

國立政治大學新聞研究所

碩士論文

指導教授 方孝謙 博士



文化「傳統」如何落腳異鄉？—
權力與象徵在溪洲部落阿美族豐年
祭之變遷與重塑

研究生 陳彥廷 撰

中華民國 100 年 6 月

謝誌

要感謝的人太多了，那就謝天吧！……………開玩笑的！

第一個最要感謝的當然是溪洲部落，我的第二個家！當初一個人冒冒失失地闖進這個 Pangcah 部落，沒想到就此結下不解之緣，從一開始接受熱情招待、邀請我去家裡作客，到後來自己似乎變成一份子：部落中有了自己的「家」，也加入了部落年齡階層組織（雖然這也表示很多湊錢買酒的場合不能再裝傻），穿著傳統服飾參加豐年祭。最令我感動的是部落中的 ina、mama、faki、fai 們見到我，會說「你回來啦！」，以及志誠青年會長如此向別人介紹我：「這是我們的年輕人！」。

謝謝書涵、Ako 媽媽、Sinchiang 爸爸，還有阿公阿嬤等一家人。當時才 4 歲的小胖妹書涵是我在部落第一個認識的人，多虧妳我才能認識這麼美麗的部落。謝謝你們把我當成自己家人，每次去都讓我吃最好吃的東西、跟我分享家裡的大小事情、教我對長輩該有的禮貌規矩，還會提醒我不要喝酒騎車。這幾年來很幸運有你們的照顧，讓我從心理的生疏不安能轉而漸漸融入大家，雖然我比較拙於表達，但是真的非常謝謝你們。我很高興自己在台北有你們這些那麼好的家人。

謝謝陳正福 mama 跟王儀光 mama，你們是知識豐富又熱心的長輩，教了我很多有意思的母語跟阿美族文化，從你們那邊我獲益良多。

也謝謝其他受訪長輩們：張英雄阿公、胡頭目、萬總頭目、張慶豐 faki、Masa faki、洪家老爹跟 ina、前北縣山地科李精務科長。多謝你們提供多元角度的觀點讓我更了解新店阿美族社群、更了解溪洲部落，也更了解豐年祭。

謝謝光哥，你的搞笑、你對我的親切、你在豐年祭前教舞的認真，還有你不厭其煩熱心提供我豐年祭的資訊，我會一直記得。很可惜只有跟你去過一次卡拉 OK，也很可惜沒辦法親自把一本論文交到你手上。希望你在天上有看到這本論文的完成。

謝謝溪洲青年們：祖焱、興國、小黑、伍佰、阿丁。感謝祖焱提供我太多有用的資訊使我能完成論文，另外也非常感謝你對部落的付出、對年輕人們以及對祭典做的許多事，你該是部落 kapah 們的好榜樣。感謝興國拉我進年齡階層，這將是我這輩子最難得的回憶之一。感謝小黑跟伍佰，你們的吉他聲跟歌聲陪伴我渡過許多美好的夜晚，也很喜歡聽你們聊小時候的故事跟你們的原鄉記憶。感謝阿丁熱心接受我的訪談，還請我吃美味的排灣族粽子「阿拚」，並邀我參加你的婚禮，以後有空會去你的卡拉 OK 店打擾，去看看小丁妹或者唱免錢的歌 XD。

對於溪洲部落真的有太多感謝！我有時會自問：「到底憑甚麼到人家家裡白吃白喝好幾年？受到這麼多人照顧？甚且對於我在論文方面的問題也都不吝於分享？」自己能給的回饋也僅止於偶爾帶些酒或食物去分享、以文字或影像幫部落做些歷史紀錄，除此之外或許就是現在這一本論文了（當然不才之作也許對族人來說根本不值一哂，更糟的是怕它反而造成無法預期的傷害）。我想自己也只能更努力地融入 Finawlan，當我越是接近溪洲部落真正的一份子，心裡的不安與虧欠就越減輕一點。所以未來的溪洲部落 ilisin，除非有事不能參加，都先算我一份吧！

謝謝士範學長、宜霖。士範學長在我論文剛起步時提供我一些破題的角度，在遇到瓶頸時也會提點我該如何將眼光放大、將複雜的脈絡交代清楚，口試前更給了許多中肯的意見，雖然後來我大多沒做到，但卻至少能清楚地意識到「原來

好的質性研究應該是這樣子做啊！」，意識到自己的不足。謝謝宜霖的親切隨和，在我與部落尚不熟悉時積極約我參加部落活動，平常也會分享許多與原住民相關的有用、有趣訊息。咱們差不多同時間入伍，互相祝彼此軍旅生涯愉快吧！

謝謝研究所的吃飯團同學們，大門牙、俐奴、凌瑩，雖然你們不見得能看到這篇謝誌。追隨著你們的腳步，咱們論文督促小組的成員們終於全數畢業了！希望未來還有許多見面吃飯閒聊講八卦的機會。

謝謝口委謝世忠老師跟馮建三老師對我論文一針見血的提點。謝老師義不容辭答應擔任我一個人類學門外漢的論文口委，找口委的過程順利地令我吃驚！雖然口試前側面聽說謝老師是大砲級口委，內心不免惶恐，但幸好口試當天謝老師對我鼓勵多於責備。未來「萬一」還有機會做研究，我一定牢記謝老師的教誨與提醒，修習人類學課程並特別注意研究倫理。馮老師雖自謙並非專家，然而對我的論文提出之意見都是非常寶貴的。謝謝你多年來對學生的愛護，畢業後想必會相當懷念傳政經課堂大夥手腳並用爬上猴山岳泡茶、進行期中報告的時光。

謝謝方孝謙老師。感謝方老師對我的論文不多加干涉，讓我依興趣自由發揮，並且在理論遇到瓶頸時給予最適切的建議。在老師的研究團隊一直是非常令人愉悅的一件事，Community 這玩意兒雖然越研究越摸不出它長啥樣子，卻也越發讓人覺得有意思。這四年來我感受到老師極為深厚的學養，尤其是邏輯嚴謹的理論功力，令我至為佩服。然而讓我覺得有些矛盾的是，自己並非全然認同老師這樣的研究取徑（一定程度的經驗主義與實證主義），對於實證取徑的研究能否仿效自然科學來歸納出人類社會的運行律則抱持極大懷疑，因而我更希望採取詮釋取向的研究，但在論文中受老師影響不自覺地出現邏輯實證的色彩。這或許是值得我一輩子好好探究的。另外，也非常感謝老師帶我出國做田調！那可是苦悶的論文生涯中相當令人愉快的一趟經驗。

謝謝我的女朋友，柳丁小姐。謝謝妳這麼長時間以來地包容我這個兩津勘吉等級的男朋友。我向來都不細心、不貼心，還一堆怪想法、壞習慣，然後喜歡往部落跑冷落了妳，妳竟然都撐下來了，當真女中豪傑也！謝謝妳常常放棄假日休閒玩樂的時光陪我待在茶館、速食店或咖啡館寫論文，也謝謝妳體諒我常常感冒、胃腸不舒服的諸多毛病，並在很多時候買些好吃的小東西慰勞我，在口試前給我一些好意見並幫我準備食物，口試時當我最得力的助手。雖然這段日子無聊中帶點苦澀，但我絕不會忘記我們一起走過的許多足跡，無論是台北的漢堡王、摩斯漢堡、咖啡因、夢陀鈴、草木中茶館…，又或是風光明媚的溪頭、宜蘭、花蓮…。當然，還有充滿熱血加油口號的新莊棒球場！我們創造了很多回憶，無論好的或不好的，雖然我馬上要入伍離妳很遠，但相信我們會繼續牽手下去創造更多回憶，對吧？未來還有峇厘島等著我們！

當然最感謝的是我的爸爸跟 miu miu。從小到大在學習的道路上你們總是放任我去走自己的路，以至於我能夠一而再地跳 tone 換領域，研究所念了這麼久你們雖然嘴巴上偶爾埋怨，卻依然如故地支持我。現在我也只能把這本不才之作獻給你們了！不過寫得不是很好，你們看不懂的話……就算了。

最後，既然開頭先謝天了，當然不能忘了謝地！謝天謝地，我的學生生涯終於結束了～

摘要

本文援引 Abner Cohen 對「象徵」與「權力」兩者相互作用關係所歸納出來的理論作為開端，進而探討「文化遲滯」此一概念的內涵。本研究微幅修改 Cohen 的理論模式，提出象徵的物質性與認知性兩者之分別，並希望藉由這兩個概念釐清權力關係變遷對象徵形構如何產生影響。以都市阿美族溪洲部落作為田野，本文探討的是族人對於原鄉舊傳統的記憶與認知為何？他們遷移到都市後所面臨的新政治與經濟環境如何衝擊了豐年祭舊傳統？以及族人在現實條件限制下是否全然受新的權力關係宰制？又或者他們有甚麼樣的策略、運用甚麼樣的資源來進行反抗？

本研究發現溪洲部落族人在權力關係變動影響之下，豐年祭當中許多象徵符號的物質性發生轉變抑或消失，進而影響了族人對豐年祭「傳統」的認知。但同時，族人們也能將過去的原鄉記憶化為一種資源，重新回復、創造舊有的象徵符號。這樣的過程除了代表「傳統」文化的重塑之外，也反應了族人對內凝聚社群認同、對外抗衡（相對於原鄉）新的政治經濟結構。

關鍵字：阿美族、豐年祭、象徵形構、權力關係、權力的文化網絡

目 錄

| | |
|----------------------------|-----|
| 第一章 緒論..... | 6 |
| 第一節 研究動機..... | 6 |
| 第二節 問題意識..... | 7 |
| 第二章 研究方法與研究背景..... | 14 |
| 第一節 研究方法..... | 14 |
| 第二節 研究背景..... | 18 |
| 第三章 豐年祭所涉及的權力關係..... | 30 |
| 第一節 傳統政治制度與豐年祭..... | 30 |
| 第二節 台北都會區豐年祭..... | 31 |
| 第三節 安康區豐年祭發展三階段..... | 39 |
| 第四節 安康地區豐年祭場域中權力的文化網絡..... | 42 |
| 第四章 豐年祭與象徵符號..... | 61 |
| 第一節 族人記憶中的原鄉豐年祭..... | 61 |
| 第二節 2009、2010安康區豐年祭..... | 62 |
| 第三節 象徵符號的消失與重現..... | 70 |
| 第五章 結論..... | 100 |
| 參考文獻與書目..... | 103 |

第一章 緒論

第一節 研究動機

2008年3月28日夜晚，處於拆遷爭議點的新店溪畔阿美族溪洲部落為了博取關注、爭取更多外界支持而舉辦了一場「Swing River 漂流河岸音樂會」。在高昂的原住民傳統歌謠中，以及三合一（用米酒、伯朗咖啡、國農鮮乳調成的酒精飲料）的助興之下，上百位原住民及非原住民參與者圍著大圓圈跳舞。大家隨著部落居民的帶領盡情擺動身體、盡情放歌，一圈又一圈地繞行，直到深夜…。適晚，首次造訪部落的我彷彿也成為一個豪放不羈的原住民，彷彿也融入了他們，融入那個集體歡唱的樂天民族、融入夜晚映著點點燈光的美麗新店溪。

過往對原住民的印象大多來自大眾媒介，僅止於知道他們唱歌、跳舞、打獵、傳統服飾、依山或傍海而居的習性，除此之外並沒有多深的認識，總覺得他們跟漢人大概沒甚麼兩樣。如今這個溪洲阿美族聚落竟身處都會區，而與現代都市格格不入。較諸其他都會型社區，溪洲部落簡陋的建築物看起來是個不起眼的老舊社區；但內部開放的空間、友善的居民、和樂的氛圍卻顯得較都會型社區親切、充滿人情味。2008年的該晚是我第一次接觸都市原住民部落、第一次與原住民交朋友，懷著對溪洲部落的濃厚興趣和好奇，接下來的日子我一再走進溪洲路，嘗試了解它多元、複雜的真實面貌。

2007年起溪洲部落面臨迫遷危機，居民已組自救會並與學生團體組成的後援會一起合作，向政府抗爭。2008年我一方面到抗爭的行動現場聲援，幫忙些雜務，並擔任後援會招募的部落學童課輔志工，另一方面也藉著走入部落內巷與族人們喝酒閒聊搏感情。

相處過程中我發現，他們言談間毫不保留地透露對於自己部落文化（或族群文化）的認同，諸如「我們在這裡辦豐年祭」、「我們在這裡種菜、捕魚」、「這邊大家每一戶都互相認識，下班就一起在門口喝酒烤肉，其他地方哪有可能…」等對於傳統文化、特殊生活方式之強調。我於是想更深入地認識這些將阿美族人凝聚在一起、使他們引以自豪的「傳統」文化，而「豐年祭」可說是一個最具代表性的主題，我選擇以它為研究起點。

2009年8月28～30日，溪洲部落打破過往慣例，舉辦了一場都會區少見的阿美族豐年祭。以部落居民為大宗，加上其親友族人、附近安坑地區的都市阿美

族，採用較過去數十年更為接近原始祭儀的形式，重新組織年齡階級¹、籌備豐年祭流程。我在祭典前後與部落朋友聊他們對豐年祭傳統的看法，並在祭典期間從旁觀摩各項儀式的舉行，我不禁感到好奇：此次祭典中大部分的歌舞與儀式極為單調，遠不如自己過去曾在電視畫面看到的觀光性質豐年祭歌舞表演來得熱鬧，但卻又多了一分嚴肅莊重，這樣的豐年祭對部落族人而言是否存在了甚麼重要意義？又豐年祭從花東移植到新店以來，歷年來經歷了甚麼樣的改變？這些傳統的改變是否又反應了居民生活背景與價值認同的變化？

第二節 問題意識

若視阿美族為一族群共同體，我們可以將最具傳統文化代表性的豐年祭視為標記其族群身分的象徵符號之一。無論在花東或其他都市，各地族人們對著同樣一套象徵儀式說著各式各樣不同的故事。

在日治時代或更早期，豐年祭不只有今日所見的簡單儀式和歌舞，它更是彰顯阿美族的社會制度、阿美族世界觀的最佳場域，從籌備期的嚴格青年階級訓練到祭典中的成年禮，以及巫師主持的原始宗教性儀式，再再都呈現出祖靈信仰的莊重嚴肅與神聖性。然而數十年下來，受到政治力（日本、國民政府）、外來宗教信仰、資本主義擴張等因素影響，阿美族社會制度、舊有價值觀逐漸解組式微，而豐年祭的神聖性也逐漸亡佚，取而代之的是節慶化（張慧端，1995）。

現今都市原住民的豐年祭活動往往由鄉、鎮、市或縣級政府單位主辦，廣邀轄區內原住民參加，擴大為「聯合豐年祭」。聚居型態的溪洲部落，雖持續舉辦自己部落的豐年祭，卻是由部落開會共議的模式，由組織簡單鬆散的「青年會」策劃、長老顧問提供意見，部落居民共同決策分工，且決策分工機制時常有所變動，並未形成固定的運作模式。然而無論其每年舉辦模式如何變化，豐年祭終究在年復一年的操作、實踐當中保留下來了。

「都市豐年祭」這樣的傳統在傳承過程中，要面臨的挑戰除了背景各異、來自花東各地區的族人因文化差異對豐年祭產生的不同觀點之外，還必須面臨種種現實考驗，包括政治因素、經濟因素的介入所造成的新舊傳統與價值觀衝突。誠然原鄉地區的豐年祭必定也面臨這些考驗，都市地區所面對的衝擊卻更為直接，力道更大。若能分析這些政經因素如何影響、形塑「傳統」樣貌，以及族人如何

¹ 傳統上由部落中所有男性青壯年成員所形成的政治性組織，通常會按固定的年齡間距將成員們編組，並依照年齡大小層層分級。例如：三年一個組，每三年晉升一階。詳見後面章節。

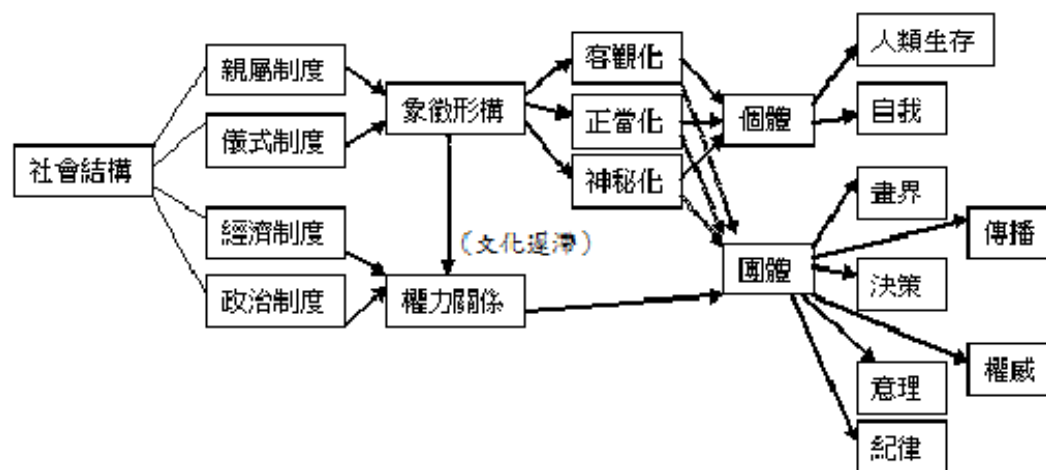
在這些環境下努力地，或者妥協地維繫或發展屬於自己社群的傳統文化，我們將更清楚現代社會中傳統文化象徵對他們的意義。政治人類學家 Abner Cohen 對於「象徵形構」和「權力關係」的探討提供了一個理論上的起點。

一、象徵形構與權力關係

Cohen (1979) 主張，在當代複雜、多元的社會中，我們的社會難以建立一套「純的」文化象徵體系，無論是文化象徵的更迭或延續，「權力關係」均是不可忽視的重要元素，因此針對符號象徵的研究應將權力關係的分析涵納進來。

Cohen 具有發展一套「象徵人類學」的企圖心，他將「象徵」與「權力」當作觀察一個社會象徵體系的兩個重要元素，他說：「規範性象徵基本上是雙聲帶的 (bivocal)，足以滿足存在的與政治的兩大目的。」。Cohen 透過許多田野資料的蒐集、爬梳嘗試探討兩者之間辯證關係，例如：1981 年的《The Politics of Elite Culture》中對西北非獅子山共和國之研究。方孝謙 (2000) 整理其對政治象徵過程的分析，得到下圖：

(圖 1 — 1) Abner Cohen 現代社會中政治象徵過程的分析模型



資料來源：方孝謙 (2000)

此圖大致可陳述 Cohen 的象徵研究。象徵形構的生產主要來自社會結構內的親屬與儀式制度，而生產的手段則是透過客觀化（例：以制服、象徵儀式劃分個體在集體當中之位置）、正當化（例：制服上不同顏色的勳章或肩飾表彰個體在階層中之成就，也維持了長官對下屬的權威關係）、神秘化之過程（例：公祭

儀式讓團體產生「死生之事亦可謂大矣」的嘆喟，消解怨懟），達成個體發展自我、理解集體為何存在的需求。另一方面，權力關係則是經由經濟制度與政治制度所產生，透過劃界、傳播、決策、權威、意理、紀律等形式維持鞏固著團體。而權力關係與象徵形構兩者彼此互為辯證，社會中各種權力關係往往由象徵系統所支持著，而象徵形構的過程中處處可見各種權力的作用痕跡。

Cohen (1979) 在分析象徵與權力的交互作用時，將象徵系統分為三個面向：象徵形式 (symbolic forms)、象徵功能 (symbolic functions)、象徵技藝 (techniques of symbolization)。象徵形式與象徵功能和象徵技藝並無對應關係，同樣一種象徵功能，例如凝聚社群向心力，可能由不同的象徵形式來滿足，例如宗教儀式、親屬組織等。另一方面，一種象徵形式也可能發揮多種不同象徵功能。當社會中的權力關係發生劇變，象徵形式往往不會馬上隨之改變或消失，而是延續下來，並被新的權力體系賦予了新的象徵功能 (Cohen, 1974)。

象徵形式之所以能存續，關鍵在於其具有彈性、多義性，能夠不斷地被再詮釋，其對於社會中不同的個人，在不同時間、不同情境都可能具有歧異性。Cohen 認為正因為這樣的特性，社會團體才得以存續，社會生活、秩序才得以存在。例如婚姻制度從傳統農業社會過渡到工商社會，面臨了政治、經濟等諸多因素衝擊，當中的男女親屬形式不變，但新的社會情境中其功能已經不一樣了。此外 Cohen 並認為，群體中不同符號象徵有集成一個整體系統之傾向，而形成該社會的「世界觀」並侷限系統組成分子的活動。因此當某些組成象徵發生變異，整個制度化的系統仍不會跟著改變。

針對 Cohen 這般文化遲滯 (cultural lag) 的概念，方孝謙 (2000) 作了如下批評：(一) Cohen 所提的理由當中，既言象徵體系限制組成分子變遷，又論個體需求不必由新象徵系統滿足，結構功能的詞彙用得反覆、浮濫。(二) 未提供理論來解釋象徵「模稜本質」與「生命週期長」的特點 (方孝謙, 2000)。再進一步從其他理論家的觀點來檢視 Cohen 陳述之象徵特質，我們能發現同時有支持與反對的各種論據。

Anthony Cohen (1982, 1985, 1986) 研究社會共同體中的象徵符號，提出獨特的團結大傘 (umbrella of solidarity) 之概念，他正視共同體內部的歧異性，共同體成員並不必然具有相同的價值觀、相同的行為，集體認同並非均質或有共識的，成員們對象徵化的符號可能僅有最低限度的意義共享 (轉引自王志弘、許妍飛 譯, 2006; Jenkins, 2004)。Anthony Cohen 也點出了象徵符號的多義性及包容

性，其保護傘概念間接支持了 Abner Cohen 「社會團體、社會生活與社會秩序得以存續」的說法。

然而歷史學家 Hobsbawm 在其鉅作《被發明的傳統》當中，觀察分析的焦點卻與兩位 Cohen 有所不同。Hobsbawm 研究現代民族國家興起的過程當中各種新傳統的形成，他這麼敘述新傳統的生成背景：

當社會產生劇變，因此削弱或摧毀了舊傳統的社會模式，並對不適合現狀的模式予以更新……當供給面或是需求面產生夠大夠快的轉變時，我們應比以前更期待新傳統出現。……首先，社群和權力結構的舊形式，以及與其相關的傳統，不僅不適用，而且很快就行不通²；其次，新傳統只是導因於舊社會傳統的功能不彰，或是以舊傳統改編而成。

Hobsbawm 所說的傳統，可以看作由許多具象徵意義的事物、行動、關係，或言語形式所組合、編排的行動或制度。因此與 Cohen 相反，Hobsbawm 所關注的面向是象徵的改變，無論是功能或者形式。新的掌權者除了在短期內操作過去所沒有的新象徵符號以創造新傳統之外，也會將舊傳統賦予新形式、新意涵、新功能。例如：

模仿巴洛克風格的慶祝活動，其裝飾陳列及華麗的遊行，在新節日的慶祝形式中絲毫無異。而且在巴洛克式的慶典中，國家和教會在較高的層次上結合起來，宗教情懷和愛國情操也在新型式的唱詩班、射擊和體操活動中融合一起。

嚴格來說，Hobsbawm 與 Cohen 的觀點並無抵觸，而是前者將焦點放在象徵「改變」的部分，而後者則著眼於「不變」的部分，甚且 Cohen 所謂的「象徵形式」並未有嚴謹的定義，解釋空間很大。但若說舊象徵形構在新權力結構之下，短期內其形式不會受任何影響、沒有改變的可能，相信也非 Cohen 的本意。誠然如此，值得進一步探究的是：什麼樣的情況下象徵形式會存續，甚麼情境下又容易馬上消失或改變？當中的決定性因素何在？

二、象徵的認知性與物質性

Jenkins(2004)以象徵形構的觀點探討社會制度的形成，他引用並修改 Berger & Luckmann 所提出的「象徵宇宙³」概念，將社會世界視為「大大小小像徵宇宙

² 底線為筆者所添加。

³ 「象徵宇宙」的概念應是指個人在社會當中，身處於各種團體、制度、文化體系裡並與之互動

構成的複合體」。Jenkins 並強調這些意義領域除了涉及認知層面，Berger & Luckmann 所忽略的「物質性」更不可或缺，抽象的社會制度必須體現在具體的實踐行動及實踐的產物當中。例如婚姻固然抽象，但這種制度需透過同居、性愛、家務和經濟活動、共同財產、特定的婚禮儀式…等，才得以體現（王志弘、許妍飛 譯，2006；Jenkins, 2004）。

我們可以推測，這些物質性的特質應是容易受政治、經濟等權力關係影響牽制的。因此一旦舊社會面臨了外力衝擊而產生劇變，過往支持著舊有制度的物質基礎、實踐方式、實踐產物可能在短時間內發生變化，舊制度可能因此改變。《被發明的傳統》一書中，由舊傳統改編而成的新傳統正是為此提供了印證，Cohn 探討維多利亞時期受英國殖民的印度，其舊傳統在新政府的權力施展、操作下之演變。殖民政府在 1858 年後正式成為印度的權威中心，急欲建立新秩序並獲得正當性，當中一項措施便是透過修改傳統儀式來進行。他們將過去蒙兀兒帝國象徵合作互惠、延續與傳承理念的覲見儀式，視為經濟本質的交換關係，持續延用之下禮物的給予變成一種「利益交換」，用以當作印度人服從、效忠英政府的回報。當中贈與物品由原先印度風格的服飾、珠寶、勳章等，轉變為英國式的披風、護肩、印有女王肖像的獎章；典禮儀式也變成歐洲式的：受封者跪在女王或其代表前聆聽證書宣讀並接受頒發飾物。這樣的新傳統在 1870 年代已經大為風行。

或許從史料上我們難以看出殖民政策下，印度人是否，以及如何抗拒英國統治階級以其權威進行的儀式傳統之改革，但新權力關係在短期內造成舊有儀式制度在物質層面、具體形式、程序上大幅改變卻是不容否認的事實，當然其表達的象徵性意涵也逐漸地被移花接木了。

相對於物質性，Cohen 的文化遲滯論應是更著眼於象徵形構的認知層面。當一套象徵制度在社會中施行已久，社會成員透過它認識自己的社會定位、與團體的關係，形成的認知與記憶並不容易在短期間全盤抹除並更改，因此唯心派的 Berger & Luckmann 會認為符號系統的變動會發生在社會成員的第二代或是新加入團體的成員。我們應可將象徵形構的認知層面解釋為一種集體記憶，它深植於社會成員腦海中，且一定程度地包容了內部的歧異性。

根據 Cohen、Hobsbawm、Cohn、Jenkins 等人的研究，可將象徵形構歸納出兩特性：（一）認知性，以及（二）物質性。前者是社會中成員對象徵的認知與

而形成的意義領域，不同的意義領域之間以各種方式連結或衝突，例如醫學專業、社區、科層組織等。

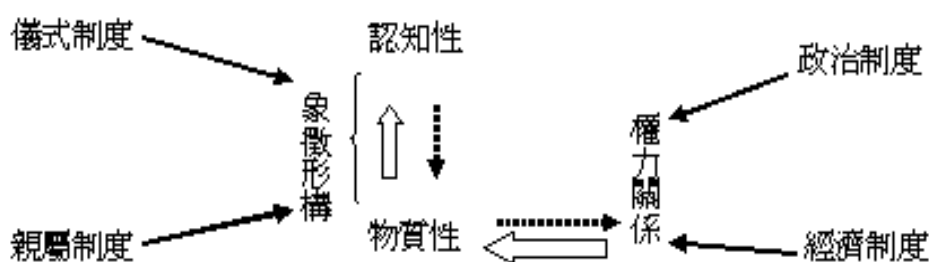
詮釋、共享的意義、集體記憶；而後者則是象徵化表達的載具、表達方式、常規或慣例。「認知性」體現了象徵的多義性，如同 Anthony Cohen 的保護傘概念下，象徵符號對共同體中成員可能具有不同意義。「物質性」則展現象徵的具體面貌，一定程度限制了象徵意涵的範圍，無論是紀念碑、儀式、語言文字等各種表意性文本。

認知性與物質性是象徵形構的一體兩面，無法分開存在。各種對象徵符號的詮釋必須透過物質性地再現方能傳達；各種常規慣例、象徵性器物也需社會成員不斷解讀、記憶、加強操演才能擁有並保存象徵意義。但另一方面，兩者也存在著彼此互相限制的關係，具體的物質性使得社會成員對象徵詮釋的歧異性囿於一定範圍之內。因此在觀察一項儀式時，其長久不變的操演動作、話語、器物服飾讓儀式背後的各種隱喻、社會功能、社會結構難以天馬行空地被詮釋。

因此 Cohen 的文化遲滯之說，其關鍵應在於短時間（一個世代）之內象徵形構面臨權力關係變動時，物質性容易先產生變遷，進而帶動認知性的改變；但另一方面認知性則傾向維持舊象徵形式及意義，形成兩股拉鋸的力量。當物質性的變遷力道弱、幅度小，社會成員可以運用舊象徵認知，繼續有意或無意地強化、操演舊慣例，生產舊的象徵性器物；相反地當物質性的變遷力道強、幅度大，以致社會成員難以維持完整的舊慣例、象徵表達載具時，象徵形式便會在短時間內變遷，但這並不表示舊的象徵認知已消失，僅是由顯性轉為隱性，且有可能再具體化成一股拉扯、抗拒社會變遷的力量，例如：某種程度上文化復振運動即可算是這種範疇。

綜合上述討論並引用方孝謙（2000）所整理的政治象徵過程分析圖，當權力結構發生大規模改變，象徵形構與權力關係之間的作用或可用下圖表示：

（圖 1 - 2）象徵與權力辯證關係



權力關係先對象徵的物質性產生強而有力影響，再進而滲透到認知層面；社會成

員對象徵形構的舊有認知促使其依照舊慣例、舊模式，或者舊符號來維持其原有制度，但此一力量往往較小或較為隱性。

根據如上討論，若欲探討政經因素如何影響、形塑溪洲部落豐年祭的「傳統」樣貌，以及族人如何在這些都市環境下維繫並發展屬於自己族群或部落的傳統文化，必須釐清族人對於舊傳統的記憶與認知，並探究他們遷移到都市後所面臨的新政治與經濟環境如何衝擊了豐年祭舊傳統的物質條件，並且是否進一步影響了族人對於豐年祭傳統面貌的認知。另一方面，族人在現實條件限制下如何將舊有記憶當作一種資源，並化為實踐，形成一股向內凝聚社群、向外抗衡政經權力關係的力量，也是值得觀察、探討的視角。



第二章 研究方法與研究背景

第一節 研究方法

在此節當中分成研究取徑、研究範圍、資料蒐集方法、研究限制與因應方法、等四部分來談。

一、研究取徑

此研究的取向採取主觀主義與客觀主義兩者折衷之態度，客觀現實之存在與主觀理解之作用都必須重視。支持 Weber「理解社會學」的社會科學家主張社會現象內含社會成員主觀理解的成分，最終必須被歸結為可被人理解的事實；另一方面也認為社會行為存在一定的規律可循，因此必須客觀地觀察行動者的行為和想法觀點，同時依靠研究者的主觀來理解並做出判斷（陳向明，2009）。因此我將透過訪談及親身的觀察、參與，來了解、紀錄溪洲部落族人所處在的政治、經濟環境，與他們所詮釋的象徵體系、象徵符號，並且加入我自己的主觀詮釋，試圖與族人共同勾勒出豐年祭場域中的「社會真實」。

質性研究的類型可大致歸納為聚焦「個人生活經驗」、「社會及文化」，和「語言及溝通」等三個不同層次的類型（李政賢譯，2006；Marshall & Rossman, 1999）。而本研究則主要聚焦在個人生活經驗層次與社會文化層次，探究的焦點是除了部落族人對原鄉及溪洲部落豐年祭的記憶及感受，同時也關注社會及文化層次，尤其在地政治與經濟結構對豐年祭產生的影響，透過參與觀察和訪談來了解豐年祭當中的象徵體系或元素如何在新的都市政治經濟環境下存續、消失或者轉型變更。

二、研究田野範圍

之所以選擇溪洲部落作為田野，其特殊性及新聞性是重要考量。首先，溪洲部落在 2007、2008 年因為反迫遷的抗爭運動而聲名大噪⁴，並使得外界許多社運

⁴ 以報紙的曝光度為例，聯合報與中國時報中，2005 年起至 2010 年以「溪洲部落」為關鍵字搜尋的新聞則數統計如下：

人士、大學生等進入部落支援。族人們組織起來與外界支援者合作，並從外界獲得一些文化或思想上的刺激，期間部落並未失去社運的主導與詮釋權，重要行動與決策皆由部落自救會帶領。這些難得的學習經歷使族人們得以重新反思自己或部落與政府的關係，進而化為文化（祭典）上反省的力量。這樣的特殊歷程，溪洲部落可謂都市原住民部落中的首例。另外最重要的在於，溪洲部落是台北都會區中絕少數（可能也是最早）以部落型態在豐年祭中重建年齡階層的阿美族社群。對文化傳統的反思或改革行動意味著豐年祭中權力關係改變的可能性，以及族人對於象徵符號的認知轉化的可能性，而這正是我的問題意識所關心的。故基於上述理由，我選擇以溪洲部落作為我的田野。

事實上溪洲部落豐年祭的正式名稱應為「新店市安康區豐年祭」，參與成員除了溪洲部落族人外，還包括鄰近地區，以安康路散戶為主的阿美族人⁵。本文題目之所以使用溪洲部落豐年祭為名，有以下原因：（一）溪洲部落在安康區豐年祭中占主要領導、詮釋地位：安康區豐年祭近十多年來以溪洲部落居民為舉辦、參與的主體，地點也都辦在部落內廣場。又 2007、2008 年左右開始，溪洲部落因抗爭聲名大噪，在許多非正式的宣傳中「溪洲部落豐年祭」的名聲已超過「安康區豐年祭」。（二）資料取得的限制：溪洲部落居民與許多安康路散戶雖彼此熟識，甚至有許多過去的部落居民搬到安康路定居，但大致而言兩者在生活圈或社群認同上均有差異，礙於時間與空間限制，我選定溪洲部落為長期浸泡的田野。我雖也透過部落族人找到少數安康路散戶族人訪談，蒐集到的資料卻仍不足以全面地呈現安康路族人的觀點。

由此看來，我所稱的溪洲部落豐年祭，應理解為「溪洲部落族人觀點中的安康區豐年祭」較為恰當，研究範圍卻難以嚴格限制在部落之內。以下為求統一，將溪洲部落豐年祭替換為正式名稱「安康區豐年祭」。

三、資料蒐集方法

我採取深度訪談及參與觀察兩種資料蒐集方法。在深度訪談的方面，在早期階段採開放式訪談來了解安康區豐年祭的變遷歷程、族人對豐年祭的各種感受與

| | 2005 年 | 2006 年 | 2007 年 | 2008 年 | 2009 年 | 2010 年 |
|------|--------|--------|--------|--------|--------|--------|
| 聯合報 | 1 | 1 | 13 | 17 | 10 | 7 |
| 中國時報 | 0 | 0 | 9 | 20 | 4 | 3 |

⁵ 參見後面田野介紹當中的「新店市阿美族社群」部分。

觀點、政治經濟背景環境等等，之後逐步釐清、聚焦問題，並開始輔以半結構式訪談大綱，讓溪洲部落與安康區族人親自陳述其豐年祭的觀點。但真正操作時，由於我與族人的文化背景差異，半結構式訪談往往難以順利進行，因此我必須更仔細地留意族人們講話的語言邏輯，方能讀出更多意義。

除了必須提醒自己時時保持好奇心，對任何看似與訪談主題不相干的談話內容，向族人虛心求教之外，我了解到融入族人們的生活情境是最重要的訪談技巧，一枝筆、一本筆記簿、一張書桌、制式的訪談大綱絕對比不上幾瓶啤酒、兩三道小菜、冬日火堆旁幾張小凳子，以及輕鬆的玩笑話。因此我的大多數訪談都是在 *patawsi*⁶之間完成。訪談對象如（表 2-1）所示。

在參與觀察的方面，我在 2009 年安康區豐年祭我以親友訪客的身分到溪洲部落會場觀察紀錄，2010 年更進一步成為部落青年的一員，加入男子年齡組織參與豐年祭，這兩年的觀察、參與、紀錄讓我累積了不少資料得以較清楚地描述、解釋我的研究問題，並讓親身感受與族人提供的資訊交叉驗證。

（表 2-1）受訪者列表

| | 訪談對象 | 訪談時間 | 訪談地點 |
|---|------------------|------------|---------------------------|
| A | 部落青年 新店市總青年會長 | 2009.10.14 | 部落內／商店 |
| | | 2010.03.17 | 部落內／商店 |
| | | 2010.02.08 | 部落內／麵攤 |
| | | 2010.11.18 | 部落內／商店旁 |
| B | 青年之父 | 2009.11.24 | 部落內／巷內 <i>patawsi</i> |
| | | 2010.02.05 | 部落內／巷內 <i>patawsi</i> |
| | | 2010.03.17 | 部落內／麵攤 |
| C | 部落青年 | 2010.01.21 | 部落內／麵攤 |
| D | 前青年會副會長 青年之父 | 2010.02.09 | 部落內／受訪者家門前 |
| E | 部落青年 | 2010.02.11 | 部落內／巷內 <i>patawsi</i> |
| F | 青年之父 前青年會長 | 2010.03.12 | 部落內／商店前階梯 <i>patawsi</i> |
| | | 2010.03.17 | 部落內／受訪者家 |
| G | 部落婦女 | 2010.03.17 | 部落內／受訪者家 |
| H | 部落青年 | 2010.03.18 | 部落內／受訪者家 |
| I | 青年之父 前青年會長 | 2010.03.24 | 部落內／總頭目家門前 <i>patawsi</i> |
| J | 豐年祭司儀 | 2010.04.13 | 安康區／受訪者家 |

⁶ 根據溪洲部落族人的解釋，*patawsi* 為阿美族語「眾人吃、喝聚會」之義，特別強調「聚在一起」的動作。

| | | | |
|----------------|---------------------------------|--------------|-------------------|
| | 安康區長老 前新店市協進會副 主席 | | |
| K | 前新店市協進會主 席 溪洲自救會召集人 | 2010.05.29 | 部落內／麵攤 |
| | | 2011.02.24 | 部落內／麵攤 |
| L | 部落女性長老 | 2010.06.03 | 部落內／受訪者家門前 |
| M | 前副頭目 新店市總頭目 | 2010.06.05 | 部落內／巷內 patawsi |
| | | 2010.06.11 | 部落內／麵攤 |
| | | 2010.07.08 | 部落內／河邊自行車道旁長凳 |
| N (夫) O (妻) | 前(區)副頭目、前 副總頭目 前婦女會長 | 2010.06.07 | 部落內／受訪者家門前 |
| | | 2010.11.18 | 部落內／受訪者家 |
| P | 部落青年 | 2010.06.11 | 部落內／檳榔攤 |
| | | 2010.06.25 | 安康區／受訪者家開設檳榔攤 |
| Q | 前台北縣民政局山 地科官員(泰雅族) 泰雅族語老師 | 2010.10.08 | 安康區／安坑國小 |
| R | 前頭目 前總頭目 部落長老 | 2010.11.23 | 部落內／麵攤 |
| | | 2011.03.25 | 部落內／麵攤 |
| S | 部落女青年 溪洲自救會前副執 行長 | 2008 年年 底 | 部落內 |
| T | 頭目 | 2010.03.12 | 部落內／商店前階梯 patawsi |
| | | 2010.06.01 | 部落內／巷內 patawsi |

四、研究限制與因應方式

對我而言，浸泡在阿美族社群當中不夠久、不夠徹底、不夠積極是最大的研究限制。以至於許多在文化上面的詮釋，我擔心自己仍以漢人的角度出發造成誤解，或者因不了解而過於依賴族人提供的觀點，難以做更深入的探討、辯證。

另外，由於題目決定得較晚，我甚至沒有機會隨著溪洲部落族人回到原鄉參與豐年祭，因此對於原鄉與都市豐年祭的比較，僅能依靠族人們口述，加上少數的文獻補充來達成。同時，溪洲部落以往豐年祭的文獻或影像資料大多沒有保留下來，這也造成如同上述的問題，在今昔的比較方面顯得相當窒礙難行，我只能盡己所能地從族人們口中挖寶，但更早之前的田野資料與自己參與觀察的兩年蒐集到的資料依然不成比例地少。這樣的限制只能留待往後的研究再想辦法加以完善。

另外正如同前面研究範圍所提的，都市阿美社群的複雜劃分造成學術研究中豐年祭範圍的界定上相當大的困擾。因此本研究只能以溪洲觀點來詮釋豐年祭，未來若欲更全面地了解安康區豐年祭，勢必針對安康路散戶族人做更多、更周全的訪談。

第二節 研究背景

一、都市原住民

(一) 遷移背景

1950~1960 年代台灣的經濟結構逐漸由農業轉為工商業，政府先實施土地改革進而掌控農地，並使大量農村所得由地主手中轉移至政府手中，並將大量鄉村農業剩餘轉到都市工業投資上以促進工業化，因而有許多地主因破產而不得不轉為農民或城市勞動階級（柯志明，1988）。1960 年代起政府實施出口導向政策，大都會的製造業、礦業、加工出口區內的輕工業等勞力密集行業蓬勃發展，「以農養工」的手段吸引了大量農村地區乃至山地社會原住民人口流入都市。

這樣的移動趨勢大抵持續至今日，非原鄉地區原住民人口早已超過山地鄉與平地鄉原住民。根據民國九十五年原民會所做的原住民經濟狀況調查報告，民國九十一~九十五年山地鄉與平地鄉原住民家戶數持續遞減，而非原住民鄉鎮市和台北高雄的家戶數則持續遞增，見（表 2 - 1）。該報告並指出，除了可能由於通婚因素造成非原民鄉鎮市與原民鄉鎮市的原住民人口持續消長，此現象反映了原鄉的謀生不易。即便近四成原住民勞動力希望留在原鄉工作，但因原鄉交通不便、基礎建設不足、工商活動不活絡、工作機會不足等因素，使原住民家庭依然大量遷往非原住民鄉鎮市。

近幾年的原住民家庭總收入分析顯示，非原住民區鄉鎮市的平均家戶收入最高，其次是山地鄉，平地鄉再次。民國九十一至九十五年的家戶收入成長率排序抑是如此，分別為+12.1%、+7.3%、-1.1%，且貧窮線之下的農家原住民比例遠高於非農家原住民。由此可知，即便多屬於第二級產業底層的勞動階級，都市原住民相較於多從事第一級產業的山地和平地原住民仍擁有較好的生活。並可看出，沒有原住民保留地的平地鄉在經濟上可能面臨較其他山地原住民更大的困境，這解釋了身為平地原住民的阿美族大量移居都市的原因，同時印證了林金泡早在

1983 年的研究中所提出的，早期移居都市從事勞力工作者以平地原住民的阿美族為大宗：

阿美族遷移現象除了個人因素之外，最主要原因是受到客觀生存環境的壓力所致。因為阿美族的世居地都在未受山地政策保護區的平地鄉鎮裡，與一般平地漢族同胞混居而與漢文化有較早的接觸……不善理財的人即常遭高利貸買賣的衝擊，貧病交迫之餘，就拋售祖傳田產或借債維生，造成山胞房地水田因救急而淪落寄人籬下的悲慘際遇，為半斗米心甘作地主的佃農維生，或作傭工到處掙錢持家。(林金泡，1983)

(表 2 - 1) 原住民家庭居住地區歷一年比較—按行政區域分

| 行政區域 | 91 年 | 92 年 | 93 年 | 94 年 | 95 年 | 91-95 增減幅度 |
|------------|-----------|-----------|-----------|-----------|-----------|---------------------|
| 原住民家庭總計(戶) | 133,805 | 151,739 | 158,394 | 164,858 | 169,062 | +35,257 戶 +26.5% |
| 各地區原住民戶占比 | | | | | | |
| 山地鄉 | 32.2% | 29.7% | 28.9% | 28.2% | 27.5% | -4.7 百分點 |
| 平地原住民鄉鎮市 | 28.6% | 28.0% | 27.7% | 27.5% | 27.4% | -1.2 百分點 |
| 非原住民鄉鎮市 | 33.8% | 36.5% | 37.5% | 38.3% | 39.1% | +5.3 百分點 |
| 臺北市 | 3.1% | 3.3% | 3.3% | 3.3% | 3.3% | +0.2 百分點 |
| 高雄市 | 2.3% | 2.5% | 2.5% | 2.5% | 2.6% | +0.3 百分點 |
| 金馬地區 | 0.1% | 0.1% | 0.1% | 0.1% | 0.1% | 無變化 |
| 總計 | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | 100.0% | |
| 全體家庭總計(戶) | 6,925,019 | 7,047,168 | 7,179,943 | 7,292,879 | 7,394,758 | +469,739 戶 +6.8% |

資料來源：行政院原住民族委員會

(二) 工作樣貌

過去許多研究均顯示，都市原住民多從事勞力密集、低技術高危險、流動性大的勞動工作。據黃美英(1987)整理 1980 年代各大都會區原住民移民概況，從事漁撈業者多分布在基隆和高雄兩大海港都市，而移居台北縣者則有礦工、木

工、建築工、工廠作業員等。楊士範（2005）研究台北縣都市原住民的底層勞動史，文中指出：1950年代起遠洋漁業與煤礦採集興起、1970年代起台北、桃園都會區建築營造業發達，造成以阿美族為大宗的原住民集體連鎖遷移（chain migration）。

早有學者（林金泡，1983；傅仰止，1985、1993）提出都市原住民集中從事某些特定行業的現象與他們的連鎖遷移模式（chain migration）之相關性。傳統原住民社會重視集體甚於個人，這樣的價值觀表現在「共享、共有、共同負責的社會制度」（胡效群，1978），因而當原鄉族人在都市找到好工作會回原鄉介紹其鄉親。透過地緣、血緣錯綜複雜的關係網絡，如此連帶關係往往引導同村族人進入少數特定行業，形成職業隔離的現象。

與職業型態緊密關聯的是都市原住民的居住型態，有些人住在工廠宿舍，有些人逐工地棲居，也有寄居親友住所或集體搭建違建聚落（楊士範，2005）。參酌過去針對都市原住民的研究，針對其居住型態大致可分為聚居、散居兩種，前者指的是同族裔者來到都市後聚集形成的原住民社區，後者則是原住民社區之外，與漢人混居者。而過文獻多著眼於聚居型態的原住民社區，主要是因為目標明顯易引起外界注意，並使得政府、教會、傳媒、民間機構等以這些社區作為輔導、補助、報導、研究之對象（張素莉，2006）。以下即探討聚居型的都市原住民聚落，並特別陳述違建聚落的背景成因。

（三）都市違建聚落

楊士範（2006）研究都市阿美族社區，並將其分為三類：（1）共同集資打造的都市阿美新家園；（2）河川地違建部落；（3）受政府「合法收編」安置的國宅住戶。本研究關心的田野溪洲部落屬於上述第二種類別，因此以下僅對阿美族違建部落進行概述。

都市原住民的違建問題數十年以來一直存在著。例如，台北市內湖的都原違建部落「快樂村」歷經多次淹水，並在1998年發生一場火災後，居民接受市政府的安置遷到東湖國宅。汐止花東新村也是阿美族居民在國有地上違法搭建的聚落，規模一度高達三百多戶居民，內有商店、基督教堂、天主教堂、傳統聚會所，部落生活機能完整，但居民卻因遭政府斷水斷電之故，或因火災失去住所，之後接受安置而遷入國宅。

其他諸如台中、桃園、新竹、高雄等各大都會的邊緣地區，皆有類似的違建聚落存在，而政府的處置模式不外乎強制拆除、提供國宅安置居民、或暫時放任

卻斷水斷電。違建聚落卻沒有因為政府的強制拆遷與安置而消失，國宅相對低的房租或貸款對勞動底層的原住民而言仍是沉重的負擔，同時也基於阿美族集體生活與傍水而居的文化，讓擁有建築蓋屋技能的都原們重新回到遭剝平的家園，或另覓他處東山再起。於是諸如三鶯部落般蓋了被拆，拆了再蓋的戲碼反覆上演。從過去的媒體報導可以看出此現象的特殊背景：

平地阿美族人在原鄉謀生不易，大量外出到都市工作，由於無力負擔較高的居住費用，加上對於族群團聚支持的需求，逐漸在水邊形成違建部落。之所以在水邊，是祖先的生活習慣使然。(聯合報，1997)

另外，族群接觸的經驗也是促使原住民形成都市邊緣隔離聚落的動力之一。

原權會曾對新店溪畔違建聚落居民進行訪問，一位婦女曾言：

即使我們有錢租房子住，有的房東也不太願意把房子租給我們，說我們是番仔，即使租到了，也會有人指指點點，說我們是番仔。……我們自己苦一點沒關係，但不喜歡我們的孩子也被人家這樣指指點點。因此，我們寧可在都市的邊緣，找到這樣的地方來，使我們的孩子可以自由自在的成長。

根據過往文獻，大致可以將阿美族都市違建部落的成因歸納如下：

- 經濟因素：薪資微薄且都市消費高，付不起房租。
- 社會文化因素：
 - (1) 集體生活的傳統文化；
 - (2) 傍水而居的習性；
 - (3) 早期漢人的歧視與污名化(楊士範，2008:142)；
- 環境因素：都市邊緣的依山傍水環境與花東臨近大自然的部落環境相仿，族人試圖將原鄉部落複製到都市。

(四) 小結

上述簡略交代都市原住民的形成背景，先談到鉅觀的政治、經濟、社會條件如何促使原住民從原鄉遷移流入都市，接著提及這些人就業情形的圖像，最後再聚焦到都市違建聚落的形成背景。至於這些聚落的形成歷史，每個部落有其各自豐富且複雜的特殊過程，難以當作一個同質的整體來探討，因此接著本文將針對溪洲部落做一更為詳細的田野背景介紹。

二、田野介紹

（一）新店市阿美族社群

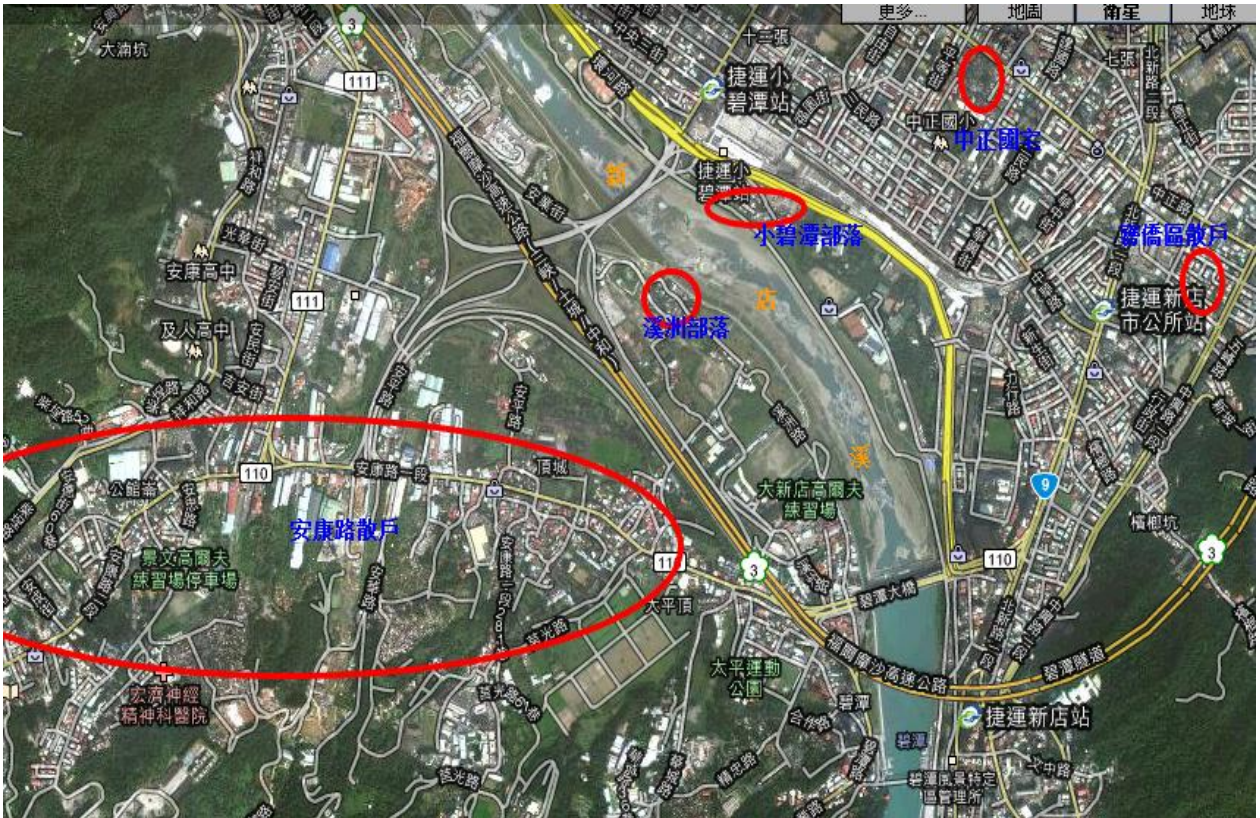
近三十年內在新店的阿美族人逐漸發展而形成五個分區（而非行政劃分，如鄰、里等概念），分別為安康區、小碧潭部落、青潭部落、寶僑區、中正國宅等五個分區，且各自設有頭目、青年會、婦女會等部落組織。其中小碧潭跟青潭都是聚居的部落，寶僑區由散戶組成，中正區則是國宅大樓，而安康區包括溪洲部落以及新店通往三峽的安康路附近的散戶。

根據過去縣府官員以及安康區耆老的陳述，最早在新店市發展起來的阿美族集居聚落是溪洲部落對岸的小碧潭部落，大約在民國六十年左右開始聚集。隨後又有秀朗橋下部落（溪園路部落）、溪洲部落、青潭部落等聚落形成，這些部落各自發展，但共同選出一名新店市總頭目。

現今的社群範圍如（圖 2-1）（因地圖畫面容納不下而僅缺青潭部落）所示，可見當中的安康區內，溪洲部落所占腹地遠小於安康路散戶，事實上人數也少得多。兩個區域的族人彼此互動非常密切，很多部落族人原本就有親戚住在安康路散戶，有些是從部落內分家到外面居住，有許多是一起工作、參與同樣的工程，平時部落內也常見到安康路的族人前來喝酒、烤肉、串門子。

雖然兩地居住的族人社群難以清楚切割，也會相互流動，但族人們在社群意識上仍會有所區別，例如當提到「迫遷危機」、「民國八十六年火燒家」等等溪洲部落居民的共同集體記憶，很顯然地社群意識僅限於溪洲部落的範圍，甚至是無形中強化了兩者界線。而豐年祭的社群仍是以安康區為範圍，但在私下聊起來時「溪洲部落豐年祭」已耳熟能詳，另外從報訊儀式固定以部落為中心出發到安康路數個定點（相對部落內挨家挨戶報訊）可以看出，一方面彼此關係良好密切，另一方面則是儀式反應了社群認同上的差異。

(圖 2-1) 新店市阿美族聚落分布圖



資料來源：《google 地圖》網站

(二) 溪洲部落

1、地理位置及內部空間

溪洲部落鄰近北二高，座落於台北縣新店溪畔的溪洲路上。由（圖 2-2）可看出其位置隱蔽，四周多為閒置空地或稀疏的樹林，顯示其屬於都市邊緣不同於一般都會住宅社區的一個獨立聚落。

一條主要道路從設有「溪洲部落」的牌樓穿過，裡面除了三四排水泥或木板鐵皮房為各戶住家，部落的公共場所是居民集體生活的重要空間：一個廣場，其中擺了兩個籃球架和一座被居民視為精神堡壘的柏形石碑，是部落內小孩平時玩耍運動之處。廣場邊的一間小屋作為部落聚會所，任何正式的部落會議都在裡面舉辦。另外，非正式的集體生活場域包括主要道路旁的兩家商店：靠近路口牌樓的檳榔飲料攤，內附投幣式卡拉 OK，成為愛唱歌的族人共同休閒娛樂之重要場所；在廣場對面的雜貨店，其門前及緊鄰後方的早餐麵食部，成為居民們聚集喝酒、烤肉、天南地北閒聊的地方。

(圖 2 - 2) 溪洲部落鳥瞰圖



資料來源：《google 地圖》網站

2、人口組成

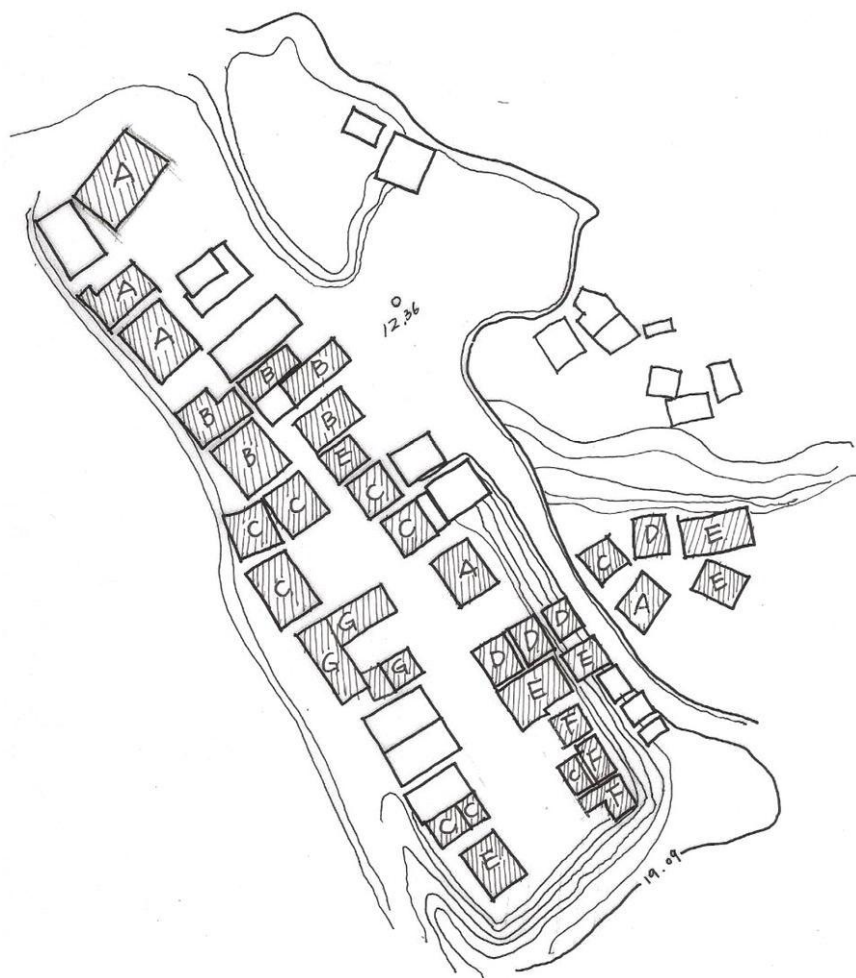
居民全部為阿美族，現有四十餘戶，兩百多人，多為近三十年間從花蓮或台東地區遷移至都會區工作之家庭，現已至第二、第三代。以下引用林易蓉（2009）所調查的溪洲部落居民組成分布圖表：

(表 2 - 2) 部落家族、親屬與原鄉部落

| 家族編號 | 直系親屬關係 | 原鄉部落 |
|------|-------------------|----------------------------|
| A家族 | 李姓姊妹四代家族 | 觀音部落（花蓮玉里）/ 馬太鞍部落（花蓮光復） |
| B家族 | 張姓四代代家族 | 觀音部落（花蓮玉里） |
| C家族 | 張姓父女及其三代家族 | 太巴塢（花蓮光復）/ 加禮洞部落（花蓮光復） |
| D家族 | 章姓、胡姓父女及其三代 家族 | 苓雅（花蓮玉里）/ 富源部落（花蓮瑞穗） |
| E家族 | 王姓姊妹/洪姓三代家族 | 觀音（花蓮玉里）/ 樟原部落（台東長濱） |
| F家族 | 湯姓姊妹家族 | 樟原部落（台東長濱） |
| G家族 | 鄭姓姐弟家族 | 壽豐部落（花蓮壽豐） |

資料來源：林易蓉（2009）

(圖 2-3)

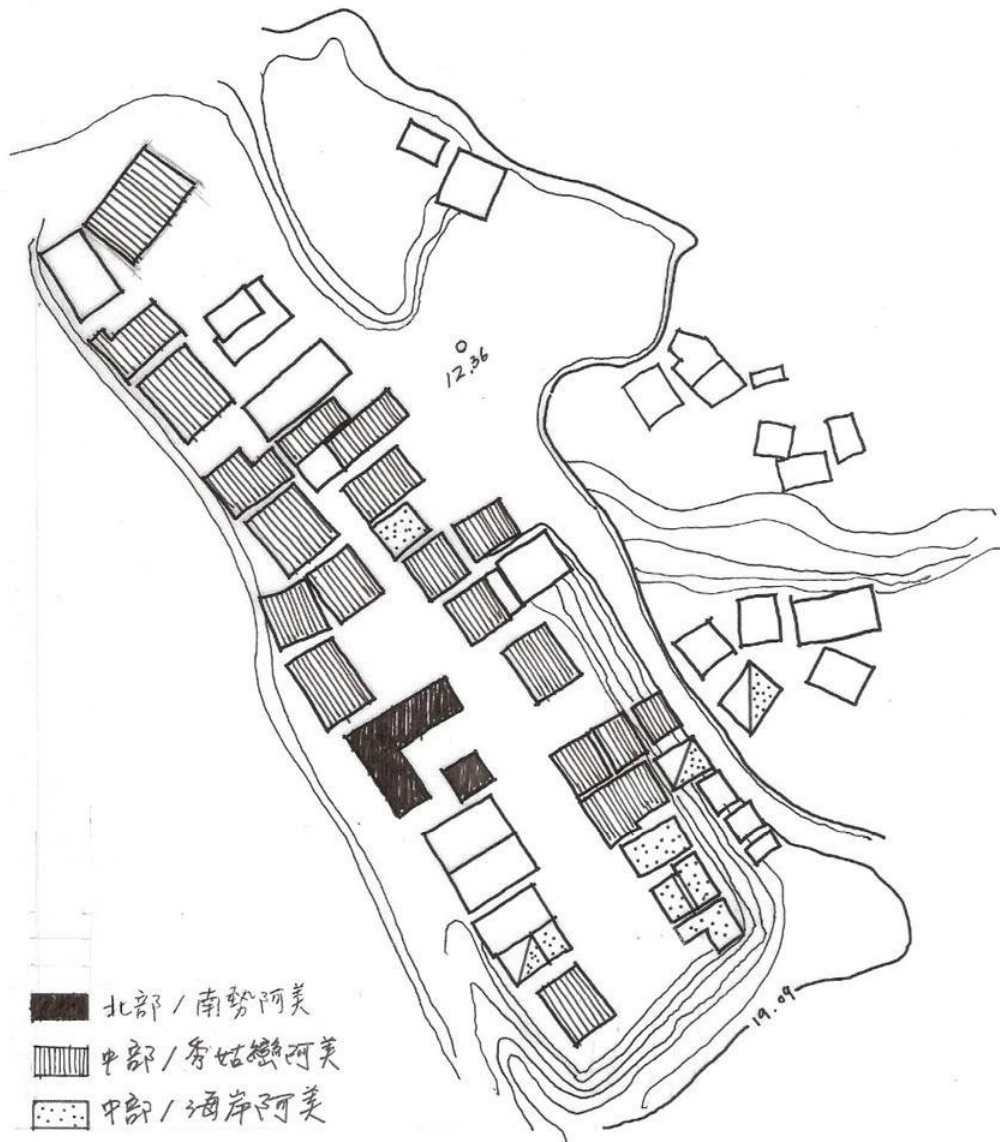


資料來源：林易蓉（2009）

上面將（表 2-2）與（圖 2-3）對照來看能看出溪洲部落居民的家族組成。而根據下面（圖 2-4）則能看出居民們分別來自阿美族的哪一支系⁷，可知溪洲部落族人的組成以秀姑巒阿美與海岸阿美為主。

⁷日本學者在 1935 年合著的《台灣高砂族系統所屬の研究》中將阿美族依地域性分為五大群：
（一）南勢阿美（北部，北自新城鄉北埔南至壽豐溪止，新城鄉、吉安鄉、花蓮市、鳳林鎮）
（二）秀姑巒阿美（海岸山脈以西的中部，北自壽豐溪南至鯨溪及學田附近，居於秀姑巒溪流域）
（三）海岸阿美（海岸山脈以東的中部，北自豐濱鄉南至台東成功鎮，海岸山脈東側沿海）
（四）卑南阿美（新港以南至台東平原間，北自台東成功鎮南迄知本溪，成功南部、東河鄉、太麻里、台東市之部分）
（五）恆春阿美（台東縣富里鄉、池上鄉、關山鎮、鹿野鄉、卑南鄉、太麻里鄉、屏東恆春一代）
引自黃宜衛（2008），《阿美族》。

(圖 2-4) 溪洲部落家戶原鄉分布圖



資料來源：林易蓉（2009）

3、溪洲部落生活史：

新店地區算是阿美族聚落較晚開始發展的地區，民國七十年之前在新店的阿美族人口相較早發展的中和、樹林、土城少得多。從民國六十二年旅居北部工作的阿美族人舉辦的第一屆北縣阿美族聯合豐年祭來看便可見一斑，當時人口來自基隆、瑞芳、平溪、泰山、新莊、中和、土城、林口等地，但幾乎沒有新店地區的族人，當時許多溪洲部落居民尚在其他鄉鎮市發展。

溪洲部落族人在離開花東原鄉後，在現居地落腳前，往往都先在其他市鎮工

作並居住。例如在中和連城路的水泥工廠、在永和做模板等，部落族人從中和搬到新店的比例尤其高。歸咎其原因，應是中和地區的工業發展所致。根據台北縣都發局的地區發展綱要計畫，中和工業區於民國五十二年後正式成立，把原本存在一些零星散佈廠房的員山部份地區靠近板橋處劃為工業區，計畫性地吸引工業資本，成為中和、土城、板橋地區居民的一個就處所，使得中和除了與永和相同扮演著重要的住宅功能以外，也是台北縣的一個生產中心。而溪洲部落三位元老過去所待的水泥工廠就是在中和工業區內，他們發現當今溪洲部落的位址，並透過親友與職業網絡使溪洲部落逐漸擴大。

族人從民國六十八年起逐漸搬到現今溪洲部落位址，先是種菜、養雞、搭工寮，隨後開始有人居住。之後的部落生活史整理如下表：

(表 2 - 3) 溪洲部落生活史

| 日期 | 事件 |
|----------|--|
| 1976 年前後 | 開始有從花蓮北上工作的阿美族人在新店溪旁採野菜、種菜、養雞、搭建工寮，隨後有人定居下來，並透過親友網絡使居民越來越多，逐漸形成溪洲部落。 |
| 1979 年 | 開始與鄰近安康地區族人共同舉辦豐年祭。此時豐年祭的社群界線尚不明確，有人認為應算新店市，而非分區豐年祭。 |
| 1987 年 | 位於新店市安康區的第一任頭目由安康區阿美族原住民共同選舉，張英雄長老當選頭目。 |
| 1989 年 | 張英雄當選第一屆民選的新店區總頭目，連任兩屆至民國 86 年。 |
| 1995 年 | 台北縣政府開始將新店溪沿岸違建住戶遷入國宅，溪洲部落多數居民拒搬遷。 |
| 1997 年 | 1. 中秋節晚上部落發生大火，隨後成立「溪洲部落自救會」。 2. 溪洲部落女子龍舟隊代表台灣至泰國參加國際龍舟賽，獲得冠軍。 |
| 1998 年 | 胡順理當選頭目，連任至今。從他上任之後，積極奔走陳情，民國 91 年讓電牽入部落。並從他上任後，開始舉辦安康區豐年祭。 |

| | |
|--------------|---|
| 2002 年 | 北縣府興建「三峽隆恩埔國宅」，打算將違建聚落原住民遷入。其建築繪有原住民圖騰似欲討好原住民，然而公寓大樓的居住型式卻不符阿美族所習慣的開放、集體的生活模式。 |
| 2007/10/20 | 40 戶住戶向北縣原民局靜坐陳情，持續的抗爭活動就此展開。 |
| 2007/12/1 | 以學生為主體成立「溪洲部落後援會」，協助串連外界資源、與部落居民共同策劃抗爭行動及部落內部軟硬體建設，例如替部落學童課業輔導。 |
| 2007 年 12 月起 | 適逢總統大選選戰期間，部落居民及後援會開始積極向馬英九、原民局等陳情抗爭，並爭取各界支持。 |
| 2008/3/14 | 北縣府決定緩拆溪洲部落，協商異地重建，隨後政策搖擺又遭否決。 |
| 2008 端午節 | 部落婦女組隊參加龍舟競賽，首次披「溪洲部落」戰袍（部落婦女參加龍舟賽已成傳統，但過去往往代表其他組織參加），為部落生存而戰。 |
| 2008/7/4 | 與新店溪另外三個違建部落：三鶯、北二高、小碧潭部落成立聯合自救會，推舉總會長、總幹事等幹部。 |
| 2008 年 7 月 | 土耳其藝術家 Delier 來台參與北美館台北雙年展，選定溪洲部落為地點，創作「WE WILL WIN」巨型布條。（該布條面對對岸美和市建案大樓，象徵著對抗政府差別待遇之不公義以及布爾喬雅對河岸景觀的盲目憧憬嚮往） |
| 2008/9/6&7 | 舉辦安康區豐年祭。在抗爭議題持續發熱的時期，部落藉由此祭典儀式凝聚部落族人團結意識和群體認同。 |
| 2008 年 9 月 | 萬福全當選新店區頭目。 |
| 2009 年 3 月 | 北縣府與部落居民達成協議，以「就近安置、先建後拆」方式，與台大城鄉所合作引進日本「協力住宅」概念，在原址附近打造都市阿美族河岸文化園區。 |
| 2009/9/28~30 | 安康區豐年祭以「追溯傳統」為口號，首次成立年齡階層組織。 |
| 2010/2/27 | 「溪洲阿美族文化永續發展協會」成立大會暨第一次理監事會。該協會由溪洲部落族人共同組成，其創立宗旨為協助族人與政府、台大城鄉所合作，參與自力造屋工作，並於未來 |

| | |
|--------------|--|
| | 投入部落文化工作。 |
| 2010/8/27~28 | 延續前一年所做的改變，以年齡階層組織為整個祭典活動的主要架構。 |
| 2010/9/6 | 部落族人與國際知名的美國《麵包傀儡劇團》合作，共同發想故事劇情、製作道具傀儡人偶，最終以阿美族神話與溪洲部落在地生活故事結合為劇本創作行動劇，並在碧潭演出。 |
| 2011/3/5 | 舉辦三十五週年慶祝活動，紀念長老落腳溪洲部落三十五週年。活動當中並舉行「埋石儀式」：長老與頭目事前親自回到花蓮玉里，在秀姑巒溪邊挑選一顆大石搬回溪洲部落，儀式當天由長老與部落青年護送石頭到未來將遷入的部落新址，將石頭埋起來並透過長老、頭目祈禱來告知祖靈。此儀式象徵族人們在此地落地生根，溪洲部落成為原鄉部落在都市的延續。 |

資料來源：整理自林易蓉（2009）、楊士範（2008），以及我的田野筆記



第三章 豐年祭所涉及的權力關係

Abner Cohen 的觀點中，權力關係的生產來自於政治制度和經濟制度，故本章欲探討安康豐年祭所涉及的權力關係，包括影響儀式展演的政治與經濟力量。首節當中將先簡述傳統阿美族社會中的政治制度，及其形塑出來的豐年祭。第二節則從台北都會區豐年祭的緣起背景談起，以期能夠釐清安康地區豐年祭的發展脈絡。第三節簡述安康地區豐年祭的發展三階段，第四節再進一步描述歷來豐年祭所牽涉的政治組織與制度，並透過印度裔美籍學者 Prasenjit Duara 所提的權力的文化網絡（cultural nexus of power）框架視角分析豐年祭場域中的各方權力關係。

第一節 傳統政治制度與豐年祭

在國家勢力尚未深入原住民社會之前，「部落」是原住民的最上層社會組織，一個部落即是一個自主自治的政治單位。阿美族語的部落為「niyaro'」，李亦園指出此字原義是「柵欄」，而部落族人就是生活在柵欄內的人，這個柵欄的意涵包括了所有的集體生活：集體防衛、集體農耕漁獵、集體舉行儀式祭典，以及共負罪責等等功能。每個阿美部落自然有其完整的政治制度以維持運作，其政治制度主要由「男子年齡組織」與「會所領袖制度」所構成，這兩項制度在荷據時期到今日的國府時期，因殖民與國家勢力逐步深入部落而遭削弱、取代。

豐年祭自然也是圍繞著男子年齡組織與會所領袖制度在運作，不同地區的部落其男子年齡組織與會所制度存在著地域性差異。例如，根據黃宣衛（2000）的研究，南部阿美與北部阿美的年齡階級與領袖制度有相當大的差異，其中南部阿美族農業較發達、外敵威脅少，其年齡組織較為鬆散，豐年祭偏向慶祝農業豐收；北部則農業較落後、受太魯閣族威脅，年齡組織嚴密，豐年祭的訓練備戰意味濃厚。

溪洲部落族人原居地以花東地區中部的秀姑巒阿美和海岸阿美為主，僅有鄭姓家族共兩三戶是來自北部的南勢阿美。族人們原鄉的領袖制度和年齡階級制度比較接近黃宣衛歸類的南部阿美族，因而豐年祭偏向「農業型」更甚於「戰鬥型」，感謝與慶祝豐收的義涵大過軍事訓練、備戰之義涵。

無論偏向哪一種類型的豐年祭，都是透過年齡組織來動員族人舉辦、參與，至今許多原鄉地區的豐年祭仍然是每年由不同年齡階層來輪流主辦策畫，抑或者由青年之父（*mama no kapah*）來領導策畫。而部落長老與頭目則擔任顧問，真正在執行工作之前必須先徵得他們的同意。

誠然從戰後乃至大量原住民離鄉遷徙至都市的五、六十年代，各地豐年祭的樣貌已然改觀，包括年齡階層組織逐漸瓦解、某些地區的祭典儀式被教會勢力抵制而廢止等。但根據溪洲部落數位長輩與青年之父回憶他們年少離鄉前的原鄉記憶，豐年祭仍然是以「部落」為主體的重要祭典，政府、教會等力量在政治、經濟上對祭典活動干涉不大，政治方面誠然有些限制（例如捕魚、打獵），但行政體系（如鄰里長）仍然尊重頭目的領導權責，一切準備作業和活動內容都由部落族人共同參與完成，經濟方面也由部落自食其力，例如由各家戶貢獻祭典期間整個部落所需的食物與勞力。此時的年齡組織雖較日治時期又更為鬆動，卻仍扮演豐年祭期間最主要的動員角色。

第二節 台北都會區豐年祭

謝世忠、劉瑞超（2007）對北部都市阿美族豐年祭做了系統性的研究，歸納出三種都會區豐年祭：同鄉會豐年祭、行政鄉鎮區聯合豐年祭，以及縣市級聯合豐年祭。前者由來自同一原鄉鄰里部落族人組成的同鄉會舉辦，縣市政府未列入補助；後兩者則有政府的補助和指導辦理，各行政鄉鎮區各自擇定一週末假期辦理，約一個半月輪畢後才換縣市級聯合豐年祭做最後的登場（謝世忠、劉瑞超，2007）。以謝世忠跟劉瑞超的分類觀點看現今的安康區豐年祭，其舉辦規模和形式較接近同鄉會豐年祭，雖非由同鄉會舉辦，但同樣未列入縣市政府官方補助項目，也沒有官方勢力在推動，因此兩者向來都未留下官方紀錄或相關統計資料。

要探討溪洲部落的過往豐年祭歷史，除了安康區豐年祭之外，也必須了解新店市聯合豐年祭及台北縣聯合豐年祭，因後兩者的出現都早於安康區豐年祭，安康區豐年祭的發展與它們至為相關，甚至在早期這幾種豐年祭彼此的界線並不是那麼的分明。

台北縣聯合豐年祭緣起背景

豐年祭傳統上是由各部落單獨舉行，而跨部落舉行的聯合豐年祭是 1970 年代以來的特殊產物。當中原鄉地區聯合豐年祭與都會區聯合豐年祭的起源背景又不盡相同。1978 年花蓮縣豐濱鄉由鄉長促成，舉辦了花東地區最早的聯合豐年祭，聯合的規模自然以鄉為限，隨後縣內各鄉鎮陸續舉辦。1983 年花蓮縣政府為了發展觀光而擴大聯合的規模，舉辦全縣的阿美族聯合豐年祭（張慧端，1995）。而都會區聯合豐年祭的出現則較原鄉更早，推動者與舉辦目的也不同。

根據黃美英（1987）研究，早期移民都市的阿美族人習慣回原鄉參加祭儀活動，隨著居住在都市越久和人口越多，才陸續有些社區和跨社區活動，都市豐年祭也才開始誕生，其功能主要是娛樂和自我族群認同。「第一屆台北縣平地山胞豐年祭」舉辦於民國六十二年的中秋節，地點在平溪鎮菁銅坑⁸，前台北縣總頭目陳雙榮提及，當年的豐年祭是由教會團體和旅北族人自力發起，其舉辦初衷是為使旅北族人能夠團聚以解思鄉之情，與今日以族群政策和觀光效益為主要訴求的台北縣聯合豐年祭性質與目的均不盡相同（張育綺，2007）。但就其聯合北縣各地族人的形式而言，或可視為今日聯合豐年祭的前身。

往後陸續出現北部阿美族人舉辦各種不同規模、不同形式的豐年祭。除了以同鄉會為單位舉辦，或有些較大的社區（如汐止山光社區）獨自辦豐年祭之外，聯合性質的豐年祭在民國六十年代已不算少見，有以鄉鎮的範圍聯合，有以縣的範圍聯合，有些甚至以大範圍的「北區」作為號召⁹，參與成員除了台北縣市、基隆市，甚至遠至桃園、新竹和蘇澳。這些非官方舉辦的豐年祭當中，族人們透過親族好友、教會團體、同鄉會等關係聚集起來參加，即使以「台北縣」或「某鄉鎮市」為名，事實上其社群界線往往較模糊不受地域限制。故謝世忠與劉瑞超對都市豐年祭的分類，是從民國七十年代之後政府開始制度化地補助，甚至主辦豐年祭之後才算明晰。前民政局山地科官員 Q 回顧縣府補助豐年祭的背景：

以前豐年祭都是各自部落自己辦，阿請長官列席。後來他們頭目反應說，「以前在部落的話吼沒有問題，以前部落辦豐年祭是不用花錢，每一家你出一道菜，或是出甚麼糯米，或是出酒，就這樣辦起來，不用花錢的。可是你到都會區這個都要花錢的，你一開門就要用錢。所以他就說看是不是能補助一點，不然他說現在甚麼東西都貴。所以一開始啊，我

⁸ 【1973-09-10/聯合報/06 版/第六版】及〈國家圖書館數位影音系統〉：

<http://dava.ncl.edu.tw/MetadataInfo.aspx?funtype=0&id=108903&PlayType=1&BLID=108903>

⁹ 見〈國家圖書館數位影音系統〉：

1976： <http://dava.ncl.edu.tw/MetadataInfo.aspx?funtype=0&id=124751&PlayType=1&BLID=124751>

1978： <http://dava.ncl.edu.tw/MetadataInfo.aspx?funtype=0&id=138610&PlayType=1&BLID=138610>

們辦的時候（民國七十年之後）補助兩萬塊而已，他們頭目反應說加減啦，一萬塊也好啦，五千塊也可以啦，只要能買酒啦、買一點菜就好啦，意思意思，政府有一點關心我們。然後我們只好編預算嘛，他既然有這個要求。一開始是編兩萬，哇！高興得要死啊，有錢就最好啦！

都市聯合豐年祭的出現多與民意代表的推動關係匪淺，例如始於民國六十二年的高雄市聯合豐年祭¹⁰是由第八屆山地籍議員發起、號召族人舉辦，往後並透過議員向政府爭取經費補助（黃美英，1987）。同時，許多民意代表為了改善都市族人生活而籌組的地方（社區）協會、功能性委員會¹¹，後來配合政府政策轉型為專門籌辦豐年祭的組織，使得政府經費能夠制度化地撥款、核銷。而這些民代為何積極投入豐年祭事務，可從族群整體觀點與個人利益兩方面來看，對於前者張慧端（1995）分析¹²：

事實上，阿美族的政治菁英多半已離開生長的部落，至城鄉或都市謀職，因此早已脫離了其部落的男子組織和豐年節活動。其在大社會日日處於漢主流文化中，對於族別的認同往往強於部落。其可望有一超越既有部落組織格局，又能代表、展現阿美族文化的活動，是不難理解的。

而在個人利益方面，林志興在談論卑南族聯合年祭與阿美族聯合豐年祭的共有特色時，提供了一個妥切的註解：

在啟動者及籌組者，都是部落外的政治菁英發動的活動，他們共同試圖藉由聯合慶典的舉辦，向內取得社會文化的領導權，對外取得文化的發言權。在慶典生成製造的過程中扮演文化捐客的角色，從中獲得成就感及聲望的利潤。（轉引自楊士範，2008）

族人政治菁英在豐年祭中扮演的角色，後文有更詳細的探討，此處暫且擱置。

關於聯合豐年祭的表現形式與文化內涵，黃美英（1987）認為它們起初就失去了宗教儀式和意涵，也無年齡階級組織的運作，活動以歌舞表演為主，主要功能在於娛樂和自我族群認同，相對原鄉的豐年祭僅剩若干基本組織法和行為規範可依循。在下一個段落我將分別簡述近年台北縣聯合豐年祭和新店市聯合豐年祭的展演樣貌。

¹⁰ 當時稱為「豐年節歌舞聯歡大會」。

¹¹ 較為著名的是汐止山光社區早期為族人籌備購屋事務的「購屋委員會」，最後配合政府政策改制為生活改進協進會，演變為今日的原住民族發展協進會。

¹² 雖然此段落張慧端可能偏向指涉「原鄉聯合豐年祭」，但「都市聯合豐年祭」的情況亦是如此。

近四十年內的新店市與台北縣聯合豐年祭

一、台北縣聯合豐年祭

台北縣聯合豐年祭時間僅一天，一般選在十月至十二月的某個週六或週日，當時縣內各鄉鎮市的聯合豐年祭皆已辦完，台北縣聯合豐年祭有收尾的意味。舉辦地點近年來多選在板橋縣政府前的縣民廣場，也曾經舉辦在新莊縣立體育場、淡水漁人碼頭等其他地方。

活動由原民局（教育文化課）主辦，各鄉鎮市公所、頭目協會¹³、各鄉鎮市原住民族發展協進會等單位協辦：

舉辦前數月，原民局承辦人發函邀請北縣各鄉鎮市之原住民族發展協進會、同鄉會及文化藝術團體開會協調、主題宣導（如 2006 年首次有歌舞劇競賽）。經費數百萬不等，由縣府預算支應。參與活動之團體，可向縣府申請交通補助、歌舞訓練費及誤餐費。（楊士範，2008）

活動流程大致是早上進行傳統祭儀（迎靈、獻祭、祈福等）、縣長與貴賓致詞、大會舞，而下午進行各團體的舞蹈比賽、頒獎閉幕活動、送靈儀式。每年可能有特別側重或增減的活動項目，例如 2006 年開始以「niyaro' no Amis 歌舞劇比賽¹⁴」取代過去的舞蹈比賽並延續至今，又如 2008 年新增了男子年齡階級組織訓練活動。

參與豐年祭的族人團體大致可分為兩大類：（一）各鄉鎮市原住民族發展協進會，以及（二）同鄉會與藝術團，歌舞劇比賽時便是以此分組區別，前者為 A 組，後者為 B 組。根據楊士範（2008）整理，2006 年參與豐年祭的 28 個團體中總共有 19 個鄉鎮市協進會、6 個旅北同鄉會、2 個歌舞藝術團及 1 個其他協會。原民局藉由長期與這些團體聯繫、辦地方活動（例如鄉鎮市豐年祭）來形成合作關係，到了北縣聯合豐年祭時便透過這些團體來籌備、協辦並動員參加者。

協進會的角色尤其關鍵，它們為聯合總豐年祭提供了兩項重要元素：（一）出席人數，以及（二）歌舞表演。前者是協進會負責聯絡行政區內各部落或次區，促其組成代表，然後帶領這些族人參與活動。關於後者，前北縣民政局官員 Q 舉

¹³ 頭目協會的所有成員由台北縣轄下各行政區的阿美族頭目與副頭目所組成，而各鄉鎮市的頭目再選舉出一名台北縣總頭目與副總頭目，現在共有一個縣級總頭目、四個副總頭目，均為無給職。頭目協會專門負責協助原民局籌辦縣內各原住民文化活動。

¹⁴ 2006 年大會發布的活動說明寫著：「這是本縣第一次以阿美族傳統民族文化為題材，由阿美族母語配唱、舞蹈、場景、服裝等融入劇情呈現，並透過『歌、舞、劇』之結合，呈現阿美族部落的故事、神話、傳說及開拓史等方式比賽，除讓比賽人員更能深深了解自身文化外，更讓參與之民眾能透過歌舞劇之呈現認識更多不同阿美族生活文化或部落神話等……」

新店市為例說明：

他們有舞蹈競賽啊！所以那個新店地區覺得這個部落的舞不錯，他們就採這個部落的舞去跟他們比賽這樣。那個就是在他們新店市聯合豐年祭的時候他們（協進會）就會做決定，阿今年好像這個地方做得不錯，我們派他去代表去參加比賽。他們有啊！有聯合競技啊，有比賽跳舞啊，獎金還蠻高的啊。所以他們都很拼啊，為了拿獎金啊就是這樣。……阿有的舞蹈是越來越精進，大家為了表現都拿出最好的，所以每年每年都有改進……他的舞蹈的性質啊、舞蹈的型態啊，或是有專任的老師做評審啊，所以就會越跳越好。

透過這種方式，北縣聯合豐年祭與鄉鎮市級豐年祭，以及更基層的部落或次區豐年祭之間有了層層連結¹⁵：族人希望從鄉鎮市豐年祭和北縣豐年祭表演當中爭取獎金，從最基層的部落層級豐年祭開始用心準備、編排歌舞，往上一層級的豐年祭參加表演或比賽，進而使得三種豐年祭在歌舞展演方面相互影響型塑。

在展演內容方面現在的北縣聯合豐年祭遠較早期更為觀光取向（經濟因素）以及多了濃厚政治味（政治因素）。觀光取向表現在諸如地點選擇、場地配置、儀式與歌舞展演內容等。地點選擇：2007年由縣長欽點淡水漁人碼頭作為聯合豐年祭舉辦地點以配合縣府三年間在各景點完成300場歌舞展演的觀光政策（張育綺，2007）；場地配置：廣場周圍廣設農產品、原住民風味食物、手工藝品等各種攤販；儀式與歌舞展演：改良過的觀賞性強的舞碼、精心設計的華麗服飾、強調「傳統」的器物與儀式活動，都是縣府欲向大眾販賣、推銷的原住民意象。

濃厚的政治味表現在各級民意代表於貴賓席亮相、穿梭會場遞名片並與族人握手寒暄、與首長和各級頭目合影等。楊士範（2008）的觀察與評論為此現象提出貼切的解釋：

原住民人口的流動力強，原住民政治人物（不論是立委或縣市議員、市代表）無不把握這次露臉的機會，選民在同一個時間出現的機會不多。這是一個充滿政治味道的豐年祭活動。我認為在此場域，原住民政治人物醉翁之意不在酒。他們重視的是，透過「文化展演」的機會，讓彼此有更好的連結（選民服務）。看到他們後來走入觀眾席逢人便握手，可

¹⁵ 此處的上下層級以各豐年祭歸屬的區域範圍名之，雖然某些方面有所連結，但彼此並非真的上下隸屬關係，不同層級其間的類型往往差異很大。同樣的情形也發生在頭目層級上，各級頭目差別僅在於代表區域範圍不同，並無實質的上下隸屬關係，例如新店安康區的傳統相關事務，新店總頭目不能干預區頭目的決定。

見一斑。

族人們對於政治、觀光色彩濃厚的台北縣聯合豐年祭看法分歧，有人認為這是對漢人展現自己文化特色的重要場合，也可以凝聚族人們的族群認同；但也有許多人批評這樣的政策只是政府的政績考量，並不尊重傳統文化。以溪洲部落而言，多數族人想法傾向後者，但卻也會為了參加舞蹈比賽爭取獎金、維持與其他族人社群良好關係、（抗爭期間）爭取曝光機會及其他族人的支持等因素而派代表團出席。

(圖 3 - 1) 台北縣聯合豐年祭



二、新店市聯合豐年祭

時間也是僅有一天，通常在九、十月之間的週末舉辦。舉辦地點近年來多選在新店市親情河濱公園。活動由新店市原住民族協進會主辦，其工作包括召集總頭目、總青年會長、總婦女會長，及各分區（溪洲/安康、小碧潭、青潭、寶僑、中正國宅）頭目與青年會長開會、商討舉辦時間及活動內容安排。總頭目與總青年會長則將工作分配給各分區的各幹部，從分工當中可以看出都市阿美族層層分級的社群組織：

青年會長要負責想辦法，場地會找場地組的，或是打掃組的甚麼的，你會找吧？頭目，頭目也是一樣啊！我叫你們，既然我做頭目，你們婦女會長想辦法叫婦女，各個區都要跳舞怎麼樣，然後各個區域，比如安康跟中正國宅他們怎麼樣，也有婦女會長，新店市婦女會長會找安康區婦

女會長跟…，一定要想辦法把這個活動做得好，像這樣。要不然整個新店市只有一個頭目跟青年會長或是婦女會長承擔這個責任的話，沒有辦法承受那麼大啊。……你要產生一個新頭目，新店市頭目先站出來，然後地方再站出來，然後來領導。然後新店市要辦甚麼活動的時候，一定會找這邊的（區）頭目，這樣子做才有辦法做。（N，前新店市副總頭目）

活動內容方面其實與台北縣聯合總豐年祭並無太大區別，都是先由總頭目進行祭祀儀式、貴賓發言，然後進行各分區與藝術團的輪流舞蹈表演，以及全場包括觀眾一起跳大會舞。

相較北縣總豐年祭本來規模上就小許多，加上此一層級豐年祭偏向族人相聚同樂更甚於對外觀光展演，市政府通常不會大力宣傳，因此族人、觀光客和攤販都少，也較缺乏熱鬧氣氛。為此協進會常擔心場面冷清不好看，怕連族人參與率都越來越低，故時常會花錢邀請藝術團來表演。與北縣豐年祭不同之處在於，這個場合的藝術團不參與舞蹈比賽，無法爭取獎金，但直接領取數萬元車馬費及表演費。

如同前面段落所述，北縣豐年祭藉由獎金鼓勵的方式所形成的舞蹈競賽文化已向下滲透至鄉鎮市豐年祭，新店豐年祭是一個各區使盡渾身解數、在舞蹈上爭奇鬥艷的場域，無論是婦女舞蹈或青年舞蹈。溪洲部落青年H如此回憶數年前的新店豐年祭：

人家歡迎我們，那時候我們不是很會跳舞嗎？很多人歡迎啊！去那邊表演……以前的他媽的爆滿耶！那個馬路都是啊！……以前就很多那個甚麼，以前新店嘛，大聯合啊！就是一起啊，比賽啊¹⁶！聯合比賽豐年祭，喔那時候超精彩的！

同時這也可能加劇了各區域之間（尤其年輕人）的競爭衝突意識¹⁷，甚至直接或間接釀成打架事件。溪洲部落青年P提起過去與中正國宅的不愉快經歷，某一年的新店市豐年祭歌舞競賽中，時任新店市總頭目與總青年會長的均為中正區族人，他們未幫安康區青年隊伍登記參賽：

因為我們一定要跟他們報因為他們是新店市的首長嘛！結果他們沒有給我們（往上）報，我們溪洲路，我們覺得很賭爛！……青年會長是他們

¹⁶ 此處可能是口誤或者受訪者混淆其記憶，因為根據長輩們所說新店聯合豐年祭向來並無舉辦歌舞競賽。但從這邊也可看出，歌舞表演的競爭意識同樣出現在新店市聯合豐年祭的場合。

¹⁷ 據溪洲部落青年A的陳述，原住民各部落之間本來就極為容易形成競爭、敵對意識，無論在原鄉部落或都市社群。過往新店市聯合豐年祭各區為了種種原因打群架的事件就層出不窮，因此不能說舞蹈競賽文化「導致」各區域的競爭衝突意識，故在此處我僅用「加劇」。

村莊的，不是我們溪洲路，那時候我們很幹，那時候我們很幹中正國宅的……這個靠天，總頭目那邊沒報，卡住，故意。……所以說每次吵架，幹！跟國宅的就是打……（P，2010）

除了競爭意識之外，新店市豐年祭也是個表現各地族人社群合作交流的場域。謝世忠跟劉瑞超（2007）觀察到都市豐年祭特有的把六（paliw）¹⁸文化，即舉辦某行政區豐年祭的協進會理事長邀請工作同伴、原鄉好友，或其他鄉鎮市協進會成員組團來參加，於是會場上常可以看到其他鄉鎮市團隊的帳棚攤位。也有許多把六的團隊是以「贊助歌舞」的方式來交流，溪洲部落青年就曾經數次組成表演團隊四處表演：

人家豐年祭，哪邊豐年祭，我們去。哪邊邀請函來了我們就去，去了以後，深坑啦、北投啦，還有哪裡……她們邀請我們我們就去啊，反而我們去變成我們的豐年祭耶！我們跳舞，ㄟ主辦單位只跳一場，我們要跳兩三場耶！而且都是跳同一種舞ㄟ！（P，2010）

相較北縣豐年祭，新店市豐年祭的政治場域更細密地與在地鑲嵌。由於場面小、人數少，民意代表能夠更直接地與族人握手攀談，或加入大會舞的行列。與頭目、青年會長、婦女會長等幹部的交流尤其重要，這些人脈在競選期間為其提供了不少助力，有影響力的頭目或幹部可能成為候選人的樁腳。在許多族人眼中，新店市豐年祭儼然成為了選舉造勢場合。

政治力的影響不止於此，有時也直接決定了豐年祭的期程安排，擔任過溪洲部落青年會長的D提到：

政府（決定）啊你們新店幾月、土城幾月，才會變成這樣的好不好？……縣長要甚麼時候去，安排日子啊！以前差不多都是夏天，現在為了選舉啦！來安排日子啊…給你啊！

2010年的新店市聯合豐年祭正是一例，該年因考量年底的五都首長大選之故，協進會必須提早將預算消化完畢以及投入選舉工作，因而史無前例地將日期定在八月底，以致跟安康區豐年祭撞期，導致後者原本三天的活動縮減為兩天。

¹⁸ 「換工團體」之義，在阿美族社會當中意義與用法相當廣泛，包括家戶之間、各年齡階級之間、各氏族之間都可能形成彼此換工的關係，在農耕、蓋房子等等體力勞動的工作上彼此輪流幫忙。

(圖 3-2) 新店市聯合豐年祭



第三節 安康區豐年祭發展三階段

今日的溪洲部落豐年祭，或說新店安康區豐年祭，與二三十年前的樣貌是大不相同的，無論在參加的人口結構、地域代表性、展演形式、籌備過程等，都是不斷。大致可以分為三個階段：

(一) 民國六十八年～民國八十年代中晚期

根據溪洲部落居民，過去曾任多年生活發展協會主席，同時也是前安康區頭目 R 長老兒子的 K 回憶，安康地區出現最早的豐年祭大約在民國六十八年，當時是由新店各地區阿美族人自主地聚集起來舉辦，沒有官方色彩，也沒有明確的範圍界線：

那時候我們辦那個…就像我們對岸的也會來參與啊，整個新店啊。可他們是沒有名稱的辦法，沒有甚麼溪洲部落。就是埃…思念故鄉嘛！啊那來辦個豐年祭也好，我爸爸就這樣邀集了我們新店各地區的人參與，等於說以溪洲部落作為那個主軸就對了。

對於這樣簡單形態的豐年祭，新店地區族人們的詮釋隨著各自認同的社群範

圍而有了差異的解讀，安康區長者 J 認為那是屬於新店市，而非安康區或溪洲部落的豐年祭，他回憶民國七十年前後的豐年祭：

那時候的豐年祭我們曾經在那邊（溪洲部落附近空地）辦過，那絕對不是溪洲部落，那是新店市的整個……本來大家就是一體的，只不過說你認為說，我們想辦，所以一直也讓我納悶的就是說，新店市本來就有一個大家大新店市的豐年祭，為什麼說我們安康區一定要辦？

而溪洲部落居民則多數認同最早的豐年祭是「溪洲部落」或「安康區」的豐年祭，因為發起人是部落及安康區的長者。

民國八十年前後，新店市成立了「台北縣新店市原住民生活發展協進會」，成為族人向政府申請活動經費的中介橋梁。此後豐年祭開始正式以新店市的名義舉辦，開始有政府資金的挹注，但為數不多，且因行政作業的關係經費核銷在活動結束後，因此協進會以挨家挨戶收錢的方式向新店市內阿美族家戶收費，一戶收三、五百塊錢。這樣的過程中不只是金錢的往來，長輩們更看重當中各地族人的連繫、彼此關照的過程。前協進會主席 K 這麼回憶：

以前我們剛剛開始辦豐年祭的時候，都會到各區拜訪他們，在他們練舞的時候我們幹部自己掏腰包買飲料去給他們拜訪、鼓勵。以前年輕的時候比較有熱情都可以跟他們一起，現在年紀大就不想了…

在豐年祭的舉辦期程上，縮短為僅剩一日（通常訂在星期假日），不若原鄉各部落少則三、五天，長則一週。主要由各區幹部分別組織各區參與者和歌舞表演團體。在內容形式方面，儀式幾乎失去宗教成分與意涵，無論傳統泛靈信仰或天主、基督宗教的成分，另一方面，由於參與的青年人數過少，以及人口來自新店各地區而非單一部落，難以組成男子年齡階級，豐年祭中象徵一層層長幼有序核心價值的成年禮教育訓練亦不復見。豐年祭僅剩下觀賞性與聯繫情感、懷鄉等意義。但包括頭目主持的簡略祭祖靈儀式、青年除喪祈福、純人聲傳唱歌舞、族人齊聚殺豬或殺牛分食、祭儀最後的 paklang¹⁹，乃至自製的盛裝食物的 parol²⁰等等祭典形式與物質文化，延續了原鄉的部分習俗。

歸納此時期豐年祭特點，舉辦規模較小、期程短，屬於族人自發舉辦形成，在財源上較獨立，無論政府、政客贊助的經費均非主要財源，這與前一章節提及的早期所謂的台北縣聯合豐年祭，或北區聯合豐年祭差異不太大。祭典安排及內

¹⁹ 婚喪喜慶和祭典結束後的漁撈活動，象徵祭典結束後解除禁忌、脫聖返俗之義，之後可回復正常生活，此傳統由家中男子或部落的男子年齡組織負責。

²⁰ 豐年祭期間以檳榔葉摺成船形、用來盛裝食物的器皿。

容與原鄉豐年祭有了根本上的差異，失去了過去豐年祭的核心要素：宗教祭祀性質與年齡階級，但依然保留了部分的原鄉祭典儀式與習俗。

（二）民國八十年代晚期～民國九十年代晚期

以安康區為名義舉辦的豐年祭在民國八十年代晚期開始出現，自此與新店市豐年祭分開舉辦。溪洲部落與其他安康區族人依然每年參與新店市豐年祭，但多派出少數人代表參加，對自己區內豐年祭較為認同和看重。

此時新店市豐年祭主要依靠政府補助經費來籌辦，不再挨家挨戶收錢，主辦單位成了新店市公所或發展協進會，官方色彩較前一時期加重許多。而安康區豐年祭這種地區豐年祭屬民間性質無法向行政單位申請補助，也與生活發展協進會不再有關聯，因此經費需由頭目和青年會長想辦法籌措。除了幹部自己墊錢以及向溪洲部落族人²¹收取較前一時期更高的每戶一千塊錢費用之外，尚有很大的比例來自阿美族民代或其他有力人士贊助。這也使得豐年祭中政治人物現身致詞，甚至拉票的情形更為普遍。

在舉辦的內容形式上面，無論是新店市或安康區豐年祭，在原鄉傳統習俗的承續沿襲都較前一階段的豐年祭更加式微，兩者也都維持僅一天的期程。安康區豐年祭少了純人聲歌舞傳唱，改為音樂伴唱，且區內族人歌舞的比重降低，外來歌舞藝術團表演的成分增加；飲食文化方面少了族人殺豬分食和自製 parol 等習俗，改為辦桌請客的形式；祭儀最後的 paklang 也常常省略了。

此時期安康區豐年祭特點是同樣屬於族人自發舉辦，在財源上雖無官方經費，卻相當程度地依賴地方阿美族民代。祭典安排及內容與原鄉豐年祭更是漸行漸遠，不僅缺乏宗教性與年齡階級，前一階段保留的過去祭典文化習俗更加速消失。都市豐年祭的特色，包括舞蹈團輪流表演、辦桌請客、祭典中的政治人物秀場等在安康區豐年祭中凸顯強化。面對這樣的情況，溪洲部落族人們不時會產生分歧的意見，有人大力批評傳統文化消逝，也有人認為都會區豐年祭原本就會面臨環境的限制，前述改變是必要的妥協。

（三）民國九十年代晚期至今

這段期間開始有都市移民第二代進行「追回傳統」的摸索和嘗試，起初幾年先是舉辦婦女造酒祭、將豐年祭流程改回上午無 CD 音樂傳唱的祭儀，下午純娛樂、將青年會分級為 Kapah（青年）與 Mama no Kapah（青年之父）、並翻轉官員

²¹ 安康區散戶則是看各家意願，沒有強制性，有許多人不自願繳交。此時即可看出溪洲部落掌握了安康區豐年祭的主導權。

與贊助者為貴賓的觀念，廢除過去搭高的貴賓席，這些變革除造酒祭之外，其餘皆保留延續下來。

而 2009 年開始則有了更大規模的變革：試圖恢復年齡階級制度。此外在祭典內容與流程方面的改革還包括：將期程延長為三天、以傳統歌舞傳唱為整個祭典活動主軸，占了將近兩個整天、恢復以老人為中心的會場布置…等。不同於過去由青年會長與頭目和長老協商後執行籌辦的方式，部落青年擴大了主導權，包含提出構想、籌備、執行工作等都是由部落青年完成。期間雖有向頭目與區內及原鄉長老徵詢意見，但彼此溝通未達完善，造成頭目與某些長輩的私下不滿，並批評某些傳統文化做錯了。

2009 年起的連續兩年，豐年祭刻意降低花費，不辦桌請客、自己捕魚殺豬當作食材、所有人力皆由溪洲部落青年擔當。財源方面不僅未事先向民代政客拉贊助，也未跟區內族人收錢，經費皆由主辦活動的某位青年領袖 A 以及某位 *mama no kapah* 兩人私下掏腰包，其用意一方面在嘗試釐清以此節省作法辦豐年祭需要花多少錢，一方面也希望對外彰顯部落的自主地位。

這個時期部落青年豐年祭試圖朝向「自主性」以及「傳統文化」等兩個方向努力，儀式內容方面恢復了一些第一階段的形式，年齡階級的建立更是有所超越，更接近原鄉的豐年祭。然而這僅維持數年的變革在推動的期間不無爭議，未來是否能延續仍是變數。

這三階段豐年祭的發展只是大致的劃分，其界線並非沒有模糊空間。但究竟是哪些因素產生上述的分野，以及各種權力又如何運作，以下將從各角色之間的權力關係探討起。

第四節 安康地區豐年祭場域中權力的文化網絡

林易蓉（2009）整理出安康區豐年祭當中各幹部的角色與職掌工作，提供了一個思考豐年祭場域權力關係的起點：

（表 3 - 1）豐年祭幹部職掌工作

| 幹部名稱 | 職掌 |
|------|---|
| 頭目 | 對內對外的溝通角色，一方面統整部落內的聲音，一方面作為部落與外部或政府之間雙向的溝 |

| | |
|-----------------------|--|
| | 通管道。召集會議並擔任主席決策部落事務，維護傳統社會功能及秩序。 |
| 總幹事 | 協助頭目處理各項事務，並掌管區內經費收支。 |
| 青年之父 Mama no Kapah | 協助頭目及總務處理各項事務，主要負責有關 45 歲以上之男性之各項工作。 召集 mama no kapah 會議，並擔任主席決策事務。協助青年會長帶領及教育青年。 |
| 青年會長 | 協助頭目及總務處理各項事務，主要負責有關青年各項工作。召集青年會議，並擔任主席決策青年會事務。聽從青年之父(mama no kapah)階層之訓練集交辦事項。 |
| 婦女會長 | 協助頭目及總務處理各項事務，主要負責有關婦女各項工作。召集婦女會議，並擔任主席決策婦女會事務。 |

資料來源：林易蓉（2009）

此表清楚列出區內幹部如何分工，並且由此可知頭目是最重要的代表部落擔負「對外」事務之角色（也包括部分對內統籌事宜），而其餘幹部則負責內部事務的實際運作與執行。

然而欲探討權力關係僅從部落與安康區內部的分工角色來著手是遠遠不夠的，因為豐年祭無論在籌辦過程或祭典展演都是各種官方與非官方權力運作的場域，必須將範圍拓展到部落與安康區之外，細微地檢視族人們如何與國家體制聯繫互動。美國歷史學者 Prasenjit Duara 提出的「權力的文化網絡」(cultural nexus of power) 或可供作觀察、分析豐年祭場域中權力關係的概念框架。

Duara 研究民國初年的華北鄉村，新建立起來的國家勢力如何利用地方菁英作為代理角色，逐步控制鄉村；而地方菁英又如何與政府合作以獲取自己的利益。他發現國民政府委任地方上宗族領袖代為收稅，以及與地方宗教領袖合作共同建構出國家統一的神祇——關公，透過這些方式逐漸彰顯其權威並在地方建立政權合法性。而地方社群菁英則利用國家的肯認而從地方公共活動或社會組織中累積其經濟或政治利益，地方菁英與國家政府兩者形成互利的關係。但在國家體制健全之後，社會菁英權力卻漸漸被削弱、影響力變小；另一方面國家權力在滲透到地方社會時也可能面臨來自村莊內部的抗爭或村際合作的對抗，甚至出現受其委託的地方菁英反過來威脅國家權力之現象（王福明譯，2008；Duara, 1988）。

這些國家權力與地方社會菁英行動、合作或競爭的場域可用「權力的文化網絡」來描述，這包括了前述的宗教組織、宗族組織等各種「既有組織」（尚有市場、水利控制組織等）與「非正式關係」（保護者與被保護者關係、親戚朋友等）。

這些文化網絡的「文化」：

指各種關係與組織中的象徵與規範，這些象徵與規範包含宗教信仰、相互感情、親戚紐帶以及參加組織的眾人所承認並受其約束的是非標準。這種象徵性價值賦予文化網絡一種受人尊敬的權威。

（王福明譯，2008；Duara, 1988）

國家與地方菁英在網絡內建立的權威與合法性，正是透過對其中的象徵與規範提出詮釋、建立象徵價值，以累積象徵資本所獲。

在都市豐年祭的例子當中，與 Duara 研究的最大不同在於，政府原先就在當地有完善的管理統治制度，沒有權力真空處，反而原住民是較晚才移居並形成社群的。因此在豐年祭場域的各關係網絡中，政府並無建立統治正當性的需求，行政體系的介入是為了政績和選票，甚至起初還是被動地同意頭目的請求才給予補助並逐漸將豐年祭制度化，不過仍難以（或無意願）深入到鄉鎮市以下的眾多地區性豐年祭。同時，地方菁英所運用的組織（例如原住民族發展協進會）並非「既有」組織，而是因政府制度所需而後才設立的。

另外 Duara 對社會菁英的概念並無精確定義，主要指的是鄉村領導人，這些人在鄉村既有人際網絡中原先就是擁有權力或威信的領導者。而在都原豐年祭例子當中的族人地方菁英，或可借用沈松橋、Joseph Esherick 與 Mary Rankin 等人在中國近代史研究中所提的社會菁英概念：

除了應該注意教育程度、道德標準、社會地位等指標之外，更應該以影響力來作為判斷社會菁英的標準之一。……凡能夠運用策略(strategies)在地方上建構某些「主導模式」(patterns of dominance)來發展影響力的個人與家族，都可稱為精英（轉引自陳世榮，2006）。

他們有些並非真正的領導者，卻能在豐年祭人際網絡中運用策略發展影響力或爭取個人利益。在安康地區豐年祭場域中，我參考林易蓉的表格（前文（表 3-1））將安康區內的地方菁英分為「頭目」與「安康區青年領袖」（除了青年會長，並加入「第二代青年領袖」的角色），並增加了「新店市原住民族發展協進會」與「原住民意代表與（漢人）里長」兩個部落外的地方菁英角色。不同於 Duara 的概念，這些角色是移居都市後才逐漸掌握資源、提高影響力而成為地方菁英，甚至有些菁英是在國家體制內發展起來，透過國家承認在文化事務中取得影響力與正統地位，例如原住民族發展協進會。

新店安康地區的豐年祭分為「新店市聯合豐年祭」與「安康區豐年祭」兩種

社群範圍，前者即上一章節中的第一階段，後者為第二、三階段。其中新店市聯合豐年祭與國家力量有直接的連繫，以官方名義辦理並接受政府補助。而安康區豐年祭則是完全的民間活動，雖然未與國家力量直接聯繫，但透過國家體制中的民意代表、里長等將資源輸入，政府力量以幽微、隱晦的方式滲透。都原民意代表除了身為國家體制的一部分，他們更代表了地方族人的民意，擁有人脈或經濟資源的他們身兼族人的意見領袖，因此也扮演著地方菁英之角色。在民主體制下這樣雙重身分的疊加是 Duara 所處時代下的中國政治環境難以見到的。

以下將分別陳述分析四種菁英在豐年祭場域的人際網絡中之行動、施展之權力，以及追求之利益。

一、頭目

在國家體制進入部落之後，頭目的地位和功能性大為降低，在原鄉地區即是如此，在都市地區的阿美族社群則更加徹底。都會區的環境使得部落集體生活難以維繫，即使如溪洲部落形成集體居住的社區，但相較原鄉部落仍缺少居民共耕、部落公共事務共決的機會，現今都市頭目的重要性主要體現在於族群象徵地位與臨時性的儀式任務：

我們總頭目主要的任務就是第一個傳承我們的文化，豐年祭啊，還有很多什麼活動，頭目要來引導，所有的原住民文化，縣政府辦什麼活動一定要要求我們總頭目，來參與來互相溝通…頭目的角色就是要引導這些辦原住民的活動、原住民的傳統文化。……像一般事情政府也會來找我們來作政令宣傳……（臺北縣原住民族就業及生活狀況調查報告，2008:84）

頭目的象徵地位與政府的認可關係密切。政府透過頒發頭目證書給各鄉鎮市頭目當選證書來彰顯對族人的統治權威，而頭目則藉此獲得名譽聲望及經濟、社會資本，如同楊士範（2008）指出「這些頭人也很容易獲得公部門的資源、經費或權威，且兩者建立在合作的基礎上。」

因此都會區頭目時常被與「資源」連繫在一起，這表現在頭目被期待替族人社群向外界爭取經費與其他社會資源，或本身提供族人資助，也表現在擁有較豐厚經濟資本、較良好政商關係者被選為頭目的機會較大。在早期的溪洲部落，由頭目請託里長和民代替部落爭取裝設路燈、協調鄰近砂石廠將其工業用電接至部落使用。又以現任安康區頭目 T 例，民國八十六年溪洲部落發生火災後，尚未擔

任頭目的他以其建築營造包商身份之利，提供木板給部落族人重建家屋，同時向富邦銀行爭取贊助重建基金。

豐年祭更是頭目發揮其政經影響力的主要場域。早期的安康區豐年祭，頭目和青年會長等幹部需繳交比其他族人更多的費用作為活動資金，不足的部分則常常仰賴頭目的政商關係。T在擔任區頭目之前曾擔任新店市總務，與其他幹部共同籌辦新店市豐年祭，當時他透過認識的多位中央及地方首長民代，取得大量贊助資源：

民國八十六年我們在馬公公園辦桌四十幾桌……我很多朋友他們贊助，錢很多。我營造公司認識的，贊助比較多，有的包五千六千，（總共）大概三十幾萬。像□□□（立委）、△△△（前新店市長）都拿二十箱米酒，還有六千塊，很大方。

頭目研判，幾年後自己當選安康區頭目與他這些貢獻及前段提及的付出有關。

擔任頭目一職是累積個人人脈與象徵資本的一項有效途徑，成為了名義上的精神領袖之後除了受到族人敬重，個人知名度也能大幅增加，例如當頭目回鄉參加豐年祭時，常會被請為座上嘉賓並當眾介紹，這被視為一種榮譽，能夠從中得到莫大成就感。同時透過各種社交或會議場合，頭目能夠廣泛地接觸、熟識其他地區的幹部頭人、政治人物與生意人。從安康區豐年祭的場合中，便可觀察到區頭目與原住民議員、立委，以及中和市等其他地區頭目密切地互動。

但另一方面，族人對於頭目提供資源的期待成了雙面刃：它除了賦予頭目影響力，卻也帶來莫大壓力。在許多社交場合，尤其必須動員、號召族人時，頭目身為最後買單請客的角色，這已是不成文的規矩。現任頭目的親戚，青年P這麼說：

ㄟ，頭目以前花多少錢啊！多嘍！花在召集的時候，花錢，酒錢啊！阿召集都他，酒錢都他出耶，開會完畢結束他要出酒耶！他拿他店裡（頭目家開設檳榔攤雜貨鋪）的來這邊，免錢。阿頭目酒醉很愛那個「拿！去店裡拿！叫□□來。」叫他兒子，叫□□來，拿酒！頭目就是這樣。沒有賺錢還花錢……

T曾經一段時間沒工作，這樣的習慣加上無給職地負責部落事務對生活會造成一定的負擔，許多族人們也因此對於擔任頭目或其他幹部意願不高²²。溪洲部落青

²² 2008年我在溪洲部落聚會所外的廣場旁觀族人們進行頭目選舉，現場除了已連任近十年的現任頭目之外，僅有兩三名長輩被提名，但顯然並非心甘情願，在政見發表時他們均直接表態無意擔任頭目，請族人將票投給現任頭目，於是頭目再度高票連任。

年A則是將這樣的文化歸咎於族人的功利心態：

你看都市原住民，來，沒有酒，不做事。沒有酒，或者沒有好處，你沒有讓我覺得心裡舒服的東西來相對，可能我這個事務就推動不易啊！可能就很難過。在都市選到的頭目都是那種…對不對？選頭人（民代）也一樣，他不是選你厲害的人，不是選你有政治實力或甚麼，他是選你有錢的。因為你有錢，原住民人口少嘛買票最簡單，哈哈！人口少買票真的很簡單嘛，幾戶幾個人，很好搞定嘛。

這種心態的產生歸根究柢與都市中生活無處不需要錢、賺錢辛苦的現實環境脫離不了關係，這是遠離原鄉農耕、自給自足的生活型態之後逐漸形成。族人不僅對頭目產生金錢或物質上的依賴，對其他原住民政治人物也產生同樣的依賴，溪洲部落青年們之所以出面改革安康區豐年祭，正是希望試圖改變族人在祭典上對錢與物質條件過度強調的習慣，此部分將詳述於後面章節。

在另一方面，若是相較原鄉而言，頭目對傳統文化的領導、詮釋權之失去卻日益明顯²³。在安康區豐年祭（前文分類的）第三階段，約從2007、2008年開始，由溪洲部落中三十多歲的年輕人來主導、安排，且在近幾年似乎已成為一種趨勢。T在言談間透露出對年輕人主導祭典活動的一絲不滿，但卻也透露出自己不熟悉傳統事務的無奈：

我講我的這樣，按照他們做。我這樣講，他們不相信…不相信頭目的話，沒有用啊！我也不反對，他們按照他們啊，我也不懂我們阿美族的文化。

這樣的情形凸顯了溪洲部落及安康區與原鄉部落在傳統文化上的重大差異：在原鄉部落文化傳統事務是頭目至為重大的任務，亦是檢視某人是否能夠勝任頭目的判準，因此頭目大抵上由通曉祭儀傳統的長者擔任，其在豐年祭事務的決策上雖無絕對的個人政治權威（必須與其他長老共同商議），但籌辦豐年祭的階級仍須向頭目請教並獲頭目允許後方能定案；然而在溪洲部落，頭目不僅不熟悉傳統祭儀，甚至到了近幾年更失去了豐年祭的決策權力。

二、地方政治人物——原住民民代與（漢人）里長

²³ 楊士範（2008）提到的都市頭目失去領導權威不僅僅表現在傳統文化方面，其全方位的管理部落大小事之實權也被軍隊、學校、警察、教育體系、原住民立委、議員、市民代表、協進會主席等等所取代或削弱。例如中正國宅阿美社區的例子當中，頭目雖被期待解決許多社區問題，但因缺乏傳統或國家制度化體系的支持而難以達成，甚至成為受制於官派管理員的角色。

前面章節提及民代促成了聯合豐年祭的出現與發展，除了領導組織舉辦祭典之外，主要的協助是在經費方面。這與頭目類似，但差別在於議員沒有精神領袖的象徵地位，卻擁有更直接、更多元的補助經費管道。在縣市級豐年祭，縣議員向縣政府施壓增編補助預算：

一開始（民國七十年左右）補助只有編兩萬塊預算，可以買一點酒、菜。後來民意代表為了拉攏選民，他說，兩萬塊太少，我下一次給你們請五萬塊，民意代表壓力你敢不編喔？……他在議會就反應，阿我們就編，只要縣長同意我們就編，只要是財政可以容納得下都編啦！現在甚至兩百萬了，哈哈！（前民政局山地科官員Q）

在鄉鎮市等級的豐年祭，同樣地有鄉/鎮/市民代表督促公所編列預算²⁴。而安康地區這樣的非行政區辦豐年祭雖無法以區的名義獲得縣府或市公所的補助，但也由溪洲部落特地成立了一個「舞賽·撒巫瑪」藝術團，並藉由該藝術團名義辦理活動以便向原民局、市公所，及議員與市民代表申請經費，動用其配合款來補助。此外豐年祭現場會擺放募款箱供各界人士捐款以作為活動經費，並將每位捐贈者姓名與捐贈金額數目或品項載明紙條上並懸掛會場，此時民代、里長，與其他政治人物（尤其適逢選舉前）便藉由捐款或捐贈物資以拉攏選民。

為了獲得補助，安康區族人在豐年祭之前的報訊息²⁵常跑到里長、各議員、代表家，邀請他們來參加豐年祭，近兩三年雖大為減少，仍會到里長家報訊息。而豐年祭會場當中往往也可見到里長、各政治人物出席，他們備受禮遇，能夠與象徵智慧跟權威的頭目、長老們共同坐在老人區並與他們一起用餐，也時常受邀發言以獲得曝光機會。這一方面當然與族人們好客友善的習性以及長期發展出來與政治人物的互動默契相關，另一方面或許也可解讀為族人們因獲得政治人物資助而給予的回報。

我在 2010 年安康區豐年祭便看到了這樣的景象：豐年祭會場因適逢年底的五都首長與市議員選舉而顯得熱鬧非凡，多位議員候選人親臨現場或派人前來，他們身穿競選背心在現場與族人們閒聊互動。大會在第二天婦女歌舞表演的空檔及午餐時間，也安排候選人們或其代表輪流到司儀台拿著麥克風對族人們進行演說拉票，多數族人雖然對這樣的演講興趣缺缺並顯得心不在焉，在他們演說結束

²⁴ 這些代表（如新店市民代表）可能同時掌握有該地區的原住民族發展協進會，向縣政府申請活動經費補助。

²⁵ 傳統上是族人為了通知住在部落邊緣地區的家戶、鄰近友好部落，或離開部落的有血緣關係的親友等前來參加豐年祭，而派人一一傳訊的一種儀式。近代以來報訊息的對象增加了地方行政官員，如鄰里長、村鎮長、縣市長等。

時仍然禮貌並熱情地給予掌聲。

根據長輩們的說詞，民意代表的補助甚至是安康區豐年祭獨立出來舉辦的關鍵原因。安康區頭目 T 稱自己上任後才促成區豐年祭，因為他認識很多議員、立委，透過關係獲得經費贊助方能辦地區豐年祭。我們或許難以斷定是否如 T 所言由他一己之力促成，但民意代表提供經費催化了分區豐年祭的誕生，可由 J 長老口中獲得印證：

這個區塊我（政治人物）已經佔了，他（其他政客）不太可能進去，他比較強勢的話，那個地方就形成他的樁腳嘛！每個區有一個負責人，就開始有這種問題存在了。這樣之後呢他就，「不錯啊，那我們來辦豐年祭好不好？一個區一個區就形成區分出來了啦……因為他有資金嘛，他用這個錢來把各區塊呢分割掉就在這裡啊……你應該說交給總頭目來負責，可能就不會有分割嘛！因為他認為說給總頭目的時候，他又怕總頭目說，這個錢、這個餅呢，完完全全落在總頭目的口袋嘛，他就認為說不信任總頭目，我每一個地方我寧可做幾個樁腳，就形成這樣。這個就形成說那我們這樣好了，我們來辦個活動，阿就開始說豐年祭我們也可以自辦啊！形成這樣子。

里長與民代和族人並非僅有單純物質金錢上的利益交換，亦有些彼此之間的合作與長期累積的信任。例如長久以來前後任里長對溪洲部落各方面的經營，包括前面提及的幫忙協商接電、申請裝設路燈，還有補助溪洲部落婦女龍舟隊參加比賽、帶領部落婦女舞蹈團四處參加比賽，甚或平日常跑部落與族人聊天聚會等。部落長老 M 提到過去里長和部落的互利關係：

後來又碰到一個甚麼里長，更狠！……開始拉票，他說「ㄟ頭目，你們這邊幾戶啊？」問我們的老顧問。我們這邊那時候十六戶已經很多了耶，他可能要多拿這些（選票）……「ㄟ頭目，這樣好了，沒電找我！」路燈沒有電喔，不是電喔，路燈而已喔，鏗哩匡啷，ㄟ亮了！他又當選了！是這樣互動的。

族人和政治人物對物質、金錢的需求及交換並非全然地負面，但卻是非常現實且難抵擋的，這跟其他的合作、信任相互交雜成了一種特殊的都市原住民權力關係樣貌與情感，也造就了過去至今的安康區豐年祭。

(圖 3 - 3) 豐年祭期間地方政治人物與族人密切互動



三、新店市原住民族發展協進會

原住民發展協進會是都市原住民舉辦鄉鎮（市）級豐年祭或其他原住民文化活動時，官方與族人們的對口、接洽單位。現在的新店市原住民族發展協進會（以下簡稱新店協進會或協進會）是在民國八十九年正式登記為民間團體，其前身是民國八十年左右成立的「新店原住民生活發展協進會」，屬於民政局轄下的半官方單位。根據楊士範（2008）整理爬梳，各鄉鎮市協進會的成立原由可溯及政府由上而下的都市原住民生活改進運動，其工作內容如下：

由原住民每戶指定一人參加作為生活輔導之基層組織，並為實際生活教育工作之主體。依〈照顧遷入都市居住之原住民生活應循及實施要領〉規定，「該會由鄉鎮（市）、區公所輔導其推選正、副主席各一人負責推行會議，任期均為一年，連選得連任。協進會每六個月召開會議一次，必要時並得臨時召集之。為強化組織與建立溝通網路，協進會與原住民傳統部落組織或同鄉會等相結合辦理²⁶」。（楊士範，2008）

故可知此政策的立意，是政府希望透過協進會組織起地方上的原住民社群網絡，以便傳達政令、有效執行生活輔導和生活教育計畫，進而「改進」都市原住民生活，因此協進會可說是政府連繫、管理地方上都原的中介管道。

在鄉鎮（市）級豐年祭的舉辦方面，楊士範（2008）也提及了協進會的主導性地位：

²⁶ 《台灣原住民史料 3—台灣省政府公報中有關員原住民法令彙編 2》，頁 778。轉引自楊士範（2008）。

一般是該地協進會理事長、常務理事、理事及幹部（如總幹事、總務、會計），找來該區域的總頭目、各區頭目、青年會長及婦女會長開會。在決定當年度豐年祭日期時間之後，向北縣原民局、社會局、該地鄉鎮市公所（或立委、縣議員、市代表）送計劃書，以申請經費補助。經費數萬元不等，等辦完活動再跟申請單位核銷。（楊士範，2008）

於是透過召集地區頭目幹部開會、撰寫計畫書、申請經費等工作，都會區阿美族豐年祭遂與國家體制接軌，而協進會成為此一文化場域中掌握、運用政府資源的專責單位。至於這些工作何以不能由頭目或傳統組織的幹部來完成，前北縣民政局山地科官員Q表達了政府的觀點：

部落沒有主席、會計沒辦法核銷……頭目不是組織，是精神領袖，如果頭目要向政府申請東西，一個人蓋章也沒辦法申請，到會計單位不會給它通過。所以山地科輔導他成立協進會，透過組織報計劃給政府，政府撥給協進會，這樣才能核銷。

楊士範對新店地區阿美社會的研究從政策面鉅觀地闡述了協進會在都市阿美族地方政治中所扮演的角色，回應了 Duara 在文化權力網絡概念中，國家與地方菁英互動的模式：政府企圖利用地方菁英網絡為國家代理人，藉由祭典等文化場域滲透至地方社會，以鞏固、增強其影響力。但在另一方面，Duara 也提到國家可能面臨來自地方社群，甚至國家代理人的不合作或對抗勢力，這是楊文尚未顧及的層面。以下我從溪洲部落的角度，微觀地探討地方菁英和社群如何面對和評價協進會這樣的制度。

早期未登記為民間團體前，新店原住民生活發展協會沒有理事和理事長，亦無登記在冊的會員名單，僅設有一位主席負責召集新店族人，並主持會議共同商討豐年祭籌辦工作。當時只要是新店地區的原住民都算是協會成員、都能參與投票選出主席，也不必向縣府報備會員名單。曾擔任協會副主席的安康區長老 J 回憶自己在任時，族人在新店民族路的新店文獻史料館開會以及選舉主席，每次必須在事前向新店市公所民政課報備，公所會派人來監票，以確認每位投票者都是新店地區族人，也確認協會有定期、如實地執行其工作。

雖然當時的協會是民政局轄下單位，但在豐年祭事務上其實並未受政府單位太多限制或涉入，政府單位只是從旁協助、監督的角色，故協會主席尚能代表地區族人的民意。

然而民國八十九年協會改名並登記為法人團體後，轉型為一個成員數僅三十

人的組織，主席的角色轉由權力擴大的理事長擔任，協進會必須向縣政府社會局報備所有社團成員及幹部名單，如此排除了絕大多數的新店族人，在組織中連總頭目都沒有領導權威及事務的決策權，故不再能夠代表基層族人的民意。另一方面，根據前山地科科長李精務說明，在協進會成為人民團體之後，政府只能監督輔導而沒有權限干涉其內部事務（過去雖有權主導但未積極干涉），理事長才有決策權，此時協進會與政府比較像是合作關係。於是在民意基礎消失，政府又難介入的情況下，協進會成為一個弔詭的組織：極少數族人卻掌握了所有新店區族人文化活動的經費來源管道。

探究這種現象所產生的負面效應，可歸納出族人們認為較嚴重、令人反感的主要有兩點：（一）頭目與協進會兩者角色、功能的重疊和矛盾，（二）許多政治人物意圖把持協進會，進而牟取個人政治經濟利益。針對前者，前協會副主席 J 解釋：

我們也是一直認為說，我們也是虛的，好像是傀儡。……他（政府）用那種用政治型態來把原住民協進會…就變成雙重的兩個頭在那邊，所以他（頭目）做也不是，他不做也不是，因為協進會他有可以跟政府申請那個錢來做，阿頭目精神領袖他沒有錢，所以實際上你沒有頭目，你協進會又不能辦事情。所以說這個政府…當初我們每次…那時候我當（協進會）副主席的時候，我常常跟他們說，你們很不甘脆，你就讓頭目成為一個協進會裡面的人，來領導我們的同胞不是很好嗎？

另外一位前新店市副頭目 N 也提到：

像過去在家鄉的那個，有權威的頭目就好了。吼！頭目申請經費下來就好了，每一次豐年祭啊都是協會來申請那個經費怎麼樣……乾脆就不要辦那個甚麼豐年祭或是甚麼的，叫協會來做就好了嘛！看他有沒有辦法去號召這些同胞啊！協會沒有辦法號召啊，因為頭目就是同胞認同的啊！認同的就同胞選出來的權威的人來做……阿那個協會三十個，就一個協會一個團體啦，登記…這個流程啊，我不喜歡啊！

可見在現實運作上，頭目與協進會的職權難以配合如流，政府的分工邏輯在阿美族傳統祭典的實際運作之下，顯得多餘而掣肘。具體的事例則例如 2009 年，每年例行舉辦的新店市豐年祭，因某些事故的發生致使新店市總頭目與協進會兩者意見不合，最終無法舉辦。而針對後者，J 表達了強烈的不滿：

他們三十個人來成為我們整個兩千多位的新店市的原住民的福利是他們

來承擔嗎？一個很…很專制！所以我每次就講說，你們在玩甚麼遊戲，你們走回頭路嗎？本來是個很民主的事情，我們以前是很民主，現在一玩這個遊戲，現在是政治人物玩的遊戲嘛！以前還有甚麼…以前還有省議員的時候、省議會的時候，那些省議員就玩這個遊戲啊！可以掌握他的票源啊，他的樁腳啊！

在不少族人眼中，協會改制後淪為地方上原住民政治人物綁樁、圖私利的工具，已是路人皆知、眾所撻伐的事情。J 所謂「政治人物玩的遊戲」可從其他長輩口中得到印證：

誰在玩這個遊戲？原住民的縣議員。……以前就是這樣玩的，反正你有藝術團，你有發展協會。一個團體，申請經費可以下來……他自己也有陪養他自己的藝術團，然後他藝術團帶團出國，然後向縣府（申請經費補助）…我們文化交流嘛！去國外跟國外的原住民文化交流，就是他們自己的藝術團，阿那些人選舉是不是會投他？（N，2010）

回顧楊士範（2008）對新店都市原住民社群的研究，其中提及協進會成為都原地方政治認同與動員的基層組織，並影響都原的地方政治生態與族群認同，並且引用謝世忠（2004）的說法：

由於傳統、真實性文化、及古老歷史等，為當前國家認定原住民文化的有效範圍，因此，以各族群部落傳統祭儀（及一般俗稱的豐年祭）為名的活動計畫案，幾乎都能獲得補助。這種現象似乎說明著原住民於熟悉了文化政策運作模式之後，正反過來在「政府不能說不」的情境中，極力設法充分享有支持傳統祭儀的外來資源。既然在操控政策走向的過程之中，傳統儀式得以繼續維繫不斷，原住民文化再生產（即年年得以再現祖傳文化）的整體族群共同任務，也就顯得輕鬆易成了。

（謝世忠，2004）

這樣的說法若放在新店地區來看，顯然過於樂觀，且忽略某些都原社群的在地觀點。在部分溪洲部落與安康地區族人的觀點中，「充分享有支持傳統祭儀的外來資源」與「操控政策走向」者是少數掌握協進會的政治／社會菁英，而非廣大的數千名族人。

對於政府、民代、協進會等政治勢力或政治菁英，以及其角力之下的新店市豐年祭，溪洲部落族人逐漸冷漠以對，轉而將認同的重心放在安康區為名義舉辦的豐年祭之上。

四、安康區青年領袖

對照前面三個角色，青年領袖對安康區豐年祭同樣有著不小，甚至決定性的影響力。青年領袖指的是安康區（尤其溪州部落中）的年輕人意見領袖，在安康區豐年祭的前兩時期主要是青年會長扮演這樣的角色，如今他們多是中壯年以上的第一代都市移民；而在第三階段中，青年領袖則是數位年輕一輩的第二代青年男女，他們經歷過 1980 年代原住民運動的啟蒙，以及 2007 年前後溪州部落反拆遷行動的影響，也因對於過去豐年祭當中外界政治角力的反感而激起抵抗性認同²⁷以及部落自主意識，試圖影響、改革安康區豐年祭。

（一）青年會長²⁸

安康區豐年祭是由溪洲部落與安康路鄰近地區族人自發組成的部落組織所舉辦，該組織以頭目為中心，領導青年會長、婦女會長、總務等幹部。青年會長與頭目同樣是透過選舉產生，且時常是無法推辭的強制性職務。年輕人被提名、選上會長表示獲得族人肯定，尤其背負著老人家的期望，因此沒有說不的權利。過去早期的青年會長有人以此職務為榮，但卻也能在幹部選舉中看到溪洲部落青年本身無意願擔任幹部，卻硬被提名並選上會長的情形，甚至還有本人沒到場卻被「陷害」的事例發生：

□□□是被推上去的，（選舉時）他沒有到，我們都講好……你們真的要他出來的話，你人也沒到，他當選我們還叫他出來耶！你看這樣離不離譜啊！他酒醉了在家裡睡覺……（部落青年 P）

依照慣例，豐年祭的整個籌備工作由青年會長負責，包括流程安排與工作人力的分配等，時常也必須與頭目負責籌措資金，工作十分吃重。而頭目與長老們則會從旁給予意見，並在重要環節做決策，但通常不直接涉入豐年祭的策劃與辦理工作。

青年會長需肩負起類似原鄉青年之父（*mama no kaph*）²⁹與豐年祭籌辦階

²⁷ Calhoun（1994）解釋認同政治時所提出，意指支配邏輯之下處於貶抑或汗名位置的行動者所建構起來的認同，這種認同是立基於不同或對立於既有社會體制的原則基礎上。見夏鑄九、黃麗玲等譯（2002），Castells 原作《認同的力量》。

²⁸ 根據黃宣衛（2005）調查，青年會是日治時代中期開始，由官方在全台各村落輔導設立的組織，青年會長則是官方扶植的村中青年領袖，詳見《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》。如今這個名稱雖延續下來，組織與運作方式卻因地而異，在安康區與溪洲部落的例子中，青年會其實僅有「青年會長」一職，並無其他幹部或嚴謹的組織。

²⁹ 安康區也有 *mama no kaph*，但他們在豐年祭期間所進行的工作篇向從旁觀看、指導青年們儀式與舞蹈內容，又被稱為「顧問」。其本身並不親自帶領青年進行儀式或歌舞，豐年祭的那幾天

級兩者的責任。安康區青年會長在豐年祭前往往會先聽取族人對祭典內容形式的意見，將原鄉背景與文化習俗各異的族人之眾多想法統合，之後方能執行準備工作。此外青年會長也必須動員區內青年參加豐年祭，因此其號召力十分重要。在過去即便沒有原鄉的年齡階級制度，某幾任的青年會長也會在平日找青年們聚會，甚至鼓勵他們依年齡分開聚會以培養感情，此處可見年齡階級的隱性機制並未完全消失；但另一方面有些被硬推舉上任的青年會長則對文化之傳承工作著力較少，也未必有興趣，自然難以促成青年們的團結。

對照孕育出原鄉豐年祭的政治社會背景，即由年齡階級組織來主導公共事務或如黃貴潮（1998）所認為的「老人統治的原始民主制」，又或黃宣衛（2005）提的包含老中青代表組成之「自治委員會」等領袖制度，安康區豐年祭展現了較為多變、強烈的個人色彩。這並非意味著青年會長個人權力大到能獨斷地決定豐年祭樣貌，他們在行事前仍必須經過頭目、長老與青年之父的同意，但隨著每任頭目權威的大小、對祭典活動的興趣和投入程度差異，以及每任會長的行事風格、與頭目的關係不同等等，豐年祭的展演並未形成一長久不變的既定模式。

（二）第二代青年領袖

對照前面的各角色，部落第二代青年領袖是較為模糊的定位，此處指涉約兩三位青年男女。除了可能獲得部分部落族人的好評外，我目前尚難歸納出他們在豐年祭場域追求的具體個人利益，他們似乎均難以透過祭典活動來獲取實質的政治利益或經濟資本。這幾位青年缺乏原鄉經歷，但在參與豐年祭事務時較其父輩而言生計方面的包袱更輕，不必為了賺錢而流離各處打零工，此優勢讓他們在豐年祭期間全心投注於阿美族文化工作上。

之所以特別列出這些第二代青年領袖來探討，其特殊意義在於他們是移居都市後最先主導豐年祭的第二代族人，且依照阿美族階序性的社會結構，他們理應未達主導傳統事務的輩分。他們積極介入豐年祭大約從民國九十年代晚期開始，這個時間點適逢溪洲部落爭取就地居住的抗爭運動。抗爭運動不僅使得年輕人間接獲得政治機會，對抗的觀點與意識形態結合他們青少年時期對原運的記憶、對原運後文化復振運動的記憶，以及（更重要的是）對於介入過往豐年祭的外界政治力與經濟力強烈不滿，轉化成「抵抗性認同」進而催化他們對傳統文化的興趣與積極參與態度。

這些青年們開始介入豐年祭的契機與抗爭運動至為相關。抗爭運動前幾年，

是以長輩的角色觀賞、檢閱年輕人的表演，甚至可以不出席豐年祭。

一位第二代女青年 S³⁰先是在部落幹部們開會時幫忙作紀錄，隨後幫頭目草擬會議流程，接著頭目開始會徵詢她的意見，S 有了發言空間，便漸漸與族人們討論自己所感興趣的傳統文化。此後 S 被選為部落自救會的副執行長，獲得更大影響力，她也積極從事部落工作，包括召集年輕人組成青年讀書會、舉辦部落活動提高媒體曝光率等等。她也試圖介入豐年祭的革新，希望在都會區恢復原鄉傳統祭典，這些嘗試一方面遭部落族人批評非議³¹，一方面卻也算是為傳統祭典的復振運動注入一些活水。

另外一位第二代青年 A 則在抗爭期間成為自救會重要領導人物，並獲得族人讚賞與信任。他過去基於對都市豐年祭遷就外界政治力的不滿，幾乎不參加新店市或安康區豐年祭，2009 年正好遇上部落幹部與長輩們因故想停辦豐年祭，加上他在抗爭運動中建立了族人對他的信任，因而獲得主辦豐年祭的機會，這是第二代青年首次正式主辦豐年祭，A 與少數幾名部落青年花費許多時間心力向眾長輩們請教各原鄉部落的傳統文化、計畫並執行祭典內容、召集族人參加。

抗爭運動不僅讓第二代青年們累積個人聲望，或取得與長輩們討論公共事務的機會，也間接促進某些部落青年接觸其他原鄉部落的祭典，進而對照、反省自己的豐年祭。例如部落青年 E 在抗爭期間重新反思自己的文化認同，開始積極關心、參與傳統文化事務，包括觀摩、參加多個原鄉豐年祭，其中他對港口部落豐年祭壯觀歌舞的欣羨成為自己投入安康區豐年祭的動力之一：

最精彩是在晚上他們圍圈圍，七個階、六個階嘛，圍圈圍這樣子跳波浪舞，那個哇！很震撼耶！跳起來你就…哇可以這樣跳喔！好漂亮！而且大家互撞，就是頭下去，然後羽毛不是這樣子甩嗎，很激烈……一階一階拼，大家互撞，不用撞的，真的撞喔，有人被撞飛出去啊，而且轉圈轉很快，整個場面很震撼！

很感動啊！很懊惱又很感動啊！懊惱（我們）部落沒有啊，感動就是他們做得很棒啊！很想自殺，哈哈哈哈哈！真的啊，你看他們那個轟動，那個感覺啊。不一樣，那種在場那個感覺不一樣。

從 S、A、E 的例子看到，部落危機與社會運動為文化復振與豐年祭的改革

³⁰ 實際上她是溪洲部落現任頭目的親戚，而非部落居民。她跟部落的關係非常密切，曾熱心參與抗爭、豐年祭等部落事務，亦有不小貢獻，但其身分並不被所有部落族人認同為「溪洲人」，因此產生過一些爭議。此處以較寬的標準將她定位為廣義的溪洲部落女青年。

³¹ 除了部分族人們認為她的想法帶有菁英主義之外，也與她受爭議的身分有關，族人們認為她的想法不夠貼近部落。

帶來了動能。而抵抗性認同最主要表現在部落青年對以往舉辦豐年祭過度依賴外界政治與經濟力量、無法自主，以及對豐年祭在資本主義邏輯之下凡事以錢為首要思考前提的不滿與批判：

其實這個文化活動應該是朝精神方面去辦，不是朝物質方向去想像，那會更害得我們孩子以後會凡事都去想錢，那你的豐年祭就會有一年沒一年……因為今年沒有錢怎麼辦？所以就說，大家都在想要寫預算書，那預算書寫一寫，哇…超支太多不太好弄，結果我們今年辦得哩哩落落，明年就沒有人要參加，沒有人要參加你就不會想辦。(A)

於是減低外界政治、經濟力量對豐年祭的介入，成為部落第二代青年們努力的方向。2009年A與E召集少數青年，從上山砍竹子、搭建會場、捕魚殺豬等事前準備工作皆自力完成，並在豐年祭期間停止最花錢的辦桌，設法節省大量的開支，A並與一位青年之父B商量，該年經費由兩人自掏腰包，不向政治人物申請贊助，以嘗試做到經濟獨立：

我們只用邀請函的方式，然後我不去拜託你（官員與民代）來，我也不去跟政府請款……我們部落只有頭目是官而已，我管你是甚麼角色、你甚麼身分？我這次做的，我所有各局處的局長、縣長我都寄邀請函，要不要來你的問題啊！市長我們也寄啊！對不對？一些議員我們也寄啊！我覺得重點是說我不能把這個傳統變成這麼卑微吧？我們很神聖的豐年祭耶！（A）

另外他們也試圖要翻轉族人們過度依賴金錢的習慣，除了不再辦桌以外，也不願花錢請藝術團來表演，並將族人的表演酬勞改為實用、低成本的獎勵品：

沒有說甚麼我邀請藝術團來我還要給你錢，這是甚麼世界？……我辦桌你要包紅包，是不是這樣子？我結婚你來，吃我的飯你要包禮勒！那我辦豐年祭你來參加我還要給你錢…你見到鬼！……這次所有來參與的，只要有表演活動的我都有禮品給他，就是米、醬油、臉盆、味精、沙拉油類似這樣的東西，我其他都沒有，只要你來表演，一毛錢都拿不到，因為不應該用錢。(A)

(圖 3 - 4) 2010 年豐年祭 (部分) 花費細目

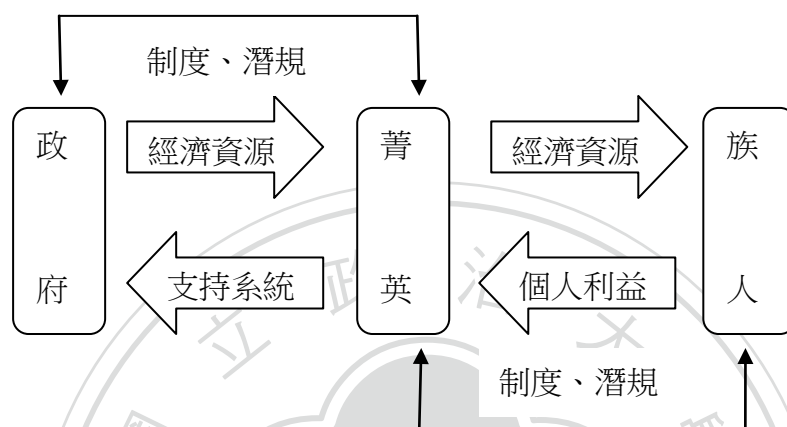
| | |
|---|--|
| <p>99 年度新店市安康區豐年祭支出明細</p> <p>支出:</p> <p>青年練舞 1280 元 婦女練舞 1340 元</p> <p>拿竹子、葉子的油資 1250 元 租車的租金 2985 元 雜項 (工作人員吃飯、飲料、材料) 4700 元</p> <p>衣服布料 1734 元 工錢 2000 元</p> <p>主持人 2000 元</p> <p>邀請函 100 張 2200 元 郵資 346 元</p> | <p>魚網 620 元</p> <p>胸花、禮簿 630 元</p> <p>瓦斯二桶 1620 元</p> <p>青年 27 日晚烤肉 1347 元</p> <p>27 日晚餐 1500 元</p> <p>廚房香料 850 元(蔥、薑、蒜、辣椒)</p> <p>獎品:白米+沙拉油 3100 元</p> |
| <p>米酒 3190 元 啤酒 1500 元 茶裡王 40 元 冰塊 100 元 檳榔 200 元 沙拉脫 70 元 醬油 80 元 塩巴 40 元 大垃圾袋 125 元 碗+筷子+杯子+木炭+耐熱袋 2010 元</p> | <p>慶功宴約花 3000 元.</p> <p>支出部份共計:62499 元</p> <p>部落支出 40000 元 - 支出 62499 = -22499</p> <p>收入:2000 元(攤位)+35400 元(現場贊助)+5000 元(王儀光會前贊助)=42400 元</p> <p>42400-22499=19901 元</p> |
| <p>從圖中可以看出都市區舉辦豐年祭之不易，各式各樣雜項都需要不少花費。因此可見外界對於部落的經費贊助，即使只有一、兩千元都顯得十分重要。</p> | |

部落長輩們逐步放手讓第二代青年涉入豐年祭事務，由他們主辦豐年祭的新模式開始正式地有了被討論的空間。我曾在溪洲部落麵攤聽到 fai 們閒聊豐年祭時語帶感慨地說：「時代不一樣了，就讓年輕人去做吧！」。他們直接或間接地推動豐年祭的改革，雖然他們的作法事實上也不可能真的追回「傳統」，甚且「全面複製原鄉傳統」也並非族人們的最終目的，可以確定的是這些革新代表了豐年祭場域中權力版圖的更動，或者至少正在朝這個目標努力邁進，而過程之中「傳統」不僅是目的，也成為了建立部落主體意識、在權力的文化網絡中與既往權力結構作柔性對抗的工具。

根據前述各角色的分析，大致可以歸納出各社會菁英在「權力的文化網絡」當中如何運用策略與政府、族人互動，並且進而追求利益或個人目標。其中前三

種社會菁英（頭目、新店市原住民族發展協進會、原住民民意代表與（漢人）里長）約略以（圖 3 - 5）所示行動模式，分別與政府、族人形成某種（利益）交換關係；但相反地，青年領袖當中的第二代青年卻是力圖打破這樣的交換關係：

（圖 3 - 4）社會菁英行動模式



在精英與政府的交換方面，頭目、民意代表與里長、協進會幹部等人利用政府制度授予的身分或政府的正式承認而獲得經濟資源，進而將這些經濟資源投注在豐年祭中（或其他場合、活動）給都市族人。獲政府承認的頭日向縣府原民局、市公所以及立委議員等要求經費補助；同樣地里長民代們亦是透過各自身分向政府領取自己可靈活支用服務選民的配合款，抑或針對豐年祭運用職權向原民局、市公所等單位遊說、建議編列預算；而協進會則根本就是為族人文化活動請款的專責單位。這些菁英們形成政府施政的支持系統，協助促成豐年祭等於間接幫政府增添對都市阿美族人的政績。而這些互動以及交換關係是遵循著行政制度、規則和某些潛規則而行，例如政府頒發證書給頭目、協進會依照政府法令規章申請並運用經費、民意代表所屬的議會體系、頭目與里長、民代，和政府官員的友好密切關係…等。

而在菁英與族人的交換方面，透過提供經濟資源給族人，除了前述的促使政府提供經費補助（行政制度），尚有些非正式、私人名義的贊助或請客（潛規），例如頭目在族人私下社交場合的請客買單、里長與政客在豐年祭會場的小額捐贈與物資捐贈、身兼協進會幹部的民代利用組織職務之便資助少部分族人或特定原民團體；而族人們的回饋一定程度地滿足這些菁英的個人利益，主要表現在名氣聲望與選票等方面。這些交換關係依循的行政制度與潛規其實多少也呼應了

Duara 分析地方菁英所運用的「既有組織」與「非正式關係」，只是正如前文所述，此處不能將 Duara 的概念全盤移植，例如協進會的制度並非政府利用的既有組織，反而是藉政府之力發展出來的組織。

很顯然地，在新店與安康區豐年祭（或其他文化事務）中社會菁英與政府和族人的互動與利益交換已遠遠相異於早期原鄉豐年祭，僅依靠年齡階層組織與部落族人動員舉辦之情形。在都市的情況中，（圖 3-5）反應出「經濟資源」是都會區中影響各方角色互動，甚至改變豐年祭走向的核心要素。回顧第一章所述，政治和經濟制度的不同標示著權力關係的改變，「經濟資源」的流動模式進而影響、衝擊到象徵體系的物質層面，甚至族人的認知層面，從本章分析可以看到豐年祭當中一些這樣的過程，例如：先是由民意代表推動了都市聯合豐年祭，以及後來民意代表催化了更接近原鄉部落型態的分區豐年祭，改變了傳統豐年祭的社群範圍；族人對外界提供的資源產生依賴，頭目的文化傳統事務領導角色弱化，逐漸肩負起籌措活動經費之任務；為了使豐年祭獲得政府補助，行政上的作業促使族人必須成立新的半官方及民間團體並根據其相關法令規章來行事，例如原住民族發展協進會及歌舞藝術團等。承接上述，在下一章將更微觀地探討安康區豐年祭當中，哪些我所觀察到的文化象徵面臨衝擊與變遷、如何變遷。

第四章 豐年祭與象徵符號

本章將以我親身觀察、參與 2009 年與 2010 年豐年祭的經驗，對照溪洲部落族人過去在原鄉所記憶的豐年祭，以及遷至溪洲部落之後經歷的不同時期豐年祭，分析當中的象徵符號經過了甚麼樣的流變。第一節先簡述溪洲部落長輩原鄉記憶中的豐年祭，第二節則是記錄 2009、2010 這兩年我觀察、親身參與的安康區豐年祭，第三節再分別針對豐年祭當中不同的傳統、象徵元素探究其內涵及流變。

第一節 族人記憶中的原鄉豐年祭

由於溪洲部落居民中有不少來自玉里的觀音部落，且他們在安康地區阿美族政治勢力中佔有重要地位，包括前區頭目與前新店市總頭目 R、前協進會主席 K、數位前青年（總）會長、前婦女（總）會長等等。因此安康區豐年祭當中有許多內容是參考觀音部落，以下我引用 mama no kapah B 對其印象中觀音部落豐年祭之描述來呈現族人記憶中³²的原鄉豐年祭³³。

豐年祭前一個月：年齡階層中最小的一個階層（pakarongay）會住在聚會所，進行事前作業，負責布置場地，搭建棚子、涼亭。

豐年祭前一天：頭目持祖先傳下來的手杖迎靈，同時燒狼煙迎祖靈下凡。當天部落會派人拿頭目的手杖到部落內外報訊息（patakos），見到手杖就如同見到頭目，祖靈也會跟著手杖。報訊息時會一邊唱古調，挨家挨戶通知：我們部落要辦豐年祭了。接到訊息者跟著隊伍再到下一家報訊息，隊伍越來越長。

豐年祭第一天：天還未亮，在昨夜的報訊隊伍回到部落後，cipo'otay 會派出兩名青年從長輩手中接下頭目的手杖，到里長與鎮長家報訊息，通知他們來參加豐年祭。回部落後年齡階層圍成半圓，頭目在中央拿手杖對著天空，接著將酒以畫弧的方式灑在地上，以酒當媒介詔告祖靈豐年祭將要開始。然後頭目喝一小口米酒，並將酒噴向空中。現場會擺放南瓜、稻米、小米等農作物祭拜祖靈。接著各階級的級長拿火把繞場地，象徵標示出活動範圍，之後將火把丟到狼煙中。

³² 事實上不能完全說是「記憶中的」豐年祭。因為族人們與原鄉豐年祭的連結並非只憑記憶，若有空他們也會回鄉參加豐年祭。

³³ 安康區豐年祭當然也有許多來自其他部落的元素，礙於考究不易，在此僅能挑觀音部落來呈現。

第一天晚上青年們就開始圍圓圈跳舞（malikuda），採輪班跳的方式直到最後一天都不能停，因為豐年祭是部落青年展現力與美讓長老與祖靈們觀賞的場合，青年歌舞就是在祭神，一旦停了祖靈就會離開。到了深夜，較年輕的幾個階層會帶開進行階級訓練，由當中年長的階層來訓練年紀小的階層，這當中包括訓練膽量、訓練服從，以及教育部落傳統知識與規範等：要求他們輪流在眾人面前講話、獨自摸黑到墓園撿拾東西、操練體能、將曾經對兄長不敬者抓出來體罰…等。

豐年祭第二天：一大早天還沒亮，青年之父（mama no kapah）手持頭目的手杖，象徵祖靈隨行保護，帶領青年們動身到秀姑巒溪邊找一處擋水。在中午前青年們以沙石、芋頭葉等完成擋水工事，讓河道縮減以便隔日撈魚。接著青年之父派兩名傳令員階層（pakarongay）的成員回部落稟報頭目已捕完魚，之後頭目再派兩人回河邊，通知所有青年回到聚會所。從青年們出發撈魚起，婦女們跳舞歡送他們，並持續跳到迎接他們歸來為止。青年們回來後開始歌舞直到晚餐時間為止，這當中婦女會在旁邊拿檳榔跟米酒給跳舞的年輕人吃。用餐時大家會分別依照階層坐，用餐完畢後青年們再繼續跳舞到深夜。深夜同樣會進行年齡階層的訓練活動。另外當晚會派兩名 ciopihay 階層（二年級）的年輕人到擋水的溪邊整夜留守並生火，一方面讓部落的人知道他們的位置，一方面利用火光監視河面，萬一溪水暴漲必須加強擋水設施以免被沖壞。

豐年祭第三天：這天最主要的工作是paklang。天亮前年輕人就開始出發到擋水的地方去撈魚，只留下兩個帶刀階層（cipo'otay）的青年在部落。這兩位青年稍晚會跑部落一圈，邊跑邊大喊，通知族人起床，並且通知部落的婦女到溪邊擋水處撈捕青年們撈剩的魚，婦女們撈的魚可讓各自帶回家吃，相對地青年們撈捕的魚是提供給大會作為最後的paklang所食用。一段時間之後最小階層的pakarongay負責將婦女們趕離水中，三年級（即pakarongay的上兩階層）負責將擋水的水門撤掉，讓水流重新暢通。青年們回到部落豐年祭會場，婦女一樣跳舞迎接。接著pakarongay開始刮魚鱗、煮魚給部落所有人吃，吃過午餐後豐年祭算是正式結束。中餐過後就是較娛樂性質的歌舞活動，除了部落青年之外，觀光客也可以加入一起跳，稍晚還有「我愛紅娘」的配對活動，婦女會將年輕女孩子抓到心儀的歌舞中的青年旁讓他們一起跳。晚餐後則安排婦女舞蹈等餘興節目，直到直到深夜才結束。

第二節 2009、2010 安康區豐年祭

一、2009 年安康區豐年祭

8/28 第一天：

晚上八點半左右開始，頭目與四、五位部落長老坐在廣場中央以竹子搭建好的涼亭前，廣場上傳來音響播放的母語歌謠。一旁空地約十名穿著傳統服飾的年輕人圍圈跳著舞（malikuda）。稍晚溪洲部落組成六、七人的隊伍到安康路報訊息（patakos），出發前先舉行授杖儀式，一名 faki（父輩男性長輩）帶領五、六人到頭目面前，頭目將一根綁了鈴鐺的長木杖遞給他們，拿著這根木杖就象徵領著頭目邀請的口信，通知各地親友隔天到溪洲部落一同參與豐年祭。

晚上九點多，參與年齡階級的年輕人開始圍著頭目和長老們所在的亭子轉圈跳舞（malikuda）。之後青年們排成兩列在長老前聽頭目以母語叮嚀，然後在部落內挨家挨戶進行 patakos。約二十人的青年隊伍隨著青年會長領唱，逐戶拜訪，此時屋主必須待在家中等著隊伍前來，並且開門迎接，拿出米酒一一倒給每位唱歌的青年。

報訊息結束後，八位長老坐在涼亭（老人席）前，青年們依照年齡階級分批上前，每位青年各自出列以母語向長輩自我介紹：「我是 000，父母是 000.....」。長老們邊聽邊指導青年，看是否哪裡講錯了，青年若聲音洪亮、母語標準，長老們也會不吝嗇地拍手叫好。

再接著是青年訓練，三個年齡階層排成 U 字形，青年會長在一旁觀看。一開始由最大年齡層的級長訓話，強調傳統、年齡階層的意義、重要性，並以嚴厲口氣責罵同階層或不同階層的青年，再用木杖打屁股以處罰犯錯或態度不佳者，青年訓練直到凌晨才結束。隨後青年們在廣場烤肉聊天、進行娛樂活動，並集體到新店溪玩水，整夜沒睡。

8/29 第二天：

早上八點多青年在部落內喊口號，唱歌跳舞繞行部落兩圈，以傳達頭目命令通知部落族人前來會場。十點左右頭目宣布豐年祭儀正式開始，並表達對部落族人這一年來努力辛勞之感謝。接著頭目進行祭典儀式，除了代表族人以母語宣讀感謝辭，感謝祖靈的賜福，也對青年會長進行聖水儀式，並交付象徵權力之刀具。接著由青年們跳感謝舞，這段舞蹈的除喪祈福對象除了溪洲部落與安康區族人之外，也是特別安排來替所有八八水災當中受害的原住民族人祈福。

午餐過後現場跳大會舞，首先由青年們在會場跳，隨後由溪洲部落長輩及婦女拉著賓客進入舞圈一起跳。大會舞跳了約二十分鐘便結束，青年們在會場集合準備到新店溪進行「封溪擋水³⁴」，頭目在會場以母語大聲宣達、勉勵青年們，而婦女則以歌舞歡送。青年們在溪邊進行儀式的期間，會場由婦女繼續進行歌舞表演，穿插著一些司儀的口語介紹，向外來的賓客解釋豐年祭與阿美族文化，直到青年派人回部落回報頭目，「封溪」完成，青年隊伍隨後歸來，婦女再以歌舞迎接。

晚餐過後再進行大會舞傳唱與其他地區提供之表演活動。最後有三、四位青年留守在會場中央涼亭顧火，不讓狼煙熄滅，其餘累了兩天未休息的青年回家睡覺。

8/30 第三天：

一大早由青年會長集合並勉勵所有年齡階級成員：不管如何勞累都要忍下來、表現出勇士的精神，因為今天的目標就是讓長輩們知道年輕人有能力撐起這個部落，包括等一下要到河邊捕魚，也是要表現給長輩們看。

約九點開始，青年階級圍圈繞著長老跳舞，頭目並帶領年輕人們清唱母語歌。隨後青年們表演快節奏的奇美部落勇士舞迎賓。約早上十點，頭目持木杖帶領七、八位 *faki*、*fai*（母輩女性長輩）跳舞，歡送青年們到新店溪下水捕魚，進行 *paklang* 儀式。頭目以母語勉勵讚揚青年們並倒酒給青年會長，青年會長喝入口中後用力噴灑而出，象徵驅邪避凶。

兩三位擅長捕魚的男性長輩帶領青年們下水，並親自示範 *Tafokod*³⁵。青年們除了學習撒網技巧，也趁機在溪中玩水，*Paklang* 以比較輕鬆、教育的方式進行，最後僅由一位長輩網到一條鯰魚和數條小魚，其餘提供給會場當作午、晚餐的魚其實均是由 *faki* 們在祭典期間私下先補好並儲存起來。捕魚結束後青年們回到會場，接受婦女們的舞蹈迎接歸來。現場的議員、市民代表等來賓與各區頭目們談笑閒聊，將近正午時頭目並邀請縣議員到司儀台致詞。隨後的午餐算是 *Paklang* 的一部分（大家一起吃捕來的魚），用餐結束後讓遠道而來的族人賓客帶些食物回去，以及讓其他各區贊助表演節目的族人帶些沙拉油、醬油、米等等禮物酬勞歸程。

³⁴ 阿美族豐年祭的傳統習俗，會找一天到部落附近的河流，以事先準備好的砂石、枯枝、樹葉等堆到河中，使魚被困在河中以便捕撈。

³⁵ 名詞為「八卦網」，動詞則是撒網（捕魚）之義。

正式祭典結束後，下午安排了餘興節目，青年們不同的年齡階級輪流上場跳舞表演，跳的是流行舞曲，安康區婦女、其他區族人，及觀光客也紛紛加入同歡。稍晚舉行送靈儀式，青年們圍著狼煙跳舞，頭目、數位長老與 *mama no kapah* 站在舞圈內，頭目以樹枝沾水紛紛灑在青年們身上，接著以母語感謝祖靈的賜予，並告知祭典將結束，請祂們返回天上。之後頭目用水將營火澆熄，營火熄滅代表了至此豐年祭正式結束。

(圖 4 - 1) 2009 年安康區豐年祭



二、2010 年安康區豐年祭

2010 豐年祭原先預計安排在 8 月 27、28、29 三天，沒想到隨後在計畫階段才接到協進會的通知，告知族人過往舉辦於 9、10 月的新店市豐年祭必須提前到 8/29 舉辦，理由是適逢年底五都選戰，必須配合在 9 月前將經費運用完畢。溪洲部落負責舉辦豐年祭的青年族人起初為了部落自主性，一度考慮如期舉辦安康區豐年祭，除了身為現任總青年會長的一位部落青過去參加，其餘集體缺席。但後來在考慮到新店其他地區族人的觀感，也顧慮到溪洲部落需保持與安康路散戶族人的互動，因而作出妥協，將安康區豐年祭濃縮在 27、28 號兩天舉辦。

祭典內容與流程安排與 2009 年差距不大，但這年度的豐年祭我被編入 *laparo* (檳榔鞘) 階級，是以青年階級成員的身分親自參與，和前一年的旁觀者身分不同，因此在觀察角度、深度、感受等各方面均不太相同。

準備階段：

7/24 安康區幹部與青年階級成員們開了第一次籌備會議，會中討論年齡階級組織如何安排及修正、場地布置與分工事宜、活動流程與內容等。8/29 溪洲部落開部落會議，頭目與青年幹部們向族人公佈豐年祭活動流程、經費來源。經過這僅有的兩次會議後，大家便分頭準備作業。

此後我們年輕人每週找一、兩天晚上到溪洲部落集合，練習迎賓表演性質的青年舞。另外青年們也在長輩帶領下到新店山區砍竹子，回部落搭成長老頭目坐的涼亭以及青年階級和觀眾休息區。較有經驗的兩三名 kaka 在豐年祭前幾天先到新店溪補了大量的魚回部落當作豐年祭間食物。婦女們則忙著處理、清洗魚，及摘採檳榔鞘並將其折成船型餐具以便祭典期間盛食物，同時她們也忙著練習表演舞蹈。

8/26 號晚上族人們集合排練豐年祭大致流程，結束後青年們圍成圈聽頭目與長老勉勵訓話，接著輪流上前向長輩們行禮，並在眾人面前介紹自己是哪一家的小孩、部落中的哪一階級，以及關於豐年祭想說些甚麼。長輩們要求發言者聲音宏亮、站姿端正，當青年大聲流利地介紹完自己，老人們會鼓掌叫好；若有年紀較小的少年害羞講不出話，階級高的兄長會嚴肅地命令他鼓起勇氣講話，並一直等到他講完才輪到下一名青年發言。發言的當中長老也會隨機教導大家幾句簡單的母語和一些禮儀，例如跟長輩打招呼的方式、幫長輩倒酒的方式等。

(圖 4-2) 豐年祭準備工作



8/27 第一天：

下午四點左右開始，十多位青年們先在會場上集合，再出發到上部落的頭目

家請出頭目到會場，接著開始進行迎靈儀式。在青年休息區旁的角落點燃營火，頭目以母語念禱詞，青年們圍著中央涼亭歌舞。迎靈儀式結束後約五點開始有議員候選人的競選團隊到場，與族人閒聊、與頭目長老們談政府重建事宜。

七點左右開始吃晚餐，將新店溪畔抓的香魚、silaw（生醃豬肉）、糯米、野菜、豬肉等。長老與里長、立委、議員候選人等政治人物們圍坐在涼亭中吃，我們青年階級圍在休息區吃，會場有些來幫忙或觀光的外地朋友被要求離開青年休息區，但青年們會從自己餐桌拿一些食物給他們。

晚上青年階級準備進行 **Malikuda** 時，我被 **mama no kapah** 叫去加入他們報訊息的隊伍。我們先在會場中央繞著中央涼亭唱跳，接著列隊向頭目接受法杖，象徵帶著頭目的命令而行。接著我們一行人除了 **mama no kapah**、青年會長，和我之外，還有五、六位婦女，我們一共搭了兩輛車前往安康路三段，象徵性地挑了三個族人較常聚集、活動往來的場所報訊息：安康區前婦女會長開設的檳榔攤、族人集體居住的一處工寮、安康區副頭目開設的卡拉 OK 檳榔攤。

報訊時由 **mama no kapah** 拿著法杖在前，含婦女會長在內的五六位婦女，以及青年會長與我隨後。**mama no kapah** 走路時邊以竹杖敲擊地面，一邊領唱古調，其餘同行者答唱，邊唱邊甩動雙手。當 **mama no kapah** 以拉長的高音唱出「啊～呀～」，答唱者會一起尖叫，此時大家蹲著走，有時甚至以半蹲的姿勢跳動以表示興奮。屋主拿出米酒一杯杯輪流倒給我們，這酒必須一口飲盡，若拒絕可能使主人生氣。之後報訊隊伍與屋主彼此寒暄，青年會長再次提醒對方明天要來參加豐年祭。

晚上十一點左右報訊隊伍回到部落，我暫時加入青年們 **malikuda** 的行列。今年部落內的 **patakos** 不同於前一年由青年階級負責，長輩們認為應當同樣交給我們這批報訊隊伍，而讓青年們待在會場中繼續 **malikuda**，因此隨後我再次脫隊，跟著報訊隊伍在部落內挨家挨戶報訊息。

部落內報訊顯得十分熱鬧，越來越多族人跟著隊伍逐戶串門子、隨著 **mama no kapah** 的歌聲答唱，我拿著兩個黑色大塑膠袋，用來裝族人們從家裡拿出來，貢獻給大會的食物。部落內報訊較部落外氣氛更為歡騰，越來越多族人加入我們隊伍行列，到各家串門子，直到凌晨一點鐘左右才結束。之後許多部落 **faki**、**fai** 們逐漸從會場散去，回家睡覺。青年階級結束了近乎持續整晚的 **malikuda**，圍坐在會場中聽頭目、長老與 **mama no kapah** 訓話勉勵，等長輩們訓完話離去之後再分別由第一階（最年長）的 **cipo'otay**（帶刀者），以及第二階的 **la'orad**（雨）對

下面的弟弟們訓話，檢討一天當中哪些表現值得嘉許、哪些有待加強。

其中發生一名 *cipo'otay* 的 *kaka*（兄長）與數名 *la'orad* 成員口角的爭端，主因是彼此對於管教方式產生爭議。該名 *kaka* 在前一年將原鄉部落層層分明、嚴格教育的年齡階級打罵管教方式引入安康區豐年祭，招致部分青年心生不滿，而隱忍至隔年豐年祭發作，幸好在另名 *cipo'otay* 的 *kaka* 調解之下衝突並未擴大。這次爭端反應了安康區豐年祭與原鄉部落豐年祭在形式、價值觀上的歧異，以及恢復「傳統」的實踐過程所遭遇之困境。

（圖 4 - 3）2010 年豐年祭第一天活動



8/28 第二天：

早上八點多我們起床集合，由 *cipo'otay* 階級領頭跑部落一圈，一面對著巷內各戶高喊「*Taynito Finawlan*（大家快過來）」通知族人到會場集合，參與今日的祭典活動。青年隊伍隨後回到會場，由頭目勉勵訓話，接著由青年會長帶領出發，跑步前往七、八百公尺外的里長家報訊息。我們在里長家門前排成兩列，由我這個階級 *laparo* 的一名青年領唱、其他人答唱，唱了一段小調。穿著正式服裝並披掛「安康區青年會長」背帶的青年會長站在隊伍前，對里長行舉手禮，背著情人袋的里長也行舉手禮回禮。然後里長以零食及飲料招待我們，稍作休息之後我們才動身回到部落。

回到部落後我們在青年休息區吃過早餐，十點開始進行青年祭祖儀式：青年會長站在青年休息區與涼亭間，青年們從休息區魚貫走出，在涼亭周圍圍成半圓形，由青年會長雙手高舉佩刀領唱，青年們分成兩部答唱，年紀大的兩個階級唱

高音，年紀小的兩階級唱低音，唱高音時所有青年並高舉雙手，低音時則將手放下，連續唱四五次，隨後青年會長蹬了一下右腳使鈴鐺發出聲響，青年們聽到聲響後將右手以手刀的姿勢向前比出，同時大喊一聲「喝！」。祭祖儀式之後是青年迎賓舞與婦女舞蹈表演、全體大會舞。

十一點青年們集合列隊，準備下新店溪 Tafokod（灑網捕魚），同樣由頭目講話勉勵後才下水。事實上這一年的 paklang 較前一年更簡化，我們僅是下新店溪玩水，連漁網都沒有帶。因若要當場補魚提供午餐，漁獲量絕對不夠，kaka 們已提前一兩天補了足夠的魚獲量，因此 Paklang 的象徵性意義大於實質意義。

午餐內容同早餐：以檳榔鞘餐聚盛裝的豬肉、魚肉、糯米，青年階級成員集中在青年休息區用餐。午休息過後再繼續進行全體大會舞，先由青年跳一陣子後婦女才加入，接在青年隊伍之後，再跳一段時間，場邊的族人們將觀光客拉入隊伍當中一起跳。中和市總頭目與安康區青年之父等長輩拿著米酒與竹杯，輪流為舞者們斟酒。而此時中央涼亭的頭目長老們隨機將部落青年拉進涼亭中「嘉許」：長輩們以母語大聲念念有詞，並紛紛用力拍打青年的肩膀、背部，以空保特瓶打臀部，象徵對年輕人的鼓勵。

下午五點左右進行送靈儀式，為豐年祭做結尾。此儀式由頭目、長老及青年們進行。一開始青年們圍著狼煙繞圈，安康區頭目、總頭目、一位 mama no kapah 站在圈內，接著青年牽手站定，由顧問講話「我們的頭目將我們的神請離開，然後我們要回復我們正常的生活...」。然後頭目以母語感謝祖靈的守護及庇佑，並母語、國語夾雜地勉勵青年們，也感謝青年在豐年祭期間的努力。再換總頭目帶頭高呼，青年們高舉牽起的雙手回應「WOW！」。此時拿著木杖的區頭目拿一把枝葉沾水，對著青年們一一灑水，象徵著以聖潔的水讓附身在青年們身上的祖靈離開（脫聖反俗之義），司儀解釋著「頭目送靈之前做一個儀式要讓他的部落的青年重新再得到聖潔的身體，並且再來年能夠有一個非常好的將來」。最後頭目拿起地上的水桶以水將狼煙撲滅，隨著火熄滅、白煙飄往空中，象徵著祖靈離開，回到天上。結束之後青年們在原地圍繞頭目與長老繞圈歌舞，總頭目將外圍幾位溪洲部落長老、中和市頭目、新店市副頭目、台北縣副總頭目等人拉入內圈歌舞。豐年祭活動至此結束。

(圖 4 - 4) 2010 年豐年祭第二天活動



第三節 象徵符號的消失與重現

接著我將從不同的面向切入，探討安康區豐年祭場域中哪些象徵符號經歷過消失的過程，而又有那些、經歷了甚麼過程重新建立起來。下面分為「會場地點與空間配置」、「年齡階層組織」、「歌舞」、「服飾」、「報訊息」，以及「飲食文化」等六個項目來討論，之所以有這樣的列點分析主要是根據我親自觀察、參與豐年祭的田野心得並參閱文獻後所作的分類。

一、會場地點與空間配置

在阿美族部落中，會所是年齡階層組織的指揮與訓練中心，亦為整個部落活動之重要機構，任何公共祭典或集會都必須在部落會所舉行，豐年祭當然不例外。然而在都會區中分散居住的族人們根本難有聚會所，因此在溪洲部落逐漸形成規模之前，新店市與安康區豐年祭多選擇安康國小操場、公園空地、河邊空地、其他河邊部落廣場等處舉辦。

爾後當溪洲部落發展壯大，其會所廣場固定成為區內幹部選舉以及豐年祭舉辦地點，這反應了溪洲部落成為安康區的政治與文化中心，也為豐年祭轉型為「接近原鄉模式的豐年祭」提供了條件。這不僅意味著溪洲族人可能漸漸與一般都市所見、由散居族人集合起來舉辦的都會區豐年祭分道揚鑣，由「安康區豐年祭」轉為「溪洲部落豐年祭」³⁶，更意味著在豐年祭舉辦形式和內容上能夠與原鄉更

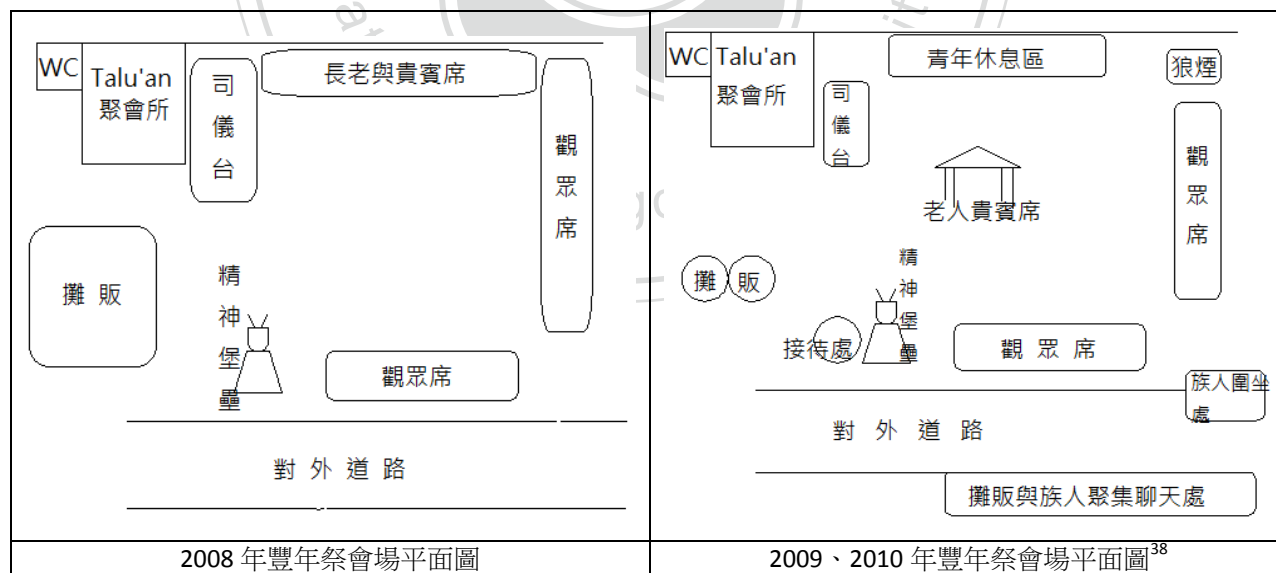
³⁶ 目前為止還是都稱「安康區豐年祭」，但比較早期與今日的豐年祭，卻發現其主導與詮釋權掌

接近一點。下面將從場地的空間配置來觀察聚會所與廣場提供了豐年祭甚麼樣的改變，以及這些改變又展現甚麼象徵意義。

早期至今的都會區豐年祭，有許多是跟中小學租借操場，利用司令台當作頭目與貴賓席，操場中央當作族人們跳舞的場地。當司令台上坐著縣長、市長、民代等貴賓觀賞著操場中歌舞的族人們，以及這些貴賓站在講台上對著台下族人們發言，抑或是頒發獎章給予「優秀山胞」³⁷。此時透露出的權力關係再明顯不過：族人們是服膺於國家政權、政治人物的，豐年祭則是「被長官觀賞、檢閱」的。這不只發生在中小學操場中，早期新店地區的豐年祭即便不辦在中小學內，族人們仍然會架起搭高的貴賓席，且至今的新店市總豐年祭亦是如此。國家體制及政治菁英與族人們的上／下、統轄／隸屬關係始終赤裸裸地展現在都會區豐年祭會場。

民國九十年代末期恰逢溪洲部落爭取就地居住的抗爭期，安康區豐年祭開始廢除搭高的貴賓席，嘗試翻轉官員與贊助者為貴賓的觀念，族人們藉由「追回原鄉傳統文化」之行動來爭取自主性的意味相當濃厚，我們可以觀察 2008 年至 2010 年的豐年祭會場配置變化來知悉、探討這樣的過程。

(圖 4-5) 2008 年~2010 年安康區豐年祭會場平面圖



握在溪洲部落而非安康路散戶的情形更加徹底了。即便如此，參與豐年祭的青年們仍有很大一部分是來自安康路，因此我僅強調「可能」的發展趨勢，目前尚難定論。

³⁷ 見 1973 年第一次北區聯合豐年祭相關影音新聞 (2 分 15 秒處)：

<http://dava.ncl.edu.tw/MetadataInfo.aspx?funtype=0&id=108903&PlayType=1&BLID=108903>

³⁸ 此圖主要是根據 2009 年我在豐年祭現場所作的筆記而畫，2010 年現場有些微的不同，但因差別極小，故以同一平面圖呈現。

2008 年搭高的司令台與貴賓席已經廢除，獨立於貴賓席外的司儀台其實並無搭設高起的台子。此時政治人物與族人們的關係較為對等，讓他們與頭目長老們並坐表現出一種族人對貴客的禮遇，上對下的支配意涵已淡化許多。2009 年起更進一步地仿照原鄉豐年祭，在會場中央用竹子搭起涼亭作為老人與貴賓席位，當青年們跳舞時即在涼亭週圍圍繞著老人跳。

如此空間設置展現出族人們甚麼樣的象徵體系與價值觀？巴奈·母路(2002)的研究提供了說明：

阿美人稱祖靈為「tuas」，稱老人為「matuasay」(即將成為祖靈的人)，老人坐在中央意味著他們是一群與祖靈們最接近的人。而中央正是祖靈與老人共有的「神聖場域」，也是部落已故男性們及祖靈降臨的「聖地」。「老人」成了阿美族人可見的未來祖靈，因此對阿美族人而言老人不再只是喝喝酒，唱唱歌或在行為上的遵從而已，而是一種對祖靈崇拜的轉化行為。

當溪洲部落族人以竹子搭建老人的涼亭，將廣場中央的「神聖場域」建構出來，族人們感覺自己與祖靈的距離拉近了³⁹，祭典更為嚴肅莊重。這也正是族人們重新詮釋豐年祭，努力彰顯部落(安康區或溪洲部落)自主性的過程。

另一方面，2009 年將前一年「長老與貴賓席」的位置改為搭設青年階級休息區，這也是重大改變。原鄉的豐年祭期間，男子年齡組織的同階級之成員必須集體行動：一起跳舞、一起進餐、一起休息，同時也必須與部落中其他成員及觀光客有所區隔，因此青年休息區是專屬於青年的活動空間，因為禁忌的關係女性尤其不得靠近。安康區豐年祭在 2009 年首度創立年齡組織，青年休息區的劃設正是體現了這樣的傳統制度之復振。

此外從豐年祭現場的懸掛的布條中也能觀察到安康區族人在文化傳統上欲彰顯自主性的痕跡。2008 年長老席與貴賓席上方掛著橫幅布條，上面字樣為「新店市安坑⁴⁰區原住民文化傳承暨親子活動大會」，而 2009 年掛在青年休息區上方的布條字樣則改成了「98 年度安康區原住民豐年祭」。很顯然地對阿美族人而言，豐年祭身為祭典其重要性絕對遠大於親子活動大會，親子活動大會較著重娛樂層面，但豐年祭這個符碼則直接且深刻地連結著阿美族、連結著部落與族人。

³⁹ 從年輕一輩，約四十歲以內的族人口中難得知他們對於「祖靈」的概念及信仰認同。但一些中老年的長輩很明顯對祖靈仍存敬畏之心，也善於將一些自然現象解釋為祖靈傳達訊息的徵兆。2009 年豐年祭期間，溪洲部落上空罕見地連續三天有老鷹盤旋，部落長輩們認為這是祖靈的化身，因後代族人們在異鄉重建原鄉傳統祭典而感到欣慰，故現身前來觀看。

⁴⁰ 「安坑」為「安康」之舊地名。

即便外人看到的是「原住民」的字樣，卻也能輕易地將豐年祭與阿美族聯想在一起。

(圖 4 - 6) 近年安康區豐年祭會場圖



二、年齡階層組織

豐年祭是年齡階層組織展現其分工運作，以及長輩驗收青年們一年下來表現與成長的重要場合，但在原鄉部落，年齡組織不僅在豐年祭時才運作，而是與日常部落生活緊密結合鑲嵌，它不僅是一套制度，也是阿美族文化中最重要的一套象徵體系。不僅階層架構與階層名稱、命名方式等反應了阿美族的社會價值觀，平時各種社會關係、社會勞動、祭典儀式等等也都圍繞著年齡階層組織運作。各地阿美族部落的年齡組織各有不同，但有如下的共同基本原則(黃宣衛, 2000)：

- (1). 皆以「村落」為單位，年齡組織與會所制度結合成為阿美族傳統部落政治之關鍵。
- (2). 依加入先後作為權力、義務分配依據，長幼地位和社會責任隨階級進生而循序變更。

黃宣衛(2000)依照地區將阿美族年齡階層制度分為南勢型(北部)與馬蘭型(南部)兩種，見(表 4 - 1)。而溪洲部落族人多來自海岸阿美與中部秀姑巒阿美，族人們原鄉的年齡階級制度兩者皆有，有些混合了兩種制度的特色，還有些則難以依此二分。溪洲部落多數族人原鄉採用創名制年齡階層，例如玉里觀音部落，卻也有採用襲名制的，例如七腳川部落、馬太鞍部落；而在分工與運作的方面，族人們則有著更分歧的認知了，畢竟隨著原鄉部落的環境不同，自然會有不小的差異。表現在豐年祭上面也會有差別，來自南勢阿美的部落青年 C 比較

自己原鄉部落與南部阿美的豐年祭差異，提到其中一點就是多了一些青年階級的戰技項目，例如跳戰舞。

(表 4 - 1) 兩種年齡階層組織的比較

| | 馬蘭型年齡組織 | 南勢型年齡組織 |
|-----------|---|--|
| 名稱 | Kapot | Sral |
| 組名命名方式 | 創名制(由頭目以有紀念性事件取名) | 襲名制(以里漏、薄薄、荳蘭為例，三社都僅有九個組名，循環使用) |
| 組織分工與運作方式 | 十五、六歲開始預備加入，稱 papakalog ，經第一次成年禮後約十七、八歲，升為預備服務階層 pakarongay 。再三年後經第二次成年禮晉級飲宴正式加入組織。之後隨著數年一次的階級晉升，分別負責會所招待事物、掌管酒食分配、管理部落庶務、擔任部落總館與司祭…等不同職責，直到退休成為長老為止。 | 十五、六歲起，由上次成年禮中應入級而退出者 misatangay 召集，對下次應入級者組織、訓練。成年禮後正式加入組織成為最年幼一級 makatsoc ，為嚴格的服務期。此後七年舉行一次成年禮晉級一次，第二次成年禮後准許結婚，第四次後成為長老 mato'asay ，免除勞役。各級有領袖一至三人，至第四級以上各級領袖可經選舉成為部落領袖。 |
| 功能性 | 主要為幫忙農事、執行村落性儀式、維護村落內安寧，組織較為鬆弛，偏向「農業型」。 | 功能偏向抵禦外敵，組織較為嚴密，偏向「戰鬥型」。 |

資料來源：整理自黃宣衛（2000）

原鄉背景以及眾人認知的多元可能讓都市部落的年齡組織以「混搭」的方式呈現（例如命名方式、工作分派、訓練方式、階層服裝融合各部落特色），也可能為建立過程帶來一些爭辯過程，卻不見得是年齡階層無法組成的原因，因為無論再怎麼意見分歧，前述的年齡組織基本原則仍是所有族人的最大公約數，經過有心的推動如 2008 年之後的安康區豐年祭⁴¹一般，顯然能夠成功。然而若從民國七十年左右溪洲部落形成集居聚落算起，這樣的文化中斷了近三十年之久。那麼是甚麼樣的元素使年齡階層組織在早期的安康區未能成形？

(一) 消失的年齡階層組織：

⁴¹ 雖然嚴格說來安康區的年齡階層組織應算是「臨時性」的，僅在豐年祭期間召集運作。

根據溪洲部落長輩們的說明，安康區之所以長時間沒有出現年齡階層組織，歸因於青年人數不夠多：

當時的人數並不是那麼多，你分階層，像你這個年次才三隻鳥，怎麼分啊？是這樣的。……那現在慢慢多了，回來的回來，娶小孩的娶小孩，有家室的有家室，慢慢的就會在(1)這個部落生長了，然後你要的人數就會比較多一點。以前哪裡有？(2)大家都還很年輕，正要往外面去發展的時候，你人數要去哪裡找？找不出那些人數。你怎麼去分配這個階層？不好分。(青年之父 F)

從這位長輩口中可以分析出人數不夠的兩大原因：(1).所謂的人數不夠是以「溪洲部落」而言，而非「安康區」。(2).早期族人們為了生活而四處流離勞動。

安康路散戶的人數向來都遠多於溪洲部落，何以當初沒有集合起來組成年齡階層組織？這又涉及「安康區」的曖昧地位，豐年祭雖然以它為範圍界線，但它又並非傳統的部落形式。前面曾提及年齡組織基本原則：「皆以村落為單位」，安康路的族人散戶既然與漢人混居，顯然安康區並非一個族人們聚居、共享生活圈的村落或社區。因此在溪洲部落族人的認知當中，年齡階層組織由自己部落內的青年來組成似乎是再自然不過的事。

第二個原因則反應了資本主義擴張、原住民部落被納入主流社會經濟之下，產生的族人四處流離勞動之生命歷程。即便已經移民到都市，隨著建築營造業、遠洋漁業、加工出口業等產業的發展，第一代移民為了生計仍然四處勞動，哪邊有錢賺就往哪邊去，因此豐年祭期間往往也就缺乏部落壯丁，來來去去的族人更難建立固定員額的年齡組織，甚至如 F 自己就曾因為跑到桃園工作而將自己在任中的青年會長一職轉交給副會長接任。這樣的社會環境除了造成青年人口不足，更使族人對原鄉部落傳統感到陌生。民國五、六十年代，有些溪洲部落族人國中剛畢業就北上工作，根本尚未進入年齡階層，故對此制度並不熟悉。對他們而言，生命歷程中最精彩、值得回味的部分在於其個人勞動史，這也是他們那一代所共有的集體記憶。從我在部落與許多四、五十歲以上的長輩聊天的經歷可發現，一部分族人長輩對於談論年齡階級或其他傳統事務的意願並不高，往往話鋒一轉又滔滔不絕地聊起過去在沙烏地阿拉伯、科威特工作的所見所聞，隨遠洋漁船到南非、阿根廷、印尼捕魚的趣事，抑或年輕時開鑿山洞的辛苦歲月。相較於傳統文化，這些長輩的勞動歷程有著更多、更豐富的故事。

年齡階層組織雖然未能延續，族人們生活中卻可觀察到年齡階層的隱性機

制。隱性的潛規表現在兩方面：「同儕的情感」與「長幼有序」的概念。在溪洲部落中，同年齡的小孩子特別容易聚在一起，不僅一起上下學，平時便可看到年齡相近的小孩在部落中玩在一堆。這種情誼會持續到成年，例如：今日的 *la'ora* 階級成員中有四名成員感情特別好，其中三人甚至從小在校就是同班同學。他們不定期會有自己的小聚會，有時也會將年齡相近的其他人拉來參加，無論是唱卡拉 OK、喝酒或烤肉。再加上四人的父親皆擔任過重要幹部：新店總頭目、前新店協進會主席，以及安康區正、副頭目，他們很自然成為該階層的核心人物。有了這些核心人物，*la'ora* 在近幾年豐年祭中得以較順利地動員、較積極地參與。

光是這樣並不足以反應年齡階層的隱性機制在溪洲部落延續下來。長幼有序的概念透過種種無形規範、禮節的日常實踐，自族人們小時候就深植腦中。部落中年紀稍長的兄長可以差遣小自己幾歲的弟妹去商店跑腿買東西、做家事，另外即便無親戚關係的平輩兄長在面臨弟妹做錯事時，也能在口頭上糾正、教訓其言行（若是長輩-晚輩關係更自不待言），我在部落中也幾乎未曾見過被命令者向兄長頂嘴。通常年紀差距越大時，年長者越能夠用命令的口吻對年紀小者說話。正如黃宣衛(2008)提及的阿美族社會中常被引用的三句話：「誰先瞧見太陽？(*cima ko'ayaw a mica' to cidal*)」、「誰先嘗到鹽的滋味？(*cima ko'ayaw a mirina to cimah*)」、「誰先腳踏土地？(*cima ko'ayaw a miripa' to sota'*)」，在在表現了阿美族人對出生先後順序的重視，及長幼有序的基本倫理：年紀大者分擔工作越少越輕、分配食物越多越好。

正是因為溪洲部落這樣聚居型態的社區讓上述年齡階層的潛規能在族人生活中實踐，近幾年安康區豐年祭重新建立起年齡階層的過程雖然不輕鬆，但仍算是有所基礎。

(二) 年齡階層組織的再生

安康區豐年祭的年齡階層組織從 2008 年嘗試建立，儘管當時只分為青年與青年之父，卻也是一項突破。2009 年真正創立年齡階層，約五歲為一級距，青年分為 *Pakarongay* (約 11~20 歲)、*Laparo* (21~25 歲)、*Laorad* (26~30 歲)、*Ciopihay* (31~35 歲)，與青年會長等階層，但嚴格來說青年會長只有一人無法成為一個階級，因此我們均稱四個階層。2010 年則延續並做部分修正，將前一年的 *ci'opihay* 階層改名為 *cipo'otay* 階層，而 *laparo* 階層因為較其他階比起來人數太多，而將當中年紀較小的半數成員獨立出來，命名為 *ci'opihay*。之所以有這些更動是因為前一年籌備得過於倉促，主辦豐年祭的年輕人與 *mama no kapah*

和長老們有些溝通方面的不足，因而忽略了某些階層名稱之意義與原鄉部落的命名慣例。這些階層名稱之意義將於後面詳述。

(表 4-2) 安康區豐年祭年齡階層

| 2008 年 | 2009 年 | 2010 年 |
|---------------------|---------------------|---------------------|
| Kaph (青年) | Pakarongay (傳令員) | Pakarongay (傳令員) |
| | Laparo (檳榔鞘) | Ci'opihay (羽翼漸豐者) |
| | | Laparo (檳榔鞘) |
| | Laorad (下雨) | Laorad (下雨) |
| | Ci'opihay (羽翼漸豐者) | cipo'otay (帶刀者) |
| | 青年會長 | 青年會長 |
| Mama no kaph (青年之父) | Mama no kaph (青年之父) | Mama no kaph (青年之父) |

一般在原鄉部落，青少年 15、16 歲左右進入 Pakarongay 組，即男子年齡組織之預備階層，pakarongay 在族語中是「傳令員」之義，是還沒有力量的、剛剛在學習的階層。他們在祭典中隨時聽候上面階級差遣、跑腿打雜，常常負責聯絡的工作，例如從河邊跑回部落通知長輩兄長們已經補好魚準備回部落了。Pakarongay 畢業後經過成年禮才算正式進入年齡階級組織。而安康區年齡組織也編了 pakarongay 組，並讓他們跟正式階級的成員一起參與豐年祭所有過程。

溪洲部落長老 R 解釋各階層名稱的意思⁴²：Ci'opihay 在許多原鄉部落被使用，而在玉里的觀音部落是二年級。Opih 在族語中是「羽毛」之義，象徵這些青年羽毛剛長出來、逐漸成熟。Paro 是檳榔鞘，也指稱用檳榔鞘所製成，在豐年祭當中用來裝食物的船型餐具，當初長老們以此來為階級命名可能是因為階級中有一個成員專門負責拿那種東西。Olad 是下雨的意思，在階層中可能有某位成員小時候特別害怕下雨天，因此將整個階層命名為 la'orad。Cipo'otay 與 Ci'opihay 同樣可見於許多原鄉部落，在觀音部落則是五年級，kaph 當中的最高階層。Po'ot 是「小刀」的意思，這種小刀常用來切 silaw (生醃豬肉)，Cipo'otay 階層會在身

⁴² 在向長老 R 請教年齡階層的命名過程時，發現除了 pakarongay、ci'opihay、cipo'otay 較有跡可循，應該是直接沿用玉里觀音部落等原鄉的階級名，對於 la'orad 和 laparo 的命名由來，他是以推測的語氣來解說，因此可知他也許並非命名的最終決策者。對於當初究竟是哪位長輩的提議，以及誰作了最終的決定，我未能追溯到確切的說法，但引用來自觀音部落的 R 長老之說法應有其參考意義。

上配戴小刀，負責切豬肉並分配給青年們，讓大家都分到，該階層擁有分配食物以及指揮下面階層的權力。

安康區年齡階層與原鄉部落比起來，其體制是經過簡化許多的。阿美族年齡階層十分複雜，以奇美部落為例，分為四個大組，其下分別又依職責分為數個職別，部分職級對應到一個級別，有些職別卻對應到多個級別。當中的職別標示著該階級在部落中的工作職責，每個階層晉升後其職別也隨著負責的職務工作不同而跟著改變，而一個部落的年齡組織之各職別名稱是固定不變的。級別則是專屬於某階層，該階層成員們正式加入年齡組織後會獲得一個級別名稱⁴³，該名稱就跟著這些成員一輩子。

對照安康區（表 4 - 2）與奇美部落（表 4 - 3）的年齡階層組織，其最大不同在於尚處於建構發展階段的前者沒有職別與級別的區別，其中的「Ci'opihay」與「Cipo'otay」原先在許多花東部落中都可看見，並被當作職別名稱，而 la'orad 與 laparo 則顯然是採創名制的方式命名的級名，兩者共同作為安康區年齡組織的階層名稱，這是簡化與併用了原鄉的階層命名原則。另外，安康區年齡組織的命名方式也一定程度承襲了原鄉部落藉由命名來為青年治療、矯正的传统，根據黃宣衛（1999）研究⁴⁴的觀點，la'orad 階級名稱的由來可能是部落長老希望透過如此命名讓該名怕下雨的青年以及他的同階同學們增長勇氣，不再膽小。由上述可知，目前安康區的年齡組織的命名方式既有因地制宜、改變命名傳統的部分，也有延續原鄉傳統原則的部分。

（表 4 - 3）奇美部落年齡階層

| 組 別 | 職 別 | 級 別 |
|---------------|--------------|---------|
| Kapah（青年） | Depdep | Laparar |
| | Ciopihay | Latakag |
| | Tokolol | Laolac |
| | Adawagay | Latiked |
| Mama no kapah | Teloc ipalod | Lacihak |

⁴³ 奇美部落的年齡階層採「襲名制」，因此級別名是直接沿用過去的階層名。但若在採用「創名制」的部落，其級別名就來自於部落內頭目或長老給予命名。

⁴⁴ 黃宣衛在《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》一文中提及：「表面上以負面或責備方式來作為命名的方式，其實具有治療的意義。換言之，就好比以某人的殘缺情形來作為他的人名一樣，無非是希望透過命名的作用，達到矯正的效果，以便進行正常美滿的生活。」

| | | |
|----------------|-----------------|----------|
| (青年之父) | Kaka ipalod | Lakoaw |
| | Pahinigay | Ladamay |
| | Sava gayagayay | Lakowa' |
| | Kaka igayagayay | Latomay |
| Matoassay (長老) | Ipaloday | Latorok |
| | | Lakori' |
| | | Lakacaw |
| | | Lasdeng |
| | | Lasfih |
| Kalas (長老的最高級) | Pastekan | Lacapa |
| | Kalas | Lasana |
| | | Lacongaw |
| | | Laowic |
| | | Laparar |

資料來源：明立國（1996）

雖然已分別有了各階層自己的階層名，但在職責分工方面卻未若原鄉如此分明嚴謹。在本章前面描述玉里觀音部落的豐年祭的小節中可看到：年紀最小的 pakorongay 前一個月就住進聚會所，負責搭建場地等事前作業，並在豐年祭期間須負責一些跑腿通報的工作，以及最後一天處理魚給部落所有人吃；上面一階的 ci'opihay 必須派人留守河邊以看顧擋水設施；更上面的 cipo'otay 負責到村里長辦公室、鎮公所等處報訊息……諸如此類的各司其職。但在年齡階層剛起步的安康區豐年祭中，卻不容易做到。2010 年在籌備階段時，cipo'otay 的兄長嘗試做了如下的工作分配：

(表 4 - 4) 2010 年安康區豐年祭工作分配表

| 階層 | 豐年祭期間職務 |
|-----------|---|
| Cipo'otay | 活動安排策劃，工作分配。 |
| Laorad | 青年訓練、教育禮節、工作督導、治安維持。(前三者都是針對下面階層，後者也可以分配給下面階層去做) |
| Laparo | 抓魚、準備祭典用品、協助下階兄弟、照顧來賓、安全督導、教其他青年唱古調(我們這個階層有一位青年專精於唱古調)。輔助上一班階，幫忙協助與照顧教育下一階。 |
| Ci'opihay | 抓魚、起狼煙、顧火(祭典結束前不可熄滅，要排每天公差輪班)。 |

| | |
|------------|---------------------------------------|
| Pakarongay | 學習上階、聽候差遣（例如：負責維持環境整潔、幫忙端菜、分飲料、掃地…等。） |
|------------|---------------------------------------|

然而在豐年祭期間，許多的工作未能如預期地完善分工，變成上面的兄長想到甚麼需要做，便吩咐身邊的弟弟們去做，最終雖多能順利解決，卻顯露出年齡階層分工機制在運作上的困難。對照長老們的原鄉記憶⁴⁵，年齡階層實踐在日常生活中的分工合作培養了其組織紀律與合作默契。安康區 J 長老回憶原鄉部落由年齡階層組成的換工團體，共同負責部落內日常農務、蓋房子等勞力工作：

這一次我們要去誰的地方的田要做，今天我們就三個家的人的田，我們要去忙，去耕種或是做甚麼。有時候是我們這個階層要是有二十個人的話，我們平分，我們一組五個人，我們就四組嘛！這一組你帶，到他們家裡，你本身就是那一組的人嘛！有時候他不會在他家裡做，因為他的組在那邊的時候，他會在另外一個地方做這樣子，他就委託他弟弟或是他哥哥來去負責他家的田。

就要用這個 pa'dap⁴⁶ 的時刻，大概都是在蓋新房子的時候都會叫 pa'dap 來。通常也不用講說，「他家蓋房子，也不一定要告訴說你要去他家，大家就知道說，喔他家要蓋房子了，大家就自動會去那邊……你的階層負責藤條，你的階層是負責孟宗竹，你的階層負責桂竹，你的階層負責蘆葦，有一個比較粗的，蠻粗的蠻長的喔，負責那種的。還有你的負責做那個床鋪的那個甚麼，我們那時候都分得很清楚。

J 長老的經驗印證了 Connerton (1989) 闡述的以「身體實踐」作為一種集體記憶機制。年齡階層透過平日的分工來操演「身體的技術」（各種勞力實作）、達成「身分的展示」（長幼尊卑不同身分的成員對應不同工作內容與質量）效果，這些經驗刻劃在階層組織成員體內，豐年祭期間僅是再次表達出來。安康區豐年祭的臨時性年齡階層組織缺乏這樣的集體記憶機制，或許解釋了其運作面臨困境之緣由。

雖然在分工上面未能有效發揮功能，夜間的青年訓練相較之下就相當能彰顯

⁴⁵ 此文當中與原鄉部落作對比，多是以長老們記憶中的「原鄉記憶」為參照對象，並非同一個時間點的兩處部落作比較。事實上多數原鄉部落的年齡階層也是不斷在弱化、解組中，都會區所面臨的諸多問題在原鄉也同樣會面臨。

⁴⁶ 在訪談時 J 長老所教我的換工制度／團體之母語拼法，讀起來類似「巴辣」，與我在文獻上看到和其他族人所說的換工制度「巴溜」（paliw）不同，但應是同樣的意涵。

安康區年齡組織的階序性。2009 年的青年訓練中，先由最高一階的成員輪流出來訓話，訓話對象主要為自己下一階的成員，內容是強調傳統、年齡階層的意義和重要性，並針對豐年祭期間遲到、態度散漫或者工作有疏失者處罰，叫該階層級長與被訓者出列，讓級長以木杖打被訓者的屁股。在第二年長的階層被處罰完之後換他們掌握賞罰的權力，由級長出列針對自己下一階的成員訓話，並命令下一階的級長處罰…依序類推。此外階層較高者都有權教育低階者，包括如何站立、如何當眾發言（必須拿一枝竹杖撐地面對眾人）、如何處罰。

即便 2009 年體罰的方式造成事後部分青年的反彈，醞釀了隔年豐年祭的口角衝突。從這兩年的安康區豐年祭中仍可以觀察到，除去對於激烈手段的反感外，青年們基本上服膺長幼有序的倫理，少數不以為然者也會受到同儕壓力而在形式上服從律則。此處我們可看到，前面提及的溪洲部落在日常生活之隱性年齡階層機制發揮了作用。

三、歌舞

〈台灣原住民歷史語言文化大辭典網路版〉當中的「阿美族舞蹈」詞條將阿美族歌舞分為 **malikuda**（馬力固達）和 **misalukiaw**（米沙魯教）兩種。**malikuda** 專指年祭歌舞，或男性歌舞⁴⁷。**Misalukiaw** 則包含一般歌舞，如宴會、婚禮、男子從軍紀念等情境唱跳的歌舞，也指女性歌舞。一般來說，女性可以學習唱跳 **malikuda**，但是男性則不會唱跳 **misalukiaw**。

豐年祭期間最重要的一項儀式與活動就是歌舞，這從東海岸中、北部阿美族將豐年祭稱為 **malikuda** 便可見一斑。黃貴潮（1998）簡介過去部落傳統中的豐年祭歌舞：是與神靈溝通的禱詞，也是以肢體來表達對神靈的讚美、感恩，在祭典期間歌舞占了全部活動一半以上，其涵蓋意義與精神包括祭儀、教育、軍事、政治、娛樂倫理。在表演的方式上歌與舞不能分開，且無個人表演，須加入隊伍同唱共舞以體會歌舞意義與精神所在。各部落有各自傳統祭典歌舞，不再創新歌舞或向其他部落學習，這些祭典歌舞在日常生活中是禁忌，僅豐年祭活動期間可唱跳。

顯然黃貴潮所稱的歌舞就是 **malikuda**，然而日治時代以來阿美族豐年祭歌舞方面的禁忌越來越少，內容形式也較以前更多元多變，各種婦女舞蹈、民謠歌舞、

⁴⁷ **Malikuda** 是豐年祭歌舞的統稱，絕大部分是男性歌舞，但也有少部分女性歌舞。明立國（2000）指陳，中部阿美族豐年祭結束時，普遍存在一種婦女歌舞，海岸阿美族稱「**mipihai**」，秀姑巒阿美的奇美社稱「**kahahayan**」。

現代流行舞蹈等也會出現在各地豐年祭當中。尤其在都會地區豐年祭呈現的種種歌舞，黃貴潮所描述的傳統 malikuda 在空間與時間上更是遭到壓縮。以下將先簡述新店與安康地區豐年祭中 malikuda 與婦女或現代娛樂性歌舞的消長情形，再分別探討兩者展演中再現的象徵符號之變化。

（一）Malikuda 與一般性娛樂歌舞之消長

張慧端（1995）調查記錄 1986 年玉里鎮芩雅部落為期三天的豐年祭，提到仍是由男子年齡組織來推動以及負責大多數事務，包括主要的歌舞活動。而豐年祭第二天的活動內容旨在增進部落內、外交流、聯繫與情誼，只有在這一天婦女、青少年及兒童會加入共舞，婦女成為表演的主角：

她們一律身著紅色舞衣，賣力歌舞，使全場充滿濃厚的民族特色和節慶熱鬧的氣氛，以及娛賓同樂的效果。……當外賓光臨之際，婦女團體隨即配合加重其歌舞，以示歡迎和感謝之意。

由此可知民國八十年代之前，芩雅部落的豐年祭雖已開始重視「娛樂、觀光」，但男子歌舞（Malikuda）與一般性娛樂歌舞有明顯區別，且仍然以前者為主。另外，張慧端在同一篇研究中提到聯合豐年祭歌舞以婦女為主，中、老年男子次之，年輕男子最少。

將張文與〈台灣原住民歷史語言文化大辭典網路版〉中的歌舞分類相互參照得知：娛樂性歌舞多由女性來負責，當豐年祭越趨向觀光娛樂化，傳統祭典中缺少的女性角色份量也大為增加。因此可以約略歸納出這樣的二元邏輯：青年／婦女—Malikuda／娛樂歌舞—原鄉傳統豐年祭／娛樂性質豐年祭⁴⁸。

從新店與安康區豐年祭可以看出歌舞的變化大致符合上述邏輯。在民國九十年代晚期溪洲部落嘗試追溯傳統豐年祭之前，無論是較早先屬於族人思鄉、聯誼性質的豐年祭，或之後傳統元素更加消逝、政治味濃厚的豐年祭，原鄉傳統的年齡階層 Malikuda 都難見到，前者的歌舞以不分男女，所有族人一起跳的大會舞⁴⁹為主，而後者又再增加了更多的歌舞藝術團表演，藝術團成員多以女性為主，歌舞

⁴⁸ 這樣的對比容易造成一種印象（也確實有不少族人如此），認為似乎觀賞性高的婦女舞應少出現在傳統豐年祭中，且相較於「原鄉傳統」豐年祭，娛樂性質的豐年祭是膚淺、負面的。然而這並非我的本意，我希望自己盡量地減少價值判斷。事實上此處「娛樂」與「傳統」的對比，我傾向從「展演形式」上來區分，娛樂性歌舞也並非僅只有娛樂意涵，例如當歌舞承載了文化與族群認同時，表演的過程除了娛樂族人與賓客之外，亦是認同之實踐。

⁴⁹ 大會舞與傳統 malikuda 的差別僅在於前者不限制參與身分，無論男女、族人或觀光客皆可參加。事實上也有人將 malikuda 譯為大會舞，從此處或可看出過去豐年祭歌舞方面禁忌的削減及放寬。

的旋律及陣形編排、肢體動作都活潑多變。從溪洲部落長輩口中得知他們對於早期安康區及其他北部地區豐年祭的印象：

以前的豐年祭都是婦女在跳舞，那叫豐年祭嗎？已經變了，變遷了。（理應）沒有！婦女只是在圍觀，在旁邊，配合年輕人跳舞，可是年輕人是帶著祖靈一起跳舞喔！帶神啦、那些祖靈跳舞啊！（青年之父 B）

以及：

我們在城市辦那個豐年祭，只有那個甚麼婦女在那邊跳舞啦！表演、跳跳舞怎麼樣，然後好了以後就大會舞怎麼樣。以前老頭子的豐年祭是好像要祭神…怎麼樣。（新店市前副總頭目 N）

2009 與 2010 兩年的安康區豐年祭打著「追回傳統」的名號舉辦豐年祭，由年齡階層組織的所有青年跳了兩三天簡單、嚴肅的 malikuda，而娛樂觀賞性高、多由現代民謠編成的婦女舞點綴、穿插在青年們休息的時段，或者青年們不在會場的時段。然而前述的二元邏輯並非絕對，例如奇美部落勇士舞等青年舞蹈在經過藝術團體改編、舞台展演之後，成為流傳廣泛的表演性質青年舞蹈，可能出現在各地豐年祭場合。安康區豐年祭也在這個時期（2008～2010）表演了改編過的奇美勇士舞、馬太鞍祭祀舞，當作歡迎各地族人、觀光客，及政治人物的迎賓歌舞。

（二）傳統 Malikuda 之復振

早年的大會舞形式，以民國八十三年（尚未出現安康區豐年祭）舉辦在秀朗橋下部落的新店市豐年祭為例⁵⁰：因無設立年齡階層，沒有專屬青年組織的 malikuda，會場歌舞的族人並無限制年齡性別，男女混合穿插排列，圍成內、外兩個舞圈，穿著傳統服飾的婦女多在內圈，不同於原鄉部落只有老人能在內圈的傳統。當時的領唱者由一位站在司令台上拿著麥克風的婦女擔任，並不在歌舞行列之中。

到了 2009 年，安康區豐年祭的 malikuda 仿照原鄉傳統，由所有年齡階層成員來唱跳，採取無麥克風、無音樂伴奏的純人聲清唱，舞步多以四拍舞步（左腳前—右腳前—右腳後—左腳後）繞著中間涼亭跳，有時換歌節奏或舞步會有些微改變，型式簡單平實。而隊伍必須依照年齡階層由右至左遞減的順序牽手排列，

⁵⁰ 見 VCenter 資料庫，社團法人臺北縣原住民族文化教育協會提供之影片資料：
<http://vcenter.iis.sinica.edu.tw/watch.php?val=aWQ9TWx2TU1UVT0=>

從最右邊的青年會長、cipo'otay 直到最左邊的 pakarongay，不像過往的大會舞並不加以限制。這反應了傳統 Malikuda 的展演過程與形式跟年齡階層組織也密切相關。

Malikoda 以「聯唱式」的方法進行⁵¹。2010 年的安康區豐年祭，領唱主要由 laparo 階級兩名青年：青年 U 與我來負責（該年只有我們兩人參加），U 熱衷於族語及文化，平日對於阿美族各類歌舞即有涉獵，也牢記了不少光復及奇美地區的阿美族傳統歌舞旋律及舞步，是溪洲部落中少數較嫻熟豐年祭歌舞的青年，因此 2009、2010 兩年豐年祭都由他來領唱。而身為他同階的同學，我則必須跟著他一起領唱，避免領唱與答唱的音量差距過大，也幫忙減輕他喉嚨的負擔。明立國（2000）歸納出應答唱法：依照阿美族人際關係與倫理法則運作，例如領唱次序通常依年齡階級順序來進行，且階級高的可以指定階級低的某一級領唱，或唱累了才輪到階級低者領唱。對照之下發現安康區豐年祭並非如此，這是年齡階層組織功能與階序性價值倫理弱化的部分，也可能是新一輩青年在文化場域「有能者居之」的新價值觀之展現。

在所唱的歌曲方面除了 U 自己個人私下所學，也有部分是來自長老傳唱。安康區青年之父 B 特地在 2009 年豐年祭前數月就四處拜訪安康路幾位耆老，請他們教唱古調並且錄音下來，這成為之後一部分 malikuda 的歌曲。這樣的過程再現了過去在原鄉部落，長老以口傳來延續、傳承部落文化的方式。

Malikuda 所唱的古調歌詞如同過去大會舞，也都是以「ho ha hay」等襯詞唱出，在黃貴潮（1998）與巴奈·母路（2002）的研究中都詮釋了其神聖性，認為那是與神靈溝通的禱詞、是說明神靈空間的證據。雖然今日的族人或難直接理解那些襯詞的意義，但對於在空間上的「神聖場域」與聽覺上的「神祕語言」創造出來的神聖性，溪洲部落長輩們有另外的觀察、理解方式：

因為祂們祖靈下凡，跟我們一起共同歡樂嘛，然後祂們的那個祖靈的靈喔，滲入到我們身上的時候，那個人就完全不一樣！他就變了一個人，ㄟ，奇怪這個人（平常）靜悄悄的，今天怎麼變成不一樣的人？不講話的人會講話，不會笑的人都會笑了，會特別興奮啊，這樣子……在跳的人，他根本就沒有辦法自己體會（要別人從旁觀察）。（青年之父 B）

⁵¹ 唱歌時由兩段樂句組成基本結構，「領唱句」與「答唱句」。明立國（2000）將阿美族應答唱法分為「聯唱式」與「輪唱式」兩種，聯唱式指領唱句與答唱句不等，領唱者唱完一句，答唱者緊接著唱另一句。輪唱式則是領唱句與答唱句相等，領唱者唱完一句，答唱者重複再唱一次。而北部與中部阿美族都屬於聯唱式唱法，領唱句較長、答唱句較短。

我確實也觀察到最小的 pakarongay 階級成員們原本生澀害羞，平時不敢在兄長或長輩面前表現自己，但在 malikuda 的集體行動中好似進入了「脫離自我，融入大我（ecstatic）⁵²」的狀態，賣力地唱跳。而我參與 malikuda 時感受到青年們拉開喉嚨大聲答唱，似乎在集體一致的歌聲與動作當中，激發了大家的力量、向心力，以及對部落的認同，幾天下來歌舞的音量與力道仍然不減，我自己彷彿也融入了這樣一個群體。

相對於長輩的神聖性觀點，青年們自己對於傳統 malikuda 的觀點可能更偏向對外彰顯族群文化及部落自主性，對內凝聚認同。這可以從 2009 年起安康區豐年祭的重要推手，部落青年 A 推動傳統豐年祭的動機側面得知：

不但要辦，而且要辦得很特別，而且要辦得有宣示性。對，我就是在這裡，真的是在傳承傳統的文化。而且我真的是在這個地方生存，我用溪洲部落的生命來辦豐年祭。

經過這次我們這樣推動，然後年輕人參與跟族人的參與的這個動力來看，假設以後不辦或者形式變調，這個部落的凝聚力一定更差，一定會變差，這勢必的。

（圖 4—7）2010 年青年們 Malikuda



持續整晚的 malikuda



歌舞快要暫告一段落時改為相隔一人牽手

⁵² Durkheim (1965《宗教生活的基本形式》；轉引自方孝謙，2009) 所描述的「脫離自我 [而融入大我]」狀態：

當然它們 [指像圖騰一樣的集體表徵] 所表達的道德力量，只有當個體心靈進入脫離自身的狀態才能影響個體……道德力量造成這種心靈騷動正足以證明這一力量的存在。而這又是一例以證明緊密的社會生活一定會透過干擾其正常功能而侵犯到有機體及個體的意識，也因此個體的體驗只能維持短暫的時間。

(三) 婦女舞

婦女的表演舞蹈不像 malikuda 一般牽手圍圈，陣型跟舞步動作隨著音樂生動地變化。參與婦女會盛裝表演，穿戴紅色上衣、裙子、頭巾、綁腿、腰飾、項鍊…等等，而會場播放的美族語民謠大多有歌詞，而非僅用襯詞，除了族語歌謠外還有國語民謠、台客電子音樂等等。這些歌舞是在甚麼樣的背景之下發展出來的？可分為「政策環境」、「地緣政治」、「部落日常文化」等幾個層面來了解。

在鉅觀的政策環境上，國民政府在光復後延續日治時期發展原住民觀光的策略與方向，如黃姿盈（2006）所整理：自1954 年以來舉辦「民族舞蹈比賽」，影響了「原住民風格」舞蹈，其編創手法跟審美觀，成為現今原住民地區校園歌舞團體、原住民歌舞藝術團等的主流價值；1960 年代開始日月潭、阿里山、太魯閣、烏來等風景區紛紛興建了「文化村」型態的原住民歌舞表演場所，把泛原住民族歌舞表演節目作為觀光消費內涵，形成「山地歌舞」的消費模式（黃姿盈，2006）；隨後政府大力舉辦的聯合豐年祭除了強調了中央與地方政府的意識形態，也讓原住民族歌舞獲得推廣；1980年代晚期之後，「九族文化村」與「台灣原住民族文化園區」分別對原住民族歌舞展演有不小的影響⁵³：

「九族文化村」試圖展現原住民各族歌舞豐富、熱鬧、速度與力度美的視聽效果，在這一點上，九族文化村所呈現出的歌舞意義與前述的文化村並無二致。但在歌舞的內涵、編創與設計方面，歌舞編創者對於實際演出內容便具有重要影響。（黃姿盈，2006）

此外諸如 1992 年立法的「文化藝術獎助條例」，成為文化藝術獎勵與補助的重要法律依據，以此對文化藝術工作者「獎勵」與「補助」；原民會的「原住民團隊扶植計畫」，其扶植項目與內容為：

- (1) 團隊演藝創作：補助原住民專精於歌舞表演、傳統藝術創作等專業團隊參加國際性表演活動或展覽活動。
- (2) 文藝交流：補助從事於原住民文化藝術，專業團隊參加國際間有關少數民族研討會、訪問、觀摩、考察。（黃姿盈，2006）

黃姿盈（2006）並提到：

民族舞蹈比賽、金曲獎、扶植團隊申請等這一類具有競爭性質的活動，

⁵³ 文化園區的歌舞經過重新編排、詮釋，也在安康區豐年祭重新再現，這部分將詳述於後面關於青年迎賓歌舞的段落。

對於歌舞團體在設計表演內容時，也有一定的影響。造成影響的原因，可能來自於團體自身對於評審、制度的想像，因而以預設立場做調整；也可能是出於主事者對於藝術審美觀的特定喜好，而要求團體對表演內容進行調整或修改。

從本文第三章引用前山地科科長李精務的說法「他的舞蹈的性質啊、舞蹈的型態啊，或是有專任的老師做評審啊，所以就會越跳越好。」可知，黃姿盈的觀察確實也反應在新店市及安康區的婦女表演團體上。

這些政策更進一步地與地緣政治和部落歌舞文化結合，促使原住民歌舞普及、蓬勃發展。正如前一章提到的，過去透過不同層級的豐年祭之歌舞表演，「獲得獎金或名譽」成為部分誘因，促使婦女們努力編舞、練舞。而里長與部落達成彼此互助互利的關係，尤其表現在與婦女們的合作上面，以溪洲部落所在的頂城里現任里長為例，他幫部落婦女找來舞蹈老師，指導婦女們編舞及跳舞，內容包括傳統歌舞及流行歌舞，並且帶婦女們四處參加比賽，數度獲得名次，當這些歌舞在豐年祭期間被再次展演時，豐年祭歌舞類型便更為多元了。此外部落婦女們為了申請部落經費補助而成立的舞賽·撒巫瑪藝術團，也長期著力於歌舞表演上面，除了四處比賽或表演，她們將新的舞蹈元素加入傳統舞蹈內，並教導部落小孩學習阿美族舞蹈（林易蓉，2009）。

而從微觀的部落日常文化來看，歌舞本是阿美族人日常生活中相當重要的一部分，都會區阿美族更透過音樂與肢體的律動抒發思鄉情緒，將刻印在腦海中、肢體動作內的生活記憶再現、展演出來，這在平日溪洲部落內的 patawsi 場合就能見到：數位 faki、fai 圍坐成一圈，身旁擺了幾瓶啤酒、米酒、小菜零食，其中一人彈吉他，三、四位婦女隨性地手舞足蹈，而大家同聲唱和。上述展演經驗與日常歌舞文化早已成為了婦女們所共享共榮的特殊記憶與生活慣習，也是對外展示部落認同和團結的重要元素⁵⁴。

歌舞從部落婦女們最熟悉的場域，擴及許多特定的表演場合，諸如喜宴、房屋落成請客、舞蹈比賽、出國交流⁵⁵、候選人造勢會場等，使得豐年祭中婦女歌舞的展演與日常歌舞文化緊密地結合在一起，我們可以看到婦女們在豐年祭期間將過去比賽、平日餘興表演的歌舞再次展現出來，而日常的表演場合也會把豐年

⁵⁴ 與幾位溪洲部落 ina 聊天時都會聽她們得意地講述溪洲婦女的「輝煌戰果」，或許是僅次於「婦女龍舟隊」之後，最能让 ina 們產生榮耀感的競賽或表演項目。

⁵⁵ 溪洲部落婦女龍舟隊過往參加龍舟競賽表現出色，曾數度獲邀前往北京、泰國等地表演或參賽。在這些出國交流、比賽的場合，通常也會安排讓她們穿上傳統服飾表演歌舞。

祭期間表演的舞蹈拿出來唱跳。

(圖 4-8) 溪洲部落婦女歌舞



(四) 青年迎賓舞

安康區豐年祭從 2007 年起，連續數年（2009 年中斷）找一位部落青年 P 來教舞。P 當兵前曾在屏東的「台灣原住民族文化園區」打工五年多，學習並表演原住民各族的歌舞，也曾經組成文化交流團出國表演。他在豐年祭前一段時間請仍在文化園區工作的朋友郵寄歌舞表演光碟，以便與部落青年共同觀賞、討論，並將歌舞改編為較簡易、適合表演的隊形與舞步形式。接著青年們花上許多個夜晚一起練舞，由 P 編舞並教導，最後在豐年祭中演出。經由 P 的媒介，更多樣的歌舞元素進入了溪洲部落。

以下將先簡述原住民族文化園區發展背景，再探究安康區豐年祭的迎賓舞如何從原鄉到園區，再到都會部落的豐年祭，以及這之中的象徵符號經歷過甚麼樣改變、如何被族人們認知。

台灣原住民族文化園區是由省政府中研院民族所於 1986 年開始規劃，並於隔年正式開園啟用，當時設立的目的在於原住民族文化之維護與傳承，尤其是重現其特有生活狀態與建築形式。在樂舞推展方面，園區分為三個時期：(一) 1987—1990 年的部落原生樂舞時期：蒐集各地原民部落的傳統歌舞，以原始的形式複製到園區展演。(二) 1990—1998 的傳統樂舞整編時期：到各地各族部落田野調查、整編文獻、整理樂譜、記錄舞步，並透過改造、整編使歌舞更具觀賞性，文史工作者與舞者為歌舞添加了不少新元素，不再只是複製原鄉展演內容。(三)

1998—2006 的劇場與創作時期：樂舞加入表演藝術領域，無論在樂舞內容、展演形式、舞台效果等方面皆不斷創新，使每一次的表演都具體落實文化輸出的功能（台灣原住民族文化園區 20 週年回顧展專輯，2008）。

P 於 1995 到 2000 年在園區工作，跨越了後兩個時期，故擁有了田野採集、改編傳統歌舞的經驗與能力：

我們要去學舞的時候，我們要去考察，我們就會去那個部落，他們豐年祭我們就會去。然後去那邊抓一點，然後改良，阿不是純的。我們那…算蠻純的啦！可是稍微…這個村這個村這個村，拿一點拿一點拿一點，阿你們同鄉就…一個村就拿一點拿一點，然後來做一個舞，我們那個文化園區是這樣。

因此從迎賓舞蹈的動作與舞步編排當中，可以看到原鄉部落祭典儀式的影子，亦可了解當地文化特色。

2007 與 2008 兩年，P 所教的勇士舞是源於瑞穗地區的奇美部落，該舞蹈亦被稱為 ci'opihay 之舞⁵⁶或老鷹之舞。對於地處秀姑巒溪溪谷的奇美部落而言「老鷹」是神聖的動物，因此出現在 07、08 年豐年祭中的勇士舞就有模仿老鷹轉動頭部、展翅、振翅的動作，P 解釋：

繞圓圈的時候要表現老鷹準備降落的翅膀動作、看老鷹的轉頭動作，最重要的是表現老鷹的力量，十分鐘要一直動一直動，手一樣拉著不能分開，代表部落的力量跟團結。

這段歌舞之後在後兩年豐年祭中也留了下來，成了固定展演的舞碼，雖然並非都當作迎賓舞蹈，除了成為 Malikuda 的一部分之外，青年們亦會私底下演練，大家特別喜歡其中快速有力的舞步與手部動作，覺得跳起來非常漂亮。

而 2010 年所教的兩段舞蹈則改編自光復地區馬太鞍部落的 malikuda 舞蹈。就在同年稍早，安康區豐年祭舉行前一週我到馬太鞍部落參觀豐年祭，看到了所謂「原版」的歌舞：長達約十二分鐘的歌舞呈現以男聲清唱，除麥克風之外沒有任何電子音效設備，參與的舞者整齊而莊嚴地排成男女各兩排，當中兩排男生高舉盛裝小米等祭品的竹盤，由一位祭司帶領獻舞給祖靈，慶祝豐收並表達感謝。相較之下，安康豐年祭迎賓舞則由音響播放經文化工作者重新節錄編曲，僅四分半鐘的音樂，舞者由近二十名青年組成，舞步大多可在馬太鞍豐收舞中見到，節奏更快、動作更具表演張力，沒有祭司的帶領讓劇碼看起來少了一分莊嚴肅穆，

⁵⁶ 因為最初在奇美部落是專屬 ci'opihay 階級的舞蹈，其他階級不能跳。

但觀賞性與流暢性較高。

然而安康區的迎賓舞當中出現了一個引人發笑，亦曾在排練過程中引發爭議的橋段：青年們面對面排成兩排，一手橫放胸前，並與前臂豎起的另一手肘部垂直相交，像是日本影集中鹹蛋超人的招牌動作，這也是唯一在當年馬太鞍豐收舞中未見的橋段。這樣的動作在歌曲中必須連續擺出七次，常常當我們跳到這個段落時，引起旁觀族人們大笑並模仿。曾有位部落青年對此提出質疑，認為這樣的動作並不雅觀，不適合在青年舞當中出現。隨後來自馬太鞍部落的青年之父 F 出面排解紛爭，事後他向我解釋：

它的意思是跟祖先一項一項介紹擺在地上的祭品，（豎起的）這隻手是指著那個祭品「這是南瓜、這是魚…」……接下來的動作跟歌詞是用快樂的心情說「南瓜是多麼的香甜，魚是多麼的肥美…」，這個舞本來在地上會放祭品，然後每年的豐收會不太一樣，祭品就不一樣。現在□□（青年 P）教的沒有放祭品，動作也有點變了。

該長輩以較開放的態度面對自己原鄉部落的歌舞被移植到都市部落，並認為在都市中文化本來就會面臨改變、再創造的過程。事實上根據我在該舞發源地馬太鞍的觀察（未見「鹹蛋超人」橋段），不僅都市，原鄉的歌舞亦不斷演變，即便是黃貴潮（1998）口中專屬於該部落的、傳統且莊嚴的祭祀性質歌舞也難以保證長久如一。這隻祭祀舞從馬太鞍起源、發散，被帶到花東其他部落、原住民文化園區、九族文化村等表演舞台，也被帶到都市部落，過程中分別歷經社會發展變動與再地化過程，發展出不同的軌跡。在都市裡，安康豐年祭迎賓舞透著原住民文化復振、文化觀光化、都市部落主體建構等的鑿痕，它記錄了一些時代背景，也亡佚了一些時代特徵。

從源於奇美部落與馬太鞍部落的迎賓歌舞當中，我們可以看到陌生的象徵符號是如何融入一個新場域。對大多數安康區族人（絕少人來自奇美）而言，老鷹之舞的舞步動作代表的可能僅止於好看帥氣，目前在認知層面並未獨自發展出共識性的，或承襲奇美部落族人所認知的象徵意涵。但透過連續多年的身體實踐，如同 Connerton 所提的集體記憶的不變機制，老鷹之舞逐漸在安康區青年的體內被記憶下來。同時馬太鞍部落的舞蹈動作對多數族人也是陌生的，但在認知層面年輕人以後現代拼貼的創意精神賦予其「鹹蛋超人」的搞笑意涵；另一方面對家鄉來自馬太鞍的中年長輩而言，豐收舞擁有豐富的宗教性意涵以及家鄉意象，他並憑藉自身經驗跟青年們分享個人的認知與情感。在每次的排練操演當中，以及

爭執當中，無論鹹蛋超人或豐收祭祖的概念都更形強化青年們對這首歌舞的印象。

(圖 4 - 9) 青年迎賓表演舞蹈



四、服飾

安康區豐年祭的服飾特徵與許多其他都會區豐年祭相同，可以看見各地阿美特色的服裝，包括光復地區、海岸地區、奇美部落…等，其中許多族人以混搭的方式呈現，例如光復的紅色綁腿褲加上海岸地區的頭飾，看得出來在服裝上通常並無嚴格的限制。

事實上，傳統服裝與各種配件在過去阿美族社會往往具有其特殊意義。以男子傳統服飾來說，許功明和黃貴潮（1998）在其所編撰的《阿美族的物質文化：變遷與持續之研究》當中將其分為：少年組裝、青年組裝、青年幹部組裝，與老年組裝。同組內成員服裝基調大致相同，但當中各階級又會在細部的裝飾有專屬於自己階層的特色。未滿十八歲的少年組服飾簡單，僅穿著綁腿褲、腰飾、腰鈴，頭綁毛巾。十八到三十一歲的青年組（kakah）配帶頭卷、頭飾、上衣、裙子、腰帶、情人袋、首飾等，在豐年祭中是最為耀眼的隊伍。而三十二至三十四歲的青年幹部除去了頭卷、綁腿褲、大腰飾等花俏服飾，增加了象徵權力與智慧的羽冠。而老年組服飾最簡單樸素，有些甚至只穿著情人袋。這樣的現象象徵豐年祭服飾由簡入繁，到了青年是最耀眼亮麗的階段，之後又由繁入簡，這反映了阿美族的人生觀。就像 malikuda 一般，豐年祭當中傳統服飾的展現也同樣凸顯了階序性的社會組織架構。

新店地區早期的豐年祭在服裝上並不特別講究。例如 1995 年秀朗橋下部落舉行的新店市豐年祭⁵⁷，無論青年或老年男性絕大多數未穿傳統服裝，而是穿著自己的便服加入歌舞行列。反觀婦女們多盛裝參與歌舞：上衣、內外裙、頭卷、腰袋等各種樣式傳統服。這與前述的都會區娛樂性質豐年祭，觀賞性強的婦女舞蹈表演占較大比重，或許有一定程度相關，即為了表演好看而盛裝歌舞。細究這些服裝，會發現未必是沿用原鄉傳統的服飾，婦女們有時會彼此討論，選擇好看的樣式後統一訂做，而這些樣式可能經過族人不斷改良設計，甚或覺得男孩子穿的片裙樣式很好看便依此仿效⁵⁸。

到了 2009 年安康區豐年祭，溪洲部落族人們在追溯傳統時也從服裝上做了努力。男性服裝大致依循階序性原則來分類，約略可反應許功明和黃貴朝所歸納的現象：最年輕的 pakarongay 階級僅穿黑色的一片裙，未穿著情人袋和其他服飾；以上數個青年階級則穿著綁腿、腰帶、情人袋，腳繫鈴鐺；而身為幹部，帶領青年籌辦豐年祭的青年會長則頭戴羽毛冠，象徵動作敏捷、智慧出眾、具有領導權威；老人們則通常僅穿著情人袋和邊框繡有紋路的無袖背心，或者連背心都沒穿。唯這些打扮並未階級分明，同一階級的青年成員中，有些穿著光復縱谷地區的紅色綁腿褲，亦有穿著奇美地區或海岸地區的條紋綁腿褲；情人袋也包括了北部、縱谷阿美族的方形佩袋和南部、馬蘭地區的船形佩袋。老人們的背心樣式也是五花八門，有些長輩說「這些都是改良過的啦，比較好看啊！」

從新店與安康地區豐年祭中呈現的服裝，我們可以發現觀賞性，即所謂的「好看」成為重要的考量因素，因而婦女服裝如同婦女歌舞一般較被重視。而過去服裝標示著部落中身分地位的象徵功能，則不再被強調，直到 2009 年的安康區豐年祭，年齡階層重建之際，這層意義才再度展現。

⁵⁷ 見網頁：<http://vcenter.iis.sinica.edu.tw/watch.php?val=aWQ9TWx2TU1UVTO=>

⁵⁸ 有一次我在溪洲部落婦女練舞時間其中一位 ina 她們穿的服飾是源自哪個部落的傳統服。她說這些服裝都是族人自己設計改良，很難考究最早的來源，且指自己身上所穿的片裙「這個其實本來是男生穿的，我們覺得很好看，就穿去比賽啦！」

(圖 4 - 1 0) 豐年祭中的族人服裝



1994 年新店市豐年祭男女服飾⁵⁹



2009 年新店安康區豐年祭

四、報訊息

報訊息意指傳達部落使命的活動，例如傳達豐年祭的訊息、報戰功等。從 *mama no kapah* 和溪洲部落長老口中，大致可將豐年祭期間的報訊行動作出下列幾種區別：(一) 部落內報訊息，(二) 部落之間報訊息，(三) 向行政長官報訊息。第一類是報訊隊伍在自己部落內挨家挨戶報訊息，第二類則是到鄰近部落向親友族人報訊息，通知他們回祖家參與豐年祭。⁶⁰第三類則是向村里長、鄉鎮長等報訊息，這樣的傳統雖然較前兩者晚，卻也早在族人們遷居都市之前就已出現在原鄉部落。前兩者主要交由婦女來擔任，較具儀式神聖性意涵，後者根據玉里觀音部落的 *mama no kapah* 的說法，過去在原鄉都由某一階層的青年負責，兩人一組分別到鄰里長、鎮長等處報訊息，沒有特殊的儀式意涵，僅被視為一種告知舉動。

就安康地區而言，民國七十幾年的新店市豐年祭中曾經出現過傳統報訊儀式，但之後消失了很長一段時間，直到 2009 年才又重現。消失的期間，族人們所謂的報訊息較側重在上述第三類，但除了以行政長官為對象之外，還較原鄉多了中正國宅的阿美族民意代表。正如第三章所述，這種報訊息與獲取經費贊助以及跟政治人物培養良好互動有很大的相關。觀察 2010 年安康區豐年祭青年們到里長家報訊息的方式，青年們列隊、青年會長向里長敬禮、里長回禮並招待零食飲料，明顯可以從儀式中看出里長與部落青年上對下的權力關係（見圖 4 - 1

⁵⁹資料來源：「社團法人臺北縣原住民族文化教育協會」之影片截圖，見以下網址：
<http://vcenter.iis.sinica.edu.tw/watch.php?val=aWQ9TWx2TU1UVT0=>

⁶⁰ 另外也有像是太巴塢部落派人到友好的姊妹部落，奇美部落報訊息的例子。

1)。也許我們不能光從這個儀式判斷它象徵著部落自主權的讓渡⁶¹，但它至少表露出部落族人在在地政治網絡當中，與行政長官彼此達成的一種默契，無論族人們自覺或不自覺地，帶有妥協意味或心甘情願地。

而另外兩類的情況，即傳統的報訊息儀式在母語中稱為 **patakos**。從溪洲部落 R 長老認知與記憶裡，**patakos** 更深一層的意義之中可以窺見這個儀式所蘊含的神聖性：

Patakos 的意思，給已經走的老人家，給祂們的靈魂知道我們的部落明天開始辦豐年祭了。因為祂離開了嘛，這樣子的意思啦！很遠啊，Patakos 就是很遠的那個意思啦！我們不知道啊，在哪裡我們不知道啊，所以 Patakos 就是給祂知道。

雖然這樣的說法現在似乎越來越少見，但根據 R 長老的詮釋，**patakos** 不單是族人與族人溝通，更同時是族人與祖靈溝通，是族人「讓遠處的祖靈知道」的一種儀式。

回顧 2010 年安康區豐年祭年自己參與報訊息所觀察到的情景，**mama no kapah** 與青年會長逐戶接受各家米酒之下，進入微醺狀態，**mama no kapah** 以略顯蹣跚的步伐前進，但身體因興奮而跳動的幅度更大了，手中木杖益發用力而沉重地敲擊地面，高聲唱出的古調也更加激昂。婦女及青年隊伍答唱的聲音在 **mama no kapah** 帶領下，交織成時而尖聲時而洪亮的共鳴，雙臂隨身體自然流暢地左右擺動，融入歌聲之中。**Patakos** 儀式彷彿營造出與祖靈溝通的場域氛圍，就如同前文提及 **malikuda** 集體經驗一般，族人們進入「脫離自我，融入大我（ecstatic）」的狀態。

2009 年的豐年祭改革，重新操演實踐前兩類的傳統報訊儀式，而第三類的報訊則重要性大為降低，不再將民意代表等「金主」列為報訊息對象。安康區豐年祭的報訊息儀式多少可以透露出，族人們尋回長輩回憶中的「神聖性」時，相對地對外界經濟上的依賴性則降低了。

⁶¹ 因為這很可能是單純地承襲自原鄉部落。另外也需要進一步從過去原鄉的情境探討起，方能釐清它背後的意義。例如，原鄉地區有些行政首長便是由族人擔任，此時的整隊、敬禮、回禮等上／下級關係的動作象徵著族人對行政長官的臣服？抑或代表晚輩對長輩的基本禮貌規範？

(圖 4 - 1 1) 2010 年安康區豐年祭報訊息



五、飲食文化

如同原鄉傳統的 *malikuda*、服飾、空間安排等等一樣，豐年祭期間的飲食文化亦在許多地方符合阿美族階序性社會價值，例如不同的年齡層分配到的食物等級不同，年長者獲得較好的食物，年幼者必須擔起責任將剩下的，或比較次等的食物吃完⁶²。溪洲部落長輩 D 回憶原鄉部落豐年祭的進食方式：

年紀大的都是給他們吃豬肝啊，這一類比較軟的、比較好吃的，都是給他們吃，你看看我們還是有分寸，給他們分配。豬肝啊這一類都是老頭子吃，年輕人沒有可以吃啦，都是肥肉給下面的吃啦！

然而在都會區中這樣的習慣已經難以見到。另外，在豐年祭期間關於飲食的一些富有宗教意義的禁忌或規範亦不復見。若要追溯都會區與原鄉豐年祭的連帶，如第三章所述，主要需從物質文化來看，包括食物內容、飲食器具、進食方式等方面。

飲食內容方面，糯米、魚湯、*silaw*、野菜等是族人們一貫的食物。這不只是在豐年祭，平日就是族人們常吃的飲食。器具方面較有特色的則是各種手工編製的餐具，如檳榔鞘所製成的船型餐具 *paro* 及其他檳榔葉、藤、竹做成的碗盤等。進食方式則從一開始的下水捕魚、煮魚湯、殺豬共同分食，或者由各家戶分別貢獻一兩道菜到會場，再依照不同年齡分為不同群，圍蹲並以手抓取食物，輪流端碗或湯匙喝湯。這些可見於早期的安康地區豐年祭，從 1994 年新店市豐年

⁶² 黃貴潮在《宜蘭阿美族三個儀式活動的紀錄》的紀錄中提到，各階級會將吃不完的豬肉交給下一級，直到最後一級的 *pakarongay* 則不得留下一滴湯一塊肉。

祭中可以看到上述的飲食文化⁶³。

民國八十年代中晚期開始，豐年祭中請人辦桌已逐漸取代了上述的飲食文化，族人們所認為的最主要原因不外乎是「方便性」以及「面子問題」。方便性的理由，誠如安康區前青年會長 F 說：

最終目的就是比較方便。假如說ㄟ很懶，每個人都很懶，沒有人要動，連切個菜、洗個菜、洗米，都沒人要動，我們乾脆用辦桌……最大的原因就是沒有人要去動，因為要有時間，然後還要出去買，然後回來還要切割還要料理甚麼，這個程序，大家…真的很懶啊！

「方便性」的問題不難理解，從原鄉農作的環境轉移到都會區的勞動生活，時間及體力不再由自己來自主分配，而需接受工商社會中資本主義邏輯的支配，在此情形下豐年祭的準備工作似乎或多或少成為族人們的負擔。相較而言「面子問題」則更隱微，背後也透露出族人在都市環境中價值觀的改變。

青年會前副會長 D 提到：

是要收錢只是說喔，我們有客人，請他們喝酒……他（幹部或長老）說為了我們面子還要去辦桌。

過去部分族人認為請外面的餐廳來負責辦桌，菜色比較豐盛多樣，能讓安康區內更多族人願意來參加，相較之下阿美族傳統食物則較難吸引族人前來。

在我與幾位部落長老或青年會長聊天的經驗，發現他們往往對於自己辦的豐年祭參與族人眾多、活動熱鬧而感到得意、覺得很有面子⁶⁴，此時辦的桌數便可能成為衡量活動成功與否的決定因素之一，像是現任頭目 T 回憶過往自己在擔任新店市幹部時，負責豐年祭辦桌的經驗：

民國八十六年我們在馬公公園辦桌四十幾桌……我很多朋友他們贊助，錢很多。我營造公司認識的，贊助比較多，有的包五千六千，（總共）大概三十幾萬。像□□□（立委）、△△△（前新店市長）都拿二十箱米酒，還有六千塊，很大方。

從頭目的經驗中看到，對一個幹部而言，辦桌不僅僅只是祭典活動中的族人聚餐，更可以象徵自己的社會地位，以及在人脈、金脈、政治文化當中施展運作的政經影響力，而「面子」正是來自此社會地位與影響力。這也回應了第三章權力

⁶³ 見（圖 4-12）。

⁶⁴ 從部落女青年 S 口中亦可聽到這樣的說法：「長期下來就是那種觀念就會覺得說，活動要辦人多，它才是成功，我們就是要表演給別人看的那種心態……老人家就覺得，人多，好成功喔！我們的人很多！」

的文化網絡之概念，辦桌文化鑲嵌在這樣的文化網絡當中。

此處我對辦桌文化的詮釋僅限於都會區中的豐年祭。而事實上除了都會區以外，它也慢慢出現在許多原鄉豐年祭當中，又例如我在 2010 年參觀馬太鞍豐年祭時方知他們是依照年齡階層聚餐，各階層分別找人辦桌。這種與漢文化結合的新飲食文化在原鄉或又有其他成因及不同的詮釋。溪洲部落族人對辦桌的觀點也會受原鄉經驗的影響，例如時常回馬太鞍參加豐年祭的 F 抱持比較開放的態度來看待，認為體諒族人們的不方便，無需堅持一定要依照過去傳統作法。但來自台東樟原部落的 D 則對此不以為然：

以前當青年會長的時候，每家，來！你出一樣菜，我出一樣菜，野菜一碗，那個甚麼…鹹肉一盤，就這樣子吃啊！有時候是一樣的菜沒有關係，反正大家一起吃啊，有甚麼？有甚麼好怕的？一樣是菜，也沒有關係，搞不好你的煮法跟我的煮法不同啊！……不是要給人家吃好的啦！何必？乾脆我開那個川菜館就好啦！……既然來這邊，你說你們要延續阿美族文化，也要…就是給他們看嘛！我們以前就是用這樣。

D 以自己的原鄉經驗跟過去當幹部舉辦豐年祭的經驗批評辦桌的做法，他的看法隱藏著「辦桌／傳統飲食文化：外來文化／傳統阿美文化」的對立邏輯，且所謂的「就是給他們（漢人）看嘛！」明顯有對外展示的意味，這反應了部分族人的觀點，也是這些族人對 2009 年起安康區豐年祭「追回傳統運動」的想像或期待。

（圖 4-12）傳統飲食文化



⁶⁵資料來源：「社團法人臺北縣原住民族文化教育協會」之影片截圖，見以下網址：
<http://vcenter.iis.sinica.edu.tw/watch.php?val=aWQ9TWx2TU1UYz0=>

下面嘗試以第一章的問題意識來歸納上面探討的六個文化項目。我將分為三個問題來討論：

(一) 新政治與經濟環境如何衝擊了豐年祭舊傳統的物質條件，並進而改變了過往傳統中的象徵符號？

依照都會區行政單位的劃分，加上許多族人散居的居住形式，社群界線不再是「村里」或「部落」，而是模糊的「市」或者「區」，自然不易營造傳統部落的公共空間「會所」。早期沒有固定會所與廣場的社群選擇國小操場等臨時的地點為豐年祭舉辦場所，難以搭建、營造出「神聖領域」。而司令台卻成為高高在上貴賓席，在此國家或菁英與族人上對下的關係被強化，社群自主意識並不強。同時模糊的社群劃分也使得族人不易形成年齡階層組織。

族人在生活中難以實踐、操演年齡階層組織的運作規則、機制，例如換工，以致於當豐年祭想要組成臨時的年齡組織時，難在短時間順利分工。相反地，某些平日生活中習以為常的禮貌規矩或習慣（年少者負責跑腿做家事，同年齡層共同聚會），則支持了長幼有序的價值觀，成為豐年祭時組織年齡階層組織的助力。此處凸顯了平日的「身體實踐」是集體記憶的重要機制。

婦女歌舞受到政府觀光與藝術獎勵政策、部落與里長的合作關係、日常生活歌唱展演等因素的鼓勵與催化，不斷精進、融合新元素，並在不同場合展演，在都市豐年祭中成為鮮明的阿美文化象徵符號，祭典中最重要的歌舞不再是青年 malikuda。同時婦女服裝爭奇鬥艷、多元變化，相較下青年男性的服飾卻不見得講究，唯在重建年齡階層後，才開始重視較為整齊、象徵各階層的服裝。

離開自給自足的農業環境，基於都市中生活對於錢的高度依賴，族人們辦豐年祭同樣渴望政府或官員、政客的經費贊助。到里長、政客、民意代表家報訊息演變為不成文的慣例，改變了原鄉的報訊息儀式之意涵。

(二) 是否進一步影響了族人對於豐年祭傳統面貌的認知？

上一章提及族人對於外部資源的過度依賴，以致於往往一辦豐年祭就考慮經費問題，似乎沒錢就無法辦，這與本章所提的辦豐年祭注重「面子問題」是一體兩面。當參加人數越多、辦桌越豐盛、豐年祭規模越大則表示頭目或主辦幹部有手段、有人脈，但同時也是越花錢。這樣的環境之下，族人對都市豐年祭的認知與原鄉傳統存在極大差距，例如對頭目的要求不再是熟悉文化事務，而是有錢或政商關係良好。

(三) 族人如何將舊有記憶當作資源並化為實踐，形成文化復振，甚至是凝聚社群認同、向外抗衡政經權力關係的力量？

當部落擁有自己的廣場與會所，豐年祭期間在青年們同心協力搭建涼亭，創造出屬於祖靈以及老人們的神聖空間，同時也是宣示著阿美族長幼有序、敬老尊賢的社會價值，亦是對外彰顯自主性。空間條件的許可加上族人們本就存有的階序性價值觀，亦即象徵的物質性與認知性兩者之配合，方能重建傳統。

年齡階層組織消失了數十年，但憑藉著老人們對命名法則的記憶重建年齡組織，階層名稱延續著長老們對傳統文化的原鄉記憶；同樣地，族人長輩們能夠解讀 **Malikuda** 的神聖意涵，在神聖場域中高唱著與祖靈溝通的禱詞，並且從青年們歌舞行動中感受祖靈的現身；又或是長老對 **patakos** 儀式的詮釋，這些經驗與感動都成為推動豐年祭「追溯原鄉傳統」的重要動力。



第五章 結論

本文引用 Cohen (1979) 的理論，探究文化象徵體系在權力關係的影響之下如何變動更迭。藉由追溯溪洲部落場域中的豐年祭發展過程，透過許多田野資料的蒐集、爬梳，嘗試探討象徵體系與權力結構兩者間的辯證關係。其中 Cohen 所提的「文化遲滯」概念是本文所關注的重點，為了更進一步探究其內涵，在對照 Cohen 與霍布斯邦、Anthony Cohen 等人的研究之後，我將象徵體系分為「認知性」與「物質性」兩部分，並進一步闡述、修改文化遲滯的內涵如下：權力關係先對象徵的物質性產生強而有力影響，再進而滲透到認知層面；社會成員對象徵形構的舊有認知促使其依照舊慣例、舊模式，或者舊符號來維持其原有象徵體系，但此一力量往往較小或較為隱性。

在溪洲部落豐年祭場域當中，我描述及探討了今昔權力結構網絡當中的各角色互動關係。先從不同社群層次的台北縣都會區豐年祭談起，接著將溪洲部落這個社群範圍的豐年祭分為三個時期概述其發展過程，然後再援引 Duara 的「權力的文化網絡」概念來分析各個角色在豐年祭場域中如何競爭、獲利。並且發現了社會精英身處政府與族人之間，利用其地位擔任輸送經濟資源的橋樑，面對政府他們等於是提供了支持系統，協助達成政績；面對族人則獲得聲望與選票。族人們透過社會菁英獲得豐年祭的經費補助，同時對他們產生經濟上的期待與依賴，這種依賴是造成豐年祭中象徵體系衝擊的重要原因。在這三個角色的互動模式之中存在著許多制度與潛規，成為各角色行動時依循的法則。制度方面例如：議員與市民代表藉由議會制度要求政府編列預算給族人，政府頒發頭目證書給各級頭目，象徵官方承認的地位、協進會透過法令獲得並運用政府資源；而潛規則例如：官員政客到豐年祭會場作客被列為上賓，通常會當場捐助金錢或物資已、頭目在私下聚會場合往往會負責買單請客，抑或當活動經費不足時，由頭目等幹部負責填補，無論是透過政商關係拉贊助或者自掏腰包。

再下面一章則從溪洲部落場域的豐年祭出發來探究其象徵體系，我先描述鋪陳了族人對原鄉豐年祭的印象，接著介紹了 2009、2010 兩年的安康區豐年祭，之後再分別針對豐年祭當中展現的六個重要文化項目來探討，分別是：會場地點與空間配置、男子年齡階層組織、歌舞、服飾、報訊息儀式，以及飲食文化，並且將之與族人原鄉或是移居都市早期的豐年祭相比較，檢視這些象徵內涵是否存續下來、多大程度地消逝，或者內涵及形式上產生了甚麼改變。

在安康區與新店豐年祭的例子中，國家政治與經濟政策致使族人遷移，轉移到了未曾面對過的都會區環境，並發展出都會區在地政經網絡，這使得過往豐年祭當中的象徵體系所立基的物質條件大幅變更，進而改變了象徵形構。例如：舉辦祭典的場所由部落移轉到操場、公園，且難以建立巴奈·母路所謂的「神聖場域」；社群範圍的模糊不明，加上族人成為普羅化之下的勞動者，其流動、缺少原鄉文化洗禮經驗的特質使得年齡階層組織無法建立；原先祭祀性質為主的青年歌舞在發展觀光的大環境下轉為以娛樂、觀賞性高的婦女歌舞為主；分散的區域（安康路散戶）使得報訊儀式不再容易依過去原鄉的模式進行，另一方面卻增加了對政治人物的報訊行程，在政經網絡中與政治人物達成某種交換默契；飲食方面也因方便性因素以及面子問題，改為辦桌的方式，而不再採取許多族人視為「傳統」的共同採集、準備食材，共同分享食物的方式……等。

在這些例子當中，族人們對豐年祭各種象徵符號的認知性也逐漸產生改變：頭目的形象不再是詮釋傳統文化的權威，而更可能被賦予「有錢人」或「經費贊助者」的角色；報訊失去原先「告知祖先」這一層面的意涵，多了跟政治人物拉關係、請求贊助的意義；對祭典目的之觀點從原鄉的敬神、祈求豐收，轉變而成都市族人聚會同樂，一解思鄉之情，再到後來與政府觀光政策接合，認為吸引越多人來觀光越好；以及族人敬老尊賢、層層分明的階序性價值觀，在面臨環境背景的劇變與部落的危機之後，有逐漸鬆動的傾向，「有能者居之」的觀念雖尚未顛覆舊有價值觀，卻也讓一些年輕人更有出頭的機會。

象徵形構並非就這麼被動地被改變，族人們透過過往的喚回原鄉記憶、持續參與原鄉豐年祭的記憶、長老的口述傳承等等方式來強化對於過往象徵體系的認知，進而化為行動改變既存的物質條件，某個程度地「回復」傳統象徵形式。例如：重新召集族人組織年齡階層，這不僅要找到足夠的年輕人，更仰賴阿美族階序性價值觀的隱性機制鑲嵌於日常生活中，方能快速地組成並於豐年祭期間運作；藉由長老們的分享及傳唱，使青年們重新實踐過往認知的 *malikuda*，長老們並從中感受到自己體驗過的神聖性……等。

至此，從溪洲部落的例子我們可以看到一個相當有趣的現象，族人認知性的改變：新一輩青年在文化事務「有能者居之」的新價值觀得以展現，這樣的改變方向是與原鄉傳統背離的。但弔詭的是，正是這樣的改變催化了安康區豐年祭朝向「追溯原鄉傳統」的路邁進。其關鍵應在於，新價值觀其實反應了豐年祭場域中權力的文化網絡的重組。過去阻礙豐年祭依循原鄉模式舉辦的許多物質條件或

許尚在，但二、三十年來都市中所形成的部落族人與社會菁英之間的權力關係在近年來起了較大的變動。除了第二代青年領袖在抗爭過程中表現的能力獲得長輩賞識，其他族人也多少會反省政客對部落，或對族人的權力不對等關係⁶⁶，因而間接給予豐年祭的主事者更大的發揮空間。因此，若說象徵形式回溯到過往的原鄉形式，那麼象徵背後的意義或功能卻更可能是「轉化」甚於回復。長老所體認的神聖性觀點，在青年們的經驗中可能轉化為「凝聚認同」與「彰顯部落主體」的意義，這表現在兩者對於搭建涼亭、青年 Malikuda、報訊息等等儀式之詮釋觀點上面。

因此在溪洲部落豐年祭的例子中，象徵符號其功能不只能讓個體在群體當中服膺規範、發展自我角色，不只能夠使團體內部以劃界、決策、權威、紀律等方式來維繫團體的運作（這方面的功能反而越趨薄弱），在溪洲部落試圖復振原鄉文化的過程中，它們同時也是凸顯部落與「外界」的界線，成為部落族人一股凝聚認同的力量。這種劃界同樣發生在聯合豐年祭等場合，成為都市原住民「阿美族」認同的支持、促進力量。但與之不同的是，對溪洲部落而言，其促成的認同不僅僅是以「族群」為邊界，更是以「部落」為範圍（而非「縣」或「市」）。這可能標示著溪洲部落居民在都會區阿美社群中「再部落化」的現象。

回到象徵的物質性與認知性之探討，本文歸納了許多政治經濟環境變遷之下的象徵符號之物質性改變，也歸納出相伴隨的族人對象徵符號的認知改變。因此，象徵的物質性與認知性兩個概念之提出應有助於更細緻地分析象徵符號與權力關係的交互作用。但可惜的是未能更詳細地闡述並釐清這兩個概念之間的相互牽連、影響機制。未來若有機會再從事進一步研究，應當試圖搜索豐年祭當中更加具體完整的「經濟資源」之數據資料，包括每屆豐年祭的消耗的物資、總花費金額、來自原民局的經費、市公所的經費、議員和頭目贊助的經費等等⁶⁷。另一方面，也需配合對部落族人進行敘事訪談，從族人們的生命歷程故事中來了解其對象徵符號認知的改變過程。如此才能將物質性與認知性彼此相互形塑的機制清楚地描繪出來。

⁶⁶ 誠然如此，老政客們的舊勢力依然穩固。從 2010 年的議員選舉的投票結果來看，遭到許多族人大肆批評的幾位連任多屆的議員依然高票當選。至於他們的眾多支持者當中，是否涵蓋了溪洲部落多數族人，則不得而知了。

⁶⁷ 事實上要找到過去的數十年的資料難度非常高。我曾向縣政府原民局以及原住民族發展協進會打聽，前者告訴我並沒有保留這樣的預算資料或帳目明細，而後者則不願接受我的訪談或索取資料。也許能夠再嘗試的作法是分別向以前的新店市或安康區幹部追問。

參考文獻與書目

英文文獻

Cohen, Abner. (1979). Political Symbolism. *Annual Review of Anthropology*. 8, 87-113.

Cohen, Abner. (1974). *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society*. Berkeley: University of California Press.

Connerton, P. (1989). *How societies remember*. New York, NY : Cambridge University Press.

Esherick, Joseph W. & Rankin, Mary B. eds. (1988). *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*. Berkeley: University of California Press.

中文文獻

方孝謙 (2000)。政治人類學一甲子：取向與課題。邁入廿一世紀的政治學，何思因、吳玉山編，237-292。台北市：中國政治學會。

方孝謙 (2009)。遊行、敘事與集體記憶：大溪及夢想社區的比較。2009年「從近現代到後冷戰：亞洲的政治記憶與歷史敘事」國際學術研討會之論文，彰化師範大學。

王福明 (譯) (2008)。文化、權力與國家：1900-1942年的華北農村 (原作者：P. Duara)。江蘇省：江蘇人民出版社。

王志弘、許妍飛 (譯) (2006)。社會認同 (原作者：R. Jenkins)。台北：巨流圖書有限公司。

巴奈·母路 (2002)。阿美族豐年祭的聖與俗。社教資料雜誌，292期，1-4。

台灣原住民族文化園區 20 週年回顧展專輯 (2008)。行政院原住民族委員會文化園區管理局著。屏東縣瑪家鄉：原住民族委員會文化園區。取自

[http://www.tacp.gov.tw/home02_7.aspx?ID=\\$4017&IDK=2&EXEC=D&DATA=342](http://www.tacp.gov.tw/home02_7.aspx?ID=$4017&IDK=2&EXEC=D&DATA=342)

- 李政賢（譯）（2006）。**質性研究：設計與計畫撰寫**（原作者：C. Marshall & G. B. Rossman）。台北市：五南。
- 沈松喬（1992）。地方菁英與國家權力：民國時期的宛西自治，1930-1943。中央研究院近代史研究所集刊，21期，371-435。
- 林金泡（1983）。北區、高雄市山胞生活狀況調查研究。南投：台灣省政府民政廳。
- 林易蓉（2009）。溪洲部落空間尋根－與原鄉部落的空間模式。台灣大學城鄉所碩士論文。
- 明立國（1996）。阿美族豐年祭歌舞類型體系之研究。「音樂的傳統與未來」國際會議論文集（2000）。台北市：行政院文化建設委員會。
- 胡效群（1978）。山胞適應的三個與漢人不同的觀念。中國論壇，七卷四期。
- 柯志明（1988）。原始積累、平等與工業化－以社會主義中國與資本主義台灣案例之分析。台灣社會研究季刊，一卷一期，11-51。
- 夏鑄九、黃麗玲等（譯）（2002）。**認同的力量**（原作者：M. Castells）。台北市：唐山。
- 原住民經濟狀況調查報告（2006）。行政院原住民族委員會。
- 張慧端（1995）。由儀式到節慶－阿美族豐年祭的變遷。考古人類學刊，50期，54-64。
- 張素莉（2006）。族群意識與族群關係的網絡分析：以臺北縣市都市原住民為例。台北大學社會學研究所碩士論文。
- 張育綺（2007）。台北縣阿美族都市豐年祭展演之當代意涵。師範大學運動與休閒管理研究所碩士論文。
- 陳思仁等（譯）（2002）。**被發明的傳統**（原作者：E. Hobsbawm 等）。台北市：貓頭鷹出版社。
- 陳向明（2009）。**社會科學質的研究**。台北市：五南。

陳英姿（民 86 年 11 月 29 日）。義賣愛的麵包 幫助都市原住民 時地：今天上午 11:30 起 台北火車站對面 名人話題接力。聯合報，19 版。

陳世榮（2006）。國家與地方社會的互動：近代社會菁英的研究典範與未來的研究趨勢。中央研究院近代史研究所集刊，54 期，129-168。

郭祐慈（2008）。台東平原的農業民族：馬蘭社阿美族社會經濟變遷—1874~1970 年。政治大學民族所博士論文。

章英華（主編）（2008）。臺北縣原住民族就業及生活狀況調查報告。臺北縣政府原住民族行政局編印。

許功明、黃貴潮（1998）。阿美族的物質文化：變遷與持續之研究。臺中市：自然科學博物館。

黃美英（1987）。臺灣土著移民的都市適應與人權現況。臺灣土著的傳統社會文化與人權現況。台北市：大佳出版社。

黃宣衛（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。時間、歷史與記憶，黃應貴編，485-539。台北市：中央研究院民族學研究所。

黃宣衛（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。台北市：南天書局。

黃宣衛（2008）。阿美族。台北市：三民書局。

黃宣衛（2000）。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。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，夏黎明、呂理政主編，41-72。台東：國立台灣史前文化博物館籌備處。

黃貴潮（1998）。豐年祭之旅。台東縣：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處員工消費合作社。

黃姿盈（2006）。原住民歌舞團體的演出形式與音樂內容—以「杵音文化藝術團」為例。國立台北藝術大學音樂學研究所碩士論文。

楊士範（2005）。**礦坑、海洋與鷹架：近五十年的台北縣都市原住民底層勞工勞動史**。台北市：唐山。

楊士範（2006）。**阿美族都市新家園：近五十年的臺北縣原住民都市社區打造史研究**。台北市：唐山。

楊士範（2008）。**漂流的部落：近五十年的新店溪畔原住民都市家園社會史**。台北市：唐山。

謝世忠（1996）。「傳統文化」的操控與管理－國家文化體系下的台灣原住民文化。**山海文化雙月刊**，十三期。

謝世忠、劉瑞超（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**。台北市：行政院原住民族委員會。

