

# 變遷中的存續—當代烏石鼻阿美族人的社群生活<sup>1</sup>

葉淑綾\*

## 摘要

目前，阿美族的地方社群在國家力量和資本主義市場經濟的影響之下，作為社群運作主力與凝聚核心的年齡組織的多數成員長年在外工作求學。年齡組織的動員多集中在豐年祭等特定時節，而在多數時間消失於原鄉的社群生活中。本文探討在地居民如何面對這些變遷對於社群運作和凝聚所造成的威脅，透過天主教在東海岸烏石鼻堂口的發展過程與獨特性，以及烏石鼻阿美族人在個別家屋庭院廣場頻繁舉行的豬肉宴慶活動（*miinkay*）的描述，觀察在地居民如何充滿活力地吸納外在資源來延續和轉變他們的傳統文化與社會組織，同時發展跨地社群的新文化形式來加強親友之間緊密的互惠關係，以因應大環境變遷所導致的挑戰。如同 Sahlins 對於「文化並未正在消失」（CULTURE IS NOT DISAPPEARING）的看法，以及對跨地社群的新文化形式進行研究的呼籲，本文透過當代烏石鼻阿美人一些社群生活面向的描述，來說明與其哀嘆全球化的進程會導致傳統社會文化的解體，不如深入瞭解地方社群如何運用已有的組織活力、關係網絡、文化價值與生命智慧，創新地結合傳統與現代、本土與外來的要素，來積極地適應變化萬千的當代生活。換言之，不再依循過去研究對於文化作為遺產（heritage）的偏重，開始關注文化作為計畫（project）的意涵。如 Abdou Toure 所建議，將文化視為是一種生命的哲學，是應對世界挑戰的無窮盡寶庫。

**關鍵詞：**阿美族、天主教、*miinkay* 活動、跨地社群、變遷中的存續

<sup>1</sup> 本文所謂的「社群生活」主要是指當代烏石鼻部落集結眾人之力所行之事，或進行廣及全體部落居民的活動，從合力重建教堂、舉辦十周年慶祝和豬肉宴慶活動等脈絡，來觀察當代烏石鼻部落如何推動這些廣及眾人之事？今昔的異同為何？並帶入「跨地社群」的概念來思考阿美族社會文化的延續與變遷。

\* 國立臺東大學公共與文化事務學系南島文化研究碩士班助理教授。rainysl@nttu.edu.tw

## 一、前言

在 1960 年代，中央研究院民族學研究所的研究目標在於「搶救即將消失的高山族社會文化」，人類學者在這段時期深入原鄉進行調查訪問的努力，為臺灣南島民族社會文化的研究奠定了必要且重要的民族誌基礎（黃應貴 2002：161）。事隔四十年之後，當筆者於 2000 年造訪東海岸的阿美族部落，深入瞭解和親身體驗部落生活時，一方面驚訝於當代社區居民透過頻繁的大規模共食，鮮明地展現出異於漢人社群的獨特阿美族生活方式。另一方面也開始反思早期學者認為少數族群在面對主流漢文化的強勢影響和現代化的洗禮時，其傳統社會文化瀕臨瓦解的悲觀命定論述，以及此論述背後所隱涵的文化觀念。尤其，由於阿美族的聚落位處平地，且和周遭漢人較緊密和諧的互動關係，更讓當時的學者預見在不久的將來，阿美族的傳統社會文化會在漢化和國家發展政策的影響下逐漸消失（參見 Chiang 2000：214）。再者，一些關於社會變遷的論述也傾向二元化傳統與現代的關係，認為現代性個人主義化的發展讓傳統邁向衰亡且社群面臨瓦解（Beck 1992；Beck-Gernsheim 1998；Giddens 1990, 1991）。一般社會大眾和主流媒體更是經常採用漢化和部落傳統文化式微的刻板印象，來看待原鄉社會新舊並陳與內外混雜的現象。

不過，根據筆者對當代海岸阿美族社群生活的田野調查，阿美族人並沒有走上先前學者所預視的路途，也沒有如普遍的刻板印象所示。可以說，他們的社會文化並未正在消失。套用 Marshall Sahlins（1999a）在〈何為人類學的啟蒙：二十世紀的若干教誨〉（‘What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century’）一文中，對愛斯基摩人的文化延續與再創造所使用的著名話語，可以說「阿美族人還在那裡，而且還是阿美族人」。Sahlins 在此文中不僅批判了西方啟蒙思維中對於文明和「他者」（the Other）的看法，也反省了傳統人類學的文化概念的侷限，認為西方文化作為一個整體的系統是奠基在技術的基礎之上，西方人對於依據技術所決定的發展階段論的信仰，讓他們將地方傳統文化視為是發展和進步的阻力，且認為工業化和現代化的進程將造成鄉村社群生活的瓦解。

例如，Eric Wolf（1982）結合文化生態學的物質論傳統、政治經濟學和世界體系等理論書寫了《歐洲與沒有歷史的人》（*Europe and the People without History*），在這本書中，他認為世界性資本主義經濟體系在全球的佈局與進展，破壞了地方社會原有的樣貌，也改變了人群生活的方式。雖然 Wolf 正確地指出在人類學家進行研究之前，世界各地的社會文化早在歷史過程中不斷地建構、解構與再建構，呈現出本土要素與外來要素交錯雜繪的現象。但是，Sahlins 批評 Wolf 並未正視民族誌工作者對世界各地文化差異性的描述，也不贊同世界性資本主義經濟的發展是決定地方文化命運的主要力量。他指出假如地方人民並非是一群沒有歷史的人，關鍵因素乃在於他們並非沒有自己的文化，而這也是世界各地的現代史有所不同的原因所在。換言之，Sahlins（1999a, 1999b, 2000）關注的是地方文化如何以不同的方式來調解世界性資本主義經濟的作用，同時強調透過文化來界定歷史的重要性（參見黃應貴 2008：257-260）。

Sahlins 也批評 Wolf 等人忽略了地方文化的自主性和歷史能動性，指出現代性在世界各地土著化的民族誌現象，傳統文化遍地開花的盛況，動搖了西方人認為傳統與變遷、慣習與理性、和鄉村與都市必然對立的看法，也瓦解了傳統人類學質疑土著歷史能動性與文化生命力的悲觀論調。但是，他也不贊同人類學者為了呈現被研究者的主體性和能動性，而過度沈迷於以霸權和反抗 (resistance) 的二元論述來簡化社會文化現象的作法。換言之，人類學者不該滿足於將文化視為世界體系發展過程下的產物，或是對其霸權支配的反抗，這種霸權和反霸權的論述無法幫助我們瞭解社會文化現象的微妙與複雜。Sahlins 並非否定世界體系無法抗拒的力量，但是他更重視多元生活方式和不同文化歷史的真實存在，提醒研究者認真面對世界各地的社群在特定的時空中所展現的獨特文化形式與歷史軌跡。

目前，面對作為阿美族社會文化核心的年齡組織的多數成員外移至都會區工作謀生，只在特定時節返鄉的景況，如果我們採用過去將鄉村和城市視為對立的人類學想像，可能會得出下列的看法：鄉村社會的解體，城市生活複雜的社會與工業體系的特性，會讓人與人之間的關係變得功利、世俗且朝向個人主義去發展。但是不同於傳統人類學理論的預設，Edward Bruner (1961: 508; 引自 Sahlins 1999: xix) 對許多亞洲城市的觀察，發現社會並不全然變得世俗化，個人並沒有變得孤立無助，親屬組織並未瓦解，且城市環境中的社會關係也不必然變得無人情味、膚淺與功利化。接連不斷的人類學研究也試圖跳脫過去城鄉對立的二元模式，轉而關注跨地文化秩序的城鄉綜合體。學者們以下列各式各樣的詞彙來掌握此種跨地社群的文化秩序：兩地社會、單一的社會與資源體系、非地域的社群網絡、連結城鄉的共同社會場域、包含移出地與移入地的社會結構、成員大量流動的單一社會場域等 (Bartle 1981: 105; Ross & Weisner 1977: 361; Ryan 1993: 326; Trager 1988: 194; Uzzell 1979: 343)。如 Sahlins (1999a: xix) 所言，這些詞彙皆傳達出原居家鄉和城市家園之間的結構性互補，在社會再生產的手段和文化價值的資源上彼此相互依存。象徵上聚焦於故鄉家園，其成員從那裡延伸出他們的認同與命運。但策略上，跨地社群也需要依賴外移成員將他們在外地所獲取的資源導回家鄉。

這篇文章試圖透過烏石鼻阿美族天主教在地化的發展脈絡，以及 *miinkay* 這類豬肉宴慶活動的描述，說明阿美族社會既有的依年齡組織所運轉的擴大性親屬體系，對這些層面的作用情形，以呼應 Sahlins 對於「文化並未正在消失」(CULTURE IS NOT DISAPPEARING) 以及跨地社群的新文化形式的看法。Sahlins 認為與其哀嘆全球化的進程會導致傳統社會文化的解體，不如深入瞭解地方社群如何運用已有的組織活力、關係網絡、文化價值與生命智慧，創新地結合傳統與現代、本土與外來的要素，來積極地適應變化萬千的當代生活。換言之，不再依循過去研究對於文化作為遺產 (heritage) 的偏重，開始關注文化作為計畫 (project) 的意涵。如 Abdou Toure 所建議，將文化視為是一種生命的哲學，是應對世界挑戰的無窮盡寶庫 (引自 Sahlins 1999a: xxi)。接下來，筆者將從阿美族年齡組織研究的回顧中，說明年齡組織在傳統阿美族社會文化中的重要性。然後，以烏石鼻部落為例，從天主教的在地化發展以及豬肉宴慶活動的脈絡中，來探詢在大社會政經壓力下，表面上在日常社群生活中隱匿的年齡組織如何持續創造意義和發揮作用。且觀察在地居民如何充滿活力地吸納外在資源來延續和轉變他們的傳統文化與社會組織，以及發展跨地社群的新文化形式來加強親友之間緊密的互惠關係。

隸屬於臺東縣長濱鄉寧埔村第十二鄰和第十三鄰的烏石鼻部落（參見圖一），是個百餘年前由各地移居而來的阿美族人所組成的聚落，老一輩的居民還清楚知道烏石鼻部落是由十個不同氏族（*ngasao*）的人群所組成，不過來源不同的人群長久以來在村內婚和男子年齡組織等機制的作用下，彼此之間已建立緊密的連結且形塑對於烏石鼻部落的高度向心力。早期部落居民是以山田燒墾的小米種植為主，而以狩獵、漁撈、飼養和採集為輔。後來習得水稻耕作技術，以及在日本人的輔導協助開鑿水圳的情形下逐漸從遊耕轉變為定耕。持續七十多年的水稻耕作之生計模式也隨著整個臺灣大社會的變遷，多數居民選擇到外地從事勞力性工作的情形下而廢耕，原來的水圳也因無人維持而坍塌毀壞，目前留在部落的多數居民會利用附近的田地種植蔬菜自用，也有一些家戶將田地開鑿成魚塢養殖吳郭魚，除了自用之外也販售給部落內需要的家戶。整體而言，幾乎所有家戶的經濟開銷皆必須仰賴在外工作的家人寄錢回來，他們大多分布在新北市、桃園和新竹等地區從事建築業或在工廠工作，民國五、六〇年代盛行的遠洋業至今只有少數人仍在從事。居民因至外地工作而導致的經濟生活的變遷以及經濟能力的提升，實際反映在原鄉住家從瓦房轉變為水泥樓房的過程中。目前烏石鼻的家戶約八十戶左右，人口數約五百人左右，不過，實際留居的人口大約一百多人，且多為老人、小孩和一些中年婦女。其餘則長年在外工作或求學，在豐年祭、農曆新年、和清明節或一些婚喪喜慶等特殊時節多會返鄉與親友團聚。天主教於民國四十五年左右傳入，目前百分之九十以上的居民是天主教徒。雖然從位處聚落核心的教堂和聖母亭等建築來看，烏石鼻部落表面上是個天主教化的聚落，但作為傳統部落核心象徵的男子年齡組織和豐年祭儀的實踐仍持續運作，從未中斷。從下文所描述的民族誌資料，可以進一步了解烏石鼻的男子年齡組織和其相關的實踐，對於目前由留居原鄉和離家在外的人口所組成的烏石鼻部落之持續營造所具有的重要性。



圖 1：烏石鼻及鄰近阿美族部落位置圖



## 二、阿美族年齡組織的重要性

年齡組織的觀念與實踐是阿美族社會文化研究的關鍵課題，即使不以年齡組織作為焦點的民族誌研究，仍不可避免觸及對此組織的觀察和描述，這反映出年齡組織的意理與實踐在阿美族社會文化體系中的重要性與包含性。過去學者對傳統阿美族年齡組織各個面向的研究，包括功能、結構、成因、意義和運作等層面的探索，讓我們對此組織在阿美族社會文化體系中的角色與地位有豐富多元且深入的認識。年齡組織對傳統阿美族部落政治、經濟、宗教、教育、與對外交流等方面的主導性，以及對部落凝聚的不可或缺性，從小泉鐵（1933）、末成道男（2007[1983]）、古野清人（2000[1945]）、任先民（1958）、李亦園（1957, 1986）、李亦園等（1962）、李來旺等（1992）、阮昌銳（1969）、許木柱（1987）、陳文德（1985, 1987, 1989）、陳奇祿（1986）、黃宣衛（1989, 2005a,b）、葉淑綾（2009）、蔡政良（2005）、劉斌雄等（1965）、衛惠林（1953, 1961）和羅素玫（2005）等著作中可以探知。

其中，陳文德（1989）對於旦曼阿美族年齡組制度的研究，不同於過去學者相對靜態式的型式結構分析，而是從年齡組織內部運作維繫的過程，以及此組織與其他社會場合的關係切入，指出阿美族年齡組織的「年齡」原則限制家戶親屬間「世代」原則的運作，相當程度地橫切社會內部其他類型的人際關係，而能作為部落的具體象徵，同時也是部落與外在社會銜接的機制。另外，黃宣衛（1999）分析年齡組織的發展與族群互動史、組名與命名方式等面向所呈現的阿美族特色，進而將年齡組織的研究與時間、歷史與記憶等議題結合探討，不僅拓展年齡組織研究的面向，也觸及基本文化分類概念的議題討論，而得以加深我們對阿美族社會文化延續與變遷的認識。晚近，蔡政良（2005, 2010）從戲謔與名聲以及玩與遊戲來探討都蘭阿美族年齡組織延續與變遷的議題，提供新的角度和過去學者相對忽略的民族誌資料，來呈現阿美族社會文化生生不息的活力與創造力。葉淑綾（2009）的分析則建議除了從客觀形式的角度來探討年齡組織的作用與意涵，也應該從阿美族人的主觀認識和行動實踐出發，觀察年齡組織如何援引親屬的意理與作為，來進行關係的締結與維繫。同時，分析以父子兄弟關係為基礎所建構的年齡組織，如何在阿美族人的生命過程與四季循環的社會文化安排中，與部落內各家戶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，以達成社會的生產與再生產。

總結來說，過去的研究已經相當清楚地討論年齡組織的傳統社會文化意涵與實踐，及其對瞭解阿美族整體社會文化體系上的重要性。不過，相較於傳統面向的豐碩累積，有關年齡組織在變遷情境下的運作與發展過程的研究成果則較為有限。以海岸阿美族年齡組織的發展來看，從日本殖民開始到國民政府統治時期，年齡組織治理、防衛和教育等功能逐步被取代。尤其，到了民國五十年代後期，由於資本主義市場經濟的影響逐漸加深，部落男子接二連三離開家鄉從事遠洋工作，之後更是成群結隊前往臺灣各地從事板模建築工作。因多數年齡組織的成員長年離家在外，通常只在豐年祭時返家籌辦盛會，重現昔日風光和重溫舊時情誼。這般景況也讓對變遷衝擊下的年齡組織進行關注的研究，大多是在豐年祭的脈絡中，處理年齡組織與文化認同之間的關係（黃貴潮 1994；張慧端 1995；謝世忠等 2007）。

的確，豐年祭是目前年齡組織持續發揮作用力的重要場域。但是，烏石鼻部落的民族誌資料顯示，年齡組織不單單只在豐年祭的脈絡中運作。在一些表面上看似與年齡組織無關的生活層面，仍深受其意理與實踐所影響。在接下來的分析中，筆者將從天主教在烏石鼻部落的發展情形，以及目前當地居民在個別家屋庭院廣場頻繁舉行的豬肉宴慶活動（*miinkay*）的脈絡，來說明年齡組織的實踐和意理，如何持續形塑阿美族人的社會生活。同時，針對陳文德（1999：56）在〈且曼阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例〉一文中的提問：「……阿美人所要面對的問題是如何在人口外移、出外工作，以及傳統年齡組織面臨解體威脅的情況下，繼續維持『部落』的認同與凝聚」，這篇文章也試圖做出可能的回應，觀察部落居民如何援引傳統的年齡組織和外來的教會組織及其相關的實踐，來持續營造認同與維繫彼此的關係。

### 三、天主教在烏石鼻部落的發展情形

本節主要從烏石鼻居民接受天主教的一些脈絡，以及烏石鼻天主堂的善會組織與信仰活動等面向，來觀察世界性宗教在地方文化脈絡中的獨特發展，包括以婦女為運作主力及其以聖母瑪莉亞為信仰核心的情形。最後進一步從烏石鼻教堂的重建過程和十週年慶活動，來說明地方社群既有的組織型態與關係網絡，尤其以年齡組織為核心所營造的擴大型親屬體系，對天主教在地發展上的調解與作用。宗教變遷的過程涉及許多複雜的因素，除了信仰和實踐等面向的討論之外，社會組織結構、政治經濟脈絡和傳教人員的態度與策略等因素都會影響當地人對外來宗教的接受情形。限於篇幅和本文的論證重點，無法一一詳述這些複雜因素的互動過程，以下只針對當地耆老和傳教人員的回憶，提供當時接受天主教的一些背景，接著聚焦於天主教會在當地所發展的善會組織和實踐，來說明教會在烏石鼻部落的發展情形，以及教會和年齡組織之間的關係。

#### （一）接受天主教的脈絡

天主教大約在民國四十五年左右開始傳入烏石鼻部落，目前有將近九成以上的居民是天主教徒<sup>2</sup>。部落居民回憶當初選擇接受天主教的理由，除了教會所提供的救濟品是個誘因之外，最常被提及的理由是傳統巫師所行的祭儀（*misalisin*）過於複雜且頻繁。

以前 *salisin* 很多，家裡有什麼不幸的或不順的事就要 *misalisin*，生病、作惡夢甚至跌倒也要找巫師來 *misalisin* 將霉運解掉，為了避免這樣的事，所以我們全家決定進天主教，他們的儀式比較簡單，也不用給神父豬肉和米糕作為回報。以前自己都不夠吃了，*salisin* 就要把豬肉和米糕這些東西送給巫師，實在很辛苦。

<sup>2</sup> 當代烏石鼻社群生活的獨特性與其多數居民接受天主教的發展密切相關，有別於因轉信不同的基督宗教而造成分裂的部落，筆者感謝審查者針對此點的建議。

過去常常拜拜，一拜拜就要擣米作米糕，很累，很麻煩，民國四十七年的時候我父母就決定要信天主教，就全家都信了，當時我們到宜灣堂區領洗的時候還要考試，要會唱聖歌，神父問你信不信之類的問題。

當地人的說法反映出傳統祭儀要求以豬肉或米糕回饋給巫師的做法，令他們不勝其擾，因此天主教所行的祭儀成了他們面對不幸時尋求的另一種解決之道<sup>3</sup>。再者，相較於基督教，天主教的神職人員對於傳統風俗習慣寬容的作風，以及不禁菸酒的隨和態度較為當地人所接受。有些居民提到宜灣部落在改信基督教之後，廢除了集會所且影響了年輕人對年長者的態度，甚至造成部落失和的情形，讓他們對於基督教打壓地方傳統和嚴禁菸酒的傳教方式不予苟同（參見 Huang 1996）。這不僅意味不同的傳教方式會影響當地人的接受度（參見黃宣衛 1980；郭文般 1985），也透露出天主教對年齡組織及豐年祭典的實踐抱持較為尊重的態度，連帶影響教會在當地作用範圍的限制。根據當地傳教士的回憶，天主教批評傳統巫師作為和針對家戶生命儀禮等宗教活動而來的傳教方式，使剛開始的傳教與改信的過程主要是透過家戶的網絡進行。當地人指出全家改信天主教的情形，突顯出阿美族的家作為宗教祭祀單位的性質，同屬一家的成員傾向擁有相同的宗教信仰<sup>4</sup>。在與家和人的生命歷程相關的儀式場合中擔任主祭者的族舅與女家長，尤其對子女吉凶禍福與家運興衰極力關注的女家長，在決定全家是否改信天主教的過程中扮演重要的角色。

天主教傳入烏石鼻之後的短短幾年，擴展相當迅速。傳教士提到當越來越多人接受天主教之後，當時的頭目和部落長老甚至開會宣布，除了天主教之外部落居民不得接受其他基督宗教，將天主教視為烏石鼻部落的統一信仰。男子年齡組織開會決議集體接受天主教的做法，一方面呈現出年齡組織承認和收編教會影響力的情形，另一方面教會尊重年齡組織及其實踐的態度，也呈現出教會在當地的發展影響的對象主要是部落婦女及與家戶相關的宗教活動，但對做為部落具體象徵的男子年齡組織及其運作，尤其是對豐年祭典的舉行的影響較為有限，當地人常以「即使是神父參與豐年祭，也需要尊重年齡組織的長幼順序，坐在屬於其年齡的位置上」，來表達年齡組織與豐年祭之間的緊密關係，外來的天主教會尊重傳統部落體制的態度，以及年齡組織在代表部落整體秩序上的優先性。民國五十一年，教會出資購置水泥等建材，由教友們合力於集會所舊址興建一層式教堂。教堂取代集會所的情形顯示出教會意圖成為部落的中心，但是教堂落成之後，年齡組織也馬上於一旁空地重建集會所且於民國七十二年將之改建為水泥建築，這也部分呈現出教會在當地的發展可能具有的限制，尤其在組織男性教友上的困難。這情形更因為五〇年代後期，大量男性居民開始出外從事遠洋及木工等工作而益加突顯，從當地的善會組織幾乎全以女性為主的發展可以得見。民國六十三年左右教會開始發行羅馬拼音的聖經，當時到教堂或傳教士家中學習者多為女性，婦女吸收羅馬拼音和學習天主教祈求與溝通的方式，進而使她們日後在當地許多祈福禱告的場合中扮演重要的角色。例如，為病人或為亡者所舉辦的祈禱會。

<sup>3</sup> 陳文德（1999：47）在且曼的研究也顯示出「族人把天主教當做別於（alternative）原有巫術的另一種儀式 *lisin* 作法。亦即，儀式的方式與內容可能改變了，但是原有儀式要面對的問題可以經由另一種新的儀式來解決」。

<sup>4</sup> 黃宣衛在奇美部落的研究提出阿美族的家傾向於擁有同一宗教信仰的規範（1986：431）；陳文德對且曼部落的研究也指出阿美族的家作為宗教祭祀單位的性質，同屬一個家的成員卻有不同祭祀方式的想法，對他們而言是不大可能的（陳文德 1999：47）。

天主教取代傳統家戶宗教祭儀所造成的影響，也呈現在部落居民對兩類型家屋相連的說明中。其中一類型的相連家屋，是由行招贅婚的姊姊與行嫁娶婚的弟弟合資興建的，當地人認為這兩家的 *kawas*（祖靈）是一樣的，所以房子連在一起沒有關係。以前老人家說如果兩家的 *kawas* 不一樣，家屋相連的話恐怕會違反禁忌而招惹不幸。目前部落內卻有兩家相連的家屋是屬於不同的 *kawas* 的情形，雖然兩家的老人是姊弟關係，但是都行招贅婚而使兩家分屬不同的氏族。他們一樓的家屋是分開的，但加蓋二樓時，為了省錢和穩固結構，就合力興建相連的家屋。對於以前老人家認為家屋不可相連的看法，他們則認為轉信天主教後家裡有了聖母瑪莉亞和十字架，所以不必在乎這類的禁忌。換言之，在烏石鼻部落，天主教傳入取代了傳統巫師的祭儀，影響了在家戶場所舉行的宗教活動，進而打破過去家與家之間因祖靈所屬系統不同而來的區辨，提供聖母瑪莉亞作為新的認同核心之一，且將居民定位為同胞 (*salikaka*) 來作為彼此連結的基礎。

不過，天主教傳入所取代的對象主要是傳統巫師及其在家戶場所舉行的祈福治病等宗教活動，從當地男子年齡組織依舊年復一年舉行豐年祭典，以及從天主教會宜灣堂區各堂口的設置基本上反映傳統部落的範圍，可以了解天主教在這個地區發展的特殊性與限制（參見陳文德 1999：35-61）。以烏石鼻部落而言，天主教傳入提供新的連結方式，組織婦女跨越家戶為堂口事務貢獻心力，在男子年齡組織多數成員離家在外的時候，透過善會組織和相關宗教實踐扮演凝聚人群的角色，彌補社群生活因年齡組織不像過去頻繁動員所造成的影響。但是因教會而來的新連結方式並未取代男子年齡組織團結部落成員的重要性，在男子年齡組織的成員返鄉的時刻，年齡組織依舊是社群生活的主導者，年年透過豐年祭典和部落嘉年華會的舉行，動員部落的人力和物力，持續營造居民彼此的關係與認同。從下文對教會的活動與組織，以及對教堂的重建過程和十週年慶活動的描述中，可以進一步了解教會和男子年齡組織之間的關係，一方面天主教婦女善會的發展反映了年齡組織的關係結構凝聚與動員人群的關鍵性，另一方面教堂的重建和慶祝活動則呈現出這些教會事務仍須獲得男子年齡組織的大力協助才得以順利完成。

## （二）教會活動與組織

接著進一步從當地教友的認識、具體的宗教組織與活動實踐等面向，來觀察作為世界性宗教的天主教在烏石鼻堂口發展的獨特性，包括以婦女為運作主力及其以聖母為信仰核心的情形。烏石鼻部落的中心區域設置了一座聖母亭，聖母的慈愛透過具體雕像在鮮明的脈絡中展現，教友們還特意在亭子四周圍繞五彩燈飾，在寂靜黑暗的夜晚依舊可見聖母的光芒熠熠生輝。聖母亭的後方架設了兩個大爐灶，居民在集會場合時常在此烹煮食物共享，來滋孕彼此的關係和情誼。除了在部落公領域，聖母以鮮明的意象呈現祂慈愛與滋孕生命的特性之外，在家戶私領域，聖母也具體化成畫像和雕像擺放在客廳明顯的空間中。甚至有些教友明白地表示「瑪莉亞最大，因為耶穌是瑪莉亞的兒子，如果沒有瑪莉亞，耶穌怎麼會有，瑪莉亞是媽媽，媽媽最大」。從教友的認識中，似乎反映出耶穌的存在是因著聖母瑪莉亞而來，也傳達聖母好比是傳統阿美族的 *Dongi* 母神作為生命根源的意涵<sup>5</sup>。

<sup>5</sup> 陳文德（1999：54）提到阿美族人接受西方宗教之後，傾向以傳統神靈如 *Malataw* 和 *Dongi* 對應認識天主教的天主和聖母。



對於當地以聖母為信仰核心的發展，本身是阿美族人的堂區修女認為：「阿美族人在親近母親的表現上似乎比較強烈，基督教把聖母罵得一文不值，教友信仰生活上如果沒有母親則會導致信仰生活的失衡。天主教是一個慈愛的宗教，瞭解人的心，要讓教友感受到教會像個母親一樣在照顧他們。如果教友找到聖母的話，一定會找到耶穌的。聖母是我們的榜樣，她是一個好的母親，好的婦女模範，我們時常告訴教友要學習聖母的模範扮演好母親的角色」。一些烏石鼻婦女時常在具體的行動之後加上一句「要有愛心」作為其行動的定位，這些行動包括將自己比賽所獲的衛生紙等贈品放在教堂讓大家共用，熱心協助教會活動的推展，以及參與教友家戶的祈禱活動，她們以實際的言行來呈現對聖母慈愛風範的學習。

再者，每年十月長達一個多星期之久的聖母繞家戶活動，是教友透過具體行動展現對聖母的崇敬之心，以及對聖母庇護力量的肯定。活動期間教友迎請本來放置在教堂的聖母雕像到各家去巡視探訪和傾聽祈禱，每晚到五個家戶神桌前唱誦聖歌與經文。兩位年長的男性義務使徒帶領儀式的舉行，過程中有個別家戶向聖母瑪莉亞祈禱的安排，多數家戶由家中年長婦女負責，少數則由年長的女性親屬或義務使徒代為禱告。祈禱前先呼喊「*ina maliya*（瑪莉亞媽媽）」請求祂傾聽，內容大多祈求此家在外地工作、從軍或求學的家人一切平安順遂，家中生病者趕快康復，或祈求聖母賦予智慧解決家人之間不愉快的爭吵。這些在家戶中的祈禱內容環繞在對此家人事物一切安康和樂的關切上，也反映出分居四處的家人跨越空間的聯繫。每晚儀式進行結束後，教友們也圍坐談笑和享用由家戶所提供的檳榔飲料，一起度過寧靜祥和的夜晚。

聖母繞行完所有教友家戶的最後一晚，教友們集合到位處部落核心地帶的聖母亭前誦唸經文與祈禱，將聖母雕像置放於亭內。空間上從私領域轉移到公領域，祈禱內容也轉變成攸關部落全體居民的福祉，和祈求這些替教友們服務的義務使徒及教友代表都能夠健康平安，以替大家做更多的事。發聲祈禱者除了義務使徒之外，其餘的多為女性年長教友，透過聖母月的活動，婦女在家戶內對家人和親友的關愛延伸到部落核心空間，以禱詞公開傳達她們對部落全體教友安康的關切。隔天教友們也用奉獻所得的經費購買豬隻，在聖母亭後方的公共爐灶烹煮共食。

另外，在聖誕節的期間，女性教友在聖母亭旁協力搭建佈置一座大型的馬槽，各家戶的女主人也會在各自的家屋擺設裝飾馬槽。婦女們向筆者訴說聖母瑪莉亞在馬槽內辛苦生育耶穌的故事，年長的婦女甚至連結至她們過去在茅草家屋內生兒育女的記憶。以聖母為核心而來的活動還有跨堂口連結的傾向，烏石鼻的教友們提到，先前在靜浦有一位婦人連續夢見聖母，於是就在家屋附近蓋了一座聖母亭，落成時神父請宜灣堂區各堂口的聖母軍和聖母會兩個善會的教友前去參與彌撒。自那時起，兩個善會的婦女就每個月輪流到各堂口聚會共餐。這活動除了顯示聖母信仰對於阿美族教友可能具有的特殊意涵之外，女性教友們透過善會組織進行的跨部落關係網絡的締結，也對她們在生活空間擴展與消息流通上扮演作用。

天主教在烏石鼻堂口發展的另一個獨特性是表現在以婦女為運作主力<sup>6</sup>，從每週定期的彌撒、常態性年度活動包括復活節、聖母月、聖誕節和教堂生日，到因教友生病、意外或做惡夢而來的不定期家戶祈禱活動，與教堂的清潔打掃等場合，皆可見女性教友積極主動參與的身影和虔誠細心關懷的表達，將她們在家中對家人親友的關愛滋育行動擴展到互為兄弟姊妹的教友身上。運作中的教會組織也反映出以女性教友為主的傾向，如依年齡區分的善會組織，除了聖歌隊是由未婚年青男女組成之外，其餘五個善會清一色由女性教友組成，長幼順序為 *syifogon*（聖母軍）、*syifokay*（聖母會）、*loningkay*、*fucingkay*（婦女會）、*tilisia*（德蘭會）。

值得注意的是，基於天主教的善會組織，烏石鼻的婦女進一步發展出類似男子年齡組織的女子年齡組織<sup>7</sup>。根據當地人的回憶，女子年齡組織的發展是大約在民國七〇年代初期，女性為了協助男性籌辦部落集會所的落成事宜，在善會依年齡分組的基礎之上，進一步發展出「小姐之母」（*ina no kaying*）的組別。而這個組別的出現使得烏石鼻部落女性團體的運作更為組織化，甚至有平行男子年齡組織發展的趨勢。例如「小姐之母」類似於「青年之父」（*mama no kapah*），時常負責女性團體的召集和活動的安排，也負責經費的徵收和保管等事宜。另外，在部落豐年祭的尾聲，由婦女負責進行送靈的祭儀，「小姐之母」的組員對未到的婦女進行處罰的舉動，也某個程度反映出有如男子年齡組織意圖對其成員有所規範和要求。

類似的，女子年齡組織同組的成員不時地購置或訂作相同的服飾，一起練習歌舞在部落廣場和家屋庭院反覆地表演，她們透過頻繁地互動所交織的情誼和記憶呈現在彼此談笑和互助的脈絡之中。天主教善會組織和隨後發展的女子年齡組織對部落婦女進行重新分類和整合的情形，讓她們可以跨越因家戶而來的連帶，發展更多元的關係，也讓他們對部落公共事務的參與可以扮演更積極的角色，她們的行動有時甚至擴展到超部落的活動中。例如除了上述所提及的跨堂口的善會活動之外，有些女子年齡組也積極地參與鄰近部落的婚禮宴慶活動，前去表演歌舞。她們通常會將表演歌舞所得的紅包禮金作為再次共餐的經費，或用來添購組員的衣飾。

此外，女子年齡組織和「小姐之母」的新發展充分地呈現出，烏石鼻部落的居民在面對外力對社群營造所造成的衝擊和大量男性人口外移工作的情形下，如何創發性地採用阿美族社會文化中凝聚與動員人群的核心機制，以年齡組織的關係結構來重組社群婦女，讓她們可以制度化且有效率地為社群的再造奉獻心力。如同「青年之父」和男子年齡組織的象徵和實踐營造出部落作為一個擴大性的親屬體系（參見 Yeh 2009, 2012；葉淑綾 2009），「小姐之母」和女子年齡組織的新發展也傳達出當地人在外力所造成的變遷情境下，對於

<sup>6</sup> 山路勝彥（Yamaji 1990：67-73）在貓公阿美族進行研究時，也注意到全由婦女所組成的祈禱會，在當地日常生活與宗教活動中的重要性。他認為祈禱會的婦女在扮演和昔日巫師一樣的角色，居民傳統觀念認為疾病或災難是超自然力量所為，如今祈禱會婦女透過講詞與聖歌和神溝通，也藉由這個過程撫慰患者，對他們進行治療的工作。山路認為祈禱會是當地日常生活中不可缺少的，女性也透過這種方式建立領域，從事社會工作且擴展關係網絡。

<sup>7</sup> 這裡以女子年齡組織稱之，主要從其結構上類似男子年齡組織而言，例如依年齡分組和小姐之母的組別設置。但若從組織的嚴謹性、組別分工的細緻度、和成員的歸屬感等面向來看的話，女子年齡組織還在初步發展的階段。

他們時常宣稱的「烏石鼻部落居民持續作為一家人」的理想所作出的實際回應之一。而且，這個回應也突顯出阿美族社會文化中的集體性並非只是許多個人的聚合，透過親屬意理和實踐來營造層層的關係是當地人一向關注的焦點（參見 Jolly 2003；Strathern 1988）。

### （三）教堂的重建過程和十週年慶活動

不過，在烏石鼻部落，天主教的善會組織、女子年齡組織、和「小姐之母」的發展並沒有取代男子年齡組織對社群營造所具有的核心地位，而是扮演輔助和彌補的角色，這情形可以從烏石鼻堂口教堂的重建過程和十週年慶活動的描述中來進一步說明。這些活動也呈現出當代烏石鼻社群生活的形貌，有如 Sahlins（1999a）所說的跨地社群的新文化形式中外移工作的社群成員如何導入外界資源，在故鄉家園營造攸關認同與命運的生存空間與關係網絡。再者，離鄉村民奉獻在外地辛苦工作所賺取的薪資來建設故鄉教堂的過程，也顯示出金錢或市場經濟並非總是如馬克思等人所言會對社群凝聚造成毀滅性的作用。Maurice Bloch and Jonathan Parry（1989）和 David Akin and Joel Robbins（1999）等人的研究反而提醒我們去關注不同的社會文化表述金錢的特殊方式，強調當地社會的關係與意義體系馴化（domesticate）金錢的過程，觀察金錢如何被積極地納入親屬與社會關係的領域中，而成為當地人建構社會性的媒介（參見楊淑媛 2005:107-108）。

上文提到民國五十一年所蓋建的教堂是由神父出資和教友出力所共同完成的，根據教友們的描述，這座一層式的水泥教堂在歷經三十多年的風吹日曬雨淋之後，水泥剝落且鋼筋外露，教友們擔心在裡面舉行彌撒會有安全上的疑慮，於是向神父表達重建教堂的希望。但是當時烏石鼻堂口所屬的宜灣堂區和花蓮教區並沒有多餘的資金可以幫助他們重建教堂，於是烏石鼻的教友們決定靠自己的力量來興建自己的教堂。回憶起目前的二層式教堂從無到有的過程，教友們一致肯定地告訴筆者，如果當初沒有男子年齡組織的大力動員，大家齊心協力的話，這座教堂是不可能蓋成的。民國八十三年七月教友們為教堂重建之事召開會議，一致決議全體教友每人各捐款一萬兩千元作為重建基金，會中並推舉男子年齡組織中受大家公認表現相當出色、很會說話且具說服力的「拉新兵（*La-singpin*）」組員擔任籌備委員（參見附錄），負責重建教堂所需的規劃和募款等工作。當時已是老年級的「拉新兵」組員們接下這項艱鉅的任務之後，仍是透過年齡組織的運作，要求當時擔任「青年之父（*mama no kapah*）」和「*laklin*」的組員（這兩組成員合稱為「青年幹部」）跟隨他們南征北討，拜訪移居各地工作的烏石鼻教友，進行教堂重建資金的募款工作。

「拉新兵」的組員們提到，他們的拜訪工作雖名為「募款」，更貼切的說法應該是「徵收」，甚至可以戲稱是「去收保護費」。好比每年為了籌辦七月的部落豐年祭和大年初二的嘉年華會，青年幹部走遍全部落拜訪各家戶徵收活動經費一樣（參見葉淑綾 2009:19），今日為了成就蓋新教堂這件眾人之事，「拉新兵」加上「青年幹部」的組員，有時他們的妻小一同隨行，多達四、五十人的大陣仗前往工地或教友的家屋，眾人集體強調重建教堂的必要性所具有的說服力，在異鄉歡聚一堂讓遊子重新感受社群關係所帶來的負荷和意義，他們的辛勞奔波讓他們在半年內順利地籌得五百多萬元。在重建基金充裕的情形下，民國八十四年二月開始動工興建新的教堂，耗時一年之後竣工。整個教堂重建的過程可以說是烏石鼻教友自主動員，而非天主教會從上而下運作而成的。

這座於民國八十五年落成的兩層式教堂是烏石鼻居民誇耀社群團結一心的象徵所在，他們相當自豪地跟筆者述說，當初教堂籌備委員和青年幹部所徵收的重建基金，扣除建築裝修和落成的費用之後，還有一百多萬元的剩餘款存在導明儲蓄互助社內<sup>8</sup>，部分存款用來支付後來教堂北側的聖母亭和兩個公共爐灶的興建，以及相關的維修費用。教堂和聖母亭等具體的建築不僅是烏石鼻居民的驕傲，展現出他們的關係和力量，以及作為他們持續透過共禱與共食等實踐培養集體關係與情感的空間。這些建築也是其他堂口的教友欣羨的對象，一些鄰近堂口的教友有時也以「烏石鼻的年齡組織很有力，可以募集到這麼多資金」，來歸結烏石鼻堂口教堂順利重建的過程。

民國九十五年，烏石鼻的年齡組織和教友代表開會決議在大年初二的部落嘉年華會時慶祝教堂落成十週年慶，「拉新兵」的組員協同「青年幹部」再度被委以籌辦慶祝活動的任務。換言之，烏石鼻堂口教堂十週年慶的籌備與活動流程，基本上是在男子年齡組織為主而教友代表為輔的動員與安排下達成的，整個過程更處處顯現「拉新兵」組員的領導和團結人群的能力。另外，這也顯示出在烏石鼻部落已落地生根長達五十年之久的天主教會，關於重建教堂和慶祝活動等一些教會事務的推展，仍須獲得在地歷史悠久且運作完善的男子年齡組織的支持和協力，才得以順利完成。為了在此盛會對內對外展現烏石鼻社群的團結與活力，「拉新兵」的組員用存在互助社內的教堂重建基金訂製印有「烏石鼻天主堂週年慶」字樣的外套送給教友，並且要求全體教友穿著此外套參與彌撒和接下來的宴席與慶祝活動。穿著相同的衣飾來彰顯群體成員的關係與認同的作法，是阿美族相當顯著的特色（張慧筑 2002；王智民 2005）。除了有廣及全體部落居民的共同服飾之外，社群內部不同的小群體，包括男子年齡組、女子年齡組、善會組織、社區發展協會幹部等，在不同的脈絡也都穿著屬於各自群體的制服，來表達他們的集體力量與一致性。而在男子年齡組織或社區發展協會所主辦的歌舞競賽的場合中，評審也常以競賽隊伍成員的服飾是否整齊一致，作為給分的標準之一，這也更進一步鼓勵不同群體的成員購置各式各樣新制服的動力。

教堂落成十週年慶的彌撒的主要參與者是中老年人，年輕人在「青年幹部」的帶領下在教堂外忙碌地佈置活動會場。年長者負責祈福等較為靜態的宗教活動，年輕人透過不斷的勞動來協助活動的運行。這種依年齡而來的分工模式反映在許多阿美族人的群聚活動之中，也呈現在下一節所描述的 *miinkay* 活動裡。彌撒結束之後，居民集聚在部落廣場參與由「青年幹部」主持的歡慶活動，「青年幹部」安排了踢球拿獎品的遊戲，社區居民相當有秩序地輪流踢球。首先是由男子年齡組織最年長的組別開始到最年幼的組別依序踢球，接著輪到女子年齡組織最年長的組別到最年幼的組別依序參與，最後才由小孩上場踢球。如此的遊戲方式，再度呈現出當代烏石鼻部落以男子年齡組織為主軸所運行的社群生活，交織的關係網絡與傳承的社會文化價值。居民有條不紊地玩遊戲的過程中歡笑不斷，家戶的婦女也準備了塑膠袋將醬油、沙拉油、鹽、香皂、洗碗精和米酒等家戶成員獲得的獎品集中擺放。

<sup>8</sup> 民國五十六年期間，史泰南神父選派堂區兩名優秀信徒赴臺中參加互助社專業講習，之後由他們指導鄰近天主堂成立互助社，鼓吹信徒養成儲蓄習慣以防患未然。且於社員急需時提供借貸，免除他們遭受高利貸剝削的情形。導明儲蓄互助社於民國五十七年三月在且曼部落正式成立，目前擁有 1300 多名的社員，範圍廣及臺東縣長濱鄉界橋、且曼、烏石鼻和白桑安等地區的原住民（參見圖一）。



「青年幹部」爲了籌辦「部落嘉年華會」向社區家戶每戶徵收三百元，以及向出外男子每人徵收五百元作爲活動的經費。他們將集中的金錢轉化爲眾人同樂遊戲的獎品和共食共飲的宴席，透過規律地集中與再分配的過程，展現了男子年齡組織動員和凝聚居民的力量。再者，以這些日常用品作爲獎品，也傳達「青年幹部」對家戶生活的關照。每一年，「青年之父」的組員會在紅色的大海報上一一記錄出外男子繳交費用的情形，在集合眾人前往部落廣場參與活動的期間，將海報張貼在醒目的地方。經過的部落居民會在海報前駐足圍觀，談論青年在外地工作和生活的情形，同時關心沒有繳費或與家鄉失去聯絡的村民。紅紙黑字密密麻麻書寫的人名和金額，濃縮了外移工作者和家鄉之間規律且緊密的交換關係，引發居民對彼此的關切與期待，也傳達了出外男子對故鄉的責任，及其工作所得對烏石鼻社群營造的重要性。從教堂重建基金的募款情形以及年度部落活動經費的徵收過程，可以了解當地人透過許多機制，尤其是年齡組織的連結和實踐，積極將離家工作者的部分所得導回家鄉，將金錢轉化爲眾人合力營造的教堂建築，滋育彼此關係的食物飲料，以及表彰集體認同的服飾，試圖讓金錢也可以被建設性地納入親屬和社會關係的營造過程中。

往年部落嘉年華會的共餐是以豬肉宴爲主，以男子年齡組織爲核心運作的情形也呈現在工作的分配與共餐的形式上。豬隻的屠殺、切割、烹煮與分配全由部落的青年合力完成。豬肉的分配方式則先區分爲兩類不同的群體，一類爲男子年齡組織的成員，另一類爲婦女和小孩組成的家戶群體。就年齡組織的群體而言，部落青年將豬肉塊、豬皮和內臟先依照組織的成員人數和長幼順序區分大小小份排列好，再將一份份的豬肉袋依照每個年齡組的人數區分成一群一群的。接著青年們聽從「青年之父」的某位組員從老至幼依序呼喊的組名，將屬於該組的豬肉袋放置在部落廣場的中央區域，不同組的豬肉袋彼此區隔一段距離擺放，最後擺成一個大圓圈的形式。當豬肉袋和每組各兩盆的豬血湯與各一瓶的米酒擺放好，年齡組織的成員則拿塑膠椅圍坐在屬於該組的豬肉袋等飲食的四周，形成不同的小圓圈合組成一個大圓圈的排列方式。等到年齡組織成員的飲食分配就緒之後，青年們將事前平均分配的一盆盆的豬肉加豬血湯分給婦女和小孩，他們則一群群地圍坐在廣場的周圍共食。由男子年齡組織於部落廣場所籌辦的豬肉宴，從工作和豬肉的分配以及共餐的位置安排，更明白地呈現出在重要的時節，烏石鼻社群持續以男子年齡組織爲核心進行營造的情形。

民國九十五年的部落嘉年華會爲了同時歡慶教堂落成十週年，邀請教區主教、神父和鄰近堂口的教友代表前來共襄盛舉，中午的聚餐改以漢式宴席的方式進行。雖然僱請漢人總舖師調理準備餐宴，烏石鼻的青年們仍在「青年幹部」的指揮下有效率地擺放餐桌和椅子，發放米酒和飲料到各桌，分工合作完成準備工作，讓外來賓客和在地教友可以迅速地就坐和享用餐點。米酒和飲料是「拉新兵」的組員事先分別向部落內僅有的三家雜貨店購買的，組員們告知筆者，男子年齡組織與部落內的家戶互動時表現出平均分配且不偏重任一家戶的細心考量，會有助於他們對內的領導與管理。午宴進行時，一些男子年齡組和女子年齡組輪流上台表演歌舞炒熱氣氛，以相同的服飾和協調的歌舞動作展現組員的關係與默契，同時也集體傳達烏石鼻教友當年齊心合力重建教堂的驕傲，以及目前烏石鼻社群仍爲一家人的團結活力。教堂十週年的慶祝活動一直持續到下午三、四點左右，在所有參與者手牽手圍圈同歌共舞的律動中劃下尾聲，也許下十年後再度一同歡慶教堂落成二十週年



的心願。

從天主教在烏石鼻部落的發展情形，聖母崇拜的現象，女性善會組織以及「小姐之母」的出現，男子年齡組織主導教堂重建的過程和十週年慶的活動等一系列的描述來看，顯示出在地社群的傳統組織型態和關係意理如何調解各種外在力量對地方生活的影響與衝擊，以及當地人如何進一步結合傳統與外來的制度，創造出新的文化傳統來應對快速變遷的當代生活。Margaret Jolly (1992: 53) 觀察基督宗教在太平洋區域的發展時，對人類學者作出一些適切的詢問，『假如基督宗教已經被太平洋島民進行顯著地改造，使得今日當地的基督教成為典型的太平洋島民的信仰，而非西方人的信仰的話，為何教堂的聖歌和基督信眾不該被視為「太平洋傳統的一部份」？』Jolly 的提問點出了地方社會將本土與外來物融合成自身文化要素的混雜現象，同時也暗示了地方社會的文化主體性和歷史能動性並非總是軟弱無力而易被外力所改造的。烏石鼻居民延續男子年齡組織依父子兄弟關係結構為軸心所營造的擴大性親屬體系，結合天主教的聖母意象和善會組織，讓婦女跨越家與家的區分發展出新的連結方式，在多數男子長年在外工作謀生時，婦女可以藉由類似男子年齡組織的新關係型態來為社群事物奉獻心力，維繫社群所珍視的社會文化價值。表面上因轉信天主教而來的新結群方式，卻也呈現出阿美族社會文化中的核心關係結構如何影響外來要素的接受與發展。

從天主教在烏石鼻部落的發展來看，可以說接受外來宗教並不必然造成年齡組織的解組，從年齡組織年年舉辦豐年祭儀來祭祀神祖的堅持，顯示天主教的一神信仰對地方居民的影響有限。雖然天主教會試圖取代年齡組織以成為部落認同的核心，也的確透過組織婦女讓她們在多數年齡組織成員離家在外的時候可以為社群生活效力。但是從這一節的描述中，我們也看到年齡組織及其所營造的擴大性親屬體系如何影響天主教在烏石鼻部落的發展，一些地方教會事務的運作還是需要年齡組織的協力和動員才得以順利推展。不過，資本主義市場經濟的衝擊導致部落男子大量外移工作，年齡組織的運作及其表徵的部落凝聚的確面臨相當大的挑戰，雖然豐年祭和部落嘉年華會是觀察烏石鼻居民營造社群生活的顯著脈絡，但是從下一節所描述的豬肉宴慶活動，也可以進一步瞭解當地居民回應挑戰的可能方式。

#### 四、豬肉宴慶活動—*miinkay*

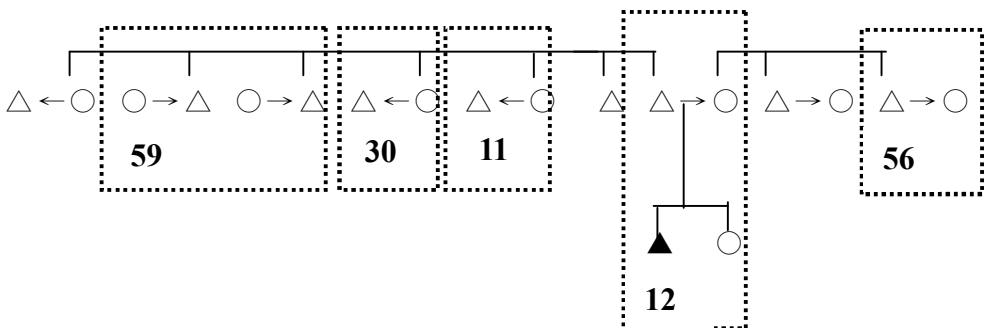
在當代烏石鼻阿美族部落的社群生活中，稱為 *miinkay* 的豬肉宴慶是舉行頻率最高的活動，凡是男子因遠洋或當兵離開故鄉，以及他們平安歸來之際，部落親友都會在主事家戶的庭院廣場群聚一堂為之祝福與歡慶。烏石鼻居民認為遠洋和當兵是到異地從事危險性的工作，因此相關的家戶必須在男子出發前和返回後進行殺豬祭祖和宴請部落親友的活動，以祈求男子在外的旅程平安豐收，並且感謝在男子遠行的期間神祖的保護與親友的協助 (Yeh 2013)。筆者在海岸阿美族社群近兩年的田野工作期間，參與過不下二、三十次的 *miinkay* 活動，接下來將以一位部落青年從軍前的 *miinkay* 活動為例，來詳加說明此類豬肉宴慶活動的過程與意涵。多數 *miinkay* 活動的舉辦是配合當兵和遠洋往返的時間而

定，而無法選在春節多數人返家的特殊時刻舉辦，但是，以此為例，試圖說明 *miinkay* 活動雖然是由各別家戶出資舉辦的活動，邀約的對象卻是廣及全體部落居民和其他部落的親友，部落居民一同共食共飲、同歡共樂是他們期望的理想狀態。這個例子顯示了 *miinkay* 活動可以廣及的範圍和集聚的人群，過程中也一再反映年齡組織所表徵的社會秩序與關係價值。

簡言之，男子出外當兵和遠洋工作，顯示了國家力量和資本主義市場經濟對地方社群的深刻影響。但是，面對這些外力的衝擊，在地居民透過大規模且頻繁的宴慶活動交織出複雜緊密的交換網絡，藉由工作安排和食物分配傳承社會文化的價值，也牽繫離鄉遊子持續為故鄉家園的建設奉獻心力。當代只為遠行男子而不為離鄉女子舉辦 *miinkay* 活動的情形，顯示阿美族社會透過不同的儀式實踐如男子成年禮和豐年祭儀形塑性別差異的特色，同時也說明出外當兵或遠洋在當代情境中被當地人視為是男子邁向成年的考驗過程。

民國九十年農曆年，烏石鼻部落有位青年即將入伍，他的親友連續四天因為此事集聚殺豬共食，宴慶活動分別在三處家屋庭院廣場進行。除了青年的生家之外，另外兩家的主人分別與青年的父母有同胞關係（見下表的系譜與說明）。多數人的 *miinkay* 活動通常只由自己的生家出面籌辦，但是此青年的父母雙方的兄弟姊妹為了感謝青年的父母平日對他們的幫忙和照顧，加上過年期間離家在外的族人難得返鄉，也希望在此時刻可以透過為青年舉辦 *miinkay* 活動，集聚部落族人一起共食共飲，讓平日冷清的家屋熱鬧一下。

表 1：慶宴活動主辦家戶之系譜關係<sup>9</sup>



說明：▲即將入伍的青年

第一天活動在青年的大舅的婚入之家（56 號家戶）舉行，此家屬 *Alapawan* 氏族。

第二天活動在青年的父親的出生之家（59 號家戶）舉行，此家屬 *Kalala* 氏族。

第三、四天活動在青年的出生之家（12 號家戶）舉行，此家屬 *Tafalong* 氏族。

第一天的活動從除夕當天上午開始，一大早邀約全體部落居民到主事家戶參與 *miinkay* 活動的訊息透過廣播大聲傳送，部落居民聽聞廣播後就陸續集聚到此青年的舅舅婚入之家的庭院廣場（56 號家戶）。一早十幾位青壯年男子就在家屋外宰殺分割兩頭至外村購買的豬隻，準備作為今日共餐者的主菜，年輕女子則忙著烹煮糯米飯以及摘揀蔬菜。

<sup>9</sup> 烏石鼻部落的家戶配置圖及家戶的氏族所屬請參見葉淑綾（2002）。

食物的料理是在庭院的一隅臨時設置的兩個爐灶上頭進行。飯菜的準備主要由女子負責，不過豬隻的切割和烹煮則是男子的工作。整個活動的工作分配大致呈現出依據年齡和性別的原則在運作。當年輕人忙著料理食物的時候，中老年人大多圍坐在庭院廣場上聊天、喝酒與吃檳榔。中餐料理好之後，女子們將糯米飯分裝在藤籩（*tapila'*）裡，豬肉加豬血湯或其他的配菜也分裝在鐵盆中，接著將這些食物分群擺放在庭院廣場上，所有的參與者便一群一群或坐或蹲的圍著這些食物準備用餐。

用餐之前，義務使徒會先帶領共餐者進行飯前祈禱，由於共餐者多達數百人，祈禱的過程並非是一片鴉雀無聲的景象，常常是義務使徒一個人站著念祈禱文，坐著的參與者有的跟著默默祈禱，有的已經開始進食，而年輕女子則還忙東忙西的遞送一些東西。共餐的過程中，此宴客家戶所屬氏族的舅舅站起來說明今天大家齊聚一堂的原因，也希望大家都能夠盡情享用食物，共同營造歡樂的氣氛。由於將去從軍的青年的親舅舅是入贅到今日宴客的家戶之中，他的妻家是屬於 *Alapawan* 氏族，所以宴席中站起來發言的是此氏族的舅舅（入伍青年的舅媽的哥哥）。換言之，雖然今日部落居民已因長久同居共處於一地，且在男子年齡組織援引親屬意理與實踐重組與營造關係的運作下，展現出部落一家的凝聚力，多數人在多數場合強調的是烏石鼻部落的認同，而非內部氏族系統的差異。尤其，年輕一輩的居民並不清楚自己所屬的氏族系統為何。但是，在一些家戶活動的場合中，仍可在一些細緻的脈絡裡觀察到氏族系統的區辨。

另外，在這類型公開聚餐的場合中，哪些人圍成一圈進食，也反映出阿美族人依年齡性別分群而不突顯個別家戶或夫妻關係的特性。通常男子與男子一群，女子與女子帶著孩孫會圍在一起，而其中年齡相近者又傾向圍成一圈。尤其在過年期間，在外地工作的部落居民幾乎全部返回，這種分群的現象更是明顯。男子與年齡組同組或鄰近組的組友一起用餐，女子的分群雖然不像男子年齡組那般清楚，但按照年齡分群的脈絡依舊可尋。先吃飽的一群如果還有食物剩下，則將食物端給還在用餐者。等大家都用餐完畢之後，女子負責將剩餘的食物集中起來留待晚上繼續食用，同時進行清掃庭院廣場和洗滌餐具的任務，眾人分工合作快速地完成清理的工作。飯後有些人返回自己的家中午睡，不過仍有些人繼續待著聊天、唱歌、喝酒和吃檳榔，也有些老人乾脆坐在椅子上打瞌睡。

下午三、四點左右稍微沈睡的氣氛又逐漸熱絡起來，年輕男女開始忙著準備晚餐，尤其年輕男子負責將煮熟的大塊豬肉和內臟加以切割與分類，且依照大致估算的共餐人數將這些豬肉、豬皮和內臟分配排列在木板之上，接著再將一份份種類和份量不同的豬肉等部位分裝在塑膠袋之中。年輕男女還在庭院廣場忙碌準備晚餐的同時，中老年人則與即將入伍的青年進到家屋內部，由義務使徒帶領大家站立在擺放天主教聖像的神桌前進行大約一刻鐘的祈禱。在多數家戶中，神桌附近也是用來懸掛祖先遺像的地方。往往在天主教的儀式結束之後，家居者也會在遺像前默默祈求祖靈的保佑與賜福。

祈禱完畢和食物備妥之後，負責廣播的人再度高分貝邀請還待在家中的部落居民前來享用晚餐。開始用餐之前，先將數百份的豬肉袋分發給在場所有的參與者。發放的過程通常是由「青年之父」（*mama no kapah*）的某位成員手拿麥克風依序叫喊男子年齡組織的組名，從最年長的一組到最年幼的一組，排成一列提著豬肉袋的十幾名青年就依照「青年之

父」的指示，依序將豬肉袋拿給被叫到組名的該組成員，以及與該組年齡相近的婦女。負責發放的青年們會將屬於自身年齡該拿的豬肉袋預先保留，再將其餘的豬肉袋分發給年輕的女子和小孩們。部落居民認為不應該比自己年長者先拿到豬肉袋，以前老人家還說如果違反的話會遭受耳聾的懲罰。目前烏石鼻部落的居民依舊透過頻繁舉辦的豬肉宴慶活動，和排列分發豬肉袋的實踐，彰顯依男子年齡組織所營造的擴大性親屬體系，維繫彼此與神人之間的關係，確認自身在群體中所屬的位置，學習長幼有序的規矩，也反映他們所珍視的敬老尊長等社會文化價值。

筆者在〈重思阿美族的年齡階級組織〉一文中建議（葉淑綾 2009），除了從參與者透過共食重新安排與締結關係的過程，也應該從獻祭（sacrifice）和生命力流動的脈絡來思考這種按照年齡組的順序分吃豬肉的獨特的阿美族共食方式。尤其，為男子當兵和遠洋而舉行的豬肉宴慶活動，更是關涉當地居民如何藉由豬的獻祭與力量來源的神祖進行交換，祈求神祖的庇護能幫助外出青年度過危險艱辛的旅程。或是在青年安全榮耀返鄉的時刻，再度設宴感謝神祖在青年離鄉過程中的眷顧，讓烏石鼻社群重獲有能力援引外界資源建設家園的成年男子。擺放份量種類不一的豬肉和按照年齡階序分配的方式，再現了部落的社會秩序與觀念價值，具有重組社群內部關係，以及結構參與者行動和經驗的力量，也提示了在阿美族的社會文化體系之中，男子年齡組織的關係結構作為中介和層層傳遞神祖力量的重要管道（葉淑綾 2009:17-18）。而年長者，尤其是和祖靈接近且即將成為祖靈的老人（馬淵悟 1986；羅素玫 2000：59），因為與天界祖靈的相近，中介溝通人間的祈求與天界的力量，在許多豬肉宴慶的場合中接受青年人的服務，並且享用份量種類較多的獻祭豬肉。

等男子將豬肉袋依序分發給所有在場的人之後，一群年輕的女子緊接著將數十份裝著糯米飯的小藤籩、豬血湯和其他配菜分群擺放在庭院廣場上。共餐者依性別和年齡分群圍著食物成圈用餐的現象，以及飯前祈禱和族舅發言的程序與中餐的情形大致相同。不過，晚餐除了這些糯米飯、豬肉和豬血湯等傳統阿美族的菜餚之外，宴客的家戶也會向鄰村籌辦宴席的商家訂購數桌漢式菜餚，這些菜餚通常是提供給中老年男子享用，他們仍大致依據年齡原則分桌就座。如有多餘的桌席則由較年輕的男子年齡組的組員上桌，婦女和孩童是蹲坐進食擺放在地上的阿美族菜餚。婦女們用完餐之後會將剩餘的食物集中，椅子拉到一旁空出廣場，各家的女主人則利用飯後將自家人沒吃完的豬肉袋拿回家，接著帶回兩瓶米酒讓參與 *miinkay* 活動的人共飲。

在婦女清理食物和餐具期間，男子則繼續圍坐在漢式桌席旁用餐和聊天，回憶過去遠洋或當兵的經驗，也趁將入伍的青年前來敬酒時，藉由這些經驗的交流來提醒青年在外地生活應該留意的事項，教導青年要忍受得住艱辛的磨練，以成為有擔當的男人，同時也順便回憶自己當年的英勇事蹟。年長者口沫橫飛且興致沖沖地講述過往的經歷，他們似乎透過分享來重拾年少的青春與活力，也在幫助青年認識外在環境和準備冒險之旅時，體驗了生命循環的意義，期盼青年像他們一樣接受挑戰且安然邁向生命的每個階段。烏石鼻的婦女認為她們沒有這類相關的經驗可以與青年分享與交流，所以不好意思和男人一樣坐在漢式桌席旁，她們主要是藉由食物的準備和歌舞的展演，來傳達對青年的關愛與祝福。

在許多豬肉宴慶的場合中，宴客的家戶通常會租用卡拉 OK 的設備幫忙助興。主持人要求將入伍的青年高歌一曲，這時青年的組友兄弟也會陪著他一同唱歌或在旁伴舞。即使今天大家是因為青年將去當兵而齊聚一堂，多數時候他是隱身在群體之中的，少數時刻眾人人才聚焦在他身上。而這類型的家戶宴慶活動的特色也在於多核心發展的傾向，常常這邊婦女團體開始熱情的歌舞，另一邊有幾桌仍圍坐在漢式桌席旁的男子站起來拍手唱歌，有的仍坐著與一旁的伙伴聊天喝酒。夜晚是整日宴慶活動的高潮，傳統歌舞和現代熱舞競相呈現，女生跳完之後，男生跳。一旁有人以麥克風高聲歌唱時，另一群人也不甘示弱的以歌聲回應。大家唱跳累了，休息時刻又一同享用宴客家戶所準備的宵夜。部落居民在歌舞聲中一同歡度除夕夜，年輕人準備了長串鞭炮迎接新的一年，直到夜深大家才逐漸散去。

大年初一上午，廣播又邀集全體部落居民前往此青年的叔叔家（59 號家戶）參與 *miinkay* 活動，今天這位青年的爸爸的兄弟姐妹們合資殺豬籌辦聚餐，在青年的爸爸的生家（*pito'asan*）為青年舉辦歡送宴會。昨日共食歡飲的熱絡氣氛在今日持續加溫，整日活動進行的流程與方式包括依據性別年齡進行工作的分配、分群共餐的現象、依照長幼順序排列分食豬肉的情形等皆與先前的描述相似。不同的是今日宴客的家戶屬於 *Kalala* 氏族，所以是由此氏族的族舅於宴席間發言，說明歡聚的理由以及感謝部落親友的熱情參與。

大年初二是烏石鼻部落的嘉年華會，由男子年齡組織籌辦整日的活動，尤其「青年之父」的組員必須負責向各組員和各家戶收取活動經費，規劃節目流程，指揮年幼的組別殺豬、烹煮、和分配豬肉等進行群體聚餐和推展活動所需的工作，讓全體部落居民集聚在部落廣場歡度迎接新的一年，也展現部落團結齊心一家的氛圍（詳見上節說明）。由於初二是以男子年齡組織為核心團結部落居民的日子，烏石鼻部落的自治公約明文規定當天各家戶不得舉辦婚嫁、家屋落成和豬肉宴慶等活動，違者會被處以兩萬元的罰款。所以將入伍的青年的父母於初三時才在自家庭院廣場（12 號家戶）為青年舉辦 *miinkay* 活動，宴請全體部落居民，整日的流程與除夕和初一在其他家戶廣場所舉辦的豬肉宴慶活動大致相同。不過，青年的父親採入贅婚，青年歸屬的家戶是屬於 *Tafalong* 氏族，所以宴席間的發言就由 *Tafalong* 氏族的族舅來負責，因此於除夕那天沒有進行公開講話的青年的舅舅，在自己的生家而非其婚家所舉辦的 *miinkay* 活動中就擁有了發言權。青年的母親為兒子準備一串十字架項鍊，今日下午年長的教友們在家屋內祈禱的時候，她特地請義務使徒加聖項鍊後幫青年戴上。祈禱結束之後，青年的母親和舅媽等年長婦女包圍著他，叮囑他在從軍的歲月裡要隨身帶著十字架，希望這個滿載著母親的關愛、教友的祝福與親友的叮嚀之聖物，能護佑青年的軍旅生活一切平安。

另外，不同於上述除夕和初一的宴慶活動，今日的宴慶活動多了紅包禮金的往來，參與者以家戶為單位準備紅包禮金，主人家一一登記在禮金簿裡以作為來日回禮的依據。初四則按照阿美族人的習慣，眾人又集聚在青年的家屋庭院一同舉行 *paklang*（脫聖捕魚）聚餐，作為連日宴慶活動的終曲。阿美族人通常會在生命儀禮或歲時祭儀的尾聲，由男子前往海邊或河川進行集體捕魚的活動，且由眾人共食捕獲的魚蝦等食物來為多日的祭儀活動劃下句點。過去文獻強調 *paklang* 是阿美族祭儀活動中相當重要的一環，且阿美族人以 *mifoting* 來稱呼日常的捕魚活動，區別出 *paklang* 作為儀式性捕魚的特殊性。*paklang* 的目的在於重新標示人間界與神組界之間的時空界線，終止祭儀期間世人與神祖的直接接觸與



交流，且移除儀式期間關於飲食與性行為的各種禁忌，讓祭儀的參與者回復到日常生活的脈絡（參見山路勝彥 1980：69；古野清人 2000[1945]；阮昌銳 1969：299；黃宣衛 1989：83）。雖然今日許多傳統祭儀禁忌已不可尋，但是 *paklang* 仍具有標示日常與非日常之別，以及區隔居民彼此和人神之間集體緊密交流和個別鬆散互動的意涵。

從上述 *miinkay* 活動的描述中可以看出，部落內三個分屬不同氏族群體的家戶皆以歡送青年入伍為由，分別在各自的庭院廣場舉辦豬肉宴慶活動，邀請全體部落居民一同分肉共食、載歌載舞且飲酒歡樂。在這類居民集聚的場合中，部落內部因為氏族所屬系統的不同而來的區辨依稀可見，例如與宴客家戶親近的親友更有義務承擔籌辦宴席所需的工作，以及代表氏族群體發言和分配工作的族舅角色，或者家戶間輪番舉辦宴席透露出的較勁意味。不過，部落居民透過這些活動的舉辦試圖消彌因家戶所屬系統而來的親疏遠近，強調部落一家共食共飲來持續締結與營造彼此的關係和情誼，以及依據男子年齡組織的父子兄弟階序結構來重組社群內部關係的意涵也相當鮮明。

由個別家戶所舉辦的大型聚餐，糯米飯、豬肉、豬血湯是必備的食物。居民透過共食象徵女性的溫和、堅忍以及母性美的糯米飯（黃貴潮 1994：22），分食象徵部落整體的豬隻，以同一個器皿共飲豬血湯，和用同一個杯子輪流飲用各家戶所提供的酒，來維繫關係和不斷創造彼此的相似性。人與人之間，甚至人與神祖之間，藉由傳統食物的共享來滋育彼此關係的作為，在當代阿美族人的社群生活中仍不斷地被實踐。胡家瑜（2004）針對糯米、小米和豬肉等賽夏儀式食物的分析，談到透過食物的物質實體與感官經驗的互動過程，及其深層潛在的符碼，讓現代賽夏人可以突破時空的變化，持續喚起對先靈的記憶，且與這些攸關個人命運和賽夏族群福祉的先靈維繫長久的關係。類似的，烏石鼻居民頻繁舉行豬肉宴慶活動，共享傳統飲食，也傳達他們維繫社會關係與文化價值，以及持續營造社群認同的努力。

另外，在木板上排列擺放份量不一的豬肉和內臟等部位，以及按照參與者的年齡依序分配豬肉袋的方式，顯示出即使是這類由家戶所舉辦的活動，男子年齡組織所表徵的部落整體秩序和關係仍是安排人群的依據。烏石鼻部落的居民回憶起以前分豬肉的時候，會特地將豬尾附近的部位保留給此家的族舅，以作為其地位的象徵。不過，在當代的豬肉宴會裡，族舅和眾人一樣拿到屬於該年齡的豬肉袋。而且，族舅代表家戶的簡短發言通常是在眾人用餐的混亂時刻進行。相對於過去，族舅的代表性角色似乎越來越淡化。其實，根據居民的說法，在過去務農的年代，當多數的居民尚未外移到都會區謀生的時候，部落內的家戶幾乎不曾舉辦過召集全體部落居民參與的活動。以往如此大規模的活動通常是由年齡組織到各家募集飲食，再召集眾人到部落廣場共食共飲。過去「青年之父」也會要求各家提供飲食，讓年齡組織的成員在集會所為將從軍和遠洋的青年舉辦集體歡送會<sup>10</sup>。不過，隨著「青年之父」的多數組員也離鄉到外地工作，*miinkay* 的活動逐漸轉變為由各家戶自行籌辦。

<sup>10</sup> 陳文德（1990）對且曼年齡組織的研究中提到，日據時代雖先由當地「衙門」召集各部落行將入伍者而予以歡送，之後，仍會再由部落委員代表部落歡送。目前，且曼部落的 *miinkay* 活動也是轉為由各家戶籌辦邀約全部落居民的宴席。

## 五、凝聚空間的擴展

隨著部落居民逐漸遷移到外地就業和居住，目前的發展似乎顯示出男子年齡組織和集會所不再像以前一樣是集結眾人的唯一核心。雖然在烏石鼻部落年齡組織仍舊年年在部落廣場舉辦豐年祭和嘉年華會，持續扮演凝聚社群和維繫認同的重要角色，但是從各家戶輪流舉辦豬肉宴慶活動的發展來看，今日烏石鼻部落團結的意象不只展演在位處於部落中心的集會廣場，各家戶的庭院廣場都可能成為再現部落凝聚力的舞台，且成為家和部落相互滲透與轉換的空間。過去民族誌所描述的家與家之間築籬為界的景象，在目前已不復見，同一排家戶的庭院廣場大多相連在一起。且相較於當代鋼筋水泥的樓房家屋建築給人隔閡的感受，庭院廣場則展現出開放分享的意涵。在阿美族部落的日常生活中，時常可見居民集聚在某家戶的庭院廣場聊天喝酒的景象。

庭院廣場所傳達的分享意涵呈現在下列的脈絡之中，多數家戶的庭院面積和屋內樓層面積幾近等同，有些甚至更大。在日常生活中，居民習慣以各家庭院作為通道自由穿越的情形，展現庭院作為家與家之間聯繫橋樑的具體象徵。另外，在一些特殊的時節，庭院廣場人聲鼎沸的情景也予人深刻的印象。往往在家屋落成或隨著家屋居住者的生命儀禮而來的群聚場合，例如上述的 *miinkay* 活動，屋主即在家屋庭院架設爐灶與大鍋爐來烹煮食物，部落居民整日集中在主事的家戶庭院共食與歌舞歡飲的情景，營造出部落作為一個大家庭的意象。家屋的庭院廣場所傳達的分享意涵，充分地表現在此空間所具有的包容力，以及在日常生活與特殊時節居民在此所進行的活動脈絡之中。

在家屋庭院進行的群聚共餐活動包括隨家人生命流轉與家屋翻修改建而行的儀禮，這些關涉家的繁衍的活動在今日邀約全體部落成員一同參與的情形下，也成為塑造部落凝聚力和成就社群再造的重要實踐。根據當地人的描述以及文獻的記載（末成道男 2007[1983]；陳文德 1987），過去這類活動的參與者主要是辦活動家戶的氏族近親。目前烏石鼻部落在家屋庭院進行的群聚活動，都是透過廣播公開傳達訊息。當然在此之前，消息早就漫飛在左鄰右舍的交談之中。廣播以 *salikaka* 稱呼眾人，昔日此字意涵近親同胞，天主教傳入之後也以此字指稱教友，將其包含的人群範圍予以擴展。聽到訊息的居民大多主動且認為應該過去參與，不會因為與此家屬於不同的氏族群體而覺得不好意思。相較於隔壁部落的邀約，他們則反應如果不是親友的活動通常不會前往。可以說，過去在部落內透過家戶活動而來的內部群體的區分，現今似乎越來越不被強調。

以男子年齡組織為主力的各種運作是過去學者用以強調部落凝聚力的具體表現，這些運作不僅包括豐年祭、海祭和狩獵等特殊祭儀時空，也包括守衛、開路和建屋等日常勞動實踐。換言之，在過去相對自主封閉的部落社會中，男子年齡組織在位處部落中心的集會所內的所作所為，以及對周邊各家戶的統治管理與保護協助，被過去研究視為是營造部落團結的重要實踐。不過，在現今大環境的影響下，當年齡組織的多數成員大量外出工作求學，其運作似乎逐漸限縮在豐年祭等特殊時節裡，作為部落具體象徵的年齡組織表面上逐漸淡出身影的過程中，我們卻也看到各家戶的庭院廣場可能成為再現部落凝聚力的重要舞台之一，部落居民在此繼續實踐年齡組織所表徵的關係價值和社會秩序。這些轉變反映出政治經濟變遷造成的移動現象不必然會導致地方社會文化的解體，當地人透過頻繁的豬肉

寡來集結人群和維繫關係，以舒緩大量人口外移工作和求學對社群運作所帶來的衝擊。

烏石鼻部落從昔日相對封閉和居民密切互動的時空，轉變到目前多數居民長年居住在外地，於特定年節和婚喪喜慶才返鄉的情形，的確反映出地方社會歷經許多複雜且影響深遠的變遷。然而，本文試圖從一些社群生活的面向，來呈現在地居民回應目前散居四處對社群凝聚所造成的挑戰。就本節凝聚空間的擴展而言，雖只從目前在家戶庭院廣場頻繁舉行的豬肉宴慶活動，來說明這類型廣邀部落全體居民參與的活動，在當代生活中似乎提供另一個重要的空間，讓在地居民可以透過分食豬肉、共食共飲和同歌共舞來傳達他們跨越家戶的連結關係，以及長幼有序和互助共享的人倫價值，以彌補男子年齡組織在當代脈絡中較不常動員，以及部落中心廣場較少集會的景況。目前的分析雖未針對部落和家戶空間的複雜變化進行細緻的討論，但這類反映阿美族獨特社會文化價值的豬肉宴慶活動在原鄉家戶庭院的反覆實踐，也呼應本文試圖表達的觀點，亦即地方社會在面對主流文化和現代化的強勢影響時，並不必然導致自身社會文化的消失，凝聚空間的擴展反而讓我們思考在地居民回應外力的能動性，以及維繫其所珍視的關係與價值的用心。

## 六、結語

在本文中，筆者針對烏石鼻部落的天主教組織與實踐的本土化情形、教堂重建與慶祝的過程、以及頻繁的 *miinkay* 豬肉宴慶活動，來突顯烏石鼻社群內部關係建構的特色，亦即依男子年齡組織的父子兄弟的關係結構所營造的擴大性親屬體系，且以此關係結構與親屬意理為核心援引外界資源，來不斷建設攸關認同與命運的故鄉家園。一個表面上看似天主教化的社群，透過教會組織和活動的深入細究，反而可以看到烏石鼻社群的擴大性親屬體系如何影響和中介他們對外來宗教的接受與轉換。女性教友結合聖母崇拜所形成的善會組織，甚至「小姐之母」的女子年齡組別的新發展，都顯示出當地人如何創發性的掌握外來要素，依循自身社會文化透過親屬意理與實踐營造關係的邏輯，在男子年齡組織所運轉的擴大性親屬體系的架構下，以及在多數男子離鄉工作的處境中，以融合新舊的結群方式承擔起社群營造的任務。再者，從烏石鼻教堂重建與週年慶祝過程的動員與運作來看，也呈現出作為阿美族社會文化之核心的年齡組織及其所運轉的擴大性親屬體系，對於當代跨地社群的新文化形式之發展的持續作用。另外，烏石鼻社群因大量人口外移工作或就學，在平日顯出冷清蕭條的景象。但是，在社會大環境變遷的脈絡中，我們也看到當地人如何以自身的社會文化來調解因男子出外當兵和遠洋所導致的變化，將之轉化為社群再造的契機，透過頻繁舉行的豬肉宴慶活動，在地居民維繫了彼此以及和神祖之間的關係與情感，傳遞敬老和長幼有序的社會文化價值，也營造了集體認同與共同記憶的家園。

從上面所描述的天主教在烏石鼻部落的發展情形、跨地社群的形塑、以及豬肉宴慶活動，一再顯示出阿美族的社會文化並未正在消失中，而是生生不息充滿活力地繼續運作。在地居民並非一成不變的遵循古法，他們善用祖先流傳下來的關係結構與觀念價值，努力結合傳統與現代和本土與外來的要素，積極地適應當代生活的智慧與活力，需要研究者發展更適切的社會文化概念來予以正視。誠如黃應貴（2006：146）所言，「只要有社會文化

的存在，便有其主體性。即使是移居分散到臺灣大社會中心的大都會之原住民，表面上已融入大社會的生活節奏中而無任何控制力量，卻又季節性地拜訪位居邊陲的故鄉，使兩個家園相互連結彌補而有著某種文化的創造與主體意識。只是，這類充滿著後資本主義經濟之文化色彩的新文化，至今往往不被視為具有主體性的文化傳統，甚至被視為是文化傳統與意識流失的證明，實是受到已有的文化概念所限制，而妨礙當事人及研究者的理解與表現。」

本文不再依循傳統人類學對文化純真性 (authenticity) 和固定疆域等性質的強調，也不贊同 Bronislaw Malinowski (1961[1922]) 在《南海航人》(*Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*) 一書中對民族學處於悲劇性處境，以及民族學的研究材料以令人絕望地速度快速消失的看法。筆者認為應該進一步反思過去的文化概念對我們瞭解當代現象上的侷限，以更正面且開放的視野，來面對在全球化的脈絡中新的文化傳統接連不斷地被創造出來的過程與意義。透過當代烏石鼻社群頻繁舉行的豬肉宴慶活動，天主教在地化與跨地社群的發展情形，筆者試圖說明鄉村社群並沒有因為生計型態轉變和人口外移而蕭條沒落，反而呈現出在地居民如何延續和轉化既有的社會網絡與文化傳統，創造出新的社會文化形式，來積極應對世界發展趨勢的挑戰。換言之，政治經濟或世界宗教的強勢力量不必然導致地方社會文化的解體，我們應該對地方社會文化進行更細緻地研究，從生活實踐與歷史互動的脈絡之中，耙梳當地人的社會組織、關係結構、文化價值與觀念邏輯，來超越一般因傳統／現代、延續／變遷、結構／能動性、與內在因素／外在因素等二元對立的思維所造成的限制，讓我們不再對複雜的社會文化現象作過度簡化的論述。

未來有必要更深入瞭解地方社會所處的政經歷史脈絡，釐清不同內外力的性質與之間遭遇，磋商，對抗和轉化的各種可能性，從當地人的應對進退中更細緻地捕捉在地文化的韌性與生命力。目前筆者對烏石鼻部落的關係體系和社會生活所累積的初步認識，也將作為未來研究阿美族都市新家園的基礎，觀察原居家鄉的社會文化秩序在都會區的發展情形，移居者和原鄉之間的交流與互惠的網絡與機制，以更全面且更細緻的民族誌資料來呈現當代阿美族跨地社群的新文化形式。這延伸除了現象資料層面的擴展之外，也意涵對人類學社會文化概念的反思與修訂，以將阿美族社會文化的獨特性安置在適當的位置，讓現象與理論之間較為精細的辯證與結合，得以深化我們對於阿美族社會文化與歷史的理解和溝通。

## 致謝

本文的完成特別感謝烏石鼻部落居民長期以來對筆者的教導與協助，以及黃應貴、陳文德、黃宣衛、楊淑媛、林瑋嬪、鄭依憶等諸位先生女士在筆者修改過程中給予的建議。筆者曾於國立清華大學人類學研究所和國立臺灣史前文化博物館專題演講中公开发表本文的部分內容，感謝與會者給予的寶貴意見。最後，謝謝國科會提供的經費補助 (NSC 100-2420-H-143-002-MY3; NSC 103-2420-H-143-001-2R)，讓筆者的田野工作得以持續，進行相關資料的收集。

## 參考文獻

小泉鐵

1933 《臺灣土俗誌》。東京：建設社。

山路勝彥

1980 《阿美族的親族與祭祀》。黃耀榮譯。中央研究院民族學研究所編譯稿（未出版）。

王智民

2005 〈性別、差異與社會理想的承轉與維繫—南勢阿美的女性結拜〉。慈濟大學人類學研究所碩士論文。

古野清人

2000[1945] 《臺灣原住民的祭儀生活》。葉婉奇譯。臺北：原民文化。

未成道男

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

任先民

1958 〈花蓮縣太巴壠阿美族的祖祠〉，《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〉。收錄於黃應貴主編《臺灣土著社會文化論文集》，頁 239-251。臺北：聯經出版事業公司。

李亦園 等

1962 《馬太安阿美族的物質文化》。中央研究院民族學研究所專刊甲種第 2 號。臺北：中央研究院民族所研究所。

李來旺 等

1992 《牽源：東部海岸風景特定區阿美族民俗風情》。臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。

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。臺北：中央研究院民族學研究所。

胡家瑜

2004 〈賽夏儀式食物與 Tatinii（先靈）記憶：從文化意象和感官經驗的關連談起〉。收錄於黃應貴編《物與物質文化》，頁 171-210。臺北：中央研究院民族學研究所。



馬淵悟

- 1986 〈臺灣海岸阿美族的老人〉。黃宣衛譯。收錄於黃應貴主編《臺灣土著社會社會文化論文集》，頁 553-564。臺北：聯經出版事業公司。

許木柱

- 1987 《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》。中央研究院民族學研究所專刊乙種第 17 號。臺北：中央研究院民族所研究所。

張慧筑

- 2002 〈阿美族服飾之文化意義--以都歷聚落為例〉。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

張慧端

- 1995 〈從儀式到節慶：阿美族豐年祭的變遷〉，《考古人類學刊》50：54-64。

郭文般

- 1985 〈臺灣光復後基督宗教在山地社會的發展〉。臺灣大學社會學研究所碩士論文。

陳文德

- 1985 〈光復後日本學者對阿美族的研究〉，《思與言》23（2）：41-64。  
1987 〈阿美族親屬制度的再探討：以旦曼部落為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》61：41-81。  
1989 〈旦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 〈旦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[1965] 〈臺灣土著的年齡組織和會所制度〉。王嵩山譯。收錄於黃應貴主編《臺灣土著社會文化論文集》，頁 141-162。臺北：聯經出版事業公司。

黃宣衛

- 1980 〈傳統社會與西洋宗教：三個臺灣高山族的例子〉，《思與言》18(1)：101-115。  
1986 〈奇美村阿美族的宗教變遷〉。收錄於瞿海源和章英華編《臺灣社會與文化變遷（下）》，頁 401-441。臺北：中央研究院民族學研究所。  
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。  
1999 〈一個海岸阿美族村落的時間、歷史與記憶：以年齡組織與異族觀為中心的探討〉。收錄於黃應貴編《時間、歷史與記憶》，頁 485-539。臺北：中央研究院民族學研究所。  
2005a 《異族觀、地域性差別與歷史—阿美族研究論文集》。臺北：中央研究院民族學研究所。  
2005b 《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》。臺北：南天書局。

黃貴潮

- 1994 《豐年祭之旅》。臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。

黃應貴

- 2002 〈戰後臺灣人類學對於臺灣南島民族研究的回顧與展望〉。收錄於黃應貴著《人類學的評論》，頁160-193。臺北：允晨文化。
- 2006 〈社會過程中的中心化與邊陲化〉。收錄於黃應貴著《人類學的視野》，頁128-147。臺北：群學出版社。
- 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

- 2002 〈母親意象與同胞意理：一個海岸阿美部落家的研究〉。臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 2009 〈重思阿美族的年齡階級組織〉，《東台灣研究》13：3-28。

楊淑媛

- 2005 〈想像國家：一個民族誌的研究〉，《考古人類學刊》63：92-118。

蔡政良

- 2005 〈戲謔與名聲：都蘭阿美族年齡組織的延續與變遷〉。國立清華大學人類學研究所暑期田野實習報告 2002~2003：277-306。
- 2010 〈玩的現代性：玩、遊、戲宛若都蘭阿美人穿梭時空的路〉。國立清華大學人類學研究所博士論文。

劉斌雄等

- 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甲種第8號。臺北：中央研究院民族所研究所。

衛惠林

- 1953 〈臺灣東部阿美族的年齡階層組織制度初步研究〉，《臺大人類學系考古人類學刊》1：2-9。
- 1961 〈阿美族的母系氏族與母系氏系群〉，《中央研究院民族學研究所集刊》12：1-40。

謝世忠等

- 2007 《移民、返鄉與傳統祭典：北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》。南投：國史館臺灣文獻館。

羅素玫

- 2000 〈都蘭阿美人的掃墓節：一個社會文化的變遷與轉換之探討〉，《東台灣研究》5：35-70。
- 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。

Akin, David, and Joel Robbins

- 1999 Money and Modernity: State and Local Currencies in Melanesia. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.

- Bartle, Philip  
1981 Cyclical Migration and the Extended Community: A West African Example. *In* *Frontiers in Migration Analysis*. Ram Bahadur Mandal, ed. Pp.107-139. New Delhi: Concept.
- Beck, Ulrich  
1992 *Risk Society*. London: Sage.
- Beck-Gernsheim, Elisabeth  
1998 On the Way to a Post-familial Family: From a Community of Need to Elective Affinities. *Theory, Culture and Society* 15(3):53-70.
- Bloch, Maurice, with Jonathan Parry  
1989 *Money and Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bruner, Edward  
1961 Urbanization and Ethnic Identity in North Sumatra. *American Anthropologist* 63(3):508-21.
- Chiang, Bien (蔣斌)  
2000 Customary Laws, Kinship and Beyond: A Critical Review of the Cultural Anthropological Studies of the Austronesian People in Taiwan. *In* *Austronesian Taiwan*. D. Blundell, ed. Pp. 201-245. Berkeley: Phoebe A. Hearst Museum of Anthropology.
- Giddens, Anthony  
1990 *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.  
1991 *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Huang, Shiun-wei (黃宣衛)  
1996 The Politics of Conversion: the Case of an Aboriginal Formosan Village. *Anthropos* 91(4):425-439.  
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  
1992 Specters of Inauthenticity. *The Contemporary Pacific* 4(1):49-72.  
2003 Epilogue: Women's Groups and Everyday Modernity in Melanesia. *Oceania* 74(1/2):134-147.
- Malinowski, Bronislaw  
1961[1922] *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. New York: E. P. Dutton & Co., Inc.
- Ross, Marc Howard, with Thomas S. Weisner  
1977 The Rural-Urban Migrant Network in Kenya: Some General Implications. *American Ethnologist* 4(2):359-375.

Ryan, Dawn

- 1993 Migration, Urbanization and Rural-urban Links: Toaripi in Port Moresby. *In* Contemporary Pacific Societies: Studies in Development and Change. Victoria S. Lockwood, Thomas G. Harding, Ben J. Wallace, eds. Pp. 219-232. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Sahlins, Marshall

- 1999a What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century. *Annual Review Anthropology* 28:i-xxiii.  
 1999b Two or Three Things that I Know about Culture. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 5(3):399-421.  
 2000 Cosmologies of Capitalism: the Trans-Pacific Sector of "the World System". *In* Culture in Practice: Selected Essays, M. Sahlins. Pp.415-469. New York: Zone Books.

Strathern, Marilyn

- 1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Trager, Lillian

- 1988 *The City Connection: Migration and Family Interdependence in the Philippines*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Uzzell, Douglas

- 1979 Conceptual Fallacies in the Rural-Urban Dichotomy. *Urban Anthropology* 8(3):333-350.

Wolf, Eric

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

Yamaji, Katsuhiko (山路勝彦)

- 1990 Female Activity in the Amis of Taiwan. *In* Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia. Katsuhiko Yamaji, ed. Pp. 49-75. Taipei: S.M.C. Publishing Inc.

Yeh, Shu-Ling (葉淑綾)

- 2009 The Encompassing Kinship System of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan: Continuity and Change. Ph.D. Dissertation, Department of Anthropology, the Australian National University.  
 2012 The Process of Kinship in the Paternal/Fraternal House of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan. *Oceania* 82:186-204.  
 2013 Pig Sacrifices, Mobility and the Ritual Recreation of Community Among the Amis of Taiwan. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14(1):41-56.

附錄：烏石鼻部落年齡階級組織結構圖

級別	職名	組名	中譯
mato'asay (老年級)	kalas (成熟之意)	La-miyot	說話吞吐
		La-koyo	鼠類動物
		La-capa'	叉形
		La-fatad	半途而廢
		La-osang	女人
		La-fodo'	洪水
		La-tingki	電燈
		La-orang	龍蝦
		La-minko	民國
		La-calok	花冠
		La-tongso	通事
		La-taypak	臺北
	papikdan no niyaro'; mamakapah no mato'asay (老年之父)	La-tafok	砂石
		La-singpin	新兵
		La-iros	湯匙
		La-tokos	山脊
		La-i'ic	硬的菇類
		La-singasing	鈴鐺
	pakarongay no mato'asay	La-dko	小蝦
kapah (青年級)	mama no kapah (青年之父)	La-sking	考試
	laklin	La-fois	星星
	papikdan	La-tapila	盛飯籃子
		La-cipa'	生薑
		La-talid	瓶子
		La-tingting	秤重
		La-sakam	地名
		La-moco'	牆角
		La-orad	下雨
La-toto'	葫蘆		
	pakarongay 或 tloc		



# Contemporary Community Life of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan

Shu-Ling Yeh\*

## ABSTRACT

*In this paper, I will explore community life of the Amis in the contemporary era based on my field investigations undertaken in an Amis village of the eastern coast area of Taiwan. Through the study of Amis community life in particular historical and cultural milieus which involve certain dialectic processes between the indigenous culture and foreign economic and political forces, I call into question the previous notion that culture is a heritage and that the indigenous culture is going to disappear under powerful influences from the outside world. In a globalizing era of the rapid movement of people, objects and ideas, it is necessary to consider the notion that culture is a philosophy of life, and is an inexhaustible reservoir of responses to the world's challenges (Sahlins 1999, xxi). The notion of culture as a project will help us to make sense of the vitality of the local community in the face of changing politico-economic circumstances. I shall show that the ways in which the local people confront, negotiate with, selectively incorporate, and even actively adapt to different foreign forces are in accord with their familiar socio-cultural notions and logic, such as their village-wide kinship system. Their active changes and creativity should be regarded as the continuity of their living tradition rather than its utter loss or abandonment.*

*Therefore, I will use my reinterpretation of the traditional Amis sociality (cf. Yeh 2009, 2012) as a baseline to deal with the change and continuity among the Amis over the past century. My aim here is to look at the encompassing kinship system of the Amis as it encountered the Japanese policies of acculturation and pacification, the developing incorporation of the state-capitalism of the Taiwan government, and the process of conversion to Catholicism. How the village-wide kinship system of the Amis moderated the ways in which those outside forces impacted on their life will be considered in this paper. Approaching the multiple impacts of history and contact is to explore the dynamism, resilience and tenacity of the Amis socio-cultural system. The historical agency and vitality of the local people is revealed through the dynamic interactions between exogenous historical contingencies and endogenous structures.*

---

\* Assistant Professor, Austronesian Studies, Department of Public and Cultural Affairs, National Taitung University. rainysl@nttu.edu.tw

*In the following, I will examine the development and contemporary activities of the Catholic Church in Cidatayay village, which emphasize the worship of Mother Mary and women's church groups. In accordance with a broad trend in recent Pacific studies (Jolly 2003), observations of the indigenous creative appropriation and transformation of Christianity, and the phenomenon of women's church groups will attempt to reveal the vitality of the local socio-cultural system in its encounters with different external forces. I will also describe the introduced *miinkay* rituals to illustrate how the local people have maintained their enlarged family to respond to the changes caused by the state system and global capitalism (cf. Yeh 2013). Finally, I will discuss the implication of space and the development of the translocal community in order to look at the current configuration of the Amis encompassing kinship system.*

**Key Words :** Amis, Christianity, *Miinkay* Rituals, Translocal Community, Continuities and Changes