

國立台東大學南島文化研究所  
碩士論文

指導教授：童元昭



研究 生： 何志宏

中華民國九十七年七月

國立台東大學南島文化研究所  
碩士論文



一個海岸阿美部落年齡組織的研究

研究 生： 何志宏 撰  
指 導 教 授： 童元昭 老 師  
中 華 民 國 九 十 七 年 七 月

國立台東大學  
學位論文考試委員審定書  
系所別：南島文化研究所

本班 何志宏 君

所提之論文 一個海岸阿美部落組織的研究

業經本委員會通過合於  碩士學位論文  博士學位論文 條件

論文學位考試委員會：

(學位考試委員會主席)

許功明

黃宜衡

董久明

(指導教授)

論文學位考試日期： 97年7月12日

國立台東大學

附註：1. 本表一式二份經學位考試委員會簽後，送交系所辦公室及註冊組或進修部存查。

2. 本表為日夜學制通用，請依個人學制分送教務處或進修部辦理。

# 博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 國立台東大學 南島文化研究所  
組 96 學年度第 二 學期取得 碩 士學位之論文。  
論文名稱：一個族群的美術藝術組織的研究

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予下列單位：

同意	不同意	單位
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	國家圖書館
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	本人畢業學校圖書館

得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或其他各種數位化方式重製後散布發行或上載網站，藉由網路傳輸，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利(未申請者本條款請不予理會)的附件

## 公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
			✓

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未夠選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：齊  
昭 (親筆簽名)

研究生簽名： 何志寰 (親筆正楷)

學 號： 9300406 (務必填寫)

日 期：中華民國 97 年 7 月 12 日

1. 本授權書（得自 <http://www.lib.nttu.edu.tw/theses/> 下載）請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。  
2. 依據 91 學年度第一學期一次教務會議決議：研究生畢業論文「至少需授權學校圖書館數位化，並至遲於  
一年後上載於學術典藏庫」，  
註：此頁僅存於 2005/02/10

# 謝誌

感謝：

中央研究院民族研究所培訓計畫田野經費補助

指導老師 童元昭 老師，不斷鼓勵我與支持我將論文完成

口試審查委員 許功明老師、黃宣衛老師，對本論文提出精闢的意見與指正

本論文謹獻給 真柄部落

# 一個海岸阿美部落年齡組織的研究

作者：何志宏

國立台東大學 南島文化研究所

## 摘要

以地緣關係結合而成的年齡組織向來是阿美族文化的研究焦點，然而隨著國家進入與資本主義影響，年齡組織從阿美族文化的中心研究逐漸轉變為與其他社會組織的比較研究。觀察當地的社區生活，年齡組織並非只在豐年祭裡「看得見」，若能釐清年齡組織在社會不同面向存在的意涵，相信對於阿美族社會文化仍具整體性的瞭解。

本論文是研究年齡組織如何在社區與教會之中延續和轉變。整理過去相關的文獻研究，年齡組織的功能在表面上是從部落防禦、勞力策動、轉變為現今的豐年祭籌辦。實際上，在面對新的社會組織進入仍可以看見當地人將年齡組織的概念應用在其中。透過部落祭儀與生命儀禮的分析可以說明社會變遷固然造成對年齡組織的影響，但也帶出了新的社會文化意涵。

以女性加入年齡組織來說，跳脫了過去只限於成年男性的規則，藉由男\女同時參與豐年祭吃豬肉的場合，實也展現了部落整體被納入的概念。此外，分析殺豬到食用豬肉的過程，不僅說明了當地對於活動性質的區辨，亦是體現社會秩序的想法。反之於豬肉，米的生\熟則透露了共食\分食的內在文化意涵。

關鍵詞：年齡組織、阿美族、社區、宗教、豬肉、米。

# **The study of age organization in a coast Amis tribe**

Chih-Hon HO

## **Abstract**

Age organization has been the focus of Amis culture study all the time. Following the entrance of nation and influence of capitalism, age organization has become the compare study, from the central study, with other social organization. By observing community life, age organization is not only “seen” in the harvest festival. It’s helpful for understanding Amis culture, if we can figure out age organization’s meaning in different aspects.

This essay is studying how age organization continues and transforms in community and religion. By methodizing past bibliography, age organization’s function, in surface, has become the preparation in harvest festival from tribe defense and labor instigation. In fact, we still can see that local people apply the concept of age organization in different aspects when they facing the entrance of new social organization. By analyzing tribe ritual and live ceremony, it shows the age organization was influenced by social transition, and it brings the new culture meaning, too.

In the case of women joining age organization, it skips over the regulation of male. By joining the pork-eating occasion, male\female age organizations display the concept of tribe unity. Besides, analyzing the pork-eating from pig-killing not only explains local people’s discrimination in activities, but also performs the idea of social order. Contrasting pork, rice’s raw and ripe illustrates the culture meaning of co-eating and divide-eating.

keyword : age organization, Amis, community, religion, pork, rice °

# 目次

<b>第一章 緒論.....</b>	<b>P.1</b>
第一節 研究動機與目的.....	P.1
第二節 章節架構與研究方法.....	P.3
第三節 真柄部落概述.....	P.6
一、部落形成的歷史.....	P.9
二、從日殖時期到近代的社會狀態.....	P.12
第四節 部落領袖( <i>mayaw</i> 、 <i>kalidang</i> )與社區.....	P.16
一、Mayaw.....	P.16
二、Kalidang.....	P.19
三、小結.....	P.22
第五節 基督宗教.....	P.24
一、基督長老教會.....	P.24
二、真耶穌教會.....	P.27
三、天主教會.....	P.28
四、小結.....	P.30
<b>第二章 年齡組織.....</b>	<b>P.32</b>
第一節 年齡組織的研究回顧.....	P.32
第二節 真柄傳統的年齡組織.....	P.35
第三節 女性年齡組織.....	P.41
第四節 小結.....	P.44
<b>第三章 天主教感恩祭與部落豐年祭.....</b>	<b>P.47</b>
第一節 天主教感恩祭.....	P.47
第二節 感恩祭分析.....	P.49
第三節 部落豐年祭.....	P.51
第四節 豐年祭分析.....	P.65
第五節 比較感恩祭與豐年祭.....	P.66
<b>第四章 親屬與生命儀禮.....</b>	<b>P.68</b>
第一節 婚禮.....	P.68
第二節 葬禮.....	P.71

第三節	當兵.....	P.75
第四節	小結.....	P.76
<b>第五章</b>	<b>結論.....</b>	<b>P.78</b>
第一節	論文研究之結果.....	P.78
第二節	豬肉與米的社會文化意涵.....	P.80
第三節	論文反省與未來展望.....	P.81
<b>參考書目.....</b>	<b>P.84</b>	
<b>附錄一、真柄歷年記事.....</b>	<b>P.88</b>	



# 圖表目次

圖一 長濱鄉地圖.....	P.6
圖二 真柄部落平面圖.....	P.8
圖三 社區發展協會組織架構.....	P.18
圖四 真柄基督長老教會組織架構.....	P.25
圖五 天主教彌撒座位圖.....	P.30
圖六 真柄年齡組織架構.....	P.40
圖七 天主教感恩祭吃豬肉位置圖.....	P.49
圖八 豐年祭吃豬肉位置圖.....	P.53
圖九 豐年祭跳舞隊形圖.....	P.55
圖十 豐年祭檢討會位置圖.....	P.56
圖十一 <i>hinahin</i> 舞蹈隊形.....	P.58
圖十二 豬肉納入整體的概念.....	P.80
表一 男性年齡組織一覽表.....	P.38
表二 女性年齡組織一覽表.....	P.42
表三 三個部落的女性年齡組織比較.....	P.43
表四 殺豬場合的比較.....	P.77

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

李亦園(1957:144)曾經指出：「所謂『部落<sup>1</sup>』…是一個以地緣關係而成立的最基本的社會團體」。石磊更進一步指出：「……一個標準的阿美族部落應該具備：1.集會所 *solalatan*，這是部落的行政中心、教育中心……2.年齡階級組織<sup>2</sup>，這種組織是部落的行政骨幹、軍事組織的骨幹，缺少這種組織，整個部落就會癱瘓。(劉斌雄等人，1965：13)」(引自黃宣衛、羅素玲 2001:196 整理)

以地緣關係結合而成的年齡組織向來是台灣阿美族研究關注的焦點，除了探討年齡組織的維繫、變遷與持續之外，多數學者認為：「現在部落的年齡組織已經失去傳統防禦的功能，國家力量和資本主義改變了傳統部落獨立共食、共作的集體生活」(參考衛惠林 1953,1986；劉斌雄 1965；陳奇祿 1986；陳文德 1990；黃宣衛 1989,2000a,2000b；葉淑綾 2001；蔡政良 2005)。其中葉淑綾(2001:6)更將問題具體化提出：

反省過去學者傾向將年齡階級組織視為具體而微的部落，且傾向家戶外的世界全然是為男子的天下，而營造出部落與家之二分以及男女對立的景象(如

<sup>1</sup> 本文中部落指的是日治初期以前的社會形態，以凸顯當時阿美族各聚落相當程度的獨立自治事實，而社區、社、或村落指的是納入國家體系後之稱。雖然目前真柄已經不足以構成一個「部落」的事實，但是筆者仍沿用當地人口中常說的：「部落(*niyaro*)」，作為區隔「社區」之詞。(參考黃宣衛 2002:230)

<sup>2</sup> 「年齡階級組織」為多數文獻使用的學術名稱，在引用上，筆者遵照學者的原寫。在筆者的田野地裡雖存有「年齡階層名冊」，但是當地人在日常生活中並不使用「年齡階層」，而是會依情境使用「*finawlan*」或「青年會」。在本論文裡，筆者為維持論文一脈的書寫，主要以「年齡組織」為行文，若遇到必要的情境，則改以「*finawlan*」或「青年會」稱之。

小泉鐵 1933)。此種以年齡階級組織看待部落的觀點在面臨現今大量男子離家工作所產生的情況下顯得乏力，也可能對阿美族整體社會文化性質的掌握造成侷限。

面對目前年齡組織限於社會變遷造成阿美族文化研究上的窘境，學者除了提出此問題之外，亦將研究焦點轉移到「家」的研究上面(參考 黃宣衛 1989；陳文德 1990；葉淑綾 2001；羅素攷 2005)。儘管過去學者跳脫了傳統「年齡組織」的研究，開啓以「家」為視野的研究更能代表現代阿美族社會的文化意義，但是仍然將年齡組織的窘境擱置於存而不論的現況。因此，年齡組織的問題仍是值得進一步探討與解決的，透過此問題的思索，反而更能顯現社會組織動態性的一面：

如果年齡組織失去原有的功能與意義，那麼為何現今每一個阿美族部落都還存在這類社會組織？年齡組織存在現代阿美族社會的意義是什麼？部落是否有年齡組織存在的必要性？如果有，年齡組織在什麼場合被突顯？突顯的意義又是如何？

目前多數部落的年齡組織仍保有完整的階級職稱和年齡組名，但是功能與意義上已經有重大的改變。在日殖之前，年齡組織猶如一支防禦部落的軍隊，具有部落事務決策的權力。日殖到光復初期，因應日人對於交通和水田的開闢，年齡組織轉型成為「勞力策動」的單位。光復初期到民國 50 年，年齡組織仍然是主要的勞力群體，但是行動範圍已經縮小到部落內的水田耕作和家屋修蓋。民國 60 迄今，水泥房建造和人口外移消弱了部落對於年齡組織在勞力上的依賴，使得非要到豐年祭才能看見年齡組織的籌備與策動<sup>3</sup>。然而分析單一社會組織的演變並不足以說明變遷的力量在哪裡？「社區<sup>4</sup>」與「基督宗教」亦在不同年代邁

<sup>3</sup> 此時代的變遷仍具地域性的差異而有所不同，本文主要是以真柄部落而論。

<sup>4</sup> 這裡所指的社區是為了挽回聚落社會的生命力，從 1960 年代開始台灣政府在既有的地方行政

入部落的生活之中。探討年齡組織、社區、與基督宗教在不同年代的力量消長，可說明存在於現代的年齡組織並非因為失去傳統的功能而與日常生活完全脫節或是區隔，反過來說，當代的社區生活與教會活動處處可顯露出年齡組織的概念在其中。

## 第二節 章節架構與研究方法

關於本論文的第一章「緒論」，回顧過去的阿美族研究發展本論文的問題意識，文中前半部份從歷史與地方來描述田野地，希望在進入正文之前提供一個基本且具體的部落圖像。中間部分探討兩位不同時期的部落領袖，企圖烘托出現代社區的框架。後半部份描述當地的宗教分佈，基督長老教會與真耶穌教會限於教義的規範，先後拒絕參與豐年祭活動，亦是當地信仰人數較少的兩個教會。反觀支持傳統活動的天主教是目前是當地多數人口信仰的教會，在教會彌撒裡處處可見得年齡組織的概念，並在部落豐年祭前一天舉辦天主教感恩祭。論文的第二章「年齡組織」，從過去既有的文獻探討出發，旨在說明當地年齡組織從傳統到現代的變遷情況，以及女性以何種形式加入年齡組織之中。在文末，透過三個部落(贍曼、都蘭、真柄)的比較，分析真柄女性年齡組織擁有獨立的組名和更換名字的禁忌，加上在部落裡是一個獨立承辦活動(母親節)的單位，突顯了女性年齡組織是獨立於男性年齡組織之外的社會組織，而非委於男性年齡組織之下。論文的第三章「天主教感恩祭與部落豐年祭」，透過這兩個祭儀的觀察，清楚呈現了感恩祭是以「鄰」為聚集單位的活動，反之，豐年祭因為「女性年齡組織」的加入得以將「整體部落」納入的概念體現。另一方面，比較兩個祭儀的在經費上的統

---

單位之外，推進新的地方單位「社區」。從字面上來看社區是自成一個小小社會的地區，在這個小社會中文化、產業、經濟、教育、公共行政等均形成對外自主、對內互助合作的體系。1965年「社區發展」被當作福祉政策而提出。1968年內政部提出「社區發展工作綱要」，1983年和1991年分別加以修正。1991年的改定則將社區組織規定為人民團體的社區發展協會。(內政部統計處，網路資源)

籌，強調感恩祭是專屬於「部落內」的祭儀，與「對外公開」的部落豐年祭區隔。論文的第四章「親屬與生命儀禮」，有別於豐年祭以年齡組織為聚集的單位，家族凝聚較強的生命儀禮(婚禮、喪禮、當兵)則分別必須藉由「血緣」與「地緣」關係來聚集人群。此外，分析殺豬的過程到食用豬肉的座位安排(seating arrangement)，不僅表達了當地人對社會秩序的展現，亦可以看出當地人對於活動性質的區辨。論文的第五章「結論」，綜合前面四章的討論。首先，強調「傳統社會組織的思考」與「殺豬秩序的展現」讓當地人得以面對外來社會新事物的衝擊(西方宗教與社區發展協會)。其次，縱觀女性年齡組織遵守組名更換的禁忌和參加豐年祭食用豬肉的場合，突顯女性年齡組織是一個獨立的社會組織，與男性年齡組織一同被納入部落之中。接著，延續近代學者提出「家」更適合代表阿美族社會文化的研究。從當地稻米栽種、收割到食用的過程來看，反而突顯了「家」是獨立的「分食」單位。反之，「豬肉」跳脫了「家」而以男女年齡組織為單位，更能代表著部落「共食」的整體。進一步推論米的「生\熟」亦代表著「共食\分食」的社會文化意涵。最後，筆者提出從廣播延伸至年齡組織的思考，舅舅(faki)對於外甥在年齡組織教養上的意義，可能是未來當地值得發展的議題。

關於研究方法，筆者在研究所期間習得人類學相關知識與訓練，論文資料來源主要是田野調查的參與觀察。在 2005 年第一次參加真柄的豐年祭之後，對此地留下深刻印象，決定日後展開對真柄的研究。除了陸陸續續參加當地的儀式活動外，直到 2007 年 2 月 ~ 6 月，筆者在三間國小擔任實習老師才真正算是和當地人有每天頻繁的互動。在擔任實習老師期間，筆者透過學生的認識逐步瞭解每一家戶的親戚關係，也藉由送學生回家後家庭訪談的機會，介紹自己給當地人認識。在與當地的關係逐漸熟絡之後，筆者開始受邀參與地方性活動，如：當兵、婚禮和喪禮。然而這段期間和當地人的主要互動仍是侷限在學生與家長的關係連絡，尙未能稱上一個完整的田野調查。故筆者於當年 7 月 ~ 9 月住進田野地的朱家，開始進行系列性的深度訪談。由於先前擔任實習老師的接觸，當地人對於筆

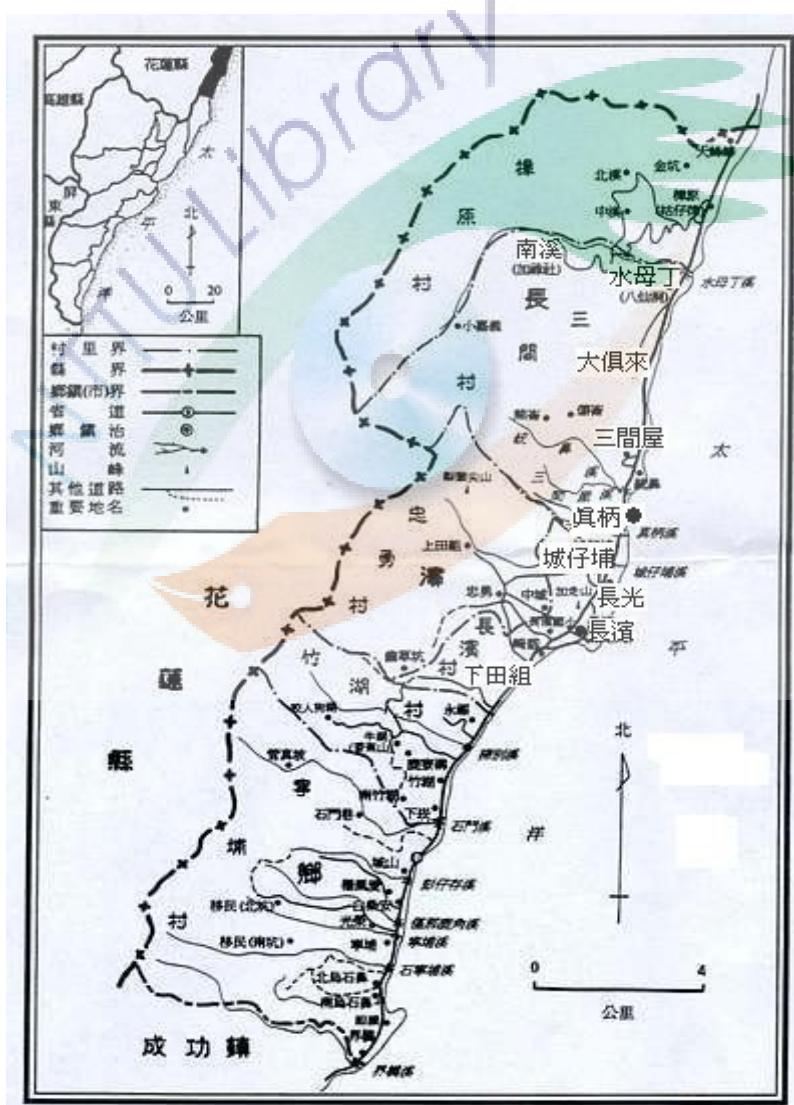
者的認識直接跳過了「初期摸索」的階段，使得筆者能夠自然地出現在相關活動場合或是家屋裡，同時訪談也能夠很快進入欲詢問的核心。唯一較困擾的一點是當地人對於筆者身分的認識多半停留在學校老師的位置上，筆者在田野期間遇到當地人最常被問到一句話是：「老師今天沒有上課唷?!」。這樣的身份混淆讓筆者在訪談之前必須重新介紹自己是以研究生的身份進入入田野，待當地人理解之後，亦非常樂意提供相關資訊給我。扣掉前前後後活動的參與和實習老師期間，真正的田野調查時間是 90 天。

真柄在目前尚未有正式的論文研究出版，有賴於鄰近部落的研究，如：長光(張麗美 2005)、烏石鼻(葉淑綾 2001)、宜灣(黃宣衛 1989；1991；1997；2000a；2000b；2002；2005)、膽曼(陳文德 1986；1990；1999)、石溪(未成道男 2007)...等，這類海岸阿美<sup>5</sup>的文化研究涵括了社會組織、宗教變遷、國家影響...等，讓筆者獲得大量的參考資料，也是在進入田野之前最好的基礎平台。除了閱讀已出版文獻以外，筆者收集地方上的已出版\未出版品，例如：會議紀錄、個人日記、碑文、地方誌、私人研究、活動計劃書、照片、影像、婚喪請帖、教會週報表...等。透過既有文獻的閱讀與地方資料的收集，筆者發現當地人的現代生活充滿社區規範與基督教義，但是仔細端詳又可以見得年齡組織的概念存在社會生活的諸多面向。因此，本論文是以年齡組織為主軸，透過田野調查、深入訪談、和文獻閱讀，相互佐證彼此間資料可能性，企圖說明當代年齡組織在社區與教會的延續和轉變。儘管田野收集與文獻資料仍有所出入，例如：過去文獻強調同一個年齡組員在婚禮和當兵皆會出席幫忙並且同桌共宴(陳文德 1990；黃宣衛、羅素玖 2001；蔡政良 2005)，但是筆者在當地卻未能見到這樣類似的情況出現。因此，筆者於活動之中求證不同年齡層的族人，企圖釐清究竟這樣的現象是地域上的差異抑或是有歷史脈絡可循，待當地人進一步解釋之後，仍可以獲得較貼近當地的想法和思考，而完成此論文。

<sup>5</sup> 移川子之藏等人(1935)以地域性差別分類：南勢阿美(北部)、秀姑巒阿美(海岸山脈以西的中部)、海岸阿美(海岸山脈以東的中部)、卑南阿美(新港以南至台東平原間)、恆春阿美(屏東、恆春一帶)。真柄在地域上屬海岸阿美。

### 第三節 真柄部落概述

真柄(*Makrahay*)位在台東縣的長濱鄉，長濱鄉是台東縣最北的鄉鎮，北緊鄰花蓮縣豐濱鄉，南接台東縣成功鎮，本鄉在花東海岸上，北起大鋒峰，南到界橋，由城仔埔和石坑溪沖積而成。長濱鄉轄區自北而南有樟原、三間、長濱、忠勇、竹湖、及寧埔…等六個村。真柄屬於三間村最南端的部落，是該村的1~5鄰，北起依序有：三間屋<sup>6</sup>、大俱來、水母丁、南溪…等部落，南邊是包含城仔埔、長光、下田組…等部落的長濱村(圖一)。



圖一、長濱鄉地圖。(翻印自黃宣衛、羅素玖 2001:68)

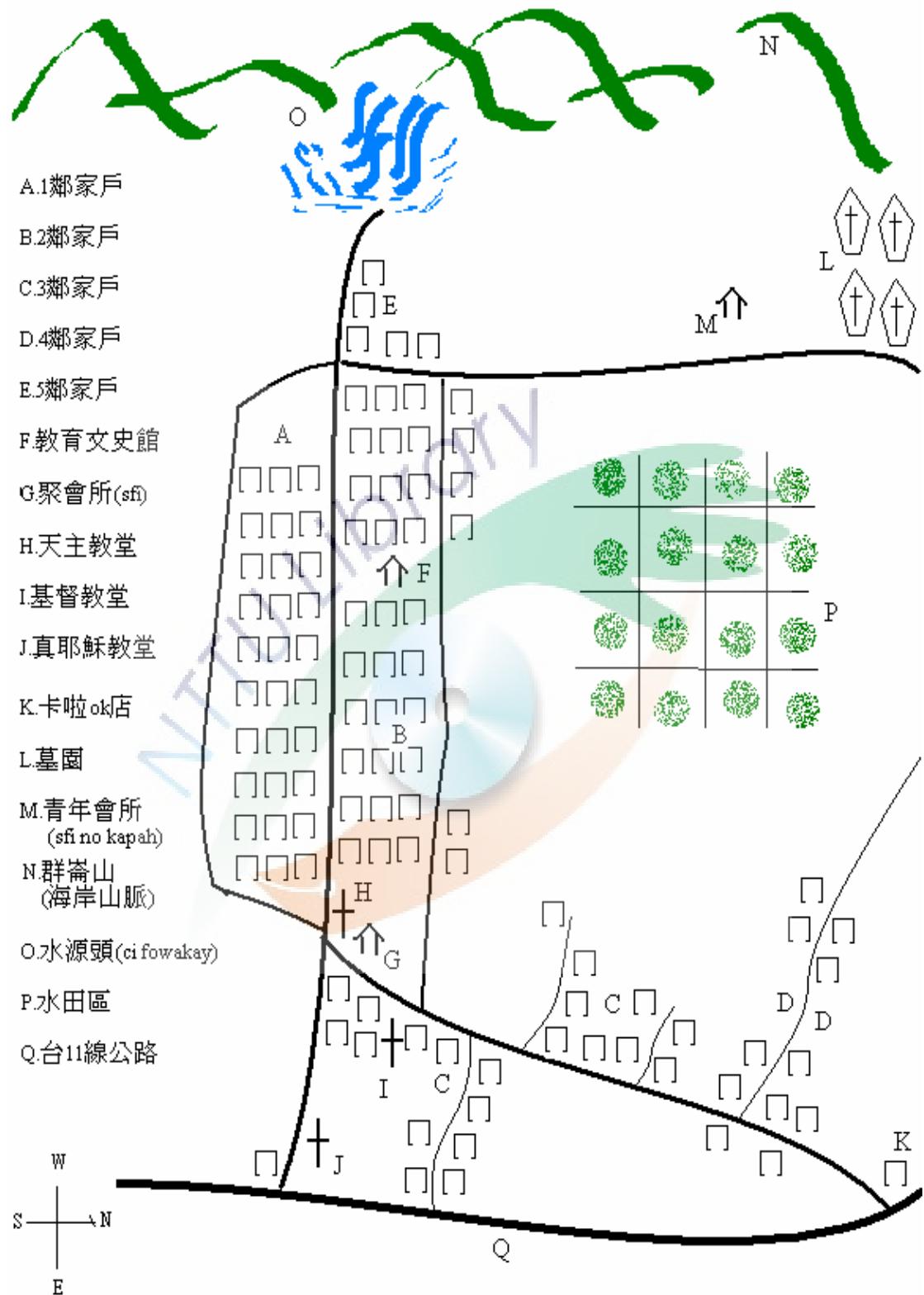
<sup>6</sup> 設有三間國民小學和三間派出所。

台 11 線公路是部落對外主要幹道，住戶全都集中在公路西邊的坡地上，東望太平洋，西倚海岸山脈，四周環繞大片水田、竹林及旱地。距離部落最近的城鎮是約 1 公里遠的長濱，設有鄉公所、農會、水利會、電信局、郵局、市場…等，是當地人平日前往辦事、採購之地。人口組成上，部落有百分之八十的老年人和小孩，青壯年人口因為工作和教育的緣由幾乎都移居到都市，在當地老人家平日以務農為主。從家戶排列上來看，可以對應到當時的社會背景：1, 2 鄰的家戶與道路是典型的日治棋盤規劃，家戶集中、家戶兩旁有筆直的道路，居於聚會所<sup>7</sup>上方處，是當地人於 1926 年遷移至此最早形成的家戶。約在光復初期到 1981 年(民國 70 年)，3, 4 鄰的家戶因應部落人口增加，分家擴展到聚會所下方處，家戶位置比較不整齊和集中，庭院腹地較大，家戶與家戶間的距離較遠<sup>8</sup>。1981 年迄今，最晚形成的 5 鄰家戶則是在 1~4 鄰幾乎都住滿之後，往水田的方向開拓，位在部落最上方的位置，目前僅有 5 戶人家(圖二)。就部落規劃特點來說，是以聚會所為中心，同心圓向外擴展，依序是家屋、水田、墳墓、水源頭、與山群<sup>9</sup>。

<sup>7</sup> 關於「聚會所」一詞，目前當地人以阿美語「*sfi*」或「*dalu'an*」稱之，中文則是「活動中心」。參考國內多數學者的使用，筆者仍以「聚會所」為主要行文，若遇到特殊脈絡，則加以註釋。

<sup>8</sup> 以筆者居住在 4 鄰的朱家為例，家屋是於 1980 年(民國 69 年)搭建完成。

<sup>9</sup> 老人家說以前部落如果連續發生有人死亡，就會舉辦驅鬼儀式 *misaluwile*。每一家戶都會準備鹽、石灰、和水灑在家門口驅鬼。老人家會集合年輕人晚上 00:00 時拿刺蔥到每一戶家裡去驅鬼。同時在部落的出入口(往長光、往墳墓、往水田、往三間)架上刺蔥或者綁在榕樹上。透露了「墳墓」和「水田」是被族人排除在「部落領域」之外的。



圖二、真柄部落平面圖。(筆者繪)

選擇台東縣長濱鄉三間村真柄部落作為田野的地點，除了個人偏好之外，部落內部性質亦是吸引筆者前往的誘因。根據 96 年戶政事務所的調查，真柄部落目前的住戶人口有 137 戶，人口有 605 人，高達 99% 的住戶都是阿美族人，僅有兩戶的漢人居住於此，加上阿美語為日常用語，較少使用國語和閩南語，部落內部的同質性頗高。除了對於部落內部性質的初步了解，筆者也先後走訪了南邊的長光部落和北邊的三間屋部落，相較之下，仍可以看出真柄部落較具研究價值的面向。位於北邊的三間屋部落擁有較多元的族群居住，除了阿美族以外，還包括了平埔族和閩南人，其中閩南人佔大多數的人口。真耶穌教會是三間屋主要的信仰，因為教義上的禁止，部落關於傳統活動的儀式早已經沒有再持續。相較之下，南邊的長光部落就和真柄部落性質相似許多，同樣是以阿美族為主要居住人口，圍繞稻米耕作而作息，家戶略多達 217 戶。基督長老教會是多數長光人的信仰，許多部落性的活動皆由基督長老教會主導，雖然部落仍然每年舉辦豐年祭，但是由於宗教的對立，參加的成員僅限於不到半數人口的天主教友。綜合其三個部落，真柄部落無論在人口組成、儀式活動、宗教信仰，都要比三間屋和長光具有較多的傳統面向，同時基督教義與社區規範又存在真柄人大部份的生活觀念裡。因此，探討真柄作為一個轉變中的部落研究地點，可以清楚呈現傳統社會組織如何在現代社區與教會的場域裡延續和轉變。關於部落詳細的背景擬從部落形成的歷史開始細談。

## 一、部落形成的歷史

光緒 3 年(1877)，清朝欲開闢水尾(今花蓮瑞穗)至大港口…後林東涯被港口阿美青年勝趁機摔死，清兵乃大舉討伐…阿美族人就在那時沿海邊逃抵今城仔埔西方山坡地上，時約光緒 5 年(1879)，當時城仔埔已有幾戶加禮宛平埔族。(許木柱，1974:20)

根據阿美族自己的傳說，當時通事 東涯 住在 *tsiporan*<sup>10</sup>(今港口村所在地)，此人作威作福，到瑞穗去開會，要港口阿美族青年抬轎去，到奇美附近與阿美人不和，青年將他摔死。其隨從之漢人即到瑞穗去報告，而阿美族青年亦回社告急。當時頭目 *majao apin* 是 *cilagasan* 氏族的族舅，即動員年齡組織，以便應戰，三戰兩勝。*majao apin* 遂成為港口人心目中的大英雄，尤其最後一戰，在港口對面靜浦沙灘上展開，清兵有槍有馬，港口人雖亦有槍但以佩刀為主，但終由清兵援軍越來越多，港口人卻越來越少，最後 *majao apin* 越河率領族人向北逃亡。族人各投其北方之親友，往北逃往丁仔漏、貓公山、新社...等地。(阮昌銳 1969：10)

大港口事件震盪整個東海岸，阿美族人從 *ce'po* 一地四散遷移，有部分阿美族人仍返回，然後遷至稍北的 *makuta'ay*，也就是現在的港口部落，部分阿美族人逃至花蓮縣豐濱鄉、台東縣長濱鄉與成功鎮一帶，「真柄祖先」便是其中的一群。根據老人家的說法，當時真柄的祖先是從花蓮縣瑞穗鄉的鶴岡村、奇美村一帶開始遷移，分別往東遷移到豐濱鄉的新社村南邊、豐濱村和港口村北邊，族人稱此區域為「*Na liyaan*」。

過了一年，清兵要阿美人回 *tsiporan* 居住，並要阿美族男子到加走灣 *kakatsawan*(今長濱)運糧回靜浦營內(今靜浦國校之左側)。回營後，給百餘阿美男子喝酒，阿美醉，清兵關上大門，殺阿美人。當時逃出一名青年，過河通知，族人又散，紛紛向南、北遷移，自此之後，港口部落就衰弱了。(同上引 1969：10)

<sup>10</sup> 大港口阿美族人認為他們的聚落應該稱為 *ce'po*；*tsiporan* 是來自閩南人用閩南語音稱呼 *ce'po* 這個地方。

在受到清兵的攻擊之後，真柄祖先首先南遷到台東縣長濱鄉三間村的南三間屋橋一帶<sup>11</sup>，此地區因為緊鄰南三間屋溪，汲水方便，族人就在此定居，現今當地人稱此地區為「舊部落(*Na niyaro'an*)」。但因為南三間屋溪經常間接性的枯竭，故族人亦將舊部落命名為「*Makrahay*(馬稼海)」，意指經常沒有水的地方。因為缺水的關係，族人又移居到群崙山腳下腹地較廣的馬海溪邊，位在現今部落西邊往高處的山腳下，現今真柄當地人稱此地區為「舊家(*Na loma'an*)」。

東海岸阿美族主要來自大港口、納納與奇美三社，現以大港口來得占多數，係由 *pacidal*, *sadipogan*, *monari*, *cilagasan*，等氏族所組成，初分成二社，一稱 *takoliyaw*、另一稱 *ciwkagan* 即石坑，在今馬稼海溪與石坑溪上源，及上田組部落北方的山麓，約 60 年前，日警為便於治理，另二社人遷移至今海岸公路旁。(黃宣衛 1991:25)

1926 年，日本人為了便於管理，將族人搬遷到下方靠近海邊的坡地居住，其中一批族人搬到「石坑」，也就是現在的長光部落，另一群族人則搬到現在居住的地方--真柄。當時族人剛到真柄的時候，長有許多「春不老」的植物，族人稱此地為「*cimuyan*」，意指一種韌性強，又有藍色果實可以吃的樹。然而真柄部落的母語為何不是稱 *cimuyan* 而是 *Makrahay*，是因為外地人認為居住在 *cimuyan* 的人是從 *Makrahay* 來的，所以稱部落為 *Makrahay*。昭和 12 年(民國 26 年)又自高砂族的社名--雨衣之意，以日本語的近音將 *Makrahay* 改稱真柄。根據老人家的報導，目前真柄至少有六個氏族(*ngasaw*)，分別來自：貓公山的 *sadipogan*(鳥巢氏)、*cilangasan*(高山氏)，是部落裡最大的社群；另外，還有從豐濱來的 *tsupele*(木炭氏)，*monari*(茅草氏)；以及從水璉來的 *civilian*(水蛭氏)。

<sup>11</sup> 也有少部份族人遷移到最南端的膽曼部落。

## 二、從日殖時期到近代的社會狀態

真柄在日殖時期的社會狀態，可從 1895 年日本領台談起。當時日本人急欲開拓東部海岸對外的交通連結，以微薄的工資強迫東海岸阿美族人在距離當地約 30 公里外的台東縣成功鎮興建碼頭、開挖玉里至瑞穗的道路、花東縱谷鐵路…等，因為年輕人開始外出勞動的關係，原本部落共同山田燒墾的生活開始受到影響，最顯著的莫過於勞動力來源和社會組織。受到日人的軍事管理，取代了傳統年齡組織的防禦功能，年齡組織成為日人對外開拓交通的主要勞力來源。1897 年(明治 30 年)，東部地區自台南縣畫出，單獨設置台東廳，「馬加拿咳社<sup>12</sup>」正式受轄於卑南辦務屬的廣鄉 10 區之一，成為政府統治的下屬單位。1909 年(明治 41 年)，長濱的加走灣公學校成立，族人開始步行到學校上課，無論漢人、阿美族人，就讀這所學校都必須繳交學費，因此並非每一位族人都有受教育的機會<sup>13</sup>。自 1910 年起，日本政府頒佈一系列的政策實施，例如：1910 年(明治 43 年)的「土著部落整理區域」、1911 年(明治 44 年)收繳各社原住民之武器。使得傳統以打獵為主的生產型態因而被迫改變為農耕為主，從而增加了原住民對於土地的依賴。國家勢力藉土地的掌控，土地調查、地籍登記、農業技術改良與產銷體系…等<sup>14</sup>，以原住民生產活動的支配將國家的影響力滲透到部落內部。

1926 年，日本政府將住在舊家的族人遷移到真柄，大規模地督導族人由一年一作的小米種植改為一年兩作的水稻種植。1941 年(民國 30 年)美國正式對日本宣戰，處於戰爭階段的日本政府非常害怕軍隊沒有糧食可以吃，壓榨農夫的米稅，族人自己栽種的稻米幾乎所剩無幾，平常仍是以蕃薯稀飯為主食。從那時候開始，原本以開拓對外交通為首要勞力的年齡組織，逐漸轉變成為部落內部的勞

<sup>12</sup> 譯自 *Makrahay*，真柄在日殖的名稱。

<sup>13</sup> 參考 李雄揮(2001:32)。

<sup>14</sup> 參考 孟祥瀚(2002:121)。

力動員，例如：水田開闢、家屋修蓋、道路修闢…等。戰後 1954 年(民國 43 年)，真柄部落的水田曾經多達 120 多公頃，放學後的小孩立刻回到部落放牛、幫忙農務，無論是插秧或收割都是家庭親戚一起幫忙，俗稱幫工(*papaliw*)。當時招贅至女方家的年輕女婿是家中主要的勞力來源，男子是否忠實於耕作成為老人家挑女婿首要的思考。KC(男，62 歲)說：

以前男生第一天嫁到真柄，雞叫的時候就要去看水田裡有沒有水，看不到就要用摸的，如果沒有水，稻子就會生病。另外是要預防有人盜水，以前的人會用石板隔住水流。像下大雨的時候會成災，有人就會隔離流水到別人的田裡，那就怪你自己懶惰、不去顧田。

當時一年兩期的水田稻作已經是真柄主要產業經濟活動，第二期因為水源短缺的關係，當地人普遍不栽種。在休耕期間並不會栽種其它替代作物，而是利用時間修繕屋瓦，或是到菜園裡種菜，因此稻穀的收成是當地人主要的收入來源。1966 年(民國 55 年)以後，藉由機械設備的補助，以往的幫工情形不再復見，部落的人開始外出就業、開創生意，陸續將水田變賣。根據筆者的調查，真柄仍保有 90 多公頃屬於族人的水田，平均每一家戶約佔有 3 分~2 甲地不等。目前當地人普遍栽種再來米(*dipus*)和糯米(*hakhak*)<sup>15</sup>。糯米的價值在於儀式慶典(結婚、當兵、喪禮、豐年祭)的場合食用<sup>16</sup>。沒有選擇稻米是因為稻米太過黏膩而且必須使用碗裝盛，太過麻煩。而糯米則只要用手握緊就可以像飯團一樣食用，比較方便又適合量多的烹煮，並且經過敲打(*midalik*)之後又可以成為糯米糕(*dulun*)，適合上山工作時攜帶。但是糯米在市場的價值並不高，因為糯米收成後米粒較小，價格不好，栽種又不易，若遇到風大的季節或颱風，糯米粒很容易就被吹落。所以糯米在栽種比例上會較少，現在有些人家甚至不種糯米，等到家裡有慶典的時候才去米廠買<sup>17</sup>。真柄的水田稻作可從黃宣衛(2005)在宜蘭的研究來加以補述之：

<sup>15</sup> 再來米和糯米區分的方式以秧苗來辨別。當地人在插秧的時候會說 *dipus* 的秧苗或 *hakhak* 的秧苗，同時 *dipus* 和 *hakhak* 也分別代表煮熟的米飯和糯米，未煮過的再來米和糯米都叫做 *panay*。

<sup>16</sup> 米的呈現會因場域不同而代表特殊社會文化意涵，詳見第五章「結論」。

<sup>17</sup> 比例上，過去一甲地會有 7 分是種再來米，3 分種糯米，現在則僅剩 1 分地種糯米。

水稻的大量生產可歸因於：1.可大量生產、一年兩收、品種多，包括在來米、蓬萊米、和糯米。2.沒有像小米來得祭儀多、禁忌多。3.水稻可以買賣，村外所生產的東西(不論是生產用的鐵製農具還是消費性的傢俱或食物)也就比以往更大量地流入村中，也因為這些的理由，村民普遍認為改種水稻後在生活上得到很大的改善。水稻的引進強化了家的獨立性與重要性，卻削弱了村落的自主性與獨立性，呈現出「小米時代」與「水稻時代」的差別。

在真柄，稻米在真柄家戶的獨立性高，各家戶自行栽種、收割、轉賣、和食用，不會分給其他親友，若親友要食用則必須用買的，突顯了稻米是一個切割家戶與家戶之間的經濟單位。日殖時期的土地政策加強了當地人對於土地私有的概念，相對地，在私有土地所栽種的作物也就成為私人財產。真柄改種水田之後，水牛也伴隨著勞力進入部落之內，擁有水牛的數量也暗示著個人擁有的水田面積。至此，水田成為可以買賣借貸的資源，佃農的產生也使得擁有資本的人持續以金錢來購買勞力耕作，開拓更多的土地，造成貧富差距逐漸明朗化，而這些懂得運籌帷幄資本的人主要自於漢人家。有一戶住在長濱的漢人家 HC 在民國 55 ~ 60 年期間提供族人以抵押土地的方式借貸現金，這些現金多用來給出外的子女開創生意之用，後來有些族人無力償還欠債，只好將土地過讓給 HC。筆者在田野期間曾經遇過 HC 到部落裡來丈量土地準備變賣，族人都因為他過去的行為而感到厭惡。相較之下，住在部落裡的兩戶漢人家，儘管同樣和族人有金錢上的來往，相處上則是和睦許多。族人 TT(男，42 歲)提及：

小時候有 2 戶漢人家住在部落，他們都是開雜貨店的。我們小時候會去捉鱧魚苗賣給現在辦桌的那一戶漢人家，沒錢的時候也會去那一家週轉。另外一家被認為是黑店，有一次和老人發生過爭執，因為老闆硬說老人家欠錢，後來老人家可能自己忘了有欠錢，還錢之後就又和好。

目前真柄這兩戶漢人家(KW、LG)已經都不再開設雜貨店。KW 現年 64 歲，跟隨父親於民國 53 年從台南搬到真柄，還沒當兵前就在衛生所當約聘人員，因為語言不通，鮮少參與部落活動。民國 79 年 KW 開始作外燴，每年豐年祭的時候都會奉獻部落一條豬，至今仍有週轉現金的功能。部落是否有活動，KW 家是非常具指標性的地點，因為他家除了籌辦外燴之外，還會免費借給族人露天棚子，所以只要部落有活動的話，KW 家一定非常忙碌。另一家漢人(LG)的雜貨店於民國 74 年由部落領袖 Kalidang 頂下來和太太一起經營，從那時候開始，部落內的婚宴、喜慶都會跟 Kalidang 預訂酒飲。部落還有第三家作生意的是於民國 96 年由族人自行開設的卡拉 ok 店。目前雜貨店與卡拉 ok 店的收入來源主要來自於部落內的族人，店家對於族人賒帳的態度都相當一致，可以接受有工作的族人賒帳，沒有工作的人就不行。根據店家表示，部落的人過去雖然都有過賒帳的紀錄，但是都已經還清了。到了民國 60~70 年代，遠洋漁業急速數增加、都市工廠勞工需求提高、都市建築發展、加上公務人員擴徵，都使得部落由家庭性勞力的水田耕作轉變成個人性的勞力行動，形成新的經濟型態。目前真柄部落內水泥房林立，多數是因為當時遠洋出海或到都市當板模工所累積的財產，後來這一批人自外地回來之後，就在部落裡從事臨時工，而公務人員則依靠退休金生活。就目前真柄的人口結構來看，50 歲以上的族人和 12 歲以下學童占多數，青壯年人口多在外地工作，工作的內容相當多元，包括：汽車銷售員、貨運司機、銀行業務、保險推銷、警察、國小教師、廚師、捷運技工、百貨公司服務…等。

從新一代的青壯年工作內容來看，過去以勞力取向的工廠、遠洋漁業、甚至工地的綁鋼筋和板模不再是族人首要的選擇，取而代之的是強調個人能力與時間佔有率較高的工作。當然這樣的影響與台灣大社會引進外籍勞工有相當大的關係，另一方面，部落開始轉換為社區生活也是不可忽略的面向。下一小節以兩位部落領袖為例，描述二者在不同年代的崛起，實也帶出了部落進入到社區的過程，這過程呼應了族人在 50 年代至今工作性質的改變，以及族人對於部落領袖的期待和社會文化背景是息息相關的。

## 第四節 部落領袖 Mayaw、Kalidang 與社區

Mayaw、Kalidang 兩位部落領袖分別代表了不同條件的個人特質，一位具銜接外在資源的條件，另一位則本身具有生產資源的條件。兩位在擔任部落領袖期間陸續為社區設立了多項建設與組織，例如：聚會所、社區理事會、簡易自來水設施(水源頭)、互助合作社、女性年齡組織...等，目前真柄社區的樣貌可說是與兩位部落領袖具直接的關係。Mayaw 和 Kalidang 皆擔任過社區理事長一職，但是在稱呼上確有很大的落差，當地人稱 Mayaw 為顧問(*komod*)，另稱 Kalidang 為理事長，暗示了當地人對於部落領袖的定義仍會因時代背景的不同而有所區別。

### 一、Mayaw

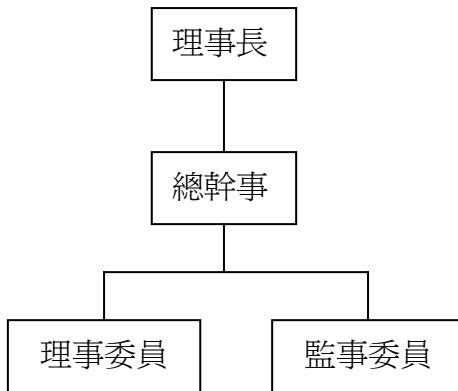
Mayaw，男 73 歲，經歷鄉公所戶政事務所臨時戶籍員一年半的時間，當中有半年的時間在三間派出所擔任戶籍員，後來回到鄉公所擔任辦事員，曾經接管寧埔自來水的工作，一年後辭職。Mayaw 在部落內被稱為顧問，相當於其他部落的頭目，舉凡部落有外賓來臨，Mayaw 是主要接待的人。他的部落知識豐富，是筆者在收集真柄歷史資料的主要報導人，以部落的教育文史館為例，內部收藏的許多舊照片都是以 Mayaw 的家族為主要背景，如：全家福照、結婚照、生活照。在部落裡大家都很尊敬他，經常代表重要的場合發言，關於 Mayaw 對部落的奉獻可從聚會所的爭取開始談起。民國 53 年的時候，聚會所的土地原來是由部落內一位公務人員所持有，後來繼承給他住在三間的女兒。Mayaw 為了以後的活動可以順利舉行，鼓吹部落的人共同出資買下來，但是部落的人都很窮，便轉而求助當時的姚神父<sup>18</sup>，後來姚神父幾乎全額買下，並將使用權奉獻給族人。

<sup>18</sup> 這名姚神父目前住在瑞士，Mayaw 62 歲時去探望過他。

民國 58 年真柄成立「台東縣真柄儲蓄互助社」，是由 Mayaw 和現任天主教傳道人共同推動，目的在鼓勵族人存款以備不時之需，會員共有 280 人，設有 7 名理事、5 名監事、1 名司庫。當初成立的時候，族人只要存款一萬元就可以借貸三萬元，後來因為少部份族人借了錢之後無力償還，現在互助社的借貸只限於存一萬借一萬的規定。另一方面，長濱鄉農會借款的利率要比儲蓄互助社要來得低，使得族人逐漸轉向農會開設戶頭或借貸，現在互助社的會員明顯是以天主教徒為主。

民國 60 年，因應鄉公所要鋪設部落內道路、電線等公共建設的需求，真柄成立「社區理事會」，是社區發展協會的前身，Mayaw 為當時第一任理事長。民國 68 年，Mayaw 代表社區理事會提議向政府申請興建簡易自來水工程，族人稱之為水源頭(*Ci fowakay*)，*fowa* 是湧出的意思，意指湧泉之地，此後 *Ci fowakay* 成為部落極為重要的飲用水源<sup>19</sup>。民國 74 年，Mayaw 競選長濱鄉鄉民代表，擔任第 11~13 屆鄉民代表，並於第 13 屆當上鄉民代表主席。當年他參加部落豐年祭的時候質疑為什麼當男生在聚會所吃豬肉、魚的時候，女人和小孩都沒有參與，這樣如何做一個部落性質的豐年祭，於是當年 Mayaw 向社區理事會提議要成立和男性一樣的女性年齡組織(*fafayi'an no finawlan*)。民國 82 年，社區理事會改名為「長濱鄉真柄社區發展協會」，設有理事長 1 人，總幹事 1 人，理事委員 15 人，監事委員 5 人，其中包含 5 位女性委員。理事長負責統籌社區內外大小事務、召開會議、主持、接收公部門的文案，總幹事負責撰寫活動計劃並予以執行，理事委員出席理事會議，具有投票表決社區重大建設及議題的權利，監事委員負責督導理事會的運作情況(圖三)。當時理事長一職由 Mayaw 的兒子 KT 接任，後來 KT 於民國 91 年調任蘭嶼擔任校長，改由 Kalidang(見下文)接任。

<sup>19</sup> 真柄整個社區沒有公共的閘門，唯水源頭的入口除外。



圖三、社區發展協會組織架構

民國 60~70 年可說是真柄「社區」被凸顯的重要時期，主要原因是部落開始獲得外界的資源，這些資源代替了過去年齡組織所策動的「勞力」。在社區理事會還沒成立之前，年齡組織幾乎涵括了部落內所有的建設工作：水田開墾、家屋修蓋、水井開挖、以及道路開闢。其中道路開闢更是重要的一環，從部落家屋的形成來看，日人僅規劃道路至 1, 2 鄰的家戶還有往水田方向的小路。光復後人口增加，拓增 3, 4 鄰家戶周邊的道路皆為當時年齡組織的勞力。此外，墓園的空間也開始不敷使用，必須要繼續往內部開闢道路增加墓園的空間。因此目前部落內的動線多數是當時年齡組織的勞力策動，社區理事會成立之後主要是翻修這些舊有的道路並鋪上柏油。在飲水方面，部落還沒建設簡易自來水設施之前，是由年齡組織動員開挖水井，這些水井主要分布在 1、2 鄰的家戶，3 鄰僅有一座，呼應日後簡易自來水設施隨著社區發展取代了傳統水井，同時年齡組織代表的部落勞力也逐漸式微。Mayaw 依稀記得：

光復後至民國 50 年左右，部落未婚的男人在白天幫忙家裡的農事，晚上就會到聚會所吃晚餐、睡覺。因為當時沒有自來水和路燈，所以 *miafatay* 成員就要去砍竹子、木材回來燒火，*miladomay* 成員要去水井挑水。有時候哥哥們為了要訓練我們，就會把聚會所裝滿水的大桶子打翻，叫我們再去重新挑水。當上 *pakrongay* 的時候，只要部落裡有房子要翻修或重建，我們就要跑

步去八仙洞拿掛青，去水田割茅草，回來的時候還不能穿褲子，部落裡的女孩子都會偷看。在民國 55 年左右，3 鄰的那一戶人家就抗議聚會所的懲罰太過嚴格，漸漸的年輕人就沒有到聚會所睡覺。

## 二、 Kalidang

Kalidang，男 52 歲，曾任 1 鄰鄰長、社區發展協會總幹事，現為理事長。自當完兵後就到基隆開貨車，後來出海當船員，民國 78 年回到部落。Kalidang 目前在年齡組織裡是 *mato'asay*(老人級)的位階，民國 90~95 年擔任青年之父被部落稱為最強的一屆，一共擔任 6 年之久<sup>20</sup>。民國 96 年豐年祭的第四天，原民會主委獲邀前來共同餐敘，原民會主委並沒有和當時的青年之父坐在一起，反而是和 Kalidang 的組別(*lakohow*)坐在一起。目前和他待在同一個年齡組(*kaput*)的組員都有特殊的身份：KT，Kalidang 的堂哥，是長濱國中的校長，同時也是 Mayaw 的兒子。KU，現任第 14 屆長濱鄉鄉民代表會主席。KL， Kalidang 的妹婿，與 Kalidang 並稱海龍王，是部落最會射魚的兩人。相較於一般族人，Kalidang 擁有的個人資源頗為豐富，筆者在田野期間經常看見他開著耕耘機在部落裡穿梭，是部落唯一擁有耕耘機的人。Kalidang 與太太在部落共同經營一家雜貨店，是婚喪喜慶主要的酒飲供應，同時太太也擔任「台東縣真柄儲蓄互助社」的司庫一職。土地方面，在部落擁有約 3 分的水田地和一塊漁塭，部落在婚喪喜慶的 *paklang*<sup>21</sup> 經常會提供吳郭魚作為食用。舉例來說，筆者在民國 96 年參加部落兩場喪禮的 *paklang* 都是向 Kalidang 購買魚塭裡的吳郭魚作為食用。另外一個更明顯的例子是，在婚禮舉辦前一天的籌備，婚家的 *faki* 在中午用完餐之後以麥克風向大家宣佈<sup>22</sup>：

<sup>20</sup> 正常一屆是 2~3 年。

<sup>21</sup> *paklang* 在阿美族的儀式活動中，是相當普遍而重要的儀節。這個儀節通常在祭儀的最後一天舉行，主要活動時由男人魚撈採集後，所有參與祭儀者一起聚餐，回復到日常生活。學者稱之為“脫聖行事”。(阮昌銳 1969)

<sup>22</sup> 此段話是阿美語發音，透過族人的翻譯紀錄。

各位親友，明天將是婚禮舉辦的日子，以往的習俗都會由部落的鄰居贊助酒飲，往年我們都會到 Kalidang 家裡去預訂，如果有人要贊助的話可以去他家訂購，明天他會負責將預訂的酒飲送到聚會所來，並在禮金簿上登記大家的名字，謝謝。

Kalidang 也是目前聚會所的管理者，擁有鑰匙，三間國小在星期一～五晚上會利用此場地做夜間課輔之用，並繳交夜間使用的水電費給 Kalidang。另外，Kalidang 也是目前社區主要的廣播者<sup>23</sup>，社區內的大小活動幾乎都由他來通知。民國 90 年，部落在 *Ci fowakay* 下方 200 公尺處興建第一個水塔 A，Kalidang 為當時的社區發展協會的總幹事。接著於民國 94 年，Kalidang 擔任理事長的第 4 年，在 *Ci fowakay* 下方 1 公里處興建第二個水塔 B，使得水源頭的水在流入部落前會經過 A、B 兩個水塔過濾和蓄水。真炳人陸續設立 A、B 水塔的原因在於害怕久未下雨會造成水源頭的暫時性枯竭。再者，每當逢年過節的時候(豐年祭、中秋節、或農曆年節)，親友紛紛回到家中，造成水源不足以供應部落用量的情況。特別是居於部落上方 1、2、5 鄰的住戶，因為最靠近水源頭使得流入的水壓較低。

真炳在經歷了社區理事會成立，再到社區發展協會的改制，可以看出外界資源(公部門經費)取代了年齡組織的勞力策動，成為部落內部公共建設的主要來源。以水源頭來說，社區有兩位水源頭的管理員，KF 是負責家戶用的水源頭管理，KB 則負責灌溉用的水源管理。他們的薪水皆由社區發展協會來給付，一個月 6000 元。住戶方面，新住戶要繳交「配合款」5000 元整，舊住戶一個月要繳 100 元的基本水費，兩個月收一次，若用量過多則加收，主要用來支付管理員的薪水和維修設備的經費。另一方面，當地人對於誰來「解決紛爭」一事也有了新

<sup>23</sup> 目前社區內具廣播權的人有三位，詳見「結論」章節。

的想法。<sup>24</sup>約在民國 70 年前後，當地解決紛爭的方式仍是以家中長輩為主導。紛爭可以分為個人性糾紛、和家族性糾紛。個人糾紛包括偷竊、外遇...等行為，主要協調人是當事者的父母和鄰長在聚會所公開協商，懲罰的方式多為賠償一條豬、一條牛或是幾袋米給對方，鄰長的出席也意味著「社區」型態已經顯現。家族糾紛包括：分財產、土地界線劃分不明確，主要解決人是兩家的 *faki*，這一類的糾紛通常沒有懲罰性的問題，而主要在於確立財產的所有權。

民國 82 年社區理事會改制為社區發展協會，理事長成為社區問題糾紛的解決者，無論是個人偷竊問題或是家戶之間的糾紛，都向理事長尋求解決方法。以民國 88 年為例，天主教傳道人放在家門口的船筏引擎遭到偷竊，時過多日一直沒有捉到小偷，後來理事長以廣播的方式請小偷於深夜自行歸還引擎，將會獲得大家的原諒。果然隔日引擎出現在傳道人家門口，事後得知小偷是住在大俱來的人，族人也沒有再向他追究責任，顯然當地人對於懲罰的對象限於社區範圍內的族人，區隔社區以外的人。另外一個家戶糾紛的例子是，約民國 93 年左右，5 鄰的家戶開始搭建，其中新蓋的 B 家因為從隔壁 A 家接水管到自己家裡，使得 A 家的水量減小引來不滿。這件事最後到了社區發展協會作協調，理事長請 B 家拆除原來的水管，自行架設一條水管到家裡，日後 A、B 兩家相處仍然和睦。另外，關於年齡組織內的糾紛仍然是在年齡組織的架構下解決。目前年齡組織內的糾紛幾乎僅發生在豐年祭場合裡，主要解決人是青年之父，賠償的方式多為金錢、煙和酒。以一貫年齡組織的特性，一個成員遭受到懲罰，全組必須共同承擔。以民國 95 年的豐年祭為例：

阿 *yaw*(*malakacaway* 階級)說他在豐年祭第二天晚上開檢討會的時候，遭到 *TL*(*cipo'tay* 階級)毫無理由的指責，認為阿 *yaw* 沒有把下面的人管好，因此阿 *yaw* 就很生氣，隔天就沒有來跳舞。當時 CM(青年之父)就覺得奇怪，於

<sup>24</sup> 關於「解決紛爭」的論述是訪問多位當地人，整理後的資料。

是就叫阿 yaw 來聚會所解決事情，當時 TL 只有倒酒表示道歉，也沒說什麼話，讓阿 yaw 覺得很不服氣，最後兩天都沒有回來跳舞。第四天，TL 因為在青年之父面前摔簿子，結果全部落的 *kapah* 都去家裡圍他，叫他出來道歉，否則要打他。後來整組 *cipo'tay* 的成員被罰一人 500 元，共有 8000 元之多，作為年齡組織的經費。

### 三、小結

在真柄步入社區的過程裡，Mayaw 顯然是與外在力量銜接的角色，他至農專畢業之後，回到部落先後經歷了公務行政，懂得如何利用國家體系的方式，向國家爭取部落建設的經費。他率先成立社區理事會使得部落有獲得公部門經費的窗口，接著申請興建自來水設施，造就族人自行管理水源的責任。日後因為族人對於 Mayaw 的信任，使得他在部落事務的提議更具有力量。特別是提出女性年齡組織成立的先見，早於社區發展協會需要女性加入委員的制度，使得 *wina no kaying* 階級<sup>25</sup>的成員自然成為社區發展協會裡的女性委員群，相較於其他部落，真柄的女性年齡組織更趨於成熟且獨立。另外，翻開 Kalidang 的生命史並沒有顯赫的成就，對於部落歷史的瞭解也不及 Mayaw 來得知識豐富，依然成為部落的重要人物領袖之一。有兩項不可忽略的因素促成 Kalidang 成為當代部落領袖：

1. 年齡組織，年齡組織不僅提供了一個展現個人傳統能力的基本舞台，如：射魚、母語、領導氣質…等，也因為傳統上重視以組(*kaput*)的群體表現方式，使得同組成員(KT, KU, KL)的社會地位亦是幫助 Kalidang 成為部落領袖的推力。
2. 個人擁有資源：當部落仍處於一個半自給的生活型態，Kalidang 擁有的不僅是自己家族的生產需求，同時還包含了部落在日常與儀式的主要資源，突顯了部落在資源上對於 Kalidang 的依賴。

<sup>25</sup> 等同於男性的 *mama no kapah*(青年之父)，關於這部份的細節在「女性年齡組織」章節有更詳盡的描述。

綜合兩位部落領袖的特點，Mayaw 成為部落領袖最大的優勢在於銜接外在資源，Kalidang 雖然沒有豐富的歷史知識和公職經驗，但是年齡組織的同組關係和 Mayaw 的家族關係，讓當地人覺得他具有優渥的人脈資源，特別是彌補公職經驗的遺缺，加上 Kalidang 本身在部落裡具備的資源條件，使得他得以身為現在的部落領袖之一。從部落領袖的稱呼來看，Mayaw 雖然經歷過鄉民代表的公職身份，卻被當地人稱為「顧問(komod)」<sup>26</sup>。其原因是 Mayaw 相當主觀地認為真柄歷史上未曾出現過頭目，他認為頭目是日本時代的「通譯者」，不具權力，部落內部的決策權仍是掌握在青年之父手裡。透過 Mayaw 對於部落領袖的詮釋，目前筆者訪問多數當地人也是自認沒有頭目，若是說有頭目的人便會將對象指向 Mayaw。另外，顧問一詞也被當地人視為請益的對象。自民國 82 年理事會轉型為社區發展協會之後，Mayaw 已經不具有任何行政上的公職，但是關於日後社區的重大建設(AB 水塔、青年會所)，Kalidang 仍會向 Mayaw 報告決定的方式並詢問意見。再從當地籌備豐年祭來看，青年之父在決定五天行程之前都會去詢問 *mato'asay* 的意見，當筆者追問哪一位 *mato'asay* 時，青年之父就會回答：「Mayaw」。

回顧民國 90 ~ 95 年這段期間，Kalidang 在部落裡兼任了青年之父、理事長、和雜貨店老闆三個角色，當地人對於 Kalidang 的稱呼仍是以「理事長」為主，突顯了 Kalidang 的社區背景是被放大的。Kalidang 社區背景被放大的主因可歸於社區內的紛爭幾乎都會向他報備並尋求解決，盡管社區發展協會幾乎掌管了部落內所有的糾紛，但是也有不能所及的地方，那就是外遇。以 JM 的例子來說，JM 與姐姐是家中的兩位女兒，因為姐姐嫁到花蓮的緣故，按照阿美族母方持家的傳統，JM 的丈夫必須入贅到她家。婚後 JM 與他的丈夫先後都發生外遇，但是顧及小孩子感受一直沒有離婚。根據當地人的報導，JM 與她丈夫是部落內婚，

<sup>26</sup> 顧問(komod)一詞乃是源自於日本語發音。另外，KU 為現任長濱鄉鄉民代表，當地人稱他為「代表」。

所有部落的人都知道這件事情，但是像這種事情社區就完全無法管，只能說他們犯了天主教的第 7 戒條不可姦淫。事實上，在部落發展為社區的同時，基督宗教已經先後進入真柄傳教。因此，除了探討社區組織的變遷之外，基督宗教造成當地人的影響亦是不可忽略的面向。下面章節即是在介紹當地的宗教背景與傳統部落之間發生的關係。

## 第五節 基督宗教

真柄目前有三個教會存在，分別在民國 40 年前後進入部落傳教。率先傳入的基督長老教會並沒有因此獲得較多的族人信仰，而最後進入的真耶穌教會則是因為嚴格的生活禁忌使得目前只有少數族人信仰。天主教會是目前最多族人信仰的宗教，最大的主因可歸因於教會與傳統文化密不可分的關係。

### 一、基督長老教會

基督長老教會是真柄最早成立的教會，在民國 38 年的由傳道士進入真柄牧會，當時因為人數較少，真柄尚未設立教堂，所以教友都到南溪一戶姓章的人家裡做禮拜，直到民國 39 年真柄以茅草搭建第一間教堂，才開始在真柄作禮拜。民國 45 年設立第二間教堂在現今的位置，當時仍是以茅草搭建，之後陸續修工為瓦房，直到民國 63 年完修為現代的水泥房。當時的教友曾經高達 100 多人，至今約有 40 戶信仰，每週固定參與禮拜的教友約 30~40 人不等，教會設有牧師 1 人，長老 6 人，執事 6 人。按照台灣基督長老會「教會法規」規定，以牧師和長老組成三種會議來推行一切教會事工，各堂會的叫「小會」，各區域的叫「中會」，與台灣全島的叫「總會」。台灣基督長老教會組織大致區分為小會、中會、總會三個層級，總會之下設有常置委員會，然後其下層組織為各中會、區會、小

會(李粲然 1992：26-29)。真柄基督長老教會屬東美中會下的長濱區會之真柄長老會，下設有小會，是由牧師 1 人、長老 2 人組成，掌理傳道、敬拜、財務、任免掌職等事務，是教會最高行政機構。小會下有長執會，負責執行小會決議的事務，由長老與執事所組成。除了小會與長職會之外，還包括由全體信徒組成的會員大會，會員可以選舉牧師、長老和執事(參見圖四)。



圖四、真柄基督長老教會組織架構。(參考張麗美 2005:59)

CT(59 歲，教會牧師，在真柄已牧會 11 年)表示基督長老教會在民國 38 年初期剛進入真柄牧會的時後相當困難，因為當時的教義是反對族人參加豐年祭的活動，甚至後來教友曾經因為豐年祭的參與和族人發生衝突。近 20 年來，總會開始強調地方特色的發展，教會的立場已經由過去的反對逐漸轉緩為開放但是仍存在一些限制：

教會並不會限制教友是否參與部落的活動，但是希望教友能夠從活動當中獲得啟發，比如說：豐年祭的活動是要強調團結的精神，但是年輕人卻沒有將它應用在出社會工作的精神。基督長老教會注重日常生活規範，鼓勵教友唸聖經，因為母語的聖經要唸出來才會了解意思，無法用讀的，從閱讀聖經裡獲得上帝給予的訊息或指示。我希望藉由教會來提倡社區教育的文化，和現代社會文化同步，我認為社區現在的教育與現代脫節，一方面沒有將古老的精神延續下來，另一方面族人在社會上競爭力也不夠充足。

基督長老教會在真柄的教友人數是第二多，僅次於天主教會，因為教會不再限制教友參與部落傳統活動，加上禮拜的方式以比較歡樂的歌唱來讚頌對上帝的愛，故吸引比較多年輕人和小孩成為教友。此外，在牧師教義的宣導下，教友普遍從事長久穩定性的工作，較少從事打零工的現象，教友對於子女教育的態度也比較積極。基督長老教會在真柄的立場已經從過去完全隔閡的態度，逐漸轉換為協調的合作，目前僅有少數老人家不會參加部落的活動。以 2007 年的豐年祭為例，CT 牧師主持了開幕典禮中午吃豬肉前的帶禱儀式，並與部落一起在聚會所共食豬肉。從 CT 牧師參與豐年祭的開幕午餐行為來看，至少有幾個面向可以分析：1. 部落年齡組與基督長老教會試圖妥協彼此都認同的豐年祭參與，儘管午餐的參與包括了大部分的族人，但是真耶穌教會和少數基督長老教友未前來參加。說明了青年之父對牧師的邀請可能不只是對他的尊敬，也在期待其它少數基督長老教友能夠一起參與豐年祭活動。2. 牧師只參加豐年祭五天行程中的開幕午餐，似乎也代表著他並沒有完全接受豐年祭舉辦的形式，心理上仍是「條件性」的參與，特別是喝酒的行為一直以來是牧師所反對的。然而牧師參與豐年祭的活動是否具有帶頭的作用，不參加的基督長老教友會不會因此而加入豐年祭的活動，則有待日後的觀察。

## 二、真耶穌教會

真耶穌教會，強調信仰宇宙唯一的真神，是最晚進入真柄傳道的教會。民國 47 年 4 月 26 日成立真柄真耶穌教會，民國 67 年設立教堂，是教友人數最少的教會，目前真柄只有 3 戶人家共 6 人固定參與禮拜。由於人數過少，使得星期六禮拜的時候會有從其他地方(忠勇、長光、田組、三間...)的教友一起來參加，教會設有傳道人、教務、總務、財務各 1 位，傳道人居住在長濱，教務、總務、財務皆住在真柄。真耶穌教會對於教友的日常生活規範相當警惕，規範教友不能抽菸、喝酒、吃檳榔，被祭拜過的牲品和未煮過的豬血也都不能吃。教友的日常作息和飲食都非常規律，白天出外工作晚上就在家休息，鮮少熬夜或出外狂歡，對於部落內的傳統活動(特別是豐年祭)也抱持不贊同的態度。S(女，65 歲，真耶穌教友)與 S 的母親(86 歲)，自幼信仰基督長老教會，在民國 46 年離開基督長老教會到真耶穌教會，當時只有 2 戶人家信教，另外 2 戶是從長光來的，她們認為：

離開的原因是因為在基督長老教會沒有得到聖靈，但是真耶穌卻有。因為真耶穌嚴格要求禁止抽菸、喝酒和跳舞，使我們獲得心靈的平靜，侍奉宇宙唯一的真神。還有我的先生 M(男，69 歲，真耶穌教友)，從小就是信仰基督長老教會，後來隨著我轉到真耶穌教會，轉到真耶穌教會之後就沒有再參加豐年祭，但是親戚的婚喪喜慶仍會去參加。

目前居住在真柄的三戶人家除了豐年祭以外，其餘的活動如：部落會議、母親節、父親節、喪禮、婚禮...仍會前往參加。教友堅持不參加豐年祭的主要原因在於他們認為豐年祭的時候，族人們都會喝酒醉然後發生不好的關係。但是在父親節、母親節和婚禮的時候，儘管教友並不因此而喝酒，但是他們仍會前往參加族人喝酒的活動。此參與活動的區別，透露了在教友的觀念裡，豐年祭具有傳統

祖靈信仰的文化意義，而教義上是堅持信仰耶穌唯一的真神，反對其他任何形式的傳說或神話，使得喝酒有可能成為一個表面抗拒傳統文化的原因。因此，若是教友參與豐年祭活動，而真耶穌的教義極有可能遭到挑戰。相較之下，天主教會不僅支持傳統活動，還特定為了豐年祭的來臨，在前一天舉辦專屬於天主教友的感恩祭。

### 三、天主教會

在真柄，天主教是信教人數最多的教會，至今約有 90 戶信仰，每週固定參加彌撒的教友約 80~90 人。天主教約在民國 40 年進入真柄傳教，當時仍是以國語傳教，直到民國 54 年改為母語傳教。內有神父 1 人、傳道 1 人、會長 1 人、執事 2 人、義務使徒 2 人。KM(女，60 歲，義務使徒)記得她的家族是當時教會的第一個種子，KM 說：

當時西方的神父來真柄牧會能夠非常順利的原因在於教會提供了許多地方上沒有的物資，如：奶粉、牛奶、衣服、沙拉油...，星期天下午做完禮拜會準備點心，耶誕節還可以抽禮物。所以當時天主教來真柄牧會的時候就吸引很多族人信教，也有人從基督長老教會改信天主教，現在教友是以回饋的心來參加教會。

天主教剛到真柄的時候就在 KM 的家中做彌撒，日後吸引愈來愈多教友，在民國 46 年於 KM 家隔壁以茅草搭蓋第一間教堂，當時部落還舉辦盛大的落成典禮並留有影像紀錄。民國 57 年天主教開始招收幼稚園班，KM<sup>27</sup>即為當時幼稚

<sup>27</sup> KM 自國小畢業後，即在天主教姚神父的幫助下到台東念褓母學校，學畢之後回到真柄的教會擔任褓母一職。民國 70 年幼稚園政府立案後，KM 分別到忠勇、永福、竹湖任職過，現為真柄天主教會的義務使徒。

園的褓母。民國 77 年 4 月，由於教友的人數快速增加，部落在現今的位置(聚會所隔壁)搭蓋第二間教堂，當時仍是鐵皮屋的建築，至今已經整修為水泥建築。天主教傳入真柄至今，共經歷四任神父，皆為西方人。姚神父為首位牧會者<sup>28</sup>，當時在任期間買下現在聚會所的土地，交給部落族人使用，受到族人的愛戴，至今定居在瑞士，部落耆老每隔四年會前去探望。天主教的教友工作多半是從事部落內外的臨時工、農務、以及開雜貨店，因為工作的機動性質較強，所以面對部落內外頻繁的活動，天主教友自然就成為主要的參與人員，社區發展協會的理監事委員也幾乎都是天主教友。天主教會受到族人接受的原因除了物資上的供應之外，支持部落傳統活動亦是原因之一，KCT(男，67 歲，天主教傳道人)說：

當時神父在牧會的時候就找部落的領袖和年長的人入教，這樣具有帶頭的作用，並且栽培優秀的年輕人當傳道人，像我就是由教會所栽培的傳道人。教會亦支持教友在部落的傳統活動，傳統活動的美德就是團結在一起，所以我們稱豐年祭為感恩祭，在豐年祭的第一天<sup>29</sup>聚集在一起作彌撒，猶如聖誕節、復活節我們也會在一起做彌撒。

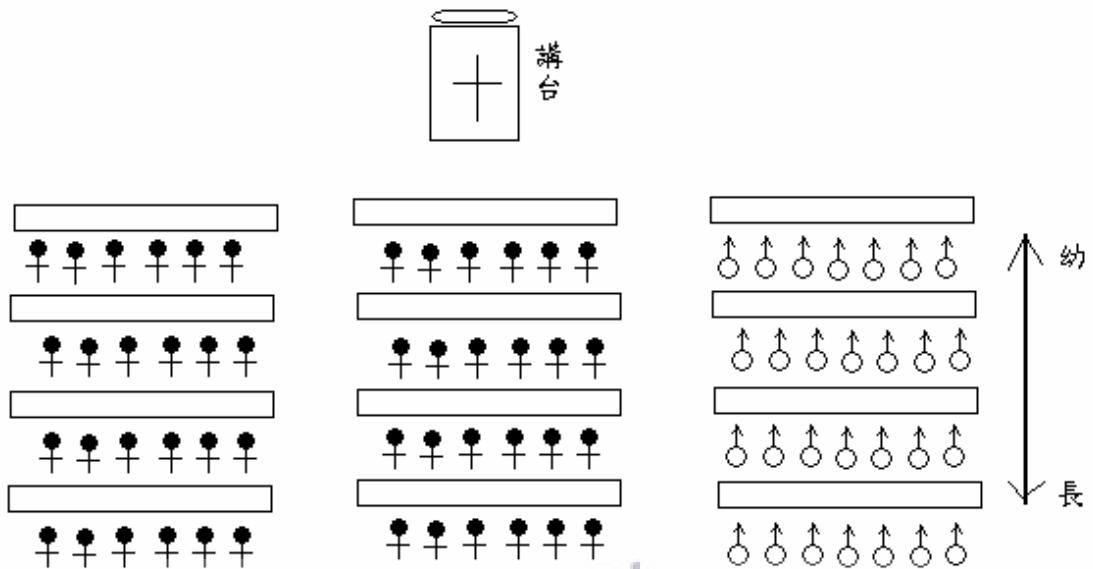
以日常的週日彌撒來看，彌撒的座位安排是男左女右<sup>30</sup>、由長而幼，最年長坐最後排，最年輕坐最前排(圖五)。這樣的座位安排顯然是依照傳統年齡組織的輩份概念。站在傳統年齡組織的觀點，當地人參加天主教彌撒亦是以年齡組的群體參與西方宗教，因為同組的座位是被安排在一起。甚且，在最後領聖餅的階段是以男女分開領取，順序由男生先領然後換女生，最年長者先領直到年幼者，依序往後，此領取方式和年齡組織在領豬肉的順序模式亦是雷同<sup>31</sup>。

<sup>28</sup> 第二任神父為彭神父、第三任為吳神父、第四任為杜神父。

<sup>29</sup> 分析傳道人所說的「第一天」仍需要概念上的澄清，詳見第三章「天主教感恩祭」篇幅。

<sup>30</sup> 以傳道人站在講臺上向下看為基準

<sup>31</sup> 關於部落豐年祭食用豬肉的過程，參見「天主教感恩祭與部落豐年祭」章節。



圖五、天主教彌撒座位圖。(筆者繪)

#### 四、小結

綜觀真柄三個教會的分佈，基督長老教會雖然是最早傳入真柄，同時提供物資上的資源，但是因為早期對傳統活動的反對，並沒有募得多數當地人入教。真耶穌教會傳入真柄至今，刻意與傳統活動保持特定的距離，加上生活規範的約束，使得真耶穌教友是完全不參與豐年祭的少數人口。天主教友是部落的主要群體亦是傳統活動的支持群，因此從天主教在彌撒座位的安排可以看出當地人如何將傳統組織的概念運用在其中，呼應陳文德(1999)：「欲瞭解一個族群的宗教變遷，必須掌握其思想體系或宇宙觀，以及社會組織與結構特性」。延伸這一方面的討論，筆者擬在此討論鄰近長光部落的宗教現況，作為下一章節的引言。與真柄相似，長光基督長老教會對於傳統活動抱持懷疑的態度，天主教徒是傳統的主要提倡者。但是現今長光主要的活動是以「基督長老教會」為機構作為號召，吸引比豐年祭更多的族人參與，教會前的廣場亦成為殺豬、宴客的場所，完全取代了傳統聚會所的功能。張麗美(2005)將此宗教現象歸因於基督長老教會擁有物資、教育、和人際網路...等三個面向的資源。在張麗美的討論裡，固然清楚呈現

了長光基督長老教會歷史、信教的過程以及與傳統發生的衝突，但是忽略了當地社會組織如何回應新的宗教團體的力量，意味著長光部落是處於被動、單一接受西方宗教的進入。有賴於陳文德(1999)與張麗美(2005)兩篇關於宗教變遷的討論，以及真柄天主教的座位安排為例子，提醒我們即使是已經接受西方宗教的當地人，仍是以傳統組織的觀念逐漸踏入變遷之中，而非一腳直接踏進新的組織領域裡。行文至此，筆者已經在最後兩個小節談論真柄的社區與宗教組織，下一個章節即在介紹當地的年齡組織。比較社區與基督宗教，年齡組織是最早存在阿美族生活文化裡，深刻影響當地人對生活的看待。探討傳統年齡組織到現代社區的青年會與婦女會，除了年齡組織的功能、意義持續轉變之外，女性的加入可說是與傳統最大的不同。



## 第二章 年齡組織

傳統上，年齡組織是不包含女性的，所以當文獻裡提到「年齡組織」的時候，就自然和男性連上等號。到了近代(小泉鐵 1933；陳文德 1990；羅素玖 2001)，女性已經以不同形式樣貌加入男性年齡組織裡。但是在當地人的觀念裡，當我們提及：「年齡組織」時，是否包含「男\女」卻是值得商榷的，本章節的篇幅即在探討年齡組織從傳統到現代、從沒有女性到女性加入改變的過程。筆者認為女性進入到年齡組織裡，與社區發展協會的發展有共同的前進軌跡，儘管當地給予男\女年齡組織更社區化的名稱：青年會\婦女會，但是當我們回到當地人在社區的行事脈絡時，卻發現了年齡組織的概念仍然深植於當地人心中。

### 第一節 年齡組織的研究回顧

阿美族的年齡階級組織是專名制的年齡組織，男性經過成年禮進入組織後，與一同加入者接受一個專屬的組名，原則上終生不改變。他們的長幼地位與社會責任隨著全組晉升而循序變更，這個組織以會所為中心，是屬於男人的單性組織，女性被排除在外。(黃宣衛 2000b：47)

年齡組織具備跨地域的共通特性，幾乎所有阿美族部落皆具備像年齡組型<sup>32</sup>這類的行政組織。傳統上的年齡組織代表了唯有男性才能參與的公共組織，是部落的政治中心，亦是部落對外銜接的窗口。階序性架構使得階級與階級之間存在不同的責任和義務。在年齡組織裡看不見個人，賞\罰皆是以「組」為單位，而

<sup>32</sup> 陳文德(1990：106)分析年齡組織的兩個概念：年齡級(age grade)和年齡組(age set)，前者指的是一種依身心的自然狀態而賦予社會腳色的自然區分，但並未具有法人團體(corporate group)的性質；後者則是一種制度化的組織，其成員一旦加入後，終生和其夥伴形成一個群體，共有一些職責，甚至以一個共同組名稱之，阿美族不論其地域性的差異，都是屬於年齡組型。

*mama no kapah*(青年之父)是維持年齡組織在不同層面運作的核心，擔當部落事務的成敗結果。年齡組織是阿美族社會文化不可忽略的面向之一，過去學者對年齡組織的研究，大致可分為下諸論點<sup>33</sup>：

1. 探討、描述年齡組織在該社會所扮演的作用。(李亦園 1957；阮昌銳 1969；劉斌雄等 1965)
2. 解釋阿美族年齡組制度發達的原因或條件(心理的、制度的、與族群關係的因素)。(李亦園 1957；衛惠林 1961；陳奇祿 1986；黃宣衛 2000b)
3. 年齡組制度所呈現的原則和意義。(小泉鐵 1933；李亦園 1962)
4. 年齡組織內部的運作與維繫。(陳文德 1990；李怡燕 2004；蔡政良 2005)
5. 年齡組織與家的關係。(黃宣衛 1989；陳文德 1990；葉淑綾 2001)
6. 年齡組織與西方宗教。(陳文德 1999；張麗美 2005)
7. 年齡組織作為歷史的記憶。(黃宣衛 2000a)

從論點整理看來，初期的研究在幫助我們認識年齡組織的「原型」，強調年齡組織在社會扮演的作用與發達的原因：衛惠林(1961)和陳奇祿(1986)從親屬組織型態的看法說明年齡組織(地緣原則)與氏族(血緣原則)之間有彼此互補的作用，進一步推論年齡組織在部落中的功能、制度與形成，是從阿美族的母系親屬研究延伸到男性在政治地位的重要性。拓展此面向的研究，黃宣衛(2000b)重新回到歷史文獻的整理，強調阿美族年齡組織發達的原因還必須將「族群關係」給納入<sup>34</sup>。到了近期，國家力量與資本主義開始在偏遠部落發生顯著作用，使得學者們必需重新思考年齡組織如何在變遷的洪流中繼續維持與運作。陳文德(1990)的研究將年齡組織放置在政治、親屬、經濟和宗教四個層面來探討年齡組織涉入

<sup>33</sup> 1~3 項為陳文德(1990：127)的整理。

<sup>34</sup> 黃宣衛(2000b)說明日據初期 1910 年，北部群的南勢阿美因為在歷史上受到布農族與泰雅族的攻擊威脅，年齡組織的組織較為嚴謹。反之，南部的馬蘭阿美在同樣的期間因為受到卑南族的保護，年齡組織顯得較為鬆散。

這些場域，帶出了青年之父是在年齡組織是承上(*matoasai* 老年級)對下(*kapah* 青年級)的組別，也是部落中公共事務的決策小組。同時，陳文德耙梳過去學者的研究，提出未來仍需探討的面向，其中「教會進入」與「人口外移」，都是對年齡組織最直接性的影響。接著，蔡政良(2005)將觀點放置在舊傳統轉變成新傳統過程中的文化前提，當地如何轉化、適應、融入現代的社會環境中，新傳統也進一步成為全球化與資本主義的一部份。

過去的研究除了探討年齡組織發達的原因與年齡組織如何在變遷的社會運作外，傳統年齡組織本身所蘊含的社會文化意義亦是學者們關注的焦點。黃宣衛(2000a)說明年齡組織除了傳統的防禦功能之外，創名制的年齡組名亦具有傳統阿美族人歷史記憶的功能<sup>35</sup>。從年齡組織研究的演進，可以看出年齡組織從原來阿美族社會文化的「中心研究」逐漸成為與其它社會組織的「比較研究」，最被常拿來比較的就是阿美族的「家」(參考陳文德 1986；黃宣衛 1989；葉淑綾 2001；羅素攷 2005)。首先，陳文德(1986)主張 *ruma?h*(家)是由姻親關係所結合而成一個獨立、自主的單位，穀倉和祭祀祖靈的場所代表家的經濟自主和祖先聯繫。其次，黃宣衛(1989)將氏族的血緣原則縮小至家庭內部的關懷，說明阿美族兩類社會組織(年齡組織 \ 家庭)在社會上呈現對立性、互補性和階序性三對二元組的關係意義。接著，葉淑綾(2001)說明無論是傳統或現代家屋的內部空間結構，都充滿傳統阿美族母親意象的社會文化意義。最後，羅素攷(2005)由外孫女餽贈小米以及舅舅帶回獸肉的交換儀式，突顯阿美族「家」的關係之核心—兄弟姐妹之關係—由下代往上代的移動，以及具體對立於夫妻配偶關係。綜合上述學者將研究關懷集中在「家」的原因，分別可從下述幾點來看待：1.質疑母系繼嗣原則無法面對

<sup>35</sup> 黃宣衛(2000a：508-531)說明阿美族創名制的制度成為傳統阿美族人對於歷史事件重要的記憶窗口。每一次的命名都有其根據，或是源於當時的特殊背景、事件，或是源於該組曾經發生的特殊事情。因此命名禮可說是整個村落對某件事情的公開認定，一旦組名被決定了，也就成為村落歷史之一部分。透過日常活動(如豐年祭、集會時分豬肉等)的進行，不但組名一再被重複地使用強調，村落歷史也選擇性的被加以記憶。

從招贅婚到嫁娶婚之變遷所產生的現象。2.資本主義與國家進入造成年齡組織衰退。3.年齡組織僅限於成年男性，女性排除在外，不足以將整體部落納入。回顧過去學者對年齡組織的研究，除了提出「家」的研究回應到第 1 點問題之外，鮮少對年齡組織本身的變遷(第 2,3 點)提出新的看法，普遍將年齡組織功能的衰退視為國家力量造成的結果。因此，筆者認為變遷中的年齡組織仍具有研究上的價值，特別諸多學者已經在文獻裡間接提出未來可行的研究方向：(1) 過去的文獻僅說明年齡組織在現代社會失去傳統的防禦功能(黃宣衛、羅素玖 2001；葉淑綾 2001；張麗美 2005；蔡政良 2005)，卻並未進一步探究年齡組織仍然存在於社會的意義，這點可從年齡組織在社區、宗教、與活動祭儀的實踐來觀察。(2) 女性已經以不同形式的團體進入年齡組織之中，加上以年齡組織為骨架的社區發展協會成立，要求必要的女性成員加入，提高了女性族人加入年齡組織的正當性。然而在族人的觀念裡，女性的年齡組織如何形成？是否真正進入年齡組織當中？參與什麼樣的場合？和男性的年齡組織關係又是如何？卻是值得進一步推敲地。探討這兩個問題最終的結果其實也回答了人口外移的年齡組織如何繼續維持，以及年齡組織存在現代社會的文化意涵。

## 第二節 真柄傳統的年齡組織(*finawlan*)

很久以前，阿美族人是居住在洞穴裡面。當時共有 5 個氏族，*cilagasan, pacidal, sadipogan, monari, cikatopay*。其中 *cilagasan* 氏族的 *mareng pawpaw*<sup>36</sup> 發現，我們跟動物不一樣，可以思考，我們是 *tamdaw*(人)，可以站立，因此我們不能像動物一樣躲在山洞裡。有一天，*mareg pawpaw* 很神祕地跑去找各氏族詢問：「你們是不是有遇到一個人說：你們都出來！不可以這樣子躲在洞穴裡面！」，各氏族的 *faki*(舅舅)都點頭，其實那個人就是 *mareg pawpaw* 所

<sup>36</sup> 族人傳說中阿美族人的第一個祖先。

喬裝的。後來 5 大氏族的 *faki* 都到 *ce'po*(出海口)集合，然後 *mareg pawpaw* 逐一指著各氏族的 *faki* 說：「如果以後有人要侵犯你們，我們另外 4 個就會去幫助你，但是我怕你們反悔，因此我們要建立一個會所制度和儀式，讓所有的男人在一起！」，然後 *mareg pawpaw* 依照年齡分出 8 個階級。最後 *mareg pawpaw* 指著 *pacidal* 氏族的 *faki* 說，由你來擔任 *kakitaan* (祭司)，但是 *pacidal* 氏族的 *faki* 推辭了，同樣其他氏族也推辭了，最後就由 *cilagasan* 氏族的 *mareng pawpaw* 擔任，接著大家在 *ce'po*(出海口) *misace'po* (進行海祭)。至今，*makuta'ay*(大港口)的年齡階級制度仍然遵循這 8 個名字，然而 *mareng pawpaw* 最後卻被鯨魚吃掉。(張麗美 2005:29)

根據陳文德(1990：108)整理既有文獻(阮昌銳 1969；衛惠林 1953；劉斌雄等 1965)，阿美族年齡組組名的命名方式，因地域性差異而有三種類型：(1)南勢阿美(今日花蓮縣的壽豐、吉安兩鄉為主)採循環制。(2)中部阿美(以奇美、馬太安和太巴塱為主)是創名和舊名合併使用。(3)南部馬蘭部落，包括大港口以南的海岸阿美群，採創名制。從大港口遷徙至真柄的族人繼續保有年齡組織的文化特色，從組名的命名原則來看，顯然是屬於馬蘭「創名制」。組的命名通常可分成兩類：一是以部落當時的重大歷史事件為組名，另一則是以組員在傳令員級(*pakrongay*)時的特殊行為表現來取名。一個組的命名就如同族人對於組別的認同也是族人對於歷史記憶的重要依據<sup>37</sup>。真柄人對於個人名字的看待並不重要，因為從 *ce'po* 遷出，經歷日本殖民和國民政府遷台，個人姓名被迫不斷的更換，使得個人的名字無法擁有歷史記載或追溯祖源的價值。反觀年齡組的名字便顯得相當重要，年齡組的命名主要是以生活事件所發生的軼事為主，一旦此年齡組在日後經常發生不幸的事件，便會歸因於年齡組的名字取的不好，而要求更換。在真柄就有許多這類的例子，例如：70~71 歲的 *la howad*，他們一開始的組名叫 *la kutid*，

<sup>37</sup> 黃宣衛(2000a：508-531)指出每一次的命名都有其根據，或是源於當時的特殊背景、事件，或是源於該組曾經發生的特殊事情，因此命名禮可說是整個村落對某件事情的公開認定，一旦組名被決定了，也就成為村落歷史之一部分。

後來陸續有人死亡<sup>38</sup>，組員們就自己討論改名字，改成 *la a lock*(坐下來的意思)，但是仍然相繼有人因為從事海上活動而溺水，最後改成 *la howad*(九孔)，希望像九孔一樣黏著石頭不再被流走。另一個例子是 *cipo'tay* 階級的 *la a fan*，最初一開始的組名是 *latufan*，後來因為有成員去世所以改名為 *la'ange*，之後這一群同學因為同時愛上一位女生叫 *a fan*，最終 *kaput* 的名稱改名為 *la a fan*<sup>39</sup>。

男性年齡組織分為兩個階級，老年級和青年級，階級的內部又可細分為不同年齡層的組別，至今共有 38 個組別(表一)，每一個組別隸屬於不同的階級職稱，每一個階級職稱代表特定的功能或權力(利)，其分列如下：*miafatay* 意指取火員，負責挑木材取火；*miladomay* 意指取水員，負責挑水；*pakarongay* 意指傳令員，負責跑腿的工作；*pakarongay* 晉級之後成為 *kapah*(年輕人)，舉凡部落裡所有吃重的、苦力的工作都由他們負責；*malakapahay* 是負責統籌所有 *kapah* 的階級；*malakacaway* 則是幹部階級<sup>40</sup>裡的跑腿、會計、和廣播員，唯有他們擁有廣播的權力；*cipo'tay* 意指帶刀勇士，部落殺豬事宜都由他們行使，傳統上 *cipo'tay* 專門負責殺豬、烹煮，不需要其他的工作；*mama no kapah* 是年齡組織的核心，負責決策、執行的責任；*pakarongay no mato'asay* 代表輩分最小的老年級，若 *mama no kapah* 表現的不好則由他們負責教導；*mato'asay* 意指退休的老人家--老年級，主要提供意見並作為年輕人諮詢的對象。

<sup>38</sup> 當時他們要先去南三間溪河邊做擺渡儀式(*miwutiz*)，用水洗、用火烤身體，然後快步跑回部落，都不能回頭，跑最慢的人可能會被捉走，以隔離往生者。

<sup>39</sup> 後來 *a fan* 這位女生並沒有嫁給 *la a fan* 這一組的男生，而是嫁給另一位漢人，這位漢人在日後一直和 *la a fan* 的組員保持良好的關係，豐年祭時候也和 *la a fan* 的組別一起跳舞。

<sup>40</sup> 幹部階級包含 *malakacaway*, *cipo'tay*, *mama no kapah*。

表一、男性年齡組織一覽表

級別	階級職稱	組名稱	命名緣由	年齡範圍	人數
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lasiwa</i> 九	有一位成員每晚性生活的次數	96	1
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>latikeds</i> 勾釣	有一位成員喜歡勾引女孩子	95	1
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lawutid</i> 龜頭	有一位成員的龜頭破皮	87	1
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lahmek</i> 讚美	不詳	86	1
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lakadule</i> 牛皮	日殖時期的政府規定不能殺牛,所以這組成員只好故意把牛摔死,在日軍面前將牛埋葬後,夜晚偷偷將牛皮挖出來煮	85	2
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>la'lac</i> 退潮	不詳	84	2
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lahigat</i> 屁股有大便	不詳	81~83	0
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>laalofoc</i> 口袋	上山砍木材的時候,成員帶上去的 <i>siraw</i> (鹹豬肉)太多,因此藏在自己的口袋裡	78~80	7
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>latating</i> 吊	有一位成員陰莖長到可以吊東西	76~77	4
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lakemu</i> 打人	有一位成員年輕時喜歡打老婆	74~75	8
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lalangang</i> 石灰	有一位成員去海邊遊玩的時候,被發現內褲裡有白白的痕跡,很像石灰	72~73	5
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lahowad</i> 九孔	組員相繼從事海上活動而溺水,希望像九孔一樣黏著石頭不再被流走	70~71	5
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>laginguy</i> 熟女	這一組的成員喜歡和熟女交往	68~69	4
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>ladahaf</i> 蓋子	有一位成員在豐年祭的時候,辛苦蒸糯米飯要給女朋友吃,所以一直用鍋蓋將糯米飯蓋住,防止被人偷走	66~67	5
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lahongko</i> 風穀	有兩位成員在風穀場爲了一位女孩子爭吵	64~65	6
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>laciymem</i> 初芽	這組成員當時爲了上山救一位漢人,發現這位漢人在尿尿的時候,有類似第二個像小芽的陰莖	62~63	8
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>laciyak</i> 南瓜	這一組成員奉老人家的命去山上找野菜,結果一無所獲,只好以南瓜代替	60~61	6
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lahana</i> 花	不詳	58~59	3
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lawuz</i> 打人	這組成員的的陰莖,在冬天仍然可以大到打人	56~57	3
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lakomaig</i> 柔軟	不詳	53~55	3
老年級	<i>mato'asay</i>	<i>lakohaw</i> 喝湯	這組成員在豐年祭時,偷喝老人家的湯	51~52	6
老年級	<i>pakarongay</i> <i>no mato'asay</i>	<i>latofay</i> 土匪	成員爲了防止漢人來破壞豐年祭的進行,當時像土匪一樣將漢人打成重傷	48~50	2
青年級	<i>mama no</i> <i>kapah</i>	<i>latados</i> 初夜	有一位成員在國中的時候就發生了初夜	45~47	2
青年級	<i>cipo'tay</i>	<i>laafan</i> 小姐名	這一組的成員共同追求一位小姐叫 <i>afan</i>	43~44	7

青年級	<i>malakacaway</i>	<i>lailiili</i> 一粒一粒	十萬稱一粒，有一位成員因爲騷擾未成年少女，賠償人家二十萬，故稱之。	40~42	5
青年級	<i>malakapahay</i>	<i>laswayke</i> 帥哥	這一組的成員都很帥	38~39	5
青年級	<i>kapah</i>	<i>latengiaw</i> 人名	叫 <i>tengiaw</i> 的成員因爲很會追女孩子，因此以他的名字爲組名	36~37	5
青年級	<i>Kapah</i>	<i>laterir</i> 腫包	頭上腫起來的包稱爲 <i>terir</i> ，這組成員都有此特徵，故稱之	34~35	7
青年級	<i>Kapah</i>	<i>laokaw</i> 勃起	這組成員容易有生理反應	32~33	4
青年級	<i>Kapah</i>	<i>lado'ng</i> 耳聾	這組成員在廣播的時候，喜歡假裝沒有聽見	30~31	7
青年級	<i>Kapah</i>	<i>lacogin</i> 倒鯛	倒鯛是一種魚的名稱，這組成員射魚的時候經常射到倒鯛	28~29	5
青年級	<i>Kapah</i>	<i>lafogoh</i> 大頭	這組成員的頭都很大	26~27	6
青年級	<i>Kapah</i>	<i>lalawdet</i> 煙槍	這組成員都喜歡抽菸	24~25	8
青年級	<i>Kapah</i>	<i>laapen</i> 阿扁	晉級那年阿扁當選，故稱之	22~23	6
青年級	<i>kapah</i>	<i>laaowan</i> 海膽	這組成員都喜歡吃海膽	18~21	6
青年級	<i>pakarongay</i>	<i>laliyo</i> 海螺	這組成員都喜歡吃海螺	16~17	6
青年級	<i>miladomay</i>	未命名	負責取水	14~15	3
青年級	<i>miafatay</i>	未命名	負責取火	12~13	4

綜觀年齡組織的階級架構是一個以同心圓發展成的組織(圖六)，當地人稱 *malakacaway*, *cipo'tay*, *mama no kapah* 屬於幹部階級，部落的公共事務主要由這三個階級來籌劃，在行政組織上屬於同一個階層平面。*pakarongay no mato'asay* 與 *mato'asay* 同屬於退休後的老人級，但是青年之父在做決定之前都會詢問老人級的意見，因此幹部階級與老人級可說是部落的行政組織中心，青年之父又是中心內的決策小組。然而年輕人(*kapah*)在升上幹部階級之前則只能接受命令，因此在幹部階級之下。



圖六、真柄年齡組織架構。(筆者繪)

傳統年齡組織的功能從部落防禦到日殖的勞力策動，再到光復後～民國 55 年這段期間，部落外的交通拓展已經不再是年齡組織主要的工作，取代的是部落內的「蓋家屋」。以前一個家住久了，大約 6~7 年就要重新整修一次房子，這時候就會動用到年齡組織。工作的時間有三天：蓋茅草一天、掛青一天、砍竹子一天，*mama no kapah* 以下的階級就要去砍茅草，這些工作會由一位 *faki* 帶著一組 *kaput*(年齡組)去做。*kapah* 會全部帶刀去割茅草，*faki* 負責砍木頭，*pakrongay* 負責挑茅草和準備所有人的三餐。除了年齡組織的成員之外，蓋屋本家的男人也必須要跟著上山去拿藤心。晚上大家會在山上席地而睡，如果遇到下雨天，*safa*(晚輩)則要替 *kaka*(長輩)拿葉子遮雨，*pakrongay* 通常會睡在烤火的旁邊，因為 *kaka* 都有麻布可以穿所以睡得較遠一點。到了凌晨 2:00~3:00，*pakrongay* 又要起床準備煮早餐，早餐後，*kaka* 會教 *safa* 繩藤心，因為藤心很長必須綯成圓圈比較好攜帶。

回顧 *mareg pawpaw* 在 *ce'po* 發起年齡階級制度的傳說，至真柄祖先從大港口搬遷到現在的 *cimuyan*，年齡組織無論在傳統部落防禦上，或是日殖後的部落內外的勞力策動，乃至於光復初期的家屋修蓋，年齡組織皆是一個「**限於男性參**

與、階級分工清楚的團體」，因此，當真炳人提及「*finawlan*」的同時，是和「男性」畫上等號的。然而現代社會的建築與環境已經不需要這些傳統年齡組織在階級(人力)上的分工，同時這樣的變遷也造成當地年齡組織有了新的社會文化意涵。以 2007 年的例子來講，部落獲得原民會經費補助，得以在部落內部蓋一個專屬的青年會所(*sfi no kapah*)。當時是以招募的方式徵求族人工作，而且是有薪水可以支領，加上女性亦可擔任臨時工的角色，蓋青年會所幾乎完全打破了傳統不支薪、無女性參與的習俗。不僅如此，蓋屋的傳統改變亦造成功能與意義呈現不同的面貌，就年輕人而言，認為蓋青年會所不僅可以提供部落族人就業的機會，亦是吸引觀光的建設。儘管老人家希望能以傳統的過程來興建，但是很多基本的材料(木材、茅草)都是以購買取得，唯有竹子是上山砍的，不變的是老人家的技術，搭配年輕人在都市習得的板模技術，使得青年會所可以蓋成。建造的過程由傳統的年齡組織「階級分工」轉變到現今的「薪水招工」，雖然對象仍然是以戶籍在部落的族人為主，但是很明顯的，蓋屋的例子告訴我們「女性」已經踏入過去只有「男性」年齡組織的範圍內。下文要探討的是女性已什麼樣的形式踏入傳統只限於男性的年齡組織之中，又與傳統男性的年齡組織關係為何？是否相互隸屬？或是清楚分開的兩個社會組織。

### 第三節 女性年齡組織(*fafayi'an no finawlan*)

女性年齡組織的產生要從部落領袖 Mayaw 在民國 74 年擔任長濱鄉代表開始談起，當時他參加部落豐年祭的時候，覺得為什麼只有男性能夠在聚會所吃魚和豬肉，女性卻只能在家中照顧小孩，這樣如何能作為一個整體部落的餐聚。於是當年 Mayaw 向社區理事會提議要成立和男性一樣的女性年齡組織(*fafayi'an no finawlan*)，*fafayi'an* 為女性之意，*fafayi'an no finawlan* 即為女性的年齡組織。和男性一樣分為兩個階級：祖母級和婦女級，階級的內部又可細分為不同年齡層的

組別，至今共有 13 個組別(表二)，不同年齡組仍然享有自己的組名，其命名的方式以組員的特徵和發生的趣事為主。在女生的年齡組也有因為發生不好的事情而更換組名的禁忌，例如：65~67 歲的 *lasinsin* 一開始的組名為 *la'asu*，因為組員發生喪夫的事件，所以更換名字為 *la'alu*，接著陸續有新的組員嫁入真柄而加入這個組別，故又更名為 *lasinsin*，*sinsin* 代表新的成員進入。*wina no kaying*(*wina* 是媽媽，*kaying* 是小姐，意指小姐的媽媽)是女性年齡組織的核心，權力如同男性年齡組織的青年之父，可參與部落重要會議的決策。以 2007 年豐年祭的例子來講，*wina no kaying* 的組員參加每一天結束後的檢討會，過去只有男性年齡組織成員有資格參與，並在第一天提出關於「廣播」重要的批評<sup>41</sup>。

表二、女性年齡組織一覽表

級別	階級職稱	組名稱	命名緣由	年齡範圍	人數
祖母級		<i>lafiting</i> 耳環	小姐年輕時喜歡戴耳環	86~88	2
祖母級		<i>lahana</i> 花朵	有一位成員喜歡在頭上戴花朵	82~85	9
祖母級		<i>lasawpay</i> 小白	有一位成員喜歡一隻白色的狗	75~81	13
祖母級		<i>lakilic</i> 拉扯	有一位成員的丈夫出海回來思念老婆，拉扯進房間	70~74	14
祖母級		<i>la'afar</i> 活潑	這組成員的天性都很活潑	68~69	4
祖母級		<i>lasinsin</i> 新新	<i>Kaput</i> 成立後，陸續有新的成員加入	65~67	11
祖母級		<i>lamitoy</i> 美腿	這組的成員小腿粗壯，被視為美腿	60~64	9
祖母級		<i>ladudo</i> 私處	有一個成員私處很大，故稱之	58~59	8
祖母級		<i>lawilet</i> 扭曲	有一個成員將先生的陰莖扭曲	53~57	4
祖母級		<i>lakafus</i> 小蝦米	成員都像蝦米一樣好動	48~52	6
婦女級	<i>wina no gaying</i>	<i>lapiwliang</i> 漂亮	成員都很漂亮	40~47	2
婦女級		<i>lasulu</i> 淑女	成員都像淑女一樣優雅	37~39	4
婦女級		<i>laatakiw</i> 辣椒	成員都像辣椒一樣潑辣	25~36	9

比較其它地方的民族誌，關於女性年齡組織的討論早在小泉鐵(1933)就已經出現，當時仍不被稱為女性的年齡組織，而是由每戶一位婦女聚合的團體並且只出現在宴客的場合，稱作 *lakatsau*。從 *lakatsau* 的活動過程來看，顯然是委於男

<sup>41</sup> 參見「部落豐年祭」篇幅。

性年齡組織的團體，並且受到 *mama no kapah* 的監督。陳文德(1990)從分食豬肉和婦女組織的成立說明家戶與家戶之間平權的關係，實也透露了女性開始以不同形式進入男性的年齡組織當中。在都蘭，羅素攷(2001)指出女性並沒有自己專屬的年齡組別和組名，而是婚後參加先生的年齡組織，只有在豐年祭出現的婦女組織稱作 *militepulay*(由壯年組的太太組成)，其主要任務是為老人家獻上敬老的舞蹈，同行進入集會所。比較三個地方的年齡組織(表三)，真柄女性的命名方式完全是對照於男性年齡組織的模式，有獨立的組名並且存在發生不幸的事件而更換組名的禁忌，此透露了真柄人看待女性年齡組織的觀念試圖和男性年齡組之站在相同的立場。在活動參與上，女性年齡組織除了全程參加豐年祭和檢討會之外，還單獨籌備另一項活動--母親節，比起擔曼和都蘭只有在豐年祭存有女性的年齡組織，真柄則不侷限於豐年祭的場合。因此，藉由三個部落在命名與活動上的比較，真柄女性擁有不同組名和更換名字的禁忌、加上是一個獨立承辦母親節活動的單位，突顯了「*fafayi'an no finawlan*」是獨立於「*finawlan*」之外的組織，而非女性年齡組織被包含在傳統\男性年齡組織之中，**男性\女性年齡組織是清楚分開的兩個社會組織，分別稱作 *finawlan* 和 *fafayi'an no finawlan*。**

表三、三個部落的女性年齡組織比較

	擔曼婦女組織	都蘭婦女組織	真柄女性年齡組織
具有獨立的組別和組名	無	無	有
存在階序關係	有	有	有
領導人\組	<i>Kakitaan no lakatsau</i> (人)	最長組	<i>Wina no kaying</i> (組)
參與活動	豐年祭的宴客	豐年祭	豐年祭、母親節
備註	豐年祭的婦女組織稱作 <i>lakatsau</i>	豐年祭的婦女組織稱作 <i>militepulay</i>	女性年齡組織稱作 <i>fafayi'an no finawlan</i>

## 第四節 小結

在性別分工方面：男人打獵、捕魚、打仗，女人負責農耕、家務；在組織分工方面，家庭是負責農事耕作以及下一代養育的群體，以女人為主要的成員，而年齡組織除了捍衛部落共有的土地、保護全體居民的安全外也是男人社會化的主要群體，其成員完全排除了女性，這一套文化法則似乎普遍存在於阿美族社會。(黃宣衛 2000b：57)

傳統上，年齡組織是一個只限於男性參與的組織，隨著社會文化的變遷，真柄女性也踏入了過去只有男人的場域之中。從獨立組名和承辦活動來看，真柄的女性並未真正的進入年齡組織之中，而是另外發起一個和年齡組織相似的團體屬於女性。分析當地人對於年齡組織在字義上的使用，「*finawlan*」一詞始終是屬於傳統\男性的年齡組織，故當地人在詮釋學術上的「年齡組織」時，不會說「*fayinayan no finawlan*」，刻意強調「*fayinayan* 男性」的字眼，因為 *finawlan* 本身就屬於 *fayinayan*。但是在提及關於女性年齡組織的時候，當地人以阿美語的翻譯為「*fafayi'an no finawlan*」，「*fafayi'an* 女性」這時候被當地人所強調，突顯了女性是後來加入的組織並且和原來的 *finawlan* 有所區隔。

儘管真柄在民國 60 年就已經成立社區理事會，由傳統部落轉型為現代社區的趨勢，但是當時並沒有建立清楚的法規章程，理事會的架構仍然含糊不清，部落所有的行政工作和活動仍是以年齡組織主導。到了民國 82 年社區發展協會的成立，政府以社會福利提供、發放經費為由，要求轉型為政府認可的社區團體，並且訂定清楚的法規章程，使得當地人必須認真思考面對一個與年齡組織功能相仿的社會組織。當地人從舊傳統裡找尋新方法，首先，年齡組織的幹部階級含括了當時協會成立的主要幹部，理事長和總幹事皆由 *mama no kapah* 的成員擔任，

理監事委員分屬於 *cipo'tay*, *malakacaway* 和 5 位 *wina no kaying* 的女性成員。其次，將男\女年齡組織改稱為「青年會、婦女會」，使得目前當代的節慶可以有個別組織去負責，最具體的例子是父親節與母親節。當筆者問及族人豐年祭的籌辦單位是誰的時候？最常聽見的回答是：「*finawlan*」，若問到父親節與母親節的籌辦單位時？當地人回答則是：「青年會負責父親節，婦女會負責母親節」。經過協會常務性會議的召開、活動的舉辦，族人口中的「部落」已經漸漸轉變為「社區」，而族人口中「社區」的意義卻又蘊含令人玩味的思考。以 2006 年父親節活動的籌備來說，「真柄社區發展協會理監事紀錄簿」這樣記載著：

在父親節日期決定方面，社區多數人認為 8 月 8 號(三)當天是家庭團聚的日子，不適合辦部落內部活動，提前於 8 月 4 日(六)比較恰當一點。CL 提議當天的活動，比照母親節辦理，每一個階級準備一個活動，看是要唱歌還是跳舞。另外，去年的青年之父都外出去工作，今年 *malakacaway* 和 *cipo'tay* 的成員也相繼到台北工作，這樣一來造成理監事委員短缺，我們是否應該要考慮遴選其他委員。

此段會議紀錄清楚說明了儘管當地人已經生活在社區的場域之中，觀念仍是以年齡組織的「階級」為單位，不是家、不是男女、不是年齡、更不是鄰里。顯然地，納入「部落」整體概念的並非以強調性別平等為訴求的社區發展協會，而是以階級為單位的男\女階級組織。另一方面，從經費的籌措來看可以將男\女年齡組織和社區發展協會是完全獨立的三個單位。男、女年齡組織的經費<sup>42</sup>必須尋求商家贊助或是自籌，社區發展協會的經費來源則是由鄉公所發放。當男\女年齡組織在舉辦、籌備活動的時候必須撰寫計畫書向社區發展協會提出經費申請，再以真柄社區發展協會的名義向公部門申請活動經費。這樣類似政府機關提出活動計劃的經費申請，突顯了部落真正的執行、操作單位仍是年齡組織，藉由社區

<sup>42</sup> 關於 2007 豐年祭的經費細目請參考下一章「天主教感恩祭與部落豐年祭」篇幅。

發展協會的名義得以向公部門申請額外的贊助經費。在描述完社區、宗教與年齡組織三個同時存在於真柄的社會組織之後，下一個章節「天主教感恩祭與部落豐年祭」旨在說明感恩祭與豐年祭表面上看似宗教與傳統融合的一系列慶祝活動，細看之下，其實透露出當地人對於兩活動之間的區隔與人群聚集上的差異。



# 第三章 天主教感恩祭與部落豐

## 年祭

真柄的部落祭儀可分為「天主教感恩祭」與「部落豐年祭」。觀察這兩個祭儀的實踐可說明兩項重點：1. 儘管天主教感恩祭並未列在部落對外公開的豐年祭行程之內，加上經費上是由教友自行奉獻，看起來似乎是和部落豐年祭有清楚的區隔，但是透過年齡組織工作的籌備仍然可以突顯，在當地人的認知裡是將天主教感恩祭納入部落豐年祭之中的。2. 分析吃豬肉的場合與座位安排，強調天主教感恩祭是以社區規劃的「鄰」為人群聚集的單位，並不足以將「部落」納入；反過來講，因為女性成員加入聚會所吃豬肉的場合，突破了傳統豐年祭只屬於「男性」參與的場合，變成是可以納入一個整體「部落」的概念。

### 第一節 天主教感恩祭

2007 真柄部落豐年祭的舉辦日期為 7 月 18 日~7 月 22 日，共 5 天。在舉辦豐年祭的前一天，7 月 17 日是由天主教徒先在部落舉辦屬於天主教會的豐年祭，稱之為「天主教感恩祭」。這一天很明顯是專屬於天主教會的祭儀，基督長老教會和真耶穌教會都未前來參加。在 17 日早上，天主教徒先在教堂參加彌撒，和以往週日彌撒不同的是，當天女性皆穿著傳統服飾出席，男性則一律穿著襯衫、長褲佩上檳榔袋。信徒會攜帶供品，包括：水果、花生、熟糯米...等，擺放位置在教會出入口大門的一張桌子上，桌子上特地鋪上紅布。另外，有別於以往的每週奉獻是用白色封袋包著金錢，當天的奉獻是用紅色封袋裝入金錢，再將紅包置入白色的封袋中，因此奉獻的外表仍是白色。當天的奉獻是特地作為天主教感恩

祭的使用，並於豐年祭舉辦完之後，教會將每一個人這次奉獻的金額，以紅紙張貼在教會門口，稱之為「一利信奉獻名單」<sup>43</sup>。待 17 日早上的彌撒舉行完之後，教友集合到聚會所廣場前跳舞，跳舞的排列是由最年長男性帶頭，依序牽手到最年幼的男性，最年幼的男性又和最年長的女性牽手至最年幼的女性，依輩份成為一個 C 形的隊伍，沿著順時針繞行。

約莫到了中午，跳舞活動告一個段落，1~4 鄰的鄰長會計算今日出席的家戶人數，趨前向分配豬肉的 KC<sup>44</sup>報告人數。此時地上會分 1~4 鄰<sup>45</sup>(4 排)分別擺放鍋具，鍋具旁邊用粉筆寫的數字代表著每一家戶的人數，當 KC 看到地上的數字就會將等量的豬肉盛入鍋具裡。待豬肉都裝盛完畢之後，每一鄰的家戶會各自帶到陰涼的空間一起食用豬肉(圖七)，直到用餐結束，上午的活動也算是告一段落。約莫下午五點，天主教友回到聚會所廣場跳舞，女性一樣穿著傳統服飾，男性穿上了整套的傳統服飾<sup>46</sup>，老人家(*mato'asay*)則依舊配帶檳榔袋<sup>47</sup>。跳舞的隊形和上午一樣，不同的地方在於，下午的歌唱比上午來的多曲目，有快有慢，繞行的方向也隨著曲目不同而有順時鐘、逆時鐘的改變。到了晚上 21:00 左右，跳舞告一段落，年齡組織的 *malakacaway* 開始廣播請年齡組織的幹部到聚會所來開檢討會，此時非天主教信仰的年齡組織幹部才又回到聚會所參與開會，今天的天主教感恩祭才算是真正結束。

<sup>43</sup> 「一利信」是由阿美語 *ilisin*(豐年祭)直接中譯。

<sup>44</sup> 49 歲，天主教徒，二鄰鄰長，在年齡組織的階級是 *pakrongay no mato'asay*(最年幼的老人家)。

<sup>45</sup> 5 鄰只有一戶天主教徒，故被併到 4 鄰裡。

<sup>46</sup> 包括：頭飾、組別 T-shirt、腰帶、檳榔袋和彩帶褲綁。

<sup>47</sup> 亦有少數 *mato'asay* 著全套傳統服飾。



圖七、天主教感恩祭吃豬肉位置圖。(筆者繪)

## 第二節 感恩祭分析

分析天主教感恩祭的過程，實也把社區、基督宗教與年齡組織三個概念(甚至漢人概念)帶入其中。首先，中午吃豬肉的分配與座位安排是以 1~4「鄰」為單位，加上一利信奉獻名單上是以「鄰」作為區隔，鄰的下方有奉獻的名字和金額，金額 500~5000 元不等，共計 88,178，社區「鄰」的概念在這裡被突顯。分類的範疇為：鄰、姓名、金額，從一個家戶只出現一個名字來看，顯然是以家戶為奉獻的單位。其次，回顧本論文在「天主教會」篇幅曾提及天主教傳道人所說「豐年祭的第一天」，事實上仍需要概念上的澄清。從當地對外公佈的日期來看，7 月 18 日~ 7 月 22 日是真柄印在邀請函上的時間，也是台東縣政府網站公佈的時間。同時，在聚會所門口前貼的部落豐年祭五天行程中，並沒有將「天主教會感恩祭」7 月 17 日這天行程納入。很明顯地，當地人將天主教感恩祭視為部落內的「宗教祭儀」，參與人員只限於真柄的「**天主教友**」。然而有趣的是，儘管當

地人將感恩祭視為專屬於天主教友的活動，但是在 7 月 16 日這天，年齡組織的幹部就已經將豐年祭所有的籌備事宜完成，包括：佈置會場的標語、旗幟和路口兩側的風箏旗幟、夜燈修繕、廣播測試、擬定節目行程、邀請宴客名單…等，無形中透露了當地人將感恩祭視為部落豐年祭的「第一天」。接著，在顏色採用上，感恩祭這一天的奉獻是以紅色封袋加裝、以紅紙張貼奉獻名單、加上以紅布佈置供桌，突顯了教友想要表達漢人觀念裡「紅色」代表喜氣的感覺。但是代表天主教的「白色」又包裹在紅包之外，清楚呈現天主信仰仍是教友最基本的底限，不容被挑戰。最後，當天彌撒的座位安排與往常一樣是男\女分開，依長幼順序從前排往後列座，代表著階年齡組織裡的「輩分 generation」觀念。筆者這裡所提的輩份概念乃是源自於陳文德在(1990)「階序(hierarchy)概念」的發展：

年齡組織的內部構造是複雜的，而且多重運作的。……組之間是階梯性次序，是不可逾越而且有不同的權利(權力)和義務。……從分豬肉的活動可以反映年齡組織的階序性。……年齡組織既為一個階序性的群體，新組的加入會導致原有權利義務和職責相對地變動。每個人及他所屬的組都可能因 *pakarongay* 的畢業、新的 *pakarongay* 的進入和 *mama no kapah* 的畢業，而有機會擔任職務和有關的權利。就此而言，權利(權力)的根源是流動的，不完全是先天有擁有的(acquired)，也不是後天努力的(achieved)及可達成。

在陳文裡，年齡組織裡的階序概念顯然是伴隨年齡增長而有不同的義務和職責，年齡和職責是對應的連結。然而就上一段的思考，現代年齡組織的運作僅存在於豐年祭的場合裡，豐年祭內的年齡組織成員亦同時具備社區與教友的身份。因此，當地人一旦跳脫於年齡組織的豐年祭回到日常的社區或宗教生活之中，在年齡組織的義務與職責便自然消失，但是以年齡為區隔的輩份卻仍然存在。因此，筆者提出「輩份概念」更適用於社區與宗教的生活面向裡，意指：當地人隨著年齡增長而佔有特定的位置 (像似年齡組織裡的老人級、青年級)，但是並不伴隨特定的職責和義務。

## 第三節 部落豐年祭

根據大港口田野資料可以發現，*ilisin* 為進行儀式之意。由於 *ilisin* 深具戰鬥儀式意義，日據時期，日本政府為了避免這種向人宣戰的儀式涵意，於是將它改名為豐年祭。過去，族人進行 *ilisin* 之前，必須先由一個帶領者 *cilisinay*、或稱 *citoto'ay*，也就是由儀式的人，來為祭典進行開場。這個帶領者是由 *cilagasan* 氏族的祭司(*kakitaan*)擔任，他通常也身兼部落頭目。首先至 *cilagasan* 氏族家裡 *misalisin*(進行儀式)，敬告祖靈，完畢之後，移至部落會所。如此，這場祭儀連接部落祖靈，祭典才能進行。(張麗美 2005:10)

多數當地人認為現在的豐年祭已經不具有傳統作戰的儀式涵義，加上天主教感恩祭在前一天舉辦，當地人漸漸將豐年祭視為一種家人回到部落樂舞的祭儀，因此只能被稱作 *malikoda*，不能稱為 *ilisin*。*malikoda* 具舞蹈祭儀的涵義，這是一種一擁而上，大家一起樂舞，不斷出現重複的行為，也是身體的本能所構成的一種儀式。根據老人家的報導，真柄曾經於民國 60 年左右，台灣基督教會興起靈恩運動，嚴格禁止族人參與豐年祭活動，甚至焚燒傳統服飾等激烈行為，使得當地停辦豐年祭約有 10 年之久，後來基督教會在教義上開始有了轉折，才又重新舉辦豐年祭。重新舉辦的豐年祭原本有七天之久，如今扣除掉天主教感恩祭一天，真柄的部落豐年祭共分為五天來進行。

### 第一天

2007 年 7 月 18 日(三)，真柄豐年祭第一天，早上進行開幕典禮，參加的成員都是部落男性<sup>48</sup>，依年齡組的組別並肩而坐。典禮大致可分為三部份：第一

<sup>48</sup> 當天司儀是唯一的女性，由天主教傳道人的女兒擔任，目前任職於國小教書。

部分是部落內的重要人物致詞，依序為部落顧問 Mayaw、水利會主席、國中校長 KT、社區發展協會理事長 Kalidang、和青年之父。第二部份則是頒獎，頒獎可以分為兩組，第 1 組是頒給最早抵達聚會所的 10 位老人家(*mato'asay*)<sup>49</sup>，這 10 位老人家可獲得毛巾一條和最年幼的老人家(*pakrongay no mato'asay*)給他們敬酒。接著第 2 組是頒給本屆負責籌劃豐年祭的年齡組織幹部，包括 *mama no kapah*(青年之父), *cipo'tay*(帶刀武士), *malakacaway*(會計)三個階級共 7 人，同樣獲得毛巾一條和 *pakrongay no mato'asay* 紿給他們敬酒。第二部分和第三部份之間有一段插曲是由負責管理民生用水的 KF 上台向大家報告最近水源頭的情況，由於適逢颱風季節，過去經驗是容易泥沙、葉子淤積在水源頭的出口處，因此 KF 特地向大家說明已經將水源頭出口處做過清理的工作。另外，KC 發言說：「應該加強水源頭的管理，避免有人前往電魚，因為那是部落共同的飲用水，雖然我們已經設置閘門，但我們仍然不能避免外來的人進入破壞」，顯然民生用水是真炳族人無時不關心的議題。到了第三部份，座位已經從原來的長條橫排坐改成一個橢圓形圍坐，此刻由最年長的老人家吟唱日本歌曲，其他老人家則配合打拍子，待最年長的老人家唱完之後，麥克風依序往年幼的老人家交接，曲風也從日本歌逐漸轉為阿美民謡。

當老人家依序歌唱完不同時代曲目後，時間也來到了中午時分，部落的女性族人開始集合到聚會所準備用餐，並且從家裡帶來自己準備的 *hakhak*(糯米)和 *dulun*(糯米糕)分給先生和小孩，儘管女性帶來的 *hakhak* 和 *dulun* 份量是包含一個家戶，但並未因此和她的家人坐在一起，反而是和自己的女性年齡組成員坐在一起聊天、等待午餐。這時候聚會所的廣場已經是男\女分開，各自圍成一群一群的年齡組團體(圖八)，幾乎所有部落的族人都聚集於此。

<sup>49</sup> 開幕典禮於 10:00 開始，第一位老人家在 9:00 左右前來。



同時間，部落的年輕人(*kapah*)都忙碌於豬肉的烹煮與分配，地上擺滿了各個年齡組別的鍋具，鍋具裡放著數根竹籤，代表組別的人數，每一根竹籤代表兩人份的豬肉，若組裡有 6 人放 3 根，7 人則放 4 根，以此類推。分配豬肉的人是 *pakrongay no mato'asay* 裡的成員 KC，負責記錄今年的年齡組別名稱和人數，指揮年輕人擺放鍋具和竹籤的數量<sup>50</sup>。待每一碗鍋具裡都盛滿豬肉之後，他開始呼喊最年長的男性年齡組別，被呼喊的該組就會大聲回應：「*hay!*」，這時候 *kapah* 就會端著這一組的豬肉同時嘴裡喊著這一組的組名跑步到老人家面前，請老人家享用。男性年齡組喊完之後換女性年齡組的呼喊，同樣的過程直到每一個年齡組分配到豬肉，負責端豬肉的 *pakrongay* 是最後食用豬肉的組別，而且他們的鍋裡

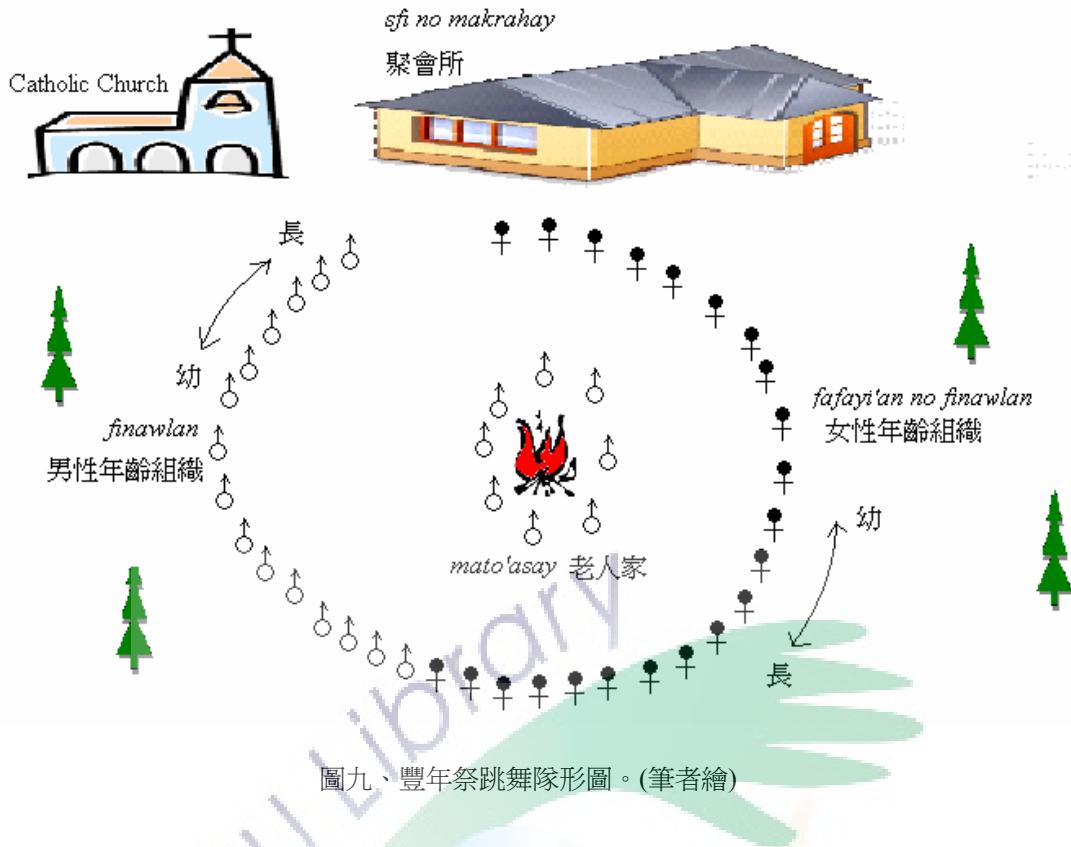
<sup>50</sup> 他因為年輕人動作太慢一度非常生氣的斥責年輕人。

全都是油膩肥肉的部位，豬骨的部位全都在最年長的老人家鍋裡，介於最年長與最年幼的組別們，則是肥肉與瘦肉等分。特別的是，在食用豬肉前是由基督長老教會的牧師帶領族人作禱告午餐，牧師因為今年受到青年之父的邀請前來帶禱，這也是牧師在 5 天豐年祭行程當中，唯一參與的一天，直到牧師陪伴族人用餐完畢，早上的開幕典禮算是告一段落。

下午休息的時候，*cipo'tay* 的 K 叫 *malakacaway* 的 T 去廣播請幹部到聚會所來集合，因為 K 認為那是 *malakacaway* 的工作，但是 T 先前沒有過廣播的經驗而怯場，K 請 T 先到旁邊練習要說的話，然後再對著麥克風講，結果外面的老人家都覺得 T 講的不清不楚，聲音又忽大忽小。稍晚 K 叫 T 再去廣播一次明天老人家的行程，K 說：「如果廣播說的不好，*mato'asay* 會罵我們，我們已經升上了 *cipo'tay*，所以沒有權力再拿麥克風廣播」，K 的談話透露廣播也在確認彼此位階的關係。下午原定 17:00 要跳舞，結果族人們姍姍來遲，直到 17:45 才正式開始跳舞，除了 *mato'asay* 只配戴檳榔帶以外，其餘的族人皆穿著全套的傳統服飾。整晚跳舞的歌唱皆由特定的 3 位女性長老負責主唱<sup>51</sup>，最年長的男性 *mato'asay* 負責帶領一個 C 形的隊伍<sup>52</sup>，排列是由最年長男性帶頭，依序牽手到最年幼的男性，最年幼的男性又和最年長的女性牽手至最年幼的女性，原則上就是以年齡組長幼排列(圖九)。衣著上，男性同一個組別的成員會共同製作 T 恤，T 恤背面印有組別的名稱，女性則是因為傳統服飾本身就具備白底黑條紋的上衣，故並未另訂製 T 恤。舞步和繞行的方向會依曲目變化而轉換，因此帶頭女性主唱和男性 *mato'asay* 都必須熟悉傳統曲目和舞步，而跟隨在後的年輕族人就會跟著吟唱歌曲加上舞蹈。

<sup>51</sup> 這 3 位女性長老熟悉阿美族傳統曲目、歌聲高亢。豐年祭結束後，年齡組織必須包紅包給她們作為犒賞。

<sup>52</sup> 帶頭的 *mato'asay* 會手持一根木杖，頗有權杖的意味。



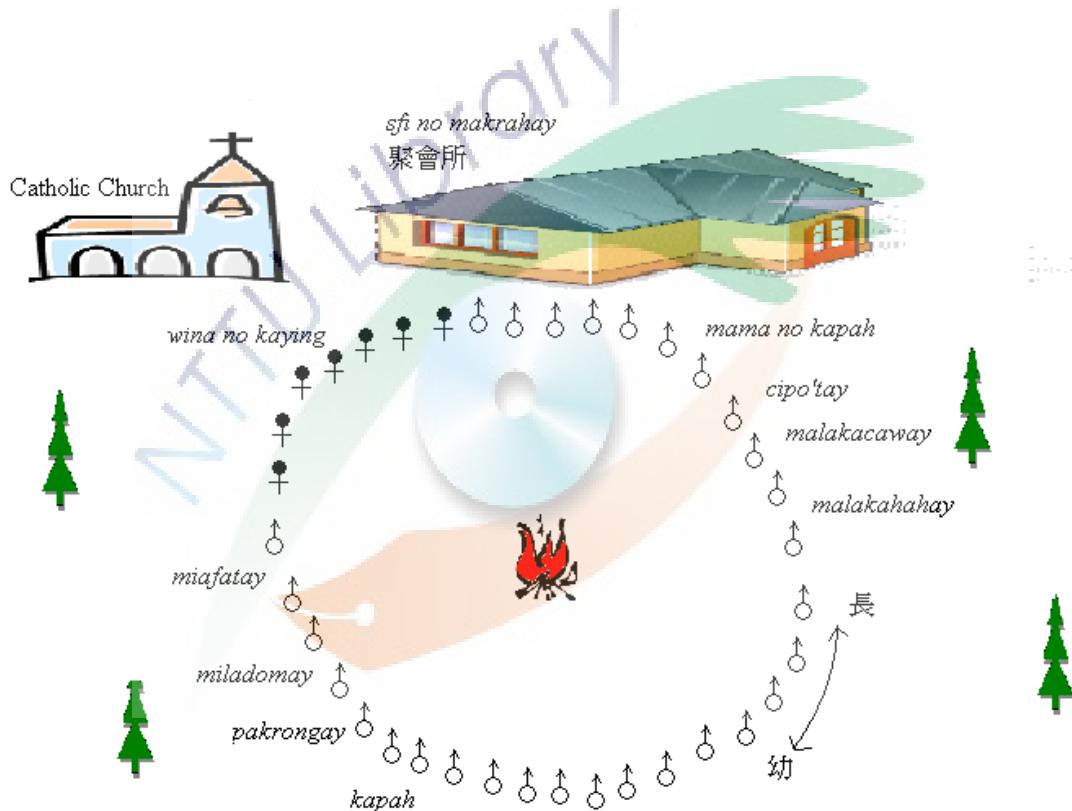
圖九、豐年祭跳舞隊形圖。(筆者繪)

男性年長的 *mato'asay* 在跳了約半個鐘頭的舞之後就圍坐在 C 形隊伍的中央，欣賞年輕人華麗的舞蹈和嘹亮的歌喉，此時不同組別的年輕人<sup>53</sup>會趨前向老人家倒酒，倒完中央的老人家之後，年輕人會繼續向正在跳舞的長輩倒酒，依輩份往下進行，有時後經常出現兩組 *pakrongay* 同時向男性長輩和女性長輩倒酒，在倒酒的儀式裡，只要遵循「依輩份」進行即可，並不一定要從男生或女生先開始。當倒酒者遇到長輩或老人家的時候，經常聽見這樣的回應：「倒酒的先喝！」，使得倒酒者在倒完一輪酒之後已經被灌了好幾杯米酒，反過來如果倒酒者給輩份較小的人倒酒，對方就沒有要求倒酒者先喝的權力。跳舞的活動約在晚間 20:30 結束，緊接著是年齡組織內部的檢討會，*mato'asay* 以下所有階級的男性成員都必需留下來開會，女性則只有 *wina no kaying* 階級的成員才必須留下來。座位的安排是依舊是照組別的長幼圍坐在一起，*wina no kaying* 的位置銜接男性輩分最大與最小的組別(圖十)。相較於昨天青年之父嚴厲責罵下面的年輕人，今天的檢

<sup>53</sup> 以 *pakrongay* 的次數最為頻繁。

討會則是充滿了鼓勵和互相扶持的話語<sup>54</sup>，青年之父勉勵年輕人仍然有 4 天要辛苦，請大家多加油，檢討會約在 21:30 結束，豐年祭第一天的活動也正式告一段落。值得一提的是 *wina no kaying* 的 M 在檢討會裡很生氣的說：

廣播的時候要講好，*malakacaway* 是廣播的播報員，所以口才要訓練的非常好。因為廣播無論在傳統上或現代社會都涉及到安全性的問題，如：火災、打仗、遭小偷...，所以不能將廣播當作開玩笑。希望明天不要像今天一樣，廣播的時候說不清楚，還有人在旁邊吵吵鬧鬧。



圖十、豐年祭檢討會位置圖。(筆者繪)

<sup>54</sup> 筆者摘錄當天 *malakacaway*(會計)成員說的話：「今年因為我們的組員病的病、在外工作的沒回來，人手少很多，若有做不好的地方，請上面不要罵我們，也請 *kaka*(哥哥)們體諒，如果有缺什麼要跟我們講，我們的職責就是跑腿和招待。」

## 第二天

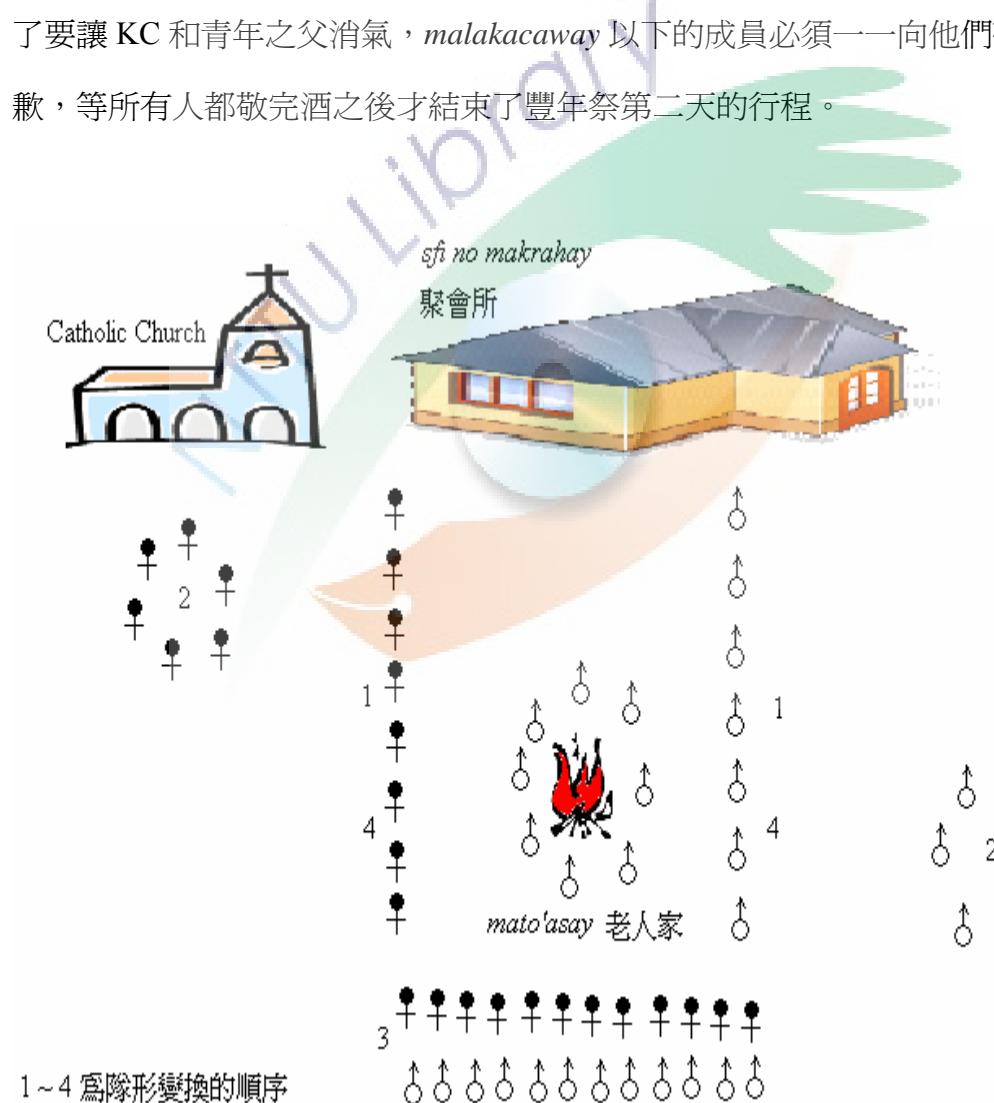
2007 年 7 月 19 日(四)，真柄豐年祭第二天，早上 7:00 幹部就已經集合在聚會所準備到海邊去射魚作為今天的午餐，因為年輕人沒有起床，*malakacaway* 成員特地廣播 2 次請年輕人趕快到聚會所集合，直到 8:30 才出發到海邊射魚。除了年齡組織的幹部之外，今天前往海邊射魚的還有理事長 Kalidang 和 KL<sup>55</sup>，他們沒有到聚會所集合也沒有和年輕人一起出發，而是獨立行動。到了接近中午的時間，Kalidang、KL 與射魚的年輕人分批回來，比較其漁獲量，Kalidang 和 KL 單獨出動所射的魚就比一群年輕人還要多出兩倍。今天到聚會所吃飯的成員並沒有女性，全都是男性年齡組的成員，座位的安排同樣是依照組別圍坐在一起，KC 依舊是負責分配魚肉的人。值得一提的是，少了女性成員的參與，有些男性會回家拿米飯再來聚會所，大部分則由妻子拿米飯到聚會所給先生後就直接回家，沒有停留。另外，即使女性沒有前來參與，男性仍然空出昨天女性中午吃豬肉的位置，並沒有在今天被男性佔據。在午餐過後，老人家特地給 Kalidang 和 KL 敬酒，讚賞他們今天捕獲最多的魚量，也表達感謝之意，青年之父也在後陸續向他們兩人敬酒。

晚上 18:30 依舊由 *mato'asay* 來開舞，2 位主唱的女性長老則是輪流帶唱。事實上，從今天開始青年之父已經輪流分擔帶唱的工作，但仍然只侷限在前半部的歌唱，後半部的歌曲與舞步會轉變為較激烈的 *hinahin*。*hinahin* 是一首歌舞的名稱，約 30 分鐘的長度，其歌曲來自於民國 85 年當地人參加傳統舞蹈大賽的時候，採借花蓮太巴塱部落的歌曲<sup>56</sup>，舞蹈和隊形則是由族人自行創作。自 85 年以後，*hinahin* 可以說是豐年祭裡每一個晚上的最高潮。領唱的人由青年之父變為 2 位女性長老擔綱二重唱，歌唱音調變得更為高亢，圍坐在中央觀賞的

<sup>55</sup> KL 是 Kalidang 的妹婿，同一個組別，在位階上已經是 *mato'asay* 的階級，在部落向來有海龍王之稱。

<sup>56</sup> 筆者曾在民國 87 年長濱鄉舞蹈比賽的錄影帶發現，許多海岸部落也有類似 *hinahin* 的曲樂。

*mato'asay* 也會跟著情緒高漲而站起來一起吟唱。此時領唱的兩位女性長老並不跟隨跳舞，而是站在廣場中央專心歌唱，同時間男\女各自被長者帶開，隊形從原來的 C 形轉變為兩組男\女分開面對面的隊形，時而轉圈、時而奔跑(參見圖十一)。儘管 *hinahin* 並非來自真柄傳統的樂曲，但是多年來豐年祭裡的吟唱，族人知道當 *hinahin* 的樂曲被吟唱時，表示今晚的跳舞要在最高潮的時候結束。跳舞結束後，依照慣例要開年齡組織內部的檢討會，和昨天不同的是，KC 和 *pakrongay no mato'asay*<sup>57</sup> 的成員一起出席會議，因為他們覺得 *malakacaway* 沒有把今年的年齡階層名冊作好，結果 *malakacaway* 以下所有的組別全部被叫起來責備，並且為了要讓 KC 和青年之父消氣，*malakacaway* 以下的成員必須一一向他們敬酒、道歉，等所有人都敬完酒之後才結束了豐年祭第二天的行程。



圖十一、*hinahin* 舞蹈隊形。(筆者繪)

<sup>57</sup> 照慣例來講，升上 *mato'asay* 階級的人，已經不會再出席晚上的檢討會。

### 第三天

2007年7月20日(五)，真柄豐年祭第三天，早上的行程和昨天一樣，幹部和年輕人到海邊去射魚，到了中午，部落所有男性聚集在聚會所吃午餐。和昨天不同的是，今天單獨行動的 *lakohow* 成員(Kalidang 和 KL)從兩個變成了六個，並且帶回來多的魚獲，因此在午餐前，部落顧問 Mayaw 特別一一向 *lakohow* 的成員敬酒，表達感謝之意；另外，今天的意外捕獲到一隻章魚，跟豬舌頭一樣，必須給部落最年長的老人家食用。到了下午，老人家覺得今年的廣播講得很不好，所以決定要訓練他們廣播的技巧，訓練方式是用抽籤選擇廣播的主題(集合吃飯、射魚、父親節活動)，選定主題後會請 1 位廣播人的 *faki*(舅舅)在旁教導，就是由 *faki* 呅一句廣播詞然後再由 *malakacaway* 成員跟著覆誦一次，最後再請 *malakacaway* 成員獨立廣播一次，由老人家來打分數，分數不及格的人會被老人家用開玩笑的方式以繩條抽打。觀察廣播的辭彙實也透露了社區、西方宗教、與年齡組織同時存在當地人的思維裡<sup>58</sup>。

主題：集合吃飯

廣播者：TT(*malakacaway* 階級)

大家好，平安(宗教詞彙)，今天又到了一年一度的豐年祭(傳統祭儀)，今天，從大人到小孩，男生、女生一起來活動中心(社區位置)吃午餐，廣播到此為止，謝謝。

主題：集合射魚

廣播者：ZM(*malakacaway* 階級)

大家好，社區的青年(社區詞彙)，聽到廣播後請在今天早上 7:00 集合到活動中心集合(社區位置)，一起去射魚(傳統活動)，謝謝。

<sup>58</sup> 此三段廣播分別是當天三位 *malakacaway* 成員以阿美語廣播，筆者請當地人翻譯而得。

主題：父親節

廣播者：*ifu(malakacaway 階級)*

大家好，*finawlan*(年齡組織) 身為男人的我們，**今天是父親節(社區節日)**，請 *mama no kapah, cipo'tay, malakacaway*(階級稱謂) 在 8:00 到活動中心集合，我們要把握時間準備。請所有部落的男女老少(部落對象)一起到活動中心來參加父親節活動，謝謝。

從豐年祭第三天對於幹部的廣播訓練可以看出真柄人看待廣播的重要性，特別是 *malakacaway* 的訓練，*faki* 親自拿藤條在旁邊緊盯，親自說一句，他們唸一句，*cipo'tay* 和 *mama no kapah* 的成員雖然也有上台練習，卻沒有被老人家緊盯，一來他們已經熟練，二來老人家的期待仍然是 *malakacaway* 的成員，因為這是他們的責任。傳統上，部落本身就有與現代廣播系統相似的功能，真柄人稱作 *mihosu* 或是 *micelig, hosu* 和 *celi* 都有叫啊~叫之意。是由年齡組織裡的 *malakacaway* 成員爬到榕樹上<sup>59</sup>去大喊要開會、聚餐、活動、集合、小偷、火災、傷故...等事宜。*malakacaway* 成員除了聲音要宏亮之外，就是要訓練說話的方式，以前 *malakacaway* 成員在 *mihosu* 之前必須練習面對榕樹大喊廣播的內容。民國 60 年隨著社區理事會的成立，部落也設置了廣播器系統，現在的真柄人稱廣播為 *mapolog, polog* 有全體\全部之意，*mapolog* 是召集大家集合，真柄人說集合大家的時候就會用到廣播，所以 *mapolog* 也叫做廣播，也就是召集大家在一起。

豐年祭第三天中午準備用餐的時候，天主教和基督長老教會的 *mato'asay* 分別坐在不同的方位(中央圍圈與外圍列坐)<sup>60</sup>，直到下午 *mato'asay* 訓練幹部廣播的時候，仍是以天主教的老人為主導，基督長老教會的老人在用完餐之後幾乎都先行離開，突顯了基督長老教會與天主教雖然同時參與部落的豐年祭，仍會無意識

<sup>59</sup> 老人家回憶當時部落有三棵大榕樹，分別位於現在部落的 1、2、3 鄰。

<sup>60</sup> 中央之所以稱為中央是因為它是部落顧問發言的位置，它是頒獎鼓勵今天射魚人員的位置，它是 *mato'asay* 勉勵 *mama no kapah* 的位置。

的在細微末節產生隔閡。到了晚上，今天跳舞的時間比前兩天更晚，到了 19:00 才由 *mato'asay* 正式開舞，在人數方面，因為外地工作的族人陸續趕回來部落，所以今天跳舞的隊形也從一個 C 形增加至兩個圓圈的隊形，看得出人數比前兩天多了許多。隨著人數增多，跳舞的時間也跟著拉長，一直到了 21:30 才舉行今天的檢討會。除了例行性的檢討內容外，今晚行程最重要的安排是要讓年輕人去墳墓試膽量，進行的方式為幹部先將螢光棒藏在墳墓區中，由各個年齡組輪流到墳墓將螢光棒找出來。但因為時間拖的太久，到了午夜 00:00 還沒有輪完，最後青年之父決定叫全部的年輕人去墳墓跑一趟就回家。結果這樣的決定引起了 *cipo'tay* 和 *malakacaway* 的反彈，但又不能直接反駁青年之父的作法，只好悶著頭躲在 *ifu*<sup>61</sup> 的家喝酒抱怨。

#### 第四天

2007 年 7 月 21 日(六)，真柄豐年祭第四天，今天是部落豐年祭迎賓客的日子，同時從早上年輕人去射魚的人數來看，幾乎所有在外地工作的族人都已經回到部落裡來。從今天殺魚、處理內臟的過程就可以清楚看出年齡組織分工其職的形式，年輕人忙碌於殺魚和烹煮的事宜，老人家在圍坐在廣場中央飲酒、聊天。到了中午，已經兩天沒有在聚會所吃飯的女性族人又重新回到聚會所和男性族人一起吃午餐，同時帶著每一戶自家的米飯給先生和小孩。在座位的安排上，仍是男女分開且同一個年齡組坐在一起。分配魚肉的依舊是 KC，他重新計算了今天男\女年齡組的人數後，指揮年輕人將所有鍋具分成三排，分別是：*mato'asay* 階級的年齡組、*Kapah* 階級的年齡組、和女性年齡組織。今天午餐的人數是豐年祭開始以來最多的一天，一直到下午 13:00 才開始用餐，這時候原民會主委也受邀到部落一起用餐，有趣的是，原民會主委並沒有在青年之父的組別和成員一起用餐，而是和剛升上 *mato'asay* 的 *lakohow* 年齡組一起用餐<sup>62</sup>。

<sup>61</sup> 男，41 歲，*malakacaway* 的成員。

<sup>62</sup> *Lakohow* 在今年豐年祭射最多的魚，並且有多位重要人物在此年齡組，筆者在「部落領袖」

在用完餐之後分別進行的兩項活動，第一項活動是頒獎給 *lacogin, lafogoh* 兩組年齡組的成員，因為他們長年在北部工作，今年他們合資了 3 萬多元幫部落添購音響設備，因此理事長特地藉此表揚。第二項活動是青年之父集合部落所有的年輕男性，要他們在艷陽底下赤腳跑半個部落一圈，範圍涵蓋 1、2 鄰住戶，並未跑到 3、4 鄰的範圍。除了必須忍受腳下的炙熱外，基本上對年輕人並不構成體能上的障礙，奔跑的過程夾雜著歡笑與嬉戲，已經說不上是傳統對年輕人地嚴厲訓練。在部落的活動結束之後，許多年齡組趁著多年不見的同學難得回到部落，分別群聚到各自家中庭院喝酒、敘舊。到了傍晚 18:00，族人已經在聚會所開始跳舞，受邀的外賓，如：立法委員、鄉長、部落領袖、單位代表....等也陸續到達會場。儘管來賓分別在不同時間到來，但是跳舞的進行並沒有因此而間斷，直到 19:00 左右，理事長開始介紹今天與會的來賓並邀請他們致詞，這時候跳舞才短暫的終止。待來賓致詞結束之後，族人與前面 3 天不一樣地先跳了 *hinahin* 樂曲，因為這是他們認為最華麗的舞蹈，想要先表演給來賓欣賞，同時亦獲得來賓的喝彩。等到 *hinahin* 跳完之後又回到傳統節奏較慢的舞蹈，直到今晚跳舞結束前又跳了一次 *hinahin*，一共跳了兩次 *hinahin*。

## 第五天

2007 年 7 月 22 日(日)，真柄豐年祭第五天，今天有不少族人提早回到工作崗位，使得早上去射魚的年輕人又少了一些。和前四天一樣，部落的男性年齡組織中午在聚會所食用早上射回來的魚。在午後發生了一件意外的事情是 *Kalidang* 的阿姨在下午送到醫院急診並於隔日過世，當天 *Kalidang* 家族的人就已經沒有在參加豐年的活動，而豐年祭最後一天仍是持續進行。當時筆者曾問老人家是否有相關的禁忌，老人家說：

---

的篇幅討論過。

過去發生這樣的巧合並不多，曾經有一年在豐年祭第 2 天就遇到家裡人往生，當時部落就停止繼續豐年祭活動。今年因為已經是最後一天了，發生這樣的事情大家也很難過，只要他們家族的人不要來聚會所跳舞就可以了，豐年祭還是要把它辦完。就像以前家裡如果有人懷孕，他們家的人也不能參加該年的豐年祭，但是現在已經沒有那樣的禁忌了。

今天晚上跳舞的時間是 5 天當中最晚的一天，也是人數最少的一天。和過去幾天不一樣的是今天多了年輕人現代舞的時間。部落於 20:00 左右開始進行傳統的跳舞，在 21:00 跳完 *hinahin* 之後結束約是 21:30，過了幾分鐘之後，音響傳來部落年輕人熟悉的樂曲「家慶舞」<sup>63</sup>，這時候所有年輕人在家慶的帶動之下，著傳統服飾踏著現代的舞步，絲毫不能感覺部落有喪事發生。在家慶舞之後，緊接著是一連串的電子音樂播放，可以想像這時候聚會所留下來跳舞的人僅剩下年輕族群，猶如一場露天的傳統服飾派對。值得一提的是，昨天 *lacogin*, *lafogoh* 兩年齡組合資給部落添購的音響設備在這時候立即派用場；換句話說，在今天晚上之前的傳統舞蹈是不需要用到音響設備的，老人家的吟唱是透過聚會所的擴音喇叭放大聲效。因此，當現代化的設備進入到傳統領域的時候，同時也可以預期未來的歌舞形式將逐漸轉變，這或許是值得觀察的地方。族人在最後一天的晚上開檢討會，有別於前面四天的嚴肅和斥責，最後一天是充滿歡笑和感謝，ZM<sup>64</sup>是當時的主持人<sup>65</sup>。ZM 首先感謝幹部們的辛苦，特別是 *pakrongay* 的成員，辛苦跑腿和苦力，還有 *lateri* 的成員，感謝他們準備風味餐的辛苦，讓他們一起唱了一首歌才下台。接著 ZM 請所有的 *malakacaway* 成員上台唱一首歌，ZM 不乏以嘲諷的口氣對待：「你們在唱歌嗎？那麼難聽阿!!」，其對話大致如下：

<sup>63</sup> 家慶是就讀於成功商水的學生，他在學校學了一套以「忘情森巴舞」為歌曲背景的舞蹈之後，這 2 年部落內的許多活動都會由他跳舞來帶動氣氛，故族人將它命名為「家慶舞」。

<sup>64</sup> 男，41 歲，*malakacaway* 成員

<sup>65</sup> 當晚留下的族人以年輕人和在學子女為主，故 ZM 以國語為主要語言。

族人：那你唱啊，我們知道你寫字很漂亮，但是歌聲就不知道囉...

ZM：好的，而且我還要帶動唱，請我的同學一起出來。

(ZM 的同學<sup>66</sup>包含 *malakacaway* 成員和女生的 *wina no kaying* 成員共 7 位，他們一起演唱小學時候的班歌，並由 ZM 負責帶動唱)。

族人：哈~~~~~ 哈哈~~~~~，為什麼你要穿雨鞋跳舞，很拙耶...

ZM：現在為各位展現 2007 年最新秋冬鞋款.....

(ZM 開始著傳統服飾配上雨鞋走台步)

族人：哈~~哈哈~~~~~哈~~~

ZM：給你們猜一個謎語，三對夫妻、五個單身漢，猜幾個人？

族人：11 個、20 個、沒有人...

ZM：錯，答案是 8 個人

族人：為什麼？

ZM：因為夫妻離婚了啊，所以三個離婚的人加五個單身漢八個人啊，一台 9 人座的車都裝不滿。

族人：哈哈哈哈~~~~~哈

(過程中平常擔任刑警的 FG 要起身離開)

ZM：FG 你要去巡邏水井唷？！

族人：是刑警！不是巡井..... 哈哈哈~~~ 哈哈~~~

ZM：明天我就要去台北兩個月，不要想我啊...

族人：那麼久唷... 你的車票要不要分期付款呀？

ZM：喂~~~ 沒有啦，兩個月亮過後就回來了呀

族人：哈哈~~~ 哈哈 ~~ 快點啦，要回家了，有蚊子耶!!

ZM：蚊子會酒醉!!

<sup>66</sup> 「同學」的稱呼意味著已經將女性納入，參見下文的「豐年祭分析」。

## 第四節 豐年祭分析

細談豐年祭的第二天，*malakacaway* 因為沒有將年齡階層名冊製作完成而被責備，實際上是有討論的空間。觀察真柄近三年的豐年祭，名冊是一年登記一次，並且包含組別和成員的姓名在裡面。但是因為外地工作的關係，大部分組員到了豐年祭第二天才逐漸回到部落來，這時候 *malakacaway* 才能趁著開檢討會的機會，將每一位組員的姓名登錄到名冊裡。因此，每一年完整的「年齡階層名冊」必須等到豐年祭最後一天才算登記完畢，而隨著豐年祭的進行，年齡階層名冊才會更趨近於完整。如果年齡階層名冊是依「每一年回來參加的豐年祭的成員」所記錄的，表示「每一年的年齡階層名冊都在變動」。在豐年祭裡有兩個場合是和年齡階層名冊有最直接的關係，第 1. 是在聚會所吃豬肉的時候，KC 會先計算每一個年齡組別的人數，但是不登記姓名，所以 5 天的人數都不一樣。第 2. 是在晚上開檢討會的時候，*malakacaway* 會登記每一個組別的名稱和組員的姓名，因為每一天都回有從外地工作回來的新成員。雖然 *wina no kaying* 的成員也有參加，但是 *malakacaway* 只登記男性的年齡組，所以在族人認知裡的「年齡階層名冊」顯然是只屬於男性，而不包含女性。從登記組名的過程來看，真柄人將男女年齡組織分得很清楚，各自擁有組別和組名，並不相互隸屬，女性雖然擁有年齡組的組名，但是並未登記在族人的「年齡階層名冊」裡，透露了女性並沒有真正進入所謂傳統的年齡組織當中，而是獨立於男性年齡組織(*finawlan*)的女性年齡組織(*fafayi'an no finawlan*)。

分析豐年祭第五天 ZM 與族人的對話，「組名」與「同學」的不同稱呼意味著是否將「女性」納入的概念。當天 ZM 以「*lateri*(年齡組名)」、「*malakacaway*(階級名)」、「同學」三組名稱來呼叫不同群人。*lateri* 和 *malakacaway* 很明顯是代表年齡組織的男性，同學之稱則是因為當地人在就讀國小的時候多與自己部落的

人在同一個班級<sup>67</sup>，因此當地人在呼叫同學的時候是把同學齡的「男\女」納入。反之，在呼叫「組名」或是「階級名」時，很明顯只有將「男性」納入。以豐年祭第五天為例，當 ZM 呼叫「malakacaway」時，只有男性成員出列，當 ZM 呼叫「同學」時，malakacaway 成員與女性同學一起出列。此外，在年齡組織裡，許多階級所伴隨的職責已經不再適用，以 2007 豐年祭為例，每天活動結束之後都必須要有清掃、洗碗的工作，這時候成年男性就會大喊：「pakrongay!」，要他們趕快出來工作。但是實際上 pakrongay 下面還有輩份更小的 miladomay 和 miafatay，傳統上是負責取水與取火的階級，由於現今社會已經不需要這兩項工作，使得這兩個階級經常是後來才被哥哥們叫去工作，而不是第一時間被想到的階級。

## 第五節 比較感恩祭與豐年祭

比較天主教感恩祭與部落豐年祭的經費來源是明顯的不同。以 2007 年豐年祭為例，當地人在聚會所窗前貼上兩張大紅紙，一張寫著「舞動的夏宴—2007 馬格拉海部落豐年祭」行程表，另一張寫著「贊助廠商」。贊助商家幾乎是部落外的主委、社區協會、公司行號、公家機關、政務代表、立法委員…等，部落內的贊助僅限於少數個人或團體，例如：KU(鄉民代表)贊助 10000 元、真柄互助社 2000 元……等。贊助金額從 1000 ~ 10000 元不等，共計 98,900 元整，米酒 3 箱、啤酒 4 箱、飲料 18 廂、池上米 1 包。比較之下，感恩祭的經費來源則是部落內以家戶為單位奉獻，而豐年祭是由部落外的商家贊助，無形中表達了當地人對於對天主教感恩祭的認識是「部落內的祭儀」，反之，部落豐年祭則是「對外公開的祭儀」。

<sup>67</sup> 筆者於 07 年在三間國小實習的時候，一個年級只有一班，此現象更是必然發生。

從殺豬過程和座位安排的面向來看，天主教感恩祭前一天 7 月 16 日，教友們殺豬是為了要準備明天感恩祭的午餐，殺豬的成員含括了年齡組織的不同組別，皆屬於天主教友。他們很清楚知道殺的豬不是屬於 *finawlan*，所以不一定要由 *cipotay* 的組員來動刀，也不需要區分骨頭肉和油膩的肥肉<sup>68</sup>。到了天主教感恩祭活動當天中午，是由各家戶自行帶來鍋具，分 1~4 鄰擺放在地上，1~4 鄰的鄰長統計各戶來參加的人數，然後用粉筆在鍋具旁邊寫上數字。待分配完豬肉之後，1~4 鄰的家戶圍坐在一起，不分男女、不分組別。從殺豬到分配豬肉一系列的活動來看，天主教感恩祭與部落豐年祭的差別在於，首先是殺豬成員的不同，天主教豐年祭是由教會裡的老人或壯年負責宰殺，分食豬肉的主導人是由 KC 來主導整個分食豬肉地過程，食用豬肉的位置是以「鄰」的為單位的家戶坐在一起，不分男女。反之，部落的豐年祭則是由 *cipo'tay* 階級的成員負責殺豬工作，分食豬肉的主導人是 *pakrongay no mato'asay* 階級的老人家(KC)，食用豬肉的位置是組(*kaput*)與組(*kaput*)坐在一起，男女分開。也因為女性年齡組織的加入，使得中午吃豬肉的場合成為一個可以將部落整體納入的概念。不能否認地，天主教豐年祭和部落豐年祭殺豬的成員是有重複的可能，而這些重複的成員卻能很清楚的理解儀式活動的情境脈落。以 KC 的例子來說，他同時為感恩季與豐年祭分配豬肉的人，原因在於他同時具有社區(2 鄰鄰長)、宗教(天主教)、年齡組織(*pakrongay no mato'asay*)三種身份。在感恩祭裡，突顯他同時為教友和社區鄰長的身份；在豐年祭裡，因為他所屬的階級掌有年齡階層的名冊，使得階級所對應的職責與身份是被強調的。換言之，KC 手中的「1~4 鄰名冊」和「年齡階層名冊」可說是當地人對活動區辨最明顯的表徵。不同於感恩祭與豐年祭以社區和年齡組織的範疇來聚集人群，真柄的生命儀禮(結婚、喪禮、與當兵)則突顯了以親屬血緣加地緣關係來聚集人群的原則。

<sup>68</sup> 在部落豐年祭的時候，豬頭骨和豬舌頭一定給最年長的老人家食用。族人說只有 *mato'asay* 才有說話的資格，所以老人家要會講話，這也是豬舌頭為什麼要給最長者吃。

# 第四章 親屬與生命儀禮

有別於部落豐年祭是以年齡組織為單位聚集的祭儀，婚禮、喪禮、當兵這類家族性的活動則同時依賴了血緣和地緣關係來聚集族人。觀察婚禮與當兵的過程，嫁娶婚已經代替了招贅婚成為現代婚姻主要的思考，另外，過去文獻(陳文德 1990；黃宣衛、羅素玖 2001；蔡政良 2005)所提的：同年齡組成員在婚禮與當兵的場合裡「同桌共宴」並不見於真柄，取代的是家中父母與 *faki*。在喪禮的場合中，誰能夠在真柄的墓園裡埋葬實也帶出了所謂「真柄人」的意義。

## 第一節 婚禮(*pataloma*)

在真柄，婚禮從準備到 *paklang* 共有 4 天，舉辦婚禮的日期會刻意避開星期天的教會禮拜<sup>69</sup>，族人認為這天是奉獻給上帝的日子，不應該舉辦活動。筆者這一次參加的婚禮是由真柄的男生婚入到寧浦的女方家，婚家的信仰是基督長老教會。婚禮籌備第一天 0922(六)，除了大姊以外，婚家的兄弟姐妹在今晚都已經回到真柄<sup>70</sup>。婚家召開家族會議要討論日後籌備的工作，參與的成員有新郎的父母、兄弟姐妹、外公外婆、阿姨舅舅，其中年紀最長的舅舅是主要發言人和決策者。會議的主題在於決定明、後三天的行程和工作職責，所有事項決定之後會由最年長的舅舅 WN 站起來像大家在宣佈一次，然後散會。婚禮籌備第二天 0923(日)，同時也是教會主日禮拜的日子，牧師在禮拜中向教友再次傳達這個喜訊並給予祝福。婚家今天並沒有參加禮拜，而是在家裡準備殺豬的工作。工作上，男性負責殺豬、女性負責菜類烹煮。到了中午，住在部落的親戚開始聚集在庭院

<sup>69</sup> 天主、基督長老教會的禮拜都在星期日，真耶穌教會在星期六。

<sup>70</sup> 婚家小孩一共有 6 位，新郎是排行老么。

準備吃午餐<sup>71</sup>。座位的安排是不分男女、不分長幼，只要湊足 6 人就可以為成圓圈用餐。午餐後，WN 向大家宣佈：「傳統上要參加婚禮的親友和鄰居都會資助飲料和啤酒，若親友有需要可以直接向 Kalidang 登記，明天送到婚禮會場的時候會用禮金簿登記」。到了晚上，婚家再次召開家族會議，主題是要訓誡新郎婚出之後的規矩、行為。有別於昨天在庭院召開，今晚會議的地點在家裡的客廳，加上參與的人只有父母、阿姨和舅舅，排除了新郎的兄弟姐妹，更顯得會議的隱密和重要。會議的過程為舅舅、阿姨、父母輪流向新郎提醒婚後要對長輩尊敬、孝順、互相體諒夫妻的辛苦。

婚禮籌備第三天 0924(一)，是婚家在部落宴客的日子，地點就選在聚會所的廣場。今天主要的行程是新郎與牧師一同前往寧埔迎娶新娘。約莫 10:00，婚家的親屬都已經在教堂等待新人的進入，女方的親屬只有媽媽和幾位舅舅一同來參加，人數並不多。到了中午時分，所有的親友到聚會所去參加宴客，席開 30 桌，扣掉新娘家屬的一桌，其餘的皆由真柄族人坐滿，座位安排上是以家戶為單位坐在一起，新郎則是和新娘以及父母、岳父母坐在同一桌，並沒有和他的年齡組同桌。婚禮籌備第四天 0925(二)，今天是 *paklang* 的日子，早上老人家已經在庭院門口聚集，舅舅阿姨們圍坐在一圈，年輕人則在角落剪鍋牛。午餐是鍋牛, *hakhak* 和地瓜葉 *laput*, 全都是由部落族人自行生產。當地人說 *paklang* 的精神在於由婚家以外的親人(如：*faki*, *fayi*)來籌備食物，和婚家討論是要上山採野菜或是下海射魚。像今日的 *paklang* 是由婚家買牛肉<sup>72</sup>，WN 和 5 個阿姨去光復採過貓和藤心，KL 和友人則去海邊捉魚和採海菜，由家裡以外的親屬回饋婚家這幾天來的辛苦，使得部落大大小小的人也都一起參與了這個活動。因此比起午餐，晚餐更為豐富，除了牛肉之外，還有野菜和魚肉，關於座位的安排，筆者記得在田野筆記裡寫下：

<sup>71</sup> 午餐前特地留了一桌菜給詩歌班的婦女，因為她們要上教堂去練詩歌，準備婚禮時要演唱。

<sup>72</sup> 筆者在田野期間最常出現的 *paklang* 主食是吳郭魚和牛肉。吳郭魚購自 Kalidang 的漁塭，在購買家宰殺。牛肉購自花蓮瑞穗，一律是殺好、切塊。不同的是，吃不完的牛肉會被族人各自帶回家，不會留在購買本家，吳郭魚則反之。

晚上的 *paklang* 人數多到讓我覺得部落裡的人都來了，連家門前的庭院都不夠坐，一直坐到馬路上去，而且這一次的圍坐我實在找不出規則，因為老的小的男的女的全都坐在一起了。

從這一次婚禮來看，顯然是偏向「母系繼嗣原則」的文化思考，我們可以從第二天的家族會議和第三天的迎娶新娘比較起，第二天的家族會議是在訓誡新郎「婚入女方家」應有的道德規矩，到了第三天卻變成新郎要去迎娶新娘回來家中。突顯了此樁婚事完全是以「娶媳婦」的喜訊對外公開，但是家族內的運作完全是「婚入女方家」的思維<sup>73</sup>，這一點在婚禮當天收禮金的人是女方家的親戚就更為明顯了。根據婚家的報導，新郎之所以會婚入妻家是因為女方的母親長年生病，加上女方是長女<sup>74</sup>，新郎婚入妻家不只可以就近照顧年邁的岳母，亦可以掛名繼承土地。另外，從部落入口前貼的紅紙也可以看出此端倪，在部落門口貼著「吳張府喜事」紅紙，皆代表著雙方的「母姓」，代表著傳統以母姓為家的繼承，男方是婚出，女方持家。從婚禮參與的成員來看，新郎的父親 *wubu* 是從池上婚入真柄的，令人好奇的是從婚禮的準備到 *paklang* 的時間皆未出現 *wubu* 的親戚，代表著婚禮參與的成員主要來自新郎的母親生家。

在年齡組織方面，相較於擔曼、宜灣、都蘭的例子(參考陳文德 1990；黃宣衛、羅素玖 2001；蔡政良 2005)，強調年齡組成員從婚禮籌備到婚宴當天同桌共宴的熱絡互動，筆者在真柄觀察的例子則是完全相反。不僅從籌備到 *paklang* 的過程見不到同組成員的身影，完全是新郎的兄弟姐妹在幫忙，到了婚宴那一天也是由成員的父母代表參與。根據當地人的報導，傳統上同一個年齡組的成員的確會在婚禮的時候幫忙籌備，但是並沒有同桌共宴的習俗，新郎新娘是和父母、*faki* 同桌，而婚家會特地留一桌(或數桌)專屬於 *kaput* 的成員。到了現代，當地人外

<sup>73</sup> 部落裡非親戚的族人也都知道新郎會婚入女方家，只是沒有宣揚。

<sup>74</sup> 家中還有一位妹妹。

出工作明顯，又星期六、日為西方宗教禮拜的時間不能佔用，故婚禮舉行的日期必然是一般工作的時間，使得多數的成員不能回部落參與自己 *kaput* 的婚禮。因應此現象，如果 *kaput* 的成員沒有回來，當地人就會請 *kaput* 成員的父母代表。

另外，筆者寄宿家中的兄弟(CC、CM)是這次新郎的表哥，但是由於工作的原因並沒有在婚禮幫上太多忙，於是家中的媽媽(WE)就會說：「為什麼 CM 還沒有回來？為什麼 CC 還在家裡？叫他趕快來幫忙！這是他表弟的婚禮哩！」實際上，筆者在參與這一次的婚禮過程中，並未聽到當地人問新郎說：「你的 *kaput* 呢？怎麼沒有回來？」，反倒是 WE 對於表兄弟來幫忙的期待卻是非常明顯，呈現了當地人在意母方親屬的參與更勝於年齡組織的成員。

## 第二節、喪禮

在真柄的喪禮一共為期 5~7 天不等，除了最後一天的告別儀式外，前面幾天是親屬和部落共同守喪的日子，通常在告別式的前一天是守喪人數最多的時候，遠在外地的親友和族人會在這時候趕回來參加明天的告別儀禮。現代的喪禮多交由專業葬儀社來處理，包括追思會場佈置、典禮籌備。當第一天部落得知喪家有人病逝之後，族人從早上就開始陸續到喪家來慰問家屬、一同守喪，特別是女性會帶著一包米和家裡種的菜一同前來，幫忙分擔喪家食物的負擔。在守喪期間，喪家通常會殺兩條豬給親友食用，守喪第一天殺 1 條，告別式前一天再殺 1 條，主要在供應部落族人的用餐。第一天參加喪禮的人主要是喪家的親戚，從早上開始，男性就負責殺豬的工作，女性則負責米飯與野菜的烹煮，年紀較長的老人家就坐在喪家的庭院前聊天或是玩跳棋。到了中午時分，豬肉與野菜各自均勻被分配在鍋子裡，豬肉的分配是依照現場守喪的人數而裝盛在一定數量的鍋子裡<sup>75</sup>，男性與女性分開各自圍成小圓圈用餐，喪家則獨立圍成一圈用餐。晚上 19:00，

<sup>75</sup> 例如：一個圓圈的人數約 6~8 人，可分得 3 鍋的豬肉、2 鍋野菜、和一盆糯米。

天主教傳道人到喪家來帶禱、與族人一同唱詩歌，此刻是守喪人數最多的時候，突顯了宗教群聚的力量。接近午夜的時候，喪家開始在門口庭院前擺設草蓆給老人家睡，根據老人家的解釋，以前睡在外面是因為發生喪事的時候，所有親戚、族人都會來家裡睡，最後沒有地方睡了所以睡到外面來，現在睡在外面是因為怕貓、狗、老鼠跑到屋裡，與漢人一樣相同的禁忌。

在告別儀禮的前一天晚上會舉辦追思彌撒，由天主教傳道人來主持，這時候包括部落的族人和喪家的親友都會到場一起為喪者祈福。到了出殯日，全部落的人皆參與這個活動，奇美和瑞穗的親友也都到場致意。待出殯儀式結束後，喪家最年長的舅舅會向部落族人介紹喪家的所有成員，以及來自瑞穗、奇美與鶴岡的親戚。從喪禮來看，參加的人群變得較為多元，有一戶人家來自長光部落，還有一戶人家是部落裡的真耶穌教會信徒，其餘幾乎是天主教徒，無論是否信仰相同的宗教，他們皆和喪家有親戚關係。特別的是，漢人家的婦女<sup>76</sup>也前來幫忙，她與喪家完全沒有親屬關係，10 年前漢人家的父親過世，族人也一起去守靈一個禮拜，守完靈之後才將遺體送回台南埋葬。雖然喪禮仍然包含地緣關係(漢人、鄰居)，但是遠從奇美、瑞穗到來的親戚，更表達出血緣關係在喪禮的重視。另一方面，喪禮期間的排座安排為男性圍坐一圈，女性圍坐一圈，喪家圍坐一圈，其實在透露了喪禮顯然是屬於家族性的活動，從用餐就可以看出來，圍坐的方式分成男女和喪家，而不是依 *kaput* 的組別來區分。在族人的觀念裡，喪禮的發生會先考慮到喪家的宗教信仰，因為喪禮一切的籌備、安排和所屬宗教息息相關，屬於同宗教的成員自然是守喪的成員，但是從喪禮的告別式聚集成員來看，顯然是以宗教、血緣、加上地緣的因素。

<sup>76</sup> KWM 現年 57 歲，是漢人 KW 的妻子，民國 58 年嫁到真柄的漢人家。KWM 曾擔任 *wina no kaying*, 階級，當時和真柄的婦女一起出外跳舞，會說流利的阿美語，參與部落活動熱絡。例如：參加豐年祭、母親節，負責上台講話，母親節時代表送給老人家禮物。

在出殯完之後，並非代表已經結束，在天主教信仰裡有一個 40 天的習俗，從入墓後的 40 天之內，子女會抽空到墓前給煙、檳榔(依喪者的喜好)，等到第 40 天時，會到墓前作禮拜，同時辦桌和殺豬。族人說 40 天是信教的規則，若不信仰天主教的人亦可以不辦，會選擇 40 天的原因是因為據說 40 天死後可以復活的傳說，也有是紀念一週年才作禮拜。此後主祭的日子則包括有：百日、生日和清明節的掃墓。關於埋葬的方式，CKC(喪家的女婿)說以前的喪禮是自己家族割棺材，以草蓆裹屍，大約守夜 1、2 天就埋葬了，入墓的方式是葬在約一個人深的地底下。當時族人是以亂葬的方式進行，只要有空地就可以埋葬。到了日殖時期，日本人將戰爭死亡的族人統一集合在部落右上方的水田區域，受日本人的管理及影響，真柄族人死後也集中區域葬在現在的墓園。從以前在地下隨便埋葬，以石頭立墓碑，到現在不斷的疊疊上升，很多族人已經找不到他祖先的墓碑。到了現代，埋葬的方式已經變為浮葬，就是墓棺已經高於地面約半公尺。喪家會請部落裡的族人幫忙搭蓋墓碑，部落裡有固定的一群人會作墳墓的水泥建造與施工，他們可以從喪家那裡得到紅包，除了這一群人之外，就是喪家的子女也會去幫忙。而由於墓園的土地逐漸在縮小當中，家族性的墓碑就成為現族人搭建的主要考慮。

關於墓園值得玩味的是，墓園的管理很顯然是真柄的自治，從設立、維修到擴增皆由真柄人自行決策，墓地並不需要買，而且可以自由選擇埋葬。在族人的觀念裡，葬在墓園的人必須來自真柄。因此，如何定義「真柄人」的身份便顯得格外重要了。當地族人說：「墓園是屬於真柄人的，真柄人在外地工作，死後回到真柄埋葬，住在真柄的漢人也可以在真柄埋葬，但是其他部落的人不能來這裡埋葬」。從這一段話來看，納入了住在真柄的兩戶漢人家，區隔部落以外的人，顯然地緣關係是被重視的。然而，從另一個在花蓮病逝「南洋日本兵」回到真柄埋葬的例子來看，卻突顯了血緣大於地緣的認定。日殖時期被徵招到南洋當兵的族人不乏真柄的年輕人，L86 就是其中一位，民國 8 年出生，婚出到大俱來，後

來離婚。他在第二次世界大戰被日本人徵招去海南島打仗，族人說他因為躲在草叢裡被敵人尿尿，所幸逃過一命，左肩膀裡仍存在一顆彈頭。戰爭結束之後 L86 被拘留在大陸，自民國 38 年起流亡大陸 40 餘年，這 40 年期間 L86 在大陸工作並且娶了第二任太太，後來他藉由台灣漁工打聽到台灣的親戚，找到了住在真柄的親戚 CL。CL 是 L86 的外甥，於是就幫忙申請回台手續，太太與四個兒子相繼回到台灣，剩下 L86 獨自在福建工作。民國 79 年 7 月 17 日政府開放大陸來台探親，L86 持觀光護照回到真柄，當時所有真柄人穿著傳統服飾載歌載舞、殺豬來歡迎他，並將他視為英雄。民國 86 年回到台灣定居，由於 4 個兒子在花蓮都已經有穩定的工作，遂搬到花蓮定居。民國 96 年 12 月 6 日於花蓮辭世，享年 86 歲。當年 12 月 12 日，部落族人齊聚在 CL 家中等待 L86 的骨灰運送回來真柄埋葬，並於當天晚上由 CL 向族人傳頌 L86 的一生事蹟，當下不少聆聽的族人頻頻拭淚，彷彿歷史共同連結了生者與亡者的記憶。

事實上 L86 並非真柄唯一的例子，當地族人說現在墓園裡看見比較老舊的墓碑上刻有日本名字的墓都不是日本人的，而是二次大戰被派去南洋當兵的老人家，死後回到這裡埋葬，墓裡面只有一件衣服，因為當時去打仗的老人家都有日本名字，打仗之後就沒有再回來了，故只立日本名的墓碑卻沒有墳墓。相較之下，L86 出生於新社，日後隨著族人遷移到真柄，年輕的時候就被徵招到南洋當兵，日後受困於大陸福建，直到晚年才又回到台灣花蓮養老，並於當地辭世。回顧 L86 的一生與真柄的地緣關係並不濃厚，當他死後卻仍然可以吸引全部落的老人家等待他回來埋葬，甚至比第一個喪家的守靈人數還要多，呼應了真柄墓園的使用權是以血緣關係為主之外，身分的認定甚至不需要一副軀體，而只要一個故事就夠了。

## 第三節 當兵(*miinkay*)

當兵(*miinkay*)的傳統起因於 40~50 年代的台灣仍然籠罩在戰爭的陰霾，擔心去當兵的男性可能會有生命危險，在老人家的觀念裡非常不願意去面對。因此在當時的社會情境下，無論是去當兵或是平安結束兵役返家，部落都會舉行盛大的歡送\迎接儀式至少一個禮拜。這樣的傳統延續至今，除了當兵以外，舉凡族人出遠門、上船捕魚都會舉辦這類 *miinkay* 的活動，只是活動時間縮短為一天<sup>77</sup>。根據當地人的報導，過去 *miingkay* 經常是一個 *kaput* 在同一個時期去當兵，由好幾個家戶共同舉辦，但是現在的年輕人普遍求學時間拉長，加上在外地居住，目前的 *miingkay* 僅由各家戶自行舉辦，同一個 *kaput* 的成員也鮮少會特地回到部落裡歡送。目前 *miingkay* 參與的人以親戚和鄰居為主，當兵者的舅舅們在早上就會去溪邊殺豬和海邊射魚，阿姨們則在家裡烹煮米飯和醃漬菜類、筍乾，作為午餐和晚餐食用。筆者在田野期間參加的三次 *miingkay* 活動都是以辦桌的方式呈現，也就是除了主人自家的豬肉與醃漬菜以外，還會請部落辦桌的漢人 KW 料理其他菜色一起食用，因此豬肉分配的方式就會與豐年祭不一樣，是依照桌數<sup>78</sup>來分配。用餐的時候，男女分開圍桌，雖然沒有依照年齡組的嚴格規定，仍然可以看出年齡相仿的人坐在一起，唯獨當兵者必須和舅舅、外公們同桌用餐，席間長輩會不斷提醒當兵者服從長官命令、不要逃兵...等訓誡，還會訴說過去從軍的歷史與辛苦，是老人家回憶歷史的場合之一。晚上用完餐之後，除了當兵者坐的主桌外，其餘的餐桌皆會收拾乾淨，空出家門口庭院的空間，這時候族人們會圍繞庭院的空間而坐，由年紀最長的舅舅介紹當兵者的身份和家庭背景，然後再獻上多首傳統樂曲給大家聽，阿姨們則會手足舞蹈圍繞著主桌跳舞，親友可以隨時加入跳舞的行列，亦不受性別、年齡限制，直到歌舞告一段落約莫晚間 22:00，

<sup>77</sup> 筆者在田野期間曾經遇到幾位族人必須離家北上工作的情況，但是並沒有舉辦 *miingkay*，而只有到卡啦 ok 店喝酒，由此可以推測當地人認為北上工作並不屬於 *miingkay* 這類出遠門、且工作危險的性質。另一可能是，*miingkay* 的對象只限於年輕人 *kapah*。

<sup>78</sup> 一桌約 6~8 人。

主人家還會請大家吃宵夜<sup>79</sup>，這時候用餐的位置就顯得較為隨性，沒有固定形式，待宵夜用完之後，族人會陸續向當兵者獻上祝福的話，特別是舅舅們還會給紅包，這時候 *miingkay* 才算結束。

## 第四節 小結

觀察當地的生命儀禮，社會變遷的確造成了許多傳統形式的改變。以結婚例子來講，婚禮的宴客已經與漢人的習俗非常相似，在這一次結婚，傳統上是繼承家屋財產的大姐以及新郎同年齡組的成員，從籌備到 *paklang* 都沒有回來參與，筆者並沒有聽到任何抱怨的聲音，反倒是很多族人討論著假日可能回不來，或是請不到假。另一方面，即使基督宗教進入後，成為當地婚禮、喪禮舉辦的依歸，但是亦存在被挑戰的可能。舉例來說，當地人認為不僅星期六、日不能結婚，耶穌的降臨期(聖誕節前四周、四主日)和受難期(復活節前四十日、六主日)亦不能結婚，但是在民國 96 年仍有家戶決定要在 12 月 21、22 日舉辦結婚，意味著宗教約束不再像過去那樣具有強制性。另外，從生命儀禮中的豬肉分配來看，不是分鄰、也不是分年齡組，其實也透露了年齡組織在家族性活動是使不上力的。

分析當地殺豬的活動可說是一個具體而微的表徵，不管是婚喪喜慶，只要是殺豬的場合就按照殺豬的規則來進行，比方說：誰來動刀、座位安排、豬肉分配...等(表四)。當地人亦常舉例鄰近的部落之差別，如：在靜浦的老人家吃豬尾巴，長光的老人家吃心臟和耳朵，並且由個人拿塑膠袋來裝豬肉...等。筆者在婚禮觀察 CN<sup>80</sup>殺豬肉的刀法，發現沒有殺豬肉的功夫就不能談分豬肉的程序，意味著分豬肉不是煮好才分，而是在殺豬的時候就已經在分豬肉了。即使 CN 已經多年沒有在部落生活，但是他們仍然記得切豬隻的刀法而且非常俐落，表示了殺豬是

<sup>79</sup> 米飯、豬肉加甜湯圓。

<sup>80</sup> 新郎的大哥，退伍後就一直在外工作。

男性從小就應該學習的事情。殺豬的過程充滿輩分、階序的觀念在其中，例如在婚禮，殺豬很顯然是 *faki* 和哥哥們的工作。在年齡組織裡，殺豬就變成是幹部的工作，所以殺豬的人和事都突顯了個體在部落的位置。另外，在婚禮的殺豬場合，鄰居男性在過程中來幫忙，也表示了婚事是包含「地緣」關係，並非同一個親屬或是同一個宗教才可以參與。進一步討論，真柄極有可能是一個為了殺豬而舉辦活動的部落，而不是因為為了舉辦活動才殺豬。因為殺豬的場合是秩序的再現，也是社會的重整，當真柄人面臨到外部新來的刺激或威脅時，殺豬場合裡的座位安排是對新的秩序再思考。以女性年齡組織加入豐年祭的吃豬肉為例，過去女性是被 *finawlan* 排除在外的群體，如今真柄人是以舊有的 *finawlan* 架構，成立獨立的女性年齡組織，以符合階級與階級之間分食豬肉的傳統。

表四、殺豬場合的比較

	部落豐年祭	<i>Miingkay</i> 、婚禮、喪禮	天主教感恩祭
殺豬成員	<i>Cipo'tay</i>	舅舅	天主教男性
分配豬肉的人	KC( <i>pakrongay no mato'asay</i> )	舅舅	鄰長
分食豬肉方式	以「組 <i>kaput</i> 」為單位	以「桌」為單位	以「鄰」為單位
座位安排	以「組 <i>kaput</i> 」區分， 男\女分開	1.當兵者和舅舅同桌 2.婚者和父母同桌 3.喪家同桌	以「鄰」區分， 男\女合併
豬肉分類	骨頭、瘦肉、肥肉、豬舌	無	無
性質歸屬	年齡組織	親屬	宗教

# 第五章 結論

## 第一節 論文研究之結果

國家勢力的介入直接取代了部落(及年齡組織)原有的許多功能(如共同防衛)，是部落社會變遷的最主要外在動力，而透過國家及大社會的引入新經濟制度(如土地登記、貨幣使用等)，也使部落社會產生急遽的變遷。1949 國民政府遷台，施政日上軌道後，村落社會的性質產生急遽變化。水稻定耕取代山田稟作，村落防衛功能被國家取代等的變化下，年齡組織在光復後的世俗功能，只剩下看管三處水源地。(黃宣衛 2002:236)

年齡組織 *finawlan* 與親屬組織(尤其是家 *loma'*)，之間的關係是間接的，而且各有不同的活動領域。…………教會以全體「部落」族人為對象(除了兩戶基督教友)，不分性別與年齡。反之，年齡組織僅限於「成年男子」。(陳文德 1999)

在真柄，國家進入、人口外移兩個因素分別造成年齡組織不同層面的影響。以當地對於 *mato'asay* 的認定來說，過去認為青年之父畢業之後就是 *mato'asay*。到了現代社會，當地人會說：「要到 55 歲才算 *mato'asay*，因為可以領老人年金<sup>81</sup>」，明顯地，階級概念遭到國家體制所取代。以人口外移來講，對照黃貴潮(1994)所記錄的真柄年齡階層名冊，筆者在 2007 年登記的名冊在人數上已經少了許多<sup>82</sup>，以真柄一年登記一次的特性來說，此現象僅足以說明回來部落參加豐年祭的人數歷年減少，但並不代表著實際年齡組織人口減少。另外，從選舉的活動亦可

<sup>81</sup> 青年之父畢業約 50 歲上下。

<sup>82</sup> 雖然人數減少，但是年齡組的組別多了許多。

以看出傳統年齡組織防禦的功能。根據當地人的報導，真柄人在選舉投票的前一個晚上(舉凡鄉鎮長或議員選舉)，會派年齡組織的年輕人守在部落的出入口。這一群年輕人是要預防選舉相關人員來進行賄選、或左右選民的投票志願，其防禦的對象不只是選舉相關的人員，舉凡非真柄的人都不能在當晚進入。比如說：筆者住宿家裡的大姐在選舉前一個晚上要回真柄投票卻被擋在部落的出口外，因為她是從長濱嫁過來的媳婦，不是所有人都認得她，直到她說出她的先生是真柄人時候才被准許進入部落裡。一直到投票結束，真柄才會開放外人進入部落，所以真柄在選舉的前一個晚上到隔天投票結束是非常戒備森嚴的，而這時候站崗的年齡組織就像是在防禦部落遭到外力的侵襲。

就研究上的位置而言，筆者試圖解決過去學者們提出懸而未決的問題：「如果年齡組織已經失去傳統的防禦功能，為何現今每一個部落仍然存在這類以地緣原則結合的社會組織」。另外，傳統年齡組織是不包含女性的，當我們提及「年齡組織」的同時，是同時和「成年男性」畫上等號。然而過去的研究卻無法說明當地人如何看待改變後的年齡組織形式，特別是女性加入之後的年齡組織，突破了以往只有成年男性的場域。自小泉鐵(1993)的文獻裡便已經將女性出現在年齡組織的現象提出，陳文德(1990)羅素攷(2001)更指出女性只有在豐年祭的時候才以年齡組織的形式出現。在本論文裡，天主教感恩祭突顯了真柄族人如何將年齡組織的概念應用在西方宗教的場域裡。觀察部落豐年祭的過程代表著幾項重要的意義：1. 在族人的觀念裡，傳統「*finawlan*」一詞，仍屬於「成年男性」。女性年齡組織並非委於年齡組織之下，而是一個與男性相似的獨立社會組織。2. 女性年齡組織成立之後，推翻了過去年齡組織不足以將「部落」納入的傳統，使得男\女年齡組織成為部落的代表。3. 殺豬是一種社會秩序的展現，從殺豬到食用的過程可以看出族人在什麼樣的邏輯下分食豬肉，同時，座位安排也呼應了祭儀活動的性質。

## 第二節 豬肉與米的社會文化意涵

黃宣衛(1989)透過男\女在不同場域的實踐活動，這樣的統合構造可分為：

粟 、女人、家庭

魚(獵)、男人、年齡階級組織

在真柄，從豐年祭吃飯的場合來看，各家戶自己帶 *hakhak* 和 *dulun* 來食用，就像水田一樣是以各家戶為單位所持有、耕作、收割，所帶的都是家庭成員的食量，不會與他人(甚至親戚)分食，若自己家沒有準備也不會向他人索取。反之，豬肉無論是由年齡組織、教會、家戶提供，皆由部落族人共食。若從稻米與豬肉的關係來看，稻米將每一個家戶區隔開來，豬肉亦把每一個家戶結合起來，成為整體部落的聯結，可統合成下組二元對立：

家 、稻米、家戶、分食、個體

年齡組織(男\女)、豬肉、部落、共食、整體

進一步分析「豬肉」與「米」的個別關係。生命儀禮中吃豬肉的場合將三個宗教納入、豐年祭吃豬肉的場合將男\女年齡組織納入、感恩祭吃豬肉的場合是以鄰為單位將社區內各家戶納入，無論豬肉在當地什麼樣的場合出現(社區、年齡組織、基督教)都是一個納入整體的概念(圖十二)。



圖十二、豬肉納入整體的概念

關於米，在豐年祭與家族性場合出現的方式就有截然的不同。在豐年祭場合的米是由自家煮「熟」之後自行帶來，代表著各自「分食」。反之，在家族性的喪禮的米是由親人或鄰居帶來，是未烹煮過的，「生」的也代表了將在喪家煮熟之後由大家「共食」。因此，米所呈現的方式亦代表了不同場合要表達的意義。喪禮是需要各戶鄰居幫助的時刻，由各家提供「生米」給喪家，減少食物上的經額開銷；而豐年祭則代表著部落各家戶的聚集，由各家自行準備「熟米」，象徵家與家之間豐收的連結。米的生\熟形成了另一組二元關係如下：

生米、共食

熟米、分食

真柄做為一個生存於現代社會的部落，如何能夠在這麼多外力介入之下，繼續展現部落生活的方式，可以從當地人展現秩序的觀念理解之。基本上，新的事物進入當然會帶來緊張，但是藉由「傳統社會組織的思考」與「殺豬秩序的展現」，轉化了原來與部落無法融合的社會組織，例如：西方宗教、社區發展協會…等。從殺豬到食用豬肉的整個過程，是可以明顯區別出教會活動與部落活動的差異，這些差異來自真柄族人對於社會情境的理解。最明顯的例子是在聚會所吃飯，若是部落性質的聚會，依年齡組將竹籤的數量放在鍋子裡，若是宗教性質的聚會，則以「鄰」區分食物，清楚說明了真柄人如何在確切場域裡展現年齡組織的意義，同時也進一步突顯了對於「秩序」的概念。

### 第三節 論文反省與未來展望

反省本論文，筆者自認有許多缺失與不足的部份。以女性年齡組織來說，由於筆者未參與過當地母親節活動，並不足以說明 *fafayi'an no finawlan* 如何做為

一個部落的組織，獨立籌辦一個活動的細節。其次，「女性年齡組織名冊」主要在母親節時才會被當地人所使用並且更新，因此在本論文裡的「女性年齡組織一覽表」乃是參考黃貴潮(1994)的紀錄，日後筆者於田野之中求證於當地人，重新整理而得。特別是 2007 豐年祭的時候，男女年齡組織一同參與吃豬肉的場合，因為 KC 對於羅馬拼音並不熟悉，故請筆者幫忙一同到每一個組別去登記組名和人數，而整理此名冊。最後，女性年齡組織在部落的「位置」仍需進一步的釐清。以豐年祭來說，女性只參與第一天和第四天中午的吃豬肉，這兩天分別是開幕與迎賓的日子，性質上屬開放讓外人參與的日子，為何當地人只安排這兩天讓女性參與吃豬肉的場合或許需要更進一步探討。另外，從女性更換組名的禁忌來看，多數是因為丈夫遭遇不幸而更換，鮮少耳聞本身女性遇不好的事情而更換，突顯了男\女年齡組織間可能存在連帶(甚至從屬)的關係。

關於未來值得在真柄發展的議題，廣播一直是吸引筆者目光的焦點。真柄人對於廣播系統的觀察可說是鉅細靡遺，筆者曾經在田野的午後聽見絲微的廣播聲音，我直覺的問家裡爸爸廣播正在說什麼？他說那是來自長光部落的廣播，因為夏天吹南風的關係，所以可以聽見位於南邊長光的廣播。另外，筆者還在北邊三間屋部落任教的時候，有一次早晨前往真柄參加部落的活動，族人見到筆者當下就打趣的說：「唷，三間屋聽得見廣播唷!!」。不同人的聲音播放也意味著年齡組織、教會、社區發展協會不同組織的活動招集。目前在真柄，有 3 個人會使用到部落廣播系統：Kalidang 是使用頻率最高的人，他是現任社區發展協會理事長，同時亦是天主教徒，因此社區發展協會與天主教大大小小的活動皆由 Kalidang 負責廣播。第二個人是 Kalidang 的太太，她是目前真柄儲蓄互助合作社的司庫，同時也是女性年齡組織裡的 *wina no kaying* 組別(相當於男性的 *mama no kapah*)，舉凡這兩個組織的會議召開皆由她來廣播招集。第三個人是年齡組織裡 *malakacaway* 的成員，他們只有在豐年祭的時候才會使用到廣播系統。比較特別的是，基督長老教會與真耶穌教會並不使用部落內的廣播系統。此現象可能歸因

於下列幾點：1. 真耶穌教會在部落只有三戶人家，用電話聯繫是可以理解的方式。2. 基督長老教會每一次星期日的主日禮拜皆會發給每一位教友「教會週報表」，內容包含：本週事奉、下週事項…，是報告關於近一個月內的籌備活動及會議召開，加上基督長老教會的內部組織明顯的權力區分，分為長老、執事等幹部，因此如果要召開會議的話也是少數教友的參與，以電話聯絡的方式極有可能。綜合上述的講法，似乎也透露了廣播在尋求集體意識的想法，真柄即有可能是一個在意「發言權」的部落。

延伸廣播的思考，回顧豐年祭第三天老人家對於 *malakacaway* 的廣播訓練，當 *malakacaway* 成員無法說出流利的廣播時，老人家就會問：「這個人的 *faki* 在哪裡？」，而不是問：「這個人的 *kaka* 在哪裡？」。突顯了 *faki* 對於一個外甥的教育可能是比年齡組織裡的 *kaka* 更為重要。就筆者目前的田野地來說，*faki* 的身份在生命儀禮中都佔了舉足輕重的份量，負責決策、發言、訓誡…等事項。舉其喪禮的例子，喪家的小兒子(KS)覺得五天的喪禮已經非常勞累，他希望在第五天晚上的吃吳郭魚已經是 *paklang* 並向族人宣佈明天不再有 *paklang*，但是他的 *faki*(LH)聽到後非常生氣，私下和 KS 重新討論後，LH 重新向族人宣佈說：「明天仍然有 *paklang*，請大家一起來家裡用餐」，於是隔天 KS 又到瑞穗去買牛肉作為 *paklang* 的主食。無論在過去文獻<sup>83</sup>或是筆者的田野地裡僅足以說明 *faki* 對於生家具有重大決策的權力，卻無法說明 *faki* 相對於外甥的職責和教養上的意義，此面向或許是未來值得關心的焦點。

<sup>83</sup> 馬淵悟(1986)指出：「贅出的最年長男子被晚輩稱為 *tala-vake*(年長的母舅)，具有絕對的權威決定家中結婚、分家、外出、埋葬等重要事宜；相反地，贅入的男子則不被視為家中成員，一旦他們生病或死亡便送回出生之家負責照顧或埋葬。」

# 參考書目

小泉鐵

1933 台灣土俗誌。東京。

方敏英 編

1986 阿美語詞典(Amis Dictionary)。台北：財團法人中華民國聖經會。

內政部統計處

1994 社區發展工作綱要。內政部，統計處。網路資源。

<http://www.moi.gov.tw/stat/>

未成道男

2007[1983] 台灣阿美族之社會組織及其變化—從招贅婚到嫁娶婚，何佩儀、黃淑芬編譯，羅素攷主編。中研院民族所，台北。

朱自強

2007 真柄社區發展協會理監事紀錄簿，未出版。

2007 真柄年齡階層名冊，未出版。

阮昌銳

1969 大港口的阿美族(上)(下)。中央研究院民族學研究所專刊之 18、19，台北：中央研究院民族學研究所。

李怡燕

2004 花蓮港口阿美族的部落發展-年齡階級組織觀點的探討。國立東華大學，族群關係與文化研究所碩士論文。

李粲然

1992 教會長老的職責與事奉。李春生長老紀念宣教基金會。

李雄揮

2001 台東縣史、文教篇。台東縣，台東縣政府。

李亦園

1957 南勢阿美族的部落組織。中央研究院民族學研究所集刊 4:117-144。

1986[1962] 台灣土著族的兩種社會宗教結構系統，於黃應貴主編：台灣土著社會文化論文集，頁 239-251，台北：聯經出版事業公司。

孟祥瀚

2002 日據初期東台灣的部落改造—以成廣澳阿美族為例。興大歷史學報，13 期，民 91 年 6 月，P.99~129。

馬淵悟

1986 台灣海岸阿美族的老人。刊於臺灣土著社會文化研究論文集。黃應貴主編，頁 553- 564。台北：聯經出版事業公司。

許木柱

1974 長光 -- 一個母系社會的涵化與文化變遷，國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。

移川子之藏等人

1935 高砂族系統所屬の研究。臺北：臺北帝國大學土俗人種研究室。

陳文德

1986 阿美族親屬制度的再探討：以膽曼部落為例。中央研究院民族學研究所集刊 61：41-80。

1990 膽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。

1999 膽曼阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例。中央研究院民族學研究所集刊 88：35-61。

陳奇祿

1986 台灣土著的年齡階級與會所制度。刊於台灣土著社會文化研究論文集，黃應貴主編，頁 141-162。台北：聯經出版社。

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。
- 1991 東海岸阿美族社會文化之調查研究。交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。
- 1997 歷史建構與異族意象——以三個村落領袖為例初探阿美族的文化認同，收於黃應貴、葉春榮編，從周邊看漢人社會與文化，頁 107—203，台北：中央研究院民族學研究所。
- 2000a 一個海岸阿美族村落的時間、歷史與記憶：以年齡階級與異族觀為中心的探討。刊於時間、歷史與記憶，黃應貴編，頁 485-540。台北：中央研究院民族學研究所。
- 2000b 區域歷史、族群關係與文化變異：從文獻資料初探阿美族文化的地域性差別。刊於族群、歷史與空間：東台灣社會與文化的區域研究研討會論文集。
- 2002 國家力量、區域形態與部落性質：再談阿美族文化的地域性差別。刊於「社群」研究的省思，陳文德、黃應貴合編，頁 227-263。台北：中央研究院民族學研究所。
- 2005 國家、村落領袖與社會文化變遷：日治時期宜灣阿美族的例子。台北：南天書局。

黃宣衛、羅素玖

- 2001 台東縣史・阿美族篇。台東：台東縣政府文化局。

黃貴潮

- 1994 豐年祭之旅。台東：交通部觀光局海岸風景特定區管理處。

張麗美

- 2005 維繫與變遷：長光基督長老教會對「傳統」的態度。國立東華大學，族群關係與文化研究所碩士論文。

葉淑綾

2001 母親意象與同胞意理：一個海岸阿美部落家的研究。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文（未出版）。

蔡政良

2005 戲謔與名聲：都蘭阿美族年齡階級組織的延續與變遷。清華大學人類學研究所博士班。網路資源。

<http://www.oz.nthu.edu.tw/~d929802/amishiphop/chinese/index-1.htm>

劉斌雄(等)

1965 秀姑巒阿美族的社會組織，台北：中央研究院民族學研究所。

衛惠林

1953 台灣東部阿美族的年齡組織及制度初步研究，中央研究院民族學研究所期刊 12：1—40。

1961 阿美族的母系氏族與母系世系群，中央研究院民族所集刊 12：1—27。

羅素玖

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

## 附錄一、真柄歷年記事

1877 年(光緒 3 年)	大港口事件震盪整個東海岸，阿美族人從 <i>ce'po</i> 一地四散遷移，真柄的祖先從花蓮縣瑞穗鄉的鶴岡村、奇美村一帶開始遷移，分別往東遷移到豐濱鄉的新社村南邊、豐濱村和港口村北邊，族人稱此區域為「 <i>Na liyaan</i> 」。
1878 年 (光緒 4 年)	多數阿美族男子遭清兵殺害，造成族人第二次遷移，真柄祖先首先南遷到台東縣長濱鄉三間村的南三間屋橋一帶，現今族人稱此地區為「舊部落( <i>Na niyaroan</i> )」。但因為南三間屋溪經常間接性的枯竭，故族人將此地命名為「 <i>Makrahay</i> (馬稼海)」，意指經常沒有水的地方。
約 1880 年	因為缺水的關係，族人又移居到群崙山腳下腹地較廣的馬海溪邊，位在現今部落西邊往高處的山脚下，現今真柄族人稱此地區為「舊家( <i>Na loma'an</i> )」。
1895 年	日本領台，日本人以微薄的工資強迫東海岸阿美族人在距離當地約 30 公里外的台東縣成功鎮興建碼頭、開挖玉里至瑞穗的道路、花東縱谷鐵路...等。
1897 年(明治 30 年)	廣鄉 10 區加走灣庄包含：掃北庄、.....、馬加拿咳社、.....三間屋庄。
1909 年(明治 42 年)	長濱的加走灣公學校成立，族人開始步行到學校上課。
1910 年(明治 43 年)	成廣澳地區被劃為「土著部落整理區域」者如下：加走灣區：水母丁...、馬稼海、....。
1911 年(明治 44 年)	各社原住民之武器被收繳之後，傳統以打獵為主的生產型態因而被迫改變為農耕為主，從而增加了原住民對於土地的依賴，而國家勢力則藉由對地的掌控，例如土地調查、地籍登記、農業技術改良與產銷體系等，透過對於原住民生產活動的支配而將國家的影響力滲透到部落內部。
1914 年(大正 3 年)	根據「土著部落區域」的規劃，有關成廣澳支廳轄內庄社合併的情形如下：加走灣區：城仔埔庄與石坑庄併入馬稼海社。
1926 年	日本人為了便於管理，將族人搬遷到下方靠近海邊的平原居住，其中一批族人搬到「石坑」，也就是現在的長光部落，另一群族人則搬到現在居住的地方--真柄。
1937 年(民國 26 年)	自高砂族的社名--雨衣之意，以日本語的近音改稱真柄
1941 年(民國 30 年)	國民政府正式對日本抗戰，處於抗戰的階段的日本政府非常害怕軍隊沒有糧食可以吃，壓榨農夫的米稅，族人自己栽種的稻米幾乎所剩無幾，平常仍是以蕃薯稀飯為

	主食。
1949年(民國 38 年)	基督長老教會進入真柄傳教
1953 年(民國 42 年)	天主教進入真柄傳教
1954 年(民國 43 年)	真柄部落的水田多達 120 多公頃，放學後的小孩立刻回到部落放牛、幫忙農務，無論是插秧或收割都是家庭親戚一起幫忙，俗稱幫工( <i>papaliw</i> )。
1955 年(民國 44 年)	真耶穌教進入真柄傳教
1964 年(民國 53 年)	姚神父出資將聚會所( <i>sfi</i> )買下，交給族人使用。
1964 年(民國 53 年)	部落一戶漢人家從臺南遷入真柄
1966 年(民國 55 年)	部落年輕人開始從聚會所回到家中睡覺，原本以年齡組織群體進行的水田耕作、蓋屋，轉換為家戶與家戶間親屬的換工( <i>papaliow</i> )。人口開始外移，部分水田變賣成為子女在外的生意經費，水田剩下 90 多公頃。
1969 年(民國 58 年)	真柄成立「台東縣真柄儲蓄互助社」
1971 年(民國 60 年)	成立社區理事會，同年設立廣播系統，Mayaw 為當時第一任理事長。
1978 年(民國 67 年)	長濱鄉農會曾經在第二期推廣栽種玉米(價錢較好)，但因為真柄的土較黏膩，不適合栽種，後來作罷。
1979 年(民國 68 年)	興建簡易自來水工程
1985 年(民國 74 年)	部落領袖 Mayaw 競選長濱鄉鄉民代表，擔任第 11~13 屆鄉民代表，並於第 13 屆當上鄉民代表主席。當年 Mayaw 向社區理事會提議要成立和男性一樣的女性年齡組織 ( <i>fafayi'an no finawlan</i> )。
1993 年(民國 82 年)	社區理事會改名為「長濱鄉真柄社區發展協會」
2001 年(民國 90 年)	部落領袖 Kalidang 的年齡組( <i>kaput</i> )升上 <i>mama no kapah</i> (青年之父)，被部落稱為最強的一屆，直到 2006 年卸任。
2001 年(民國 90 年)	部落在 <i>Ci fowakay</i> 下方 200 公尺處興建第一個水塔 A。
2002 年(民國 91 年)	KT 調任蘭嶼擔任國中校長，改由 Kalidang 接任理事長一職。
2005 年(民國 94 年)	在 <i>Ci fowakay</i> 下方 1 公里處興建第二個水塔 B。
2007 年(民國 96 年)	以原民會的經費興建男性年齡組織所( <i>sfi no kapah</i> )