

國立台東大學南島文化研究所  
碩士論文

指導教授：羅素玫 先生



從傳統到當代：試論馬蘭阿美人的酒、  
祖先祭祀、社會秩序之變遷


研究生：葉鳳娟 撰

中華民國 九十七 年 二 月

NTTU Library



國立台東大學南島文化研究所  
碩士論文



從傳統到當代：試論馬蘭阿美人的酒、  
祖先祭祀、社會秩序之變遷

研究生：葉鳳娟 撰

指導教授：羅素玫 先生

中華民國 九十七 年 二 月

國立台東大學  
學位論文考試委員審定書

系所別：南島文化研究所

本班 葉鳳娟 君

所提之論文 從傳統到當代：試論馬蘭阿美人的酒、祖先祭祀、  
社會秩序之變遷

業經本委員會通過合於  碩士學位論文 條件  
 博士學位論文

論文學位考試委員會：胡家瑜  
(學位考試委員會主席)

黃育銜

羅素玫

(指導教授)

論文學位考試日期：97年 2月 14日

國立台東大學

附註：1. 本表一式二份經學位考試委員會簽後，送交系所辦公室及註冊組或進修部存查。  
2. 本表為日夜學制通用，請依個人學制分送教務處或進修部辦理。



國立台東大學  
學位論文考試委員審定書

系所別：南島文化研究所

本班 葉鳳娟 君

所提之論文 從傳統到當代：試論馬蘭阿美人的酒、祖先祭祀、  
社會秩序之變遷

業經本委員會通過合於  碩士學位論文 條件  
 博士學位論文

論文學位考試委員會：胡家瑜  
(學位考試委員會主席)

黃育銜

羅素玫

(指導教授)

論文學位考試日期：97年 2月 14日

國立台東大學

附註：1. 本表一式二份經學位考試委員會簽後，送交系所辦公室及註冊組或進修部存查。  
2. 本表為日夜學制通用，請依個人學制分送教務處或進修部辦理。

# 博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 國立台東大學南島文化研究所 系(所)  
\_\_\_\_\_ 組 96 學年度第 2 學期取得 碩 士學位之論文。

論文名稱：從傳統到當代：試論馬蘭阿美人的酒、  
祖先祭祀、社會秩序之變遷

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予下列單位：

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

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

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利(未申請者本條款請不予理會)的附件之一，申請文號為：\_\_\_\_\_，請將全文資料延後半年再公開。

### 公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

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

指導教授姓名：羅素玫 (親筆簽名)

研究生簽名：葉鳳娟 (親筆正楷)

學 號：9300404 (務必填寫)

日 期：中華民國 97 年 2 月 22 日

1. 本授權書 (得自 <http://www.lib.nttu.edu.tw/theses/> 下載) 請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。  
 2. 依據 91 學年度第一學期一次教務會議決議: 研究生畢業論文「至少需授權學校圖書館數位化，並至遲於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。」

## 一場人類學的洗禮

在 2003 年第一屆南島所的招生考試落敗之後，南島民族一詞在我原有的知識領域中，僅限於報紙的一角，以及台東附近的原住民族外，其實，並沒有什麼概念，也沒有想要再考第二次。但是，就在 2004 年報名截止的那一天，想想也許再試一次，於是就趕在郵局關門前，趕快將報名表寄出。抱著輕鬆的心情一路參加筆試、口試，沒想到，讓我考上了。進入南島所就讀，只是想從有如壓力鍋般的繁忙工作尋找一個釋放壓力的出口，結果，發現自己進入了一個完全陌生的人類學學術領域，而我的生活頓時從壓力鍋變成隨時準備爆發的火山。

尤其在當時的所長陳文德老師的學術訓練與高標準的要求之下，對於人類學從陌生到充滿興趣，令人急於想吸收、消化如此艱深的課程，也感謝陳所長在前兩年的訓練，讓我對於人類學的思考模式有些概念。而譚昌國老師在研一與研二時擔任我們的導師，一些人類學的學術基礎與寫作方式的訓練，在譚老師的循循善誘與耐心教導之下，讓我這個對於人類學領域的戒慎恐懼般的新生，開始對自己有些信心。而在接受張隆志老師在歷史學方面對於台灣史的嚴謹研究與考證模式，對於後來在資料蒐集與分析方面的助益頗大。

第二任所長童元昭老師，對於酒文化與研究議題的啟發，以及在田野期間，隨時關心我的田野進展，並且在我一籌莫展陷入慌張之前，先協助我釐清一些可行的發展議題。雖然無法在他的任內完成論文寫作，但是我要在此致上敬意與感激，他是我在南島所不可或缺的老師。第三任所長許功明老師，在我寫作的過程中，時時關心我的進度，且協助我整理一些雜亂的情緒，並時常鼓勵與督促我及早完成寫作，無法想像如果沒有他在存在，我可能無法完成論文的寫作過程。

特別感謝羅素玫老師，他在擔任我的指導老師期間，除了給予我非常大的自由發展與研究空間外，對於相關資料的蒐集非常的盡心盡力，且熱心的為我奔走。尤其在阿美族研究方面的資料分析與要求之嚴謹，對我在寫作時非常有幫助。時常關心、照顧我的進度，幫我修改中文文法與修辭，雖然常常無法配合他的進度要求，但是他也從未因為工作太忙或生病而放棄過我，願他身體健康。

感謝黃宣衛老師與胡家瑜老師百忙中抽空，不僅在過年期間犧牲年假仔細閱讀我的論文初稿，且在論文口試時，提供非常寶貴的意見與研究結構上的建議，讓我的論文結構與思考能更為周延與完整。而在旁聽黃宣衛老師的認知與文化課程期間，挑戰了我原有的認知心理學的知識領域，也開啓了我對於不同學術領域研究的知識範疇的比較視野，這對於我在論文寫作期間的思考方向非常的有助益。



除了在人類學專業知識方面的攝取外，在田野也有許多不同的老師，在馬蘭部落與台東平原的分家聚落之間，我和老人家與年青人的談話，他們的個人生長史、部落經驗、以及外出工作的經驗等，還有，到田裡越幫越忙，所造成的混亂也在此致意。以及他們的家人對於我不斷的進出他們家的容忍度，回應我的一些無理或荒謬的要求，為我作的族語口譯，邀請我一起吃飯等。在這樣的生活交流中，長老們對於神秘知識的慎重解說，以及對於傳統儀式的執著與傳授，都值得我敬畏與感恩，為此，要特別感謝所有在田野與我曾經相遇相惜的族人，他們對我猶如家人般的疼愛與照顧，協助我能更深入的理解他們的文化。

在田野與論文寫作期間，郭祐慈學姐不只在我田野遭遇挫折時，聽我對田野的抱怨，並且分享田野的趣事。在寫作方向上提供有用的建議，也特別點出我在論文下標題上的弱點，在口試時更到現場為我加油。在此致上謝意，同時也感謝她的丈夫林建昌先生對我的鼓勵與在阿美語發音與拼音上的指正。

此外，還有在南島所同學們，感謝你們在就讀期間的陪伴；感謝學長、學姐們，沒有你們在課業方面的競爭與田野經驗的分享，南島所就沒有可看性與挑戰性。特別感謝巫化與勁之在口試之前，閱讀並提供我意見；碩芳更在我非常急迫的情況下，趕在過年前幫我印論文初稿並寄給老師，給我非常大的協助。另外，感謝學弟學妹們，沒有你們南島所可能要提早打烊，而不是搬家到知本。最後，感謝南島所的兩位助理，怡君在我初入南島所時，對我這個忙碌的人所提供的個人協助；與家婕，雖然一開始的相處常有衝突，但發現你的脾氣還真好，有一顆熱誠的心，服務同學與老師。

當然，也要感謝我的父母親和姊姊們，感謝你們對於我任性的寬容，也一直不斷的支持著我，這也是我能順利完成這個學位的動力。雖然，一直到今天，我那可愛的父親還認為我在讀南島社區大學，而令他不解的是有那麼難讀嗎？但是，他還是不停的協助我在日文文獻方面的閱讀與翻譯，當我與部落裡的老人家出現語意上的詮釋問題時，他還幫忙用日語與老人家溝通後，再解釋給我聽，讓我在做文化議題論證時，更加的謹慎小心。

當一位從工作職場逃出來投入人類學領域的新人，從職業達人變成學生，其實非常的享受於當學生的角色，浸淫在閱讀人類學的民族誌當中，徜徉於南島民族所在的海洋裡，一直吸引著我從一個文化游移到另一個文化，也讓我接受了一場人類學的洗禮，如今就要結束，希望這不是終點，而是一個開始的契機。最後，在此對提供本論文研究經費資助的中央研究院民族學研究所表達我最誠摯的謝意。

# 從傳統到當代

## 試論馬蘭阿美人的酒、祖先祭祀、社會秩序之變遷

作者：葉鳳娟

國立台東大學 南島文化研究所

### 摘 要

酒對馬蘭阿美人而言，是具有神聖的文化物質，其重要性主是做為與眾神連結的媒介。在傳統的馬蘭阿美人的文化中，酒是由女性釀製，提供男性返家祭祀祖先之用途。傳統的酒從製造原料小米的取得就充滿著神秘的隱喻，釀製的過程也具有從世俗到神聖的轉化，並隱含著社會的秩序關係。

本文從傳統的性別分工模式，探討酒如何從一般的主食到成為神聖的酒，並在家屋與家屋間產生密不可分的關連性，深入討論酒與祖先祭祀模式的變遷。隨著部落集會所的關閉，導致男性的集體產生失序狀態，而屬於女性的家屋變成需要將男性納入家屋秩序中，相對的，男性經由外出工作所得建立新的家屋，讓自己重新納入新的家屋中。而祖先祭祀在新的家屋建立的過程，由傳統的對著家屋左上方行祭的抽象過程，到祖先牌位的設立，從無形到有形的變遷過程，酒扮演著淨化祖先，並強化其庇佑子孫的靈力的角色。

在馬蘭阿美人的概念中，做為一個媒介著人與神之間的神聖物質，家屋裡的酒是男性用來祭祀並邀請祖先庇佑子孫的神聖物質，並且做為增強祖先靈力的淨化物質。在集合所有部落男性的集會所中，同時也聚集著個別家屋的男性，用從各個家屋蒐集得來的酒，做為祭祀部落之神之媒介物，從而達到神聖空間的眾神、部落之神、家之神、分家之神的和諧，同時也共同庇佑他們在俗世的部落、家屋、個人之間的和諧。

隨著現代化的過程，部落的男性以外出工作來因應這樣的歷史變遷，而部落的文化也隨著這些年輕人的外出工作，被延伸到工頭與工作小組的相處模式。同時，也因為前輩的邀約飲酒行為，而也產生工作完後的飲酒習慣，也是從部落原有的文化衍生出來。這樣的過程，就像在換工結束時，參與換工的人會聚在一起吃飯、飲酒、唱歌、跳舞，演變到當代也就形成下班後吃飽飯後飲酒，以舒緩一天的疲勞。

**關鍵詞：**酒、祖先祭祀、社會秩序、馬蘭、阿美人。

# From Past to Present

## The Cultural Changes Through the Alcohol Use, Ancestor Worship, and the Social Orders Among the Amis in *Falangaw*

Yeh, Feng-Chuan

### Abstract

The purpose of writing this essay is trying to understand the cultural meaning of the alcohol among the Amis people in *Falangaw* in Taitung city, Taiwan. Different from other Amis regionals to believe in Christianity, the people here is more like to believe in Taoism which is resulted the traditional animism to be able to be preserved within the Amis people in *Falangaw*. Alcohol as one of the important cultural materials is used to be a medium for the Amis to communicate with the spirits of their ancestors.

There are three parts combined in this essay. First, how to brew the alcohol from secular staple millet to sacred alcohol is the major discussion in the first part of the essay. In order to be filled with mysterious power and become sacred, the new brewed alcohol must be placed on the sacred space in the house to transform and get closed to the spirits of ancestors.

Second, following the Japanese monopoly policy and the improving of water conservancy facilities, alcohol becomes commercial merchandise, which was forbidden in brewing alcohol at home. Because of the expending paddy and getting busy in cultivated the wet rice the Amis tended to consume the rice wine instead of brewing alcohol at home.

Third, through the tendency in closing men house among the Amis societies, the men were no longer to have appropriated place to stay at night. To accept those young men into the house that dangers the traditional house society. Therefore, young men were encouraged to build a new house by their own, which results the young men to work outside of the society for a long period of time to make money. After build the new house, those men brought back home with new visions in drinking alcohol such as pills to release their painful bodies or to get energy at work.

**keyword: Alcohol, Amis, Ancestor, *Falangaw* , Social Order.**

# 目次

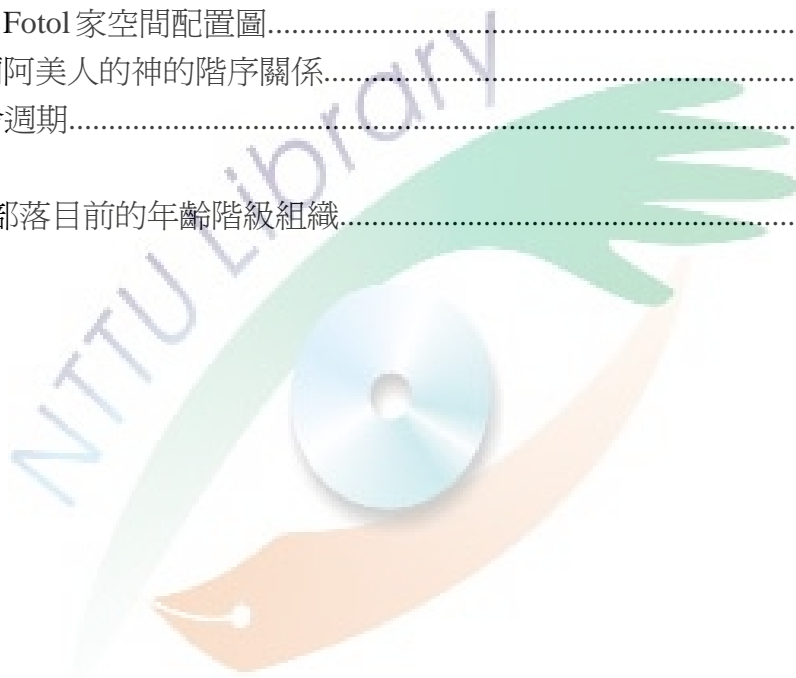
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與研究上的思考.....	2
第二節 酒在人類學的文獻討論與相關的研究.....	3
一、國外與酒相關的文獻探討.....	4
二、國內與酒相關的文獻討論.....	8
第三節 田野地點與田野工作.....	9
一、馬蘭阿美族的分佈範圍.....	12
二、馬蘭阿美族的社會文化.....	14
(一)部落組織.....	15
1. 集會所.....	15
2. 男子年齡階級組織.....	16
3. 歲時祭儀.....	17
(1) 豐年祭 kilomaan.....	18
(2) 晉級交待儀禮 padera'.....	19
(3) 平安祭 misarao'.....	19
(二)家屋社會.....	20
1. 神聖空間.....	21
2. 家園空間.....	21
3. 家屋.....	22
4. 親屬.....	23
5. 生命儀禮.....	24
(1)命名禮 pakalima to wawa.....	24
(2)喪禮 pitademan.....	24
第四節 研究方法.....	25
一、田野工作.....	26
二、研究架構.....	27
第二章 傳統阿美族的酒.....	30
第一節 傳統阿美族酒的製作與分類.....	31
一、酒的製作.....	31
(一)釀酒前的準備.....	32
(二)傳統的釀酒法與相關儀式.....	33
二、酒的分類.....	36

第二節 酒的神聖性.....	39
一、酒與 kawas 的關係.....	39
二、酒與巫師祭儀.....	40
第三節 酒與人的關係.....	42
一、小米、酒、人.....	42
二、老人、祖靈、神聖空間.....	44
第四節 酒、家、部落.....	47
一、酒、家長、faki.....	48
二、酒、家之神、部落守護神.....	49
三、酒、家、部落.....	51
第五節 小結.....	53
第三章 酒與祖先祭祀之變遷.....	55
第一節 酒與人的生命週期：從出生到成為祖先.....	56
第二節 從神聖到世俗.....	60
一、酒的神聖性轉變：從小米到稻米.....	60
(一)酒與轉作：從小米到稻米的主食改變.....	61
(二)小米時期：不可交易的主食.....	61
(三)從小米到水稻：可以交易的主食.....	63
二、酒與專賣局：從自釀的酒到買來的酒.....	67
第三節 酒、認知與記憶：儀式化行為與生活慣習.....	70
一、酒、晉級禮、人格養成.....	71
二、飲酒的儀式化行為與認知模式.....	73
第四節 酒與當代的祖先祭祀.....	73
一、無所不在的儀式：祖先崇拜與道教信仰.....	74
(一)道教信仰.....	75
(二)家屋祖先牌位的設置.....	76
二、親屬聚會：撿骨與完墳 Patafang .....	77
第五節 小結.....	82
第四章 酒與當代社會秩序之變遷.....	83
第一節 酒、淨與不淨：家屋與社會的秩序之重整.....	83
一、家屋的秩序.....	84
二、社會秩序之重整：集會所的關閉與外出工作.....	87
第二節 酒、外出工作、興建房屋.....	91
第三節 酒、工作與工殤.....	96
一、從換工到打工：頭家與工作效率.....	97

二、酒與工殤.....	98
第四節 從 Pasongkang 到合唱團.....	102
第五節 小結.....	103
第五章 結論、意義與未來展望.....	105
第一節 結論.....	105
一、馬蘭阿美人的酒文化.....	106
二、馬蘭阿美人社會變遷中的酒文化.....	108
第二節 意義.....	110
第三節 未來展望.....	111
參考書目.....	114
附 錄	
附錄一：阿美族與酒有關的神話.....	122
酒的起源.....	122
少女與酒.....	123
附錄二：表一、馬蘭部落目前的年齡階級組織.....	124

## 圖表目次一覽表

圖 1:台東平原空照圖.....	10
圖 2:馬蘭部落與十三分家分佈圖.....	11
圖 3:馬蘭部落地圖.....	12
圖 4:傳統家園空間分佈圖.....	22
圖 5:傳統家屋內空間分佈圖.....	22
圖 6:論文架構.....	28
圖 7:男子身份與居住地.....	56
圖 8: Maysang 家參加掃墓與完墳的成員關係圖.....	80
圖 9:Foto1 家屋改建空間分佈圖.....	95
圖 10:目前Foto1 家空間配置圖.....	95
圖 11:馬蘭阿美人的神的階序關係.....	108
圖 12:生命週期.....	110
表 1、馬蘭部落目前的年齡階級組織.....	124



# 第一章 緒論

酒，對台灣的原住民來說，無論是哪一個族群、部落、甚至家屋，都有一套對於使用神聖物質的儀式詮釋方式。從製造原料的取得，到釀製的過程，就充滿著神秘的禁忌與隱含的社會秩序關係，其背後的文化性如何牽連，如何從日常生活被實踐出來，是本文想深入探討的地方。過去的學者可能因為酒的相關研究主題牽涉到跨學科領域，而以社會現象將之切割與歸類形成較小的研究議題，而對於集體的現代化社會問題上，常片面的衍生運用到文化上的解釋，相對的缺乏對於後續的深入社會文化脈絡中的探討與持續性的研究。有鑑於此，在台灣這個多元族群的區域，針對不同族群對於酒文化的基礎研究，無論是要與其他學科做連結，還是做為對不同文化內涵的理解與連結，就具有相對的重要性。

阿美族是目前台灣最大的原住民族群，歷年來的與阿美族相關的研究也累積一定的程度，因此，選擇阿美族做為田野研究的主要族群。而選擇馬蘭阿美人<sup>1</sup>為主要研究的對象，則是有以下三點考量：一、馬蘭阿美部落離家近，也是最主要的考量；二、馬蘭部落是鄰近的十四個分家的本家*tatapangang*，這是馬蘭阿美人的特徵；三、台東阿美是一個充滿儀式的族群，尤其是由宗教多樣化的聚落組成，較其他受到基督教的影響甚深的阿美族部落而言，台東阿美是一個以道教信仰為主的地方，看似簡單的漢人道教儀式，卻充滿了阿美族文化概念上神秘的隱喻內涵。綜合以上三點的考量，而進駐馬蘭本家部落做研究後，才發現部落太大，無法用一本碩士論文做完整的部落研究。因此，就在田野工作到一段落後，面對多元與龐雜的田野資料整理，就開始充滿了挑戰性，因為，除了酒這個物質及其文化以外，實在沒有設定要怎麼做這個研究，而在田野資料的整理過程，慢慢的釐清研究的主軸與相關的內容。期待能盡量將研究主題酒的文化帶出來，寫出一篇小而完整的論文。

---

<sup>1</sup> 本文所討論的馬蘭阿美人，經黃宣衛先生對於區域研究的指正後，可修改為台東阿美，特此致謝。馬蘭阿美族，主要指過去學者例如阮昌銳(1969)依據其分佈的區域將之歸類為卑南阿美群，但有關族名的討論，不在本文的範圍，請參考馮建彰(2000)、李玉芬(2007)的相關討論。



## 第一節 研究動機與研究上的思考

在民族誌的描述中，酒一直是一個具有文化性的重要物質，不僅在生命儀禮、歲時祭儀、日常生活、族群接觸、社會變遷等活動中扮演著重要的角色，也是社交活動進行的重要媒介。然而學者在做學術性的探討時，常將研究焦點放在酒及與酒相關的社會問題，來做進一步的討論，且特別凸顯因為過度飲酒所引起的違常行為反應，以及後續伴隨的社會現象與問題的探討與研究，反而忽略酒在正常使用的情況下所蘊含的意義，以及酒本身在其原有文化脈絡上的意涵，這也是人類學的主要研究領域。

在國族國家形成的發展中，酒常被用來做為國家重大經濟政策發展的討論，以台灣為例，自 1922 年開始台灣總督府因為自身的經濟因素，將酒納入專賣加以課稅，以增加政府的歲收（矢內原忠雄 1985：83-84），直到 1936 年酒專賣制度擴展到東部的原住民部落，因為酒無法再私釀的原因，也改變了原住民部落的飲酒文化（范雅鈞 2002：104-106）。而隨著時代的改變，原住民的經濟生活形態，也從農業社會的自給自足，到需要用金錢貨幣來換取日常用品以及酒。原住民因而需要改變原有的農業與狩獵的活動，轉而從事可以賺取貨幣的交換行為，在這樣的過程中，形成部分研究學者將原住民放在處於貧窮與都市化邊緣的一群。而在社會變遷過程中，進一步將他們與漢人族群作比較的結果，傾向於將之歸因於社會適應不良且處於經濟弱勢的脈絡，來探討原住民面臨經濟發展的急遽變化，所產生社會適應的困難，進而造成其因酗酒或過度飲酒的行為，以及危害身心健康與社會秩序之社會現象，就像林憲（1986）的文章所描述的因為酒精中毒所導致的身心問題而需要醫療介入；而楊美賞（1996、2002）與葛應欽等人（1994）的研究則以流行病學的統計方式強調飲酒行為與原住民的健康的關係；及陳妍翰（2000）以原住民受刑人為研究對象，指出因為酗酒所衍生的行為偏差與社會犯罪的問題；還有張欣萍（1999）所研究的原住民飲酒行為與家庭的關係；飲酒行為當然也會影響到年青人的好奇與行為仿效，所以陳全成（1998、1999）也依據這樣的關係寫出了一系列在學校的酗酒防治教育的探討等。

這樣比較鉅觀的討論，往往直接引用自日治時期就已經被分類好的原住民族群，也就是籠統的泛稱原住民族人的族群分類情況，相對的忽略台灣是個多元族群的社會，而且個別的族群內甚至還有不同的家系與氏族間的差異。因此，要使用泛稱為原住民族中的某一特定族群，或某幾個族群的相關採樣後，以統計量表或是以個案研究的方式，試圖以少數甚至個別的個案來涵蓋整個族群，以原住民

一詞就代表全體，這樣的研究結果對於原住民族群的研究實在多有偏頗與偏見，甚至對於原住民一詞有濫用或污名化的效果。

有鑑於此，國內也曾有人類學者想進一步用比較微觀的角度，解釋這些族群間的文化上的差異，以及酒在其原有文化脈絡中對集體所具有的意義與內涵，和對原住民文化的重要性，國內的人類學學者像許功明（1990）研究排灣族古樓村的文化、習俗與酒的功能的民族誌的討論方式，來探討酒在排灣族社會的文化脈絡下的發展，可惜的是沒有再繼續與其他區域的排灣族的酒文化做更深入的比較，也沒有引起學界太多的注意與迴響。而許木柱（1987、1993）的研究則試圖結合心理學與人類學的研究方法，探討社會文化變遷對阿美族青少年適應的影響，其中以飲酒行為與酗酒做為社會變遷的結果。這樣的研究仍無法跳脫從清朝以來，學者對台灣原住民社會文化的描述方式，將酒視為嗜好品的討論，且將之歸類為導致社會失序的元凶。這樣的探討，相對上，忽略了酒本身的社會發展脈絡以及在日常生活和文化活動過程中的象徵意涵。

在本論文欲以人類學的田野調查研究方法，探討酒在原來的社會文化脈絡中所呈現的意義，尤其是酒在文化活動以及日常生活中的使用方式與象徵意涵。當然就如前面所述，酒的研究範圍廣泛，無法以這一本論文就涵蓋全部的社會文化意涵。因此，將研究主題侷限於酒對馬蘭阿美人的意義，以及馬蘭阿美人如何看酒。以目前在部落裡還有的傳統的阿美酒的製作材料開始，探討酒的分類與功能，酒與祖先的關係，這樣的關係如何影響個人、家屋、部落的傳承與變遷。而所形成的酒文化如何持續、轉變、或消失，對於族人來說，酒在這過程中又有什麼樣的隱喻與內涵。最後，與當代議題做進一步對話，也就是從酒的文化如何會被污名化到只剩下酗酒行為，尤其是與當代南島語族有關的民族誌方面的對話與連結。

## 第二節 酒在人類學的文獻討論與相關的研究

人類學的發展在酒的研究方面，國外的起步的比國內早，但是，直到 1960 年代人類學也僅將酒放在民族誌的脈絡中，並沒有特別的討論之，也沒有發展出在酒與文化這方面的研究。因此有學者就認為人類學家太過注重於文化脈絡的過

程，而刻意忽略因為飲酒所產生的社會問題，例如酗酒、暴力、酒後開車等。但是，人類學家則認為將酒從其文化脈絡切割開來研究，是否有過度偏頗，因為有關酒的研究多傾向跨學科領域的研究，這樣的領域涵跨心理、醫療、衛生、經濟、政治等專業領域，若把酒從文化脈絡切割開來，則會導致過度的凸顯問題之現象，而缺乏整合性。以下先討論國外的人類學研究對於酒的文獻探討，再綜合台灣學界在這方面的相關研究，最後嘗試與南島民族的相關研究結合，試圖找出在文化上的相關性與差異性，做為接下來研究與整合酒文化的主題。

## 一、國外與酒相關的文獻探討

國外的人類學或其他人文學科與酒相關的研究，多以飲酒行為與飲酒模式做為主要的研究問題，這樣的研究方式，由 Mandelbaum (1965) 首先從跨文化的觀點來看待酒在文化領域中的差異性、變遷、文化與人格的詮釋，以飲酒的模式與醉酒時的照顧小孩的技巧，來比較不同文化領域所產生的結果的差異性。從 1960 年代開始，Heath 從跨學科的觀點出發，整理歸納許多的民族誌資料後，除了指出學科研究間的差異性，且認為研究酒可以說是一門剩下來的科學 (leftover science)。因為像社會學家就會凸顯飲酒模式與社會或身心問題，但人類學家卻只會注意這是正常的或在文化上有其重要性的飲酒行為，因此，人類學家很少會認為這會引起個人的行為問題，所導致社會的不和諧 (Heath 1987a : 3)。也因為從這樣以研究飲酒模式的觀點出發的討論，影響了後來的研究學者，就像由 Marshall (1979b) 所主編的《Beliefs, Behaviors, & Alcoholic Beverages-A Cross-Cultural Survey》一書，大量的集結了 1970 年代有關人類學在酒方面的研究論文，當時的研究主要著重在飲酒模式與文化的關係。這本書從區域與文化研究的角度，將文章分為六個洲的飲酒行為研究：拉丁美洲的飲酒行為與文化慶典的關係、北美印地安人的飲酒行為與自我認同的掙扎、大洋洲島嶼的飲酒病理學與當地的儀式和改宗的交互影響、亞洲人的飲酒模式和酒癮的關係、非洲人的宗教、文化價值與飲酒的關係、以及最後一章則以歐陸以及澳洲等地的白人為主要研究對象，探討酒精的使用與戒酒和青少年與飲酒的關係 (ibid)。這本書的出版當然也對後來的學者的研究取向有一系列的重大影響，那就是強調飲酒的行為模式與所衍生的社會問題方面的研究。

雖然美國從 1970 年代開始對自己的少數族群做飲酒方面的研究，並發展出

從疾病的觀念看待酒癮病人的治療方式，並且認為酒精飲料是結合環境、背景、態度和社會與文化的產物，而這樣的結果也將過度飲酒所產生行為失序問題，轉嫁到對家庭功能的挑戰與兒童養育方面的困難。所以，學者認為從事這一方面的研究領域為硬科學（hard science），因為在這一方面的研究需要結合部落社會、人類學的視野與家庭研究的部分（Dietler 2006）。但是人類學家從非西方國家的部落社會的觀點來探討這一問題，並且認為習慣性或是嗜好性的飲酒行為，並不是造成家庭問題的主要原因（Heath 1975：40-57）。直到 1984 年，Room 提出〈Alcohol and Ethnography: A Case of Problem Deflation?〉，他認為民族誌學者太過於著重當地人對於自身文化的深描（thick description），反而過於降低了當地社會對於飲酒與相關問題發生的可能性，但是又不可以否認這些研究對於與酒相關的研究發展的重要性，所以他又強調要瞭解酒的問題，一定要從民族誌的立場來研究酒的功能在研究場域的重要性，但是太過於功能論則又會忽略了社會和文化層面的內外相關性。所以 Heath 認為，酒提供了一個更寬廣且深層的連結，尤其在親屬、宗教、性別的差異性、信仰與行為實踐上（Heath 1987a：102）。然而不可否認的，酒在國家統治方面，無論是在文化或是社會關係上，都是不可或缺的，而酒的使用讓這樣的連結可以擴展到國族國家的建構與文化認同上，這也漸漸的在學者的研究中呈現出來。

與酒有關的民族誌則以 Mac Marshall（1979a）《Weekend Warriors: Alcohol in a Micronesian Culture》一書，以太平洋上的小島 Truk 為田野，試圖將酗酒者從少數族群中抽離，將重點放在飲酒的多數族群，並且將飲酒與國族形成作一連結，將飲酒行為做為認同的建構與國家的維持。這本書的內容主要是在論述在 Truk 這個崇尚勇士的戰鬥力的島嶼上，伴隨著國族國家的形成與經濟的變遷，讓勇士們必須放棄他們的戰鬥武器，可是整個社會文化環境還是崇尚男性的雄風與支配性的社會環境還是一樣，認為男性必須成為勇士的情況下，因而產生沒有武器的勇士。因此在觀察外來的人像傳教士或軍人的飲酒行為與醉態後，這些具有侵略性的男性們轉而開始用同樣的飲酒行為來表現他們的雄風。也因為飲酒行為，讓原本的社會秩序遭遇挑戰，當年青人喝下酒後，開始抗拒老人家的權威，這在過去是不曾發生的，但是因為酒的關係，不但對於原有堅固的社會結構產生危機，讓這個社會產生焦慮的狀況（ibid：99-111）。也隨著經濟生產模式和整個社會的價值觀的改變，而傾向於認為醉酒是有錢、有能力的表現，這樣的流行趨勢，讓未成年的年輕人開始學著想要飲酒（ibid：115-117）。藉由飲用進口的啤酒，來呈現個人經濟地位的優越性，並產生短暫的認同（ibid：112-123）。Marshall 用後殖民的方式，從資本主義進入到部落，來描述酒是社會的建構，飲酒行為則

是社會建構的實踐，因為酒是連結社會的基本結構、個人與個人之間的社交生活的活動，才會讓人與人之間關係的形成而成為一個集體 (ibid)。當然這樣的形成過程有暫時性的認同，也有永久性的認同，當永久性的認同形成後，就建立了人類學家所謂的國族國家的認同模式。

接著 Marshall 根據 Truk 人具侵略性的族群特質與飲酒行為，出版《*Silent Voices Speak: Women and Prohibition in Truk*》一書 (Marshall & Marshall 1990)，討論政府有鑑於飲酒與醉酒行為在性別上的差異性以及對於家庭的嚴重影響，從 1978 年開始實施自我規範的禁酒令來對抗酒精飲料的消費行為，雖然這是模仿美國在 1920-1933 年所實施的禁酒令的類似政策，但是沒想到卻得到 Truk 人，尤其是女性的贊成多於反對。從社會規範的角度來看，因為這個社會幾乎沒有女性會去消費酒類物品，反而，女性幾乎成為男人飲酒後失序行為的受害者，長期下來她們漸漸的組織並發展成女性團體來提倡禁酒。一方面考慮越來越多的年輕人開始飲酒，另一方面女人們受夠了酒後鬧事與家庭經濟的長期負荷。因此配合聯合國衛生組織的宣導與政府的政策制訂，減少酒類飲料進到島上，剛開始雖然短暫的讓酒精飲料市場轉為地下化，但是隨著當地的商店的合作，且進一步從轉移社會對於維持男性雄風的看法，到個別的男子都希望能在他們所處的社會觀感，獲得比較正面的看法，也就是男人對於聲望的追求。因此，當禁酒令開始實施，短暫的時間裡人們仍然處在飲酒的氣氛下，但是經過一段時間的宣導酒精對於身體的影響，與傳播整個社會因為酒精而生病的訊息，卻也短暫的改善了當地的飲酒風氣。Truk 的例子提供了新的思維，那就是如果要研究飲酒的相關議題，需從兩性觀點差異著手，Marshall 認為禁酒政策在 Truk 會成功是因為在大洋洲兩性差異是非常明顯的，當男性飲酒造成的社會問題時，也是所有處在同一社會的人所共同的經驗。

這樣的研究方式，也為後來的研究者開啓了一個新的研究取向，有些學者從暴力的角度來探討酒精濫用的問題 (Pernenen 1991)，探討性別角色與酒精與藥物濫用的關係 (Fefou-Madianou 1992、McDonald 1994)，而 Heath (2000) 整理酒的相關研究，從比較的觀點來討論飲酒行為發生的一系列事項，用 5W 的方式來探討飲酒行為：誰喝酒？為什麼喝酒？在哪裡喝？怎麼喝？喝什麼？以及在 2001 年舉辦的研討會並集結成書，從人類學的視野看酒精和藥物等一系列，以人類學的研究方法來探討酒精濫用、酒精中毒、酒精依賴、藥物研究等 (Marshall, et al. 2001)，以美國的人類學研究為主的，把飲酒以及醉酒的行為對於社會的影響與社會現象為中心的問題研究。當然還有其他的研究從歷史的發展來看酒精

(Wilson 2005)，從勞工與殖民的發展看酒與藥物的影響 (Jankowial & Bradburd 2003)。無論要從什麼樣的觀點來看，這些研究都是以飲酒與醉酒以及所衍生的社會現象來探討酒精，雖然具有社會脈絡與相關的文化發展，不可否認的，其最終的焦點則是想尋找一個可以解決醉酒或是戒酒的行為的方法。

同樣的在南半球的澳洲，也爲了原住民的飲酒與醉酒行為發展出一系列的相關討論，最先開始在酒方面研究的是 Honigmann(1979a,b) 結合社會學與人類學的研究方法研究一個以德國裔爲主的社區的飲酒與文化的關係。Brady (1995) 則從疾病與文化治療模式來比較北美的印地安人和澳洲的原住民的酒癮治療模式。而比較接近本論文研究主題的是 McKnight (2002a) 的《From Hunting to Drinking》一書，以澳洲北部的一個小島 Mornington 爲田野研究對象。從殖民時期的種族隔離政策，將殖民地澳洲與大洋洲的原住民集中居住於島上，且將他們的小孩集中於白人家庭或教會機構教養，長大才回到島上生活，並在島上的工廠有固定的工作位置。導致第一代被安置在島上的原住民一方面因爲沒有傳統領域可以活動，二方面由政府提供補助他們的生活需求，經歷了兩、三個世代後，原有的文化體系瓦解，傳統的生活技巧喪失等，與原有文化連結的價值形成斷層。

當殖民主義瓦解，國家制度形成，小孩不再被安置在機構，而回到部落學校就學且住在家裡時，他們的父母親世代的人卻因爲在機構長大才回到島上的工廠工作，而缺乏教養子女的技巧，所以造成親子間的衝突。然而，相較於他們的父母親世代因爲是在白人的家庭或機構接受教養，可以說一口流利的英語，且返回島上時有固定的工廠工作位置，生活穩定。反而這一個世代無法說流利的英語或母語，沒有得到適當的教育與教養，如今面臨工廠關閉，讓這一世代只能依靠社會福利來生活。飲酒度日則成爲他們的生活方式，導致他們壽命減少、英年早逝，因此，也成爲祖父母世代的人的焦慮，他們非常擔心誰可以把傳統文化傳承下去。在祖父母的世代，因爲被遷居到島上，失去了傳統的領域與傳統的打獵爲生的技巧，所以也無法將這樣的傳統技巧傳授給小孩的新世代。經過了幾個世代的島上生活，現在的壯年世代一直都在島上的社會福祉的庇護裡，從來沒有離開島上生活過，反而成爲主要的飲酒人口，也在生活上不斷的產生矛盾。當資本主義進到村子裡來，表面上看來不錯的福利制度，讓這些島民擁有包含：部落議會、警察、學校、老人中心、婦女庇護中心、健康中心、商店、親職教育機構等，反而讓島民有高比率的飲酒度日、打架、自殺和殺人、然後被關到監獄去。

同時，現在這一壯年世代的島民要開始面臨比他們的上一代更快速的社會變遷的挑戰。但是令白人政府不解的是，這些島民擁有比白人還好的待遇，爲什麼

還是自私的、不斷的抱怨，且向政府提出要求，反而忽略了白人政府主導的白澳政策對島民的歧視，以及這些島民原來的文化生態環境。所以，作者認為在政府方面，白人具有政治與經濟力量；在政經與社會制度方面，無法與原住民站在平等的階級關係；在當地人方面，雖然他們也曾想要從酒裡醒過來，但是卻發現他們只剩下一點點的文化陰影，所以他們在飲酒與醉酒之間，把他們的文化喝掉了。雖然，在台灣的公共衛生學者也曾有類似的疑慮，就是害怕台灣的原住民族因為太常飲酒而導致滅絕的危機（鄭泰安 1992、胡海國 1992），但是這可以說是在前面所討論殖民政策下的偏見所致。

比較不同的是從物質文化的角度來看待酒的研究，從宴會的食物以及儀式的角度研究，透過宴會的飲酒行為，人們得以拉近彼此間的距離，並得到團體的認同，甚至個人的關係建構與認同（張珣 2004：56-59）。因為酒是一種在儀式中具有被凸顯的作用，常常發生在社交儀式上，所以，酒不僅止於化學物質與其所造成的身心效果來看待，而應該從社會的各個面向來探討酒的象徵性，做為社交的工具，常被用在儀式與政治權力上，甚至是社會和經濟關係的全面性因素（Dietler 2006）。因此，在將酒併入到物質文化看待時，需考慮到酒與家、經濟的連結，因為這一物質常被用來在一些重要的場合，例如和議時、比賽時、或是得到認同時的有力物質。

## 二、 國內與酒相關的文獻討論

台灣的原住民常被以少數族群的方式來與大多數的族群之間相比較的結果，實在無法進一步連結與族群差異以及文化不同有甚麼影響，因此台灣的學者多以社會變遷來歸類並做為結論。在酒方面的研究，尤其明顯的是從公共衛生的角度出發，可能因為公共衛生領域的研究經費比較充裕有關。而公共衛生的研究領域與研究方法也多以因為飲酒所衍生的身心健康問題為主題的量化比較，而以族群別來分為原住民族與非原住民族之間問卷調查與統計結果，呈現流行病學方面的疾病統計：例如胡海國的一系列山胞飲酒或酗酒防治報告書（胡海國 1992-1996），鄭泰安（1992、1993）、葛應欽等（1994）、以及陳俊興（2004）的研究亦然。雖然，楊美賞從青少年與原住民婦女的角度來來探討台灣南部菸、酒、檳榔使用之流行病學研究，以及菸、酒、檳榔對婦女的健康危害（楊美賞 1996、2002），還有陳全成（1998、1999）想從教育的觀點來探討原住民青少年的飲酒

行爲和酗酒防治工作，可惜仍然忽略對於族群內部的差異性以及與原有文化脈絡的對話。

還有研究以犯罪學的角度探討原住民飲酒行爲與偏差行爲的關係（陳妍翰 2000），更可惜的是這樣的連結過於牽強，而同樣的忽略了文化的影響，也缺乏與國內不同文化的對話。這樣的研究結果，往往停留在治標不治本的表面治療模式的探討，或是輔導教育方式的表層研究，無法在不同族群的文化記憶中烙下像日本時代的統治般的記憶：「日本人來了以後就不可釀酒，因為警察會抓，被抓了會被罰錢的」，也無法讓這些研究能在跨學科的範圍對同一物質做有效的對話。

爲了要更詳細的與原住民文化做對話，楊士範（1998）想從社會歷史的角度來分析原住民的飲酒文化的形構過程，而簡美玲（1994）對於台灣原住民的傳統釀酒的介紹，雖然內容詳細而有不錯的分析過程，但是，也因為以鉅觀的視野將泛原住民族群做爲研究對象，而顯得過於籠統。反而，從蔡友月（2005）的社會學研究，可以看到想從社會文化脈絡的觀點，探討蘭嶼達悟人因爲飲酒與社會失序所造成的認同混亂問題，進一步指出族人酗酒行爲與酗酒的基因是被污名化的結果（ibid：134-156）。而從酒在文化上的認知開始，分別有人類學者試圖從社會文化層面來探討台灣原住民飲酒行爲（許木柱 1993），和從社會文化脈絡探討排灣族人的傳統規範對其飲酒行爲的影響（許功明 1990）等，因爲族群之特性不同，而有不同的社會文化脈絡與對酒的不同評價方式。直到民族誌電影「親愛的米酒妳被我打敗」，更加詳細的介紹港口阿美族的男子年齡組織的晉階儀式，以文化傳承的立場，與部落內部的觀點，和當事人的內心掙扎，所拍攝的一部紀錄片（馬耀比吼 1998）。因此要以人類學的研究方法來做酒文化的探討時，必須從物質文化的層面、或是日常生活以及歲時祭儀各個面向上，才能形成根本的認知基礎，尤其是要理解酒如何在當地人的觀念裡被使用與記憶著，並可以得到當地人的共鳴。因此，筆者將從這樣的層面來探討酒在馬蘭阿美人的社會文化中的重要性，嘗試與當代現有的相關研究作整合，希望能讓酒不再只有負面的印象，而有部落內部的觀點。

### 第三節 田野地點與田野工作



馬蘭部落*Falangaw*，在日治時期成立時，主要的居民為卑南阿美族，目前通稱台東阿美族，這裡最為出名的是郭英男所吟唱的飲酒歡樂歌，成為 1996 年亞特蘭大奧運會的主題曲，而讓馬蘭阿美的名號更為世人認識。經過台東平原附近的阿美族聚落調查後，相關地理位置請參考圖 1，決定回到馬蘭部落來做研究，除了馬蘭部落離家近外，最主要的考量有兩方面，一是關於部落集體方面，馬蘭是台東平原上 14 個阿美族分家<sup>2</sup>的本家，有關本部落與分家部落的分佈位置，請參考圖 2。尤其是傳統的在集會所集體住宿的情況，隨著集會所的關閉，讓集會所的統籌與指揮集體秩序的力量瓦解後，如何重新整理部落失序的情況，讓男子年齡階層制度繼續運作。其次，傳統泛靈信仰面向的考量，以及馬蘭部落並沒有像其他的阿美族部落受到基督宗教的影響，反而，無論是本家或分家聚落內，都可以看到非常多的道教廟宇，以及充滿傳統儀式的部落生活型態。因此，在本地人在日常生活的實踐上，依然遵循著傳統文化儀式的部分，而傳統的酒文化在本地也清楚地被呈現出來。



圖 1、台東平原空照圖

空照圖來源：google earth，查詢日期：01/16/2008。

繪製方式：筆者依據田野調查資料自行標誌與繪製。

<sup>2</sup>請參考附件一之圖二、馬蘭與分家的位置圖：14 個分家部落有豐谷 *Matang*、康樂 *Ining*、豐年 *Siasiroay*、豐里 *Arapanay*、常德 *Cihodingan*、大橋 *Pongodan*、四維 *Posong*、高坡 *Apaporo*、新馬蘭 *Fokid*、大學城 *Kaifatoy*、蘇巴陽 *Sopayang*、石川 *Kakawasan*、富岡 *Samaladan*（巴沙哇力 *Pasawali*）、加路蘭 *Kaloloan*（2006 大會秩序冊：7、羅福慶口述）。

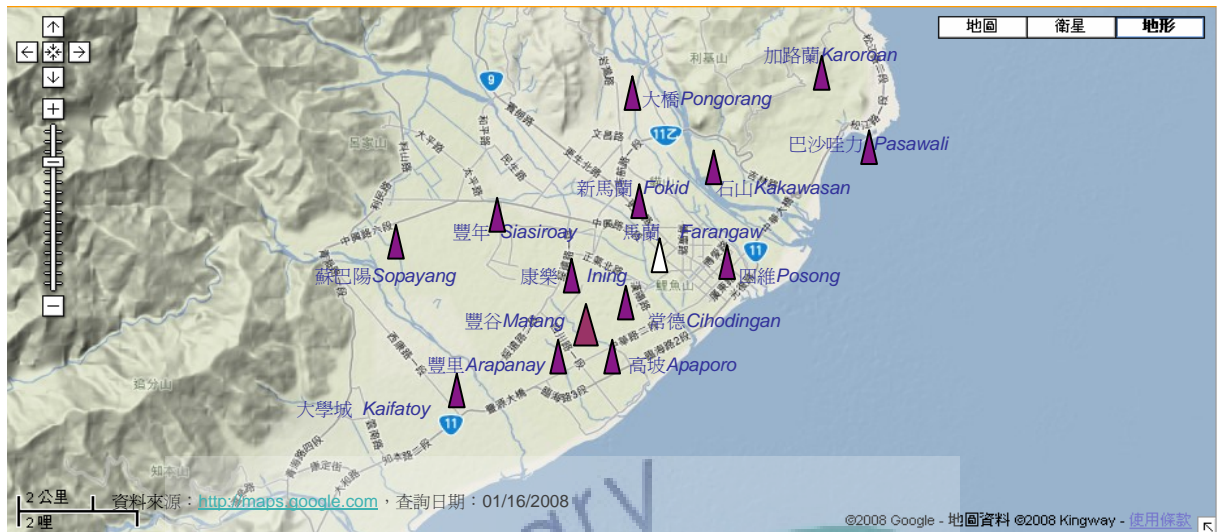


圖 2、馬蘭社與十四分家分佈圖

說明：△ 馬蘭本部落，▲ 其他 14 個分家部落。

地圖下載資料來源：<http://maps.google.com>，查詢日期：01/16/2008

地圖繪製方式：筆者依據田野調查資料自行標誌與繪製。

以下就分成集體的部落與個別的家屋的兩個面向，來介紹馬蘭阿美人的田野地點，以及社會文化。在文獻資料上，有關馬蘭阿美的介紹主要可以分成兩個部分，一是指日治時期的文獻資料，二是戰後的相關研究資料。日治時期的文獻資料，對於馬蘭阿美的介紹比較詳細，本研究採用的有佐山融吉（1912）編的《蕃族調查報告書馬蘭阿眉族篇》、河野喜六（1914）《番族慣習調查報告書》，第二卷，以及小泉鐵（1933）《台灣土俗誌》，古野清人（2000）《台灣原住民的祭儀生活》等書。而在報導方面，則以台灣日日新日報漢文版（1920-40）部分。

戰後的阿美族相關研究，多是從親屬與年齡組織在從事歲時祭儀活動中呈現出來，有陳文德（1986、1989）在膽曼阿美族的親屬組織與年齡組織的研究，黃宣衛（1989-2005）在宜灣阿美族的系列研究，以及黃貴潮（1989-1998）對阿美族文化相關的紀錄等。此外，還有羅素玫（2005）以都蘭阿美族的小米週期儀式為主軸的社會文化探討性別區辨、階序與社會的關係。而有關馬蘭阿美部落的研究，有石磊（1976）調查馬蘭阿美族的宗教信仰變遷，黃宣衛（1999）從文獻資料探討阿美族區域文化的差別外，李玉芬（2007）從地理學的研究方式探討消失

中的馬蘭傳統部落範圍；在學位論文方面則有馮建彰（2000）探討馬蘭阿美人對歷史的記憶研究；以及孫俊彥（2001）對馬蘭阿美的複音歌謠做一整理。接著根據相關的文獻資料整理出與阿美族有關的傳統社會文化。

## 一、馬蘭阿美的分佈範圍

馬蘭社 *Falangaw*，位於  $N22^{\circ}45'48.3''E121^{\circ}08'24.6''$ ，屬台東市中心。但目前的文獻資料指出，遲至 1875 年 *Kolas Mahengheng* 被擁立為大頭目，才正式成立馬蘭社，當時原住民人口阿美族佔九成（馮建彰 2000、李玉芬 2007）。為現在的新生路與更生路之間，詳細的地理位置請參考圖 3，包含中心里、馬蘭里、新生里、自強里，目前這四里的平地原住民人口仍以阿美族居多。

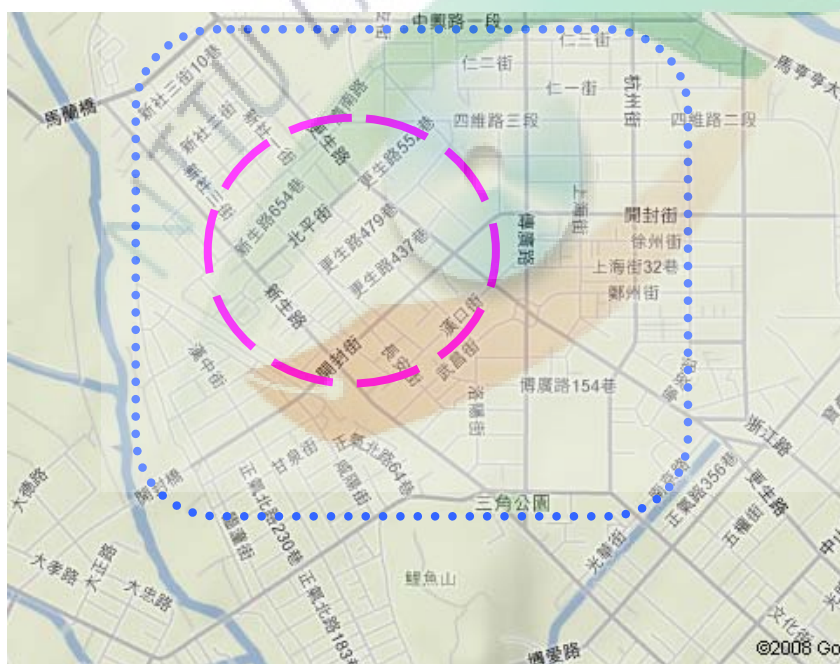


圖 3、馬蘭部落地圖

說明：●●●●● 為都市計畫搬遷前馬蘭社原有的範圍，○ 現在馬蘭社範圍。  
地圖下載資料來源：<http://maps.google.com>，查詢日期：01/16/2008  
地圖繪製方式：筆者依據田野調查資料自行繪製馬蘭社範圍。

石磊（1976）在〈馬蘭阿美族宗教信仰的變遷〉一文中，詳細說明馬蘭阿美人的分佈範圍、傳統社會與宗教信仰的變遷。可是，石磊並未將從馬蘭本家分出去的分家納入馬蘭阿美的範圍內，而以報導人所訂定的範圍來定義馬蘭社阿美人。其範圍以現在的新生國小為中心，發展出去的附近聚落範圍，包含現代的新生里、馬蘭里、中心里全部，以及自強里的一部份。石磊強調豐源、豐里、豐年、康樂等雖然都是馬蘭分出去的，但因距離太遠，而在意識上與宗教上都與馬蘭分開而各自獨立（石磊，1976：102）。但石磊沒有考量阿美族親屬關係與男子年齡組織運作的影響力，而直接以距離來敘述分家與本家的關係淡薄，可能受限於其田野時間短暫，缺乏可比較的資料所致。

將近 25 年後，馮建彰（2000）的論文《地方、歷史敘說、異己觀—馬蘭阿美人的社群建構》則論述馬蘭基本上指的是本家（*tatapangang*）<sup>3</sup>馬蘭，也就是台東市內唯一以集會所（*sfi*）<sup>4</sup>做為集體性祭儀中心的馬蘭阿美系統的聚落，而對於其他由馬蘭社分出去的聚落（如豐里、豐源等）則以分家聚落（*siloma'ay*）<sup>5</sup>名之（馮建彰 2000：13）。馮建彰認為馬蘭部落的歷史與社會變遷複雜，認為其涵蓋範圍應以祭儀來定義馬蘭，可以從三個層次來看馬蘭的範圍，從廣義的馬蘭，到以文化層面所涵蓋的馬蘭及傳統概念上的馬蘭部落（馮建彰 2000：42）。隔年，孫俊彥的碩士論文《阿美族馬蘭地區複音歌謠研究》則以歌謠的流傳於長輩之間的方式定義馬蘭阿美的涵蓋範圍，馬蘭人在其音樂活動的互動範圍，將整個馬蘭的本家、分家視為整個馬蘭地區（孫俊彥 2001）。因此，馬蘭所涵蓋的領域包括馬蘭本部落和各個分家聚落，這可能又受到自民國 85 年（1996）起，馬蘭的知識份子返鄉後所整理出來在馬蘭內部流傳的文本影響的結果。

而集中居住於台東平原中心點的馬蘭部落，從日本時代以前的數次遷徙，到日治時代定居於現在的馬蘭社的位置，隨著幾次流行性霍亂的肆虐，<sup>6</sup>才逐漸散居於他們位於台東平原四周的田野。而大規模的遷徙與擴展到整個台東平原，主要是在國民政府開始後，隨著經濟變遷與都市計畫，部落也隨之迅速的擴展，族人開始變賣在部落的家屋與田地，搬遷到離部落較遠的田野去，或去依附住在分

---

<sup>3</sup> *Tatapangang*: 中綴詞- *tapag*-阿美語的意思為起源、來源、開頭，*ta-tapangang* 則強調起源、開始的家，本文以本家表示。

<sup>4</sup> 對於聚會所的阿美語拼音為 *sfi*，亦有其他的文獻紀錄作 *sefi* 拼音，本研究則以前者為主。

<sup>5</sup> *ciloma'ay* : *ci*-...-*ay* 新創的地方，中綴詞-*loma'*-為家的意思，*ciloma'ay* 為分出去的家。

<sup>6</sup> 根據台東縣史的記載，在大正 8 年 9 月（1919）開始發生的霍亂 *kolila* 疫情，導致全部落的年輕人死亡大半的事件。日本警察先要求部落的人搬到田裡去住，或疏散到山上去。可是，因為疫情擴大，日本警察就把馬蘭的街道封鎖起來，不准族人進出部落（台東縣史大記事篇 2001：337-338，台灣日日新日報漢文版 1919 年九月至十二月份）。

家聚落的親戚等，也因為聚居的關係而形成新的分家聚落。甚至，還有因為工作移民的關係，擴展到了北部與西部台灣，而形成與其他部落來的阿美族人和原住民族人一起集中居住的都市聚落。

隨著部落的擴展，在台東平原形成的十四個分家聚落，在大都會地區則形成集合來自其他各個不同部落的阿美族家庭的集體聚居式的村落。就像近年來，在北部的聚落開始舉辦的阿美族聯合豐年祭來看，他們不僅有自己選出來的頭目代表，也共同舉行了豐年祭，雖然，都市的豐年祭比較具有節慶與共同歡樂的傾向，與原來的傳統部落差異頗多，但是，豐年祭舉辦的時間與儀式過程使用的祈禱詞的原意並沒有改變太多，而由儀式凝聚家屋間的目的亦未改變。

在台東平原上，以本家馬蘭部落為中心分散出去的分家部落，是馬蘭阿美人的特徵，也是選擇馬蘭部落做為田野研究對象的主因。在本研究中，所要探討的馬蘭阿美範圍，以本家馬蘭為主，分家為輔的訪談對象，主要包括目前參與歲時祭儀的成員、家庭、氏族等，以及男子年齡階層組織的成員等。本文的主要論述為酒對族人來說具有什麼樣的意涵，從傳統的酒到當代的酒文化變遷，對於族人有何影響，尤其是部落內的日常生活、各種聚會場合的社會組織與當代的文化現況，而族人又如何看待酒。

## 二、馬蘭阿美人的社會文化

在阿美族的部落有兩種明顯的社會組織特徵，一為以母系與家屋為核心的親屬制度，二為以男性為主體的部落組織：集會所與男子年齡階級組織，男子透過年齡階級組織處理部落的公共事務（黃宣衛 1989：95）。馬蘭社與其他的阿美族部落經歷了類似的社會變遷，特別是近四十年來的經濟發展，傳統阿美人主要的社會組織，部落（*niyaro'*）機制早已隨著聚會所 *sfi* 一間一間的結束而顯得模糊，而與 *sfi* 相關的部落活動共作、漁獵、防衛及歲時祭儀等幾乎也隨集會所的關閉而消失（黃宣衛 1989：76）。屬於男性的部落集體使用的集會所雖然關閉，但是，年齡階級組織卻還是存在於馬蘭社傳統社會中。相對的，屬於女性的家屋雖然沒有受到集會所關閉而有所動搖，親屬組織也透過家屋的存在，而繼續延續著。雖然，小泉鐵（1933）認為阿美族社會由男性所組成的年齡階級組織與由女性管理的家屋，對於土地的管理方式是男性擁有土地分配權，而女性擁有土地繼承權，因而形成兩性對立的社會，所以在探討馬蘭阿美人的傳統社會文化時，一

定要從男女兩性的社會特徵開始。接下來要討論的馬蘭阿美人的社會文化，分爲屬於公共的部落組織，與屬於個人的家屋面向來討論。

## （一） 部落組織

部落組織，屬於集體性的全體部落成員的組織，主要是指傳統的集會所制度 *sfi* 與男子年齡階級組織 *masakapotay*，屬於部落的管理階層與捍衛部落安全的重要部落組織。由集會所與男子年齡組織所舉辦的屬於部落集體的歲時祭儀，包含豐年祭、海祭、平安祭等。。

### 1. 集會所 *sfi*

集會所 *sfi* 是馬蘭部落社會組織運作的核心，馬蘭部落初建的時候，共有七個集會所，有六個位於部落外圍各個出路口，一個位於部落中心稱爲 *Amisay*，是處理部落事務的總指揮中心（小泉鐵 1997：271）。集會所設立的功能主要作爲年齡階層組織的活動中心，提供 *pakarongay* 學習知識與技藝的重要場所，和未婚男子夜間住宿的處所，也是發號司令的場所，防衛部落的基地，有時也作爲排解部落糾紛的判決所（黃宣衛 1999：487-488，衛惠林 1953：2-9，李玉芬 2007：145）。而馬蘭阿美人與其他阿美族一樣的地方是特別尊重在會所的老人階級，任何與部落內有關的公共事務，都與他們諮詢、商量後才執行（小泉鐵 1997：247-248）。現代的馬蘭阿美人的年齡階層的運作方式與集會所 *sfi* 有很大的關連，集會所過去是男子聚會、開會與過夜的場所，更是青少年與青年的教育訓練的場所，集會所的運作就是年齡組織的縮影（馮建彰 2000：48-53），目前馬蘭阿美人最後進入集會所接受教育訓練制度的是總統隊，後來因爲集會所解散，而沒有受到完整的訓練。因此直到 96 年的豐年祭，總統隊以上的成員不論是本家 *tatapangang* 或已經搬到分家 *ciloma'ay* 的都全員到齊且坐在一起，以團體爲單位的形式活動，由此可以看到會所經驗對馬蘭社群所發揮的影響。

馬蘭的集會所，在日治初期有七個，但後來到鈴木作太郎於大正元年到五年間（1912-1917）的調查，當時馬蘭社只剩下四個集會所，爲長老協議的地方，和舉辦新年祭的場所嚴格禁止婦女進入。到 1919 年時，因爲霍亂疫情，<sup>7</sup>使馬蘭人口迅速數減少，而又關掉三個集會所（鈴木作太郎 1988：273）。到了 1942 年

<sup>7</sup>根據台東縣史的記載，在大正 8 年 9 月（1919）開始發生的霍亂 *kolila* 疫情，導致全部落的年輕人死亡大半的事件。日本警察先要求部落的人搬到田裡去住，或疏散到山上去。可是，因爲疫情擴大，日本警察就把馬蘭的街道封鎖起來，不准族人進出部落（台東縣史大記事篇 2001：337-338，日日新日報 1919 年九月至十二月份）。

時，第二次世界大戰，馬蘭的青年都被徵調到外地作戰，因而又關掉其他的集會所，只剩下*Amisay*總集會所。目前馬蘭阿美人在*Amisay*集會所受訓的最後一批*Pakarongay*是傳廣隊，他們在晉級前三年住在*Amisay*一年後（約民國 50 年左右），*Amisay*就被停用，從此，馬蘭社就沒有可以讓男子夜間棲息的集會所（羅傳成口述 2003，李玉芬 2005：95-104）。於 1961 年底，由部落居民義務勞動興建的「馬蘭山胞活動中心」開始啓用，但只能提供長老開會、豐年祭籌備、豐年祭期間作為指揮中心，而豐年祭卻需借用新生國小操場舉行。

1996 年，馬蘭部落成立「台東縣馬蘭年齡階層文化促進會」。<sup>8</sup>根據台東市公所的新聞稿，經歷多年的努力與政府政策配合下，於 2004 年 2 月 16 日，馬蘭聚會所正式動土重建，於 2005 年 1 月驗收完工，並將此集會所定名為「馬蘭聚會所*Sfi no Falangaw*」，移交給部落代管。聚會所以三樓建築，一樓為開放空間可以用來舉辦活動，二樓為舞蹈教室可以作為部落教室，三樓為文物蒐集展示館。

## 2. 男子年齡階級組織*masakapotay*<sup>9</sup>

衛惠林將阿美族的年齡階級組織劃分為馬蘭式（*Malan type*）創名制的年齡階級（*masakapotay*），與南勢式（*Nansih type*）襲名制的年齡階級在運作上與制度上皆不相同（衛惠林 1953：2-3）。馬蘭阿美人的男子年齡階級組織的命名，主要以該 *kapot* 在接受 *pakarongay* 訓練期間，部落內外，曾發生過影響到部落或與部落有關的事件為命名的對象。例如在 2007 年的部落長老會議過程，長老們為了命名而多次開會的時候，有人提議命名為 101 大樓或高鐵，但是因為不是發生在馬蘭部落附近，而遭到否決。最後，將在 2008 年由 *pakarongay* 晉級到 *kapah* 的 *kapot*，命名為棒球村隊，因為在這段時間位於台東新站附近的棒球場完工啓用。

有關年齡組織的運作，陳文德認為男子年齡組織的持續被視為做為生命之源的部落凝聚性的表徵（陳文德 1989：56）。黃宣衛則把年齡階級與社會組織做一階序性與互補性的關係研究（黃宣衛 1989）。在小泉鐵的記載中，馬蘭阿美的 *pakarongay* 需要被訓練五年才能升級為 *kapah*，而 *kapah* 又分為十八級，成為 *kapah* 的男子才可以開始戀愛、論及婚嫁（小泉鐵 1997：247）。跟其他阿美族男子年齡組織一樣，馬蘭阿美人的年齡階層文化制度，已有超過兩百年的歷史。

---

<sup>8</sup>馬蘭年齡文化階層促進會，創立於 1996 年，組織設有理事長、總幹事各一名，監事五人，理事 15 人。

<sup>9</sup> 有關馬蘭阿美人的詳細年齡階級組織，請參照附錄二

這個制度把部落裡的男子全部納入組織制度中，一個男子成長到十二、三歲時，就要進入年齡階層擔任最基層的 *pakarongay*，接受三年到五年的嚴格訓練才能成年，成為 *kapah*。

年齡階級結構運作，這樣的階序性組織在豐年祭時最能被顯現出來，海祭 *miksi* 時，男子年齡階級分成三個結構駐守於卑南溪出海口北岸 *mimingay lalon* (小帳篷) 的眾多青壯年階級 *miroromay*、*mihininigay*、*malakapah*，防守於卑南溪出海口南岸的 *taay lalon* (大帳篷) 的三個中年階級 *itokaday*、*ipalaay*、*palway*，以及位於集會所 *sfi* 的一些老年階級 *isfiay* (馮建彰 2000: 49-50, 秩序冊 2006: 10)。這裡的 *lalon* 的大小，並不是指帳棚尺寸的大小，而是指權力的大小。因此，在大帳棚裡最大的是 *itokaday* 階級，其他兩個階級則由 *itokaday* 統籌指揮運作；相同的，在小帳棚裡，也是這樣的階序性的權力運作模式。馮建彰 (2000: 49) 認為在馬蘭阿美的概念裡，男子的生命歷程就像集會所、大帳棚、小帳棚一般，被分為青壯年、中年、老年三個階段，而在每一個階段裡又重複三次相同的過程，可以稱為隱喻的文化結構。

在本家馬蘭社的每一個年齡組 *kapot* 裡才有的司祭 *tatangalan*，這樣的一個職位，在其他分家的年齡組裡是沒有的。在馬蘭阿美的概念中，*tatangalan* 賦有和 *kawas* 溝通的能力，整個大馬蘭的主、分家的 *kapot* 成員的安危全都繫於 *tatangalan* 的身上 (ibid: 39-41)。這也是為什麼分家的年齡階層組織在命名時，需要遵照馬蘭的命名行事。如此，才能在豐年祭開始時的由 *itokaday* 階級的 *tatangalan* 主祭的 *misatolaw* 儀式中，本家的司祭用酒對眾 *kawas* 祈禱時，被納入受到庇佑與賜福的同一團體。因為司祭在 *misatolaw* 時，除了會唸出眾 *kawas* 的名字外，也會將參與部落豐年祭的各個男子年齡組 *kapot* 的名字唸出來，並且祈求 *kawas* 降臨參與祭典並庇佑部落等等，這也是屬於本家才有的司祭的靈力 (*rdek*, *mana*)，所以這裡所使用的祭詞也成為神秘知識的範疇，僅由 *itokaday* 級的 *tatangalan* 傳於下一級的 *tatangalan* 並不外傳，也不為同一 *kapot* 的其他成員所熟知。另一說法是，每一級 *kapot* 擔任 *tatangalan* 職責的人皆由 *faki* 傳與自己的姊妹的兒子，因此，各階級擔任 *tatangalan* 者接來自同一家，也是主掌部落祭祀的家族者。在 2007 年的豐年祭的主祭者為 *itokaday* 的 *tatangalan*，來自 *Pacidal* 家族，他說因為家裡的 *faki* 和自己的父親本來就是在 *kapot* 裡擔任 *tatangalan*，所以就理所當然的也成為 *tatangalan*。

### 3. 歲時祭儀



傳統馬蘭阿美人的歲時祭儀是屬於部落集體相關的，因此，通常由集會所與男子年齡階級組織來主持與舉行。傳統的歲時祭儀相當多，主要都是環繞著小米生長週期來舉行，但目前馬蘭阿美人早已不再種植小米，改種水稻等較容易照顧的作物，所以到今天尚存的與小米生長有關的屬於部落全體的祭儀，有祈晴祭 *pakacidal*、祈雨祭 *paka'orad*、海祭 *misariyal*、以及豐年祭 *kilomaan*、晉級交待儀禮 *padera'*、平安祭 *misarao'*等，每年都隆重舉行的主要有豐年祭和平安祭。以下僅介紹現在還有在舉行的歲時祭儀：

### (1) 豐年祭 *kilomaan*

早期馬蘭阿美的豐年祭舉行時間長達九天，族人通常趁著小米收成入倉後的農務空檔，開始修繕住家、集會所，等待豐年祭/收穫祭的到來（小泉鐵 1997：133）。目前豐年祭舉辦的時間約一個星期，儀式是由好幾個小儀式組合而成的，是由男子年齡組織主辦，是屬於全部落的活動。當代馬蘭阿美人的豐年祭，馬蘭因為是 본가，所以豐年祭時間也由馬蘭本部落決定，並統一舉行。因為有 본가 與 分家 的關係，但只有在馬蘭本部落舉行 *misatolaw* 的祭祖儀式，同時在出海口搭帳棚時，馬蘭分家部落才可以開始舉行豐年祭，並開始搭帳棚，且帳棚要比 본가 部落簡陋。結束時，也由馬蘭 본가 先回到市區，其他分家部落才可以陸續結束。

屬於部落集體的本、分家的相關討論中，特別在舉行屬於部落集體的豐年祭時，才能進一步展現出 본가 與 分家 的階序性。尤其是由男子年齡階層組織舉行的豐年祭裡的大小儀式，現在只在 본가 才能看到，因為在分家的年齡階層組織裡沒有也不能設置司祭 *tatangalan* 的緣故。所以，都需尊崇馬蘭 본가 的儀式順序後，才能陸續開始舉行豐年祭，結束時，也需要 본가 先結束，其他分家才能陸續結束。這樣的階序性是因為 본가 握有對於部落之神與眾 *kawas* 祭祀的權力，還有各個年齡組裡的司祭 *tatangalan*，是分家所沒有的。另一個說法，報導人認為，這是因為海祭的祭詞，只剩下馬蘭才有，除了具有神秘的力量不可以隨意述說外，也存在著與其他部落間的階序關係，這一點與馮建彰（2000：46）提及的概念相吻合。因為，還擁有古老祭詞的關係，讓馬蘭社具有比海岸阿美族和北邊的阿美族更具有實踐傳統泛靈信仰的靈力 *rdek*。

2006-2007 年的豐年祭中，歷時 7 天的祭儀中（這兩年都逢颱風來襲，故 2006 的聯合豐年祭由原 7 月 15、16 日兩天改期至 8 月 6 日一天舉行）。但 2007 的則沒有改變，豐年祭由 7 月 9 日到 15 日舉行。在最後一天儀式一開始時是由族中

最老的族舅*faki*做獻祭，<sup>10</sup>在祝禱詞中，先從部落最早的開創者開始、第一個巫師、和歷代頭目等祖靈做祈福，<sup>11</sup>接著對*kawas*祈福儀式以庇佑族人，穀物豐收，子孫昌隆，然後也請*kawas*保佑來參加祭典的人都平安。而 2006 年的豐年祭受颱風影響，族人則傾向於認為族人在依舊遵循海祭的傳統時，將不好的禱告詞說了出來，而使得*kawas* 生氣，讓豐年祭被颱風打斷無法順利完成，因此在 8 月 6 日時，則特別注意其對*kawas*的祝禱詞。在豐年祭中，大約有一萬人參加，因為馬蘭本家的關係，這些分家也都組隊參加，每隊皆以分家部落名參與，每分家約二百人以上參加，主辦單位為台東市公所，協辦單位為馬蘭年齡文化階層促進會。2007 年豐年祭期間，雖然也遇到颱風，下雨了，但颱風沒有登陸，也沒有影響到豐年祭的進行，因此，反而，讓族人都覺得因為辦豐年祭的關係，讓祖靈感到快樂而降雨。

## (2) 晉級交待儀禮 *padera'*

在日治時期的文獻資料（佐山融吉 1913、小泉鐵 1933）可以整理出 *padera'* 的儀式過程。傳統的 *padera'* 是在豐年祭（小米收穫祭）後，每 3-5 年舉行一次，視該年齡組的人數而定，在 *sfi* 前由 *isfiay* 的階級領袖監督舉行，自上午開始，*mihiningay* 到 *mikomoday* 三階級的人依照規定就坐，*miroromay* 兩階級站在門口蒐集由各新的 *kapah* 家人送來的酒，*miroromay* 以下的各階級則在廣場上跳舞。下午，請長老出席指導，由 *isfiay* 的長老為上次進入 *sfi* 之預備階級祈福命名。後由 *mikomoday* 大聲宣布新的階級名稱，之後即開始進行晉級儀式，叉手飲酒禮，由新舊兩級的下一級對上一級敬酒，雙方並以右手對右手交叉進酒，表示新舊階級交待之意，*pakarongay* 可以往上晉升一級，舊的 *itokalay* 晉升到 *sfi* 的退休階段，成為 *sfi* 裡最年輕的一級 *i pakarongay no isfia*，並接受 *isfiay* 的監督。

## (3) 平安祭 *misarao'*

古野清人（2000：98-99）也曾記載這一年中儀式過程，稱為 *saraowan*。每年冬至時（約 12 月 22 日）舉行，由男子年齡階級組織在聚會所舉辦，女性不宜

<sup>10</sup> 獻祭阿美語稱 *miftik* 又稱 *miftir*、*mitapoh*，本文的文獻引用以前者為主，中文意思為獻祭、灌祭或裸祭。在台東市阿美族人認為前面的稱法都是受到鄰近的卑南族或其他族群的影響，才有的語彙，所以，在台東市阿美族的聚落就直接用 *pakafana'to liten* 或 *pakaan to liten*。無論是哪一個用詞，其儀式過程都大同小異，在本文則一律以獻祭來表示。

<sup>11</sup> 文獻中阿美族在豐年祭祭拜的諸神有：*Pamalataw* 創造神、*Ciparaay* 空間神、*Cidepang/Cidongi* 人的祖先、*kakacawan* 清神、*Ciwasiwaran* 護神、*Citataosan* 和平神、*kaitaan no liteng* 依序呼喚已故頭目之名（祖靈）。在當代的台東市阿美族主要祭祀的有四方之空間神、造人之神、日、月神，三位創設者的名號，因為牽涉到神秘知識與力量的關係，無法讓報導人重複口述之。

參加。衛惠林（1972：40-41）亦曾記錄此一儀式過程，稱為祈年祭，祈年祭由部落總管階級於集會所決定舉行日期，通常是在播種前月中的某日，藉以向神預告農事即將開始。當日早晨，宣告祭期 *milo'kol*，今日禁止工作，將舉行祈年祭。長老及部落管理階級聚集於集會所，先接受 *mihiningay* 敬酒。由 *itokaday* 階級司祭 *tatangalay* 持酒向天撥祭：「將行祭，日神、月神、創造神、司命神乎！獻酒於汝。今日將行祈年祭，將沿襲古人所行而行之。某某先賢，以及諸祖靈乎！地神乎！獻酒於汝。」祭畢有儀式性飲酒。

2007年12月22日 *misarao*'儀式進行過程，一大早先由 *miroromay* 階級的成員負責殺豬與分配豬肉，由長老祭告已故頭目，保佑地方平安無事後，開始進行 *kapot* 的晉階職務交接、敬老活動、公審地方事務、糾紛處理、成家立業與分家事宜等，都在平安祭時交由部落長老處理。這一天全社休息一天不可下田工作，否則會遭來蟲害或穀物欠收。報導人表示，分家的事宜已經不再舉行，所以都在處理比較小的事情，而比較大的事就是每四年一度的晉級交接，就像本年就有新的 *kapot* 晉級，所以要殺豬，分豬肉，然後以前是到頭目家去一起吃飯，現在則在集會所辦桌吃飯。

## （二）家屋社會

家屋社會，指包含家園空間、家屋以及由家屋所延伸出來的親屬體系，和在家屋舉行的生命儀禮等，與個人相關的社會組織。根據黃宣衛對於有關阿美族的文獻探討，常以母系為中心的親屬組織來看待阿美族的社會制度，男子婚後從妻居，子女出生後則屬母家，財產繼承是母傳女（黃宣衛，1998：104）。這樣一個親屬制度的特徵，使得多數學者將家庭視為最基本的親屬組織，著重在探討母系氏系群與氏族等組織在阿美族社會中的角色（李亦園等 1962，阮昌銳 1969：25-37，劉斌雄等 1965：32-37，衛惠林等 1972：20-21）。然而，末成道男（1983）提出阿美族社會是由非單系原理所構成的，親屬成員是透過個人所出生的 *loma'*（家）而來，不是透過母系，所以，家乃是社會構成的基本單位，社會並不會因為組織型態改變而產生質變（*ibid*：312）。接著，陳文德（1986）認為雙系世系群及家的特徵才是阿美族社會生活的基本單位，且從妻居的婚姻制度才是構成傳統母系親屬群體的關鍵因素，所以阿美族在經歷社會變遷的過程中，由從妻居改為從夫居的婚姻制度後，其社會卻仍透過家與家之間的聯繫而持續下去（*ibid*：41-46）。因此，葉淑綾（2001）在其論文中帶入了家屋空間配置與象徵意涵，因為天主教的傳入破除了傳統家與人的相關祭儀的禁忌，使得傳統以母親意象和同

胞意理連結人群的力量獲得進一步的擴展 (ibid : 71)。雖然，家透過舉行生命儀禮而成爲親屬組織實踐的單位，以家爲核心做爲親子、同胞關係擴展的世系群和氏族關係或締結姻親和擬親關係<sup>12</sup>的重要單位，但是本文因爲祖先祭祀的關係，仍須回歸到家屋本身來討論。傳統阿美族的家，可以分爲家園空間配置與家屋內的空間分配，而要理解馬蘭阿美人的家屋與空間配置，則必需先理解族人對於神聖空間的認知。

## 1. 神聖空間

以下有關神聖空間的討論，主要參考古野清人 (2000 : 27-33) 以及田野資料整理而成。在馬蘭阿美人則比較沒有善、惡與左、右之分的概念，但是認爲右手代表男生，左手代表女生。而人出生時也是因爲 *kawas* 的恩賜，人活著時是由 *Ci-Dongi*，掌管生命之神所護持。所以人死亡時，也會回到 *kawas* 的世界，回到祖先 *fofo/liten* 居住的地方，在那裡過著與活著時候一樣的生活。善靈住在北方的天空，而惡靈則住在東方，因此橫死的人往東方去。祖先位在南方，所以祭拜祖先 (*pakaan to kawas*) 時，要向南方行祭。從阿美族來源的神話中，可以知道阿美族人認爲祖先來自南方，所以人死了，將其頭朝南方，面向西放置 (*pasitimol ko fongoh a pakafoti'*)。祖靈，*kawas no malitengay*，不管在任何祭典上都會加以祭祀，將酒灑於地上，讓已死的祖先先飲用的儀式，*pakaan to kawas*。而 *kawas* 有善惡之分，橫死者埋在部落邊界的地方，並請巫師 (*maangangay*) 爲家族祈福消災，獻豐盛大餐給祖靈 (*kawas no loma'*)，祈求他們不要進入家中。

## 2. 家園空間

以下有關傳統家園空間的討論，主要爲田野觀察與多位拉金門隊的報導人共同畫出的空間配置：在傳統的馬蘭家園空間的配置上，有關空間配置請參考圖 4，房屋的大門、母屋、米倉等象徵家族財富的皆設在右邊。穀倉 *ariri'* 是一般家庭的財富指標之一，所以通常設在家屋的右側後方，爲了配合農作物作業方便，前面留著空地，設置曬穀用的廣場 *pawalian*。而穀倉要遠離廚房，所以廚房 *pakofawan* 設在家的左邊，廚房主要是料理食物的地方，火和水是不可或缺的東西，而這兩樣卻和穀倉相剋，所以廚房設在遠離米倉的另一邊。此外，廚房內也兼做綜合置物之處。

家園的後方屬於神秘世界，盡量保持著原始林的面貌，可以栽種一些重要

---

<sup>12</sup> 擬親關係請參照末成道男 (1983)、陳文德 (1986)。

的祭祀用植物像生薑、芭蕉、檳榔樹等，人死後也埋葬在此，不設置任何建築物，後園也是以前安置屍體處 *pina'angan to malitengay*，<sup>13</sup>以前的人認為人死後便會回到故鄉 *minokayay*，同時成為家裡的祖靈，及鎮守神 *misimaway*，所以安置在房子的後方，象徵死者成了家神 *kawas to loma'*，也為了方便家屬監視墓地，避免被破壞。

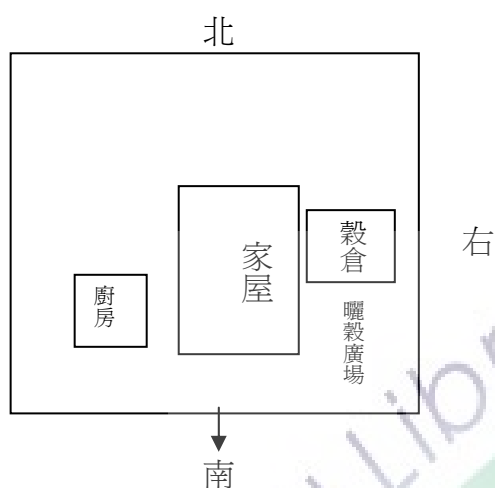


圖 4：傳統家園空間分佈圖

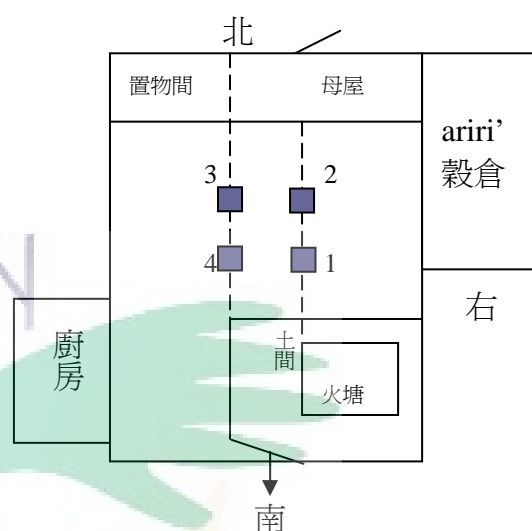


圖 5：傳統家屋內空間分佈圖

### 3. 家屋 *loma'*

家是阿美族人的主要象徵，一個家需要擁有穀倉以及祖靈祭祀的兩個要素。因此家不僅是一個經濟獨立的單位，同時也維繫著家的成員和祖先之間的關係（陳文德 1986：46；黃宣衛 1989：97）。在祖靈祭祀方面，僅由本家成員組成的祭祀組織，分家成員僅能透過分家的祖靈間接祭祀，這也突顯出家的重要性（末成道男 1983：207；陳文德 1986：46）。因為家屋負有祖先祭祀的神聖任務，所以家屋內的空間配置也相對的重要，以下依據田野訪談資料整理而成。

傳統的馬蘭阿美人的家屋，請參考圖五，皆面南而建，有左右的區分 *kawanan ato kawili*，是以人站在屋前面向著房屋的大門，左手那一邊就是房屋左側，而右手那一邊則是房屋右側，早期的房屋左右兩側屋簷特別低。屋內設有土間、火塘，有四根主柱 *hecek*，中間有一通道泥巴地，兩旁為連床 *takar*，後面有母屋間 *no*

<sup>13</sup> 在台東市阿美族人，因為在日本時期才成社，創社者 *Kolas Mahengheng* 死時，安葬在日本人設立的公墓土葬並立碑，故不再使用此傳統的埋葬於自家後園的方式，反而是分家聚落在日治末期時，仍有這樣的模式。

*inaan*，以及置物處 *pasirawan*。改良型的房屋，則將四根主柱移到房子的牆壁的部分，而將屋子最裡面設置神位，兩旁亦設有母屋間和置物處，設置後門。

屋內的睡覺的領域分配，阿美族人認為家就是用來睡覺用的地方，但因為人口多寡的問題而需依年齡分配睡覺的地方。通常最年輕的夫妻睡在靠近土間的房屋右邊的位置，往裡面則是較年長的夫妻與其子女睡覺的地方，再往內設有竹子的壁架 *'atif* 的空間稱為母屋 *no inaan*，這裡是祖父母級的領域，建造房子時一定要留有這個空間。然後，到房子的左邊，這是安置另一對夫妻與子女的地方，如果有年輕未婚的少女，則睡在房子的左前方的領域，直到結婚為止，該家才會調整睡覺的領域。而單身男子，則睡在集會所內，如果生病或死亡，則在安排住母屋內，不佔用屋內的其他空間。

待客處，通常是在吃飯的地方，而親族會議則又依照四根主柱，由南而北，由右而左的順序，依年齡順序圍成圓圈入座。行祭方向，一般大小的祭儀地點也都在四根主柱之間，唯祭祀祖先時，要向著左前方上方屋頂行祭。無論到什麼地方，只要房屋正門在哪裡，那裡就是前面。前面明亮，後面黑暗，前面是人間界，後面則是神秘的未知界。而家屋的後方所設置的母屋，藏置重要的東西也都在此，家中老人以及生病的人，因為接近死亡界 *no mapatayay*，所以也睡在房子的後方。

#### 4. 親屬

家屋也是親屬關係的延續，馬蘭阿美人的傳統的親屬關係，主要是指血緣關係與婚姻關係。過去馬蘭阿美人（50 歲以上）的姓氏多以母親氏族為依據決定，而國民政府時期，因為改為漢姓的關係，才造成 *ngasaw* 概念的模糊。在日本統治時期，當時 *ngasaw* 在馬蘭還是最大的親屬單位，而 *raloma'an* 則是以某位家族男性家長之名為名（馮建彰 2000：47-48）。目前在親屬之間的聯繫，尤其是 *ngasaw* 的親屬關係需在婚禮或喪禮的場合，請族舅 *faki* 出來主持的場面，才能顯現出馬蘭阿美人之間的親屬關係。就如在田野看到的年輕一輩的年輕人，尤其目前四十歲以下的一輩，對自己母系家族的瞭解需要徵詢長輩才能得知。

婚姻關係方面，直到日治時期末期，從妻居及婦女在家仍擁有崇高的地位，因為後來改為漢姓，以及經濟社會變遷的關係，才逐漸轉變為從夫居，根據報導人描述，現今僅六十歲以上的老人才比較普遍採從妻居，但今天的馬蘭部落，幾乎比較大的氏族都仍是由長女招贅婚，就像 *Fafokod*、*Pawtawan*、*Ciwidian* 等三

個氏族，其長女年齡目前介於 30~45 歲之間，長女招贅婚的婚姻對象反而多為閩南人或客家人，族人願意婚入妻家者，已經頗為少見。這是因為社會文化的轉變還是經濟變遷所導致的，在第四章有關當代的議題討論時一併敘述之。

## 5. 生命儀禮

傳統阿美族社會常不定期的以家為單位舉行不同的生命儀禮，有命名禮 *pakalima to wawa*、葬禮 *pitademan*、婚禮 *pakaetim*、落成禮 *pakawaih*、祭祖靈 *pakaan to liten* 等，而這些生命儀禮的舉行又與小米生長週期相呼應，因此流傳至今。比較特別的是馬蘭阿美人有祭司團巡迴禮稱為 *maangang* 或 *mircek*，但是馬蘭的巫師制度式微，目前多被取代以元宵節時，由各個族人主持的廟宇的繞境祈福活動。以下就簡述與本文有關的馬蘭阿美人的生命儀禮。

### (1) 命名禮 *pakalima to wawa*

新生嬰兒的命名禮，習慣上會準備醃肉 *siraw*，並在晚餐時，以醃肉招待親友，藉此慶賀新生兒的誕生，隔天家中的男性會外出捕魚，女性則外出採集野菜，為新生兒的脫聖儀禮 *paklang* 準備一豐盛的晚宴。通常命名以孕婦在懷孕時常夢見的祖先的名字，或與孕婦有關的人所做的夢占為主，或是以新生兒的祖父母輩的名字命名，並於命名時在新生兒的耳朵擰一下，以告知新生兒為其命名。

### (2) 喪禮 *pitademan*

與其他阿美族一樣，馬蘭阿美人認為當一個人停止呼吸，靈魂就離開他的身體，就是死亡（黃宜衛 1988，黃貴潮 1988）。接著有關馬蘭阿美的喪禮進行，為田野訪談資料整理而成，早期傳統的喪禮被視為人入鬼神界的轉換儀式，所以也充滿著許多禁忌，一般的喪禮持續約一週。第一天，通報 *parekal*，派人通知 *faki* 計五人前來殮屍，而這五人負責守靈，最年長者祭告祖先後，用簸箕遮蓋家中的祖靈位。接著，*miangang*，亡者的同胞手足率亡者子女召喚亡者魂魄。再來，*paelac*，由最老的 *faki* 用酒給亡者洗臉淨身更衣。*mifana to salawinawina* 由 *faki* 派人通知親族。*sakilang*，青壯的 *faki* 外出伐木製棺，婦女杵米準備食物菸酒檳榔。*miteka* 族長帶著青壯者數人尋找墓地，並以鋤擊竹定樁，並祭告空間神借地。*miparo* 入殮，全體親人向亡者祝禱，召喚靈魂跟隨屍體，由五位 *faki* 抬屍入棺，邊整理邊唸要亡者好走，不要危害家人和部落。*mitahaf* 親人瞻仰遺容後蓋棺。

第二天，埋葬入土 *mitadem*，由族長取釘哈氣驅邪釘棺，然後起靈出殯 *mifalah*，棺木出門後，五位 *faki* 才可走出室外與親友在一起 *pafari*，由族長取水酒，口含薑片，在家內外四周噴灑驅邪 *mitapoh*。出葬返回喪宅門外，以清水洗手、漱口，向身後灑鹽、跨茅草或灰燼驅邪 *patieloc*，接著族長取水酒含薑，念祝禱驅邪，並對這些人、工具作 *mitapoh*。第三天，完工祭 *paklang*，*paelac* 未亡人清晨由鰥夫或寡婦陪同攜帶火種到隱密的溪流邊面向太陽淨身更衣，把身上的衣服擲入溪中漂流。親族的年輕 *faki* 則到海邊進行漁撈淨身，下午才返回喪宅。族長對所有人進行 *mitapoh*，並在天黑前吃完晚餐。接下來幾天，就等亡魂向親人託夢返家 *pakaed*，然後進行靈神歸位 *pacakat*。大約第五天進行 *pacakat*，由族長則成女婿 *kadafo* 帶領數人殺豬稱為 *mipacok*，取豬頭、豬尾、臀肉、雞一隻、魚、糯米糕作供品祭祖，由族長右手持酒帶領在場親人告祭祖靈，接納亡魂安座，並慰靈祈佑親族平安，稱為 *padefong/patafang*。接著把豬肉煮熟，先將豬頭分成四等分，再將尾、臀肉、右上頭、右下腮、左上頭、左下腮的順序，由長婿分給五位守護 *faki*，再把其他的豬肉分給全體親人共食，稱為 *misangiraw*。

從第三天 *paklang* 之後開始，親戚要每戶送米、魚、或金錢給 *faki* 們，以做為 *faki* 陪伴喪家之菸酒費用，而且要持續一個月。喪禮過後一週，由族長帶領未亡人及其子女到親戚家拜訪散心，並送米、魚、或錢以為致謝喪禮期間的幫忙。通常直到豐年祭的第六天舉行的追悼會 *micohong*，除喪後，才算是整個喪禮的結束。

## 第四節 研究方法

有鑑於研究馬蘭阿美人的相關研究與酒的議題的文獻探討較少，所以在文獻方面比較傾向於以台灣原住民的相關文獻紀錄開始，對酒的文化作一相關的資料蒐集，先以日本統治前的資料主要參考，荷蘭時期的 Campbell (1624-1661)《荷據下的福爾摩沙》、和清朝統治的資料黃叔璥 (1722)《台海使槎錄》、胡傳 (1984) 的《台東州採訪錄》、陳英 (1984) 的《台東誌》等資料。結合日治時期的阿美族各族群研究以及與酒有關的資料，像佐山融吉《番族調查報告書，馬蘭阿眉族》(1912)、河野喜六《番族慣習調查報告書，第二卷》(1924)、鄭全玄《台東平原的移民拓墾與聚落》(1995) 等，都有提到當時在台東行政中心的馬蘭阿美人



的資料。而在戰後，更有衛惠林、石磊，以及黃宜衛、羅素玫編的《台東縣史阿美族篇》等探討台東馬蘭阿美人的資料。更近一點的有馮建彰（2000）的碩士論文《地方、歷史敘說、異己觀—馬蘭阿美人的社群建構》，和孫俊彥（2001）的碩士論文《阿美族馬蘭地區複音歌謠研究》，以及李玉芬（2007）《消失中的都市部落》等。因此在資料蒐集方面，主要先以廣泛的阿美族群的酒開始，到馬蘭阿美人的社會文化的各個層面做為研究的參照。

上述這些文獻資料中，有關酒的相關探討除了在佐山融吉（1912）所編的《蕃族調查報告書》有特別詳細的紀錄馬蘭阿眉族的釀酒相關物質文化，以及日常生活中老人來訪，向老人獻酒的情形外，就以小泉鐵（1933）在《台灣土俗誌》裡有提到年齡階層組織的獻酒儀式外，就沒有再更進一步的探討這酒文化過程的變遷。而在紀錄當代的豐年祭舉行過程的民族誌資料中，常常看到酒在豐年祭不管是在對外的公眾場合，還是部落內的都可以看到酒的存在，但卻沒有特別的探討這些酒的背後的深層意義。因此，本文的研究方法，除了做相關的文獻探討外，主要仍以田野工作的訪談資料為主。

## 一、田野工作

由於實際可以參考的文獻資料有限，因此田野的參與觀察就更顯得重要，自2006年9月至12月做短期的參與觀察，每個週末都逗留在馬蘭部落內。自2007年元月份開始，則是以有舉行儀式就到部落參與觀察的方式，參與元宵繞境、生命儀禮和掃墓等活動。實際住到部落裡是在2007年4月25日到9月30日止，期間住過三個家，都在同一個十字路口上不同的家，在馬蘭聚落內做實際調查以及參與觀察。馬蘭社目前有一個重建的集會所 *Amisay*、馬蘭年齡文化階層促進會、婦女家政班、合唱團等較多族人聚集的場合參與這些團體，除了與團圓的熟識外，也成為向老人家請益與蒐集資料的好時機。

參與婦女家政班，希望能透過參與觀察，掌握到相關的研究資料，尤其是女性方面的報導。平時，則會因為某個訪談對象而騎摩托車穿梭在台東平原上的本家與分家聚落之間，較常去的地方包括：有豐谷 *Matang*、康樂 *Ining*、豐年 *Siasiroay*、豐里 *Arapanay*、四維 *Posong*、新馬蘭 *Fokid* 等。例如，去 *Arapanay* 學習如何釀製傳統的山地酒；到 *Ining* 參與農作，而進一步認識換工制度和 *pasongkang*；在 *Posong* 參與婦女家政班，終於知道月桃編織的奧妙。

在宗教方面，參與馬蘭天主堂的阿美語查經班的活動，是最佳的阿美語學習場所，也是收穫最多的地方；元宵節時參加濟世慈惠堂的舞龍大隊，遊行台東市街，深入理解馬蘭的宗教組織與親屬關係的相關性。也因為參加這兩個宗教團體，在親戚聚會的觀察與宗教信仰方面的體驗，也有諸多與以前不同的心得。而參加竹筏祭時，因為祭祀權的差異性，而感受到本家與分家的差別，並深深體會身處在馬蘭馬亨亨家族隊與馬當隊的夾縫中的權力關係。而在男子年齡組織的活動參與，則因為女生的性別侷限，只能有距離的參與觀察，但是，這仍是非常重要的。

在個人的方面，因為馬蘭阿美人特有的謙遜的個性，與較詼諧與溫和的特質，在做個人生命史的訪談時，常常需常用時間來培養感情，以拉近空間距離並減少陌生感覺；同時，也用酒和檳榔與族人交朋友，所以，與族人從陌生到熟悉，從外人到成為自家的女兒和姊妹，是不一樣的人生體驗。而與耆老的深度訪談，內容從個人所經歷的歷史發展背景、文化發展、國家政策變遷（政治）、經濟變遷、教育、宗教、疾病/醫療、遷徙經驗等，如果沒有透過家裡的年青人的口語翻譯，依我有限的阿美語口語能力，是做不到的。尤其是在資料整理時，又回去反覆的詢問同樣的或相關的問題，耆老們都不厭其煩的配合繁雜而單調的詢問方式；有時家裡沒有年青人在，他們還會用台語或生澀的華語與我對談。以上是本論文的田野時間與工作方式，因為時間不是很長，經費不甚充裕，並無法一窺擁有超過一萬人口的馬蘭阿美人的全貌，只能以微觀的方式來呈現田野材料。

## 二、研究架構

在馬蘭部落的參與觀察中，無論是日常生活或是儀式活動，酒是不可或缺的神聖物質，而酒與祖先的連結性更是不可分割的。本論文的研究架構，從酒與祖先的關係切入，因為酒是女性釀造的，由男性用來祭祀祖先，所以產生了兩個討論的主軸，以酒與祖先祭祀的變遷來貫穿本文：

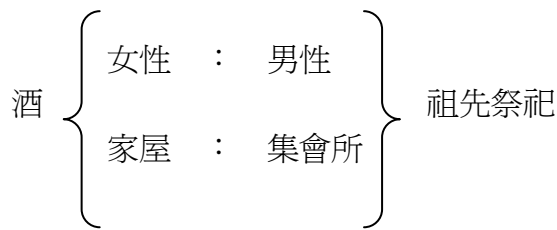


圖 6、論文架構

由圖 6 可以看到：第一主軸，主要討論性別在傳統的酒與祖先祭祀的分工模式。酒如何從一般的主食到成爲神聖的酒，並在家屋與家屋間產生密不可分的關連性。第二主軸，探討部落因爲集會所的關閉，導致男性的集體產生無處可睡覺的失序狀態，而屬於女性的家屋又如何透過什麼樣的機制，將男性納入家屋中。相對的，男性則又透過什麼樣的機制，讓自己得以重新回到部落，且重新建構出新的社會秩序。

隨著時代的變遷，釀酒的原料從傳統的小米，轉變成以糯米釀酒，族人對於釀酒原料的改變，如何在祖先祭祀方面重新詮釋新的祭祀物質。在第二章所要討論的是，從傳統的角度看酒。第三章討論酒與祖先祭祀方面的變遷，隨著家屋的改建，改變了傳統的家園空間，祖先祭祀從抽象到具體的祖先牌位，而祖先祭祀的方式，是否也像家屋納入男性成員一般，讓女性也能透過採借自漢人的祭祀儀式來祭祀祖先。第四章的論點在部落方面，因爲集會所的關閉，讓男性無處可睡覺，也使得家屋的性質改變，需將男子納入家屋中的新位置。傳統家屋所具備的祖先祭祀與穀倉，也隨著家屋的改建而改變，與部落裡開設了碾米廠，可以儲存稻穀，而不再設置穀倉。而家屋又要透過什麼樣的機制，來重新分配祖先祭祀的神聖空間與代表家屋經濟財富的穀倉。

本論文的章節分配，將內容分爲五章，第一章緒論，闡述研究動機與問題意識，並介紹馬蘭阿美人的文化，田野工作與研究架構。第二章介紹傳統阿美族的酒，從釀造前的準備到釀製完成充滿神聖性的酒的形成介紹，以及神聖的酒和個人與集體、家與部落之間的關係，是如何被操作以及用來維繫這樣的功能。第三章以酒的變遷來看社會經濟的變遷對於馬蘭社會的集體與個人的秩序維護關係的影響，酒與祖先的連結在這裡又如何形成重要的概念轉變。第四章則延續第三章社會變遷的討論，以酒所衍生的當代議題做爲討論的主題。第五章也是最後一章，結論說明本研究之意義與未來發展的可能性。就如前面所述，本研究只想從馬蘭阿美人部落的社會文化發展的觀點，與族人對酒的看法，結合已有的文獻資

料，試圖從比較微觀的視野切入酒的研究主題。因篇幅有限，故過度飲酒行為與醉酒問題方面的相關討論並不在本研究的範圍內，但或許可以做為未來發展的方向之一。



## 第二章 傳統阿美族的酒

目前傳統的山地酒無論是口述或是實際釀造的方法，有嚼酒法、餛飯釀造法，和比較常見的蒸餾法。但因為部落裡的人對於前兩種釀酒方式，都僅止於記憶中的口述方式，而無法在當代的生活被普遍使用的釀酒方式。所以，本章所指傳統阿美族的酒，僅限於在馬蘭阿美人的說法，用從日本時代以前就已經有的蒸餾釀酒技術，傳統釀造方法自己釀製的酒，統稱為山地酒。釀造的原料通常是主食小米或糯米，以及其他自家種的甘藷、高粱等，所蒸餾出來透明的酒。這樣的傳統阿美族的酒，從準備製造的過程開始，就充滿了神秘的儀式性，而釀製過程與其後的成品，也是讓族人因為其神聖性而非常敬畏，也又愛又恨的酒。

傳統的釀酒是由婦女所從事的工作，但是祭祀祖先卻需由婚出的男性 *faki* 才能進行的儀式行為。無論是在歲時祭儀或祖靈祭祀，與日常生活中，酒是阿美族人不可分割的一部份，也是家屋中不可以缺少的神聖物質。佐山融吉（1912）編的《蕃族調查報告書》〈馬蘭社阿眉族〉篇中亦有詳細記載，馬蘭阿美人的釀酒方法主要沿用平地人的製作方法，耆老或頭目巡視社中而飲酒，家有客人必出酒招待，且強調用膳完畢後才飲酒，一旦飲酒辯論流暢而滔滔不絕（1912：41-42）。因為酒太常見於日常生活中，也是日常主食米飯的製品，因此也可以用來理解馬蘭阿美人的社會親緣（*filiation*）是建立在共食與共飲上。但是，酒如何從由女性釀造轉化成男性祭祀的神聖物品的過程，則是本章所想討論的重點。為了做進一步的論述分析，本章將從酒的製作與分類這樣的基本面來討論，深入探討從酒所衍生出來的祖靈祭祀與關於個人的生命儀禮，以及酒與家、部落的關係。

## 第一節 傳統阿美族酒的製作與分類

酒的製作與原住民的關係，在台灣的文獻資料中最早可以追溯到荷蘭時期，但是在阿美族的記載最詳實的，則以吳燕和（1962）在《馬太安阿美族的物質文化》專刊中，對馬太安的酒的起源神話傳說的描述，<sup>1</sup>對於酒的神話傳說已不可考的馬蘭阿美人而言，除了其使用酒來噴淨與祭祀的過程稍有不同外，其釀製過程是可以參考比較的資料之一。馬蘭阿美人在酒的釀造方面有詳實記載的，則以佐山融吉（1912）的《蕃族調查報告書，馬蘭阿眉族篇》<sup>2</sup>中，所介紹的馬蘭阿美人的釀酒法、釀酒器具與飲酒習慣（佐山融吉 1912：36-37），但是僅只止於介紹性的記載，而以較具有殖民的官方色彩的記載方式，評論馬蘭阿美人的酒文化，可見作者並無深入探討酒對馬蘭阿美人文化的重要性。因此，本小節主要參考佐山融吉（1912）、小泉鐵（1997）、吳燕和（1962）、黃貴潮（1989）等文獻資料，結合田野工作的紀錄，做一整理說明，目的是想透過酒的製作過程，來論述酒的材料是如何從一般的主食轉化到神聖的祭祀用品。

### 一、酒的製作

傳統釀酒的時間，大多發生在歲時祭儀開始前十天左右，通常是小米收割完畢也收入穀倉內之後，房屋修繕也結束時。因為部落將舉行豐年祭，需要大量的酒，來做為豐年祭期間大小祭祀儀式的使用。這時每一家戶的女家長，會依據家戶的人口多寡，以及該年豐收的量，拿出準備釀酒用的小米，來釀造傳統的酒。除了屬於全部落的豐年祭以外，報導人表示，早期台東平原的阿美人，平常因怕沒有吃完的米會發霉，故將多餘的米煮熟釀酒。所以，在馬蘭部落裡面，隨著部落性的歲時祭儀舉行所需的祭祀用酒，有特定的釀造時間外，其餘的釀酒時間並不一定。但是在釀造的時間性上仍有一些必須遵守的時間禁忌，報導人強調，除了釀酒的時間一定要是有太陽晴天的時候，且一定要在白天外，並沒有其他的時間上的禁忌；因為夜晚釀酒，易招來惡靈，讓家人不平安；而下雨天或陰天釀酒，會讓酒發酵不起來或發霉而容易壞掉。

<sup>1</sup> 有關酒神話的詳細內容，請參考附錄一，相關討論請參考本章第二節。

<sup>2</sup> 佐山融吉原著使用阿眉族，本文除了書名外，統一使用阿美族。

## (一) 釀酒前的準備

在釀酒之前，都會有一些準備工作，一般都是女性的最年長的家長 *foco-no-loma* 來主導這樣的釀造過程。首先，家長會先請家裡的男性成員將釀酒的器具從屬於男性的工作間拿出來，因為這些釀酒用的器具是由家裡的男性成員和婚出的 *faki* 一起製作的，所以平時不用時會收藏在工作間 *kofaw*。其次，請他們檢查看看有沒有需要修復的地方，或是需要重做的工具，則請婚出的 *faki* 到家裡來製作或修護。這些釀酒器具 *wonwon*<sup>3</sup> 主要是指蒸餾器 *sapisapah akakimadan*，包含：灶 *parol*、大鐵鍋 *sawaa'an*、無底木筒 *kemo*、<sup>4</sup> 小的鐵鍋 *oron*、<sup>5</sup> 梭形木槽 *tepets*、中空竹管、陶瓶。

當一切器具準備妥當，則由女家長號召家裡的女性成員，將這些器具清洗乾淨後，放在廚房後面晾乾備用。這些參與釀酒工作者，主要都是女性家人，而且都不可以是在月經期間的人、或是家裡有人生病的人。報導人說：「乾淨的人 *tingalaw*，釀的酒才會又甜又好喝；而不乾淨 *tapod* 的人，釀的酒會發臭長蟲 *cifaoto*。」以前在釀酒之前，要先請巫師 *maangangay* 來家裡祭祀 *'angangay* 一番，將家中的上上下下的環境、釀酒器具、和要參與釀酒的人都淨一淨 *tingalaw* 後，才可以從穀倉把小米取出。在開始釀酒時，要把家中的其他人（沒有被淨過的屬於不乾淨的）支開去外面，然後才開始製作酒麴、椿米等工作。

報導人 *Hana*<sup>6</sup> 與黃貴潮都特別強調釀酒用的水的重要性：釀造酒用的水 *nanom*，需用活水 *tingalaw*，也是純淨的水，要像源源不絕的泉水或不斷流動的溪水，而且取自自己家裡的水田、田園領域裡或公共領域的水源，才可以釀出好酒；絕對不可以用井水，因為井水從地下取水，不是流動的，而阿美族人認為地下是屬於惡靈的，也因為是經人工產生的，所以是不淨的，甚至會釀出惡臭 *tatahngan* 的酒。從日治時代開始，家家戶戶開始使用自來水，但報導人卻表示，不可以用自來水釀酒，因為自來水是人工加工過後的水，充滿著不淨 *tapod* 的概念，所以還是得到他們的田裡的泉水源頭提水回家釀酒。至於取水的人，報導人

<sup>3</sup> 參照佐山融吉（1912:36-37, 41）。

<sup>4</sup> *kemo*，直徑約 80 公分高 60 公分，木厚 3 公分，大多截圓木做成的，或以幾片木板拼箍而成，口部兩邊有一對突出之把 *pakamaian*。

<sup>5</sup> *oron*，鍋底恰能密合蓋住木筒為宜。

<sup>6</sup> *Hana*（女，72 歲，現住 *Arapanay*，道教信仰）。

表示都是家裡尚未結婚的女性，或是家長自己去取水。而取水的過程，家長會站在面向水源頭的地方，以話語說明爲了要釀好吃的酒來取水，祈求水神 *cinoman a kawas* 保佑此次取水順利，可以釀出好喝的酒，然後開始取水。

其次，要開始蒸餾酒之前，家長要先確定家中的木柴是否足夠，灶中是否有火等程序。木柴是由家中年輕的男性婚入者事先去外面撿回來，並劈成適合放進灶裡燒的大小的，而且先放在屋簷下的木柴架上晾乾。而火種則是從集會所帶回來的火種，以前是由婚出的 *faki* 去離家比較近的集會所引火回來。報導人表示，一般家中的柴火多是由婚入的年輕女婿準備的，如果家裡本來就有火種，就不用集會所帶火種；反之，如果家裡的火種熄滅了，則需請婚出的 *faki* 到集會所幫忙引火種回家。以前，因爲都是茅草屋，比較怕火，因此隨意跟左右鄰居藉火，是觸犯禁忌的行爲。爲了要釀酒用的火，更不能向鄰居藉火，所以都要到集會所引火回家使用。從日治時代開始，火柴棒容易經由交易取得，所以也越來越少人去集會所引火回家使用。到了近代，因生活習慣改變，比較少燒柴火，改用瓦斯爐，就沒有這樣的禁忌了，但是還是有報導人認爲用燒柴火的方式蒸餾釀造出來的酒比較香甜好喝，而用瓦斯就少了香甜的味道。

到現在大多數的族人都嫌傳統酒的準備工作繁瑣，釀造方式太過於麻煩，而且有太多的禁忌要遵守，而不再釀造，改用金錢購買公賣局出產的米酒。但仍可以找到會釀造傳統阿美族酒的釀造人與製造方式：報導人爲了做出傳統阿美族酒，花了約兩個月的時間準備，其製作過程的儀式與禁忌頗多，接下來介紹當代傳統馬蘭阿美人的酒的製作與相關儀式。

## （二）傳統的釀酒法與相關儀式

從佐山融吉（1912）在馬蘭阿美族的調查，在日治時期馬蘭阿美人就多使用蒸餾法來製造酒（*ibid*：36-37）。吳燕和在《馬太安阿美族的物質文化》中記載的阿美族傳統的釀酒法、釀酒器具，雖然經過好幾十年，但在現在的馬蘭阿美的老人家長中，仍可以找到類似的製造過程。小泉鐵（1997：133-135）也指出這一點，在豐年祭開始第一天做五個糯米餅，一部份用來祭祖，剩下的切細碎用來與酒麴混合，放在一個土製的缸內密封，儲存釀製酒，待豐年祭第八天時，酒就釀好了，將一部份的酒放入家中盛酒的器具中，掛在家裡柱子上，也將一些酒噴



淨入家中的柱子、家具、住家周圍，一邊灑淨一邊念祝禱詞，祈求家中一切平安，穀物豐收，子孫昌隆等。當然部落裡也還存有其他的釀酒方式，但本文僅介紹蒸餾釀酒法。

首先，將小米蒸熟放涼，再和入酒麴充分混合後，放在甕裡，等待發酵。大約 3-10 天（視氣候而定）發酵完成，稱為 'raw 或 'caw（糟），成為生米酒，即為酒汁與渣尚未分開者。在第七天左右 'raw 釀好的時候，要先開封嘗新酒的時候，則不希望不乾淨的女性或生病的人在場。開封的人通常是女性的家長或是本次釀酒的主導人，行占酒祭，敬告酒神我們的酒快釀好了，現在要試試看，希望保佑釀的酒好吃、順利，然後開封，先看顏色和泡沫的變化，再以右手食指深入甕中沾少許酒汁入口嚐，如果好了，就用細竹片挖一些分享給在場的人，也是沾沾看。

然後，在灶 *parol* 中升火，放上大鐵鍋裡面放少許水，上面放上無底木筒 *kemo*，裡面先放上梭形木槽 *tepets*，再倒入 'raw，最上面用小的鐵鍋 *oron* 蓋上，裡面裝冷水，在無底木筒中間插入中空竹管，外面接陶瓶。當鍋中之 'raw 沸騰，蒸汽上升，遇上面盛冷水的鍋底，凝結成液體，滴流入梭形槽內，在經竹管流入陶瓶，即純酒 'pah。小鍋中的冷水需時時換新，約半小時倒掉，再換冷水，以保持低溫。通常一鍋好的 'raw，可換六次冷水，較差者換過三次即無 'pah 再滴出。鍋中最後殘餘焦黑糟渣，可以餵豬，好的渣可以加酒麴做成 'raw，而再次蒸餾酒，但酒味較淡。第一次做出之酒最猛烈，稱 *tapan no 'pah*，最後一次做出者味淡薄，稱 *terots no 'pah*。用一斗米約可做出兩陶瓶的 'pah（約普通酒瓶四瓶）（吳燕和 1962：418-421，佐山融吉 1912：36-37）。雖然歷經時代的改變，部落裡的釀酒文化，表面上雖宣告終止，但是暗地裡，卻是進行式。以下是筆者在田野參與釀酒的過程：

報導人 *Pilit*<sup>7</sup> 表示，以前用小米釀酒的禁忌非常的多，從準備開始，只有尚未有月經來潮的年輕女性，以及停經後的婦女才可以參與，這些人都必須是住在同一個家屋的人，不可以是分家的人。而現在，因為小米取得困難，又糯米或在來米釀的酒比較好喝，所以在參與釀酒的人裡，改

---

<sup>7</sup> *Pilit*（87 歲，住 *Si'asiloay*，天主教信仰）

以沒有月經來潮的婦女即可參與釀酒。

開始釀酒的當天早上，家長就會囑咐參與釀造的人，不可以打噴嚏、從椿米（現在已經不椿米所以從洗米）開始，就不可以亂說話或問有關釀酒的問題、以及不可以隨意發出聲音、一切都遵照家長的指示做事。接著就先支開家中的其他不參與釀酒的成員。

然後，才由最年長的家長 *foco-no-loma* 用酒 *'pah* 祭告祖靈，需用整瓶未開封過的米酒潑灑於地三次：

告知祖靈現在要開始釀酒，請祖靈中最會釀酒的人<sup>8</sup>來幫助釀酒，並表示在釀好後，會請 *faki* 用這最好的酒來祭祖，也請祖靈保佑這次的釀酒順利成功，參加釀酒的人都平安。再來，才到穀倉或廚房取米（糯米），用從山上提回來的水洗米、泡米、蒸熟、晾冷、均勻和入酒麴<sup>9</sup>後，放入甕中，擺放在廚房的後面陰涼處，等待熟成，這樣的步驟從早上七點開始，到下午四點才結束。報導人表示，一般都需要七天左右才能開封，但這次在第三天<sup>10</sup>早上，就要開封嚐嚐有沒有發酵好。

這一天，並沒有特別的支開家中的男性成員與小孩，而是他們自動的不接近廚房。由家長站在甕前，先告知祖靈要嘗試酒釀好了沒有，將上面的蓋子打開，先看裡面有沒有發泡（白色的泡），然後用右手食指伸進甕內沾酒到口中試試看。如果好了，就會有酸酸甜甜的發酵酒味，如果還沒好，就不會發泡，且沒有味道，如果壞掉了，就會發出惡臭。嚐完後，家長感謝祖靈的保佑後，用飯匙拿出大約一湯匙 *'raw* 的量要大家輪流傳遞分享，且要家裡的小孩 *faki* 也來嚐嚐 *'raw* 的味道。

<sup>8</sup> 報導人表示，祖靈中最會釀酒的人是指自己知道的，而目前報導人認識的自己的 *wina*，所以就呼叫自己 *wina* 的名字。

<sup>9</sup> 報導人由台中農會購買的水果酵素酒麴三十個。

<sup>10</sup> 當時是六月底連續兩週天氣都超過 30°C 高溫，沒有下雨，作物缺水。

然後，開始蒸餾，蒸餾的器具，也是傳統的器具，灶則改成瓦斯快速爐。大約一個早上或下午的時間就全部蒸餾完成，並且分裝成玻璃酒瓶，<sup>11</sup> 收藏在屋後。報導人表示，這酒放越久，顏色就隨著酒精濃度變的比較深褐色，越濃也越好喝。這些酒需要由 *tala-faki* 祭過祖先後，才能拿出來喝。剩下來的有點黃褐色的 *'raw* 則大家分食，報導人 *Hana* 和 *Pilit* 都表示：

「以前，都把這個弄乾一點，帶去田裡工作的時候吃，甜甜的好吃又可以讓肚子不會餓。有時有些婦女因為奶水比較少，也會把這個拿來加水稀釋後餵小孩喝，也很營養好喝，小孩也愛吃。還可以加水煮過後給病人吃，可以讓病人想吃東西，也比較容易好。後來，比較有錢的時候，才拿去餵豬或家裡養的雞鴨。」

早期傳統釀酒的原料是小米，無論是對一般的家屋或是整個部落而言，小米從播種開始，一直到收割後的晾曬與收藏，都需遵循一定的歲時祭儀與其相關的禁忌。同樣的，用小米釀的酒，也需要遵守這樣的儀式與禁忌。但是，因為馬蘭阿美人從日本時代開始，就多改種比較沒有禁忌、易種植、管理，且收成較好的稻米，至今幾乎已經不再種小米；相對的，與小米相關的儀式與禁忌，也開始被其他較新穎的流行文化漸漸的取代，所以對於馬蘭阿美人來說，小米的相關儀式與禁忌也漸漸的被歸屬於老人家的智慧與靈力 *rdek* 的範疇。

## 二、酒的分類

在早期阿美族使用酒的儀式與慣習，除了最開始的釀製過程外，在阿美族這樣尊重年齡長幼與階級制度的社會中，酒也是依其用途而有階級之分的。因此，酒的分類在阿美族的傳統社會與生活中是很重要的一環。而在阿美族的家屋中，早期因為酒是自釀的而有分等級，這等級的分類，最主要是決定於是否用來祭祀

---

<sup>11</sup> 每斗分三次蒸餾，每次加水三次，總共可以裝約四、五瓶，報導人表示，因為自己要吃的，所以這樣就好了，外面買的差不多蒸餾五次，裝一打。

祖先的儀式用途，才依循製作酒的動機、釀造原料，到酒釀造蒸餾完成後的酒精濃度和透明度，以及釀造完成的酒存放的地方等等，都是酒的分類依據。

酒的分類，可以從兩方面來分，一是'*raw*' 是生的酒，酒精濃度相較於'*pah*' 不濃，因為是生的所以保存期限非常的短，從三天到一週左右，取決於天氣炎熱否；二是'*pah*'，是蒸餾過後的酒，屬於熟的酒，沒有保存期限，且越陳越香。'*raw*' 跟'*pah*' 二者都可以用來做為祭祀用途，但目前比較多的族人還是喜歡用'*pah*'。先從'*raw*' 的用途討論：報導人表示，在'*raw*' 剛發酵好時，經過女家長的沾酒後，是每個人都可以品嚐的，有時還會請左右鄰居來一起試吃，小孩也可以吃。如果不蒸餾，則成為生米酒，顏色白色稍黃色，需在短時間內食用完畢。如果要繼續釀造，就過濾分開酒與渣後，讓酒汁繼續保存，易發酸且酒精濃度提高，顏色會形成深褐色，成為老人家喜愛的酸中帶苦味的酒。報導人特別強調這是老人家喜歡的酒，因此，'*raw*' 也藏著與老人、祖靈不可分割的神秘部分。過去家裡隨時都需留一瓶'*raw*' 以備隨時舉行生命儀禮時的不時之需。

就像黃貴潮說的，酒的古名詞叫 *Lingalawas*，是淨水或仙水的意思，是舉行各項祭祀的法寶之一（黃貴潮 1988：51）。在馬蘭的喪禮時，特別可以呈現'*raw*' 在祭祀上的功能，在第一章有提及有關喪禮的生命儀禮，人死後稱為 *minokayay*，回家的人，這裡的回家是指回到祖靈的地方，稱為 *minokay tala to liten*。傳統的喪禮，在人死後就要馬上舉行 *paelac*，由最老的 *faki* 用酒與火給亡者洗臉淨身更衣。這時使用的是'*raw*'，這是平時就準備好以備不時之需的'*raw*'，儲存在酒瓶 *pakiyong* 裡密封起來。可是'*raw*' 不耐久放，所以常常發霉，但是 *faki* 還是一樣要使用'*raw*' 擦洗死者的臉部。將'*raw*' 倒手上往死者臉上抹去，一邊擦一邊祈禱：

「要是他有犯錯，請祖靈不要記住他的犯錯，祈求祖靈將他帶到平安的歸路上回家。」(*ano nanoraraw nira, akato haratengen, mikilalan tomiliay a lalan ko dadodoen nira, aka haratengen wama. kayaten kitingen.*)

接著再重複一次，祈求：「祖靈！祈求將他帶到光明平安的歸道上，走回祖先的家。」(*sakatangad nira tayra i malitengay, satangaden satomilien ko pising nira.*)

然後，又重複一次，祈禱：「祖靈，祈求你們，請洗淨他的錯誤，光照他的前程。」(*sakatangad da! sakatadngal nira, sakapodihal nira tayra i malitengay!*)，稱為 *paelac*。

緊接著，用松木枝點火，朝死者臉上照一照，祈禱：「為了開啟你的靈眼，使你能夠見到祖先。」(*ya:y sakatadngal, sakacidahal kiso.*) (祈禱詞由林松根口述、黃貴潮整理阿美語部分) 結束後，才開始更衣，然後就行埋葬。

報導人表示，目前馬蘭的阿美人都已經不再使用 *'raw* 了，改使用公賣局的米酒取代 *'raw* 的功能。

從 *'raw* 經過再加工蒸餾後成為 *'pah* 時，酒的功能分類就比較多。先依原料不同可以分為小米酒 *'raw*、糯米酒 *'raw no panay*、在來米酒 *'raw no paro'*、高粱酒 *'raw no salipata* (專用來做酒的高粱)、甘薯酒 *'raw no fona* (吳燕和 1962:418, 黃貴潮 1998:51-52)。酒在經過蒸餾後，才開始分等級，大致上可以分為儀式用途的酒和一般用途的酒；或者可以說是依據其共飲的人，是屬於氏族間的親屬範圍，還是這以外的人。

第一次蒸餾出來的透明酒汁稱為 *tapan no 'pah*，其用途主要為祭祀祖先。

報導人表示，傳統的馬蘭阿美人特別重視祭祀用酒 *'pah* 並且認為 *'pah* 是家裡不可以缺乏的神聖物質。在祭祀時，尤其是 *faki* 回家祭祀祖先，一定要準備的酒，所以也是給 *faki* 喝的酒，平常存放在家屋後面母屋間的架子上，不會隨意拿出來使用，而且家裡一定要隨時存有這樣的酒。以前，如果請 *maangangay* 到家裡做祭祀或治病，也是用這種酒 *'pah*，所以禁忌也比較多。

第二次開始蒸餾出來的酒，因為也是透明的，故也稱 *teroc no 'pah*。但是，第二次開始蒸餾出來的酒，其酒精濃度、味道等都較淡薄。這時的酒，通常都是將第二次以後的酒一起放在一起混和後收藏起來，一般會收藏在屋後的母屋間，但是跟第一次釀出來的酒分開放。平常用來在各種婚喪喜慶、或房屋落成時，所舉行的親族聚會中，因為需要大量的酒，就直接拿出來使用。此外，當有客人來時，也用來招待客人；也有些用來賠罪、或被懲罰時做為理賠的物品，也有少部分用來休閒時食用，相對於第一次釀出的酒，其禁忌也比較少。

## 第二節 酒的神聖性

傳統的阿美族信仰屬泛靈信仰（衛惠林 1972，黃貴潮 1988，黃宣衛 1988），被討論最多的就是 *kawas* 信仰，以及 *kawas* 所衍生出來的祭儀，這些祭儀亦隨著社會變遷，由小米游耕到水稻定耕，而隨之改變，這些改變讓阿美人內部社會與外在社會之間發生互動關係，對原有的阿美族社會造成衝擊，尤其是在經濟變遷方面（黃宣衛 1997）。在馬蘭阿美人的傳統信仰中，*kawas* 這一泛靈統稱，包含掌管土地的 *Palaay*、掌管生命的 *Dongi* 女神、掌管穀物的 *Depang* 等，現今只在豐年祭時祭拜，而平時個人或家屋祭拜的稱為祖先。目前馬蘭阿美人的宗教信仰，就如石磊的研究一般，馬蘭的宗教變遷受漢人影響非常深，故改信基督宗教的情況相形下較少（石磊 1976：98），這也是馬蘭阿美人的特色，也是與其他阿美族的最大差異所在。

### 一、酒與 *kawas* 的關係

要探討酒與 *kawas* 的關係，就要從與酒有關的阿美族神話故事來看，「酒的起源」與「少女與酒」的傳說。<sup>12</sup>這兩個神話傳說都談及酒的淨化作用與 *kawas* 的關係：首先，在神話裡可以看到人—酒—神的關係：酒是神教導製造的屬於神的

<sup>12</sup> 有關神話傳說的故事內容請參照附錄一。

神奇物品，神要人與人分食酒與酒糟、分享製酒的方法。這裡可以看出酒在阿美族的觀念中，是屬於神的物品，也是與集體分享的神物。其次，神教導飲酒之前要用酒灑淨的儀式方法，<sup>13</sup>在灑淨過後，因為地已淨化，所以神才可下來到平地。因此爲了區別神與人的不同，請神時則需要先淨化場地；同樣的，在少女和酒的神話中，因為少女已死，成爲*kawas*，屬於神聖的範疇，因為擔心母親一個人而回到家中幫忙母親，被屬於世俗人間的母親抱住，神聖與世俗接觸後，需要使用*Lingalawan*來噴淨*coplisen*。而少女的母親因爲太緊張，且家裡沒有酒了，而隨手用水來做灑淨的儀式，導致少女消失，讓母親後悔不已。從這兩則神話故事裡可以看到酒被用來淨化場地，成爲人與神可以在同一個空間產生關係的媒介物，用酒將神請到凡間來，與世俗的人共同存在著。但是，這樣的灑淨儀式，是要讓神像人一般，從神聖到凡間，還是要讓人與神一般，從凡世到神聖，這也就是接下來要討論的重點。

無論是集體或是個人，只要需要與神溝通，或飲酒，都一定要在一開始時做到灑淨的儀式動作。這樣的儀式行爲，報導人解釋這是因爲用到神物需告知神，並請神一起共享，又因爲自己在接下來與親屬、朋友或是其他人的談話中，可能會分享到祖先或祖靈的話，希望祖靈能降臨，一起分享，而需要用酒成爲與神溝通的媒介。所以，酒是人與神之間的媒介物，透過酒的淨化，讓人達到可以與神溝通的境界。但是這樣的作用過程，是否也可以反向操作，成爲雙向的過程呢？將以接下來討論的巫師的祭儀解釋之。

## 二、酒與巫師祭儀

同樣的灑淨儀式，不只在日常生活中可以看到，也在祭師舉行個人儀式時，非常重要的一個淨化儀式。在馬蘭的巫師<sup>14</sup>擔任人神溝通的橋樑，巫師主要工作多是幫助個人治病療傷 (*sa'er*) 和占卜與驅靈等較屬個人的儀式。巫師皆女性，

---

<sup>13</sup> 用酒灑淨的儀式，在北方的阿美族人稱爲 *miftik*，在馬蘭阿美人則稱爲 *pakafana'to liten*，儀式祈求的對象雖然類似，但儀式的動作與卻不相同，這可能受部落所在地域間族群的相互影響所致，本文統一用灑淨儀式來代表之，而牽涉到文獻引用時，則以所引用文獻為主。

<sup>14</sup> 在馬蘭的巫師稱爲 *Maangangay*，也有 *Misaeray* 或 *Cikawasay* 的稱呼，本文以 *Maangangay* 統一稱之。

施法時的動作稱爲'angang，巫師一般需受嚴格訓練，也需遵守繁複的禁忌，所以一般人較排斥與巫師來往。過去的巫師，有時，需藉助酒精進入恍惚境界（trance），故其生活較易失序，外人常視爲畏途（李玉芬等 2007）。因爲巫師的工作是與神靈溝通，需要隨時進入trance的狀態，所以容易藉助酒的力量來達成此一自我淨化的目的（佐山融吉 1912）。這樣的觀念，可能是受到日本時期的文獻資料<sup>15</sup>所影響，因爲，雖然目前馬蘭的巫師與相關儀式，已經幾乎失傳，但是，巫師在報導人的記憶中，在處理當個人遇到不順或生病的失序的事情時，仍然是頗爲重要的一環，所以現在的馬蘭阿美人會請卑南族的巫師或是到鄰近的都蘭部落去請巫師來家裡做法。

酒不僅具有與神溝通的媒介作用，也包含了淨化與清除污穢或障礙物的作用，但卻無法讓人在經過酒的淨化後成爲神。相反的，只有神，才能在已經用酒淨化後的俗世，降臨人間參與人間的世俗的事。由此可以說明，在馬蘭阿美人的概念裡，即使是巫師這樣可以進如恍惚狀態，與神溝通的靈媒，卻也無法透過酒的淨化成爲神靈；而人想要成爲神這樣的概念，除非是因爲善死成爲祖靈的一份子 *palakawas*，或是巫師死亡，才能成爲巫師團祭祀的對象。所以，人—酒—神的關係並不是雙向的，而是單向的神→酒→人。人如果想要成爲神，唯有透過自然死亡的結果成爲祖靈的一份子。也因爲這是單向的關係，才可以區隔人與神的關係，使神的範疇更加的神秘且具有靈力，讓馬蘭阿美人對祖靈的信仰更加的堅固，因爲有善的祖靈庇佑，讓穀物豐收、人丁旺盛。爲何酒可以被族人用來作爲人與神之間的媒介物品，可以從傳統阿美族酒的釀造原料，小米，從圍繞著因爲小米所產生的歲時祭儀的概念，可以解釋酒如何被轉換成神聖淨化的象徵意義。

### 第三節 酒與人的關係

在早期馬蘭阿美人的信仰實踐裡，根據佐山融吉（1912）的記載，馬蘭阿

---

<sup>15</sup> 請參照佐山融吉(1912)、小泉鐵(1933)等。



美人當時最重要的兩個與小米有關的歲時祭儀：驅蟲祭（*saraowan*）<sup>16</sup>和豐年祭（*pafilon*）<sup>17</sup>（*ibid*：10-16），而與這兩項祭儀的祭祀神祇有*Dongi*為造人之神和*Depang*穀物之神。此外，尚有*Pamalataw*與個人身體內的靈魂有關的神（*ibid*：13-18）。而早期小米是主食也是釀造酒的主要原料之一，也因此小米酒與神、人之間的關係也有著密不可分的神秘性，而當小米變為稻米時，這樣的神秘性是否也隨之消失，還是被取代，則是這一節探討的地方。

## 一、小米、酒、人

小米是阿美族人的傳統主食，小米是游耕性質，小米的豐收與否關係者人們生活的豐饒、不虞匱乏，所以在小米種植的時期，必需遵守圍繞著小米的生長週期，所舉行的歲時祭儀與禁忌。因為在阿美族人的觀念裡，小米是個活神，具有靈眼、靈耳，如果違反禁忌，則會歉收（黃貴潮 1994：10）。羅素玫（2005）分析阿美族小米由來的神話，指出阿美族人將小米的生長週期與人類成長的生命週期儀式，相互結合在同一個時間系統裡，將之視為兩種互相依存的生命體（*ibid*：144-146）。既然，小米與人的成長是緊密的結合在一起，那麼，從小米的生長開始到收割，然後，儲藏在穀倉的小米，其實也可以延伸到把小米製成神聖的酒的繁複過程。而這樣的延伸出來的概念，也可以接續，人的生長週期除了從出生到死亡，也應包含死亡後成為祖先的一份子的這一部份，才可以產生神與人之間的連結，這樣的連結是本節主要論述的觀點。

以下有關小米種植時期的儀式與禁忌，主要是參考佐山融吉（1912）、小泉鐵（1933）、黃宣衛（1989）、黃貴潮（1994）、古野清人（2000）、羅素玫（2005）等人的文獻資料整理而成。從每年的歲時祭儀圍繞著小米的生長，有著濃厚的宗教儀式，小米從播種期開始，就充滿著禁忌 *paysin*，因為深怕小米會跑掉。因為小米是屬於神聖性的，爲了要保有與持續如此的神聖性，在接觸小米時，需要遵

---

<sup>16</sup> *Saraowan* 驅蟲祭典，舉行的時間在草木出現生氣發芽時，召集親族舉行祭祀，呼叫害蟲之名以供酒、餅飯以期除害，去年得到最豐收的人是主祭者（佐山融吉 1912:10-16），即今日之 *misarao*’平安祭的前身。

<sup>17</sup> *Pafilon* 即新年祭，舉行時間在小米收割結束後三個月，由頭目命令舉行，即今日之 *Kiloma’an* 豐年祭的前身（佐山融吉 1912：10-16）。

守不可接觸到屬於世俗的水，以及與水有關的所有世俗物質，例如飲水、洗澡、吃魚等海產等等，在接觸小米時都是禁忌。而播種的小米的種子必須由每家的女性準備，所以要當種子的小米被女性家長由穀倉 *ariri* 中取出，由家長指定一人或占卜選出的女性擔任播種者，因為小米的出生被視為如同人類嬰兒的出生（羅素玫 2005：167），接著由家中其他成員接續完成小米的播種。

在小米收割祭時，由家族長女觀看月亮圓缺，<sup>18</sup>找到最好的時間，割下四、五把田中的小米穗，稱為 *milamelo*，將其中一半藏入穀倉中，一半則由同一位女性生食之（古野清人 2000：97）。收割第一天，在各家要舉行粟祭，將酒澆在小米上，並祈求小米不要逃走，豐收時不會被惡的 *kawas* 搶走，並要他人的粟通通來自己這裡，這樣的祈禱儀式是男女都可以做。可是，在收割完成後，接下來的入倉祭，則必須由女性來處理。與播種時一般，利用占卜來決定家中負責在這裡將小米吃進身體裡主祭的女性，將小米納入自己穀倉的主祭工作。在完成入倉後，女主祭者必須到家屋後面吃飯，藉由女性將小米飯吃進身體裡，象徵著小米的生命在女性的身體裡結束，並轉化成小米結合人的生命，產生週期性時間觀念（羅素玫 2005：167-173）。但是，在羅素玫的研究資料以及過去的文獻資料中，小米的生長週期以入倉後，女性的主祭者食用完小米飯，作為小米成長週期的結束。本節則接續這樣的概念，並結合人的生命週期和成為祖靈的概念做為論述的重點。

在本文第一章第三節有提過，在馬蘭阿美人的概念中，將人的成長分為老、中、青三個階段，而每個階段又都有三次的循環。因此，馬蘭阿美人的概念裡，生命的循環是很重要的一環。所以，小米的生長週期，應該且必須延伸到將小米釀製成酒，作為祭祀祖靈的神聖物品，也就是說，小米的生產週期是周而復始的；而人的生命週期是以死亡後，成為祖靈，回歸到祖靈的地方，然後成為家之神，回到這個家屋來保佑後代的子孫，這不也類似小米生產週期一般的周而復始的循環表徵。這樣的概念，可以從小米釀成酒的繁瑣過程中，男性與女性的參與釀酒的步驟，以及小米酒釀製完成後，成為男性祭祀用品的過程顯示出來。

從上面的討論中，可以瞭解釀酒與小米的生長週期儀式，其性別分工的順序是相反的。小米，是具有神聖性質的物質，在接觸時，亦需保有自身的神聖性，

---

<sup>18</sup> 適合收割的月亮有半滿月、滿月、以及沒月亮的朔日。

所以由女性家長來準備播種的種子開始後，男性才可以參與後續工作；而收割時，亦是以女性開始，男性接手，以女性收入穀倉，女性食用後結束。相對的，從小米播種到收藏，再延伸到釀成酒與酒的功能：釀酒是從世俗到神聖的中介過程，所以在釀酒時，先接觸到世俗的水，以及後來經由火的蒸煮轉化為神聖的過程。釀酒器具則是由男性準備與製造，女性接手釀造，但卻是以男性用來祭祖作為週而復始的開始，也是結束。從女性轉化到男性，又從男性轉化到女性的循環，也是從世俗到神聖的循環過程，可從將小米的生長週期的歲時祭儀，延伸到小米釀製成酒的儀式與禁忌中，同時也是從兩性分工到兩性合作的過程，可以顯現阿美族社會中，男性與女性分工的嚴密程度。

在前面已經討論過傳統阿美族釀酒的繁複過程，都是酒如何從世俗轉化到神聖的重要過程。'pah 製成後，先由家長根據其蒸餾出來的順序來分類，分類完後，將祭祀用的重要的'pah，拿到屋後的母屋間 *no inaan* 的神聖空間的架上擺放，且可以繼續發酵，讓酒越陳越香。接下來要討論的是在這樣的過程中，釀好的酒是如何經由家屋內的母屋間和家裡的老人，成為與神產生連結的神聖物品。

## 二、老人、祖靈、神聖空間

阿美人認為祖靈 *o to'as a kawas* 是人自然死亡後，靈魂離開人的肉體，回到天界，這靈魂也有另一個稱呼 *o kawas no loma'*，亦即家之神，而家之神與祖靈是可以溝通的（黃宣衛 1989：341-345）。老人因為年長的關係與家之神較接近，而老人也較可以透過家之神與祖靈溝通。爲了要理解老人與祖靈溝通，以及神聖空間的轉化關係，則需先瞭解馬蘭阿美人對家屋中神聖空間的看法。

在家屋空間的配置中，家屋最裡面的母屋間 *no inaan*，特別被強調其神聖性，與祖先的神秘力量的連結而成爲神聖空間。因爲傳統的家園空間中，善死的家人被埋在屬於北方的空間，也是家屋後面的家園裡，這與阿美族人的概念中，善靈住在北方的天空有關。馬蘭阿美人認為祖先來自南方，所以傳統的家屋都面向南方開門，主要是要迎接祖先的降臨與賜福。

報導人 *pilit* 表示，傳統的家屋，屋內的火塘常保持燃燒木柴與火種不息的狀態，而屋內被火燻黑，表示屋內有人居住，祖先與我們同在，保佑著子孫的意思。

馬淵悟（1986）在〈台灣海岸阿美族的老人〉一文中，將阿美族社會的老人分為三種：年齡層區分的老人、村落層面的老人、親族層面的老人。年齡層區分的老人，主要對 60 歲以上的男子的稱呼 *kalas*，以區別在年齡階級中的 *mato'hasay*，但女性則無此稱呼。而當老人真的年紀很大行為不方便了，就成為令人傷腦筋的 *wawa*，但並無明顯的年齡界定。村落層面的老人，指參加男子年齡組織的男子，有義務住宿於集會所，但 *mato'hasay* 以上則不硬性規定，而通常 50 歲以上的男子就會被歸入到 *mato'hasay* 組成議事團體，這一群人享有很大的權威與特權。<sup>19</sup>過了 60 歲以後，男人就得退出年齡組織，以 *kalas* 來稱呼之，不再過問部落的事，這一特點與小孩一樣，因此，也被稱呼為 *wawa*；相反的，女性的老人則愈老愈受到尊重。親族層面的老人，因為阿美族的家庭的特性，家庭由最年長的女性當家 *foco-no-loma'*，保有穀倉的鑰匙，因此也掌有管理與統御家的權力。由本家婚出的男性尊稱為 *faki*，則具有干預家產的管理與經營的絕對權威，尤其是最年長的 *tala-faki*（真正的母舅），所有家中的大小事情沒有他的同意都無法辦成，因此家中成員對 *tala-faki* 都採取敬畏的態度，*tala-faki* 的要求都不敢不從（*ibid*：553-560）。一個家會以世系群為單位幫過了 60 歲的男女舉行慶祝活動，稱為 *pacool* 的慶祝儀式，但不會包括婚入的男子在內。儀式是由世系群的成員聚在一起，殺豬飲宴，為老人祝壽，而老人一旦通過這一儀式，則不再從事家中的農事與家事，因為他們的權威跟他們與祖靈的接近有關。

而婚出的 *faki*，不論其年齡大小，因在祭祀祖先活動中的重要角色，而其祈求祖靈賜福的能力是大家所公認的（小泉鐵 1933）。這樣的老人，尤其是母系世系群中的老人，年齡愈高，愈受尊敬與敬畏，因為他們跟世系群的全體祖靈最接近的緣故（馬淵悟 1986：560-563）。所以，在阿美族人的觀念中，與祖靈接近成為界定老人的標準，而在稱呼老人與祖靈的用語上也是共用的 *fofo/liten*。但

---

<sup>19</sup>例如可以坐在靠近爐邊的席位，共同狩獵、捕魚時，*mato'hasay* 則坐在集會所或臨時搭建的小屋中，一邊喝酒一邊等待青年男子帶著獵物歸來，且分到比較多且品質較好的獵得的東西

是，阿美族人是如何看待老人與祖靈的關係，在報導人的口中與田野參與時的觀察都呈現出同樣的關連。

馬蘭阿美人認為老人 *malitengay*，因為年紀較長，與祖靈較接近的關係，所以可以透過老人與家之神或祖靈溝通，並得到庇佑。因此，年紀五、六十歲以上的老人家都還記得，每當家中有人不順或生病，除了請 *maangangay* 到家中祈福外，大部分的人都會先去請家族中的最年長的 *tala-faki* 回來主持的家中的祭祖儀式。這樣的祭祖儀式，家長都會準備酒 *'pah*、醃肉 *siraw*、芭蕉葉、檳榔（整株的）、香菸（乾的煙草）等物品，由 *tala-faki* 用右手拿著整瓶的 *'pah*，在家裡比較多會用祭祀用小瓷杯或竹杯倒一杯酒，約七、八分滿。姿勢則為有時半蹲跪在地上，有時則站立，沒有一定，但是，一定會面向屋子的左前上方的屋頂行祭：先將酒灑於地，同時呼喚家之神，爾後開始祈禱，祈求家之神告知祖靈，這個家的問題，並請家之神與祖靈一起來庇佑這個家，以及這個家的這個人，平安順利，生病得以康復，如果要回祖靈的家，也請祖靈趕快把他帶去，減少他的痛苦。每祈福一樣，就倒少許酒在地上，連續三次，之後，*tala-faki* 把剩餘的酒，先自己喝一口後，再將同一個杯子傳遞給生病的人綴飲一口 *ninip*，然後繼續傳給其他家人等，儀式就完成了。接著，家長就需準備有魚的飯菜請參加儀式的 *tala-faki*，還有其他的 *fakifaki* 們，和親屬食用，為 *paklang*，也為酬謝這些人的關心，也是讓大家從神聖返回世俗的過程。當吃完飯，*tala-faki* 會再用酒告知家之神，*paklang* 儀式已經結束。然後，親戚們才可以開始在家前一邊喝酒、聊天，如果是盛大舉辦，則會唱歌、跳舞到深夜。當 *tala-faki* 要回家時，還要準備一半的祭品、一些酒、檳榔、煙草等讓他帶回去，甚至派年輕人陪伴送回到家。

而這樣的傳統到了現代，還能看到，當代的馬蘭阿美人因為受漢人道教的影响，也開始在家擺起神桌，就擺在家的入口大廳的地方，而且將祖先牌位放在神桌的左邊上。上面則以日文片假名書寫上該家創始祖靈或家之神的名字，比較多兩者並列寫在一起，有的只有寫一個，有的則與用漢字書寫：陽家歷代列祖列宗模式等，頗為多樣化。而當代的祭祀模式，除了立有祖先牌位外，其祭祀模式仍然比照傳統：如家中有重大事情發生，則一定要家中的年輕人去請 *tala-faki* 來祭祀祖先。而不一樣的地方則是，女性的家長會準備拜拜的牲禮（三牲四禮）、紙錢（金紙、銀紙）和香，並在 *tala-faki* 祈福前先焚香祭禱，且在 *tala-faki* 祈福完畢的時候，焚燒紙錢，以作為酬神、交換之用。而後續的 *paklang* 過程與傳統

又一樣，先吃飯、吃酒，等 *tala-faki* 用酒告知家之神 *paklang* 儀式結束後，開始可以說笑話、唱歌、跳舞。然後由年輕人開車或騎車送 *tala-faki* 返家，酬謝禮則為拜拜的牲禮的一半和米酒兩瓶等，這個儀式稱為 *patafong*，又稱祭亡靈。

老人與祖靈如何轉化，與酒如何從女性釀造轉化成為男性祭祀的物品有關。在前面的報導人，有提供一些線索可以連結這樣的轉化：老人時期，屬於人—神之間，從世俗到神聖的過渡期，老人因為年紀大，且在家屋中，居住在後面的空間也屬較神聖的，靠近母屋間 *no inaan* 的位置，等著接受死亡的轉化而成為祖先或祖靈。因此，在酒釀好成為 *'pah* 之後，要由家長收放到母屋間的架子上，在這裡透過時間的轉化，而成為 *tala-faki* 來家裡祭祀時，由女家長從這裡拿出祭祀用的 *'pah*，讓 *tala-faki* 行祭。因此，家中的母屋間，位於靠近家之神與祖靈所居住的神秘地方（家屋的北方），將 *'pah* 放在這裡，透過時間與酒的繼續發酵，讓酒精濃度更濃的過程，也是度過從世俗到神聖，從人到神的過渡期，達成轉化成神聖的祭祀物品的功能。

#### 第四節 酒、家、部落

在阿美族人的觀念中，家是阿美族人的主要象徵，為親屬群體中最基本的單位。組成一個家，則需要擁有屬於女性的穀倉 *'ariri* 以及屬於男性的祖靈祭祀的兩個要素，因此，家不僅是一個經濟獨立的單位，同時也是家的成員和祖先之間的祭祀關係（陳文德 1986：46；黃宣衛 1989：97）。傳統的穀倉，一定都是屬於女性的神聖空間，穀倉除了在建造的過程，需由同一親屬系統的男性參與建造外，建好了之後，也只有同一親屬系統的人可以進出穀倉（黃宣衛 2005：89-90），而穀倉的大小也是家庭貧富的衡量標準。在祖靈祭祀方面，僅由本家成員組成的祭祀組織，分家成員僅能透過分家的祖靈間接祭祀，這也突顯出家的重要性（未成道男 1983：207；陳文德 1986：46）。但是小泉鐵（1933）卻認為，家與祖靈祭祀雖然重要，因為女性與祖靈都住在家屋，但祭祀的權力卻是由婚出的男性來主導，所以也是兩性的對立，這樣的社會衝突情形，要如何被連接結並轉化成和

諧的關係？

葉淑綾（2001）認為因為天主教的傳入破除了傳統家與人的相關祭儀的禁忌，使得傳統以母親意象和同胞意理連結人群的力量獲得進一步的擴展（ibid：71）。雖然葉淑綾把家當成一個主要的實踐單位，家不僅是舉行生命儀禮的儀式場合，也以家為核心作為親子、手足關係擴展的世系群和氏族關係或締結姻親和擬親關係的重要單位。然而，他缺乏在兩性對立衝突的阿美族文化中，家或是部落的兩性是如何讓衝突達到和諧的討論。從本文前面討論過的將小米釀製成酒的過程納入到歲時祭儀的延伸中，可以用來解釋這樣的儀式轉化到兩性從衝突到和諧的過程，以下要探討這樣的和諧過程，如何讓阿美族人透過家戶與家戶的傳遞到部落甚至社會的和諧。

## 一、酒、家長、母舅

早期的學者以母系世系群或氏族做為阿美族親屬制度的特徵，而較近代的學者則又主張家 *loma* 的特徵才是親屬制度的基本單位。無論是哪一個主張，對於阿美族人的親屬制度觀念，都不可忽視共飲共食的重要性，這是在南島民族中常見的親屬關係開始與持續的象徵。為要建立親屬關係，不管是因為血緣關係所產生的，或是以締結擬親關係產生的親屬連結，都強調共飲共食的概念。而這樣的概念，在阿美族的親屬關係中，又如何被納入其認知的範疇，是接下來要討論的重點。

傳統阿美族的家中，通常是指母系的親屬制度而言，家的成員包含家裡的血親關係者，從這個家出生者，但不包含婚入這個家的人。<sup>20</sup>在傳統的馬蘭阿美人的母系社會中，家長，通常是指女性的家庭財產的繼承者，也是主持和維持家務的人。一個家通常依照年齡長幼，有一位最年長的承家者稱為 *foco no loma*，由他來經營主持家中的大小事務。而其他的女性家人，如尚未分家則接受 *foco-no-loma* 的指揮做事，現在則通稱為 *tawke*，頭家。女性家長，主要是家中的長女，多留在家裡，行招贅婚，以便繼承家裡的財產，及主持家中大小事務。但

<sup>20</sup> 過去 *loma* 的祖先包括婚出者，而不包括婚入者，現在則視婚入者在他去世後，也可以成為家裡的祖先，婚出者則成為其婚入之家的祖先（陳文德 1986：46）。

是，財產的分配權力，則操縱在婚出的男子也是母舅*faki*手上，但是不能由*faki*繼承。*faki*可以決定出生家庭中的事務，家中有重大事情，都需請婚出的*faki*到場處理，祭祀祖靈這樣重要的事，當然也是只有*faki*才能主持的儀式。

婚出的 *faki* 有對本家的祖靈祭祀與主持分家的權威，而酒也在這裡形成一個將婚出的 *faki* 與本家的關係轉化的媒介物質，而 *faki* 因為是祖靈祭祀的主持者而具有靈力，並受到本家的尊重。因此，阿美族人也發展出一套在家中接待 *faki* 喝酒的儀式：請 *faki* 就坐，女家長將已裝好的酒甕放在大家圍坐的中間，由現場最年輕的男子斟酒給 *faki*（給最年長的 *tala-faki*）做獻酒儀式（*miftik*）並喝第一杯酒（吳燕和 1962：421-422；黃貴潮 1998：53-54）。馬蘭阿美人的獻酒儀式先用左手拿著酒杯，斟酒約 7、8 分滿，由右手持杯，右手食指頭蓋住酒杯上緣，讓酒順著右手食指滴向地上，同時口中唸禱：「祖靈們現在獻上此酒，以示謝恩和致敬，並求五穀豐收，家畜繁盛，為家人祝福平安。」唸完把酒一口喝光，斟第二杯傳遞給其他 *faki*，且依序傳遞給在場的每一位都喝一口酒為止（*Alanininip han konini a takid.*）。

## 二、家之神、祖靈、部落守護神

文獻資料指出，人自然死亡後，其在人間的良善行為，為讓這個人成為家之神 *o kawas no loma*’或是祖靈 *o to’as a kawas*（黃宣衛、黃貴潮 1988：344-347）。而家之神與祖靈通常是指家裡的血親關係的成員，包含手足、同胞、親子，當然也包含婚出者，卻排除了婚入者（陳文德 1984：17），自然死亡時，且要在其出生之家內，在家人的照顧下在床上過世，並由婚出的 *faki* 回來舉行正式的葬禮，這樣的家庭成員才可以在死後成為祖靈（黃宣衛、黃貴潮 1988：347）。如果是意外死亡或是違反自然的情況下過世者，則不能成為被祭祀的祖靈。

現在馬蘭阿美人的觀念裡，他們仍認為只有請 *faki* 回來主持葬禮，葬禮中經由 *faki* 的 *paelac* 後，死者才可以有臉見祖先，回歸祖先的家，讓死者成為家之神。所以，當家中有人臨終或生病住院，都會把 *tala-faki* 請來，先在家中右手持酒滴於地上或供桌上，一邊告知祖靈，誰生病了，或是誰快要死了，請祖靈來



照顧他，如果是被其他的不良野鬼（*mafalahay a kawas/o kawas no pala*）纏住，則請祖靈幫助將他趕走，並保護這個人趕快好起來，如果將死亡，則請祖靈護送回祖先的家。接著，用同一瓶酒，倒在手上直接抹在生病者的臉上，一邊抹一邊祈禱，稱為 *misifin*，擦臉禮。結束後，家長會在家門口燒一些紙錢，以便送這些野鬼離開，另一方面，則是酬謝祖靈的幫忙，燒完紙錢之後，用祭祀用的酒澆灑於地上，整個儀式才結束。

而成為部落守護神又是需要什麼條件，馬蘭社的老人家們認為，一個人因為平時非常的照顧與幫助部落裡的人，在他死後，原本只會成為家裡的祖靈，但是，因為這些曾受過他幫助的人仍然感念他、懷念他，所以，經過部落長老會議決議，將這個人列為部落的祖靈，並在部落的慶典時，由男子年齡組織來祭祀他。<sup>21</sup>就舉 *Kolas Mahengheng* 的例子來說明，部落的長老們認為，*Mahengheng* 是馬蘭部落的創始祖先，他不僅帶領馬蘭阿美人成功的搬遷到現在的馬蘭部落的領域，並且在日本人來時，選擇以最少死傷的方式，讓部落的人得以安居樂業，也因為這麼有能力，才能讓他的聲名遠播，影響力很大。又與總督府協調建造卑南大圳，引進日本的最新灌溉模式，幫助農作的豐收，也幫助馬蘭社的人邁向現代化的重要人物。因此，他死後，當然有很多的族人感念他，所以他可以成為部落守護神的代表。

在豐年祭時，請年齡階層最高層級之 *itokalay* 部落總管的司祭做 *misatolaw* 儀式，用右手持整瓶的米酒灑於地上，並用右腳用力踩地，大聲的叫 *tolaw*，然後邀請自創社開始的祖靈來參加豐年祭，接著開始依照年齡大小為成圓圈跳舞，並吟唱「部落祖先之歌」，<sup>22</sup>用以邀請祖靈降臨參與豐年祭的盛會。報導人表示，這一個儀式只有馬蘭部落有，因為馬蘭是本家的關係，只有本家才能舉行這個儀式，其他分家則是在祭祀他們分家的祖靈時，請分家的祖靈去本家邀請本家的祖靈前來參與分家的豐年祭典。目前，因為部落內的知識份子認為 *Kolas Mahengheng* 是馬蘭社現代化的始祖，故以他為 *tolaw* 的代表，因此，他的照片放在集會所的中央，當要舉行任何會議或祭儀，開始的時候，在 *itokalay* 的司祭領導下，先以酒行祭後，並向照片鞠躬，才開始進行相關事宜。

<sup>21</sup> 這與黃宣衛（2005：179）的看法類似。

<sup>22</sup> 部落祖先之歌僅能在豐年祭或對部落有貢獻的族人死後的喪禮時吟唱，平時不可以唱，故一開始唱時會參差不齊，但是幾次的循環之後，就能整體一致，唱到這裡才可以停止，要不然就要一直唱到團體一致為止。有關歌詞的內容，請參考孫俊彥（2000）。

### 三、酒、家、部落

豐年祭時，部落居民共飲向各家戶課徵的酒，酒象徵宜灣部落居民統一的「血脈 *rmes*」，也是宜灣創社以來不斷流出來的「生命之泉 *Lingalawan*」(黃宣衛 1991: 50)。同樣的情形也可以在馬蘭部落裡看到，早期在豐年祭前十天左右，一般的家屋修繕都已完成，各家戶的家長們會開始釀酒，以備豐年祭時之需。

報導人 *Hana* 表示，通常是把今年收割的米，預先留下需要用來做種子與食用的部分後，剩下來的米都拿出來釀酒，家裡剩下多少，就釀多少，因此早期這些酒是有限的，取決於收成好或不好。這些酒除了用在年齡組織祭祀運作之用外，也用在由各家戶的家長向他們本家的 *faki* 獻酒的儀式。

因此，可以知道在這裡使用的釀酒的原料是當年新收的米，而所釀出來的酒是祭祀用酒，也是最好的酒。

在馬蘭社的年齡組織中，*mihiningay* 這一組為長老中的最下面一組，除了負責接待外，也負責收集社內豐年祭的基金，在日本時代，還負有到各家徵集酒的權力。這一組人在豐年祭舉行時，站在會場門外，隨時檢視屋內的酒是否有剩，然後到各家再徵收酒(古野清人 2000: 255-256)。

羅福慶表示，在豐年祭開始前十天，*mihiningay* 會以家戶為單位，到各個家戶去徵收豐年祭需要的物品，這些物品在過去是包括酒一升、米一升、*siraw* 一瓶、雞一隻、乾木材一捆等，有時繳不出來，就改天再來的徵收的情況。現在，則改成以家戶為單位繳交基金 300 到 600 元不等，視家戶大小與人數多寡而定。基金不足時，主要申請市公所的補助和一些民意代表與善心人士的贊助等。

在豐年祭的第四天，也是海祭 *mikesi* 的第二天時，家裡的女性為組一慰勞團體，攜帶酒、檳榔、衣物等，前往 *mikesi* 的外圍，慰勞辛苦的家人，稱為 *mipawsa*。而在豐年祭的第六天時，以家戶為單位，各家戶的家長會依家戶大小將煮好的糯

米飯，大約一到十斤米，以及大約一升酒，繳交到集會所去，這個儀式稱為 *misahemay*，中文稱為氏族納供。在豐年祭的第七天時，所有的部落裡的人都一起參與祭典活動，此時，可以看到分家的家長拿著酒向本家的 *faki* 們獻酒，家裡的其他女子也會輪流向本家的 *faki* 獻酒。因為他們相信，透過這樣向 *faki* 的獻酒，可以得到祖靈的庇佑，並得到一整年的平安。在這樣的過程，可以解釋為，透過向本家 *faki* 獻酒，可以再確定親屬關係的連結，透過本家 *faki* 的賜福，可以連結到與本家祖靈的關係，而得到本家祖靈的庇佑。換言之，因為老人家與祖先接近，所以如果向老人家敬酒，老人家高興了，就會說一些祝福的話。報導人表示，與祖先有關的事是屬於老人家的，所以如果老人家高興了，祖先也會高興，而透過老人家賜福予敬酒的人。由此可知，老人具有與祖先溝通的靈力 *rdek*，這樣的靈力透過老人家的話語傳達出來，所以由 *faki* 說的話都具有神秘力量。

在其他阿美族的文獻資料中也可以看到類似的過程：在豐年祭的祭典過程中，婦女獻酒的舉動，以及家族女子聚集，輪流拿己家釀製的酒給圍坐在中間的 *faki* 做灑祭儀式，強調部落集體的祭儀以及她們希望個別家族的繁衍（黃貴潮 1994：20、黃宣衛等 1991：50、陳文德 1986：46-48、葉淑綾 2001：47）。由部落性的祭儀活動來穩固並凸顯親屬關係，而這樣的關係從家到家戶間再進一步擴展到部落的範圍。由婦女獻酒給 *faki* 的儀式，象徵著本家與分家之間的分裂的化解，也可以衍生到家戶與集體間的衝突的化解。至於是如何透過敬酒儀式的化解衝突，則又要回歸到酒本身所具有的文化隱喻內涵來深入討論。

男性屬於公共領域的，而女性則屬於家屋的，一整年來的個人與集體間的斷裂，也在部落性的豐年祭中透過酒的媒介，來作為斷裂的連接與撫平的隱喻。在豐年祭時，馬蘭阿美人透過在豐年祭裡共享、共食的活動，將個人與家戶、家戶與家戶連接起來，擴展成爲一個以部落爲核心的社會組織單位。經由向本家 *faki* 獻酒的儀式，象徵著透過本家 *faki* 與祖靈較接近且可溝通的特性。因為，這也隱含了阿美族人的兩個重要的觀念，那就是人與物都有靈 *kawas*，以及人的活動的成敗都取決於各種 *kawas* 的相對力量，而透過部落性的集體儀式中的酒的分享與共飲，來呈現禍福共享的社會單位，以達到宇宙秩序的平衡（黃宣衛 2005：82-89）。而在這樣的過程中，酒仍然一直扮演著淨化與增強靈力的媒介物質，透過酒的淨化，與祖靈產生連結性，並經由酒強化祖先的靈力，讓男性與女性、個人與集體、家屋與部落達到和解的象徵。在豐年祭的集體活動時，各家戶的祖靈

之間，也可以相互溝通，然後再透過共飲自各家戶募集而來的酒，來緩和女性與男性、家戶與家戶、本家與分家/本家聚落與分家聚落間、個人與部落的對立，達到和解與和諧的集體秩序。

在馬蘭社的豐年祭的 *misatolaw* 儀式當中，特別可以表現這樣的部落和解的象徵。在 2007 年因為這一年有晉級禮 *padera'*，所以在晉級禮舉行完畢，接著由 *itokalay* 的司祭向 *tolaw* 做晉級報告與豐年祭的祈福後，由所有的男性成員，開始圍圓圈唱部落祖先之歌，然後跳舞。直到老年組的老人家開始散去，然後依照年齡層陸續散去，直到剩下最後一階的 *kapot*，就開始整理場地，整個儀式就完成了。這一天的儀式，象徵邀請部落之神以及部落的所有開創祖先，降臨部落參與今年的豐年祭，也透過這些神的庇佑，化解部落之間的衝突，達到部落之間的和諧。因為部落的和諧，也是公領域的和諧與和解，才可以繼續隔天開始的海祭，以及屬於整個部落的豐年祭的平安進行。

## 第五節 小結

本章從小米釀製成酒的過程，來探討傳統阿美族的酒的意義。傳統阿美族釀酒的繁複過程中，所需用到的器具與做好後的酒需要的放置空間，都是如何從世俗轉化到神聖的重要過程。在傳統的馬蘭阿美人的釀酒過程，一開始釀酒的前製作業，就強調男性與女性的嚴密分工。開始釀酒時，女家長占卜後，從家裡的穀倉拿出要釀酒用的小米。到家屋旁的廚房舂米、製作酒麴、釀造酒，並將做好但尚未發酵的生米酒，存放在廚房後面較陰暗處。而等到發酵完成，再由女家長將生米酒拿出來到廚房中，進行沾祭等儀式後，接續其他的過濾或蒸餾過程，製成清澈透明的 *'pah*，並放置到屋後的母屋間，經由時間的中介，過度到成為祭祀用的神聖的酒 *'pah*。

從準備釀酒的過程中的各種禁忌與大大小小的儀式開始，成就了神聖的酒，結合了小米的生長週期與人的生命週期後，又擴大了這兩個週期的到神聖的將小米釀成酒，用來祭祀祖先，讓小米與人結合在一起。馬蘭阿美人認為人的生命週

期，都應該循著一定的過程：在自己的家屋中出生，回到出生的家屋中死亡，死後成為家之神或是祖靈回到家屋中來庇佑子孫。而在生命週期的所有大小儀式中，都要使用酒不斷的淨化，並增加祖靈的靈力，以避免惡靈的干擾，來讓自己和家人與祖先達到和諧共存的目的。而透過這樣的儀式概念延伸到家屋與部落時，則形成透過酒的淨化讓家之神與部落之神可以產生溝通的管道，由家戶所獻上的酒，透過豐年祭的儀式，讓部落中的老人飲用後，達到家之神與部落之神的和解，讓本家與分家、家戶與家戶之間的關係更加緊密。因此，酒在馬蘭阿美人的個人、家、部落之間扮演著重要的媒介物質的角色，也因為酒的神聖性，而濃縮著族人的宇宙觀。



### 第三章 酒與祖先祭祀之變遷

在前一章已經討論到酒在馬蘭阿美人的傳統觀念裡，主要是被用來當成祖先祭祀時，人與祖先之間的連結物品。在家屋領域中，讓酒從主食小米，成為神聖的祭祀物質的過程，是由男性準備釀酒器具，女性使用來釀造酒，且由家長依酒的功能，決定酒的分類與儲存空間，而最好的酒是提供給家裡婚出的男性成員返家祭祀祖先之用途。在公共領域方面，豐年祭時，由年齡階級組織的部落總管的司祭用酒邀請祖靈與眾神來參與豐年祭典，將場地以酒淨化後，並依序邀請部落創始者、部落守護神、豐年祭之神等神祇來參與部落的祭典，接著由總管階級開始帶領各個年齡階級的團體領唱之下，隨著眾神的降臨以及祖靈的來到，透過眾人向神靈一致的祈福與族人間的和諧團結一致的歌聲和舞步，達到宇宙和諧的目的。

在個人方面，與小米生長週期結合的人的生命週期，從小米的播種到收割、入倉後，再取出釀製成神聖的酒，也象徵著人從出生到死亡，成為祖靈重返家屋庇佑子孫的過程。而這樣從神聖到世俗與從世俗到神聖的過程，是循環的還是單向的模式，隱涵著族人對於淨與不淨的二元分類概念。這樣的概念，在喪禮時的擦臉禮展現得特別明顯，爲了要成為家裡的祖靈，所以人死時，需要請婚出的 *faki* 來爲死者做擦臉禮，有兩個原因，一是因爲人死後，爲了要回到祖靈的家，需要先被用酒淨化後，才能隨著祖先走正確的路，返回祖靈的家。二是請婚出的 *faki* 來主持這樣的儀式，是爲了要返回祖靈的家，需要請與祖先最接近的 *faki*，行擦臉禮，等於是透過了 *faki* 的媒介，讓死者與祖先得到連結，而得以返回祖靈的家。

接下來，本章將先從介紹個人的生命週期與相關的生命儀禮，討論從出生到成為祖先的過程，與祖先祭祀的變遷後，將本章分爲集體部落與個別家屋二個面向來討論與祖先連結的重要性，以及二者透過酒的媒介達到和諧目的的過程，與部落與家屋的差異性。首先，集會所與家屋的和諧。其次，本家與分家

可以分爲本家聚落與分家聚落、本家家屋與分家家屋，這四者之間如何透過對祖靈的祭祀來達到和諧。三是從酒的媒介作用，探討本家與分家的階序問題。

## 第一節 酒與人的生命週期：從出生到成爲祖先

在阿美族人的概念裡，將人的出生視爲祖先的 *kawas* 出生來到人間之意，因爲造人之神 *Dongi a kawas* 的恩賜，讓人的出生與平安成長，且幫助生命的繁衍（古野清人 2000：27）。在家屋中出生成長到 13、14 歲時，男生進入集會所集體住宿，女生則繼續留在家屋居住；而到了結婚時，男子才從集會所住到妻家，女生則將男子納入家屋居住的空間，男子回到出生的家主持祖先祭祀，只能短暫住一、兩天，並不長期居住；等到年紀老或是生病，男子才又回到出生的家屋居住，但是女生則一直都住在家屋中。在這裡就呈現出人的生命週期中，居住環境的性別差異性，如圖 7 之標示：女性居住在出生的家屋中，男性出生於家屋，然後住到集會所，婚後居住於妻家，年紀老返回生家居住。比較特別的是，女性雖然住在生家，擁有主持家務的義務與繼承家產的權利，但是擁有祖先祭祀權和主持分配家產的則是婚出的母舅 *faki*。這樣的居住模式與權力分配方式，在阿美族的部落中，讓部落的內外維持著一定的和諧，但是在時代與經濟的變遷中，這樣的模式是否會遭遇挑戰，則是本節想要討論的方向。

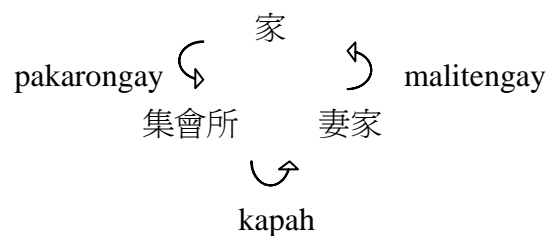


圖 7、男子身份與居住環境的差異

從馬蘭阿美人的傳統概念中，人出生在家屋的母屋間中，因為母屋間是與祖先最接近的地方，也是迎接從祖先那裡來的嬰兒*wawa*的地方。而新生兒一生下來，就被視為是人*tamdaw*，可是卻還不屬於家屋，尚屬祖靈界與世俗的中介狀態，經過命名禮，家族裡的人*paklang*後，才被納入家屋成為家裡的成員。而當新生兒哭鬧或是母親作夢，除了呼叫*Dongi a kawas/Cidongi*來保佑平安成長外，有時也會呼叫新生兒為*fofo*或祖先的名字，<sup>1</sup>然後用'raw滴一滴在新生兒的額頭，也會將'raw用水沖淡後餵食。

報導人說，沒有用很多的'raw，只是意思一下，主要是用來幫助新生兒的能得到祖先的庇佑以及平安生長，一邊餵食一邊向祖先祈禱不要嚇到*wawa*，讓*wawa*睡好一點才可以趕快長大。有時，*wawa*不是生理上不舒服的哭鬧，又會被解釋成為祖先來看小孩在跟小孩玩。

在傳統的馬蘭阿美人的概念中，男性的一生可以依據出生的家和後來居住的地方，分為三個階段，在家屋出生成長、住到集會所、婚入妻家、回到出生的家，如圖 7。女性則沒有改變住在家屋的狀況，在家屋出生成長、娶夫生子、死亡。男子的成長方面，在家屋的分工方面，男性從出生成長到進集會所居住的年齡之前，主要負責家中牛隻的放牧以及簡單的農務工作，也會幫忙家裡的長輩採集一些柴火、藤等製造一些日常必需品的原料。直到進集會所居住之後，白天返家開始負責一些家裡比較複雜的農務工作，農閒時則會整理準備農業用具和家屋內的器具等。傍晚吃完晚餐後，才返回集會所，在集會所主要是接受部落防禦工作方面的訓練，以年齡階級組織階序性的下級服從上級的管教訓練方式，其次則是在升上比較高層次的*kapot*階級時，在集會所裡向老人家學習神秘的祭祀用語與相關的儀禮，以做為返家祭祀祖先之遵循儀禮之準備。

---

<sup>1</sup>這個祖先的名字，主要是在懷孕期間，或新生兒出生後，家裡的人曾夢過的祖先。



Diway<sup>2</sup>說，在 13 歲進入集會所居住以前，大部分的時間都幫家裡放牛，早上父母親忙完農事時，就會趕我和哥哥們一起出門放牛直到傍晚才回家，大部分都到溪邊放牛，卑南溪邊或太平溪邊，有時也會到鯉魚山下，有魚池的地方去放牛，有時一邊放牛一邊抓青蛙或蝸牛，回家給媽媽煮。等到哥哥進入集會所後，我就帶弟弟一起去放牛，我家牛多的時候有 10 隻。進到集會所居住後，白天回來幫忙家裡和田裡的事，吃完晚餐才回到集會所睡覺，有時上面的*kapot*會訓話、或要訓練我們的膽子，要我們摸黑去取水回來，或是去沒有回來集會所的人家裡拿柴火或什麼東西回來。直到快升上*kapah*前，被徵召到玉里去當兵，回來後，就升為*kapah*。沒有多久，我的集會所就關了，所以就沒地方睡覺，我的母親要我趕快結婚才有地方住，所以在民國 46 年（1957）和*Pilit*結婚，住到她家去。

在部落裡每當提及祭祀用語時，年輕人會說那是老人家的事：「*o no liten a demak*」。當拜訪老人家時，都需先拜訪好幾次後，理解部落族人之間的禮儀之後，帶著酒正式的來拜訪，在老人家以右手持酒杯靠近地面，再以食指指向杯緣，向地面上倒出少許的酒，並在口中唸著祝禱詞，祭詞內容除了祈求穀物豐收，子孫昌隆等，也要告訴祖先該聚會的目的地、在場人士為何、請祖先保佑聚會的進行順利、邀請祖先一起參與、或請祖先原諒聚會中將會談到的禁忌或祖先智慧的傳承等儀式，然後讓在場的每一位成員綴飲一口酒之後，才可以開始提問，每當問及過去的問題時，老人家就會先綴飲一口酒，然後才回答。有時，老人家並不直接回答，而是以其他的方式帶過，因為老人家表示祖靈不高興了。

在女性的成長方面，人出生後都是與父母同睡，女生到大約 8、9 歲開始，幫忙家裡教養較小的小孩，偶爾放牛和幫忙簡單的家務工作，也幫家裡取水，與學習管理家庭事務，以及農務工作。從以下報導人的例子描述中，可以理解在這一時期的居家養成與生活模式。

---

<sup>2</sup> Diway，拉訓練隊，21 歲時婚入 *Pilit* 家，育有四子二女。

*Pilit* 表示，因為是家裡的長女，從小父母親都忙著種田，一大早就出門去了，所以有記憶開始，大約 8、9 歲就開始幫忙帶弟弟妹妹，常常最小的弟弟一哭，就用布背著小的，手牽著比較大的一起走好久的路，去田裡找媽媽餵奶再走回來。如果媽媽到比較遠的地方工作，就會用一些 'raw 加水稀釋煮成粥狀餵食弟弟妹妹，然後就要準備餵豬、雞、鴨，等，接著幫稻穀去殼、拔菜、撿菜，到傍晚就開始準備煮飯給家人吃。

以上報導人對於居家生活與集會所生活的養成，在這裡可以得知的是，馬蘭阿美人強調的是人生的不同階段所需從事與學習的不同事務。兩性在家裡所負責的工作的分工情形，而在集會所的分工情形，雖然集會所是以男性為主，但並不表示女性在這裡就沒有事。女性對於集會所，有提供集會所需物品的義務，這情形在豐年祭期間的 *misahafay* 儀式，可以看到端倪，族人必須停下手邊的工作，婦女準備食物，製作糯米糕送到集會所，提供豐年祭時的糧食需求。而在第五天，早上各家戶再一次提供糯米糕到會所，部落招待在會所殺豬，依 *pafataan* 時清點的人數分配豬肉與糯米糕，送到各家戶中，稱為 *sahemay*。所以在傳統的馬蘭部落，雖然表面上看起來，兩性的分工是非常顯著的，但是實際分析後，其實是錯綜複雜的，並不是截然的男、女二分法。

當年長時，家屋裡最年長的夫妻則住到家屋裡的母屋間，婚出的男性，如果生病或是年老返家，也是居住在這裡，因為這裡是家屋中與祖靈最為接近的地方，可以得到祖靈的靈力的庇佑。而隨著人的死亡，舉行人入鬼神界的轉換儀式的喪禮過程，除了第一天的擦臉禮 *paelac*，讓死者得以有乾淨的臉回去祖先的家，在第五天舉行的靈神歸位 *pacakat*，則需等死者向親人託夢返家 *pakaed*，才能進行的儀式，是由家長請女婿 *kadafo* 殺豬，再由族長持酒舉行 *patafang*，帶領親人告祭祖靈，接納亡魂安座，並慰靈祈佑親族平安。從此，死者就開始被納入成為祖靈的一份子，成為祖靈 *palakawas* 負有保護家屋與庇佑子孫的責任。

## 第二節 從神聖到世俗

當英國人喝下第一杯加了糖的茶，是一樁重大的歷史事件，因為他預示了整個社會將要轉型，社會與經濟基礎都會脫胎換骨。(Mintz 1985：214)。

當居住在台東平原的阿美人喝下第一口從日本人或是漢人 *payrang* 那邊得來的酒時，他們又是怎麼解讀這樣的過程。相同的，酒在馬蘭阿美人的歷史變遷過程裡，也經歷了與糖的生產演變類似的過程，但是並非像糖一樣是長時間的漸進式改變。相反的，酒的使用，不管是內在還是外在的改變因素，都只在短短的一百年內就幾乎完全改觀，是什麼樣的力量讓馬蘭阿美人的社會文化能急速改變，則是接下來討論的重點。這樣的改變對於部落集體還是個別的家屋，是如何的交互作用，而為族人接納，並融入馬蘭阿美人的社會文化中。

### 一、酒的神聖性轉變：從小米到稻米

在馬蘭社的遷徙過程，其遷徙的原因多是為了擴展耕地的關係（李玉芬 2007：90-97），可以看出馬蘭阿美人的傳統經濟是以農務為主。在《蕃族調查報告書》中，指出馬蘭阿眉人性情愚直，勤勉於農耕，...，因為馬蘭阿眉人為純粹的農民...沒有一日不出門從事農耕。...社內畜牛有三千頭之多。...（佐山融吉 1912：30-32）。這樣的描述可能受陳英《台東誌》的文獻資料所影響，但是，不可否認的，馬蘭阿美人對於農業生產的重視，傳統的農業經濟生產，最重要的作物是小米 (*lamelo*)、稻米 (*panay*)。自日本時代以來，因為與漢人接觸的早，馬蘭阿美人就開始大量以種植水稻為生，很早就放棄小米的種植改行水田耕作（河野喜六 1924；佐山融吉 1912）。其實，這樣的過程並不是很快的完全的放棄小米的種植，而是經過一段很長的時間，才逐漸不再種植小米，畢竟，小米仍是歲時祭儀所圍繞的神聖物質。以下有關從小米種植到水到轉作的討論，主要參考

黃宣衛（2006）以及田野訪談資料整理所做的進一步論述。

## （一）酒與轉作：從小米到稻米的主食改變

在部落有關小米的種植的相關知識，除了少數 50 歲以上的族人印象小時候家裡有小米外，對於小米的來源或是種植過程，都是聽老人家說的，自己沒有實際參與過的經驗；6、70 歲以上的老人，才知道栽種小米的方法，但是對於有關小米的 *paysin* 禁忌，卻是有點模糊，直說很麻煩；對於圍繞著小米的歲時祭儀的舉行方面，目前只有 7、80 歲以上的老人才知道，但也因為年代久遠，而記憶不夠詳細完整。小米的耕作過程與其他阿美族的差別並不大，所以在本節中並不再重述，因為，探討小米的耕作並非本節的主旨。本節的討論重點以圍繞的小米的歲時祭儀的舉行，以及因為改作而產生的轉變，來進一步探討釀酒的原料的改變，以及政府的酒專賣政策，是否讓族人對酒原有的意義產生變化。

## （二）小米時期：不可交易的主食

在小米還是主食的時期，小米是不會被用來與異族做交易或買賣的，因為小米關係到整個家族的興盛與衰敗，在向祖靈獻酒的儀式裡，都會祈求五穀豐收，家畜繁盛，為家人祝福平安。而小米被認為是神聖的物品，屬於神秘的，所以，在部落內，可以在平安祭這一天向去年小米豐收的人家借小米種，來做為今年播種之用，以祈求本年可以豐收。因為在他們的概念中，將小米的欠收視為一種禁忌 *paisin*，也是危及整個社會秩序的一種污染（*polution*），因為欠收勢必會造成糧食不足，糧食不足就會讓家人飢餓，也進一步污染了整個家、氏族、甚至部落，讓一切都不順利。

報導人 *Nikal*<sup>3</sup> 就記得，小時候有一年家裡的小米欠收，只好吃旱稻、甘藷和一些雜糧過日子。在平安祭那一天，家裡的 *faki* 不知道從哪裡拿回來一把小米種，<sup>4</sup> 向家長說明這是今年要播種的小米，希望今年可以豐收，再由家長澆以米酒，向祖靈祈禱完後。因為，種子是借來的，所以要融入自家種的小米種裡混合，並由家長生吃一口後，才可以成為本家

<sup>3</sup> *Nikal*，1921 年生，86 歲，女，住馬蘭，目前仍種植蔬菜自己食用。

<sup>4</sup> 一把小米大約十株。一捆小米大約十把，一百株。

的種子，不會亂跑。後來又請部落的頭目和巫師來祈福後，才開始播種。播種的時候，又要遵守許多的 *paisin*，不可以喝水，說話也要說相反的，小孩不可以接近田裡等等。在這一年收成結束，放入穀倉完畢後，又到了平安祭那一天，*faki* 到家裡來拿了一捆的小米到集會所去，說要去還給去年借我們種子的人。

從以上這個情況來看，平安祭可說是整個部落大和解的時候，這一天是沒有禁忌的，連禁忌最多的小米種，都可以在這裡借用或返還。可是，需要理解的是，在馬蘭阿美人的概念中，小米種是不可以買賣的，如果需要借用則又需以好幾倍返還，而只有在特定的平安祭這一天，而這一天也剛好是馬蘭阿美人時間概念中的年中，也是和解的一天，才可以行使這樣的動作，因為 *Nikal* 說這樣小米才不會在中間跑掉。接著，卻需要先把借來的小米種，先混合自己家留下來預備來年播種用的種之後，還需要重複與收成入倉的儀式一樣的過程後，才可以納入自家的小米種，因為這樣就不會連自家種的小米都被帶到別人家去了。

在收成入倉儀式後，*faki* 到家裡來拿小米回去返還給借小米種的人，其返還量的概念，則是以當年小米收成後的收穫所得來衡量要還多少。

*Nikal* 說，如果是大豐收，可能就要還兩、三捆小米；如果一般的收成量，就大概還一捆；如果收成仍然不好，就不用還，等到哪一年收成了再還。

因此，在這以小米為主食的年代，小米是不可以買賣的，而且有借有還，其返還的能力還決定於該年的收成的量，因此，對於重視部落的秩序和諧的阿美族人來說，平安祭是維持部落秩序的重要節日。

小米因為儀式的需要，可以說是不可交易的神聖物品。如果有借償，則又需通過一系列的儀式，將外面借來的小米種納入自己的穀倉，以免小米跑掉。而返還的過程，又需因應各家戶的能力來償還。在這裡要強調的是，以小米為主食的年代，小米是不可以被當成商品交易的，即使遇到了飢荒時，也不可以向別人家

要小米來食用，只可以透過食用其他的旱稻、甘藷、雜糧等來讓家人溫飽。總之，在馬蘭阿美人的概念中，小米是神聖不可分割的儀式的一部份，雖然是較不穩定的主食，但不可以被取代。可是，又如何發展成現在幾乎不再種植小米，反以米飯為主食的現象，則需從日本時代的水圳的完工與政策性推廣水稻種植討論之。

### （三）從小米到水稻：可以交易的主食

雖然在文獻資料當中，馬蘭阿美人也曾食用旱稻，但是被歸類為非主食，可是當水稻逐漸取代小米成為主食時，這又需要回到日本本島的政策與殖民政府的脈絡來探討。在《Rice as Self》一書中，討論稻米如何被引進到日本，並成為日本人的主食的過程，其中探討稻米如何成為穩定的食物，在經歷了兩個歷史事件後，稻米才被廣為接受成為主食。首先，稻米在中世紀以前就被引進日本，直到明治時期（1868-1912）才因為日俄戰爭需要提供軍隊糧食，稻米變成軍中的主食，而且因為軍隊提供一日三餐的飲食習慣。雖然只有男人去當兵，才接觸到這樣的飲食習慣，但是，隨著這些人回歸到家鄉，也將這樣的習慣帶回家鄉。可是當時種植水稻並不普遍，因此食用米飯的習慣也僅止於男性人口。其次，在1942年時的國家的食物控制政策系統，鼓勵大量的種植稻米，並推廣到各個殖民的島嶼去取代其他雜糧。但是直到第二次世界大戰時，日本國內的稻米被送往前線接濟軍隊，造成國內糧食短缺，使得吃一碗白米飯變成日本國內的婦女的最大期待（Ohnuki-Tierney 1993：39-40）。相同的，在當時屬於日本殖民地的台灣，也被捲入這樣的歷史脈絡中，而住在台東平原上的阿美族人當然也不能置身事外。

台灣從十七世紀就開始進入資本主義的過程，當時，大多以台灣西部的發展有關係。在日本統治之前，有關台灣東部的發展記錄，多以尋找金礦為多，而在尋找金礦的隊伍裡，可以看到當時的旅人與當地原住民以物易物的行為。當時旅人探金隊伍交換主要以布匹、串珠等物品，而原住民則以豬、小米、糯米餅、酒等糧食作為為主要交易品（康培德 1999：97-127），此時尚在以物易物的交換行為。此時在台灣的資本主義市場，主要在台灣西部，東部僅止於探險尋金的發展，尚未被捲入資本主義的貨幣體系裡。直到十九世紀末，日本殖民時期，台灣東部才被大規模的捲入世界歷史中的資本主義市場與貨幣體系裡。

矢內原忠雄（1985）從日本殖民政府的觀點的母國與殖民地的從屬關係來討論，或是後來涂照彥（1991）從台灣的發展觀點來探討日本與殖民地台灣的关系，以及後來柯志明（2003）進一步探討日本殖民時期的資本主義造成台灣的米糖相剋問題，都是在說明台灣的資本主義化是因為以下二點：首先，日本殖民台灣的早期，當時的日本母國因為戰爭的需求，而無法繼續金援台灣總督府，導致資本主義在台灣總督府的政策發展下，以增加稅收來因應之。其次，台灣從十七世紀開始就已經是鹿皮的主要出口國，而從十八世紀末十九世紀初期開始，更進一步成為茶、樟腦、糖、米的出口國。因此，1901年兒玉總督認為台灣的稻米種植如果可以改善水圳與耕作方式，其產值可以增加三倍之多，就連赤貧也可以三餐飽食後，尚有剩餘輸出海外。也因此開始有計畫的增產稻米，做為出口貿易品，以增加稅收。在1904年因為日俄戰爭，台灣總督兒玉將軍初任參謀總長，命令在台灣三井物產繳納三十萬擔台灣米，以供軍需，這樣的舉動，開拓台灣米銷路的獎勵意義（矢內原忠雄 1985：52）。這也符合了 Ohnuki-Tierney 對稻米成為日本人主食之一的說法，但是因為稻米出口到日本的關係，導致台灣稻米的供需失衡，需要進口其他較廉價的稻米來平衡市場的需求。反觀在台灣馬蘭社阿美人，他們也被捲入了這樣的歷史潮流裡，在水圳設施改善後，稻米開始增產，但卻得面臨資本主義政府的各種稅收，所以並沒有為當時的族人帶來財富，反而對其原有的社會秩序產生衝擊。

十九世紀初枋寮人鄭尙，曾將稻米介紹給居住在台東平原上的阿美人種植，因而擁有水田耕作的技術（陳英 1983：81），但因為水源短缺，而只有田裡有水源的或是田地離溪比較近的才會耕種，僅有少數族人轉作水稻。直到日本殖民初期（1899年），當時的頭目 *Kolas Mahengheng* 率領 202 位族人興建 *Tamaso* 水圳，從利嘉溪引水灌溉 *Matang* 附近地區，才開始有比較多的族人改種水稻（鄭全玄 1995：82）。水圳開通之後，在日本殖民政府有策略的輔導下，馬蘭阿美人才比較大規模的由游耕性的小米生產，進入水稻的定耕性生產。但是，隨之而來的大批族人的改作，使得灌溉用水不敷使用。於是，在明治 38 年（1905 年）*Kolas Mahengheng* 與卑南社頭目 *Kolalaw* 和當時台東廳森尾廳長等五人，一起向總督府申請補助金來興建卑南圳，更加擴大了水稻的種植，從十九世紀初的不超過百甲（*ibid*：82），而隨著水圳的完工，讓田裡的水源充足，使得耕地面積不斷的擴大，到了佐山融吉以及河野喜六的調查時，已高達千甲。河野喜六認為為了要種

植水稻而興建的水利系統，可能改變了馬蘭人對土地的看法（河野喜六 1924：236-237）。從這點可以說明從改作水稻的過程裡，也改變了馬蘭阿美人對土地使用權與擁有權的概念（ibid：236-237、馮建彰 2000：33），不只對土地的概念轉變，對主食的改變也從較不穩定的小米到較穩定的水稻，同時，也讓其原本穩定的社會開始面臨失序的秩序。因為，日本殖民政府的土地登記政策開始實施，爲了增加殖民地的稅收，課徵土地稅，並且從一開始可以用稻穀繳納，到後來要求以貨幣作爲繳稅的單位。這樣的徵稅與貨幣政策，對平時多以稻穀爲交易的物品，<sup>5</sup>讓馬蘭社的族人開始大量的接觸貨幣的使用，並且以接受政府徵召當苦力來換取貨幣應付繳稅制度。

隨著明治時期的水圳設施的完成，擴大並改善了水稻的種植面積與收穫。當族人耕作的面積不斷的擴大，需要更多的勞力時，就與當時開始被提倡的教育制度與苦力徵召制度，就產生了衝突。因爲被徵召去做苦力，會使田園荒廢，而去學校接受教育，家裡的牛就沒有人放牧與照顧，所以，才會有家長認爲去讀書或是去做苦力是偷懶的行爲（矢內原 1985：168、李玉芬 2007：138-146），可是爲了應付以貨幣爲交易單位的稅制，也就被動的接受輪流去做苦力這件事（李玉芬 2007：101-107）。因此，在田園的工作方面，也發展出其他的因應方式，如果本家人手不夠，除了換工 *mipaliw* 之外，<sup>6</sup>報導人說還有其他的方法，就是請長工，長工的來源多以平埔族爲多，甚至一些從外地來的漢人等。常有不同的報導人說到小時候家裡有請長工的情形，以下摘錄的是比較完整的說法：

羅福慶說，<sup>7</sup>馬蘭的人因為田地很大，所以大人都忙著耕田，小孩還需要幫忙放牛。所以，族人都認爲夫妻一起到田裡去工作，如果累了就哼

<sup>5</sup>日治以前，商人與農民的交易模式，就已經是剝削式的：商人與農家的交易模式形成，商人以農家預計年內出售的農產品爲抵押，借予農業資金，而商品的價格則取決於商人。這個原因是因爲當時是以自給自足的生產模式爲主，而生產的農產品尚未被商品化，所以，農民爲了要應付政府的稅收或其他需要貨幣的交易時，只能接受商人的苛刻的交易條件（矢內原 1985：111-112）。

<sup>6</sup>馬蘭阿美人的換工（*mipaliw*）制度，通常會以同一氏族的成員做爲換工的對象，也有未婚男子邀請自己心儀的對象一起加入的情形。多位族人一起在某一特定氏族成員家中幫忙農事，然後再以輪流的方式到另一家去幫忙，以增加工作效率。白天一起工作，晚上就留在該家晚餐，餐後一起喝酒聊天，盡興時就一起唱歌跳舞，直到夜深了才回家，這個過程叫做 *pasongkang*。其目的是除了要消除白天的疲勞外，也要聯絡彼此間的感情，或讓家人認識自己心儀的對象等。

<sup>7</sup>羅福慶，台東市隊。



哼唱唱，然後在太陽下山時，一起乘著牛車回家，真是一件美好的事。因此，父母親都不喜歡小孩去學校讀書，因為家裡的工作都做不完了還去讀書。有一些家裡田地比較大的人，還需請好幾個長工來幫忙工作。長工回去的時候，都是背稻穀回去，做為工資。有些表現好一點的長工，會被家長留下來當女婿。有些已婚但家境比較不好的，會全家搬到馬蘭附近來住，夫妻一起在家裡幫忙，他們的小孩就幫忙放牛，比較好的家長，會給他們在住家旁邊空地搭小屋住，有的會讓他們住在田邊的工寮。所以，就留下來當馬蘭人了。

Simoy<sup>8</sup>說：「我的fofo就是從外地來這裡工作的客家人，因為他很認真的工作，讓家裡的老人家們很欣賞，後來留在家裡pakadafoay，所以我有這個屬於客家的名字。」

在上面的報導人裡，請長工到家裡幫忙，可以說是家裡的田地比較大的家族的共同經驗，同時，稻穀成了交換勞力的補償品。許多與馬蘭社有關的文獻<sup>9</sup>中提到的用稻穀與漢人做布匹的交易等，可以發現主食從小米轉變為稻米時，稻米成為可以被拿來交易的商品。而交易的項目除了勞力的交換以外，主要是與漢人做布匹的交換最多，因為馬蘭社人的勞力都要用來做田園的工作，所以他們的織布技術並不好，部落內也不提倡織布。

從主食轉作的過程到稻穀成為可以交易的物品，這樣的改變，除了台灣總督府的政策外，還有當時資本主義在台灣蓬勃發展有關。相對的，隨著稻米種植面積越來越大；種植技術因為米種與肥料的引進，也開始改善米的收成量與品質而與日本母國的米的品質並無差異（矢內原忠雄 1985）；台東平原的稻米生產也逐漸增加，馬蘭社的阿美人的主食也逐漸從小米改變成為米飯。小米、狩獵漸漸的被繁忙的農耕取代，變成只具有儀式的需求，而捕魚則是在農閒時才會做的事。而在轉作的過程中，釀酒的原料也隨之而改變，對於酒在原有社會文化的神

<sup>8</sup> Simoy，1962年生，為家中長女，其夫也是入贅的漢人。

<sup>9</sup> 請參照：陳英（1984）、河野喜六（1914）、佐山融吉（1913）、馮建彰（2000）、李玉芬（2007）、李玉芬等（2007）等。

聖地位，是否遭遇衝擊，也可能在個人、集體與泛靈信仰之間產生衝突，而族人又如何運用他們在文化認知的概念來解決，是接著要討論的地方。

## 二、酒與專賣局：從自釀的酒到買來的酒

當馬蘭阿美人第一次用稻穀去交換酒時，這不也預示了族人對於資本主義經濟制度的轉型，開始有了接納性。因此，當時居住在台東平原上的阿美人並不是被動的也不是被強迫的去接受專賣政策，相反的，當這一政策要開始進入台東平原時，族人不僅僅是以主動、積極與配合的行為表現，而且是以欣喜的態度來接受這樣的制度，這可以從下面這個歷史事件來解釋。

日治時期大正 11 年（1922）開始的專賣政策，酒也開始被納入專賣制度，而這樣的一個政策的改變，在昭和 10 年（1936）時開始影響到馬蘭阿美人。當時，有數個阿美族部落的頭目聯合向專賣局台東出張所繳交酒器，<sup>10</sup>從此，讓馬蘭社阿美人就開始用錢買酒的行為更加普遍。但是，酒專賣制度並沒有促使族人從此不再釀酒，反而簡化了族人釀酒的禁忌。

報導人 *Hongay* 表示，年輕的時候曾經到現在的太麻里的地方去做苦力 *misakoli*，那時候因為年紀很小，是負責做飯給那些人吃。不做飯的時候，就去取水回來給其他人喝，負責做苦力的人們的吃飯喝水。晚上，沒有事做，就會和其他的人一起唱歌、喝酒、聊天。在聊天的時候，也不知道向誰學到怎麼用米釀酒才會好喝的方法，還有可以向誰買酒麴，於是就拿了一些酒麴回家。回家後，就跟 *wina* 用聽到的方法試做看看，用剩下的糯米飯做，結果很好喝，比小米酒多了甜味，家裡的人都喜歡。後來，*faki* 來家裡，就給 *faki* 喝喝看，但是 *faki* 說太甜了不喜歡，還是喜

<sup>10</sup> 1936 年（昭和 11 年）6 月，花東地區專賣令正式實施前夕，台東幾個地區的部落舉辦了一場製酒器具的告別式，由部落頭目將釀酒器具自動繳交給專賣局台東出張所所長，並進行一些致詞訓話的儀式，在日本警察和專賣局官員的見證下，將部落所有的釀酒器具砸毀焚化，正式宣告該地區酒專賣的開始。原住民的酒文化從此隨著頭目說：「今年開始，豐年祭要買專賣局的酒，我們會遵守專賣制度，因為以前喝太多對身體不好，以後少喝，現在酒專賣，女人們都很高興。」有了重大的轉變（日日新漢文版 1936、范雅鈞 2002：106）。

歡小米酒，也用小米酒祭祀祖先，但有時沒有小米酒，也會用米酒。所以，家裡也會準備兩種酒：糯米酒和小米酒。<sup>11</sup>

國民政府遷台之後，阿兵哥<sup>12</sup>搬到部落附近來，有人會做酒麴，就向他們買，但是都不可以說，因為怕被警察捉到。為了要躲警察，有時會晚上蒸餾釀酒，*wina*說因為是用糯米做的，不怕被惡的*kawas*干擾，所以釀酒的時間比較沒有關係。常常把家裡剩下的飯晾乾，和酒麴混合在一起，放到甕裡面。有時*faki*來，因為家裡沒有酒，就把這樣的生米酒拿出來給*faki*喝，*faki*也不會罵人。但是，要祭祀祖先的話，就不能用生米酒了，一定要蒸餾過的，所以家裡一定留有這樣的酒，在後面的母屋間裡。後來，因為比較少自己釀酒，所以就買來的，因為買來的酒比自己釀的好喝，又不麻煩，以前，是有需要才去買。

*Panay*<sup>13</sup>印象中，小時候家裡還有種小米，沒有種很多，一些用來食用，其他主要是用來釀酒用的。因為自己釀酒，警察會捉，所以都釀的比較少，而且不可以告訴人。在 17 歲的時候，因為老家劃到路，才搬到 *Matang* 住，之後，就沒有再種過小米，全部改種稻米。因為種小米很麻煩，還要請頭目或是家長來拜拜後才可以開始，還要一直的照顧，要不然就會跑掉，很麻煩就對了。可是種水稻就不一樣了，不會亂跑，不用害怕會 *paysin*，只要早晚看看水、施肥、除草就可以了，而且收成還比較好。*wina*用稻米釀出來的酒也比較甜，比較好喝，不會因為不乾淨就發酸發臭，有時被*faki*喝到還會被罵，被*faki*罵還會倒楣。後來，因為酒用買的就有了，就慢慢的沒有再自己釀酒了。

從*Panay*的描述中，可以知道的是馬蘭阿美人從小米轉作為水稻後，釀酒原料的改變。從一開始還堅持要用小米釀酒，到後來因為糯米釀的酒比較好喝，也

<sup>11</sup> *Hongay* 阿美語主述、女 *Panay*，1960 年生，口譯中文，經筆者節錄且中文修飾過。

<sup>12</sup> 阿兵哥指隨國民政府來台的外省兵，後來被安置在全省各地。在馬蘭附近主要安置在今馬蘭榮家附近省道。

<sup>13</sup> *Panay* 1937 年生，夫 *Laway* 1935 年生，訓練隊，曾參與國民政府的 823 砲戰。

比較不麻煩，在面臨耕地的擴大，以及密集勞力的需求的歷史脈絡下，就如同族人對於小米的觀念轉變一樣，因為禁忌的關係，需歷經又多又繁雜的儀式活動才能達到一年一收；反觀水稻的種植，不但沒有那麼多的禁忌，還因為水圳工程的改善以及日本人的水田規劃，<sup>14</sup>可以一年兩收。所以，馬蘭阿美人也在這樣的觀念下，開始用多餘的糯米來釀酒，又在做苦力的時候，與其他原住民族群、漢人接觸的過程，也開始向其他族群購買釀酒用的麴。日本的政策下，漸漸的被放到資本主義的發展之下。許多族人都有購買酒的經驗：

*Payrang* 就說，小時候曾經幫 *wina* 去買酒，要帶瓶子去買，因為這樣的酒比較便宜，如果買瓶子裝好的酒，就比較貴。

*Hongay* 說，以前在做苦力的時候，曾經幫人去買酒回來給他們喝，也是用瓶子或是裝水的容器去裝的。裝滿一瓶好像是 2、3 角錢，如果用買的一瓶 5 角的樣子，瓶子還回去還會退 1 角。

多數接受訪問的族人都認為，剛開始酒是在部落的開柑仔店（雜貨店）的漢人在賣的，但是因為族人沒有太多的使用金錢的概念，所以，就以過去的經驗來做交換，漢人頭家 *tawka* 讓族人用賒帳的方式來交換日常用品，布是最多的，其次是酒。但是，收成的時候，漢人頭家就會到各家去，取回交換的稻穀（李玉芬 2007：115-119）。至於，交換的日常用品的價錢，都是頭家定的，所以族人沒有太多的金錢概念。

*Simoy* 說，族人是近二、三十年才開始有人在部落裡面開店。因為以前開店的族人，都被親戚們賒帳，又不好意思去要，有時去要還會被罵，

---

<sup>14</sup> 族人認為水田的劃分是日本人畫的，而且他們有考量太陽出來的方向與水源的關係畫的，讓族人很方便，不但早上和傍晚從部落出去和回來時，坐牛車不會因為太陽直射而看不道路。每家的水田中間有道路，可以讓牛車進出，不會踩到別人的地（羅福慶）。

有時又是自己的 *faki*，要怎麼要。所以，都很快就倒了，因為你有多少可以這樣被拿走，又要不回來。現在大家比較有開店和賺錢的概念，所以就比較不會這樣賴帳了。

自從貨幣進入部落裡面，族人先是用在繳納稅賦的用途，而後來因為酒的專賣，又部落有一間漢人開的雜貨店的關係，讓族人開始逐漸的從以物易物的行為模式，轉而接受了貨幣的使用情形。在李玉芬的文獻資料中，認為族人與漢人遭遇過程中，被用一杯酒換一包稻穀的詐騙過程，以酒作為詐騙的手段（*ibid*：115-120）。可是，這應該是台灣的資本主義從台灣西部、北部被帶入到馬蘭社的歷史發展過程。在這樣的歷程中，免不了要危及集體的部落秩序，族人又是透過什麼樣的儀式或是什麼樣的和解模式來重新讓部落達到和諧。可以從馬蘭阿美人的儀式化行為與生活習慣來探討族人的認知與記憶。

### 第三節 酒、認知與記憶：儀式化行為與生活慣習

飲食行為深植於我們動物的本能裡，他也能激起深層的矛盾情緒，這個矛盾的情緒有著各種文化特有的記號（Mintz 1996:21）。

日治時期的民族誌材料中，當時的人類學者像小泉鐵、佐山融吉、河野喜六等，普遍認為酒是原住民的嗜好品，有客人來就會出酒招待，並勸客飲酒，讓當時的人類學者對他們熱情的招待感到害怕，害怕的是酒醉後的感覺，因此對原住民飲酒行為，常下結論為不節制的飲酒，只為追求酒後的愉悅感，而沒有深入探討飲酒的文化內涵。雖然佐山融吉提及，耆老或頭目巡視社中而飲酒，家有客人必出酒招待，且強調用膳完畢後才飲酒，一旦飲酒辯論流暢而滔滔不絕（*ibid*：

41-42)。但是，總體來說，對於酒的民族誌記錄，比較停留在表面的行爲表現，而忽略了深層的文化面向的探討。這可能是受到日本統治之前的文獻記載的影響有關，將原住民放置於較不文明化的處境。而這樣的文獻資料，也影響著馬蘭阿美人對自己本身文化中的酒的矛盾看法，也讓族人對於酒產生矛盾的情緒。

## 一、酒、晉級禮、人格養成

阮昌銳（1969）在港口阿美族的研究曾提及年齡階級升級時，特別是在青年組最高級*mama no kapah*升入老年組的第一級*mitoasai*的入級日，有一特殊的升級儀式。<sup>15</sup>這樣的升級、入級儀式，在阿美族年齡組織中，普遍都可看到，馬耀比吼（1998）以此一儀式的過程，拍攝了《親愛的米酒妳被我打敗了》紀錄片。這紀錄片是在港口阿美族拍攝的，每隔四年一次的升級儀式，讓在都市工作的年輕人回到部落來參加，而部落年輕人躍升級到最高級的*mama no kapah*時，都要經歷整夜通宵歌舞到天亮。當太陽升起時，要通過一口氣喝完一大碗米酒的考驗，而同一年齡組的當事人在儀式前，呈現害怕、緊張、排斥、焦慮等負面的心理狀態，甚至因此想廢除此儀式。但所有的人卻都參加了這一儀式，當儀式進行結束後，他們的態度卻反而一致推崇，且反對改變傳統，因為，他們喝完了，也打敗了米酒（馬耀比吼 1998）。這一部紀錄片反映出部落的人對酒的認知，先是受到一次飲下這麼多酒，令人內心生懼，轉而對酒深惡痛絕，而一味的認為飲酒是不好的。但在親身經歷文化傳承儀式過後，卻經由這樣的儀式讓自己於酒後重新感受自己對部落文化的感應，並且還想繼續傳承這一個文化儀式。這究竟是現代的阿美人先因為面對主流社會，對自己的不肯定，也因此質疑自己的文化論述的正當性，但卻從傳統的文化儀式中找到了自己的認同，所以他們願意繼續將自己的文化傳統延續下去。

跟港口阿美族不一樣的是，在當代的馬蘭阿美人的馬蘭本家部落，傳統的晉

---

<sup>15</sup>通常是豐年祭的第二天，所有老人要歡迎青年升級，用大碗盛酒，要每一個將升入老人最低級者喝一大碗的酒，要一口喝乾，不准流到地上，所以在其胸口接一碗接住流出來的酒，再要喝下，除強行灌下這一大碗酒外，老人們也將這些新人抓住，用腳踢以示懲罰責備他們在青年期沒有好好工作，且吐以唾沫以示看不起他們過去的工作表現，以後要好好努力（阮昌銳 1969：289-290）。

級交待儀禮*padera*’是在豐年祭第一天，每 4 年舉行一次，由總管階級舉行，2007 年也是馬蘭阿美人的晉級交待儀禮*padera*’的時間，又稱為酒祭。洪水隊是該年要從*kapah*的見習培訓階段，晉級到指揮領導階級的第一級，舉行的時間是在豐年祭開始的第二天，也是出發去海祭的前一天。在下午四點，由洪水隊的隊長與監督開始準備酒，將一整箱的米酒在長老的監督下全部倒入鋁製水桶中，直到鋁桶的酒滿溢為止。在長老祈福儀式之後，開始由身著傳統服飾的洪水隊成員，依年齡開始，一一的到長老的帳棚前，先以竹筒做成的杯子裝酒，朝地上先敬祖靈，然後將剩下的酒喝乾後，由隊長用一碗公<sup>16</sup>從鋁桶中裝著滿滿的一碗酒，給成員一口氣喝下去。一旁的監督則用一鋁盆接在下面，將溢出的酒接起，在喝完之後，繼續喝接起的酒，直到全部喝完為止。然後依序輪到下一個直到最後一個隊長喝完，再整隊向長老鞠躬後結束此一儀式，接著由部落總管接手剩下來的儀式過程。

長老們認為，一口氣喝下一大碗公的米酒需要勇氣，如果沒有這樣的勇氣，如何負起管理部落的公共事務的責任。因為平時不會這樣喝酒，而這樣喝酒，就是讓一個人顯現其本性的時候，像有的人品性不好，在這樣的酒後，就會表現出來，這樣的人就不能被交代與負擔重任。要晉級進入指揮階級，因為要開始負責部落的公共事務，怎麼可以把這樣的事情交給會酒品不好的人，所以，在進入這個階級時，就無法賦予重任，也沒有辦法得到其他年輕 *kapah* 的尊重。因此，這也是一個男人在進入年齡階層組織後，接受一連串的傳統的組織訓練與教育後的人格養成驗收的時刻。

總之，酒的儀式性也具有考驗一個人的人格養成過程，是否曾經努力的學習與服從長輩的試驗結果。雖然，洪水隊的成員在喝完酒後，還繼續參與後來的儀式，而且沒有人因為醉酒而有其他的違常行為發生。但是，長老們還是站起來輪流對他們訓話，雖然通過了考驗，可是仍要以謙虛心來學習，這樣才可以服務並造福族人。這可以證明族人對於人格養成，以及概念中的服從長上的社會秩序維護的重視。所以，傳統雖然逐漸被其他的便宜行事的行為取代，但是，其文化內涵卻容透過這樣的儀式化行為的傳承而被延續下來。

---

<sup>16</sup> 一碗公的米酒大約 1000 cc

## 二、飲酒的儀式化行爲與認知模式

酒在生活的各層面的重要性，甚至可以用來治病，但長老表示，這是以前沒有醫生時的作法，現在已經沒有了。在文獻資料中，都不約而同的顯示出阿美族的長老飲酒的很多，有客人來訪，必定出酒招待，勸客飲酒（鈴木作太郎 1932：273-276）。飲酒都在飯後進行，如果有客自遠方來，則在灑淨儀式時，先說自己所屬地區最初佔領者之名，再說對方地區最初佔領者之名，請神讓此二地之人和平相處，請神除去路上障礙，使二地之間有一平坦之大道可行。這樣的灑淨儀式，是透過酒將異族或不是同一個 *loma*' 的人納入本族的儀式模式。在馬蘭阿美人的概念中，這是因為要說到祖先的話語，所以要先告知祖先，如此才不會因為不尊重祖先而被祖先懲罰。這樣的意義延伸到人際關係則讓他們認為：「沒有酒，就沒有朋友。」所以透過一起飲酒，這樣的行爲模式，來聯繫雙方的情感關係，這一點也曾在黃宣衛（1989）與陳文德（1986）的討論中出現。

認知模式著重在社會秩序與儀式進行，和因為這個目的所產生來解釋其差異性的方式（Lienard & Boyer 2006：814-817）。在馬蘭阿美人的認知中，爲了要將從部落外來的客人，納入自己的集體裡；另一方面，又爲了要預防這些外來者與集體之間的潛在性危險，所以要經由酒的灑淨儀式來請雙方的祖靈溝通，先讓雙方的祖靈認識並互相溝通後達到和諧後，再來檢驗與預防在與異族接觸的過程會產生讓集體產生失序的可能。儀式是爲了維持秩序而產生的，特定的集體的儀式，透過一系列情緒系統來檢驗與預防未來可能存在危及集體的行爲（ibid 2006：814）。因此，不管要進行何種形式的儀式行爲，馬蘭阿美人都認爲需要透過酒這一可以產生淨化的神聖物質的媒介之下，讓集體的儀式建立了一個特別的溝通形式，減緩危險的行爲對集體的破壞性。在各種活動開始前，先用酒做灑淨儀式，已深植於族人的日常生活習慣中，並成爲儀式化的行爲，進而被認爲是他們泛靈信仰中，日常生活實踐其宗教儀式的基礎，所以，也成爲集體的記憶與認知的不可分割的一部份。

### 第四節 酒與當代的祖先祭祀



當自己釀的酒被禁止改成專賣制度後，馬蘭阿美人因為早就在日本人的徵召下去做苦力，並且以所得貨幣作為繳交政府稅款的行為，因此，當貨幣開始普遍的進入了部落，並成為日常生活的必需品時，並沒有對其原有的文化產生太大的影響與衝擊。馬蘭阿美人從 1950 年代末開始，於農閒之餘到鳳梨工廠<sup>17</sup>工作，成為部落內許多女性與未成年的男孩共同的經驗。而部落已婚的年輕男性，因為傳統的農業經濟，無法繼續提供以貨幣為交易單位的經濟環境，而開始離開部落，從事其他的工作以改善自己家裡的經濟。其中，比較大規模的從事房屋建造與跑遠洋漁船，除了與族群文化特性有關外，也與當時的經濟環境有關。

從馬蘭本家的男子年齡階層組織來看，由訓練隊到洪水隊，都有成員到台灣本島的都會區從事房屋建造的工作，或參與跑遠洋的船員工作的經驗。這些年輕人所從事的經濟活動，導致馬蘭部落從 1960-70 年代開始的大規模房屋改建，從茅草屋頂改建成有屋瓦的房子，再改建成現代化的水泥建築，或是在主屋旁另蓋水泥房，從一層樓平房，在 1980 年末又陸續增建或改建到兩層樓、三層樓，甚至五層的水泥樓房。

因為房屋結構的改變，同時也改變了族人對於傳統的家屋內的空間配置與神聖空間，但是仍然有內外之分。族人開始在家裡設置客廳，同時也在客廳內，原來的房屋主柱的位置，設立祭拜的神明廳與供桌，並在神壇的右方設立祖先牌位。將祖先的概念從抽象到具體化，雖然有些人的看法是他們模仿其他台灣漢人的祭祖活動，但是馬蘭阿美人卻以其文化過程來詮釋他們設立祖先牌位的過程，並且以其社會文化經驗來解讀這樣的改變。

## 一、無所不在的儀式：祖先崇拜與道教信仰

與其他阿美族部落不一樣的地方，台東平原上的阿美人受到西方傳入的基督

---

<sup>17</sup>在台東平原的馬蘭部落，在大正二年（1913）台東平原也設立了台東製糖株式會社，主要是生產赤糖為主。在大正九年改隸屬於台東開拓會社，並於昭和 18 年合併於明治製糖會社。於二次世界大戰期間，受到盟軍的轟炸，又因颱風的侵襲，而在昭和年（1945）停工。戰後，國民政府接管台灣後，由台灣糖業公司接管，於 1946 年復工。在民國 46 年（1957）以美援在台東糖廠附設鳳梨工廠，正式開始生產鳳梨罐頭，直到民國 81 年停止生產砂糖，直到民國 85 年工廠完全停工為止，才結束了台東糖廠與鳳梨工廠對馬蘭阿美人的經濟發展的影響（施添福，2000）。

宗教的影響非常的晚，雖然早在 1879 年開始就有牧師從英國到寶桑來宣教，但是，直到 1963 年才有馬蘭教會 *Falangaw Kiokay* 進駐到部落內，到 1967 年才建立第一所教堂，並於 1988 年又搬出馬蘭部落遷移到現在的地方。石磊的研究曾指出，馬蘭的宗教變遷受漢人影響非常深，故改信基督宗教的情況相形下較少（石磊，1976：98），這也是馬蘭阿美人與其他台灣原住民族有最大的差異所在。無論是在傳統的馬蘭部落或是分家聚落，仍然是以漢人 *payrang* 傳入的道教信仰較為興盛，因為這樣的信仰與族人的祖先崇拜的信仰較接近的關係。

在馬蘭阿美人的日常生活中，因為族人對傳統 *kawas* 諸神與祖靈的敬畏，而會將家人生活上的不順、身體的不舒服，以及作夢，都歸因於與祖先有關。<sup>18</sup> 以前，族裡的老人如果發現家人稍有一點不舒服，或是做了一個不好的夢，都會馬上找巫師 *Maangangay* 做夢占解釋，但是因為部落內已無受過完整傳統巫師訓練的巫師，所以除了少部分的族人會到都蘭請教傳統巫師外，現在也多詢問同氏族中較老的老人來解釋之，就如第二章談到的，老人與祖靈接近的關係，所以也具有靈力。如果老人解釋讓當事人不滿意，則會到道教的廟裡問乩童、或求助漢人的算命師、占卜師等，當然，也有人說準也有不準，準的話下次再來，不準則再換一家，直到滿意為止。

### （一）道教信仰

在馬蘭阿美人的聚落中，由族人主持的慈惠堂分堂侍奉金母娘娘的金母廟，其中濟世慈惠堂被稱為本家 *tatapangang* 而另一家金聖慈惠堂則被稱為分家 *ciloma'ay*。而族人特別喜歡請教的神有母娘、觀世音、三太子，在族人的傳統概念裡，掌管生命的 *Dongi* 是女神，因此，如果有對生命造成威脅時，往往也比較喜歡向女神祈求保佑，所以母娘與觀世音在台東阿美人的觀念中是女神，因此，在這裡的慈惠堂的分堂比較盛行、觀音壇也不少。而三太子，則是因為族人認為祂是小孩神，也是戰神，不僅可以保佑小孩，也可以庇佑那些出外工作的年青人。也因為與阿美族傳統的 *Kawas* 信仰相類似，所以這些道教的神靈對族人來說是比較容易理解的，而道教信仰與原來的祖先祭祀並不衝突，僅在儀式過程與文化上的理解不同，但這不在本文討論的範圍內。

<sup>18</sup> 羅素攻也曾指出在都蘭阿美族也有同樣的歸因於與祖先連結的概念(2000：40)。

傳統的馬蘭社有巫師團巡迴部落祈福的儀式過程，隨著巫師制度的式微，取而代之是在道教的儀式，每年元宵節為期兩天的神明繞境活動，對族人來說是非常重要的盛事。有報導人認為，這是因為這個繞境結合了過去傳統的驅蟲祭與祈晴、祈與祭的概念類似，因為這些儀式的舉行都需請部落裡的男子手持鐵器敲打，發出聲音，另一人手持稻草燃燒的煙，巡迴部落的各個家屋後，在到海邊 *paklang* 後結束。而當代的元宵節繞境隊伍，改用燃香，敲鑼打鼓，舞龍隊、八家將等的屬於道教儀式的方式，先在部落內繞境，巡迴各個家屋行驅魔淨化儀式，家屋則燃放鞭炮煙火以示迎接，並得到庇佑。而當代的元宵節繞境隊伍中，由馬蘭阿美人主持的廟宇，就佔了整個隊伍的將近一半，因此，與其說這是屬於漢人的盛會，倒不如說這是馬蘭阿美人對於己身泛靈信仰的文化轉化。

## （二）家屋祖先牌位的設置

在當代的部落家屋中，不管是本家還是分家的家屋，已經看不到傳統的茅草屋頂的傳統家屋，無論是在什麼樣的年代改建的新式家屋，都可以看到因為家屋的建材改變，也改變了家屋內的空間配置。但是，有一樣是不變的，報導人特別強調：「房屋的大門就是前面，絕對不可以對著別人家的後面。」因為現在的家屋已經不像以前一樣很大，還可以曬穀子，現在都蓋得很密集，所以無法遵守傳統的家園空間分配的概念，只好做這樣的轉變。這樣的空間概念，無論把家搬到哪裡去，即使是住在公寓裡，都要遵守這一空間概念，就是大門不可以對著別人家的後門。從傳統的連床改成為有隔間的房間，家屋的神聖位置，仍然是家屋內，也就是大門進來直走到底的地方，這裡也是設立神明廳的地方，而祖先牌位則設立在面向神明廳的左側，這與傳統的祭祀祖先時的方向一樣，只是將抽象的向著左前方上方屋頂行祭的方向，具體化成為有祖先牌位的祭拜儀式。

雖然表面上看來這也是受到漢人道教的影响，但是卻融入了阿美族的傳統概念，本文以採借（*borrowing*）和文化再製（*reproduction*）的理論來進一步論述。本文從前兩章就在祖先祭祀方面有詳細的討論，同樣的，在這裡提到將祖先祭祀儀式，從向著抽象的空間行祭，隨著家屋的改建與新式隔間，但其神聖空間的傳統概念並沒有因而改變，反而以其原有的傳統文化來重新詮釋。在族人的觀念裡，在家裡具體的設立祖先牌位，並沒有讓他們的祭祀祖先的方式有什麼不同，

仍然是用酒與祖先溝通，還是一樣的儀式，沒有什麼不同。

報導人 *Ikoc* 表示，<sup>19</sup> 祖先牌位的設置是在 1978 年，自己的 *wina* 過世時，因為是用漢人的土葬方式立碑，所以就把牌為也請回家，直接立在原來拜祖先的地方，並在裡面寫上 *wina* 的名字以做為祭祀之用。在 1982 年時，*wama* 也過世，但因為他的生家已經沒有人，所以就併入這個祖先牌位一起拜。接著婚入我家的丈夫在 1990 年時，因為生病死掉，也因為生家不願意接回，所以就又一起放到祖先牌位裡面，和小孩一起祭拜。2007 年底，我現在的老公也因為生病死掉，這一次，我就沒有把他放到祖先牌位裡面，因為不想讓他們吵架，而且我也沒有和他辦結婚，所以就把他放在公墓的納骨塔，去那裡拜就好了，相信他自己會回去生家做祖先。

但是從接下來的撿骨事件上，更可以證明從抽象到具體化的祖先祭祀概念，雖然祭儀的工具增添了漢人信仰的模式，但其原始的、傳統的祖先祭祀概念並無太大的轉變。

## 二、親屬聚會：撿骨與完墳 *Patafang*

*Anay*<sup>20</sup> 說去年（2006）因為退伍回來沒幾年的先生 *Maysang*，突然開始失去平衡，經常走路就會歪一邊，騎車還跌到路邊，給醫生看醫生說是得了帕金森氏症。可是馬蘭以前沒有人有這樣的疾病，於是，先去請 *faki* 到家裡來跟祖先溝通拜拜後，也沒有幫助。娘家的媽媽就帶 *Anay* 先去漢

<sup>19</sup> *Ikoc*，*Ciwidian* 家族的長女，1960 年生，第一任丈夫從璞石閣婚入，第二任從初鹿來，共育有六子。

<sup>20</sup> *Anay* 53 歲，公務員，23 歲從石川婚出到馬蘭。夫 *Maysang*，52 歲，軍人退伍，屬於 *Pacidal* 家族。育一子二女。

人主持的濟公壇，再去族人主持的慈惠堂問神，燒了一些紙錢後，兩位神明說是祖先的風水出了問題，要到家裡看看，看完後，就說祖先牌位沒有問題。然後又到祖墳（*Maysang*的父母的墳墓，在富山*Kalolang*）去看看，就說祖墳有問題，要先撿骨。於是*Anay*就邀請*fakifaki*到家裡來，經由老人家們的開會決定要安排撿骨的時間。在冬至那一天撿骨，先處理媽媽的，再處理爸爸的，因為媽媽死了12年了，爸爸死了10年。

媽媽的棺打開後，看到有很多樹根纏繞在媽媽的屍體上，尤其是頭部和腹部，但是屍體沒有腐爛，只有稍微脫水。*Anay*就要求馬上停工，先去問慈惠堂的乩童，乩童說放三片芭蕉葉在上面，澆七瓶米酒，然後再蓋回去，以後看日子再處理。然後，處理爸爸的墓，開棺後，也是一樣的情形，但是這次*Anay*沒有暫停，而是比照媽媽的方法處理。回家的路上，全部的人先到富岡吃海鮮，到海邊吹吹風，然後就各自回家，也算是 *paklang* 儀式。

在2007年2月19日這天，*Anay*準備了豬頭、水果、香菸、檳榔和酒，並且集結 *fakifaki* 和親戚們，來到墓地，由 *faki* 又開了一次棺，這次就可以開始撿骨了。負責撿骨的是 *fakifaki* 們，女生在墓碑前面祭拜、焚燒紙錢、可以觀看但不能靠近。他們將比較大的骨頭撿起，意思一下，後面則是由工人接手繼續做。然後，*Anay* 又請親戚們去富岡吃海鮮，到海邊吹吹風，然後又各自回家。後來，決定要在清明節這一天在原來的地方重新埋葬，也要完墳，同樣的這些人都到齊，再聚一次。

在清明節的前一天，*Anay* 家來了比以前還要多人，大約有30人，有老有小的。完墳的這一天，一大早，昨天回來的 *Maysang* 的大姊 *Lisin* 就派家裡的女婿三位，到肉品市場買了一頭已經殺好的母豬回來，由大哥先以酒敬祖先後，由女婿們一起將這頭豬切開，把用塑膠袋裝起來的豬內臟打開，請 *faki* 拿一小塊肝先澆上酒再丟在地上，祈福今天順利，然後開始切豬肉，與分豬肉。另一方面，女生則洗米煮飯，煮二大鍋的糯米飯，大約一斗米。接著，又請 *faki* 到祖先牌位前，用酒祈求今天順利，並保佑今天參加的人都可以平安，然後出發到墓地去。

到墓地時，已經有工人三位等在那裡，*tala-faki* 先用酒在兩個骨甕前，用整瓶酒澆在女的骨甕上：

口中呼喚著骨甕主人的名字，然後告知今天要完墳，我用酒淨化你後，被酒淨化後就可以成為比較好也比較有靈力的 *kawas*，完墳之後，就不要再對家裡的人吵鬧，更不可以到處危害家人讓家人生病，要當一個好的家之神，好好的保佑家裡的人。

然後拿出竹杯把剩下來的酒倒一杯到竹杯裡，一口氣喝完，然後一一的讓在場的所有人喝一口，連工人都要喝。接著，站在男性的骨甕前，也是做一樣的儀式，除了呼喚亡者的名字外，

告訴亡者今天要完墳了，要把你和你的妻子放在一起，雖然你不能回去當你們家的家之神，<sup>21</sup>你就好好的跟著你的妻子，不要亂來，也不要隨便跑到小孩的家去鬧，否則就會要家之神主持公道。

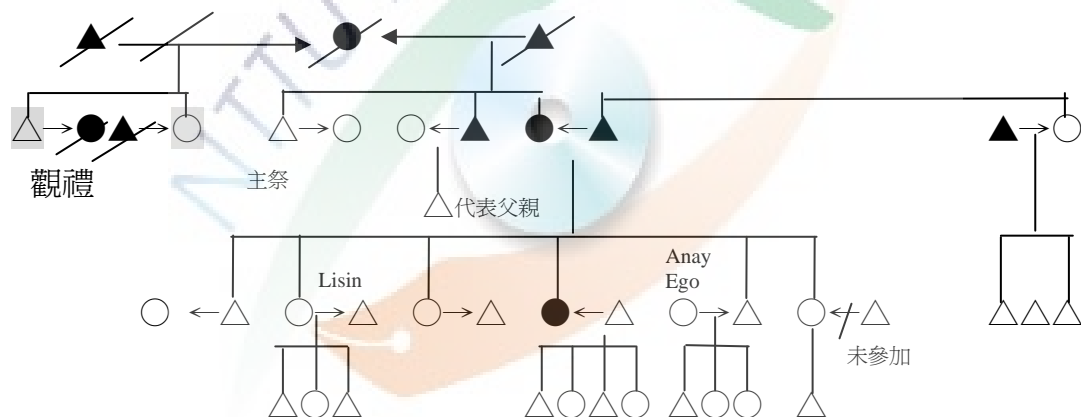
然後，工人就把兩個骨甕放到已經做好的墓穴裡。墓碑也採用漢人的模式，上面用中文寫著馬蘭，陽氏歷代之佳城，陽世子孫奉立，日期。*Anay* 就開始用道教的祭祀儀式，用豬頭、牲禮、三杯酒、水果、檳榔（包葉子包好的），鮮花等來祭拜，點香祭拜，*Maysang* 還點了兩根煙，然後焚燒紙錢，一樣有金紙銀紙。然後，也與漢人一樣放墓紙在墳上以及墓碑上面各處，然後，要求大家一起吃蛋，把蛋殼灑放在墓地上。把葉子拿掉，發檳榔粒給每一個人，放在口中咀嚼。

---

<sup>21</sup>報導人說因為這是婚入者，當時死的時候，已經沒有娘家可以回去，由妻家的人辦理葬禮的，所以無法當家之神。雖然後來有找到他的妹妹，但是已經安葬完畢，老人家說太晚了，這一次的完墳，雖然妹妹一家人有出席，但是卻只能參與祭祀，卻無法迎回家做家之神。

接著，*faki* 又拿起整瓶的米酒，慢慢的澆在墓碑上，口中先呼喚亡者的名字，然後告知已經完墳，我也用酒淨化了你的墓園，其他的我們也都檢查過了，現在請好好的住在這裡，不要回家去鬧人，只能回家去保佑你們的子孫事業順利，身體健康，才可以賺錢，下次清明節的時候，再來祭拜，這一次則把整瓶米酒全部澆在墓碑上，沒有與在場的人分享，整個儀式就結束了。

然後全部的人轉身前往下一個墓地，再去掃其他人的墓，依照亡者的年齡大小以及墓地相隔的遠近的順序。整個結束後，又到富岡去海鮮餐廳吃魚，然後回到家裡，繼續喝酒、唱歌、跳舞，然後各自拿著所分到的豬肉和糯米飯，就回家了。*tala-faki* 除了分到豬肉、豬內臟等，還有酒兩瓶和檳榔粒一大包。



→婚姻方向，△○參加完墳順便掃墓者，●▲在清明節這一天的掃墓對象。↗ 離婚。○△觀禮但未參與祭祀。●▲非此次掃墓對象。

圖 9、*Maysang* 家參加掃墓與完墳的成員關係圖

從上面這個參加完墳與掃墓的成員的身份來看，可以看到阿美族的親戚的聯繫就像葉淑綾（2001）強調的兄弟姊妹間的同胞意理連結人群的力量，但是，同一個母親與同一條肚臍相連的概念，更接近羅素玫（2000）所強調的再阿美族

親屬關係中所具有的核心意義。而當事人卻認為，這些會回來參加完墳與掃墓的家庭成員，是因為大家都是同一個 *wina* 所生的，也是同一條肚臍相連的，而且在同一個家屋裡出生的，所以都來參加。因此，在上兩代的 *wina* 雖然有離婚再娶，但是，上一代的 *faki* 和 *fai* 卻都來參加觀禮但不祭祀，因為他們已經信仰基督宗教，不可以拜祖先。而父親的妹妹一家人，也因為同胞的關係，一起來參加，也參與祭祀。不管參與者、或是觀禮者都是全程參加，結束後，卻又一定要一起 *paklang* 儀式，整個儀式才完成。分豬肉時，也是不管是誰，只要有參加都分一份。因為他們認為這些參加的人，包括筆者，都是儀式的一部份。掃墓的費用，除了豬隻是由女兒們提供，其餘的費用都由住在家裡的人出，也就是 *Maysang* 一家人，包含整修墳墓、請工人的費用等。

整個撿骨與完墳的儀式，雖然有些受到漢人道教信仰的影響，但是卻又非常的具有阿美族的傳統祖先祭祀的概念。而從出錢的人來看，婚出的人共同提供一隻豬，其餘的由在家者出的情況，可以看出對於由在家者出面維繫這兄弟姊妹的關係的重要性，而婚出者因為可以參加本家與婚家的兩邊的祭祀儀式，而顯得不是非常的重要。從這一儀式過程的參加成員，可以看到馬蘭部落的親屬關係是以家為單位擴展出去的，而概念中的同一個母親與同一個家屋出生的重要性，則強調同一個子宮所生出來的，同一個臍帶的連結，和同一個家屋與祖先的重要性。

在整個儀式一開始是導因於留在家裡的家長 *Maysang* 生病了，經由祖先祭祀無效後，引入神秘的力量，請求慈惠堂的母娘的乩童來主持，後來決定是因為墳墓風水不好，所以要做開棺撿骨，以及二次葬。雖然這個儀式過程，充滿著漢人二次葬儀式的影響，但是卻也是許多南島民族的重要文化之一，因此，在這個儀式的進行，雖然祭品與吃蛋剝殼、放墓紙等是採借自漢人的儀式行為，但仍富有阿美人本身對祖先祭祀的概念。從開棺撿骨開始，*talafaki* 使用酒主祭，而家長的太太以燃香祭祀，兩者在同一場地卻分開進行，所以並不衝突。但是，這樣的儀式過程，從出錢的人就可以看到在族人的概念中，一個家屋的家長一方面是家裡最重要的人，另一方面來講不只是維持家屋秩序，演變到當代卻也是家裡的經濟支柱。雖然祭祀祖先目前還主要是由婚出的母舅 *faki* 來主持，但是，目前多是由女子婚入男方家，將來婚出的 *faki* 不足或是缺乏的情況之下，祭祀祖先的主祭者是否也會隨之而改變成家長，則是將來可以繼續研究觀察的地方。



## 第五節 小結

本章主要想透過從酒的變遷來看待馬蘭阿美人的馬蘭本家部落的社會變遷，而從傳統的酒的概念所衍伸出來的淨與不淨的觀念，來看待對於社會變遷的過程中，族人如何看待家屋秩序與部落、社會秩序，如何從失序、解構到重新建構的過程。從傳統的酒到經歷過時代變遷後的酒的探討後，酒對馬蘭阿美人的意義不僅是物質文化上的意涵，還成為他們傳統認知中的隱喻物質，也是維持部落、家屋、個人秩序的神聖媒介物品。因為貨幣的制度進入部落，當酒從傳統的釀造方式，隨著部落的富裕而改以購買的模式為主的時，族人對於酒作為一個與祖先和神連結的物質的觀念，並沒有因而改變。當外來的新鮮事物進入部落，部落的人又如何對待，且進一步納入其社會文化的運作中。雖然，他們常以祖先會喜歡，來解釋這樣的改變。

當農耕的轉作，主食從小米轉為水稻時，族人的經濟模式是以積極嘗試的態度，一方面仍維持傳統的小米種植，另一方面卻又嘗試新鮮的事物的水稻種植方式，合併著傳統與當代的共存模式。因此，在釀酒時，也隨著不同的主食轉變，而有不同的釀酒原料的轉變，但是仍有一段過渡時期，從傳統的以小米酒祭祀祖先的模式，轉變成以糯米酒作為祭祀祖先的模式，雖然釀酒的原料轉變，但其所使用的儀式過程並未隨之改變，而以祖先應該會喜歡的想像模式將這樣的轉變納入其傳統文化中。從傳統的 *patafang* 結合當代的二次葬儀式，為了要淨化成為祖先的亡者，用酒澆灌骨甕和墓碑，讓亡者經由酒的淨化後，因為靈力增強而能繼續保佑子孫。

## 第四章 酒與當代社會秩序之變遷

集中居住於台東平原中心點的馬蘭部落，從日本時代以前的數次遷徙，到日治時代定居於現在的馬蘭部落的位置，隨著霍亂的流行，而開始擴散出去並散居於他們位於台東平原四周的田野。而大規模的遷徙與擴展到整個台東平原上，主要是在國民政府開始後，隨著經濟變遷與都市計畫，部落也隨之迅速的擴展，以及族人因為抵不過資本主義的經濟誘惑而開始變賣在部落的家屋與田地，搬遷到自己的田野去，而形成新的分家聚落，在台東平原形成的 14 個分家聚落。從這樣的部落發展背景來看，無論時何種原因所造成的遷徙過程，都會在本來的部落或是新形成的分家聚落或部落，造成失序與重新整合後的新秩序的過程，而族人是如何的因應原來部落的失序，與秩序的重整後，所形成的新秩序。在這樣的變遷過程中，族人又如何解決失序的過程，而酒是否也能成為同樣的聯繫媒介的角色，則為本章接下來所要論述的重點。

### 第一節 酒、淨與不淨：家屋與社會秩序之重整

Mary Douglas 在《Purity and Danger》一書，以原始社會用純淨與骯髒的二分法，來討論社會組織、結構與思維模式之間的關聯，以及宇宙關聯的社會秩序基礎 (Douglas 1966)。在 Douglas 的論述中，危險的情形發生在處於不確定的轉換狀態之中，而透過儀式給予危險情形控制住，並將危險的情形從原來的位置分離出來，經過一段時間之後，再以新的形式進入新的社會位置。如果一個人在社會中沒有確定的位置，那麼因為這樣的不確定性，他也會被歸類在危險的範疇，只是因為他可能會對他人構成危險。個人的骯髒或不淨則會對社會的集體秩序產生威脅，有時又同時具有創造力，反過來說，為了秩序的建構，將被污染的個人

從集體分化出去，隔離一段時間後，因為其原本的身份消失，而不再具有危險性，集體的秩序建構就完成了。然而，對於純淨的追求，則是個人與集體的矛盾。這樣的形式擴大到對整個集體社會的結構造成威脅，並產生危險時，這時，不明確的靈魂的力量就會被引用到失序的社會結構來，並形成一個新的社會秩序。在儀式的過程中，不斷的強調純淨模式，追求高度有條不紊的秩序，只會造成不適應，和道德的壓力，然而，儘管是因為污染所舉行的儀式，並不根除不淨的人、行為或事物，而是時時多加以關注之，因此，純淨與骯髒是有同時存在的必要（ibid：117-140）。這樣的模式，在馬蘭阿美人的社會變遷中，尤其是從傳統的酒的使用儀式，更可以理解並說明馬蘭阿美人對淨與不淨的概念。

## 一、家屋秩序

從傳統的釀酒所需準備的材料，水和小米，就一直遵守著淨與不淨的概念。爲了要釀造出好酒，水必須是不斷流動的泉水，才是乾淨的。小米則需自己家裡種的，才是乾淨的。在釀酒過程的處理，乾淨與不乾淨關係著從世俗到神聖的形成，而成爲釀成好酒的準則，從取水到釀成酒，無論是原料或是處理釀酒原料的人，都不斷的強調乾淨的重要性，而從釀酒過程所形成的淨與不淨的概念，也可引伸成爲對自己與異族間的關係。例如：婦女參與釀酒者，需具備的條件除了強調是自家人外，還需要她們不是在月經週期來臨者且未懷孕，可以是尚未發育、亦可是已停經者，通常是未婚的女性或是家長，才是乾淨的。開酒時的沾酒，則又家人齊聚充滿了分享祖靈賜福的儀式過程。蒸餾過後的酒才能拿來祭祀祖先，而在祭祀之前，需先儲存於屋後的母屋中，以做爲接近自家神聖祖靈的轉化。在母舅 *faki* 回到本家主持祖先祭祀時，才能拿出來經由 *faki* 祭祀過後，做爲招待 *faki* 的酒。請 *faki*，尤其是 *tala-faki*，回本家主持祖先祭祀，通常是因爲家中有重要的事情發生，除了婚喪喜慶、房屋落成禮外，小到家中有人作夢或家裡的物品損壞需要 *faki* 來幫忙修復，大到本家作物欠收等等問題，都必須先請 *faki* 回來主持祭祀。有關個人生病的儀式，也是先請 *faki* 回來做祖先祭祀後，如果無效，才會再請 *Maangangay* 做相關儀式。

馬蘭阿美人認爲一個人如果久病不癒或是遭遇意外不幸，是祖靈作祟，因爲

無意中冒犯了祖先，或是將外面的惡靈引回家中所導致的，所以要先請*faki*來祭祀祖先，向祖靈解釋原委，並祈求家之神的諒解，並協助向危害的祖靈溝通取得庇佑，然後再由家長提供檳榔、豬肉、香菸等祭品、焚燒紙錢以做為不再危害這個人的交換。筆者的報導人*Hongay*<sup>1</sup>因為騎摩托車跌倒，導致股骨骨折住院開刀治療四週出院，受傷第七天病情較穩定後，他的大女兒*Panay*就要他的兒子*Payrang*去豐年*Siasiroay*請*tala-faki*到家中來主持祖先祭祀，並準備酒、檳榔、香菸、牲禮、水果等由*tala-faki*主持祭祀，本家其他的*fakifaki*也都到場幫忙。

開始祭祀則由 *tala-faki* 右手拿整瓶的米酒，先是站立在祖先牌位前，倒酒三次，灑在地上，一面倒酒一面向祖先說明今天要向祖先們祈求祖先降臨本家，有事向祖先報告，並請祖先作主處理。因為本家的家長車禍受傷住院，現在的家長是由大女兒 *Panay* 代理，請祖先要發揮靈力，去向作祟的靈魂商量，不要再繼續危害這個家了，並且保佑這個家的家長早日好起來，主持家務，才可以讓我們的家更加繁榮。然後，到屋前的屋簷下面向外，以半蹲跪的姿勢，右手持整瓶的米酒倒到地上三次，口中向作祟的靈魂說，請趕快離開這個家，不要再危害這個家了，如果有什麼需求，就到我們的祖先那邊去要，用手捏一小塊豬肝丟向外面。接著，拿出一個竹杯，倒酒約半滿，一口飲盡，然後用同一個杯子，同一瓶酒，一一向在場的人敬酒，每人喝一口之後儀式就完成了。

同時，另一方面，代理家長 *Panay* 則在一旁雙手持 12 炷香，口中亦同時默禱，如有得罪祖先的地方，現在用檳榔、香菸和牲禮來補償，請祖先原諒 *wina* 無意的過失，讓他早點好起來，然後插三炷香在祖先的香爐裡。接著與 *faki* 一起面向外面，用剩下的三炷香，向外拜並默禱請作怪的靈魂不要危害人間，如果有什麼要求，我們已經交代給祖先請他們作主了，就請向祖先他們去要，然後將香插在門外的柱子上。接著，向家屋的左右兩旁再拜並插香在地上後，拿金銀紙錢去外面焚燒，先燒金錢，再燒紙錢。*Panay* 表示，金錢是給祖先當作辦事的酬勞，也是給他們花用的；銀錢是要請祖先拿去給作怪的靈魂做交易用的。當紙錢燒完後，*Panay* 向 *faki* 要了一杯酒將拜過的地方都灑一些米酒，然後將剩下來的往燒紙錢的地方倒灑一圈，儀式就完成了。*Panay* 表示將要給祖先的紙錢淨化一下，

---

<sup>1</sup> *Honga* 82 歲，寡居，務農為生。大女兒 *Panay* 50 多歲，以前住富岡 *Samaladan*，現已搬回本家，行招贅婚，已離婚，有子 4 人，無女兒，打零工和務農為生，目前有固定的清潔工作。車禍發生時間 2007 年 5 月 8 日，雖然天氣炎熱、又缺水，但仍然是農忙時期。

祖先才收得到，這樣祖先需要辦事的時候才會比較方便。

三週後，這個家的家長出院回家，因為年紀較長，且行動不方便，需坐輪椅，慢慢復健大約半年後才能自由行走。所以在徵得 *Panay* 的意願後，要求 *Panay* 搬回本家，並召集 *fakifaki* 們，開會決議由 *Panay* 正式主持家務，擔任家長一職。而 *Honga* 則先監督 *Panay* 的工作一段時間，在今年冬天時，將由兒女們舉辦退休宣告儀式，就正式退休。

這樣的模式不也符合了 *Douglas* 的潔淨與骯髒的矛盾對社會結構造成危險，然而，經過一段時間的隔離後，危險就不存在，再以全新的面貌回到這個社會結構裡，這樣原本失序的社會，就會恢復其原有的秩序。在前面的傳統馬蘭阿美人家中的祖先祭祀儀式中，因為主掌家中生計的家長受傷住院了，所以對家裡的日常生活作息與運作造成運作困難，當家長無法再繼續執行他在家中應有的工作，危及到整個家的規律與運作，產生了危險狀態，造成家的失序。受傷的家長被要求住到醫院去，而從原來的的位置分離出去。為了整個家的繼續運作，又請大女兒當代理家長，回家主持家務，同時，因為不知道病人會不會好，所以就請 *tala-faki* 回本家來舉行祭祀祖先的儀式活動，引入了祖靈的力量後，這個家又形成了一個新的秩序，有了新的代理家長來主持家務，所以這個家又暫時的恢復了規律的生產模式。直到分離了一段時間的家長出院回家，以一個新的模式再重新進入家裡，而因為身體的虛弱，所以無法像以前一樣的主持家務，所以由大女兒接任家長的位置，而他就重新以監督家務的職責，重新回到這個家裡來。如此，原本失序的家因為新的家長產生，而又恢復了和諧的秩序。

雖然大女兒回家所做的祈福儀式，可以看到受漢人的道教儀式所影響。但是這並不是完全採借<sup>2</sup>之，而是融入了阿美族本身的泛靈信仰的儀式概念。在傳統阿美族的儀式概念，家屋是以茅草覆蓋屋頂的，因此家裡要不時的燒著柴火，讓煙冒出來充滿整個房屋，代表著祖靈的存在與庇佑；現今，因為房屋建材改成水泥的屋瓦，不適宜再燒柴火，改點漢人的香，同樣的香的煙蔓延開來，一方面比較安全，另一方面其文化內涵仍然隨著燃香所產生的煙而存在於祖靈的降臨與庇佑。而過去以酒和檳榔向四方祈福並劃下家屋的範疇，改以插香取代，並澆以少許的酒。與漢人道教儀式不同而且比較特別的地方是，燃香並沒有經過三巡，酒

---

<sup>2</sup> 本文採用羅素玫（2000）所引的採借模式，但又綜合了我在馬蘭的田野經驗。

也沒有獻三次，而僅止於一次，這與漢人的道教信仰中強調三次的祭拜儀式是不同的。最後，與漢人道教儀式不同的是，金紙僅限於燒給神明，而祖先則需燒銀紙。因此，在馬蘭阿美人的祖先祭祀儀式，雖然採借自漢人的道教儀式，但是與漢人儀式不同的是，族人認為祖先是屬於神靈界，燒金紙給祖先當作辦事的酬勞，而燒銀紙給祖先則是做為祖先與其他靈魂溝通辦事時的溝和之用。可以說是將採借而來的儀式，進一步融入阿美族的祖先祭祀儀式的文化模式中，但其原意與解釋方式，及在日常生活的實踐面向，則有不同的文化隱喻意涵。

## 二、社會秩序之重整：集會所的關閉與外出工作

馬蘭阿美人的傳統社會以家為最小的社會單位，而在傳統的家屋內的空間分配，是頗為嚴謹且符合其家屋內的秩序的，當一位成長至十二、三歲的男子，必須住到集會所去，除非因為生病或接近死亡才能返回生家居住。

*Fotol*<sup>3</sup>表示，在他剛進入集會所住宿沒有多久，突然有一天，集會所被拆掉了，上面的老人家叫我們回家去住，所以，就回家去住。沒多久，因為沒地方睡就被趕出來，說不可以住在家裡。我們幾個沒有地方去的級友就到處去住，誰家有工作就去幫忙，順便吃飯睡覺，也曾睡在溪邊、海邊，但是又被警察趕來趕去。後來，家裡讓我們住在置物間、或把牛車立起來擋風，就地而睡。比較好的時候，*wina*讓我們睡空的穀倉。這一段時間因為突然沒有人管，也沒有地方去，就與級友到處去晃蕩，有時幫人家做事有些人會給錢，有些人會請吃飯，因為有同伴所以感覺很好玩。有錢就想試試看喝酒，就一起買酒來喝，但沒有喝很多，因為沒什麼錢，都買最便宜的酒，就是那一種拿瓶子去裝的散裝米酒。這是我第一次與同級的喝酒，也是第一次喝買來的酒，雖然長輩會罵，可是我們就是要偷偷的試試看，因為在那時候，喝買來的酒是一件很高級的也是很時髦的事。

---

<sup>3</sup> *Fotol*，大橋隊，目前的 *itoakaday* 階級，入集會所時大約在 14 歲。

後來，有人到部落裡來募船員，我就和 *faki* 一起去跑船。在船上，因為生活比較無聊，有空時就會與前輩喝酒，因為長輩敬酒，不能不喝。剛開始是前輩們帶酒上船，後來因為不好意思都喝他們的，所以船靠岸時，會下去買一些回來，也是請前輩們喝。3 年後回來，家裡的旁邊就蓋了一間平房給我住，說是用我跑船賺的錢蓋的。然後，我就去當兵，陸軍當了 3 年，當兵的時候，喝得更凶，因為軍中的長官都會邀我們一起喝酒，能拒絕嗎？當然要一起喝，還喝得比船上凶，因為在船上時，沒有酒就沒有了，而在軍隊，沒有酒再買就有了，所以，印象中當兵喝最多酒。這時候第一次喝到高粱酒，因為士官長都喝高粱酒，是買瓶裝的喝，但是還是以喝米酒比較多，因為比較便宜。

退伍回來後，因為原來的家被劃道路拆掉了，所以家人都住在我那新蓋的房子裡，我又沒地方住了，常在家前面擺桌喝酒，也有因為喝醉了，就地而睡的，但是會被家裡的老人家罵。後來，有級友來說一起到台北做木工，我就去了，做了一年多，被叫回來結婚。做木工的時候，工頭是漢人 *payrang* 每天都會買一種藥酒來請大家喝，說喝了比較有力去工作，所以這時候，開始喝這一種的藥酒，因為甜甜的很好喝，而且真的感覺比較有精神，工作也比較有力量。後來我回家結婚，我是娶老婆的，所以在家裡面用布幔隔了一個房間給我們。結婚那一天，我喝到不知道怎麼樣了，就是喝很多，一方面因為高興，一方面因為長輩敬酒不能不喝，所以到現在對那一天的印象，除了清醒的時候外，都因為酒醉而不記得了。當第一個孩子生下來，因為家裡沒有錢，我又去跑船，這一跑就跑了十幾年，把家也搬到高雄去了，老二、老三都在那裡生的。那幾年剩下的錢，就寄回老家蓋我現在住的二層樓房子。後來，因為跑船時，前輩都會找我們一起喝酒，喝酒就變成一個習慣，跑船太久，每次下船，就把船上的習慣帶回來，休假多久就喝多久酒，喝到老婆生氣跑掉了，我只好不再跑船，帶孩子回家住，就沒有出去外面工作過了，差不多 1984 年左右。

剛開始幫家裡種田，後來，因為有些親戚都去工廠工作或去外地工作，都沒有耕田，所以就先跟他們講讓我耕作看看，沒想到後來就越種越多稻子，算是做的不錯。運送的車也從腳踏三輪車、鐵牛車，換到現

在拼裝車，也自己買了農耕機、曳引機。現在，族人都會叫我幫忙載稻穀，或幫忙整地，一開始他們都會叫我一起吃飯喝酒，有時也給我自家的農產品做為酬勞。後來，他們不好意思，就開始給錢，我一開始也不好意思收，一直到後來因為工作太多，我才開始收錢。像現在稻穀都收完了，地也整完了，沒事做，所以我又在喝酒，反正，也沒有老婆管，沒關係。在田裡工作一整天後，晚上回家吃飽飯後，喝一杯酒可以解除疲勞，所以，一開始都在家前面像以前年輕時候一樣的擺桌喝一杯，也會有路過的長輩來坐一起喝，也會一起對唱，這是從以前就有的習慣。有好幾次被警察勸導，說我們喧鬧不休，要安靜不可以吵到鄰居，還有一次，就把我們捉到派出所去，還說要罰錢。所以，後來就不唱歌只喝酒，到後來，也沒有老人家會出來走動了。

在多次的訪談中，雖然 *Fotol* 一直對於集會所的解散與被拆掉感到無力感，一開始是導因於集會所的土地被賣掉，導致原本的部落秩序產生危機的開始。年輕人無處可住的情況下，最後，得到解決的方式也是資本主義的經濟模式，就是讓年輕人去跑遠洋，一去兩、三年，就解決了沒有睡覺地方的問題；要不然就到台北等大都會去做木工，每次回來都短暫的住一小段時間，所以也沒有對家屋的配置產生太大的問題。而年輕人去跑遠洋或外出工作所賺取的貨幣，在部落裡卻演變成房屋的改建，不僅是建材的改變，樓層也是先是蓋一層樓，後來，二層樓，比較不一樣的，族人並不是將原有的家屋拆掉原地重建，而是在原來家屋旁或前面的空地，闢地另建，尤其喜歡建在家園前面的左邊或右邊靠近道路的地方，*Fotol* 說這樣才可以讓別人看見。而隨著 *Fotol* 不再跑船，返鄉工作後，他一方面將以前跑船時沒事就飲酒的習慣帶回到部落裡來，另一方面，又重新以種植水稻來維持生活。然後就一路發展下來，也添加了農耕所需要的機械。這是有關 *Fotol* 因為部落的社會文化發展經歷了經濟生活的改變，而導致生活上的變化的結果。可是，隨著經濟模式的改變，*Fotol* 的飲酒習慣也因而改變，可是並不是表面上所看到的一般，飲酒種類、飲酒量的改變，而是其文化模式依舊清晰可見。

從 Douglas 的論述來探討 *Fotol* 如何應付馬蘭部落的文化變遷，便可以清晰理解這樣的文化脈絡與族人對酒的概念，其實是沒有被變的，而是轉化與擴大將



一起工作的人納入自己的集體模式。當部落的集會所被拆除，年齡階層組織也因為男子無法繼續夜宿集會所，而產生被瓦解的危機。但是這樣的危機，並沒有馬上影響到家屋的秩序，因為家長仍然認為年輕男子不應該住在家裡，雖然一開始先讓他們住幾天，但是後來是將他們趕出去外面睡。導致這一批年輕人到處遊蕩，並且也努力找地方睡覺。當家長開始意識到部落的集會所的轉變時，開始將這些年輕人納入家屋中，但是僅止於不影響原來的家屋空間配置的秩序原則，所以這些人是睡在置物間、空的穀倉、屋外等地方。但是他們的階序概念，並沒有因此而改變，反而轉變為一群同級的級友一起集體行動，甚至，連第一次嘗試買酒與飲酒的經驗，都是在這時發生的。這一群因為集會所解散而四散的年輕人，也因為他們在原來部落中的明確位置變成不確定，而對家屋秩序造成危險。但是隨著這時期的遠洋漁業發展，得以讓這一批人得到與部落暫時的隔離，讓因為集體的失序造成對家屋的秩序的威脅性得到舒緩。從部落的觀點來看，當管理公共事務的集會所與男子年齡階層組織，因為集會所的瓦解，經過一段時間的不確定的轉換狀態之後，漸漸的被納入以家屋為主的部落社會中，但是，社會階序的概念並沒有被取代或是消失，反而是在資本主義的經濟發展模式中，讓這些人外出工作，並以這些人的工作所得，在家屋旁興建新的房子，來將這些人納入家屋的新位置，可是卻不影響到家屋原來的空間秩序。因此也符合了 Douglas 的論述中強調的為了秩序的重新建構，將這些人隔離一段時間後，透過建造一個新的房子，當這個人回家時，也有了新的位置，而讓集體秩序重新建構完成。

而對於 *Fotol* 來說，當他第一次與級友經歷購買酒與飲酒的經驗，也是在這樣的失序狀態下，所經歷的與原來部落規範不符合的失序情況。一方面因為缺乏固定的睡覺的空間，另一方面則是因為階序上的失序，導致這一些年輕人因為缺乏長輩的規訓與懲戒的情況下，嘗試獨立的經驗。同時，當經濟模式從主要的農耕所得，轉變為以出外工作為主時，也導致部落的經濟模式轉變，從以家長為主導的農耕經濟的模式，轉變成為以年輕人外出工作所得來維持家內外的秩序。而部落的青年因為外出而將部落文化擴大到工作的場域，將在集會所對於長輩的服從性擴展到對工作的頭家、船上的前輩、以及軍中的長官的服從。因此，當這些人邀約一起飲酒，或提供酒品一起分享時，在 *Fotol* 的想法中，一方面是長輩或前輩的邀約是不可以拒絕的，所以就一起享用，也因而有了飲用各種不同酒品的經驗；另一方面，這也就是沒有酒就沒有朋友的概念。

## 第二節 酒、外出工作、興建房屋

就像 Heath 所認為的一樣，社會學家會凸顯飲酒模式與社會或身心問題，但人類學家卻只會注意這是正常的而且在文化上有其重要性的飲酒行為，因此，人類學家很少會認為飲酒的行為會引起個人的行為問題，導致社會的不和諧(Heath 1987:3)。筆者比較傾向於同意 Room(1984)所提出的一定要從民族誌的立場來研究酒的功能在研究場域的重要性，而且還要著重在當地的社會和文化層面的內外相關性。Mac Marshall (1979) 就是從這樣的社會文化的觀點來探討 Truk 人的飲酒行為，而且也因為經濟變遷，讓當地人的經濟大權從老人家轉移到較有力量的青壯年青人，也導致整個社會的價值觀也傾向於認為認為醉酒是有錢、有能力的表現。因此，在接下來的討論中，也不可避免的要面對台東平原上的經濟變遷與馬蘭阿美人的飲酒行為。

本節要討論的則是接續第三章後面的討論，當家裡的經濟來源從傳統的農耕收入，隨著社會的變遷，經濟模式的改變，雖然表面上看來，曾有一段時間，家裡的經濟需要仰賴年青人外出工作所得來支援與維持本家的秩序運作。但是基本上，在傳統的家屋領域的農業經濟模式並沒有太大的改變，仍然繼續的進行著，不同的是除了種植水稻外，也種植其他經濟作物，最多的是荖葉與釋迦，所以，在本家馬蘭的農業仍然是活絡的進行到今天。那麼年青人外出工作所賺取的現金，族人又是如何使用的。在部落的家屋景觀中，除了漢人的遷入到部落裡來以外，其實在傳統的家屋空間中，尚參雜在現代建築間隱約可見。就像前一章的 *Fotol* 這樣的人在外面經歷了一段職業生涯賺取現金，回到部落裡來建現代化的房屋，

*Fotol*說，我算是比較幸運的得到祖先的庇佑，可以建兩次的房子，所以現在是有地方可以住的，我的級友 *Singsing*<sup>4</sup>就沒有這麼幸運了。

---

<sup>4</sup> *Singsing*，大橋隊，目前住 *Arapanay*，也是唯一一位我在田野期間看到的每天醉酒行為與酒後鬧事者。

*Singsing* 說，以前也在跑船，從 15、6 歲開始跑，到 45 歲因為一次船難受傷，才沒有再跑船回到部落，除了第一次下船，因為要當兵的關係，停三年以外，其餘時間都在跑船，每次回來都只住了一個月，最多兩個月。第一次跑船是因為沒有地方住才去的。後來當完兵去跑船，是因為沒地方住，想要蓋房子住，所以就去跑船，因為那時候跑船的人都回部落來蓋房子，我也想要有自己的房子。沒想到祖先沒有保佑我，辛苦跑船的錢被 *wina* 不知道怎麼花的花完了，房子也沒有幫我蓋，人也跟別的男人跑了，我找了好久才找到他，沒想到他竟然要我再去跑船再賺錢給他花。我好生氣喔，到現在我還是很生氣，每次只要喝酒就生氣，也不知道是生氣才喝酒還是喝酒才生氣，反正就是很氣，就跑去找 *wina* 吵。別人都以為我喝酒鬧事，是他們不瞭解我啦，其實我也不喜歡喝酒，可是一想到被自己的 *wina* 騙錢，就很生氣，就想喝酒。

以上是 *Singsing* 自己對自己的飲酒行為的看法與解釋，以下是綜合 *Fotol* 和 *Kaying* 對 *Singsing* 的說法：

*Singsing* 是在集會所解散後，與 *Fotol* 一起到處晃的級友，後來還一起去跑船，也一起回到部落，一起去當兵。但是當完兵之後，*Singsing* 很快的就回去跑船，很少回來，只有打電話回來，家裡都說很好，有幫他蓋房子。可是他們老家的房子，早就劃到路，剩下的地也都賣給別人，*Singsing* 的媽媽也搬家到 *Posongan* 去了，家裡沒有人敢跟他說。等到 6 年後，*Singsing* 回到部落，看到家不見了，他跑船寄回來的錢，當然也沒了。他每天酗酒鬧事的消沈了一段時間，親戚們都不敢跟他說話，都覺得他很可憐，也都不敢說他怎樣，就這樣鬧了差不多一年。有一天他的 *wina* 回來了，也不知道怎麼跟他說的，他就又去跑船，這一次，他沒有把錢寄回來，而是放在他住在 *Arapanay* 的父親 *wama* 那裡，他的 *wama* 就用這些錢幫他在家附近蓋了一個屋頂是瓦片的平房。*Singsing* 每次跑船回來，就住在那個房子裡，一直喝酒喝到要回去跑船的時候為止。*Singsing* 就這樣跑船跑了一輩子，一直到他 45 歲時，因為一次的船

難被救起來，休養了好幾年才好，從此在 *Arapanay* 的部落裡生活，偶爾打打零工，但一直都在喝酒。*Singsing* 一輩子都沒有結過婚，後來在 52 歲時，在 *wina* 和 *fakifaki* 的安排下，才跟 54 歲的 *Kaying* 結婚，住到 *Kaying* 在 *Posongan* 的家去。大概兩、三年後，因為 *Kaying* 受不了他每天都在喝酒，每次喝完酒，就去他的 *wina* 那邊鬧，還曾經被帶到警察局去，也曾經因為喝酒鬧事被關過，但是 *Singsing* 還是一樣每天喝酒，所以 *Kaying* 就把他趕出去。他只好回去 *Arapanay* 住，好的時候，會到 *Kaying* 這邊來住，但是只要一喝醉了，就跑去他 *wina* 那裡鬧。有好幾次還被送到精神科去住院，*Singsing* 就這樣精神科住院，出院就先住 *Kaying* 家，*Kaying* 受不了時，就回 *Arapanay* 自己家一個人住，*Kaying* 有時候會去看他，這樣的情況到現在已經七、八年了。

其他族人又如何看待 *Singsing* 的醉酒行爲，*Singsing* 住在馬蘭的 *faki* 說，

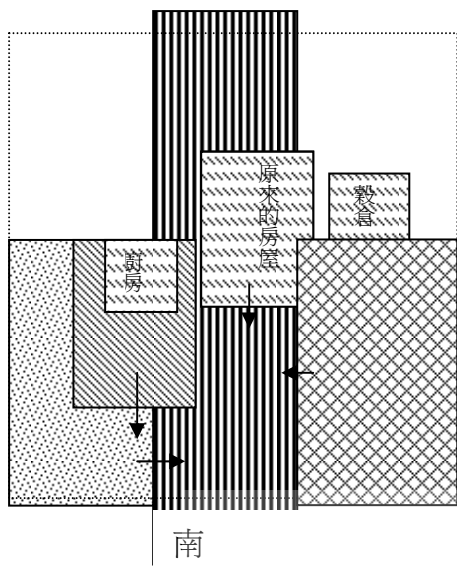
有時他沒有喝酒時，會來找我，我也會請他喝酒，但是只有喝一杯，不會喝醉，我就會說要送他回家去。因為我有小孩在家，不喜歡他喝酒醉，小孩會怕。可是他就會在去別家喝，最常去 *Fotol* 那裡，*Fotol* 也常載他回家。其實，他喝酒不多，可是一喝就醉，醉了就會罵人，因為他很氣他的 *wina*，我們都了解他的問題，也沒有辦法幫他忙，所以只能和他喝喝酒，發牢騷一下，看看會不會少鬧一點，當然我們都希望有一天他會變好，振作起來，好好工作。

從前面的報導人的看法中，族人並不認為喝酒有什麼需要被規範的事情，因為在傳統的部落文化規範中，每個人都要在差不多 20 歲左右成爲年齡組織裡的一員時，喝酒才不會被罵，而在 20 歲以前，通常因爲家裡祖先祭祀的需要，大人會拿酒給我們沾一下。而進入年齡組織才是等於領到酒牌，可以公開的喝酒，但是還是不可以自己一個人喝，也不允許隨意的喝酒，必須是吃飽飯後，才可以喝酒，

這是在傳統的看法，也是族人所認為的以前的人的看法。

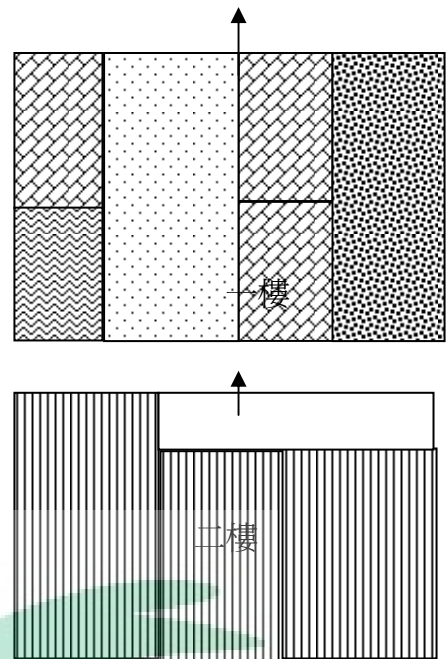
隨著部落集會所的廢除，男子年齡階層組織的管理機制開始鬆散，部落的年輕人沒有地方住，只好加入資本主義的經濟體制，才有地方可以睡覺，也因為這個理由，讓年輕人想要回鄉蓋房子，以便可以有地方住。因此，當年輕人開始外出工作，也將在部落裡不可以拒絕長輩的敬酒的觀念帶出去，導致年輕人在工作場域遇到的前輩邀約一起飲酒時，輕易的就開啓年輕人第一次在部落以外的地方飲酒的機會。與 Marshall 所指出的，當年青人喝下酒後，開始挑戰老人的權威，同時，原本嚴謹的階序社會也遭遇挑戰。在馬蘭部落，與 Truk 人不同的是，飲酒一開始發生是在工作的場域，並不在部落內，而部落內的主要經濟模式也是以種植水稻為主，並沒有太大的改變。剛開始因為部落管理鬆散，年輕人無處可去，到處遊蕩時，以打工的方式換取吃飯和睡覺的地方，有時也有人提供金錢作為勞力的交換時，部落的年輕人也在沒有階序規範的情況下，嘗試第一次自己買酒喝。後來到部落外工作，在外面與前輩飲酒，時間一久，養成工作完就飲酒的習慣。當飲酒的習慣從工作場域，被帶回到部落裡，也同時挑戰了原本的社會秩序。

早期年輕人賺錢回部落蓋房子，很單純的是爲了要有地方住，房子是自己賺錢蓋的，所以就可以自己住在裡面。可是部落遭遇到都市計畫時，隨著一條又一條大馬路的開拓，部落的家園空間配置，明顯的縮小，原來的房子被劃道路或因為道路拓寬而被強制拆掉，有的完全拆、有的只拆劃到路的部分。所以，家屋的居住空間又重新配置，原來回家建的房子，可能被拆掉，沒有拆掉的，家裡的其他人就會一起住進來，所以，也讓家屋秩序需要重整，空間配置如圖 7 與圖 8。漸漸的，當部落的家屋，從傳統的茅草屋改建成瓦屋或透天連棟樓房時，出錢建造家屋的年青人，就變成家裡的經濟主要支柱，也讓原本以老人爲權威的家屋與社會階序模式，開始受到年青人的挑戰。情況就和 Truk 人的情況一樣，這在過去是不會發生的，一方面年青人用勞力換取金錢，而成爲房屋重建或是分家房屋建造的主要來源；其次，也因為房屋的建造的失序與酒的關係，不但對於原有堅固的社會尊老的結構產生危機，讓這個社會產生焦慮的狀況。



- ▨ 原來的房屋配置空間
  - ▨ 第一次建一層屋
  - ▨ 後來開拓的道路
  - ▨ 原來的家園空間
  - ▨ 第二次建二層樓房
  - ▨ 道路開拓後的鐵皮增建
- 開門方向

圖 9、Fotol 家屋改建空間分佈圖



- ▨ 鐵皮加蓋廚房與浴室
- ▨ 走廊與樓梯入口
- ▨ 神明廳與客廳
- ▨ 房間
- ▨ 母屋間
- ▨ 老人家的房間

圖 10、目前 Fotol 家空間配置圖

前面提到的 *Singsing* 就是一例，他認為他被自己的 *wina* 騙錢，房子沒有蓋成，錢也不知道花到哪裡，原來的家也不見了，人生還有比這個更悲慘的嗎？住在部落裡的人，全部都知道 *Singsing* 被騙錢、沒有房子、沒有家人，所以，一方面會可憐他的遭遇；另一方面，比較年輕的人就會在酒後揶揄他，或在背後笑他，因為大家都在同一個部落一起長大，所以部落內發生什麼事，幾乎都沒有秘密且公開的。而部落裡的人對他的看法，可以分為兩個部分：一部份因為覺得他的遭遇很可憐，所以會在 *Singsing* 來的時候，招待他喝酒，只是希望他能夠發發牢騷，不要鬧事就好了，也希望他有一天會振作起來，不再喝酒。另一部份的人，也是比較年輕的人，會在 *Singsing* 酒醉鬧事的時候，感到害怕與焦慮，希望這個人不要再出現在部落裡，也會為他的家人感到悲哀。近幾年，也因為政府政策的關係，*Singsing* 也曾被通報因為家庭暴力違反保護令，而被關進監獄去；也曾因為酒後

在部落內鬧事的原因，被依精神衛生法，送到精神科接受強制治療，以戒除酒精中毒的現象。但是這些由國家介入的處置方式，對於 *Singsing* 來說，都只是暫時的不喝酒，等他回家時，他就因為酒太容易取得，又恢復了原來的飲酒習慣，一直到找到解決的方式以前，他的生活也就這樣循環下去。

族人把事情是否可以順利進行，常用祖先有保佑來帶過，像 *Fotol* 和 *Singsing* 都有類似的歸因方式，他們同時都認為蓋房子的事情，都與祖先有關，*Fotol* 認為祖先有保佑，所以他可以建兩次房子，現在才有地方住。相反的，*Singsing* 則認為祖先沒有保佑他，才讓他這麼的不順利，生活又過的這麼的生氣，才會喝酒的。所以，儘管兩個人都有飲酒的行為，*Fotol* 還保有傳統的飲酒方式，就是工作完，吃飽飯才喝的生活規範；但是，*Singsing* 則不然，他只要生氣就喝酒，喝酒就生氣的情況下，不僅沒有按時吃飯，酒也亂喝一通。但是認識 *Singsing* 的人不僅沒有阻止他繼續喝酒，反而還常在 *Singsing* 來的時候，拿出酒招待他，只是因為族人都不喜歡 *Singsing* 吵鬧，也就是因為愛好和諧而不喜歡失序的情況，因為讓 *faki* 生氣，祖先也會生氣的傳統觀念，也只是想要用酒來淨化他，試試看他會不會變好的期待。

### 第三節 酒、工作與工殤

其實在普遍的以農業為重的阿美族的文化裡，尤其是老人家都這樣認為：工作完喝一杯酒是可以解除疲勞的，這一杯酒，不僅可以讓在田園工作曬一整天太陽的人解渴，身體也得到養分，尤其是在工作一整天之後，吃完晚餐，喝一杯酒，不但可以幫助消化，還可以解除身體的疲憊。

*Liway*<sup>5</sup>說到現在，農忙時期時，尤其是要割稻和插秧都會以 *Mipaliw* 的方式來互相幫忙，晚上也會 *Pasongkang* 一下。*Pasongkang* 就一定要有酒，

---

<sup>5</sup> *Liway*，拉金門隊，住康樂，務農。

才可以解除身體的疲勞，跳舞則是讓工作緊繃一天的身體得到釋放。從以前 *mipaliw* 完了後，吃完飯都要喝一杯酒，尤其是由家裡的年青人或女婿向老人家敬酒，用酒讓老人家解除一天工作的疲勞，叫做 *Maliten kaen to 'pah*。

*Pasongkang* 的傳統，在漢人大量移入部落時，因為太吵，常常叫警察來阻止，還開罰單，所以後來就沒有再繼續，改成吃完飯就各自回家。

## 一、從換工到打工：頭家與工作效率

農務工作從傳統的以換工為主的勞力來源，隨著時代的變遷，農業科技的進步，農作物不再需要密集的勞力，而農產品因為政府的農業政策，價值都一直維持在最低的政策。從政府加入 WTO 之後，大量鼓勵水田休耕，馬蘭阿美人則是以改作來因應，縮小水稻的耕作的面積，除了一部份申請休耕或種菜自己吃以外，也把一部份的水田改種，其他的經濟作物，最多的是荖葉和荖花的種植，還有菊花、咖啡等。隨著經濟作物的價格的高低，馬蘭傳統勞力密集的農耕方式也隨之轉變，從以前換工的方式，改為雇工的方式。雇工的方式是有工頭制度的，是早期馬蘭的年青人外出工作時所學得的方式，由較為熟練該項工作技巧的工人為領導者，稱為工頭，帶領一班約 5-10 人，對於該項農業不甚熟悉的人從事農業工作，工頭負有上對老闆，下對工人的責任，召集工人、訓練技巧等。一般工頭與工人都是自己人，就是有親戚關係的，或是同村的人，來源也不限於馬蘭部落，或其他分家聚落，也有鄰近的卑南族人等。

*Sauma* 說，<sup>6</sup> 像我有種水稻和菊花，水稻一年兩、三收，都有機器幫忙，除了插秧和收割時候以外，施肥和灑藥都沒有太麻煩，所以我自己處理就好了。因為種菊花的關係，所以水稻我都一年兩作，豐年祭前第二收

---

<sup>6</sup> *Sauma*，洪水隊，住 *Ining*。



後，我就種一些四季豆或其他的豆類來養地，然後就去忙菊花田的事。因為種菊花就沒有水田那麼簡單，菊花一年只有一收，每年十月左右，我就開始忙著叫人，請工人幫忙，因為菊花一定要人工用手採的。五個工人一採就一星期，所以要買便當、喝水都是吃我的，但是因為一天一千元的工資請人來幫忙拔菊花，所以時間都是一定的，沒有人會故意拖時間。我請的工人都有固定的班底的，有個住在利嘉卑南族的Iming是我的固定工頭，會幫忙叫工人，所以都沒有太大的問題，因為工人都是請來的，一天工作十個小時，晚上就回家，所以也沒有Pasongkang的事情。可是我會在工作時候，有時候一大早，有時是中午，喝拿一、兩組的保力達去田裡給工人喝，因為以前的工頭也是這樣要求的，現在的工頭說這樣工作會比較有力，精神好，效率也比較好。他們就一點一點的喝，一天最多兩組。

Fotol 說：我以前有鐵牛的時候，有些親戚會要我幫忙整地或是在農作物，一開始是用交換的，後來我換成拼裝車，他們就開始不好意思叫我幫忙，就會付一點錢，也就開始叫我頭家。差不多七、八年前年我又從別人那裡買了一台曳引機，開始到處幫人家整地，也依整地的大小收錢，反而成為農閒時的主要收入。

以上是有關工作的轉變，在部落裡，雖然農業仍然是主要的收入來源，但是因為政府鼓勵休耕的政策，讓族人開始思考轉作的出路。因為轉作的經濟收入增加，在勞力方面有農耕機械的輔助，平時也不需要那麼多的勞力。因此，把以前在外面工作學到了工頭制度帶入部落，以雇工的方式來解決農忙時期的勞力需求，所以，原來傳統的換工制度，逐漸式微，pasongkang 儀式也越來越少了。

## 二、酒與工殤

居住在台東平原的馬蘭阿美人的本家馬蘭部落，自從集會所解散後，年青人也到處去工作，當然也回在工作的地方落地生根，成為工作移民。這些移民，當然也會回到故鄉來，尤其是過年和豐年祭時，或家裡有重大事件時。這些離開部落過生活的人，不再受到部落內的規範，也會產生生活上的失序問題，或是爲了要迎合前輩的要求，而勉強配合前輩的飲酒行爲以外，在外面難免也會遇到同鄉，就會一起喝酒吃飯，這也成為在部落外的一些朋友聚集的儀式，這樣的生活難免也會與工作產生衝突，因此，酒又是如何的被重新放在新的生活位置上，則是接下來要討論的地方。

*Lamelo*<sup>7</sup>表示，在國中畢業後，就跟國中的同學一起到西部工作，一開始因為可以住在工地，所以去蓋房子，做水泥工和雜工，就是什麼都做，可是收入比較不穩定。工作的時候，工頭會買唯士比或保力達給我們喝，我們就三、四個人分著喝一組，一組就是一瓶保力達或唯士比加一瓶飲料，有時候是加伯朗咖啡喝，有時候是加國農鮮乳，也會加黑松沙士，是一口一口慢慢喝，有時一組會喝上一整天，因為甜甜的很好喝，工頭也說對身體有幫助。我第一次買酒來喝就是在這時候喝的，因為住在工地，晚上休息的時候，有時前輩會買米酒請我們喝，後來，我們不好意思，就會去買一些回請他們，幾乎每個晚上都這樣過的，沒有喝醉可是會喝到茫茫的*malasang*，因為前輩說這樣比較好睡，這樣的日子過了大概一年多後，回到部落豐年祭的時候，遇到一個*faki*，說要介紹去當學徒，我就去現在的工廠工作到現在。

一開始先當學徒，三年後就升師傅，但是要當兵，就跟老闆說要先回去當兵，再回來工作。就回來當兵兩年，又回到現在的工廠工作，我們是做汽車零件的沖床，景氣好的時候，我薪水比大學生還高，現在也不錯，老闆對我很好，我結婚的時候，幫我找房子，還幫我付了頭期款。在工廠工作，老闆是 *payrang*，管的很嚴格的，去上班的時候不可以喝酒，身上也不可以有前一晚的酒氣的，要不然就會被趕回家。還是學徒

---

<sup>7</sup> *Lamelo*，山圳隊，老家搬到 *Arapanay*，但仍在馬蘭部落活動，國中畢業後，去西部沖床工廠工作，僅在過年或豐年祭時回到部落，假期結束就回去西部。

的時候，有一次，因為在路上遇到同鄉的，一起去喝酒吃飯到很晚，結果隔天上班的時候，就把左手的食指割掉了，被老闆狠狠的罵了一頓之後回家休息了一個禮拜，因為沖床的工作很危險，稍微不小心就會弄斷手或腳的，你看我右手的食指也少了兩節。後來，我就不敢喝酒，放假時才會喝酒，也不敢喝太多，有時也會喝洋酒像威士忌這一類的，或是紅酒，喝米酒還是比較多。有一段時間，都沒有回來部落，現在我的父母親都年紀大了，所以就在過年和豐年祭才回來。過幾年我也要把老家改建起來，希望以後退休，可以回來部落養老。

從 Heath (2000) 用 5W 來探討飲酒行爲，比較可以用來解釋上面的報導人飲酒行爲的發生。但是，在報導人的描述中，也可以看到酒與藥酒對於勞工的影響 (Jankowial & Bradburd 2003)，因為報導人在工地主要是從事靠體力負荷很重的勞動工作，因此，他們最怕的是沒有力氣，因為在阿美族人的觀念中，吃得下飯，有力量工作，才是健康的表現。當一個人突然沒有力氣外出工作，就是不舒服 *sapaadadaan*，也是痛與病徵的表現叫做 *adada* (簡美玲 1994b: 23-27)。爲了不要生病，在加上前輩的推薦之後，對於飲用藥酒漸漸的就被接受了，又因爲口感甜甜的，感覺像沒有酒精的飲料一樣，可以提神，體力變好等好處，所以就有如廣告上說的：「明天的氣力，今天就幫你準備好。」除了工作中飲用的藥酒，工作完，買米酒來喝，因為前輩教他說喝到茫茫的時候才好睡覺。因此，酒也被用來作爲一種助眠劑，以及麻醉劑。*Foting* 是拉公園隊的，也是國中畢業就外出工作，一開始在高雄，後來去台北工作，主要從事建築業，搭鷹架的。

*Foting* 說，從國中畢業就跟著 *faki* 他們去高雄，一開始說要跑船，後來沒有，改去蓋房子，先是綁鐵的做了好多年一直到回來當兵為止。我第一次喝酒也是在工地，因為晚上沒事，前輩會買米酒回來喝，還記得那時候的酒要用拿酒瓶去裝，後來才是要抵押酒瓶的錢，因為幫前輩買酒喝，有時候前輩會給我喝一點，後來我賺得錢比較多的時候，我才會去買酒回來請前輩喝。其實，酒喝最多的時候是當兵在金門的時候，金門的高粱酒我們不知道喝了多少，是老士官長邀我們一起喝的，但是我還

是喝米酒比較習慣，因為米酒比較便宜，也比較好喝。

當完兵後，*faki* 又來找我說一起去台北工作，所以就一直都在台北縣市跑工地，也是先做綁鐵的，後來，因為樓房愈建愈高，所以就學著搭鷹架，學著學著也變成師傅級的工頭，我還有一組工人跟著我，也是從台東北上的阿美族青年，那時候我賺了好多錢，也回老家蓋了三層樓的房子，也是我現在住的那一棟。那幾年，我都沒有喝酒，因為搭鷹架是非常危險的工作，雖然薪水很高，但要受傷也很容易，所以我都會要求我的工人工作的時候不可以喝酒，連唯士比都不可以，提神飲料也不可以喝，但是工作完了就不會要求，有時我還會買給他們喝。

像我在前幾年，有一次因為颱風來，我為了要巡視工地的鷹架，被風吹下來，從七樓高的地方掉下來，我的手和腳一共斷成七截，鎖骨也斷一邊，現在身上還有五支鋼釘還沒有拆，還好有帶安全帽，頭除了腦震盪外，沒有外傷，算是祖先有保佑的。因為受傷不能工作，只好全家搬回來老家住，不能工作還可以種田，也餓不死人。剛搬回來部落時，因為是受傷回來，一些老朋友、親戚就常拿酒來看我，邀我一起喝酒，等到我身體好了，可以自己活動的時候，受傷的地方常常酸痛，去給醫生看又沒有問題，只開一些止痛藥給我。後來，那些親朋好友就泡藥酒給我喝，說可以治好酸痛，所以我就每天都喝一些，有時候實在太酸痛了受不了，就拿米酒把自己灌醉，才可以睡著覺。我的情況應該不是酗酒或是有酒癮，因為我隨時都可以不要喝酒，我只是因為喝酒後，我的骨頭比較不會酸痛，我也比較好睡，所以才把酒當成麻醉睡覺用的東西。

Brady (1995) 從疾病與文化治療模式來比較北美的印地安人和澳洲的原住民的酒癮治療模式，這樣的方式，在馬蘭阿美人的社會裡也可以看得到，就像 *Foting* 一樣，在工作與當兵時，與工頭或長官一起喝酒，而後來從事比較危險的搭鷹架的工作，才不再喝酒，但是仍然會在工作完之後，與工人一起喝一些。後來，因為工作受傷，搬回到部落裡來住，爲了要舒緩受傷的身體的疼痛，又開始喝自製的藥酒來強壯身體。但是卻會因為受不了身體的酸痛，而希望透過喝酒醉來讓自己睡著以解酸痛。因此，酒，在因為工殤回到部落的人的眼裡，藥酒可以

活絡經骨，讓身體變健康；米酒，則可以讓傷者酒醉，忘卻疼痛，睡一個好覺。

在部落裡，這一類因為工殤而重回部落的族人，可說是不少，可是，因為與現代醫療的隔閡，讓族人在與醫生接觸時，因為緊張而讓口語表達不如預期的完整，導致醫師會錯意，且在面對醫師以類似問卷式的問題詢問時，一方面可能不懂問題的內容，也可能因為太緊張，而亂答一通的可能；另一方面，在問題的設計上，多以大都會的立場與漢人主流觀點，導致族人的本意被誤解；再者，現代醫療也直接從酗酒與健康危害的關係切入的假定來設計問題診斷，結果就呈現了流行病學的疾病統計，反而忽略了社會文化的發展脈絡。

## 第四節 從 *Pasongkang* 到合唱團

在《文化與疾病》一書作者介紹 Harrell 的博士論文第一章寫的「人際關係不良的人才會酗酒」，主要是在台北縣三峽鎮的田野，指出在台灣鄉間的喝酒行為是一種社會行為，也是建立社會人際關係的日常行為。喝酒有一定的規矩的，就是絕對不可以一個人獨飲，要在飯中飲酒，不可以喝到破壞工作或家庭運作的程度。除了規矩以外，同桌吃飯的人，要等菜上桌之後才可以開始喝酒，一開始喝酒要向同桌吃飯的人一一敬酒，一方敬你酒，你也要回敬，是互惠的。文中還提到性別角色的問題，只有女性可以拒絕喝酒，改喝汽水，如果是男人堅持喝汽水，則要有很具說服力的理由，且隨時要注意自己的杯子不會被倒入酒，但是不喝酒也不是丟人的事。如果是結婚或是宗教節日的喝酒，喝到爛醉是可以被村人接受的。因此，台灣民間用喝酒行為所引起的社交後果，來判斷是正常還是偏差的社會關係運作的態度(張珣 2004: 56-59)。同樣都發生在台灣民間的飲酒行為，如果是由大多數的漢人一起吃飯喝酒，好像沒有人會做漢人愛喝酒的歸因，或是漢人醉酒時，也沒有人會叫他酒鬼之類的名字。而飲酒過程如有喧鬧，也少有人會抗議或者找警察處理。

反觀在馬蘭部落族人的遭遇，因為越來越多的漢人移入部落，馬蘭原有的換工工作完後的 *pasongkang*，也是一起吃飯，飯後一起飲酒、唱歌、跳舞，只是想

消除一天的疲勞，結果卻是被漢人請警察來以妨礙社區安寧來處置。警察處理幾次後，反而變成族人不好意思，漸漸的就不敢唱歌，也不跳舞，改成只有喝酒聊天，*pasongkang* 儀式也就漸漸的成為商業化的灌製唱片時的歌謠。老一輩的族人常常感慨這樣的變遷，對年輕人說：「以後這個東西就跟我們一起走了。」近幾年來，因為部落意識抬頭，族內的知識份子陸續返鄉，對於部落文化開始重視，也開始出現有志之士想要保留 *pasongkang* 的文化，成立部落合唱團，例如最早由郭英男帶領的馬蘭老人吟唱隊、*Panay*、*沓互*等合唱團。所以，*Pasongkang* 的文化轉變成在老人合唱團的方式繼續進行著，可是，可以發現不管是哪一個合唱團，成員的年齡都超過 50 歲以上，是否顯示年輕人對於這樣的傳統文化已經不感興趣，則需進一步深入探討。

## 第五節 小結

本章試圖以 Douglas 的論述來解釋，因為他們為了避免失序的擴大，而接受了資本主義的經濟制度將年輕人隔離出去一段時間後，再回到部落來。同時家屋因為有了經濟來源而新建一個房子給這個年青人住，也開始新的秩序。因此，當這樣的酒的淨與不淨的概念，到了當代，又在部落裡面產生什麼樣的轉變，當傳統的以家長主家的情形發生在關係著經濟來源與主要工作者的改變問題時，族人又如何以類似的概念來對待這樣的轉變，而又如何的轉化到其認知系統，並透過自我調適來因應，則是接下來討論的地方。

其次，從工作性質的改變，與工作場域的不同，開啓年輕人第一次飲酒的經驗，演變成後來的飲酒習慣，也隨著年輕人的返鄉，而在部落裡產生對於老人與部落秩序的威脅。不管是個人或是集體的失序，都可以藉由酒的淨化與共同飲用，來得到雙方面的和諧，並恢復秩序。所以，欲從文化人類學的角度來討論酒在文化中的詮釋時，必須考慮到經濟活動的改變，是否也影響著族人對酒的詮釋方式，從傳統的飲酒儀式，傳統的農耕作業，到當代的飲酒行爲。可以知道的是，無論要用什麼樣的研究方法來研究酒的文化 and 飲酒行爲的關係，必須從文化的層

面，進一步來理解族人是如何詮釋酒，與使用酒時的儀式隱含的傳統概念。在理解酒文化對族人的重要性之後，嘗試與當代現有的相關研究作整合，對於處理當代的飲酒問題時，才能從族人所認為的用來做祖先祭祀用的神聖的酒，飲用後會讓身體健康的酒，以及爲了要勤奮的工作而飲用的藥酒的文化概念上的差異性後，才是全面性的理解一個文化與社會問題的發展。



## 第五章 結論、意義與未來展望

傳統的酒，從小米收割、入倉，再取出來釀製成酒，做為祖先祭祀使用之神聖物質。這樣的過程，族人對於小米原本就充滿著敬畏之心，將非常神聖的小米釀製成酒，當然也讓酒充滿著神聖與神秘的物質，用來做為祖先祭祀時的獻祭、請神、溝通、與淨化之作用。而淨化的作用，也隱含著族人對於祖先具有讓穀物豐收、庇佑子孫的靈力概念，所以無論在何種場域參與傳統文化相關的活動時，活動開始前的獻祭儀式時，需由年齡最大與祖靈最接近的男性來執行。祭詞除了請神來參與傳統活動，也會向祖靈強調傳統的活動會遵照祖先留下來的儀式來進行，並請保佑活動進行順利，也請讓參與的人都能平安。而酒做為祭祀祖先的神聖物質，在釀製過程就強調男、女分工的精細，以及經由神話所流傳下來的使用程序和與酒相關的概念，因此，在討論酒做為儀式物質的過程中，筆者嘗試將人的生命週期擴大到成為祖先後，再回到家屋的過程。因為在馬蘭阿美人的概念中，人死後成為祖靈的一份子，一方面回到祖靈居住的地方，另一方面，則回到出生的家屋成為家之神。所以，在族人的觀念中，酒與祖先祭祀就充滿著不可分離的相關性。

### 第一節 結論

台灣因為經歷了外來的政治統治，從荷蘭人、西班牙人、鄭成功、大清帝國、日本統治、再到近代的國民政府，對於酒的相關探討，也發展出較具有殖民地統治色彩的具有階序性的相關討論。尤其在醫療、心理衛生與社會適應方面的相關討論，常將原住民放在低社經地位與貧窮的都市邊緣人的方式，來比較台灣原住民與漢人族群的差異性。而且主觀的認為原住民面對經濟發展的過程，是以比較



被動的方式或是國家政策強制下的弱勢族群，因而原住民相較於漢人容易產生社會適應的困難，進而造成其酗酒的失序行爲，與隨之而來的基因、醫療、心理等問題，及其因貧窮所伴隨的社會犯罪等較負面的現象。

就像黃宣衛的研究所描述的，其實，國家力量確實具有部落發展與改造的支配性影響，但是原有的社會文化也會發展出因應對策（黃宣衛 2005：163-174）。同樣的，在討論酒的問題或飲酒行爲的社會現象時，對於馬蘭阿美人來說，又是在其原有文化脈絡中具有什麼樣的意義。對於社會變遷，族人又如何藉由原有文化的概念來反應與實踐他們的文化特質。而面對部落因爲集會所的解散，而產生的失序時，年輕人又透過由資本主義的經濟制度所提供的居住場所，來得到暫時的秩序和諧。隨著年輕人加入經濟活動，所獲得的現金的增加，實際上並不是帶給原來的家人過比較現代化的生活，因爲家屋內的經濟仍然可以自給自足。反而，只是很單純的文化上的認知，那就是年輕人想要返鄉蓋屋，讓自己可以在部落中有地方住，同時，在部落中也有了新的位置。亦將飲酒的行爲與相關的問題帶回部落，而部落的族人又如何看待，都是值得深入討論的問題。本文特別強調兩個層面的問題：傳統與變遷，一是從傳統的酒文化的相關儀式與發展切入討論，二是大社會的變遷對於馬蘭阿美人的影響，以及酒在現代化過程的概念轉變。

## 一、馬蘭阿美人的酒文化

對於馬蘭阿美人來說，傳統的酒是指用自家生產的小米或糯米，由自己家屋內的女性釀造而成的酒。傳統的酒的功能主要用來做祭祀祖先之用，所以在存放空間方面，一定要儲存在家屋最裡面的神聖空間母屋間 *no inaan*，以作爲與祖先親近而具有從世俗到神聖的轉化效果。在顏色上一定要透明像仙水一樣，味道聞起來要香濃，喝起來要濃烈順口。還有其他次要功能，例如：人際關係的維繫、媾和、部落和諧等，用在維持集體的和諧與秩序。最後，還有酬謝的功能，在家屋裡作爲慰勞換工後舒緩疲憊身心之用；集體方面，在豐年祭的海祭結束時，回到部落，集會所的長老用來酬謝部落總管階級的辛勞，而由長老向晚輩不斷的敬酒，表示感謝。在生命週期方面，因爲傳統的歲時祭儀是圍繞著小米的生長週期舉行的（羅素玫 2005），而酒是用扣掉主食後多餘的小米釀造的，用來感謝祖先，

因此，在族人的概念中，也把人的生命週期與小米的生長週期結合，當人的生命走向終點死亡後，剩下來的則是成為祖靈回到家屋來庇佑子孫，讓子孫一切順利。而這個家屋的子孫為了讓祖靈能一直維持善的家之神，所以要不斷的用酒來淨化祖先，讓祖先在經過酒的淨化後，能強化原本具有與其他 *kawas* 溝通的靈力，這樣就不會有不好的靈魂危害子孫，讓他們不順利，或身體不好。

傳統的酒與祖先連結的概念，到了當代，因為部落有許多漢人移入，與其他阿美族部落不一樣的是，馬蘭阿美人的聚落內，道教廟堂是設立間數最多的，而且就在部落中心位置，以前甚至還有最老的道教的廟蓋在集會所的所在地，後來集會所要重建才搬走。因為道教篤信起乩與神靈附身，所以族人遇有不順利，都會前往收驚、問事等，族人特別喜歡拜的主神有觀世音菩薩、母娘、和三太子，這有與族人對於神話傳說的文化連結有關，阿美族神話中，主生產與生命之神是女神，三太子可能是小孩神與戰神的概念。因為道教也祭祀祖先，部落裡的族人因為家屋改建的關係，家屋空間配置轉變，而開始設立神明廳和祖先牌位，把祖先祭祀具體化，同時，祭拜祖先的方式除了請 *faki* 來敬酒，同時也用香祭拜。

傳統的部落豐年祭與家屋活動，都可以看到用酒來敬部落之神與部落開創者和祖靈，為了是要取得部落與家屋之間的和諧，眾神的階序概念請參考下圖 11，所以豐年祭稱為 *kiloma'an*。豐年祭時，分家的婦女用自己釀製的酒向本家的 *faki* 敬酒，也是為了要透過本家的 *faki* 向祖靈祈福，這中間的媒介物就是酒，透過酒的淨化之後，分家的家之神可以和本家的家之神溝和。這樣的概念也常用在人與人之間，尤其是與異族交往時，透過一起飲酒，先敬酒讓彼此的祖靈認識溝通，並將兩者之間的障礙物移除。因此，從文化概念中可以知道的是，酒是一神聖物質，聯繫著人間與神聖空間的神秘性，與淨化的功能，讓失序的環境透過酒的淨化達到和諧的秩序。

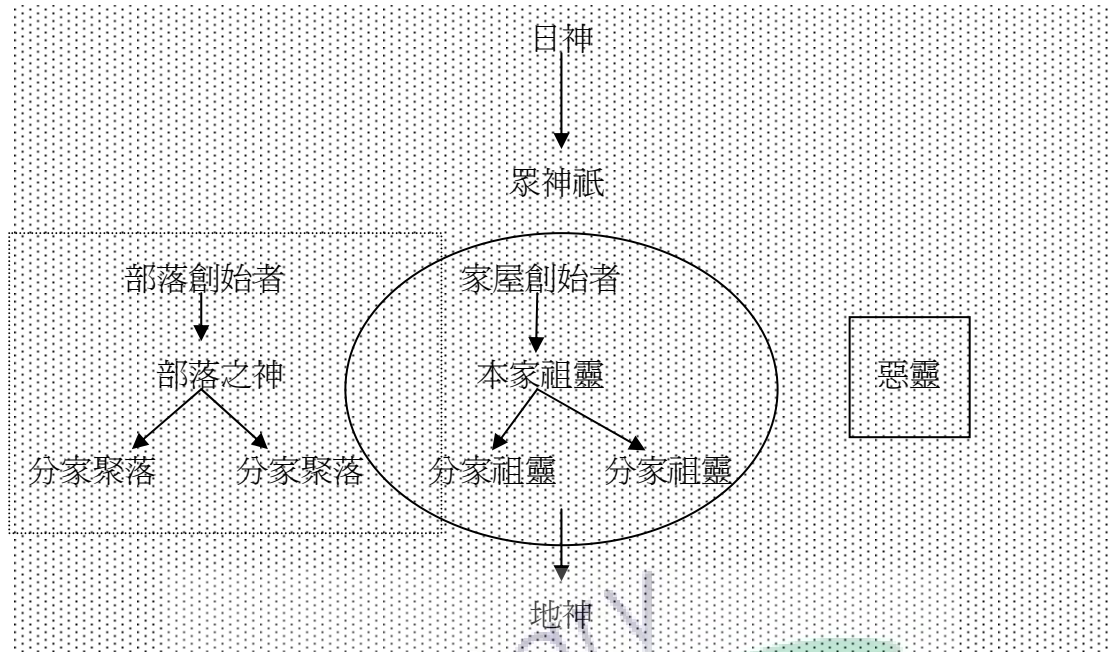


圖 11、馬蘭阿美人的神的階序關係

傳統對於酒的觀念，到了當代，雖然自己釀酒已經因為太麻煩，而成為用錢買酒來使用，但是，對於酒的概念並沒有改變。而可以看到儀式的簡化，但卻還堅持使用酒作為祭祀儀式的媒介物質。飲酒的階序觀念，並沒有因為集會所的關閉而有所改變，反而被帶到工作場域，繼續進行；傳統的 *pasongkang* 也轉變成合唱團的方式繼續存在，在合唱團公開表演時，也要先用酒敬祖先，告知我們現在要唱祖先的歌，請祖先與我們一起唱。而原有的巫師巡迴部落驅魔祈福的儀式，以及驅蟲祭，並沒有因為不再舉行而被遺忘，反而轉化成每年一度的元宵節繞境的民俗陣頭，巡迴部落與漢人的都市聚落之間。因此，在馬蘭阿美人的傳統的酒文化是如此的美好，含意是如此深遠，象徵著族人的宇宙觀。

## 二、馬蘭阿美人社會變遷中的酒文化

隨著大環境的經濟模式改變，居住在台東平原上的阿美人仍然繼續從事農耕工作，雖然年輕人都外出工作、上班，但是族人的田園並沒有因此而荒廢，反而以較多元的種植經濟作物來繼續部落裡的生活。可是對於年輕人來說，集體住宿

的集會所的解散，導致集體的失序，讓年輕人無處可去，所以年輕人轉而積極的參與資本主義的經濟體制，一開始只是想要有地方睡覺，可是後來因為金錢的累積，讓年輕人想要在原來的部落內有新的位置，所以就回家園空間內蓋房子，讓自己有地方可以住。就像 Douglas 所認為的，集體遭遇失序時，將危險的污染隔離出去，一段時間後，再以新的身份重新回到部落，也重新獲得新的位置（ibid 1996），以及黃宣衛（2005）認為的部落會自行尋找出路。不同的是，這時部落的年輕人，在資本主義經濟體制的洗禮後，以貨幣交易酒的情況，酒變成隨時可得的情況下，也開始有過量飲酒的情況，當然也會產生酒後失序的行為。

面對酒後鬧事的行為，族人的看法與作法卻不一樣，反而希望透過給他喝酒，他就不會鬧事，來對待之。可見文化的影響仍然很大，因為族人的概念仍然與祖先連結有關，透過酒的淨化，希望祖先能幫助保佑這個人，也透過一起飲酒，請祖靈解決他的問題。但是國家政策的影響更大，國家機制會懲罰酒後鬧事的行為，以犯罪或精神疾病將之隔離，但是一段時間後，再回到部落社會時，並沒有太多的改變，因為族人仍然會希望他變好，而提供酒給他喝。

可是對於酒的概念，從傳統的工作完後，一起吃飯，飲酒，解除一天工作後的疲勞，延續到在同樣是工作的場域中，學到飲用藥酒可以讓人力氣工作的觀念，所以受傷的人，當然更需要飲用藥酒，以早日康復，可以恢復體力去工作。外出工作受傷，回到部落養病，也帶回來飲酒的習慣，同時，也會因為酒的酒醉作用，而拿來當成受傷後的止痛麻醉劑，只是這樣的劑量，一開始可以儘快舒緩身體的疼痛，伴隨著副作用就是因為長期飲酒造成其他的身體傷害，也是所謂的酒精中毒。因此，族人也認為當代的飲酒行為，如果從文化的層面來看，就變成老人的事情；如果從身心健康著手，就成為年青人的事；可是，如果從基因的角度切入，族人只要喝酒就容易醉酒與體內對酒精的代謝有關。無論要用什麼樣的切入點來研究酒的文化 and 飲酒行為的關係，筆者認為，要先理解酒文化對族人的重要性之後，才能結合當代相關研究結果，發展出適合處理當代與酒有關的議題。因為從族人所認為的用來做祖先祭祀用的神聖的酒，飲用後會讓身體健康的酒，以及為了要勤奮的工作而飲用的藥酒的文化概念上的差異性後，才是全面性的理解一個文化與其社會問題解決管道的發展。

## 第二節 意義

本論文研究在學術研究上的意義，可以作為一個去污名化的研究，將原住民的酒文化與酗酒行為切割開來的研究方式。從酒看世界，族人透過酒的媒介形成的宇宙觀，酒與祖先的連結，以及連結的現代性，馬蘭阿美人的酒文化與飲酒方式，都具有階序性與規範性，因為比較具有抽象的隱喻，並不是像表面上看到的，社會變遷下的適應不良所產生的過度飲酒、失序的生活、甚至暴力問題等。

從傳統的釀酒前置作業、釀造過程、儲酒方式，都充滿與神聖世界連結的神秘儀式過程。這樣的過程，酒被依用途的神聖性分類為祭祀用與飲用的劃分，同時也被使用在家屋內、外的分類，就像過去的研究者所討論的異族觀（黃宣衛 1997 & 2005、馮建彰 2000）一般，酒也做這樣的分類模式，只是縮小到家屋內外的分別。酒被用來做祖先祭祀時，從酒所形成的淨化作用，讓一起飲酒的人透過酒與祖先的連結，讓兩者之間的祖靈達到和諧，這樣在飲酒的過程就不會有失序的情況發生，因為祖先高興了，我們也高興，是神與神、神與人、人與人三方面的和解。同時，也讓人的生命週期從出生到死亡的週期，在死亡後成為祖靈回到本家來成為家之神、祖先的概念也成為族人因為對於善死的期待，而必須遵守傳統的規範，因此，將人的生命週期延續到成為家之神庇佑子孫。當然人與家屋、家屋與家屋、家屋與部落之間也是藉由這樣的概念來從分裂到和諧的。總之，傳統的酒，除了充滿了神聖性外，所具備的功能也充滿了魔術性，讓年青人與老人、人與神、神與神達到淨化和解的目的。

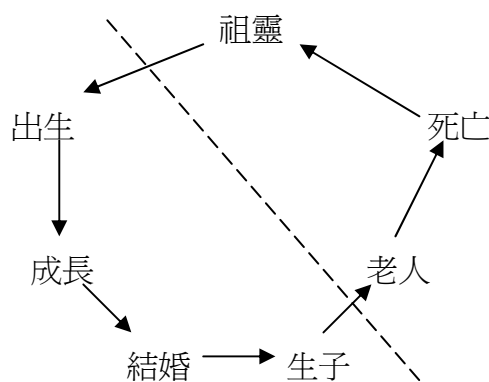


圖 12、生命週期

在社會的變遷中，因為國家政策的關係，酒必須從自己釀造到需用貨幣交易的情況。在變遷的過程中，可以看到的是，族人並不是被動的接受這樣的轉變過程，反而是主動的參與這樣的過程，並且歡迎酒的專賣制度。這與黃宣衛所描述的，階序性的部落社會，日本人來的時候又營造了日本人比較優勢而進步的概念，讓族人認為爲了要讓部落更進步、更文明化（黃宣衛 2005）。所以當傳統的酒，因為禁止私釀，而轉爲地下化，而釀酒與使用酒的禁忌與儀式也因此被簡化或省略，但是，酒所隱含的文化內涵並沒有隨之改變。反而比較像 Douglas(1996)的論述，將採借了新的、外來的文化，納入原有的文化傳統裡，並且以新的形式在部落裡找到新的位置。

而在做當代的社會現象與文化研究的探討時，除了要著重馬蘭阿美人的階序性部落組織，讓男性在部落內的養成，具有服從與溫和的成長特質；當集會所的解散，即使後來重建，但也不再具有男子集體住宿的情況，因此，以女性爲主的家屋經濟與居住空間配置，對於要容納失序的男性成員時，也讓這些人主動的投入資本主義的經濟市場，只是爲了想要重返部落時，有一個新的位置與可居住的睡覺空間。最後，也不可以忽視族人對於部落或家屋的男性成員的要求，比較傾向身體健康與勤奮的工作。同時，最重要的是不可以忽略馬蘭阿美人的本家馬蘭與分家聚落的形成，並不是讓本家消失，而是讓整個聚落得到擴展。

身爲一位研究者，無論要從什麼樣的觀點或學術領域來探討酒的文化或酒的問題，都不可以忽略酒在原有的文化脈絡下的意涵，尤其是在這個多族群的島嶼上，即使在同一個阿美族群也有區域上的差異性。因此，本論文的只是提供了這方面研究的開端，也希望從文化人類學的領域，能結合其他學門的研究結果，對於酒與原住民的研究，能不再以泛稱或是籠統的文化輕描淡寫的帶過。

### 第三節 未來展望

酒與酒的相關議題非常的廣泛，並不能用這本短短的碩士論文來概括擁有超過一萬人口的馬蘭阿美人的酒文化，就如前面提到的，稍有區域上的差異，雖

然同樣說阿美族語，其意涵也不甚相同。在馬蘭阿美人的部落裡，想要瞭解的酒文化是非常困難的事情，一方面，因為酒與祖先、*kawas* 等神秘力量的連結關係，讓許多與酒有關的傳統知識、儀式行為等屬於部落老人權力範圍的傳統文化，也變的比較具有神秘知識的概念，隱藏在日常生活的小動作中，稍一不注意就結束的儀式行為，因為具有神秘力量，而成爲日常談話的禁忌。另一方面，則來自社會價值的觀感，把酗酒與原住民劃上等號的歸因方式，讓族人用比較防衛、也比較保留的態度，來對待一直想要挖掘他們傳統知識的外來者。因此，本文的田野時間較長，除了因為馬蘭阿美人的部落範圍分佈在整個台東平原，人口眾多，以及都市化的關係，讓田野工作的進行較困難。又因為田野材料太多，在取捨之間使得本文的醞釀期變長。所以，要再一次強調，本論文並不能完整的代表所有馬蘭阿美人對於酒在其文化儀式的象徵與現代化的看法，僅能就筆者所訪談的對象，以及他們在部落裡的生活經驗，做歸納與結論出族人對於酒的連結與經驗。因此，要討論酒的當代相關議題時，一定要非常小心的處理社會文化概念上的異同性，以及區域性的差別後，再以這個作爲基礎科學，進一步做跨領域的研究與整合。

對於未來在酒的相關研究發展上，有三個面向可以提供參考：一、在深入做其他族群的酒文化的調查，試圖找出在台灣南島民族雖然不斷的遷移與擴散，但是，酒與祖先的連結是否可以作爲南島民族的普同的價值。二、從人類學的研究基礎，做不同的酒的文化溯源研究，重新找到酒在文化脈絡下的位置，也讓馬蘭阿美人重新找到自我的認同。再者，可以發展族人對於由酒精所提供的身體麻醉感覺的調查。三、希望能提供跨學科領域在酒的研究方面有更好的人類學視野，無論是結合國家對於原住民健康政策的制訂，做爲飲酒行為與酗酒上的公共衛生研究，或是發展出一套有效的戒酒治療計畫，類似紐西蘭毛利人的正義治療方案<sup>1</sup>等。

而在馬蘭阿美的族群研究發展，亦有三個面向可以做爲參考：一、在歷史發展脈絡中，馬蘭阿美人與異族的接觸過程對其本身文化的影響。二、在宗教信仰方面，馬蘭阿美人因信仰道教，而保留有更多的傳統 *kawas* 泛靈信仰的習俗，如能更深入研究，則能對傳統的宇宙觀做更有系統的解釋與比較。三、重新組織

---

<sup>1</sup> 請參考莊佩芬 (2007)。

尋訪馬蘭阿美人的親屬關係與親屬系統調查，因為在馬蘭本家部落的 *ngasaw* 親屬組織的式微，讓傳統在部落裡的約有 50 個之多的 *ngasaw* 正在逐漸流失之中，如何重新建構這樣的親屬組織與系統，可說是一個當前較為急迫的研究議題，因為老人凋零的比想像中還快。





# 參考書目

## 中文與日文部分：

九十五年大會秩序冊

2006 九十五年度台東市馬蘭阿美族聯合豐年祭大會秩序冊。台東：台東市公所未出版。

小泉鐵

1997 (1933) 台灣土俗誌，台北：南天。

王學新譯著

1998 日據時期東台灣地區原住民史料彙編與研究。台中：台灣省文獻會。

方敏英 編

1986 阿美語辭典。台北：財團法人中華民國聖經公會。

矢內原忠雄

1985 [1929] 日本帝國主義下之台灣，周憲文譯。台北縣中和：帕米爾書店。  
台灣日日新報漢文版

1920-1940 台灣日日新報，1920 年到 1940 年相關部份。

石磊

1976 馬蘭阿美族宗教信仰的變遷，中央研究院民族所集刊 41:97—127。

古野清人（葉婉奇譯）

2000 [1938] 台灣原住民的祭儀生活。台北市：原民文化。

未成道男

1983 台灣阿美族的社會組織與變化：從招贅婚到嫁娶婚。日本東京：東京大學出版社。

佐山融吉

1913 番族調查報告書—阿眉族馬蘭，台灣總督府臨時台灣舊慣調查會第一部，台北：中研院民族所。

李亦園

1957 南勢阿美族的部落組織，中央研究院民族學研究所集刊 4:135—167。

李亦園等

1962 馬太安阿美族的物質文化，中央研究院民族學研究所專刊之二。

李玉芬

2007 消失中的都市部落？台東市馬蘭社阿美族生活空間的形成與轉變。高雄市：麗文文化。

李玉芬、羅福慶、陳藍姆洛

2007 台東市誌，馬蘭阿美族篇。台東市公所，未出版。

阮昌銳

1969 大港口的阿美族（上、下冊），中央研究院民族學研究所專刊之十九。

林憲

1986 南勢阿美族人的飲酒問題。刊於臺灣土著社會文化研究論文集，黃應貴編，頁 691-701。台北：聯經事業出版公司。

原英子（黃宣衛主編，黃淑芬、江惠英、林青妹編譯）

2005 台灣阿美族的宗教世界。台北：中研院民族所。

河野喜六（黃文新譯）

1914 番族慣習調查報告書，第二卷，台北：中研院民族所。

涂照彥

1991〔1975〕日本帝國主義下的台灣，李明俊譯。台北市：人間出版社。

柯志明

2003 米糖相剋：日本殖民主義下台灣的發展與從屬。台北市：群學。

胡海國

1996 山胞飲酒問題之預防研究報告。台北：行政院衛生署。

1995 山胞飲酒問題之預防研究報告。台北：行政院衛生署。

1993 山地社區酗酒之防治---理論與實際。花蓮：山胞（原住民）飲酒與健康問題研討會會議記錄。38-50。

1992 山胞飲酒問題之預防研究報告。台北：行政院衛生署。

胡海國、宋維村、葉玲玲、張珣、張素鳳、林雪姿、王榮德、許木柱、陳珠璋

1995 酒癮精神病理問卷表的建立：評分者間信度與程序效度研究。中華精神醫學，9.(2)111-120。

胡傳

1984 台東州採訪冊。台北：大通書局。

范雅鈞

2002 台灣酒的故事，台北：貓頭鷹。

范雅慧

1999 日治時期台灣酒專賣事業，國立中央大學歷史研究所碩士論文。

孫俊彥

2001 阿美族馬蘭地區複音歌謠研究，東吳大學碩士論文，未出版。

馬淵悟（黃宣衛譯）

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

馬耀比吼

1998 親愛的米酒妳被我打敗，24 min，紀錄片。

康培德

1999 殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷。台北市：稻鄉出版社。

張珣

2004 (1989)疾病與文化：台灣民間醫療人類學研究論文集，二版。板橋市：稻鄉出版社。

張欣萍

1999 原住民飲酒行為與家庭相關之研究---以泰雅族、賽夏族為例，國立臺灣大學農業推廣學研究所碩士論文（未出版）。

許木柱

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

1993 台灣地區原住民飲酒行為之社會文化基礎，花蓮：山胞（原住民）飲酒與健康問題研討會會議記錄，30-37。

許功明

1990 排灣族古樓村規律飲酒行為、習俗與規範之探討。民族學研究所資料彙編（1），83-99。

莊佩芬

2007 正義治療：一個與紐西蘭原住民有效工作的心理治療典範。台東：行政院衛生署花東地區原住民醫事人員在職教育課程：解開原住民部落禮酒分享與飲酒行為污名化的糾結關係會議手冊：7-18。

陳英

1984 台東誌，收於台東州採訪冊，頁 81—86。台北：大通書局。

陳文德

1986 阿美族親屬制度的再探討。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，中央研究院民族所集刊 68：105—144。

陳全成

1999 臺灣原住民飲酒行為變化。原住民教育季刊，13，頁 34-44。

1998 當前原住民國中酗酒防治工作探討-以屏東、台東、花蓮原住民國中為例。原住民教育季刊，9：1-21。

陳妍翰

2000 原住民飲酒行為與偏差行為之探討--以原住民受刑人為例，中正大學犯罪防治研究所碩士論文。

陳俊興

2004 飲酒的流行病學。國家衛生研究院。

馮建彰

2000 地方、歷史敘說、異己觀—馬蘭阿美人的社群建構，清華大學人類所碩士論文，未出版。

黃宣衛

1986 奇美村阿美族的宗教變遷。中央研究院民族學研究所專刊以種之 16：401-441。

- 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。
- 1997 歷史建構與異族意象——以三個村落領袖為例初探阿美族的文化認同，收於黃應貴、葉春榮編，從周邊看漢人社會與文化，頁 107—203，台北：中央研究院民族學研究所。
- 1998 區域、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，中央研究院民族學研究所、國立台灣史前文化博物館籌備處、東台灣研究會主辦，11 月 25—26 日，花蓮兆豐。
- 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。刊於時間、歷史與記憶，黃應貴編，頁 485-539。台北，南港：中央研究院民族學研究所。
- 2005 國家、村落領袖與社會文化變遷：日治時期宜灣阿美族的例子。台北：南天書局。
- 黃宣衛、黃貴潮、廖守臣
- 1991 東部海岸阿美族社會文化之調查研究。台東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。
- 黃宣衛、羅素玫
- 2001 台東縣史：阿美族篇，台東：台東縣政府文化局。
- 黃貴潮
- 1989 宜灣阿美族三個儀式活動的記錄（黃貴潮原著，黃宣衛編譯）。中央研究院民族學研究所專刊丙種之 2。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1994 豐年祭之旅。台東：交通部觀光局海岸風景特定區管理處。
- 1998a 阿美族文化。台東：交通部觀光局海岸風景特定區管理處。
- 1998b 阿美族飲食之美。台東：交通部觀光局海岸風景特定區管理處。
- 黃貴潮、黃宣衛
- 1988 宜灣阿美族傳統 *Kawas* 觀念，思與言 26（4）：341—354。
- 楊士範
- 1998 從新飲酒文化的形構過程看台灣原住民飲食文化品味的轉變現象——一個社會歷史角度的分析。山海文化雙月刊，18，86-100。
- 楊美賞
- 1996 台灣南部地區菸、酒、檳榔使用之流行病學研究-以青少年及原住民婦女為對象之探討.未出版之博士論文，高雄醫學院醫學研究所(未出版)。
- 2002 原住民婦女健康-菸、酒、檳榔對婦女的健康危害。護理雜誌，49 卷 2 期，29-34。
- 葛應欽、劉碧華、謝淑芬
- 1994 台灣地區原住民的健康問題，高雄醫學科學雜誌（10）7，337-351。
- 鈴木作太郎
- 1932（1988）台灣的蕃族研究，著者發行。

葉淑綾

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

蔡友月

- 2005 社會變遷下蘭嶼達悟人精神失序之分析：現代醫療、文化建構與受苦的社會根源。國立臺灣大學社會學研究所博士論文（未出版）。

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 5：35-69。
- 2005 性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式。台灣人類學刊，3（1）：143-183。

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之八。

衛惠林

- 1953 台灣東部阿美族的年齡階級制度初步研究，考古人類學刊 1：2—9。
- 1961 阿美族的母系氏族與母系世系群，中央研究院民族所集刊 12：1—27。

衛惠林等

- 1972 臺灣省通誌，卷八同胄志。台中：臺灣省文獻會。

鄭泰安

- 1992 台灣地區原住民酗酒之發生率與四年追蹤研究。國立台灣大學醫學院精神科專題研究計劃成果報告，DOH81-111。
- 1993 台灣地區原住民飲酒問題的流行病學研究。花蓮：山胞（原住民）飲酒與健康問題研討會會議記錄，9-19。

鄭全玄

- 1994 台東平原的移民拓墾與聚落。台東：東台灣研究會。

簡美玲

- 1994a 台灣原住民的傳統釀酒，山海文化雙月刊，（7），95-98。
- 1994b 疾病行為的文化詮釋：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（未出版）。

## 英文部分：

Brady, Maggie

- 1995 Culture in Treatment, Culture as Treatment. A Critical Appraisal of Developments in Addictions Programs for Indigenous North Americans and Australians. *Social Science and Medicine*, 41(11):1487-1498.

- Dietler, Michael  
2006 Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspective. *Annual Review of Anthropology*, 35:229-249.
- Douglas, Mary  
1966 *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.  
1970 *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. London: Routledge.  
1987 *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Fefou-Madianou, D. ed.  
1992 *Alcohol, Gender and Culture*. London: Routledge.
- Hazan, Haim  
1987 Holding Time Still With Cups of Tea. See Douglas 1987, 205-219.
- Heath, Dwight B.  
1975 A Critical Review of Ethnographic Studies of Alcohol Use, in *Research Advances in Alcohol and Drug Problems*, Vol. 2, 1-92. Gibbins, Robert J. eds. New York: Wiley.  
1987a *Anthropology and Alcohol Studies: Current Issues*. *Annual Review of Anthropology*, 16:99-120.  
1987b A Decade of Development in the Anthropological Study of Alcohol Use: 1970-1980. See Douglas 1987, 16-69.  
1995 *International Handbook on Alcohol and Culture*. Westport, CT: Greenwood Press.  
2000 *Drinking Occasions: Comparative Perspectives on Alcohol and Culture (Alcohol in Society)*. Ann Arbor: Brunner/ Mazel.
- Holt, Mack P. eds.  
2006 *Alcohol: A Social and Cultural History*. New York: Berg.
- Honigmann, John J.  
1979a Alcohol in Its Cultural Context. See Marshall 1979b, 30-35.  
1979b Dynamics of Drinking in an Austrian Village. See Marshall 1979b, 414-428.
- Hunt, Geoffrey & Barker Judith C.  
2001 *Socio-Cultural Anthropology and Alcohol and Drug Research: Towards a Unified Theory*. *Social Science and Medicine*, 53:165-188.
- Jankowial, W. & Bradburd, D. eds  
2003 *Drugs, Labor, and Colonial Expansion*. Tucson: University of Arizona Press.

- Lemert, Edwin M.  
 1979 Forms and Pathology of Drinking in Three Polynesian Societies. See Marshall 1979b, 192-208.
- Lienard, Pierre & Boyer, Pascal  
 2006 Whence Collective Rituals? A Cultural Selection Model of Ritualized Behavior. *American Anthropologist*, 108(4):814-827.
- Mandelbaum, David G.  
 1965 Alcohol and Culture. *Current Anthropology*, 6(3):281-293.  
 1979 Alcohol and Culture. See Marshall 1979b, 14-30.
- Mars, Gerald & Altman, Yochanan  
 1987 Alternative Mechanism of Distribution in a Soviet Economy. See Douglas 1987, 270-279.
- Marshall, Mac  
 1979a *Weekend Warriors: Alcohol in a Micronesian Culture*. California: Mayfield Publishing Company.  
 1979b *Beliefs, Behaviors, and Alcoholic Beverages: A Cross-Cultural Survey*. Mac Marshall eds. The University of Michigan Press.  
 1979c Introduction. See Marshall 1979b, 1-11.
- Marshall, Mac, Ames, Genevieve M. & Bennett, Linda A.  
 2001 Anthropological Perspectives on Alcohol and Drugs at the Turn of the New Millennium. *Social Science and Medicine*, 53:153-164.
- Marshall, Mac & Marshall, Leslie B.  
 1990 *Silent Voices Speak: Women and Prohibition in Truk*. California: Wadsworth Publishing Company.
- McDonald, M. ed.  
 1994 *Gender, Drinking and Drugs*. Oxford: Berg.
- McKnight, David  
 2002a *From Hunting to Drinking: The Devastating Effects of Alcohol on an Australian Aboriginal Community*. London and New York: Routledge.  
 2002b Anthropological Views of 'The Problem of Drinking.' *From Hunting to Drinking: The Devastating Effects of Alcohol on an Australian Aboriginal Community*, 10-19. London and New York: Routledge.
- Mintz, Sidney W.  
 1986 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. New York: Penguin Books.  
 1996 *Tasting Food, Tasting Freedom: Excursions into Eating, Culture, and the Past*. Massachusetts: Leviathan Publishing Company.

Ohnuki-Tierney Emiko

1993 Rice a Self: Japanese Identities Through Time. NJ: Princeton University Press.

Pernanen, Kai

1991 Alcohol in Human Violence. Guilford Substance Abuse Series. New York: Guilford Press.

Room, Robin

1984 Alcohol and Ethnography: A Case of Problem Deflation? Current Anthropology, 25(2):169-191.

2001 Intoxication and Bad Behaviour: Understanding Cultural Differences in the Link, Social Science and Medicine, 53:189-198.

Wilson, T. M. eds

2005 Drinking Cultures: Alcohol and Identity. New York: Berg.





# 附錄

## 附錄一：酒的神話傳說

### 馬太安的『酒的起源』神話傳說：

太古時候，地上有一家人，父名 *Mayaw* 母名 *Dihak*，帶著他們的兒女過活。有一天，父母在田裡工作，留小孩們在家，忽然自天上降下四神，停在屋頂，並問：「有人在家嗎？」小孩們回答：「父母一起出門了。」神又問：「到什麼地方去了呢？」他們說：「不知道」於是四位天神在屋頂上向四方觀望，看見小孩父母在田裡工作，神就告訴小孩們說：「你們的父母在南方的田裡工作。」說完就升天回去。黃昏時，小孩父母親回來，小孩們就告知天神降臨的事。

次日，夫婦兩不出門工作，在家裡等著天神降臨，不久，二位天神來了，夫婦就請神下屋，神說：「遍地都是污穢，我們怎麼敢下來呢？」二神就從屋頂望向屋內，看見有一木桶，神問這裡面是什麼，夫婦兩就搬給神看，是粟（小米），再指另一桶，則是高粱，後來又看到糯米。於是神就說要教他們製造一種很奇妙的東西，叫夫婦把剛才看到的三種穀物混合，到一個木桶裡，滲以水，並攪拌，然後就放置不管。過幾天，神又來叫他們把這桶穀物拿到太陽光下曬，曬後，神就回天上去，行前告知夫婦，必須口嚼桶內穀粒，並噴唾在地上，屋內外都得噴<sup>2</sup>，第二天，夫婦就照做，剛剛噴完，四天神就降臨在屋上，看見地上已清潔（因為噴了「酒」的緣故），就相率下地，四人席坐在寢床上，並且為著此桶，又叫夫婦來嗅桶中的東西，則芬香異常，神說：「這是『奇物』（尚未云酒），你可以到村中去，每家分給他們一瓢，自然他們大家以後都會製造了」，夫婦就到村中去分「酒糟」。神又叫夫婦次日必須到某個地方去，將教他們製造盛酒的 *kato*（酒桶）方法，要做很多個 *kato*，遍發村人每家一個，並且還要教村人做酒的方法。都指點過後，四神就消失不見。（吳燕和 1962：417-418）

### 少女與酒（*o lingalawan ato limecdan*）：（黃貴潮口述）

<sup>2</sup> 吳燕和認為此乃裸祭（*miftik* 的一種，阿美族的某些祭祀，在缺酒時常口含 *raw* 酒糟噴唾以代替平常的 *miftik*）

昔日有一家母女同住，他們相依為命過著生活，有一天，少女不幸地病死了。不久，少女因為想念母親，她說：「我沒有兄弟姊妹，母親誰來照顧呢？」然後就偷偷回到家裡，幫母親做事。他忙碌的將小米烘乾，去米糠，然後椿米，去挑水盛滿水缸，一邊做一邊唱歌，事情做完他就不見了。可是，經過外面去洗澡或挑水的人，都沒有發覺這個屋子裡有人。到了晚上母親從田裡回來，想說吃完飯要椿米到半夜，但是沒想到他發現米全部椿完，米缸裡全是白米。晚餐也準備好了，水缸裡的水也滿滿的，母親很驚訝到底是誰做的呢？

然後，母親蓋著草席躲在床上的角落，窺探著幫他做事的人。突然，少女出現了，先察看母親的水缸有沒有水，然後看米缸還有米，一邊察看一邊唱歌，躲在屋裡的母親眼看著少女回來了，激動的跑出來抱住少女，但是少女拒絕地大叫：「啊！媽媽等一等！請給我用 *Lingalawan* 噴噴！」(*coplisen kako ina to Lingalawan!*) 可惜母親太激動不知所措，誤拿水噴出。少女當場就消失不見了，就在連床的中央爐旁沈下不見。要是用 *Lingalawan* 噴出他一定活著。



## 附錄二：

表一、馬蘭阿美族目前的年齡階級組織

排序	入階時間	職位	階名	漢文	含意
1-26					(1)啦卡也勒(1819)、(2)啦古右(1822)、(3)啦多洛斯(1825)、(4)啦砂獵勒(1828)、(5)啦其伐兒(1831)、(6)啦得弗兒(1834)、(7)啦安夫日(1837)、(8)啦哈夫日(1840)、(9)啦都夫兒(1843)、(10)啦伐璫(1846)、(11)啦巴亞克(1849)、(12)啦克令(1852)、(13)啦里給勒(1855)、(14)啦替亞母(1858)、(15)啦夫勒(1861、郭拉斯馬亨亨屬此隊)、(16)啦哈尅哈(1864)、(17)啦其躍(1867)、(18)啦都麥(1870)、(19)啦伐夫伊(1873)、(20)啦砂卡母(1876)、(21)啦春亞(1879)、(22)啦欣信(1882)、(23)啦烏古斯(1885)、(24)啦阿賓(1888)、(25)啦通壽(1891)、(26)啦茲咯(1894)
27	1897		Ladipon	日本	日本領台
28	1900		Lakuli	苦力	受日本人徵召從事苦力
29	1903		Lacimping	清兵	隘勇線防守
30	1906		Lasamay	砂麥	
31	1909		Lasonteyn	宋甸	
32	1912		Lahonti	皇帝	日本官員來台東視察
33	1915		Lainpay	褲子的扣環	
34	1918		Lackin	情人袋的亮片	
35	1921		Lawusin	清朝的銅錢	
36	1924		Lapadiaw		恆春平埔族登陸台東
37	1927		Latoing	織布	
38	1930		Lakongkang	軍艦	日本軍事運輸傳於台東舊游泳池東邊海面錨泊
39	1933		Lasontok	總督	日本總督來台東視察
40	1936		Lataypat	台北	日警舉辦馬蘭青年台北一周遊，參觀商展及圓山動物園
41	1939		Laketon	停頓	日本下令停辦豐年祭，並改著西服於元旦慶祝新年
42	1942	Isfiay	Latingmok	帝國	太平洋戰爭爆發日本大呼帝國萬歲；是年有大船在海邊翻覆；族人復七月舉行豐年祭
43	1945	Isfiay	Latifok	堤防	日本人強迫築堤，以防禦敵人登陸；又台東大堤潰決，日人付資請族人重新築堤
44	1948	Isfiay	Laminkok	民國	日本戰敗，國府遷台
45	1951	Isfiay	Latankok	坦克	坦克車駐防新生國小
46	1954	Isfiay	Lakoleyn	訓練	政府徵兵開始，首批到玉里受訓
47	1957	Isfiay	Lakimom	金門隊	馬蘭男子接受徵召充員兵前往金門服役

48	1960	Isfiay	Lataycjo	台中隊	在台中受訓新兵訓練
49	1963	I pakarongay no isfia	Latinkok	傳廣隊	楊傳廣參加羅馬奧運得奧運銀牌（大營帳裡的長老，長老階級裡的少年）
50	1966	Itokaday	Laceyacey	大橋隊	黛娜颱風吹斷石頭山的台東大吊橋（大營帳裡的青年）
51	1969	ipaladay	Lacontong	總統隊	蔣中正來台東視察（大營帳裡的少年）
52	1972	Ipawayday	Laponshat	志航隊	志航空軍基地興建
53	1975	Mirroromay (wama no kaph)	Laclash	洪水隊	賽洛瑪颱風肆虐，造成卑南溪潰堤引發台東鎮水患（小營帳裡的長老，青年之父）
54	1978	Mihiningay	Lataytosi	台東市隊	台東鎮升格為市
55	1981	Malakapah	Laponkan	隧道隊	花東鐵路山里段隧道完工
56	1984	Malakapah	Lakolanto	公園隊	縣立體育場改建
57	1987	Malakapah	Lasansian	山線隊	紅葉到初鹿水圳啟用通水
58	1990	Malakapah	Laconhaw	中華(橋)隊	中華大橋落成
59	1993	Malakapah	Laciataw	新站隊	台東新站完工啟用
60	1996	Malakapah	Layancomin	原住民隊	山胞正名為原住民
61	1999	Malakapah	Lafayfay	族旗隊	制訂馬蘭阿美族族旗
62	2002	Malakapah	Lamahengheng	馬亨亨隊	民 89 政府採用楊傳廣為首陳情之建議將「台東市特二道」命名為「馬亨亨大道」
63	2005	Malakapah	Lasfi	聚會所隊 (東大隊)	民 93 市公所興建馬蘭聚會所；台東大學升格 (小營帳裡的青年階級)
64	2008	Malakapah	Layakiw	棒球村隊	
			Pakarongay	少年隊	未入階的男子

資料來源：95 年阿美族擴大聯合豐年祭大會秩序冊 10-11。

台東市馬蘭阿美族的年齡階層由最低階到最高階分為：*pakarongay*（巴卡隆愛）、*kaph*（卡巴哈）、*mihiningay*（米喜寧愛）、*mirroromay*（米倫倫麥）、*ipawayday*（巴拉衛賴）、*ipaladay*（伊巴達賴）、*itokaday*（依都卡賴）、*isfiay*（伊斯斐愛），每一位男子都需按部就班的經歷這樣的生涯歷程。每個層級都賦有固定的社會任務，*pakarongay*（巴卡隆愛）：尚未成年的學習者。*kaph*（卡巴哈）：正式邁入成年，仍須接受訓練，並在會所執行服役任務，可婚。*mihiningay*（米喜寧愛）：負責祭儀之膳食張羅、貴賓接待、擔任聯絡、布達與執行 *itokaday* 之命令。*mirroromay*（米倫倫麥）：意為「起火」，主要任務掌管食物分配。*ipawayday*（巴拉衛賴）：掌管會所庶務的層級。*ipaladay*（伊巴達賴）：副總管階層、*itokaday*（依都卡賴）：會所之總管階層、*isfiay*（伊斯斐愛）：退休不管庶事之長老（95 年秩序冊：9）。