

阿美族

蔡政良 編著

cltsai2@yahoo.com.tw

國立台灣史前文化博物館
台灣原住民數位博物館計畫
2004 年 12 月

阿美族(Amis/Pangcah People)

蔡政良 編著(Compiled by Cheng-liang Tsai)

目錄

第一章 族群分類與族群稱名(ETHNIC CATEGORIES AND ETHNONYMS)	7
第一節 類分位置(categorical position).....	7
第二節 族稱釋義(meaning of ethnic name).....	9
第三節 我族觀點(native's viewpoint)	10
第四節 族屬今論(today's debates).....	10
第二章 族群分布與族群歷史(ETHNIC DISTRIBUTION AND ETHNIC HISTORY)	12
第一節 人文地理(human geography).....	12
第二節 文獻史記(documental records).....	13
第三節 口傳族史(oral history)	15
第四節 人口遷動(migration of population).....	19
第三章 社會結構與人群組織(SOCIAL STRUCTURE AND SOCIAL GROUPING).....	24
第一節 村落家屋(the village)	24
第二節 社會單元(social units).....	25
第三節 政治運作(political system).....	27
第四節 人際往來(personal relationships)	32
第四章 生計基礎與經濟活動(SUBSISTENCE AND ECONOMY).....	36
第一節 環境資源(environment and resources).....	36
第二節 飲食文化(food and culture).....	37
第三節 生產模式(mode of production).....	39
第四節 交換關係(exchanging relations).....	41
第五章 信仰體系與祭典儀式(RELIGIONS AND RITUALS).....	43
第一節 「傳統」宗教(“traditional” religion).....	43
第二節 「外來」宗教(“foreign” religion).....	46
第三節 宗教領袖(religious leaders)	47
第四節 年節祭儀(annual rituals)	48
第六章 族群界域與部落關係(ETHNIC BOUNDARY AND TRIBAL RELATIONSHIPS).....	51
第一節 族群範圍(tribal territory).....	51

第二節 族際互動(<i>inter-ethnic interaction</i>).....	52
第三節 部落認同 (<i>tribal identity</i>).....	54
第四節 都市社區(<i>urban community</i>).....	54
第七章 藝術美學與樂舞文化(<i>ESTHETICS AND EXPRESSIVE CULTURE</i>).....	58
第一節 「原始」藝術(<i>Esthetics and Expressive Culture</i>).....	58
第二節 生活技藝(<i>folk artiste and techniques</i>).....	59
第三節 音樂舞蹈(<i>music and dance</i>).....	61
第四節 觀光場域(<i>touristic arena</i>).....	63
第八章 社會運動與當代情境(<i>SOCIAL MOVEMENT AND CONTEMPORARY SITUATION</i>)	64
第一節 政治運動(<i>political movement</i>).....	64
第二節 藝文運動(<i>liberal arts movement</i>).....	65
第三節 面對國家(<i>facing the nation-state</i>).....	66
第四節 認同再現(<i>representing identity</i>).....	67
參考文獻(<i>REFERENCE CITES</i>).....	69
相關文獻(<i>ALL RELATED REFERENCES</i>).....	78
一、專書.....	78
二、國內博碩士論文.....	81
三、期刊論文.....	89
四、國外博碩士論文.....	97
五、國科會報告.....	98
六、網路.....	102

摘要

阿美族在語言學上的分類被認為是南島語族的一支，並是目前台灣最大的原住民族群，2004年10月為止，登記族群人口數已經超過16萬人。阿美族人自稱 Amis 或 Pangcah。Amis 在阿美語中的語意有「北方」之意，而 Pangcah 則有「人」、「同族人」或「同一個血統的人們」的語意。早期的漢人文獻中大多稱阿美族為「阿眉」、「阿眉斯」、「阿美」或「阿美斯」等等，而早期日本學者大多稱該族為「阿美族」，因此該族名稱被沿用至今。不過，雖然當代阿美族人的自稱大致分為以上兩種，但是就阿美族人自己的稱法中，簡單地區分是花蓮一帶的阿美族人經常會自稱為 Pangcah；而台東地區的阿美族人則稱自己為 Amis。目前阿美族在中華民國政府下，大多被列為「平地原住民」，族名也沿用「阿美族」的族稱。

阿美族的原鄉多居住在現今花蓮與台東縣境內大大小小的阿美族聚落，少則數百人，多則上千人。阿美族人居住地區的最大特色，莫過於臨水而居，不論是海洋或溪流。學者採用地理學的觀點將阿美族區分成三或五個地域群，目前一般的分類仍以五分法為多：南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、卑南阿美、恆春阿美。現在所謂的阿美族事實上也包含了許多不同的族群進入融合的結果，除了撒奇拉雅外還包含有一部分噶瑪蘭人以及其他從西部移民過來的平埔族人。因此，阿美族是一個族群包容度相當高的族群，也相當能夠接受外來的文化。

阿美族的發祥傳說，大致有三種說法：(一)高山洪水說；(二)海上島嶼渡來說；(三)Arapanay 發祥說。阿美族聚落因為族群互動與自然地理空間的因素，而經過多次的移動。早期的移動大多由於聚落內的爭鬥，或是受到布農族、泰雅族與卑南族的擠壓而移動，或也有受到平埔族大舉自西部移民過來而移動的例子，或者也與後來漢人大舉移民至花東地區有關。例如清末曾經在花蓮秀姑巒溪出海口附近的發生大港口事件，使得倖存的族人紛紛走避並移民散佈到整個花東海岸地區，也因而形成了許多新的聚落。

日本殖民時期開始時期，已經有部分阿美族人移民至台北都會地區，形成最早期的都市原住民。後來隨著1960年代遠洋漁業的發展，大量的阿美族船員從原鄉移民至基隆、台北、高雄等地。隨著遠洋漁業的沒落，許多阿美族人又放棄漁網改拿板模，穿梭在各個都會區之間，也使得阿美族至今已經散佈在各大都會區中，甚至有些還形成新的聚落，這種移民現象也為阿美族的社會文化帶來相當程度的影響。

年齡階層組織以及與女性相關聯的親屬組織是各個阿美聚落的特色。阿美族的聚落大多是集村式的聚落為多，阿美族的親屬關係在過去多被認定為母系社會，但是這種以母系世系群來討論阿美族親屬的研究面向近來已經受到質疑，並且開始以「家」為中心的關係來討論。過去的年齡階層組織研究多將注意力放在年齡階層的分類及功能上，也有學者將阿美族年齡階層組織定位在政治性、軍事

性、教育性甚至是在母系社會中男性心理補償面的功能性組織，然而近年來對阿美族年齡階層組織的研究則轉向於探討年齡階層的內部運作)、年齡階層與其他社會組織間的階序性與互補性的關係，並且把年齡階層視為一個儲存、運作與實踐阿美人自身與外界之間的時間、歷史記憶的機制。

不過，年齡階層組織就其運作面來說，確實是阿美族傳統聚落中相當重要的政治組織，其中的長輩又被賦予政治權力，因此阿美族基本上是一個相當尊敬長輩的社會。男孩子在 12 歲左右就必須加入年齡階層組織的預備組，經過 3-8 年不等的時間，經過成年禮的儀式正式加入年齡階層組織，並獲得年齡組的名字。雖然在現在，這種嚴密的年齡階層組織似乎只有在豐年祭期間才可以非常明顯的感受到，但其實在日常生活中，同一年齡階層的人亦是互相扶持的一群好朋友，日常生活皆必須有義務互相協助。年齡組級名的給予基本上可以分為 3 種類型：循名制、創名制與折衷制。由於分佈地域廣大，阿美族每個部落的差異性都相當大，但是年齡階層組織卻是各個部落共同的特徵。

阿美族的原鄉居住地，多延著花東縱谷與海岸間形成聚落。這樣的自然環境，造就了阿美族人相當獨特的飲食文化。阿美族人的飲食文化中的特色有三大點：海鮮水產食物的喜好、擁有豐富的野菜文化、以及風味特殊的醃肉美食。傳統上，阿美族人的生產模式，除了從事漁撈之外，也從事燒墾的小米耕作。然而許多聚落早在清朝時期或日本統治時期即已經進行水田稻米耕作的農業生產，隨後開始有種植香茅、甘蔗、鳳梨、釋迦等經濟作物，也有許多族人離開部落到都會中從事多樣的生產工作。

阿美族的神靈觀中以 *kawas* 為宗教信仰的核心概念且有祭師制度，稱為 *cikawasay*。。不過，當今阿美族人的信仰以基督、天主教各教派為主流。阿美族人在接受外來宗教的過程中，雖然在外貌上似乎接受了強勢宗教的信仰，但是其中卻大致呈現了原有信仰與外來宗教結合的精神與內在運作邏輯。傳統習俗中，阿美族的祭典儀式多與生命儀禮、歲時農耕祭儀、驅邪避凶祈福有關。這些祭典隨著時代的前進與社會的變遷，目前以豐年祭最為人所知。不過各地對於豐年祭的阿美語用法都不太相同，且除了名稱不同，各地的祭儀活動與內涵也不盡相同。不過，豐年祭已經成為當代阿美族人文化認同的一項相當重要的指標。

在漢人尚未進入阿美族的生活區域前，阿美族人多與卑南族、布農族、泰雅族、太魯閣族人比鄰而居。花蓮一帶有部分今日的阿美族人自稱他們原來是撒奇拉雅人，因為清朝時發生奇萊事件，被迫離開家園分散遷入阿美族的聚落中，變成阿美族人。阿美族人接著與漢人以及隨後而來的日本人有著密切的接觸，也在社會文化上產生相當大的變遷與轉化。

部落，在阿美語中可以稱之為 *niyarod*，語意有柵欄內的人之意，從這個語意上來看，阿美族人有明確的社群概念，也形成每個不同的部落集群的基礎，並且建立出年齡階層組織以及緊密的親屬連帶關係的嚴密社會體系。隨著阿美族人因為經濟生業型態進入現代化，也促使許多阿美族人，相繼地出外到都會區中打拼，也形成相當多的都市部落。這些都市部落有幾個共同點，例如有許多類似複

製了原鄉的社會組織制度，成立了類似年齡階層組織的青年會團體，並且有自己的頭目、這些都市聚落中的許多家戶之間都有親屬的連帶關係，或是來自同一故鄉、旅外的族人也會在每年故鄉的豐年祭結束後的九到十二月之間，在都會地區舉辦都會部落的豐年祭等等特色。

除了音樂的複音對位唱法的傳統歌謠藝術外，平板木雕、造型獨具特色且兼具儀式與實用性質的阿美陶、以及繁複多樣且亮麗的傳統服飾，以及服飾的各式各樣十字繡都是具代表性的藝術形式。傳統的這些藝術表現都具有一個同樣的特色，亦即都與日常生活緊密結合，除了是藝術也是日常用品。

阿美族的歌舞大概是臺灣原住民族中最具繁複與多樣的特色。歌曲與舞蹈是一體且不能區分開來的。阿美族的歌舞除了有祭儀上的含意外，也具有諸如體能訓練以及團結的功能。且舞蹈的形式多與日常生活的土地、女性的意象，以及農漁獵活動息息相關。隨著進入現代生活的脈絡，使得阿美族的歌舞也儼然變成台灣原住民歌舞的代名詞，也成為許多以台灣原住民為觀光主題的景點，紛紛展演阿美族的歌舞。每年七八月間各部落的豐年祭更是被政府部門極力推動觀光的重點之一。此外，結合花東地區的自然環境與歷史觀光資源，使得諸如大港口、奇美、成功、都蘭等地逐漸發展成為阿美族文化觀光的重點地區。

當阿美族人如同其他台灣原住民族一般，原本的獨立運作的小型政治體制到被納入國家體制後，也在歷史上發生過不少與國家之間的衝突或者政治抗爭運動。例如加禮宛事件、大港口事件、七腳川事件、以及成廣澳事件等等，都造成阿美族人嚴重的傷亡或部落的遷徙。到了中華民國政府時代，包括阿美族在內的台灣原住民族已經長期處在一種「認同的污名」中。1983年之後開始爆發開來的原住民政治社會運動，部份阿美族精英扮演原住民運動非常重要的領袖之一。除了政治與社會運動的蓬勃發展，阿美族也出現了許多藝術家，生氣蓬勃地展現長期以來被壓抑的藝術能量。這些阿美族藝術家所展現出的文化能量，與政治社會運動的展開，都確實獲致了部分的成果，尤其是在文化認同的再現上。

近年來開始有許多阿美族人選擇回復傳統阿美族的姓名，物質文化、歌舞展演、母語認證、年齡階層組織與豐年祭的復振...等等，都可以被視為阿美族人當代文化認同的媒介。許多阿美族人在這波的文化認同中，能夠很快地像過去所經歷過的歷史過程一樣，基於阿美族獨特的文化根基，吸納多元的文化流動，創造並承襲一種屬於阿美族那既獨特又多樣的社會文化形貌。

第一章 族群分類與族群稱名(Ethnic Categories and Ethnonyms)

第一節 類分位置(categorical position)

阿美族人的原鄉主要集中在花東縱谷以及花東海岸的狹長谷地與海岸邊，傳統社會被認為是典型的母系社會¹，且具有在世界上相當稀有、獨特又複雜的年齡階層組織制度²。阿美族在語言學上的分類被認為是南島語族的一支³，並是目前台灣最大的原住民族群，2004年10月為止，登記族群人口數已經超過16萬人⁴。阿美族在南島語族的分類上屬於古南島語的排灣群支(何大安、楊秀芳2000:16)，或者透過語言學上音韻變化的分析來看，阿美語又可以與布農語、噶瑪蘭語、西拉雅語、達悟語等其他台灣南島語被歸類在古南島語中的其中一支(同上，頁28)，從語言學上來看，阿美族與以上所述的族群之間有語言上密切的相關性。

雖然阿美語因為地域的差別而在詞彙的表達上略有不同，但是阿美語的語音系統則大同小異。不過，各家的記音還是有部分不太一致。例如：吳靜蘭(2000:43)列出：/p/, /m/, /f/, /w/, /t/, /n/, /s/, /d/, /l/, /r/, /c/, /k/, /ng/, /x/, /ʔ/, /h/ 等17個輔音；有/i/, /e/, /u/, /o/, /a/等五個元音，輔音加元音共有22個⁵。而在林生安、陳約翰(1995)編的阿美語圖解實用字典相較於吳靜蘭書中的語音系統，少列了/ʔ/喉塞音記號，他們認為這個記號與較微弱的喉塞音記號/^/不當作字母來處理，僅將之視為一種符號，輔音加元音共有21個。在黃東秋(1993)的書中，他則比吳

¹ 不過，近來學者的研究已經不完全從母系社會的角度來看待阿美族的傳統社會，詳細的解釋，請見第三章第二節。

² 早期學者大多使用「年齡階級組織」或直接用「年齡組織」來討論阿美族的年齡組織，由於筆者認為阿美族的年齡強調階層性的原則(除了年齡上的階層，也包含了數個年齡組組成的次階層，形成一個數個層次的年齡階層組織；而且筆者也經常聽阿美族的朋友翻譯kapot或sral為「年齡階層組織」，因此本文中採用「年齡階層組織」作為kapot或sral的中文翻譯名稱。

³ 南島語族的名稱是從語言學上的分類而來。語言學的研究顯示南島語族再歷史地理的變遷，目前有超過1000種以上的語言有其同源性。目前的分部區域最北為臺灣；東到復活節島；西到馬達加斯加島；最南到紐西蘭的廣大區域中，約有兩億多人口，是目前世界各語族中分部最廣的。

⁴ 資料來源：行政院原住民族資訊網。<http://others.apc.gov.tw/popu/9310/aprp5803.htm>。2004年10月31日統計資料。

⁵ 吳靜蘭(2000:45)認為/u/與/o/是屬於同一個元音還是屬於不同的元音尚有爭議。

靜蘭多列出兩個雙元音/ay/與/oy/，輔音加元音共有 24 個。蔡中涵與曾思奇(1997)雖未列出使用的語音記號，該書使用的語音記號比起吳靜蘭多出一個/^/，輔音加元音共有 23 個。在陳金龍(1999)的阿美語初級讀本中則與蔡中涵與曾思奇的書列出了同樣的語音記號。最後，由都蘭國中(1999)林正春老師以都蘭阿美語以方敏英(1986)的《阿美語字典》為依據所編製的阿美語教材中的語音系統表中，則與林生安與陳約翰(1995)的字典相同，列出 21 個語音記號，未將/^/與/^/列入語音記號系統中。

綜合以上各家的語音系統來看，語音系統雖然大同小異，但是仍然有認知上的差異。若從發音的角度來說，/^/與/^/似乎都應該列入語音系統中，畢竟該兩種發音法都確實存在於阿美語的語用之中，雖然部分的書籍中將該兩種符號排除在語音系統外是由於文字化的考量，但是該兩種符號亦可作為文字的符號，畢竟文字也僅僅是一種符號系統而已。綜合各家的語音符號系統，且透過以上的討論，整理阿美語的語音符號系統表列如下：

表 1 阿美語語音符號系統表

發音部位 發音方法		唇音	舌尖音	舌面音	舌根音	咽頭音	喉音
		塞音	清	p	t		k
	濁		d				
鼻音		m	n		ng		
塞擦音				c			
擦音		f	s		x	h	
邊音			l				
顫音			r				
滑音(半元音)		w		y			

【元音】			
	前	央	後

高	i		u
中		e ⁶	o
低			a

而阿美語的構詞中，依照吳靜蘭(2000:49-60)的分類，可以區分為六種：分別是單純詞、衍生詞、合成詞、重疊構詞語外來語借詞。因此，要討論阿美語的語意，必須了解其構詞形式。例如阿美語語意常常因為詞根加上不同功能的詞綴而有不同的意義，理解阿美語詞綴的形式與功能，才能進一步找出字根(林生安、陳約翰 1995：13)，並從字根來判斷語意的來源。阿美語如同台灣南島語的造動詞語法前綴，有些名詞或表示名物的概念都可以加上類似/mV-/的前綴，有五種語音形式，分別為【m-】、【mi-】、【mu-】、【me】、【ma-】。阿美語常用的造動詞前綴有【ma-】、【ma-】兩種。這兩種前綴各有不同的意義，【ma-】可以表示進入某種狀態的動詞前綴，如 *mafuti'*(睡覺)，可以解釋為接近、靠近、變成等涵義；而【mi-】則有主事者主動做某種動作的動詞前綴，例如 *milakelao*(抓青蛙)。此外，阿美語中使役動詞前綴則以【pa-】的形式出現，例如 *pa:alonl*(將之淹死，灌酒之意)；*pacukul*(給某人一把柺杖，慢走之意)，【pa-】有被要求做何事或被...的意義。

阿美語中的後綴詞，如【-an】表示處所、位置、空間、類別或時間，例如 *fawahan*(門口，*fawah*為「開」的意思)；還有【-ay】表示人、引動者或轉變成形容詞，例如 *mifutinay*(抓魚的人)、*safafaay*(年紀上小的)⁷。此外，各地的阿美語不論在腔調或詞彙的用法上，各地也都有其區域上的差別。

第二節 族稱釋義(meaning of ethnic name)

阿美族人自稱 Amis 或 Pangcah。Amis 在阿美語中的語意有「北方」之意，該語詞較為人所熟知的是卑南族對居住其北方的阿美族的稱呼，而馬蘭地區的阿美族人則認為該語詞代表了馬蘭阿美人從北邊而來的傳說：「我們自稱為 Amis

⁶ /e/發音為【□】。

⁷ 阿美語的詞綴系統除前綴、後綴外，還另有中綴以及前後綴。如果詳細地列出前綴、中綴、後綴的語詞應不下於 130 種變化(林生安、陳約翰 1995：17)。

是因爲我族原本來自北方，所以說我們也是北方人，也就是 Amis」（佐山融吉 1913：4）。以 Amis 該詞語作爲阿美族的自稱，仍有其爭議在。例如有一說認爲 Amis 是卑南人對阿美族人的稱呼，而另一方則認爲這本就是阿美族人對北方族人的稱呼。Pangcah 則有「人」、「同族人」或爲「同一個血統的人們」的語意，早期的漢人文獻中大多稱阿美族爲「阿眉」、「阿眉斯」、「阿美」或「阿美斯」等等。雖然移川子之藏等人認爲應將 Pangcah 作爲阿美族的族名，但是早期日本學者例如馬淵東一等大多稱該族爲「阿美族」（黃宣衛 1999：313），且官方亦始終以阿美爲族名，故一般應用與文獻都稱爲阿美族（李亦園 1982：141），因此該族名稱被沿用至今。

第三節 我族觀點(native's viewpoint)

不過，雖然當代阿美族人的自稱大致分爲以上兩種，但是就阿美族人自己的稱法中，簡單地區分是：花蓮一帶的阿美族人經常會自稱爲Pangcah(邦查)；而台東地區的阿美族人則稱自己爲Amis(阿蜜斯)⁸。這樣的區分也透露出一個訊息，亦即阿美族的區域差異性質。因此，當我們談論誰是「阿美族」時，必須注意背後的差異性質。會有這樣的差異性質，除了在祖源傳說的歧異性(詳見第二章第三節「口傳族史」)可以看出端倪外，從不同區域的發展也可以看出阿美族的多元面貌與複雜的族群組成(黃宣衛 2000b)。基本上，阿美族的差異性基本上可以粗分爲南、北兩大系統，但是即便是在南、北兩大系統的內部仍有許多的變異性。因此，在談論阿美族時，最好能夠兼顧鉅觀的區域空間以及微觀的部落觀點來觀察(參 黃宣衛 2000b)，比較能夠理解阿美族社會文化的多元性與複雜性。

第四節 族屬今論(today's debates)

隨著科技與學術的發展，除了從語言學(第一章第一節)以及神話口傳來推斷阿美族的族群屬性與來源之外(口傳族史一節請參考第二章第三節的介紹)，許木

⁸ 參考馮建彰(2000：18)。然而另有一說，Amis一詞是南部阿美族人稱北方阿美族人的統稱。

柱(1999：32-36)綜合整理、考古證據以及體質基因的文獻推斷，阿美族應於 4000 到 5000 年前即已經居住在臺灣，且與 4000-5000 年前的卑南文化有密切的相關，卑南文化除了被認為與廣義的排灣語群有關外⁹；從其墓葬形式來看，也與阿美族有密切的關聯；從體質基因上的證據來看，阿美族與排灣、魯凱、卑南等族的生物距離最短(陳叔倬等 1999)；更有一說直指阿美族與新幾內亞高地人(Papua New Guinea Highlanders)以及紐西蘭的毛利人(Maori)屬於同一個分支(Lin, M. et al 2000)。不過，這樣的推論受限於檢體樣本的數量以及計算方法的差異，而仍然有許多的爭議，也待未來更精密的研究工具出現後，才有機會得到更進一步的答案。目前普遍較為被接受的說法是：阿美族大抵由南方而來，且有不同的抵達路徑與時間，也與其他目前的臺灣原住民，尤其是卑南、排灣等族群有密切的歷史相關性與族群互動。

經過數千年的文化與人群發展，目前阿美族在中華民國政府所明定的十二族原住民族中，是最大的族群。多元與豐富的文化展現，時常被國家視為臺灣原住民的代表，甚至是招攬國外觀光客的標記。而在國家的政治領域上，阿美族因為居住地大多在濱海地區及縱谷的平原地帶的關係，大多被政府列為「平地原住民」¹⁰，在國會的席次中往往佔有原住民族群中最多的席次，而阿美族人在現代的國家社會中，也積極地與各種不同文化互動，並參與整個臺灣社會的運作，並且大量地進入各行各業中。在這個資本主義與全球化的現代國家社會中，阿美族人並未忘記當年祖先從海上而來的豪情壯志，開枝散葉地一方面保持阿美族的文化傳統；另一方面也創造許多新的文化形式。

⁹ 此為連照美(Lien 1989：10)的看法。

¹⁰ 依據行政院原住民族資訊網上的統計資料，阿美族有部分族人登記為山地原住民，但是為數不超過 1,000 人。資料來源：行政院原住民族資訊網。<http://others.apc.gov.tw/popu/9310/aprp5g02.htm>。2004 年 10 月 31 日統計資料。

第二章 族群分布與族群歷史(Ethnic Distribution and Ethnic History)

第一節 人文地理(human geography)

阿美族的原鄉多居住在現今花蓮與台東縣境內，在這個長條型的地理區塊中，從縱谷到海濱間散佈著大大小小的阿美族聚落，少則數百人，多則上千人。阿美族人居住地區的最大特色，莫過於臨水而居，不論是海洋或溪流邊都會被阿美族人認為是好的居住地點。過去的人類學研究從日本時代開始，學者採用地理學的觀點將阿美族區分成三或五個地域群，例如鹿野忠雄(1955[1939])以及衛惠林(1971)將阿美族區分為北部群、中部群與南部群。不過目前一般的分類仍以五分法為多¹¹：

南勢阿美：北自新城鄉境的北浦起，南至壽豐鄉為止，因相對於泰雅族的北勢群，故名。

秀姑巒阿美：北自壽豐溪，南到鯊溪及學田附近，因居住在秀姑巒溪及其支流附近，故名。

海岸阿美：北從豐濱鄉，南至成功鎮，因住在海岸山脈東側沿海，故名。

卑南阿美(馬蘭阿美或台東阿美)：北自成功，南迄知本溪，即今成功鎮、東河鄉、以及太麻里鄉之一部、台東市之一部，因居住在台東卑南一帶地區，故名¹²。

恆春阿美：分布在池上鄉、富里鄉、鹿野鄉、關山鎮、太麻里鄉、恆春這一帶，因為曾經居住在恆春地區，故名。

¹¹ 以下資料引自黃宣衛(1991：5-6)，他同時援引了自日本時代從伊能嘉矩、粟野傳之、佐山融吉、移川子之藏、馬淵東一、宮本研人、鹿野忠雄等人的研究分類。不過當代的人類學家已體認到就算是同一分類下的族群，內部的變異仍然相當大，黃宣衛(1991：6)也指出使用這種分類只是在書寫的描述上較為清楚與簡單，在人類學觀點來看，這種分類並無實質意義。尤其針對阿美族來說，並無明顯可以區分亞族的分類基礎(簡美玲 1994)，這種分類基本上以地域空間作為分類的基準。不過，這樣的分類也確實隱含了這幾個亞群之間的文化以及語言的差異性。

¹² 馮建彰(2000)在其論文中提及馬蘭阿美族人，因不願被冠上異族的名稱，因而稱他們為馬蘭阿美人。也越來越多的人類學者現在將卑南阿美群，因以馬蘭為代表此區域內的阿美族人，改稱為馬蘭阿美群或是直接稱為台東阿美群，文後將使用台東阿美群取代卑南阿美。

然而以上的分類方式是無法顯現各地域群內部的多元文化變異與族群關係，例如李來旺先生自認屬於撒奇拉雅人，並非「真的」阿美族人。而現在所謂的阿美族事實上也包含了許多不同的族群進入融合的結果，除了撒奇拉雅外還包含有一部分噶瑪蘭人以及其他從西部移民過來的平埔族人¹³。例如康培德(2000)雖然是用歷史地理的空間認知關係來解釋南勢阿美族的建構問題，其中也提到阿美族概念，事實上隱含了許多不同族群的融入與建構。因此，阿美族是一個包容度相當高的族群，相當能夠接受外來的文化，阿美族不斷地與外界互動下，激盪出許多獨具形式的社會文化表現。

第二節 文獻史記(documental records)

由於阿美語並未發展出文字，因此，關於阿美族的歷史文獻記載，多來自於外來者之手¹⁴。17世紀初，西班牙人來到臺灣，留下部分模糊且可能從異教徒偏見而來的文獻材料。隨後而來的荷蘭人，仗著帝國的武力，以掠奪經濟資源為主。隨著荷蘭人在東部的行政治理並且進行探金的工作，阿美族人也與荷蘭人有過密切的合作與對抗的互動關係。荷蘭東印度公司留下較前期為多的文獻資料，其中關於花蓮地區的聚落，約有30個屬於當代習稱的「南勢阿美」、「海岸阿美」、與「秀姑巒阿美」相關的聚落(康培德 1999：35)。

到了清代時期，雖然有大量關於東部地區的文獻史記¹⁵，但是對於阿美族的描述並不多，且多以漢文化為正宗，視其為野蠻異俗。對阿美族進行深入的了解與研究，是要到日本殖民時代才真正開始。劉斌雄(1976)曾經完整地整理了一篇關於日本人在殖民時期對於臺灣「高山族」的研究，表列出日本人在日本殖民時期對於台灣原住民的研究與調查報告，雖然其中的文獻都以所有臺灣原住民為對象撰寫，但是其中都會有提及阿美族的研究以及調查報告¹⁶，表列如下：

表 2 日本殖民時期日本人的臺灣原住民研究與調查報告著作年表

¹³ 1993年筆者隨多面向工作室前往花蓮水湳村進行公共電視節目拍攝時，時任水湳國小校長李來旺先生的口述資料。

¹⁴ 本段資料主要參考自康培德(1999)的《殖民接觸與帝國邊陲》一書。

¹⁵ 請參考康培德(1999：18-19)。

¹⁶ 除了鳥居龍藏(1902)的《紅頭嶼土俗調查報告書》以及鹿野忠雄、瀨川孝吉(1945)的*An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines, Vol. 1, The Yami*之外，其餘文獻皆有觸及阿美族。

年代	作者	研究與調查報告著作
1900	伊能嘉矩、粟野傳之承	《臺灣蕃人事情》
1901	臨時臺灣舊慣調查會成立	
1902	烏居龍藏	《紅頭嶼土俗調查報告書》
1904	伊能嘉矩	《臺灣蕃政志》
1913-43	臺灣總督府	《蕃社戶口》
1913-21	佐山融吉	《蕃族調查報告書》 八卷
1915-1920	小島由道等	《蕃族慣習報告書》 八卷
1917	森丑之助	《臺灣蕃族志》 第一卷
1918-21 ¹⁷	岡松參太郎	《臺灣蕃族慣習研究》 八卷
1928	伊能嘉矩	《臺灣文化史誌》 三卷
1928	臺北帝國大學設立	
1933	小泉鐵	《臺灣土俗誌》
1935	移川子之藏、馬淵東一、宮本延人	《臺灣高砂族所屬系統の研究》 二卷
1935	小川尙義、淺井惠倫	《原語による臺灣高砂族傳説集》
1936-39	臺灣總督府	《高砂族調查書》 六卷
1941	帝國學士院	《高砂族慣習法語彙》
1942	岡田謙	《未開化社會に於ける家族》
1942	増田福太郎	《南方民族の婚姻-高砂族の婚姻研究》
1944	國分直一	《壺を祀る村》
1945	古野清人	《高砂族の祭儀生活》
1945	鹿野忠雄、瀨川孝吉	<i>An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines, Vol. 1, The Yami</i>
1946-52	鹿野忠雄	《東南亞細亞民族學先史學研究》 二卷
1960	千千岩助太郎	《臺灣高砂族の的住家》

資料來源：劉斌雄(1986：70-71)

¹⁷原著標示 1818-1921，為筆誤，應為 1918-1921。

在以上的日本文獻史記中，其中以移川子之藏、馬淵東一與宮本延人等人於 1935 年完成出版的《臺灣高砂族所屬の系統》以及佐山融吉(1913-21)、小島由道(1915-20)等文獻最具代表性。另外，未被劉斌雄收錄，由當時任職於臺灣總督府民政部殖產課的田代安定於 1900 印行的《臺東殖民地豫察報文》，也有相當多關於阿美族當時的資料。

第三節 口傳族史(oral history)

阿美族如同其他的南島語族，在歷史上並未獨自發展出自己的文字，若要探詢其歷史，便可以從其口傳歷史中追尋。阿美族的起源神話傳說大致可以區分為創生神話與敘述部落起源的發祥傳說兩種類型(簡美玲 1994)。

包含南勢群、秀姑巒群、與海岸群的北部群阿美族的創生神話以天神降為始祖的神降說為主要類型，而台東阿美與恆春阿美則有以石生為主題的始祖創生神話(同上引 1994：90-1)。例如海岸阿美流傳的一則傳說¹⁸：

遠古時，有一名阿波克拉陽(Abokurayan)之神，住於臺灣東方海面上，某日，抵達波特爾(Botoru)孤島，與女神塔里布拉揚(Tarburayan)同棲該島。某日，因猛抽懸掛於數枝之藤條而起火，此為用火之開始。二神於是以火烤蕃薯，圍火蹲踞時，發現男神下腹有突出之物，女神則作凹下狀，初甚不解，後見兩鵲鴿鳥(howatsuku)搖尾作狀，始知男女之道，其後遂子孫繁衍。(許木柱等 1995：710)

此外，中部的其他幾個聚落也有類似神降的神話。例如馬太鞍阿美族的第一代神明嘎龍貢(Kalonkun)以及馬里阿波(Mariap)發祥於日落方向的西方；奇美阿美族的始祖嘎古木瓏-薩巴喝-特洛克(Kakomolan-sapah-trok)與夫賴-哈復喔(Vulai-havo)兩夫婦，降臨舞鶴南方的三笠山(Taurayan)；太巴壠的始祖馬拉畢拉波(Marapirap)與古頌(Kusung)男女兩神，則降臨馬蘭南方之 Arapanapanai 山(移川子之藏、馬淵東一、宮本延人 1935)。以上各聚落的發祥地點與始祖名稱雖有不

¹⁸ 以下文獻參考引用自簡美玲(1994：90-96)以及黃宣衛、羅素玫(2001：28-34)。

同，但是都呈現出神降神話的主題意喻。

而包含恆春阿美與台東阿美的南部群阿美族，其創生神話則有和知本系卑南人相類似的祖先為石生的神話。例如在都歷所採集的創生神話，即認為祖先是因為蘭嶼大地震後，從石頭裡生出阿美族與卑南族的祖先：

阿美族與卑南族之祖先起初居住在蘭嶼。據說，蘭嶼有大地震，石頭裂開來，遂生出他們。以後他們經由綠島而來到猴子山，兩族才在此地分離。(移川子之藏、馬淵東一、宮本延人 1935：512-513)

另外，同屬於台東阿美系統的馬蘭(位於今台東市更生路一帶)，也有多則流傳祖先緣起於台東縣知本鄉美和村(Arapanayi)路旁石頭的創生神話：

阿美族與卑南族二族之祖先同為Arapanai之石頭所生。其後阿美族移到Cilakasan¹⁹，移居原因不詳。(同上，頁 514)

昔日在Cilakasan，有相當於祖父與孫輩的的兄妹，因大洪水而乘白來到Arapanai。在此，兄妹結婚，最出生蟹，次生石頭。從此石頭生人之子孫，乃成為阿美族及卑南族。(同上，頁 514)

以上三則台東阿美群阿美族流傳的創生神話，可以看出與卑南族人的密切關聯性，除了石生的主題相同外，也綜合了祖先從何地而來的發祥傳說。而阿美族對於自身起源的傳說，整理出大致有三種說法(簡美玲 1994；黃宣衛 1991，1999；黃宣衛、羅素玫 2001)，這三種發祥傳說類似主題散佈在臺灣原住民各族群之中，但是只有阿美族包含這三種主題類型的發祥傳說(簡美玲 1994：92)，分別是²⁰：

1. 高山洪水說：這個類型的神話主題大致是，古時洪水氾濫，有兄妹(或姐弟)

¹⁹ 位於今日花蓮縣豐濱鄉之貓公山(或稱為里牙津山)。

²⁰ 以下資料參考引自黃宣衛(1999：314-315，2001：30-34)。

兩人一同乘坐大白逃難，最後漂流登陸，後來兩人婚配繁衍子孫散佈到各地。流傳這種起源說的阿美族聚落中，流傳著不同的登陸地點，屬於中部群的奇美與太巴壠傳說中的登陸地點在 Cilakasan(今日花蓮縣豐濱鄉的貓公山，或稱為里牙津山)；而另一中部群的馬太鞍傳說登陸地則是 Cacuraaan(今日的鳳林附近)；而北部群的薄薄與荳蘭的傳說登陸地則為 Tatefolacan(今日花蓮溪出海口處，也就是在吉安鄉化仁國小的東方海邊)。此一傳說伴隨著兩種主題：其一為高山為祖先的發祥起點(雖然馬蘭的登陸地點在 Arapanai，但是其子孫的發展是從石生開始，見前文的討論)；另外一個主題即是圍繞在洪水之後兄妹婚配後的故事發展。例如馬太鞍的傳說如下：

此乃祖先神明第十二代時，海水漲潮成為洪水，Mayao 及 Unsak 與神因而溺死成為星星。Pirikarau 與 Marokirok 乘白漂流到 Cacuraan 山。兩人在這裡結為夫婦，生了好多小孩，他們之中，有的流居山地成為布農族、木瓜番之祖先，其餘之一部分，下山到平地成為馬太鞍、里漏及七腳川社之祖先。(移川子之藏、馬淵東一、宮本延人 1935：487)

南勢阿美群中，除了歸化社敘述洪水前的祖先是從地底冒出外，其餘均沒有描述洪水前的祖先事蹟，而中部秀姑巒群阿美族則多有敘述洪水前祖先創生的事蹟，尤其像馬太鞍還可以敘及洪水前十餘代祖先的傳說(簡美玲 1994：94)。綜合而言，北部與中部阿美群多有洪水兄妹登陸後繁衍以孫的傳說，雖然馬蘭也有類似的大洪水登陸傳說，但是在子孫繁衍上，具有與卑南族類似的石生傳說。從南北(包含中部)兩群來看，祖先起源神話多與兩邊的族群關係有關，例如馬太鞍的傳說中與布農族以及泰雅族密切相關；而南部群的阿美族則與卑南族有密切的關聯性。

2. 海上島嶼渡來說：這種類型的傳說普遍流傳於海岸阿美間，他們多認為祖先來自綠島(舊稱火燒島)，然後再登陸台灣，然而，如同大洪水的傳說，登陸地點也在不同的聚落間有不同的說法，但是以猴子山 Kakawasan(石山社)附近登陸為最多。秀姑巒阿美與台東阿美的一部分也有這種傳說。最常見的說法是經由南方

的 Votol 島嶼到 Sanasai 島嶼，最後到達台東附近的猴子山，而後遷徙分散。這類型傳說，除了登陸地點不一外，遷徙路線也不盡相同。有的自述從花蓮北方的 Takidis(立霧溪口)來到 Sanasai，再從大港口登陸；有的則說天神降生於 Votol，再經由 Sanasai 繁衍阿美、卑南、噶瑪蘭的子孫(海岸阿美都威社的傳說)；有的則說 Votol 大地震後，從石頭分出阿美及卑南的子孫，經由猴子山分家後，成為阿美族與卑南族(台東阿美都歷社的傳說)(移川子之藏、馬淵東一、宮本延人 1935：510-511)；有的則說祖先從 Sanasai 而來，並且在都蘭鼻登陸(台東阿美都蘭社的傳說)(筆者的田野紀錄)。日治時代以來的文獻中，多將 Sanasai 視為綠島，而 Votol 則視為蘭嶼。大部分的田野資料都指向以上的地理位置對應，但是也有部份資料指出 Sanasai 和 Votol 是南方的島嶼，並未明確指出就是綠島與蘭嶼。

不過，流傳在南勢阿美的里漏、荳蘭以及撒奇拉雅中的說法是，Sanasai 也是椰子樹的意思，由此或可聯想阿美、噶瑪蘭、與撒奇拉雅的祖先，可能原先居住遙遠南方中，充滿椰子樹的東南亞島嶼之中(同上，頁 523)，而後輾轉來到臺灣。

3. Arapanai 發祥說：Arapanai 位於今知本鄉美和村，恆春阿美與台東阿美一帶的阿美族傳說祖先從該處發祥。有說祖先從外島漂流此地，然後兄妹(姐弟)生下石頭，再蹦出子孫繁衍各地；有另一說祖先就是在這裡誕生然後繁衍出去。此一類型的神話與卑南族有密切的關聯性，因為卑南族的卑南社(今日的南王)，有一傳說認為祖先從 Arapanai 發祥，而阿美族的石生說，也與知本系卑南人相類似(宋龍生 1965；許木柱等 1995：699)。舉另一個屬於恆春阿美的雷公火社(今日關山鎮的電光社)的一則傳說為例：

Arapanai 是阿美族全體之故地，Ciwidian 氏族起初居住在此地。後來該氏族移到卑南社北鄰之 Vunu，再移到奇美北方的 Cilakasan 部落，在這裡與同樣從 Arapanai 移來內本鹿，再北進的 Pacidar 氏族住在一起。後來此族相攜向各地移居，其中或有一部分留居附近而成為奇美、太巴壠等社，有的則北進成為里漏、薄薄、荳蘭諸社。部份移居到北方的 Takidis 者，後來因耕地不足又沿海岸南下到恆春地方。(移川子之藏、馬淵東

一、宮本延人 1935：418-419、515)

由以上的發祥傳說來看，北部群(含南勢、秀姑巒、海岸)的阿美族主要以高山洪水說或海上島嶼渡來說為主，而南部群(含台東與恆春)則多為外島渡來說與Arapanai說為主。雖然不論是創生神話或發祥傳說，以目前現有的研究資料要來證明阿美族來自何方，大概是不太可能的事。但是從這些多元且異質的神話傳說中，顯現出今日阿美族的組成，其實可能包含了多元來源以及歷史上複雜的族群互動關係的隱喻。不論是如康培德(1999)從歷史與地理空間或族群互動的歷史來看，或是從阿美族創生與發祥的神話傳說來看，都可以看出阿美族多元組成的端倪。簡美玲(1994)除了利用以上的神話傳說比較不同區域阿美族之間的類緣關係外，也佐以前人學者累積的語彙特徵以及血緣分佈研究，與起源神話傳說作一比較，發現雖然在部分的比較上仍有其不同資料呈現不一致的狀況，但是基本上發現南部群與北部群不論在神話、血緣分佈與語彙特徵上，的確有其殊異之處²¹。

第四節 人口遷動(migration of population)

上文第三節中，從阿美族的口傳神話來討論阿美族人的來源，另一方面，從考古學與民族學的證據上來看，阿美族在臺灣東部平原地帶居住的年代可以追溯到距今 5000 年到 2500 年前(宋文薰、連照美 1987)。因此，可以推測阿美族人第一次到臺灣這片土地，應該回溯至 5000 年前。

1935 年出版的《臺灣高砂族所屬系統の研究一書》，移川子之藏、馬淵東一、宮本延人(1935：396-408)在經過調查後，當時的阿美族人仍然記得有 44 個氏族，而每個氏族也各有各的遷徙路線，些氏族包含：巴奇達魯(Pacidal)氏族(太陽之子)、水蓮尾(Ciwidian)氏族(水蛭之意)、拉蘭古斯(Raranges)(石柱之意)、薩里波干(Sadipongan)氏族(為Ciporan氏族的分支)、奇密(Kiwit)氏族(蟹草之意)、者波(Cepo')氏族(為下游之意)²²、芝波蘭(Ci;oporan)氏族(源自Cepo'河口之意)，莫拿

²¹ 黃宣衛(1999：314-315)指出，阿美族起源與擴散的研究目前仍然不清楚，也沒有普遍被接受的定論(許木柱 1997：1)，且相關研究的推論上仍有些疑點待澄清，但這樣的研究主題卻是一個值得嘗試的一個方向。

²² Cepo'在阿美語的語意中也「河口」或「港口」之意。

里(Monari')氏族、發賽(Fasay)氏族(或稱Sanasay(綠島)之別名)、奇拉卡散(Cilangasan)氏族(今奇美部落東北方之理牙津山(貓公山))、基奧卡蓋(Ci'okakay)氏族(白骨雜陳處之意)、撒比亞駝(Sapiyat)氏族、佐南(Conang)氏族、奇卡都拜(Cikatopay)氏族(一種樹名)、那拉斯干(Nalasongan)氏族(Cikatopay的分支)、納隆卡蘭(Nalongalan)氏族、法理優魯(Faliyol)氏族(今八里灣舊名)、奇阿魯安(Ciarongan)氏族、馬羅蘭(Malolang)氏族、卡奇陀羅(Kakitolo)氏族、佳里阿可夫(Cialiakof)氏族、奇納復岡氏族(Kinafokang)、塔拉可波(Talakop)氏族、拔比樣(Papiyan)氏族、伊納多羅(Inatol)氏族、里支侯(Richo)氏族、古拉蘭(Koralan)氏族、伊納卡瓦魯(Inakawaro)氏族、畢卓拉愛(Picora'ay)氏族、蓆拉載(Siracay)氏族、撒里又(Sariyol)氏族、納巴拉灣(Naparawan)氏族、奇比宜灣(Cipi'iwán)氏族、法夫故(Fafokod)氏族、馬隆卡隆(Marongarong)氏族、非拉幹(Firangan)氏族、法甫佑(Fafoyol)氏族、塔里撒幹(Tarisakan)氏族、寶打萬(Paotawan)世族、伊納濫(Inaran)氏族、歐陸斯('Oros)氏族、八里芒(Pa'anrifong)氏族、卡古霸(Kakopa)氏族、飛舵魯(Fitlol)氏族等 44 個氏族。

而根據移川子之藏等人(1935：534-535)的研究指出，至少在他們研究進行前的 100 年時，阿美族即已經呈現出五個分群的狀態(引自黃宣衛、羅素玫 2001：37)。這些分群除了地理上空間的區隔外，也分別受到不同族群或不同氏族之間的爭鬥與壓迫，或是爲了更肥沃的耕地等等因素而移動。許木柱等人(1999：233-245)將阿美族在歷史上的遷徙區分爲三個階段，分別是：

1. 第一次大移動：17 至 19 世紀

這個時期的移動主要有尋找肥沃耕地、或是受到泰雅、布農、卑南或其他聚落的壓力而有少數家庭且局部的遷徙。而開始擴散至花東海岸與恆春一帶，而漢人在 19 世紀大量進入東部拓殖，也造成阿美族人的聚落移動。另外一點不可以忽略的是，來自北方、西部、東部等地的噶瑪蘭、希拉雅、馬卡道、大武壠與加禮宛等的「平埔族」，也在這一時期分散地遷入各地阿美族聚落混居。而 1850 年代開始恆春阿美的阿美族人或因爲漢人入墾，使得土地縮小，也漸次向卑南以北的東部移動，移動的路徑與先前從西南部移民過來的平埔族人有些許類同之處。這些移民過來的平埔族人除了大量混入阿美族聚落定居外，尤其在花東縱谷

的富里、池上一帶建立了許多平埔族的聚落，而恆春阿美的移動也有許多加入了馬蘭、都蘭等定居已久的聚落，也有沿著花東縱谷建立新的聚落，集中在今關山、鹿野與池上一帶(黃宜衛、羅素玫 2001：38-39)。

2. 第二次大移動：19 世紀下半葉到 1945 年

19 世紀下半葉，清廷在後山開始實施開山撫番政策，並且於光緒元年(1875 年)設立卑南廳，管轄宜蘭到恆春的東部地區，花東開始設有官制，國家的介入使得族群與聚落間的紛爭減少；然而，另一方面也因為國家的介入，例如在 1874 年發生的加禮宛事件、1877 的大港口事件、以及日治時期 1908 年的七腳川事件等國家與阿美族人之間的戰爭。這兩項因素，都使得阿美族人主動或被迫地逐漸向原本口稀少的地區移動。這個時期的移動包括南勢阿美族因為加禮宛事件以及七腳川事件而被迫遷移至花蓮市郊、壽豐、鳳林等地區；海岸阿美則因港口事件被迫流亡分散在花東海岸的長濱、成功地區；秀姑巒阿美則因漢人入墾而部分移民到鳳林、玉里與富里一帶；馬蘭一帶的阿美人則也因漢人的入墾而逐漸向太麻里、鹿野、關山等地拓殖；恆春阿美則隨著臺灣西南部平埔族的遷徙路線，也遷移至台東卑南以及卑南溪流流域地區。這一時期的移動，據廖守臣的調查，至少形成了 61 個新聚落，包含歸化、飽干、米崙、花蓮港社、卡噹卡、加路蘭、山興(六階鼻)、馬於文(舞鶴)、北埔、池南、光榮(壽豐村)、溪口(豐田村)、南華、太昌、鹽寮、水璉、崩崁、中月眉、南月眉、豐川(十六股)、荖溪、米棧、草鼻、鳳信(鳳林)、澳卡蓋、鎮平(大全村)、馬佛、上阿德模、森板、下阿德模、加禮洞、打馬煙、加納納、掃叭、三民(三笠村)、大禹(末廣)、啓模、源城、下德武、荖仔濟、織羅、馬太林、呂福、猛仔蘭、馬久塔、觀音(觀音山)、高寮、鐵份、下勞灣、安通、萬寧、竹田(頭人埔)、學田(堵港埔)、豐南(富里)、馬里勿(萬里橋)、新社(噶瑪蘭人移民的新聚落)、豐濱(貓公)、丁仔漏、八里灣、順安、長良。

3. 第三次大移動：1945 年後的聚落移動

1945 年日本自臺灣撤出，此時期主要以東部地區鄉鎮的拓殖以及 1960 年代以後的都市遷徙為主。1945~1960 年代之間，阿美族聚落的移動頻率已經較小，且多數已採水田耕作方式定居，除非土地的使用不敷人口成長所需，才會向鄰近

的山坡地與空地墾殖，且多向為開發的原野與空地移動，也成立些新的小聚落。據調查，阿美族在這個時期共有 14 件的移動案例(王人英 1967：38)，而這些移動的原因可以歸為 3 類：一是天然災賴的影響；二是因為土地耕作面積不足；三則是因為交通不便因素而遷移。在 1960 年代以後，臺灣迅速地進入資本主義的工商業社會，傳統農業的經濟型態已經抵擋不住資本集中、且需要大量勞力的工業經濟，使得人口大量開始往都會區移動。阿美族人遷移都會後，由於阿美族社會中親屬關係、社會組織與人際網絡的特性，往往會形成聚集的聚落型態，與原鄉之間也保持密切的聯繫，每年到了豐年祭或其他重要的節慶，總可以見到阿美族人穿梭在臺灣東西部之間來回，形成當代臺灣阿美族社會重要的文化現象。

從上文分期介紹阿美族在歷史上的移動可以見到，阿美族因為族群互動、自然地理空間或其他因素，而經過多次的移動。北部的聚落移動基本上以村落為單位，而南部的阿美族移動則與氏族有極大的相關性。早期的移動大多由於聚落內的爭鬥，或是受到布農族、泰雅族與卑南族的擠壓而移動，或也有受到平埔族大舉自西部移民過來而移動的例子，也與後來漢人大舉移民至花東地區有關。清末的光緒 3 年(1877 年)，曾經在花蓮秀姑巒溪出海口附近的大港口聚落，因為當時清朝吳光亮總兵為了尋找合適的港口資源，且當地阿美族人不滿漢人通事長期欺壓當地族人與女性，而擊殺了該通事，而後發生了「大港口事件」。該事件中，清廷大舉鎮壓大港口與奇美的阿美族人，使得倖存的族人紛紛走避並移民散佈到整個花東海岸地區，也因而形成了許多新的聚落(參 阮昌銳 1969；李宜憲 2004)。

日本殖民時期，大量的阿美族人因為體格較為高大，且被日本政府認為比較合群以及耐勞耐操的天性，有許多的族人被日本殖民政府要求強制勞動，進行道路修築、或橋樑修建的基礎建設工程。也有許多阿美族人在二次世界大戰末期，成為「高砂義勇軍」，參與了太平洋戰爭，致使許多族人戰死異鄉。這個時期，也開始有部分阿美族人移民至台北都會地區，形成最早期的都市原住民。歷史在進入中華民國的政府體制後，隨著遠洋漁業的發展，也有許多阿美族男性投入這項危險又辛苦的工作，使得大量的阿美族人從原鄉移民至基隆、台北、高雄等靠近遠洋漁船基地的都會生活，隨著遠洋漁業的沒落，台灣的房地產業開始蓬勃發展，許多阿美族人又放棄漁網改拿板模，穿梭在各個都會區之間，也使得阿美族

至今已經散佈在各大都會區中，甚至有些還形成新的聚落，例如台北縣汐止的山光社區、基隆八尺門、新竹香山的海山聚落等阿美族都會聚落。這種移民現象也為阿美族的社會文化帶來值得注意的新發展。

第三章 社會結構與人群組織(Social Structure and Social Grouping)

第一節 村落家屋(the village)

阿美族人的村落一方面由於昔日防衛的需要(黃宣衛 2001: 25)；另一方面阿美族的社會文化特色中緊密的社會組織以及親屬網絡，使得阿美族的聚落多為集居型態。依照衛惠林等(1972: 14-15)的描述，傳統阿美族村落周圍以竹枝排樹圍籬，有社路，社門為部落人出入往來之路，每一家屋周圍，都會種植檳榔樹或椰子樹以為成庭院。而傳統上，搭建房子時會在測量面積後，依照距離挖穴柱穴，然後立柱二十八根，搭配其餘由竹、木或茅等搭建屋頂以及牆壁，屋內大部份面積為藤床，也如其他台灣南島民族一樣使用至少一個以上的三石灶。室內則為以藤條編製的藤床為大部。

聚落中通常會設立有集會所，北部稱之為 *taloan*；中部稱之為 *sralan*；而南部(尤其在成功以南地區)則稱之為 *sfi*。集會所為村落的公共政治與祭儀中心，阿美族的傳統習俗中，男子年齡階層組織的成員在成年結婚之前都統一夜宿在集會所中。

北部阿美與南部阿美的差異在於南部的聚落形成與氏族有密切的關係，而北部的阿美族則沒有這種氏族的特色(衛惠林等 1972)。傳統阿美族的家屋都相當大，傳統一個家屋中，北部群的人口數大約為一家至少 7-8 人；而在南部的阿美族在日本時代調查時，據史料記載，南部阿美族一家的人數少的有 7、8 名，多則 27、28 名，甚至超過 30 名(台灣總督府臨時台灣舊慣調查會 2000[1915]: 177)，算是一個大家庭的結構。

一般說來，阿美族的住屋從以竹為牆；以茅為頂的建築形式，到了日本時代末期與光復之後逐漸轉變成磚造的黑瓦房。到了 1970 年代以後，有許多的族人外出工作，不論是跑遠洋漁船、到沙烏地阿拉伯工作或到了後期的板模工作，使部分的阿美族人極盡辛苦地獲得一份豐厚的薪資，也使得花東地區出現許多新式

的樓房，近年更因為東管處鼓勵花東方風景區的景觀營造，只要是在主要公路旁的新建家屋，採用斜頂造形設計，便可以獲得一筆蓋屋的補助款，使得花東地區的家屋建築趨向多樣化，也多了許多的「豪宅」。每當有新房子蓋好時，主人家都會舉辦盛大且多數至少歷時三天的入新房儀式，雖然部分儀式(例如宴客，包紅包)與漢人的形式類似，但是阿美族人也融合了原有的習俗，例如殺豬分肉儀式、主人同一年齡組的幫忙、以及巴哥浪(*pakelang*)的脫聖儀式，顯現家屋在阿美人心目中的重要性。

而阿美族聚落的型態在日本時期，即已經受到影響，許多部落由於日本統治時期的集體移住政策，而遷離原來的居住地，統一在附近某處規劃成棋盤狀的聚落中定居，也使得今日的阿美族聚落，都擁有相當分明的且十字交錯的街道。

第二節 社會單元(social units)

傳統人類學的阿美族研究通常將阿美族分成親屬、社會組織、宗教、經濟、等層面來探討。綜合前人學者的研究，阿美族的傳統社會組織有四個重要的特徵(黃宣衛 1989: 76):

1. 部落是最大的社會組織，具有共同防衛、集體農耕、漁獵等功能，也是司法、宗教祭儀的最大單位，部落之間也沒有隸屬關係，也沒有管轄其他部落的關係(參見 李亦園 1957；劉斌雄等 1965: 13-14；衛惠林等 1973: 26-27)。

2. 家庭是最基本的親屬組織(參見 岡田謙 1942: 241-323；李亦園等 1962；阮昌銳 1969: 25-37；劉斌雄等 1965: 32-37；衛惠林等 1973: 20-21)。同一家中的成員，「共同居住在一家屋單位內，使用共同一爐灶，共同食宿，共同工作，共同使用家中工具與公共財物」(衛惠林等 1972: 20)；家庭成員「共同財產、共同勞動、共守禁忌」(岡田謙 1942: 301-320)；家庭更是滿足個別成員出聲、養育與喪葬的主要團體。

3. 家庭以外的親屬組織，各地差異性較大，對其組織特性也仍然有其爭論(例如衛惠林(1961)強調母系繼嗣的原則；而未成道男(1983)與陳文德(1984, 1987)則認為應該以「家」為中心)。但是，有親屬關係的家庭之間，往往在婚、喪、

喜、慶以及勞力交換上有互助合作的關聯。所以，若以一個個別的家庭來觀察，家庭以外的親屬組織是環繞著家庭而運作，使家庭的功能得以完成。

4. 年齡階層組織由部落中通過成年禮男子所組成，是執行部落公共事務的主要組織(參見 劉斌雄等 1965： 190-209；阮昌瑞 1969： 116-154；衛惠林等 1972： 27-29)。

從以上的整理中可以看出，阿美族社會文化的研究焦點多集中在象徵對外的政治、軍事、訓練意義的「年齡階層組織」與象徵內部的親屬結構特質上(陳文德 1985)。雖然由於歷史地理背景與其他因素上，阿美族呈現地域上的差異性(黃宣衛 1989；2000；2002)，但是年齡階層組織與與女性相關聯的親屬組織仍然是各個阿美聚落的特色。

阿美族的親屬關係在過去多被認定為母系社會(以衛惠林[1961]為代表)，但是這種以母系世系群來討論阿美族親屬的研究面向近來已經受到質疑，並且開始以「家」為中心的關係來討論(陳文德 1986；黃宣衛 2000a；馮建彰 2000)。況且，進入全球化族群關係緊密接觸的脈落下，據調查，自 1950 年代以後阿美族傳統的母系社會亦逐漸轉變成父系的社會了(許木柱 1987：4)。

人類學傳統中討論阿美族社會組織時最重要的即是年齡階層組織的討論。過去的年代階層組織研究多將注意力放在年齡階層的分類及功能上，例如衛惠林(1953)對南勢式的襲名制，與馬蘭式的創名制分類。過去學者也將阿美族年齡階層組織定位在政治性、軍事性、教育性甚至是在母系社會中男性心理補償面的功能性組織(衛惠林 1953，1986；陳奇祿 1986；李來旺等 1992)。然而近年來對阿美族年齡階層組織的研究則轉向於探討年齡階層的內部運作(陳文德 1989)、年齡階層與其他社會組織間的階序性與互補性的關係(黃宣衛 1989)，並且把年齡階層視為一個儲存、運作與實踐阿美人自身與外界之間的時間、歷史記憶的機制(參考馮建彰 2000：19)。

近年來針對阿美族年齡階層組織的看法，由於過去年齡階層組織的社會功能已經泰半不復見，年齡階層組織除了成為阿美族年度豐年祭才比較有正式的組織外，也轉變成與豐年祭相類似的一種文化認同標記(張慧端 1995；郭倩婷 2003)，而且在這個認同的背後，年齡階層組織成員之間的互動模式也有了轉變(蔡政良 2004)。不過，無論時代如何變遷，大部分阿美族聚落的年齡階層組織

仍然是聚落中公共活動與政治運作的重要機制之一。在下一節中將介紹，阿美族年齡階層組織在部落中政治運作的機制與模式。

第三節 政治運作(political system)

不過，年齡階層組織就其運作面來說，確實是阿美族傳統聚落中相當重要的政治組織，其中的長輩又被賦予政治權力，因此阿美族基本上是一個相當尊敬長輩的社會。阿美族的年齡階層組織在台灣原住民族之中，是一個相當獨特且嚴密的社會制度。

男孩子在 12 歲左右就必須加入年齡階層組織的預備組(南部阿美稱之為 *pakalongay*，語意為「服務的人；被使喚的人」)，經過 3-8 年不等的時間，經過成年裡的儀式正式加入年齡階層組織，並獲得年齡組的名字。(然而，許多文獻與筆者的田野經驗都指出，南北兩個區域的年齡階層組織制度不論在命名形式、組織規則、會所制度等，都有相當的差異。下一段落中，會有詳細的說明)這種組織型態在漢人社會中非常的少見，請試著想像同一村落的年輕人以 3 到 8 歲的年齡為單位，組成一級一級嚴密的年齡階層組織，共同負擔聚落的公共事務、防衛以及一層一層的絕對服從。雖然在現在，這種嚴密的年齡階層組織通常似乎只有在豐年祭期間可以非常明顯的感受到，但其實在日常生活中，同一年齡階層的 *kapot*(或是 *slar*，語意為同一級的人以及年齡組的統稱)亦是互相扶持的一群好朋友，舉凡婚喪喜慶，同一 *kapot(slar)* 的人皆必須有義務互相協助。年齡階層組織同常從 12 歲開始便必須參加，各聚落的習慣不同會有不同的參加年齡，也會有不同時間。但是相同的是，每一個男孩子在正式成年之前，都必須經過 3~8 年不等的嚴苛訓練，或者可以稱之為年齡階層的預備階段。每一個年齡階層組織都會有代表的名字(級名)，南部阿美族的級名通常以「*ra*(拉)」開頭²³，而中、北部的阿美族年齡組名則多為襲名制，一組名稱循環使用，正常的情況下，該組名一經選定，該組成員終生都會依附在該組名之下。由於分佈地域廣大，阿美族每個部落的差異性都相當大，但是年齡階層組織卻是各個部落共同的特徵。

²³ 【*ra*】是阿美語中複數型的主格標記。

年齡組級名的給予可以分爲三種類形：南勢型的襲名制(以南勢阿美以及海岸阿美)、馬蘭型的創名制(以台東阿美爲主)(衛惠林 1953, 1972, 1986)、以及奇美型的折衷制。不過，這種差異的分類法並不一定適用在每一個部落，花蓮秀姑巒溪出海口的大港口部落以南的很多部落都有類似兼併創名和襲名的年齡組名稱，阮昌銳(1969)將之區分爲組名與職級名兩種類型，只不過日常使用或呼喚該級所用的用語可能較爲偏重组名或職級上的差異。舉被分類在台東阿美的都蘭部落年齡階層組織爲例，表列如下：

表 3 都蘭阿美族年齡階層命名結構表

分類	統稱	職級名稱 (通名)	目前階層名稱 (專名) ²⁴	大約年齡	
靠近祖先的人	老年組	<i>ladihif</i> ，在石頭陰影下乘涼的人	拉皇帝	78 以上	
			拉先輩		
			拉紀念		
			拉嘿代		
			拉民代		
	壯年組	<i>lasfi</i> ，教導還在聚會所(<i>sfi</i>)的人	拉新兵	67~77	
			拉金門 ²⁵		
			<i>matatapalay</i>	<i>tokal</i> 支柱(樓梯)，要作爲部落的支柱(快要爬上 <i>to'as</i> 的人)。	拉金馬
	<i>tapal</i> 在 <i>tokal</i> 對面，學習 <i>tokal</i>	拉傳廣			57~61
<i>culal</i> 種子開始發芽，要開始學習上組。	拉國中	52~56			

²⁴ 每 5 年，專名年齡階層組即會往上進入人生的下一階段(通名)，例如 2005 年都蘭村年齡階層組織下次晉級時，拉建設就會從 *mikumoday* 晉升爲 *lomlom* 的角色，依此類推。

²⁵ 2005 之前，拉金門以及拉元簇也算是另一個人生階段的 *pakalongay*，分別要擔任老人組(*to'as*)以及壯年組(*matatapalay*)的被使喚者，同時 *mihiningay* 的人生角色是尷尬期，一方面還被劃入青年組，可是一方面也被劃入壯年組，是一個人生尷尬的轉化期。

		<i>lomlom</i> 生火，木頭交叉，不能斷炊的組	拉經國	47~51
		<i>mikumoday</i> 做齒輪的人。策動組，負責策動部落事務	拉建設	42~46
<i>malikoday</i> 跳牽手舞的人	<i>kapah</i> 青年組	<i>mihiningay</i> 窺視者。站在集會所	拉元簇	37~41
		<i>sfi</i> 外偷看並學習要如何祭祀的工作，準備要進入 <i>sfi</i> (集會所)		
		<i>sakakaay no kapah</i> 青年中的哥哥	拉龔峻	32~36
		<i>saka tosa no kapah</i> 青年第二級	拉中橋	27~31
		<i>saka toro no kapah</i> 青年第三級	拉監察	22~26
	<i>safafaay no kapah</i> 青年中的弟弟	拉千禧	17~21	
	<i>pakalongay</i> 青少年組	<i>pakalongay</i> 被使喚的人。預備及服侍 ²⁶ 。	<i>pakalongay</i>	12~16

(資料來源：依筆者的田野訪問與《都蘭部落 2003 年豐年節大會手冊》而修改)

都蘭的年齡階層組織，針對個別的年齡組(*kapot*)來說，屬於所謂的創名制，也就是每五年當青少年預備階層組(*pakalongay*)要升級為青年階層(*kapah*)時，部落長老會根據當時的代表性的人、事或物給予級名，這個級名會跟隨同一級的成員至老死，例如目前*kapah*年紀最輕的年齡階層「拉千禧」，即是因為這批年輕人在 2000 年成年而來。然而，不同的年齡階段卻有另一個集合名稱的通名制，例如年齡大約在 12~36 歲中的年齡層稱之為*malikoday*(青少年組)²⁷；37~66 歲則稱之為*matatapalay*(壯年組)；67~77 或 78 歲以上則稱之為*to'as*(老人組)。而各階段

²⁶ 每五年的升級儀式舉行後，當年升級的*pakalongay*，經過*pakayp*(由母親或他人幫*pakalongay*穿上*kayap*(短裙)儀式，則有半年的時間會被稱為*atangas*，都蘭的報導人認為該詞彙與*hining*(偷看)有類似的語意，但是報導人也不太確定，尚須進一步調查。*atangas*在當年升級的半年後，部落會舉辦*ma'ayawo*(狩獵)的儀式，並正式給予該階層專有的級名，如拉千禧。

²⁷ 此處用青少年組是《都蘭部落豐年節大會手冊》(2003)上的用法。

中包含的組別也隨著年齡增長各有其通名的名稱，配合著各組的專名，形成一個複雜的命名結構。年齡階層組織中，每一個年齡階層對於其上階層必須完全的服從，而對下階層則有管教權²⁸，年齡階層組織由頭目(*kakita'an*)與部分由頭目指派的人選來組成長老團。年齡階層中有一階層稱為 *mikumoday*，屬於 *matatapalay*(壯年組)中的第二級，負責總管執行整個年齡階層組織的活動，都蘭村阿美族人稱之為「策動組」。從都蘭的例子來看，阿美族人的年齡階層制度其實是個相當複雜的運作機制，而這樣的複雜性也擴及地域上的差別。尤其以南北兩區劃分來說，日本時代的調查(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2000[1915])以及光復初期衛惠林等(1972)的調查，都指出兩地(花蓮港廳：台東廳；南勢阿美：馬蘭阿美)在年齡階層組織運作與型態上的差異性。

除去兩地區的年齡階層組織都以部落為中心組成，且都由男子參加並執行部落公共事務以及都是男子教育訓練的中心等的共同點外，在年齡階層組織的名稱上級已經不同，台東阿美稱年齡階層組織為 *misakpot*(或簡稱 *kapot*) 或稱為 *sinawalan*(陳文德 1989, 1999)；在北部花蓮地區則稱之為 *sral*(*sral* 在台東地區有「土地」的意思)。再來，如前所述，部落的會所南北兩地也有差別，南部稱之為 *sfi*；而北部則稱之為 *slaran* 或 *talo'an*。北部的南勢型襲名制度，每個部落都有 8 或 9 個名稱循環使用；而南部則會有創名的組名。一般也認為北部的年齡階層組織較為嚴格與具有防禦外敵的軍事訓練意義；而南部則較為鬆散，且功能主要在執行維護安寧與執行祭儀與公共事務。會有這樣的差別，也與兩地在歷史上的際遇以及與週遭其他的族群關係有關(參 黃宣衛 2002：47-49)。

阿美族部落社會的政治運作也就架構在年齡階層組織的基礎上，並且運作的基礎即在於「年齡」與「世代」的原則(陳文德 1989)。因此，阿美族社會的政治結構常會被稱為老人政治²⁹。衛惠林等(1972：26-31)認為在荷蘭人入侵之前阿美族有一「原始」型的政治制度，南勢阿美與台東阿美略有不同。南勢阿美的

²⁸ 這種絕對階層的服從在當代只有出現在豐年節(*kiluma'an*)期間，日常生活中比較不需要遵從這樣的服從規定。然而在平常時候團體對團體的場合時，還是可以見到下級畏懼上級的不自在狀況出現，例如在春節期間，返鄉的族人大致都會參加自己年齡階層的聚會，這時若有上下兩個不同的階層同時在同一個場合時，就可以感受到下級階層的不自在。

²⁹ 但是日本學者末成道男(1971：79-88)認為，「向來論阿美族階級者都此為一種老人政治(*gerontocracy*)，但作者認為青年之父(*mama no kapah*)才是實際負責者。亦即部落事務的最高決定權在於頭目和幹部，但青年之父負責其執行與運作」。 (引自陳文德 1985：167)

年齡階層組織共有九級循環，各級有應再上次晉級而為晉級之較年長者帶領，參與嚴格的服役期，每 7 年(或 8 年)晉級一次。第 4 次晉級後，晉升為長老(*mato'asay*)。第四級以後的各級領袖(各級有 1 人至 2、3 人，稱為*papurongai no sral*)，有資格被推舉為部落領袖(*papurongay no niyaro*)，可以有 10 數人，此 10 數人應舉行盛宴款待之後，若無反對聲浪，即可認定為部落領袖之一。這些部落領袖之間，會互相推選有指揮能力、公正、勇敢負責、善言辭、善獵與善漁，並且熟諳部落歷史與習慣的人作為部落首長(*sakaka'ai no papurongai*)，該部落首長為終身職(但也有會被罷免的可能性)。而屬於南部群的馬蘭領袖制度又與南勢阿美有所差異，馬蘭的年齡階級在第二次成年儀禮後(第一次稱為*pakalong*，成為*pakalongay*階級)，正式從長老處獲得新的組名，3 年晉升 1 次³⁰，從第 1 級到第 8 級為*kapah*階級，從第 10 級到 14 級為管理會所之階級，其中第 14 級稱為*itokarai*，為部落總管兼司祭，第 15 級侍奉以退休之長老，第 16 級為會所長老。每級各設有級長 1 名，另有才能領袖 1 名，階級與階級之間長幼有序的服從。

荷蘭人入侵後，在各社設置頭目稱之為「甲必單」，後來音變成阿美語中的*kakita'an*³¹。這樣的制度在南勢群與南部群阿美之間的適應各為不同，在馬蘭，頭目由*kapah*以上的階級中選派，並下設有幹事(*raising*)約 20 人，頭目與原來的會所領袖制度並行，會所領袖仍處理部落之舊習慣事務，而頭目則處理官廳與司法。不過到了後來清末與日治時期，頭目的權力逐漸大於原來的領袖，但是頭目要推動重要事務時，仍會徵集長老領袖會議的意見。在南勢阿美，頭目則時常與原來的年齡階層組織領袖合而為一，相關事務推動，大抵依照舊習進行。直至明鄭與清朝時代，仍沿用其制，並照中國邊疆官制，設土目土官或通事，至劉銘傳時代變改稱為頭目，日本人亦沿襲此一制度，直至光復後(衛惠林等 1972：30)，國民政府才又設立村長職位，並納入國家的選舉制度之中。頭目成逐漸為內部習

³⁰ 每個部落晉升的年數皆為不同，例如同被劃歸為南部群阿美的都蘭，為每 5 年晉升 1 次。

³¹ 筆者認為*kakita'an*是否是「甲必單」的音變，仍有待考證，因為就阿美語的構詞規則，*ka*-有「大」的意思，而*-an*則指人或物的位置，*kita*則是包含自己在內的「大家」的意思，從這個構詞與綴詞的規則來看，*kakita'an*應該可以譯作「我們之中最大的人」。因此*kakita'an*若純然只是從「甲必單」音變而來，應該不會如此湊巧有其合乎阿美語構詞規則的語意存在。況且，依據康培德(1999)的研究，17 世紀荷蘭人對於阿美族的控制力相對於其他三個集會區來說，並不強，若要強制設立一個新的「甲必單」職位，阿美族人就會接受，也值得懷疑。因此，也許在荷蘭人來之前的阿美族部落社會中，原本就有*kakita'an*的職位與稱法，只是荷蘭人來後，將之文字化並且賦予行政上的職位。不過，這僅只是筆者的懷疑，還需要更多的證據來解釋與回答。

俗文化的象徵與推手，而村長成爲對國家負責的執行政治推動者。隨著選舉的村里長制度以及後來的社區發展協會制度，部落中的政治體系越形複雜，每個部落適應與轉化的情況也更多元，有的部落頭目功能漸漸消失，由村長介入；有的部落則是頭目仍然掌有相當的權威與公信，村長甚爲敬重頭目；在社區發展委員會相繼成立之後，有的部落則由頭目直接被選爲社區發展協會主席；有的則逐漸被社區發展委員會主席所取代。不過，有個共同的特色是，頭目都被當作阿美族傳統社會的象徵，每年的豐年祭儀，頭目仍然扮演重要的象徵性角色。

此外，許多部落的會所在 1950-1960 年代廢除，改以村落的活動中心取代過去的會所，不過，隨著近來的阿美族文化復振運動，許多部落開始研議重建與恢復過去的傳統會所(黃宣衛 1999：326)。

第四節 人際往來(personal relationships)

上一節中介紹了阿美族年齡階層組織作爲政治運作基礎的社會以及文化脈絡，從其中可以見到，當代阿美族人重視年齡與世代觀念的文化基礎，也可以見到阿美族社會基本上是一個非常尊重老人的民族。男子一旦進入年齡階層組織之中，當有勞力必須要分派時，老一輩的人經常會直接指派年紀較輕的人作事，顯現出人與人之間在年齡與世代上階序的互動原則；另一方面，在這個階序的原則下，也鼓勵人與人之間的才能競爭(參見 陳文德 1989)，才有機會取得領袖的地位。

除了年齡階層組織作爲阿美族社會中重要的對內、對外互動機制外，親屬關係亦是阿美族社會中相當重要的人際網絡。如同前文介紹過的，過去的研究都視阿美族的親屬制度是以母系世系群或氏族爲其特徵(衛惠林等 1972)，主要是以女性爲系線的聯繫人，男子婚入妻家、從妻居，並且由留家的女性繼承財產；但是另一方面，婚出的男性對於生家有相當大的權力，如祖靈祭祀、分家的主持、以及相關的生命禮儀(如生家的婚喪喜慶)等等(陳文德 1989：41)。學術上的討論，對於這樣的傳統看法有些爭議，例如末成道男(1983)與陳文德(1986)即認爲以「家」的意理來觀察阿美族的親屬制度比較合理，從這種看法出發，會發現「兄

弟姊妹」關係的連帶性顯得相對重要許多。一般說來，婚入的男性在妻家中的地位都不高，但是在其生家中，卻擁有相當大的權力，尤其是對生家兄弟姊妹的子女輩而言，當事者的同胞位置排行越高，其地位也就越高。婚出的男性在其生家扮演族舅(*faki*)的身分，對其生家有特殊的地位與任務，例如司祭：平常生家及氏族舉行祭儀時擔任主祭；婚喪喜慶時擔任主持，並有權力要求儀式進行的方式、家庭會議的主持人與召集人、家庭或親族糾紛的仲裁者、必要時協助生家的勞動工作等等(黃宣衛 1999：319)。

阿美族的親屬制度傳統上也被認為與社會集體性質的年齡階層組織具有結構上的互補關係(任先民 1958)，而黃宣衛(1989)則認為阿美族的「年齡階層組織」作為部落公共事務管理的機構，與「家」同時具有一種階序與互補的關係。從這個觀點來分析，可以發現，阿美族社會對於男性或女性的孩童一樣珍視有其社會文化的脈絡在。阿美族人認為家中的孩子越多越好，除了早期農業與採集經濟時代中人力的考量外，與親屬制度以及年齡階層組織制度也有著重要的相關性，因為本家 (*tatapangan*) 與分家(*ciloma'ay*)乃建立在女性之上(母親與女兒、或是大姐與小妹等)，分家越多顯示親族的繁盛與光榮；而男孩多則未來家族中的族舅(*faki*)就越多，且在部落中的年齡階層組織中佔有多數的優勢，因此男孩與女孩在阿美族社會中同樣被珍視(同上，頁 320)。

在男女之間的婚姻上，依照傳統習俗，男子必須在經過成年禮，並獲得組名之後才能結婚；在台東地區的阿美族青年則是要到成為*kapah*後四年，才能成婚，若一成為*kapah*即結婚，也未嘗不可，只是會被認為是懶惰的人。而在女性則為乳房隆起之後，即達到適婚的年齡(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2000[1915]：92，182)。阿美族採行一夫一妻制，阿美語稱結婚為*mararamod*，夫婦可稱為*mararamoday*，有一致、合握的意思。但是，各地區阿美族在血親婚姻禁忌中的習俗不太相同，在南勢阿美地區禁止 1 等親內的婚姻；在太巴壠與馬太鞍則嚴格禁止 9 等親內的婚姻；而在台東馬蘭一帶的阿美族則禁止 3 等親以內的婚姻(同上，頁 93，183)。阿美族人的婚姻，在婚前若兩兩互相看中，有婚前互到對方家中幫忙 1、2 年的習俗，除了男女雙方驗證對方是否真的事合適的對象外，雙方的長輩也藉此了解將來的*kadafo*(女婿或媳婦，台東地區則專指媳婦；女婿另稱為'*acawa*)，是否有資格成為孩子的 *fafahiy*(妻子)或*fa'inay*(丈夫)。而婚

後一般是丈夫從妻居，也有少數因為男方無子嗣而行嫁娶婚的例子。不過，隨著社會與時代的演變，有調查指出自 1970 年代起，阿美族的婚姻制度大多已經變成父系的嫁娶婚為主(許木柱 1987)。然而，話雖如此，阿美族的親屬制度與婚姻的形式，反而因為傳統習俗與外來社會文化的互動下，基於阿美族的傳統，轉化並融合了許多外來的文化，使得阿美族的文化更具動態性與複雜性，而非一味地接受外來的文化模式。例如，就算當代的婚姻大多數為嫁娶婚形式，但是*faki*的角色依然相當重要，而在喪葬的模式上，也可以清楚地見到以「家」為中心的「兄弟姊妹」關係聯繫；以及生家與外家之間複雜的關係(羅素玫 2001)。再以當代一個都蘭部落阿美族青年的婚禮為例³²：新郎為阿美族人，且屬於部落年齡階層組織的青年(*kapah*)第三級(拉中橋)，在基隆工作；新娘為台北市的漢人，在台北擔任護士的工作，是一個典型的異族聯姻。兩人的婚禮在新郎的台東都蘭老家舉辦，總共花了三天的時間。第一天早上，新郎家族成員與從各地陸續趕回來的年齡組成員即已經集合在新郎家中宰殺一大早從山上養豬場抓回的毛豬，宰殺豬隻過程中，由男性親屬以及新郎年齡組成員協助分屍分肉；而女性則處理內臟。豬肉除了煮食作為三餐以感謝來幫忙的親屬與年齡組成員外，也分配給相關的親屬帶回。第一天除了宰殺豬隻外，新郎的*kapot*也陸陸續續從各地趕到，並加入佈置場地與相關的粗重工作直到夜晚，而晚上則是參與宴會表演人員的排練時間。第二天清早，新郎的*kapot*以及新郎爸爸的*kapot*都前來幫忙，不過以新郎的*kapot*為主體。除了部份新郎的*kapot*擔任伴郎以及司機的任務外，所有其他的*kapot*都擔任會場招待以及酒保(一方面送酒給賓客；一方面也保護酒的人)的任務。新郎一大早即準備好六部車前往新娘與家人下榻的旅館迎娶，新郎在迎娶過程中也遵照漢人儀式，離開前下跪向新娘的雙親拜別，並直接驅車前往部落中的長老教會教堂，舉行教會儀式的證婚。隨後回家舉行宴客，宴客期間，所有新郎的*kapot*，都被分配工作，無法隨賓客共同進食，並且與新郎父親的*kapot*一樣，也上台表演舞蹈。新郎的*kapot*在宴客完後才由主人家提供另外的筵席供餐，並在新郎家門口與新郎的親屬共同跳舞至夜晚才離去。第三天，新郎的*kapot*又到新郎家中協助善後，原本要到海邊舉行*pakelang*(巴哥浪)儀式，由於新郎的*kapot*

³² 以筆者 2004 年 11 月份參與都蘭的一個婚禮為例。

皆必須趕回北部的工作崗位，因此相約在聖誕節時在*kapot*聚集的大本營-北部進行巴哥浪。

從上文當代的例子中來看，雖然結婚的年齡限制與年齡階層組織之間的關聯性不高；如今與異族通婚也屬正常；而婚禮形式上似乎也採用漢人發喜帖、喜餅、宴客、包紅包等習俗；也融合基督教或天主教傳入之後由牧師或神父證婚的婚禮儀式等等。但是除了這些之外，我們也可以看到年齡階層組織在婚禮中扮演的重要角色，新郎的父親相當高興也認為婚禮相當成功，主因即在於新郎的 *kapot* 都回來幫忙。此外，殺豬、分肉、婚宴後的舞會、巴哥浪、三天的婚禮期間，新郎家門口隨時隨地都有親戚聚集等等，都顯現了阿美社會中的文化特質在經過數百年的時間下的動態發展。

此外，擬親制度(*paratapang*)也是阿美族社會生活中相當獨特的一環，可以分為兩種：1.由他部落婚入本部落的男子在此找一個家作為他的生家。此男子如果生病，也可以回到此擬制的生家；2.一對夫妻遷入此部落而都沒有任何親戚在此時，找一個家作為其本家，這時他們的家猶如本家的分家，前者補充姻親間的關係；而後者補充本、分家的關係(中島星子 1983：390，引自陳文德 1985：166)。

由以上的介紹，可以看出阿美族的人際交往，基本上還是架構在年齡階層組織與親屬關係上。近年來，隨著許多阿美族移民到都會區工作定居，也形成許多同鄉會的地緣團體，這些同鄉會成員中，可能也有年齡階層組織間與親屬上的關係，但基本上仍然是以部落或族群作為都會聚合的基礎，這種人際間的交往，除了使阿美族人能夠與故鄉之間取得了聯繫的臍帶關係外，也使年齡階層組織與親屬關係能夠在都會中繼續發揮作用。

第四章 生計基礎與經濟活動(Subsistence and Economy)

第一節 環境資源(environment and resources)

阿美族的原鄉居住地，多延著花東縱谷與海岸間形成聚落。居住在花東海岸地區的阿美族人，背山面海，濱臨太平洋，因此阿美族是除了蘭嶼島上的達悟族之外的另一個充滿著海洋文化的民族；而居住在花東縱谷地帶的阿美族人，也大多與溪流、河水脫離不了關係，不論日常生活或是儀禮祭典，也多與水有關係。

阿美族人在這片土地上生活了數千年，也與環境產生密切的關係。舉凡生活用品、飲食、生計活動等等都與環境息息相關。其中，「水」大概是最重要的資源。阿美族任何儀式或活動後，都會有個巴哥浪的儀式，也就是參與活動的所有人一起到溪邊或海邊捕魚，象徵活動的完滿結束，並回復到日常的生活；而「水」也提供了豐富的水產海鮮食物，尤其在東海岸，東有黑潮流經，且有相當深的海底陸棚，養育了非常豐富的各式各樣海產，而阿美族人的食物中必定少不了魚這一道食物，其他諸如各種海菜、貝類、蝦蟹、海膽、章魚等等食物更是阿美族人經常食用的美味。

此外，阿美族人也相當懂得利用竹子。舉凡蓋屋、竹壺(*lawas*)、竹杯(*takid*)等都會使用竹子作為材料，因此，阿美族人對於竹子的分類也不下於學術上植物學的分類，例如製作 *lawas* 的竹子，學名為刺竹，阿美語稱之為 *fitonay*；蓋房子或製作竹杯之用的竹子，學名稱之為長枝竹，阿美語則稱之為 *puyumaan*。

而檳榔，更是阿美族社會文化中不可或缺的植物。尤其在南部群的阿美族，檳榔不但是生活上經常咀嚼的食品；也是在婚禮上不可或缺的象徵性「禮物」。而檳榔葉則可以用來製作阿美族相當獨特的食物器皿[「檳榔鞘」(*parol*)，用來盛湯或者甚至可以用來進行無具野炊石煮法中的容器。

不論是花東縱谷或花東海岸地區，阿美族都習慣居住在海拔 500 公尺以下的平原或台地地區。而花東縱谷與海岸地區，由於歐亞板塊與菲律賓板塊的擠壓，

除了中間隆起最高 1000 多公尺的海岸山脈外，也造成許多特殊的地形景觀。這些鬼斧神工的地景，在花東縱谷，一方面可以有一片廣大的平原，另一方面卻又被兩座又長又遠的「自然長城(亦即海岸山脈與中央山脈)」，在視覺效果上，絕對在世界的自然景觀上，有其獨特的地景氛圍；而海岸地區則遍佈了礁岩海岸地形，千變萬化的海岸景觀，搭配太平洋深邃的湛藍，刻畫出海天一色的自然美景。這樣的地形，大致阻絕了大型工業的發展，也維持了一定的自然景觀資源。這樣的地形條件也得天獨厚地擁有相當多樣的動植物生態，使得阿美族人在這麼豐富的生態環境資源中，發展獨特的各式各樣文化。

自從臺灣西部平原被開發殆盡，許多自然景觀都在工業與經濟發展的迷思中被破壞或被忽略，一旦驚覺時，卻已經發現為時已晚。而花東地區，則被多數的臺灣民眾譽之為「臺灣的最後一塊淨土」。也因此，隨著觀光業的發展，來自西部的遊客也一波波地進入花東地區，也進入了阿美族人生活的領域，因此目前部份地區的阿美族人也開始朝觀光產業發展，所秉持的，除了阿美族本身的文化外，渾然天成的世界級自然環境以及其連帶的資源也是一項重要的因素，例如以流水湍急聞名的秀姑巒溪泛舟、擁有大量鯨豚資源的石梯坪、成功賞鯨事業，都逐漸成為東海岸的觀光景點。

第二節 飲食文化(food and culture)

這樣的自然環境，造就了阿美族人相當獨特的飲食文化。阿美族人的飲食文化中的特色有三大點：海鮮水產食物的喜好、擁有豐富的野菜文化、以及風味特殊的醃生肉(*silao*)。這三種飲食的特色，至今仍然深深地影響當代的阿美族人。

靠海的阿美族人，傳統上就有捕魚的習慣，到了日治時期，又大量地引進了相關的捕魚工具與技巧，例如八卦網(*tafokol*)、魚槍(*pacng*)等等，因此沿岸的漁撈活動漸增。當今許多出外打拼工作的阿美族人，仍然喜歡選擇在都會區的海邊居住或工作，或是在假日時呼朋引伴地前往海邊，搭個遮陰的帳棚，便可以在海邊待上一整天，所有的食物也都可以在海邊取得。這種沒有聞到海的味道會活不下去的生活，正是海洋之子，阿美族人的生活寫照。

海所提供的養分滋養了身材相對高大的阿美族人，阿美族的男人幾乎都是潛水高手，也大多是海洋獵人；而女性也不惶多讓，大多可以輕易地辨識藏匿在潮間帶礁岩中的各式各樣海貝與海草。這些各種不同種類的魚、海貝、海螺、到各式各樣的海草，都是阿美族人獵取的食物來源。海洋之子憑藉著與海的親密關係，利用最自然的方式，親自進入海洋之中，取得生命的養分。這種使用潛水的自然天賦方式，並不使用機器大量捕撈的方式，僅僅取得所需要的部分。這樣一來，一方面並不會造成資源的浪費；另一方面也使得阿美族人保持著與海的親密感。海洋不僅僅是屬於漁民的權力，也是屬於每一個阿美族人的天地，這是阿美族屬於海洋的智慧。

阿美族對於野生可食動植物的知識相當豐富，光是可以辨認出來的可食野菜植物種類就超過 200 種以上(吳雪月 2004：3)。阿美族人常戲稱自己是「吃草的民族」，相當貼切地反映了阿美族人的飲食習慣。在各式各樣的野菜中，「十心菜」是最大的特色(吳雪月 2000)，也就是有十種吃食植物嫩心的菜色，例如黃藤心、林頭心、芒草心、月桃心、檳榔心、台灣海棗心...等等。此外，經常食用的野菜包含山萵苣(*sama*)、昭和草(飛機菜，*hekoki*)、龍葵(*tatokeng*)、麵包果(*faciru'*)、鳥巢蕨嫩葉(*lokot*)、過溝菜蕨嫩葉(*pakoh*)...等等。除了野菜之外，其他如醃生肉(西勞，*silao*)也是相當大的特色。「西勞」可以分為獸肉與魚肉醃製兩種，是配飯的最佳聖品。此外，蝸牛、螃蟹、青蛙與溪蝦也都是阿美族人愛吃的食物，尤其是蝸牛與青蛙，更被認為有醫療上的效果。鹽巴是阿美族人烹調食物時最重要的調味料，任何食物只要有鹽巴就夠了，愛用鹽巴也是阿美族人飲食生活的特徵(黃貴潮 1998：36)。

阿美族人在喝水方面，相當喜愛喝湯以及冰(冷)水(黃貴潮 1998)。不論是野菜、魚類、或貝類，通常都會被拿來煮湯食用，而非像漢人以煎、炒、炸為主。在喝水方面，與漢人喜愛溫水或熱茶不同，阿美族人一般喜歡喝冰的白開水，並無如同漢人認為喝冰水易使身體不適的概念。至於飲酒方面，阿美語「酒」的古名詞為“*linkalawan*”，是「淨水」或「仙水」之意，為昔日阿美族人舉行各種祭祀時使用的法寶之一，後來因為製酒技術越來越發達，才改稱為「阿霸(*epah*)」。酒在家裡的存在，象徵祖靈與家人共處一室，顯見酒在阿美族社會中的神聖地位(黃貴潮 1998：51)。阿美族人喝酒時有個特色，聚會時，大部分不自己倒酒給

自己喝，而是使用一個杯子，由年紀較輕的人負責輪流倒酒給年紀大的人喝，並且在敬酒時，敬酒者需要右腳頓地，酒杯由下往上遞給被敬酒者。從這樣的飲酒模式中便可以見到「阿美族以年齡與世代的階序原則」(陳文德 1989)，也顯現出酒的神聖性。除了酒作為阿美族文化中神聖的象徵物之外，檳榔在阿美族社會中也佔有重要的祭祀與生命象徵意義，例如婚禮或其他祭儀都常使用檳榔作為象徵物。婚禮中的檳榔一定要用一叢未分割的檳榔作為婚禮的禮物，象徵家族的開枝散葉與人口的興旺。檳榔除了在祭儀尚有其象徵意義外，也是阿美族人的生活嗜好品，而檳榔樹本身更提供許多生活上的功能需求，舉凡蓋屋與製作食物容器等等。

以上的食物來源，一般可以區分為自己生產，和非自己生產的(黃貴潮 1998：14)。自己生產的包含耕作、飼養等；非自己生產的則包括採集、漁獵、交易、和餽贈。早期阿美族人的主食以小米為主，到了後期由於水稻的大量耕種，而主食轉為白米(細節請看下一節：生產模式)。到了當代，實際上遇有婚喪喜慶宴會或祭儀活動時，則多以糯米飯為主食。阿美族的飲食文化，在當代趨向以健康為消費導向的社會中，變成許多追求健康自然飲食的食客所追逐的飲食文化。例如原本在只有在花蓮台東一帶才能在市場買到的鳥巢蕨嫩葉(*lokot*)、過溝菜蕨(*pakoh*)，目前在西部的許多餐廳中變成相當昂貴的一道菜，又例如龍葵，被認為是退火的好食材，現在也是許多餐廳必備的菜色。阿美族的飲食文化反而進入健康消費時代下的寵兒，而阿美族人吃的文化也跟著阿美族人的移民，而來到都市。目前在各地的都會中，都有許多以阿美族飲食文化為號召的原住民主題餐廳，將傳統阿美族飲食的文化傳遞開來。

第三節 生產模式(mode of production)

傳統上，阿美族人的生產模式，除了從事漁撈之外，也從事燒墾的小米耕作。然而許多聚落早在清朝時期或日本時期即已經進行水田稻米耕作的農業生產，日本學者倉田勇也曾經以太巴壟社(今花蓮縣光復鄉)為例子指出，阿美族人早期的輪流耕作方式與年齡階層組織習習相關(倉田勇 1971，引自陳文德 1985：44)。

在耕作中，雖然男女性別的分工並不明顯，但一般來說，小米與女性以及家形成一組相關的關係，男人則與漁獵、政治活動形成一組相關的關係，而這樣的對應也形成一種社會組織間的互補性與階序性(黃宣衛 1989)。

一般來說，阿美族的經濟生產模式從例史上來說，大致可以區分為以下個四個時期(引自 黃宣衛 1999：316-318)：

1. 小米為主食的時期：小米(粟)傳統上是阿美族的主食，早期的阿美族皆以種植小米為主要作物，並且以高粱、芋頭、甘藷、綠豆等植物為次要作物。當時的農業活動最為重要，漁獵則居於較次要的地位。雖然有部分的聚落在清朝時期便以開始水稻耕作，但是大部分的阿美族聚落則要到日治時期的 1930 年代，才在日本人鼓勵水稻種植後，才發生變化。小米與陸稻的耕種方式採用輪休燒墾的方式，每年栽種一次，配合小米在一年內的成長週期，有著許多的歲時祭儀(例如撥種祭、除草祭、收割祭、入倉祭等等)。漁獵方面，狩獵法可以區分為集體狩獵與個人狩獵兩種模式，狩獵的方式計有火獵(*miiloh*，火燒動物棲地，守株待兔捕獵倉皇逃出之獵物)、圍獵(*miloap*，人與獵狗在獵場將獵物趕出，然後加以捕殺)、伏擊(*mitafa*、*misefengay*)、追蹤獵(*midipdip*)、陷阱獵(*ta'eref*、*tarakar*、*pofafay*)、獵狗咬傷獵(*miselongay*)等等。而捕魚法則分為河川捕魚與海上捕魚，河川捕魚有圍堵法、打網捕魚法、誘耳法、三角網捕魚法、池水排乾法等等，海上捕魚則有張網、拖網、海釣、岸釣、潛水檢拾法等等(臺灣總督府臨時舊慣調查會 2000[1915]：33-39，149-154)。

2. 水稻以及以物易物的作物為主要種植的時期：1930 年代水稻帶量傳入阿美族各聚落後，水稻逐漸成為主要的農作物。水稻定耕的同時，來自國家與大社會的影響也開始加強。製陶、編籃等手工藝技術逐漸沒落，但是增加了許多學自漢人或日本人的技術，例如牛車、竹筏、漁網、魚槍等工具，使得沿海的漁撈開始發達。在狩獵方面，由於日本人後來沒收槍械彈藥，連帶也使狩獵開始沒落。例如在台東阿美部分(例如都蘭)，還曾經有過類似卑南族大獵祭(*mangayow*)的祭儀形式，不過後來也就停止，未再進行。這個時期也是貨幣與經濟市場逐漸滲入的階段。

3. 水稻及換取貨幣的作物為主要種植的時期：阿美族人相較於其他臺灣原住民接觸貨幣的時間要早，至少在日治初期就已經有阿美族人替日本人或漢人

工作來換取錢幣。但是大致上來說，貨幣的用途要到日治後期，才在日常生活中日趨重要。而日本佔領時期，曾經大量種植例如甘蔗、香茅等經濟作物，以換取貨幣。

包含水稻的多元經濟作物及非農業收入並重時期：1960 年代開始，阿美族人離開部落外出工作的情況越來越多，除了許多人參與遠洋的跑船工作外，也有許多人透過國家的教育體系進入各行各業中。年輕人離開部落，傳統農業的種植欠缺人力，許多水稻田由農會輔導改種植其他經濟作物(例如椰子樹、釋迦)，或是乾脆休耕變成荒田，家庭收入幾乎必須仰賴在外工作青年的工資。直到現在，阿美族人的生產模式已經趨於多元，各行各業都有人從事，但是原鄉部落仍然大部分從事農業生產，而少部分地區也開始了觀光業的發展。

第四節 交換關係(exchanging relations)

而阿美族社會中的交換關係基本上建立在經濟生產活動、年齡階層組織以及親屬網絡關係上。阿美族的社會文化發展，從自給自足的部落經濟型態進入全球化下的資本經濟型態，其間的社會交換關係容或有其變遷之處，但是實際上卻是在歷史變遷中，也維持與轉化了不少原有的社會交換關係。

在生計活動的交換關係上，阿美族人傳統上有具有著名的法國人類學家馬叟·牟斯(Marcel Mauss, 1872-1950)所提出的禮物交換經濟特質。如前一節所述，大致在 1930 年代之前，阿美族社會仍然保有以物易物的特質，這種禮物經濟的交換關係，最明顯的莫過於在生產活動中換工制度的勞力互助組織。根據 1915 年出版的《蕃族慣習調查報告書第二卷》中的記載，阿美族早期的勞動互助組織，除了農耕勞動互助外，也一起狩獵以及參加其他遊樂，這種組織可以分成分親屬組織與親屬組織兩種類型的組成，共有四種勞力交換組織(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會：2000[1915]：50-52)

1. *malapaliw*：*paliw* 是勞力交換的意思，*malapaliw* 是指好友間臨時組成的勞動互助組織。一般為 2 人，但有時會有 3、4 人，主要是農耕的互相幫忙，只要朋友不和，就會解散。這種組織通常架構在同一年齡組的組員之中，而成員

之間也會互相幫忙婚姻之介紹。

2. *malaliliw*：此互助組織運用在田地之整地與開墾時，有時由 *malapaliw* 聯合組合而成，有時則重新召集而成。

3. *malacacay*：此為親屬間的勞動互助組織，通常不規定互助期間和勞動目的，但大多運用在農作物之收成或播種時。

4. *malakakaay*：或稱為 *malapadang*，此為不論親戚、朋友等關係為何，誓言終身都要互相幫忙支援的組織，不只是農耕，所有事情都要幫忙互助，*malakakaay* 有結拜兄弟或如同兄弟的意思(*kaka* 在阿美語中的語意為兄姐之意)。

從以上的描述中可以見到，年齡階層組織與親屬關係仍然為勞力交換的基礎，可見這兩種社會制度在阿美族社會中的重要性(參考 阮昌瑞 1994：301)。

此外，阿美族社會中存有將土地贈與已婚子女或貧困親屬的習俗，贈與子女者稱 *paumah*；贈與親屬稱 *pasisi*，而土地贈與的形式以口頭約定為常例，通常在親戚間的宴會中，由貧困者講述自己的困境，有餘裕的親屬則回應之，土地之權利便可以移轉，這種口頭交付的形式，不論在土地或其他物品中階有效，且在過去的阿美族社會中幾乎未發生紛爭(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會：2000[1915]：111，204)。

另外，阿美族社會進行重大儀式或活動前，總會以殺豬(盛行於南部)或殺牛(盛行於北部)的分食活動作為起點，在分肉的過程其中也顯現出分享的概念，而這種分享的價值觀，也彰顯出互惠的禮物經濟交換模式。從以上的交換形式看來，阿美族人的習俗中存有樂於助人的文化概念，這種出於互惠原則的交換，可以視之為一種禮物經濟的交換形式。

隨著經濟情勢與資本主義的擴散，現今阿美族人的生產活動當然已經不只是侷限在農作漁獵活動上，而阿美族社會也進入了以貨幣為主的商品經濟，也加入了漢人文化中的交換體系。例如第三章的第四節人際往來一節中介紹的一個當代阿美族青年的婚禮，可以見到紅包文化也進入阿美族的文化體系中，其他儀禮例如小孩滿月、新居落成、過漢人的農曆年等等亦是如此。當代阿美人的交換關係越來越為複雜，一方面不但包含了習俗中的禮物交換關係、也接納了漢人文化的交換文化；另一方面在日常生活中，阿美族人也必須為了商品經濟的生活方式而工作，各種複雜的交換關係交錯地在當代阿美族的日常生活中被展現。

第五章 信仰體系與祭典儀式(Religions and Rituals)

第一節 「傳統」宗教(“traditional”religion)

傳統上阿美族屬於泛靈信仰。黃貴潮(1989)認為阿美族的神靈觀中以 *kawas* 為宗教信仰的核心概念，也是解釋宇宙各種現象的基礎(引自張慧筑 2001：7)。這種傳統的泛靈信仰觀念，也影響了阿美族人在年復一年的循環中的各種祭典儀式。但是，在與漢人接觸後，也有部分儀式活動以及信仰形式轉而與漢人相似，但這兩種信仰的激盪下，也創造出一種獨特的信仰模式。

kawas 泛指神祈、魔鬼、祖靈、動植物的精靈以及人的靈魂等等，許多宗教相關的現象與指涉的阿美語，都跟 *kawas* 有關，例如「神秘的」，叫做「*kawasan*」、「祭師」叫「*cikawasay*」、一般認為阿美語的「宗教」，以複數型的「*kawakawas*」最為合適(黃宣衛 1999：327)，或者是 *pitrooran a kawas*(陳文德 1999：39)，可以看出 *kawas* 其實是一套複雜的信仰體系概念。古野清人(2000[1945]：72)也曾經指出，阿美族具有發達且複雜的多神系譜，也是其他的原住民所不及的，而阿美族的眾多神靈中，以具有男性意涵的 *malatou*(可譯之為守護神)與具有女性意涵的 *lonke*(可譯之為司命神)最為特殊與重要，許多祭儀都圍繞這兩種「神性」上，*malatou* 主要是支配家庭幸福與統治萬物的神(*kawas*)；而 *lonke* 則是創造萬物的神(*kawas*)(古野清人 2000[1945]：74；衛惠林等 1972：38)。因此，基於 *kawas* 的複雜概念系統，阿美族的宗教信仰以及各種儀禮，都從這裡展開，包含與人有關的生命儀禮以及與農耕漁獵有關的歲時祭儀等兩大類祭儀(黃宣衛 1999：328)。

與人的家庭幸福，身體健康、平安、長壽有關的儀禮，被認為與 *malatou* 的 *kawas* 有關；而與祈求農耕富饒的祭儀則與 *lonke* 的 *kawas* 有關(古野清人 2000[1945]：74)。因此，若以一個部落為一個家的單位來看，也有部落的 *malatou*，例如都蘭就稱呼都蘭山為都蘭的 *malatou*，守護都蘭阿美族人的健康與

發展。與人有關的儀禮大致有命名禮、成年禮、婚禮、喪禮、治病儀式等等；而配合小米生長週期的農耕歲時祭儀則包括播種、除草、收割、入倉、收穫等祭儀，以及祈求作物豐收的祈雨、祈晴、驅蟲、驅魔、驅飢等儀式(黃宣衛 1999：328)，以及海祭、捕魚祭、獵祭等等³³。此外，也同樣基於*kawas*的概念，阿美族人有許多占卜吉凶的習俗，諸如夢占、竹占、鳥占等，其目的在於探求*kawas*的意向，以便預知未來，能夠使人或物趨吉避兇(同上，頁 328)。下表列出阿美族「傳統」宗教的相關祭儀(參 陳文德 1999：41)：

表 4 阿美族的儀式類別與內容

儀式類別	儀式名稱	主要參加者	備註
農耕儀式	開墾	各家(或本、分家一起)	(男性)家長主祭 ³⁴
	種作	各家(或本、分家一起)	(男性)家長主祭
	收割	各家(或本、分家一起)	(男性)家長主祭
	入、出倉	各家	竹占選一名家人來作
	收穫祭	年齡階層組織全體	由對年長的 <i>kalas</i> 1 人、頭目、 <i>mama no kapah</i> (青年之父級)(台東阿美稱為 <i>mikomoday</i> ，策動組)主祭
	祈晴	竹占選年齡階層組織中一組	由 <i>mama no kapah</i> (青年之父級)(台東阿美稱為 <i>mikomoday</i> ，策動

³³ 黃宣衛(1999：328)的注解中提到，各項祭儀內容的細節可以參考黃宣衛(1991)，東部海岸阿美族社會文化之調查研究。台東：東部海岸風景特定區管理處。另可以參考陳文德(1999)坦曼阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例。中央研究院民族學研究所集刊 88：35-61。

³⁴ 原表為家長主祭，但是參見《蕃族慣習調查報告書第二卷》，頁 206 特別說明由「戶長的丈夫」主祭，因此本文加註(男性)以為註記。

			組)主祭
	祈雨	女性家長與矜寡者	
	驅蟲	竹占年齡階層組織中一組或女性家長	
漁獵祭儀	海祭	所有青(壯年)級	<i>mama no kapah</i> (青年之父級) (台東阿美稱為 <i>mikomoday</i> ，策動 組)主祭
	捕魚祭	年齡階層組織	<i>mama no kapah</i> (青年之父級) (台東阿美稱為 <i>mikomoday</i> ，策動 組)主祭
	狩獵祭	年齡階層組織	<i>mikomoday</i> (策動 組)主祭
生命儀禮	出生	家與母方舅舅	由母方舅舅主 祭，但取名由家中 婦女
	結婚	氏族與年齡組成員	由母方舅舅主祭
	喪葬	氏族與祭師	
其他	祛除傳染病	年齡階層組織	由 祭 師 (<i>cikawasay</i>)主祭
	洗井	所有青年級	<i>mama no kapah</i> 主 祭

資料來源：本表參考自陳文德(1999：41)的整理，並加上筆者在都蘭收集關於獵祭(*mangyaw*)的資料。由於阿美族的地域差別大，且各地參與的人員與內容不盡相同，本表僅主要依照陳文德紀錄有關瞻曼的資料為主。

第二節 「外來」宗教(“foreign”religion)

當阿美族人接觸外來宗教後，*kawas*也可用來泛指漢人與日本人的神明，且阿美族地區的基督教會常用大寫的*Kawas*來指涉耶穌基督(黃宣衛 1999：327)³⁵。除了廣義的基督宗教外³⁶，許多地區的阿美族人也採用漢人的民間信仰(例如拜土地公、慈惠堂、三太子等等)，喪葬的模式也融合基督宗教與漢人形式(羅素玫 2001)；或者也有接受日本天理教、創價學會等等，顯示了阿美族當代宗教信仰的多元性(同上引 1999：328)。

不過，當今阿美族人接受外來的宗教仍以基督教、天主教與漢人民間信仰等為主，其中除了天主教外，基督教中以長老教會、真耶穌教會為主。大多是從1940到1950年代之間開始傳入東部阿美族地區。一般說來，天主教對於阿美族傳統的習俗比較不造成全面性的影響，且天主教會在開始階段的進入與擴展，對既有的社會文化未造成太大的衝擊(陳文德 1999：47)，而早期基督教長老教會與真耶穌教會是嚴格禁止教友參與傳統的祭典活動。不過到了後期，在臺灣社會中瀰漫著文化復振的基調下，長老教會漸漸地同意教友參與，但是真耶穌教會仍然禁止教友參與傳統的祭儀活動。在當代轉宗信仰基督或天主教的同時，阿美族的信仰觀念如何轉化的過程也會是當代人類學所關注的焦點。例如陳文德(1999)以膽曼的阿美族人為例說明轉宗接受天主教的過程，其中，阿美族社會中類似年齡階層組織與家的間隔化關係，也呈現天主教進入阿美族社會後與既有宗教的間隔化關係上，顯現阿美族人接受天主教有其社會文化的脈絡在(亦即「間隔化」的關係。而轉宗初始階段促使阿美族接受外來宗教的原因，阿美族人自認為有以下幾個原因(同上，頁46)：「以前的儀式較複雜，不如教會的簡單、一些例子顯示經過教會的儀式可以治好身體的病痛³⁷、教會傳道人員不但知道祖先的名字，也注重長幼有序、教會是針對祭師而來，教會歸教會，年齡組織歸年齡組織。」

³⁵ 不過阿美族的天主教會大多使用大寫的阿美語「父親」(「Wama或Ama」)來指涉天上的父。

³⁶ 包括天主教、基督教長老教會、真耶穌教會、臺灣聖教會、安息日會、耶和華見證人等不同教派(黃宣衛 1999：328)。

³⁷ 都蘭也有過類似的例子，尤其是針對真耶穌教會，當年真耶穌教會剛進入都蘭時，由於「顫抖」與「呢喃」禱告的形式，讓當地阿美族人無法接受，但是後來因為有許多生病的族人經過教會儀式的治療而痊癒，使得都蘭轉宗改信真耶穌教會的人增多，並且在都蘭的本部落以及五線地區各有一個真耶穌教會。

除了與原有社會文化脈絡有關外，阿美族人對宗教的定與期望、不同宗教勢力的相對影響、各地阿美族不同的歷史經驗與族群關係、以及阿美族內部的政治勢力等都會影響阿美族接受外來宗教的程度(黃宜衛 1995, 1999: 328)。

在接受外來宗教的過程中，雖然在外貌上似乎接受了強勢宗教的信仰，但是其中卻大致呈現了原有信仰與外來宗教結合的精神與內在運作邏輯，只是每個宗教的影響程度不一而已。例如天主教與近年來的基督教長老教會的信仰與原有的部分習俗並不衝突，而真耶穌教會則較為嚴格禁止信徒參與部份的祭儀活動。而許多的儀式活動其實仍保留或融合了許多阿美族社會中既有的儀禮形式，例如在第三章第四節人際往來中的婚禮例子；又例如羅素玫(2001)在都蘭所作的掃墓活動的例子³⁸，都呈現出阿美族既有的社會文化與外來宗教之間的動態關係。

第三節 宗教領袖(religious leaders)

參見本章第一節「傳統宗教」中的各項祭儀，可以發現阿美族的宗教領袖至少有區分親族系統以及社會組織系統兩種類型。以親族系統來說，不同的祭儀形式有不同的主祭者，例如可能有至少家中的家長(男/女)、母舅(母方的*faki*)兩大類型；而在社會組織上，則有年齡階層組織中的長老、年齡階層中的管理階層(*mama no kapah*或*mikomoday*)、或是由祭師(*cukawasay*)擔任。簡而言之，男性長者在親屬系統中的祭儀中擔任宗教領袖的職物；而年齡階層組織則在社會層面中的宗教活動中扮演重要的主導地位，尤其以長老階層、管理階層或頭目為主³⁹。而祭師則扮演主祭或人與*kakwas*之間溝通的橋樑，透過預知*kawas*的意向以決定祭儀的進行方式。

阿美族的祭師，稱為*cikawasay*，以*kawas*作為字根，即可以看出祭師與傳統泛靈信仰之間的連結。不論透過治病儀式或竹占等占卜儀式，祭師是人與*kawas*之間的媒介。一般推定*cikawasay*制度在阿美族的傳統社會中是一項古老的制度，不過各地區的阿美族*cikawasay*有其地域上的差別。雖說擔任*cikawasay*並無

³⁸ 羅素玫(2001)指出，都蘭阿美採行漢人的掃墓行為，乍看之下是接受漢化的信仰體系，但背後卻隱藏了都蘭阿美人既有的親屬關係與祖靈邏輯。

³⁹ 參見衛惠林等(1972: 40)。

特殊的性別要求，但是從今日來看，南部阿美族以男性的*cikawasay*為主，且多行使竹占⁴⁰，而在北部的*cikawasay*則多為女性，且在儀式表現上，與漢人的道教信仰有許多類似之處，且仍有幫人治病的習俗。

進入現代社會中後，如上節所述，阿美族的宗教與外來宗教形成一種複雜的互動關係，頭目不再擔任宗教領袖，政治領袖與宗教領袖區隔開來(同註 41)。尤其在加入基督宗教後，牧師或神父則成為家族儀禮的重要主祭者，例如結婚的證婚儀式、新居落成的祈福祭儀等皆由牧師或神父主祭，而不再由家長主祭。但是如前所述，整個儀禮的活動中，除了各種新加入的元素外，也保持了許多原有的祭儀形式，形成一個複雜且值得研究的宗教現象，且在這現象後面有一套複雜的信仰運作邏輯與轉化，因此並不能純然以基督教化或漢化來解釋當代阿美族人的宗教信仰現象。

第四節 年節祭儀(annual rituals)

傳統習俗中，阿美族的祭典儀式多與生命儀禮、歲時農耕祭儀、驅邪避凶祈福有關(詳見本章第一節的簡介)。這些祭典隨著時代的前進與社會的變遷，目前以一年一度在七月到八月之間舉辦的豐年祭(或被稱為豐收節、豐年節等不同名稱，依照各聚落的稱法而有所不同，且舉辦的天數與日期，各部落皆自行訂定)最為人所知。豐年祭在日本殖民時期被日本人稱之為月見祭，後來才被改稱為豐年祭，也因而被沿用下來，在當代已是多數人對阿美族祭典認知的統稱。在阿美族母語中，不同的地域差別有不同的稱呼，例如 *kiluma'an*，意為團圓家聚的日子；*malalidik*，意為手牽手跳舞之意；*malikuda*，意為手牽手一起跳舞；*ilisin*，意為進入禁忌期之意等等。除了名稱不同，各地的祭儀活動與內涵也不盡相同。現在的阿美族人也越來越多人將豐年祭改稱為豐收節或豐年節，以避免與過去的宗教活動產生聯想(黃宣衛 1999：332)；或以符合阿美語的原意(參考 張慧筑 2002:7)。豐年祭已經成為當代阿美族人文化認同的一項相當重要的指標(同上引；郭倩婷 2002)。

⁴⁰ 卑南族祭師也行竹占，與台東阿美*cikawasay*的竹占方式有其相似性。

至於阿美族豐年祭的來源，許多部落的說法是來自一則古時候食人族「*alikalay* (阿里卡該)」的故事⁴¹。故事大意如下(李來旺、吳明義、黃東秋 1992：136-152)：

古時候阿美族人浴血抵抗一稱之為*alikalay* (阿里卡該)的異族，這是後來的阿美族人有了捕魚祭(海祭)與豐年祭(*milisin*)的由來。傳說在很久很久以前，來了一群身形高大、善於偽裝、長於法術的異類。他們的眼球如貓眼，皮膚白皙、頭髮長、兇茅相當多，且長到肚臍，手毛腳毛也相當濃密。他們自稱為「阿里卡該」，也不知道何時遷來，整日無所事事，遊手好閒，懶洋洋地散居在美崙山上。但是後來一向平靜的阿美族各村落陸陸續續發生一連串不尋常的事情，例如小嬰孩被吃、有人假冒丈夫侵犯婦女等慘劇。後來族人發現是「阿里卡該」搞的鬼，因此有位叫Marang(馬讓)的大頭目召集阿美族的青年，將成分成兩軍，北軍命名為*lalikit*；而南軍則命名為*likuda*。但是討伐「阿里卡該」的戰事一直不順利，族人死傷慘重，「阿里卡該」卻一點事都沒有。後來馬讓頭目在海邊睡夢中時，夢見海神Kafit，Kafit出現告訴馬讓，「阿里卡該」不是人，用人的武器殺不死他，要用蘆葦草製作成的*porong*(用蘆葦捲成箭矢狀)，說完，Kafit就消失了。後來馬讓就用這個方法，在出征前，向東祭拜海神、向南祭告祖先、先天祭告守護神*malatao*，就出發征討「阿里卡該」。「阿里卡該」見到馬讓後，馬上未戰就跪地求饒，馬讓人心宅厚，留「阿里卡該」的性命未加以殺害，並說：「你們走吧，永遠也不要回來！」「阿里卡該」爲了感謝馬讓，於是說：「感謝你們的不殺之恩，爲了補償報答你們，以後每年的今天，你們只要到海邊或河邊，用檳榔、酒、三塊糯米糕以及*porong*祭拜我們，你們將會捕獲大量魚蝦。從此「阿里卡該」不再出現在部落之中，每年 6 月開始，海中或河中都會湧來大量魚蝦供阿美人捕食。因此，阿美族人征戰「阿里卡該」的軍隊，後來演變成*malikit*(北部)與*malikoda*(南部)(皆爲豐年祭的用語)的前身；而阿美族人也每年舉辦海祭(或捕魚

⁴¹ 不過由於各地豐年祭的名稱與舉辦形式皆有不同，很難確定每個部落的豐年祭都來自這個傳說，這個傳說似乎比較普遍流傳在北部的花蓮地區。而依照李來旺先生的看法(李來旺、吳明義、黃東秋 1992：152)，認爲當代看來狂歡歌舞的豐年祭，應該是與過去軍事戰爭有關的嚴肅祭典。不過，確實南北之間阿美族的豐年祭活動形式確實有點差異，一般咸認爲北部的豐年祭，年齡階層組織嚴密且相當嚴格；而南部豐年祭中的年齡階層組織則相對鬆散，甚至有人猜測南北兩地的豐年祭在從前根本是不同的祭儀(黃貴潮 1994；許功明、黃貴潮 1998；馮建彰 2000)。

祭)的儀式⁴²。

目前阿美族豐年祭已經成為交通部東部海岸國家風景區管處理處所積極推動展現阿美族文化的觀光活動(黃貴潮 1994)⁴³。一般說來，台東地區多在每年的 7 月份舉辦；而花蓮地區則多在 8 月份舉辦。

⁴²另有一個關於「阿里卡該」的說法，說「阿里卡該」還留下後裔，分別為toray(薄薄社)、'adafowang(馬太鞍)、與kapa' (太巴壠社)(臺灣總督府臨時舊慣調查會 2000[1915]: 20-23)。

⁴³「我們的努力目標是盡力保存發揚阿美族的社會文化並期望文化與觀光活動能相互結合.....豐年祭正是我們從事這項努力的重點之一.... (黃貴潮 1994:79)。」

第六章 族群界域與部落關係(Ethnic Boundary and Tribal Relationships)

第一節 族群範圍(tribal territory)

第二章第二節已經簡單介紹，學者們從地理區域角度出發所劃分的阿美族族群界線，而本節則從人觀的角度出發，討論到底什麼人才能被稱為阿美族。但是，關於這方面的研究資料相當少，無法作一整體的介紹，僅能作一些概略的描述。比較清楚的是，在漢人尚未進入阿美族的生活區域前，阿美族人多與卑南族、布農族、泰雅族(或當代已經被官方認定的太魯閣族)比鄰而居。⁴⁴但是，從早期的文獻看來，阿美族在從前雖然會劃分異族，但似乎並沒有非常明確的阿美族族群概念，而多是以「社」或「部落」為單位。泛阿美族的族群概念，大抵從日治時代才開始由學者定義與分類出來，並且在後期才逐漸隨著族群互動、歷史與政經情勢的發展，才有清楚的阿美族族群界線。雖然當代阿美人的族群認同越來越趨於一致，但是仍然有部份的差異存在，例如花蓮的阿美族人會自稱Pangcah，而台東的阿美族人則會自稱為Amis，但是國語都叫做阿美族。筆者曾經在三峽一家卡拉OK店中有過一段有趣的經歷，當時店中只有兩桌客人，競相點唱阿美語的流行歌曲，其中一桌為來自都蘭的阿美族人，另外一桌則是來自花蓮鹽寮的阿美族人，兩桌客人在酒酣耳熱之際，有過以下的這樣一段對話：

都蘭阿美人：「你們應該是 Amis 吧？」

鹽寮阿美人：「我們是阿美族的啊，是花蓮鹽寮的 Pangcha，你們呢？」。

都蘭阿美人：「我們是都蘭的。」

這段對話不但透露出兩地阿美族人對自稱的不同，也反映了一個族群定義的複雜性。因此族群範圍的界定，恐怕是相當多元的，從不同位置與不同的地理區域以及歷史經驗，可能會有不同的界定範圍。

⁴⁴ 在《蕃族慣習調查報告書第二卷》，頁 23-24 中指出，花蓮地區除了早年有 *alikalay* 的異族外，傳說中尚有 *pakito* 與 *silaway* 等族，只是目前尚無法考證這些傳說中的異族到底是誰。

第二節 族際互動(inter-ethnic interaction)

阿美族人如同多數的南島語族，視肝臟為人體最重要的器官，這也反映在神話中所呈現出的族群關係。例如阿美族將卑南族視為肝，將布農族人視為膽，而阿美族則是肺。卑南族在歷史上於清朝時期曾被清廷冊封為卑南大王，勢力範圍達到今日花蓮的豐濱鄉一帶，而這一區帶阿美族的口述傳說中，也經常出現卑南族人在過去如何「欺負」阿美族人的情節。而布農族則是在過去的傳說故事中，最常到阿美族聚落出草的族群，也被阿美族人認為是凶悍的族群之一。舉一則都蘭部落的傳說為例，可以從其中看出南部群阿美族人與卑南族人之間的關係：

「卑南族和我們溝通不良，恩怨是從古時候開始的。從前的時候卑南族遠征到現在豐濱新社一帶，那個時候卑南族人非常強，卑南人的想法認為卑南人是肝；阿美人是肺。肝放在水裡是會沉下去的，而肺太輕了會浮起來。當時卑南族的遠征到新社時有從富岡通過都蘭這邊到北邊去，到這邊的時候卑南族的都會吆喝阿美族的說：過來喔！來扛我的東西！阿美族的就要乖乖地幫這些遠征的卑南族搬運行李到興昌，再由興昌的人接手，再由隆昌接手再由東河交接搬運一直到新社，都是由阿美族的人來搬運。然後到了新社之後，卑南族的要去打獵，因為新社的人不希望卑南族的人來打獵，新社的山羌像螞蟻一樣多。卑南族去打獵之後，就說：這個山是我的！這個時候新社的阿美族就出來在 Cikow 這個地方擋這些卑南族的，並問他們說：你們要去哪裡？卑南族回說：打獵！新社的阿美族就說：這個山你們不能動，這山原原本本就是我們的山，如果這個山是你們的話，你們實在住太遠了，居然跑到我們這邊說這是你們的山，太離譜了。卑南族就說：那我們來決鬥！新社的阿美族回說：沒問題，好！然後卑南族就回到卑南去。不久之後，卑南族一行十幾個人浩浩蕩蕩就又到新社去了，為了搶這個山，準備要和新社的阿美族決鬥了。到了一個地方已經不知道叫什麼名字了，有一個山谷相當地寬，可能是現在豐濱有一條河流 Pikilis 那裡，就在那裡兩邊人馬各站一邊。好！來比賽跳河，不管跑多遠都可以，我們來比賽跳河。然後卑南族的就開始跳了，第一個跑跑跑跑跳，結果一隻腳上岸，另一隻腳沒有上岸不小心掉下去就死掉了，卑南族一連跳了好幾個都掉下去死掉了。好！換阿美族的喊：哪一個先出來，剛才看到卑南族的很多都掉下去了，也不太敢出來，就有一个人說：好，我來！他是一個穿的破破爛爛的癩痢頭，瘦瘦小小的，他的名字叫 Folas，結果 Folas 跳過來跳過去，還講這有什麼了不起，跳嘍，我一個代表，我是肺，輕阿！結果這些卑南族的

決鬥失敗了，只好回來，消息傳的很快，沿途的阿美族都知道了。卑南族人一路上遭到阿美族的阻擋，卑南族沒想到去的時候風風光光有人幫他們搬東西，回程的時候遭到阿美族合作擋他們，不讓他們走大路，他們只好偷偷摸摸地走海邊回去，從此以後，卑南族就不再騷擾阿美族的了，漸漸變弱了。」(蔡政良 1995：13-14)

雖然，早在 17 世紀荷蘭人爲了探金而進入台灣東部時，卑南人就已經和荷蘭人合作，對不同的阿美族村落進行管理(康培德 1999)，阿美族與卑南族之間的族群關係，乍看之下似乎已經在歷史上留下仇恨的種子。但其實不然。尤其在南部地區的阿美族，部分村落都有阿美族與卑南族人互相通婚的紀錄。例如在今日的都蘭村，今日當地的姜家、黃家都與卑南族有血緣關係，甚至在長輩的記憶中，也有卑南人在婚入都蘭阿美族聚落後，後來成爲頭目的故事(黃宣衛、羅素玫 2001)。

而在北部地區的阿美族人，則與相當剽悍的泰雅族比鄰而居，因此有人認爲花蓮一帶阿美族的年齡階層組織比起南部的年齡階層組織更具戰鬥功能與較爲嚴格的階序關係。康培德(1999)的研究中，也明確地指出，早在 17 世紀，花蓮地區的阿美族人，雖然以村落政治型態散居於花蓮的奇萊平原以及花東縱谷一帶，但是當時即已經有西班牙的傳道士進入該地⁴⁵，以及荷蘭東印度公司爲了尋金而在花蓮地區與當地阿美族各村落密切互動的歷史紀錄，並且留下了許多的文獻。

另外，從臺灣西部移民而來的西拉雅、馬卡道、大武壠等被歸類爲平埔族的族群也有許多融入阿美族的村落之中，從宜蘭的蘭陽平原南下的噶瑪蘭族，除了今日的花蓮豐濱鄉新社村定居外，也有許多散佈在花東海岸上，尤其長濱鄉更是昔日噶瑪蘭人移民定居的重要地點。另外一點值得一提的是，花蓮一帶有部分今日的阿美族人聲稱他們原來是撒奇拉雅人，因爲 1878 年(光緒 4 年)時發生加禮宛事件，遭清朝派兵武力鎮壓，使得原本居住在奇萊平原的撒奇拉雅人，被迫離開家園分散遷入阿美族的聚落中，而阿美族人也並未拒絕這些逃難的難民，因此與阿美族人共同生活至今，並被稱爲阿美族人。最近開始已經有人組成團體，積

⁴⁵ 康培德(1999：32)轉引自Borao(1993：100)的文獻指出：「西班牙文獻對花蓮地區聚落、人群的紀錄，約產生於 1630 年代，一般相信是出自於 1630 年代在臺灣佈教的多明尼哥神父Jacinto Esquivel之手」。

極運作撒奇拉雅正名運動，而這個正名運動似乎也未如太魯閣族正名運動時所遭受到的泰雅族壓力一般的阿美族壓力，顯現阿美族對於族群認同上的開放態度。

這種原本非阿美族人的其他族群，在遷入阿美聚落後，逐漸也採用同一套文化與社會生活方式，這些人也被阿美族人認為是阿美族人，顯現阿美族並非一個排外的族群，反倒是能更相當程度地接納其他的族群，相對地，也吸收了其他族群的文化。阿美族人接著與漢人以及隨後而來的日本人有著密切的接觸，也在社會文化上產生相當大的變遷與轉化。因此，當代的阿美族社會文化風貌，實際上是歷史上多元族群互動下的結果，也顯現出阿美族人在面對與轉化新時代與新事物時的智慧。

第三節 部落認同 (tribal identity)

部落，在阿美語中可以稱之為 *niyarod*，語意有柵欄內的人之意(李亦園 1982)。從這個語意上來看，阿美族人有明確的社群概念，也形成每個不同的部落集群的基礎，並且建立起年齡階層組織以及緊密的親屬連帶關係的嚴密社會體系。如本章第一節兩群阿美族人在卡拉 OK 中的對話裡，會以居住的部落描述自己的歸屬(都蘭與鹽寮)，顯見阿美族人對於部落作為最基本生活單位的概念。這樣的觀念，配合著本文第三章「社會結構與人群組織」描述的阿美族嚴密且複雜的年齡階層組織，使得部落中的阿美族人緊密聯繫在一起，成為一體，並且以部落作為認同的基本單位。這樣的現象不只出現在日治時代以前文獻中所描述阿美族人部落，在經過近百年來劇烈的社會及政經情勢轉變後，仍然能夠保持基本的部落認同。這阿美族人這種部落認同的特性，也延續到今日阿美族都市移民的群聚現象。這個現象，將在下一節中介紹。

第四節 都市社區(urban community)

隨著阿美族人因為經濟生業型態進入現代化，也促使許多原來居於同一部落中的阿美族人，相繼地進入臺灣各地的都會區域之中，與其他族群(尤其是漢人)

比鄰而居。但是阿美族人血液中的群居特性，使得這些出外打拼的阿美族人在不同的都會區中，也形成相當多的都市部落，這些都市社區有相當多都以同屬於原部落的族人比鄰居住，形成某個移民社區是某個原鄉部落的「大本營」，例如汐止被認為是大港口以及花蓮鳳林一帶阿美族人的大本營；樹林一帶是都蘭移民的大本營；基隆八斗子附近是成功地區阿美族移民的大本營；而新竹香山地區也是成功一帶的大本營...等等不勝枚舉。根據一項 1980 年代的調查，旅居在外的阿美族社區如下表(黃美英 1985：91，引自許木柱、廖守臣、吳明義 2001：242)：

表 5 各大都市城鎮阿美族移民社區概況⁴⁶

縣市	鄉鎮區	社區	社區類型	人口	職業	居住方式	形成年代
基隆市	中正區	八尺門	大型集中	288 戶	漁撈	違建	1968-1973
		太平洋花園新城	小型集中	約 50 戶	漁撈	自購	1981
臺北縣	汐止鎮	山光社區	大型集中	143 戶	木工、建築等	貸款興建	1978-1980
	土城鄉(市)	頂埔社區	小型集中	40 戶	礦工	貸款購屋	
	瑞芳鎮	建基煤礦		約 60 戶	礦工	工寮	1971
	樹林鎮	圳安社區	小型分散	約 53 戶	木工、建築等	貸款購屋	
		西安社區	小型分散	約 40 戶	木工、建築等	貸款購屋	
	新店市	小碧潭	小型集中	20 戶	木工、	河川違建	1966
秀朗橋		小型集中	15 戶	工廠操	河川違建	1976	

⁴⁶ 由於本表為 1980 年代的調查資料，至今已有很多的變化，例如人口、以及居住方式、工作型態(不再只是從事勞力工作，也有許多從事廣義的知識管理類工作)都有改變、以及鄉鎮市的行政層級改變。本表沿用舊的鄉鎮市層級但以括號註明現在的行政層級。

					作員		
桃園縣	大溪鎮	瑞祥新村	小型分散	30 至 50 戶	工廠作 業員為 主	貸款購屋 者佔多數	1976
		儲蓄新村		30 至 50 戶			1976
	八德鄉 (市)	橋愛新村	小型分散	每社區 30 至 50 戶	工廠作 業員為 主	貸款購屋 者佔多數	1976
		仁和新村					
南興新村							
復興新村							
新竹市	香山	海山社區 ⁴⁷	小型集中	約 30 戶	漁撈、 建築、 木工、 運輸等	公有地違 建	約 1980 年 前後
高雄市	前鎮區	明正里	分散在該 區的公寓 社區	總計 392 戶 1,911 人		租公寓住 宅居多	1971
		草衙里					
		明孝里					
		德昌里					
	小港區			150 戶 698 人		租公寓住 宅居多	1981

除了以部落地域為單位群聚的特性外，這些都市部落還有幾個共同點，例如有許多類似複製了原鄉的社會組織制度，成立了雖然不完全相同，但是類似於年齡階層組織的青年會團體(參見 黃美英 1996)、並且有自己的頭目、這些都市聚落中的許多家戶之間都有親屬的連帶關係。如今每年 7、8 月期間的豐年祭期間、每年的父親節、母親節、掃墓節與中秋節等與家庭團聚意象有關的節日時，那些馳騁於蘇花公路、花東海岸公路、花東縱谷公路、與南迴公路上的汽車上；或是往返花東與都會兩地的火車與航班上，有許多是來來去去於都市與原鄉之間的阿

⁴⁷ 此為筆者附加資料，為 2004 年的現狀。

美族人，如同候鳥般地在某個些固定的時間回到原鄉，然後又回到都會中繼續為生活打拼。

在每年 7、8 月原鄉的豐年祭之後，旅外的族人也會在 9 到 12 月之間，在都會地區舉辦都會部落的豐年祭，並且成立了許多以部落為單位的同鄉會，在都會地區撐起族人聯繫的橋樑。從這些都會阿美部落的特色中，確實展現了當代阿美族人流動背後的強烈文化聯繫。

第七章 藝術美學與樂舞文化(Esthetics and Expressive Culture)

第一節 「原始」藝術(Esthetics and Expressive Culture)

阿美語中沒有「藝術」這個語詞，現在的阿美語有直接以「*isu*」來指涉藝術，但是阿美語中有一字詞，語阿美族人的審美觀有極大的關聯，亦即「*makaphay*」(有漂亮的、美麗的、亮麗的語意)，*makaphay* 的字根為 *kapah*(也就是青年人之意)，因此阿美族文化中的美麗事物通常充滿了年輕人活力與亮麗的特質。因此，阿美族的「傳統」藝術中多呈現了「力量」與「亮麗」這樣的特質。

日本人佐藤文一(1988[1942])在《臺灣原住種族の原始藝術研究》一書中，曾經針對臺灣原住民的藝術表現與以分類成「身體裝飾」、「器具裝飾」、「描寫藝術」、「舞蹈」、「音樂」、「歌謠」、「傳說」等七大類型。而阿美族特別在身體裝飾、器具裝飾、舞蹈、歌謠中都有相當特殊的展現，也大抵展現了 *makaphay* 的原則。例如以屬於身體裝飾的服裝來說，阿美人的傳統服裝，各地的樣式不太一致，在顏色方面花蓮地區偏愛紅色系為主；而台東地區則偏愛黑色與藍色系為主、男子服飾方面，花蓮地區阿美族男子穿著半片長褲；而台東地區男子則穿著短裙等等差異性，此外在頭飾、披肩、檳榔袋等等服飾皆有形式上的差異。不過相同的原則都是服裝配件複雜且配色與花色通常相當亮麗。除了在服飾上的亮麗展現外，服飾也成為當代阿美人的認同標記之一，並且有上異下己的現象，也顯現阿美族在身體裝飾上的原則(張慧筑 2002)。

而阿美族傳統住屋的木柱與橫樑上長可以發現許多簡單的紋飾，木雕不僅被阿美人用來記載英勇事績，甚至是男女表達情愛的一種方法(王嵩山 2001：53)。而這種木雕的傳統，到了現代，阿美族也相繼出現許多年輕的木雕或裝置藝術創作者，這些創作者大量地利用東部相當多的漂流木作為創作的素材，憑藉著力量與亮麗的傳統藝術特質，這些當代的阿美族藝術家已經逐漸在臺灣的東部

創造出一種漂流木藝術的文化地景⁴⁸。

至於阿美族的歌舞，相當大的一部份更展現了充滿活力的美學觀，豐富又有極具變化。阿美族的歌謠中旋律的變化和音樂形式的多樣性都反映了阿美族熱情開朗的性格(王嵩山 2001：82)。阿美族歌謠的唱法相當多樣，包括領唱與答唱、吟誦、複音對位唱法等等，配合阿美族獨特的歌謠旋律，阿美族也會製作竹木器的打擊樂器(參見 凌曼立 1961)。與歌謠的搭配，舞蹈是阿美族人不可或缺的藝術表現，且恐怕是臺灣原住民各族間最會跳舞也最愛跳舞的族群，說阿美族是一個不分男女老少都愛跳舞的民族，一點也不為過。關於歌謠與舞蹈的部份，將會在本章的第三節中有更詳細的描述。

從以上具代表性的阿美族傳統藝術表現形式來看，除了與社會生活息息相關外，也顯現阿美族人在歷史與生活中的智慧，藝術與生活合而為一。

第二節 生活技藝(folk artiste and techniques)

如上節末所述，阿美族傳統的這些藝術表現都具有一個同樣的特色，亦即這些「藝術形式」其實都與日常生活(包含祭儀)緊密結合，除了是藝術也是日常用品；而非西方觀念中那種「擺著好看」的藝術品。阿美族的日常用品除了以上的用品外，最常見的生活技藝都與自然息息相關。例如檳榔鞘(*paro*)、竹水壺(*lawas*)、竹杯(*takid/kupu*)、藤編、竹編等。此外，喜歡居住於海邊或河畔的阿美族人，也發展出一套獨特的三角網捕魚技術，到了現代也發展出非常擅長的潛水射魚技能以及利用石頭與檳榔鞘結合而成的石煮法...等等各式各樣的生活技能。配合著這些生活技能，自然產出多樣且複雜的工藝品，例如捕魚時會用到的魚簍、魚筓、魚網等，利用天然的材料製作，且發展出複雜的藤編、紡織、月桃葉織蓆工藝技術，都相當具有巧思(王嵩山 2001：42)。

阿美族的另一項特殊的生活技藝，一方面與日常生活息息相關；另一方面則同時與祭祀活動有關的是陶器的製作。阿美族是臺灣少數幾個傳統上有製作陶器技術的族群，雖然目前大部份地區的阿美族部落見不到阿美陶的製作技術，不過

⁴⁸ 例如馬蘭已經過世的Eky、大港口的拉黑子、都蘭的希巨、太巴塢的達風、志明...等。

可信的是阿美族其他地區也有製作阿美陶的技術，只是後來失傳了⁴⁹，目前僅剩花蓮豐濱地區的部份婦女媽媽們仍然會製作阿美陶⁵⁰。阿美陶的製作特色是使用橢圓形的石頭加上木頭製作的拍擊板製作而成，這種製作方法需要相當高的技術。而阿美陶的燒製乃使用乾掉的蘆葦管悶燒，由於這種燒製法溫度並不高，且因使用蘆葦管與穀殼直接燒製，所以阿美陶多半呈現菊紅色與黑色交錯的色澤。而且製作陶器時，製作者還必須嚴守不得與丈夫同床的禁忌以避免陶器的龜裂(許功明、黃貴潮 1998)。

此外，樹皮衣也是阿美族相當重要的生活技藝，通常是舉行祈雨祭時祭師(cikawasay)(鄭惠美 2000：27)，以及獵人上山打獵時所穿著的服裝。目前至少還有馬太鞍的阿美族人(參見 凌曼立 1962；鄭惠美 2000)，以及都蘭的阿美族長輩仍有製作阿美族的樹皮衣。不過這兩地的製作材料與用途不太相同，馬太鞍的樹皮衣以構樹取其樹幹的樹皮作為原料(這與東南亞的樹皮衣製作原料相同)，且主要是給舉行祈雨祭時祭師的服裝；在都蘭，則是從 2002 年開始，才在包含前後任頭目的幾位老人家的記憶中開始重新製作，並逐一訪問部落耆老有關樹皮衣的技藝，花了數年時間不斷地摸索，敲壞了許多的樹皮，最後終於成功製作出樹皮布。都蘭的樹皮布的材料來自雀榕(*cepo'*)，並非如同馬太鞍阿美族人所使用的構樹，且樹皮衣較為厚重，據已經過世且相當令都蘭阿美族人敬重的老頭目 Konuei 所述，都蘭的樹皮衣早期是作為獵裝使用，一方面樹皮衣可以遮掩人類的味道；另一方面則是樹皮衣可以當作行進山路間的「盔甲」，防止諸如咬人貓以及芒草的割傷。

阿美族還有其他各式各樣的生活智慧，利用天然的資源創造出不少的生活工藝，這些生活記憶有的已經瀕臨失傳，或已經失傳，從 1980 年代以來的本土政治運動，也促使許多阿美族人開始尋找自己文化中失去的記憶，也重新找回許多的生活技藝，使得阿美族的文化更為豐富與多樣。

⁴⁹ 這可以從考古證據知道，目前花東海岸遺址出土的阿美陶片不計其數，甚至如大港口藝術家拉黑子·達立夫還曾經在其田中，拾獲兩個祭祀用且相當完整的阿美陶。

⁵⁰ 不過，已經有許多的學校開始推動阿美陶的製作，甚至在大港口的港口國小還有小型的阿美陶博物館。

第三節 音樂舞蹈(music and dance)

阿美族的歌舞大概是臺灣原住民族中最具繁複與多樣的特色。傳統上，阿美族的歌曲與舞蹈是一體，且不能區分開來的(參考 李宏夫 1994, 2001a; 劉鳳學 2000; 黃貴潮 1994)。阿美族的歌舞除了有祭儀上的含意外，也具有諸如體能訓練以及團結的功能(趙綺芳 1997; 明立國 1997)。且舞蹈的形式多與日常生活的土地以及女性的意像 (李宏夫 2001a, 2001b)，以及農漁獵活動息息相關。

阿美族的歌謠中，常常帶有「*ho*」、「*hay*」、「*yan*」、「*o*」、「*a*」、「*in*」、「*i*」、「*hey*」...等語詞，有時整首歌謠就由這幾個語詞串聯起來。過去常會將這些語詞視為一種無意義的「虛詞」，但是最近本身即是阿美族人的巴奈.母路研究後指出，這些語詞並非虛詞，而是一種「襯詞」，看似無意義的襯詞在在顯現出阿美人透過歌謠的吟唱中，襯出關於神聖與世俗的場域空間，例如「*o*」通常與「天」有關；「*hey*」有往上祭的意思；「*ha hay*」則是宣告自己的位置(我在)；而最常聽到的「*ho hay yan*」則是一種共娛的歌謠(巴奈.母路 2004)。這個研究結論，對於理解阿美族人的歌舞形式與其文化之間的關係有相當大的啟發。

而阿美族的舞蹈，也可以區分為娛神、娛人、娛己的類型(莊國鑫 2003)，最常見的即是豐年祭時所跳的牽手舞蹈，搭配的歌謠也多與巴奈.母路所指出與神聖與階序性有關的歌謠。舉一則都蘭的傳統祭典歌曲為例：

(1 人領唱) *ho hay yan ho i a ho i*(在) *hey*(向天祭之意)

(其餘答唱) *hey yan ho hay ha hay*(我們在)

從這首豐年祭所跳的舞蹈，會被歸類是娛神的一種，但是依照巴奈.母路的觀點，這首歌舞就是一種祭神的舞蹈，具有其神聖性；也顯現了阿美族社會中的階序概念。

此外，阿美族的舞蹈具有透過舞蹈重現祖先的記憶的特色，與海洋的象徵與譬喻關係也非常的密切(趙綺芳 2004)。阿美族的舞蹈中，有許多的肢體動作都來自於海洋的想像與轉換，尤其是海浪的形象。阿美族人的歌舞通常被認為是台灣各原住民族間最活潑也最柔軟的，在身體舞動的動靜急緩之間，充分地表露出海浪的波濤洶湧或是緩緩波浪。在歌唱的部分，阿美族人唱歌的轉音方式與複音

對位唱法亦是來自於海浪的想像。海浪一波又一波地向海岸拍打，阿美族人的歌唱也像海浪一般，通過一波又一波地轉折與層疊。若說海浪拍打岸邊的高低起伏與聲音是天賴之音；那麼阿美族人的歌曲便是讓人彷彿置身於天堂中的沙灘上，讓人或者不自覺地想要好好地躺下，靜靜地享受海浪所發出的天賴之音；或者不由自主地捲起褲管，縱身躍入海中享受衝浪的暢快。阿美族的歌舞與就在這種與海洋密不可分的關係中傳唱開來。

此外，不能忽略了阿美族人舞蹈的多樣性，除了有祭神性質的傳統牽手歌舞外，也有許多隨著時代進行，而創造出的許多歌謠與歌舞形式。例如歌謠的部份，就有許多的歌謠是描述阿美族人在歷史上的各種際遇，例如日本時代的故事；又例如描述遠洋漁船的歌謠；或者從事板磨工作的歌謠...等等，相當的豐富⁵¹。除了歷史經驗的創作歌謠外，阿美族也創造了許多歌舞遊戲之歌，而近來許多阿美族人相繼地灌唱片，將許許多多的創作歌曲流轉在阿美族的生活空間中。或者如「檳榔兄弟」這個來自太巴壠阿美族的團體，創作出許多歌曲，並打入都會區非的另類音樂市場⁵²。

另外，舞蹈的部份，女性與海洋的意象對於阿美族人的舞蹈也相當重要。當代可以見到只要有阿美族社區的地方，就會看到一群婦女定期聚在一起練習或創作舞步，甚至還有許多的社區也立案成立了藝術舞蹈團。此外，年輕人承襲了阿美族獨特的文化洗禮，並與現代社會的各種文化元素互動，也創作出許多具有爆發力與創造力的身體展現形式，就如同美國黑人青年基於他們自己的社會生活脈絡所逐漸發展出來來的「嘻哈(hip-hop)」一般，當代的阿美族青年也似乎正在創造另一種嘻哈，舉一則台東和平阿美族部落年齡組在網路上成立的年齡組家族網站上的首頁宣告為例：

在台東一個原住民阿美族的部落裡，有一群年輕人他們擁有現代與原始的動力；把思想現代化、把力量保留原始，這是「拉安全」的作風。不要問和平為我們做些什麼，要問我們為和平做些什麼!<帶點Hip Hop的原住民>⁵³

⁵¹ 有興趣的讀者可以參考林道生(1996)臺灣阿美族民謠近百年的流變：馬關條約至今(1895-1995)以 100 首阿美族民謠為例。玉神學報 4：155-174。

⁵² 檳榔兄弟在 2004 以前已經出版 4 張CD，由專門出版非主流音樂的大大樹公司出版。

⁵³ 和平部落拉安全年齡組家族網站首頁宣告，<http://tw.club.yahoo.com/clubs/LaSonDoGaKo/>。

阿美族的歌舞形式，在這麼複雜的社會文化脈絡中，勢必在未來還會有更多元且動態的發展歷程。

第四節 觀光場域(touristic arena)

隨著進入現代生活的脈絡，阿美族的歌舞憑藉著驚人的創造力，創造出多樣化的歌舞形式，也使得阿美族的歌舞也儼然變成台灣原住民歌舞的代名詞，也成為許多以台灣原住民為觀光主題的景點⁵⁴，紛紛展演阿美族的歌舞。最早已觀光形式展現阿美族舞蹈的應該是 1962 年成立，位於花蓮吉安阿美文化村。阿美文化村中所展現的歌舞形式，則有許多採用台東一帶例如盧靜子等所創作的阿美族現代歌曲，搭配融合花蓮地區阿美族女性舞蹈動作，創造出一種「阿美文化村」式的舞蹈，而這種歌舞形式也廣佈到各個阿美族的部落以及都會之中，也被後來許多以原住民為特色的觀光場域，應用為代表阿美族歌舞文化的代表。而花蓮一帶阿美族女性所穿著的改編型的紅色系列服裝，也隨著阿美文化村式的舞蹈散佈流傳，成為大部份地區阿美族女性服裝的主要色系，也建構了外族對於阿美族的想像。

當代阿美族的生活空間幾乎包含在國家所設立的風景特定區內(包含設在成功鎮都歷的交通部觀光局東部海岸國家風景特地區管理處、設在花蓮瑞穗鄉的花東縱谷風景管理處)。而當代的阿美族除了阿美文化村式的定點觀光活動外，也發展出企圖呈現阿美族文化特色的觀光行為，尤其以每年 7、8 月間各部落的豐年祭更是政府極力推動觀光的重點之一(參考 黃貴潮 1994)。此外，結合花東地區的自然環境與歷史觀光資源，例如秀姑巒溪泛舟、東部的旗魚、都蘭糖廠等都使諸如大港口、石梯坪、奇美、成功、都蘭等地逐漸發展成為阿美族文化觀光的重點地區。

⁵⁴ 例如阿美文化村、九族文化村、臺灣原住民文化園區...等等。

第八章 社會運動與當代情境(Social Movement and Contemporary Situation)

第一節 政治運動(political movement)

當阿美族人如同其他台灣原住民族一般，被原本的獨立運作的小型政治體制到被納入國家體制後，也在歷史上發生過不少與國家之間的衝突或者政治抗爭運動。遠在清朝時期就曾經發生阿美族人與清朝之間的戰爭，例如加禮宛事件、大港口事件；而日劇初期則有七腳川事件、以及成廣澳事件等等，都造成阿美族人嚴重的傷亡或部落的遷徙。到了中華民國政府時代，包括阿美族在內的台灣原住民族已經長期處在一種「認同的污名」(謝世忠 1987)。臺灣南島語族歷經「番」、「蕃」、「高砂族」、「高山族」、「山地人」、「山胞」等「沒有禮貌」的漢人或日本人等所給予的歧視性稱呼所帶來的壓抑與不公義，在 1983 年之後開始爆發開來(參考 謝世忠 1987；夷將·拔路兒 1994)，由許多原住民知識份子帶頭進行政治與社會運動。阿美族在這個歷史性的時刻當然也未缺席，在這些包括「還我土地運動」、「正名與憲法條款運動」，一直到現在仍然持續的傳統領域回復運動(或推動部落地圖回復工作)中，阿美族人「夷將·拔路兒」一直扮演原住民運動非常重要的領袖之一。此外，在一連串的原住民政治社會運動下，共有至少四位原住民知識份子被捕入獄，其中就包含了兩位阿美族人(參考 蔡明哲等 2001：308)。

在原住民正名入憲之後，行政院原住民族委員會掛牌成立，各地方政府成立原住民相關行政單位，然後又隨著 2000 年時，長期與原住民運動有關係的民主進步黨贏得總統選舉，當年的政治訴求一一實現。而當年參與原住民運動的原住民精英，前後紛紛成為政府官員，兩位入監服刑的阿美族原住民運動者也不例外。於此，原住民運動開始在體制內進行，而目前仍然運作的是傳統領域的回覆運動仍然繼續運作中，只是不若 1980 年代當時的原運採取街頭抗爭的方式。然而，傳統領域回覆的爭取雖然有陳水扁總統的政治承諾，但是現階段在法律上仍

然有其互相牽扯與困難之處，而繪製部落地圖成爲目前原住民各部落中爲爭取傳統領域問題而積極進行，例如都蘭、馬蘭等大部落都已經由族人自行經過調查並與以繪製而成。無庸置疑的是，原住民政治運動將會持續，只是進行的方式已經隨著政治情勢的轉變而改變了。

第二節 藝文運動(liberal arts movement)

199 除了政治與社會運動的蓬勃發展，阿美族也出現了許多藝術家，生氣蓬勃地展現長期以來被壓抑的藝術能量。有趣的是，這些藝術家大多是以漂流木作爲創作素材的木雕以及裝置藝術創作者，例如現在已經過世的雕刻家 Eky Lihom、以及拉黑子·達立夫、希巨·蘇飛、達風等藝術創作者，不但汲取自身阿美族的文化，創造出有阿美族味道，且充滿力量與張力的作品；也開創出一種獨特的美學場域，尤其在東臺灣，這一批阿美族的年輕藝術工作者，已經逐漸雕塑出一種獨特的；屬於阿美族的；屬於穿梭時間空間的；連通祖靈的；東海岸氛圍的「意識部落」。

除了目前大概是最多人參與的阿美族雕刻家另外是如阿道·巴辣夫...等活躍在劇場與舞台展演界的藝術家，成立莫古大唉劇場嘗試透過戲劇表演藝術呈現阿美族獨特的劇場形式，並且試圖對過去阿美族歌舞刻板印象的另類對話。2002 年，阿道與希巨所成立的都蘭山劇團合作，動員了部落中超過 90 位老、中、少的成員，在國立臺灣史前文化博物館演出以傳說及都蘭部落豐年祭活動過程爲主軸的大型舞台戲劇表演「路在哪裡(*i cuwai ku lalan*)」，部落族人專業的演出與突破刻板印象的表演型態獲得極大的迴響。

另外，以影像創作出發，嘗試提供阿美族人觀點的影像紀錄，與大社會及國家對話的趨勢，在阿美族中最爲明顯。例如其中的重要人物馬耀·比吼等許多的阿美族紀錄片影像創作者，就紀錄與創作了相當多的阿美族紀錄片。而這些影像也形成一個屬於阿美族的影展，除了透過影像傳達出當代阿美族人的生活面向外，並展現與當代原住民政策對話的企圖心⁵⁵。目前的影展主題爲「請問芳名」

⁵⁵真實邦 P Y \— 《阿美影展》，<http://www.realpangcah.net/>。

影展，透過影像對原住民姓名政策提出看法，他們的訴求主題是：

台灣原住民族傳統姓名改為漢式姓名，是在政府強力介入下完成的。1946 年 5 月 6 日，行政院公布《修正台灣省人民回復原有姓名辦法》，此後 3 個月內以到府辦理的方式，將台灣原住民族全部改為漢姓漢名。57 年後的現在，我們要求政府拿出同樣的精力、拿出推動族別登記的熱情，而不是讓《姓名條例修正案》兀自空轉，最低限度，我們期望政府以一定的時程有效率地朝幾個方向努力，盡快拿出成果，因此繼去年提出的「原住民族回復暨使用傳統姓名三年計畫」、「原住民族回復暨用傳統姓名單一窗口計畫」後，再次提出我們對現階段原名法令政策的改革訴求。(阿美影展策展小組 2004)

這些阿美族藝術家所展現出的文化能量，絕對不比政治或社會運動所聚積的能量要來得低，在某些層次上，也許更能獲得族人的理解與支持。然而，不論在政治社會運動或藝文運動的展開，都確實獲致了部分的成果，尤其是在文化認同的再現上。

第三節 面對國家(facing the nation-state)

阿美族最早面對的國家勢力，大概是 17 世紀時荷蘭的東印度公司，在臺灣東部的治理。該時期，荷蘭東印度公司挾荷蘭的帝國勢力與軍事武力，在臺灣設立了南路、北路、淡水以及東部(卑南集會區)等四個地方集會區，施予行政控制(康培德 1999：14)。這個階段的荷蘭東印度公司，以經濟利益為出發點，由於傳說臺灣東部產金，因而早在 17 世紀時即已經有三次東部探金紀錄，且在文獻中也留下許多荷蘭東印度公司如何與當地阿美族各村落之間合縱連橫的紀事，更可以看到當時的荷蘭人已經與卑南人(時稱 Pimaba 人)有密切的合作關係，與阿美族不同的村落之間存在形式不一且複雜的交錯關係。

雖然台東卑南廳於 19 世紀中即已經創設，但是滿清帝國的勢力要等到 1875 年的開山撫番政策後，才比較正式進入且掌理阿美族的生活領域，1887 年，東

臺灣則新設台東直隸州，下轄卑南廳與花蓮港廳(康培德 1999：15)。隨後而來的日本殖民政府，更是比之前的大清帝國或荷蘭要全面的掌控東部地區的阿美族人，阿美族至此也才算是完全地被納入國家體系之中。當阿美族社會與文化被內入國家體系之後，經濟體系也一併進入資本主義型態的經濟模式下。當一個社會從以禮物交換為主的經濟方式突然被強制快速地進入以商品貨幣交換的經濟體系時，雖然在社會文化面，如同前文各章節所描述的內容，阿美族在這個過程中，顯然具有一定基於既有的文化脈絡，面對或轉化各種來自外族的文化型態，進而在許多方面「形塑」了許多豐富且多元的社會文化面貌。但是不可否認的，在政治經濟上，阿美族人確實遭遇到現實的挫折。尤其到了國民政府時代，漢人中心沙文主義所引導下的諸多政策，讓許多阿美族人與其他的臺灣原住民族一樣，有長期處於政經劣勢下的情況，進而到後來產生「認同的污名」(謝世忠 1987)。直到如本章第一節所描述的原住民政治運動沛然升起後，隨著不同的政治局勢演變，當代原住民已經有機會與國家對話，爭取族群在這個國家中應該擁有的社會、文化與政治經濟定位。

第四節 認同再現(representing identity)

近年來開始有許多阿美族人選擇回復傳統阿美族的姓名，物質文化、歌舞展演、母語認證、年齡階層組織與豐年祭的復振...等等⁵⁶，都可以被視為阿美族人當代文化認同的媒介。其中，大概是年齡階層組織以及豐年祭會被當作是阿美族文化中最重要標記之一，豐年祭也從過去的儀式性功能，發展到現在展現出觀光以及部落族人對族群認同的基礎(張慧端 1995；郭倩婷 2002)。這個認同再現的過程除了與原住民精英在歷史中的激情抗爭下的成果外，也與臺灣整體的政治情勢以及國際的局勢有關。阿美族人從來沒有在這個國際舞台上缺席，目前已知的資料中，早從荷蘭人來探金開始，阿美族人就已經被納入這個世界的遊戲規則當中。

⁵⁶ 例如張慧端(1995)指出當代阿美族的豐年祭已經成爲一種認同的象徵；郭倩婷(2002)則指出年齡階層組織也是當代阿美族人的認同標記；張慧筑(2001)則透過研究阿美族服飾的製作與展演，討論認同的建構與意義的流動等。

值得一提的是，當後工業革命時代來臨，人與人之間的聯繫網絡不再是只有面對面的途徑而以，還可以透過網路的科技，達成人際網絡之間的聯繫。阿美族中最重要的社會組織之一「年齡階層組織」，在當代已經有許多年齡組自行或請人協助在網路架設「虛擬年齡組」，讓平常必須居住在各地的年齡組成員能夠繼續在網路上互動，延續年齡組織的運作(蔡政良 2003)。也有許多人藉著架設網站，除了收集整理阿美族的相關文獻資料外，也提供族人或有興趣者互動的交流空間，阿美族這種性質的網站，以「阿美族網路資源中心」最具代表性⁵⁷。這個網站由一位在國小任教的阿美族老師主導設立，他並隨後進入人類學相關研究所進修，網站上提供有各式各樣的阿美族資訊與文獻資料，更重要的是提供了一個漂流各地阿美族人一個虛擬的*sfi / taloan*(會所)，讓阿美族的認同運動轉到網路上來進行，更重要的是，這個網站的瀏覽人次早已經超過 200 萬人次；會員人數超過 3 萬人，內容豐富的程度，簡直就是阿美族網路上的入口網站。

阿美族人在這波的文化認同中，在這麼多族人的努力下，應該能夠很快地像過去所經歷過的歷史過程一樣，基於阿美族獨特的文化根基，吸納多元的文化流動，創造並承襲一種屬於阿美族那既獨特又多樣的社會文化形貌。

⁵⁷ <http://www.zpps.hlc.edu.tw/amis/>。

參考文獻(REFERENCE CITES)

山路勝彦

1979 アシ族の社會と文化 新 海上の道-黒潮の古代史探討 ,頁 191-209。

1980 アシ族の親族と祭祀。黒潮の民族、文化、言語，頁 105-149。

王人英

1967 臺灣高山族的人口變遷。臺北：中央研究院民族學研究所。

巴奈.母路

2004 阿美族歌謠「襯詞」的文化意義：以港口部落爲例。發表於海的記憶：海洋、族群與文化研討會，台北，2004年9月25日。

王嵩山

2001 當代臺灣原住民的藝術。台北：藝術館。

方敏英

1985 阿美語字典。臺北：中華民國聖經公會。

中島星子

1983 台灣海岸アシ族の ruma?h(家)關係-婚姻事例より。民族學研究 47(4)：382-391。

末成道男

1971 台灣，海岸アシ族の社會結合：P村における擬制親族の役割。東洋文化研究所紀要 55：9-43。

1983 台灣アシ族の社會組織と變化：ムコハリ婚ガブヨメハリ。東京大學：東京大學出版會。

古野清人

2000[1945] 臺灣原住民的祭儀生活，葉婉奇譯。台北：原民文化。

何大安、楊秀芳

2000 南島語與臺灣南島語。刊於 阿美語參考語法，頁 1-36。臺北、遠流。

任先民

1958 花蓮太巴壠阿美族的祖祠。中央研究院民族學研究所集刊 6：79-106。

行政院原住民族委員會

2004 全國各縣市原住民族別登記人口數統計表。
<http://others.apc.gov.tw/popu/9310/aprp5g02.htm>。2004年11月1日。

夷將·拔路兒

1994 臺灣原住民族運動發展路線之初步探討。山海文化雙月刊 4：22-38。

佐山融吉

1913 番族調查報告書。臺北：臺灣總督府。

拉安全

2004 拉安全奇磨家族網站。<http://tw.club.yahoo.com/clubs/LaSonDoGaKo/>。2004年12月20日。

李亦園

1982 台灣土著民族的社會與文化。台灣研究叢刊 7。台北：聯經。

李宏夫

1994 現代阿美族豐年祭的含意與舞蹈象徵功能。山海文化雙月刊，6：100-103。

2000 阿美族里漏社的 Talatuas(祭祖儀式)：一項舞蹈人類學的觀點。山海文化雙月刊，25/26：180-183。

2001a 原住民舞蹈。美育，124：16-21。

2001b 阿美族儀式身體動作意涵：以豐濱鄉阿美族港口村豐年祭為例。刊於 2001 年台東南島文化結學術演講合輯，台東縣政府編印，頁 208-213。

李來旺、吳明義、黃東秋

1992 牽源。台東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。

李宜憲

2004 大港口事件。刊於 原住民重大歷史事件學術研討會論文集，頁 1-1-16。臺北：行政院原住民族委員會。

阿美影展策展小組

2004 真實邦P'Y'—《阿美影展》，<http://www.realpangcah.net/>。2004 月 12 月 20 日。

阮昌銳

1969 港口的阿美族(上)、(下)。台北：中央研究院民族學研究所。

1994 臺灣土著族的社會與文化。台北：臺灣省立博物館。

佐藤文一

1988[1942] 臺灣原住種族的原始藝術研究。台北：南天。

明立國

1997 阿美族的音樂舞蹈文化。舞蹈教育，1：6-18。

林生安、陳約翰 編

1995 阿美語圖解實用字典(O CITING NO 'AMIS)。台北：台北縣政府。

林明美

1997 縱谷到海岸 馬蘭到吉安--豐富多采的阿美族豐年祭舞蹈。表演藝術，55：74-78。

林道生

1996 臺灣阿美族民謠近百年的流變：馬關條約至今(1895-1995)以 100 首阿美族民謠為例。玉神學報 4：155-174。

吳雪月

2000 台灣新野菜主義。台北：大樹文化。

2004 原住民「海洋」飲食文化：以東海岸阿美族為例。發表於海的記憶：海洋、族群與文化研討會，台北，2004 年 9 月 25 日。

吳靜蘭

2000 阿美語參考語法。台北：遠流。

倉田勇

1970 方位觀研究の可能性：台灣アシ族社會の事例考察。民族學研究 35(1)：73-74。

1971a アシ族社會の方位觀と社會生活の側面：家屋と家族生活の側面。

民族學研究 35(4)：304-305。

1971b 年齡階級と燒田耕作：アシ族タバロン社會の場合。

許木柱

1987 阿美族的社會文化變遷與青少年適應。中央研究院民族學研究所集刊乙種第十七號。台北：中央研究院民族學研究所。

許木柱等

1995 重修台灣省通誌卷三住民誌同胄篇第二冊。南投：台灣省文獻委員會。

許木柱、廖守臣、吳明義

1999 台灣原住民史：阿美族史篇。南投：台灣省文獻會。

許功明、黃貴潮

1998 阿美族的物質文化：變遷與持續之研究。台北市：行政院原住民委員會。

黃宜衛

1987 宜灣聚落之祭儀。刊於 台灣土著祭儀歌舞民俗活動之研究，劉斌雄等編著，頁 3-38。台北：中研院民族所。

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

1991 東部海岸阿美族社會文化之調查研究。東部海岸風景特定區調查研究叢書 1。台東：東部海岸風景特定區管理處。

1995 Religious Change and Continuity among the Ami of Taiwan. Ph.D. dissertation, University of St. Andrews.

1997 歷史建構與異族想像：以三個村落領袖為例初探阿美族的文化認同。刊於從周邊看漢人的社會與文化：王崧興先生紀念論文集，黃應貴、葉春榮主編，頁 167-204。台北：中研院民族所。

1999 認識台灣南島民族：阿美族篇。刊於 1999 台東南島文化節學術演講合集，台東縣政府編印，頁 311-340。

2000a 一個海岸阿美族村落的時間、歷史與記憶：以年齡階級與異族觀為中心的探討。刊於時間、歷史與記憶，黃應貴編，頁 485-540。台北：

中央研究院民族學研究所。

2000b 區域歷史、族群關係與文化變異：從文獻資料談阿美族的地域性差別。刊於族群、歷史與空間：東台灣社會與文化的區域研究研討會，頁 41-72，夏黎明、呂理政主編。台東：國立台灣史前文化博物館籌備處。

2002 國家力量、區域型態與聚落性質：再談阿美族文化的地域性差別。刊於「社群」研究的省思，陳文德、黃應貴主編，頁 227-264。台北：中研院民族所。

黃宜衛、羅素玫 纂修

2001 臺東縣史：阿美族篇。臺東：臺東縣政府。

黃東秋 主編

1993 台灣原住民阿美族、泰雅族(太魯閣族)、布農族語言民俗研究。台北：文鶴。

黃美英

1996 從部落到都市：台北縣汐止鎮山光社區阿美族遷移史。台北市：文建會。

黃貴潮

1994 豐年祭之旅。東部海岸風景特定區管理處遊憩解說叢書八。台東：東部海岸風景特定區管理處。

1998 阿美族飲食之美。臺東縣成功鎮：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處。

莊國鑫

2003 台灣原住民阿美族太巴壠部落悼慰階層(Miholol)舞蹈之教育意義。國立台灣體育學院學報，12：42-60。

凌曼立

1961 臺灣阿美族的樂器。中央研究院民族學研究所集刊 11：185-220。

1962 馬太鞍阿美族的物質文化。南港：中央研究院民族學研究所。

康培德

2000 空間認知與異族建構：南勢阿美的建構與演變。刊於族群、歷史與

空間：東台灣社會與文化的區域研究研討會，頁 11-42，夏黎明、呂理政主編。台東：國立台灣史前文化博物館籌備處。

馬淵悟

1976 台灣海岸'Ami 族に於ける母方男系族の靈的優位。日本南山大學修士論文。

1976-1980 台灣海岸'Ami 族調查報告 I-IV。歴史と構造 5：11-32，6：3-22，7：43-52，8：39-46。

1981 台灣海岸アシ族の組靈觀。社會人類學年報 7：161-173。

1986 台灣海岸阿美族的老人，黃宣衛譯。刊於台灣土著社會文化研究論文集，黃應貴主編，頁 553-564。台北：聯經出版社。

葉詩綺

2003 阿美語音節劃分與重疊詞之研究。清華大學語言學研究所碩士論文。
移川子之藏、馬淵東一、宮本延人

1935 臺灣高砂族所屬系統の研究。臺北：帝國大學土俗人種學研究室。

陳文德

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

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

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

陳金龍

1997 阿美語初級讀本。台北汐止：自行出版。

陳奇祿

1986 台灣土著的年齡階級與會所制度。刊於台灣土著社會文化研究論文

集，黃應貴主編，頁 141-162。台北：聯經出版社。

陳叔倬

- 1999 臺灣南島族群的生物類緣關係：體質的遺傳基因觀點。刊於 臺灣族群變遷研會論文集，頁 187-209。南投：台灣省文獻委員會。

郭倩婷

- 2002 族群性與文化認同：池上阿美族豐年節慶的重構。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

張慧筑

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

張慧端

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

馮建彰

- 2000 地方、歷史敘說、異己觀：馬蘭阿美人的社群建構。清華大學人類學研究所碩士論文。

都蘭國中 編

- 1997 阿美語教材(O PINANAMAN TO TILID NO'AMIS)。台東：都蘭國中。

都蘭部落

- 2003 2003 年都蘭豐年節大會手冊。台東：都蘭部落。

趙綺芳

- 1997 既陌生又熟悉--以九族為例看臺灣的原住民社會及其舞蹈。表演藝術，55：70-73。

- 2004 身體記憶與海洋譬喻：港口部落舞蹈的文化詮釋。發表於海的記憶：海洋、族群與文化研討會，台北，2004 年 9 月 25 日。

蔡中涵、曾思奇

- 1997 阿美族母語會話句型。阿美族研究叢書；2。台北：台灣原住民基金會。

劉恩馨

2003 阿美語的並列結構與修飾語結構。清華大學語言學研究所碩士論文。
蔡明哲等

2001 臺灣原住民史：都市原住民史篇。南投市：台灣省文獻會。
蔡政良

1995 都蘭村巴卡路耐傳統文化教材。台東：都蘭國中。

2003 虛擬記憶體：一個阿美族年齡階級在網路上的文化變遷。Paper presented at the 9th Annual North American Taiwan Studies Conference, New Jersey, June 19-22.

2004 戲謔與名聲：都蘭阿美年齡階級組織的延續與變遷。Paper presented at the 10th Annual North American Taiwan Studies Conference, Hawaii, June 18-21.

劉斌雄

1976 日本學人之高山族研究。中央研究院民族學研究所集刊。40：5-8。

劉斌雄等

1965 秀姑巒阿美族的社會組織。中央研究院民族學研究所專刊甲種第 8 號，台北：中央研究院民族學研究所。

鄭惠美

2000 臺灣阿美族的原始服裝材料：樹皮布初探。發表於 2000 年中華服飾學會年會，台北，8 月 5 日。

劉鳳學

2000 與自然共舞：台灣原住民舞蹈。台北：商周。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

2000[1915] 番族慣習調查報告書第二卷：阿美族、卑南族(中央民族學研究所編譯)。臺北：中央研究院民族學研究所。

謝世忠

1986 認同的污名。臺北：自立晚報。

德武國小

2004 阿美族網路資源中心。<http://www.zpps.hlc.edu.tw/amis/>。2004 年 12 月 20 日。

衛惠林

- 1953 台灣東部阿美族的年齡階層組織制度初步研究。考古人類學刊 1：2-9。臺北：台大人類學系。
- 1972 台灣通志，卷八同胄志，第八冊阿美族、雅美族篇。台中：台灣省文獻委員會。
- 1987 台灣土著社會的部落組織與權威制度。刊於台灣土著社會文化研究論文集，黃應貴主編，頁 111-140。台北：聯經出版社。

簡美玲

- 1994 阿美族起源神話與發祥傳說初探。中央研究院台灣史研究 1(2)：85-107。

羅素玫

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

Borao, José Eugenio

- 1993 The Aborigines of Northern Taiwan According to Seventeenth-century Spanish Sources. 中研院臺灣史田野研究通訊 27：98-120。

Lian, C.

- 1989 The Interrelationship of Taiwan's Prehistoric Archaeology and Ethnology. Institute of History and Philosophy 61(4): 809-844.

Lin, M. et al(林媽利 等)

- 2000 Heterogeneity of Taiwan's Indigenous Population: Possible Relation to Prehistoric Mongoloid Dispersals. Tissue Antigens 55: 1-9.

相關文獻(ALL RELATED REFERENCES)

一、專書

林茂德編

2004 阿美族語簡易會話。出版者不詳。

樊德生等作曲

1998 阿美民歌幻想曲：葉樹涵五重奏。台北：上揚有聲。

吳雪月, 王煒昶作

1998 阿美族野菜食譜。台北：臺灣原住民文教基金會。

吳雪月計畫主持

1997 阿美族的生活智慧。台北：順益臺灣原住民博物館。

吳靜蘭作

2000 阿美語參考語法。台北：遠流。

呂金福、呂張才、李清文編輯

1997 阿美母語教材. 首冊。台北：臺北市政府原住民事務委員會。

李來旺著

1994 阿美族神話故事。台東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。

李景崇編著

1998 阿美族歷史。台北：師大書苑。

明立國

2002 阿美族。台北：稻田。

明立國錄音製作

198? 阿美族之歌：南勢族群。花蓮：太魯閣國家公園管理處。

林正二主編

2001 阿美族語字典。台北：臺灣新興原住民文化發展協會。

林生安, 陳約翰編著

1995 阿美語圖解實用字典。臺北縣：臺北縣立文化中心。

林秀美主編

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

林淳毅編寫

2001 阿美族傳說:邦查的山海故事,後山的美麗傳奇。台中：晨星。

林道生, 豐月嬌編著

1995 阿美族民謠 100 首。花蓮：花蓮師範學院音樂教育研究中心。

孫明忠, 黎惠梅撰文

1999 阿美族植物觀察筆記：用植物過生活。花蓮：花蓮縣大興國民小學。

馬耀.基朗故事採集

2002 阿美族:巨人阿里嘎該。台北：新自然主義出版。

張子媛文

1989 阿美族豐年祭。台北：遠流

許木柱著

1987 阿美族的社會文化變遷與青少年適應。台北：中研院民族所。

許功明主持

1998 阿美族的物質文化：變遷與持續之研究。台中：自然科學博物館。

陳金龍著

2003 阿美語初級讀本。作者出版。

陳約翰主編

1996 阿美語讀本。臺北縣:臺北縣立文化中心。

黃東秋著

1991 阿美族語言民俗專題研究。台北：文鶴。

黃貴潮著

1998a 阿美族兒歌之旅:阿美族兒歌精選五十首。台東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處。

1998b 阿美族飲食之美。台東:交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處。

1998c 阿美族傳統文化。台東:交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處。

達西烏拉彎.畢馬著

2003 阿美族神話與傳說。台中：晨星。

臺北市南港區東新國民小學製作

2001 阿美族語日常生活用語一百句。台北：臺北市政府。

蔡中涵, 曾思奇作

1997a 阿美族母語會話句型。台北：臺灣原住民基金會。

1997b 阿美族母語語法結構分析。台北：臺灣原住民基金會。

蔡中涵編著

2001 阿美語母語會話教學有聲書。台北：臺灣原住民基金會。

作者不詳

2004? 阿美語-漢語字典。出版者不詳 [民 93?]。

盧梅芬 編

2005 微弱的力與美：當代台灣原住民創作的文化展現(Cultural Revelation of the Contemporary Taiwan Indigenous' Creativities)。台東：國立台灣史前文化博物館。

二、國內博碩士論文

王宜雯

- 1999 從宜灣阿美族 Ilisin(豐年祭)看變遷中之祭典音樂文化。國立臺灣師範大學音樂研究所碩士論文。

王麗娟

- 2003 阿美族學童飲酒預防教育介入研究。慈濟大學原住民健康研究所碩士論文。

朱清義

- 2003 阿美語辭彙結構---人類學語言學的研究。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

何秀蘭

- 1995 阿美族太巴塢社染料植物之研究。國立東華大學自然資源管理研究所碩士論文。

吳美瑩

- 2001 黃貴潮的兒歌研究。臺東師範學院兒童文學研究所碩士論文。

吳豪哲

- 1987 阿美族山胞城鄉遷移與生活調適之研究。國立台灣師範大學地理研究所碩士論文。

吳靜蘭

- 1994 阿美語複雜句結構探究。國立臺灣師範大學英語研究所碩士論文。

李宜澤

- 1997 祭儀活動下的神話思維：花蓮東昌阿美族喪禮研究。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

李怡燕

- 2003 花蓮港口阿美族的部落發展-年齡階級組織觀點的探討。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

李國明

- 2002 尋找阿美族學生學習的互動情境與節奏：一位原住民校長的實踐與省思。國立花蓮師範學院多元文化研究所碩士論文。
- 周穎君
- 2001 阿美族傳統家屋之研究。東海大學建築研究所碩士論文。
- 林明美
- 1996 阿美族巫師儀式舞蹈研究—吉安鄉東昌村 miretsek 實例分析。國立藝術學院傳統藝術研究所碩士論文。
- 林宣伶
- 2001 花東新村拆遷安置歷程：原住民婦女的經驗。東吳大學社會工作學系碩士論文。
- 林桂枝
- 1994 阿美族里漏社 Mirecuk 的祭儀音樂。國立師範大學音樂學系碩士論文。
- 林淑靜
- 1996 阿美族婦女的城鄉遷移與定居。國立台灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。
- 邱怡薇
- 1997 都市原住民青少年之社會支持與學習適應：以台北縣市阿美族為例。國立臺灣大學社會學系碩士論文。
- 邱騰緯
- 1999 "阿美族父母角色扮演與國小子女智育成績關係之探討：太巴塢國小為例。國立臺灣師範大學三民主義研究所碩士論文。
- 施束鍾
- 2002 擺渡人生：從優勢觀點看都市原住民單親婦女的生活世界。國立臺灣大學社會工作學系碩士論文。
- 柯秋溢
- 1999 花蓮、台東地區阿美族與漢族運動員之成就目標取向、知覺運動成功信念、知覺運動目的之比較研究。國立體育學院教練研究所碩士論文。

柯賢城

- 2001 都市邊緣原住民家庭生活之考察：以三鶯部落阿美族為例。東吳大學社會工作學系碩士論文。

洪清一

- 1996 阿美族民俗舞蹈對原住民智能障礙學生之自我概念和人格適應影響之研究。國立彰化師範大學特殊教育學系博士論文。

胡宗光

- 2001 國小原住民學生創造力特質及影響其創造力發展環境因素之研究：以阿美族為例。國立臺灣師範大學/特殊教育研究所碩士論文。

胡政桂

- 2003 七腳川社(Cikasuan)的研究。國立政治大學民族研究所碩士論文。

孫俊彥

- 2000 阿美族馬蘭地區複音歌謠研究。東吳大學音樂學系碩士論文。

徐莉萍

- 2000 晚期頭頸部癌症病人之疾病行爲：東臺灣阿美族與漢族之比較。慈濟大學原住民健康研究所碩士論文。

張宏達

- 1999 民俗文學分析在語言教學中的研究：以花蓮縣太巴壠部落《創世神話》為例。淡江大學西洋語文研究所碩士論文。

張春燕

- 2002 「鄉土植物」教學理論與實務之研究~以南勢阿美野菜為例。國立花蓮師範學院國小科學教育研究所碩士論文。

張福群

- 1999 族群通婚的婚姻適應：以阿美族和泰雅族女性為例。國立政治大學民族學系碩士論文。

張慧筑

- 2001 阿美族服飾之文化意義：以都歷聚落為例。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

張錦裕

- 2001 學校情境中影響台灣原住民族國中生族群認同因素之探究: 以花蓮地區阿美族為例。國立臺灣師範大學公民訓育研究所碩士論文。
- 梁莉芳
- 2000 召回我們的力量: 一個原住民部落舞團女性的生命經驗。國立花蓮師範學院多元文化研究所碩士論文。
- 莊國鑫
- 2002 花蓮縣北埔國民小學太巴塢傳統舞蹈教學之個案研究。國立臺灣體育學院體育研究所碩士論文。
- 許文文
- 2002 阿美語的日語借詞。國立清華大學語言學研究所碩士論文。
- 許加惠
- 1997 阿美及布農族長老教會現代聖詩之音樂研究。國立師範大學音樂學系碩士論文。
- 連玉龍
- 1989 阿美族漁村人口遷移及其影響: 以台東縣成功鎮芝田和基隆市八尺門為例。國立臺灣師範大學地理研究所碩士論文。
- 郭秀光
- 2000 成功阿美的教會活動及其教育意義。臺東師範學院教育研究所碩士論文。
- 郭倩婷
- 2001 族群性與文化認同: 池上阿美族豐年節慶的重構。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 陳文德
- 1985 阿美族的親屬制度: 一個海岸聚落的例子。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 陳正芬
- 2003 臺灣遊戲童謠在國小多元文化音樂課程中之研究與應用。國立台北師範學院音樂研究所碩士論文。
- 陳建明

- 1996 閱讀理解策略教學效果之個案研究:以花蓮縣安通部落阿美族國小為例。國立花蓮師範學院教育研究所碩士論文。
- 陳烘玉
- 2000 原住民傳統工藝課程方案對原住民學童自我概念、族群認同和文化素養影響之研究:以阿美族為例。臺北市立師範學院國民教育研究所碩士論文。
- 陳素琴
- 1999 阿美族中學生婚姻態度及擇偶條件之研究。國立臺灣師範大學家政教育研究所碩士論文。
- 陳啓濃
- 1999 阿美族父母教養方式:玉里鎮春日部落四個家庭的觀察研究。國立高雄師範大學教育學系碩士論文。
- 曾敏菁
- 1998 阿美族長老教會與真耶穌教會之比較研究—以成功地區為例。國立政治大學民族學系碩士論文。
- 馮建彰
- 1999 地方、歷史敘說、異己觀:馬蘭阿美人的社群建構國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 黃口珈
- 2001 花蓮市阿美族豐年祭文化資源整體效益之評估。逢甲大學土地管理學系碩士論文。
- 黃秀美
- 1999 阿美族家長教育觀:以一個部落的日常生活為例。國立花蓮師範學院國民教育研究所碩士論文。
- 黃亞君
- 1987 阿美語動詞分類。輔仁大學語言學研究所碩士論文。
- 黃啓瑞
- 1999 原味與市場:另一種 Amis*植物人文的探究國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

黃逢明

- 1997 都市原住民職業生涯發展之研究—以都市阿美族為例。國立政治大學民族學系碩士論文。

黃雅鴻

- 2002 他者之鄉：從空間霸權論述談 Karowa 原住民的流離與主體性運動。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

黃靖淑

- 2001 「我的宇宙·妳的世界」與都市阿美族婦女相識的旅途對話。東吳大學社會工作學系碩士論文。

黃緯強

- 2002 阿美族豐年祭參與現況及其影響因素之研究：以台東縣長濱鄉樟原村為例。國立臺灣師範大學運動休閒與管理研究所碩士論文。

黃薇靜

- 1999 都市原住民青少年的生涯建構：以大台北地區阿美族青少年為例。國立臺灣大學社會學研究所碩士論文。

楊仁煌

- 1977 變遷中的薄薄阿美族社區。國立政治大學邊政研究所碩士論文。
2003 台灣阿美族(Pancah)搭蘆庵(TaLuan)會所文化內涵與發展之研究。國立臺灣師範大學政治學研究所博士論文。

葉淑綾

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

葉詩綺

- 2002 阿美語音節劃分與重疊詞之研究。國立清華大學語言學研究所碩士論文。

賈莉莉

- 2002 都市阿美族生活適應之研究：兼論達魯安會所之建構。國立臺灣師範大學三民主義研究所碩士論文。

廖建維

- 1999 台灣東部山地原住民（排灣族、布農族和阿美族）弓蟲抗體陽性率與年齡層和性別關係之探討。台北醫學院醫學研究所碩士論文。
- 劉大裕
- 2001 東海岸阿美語的語調重音研究。國立臺灣大學語言學研究所碩士論文。
- 劉美秀
- 2002 花蓮縣阿美族學童思考風格與自尊、學業成就之相關性研究。國立花蓮師範學院輔導碩士班論文。
- 劉恩馨
- 2002 阿美語的並列結構與修飾語結構。國立清華大學語言學研究所碩士論文。
- 劉唯玉
- 1999 阿美族鄉土文化教材、教學歷程及其相關問題研究：以邦查國小為例。國立政治大學教育學系博士論文。
- 劉彩秀
- 1998 阿美語分裂句結構。國立臺灣大學語言學研究所碩士論文。
- 蔡循珣
- 2001 酒癮患者在不同族群 ADH2*2 和 ALDH2*2 基因型之分子遺傳學探討。國立臺灣大學分子醫學研究所碩士論文。
- 賴秀智
- 1996 台北縣市阿美族學童的族群態度、族群文化常識與自我觀念之相關研究。台北市立師範學院初等教育學系碩士論文。
- 簡美玲
- 1993 疾病的文化詮釋：阿美族的醫療體系與家庭健康文化。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。
- 簡鳳儀
- 2003 台東縣海線地區 阿美族國小學童父親意象之研究。國立臺東大學教育研究所碩士論文。
- 顏志光

1991 阿美語的語法結構: 參與者與事件的研究。國立政治大學民族學研
祭所碩士論文。

龐孟茹

2002 阿美族雙薪家庭家務分工之探究。國立花蓮師範學院鄉土文化研究
所碩士論文。

羅榮康

2003 花蓮地區阿美族獨木舟文化歷史考察。國立臺灣體育學院體育研究
所碩士論文。

三、期刊論文

Panai Mulu

- 2000 祖靈的豐年祭。山海文化雙月刊 23(24): 152-8。

Wu, Joy Jing-lan

- 1995 Referential Choice in Amis Narrative: A Case Study. *Research Papers in Linguistics and Literature* 4: 211-30。

山海文化雙月刊

- 1998 牽 INA 的手--阿美族太巴壠部落樂舞。山海文化雙月刊19: 4-72。

巴奈·母路

- 2002 阿美族豐年祭的聖與俗。社教資料雜誌 292: 1-4。

王志鴻等

- 2002 Association between Molecular Variants of the Angiotensinogen Gene and Hypertension in Amis Tribes of Eastern Taiwan. *臺灣醫學會雜誌* 101(3): 183-8。

王敏秀

- 2001 鄉土體育課程之研究--以臺灣原住民阿美族豐年祭為主題。國立臺灣體育學院學報 9:105-13。

田哲益

- 2000 阿美族飲食文化。中國飲食文化基金會會訊 6(4): 18-27。

石磊

- 2000 阿美族與畚族親屬制度的比較：兼論並系繼嗣制度的特性。國立臺灣大學考古人類學刊 56: 1-14。

全中和

- 2003 花蓮阿美族的特有蔬菜--火蔥。花蓮區農業專訊 44: 19-20。

何東墀 洪清一

- 1998 阿美族民俗舞蹈對原住民智能障礙學生之自我概念影響之研究。東臺灣特殊教育學報 1: 91-127。

吳天泰、陳紫娥

- 2003 臺灣阿美族母系社會自然與人文互動關係之初探。原住民教育季刊 30: 21-36。

吳明義

- 1996a 阿美族奇美事件的神學省思--用阿美族的資源做神學。玉山神學院學報 4: 27-58。
- 1996b 阿美族社會制度的變遷與生活空間的邊緣化。玉山神學院學報 4: 133-53。
- 2000 阿美族的文化傳承與傳統教育。玉山神學院學報 7: 125-57。

吳俊賢、申屠光、牟雋月

- 1999 阿美族的文化關係與衣飾製造。華岡紡織期刊 6(3): 194-206。

吳雪月

- 1999 吃草的民族--阿美族飲食文化的認識。中國飲食文化基金會會訊 5(2): 21-5。

吳智慶

- 1994 都蘭部落簡介。山海文化雙月刊 7: 41-3。

吳靜蘭

- 1996 Serial Verb Construction in Amis. 師大學報 41: 317-53。

李玉芬

- 1994 社群、空間與再現權力--從文獻與地圖資料談馬蘭社阿美族部落地圖繪製的意義。臺灣史料研究 22: 112-35。

李玉芬、高淑娟、陽菊蘭

- 1993 馬蘭社阿美族祖源神話傳說的文獻與圖示。臺東文獻 復刊 8: 30-50。

李玉芬等

- 1994 臺東市馬蘭社阿美族的「風箏故事」傳說。臺東文獻 復刊 9: 35-61。

李宏夫

- 2000 阿美族里漏社的 Talatuas(祭祖儀式)：一項舞蹈人類學的觀點。山

海文化雙月刊 25(26): 180-3。

李宏夫

1994 現代阿美族豐年祭的含意與舞蹈象徵的功能。山海文化雙月刊 6:
100-3。

李來旺口述、黃詩芬記錄

1992 阿美族木雕的源起與圖騰意義空間 81: 91。

李信.書達

2000 阿美族母語教學經驗談--臺北縣安康中學鄉土母語教學課程設計
初探。原住民教育季刊 19: 94-116。

李富美、林榮章

1997 阿美族豐年祭的巡禮--臺東縣東河鄉阿美族豐年祭的觀察報告。
原住民教育季刊 8: 99-116。

孟祥瀚

2002a 清代臺東成廣澳的拓墾與發展。興大人文學報 32(下):
879-918。

2002b 日據初期東臺灣的部落改造--以成廣澳阿美族為例。興大歷史學報
13: 99-129。

明立國

1997 阿美族的音樂舞蹈文化。原住民教育季刊 1: 6-18。

林年採訪、郭乃玲記錄

1996 阿美族木雕藝術祭創作與生活觀--陳正瑞 Asoy。空間 81:
98-111。

林明美

1997 縱谷到海岸 馬蘭到吉安--豐富多采的阿美族豐年祭舞蹈。表演藝
術 55: 74-8。

林烘煜

2002 由阿美族的母系社會來探討兩性關係。兩性平等教育季刊 18:
74-81。

林國平

- 1995 阿美族之陶藝造形的本質與結構之探討。國教園地 53(54): 50-3。
林雪娥
- 1995 Two Amis Suffixes: -Ay and -An. 英語研究集刊 21: 159-73。
林道生
- 1996a 阿美族傳奇的生命禮俗--北勢阿美與南勢阿美。玉山神學院學報4:
175-84。
- 1996b 臺灣阿美族民謠近百年的流變--馬關條約至今(1895~1995)以10首
阿美族民謠為例。玉山神學院學報 4: 155-74。
林道生編譯
- 2001 馬蘭阿美族口碑與生命禮俗。台東文獻 復刊 6: 52-9。
洪清一
- 1999 阿美族民俗舞蹈與其教學之探究--以智能障礙學生為例。花蓮師院
學報 9: 227+229-61。
孫大川
- 1994 Lifok:阿美族的讀書人、民間學者與文化的傳承者。山海文化雙月
刊 6: 6-17。
高雪虹
- 1994 高雄市前鎮區阿美族的人口移入與適應。地理教育 20: 107-23。
康培德
- 1999a 空間認知與異族建構--「南勢阿美」的建構與演變。臺灣史研究 4:
5-34。
- 1999b 南勢阿美聚落、人口初探--十七到十九世紀。臺灣史研究 4(1):
5-48。
- 2000 一六四〇至五〇年代花東縱谷中北段村落區域勢力的變遷。東臺灣
研究 5(2): 1-33。
張慧端
- 1995 由儀式到節慶--阿美族豐年祭的變遷。國立臺灣大學考古人類學刊
50: 54-64。
梁莉芳

- 2003 變遷下的母系社會--阿美族的女人，依然勇敢。兩性平等教育季刊
21: 36-40。
- 莊佩芬、李秀妃
- 2003 想像中的母系社會--以阿美族為例。兩性平等教育季刊 21:
41-52。
- 莊國鑫
- 2003 臺灣原住民阿美族太巴塢部落悼慰階層(Miholol)舞蹈之教育意
義。國立臺灣體育學院學報 12: 43-60。
- 許守明
- 1996 花蓮縣光復鄉阿美氏族聚落之傳統社會組織與祭典。臺灣源流 2:
106-13。
- 陳文德
- 2000 阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例。中央研究院民族學集刊
88: 35-61。
- 陳春美
- 2000 臺灣東部阿美族國中學生語用現況之初探--以花蓮縣立自強國中
及臺東縣立泰源國中為例。臺灣人文(師大) 4: 321-47。
- 陳素琴、洪久賢
- 2000 阿美族中學生婚姻態度之研究。原住民教育季刊 19: 50-72。
- 陳詩怡
- 2001 A 'SONG' is Not 'MUSIC': Performance vs Practice of Amis
Folksong in South-Eastern Taiwan. 東臺灣研究 6: 105-35。
- 陳麗華
- 1999 臺北市阿美族學童族群認同發展之研究。Proceedings of the
National Science Council(Part C) 9(3): 423-47。
- 陳麗華、劉美慧
- 1999 花蓮縣阿美族兒童的族群認同發展之研究。花蓮師院學報 9:
177-226。
- 鹿野忠雄著、木村自譯、劉璧榛校註

- 2001 噶瑪蘭族的船及該族與阿美族的關係。臺灣風物 51(3): 91-104。
曾新蔘
- 1994 潘卡哈的基路馬安與海。山海文化雙月刊 7: 46-8。
游美惠、梁莉芳
- 2004 不只是唱歌跳舞：原鄉舞蹈團阿美族女性的抗拒污名與增能學習。成人及終身教育學刊 2: 24-47。
游美惠主持、易言媛整理
- 2003 非父系社會之性別圖像：排灣族、阿美族、卑南族與漢族的對話。兩性平等教育季刊 21: 70-93。
黃丁盛
- 1995 阿美族成年禮。漁業推廣 100: 33-6。
黃宜衛
- 1990 從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性。中央研究院民族學研究所集刊 67: 75-108
- 1999 阿美族的人名制度與異族觀--一個海岸村落的例子。東臺灣研究 4: 73-121。
- 2002 關於阿美族研究的若干省思：從康培德〈殖民接觸與帝國邊陲〉一書談起。東臺灣研究 7: 165-174。
黃美英
- 1997 失落的親屬環節：都市阿美族婦女地位的變遷。婦女與兩性研究通訊 42: 8-10。
黃淑玲、林方皓、吳佩玲
- 2001 都市原住民婚暴狀況及社工處遇初探--以臺北市某社區為例。本土心理學研究 15: 113-59。
黃貴潮
- 2000 阿美族的現代歌謠。東臺灣研究 2: 71-80。
楊仁煌
- 1998a 「中國少數民族文化系列演講」摘要（10）--阿美族的社會與文化（下）。中國邊政 140: 12-5+11。

- 1998b 「中國少數民族文化系列演講」摘要(10)--阿美族的社會與文化(上)。中國邊政 139: 52-3。
- 葉美玉等
- 2002 影響臺灣阿美族青少年飲酒行為的心理社會因素。衛生教育學報 18: 95-108。
- 鄒浮安
- 1999 鄒族與阿美族文化之比較研究--以成年禮、婚禮、節祭為例。雄中學報 2: 51-66。
- 劉唯玉
- 2001 阿美族鄉土文化教材之實施及其相關問題研究--以邦查國小為例。花蓮師院學報 13: 203-31。
- 潘娉玉
- 1994 都蘭阿美族部落編織與刺繡的採集。山海文化雙月刊 7: 53-8。
- 潘繼道
- 2003 國家、族群與歷史變遷--近代臺灣後山南勢阿美「七腳川社」勢力消長之研究。歷史月刊 53(1): 85-127。
- 鄭惠美
- 2002 臺灣阿美族樹皮布文化研究。臺灣文獻 53(1): 37-57。
- 簡扶育
- 1998 多羅曼的太陽與海面--阿美族雕刻家 Gi · Rahitzu(劉奕興)。藝術家 46(2): 374-81。
- 簡美玲
- 1994a 阿美族起源神話與發祥傳說初探--兼論阿美族亞群的類緣關係。臺灣史研究 1(2): 85-108。
- 1994b 奇美阿美族的野生植物文化與草藥醫療。山海文化雙月刊 3: 66-9。
- 1994c 阿美族的醫療體系與家庭健康文化的人類學研究--文獻回顧與理論架構的提呈。山海文化雙月刊 2: 106-12。
- 2003 阿美族人的疾病經驗與童年生活：敘述文本的閱讀、結構、主題。

慈濟大學人文社會科學學刊 2: 1-48。

簡美玲、許木柱

- 1994 現代適應中的阿美族醫療行為初探。國立政治大學民族學報 21: 175-90。

羅素玫

- 2000 都蘭阿美人的掃墓節--一個社會文化的變遷與轉換之探討。東臺灣研究 5: 35-69。

譚光鼎

- 1997 阿美族的教育及其問題之探討。原住民教育季刊 17: 58-76。

蘇曉喬口述、林年採訪、郭憶整理

- 1996 東海岸阿美族木雕藝術祭緣起、過程及參與。空間 81: 92-5。

蘇曉喬訪問譯述、郭憶記錄整理

- 1996 袁志寬的創作生涯與阿美族木雕的發展。空間 81: 96-7。

四、國外博碩士論文

Anderson, Christian Alan

- 2002 Austronesian Voyaging from Taiwan: Cultivating Amis Folk Songs on the International Stage. M.A. thesis. University of Souththern California, Los Angeles.

Chang , Wendy Hui-tuan

- 1989 The Amis Village of Ligats, Change and Continuity. Ph.D. dissertation. University of Sydney, Sydney.

Loh, I-tO

- 1982 Tribal Music of Taiwan: With Special Reference to the Ami and Puyuma Styles. Ph.D. dissertation. University of California, Los Angeles.

黃宣衛

- 1995 Religious Change and Continuity among the Ami of Taiwan. Ph.D. dissertation University of St. Andrews.

羅素玫

- 2004 性別區辨與社會組織：台灣東部都蘭阿美人的年度週期中之兄弟姊妹關係與男女關係 (Distinction de sexe et organisation sociale chez les 'Amis de 'Tolan (Taiwan Est) : les relations frère-sœur et homme-femme dans le cycle annuel). Ph.D. dissertation。巴黎：法國高等社會科學研究院。

五、國科會報告

巴奈·母路

- 2001 阿美族 祭儀初探：以北部 阿美族里漏社的窺探祭(Milasug)與祖靈祭(Talatuas)為例。台北：國科會。
- 2002 儀式中淡進淡出之特性：以 阿美族里漏社 Mirecuk 祭儀為例。台北：國科會。
- 2003 樂舞在祭儀中的象徵意義：以 阿美族「Mirecuk」祭儀為例。台北：國科會。

石磊

- 1999 阿美族與畚族親屬制度的比較---兼論並系繼嗣制度的特性。台北：國科會。

吳雪月

- 1999 阿美族 的飲食文化：野菜篇。台北：國科會。

李玉芬

- 2003a 國家作為與部落貧困化：馬蘭社 阿美族 的社會與經濟變遷(I)。台北：國科會。
- 2003b 消失中的都市部落：台東市馬蘭部落 阿美族生活空間的構成與轉變台北：國科會。

李秀蘭

- 2001 從台灣原住民 阿美族 的傳統運動：九項競技談統整的語言與體育文化教學。台北：國科會。

李景崇

- 2000 阿美族豐年祭之研究。台北：國科會。

周芳如

- 2003 網路電腦輔助語言學習系統：以阿美族語教學網站為例。台北：國科會。

林烘煜

- 1999 兩性關係的社會生物學探討：以阿美族母系社會為例。台北：國科會。

林素珍

- 2001 日治時期阿美族的保甲制度。台北：國科會。

林國平

- 1995 阿美族陶藝在國小鄉土美勞教學之應用。台北：國科會。

林清盛、蘇文賀、鴻義章

- 1999 Posko(璞石閣) 阿美族 部落的形成。台北：國科會。

帝瓦伊撒耘

- 1999 阿美族豐年祭政治化與觀光化的演變。台北：國科會。

浦忠成

- 2003 阿美族群神話內涵差異研究。台北：國科會。

秦葆琦

- 2002 花東地區阿美族六年級兒童鄉土文化教材試教之認知成果研究。台北：國科會。

梁莉芳

- 2002 女性主體與知識的建構：以 Linahan 的阿美族女性為例。台北：國科會。

許功明

- 1998 阿美族 的物質文化：變遷與持續之研究。台北：國科會。

- 1999a 阿美族 配袋的物質文化研究。台北：國科會。

- 1999b 阿美族 配袋的物質文化研究。台北：國科會。

陳麗華、劉美慧

- 1998 花蓮縣 阿美族 兒童的族群認同發展之研究。台北：國科會。

黃宣衛

- 2002 從小米到水稻：一個海岸阿美族村落日治時期的社會變遷。台北：國科會。

- 2003 錢幣與治病儀式：海岸阿美族一個巫師流派的興起與沒落。台北：

國科會。

- 2004 作物、錢幣與異族觀：一個海岸阿美族村落日治時期新社會秩序的
建立。台北：國科會。

黃淑玲

- 2002 阿美族人的兩性關係變遷：以兩個家族的家庭史為例。台北：國科
會。
2003 阿美族母系家庭文化在漢化過程中得以延續的機制。台北：國科會。

黃貴潮

- 1998 阿美族的兒歌世界。台北：國科會。
1999 阿美族的兒歌世界。台北：國科會。
2002a 阿美族豐年祭音樂。台北：國科會。
2002b 天主教宣教與阿美族音樂的互動與影響：以宜灣部落為例。台北：
國科會。

廖弘源、黃美英

- 1996 從部落到都市：台北縣汐止鎮山光社區阿美族。台北：國科會。

廖守臣

- 1999 秀姑巒阿美族部落的形成與變遷。台北：國科會。

劉唯玉

- 1999 阿美族鄉土文化教材之文化圖像。台北：國科會。
2003 阿美族 學童之智慧輪廓圖：多元智慧觀點(I)。台北：國科會。

劉唯玉、樊祖蔭

- 2001 阿美族與布農族的多聲部民歌之比較研究。台北：國科會

鄭惠美

- 2000 台灣阿美族的原始服裝材料：樹皮布初探。台北：國科會。

盧惠芬

- 2004 影響離婚的因素：阿美族與泰雅族的比較研究。台北：國科會。

鴻義章、李明亮、嚴新富

- 1999 南勢阿美族的傳統醫療與身體禁忌。台北：國科會。

魏還月、許金木

1997 向生活學習：阿美族港口部落社區總體營造計畫。台北：國科會。
譚光鼎

2000 原住民兒童學習型態之研究：以阿美族為例。台北：國科會。

六、網路

Lekal Makor 影展

<http://www.aborigines.scc.org.tw:8000/2002/a031/realpangcah/>

太巴塢

<http://tw.club.yahoo.com/clubs/Tabalong>

巴歌浪阿美族船屋

<http://pakelang.amis.net.tw/>

台東成功鎮重安部落文史工作室

<http://www.aborigines.scc.org.tw:8000/2002/a031/amiscenter/weblink/link.asp?id=21>

台東和平拉電腦

<http://www.aborigines.scc.org.tw:8000/2002/a031/amiscenter/weblink/link.asp?id=13>

[5](#)

台東縣東河鄉東河部落

<http://marogarog.tacocity.com.tw/index.htm>

台灣原住民の民族映画

<http://www.aborigines.scc.org.tw:8000/2002/a031/amiscenter/weblink/link.asp?id=15>

[0](#)

行政院原住民委員會

<http://www.apc.gov.tw/>

邦查小孩/我是原住民

<http://www.aborigines.scc.org.tw:8000/2002/a031/amiscenter/weblink/link.asp?id=26>

法拉漢的山豬聊天室

<http://www.aborigines.scc.org.tw:8000/2002/a031/chat/>

阿美閃亮亮

<http://tw.club.yahoo.com/clubs/Pleasure-dome-for-Pangcah>

阿美族的野菜文化

<http://amis.dwes.hlc.edu.tw/okaan>

阿美族的傳統陶藝

<http://design.view.org.tw/stu314/>

阿美族勇士

<http://tw.club.yahoo.com/clubs/A-MIS>

阿美族部落傳統文化資訊網

<http://www.juisui.gov.tw/amis/>

阿美族鄉教中心導覽

http://www.tljh.ttct.edu.tw/a1/amis/amis_intro.htm

阿美族網路社群

<http://demo1.amis.net.tw/>

阿美族網路資源中心

<http://www.aborigines.scc.org.tw:8000/2002/a031/AMISCENTER/>

阿美族聚會所

<http://www.amis.net.tw>

阿美族語網路期中考

<http://www.aborigines.scc.org.tw:8000/2002/a031/chat/C.ASP>

阿美議題討論區

http://www.aborigines.scc.org.tw:8000/2002/a031/AMISCENTER/discuss_board/subject_list.asp

美雅麥聚會所

<http://www.miyamay.idv.tw/>

原住民大地之舞

<http://www.aborigines.scc.org.tw:8000/2002/a031/amiscenter/weblink/link.asp?id=138>

原舞者

<http://fasdt.yam.org.tw/>

真實 pangcah 阿美影展

<http://www.realpangcah.net/>

都歷~拉千禧

<http://tw.club.yahoo.com/clubs/bqdrcnpcst>

都歷~拉觀光

<http://tw.club.yahoo.com/clubs/la-gwan-gwan>

都蘭拉千禧

<http://home.cityfamily.com.tw/men999>

都蘭阿美青年-拉中橋

<http://home.pchome.com.tw/service/cltsai2/>

新世紀文化藝術團

<http://www.aborigines.scc.org.tw:8000/2002/a031/amiscenter/weblink/link.asp?id=38>