

國立臺灣大學文學院人類學系(所)  
碩士論文

Department or Graduate Institute of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis

「玩」作為一種族群認同生成的策略：  
四個Pangcah/Amis（阿美族）豐年祭的比較研究  
“Play” As a Kind of Strategy about Ethnic Identity Generate:  
A comparative study of four Pangcah/Amis people’s “Ilisin”  
ritual(festival)



謝博剛

Fotol P, K Hsieh

指導教授：王梅霞 博士  
Advisor:Meshia,Wang Doctor

中華民國 100 年 8 月  
August, 2011

## Aray han ako-謝誌

論文付梓前的這一刻，面對謝誌的撰寫，卻一時之間難以下筆。花了多久時間完成，半個學期？四年？八年？Mangudu sanay to kora論文，真的不好意思，裡面所涉及千年來Pangcah/Amis人知識體系的一切，可能根本不是我所理解的這樣。作為知識霸權下的產物、不平等的書寫權力關係，憑什麼這個二十幾歲小毛頭的東西能在中央圖書館裡流傳？真的很羞愧。因此，所謂真實的、客觀的，並不在我的論文內容—也許某部分是—作為人類學的學習者，多年來所學到的是這樣：眼睛所看到的是因為我所想看到而看到。因此你們所看到的其實是Fotol這個人一路而來的足跡，是跟著他走，不全然是跟著部落。

相較內容，本謝誌兀寧為最真實的存在。首先要感謝我的父母、家人，一直自傲於「讀研究所不是為了工作，而是一份理想與志業」的我其實是父母眼中很不懂事的孩子，但從來沒有任何人阻撓我的想法，你們所做的就是體諒、支持我，面對親友，你們真的很難解釋獨子到底在做什麼？我愛你們，一輩子，下輩子都要作你們的小孩。

我要感謝我的指導教授王梅霞老師，與口試委員劉璧榛、蔡政良老師們。王梅霞老師強勁的心臟在口試完後禁不住跳動而猛喝啤酒，壓力是我所造成的，一路以來，老師所給予我的自由是前所未見的，面對如此「不典型的研究生」，恐怕比「非典型的流行性感冒」更頭痛，但是老師從未放棄過我！每一次的聚會總是長達四個鐘頭以上的指導，裡面所討論的遠遠超過我所寫的，無法我手寫我口是一大遺憾，但老師的指導卻都在心裡，我會帶著它繼續前進。劉璧榛老師是在中研院民族所的老闆，但心裡早把她當作是姊姊一樣，從生活各層面到學術訓練的關懷，甚至介紹東昌的Sra阿姨協助我處理各種身心靈的難關，幾乎是難以為報這樣。一次次跟著老師工作、進出田野，老師縝密的工作態度與誠懇的田野關懷，我還差的遠了。蔡政良老師，其實我所熟悉的是Kaka Futuru。跟我一樣名字是「真男人」的Kaka一直走在我的前面，我幾乎是看著Kaka的背影讓我有勇氣在Pangcah的國家慢慢長大，不過老實說剛看到Kaka的博士論文時我近乎崩潰-這個男人的想法跟我完全一樣，是因為我們都叫做「蛋蛋」哥哥嗎？希望大家看到這段謝誌時，會知道我沒有抄襲啦。口試期間，三位老師給我充分的修改空間，又給我莫大的指教與鼓勵，這根本不是寫論文，而是教我如何生活、呼吸、做人。

謝謝我所書寫的四個部落，那人、那事、那靈。沒有馬太鞍的萃漁跟Lisin我根本不可能以一個朋友的身份認識「拉底友路」，我第一個參與過的Awid，很醉人的回憶；曾國藩、陳劍榮Faki是說故事給我聽的人，很久沒看到Faki了，很想念那一杯米酒、那片池塘。港口，是

這連續三年待最久的地方，你們的接納像是母親的手，無聲無息的包覆著我，在意識到自己已存在於這個部落前，Ina Rara已經說要幫我做衣服了-那是一輩子的事情-我很感動你們。Ina Sumi，其實每次看到您我都會很緊張，因為自己懂得太少了，又不好意思問，寫出了這樣的論文，只能說是階段性的作品，坦白說我願意花更多的年月來跟妳學習，就從走路開始吧。2009-2011年的Palananay讓我跟著一起吃飯，還沒有機會奉獻你們，只是一直拍照，也許有一天，我能穿上衣服，和你們站（戰）在一起，如果你們願意的話。電光的張萬生、黃健德Faki是電光章節給我最多的長者，原本打算完全以電光作為架構的撰寫，但我發現，我所知道的還是太少。其實一直也是很擔心拿這本論文回去給Faki們，因為它還配不上您所給予我的，但我會試著勇敢，就像電光人在這一片土地一樣，雖然幾百年來跑來跑去，卻還是很努力而勇敢的為自己創造一片沃土。新福里的各位恐怕是最吃驚的，我寫進去了，那是因為你們所帶給我的感動，與那一天自由自在、無拘無束的閒適，恐怕是我永生難忘的，謝謝Hafay。

政大搭蘆灣社是我的開始，我所熟悉的一切是你們給我的，蘇蘇、家星、二十、阿美、萃漁、Sawmah、家佳、冠甫、Siko、Iking、佳玫、阿爆、文萱，從你們身上接過來再傳下去，烙印的是不可能抹滅的回憶。

「拉清寒」階級是我的盾牌、我的長矛、我的磐石。先從safa講，Laway，很謝謝你的放輕鬆，讓我論文不再緊繃繃，看到你的熱情，我看到了這個民族的根！Sra，那麼帥，衝就對了阿，看到你對於母語跟文化的熱誠，我都癢了，我們一曲，你帶我呀。Kacaw跟Tipus，謝謝你們讓我終於又出現了同年齡的朋友！Kacaw你的負責與細膩讓我認識到了什麼叫做Pangcah男人，Tipus妳勇敢的行動和縝密的思考讓我看到了什麼叫做Pangcah的女人，很好的朋友，Kamu。泉甫學長跟Lamolo，口試前給我支持的是你們，你們的鼓勵和故事，退伍後我會去闖看看那一個我一直很想要的夢想；也謝謝Yawi. Sayun口試那天來幫我拍手，一路上幫忙我的有你。

如果剩下最後三十秒感謝，大家應該猜的到我會講誰。

Daong，這麼多的朋友裡，你配得上Aliw的個字，你是我的弟弟，這輩子，Ok嗎？我所會的，你所會的，把它唱成一首歌吧，就像這本論文其實你是共同作者一樣。

Langus Lavalian，從我在新竹就在我的身邊，一直到撰寫論文完畢的這一刻，每一天、每一分、每一秒，每一章、每一字，近兩千個太陽月亮裡妳永遠有辦法照顧、拴住我的靈魂，讓我進入妳的生活跟生命，畢業了，終於可以存錢買豬了，謝謝妳。

「玩」作為一種族群認同生成的策略：  
四個 Pangcah/Amis（阿美族）豐年祭的比較研究  
“Play” As a Kind of Strategy about Ethnic Identity Generate:  
A comparative study of four Pangcah/Amis people’s “Ilisin”  
ritual(festival)

謝博剛（Fotol P, K Hsieh）

摘要

當代Pangcah/Amis人（阿美族）的「豐年祭（節）」活動歷經外部政治經濟結構影響，多數曾歷經「停辦-復振」的過程，祭儀性質亦由宗教逐漸轉換為族群意識的召喚以及向外界展示自我的發聲。在「豐年祭」祭儀/節慶中所展現的各種文化元素有其個別區域、部落的偏重，同時亦受外部政治經濟結構與歷史情境的影響-特別是近百年來國家力量的強勢與資本主義經濟的深化過程-而有其內外辯證的關係，並型塑了各地豐年祭（節）不同的樣貌。

本論文透過四個部落：花蓮縣光復鄉馬太鞍（Fata’an）、花蓮縣豐濱鄉港口（Makotaay）、臺東縣關山鎮電光（Kaadaadaan）與新福里部落的比較，發現在儀式過程與儀式之外的場合中，透過各類文化元素的展演、遊戲、戲謔關係生成濃烈的族群、部落意識與認同，其中遊戲與戲謔關係是過去研究者較缺乏關懷的面向，因此書寫的「豐年祭」流於靜態的分析，而讓人無法理解族群意識是在什麼樣的脈絡中生成，也無法自其中領會Pangcah/Amis人生活美學中幽默、詼諧，甚至是「再苦也要笑」的奧妙。

透過情緒這類主觀情感的詮釋與書寫，得以反思、再詮釋過去人類學既定模式的研究。面對四個部落豐年祭（節）活動與日常生活中都可以見到的「玩」，本論文透過換工、多音性（複音）的演唱形式中「既競爭又合作」、「找尋能力上旗鼓相當的友伴」等概念，探索了Pangcah/Amis人在理想生活典範-Fangcalay（美好）與Makapahay（俊美）的追求過程中，「Mangudu」（不好意思）做為深層的情緒核心，解決各類社會關係不平衡與衝突的化解，並以各種詼諧、戲謔的形式展現。

當代豐年祭中，除了上述文化要素-語言、服飾、樂舞、年齡階級-等作為社群邊界彰顯的基底外，「遊戲」扮演了整合、協商各類異質人群的機制，換言之「玩在一起」成為觸發族群認同意識生成的策略，而這或許不只是當代情境下的產物，而是歷史脈絡下的延續。

**關鍵詞：**阿美族、社會變遷、遊戲、戲謔關係、展演、情緒人類學

# “Play” As a Kind of Strategy about Ethnic Identity

Generate:

A comparative study of four Pangcah/Amis people’s “Ilsin”  
ritual(festival)

**Hsieh, P.K Fotel**

## Abstract

Because of external social political-economical structure, most of Pangcah/Amis “Ilsin” ritual (festival) had been experienced process from “Close down” to “Revival”. The ritual nature also transform from religion to ethnic identity. Cultural element displayed in “Ilsin” ritual depends on its own regional or historical context, especially the predominant of modern country and the intension of capitalism.

I try to use 4 Pangcah/Amis tribe: *Ma-Tai-An (Fata’an)*, *Gang-Kau (Makotaay)*, *Dien-Koang (Kaadaadaan)*, *Sin-Fu-Li* for example to illustrate “Play as a Kind of Strategy about Ethnic Identity Generate”. By the performance of variously cultural element, play, and joking relationship the Pangcah/Amis people reconstruct relation with others and self.

Through work-exchange, polyphony we could find the concept of “Competition while cooperation” and further explore “Mangudu”- feel embarrassed- as a key point to understanding Pangcah/Amis people how to use humor, joke and play to solve unbalanced social relation and potential conflict.

Contemporary “Ilsin” ritual (festival), in addition to the cultural elements - language, dress, music and dance, age class - such as the highlight of the ethnic boundary, the "Play" act on integration, consultation mechanisms for various types of heterogeneous populations. In other words, "Play with each other" a sense of ethnic identity to generate the trigger strategy, which is probably not just a product of contemporary situations, but under a continuation of historical context.

**Key point:** Amis/Pangcah ∙ Ethnicity ∙ Social change ∙ Emotion ∙ Joking relationship ∙ Performance

# 目 錄

口試委員會審定書.....	i
誌謝.....	ii
中文摘要.....	iv
英文摘要.....	vi
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 研究範圍.....	2
一、分類系統的不同.....	2
二、外部政治經濟背景的差異.....	3
三、豐年祭所呈現的現象.....	4
第三節 研究問題與問題意識.....	5
一、外部政治經濟結構的影響.....	5
二、聚會的意義，後天實踐優先於先天的根本賦予.....	6
三、情緒人類學的角度與再詮釋的民族志資料.....	6
第四節 文獻回顧.....	6
一、社會變遷理論.....	6
二、情緒人類學.....	8
三、族群理論.....	8
第五節 章節安排與架構.....	9
第六節 研究方法與過程.....	11
一、反思與批判，作為另一種方法的開始.....	11
二、進入，社會身份的獲致.....	12
三、方法：絕對的經驗主義/過程：由生命經驗作為素材.....	13

第二章 Pangcah/Amis 文化的共同性與差異性.....	15
第一節 族名與系統分類.....	16
第二節 人口、地理與當代分布.....	18
第三節 社會結構.....	21
一、母系社會與家的討論.....	22
二、地緣化政治組織-年齡階級的討論.....	26
第四節 經濟活動.....	28
一、以小米為主食的時期.....	28
二、水稻及以物易物的時期.....	29
三、水稻及換取貨幣作物為主要種植時期.....	30
四、水稻與非農業收入並重時期.....	30
第五節 宗教信仰.....	30
第六節 小結.....	33
第三章 Fata'an(馬太鞍)Ilisin(豐年祭)中的年齡組互訪與狂歡的聚會.....	35
第一節 背景，由古至今，甚有份量的大型部落.....	35
第二節 Fata'an 的年齡階級-Awid.....	37
第三節 「大會」的豐年祭現場.....	39
第四節 總部的聚會與年齡階級互訪.....	41
第五節 年齡階級內部人群異質性與逐步建立的共同想像.....	44
第四章 Makotaay(港口)Ilisin(豐年祭)中餘興節目競賽與展演.....	48
第一節 脈絡，作為大規模旅北離鄉的當代.....	49
第二節 當代情境下的 Ilisin 豐年祭與場域的速寫.....	51
第三節 餘興節目-滑稽的展演、競賽.....	55
第四節 尾聲-離鄉與返鄉之間，情緒上的空白.....	58
第五章 Kaadaadaan (電光) Malikuda (豐年祭) -不在場的青年與當代農業生	



產.....	59
第一節 聚落的形成與發展：來自自我與文本的敘事.....	62
第二節 電光人的經濟生活.....	69
第三節 男子年齡階級（Kaput）的變遷.....	75
第四節 豐年祭（Malikuda）的傳統面貌與變遷.....	80
第六章 關山鎮新福里-素樸的豐年聚會與關山鎮聯合豐年祭.....	85
第一節 速寫，作為認識一個部落的大概.....	85
第二節 閒適，新福里豐年祭的樣貌.....	86
第三節 參與，關山鎮聯合豐年祭的場域.....	88
第四節 節慶還是祭儀，作為研究者的反思.....	91
第七章 「再苦也要笑」的歷程與思考模式.....	93
第一節 苦：國家力量的滲入與逐漸邊緣化的歷程.....	95
一、清同治「開山撫番」以前的相對獨立自主.....	95
二、開山撫番政策後國家力量的涉入.....	99
三、日治時期國家力量的無所不在.....	103
四、國民政府以來邊緣化的加速與資本主義的深化.....	108
五、小結.....	113
第二節 玩-當代豐年祭作為一種族群認同的生成.....	114
一、Malikuda-舞蹈作為男子氣概的展演與女性的觀看.....	115
二、聚會與遊戲-在祭儀之外，作為一種後天的實踐.....	117
第三節 既競爭又合作：作為一種遊戲型式-換工與多音性的演唱型態...120	
一、換工的結構與意義.....	121
二、貨幣與機械化：「變」與「不變」.....	124
三、既競爭又合作的友誼-多音型歌唱的具象化.....	126
第四節 笑：情緒作為分析的新路徑.....	130

一、Fangcal、Makapahay：好、美的理想生活典型.....	130
二、Mangudu：不好意思-作為社會關係的潤滑與修補.....	132
第八章 結論與作為另一段的開始.....	135
參考文獻.....	140
附錄一、日治時期以來形成的 Pangcah/Amis 部落.....	148
附錄二、研究架構.....	152
附錄三、影像紀錄.....	153

## 圖目錄

圖一、論文田野地點相對位置圖.....	2
圖二、論文架構圖.....	9
圖三、馬太鞍部落周邊位置圖.....	35
圖四、港口部落周邊位置圖.....	48
圖五、電光部落周邊位置圖.....	59
圖六、新福里部落周邊位置圖.....	85

## 表目錄

表一、馬太鞍年齡階級-Awid 表.....	38
表二、電光氏族表.....	64
表三、電光男子年齡階級年齡組表.....	75
表四、電光歷屆男子年齡階級-Kaput 表.....	77
表五、2005 年關山聯合豐年祭節目表.....	89
表六、化番俚言三十二條.....	100
表七、換工型態表.....	121

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機

**研究**，對我而言實在太沈重了。等待綠卡-移民「阿美國<sup>1</sup>」的過程，一切都需要從頭學習。

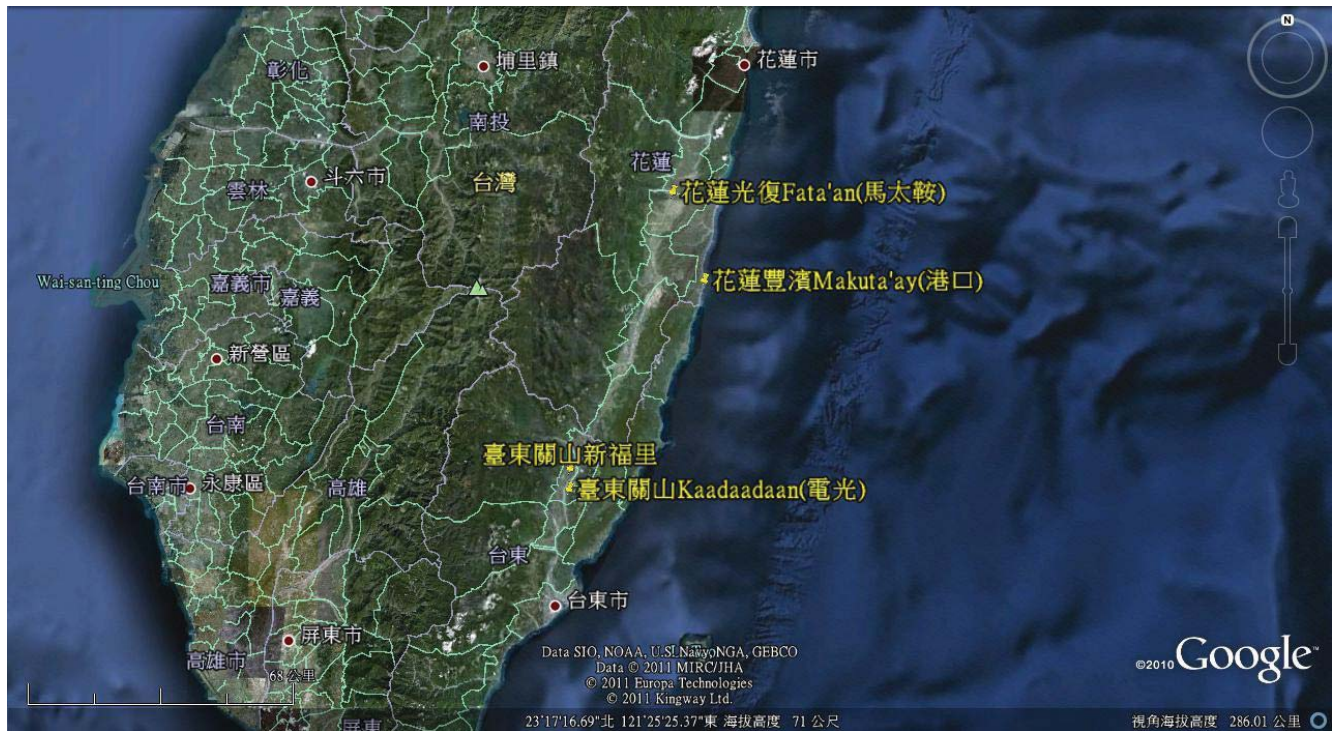
**動機**，其實沒有什麼學術的企圖去建立某一種理論、假設、說法，如果執意要找一個「研究動機的話」，我的 Kaka<sup>2</sup>曾問過我們一個問題「O ma'an ko Pangcah？」-憑什麼作一個人？或者更進一步-憑什麼作為一個阿美族人。這個問題深層得奧妙，至今四年了，還在我腦中纏繞，如果人不是天生為人的話，那麼透過什麼，我們之所以為人？成為一個 Pangcah？八年了，陸陸續續 Misalama（拜訪）好幾個部落，從豐年祭中的歡愉、閒適、狂歡、靜謐，種種不同面象，如果這是同一個祭典的話，為什麼不一樣？如果這是同一個「族」的話，為什麼不一樣？如果這是「一套文化概念」的話，為什麼不一樣？以上是我的動機，想回答四年前那個問題，透過我的眼睛（mata）、耳朵（tangila）、手（kamay）、與心（faloco）去碰觸到的，雖然他可能正在酒醉。

---

<sup>1</sup> 往後章節中阿美族、阿美文化等指涉將以「Pangcah/Amis」的自稱取代，而引用處則保持原作者初衷。中文念法 Pangcah：邦乍（pang 一音接近於幫與班之間；cah 乍-有 h 氣音）；Amis：阿密斯。

<sup>2</sup> Pangcah/Amis 的話，意指兄長輩。

## 第二節 研究範圍



圖一、論文田野地點相對位置圖

最後選擇了四個 Pangcah/Amis 部落（馬太鞍、港口、電光、新福里）的豐年祭活動的場域作為比較分析的架構，其原因在於這四個部落具有幾個特殊的代表性：

### 一、分類系統的不同

研究者依據文化樣貌與歷史源流將「阿美族」區分為 5 個地域群，或 3 個文化區域（或簡化為兩種：北、南）。以上四個部落在地域群上屬於：馬太鞍（秀姑巒系統）、港口（海岸系統）、電光（恆春系統）、新福里（秀姑巒系統的新移民）。此外，馬太鞍、港口、新福里可同屬「北部群」；而電光則為「南部群」。因此透過不同系統的比較-若系統的分類有其意義的話-應當能夠掌握 Pangcah/Amis 文化上的異與同。

馬太鞍、港口與電光皆為 Pangcah/Amis 的老部落，其中馬太鞍有近七十代傳統領袖的歷史系譜傳世及 17 世紀以來荷蘭人文獻資料的記載；港口前身則為晚清「後山中路抗清事件」或「Cepo'事件」的主要部落「阿棉山社」。關於前兩社，研究者已產出豐富而經典的民族志資料（臨時臺灣舊慣調查會 1914；李亦園 等 1962；劉斌雄等 1966；阮昌銳 1969；石磊 1976），近年來亦有年輕研究生以這個範圍的 Pangcah/Amis 作為其論文撰寫的範圍。相對研究者的絡繹不絕，恆春系統對「阿美族」研究者而言則屬於邊陲地帶，或多半視本區為「漢化」較深刻之處而忽略之，事實上這支系統歷經相當長期而大範圍的移動而與不同區域的族群發生關係（例如：北方太魯閣、賽德克人；縱谷南端的卑南人、布農人；恆春半島的斯卡羅人、排灣人、漢人與平埔族群；以及現居地的漢人與平埔族群），應當能從其遷徙的歷史記憶、社會文化現象，討論 Pangcah/Amis 人如何面對族群關係、外來文化以及遷徙過程所歷經的人群再結構過程。

## 二、外部政治經濟背景的差異

1980 年代後上述各部落或多或少皆受到資本主義深化的影響而產生人口外移現象，但也由於各地經濟發展型態、先天資源條件與所處的區域性質也不盡然相同，進而產生個別差異。港口位於海岸山脈以東，無論由西經瑞港公路、光豐公路越過山脈抵達縱谷，或者經海岸公路往南（臺東市）北（花蓮市），交通皆是四者最為不便而相對隔絕之處，1980 年代後水稻耕作漸次休耕人口外移，此外北方不遠處為石梯港，部分村民以近海漁業為生，1990 年代後部分青年回歸部落進行文化創意產業與藝術的創作，引發了村民的共鳴，自發性的進行文化復振，成為「臺 11 線海岸阿美」重要的文化中心。

另外三個部落皆位於縱谷地區重要的交通路線與鐵路車站。馬太鞍緊鄰光復市街，位於光復鄉行政與商業中心，居民以農業、公商服務業與觀光休閒產業

為主，部分通勤於周邊區域。關山鎮的電光里與新福里則以「池上米」與「關山米」的品牌聞名於國產稻米市場。電光位於卑南溪左岸海岸山脈西麓，清代為官道必經之所，日治時期改道成為獨立的聚落空間隔離於新發展的里壟（今關山鎮市街）地區而自成一格，擁有獨立的學校、警察與神社等國家機關。電光大橋在1993年通車後形成第三次的區域再結構：公車的停駛、警察局的撤哨及生活空間由原本需繞道於南北的瑞源、池上或直接涉水而過，現則可直接驅車通往關山市街。電光除了延續日治時期以來作為皇室貢米的優秀稻米品質，甚至創立自我品牌（電光米、日初米）外，丘陵地區園地尚有高接梨、梅子、竹筍、尤加利樹等經濟作物。關山鎮的新福里則位於卑南溪右岸，花東線鐵路東側的溪埔地區，緊鄰關山市街，是重要的稻米產區，民國五十年代，由於臺東農場自墾區的成功，使原先住在花蓮瑞穗缺乏水源的族人逐漸遷居於此。新福里的族群結構較為複雜，Pangcah/Amis 人、榮民、閩南人、客家人比例近似，也形成各自的族裔社區（鄰）。

### 三、豐年祭所呈現的現象

- 1.馬太鞍高度呈現高度城鄉人口的移動，大批旅外族人會於此時返鄉參與，活動猶如狂歡一般，特別是在年齡階級活動中。另一方面，由於部落的特質-知名、歷史悠久人口眾多久部落，交通方便，因而吸引大批的觀光人潮與政治力的介入。
- 2.港口雖然外移人口比例最高，但年齡階級運作完整，並引以作為其族群重要的認同要素，特別是在其在豐年祭期間的運作。豐年祭其間，各階級從事各自的聚會，並在最後一日 Pakelang<sup>3</sup>脈絡下舉行餘興節目競賽，競賽凸顯了 Pangcah/Amis 對於自嘲與歡笑的意義。

---

<sup>3</sup> Pangcah/Amis 語，為一特定活動，舉行於工作（婚喪喜慶、家屋落成...）與豐年祭儀之後，到河海捕魚，象徵禁忌的解除與工作完工的慶祝，並回復日常生活節奏。

3.電光為關山鎮兩個古老的恆春系統部落之一<sup>4</sup>。雖發生人口外移與土地流失，但由於為臺著名的水稻產地，仍有高比例的青年人口在鄉工作，年齡階級完整，但在 2010 年的觀察中，青年參與 Malikuda（豐年祭）活動的意願與出席狀況與當代農企業生產有關，農忙影響了活動的參與。

4.新福里，相對以上三個歷史較悠久的部落，位於關山鎮的新福里聚落形成較晚。目前沒有年齡階級，豐年祭活動僅有一天，第二日為關山鎮聯合豐年祭。家族的聚會以及聯合豐年祭比賽的預備在豐年祭中具有高度的重要性。

### 第三節 研究問題與問題意識

#### 一、外部政治經濟結構與社會變遷

臺灣的南島語族在過去 400 年間歷經了一個逐漸邊緣化的過程，事實上，對多數的原住民族而言這過程甚至壓縮在 150 年之間，而接受資本主義的深化甚至不到兩代。對 Pangcah/Amis 而言，鉅觀與微觀的角度、來自外部文本書寫與內部詮釋與記憶會如何面對這個「邊緣化」的歷程，透過國家、資本主義市場展現？

在這邊緣化過程中，「移動」一直是這個社會的特性-一如許多東南亞民族志所顯示的一樣，「移動」與「回返」在當代脈絡下有什麼樣的意義，特別是就「豐年祭」這個多數人同意作為 Pangcah/Amis 人「文化要素」與「族群認同」（ethnic identity）、「族群自覺」（ethnic conscious）之間相當重要的凝聚場域而言，移動返回的意義是什麼？

多數人可能同意，「阿美族」是一個很樂天的民族，他們有著活潑的性格與樂於與人親近的族群性。當然我並不想討論這個刻板印象的真實性，但在豐年祭以及聚會過程中，展演-特別是自嘲、丑角特別受人歡迎，這是源於長久以來的邊

<sup>4</sup> 另一為位於卑南溪右岸緊鄰海端鄉的德高（Takupan）。

緣化過程嗎？是朋友所說的「再苦都要笑」嗎？換言之，這是一種型式的社會抗議？還是其背後具有其他文化邏輯的可能？

## 二、聚會的意義，後天實踐優先於先天的根本賦予

包括美拉尼西亞、波里尼西亞或馬來西亞蘭卡威等地的南島語系民族志皆顯示後天的實踐與先天的根本賦予之間的關係，強調實踐對於其人觀、文化意理的重要性，同屬於南島文化圈，Pangcah/Amis 人年齡階級基本條件為先天的年齡、世代，但實際運作中則強調實踐才是個人與階級存在的價值，這似乎對於 Pangcah/Amis 社會的研究有所啟發。四個部落各自有著不同的差異性-城鄉移動、經濟結構、系統分類，我們如何理解更為深層的文化結構-以討論包括換工、聚會等經由人際關係的建立取得社會中的位置，進而回答 O ma'an ko Pangcah 的第一個命題：人之所以為人。

## 三、情緒人類學的角度與再詮釋的民族志資料

以往情緒用於詮釋亞馬遜等缺乏明確社會組織的社會時發揮了極大的用處，也協助人類學者重新檢視了菲律賓 Bichol 人的社會樣貌。如果將情緒的研究概念帶入 Pangcah/Amis 民族志的討論，是否有可能提出新的可能？諸如換工的意義、年齡階級、聚會運作或者「再苦都要笑」的邏輯，進而探討 Pangcah/Amis 面對當代複雜社會情境時，對於生活意念的投射。樂舞、換工等社會行為背後有一套「玩在一起-既競爭又合作的關係」的邏輯，由此出發回應 O ma'an ko Pangcah 的第二個命題：Pangcah（阿美人）之所以為 Pangcah（阿美人）。

## 第四節 文獻回顧

### 一、社會變遷理論

對於鄉民（peasant）的研究取代人類學以往假定的孤立的、隔絕的研究對象。



1960 年代開始人類學家發現「部落」消失了，不知不覺中第三世界脫離了殖民母國成為「國家」，越來越多的人由部落搬到了都會區、鄉村的人開始生產他們並不需要的產品，於是作為一種研究對象：鄉民取代了人類學對於「部落」的興趣，而鄉民作為部分的文化-國家的一部份，如何整合，也就成為 Julien Steward (1955) 等人的使命。文化生態學是一套方法論，透過環境與文化的互動如何產生變遷與整合。文化複雜性的由來來自於傳播，而新技術的價值也須視社會文化層次及環境的潛力。文化生態學的重點並非在技術的起源與傳播，而是在於每個特殊環境中的利用方式與引發不同的社會性結果。例如：好幾種部落社會都有類似的狩獵技術，但由於地形或獵物類型的不同，因此產生不同的社會制度。在文化生態論中將文化區分成文化核心 (cultural core) 與次要特質 (secondary features)。在 Steward 概念中文化核心是與生產及經濟活動最直接相關的各式特質 (社會、政治、宗教都在其中) 之集合；而其他特質的變異性較高，受文化-歷史因素決定。而次要特質也是造成文化獨特性的來由。

受到現代化理論影響，無論是第三世界國家、社會科學研究者認為西方社會發展資本主義並達到空前成果是足堪為表率，而對於非西方社會，要如何才能達到西方的水準成為各方欲求的可能。Geertz (1963) 以印尼兩種社會類型為例，一為信仰伊斯蘭的生意人組成的市鎮；另一為傳統貴族與鄉民組成鄉村。前者往往能夠突破傳統建立創新的企業，卻因為流動的人際關係而無法籌措資金與華人競爭；後者則重於再分配與更重的社會責任而無法有更好的發展。這一則例子顯示不同的社會具有不同的發展模式，因而西方並非唯一的可能。在與世界體系相關的研究中，Eric Wolf (1982) 的《*Europe and the People Without History*》是一部宏觀的資本主義世界史，藉由世界資本主義生產與市場的擴張連結並破壞了當地原有的非資本主義經濟模式，而世界性資本主義世界體系各式世界各地無論是西歐人、印度人、中國人或是美洲原住民共同建構出來的結果。然而，Sahlins (2000)

則認為資本主義之所以在世界發生作用乃是受到地方文化的調節，例如太平洋的 Sandwich 島島民以外來者為強大的象徵，因而透過對外來物的佔有增強力量與地位。2004 年 Sahlins 提出兩地社會的概念，提出一方面移入都會者吸取了資本主義的好處並回饋原鄉，另一方面則又將原鄉的生活形態與概念帶入都會生活當中。

## 二、情緒人類學

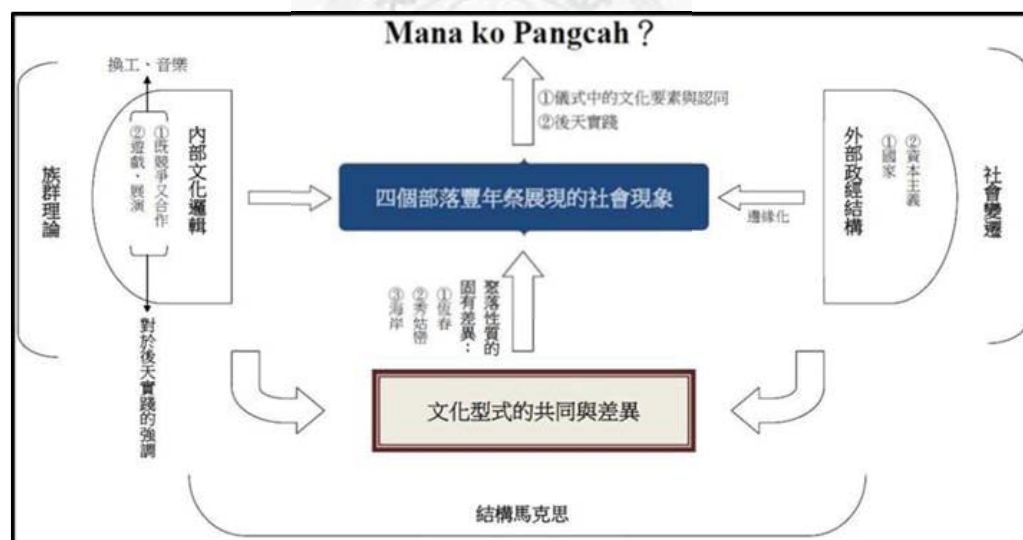
發展於 1950 年代的情緒人類學，其一開始用以再現文化的差異，例如：死亡對於不同文化產生的情緒及其意義，國內人類學者許木柱的研究便具有這類的傾向。80 年代後，情緒作為新的研究議題而持續發展，Lindholm (1982) 透過中亞 Swat Pathans 人對於親人的敵意與客人的友善重新檢視了 Barth (1959) 的資料，超越了經濟理性與功利主義的限制。Overing 等人 (2000) 等人在亞馬遜河流域缺乏明確政治制度社會的研究展現了美學與愉悅作為日常生活實踐的焦點，憤怒、仇恨、嫉妒等負面情緒所顯示的破壞力量，讓該文化以愛、陪伴、友情等愉悅的正面情緒轉化負面情緒造成的傷害。

## 三、族群理論

族群的理論研究基本在於探討「認同」如何發生意義。原初根本賦予論 (primordialism) 與情境論 (circumstantialism) 是兩個陣營，前者認為族群以其根本賦予的要素，例如血緣、語言等行使其成員資格的排他，建立了明確的邊界；後者可依情境有其變動的彈性。Jocelyn Linnekin 與 Lin Poyer (1990) 大洋洲的研究顯示族群可以分為「Mendelian」與「Lamarckian」兩種類型，前者以類似親屬的天生固有性確定，後者則是透過行為的形成過程 (process of becoming) 建立其認同，而大洋洲的文化認同具有自我轉換的特性，而以多重的方式存續於社會關係中。

族群的認同具有其內在與外在的範疇，互動過程中其行為受自我與他者肯認，由此觀察大陸東南亞民族志的研究者指出東南亞多元文化背景下族群認同選擇具有高度的任意性，但 Kammerer (1988) 認為隨國家力量技藝的深化，固定化的霸權正發揮作用，而強調自我認同與被他者認定之間的不一致，由此政治化的族群意識可以是一種反抗的形式。James Mckay 與 Frank Lewins (1978) 將族群的意識區分兩個層次，『族裔感知』(ethnic awareness) 意指成員自知有一族群特質，可延伸與延伸為認同或是別的指標，但並不特別重視；『民族自覺』(ethnic consciousness) 顯然強度較強，相當重視各類族群特質，並影響各自的文化、社會或領域的屬性與個體識別模式。

## 第五節 章節安排與架構



圖二、論文架構圖

第一章作為緒論說明本論文意欲處理的議題、範圍與研究的過程和方法，其目標在於回答當代情境下「玩」如何成為 Pangcah/Amis 人族群意識生成的策略，特別是經由豐年祭（節）活動的舉行。

作為後續四個部落豐年祭的分析，文化與外部政治經濟結構相互的辯證關係是本論文重要的分析角度，因此第二章作為過去「阿美族」研究者的文獻回顧，

自政治、社會、經濟、宗教等基本制度表展現過去研究者所意識到的「阿美文化的共同性與差異性」，如此的差異性是區域性與歷史情境塑造，或是「阿美族」族群形成過程中將異質人群納入所造成的？同時，作為人類學者的書寫，在理論的更替以及方法甚至研究者個人特質的脈絡下，民族志與進一步的詮釋亦隨之改變，「不要把我們阿美族越寫越亂」是報導人對於長期被外界書寫的不耐。

第三-第六章是論文的田野資料，以花蓮縣光復鄉馬太鞍（Fata'an）、花蓮縣豐濱鄉港口（Makotaay）、臺東縣關山鎮電光（Kaadaadaan）與新福里部落的豐年祭（節）作為分析的場域。各章標題「馬太鞍-年齡階級互訪與狂歡」、「港口-餘興節目競賽與展演」、「電光-不在場的青年與當代農業生產」、「新福里-素樸的豐年聚會與聯合豐年祭的意義」，我刻意以各處祭儀節慶中特別凸顯的現象落款，以提示讀者作為「同一個祭典」，卻有著各自不同的展現面貌，與當代現象。

第七章：「再苦也要笑」的歷程與思考模式，則持續以外部政治經濟結構與內在文化邏輯辯證的關係作為架構，分析四個部落豐年祭活動所呈現的差異面貌。在差異的型態下呈現的是共同將「玩」作為族群意識生成的策略，而玩是透過遊戲、展演、戲謔等方式建立彼此之間的共識。「換工」與「多音性音樂」（複音歌曲）是 Pangcah/Amis 社會傳統理想生活（Fangcal）的投射，亦即生活中的愉悅和社會關係的平衡-既競爭又合作的關係以及旗鼓相當的概念，情緒人類學的分析方式在這裡試圖帶出當代 Pangcah/Amis 社會研究的新方向，Mangudu-不好意思作為一種社會關係的修補與平衡方式，透過遊戲、戲謔、展演與他者與自我建立關係，特別是面對當代各種不確定的情境-包括部落、年齡階級等社會身份-與差異帶來潛藏的矛盾與衝突時，「笑」成為了回應的方式。

## 第六節 研究方法與過程

### 一、反思與批判，作為另一種方法的開始

幾年前曾與朋友聊過人類學與臺灣原住民之間的關係，朋友相當剝切的指陳他對於人類學的不滿，引述他的話：「我只覺得，學者總是用原住民來解釋人類學的問題，而不是用人類學來思考原住民的問題。」自然，人類學者面對社會「超人式」的田野倫理要求（謝世忠 2004:292）或者「學術研究，將有助於我們更了解及掌握當代未明確影響深遠的切身現象、以及被研究者乃至於我們自己的社會...更有利於社會實踐工作」（黃應貴 2008:404）的謙恭自省，朋友恐怕未曾思考或接觸。但這是一個警訊，在拼業績維持學術能量的過程中，臺灣原住民被當作「問題」或「案例」而客體化的存在於圖書館的書架上已有相當悠久的歷史，臺灣原住民已然承受了太多訪問、研究與調查，至此已然產生強烈的厭倦，特別是對於一些「經典」的部落而言，每一次的祭典總是充斥懷有各種學術想像者意圖趨近。一次參與臺北縣原民局委託中研院社會所進行的研究案，受訪者相當直接的說「我知道你們來要做什麼，每次都來召集我們開會、訪問，結果什麼問題都沒有解決，搞什麼嘛。」這樣頻繁的接受各種包括人類學家（研究生）在內外人訪問，頻繁的被檢視、客體化、書寫所展現的權力的不平等固然引人反感，加上原本即隱隱存在緊張的族群關係更使情勢雪上加霜，一時之間我的同學們一面想像部落的總總，一方面又對關係的建立產生焦慮，「學長，可以請問你是怎麼挑選田野地點？」、「學長，你是怎麼跟田野的報導人建立關係？」每每面對這樣的問題，我總無法以一個合乎理論與操作技巧的方式給予適當的回應。

事實上，我沒有刻意的尋求一個可能的田野地點，設定問題，並且按照進度的完成一個合乎規範的研究。

## 二、進入，社會身份的獲致

2002 年進入國立政治大學的搭蘆灣社<sup>5</sup> (Talu'an) 之前，我也是一個從文本上認識「原住民」的學生，當然每個人從小都會有一段「與原住民共同的生活經驗」<sup>6</sup>-我也不例外-但那樣的生命經驗其實沒有留下太多深刻的痕跡。排灣族的 Djavaus 是我的第一個貴人，她帶領我參加了政大的搭蘆灣社，這一個社團是 1980 年代原運風起雲湧的時代中建立，除了讀書與系上活動，大部分的時間是花在參與社團例會、活動展演、Am<sup>7</sup>到天亮（聚會）...就這樣，參與了將近十年。因此社團是我的起點，進入了原住民學生的人際網絡，形成了我主要的交友圈。2002 年夏天我參與了文建會在都蘭舉辦的成長營，Alutang（李得男）是我生命中另一個貴人，是他為我取了 Fotol<sup>8</sup>這一個名字-勇敢的好人，有了在另一個社會的位置與開始。隨後因緣際會被朋友邀請到了馬太鞍、港口、電光，以一個朋友的身份介入了部落的生活，而不是以一個研究生的身份進入進行田野調查，我只是愉快的以一種舒服的方式生活，心裡沒有任何的命題和預設，單純地用身體的每一份感官去感受 Pangch/Amis 的 Ethnicity 逐漸置換或附加到我的社會身份的過程。當然，我的 Langus 給了我另一套生活比較的架構，作為 Bunun 的 Kadafu<sup>9</sup>，我必須認識另一套的生活與生命經驗。於是各種社會身份、現代性的東西、不同的文化觀念以及學術訓練加諸在我的身上，直到有一天，我發現必須繳交論文了，我寫，我思考，我回味每一份記憶與感受，還好我有寫日記的習慣，還好我意識到我想作的是什麼，「O ma'an ko Pangcah」。

---

<sup>5</sup> 搭蘆灣社是建立於 1995 年，由在政大的原住民學生所組成，Talu'an 就是 Pangcah/Amis 語中「工寮」或「聚會所」的意思，隱喻為原住民學生在政大的家。

<sup>6</sup> 看過好幾本論文與專書在其序中往往加上這一段文字，似乎意欲加強自我論述的權威性。但，這樣的意義是什麼？他的生命經驗可以共享到什麼地步，細節是什麼？卻未曾公開被檢視，因而流於煽情。

<sup>7</sup> 吉他和弦，許多原住民傳唱歌謠都以此和弦為基調，故以 Am 比喻音樂聚會。

<sup>8</sup> 此為阿美語羅馬拼音方式，若以英文自然發音法較近似：Futur。

<sup>9</sup> Pangcah/Amis 語：女婿。

### 三、方法：絕對的經驗主義/過程：由生命經驗作為素材

因此在面對「研究方法」與「研究過程」這個部分時，相當尷尬。因為工作機會，我擁有一些深度訪談、焦點團體的操作機會，也從其中提煉不少感覺與想法，但那算我的嗎？我一起跟著 Pakarongay<sup>10</sup>在河邊灑網，穿著族服在會場中 Hahay<sup>11</sup>，也曾彼此拉著手面對鎮暴警察對我們的毆打、上銬<sup>12</sup>，這些算是參與觀察嗎？行動研究嗎？

我是一個非典型的研究生，一如這本論文。

好在我一直存在著強烈的倫理觀念，沒有意圖欺瞞這些現在看起來是報導人的朋友們，偷偷的撰寫我的論文，把他們對我無私的分享悄悄的轉化為文字組織起來，成為我獲致某一種社會位置的踏板，如果是這樣的話，我有愧於 Fotol 這一個名字，還好他們知道我得寫論文，只是不知道要作什麼，我有必要回到所提及的四個部落，告訴他們：我完成了一個小小的心得報告。也必須告知我的讀者，所謂的「研究過程」與「方法」以及「我」在其中的位置。

姑且稱之為「參與觀察」。四個部落的選擇並非隨機，而是有意識的在撰寫過程中選取，已呈現於第二節-關於學術研究理由的部分。四個部落之外的是，包括都蘭、新香蘭、大馬蘭（馬當/四維）、太巴塢、奇美、土城、溪洲、新北市聯合豐年祭、瑞源-瑞和、富源、東昌……在這些部落豐年祭中不同程度的參與或參加，以及多年來在臺北原住民學生圈的生命經驗，加上過去一年所建構「拉清寒」

---

<sup>10</sup> Pangcah/Amis 語：指男子年齡階級組織中的訓練組，約為青春期的青少年。

<sup>11</sup> Pangcah/Amis 語：舞蹈的簡稱，取其 Hahay 的答唱，通常是豐年祭歌謠，相對予正式的 Malikuda（豐年祭舞）的用法。

<sup>12</sup> 2007 年參與臺北縣三鶯部落反迫遷活動，遭鎮暴警察逮捕，數百名全副武裝持警棍、長盾的警察面對不到十名無任何防備坐在第一線的原住民大學生、老人家進行極為粗暴的毆打與逮捕，過程完全以人牆圍圈阻擋記者拍攝，並向媒體宣稱是我們暴力抵抗而執意上手銬移送地檢署偵辦，經過一年多的審理，檢察官允以不處分論處。

<sup>13</sup>這一個階級的 Saslal<sup>14</sup>活動。工作的關係，曾在臺北地區的 Pangcah/Amis 聚落訪視，和花蓮里漏的 Cikawasay<sup>15</sup>們交流，從這些內化在我生命中的經驗作為素材-一如 Verrier Elvin「我不能僅僅靠詢問，而是要使人類的知識逐漸積累成我生命的一部分。」（Elvin 1964:142）那是我選擇的「方法」。

那是倒過來的，相對於預先設定好的議題前往蒐集資料，我是在我的經驗（資料）中尋找素材，並以一個界乎局內人與局外人之間的身份檢視與詮釋，那一個角度似乎正巧是人類學家意欲到達的位置，剩下的就看我說不說的清楚。



---

<sup>13</sup>由臺北教育大學學生 Daong 所發起的建立「友善的族語學習環境」以及「文化要素作為學習目標」的宗旨上建立的聯誼性組織，不定期的舉行活動，參與者多為旅北 Pangcah 學生。

<sup>14</sup> Pangcah/Amis 語：Sa 使之成為工具、Slal 年齡階級組織，因此 Saslal 指的是使 Slal 成為 Slal 的活動、舉措、聚會、方法等意義。

<sup>15</sup> Pangcah/Amis 語：祭師，過去翻譯為巫師，但巫在中文語境中帶有貶義，故依循 Pangcah 學者巴奈.母路的翻譯方式。cikawasay 與 sikawasay 在意義上相互通用，是具有 Kawas（靈力）的人。



## 第二章 Pangcah/Amis 文化的共同性與差異性

如果真有一個抽象的阿美族文化，則它與我們從聚落式的研究所得之文化有何關係呢？（黃宣衛 2005b:31）

作為一個問題意識，黃的問題可以分成兩個層次：1.是抽象而普遍的文化原則或結構，在阿美族中存不存在？或者，甚麼樣的文化現象被族人或他者引為彰顯其族群性（ethnicity）存在的「邊界」？2.涉及研究方法，透過單一田野地研究的學術傳統，我們如何面對地域特性所造成的差異？又如何解釋差異與普遍原則之間的關係？

早期的學術工作者在進行 Pangcah/Amis 的研究工作時便已意識到族群內部所產生的地域化差異，黃宣衛（2000）認為這類的差異來自於歷史發展過程中不同區域的族群關係、生業與源流，其中早期的族群關係最為關鍵。康培德（1999）則認為：

造成 20 世紀初阿美族次級團體在語言、習俗上產生些微差異的原因，則是基於百年來彼此在地理空間上的孤立。造成此孤立的因素，除阿美族各族、村落間의 交戰所造成的移動與空間的再整合外，外族的移入亦是一重要原因。（康培德 1999:243）

換言之，兩者看法大致上皆認為與外部政治經濟結構的互動形塑了自 20 世紀以來研究者所意識到族群的地域化差異，而忽略了文化價值的意義。筆者擬就過去學術工作者對於 Pangcah/Amis 人的研究回顧，就族名/分佈、親屬、政治、經濟、宗教等層面給予一個普遍性和差異性的圖像，此一圖像固然可能是不同歷史階段的呈現，同時也不能排除研究者依其個人理論訓練、研究旨趣、學術理念與田野工作之不同造成的差異。

## 第一節 族名與系統分類

「Ngay'ay ho salikaka mapolong，我是 Pangcah/Amis 的 Kolas」晚上 7 點，原住民族電視臺第 16 頻道正播放晚間新聞，主播是「阿美族」的 Kolas，但在新聞內容與氣象報導中，我們所聽到的不會是「阿美族」，而是 Pangcah/Amis 並列的稱呼。

自荷蘭、中國清代透過空間指稱的地域性認知，到日治時期以民族學方法所建立「阿美族」與以降各次級分類間的系譜關係，透過這類來自外部的「力量技藝」(power technique<sup>16</sup>) 合法化該群體在殖民地內的社會位置，此一過程延續至中華民國時期。1980 年代解嚴前後於原住民運動脈絡下，「正名」成為原住民對於象徵權力關係反轉的企圖而進行一系列包括：「泛原住民族意識」的建構與對於自我族群論述的重構/再詮釋的政治/文化運動。傳統「阿美族」概念下，各種多樣的稱呼亦自族人日常生活的實踐脈絡進入臺灣大社會，與之重新建立起相互主體關係。

Pangcah/Amis 兩種族稱都在日常生活中使用，Pangcah 是「我們這一群人」；而 Amis 則是「北方」的意義，為「北方人」，中文「阿美族」一詞便由 Amis 轉中文化而來。可以粗略的說，Pangcah 是花蓮族人的稱呼，而 Amis 則是較南方臺東的稱法。早期對於 Amis 詞彙的由來指向卑南人稱呼「北方」為 Hami 或 Amis<sup>17</sup> (臺北帝國大學土俗-人種學教室 2011[1935]:475)，因此 Amis 是它稱而非自稱。但若考究整個 Pangcah/Amis 族群早期的移動史，可以發現其南北循環的傾向，因此就邏輯上稱呼自己是從北方來的 Amis 並無不可，Amis 在 Pangcah/Amis 語亦為「北

---

<sup>16</sup> Power Technique 的概念來自於 Keyes (1995) 啟發自傅科對於權力的概念：國家、學術研究工作者等力量藉由科學、民族學等方式界定一套 Ethnic Group 的論述，特別是定義、分類與系譜關係。

<sup>17</sup> 而在其文化概念中「北方」是重要指涉，見諸於年祭的 paylawlaw 祭歌「到北方去」是相當重要的主題，背後是否是文化邏輯、宗教概念或是過去歷史關係的隱喻，留待後人進行更深一步的討論。而「現在(按：1930 年代)多稱呼為 Papián。」(臺北帝國大學土俗-人種學教室 2011[1935]:475) 的稱呼方式，為「奴隸」，蓋因早期卑南人與阿美人關係緊張，而卑南人較為強勢，經常對其抽稅、作弄而產生的蔑視。

方」之義，有何理由非得以卑南語的方式來詮釋？相較之下，由於使用人口較多，馬淵東一曾建議以パンザーグ(Bangzah-gu)族來命名<sup>18</sup>，但關於 Pangcah 的稱呼，亦有報導人認為來自清朝人「番社」(Huan-sia)的轉譯，而非純粹的自稱。不論過去或當代，以自己的部落，例如：Fata'an 的、Fakong 的、Cikasoan 的；或地域化氏族系統，例如：Pacidal、Kakupa 等稱呼，或如服飾系統等地方知識分類範疇作為另一層的認同與彼此關係的界定方式亦與集體想像的 Pangcah/Amis 認同並行不悖。

17 世紀荷蘭領臺期間基於對黃金的需求，曾於 1642、1643 與 1645 年數度派遣臺灣東部探險隊，記錄下了縱谷與海岸地帶的原住民部落，其中不少部落仍能與現今的部落建立對應，例如：Vatan→Fata'an (馬太鞍)、Linaw→Lidaw (東昌)。而在 18、19 世紀的清帝國對於後山的記述中，例如：藍鼎元 (東征紀 1733)、沈葆楨 (開山撫番奏摺 1875)、夏獻綸 (臺灣輿圖 1879) 等人的奏摺、輿圖多以地域的概念表達其對東臺灣的理解，諸如：直腳宣五社、崇爻八社、南勢番……等，隨族群間互動的頻繁逐步產生「阿眉番」-族群的概念與稱呼。

西方民族學式的分類始自 1895 年日本領臺後對臺灣原住民地區的探勘與研究。1897 年鳥居龍藏以秀姑巒溪為界區分南北兩群，伊能嘉矩與栗野傳之丞的「蕃人事情」(1899) 則以地理分佈為基準區分：1.恆春阿美 2.卑南阿美 3.海岸阿美 4.秀姑巒阿美與 5.奇萊阿美。這樣的五分法影響到後續的分類方式，例如：移川子之藏、馬淵東一與宮本延人等 (1935)<sup>19</sup> 以及光復後的學者如劉斌雄、阮昌銳等人。佐山融吉 (1914) 則提出三分法，分為北部群 (包含南勢「番」、中部群 (秀姑巒「番」，有時會將海岸阿美納入) 與南部群 (包括卑南阿美、恆春阿美，有時會

---

<sup>18</sup> 「除新港附近到都巒社一帶海岸山脈以東的諸社之外，大多數區域普遍以 Pangcah 自稱。」(臺北帝國大學土俗-人種學教室 2011[1935]:475) 另外，筆者推論，Pangcah/Amis 人早期的漢文稱呼-阿眉、阿美與東臺灣開發歷程有關，清治時期對東臺灣的開發以臺東地區較早，無論駐軍、官署、民庄皆以此為主，因而以當地人的稱呼 Amis 來命名，實屬自然，且顯示了以漢人為中心的異族觀。

<sup>19</sup> 將奇萊阿美改為南勢阿美

納入海岸阿美)。河野喜六與衛惠林則曾根據社會組織-特別是親族組織-區分 Pangcah/Amis 為南北兩系統：南系統<sup>20</sup>以馬蘭社為代表；北系統<sup>21</sup>則以南勢阿美三社（里漏、薄薄、荳蘭）為代表，用以解釋阿美文化的差異性。

衛惠林認為即使馬蘭阿美與恆春阿美、秀姑巒與南勢阿美皆有不同的變異，但屬於次要的，基本的「家族構成型態、婚姻與親族繼嗣法則，整個阿美族大致是相同的」（衛惠林 1961:1）。

## 第二節 人口、地理與當代分布

2011 年 4 月份原住民人口統計指出，Pangcah/Amis 人口為 188,797 人<sup>22</sup>，占全國原住民人口 514,824 人的 36.67%，為臺灣原住民族中人口最多的一族。王人英（1967）指出，其人口在 1912- 1964 年之間均與漢族有著類似的成長趨勢，人口的平均成長率在 17-35% 間，趨勢呈現過渡增長人口的曲線（population of transitional growth）表現出較高的成長率與下降中的死亡率，作者認為是較早接受漢化的因素，而黃宣衛（2005b）則認為 1.「阿美族因為抵抗外族政權而導致人口減少的情形顯然比較少見」，2.以官方統計資料而言，與生活改善有關的指標皆與其他族群「顯得積極」。黃亦認為歷史過程中許多被阿美化的平埔族亦是人口增加的可能原因。由於「原住民身分認定」僅採平地山胞（原住民）與山地山胞（原住民）兩類，各自有其不同的法定權益，而「族別登記」過去缺乏九族<sup>23</sup>之外的選項且除統計外無特殊法定權益，因此今日已屬獨立正名地位之原住民族-撒奇萊雅族（Sakizaya/Sakiraya）與噶瑪蘭族（Kavalan/Kevalan）與尚未獨立正名的西拉雅族、馬卡道族等平埔族由於長期與 Pangcah/Amis 人共同生活，同屬平地山胞（原

<sup>20</sup> 即大港口以南，海岸山脈以東以及卑南河流域

<sup>21</sup> 即秀姑巒溪到奇萊平原

<sup>22</sup> 「行政院原住民族委員會全球資訊網-原住民人口統計資料」。網路資源，<http://www.apc.gov.tw/portal/docDetail?CID=940F9579765AC6A0&DID=0C3331F0EBD318C284DA3D97C03475DE>，2011 年 7 月 09 日。

<sup>23</sup> 包括阿美族、泰雅族、排灣族、布農族、魯凱族、卑南族、雅美族、鄒族、賽夏族。

住民)的身分進行族別登記時可能會選擇以「阿美族」身分登記，但需要加以考量的，民國 45 年臺灣省政府所頒定的「臺灣省平地山胞認定標準」說明：「凡日據時代居住平地行政區域內，其原戶口調查簿記載為「高山族」者、為平地山胞」；而民國 46 年省政府二次函示則指出：戶籍登記為「熟」亦應認為平地山胞，之後又舉行三次補辦登記（46/48/52），就當年時代背景下，亦有人選擇放棄其原住民身分，因此增增減減究竟有多少人屬「阿美族族裔」而無原住民身分、或具原住民身分且登記為阿美族卻為他族之血胤，這有賴於更精確的人口調查。

當代 Pangcah/Amis 人已遍布全臺-甚至因遠洋漁業而入籍南非、帛琉者-但原鄉是位於中央山脈以東的花蓮、臺東兩縣與部分的屏東縣，而以花蓮奇萊平原、縱谷沖積扇-花蓮溪、秀姑巒溪、卑南溪三大流域與海岸山脈西側溪流所形成各種獨立或複合式沖積扇<sup>24</sup>/溪灘<sup>25</sup>/臺地/河階<sup>26</sup>、海岸山脈沿線盆地/河階/海階與臺東平原作為主要的居住地，其中 65%的耕地與人口集中於縱谷地帶（陳正祥 1993:1200）；氣候上則屬副熱帶氣候和熱帶氣候，日照率與日照時數由於位於中央山脈與海岸山脈之間，縱谷地帶皆偏低，「花蓮之平均日照率僅得 38%，而約略同緯度的臺中則為 59%」（同上引:1214）。位於菲律賓海板塊與大陸板塊交界處的東部地震帶及夏季颱風首當其衝的地理、氣候因素，縱谷內部並不利於大規模的農業開發-特別是需大規模水利設施的漢式水田耕作。精華區在縱谷南北兩端的奇萊原野與臺東平原，土壤平沃被漢人與已採行漢式水田耕作的平埔族群視為膏腴之地。Pangcah/Amis 人依其原有的生業模式、信仰觀念、居處原則等文化慣習建立

---

<sup>24</sup> 據張瑞津等人（1994）的研究，「縱谷地區面積在 2 平方公里以上的沖積扇計有 31 個，其中屬於花蓮溪系為 7 個，秀姑巒溪系 13 個，卑南溪 11 個。而中央山脈側 25 扇，海岸山脈側 6 扇。」（張瑞津等 1994:68）而陳正祥（1993）則表示縱谷地帶的沖積扇「沖積扇面積全部約占縱谷總面積之半.....組成物質為粗礫，未利用價值；扇面溪床游移不定，任何一年皆可能發生大水.....農田與人口分佈都避開沖積扇正面而退至靠山安全之地」（1993:1203-1204）

<sup>25</sup> 「溪灘所占面積之廣，幾及縱谷總面積三分之一，所有溪灘皆充滿礫石.....分為兩類：一為永久性，每年洪水期皆受淹沒沖刷，寸草不生；另一為臨時性，常年可免於泛濫，其上生長雜草，乍看似為可耕荒地，其實底下仍充滿石礫。」（同上引:1204-1205）

<sup>26</sup> 縱谷南段與中段河階地形發達，凸顯東部地區的地殼運動與河流回春下切現象，致使河階地形發達。（張瑞津等 1992:38）

一系列對於地理環境和氣候的地方知識，例如呂憶君（2010）透過花蓮港口海岸地名的命名與敘事呈現 Pangcah/Amis 如何透過視覺與聽覺的方式定位其在海岸地帶的日常採集工作。

當代行政區域自花蓮北端新城鄉、吉安鄉、花蓮市、壽豐鄉、鳳林鎮、萬榮鄉、光復鄉、瑞穗鄉、玉里鎮、富里鄉、豐濱鄉；臺東縣的池上鄉、關山鎮、鹿野鄉、卑南鄉、臺東市、長濱鄉、成功鎮、東河鄉、太麻里鄉、大武鄉與屏東的牡丹鄉、滿州鄉，以上的原鄉地區多為平地原住民鄉，且為傳統領域範圍。隨臺灣資本主義化進程的深化與具差異性質的原住民政策等因素使然，大量的平地原住民-主要是 Pangcah/Amis 人-移入三大都會區，並形成各自集中分布區域或社區（部落），例如：新北市的樹林、新店、汐止。許木柱等（2001）結合文化慣習與地理分布、遷徙的過程，標誌出 Pangcah/Amis 包括：

1. 北部群（南勢阿美）：花蓮市、新城鄉、壽豐鄉、吉安鄉、豐濱鄉、鳳林鎮、光復鄉與關山鎮<sup>27</sup>。
2. 中部群（秀姑巒與海岸阿美）：鳳林鎮、光復鄉、豐濱鄉、瑞穗鄉、玉里鎮、富里鄉、長濱鄉、成功鎮。
3. 南部群（馬蘭阿美與恆春阿美）：成功鎮、東河鄉、池上鄉、關山鎮、鹿野鄉、臺東市、卑南鄉、太麻里鄉、大武鄉、牡丹鄉、滿州鄉。

黃宣衛（2005b）則列出：

1. 南勢阿美：北自新城鄉的北埔，南到壽豐溪，包括今新城鄉、吉安鄉、壽豐鄉、及花蓮市、鳳林鎮等。
2. 秀姑巒阿美：北自花蓮溪支流壽豐溪，南到鯨溪及學田附近。這一帶阿

<sup>27</sup> 許木柱將關山鎮的新福里列入北部群，但就實際田野資料，新福里屬來自於花蓮瑞穗的中部阿美，推想許木柱應是要列入在七腳川事件後移至今鹿野鄉的新七腳川社。

美族因居秀姑巒溪及其支流附近，故稱秀姑巒阿美。

3.海岸阿美：北從豐濱鄉，南至成功鎮，因居住在海岸山脈東側沿海，故有此名。

4.卑南阿美：北自成功，南迄知本溪，即今成功鎮、東河鄉及太麻里鄉之一部分、臺東市之一部分，因居臺東卑南附近一帶地區，故稱卑南阿美。

5.恆春阿美：分佈於池上鄉、富里鄉、關山鎮、鹿野鄉、卑南鄉、太麻里鄉及恆春一帶，因曾居恆春地區，故稱恆春阿美。

兩人的分類與分佈基本上仍屬日治時期以前的人口移動結果與形成的文化-地理區域群體，筆者建議未來還可增加都會阿美一項。舉凡都會區所呈現的部落再造與文化展現雖屬當代情境，但仍可視為 Pangcah/Amis 遷徙-擴散的過程，且在當代人群交流之開放脈絡下，各地域群在都會區顯示各種折衷、創新的文化形式，同時亦保有原地域群屬性，現象極為複雜。

6.都會阿美：主要集中居住於新北市（臺北縣）：樹林、土城、新莊、三鶯、新店（溪州/小碧潭）、汐止（山光/花東）、淡水、基隆（八尺門）；  
臺北市：內湖；桃園縣平鎮、大溪（崁津、Sawowac）、龍潭；臺中市豐原；高雄市：前鎮、小港。

### 第三節 社會結構

基於母系從妻居為原則的親屬制度（母系世系群與氏族組織）與男性的地緣化政治組織-年齡階級，特別是兩者之間的關係是人類學者長期關注的焦點。1980年代後，長期認為是母系社會的 Pangcah/Amis，在末成道男等人的討論下，援引東南亞民族志關於家屋社會（House society）的理論，使 Pangcah/Amis 的系性問題成為人類學論戰的議題，反映了人類學理論的轉換過程，與呈現更趨向當地人

主觀詮釋的傾向。

## 一、母系社會與家的討論

在父系父權社會為主流的臺灣社會中，具有從妻居、母系財產繼承特色的 Pangcah/Amis 社會截然迥異於漢人社會，因此 80 年代以前的臺灣人類學家多半依其親屬理論的訓練將 Pangcah/Amis 社會視為單系繼承的母系社會，例如：劉斌雄等（1965）對於秀姑巒阿美社會的研究便指出：

整個阿美社會是一個典型的母系社會……其繼嗣法則（rule of descent）的原始性質是母系的。他們的婚姻是以招贅婚為正則，女嗣承家男嗣出贅。子女的居處法則也是從母居住的（matrilocal residence），財產承繼制度也是母女承繼的（matrilineal inheritance），特殊家的祭祀權也是母女相傳的（matrilineal succession）。因此他們繼嗣法則必然是母系繼嗣的（matrilineal decendance）。（劉斌雄等 1965:45）

而衛惠林（1961）則認為：

阿美族的母系制度在漢族的父系主義，與排灣、魯凱兩族的雙性長系主義的優勢影響下堅持的存續著：證明它並不是一個原始的過渡制度……否認 Murdock 的所謂馬來教玻利尼西安（Molayo-Polynesian）的雙系主義（bilateralness）。（衛惠林 1961:25）

如此支配了臺灣社會對於 Pangcah/Amis 社會的認知，使族人向外介紹時往往這麼說「我們阿美族與漢人很不一樣，由於比較尊重女性，所以我們是母系社會，媽媽是家長，男生是招贅進來的。」（2006 年，馬太鞍田野日記）因而在當代形成一個矛盾的現象：宣稱自我屬母系繼承的母系社會實際上實踐的是父系的繼嗣制度與婚姻居處模式，對於後者作為當代主流的現象，許多人的解釋是漢化或外界



社會的眼光使然：「出去工作怕別人笑，所以改成娶老婆進來。」（同上引）1982年 Levi Strauss 提出家屋社會（House society）並廣泛運用於東南亞地區的南島語族（Austronesian）研究時，接受新理論思潮的研究者便將之用以重新思考 Pangcah/Amis 的「母系」觀念與實際社會現象的差異。末成道男在 1983 年透過 1970 年代於海岸阿美的民族志研究經驗提出質疑，他試圖解決的是「隨著從夫居婚姻的增加，母系繼嗣雖有變化，但卻不見重大的混亂或摩擦情況產生」（末成道男 2007[1983]:374）此一社會現象的矛盾之處。他不否認在從妻居的前提下，阿美社會呈現諸多母系社會的特質，但同時也認為前人研究例如：阮昌銳、衛惠林等人的資料中呈現諸多不合乎母系社會邏輯的資料，例如：在馬太鞍有近 1/3 的家戶是行從夫居父系繼承。前人引用島嶼東南亞建構的 ambil-anak 模型，即在缺乏女嗣承家下可由男嗣暫代，認為阿美社會可適用之，但末成認為在統計上與民族志上並不支持。因此，他提出：

從夫居婚姻中完全看不見任何母系的要素……為何在「母系」色彩逐漸消退的過程中，系統本身並未見混亂而能持續下去？若解釋構成石溪（作者田野地點）親族集團的不是母系，而是根據非單系原理，如此便可清楚說明團體成員權並非來自母系繼承，而是透過出生的家來取得。（末成道男 2007[1983]:376）

換言之，他認為阿美社會的原則並非「單系」，而為「非單系」，透過自我（Ego）的出生與居處之地取得繼嗣，即以「家」為單位，若從母居則以母系計算、從父居則以父系計算，這樣以家為焦點的研究也影響到後續臺灣人類學者運用親類（kindred）、象徵、對於母/同胞意理的概念來理解阿美人的親屬與社會。

那麼，什麼是 Pangcah/Amis 人概念中的家？黃宣衛以宜灣阿美人的概念指出：爐灶（Parod）作為家戶的隱喻，是一個家的中心、生火起居之處。一個家必需要住人才是被認可的家。在一個家中最為重要的是 Ina（母）與 Mama（父），

前者為 Tapang no loma'：一家之主<sup>28</sup>；後者為 Misimaway no loma'：一家之保護者，兩者是互補而依存的。過去行招贅婚（Mikadafo）的時代中，女性（Ina）是一個家不變的中心，招入的男子稱為 Kadafo，祖父級的 Kadafo 被稱為 Mama no loma（一家之父）而備受尊重的。依傳統 Kadafo 在老/病/死後需回生家，與妻家僅有婚姻關係，其子女的血緣被認為來自於妻家，相對婚入之家，在 Kadafo 生家為 Faki（舅父）的身份。Faki 在阿美族的家庭生活中至為重要的，諸如財產分配、監管、祭祀的主祭、親族會議召集人、調停糾紛、氏族的發言代表都是由他擔任。

分家是阿美社會另一個重要的階段，這涉及親屬群的建立。一個家人口漸增往往形成生活上的齟齬。本家稱為 Tapang no loma，分家則被稱為 Ciloma'ay。分家必需向 Faki（舅父）提出要求，在氏族與 Faki 們的監看下平均分配。本家與分家之間仍保持非常密切的日常互助，一般而言，人類學家認為南部則存在母系氏族，而北部則僅有母系世系群。

南部阿美的 raruma'an 的單位代表一個同住地來源的泛血親群。氏族本身是超族群的……北部阿美族只有以宗家 tatarumah 為中心的家系群。（衛惠林 1961: 7,10）

黃宣衛以海岸阿美宜灣部落的例子指出氏族與故里概念的關係：

同一氏族(ngasaw)的人認為他們出於同一老祖宗(ccay ho ko kawas)……宜灣的居民自從離開 tatapangan（故里）移居宜灣時，一道來的同 ngasaw 家庭，或由別的地方不同時期來到的同 ngasaw 家庭，也許本來有本家與分家的關係……這些家庭保存出於同一家族認同，重新組成群體，這就是 ngasaw。……這也相當於 malininaay，是指由一母親所生下來的後代（黃宣衛等 2002:265）

---

<sup>28</sup> 直譯為：家屋之根

在都蘭，Ngasaw 指的是年齡階級中的級長，他們使用 Salawinawina（親戚）來認親，由字面上看似乎與母系親緣關係較有關。

實際運作的親屬團體原本即是 salawinawina，而 pacidal、pawtawang、kakopa（按，衛視為氏族-salawinawina）只是指設同一祖源地的關係，彼此間的成員並不具有法人團體的關係，因此在變遷的過程為人淡忘。……而 laloma'an 則是比 salawinawina 更小的親族單位，可以說是往上溯兩代，延伸下來的親戚。（黃宣衛等 2002:272）

個體在母系從妻居法則下，與母系 Salawinawina 的關係較為密切，父系的 Salawinawina 關係則是建立於 Mitoas'ay-Pitoas'ay 關係之上，Mito'asay 是指 Faki 的家（其父之娘家）對其婚出子女的稱呼，Mito'asay 在其父生家（Pito'asay）有著如其父，即 Pito'asay 家中 Faki 的權力。一個沒有 Pito'asay 的男子是沒有靠山的。

陳文德（1987）則以海岸阿美的膽曼的例子指出，Ruma'h 之間的關係是以家長為中心，血緣關係越近互動越密切。而 Ngasaw（氏族）既包含具有明確系譜關係的 Ruma'h 與 Raruma'an，也可能是同一祖源地但不同祖先的群體，因此可透過擬親的制度建構一套系譜，整合不同血緣關係的人群。界定一個人是屬於哪一個 Raruma'an 與 Ngasaw 是根據其出生的 Ruma'h 而定。另一個概念 Marinina'ay 更呈現高度的差異性，過去的學者曾認為是雙系禁婚群、包括婚入者排除婚出者的世系群、系譜上有血緣關係的世系群，包含婚出者但排除婚入者、血族與姻族的總稱。作者認為其田野地的用法等同於最後者，但更強調婚出男子與其妻家的子女在內。

根據移川子之藏等人（1935）年的研究，1930 年代仍有 44 個氏族存在<sup>29</sup>，其

---

<sup>29</sup> 44 個氏族包括：Pacidal、Ci widian、Raranges、Sadipongan、Kiwit、Cepo'、Ci 'oporán、Monari'、Fasay、Ci 'okakay、Sapiyat、Conang、Ci katopay、Nalasongan、Nalongalan、Faliyol、Ci arongan、Malolang、Kakitolo、Ci aliakof、Kinafokong、Talakop、Papiyan、Inatol、Ricoh、

中絕大部分的命名與其發源地有關，可見其地域化氏族的特色。而這種對於共祖起源的稱呼，來自玉里的報導人認為在日常生活為了辨識方便，往往也可以以現住的部落取代，例如：Kolas（己名） Mayaw（父名） Pacidal（氏族名）亦可稱為 Kolas（己名） Dongi（妻名） Makerong（部落名），是視交談者脈絡而定。

## 二、地緣化政治組織-年齡階級的討論

基於地緣而來的年齡階級、部落與基於親屬而來的母系氏族、世系群、家共同交織為探討 Pangcah/Amis 社會結構的兩項人類學重點議題，以往將之視為二元對立的原則，近年來隨著對於被研究者主觀看法的重視與民族志的積累，「擬親」的概念也被引入過去視為男性地緣政治組織的年齡階級與部落概念。

部落稱為 Niyaro，為一個柵欄裡的人的意思。一個部落的組成需要一個以上的氏族（Ngasaw）組成，親屬群體之外還要有部落的自治組織，即集體領導的顧問團（Kumon）與傳統領袖（Tumud、或 Kakitaan，在馬太鞍稱為 Afudo'ay）；而在 Pangcah/Amis 的政治生活中年齡階級為主幹，頭目與顧問都是由年齡階級組成，而部落的政治中心在聚會所（Sfi、Talu'an、Atawang）舉行。衛惠林（1953）曾將臺灣原住民族的年齡階級區分為通名制與專名制。Pangcah/Amis 的年齡階級為專名制，由其年齡組的命名方式分為南勢型與馬蘭型：

馬蘭式的年齡階級中，每一個年齡組均各有其專名，直到這一級之成員完全死亡後，此級名即取消。南勢式的年齡階級，則只有一組名制循環使用。（衛惠林 1953:2-9）

以縱谷為中軸線，越往北部越偏向南勢型的循環制，級名的名庫是固定的，循環不已，下一屆要通過成年禮者需掛在最低階者接受嚴格訓練；越往南則傾向

---

Koralan、Inakawaro、Picora'ay、Siracay、Sariyol、Naparawan、Ci pingiwan、Fafokod、Marongarong、Firangan、Fafoyol、Tarisakan、Pawtawan、Inaran、'Oros、Pa'anifong、Kakopa、Fitolol

馬蘭式的創名制，進入年齡階級前需於訓練組（Pakarongay）中艱苦受訓，升級後當年取一新組名，而取名的原則以該組員的日常表現或升級當年的部落大事。由於升級的時間大體上固定，因此年齡階級的級名往往可具象為歷史敘事的定年標準。

年齡階級有許多種稱呼：Awid、Slal、Kaput 或者 Finaolan，這是一套階序嚴明的編組，全部落男子皆編列其中。少年約 12、13 歲開始進入年齡階級。年齡階級可以分為三個階段，老人、壯年、青年與尚未入級的少年。一旦編入某級則終生不換，組織具有高度的集體性，在日常生活、互助換工、婚喪喜慶幾乎都是與級友生死/賞罰與共。權力與年齡成正比、勞務則成反比，年紀越高如老人（To'as）享有最高的權力，少年則需要負擔最重的勞務。然而，除依年齡而來的階序關係，亦有概念上強調中間組的傾向，因而非全然的老人政治。負責所有的日常勤務與歲時祭儀的總管為青年之父（Mama no kapah，或策動組），他們需要擔負所有勤務的調配與運作，又需面對上級的指揮與責任承擔。年齡階級接受傳統領袖及顧問團的調度指揮，而前述部落領袖則有不同的選舉方式。年齡階級所進行的工作大致上為守衛、作戰、墾荒、勞動、祭儀等公共事務。

過去人類學對於年齡階級與以母系為原則的親屬制度之間有一連串的討論。黃宣衛（1989）的文章是為了整合任先民與李亦園等對於 Pangcah/Amis 社會對立性與階序性的討論。處理的核心問題是基於地緣原則而來的年齡階級與部落以及依親屬原則而來的家庭、世系群、氏族，兩套原則如何銜接起？以歲時祭儀的資料建構一套「男：女：：年齡階級組織：家庭：：魚：小米」的三組對立模型。

各組是具有對立、相剋的特性。不同對之間更可藉由類比構成男-魚-年齡階級、女-小米-家庭的兩組連串(chain).....這兩組連串對立的儀式主題，可視為年齡階級組織與家庭間互補性的說明。.....從整個儀式資料來看，又具有男-魚-年齡階級比女-小米-家庭更神聖重要的意涵。.....因此

年齡階級組織與家庭還有一層階序關係。(黃宣衛 1989:102-103)

透過儀式主題的安排使生產等生活層面的矛盾得以有抒發與調解的空間，整合了部落的社會生活。而羅素玫（2005）則以都蘭小米週期儀式與相關神話資料反駁了自小泉鐵（1933）而來魚米相剋論背後隱含的男女兩性性別對立的原則，否認其不可逆轉的權力關係，並提出：

男女兩性各自代表社會中不同範疇，在不同的社會性儀式和情境之中，分別與共同負責和小米、人與家之生命延續及社會在生產的責任。……其相對地位在一年的社會空間與儀式時間中被區辨和重組，建立起社會整體。(羅素玫 2005:176)

葉淑綾（2009）則以「擬親」的概念提出將部落視為一擴大的親屬群體，「透過成年禮不斷繁衍以父子關係為基礎的年齡階級組織與呈現母親意向的家戶群體之間有頻繁緊密且廣泛的交換關係。」(葉淑綾 2009:3) 人觀與兩性特質的交換透過 Pangcah/Amis 人成年禮中青年之父與下一級-Lakelin 間的關係及分享豬肉取得來自於天的再生產力量實踐。以親屬概念重新反思過去以「地緣」等功能取向的因素看待年齡階級的作法時忽略掉年齡階級運作的細節。

## 第四節 經濟活動

一如其他地區的農村，資本主義化過程中，Pangcah/Amis 農民從早期自給自主式的家計農業轉為專業生產，同時在農產品價格偏低與中間商的剝削的情況下獲利有限，造成大量的離農人口。文化上圍繞在傳統作物生產的歲時祭儀逐步消失，青壯年人口流失到都會區造成部落年齡階級的轉型或瀕臨瓦解，本節作者選擇黃宣衛以作物作為分期的方式，並改寫其 2005 的導論文章以做本節架構。

### 一、以小米為主食的時期

小米 (Tipus) 是傳統上 Pangcah/Amis 人最重要的生計作物。從信仰觀來看，小米具有精靈之力量，因此其種植工序皆有其對應的歲時祭儀，整個社會結構，包括年齡階級與家戶的運作都以小米為重要象徵，小米的種作為旱作，此時土地為公共所有，透過年齡階級焚墾分配予家戶種植，地力不足則輪替。

同時期除小米外也栽植各式作物，芋頭 (Tali)、旱稻 (Panay)、麥<sup>30</sup> (Hafay)、地瓜 (Fonga)，上述作物都只是大分類，其下各有不同的品種。採集與漁獵亦是重要的經濟活動。採集貝類 (Cekiw、Lalacan、Toko...)、海菜、野菜山蔬、蝸牛；漁撈則有設立陷阱如 Fata'an 濕地的 Lakaw (魚的家)、或以草編做水堤放魚藤麻痺的撈捕方式、或者近海/河湖的網撈；狩獵則有群體圍獵和個人狩獵，前者往往與歲時祭儀有關而有其宗教性。上述活動背後皆有一套地方知識，而此知識透過日常生活的實踐或會所教育養成。此時工藝技術包括製陶、紡織、以植物纖維 (竹、月桃、麻、藤) 編器或編籃、製作樹皮布等，可自用或交換。

## 二、水稻及以物易物的時期

水稻傳入的時間依不同區域而定，在部分地區如成廣澳 (成功) 或恆春早與漢人、平埔人、噶瑪蘭人接觸而引入水稻，時間早於日治時期，不過在大部分地區，小米為水稻取代多為日治時期。原有農業知識、信仰逐漸為水稻取代，水利設施的建立、維護與資本投入涉入外族並使部落勞動組織的轉型，年齡階級力量在日常生活中逐步為家戶或友伴換工團體取代。從小米轉作水稻過程中，原有的禁忌性質大為降低，與小米有關之祭儀多數不再有效舉行。除水稻、蔬果等自用作物，也開始栽植芝麻等經濟作物可與外族交換。原有採集與漁撈知識仍多有保留，但亦引入新型工具如拖網、舢舨等。

---

<sup>30</sup> 此為報導人的說法，仍未經證實。

### 三、水稻及換取貨幣作物為主要種植時期

隨著國家與市場力量的強化，貨幣成為主要的交換媒介，作物也逐步自自用轉為商品。機械化農用機械（或漁船）的進入造成勞動力剩餘，使專業勞動者成為可計價的工人。農民的種植受市場影響日趨擴大，例如民國 40 年代的香茅。

### 四、水稻與非農業收入並重時期

緊隨前期，由於貨幣與市場的掌握，機械化造成的勞力剩餘、農產品價格的偏低與土地自由買賣造成的零碎化與社會階層分化的提升，以及 1970 年代臺灣社會工業化的發展，使大量農村勞動人口進入都會區，使原有部落年齡階級難以為繼，農地休耕或老年化。但此時期，仍有部分水稻種作區成為專業生產區-例如：富里、池上、關山、鹿野-而維持高產能。

移入都會區的人口隨著人際網絡的開展，遠洋漁業、建築營造業、製造業各自成為族人佔有高比例的勞動產業。都會生活與傳統文化慣習此時期形成各種既傳統又創新的文化現象。

## 第五節 宗教信仰

Pangcah/Amis 的信仰圍繞在以 Kawas 為核心的神靈觀、人觀、身體感，以及由此所衍生的種種祭師、祭儀與信仰觀念。1940-50 年代開始，基督宗教進入部落社會，許多 Pangcah/Amis 人改宗成為天主教徒、基督徒或真耶穌教會信友，進而揚棄傳統的信仰觀念或祭儀活動-特別是豐年祭（Milisin、Ilisin、Malikuda、Kiluma'an），但 1960-80 年代隨著教會本土（色）化的開放脈絡，部分天主教教會重新肯認傳統文化元素，形成文化復振的脈絡。在此同時，傳統宗教執行者 -Cikawasay 在不同的地區形成不同的面貌，有的仍堅持舊有本色，有的則融入漢式民間信仰元素，在許多地方，祭師（Cikawasay）或竹占師（Mi'daway）仍維持



其一定的規模與日常實踐。

Kawas 在 Pangcah/Amis 的概念中是神靈，此神靈是多義的。一方面包括傳統的神靈系統，具有人格化意義的群神如 Dongi、Malataw、Kakacawan、Lalovohan...；另一方面包括各種超自然力量、人死後的鬼；或者外族的神，如耶穌基督、觀音媽...。一如 Kawas 的多義性，巴奈·母路(2010)以 Adingu 的概念說明 Pangcah/Amis 信仰系統中的核心。

Adingu 的第一個層次就是「人的影子」，因為有人體 (Tiren) 的存在才有白天影子的如影隨形。第二個層次是「靈魂」，也就是生靈，如果阿美族人過世，Adingu 就會離開身體，就必須由阿美族祭師舉行儀式將 Adingu 送到祖靈世界.....說明了「活著」的內容。而推演更上一層次的意義是神靈世界中的 Kawas，也就是阿美族人重要賴以維生的生命目的，希望生活上符合規範與祭典生活的實踐，能在離開人世時成為祖靈世界的一份子。(巴奈·母路 2010:1-2)

換言之，傳統 Pangcah/Amis 的信仰是希望透過行為規範與生活慣習的遵守，死後能進入神靈世界，生時能不虞匱乏、無災無病。因此有災、有病之時需要診斷，屬人之病需吃藥看醫生，屬靈之病則需透過祭儀回復康泰之原樣。因此，Cikawasay-擁有 Kawas 能力者-有能力協助患者找尋遺失的 Adingu 或咒詛，解除屬靈性致病原因。

Cikawasay 祭師的檢選透過作夢、久病等預兆顯現，而祭師系統一如 Pangcah/Amis 社會中的年齡階級，為一階序系統，祭師加入系統中隨成巫的時間與靈力的成熟晉升。祭師除日常處理與靈有關之病的診療外，也負責部落性的祭儀。祭師作為人與 Kawas 之間的媒介，報導人與以往文獻多半說明祭師並不附神，而是透過 Calay (線) 與不同的 Kawas 進行接觸。對於各類儀式以及日常生活中有

關信仰層面的禮儀，巴奈·母路（2004）將其解構為七種元素：Mivetik（告）、Miluku（歌）、Micikay（動：舞）、Miolic（禱）、Merakat（走路）、Dem'mak（做事），依據不同的組合呈現了不同祭儀的過程形式，也透過不同元素的意義和脈絡建立該儀式、對象的意義。其 2010 的專書則進一步的以透過人類學理論中的人觀、身體感與物質理論的角度說明了治病儀式中禱詞與人體各部分守護靈之間的關係。

另一個議題有關於 Pangcah/Amis 的空間、性別與神靈觀。古野清人（1942）、倉田勇（1971）、常見純一（1973）、山路勝彥（1980）、原英子（2005[1999]）皆強調空間方位與相對距離在 Pangcah/Amis 社會各層面，包括信仰觀念、性別觀念與生業型態的意義。古野清人最早提出「聖位」的概念，認為傳統住宅之四角各有名稱與擺放的男女有別之祭具。戰後，日籍學者延續此一議題，倉田勇認為家屋內部各起居空間皆有其方位意義，需祭師定位，且涉及性別意義。常見純一則建立了一系列的二元對立觀點，性別與空間具有對應關係，而形成女性：男性：：家屋內：家屋外：：潔淨：：不潔淨：：農耕家畜飼養：狩獵捕魚，等對立結構。而山路勝彥則以宗教禁忌的觀念說明對立組的關係。原英子則以上述表現於日常生活與宗教生活中的空間、性別關係加入相對的概念，運用於以家為中心的相對遠近和男女性特質的關連，並進而提出阿美社會空間觀念中的連環相似性-某部分即是全體的縮影-是為一大特徵。上述的研究者皆建立於二元對立的觀念上，而忽略如葉淑綾（2009）透過成年禮所提出的可分割人觀-男性特質與女性特質的交換概念的可能。由於缺乏歷史脈絡，使人相當好奇近百年的變遷過程中，何以維持如此穩定的二元架構。

因此，原英子另一篇文章（1999）說明漢式民間信仰元素被納入 Pangcah/Amis 傳統宗教脈絡的過程，表面上被「乩童化」的 Cikawasay 們反而透過儀式、獻祭與對神靈的詮釋建構了清晰的邊界，例如：漢人神要的豬是死的，而阿美人要的是

活的；或者認為漢人神拜的是糖果、餅乾，而阿美人要的是檳榔。宗教變遷與納入外族神的現象-一如日治時期所記載的，阿美族人對於外來事物表現的積極進取的學習態度-的背後是黃宣衛所認為的異族觀？或有其他的文化觀念？

最後，對於「豐年祭」持續與變遷的討論亦是人類學的重要議題，也是本論文關注的焦點。若將之置於地域差異的脈絡來談，北方-以南勢群-和南方-以馬蘭-為代表，前者具有軍事展演的意義；而後者則凸顯了與農業相關的歡慶氣息。張慧端（1995）的文章描述了「阿美族豐年祭」節慶化的現象與過程，自傳統的宗教脈絡歷經外來宗教的改宗與斷裂後，重新再詮釋、復振或再創造，而在當代呈現了黃貴潮（1994）所分類的：都市型、康樂型、聯合型、原始型、綜合型等五種類型。謝世忠與劉瑞超（2007）的專書則透過當代城鄉兩地社會脈絡下如何透過「移動回原鄉」與「在都會區舉行」的兩種型態豐年祭建構 Pangcah/Amis 的族群認同。但我認為，上述對於豐年祭或豐年祭中年齡階級活動的研究往往將之置入大社會脈絡的鉅視角度，因此豐年祭的參與似乎僅是「向外宣稱」的抗議形式，若從文化觀念的角度而言，如何理解豐年祭中各種遊戲的元素，特別是在祭儀樂舞之外的場合，豐年祭與 Patawsi、Saupu、Saslal（聚會）不能切割處理，如此我們才能對於「為何要回去參與豐年祭」與「在都會區舉行豐年祭」這樣的議題有更加細膩的理解。

## 第六節 小結

基於政治、親屬、經濟、宗教等人類學基本研究架構進行過去民族志的回顧，除因理論更迭造成詮釋的差異外，黃宣衛與康培德亦強調外部政經結構與族群關係造成地方文化的差異表現。在此我並不否認百多年來族群關係與外來政權的互動可能造成的影響，以及先天在區域環境上的特性造成的差異，但也須考量到當地人如何理解「差異」，以及「差異」對於形塑一個「共同的阿美族認同」有何

影響？過去幾年的經驗中，報導人追溯歷史記憶的時候往往強調「住在隔壁的往往是打架打最兇的」，部落、方言群、神話源流/歷史背景、親屬關係、服飾系統、風俗習慣等地方知識都是作為識別差異的要素，未必是學者以其外部觀點的角度。如何結合與回應以往研究者以單一田野地點而成的研究，比較性的視野或為一個嘗試。



### 第三章 Fata'an<sup>31</sup>（馬太鞍）Ilisin（豐年祭）中的 年齡組互訪與狂歡的聚會

#### 第一節 背景，由古至今，甚有份量的大型部落



圖三、馬太鞍部落周邊位置圖

Fata'an -馬太鞍部落位於花蓮縣光復鄉，其傳統領域按行政區劃屬於大馬、大安、大華、大同、大進、大全等村，面積遼闊，光復鄉 Pangcah/Amis 人口在 2011 年 7 月由行政院原住民族事務委員會公告為 6586 人<sup>32</sup>，在平地原住民鄉 Pangcah/Amis 人口在花蓮縣境內僅次於花蓮市 7979 人、吉安鄉 10567 人，而與玉里鎮 6605 人約略相等，然而花蓮市與吉安鄉作為花蓮縣都會地帶，其人口除了舊有部落外亦有各區族人遷入，同時在北臺灣都會區 Pangcah/Amis 主要遷入的新北

<sup>31</sup> 在此感謝 2006 與 2007 年接納我共同參與 Awid 活動的 Latiyol 階級(時值青年第一階與第二階)，這章節是獻給你們。

<sup>32</sup> 光復鄉兩大 Pangcah/Amis 部落為馬太鞍與太巴塢，因此雖無更精細的村落級人口統計，但估計約在 3000 人以上。

市、與桃園縣亦分別佔 29197 人與 28359 人，在花蓮北區都會地帶與北臺灣都會地帶的遷住人口據我所知也有高比例的馬太鞍人居住，因此馬太鞍人或以馬太鞍作為原鄉認同者應可作為 Pangcah/Amis 人單一部落人口數最多者之一。

馬太鞍可分為五個生活空間，劉斌雄（1965）稱為 Kuan : Fata'an（馬太鞍）- 為腹心區域，因盛產樹豆而得名、Cacifong（朱則芒）-過去有皮膚病患者居住過、Penoan（本老安）-較平坦的地區、Makelong（馬見弄）-曾有洪水經過有轟隆的聲音、Tapolo-日治時期蓋好堤防平息水患才發展出來，其中括號內的中文社名列於清代文獻中可見的秀姑巒二十四社，在這些分區過去曾各自選任「頭目」-Tumuk 負責區內事務總理，在其之上則設有總領袖-Sapalungaw<sup>33</sup>，且能代表族人與神靈界溝通。馬太鞍是一個大型而古老的部落，17 世紀荷蘭人文獻就已有 Vatan 社的紀錄，人口眾多且曾與荷蘭勢力相抗，亦是當代數個部落的發祥地，北起鳳林鎮、壽豐鄉，南達玉里鎮都有 Fata'an 人遷居，即光復鄉便有馬佛（Fahol）、香草場（Ci Copoay）、大興（'okakay）等分支部落，由傳統服飾形式可知其是否屬馬太鞍系統。國民政府以來隨資本主義的漸次深化，土地分配、農業資本投入與收入之間的不對等使 Fata'an 人自 1960 年代以來逐步向外遷徙，形成包括新北市汐止山光社區等都市原住民部落（社區），也曾遠達阿拉伯等地從事勞動工作。當代留住的馬太鞍人除農業生產（稻米、經濟作物<sup>34</sup>）也包括軍警、商、服務業，以及運動員-特別是棒球運動以及田徑、女子足球等。部落鄰近重要交通要道-臺 9 線與往豐濱鄉的臺 11 甲縣以及臺鐵花東線上，地處光復市街的商業中心（光復市場、中型超市、7-11 統一超商）與行政教育中心（鄉公所、光復國小、國中、光復商工），同時具有馬太鞍濕地、光復糖廠等觀光資源。市街多為八七水災後遷徙而來的西部居民，從衛星地圖來看部落與市街犬牙交錯，但視覺上最大的差異是漢人居住地沒有樹，我認為未必是單位面積狹小的關係使位於市街中漢人居所缺乏綠意，而是

---

<sup>33</sup> 黃貞瑋（2009）提到總領袖在 1979 年復振後改稱為 Afuduay，以各行政村所選出的頭目-Tumuk 再選出一位總領袖，現已傳至第 69 代 1919 年出生的黃仁忠先生。

<sup>34</sup> 2002 年光復糖廠停工前，有大量農田為製糖原料供應區，種植白甘蔗。

Pangcah/Amis 人喜歡在院子裡有棵檳榔、麵包果樹，再加上幾畦耕土種著朝天椒、長豆與各種菜蔬，間或再來幾許木瓜樹，如此空間利用概念使外來者在視覺上自然而然強烈感受到兩種不同文化屬性之光景：Pangcah/Amis 人的綠對比漢人的灰。

光復鄉作為 Pangcah/Amis 人口前幾名的鄉鎮，特別是圍繞在兩個大型部落，馬太鞍部落具有相當綿密的旅外人口網絡，因此在選舉上屢屢成為重要的票倉，特別是競爭激烈的基層選舉如村長、鄉長、代表，在家族的力量支持下動員如此龐大的人口數量足以支持候選人的當選。過去中國國民黨幾乎為本地唯一支持的主流政黨，在莊順統（2008）的博士論文中說明了黨部透過民眾服務社、農田水利會、婦女會的力量組成了綿密的基層網絡的過程，特別是隨著政黨的輪替以及泛藍陣營的國民黨與親民黨之間的競爭，與國民黨基層服務與黨工的縮編，使本區域的選舉開始產生政治板塊鬆動與角力的局面，由於本鄉的原漢比例中原住民略高於漢人，因此在鄉長與村長等層次的選舉時，原住民選票往往成為重要的關鍵，特別是籌備大會的委員時值中壯年正為政治生命高峰期，彼此之間往往競爭著人脈、錢脈與場合，作為一個團聚的場合-豐年祭無可避免的成為政治人物與相關人士較量力量的場域，也影響到了大會祭典的舉行。

## 第二節 Fata'an 的年齡階級-Awid

大馬太鞍是由五個區域所組成的集村，但當代馬太鞍卻僅有一組年齡階級（Awid），各聚落亦以大馬太鞍作為集體認同，而不像瑞穗鄉 Pailasen 部落轄下三個部落的分支結構。按民族學家的分類，馬太鞍屬於中部的秀姑巒阿美系統，其年齡階級的結構方式偏向南勢型的襲名制，即固定名庫循環，進入年齡階級後與友伴（Idang）共享級名終身，當代 Fata'an 的 Awid<sup>35</sup>共有：

---

<sup>35</sup> 改寫自 Lisin-馬太鞍年齡階層簡介。網路資源，<http://fataan.amis.net.tw/modules/siteprofile/main.asp?act=show&id=676>，2011年7月14日。與黃貞瑋（2009:27）論文附表。

表一、馬太鞍年齡階級-Awid 表

編號	階級名	年次	意義	分組
1	Latiyol	1902-08	川流不息，隱喻為精益求精	Mato'asay (長老組)
2	Lafangas	1907-11	苦棟樹，隱喻為苦幹實幹	
3	Lasana	1912-16	草藥，隱喻為急難救助	
4	Maorad	1917-21	雨水，隱喻為天賜恩德	
5	Ladiyam	1922-26	晝夜不分，隱喻為勤勞	
6	Kalafi	1927-31	晚餐，隱喻好客	
7	Lafoka	1932-36	鹿腸內的消化物，一種美食，隱喻為珍貴	
8	Latolon	1937-41	糯米糕，隱喻為友善	
9	Lao'oaw	1942-46	喊叫，隱喻為機警	
10	Maoway	1947-51	藤條，隱喻為堅忍不拔	
11	Lafolo	1952-56	竹子，隱喻為正直	
12	Lalamay	1957-61	水草，隱喻為日新月異	
<b>13</b>	<b>Latomay</b>	<b>1962-66</b>	<b>熊，隱喻為勇敢</b>	Kawah (青年組)
14	Laonoc	1967-71	扁擔，隱喻為勤奮	
15	Lafolod	1972-76	草菇，隱喻為純潔圓融	
16	Lakeling	1977-81	磨練，隱喻為不貪生怕死	
1	Latiyol	1982-86	川流不息，隱喻為精益求精	
2	Lafangas	1987-91	苦棟樹，隱喻為苦幹實幹	

編號 1-16 為當代固定的 Awid 的名庫循環。據 2006 年的 Ilisin 座位分配表，老人席外最高階的為出生於民國 21-25 年之間出生的 Lafoka 組。年齡階級組織在襲名的結構外，在年齡組方面區分為 Mato'asay (長老)、與 Kawah (青年) 兩範疇，2011 年 Lalamay 級以上的長老組專責部落事務的策劃、諮詢與指導，也負責 Kawah (包括由 Lafangas 至 Latomay) 的教育督導工作，督導組與被督導組在年齡上相當於父子的輩份，例如：Latiyol 的教導即為 Lafolo、Lafangas 則為 Lalamay；青年則分層執行實際事務。Mato'asay 長老組中最高階為 Kalas-擔任部落事務的最高顧問，而 Kawah 青年組最高階-Latomay 輪值擔任 Papikedan-負責部落事物的總執行，在當代則為 Ilisin 活動的總召單位，地位相當於東海岸的 Mama no Kawah (青



年之父)與縱谷南端的 Mikumuday (總務組),而最低階則有如南部的 Pakarongay (訓練組)負責雜項事務與機動事務差遣,每五年一輪正式命名入階前會先寄在最低階學習觀摩。

### 第三節 「大會」的豐年祭現場

天主教與基督教長老教會是族人最主要的宗教信仰,日治時期被禁止的基督教在戰後初期重新佈道,1946年長老教會光復教會落成,4年後天主教正式進入部落,往後數年之間兩教派曾在部落形成較緊張的競爭關係,黃貞瑋(2009)說明了當時部落包括親屬婚姻與農事換工社會生活皆受到宗教派別嚴重的影響,部落集體的 Ilisin-豐年祭活動亦於1950年代開始停辦,直至1978年方重新復辦與重啟年齡組織,在停辦期間僅有部分天主教教友自行舉行小規模豐年節活動。如此教派競爭在當代似已漸平息,但田野過程中仍不時聽見教友彼此開玩笑的戲謔現象。豐年祭雖自1978年以傳統民俗活動的風貌復振,但深具宗教意涵的包括大祭司的祝禱與 Kakita'an-祭司家的祭祀活動皆已取消。部落與族群之間的獵頭戰爭在日治時期逐漸停止,耆老仍存在與北方七腳川人(Cikasoan)與南方卑南人、西方的太魯閣人(Cungaw)獵頭戰爭的歷史記憶,而過去部落英雄 Kalaliw Fadah 與北方敵人 Maorang 之間的對陣以及協助太巴壟部落對抗七腳川人的故事更透過木雕具象化,並以「勇士的馬太鞍」作為部落認同意識的凝聚,將過去的口傳延續至當代仍為 Pangcah/Amis 人數一數二大規模部落的自豪。頭骨架過去在 Ilisin 時節是重要的祭祀焦點,需要特別整修並舉行儀式,然而日治時期日本人強制將頭骨全數埋葬於部落北方,並立「納骨碑」紀念<sup>36</sup>,在往後豐年祭的意義也逐漸由圍繞在獵首、小米等焦點轉化為當代節慶與族群意識伸張之意義。

復振後的豐年祭曾以光復國中的操場作為集體 Malikuda (祭歌舞蹈)的地點,2004年透過政府補助改建省道臺九線旁的舊軍營成為專屬祭典場,長寬各50公尺

<sup>36</sup> 論文寫作過程時打完這段話忽然產生極為特殊而無法解釋的現象,冥冥之中似乎有力量要我特別標明這段話已做紀念,特在此為誌。

並設有 16 組年齡組精神象徵，周邊則有各年齡組的專屬座位，中心有一可移動高臺作為領唱人（與帶動舞老師）專用，領唱者為長老組選出，而帶動舞則由部落中熱心文化傳承工作並善於編舞者擔任。當代的豐年祭活動舉行於 8 月中旬，總計 5 天。豐年祭前一個月，擔任 **Papikedan** 的輪值籌備組以及前年選舉出的籌備主任委員、幹部便需要召集籌備委員會，決定今年舉辦的日期與形式以及詳細的工作交辦和收取每戶籌備基金的額度與經費的運用。正式舉行的第一日是全體的預備，包括祭儀的最後準備、旅北族親的相會與各年齡組總部的落成。第二日早晨至部落會所（**Sulalatan**）由傳統領袖（**Afuduay**）帶領各階層舉行告知祈福的儀式，結束後預先選派的青年便前往鄉公所等地巡迴報訊-通知馬太鞍部落豐年祭活動的開始，而眾人則至會場舉行第一輪的 **Malikuda** 後舉行婦女、學童的舞蹈表演，午晚各餐主要是由各年齡組總部供應，在會場擺桌或在總部內吃飯。下午與晚間各自有 **Malikuda** 的舞蹈及各社團的表演。第三日、第四日在會場舉行傳統競技（鋸木、負重、綁柴薪、灑網）與體育競賽（拔河）以及餘興節目的表演，晚間則是 **Malikuda**，最後一個晚上，即第四天的 **Malikuda** 有一段時間內會關燈，並開放女子進場找尋心儀對象共舞，若男子有意可接納女子站在其左側，這晚被戲稱為情人之夜，而在耆老的追憶中過去的情人夜裡女生會去拉走心儀對象的檳榔袋，若此郎亦有意時便會將自己的檳榔袋給她，之後就可以持續交往、換工並舉行婚事，因此豐年祭同時也是青年男女試探交往的場合。第五日則為各 **Awid** 捕魚-野餐的日子，捕魚是延伸過去的 **Pakelang**（脫聖出漁）的階段，透過觸碰到水、捕魚來解除祭儀過程的禁忌，回復至日常生活節奏，本日同時行集體的檢討會以及選舉來年的籌備委員及幹部。

由於位於交通要道又是全國有名的原住民部落，馬太鞍的豐年祭難以擺脫觀光化的影響，黃貞瑋（2008）便說明自復振之後幾年後便開始有觀光客的進入參觀，而祭儀節奏安排中亦擁有相當數量的表演節目，晚間的 **Malikuda** 活動雖仍維

持以 Awid 為單位的原則，排除非部落人士的進入共舞，但在 Malikuda 進行其間也穿插相當多次的「帶動舞」。2006、2007 年兩次的參與經驗，都可以強烈感受到對於被觀光客體化的不耐與憤怒「他們（觀光客）來吃流水席，我們還要出表演？」、「情人之夜是我們女生找部落男生跳舞的時機，也只有這個時候我們才能跳舞，為什麼全部都是觀光客下去？」類似上述的抱怨經常出現於年輕階層內，2007 年對於觀光化曾經有一次令我印象深刻的軟性抗議：

因為颱風的關係，第二天的 Malikuda 竟然舉行不到幾分鐘就由大會宣佈結束，領唱者也關掉麥克風，此時拉可林（Lakelin）與拉底友路（Latiyol）無法克制內心的憤慨，特別是對不停的遷就觀光客的大會，於是執意留於場中要完成今天的 Malikuda，在間歇落下的颱風雨中，沒有麥克風領唱的青年們依然手牽著手，大跨著步跳著 Malikuda 的舞蹈，我內心的澎湃無法遏止。（2007 年，馬太鞍田野日記）

「帶動舞」是另一個經常穿插於 Malikuda 之間的舞碼，「帶動舞」是由馬太鞍青年每年編制的舞蹈，大約兩支，主要是以該年度部落的母語流行歌曲編舞，男女青年在領唱臺上帶動跳，各 Awid 與觀光客在此時形成一個時空重疊的趣味景象，同在一個祭典場跳一樣的舞，但對於兩者的意義有所不同，前者是當作一種休閒甚至是抗議<sup>37</sup>；後者則建立了「參加原住民豐年祭」的想像。

#### 第四節 總部的聚會與年齡階級互訪

除去表面上備受觀光化與政治人物干擾的大會活動外，在豐年祭期間 Awid 之間的互訪反而顯的頗具古風。日治時期「蕃族調查報告書」（1914）的紀錄在太巴塢的章節曾記載：

---

<sup>37</sup> 2006 年由於「阿美恰恰」與「豐年海洋之歌」跳的次數太多了，一氣之下幾個朋友牽著手跳去謝深山縣長旁邊擠他。

各階級選擇自己喜歡的地方跳舞。此時，下級者贈送麻薯與酒給上級者，以便跟其討教有關社的習俗-pa'alodo」（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2009[1914]:116）

舞蹈日的最後一天，各階級組織如同昨天攜帶麻薯與酒到自選的地點跳舞。不過當天舞蹈結束時，各階級再度聚集 Looh Keliw 家（傳統領袖）跳舞-pakomoday a lisin（同上引:117）

馬太鞍社的章節雖未如太巴塢社詳細，但自太巴塢社與馬太鞍社在豐年祭中的互訪說明記錄則顯示馬太鞍的年齡階級是「自己選擇喜愛的地方跳舞」（同上引:116），且是在特定的時機才會共同於傳統領袖或會所前舉行儀式或舞蹈。無論當代集體 Malikuda 的型態是否與外力介入-指導有關，或與宗教性祭儀性質的改變有關，當代 Ilisin 活動中 Awid 互訪以及在總部聚會的傳統概念仍非常強烈，甚至較集體 Malikuda 更能展現深層的年齡階級結構。

每個 Awid 都擁有各自的「總部」，總部是由 Awid 裡的熱心人士或會長提供，通常在自家院子聚會，搭有藍白的帆布或黑色的雞網遮陽避雨，入口處搭建一個醒目的招牌，表示該 Awid 在這裡集會。走進總部中，部落裡常見的塑膠椅疊成數疊，屬於 Awid 的公共產，例如：碗盤、烹飪工具（刀具、快速爐、瓦斯桶、鍋碗瓢盆）置於院內一角，這些器具隨著年齡的增長而逐漸買齊，甚至連貨車都有了，但在初始多半是仰賴家戶的借用。有一面牆壁通常會貼著一張壁報紙，上頭貼有捐贈贊助的紅紙條，多半是各人自發性的贊助，有人戲稱：「每次回來豐年祭都要花個一兩萬。」這些贊助部分用以購買啤酒、香菸與檳榔。每一次的豐年祭場合都是在總部、總部與總部之間以及祭典場移動，不會有觀光客刻意進入的總部則成為純粹的文化空間。

相較太巴塢嚴格禁止女性參與年齡階級活動或都蘭、港口有女子的類年齡階

級，馬太鞍的女性被允許參與年齡階級在總部內的活動，並擔任重要的幹部與分工。Awid 的幹部中「會長」與「會計」最為重要，會長對外代表 Awid，對內則是向心力凝聚的標誌；會計負責各種帳款的收支，現金有三種類別，1.過去的結餘 2.該年收繳的公費 3.個人的贊助。公費是每人必繳，用作膳食以及會服的製作；贊助則來自於組員自願的加碼以及外來賓客（Lafang）的樂捐。會計往往是以女性擔任，因為女性在總部內尚要負責午晚餐及宵夜的採買與準備。

在總部裡的活動除事務的宣達、整備及非在祭典場內的用餐外，遊戲是最主要的活動，特別是晚間 Malikuda 結束後到第二天集合前的一段時間。遊戲搭配著飲酒，各種喝酒的小遊戲、朋友之間對到眼的相互敬酒以及不曾間斷的以煮飯鍋盛裝共杯共飲的啤酒，幾天下來累積的數量相當多，而打聽別人喝多少也隱隱成為階級之間互動比賽的地下項目。

聽過最誇張的是大人那邊，不用從雜貨店搬了，直接打給公賣局整車送過來，五六十箱跑不掉.....Lafolo 那邊直接拿茶桶裝，嘴巴直接接出水口就好了呀。（2006 年，馬太鞍田野日記）

酒精催化之下，彼此之間更加熟絡，而玩笑與遊戲也更趨近狂歡。

現在是凌晨三點四十分，大家已經把車上的改裝音響打開，大放臺客舞電子音樂，大家非常 High 的向張老師學習，隔壁民宿的觀光客聽到聲音全部都跑出來拿相機拍照，好像沒看過跳舞一樣。」（2006 年，馬太鞍田野日記）

記得那天最後一批人-也就是我們-離開總部的時候是早上六點十幾分，吃完早餐不久就要開始白天的活動，由於睡眠不足加上運動量大，在祭典會場仍然藉由持續的喝酒來維持精神。年齡階級的互訪舉行於等待下段活動之間的空檔，以及大會所安排的敬老時間。訪問都是下訪上，透過會長打電話排時間，再集體過去

上級的總部，到總部必須謹守分際與禮貌，預備檳榔、酒等伴手禮，在門口由會長通報後男女列隊進入，由會場報告人數與整隊後作個人的自我介紹（名字、父母、工作），長輩們則很熱絡的辨認這是誰的孩子、孫子，接著是 Awid 的表演，通常是唱歌與向長輩們的敬酒，若是氣氛活絡長輩們也會回敬以表演，甚至邀約共餐或者共跳 Malikuda 的舞蹈。

現在到的是 Lafolo 拉福樂，剛好是屬於爸爸的這一階，所以大家非常熱絡，大家一起跳著阿美恰恰，還有退伍軍人表演外省人演講，他們的階級很強還有火力班這樣，快速爐什麼都有，最後還留我們下來吃飯。（2007 年，馬太鞍田野日記）

在階級訪問的過程中，長輩對於晚輩的恤勉與教育以及親暱的互動更甚於大會的祭典場，透過彼此之間的遊戲達到共融的情緒高點。

## 第五節 年齡階級內部人群異質性與逐步建立的共同想像

馬太鞍部落範圍與人口相當大，一個年齡組若全員到齊可能近百人，當代參與平均則有 2-30 名，當代情境下參與者呈現高度的歧異性，部落出生長大，高中畢業後外出求學就業者、同一個國中小棒球隊的隊友、隨父母返鄉的都市原住民第二代、組員的男女朋友、訪客、中途加入者、自一進階便參與至今者……各種不同的身份如何透過豐年祭與年齡階級活動的參與建立共同的想像，當代情境下似乎是一個很難達到的目標？大會的精神總錦標比賽、遊戲或喝酒可能都是達到彼此熟絡與凝聚的方式，但一件能夠標示自我的會服似乎已成為當代各 Awid 自己人以及外人眼光注目之所在，會服不僅具輕巧方便的特性適合各種勞務與競賽外，各 Awid 所設計具有該階特色的會服更是每年參與年齡階級活動驚喜的來源，一套美麗而受到大家歡迎的會服往往與流行時尚接軌，例如：2006 年 Latiyol 的會服便

以當年的世界盃巴西隊黃綠的配色剛好做成兩套互補的款式；2007年 LOGO 與配色則與美國職棒聯盟相互輝映，搭配了那幾年的棒球熱潮-特別是花蓮縣光復鄉本身便是臺灣與旅外職業棒球選手的搖籃。除了給自己人看，階級之間也會比較對方的設計與製作的廠商、價錢等資訊，總部的閒聊也經常圍繞於對下一屆會服的期待與想像。會服的穿著場合是除了 **Malikuda** 需穿著正式傳統族服的階段，亦即各種競賽與階級之間的互訪之中，透過服飾的不同可迅速建立視覺上的區分，進而建構一套了想像的共同體。

在此，傳統族服與會服提供了兩套想像標的。傳統族服對外可宣稱為馬太鞍人，並與穿同一類服飾的分支部落建立彼此之間共同認同-馬太鞍系。族人特別強調自己傳統服的一致性-僅在男女與老幼之間作區隔-是一種驕傲，這種驕傲來自於對於團結的期待以及基於過去悠久歷史與強盛勢力的優越感，由於這種對於服裝表現-以及 **Makapahay**（俊美）的重視，當你穿著族服走在路上，**Fai**<sup>38</sup>隨時會來糾正與協助整理服裝，甚至藉機觀看所穿的襯裙上的繡花是哪家的專屬紋號<sup>39</sup>以及你所屬的 **Awid** 組。因此，相對族服的對外與其根本賦予價值，會服則凸顯了對內的凝聚與現代性中的流行概念背後隨情境流轉的短暫性，甚至形成階級之間的比賽。兩者皆為當代馬太鞍人文化的第二層皮膚，族服顯現了作為 **Pangcah** 人-馬太鞍人的族群認同與識別；而會服則是自我階級所屬的象徵，並透過類似競賽的遊戲關係展演其認同。

**Malikuda**-樂舞的展演一如其他 **Pangcah/Amis** 部落，往往是當代豐年祭儀最為主要的核心。樂舞中的樂以及舞都呈現了部落在 **Pangcah/Amis** 社會中的位置，不同的部落都會有專屬的祭歌，而歌本身可能透過遷徙流傳，因此在港口可能聽到類似馬太鞍的歌謠，而玉里也有可能聽到曲調接近的歌謠，當然追溯如此的路線

---

<sup>38</sup> **Pangcah/Amis** 語：**fai** 指祖母級長輩。

<sup>39</sup> 相較制式的服飾結構：羽毛、頭飾、項鍊、襯裙、褲片、圍裙，在襯裙以及圍裙上的繡花往往也與家族有關。

可能會有其獨到的意義，但絕非易事，各部落經過轉化後逐漸形成各自的傳統而成為自我部落獨有的認同，馬太鞍豐年祭的祭歌總計有 16 首，在豐年祭中依序唱出。而 Malikuda 中的舞搭配不同的祭歌而有不同的步伐，時而徐緩倒退步行走，時而向前大跨越揚起土灰，但無論腳步或順時針或逆時針的行進更替，以小指鉤左右鄰人小指手臂呈 90 度角的單牽則是貫徹到底，這樣的姿勢在身體感上訴諸著彼此之間的默契，若手臂揚起的頻率或角度不能彼此搭配，小指馬上便會酸麻疼痛不止，甚至拉不住而有與鄰人斷掉舞圈之虞-那是極大的禁忌，但一旦彼此的頻率相仿，小指的互鉤遠較十只交扣的輕鬆，且能透過小指的扣動傳達訊息，多半是預備換歌或者是準備更激昂的舞蹈與歡呼。「那樣的小指緊扣其實是老人家傳下來的，因為小指是最能夠傳達彼此的情緒甚至能夠通達神靈界」(2006 年，蔡義昌訪談)歷經幾天小指緊扣的 Malikuda (舞蹈)，彼此身體與心靈之中往往激悅起昂揚的族群意識，觀光客一臺一臺遊覽車的到來，雖難以揣測他們觀看過程中的解讀是輕蔑、獵奇或尊重，但在眾人的注視之中卻也感受到不能丟臉的情懷而更加振奮。

多數定居或工作的旅外族人在五天的豐年祭結束後再度透過鐵路回到外居地，返鄉參與的過程中族人打破了旅外以家戶為生活單位的習慣-特別是對許多未接觸過年齡階級活動的青年而言，許多報導人皆表示透過這類活動的參與感受到自己作為 Pangcah 人的一份子，以及部落就是一個家的概念：「看著自己的爸爸媽媽與哥哥跟自己分到不同的地方，就好像部落是一個家一樣。」(2006 年，Anal 口述)。我不確定當代年齡階級能否穩定的維持他的成員，但在當代情境下選擇不參加或離開自己的 Awid 也非少見。「幹嘛參加？喝的那麼累？」一個哥哥這麼說。那麼，在來來去去的人中留下來的的是誰？就是能坐在一起喝一杯酒的人，換言之是能玩在一起的人，圍繞在幾個具有相同特質的人身上，遊戲與狂歡成為某一階段 (或 Awid) 的特色，那樣的特色是來自於文化屬性或當代情境則必須更嚴肅嚴



謹的面對。但豐年祭的活動中，透過 Malikuda、服飾、每天到凌晨方休的聚會、遊戲、競賽，逐漸由宗教祭儀轉化為歡慶性質的節慶過程中，「玩」成為了族群意識與認同生成的策略。



## 第四章 Makotaay<sup>40</sup>（港口）Ilisin（豐年祭）中餘興節目競賽與展演



圖四、港口部落周邊位置圖

要抵達 Makotaay 相對於緊鄰鐵路沿線的縱谷部落而言並不是一件簡單的事，透過各種交通方式抵達花蓮後，若非自行駕車，便需要配合花蓮客運的班次表忍受顛簸的一個多鐘頭車程，在太平洋東岸曲折的山路上蜿蜒，直到 Kakacawan-精神山聳斥在海階高地的剪影浮現。高聳的海岸山脈稜線穿越，後方就是 Pangcah/Amis 人的祖山-Cilangasan，過去的梯田即使水圳不再流動，那階梯般的綠仍然漸次的延伸向背後深綠色鋸齒狀的山，曾經與部落族人一同上山打獵，沒有月亮的夜晚海岸山脈雖然不高，但卻奇險，動物資源豐沛，處處聽得見山羌叫聲與飛鼠的翻飛的身影。從山上往下望，部落沿著海階向海岸地帶延伸，海，對這裡的 Pangcah/Amis 更為熟悉，那一片深藍間有一系列的珊瑚礁石與延伸的單面山

<sup>40</sup> 在此特別向 2009、2010、2011 連續三年接納我參與 Slal 活動的 Palananay（青年第三階）的朋友們，這章節謹獻給你們。

地形，那是婦女們採集的「菜園」，水面下屬於男人的世界，我還沒有這個資格拿著漁槍馳騁，頂多帶著呼吸管在近處巡遊，用心跳聲嘗試與之對話。這裡的 Pangcah/Amis 與海的故事太多了，多到我聽不完，直到這一刻，在研究室的這一刻，閉上眼嘴裡還是燻烤飛魚乾以及醃漬貝裡海水的鮮甜。

對於旅外者，這麼辛苦的返鄉路程，為的是什麼？可以讓你不顧工作請假的困難，甚至冒著當兵的不自由，也要拖著班長一起回來參與？

## 第一節 脈絡，作為大規模旅北離鄉的當代

Makotaay 在當代中華民國行政區劃中為花蓮縣豐濱鄉港口村，位於秀姑巒溪出海口北方，亦為花蓮縣海岸地帶的最南端。港口村內包括石梯灣（Morito）、石梯坪（Tilaan）、港口（Makotaay）、大港口（Cepo'）四個聚落，但在豐年祭中仍以 Makotaay 作為認同的整體而集體行動。Makotaay 部落為清代文獻中的「大港口」、「北頭溪社」、「石梯庄」等社-族人稱為 Cepo' 的地方，清代她因抗爭而在漢人史冊上以「阿棉山社」（Noamisan）留名，1878 年大港口事件後，暫時離開原部落的族人陸續回到舊社重建，當代的港口村就是以回歸舊社的五個氏族<sup>41</sup>（ngasaw）為主體建立的 Pangcah/Amis 聚落。

民族學分類中，港口人被歸類為海岸阿美（中部阿美），而其年齡組織（Slal）依據年齡分為三組：Kaph（青年組）、Malitengay（壯年組）、Sakakay no Mato'asay（老年組），壯年與老年組作為 Mato'asay 是部落的領導者與擊劃者，青年為部落實際事務執行者，按照年齡階序由高而低又區分為 8 個年齡級組（職名）Mama no Kaph、ci Filacay、Malakacaway、ci Romiaday、Miawaway、Palalanay、Milatong、Miafaday，每個職名組有其專責的部落事務，例如：Palalanay 作為開路者、Miawaway 為通告事務者、Mama no Kaph 則為青年之父，專責青年組的領導。個人進入年齡

---

<sup>41</sup> 5 個氏族包括：Munali、Cilangasan、Pacidal、Salipongan、Cikatopay。

組織後依序由 Miafaday 往上升。

早年的經濟型態以年齡組織燒墾原野分配土地進行小米耕作，日治以來轉作水稻，修建水圳並組織巡守隊維護水圳暢通，80 年代以來水稻田漸次休耕，大量人口外移至北臺灣都會地區，新北市的汐止區已有族人聚居，並組織有同鄉會。由於高比例的人口外移，在多數人都會返鄉參與祭儀的日子裡，豐年祭的場合也看得見政治人物參選人的穿梭來往，特別是一些北部地區地方選舉的參選人亦跟隨著返鄉人潮而來。

沈葆楨「開山撫番」政策頒佈第二年（1875 年）後山北路南勢群七腳川（Cikasoan）、里漏（Lidaw）、薄薄（Pokpok）、荳蘭（Nataolan）等部落因加里宛-噶瑪蘭人的「提醒」而民心浮動，在清代奏折屢有「大魯閣、嘉禮遠、豆欄等社番情尚未甚順服」（吳讚誠 1966:11）、「加里宛番唆動七腳川諸社乘我病疫，各謀蠢動。」（胡傳 1960:67）等通告。1877 年（光緒 3 年）烏漏社（今瑞穗鶴崗）發起抗清事件，隨後阿棉山社（Noamisan，今豐濱港口 Makotaay）與納納社（Dafdaf，今豐濱靜浦）聯手重創駐紮該地清軍線槍營與飛虎軍，並快速越過海岸山脈支援烏漏社，連續多次痛擊清軍。3 個月後清援軍自南路、海路而來登陸成廣澳（今成功鎮）並往北推進，12 月侵襲阿棉社，並展開周邊地區的綏境鎮壓，甚至波及到縱谷太巴壠附近的砂荖（Sado），而 Mayaw 'pin 等傳統領袖與青年則於次年被清軍設計屠殺，餘者沿海岸南下遷徙，此事件稱為「阿棉納納事件」、「大港口事件」、「奇密事件」或「中路阿美族抗清事件」。此發源於接近後山中路重要防營核心水尾（今瑞穗）的抗清事件一路沿燒至海岸山脈以東，根據潘繼道（2008b）的研究，事件的起因未必如現今口傳為抗議吳光亮開設道路或通事的人格缺陷所造成，而可能與 1877 年清軍移防至後山中路並以此做開發重點有關，由於傳統領域的被侵犯（軍民的移防、屯墾與駐紮）、天災（該年有強烈颱風襲擊的通報）以及頻繁的勞役，爆發抗爭衝突並迅速擴大。在歷史學者的研究之外，族人將之視為部落過

去悲壯的歷史情懷，「如果有哪一個部落欺負其他的部落，也都是我們部落去平定的。」(拉黑子·達立夫 2006:166) 如此的抗議精神維繫至今，仍以嚴肅的態度面對祭儀中的一切，包括祭儀背後深層的文化、宗教氛圍。

## 第二節 當代情境下的 Ilisin 豐年祭與場域的速寫

### 祭典場

當代港口的 Ilisin (豐年祭) 舉行於每年的 7 月下旬，為年度主要的歲時祭儀，也是由日治時期小米轉作水稻後延續到當代唯二的固定祭儀<sup>42</sup>。會場位於港口天主堂後方球場，地面為綠色鋪面，左右各有瓦數極高的水銀燈，夜間可透過水銀燈的打亮成為臺 11 線上璀璨的光點，顯示其作為集會場所-祭典場所的特殊屬性。祭典場並未設有專屬的座位席，觀光客與參與祭典的家屬三兩成群或站或坐的沿著除開天主堂正後方的三面建築體分佈：天主堂後方正對的家屋地基較高，成為外來攝影團隊最喜愛的攝影處，幾棟圍繞著祭典場的房舍，兩到三層的屋頂上也有部分族人及攝影者佔據一角。會場外，兩條平行向部落延伸的小徑成為常見於祭典場合中的臨時夜市，夜市中擺攤者多來自鄰近地區，幾個村子裡的小孩拿著一籃檳榔到處兜售，原來賺得的錢可以拿去買糖果，人潮較熱絡的是飄散濃郁快炒海產九層塔、辣椒油煙味交雜啤酒味的快炒攤，Pangcah/Amis 人喜愛的蝸牛 (Cumuli) 取代螺肉成為客人必點的重點美食，這也是旅北族人和親友聚會 (Patawsi) 的好場合，而一旁的炸食攤的雞排、香腸則是觀光客填飽肚子或青年肚子餓的受不了託人代買的小據點。位於祭典場南側雜貨店更是人潮絡繹不絕，買酒的、買檳榔的、小孩子買糖果的，裡頭坐的滿滿的下來休息或旅外的親友，走進走出的觀光客-多數是慕名於港口 豐年祭自外地而來-手拿著一罐臺啤跟站在旁邊的朋友們聊天，仔細一看原來許多都是各部落或原住民知識界、藝術界聞人；

<sup>42</sup> 另一個是 Misacepo' (海祭) 與捕魚、海神有關，展現了海岸地區 Pangcah/Amis 人與海親密的交換關係。

蹲在一旁手足無措手拿各式攝影機、數位相機-多數是單眼鏡頭的，還有一本筆記本的恐怕是放暑假來做田野調查的大學生、研究生-歐，不，研究生不會一大堆人一起，他們往往是一兩個人死跟著他在部落的聯絡人不停的問問題。作為「最為傳統」Pangcah/Amis 人豐年祭之一，這個場合聚集了在地的族人、城鄉移動的遊子、正在祭典場中奮鬥的年齡階級、觀光客、社會名人、研究生/大學生、夜市擺攤的小販、偶然出現的政治人物、過路客、電視臺工作人員、攝影家，綜合了各種對於「豐年祭」的想像，投射在不算太大的祭典會場中，人聲鼎沸，完全不輸給場中震撼的年齡階級踏舞聲。

年齡階級 **Malikuda** 舞圈猶如一道結界，界內作為神聖空間不得允許外人踏入<sup>43</sup>，祭典場的中央-相當於舞圈的正中央處呈說話隊形擺設了教會的木椅，部落的 **Kakitaan**（傳統領袖）穿著紅袍與頭飾盛裝<sup>44</sup>端坐中心，而周圍的是部落長老與被部落認可納入社會階序位置的貴賓-如鄰近的部落領袖、政治人物；此外，舞圈內部來回的皆是年齡階級的成員，依其分配任務行動。

祭典場所呈現的空間結構可發現以年齡階層舞圈為界的聖俗兩個空間，舞圈外的人透過觀看構築各自不同的想像，舞圈內則是聖境-近靈之地，不在社會階序者不被允許進入，而「與否允許」的權力與強調隨著原住民意識的日漸提高而強化，進而與執意進入圈中的外人產生衝突，甚至將部落發生的意外與外人的亂入鉤聯。聖俗兩空間的維持與年齡階層的舞圈有關，換言之，當舞圈結束或轉換性質時便產生了兩空間的交相融，例如：迎靈當日的共食與第四次 **Malikuda** 時的訪客宴。迎靈當日在凌晨三點左右會有年齡階級的 **Malahok**（工作間餐），吃飯時以年齡階層各組為單位帶開，**Malikuda** 舞蹈暫時停止，此時觀光客-如果還留到現在的話-偶爾可被邀請共食進入祭典會場。訪客宴中，當日的 **Malikuda** 已是男子最後

---

<sup>43</sup>如此神聖空間似乎也延伸至舞圈上空，過去一年意外死亡的人數增加，有村民歸咎於先前有人利用高架臺拍攝影片造成部落的意外事故。

<sup>44</sup> 其盛裝包括內搭的西裝褲、皮鞋。

一天（第四次），雖然訪客宴當中舞圈仍持續，但很明顯的此時的舞蹈的性質是文化展演而非儀式中的結界，恢復到結界的狀態是在與訪客共舞半個鐘頭後。而每日舞圈結束後進行掃地與年齡階級的訓話，祭典場在意義上回復原有的聚會場所。

## 結構

7/21 日凌晨開始進行迎靈。迎靈當日會有 Miawaway 階層象徵性的舉著火把自近山處歸來，燃燒稻草的白煙一時之間覆蓋了整個祭典場上空，再將火把點燃位於祭典場內的柴薪中。這一日的 Malikuda（舞蹈）會至黎明之後，大約凌晨 3:00 左右會舉行 Malahok<sup>45</sup>（工作間餐），由各年齡級組帶開圍圈共食鹹菜水煮豬肉<sup>46</sup>與糯米飯（hakhak）。用餐完畢各階回復 Malikuda 隊形，Malakacaway 也持續擔任敬酒。敬酒視彼此親密關係或熟識與否給予不同比例的米酒，酒杯以竹削製裝一口量的米酒，若階級身份較高者亦可要求敬酒者先飲再飲，整個 Ilisin 過程中 Malakacaway 所飲之酒最多，有時被暱稱為「肝硬化階級」，除了 Malakacaway 在場內的敬酒，親友也經常站在舞區外遞送檳榔、酒、礦泉水等，領收到親友所送的補給品，當事人往往大聲歡呼並將所得高舉。黎明之際，Kakitaan 站上祭場中心的木臺，預備唱黎明之歌，結束今日的 Malikuda。各組在清掃祭典場後進行首日的檢討與卸勉，由最高的 Mama no Kapah 依序向下發言，結束後青年需至鄰近的靜浦向其 Kakitaan 報訓-表示港口/豐年祭的開始。2010 年適逢四年一次的升級之年，黎明之際新升級為 Mama no kapah 者須在全體的見證下站在祭典場中央的教會木椅上一口喝完 600cc 量的米酒，水瓢下有盤子，漏出來的也要全喝完。7/21 白天短暫的休息過後會舉行各年齡組的運動競賽（拔河、足球賽），傍晚開始第二

---

<sup>45</sup> 一般翻譯為「午餐」，但那是來自西方早-午-晚三餐的觀念，實際上 Malahok 是工作間吃的飯，過去農耕時代大約在太陽直射頭頂時開始休息，大約是在上午 11:00-11:30 左右，已近中午，在休息前先吃飯，所以用「工作間餐」較符合凌晨三點吃飯的實際。

<sup>46</sup> 葉淑綾（2009）強調了年齡階層共食豬肉的意義，其實不一定是豬肉，有的部落會殺牛，2010 年 Makotaay 便是以牛肉舉行工作間餐。

日的 **Malikuda**，後是階級訓話，以及午夜後施行的階級訓練<sup>47</sup>。7/22 日大致維持白天的休閒比賽（傳統技能）、幹部選舉並與昨日相同。

7 月 23 日是男子 **Malikuda** 最後一天，一樣是從傍晚開始，過了部落晚餐時間後舞圈陡然擴張了不少。這一天是宴請外來賓客的日子，一旁早有外燴師傅預備<sup>48</sup>稍晚的訪客宴。舞圈並不停止，而祭典場中央已擺好十來桌佳餚，外來客-通常是部落所邀請貴賓、政治人物、旅行團-就在場中吃喝，男子年齡階級的舞蹈則不能稍加中斷，因此在有節奏的踏地與祭儀歌曲的應答聲中，間雜著麥克風廣播場中賓客是哪些身份、各自贊助了多少，若是在選舉年度，穿梭於各桌的政治人物使場面更加複雜熱絡。晚餐結束，部落婦女與外來訪客陸續加入舞圈，不熟悉舞步的外來者此時往往形成舞圈的錯亂而遭白眼。半個鐘頭的共舞結束，舞圈恢復男子年齡階級結構，並進入每日結束前的最後一首歌謠，八個年齡組各自成分列式接受站在場中央教會長條木椅之上 **Kakitaan**（傳統領袖）的校閱，接受校閱後各年齡組隨著舞蹈的高潮各自圍成圓形使盡的讓隊形隨著離心力幾乎飛了起來，有些圍圈甚至會開玩笑的將女子訪客或自己的女友包圍在圓圈之中，這一天是男子年齡組織 **Malikuda** 的最後一天，因此每日都會有的訓話在今天時間拉的格外長。觀光客在此時已然離去，但打掃完地面杯盤狼藉，以各自年齡組的階序排開座位接受上級訓話的這一個階段，反而是能清楚看到 **Pangcah/Amis** 社會階序性結構展現的時機。此時依序由 **Kapah** 各級組的代表或想說話的人依序對以下各階發表感性的感想、嚴厲的訓話或戲謔性的玩笑，場中以教會木椅圍成「冂」字形講話隊形，由訓話者該階坐中間，左右為以下兩階，坐椅者相當威風的靠在椅背上接受下級

---

<sup>47</sup> 階級訓練-**Paafa** 是由青年第三階 **Palananay** 負責針對以下兩階 **Milatong** 與 **Miafaday** 進行技能、膽識的訓練，以往據報導人所言相當的嚴苛。2011 年經過允許得以第一天於海祭場舉行時在一旁遠處的涼亭觀摩並協助拍攝，當時的訓練以樂舞的強化訓練以及教導祭典中酒的意義並非外界認為的輕鬆，而是具有祭儀的特殊神聖性。第二天的訓練由於在墳墓地，便不得進入。不過在該日發生了一件事凸顯了 **Slal** 專責事務的優先性，事件的衝突來自於上方某階級的哥哥帶著酒意執意駕車開燈拍照訓練情境而與青年爆發推擠衝突，次日晚間由該階級長與 **Mama no Kapah** 的級長陪同進行道歉與和解。過程中凸顯階級之間的階序關係雖然相當嚴明，但若侵犯的是階級所負責的事務，即使是大數階的兄長也必須要嚴肅的賠罪化解。

<sup>48</sup> 由部落族人阿雄（音譯）所開設的陶甕百合烹煮賓客宴。



的敬酒，而訓話者唱作俱佳的與自己的組友互動，低階者則嚴肅聆聽。整體而言，相較於第一天迎靈後嚴肅的訓話<sup>49</sup>，今日多半是勉勵這次回來的青年努力參與，時間上因哥哥們的表演而拉的比較長。訓話結束後，各年齡組各自回到聚會的場地準備隔日的餘興節目競賽。

7/24 日是以女性為主的 **Malikuda** 的活動，場地與時間同於男子，甚至按年齡階級的精神以年齡編組，其級名自創喜愛而能表達其特色者，但缺少男子年齡階級的集體訓話。按照表面上的形式與結構，似乎與男子年齡組織成為鏡像，「仿造」與「遊戲」的意味濃厚，且過去文字紀錄與長者的口述皆無此女子 **Malikuda** 的安排，豐年祭應在昨日男子年齡組織的 **Malikuda** 與今日在海邊以各年齡組為單位的 **Pakelang**（脫聖出漁或野餐）結束，但值得注意的是女子的歌謠中有專屬女性的歌謠-Pihay，因此也許無法單純的視之為仿造而忽略了背後可能隱藏的意義，諸如性別關係，或者是逐漸轉化的豐年祭的意義。

### 第三節 餘興節目-滑稽的展演、競賽

#### 出演

大概沒有什麼研究者與觀光客會待到這一刻，甚至刻意記錄、書寫這一段。晚間 21:00，女子 **Malikuda** 結束後就要準備進行男子年齡組織的餘興節目比賽，這樣的活動是由青年會主辦並延續白天的 **Pakelang** 活動與關於這幾天競賽、精神總錦標的頒獎。場地仍在祭典場，轉瞬間兩側已搭好由輕鋼架為支柱的帆布棚充當各年齡組的基地，而每組則發給一箱啤酒與兩瓶米酒及生魚片若干盒作為宵夜，主持人與擔任比賽評審的 **Kakitaan**（傳統領袖）與鄰近地區的貴賓在宵夜期間各自發表演說，此時場邊觀眾-絕大多數是部落族人與旅北親友-的熱情沸騰的最高。打

---

<sup>49</sup> 例如 2010 年 **Malakacaway** 的訓話：你們來這裡，不管你願意不願意，還是外面混的多大條，全部一樣，在這個地方、部落裡面，我們就是一起，不要給我耍流氓。

破階級之間階序關係以抽籤作為先後順序，各自表演過後便是精神錦標的頒獎，評分標準包含方才的搞笑比賽與這幾天白天的運動競賽和各年齡組的秩序表現等作為依據。以下說明 2009 與 2010 年幾則：

### 1.2009 Milafday (青年第一階)

Milatong 今年的表演以當年流行的「葉問」為開頭，第二部份是 9 名成員排成一列唱前輩改編的伍佰「愛你一萬年」<sup>50</sup>引起全體婦女與村民的大爆笑。

### 2.2009 Miawaway (青年第 4 階)

Michael Jackson 過世，因此 Miawaway 成員頭帶斗笠 (Miawaway 在迎靈當日自山上歸來的裝束) 身穿襯衫與白手套表演 Michael 的舞蹈，舞蹈動作誇張。

### 3.2009 ci Romiaday (青年第 6 階)

Malakacaway 的出場十分的絢爛，以高空煙火作為陪襯，一行人以漢人廟會出巡的方式出場，前方塗白臉的家將團、包者臉腰間配刀的「乩童」指揮兩名手拿一般部落常見白色塑膠椅的「扶乩者」，後面還跟著一個手持拖把旋轉猶如經幡以及頭戴安全帽手拿蒲扇表演濟公者、拿玩具刀割舌者、噴酒人，還有人拿出國小的定音鼓充當樂隊。進場後各自展演其扮演的角色，煙火瀰漫與鼓的節奏聲中，分割畫面構成了一個視覺印象強烈的整體，整齣劇長達 5-6 分鐘，期間爆笑聲不絕於耳。

### 4.2009 ci Filacay (青年第 7 階)

表演誇張的婚禮短劇，成兩路縱隊走出，最前排的是今天的新人，新郎有著用檳榔樹幹做成誇張的大陽具，不停的掃到別人。

### 5.2010Malakacaway (青年第 6 階)

2010 年適逢世界盃足球賽，因此以世足賽為梗，十幾個平均身高 180 公分的壯漢集體踢一顆巧克力足球 (雜貨店可以買到一顆一塊的)，守門員則帶工地安全帽扮

---

50

寒風吹起，細雨迷離，脫掉褲子掏出我的 panga，我的 panga 沒有包皮，包皮黏在牆壁一天晚上，我在家裡，脫掉褲子準備開始打手槍，打了一次，就是這一次，我的 panga 腫起來。han ake 我的 panga 腫起來，痛到快要哭出來，跑到醫院，跟醫生說，我的 panga 腫起來。han ake 我的 panga 腫起來，痛到快要哭出來，跑到教會，跟耶穌說，我以後不再打手槍。

演該年世界盃「北韓礦工」，甚至演出集體毆打裁判後攤在地上裝可愛，最後加碼跳韓國團體 Super Junior 紅片亞洲的「sory sory」舞。

### 6.2010Palalanay（青年第3階）

獲得今年第一名的 Palalanay 十幾名成員今年的表演分兩個部分，前半部為剪貼韓國偶像歌手 Super Junior、Wonder Girl、少女時代以及網路流傳搞笑印度麥可歌曲，腰間跨著用毛巾作的誇張尺寸 panga 隨各自發揮卻極具默契的舞蹈動作晃動，結束前將 panga 向觀眾丟出，造成群眾爭相索取；第二部分則扮演市場常見的街友與和尚，各自發揮卻又構成一整體。

### 7.2010Miafaday（青年第1階）

表演青年會長教育他們要服從上級的指令去打掃的樣子，具有諷刺意味。

## 意義

搞笑比賽的內容充滿各種世俗的、現代性的符號，世界盃、Michael、網路、時尚流行都可能成為發想擷取的素材，由觀眾的反應可知，誇張甚至帶點性戲謔意味的表演例如案例 1、4 與 6，這類超脫現實存在的想像遠較寫實劇受歡迎，例如：案例 7 的表演便讓觀眾看不懂了。同時，若將祭典場視為一個舞臺，最受歡迎的是成員各自發揮個人能力使舞臺成為一個分割的整體，例如：分別成為 2009,2010 年第一名的案例 3 與 6 都是相當成功的例子。在視覺上觀眾相當忙碌的注意相當分散的演員，演員與觀眾之間也存在著互動，猶如共同參與了表演，至於劇本身的意義並沒有受到太大的注意，換言之，觀眾所在意的是當下受到的刺激感受，而非深層的意義，演員與觀眾之間彼此能夠認知到對方，演員在臺上玩自己的、也跟觀眾玩；而觀眾觀看過程也非客體化單向的觀看，而是在鬧劇的呈現中想像自己的參與與存在。

相較 Malikuda 村民不一定會從頭看到尾，在場邊或夜市與鄰朋好友-特別是旅外者聚會，外來者-觀光客反而是在祭典場從頭到尾看到底。到了搞笑比賽的這一

刻觀眾的結構有所反轉，此時外來觀光客幾已不在，而是自己族人為主，其意義不同於外來觀光客觀看 Ilisin 的純然看與被看的關係，而是如前述相互為主體的關係，而在這樣共同遊戲中，彼此意識到新年的到來。

#### 第四節 尾聲-離鄉與返鄉之間，情緒上的空白

作為一個當代 Pangcah/Amis 人族群意識強力彰顯的場域-光是移動過程都具有其意義<sup>51</sup>-港口人的豐年祭與日常生活節奏有著巨大的差異，當旅外者返北，部落的村民回復寂靜的生活，兩者的反差讓雙方皆想像與期待來年的到來，我與朋友在 Ilisin 結束後仍留在 Makotaay 一陣子，一天下午游完泳回來，看著空無一人的街道，忽然有種想哭的感覺，那是一份喧囂後寂靜的空白，不知道村民或旅外的朋友會不會有這樣的感覺？2011 年與升火工作室的舒米老師小聚，Ina 相當感嘆的說「好久沒有看到部落這樣那麼多的燈火，圍成一個一個的圈。」是呀，就像候鳥一樣，旅外者的歸來，在舞躍的過程中用身體感受靈魂的相觸，在餘興節目與每日的聚會中跟大家坐在一起，就如同假期一般，透過彼此的玩耍，以及祭儀過程中點點滴滴的符號，油然而生的是身為 Makotaay 子民每年一定要有的延續自古老年代的-作為一個 Pangcah/Amis 孩子與祖先之間的相會。

---

<sup>51</sup> 帶著傳統服飾上火車所發出的鈴鐺聲，7,8 月東部幹線的火車上塞滿了各部落返鄉的人潮，火車也被暱稱為「豐年祭列車」。

## 第五章 Kaadaadaan<sup>52</sup> (電光) Malikuda (豐年祭) -不在場的青年與當代農業生產



圖五、電光部落周邊位置圖

走出關山鎮主要的交通孔道-關山火車站大門首先映入眼簾的地景意象是高於水平視野的中央山脈，若在午後雷雨胞發展的盛夏時節步出此處眼前恐怕是黑壓壓的一片。從日治時期開始發展的關山市街位於較接近中央山脈的卑南溪右岸，高聳的中央山脈與鄰近的崁頂地區形成視覺屏障的強烈印象。然而，當走出車站左轉通過地下道後，180 度的轉彎會產生視覺上的另一次轉變，此時眼界豁然開朗，唯一片明亮的河灘地取代，這就是曾經作為阿美族人防禦外敵的天險屏障，卑南溪。經過上世紀 90 年代所興建遊人如織的親水公園，進入親水公園前的聯絡道上兩旁租賃腳踏車的店家比鄰而居，或站或坐於店門口的是被太陽咬的健康亮麗揮舞著左手繞圈指向店內的青少年-工讀生，這裡是關山青少年最重要的打工賺

<sup>52</sup> 在此感謝 2009、2010 年獲中研院民族學研究所田野獎助計畫，而接受訪問的張萬生、黃健德等部落耆老，以及一同參與 Pakarongay 成長班的青少年們，那年夏天非常的愉快。

零用錢的所在。掠過親水公園走上 80 年代興建的電光大橋時，左右兩側均是寬廣而無植被覆蓋的卑南溪河床，低淺的網流與砂土形成的大型沙丘足以說明學者所描述的沖積扇地形，「新武呂溪在海端出中央山脈後便轉向東南流向臺東地區，並形成南北兩扇，北扇面積與重要性較南扇為重，以池上新開園的湧泉地帶地區為核心，而南扇則以關山庄為重而形成兩個人文地理區域。位於卑南溪東岸有數條小溪流，沿著卑南溪幹流，河階斷續分佈」（張瑞津等 1994:34）。每逢山區出現豪雨或者夏季颱風時節，低淺的網流便匯集為一道巨流朝太平洋滾滾而去，2009 年 8 月 8 日我便曾經強烈感受到來自於中央山脈的滾滾洪流以及漂流木、巨石震動所產生的滾動-自幼生長在汐止看過多少次大水淹沒市街景象者如我，亦不曾看過如此壯觀可怖的畫面-這樣的地形，地理學者稱之為「荒溪型」河流。

站在電光大橋向北看，首先可見的是中央山脈一側繁華的關山市鎮，雖說是市鎮，但低矮的建物與間或穿插的綠色植物、水稻田卻彰顯她作為臺灣一個邊陲鄉村市鎮的角色。越過關山市街您的眼界接著會看到卑南溪向左進入一中央山脈的大開口，在此卑南溪的前身新武呂溪進入中央山脈的發源地，此處為海端-卑南溪在此開始形成廣大的沖積扇。更往北看到的水平面就是由左側中央山脈與右側海岸山脈所形成的縱谷圖像。讓我們轉身向南方看看，右側是月眉堤防以及緊鄰的親水公園，稍遠處可以看到崁頂與月眉的河階地逐步由中央山脈下四到五階以至卑南溪河岸，這裡所見不同於往北看的沖積扇地形，月眉與電光的水平線上可以看到發展成熟的河階地形。「位於卑南溪東岸有數條小溪流，沿著卑南溪幹流，河階斷續分佈...利吉層弱岩地帶河階較為寬廣，電光河階即位於本層。電光河階發育有兩層 FT2 與 FT3，其中 FT2 高度約為 200m 而與 FT3 有 5m 階崖連結，受河流侵蝕階面甚小。」（張瑞津等 1994:34）卑南溪左岸有一條蜿蜒小路，她是通往電光部落的重要交通要道-縣道 197 號，視野盡頭處可以看到中華電信的訊號塔，在它腳下的村落就是電光部落。復行電光大橋向前，就是進入電光部落的第

一道入口意向，由海岸山脈與嘉武溪所形成的爐灶型的地形，阿美人稱之為 Masadanga。爐灶是家的意向與象徵，因此，Masadanga 這個地形也具有其特別的意義，特別是在幾場戰爭中她曾經庇蔭了逃避戰火的電光族人。沿著 197 縣道或者電光堤防汛道路前往電光部落是不同的經驗，前著沿著海岸山脈與卑南溪河階最高處蜿蜒而進，在此卑南溪對岸的中央山脈一覽無遺，高聳而深邃，低頭則可俯視嘉武與電光北區農地，鋪面於河階之上漸次往下發展，一年中不同的時節到來分別呈現嫩綠帶土黃-鮮綠-鮮黃的不同色彩，電光水圳也是沿著這一道行走，蛇行的水圳與各田地的水門以及些許殘破而保留的水墜-水車構築了一片的田園牧歌式的光景。走河堤便道又是另一套風景，如果 197 是踏入電光部落的大門口，防汛道路就是自己家後院，被暱稱為「電光高速公路」的河堤便道平直，緊貼電光堤而進，左側全屬水田，耕耘機、農用搬運機、休閒中的農民三三兩兩的散坐於路邊，柏油鋪面上在整地期間總是積滿條狀的黃泥，騎乘機車左閃右閃好不緊張，來回兩條路不知幾次，每次總有兩種不同的心情，197 縣到的悠閒與防汛道的活力-或許是每次都與電光的青少年經由 197 去關山參加夜市或遊玩的關係吧。

走入電光社區的路口意象，筆直的柏油路 197 縣道在前方約 3-400 公尺左右向右轉彎，而持續向前的是以紅磚鋪面的部落腹地，再稍微向前就是部落的公共空間，包括：瞭望臺、多功能活動中心、舊有的活動中心與部落廣場，不同於各部落目前盛行申請經費搭蓋挑高的鐵皮屋頂，電光部落廣場由於地權的複雜，目前還未搭建鐵皮，不過也正是如此，每年 8 月初收完第一期水稻後所舉行的 Malikuda（豐年祭），場中高高聳立的精神象徵頂著臺東的蔚藍天-陽光直接灑落場中並透過以茅草搭蓋的會所-Lalung 所形成層次分明地光影以及舞動的猶如虹彩一般奪目的 Alusaysay（披肩）-那樣的氛圍對族人自己或來訪者而言較諸被陰影遮蓋而顯得平面的其他部落，電光的豐年祭「就是比較有感覺，比較傳統。」（2010 年，電光田野日記）21 世紀的諸多 Pangcah/Amis 部落由於人口的外移、宗教上接受改宗等

等因素面臨了文化上的變遷，最為明顯的就是以年齡組織為骨幹的部落社會結構為各種協進會、地方自治團體取代，年齡組織節慶化-只有在豐年祭中聊備一格，甚至無法接續而產生斷層。「2005年豐年祭期間竟然一個 Pakarongay 都沒有」（張萬生等 2008:46）

## 第一節 聚落的形成與發展：來自自我與文本的敘事

當代臺灣臺東縣關山鎮電光里的 Pangcah/Amis 人被學者分類為「恆春阿美」系統的族人，該系統遷徙的路程跨度最大，由太麻里海岸登陸後部分氏族向北移動到北方再漸次南下至恆春半島，約兩百年前又再度向北移動到今日的縱谷南端，迨至日治時期又有一波自恆春半島的移動再度來到花蓮新城鄉。光復後，隨著資本主義經濟的深化，自 50 年代開始又有族人遷徙至北臺灣都會區。透過該社群族人的移動過程可以看到不停歇的環狀移動涉及早期的族群關係，包括 Taruku（太魯閣）人、Iwatan/Manuan（布農）人的東移；Dangaw（卑南）人的優勢地位；恆春半島複雜族群關係與西部平埔族人東遷的時代脈絡，也包括了當代資本主義在村落持續深化的過程。而當代居住於花東縱谷南端池上、關山、鹿野、卑南等鄉的恆春系 Pangcah/Amis 人在歷來的臺灣人類學研究中被視為邊陲，僅有極少數的研究生曾以本區域作為其研究對象，例如：郭倩婷（1999）、簡明捷（2004）、唐瑋信（2007），而黃宣衛（2000）亦曾進行過池上大坡的恆春系 Pangcah/Amis 人與成功鎮宜灣的海岸系 Pangcah/Amis 人的比較研究。

臺北帝國大學土俗人種學研究室的「臺灣高砂族系統所屬之研究」將電光-雷公火視為重要的恆春阿美部落典型，當時雷公火社報導人認為電光人與其他地區的 Pangcah/Amis 族人一樣起源於今日太麻里三和村海岸稱為 Arapanay 的地點，最早僅有三個氏族 Pacidal、Ciwidian 與 Raranges。所有的 Pangcah/Amis 部落都是從這裡發散出去，Raranges 移動到今日石山部落-舊稱猴子山-名為 Kasasikoran 之處，



後又在南部地區遷徙。而 **Ciwidian** 則到了卑南社北方，再向北移動到了海岸山脈的 **Cilangasan**<sup>53</sup> 地區；**Pacidal** 離開後到中央山脈的內本鹿-今日的延平鄉山區，後又移動到 **Cilangasan**。兩個氏族後來再向各地移動進入了今日的太巴塢、奇美；北方的里漏、薄薄等社，以及更北的 **Takilid**，而 **Takilid** 的族人後來又遷居恆春。然而，現今的電光耆老在追溯祖先遷徙史時多半是以各氏族實際的遷徙過程為準，而以恆春的滿州地區作為遷徙的原點，馬淵東一所記載的複雜的環狀移動並沒有鮮活的存在於耆老的記憶之中。以地方耆老張萬生先生所屬的氏族 **Malulang** 為例：在恆春滿州受到漢人與平埔族的競爭壓力，大概在兩百年前向北移動，分成兩條線：一路往海岸地帶移動，另一支則經過利吉、鹿寮到達池上，再往南到里壠-今日的關山市街。根據由電光文史工作者撰寫的「電光史火」口述歷史一冊則記載：

電光 **Pangcah/Amis** 人認為 **Arapanay**（今知本溪出海口南方）是全體 **Pangcah/Amis** 人的發祥地，族人後來分成幾群氏族向各地遷徙。而電光 **Pangcah/Amis** 人又因為各地的耕地不足，紛紛遷往恆春。……各氏族又再以不同遷徙的路線到達今日的電光。最早就是 1807 年，由 **Rangaw** 和 **Fangas** 兩位先人從屏東縣滿州（**Palidaw**）向北遷徙。（張萬生等 2008:21）

目前電光有 9 個 **Ngasawan**（氏族），分別是：**Ciwidian**、**Malulang**、**Pacidal**、**Paotawan**、**Raranges**、**Kakupa**、**Tarisakan**、**Sakayangay**、**Potun**。前 7 個是自恆春或他處遷徙至電光的原初氏族，**Sakayangay** 是光復後自豐濱遷來，而 **Potun** 則是光復後來臺並創立電光首間商店：靜安商號的曹姓大陸安東省退伍軍人一家。以下是依據「電光史火」整理之各氏族遷徙歷程與現今代表漢姓：

---

<sup>53</sup> **Cilangasan** 是其他地區 **Pangcah/Amis** 人認為的重要發源地，位置約為今日海岸山脈花蓮縣瑞穗鄉奇美部落的附近。

表二、電光氏族表

氏族	由來	遷徙途徑	代表漢姓/和姓
<b>Ciwidian</b>	水蛭	Arapanay→Iwanwan（卑南鄉岩灣）→奇美北方的 cilangasan→與 Pacidal 氏族一起到里漏→Takidi（新城鄉）→再南下至恆春→電光	黃、謝、楊、張、林、徐、潘、羅 山元、古川、高橋、川村、小林
<b>Malulang</b>	構樹	早期路線與 ciwidian 類似，經 Pa'anifong（東河鄉興昌）至恆春： a.都蘭→利吉→富岡→鹿野→電光 b.池上福文→關山里壠→電光/池上振興	張、徐、陳、曾、黃 中野、竹山、三宅、田中、日野
<b>Pacidal</b>	太陽	早期路線類似上者，自恆春出發後： Pa'anifong（興昌）→Kaningafar（隆昌）→電光	羅、張、卓、潘、李、蘇、吳、陳 田村、有本、日高
<b>Pawtawan</b>	與岩灣地名有關	都歷→岩灣→馬蘭→電光	黃、高、卓 有馬
<b>Raranges</b>	水草	Arapanay→富岡→興昌→電光	高
<b>Kakupa</b>	牛	綠島→富岡→小馬武窟（東河）→電光	羅、李、陳、高、何 兒島、松野、神村
<b>Tarisakan</b>	放開、蓆	恆春→和平（鹿野）→電光	葛、林、卓、潘、張 山根

電光人最早居住於卑南溪平原地區，即今日的關山里壠里附近，這裡有很多吸血紅蟲，阿美語稱為 Tidang，這是關山舊地名「里壠」的由來。值得注意的是同時期平埔族群亦分別利用中央山脈與恆春半島兩條路線進入縱谷地區形成以富里為中心的聚落空間，成員包括大武壠（Tavoan）、馬卡道（Makatao）等西拉雅的支系，電光人進入關山地區時平埔人亦居住於里壠等地。於里壠居住過一段時間後再度遷徙至卑南溪對岸電光舊址，據耆老黃建德先生的說法是位於電光聖母壇

周邊地區。「兩山夾一水」的中央山脈、海岸山脈與卑南溪是電光人生活中最主要的地景意象。中央山脈早年對電光人而言是危險區域，布農人為對河谷地帶居民發動小型戰鬥，這樣的「出草」紀錄在日治初期達到高峰。相對卑南溪西岸日治時期新建立的 Pangcah/Amis 村落，位於東岸的電光是較早成立的部落，族人認為以卑南溪（或秀姑巒溪）作為天險，可以抵抗入侵的山地原住民，而縱谷地帶的古老 Pangcah/Amis 村落也多沿此軸線在東岸建立部落，西岸多半是日治時期以後由於治安的穩定才慢慢出現的聚落。電光人亦曾在西岸的月眉地區建立農業根據地，位置在今月眉國小與臺糖農地。越過卑南溪時的耕作必須是集體的，要「一起去，一起回來」以防衛來自於中央山脈的襲擊。

十九世紀中葉形成年齡階級的電光部落很快的就受到縱谷南部地區勢力最強的卑南族人的注意。報導人表示，當時卑南族人經常對 Pangcah/Amis 人抽稅，例如：馬蘭（Falangaw）的人到海邊抓魚，路過寶桑<sup>54</sup>時都要被卑南人拿走比較好的魚。因此，1860 年左右卑南人發現電光部落形成後便要求當地人每年要繳取一定的貢品給卑南族人。

以前 Dangaw（卑南族）要跟我們抽稅金嘛，後來頭目決定之後用比賽的方式，用三個人去比 madatefur，就是馬拉松賽跑，在玉米與芋頭田間跑到 arupitan。電光三位 kapah（青年）戰勝，之後他們就不抽稅金了，所以電光叫 Kaadaadaan，就是這個意思，ada 是敵人嘛。（2010 年，黃建德訪談）

Kaadaadaan-勝利之地-作為部落名稱顯示此一事件對族人的意義，也再現了在縱谷南端族群勢力的競逐過程中，卑南人的特殊地位與電光人的族群關係。現今電光部落對外的稱呼，例如文史記錄或 Pakarongay 文化成長班的上衣都印有 Kaadaadaan 的字樣。「電光」二字則來自於「雷公火」這個經常出現在清代以來關

---

<sup>54</sup> 位於馬蘭至海的中間，是由臺東市南王部落發展出的卑南人部落。

於東臺灣文字史料的社名。「雷公火」是住在里壠的平埔族人（Fangus）經常看到電光經常出現藍色的鬼火，猶如閃電一般，所以稱之為「雷公火」，而 Pangcah/Amis 人則稱這樣的情形為 Tadatada。西元 1900 年田代安定「臺東殖民地豫查報文」指出，雷公火社當時有 Pangcah/Amis 人 33 戶，較有疑問的是記錄中有卑南人 13 戶。當地耆老記憶中不曾存有卑南族人居住之事實，但在其報文中竟高達 2/5 比例？

清治時期，稱之為「雷公火社」的電光在其政權的架構下為「番社」行政的一環而屬卑南輔墾局。清治時期電光的重要性在於扼守當時卑南（臺東市）通新開園（池上）之官道所在。當時通道由大埔尾上社（鹿野鄉瑞源村）越卑南溪，經雷公火社沿海岸山脈西麓北行以迄新開園清軍營盤。此一道路在 1901 年改道，官道不再繞往海岸山脈而逕由卑南溪西岸過里壠庄通新開園，衝擊了雷公火的戰略位置。改道過後的電光到電光大橋通車前在地理上形成一個與關山鎮市街相對封閉的地理區位，而被視為邊陲。此時期的電光出入賴於現 197 縣道的前身向北經池上萬安等地進入池上市街或直接涉水渡河。此時期人口逐漸增長，建立穩固而健全的年齡階級。根據張萬生的紀錄，電光的年齡階級-Kaput 建立於清治時期，迄今有 40 屆的歷史，推估應有 150-200 年左右，即 19 世紀中葉。與清軍有關的歷史記憶，電光有下列的口述：

清朝派員要求接收、管理電光，並要求部落族人歸順清朝……青年階級領袖 Kaday 不同意要求，因此清朝發送宣戰書……召集所有部落青年階級（kakah）的年輕人，由 Kaday 擔任總指揮，並事先由 Wukuk 帶領老弱婦孺退至東邊兩公里山外避難……Kaday 帶領青年在部落邊上（katifekan，育苗場到電光國小前的無名溪）搭建 600 公尺的石牆（luwil）進行防禦……等到清兵先發砲，砲彈射到山上沒有打中……指揮青年點燃沒有殺傷力但聲響極具嚇阻作用的竹砲，使遠處以火槍及砲彈攻打的清兵誤以為電光有強大攻擊火力，便開槍發射火砲……待清兵彈藥用盡

後，Asaw 最先跳出石牆用番刀 (funus) 追殺清兵……其他人在後追殺，清兵撤離。(張萬生等 2008 :10)

電光這則關於清兵的口傳有幾點值得思考：1.與雷公火戰役日本人記錄的文本類似：日本文獻當中，來自於臺東馬蘭的 Pangcah/Amis 與卑南人組成義勇隊，與北方新開園的劉德杓交戰，交戰地點即位於雷公火（電光）西側河灘地，2.領導作戰的是青年階級領袖 Kaday；3.作為當代社區總體營造的素材：「竹砲」是社區一項非常重要的歷史資產，每年 Malikuda 豐年祭期間，社區活動中心旁邊總是會架設兩到三組竹砲發射表演。平時若有學校交流或參訪團，部落也會以此介紹予外賓。電光竹砲是以電光後山盛產的刺竹 (Fitonay) 製成，竹面上鑿出圓孔倒入電土（碳酸鈣）並放入少許清水，接著使用濕布蓋住圓孔八至十秒後掀開濕布點火隨即發出砲火擊發的巨大聲響。

1909 年日本政府設臺東廳里壠區，下轄有「里壠庄」與「德高班寮」、「雷公火」兩社<sup>55</sup>。1915 年里壠區升格為里壠支廳，下轄有新開園區、里壠區與鹿寮區；1920 年的「街庄改正政策」廢除舊有「鄉、庄、街、社」等字，改為大小字，雷公火社因而被改為「臺東廳里壠區雷公火（大字）」。1937 年廢支廳，改設郡，關山郡設治關山庄關山字里壠，管關山、鹿野、池上三庄，與不設街庄之山地（蕃界外）。同時更動新舊庄與大字名，以符合日本大和意味為主，雷公火改為「日出」（大字）。日出之名用以相對卑南溪西岸今名為月眉的「月野」，日出之名在今天的電光部落中仍在使用的，特別是老人家之間。同年，雷公火警察官吏派出所改為日出警察官吏派出所，設二保，一為漢人之日出第一保；二為 Pangcah/Amis 之日出高砂族第一保，為日出高砂族壯丁團。日治時期電光部落由於人口眾多，日本人在此設立了公學校、派出所、神社等官方設施。而 1937 年「東臺灣咖啡產業株式會社」提出「官有林野貸渡願」請求租賃關山郡關山庄日出山坡地-也就是電光

<sup>55</sup> 德高班寮與雷公火皆為 Pangcah/Amis 部落，而關山的平埔族人（水井子、崁頂）則屬里壠庄。

部落後山-進行咖啡栽培，並建立移民地，並自西部新竹州招募移工，因此來自於西部的蘇家便遷徙至電光擔任農場監工開始改變了電光的族群結構，由純粹的 Pangcah/Amis 部落成為原客混居的電光社區，當代原客比例大致為 7:3。

1945 年二次大戰結束國民政府接收東臺灣之後，關山郡改為關山區關山鄉，乃至於關山鎮，依據民國 34 年 11 月 17 日公布的「臺灣省各縣市街道名稱改正辦法」中將具有日本意味的日出改為「電光」(脫胎於雷公火舊名)，編為一里至今，現今電光族人多以「Tingkuli」即電光里的日語念法稱呼。電光分為 14 個鄰，並透過在部落中央的「中興」及「廣興」、「南興」與「東興」等小區合組電光里。1945 年 9 月，一架承載著美軍官員的運輸機因天候因素墜毀在中央山脈的三叉山嘉明湖地區，當時預備撤離臺灣的日本官憲隨即派遣第一波的搜救隊，確認美軍的傷亡情形並通報，而美軍希望日人協助就地舉行葬儀，因此派出第二次的搜救隊，其成員為關山地區的住民為主，有 70 名壯丁陪同憲兵前進事發地點，當時有多位電光族人名列第二波搜救隊當中，30 號強烈颱風登陸臺東地區，在中央山脈稜線上的搜救隊因為對於地形氣候的不熟悉發生重大的山難事件，有計有 26 名成員遇難，其中三名為電光族人，此事件是光復前後關山地區的重大事件，因此今日的關山親水公園與電光部落的入口皆設有「三叉山事件紀念碑」。

電光 Pangcah/Amis 的歷史記憶中，「與卑南人比賽的勝利」、「對清兵戰爭的勝利」是日治時期以前最為重要的兩項歷史事件，不僅在電光國小圍牆上繪有歷史圖像，也建構出「Kaadaadaan」和「竹砲」兩項文化資產，其主題皆與「勝利」有關，而此文化資產沿用至今日社區總體營造的脈絡下，不僅反映了過去緊張的族群關係也延伸到今日的對外訴說與對內凝聚。

## 第二節 電光人的經濟生活

### 經濟地景

海岸山脈與卑南溪之間的河階地是 Pangcah/Amis 人農作與部落居住的主要地區。海岸山脈則早期是族人狩獵與採藤、伐竹木造屋的區域，因此相對河階地的「培育」；山區是屬於「野生」的。電光每年舉行的 Malikuda（豐年祭）中，男子年齡階級在開始的前三天要到海岸山脈進行集體狩獵，Malikuda 結束後男子年齡階級 isfiay 最高階以下<sup>56</sup>要到卑南溪靠近月眉的沙洲進行 Mikesi（河祭）。因此在文化地景上的安排上，位於河階地的聚落是屬於家戶、婦女的、培育的；農田則是由男女共同進行培育；而海岸山脈、卑南溪（中央山脈）則是屬於部落、男子、野生的（與狩獵、捕魚、戰鬥、訓練有關）。海岸山脈「野生」的特性在日治時期開始改變。日人資本進入海岸山脈林野向政府提出租賃許可並建立農場，Pangcah/Amis 開始有了到海岸山脈「賺錢」的生活經驗，從野生轉向培育的海岸山脈中年祭的大狩獵在觀念的改變下消失，保存至今的是在卑南溪河灘地的河祭。至於海岸山脈上立體的農作生產與河階地水平的農業生產有所不同，水平面的水田稻作一如臺灣其他地區仍是不完全開放市場的具有國家保護特色的半資本主義農業，由農民所組成的農會仍有稻米的保證收購價格。相對的，垂直的海岸山脈則是經濟作物的種植，從早年的咖啡、香茅、梅子到高接梨與作為造紙原料供給永豐餘造紙廠的尤加利樹。作物種類更迭頻繁的原因是來自於市場的需求，例如民國四十年代在電光「咖啡山」興起的香茅（Kusuy）熱曾經吸引大量的西部移民，使政府曾考慮於南興建立電光國小分校，但隨後香茅價格的暴跌又使移民遷徙至別處。

因此，在電光的地理空間中我透過歷史以及祭儀的安排思考「男性：女性：：

---

<sup>56</sup> 但不包括 pakarongay 訓練組。

集體：家戶：：野生：培育」這一項 Pangcah/Amis 研究中傳統的二元對立命題。發現在海岸山脈這一側與河階地所形成的垂直與水平的完全市場化與半市場化的生產模式，前者造成種植作物的種類更迭頻繁；後者則一方面作為專門的稻米產區，另一方面農民則保有若干給「農會」或「碾米廠」收穀的能動性<sup>57</sup>。

### 當代的稻米種作

河階地所產的「電光米」是最具有電光代表性的物：一方面來自於長期的水稻專業產區與 90 年代逐漸揚名臺灣米界的東部優質米光環；另一方面也來自於「曾經是給日本天皇吃的米」的口述歷史認知中。因此相對於海岸山脈垂直生產且種類更迭頻繁的經濟作物，穩定生產的「稻米」才是電光人引以為代表的「作物」。

當代電光稻米的種植為兩期水稻作<sup>58</sup>。現今的水稻種植過程，每年的第一期插秧於 2 月初，收成於 6 月下旬；第二期於 8 月初插秧，收成於 12 月下旬，兩季的成長日各約為 130 日。在程序方面，插秧之前分為兩個步驟，一為整地，二為育苗。整地前要先將前期收割後的稻梗燒掉以作草木灰，在早年未使用化學肥料耕地在收成後種植三種綠肥：黃豆、Hakhac、Lobon，可培養地力，焚燒後伴入耕地中為下一期稻作作準備。燒地一方面製造草木灰，二方面也可作地表的滅菌。接著就要翻土，現今多半使用大型農機操作，翻土是為了將底層的新土翻上來，透過翻土使土壤鬆動助於稍後水稻根系發展。翻土後要引水入田，浸泡數日後將地打平就可以準備開始插秧。育苗是在整地期間同時進行，育苗場將這個過程稱為「作秧」，要選種、打底土、撒種、滅菌、覆土，然後約高 15cm 一盤盤的秧苗就可以賣給農民使用插秧機如同打釘書機一樣打入田中，之後再視秧苗成長情況將剩餘的秧以人工操作，稱之為「補秧」。水田插好秧之後，還需要人工打藥，水田

---

<sup>57</sup> 賣米的方式除了農會、碾米廠，若自己有包裝機與碾米機也可以自己作小的盤商直接賣給經銷商，

<sup>58</sup> 但有報導人指出最早的年代僅有一期，在 8 月收割。



需要的藥包括除草劑、病蟲害、化學肥料。一般的照料則要巡田水，審視稻米的成長狀況，在前期未分葉時需深水種植，分葉後要排水以淺水種植。收割時以收割機租用或雇割稻班收割，收下的稻穀還需要烘乾、碾製，這兩個過程有些農戶家中已有小型的烘乾機或碾米機，其他則需要外包委託給農會或碾米廠。

栽培稻依據其化學特性區分為「糯稻」與「非糯稻」，而非糯稻又可區分為較黏的「日本型粳稻」和較鬆不黏的「印度型秈稻」，其中前者俗稱「蓬萊米」，後者俗稱「在來米」。Pangcah/Amis 傳統上以陸稻為主，不同於臺灣西部，臺灣東部的水田化是透過平埔族與噶瑪蘭族，形成「成廣澳（成功）的漢人水田區」與「北段海岸平原」與「縱谷之由大坡而至里壠的縱谷南端河谷沖積地」三個主要栽植地帶。日治時期臺東地區水田化進程加快，1926-29 年日本政府展開第一次米種改良事業，首次將蓬萊種引入臺東地區，到了 1936 年第三次米種改良，此時位於海岸平原的新港支廳仍為最主要的稻米產區，而里壠支廳已成為次要的稻米產區，且形成以蓬萊種為主的生產。1985 年，農委會開始提倡稻作轉作，關山地區仍列為品質保證的高生產地區，因此稻作產量仍然逐年提升，而成為臺東地區最重要的稻米生產地。

報導人指出電光「水稻（Panay）是由曾姓家家帶入」，「Karecerecay」這一個品種就是日治時期晉獻給日本天皇吃的米，Recerece 是指它密穗生長的特性，尤其品名可知其高產量的品系特性。光復初期的「嘉南八號：Kananhac」也是相當重要的品種，產量大、米黏，但莖幹高容易受風倒臥；1975 年由高雄農業改良場命名改良而成的「高雄 139 號」經由高雄、屏東流傳至東部地區後成為最主要的栽植品種，具有「粳米」圓潤甜黏的特性，即便放涼仍具有極高的彈牙口感，她也不若嘉南八號容易倒臥，而成為臺灣最受歡迎的稻米品種之一。東部地區也因高雄 139 號成為臺灣最著名的稻米產區，許多市售採高雄 139 號（或晚近的臺梗九號）米的西部米甚至常打著如「池鮮米」或「東部米」的品牌混入，高雄 139 號

儼然成為「池上米」以及東部米的代表。事實上，池上耕地面積僅有 1800 公頃，遠不如關山的 3300 公頃，現今市面可買到的池上米許多都是碾米廠混裝其他東部地區的米穀包裝而成，因使用 139 號而被命名之。

電光人對於電光米特殊性的解釋除了米種，主要還是「土質」與「灌溉水」。電光的泥特別厚實、黏重、呈現黑色，這樣的黑土來自於卑南溪的沈積。只要一到農地或卑南溪畔伸手向下一抓即可體會農民所說的濃、黏與厚。報導人指出，黏土非常適合種米，但是種水果就不甚適合，會非常酸<sup>59</sup>。另一項重要的環境因子來自於泥火山，來自電光後方海岸山脈有泥火山，終年流出土泥，其滲入電光水圳後成為電光農地的灌溉用水，據說此水有微量元素可提高土地的肥力。電光的水圳有兩個系統，電光水圳與電光山圳，兩者皆是在清代建立。

農民戲稱，電光的土地唯一的缺點就是在於土太厚，很容易破壞大型機具。不過因為土質深厚，又有泥火山的微量元素，以及濕度/溫差的配合，這是電光農民認為電光米優於他處的主因。

### 土地分配與流失

電光目前的水田耕地面積約有 200 多公頃，佔關山可耕地 3300 公頃的 1/10 左右。據報導人指，過去土地的分配是以家族為準：

覺得老人家真的很公平哪。他們分的比如說黃家一行、張家一行、陳家一行、林家一行。差不多了，再回來黃家一行這樣分啦。差不多 45 公尺到 50 公尺的寬度<sup>60</sup>，從現在的 197 線一直到河邊。(2010 年，張萬生訪談)

<sup>59</sup> 所以在關山稍南，同屬卑南溪流域的鹿野鄉所產鳳梨質量均優，曾設有鳳梨罐頭工廠。

<sup>60</sup> 根據空照圖來看，當代電光農地多成長方形，其面積約與報導人口述相等，根據「農民的終結」作者 Henri Mendras 的說法，同樣面積時，長方形的土地分割有利於農機的操作，其迴轉的面積最小也最少。

因此不同於一些學者將土地分配與年齡階級等社會結構連結的方式<sup>61</sup>，電光的土地分配一開始便具有以氏族（家族）共有的特性，且有固定化的傾向，而非隨年度燒墾而更換土地位置，再根據家戶人口分配。隨著資本主義化的發展，土地成為可買賣積累的生產工具，取代人口成為財富的象徵。末成道男（1983）在「臺灣阿美族之社會組織及其變化」曾就海岸地區 Pangcah/Amis 社會「貧窮化」與「階級分化」的過程進行討論。以長濱鄉的例子而言，末成認為無論是宗教概念或階級的分化與作物的轉作並不一定有明確的關連，日治時期以來的土地登記制的實施應為其關鍵。小米燒墾農作以全村為單位共同開闢土地，並透過年齡階級分配土地與家戶，此時期，是穀子而非土地作為財富的象徵，而勞動力則為最重要的關鍵，因此能夠招到優秀的女婿（Kadafo）作為農業勞動力的來源是相當重要。土地登記制的實施使土地私有化，土地取代稻穀的數量成為決定貧富差異的關鍵，而法律上的登記更使社會的貧富差異固定化。貨幣經濟的引入透過勞力利用、商品消費、國家稅收滲入日常生活，對於貨幣的需求透過碾米廠的放貸以及小販的延遲交易造成該社會逐漸產生貧窮化的現象，最顯著的就是作為生產工具-土地的流失。

電光 Pangcah/Amis 人曾歷經土地流失導致人口外移，土地流失與機械化耕作、人口外流有著緊密關係。報導人指出，電光曾經有兩個事件導致土地的拋售

- 1.光復後，有一個聰明的花蓮人-也是 Amis，要開一個煤礦公司。說以後有錢都不用工作了，大家就賣掉地契作煤礦的股東這樣，結果沒有成功。
- 2.之後有印一種鈔票的機器，他們又想要買這個，結果機器來了，紙鈔沒有來，也要賣地呀，那個要多少錢哪？（2010年，張萬生訪談）

具體的事件之外，報導人認為金融放貸（或高利貸）才是土地流失的結構性

---

<sup>61</sup>例如：日籍學者倉田勇 1970 年代以太巴壟的民族志指出，播種前由男子年齡階級在選定的農地上燒墾後分配家戶，因而族人對於時間的認定與年齡階級的分隔是以十個輪作燒墾地的位置有關。

因素，金錢的使用在各種必要或非必要支出的需求越來越被頻繁的使用，放貸人往往就以現金交換稻穀的期貨，「收割的時候，1000 斤的就變成 2,3000 千斤，怎麼還？土地只好賣給別人。」（同上引）不過在土地重新結構的過程也有自己人購買，土地成為商品的案例，例如：羅家。唯一沒有賣過祖產的，就是羅家，只有增加沒有減少。<sup>62</sup>透過土地與資本的積累成為電光的重要家族。

人口外移自民國 50 年代以後開始，許多報導人都有當兵退伍回來發現到處是空屋的狀態。這樣的人口外移使電光從最高達 400 戶，到現在約 100 戶左右。人口外移的原因一方面來自於土地的流失；另一方面也因為產業的轉換，電光有許有人在 50 年代進入到新北市的礦場或磚窯。

民國 57 年的時候電光搬的最多，作那個磚窯，那時候臺灣的經濟開始起步，以前的建築物都是要磚嘛。磚窯工作很好，很穩定呀。所以水田通通賣掉。還有後來就是板模。全部都板模阿，灌漿了呀、木工呀，大概 68 年開始。（2010 年，張萬生訪談）

電光農作的機械化歷程亦是從戰後 1950 年代開始，利用插秧機、割稻機、農用載具等機械化設備，早期互助換工逐漸轉變為可利用貨幣計算的勞力，機械化一方面使勞力需求降低，另一方面土地的自由流動也使剩餘勞力進入都會區，而長期的農作價格偏低等原因都致使電光人逐步離開原鄉到北臺灣都會區發展，桃園八德是旅北電光人重要的聚居地。但如此資本主義深化的過程中，族人則以電光大橋的建立作為人口流失與社會轉型的象徵。

電光大橋的設立是 80 年代中的事，透過交通設施的建立使電光重新整納入關山生活圈，而非早期獨立於海岸山脈西麓地帶分別與池上、鹿野等縣道 197 號公

---

<sup>62</sup> 論文撰寫時才意識到「羅家」的重要性。電光物流量最高的雜貨店、秧苗場與重要的代耕班與地主都與羅家有關。本身就屬傳統電光氏族中人口最多的 Kakupa，羅氏家族曾擔任過里長、鎮民代表等政治工作。開設的雜貨店是重要的人際關係網絡節點，秧苗場與代耕班則建構了與農民勞動力、農地生產與收穫之間的關係。

路沿線聚落建立緊密關係，由於交通機能與生活空間結構概念上的轉變，人口外移與文化變遷的焦慮以大橋通車作為指事焦點。大橋的通車伴隨著公路局運輸的廢線以及警察局的撤除，這雖然可能是大環境變遷的考量，但對電光人而言卻是「衰落」的危機，即使更深入的口述資料可得知電光人的移出在 50 年代便已開始，而純粹由 Pangcah/Amis 人為主體的社會結構也因日治末期大量移入的客家移民沖淡不少，但到了 1980-2000 年之間面對區域的再結構，電光人意識到交通的便利可能帶走更多的人，而如此的焦慮則反映在對於傳統文化-特別是年齡階級的維繫。

### 第三節 男子年齡階級（Kaput）的變遷

部落男子依據其年齡成長有其不同的責任義務，電光的年齡組織稱為 Kaput，依據不同的成長階段共分：

表三、電光男子年齡階級年齡組表

組名	中文	約略年齡
isfiay	長老組（sfi，聚會所）	內還有級別，65 以上
ilalungay	長青組（lalung，草棚）	內有五級 45-65
mikumuday	總務組	42-45
mihining	憲兵組	38-41
tatangalan	青年組第五級	34-37
kapah	青年組第四級	30-33
kapah	青年組第三級	26-29
kapah	青年組第二級	23-25
kapah	青年組第一級	19-22
pakarongay	訓練級	18 歲以下

年齡組織的特色在於階序與重視中間組，階序來自於年齡長幼有序，上級管下級，下級服務上級，其權力性質是否來自於先天的年記，報導人指出：「服從上

級是最基本的，但上級自己也要作的到，不然沒有人會服你。事實上，因為連坐的法則，一階沒做好會由上到下懲罰，每階都是。」(2010，張萬生訪談)，因此，「實踐」似乎才是權力的來源，所以上級有義務教導下級，避免下級作錯連帶受到懲罰；重視中間組的概念則見於 Mikumuday 的地位，這是最主要的任務分配與責任承擔時期。頭目 (Kakitaan) 與長老 (Kakitong) 是最高領導，具有高度象徵意義。男子在青春期後進入 pakarongay 接受訓練，隨時準備接受來自「學長」的任務：

Pakarongay 有很多工作要作。比如我們 Kapah 看到 Pakarongay：「我要指定我的女朋友作的煙絲」，Pakarongay 就要想辦法找到帶到會所。如果說我沒有飯了，也叫 Pakarongay 回去家裡拿。如果我們這一個 Kaput 有一個人還沒有來，就叫 Pakarongay 去找。(2010 年，張萬生訪談)

升級為 Kapah 後共有五級依序每四年上升一級，最高第五級的 Tatangalan no kapah 負責管理指揮下面四階 Kapah 與 Pakarongay。關於 Kapah，報導人認為他們最重要的責任就是「穿的漂漂亮亮的跳舞」，為的就是能夠找到對象繁衍後代，因此 Kapah 的服飾最為繁複、華美<sup>63</sup>。Mikumuday 是管理階級，猶如東海岸的青年之父-Mama no kapah，負責部落事務的總務。Mihiningay 協助之，在豐年祭中要煮大鍋菜、分肉，由其階級交接信物為「大鍋」與「帳冊」即可知其重要性。Ilalungay (長青組) 是指 Lalung，就是 Malikuda (豐年祭) 與 Mikesi (河祭) 場中的草棚，在豐年祭尾聲的河祭中需要前往，是該場合的領導；Isfiay 是最高的長老組，具有最高的象徵意義而不用從事實際事務，長老組中年記最大的為長老 Kakitong，具有崇高的象徵意義。而頭目 Kakitaan 則是由長老長青兩組各級組員投票選出，每四年選一任，無連選限制，歷代頭日記有：Fangas (初代)、Kaday、Alak、Kaifor、Suici、Sanliw、Puncui、Alima、楊天送、黃健德 (計 32 年)、林賢太 (2010 年選

<sup>63</sup> 除了全體都有的上衣 (Kiping) 還有夾織彩腰帶 (Telec) 外還有片裙 (kayat) 與披肩 (Alusaisay)、情人袋 ('lufu)。

出)。

過去 Kapah 未婚者、Pakarongay 與離婚者需要集體住在會所 (Sfi) 中，這樣的歷史中斷在光復前後的 Lakiwkay 階級。

為了訓練他的 Safasafa (弟弟們)，一定要睡在那邊，等 Kakitaan 的命令。

Kaput 的意義就是保護我們，所以一定要住在 sfi 裡。(2010 年，張萬生訪談)

電光部落的年齡組織屬馬蘭型創名制，原則上每四年升級一次<sup>64</sup>，級名的命名是由 Mikumuday (總務組) 的階級提名，再由其上的 Isfiay 與 Ilalungay 兩組投票，提名的原則為升級年度的重要事件或特殊現象<sup>65</sup>，因此由 Kaput 的名字大約可以得知該部落的歷史圖像，以下為電光部落自 19 世紀中建立年齡組織後的紀錄，本記錄是由部落文史工作者張萬生先生自幼紀錄父執輩口傳：

表四、電光歷屆男子年齡階級-Kaput 紀錄表

時代	屆數	級名	意義
清 治 時 期	1	Latokos	從山林而來
	2	Lasakap	摸黑行走
	3	Lafafuy	很多山豬
	4	Lateking	石頭敲擊的火花
	5	Lasingsing	颱風的風聲很大
	6	Laaping	清兵統治
日 治 時 期	7	Latongsu	通事
	8	Laolos	營養不良，沒有精神，要死不活
	9	Lapitek	Fangas 被牛撞倒肋骨骨折
	10	Lahipao	有人在部落賣小魚乾

<sup>64</sup> 也有個別不符合標準或為訓練下級而留級者，也有可能因為人數過少而合併升級，亦即某一級留級的狀況。

<sup>65</sup> 不過也有報導人指出過去命名還需要經過馬蘭同意，以取得一個臺東地區的統整性，例如臺東很多阿美族部落的年齡組織都有拉中華或拉民國。

	11	Lataipak	首次聽說臺北
	12	Lakoli	日本人義務勞動建鐵路、水圳
	13	Laceking	客家人來賣東西，把商品扣下，人不准入社
	14	Lasamay	肚子常不舒服拉肚子
	15	Latowik	特別多的鳥叫聲
	16	Lapawti	把麻衣袋當衣服穿
	17	Lacokap	穿樹皮鞋
	18	Laimeng	日本人建派出所
	19	Latemeng	一種特別的鳥叫聲
	20	Lasolek	日本人以木準技術蓋出
	21	Lapadiyaw	有一殘障人士當上老師
	22	Lasingkay	開始穿長褲
中華民國	23	Laciwka	中華民國到來
	24	Latangko	國小北方小水庫建立
	25	Lahonti	光復後首次聽說皇帝
	26	Lakiwkay	天主教堂成立
	27	Lasinping	實施新兵役制
	28	Lasingkiw	黃順興選上縣長
	29	Lafoloko	社區圍牆以空心磚修砌
	30	Latingki	開始有電燈
	31	Lapako	流行喇叭褲
	32	Laferoh	流行披頭散髮
	33	Lasoito	開始有自來水
	34	Lakayakay	電光大橋落成
	35	Latingwa	有電話
	36	Lasfi	活動中心落成
	37	Lalalan	縣道 197 線拓寬
	38	Latekas	蓋部落瞭望臺
	39	Laantila	原民會補助蓋小耳朵天線
	40	Lakiing	電光人張萬生選上縣議員
		41	pakarongay



然而隨著時代的變遷，原先具有特定部落公共事務處理與政治功能的男子年齡組織隨著資本主義的發展與地方自治等政治變革的改變下逐漸失去舊有的功能，成為傳統文化的象徵標誌。2006年由關山青年 Kacaw 與 Kakitaan 黃建德、張萬生代表與社區發展協會等人合作舉辦「找回 Pakarongay-電光成長班」的活動，活動的起因來自社會文化的快速變遷，日常的水田耕作、學校教育、人口外流及整體的社會氛圍使傳統文化面臨轉型，作為部落社會結構骨幹的年齡組織瀕臨瓦解。年齡組織原初賦予的公共事務、防衛、開墾、事務討論等功能在社會轉型後逐漸被各種類型的義務出役、社團、雇工取代，或由國家基礎公務人員/民意代表/黨部機關的討論模式取代，而原先作為年齡組織集中住宿教育的會所則為學校取代。2005年甚至出現 Pakarongay 沒有成員加入的困境，事實上相較位於海岸的 Makotaay，電光由於農業的發展，人口外流的比例並不如其他部落的高，然而學校及其他同儕團體-特別是鄉村地區盛行的宮廟組織-則逐漸打破原先分明的部落邊界<sup>66</sup>，透過學校與宮廟組織青少年建立了與其他部落（社區）的緊密關係，但此處也必須說明，以部落（社區）作為認同情感的寄託依然強烈，這裡有一個例子是在 2010 年，幾名關山其他部落的男子來電光參觀豐年祭，因肢體衝突引發兩個部落的群架事件，衝突過程各自以部落作為動員，並強調自己部落的團結與強悍，因此當代情境下，個人擁有更寬廣的能動性選擇其認同與實踐的社會身份，部落成為選項之一，而非過去的唯一選項。

2006年設立的成長班便是希望透過 Pakarongay 組的重建，回復過去以年齡階級為核心的部落文化。因此以在校學生作為重心，藉由暑假豐年祭前的一週，以活潑的戶外與室內教學進行傳統文化的鄉土教育。重新找回 Pakarongay 的方式是透過同儕關係，藉由幾個領袖型人物的人際關係找到他們同年齡友伴，範圍甚至

---

<sup>66</sup> 這裡所說的壁壘分明的部落邊界意指原有以部落作為整體，以年齡組織與傳統政治權威、祭典和其他社會生活層面與其他部落作區別。這裡有一個例子說明過去部落作為一個整體的重要性，1950年代電光有幾戶人家信仰耶和華見證人會而欲脫離部落搬遷至池上，但不為部落接受而連夜派出年齡組織將外出族人強制帶回。

不限於現住於電光，也包括住在鄰近部落-甚至都會區-但老家曾在電光的人。我曾跟幾個青少年騎車到 20 分鐘車程之外的海端鄉找人回來參加成長班，雖然搬離電光許久，少年仍然二話不說的跳上機車參與。成長班以男女分班，各自學習與傳統領域有關的地方知識、部落家戶地圖的繪製、傳統手工藝與技能訓練，訓練的方式除了長者的教導亦仰賴熟悉傳統文化知識的大哥大姊們陪同，特別是自 2006 年已歷練過完整的成長班傳統文化薰陶的 Pakarongay。到了 2010 年成長班擴大到包括了尚未入階的少年，甚至是幼童。由於電光成長班的成功，關山地方人士甚至有將其擴大為關山鎮聯合的年齡組織訓練課程的想法。

2010 年的成長班少年訓練拉到卑南溪畔舉行，學員若經家長許可者則集體住宿於自己搭建的帆布帳，由於正值暑假課後輔導，部分學員在下午四點下課後才能參與成長班課程。在河邊的訓練包括：砍竹子、砍草搭建帆布營地，也包括學習如何設置攔河竹堰捕魚、八卦網的使用與殺魚作野炊。全體學員在傍晚一定要一起吃晚餐，之後是 Malikuda 歌謠的訓練以及最後一晚到墳地的試膽訓練。成長班舉行的過程中，也有上級的青年在下班過後來關心活動舉辦的情形，最後一晚電光年齡組織屬於 Laantila 與 Lalalan 的成員曾經有過意味深長的恤緬：

看到你們這樣，我覺得好羨慕，有人這樣帶著你們去認識傳統文化。像我們以前作 Pakrongay 的時候什麼都不知道，也沒有人教，一直被罵，但還是要作阿。(2010 年，電光田野日記)

由學長的話，顯示電光在年齡組織、傳統文化方面曾歷經的斷層，而此一問題主要還是來自於外部的政治經濟結構變化。

#### 第四節 豐年祭 (Malikuda) 的傳統面貌與變遷

電光 Pangcah/Amis 人目前的歲時祭儀所指為每年八月間舉行的「Malikuda (豐年祭)」，以字面而言 Likuda 是「舞蹈」，可見這裡豐年祭的意義並不如北方阿美族稱為「Ilisin」「守禁」或「Malalidik」「演習」。過去的 Malikuda 的舉行是在一期稻

作收穫後，長達 10 天到 7 天；而現今則是在一期稻作收完，也完成第二期稻作的插秧後的 8 月舉行，期間也縮短到現在的三天，以下稍微說明之間的變動。

早期祭前男子必須舉行到山上進行三天的集體狩獵（Mangayaw）與 Kaput 訓練。正式開始前由 Talukus（傳令）向部落宣達，之後由頭目舉行演說及晉獻收穫給創建部落的祖靈後由 Pakarongay（訓練組）開始舞蹈，各 Kapah 組再接上，最前面則為長青組，結束時各排集體唱 Malakacaw 後由 Kakitaan 宣布結束今日的 Malikuda，此時男子應保護心儀對象返家並。第二天邀請附近賓客分享 Malikuda 的喜悅；第三天則到卑南溪沙洲舉行 Mikesi（河祭）驅除一年來的不潔，青年捕魚並由在場的長青組監督，結束後青年組圍繞長青組跳護衛舞（Palailay）返回會所與長老組會合；第四天則自晚間開始跳舞，直到天亮為止。光復後取消山上的狩獵，日期縮短為三到四天。第一天舉行晉獻禮後開始由 pakarongay 舞蹈，其後的安排大致相同，唯今往往還需配合關山鎮公所舉行聯合豐年祭，各部落在關山親水公園進行比賽與舞蹈。

當代電光豐年祭舉辦的時機配合當地的農作週期，在 7 月初完成第一期稻作的收割<sup>67</sup>與第二期稻作的插秧後舉行，約為每年的 8 月初。因此配合父親節與關山聯合豐年祭的時間訂於 8/4、8/5、8/6、8/7、8/8，其中 8/7 是關山鎮的聯合豐年祭，不過隨著農作週期有更動的彈性。2010 年的豐年祭，8/4、8/5 與 8/6 分別是週三、週四與週五；8/7 聯合豐年祭舉行於關山親水公園，由電光、德高、新福、里壟聯合舉辦各種舞蹈體育競賽；8/8 週日上午舉行 Mikesi（河祭）後青年以護衛舞（Palailay）保衛老人返回祭典場並舉行下午的升級與信物交接以及趣味競賽和夜間的 Malikuda。

舉行 Malikuda 的會場位於電光部落腹地地帶的綜合活動中心<sup>68</sup>，地面為特殊

---

<sup>67</sup> 電光天主堂的收穫節則是訂於教友中最後完成收割的當週日彌撒舉辦，其程序是主日彌撒結束後在教堂外舉行 Malikuda，中午舉行餐會與聚會（Sa'upu）。

<sup>68</sup> 電光有兩間活動中心，其中之一為 1994 年落成的綜合活動中心與舊有的里民活動中心，舊的活

設計的地磚，廣場周邊設有觀眾席與阿美文化介紹的看板顯示其曾接受硬體的美化補助，廣場長約 45 公尺寬 30 公尺左右相當寬廣。電光部落的豐年祭活動以族人為主，由於缺乏觀光客，因此沒有一旁臨時擺設的夜市或飲食攤<sup>69</sup>。祭典舉辦前 Mikumuday（總務）必須召集豎立部落的精神支柱與搭建長青、長老組的 Lalung（草棚），時值部落農事完工，部落的廣播系統播放著部落流行的母語歌曲，大人們忙著割草、豎立竹竿，休息片刻小酌一番，晚間就是婦女的歌舞練習，主要是為了聯合豐年祭的比賽，而在外工作完畢的年輕人三五成群坐在活動中心前的木頭舞臺上聊天，小朋友騎著腳踏車在廣場晃來晃去，呈現一派夏夜晚風中豐年祭即將來到的風情。8/4 日晚間成長班的 Pakarongay 結束課程訓練後便跑步巡迴部落向各家戶宣達豐年祭的開始，當晚長青、長老組與全體族人應到會場舉行晉獻禮。8/5、8/6 日則自早上 8 點便開始 Malikuda 的舞蹈，中間加入了今年 Kakitaan 的選舉與新升入 Kapah 的級名討論，舞蹈分早、午、晚等時段持續到深夜，但 8/5 與 8/6 兩日的 Malikuda 主要以 Pakarongay 為主，在 Lalung 裡的長青、長老組視其興致加入共舞，一直到傍晚甫自周邊鄰近地區工作的青年歸來才陸續有 Kapah 加入，但就實際的觀察，仍有相當多人實際上並未參與 Malikuda 而是坐在旁邊觀看，甚至也沒穿上衣服。一直到 8/8 日放假日，集體的河祭、幹部交接、晚間的舞蹈才有人數上的明顯增多，相較於 8/5 日上午 20 人左右，到了 8/8 日晚間舞圈已擴大為近百人。

前段已說明電光的豐年祭稱為 Malikuda，原意為舞蹈，而在年齡階級的分工結構中，Kapah 是 Malikuda 相當強調的部分：「要漂漂亮亮的跳舞」。過去的婚配是藉由 Malikuda 過程挑選理想條件的女婿，再透過換工等形式進一步認識。而在當代也是展現與訓練部落年齡階級上下之間結構關係與族群意識凝聚的機會，但

---

動中心也是成長班的室內教室。

<sup>69</sup> 按照田野紀錄，村民多半習慣在附近的雜貨店消費，8/6 日曾有兩攤賣玩具、飲料的攤販，但因為缺乏生意上門，下午便離開了。

透過 2010 年的參與觀察，發現青年們參與的情形並不踴躍的。因此我們可以思考參與人數（特別是青年的部分）與當地的工作型態應有相當高的關連，目前花東縱谷的稻米生產多半為兩期，由於氣候環境的差異<sup>70</sup>，各地區實際的農事時間會有時間差。由於花東縱谷地區為臺灣重要的稻米產區，在各地人力資源與土地分配不均的情況下，代耕班的興起是資本主義農業生產的特色，加入代耕班以農民工的身份領薪水是許多電光青年的選擇。代耕班的工作地點不限於部落的田地，根據不同的委託甚至南達知本、太麻里一帶。而其工作主要為插秧及收割，這兩項工序有其急迫性，因此忙起來工作時間動輒超過 8 個鐘頭。若自清晨 4 點開始工作，若不計中午的休息，下工返家已約末傍晚，這些都可能影響參與祭典的意願。

最後一天 Mikesi（河祭）完成回到 Lalung（草棚），持著裝飾雨傘持續跳著護衛舞的 Kapah 護送長青、長老組坐定於 Lalung 中再依序進入自己的位子。Kakitaan、Kakitong 照例要發表演說，讚許與檢討今年的狀況和來年的計畫。結束後展開下午的餘興節目，節目以各年齡組發想的創意舞蹈或歌曲，由於人數的不足有的 Kapah 也合併演出。看著老人家扛著檳榔樹包著紙尿褲演嬰兒，還被婦女追打，孩童、少女自己編的 80 年代懷舊 Disco 曲風流行歌曲，多數的表演是歌唱。尾聲是頒獎，每個 Kaput 都能獲得醬油、沙拉油與衛生紙等獎品，而一年一度的 Malikuda 在這裡結束。

相較馬太鞍與港口，電光的年齡階級在豐年祭中並沒有各自聚會的總部，參與 Malikuda 的人都在會場活動，Pakarongay 與跟他們熟識的年輕人會待在寫有「巴卡隆愛聚會所」的舊活動中心，來來去去的 Kapah 與長青長老組的人經過之時也會進來聊天休息。過去豐年祭每日最後一首歌 Malakacaw 象徵當日的結束，Kakah 要送其心上人返家，當代這一首歌已經停止了，深夜僅存長青長老組的草棚還有幾個老人家聊天，上級的 Kaka（指兄長輩）拿著自草棚取下的芒草作勢抽打仍在

---

<sup>70</sup> 除了氣溫、濕度，降雨量亦影響到水圳與地下水的湧出，而關乎灌溉與插秧的時機，2010 年電光因為缺水而導致插秧時機偏晚而壓縮。

會場中已經沙啞的 Pakarongay：「給我跳，不要跳就回家。」<sup>71</sup>一直到凌晨為止，舞圈逐漸散去，一些不願離去的年輕人開來改裝車放著流行歌曲，我則與一些 Pakarongay 在活動中心練習唱歌，直到想睡離去。

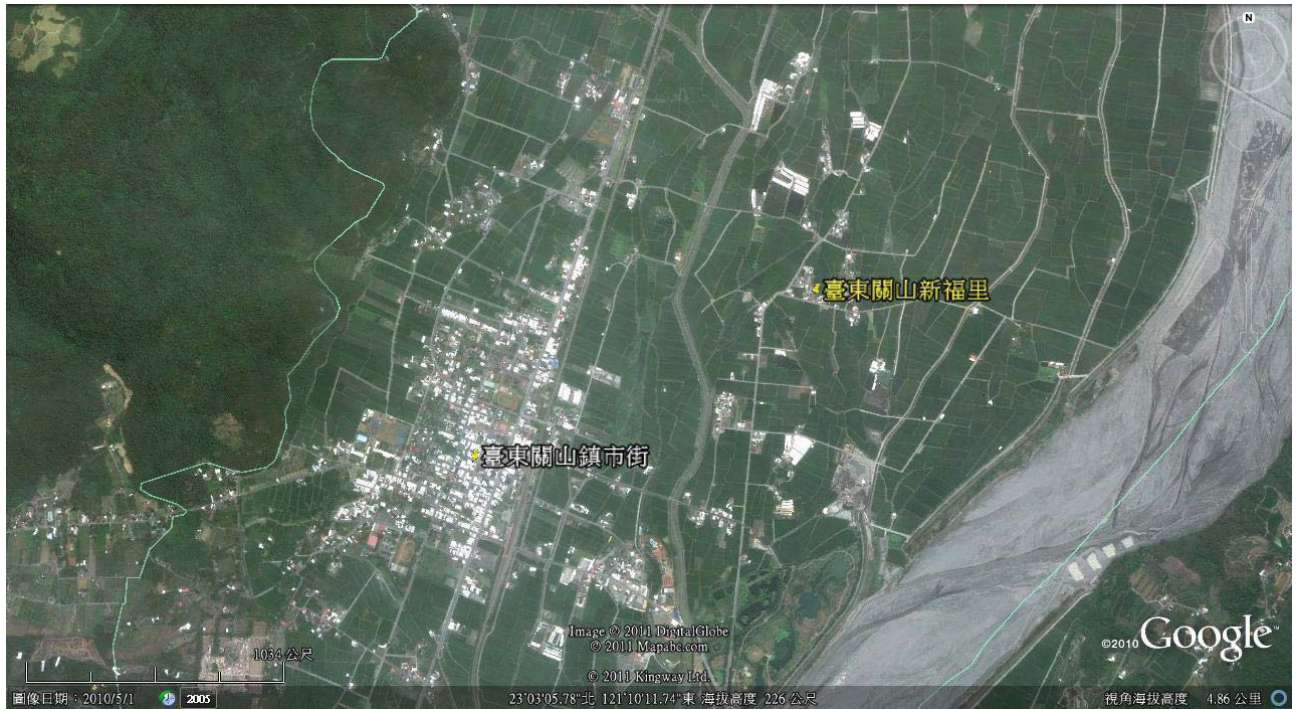
一直很好奇相較於我曾完整參與過的都蘭、馬太鞍、大港口等地的豐年祭都會有後續的 Saslal 年齡階級聚會，電光的 Kaput 卻沒有如此規模的聚會，多半是三三兩兩好友聚集，影響差異的原因究竟是什麼？是地區部落性質的差異，或是豐年祭意義的不同，還是時代變遷下年齡階級控制力的衰弱？相較於上述部落祭典呈現積極參與甚至狂歡，電光一樣有強烈而深刻的節慶意識，但卻貼近農業生產週期間的休息，因此我們必須要將經濟型態的差異作為分析的考量。



---

<sup>71</sup> 事後 Kaka 的解釋是由於在 Lalung 裡的老人家還沒有回家，Malikuda 就不算結束。不過當時還維持舞圈的大概僅剩不到十人。

## 第六章 關山鎮新福里<sup>72</sup>-素樸的豐年聚會與關山鎮聯合豐年祭



圖六、新福里部落周邊位置圖

### 第一節 速寫，作為認識一個部落的大概

位於臺東縣關山鎮省道臺 9 線旁舊稱「溪埔」的新福里形成部落的歷史相當晚近，居住在 10-11、13-14 鄰的 70 餘戶 Pancha/Amis（施添福等 2001:126）是民國五十年代自花蓮縣瑞穗鄉富源、富民村的 Morocan、Cilangasan 部落遷來。上述兩部落與 Atolan 合稱 Pailasen（拔仔），是清代以前便形成的古老部落，在原鄉三個聚落形成猶如分支結構一般，平時並不刻意往來且各設有年齡組織，但對外時則以 Pailasen 的共同名義對抗周邊的族群侵犯，Pailasen 的意義即為「固定不動」。由於耕地靠近山麓地帶，陸續透過朋友介紹移入當時為榮民農場開墾出的河埔地。擁有穩定的水源和空曠的原野，新福里也吸引玉里地區的居民移入，周邊還

<sup>72</sup> 在此感謝臺大原聲帶學生 Hafay 的邀約和其家人的接待，度過美好的豐年祭。

有另一個位於海岸山脈東側，電光南鄰鹿野鄉的寶華也有相似的背景。屬於花蓮秀姑巒阿美系統的溪埔-新福里部落與周邊恆春阿美系統的古老部落-德高（Takuboan）、電光（Kaadaadaan）有著截然不同的服飾與歌謠傳承，男子的服飾在青年的部分穿著彩色緞面短裙或者玉里式 6 色彩布褲片，而女子服飾則穿著臺東系統與花蓮大紅色系服飾或粉紅色的改良式族服，少數婦女帶著公主冠頭飾。整體而言，相對周邊德高與電光服飾的統一，新福里顯示其傳承源流的多元。多數未著整套或部分傳統服飾的參與者都有配戴 Alufu（情人袋、檳榔袋）展現自我族群身份，除少數穿著整套臺東系統的婦女配戴臺東船型袋外，多半都是北方花蓮系統的方形兩口袋。部落目前沒有年齡組織的建置，但有傳統領袖作為精神象徵。

發展自民國 50 年代的新福里當代仍以稻米作為主要的生產作物，而生產的米穀亦如電光以關山良質米的品牌賣出。而自工業發展影響，也有部分族人旅外。但目前仍保有 70 餘戶的人口規模，並且參與關山鎮聯合豐年祭。

## 第二節 閒適，新福里豐年祭的樣貌

初來新福里豐年祭而抱持著「阿美族傳統文化刻板印象」或「阿美傳統文化捍衛者」可能會被缺乏年齡階級等「文化要素」，甚至以播放錄音帶作為舞蹈的伴唱的情況，將新福里歸類為「不傳統」的部落。然而，我認為相較數個已被外界塑造成「參觀」阿美族豐年祭的重點部落，缺乏宣傳與知名度而完全沒有任何外人參與的新福里豐年祭反而呈現了另一種平靜、恬淡的意象，此意象透過參與者聚會中的笑語與汗水呈現了 Fangcalay（幸福）的情感。

新福里豐年祭配合關山其他部落的時間，多舉辦於鎮聯合豐年祭的前一日，2010 年即舉行於 8/6 日。前一日下午開始族人陸續前往豐年祭舉辦地點-活動中心預作準備。新福里原住民人口僅佔 30%，因此里活動中心並非專屬原住民的集會



中心或會所，而是一棟看來歷史悠久的白色單層建築，由右至左書寫紅色的「臺東縣關山鎮新福社區活動中心」，而豐年祭的會場就位於活動中心前長 20 公尺寬 10 公尺的前院，面積並不十分寬敞，上空為避免直接受日曝曬而搭設黑色雞網，入口處的兩顆檳榔樹繫有紅布釘上「關山鎮新福部落 90 年度豐年祭」字樣。會場左右放置著自活動中心拿出的折疊椅，一旁的水泥圍牆、機車上坐著三三兩兩的年輕人，而老人家坐在折椅上邊觀看舞蹈邊與人聊天。晚間婦女編排後天參加聯合豐年祭比賽的舞碼，幾名少女、少男跟隨練習，夏夜晚風當中豐年祭練習的歌舞自水稻田間的活動中心傳來，方有一絲豐年祭到來的氣息。

次日一早由頭目的講話與祈福開始，穿插在傳統古謠舞蹈間的是為第二天聯合豐年祭比賽所練習的創新舞蹈，比賽的歌曲是部落流行音樂-應該是林玉英的「豐年祭」以及另一首經常在部落間傳唱的「追趕跑跳碰」。舞蹈由老師編隊形排忽前忽後，呈蛇行狀雙牽跑行，頗有天分的小女孩舉手投足相當的熟練，而作為訪客（Lafang）的我們因為經常編舞與練習原住民舞蹈，大概也算是「很會」。古謠的部分並未由現場的耆老或青壯年領唱，而是播放早年錄製的錄音帶，由於廣播系統的老舊，音樂經常斷斷續續。傳統 Malikuda 進行時，參與者大約是中年以上，人數大約十餘個，相較其他部落按年齡階級排列與變換隊形的作法，新福里的 Likuda 的排列較為隨性，老人家也可能交插於年輕人之間。一個有趣的小插曲發生在 Daong<sup>73</sup> 身上：

由於廣播系統再次接觸不良，老人家開始親口唱歌，但忽然間怎麼就是想不起來，對於古調相當熟練的 Daong 很自然的接了老人家的領唱，受提示而想起的老人家非常開心的邀請 Daong 擔任這一節的領唱，受到鼓舞的 Daong 一連接著唱玉里線的歌謠而博得長輩的歡欣，特別是一些花腔的巧妙變化更讓大家樂不可支，包括場邊觀看

---

<sup>73</sup> 國立臺北教育大學的學生，是我的 Aliw（摯友），而帶領我們前往新福里的是就讀臺灣大學的學弟 Hafay。

的媽媽小姐也能感受到舞圈裡的活力。(2010年，新福里田野日記)

照道理說，作為一個 Lafang 參與其他部落的 Likuda 這麼大膽的行徑總讓人不好意思，也不太禮貌，但新福里的老人家並不以為意，還在結束後與我們切磋交流。午晚餐的共食則又顯示不同於其他部落的面貌，相較多數透過年齡階級分配，新福里則以家族為單位在會場進行聚餐：

被邀請與 Hafay 的家族一起 Lahok (午餐)，我們一起分享了部落發的 Hakhak (糯米飯) ato Titi (豬肉)，還有許多人帶了紅燒肉、醃辣椒、白斬雞這些好料來彼此分享，也被招待了幾罐冰涼的啤酒。

(2010年，新福里田野日記)

一切顯示出這一場「豐年祭」的性質呈現的是純粹收割後完工而來的喜悅，沒有太多禁忌與規範，而回歸到聚會 (Saupu) 的本質。Saupu 或 Patawsi 作為 Pangcah/Amis 社會生活的一環，透過菜餚酒水檳榔的分享、逗趣滑稽的笑話表演與自然而然張口唱出來的複音古調或傳唱歌謠，鄰朋親友聚在一起分享一天工作的辛勞；或者接納遠道而來的 Lafang，彼此 Misalama (遊玩)；或者許久不見的親人彼此 Papising (露個面)，而那樣子舒緩而愉悅的感受讓人不知不覺脫口而出：「ira aca a fangcalay a romiad!」-這又是美好的一天。

### 第三節 參與，關山鎮聯合豐年祭的場域

因此從研究者的觀點，面對新福里豐年祭所呈現的面貌，其性質屬於儀式 (ritual) 還是慶典 (festival)？進入下一階段的討論前，先說明關山鎮聯合豐年祭的活動與其意義。

王寵懿鎮長表示，徐慶元縣長非常關心關山鎮的各項建設，也感謝縣議員的經費爭取及代表會的全力支持，舉辦聯合豐年祭，是希望弘揚各族群的傳統文化聯絡感情，關山鎮積極推動觀光已見成效，

關山米品質也獲得肯定，縣府今年將協助關山米的外銷工作。<sup>74</sup>

這則新聞言簡意賅的道盡聯合豐年祭（節）的辦理意義，在於底線處 1.政治人物 2.發揚文化 3.聯絡感情 4.促進觀光。其中政治人物與聯絡感情為一組，發揚文化與促進觀光也應當置於一組。關山鎮的聯合豐年祭（節）的活動是由鎮公所主辦，發動鎮內的四大原住民部落：電光、德高、新福、里壟在關山親水公園舉辦。電光與德高是關山境內古老的恆春系 Pangcah/Amis，新福是晚近由花蓮遷來的秀姑巒系統 Pangcah/Amis，而里壟則是移居市街熱鬧處的各部落移民<sup>75</sup>所形成的聚落，四個部落之間的差異本就極大，因此活動內容依照縣政府公告：

表五、2005 年關山聯合豐年祭節目表

時間	節目安排
08:00~08:20	報到
08:20~08:30	預備活動 (參加人員準備進場，隨著音樂舞動身體至司令臺前)
08:30~09:00	開幕式 (1 大會會長及召集人進場 2 祈福儀式 3 會長致詞及介紹來賓)
09:00~09:30	千人大會舞 (領唱：新福部落)
09:30~09:50	歌舞表演 (新福部落)
09:50~10:20	抓豬比賽
10:20~10:40	歌舞表演 (德高部落)
10:40~11:10	抓雞比賽
11:10~11:30	長青班歌舞表演 (里壟部落)
11:30~11:50	長青班歌舞表演 (電光部落)
11:50~13:00	養精蓄銳
13:00~13:40	標槍射遠比賽
13:40~14:00	長青班歌舞表演 (新福部落)
14:00~14:20	長青班歌舞表演 (德高部落)
14:20~14:50	射擊比賽

<sup>74</sup> 「臺東·關山鎮「聯合豐年祭」熱鬧登場！」。網路資源，  
[http://tw.tranews.com/Show/Style1/News/c1\\_News.asp?SiteId=0271030&ProgramNo=A000001000001&SubjectNo=19219](http://tw.tranews.com/Show/Style1/News/c1_News.asp?SiteId=0271030&ProgramNo=A000001000001&SubjectNo=19219) (大臺東旅遊網-臺灣新聞，2005 年 8 月 20 日)

<sup>75</sup> 據說也有部分平埔族人-馬卡道人參與。

14:50~15:10	歌舞表演（里壟部落）
15:10~15:30	歌舞表演（電光部落）
15:30~16:10	負重接力競賽
16:10~16:40	千人大會舞（領唱：新福部落）
16:40~17:00	閉幕典禮（頒獎）

其重點在於趣味競賽與歌舞比賽及表演觀摩，最後以大會舞作為結尾，這樣的節慶活動自然不具有儀式（ritual）的意味，而為純粹的聯誼性慶典，而此一慶典經常被批評為政治動員下的產物。對於族人而言，聯合豐年祭（節）的意義為何？以電光而言聯合豐年祭的活動很顯然的插入部落 **Malikuda** 豐年祭的活動中，介於第三天與第五天的河祭之間，但對新福里而言，僅辦理一天的豐年祭活動緊接著聯合豐年祭反而具有連續性，新福里豐年祭所唱跳的樂舞主要也與第二天的比賽、表演有關，而不若電光是在豐年祭之外的時間練習。因此就新福里的角度而言，聯合豐年祭似乎是新福豐年祭的延續，自部落移動到親水公園，一樣是 **Saupu**，但由於部落之間的競賽遊戲而更加有趣，成為一件好玩的事。透過親水公園的觀察，我相當懷疑其促進觀光的效果，在原住民廣場辦理的聯合豐年祭似乎沒有看到太多的觀光客，幾乎純粹是四個部落的居民參與，一旁的流動攤販販賣各種冷飲、原住民美食-石板烤肉/排灣族的 **Avay**、彈珠臺...。與電光的 **Pakarongay** 一起逛著攤位，一旁的場地正舉行標槍比賽，歡笑聲此起彼落，越過標槍場地看到的是水泥建構的扇形觀賞臺，各里居民有著各自的席位，人其實蠻多的，看著體育競賽，準備下一段自己部落的表演，透過彼此之間的性能-觀看，是否一如研究者會問的問題「是否透過這種部落-聯合的豐年祭的過程，讓各地族人有了一體的感覺？」我向朋友詢問，回應很有趣「大家本來就是關山的人，是阿美族阿，但是自己的部落還是自己的部落，這個就是好玩而已呀，很像區運動會一樣，大家都是不同學校出來比賽的，可是你會覺得你是別的學校的人嗎？」作為展現自己的 **Ethnicity**，在一個沒有其他外人-觀光客-的場合其競爭與凝聚的是個別部落的意識。根據郭倩婷（2002）調查池上阿美族人的豐年節慶指出，池上地區的阿美

族部落大坡、大埔、富興（水墜）、陸安、振興等都是來自於恆春的恆春系阿美族，源於大坡而陸續分支的聚落，原有的豐年祭活動由於宗教因素重辦，爾後重新透過聯合豐年節的復振重新塑造阿美人的認同，「以鄉作為範圍，並不單純是因為行政區的區劃，或是與行政體系的關連，更重要的是在遷徙歷史的認同下，其社群概念是將整個池上地方認知成一體。」（郭倩婷 2002:41）因此聯合豐年節慶的舉辦是一種對內對外宣稱自我族群性的活動，作為池上阿美人的認同層次，而日常生活實踐的聚落層次則屬於另一個層面的認同。相較之下，雖然關山鎮的電光與德高也與池上有著相同的來源-恆春的 Palidaw，但透過遷徙歷程的差異以及關山鎮境內移入的不屬於同一個系統的新福與混居的里壟，關山的歧異性較諸池上更高，因此透過聯合豐年祭的舉辦，我的感覺是強化了部落各自的認同感。

#### 第四節 節慶還是祭儀，作為研究者的反思

因此，相較鄰近電光 Malikuda 仍保有 Pacala（晉獻）與 Mikesi（河祭）等具有宗教意味的安排，由新福里與關山聯合豐年祭所顯現的不是宗教性的祭儀，而是農作收穫完工後的節慶，進行下一個階段農事週期之間的休息。聯合豐年祭的舉辦除了行政單位為刺激觀光的需求，透過聯合豐年祭的舉辦部落之間有一個相互競爭、聯絡情感的平臺，但未必如池上整合為池上阿美的認同意識，聚落仍然是日常生活與認同的標誌。然而必須注意的是，聯合豐年祭對於關山鎮內不同的部落可能有不同的意義，以新福里而言具有連續的意義，由部落的豐年祭一方面是農作完工的休閒，同時也是凝聚族人為第二天的比賽做練習的場合；相較，對電光而言卻是部落豐年祭的中斷-或逐漸變成一個新的元素置入部落豐年祭的脈絡-其比賽或表演的練習是在非豐年祭其間舉行。

類似新福里這類小型聚落以往不曾吸引研究者的目光，甚至對我而言也是論文撰寫的最後一刻才發現她獨特的意義。首先，並不是所有當代 Pangcah/Amis 都

保有如港口或奇美如此嚴謹而古樸的祭典儀禮，曾經在豐年季節驅車經過幾個部落，類似新福里這樣的小型聚會竟然才是常態，甚至使用錄音帶播放古調，連拿麥克風唱歌都省了。在歷經 20 世紀中基督宗教的改宗，多數豐年祭儀的活動都曾遭受中斷，復振後的祭儀已然轉型，成為標誌其族群身份的場合。小型聚落沒有太多延續歷史使命的重擔，也不需要為觀光客、政客提供節目與被觀看，甚至成為社交場合，對他們而言，看似平淡的節慶其實充滿著的是農事結束後的歡慶，更貼近最古老祭儀圍繞在農事生產的素樸意義，同時在當代聚集跳著從記憶深處發掘的古老歌謠，穿著傳統族服，一樣呈現的是平時隱而未顯的族群邊界，此外聚會所連結的是周邊的親友-無論各族群-在悅納他人的彈性中呈現了族群文化的包容性，並展示自我的主體性-我是 Amis，今天是我的節日，歡迎你前來跟我分享。



## 第七章 「再苦也要笑」的歷程與思考模式

「再苦也要笑」是這幾年逐漸熟悉 Pangcah/Amis 社會的文化與歷史後產生的感想，這樣的感想一方面是來自於歷史文本-特別是透過漢人、外來殖民政權的歷史書寫-所展示的包括整個臺灣原住民各族群所歷經的在臺灣社會日漸邊緣化的歷程；另一方面也來自於多年來社會參與所感受到，即便是生活上再怎麼樣的辛苦，總能夠以極大的彈性來適應社會的變革，並以一種極為詼諧、戲謔的生活美學回應壓力-即使面對的是強橫的國家暴力<sup>76</sup>。那麼，什麼是「苦」的在地詮釋？

當你到女朋友的家中拜訪，或是到老人家的聚會做客，人家請你吃箭筍的時候會這樣看，箭筍長長的嘛，如果你從比較粗的那一端開始吃，人家會說，aya 這個 Kapah<sup>77</sup>很好，能吃苦。(2006年，馬太鞍田野日記)

從口而出的是說話，從口而入的是食物，兩者對我而言同樣是從感官入心的文化轉譯過程，不同的是說話的學習很難，食物則只要張開嘴吞下去就好。在 Pangcah/Amis 的味覺中苦味與鹹味相當突出。苦味來自於各種野菜，而鹹味則來自於鹽巴。Rodolfo Giambelli (1998)、Majumdar (1927)、Viennot (1954) 等研究者不約而同的指出了南島語族如何透過「植物」再現其文化觀念，Rodolfo 藉由形體與用作儀式中的「物」凸顯了椰子樹與榕樹在兩地文化意理上的位置，椰子樹被類比為個人，外表的形體與能與人的生理特質產生連結(例如：椰漿與母乳)，而儀式上 Rodolfo 也比較了四種個人生命儀禮：初生(胎盤與臍帶)、成人(挫牙)、死亡(葬禮)、成祖神(入祀)等過程中椰子做為儀式之物，如何透過其物性形塑

<sup>76</sup>身上的傷口還沾著泥土，看著電視新聞中「暴力抗爭」的不實指控伴隨著「真的很好吃的牢飯」學長說：「Pangcah 的人就是再怎麼苦也都要笑。」我們真的「玩」得很開心，陳永龍、胡德夫源源不絕送來的各種裝在綠茶瓶中的啤酒、大學老師們振振有詞的說明吃檳榔對於安定心神的說法、一直被我們鬧的哭笑不得的警官，老實說，再接到傳票上法院之前，覺得這一切猶如各式各樣的詼諧劇：憤怒的縣長、奉命行事的分局長、一群「頑劣不堪的刁民」以及伶牙俐齒的社運份子…我們甚至在分局裡唱了傳統古調、模仿陳水扁被逮捕的模樣，他們(指國家)簡直是氣死了。(2007年，三鶯部落拆遷過程的日記)

<sup>77</sup> Pangcah/Amis 語：指年輕人。

出人體的隱喻。物的意義存在於「物性」之中，在 Nusa Penida 與 Bali 椰子與榕樹的植物特性成為了寄寓的標的物。我有過幾次跟婦女採野菜作湯的經驗，朋友熟練的指出許多在都市人眼中為野草的野菜，有的很苦、有的很甜，這些野菜很少有人刻意拿來菜園種，一定要去採，除非它自己長在菜園中。在這些野菜中目前我能辨認的大概就是 tatoken（龍葵）、sama'（兔兒菜）、昭和草、longec（藤心）、fata'an（樹豆）、tana（刺蔥）、laci'（箭筍）、kakorot（紅茄）...，面對這些菜蔬，最平常的烹飪方式是煮湯，有的人會先炒過之後加水；有的人加入蝸牛增加口感，但大致上幾種不同的野菜一起煮湯是基本的烹調方式。在這鍋湯裡面，苦味是基本的味覺基調，但仔細品嚐不同種類的野菜，會發現其中有的是澀的、有的是甜的，因此這湯仿若隱喻了人生，「有苦有甜，苦雖難受，但回甘的滋味才是甜美」-這就是 Kaso'ay「好吃的」。一如朋友所說：「Kaso'ay 你可以解釋成現在常常說的，爽，但它原本的意思就是好吃的。」爽，也就是「痛快」是來自於朋友的解釋，在語言的層次上，飲食、情緒、人觀建立起具有相互轉喻的指稱意義：「痛快」（Kaso'ay）與「苦」（Angrer）、「吃有苦味的野菜」。這些未經馴化而充滿苦味的野菜，其物性藉由苦味而被 Pangcah/Amis 人視為人生的隱喻。

鹹味，這種來自鹽的化學特性所產生的生理反應同樣具有文化詮釋的意義。

「cima ko ayaw a mirina to cimah？」-誰先吃到鹽巴？Pangcah/Amis 文化中鹽巴一如苦味的野菜是「人生」的縮影，我暫時還無法建立兩者之間的類比，但在上述的諺語中，「鹽巴」成了時間的隱喻，誰先吃到鹽巴意味著人在時間階序上的位置：吃越多的鹽巴，就是資格越老的人。「尋找鹽巴」與「唱歌沒有鹽巴」成為了口頭上經常用的話語，甚至臺大原聲帶社團在 90 年代還曾拍攝過以「尋找鹽巴」為題的身分尋根、認同的紀錄片。Pangcah/Amis 人的鹽巴由最早的自行製造<sup>78</sup>交換，到當代國家-市場架構下成為商品而可購得，此一進程中，鹽巴始終是人工的，是人

---

<sup>78</sup> 例如：花蓮南勢群里漏部落早期為製造中心、秀姑巒系統的太巴塢部落則有天然鹽井，而該處亦為年齡組織重要的訓練過程 misowal 的基地。



透過對於自然物的轉化製成的，因此別於苦味的野生；需要被人採集，鹽巴的鹹更具備後天的、馴化的意念。此外，鹽巴的用途除了加在菜餚當中提味，更重要的是製作醃肉-silaw。Pangcah/Amis 人的 silaw 以豬肉(titi)、貝類(c'kiw、lalacan)、魚腸/魚卵、魚製成，有的地方生醃、有的地方則會先煮熟再醃，但重點在於大量的粗鹽，和人的手<sup>79</sup>。一頓傳統的 Pangcah/Amis 料理，有苦味的野菜和鹹味的 silaw 大概是最基本。料理過程中，野菜的苦味是植物特性，而被原封不動的「組合」的方式呈現；相對的鹽巴則是作為轉化的觸媒，改變了動物自然的滋味，再現了鹽巴「人工」的物性。

對於「吃苦」這件事情，成為許多外來族群對於 Pangcah/Amis 在飲食文化上相當深刻的印象，吃草、吃很苦的草，就如同過很苦的人生一樣「當全世界的人類因為沒有食物而瀕臨滅亡時，剩下來的就是阿美族人與這些野草-野菜」這樣的自嘲來自於百多年來對於外來政權、族群關係的理解而產出的生活智慧，一如遊戲、展演、戲謔關係一般，以「承受」、「轉化」的態度，重新建立了彼此的社會關係，那樣子的思考模式是什麼？有沒有辦法助於我們理解前幾章四個部落「豐年祭」所展現的社會現象，甚至進而作為當代 Pangcah/Amis 人族群認同的生成，我先展示來自於外部歷史文本書寫所建立數百年之間那樣緊湊而邊緣化的歷史歷程。

## 第一節 苦：國家力量的滲入與逐漸邊緣化的歷程

### 一、清同治「開山撫番」以前的相對獨立自主

晚清受國際局勢影響，清政府重新檢視東臺灣在其外交戰略上的意義而轉趨積極開發以前，東臺灣以及 Pangcah/Amis 人基本上仍保有相當程度獨立自主的生

---

<sup>79</sup> 這又涉及到了人的身體感，有報導人認為不同的人做出的 silaw 味道不同，不是因為製作的方式有其獨門絕竅，而在於人體的不同，有的人就是不能做 silaw，因為他的身體會使之變臭而無法食用。

存空間，而那樣的生存是建立在各族群、部落之間的生存競爭之中。1624 年自澎湖轉進臺灣大員建立貿易基地的荷蘭東印度公司，除了找尋一個在東印度群島-中國-日本之間的轉口貿易站之外，也希望可以獲得其他的熱帶資源或貴金屬。關於前者臺灣有梅花鹿，可將毛皮、鹿角賣給戰國時代日本武士裝飾大名們的盔甲，鹿鞭則可賣給愛吃藥的中國人，鹿肉則可以充給荷蘭兵士的日常飲食；而貴金屬就以傳言裡的黃金產地-東臺灣最為荷蘭人重視，但「前山」尚未綏服，何況「後山」？因此，對東臺灣的探金事業始自大員基地建立 10 餘年後的 1636 年，與恆春半島的瑯嶠人簽訂和約之後。荷蘭人以探金作為目標，少量的駐軍巡弋於縱谷與海岸之間，過程中以武力為後盾涉入東臺灣部族關係，並與各部落建立各種性質的交換關係。一方面藉由公開儀式與象徵資本的禮物給予建立具有階序的交換關係，或透過「火燒」村落的懲罰展示其國家權力，使之納入歸順荷蘭官方的部落名單；另一方面則是透過軍需物質的交換取得互惠的交換關係。

官方文件中所展現的「歸順」或「象徵資本」當地人是如何理解？而在平等互惠的交換關係中，軍需物質清單中頻繁出現的「豬」是否僅止於此？對於前者，耆老的歷史記憶已付之闕如，曾聽過現傳統領袖稱為 *Kakitaan* 者即是荷蘭人所檢選擔任頭人-*Capitan* 以及傳統領袖的權杖是荷蘭 VOC 藤杖遺留的看法。而關於後者，若將「豬」的意義納入臺灣原住民族志的研究脈絡下，則豬對於當地人而言是具有高度象徵意義的物，透過分享建立彼此之間的共食關係。由此觀之，似乎不能以純粹功能性的角度看待交換。這些盟約關係所造成 *Pangcah/Amis* 人村落勢力的重組是康培德（1999a）的研究重點之一，*Patsiral*（在今壽豐，*Pacidal* 氏族的故地）、*Vatan*（馬太鞍）、*Talleroma*（今花蓮市南勢群部落本家）勢力在 17 世紀的彼此消長與荷蘭人的進入有關，雖有各種象徵交換關係的存在，但其成效在荷蘭人逐步撤離後仍持續多久，似乎在文本與口述記憶間未有太多蛛絲馬跡。雖在文獻上顯示荷蘭人試圖藉由集會與禮物的贈與與要求作為超越各部落的主權象

徵，但從史實來看，各部落仍然維持相對穩固的獨立自主性，換言之荷蘭人是作為一個強大的部落的概念介入東臺灣的族群、部落關係，與當代國家的無所不在仍存有相當大的差距。

1664 年荷蘭人離開至 19 世紀中中國清代對東臺灣正式行使行政職權前，200 年之間維持族群、部落之間的和戰關係。19 世紀初，中央山脈的泰雅人、太魯閣人、賽德克人、布農人已自西而東遷來；1830 年開始，來自於北方宜蘭的噶瑪蘭人與來自南方或穿越中央山脈而來的西拉雅人、馬卡道人與大武壠人使 Pangcah/Amis 人面對的族群關係日益複雜。來自西部漢人貿易商與零星的移民屯墾在 1772 年(康熙 62 年)的禁令下仍不間斷前來，換言之，此時期的 Pangcah/Amis 人並不完全自外於外界孤立發展，而是在多族群的動態過程中型塑其文化樣貌。清中葉以前，東臺灣曾歷經幾波自發性的移入。稱為番割<sup>80</sup>的漢人交易商，例如：陳文/林侃（1693）、賴科（1697）、鄭尚，或通事如大雞籠通事賴科、潘冬等「每歲僕社之人，用小舟裝載布、煙、鹽、糖、鍋、釜、農具具往與貿易，番以鹿脯、筋皮市之；皆以物交物，不用銀錢，一年止一往返云」（藍鼎元 1959）除少量的漢人貿易商往來之外，亦有吳全（1828）在今志學-壽豐、黃阿鳳（1850）在岐萊-花蓮市的集團墾墾。以黃阿鳳的案例而言，栽植水稻的漢人移墾戶與早行漢式水田耕作而自道光年間移入之加里宛-噶瑪蘭族人有生態區位上的競爭關係，加之噶瑪蘭人自宜蘭便形成對於漢人的不信任感而致使糾紛頻傳。噶瑪蘭人與 Sakizaya 人的聯盟與熱帶風土病的影響，不過 6 年黃阿鳳之墾民便轉移到當時已有漢人居住的璞石閣地區。

璞石閣-玉里位於縱谷地區中段，漢人可自西側中央山脈-南投的「中路」而來。事實上，在吳光亮開路前，漢人便已利用南北中三路的通道進入東臺灣地區，南

---

<sup>80</sup> 漢人在原住民地區進行交易者可區分為三類：第一類為「番割」，為私人進入「生番地」進行貿易交換、第二類稱為「社商」，即包稅商，代替部落向政府輸餉、第三類則為「通事」，具有官方色彩，介於部落與國家之間，透過貿易操作兩者。東臺灣主要為「番割」，「開山撫番」政策開始後始有「通事」（李宜憲 2009:130）。

投盛行與山地原住民族群的貿易交換也使部分漢商經此道進入璞石閣。日治時期被認為「性情溫順」的 Pangcah/Amis 人在清代文獻中迭與漢人移民、軍墾發生衝突，前述移民屯墾失敗原因主為熱帶風土病與族群衝突，花蓮縣志亦稱「出入各以槍刀自衛，防阿美之侵襲也。」（駱香林等 1983:5）清代漢人與 Pangcah/Amis 人之間的衝突應否視為經濟競爭？漢人水田所適宜的近水濕地看天田或修建水利設施的水稻田與傳統上 Pangcah/Amis 人旱作園地環境區位並不相同，應不至於在移民初期產生嚴重衝突，但近水濕地的漢人宜農地往往也是水草豐美的「鹿場」，因此原住民的「獵區」與漢人的「農地」產生重疊，是否是造成衝突的原因之一？相對 Pangcah/Amis 人的衝突，漢人與山地原住民之間反而因為互市交換而互蒙其利。

清代作為水田耕作與私有化土地的濫觴以及 Pangcah/Amis 人逐漸移入原為強盛的泰雅/太魯閣/賽德克以及布農人勢力壟斷而成為真空地帶與平埔族群移入東臺灣有關。Pangcah/Amis-特別是花蓮縣玉里、瑞穗-稱平埔族人為 Tangafolan，走在富里、玉里、池上、關山經常都能見到輪廓如南島民族般深邃卻說著流利但具特殊腔調閩南語的平埔族人。東臺灣平埔族群除已正名的噶瑪蘭人外，在縱谷地區與海岸地帶都存在馬卡道人、大武壠人與西拉雅人等平埔族群，其中富里的大庄是人口最密集者，而今花蓮 193 縣道玉里一帶的部落過去更稱為「璞石閣平埔八社」而與「成廣澳沿海八社」同為平埔族群的部落。自稱為「舊人」的平埔族群（潘繼道 2001:80）在 1629 年（道光 9 年）由馬卡道人首先由屏東越過中央山脈南段抵達卑南，與卑南人陸續產生的摩擦使族人在 1836 年（道光 16 年）再向北移動至縱谷地區，並透過布農人的協助招墾西部族人前來，1842 年（道光 22 年）聯合卑南人攻擊迭有衝突的 Pangcah/Amis 人並在富里的東里村建立大庄。隨後在 1851 年（咸豐元年）1859 年（咸豐 9 年）、1866 年（同治 5 年）陸續移入西部的

平埔族群進入東臺灣幾個由於布農人經常爭伐而形成的真空地帶<sup>81</sup>。在 1888 年大庄事件爆發前，平埔族群已在東臺灣建有相當數量的水田地，這也可能影響到了 Pangcah/Amis 人經濟生活的改變-從小米的旱作生產，轉向水稻或旱稻的稻米生產。

## 二、開山撫番政策後國家力量的涉入

牡丹社事件後基於國防實邊的戰略考量，清政府開始在東臺灣實行積極的行政，以實際的治權宣揚其主權回應國際的挑戰。進入國家體制後，Pangcah/Amis 社會與清政府產生的嚴重的摩擦，而摩擦的原因一方面來自於族群關係-特別是平埔族群的共同響應，另一方面也來自於外來勢力的移入以及對於本區域土地、社會生活等層面的重整。

1874 年牡丹社事件後，福建船政大臣沈葆楨被授以「欽差辦理臺灣等處海防監理各國事務大臣」，從海防-國防的角度進行對於「後山」的開發，以阻外敵進入，而已「開山撫番」作為往後東臺灣政策的基本架構。所謂「開山」為「屯兵衛、刊林木、焚草萊、通水道、定壤則、招墾戶、給牛種、立村堡、設隘碉、致工商、設官吏、建城墾、設郵驛、置廨署」（孟祥翰 2001:65）其目的在於設置奠定土農工商發展的基礎建設。而「撫番」則是「選土目、查番戶、定番業、通語言、禁仇殺、教耕稼、修道徒、給茶鹽、易冠服、設番學、變風俗」（同上引:65）為鞏固開山的成果，撫番不能偏廢，其目的在於漢化，將原住民納入國家體制，需要固定戶口、節制對口單位（頭目），以固定農耕使游移的部落固定化，並透過公權力（仇殺、道徒）、經濟（茶鹽、耕稼）、教育（番學）、文化（服飾-中國禮教的基礎）等面向朝「變風俗」之目標邁進。整體的架構以國防實邊為目標，原住民政策為關鍵，藉由軍事的鎮壓以及風俗的改變以期達到「撫番」的功效而得以屯墾實邊以拒外敵。「番學」讀本福建王凱泰的「訓番俚言」以漢人家長制的口吻說道：「聊

---

<sup>81</sup> 值得注意的是隨著平埔族群勢力的延伸，恆春阿美系統的幾個部落也約在 1840-60 年代開始移入縱谷南端。

譏鄙俚句，俾與番童歌。爾等從今後，當改曩日習；恪聽長官訓，洗心為好儂。」

（臺灣銀行經濟研究室編 1960:52）1878 年（光緒 4 年）阿棉-納納-烏漏等中路阿美族抗清事件、加里宛-達固湖灣戰役後，遭「殺身滅社」部落的下場成為對於反抗者的樣版教材，記載於由吳光亮頒發更強勢的「化番俚言三十二條」（同上引）

其有凶殘頑梗、抗拒官軍、不受招撫者，亦皆親統大軍，嚴加痛剿，以張天威。如阿棉山、納納、加禮宛等社，均經掃穴搗巢，擒渠斬攘。爾等番眾，或得之目擊、或得之耳聞，可為殷鑒。

而其三十二條大意如下，並可歸為「政事」、「法禁」、「禮教」、「生業」、「宗教」等範疇，其中禮教為最大宗而欲改變其原有文化慣習與意識型態，諸如正衣冠、賜漢姓等，政事-法禁則宣告治理的行政原則，以「頭目」作為節制管理的單位，這裡的頭目意指傳統領袖，乃「一社一莊之主」，清國欲藉此行間接統治，而仍以聚落作為一單位，以避免商旅往來或漢民庄、部落之間乃至外國勢力的侵入而損害清國之利益。

表六、化番俚言三十二條

範疇	條目	大意
政事	設局招撫，以便民番。	設置治理機構專責處理
政事	舉委頭目，以專責成。	以「頭目」作為部落對口單位
政事	首訓頭目，以知禮法。	「頭目」的責任
政事	分給工食，以資辦公。	「頭目」的權利
政事	改社為莊，以示區別。	
法禁	約束子弟，以歸善良。	
法禁	禁除惡習，以重人命。	
法禁	禁止做饗，以免生事。	少喝酒，喝酒會鬧事
法禁	保護商旅，以廣貿易。	招徠外商進入
法禁	遭風船隻，亟宜救護。	避免外鬻
法禁	安分守己，以保身家。	以殺身滅社作為威脅

法禁	彼此各莊；宜相和睦。	以官府作為調節機構
禮教	分別五倫，以知大體。	以下為建立漢式意識型態
禮教	奉養父母，以報深恩。	
禮教	夫妻和順，以成家室。	
禮教	學習規矩，以知禮義。	
禮教	嚴禁淫亂，以維風化。	
禮教	薙髮打辮，以遵體制。	服從清國體制的象徵
禮教	穿衣著褲，以入人類。	
禮教	分別姓氏，以成宗族。	以下幾條與親屬制度有關
禮教	分別稱呼，以序彝倫。	
禮教	分別姓氏，以定婚姻。	
禮教	禮宜祭葬，以安先靈。	
禮教	殷勤攻讀，以明道理。	官方教育系統建立漢式意識型態及語言
禮教	分記歲月，以知年紀。	以漢式時間觀念改變其原生活作息
禮教	宜戒遊手，以絕盜源。	建立漢式社會秩序
禮教	嚴禁偷盜，以安閭閻。	
生業	疏通水圳，以便耕種。	以作漢式定耕水田的前提
生業	出獵以時，免妨耕種。	使獵區可為土地開發
生業	樽節食用，以備饑荒。	
生業	宜設墟市，以便交易。	
宗教	建立廟祠，以安神祖。	

中國清代在東臺灣的統治雖於 1875 年（光緒元年）設治「卑南廳/南路廳」與 1887 年（光緒 13 年）設立「臺東直隸州」，以一州兩廳（卑南廳、花蓮港廳）的藍圖建立文官政治，但實際上仍以武員作為權力核心，從輔墾署、招墾與民庄（漢人）的建立都與軍方有關係，「留營則居者有恃，而來者日多，人煙盛而承氣可冀消滅；撤營則來者裹足，即居者亦難立足。」（吳讚誠 1966:26）至今臺東地區的 Pangcah/Amis 人仍稱漢人為 Kaping（官兵），而作為清代後山中路的光復鄉、瑞穗鄉等稱「說官話者-外省人」為 Holam，更可能與臺灣道劉敖於 1881（光緒 7 年）

年所率鎮海軍多為湖南人（楚軍）有關<sup>82</sup>。而清軍的進入與銳意開發也引起了包括所謂後山中路-今屬秀姑巒阿美系統的諸多部落-包括 Cepo'（今豐濱鄉港口）、Dafdaf（今豐濱鄉靜浦）、Olaw（今瑞穗鄉鶴崗）與北部奇萊平原噶瑪蘭人與撒奇萊雅人以及縱谷南端大庄等地平埔族群與 Pangcah/Amis 人等地激烈的抗清事件。

臺灣建省後劉為求土地問題的解決與財政上的窘困而進行全面性的土地清丈清賦作業。1886 年展開前置作業，7 月開始丈量，隨後科算錢糧、發給丈單、開徵新賦、編造圖冊與敘獎有功人員，作業於 1892 結束耗費 6 年。臺灣後山地區約在同時一同清丈，且留下目前最完整的魚鱗圖冊，名為「臺東直隸州丈量八筐冊」。1887 年（光緒 13 年）卑南廳改為「臺東直隸州」，含括今日的花蓮、臺東兩縣，根據收稅與若干行政需求而分為五個鄉（蓮鄉、廣鄉、奉鄉、新鄉、南鄉）與 9 個堡。根據林玉茹（1997）的研究，由魚鱗圖冊的資料可以顯示兩項重要特色：1. 鄉堡與村莊的建立 2. 土地地權的確立與後山地權的分配。東臺灣地區過去僅粗分為北中南三路，在升直隸州後建立以「州-鄉-堡-庄」的行政體系，其中原住民的「社」將為「庄」取代，意味著在行政區劃上將漸次由原住民行政轉為一般行政<sup>83</sup>，預備作日後的徵稅工作。劉銘傳進行全臺的土地改革重點是確立臺灣的土地所有權，過去存在的「大租-小租-佃戶」的土地所有與使用架構將進行調整，大租曾為土地的所有權者（執領丈單者），早期是登記墾號的大墾戶，負責土地稅的繳納（納正供）。隨移民人口的增加，大租下的農民逐漸外包於佃而成為小租，所有權與使用權的混亂影響政府的稅入，因此劉銘傳的改革事業希望將土地的業主權移轉至小租戶。這樣的改革對全臺的原住民族-特別是有土地登記的「熟番」而言相當不利，大租除了許多豪強大戶外，也存在以部落作為共同體的「番大租」型態，原田漢佃的情況以實際耕作的小租作為業主的結局就是原住民共同土地的流失。林玉茹認為東部地區清丈政策造成了原住民土地的私有化「法律上番社不能

<sup>82</sup> 此為馬太鞍的報導人告知，但當時他的解釋是因荷蘭人的原因。

<sup>83</sup> 但實際上作為原住民部落的社，其傳統領袖依然保有「頭目口糧」而與一般行政不同。



再以集體的名義交田賦，以及控制土地的買賣與租佃方式。因此，可能導致個別成員與番社之間凝聚力的消滅。」(林玉茹 1997:154) 這自然是值得深入探討的議題，由民族志資料顯示 Pangcah/Amis 人過去的燒墾時代是以年齡階級分配耕地予家戶，因此 1.土地是部落共同所有 2.是以人丁數目決定家戶的殷實。由於魚鱗圖冊所登記丈量的是水田而不包括園地與荒埔，因此作為燒墾的園地與狩獵的荒埔地應當仍存在部落集體的控制力，這部分是下階段日本時期的土地調查重點。

### 三、日治時期國家力量的無所不在

日治時期對 Pangcah/Amis 人而言經驗了較諸清代更強大的現代國家統治，一方面作為縱谷地區積極的治安維護者，Pangcah/Amis 社會逐步解除了來自於中央山脈的武力威脅，而作為非漢族的統治者，日本人的語言、文化深刻的影響了 Pangcah/Amis 社會文化，而表現在遠較漢人積極的皇民化現象<sup>84</sup>。傳統的祭儀、文化觀念也在此時期有了重大的改變，圍繞小米生產的祭儀活動隨著稻米的轉作而有所改變，以「獵頭」為主事焦點的 Ilisin 祭儀也在經濟活動的轉型與日本人的「指導」下往社會節慶-甚至神道教化、運動會的方式轉型。另一方面，作為現代國家的統治者，日本人確立了 Pangcah/Amis 社會土地的私有化，也透過原住民政策形塑了當代臺灣原住民社會-平地原住民與山地原住民具有差異性質的統治策略，作為平地原住民（或者「熟蕃」），Pangcah/Amis 人一方面在稅賦上承受與漢人相同的義務，但另一方面卻因其「蕃人」的身份面對諸多不合理的勞力使用。

1895 年日本政府在臺始政以來，西部漢人武裝勢力的平復為日軍之優先要務。甲午割臺後，東部州官、將領面臨戰與和的困境，1896 年恆春支廳廳長<sup>85</sup>相良長綱與潘文杰<sup>86</sup>招降清官軍並與臺東地區卑南、馬蘭等大部落結盟，而鎮守清新開

<sup>84</sup> 例如：語言的使用以及更改為日本式姓名的傾向。

<sup>85</sup> 後出任臺東撫墾署長官（1896-1897）與臺東廳廳長（1897-1904）主導日治初期東臺灣原住民理蕃政策。

<sup>86</sup> 為屏東恆春地區「琅嶠十八社」總頭目。

園鎮海後軍前營副將劉德杓則因糧餉不足向周邊族群徵調引起衝突，5 月卑南-阿美<sup>87</sup>聯軍與清軍在雷公火（今電光）交戰，清軍退守新開園防營，不日原住民與日軍聯手進襲，劉越過中央山脈往西部加入雲林鐵國山抗日集團，7 月日軍抵達花蓮港。在日軍接手東臺灣行政過程中，原住民族大致上將之視為驅離漢人的「解放者」而未有阻攔，甚至在縱谷南端族群因 1888 年與 1895 年陸續與清軍發生衝突，而自願為日軍前導攔阻清軍勢力，因此，日本政府在東臺灣殖民的進入伊始是順利的-相對西部的烽火綿延。延續前清的原住民統治政策，1896 年仍依清撫墾局模式設立撫墾署，並任命總通事、通事與社長、副社長，發給津貼以作為政府與部落之間傳遞者的角色而行間接統治，1903 年將原住民事務移轉至警察機關辦理以迄終戰。初期作為特別行政的 Pangcah/Amis 人，由於與平地行政區-漢/平埔人居住空間的犬牙交錯與生活水準的「開化」而逐漸取消其差別行政。1905 年被納為普通行政區，1907 年試行邁向普通行政的-「蕃社行政」，以「番社役場」與「頭目例會」實質上等同於普通地區的地方街庄行政，1912 年頭目津貼則被刪除，傳統領袖的實權逐漸被頭目章-象徵資本以及各式由警察機關為監督的自助會，例如：壯丁團、青年會、夜學會、共勵會、愛國婦人會等取代。而傳統社會結構中的男子年齡階級組織，其傳統的功能編組與地方政治中的地位也逐漸被各種發展中的社團取代，而逐漸消滅其力量。

土地的私有化過程始自劉銘傳的清丈清賦，原住民土地自集體共有逐漸轉向個人私有。日治時期以經濟開發作為殖民架構，內地移民-無論官營或民營-與熱帶栽培業農場事業地的經營互為表裡，需集團大量的土地作為開發基礎，東臺灣原野在日人眼中是最為適合之處<sup>88</sup>，由此 1910-1914 年與 1915-1925 年分兩階段進行

---

<sup>87</sup> 卑南族由卑南社頭目 Kulalaw；馬蘭社則為潘骨力（Kulas Mahengheng）領導；其中穿線人為卑南族女子 Tata，其為卑南街漢人富商張新才之妻。

<sup>88</sup> 1908 年展開「全臺移民適地調查」，依據地理環境、族群狀況等因素評估可能的官方移民示範村地點。1910 年 15 處移民適地有 6 處是日人資本賀田組公司的事業用地（加里宛、吳全城、鯉魚尾、鳳林、大埔尾、加路蘭），剩餘 9 處分別為：七角川、拔仔、水尾、針塹、新開園、璞石閣、鹿寮、呂家、知本。

東臺灣的土地調查（土地整理）與整理（土地臺帳未登錄地調查）事業，亟欲以「內地人集團地-本島民零細化」的原則（李文良 1997:190）取得可資開發的土地，其中原住民的舊有獵場、游耕地成為重要的標的。為此在調查前先展開平地原住民的繳槍行動，1905 年被視為可用作防堵山地原住民的進入而大量給予充足槍枝彈藥的 Pangcah/Amis 人<sup>89</sup>，1911 年即被日警全面收繳槍枝。隨後，針對非水田耕作的原住民土地使用，例如游耕範圍與獵區做出分割，1910 年「臺東花蓮港兩廳管內土地整理決議案」便以整理土著部落用地<sup>90</sup>-特別是原住民耕作區域作為擴大日官方所需集團用地的，土地的調查以 1910 年的現狀為基準，根據「臺東花蓮港兩廳管內實施林野調查之決定案」其土地登記區分為三類：1.持有丈單、新墾執照、地租放領證...等書面契約者為業主；而被歸類為「指定移民預定區域」及「別處分區域」則為國有土地；「土著部落整理區域」則為共業地。共業地與私人持有土地之外即成為國有土地，對原住民而言原本居住區域與現耕地外的休耕-輪耕園地與獵區即成為國有土地。翌年完成土地調查後的土地整理，則進行了共業地的解編，使個人取得私有土地，從集體過渡至私有制，矢內原忠雄（1985[1929]）認為解開了原住民族間原本關連的土地扭帶關係使之重新結構化。

自 1906 年開始 Pangcah/Amis 人需要繳交地方稅中的家屋稅（戶稅），每戶 30 錢，並以社作為單位。這自然是被編入普通行政區與戶口調查的結果，同時由部落作為集體的繳納也展現了原住民部落所呈現一定的特殊性。經過林野調查確認了土地的歸屬後，1914 年在臺東花蓮港兩廳實施了課徵地租（土地稅），而 Pangcah/Amis 人一體適用，1920 年更實施民法。因此土地私有的確認與貨幣的需求-作為繳交各種稅賦- 成為這時期重要的改變。不同於清代為整理稅賦而作的土地清丈，日本人的土地清查與官方的經濟開發架構有關，官方土地的擴大再流向

<sup>89</sup> 5.利用阿美族對抗高山族群似可用對待卑南族之方法（按：特許方式供給火藥，並現於供給防備所需彈藥）...南勢群住於無法私運火槍及彈藥至他處地區，因此可供給火槍及充分彈藥，以資遏止太魯閣群南進。「臺東廳實施之供給火槍彈藥管制辦法」（臺灣省文獻會 1997:325-326）

<sup>90</sup> 此處所指的「土著部落」包括：土著土人-漢人與土著蕃人-原住民。

資本家做為移民村基地或如製糖等開發事業，開發過程中土地的取得與基礎建設所需的勞動力相等重要，在東臺灣原住民-特別是 Pangcah/Amis 的勞動力便成為日本官方或企業經常徵調的來源。在 1904 年臺東廳長森尾茂助展開道路、水圳等公共設施的建設前，在花蓮港區或卑南街海濱便經常徵調原住民勞力作為運輸，公共設施的建設更以各種「義務出役」的名義徵調，根據王學新、許守明（2000）的研究在 1933 年東部剩餘勞動力與使用狀況而言，Pangcah/Amis 人佔 65.83%，多用於土木建設且出役工日最多，佔全體七成四（王學新、許守明，2000：100。）而出役多屬義務，即便有償，其給薪資亦遠低於日本人與漢人。Misakoli（當苦力）或者 Koli（苦力）成為對於日治時期歷史記憶的重要一環，特別是後者已成為名庫的一環。頻繁的義務出役是否耽誤了農作？這是潘繼道（2008）所引用橋本白水（1922）、筒井太郎（1932）等人的疑慮。

日治時期是另一個 Pangcah/Amis 聚落形成與人群移動的階段，附錄（一）表中近 40 個日治時期形成的部落主要分佈在今日的花蓮市以北地區、壽豐、富里以南與縱谷近中央山脈側，這樣的分佈顯示了日治時期的兩項特色：治安與經濟開發。治安有關於 1. 七腳川事件後的安置 2. 布農人及太魯閣/賽德克人在日治中期後逐步受國家控制；而經濟開發則與日本人在東臺灣的經濟措施有關。

七腳川事件發生於日治初期的 1908 年，根據林素珍等人（2005）的研究，事件的起因與日本人的理蕃政策與經濟開發政策有關。被視為奇萊平原優勢族系的七腳川人自清代以來與外來統治者關係良好，曾與協助鎮壓加里宛事件等，自 1896 年以來亦作為日本人的屏障防堵太魯閣人與賽德克人的東進，然而其原居地亦為奇萊平原的精華地段而被列為適合移民之地。因此 1908 年隘勇抗議事件進而引發為日本人強力鎮壓、迫離的重大事件，其原地被列為官方移民村-吉野，而散居入中央山脈山麓地帶的族人陸續歸順日本政府後最遠更被遷徙至臺東的鹿野鄉，其他陸續居住於壽豐一帶，例如：溪口、光榮等。此外，自 17 世紀漸次東移的太魯

閩人、賽德克人、布農人經常性對縱谷地區發動攻擊或作為獵場，而形成數個真空地帶，而聚落多半座落於海岸山脈西側山麓或海岸地區，日治時期以來持續對山地原住民的爭伐、圍堵、移住政策對 Pangcah/Amis 等平地族群而言不啻為治安的改善，因此日治以來 Pangcah/Amis 人逐漸向無人地帶拓墾，形成一系列的聚落，例如富里、玉里一帶；或回返舊部落，例如：豐濱的八里灣之於 Faliyol。

經濟開發，特別是勞動力的徵調使原為日本拓植農場、樟腦寮、咖啡園、移民村或基礎建設的雇工，在日治以及戰後仍居住工作地形成新的聚落，例如今天的新城平原、舞鶴臺地或太麻里地區。因為原有部落受天災造成土地的流失，或由於土地私有化與固定化後因分家所造成耕地不足，致使部分族人必須向外拓墾，這種類型的移動隨著國民政府以來資本主義的深化，造成農業所得不足以負擔家計的現象，陸續形成了往都會區的移動，再度形成新的聚落。而也有部分聚落的形成與族人逃避日本人的壓迫有關，幾個案例是與基督教信仰有關，而躲避義務出役亦為原因之一，義務出役是否造成如末成道男（1983）所稱的「貧窮化」，因為水田稻作的勞力集約型態受到義務出役的干擾，致使農地被迫租佃與漢人或者借貸關係導致土地的流失，皆因視為「耕地不足」的原因。

作為將現代西方民族學導引到臺灣的國家政權，日本人逐步建構了「阿美族」的族群意識，一如第二章所言，1895 年以來日本民族學家開始在這塊新國土上進行各類民族學上的研究，從而奠定了當代臺灣自外部看臺灣南島社群的分類框架。「阿美族」作為一個族群開始產出意義，過去由各類地方知識所建構具有彈性而未必具有明確邊界的人群認知之上有了一套新的族群系譜，其基礎在於民族學/生物學式的語言、文化類緣、地理分佈，從而建構了「分支-族群」的系譜關係。不同部落的 Pangcah/Amis 人在以民族學作為基礎的政策下逐漸意識到了與其他部落同為「阿美族」的一體感，或逐漸形成的泛原住民族-高砂族/蕃人人羣分類，展現在例如：收繳槍枝的差別政策、義務勞動與國家軍事動員。同時，也透過這套

人群分類系譜的建構與來自於國家「分類」的權力認知到了在新社會中作為一個 XX 部落人、阿美族人、「蕃人」、臺灣人、日本人等多重的社會身份以及和其他人群互動的基礎，換言之，族群的邊界在國家的強勢下逐漸清晰化，而這樣的清晰另一方面則是後續外來殖民政權意欲消除的部分。

#### 四、國民政府以來邊緣化的加速與資本主義的深化

前一段結尾透過國家權力所進行民族學式清晰的邊界分類與建立人群之間的系譜、權力關係某種程度仍然延續到了國民政府時期。然而 1945 年之後到 1980 年代解嚴之前卻呈現兩種截然不同的思維，解嚴前民族學清晰的邊界是抱行物質文明、演化論作為立論基礎的國民政府透過「同化」政策綱領意欲消滅者，透過族群邊界的消除，島內（或國內）不同的人群將同化為一個「中華民族」，而「邊界」的存在則是日本人「種族歧視」的「暴政」，因此利用山地平地化政策，以漸進的方式去除保護政策將可國內人民產生實質的平等。張松（1953）在「臺灣山地行政要論」的說法「山地同胞根本不是另一個民族...從政治的觀點，山地行政是保護行政。在山地同胞一切水準未及於平地之前，為便利行政，還是有加以識別之必要。」（藤井志津枝 2001:160）在「民族」的概念上中華民國政府採取的是國族主義，即以中華民族作為建構的對象<sup>91</sup>，因此盡量各民族屬性降低，用「生活特殊習慣人民」或「邊疆人民」等模糊字眼帶過，一方面在字面將之視為一般人民（等同於中華民國國民），但另一方面又藉由「生活水準的扶助」、「保護」等行政貫徹其漢化目標，換言之，對於臺灣原住民乃至於中國境內的少數民族，中央政權概以文字遊戲的手段進行同化政策。80 年代後，族群成為臺灣社會新的政治動員的競爭場域，從單一的中華民族轉向多元多聲的公民社會，而對於過去單一的「九族」的臺灣南島社群也從而產出多樣的原生情感認同與政治文化再建構，

---

<sup>91</sup>在大陸期間憲法有若干及於蒙古、西藏的政策舉措，該屬邊政範疇內的懷柔政策而非民族事務處理，應置於其他脈絡討論。

到 2011 年為止，過去的「阿美族」至少已解構出「新」的「噶瑪蘭族」與「撒奇萊雅族」。除了在政治、文化上逐步進入多聲部的多元社會，Pangcah/Amis 人也面臨強大的資本主義深化的過程，而這樣的過程某種程度也延續了自日治時期以來開始的山地-平地原住民的分類方式。

日治時期將原住民視為「蕃人」與「高砂族」，一樣以進化論作為其行政的核心，因此生活在普通行政區內的「蕃人」被視為「較為進化者」而自日治初期便完成戶口登記、稅賦的收繳與土地持有的私有化與固定化；而「蕃地」內的「蕃人」則強化授產與嚴格管理使之「進化」。國民政府基本延續了日本人政策方向，將「蕃地」劃分為數十個「山地鄉」，其人民為「山地山胞」身份，享有法定權利，行政業務從日治時期的警政轉換為民政，但警察機關仍然保有高度影響力，特別是入山許可與組織動員。戰後初期，Pangcah/Amis 人等「普通行政區內蕃人」被國民政府視為一般人民而不加以特別行政，因其同化政策使然視其為近與一般人民生活習慣相同，直到 1954 年才基於需要在行政上增添「平地山胞」的業務，並於 1956 年公布「臺灣省平地山胞認定標準」確認其身份的法定地位，而其劃分依據是以日治蕃地與一般行政區的屬地主義，而不考慮族群的認定，因而造成部分族群分屬山地原住民與平地原住民的現況，惟 Pangcah/Amis 而言仍全屬平地原住民。基於上述以「同化」為目標的政策綱領與「山地平地化」相關命令的實施，「平地山胞」享有的是有限的扶助與保護，例如：選舉與保留地政策。1952 年以來山地原住民鄉長限定由原住民擔任，而平地原住民鄉則未有任何保障措施，僅設民意代表作為參政權的保障，因此在地方自治的事務上人口結構的因素使然，鮮少出現以原住民擔任平地原住民鄉鎮市長的案例，但部分地區原住民人口佔有極高比例的海岸地帶如豐濱、長濱、東河為何也極少有原住民鄉長，顯見族群動員未必是關鍵，背後應該還是與黨務機關的運作有關。

土地政策則關於當代族人與國家最大的衝突點。國民政府在光復後接受大量

日產，其包括官方國有土地與會社土地（糖廠、農場），其中有許多是作為原住民「緣故地」<sup>92</sup>，或現代概念下的「傳統領域」，因此形成了東臺灣地區 80%以上屬國有土地的現況。清代開始，強化於日治時期的平地原住民的土地私有化與買賣自由的政策，因此相較山地原住民的未開發土地所有權的合法買賣，平地原住民的土地可以「合法」的為外來資本買斷，或者是在公地放領期間，在原緣故地上從事活動的原住民，其使用的土地為外人購買，而需繳付地租予不在籍地主。上述的現象都使平地原住民土地大量流失，或併購，形成社會內部的貧富差距。時至今日，作為負責全臺原住民事務的原住民族委員會已在 1990 年代便告成立，但以山地或平地作為原住民權益劃分的參政權與土地增劃編成果依然維持現狀或成果有限。

「以農養工」的發展脈絡是國民政府遷臺後關於臺灣的施政方針，韓戰後接受美國扶助（美援）與（美國農業財團）壓力下，對臺灣的農業發展開緊縮政策。第一波的土地改革（「三七五減租」與「耕者有其田」政策）中，基消除了臺灣的佃戶與農民主的緊張關係，使臺灣農業的發展呈現「小農」的特色-土地零碎。而政府的農業政策也以「肥料換穀」<sup>93</sup>、「公定糧價」的方式壓低糧價，以回應美國財團遊說的外來壓力，加諸各種規費、稅賦的壓力下，專業農戶逐漸為兼業農戶取代，大量農業人口由農村進入鄉間或都會區的工廠。原住民基本上也歷經了這個過程，但作為土地可自由買賣的普通農民，平地原住民受到的拉力與推力更大。

看到別人作木工價錢那麼好，就好奇阿，就這樣想就去做，對家裡好。

（2008 年，新店小碧潭訪談）

---

<sup>92</sup> 與原住民行使生活慣習有關之地。

<sup>93</sup> 在發展理論與綠色革命的脈絡下美國透過世界銀行或其他的管道向外拓展其農種與化學肥料，依吳音寧對臺灣農業發展的檢討文章指出，臺灣受美國壓力因此透過政府、農會與政策推展美國式化學肥料與農藥，價格偏高的脈絡下使臺灣農民除負擔種種稅賦、規費下還需負擔高額的農材費用。而農會與肥料行也具有小額貸放款的功能，成為臺灣農業市場化的推手。



原住民勞動力因此自部落的農村走向南非的港口、阿拉伯半島的沙漠、與臺北 101 的鷹架上。Sahlins (2004) 提當代「兩地社會」的模式，透過在都會區營生獲得資本主義經濟的好處而回饋到原鄉，同時又將原鄉的生活方式帶回都會區聚落。Pangcah/Amis 人在生活習慣與人際網絡影響下，1970 年代起形成一系列聚居的族裔型社區。例如：基隆和平島的八尺門、汐止的山光社區與花東新村、新店流域的溪洲路/小碧潭/青潭、大漢流域的三鶯/柑園/崁津/sawowac 部落、臺北市內內湖國宅，或高雄前鎮小港地區、臺中大雅豐原地區等。這些聚落有些是合法購地自立建屋-如汐止山光社區 (1979 年)；有些是基於原鄉生活習慣，選擇在觀念上能與原鄉近水、靠水的生活習慣而形成的部落-如溪洲 (1970 年代)、三鶯，這些在河畔形成的「河岸部落」也就成為政府部門眼中違反水利法 78、79、81、82、83 條文與相關罰則的「行水區違建棚架、聚落」。

對一些歷史已達二三十年的老部落而言，在部落的生命史中「拆遷-復建-再拆遷」一直像是循環不已的鐘擺，2008 年臺北縣政府忽然發起的拆除違建的運動在部落的解讀是「就像生病一樣，三不五時就要來一次」。與世界許多發展中的城市一樣，公部門經常將「違建聚落」視為社會問題，「違建聚落就像細胞增生一樣，不處理就會一直長」(2009 年初臺北縣原民局言論)。1996 年記者關曉榮先生便以反身民族志的寫法將他在基隆八尺門部落的生活經驗與迫遷的狀況公諸於世，1997 年汐止花東新村的大火燒出被視為「佔據」高鐵基地的都市原住民住宅問題，並驚動前總統李登輝親臨訪視，2008 多次拆遷的三鶯橋部落實際上已經拆遷了數次，而受到縣政府「大碧潭再造計畫」威脅而被迫遷的溪洲、小碧潭部落也早在 10 年前便曾遭受拆遷以及「不明火災」的壓力。

2007 年底成立的溪洲部落後援會與自救會標誌著新一波反迫遷運動的開始。臺北縣政府在拆除樂生療養院的過程中民間產生了一波新的反迫遷社會運動，2007 開始臺北縣政府又開始著手規劃「大碧潭再造計畫」並計畫拆除新店溪沿線

四個原住民部落與碧潭商圈，不同於尤清時代的萊茵計畫小碧潭與溪洲部落單打獨鬥的抗爭，新成立的溪洲自救會受樂生青年聯盟、苦勞網、公民行動影音記錄資料庫培力組成溪洲後援會；同時也透過原住民大專院校社團以及 2008 年原住民社會團體-狼煙聯盟接軌上原住民運動的脈絡。2008 年，臺北縣政府又計畫拆除大漢溪流域部落，並宣稱要掃除所有河岸原住民違建戶。2008 年初，縣政府動用大批警力與拆除人員拆遷三鶯橋部落，兩次拆遷逮捕並暴力對待多名聲援族人與學生後。因原民局長的更換而陷入停滯，2008 年下半年縣政府主動放出消息同意讓反對迫遷最激烈且難以拆除的溪洲部落以向部落後方搬遷並補助建屋的方式保留。至此，迫遷河岸部落的作為由臺北縣政府轉向桃園縣政府，2009 年初桃園縣政府拆除了在大溪瑞興國宅附近的 Sawowac 部落，從而仍遭受臺北縣政府拆除威脅的三鶯、柑園與桃園縣崁津部落組成河岸家園部落自救會，延續反迫遷運動的能量。溪洲部落則在 2010 年透過民間基金會以共同規劃「新型態社會住宅」的概念預備開始動工。

像新店的溪州路、還有小碧潭，新店國民住宅、中正國宅給他們住他們都還不願意住，對不對？你說新店很多沒有房子的很不公平，早知這樣大家都跑到河邊蓋房子就好...租房子的怎麼辦？貸款的怎麼辦？只有注重在哪些行水區裡面的原住民，那其他的呢？沒有房子的人太多了。

（2008 年，板橋訪談）

面對河岸部落的迫遷運動，「合法」貸購的原住民也有不同的看法，認為會造成資源分配的排擠，由此可見都市原住民事務的複雜，不僅存在於族群之間的問題，更有關文化觀念的衝突與隱隱的社會階級關係以及隨歷史而來的對於外來統治者-國家機器的認知。

解嚴後隨著資本主義在臺灣的深化，1990 年代末期一種新型態的國家與財團結合的名為 BOT 模式的開發在臺灣各地發生，這種在概念上引人民營企業的經營

理念於公共財的情況，理論上應當能夠活化行政上的效率與競爭，但實際上政府卻可透過其公有土地、公共事務的分割出讓獲得可觀的利益。東臺灣豐沛的自然人文資源以及陸續開放的大陸觀光客旅遊/自由行使這塊區域的觀光前景看好，多屬國有土地的現況使政府能夠依法外包，但此國有土地有大量地上使用現況是原住民基於長久以來的慣習以及對於傳統領域的認知形成開墾或建屋，這些政府一律視為違法佔有，必須被嚴格處理，或在增劃編過程中給予刁難，甚至推諉行政疏失而不辦理。2002 年起陸續在縱谷與海岸地區 Pangcah/Amis 人產生各種土地爭議，多數與觀光資源豐沛區有關，例如：臺東杉原、加母子灣、三仙臺、石梯坪、光復鄉平地森林遊樂區-而與鄰近或部落所在的刺桐、都蘭、白守蓮、港口、太巴塢產生爭議與衝突。

面對 21 世紀起中華民國政府在民主進步黨與中國國民黨所允諾的「新伙伴關係」與「原住民自治」的政策方向，位於與漢族生活領域犬牙交錯的 Pangcah/Amis 人如何進行自治，並與領域內的各級政府共享資源，有賴於各界與研究者持續關注發展。

## 五、小結

國家力量進入東臺灣並介入部落與族群關係，甚至固定、建構了「族群」的人群單位若自清同治算起僅一百六十年，而世界性資本主義在本區域的深化更不過是五十年之間的情勢，壓縮而緊湊的進程中 Pangcah/Amis 由自己土地的主人成為臺灣邊陲的社會位置，如此的「苦」在歷史文本之外是如何被理解、接納、屈從？而在苦裡的笑，以及在苦中的玩又如何成為當代 Pangcah/Amis 面對外在社會時的「抗議」，甚至成為族群意識、部落認同生成的策略？作為外部政治經濟結構的另一面，下一節開始將探討文化如何適應外界壓力的創造力與適應策略。

## 第二節 玩-當代豐年祭作為一種族群認同的生成

回來到現在，當我騎摩托車在路上唱著 IIsin 的祭歌時，一種不由自主想流淚的衝動還是在我的眼眶中打轉。那幾天與大家相濡以沫的情誼，不僅透過純然男子氣概的樂舞展演，亦寄寓於女性的觀看以及每日每夜大家圍成的圓圈之中。(2011 年，走在汐止街頭的感觸)

上一節說明對 Pangcah/Amis 社會整體而言歷經邊緣化的歷程主要是透過現代國家的強勢介入以及資本主義市場的深化造成傳統社會結構的瀕臨瓦解，以男子年齡組織為基礎作為部落政治核心與日常事務的動員力量為各種現代社團、政黨組織、教會組織取代，而過去圍繞在小米種作的各種農事祭儀諸如：播種、收穫、入倉等也隨著經濟型態的改變消失，與獵頭、農事有關的大祭-「豐年祭」<sup>94</sup>因社會關係的改變曾歷經日本人的強勢介入與新宗教-基督宗教依其神學義理的中斷，再次復振後的祭儀在性質上已有所改變，而持續舉辦而延續者也附加上許多新的元素而與日治時期以前有所差異。當代的「豐年祭」同時具備「宗教性祭儀」、「各種文化要素的展演」、「交誼場合」等意義，前兩者使豐年祭成為當代 Pangcah/Amis 得以宣稱自我存在的方法之一，而後者則因為兩地的移動而強化，上述意義並不是均質的存在於當代各部落之間，基於文化的共同性與差異性-及固有的文化傾向與歷史關係而有其偏向。馬太鞍與港口顯示了如 Sahlins (2004) 所說的兩地社會，移民在原鄉與移居地之間移動，「豐年祭」作為一種「假日」召喚離鄉者的歸來，是個人能動性，也因為如蜘蛛網一般的同儕情誼與網絡使然；而電光與新福里，作為當代專業稻米生產區，豐年祭除了旅外者的歸來，留鄉者更需面對仍處於農忙時期的現實。因此參與豐年祭(節)的族人可以分為兩種型態，1.線性延伸的工作：都會區工作的族人面對的是線性的工作時間，開放式的由假日、離職作為節

---

<sup>94</sup> IIsin、Milisin、Malalidik、Malikuda、Kiluma'an：在不同部落其意義有所不同，北方強調軍事、禁忌的性質，而南方則較著重於農事完工的節慶。

奏。另一種則是 2.農業生產週期所呈現的封閉循環：農業生產則透過生產週期相對固定的「中斷-再循環」。

但無論是馬太鞍與港口所顯示撫慰旅外者與留鄉者的心靈與身體，或新福里、電光作為農事生產間隔的一種歡慶，四個地方的豐年祭在當代都具有對內與對外發聲的意義，即使對許多人而言，一年之間僅這幾天讓自己深刻的感受到作為 Pangcah/Amis 人的身份。那麼，那樣深刻的情感是透過什麼展現出來的？而在祭儀之外，一般研究者少碰觸的聚會、遊戲、競賽又具有什麼意義？

## 一、Malikuda-舞蹈作為男子氣概的展演與女性的觀看

祭儀中以男子年齡階級組織作為單位所圍圓的 Malikuda 祭儀舞蹈是 Pangcah/Amis「豐年祭」最為主要的模式，而這樣的樂舞在不同的地區具有相當大的歧異性，有些地區嚴格禁止女性在非特定時間內加入舞圈；有些地區的舞蹈「走、走、走，踢」，有些地區則是「步幅、動作都很大」；有的地方是白天進行，有的則是徹夜。因此，將不同地區的「豐年祭」歌舞展演與儀式放在同一個討論平臺是非常大的工程，本論文亦志不在此，我在這裡想書寫的樂舞展演中所感受的身體感以及在看與被看關係中所共同誘發的認同意識。

傳統服飾一如在馬太鞍一章所說明的是作為 Pangcah/Amis 人第二層的皮膚，傳統的服飾在當代所展現的是別於日常生活-特意彰顯自我族群身份最強力的視覺印象。豐年祭期間，連穿著族服在路上騎摩托車腰都挺的特別直，在 Malikuda 期間衣服更是彰顯各自的階級身份與族群身份，外人若要被允許進入舞圈共舞，最起碼要穿上整套的傳統服飾，因此別於日常正式場合有時僅以檳榔袋（'lofu）替代全套族服，在祭儀前就要把精心保存的族服取出預備，並修補可能的脫線、折痕，而祭儀結束後家家戶戶曬在外頭的五顏六色的族服更是無論太平洋畔或縱谷田園之間的意象，而族服的製作、整備與清洗往往是做為一家之主的母親所負擔，

因此男子穿著族服時也同時將婦女的期待與愛穿在身上，一如張慧筑（2002）以臺東成功鎮都歷部落為例討論阿美族服飾背後所顯示的性別象徵。以往對於豐年祭-Ilsin 的研究往往著重於男女的性別對立，以禁止婦女的參與作為禁忌的維持，但事實上，婦女在旁的觀看對整個祭儀-特別是 **Malikuda** 的展演過程而言是具有心理支持的作用。當代的部落婦女、少女在場外為祭典場內的男性親友拍照、攝影再將之上傳網路，每日結束後男生也會藉由觀看這些照片看看自己在場內是什麼樣子，因此兩性在當代的豐年祭中並不完全是對立的單元，而是透過分工與展演/觀看建立彼此共同的參與感，互相含括彼此，而延續到每日祭儀結束後的聚會之中。

相對女性的觀看，男子年齡階級的 **Malikuda** 本身則顯現了男子氣概的情懷，特別是在具有軍事意味的北部區域，港口與馬太鞍男性的樂舞訴求的是強烈的舞踏，特別是在港口首日迎靈於午夜開始到翌日清晨，休息片刻後下午四點開始到晚間十點左右，每日長達六個鐘頭以上耗費體能的 **Malikuda** 到了最後一首歌還由傳統領袖校閱八個階級，隨著祭歌的高潮圍繞成圈盡力的飛旋而起，那樣的美感純然是男性情誼迸發的陽剛，這麼的辛苦，為什麼要跳呢？

為什麼我每年都要回來，不只是因為作為這裡的 wawa（孩子），因為我喜歡跟大家手牽在一起流汗的樣子，透過舞圈目光的檢視，Malakacaway 倒酒的應答，與鄰人眼神的玩笑，被觀看、注視的感覺，那一種身體上的累好像不存在一樣。（2011 年，港口田野日記）

港口那一種奮力地舉手投足，讓頭上的羽毛舞得如芒花般飄搖，並用盡全身力量般的嘶吼答唱，伴隨舞步揚起土灰的是友伴之間深具默契的低吼「tse tse tse」，汗水在赤裸的上身恣意的橫流，偶然自背後傳來女朋友、太太或母親所遞來的涼水或檳榔，瞬間解除了內心與身體的躁熱，禁不住內心的喜悅的高舉吶喊；或者如電光一樣，彼此之間雙牽拉著手，嘶吼著早已沒聲音的喉嚨，唱著與花蓮不同

風格而較為長調、修飾的領/答唱，身邊手拉著的是割稻下班回來的哥哥爸爸們，步伐與歌謠較繁複，舞圈隨著腳步的前進後退開闢，有時走順時鐘有時走逆時鐘，夏夜晚風中炙熱的身體延續到凌晨時分。從北到南，類似的身體感誘發了「辛苦，但爽快。」的反應，在祭酒的催化反應下汗水蒸發的不僅是酒精的熱氣，也是屬於集體認同與男性情誼的綿密交織，那一刻我曾感受到從古老年代延續到當代的歷史情懷，也感受到老人家所說的「即使我一天不在了，你要知道，我的靈魂會在這一個圈子裡。」於是，那似乎不是現階段所學能夠客觀分析的心理，也不只是樂舞動作標不標準的問題，而是在於鹽巴：一種在 Pangcah/Amis 語境中比喻透過生命經驗傳達與累積的「味道」和「感覺」，老人家常會說「這個唱歌沒有鹽巴。」-透過樂舞和眾人（無論是看的見或看不見的）一同站在一個圈之中。我認為那樣的情懷誘發了連結的族群意識，而不僅是在於表面的服飾、樂舞之中，雖然那一樣很重要。

## 二、聚會與遊戲-在祭儀之外，作為一種後天的實踐

樂舞之外，觀光客眼睛之外的地方是穿插在白天的競賽活動與各自的聚會，以及。在馬太鞍、港口豐年祭活動中都存在體能的競賽活動，過去我曾將之視為一種外來的元素，事實上這幾年我的這種想法已有了相當大的改變，這些競賽、遊戲式的活動，並不只是凝聚社區的集體意識，同時也來自於延續過去階級訓練的活動。劉璧榛（2010）曾以噶瑪蘭人 qatapan（獵首祭、新年祭）的復振為題，說明了在國民政府戒嚴時期，為了舉行傳統祭儀且避免外在不必要的干擾，往往以運動會的形式隱藏祭儀的內容。因此在當代，類似運動會形式的競賽也許應當視為某一種歷史的延續。以年齡階級組織為單位的競賽，透過將原有固定階序關係打散雖然某種程度是一種反結構的力量，但是這類禁忌之外的時機卻使各種可能的、有趣的、好玩的得以存在於祭儀活動節奏之中，體育競賽與置於 Pakelang（脫聖出漁）脈絡下的趣味競賽往往成為 Pangcah/Amis 發想各種創意，且展現各

年齡組自我意識與階級之間競爭的意義，這與祭儀（以及傳統社會生活）中階序分明的結構是相當不一樣的，巧妙的將階序關係可能的緊張以戲謔化為雲煙，留下的是甜美的回憶。

在電光與新福里則呈現了另一派農事結束的風光，三五好友-而非以年齡階級為單位聚集-坐在祭典場一旁的階梯型座位，婦女阿嬤們坐在一旁欣賞青年們俊美的小腿以及優美的舞姿，雜貨店外擺了幾桌大人們的酒陣，在節慶意識中的是日常生活的聚會型態。

跟著田埂路向前行，左側去年 88 風災的破壞仍未完全恢復，復向前行則是一塊堤外水田，「姊姊」帶著我們來到在路旁席地而作的朋友們，一鍋純米酒未燒火過的燒酒雞（Sakijiu）放在圓圈的中央，主人一直勸我一起吃，這個聚會是由田地主人、農民工與身兼雜貨店、代耕班、秧苗場老闆娘的「姊姊」組合，過了不久想參與鎮民代表的大哥也騎著機車過來。晚冬凜冽的寒風中，我們吃完了那一鍋雞酒，轉移到秧苗場吃晚餐。（2010 年，電光田野日記）

上述的田野景象是在電光堤外，農事過程中下工的農民與老闆、路過的朋友往往三三兩兩在田園休息後方返家，坐成一個圓。也可能展開於自家的庭院。馬太鞍與港口則呈現了不同的景象。在港口豐年祭期間，各年齡組都會有各自的總部，由組員自願提供自家的宅院，該家主人會在每日的 **Malikuda** 結束後準備宵夜，而組員們就在自己的總部集合、商議事務、排練活動。聚會的場地自然的圍成一個圓形，場中拉著一箱兩箱的啤酒，組員輪流擔任敬酒的任務為彼此斟酒，除了組員外，組員自己的女朋友/妻子/小孩，或者外來的朋友也自然而然的融入在此場合。即使是正經的討論排練事務，成員們仍以幽默的態度完成，笑點是各種誇張的言語或模仿，重點在於大家熟悉的「共同語言<sup>95</sup>」，每一個 **Slal**（年齡組）都自

<sup>95</sup> 共同語言所指的並不是國語或母語等語言，而是一種共同的生命經驗，例如：口音腔調、語氣、



這樣的聚會培養團體的默契與向心力，幾個具有卡里斯瑪型特質人物的存在有助於成員放開心胸認識彼此，這樣的聚會不同於一般的聚會（Saupu）而是以年齡組作為單位的 Saslal 聚會。2009、2010 與 2011 年曾在 Ilisin 的場合參與了港口部落第三階 Palalanay 的 Saslal 活動，印象很深刻的是三年之間，成員由被總部的阿姨嘲弄「你們太無聊了，搞的小姐都跑掉。」的羞澀，或被上級訓斥「一盤散沙」的羞愧，到了 2010 年成員 Daong 發揮了他搞笑的長才，刺激了大家各種創意發想，也激發了大家共同體的意識而拿下了多項大獎，當年青年會會長說：「你們真的像一個 Slal 了」。

中途回來的，即使跟你同年齡，如果不願意收你，你是要一直往下降的。

（2009 年，舒米·如妮訪談）

我們這幾個今天能升級穿上這一件 Kiping 的，是幾年來一起參加了成長班，你今天剛回來就想穿上這件衣服跟我們升級，我沒有辦法接受。

（2010 年，電光田野日記）

透過聚會以及集體的相濡以沫，包括返北後年齡組持續的聚會，形成了彼此的共同體：真正成為朋友。因此相對先天根本賦予的身份-同年齡者-仍需要後天個人與 Slal 之間反覆不斷的實踐、互動，才是 Pangcah/Amis 人意義中的 Slal，如同前兩段引文，是有可能被階級除名，事實上許多中斷不參與者他們亦抱持著強烈的 Mangudu（羞愧、不好意思）的情懷，而那又是 Pangcah/Amis 情緒邏輯上極為深層的面向。

2011 年港口 Ilisin 結束的那天，Palalanay 很多人都哭了，拿到了精神總錦標，而且各類競賽與表現都相當傑出，我想那樣的眼淚絕對不只是因為付出努力而收穫的眼淚，包括我自己。Manam ko Slal? 就是要這樣在一起呀。

(2011 年，港口田野日記)

### 第三節 既競爭又合作：作為一種遊戲型式-換工與多音性的演唱型態

Tayra kita mipaliw Tayra kita minanom itira i talawadaw

走吧，讓我們一同去換工，一起去弄水源的事情。

Tayra kita mipaliw Tayra kita minanom sapananom tokana na ma'an

走吧，讓我們一起去換工，到水源地要作什麼？

Aciah ira'ay sa ci kaka iso, Aciah ira'ay sa ci safa iso

唉呀，那些你所看到的都是你的兄弟姐妹呀。

Matawa'ay kita nana mitda fangcalay ya romiad sa anini

就讓我們高掛笑靨，這一天都麼的美好。

O i yan na i ya o hay yan o i yan na i ya o hay yan

襯詞：表達出工作完成歡欣的情懷

Naluwan na i ya na ya hoi o i naluwan

襯詞：表達出工作完成歡欣的情懷

(米八六-Mipaliw, 傳唱歌謠)

無論是漢人或其他臺灣原住民族在農業時代都有所謂的「換工制度」，換工制度作為一種前資本主義農業社會的勞力交換行為，透過無償的交換完成特定需要時限性的工作，猶如禮物交換般，透過給與受者建立特定區域的人際網絡，

Pangcah/Amis 人的換工基本上在形式與功能上不脫上述的架構，但由其相關詞彙的認識，以及換工過程所呈現的樣貌，不只展現了理性的經濟關係，更突顯出 Pangcah/Amis 社會中「朋友」與「既競爭又合作的關係」之間微妙的關連性。

此外在 Pangcah/Amis 的藝術型式中，前述既競爭又合作的關係亦存在於領唱與答唱的結構與個人的歌唱技巧、巧思的發想中，透過長期、細膩的友情與默契，彼此在猶如比賽的歌唱

作為文化邏輯，底層的經濟關係與意識型態中的美學型式都顯示了「既競爭又合作」作為彼此關係建立的傾向。為何競爭？而又如何合作？對於解釋苦中作樂的社會現象以及以往研究者面對 Pangcah/Amis 社會展現的集體性-特別是男子年齡階級的活動，如何維持運作？如何形成集體，我認為不僅是制度的制約，文化意理的探究更是本論文關懷的目標之一。

## 一、換工的結構與意義

河野喜六等（1915）「番族慣習調查報告書」提出了花蓮港廳阿美族的農事需要組成的勞力互助團體，基本可分為親屬與非親屬兩類：其中非親屬可區分：Malapaliw 與 Malaliliw，而具親屬關係者則又有 Malacacay 與 Malapadang（或 Malakakaay）。

表七、換工型態表

方式	內容
<b>Malapaliw</b>	特定族人間為預先約定的農事勞務所組成之勞動互助組織，一般由兩到四名成員組成，多為相互熟識的友人，只要成員有需要（播種與收成），確認細節後即相互支援，並約定農事結束後解散，必要時再重新組織。

<b>Malaliliw</b>	出現於田地整地與開墾時，由兩到三個 <b>Malapaliw</b> 團體組成，此亦為臨時組織，組員人數越多越好，人數多則工作效率高、氣氛輕鬆愉快。
<b>Malacacay</b>	親屬間勞動互助組織，時間與項目不定，大多出現於重要農作物之播種或收成。
<b>Malapadang</b>	跨越親屬與朋友關係之互助組織，一般農事勞務或其他家庭事務，成員約定終生互相支援，一切行為盡量一起行動，終生相倚。 <b>Malakakaay</b> 即是結拜兄弟的意思。

以上四種換工團體在成員的組成上具有親屬與非親屬的兩種類別，非親屬的結構較單純，**Malaliliw** 即是 **Malapaliw** 群體較大規格的版本。**Mala** 是相互主體的關係，而四種換工團體其阿美語詞根分別為：**Aliw**（摯友）、**Liliw**（邀約）、**Cacay**（合而為一）、**Padang**（幫忙）、**Kakaay**（親戚）。根據其組成的原則，在非親屬的團體組成上 **Malapaliw** 的團體是核心，建立於友情之上的交換是透過個人與個人之間彼此的衡量與情感所建立其交換關係，在其之上 **Malaliliw** 團體則是透過各 **Malapaliw** 團體間的「邀約」組成，其工作強調「效率」與「愉快」兩種價值概念。在非親屬的 **Malapaliw** 與 **Malaliliw** 之間猶如分支結構一般，建立了「部分即是全體」的交換關係。而 **Malacacay** 作為基於親屬原則建立的互助團體，其強調的是「合而為一」，似可自此進一步討論阿美人的親屬關係與概念。工作、共工的觀念在阿美人社會中似超越先天而來的身份，例如：親屬。換工者不一定具備先天的親屬關係；而親屬亦可能需要透過換工達到「合而為一」的境界。

此外，相對 **Malapaliw** 與 **Malaliliw** 的臨時性，**Malacacay** 與 **Malapadang**（**Malakakaay**）則較為固定，**Malacacay** 具有親屬的某種固定性質，因而凸顯了 **Malapadang/Malakakaay** 的特殊性。以 **Malapaliw** 作為核心的非親屬類別的換工，顯示了南島社會研究中經常呈現對於「後天的實踐」的強調。

Malapadang/Malakakaay 若以「結拜」的概念說明，則具有「擬親」的意義，將後天實踐的關係固定化。

阮昌銳（1994）進行了大港口阿美人生產型態的調查，他將換工置入「勞力」的類別，其勞力的來源及其組織一節論及勞力交換「勞力交換又稱換工，臨時需要勞力則請附近鄰居來幫忙，日後再去他家還工，此為經常有的。」（阮昌銳 1994:301）而其互助組織「由親屬與鄰居共同組成的互助團體 Malupaliu（按，Malapaliw），普通四、五家在農忙時互相幫助，如開墾時，則其互助團體的各家都全來參加工作，插秧、除草、收割之時亦由其互助團體來協助。」（同上引，301）其協作團體的參與是在「插秧（mianip）」與「收割（mipagai）」的階段「插秧是水田稻作的系統中，農人相當忙碌的階段，男女合作插秧，並且藉著協作之團體或家族親戚完成。」（同上引，310）、「收割...由於協作團體亦參加，因此參加收割者人數很多，大家談笑歌唱，往往忘掉身體的疲乏。」（同上引，311）此處阮昌銳較強調換工的經濟層面，透過換工團體完成水田耕作中較忙碌的「插秧」與「收割」階段。而作者亦注意到「還工」的觀念。而「遊戲」的概念在他的研究中也注意到了。該論文集另一篇比較泰雅（按，太魯閣）、布農與阿美生產經濟變遷的文章以玉里鎮的樂合作為比較的阿美部落。樂合與其他比較的立山、卓溪同在一個地理區域。其換工稱為「Mipaliu」，「基於鄰朋關係組成勞力支援的固定團體...每家各出一人支援。」（同上引，414）這裡的換工團體與河野喜六的紀錄有極大的差異，傾向固定並與鄰朋有關，即以「家戶」為單位而非以個人之間的友誼為基礎所建立的 Malapaliw 關係。而氏族內部的「協作」也被強調，在建屋或開墾，特別是宗家的權力（可召集協作）。該文也說明了由於資本主義的深化，換工已有逐漸被雇工取代的傾向。

2009 年在關山鎮的電光部落曾向耆老們請教過去換工的情形，電光 Pangcah/Amis 傳統的農業生產過程與日常生活中有集體的換工制度，其目的是組

織人力以完成需要時效性的工作或農忙，有下列兩種基本形式：

1.Misafangod：12-15 人，有兩位女性當會計準備茶水，每半日換一次

2.Malapaliw：7 人以下，一位女性當會計或準備茶水，以全日為單位

這兩種是以親屬、田地相連者或年齡階級為單位的換工方式，分別稱為 Misafangod 與 Malapaliw。前者大概為十二人上下，以半天為單位；後者則以六人上下，以全天為單位。這種換工主要是因應農事，例如：除草。早年沒有除草劑的年代，人工是唯一的選項，被稱為 mikulas 的形式是在水田中徒手操作；mikohkoh 則是以鋤頭 pitaw 操作。兩種都需要大量人力完成，因此發展出相應的換工方式。

除此之外，還有以親屬為動員不分男女性別的換工，例如：蓋房子的團體被稱為 Pa'edap，過去蓋房子是將稻草、黏土混合以牛來攪拌，之後放模，待土磚乾燥後就可做為土磚（tawkad）而成為搭蓋土角厝的原料。Miliwliw 這種換工方式則是不分男女老幼，大家一起一點一滴的作。而部落集體的勞動稱為 Padapay。砍草、砍竹木要到山上工作時，年輕人、老人與小孩都要過去，在山上吃早餐共同工作。

換工不是單向的付出，相互 Mipaliw 的過程形成交換圈，勞動力成為一種交換的禮物。「Mipaliw 並不一定要立即償還，但是一定要還。好比今年幫你家蓋房子，明年也要你回來幫忙。」。然而，族人組成 Mipaliw 的換工團體時還有一項關鍵在於「旗鼓相當」的概念，好比「喝酒的就不會找不喝酒的作；一天能割三畝田的也不會找只能作一畝的人。」因此，換工涉及的不僅是勞力的交換，同時也建立了人際關係，而這關係則是建立於能力相互對等的條件，因而未必是先天的身份-例如：親屬-作為原則。早期的換工並非以金錢計價，而是以彼此的勞動力為基準交織一種難以言喻的友誼、情感，並與義務/責任作為約束，幾個志同道合的朋友以無償的方式彼此互助。

## 二、貨幣與機械化：「變」與「不變」

實際上各家戶的田地以及勞動力的水準各不相同，除了盡量找水準、能力相近的外，隨著資本主義化的進程，換工的型態也有所改變：

以前一甲地的跟兩分地的一起 malapaliw 也沒有補給他呀，一甲地的作三天，兩分地的作一天，還是一樣沒有發工資阿，高興就好了。後來到我們這代就要算了。我們一組十三個人，因為有機器了嘛，十三個人土地面積不一樣，要拿權狀，算全部加起來多少，一個人平均多少，多的要拿錢出來，少的要領多的錢，很公平。如果是平均五分地的話，那一甲地的要出五分地的錢，那一分地的就是要領那四分地的錢。(2010年，張萬生訪談)

報導人將這樣的換工方式稱作 Sakomi：一組。「Misakomi'ay。作一組，不是 Malapaliw 了，Malapaliw 不用錢。」(同上引) 這一個適應過程的 Misakomi 至今已消失，純粹是地主與農民工，或者是地主-代耕班班長(通常亦為大型農機持有人)-農民工的勞務承包關係。在報導人的印象中，機械化是造成換工改變的原因，個人所購買的農機具-無論是搬運車或插秧機、收割機都降低了人力的需求，機器成為彼此交換的工具透過貨幣租用，取代了互助的人力調動。但從地方的土地移轉過程也看的到，以往根據家戶人口所分配的土地，與勞動力維持平衡的關係，但隨土地的私有化、移轉以及部分人口的外移離農，富者可透過價購擴大自有的土地面積，或者外流給外族，形成報導人所說的「土地面積不一樣」。建立在土地面積的不均等以及自 1950 年代開始的機械化，換工的型態逐漸改變。

另一方面，移居都會的 Pangcah/Amis 人在建築工地也帶來農業換工的概念於人力的調配與包攬工程。一個工班的組成大約十多人至二十多人上下，一個工地理想的情況是由一組人一層一層地完成，避免因為進度不一與搶料造成的糾紛與

方便工地施工品質的控管。工班中有領頭的工頭，專業的技術工人（會看圖、打線）以及雜工（負責傳料、拔釘）。會計或稱之為公管（公費管理）為工班內重要職務，每月初預支全工班薪水的某約定之百分比做為公款，負責生活一般開支（午餐、飲料）。一個工地的順利完成有賴於模板、鋼筋、水泥與水電之間的互相配合。按照流程建設公司會將標案公告，由稱為「老闆」的模主來投標，模主是介於公司與工人之間，負責帶料與投標，因此模主與負責帶工人的「工頭」經常形成穩固的關係，模主仰賴工頭所帶領的工人完成合約的工程。而作為帶領工人的工頭經常往來於各工地之間，一方面與其他工頭、工人保持密切關係，若工地趕工需要招工時便無償或約定好價錢，協助趕工，互相幫助，也稱為 **Malapaliw**。除了無償的換工，在都會區還發展出另一種包工方式：**Mikaking**。由幾個調度、人力、監督工程進度、施工品質等能力相當的工頭合力向模主包工，避免獨立包工可能產生的違約風險。

資本主義概念滲入的過程中，貨幣和機械化造成了人與勞動的異化，人不再完全透過文化意理中的「遊戲」進行勞動，成為可以計價的單位勞動力，但原有換工中-「旗鼓相當」的概念在以個人主義為基調的資本主義社會仍然持續，而這是我認為在 **Pangcah/Amis** 社會集體概念下相當突出的一部份，下段將以藝術形式中的多音性歌唱作為「既競爭又合作」關係的說明。

### 三、既競爭又合作的友誼-多音型歌唱的具象化

回到換工的討論前，先從 **Pangcah/Amis** 人特殊的音樂形式切入其對於友情概念中-既競爭又合作的關係。

**Pangcah/Amis** 的歌稱為 **Ladiw**，唱歌則動詞化變為 **Lomadiw**，原則上很少有獨唱<sup>96</sup>，因此幾為合唱，合唱的結構是領唱與答唱<sup>97</sup>，領唱領頭唱出歌曲後由答唱

---

<sup>96</sup> 少數歌謠如工作歌類中的犁田歌，是一個人牽牛耕田的時候唱的，因為唯一的伙伴是牛，牛的



回應，這樣的原則因為彼此回應方式的不同而產生地區的差異。但唱歌與舞蹈無法區分，有歌就有舞<sup>98</sup>，舞蹈稱為 Sakero。根據 Pangcah/Amis 耆老-臺東縣成功鎮宜灣的 Lifok（黃貴潮）的分類（1990），歌謠分為 1.祭儀歌謠 2.工作歌 3.生活歌謠 4.童謠。其中祭儀歌謠包括與 Cikawasay（祭師）有關的祭儀、各種儀式與豐年祭 Malikuda 的歌謠，具有固定的規範與禁忌。工作歌則是在農事之間所唱，部分與換工關係極深。生活歌謠則開放性較高，任何聚會的歌謠都可以歸入，其內容也不限於古調，日本歌、國語歌或母語流行創作都算在內。

若根據音樂人類學者<sup>99</sup>的研究，Pangcah/Amis 人的歌唱形式屬於西方樂理中的「多音性歌謠」(polyphony)，其意指在一首樂曲中能聽到一個高音以上的形式。在 Pangcah/Amis 人多音性的歌唱方式源於領唱與答唱的結構，特別是在答唱的部分。明立國認為阿美族的多音性音樂有下列幾項原則性的特色：

- 1.在族人觀念中，所有的歌謠都是分為「領唱」與「答唱」。
- 2.除了北部阿美豐年祭中的幾首多音性歌謠是屬於一種應答唱法的變體之外，其他的多音性歌曲，答唱部分皆對領唱部分作了相當程度的模仿與重複。
- 3.答唱部分基本上是由兩個聲部構成，但領唱者也可加入歌唱，甚至有第三者、第四者加入的情形，因此形成答唱部分有二部、三部、四部以上的可能。
- 4.音與音之間皆為清楚、準確的對應型態，其結構與表現皆有一定的原則與方式。

(明立國 1997:133)

---

回應也可以算是某一種形式的答唱。

<sup>97</sup> 根據不同地域有不同的說法：北部群：領 (paladiw) 答 (micaladaw)；中部群：領 (ti'ciw) 答 (milecad)；南部群：領 (miliciw) 答 (milecad)。

<sup>98</sup> 但在宗教祭儀的場合中也存在有歌無舞的狀態，但宗教祭儀音樂的部分以族人的觀點來看，是被靈所觸動，不適宜用一般歌謠的方式理解。我的 Ina 東昌的 Cikawasay Sra 說：「叫我現在唱，我也唱不出來，但到那個時機歌謠就自然出現。」因此祭儀歌謠不是習得，而是靈力所致。

<sup>99</sup> 這裡必須向讀者說明，由於未接受過音樂人類學與音樂學的專門訓練，因此在術語上的使用可能較不熟練，而直接引用研究者的說法搭配我個人學習唱歌的經驗與感受作為本段的立論，望讀者理解其中可能產生專業上的錯誤。

因此，從上述的原則可以看到領唱與答唱，以及答唱人中的分部形成 Pangcah/Amis 人特殊的歌唱形式，在固定的旋律結構中，歌者利用其演唱的技巧-例如：轉音、真假音轉換、節奏的運用等-做出即興創意的變化。除旋律上的即興，歌詞的即興也使歌謠充滿各種的變化性。各位歌者之間憑藉其依據歌謠主旋律與結構做出的即興創作「就像比賽一樣」（田野日記 2009）完成了一首歌，從而由歌唱中凸顯了既競爭又合作的關係，競爭與個人歌唱能力、程度與想像力有關，「一定是很好的朋友才作得出來」（同上）透過個人的發想與彼此之間的競爭、合作完成了一首很完美的歌謠，而這樣的歌謠可能僅存在於自己的友伴團體之間，也可能藉由 Misalama（拜訪）傳到其他部落，成為傳唱歌謠。

在報導人的口述中，「換工」與「聚會」是最主要的唱歌場合，「選擇換工對象時經常考慮對方會不會唱歌，能不能搭配自己的歌聲。」（孫俊彥 2001:66），而完工之後的聚會更猶如星光大道一般。「很多歌，像這首歌是山上工作回來唱的。」（2010 年，黃建德訪談）

這一天的聚會是因為我們的來訪特別聚集的，老人家圍成一個圈教我們唱歌。說是教我們唱歌，其實大家都在追憶過去的年輕歲月，阿嬤搞笑的趴在地上唱除草的歌，一面講黃色笑話一面唱著歌。還有一些歡迎來訪的歌謠，過去我曾在別的地方聽過，但以「保力達」<sup>100</sup>作為主角的是第一次聽過。（2009 年，電光田野日記）

從上述歌唱的討論，可以看到換工團體在工作的過程就是以這類「遊戲」的情懷來排解工作的辛勞，歌謠在一畦一畦的田園間透過換工友伴大聲的應和唱出來，邊唱邊比賽誰作的快，作的好，完工之後回到田地主人家聚會，複習剛才「新發明」的歌謠，帶著自己的女朋友和朋友之間一同勞動、歌唱，彼此情投意合的

---

<sup>100</sup> 保力達公司出產的一種藥酒，酒精濃度高於啤酒，約達 10%，可作為基酒加入國農鮮奶、黑松沙士等飲料成為調酒，頗受臺灣普羅大眾的喜愛。

情侶與早已深厚默契的 Aliw（摯友）唱出一首首默契十足而歌詞又趣味詼諧，這是很多老人家對我說明「換工」是什麼的時候必然提起的，工作的辛勞被友情的甜蜜沖淡。甚至除了在自己田園的換工之外，被日本人徵調作義務勞動（Misakuli）或是民國四、五十年代跑遠洋、爬鷹架在資本主義市場中維繫生存的當下，彼此的歌唱亦不曾停歇，而留下了「苦力之歌」、「捕魚歌」、「木工歌」。

即使當代換工團體（Malapaliw）多數已被雇工取代，或延續於日常生活的家務之中，但我認為即使是建立在貨幣關係之上，仍然不可忽視「一起去工作」的情感，無論是在電光凌晨四點就要一起爬起來去鹿野 Mikangkang（耕地）的年輕農民；或是馬太鞍好幾個從棒球隊就在一起的朋友，北上也一起在東區火鍋店工作的情形。「一起工作才好玩」。相較資本主義社會中潛藏的個人主義，Pangcah/Amis 人似乎透過「競爭又合作」的朋友概念回應了新的社會情境，就像「唱歌不能一個人唱」一樣，個人是建立在與他人的關係當中，透過個人能力的展現尋找與自我旗鼓相當的友伴。

## 第四節 笑：情緒作為分析的新路徑

### 一、Fangcal、Makapahay：好、美的理想生活典型

Fangcalay aiya fangcalay romiad sa anini yahey i yahey

唉呀，真是美好的日子

Fangcalay aiya fangcalay romiad sa anini yahey i yahey

唉呀，真是美好的日子

Anini a romiad to mifutingay ay ya hey

今天的日子適合捕魚

Anini a romiad to mifutingay ay ya hey

今天的日子適合捕魚

ya i ya hey hoi yang ho i yo in hoi yang

(以下襯詞：發自於讚嘆於美好的情感)

Ho i yo i yang ho i yo in hoi yang

Ya hei i ya hey ya hey i ya hey hay yo hey

(光輝的日子，傳唱歌謠)

以上節錄一段「光輝的日子」這首傳唱相當廣泛而悠久民謠，她描述了Pangcah/Amis 人生活的理想典範：在一天工作完畢之後能夠悠閒的唱著歌，細數一天的辛勞。Fangcal 是所追求的目標，那麼，Fangcal 的意義是什麼？以曾思奇（2008）所編纂的「臺灣 Amis 常用詞綴與動詞詞根手冊」一書說明：「fangcal/fancal，好，美好；美麗，漂亮，迷人；優秀，優雅；純潔，聖潔。」（曾思奇，2008:113-114）主要強調於外表的美善，而另一本由中華民國聖經公會所出的「阿美語字典」則解釋：「1.very good,fine 好，佳，優；2.beautiful,nice 漂亮，美麗，優美 3.聖潔」。相較之下，聖經公會的翻譯強調的不只是外表上的美好，

也著重其內涵的優美及聖潔，「聖經」一書便被翻譯為「Fangcalay a cudad」（善書）。而在用法上 1.”misafangcal” to faloco-使內心良善 misafangcal 使成為善的，misa 有使之成為的意義 2.”misafacal” to demak-把工作做好，這裡的 misafangcal 有使工作（demak）完成的意義。由此可見 Fangcal 一詞除了美的、善的，還包括「完成做好」的意義，因此我將之翻譯為「至臻完美」，不僅保有其形容外在與內涵的美善，也隱喻了「完成了」舒暢的感覺。這種對於「完成」的強調也展現於 Pasongkang 與 Pakelang 活動。前者是每日農事結束後幾個換工的朋友們的聚會，小酌、歌唱；而後者則是重大事務，例如房屋落成、農事、婚喪喜慶、豐年祭結束後以家戶、親族或豐年祭期間以年齡階級為單位的聚會。

在聖經公會的詞條中 Fangcal 還有另一個同義詞是 Kapah, Kapah 有兩個意義，其一為「年輕人」，例如年齡階級中 18-35 歲之間稱為 Kapah，另一個意義則是美麗的、標致的。透過語言的隱喻可以得知 Pangcah/Amis 人的概念中，人一生最美麗、俊俏而值得追求的是年輕的這一段時光，Makapahay 是最漂亮的，這是外表上的美好，打扮的漂漂亮亮，顯現出年輕人的活力，因此報導人在解釋 Kapah 在年齡階級中的意義時曾說過「穿的漂漂亮亮的跳舞」，其目的是找到可以傳宗接代的對象。因此 Kapah 猶如盛開的花朵，一如在各部落所見到穿著最華麗的服飾與配件與充滿朝氣的精神。

Fangcal 與 Makapahay 作為生活上實踐的目標與理想是透過什麼樣的機制或概念到達，維持和諧的社會關係與責任分明、嚴格訓練的以年齡為編組的社會結構之間如何協調？若衝突與憤怒是對於這類階序關係的反結構力量，如何克服反結構可能造成的破壞與瓦解？情緒人類學的分析取徑應當能夠給予新方向的啟發。

## 二、Mangudu<sup>101</sup>：不好意思-作為社會關係的潤滑與修補

Fangcal 與 Makapahay 作為理想生活的典型，事實上是追求和諧的社會關係上，以超越年齡世代、性別與族群關係之間可能的衝突，如何理解我在 Pangcah/Amis 社會中所感受到的幽默、詼諧、遊戲與搞笑，甚至是「再苦也要笑」？劉斌雄（1965）、末成道男（1983）與簡美玲（1994）的研究似乎提供了某種蛛絲馬跡。

感覺羞恥 mangodo，為阿美族人表示親屬間特殊情感的最常見的常套語，大多數的場合是卑親屬沒有做到對尊親屬應作的事時所表現其內疚的感情，實為形成其人格，驅使他們維持道德倫常的最基本的原動力。（劉斌雄等 1965:106）

在田野過程中，作為一個訪客（Lafang）經常可以聽到主人招呼我們：Aka mangudu（不要客氣、不要害羞），而在長期的拜訪過程中我也學習到以「mangudu han ako」作為開頭自我介紹的發語詞，似乎「Ngudu」這一個詞彙在 Pangcah/Amis 人的社會關係中扮演相當重要的位置。過去的研究者將之以「羞恥」作為翻譯，特別存在於 Kadafu（贅婿）與妻家之間的關係似乎延續了過去人類學討論給妻者（wife giver）與討妻者（wife taker）之間的階序關係，一如簡美玲所推論「magodo（我不不好意思）是阿美族傳統的從妻居與母系社會的制度所型塑。」（1994:78）但簡文以 Mangudu 詮釋花蓮瑞穗鄉奇美部落資源匱乏時期的兩種交換 pacucu（代哺乳）與 mikoga（討地瓜）前者是自己缺乏奶水時交給部落其他有奶水者代為哺育，而後者則是在缺乏食糧時到他人的園地挖掘地瓜，兩者都是與人求援的特殊情況，似乎又不夠說明 Mangudu 在 Pangcah/Amis 社會的意義。這幾年比較深刻感受到這種不好意思的情緒是在男子年齡階級的活動當中。2006、2007 年曾經以朋友的身份參與了馬太鞍年齡階級的活動，跟著穿族服一起 Malikuda，也陪伴著組

<sup>101</sup> 本單字以英語發音接近於 Ma-ngu-ru-馬舞（鼻音）路。

友們 High 到天明時分方歸，但返北後因為個人因素發生了一些尷尬，就一直沒有再回去參與，但是我內心其實還是蠻期待能夠回去參與階級的活動，但就這樣過了幾年，與一些朋友的聯繫就如此斷掉。隨後幾年陸續在港口等部落重新找回感覺，也試著問過一些不參與階級的案例，才發現原來我的情形並不是特例，我的心理狀態就如同報導人所說的「就是 Mangudu」。在港口曾經聽過因為沒辦法通過 Paafa-由 Palalanay 主導針對下兩階 Milatong 與 Miafatay 的夜間試膽訓練-而終身未回自己的階級，而被除名的案例，那樣子的情緒就是基於 Mangudu 的情緒而離開，換言之是帶著不好意思與歉咎的情懷。因此，Mangudu 的情懷存在於彼此關係可能潛藏衝突之時，以「不好意思」作為避免社群危機的方式。若以這個角度重新理解在 Pangcah/Amis 社會時，可以發現「再苦也要笑」、「詼諧」、「自嘲」與「展演」的背後其實有很深層的 Mangudu 的心理，特別是在階序分明或權力不平等的年齡階級組織與過去研究者所說明的 Kadafu 與妻家親屬之間的關係時，戲謔關係似乎成為 Mangudu 情懷的發洩口，藉由「自嘲」、「幽默」所誘發的歡樂情緒達到和諧的狀態，即對於美好生活典型-Fangcal 的企求。

百年來外來政權或異文化總以「溫和」、「易於相處」等形容詞描述 Pangcah/Amis 人，將歷史縱深延伸到數百年來的歷史文本記錄與耆老的記憶則是持續不斷的遷徙，幾十年之內更形成臺灣原住民族中最早成為「都市原住民」甚至形成「都會部落」的社會現象，面對如此頻繁的遷徙與部落的形成，謝世忠等人（2007）以「裂解性的傾向」作為文化上的解釋。但在我的經驗中，老人家常說「沒關係，就讓他們吧。」甚至到當代面對土地正義的問題時，面對青年之間越來越激昂的憤慨，有時長輩們還是「沒關係，就讓他們吧，我們再去別的地方。」如此的溫和、謙遜讓我連結了 Mangudu 的另外一套意義，「尊敬，敬畏，屈從；害羞，客氣，羞恥」（曾思奇 2008:341-342）或者「禮讓」（方敏英 1986:106）如此的「屈從」、「禮讓」是歷史過程中發生太多不平等的流血、傷害造成的？或者是更深

刻的文化觀念使然？黃宣衛的「異族觀」提供了另外一種視野，面對 Pangcah/Amis 社會中許多接納優勢異族例如：日本人、漢人的文化元素並轉化為我族的現象，黃認為這是阿美族本身有傾向於接近、學習優勢者的概念。將 Mangdu 與向外族學習的社會現象做連結似乎仍有相當大的空間進行銜接，可能不是本論文目前能夠完成的目標，在此提出一項假設與可能，有賴於日後的發展。





## 第八章 結論與作為另一段的開始

「豐年祭」作為當代 Pangcah/Amis 人族群意識彰顯的意義已為包括張慧端（1995）、謝世忠（2007）等研究者注意，但研究者並未意識到的是在祭儀、節慶之外，到底是怎麼樣的動機引發或觸發族群意識在參與的過程中生成，進一步說以往研究者面對豐年祭活動時，著重的在於祭儀的形式與象徵意義或者當代人群返回-移動的意義，但對於「人」在其中到底扮演了什麼樣的角色卻無從理解，蔡政良（2010）是少數提出以「遊戲」概念作為思考祭儀展演過程中，使過去與當代產生連結，人群之間產生交融，本論文與之持有類似的看法，認為當代情境下異質多元的族人在此場域中的匯聚，祭儀本身以及祭儀之外的場合-「玩」是串連起各種文化元素、社會關係的方式。而在「玩」的背後，更深層的心理作用是什麼？為什麼要「玩」則是本文希望探討的另一個目標，而我認為這個目標與「Manako Pangcah」（何以為人？何以為阿美人）之間具有相當深切的關連。

論文以四個部落：花蓮縣光復鄉馬太鞍-Fata'an、花蓮縣豐濱鄉港口 Makotaay、臺東縣關山鎮電光-Kaadaadaan 與新福里四個部落的豐年祭場域作為觀察、比較的場域。在這四個部落中原就隱含著第二章所說明的文化上地域性的差異，北方與南方之間在祭儀上存有軍事與農事歡慶兩種不同的意義，祭儀性質歷經日治以前「獵首-小米-男子年齡階級」的主事焦點為國家與基督宗教禁絕再復振的過程，而逐步轉化為「節慶」與「族群認同」的意義，但在形式上-包括樂舞、結構上仍具有相當大的差異。

若姑且將 Pangcah/Amis 人社會作為「一個族群」<sup>102</sup>檢視其在歷史中的發展，可以看到一個逐步邊緣化的過程，四個部落各自擁有不同的區域特質、力量進入

---

<sup>102</sup> 「阿美族」概念的建構是日治時期以來國家與民族學學者「力量技藝」（Power Technique）展現的結果，在此之前族人以部落、氏族、服飾系統等地方知識作為辨識我群與他群的指標，換言之與今日不同族屬的人群與文化亦可透過當地人的意識型態被歸入「我群」的範疇，相對的，說同一類方言的人亦有可能因生業、禁忌等地方知識的概念被歸為「他群」。

的方式以及過程，在同樣歷經變遷的架構下，展現了共同與差異的現象。首先，四個部落的「豐年祭」在當代都具有高度展現自我族群身份的意味，復振後的豐年祭成為「民俗活動」而不僅是「宗教活動」<sup>103</sup>，並且在國家的「安排」<sup>104</sup>下「豐年祭」成為「阿美族的代名詞」。在四個部落中，馬太鞍與港口都有相當數量的觀光參與，不同的是港口仍然堅持祭儀中的禁忌性與部落的主體性，觀光客被阻絕於祭典場之外；而馬太鞍在我感受上則一直與國家進行協商-妥協，觀光客、政治力的問題反覆被提出、檢討、發生，相對大會祭典場上的雜音，年齡階級總部之間的互訪展現了延續自古老傳統與當代族人藉之凝聚自我，而能以之作為族群認同、部落認同的生成。電光與新福里則呈現截然不同的光景，在區域特性上兩地屬於稻米的專業產區，族人展現的是稻米生產週期之間間隔的歡慶，透過節慶的舉行與參與和過去的祖先進行連結，並且透過一如以往的家戶、親友聚會形式-以及加入旅外的族親作為「回家的日子」，電光在深厚的文化底蘊下面對區域結構的多次再結構，感受到文化傳承斷裂的恐慌，因而透過社區總體營造意圖重新復振年齡階級，以歷史敘事、年齡階級組織作為該部落「文化」的表徵與認同標的。此外，作為新移入的部落，新福里正逐步建構自我的歷史敘事與區域內的社會位置，而其展現素樸的節慶意象是當代諸多 Pangcah/Amis 部落豐年祭的樣貌，面臨與原鄉文化的離散，新福里透過自我豐年祭的舉辦象徵與原鄉建立情感連結的企圖-別於本地的服飾與歌謠傳承；但另一方面新福里也透過聯合關山豐年祭的參與突顯出作為關山地區阿美族人一部的社會位置。

四個部落所顯現的差異是文化形式上的不同與歷史脈絡型塑的現象，同樣的

---

<sup>103</sup> 但這裡必須嚴肅說明的是，即使是在後現代情境下，仍有許多人懷抱著嚴肅而謹慎的宗教情懷面對「豐年祭」中的諸多文化元素。因此，這段話應理解為族人對於祭儀/節慶各種多聲部、多重想像為佳。

<sup>104</sup> 這裡指的安排是指自 1970 年代起以「豐年祭」作為課本上理解「阿美族」的代名詞，進而推展觀光，甚至藉由「七月的臺東，八月的花蓮」的宣傳或給予補助（現金、豬）的方式排序、協商了部落的舉辦時間，規範了「阿美族」與「豐年祭」之間的關係，與阿美族作為國家內部族群系譜「應有」的社會位置。

是作為族群意識與部落認同的凝聚與生成，「玩」表現在展演、戲謔關係、聚會之中。「玩」，或者「跟誰玩」、「為什麼要玩」則涉及了深層的文化意理與情緒邏輯。從日常生活中的換工行為與多音性（複音）歌謠的美學形式展現了「既競爭又合作」、「旗鼓相當」的人際關係，而這樣的人際關係是透過後天不斷的實踐建立，包括男子年齡階級等過去認為具有「先天」的制度與組織<sup>105</sup>。「在苦都要笑」的自嘲與戲謔不僅來自於歷史上不斷被邊緣化的記憶，也反應了對於權力關係不平等的抗議與潤滑，Fangcal 美好是一個 Pangcah/Amis 人理想的生活典型，深層的 Manugdu 情懷面對衝突-苦，使這個社會藉由對於自我的克制、忍耐避免衝突，維持了男子年齡階級的階序關係，而又以正向的笑-戲謔、玩鬧做為彼此溝通、協商的機制，維持了表面上和諧的社會關係。「找尋友伴」背後所蘊含的「旗鼓相當」和「既競爭又合作的型態」似乎也意欲透過個人能力的展現或展演取得集體性的認同，「玩在一起」成為了彼此終身福禍共享的團體，使年齡階級的運作與秩序成為可能。在當代，面對異質而多元的社會情境，「玩」成為了生存的一種策略，不僅是個人的，也是年齡階級傳統的延續以及族群/部落認同的生成機制。

「Mana ko Pangcah」問題的探索至此已回答第二個命題-作為一個阿美人，何以為之。然而面對第一個問題-人之所以為人，仍需要透過人觀等角度進行反思，再撰寫論文完稿的前幾天，忽然意識到過去分析架構上未曾深究的層面，恐懼。豐年祭的意義不僅在於歡慶、男子年齡階級的展現與族群意識的凝聚，其與傳統靈性-宗教/禁忌知識系統無法脫鉤，而這套知識系統卻自日治時期後逐漸斷裂，1980 年代前陸續復振豐年祭傳統的形式過程中，面對「靈-Kawas 力量」時，我個人在一些場合與論文中似乎都感受到一些「恐懼」的蛛絲馬跡，復振打開了什麼？帶回了什麼？似乎仍有持續追尋的必要，而這似乎也回到我研究命題的第一個命題，「人之所為為人」的討論，我目前尚無法解決，仍有待未來的發展與有心人的

---

<sup>105</sup> 以年齡、世代等先天性、生物性作為年齡階級組織的原則，事實上仍須面臨「除名」、「留級」的壓力，而需要透過後天不斷的實踐維繫。

持續關注。



在這裡所看的 所聽的  
所聞的 所講的  
都沒有變  
那個 看 聽 講 吃 聞  
土地 沒改變  
我看的那個 都一樣  
是外面的改變這裡  
變的 Cepo'是因為 Makotaay  
Makotaay 的存在 是 Cepo'留下的  
他的故事 他的名字  
在 Makotaay 說 Cepo'Cepo'不見  
看的是 Makotaay 他還在 Cepo'  
看來看去 Cepo'與 Makotaay  
摸來摸去 Makotaay  
你們 我們 在 Cepo'  
我在外說 Makotaay  
回來在 Cepo'

(拉黑子.達立夫 2006:162)

## 參考書目

Barth, Fredrik

1959 *Political Leadership among Swat Pathans*. Lodon: Tavistock Publications.

Elwin, Verrier

1964 *The tribal world of Verrier Elwin: an autobiography*. Bombay: Oxford University Press.

Geertz, Clifford

1963 *Peddlers and Princes: Social Development and Economic Change in Two Indonesian Towns*. Chicago: The University of Chicago Press.

Kammerer, Cornelia Ann

1988 Territorial Imperatives: Akha Ethnic Identity and Thailand's National Integration. In *Ethnicities and nations : processes of interethnic relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, edited by Remo Guidieri, Francesco Pellizzi, and Stanley J. Tambiah. Houston : Rothko Chapel ; Austin : Distributed by

Keyes, Charles F.

1995 Who are Tai? Reflections on the invention of identities. In *Ethnic identity : creation, conflict, and accommodation*, edited by Lola Romanucci-Ross, George A. De Vos, pp.136-160. Walnut Creek : AltaMira Press.

Lindholm, Charles

1982 *Generosity and Jealousy: The Swat Pukhtun of Northern Pakistan*. New York: Columbia University Press.

Linnekin, Jocelyn & Lin Poyer (eds.)

1990 *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.

McKay, James & Frank Lewis

- 1978 Ethnicity and the ethnic group: a conceptual analysis and reformulation. *Ethnic and Racial Studies* 1 (4) :412-427.

Overing , Joanna & Alan Passess (eds.)

- 2000 *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge.

Sahlins, Marshall

- 2000 Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of “ The World System”. In *Culture in Practice: Selected Essays*, M. Sahlins, pp. 419-469. New York: Zone Books.
- 2004 *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*. The University of Chicago Press.

Steward, Julien H.

- 1955 *Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution*. Urbana: University of Illinois Press.

Wolf, Eric R.

- 1982 *Europe and the people without History*. Berkeley: University of California Press.

方敏英

- 1986 阿美語辭典。財團法人中華民國聖經公會。

末成道男原著；羅素玫主編；何佩儀，黃淑芬編譯

- 2007[1983] 臺灣阿美族之社會組織及其變化：從招贅婚到嫁娶婚。臺北：中央研究院民族學研究所。

巴奈.母路

- 2004 靈路上的音樂-阿美族里漏社祭師祭儀音樂。花蓮：原住民音樂文教基金會。
- 2010 阿美族祭儀中的聲影。東華大學民族學院。

王人英

- 1967 臺灣高山族的人口變遷。臺北：中研院民族所。

王學新/許守明

2000 日治時期東臺灣地區原住民勞動力之利用。族群、歷史與空間:研討會  
論文集(上)。

田代安定

1900 臺東殖民地豫查報文。臺北：臺灣總督府。

包樂史 (Leonard Blussé), Natalie Everts, Evelien Frech 編；林偉盛,康培德譯

2010 邂逅福爾摩沙-臺灣原住民社會紀實：荷蘭檔案摘要。臺北：行政  
院原住民族委員會。

矢內原忠雄；周憲文譯

1985[1929] 帝國主義下的臺灣。臺北：帕米爾書店。

任茹、鄭勝華

1997 臺灣稻作品種的演化過程及分布趨勢。師大地理研究報告 27-45-79。

行政院原住民族委員會

2011 行政院原住民族委員會全球資訊網-原住民人口統計資料。網路資源，  
[http://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?  
CID=940F9579765AC6A0&DID=0C3331F0EBD318C284DA3D97C0347  
5DE](http://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=0C3331F0EBD318C284DA3D97C03475DE)，2011年7月09日。

阮昌銳

1969 大港口的阿美族。臺北：中央研究院民族學研究所。

1994 臺灣土著族的社會與文化。臺北：臺灣省立博物館。

呂憶君

2010 花蓮港口阿美海岸地名的命名特性與敘事。中央研究院民族學研究所  
資料彙編 21:79-115

李亦園等

1962 馬太安阿美族的物質文化。臺北：中央研究院民族學研究所。



李文良

- 1997 林野整理事業與東臺灣土地所有權之成立型態(1910-1925)。東臺灣研究 2:169-196。

李宜憲

- 2000 晚清後山駐軍與民庄的關聯性。臺灣風物 50 (3)。  
2001 晚清後山開府議論之流變。臺灣風物 51 (1)。  
2009 加里宛事件暨加里宛意識之型塑。臺灣原住民族研究季刊 2 (4) :127-162。

李文良等

- 2001 臺東縣史-政事篇。臺東：臺東縣政府。

明立國

- 1997 阿美族多音性音樂之類型研究。中華民國民族音樂學會「南島語系民族音樂研討會論文集」125-142。

林秀美主編

- 1996 阿美族在 Cepo'-花蓮港口部落地方生活文化手冊。行政院文化建設委員會。

林玉茹

- 1997 由魚鄰圖冊看清末後山的清賦事業與地權分配型態。東臺灣研究 2:131-168。

林素珍

- 2001 日治時期阿美族的保甲制度。國家與東臺灣區域發展史研討會(未出版)。

孟祥翰

- 2001 臺東縣史-開拓篇。臺東：臺東縣政府。

杵音文化藝術團

- 2010 馬蘭農耕歌謠風-移動的腳步、移動的歲月。臺東：杵音文化藝術團

拉黑子•達立夫

- 2006 渾濁-Makotaay。臺北：麥田出版。

洪安全（編）

1994 清宮月摺檔臺灣史料。臺北：故宮博物院。

原英子

2009 臺灣原住民的民族邊界之意識化：以臺灣阿美族之宗教行為為例。歷史·文化與族群：臺灣原住民國際研討會論文集 / 葉春榮主編。

原英子；黃宣衛 主編

2005[1999] 臺灣阿美族之宗教世界。臺北：中研院民族所。

陳文德

1987 阿美族親屬制度的再探討:以胆曼部落為例。中央研究院民族學研究所集刊 61:41-80

1989 胆曼阿美族年齡組制度的研究與意義。中央研究院民族學研究所集刊 68-105-144。

陳正祥

1993 臺灣地誌。臺北：南天書局。

許木柱 等

2001 臺灣原住民史-阿美族篇。南投：臺灣省文獻彙編。

曾思奇

2008 臺灣 Amis 常用語綴與動詞詞根手冊。北京：中央民族大學。

黃應貴

2008 反景入深林：人類學的觀照、理論與實踐。臺北：三民書局。

黃貴潮

1990 阿美族歌舞簡介。臺灣風物 44（1）。

1998 阿美族傳統文化。花蓮：交通部觀光局東部海岸風景管理處。

黃宣衛

1989 從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性。中央研究院民族學研究所集刊 67:75-108。

2002 關於阿美族研究的若干省思:從康培德「殖民接觸與帝國邊陲」一書談起。東臺灣研究 7:165-174。

- 2005a 國家，村落領袖與社會文化變遷。臺北：南天書局。  
2005b 異族觀、地域性差別與歷史：阿美族研究論文集。臺北：中研院民族所

黃宣衛等

- 2002 臺東縣史-阿美族篇。臺東：臺東縣政府。

黃貞瑋

- 2009 文化展演與認同：馬太鞍阿美豐年祭的傳統與現代。國立暨南國際大學人類學研究所碩士論文（未出版）。

康培德

- 1999 殖民接觸與帝國邊陲-花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷。臺北：稻香出版社。

莊順統

- 2007 阿美族原住民政治參與之研究－以花蓮縣光復鄉為例。國立臺灣師範大學政治學研究所在職進修碩士班碩士論文（未出版。）

張瑞津、石再添、楊淑君等

- 1992 花東縱谷南段河階的地形學研究。師大地理研究報告 16:27-57。

張瑞津、石再添、楊淑君等

- 1994 花東縱谷沖積扇的地形學研究。師大地理研究報告 21:43-74。

張慧端

- 1995 由儀式到節慶-阿美族豐年祭的變遷。臺大考古人類學刊 50:54-64。

張萬生等編著

- 2008 電光史火-電光部落文史記錄。臺東：臺東縣關山鎮電光社區發展協會。

葉淑綾

- 2001 母親意象與同胞意理。臺灣大學人類學研究所碩士論文（未出版）  
2009 重思阿美族的年齡階級組織。臺東：東臺灣研究 13:3-28。

劉璧榛

- 2010 從部落社會到國家化的族群：噶瑪蘭人 qatapan（獵首祭/豐年節）的認同想向與展演。臺灣人類學刊 8（2）：37-83。

謝世忠

- 2004 族群人類學的宏觀探索：臺灣原住民論集。臺北：國立臺灣大學出版中心。

謝世忠等

- 2007 移民、返鄉與傳統祭典：北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭參與與文化認同。行政院原住民族委員會。

簡美玲

- 1994 疾病行為的文化詮釋：阿美族的醫療體系與家庭健康文化。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文（未出版）。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著

- 2000[1915] 番族慣習調查報告書-第二冊（阿美族、卑南族）。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 2007[1913] 蕃族調查報告書-第一冊（阿眉族南勢蕃、馬蘭社；卑南族卑南社）中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 2009[1914] 蕃族調查報告書-第二冊（阿眉族奇密社、太巴壠社、馬太鞍社、海岸蕃。）中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

臺北帝國大學土俗.人種學研究室

- 2011[1935] 臺灣原住民族系統所屬之研究。楊南郡譯註。臺北：南天書局。

臺灣省文獻會編

- 1997 日據時期原住民行政志稿（原名：理蕃志稿）。南投：臺灣省文獻會。

臺灣銀行經濟研究室（編）

- 1968 清季申報臺灣記事輯錄。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

劉斌雄等

- 1965 秀姑巒阿美族的社會組織。臺北：中研院民族所。

衛惠林

- 1961a 阿美族的母系氏族與母系世系群。中央研究院民族學研究所集刊 12:1-41
- 1961b 臺灣東部阿美族的年齡階級組織。臺北：臺灣大學考古人類學刊 1:2-9。

潘繼道

- 2001 清代大庄「舊人」臺灣後山發展史。臺灣風物 51 (1)。
- 2008a 國家、區域與族群-臺灣後山奇萊地區原住民族群的歷史變遷 (1874-1945)。臺東：東臺灣研究會。
- 2008b 光緒初年臺灣後山中路阿美族抗清事件之研究。臺灣原住民研究論叢 (3):143-186。

蔡政良

- 2010 玩的現代性：玩、遊、戲宛若都蘭阿美人穿梭時空的路。清華大學人類學研究所博士班論文（未出版）。

駱香林等

- 1983 花蓮縣志。花蓮：花蓮縣政府。

藤井志津枝

- 2001 臺灣原住民史-政策篇（三）。南投：臺灣省文獻會。

羅素玫

- 2005 性別區辯、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式。臺灣人類學刊 3 (1):143-183。

附錄一、日治時期以來形成的 Pangcah/Amis 部落：

時代	原名	現行政區劃	形成聚落原因
1920 年代	Katangka 茄苳腳	花蓮新城佳 林村	日人移工招徠墾殖，現已被徵收為機 場 (Sakizaya 人、Cikasoan 系統)
1945 年代	Kalingan	花蓮新城嘉 新村	原聚落遭天災，土地流失 (Sakizaya 人)
1920 年代	Paypo 北埔	花蓮新城北 埔村	原耕地不足，戰後持續移入 (Sakizaya 人、秀姑巒系統)
1930 年代	Somodalo 順安	花蓮新城順 安村	自恆春移來拓墾
1930 年代	Copo	花蓮市國福 里	原聚落遭天災，土地流失 (Sakizaya、Cikasauan、Tafalong、 Farangaw)
1940 年代	Sinsya 豐川/十六股	花蓮市國強 里	原聚落(三仙河)遭天災，部分族人 遷回 Sakizaya 舊居。 (Sakizaya 人)
日治 時期	Parik 美崙	花蓮市國民 里	原聚落「軍威」闢為軍事用地被徵收。 (Sakizaya 人)
1930 年代	Towapon 花蓮港	花蓮市民意 里	原聚落建港迫遷，再移入建港工人。 (Sakizaya 人、薄薄/里漏人)
1920 年代	Mafowakay 南華	吉安鄉稻香 村	日人移工，戰後再加入草分天災移民。 (Cikasoan 人)
1920 年代	Cikasoan/Miyamay	吉安鄉太昌 村	1920 年 Sakizaya 人尋找耕地 1930 年荳蘭、Cikasoan 人為日移民招 工 1945 年 Sakizaya 人受天災移入
1915	Fanaw	壽豐鄉池南 村	1915 年日人糖廠業務迫遷。

1935	Ci Alopalay 壽豐山下	壽豐鄉壽豐 村	日人林場移工
1908	Kiko 溪口	壽豐鄉溪口 村	七腳川事件移民
日治 時期	* <sup>106</sup> Dalik 月眉（含月眉:ci Apaloay、南月 眉:sililasay、崩 坎:sifoloay）	壽豐鄉月眉 村	早期移民離開數百年後，又有南勢群 移民拓墾至此
1900 年代	Fahol	光復鄉西復 村	為 Fataan、Tafalong 交界，原約定不得 開墾，日人設派出所後馬太鞍人進入。
1940 年代	Ci Copoay	光復鄉大馬 村	建立堤防後，Fataan 人移入拓墾。
日治 初期	Ci Dawasan 上阿德模	光復鄉	原部落因水災造成遷徙
日治 初期	Kalotongan	光復鄉	原為瑞穗族人尋找耕地而至 1932 年有豐濱族人尋找耕地而來
日治 初期	Ci Hafayan 草鼻	鳳林鎮山興 里	由鳳信里（Cingaroan）開墾而來
日治 初期	Cingaroan	鳳林鎮鳳信 里	由 Fataan 遷來拓墾
日治 時期	*Malifasi,Molisaka	萬榮車站一 帶、鳳林鎮 森榮里	日人移工
1944	Cikor 蕃薯寮	壽豐鄉水漣 村	逃避日本人義務出役與經濟壓榨等
日治 初期	*Tomay 鹽寮	壽豐鄉鹽寮 村	Lidaw 人拓墾，後又有日本糖廠雇工 自玉里移來

<sup>106</sup> 前有\*號者為古部落，多因與外族發生衝突後遷徙他處，再日治時期重新建社。

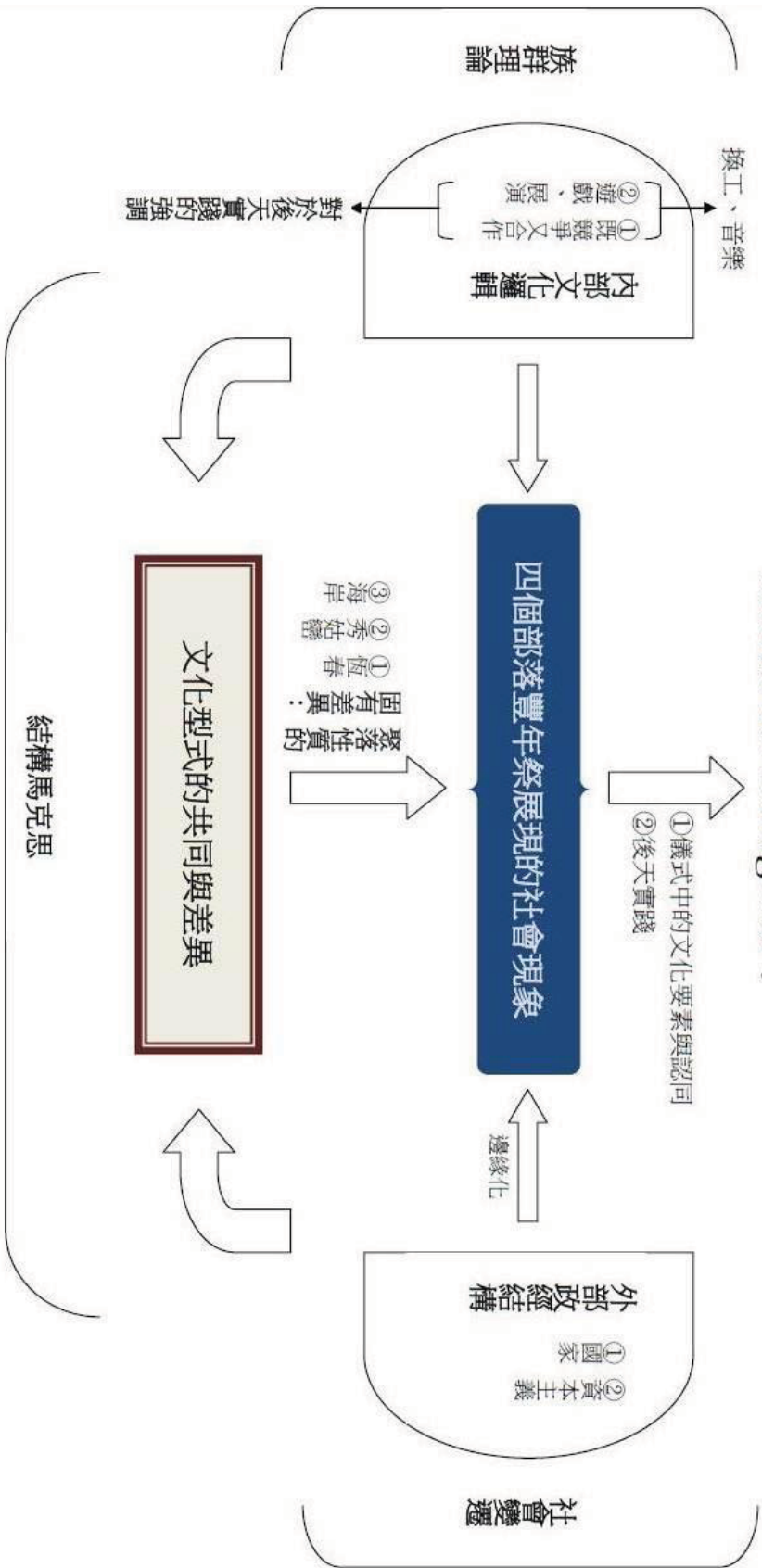
日治時期	*Koyo 高藥	瑞穗鄉瑞祥村	原為古部落，後受外族壓迫離開。日治時期及戰後初期陸續移來拓墾。
1900	*Sapat 掃叭	瑞穗鄉舞鶴村	亦為古部落，與鄰近 Kalala 皆為耕地不足而移來。
日治初期	Takay 三民	玉里鎮三民里	原部落耕地不足
1910年代	Malingpo 萬人埔/萬寧	富里鄉萬寧村	日本人樟腦園雇工在此形成聚落
1930年代	Tikifoy 鐵支尾	富里鄉學田村	來自池上，躲避日人義務出役等。
日治末期	Masataka 白毛寮	池上鄉振興村	由池上大埔移入躲避日人義務出役與宗教迫害。
日治初期	Kalukapuk 大埔	池上鄉大埔村	自池上大埔移墾
1920	Lihekoay 陸安	池上鄉大埔村	自大埔移墾
日治初期	Kakakiray/Haloliya	關山鎮月眉里	鐵路等公共建設雇工定居
1933	*Cihak	玉里鎮長良里	原為古部落，受外族壓迫遷離，有恆春系統移入
1912	*Haciliwan 八里灣	豐濱鄉豐濱村	原為古部落 Faliyol，後因外族入侵離開，日治時期回歸建社。
日治時期	Takumi 下田組	長濱鄉長濱村	日本賀田組會社拓墾招徠
1910年代	Pakara'ac 南竹湖	長濱鄉竹湖村	因外族壓迫自豐濱遷來。
1920年代	Mamola 洞坑/荒野	太麻里鄉美和村	承租日本人製糖會社土地拓墾
日治時期	Takidis	太麻里鄉泰和村	自恆春移入花蓮立霧溪，受外族壓力再移入太麻里。



1930 年代	Sasadakkan 新香蘭	太麻里鄉香 蘭村	因族群衝突，日本人將其移入現址
------------	-------------------	-------------	-----------------



# Mana ko Pangcah ?



附錄二、研究架構

### 附錄三、影像紀錄



圖一、2006年馬太鞍豐年祭 Malikuda（傳統舞）期間，觀光客圍繞於舞圈四周。



圖二、2007年馬太鞍豐年祭階級訪問，左側 Latiyol 至其督導右側 Lafolo 組請益。



圖三、2007年馬太鞍豐年祭前 Latiyol 搭設聚會總部，以具有傳統建築意味的稻草做頂棚。



圖四、2006年馬太鞍豐年祭白天的餘興節目比賽，Latiyol 階級以蛙人操搭配童謠演出。



圖五、港口部落豐年祭每日最後一首樂舞中，傳統領袖校閱八大年齡階級，以雄壯的舞蹈展現各階級的男子氣概與精神。



圖六、港口部落豐年祭第一日迎靈，男子第四階 Miawaway 儀式性的展演自田間巡邏歸來。



圖七、2011年港口豐年祭男子餘興節目比賽，男子第五階 Malakacaway 表演摔角。



圖八、2011年港口豐年祭期間，因工作或兵役無法參與到最後餘興節目比賽的男子第三階 Palananay 成員，為體現與眾人在一起的情懷，特別先穿上次日的表演服。



圖九、2010 年以成長班文化學習形式復振的電光 Pakarongay 訓練組於豐年祭前向部落報訊。



圖十、2010 年電光豐年祭正式開始，由長老帶領 Pakarongay 訓練組舞蹈，不見中間層的 Kapah-青年。



圖十一、2010年電光豐年祭最後一夜，全員到齊而舞姿壯盛。



圖十二、2010年電光豐年祭最後一日白天於升級入階儀式後舉行的餘興節目比賽，畫面右側架設的為竹砲。





圖十三、關山地區當代青年的農事工作。



圖十四、關山鎮新福里豐年祭活動一隅。