

國立台東大學公共與文化事務學系
南島文化研究碩士班碩士論文

阿美族的殺豬儀禮——以泰源(Alapawan)
部落 kuradan 家族為例

**The Amis pig-killing ritual of the
Kuradan Family in Alapawan village**

研 究 生：黃忠文 撰
指導教授：譚昌國 先生
中 華 民 國 103 年 7 月

國立臺東大學
學位論文考試委員審定書

系所別：公共與文化事務學系南島文化研究碩士班

本班 黃忠文 君
所提之論文阿美族的殺豬儀禮-以泰源部落kuradan家族為例

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：蔡中涵
(學位考試委員會主席)

蔡政良

譚昌國
(指導教授)

論文學位考試日期：103 年 4 月 30 日

國立臺東大學

附註：1. 本表一式二份經學位考試委員會簽後，正本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 國立臺東大學 公共與文化事務學系南島文化研究碩士班 102 學年度第 2 學期取得 碩 士學位之論文。

論文名稱：阿美族的殺豬儀禮—以泰源(Alapawan)部落 kuradan 家族為例

本人具有著作財產權之論文全文資料，授權予下列單位：

同意	不同意	單 位
☒	☐	國家圖書館
☒	☐	本人畢業學校圖書館
☒	☐	與本人畢業學校圖書館簽訂合作協議之資料庫業者

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。

☒ 同意 ☐ 不同意 本人畢業學校圖書館基於學術傳播之目的，在上述範圍內得再授權第三人進行資料重製。

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
V			

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勾選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：譚昱明 (親筆簽名)

研究生簽名：黃忠文 (親筆正楷)

學 號：10000406 (務必填寫)

日 期：中華民國 103 年 07 月 28 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，並遲遲於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。」

授權書版本: 2008/05/29

謝 誌

本篇論文能夠順利完成，首先我要感謝上帝給這麼愛我，給我機會能夠對自己的對文化有所付出。諸多非我能力所及的範圍，上帝總是適時給予我幫助及智慧，讓我有所依靠，並且有能力來完成。

感謝帶領我進入到人類學領域的指導教授譚昌國博士，在南島研究所的課程上總是適時引導我並細心指導，對人類學文化涵養的廣度及寬度、深入且多面的剖析方式，不僅讓我有更清晰的思惟，更讓我受益良多，使我能夠以更多的面向來思考不同的議題。

感謝論文口試委員蔡教授政良及蔡教授中涵，對本論文鉅細靡遺的細心教正並提供諸多寶貴的構想，並給予相當多專業的學術意見，不僅使本論文更充實完備及周全，更建立我對學術論文更謹慎、周延的研究態度。

感謝家族的 faki、fai 及家族的 apet 們，因為有你們的細心教導及包容，不厭其煩的對我們無理的問題提供方向，並釐清正確的觀點。由於你們的分享，願意傳承珍貴的經驗與知識，以致本論文對該議題之紀錄更為完整。

特別感謝：岳父、岳母、老婆以及我的孩子詠恩、詠祺、詠蕙，你們是我最大的精神支柱，有你們在背後一路支持，才使我有動力完成這篇論文。

黃忠文 謹誌 2014 年 7 月於 Alapawan

摘要：

原住民的文化現階段以許多的型式保存，尤其是文物的部份，不管是在國家的資源上或是地方的文物館裡都可以看到文物陳列在其中。但是在這之下重要的文化保存方式其實還尚未周全，保存的方式逐漸衝擊到地方多樣性及地方特殊性的文化特色，從阿美族的豐年祭來看，相似的歌跟舞一而再的出現在慶典活動當中，能夠突顯當地的特色逐漸被消弭。但 kuradan 家族的殺豬儀禮，尚未受到過多文化保存的洗禮，kuradan 家族用自己的方式把文化保存下來，並且每場的活動，都持續殺豬儀禮的規範，可以看到他們文化保存的方式是把文化活出來，用文化來生活。是故本研究以 kuradan 家族的殺豬儀禮為對象，利用參與觀察法、深度訪談法之質性研究，試圖探討該文化之脈絡與文化內涵，並且實際參與，對該議題有更深入的體認。

結果發現：1. kuradan 家族在各種活動中用「豬」來當作文化聯結的媒介，一場活動的過程當中殺豬的儀禮維繫了人與人存在的關係。2. 在殺豬的現場可以清楚看到坐位的安排是有階序之分，運用空間結構區分了輩份、年齡、地位、權力的高低。3. 婦女保存食物的味道並非單一把味道留存在記憶裡，而是透過殺豬的過程，煮著祖先所延續的味道。4. 由差異中肯定物種都有其內在價值，肯定差異性才會學習如何尊重不同生命型態。5. kuradan 家族殺豬儀禮是「直接接觸」用身體來體會與學得，藉由身體立行直接與文化面對面把這樣的文化價值，深植於個人生命上。

關鍵詞：阿美族、kuradan 家族、殺豬儀禮、階序、空間結構、食物與記憶、內在價值

Abstract

Nowadays, the aboriginal culture, especially the cultural relics, has conserved in many ways and can be seen no matter in national resources or local museums. Anyway, there are no thorough conservation methods for significant culture, and the existing conservation methods have gradually impacted local diversity and unique cultural features. Just like Amis' harvest festival, so many similar dances and songs appeared in the celebration that the highlights of local characteristics have gradually disappeared. However, the pig-killing ritual of kuradan family has never been baptized by the multicultural conservation, but being preserved in their own ways. Kuradan family insisted on their pig-killing ritual in every activity, from which it could be seen that their cultural conservation method was to live the culture. Therefore, this study mainly discussed the pig-killing ritual of kuradan family with participant observation method and in-depth interview to do qualitative research, intending to explore the cultural context and connotation and possess further understanding through actual participation.

As the results showed, first, "pig" was treated as the medium of cultural links in kuradan family's all kinds of activities, and the pig-killing ritual in an activity can maintain the interpersonal relationships; second, at the scene pig-killing, it was clear that the seating arrangement had a hierarchy, namely, the differences of generations, ages, status and powers were divided by space structure; third, the females preserving the taste of food was meant to follow the ancient habits through the pig-killing process, instead of just keeping the flavor in mind; fourth, only through affirming the inner value of different species, can human learn how to respect various life forms; fifth, pig-killing ritual was experienced and learned by "direct contact" of bodies, and the life value would be deeply rooted in individual life through such face to face practice with culture.

Keywords: The Amis, Kuradan family, pig-killing ritual, hierarchy, space structure, food and memory, inner value

目次

謝誌.....	i
中文摘要.....	ii
英文摘要.....	iii
目次.....	iv
表目錄.....	vi
圖目錄.....	vii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與背景.....	1
第二節 研究問題與研究目的.....	2
第三節 田野地介紹.....	4
第四節 研究方法與架構.....	11
第五節 研究流程.....	20
第六節 研究的優勢與限制.....	24
第二章 文獻回顧.....	25
第一節 社會面上.....	25
第二節 價值面上.....	34
第三節 物質面上.....	36
第三章 殺豬的場域.....	42
第一節 豬隻的處理程序.....	43
第二節 婚姻中的殺豬(paka'tim).....	57
第三節 喪禮中的殺豬 (cippadesay a parod).....	60
第四節 豐年祭中的殺豬(kaput 殺豬).....	62
第五節 起程/遠歸 (lumuwad/minokay)	65
第六節 小結.....	67
第四章 殺豬的空間概念	69
第一節 男性的空間結構(年齡階級).....	70
第二節 女性的空間結構	74
第三節 分食的空間結構	79
第四節 儀禮的空間結構	84
第五節 小結.....	92
第五章 食物與記憶的延續	94
第一節 婦女的定位	96
第二節 婦女殺豬時的準備工作	99
第三節 婦女在殺豬時料理食材的方式.....	107
第四節 小結.....	115
第六章 殺豬儀禮文化的傳遞.....	116
第一節 聯結的方式.....	117

第二節 建構規範的方式.....	121
第三節 認同感的建立.....	124
第四節 小結.....	127
第七章 結論.....	128
第一節 研究結果.....	128
第二節 未來研究發展.....	132
參考文獻.....	136
附錄.....	145



表目錄：

表 1-1：101 年 11 月份台東縣東河鄉人口統計	7
表 1-2：泰源地區殺豬活動一覽表	13
表 1-3：kuradan 家族稱謂順序冊.....	14
表 1-4：kuradan 家族稱謂順序一覽表.....	16
表 2-1：Alapawan 部落年齡階級組織名稱	29
表 2-2：Alapawan 歲時祭儀	31
表 2-3：參考整理何志宏資料	32
表 5-1：男性與女性的工作內容	105



圖目錄：

圖 1-1：阿美族分佈圖.....	4
圖 1-2：泰源部落及泰源盆地.....	4
圖 1-3：泰源盆地地形圖.....	5
圖 3-1：抓豬先套住一隻腳.....	46
圖 3-2：綁豬.....	46
圖 3-3：先手刀在腋下刺一個小洞.....	47
圖 3-4：用箭竹直接刺心臟.....	47
圖 3-5：用噴槍把豬毛燒烤.....	48
圖 3-6：豬隻燒烤成黑色.....	48
圖 3-7：刮豬皮要先澆水把豬皮軟化.....	49
圖 3-8：用蕃刀刮豬皮.....	49
圖 3-9：殺豬第一刀由 faki 下刀.....	50
圖 3-10：在豬胸腔上取豬血..	50
圖 3-11：取內臟	51
圖 3-12：取肝臟	51
圖 3-13：faki 在確認豬肉的數量.....	52
圖 3-14：faki 在指示豬肉切的方式.....	52
圖 3-15：豬皮與豬肉分開.....	52
圖 3-16：烹煮豬肉.....	52
圖 3-17：豬皮與豬肉分開.....	53
圖 3-18：豬皮依家數來分.....	53
圖 3-19：撒鹽.....	54
圖 3-20：洗豬腸.....	54
圖 3-21：豬肉盛裝在碗裡.....	54
圖 3-22：豬肉依人數排列.....	54
圖 3-23：豬肉分食給每一個人.....	55
圖 3-24：豬肉用袋子裝好.....	55
圖 3-25：殺豬程序過程.....	56
圖 4-1：年齡組織殺豬時結構圖	72
圖 4-2：各階級坐位安排	74
圖 4-3：階級分工	74
圖 4-4：婦女殺豬時的烹煮空間	78
圖 4-5：喪禮豬肉分食的排法	82
圖 4-6：喪禮豬肉分食的名稱	83
圖 4-7：男性與女性的坐位是分開的	86
圖 4-8：每階級固定的位置	86
圖 4-9：男性與女性座位是有區格	87

圖 4-10：殺豬時坐位位置.....	88
圖 4-11：現場之美食佳餚.....	90
圖 4-12：吃飯的坐位依組別來區.....	90
圖 5-1：藤心加肉混合炒	107
圖 5-2：用噴槍燒烤豬毛	108
圖 5-3：豬肉與蔬菜分開煮	108
圖 5-4：藤心(dungec)	108
圖 5-5：芥菜(kulang)	109
圖 5-6：筍乾(tefu')	109
圖 5-7：蒸桶(mahug)	110
圖 5-8：用糯米烹煮.....	110
圖 5-9：hatapes	111
圖 5-10：fakar	111
圖 5-11：工作人員分豬肉的情形	112
圖 5-12：殺豬的現場	113
圖 5-13：桌上的菜肴	113



第一章 緒論

第一節 研究動機與背景

大家知道的阿美族祭儀活動是豐年祭，在豐年祭裡有豐富歌跟舞的展現，也不難發現在其中有許多儀式性的祈福祝禱，從整個活動下來所呈現的感覺是一種歡娛的氛圍，在這樣的文化背景下所承載的文化內涵是非常多樣性的。在阿美族的儀禮儀式或一首歌所涉及的文化層面有時是在描述整個部落歷史或精神，在部落舉辦的各種活動，不會脫離這樣的文化背景，因為這文化型態是部落的根源所在。在現今的生活當中，運用部落的智慧於生活上已經不多了，除了在特定的儀禮上可以看得到外，實際在生活上且又帶有文化價值的模式已經不多見了，要保存這樣的文化，尤其有相當的困難性，所以筆者依這樣的信念，想研究泰源 (Alapawan) 部落 kuradan 家族殺豬儀禮的文化內涵價值，希望從這儀禮儀式當中體悟到祖先的智慧。

目前國際組織已愈來愈關心全球原住民族之發展，不僅重申決心確保原住民族享有一切人權基本自由，尊重原住民族獨特的文化和價值，肯定原住民族固有尊嚴和對社會發展及多元化作出獨特的貢獻，同時也堅決國際社會應在平等和不歧視的基礎上，致力於促進和保護原住民之權利，裨有助於國家、社會的穩定。(許世楷 2001：58)

從此研究當中，筆者主要探討的面向在於殺豬儀禮的文化內涵是如何被延續下去的，在這延續的過程當中，支撐著殺豬儀禮的文化背景以及 kuradan 家族儀禮程序，都是影響這項文化被保存的重要因素，然而筆者最終的關懷在於，希望從這研究當中，探究保存文化的方式是否可以從現存的文化習俗出發，以人做為實體的保存者，把文化實踐在生活當中來保存，而不是只把此儀禮活動做成紀錄而已。

儀禮活動所承載的文化價值是最豐富，呈現的樣態最多元，一項儀禮活動，尤如小型的部落生態，各項的傳統文化價值會在儀禮當中被附與重要的內涵，例如阿美族的年齡階級制度，在儀禮的活動中最能看出其年齡組織結構與型態，各年齡階級層層分工，層層相互監督，在年齡組織當中其核心不再是以個人為主，不管在任何的場合上，而是以這年齡組織為主。所以在任何的儀禮活動中，年齡組織是整個活動的主軸，背負著文化承載體的使命。所以文化之形成除了人文做為承載體做聯結外，其實在地的環境因素也是造就文化之獨特性之原因；研究當地的文化，可以深化人文的內涵，也可以了解文化之歷程，並可從中了解文化的脈絡。

第二節 研究問題與研究目的

在殺豬的現場，可以看到每個人忙碌的身影，各施其職，看似毫無秩序的現場，隱約透露出男性與女性分工的形態，如果不仔細的觀察的話可能會以為自己是來參加一場文化之旅的活動，因為一切就是如此的自然而快速，很多具有文化價值的內涵，會直接呈現在行為上，也因為必須要有這樣特殊的場域才会有如此的文化行為，所以在現場做田野觀察的敏銳度要比平常更加的專注。但是因為認為習以為常的行為，而忽略了重要的文化環節，因為在整個殺豬的場域當中，不是只有殺豬的行為是值得關注的，而是整個周遭的環境都要納入到殺豬的場域裡。就像 kuradan 家族階級的上下之分級，在現場就會很明顯的呈現出來，殺豬是 kapah 階級在處理的，而在外場監督的是比 kapah 再高一級的階級組織，所以整個現場的人員是早已形成一種已經分工好的團體在運作，每個人都有自己的工作，而這樣的工作分配並非是在現場來分配，而是在平常的生活當中就已經把這樣的觀念實踐在生活當中，所以不管到什麼的場域裡，自己是什麼樣的階級組織就會知道自己應該做什麼事。

研究 kuradan 家族之殺豬儀禮，主要是由殺豬之過程，探討文化內涵如何透過

儀禮的過程被延續，研究面向主要從四種面向探討：殺豬的方式、儀禮的程序、文化的內涵及延續的過程來著手。

kuradan 家族的殺豬儀禮之研究，研究的場域大多是在於各種慶典活動或家族活動來觀察，從活動當中希望可以看到 kuradan 家族的結構型態，以及殺豬儀禮的運作模式。在這研究當中藉由 kuradan 家族為背景，以更深層的方式研究殺豬儀禮的文化內涵延續的過程。研究問題分為以下幾點：

- 一、kuradan 家族殺豬之程序為何？
- 二、kuradan 家族殺豬儀禮是如何運作及進行？
- 三、kuradan 家族透過殺豬儀禮如何保存非語言型式之文化內涵？
- 四、kuradan 家族殺豬儀禮的文化困境。

以上四點的問題，主要從 kuradan 家族的思維模式做出發點，其問題意識的基礎放在 kuradan 家族的架構來探討殺豬儀禮，而最終之目的是放在文化延續的問題上，因為面對原住民文化逐漸被遺忘，文化內涵沒有被傳承，在文化傳遞的過程當中一定有個環節出了問題，那筆者以 kuradan 家族做為媒介，從中探討出 kuradan 家族是如何傳遞並延續殺豬儀禮的文化內涵。選擇 kuradan 家族為研究的對象，是因為 kuradan 家族在泰源部落的家族裡，是一個非常團結的家族，除了每半年都會舉行家族聯誼活動之外，在任何需要人力的場合都會動員動員家族的人員。

羅素玫（2007：292）歸納出規模較大的慶典活動有：婚禮、葬禮、新屋落成、歡送入伍、慶祝退伍等。此外尚有「踏入社會」歡送會、治病祈禱宴會、殺豬酒宴、探病以及逢年過節的往來等。再者，遇有「解決」、分攤賠償金、競選、借貸、委託耕作等狀況時，親屬關係亦是很重要的管道，尤其是在親戚會時更可以看出這個家族動員的機制。

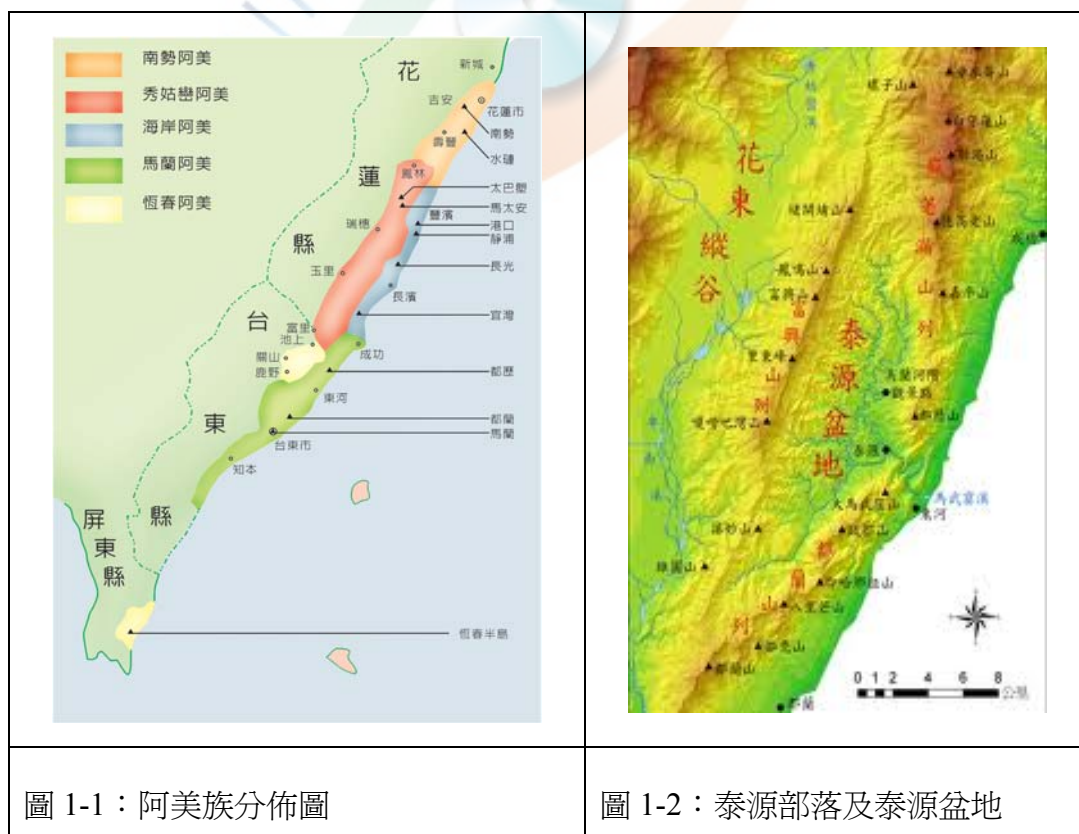
在泰源部落裡 kuradan 家族也具有影響地方的政治勢力，每到選舉的時候，就

可以看到各個候選人到 faki 家問候，當然 faki 也會在重要的場合之下會跟家族的人宣布要支持那一位候選人，因為被支持的候選人都會當選，在政治上的資源也比別的家族來得多。也因為 kuradan 家族重視親屬關係，所保存的文化價值還持續於在各種場合之下被運用，相對的 faki 在家族的號召力更具威信，尤其在殺豬儀禮的過程裡更可以看出其家族的結構與文化的內涵價值運作在其中。

第三節 田野地介紹

一、地理位置

光緒 5 年(1879)，夏獻綸之《後山總圖》中繪有「阿那八灣社」，這是本村最早的稱呼。日治初期，稱阿塋八灣社、嘎嘍叭灣社或嘎嘍吧灣社。昭和 12 年(1937)，為與日本國內命名之文化統一起見，改稱為「高原」。光復後，因進入本地必須經由泰源隧道，一入隧道即豁然開朗、別有洞天，風景秀麗宛如陶淵明所述之桃源仙境，因此，再改名為「泰源」。(黃宣衛等，2001：103)



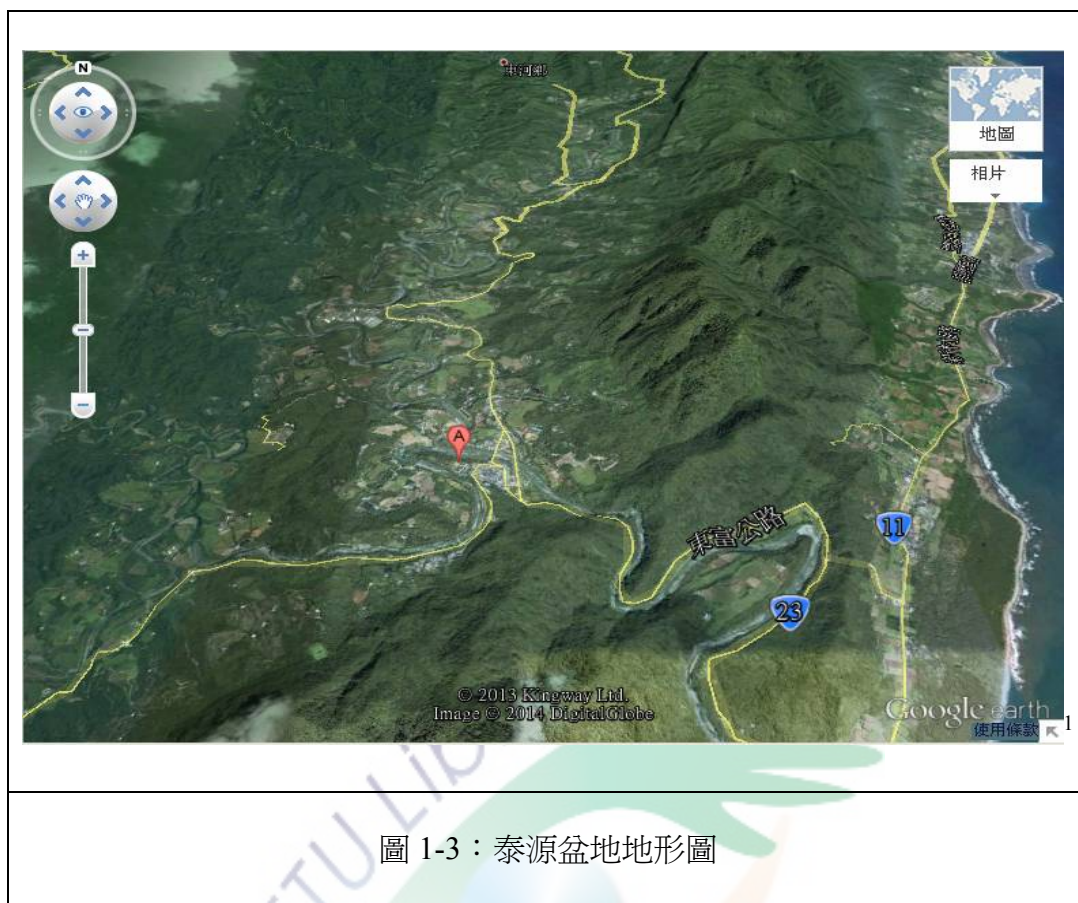


圖 1-3：泰源盆地地形圖

圖 1-1 是 kuradan 家族所居住的行政區域圖，從五大語系分類圖示意地區為於東河鄉，語系為馬蘭阿美²，在依據官方鄉鎮位置尋找部落所在，而後由官方部落位置標示出本文田野地區的傳統阿美地名，由大區域至小區域辨別聚落所在，依序為東河鄉-泰源村(Alapawan)-牧場部落(Timolang)-pakulonon 聚落。

(一) 台東縣東河鄉泰源部落位置³：

位於台東縣之東北，在東部海岸山脈東側，東濱太平洋，西以海岸山脈與池上、關山、鹿野、延平等鄉鎮鄰接，南鄰卑南鄉，北接成功鎮。其經緯度為東經 121.10 至北緯 22.51 至 23.06 間。南北狹長，綿延長達 35.5 公里。以馬武窟溪河口區分成盆區及沿海區。地質分為沖積層、大港口層、都蘭山層、利吉斷層。面積 210.19 平方公里，百分之是 60 山岳，屬於花東山脈的山塊。氣候是溫帶濕熱型。

¹ 103 年 3 月 19 日下載於：<https://maps.google.com.tw/>

² 根據調查，大部分部落阿美族人使用語系是海岸阿美，不是官方資料的馬蘭阿美，在此說明。

³ 東河鄉公所網頁，<http://www.donghe.gov.tw/index.php?code=list&ids=15>，中華民國 101 年 3 月 24 日。

（二）泰源部落及泰源盆地(圖1-2)：

泰源村位於東河鄉中部偏西側，由省道台11線公路，轉縣道東23號公路進入泰源村內。居住聚落有本部落、牧場、下牧場、小部落、新部落、中興、果子山、農興、製材所、泰山、麻竹嶺等(2012，泰源國小田野調查)。泰源盆地是台灣東部的盆地，也是海岸山脈面積最大的盆地，又稱為高原盆地。全長約25公里，中央最寬處為8公里；阿美族八大氏族由北沿經花蓮至海岸線入住於此，豐富的原住民族文史，因地域封閉受外界影響緩慢。

（三）泰源村內聚落⁴傳說及介紹⁵：

Alapawan 是泰源盆地之統稱，也是原始地名，早期游獵族人自北方來到此地狩獵，因地勢封閉且四面環山，常遇濃霧而迷失方向，遊獵族人就因此形容此地是(容易迷路)的地區(Kalapawan)北方語，日治初期日方也引用 Kalapawan 譯音為(嘎嘮吧灣)為此地區名稱，之後各氏族陸續入墾盆地始綜合了各方用語而順口呼稱為(Alapawan)以示對此盆地之親切統稱而引用至今。Alapawan 區位於東經 23 度×北緯 121.16 度。臺灣東南部隸屬於臺東縣東河鄉境內，總面積 147,6139 平方公里，係馬武窟溪(Marongarong)溪上游南北溪流域，由於地理環境及地殼板塊運動現象而形成南北狹長東西狹窄，並為三列山嶺所圍繞形成大盆形地理形勢(資料來源：臺灣省通志稿，卷一)。整個泰源盆地在行政區域規劃分為三個 (村)泰源村、北源村和尚德村，形成一個完整的區域生態體系，雖然如此(Alapawan)名稱在族人區域概念上仍舊是(泰源盆地的統稱)也是(泰源村)的地名稱號。生活領域之括及至北源及尚德南北溪流域，是典型族群間既有的共同生活關係及社會形態。(本部落)是泰源村的原始部落，區位於瑪武窟溪南北溪匯流處東南方臺階上，是泰源盆地居民之主要行政中心，融合多族群且人口最密集之區域，是泰源地區(含北源、尚德)政治、經濟、教育、文化等之重要發展樞紐。日治時期 1937 年 10 月原嘎啦吧灣公學校改名為高原公學校，又於 1941 年再改為高原國民學校，直到光復那年 2 月始正名為泰源國民學校至今。

⁴ (1)Alapawan(泰源部落) 阿美族人，范村信先生提供。

⁵ 台東縣政府教育處民族教育核定之泰源國小 101 年部落地域勘查暨繪本製作計劃成果報告，民族資源教師聘用人員蔡禮闡撰，成果報告之田野報導人：阿美族人，范村信先生。

二、戶數與人口統計

根據民國 75 年的調查資料，全村共有 32 個鄰，總戶數是 534 戶，總人口數則是 2,799 人。其中平地人有 301 戶，1,209 人，以阿美族為主的平地山胞則有 227 戶 1,573 人另外有 6 戶共 17 人是布農族。阿美族主要分布在本部落、新部落、以及牧場，此外則零星散居在 26、27、29、30 等鄰。（黃宣衛等，2001：103）

101 年 11 月份之人口統計表，泰源村總人口數有 1,568 人，總戶數有 546 戶，與 75 年的調查資料相比較，可以發現其人口數少了約一半的人口，可見此地區人口外移是很嚴重的。

101 年 十一 月 份 人 口 統 計 表					
村 別	鄰數	戶數	合計人口數		
			計	男	女
總 計	220	3738	9141	5073	4068
北源村	47	837	1882	1156	726
尚德村	17	138	308	184	124
東河村	22	446	1146	629	517
泰源村	32	546	1568	840	728
都蘭村	49	998	2531	1362	1169
隆昌村	20	274	606	331	275
興昌村	33	499	1100	571	529

區域人口數	原住民人口數	平地原住民	山地原住民
4334	4807	4734	73

表 1-1：101 年 11 月份台東縣東河鄉人口統計表⁶

泰源部落分為四個聚落，分別是本部落、牧場、新以及麻竹嶺聚落。本部落為泰源盆地上最大的阿美族聚落，早期的居民來自富里以及瑞穗等地，有 Fasay、Raranges 等氏族。牧場部落是日治時期輔導原住民養牛的地方，位於泰源橋北左

⁶臺東縣東河鄉戶政事務所 <http://www.donghe-house.gov.tw/page6-11.php>(102 年 01 月 8 日下載)

轉,循產業道路行 2 公里處。於日治時期,日人爲了促進當地各產業經濟的發展,成立所謂的「組合」。於昭和 4 年在此地成立「嘎嘮吧灣牛畜販利組合」,輔導原住民飼養水牛,故得此名,阿美族稱牧場爲「Pakulungan」。新部落是從本部落遷來成立的聚落,位於本部落南 1 公里的山坡上。原名爲「to'nong」,其意爲「高山上的一點點平地的地方」。日治晚期,本部落的人口越來越多,加上漢人進入泰源地區,部分族人於是南遷成立一新聚落,乃稱「新部落」。麻竹嶺部落是因前人廣植麻竹得名,位於東 23 線 5.5 公里處。昭和 19 年林萬當(漢人)來此墾植,廣植麻竹而得名,阿美族稱此爲「sa i'lifan」,意爲「道路急轉彎」的意思。⁷

三、家族的源由

kuradan 家族是在《臺灣高砂族統所屬の研究》一書中,移川子之藏等人(1935)根據阿美族人流傳的口碑,發現整個阿美族社會在 1930 年代尚能記得四十四個氏族,而 koralan⁸家族就是這四十四個氏族之一,說明 koralan 氏族與 Ricoh⁹氏族同住 Na'aririan,後相率遷抵舊 kalala¹⁰,約至百年前,流散於嘎嘮吧灣(泰源部落)、微沙鹿(美山部落)二社。(許木柱等人,2001:15)

從文獻上解讀 kuradan 家族原與 Ricoh 家族同住於 Na'aririan,今臺東縣東河鄉泰源附近,然後二族再至花蓮舞鶴 kalala,約在百年前又流散於回到嘎嘮吧灣(東河鄉泰源部落)及微沙鹿(成功鎮美山部落)。而 kuradan(與 koralan 相同)家族

⁷ 臺灣原住民資訊資源網

http://www.tipp.org.tw/formosan/tribe/tribe_detail3.aspx?id=20090818000047(102 年 01 月 8 日下載)

⁸ kuradan 與 koralan 這二個意思是指:kuradan 是現今用羅馬拼音的名稱,而 koralan 爲文獻記載的名稱,二者都是指同一個家族,而筆者以 kuradan 是本篇家族的名稱稱謂。

⁹ 相傳 Ricoh 氏族來自綠島,登陸 Arapanay,再遷居 Na'aririan(阿美語爲「穀倉舊址」之意,今臺東縣東河鄉泰源附近),其後再移至 Kalala,約在百年前,受布農族之侵襲,散居於嘎嘮吧灣、新社。(許木柱等人,2001:15)

¹⁰ 加納納社位於秀姑巒溪及其支流紅葉溪匯合處,西南方約二公里餘地,舞鶴山東北走脊嶺東側之高臺地,以地形似「籃子」,阿美族稱「籃子」曰加納納,故名,今屬瑞穗鄉舞鶴村。相傳加納納社原爲阿美族人所居,建社已久遠,係由 Fasay、Talakop、Inato、與 Siracay 四個氏族所組成,皆由南方北移,建置於今加納納社北方高處,即舞鶴公墓稍北臺地上。約在百餘年前,因受布農族不斷侵襲才相率逃避至海岸山脈東側山坡之八桑安、寧埔、烏石鼻、重安(舊稱都威)、美山(舊稱微沙鹿)及嘎嘮吧灣。也有部分人退居玉里鎮境之馬太林、猛仔蘭、鼈溪,原加納納社遂被廢棄。(許木柱等人,2001:137)

現階段是與 hinato(與 Inato 相同)以擬親之方式成爲一個家族，在泰源地區家族聚會時主要是以 kuradan 這個名字爲家族的名字，但是這二家族人數上以 hinato 的人數居多。

而 karara 文獻上以加納納見稱，位於紅葉溪與秀姑巒溪的滙流處，是掃叭丘段的一部分。這裡的居民非常複雜：漢人除外，阿美族人可分兩派，一派來自奇美；另一派來自馬太安。在馬太安的神話裡，這裡是他們在洪水以前居住的地方，洪水來了，這個地方被水淹住，劫後餘生的人坐方舟輾轉地逃至馬太安。洪水以後，又過了多少年，一部分的馬太安人又回到他們祖先原來原地住的地方。(劉斌雄等人，1965：22)

kuradan 家族及 hinato 家族都是來自於花蓮縣舞鶴村迦納納部落，而其報導人 Nigar 描述說：小時他們要舉辦婚禮時，必須沿著泰源的一條河流到富里，然後再走到加納納，走過去的時間大約要三天，但因為現在都沒有回去了，也不知道現在那裡的親戚是誰？所以現在就與那裡的聯繫斷了。所以現階段 kuradan 家族與 hinato 家族以「擬制親屬」結合成一個家族。

而陳文德(1984：51)認為「擬制親屬」是當地人及鄰近聚落的居民認為 nagsaw 不同於 lalumaan 之處在於後者是緣自一個祖先下來、血緣清楚的家集合體，nagsaw 則往往還包括 pakatisipay 的擬制親屬關係或具有同一氏族名稱血緣關係不明確的成員。

而查勞·巴奈·撒禮朋岸(2012：119)說由於氏族採取較為廣義親族認定法則，加上現在嫁娶婚的盛行，使得系譜較不易劃清，尤其是問到「marinina'ay」是什麼意思時，結果大多數都是回答：「我們都是親戚」以及「我們同一個家族的人」，再問到血緣究竟能有多親近時，就會發現親屬團體在追溯家族的淵源時，其實並不能完整明確的說明，其原因還尚待釐清，但可以理解的是，ngasow(氏族)成員之間不一定要具體的系譜關係，因其祖先可能來自同一個居住地，而以祖居地

爲名，並且內部還可以透過擬制親屬的關係來締結成爲 *marinina'ay*（母系氏族世系群），得以互相幫助，換句話說，也就是來自一個根源的家，彼此串聯而成的集合體。

kuradan 家族與 *hinato* 家族以「擬制親屬」的方式結合成爲一個族，在面對家族成員的婚、喪、喜、慶時，都以 *kuradan* 家族自居；比較特別的是 *kuradan* 家族與 *hinato* 家族是到了泰源這個地區才開始締結成爲一個家族，相對的與原本在 *karara* 的家族是有所區別的，因爲在泰源地區的 *kuradan* 家族已經加入了非血緣的 *hinato* 家族，而 *hinato* 家族並沒有放棄原有的氏族名，只是與 *kuradan* 家族締結成爲一個家族。

范氏和蔡氏聯盟關係成立是眾所皆知的「擬親制度」(山路勝彥 1980: 47-50: 末成道男 1983: 362-382; 陳文德 1984: 52、74; 1987: 64 — 67)¹¹。報導人 Nigar 說：范氏叫作 *hinato*，蔡氏叫作 *kuradan*，這個聯盟關係開始是因爲兩個人稱兄道弟，義結金蘭，成立後經兩家族協議此宗親會以蔡氏名稱代表整個宗親，叫作 *kuradan*。聽說是因爲這個名稱是聲譽不錯的意思才這麼決定的。*kuradan* 家族有一位婦女叫做 *I-wa*(伊娃，16 歲的時候由花蓮 *kalala* 部落-現今舞鶴村迦納納部落，她徒步遷徙到泰源 *timolang*（笛木蘭），現今稱之爲牧場部落；她和表兄妹一同到泰源，本人無親兄弟姐妹，在泰源育有 2 女，並收養 1 男 1 女。)根據子嗣描述，*I-wa* 此人在泰源樂施行善，家產土地其多，豐年祭借給婦女們衣飾配件，在豐年祭跳舞的時候，她們的舞步踏出像大雨落地的舞步聲音，非常震撼人心，因此樹立良好名望。而且基督教引入泰源部落 *I-wa* 有重要關係，*I-wa* 不但招待借宿給宣教士，且陪同宣教士四處傳教，最遠徒步至東河牧場，距離泰源 50 幾公里，她成爲基督徒，成了部落第一個非傳統宗教的受洗人，影響居民和部落重大。故宗親會以 *kuradan* 家族爲名。成立的時候是民國 53 年，距今已半個世紀，當時參與家戶總共十一家，直到去年有一戶無子嗣傳承，才變成十家戶。

¹¹ Google 查詢網頁，http://c.ianthro.tw/sites/c.ianthro.tw/files/da/df/405/405877_0001.pdf，中華民國 102 年 5 月 30 日。

第四節 研究方法與架構

一、研究方法

本研究方法主要是以「質性研究」為主，以參與觀察法與訪問法做為此研究的方式。觀察法主要是用於觀察家族殺豬的實際執行行為，以便了解其文化型態；而訪問法是訪問殺豬場域的男性及女性，以便了解 kuradan 家族的社會結構是如何在這殺豬儀禮的場域當中運作；而最後是參與法，主要是筆者親身參與殺豬的行為，實際增加對殺豬儀禮更深一層的體認與了解。

然而質性研究該如何界定呢？陳向明（2002：15）說：質的研究是以研究者本人成為工具，在自然情境下採用多種資料搜集方法對社會現象進行整體性探究，使用歸納法分析資料和形成理論，通過與研究對象互動對其行為和意義建構獲得解釋性理解的一種活動。

筆者把自己當作工具，自身投入當地的環境當中，與當地之人文結合，運用此方法在於：

(一)把自己隱身於當地之環境當中，在不影響場域的狀況之下，觀察實際現況所發生的各種活動，此方法以觀察法之方式來進行，在進行調查的過程當中盡量減少過多的發問與干預性的行為來影響活動，讓人們呈現出他真正表達的內容。

(二)親自體驗，感受周遭之人事物所產生之行為，此方法是參與之方式來進行，在進行調查的過程當中，以自身之感受，體會其思維模式，就必須實際在當下去做，才能知道感官經驗與思維模式之間的聯結關鍵是如何產生的，進而理解 kuradan 家族之價值觀。

運用參與觀察的方法做研究其目的在於：參與觀察的研究者能看到在他／她眼前的事物，並不是天生自然的，而是經過訓練和培養。參與觀察的方法是一種可以訓練的技巧，諸如實地筆記和訪談的記錄都有些原則和步驟可遵行。換言之，

研究者只要訓練加上實踐經驗，它是一種很有利的技巧。惟，參與觀察並不是人人皆適用的方法，除了研究主題外，參與觀察過程費時、費力、還費精神，研究結果更是常常徒勞無功。尤其，過程中的倫理和研究的衝突，研究場域的政治鬥爭和矛盾，都是極富挑戰性。一旦處理不得當，不但得撤出研究場域，而且可能違反專業的倫理。但是領會（understanding）和反思（reflection）是參與觀察方法的本質。參與觀察的研究者能夠領會和反思，才能保證其研究資料豐富，研究結果回應研究主題。（胡幼慧，1996：220-221）

潘英海（1992：392）也從葛茲的觀點裡看文化之內涵價值為何？寫說：他認為我們人類學者在一個小小的田野地點研究，我們所能做的只是投注於其中所發生的小小事情，就好像科學家們投注於小小的實驗室一樣，將我們所觀察到的人的行為、互動記錄下來，透過猜測性的解讀分析，透過不同的理論性類比，扒梳出意義網路、整理出文化系統，然後很謙虛地交換、討論、爭辯彼此的體會與瞭解，然後再將所得到的結論用到別的社會或更多的社會去修正——一種「漸進體會」式的修正，而不是以某個文化去「體驗」另一個文化的修正。就此而言，葛茲認為文化與文化之間是「不可比較的」，因為每個文化都有其存在的意義與價值，為人類的困惑提出各種可能性，是人類智慧的寶藏，也是人性創造的發揮。

綜上所述，參與觀察的研究方法在收集資料的方向上提供了一個很好的方式，可以藉由此方法深度的記錄，重新詮釋其觀點；也就是說參與觀察的研究所帶來的資料，並不是只有建構社會組織的面貌，還可以帶來情感上的反應，從參與觀察的研究創造出與人與人之間的對話空間，從這樣的面向發展，可以探討更多元不同型態的文化。

二、研究對象及殺豬活動

（一）殺豬活動

此研究訪談的對象主要是在殺豬場域裡的人員，觀察的面向是放在殺豬的運作過程，訪談的對象是 faki、wina no la lumaan、wawa to fainaiay、wawa to fafahiyan 以及 kadafu，而訪談的問題分四個階段來進行：

第一階段：殺豬的程序為何？

第二階段：殺豬的規範為何？

第三階段：訪談 wawa to fafahian 的輩份，而訪談的問題是在殺豬當中婦女扮演的角色為何？

第四階段：訪談 wina no la lumaan，在階段的婦女在家中大多是掌權者，依阿美族母系氏族的特性，這個位階的婦女在殺豬儀禮的場域所扮演的角色是什麼呢？

以上四個階段是值得去深入探討的，因為看似殺豬場域為男性主導的活動，可以內部卻隱含著女性主導的思維，在這場殺豬儀禮的場域中，兩性是如何相互作用，從中可以看出阿美族的思維型態。而 kuradan 家族殺豬的活動有以下類型：

活動類型	活動內容	殺豬型態
生命禮俗	出生	嬰兒出生的殺豬儀禮
	結婚	迎娶與出娶的殺豬儀禮
	成長	成年禮的殺豬儀禮
	死亡	喪事的殺豬儀禮
祭儀慶典	部落參與的祭典或部落祭典	祭典的殺豬儀禮
歲時節慶	一年中的節慶	依台灣習俗之節慶的殺豬儀禮
	親族的節慶	親族特定聚會的殺豬儀禮
宗教	信仰生活	依宗教的節慶的殺豬儀禮

(表 1-2：泰源地區殺豬活動一覽表)

(二)研究對象

從家族的名冊當中區分了幾個層次，第一個是在家族的位階，第二個是在家族中的身份，從這二個部份可以看到家族在舉行任何事務時，都以這樣的名冊之分別來分類每個人所要做的事情，主要的用意在於家族性的分類方式，可以從中分析 kuradan 家族內的結構及稱謂分別，突顯出以家族型態來分類其成員，而不是以男性與女性之性別來區分，所以可以看到 kuradan 家族的人觀是如何建構。

kuradan 家族特別的地方在於他並非是血親家族、姻親家族結合成的，而是二個不同的家族以擬親的方式成爲一個家族，但是他們卻是以血親家族的方式來運作，如果二方之家族有婚事、喪事、慶典活動時二個家族都會一同來協助幫助，從 kuradan 家族稱謂順序冊裡，可以看出原本二個家族的人員，全都放在一個家族的思維下來運作。在 kuradan 家族稱謂順序冊裡家族分類方式爲：faki、wina no la luma、wama no luma、wawa to fainaiay、wawa to fafahiyan、kadafu to fainaiay、kadafu to fafahiyan。

稱謂	名單	說明
faki	蔡文吉、范仁宗、蔡文林、蔡金榮、范欽英、蔡金福、蔡金華、范快雄、蔡伯昭、蔡金谷、蔡正義	蔡文吉、蔡文林、蔡伯昭爲 kuradan 家族，其餘的 faki 爲 hinato 家族的 faki。
wina no la luma	蔡玉娥、蔡波香、蔡奈妹、蔡玉娘、蔡玉花、范玉燕、范美玲、蔡秋菊、范平嬌、張英美、李粟菁	蔡波香、蔡奈妹、蔡玉花、張英美爲 kuradan 家族的，其餘的爲 hinato 家族的。
wama no luma	張玉明	爲蔡玉娘的先生，張玉明婚入至蔡玉娘家。

wawa to fainaiay	共 21 位	以 wina no la luma 的成員所 生之男性小孩
wawa to fafahiyan	共 26 位	以 wina no la luma 的成員所 生之女性小孩
kadafu to fainaiay	共 12 位	爲 wawa to fafahiyan 之先生
kadafu to fafahiyan	共 9 位	爲 wawa to fafahiyan 之太太

(表 1-3：kuradan 家族稱謂順序冊)

在這裡特別說明的部份爲 wina no la luma，因爲 kuradan 家族以這 11 個女性爲核心。目前名冊裡記載的名字共有 90 位，但是其人員並非只有這樣，而是 wawa 的名字並沒有全部記錄在名冊裡。關於阿美族承繼或分家的一般情形，劉斌雄（1965：46）引錄馬太安社大頭目兼司祭 unak-tavoy 之談話於下：

在古時候，承嗣制度以女嗣承家男嗣出贅爲原則，除非無女嗣，男嗣承家是絕無僅有的事情。長女長大，則招贅入戶，與雙親同居。及次女長成，也同樣的招贅入戶，大家仍是同居於一家。至於孫兒漸增，家內由孩童引起的風波漸多時，父母始得考慮分家事宜，招集親屬商量，主持分家事宜，另建新屋使之居住。在一般場合，多使次女分戶而留長女承繼本家。但有時候父母根據他們對子女的好、壞或其品性、技能，留次女承繼本家者也有。其餘的女嗣長大後都經同樣的過程及手續使其順次分家。但間或也有留家承繼的女嗣無子女時，則把還沒分家幼妹收為養女，當做自己的承繼者。……唯阿美族的繼嗣關係在形成親族團體的作用，不僅是代表著一種親屬個人關係制度，也代表著一種家族間之關係組織，乃至於分佈在相當廣大的超聚落住區內的親族系統關係。在這種廣大關係中的親族紐帶（kinship tie）的聯繫是以家族為單位的。一個最早定居於某一村落的始祖家族為一個血親羣的繁衍中心。由最初的一家繁衍分出其同血緣的家族群。在這種情形下產生的世系羣（lineage group），常在這種分枝制度（segmentation system）之下，把整個族員的系譜編成一個有系統的分枝樹（lineage tree）。

婦女統管這個家時，有任何事情需要家族的成員一同完成，則必須透過婦女來聯繫通知。筆者研究的婦女的分為三個層次：

第一個層次：從殺豬的過程看婦女運作的模式。

第二個層次：以婦女的觀點看殺豬的工作分配，年齡層主要是以 wawa to fainaiaiy 、wawa to fafahiyan 及 kadafu to fafahiyan 為主，這三個位階的年齡，大多介於 18 至 50 歲，必須要處理殺豬活動中各種事務。

第三個層次：從殺豬場域，用全貌觀的視野所看 kuradan 家族殺豬時與人、事、物之間的互動過程。

編號	稱謂	姓名	編號	稱謂	姓名
1	faki	蔡文吉	1	wina no loma	蔡玉娥
2		范仁宗	2		蔡波香
3		蔡文林	3		蔡奈妹
4		蔡金榮	4		蔡玉娘
5		范欽英	5		蔡玉花
6		蔡金福	6		蔡明姬
7		蔡金華	7		范玉燕
8		范快雄	8		蔡明珍
9		蔡伯昭			
10		蔡金谷	1	loman no wina	張英美
11		蔡正義	2		李粟菁
1	wama no loman	張玉明	1	wawa to fafahiyan	蔡秋菊
			2		范平春
1	wawa to fainaiay	蔡豐年	3		范平嬌
2		范平仲	4		蔡秀英
3		蔡國器	5		蔡香梅
4		蔡豐良	6		張順妹
5		蔡國田	7		蔡秀妹
6		范平霖	8		蔡世妹
7		蔡生益	9		蔡秀花

8		張財福	10		蔡宜靜
9		蔡文源	11		范美姬
10		盧誌益	12		蔡如瑄
11		蔡春山(大)	13		張順娥
12		范 雷	14		范美玲
13		蔡武雄	15		蔡美香
14		蔡春山(小)	16		蔡世珍
15		蔡 明	17		范美珠
16		范安清	18		蔡秋妹
17		蔡 忠	19		范 敏
18		蔡春德	20		蔡秀琴
19		范文相	21		范 琪
20		范旻雄	22		范于施
21		蔡茗蕓	23		蔡菁芋
			24		蔡菁糖
1	kadafu to fainaiay	鄭明泉	25		蔡蓮育
2		黃志明	26		蔡蓮腴
3		林光文			
4		范振球	1	kadafu to fafahiyan	黃金秋
5		李學勝	2		嚴美娟
6		張漢龍	3		林秀花
7		蘇富榮	4		張素美
8		陳正義	5		高淑賢
9		李東山	6		高怡婷
10		張正洋	7		鄭說梅
11		黃忠文	8		森紫霞
12		葉傳廣	9		辛美虹

(表 1-4：kuradan 家族稱謂順序一覽表)

三、研究架構

本研究之架構著重的部份是以 kuradan 家族的殺豬活動為主，透過的殺豬活動所呈現的文化內涵是很豐富的，相對的儀禮的規範也會因為活動型態的不同而有不同的規範，然而針對 kuradan 家族的殺豬場域，筆者實際參與並深入訪談，二者的研究進入所看到的角度是不同的，一者是筆者之實際經驗，二者是由內化的文

化精髓，透過學者的文獻資料搭配資料的分析，綜觀這些資料 kuradan 家族在殺豬的邏輯上有一定的規範及堅持，有些是延續阿美族的慣俗，有些是 kuradan 家族所堅持傳遞下去的文化。所以從筆者的研究問題一直都在殺豬的場域裡，但結論還是回歸到文化「內涵」的問題上，kuradan 家族有他們一套的方式來延續殺豬儀禮的文化，也有他們特殊的思維模式。



阿美族的殺豬儀禮－以泰源部落 kuradan 家族為例

文獻回顧：

- 一、社會面上
 - (一) 母系氏族
 - (二) 階級組織
- 二、價值面上
- 三、物質面上
 - (一) 飲食慣習上
 - (二) 食物與人的關係
 - (三) 階級的分工

研究問題：

- 一、kuradan 家族殺豬儀禮之程序為何？
- 二、kuradan 家族殺豬儀禮型態及親屬關係是如何運作？
- 三、kuradan 家族殺豬儀禮如何透過非語言之型式而保存文化？
- 四、文化是如何被延續？

kuradan 家族殺豬儀禮的分析

研究結論及未來發展

第五節 研究流程

一、研究流程

筆者研究步驟及流程，1~6 的項次裡依所收集的資料及實際的狀況來評估論文之可行性，所以不管寫到那個階段筆者都需要重新再檢視及調整論文的內容是否有偏離主題，以便立即修正其研究方向。本論文研究的流程分為六個部份：

第一階段：初步的田野調查及蒐集文獻，並與教授討論研究的方向。

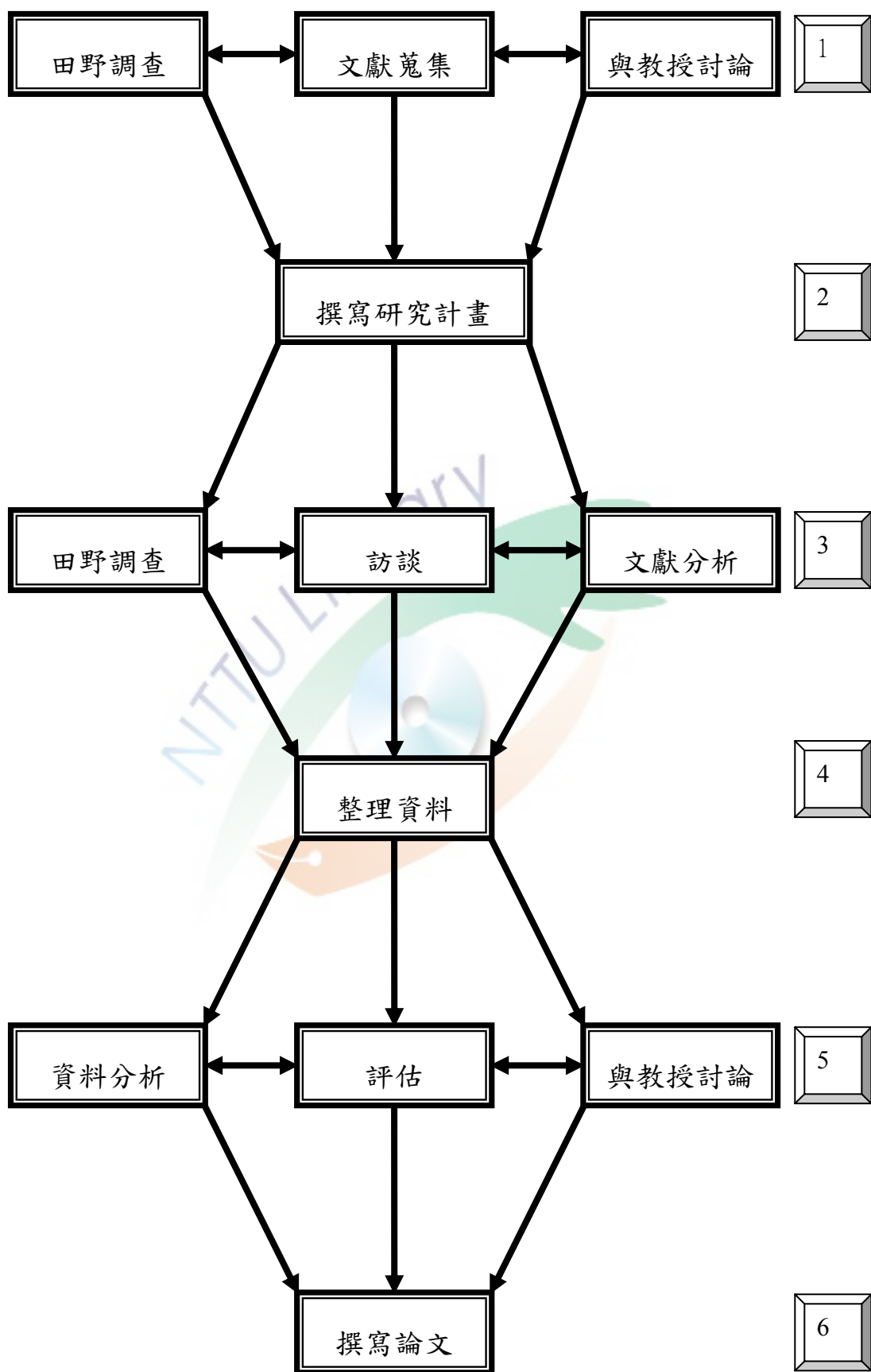
第二階段：撰寫研究計畫，擬定研究的範圍。

第三階段：更加深入進行田野調查及方談的研究，並進行文獻分析與訪談及田野調查的資料相互比對。

第四階段：整理資料，把田野調查、訪談、文獻的資料做分析，比較所蒐集之資料。

第五階段：把蒐集之資料與教授討論，並確定其研究之可行性及範圍的界定。

第六階段：完成以上前置的作業時可以進行論文的撰寫。



二、章節安排

在本研究中，大致規劃成七個章節來做探討。分別為：

第一章：緒論。該章內容包含研究動機與背景、研究問題與目的、田野地介紹、研究方法與架構、研究流程與研究優勢與限制等。

第二章：文獻回顧。該章內容分成三小節，第一小節是社會面上，這裡提到男性的年齡階級組級及女性的母系氏族。第二小節是價值面上，主要說明每一物種存在的重要性與必然性，不同的物種則包含不同層次的價值意義，有時是互相重疊的，肯定其差異性才會學習如何尊重不同的生命型態。第三小節是提出物質面上的問題，「豬」是否是食物？由食物變成是儀式進行上的媒介時，二者之間轉換的關係是很微妙的，因為豬肉有時在某些時候是食物，但在某些場域裡有時變成是儀式裡的媒介。

第三章：殺豬的場域。主要分成六個小節：豬隻的處理程序、婚姻中的殺豬、喪禮中的殺豬、豐年祭中的殺豬、起程/遠歸中的殺豬及小結。該章主要是說明不同的場域會有不同的殺豬方式，相對的分食豬肉的方式也會因為面對的場域不同，而有所不同，區分各場域間的殺豬程序及分食狀況，也藉由此程序之不同，突顯出 kuradan 家族是如何利用殺豬的儀禮在不同場域上行使文化的價值。

第四章：殺豬的空間概念。該章主要從男性的空間結構、女性的空間結構、分食的空間結構、儀禮的空間結構及小結共五小節來說明 kuradan 家族在殺豬的程序上是很繁雜的，一隻豬當被附於儀式的意涵時，這隻豬就會有另一種價值存在，kuradan 家族也藉由彼此之間殺豬的過程當中來維繫之間的關係，不管是階層性的關係、親屬性的關係、利益性的關係、社會性的關係，從中可以看到 kuradan 家族對殺豬儀

禮特殊的觀點。本章從空間的結構概念為主軸主要是要分析不同的空間型態所呈現的文化樣態也會不同，可以突顯 kuradan 家族的思維模式。

第五章：食物與記憶的延續。分為四個小節：婦女的定位、婦女殺豬時的準備工作、婦女殺豬時料理食材的方式以及小結。該章主要說明的是以婦女的角色觀點為出發點，在殺豬的場域裡婦女是如何運作並建立所謂女性的價值觀念。而特別說明 kuradan 家族的食物原因在於在慶典的食物內容及處理方式與日常生活是不一樣，甚至所烹調之味道也會因為場域的不同而有該場域食物的味道。而這樣的味道是 kuradan 家族一直堅持著留存下來，甚至處理食材的方式不對或烹煮的順序放錯了，也會影響食材的味道。而本章突顯味道的感觀知覺放置在殺豬的場域，主要是看婦女是如何處理食材及烹調食物，除了從食物的觀點來看之外，筆者也把場域中人與人之間的互動放入其中，因為在這人與人的互動的過程當中，是 Ina 們延續食物味道的開始。然而在沒有食譜、沒有正統的教導之下，這樣的食物味道是如何被延續的？以及這樣的食物味道維繫者什麼的關係呢？也都在本章中做初步的探討。

第六章：殺豬儀禮的文化內涵。本章分為四個小節：聯結的方式、建構規範的方式及認同感的建立。本章主要是在可以看到儀禮在不同的活動當中會有不一樣的規範，這樣的規範可以反應到阿美族的文化及族群意識的表現，但是筆者還是關心儀禮的規範到底要如何面對現今社會的影響，因為這是攸關儀禮是否可以存續的重要因素，一些文化的重要價值觀因為生活方式的改變，隨之而來的就是文化的衰亡。例如我們所謂的阿美族的飲酒文化，當 kapah 敬酒給 faki 時會有許多的禮數與規範，faki 要不要接受 kapah 敬的酒就要看 kapah 的

表現，如果 faki 覺得這個 kapah 平常爲人和善，是值得學習的對象，就會很容易的讓他通過，所以在這樣的場域裡具有教育的意義，而且是隱藏在殺豬的場域裡。

第七章：結論。分爲三個章節：研究結果及未來研究發展。本章提出自己一些研究上的成果及心得，並提出本論文未來可能性的發展，希望以此研究爲出發點，發掘出更多寶貴的文化資產。

第六節 研究的優勢及限制

優勢：筆者的海岸阿美語流利，可以直接與部落耆老溝通，對於阿美族的慣俗及文化認知程度上，因自小就在部落長大，所以許多的文化涵養及概念還保有老一輩所教導的思維模式，例如阿美族的 kadafu(女婿)婚入的觀念，在整個歷程上筆者也感同深受。並且筆者也協助部落協會計畫執行的工作，故有助於筆者進行田野調查、訪談、翻譯之研究。

限制：因研究的場域是筆者常接觸的活動，所以許多習以爲常的行爲或儀禮都會容易忽略，以及在物質文化的觀點需要長時間的思索，才能體悟到文化的價值意涵，有時因爲是研究自身的文化，很多以爲理所當然的事情總是會忽略或無法理解爲何如此？所以這個部份需要再加強學習及閱讀相關文獻資料。另外本研究的主題是放在文化內涵的議題上來思考，而引用 kuradan 家族的殺豬儀禮以行爲模式的方式來觀察，運用行爲的詮釋、情感的表達、行爲的意境、行爲隱喻的表現都是筆者關心的議題。但是筆者有時無法跳脫制式的文化思考模式，尤其在談到母系氏族的議題時，有許多的行爲模式及文化價值是無法理解的；再去詢問婦女時，隱喻性的文化內涵價值是無法用文字真實的表達出來，而必須要在某些特殊的場域之下才會呈現。

第二章 文獻回顧

第一節 社會面上

筆者主要探討的面向在於文化如何在殺豬儀禮當中被傳遞，在這傳遞的過程當中，支撐著殺豬儀禮的文化背景以及 kuradan 家族儀禮程序，都是影響這項文化被保存的重要因素，然而筆者最終的關懷在於，希望從這理論研究當中，探討保存文化的方式是否可以從現存的文化出發，以人做為實體的保存者，把文化實踐在生活當中來保存，而不是只把文化做成紀錄而已。在阿美族的社會結構裡有二大重要結構，第一是男子的階級組織，第二是女性的母系氏族，二者在阿美族的社會上影響深遠，筆者將資料簡述如下：

一、母系氏族

根據學者分析阿美族親屬組織的特質，整理如下：

阮昌銳(1969：25~108)在《大港口的阿美族-上冊》一書，在第二章親族組織與制度裡面，其鋪陳依順序由家族制度、母系氏族、婚姻制度、親屬稱謂制度和命名制度。在家族制度中談到家族是人類社會最基本的親族組織，港口阿美的家族制度建立在母系繼嗣的基石上，採妻居法則(residence rule)是夫從婦居，就是婚後丈夫居住在妻子的家，也叫作從妻居，而子女從母居，子長離家出贅，女長招贅而不分家，財產共享，同居一屋，形成母系大家族(extended family)為理想形態。他分析家族從人數、類型和構成家族的份子，從資料中顯示家族人數，最少是 1 個人，最多的有 26 人。家族類型分為核心家族(nuclear family)和擴展家族(extended family)，兩者比例約 33%和 67%。

Ifuk · Saliyud (2007：30)在《U o'rip nu kadafu nu makutaay (港口阿美族 kadafu 的口述生命史)》一書中提到：女性在整個經濟活動生產過程中佔有主導的作用，並負擔養育後代的責任，自然形成女性對家庭事務的管理及經濟活動的生產，成

為氏族的管理者。

蔡宜靜(2010：181~208)在《臺灣原住民部落銀行的運作知識-以阿拉巴灣古拉漢宗族為例》文中，先由政府解決原住民貸款問題引起作者注意到自己出身部落的 cumatatiking 機制優於原住民微型貸款政策，簡便的貸款手續，只要蓋手印即可獲得資金需求的滿足，另外，蔡宜靜發現，阿美族母系氏族也是維繫 cumatatiking 運作的精神指標，阿美族婦女在這個運作的過程中是很重要的角色。cumatatiking 在日文翻譯意為「婦女運用基金」，取這個名字，這和當初 11 家戶皆是女性為主應該有直接關係。基本上在阿美族的傳統裡，女性是整個社會結構的基礎，雖然公眾事務的權威，表面上是由男性擔任，但是許多決策權力事實上是由年長女性所掌握。這其中不但能再次看見阿美族男女分工的模式，可以在任何場合都有可能。蔡宜靜又提到換工是凝聚部落、社區另一種互惠交換的社會互動行為。

李亦園(1962：7~8)在《馬太安阿美族的物質文化》裡，放在第二節的馬太安人的社群生活有提到有關阿美族親屬組織的部分，他將這裡阿美族社會歸類是一個典型的母系社會，他所謂的母系社會是指當地婚後從母居制(matrilocal residence)，財產和家系的傳承都是母女相承(matrilineal inheritance and succession)。同章節再次提到女家長處理家族事務，尤其對家族財產有很大的權力。

在阮昌銳(1994：73)《臺灣土著族的社會與文化》說明阿美族的社會是典型的母系社會，其最大特色是以女性為中心的氏族制度和男性為中心的年齡階級。婦女是親族系統的中心，而男子則為政治組織之主人。以及在《台東麻老漏阿美族的社會與文化》這本書說明了整個阿美的社會是一個典型的母系社會，其母系親族關係(matrilineal kinship)是根據繼嗣法則與旁系血親法則而形成。雖然許多行為關係上是雙系展開，而且各部落的親族組織形態有若干地域性的變異，但其繼嗣法則的原始性質是母系的，只由母方單系推算。(同上引：83~84)

以往學者如劉斌雄等人，多認為阿美族的親屬組織及以母系氏族群或氏族為其主要特徵，此是以母系繼嗣(matrilineal descent)的理念為基礎。但此後學者如

末成道男、陳文德等人，卻認為「家」才是阿美族社會生活的基本單位，而以往被認為的母系氏系族群或氏族，則可從留在家中的女性成員召入男子後，再透過本家，分家的關聯來分析。換言之，從妻居（uxorilocal）的婚姻制度是構成其早期親屬群體型態的關鍵因素。一家之中，ina 是一家之根（tapang no loma'）或是一家之源（lalngawan no loma'），具有生產（mihofoc to tamdaw）的本質和養育後代（pa'orip）的使命，也就是其具有傳承人類生命的根源（o paparocok to 'orip no tmdaw）。一家無 ina 者，此家必因無後而消滅，其亦負有家庭生活（O citodongoy to tayal no loma'）的重責。其職務有(1)炊事(sakirahkar)：管理米倉(sakiariri)、舂米(misaflac)、煮飯、造酒等，男性做此乃是犯忌(paysin)；(2)洗滌(mamifaca')清潔內外；(3)照顧老人、病人(mamidipot to adaday)：病人的屎尿只有女性(ina)可以處理。由其職務來看，可見其並非具有權威性的地位，只是一家主幹而已。但由其職務的重要性及其勤勉之相應程度，能獲家人、族人敬重，亦屬自然。此亦為分工與互助支持的觀念下產生，並非權力掌控所致。雖然 ina 在家中負有重責，但一家之中只有一位 tapang no loma，故其是由家中祖母級或年齡最大的 ina 當家主事。（陳式寧，2007：202）

位階的概念呈現在年齡階級組織，也運作在母系社會的結構中，這樣的位階形態男性與女性雖然不同，但上下分野是很清楚的，這樣的分野除了劃分權力的高低，也呈現社會地位的高低。在現代的社會中會以經濟能力、金錢多寡或財富來衡量人的價值，但在阿美族的社會中，是以「階級」來區別人的價值，階級越大，社會地位也越高。

葉淑綾（2001：7~8）在《母親意象與同胞意理：一個海岸阿美部落家的研究》一書中提到：母親意象對阿美族人的重要性，從擬親制度中以「母乳」、「母親」等象徵母性的字根，作為關係締結的形容可以得見。另外，以 ina（母親）作為 malinaay（親戚）的字根，也突顯母親意象在關係連結上的核心角色。從此軸心而來，出自同一母親而連結自同一肚臍（ccay ko ina，ccay ko pona）的同胞，對阿美

族人而言相當重要且緊密的關係連帶。

「同一肚臍」代表了血源的正統性，以女性來做為血源的連帶關係，確保了子嗣一定由已出；然而血源的正統性並非是每個女性應有的權利，這位女性必須是這個家的 ina，還必須是 tapang no loma 才能有權利承襲這個家延續子嗣的責任。在殺豬的儀禮研究上以女性的母系氏族制度與男性年齡階級組織為核心，主要是從這二種結構當中看在殺豬的場域裡，個人的角色定位是如何被界定？女性的母系氏族制度與男性年齡階級組織的思維是以群體性的方式來看這樣的社會結構，如果把個人單獨獨立出來時，個人將如何突顯其價值呢？是否還依附著母系氏社會及年齡階級組織來展現個人的價值。如果把這樣的社會結構抽離出來，那所謂個人存在的價值又要如何展現呢？所以筆者從殺豬的場域裡看婦女運作的情況，外在的現象容易使個人的價值混淆，所謂的混淆是說，無法區別個人與群體之間價值的分野。

二、Alapawan 氏族沿革及傳統制度(O liteng ato sarikec no niyaro')：

Alapawan 大盆地最早入境墾荒的氏族先後有 Licoh、Saliyod、Si'elacay、Pacidal 陸續就有 Fasay、Rarangs、Talakop、Picrahay、Fitoyol 八支大(宗親)氏族族人遷徙入境盆地，除 Licoh 是 Kamodo 輾轉而來，均由 Kalala 直接遷徙而來，因而形成了有規模的部落至今。族人陸續遷徙入境墾荒並在此安居，逐漸形成了群居聚落之際，為避免外來異族之侵擾，聚落裡自然產生了領導機制以為自理自治之部落型組織力量，追溯當年 Alapawan 部落最初的領導機制首領人物名叫(Tasng)之團體組織是以等年齡或等輩份組成一組團體，一組團體成員之年齡相差 10 至 12 歲之間，每五年於新生成年之當年晉級。¹²

如初始首支年齡團體有：La-ngafol 是於(1860)年成年，以此類推第二代 La-sana'、

¹² 范春信先生提供。

第三代 La-tiroc、第四代 La-damay、第五代 La-kaloh、第六代 La-sakam、第七代 La-fitay、第八代 La-cungaw、第九代 La-tukus、第十代 La-fangas、第十一代 La-ckkel、第十二代 La-kuli、第十三代 La-ising、第十四代 La-ingkay、第十五代 la-ingko、第十六代 La-ining、第十七代 La-kiho、第十八代 La-mingkok、第十九代 La-kaysing、第二十代 La-imong、第二十一代 La-hitay、第二十二代 La-tingki、第二十三代 la-kocong、第二十四代 la-tilipi、第二十五代 La-Lakuta、第二十六代 La-tingwa、第二十七代 la-yoci、第二十八代 La-tingnaw、第二十九代 La-tengcyaw、第三十代 La-sakam。¹³

這第 30 支團體是在 2005 年接成年禮，平均年齡在 15 至 18 歲之間，也是本部落年齡階級最低年齡的團體。Alapawan 部落的形成條件是族人共同生命的象徵更是族人與大自然共存的價值觀與尊嚴，因此造就了族人生活模式如信仰、祭典、禮儀、語言、歌謠、穿戴、社會制度、等多元的獨特純樸習俗及文化。

級別	名稱	備註
1	La-ngafol	於(1860)年成年
2	La-sana'	
3	La-tiroc	
4	La-damay	
5	La-kaloh	
6	La-sakam	
7	La-fitay	
8	La-cungaw	
9	La-tukus	
10	La-fangas	
11	La-ckkel	
12	La-kuli	
13	La-ising	
14	La-ingkay	
15	La-ingko	
16	La-ining	
17	La-kiho	

¹³ 范春信先生提供。

18	La-mingkok	
19	La-kaysing	
20	La-imong	
21	La-hitay	
22	La-tingki	
23	La-kocong	
24	La-tilipi	
25	La-Lakuta	
26	La-tingwa	
27	La-yoci	
28	La-tingnaw	
29	La-tengcyaw	
30	La-sakam	在 2005 年接成年禮

(表 2-1：Alapawan 部落年齡階級組織名稱)

Alapawan 部落為永續部落社會組織，每年固定在部落既定活動廣場舉辦例行性年度(豐年祭)，以維繫部落固有的年齡階級組織，並在活動期間各年齡團體發揮自發性和合作共識，唯有透過(豐年祭)活動才能展現體認部落社會組織的意義與功能，藉由活動表達氏族間之互動與團結部落社會組織。Alapawan 部落族人社會是由母系家族形成領導功能，凡事由家族母舅為執行任務，也強化了氏家族之間的互動與聯繫，每個氏家宗親都以此為依歸，然氏家各屬之婚、喪、喜、慶或家族宗親會等都是母舅全責。因此 Alapawan 部落族人社會既有完善且屬於部落族人生活禮俗之規範及自律。

三、Alapawan 歲時祭儀及儀式空間 (O pinangan ato pilisinan amihccaan)：

部落族人之工作性質與模式不外都以季節有密切關係，如年初一至三月播種祭(Kasawmahan)就有淨田儀式(Mikrrop)。五、六月收穫祭(Pilitodan)。七月清理穀倉 (PiSaadasan) 舉行收穫年祭 (Kailomaan)。九、十月採集儲備如(修繕房舍)等多樣儀式含家族婚禮、落成(Mararingaw)、換工式(Malapaliw)，十一月至年初是獵人

家族之獵祭(Kangayawan=Piadopan)，二月求雨祭儀式(Pakaoraday)。早期部落族人為求適應環境生活之際，是藉由（巫師 Matukangay）與祖靈溝通祈求保平安來為部落族人舒緩精神上遭遇或驅除邪惡，因此巫師無形中就成了扮演部落族人疾苦災難的救援角色及任務，更以祖靈或天地為崇敬信仰，讓族人與大自然共存之同時也能得到安然。¹⁴

月份	祭儀名稱	內容
一至三月	播種祭(Kasawmahan)	淨田儀式(Mikrrop)
五、六月	收穫祭(Pilitodan)	
七月	收穫年祭（Kailomaan）	清理穀倉（PiSaadasan）
九、十月	家族婚禮、落成(Mararingaw)、換工式(Malapaliw)	採集儲備如(修繕房舍)等多樣儀式
十一月至年初	獵祭(Kangayawan=Piadopan)	獵人家族之獵祭
二月	求雨祭儀式(Pakaoraday)	

（表 2-2：Alapawan 歲時祭儀）

四、過去學者對年齡組織的研究，大致可分為以下論點：

- 1.探討、描述年齡組織在該社會所扮演的作用。(李亦園 1957；阮昌銳 1969；劉斌雄等 1965)
- 2.解釋阿美族年齡組制度發達的原因或條件(心理的、制度的、與族群關係的因素)。(李亦園 1957；衛惠林 1961；陳奇祿 1986；黃宣衛 2000b)
- 3.年齡組制度所呈現的原則和意義。(小泉鐵 1933；李亦園 1962)
- 4.年齡組織內部的運作與維繫。(陳文德 1990；李怡燕 2004；蔡政良 2005)
- 5.年齡組織與家的關係。(黃宣衛 1989；陳文德 1990；葉淑綾 2001)

¹⁴ 范春信先生提供。

6.年齡組織與西方宗教。(陳文德 1999；張麗美 2005)

7.年齡組織作為歷史的記憶(黃宣衛 2000a)

學者	內容
衛惠林 1961； 陳奇祿 1986	從親屬組織型態的看法說明年齡組織(地緣原則)與氏族（血緣原則）之間有彼此互補的作用，進一步推論年齡組織在部落中的功能、制度與形成，是從阿美族的母系親屬研究延伸到男性在政治地位的重要性。
黃宣衛 2000b	強調阿美族年齡組織發達的原因還必須將「族群關係」給納入。
陳文德 1990	將年齡組織族置在政治、親屬、經濟和宗教四個層面來探討年齡組織涉入這些場域，帶出了年青之父是在年齡組織是承上（matoasai 老年級）對下（kakah 青年級）的組別，也就是部落中公共事務的決策小組。同時陳文德耙梳過去學者的研究，提出未來仍需探討的向，其中「教會進入」與「人口外移」，都是對年齡組織最直接性的影響。
蔡政良 2005	將觀點放置在舊傳統轉變成為新統過程中的文化前提，當地如何轉化、適應、融入現代的社會環境中，新傳統也進一步成為全球化與資本主義的一部份。
黃宣衛 2000a	說明年齡組織除了傳統的防禦功能之外，創名制的年齡組名亦具有傳統阿美族人歷史記憶的功能。阿美族創名制的制度成為傳統阿美族人對歷史事件的記憶窗口。每一次的命名都有其根據，或是於當時的特殊背景、事件，或是源於該組曾經發生的特殊事情。

	因此命名禮可說是整個村落對某件事情的公開定，一旦組名被決定了，也就成為村落歷史之一部分。透過日常活動（如豐年祭、集會時分豬肉等）的進行，不但組名一再被重複地使用強調，村落歷史也選擇性的被加以記憶。
陳文德 1986	主張 ruma?h ¹⁵ (家)是由姻親關係所結合而成一獨立、自主的單位，穀倉和祭祀祖靈的場所代表家的經濟自主和祖先聯繫。
黃宣衛 1989	將氏族的血緣原則縮小至家庭內部的關懷，說明阿美族兩類社會組（年齡組織/家庭）在社會上呈現對立性、互補性和階序性三對二元組的關係意義。
葉淑綾 2001	無論是傳統或現代家屋內部空間結構，都充滿傳統阿美族母親意象的社會文化意義。
羅素玫 2005	由外孫女餽贈小米以及舅舅帶回獸肉的交換儀式，突顯阿美族「家」的關係之核心－兄弟姐妹之關係－由下代往上代的移動，以及具體對立於夫妻配偶關係。

(表 2-3：參考整理何志宏資料 2009 年)

阿美族的社會結構，會因為部落的不同會有些許差異，例如年齡階級的階級名稱南勢阿美的襲名制與馬蘭阿美的創名制的不同。然而年齡階級組織與 kuradan 家族殺豬的過程又有什麼的關係呢？筆者在這裡是要強調「位階」及「年齡」的限制，在年齡階級組織裡這二種限制是很重要的，因為它使男性的組織結構井然有序，一層一層的階級都有所規範。而這樣的規範也運用在家族的各項活動當中，當然在殺豬時誰做什麼事，誰應該說話勸勉，都有所規範，而這樣的規範是延續

¹⁵ ruma?h 是指阿美族的家，與 luman 的意思相同。

年齡階級組織的脈絡。

第二節 價值面上

動物保護團體意識高漲，總是認為原住民是野生動物的劊子手，是破壞整個環境生態的元兇，現在台灣的環境生態被破壞的這麼嚴重，錯誤的迷思認為都是原住民的濫墾濫伐以及盜獵野生動物造成的，在這樣污名化的指控之下，原住民沒有說半句話或做任何的表態，默默承受別人異樣的眼光，然而文化的傳承也就是在這樣的眼光之下慢慢的流失，殊不知多少的原住民為了經濟生計而到大都市討生活，為了能夠更像所謂的一般人。原住民做了改變，但文化也跟著改變而失去了其原本的風貌。從自然環境的體系之下，我們只是自然的一部份而已，放眼觀之，在整個的生態體系裡人類與其它的物種是相互依存的關係，我們應該學會順乎自然的律動，而不是加以宰制、破壞；自然並未在倫理道德上給予我們任何的指導方針，但是我們必須也要有一套適合的方式來對待不同的生命主體；當我們與自然照面時，不要對它行使力量，而是要思索它，將我們放進它的存在秩序裡，而不是將它擺到我們存在的秩序裡，調整我們的所作所為來適應這個世界，學習這些有關生命的課程，便是一種順乎自然的律動。

Marc Bekoff (2002: 16) 說：人類對於這個世界所應負有的獨特責任，而且，這樣的責任應該被認真看待。我們和動物就像合夥企業的夥伴那樣，應該學習如何互信互重。另一方面，動物也促進了人們之間的交流，並且幫助我們了解人類在這個複雜卻令人敬畏的地球上所處的位置。如果我們忘記了我們和其他動物都只是同一個地球的一部份，如果我們忘記了我們和其他動物在很多方面有著深刻的連結和互動關係，那麼，一旦這個關係搞砸了，一旦動物跟人類有所隔閡進而被人類所任意宰割時，我們或許才會深深體會到動物之於我們是多麼重要。我們需要牠們，顯然會遠遠多於劫後餘生的動物之需要我們。萬一到了這樣的地步，這個星球上的此一「血肉相連」的基本精神，也將永遠消失，取而代之的是一個

貧瘠荒涼的世界。

所以每一種生物均有它的立足點、完整性、甚至完美之處，我們不能否定各種物種在任何發展形式上的價值，雖然在地球的環境上沒有一種生物像人這樣達到具有人格的程度，但我們並不應忽視物種其存在的價值。所以人類必須知道人類何以為人，並透徹了解他生為何物。人類雖然從藝術、文化、哲學、自然、歷史、科學等開展，獲知的事物越來越多。在這樣的觀察裡，人類雖然是能力最強的生命形式，是評價性能力發展得最好的生命主體；但在自然體系裡也不是以人類為重心，人類就生態意義而言只是個小角色，並非所有的價值事物都是為了人類而存在。現今的社會強調了人與人之間的利益競爭，但卻忽略了人與動物個別的差異性、特殊性及多樣性。

人無法真正的實行這種普遍、平等的理想，因為這些根本就是幻想，人不可能採取一個不具立場的觀點，因為任何立場觀點是都預設了人的主觀經驗，人們在進行對動物道德的反思時，必然會預設某些特殊的情境，即使要求每一個人在進行道德推論時，為所有的動物設身處地，但這種方式也會落入人類自我意識的規則裡；所以形式上平等的結果，並不能消除物種之間的差異，如果在這樣的情況下還堅持平等的立場，將會忽視物種之間的差異性和特殊性，結果將會貶低、壓抑或排斥其不同的內在價值產生。

人類預設的規則和標準，要求每一物種都合乎這些價值標準的評量，以為這是最理想的狀態；此時所謂的平等，卻反而成為壓抑弱勢物種的藉口，差異性被認為是一種本質上的不同，是劣等和異常的標誌，但林火旺（1999：310）在倫理的觀點引用了楊格的觀點，認為：

- 一、在同化論的理想中，族群差異被定義為互斥、對立、非我族類，差異政治則肯定族群差異的積極性，使族群肯定自己的文化，而不是因為自己的「不同」而自我貶抑。

二、肯定被壓抑族群之文化和屬性的價值和特殊性，可以使宰制文化相對化，譬如：使人們認知白人和黑人一樣特殊、男人和女人一樣特殊、同性戀也和異性戀一樣特殊，因此差異並不是對一種屬性的描述，而是一種相互比較的函數。

三、這種對差異的關係性的理解，使差異不再是族群彼此絕對的隔離，兩個差異族群可能會在某些方面共享相同的經驗，差異不再是排他、對立和宰制，因此可以提升族群的團結。

四、肯定族群差異，可以對現行制度和規範所依據的觀點提出批判，指出完整的社會生活不必同化於宰制的規範。」

一個物種的「內在價值」，並不是在於自己認定的標準才會顯現出來的，並不是我們做任何的判斷分析之下的作用才會有所發展的，一個東西是否有用不在於它對自己有什麼用，而是在於它對其他東西有什麼用。生命的結構就像一條無形的鏈子，牽伴著你我的生命系統，我的價值就是因為他或牠，才顯得更有意義，但是此價值則必須依賴各種物種才能呈現出來，不同的物種則包含不同層次的價值意義，有時是互相重疊的；由差異中肯定每一物種都有其自己的內在價值，此價值並非說明在利益上的價值，而是說明每一物種存在的重要性與必然性，因為肯定其差異性才會學習如何尊重不同的生命型態。雖然在人類的意識之下認為任何的物種都不及人類所發展出的文明世界，但這些物種並不是價值的唯一性，雖然它們聚集了價值。

第三節 物質面上

「原住民族基於傳統文化及祭儀需要獵捕宰殺利用野生動物管理辦法」上第二條說明：

一、傳統文化：指存在於原住民族社會已久，並藉由世代相傳而延續至今之

價值、規範、宗教、藝術、倫理、制度、語言、符號及其他一切生活內容之總稱。

二、祭儀：指原住民族傳統文化中，依其宗教、信仰或習慣，藉由世代相傳而反覆實踐之祭典活動及儀式行為。

然而殺豬的儀禮如何成為傳統文化與祭儀當中重要的形式或媒介是值得深入探討的，因為缺少了這樣的形式或媒介就無法讓活動某些重要的儀式完成，也無法讓某種關係建立，例如所謂神跟人的關係、自然跟人的關係等。阿美族在殺豬儀禮的活動分為結婚、喪禮、慶典、聚會等型態，然而在殺豬儀禮的研究中很少文獻提到整個殺豬行為所形成的儀禮規範，本篇以殺豬為媒介來討論 kuradan 家族的殺豬文化及儀禮規範，因為從儀禮的規範可以看出 kuradan 家族對自我文化的建構模式。

伍麗華對殺豬的場域描述的很深刻寫說：對族人而言，殺豬只是被賦予文化上的形式，整個過程中，參與者互動中的眼神，交談間的言談，才是文化的精髓，安定的分子在空氣中穿梭，連結成一種維繫的力量，這就是祖先所建構出來的精緻文化。¹⁶

的確殺豬只是一個媒介而已，在整個活動當中豬肉連結了每個儀禮的步驟，活動開始時，豬隻就已經串連了整個活動，從拿豬、殺豬、分豬、吃豬的行為呈現出 kuradan 家族文化的精髓。

一、飲食習慣上

若從文化的角度來看對「食」的喜好，在文化的適應上或是同化的過程中，飲食都是在最後的時候才會被改變，它不同於語言或是穿著打扮，能馬上適應當地環境。尤其是一般人們吃飯的主要地點多是在自己的家中，這部份是屬於無法

¹⁶自由時報新聞網 <http://www.libertytimes.com.tw/2003/new/aug/8/today-o1.htm>(101 年 7 月 3 日下載)

被觀察的，也較難獲知其改變的內容。當一群人到達一個新的環境，他們對新食物的接受度也不可能瞬間呈一直線的快速爬升，畢竟傳統食物對人類而言，是屬於較根深蒂固的，要侵入並進而改變它是不容易的。(張玉欣、楊秀萍 2004：3~4)

林乃燊(1994：8)從飲食文化上說明，飲食是隨著人類社會的出現而產生，又隨著人類物質文化和精神文化的發展而不斷形成自己豐富的內涵。飲食文化發展的最初動力是食料的生產，是充饑養身的需要。人類擺脫了單純依靠自然的採集和遊獵經濟，開拓食料的生產，就產生了農、牧、漁等產業和學科，奠定了人類生存和發展的物質基礎。隨著生產技術的發展和對食物知識的增加，摸索出去腥、加溫、調味等方法，去改造食料的性能，以適應口味和身體的需要，逐漸懂得運用水濡、火烹、燒烤、曝曬、煙熏、風乾、冰鎮、發酵等手段，去加工食料，定向生產各類食品。

黃貴潮(1998：77)在《阿美族飲食之美》中概述了阿美族食物及處理方式，有相當生動之介紹，全書分為習俗篇、知性篇、料理篇及食譜篇，尤其料理篇的加工與貯藏說明了阿美族人是如何把肉類、魚類、蔬菜類等食物用烘乾、日晒、加鹽的方式製作不同的加工食物。

黃宣衛(2002：213)關於跟飲食有關的用具，包括以下的一些項目：薪材(kasoy)、打火器(用火石打擊法或用籐絲在石上摩擦取火)、石灶(parod)、杆臼(tifkan ato 'asolo)、陶鍋(kafooy)、蒸桶(mahod)、陶壺('atomo)、木盤(tipid)、木桶(pa'etang)、水缸(fofolonan)、取水食用的湯匙('iros)飯杓(tpi)以及籐或竹編器等。其中，陶製的鍋具是阿美族自製的傳統炊具，鐵製的炊具則是與漢人接觸後交易得來的。目前的飲食用具皆已現代化，大多是買來的，例如：電鍋、瓦斯爐、電子爐、碗盤、筷子等。總之，昔日阿美族的飲食生活甚為簡單，三石堆灶，且使用本族婦女自製的陶鍋、陶甑來煮食，僅加少許鹽。現在當在田裡工作、打獵或捕魚時，仍以此種簡單方式炊食，只不過不再用陶鍋了。過去，平日一日三餐，每餐有一主食(米飯)、一副食(青菜)；吃飯時把裝白飯的籐籩與裝

菜湯的大碗擺在地方，一家人圍蹲著吃，以手抓飯，輪流端起碗或竹匙喝湯，直到吃飽為止。現在，類似這樣的景象仍可見於每年豐年祭時家庭或年齡組織的聚餐活動，不過，用餐的內容卻豐富了許多。

二、食物與人的關係

社會組織是文化的一種表現，食物與社會組織的關係中，人們常藉由食物來建立與維繫人類的關係；從歷史的演變食物常作為團體間建立經濟與政治盟約的媒介物；社會中將飲食與地位作聯結；不同生命週期有不同的飲食；不同的社會階層有不同的飲食文化；同一族群人們會建立一些傳風格的飲食文化。（李寧遠、黃韶顏 2003：22）

Kittler 及 Sucher（2004：11）從文化的角度來看，食物就好比是聯接神經細胞間的神經原，同理可推，它也像是聯接身體所需和參與社會之間的橋樑。如果不了解歷史的演變過程如其他團體間相互的影響關係，則無從了解這些習慣與制度是如何形成的。這些習慣與制度提供了人與人之間溝通的管道，誠如語言的功能，它不僅可表達對這個社會團體的主題和價值觀，同時也幫助個人追求其人生的目標。而在豬肉的分食的過程中，豬肉的排法及什麼人要拿什麼的豬肉，都有著一定的順序，如果拿錯了當場會糾正，並且把豬肉還回去，如果分錯了則別人會罵分食豬肉的人員，所以可以理解在分食豬肉的過程是很嚴謹的，因為人數的統計是很難掌握。

黃宣衛（2005：203）研究阿美族分食豬肉的結構裡有提到：在大型集會中，通常都會殺豬以供所有參與者分食。原則上，每位在場者皆可分到一份豬肉，但分發時卻以年齡組為依據一年齡越大，越先獲得豬肉，份量也越多，品質也越好。比如說，年長者若比年幼者晚拿到豬肉，會認為負責發放藐視他。反過來說，如果年幼者比在年長者先拿到豬肉，不但不會感謝分配者，反而會認為詛咒他早死。

從飲食習慣當中可以知道 kuradan 家族烹調食物的方式非常的多樣，從石頭火

鍋、醃豬肉、野菜食用之類別，可以知道從飲食習慣可以看到一個族群不同的文化面貌。尤其在 kuradan 家族的飲食文化中分食的型態也突顯出階級性的觀點，這樣的觀念不同於一般以利益為主的觀點。分食的空間所呈現的是一種順序性的規範，豬肉排列的方式反應在文化的價值觀上，kuradan 家族用這樣的規範成立了階級組織、宗教活動、祭儀行為、社會結構等。

三、階級分工

阿美族的階級組織是最重要的社會組織，黃宣衛（2008：62）在《阿美族》描述了階級的重要性：組與組之間因加入男子年齡組織先後有階序上的關係，而服從上級也是組織內部的一項重要原則。然而，這樣的上下關係必須局限在男子年齡組織之內，並且以組為單位才發生效力。

在殺豬的過程或程序上，阿美族的年齡組織所形成的空間模式，展現出其年齡組織的規範，從殺豬的過程當中可以窺見。在蕃族調查報告書（2009：157~158）：新階級的誕生，通常是加入組織的新人到達一定人數，頭目與長老即召開會議，並依決議組織新階級。舉行加入儀式當天，社眾齊聚集會所，宰豬一頭以開慶宴，宴會開始時，長老會對新加入者訓話嘉勉，但新階級長老無須像薄薄社那般致答詞。第二天，全社前往河邊漁撈。第四天，新加入者外出參與道路修繕工作。

殺豬儀禮可以分為二種型態來說明，第一種是外在的儀禮規範，另一種是內在的儀禮規範，所謂外在的規範包括何謂殺豬、由誰去殺豬、如何分食及如何吃肉，而內在的規範所呈現的樣態是一種規範性及秩序性，二者之間是相互配合的。殺豬以物質來呈現其社會結構，然而物質只是媒介而已，在分食豬肉的過程當中可以看出階級制度及親屬關係二者是相互作用的。

而階級性的空間模態，可以從開始殺豬的人員說起，一般 faki 級的階級是提出策略性的建議，而下一級則是監督整個活動之階級，而下一級則是執行性質的階級，這樣的分法是在階級組織的模態下來做區分，相對的在殺豬的整個活動當

中也是圍繞這樣的組織結構來進行，尤其是在現場的空間形式最明顯，**faki** 級的組織會在最外圍坐著看殺豬的工作人員，而在場中央執行的是中年人，在活動場所跑來跑去，被別人使喚的則是最低階級的年青人，因為他們要打雜務，這樣階級組織所建構的規範不只是上下階級之分，還規範著每一個人必須要遵守這樣的制度，這樣的規範並非是硬性規定，在這樣的氛圍之下，每個人會找到自己適當的位置。所以在 **kuradan** 家族的階級組織結構裡，不管你在現今的社會地位或成就有多高，當回到自己的階級組織時，個人就會消失。



第三章 殺豬的場域

儀禮活動所承載的文化價值是最豐富，呈現的樣態最多元，一項儀禮活動，尤猶如小型的部落生態，各項的活動會在儀禮當中被附與重要的文化價值及內涵，例如 kuradan 家族的階級制度，在殺豬儀禮的活動中最能看出其組織結構與型態，各階級層層分工，層層相互監督，階級組織的核心是以男性為主，並且不是以個人之意識型態來做為整個階級組織的思維，不管在任何的場合上，男性是以這階級組織為主。所以在任何的儀禮活動中，階級組織是整個活動的主軸，承載了文化重要的脈絡。

科塔克（2009：7）也從價值、規範、符號及語言對「文化」一詞做了說明：文化（cultures）是透過學習而代代相傳的傳統與風俗，它構成並引導了受其耳濡目染的人們的信念與行為。孩童透過濡化（enculturation）過程，在一個文化中成長，並學會這個文化傳統。文化傳統（cultural tradition）則是經歷許多世代的發展，對各種適當與不適當的行為所產生的風俗與想法。這些傳統回答了下列幾個問題：我們應該如何做事？如何理解這個世界？如何分辨對錯？什麼是對的，什麼是錯的？對於生活在某個特定社會的人們，一個文化使他們在行為與思想上，產生了某一種程度的一致性。

在 kuradan 家族裡，殺豬的整個程是很嚴謹的，尤其在大型的活動當中，其規範的限制就更多了。在 kuradan 家族的社會裡殺豬分食的習俗是很普遍的，在分食的過程當中，在場的每一個人都是分食的對象，不能遺漏任何一個人，如果遺漏了則必須要補給他，如果有人不想要分食的豬肉的話，這樣是很不禮貌的行為，對該場活動是非常的不尊重，所以 kuradan 家族的分食習俗，注重的是整體結構的一致性。

kuradan 家族的風俗上不管是婚、喪、喜、慶，都以豬來當作活動的主要食材，

而殺豬的過程當中因為有牽涉到階級組織的結構，所以每當殺豬時，階級的結構會有些微變化，由 kuradan 家族殺豬儀禮過程當中可以發掘出階級之間的互動及儀禮所承載的文化內涵是如此的豐富。然而在時代的變遷之下，外來文化的衝擊，像這樣的殺豬文化至今還留存在 kuradan 家族殺豬儀禮中，要探討的層面很廣泛，筆者把文化面向分為動態的及靜態的二方面，著重的部份是要探討 kuradan 家族的殺豬儀禮動態的面向，因為動態的面向能夠呈現出 kuradan 家族的食物文化、社會組織結構、生活型態、教育模式等，最重要的是可以看到殺豬儀禮過程中，文化是如何被延續及傳遞。以下就以各慶典或活動的方式來說明，「豬」在不同的場域裡被附於文化價值的型態為何：

第一節 豬隻的處理程序

kuradan 家族在豬隻的處理方法當中，豬隻一定要用活體豬並且要火烤的方式來處理，如果沒有用這種方式來宰殺的話，整個味道就會不一樣，至於豬隻的宰殺是有其規範的，並非依自己的想法去殺豬；一隻豬在一場活動裡被宰殺時，就可以從豬隻宰殺的方式知道今天是舉辦什麼樣的活動，而在宰殺之前豬隻的每一塊肉都已經分好了，什麼肉塊是誰的，殺豬的人員一定要分的非常清楚，如果切錯或分錯都是很嚴重的事情，所以在殺豬的過程當中，除了殺豬的 kapah 外，旁邊還會有幾個 faki 在指導，Ngaya 及 Cingsan 二位 faki 的口述說：

以前殺豬的時候都是用茅草來燒，沒有用燙的，茅草是要用乾的，必須要在好幾個禮拜之前就要把茅草割完後曬乾。而在燒豬毛的時候，要整個豬皮都要烤到焦黑，才會把豬毛燒乾淨，這樣的過程差不多要烤二個小時才會烤好。至於燒烤豬毛除了用茅草之外，也可以用檳榔的葉子，但是用稻草是不可以的，因為稻子會產生很多的煙，溫度不夠熱的話就不會完全的把豬毛燒掉。在殺豬的時候有的從喉嚨或腋下放血，如果從喉嚨刺的話，豬血就會從喉嚨全部流下來，因為我們有吃豬血，所以從豬隻的左腋下用箭竹刺到心臟，豬血就不容易流出來。如果

從喉嚨刺的話，豬隻就要躺著，因為是從豬的呼吸道刺，豬隻會掙扎，豬隻的四隻腳都必須要有人抓緊，避免豬隻亂動，如果抓不好豬血就會亂噴。

以前養的豬都是 200 到 300 多斤的豬，二年至三年就殺來吃了。以前豬肉分食的方式是一塊豬皮、一塊豬骨頭及一塊豬肉，這樣的分法是一般活動的分食方式，而內臟的部份就沒有算在內，就當場就吃了。如果是結婚殺豬的話，像豬隻的肺跟心臟要親家要各分一半，那是在以前有些內臟是要分的，但是現在就沒有這樣子分了。至於家裡有喪事時，豬殺分食的分式是尾椎、頭上下各二半、下巴上下各二半、心臟、肺、脊椎、肉塊，這是以前是這樣的分法，這種分法是只有在家裡有人死亡時的時候，才有這樣子的分法，結婚及一般慶典活動是沒有這樣的分法，但有時舉辦退伍的歡迎會時，也會把肺算在分食的項目裡。

然而在現今殺豬的程序已經沒有那麼繁雜了，在簡化的過程當中，可以深刻體會到文化的流失。以下筆者就以一般節慶¹⁷活動來說明整個殺豬的程序，以了解 kuradan 家族為何對殺豬如此的重視：

一、masa'opo (集合)

除了喪禮、婚事、生命禮俗之外，早上抓豬的時間夏天與冬天時間是不一樣的，夏天的時候通常 3 點半就要起來做準備至集合的場地與其他人會面，而冬天的時候則是早上 4 點左右準備集合。一般說來早上凌晨四點時年青人 (kapah) 就要集合準備去豬舍抓豬。從抓豬的人員當中就可以看出今天是舉辦什麼樣的活動，例如豐年祭殺豬的是以階級組織為主，教會的活動是以長老執事為主，家族聚會是以該家族的親屬為主，所以抓豬的成員會因為活動的不同，而有不同的人員組成，但是相同的一點就是在抓豬集合時會有一個帶頭的帶領的人，他會分配抓豬人員的工作項目，誰要去抓豬，誰要留下來準備殺豬的用具，都要依照帶頭

¹⁷ 節慶：這裡排除所謂的喪事、婚事、生命禮俗的殺豬過程，而談一般宗親會、豐年祭、慶祝活動的殺豬過程。區分這喪事、婚事、生命禮俗的殺豬過程是因為此三項在過程中有很大的不同，包括殺豬的方式、分肉的方式、舉辦的方式、家族的定位也不同。

所分配的工作去做，分配到的工作不太會有所變動，除非人員有缺少，就會重新再分配工作項目。去抓豬的人員中人數大都是 6 位至 8 位，如果要殺的豬隻數量較多，則會再派 2 到 3 名人員協助幫忙。

二、mi lepel¹⁸ to diyong¹⁹ (抓豬)

現今載運豬隻的方式都是用小貨車或車子來載，豬隻都是去養豬場購買，到達養豬場時，帶頭者會預估今天活動的人數而選擇豬隻的大小，選完後會先把豬的頭用大的袋子套住，目的在於不讓豬隻看現場的人員，避免豬隻橫衝直撞，並且將豬隻驅趕至一小塊空地，而網綁豬隻的繩子是以粗的綿線，先行在綿線一端打上一個環結，這樣的綿線要做二條，打完環結後，想辦法套至豬的前後腳，套住的豬腳必須要同一邊，因為這樣才能把豬隻絆倒。套完後，此時有二個人同時拉著繩子用力一扯把豬隻絆倒後，其他的人員必須迅速的進行壓制豬隻的動作，有的抓豬頭、豬腳、豬身，必須使豬隻沒辦法掙脫，這個時候才會開始綁豬腳。而豬腳的網綁方式剛開始時前腳與後腳是分開綁的，前後腳都綁好之後，再合起來一起綁，所以豬隻綁好後看起來就像是一顆粽子樣子，這種方法除了避免豬隻脫逃外，也方便在秤重時可以很快的把豬隻抬起來。

在抓豬過程當中，帶頭者會在旁邊吆喝其他人要做什麼事情，如果在綁豬腳的時候綁法不對，則會當場重新重綁，因為怕豬會在運送的過程當中而脫逃。在場綁豬腳及扛豬的人員通常都是輩份最小的或是年齡最小的來負責，在現場可以看到有些人會站在旁邊看，有些人會指揮要怎麼抓、怎麼綁，有些人則是揮汗如雨的與豬隻在奮戰，所以從現場當中就可以看出個人的輩份或位階的大小。

¹⁸ mi lepel 是追趕的意思，在這裡用 milepel 的用意是形容一群人的行為狀態。而不用 mi laop（圍堵）是因為 mi laop 是一群人或利用狗來進行打獵來圍堵獵物，所以這是打獵的行為，而 mi lepel 雖然可以用在打獵的用語，但這個詞是表示在追趕獵物的行為，或是在追蹤獵物，所以筆者在這裡用 mi lepell 表示這個階段他們在追趕獵物。

¹⁹ 阿美族裡有二種對豬的稱謂 diyong 及 fafuy。diyong 是指飼養的豬，而 fafuy 是指野豬。所以筆者在這裡用 diyong（豬）這裡字，而不用 fafuy（野豬）這個字主要是因為現今的豬都是飼食的豬，很少有使用 fafuy 來當做活動的食材。

	
圖 3-1：抓豬先套住一隻腳	圖 3-2：綁豬

三、mi pacuk²⁰to diyong(刺豬)

拿完豬之後就直接把豬載至會場，在會場裡已經有人在準備殺豬所需的工具，載回來的豬隻要先清洗，把豬身上的髒污洗乾淨，等準備工作都做完後，則帶頭者必須要向 faki 報告是否可以進行殺豬的工作，等到 faki 的允許之後才可以進行殺豬的動作。

殺豬的第一個動作就是放血的步驟，一般會先準備箭竹的支幹，箭竹的前端會削成尖尖的，刺的時候是先手小刀在豬隻的左腋下(kakiri'an)戳一個小洞，然後再用箭竹直接刺到心臟(falucu')，通常只刺一次就可以刺到豬隻的心臟，待豬隻完全沒有動靜時，把箭竹拔出來，刺的地方就會用樹葉塞住，避免豬血在燒烤豬毛時流出來，然後才開始處理燒烤豬毛的工作。

²⁰ pacuk 是指「刺」的意思，殺豬的第一個動作是要放血，誰要做這個動作，會依現場的狀況而定，通常會以最有經驗的人來做這個動作，因為如果沒有對準刺到豬的心臟，豬會一直掙扎哀號，而豬血也不會完全回流到心臟，烹煮完後會造成豬肉呈現暗紅色的顏色。

	
圖 3-3：先手刀在腋下刺一個小洞	圖 3-4：用箭竹直接刺心臟

四、mi todoh to fanuh no diyong (燒豬毛)

現在殺豬是用噴槍來燒烤其外皮，其目的在於把豬隻的豬毛用火全部燒掉，在一般市場的豬肉攤，處理豬毛的方式是用熱水來燙，但是 faki 堅持一定要用燒烤的方式，才可以吃出豬肉的美味。在殺豬的現場裡是沒有女性加入，誰拿噴槍燒烤豬毛、拿圓揪或刀子刮除豬毛或抬瓦斯桶，其工作分配是依階級分工的方式。誰要去做什麼事情，是依照現場人員的輩份或年齡是適合什麼樣的工作來去做分配的。在場中可以看到 faki 級的人圍坐在一旁看著殺豬的人員，而站著在吆喝的是負責監督殺豬人員的工作，正在處理豬隻的就是位階最小的人員在負責，當在殺豬的程序上有錯誤時，則 faki 就會當場糾正或示範。

在燒烤豬時，其外皮一定要烤到焦黑才能把豬隻在皮膚上的豬毛都燒掉，豬隻全身要燒烤到很均勻，如果這個步驟沒有做好，吃到豬皮的時候會感覺到沙沙的，吃起來的口感就會不好，所以燒烤的人，除了要注意是否烤到適當之外，而且不可烤到過頭，不能使豬皮烤到皮都龜裂了。在燒烤豬皮的這個時間，其他人員會準備殺豬的工具，像刀子、帖板、大臉盆等等，而婦女此時會先準備處理等一下要煮的菜，並且把烹煮的工具都會先就定位，而烹煮食材的位置是最重要的，因為是婦女工作的核心，所有的工作項目會圍著爐火進行，例如洗滌區可能是在爐灶的左邊，切肉、切菜區可能在爐灶的右邊。



圖 3-5：用噴槍把豬毛燒烤



圖 3-6：豬隻燒烤成黑色

五、mi kiskis to fanuh no diyong (刮豬毛)

等到豬毛燒烤完時，要用水把豬隻全身沖一遍，使豬隻烤過的外皮軟化，以便在刮除外皮焦黑的部份時，會比較容易刮除。殺豬的工作都是 kapah 來做，faki 們會坐在旁邊觀看或指導，監督 kapah 的殺豬程序是否正確，在刮除豬毛時 kapah 會用自己的蕃刀(fonos)來處理，而且只能由一個人來處理，因為如果有二個人同時在刮除時，faki 說蕃刀會打架，意思是說會有人受傷，所以在刮除豬皮時其他的人會在旁邊觀看這個 kapah 的手腳是不是很利落，而 faki 也會從旁指導。至於豬腳、豬耳朵、豬肚的部份會用小刀（pu'ut）來處理，必須要把焦黑的部份都要刮成除才算完成刮豬毛的程序。

	
圖 3-7：刮豬皮要先澆水把豬皮軟化	圖 3-8：用蕃刀刮豬皮

六、mi tukad²¹ to diyong (殺豬)

豬的外皮都刮乾淨之後，kaph 會先請 faki 下第一刀，下刀處界於喉嚨(takulaw)與胸腔(faluhang)的交接處，直線切到豬隻的肛門(samiyot)處，在切的時候要避免切到腸子(tinai')的部份，因為如果下刀沒有控制力道，很容易會切到豬腸的部份，如果必到豬腸的話豬糞(tayi')會從切口冒處出來，到時候吃起來的豬肉就會有味道，所以當要切到豬肚的部份時 faki 會很有技巧的把豬皮勾住、拉撐，使豬腸與豬皮有空隙，可以避免刀峰直接切到豬腸，切到肛門處時，肛門的周圍全部拿掉，這樣整個內臟，從上到下都可以取下來。內臟都取完後，就要取豬血(mi sa 'ilang)，此時要先把咽喉處及胸腔前的軟骨切除，以便取豬血時手可以直接用碗舀取豬血。為何要在胸腔處取豬肉呢？是因為殺豬時，是從豬隻的左腋下刺到心臟(falucu')的，所以血液會回留到胸腔裡。豬血的料理方式一般會與當季蔬菜一起煮，取完的豬血馬上會加粗鹽，避免豬血凝固。而在烹煮的過程當中，豬肉與豬血是不能一起煮的，當蔬菜煮到快要熟時就會加豬血一起煮，煮完的豬血湯顏色會呈現紅褐色或咖啡色，而豬血會分為幾次來煮，並非一次煮完，有可能晚餐時還會再煮，但這個時候煮過的豬血顏色會變成深咖啡色。

²¹ tukad 是指剖開的意思，開始解剖豬隻也是從這個時候開始。

	
圖 3-9：殺豬第一刀由 faki 下刀	圖 3-10：在豬胸腔上取豬血

七、mi li tinai'（取內臟）

取完豬血後就要處理內臟的部份，這時先把豬隻頭部與喉嚨的氣管切開，然後由上而下，把整個內臟拿下來，所謂整個是指從氣管以下的心臟、肺(fala')、肝(atay)、腸子(tinai')等都要拿下來，而且中間不能斷掉，如果中間有斷掉或在拿下來當中使內臟有所破損，會影響到豬肉的品質及味道，所以在取內臟時都是由經驗比較豐富的人員來處理。

拿來下的內臟會先放在大臉盆裡，另外一個人會把肝、肺、膽(tira)、腎(fuwa')等內臟先處理，豬肝拿來下之後，直接現切拿來沙西米，與辣椒(adiyam)、鹽(cilah)、醬油、蒜頭混在一起，豬肝一樣不用水清洗，因為用水洗，會使豬肝產生腥味('anglis)，膽的部份則會先用熱水燙過，使膽的外皮緊實，然後再取用膽汁的部份與米酒混合，混合好的米酒會先請 faki 來喝，然後是殺豬的人員，而肺、腎等內臟則是當作工作人員的早餐。

	
圖 3-11：取內臟	圖 3-12：取肝臟

八、mi cicik to titi（切肉）

內臟都處理完後就把豬隻放在桌上開始解剖，其解剖的步驟分為處理豬頭、豬皮、豬骨、豬肉、豬內臟的人員，一般來說會先切除豬頭，而豬頭處理時會分成四個等分，頭部分成二份，下額部分成二分。豬皮會從豬的手肘開始處理，沿著手肘把豬皮與豬肉全部分開。

豬皮處理完後，再來處理豬腿的部份，四支豬腿的肉都必須刮除掉，肉與骨頭分開的時候，盡量把骨頭上的肉刮乾淨，因為在剝豬骨時如果肉太多會不好剝。前後腳的豬腿都處理好後，再來要處理里肌肉的部份，里肌肉是位於脊椎兩旁的肉，里肌肉的油脂較少，煮熟的話比較不好吃因為太乾了，所以工作人員會把一部份的里肌肉拿來切片沙西米給現場的人員吃。

里肌肉取下來後會先沿著脊椎骨與肋骨的連接處，把肋骨排切下來，然後在肋骨排上面用刀子輕輕切出刀痕並分成三等份，但在切時不能把肋骨排切斷，待煮熟時才把肋骨排依之前的刀痕切開。脊椎骨的部份會切成以二個脊椎骨頭大小來切，因為脊椎骨及骨頭要當作分食豬肉時主要的排列依據。待整個骨頭與豬肉都分切完畢後，豬肉的部份要切成一大塊一大塊的，並且把豬肉較厚的部份再切開但不能切斷，以便在烹煮的時候，可以讓肉很快的煮熟，等到完全煮熟時再切

成小塊裡頭除了豬肉、豬皮、豬骨外，還包括內臟的部份，煮的時候要先把全部的肉類都煮完，才能煮別的食材。

	
圖 3-13：faki 在確認豬肉的數量	圖 3-14：faki 在指示豬肉切的方式
	
圖 3-15：肝臟、里肌肉做成沙西米	圖 3-16：烹煮豬肉

九、mi salilamen to fanes（分豬皮）

豬肉、豬骨、豬皮都切好後，就會先分食豬皮的部分，而豬皮只會分給本家，不分給在場的人員。在 kuradan 家族裡，豬皮會依按 wina no la lomaan 的數量平均分 11 等分，代表著有 11 個家在這裡家族裡。而分食的豬皮主要是取用背部的皮為主，豬皮的部份在活動一開始時就必須要先把豬皮分給 wina no la lomaan 的 ina 們，所以活動第一次分食豬肉是先分給 wina no la lomaan，而第二次分食才是分給

家族的成員。



圖 3-17：豬皮與豬肉分開



圖 3-18：豬皮依家數來分

十、mi cinah（撒鹽）

爲了保持豬肉的鮮度，faki 會用粗鹽撒在豬肉的表面上，使豬肉不易產生味道，當然要撒多少的鹽就需經驗，因爲撒太多的話，豬肉煮完後會很鹹，如果鹽撒的不夠，豬肉會產生腐敗的味道，這些豬肉要撒鹽之前是不能碰到水的，因爲豬肉碰到水會容易產生滋生細菌，腐敗的速度會很快，而且撒完鹽的豬肉不可密封。早上切的豬肉，快中午的時候就要全部拿來煮，煮之前要先用清水把表面上的鹽清洗掉，但豬肉也吸收到一些鹽分，所以在煮的時候，就不會再加鹽。

至於處理肺臟的部份，會先從氣管裡把水灌到肺臟裡，以便清洗裡面的積血，把水灌入時，肺臟表面必須要用刀子搓幾個洞，讓血水能順著洞口流出來，清洗完時，整個拿去煮，待煮熟後再切成小塊，與豬肉一起當作分食的食材。腸子的部份是由婦女們負責，要清洗腸子前要先將小腸的部份用繩子綁好，然後再處理腸子，一般在處理前，婦女們會先削竹片，在處理腸子時是很好的工具，因爲竹片削薄後非常的利。腸子都清洗完後，要用沙拉油或鹽巴把腸子搓揉清洗，這樣的步驟要重複三到四次，就可以去除腸子的味道。



圖 3-19：撒鹽



圖 3-20：洗豬腸

十一、mi pafatis（肉食分享）

kuradan 家族在分食豬肉的行為是很普遍，在每一場活動中都會有這樣的儀禮規範，而且每一個人都會拿到豬肉，現場會有一位 faki 先把今天參加活動的人算好，以便在分食的時候不會有人拿不到。現場的美食除了豬肉外，還有原住民的野菜、芥菜(kulang)、竹筍(tefu')、芋頭梗(fahuk)等當季蔬菜，烹煮的方式是先把豬肉都煮完後，利用豬肉的高湯與蔬菜、豬血一起烹煮。當豬肉快煮好時，工作人員會在會場鋪設塑膠的大帆布，以便等一下把煮好的豬肉放在大帆布上排列。



圖 3-21：豬肉盛裝在碗裡



圖 3-22：豬肉依人數排列

當豬肉分好時，會用塑膠帶一個一個包起來，在早期是用姑婆芋的葉子來包食材，因為用天然的葉子包食材，比較不容易壞掉，也比較環保。在家族聚會中裝好的豬肉就會按照輩份發給每一個人，在場的人也會按照自己的輩份坐在一起。拿到豬肉後，最後就是準備拿著自己分到的豬肉，享受豐盛的食物。桌上的食物，有糯米飯、野菜湯及豬肉等食材。

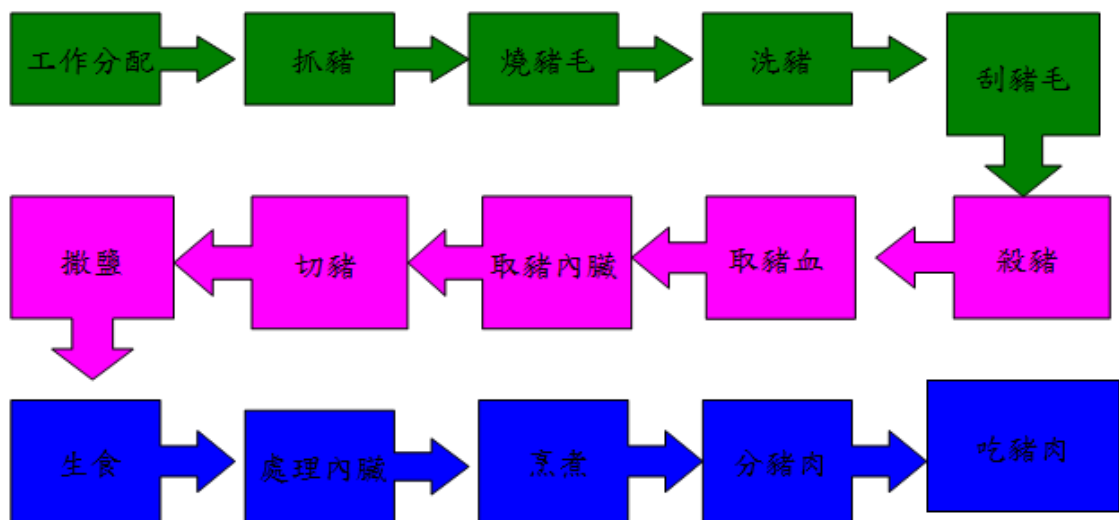
	
圖 3-23：豬肉分食給每一個人	圖 3-24：豬肉用袋子裝好

由上述可以知道：在任何一個文化中，一個族群（ethnic group）的成員共享著某些信念、價值、風俗習慣及道德規範，這些由他們相同的背景。某一個特定族群的成員，由於文化特徵的關係，將自己界定為特別的一群，而且有別於其他族群。這區別可能來自語言、宗教信仰、歷史經驗、地理位置、親屬關係，或「種族」。（科塔克，2009：174）

而 kuradan 家族在殺豬的過程當中是有別於鄰近阿美族的殺豬方式，像取豬血的方式，鄰近的部落是從喉嚨來刺，而 kuradan 家族是從左腋下直接刺到心臟；喪禮時是以接觸死者的先後來做為分食禮肉的順序，而鄰近的部落則是以階級性的方式來分食禮肉；較特別的是 kuradan 家族是沒有血源關係的家族結合在一起，而且 wina no la lomaan 的界定方式有別於其它鄰近的部落。

十二、misa diyong a lalan(殺豬的方式)

殺豬是有流程在進行，每項流程裡有不同的處理方式，像燒豬毛，為何要用火燒烤的方式，而不用水燙的方式來處理，對味道的堅持影響了處理食材的方式；相對的取豬血的方式、撒鹽及生食的方式都代表著 kuradan 家族對食物味道的要求必須要按照某些程序才能呈現這樣的味道出來，所以從工作分配開始，一直到吃豬肉，每項過程都顯現 kuradan 家族重要的價值觀。每一項過程有一定的順序在，不能逾越或先去做下個部份，就像工作分配，在活動一開始的時候就已經分配好每個人的工作內容，除了不斷有人進入到這殺豬的場域之外，基本上每個人的工作是固定的，因為階級的制度早已經安排好了工作的項目，那個階級做什麼樣工作是已經安排好了。



(圖 3-25：殺豬的過程)

現階段殺豬的程序已經沒有那麼繁雜了，在殺豬過程簡化的過程當中，可以深刻體會到文化的流失，在現今的生活型態中，殺豬的智慧運用於生活上已經不多了，除了在特定的儀禮上可以看得到外，實際運用於生活上且又帶有文化價值的模式已經不多見了，要保存這樣的文化內涵，有其相當的困難性。

現今文化的衝擊及大社會的影響，部落在文化的延續上也遭受到了困難，最

明顯的就是生活習慣的改變，很多所謂的文化與習俗，只有在特定的場合或慶典才會看得到，原本這些文化與習俗是活在每個人的生活與行為上，如今他變成了慶典的節目或成為展示品時；原本習以為常的文化不再貼近生活，逐漸成為我們放在博物館裡來觀賞的文物時，感覺好熟悉又很陌生，所以筆者深切感受到部落所面臨文化保存的問題而憂心。當筆者參與 kuradan 家族殺豬時，深深感受到文化的氣息還留存在殺豬儀禮的活動中，尤其是殺豬儀禮中許多在地的價值觀還存在著，從殺豬的整個過程當中，文化活生生展現在其中。

第二節 婚姻中的殺豬(paka'tim)

在阿美族婚姻型態裡是男方要婚入²²至女方家庭裡，然而女方尚未娶到男方時，女方要想盡各種辦法到男方家幫忙家務(mitapi')²³，在幫忙家務的過程當中會有幾個女生一起競爭，而挑選女方的重責大任就是由母親²⁴來負責，當女方至男方家裡幫忙時，母親會用各種方式刁難女方或交待做很多苦差事給女方，從這些工作的項目裡，可以看出那位女孩是最能幹的及最有能力的；有時候像這樣幫忙行為可以維持二年到三年的時間，直到男方的家族對女方產生認同感，才會答應這門婚事。

這樣的婚姻模式，其意涵在於：男人入贅於女家為阿美族正常的婚姻法則，稱為 mikadavoai²⁵。這種婚姻與母系承繼法則有密切的關聯，蓋本族的社會原是一個典型的母系社會(matrilineal society)，其承嗣(descent)、繼承 (inheritance)、襲位

²² 所謂「婚入」並非男女的關係是有高低之分，雖然阿美族是以母系社會著稱，但是在兩性的關係上並非是女尊男卑的高低之分，男性婚入至女方的家裡，是要協助女方家族，而不是單位只為自己的家庭而已。

²³ 所謂「幫忙家務」(mitapi')是指，女方到男方家裡幫忙整理家務其內容包括挑水、洗衣服、餵養家禽、掃地、煮菜等工作，於農忙時期，也要幫忙插秧或割稻等工作項目，男方家裡一切的事務都女方都可以來幫忙協助，然而這樣的過程是不求任何回報的，完全是義務性質，主要是要從過程當中得到男方家族的信任，以便女方可以順利把男方娶回家。如果男方的家族不喜歡女方的話，會用各式方法逼退女方至家裡幫忙，有可能會給女方能力之外或粗重無法負荷的工作項目，讓女方知難而退。

²⁴ 在阿美族的母親稱謂是 ina，母親的意思並非單指自己的母親，與母親同一個年齡階級的都是要稱母親，當然其權利與自己的母親是一樣的。

²⁵ mikadavoai 是指婚入至女方家的男性，現今的羅馬拼音為 mikadafuay。

(succession) 的原始性質都是母系的，婚姻居住法則(residence)也是以從妻居的招贅婚為正則。阿美族的招贅婚帶有濃厚的服役婚的性質，男先到女家服務數天後始行同居，結婚手續至此方可認為完成這種招贅婚本來就缺乏隆重的儀禮，不過女家迎接女婿時亦有數種婚禮儀式存在。(劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清，1965：127)

依吳雪月 (2008：8~9) 的研究指出：相信婚姻與家庭的建立為女神所安排，是一夫一妻制，一般以自由戀愛、父母指定、長老作媒均有，還有年齡階層的大活動中公開牽線的節目中，互相認識較為特殊，適婚男女青年較喜歡的方式，一旦男女戀愛的過程良好，也得到雙方家長的默許，有 MIRADOM²⁶和 PAKASOY²⁷ (送水和送柴火) 的習俗，女的清晨挑一擔柴到男方的家中，男方也要在同一個時段送一捆乾柴到女方，以象徵飲水思源、薪火相傳，這種動作持續到結婚。結婚是招婿式，女孩子不嫁，在家中以母親為主，所以家中的經濟權，對子女的支配權，全由母親作主，上一輩的遺產只能分配給女孩子，男孩子分文領不到。婚姻破裂，只有女方有權提出離婚，男的離開時不得要求分財產，所生的子女也全部歸給母親養育，阿美族承襲大家庭制，一般四代、三代生活在一個家中，多的人口到六、七十人。

當要結婚時其聘禮除了所使用到的豬隻外，還有糯米飯、檳榔、酒等物品，這些物品都是女方來提供當做是給男方的聘禮，依據 faki 的口述說：

結婚的前一天就要去拿豬，以前是只拿一隻豬，現在因為人比較多了，所以會殺二隻豬；假如是男方婚入至女方家的話，則豬是由女方來出，豬的一半要送到男方家，並且於結婚當天送到男方家裡，所謂一半是指只有豬的身體部份，沒有包含豬頭及內臟，送到男方的豬肉都是生的，由男方的家人自己處理。像之前

²⁶ MIRADOM (miradom) 是指挑水的意思，因為早期要到井裡及河裡挑水至家中，這工作通常是婦女在做。

²⁷ PAKASOY (pakasoy) 是指送柴火的意思，mi 跟 pa 後面接名詞時會有不一樣的解釋，例如 mikasoy 是指砍柴，而 pakasoy 是指送柴火。

老人家的做法是連內臟都要分一半給男方，只有頭的部份是沒有一半，頭的部份是留在女方。結婚完畢的隔天還要 paklang²⁸，而 paklang 所吃的食材是結婚當天殺豬所剩的豬肉及辦桌時所剩的菜餚，還有去河裡或海裡抓的魚、蝦等食材。老一輩也都是這樣結婚完畢就要馬上 paklang。paklang 結束後，還要進行大掃除的工作，其家族的親人都要過來幫忙，並且要把沒有喝完的酒統統要喝光，沒有吃完的食物都要吃完。以前結婚所分的豬肉是半熟的，現在是生的，直接殺完豬時就分食給家族之親朋好友。

由婚姻的制度裡可以看出，kuradan 家族的親屬結構，豬在婚姻的過程裡並不會殺很多豬當作聘禮，而只是以半頭豬送至男方家中，從男性婚入的習俗裡可以看出，整個家族主要的掌控權利還是在女方的家族，男性婚入至女方家是協助女方家族更加的興旺。從親屬結構的另一層面向來看 kuradan 家族雖然以女方之家族為主，其主導權在女性身上，但是如果男性回到在自己原生家族裡時，其地位就不一樣了，男性變成是主導原生家族的權利核心，而這樣的身份的轉變男性必須要婚入到女方家才會得到原生家族的敬重，所以男女兩性在家族的權力分工上，是平權的型態來建構。

殺豬的時間都是以凌晨三、四點就要準備抓豬、殺豬，必須要趕在早餐的時間把豬隻解剖的工作完成，並且要把禮肉分裝完畢；大約八點的時候就要整隊到男方的家中送豬，送至男方的豬隻是沒有切過的，喜宴是在第二天舉行，第三天是舉行 paklang 的儀式。

雖然豬在結婚過程上所扮演的角色就像是女方給予男方的聘禮，豬要如何殺的得體是有其規範的。一般結婚所需用的豬，殺的時候，是要從肚子一直到脊椎都要一半，尾巴的部份留給男方，而頭的部份不切成一半，整顆頭要留在女方家，

²⁸ paklang (巴格浪)：是指在活動的最後一天去河裡、海裡去採取食材，這樣的活動也只有男性可以參加，而女性則在家處理雜事。在任何的婚、喪、喜、慶上最後一天的時候一定要舉辦 paklang 的儀式，其用意在於藉由去河邊或海邊抓魚時，可以洗掉不好的厄運，以利在日後的日子，不因婚、喪、喜、慶所帶來的厄運，而造成生活上的不適。所 paklang 是有除掉不好之厄運的用意，並且以 paklang 當作整個活動圓滿的結束。

所以送到男方的豬隻，是只有一半的身體，而這一半的豬是生的。已解剖好的豬隻，並非馬上全部食用，當天殺豬所吃的早上只有吃內臟及不可以當做禮肉剩餘的豬肉。至於分食豬肉的標準並非每一個人都會拿到，而是看家族的關係為何，如果是與女方關係較密切的或是同一個家族的 faki，就會先拿到禮肉，而此禮肉都是生的，並沒有煮熟過。至於未分完的豬肉，則會拿來醃，而醃的方式是用粗醃來處理，依據報導人的口述說：

以前沒有冰箱的時候，剩下的豬肉都是用 sasilaw（醃肉），而阿美族的醃肉就只有加塩巴，而塩巴是用粗塩的方式來醃肉，如果用細塩來醃的話，會產生苦味，其實豬隻的全部都可以拿來醃肉，就只有頭不行醃而已，看你剩的部份就可以拿來做醃肉，因為當時沒有冰箱，所以才拿來做醃肉。

製作醃肉的豬肉是結婚時剩來下的豬肉，在物質缺乏的時代裡，保存食材最好的方法就是用醃漬，避免食材腐爛，其醃漬的方式也運用在蔬菜或其它的肉類食材上。所以殺豬所連結的面向不再只是單純的只是人的行為而已，而是連結到每一個人的生命體系，人之所以為人，是要活在整個文化的體系當中，才能展現生命的價值。

第三節 喪禮中的殺豬(cippadesay a parod²⁹)

在舉辦喪禮時，豬肉分食的時候是非常嚴謹的，不能發錯，而分食豬肉的方式與一般結婚及慶典的方式不一樣，因為喪禮的分食方式不再是以親屬結構、階級結構來區分，而是以死者為核心，以接觸到死者之先後為分食禮肉的依順序，當然這樣的分食方式還是以家族裡的人員為主，不包括家族以外的人。等到出殯完之後才能殺豬，全部的豬肉不能有生食的，全部都要煮熟，依據 Ngaya 及 Cingsan 二位口述說：

²⁹ cippadesay a parod：提指缺了一腳的爐灶，象徵著家裡有人去死了或是離開了，使得家不再是一個完整的，所以用 cippadesay a parod 來譬喻。

如果家裡有人死亡了，誰先第一個接觸到死者的人，則禮肉要先分給他，則第二個到、第三個到，名字要按照接觸到死者的順序來紀錄，不能有錯誤。在喪禮時豬肉分食的方式是尾椎的部份是放在第一順位，頭的部份要切四半，頭的上面分一半放在第二順位，下顎的部份分一半放在第三順位，脊椎骨的部份以二小節為一塊放在第四順位，肋骨的部份是第五順位，再來是其它的骨頭是第六順位，如果不夠的話以肉塊來代替，在場的豬肉全部都要煮熟，沒有生的，在現場的每一個人都要分到，包括老人及小孩。而殺豬的時間在於出殯完才殺，與結婚或一般慶典活動的殺豬方式是不一樣的，像家裡有人死亡，誰先接觸到死者的就分到尾椎的部份，在這裡沒有分輩份的大小，而是看誰先與死者接觸。如果是小孩先與死者接觸的話，那他就是第一個拿到尾椎的部份。在喪禮是分食豬肉是沒有年齡分別的，如果 faki 後面才到，那 faki 就是排在後面。像分食的順序，通常家族的人會先紀錄好接觸到死者的順序，要分食豬肉時現場還要核對名單及順序是否有遺漏或順序不對。

家裡的人有人過世，家族的人員都要分到豬肉，而家裡的長者要分食給每一個人的時候，會講一些祝福的話，而分食給家族人員的人是由家族的 wina no la lomaan 來做，其他的人都不能幫忙分食這些禮肉。當 wina 要分食時會一個一個按照順序來分並且祝福你健康。所以當 wina 分食給每一個人的時候，當接到豬肉時，wina 要講出接受這塊豬肉的人的名字，希望他接到這個豬肉的時候，能夠平安、健康。

所以豬肉的分食的方式不是按照輩分的大小，而是按照誰第一個接觸到死者，而後面的第二個、第三個也是要按照順序，如果順序不對那拿到禮肉的順序也就會不對，對於當事人而言，可能會造成身體上的不適。在早期 kuradan 家族如果家裡有人往生，通當都是隔天就下葬，而棺木是用木板自己釘的，等到全部完成出殯的儀式，要等到出殯的親屬都回來了，才進行殺豬的儀式。

在分食的過程會因為婚禮、喪禮、慶典、家族聚會等活動，形成分食的型態

有所不同，尤其是婚禮與喪禮的分食的過程是最嚴謹的，在喪禮的豬肉分食排列的方式是分法先是尾椎、豬頭下半部二份、豬頭上半部二份、豬的手肘四份、脊椎骨，如果不夠的話是以豬肉塊來分，而拿到豬肉的人是依者接觸死者的時間來做為分食順序的依據。分食的時候第一個拿到禮肉的人是第一位接觸到死者的人，然後依循排下去，順序不對的話，對收到禮肉的人會產生身體的不適或者在生活上有多不順的事情發生，破除的方式是重新把原本那當事人該拿的禮肉，再次補償給他。

分食的過程在不同的活動代表著不同的涵義，像喪禮的分食方式是以死者為核心，打破了親屬性及階級性的分食方式。雖然在喪禮的整個程序上還是以階級的方式來進行，但是到了分食的程序時 *wina no la lomaan* 就要出來一個一個親手把豬肉按照順序分給在場的每一個，並且拿到禮肉的同時會講祝福語給對方，一方面是感謝對方，另一方面也藉著死者平安的死亡來祝福對方。

第四節 豐年祭中的殺豬(kaput³⁰殺豬)

在原鄉的豐年節慶或祭典，人人皆知它的嚴肅屬性，從開始到結束連續數數日，海祭、報信、成年禮、進階儀式、女性迴避、頭目與長老的尊位、領唱圈圍舞跳、級服飾與站立位置的區隔、漁祭等，一長串規矩，事實上並未自族人腦海中褪去。只要提到其中一點，整套儀式敘述就會傾巢而出。這是歷史記憶，也是文化認同。(謝世忠 劉世超，2007：249)

在阿美族的豐年祭裡可以從慶典的過程當中看出嚴謹的男子年齡組織³¹，每個階級都有該階級要做的工作，而督導工作執行的進度，是由上一級的階級來負責，則最高級的年齡階級則是在決策上做主導，則下面的階級是負責執行的工作，當

³⁰ kaput 的意思是指同一個階級，在阿美族的階級組織裡，kaput 在集體的生活當中具有相互協助及相互督促的功能。

³¹ 黃宣衛(2008：54-55)：一種制度化的組織，成員一旦加入，終生和其同伴形成一個群體，共同負擔一些職者，其至於擁有一個共同的組名。男子經過成年禮進入組織後，接受一個級組的專名，級生不改變；其長幼地位與社會責任隨著全組移晉昇而循序變更。這個組織以會所為中心，是屬於男人的單性組織，女性被排除在外。

然每個階級是一層層相互監督，如果該階級沒有把工作做好，則被罵的是監督的階級，處罰的型態通當是連坐法，一個人做不好等於是同一個階級組織全體都要受罰，所以部落裡的團體生活是沒有自我的觀念，都是以群體的思維模式來去思考，以整體之利益為利益。依葉鳳娟(2008：20)的研究中指出：

2007 年 12 月 22 日 misarao'儀式進行過程，一大早先由 miroromay 階級的成員殺豬與分配豬肉，由長老祭告已故頭目，保佑地方平安無事後，開始進行 kapot³²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。

所以 kaput 的團體可以在豐年祭的慶典裡看出其結構組織，在 kaput 裡會有一位班長，而這班長並非是選舉出來的，而是由 kaput 組織當中認為最能使這個年齡階級所信服的人當班長，而權利的付予也是 kaput 所有人給予這班長的，如果 kaput 當中有人不同意這個人或是認為這個人不適任，都可以提出來或是換人。在豐年祭殺豬的過程當中，是由某一階級組織來處理，faki 口述說：

第一天豐年祭開幕的時候一整天都在跳舞，到了第二天的晚上的時候才要去抓豬，看人數的多寡有可能會抓二隻豬，而且每隻豬都是抓三百多斤的豬，連抬起來都沒有辦法秤。在豐年祭的階級裡，會有一個年齡組織會負責要殺豬，每個階級都要輪流。而豬的肉全部都會剝成肉塊，而分食的時候，切好的豬肉就放在帆布上，全部的肉都是未煮熟的。而下面的年齡階級，則必須去河邊或海邊抓魚，如果抓不到魚，有的人會直接出錢用買的。

阿美族的豐年祭主要的目的是要敬神與娛神並且慶祝豐收，相對的由此宗教型態當中，鞏固了部落階級團體的結構，層層的組織結構，各階級做這個階級所應要做的事，以分工的方式，維繫了部落組織的完整性，各階級所做的工作依階級的能力來分配，所以組織的結構具有其位階性，層層嚴密的相互監督。

³² kapot 與 kaput 二者為相同的意思，只是“o”與“u”羅馬拼音上的不同。

阿美族社會裡有三句話常引用，分別是「誰先瞧見太陽？(cima ko ‘ayaw a mica’ to cidal)」，「誰先嚐到鹽的滋味？(cima ko ‘ayaw a mirina to cimah?)」，以及「誰先腳踏土地？(cima ko ‘ayaw a miripa’ to sota)」，這三句都表示阿美人對人與人之間出生次序的重視。這種對於相對年齡大水的強調，是阿美族諸多德性的一個主要根源。具體地說，依據相對年齡可以區分出前輩(kaka，原意是兄姊)及後輩(safa，原意是弟妹)。後輩應該尊敬前輩，而前輩也應該愛護後輩；這是阿美族社會中的一種基本倫理，也是一種重要的德性。這精神表現在日常生活中，則常見依年齡的大小來分配工作與食物。例如，不論在家庭或其他團體中分配工作時，年紀越大者所分擔的工作越少或越輕；分配食物時，年紀越大，分得的越多或越好；安排起居處所時，舒適安全的地方優先讓老人佔用，這些原則叫做敬上之道(kasakakaka no ‘orip)。目前雖然年輕的一代對敬上之道不再如老一輩的人那麼重視，而多傾向從教育、職業以及政治地位等來衡量人與人間的相對位置，但敬老的美德在阿美族社會中仍被高度共許。男子年齡組織的組成法則顯然也與這樣的精神有極密切的關連。(黃宣衛 2008：53~54)

相對的，在分食豬肉時也是依著 kasakakaka no ‘orip 的來做分食的原則，豬被抓來會場的時候，就已經知道豬隻的各個部份是屬於誰的，也知道那個部份是要如何處理，以及那個部份是要當作分食的禮肉。雖然豬隻為慶典的主要主食，殺豬是要酬謝現場的每一個人，但在活動的整個過程當中，殺豬的過程只是一種媒介，從慶典的開始到最後豬肉的分食，可以從分食的順序當中可以看出自己在這場豐年祭的位階是屬於那個年齡組織，而地位的高低必須要由其它的年齡組織認可，如果沒有得到其它年齡組織的認可，而隨意發言或拿錯禮肉的話，對這場豐年祭是不尊重的。

所以在各種的慶典場合之下，制約的規範是由年齡階級組織當中自然形成的，其規範並非有絕對的準則，規範的形成是自然產生默契，這無形的規範主要是針對行為或言語上的規範為主，而在這場活動的任何一份子，都必須要遵守這

樣的規範，如果年青人沒有按照這樣的規範，受處罰的對象並非是個人，而是整個同年齡階層的 kaput，所以分食的結構並非以個人為主軸，而是以一個年齡階級為一個對象。

等到豬肉都分食完畢時，各自的年齡階級就各自帶開；而各自帶開的理由，主要是讓自己相同的年齡階級自行聚會，不僅可以維繫年齡組織內的感情，也藉由聚會的時候了解每一個人現在的狀況，因為部落年青人口外流很嚴重，回來的時候不是過年就是豐年祭，而豐年祭是維繫 kaput 感情最重要的節日，所以當各個 kaput 聚在一起時，會相互交流那裡的工作比較好、薪水比較多等等的工作資訊，但也從這裡可以看出文化傳承的變遷，大環境的影響使得自身的價值觀也跟著改變。

第五節 起程／遠歸(lumuwad/minokay)

阿美族不管任何的婚、喪、喜、慶，大大小小的儀禮活動，最普遍的方式是以殺豬來做為活動的食材，萬物皆有靈的宗教信仰觀點，也會在儀禮的儀式中可見其端倪。然而豬在處理的程序當中繁雜的規範，所呈顯的意涵是為生活的智慧，每一刀，每一個部位，每一塊肉，在不同的儀禮模式中，所被附與的價值是不同的；每一個程序所代表著是從祖先遺留下來的智慧。所以豬在儀禮儀的程序上可以表現出阿美族的飲食習慣及價值觀，更可從這殺豬的過程當中解構出阿美族年齡組織規範的型態，雖然阿美族是頭目制或長老制，但在當兵或遠洋的場合之下，更突顯出年齡階級的倫理制度，像去當過兵的人，入伍及退伍宴請的方式是不一樣的，Ngaya 說當兵何時殺豬呢？

當兵之前是沒有殺豬的，就只有擺桌請客，還有 faki 要訓話而已。而退伍時才會殺豬，像尾椎的部份會先給退伍回來的人，後面的話就給 faki 他們，是按照他們的輩份來給。

在阿美族裡 faki 要訓話是很重要的叮嚀，當兵的人準備要離家時，訓話的內

容除了要他們注意安全並平安的回來之外，還對品性的道德操守做嚴厲的規範，那些不能做的事都說明的很清楚，但叮嚀最重要的意義在於強調個人的行為不再是對自己負責，而是要對整個家族負責，做好事及做壞事是整個家族所要承擔的，如果你在外面做了壞事，其整個家族會因為你的行為所帶來的結果，而要背負著這個不好的名聲，相對的在與其他家族比較的時候，就會處於劣勢。所以 faki 的訓話並非單單要叮嚀而已，而是在這叮嚀的過程當中，要你了解自己不是一個人生活，在你的生活當中是由許多的人、事、物件隨著你，不是只考慮到自己的處境，任何與自己相關的事物都必須要周全的考量，尤其是你的家族的人。

在當兵或遠洋之前都只是擺桌的方式宴請家族或親戚，宴請的意義在於使家族或親戚們知道自己要離開，並且以宴請的方式得到家族或親戚的祝福與慰藉，在整個宴請的過程當中，faki 與 fai 都會叮嚀訓勉，其內容大都是要注意自己的行為及安全，要時時刻刻知道這裡有家族的人想念你並且等你回來。當然 faki 發言時的能力也可以決定在這個團體的地位，一個好的 faki 在發言時除了要得體之外，所說的還必須被大家所信服，在不同的場合之下，發言的內容也不同，所要訓勉的對象也不同，所以 faki 在不同的場合之下，所說的話都會被各個位階的年齡階級所檢視，對與錯，真與假，各個階級的機制會自動把不適任的 faki 安排在不重要的位子上。如果地位被受影響，相對的發言的機會也會比較少或是不被這個階級所接受或認同。

所以在民國四、五十年時，其交通尚未發達，像當兵的年青人都是二、三年當完兵時才會回故鄉，而遠洋也是這樣，都是以契約式的方式簽約，契約到期時才能回故鄉。然而當年青人離開部落時，都是一群一群的離開，對部落來說離開的這些年青人，對於部落來說影響很大，整個部落的文化傳遞呈現嚴重的斷層；年青人再回到故鄉時，對於部落所要面對的責任已經大不如前，年青人看到自己部落與外面都市生活的差異，許多的年青人都嚮往大都市的環境。在民國六十年之後，整個部落的年青人大都在外地工作，而在部落生活的剩下老人家及小孩，現

在這樣的狀況依然還是很嚴重，在地所涵養的文化智慧可能因為沒有傳遞而出現斷層的情形，而黃宣衛（2002：237）指出：這種人口量外流的現象有幾個意義值得一談：

- （1）他們雖然從事的大多是大社會中偏於粗重勞力且不太需要技術的工作，但靠著工資所得仍改善了大多數家庭的生活；
- （2）這種大量到外地工作的情形，使得他們與大社會的關係更緊密，相對地，與村落的聯繫則有弱化的可能性，不僅外出工作的青年如此，即使村中的家庭共同的利害關係也隨著異質性的持續擴大而淡化；
- （3）與大社會廣泛接觸後，對於傳統村落生活習俗不願認同者，固然增多了移出的機會，即使仍住在村落中也不致有太大的困擾；但反過來看，即使因工作上方便而移出者，與原地來往密切者也不少。

所以由 kuradan 家族殺豬儀禮的過程當中可以看到階級之間的互動及儀禮規範所承載的文化內涵，豬扮演者一種維繫社會關係的特殊媒介。然而在時代的變遷之下，外來文化的衝擊，為何像這樣傳統的文化價值至今還留存，要探討的層面及因素很廣泛，基本來說文化的保存有動態的有靜態二方面，而筆者要探討的對象是屬於動態的文化，該文化型態除了能夠顯出 kuradan 家族的食物文化、社會組織結構、生活型態外，最重要的是可以從看殺豬的儀禮過程當中看到文化是如何被傳遞的。

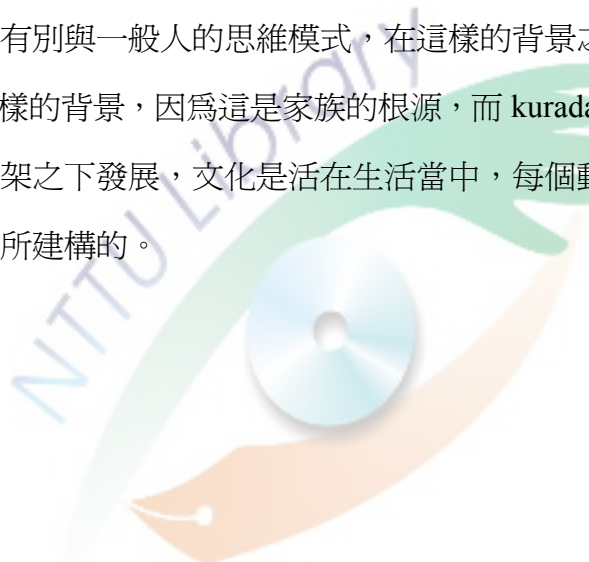
第六節 小結

儀禮活動所承載的文化價值是最豐富，呈現的樣態最多元，一項活動，尤如小型的部落生態，各項的文化價值會在儀禮當中被附與重要的內涵，例如阿美族的階級制度，在殺豬的活動中最能看出其階級組織結構與型態，各階級層層分工，層層相互監督，不管在任何的場合上，而是以這階級組織為主，所以在任何的祭

儀活動中，階級組織是整個活動的主軸，背負著文化承載體的使命。

文化的內涵與價值會隨著社會或環境的變化而有變遷科塔克(2009:7)指出：文化傳統最重要的成分，在於它們的傳遞方式是透過學習，而不是透過生物遺傳。文化本身並不是生物性的，但其基礎建立在人類的某些生物特徵上。歷經超過一百萬年的演變，人類至少具備了文化發展所需的某些生物能力。這些能力包括學習、運用象徵方式思考、使用語言、運用工具及其他產品，以組織他們的生活並適應環境。

一場殺豬儀禮活動所涉及的文化層面可以具體呈現 kuradan 家族的親屬結構、價值觀以及有別與一般人的思維模式，在這樣的背景之下，家族裡的各種活動，不能脫離這樣的背景，因為這是家族的根源，而 kuradan 家族的殺豬儀禮也是在這樣的文化框架之下發展，文化是活在生活當中，每個動作或思維模式都是被這樣的文化框架所建構的。



第四章 殺豬的空間概念

本章談殺豬的空間結構是要把抽象的文化概念與實際的文化行為合而為一來談，二者並非是分開的。殺豬儀禮的過程中，豬肉分配、儀式行為、慶典活動等在整個過程當中可以看見人與人、人與神、人與自然所呈現的樣態，殺豬行為所連結的面向不再只是單純的只是人的行為而已，而是連結到每一個人的生命體系中，所以人之所以為人，是要活在整個文化的體系當中，而不再是獨立的個體。這樣的觀念與現今強調個人能力的觀點是不太一樣的，現今的社會強調個人的成就，一人獨大的想像，在 kuradan 家族的親屬結構當中，認為每一個人都是重要的，每一個人是活在家族生命體系的範疇裡，才能顯現他的價值。

從殺豬的過程中可以看到 kuradan 家族在處理程序很繁雜，一隻豬當被當作活動的食材時，這隻豬就會有另一種價值意涵，而 kuradan 家族也藉由殺豬的過程當中來維繫家族間的關係，不管是階層性的關係、親屬性的關係、利益性的關係、社會性的關係，可以看到 kuradan 家族對殺豬特殊的價值觀點。

李寧遠（2003：22）寫說：社會組織是文化的一種表現，食物與社會組織的關係中，人們常藉由食物來建立與維繫人類的關係；從歷史的演變食常作為團體間建立經濟與政治盟約的媒介物；社會中將飲食與地位作聯結；不同生命週期有不同的飲食；不同的社會階層有不同的飲食文化；同一族群的人們會建立一些傳統風格的飲食文化。kuradan 家族在殺豬儀禮上有分為結婚、喪禮、慶典、聚會等型態，然而在殺豬祭儀的研究中很少文獻提到整個殺豬行為所形成的空間範疇，而本章以殺豬行為所形成的空間來討論殺豬的儀禮，因為從儀禮所形成的空間結構中可以看出 kuradan 家族對文化建構的模式。

的確殺豬只是一個媒介而已，在整個活動當中豬肉連結了祭儀的儀式，確定活動開始時，豬隻就已經串連了整個活動的過程，從拿豬、殺豬、烹豬、分豬、

吃豬的行為顯現出 kuradan 家族文化的精髓。以下筆者從空間的概念來談論男性、女性、分食、儀禮的空間結構，這樣的思維主要是要分析不同的空間型態所蘊涵的文化價值到底可以呈現什麼樣文化樣貌。

第一節 男性的空間結構（階級制度）

一、男性階級工作分配

階級制度的劃分，在一般的觀念裡粗重的工作一般都是由年青人當擔當，而較容易執行的工作則會由老人來做，這樣的區分是以體力及階級來區分，當然在 kuradan 家族的社會結構裡也呈現這樣的型態。一項工作的完成是分爲好幾個層次或階段來完成，而 kuradan 家族會依照階級的不同去分配工作項目，不再只是老人與年青人的劃分，因為年青人的階層可以分爲好幾個階段，每個階段所被允許做的事情也有限制，所以一個人在那個階級就要做該階級所應當做的事情，如果踰越其工作職份，則會被同一個階級所鄙視，甚至會被別的階級所排斥，所以 kuradan 家族的階級所呈現的工作內容，會因為階級的不同則工作內容也會不同。而在 kuradan 家族的老人與年青人，也依循著這樣的方式來建立其階級制度，甚至工作內容也會因為年齡階級的影響來分配。

雖然在整個工作的分配上是一層一層的來做區隔，依工作的型態分配不同階級的人員來執行，有時工作分配的樣態上會以經驗及年齡的方式來分配，但是在這樣的樣態當中也會有例外，就是老人階級可能對某一事物經驗不足或未曾經歷時，則會強迫下一階級要聽命上一階級的指揮，雖然其過程有很多不合理之處，但是基於階級制度規範之下，還是要服從老人階級所交待的事情。這樣的模式與軍隊的規範是類似的，都是以集體的思維或以階級制度爲一個中心，也就是說在上面的階級組織有義務要管教在下面的階級組織，而在下面的階級組織認為在上面的階級組織只要命令他們做事情，對於事情的難易度與困難性都不會考慮到，一定要完成。

在 kuradan 家族的親屬結構裡，階級制度在各個活動裡是一個很重要的推動元素，依據阮昌銳（1994：103）的研究指出：阿美族的年齡組織是部落政治的基礎，一切公共事務，皆通過年齡階級而完成。年齡階級要在政治系統中的重要性如氏族制度之於親族社會，普通阿美族將男人依其年齡自然發展可分成四個階段：

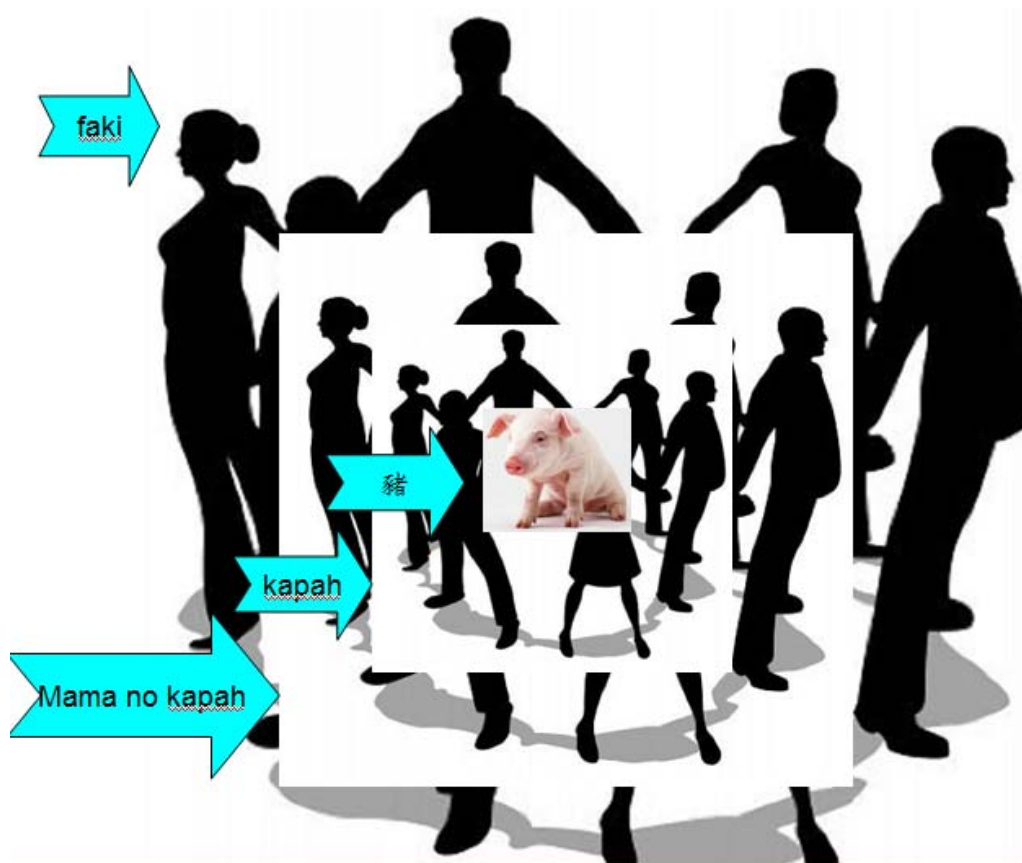
A、童年期，自出生至 14，15 歲。

B、青少年期，自 15 歲至 25 歲，其中以成年禮而二分爲前期後期。

C、青壯年期約自 25 歲至 42 歲，42 歲以上爲。

D、老年期。

在殺豬的過程或程序上，kuradan 家族的階級制度形成的空間模式，展現出其階級組織的規範。而階級性的空間樣態，可以從開始殺豬的人員說起，一般 faki 級的階級是提出策略性的建議，而下一級則是監督整個活動之階級，再下一級則是執行工作的階級，這樣的分法是在年齡階級的樣態下來做區分，相對的在殺豬的整個活動當中也是圍繞這樣的階級組織來進行，尤其是在現場的空間形式最明顯，faki 級的階級組織會在最外圍坐著，看著殺豬的工作人員，而在場中央是執行殺豬的是 kapah，在活動場所跑來跑去，被別人使喚的則是最低階級的 pakarungay。空間形態所建構的規範不只是上下階級之分，還規範著每一個人必須要遵守這樣的制度，這樣的規範並非是硬性規定，而是在這樣的氛圍之下，每個人會找到自己適當的位置。



(圖 4-1：年齡組織殺豬時結構圖)

二、男性階級的空間型態

在殺豬的過程或程序上，阿美族的年齡組織所形成的空間模式，展現出其階級組織的規範，從 kuradan 家族殺豬的過程當中可以看到各階級組織是如何做分工的，看似一群人在殺豬，其實其中蘊含了豐富的文化內涵。

黃宣衛（2005：62）指出：組與組之間因加入男子年齡組織先後有階序上的關係，而服從上級也是組織內部的一項重要原則。然而，這樣的上下關係必須局限在男子年齡組織之內，並且以組為單位才發生效力。

在《蕃族調查報告書》（2009：157~158）的研究指出：新階級的誕生，通常是加入組織的新人到達一定人數，頭目與長老即召開會議，並依決議組織新階級。舉行加入儀式當天，社眾齊聚集會所，宰豬一頭以開慶宴。宴會開始時，長老會

對新加入者訓話嘉勉。第二天，全社前往河邊漁撈。第四天，新加入者外出參與道路修繕工作。

新階級的誕生在組織的裡是必須的，爲了鞏固整個結構的完整性，必須固定要有新成員加入，才能延續組織永續的發展下去，如果中間有斷層會造成及威脅到文化、社會結構的聯結性，所以頭目與長老會依人數的多寡來決定是不是要成立新的組織，因爲新成立的階級是延續階級組織很重要的一環，

爲了維持各年齡階級的紀律，在共負罪責的懲處模式下，懲罰往往是以該年齡階級所有成員爲對象，對於因某一成員觸犯戒律而罪連所有級伴時，該級伴則可針對該成員進行內部的懲罰作爲，一般而言，通常以 *sacapa* 爲處罰方式，在當事人痛苦難耐之後，深繫年齡階級團隊的力量，更爲穩固紮實。(王忠義 2008：59)

kuradan 家族的親屬結構裡是以「階級」的型態來構成，而「階級」的分法主要是以「年齡」來區別，一個組別以 3 到 4 歲爲間隔。像工作的分配、社會地位也是依據階級來分，以「階級」的方式來建構個人的發展，不以個人的成就來做爲社會地位或權利的基礎，所以人的生命展現是在這個「階級」裡，一層層的階級，都有各階段要實現及完成的使命，一個階級到了某個階段，就必須實行家族或部落所附於這個階級的責任。除了階級組織所建構的社會責任，形成階級組織的另一種要素就是各階級形成「生命共同體」的組織，這生命共同體從加入階級組織開始一直到生命結束都是以這個階級組織做爲生命的依據，任何事務的判準要以這個階級組織爲出發點，以這個階級組織爲考量。

	
圖 4-2：各階級坐位安排	圖 4-3：階級分工

第二節 女性的空間結構

阮昌銳在《臺灣土著族的社會與文化》（1994：73）指出阿美族的社會是典型的母系社會，其最大特色是以女性為中心的氏族制度和男性為中心的年齡階級。婦女是親族系統的中心，而男子則為政治組織之主人。

母系繼嗣的親屬關係與男子組成的階級組織二大系統，在 kuradan 家族的殺豬場域明顯區分了男性與女性工作分配的空間結構，雖然在家或家族的事務上通常由女性來主導決定，但在政治的領域上則是男性來領導；由場域的不同可以看出主導權的對象是誰，也可以分辨出社會地位的階級性的高低，不管是在家中或是政治領域裡，階級性概念普遍運用在生活中。

阮昌銳也在《台東麻老漏阿美族的社會與文化》（1994：83~84）說明：整個阿美的社會是一個典型的母系社會，其母系親族關係（matrilineal kinship）是根據繼嗣法則與旁系血親法則而形成。雖然許多行為關係上是雙系展開，而且各部落的親族組織形態有若干地域性的變異，但其繼嗣法則的原始性質是母系的，只由母方單系推算。

母系氏族所建構的女性空間型態並非是把男性獨立出來，而是把男性的角色含蓋在這個系統來建構，看似二個系統獨立在運作，男性與女性區分了二種不同型態的系統，但二個系統是環環相扣的，以整個家族為思考的核心，每個人在這

系統中都有自己的歸屬。

一、女性的工作分配

如果從母系氏族的觀點來看，女性被分配到工作代表這位女性在家族裡必須要承擔某些責任，相對的這位女性必須在母系氏族的範疇被規範，黃宣衛（2008：27）也從稱謂上區別了女性的權力高低：ina 可以說是一個家庭的主幹，而一家之主（tapang no lome'）也是由 ina 中年齡最長與輩份最高者擔任，但並非每一位 ina 都是一家之主。比如，家若有三代同堂的 ina 或有兩位以上的姊妹 ina，便由祖母級或年齡最大的 ina 當家主事。

然而女性在殺豬場域裡工作的內容大都是以採集及煮食食物為主，從活動開始要準備各式的烹煮食材的用具及到活動結束的打掃，都是由女性來負責，而男性的工作主要是殺豬，豬隻殺完後就由婦女來負責後續的工作。而女性的工作分配並非以年齡來區分，也沒有依附在男性之年齡組織的規範，所以女性在殺豬場域裡是如何形成一個井然有序的團體，並進行各項工作是值得探討的。在家中女性是為權利的核心，男性變成依附者，性別的關係，誰是主？誰是從？在殺豬的場域裡很容易會讓人誤以為，殺豬是男性獨有的場域，以 kuradan 家族的概念放在殺豬場域來看，其實整個殺豬活動過程，還是在母系氏族的思維來進行。

在工作內容上可以知道男性都是以粗重的工作為主，而女性的工作排除男性可能做的事情之外，其餘的都是女性來負責，所以女性在工作項目上是很繁雜的，工作量不比男性少，在殺豬的場域裡可以看到女性的工作分配方式並非是階級性的方式來區分工作項目。以殺豬前、中、後的階段來說明工作的項目，可以區分為前階段主要的搭配男性一起殺豬，這時女性的工作就是要先把洗滌鍋、碗、瓢、盤等物品，再來是清洗採集回來的野菜、浸泡糯米及醃菜，待男性把豬隻殺完後的還要清洗豬隻的腸子，並且要先把現場工作人員的早餐準備好。男性豬隻殺完後，女性也必須要把早餐煮完，二方面的工作其時間點要搭配的很好，如果女性

在工作上有耽誤時，男性在殺豬的動作上就會配合女性完成。而在中間的過程主要是指女性在煮食豬肉及菜餚過程，待豬肉煮食完後，男性就會負責切肉的工作，而分食也是由男性來負責；此時女性要做的事，就是把中午的午餐備好，各類的菜餚就在女性的巧手之下變成一道道美味的佳餚。而最後就是收拾的工作，必須要把現場把掃乾淨，此時男性吃完中餐及殺完豬之後就沒有事了；到了大約下午 3、4 點時，女性又要開始準備晚餐的菜餚，一樣忙碌的洗滌、切菜、煮菜、收拾等，有時一場活動如果有家族的人留在家中到晚上 8 點時，又要準備宵夜，而宵夜只要把晚餐的菜餚熱一熱就可以，但後續的清洗工作還是由女性來做，所以從早餐、中餐、晚餐、宵夜，女性從早忙到晚。

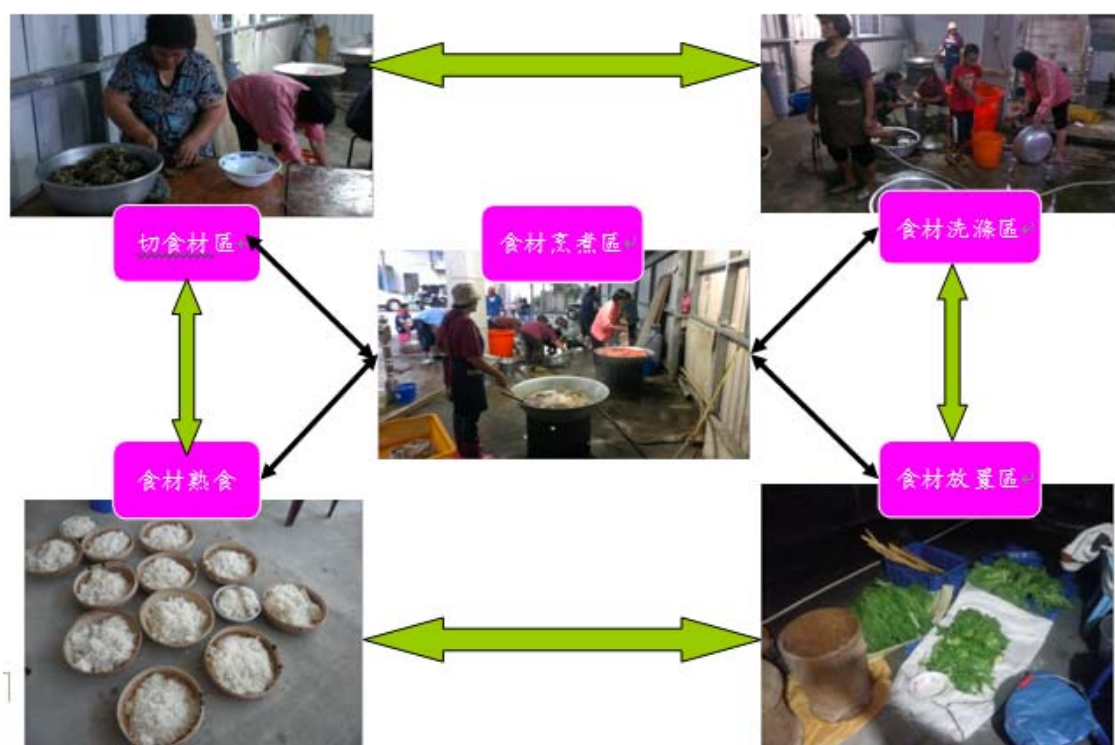
二、女性煮食空間型態

性別的空間區別主要是在工作分配明顯的表現出來，例如殺豬是由男性來負責，烹煮豬肉是由女性來處理，男性與女性在一場活動當中各施其職。

工作內容的不同，區分出性別的差異，然而在 kuradan 家族裡對性別的空間是如何呈現的呢？一般來說殺豬的工作是由男性來執行，從開始到結束男性主導整個活動，然而女性在這樣的活動當中扮演的角色主要是協助做清理及煮食的工作。豬隻內臟扒下來後，就會裝進麻布袋裡，幾個婦女會把內臟帶到溪邊做清洗，在工具上婦女會先製作剖開腸子的竹片，然後會帶幾瓶飲料前往。到現場時會先升火，婦女就在河裡清洗內臟，並且把一部份拿來烤。而在現場的婦女會把早餐的部份先行煮好，而後面會再煮肉塊及骨頭，煮好的肉塊及骨頭由男性來負責切，至於肉湯的部份，婦女會把採集回來的野菜放進去煮，並加豬血與鹽巴調味，所以阿美族活動的菜肴一定會有豬肉、野菜湯及糯米飯。從這樣的工作分配當中，可以看出男性與女性雖然工作上有所區分，但是在各個環節上每個人所展現的是一種不分彼此、相互為肢體的情形，如果排除婦女或男性這場殺豬活動就不會完成，可能也會吃不到豬肉。

婦女的烹煮的空間型態是有別於男性階級的空間結構，婦女是與烹煮食材的空間來做空間上的分配，主要是以烹煮食材的「火」為中心，周圍分別則是切食材區、洗滌區、熟食區等空間。在料理食材的婦女一般年齡是 40 至 50 歲，一些雜務像洗菜、洗碗、切菜等是由年青的婦女來準備。工作的型態有時會以年齡來區分，誰要烹煮、誰要洗滌、誰要做雜工，到現場時才可以知道自己要做什麼，意思就是說今天現場來了好幾個比自己年青的婦女，那一切統籌煮食的工作就變成最年長的婦女來負責，如果來了比自己年長的婦女，那自己必須要知道要做那一些事。所以婦女的工作內容並非是固定不變的，而是到了現場之後才知道自己的工作內容；當然這樣的工作也會因為人員不斷的加入，而工作內容也會逐步的更換。

所以婦女表面上是依附在男性年齡組織，但是了解阿美族族群特性的人，會知道其實整個活動的核心是婦女，外在的活動行為是以男性為主，而內在的控制是以婦女為主，二者之間不會造成工作上的衝突，而是相互協調合作，男性有男性的工作，婦女有婦女的工作，二者之間缺一不可。從殺豬的場域可以很明顯的看到不管是在工作內容上，連誰坐那裡的也都有限制，所以性別的空間型態除了以男性女性、工作項目、空間運用來區分之外，其實可以從這樣的區分可以看出 kuradan 家族是如何看待兩性。



(圖 4-4：婦女殺豬時的烹煮空間)

婦女的空間結構所要突顯的是婦女在殺豬場域裡並非是被排斥的，或是與男性的場域有所分別，在殺豬場域裡是男性與婦女要一起參與及完成這項殺豬的活動，如果缺少了女性的角色，相對的殺豬的活動就不能完成。而這樣的角色是如何形塑的。

依據阮昌銳（1969：247）對大港口阿美人的研究指出：港口阿美人雖然根據人體自然因素作明確的兩性分工和年齡分工，以求得有效的工作成果，但是港口人的合作精神，受集體責任感的影響，有時造成事半功倍之結果。然而協作團體、氏族、年齡階級等由小至大的勞力支援，使得有時限的生產活動在短期內即可完工，但常有只有很少的工作而只需四五人即可完工之工作，港口人往往發生四五十人來參加工作，對勞工的應用實在有浪費的現象。但港口人對集體性的共同工作之興趣甚濃，這或許由他們對工作的態度有關，他們經常工作和遊樂混在一起，因此，其工作雖在興高彩烈的情況下進行，但是其效果不大，這可能亦就是港口

人爲什麼不能增加生產的原因之一，是港口人原始文化的特徵，也是部落經濟組織主要特徵之一。

集體性的共同合作，不管事情的大小都是由這樣的組織結構來運作，但以實際效益的來看是不符成本的，也就是你的付出與結果是不對等的。然而婦女爲何還是以這樣的方式來運作呢？最主要的是社會文化背景影響著運作的方式，我們可以把這樣集體性的勞力方式稱爲「共同生產」、「共同合作」的模式；因爲是一起來完成的，所以其結果並非是個人的，因爲個人在生產的過程當中有義務或責任協助別人完成其工作，就像所謂的「換工制度(malapaliw)」，每個人並非獨立的個體，而是把自己放在群體當中活出其價值。

第三節 分食的空間結構

分食的方式代表一種秩序的產生，分食的過程有其秩序性及規範性。而 kuradan 家族以分食的方式來建構彼此的「關係」，並且可以藉由分食的方式清查家族人員的多寡、關係的發展、權利的建立、親屬關係的重建等等。最常的活動型態是 kuradan 家族舉辦宗親會，在分食豬肉時，會依照家族人數的多寡來排列豬肉的數量，一般來說要分食時，會把豬肉分爲四種型態來排列：

第一爲 faki 級的豬肉。

第二是家族 ina 的豬肉。

第三是工作人員的豬肉。

第四是家族人員的豬肉。

分食的豬肉不同，相對的對象也不同，而這樣的秩序性與規範性無形中形成一鏈子，牽絆著家族人員的關係。每一次活動分食的過程中，象徵著一種「關係存續」的證明，因爲分到豬肉才可以確保自己是這個家族或組織的一員；在現場裡每個人都會拿到豬肉，而不是這個家族或組織的人員根本就不會來參與，雖然

參加了也會分到豬肉，但分到的豬肉與一般家族的人分到的豬肉是不同的意涵，因為是禮貌上給予他這份豬肉，但並不是認定他是家族或組織裡的一份子。在分食豬肉的空間結構中，主要是以男性來運作，包括切肉、分肉等，以下筆者從殺豬整個程序來說明分食的結構：

一、分食的過程

在殺豬時一隻豬就早已經分配好什麼部位分個誰了，豬隻各部份的肉代表著不同的象徵意義，一般分食的對象可以分為四種型態：

第一：faki 級的豬肉：分食的部份是以骨頭為主，這代表著 faki 是家裡的支持者，也代表著年齡階級權力的象徵，相對的第一位拿到豬肉者，在家族或政治組織的地位是相當高，所以從拿豬肉的秩序當中，可以看出個人的地位及在家族的份量。

第二：家族 ina 的豬肉：分食的部份是以外皮為主，豬皮必須要與豬肉分開，但在切時有一項很大的禁忌，就是在處理豬肉是不可以把豬割破，所以在處理豬皮的人，都是以經驗豐富的人來處理。而豬皮要分為多少呢？主要是以家族的數量為主，就像 kuradan 家族有 11 家，豬皮就要等量分為 11 塊豬皮，大小必須要一致，所以殺豬的人員心裡必須要知道，什麼部位是要分給什麼樣的人，如果切錯或分錯都會惹來責罵。當然分到豬皮是代表著這位 ina 是這個家裡主要的 o tapan no loma³³，所以一個家的 o tapan no loma 在 kuradan 家族裡是很重要的，因為這是形塑 kuradan 家族主要的依據之一。

³³ o tapan no loma：tapan 這個詞有二種意思，第一為領袖、領導的意思，第二為根源的意思，而在這裡是取用根源的意思，所以整句翻成是一個家的根源。

第三：工作人員的豬肉：分食的部份是以豬腳為主。工作人員分為抓豬、殺豬及幫忙的人。而抓豬的人則會分到豬腳的部位，如果抓豬的人太多，則會再把豬腳再對切，必須每個人都要拿到。而其它殺豬及幫忙的人則會分到多餘的肉塊及內臟，通常早上殺豬工作結束後就會先行把這些豬肉拿給工作人員。在現場會有統計人數的工作人員及豬肉的分配的人員，這些人員的工作內容就是控制現場的人數，以及各家族參與的情形，如果豬肉分食上有問題，都是找現場統計的人員詢問。

第四：家族人員的豬肉：分食的部份是以豬肉塊為主，在現場的每個人都會拿到豬肉，但排除 faki、家族、工作人員的豬肉之外，在分食的豬肉裡一定會有骨頭、豬肉、內臟等，而豬肉都是切一大塊一大塊的。

等到大家都分到豬肉時才會開始用餐，通常一個活動分食豬肉只有一次，不會有第二次，而第二次分食的部份是在活動結束要 paklang 時，才會在活動剩下的菜餚全部都分給在場的每個人，這時就不會分輩份的高低；而在用餐時每個人都會拿著自己分到的豬肉到桌上吃，自己吃自己的豬肉，通當不會分給別人。吃完後父母親會把小朋友吃剩的豬肉全部放在一個袋子裡，一起帶回去。

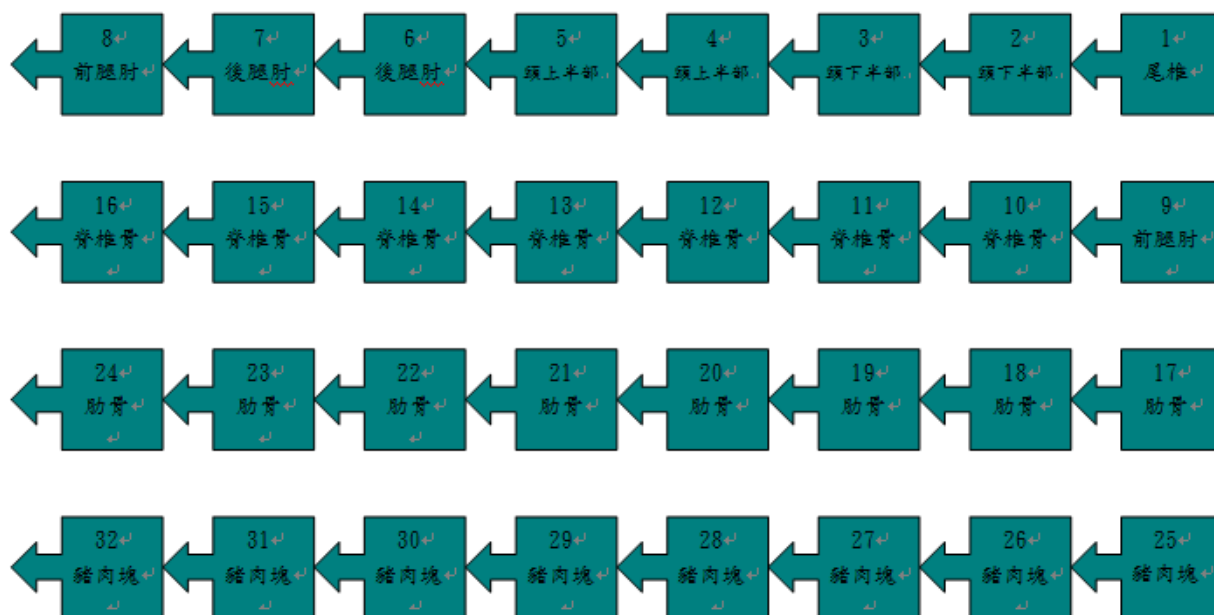
二、分食的方式

座位的安排可以顯示出個人在家族或組織裡的地位或輩份，依著這樣的思維脈絡可以延用到殺豬分食的方式來說明，這裡以喪禮來說明分食的方式，因為喪禮分食的過程是非常繁雜，與一般婚禮、慶典分食的方式完全不一樣，而喪禮的分食跳脫了年齡階級組織及母系氏族的分食方式，不依照年齡、地位來分食，而是看誰最先接觸死者來當作分食的先後依據。

而在喪禮豬肉的分食過程，在場中豬肉分食的排法，什麼人要拿什麼的豬肉，都有著一定的順序，如果拿錯了當場會糾正，並且把豬肉還回去，如果分錯了則別人會罵分肉的人員，所以分食的過程是很嚴謹的，不容有差錯。



(圖 4-5：喪禮豬肉分食的排法)



(圖 4-6：喪禮豬肉分食的名稱)

圖 4-5 及圖 4-6 兩圖可以對照來看，從編號 1 號到 32 號是分食豬肉的排法，我們可以看到豬肉分食的第一塊肉是尾椎的部份，然後依序是頭、脊椎、豬腿的四肢、肋骨然後才是肉塊。在分食時領豬肉的先後順序分為二個部份，第一為以接觸死者的順序來分食，第二為以親屬的方式來分食。在當天才參加的人，是以親屬的方式來分食，當然就不排在順序的名單中，順序的名單是有限額的，不可能會一一的把每個接觸到者的人順序羅列出來。而統計人數的人員必須是在這個家族中有一定輩份或對家族的成員有一定的認識才能夠勝任，因為這關係到分食豬肉順序的關鍵，如果順序不對或是親屬的輩份搞錯了，對個人或對喪者的家屬都是不敬的，尤其是拿豬肉時，其嚴重性會影響到個人的身體健康或生命。而 kuradan 家族的 faki 針對喪禮分食豬肉的方式說：

頭的部份要切四半，頭的上半分一半，下巴的部份分一半，而尾椎的部份是放在第一個，要分食的時候，肉塊的排法是先是尾椎、頭的下半部、上半部，再來是脊椎的骨頭及肋骨的部份，像豬隻的四條腿全都切成一塊一塊的，豬肉全部都要煮熟，沒有生的。在現場的每一個人都要分到，包括老人及小孩。

分食的空間所呈現的是一種順序性的規範，豬肉排列的方式反應在文化的價值觀，kuradan 家族用這樣的順序規範成立了年齡階級組織、宗教儀禮、祭儀行為、社會結構等，所以看到 kuradan 家族分食豬肉時，在大帆布上排列的豬肉，就有著上述的文化型態。然而為何要把豬肉分成這樣呢？直接煮完，直接吃不是比較省事嗎？在 kuradan 家族的觀念裡，豬肉分成這麼細微的分法是有規範的，除了藉由殺豬的方式使親族之間的階級重新再建立之外，其實重要是家族之間的關係可以更加的緊密。也因為這樣的分法，讓家族的人員自己知道自己是處在家族的那一個位階上，個人的存在價值透過殺豬的活動重新被定位，男性與女性的地位會因為每次殺豬時，象徵著自己的生命是依附在家族裡的結構裡，而自己不是獨立的生命個體。隨著拿到的禮肉不同，對該家族的責任也會變的重要，尤其是拿到第一塊豬肉的任何一個人，顯示出這個人在家族的地位或重要性是凌駕別人之上，相對的這個人在家族裡也必須擔負著維繫家族關係重要的責任。

在何志宏（2009：77）的研究裡提到部落殺豬時的情況：在年齡組織裡，殺豬就變作是幹部的工作，所以殺豬的人和事都突顯了個體在部落的位置。另外，在婚禮的殺豬場合，鄰居男性在過程中來幫忙，也表示了婚事是包含「地緣」關係，並非同一個親屬或是同一個宗教才可以參與。進一步討論，真柄極有可能是一個為了殺豬而舉辦活動的部落，而不是因為為了舉辦活動才殺豬，因為殺豬的場合是秩序的再現，也是社會的重整。

第四節 儀禮的空間結構

畢恆達（2001：2）把空間的樣式獨立出來，用空間區隔出各種表象的事物，運用此方式可以看到事物獨立的樣態，他寫說：空間就如同時間一樣，我們每日在其中生活，流動與呼吸。任何的群體行為與個人思考都必須在一個具體的空間內才得以實踐。然而空間絕不是一個價值中立的存在或是人們活動的背景，它一方面滿足人遮蔽、安全與舒適的需求，一方面更展現了人們在某時某地的社會文

化價值與心理認同。以下筆者從殺豬儀禮不同的空間型態來說明，在這些不同的空間中呈現的文化內涵有那些：

一、規範性

kuradan 家族有二個大系統支撐著親屬結構的運作，第一是階級組織，第二是母系氏族，這二個系統在任何節慶活動時都會看到其運作的樣態，例如在一般的慶典裡大都是以豬隻來宴請與會的親朋好友，不管是結婚、喪事、小孩滿月、房屋落成、服兵役等都會以豬來當作宴請親朋好友的食材。

蔡政良（2009：121）在都蘭部落的研究指出階級組織各組忙著按照年齡大小順序搭帳棚，如果上階層還沒搭好帳棚，下階層先搭好的話，下階層就會招惹來一頓臭罵。因此，可以在海邊見到那些上階層的老人或哥哥看著比他們更上階層的人，就像等待獵物的獵狗，一看到上階層已經開始搭設，自己也馬上開始動手搭設自己年齡組的帳棚。同樣地，要開始時，也不能比上階層的先拆帳棚，也要等到上階層的人開始動手拆了，下階層的人才可以動作；直到離開，順序也是依照年齡大小來區分先後。基本上，在都蘭只要是年齡組織的活動，都可以看到這種一層一層的順序的觀念。

所謂的規範是有一種秩序在維持著，kuradan 家族對坐位的次序是有很嚴謹的，坐位的安排會依輩份、年齡、地位、權利的高低來區分，每一場活動會因為活動的內容不同，坐的位置也會不同。一般在家中最大的 faki 會坐在家裡門口前的位置，並且往右邊依序排列，如果坐的位置不對，或是方向不對，必須立即做更改，如果不依照自己的份量來坐的話，當場就會被比你輩份高一階級的人罵，而不是 faki 罵你。相對的女性的坐位安排也會依著這樣的結構來坐，但在殺豬的場合裡，還是以男性為主導者，而女性會在一旁不時的提醒男性 faki 接下來的流程，所以現場呈現出很微妙氛圍，看似是男性在發言、在主導，可是私底下卻是女性在運作。男女之間坐位的區隔，會依自己的輩份、年齡、地位、權力的高低

來坐，然而這樣的坐位安排是只有在殺豬的場域裡才會特別突顯出來。

	
圖 4-7：男性與女性的坐位是分開的	圖 4-8：每階級固定的位置

二、區格性(男、女、位階)

殺豬儀禮空間可以分爲二種型態來說明，第一種是外在的儀禮行爲，另一種是內在的儀禮規範，所謂外在的儀禮行爲包括如何殺豬、由誰去殺豬、如何分食及如何吃肉，而內在的儀禮規範所呈現的樣態是一種規範性及秩序性，二者之間是相互作用的。在一般活動中常看到的就是集會時階級分布情形，如果以一個家的空間分在來看每個坐的位置會因爲身份的關係而影響到坐位的位置不同，整個空間是以圓形的爲主，各人依自己的輩份來坐。一般 **faki**（紅色部份）會坐在這個家的右手邊，然後會按照輩份的高低依循排下去，而接著 **faki** 後面的就是 **mama no kapah** 及 **kapah** 的階級（黃色部份）這個階級主要是負責統籌活動的階級，**faki** 會直接交待給 **mama no kapah** 及 **kapah** 的階級來去做，所以他們才會排在 **faki** 的後面。而 **fai**（藍色部份）會坐在這個家的左手邊，然後會按照輩份的高低依循排下去，而接著 **fai** 後面的就是 **wawa** 們，而這個 **wawa** 是統稱包括婦女、小朋友、青少年、幼兒等，凡是排除在 **faki**、**fai**、**mama no kapah** 及 **kapah** 的階級都坐在 **wawa** 這個區塊。至於中間廣場這個區塊，主要是放置酒的地方，**kapah** 要倒酒時都必須要走到中間這個區塊拿酒，至於要拿什麼酒，**kapah** 必須要記住現場人員的需求，那些人要喝什麼酒，那些人要喝飲料，倒酒的 **kapah** 必須要知道。

kapah 在倒酒時會先倒給較年長者或輩份較高的 faki 先飲用，然後再依序倒給其他人，所以在現場這位 kapah 必須要知道我要先從那裡倒，要倒什麼樣的酒，下一次再倒的時候要拿什麼酒，那一位 faki 喜歡喝什麼樣的酒，這位 kapah 必須要記得，不然有些 faki 會因為順序不對，或酒不對，當場教育起來了。所以學校教育與殺豬場域的教育方式是不一樣的，因為這樣的教育方式必須是與你的生活是息息相關的，但是在則知識的學習過程是不一樣的，學校教育是要先「教」導，然而才學習，而在殺豬教育的學習方式是直接先「做」，二者在學習的認知途徑是不同的，相對的對事物的深刻度也不一樣。

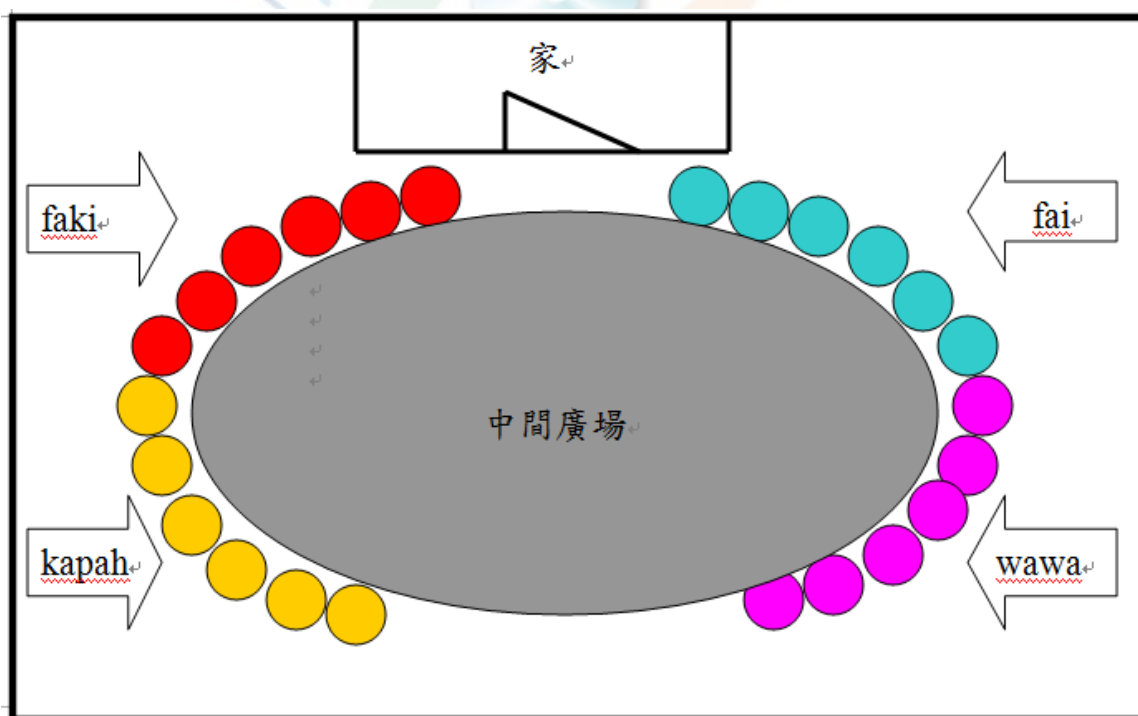


(圖 4-9：男性與女性座位是有區格)

本章運用空間的概念來呈現，主要是想要從階級組織及母系氏族的觀念來說明 kuradan 家族有這樣的文化內涵，從上述的論述中，可以看到男性與女性/老與少會因為場域的不同其空間的型態也會不同，尤其是位置的安排最為明顯，例如在婚禮時，是以女性親族的 faki 為主，而最大的 faki 會坐在這個家居中的位置，而其他輩份較低者就會依序排排坐，而女性的部份也按照這樣的方式來坐，所以在分食豬肉時，就會按照這樣的坐位來區分那些人要拿什麼肉。當然在殺豬場域

裡並非只有座位的空間分布，在殺豬的現場、分食的現場、吃飯的現場，可以呈現階級組織及母系氏族的思維在各種場域裡。

這樣的空間概念也形塑年青人敬老尊賢的態度，尤其是在敬酒時，從那一邊開始，誰喝什麼酒，年青人這個時候就要初步的知道這個場域運作的模式，如果不了解很容易會遭到 *faki* 們玩弄或責罵。這裡玩弄的意思是指，*faki* 們可能不接受你的酒，或是讓你喝好幾杯後才接下你的酒，二者之間的往來是有一種教育的意味在。所以在殺豬的場域裡空間呈現的樣態可以讓我們辨別這是什麼樣的活動，活動的不同相對的空間所凝聚的氛圍也不同，當然豬肉分食方式、吃飯的坐位也會不同。所以當我們只把文化的概念抽離於文化的行為時，概念只是抽象的、被局限的、沒有生命的，是無法契合概念的真義。當我們只理解文化的行為時，行為背後所附於的另一種文化價值，是無法被體會的。殺豬行為所連結的面向不再只是單純個人的行為或文化而已，而是連結到每一個人的生命體系中，所以人之所以為人，是要活在整個文化的體系當中，而不再是獨立的個體。



(圖 4-10：殺豬時坐位位置)

三、飲食空間

在殺豬的現場除了分到豬肉之外，最後就是一起吃飯，從端菜的方式就有一定順序在，連吃飯要用那一隻手也都有規範在。婦女在端菜的順序中第一道出來的菜餚就是糯米飯，而糯米飯會有籐編織成的容器盛裝，會依照現場的人數來排放糯米飯，放一籠糯米飯可以有 7 到 10 個人一起吃，第二道出菜的菜餚就是豬肉跟豬骨，第三道是湯的部份，第四道就是其它的食材，有可能是辣椒、醃菜、醃肉等等，但是前面三道的順序是不變的。而菜餚放的位置，糯米飯是放置在中央，其它菜餚是放置在糯米飯四周，在吃的時候是左手抓取糯米飯，而右手是來拿菜的，左右二隻手不能交互使用。而每一桌的人員其實並非自己喜歡那一桌就去那一桌，而是必須要按照自己合適的輩份來一起吃，如果輩位不對或階級不對，都會讓自己食不下咽的。在飲食的空間裡，從出菜的順序、吃飯時用手方式到坐位的安排，都有著既定的規範在，這樣無形的規則，最主要的影響力在於場域的約束力；就像我們在家中吃飯，也許會有些規範在，但是這樣的規範放在殺豬場域時，規範就有不同的意含在，而且約束力更加強烈，無形中每一個人的動作都會變為有一致性，如果不同於規範內的動作，可能就會引來別人的注意。所以儀禮的形成一定有其原因在，但儀禮形成後又需維持其規範，但維持這樣的儀禮原因為何？可能有重要的因素。

黃恕寬對阿美族殺豬的過程也寫說：我們原住民（阿美族）平常如果有喜事，或是有聚會，都是會殺豬，殺豬不但不假手他人，還要藉此機會訓練年輕人，訓練他們膽識、技術還有智慧，因為殺豬不是隨便的，殺豬的技巧不好，肉質就不好看，年輕人會被人嘲笑，所以這對我們原住民來說，重要的不在吃豬肉，而在整個過程。也就是年輕人的訓練，還有部落的參與感情的凝聚。說殺豬是原住民文化，一點不假，而

且還扮演很重要的角色。³⁴



圖 4-11：現場之美食佳餚



圖 4-12：吃飯的坐位依組別來區分

產生這樣的儀禮模式，必定有其適合該儀禮的場域及人員參與，殺豬的行為呈現的儀禮空間主要呈現於分食的行爲，例如喪事的分食情形，分食的時候第一個拿到禮肉的人是第一位接觸到死者的人，然後依循排下去，順序不對的話，對收到禮肉的人會產生身體的不適或者在生活上有多不順的事情發生，破除的方式是重新把原本那當事人該拿的禮肉，再次補償給他。像在早期時是要重新殺豬，再補償給每一個人才行，而現在可以直接去市場買相當的豬肉補償給當事人就可以了。

而在豐年祭分食的情形是殺豬是要酬謝現場的每一個人，但在活動的整個過程當中，其實殺豬的過程只是一種媒介，從慶典的開始到最後豬肉的分配，分配的順序當中可以看出自己在這個團體上其位階是屬於那個階級，其地位的高低是由團體當中的認可形成的，如果沒有得到團體的認可，而隨意發言或拿錯禮肉的話，對這個家族或團體是不尊重的，所以在各種的慶典場合之下，制約的規範是由團體當中自然形成的，其規範並非有決對的準則，規範的形成由團體當中自然產生默契形成，這無形的規範主要是針對行為或言語上的規範為主，而在這個團

³⁴台灣立報（作者：舞賽）<http://www.lhpa.com/?action-viewnews-itemid-64196>（101年7月3日下載）

體上的任何一份子，都必須要遵守這樣的規範，如果沒有按照這樣的規範，受處罰的對象並非是個人，而是整個同階層的人一起受罰，所以分食的結構並非以個人為主軸，而是以一個階級為對象。

四、行為空間

筆者在研究的過程當中大多以觀察者及實際參與者的角色，所以田調的資料，大多是筆者以觀察的方式及實際參與的經驗而來，所以所觀察的範疇大多以行為的模式為主，因為從行為的模式當中可以看出 kuradan 家族的行為結構，相對的在處理家族事務是也別於個人事務，尤其筆者研究的殺豬儀禮裡，可以明顯的看出 kuradan 家族運用行為的模式來區分空間的型態，抓豬有抓豬的行為模式，殺豬有殺豬的行為模式，那分食豬肉有分食豬肉的行為模式，不同的行為模式區隔出不同的空間型態出來。然而再細分下去的話一場活動的過程當中，行為的運作拌隨著各種文化因素，所以一場活動會因為不同的因素而有不同的文化型態出現。從上述的喪禮及豐年祭的行為規範，可以看到在不同的活動當中會有不一樣的規範，這樣的規範可以反應到 kuradan 家族的文化意識。

在現今的社會結構當中法律的懲罰方法大多是把犯罪者與一般人做隔絕的方式來處理，但在 kuradan 家族的文化背景裡，犯罪者所犯下的罪行必須是以一個家族或一個階級組織來承擔，因為個人為何會去做這樣的行為，並不是單一個個人所自我形塑而成的，有可能是家族的因素、社會的因素或是同儕的因素等等，所以在 kuradan 家族的親屬結構裡一個人犯罪等同於一個家族或一個階級組織所要負的責任。行為的空間也在這樣的文化型態上被型塑，一個家族或一個階級組織不管它是外在或內在的規範、抽象或具體的意識行為，行為的空間分布不會只局限於某一處，相對的殺豬的空間形態也是如此，可以切割成好幾個面向去研究。

第五節 小結

現今社會變遷快速，文化之衝擊也因社會的型態而不同，部落在文化的延續上也受到了社會的牽引，當筆者參與部落慶典時，殺豬繁瑣之過程象徵者文化的精髓還留存在殺豬儀禮結構之下。

所以藉由談 kuradan 家族殺豬的空間結構，除了能夠更透視空間所呈現的文化內涵之外，而筆者也憂心這樣的空間形態會因為大社會的變遷而有所改變。就像阿美族的豐年祭裡可以從慶典的過程當中看出嚴謹的階級組級，每個階級都有該階級要做的工作。每個階級是一層一層相互監督，如果該階級沒有把工作做好，則被罵的是上一個階級，處罰的型態通當是連坐法，一個人做不好等於是同一個階級全體都要受罰，所以部落裡的團體生活是沒有自我的觀念，都是以群體的思維模式來去思考，以整體之利益為利益。然而筆者在想 kuradan 家族殺豬文化去除之後，留存下來的是什麼呢？的確殺豬所連結的文化內涵使得 kuradan 家族有別於其它族群的文化，但是當連結的文化媒介消失了，文化還是存在嗎？就像 faki 說的：

以前是用茅草，而且都要用燒的，沒有用燙的，而茅草是要用乾的，然後那個豬皮整個都要烤到焦黑，差不多要烤二個小時才會烤好，而茅草的準備是早在你知道要辦活動前一個月就要先準備好，或是用檳榔的葉子也是可以，但是用稻草是不可以的，因為稻子會產生很多的煙，溫度不夠熱的話就不會把豬隻燒到焦黑。

採集茅草是要部落的人員相互幫忙一起採集的，像這樣採集的工作，維繫著族人之間的情感，每當那一家需要幫忙的時候，人與人之間會用換工的方式來達到交換與互助，所以這一家有人要結婚或辦喪事是全村的人在協助幫忙。但現今燒烤豬隻外皮的工具已經用噴槍來處理，不僅快速也節省時間，相對的以往換工的模式也在這樣的工具使用的改變而不再復見，使用工具在轉化的時候，社會結

構或文化內涵也會應因時代的變遷而有所改變，這樣是好還是不好呢？也許在轉型的過程當中，以往所謂的傳統已經看不到其樣貌，但是我相信文化會以不同的型態再次出現在我們生活當中，也實踐在我們行為當中。轉型的過程並不會把原有文化內涵的價值抹滅，不管是都市原住民還是在部落的原住民，文化的血液還是留在我們體內，所以筆者對現今所謂的文化衝擊而言，其實一直都抱著樂觀的態度，就如一句諺語說「危機就是轉機」，面對原住民現今的任何困境，其實都是深化文化內涵很好的契機。



第五章 食物與記憶的延續

在原住民殺豬的場域裡通常會認為是男性所負責的工作，但是我們往往忽略了婦女在這場域中所扮演的角色；在 kuradan 家族親屬結構裡是以母系氏族為運作的核心，所以筆者想從殺豬的場域看婦女是如何運作，而最直接可以呈現其運作的地方就是「烹煮食材」的場域，各式各樣的食材透過婦女的採集、清洗、刀切、烹煮、調味、裝盤、上桌、打包等程序，運用不同的器具把食材烹煮出來，最後的驗收是在大家一起吃飯的時刻，好吃與不好吃不是在於食材有沒有漂亮的盤飾、刀切的功夫及烹煮的技巧，而是在於有沒有把祖先流傳下來的味道煮出來並且把大家共同記憶裡的味道也煮出來。

而特別說明 kuradan 家族的食物原因在於慶典的食物內容及處理方式與日常生活烹調的方式是不一樣，甚至所烹調之味道也會因為場域的不同而有該場域食物的味道。這樣的味道是 kuradan 家族一直堅持著留存下來，甚至處理食材的方式不對或烹熟的順序放錯了，也會影響食材的味道。本章把「食物的味道」獨立來研究，放置在殺豬的場域裡，主要是探討婦女是如何處理食材及烹調食物，除了從食物處理方式的觀點來看之外，也把場域中人與人之間的互動放入其中，因為在這人與人的互動的過程當中，是延續食物味道的開始。在沒有食譜、沒有正統的教導之下，這樣的食物味道是如何被延續的？以及這樣的食物味道維繫者什麼的關係呢？也是本章探討的主軸。

而孫大川（2001：6~7）對口味之區別也有獨特的見解，依據他的研究寫說：口味有個人性、家族性和民族性，這當中雖然沒有邏輯或生物學上必然聯結，但毫無疑問的，它是文化與生活的突出表徵，一定程度的反映了某個族類的社會現實；吃，其實是一種認同，也是一種神話，更是一種儀式。即使高唱全球化的今天，科技和工商貿易或許可以拆除族群的籬籬和個別性，但口味恐怕還是民族記憶最頑強的堡壘。

即使是離鄉背景食物的味道總是牽引著人們思鄉的情懷，所以美國會有所謂的中國城、唐人街，再再顯示出食物對人的生活影響是很重要的，這個重要性也區分出食物的喜好，例如台灣的臭豆腐、皮蛋、豬血湯等，對台灣人而言是平常的食物，但對外國人而言卻是特殊的食物，所以食物的味道會因為地區性的不同，而會產生不同的食物喜好，相對的 kuradan 家族在殺豬時也有堅持的味道，而這一味也只有在殺豬場域時才會出現，婦女為了把這樣的味道呈現出來，必須花費很長的時間收集食材、處理、烹煮，一直到最後的活動結束，這時婦女的工作才算是告一個段落。

從殺豬的場域探討「食物的味道」，可以區分三個層次來說明：

- 一、食物與人是如何產生連結的。
- 二、人如何運用食物聯結之間的關係。
- 三、人如何使用食物建立秩序規範。

在殺豬的場域裡婦女看似只是協助男性殺豬的配角而已，其實整個活動的過程當中婦女是很重要的，這話怎麼說呢？因為從活動的一開始婦女就在準備這一場活動，一直到結束的收尾也是婦女在處理，而男性所負責的工作是在殺豬的過程而已，如果沒有婦女在其中，則一場活動也無法能夠完成，所以男性及女性分工的方式是很清楚的，誰做什麼事是沒有特別的界定，但是一到殺豬的場域時就可以馬上知道自己的工作職份是什麼。在殺豬的場域裡豬肉、糯米、當季蔬菜、魚是一定會出現的食物，這樣的食物反覆的出現在特定的場合之下，到底這樣的食物與人維繫者什麼的關係呢？以及如何保存慶典裡食物的味道，其實食材的處理是很重要的，然而在沒有食譜、沒有正統的教導之下，這樣的食物味道是如何被延續，而且如果煮的味道不對的話，那盤菜肴就比較不會有人去使用。

第一節 婦女的定位

本章除了限縮於 kuradan 家族所舉辦的活動之外，還限縮於在殺豬場域裡婦女的角色，並只探討食物的味道，探討這味道主要是因為，在每場的活動當中，相同的食材不斷重覆的出現，相同的食物味道一直保持著原本處理方式，而且如果不依照先前的方式處理或味道不對的話，則 faki 或 fai 會說沒有味道或是不好吃之類的話，而且還會當場訓話，所以筆者把範圍限縮在殺豬的場域裡，探討這樣的味道是如何延續下去的以及 kuradan 家族為何在特定的活動中就必須煮出這樣的味道出來。

從兩性的觀點來說，一般人會認為殺豬是男性的場域，甚至還有些禁忌不可以觸犯，例如殺豬用的刀子，女性是不可碰觸的，或是殺豬的場域女性是不可以接近的，這些禁忌限制了婦女在這場域的角色，但是我們從上述的研究當中，可以了解 kuradan 家族的婦女在殺豬的場域中扮演了很重要的角色，她除了是活動的中介者，也是活動的連繫者，因為缺了婦女這一塊，男性是無法完成殺豬的工作，所以殺豬的場域並非只有男性，女性也含蓋在其中，二性之間的分工並非突顯性別的差異，而是以這樣的分工方式達到人與人之間的關係更加緊密。

一、養豬的工作

溫逐瑩（《阿美族的物質文化》李亦園等，1962：86）在飼養與採集這一篇說到：「養豬是婦女的工作，男人完全不管，甚至忌諱摸到養豬的器具，可是殺豬則是男人的職責，因為古時殺豬僅在有祭儀或婚喪疾病祈神時行之，也就是說，阿美族養豬在外表的意義只在於作為宗教儀式時的犧牲，平時是不常隨便宰殺的。後來平時宰豬的情形漸多，但其殺豬去毛的方法是刮毛，仍與敬神殺豬時以火燒毛的方法有異」。

在這裡區隔了男性與女性的工作形態，也呈現了男性忌諱的事物，有可能是

豬隻在飼食的過程中是污穢不堪的，會影響到男性打獵的收穫量，當然以採集社會的角度來看，打獵所捕獲的獵物對家族的生存是很重要的，所以許多可能影響打獵外在的因素必須都要排除掉，就像男性不能摸到養豬的器具，主要的依據是因為豬隻的味道很難消除，如果獵人去打獵會因為身上留有豬隻的味道而獵不到獵物。而豬隻的肥瘦、大小關係到婦女是否勤奮的依據，因為以前殺豬僅在有祭儀或婚喪疾病祈求神明時行之，部落的人都會聚集在一起享用，而豬隻太瘦、太小，人家會說這家的婦女疏於照顧或不會做家事，才會把豬養成這個樣子，在家族裡或在部落裡有活動時自然會把這個家的排斥於外。所以婦女除了要維持這個家的生計，對外還必須要維繫家族的關係，家族一有活動時第一個到現場幫忙的就是婦女，對內、對外二者都必須兼顧。

二、記憶中的味道

吳雪月（2003：40）在阿美族「共食」的關係上有特別的見解指出：在原住民傳統社會中，看不到商業行為，通常是饋贈（分享），頂多是以物易物，尤其阿美族是「共食」的民族，家中有美食即會廣邀族人共同享用。每當媽媽們採集過多的野菜，會分送左右鄰居或親朋好友，甚至煮一大鍋野菜請附附近的人一起來分享。

在殺豬活動使用的食材裡，會因會季節的不同而有不同的菜色，當然豬肉是主角，但是配角也是很重，因為有些菜肴是婦女們去採集或自行種植的作物，然而這樣的菜肴如何把它煮成大家記憶中的味道是很重要的。在家裡煮的味道與在殺豬活動煮的味道是不一樣的，除了煮的方式不同之外，吃的方式也不同，甚至氣氛也不同，但最重要的一點就是味道也不同。本章所著重的方向在於殺豬活動裡的味道是如何一直被延續下去，婦女們在烹煮食材時是如何把傳統的味道煮出來呢？就像婦女在烹煮豬肉時，一定會先等到豬肉全部都煮熟後，才會再煮其它的食材，豬肉不會與其它的食材混合一起使用，而所使用的調味料有鹽、醬酒、

辣椒、蒜頭、薑等，而使用這些調味料必須要看食材是什麼，再考慮填加，有時因為放錯調味料，而使得這道食物沒有幾個人使用，造成剩下，所以在活動結束前的檢討會裡 faki 就會訓勉說明食材的處理方式應該要依循比較年長婦女的方式烹煮，有創新是不錯，但是失去了食材的原味就是糟蹋食物，因為只有在殺豬活動時才會吃到這樣的食物味道，總不能在殺豬的活動當中還訂麥當勞或 pizza 吧。所以味道的選擇限縮了人們食物的選擇，在殺豬的場域裡吃到的食物就是豬肉及當季的蔬菜，當然對味道的記憶也在殺豬的過程當中被保留下來，而不容易被取代，所以這樣的味道容易形成刻板的記憶，深植在人心。

婦女們為了營造這樣的氛圍，運用自己身體的記憶來把味道記住，為了延續味道不失傳依著前輩食物烹煮的方式來處理，並且讓其它婦女們學習，婦女們學習的方式是直接到殺豬的場域裡烹煮食材，並且記住這樣的味道及處理食材的方式，因為如果處理方式不同會影響到食物的味道，婦女們在傳承與學習的時候，會直接到殺豬的場域中交流並教導其它的婦女們，所以殺豬的過程也延續了味道可以保存的空間，如果缺少這樣的場域，相對的味道的傳遞也會增加其困難性。kuradan 家族殺豬的活動舉辦的很頻繁，則婦女們也藉由這樣的場域一而再的重覆學習，把祖先留下來的味道及經驗保存下來。

然而集體的記憶是如何產生的呢？在一般辦桌時烹煮菜肴的人可能都是同一批的工作人員，或是已經做很多年了，他們每次都做一樣的菜肴，準備一樣的食材，所以是有流程及食譜可以參考，甚至什麼菜肴何時出菜都有一定的程序，而然這樣所形成的記憶形態是一種強迫性的，因為是為工作而使自己強迫被這樣的形式所制約。但在殺豬的場域所形成的集體記憶與上述的過程是不一樣的，這樣的記憶它不是被強迫被植入的，而是藉由文化習俗帶出屬於這個場域食物的味道，也唯有發生這樣的活動才会有這樣的食物味道，區別了一般辦桌的食物味道。在此特別強調「味道」，是因為每一次殺豬時或是婦女們準備這些菜肴的時候，人員都會不一樣，然而準備的人不一樣卻可以烹煮出一樣的味道，這樣的殺豬的場

域所聯繫的不只是集體記憶的部份，還牽引出人與人之間互動的關係。

第二節 婦女殺豬時的準備工作

在探討婦女在殺豬的場域時，很容易會忽略婦女的重要性，其實婦女在各種場域裡所做的工作其實不比男性少，例如婦女在殺豬時要先準備當天的食材、鍋、碗、瓢、盤、椅子等，會場要用到的東西婦女們都要準備。然而這樣瑣碎的事務很難看到婦女們的重要性，所以筆者用味道來強調婦女的運作的模式，因為食物烹煮的方式由婦女來決定，味道的好壞也是由婦女來控制。以下就以殺豬場域來說明婦女運作的模式：

一、婦女 mi'au'au（通知的方式）

kuradan 家族在將要舉辦活動之前都要先去 mi'au'au，而 mi'au'au 通常是在清晨 5 點或 6 點時去通知各個家人或家族，冬天與夏天的時間會有不同，一般會在黎明之前就要通知完，因為如果沒有趕在黎明前通知的話，大多數的人很早就會出去工作。如果沒有碰到的就會用電話來通知，雖然現在有電話，但是在部落的家人或家族如有重要事情時都是主家的女性親自去通知各個家族成員。在外面工作的家人則才用電話通知，所以通知的方式有二種不同的方式，在部落裡是親自通知，而在外工作者的家人則是用電話通知。而通知的內容是說明「我們家要舉辦什麼活動，是在什麼時候」這樣家族的成員就會知道活動的前一天就要去幫忙佈置及準備當天活動的東西等等，在活動的當天婦女則要全天的參與，甚至在活動結束時還要幫忙主家善後，所以家人或家族在整個活動互動的過程當中是相互幫忙協助完成。其實文化的傳遞在 mi'au'au 的過程候就已經相互交織在一起了，而食物的味道也是從這個過程當中被延續下去，如果沒有這樣的過程就沒有辦法把各家族集合在一個場域裡，共同處理同一件事情，也就無法讓文化再延續。

二、婦女在活動的前置工作

這裡不以時間來做為活動的區分方式，因為在舉辦活動是以活動的一個過程來代表時間，如果這個活動還沒結束就會拖到下一個活動的時間，所以阿美族活動的流程不是以時間來區分，而是以活動的過程來做為區分，整個活動之順序是有一定的流程，而以下就以活動之流程來說明婦女其運作情形：

mi'au'au 報訊 息	一般在活動要開始時，主辦該活動的本家(lalumaan)會通知部落的親屬，通知的方式是一家一家的拜訪，時間是早上 5、6 點或傍晚 6、7 點時，因為這個時間是尚未出去工作或已經工作回來的時間。而通知的內容主要是讓親屬們知道活動是辦婚事、親戚會、房屋落成等活動，而唯有喪事是沒有 mi'au'au 的，並且知道親屬們有幾家會過來先過來幫忙，主家並藉由這個機會與親屬促進感情的聯繫，因為每拜訪一家時，不是只有口頭說要辦什麼活動，還必須要先跟親屬寒暄幾句之外，可能一坐會坐到 1、2 個小時，所以婦女必須要在一個禮拜之前就要跟親戚 mi'au'au，以便全部的親戚都有通知到。
食材的準備	活動的前一天或是好幾個月之前婦女就會準備活動用的食材，例如 kulang（芥菜）有四種食用的方式， 第一種是新鮮的 kulang 直接與豬肉湯一起煮。 第二種是與鹽搓揉後密封放置三天左右就會變為醃菜。 第三種是醃菜放置一個禮拜後，等到 kulang 變成褐黃色，且散發出濃郁的香氣，可以直接拿來與豬肉湯一起烹煮。 第四種是醃菜用陰乾的方式，讓 kulang 保存的時間可以很長，食用之前必須要先浸泡 1、2 個小時之後擰乾切斷與豬肉湯一起食用。

	所以光是一種 kulang 其使用方式與處理方式都不一樣，婦女準備食材的時候都要在好幾個月前或是前一年要準備好，因為有些食材是有季節性的，要吃到必須要加工處理。有些食材是由各個婦女帶到會場的，食材的採集、挑選、清洗都是透過婦女來完成。而這些食材主要是以蔬菜為主，有的是自己種植的，有的是自己採集的，所以婦女會把自己家裡有剩餘之食材帶到會場裡，其種類是無限定的。
活動的前一天 (misahafay)	親戚的婦女們會前一天就會過來主家幫忙當天活動要準備使用的器具，包括鍋子、碗、蒸桶、爐灶等工作。在阿美族的家裡都會儲放大量的碗、椅子、鍋子等物品，而這些物品大約可以供給 200 至 300 人使用的器具，一般的家庭是很難有這麼多數量的器具，但在阿美族的一般家裡都會存放這麼多的器具，但是如果當天的活動人數太多的話，就會先跟親戚借，活動結束後就會依借的數量還給他們，所以婦女們活動前一天時就會準備當天活動要使用的各項物品，並且清點器具的數量夠不夠用。如果遇到像過年過節的時間辦活動時，人數相對的會比較多，在器具的數量上也會比以往多上一倍。所以婦女會依當時之時節來判斷人數的多寡以決定器具的數量。
凌晨時	大約凌晨 2、3 點的時候婦女就會集合在主家一起幫忙擺設各項器具、烹煮糯米以及處理食材，而糯米前一天就要先泡水，泡軟後才可以蒸煮，不然會外軟內硬。而食材大多以筍乾、芥菜、芋頭梗、野菜等為主，而這些食材處理的方式都不一樣，例如芋頭梗有的是生的，有的是曬乾過的，而生的必須要把外皮先剝過後才可以拿來使用，而曬乾的必須要先泡水，泡過水之後才可以拿來

	使用，但不管是生的還是乾的芋頭梗，如果先前的處理方式不對，很容易造成在吃的時候會使喉嚨很癢。所以婦女凌晨時主要做的事就是準備當天要用的器具、烹煮糯米及處理當天食用的菜肴，而這些菜肴、糯米都是親戚提供的，而糯米大都是一個家以一斗為主，如果人數多的話，就會在 mi'au'au 時會先跟親戚要增加一斗或二斗的糯米量。
男性抓豬回來	大約在 4 點時男性就會先集合然後至豬場拿豬，現階段 kuradan 家族都還是殺活體豬，也就是直接到豬場拿活豬回來殺。男性大約 5 點時就會從豬場回來，而男性在殺豬的時候，而女性此時要先把一大鍋的熱水先煮好，因為等一下男性在殺豬時會先把今天早上工作人員的早餐所要吃的豬肉陸續拿給婦女烹煮，一方面為了要節省時間，一方面必須要趕在活動之前就要把豬殺好。而婦女拿到豬肉後會直接拿去烹煮，因為豬肉是陸陸續續分階段拿去煮的，所以婦女們必須要知道那一塊肉是先下去的，因為等一下男性要切肉時，婦女必須要依順序拿給男性來切，不然太早拿起來的話，就會有不熟的狀況，女性在烹煮時必須也要知道鍋子裡豬肉放置的順序，等到肉塊都煮完後，婦女就會把筍乾、芥菜、芋頭梗、野菜等食材一起與豬湯一起煮。男性豬隻都已經處理完後，婦女此時也必須也要把工作人員的早餐準備好，如果男性處理完豬隻後，婦女還沒準備好的話，男性會過去幫忙，但是 faki 就會在旁邊開始指揮，由 faki 來指揮整個氣氛就會開始緊張起來，每個人就不會再嘻嘻笑笑的，而是加快速度趕快把早餐用出來。 而 kuradan 家族一直維持男性必須一起抓活豬的習俗，主要的原因在於透過集合的過程當中可以使彼此的關係更加的緊密，並且在

	此時區分出位階的順序性，以便在活動當中形塑出階序的氛圍，所以 kuradan 家族一直堅持一定用活體豬的用意也在此，一代傳一代，抓豬的人也不斷的更替，階序的順序也不斷的變化。
吃完早餐後	當工作人員都吃完早餐後，男性就會先回去換洗，而女性則必須要先整理現場之後，才會回去換洗，像要洗的碗筷、桌子、椅子都必須在最短的時間內要做好，一般必須要在早上 7 點之前把上述的工作做好，因為活動通常是 8 點就要開始了。但婦女會留一到二位的人看著這些食物，因為活動的場地是在戶外，為避免小朋友及其它動物會進到廚房，所以會留下人員看顧，待其她婦女來到時，再換她們換洗。而工作人員主要是介於 18 至 45 的青壯年人，而工作的分配有時會因年齡來區分，有時會以年齡組織來區分，所以會依活動的不同，而有不同的分組方式。
換洗衣物後	而婦女必須要趕在 8 點之前就要趕到現場。當男性準備活動的所需要搭的帳棚時，婦女此時也沒閒著，因為要準備中午的食材，有時中午用餐的人數會多到上百位，則如果鍋子不夠用的話，相同的食材要必須要煮個二次或三次左右，就像烹煮豬肉要分好幾次才能夠煮好。在殺豬的場域中，什麼人做什麼事其實婦女們也不會指定誰去做，現場好像大家都有默契，自然會替補沒有人做的事情，也不會勉強你一定要去做什麼事情，你不要做也可以，但是因為現場的人都會注意工作人員的動作，如果自己沒有幫忙或你應該協助處理的事情沒有協助，現場的 faki 或 fai 都會直接跟你講，使得你不得不去做，所以現場總是有一種無形的團體壓力。
準備中餐	婦女要把先前泡過水的糯米從新洗乾淨後再蒸煮，把泡過水的芥

	菜、筍乾或芋頭梗搓洗、擰乾然後切斷，因為鍋子會不夠用，所以每樣食材都會煮的順序是有一定的，不能說先煮菜，再煮豬肉，其順序是糯米煮完後，煮豬肉然後再煮其它食材。而在食材的烹煮中很少會有炒的，而大多食材的處理方式以烹煮後加鹽或是醃漬來調味。但在這準備中餐的過程當中，要把豬肉切塊時就會叫男性來切，而分肉時也是由男性來分肉，婦女把肉塊撈出來後，馬上就要把切好的芥菜、筍乾或芋頭梗拿來煮，必須要趕在男性分完肉之前就要把中餐準備好，因為分完肉代表就是要吃中餐。其實肉塊撈出來時還是很燙的，男性必須用最快的速度把肉塊切好，有時因為太燙，在旁邊會放一碗水，可以隨時沾一下水，降低手的溫度，以避免燙傷手。
中餐後	大家吃完中餐後，大家都會一起收，然而洗滌這些鍋子、碗筷的工作就由婦女來做，所以當大家吃飽喝足時，婦女們還在忙著收拾，收拾完之後會把剩下的菜肴全部都打包給現場的親友帶回去，當廚房清洗的工作都做完後，婦女此時才能休息一下。但等一下又要準備晚上的食物，一樣的過程，一樣的程序，一樣的忙碌，婦女從白天忙到晚上，其工作的繁雜性不比男性來的重。
活動結束後	有的活動是只有吃到中餐的，但是像婚禮、喪禮的話就會吃到晚餐，而吃到晚餐流程與中餐的程序是一樣的，只是少了分肉的過程。當活動結束後，婦女必須要把現場把掃乾淨，並且回復原狀，但是一般親族活動的場所都是在自己的私宅，打掃的工作必須從住宅的裡面掃到外面，所以當其它人都走了之後婦女還要把場地回復原狀，並且要把掃乾淨。

三、男性/女性工作分配的方式

如果從工作分配的方式來看，只能看到表面的現象，其實表面後面有重要的因子維繫者這樣的結構，而這樣的結構能夠一直傳承下去主要的因素是在於「親屬」的關係上建立的。而賴昱錡（2012：97）也從勞動工作來區分男性與婦女的工作內容：

	男性	婦女
工作內容	狩獵、漁撈、建築、製作農具、砍柴、採伐、開墾、開水渠、造橋路等重勞力且高危險性的工作。	家庭管理、調理食物、機織、紡絲、舂米、陶器製作、飼食、農耕除草等輕勞力且低危險性的工作。

（表 5-1：男性與女性的工作內容）

黃宣衛《阿美族》（2008，27）這本書裡也提到：ina 主要職務有：(1)sakirahkar(炊事)：包括管理米倉(sakiariri)、舂米(misaflac)、煮飯、造酒等，一概由 ina 親自動手，因性(finayaan)做這些事是犯禁(paysin)。(2)mamifaca'(洗濯)：洗衣等是 ina 的工作。(3)mamidipot to aaday（照顧病人和老人）：病人的尿尿只有 ina(女性)可以收拾。因此 ina 成為一家之主(tapang no loma')，但不是一般所說具權威性地位的一家之主，只是一家的主幹而已。雖然 ina 在家中負重責，但並非每一位 ina 都是 tapang no loma'。比如，家中若有三代同堂的 ina 或有兩位以上的姊妹 ina，這時由祖母級或年齡最大的 ina 當家主事。

從工作分配的架構上會依男性／女性、老人／年青人、動／不動來區分工作的項目，然而在一個場域中上述的區分有時會同時出現或重疊，以下就以結締的場域來說明工作分配的方式及內容：

結婚現場的場域裡，以中午宴請的賓客的方式來說，男性的工作內容是負責擺桌子、椅子及酒，而婦女則是負責端出菜肴，這樣的工作內容是很平常，但是在阿美族的社會裡，男性／酒、男性／桌子、男性／椅子的想法是把男性的與這些東西相結合在一起，物與人之間是如何做連結的呢？這個過程又進一步把人化約成物，然物又變成人的另一種形態，但最後我們在分析的時候又把物與人分開來看，這樣的理解方式主要是先從物的觀點出來，然後看到人是如何作用在這物身上，並且抽離出人的特質是如何展現在物的特質上，所以由上述來看男性／酒，酒的特性在某種程度上是可以使人娛悅，尤其在結婚的現場，酒是很好的催化劑，使的現場的氣氛與平常更加熱絡。

但是酒與男性是如何相結合的呢？在阿美族的倒酒的場合中，一般來說倒酒是男性的工作之一，當然婦女也是可以倒酒，只是在比較特殊的場合中，一般都是由男性來負責，從酒的採購、選購、搬運、分裝、回收、倒酒等工作都是男性來主導，因為酒不只是拿來喝而且，藉由酒的關係，男性在倒酒時聯結在場的每一個人，當人喝到了別人倒的酒，意味著自己對這場活動有實際的參與，意思是說藉由酒，每個人喝到時象徵著在這場域中的每個人都是一體的，尤其是在展現歌與舞時，更能突顯酒是如何作運在其中。

黃貴潮（1998：51）研究指出阿美族對酒的神聖性：以阿美族的觀念，酒的存在非常重要且珍貴。如阿美語喝酒的稱呼叫 Komaen（吃）to 'Epah（酒），不說喝酒，而說吃酒。由此得知酒如同白飯一樣為日常生活的必需品。不論貧窮或富裕的家庭，都隨時存放許多酒。同時酒的存在，象徵著祖靈與家人處一室之意。

kuradan 家族的男性與女性的工作分配也是依照上述的方式運作，但特殊的一點就是，在家族運作各項活動的過程當中是把「親屬關係」放在第一順位，所謂「親屬關係」他不是父母與子女的情感、兄弟與姊妹的親情、表兄弟與堂姊妹的關係，這樣的「親屬」樣態，是以一個家族來做為基本的單位，家與家之間維繫的關鍵就是「關係」。這個家族是許多家共同想像的結合體，維繫家族就必須要由

家與家之間相互來運作，如果一個家要脫離這個家族就會停止參與這個家族的各項活動，而這個家族也會在公開的場合之下，宣布這個家退出的消息，一個家要進來或退出，主要的關鍵點在於是否有參與家族的各項活動，所以男性與女性在親屬關係的約束之下，各家主動參加家族活動中的各項工作，主要能使家保有在家族上的地位。

第三節 婦女在殺豬時料理食材的方式

婦女在殺豬場域裡主要以煮食菜肴為主，而如何煮出道地的味道是很重要的，在一般家庭裡吃的東西與味道與在婚禮宴客時煮出的東西與味道是有很大的不同，一般殺豬的場域裡，因為豬隻的外皮是以燒烤的方式來處理，所以菜肴的味道會有燒烤的香味，而這樣的味道如果沒有在殺



圖 5-1：藤心加豬肉混合炒

豬的場合出現，會認為食物處理是沒有依照老人家傳承的方式來烹煮，而在吃的時候，會因為味道沒有道地，而會剩下很多。例如圖 5-1，這食材是豬肉與藤心一起混合炒的，但在老一輩人的觀念裡，藤心都是以「湯」的方式來烹煮，當有這樣的食物出現時，每個人都會議論紛紛，都說糟蹋了藤心這美味的食材，因為用炒的藤心的甘甜苦味並不會煮出來，只會讓這盤菜很苦澀，所以不懂食材特性的人，只會弄巧成拙。然而記憶的味道是如何烹煮出來的可以分為幾個層面來說明：

一、殺豬的處理方式

kuradan 家族殺的豬都是溫體豬，外皮處理的方式是用火烤去除豬毛，把豬隻火烤後並刮除外皮黑色的部份，所以豬隻的外皮處理完後會有燒焦的味道。而取豬血的部份是腋下直接用竹子或鐵條刺到心臟，所以豬血會回流到胸腔，而取豬血時會從咽喉下刀，切開胸腔後以便可以取豬血，而豬血並不會與豬肉混在一起，

而是與蔬菜混合一起煮。



圖 5-2：用噴槍燒烤豬毛



圖 5-3：豬肉與蔬菜分開煮

二、野菜的处理方式

藤心(duncec)外皮是佈滿刺的植物，所以採取的時候必須要全副武裝，以避免刺到手，而取用的部份是最頂端一小節的部份，外皮處理完後再烹煮時會切成大約 5 公分長的長度然後與豬肉湯混合煮。藤心不會與豬肉混合一起煮，也不會與其它蔬菜混合煮，因為藤心是帶有苦味的，與其它食材混合煮，整鍋會非常的苦澀，而且藤心甘苦甘苦的味道全都會被其它食材所取代，所以在煮藤心的時候一般會單獨煮，或是與豬肉湯一起煮。



圖 5-4：藤心(duncec)

三、食材的保存方式

在這裡是以芥菜（kulang）來說明阿美族是如何製作醃芥菜，因芥菜有一種特殊的香味。一般在製作醃芥菜時，把芥菜從田裡拿回來時，水洗後會放置陰乾一天的時間，使芥菜的水份蒸發，芥菜有點軟軟時就可以製作醃芥菜，而此時會用粗鹽來塗抹芥菜，塗抹完的芥菜直接會放入在甕裡，並密封起來，待一個禮拜後就可以開封使用，而醃過的芥菜酸味會增加，味道更加的濃郁，不管你要單獨使用或是與豬肉湯一起烹煮都是阿美族人上等的菜肴。

	
圖 5-5：芥菜（kulang）	圖 5-6：筍乾(tefu')

從上述食材的處理方式、使用方式及保存方式都是在保留 kuradan 家族認為的味道，然而這樣的味道為何延續到現在都維持著，婦女們運用集體的記憶來呈現該殺豬場域最道地的食物，在場的人吃了這些食物之後，感覺自己又回到了與祖先共食的場景裡。所以食物味道的保存並非單一把味道留存在記憶裡，而是透過殺豬的方式，烹煮出與祖先相同的味道，雖然各式各樣的器具或烹煮的方式都不一樣了，但是因為保留著食材最忠實的味道，所以更加貼進與祖先共同的生命價值。

的確，味道是延續著老人家的智慧而來的，依著老人所教導的方式處理食材，

才會呈現如此的味道，如果不依這樣的方式處理或烹煮就不會有原本老人家所謂的味道，這個味道是承接這場活動是否辦的好不好重要的因子。所以婦女在烹煮食材時，一定會依照著老人家教導的步驟來處理，因為如果處理方式不一樣，現在的人一吃就知道這個味道不是原本那個味。對於味道的記憶豬肉伴隨著的食材有糯米、蔬菜、魚等食物，食材與豬肉搭配而為一，成為這場域特殊的味道，並且這樣的味道是特有的場合之下才會有的，而婦女記憶這樣的味道，在不同的場域裡，煮著祖先所延續的味道。

	
圖 5-7：蒸桶(mahug)	圖 5-8：用糯米烹煮

四、味道的延續

在食材的處理我們先從糯米來說起，糯米要在前一天先泡水，糯米泡水的原因在於要使糯米泡軟，而煮糯米的時間大多是在清晨 3 至 4 點時，婦女就會把泡軟的糯米放進梧桐樹的蒸桶(mahug)來蒸煮，而糯米並未加入任何的調味料，有時蒸煮的時候會加入花生、花豆來增加糯米的香氣；而蒸煮完的糯米會先放置在用藤編置成的 fakar 或 hatapes 放涼，然後再去蒸煮另外一批，此時現場的糯米香味、蒸煮的蒸氣、木頭被燒的味道交織在婦女談天的笑聲中。在蒸煮糯米的同時會把帶過來的晒乾的芥菜(kulang)或竹筍泡水，以便去除多餘的鹽份以及使它泡軟，而這些食材都是各個家所提供的，有時蔬菜的種類會有五到六種，但是與豬湯最配的是芥菜(kulang)不管是晒乾或是沒有晒乾的都是與豬湯最配的食材之一。

	
圖 5-9：hatapes	圖 5-10：fakar

而在準備蒸煮糯米時，男性這時才會集合準備去抓豬，時間大約是早晨的 4 點左右，所以一個活動的開始其實是從婦女開始蒸煮糯米時就開始了。待男性回來時，糯米也都煮好了，此時婦女們就要準備把泡軟的蔬菜做處理，男性在這個時候也準備要開始殺豬，這時豬的嘶裂聲劃破寧靜的早晨時，才是忙碌的開始，因為男性忙著要殺豬，而婦女們忙著煮著這些食材。而以下筆者就從感觀視覺上來說明整個場域各種的感覺：

- （一）感覺：主要是從殺豬開始說起，從開始抓豬時，男性就與豬隻接觸，此時豬的體溫可以感覺到溫的。當豬隻被燒烤時，手與豬肉的接觸比一般的體溫還要高，當豬肉要切塊時，此時的溫度大約有 60 至 70 度。所以從一開始抓豬一直到切豬肉時，豬肉的溫體是逐漸增高，而手也從未停過；到了要切豬肉的時候，溫度接近 90 度，男性會在旁邊放置一碗水，在切豬肉時如果太燙就會把手放進水裡降溫。所以除了與豬肉的觸覺之外，糯米的熱度與軟度、刀子的堅硬、水的冰冷等觸覺，可以感受到殺豬不同層次的觸感，也因為男性與女性工作性質的不同，所感受到觸感是有所區別的，相對的這樣的觸感也只有在殺豬的場域裡才會真實的體會到。



圖 5-11：工作人員分豬肉的情形

（二）視覺：這個殺豬的場域裡有男人、女人，有老人、年青人、小孩，豬隻、車子、椅子、瓦斯、酒、檳榔等，但視覺的感觀最吸引人的就是殺豬的過程，以及婦女在烹煮豬肉的畫面。因為在這個時候是人與人互動最密切的時刻，各項的工作內容使人融入在這樣的氛圍當中，每個人都盡心完成各項的工作，人的移動，以及視線的交集，不用言語的交談，都知道對方要說什麼，只要吆喝一聲，就會知道要做什麼事。在殺豬場域裡人的移動可以看出這個人在家族裡的地位，如果他的移動速度或位子轉換的過程越大，代表在這裡家族裡地位越低，相對的如果看到一個人不動如山的坐著，代表這個人在家族裡是輩份較高，所以從現場的視覺感觀可以看出階級組織的氛圍在運作。



圖 5-12：殺豬的現場

(三) 味覺：這個感覺的呈現主要是在吃飯時感覺最豐富，例如豬肉的鹹味、醃芥菜的酸味、藤心的苦味、辣椒的辣味、酒的甜味等味道，這些食物在口腔裡呈現出食材最真實的樣貌，也帶出了屬於這個場域的味道，好吃與不好吃也在這時候做評斷。味覺是主觀的，也具有排他性，殺豬場域裡有它屬於的味道，而 kuradan 家族爲了保存這樣的味道，在食材的處理上特別注意，例如殺豬時的刀法、烹煮的方式必須要按照老人家交代的方法處理，如果按照自己的烹煮方法很容易會帶來責罵，原因在於不尊重這些食材，也不尊重老人傳承的味道。



圖 5-13：桌上的菜肴

（四）聽覺：在殺豬的場域裡當然豬的叫聲是印象最深刻的聲音，但是除了這個聲音之外，還有 faki 訓話抑揚頓挫的催促聲、刀子切豬骨的鏗鏘聲、婦女戲謔的笑聲、爐火的嘶嘶聲、鍋鏟與鍋子煮菜的聲音、抽水馬達的機械聲、碗盤清洗的水聲、fai 們嘰嘰喳喳的講話聲，整個殺域場域不時有聲音竄出，這些聲音交錯者，代表者這場域獨特的聲音，不同的場域會有不同的聲音表現，像婚事及喪事做比較時，二者都是人們生命裡重大的過程，但殺豬時所呈現的樣態是截然不同。

（五）嗅覺：在殺豬場域裡會聞到糯米蒸著的香味、乾芥菜的霉味、刀子銹蝕的味道、豬皮燒烤的焦味、豬血的腥味、生豬肉的肉味、豬腸的屎味、faki 的煙味、檳榔的味道、烹煮豬肉的香味、米酒的酒味，上述的味道會在殺豬的場域裡聞到，而且這些味道雖然混雜在場域當中，但是因為每個味道都有獨特代表性，所以並不會把別種味道淹蓋。

透過身體的感觀知覺，此時記憶是與場域相互聯結的，當殺豬活動開始時記憶中的味道就會被觸動，然後被身體的感觀知覺勾勒出來，這就是所謂「殺豬的味道」，最主要是因為這樣的味道聯結了人與食物之間的關係。殺豬場域的味道可以深植在身體的記憶裡，而婦女利用身體的記憶，在殺豬場域中煮出道地味道，區別了一般人味道記憶的方式，尤其是現今所謂的食譜書刊、美食節目等，對於味道的記憶方式 kuradan 家族直接用身體的記憶來做為延續味道的工具。

食物的味道借由人來延續，食物是會腐敗的、他是短暫的，然而婦女把這樣的食物透過身體來記憶，並堅守這樣的崗位，才會把這樣的味道留存下來及傳遞下去。感官的感覺也是一種空間的展現，殺豬時人們被各種的感覺所形塑，是在別的場域是經驗不到的，所以殺豬是一種獨特的空間，唯有進入這樣的場域才能體會到或經驗到何謂 kuradan 家族式的殺豬方式。

當然婦女也會把乾燥的芋頭梗、酸菜、當季的野菜等食材搭配豬肉來煮食，

所以豬肉的味道交織在這些食物上，成為所謂這個場域的食物味道，而這樣的食物味道也是讓我們難以割捨的，因為一旦沒有這樣的味道飄香時，就會覺得這個活動少了一味。婦女透過身體來記憶食物的味道，這樣的味道是透過集體的方式來保存，不僅僅是婦女延續這樣的味道，在場的每個人都是味道的延續者，而這樣的味道記憶也規範了食物的處理方式。

第四節 小結

本章探討的部份有婦女的場域、男/女工作的分配、婦女料理方式及味道的記憶，但現階段本文只觸及到食物處理的部份，食物與人的聯結雖然有提到，但架構尚不完整，而在人與人之間的互動之中當只有片斷的說明，所以 kuradan 家族是如何透過食物建立殺豬場域的味道，是筆者後續需再深入研究的部份。

食物是我們每天都會接觸到的，如何吃、如何處理、如何取得，都在我們每一天的生活中發生，然而食物如果是一群人當中一起食用，其用法就會與自己或在家裡的方式就不一樣了，就像殺豬的場域，各式的規範，從分肉的分配方式就可以看到 kuradan 家族對豬肉的分配方式是有其特殊的思維在，在食材的味道上更是講究，食物的味道不管是在那一場活動當中，都是不能改變的，不同的人烹煮出的味道，使終就是那一味，他們所堅持把守的也就是這一味，從食材的採集、處理、烹煮到食用，煮出來的味道是延續老人家所教導的方式，而在使用任何食材的時候，婦女們會把記憶中的那個味道直接烹煮在食材上。以殺豬的場域為文章背景，婦女為對象，並把抽象的「味道」感觀知覺，運用這二組媒介來呈現。的確「味道」它是很主觀、很地域性，且具有排他性，但因為有這樣的特性才突顯出 kuradan 家族自認為美味的食物是什麼？也因為這樣才能區分出 kuradan 家族喜歡的口味是什麼？而筆者也依循這樣的架構探討婦女們是如何延續所謂的「味道」，因為這樣的架構建立了婦女在殺豬場域所扮演的角色。

第六章 殺豬儀禮文化的內涵

文化所呈現的態樣，很容易被個人主觀的情感所局限，總以為文化與傳統是劃上等號的、以為傳統不等於發展，當文化、傳統、發展三種概念出現在研究部落的議題上時，總是混淆著。而本章著重的核心在於文化是否可以被運用在生活中來實踐，因為文化如果只出現在文物館、博物館中，這樣的文化是沒有生命的；而且文化也會隨著社會環境或習俗而跟著有所變化，就像 kuradan 家族的殺豬文化，為何他們還堅持這樣殺豬的方式一定有其理由，不管是維繫或連結家族的關係，或促進家族之間的感情，但終究 kuradan 家族的殺豬文化一直還在運行著。但是殺豬的文化面對傳統與發展時，之間的取捨有時會讓家族的行為陷入矛盾，例如運用噴槍來燒烤豬毛即快速又方便，相對的集體採取茅草的分工方式的消失，造成家族行為的失序，重新建構此階段的行為模式時又與社會環境相衝突。

陳式寧（2007：144）對阿美族文化本身所引發的變遷，認為此並不影響阿美族文化的延續，這此變遷究竟會納入一個稍微不同的文化模式裡，等待成為下一代得以仰望與依賴的文化傳統，它們也會像舊模式裡的舊制度一樣，具有同樣的重要性、價值，以及豐富的內涵。而阿美族的文化特質最後所採取的型態，是它與其它生活層面的特質不斷織合在一起來決定現在與未來的面貌與精神，每一個階段的阿美族文化是獨一無二的，也給予我們重要意義的結果。

在文化發生轉變時，原本習以為常的內容也會跟著改著，其主體會因為這樣的轉變而有所變化，會以新舊之分來區別文化的內涵，甚至會改變文化與物之間的聯結。也就是說，當文化發生變遷的時候，原本使用舊系統的主體，會因為變遷的壓力，而排斥新系統的產生，則新系統的產生緣由是為了適應社會環境或種種因素而產生的另一種文化轉換機制，但與原來之系統相接觸時，二者之間產生的排斥感如果無法解決，一般人都以「文化困境」來說明，但何來所謂的「困境」呢？文化其實一直在運做著，不管是面對環境的變化或是人員結構的更迭，文化

有自我調適的機制，而筆者就是要看 kuradan 家族是如何運用其文化機制傳遞及傳承文化。

第一節 聯結的方式

筆者有寫到：「殺豬儀禮的豬肉分配、祭儀行為、慶典活動等，在整個過程當中可以看見人與人、人與神、人與自然所呈現的樣態。」人與人是指人與人之間的互動與關係，而人與神主要是從宗教的觀念來看，但是從人與自然的樣態上很容易會讓人疑惑，就是說人如何與自然合一呢？筆者在這裡的觀點是放在 kuradan 家族是如何對待這隻豬，很多人會認為殺豬要以人道的方式來殺，用比較衛生的方式來屠宰，用道德的方式來對待這隻被殺的豬隻，但是這樣的思維都脫離不了人的範疇。如果脫離不了人的思維，那 kuradan 家族是如何界定人跟自然二者的聯結呢？這裡筆者從殺豬的思維上來說明，kuradan 家族殺豬時，並非把豬當成食物，而是把豬當成是聯結人與人、人與神、人與自然的媒介；這樣的型態只有在殺豬的場域當中才會呈現，當豬隻進入到活動的場域時，殺豬的每個階段都跟著都反應出 kuradan 家族人的生活態度，但也因為如此殺豬的行為使得 kuradan 呈現出多樣的文化形態。

一、kuradan 家族與自然的聯結

這裡特別提出人與自然是如何運作的，在 kuradan 家族的思維裡認為人也是自然的一員，相對的豬也是自然的一員，二者之間是沒有隔閡的，人並非獨立於自然之外，雖然現階段人破壞自然的現象非常的嚴重，在 kuradan 家族的觀念裡，人是與自然是在一起的。但是 kuradan 家族殺豬的行為是否合乎自然呢？這裡看似矛盾，上述筆者有提到，豬隻被殺並非只注重被殺豬這樣的行為，因為殺豬的行為只是一種媒介，透過這樣的過程可以達到某種關係的整合。

巴蘇亞（2005：8）對於原住民對土地的觀點與 kuradan 家族對殺豬的文化有

相同的觀點，在其著作上寫說：面對擁有各樣地質地形的台灣土地，原住民族分別發展出刀耕火墾輪作、採集、狩獵、漁撈的運用方式，從而衍生出龐雜的土地共處倫理，對於高山、深谷、河川、海洋以及樹木、花草與棲息其間的鳥獸蟲魚之類，亦都有其複雜的態度與深層的宗教、哲學構想。

另一個觀點是從生態觀來看殺豬文化，人與自然角色之間的扮演並非是以掠奪、剝削的態度，這句話怎麼說呢？原住民最主要的是把自己放在自然的系統裡，這個思想並非從人類的觀點去看待任何的事物，而是把這些事物看成是成為自己生存的重要因素，物與物之間有某種依存的關係；這種關係的產生不是為了永續發展所產生的關係，而是以「生存」的關係所建立的。

但很多人會對原住民族的殺豬文化有迷思，就像丹大林場開放狩獵³⁵所引起的問題，我認為其實開不開放是在其次，而是在於原住民的社會環境裡有這樣的文​​化習俗，但是如果考量到現在環境的議題時，原住民的文化是否可以轉換成為解決環境問題時，其中的爭議當然是會有的。一個物種的內在價值³⁶，並不是在於自己認定的標準才會顯現出來的，並不是我們做任何的判斷分析之下的作用才會有所發展的，一個東西是否有用不在於它對自己有什麼用，而是在於它對其他東西有什麼用。生命的結構就像一條無形的鏈子，牽伴著你我的生命系統，我的價值就是因為他或牠，才顯得更有意義，但是此價值則必須依賴各種物種才能呈現出來，不同的物種則包含不同層次的價值意義，有時是互相重疊的；由差異中肯定每一物種都有其自己的內在價值，此價值並非說明在利益上的價值，而是說明每一物種存在的重要性與必然性，因為肯定其差異性才會學習如何尊重不同生命型

³⁵ 93 年 12 月 15 日至 24 日，農委會林務局假南投丹大林區試辦狩獵計劃，引起關懷生命協會等動保及保育團體的強烈抨擊，繼之激起一波保育、護生、學術、文化、原住民主權的一陣論戰。原本單純的「反對狩獵生態旅遊」的護生事件，由於觸動台灣糾葛的原漢歷史情結、動物權及人權的衝突、動保及保育觀念的歧異，加上若干人士模糊焦點、抹黑反對者為「族群歧視」或「宗教歧視」，此事件在台灣喧騰數月，報章、雜誌、電視、網路的相關報導與論述極多。
<http://www.sinica.edu.tw/asct/tpa/discuss/discussarea/buddha36.pdf#search='%E7%8B%A9%E7%8D%B5%E6%96%87%E5%8C%96>（於 2005 年 4 月 15 日瀏覽下載）

³⁶ 所謂的內在價值，即是一物其本身而言所具有的價值，這種價值不是出於此物與他者之間的任何關係。見朱建民、葉保強、李瑞全編著，《應用倫理學現代社會》，台北：初版，頁 125。

態。雖然在人類的意識之下認為任何的物種都不及人類所發展出的文明世界，但這些物種並不是價值的唯一性。

二、kuradan 家族與文化的聯結

民族屬性的不同文化環境營造的方式也不同，也因這樣的民族屬性的觀點，運用在 kuradan 家族殺豬儀禮上來看，kuradan 家族殺豬模式的確與一般阿美族殺豬的方式有很大的不同，例如在海岸的台東縣東河部落、都歷部落、小馬部落等臨近的部落裡，都沒有像 kuradan 家族殺豬的方式。現在鄰近部落一般都是直接用已宰殺好的豬隻，叫養豬場的人員直接把豬拿到活動的場域裡，所以也就沒有抓豬、殺豬的過程。kuradan 家族還保有抓豬的過程是因為，這個過程是男性集結最好的時刻，也因為這樣的集結使得男性的位階可以再重整與區分，位階的高低也會因為你參加的活動不同而有所變化。所以對於事物的屬性分類觀點也不一樣時，代表著另一種秩序的產生，在現今分類的標準化使得我們對文化產生錯置，原因在於分類的方式會因為各族群的觀念或文化習俗而有不同的分類方式，就像阿美族在任何祭儀之後一定要 paklang 才算是完成，不管活動的大或小，這個儀式是必須及一定要完成的，在一般人的理解中活動完成可能就是活動圓滿結束就是完成了，但是在阿美族的觀念裡活動必須還要 paklang 才算活動圓滿結束，這也突顯了阿美族在活動的秩序上有些是必須一定要完成的步驟，這也影響到阿美族在分類的觀點上。

在現今當社會環境與文化相接觸時，二者之間相抵觸磨合後，阿美族對自身的文化產生了疑惑，就如殺豬的活動，都市的原住民小朋友看到部落在殺豬的時候都認為很血腥、殘忍，這些都是感觀及形式上的所呈現的排斥感，再更深一層的理解是，他們沒有受到自己文化的滋潤，才會產生這樣的反應。就像所謂的分豬肉，雖然每個人都會拿到豬肉，但拿到豬肉的順序、多寡、肉塊的不同，都有著不同的意涵；要了解這樣的文化內涵，不只是從殺豬的場域上著手，還必須要

深入到活動前面的過程、活動進行的方式以及活動結束後的結果。

在黃應貴（1992：57）的著作裡提到牟斯的觀點說：「社會不僅是分類思考所遵循的模式，社會的分割(division)也分割了分類系統。最早的邏輯性分類(the first logical categories)便是社會分類；最早的事物(things)分類便是人的分類，使事物能與人整合。正因為人能被組織起來，人才能團體的形式來思考他們自己，也才能在他們的觀念中組合人以外的事務。」在文化變遷潮流的影響之下，kuradan 家族殺豬的活動還保存了阿美族文化的內涵，尤其最重要的分食豬肉的儀式並未消失或弱化，因為分食的過程是強化關係重要的媒介，相對承認之間的關係存在的事實。

三、kuradan 家族與社會的聯結

環境會改變，人也會改變，社會組織會因為環境或人的需求而不斷的改變，以適應於時代的變化，所以文化變遷是必然的。筆者在這裡所強調的是「文化適應」的問題，文化就像有機體的物質，他會隨著時間、環境、人、時代變化而呈現不同的樣貌。在阿美族的文化裡，因為地域的不同而有不同的文化性質，然而不同的文化性質，直接表現出當地的文化特色。文化就像人一樣，它會成長、衰落及死亡，當然文化也會轉變，這樣的轉變是否還貼進文化的內涵及核心，從殺豬儀禮的研究中筆者發現雖然外在的物質改變了，但是 kuradan 家族對於文化的習慣很常運用在日常生活當中，尤其是「食」這個部份，保存了最多樣的文化樣貌。

再則社會的聯結的方式也運用於階級的位階上來呈現，階級的結構常出現在各個活動中，也影響著 kuradan 家族對工作的分配方式，階級的結構劃分了個人與團體的界線，也劃分了團體與團體之間的界線，這個脈絡是放 kuradan 家族的階級的組織制度上來看，這樣的劃分方式是一種文化性的劃分方式，而非是一種客觀性的事實。階級的結構雖然是社會性的關係，但與部落的經濟、教育、軍事等息息相關，各階級之間看似相互合作的與相互協調的關係，但之間卻隱含著相互衝

突的權力鬥爭。所以各個階級之間看似是有階級的結構存在，可是相對的各階級之間彼此是競爭型態，也就是說當階級組織與殺豬的活動是聯結在一起時，二者不管是在什麼時間點發生，階級結構的程序一樣都會依著下對上的位階來進行，但下層階級總是希望做的比上層階級好，在名譽與聲望上能夠得到別人的讚賞，以便把上層階級比下去，雖然在階級上無法做改變，但可以從別人的認同上來得到無形的認同。

第二節 建構規範的方式

一、儀禮的建構

一場殺豬活動包含了人與物的運作在裡面，活動的產生也是因為某種原因來舉辦，最常看到的部份就是有關生命禮儀、宗教儀式的活動，這種活動是舉辦的最頻繁，也是最複雜，因為在活動舉辦的過程當中，會有親屬活動、權利衝突、利益爭奪等情形發生。

阮昌銳（1969：273~275）在《大港口的阿美族》的著作說：pakawas 是請神的意思，當久病不癒，經 tsikawasai 診斷之後，此人為神所選定必需為 tsikawasai 方可痊癒，否則病則不能治好，因此病人只好答應，病人同意後就要殺豬並做糯米糕來祭祀 tsikawasai 的神。而 pakawen：房子建好，中午房主殺豬，所有的村人拿 toluy(糯糝)給建家之主人，然後大家集體分肉及分糕，同時 tsikawasai 全部來跳舞 sakelo，其目的在驅除惡鬼，祈求居住之平安與家人之健康。

豬肉與糯米糕在這二個場域中扮演著很重要的角色，因為他是連結這個場域很重的媒介，如果缺少了這二樣東西，那活動是無法辦成的，人所表現的行為與物連結在一起形塑成一套儀式或規範，此時物的形態不再只是物本身，而是被附於另一種意義被操作。

人們藉著物產生儀式或規範，而使物在特定場合之下產生某種意義，以致人

們對此物產生另一種想像，何志宏（2009：76~77）對靜浦的阿美族研究中寫說：分析當地殺豬的活動可說是一個具體而微的表徵，不管是婚喪喜慶，只要是殺豬的場合就按照殺豬的規則來進行，比方說：誰來動刀、座位安排、豬肉分配...等。當地人亦常舉例鄰近的部落之差別，如：在靜浦的老人家吃尾巴，長光的老人吃心臟和耳朵，並且由個人拿塑膠來裝豬肉...等。在婚禮觀察殺豬的刀法，發現沒有殺豬的功夫就不能談分豬肉的程序，意味著分豬肉不是煮好才分，而是在殺豬的時候就已經在分豬肉了。即使已經多年沒有在部落生活，但是他們仍然記得切豬隻的刀法而且非常俐落，表示了殺豬是男性從小就應該習的事情。殺豬的過程充滿了輩分、階序的觀念在其中，例如在婚禮，殺豬很顯然是 faki 和哥哥們的工作。在年齡組織裡，殺豬就變作是幹部的工作，所以殺豬的人和事都突顯了個體在部落的位置。另外，在婚禮的殺豬場合，鄰居男性在過程中來幫忙，也表示了婚事包含「地緣」關係，並非同一個親屬或是同一個宗教才可以參與。

二、倫理的建構

在自然的體系之下，我們只是自然的一部份而已，放眼觀之，在整個的生態體系裡人類與其它的物種是相互依存的關係，我們應該學會順乎自然的律動，而不是加以宰制、破壞；自然並未在倫理道德上給予我們任何的指導方針，但是我們必須也要有一套適合的方式來對待不同的生命主體；當我們與自然照面時，不要對它行使力量，或是去思索它，而是將我們放進它的自然的脈絡裡，而不是將它擺到我們人類存在的秩序裡，調整我們的所作所為來適應這個世界，學習這些有關生命的課程，便是一種順乎自然的律動。

就像 kuradan 家族殺豬時，這場文化儀禮帶給家族的意義並非只限於家族的團聚，而是透過此過程使得家族之間人跟人的關係更加緊密，對於自然與神靈有更多的溝通時間，所以 kuradan 家族在大大小小的活動之中都可以看到殺豬的場景，但有些處理豬隻的方式是比較特別的，例如婚禮、喪禮及生命禮時其宰殺的過程

是很繁雜的，意思是說，每一塊豬肉都有其意義，如果切斷了、切錯了或分錯了，相對的對收禮者與送禮者都會帶來不好的結果，而倫理的規範也在此產生。倫理的規範使得人在對人處事上應對進退、是與非有了判準，人與人之間的秩序透過倫理有了規範，而 kuradan 家族，也運用此方式來管理家族的事務。實際上 kuradan 家族統管的事務，並非只限於殺豬的活動而已，像是一般的婚、喪、喜、慶等活動，還必須要注意要家與家之間的狀況，這個狀況就是說是這個家否有突發的事情，或是這個家無法解決的困難，則 kuradan 家族都必須要一同處理，以維持家族之間的關係不中斷。

三、文化的建構

文化的延續必須要利用每次家族聚會的時機，因為藉由家族的內聚力（misangsaw）重整文化的面貌，kuradan 家族在殺豬時也刻意營造這樣的「文化環境」，文化環境的營造是很重要的，原因在於相關之教育、文化、社會、經濟也都可以呈現 kuradan 家族的思維在這些場域裡。

所以王忠義（2008：118）在其研究上，對文化轉化上有其深刻的描述，他寫說：面臨現代環境的文化變遷，文化必須做適當的更新與轉化，多數族人同意當前施行年齡階級組織已不可行，唯有重建年齡階級組織的精神，是恢復族人的認同與向心的重要元素。

現今 kuradan 家族在殺豬的方式有做了很大的改變，也許是順應了大社會的變遷或因為科技的發達使得我們不得不使用新的器具來宰殺豬隻，例如在燒烤豬隻外皮時，以前必須要用茅草來燒烤，但現在卻有噴槍來處理，在時間及人力上大大的縮簡了。其實用茅草來燒烤豬隻在前置的採集茅草的過程必須由部落的年青人來幫忙，而採集完後還必須要晒乾，所以一場活動要完成必須動用的人力是很龐大的，但是這樣的社會關係也使得人與人之間更加緊密，不論事情的大小，大家都會通力合作來完成。然而器具使用的改變也使的合作的型態改變，噴槍變成

是個人在使用，而其他的人只能在旁邊協助而已，而不是一起做，這二者之間區隔了關係的連帶性，也切割了殺豬時的整體性過程。

筆者從殺豬儀禮裡談主要的目的在於呈顯 **kuradan** 家族運用豬來建構文化價值的智慧，雖然現階段有大量的文字描述文化的型態，的確這些文字的推砌可以保存某些文化面向，但是現在出現一種普遍的現象就是，大量的文字之後，以為這些就是所謂的文化，以為這些是傳統，以為這些就是祖先智慧，我們是不是要回到原來的場域來看文化、傳統與智慧是如何運做的，才能真切的體悟祖先的智慧結晶。

第三節 認同感的建立

古孟巴奈（2012：155）說東部阿美族豐年祭約每年 7 月 1 日至 20 日間舉行，慶典如火如荼之際，當前杉原海水浴場轉為 BOT 後，部落文化的主體瓦解及社會組織逐漸式微，如何回復部落傳統領域、社會組織、秩序與架構是當務之急，從族人返鄉參加一年一度的慶典，過節的心情探望親人朋友返鄉參加豐年祭，從各年齡層組族群聚會的場合中，探討歌舞外，菸酒在活動中是情感融入的潤滑劑，但外界的角度對部落視為負面文化教育的觀感，但對於文化傳承永續發展而言毫無意義，這須族人自我教育認知來改變，以現況而言政府大力提倡改革方案，鼓勵族人返鄉參與文化推展的文化內涵，阿美族人在漢化的衝擊下對於自己的文化認同產生衝突，原住民失了族群認同與團體意識，對一個族群的生命力與延續影響深遠，取決於族群是否有強烈的族群認同與集體意識，處於弱勢的族群經常遭受張口吞噬的強勢族群及財團的掠奪，建立族群認同與集體意識的凝聚，在部落社會中也形成一股力量。

kuradan 家族其實也面臨著相同的問題，年青人對於家族的認同感認為只是參加一場活動而已，沒有對這場活動背後的意義有過多的認識，相對的可以看到年青人在現場是不積極的、不主動的。然而近幾年在活動的一開始，**faki** 就會開始解

釋這場活動的意義是什麼，年青人必須要做什麼事，以及這活動帶來的文化內涵是什麼，這樣的方式雖然已經脫離了活動的程序，但是爲了使年青人了解這場文化的背景必須要做這樣的動作。以下筆者就認同感的建立方式來說明 kuradan 家族在傳遞文化時有二項要素是很重要的：

一、非知識性

楊士範（2010：30）的研究中也寫說：地方知識（或個人知識）的形成與積累，它除藉由師徒之間語言互動來傳遞，也藉由不可言傳的觀察與模仿來傳遞，也就是涉及到致知過程中「直接接觸」身體感之體會與學得。這種知識傳遞的情境，也就是權威與賦有強制性的社會傳統。當然，我可以容易理解，地方知識、技藝的傳播範圍往往只限於個人之間的接觸，因此有其濃厚的地方特色。

許澤民翻譯 M.Polanyi 的著作《個人智識：邁向後批判哲學》（2004：16）一書中提到：一種無法詳細言傳的技藝無法透過規定流傳，因爲這樣的規定並不存在。它只能透過師徒的示範方式流傳下去。於是技藝的傳播範圍就只限於個人之間的接觸了，我們也就會相應地發現手工藝傾向於流傳在封閉的地方傳統中。透過示範學習就是投靠權威。你照師傅的樣子做是因爲你信任師傅的做事方法，儘管你無法詳細分析和解其效力出自何處。在師傅的示範下，透過觀察和模仿，徒弟會在不知不覺中學會了那種技藝的規則，包括那些連師傅本人也不外顯地知道的規則。一個人要想吸收這些隱含的規則，就只能毫無批判地委身於另一個人來進行模仿。一個社會要想把個人知識的資產保留下來，就得服從傳統。

kuradan 家族殺豬文化是「直接接觸」用身體來體會與學得，知識的習得可以從文字、圖片上來感知及學習，但是如何讓生命參加這場活動，並非是一蹴可幾的，他是有一定的過程，有排斥、矛盾、疑惑到認同的階段，藉由身體立行直接與文化面對面，其實是不用言語的贅述，也可感受到周遭的氛圍。主要強調的是知識的學習與實際運用是二碼子的事，每個人都可以從任何的管道學習到知識，

但是如何把學習而來的知識運用在自己的生活上，活在自己的行為上，是不容易的，如何把習得之知識轉化並且運用於生活上，與自己的生命相互聯結，才是真的把知識活出來。而特別把 kuradan 家族殺豬的場域做為背景，主要用意在於，希望在這樣場域看中，可以看到 kuradan 家族是如何利用場域來傳遞文化，以及如何把這樣的文化價值，深植於每個人生命上。

二、非單一性

豐年祭的殺豬方式，應是以階級為主，所以在程序上並沒有像喪禮時繁雜。像在殺豬的時候是有某一年齡階級負責處理，從抓豬到完作分食的階段，都由這個年齡階級來負責。然在殺豬的程序上，是要到了第二天晚上的時候才進行抓豬，而豬肉分食的主要方式是直接把豬肉切成一大塊，並直接放置在活動廣場上，有多少個年齡組織在場，就會有多少個豬肉數量在場上。依何志宏（2008：32~33）的資料寫說：年齡組織具跨地域的共通特性，幾乎所有阿美族部落皆具備像年齡組型這類的行政組織。傳統上的年齡組織代表了唯有男性才能參與的公共組織，是部落的政治中心，亦是部落對外銜接的窗口。階序性架構使階級與階級之間存在不同的責任和義務。在年齡組織裡看不到個人，賞/罰皆是以「組」為單位，而 mama no kapah（青年之父）是維持年齡組織不同層面運作的核心。擔當部落事務的成敗的結果。

而 kuradan 家族在殺豬的整個程序當中，每一個人都是成就這個活動的關鍵者，這麼說的用意在於，在殺豬的過程當中注重的是整體性及一體性，不管在那活動的那個環節上，都脫離不了群體的範疇，尤其是在分食豬肉時是凝聚大家情感最緊密的時刻，此時每一個人都是這個活動的一份子。

第四節 小結

kuradan 家族傳遞的方式呈現了個別族群的思維模式，從聯結自然、文化、社會開始，建構了儀禮、倫理、文化，並從認同感的非知識性及非單一性來進入。但是這樣的文化結構是與現今環境是相隔閼的，所以筆者發現的並不只是文化的各種樣態而已，我們透過殺豬活動可以看到平常生活中所無法知悉的文化內涵，例如分食豬肉，殺豬的過程以及階級的分級，都在殺豬的活動當中呈現，然而這樣的殺豬活動會因為社會環境的因素而與別地區有所分別，也會因為大環境的改變而有所影響，所以就像阿拉巴灣的頭目有寫給阿拉巴灣子弟的一封信倒盡了所有的無奈，內容是：

每次阿拉巴灣豐年祭，大家從外地捧著一份欣喜回來，匯合凝化作濃濃烈烈的歡聚盛會，然後又快快樂樂地帶著家鄉父老們豐厚的祝福出門，回到自己的工作崗位上，迎接更寬廣的未來。這是何等朝氣蓬勃而又安樂祥和的生活展現，我們何其幸運有這樣的傳統，有這樣的社會機制，獨享榮寵與豐足。前不久，有一位移民紐西蘭的漢族朋友，帶他家人回臺灣探親，順便環島旅行，正好經過我們阿拉巴灣。看到我們豐年祭活動和族人的表現，他非常驚訝我們是怎麼做到的，竟然可以讓每個族人笑得如此燦爛，那樣開心！然後感慨地說「唉！一心想追求人間天堂，追到了紐西蘭，投入不知多少心血和錢財只為追求一點點生活快樂，結果到頭來什麼也沒找到。就在這裡！你們的社會，你們竟然這樣輕鬆的就擁有這一切，幾乎天生就擁有，真讓人羨慕...你們是怎麼做到的...！？」各位阿拉巴灣子弟們！我們何其幸運擁有這一切，何其驕傲繼承了這一份傳統和遺產。祖上為我們創造出來這樣，令外人羨慕不已的生活境界。不是嗎？我們幾乎未曾做過什麼，卻可捻手就得到！各位阿拉巴灣子弟！你忍心糟蹋這一切！你放心錯過這一切！？（謝世忠 劉世超，2007：185~186）

第七章 結論

第一節 研究結果

一、殺豬儀禮

黃應貴（1992：274~275）依據李維史陀的觀點認為，人類文化，歸根到底，是心靈無意識地運作的產物；其內容，無非是總結和表達人類面對自然時處置「人—自然」關係的基本經驗。因此，一切文化，都是心靈所要表達和進行相互溝通的信息體系。從這個基本觀點來看，神話和一切文化形態，都是以象徵性的形態，人類相互表達心靈訊息的符號體系。既然如此，一切文化的基本結構，都是爲了以一定的象徵性符號體系表達其中的「意義」。

kuradan 家族在各種大型活動中用「豬」來當作文化聯結的媒介，一場活動的過程當中殺豬的儀禮維繫了人與人存在的關係，而這存在是如何被建立的呢？筆者從殺豬場域的空間結構上談人與人之間互動的樣態，從食物味道的記憶談人如何用身體來與周遭的事物發生關係，並從文化延續的觀點談 kuradan 家族如何把文化體現在每一場的殺豬活動當中。一連串的過程是無法從中切割一部份來說明整個殺豬儀禮的活動。所以殺豬儀禮爲何有其意義也是在這樣的定義下才顯出他的價值性，也區別了他與他族不同的殺豬儀禮規範。

二、殺豬的空間概念

筆者用人的思維來區別空間的分布，以阿美族所謂的年齡階級組織、母系氏族的氛圍等觀點來看 kuradan 家族如何在這樣的結構之下運作殺豬儀禮的規範。的確在現場可以清楚看到坐位的安排是有階序的位階之分，無形中區分了每個人在這場活動中的輩份及位階，也間接教育在場的每一個人要遵守自己輩份的事，也就是說什麼人該做什麼事從現場的位階就可以知道，不須要別人催促或叮嚀，自

己要自動自發做自己份內的事。所以用空間來區別不同的活動場域，主要是要突顯出每場活動場域都是有獨立的運作模式在進行，例如在分食豬肉時顯示出 kuradan 家族維繫家族方式之一。

三、食物與記憶的延續

主要是從婦女的觀點來談食物的味道，在阿美族的社會分工裡烹煮食物是女性的工作，相對的如何把食物煮成這個活動的味道是很重要的。你不能用一般家庭式的方式來烹煮，因為煮出來的味道不一樣，相對的處理食材的方式會影響到食物的味道，所以在處理的程序上有一定的步驟及方法。然而婦女們卻把這樣的經驗內化到自己的記憶裡或生活上，家族裡有什麼事時，會因應活動的不同而烹煮出這場域必須要有的味道。

四、殺豬儀禮的文化延續

kuradan 家族刻意營造這樣的殺豬方式，也許這樣的殺豬方式是老一輩傳承留下來的，也許這樣的殺豬方式是有特殊的意義在。但是在殺豬的場域裡可以看到 kuradan 家族堅持延續的幾個重要因素，第一是人與人之間的聯結方式，著重的重點是把人放在自然、文化及社會結構來講；第二是建構規範的方式，著重的重點在於儀禮的規範、文化的規範、倫理的規範；第三是認同感的建立，著重的重點是人營造的環境是如何造就文化得以延續，從非知識性及非單一性的觀點來看 kuradan 家族如何透過殺豬的活動來傳遞文化的價值。

五、kuradan 家族的社會結構

筆者把殺豬過程當成是一種媒介，是一種跨越到另一個境界必須的聯結點，而這樣的媒介及聯結點主要呈現的是 kuradan 家族延續文化的精髓所在，而 kuradan 家族透過殺豬的過程當中進行了教育的訓練、社會關係的聯結、組織結構的重組等等，使得家族在殺豬活動時不斷的更迭內部的結構，也藉此活動從新審視內部

結構的組織，主要的用意在於使外面的影響能夠降到最低，尤其最顯赫的就是社經地位與家族地位的衝突，也就是說你在外面的社會即使是當了董事長、總統，但回到這個家族時必須又回到自己的階級組織來做事，不可逾越或行為超出自己年齡階級的氛圍，所以你在外面有多大的成就，最後還是要回到自己的階級組織裡。而 kuradan 家族也把自己放在這樣的框架來運作，從殺豬的場域裡就可以看到男性分工的方式是屬於階級組織的模式來運作，但其中又加入了親屬的關係，所以 kuradan 家族殺豬時雖然是以階級組織的模式來運作，但親屬的約束相對的也影響著內部的結構。

六、kuradan 家族延續文化的特殊方式

kuradan 家族在舉行殺豬儀禮時有幾個部份是不改變的：

（一）抓豬：凌晨 3、4 點起來抓豬的情形已經很少見了，這麼說的用意在於鄰近的小馬部落、東河部落、都歷部落現在已經沒有這麼早起來抓豬，通常都會先叫豬場的人員把豬殺好後再送到自宅裡分肉。而 kuradan 家族堅持凌晨 3、4 點叫年青人起來去豬場抓豬主要是藉由集合的方式使年青人在同儕之間建立緊密度及認同感，每一次抓豬時都是重新凝聚這群年青人的歸屬感。

（二）分肉：kuradan 家族分肉有分二個部份，第一個部份是分豬皮，第二個部份是分肉，而筆者特別強調分豬皮這個部份。因為在殺一隻豬時要把豬皮與豬肉分開來是不容易的，而且不能破，這豬皮主要的用途是分給 kuradan 家族的主家；現在 kuradan 家族共有 11 個本家，所以豬要平均分爲 11 份。分食豬皮的用意在於鞏固各家的地位在這家族裡，並讓各成員知道有那 11 個家，而且每一次都是用點名的方式讓每一個人知道有那 11 個家，而豬皮象徵著皮膚的最外層，具有保護家族的意味，豬皮因為油脂豐富，早期

可以拿來當煤燈來使用，所以象徵著在家中具有薪火相傳的能力。如果有一家的女性長輩死亡了，就由這個家的繼承人來接受這份豬皮，而分食豬皮是在活動的一開始時就會開始發給各本家，並介紹各家當家的女性長輩，介紹完之後才開始今天的活動。

（三）殺豬的監督過程：在殺豬現場可以看到 faki、fai 們也在現場，這個時間 faki、fai 到現場就是要監督殺豬的工作是否完成。其實 faki、fai 到現場有很重要的工作，就是要「傳承」，除了殺豬的工作要監督之外，faki、fai 看著現場每一個人的動作，避免有一個動作不是按照祖先所叮嚀的步驟，所以一大早 faki、fai 就會坐在殺豬場域的四周，看似零零散散的坐在角落旁聊天，但是一旦殺豬的步驟或順序用錯了，faki、fai 就會馬上糾正及指正錯誤的地方，所以 faki、fai 不只是殺豬活動的監督者，也是活動傳遞文化重要的媒介。

（四）關係：11 個家代表者不同的獨立的家庭，hinato 家族及 kuradan 家族締結成爲一個家族，親屬關係的建立很重要，這也是延續家族主要的因素之一。關係的結構並非如家庭關係、親子關係、社會關係，而是以擬親的方式來建立，但這二個家族如何達成共識成爲一個家族，對內對外別家族又如何看待這樣的家族型態呢？hinato 家族及 kuradan 家族從殺豬的儀禮當中可以發現，爲了鞏固之間的關係，他們舉辦了各式各樣的親屬活動，並努力參加各種外面的活動，以維繫家族之間的關係，然而也因爲這樣的方式，使得關係的建立不再只是透過親屬的約束，而是透過不同的活動來鞏固彼此之間的情感。

第二節 未來研究發展

珐济·伊斯坦大（2012：8）的序裡，孫大川也對原住民文化有深刻的體會。他寫說：臺灣文化發展太快速，邊走邊丟，文化一直隨著時間在稀釋，失去了應有的時間厚度，就像一段連續的手藝工序一樣，失序就錯亂了。而首當其衝的就原住民族，不斷由這塊土地的主人，逐漸被外來的族群擠壓，而離開了遼闊無際的海洋，告別了千古的峰臺和平野，成為生活在都市水泥叢林裡的異鄉人。

王忠義（2008：122）對於文化的存續與發展有不一樣的思維方式：任何文化的存續與滅絕，外在環境影響佔重要因素之外，該族群的堅持與選擇是關鍵，文化必須「存續」與「發展」並重，才能適應內外環境的巨變。多數部落族人都有相同的體認，當傳統部落年齡階級組織面臨現代化洪流，勢必遭受到空前的影響，部落傳統制度必定在現實無情的侵襲下逐漸沒落，即便能保有固有的儀式，那不過是外顯的表現，最重要的是將年齡階級組織的精神轉化結合現實的部落社會情境，讓部落年輕族人體會到這樣的組織傳承，回歸到它的精神層面，透過轉化及創新，讓傳統年齡階級組織的精神，更能適應現代化社會的思潮。

的確文化需要適應外在環境的變化，隨著環境的改變，文化也會跟著改變；而 kuradan 家族的殺豬儀禮面對社會結構的衝突，一直在轉化當中，最明顯的就是殺豬的方式也跟著社會環境而有所變化，但 kuradan 家族認知到文化的內涵並非因為這些因素而有所改變，而是更加隱固了這樣機制運作於家族當中。

再則殺豬儀禮所觸及的面向，可以分為經濟結構、文化結構、社會結構、倫理結構、教育結構以及宗教結構這六大結構，而本論文只觸及到文化結構、社會結構以及教育結構的面向。這六大結構所要處理的問題都不同，以下簡述如下：

- 一、經濟結構所要處理的核心是「價值」的問題，在殺豬時什麼是最有價值的就是豬肉，然而這個價值的建立是因為分食的行爲才附與豬肉不同的價值型態，這樣的價值觀念與我們一般在菜市場買賣豬肉的價值是不一

樣的，這也影響了判斷事物價值的準則。

二、倫理結構所要處理的核心是「關係」的問題，上下之分的位階觀念在阿美族的倫理結構裡是很重要的，從年齡階級組織的結構裡可以看到倫理的規範不是以個人為主，而是以群體為主，個人的價值等同於整體組織的價值。所以當個人進入到群體的倫理規範時，如何調適及轉化內在的矛盾，以群體的思維為出發點，「關係」的型態不再是以個人為出發點，而是以群體的模式來看個人存在的價值。

三、宗教結構所要處理的核心是「溝通」的問題，而這個溝通是人與神、人與靈、人與鬼、人與自然的聯繫，而溝通的方式透過儀式、咒語、物品等方式，像阿美族的 ci kawas 做任何儀式時中間一定會有媒介物，最常見的就是「酒」，「酒」是人與靈相接觸的媒介，藉由「酒」人與靈之間的會除掉其隔閡，當人與靈之間的隔閡都沒有時，此時人與靈自然會相通。

四、文化結構所要處理的核心是「傳遞」的問題，當然在阿美族的文化裡「豬」也同樣跟「酒」具備文化媒介的特質，因為阿美族在各種活動當中，豬隻扮演著維繫文化傳承的媒介，如果活動中缺少了豬隻，文化的傳遞將會出現問題，這麼說的意思是說，許多的儀禮規範、儀式以及行為準則與「豬」脫離不了關係，如果把豬從這些儀式或活動當中抽離出來，則儀式或活動將不能舉行，因為文化所能依附的媒介不在了，就會造成文傳遞上的困難，如果只是紙上談兵，或是看圖說故事，都只能意會而不能知道文化的精髓。

五、社會結構所要處理的核心是「組織」的問題，在阿美族裡有二個社會結構最重要就是男子的年齡組織及女性的母系氏族，但這二個社會組織雖然影響著阿美族的社會結構，但面對外來社會文化的衝擊時，這二個社會

結構又如何適應及變遷呢？尤其是面對財產制度的改變、小孩姓父姓、女兒嫁出去、個人主義的提倡等等，都在慢慢瓦解這二個社會組織，尤其是在每年豐年祭的時候，這種情形最明顯，文化被商品化，文化被利益化、文化被貼上標籤。

六、教育結構所要處理的核心是「規範」的問題，然而這規範最終的目的除了要學習如何把這隻豬切到合乎其規範之外，其實在整個活動當中最終是要學習的是如何把自己的生命放在這樣的場域中，殺豬的技巧是可以習得的、人際關係是可以培養的，重要的是自己是如何把自己放在這樣的文化脈絡裡，而實踐其生命的價值，意思就是說，在殺豬的場域有所謂的年齡組織的階級、母系氏族的親屬結構、殺豬的儀禮規範等等，在這些種種的文化內涵裡，都是在實踐生命價值的場所，然而在殺豬的場域裡所教育的、所學習的不外只是把生命的本質提升到更高的層次。

綜上所述，這經濟結構、文化結構、社會結構、倫理結構、教育結構以及宗教結構這六大結構，放在殺豬儀禮的脈絡裡探討，可以發掘出 kuradan 家族獨特的人觀及思維模式，例如所謂的 kadafu(女婿)或是 wina no la loma（家裡的掌權者）以及 pakarungay(青年人)在殺豬的場域裡有非常特殊的責任及角色，同樣是女性或男性，同樣的輩份，但因為身份的不同，待遇就會有所不同，則在殺豬的場域裡可以窺見這樣細微的互動。然而這樣的觀察必須要長時間的深耕，才能真實的描繪，但這也是值得深入研究的主题。

筆者在整篇的論文是以男子的階級組織及女性的母系氏族這二個社會結構為思考核心，也被所謂阿美族的傳統文化的框架所限制住，但筆者又想呈現出真實的文化樣態出來。當把殺豬儀禮的議題放入這二個結構當中時，筆者發現某些 kuradan 家族獨特的文化特質，與所謂阿美族傳統文化的概念不同，尤其在思考到儀禮的層次時，其實阿美族的傳統文化與 kuradan 家族獨特的文化特質二者之間的差異需要更細膩且更深入的研究，才能以釐清不同文

化層面的多樣性。

在現今的生活型態中，原住民的生態智慧運用於生活上已經不多了，除了在特定的儀禮上可以看得到外，實際運用於生活上且又帶有文化價值的模式已經不多見了，要保存這樣的文化內涵，有其相當的困難性，所以筆者依這樣的信念，冀希由此殺豬儀禮儀當中體悟到前人的智慧與精神。但 kuradan 家族的親屬關係、社會關係、倫理關係、次序關係尚未深入探究，藉由上述之過程期許自己能夠在往後的時間把這樣的觀點放在現今原住民的社會問題，以便看到自己文化深層的內涵價值。



參考文獻

小泉鐵

1933 台灣土俗誌。東京。

王忠義

2008 台東麻老漏部落部落阿美族年齡階級組織之研究。國立臺東大學南島文化研究所碩士論文。

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）

2004 從部落出發——思考原住民族的未來。台北市：國家展望文教基金會出版。

古孟巴奈/余忠國

2012 BOT 開發案對原住民族傳統領域、生活、文化的衝擊—Pancha 阿美族都蘭灣為例。國立臺東大學教育行政碩士在職專班碩士論文。

朱建民、葉保強、李瑞全編著

2005 應用倫理學現代社會，台北：空大，初版。

何志宏

2009 一個海岸阿美部落年齡組織研究。國立台東大學南島文化研究所碩士論文。

李怡燕

2004 花蓮港口阿美族的部落發展—年齡階級組織觀點的探討。國立東華大

學，族群關係與文化研究所碩士論文。

李寧遠、黃韶顏

2003 飲食文化，台北：華香園出版社。

李亦園

1962 阿美族的物質文化。臺北：中央研究院民族學研究所。

1957 南勢阿美族的部落組織。中央研究院民族學研究所集刊 4：117-144。

1962 馬太安阿美族的物質文化。臺北：中央研究院民族學研究所。

阮昌銳

1969 大港口的阿美族（上）（下），中央研究院民族學研究所專刊甲種 18、19。台北市：中央研究院民族學研究所。

1994 臺灣土著族的社會與文化。台北市：榮民印刷廠。

1994 台東麻老漏阿美族的社會與文化。臺北市：龍岡彩色印刷股份有限公司。

林乃燊

1994 中國古代飲食文化。臺北市：臺灣商務。

林火旺

1999 倫理學。台北：五南。

吳雪月

2003 從交換到交易－花蓮縣吉安鄉「黃昏市場」阿美族野菜區的民族誌研究。私立慈濟大學人類學研究所碩士論文。

2008 阿美族的生活智慧－南勢阿美七腳川社。台北市：順益台灣原住民博物館。

珙濟·伊斯坦大

2012 傳承知慧·再現價值：原住民族部落大學成果專刊。臺北市：行政院原住民族委員會。

科塔克 (Conrad Phillip Kottak)，譯者徐雨村

2009 文化人類學。臺北：麥格羅希爾。

查勞·巴奈·撒禮朋岸

2012 阿美族長光部落社會制度與習慣規範的變遷與適應。國立東華大學民族發展與社會工作學系碩士論文。

胡幼慧

1996 質性研究：理論、方法及本土女性研究實例。胡幼慧 主編。臺北：巨流。

畢恆達

2001 空間就是權力。台北市：心靈工坊文化。

馬克·貝考夫 Marc Bekoff (錢永祥、彭淮棟、陳真等譯)

2002 動物與動物福利小百科。台北縣新店市：桂冠。

孫大川

2001 序－留在舌尖的祖靈，台灣原住民廚藝競技紀錄集。台北：行政院原住民族委員會。

許世楷等

- 2001 原住民族人權與自治。許世楷／施正鋒／布興.大立 編。臺北：前衛。

許木柱、廖守臣、吳日義

- 2001 阿美族史篇。南投市：省文獻會。

陳向明

- 2002 社會科學質的研究。臺北：五南。

陳式寧

- 2007 民歌中的生活歷史－以都歷阿美族人吳之義的民歌為例。國立臺灣大學兒童文學研究所碩士論文

陳奇錄

- 1986 台灣土著的年齡階級與會所制度。刊於台灣土著社會文化研究論文集，黃應貴主編，頁 141-162。台北：聯經出版社。

陳文德

- 1984 阿美族的親屬制度－一個海岸聚落的例子。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 1985 阿美族親屬制度的再探討：以膽曼部落為例。中央研究院民族學研究所集刊 61：41-80。
- 1990 膽曼阿美族年齡組制度的研究與意義。中央院民族學研究所集刊 68：

105-144。

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

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。

黃宣衛

- 2008 阿美族。台北市：三民。
- 2002 成功鎮志，阿美族篇。臺東縣成功鎮：東縣成功鎮公所。
- 1989 從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性。中央
研究院民族學研究所集刊 67：75-108。
- 2005 異族觀、地域性差別與歷史：阿美族研究論文集。台北市：中研院民族
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。台北市：
南天。
- 2000a 一個海岸阿美族村落的時間、歷史與記憶：以年齡階級與異族
觀為中心的探討。刊於時間、歷史與記憶，黃應貴編，頁 485-540。台北：
中央研究院民族學研究所。
- 2000b 區域歷史、族群關係與文化變異：從文獻資料初探阿美族文化
的地域性差別。刊於族群、歷史與空間：東台灣社會與文化的區域研究研
討會論文集。

黃宣衛、羅素玫

- 2001 臺東縣史・阿美族篇。臺東縣：臺東縣政府。

黃應貴

- 1992 見證與詮釋：當代人類學家。臺北市：正中。

- 2004 物與物質文化。臺北市：中研院民族所。

黃貴潮

- 1998 阿美族飲食之美。台東：交通部觀光局東部海岸國家風景管理處。

張麗美

- 2005 維繫與變遷：長光基督長老教會對「傳統」的態度。國立東華大學，族群關係與文化研究所碩士論文。

張玉欣、楊秀萍

- 2004 飲食文化概論。臺北市：揚智文化。

楊士範

- 2010 成為板模師傅－近五十年台北縣都市阿美族板模工師傅養成與生命史。臺北市：唐山出版。

蔡政良

- 2009 石堆中發芽的人類家：我和我的那些都蘭兄弟們，台北：玉山社。

- 2005 戲謔與名聲：都蘭阿美族年齡階級組織的延續與變遷。清華大學人類學研究所博士班。網路資源：

<http://www.oz.nthu.edu.tw/~d929802/amishiphop/chinese/index-1.htm>

蔡宜靜

- 2010 台灣原住民「部落銀行」的運作知識—以阿拉巴灣古拉漢宗族為例。
刊於台灣原住民研究論叢第七期，蔡中涵主編。頁 181~208。台北：
台灣原住民教授學會。

衛惠林

- 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

賴昱錡

- 2012 Misakoliay Kiso Anini Haw？你今天做苦力了嗎？—日治時代東台灣阿美人的勞動力釋出。台東：東台灣研究會。

劉斌雄、丘其謙、石 磊、陳清清

- 1965 秀姑巒阿美族的社會組織。台北市：中央研究院民族學研究所。

謝世超、劉瑞超

- 2007 返鄉與傳統祭典：北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀與文化認同。
南投市：臺灣文獻館；臺北市：原民會。

羅素玫

- 2005 性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式。台灣人類學刊，
3(1)：143-183。
2007 臺灣阿美族之社會組織及其變化—從招贅婚到嫁娶婚。原末成道男原著
羅素致 主編 何珮儀、黃淑芬編譯。臺北：中研院民族所。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 原著

- 2008 蕃族調查報告書第二冊，中央研究院民族學研究所編譯。臺北市：中研

院民族所。

Ifuk·Saliyud（依夫克·撒利尤）

2007 U o'rip nu kadafu nu makutaay（港口阿美族 kadafu 的口述生命史）。國立東華大學族群關係與文化研究所在職專班碩士論文。

Kittler·Sucher（審譯 全中好）

2004 世界飲食文化－傳統與趨勢，台北：桂魯。

Michael Polanyi，（譯者許澤民）

2004 個人知識：邁向後批判哲學。台北市：商周出版。

網路資料：

1.東河鄉公所：

<http://www.donghe.gov.tw/index.php?code=list&ids=15>(101 年 03 月 24 日下載)

2.Goole 地圖：

<https://maps.google.com.tw/>(103 年 3 月 19 日下載)

3.臺東縣東河鄉戶政事務所：

<http://www.donghe-house.gov.tw/page6-11.php>(102 年 01 月 8 日下載)

4.臺灣原住民資訊資源網：

http://www.tipp.org.tw/formosan/tribe/tribe_detail3.jsp?id=20090818000047(102 年 01 月 8 日下載)

5.自由時報新聞網(作者伍麗華)

<http://www.libertytimes.com.tw/2003/new/aug/8/today-o1.htm>(101 年 7 月 3 日下載)

6. Google 查詢網頁：

http://c.ianthro.tw/sites/c.ianthro.tw/files/da/df/405/405877_0001.pdf，中華民國
102 年 5 月 30 日。

7. 農委會林務局假南投丹大林區試辦狩獵計劃：

<http://www.sinica.edu.tw/asct/tpa/discuss/discussarea/buddha36.pdf#search='%E7%8B%A9%E7%8D%B5%E6%96%87%E5%8C%96>（於 2005 年 4 月 15 日瀏覽
下載）



附錄：

項次	名詞	解釋
1	場域	是一種場合或一種環境，環境有時也包含人的因素，文化藉由這樣的場合或環境，呈現其內涵及文化的精神，也時因為場域的關係，文化所形塑的內涵會依場域的不同而呈現不同的文化型態。
2	kapah	年青人
3	Ina	這個稱謂包括漢人所謂的祖母、母、姨母在內，凡尊輩女性都可叫 ina。ina 是女性，具生產（mihofoc to tamdaw）的本質養育後代（pa'orip）的使命。也就是說 ina 是傳承人類生命的根源（apaparocok to 'orip no tamdaw），若一中無 ina 存在，此家便會因無後而滅亡。因此 ina 被視為是一家之起源（laongawanno loma'）。（黃宣衛 20008：26~27）而本章筆者把 ina 定位於年齡大約 30 至 50 之婦女，因此階段之女性必須要擔起各項活動之烹煮工作。
4	faki	是指男性的長輩。在阿美族的稱謂裡 faki 是統稱父親這輩以上之長者，所以在任何的場合裡碰到 faki 時，年紀較小的都要以尊敬父親的方式來對待其 faki，絲毫不可怠慢，如果行為上有怠慢的話，將會被同輩或年紀較小之年齡階級所鄙視，由此可以看出阿美族的年齡階級所反應的生活態度。依夫克·撒利尤（2007：49~50）說：漢文化尚未影響阿美族之社會型態前，阿美族部落盛行男性 mikadafu 之婚姻制度，男性婚入妻家並不意味著失去生家成員身份之資格，反倒透過婚姻之形成，肯定男性做為 faki 身份的能力，不僅僅反應婚出者在生家之地位，同時也突顯作為 faki 身份之權利。阿美語 faki 泛指對母、自己之兄弟、或者對性長者之尊稱皆稱之為 faki。faki 切確來說是指 mamu 的兄弟、母之兄弟及自己的兄弟皆屬於 faki 成員之範疇，是家庭中具有特殊身份的人，有極大之權力足以左右 luma 及親族之發展方向，faki 成員以年紀最長者為首，稱 fafakian，領導親族所有具 faki 身份的人。阿美族在親屬組織中以女性為血緣關係之聯絡人，faki 則對 tatapangan 之事具有決定權及管理權。Ina 掌有家物之管理權，對外則由 faki 代表家或親族發言，在 tatapangan 或 malinaay 聚會中，享有最高之發言權，是親屬聚會重要之發言人及主持人，依性別及身份之差異達到充分之分工狀態。Ina 對家物掌有財產之權力，是 faki 所賦予的，faki 對生家之事務掌有生家財產分配、分家協調之事宜，糾紛的調解、姪兒女婚事之同意權，或是決定 kadafu 去留等權利，針對所發生之事進行討論或決議處理方式，faki 決定之事難有再議之情況。除此之外，faki 還肩負祭祀祖靈之責，

		帶領家人或親族祭拜祖先，祈求家人或親族成員平安。
5	wawa to fainaiay	是指 kadafu 家族的男性子孫。
6	kadafu	指女婿，這裡專指婚入該家族的男性。黃宣衛（2008，29~30）說：在舊社會中，男子當女婿是很幸運及光榮事。一位男年後結婚而離開自己的娘家是很自然的事，每位男子都樂意接受。若一位男子超齡而未入贅他人為婿，會被人取笑為沒出息的男子(mapidahay fainayan)，同時也讓父母及姊妹為他擔憂。一位成年的男子在父母的家裡無法享受做女婿的權利；同時一位男子遲遲地不入婿，對自家姊妹的婚姻會造成很大的阻礙，使姊妹們的準丈夫不敢入婿，他也將被人家批評為監視人的壞蛋(mi'aninilay to malo;ali)。所以除非殘障或病弱的男子，沒有理由拒絕入婿的權利與義務。
7	wawa to fafahian	是指 kadafu 家族的女性子孫。
8	wina no la lumaan	是指 kadafu 家族掌權之女性。
9	wama no luma	婚入至 kadafu 家族之男性長者。
10	kadafu to fainaiay	婚入至 kadafu 家族之男性。
11	kadafu to fafahiyan	婚入至 kadafu 家族之女性。
12	Kaput	指同一個年齡的階級，在阿美族的階級組織裡，kaput 在集體的生活當中具有相互協助及相互督促的功能。
13	Alapawan	泰源部落
14	Ngaya	陳春瑞
15	Cingsan	陳金陶
16	Nigar	蔡張英美
17	fai	是女性長輩的尊稱。
18	mi'au'au	意思是說要去通知各個家族成員說明什麼時候要舉辦活動，以及時間地點都要講清楚，而通知各家族的對象是這個家的女性。
19	apet	同一家內的姊妹或氏族內同一輩婦女的丈夫們，彼此之間互稱為 apet。有時 apet 也表示彼此之間的身分都是女婿。
20	ali	為姊夫或妹夫之意，是姊妹們或同氏族同一輩婦女們對姊姊或妹妹的丈夫們的稱呼。