

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 重思阿美族的年齡階級組織

Rethinking the Age-set Organization of the Austronesian-speaking Amis

doi:10.6275/JETS.13.3-27.2009

東台灣研究, (13), 2009

Journal of Eastern Taiwan Studies, (13), 2009

作者/Author：葉淑綾(Shu-Ling Yeh)

頁數/Page：3-27

出版日期/Publication Date：2009/07

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結：

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.6275/JETS.13.3-27.2009>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



重思阿美族的年齡階級組織^{*}

葉淑綾

澳洲國立大學亞太研究學院人類學系 訪問學人

摘 要

本文從 David Schneider 批判傳統親屬人類學研究的基礎上，以及南島民族社會文化和大洋洲母系社會的比較研究中，重新檢視關於阿美族年齡階級組織的研究文獻。筆者質疑依地緣和親屬原則的分類來瞭解阿美族社會文化體系的適當性，進而建議將阿美族部落社群視為一擴大性的親屬體系，其中透過成年禮不斷繁衍以父子關係為基礎的年齡階級組織和會所，與呈現母親意象的家戶群體之間有著頻繁緊密且廣泛的交換關係，這反映在阿美族人對人的生命過程和四季循環的社會文化安排中。

關鍵辭：年齡階級組織，阿美族，親屬人類學，南島民族比較研究

^{*} 本文改寫自筆者的博士論文 *The Encompassing Kinship System of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan: Continuity and Change* 之部分章節。筆者衷心感謝烏石鼻和胆腹部落居民長久以來的教導與協助，以及黃應貴、陳文德和黃宣衛老師對筆者田野工作和論文寫作的持續建議，也要感謝兩位匿名審查委員的意見和指正。

一、前言

黃宣衛（1989）根據已有的阿美族研究文獻指出，阿美族的傳統社會組織可以分成兩大類別：一為依親屬原則而組成的家庭、世系群、氏族等親屬組織，另一為依地緣原則而組成的男子年齡階級組織。本文重新思考在阿美族社會扮演樞紐角色的男子年齡階級組織，試圖提出不同以往看待此組織和阿美族社會文化體系的觀點。一方面，在親屬人類學發展的脈絡中，David Schneider（1972，1980，1984）對傳統親屬研究的文化批判為親屬人類學研究另闢蹊徑，也讓我們反思過去研究依親屬和地緣的客觀原則分割阿美族社會文化體系的適當性，進而探詢阿美族人如何看待年齡組織，以及此組織是奠基在何種意理和原則上運作與維繫。

另一方面，在南島區域民族誌的比較視野中，James Fox（1987）對南島民族社會認同和生命結構性流動的關注，Mark Mosko（1995，1998）對大洋洲母系社會領導權的分析提出酋長等權威性人物扮演象徵性父親的角色來發揮社會整合性的作用，以及 Josiane Cauquelin（2004）對卑南族透過年齡體系衍生的教父教子關係的強調，幫助我們注意到阿美族年齡組織中「青年之父」的象徵性意涵和關鍵性角色，而進一步解析阿美族男子透過成年禮重生且締結父子兄弟關係的過程¹，以及以父子關係為基礎所建構的年齡階級組織，如何在阿美人的生命過程和四季循環的社會文化安排中，與象徵母親意象的家戶²進行頻繁廣泛的交換合作，進而將部落人群整合進擴大性的親屬體系之中。

¹ 本文以「父子兄弟關係」或「父子關係」來說明年齡組織成員透過成年晉級禮和其他實踐活動所創造和維繫的關係，而非指稱在個別家屋內系譜血親性的父子關係。

² 參考筆者的碩士論文「母親意象與同胞意理：一個海岸阿美部落家的研究」（葉淑綾 2001）。

下一節將回顧關於阿美族年齡階級組織的研究文獻，說明過去學者對功能原則的強調，以及依親屬和地緣的客觀原則區劃被研究社會的作法，忽略年齡組織成員透過祭儀和日常實踐不斷締結與維繫的父子兄弟關係。接下來針對新近親屬人類學的理論發展和南島社會文化的比較視野進行說明，在更深廣的理論和民族誌的脈絡中開展重新思考阿美族年齡組織的觀點。第四節透過年齡組織的形式結構與祭儀實踐進一步說明此組織內部關係的象徵建構過程，從當地人的觀點來呈現年齡組織如何援引親屬的意理進行關係的締結與維繫。最後更進一步從婚姻、獻祭和節慶等脈絡，分析以父子關係所結構的年齡階級組織及其所統整的擴大性親屬體系。

二、阿美族年齡階級組織研究文獻回顧

年齡階級組織對瞭解阿美族社會文化的重要性已在過去學者的研究中清楚點出，例如李亦園（1986：243；參見黃宣衛 1989：77）談到年齡階級組織扮演的角色和運作的功能，「年齡階級組織實際上已負起全部落對內對外的事務，年齡階級組織不但為教育訓練的機構，同時也是個人社會文化和待遇的依據，年齡階級組織不但是部落行政、祭儀的主持機構；年齡階級組織不但是部落成員互助合作的基礎，同時更是全部落生產活動（山田燒墾、漁獵）的執行團體。」他更進一步指出年齡階級的階序系列對瞭解阿美族社會結構與宗教觀念行為的重要性，「年齡階級的階梯系列（hierarchy）就如此成為阿美族人一切社會活動的概型（scheme），所有的男子必須歸納於此階梯系列中才有其地位，所有的公共事務必須包括於此系列內才能推行，只有納於系列中的事務是重要的，此外都不被重視或不存在。這一種嚴格的階梯系列的觀念，作用於阿美族人生活的各面，似不限於表現在社會結構上，同時更表現於宗教觀念與行為上。」另外，任先民（1958）在研究太巴塢祖祠的文中也談到「（太巴塢）的人民受約

束於極嚴格的年齡階級組織和會所制度」，強調年齡階級組織作為社會約束力量和維繫社會秩序的角色。

陳文德在「胆腹阿美族年齡組制度的研究與意義」一文中，扼要地歸結過去研究著重「探討描述年齡組織在該社會所扮演的作用」，「解釋阿美族年齡組制度發達的原因或條件」，「年齡組制度所呈現的原則或意義」（陳文德 1989：127）。他認為「向來的研究多著重於年齡組織的政治和軍事防衛的作用，而較少考慮宗教儀式、經濟活動等層面，也未能詳細討論年齡組織的性質，尤其從一個生命過程的脈絡（life-cycle context）來呈現組織的特性，以及組織本身可能隱含的社會文化意義。」（ibid.：128），「向來研究該族年齡組織者多強調以『組』形成的型式結構，而乏於組織如何運作與維持的論述，因此無法探討以年齡組織作為基礎的統治機構之特性，以及該組織不但是部落具體象徵，也是銜接外在社會的機置等重要問題。」（ibid.：105）透過胆腹年齡組織的分析，他詳細呈現該部落年齡組織制度的內在型式結構、組織的運作以及它與部落其他社會場合的關係。

相對於以往的研究，陳文德的分析讓我們對阿美族年齡階級組織的實際運作有更深一層的認識，他也正確地將年齡制度視為更大的社會制度的一環，試圖瞭解制度之間的關聯性。但是他採取客觀結構的分析方式，以及雖強調年齡組織在宗教儀式層面的重要性，卻忽略探討成年禮和晉級儀式對年齡組織招納新成員，和變更成員身份認同與關係上所扮演的角色及其意涵。筆者認為這些限制使他的研究未能真正呈現年齡階級組織對阿美族人可能隱含的社會文化意義，也未能說明年齡階級組織是透過何種意理和實踐過程，來有效整合部落內異質來源的家戶群體，而得以作為部落的具體象徵。

不同於以往學者從各類組織的組成方式和其社會功能來瞭解阿美族社會的研究，黃宣衛另闢蹊徑試圖從傳統歲時祭儀的分析，來探

索「阿美族傳統社會中，不同類組織間的關係，特別是男性年齡階級組織和通常由女子擔任家長的家庭間的關連。」（黃宣衛 1989：75）他認為環繞小米種植週期的歲時祭儀呈現出男：女：魚：粟（小米）：年齡階級組織：家庭的三對二元組，且男人-魚-年齡階級組織與女人-粟-家庭這兩組連串彼此具有互補性和階序性的關係（ibid.:103）。他的象徵結構分析超越過去學者對阿美族社會組織功能的探討，試圖將宗教祭儀和社會組織結合分析，以對阿美族的社會文化提供較為整體的認識。但他對阿美族傳統社會組織所採取的親屬和地緣原則的客觀分類方式，亦即將部落組織和年齡階級組織視為基於地緣原則而來，以區別於基於親屬原則而來的家庭、世系群、氏族等親屬組織，無法進一步探尋阿美族人對年齡階級組織的認識，是否地緣此一研究者界定的原則足以讓我們瞭解年齡階級組織組成和運作的意理。再者，他在分析以年齡組織為主體所推行的豐年祭祭儀時，也未深入對此一祭儀許多重要部分包括男子成年晉升禮、獻祭、共食等面向進行說明，這一作法讓他對男子年齡組織和女子為主的家庭之間階序性和互補性關係成立的過程和機制缺乏說服性的系統分析。

晚近，羅素玫在 Mauss 所提出的社會整體事實和 Louis Dumont 的階序理論的影響下，重新解析都蘭阿美族的小米週期儀式，提出一些精闢的見解讓我們對阿美族的社會結構和社會構成有較豐富的理解，包括「阿美人將小米與人類視為兩種互相依存的生命體，也因此阿美人將與人的成長相關的生命週期儀式（life cycle），與以小米為核心的年度週期互相結合在同一個儀式時間系統中。」（羅素玫 2005：146），以及「何以男子年齡組織代表部落整體，並由其負責歲時祭儀中銜接舊的一年與新的一年之豐年祭的重要意義。因為阿美族男性所負責轉動的是整體社會的祭儀時間，而這被轉動的週期（cycle），包含了環繞與阿美人生長相關的成年儀式與其種作之小米週期的儀式，使其得以在時間和空間上從不停止地進行流動。」（ibid.：178）她透過儀式過程呈現出來的兄弟姐妹和夫妻配偶兩組

關係，來反思過去學者對阿美族男女對立以及男子年齡組織與母系氏族對立論的不當詮釋。她認為「男性各以兄弟姊妹關係及男女配偶關係，與女性共同建構起社會生產與再生產的週期循環責任。」（ibid.：176）

雖然羅素玫的研究已點出儀式和社會關係之建構與維繫之間的關聯，以及透過人與作物之間共存的關係結合過去學者一貫區分看待的生命儀禮和歲時祭儀，但她對都蘭五年一次的升級禮與成年禮的說明，卻全未涉及男子年齡組織透過這些儀禮所建構的關係，以及男性是透過何種關係的建立而成為小米祭儀必要的驅動者之一，這忽略讓她對何以男子年齡組織代表部落整體的說明不夠全面。再者，她雖強調「（研究方法上）應先進行社會整體性的研究，否則任何研究者所做的分類與切割，都無可避免地只是停留在來自研究者本身社會主觀的價值觀以及意識型態之中。」（ibid.：147）但她針對過去阿美族研究中男女對立觀的反省，並未進一步延伸以批判向來研究以親屬和地緣之客觀原則界定母系親屬群和男子年齡組織的作法，這使她對社會關係的處理相對停留在兄弟姊妹和夫妻配偶這些平面，而忽略年齡組織透過成年禮不斷建構的父子關係，對阿美族社會文化的延續和再生產所具有的意涵。

歷來台灣學者對阿美族男子年齡階級組織的相關研究已讓我們對其結構組成、功能運作和重要性有清楚的認識，但筆者在上述文獻回顧過程中強調過去研究從未質疑依地緣和親屬原則的客觀分類來瞭解阿美族社會組織的適當性，而未真正探索阿美族人對此重要組織之主觀認識及其運作邏輯。再者，過去對男子成年禮和晉升禮的處理不是著墨不多（如陳文德 1989；羅素玫 2005），就是只著重此儀禮在變更受禮者身份和地位上的作用，而忽略探討此儀禮對受禮者之社會連帶的新增與重新安排（如李亦園 1957；阮昌銳 1969）。此節的重點在過去學者對年齡階級組織研究的基礎上反思其不足，下一節將

在新近人類學理論發展和南島社會文化比較框架中，提出重新認識阿美族年齡階級組織的觀點。

三、新近人類學理論和南島社會文化比較研究發展

對阿美族人而言，男子年齡階級組織是否只是立基在人類學家所歸類的地緣原則而非親屬原則上運作是值得探尋的問題，1980 年代 David Schneider (1972, 1980, 1984; 參見黃應貴 2008: 145) 對傳統親屬人類學研究的批判啟發筆者提出此類質疑。Schneider 從其對密克羅尼西亞的雅浦 (Yap) 的親屬研究出發，強調人的身分地位和社會連帶並非天生既定，而是透過一生的實踐過程進行營造。這使他反思過去人類學的親屬研究無論是繼嗣論或聯姻論，事實上都受限於西方社會對血濃於水作為親屬關係基本性質的假定，這些基於西方民俗生育觀點的傳統親屬理論不但優先化依生物生殖而來的關係，且將親屬領域和其他政治、經濟與宗教領域斷然區分，Schneider 因此認為這些傳統親屬理論能否作為放諸四海而皆準的泛文化比較分析工具是相當可議的。尤其橫跨南島世界，一個人的社會認同並非天生既定，生命的結構性流動和透過實踐過程締結的關係反而是我們應該關注的焦點 (Fox 1987)。

如 Carsten (2004: 18) 所言，Schneider 的批判解構了一些傳統親屬人類學視為理所當然的假設，雖然導致親屬研究歷經一段時間的沈寂，卻也幫助人類學家從過去對社會群體結構和功能的鑽營探究中解放出來，而開始置焦於親屬的文化建構與實踐過程。Schneider 的洞見同樣也可幫助我們拆解過去阿美族研究以親屬和地緣原則區分以女性為主的親屬群體和以男性為主的年齡組織的假設，轉而探問這些不同領域的社會關係在阿美族的社會文化脈絡中，是透過何種意理和機制進行締結與持續營造。這篇文章除了將焦點放置在年齡階級組織內部關係的象徵建構過程，也同時探問年齡階級組織如何可以作為

部落的具體象徵（陳文德 1989：130），代表具體而微的部落（黃宣衛 1989：103）以及代表部落整體（羅素玫 2005：178）。換言之，年齡階級組織透過何種文化建構和實踐機制來重新安排阿美族人的社會關係，以及整合部落內部不同來源的家戶群，將是下節分析的重點。

除了透過 Schneider 的批判來反思以地緣原則理解阿美族年齡組織的侷限之外，晚近 Mark Mosko（1995，1998）對大洋洲初步蘭群島酋長制度和社會領導權的重新詮釋與定位，也幫助我們對年齡階級體系提出不同以往的新觀點。他認為在初步蘭和其他許多大洋洲的母系社會如雅浦和馬紹爾群島，酋長等權威性人物通常對追隨者扮演有如父親一般的角色，好比父親在撫育小孩的過程中提供食物和照料，以及之後在巫術教育與薯芋交換儀式等脈絡中扮演的角色與貢獻，酋長和頭人權威的性質和領導的能動性充滿父親意象，透過餵養、饗宴、物質與非物質的供應，積極整合內部不同系統的群體成為一個整體。再者，Josiane Cauquelin（2004）對阿美族鄰近族群卑南族年齡體系的研究，也關注到由年齡體系產生的父子與教父教子關係，而非血親性關係在卑南族社會文化體系中扮演結構性的力量。

這些南島民族的相關研究引發我們思考阿美族的年齡階級組織是否真如過去研究所言只奠基在非親屬的地緣原則上，換言之，阿美族的社會文化體系是奠基在研究者所區分的親屬和地緣兩種不同的原則上運作，或者從當地人的觀點而言，他們有一貫的邏輯看待不同領域的社會關係，以男性為主的年齡階級組織和以女性為主的家戶群體，透過頻繁的交換實踐重組其社會關係以營造與延續部落社群的生命。接下來將從年齡階級組織的形式結構和其所實踐的活動，進一步來談其內部關係的象徵建構過程，闡明年齡組織在阿美族社會文化體系中，如何透過對許多生產和再生產相關活動與祭儀的主導，將部落內人與人之間的關係交織成一個緊密的體系。

四、以父子關係為基礎所建構的年齡階級體系

筆者在第二節針對阿美族年齡組織的文獻回顧中提到陳文德的文章，奠基在對胆腹年齡組織的長期參與觀察的基礎上，他對年齡組織的形式結構與運作及其推展的活動提供相當詳盡的說明，不過他仍認為「這個組織基本上是一個超於血緣聯帶的地域性群體」（陳文德 1989：107），而忽略他所描述的民族誌資料其實透漏出，對當地人而言這個組織不單純只是個地域性群體。首先，我們可以從他對年齡組織中間組 *mama no kapah*³的不斷強調中開展對年齡組織的重新詮釋。他談到 *mama no kapah* 又稱為 *papikdan no finawlan*，「負責所有青年的管教」，「從整個組織來說，*mama no kapah* 是承上轉下，實際負責督導、分配工作，並且對組織負責」（ibid.：113），「此職位是整個年齡組織得以運作的樞紐」（ibid.:114）。

陳文德將 *mama no kapah* 稱為「青年幹部」，強調其對攸關部落禍福的重要祭儀的主導，以及其作為行祭者的角色對社會生產和再生產的重要性，來呈顯此組在年齡組織內部甚至部落整體中的重要性。筆者在胆腹和鄰近烏石鼻、僅那鹿角等部落的調查工作，同樣證實此組對年齡組織的運作和對部落生命共同體的營造扮演關鍵性的角色。不過當地族人清楚地告訴筆者，*mama no kapah* 就是「青年的爸爸」，作為青年組的父親，他們有責任帶領部落的青年為部落的福利盡心盡力，他們負責教育訓練青年成為理想的阿美族男人，他們擔負起延續年齡組織甚或整個部落的重責大任。青年之父要召集部落的少年組成 *pakarongay*，給他們必要的教育和磨練，通過成年禮以成為年齡組織中有組名的新組，新組的誕生延續了年齡組織的生命，也將組織中的各組向上推升，產生輪動。青年之父必須為部落奉獻心力形塑新的生命，屆時他們才得以離開服役的青年階段，進到管理的老人階

³ 參見附錄一。

段的最下層，從青年組的最高層到老年組的最低層，重新學習作為老人的藝術。透過爬升的過程，年齡組織的訓練強調的是以謙遜學習的態度來面對人生不同的階段。

當地人的翻譯和說明點出不被過去研究視為親屬群體的男子年齡組織其實援引了不少親屬的意理在進行關係的創造，除了「青年之父」之外，在老人級中也有一組稱為 *mamakapah no mato'asay*，亦即「老年級的爸爸」。陳文德(1989:113)提到「如果現任 *mama no kapah* 碰到棘手的事情，他們常會請教 *mamakapah no mato'asay*，或事先協調。」在烏石鼻部落，老年級的最下面一組稱為 *pakarongay no mato'asay*，換言之，在青年級中 *mama no kapah* 和 *pakarongay* 所顯現的父子關係，也進一步在老年級中透過 *mamakapah no mato'asay* 和 *pakarongay no mato'asay* 的關係來呈現。在豐年祭村民手牽手同歌共舞時，*mamakapah no mato'asay* 的組員負責輪流給予參與者象徵生命泉源的酒，透過酒的分配來呈現他們做為父親滋育部落生命的意涵。再者，部落頭目(*mama no niyaro'*)通常是從 *mamakapah no mato'asay* 以上的組員選出，而年齡組織或部落內部如有不能解決的爭議時，頭目和 *mamakapah no mato'asay* 有權做最後的決定。對當地人而言，年齡組織的權威和職責充滿父親意象，這不僅表現在對擔任重責的組別賦予父親的稱謂，也表現在他們對部落營運所挹注的心力上。

將年齡組織比擬成一個家，成員透過儀禮和日常實踐締結親屬關係的看法也反映在烏石鼻人對 *mama no kapah* 的下一組 *laklin* 的說明中，他們說男子會所就像一個家，*laklin* 就好比青年之父的太太，他們必須同心協力教育年輕的組員，就像爸爸媽媽管教小孩一樣。當地人的陳述表達出年齡組織內部的家庭關係也呈顯出下列對比，*laklin*： *mama no kapah*：：年幼：年長：：女性特質：男性特質：：妻子：丈夫：：母親：父親。年幼與年長之間存在不對稱的關係，而年齡組織內每一組相對於年長的組別而言代表不完全的成長，在烏石鼻部落約每三年舉行的成年禮和晉升禮則在轉變這種不完全的狀

態，這些儀禮不僅變更參與者的身份地位，將他們交織進由父子和兄弟關係所組成的緊密網絡中，也重新安排他們與以母親為主的本家和其他家戶之間的關係。

男子年齡組織中新組的誕生和以女性為主的家戶中新生兒的誕生可以相互比擬，這牽涉到親屬理論後期研究在談的被研究者關於生育的民俗觀念，也讓我們進一步意識到光以血緣原則來界定親屬的侷限性，被研究者的親屬觀念有必要透過人觀和神靈觀等概念的瞭解來進一步切入。Marilyn Strathern 點出人觀研究對親屬研究的重要性，認為對人觀的分析不可避免去探討人如何在生育和再生產的過程中被形塑，如何在其所交織的關係網絡中被定位。因此，人觀的研究迫使我們重新思考親屬的意涵，且提供批判的新焦點（1997：8；引自 Carsten 2004:84）。Strathern 對美拉尼西亞可分的人觀（partible person）的研究，強調由關係所組成的人也持續作為多重和複合關係建構的場域（Strathern 1988:13），她對關係和社會性的著重提醒我們在分析阿美族年齡組織內部親屬關係的建立過程時，必須注意通過儀式如何拆卸受禮者的部分內在關係，同時締結新的關係（ibid.:131）。換言之，阿美族的成年禮涉及到象徵性終止受禮者的母方連帶，透過儀禮重生讓受禮者和其他組員建構兄弟和父子關係。

阿美族人述說人類源由和萬物發生的神話傳說（參見劉斌雄等 1965：111）傳達出人間界萬物的欣榮有序來自天神的眷顧，人類生命的繁衍也在神的教導與異性同胞的合作下達成。對烏石鼻人而言，光靠人的力量是不足以生兒育女的，人需要來自神祖界的力量和幫助才得以傳宗接代，阿美族的許多祭儀和禁忌反映出族人透過積極的交換和約束試圖獲得神助的努力，灑酒祭祖和殺豬獻祭以求神助的情形在烏石鼻居民現今的生活脈絡中依舊重要。當地的民俗生育觀點強調生命的孕育和主宰生命的母神 *dongi*（*ina no papa'orip* 生命的母親）密切相關（參見王崧興 1961：132；劉斌雄等 1965：111），母神在母體內形塑胎兒的孕育，類似的，烏石鼻的老人認為年齡組織新組的

生產也需要透過男神 *malataw* 的支持和認可，新組的成員通過一段辛苦的孕育訓練時期，才得以以新生的姿態獲得新的組名，新的社會身份地位和關係認同，穿著新的服飾。此後他們必須居住在會所內，直到結婚才搬到妻家生活。

阮昌銳在介紹港口阿美人的成年禮等生命儀禮時簡介 Van Genneep (1960) 對通過儀式的結構分析，「Van Genneep 認為任何儀禮行為包含著以下三個階段：即 A. 隔離 (separation) B. 儀禮 (ritual) C. 會合 (incorporation) A 階段包括著齋戒，禁忌等與世俗隔離以淨化各個人，B 階段是正式的儀禮程序，C 階段是再生，再開始與其他的社會人會合起來重新開始，亦即恢復日常生活。」(阮昌銳 1969: 286) Van Genneep 的理論可以幫助我們分析阿美族的成年禮，接下來的分析會著重在先前學者所忽略的關係面向。亦即透過成年禮，參禮者發展出儀式性的父子兄弟關係，且以此關係重新整合部落人群的過程。在年齡組織所主導與生產和再生產有關的場合中，個別家戶內部和彼此之間所發展的關係不被呈顯，年齡組織的父子兄弟關係成為安排村民的依據。例如，在與阿美族人個體、家戶和社群生命延續攸關的豐年祭典中，年齡組織的父子兄弟關係呈現在工作的承擔上、獻祭物的分配中、以及舞圈的排列中。在年齡組織啟動與祖靈界的交流之後，部落婦女依其丈夫或兄弟的位置加入舞圈，手牽手同歌共舞一起流轉和體現來自天界的力量。

在烏石鼻部落，老一輩的人還記得青年之父帶領他們上山下海認識環境、學習技能和傳承祖先的智慧，在過去將入級的男子必須歷經一段隔離於過去生活和昔日關係的時期，準備自身接受成年儀禮以重生進入由兄弟和父子關係所交織的年齡組織中。年長父執輩的長期教導與照顧，讓他們成長茁壯成為訓練新組的青年之父，扮演推動年齡組織和部落事務運作的主力，青年之父的角色和作為體現阿美族人的父親形象與責任地位。老人們也回憶起過去在山海間磨練一段時日後，要返回部落參與成年禮前被迫裸身奔跑的景象，好比嬰兒一絲不

掛從母體來到人間，新組成員也以裸身赤體的新生姿態重返部落領域，透過成年禮以新的身分地位和關係認同整合進入部落社群中。年齡組織的成年禮在阿美語稱作 *pacakat*，此字意涵上升和獻祭，在烏石鼻部落通常在豐年祭的第一個晚上舉行。就某個層面而言，這些接受成年禮的成員好比是部落內的家戶給予神祖的奉獻品，透過奉獻來與觀念中作為力量來源的天界進行交換。同時，在成年禮的過程中，老年級組員對青年級組員誇張餵食獻祭豬肉的景象，也顯示出透過餵養建立父子關係的意涵。年復一年，年齡組織透過定期舉行的推升儀式加強人間界與神靈界的溝通交流，重新安排部落內部的關係網絡，將異質來源的家戶群整合成依父子關係的階序結構所組織的社群。

烏石鼻和一些鄰近的阿美族部落直到今日仍堅持豐年祭的第一個晚上必須由男子來啟動，女子禁止涉足和參與第一晚的祭典和聚餐。這個規定反映出在關涉年齡組織繁衍的成年儀禮上，男子專注於內部父子兄弟關係的締結，不讓女子以及因女子而來的連帶在此場合展現。換言之，在創造新組和形塑新組成員的認同與關係的過程中，先前的認同和關係受到隔離與壓抑，在接下來年齡組織主導的各種場合中，長幼有序的父子階序結構成為安排人群和工作分配的依據，女子也透過婚姻的連帶被整合進代表部落整體的年齡體系中。下一節將從婚姻、獻祭和節慶等脈絡，進一步分析以父子關係為基礎的年齡組織及其所統整的擴大性親屬體系。

五、阿美族的擴大性親屬體系

過去研究處理阿美族婚姻制度時專注的焦點在於給夫的家戶和招夫的家戶之間的聯姻關係，男子年齡組織對婚姻的參與較少被著墨。不過黃宣衛（Huang 2003:267-8）在烏鳴阿美部落的觀察已經指出在當代婚禮中，與新郎同組的組員仍扮演顯目的角色。的確，參加過阿美族婚禮的人很難不注意到，新郎身邊一群親如兄弟的組友大陣

仗參與婚禮的情形，他們集資為新人添購家具行頭，婚禮前幫忙籌備搬運聘禮，婚宴時表演節目炒熱氣氛。在烏石鼻部落，以當代的嫁娶婚為例，如果新郎要娶的是組友的妹妹，這時新郎的組友必須選擇和新郎一同行動，幫新郎到他的生家去迎娶他的妹妹。換言之，在婚姻這個脈絡裡，年齡組織組友兄弟的關係和認同被清楚的展現出來。新人和新郎的組友們在整個婚禮過程都是相當顯眼的一群，在漢式的擺桌婚宴上，新人不和其父母坐在一桌，而是和組友們坐在一起用餐。阿美族的婚禮還有一段新人和組友們一同在屋內，老人家說以前是在新人睡覺的床舖上，一同共食豬肉的儀式，當地人試圖透過此儀式祈求神祖幫助新婚夫婦生兒育女。這些田野現象都顯示出阿美人的婚姻不單單只是家戶和家戶之間的聯姻關係，年齡組織在婚姻和關係的創造上也扮演積極的角色，年齡組織和家戶之間的頻繁交換也是瞭解阿美族社會性和親屬體系的重要面向。

以前年齡組織對部落居民的婚姻還有更多安排，還未成為年齡組織成員的少年是不允許結婚的，結婚的對象限在部落內尋找，如果男子要入贅到其他部落去，男子的生家會被處罰。除了消極的規定之外，還有許多積極的撮合，像是豐年祭的時候青年之父的下一組青年 *laklin* 帶著咬人狗到各家戶驅趕少女出來跳舞，再由他們或青年之父牽到合適的男子旁牽手共舞。在豐年祭時男女的互動交流而成就姻緣的過程是部落內許多中老年人的回憶。在連續多日的豐年祭中有一天晚上會由青年之父主持青年的晚會，這一天的晚會當地人創意地形容為我愛紅娘。年輕未婚男子必須將心愛的女子帶到廣場中央，在青年之父和組友兄弟面前大聲宣稱兩人的戀情。在烏石鼻的部落公約裡也明文規定豐年祭青年、小姐舉行「我愛紅娘」活動時，私藏女兒者罰該家戶現金兩千元。這些民族誌現象都顯示出被過去研究視為依地緣原則而組成的男子年齡組織，並非置身於像婚姻這些親屬場域之外，青年之父也在豐年祭的脈絡中扮演父親的角色對未婚青年的婚姻予以關注和協助。當地人的婚姻實踐提醒我們分析的途徑不該只是關注

家戶和家戶的聯姻交換，年齡組織作為一個社會單位和家戶之間交換和互動的脈絡也是研究阿美族親屬體系時不能忽略的民族誌資料。

年齡組織和家戶之間的交換關係不僅在豐年祭等公共祭儀的脈絡有清楚的展現之外，在個別家戶內關涉家內居住者的生命儀禮也受到男子年齡組織秩序的影響，這呈現在好吃又利於思考的豬肉上 (Jolly 1994:176)。筆者在海岸阿美社群從事田野調查時，有時一個禮拜趕好幾場豬肉宴，深深感受到阿美族人對殺豬吃豬肉這件事的熱衷。在烏石鼻部落，從元旦社區會員大會，農曆初二部落嘉年華會，三月的復活節，五月的母親節，七月的豐年祭，八月的父親節，十月的村校聯合運動會，到十二月的聖誕節，居民總是聚集在部落廣場共食豬肉，同歌共舞。在個別家戶中，有家人要去當兵遠洋或返回，滿月，婚禮，祝壽，喪禮，逝世週年紀念等等，廣播也邀請部落居民到辦事的家戶廣場集合共食豬肉，同杯飲酒，分享主事家戶的悲欣離合。

在這些居民集聚的場合，豬肉是造著年齡組織從老至少的順序在做分配。比如來了一百個人，負責殺豬烹煮分肉的年輕人會將豬肉分裝在一百個袋子中，有大小份之別，年紀最大的拿到份量種類最多的一包，年紀最小的大概只有一塊瘦肉和一塊肥肉。發肉的時候通常由青年之父這組的某個成員依序呼喊年齡組織的組名，從 *kakalas* 到 *pakarongay*，比如說叫到 *la-minko* 的時候，年輕人就會將肉拿給 *la-minko* 的組員以及和這組同年齡的婦女，至於小孩子則是最後才拿到肉的。就這樣，在烏石鼻部落生活中頻繁的豬肉宴會裡，年齡組織的組名不斷被重複，年齡組織長幼有序的倫理道德不只在嘴巴上傳送，也是實實在在吃下肚的體驗感受。

這種照年齡組織的順序分吃豬肉的方式，不只反映了社群內部社會關係的安排，也需要擺在獻祭的脈絡來進一步探詢，上面提到共食豬肉的場合其實都涉及到天上的神祖界和地上的人間界的接觸和交換，阿美族的神話傳說一再顯示出缺少了神靈的力量和眷顧，人間界

的幸福美滿是不可能的。他們需要神祖的庇護來幫助他們度過艱困的時刻以及面對險惡的環境。即使在現今的生活脈絡中，拜拜⁴和神溝通接著將祭品與眾人共享仍是顯著的現象，小到生活中買了新鞋新皮帶都會被起鬨要拜拜，隔壁養的雞比較肥的原因也解釋成因為養雞者先前有拜拜。對當地人而言，豬是神給予人和其溝通的管道之一。這個溝通管道表達神祖的力量和世人的感恩。世人藉由豬的獻祭重新汲取天界再生產的力量，消費附有力量的豬肉不僅飽足體力，精神層面也獲得強化。豬肉照年齡的分配方式再現了部落的社會秩序，也提示了男子年齡組織的父子階梯結構亦作為阿美族社會文化體系中上通天際的重要設計之一。

這個傳統部落社會上達天聽的重要設計也表現在他們所負責的許多儀式中，尤其被視為有如阿美族過年送舊迎新且至今仍持續重要的豐年祭典，就是由年齡組織負責主導整個儀式的運行。豐年祭典和年齡組織的密切關連，以及和全體部落居民身家安全的相關性，傳達出部落作為一個生命共同體需要定期透過年齡組織的運轉，從天上的神祖界汲取再生產的力量，透過歌舞和祭肉的分享將這股新生的力量注入部落內各家戶和各居民體內以延續繁華世間的榮景。過去以地緣原則來認識年齡組織，似乎低估了年齡組織所運轉的生命之力與阿美人生命持續發展的緊密性，以及年齡組織透過不斷實踐所營造的社會性對阿美人的存在所具有的意涵。當地人以父親意象來認識年齡組織，引領我們關注年齡組織對以往被歸類為親屬領域的涉入及影響。

在籌備期間，青年之父和下一組的 *laklin* 會一同拜訪部落內的各個家戶，在烏石鼻部落，青年之父和 *laklin* 兩組經常共同行動。如上所述，*laklin* 的成員說他們就像是青年之父的老婆一樣，協助青年之父管教男子會所內的青年和推展攸關部落福利的事務。*Mama no*

⁴ 烏石鼻部落多數居民為天主教徒，不過在與筆者溝通甚至居民彼此的對話中，常使用「拜拜」來指稱他們準備食物和酒獻祭給神靈祖先，和祈求神助的行動。

kapah 和 *laklin* 這兩個在男子年齡組織整體結構中具有代表性的組別，以夫妻關係來形容彼此同心協力互助合作的理想狀態。在年齡組織內的分工上，可以發現 *laklin* 通常負責在會所的爐火上烹煮獻祭的豬肉，好比在個別家戶內母親看顧爐火餵食家人的用心。在男子會所這個家庭裡，青年之父和 *laklin* 分別扮演父母的角色照顧教育部落的青年。對當地人而言，男子會所這個家更是統整部落內各居民成為一個大家庭的樞紐所在。

回到豐年祭籌備的脈絡，*mama no kapah* 和 *laklin* 到訪各家戶是為了徵收祭典期間的花費，青年之父負責收取年齡組織成員的費用，稱為 *kifo*，通常青年組成員一人五百元，老年組成員一人兩百五十元。*laklin* 負責收取每個家戶應繳的費用，稱為 *lali*，通常一戶三百元。從目前豐年祭典費用分攤的比例來看，年齡組織的成員依舊對這個關涉部落禍福的祭儀承擔較大的責任，雖然女子也透過舞衣的縫製準備和糯米飯的烹煮，來歡欣迎接參與這個屬於全部落的祭典，但是整個豐年祭典仍以年齡組織為主體而推展，可以說青年之父這組的成員發揮其作為父親的能動性形塑整個祭典的成形。相對的，在當代的現實處境中，一旦青年之父的成員無法實現部落所賦予的期望時，他們也被要求償付一天三千元的高額罰金來補償在祭典中的缺席。年齡組織整合部落成為一大家庭的努力，也呈現在 *mama no kapah* 和 *laklin* 的細緻分工上，當 *mama no kapah* 關照部落整體的同時，也有 *laklin* 協助進行和各家戶的交換。在豐年祭時，*laklin* 除了負責收取家戶應繳的費用之外，也負責發送豬肉到各家戶，同時在豐年祭最後由婦女歌舞歡送神祖返回天界的儀式中，負責賞酒給每家戶的女主人，感謝她們一年來持家的辛勞。

以往透過村內婚和祭儀等機制，讓生命力不斷流轉因而緊密相連的社群生命共同體是阿美族人的主要認同對象，昔日以結構功能的客觀分類將阿美族社群區劃為親屬和地緣團體，這種本質化和靜態化的研究取向容易忽略社群內部以男子年齡組織為啟動和結構運轉核

心，透過頻繁的互動與交換所經營和創造的關係。當地人以父親意象來理解這個關係網絡，過去年齡組織被期待通力合作在青年之父的執行推動下辛苦採籐扛木，替部落各家戶搭建遮風避雨的家屋，日夜守衛以防外敵侵擾，設法驅趕入侵部落的邪魔和瘟疫，分工合作開墾荒地砍草築路分配耕地，時而冒險深入敵區獵取人頭帶回豐產的助力，他們祭拜環繞聚落四周的山海神靈，藉由上下的位移啟動生生不息的活力。缺乏年齡組織和會所的保護與開啟父親的能動性，相對下定著化展現母親意象的個別家屋，可能無法獨存於被阿美族人視為充滿危險和挑戰性的周遭環境。以往男子上山下海獵捕食物返回部落時會先到會所停留，為的是消解從山海尾隨而來對個別家戶家居者具有威脅性的力量，會所和年齡組織的成員是昔日部落生命共同體內外銜接轉換的核心所在。既然傳統阿美族的社群秩序和關係是透過男子年齡組織發揮父親的能動性不斷營造而成，這讓我們進一步思考以母系社會來瞭解阿美族社會的妥當性。

以往被學者歸類為母系社會的阿美族在末成道男（2007）和陳文德（1987）的研究中已經提出質疑，大環境的變遷使阿美族的婚姻制度呈現出從妻居到從夫居的變化，然而這個轉變卻不因此造成阿美族社會文化體系的失序，這和其他母系社會的歷史經驗有所差異。末成道男和陳文德老師的研究指出本家和分家之間的連帶，而非母系的系性傳承才是我們瞭解阿美族親屬體系的根本結構。雖然他們都指出家在阿美族社會結構中的重要性，但是他們仍將家視為依血緣和婚姻界定的客觀存在的社會單位，忽略家的文化象徵意涵或者家屋生命興衰過程中所營造的關係體系，也忽略將男子會所視為一種形式的家，透過成年禮不斷產生新成員，持續透過同居共食分工合作所營造的父子兄弟關係。此文透過年齡組織的形式結構和成年禮等實踐活動的分析，指出年齡組織奠基在父子關係的親屬意理上進行建構的特色，建議依循當地社會文化的觀點，來瞭解扮演父親角色的年齡階級體系在

年度季節輪轉和人生生命週期等脈絡中，如何與呈現母親意象的個別家屋互補運作，共同營造繁衍部落社群的生命。

雖然在當代部落的生活場域內多數時間看不到男子年齡組織運作的情形，早期民族誌提到男子年齡組織守衛、墾荒、鋪橋、造路和教育等功能也多為現代國家體制所取代，但即使年齡階級組織相較於昔日較少在部落的舞台上現身，這並不意味他們就此銷聲匿跡，年齡組織的延續和轉型呈現在一些細緻的脈絡中。之前提到反映男子年齡組織結構和長幼有序之道德倫理的豬肉宴在當代社會被頻繁的舉行，雖然青年男子已經不再接受以往青年之父所賦予的成年考驗，狩獵捕魚不再主要，但是當代情境中青年出外當兵和遠洋卻也被視為邁向成年的考驗過程，這些遠離家鄉出外打拼的阿美青年，不是斷了線的風箏而是被複雜的交換和期待網絡給深深拉扯著。阿美族的青年要出發前往異鄉從軍或遠洋賺錢前夕，家鄉的親友集聚一堂宰殺豬隻擺桌設宴，長者的祈福教誨，親友的吟唱舞蹈，筵席的歡笑醉意，都烙印在青年的心海裡，他們知道要努力面對未知的考驗和挑戰，因為在未來的某個時刻家鄉親友會再度集聚一堂，青年將滿載而歸回報親友的殷切期盼，獻祭的豬隻和豐盛的宴席會再度將人群合而為一，擴大性親屬群體的生命力也將在點燃的爐灶上獲得加溫和滋養。

除了頻繁的豬肉宴反映出烏石鼻社群擴大性親屬體系的延續之外，依父子關係而建構的年齡組織也持續透過傳統豐年祭典，來展現其能動性對社群營造和認同的關鍵角色，同時也巧妙地以他們的方式來安排大社會的年節，以延續傳統以來年齡組織所扮演的啟動新舊交替的角色。以烏石鼻部落訂於每年大年初二的嘉年華會為例，阿美族人生存在以漢人為主體的大社會裡，部落的居民卻在這一個漢人社會女兒回娘家的日子，以獨特的方式來展現其以年齡組織為運轉核心的擴大性親屬體系。大年初二不僅是嫁到外地的族人返鄉的日子，也是長年在外工作的親友有長假可以歸鄉的季節，部落自治公約明文規定各家戶不得在這段期間舉行關涉自家的婚嫁落成等喜慶活動，違反者

將被處以兩萬元的罰款。透過父子關係建構的年齡組織和青年之父在這居民團聚的日子再度宣稱其權威，且運用其作為父親的能動性集合人力物力，以籌辦聚焦部落居民目光的嘉年華會，他們再度動員青年宰殺豬隻點燃部落的爐灶烹煮分配豬肉，讓居民透過共食共飲來滋育彼此的關係和認同。

六、結語

本文從 David Schneider 對傳統親屬人類學研究的批判基礎上，以及大洋洲母系社會和南島民族的比較研究中，質疑過去研究依地緣和親屬原則的客觀分類來瞭解阿美族社會文化體系的適當性，而建議將阿美族的村落社群視為一擴大性的親屬體系，其中透過成年禮不斷繁衍依父子關係所建構的年齡階級組織和會所，和呈現母親意象的家戶群體之間頻繁且廣泛的交換關係，將部落人群交織進緊密的親屬網絡之中。筆者認為依循當地人的觀點探詢男子年齡階級組織如何援引親屬的意理進行關係的創造，及其透過哪些實踐過程積極凝聚部落人群，將使我們更為瞭解年齡階級組織在阿美族社會文化體系中的重要性。

為了透過親屬人類學理論的發展和區域民族誌的比較視野來重思阿美族的年齡階級組織，這篇文章著重在分析年齡組織的父子關係結構，以及父子關係開創和維繫的機制，進而提出阿美族部落社群作為擴大性親屬體系的分析架構。由於文章篇幅的限制，筆者只從婚姻、獻祭和豐年節慶等脈絡，來說明以父子關係所結構的年齡組織及其所凝聚的擴大性親屬體系，雖然未能更全面且更細緻地從阿美族的人觀、神靈觀、性別觀、生命歲時祭儀和日常生活，來呈現以女性為主的家屋和以男性為主的會所內親屬關係創造形塑的過程，且對呈現母親意象的家屋的描述相對薄弱，但筆者期望本文所提供的民族誌資料和分析，足以作為我們重新思考阿美族年齡組織甚至社會文化體系

的起點。例如對阿美族歷來文獻所探討的母系社會的爭議、男女的對立互補、家的性質、和家與部落的關係等議題，提供新的切入點和思考方向。

在「阿美族的擴大性親屬體系」一節中，筆者已試圖透過在烏石鼻部落所觀察到的顯著現象來呈現阿美族社群的凝聚和活力，討論男子年齡組織和其所展現出來的父親能動性在凝聚社群人力和物力，建構居民關係和認同上的努力。這些探討已多少觸及年齡組織在當代社會的可能轉型，以及在全球化的影響下地方社群延續和變遷的議題。筆者試圖傳達即使往日農耕漁獵的生活方式不再主要，社區青年不再被長者期待留在原鄉做個上山下海打獵捕魚的勇士，社區小姐也早就離鄉背井到城市工作掙錢，這些變化並不意味阿美族地方社群的生命力也因此衰退。在地生活的居民依舊積極的結合內外資源，去營造他們所期盼的生活，展現他們的認同和主體性。社區營造的源頭活水需要長期細緻的從在地居民的生活脈動和關係網絡中探詢發掘，與其哀嘆傳統文化標本的消逝，不如瞭解他們如何運用既有的組織活力和生命智慧，創發性的結合傳統與現代來積極適應變化萬千的當代生活（Sahlins 1999:xxi）。

參考書目

王崧興

1961 馬太安阿美族之宗教及神話。中央研究院民族學研究所集刊 12：107-178。

末成道男

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

任先民

1958 花蓮縣太巴塢阿美族的祖祠。中央研究院民族學研究所集刊 6：79-106。

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] 臺灣土著族的兩種社會宗教結構系統，刊於臺灣土著社會文化研

究論文集，黃應貴主編，頁 141-162。臺北：聯經出版事業公司。

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甲種第 18，19 號。台北：中央研究院民族學研究所。

陳文德

1987 阿美族親屬制度的再探討：以**胆腹**部落為例。中央研究院民族學研究所集刊 61：41-81。

1989 **胆腹**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。

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。

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。

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。

劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清

1965 秀姑巒阿美族的社會組織。中央研究院民族學研究所專刊之 8，臺北：中央研究院民族學研究所。

羅素玫

2005 性別區辨、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。

Carsten, Janet

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

Cauquelin, Josiane

2004 *The Aborigines of Taiwan: the Puyuma from Headhunting to the Modern World*. London; New York: Routledge Curzon.

Fox, James J.

1987 *The House as a Type of Social Organisation on the Island of Roti, Indonesia*. In *From the Hut to the Palace: House Societies in Insular Southeast Asia*. C. Macdonald, et al., ed. Pp. 215-224. Paris: CNRS.

Huang, Shiun-wei

2003 *Accepting the Best, Revealing the Difference: Borrowing and Identity in an Amis Village*. In *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*. P. Clart, and C. B. Jones, ed. Pp. 257-279. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Jolly, Margaret

1994 *Women of the Place: Kastom, Colonialism, and Gender in Vanuatu*, Philadelphia: Harwood Academic Publishers.

Mosko, Mark S.

- 1995 Rethinking Trobriand Chieftainship. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1(4):763-785.
- 1998 Austronesian Chiefs: Metaphorical versus Fractal Fatherhood. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4:789-795.

Sahlins, Marshall

- 1999 What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review Anthropology* 1999:i-xxii.

Schneider, David

- 1972 What is Kinship all about? *In Kinship Studies in the Morgan Centennial Year*. P. Reining, ed. pp. 32-63.
- 1980 *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1984 *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Strathern, Marilyn

- 1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- 1997 Marilyn Strathern on Kinship (interview with Marilyn Strathern). *EASA Newsletter* 19:6-9.

van Gennep, Arnold

- 1960 *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.

附錄一：2005 年烏石鼻部落年齡階級組織結構圖

級別	職名	組名	中譯	約略年齡
mato'asay (老年級)	kalas (成熟之意)	La-miyot	說話吞吐	80~81
		La-koyo	鼠類動物	78~79
		La-capa'	叉形	76~77
		La-fatad	半途而廢	73~75
		La-osang	女人	71~72
		La-fodo'	洪水	69~70
		La-tingki	電燈	66~68
		La-orang	龍蝦	63~65
		La-minko	民國	61~62
		La-calok	花冠	59~60
		La-tongso	通事	57~58
		La-taypak	台北	55~56
	papikdan no niyaro'; mamakapah no mato'asay (老年之父)	La-tafok	砂石	52~54
		La-singpin	新兵	50~51
		La-iros	湯匙	48~49
		La-tokos	山脊	46~47
		La-i'ic	硬的菇類	44~45
		La-singasing	鈴鐺	42~43
	pakarongay no mato'asay ; tloc no mato'asay	La-dko	小蝦	40~41
kapah (青年級)	mama no kapah (青年之父)	La-sking	考試	38~39
	laklin	La-fois	星星	36~37
	papikdan	La-tapila	盛飯籃子	34~35
		La-cipa'	生薑	32~33
		La-talid	瓶子	30~31
		La-tingting	秤重	28~29
		La-sakam	地名	26~27
		La-moco'	牆角	23~25
		La-orad	下雨	21~22
		La-toto'	葫蘆	18~20
	pakarongay 或 tloc			15~17

Rethinking the Age-set Organization of the Austronesian-speaking Amis

Shu-Ling Yeh

Abstract

In this paper, I draw on the critique of traditional anthropological assumptions about kinship and recent analyses of politico-ritual leadership in the Pacific to reconsider the age-set organization of the Amis. Rather than relying on assumptions as to what constitutes ‘kinship’ and ‘non-kinship’ relations in the earlier view of traditional Amis society, I advocate here a broader analytical perspective that encompasses both the kinship system of the domestic maternal-focused houses *and* the supposedly non-kinship, locality based male-focused communal age-set organisation as a total kinship system. This paper thus departs significantly from most of the previous literature on the Amis by representing the age-set system as constituted of metaphorical fathers and sons based on indigenous notions and ritual practices.

Keywords:

The age-set organization, The Amis, The Anthropology of kinship, Comparative Austronesian studies