amnesty.org/apro/APROweb.nsf/pages/svaw_062004
- May 7, 2004, 'Pakistani Council Approves Rape to Avenge Honour'
<http://joi.ito.com/weblog/2004/05/07/pakistani-counc.html>
- 千龍伊氏，2003-7-4，〈土耳其婦女遭遇榮譽謀殺〉，《中華女性網》。
<http://yesee.qianlong.com/4010/2003-7-4/229@932830.htm>
- 古爾林，2005-05-10，〈巴勒斯坦榮譽處決〉，《BBC 中文網》
http://news.bbc.co.uk/chinese/trad/hi/newsid_4530000/newsid_4532300/4532395.stm

- 李新，2002-8-20，〈穆沙拉夫為巴婦女爭權益 稱強姦就是恐怖活動〉，《新華網》。
http://news.xinhuanet.com/newscenter/2002-08/20/content_531633.htm
- 玲瓏，2002-12-13，《巴基斯坦 461 名婦女慘死于私刑》，《南方都市報》
<http://news.sohu.com/72/55/news204955572.shtml>
- 南夫，2000 年 11 期，〈魂驚巴基斯坦：中國太太險遭「榮譽謀殺」〉，《家庭期刊》。
<http://shang.cnfamily.com/200011/ca18738.htm>
- 郭正典，2000-3-25，〈回教婦女的人權值得世人關注〉，《自由電子新聞網》。
<http://www.libertytimes.com.tw/2001/new/mar/25/today-o1.htm#o1>
- 楊榮浩，2001-12-21，〈約旦婦女可以離婚了〉，《人民網》。
<http://www.people.com.cn/BIG5/paper68/5027/535988.html>
- 楊孝文，2003-8-3，〈強姦誘拐案件越來越多，巴格達性暴力犯罪令人啞舌〉，《新華網》。
http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/world/2003-08/03/content_1007537.htm
- 劉育成，〈穆斯林女性地位之爭論與變革〉，《人文與社會》。
<http://humanities.cn/modules/article/view.article.php?191>
- 謝姪君，2006-4-14，〈伊朗少女判絞刑 選美皇后跨海救〉，《TVBS》。
<http://www.talk-hk.com/bbs/archiver/tid-50982.html>
- 伊斯蘭教館，〈伊斯蘭教產生的社會背景〉。
http://tw.superfate.com/v_community/relog_list.php?type=98
- 新華網，2001-12-14，〈巴基斯坦婦女：“榮譽犯罪”的悲慘殉葬品〉
http://news.xinhuanet.com/news/2001-12/14/content_162787.htm
- 聯合知識庫，2006-1-9，〈歐洲穆斯林女性主義者緩緩崛起〉，王麗娟譯。
<http://udndata.com/library/>