

國立臺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

指導教授：蔡政良 博士

空間、認同與教育：金峰鄉正興村排灣
族青年組織的過去與現在

研究生：高蘇貞瑋（Yavaus.Giling） 撰

中華民國一零五年七月

NTTU Library



國立臺東大學
學位論文考試委員審定書

系所班：公共與文化事務學系 南島文化研究碩士班

本班 高蘇貞瑋 君

所提之論文 空間、認同與教育：金峰鄉正興村排灣族青年組織的過去與現在

業經本委員會通過合於

☒ 碩士學位論文

☐ 博士學位論文

條件

論文學位考試委員會：

童春發

(學位考試委員會召集人)

蔣政良

童春發

譚昌國

蔣政良

(指導教授)

論文學位考試日期：105 年 7 月 9 日

國立臺東大學

附註：本表一式二份經學位考試委員會簽名後，分別送交系所辦公室及註冊組存查。

NTTU Library



國立臺東大學博、碩士學位論文授權書

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 系(所)
南島文化研究碩士 班 104 學年度第 2 學期取得 碩 士學位之論文。

論文名稱：空間、認同與教育：金峰鄉正興村排灣族青年組織的過去與現在

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。

電子檔公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
☒	☐	☐	☐

☐ 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，申請日期： 年 月 日，文號為： ，請將紙本全文資料延後半年再公開。

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，本人同意視同同意授權。

指導教授姓名：蔡政良 (親筆簽名)

研究生簽名：高燕貞 (親筆正楷)

學 號：10100403 (務必填寫)

日 期：中華民國 105 年 7 月 26 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 學年度第一學期第一次教務會議決議：研究生畢業論文「至少需授權學校圖書館數位化，並遲於三年後

NTTU Library



謝 誌

花了十年的時間，總算拿到碩士學位，研究生生涯能夠順利的畫下句點，首先要非常感謝我的論文指導教授蔡政良博士，不論是在學術領域、社會關懷與部落事務實踐上，都是我學習的典範，蔡老師同時也非常體諒、理解我背負多重身份的壓力，毫無私心地給予我機會學習與嘗試，在社會實務與學術關懷的領域聯結上啟發我不同方向的思考與前進的動力。

還有兩位論文口試委員譚昌國教授、童春發教授，在尼伯特風災後，穿越風災所帶來的各項障礙抵達台東市區，順利完成我的論文考試，並於口試時，提供卓越之意見與深具價值的觀點，尤以兩位教授對於排灣族深厚文化所蘊涵的內在意義的深刻理解與說明，成為此本論文修改主要補充的重要素材，使論文內容更加完備。

在這段時間壓縮又孤單的論文書寫過程中，要謝謝與我一起攜手前進手拉手的論文夥伴潘顯羊與同學楊濬瑄，書寫論文中每個階段所遇到瓶頸的相互討論與互相扶持，都是咬著牙繼續下去的動力。還有謝謝每天前來學校研究室給我打氣的南島所老師、同學、學弟妹們，你們的關心問候也是我繼續支持下去的泉源之一。感謝花蓮的工作夥伴與老闆們，願意給我半年的時間全力衝刺，無懸念的完成學位之路，

再者，我要感謝我的家族與部落族親，無私的支持與體諒我這漫長的學生生涯，從無責難與抱怨，在東大的這四年，擁有多次出國機會，家人的支持讓我無後顧之憂的出國闖蕩，累積學習的經驗，讓我的世界視野更開闊。

感謝 Sinapayan 的哥、姐、弟、妹們，有你們的勇敢實踐創新與想要學習的心，才讓我有機會與素材撰寫此本論文，同時也感謝你們極度包容焦慮、情緒不穩的我，陪伴著我經歷並同心解完這大魔王關卡的任務，謝謝你們。

此本論文的完成同時也為停滯十年的人生開啟新的時間轉輪，終於解了這階段性的任務。十年間，最敬愛的外婆回到祖靈居所處，外婆生前最希望我能順利畢業，但未能如她願，謹記著外婆最常提醒我的：「人生要堅持、堅強，才會成功順利。」今天，謝謝這十年一路上支持、愛護、幫助我的親朋好友與學習夥伴們，我終於完成了。

NTTU Library



摘要

本研究透過觀察正興青年的日常生活實踐與重建會所計畫試圖探究在地人群認同感的變化與不同世代之間思維的改變。西元 1954 年～1961 年 4 個太麻里溪上游的排灣族部落移住到現在的台東縣金峰鄉正興村，歷史與社會生活的進程，讓原有青年會所制度消失，如今，因為文化復振運動熱潮，各排灣族部落視復建男子會所為部落教育重要的象徵。又比較過去與現在會所制度實質功能與意義的轉化、教育場域的轉化以及組織中性別分工的轉變，發現過去部落之間的青年是對立的，如今正興青年人對於部落界限是模糊的，更有將正興視為一生活共同體的概念產生，而觀察正興重建會所過程中，青年們為了解決當代社會與傳統社會中的禁忌，轉向解構會所名稱，給予性別禁忌與會所建物新的意涵。

本論文分為五章撰寫，第一章為緒論，概括說明台灣原住民族社會運動與社區營造計畫如何影響原鄉地區的文化復振運動與思維。第二章、第三章主要敘述正興村遷村歷史脈絡與青年組織在起與會所重建的過程。第四章則試圖將過程中所遇到的難題與當代社會環境的影響做連結並討論之。

當代社會環境的變遷造成各種不同層次的改變，尤其殖民政權的教育方式與行政組織制度影響了當代在地人群對於文化認知程度的不同。青年以身體行動實踐來回答處於文化斷裂與遠離母體文化的憂慮，累積共同實作經驗凝聚集體意識。認同感的凝聚隨著居住地域而有不同，然而可以確定的是認同再造奠基於彼此擁有共同的經驗，為強化認同感或持續聚合，重建會所則成為集體意識再凝聚的機會。

關鍵字：排灣族、會所制度、性別禁忌、空間與認同



The Space, Identification and Educational System : Reshaping Social Relations by Rebuilding Paiwan Men's House in Sinapayan

Yavaus.Giling (Su-Chen-Wei, Kao)

Abstract

This research aim to study how local youth practice daily life to improve community identity about the change of thought from generation to generation via observation the daily life of Sinapayan's youth. Also I tried to focus how rebuild of "*Cakale*" become the connection between Sinapayan's youth. From 1954 to 1961, 4 Paiwan tribes were forced to move from their original manor around upstream of Taimali river to Sinapayan village, Jinfeng township, Taitung county. This historical and social changing processes causing the disappearance of traditional "*Cakale*" system. But nowadays, cultural promotion movement allowing Paiwan tribes to start to reconsider "*Cakale*" as a important symbol of tribal educational system. Comparing the *Cakale*'s practical meaning, changing of educational meaning and changing genders division of labor within *Cakale* from pass to now, I found out that in the pass day, the youth are against each others from different tribes. But now, the youth of Sinapayan have vague boundary of every tribe. Moreover, some of them even consider themselves as "Sinapayanger", as a social life community. While I observe the rebuild of Sinapayan, I noticed that in order to make up the gap of contraindication between the pass and present, the youth turn to deconstruct the name of "*Cakale*". By calling "*Cakale*" a different name, allowing gender contraindication building to have more possibility.

This thesis is divided into 5 chapters. The first chapter is a overview of Taiwanese indigenous people's social movement and how community building movement and effected indigenous people area cultural revitalization. Chapter 2 and 3 manly describe the young people organization development in Sinapayan and reconstruction of "*Cakale*". Chapter 4 focus on how I tried to make connection between the difficulties we faced and present social environment effect and discuss about this issue.

Present social environment changing effect varieties levels of life. Especially colonial government and its educational method and administration system effect local people's recognition of cultural understanding. The youth answer the question of cultural gap and the anxiety of being far away from natural born culture through physically practice the life in the pass time in order to create common group identity. Tribal identity can be different from place to place, however, what is for certain is

identification of rebuilt is based on common experience and the story we share. In order to enhance or keep combining each other, reconstruction of “*Cakale*” will be the chance to recall/ recreate the story we all share.

Keyword : Paiwan, *Cakale*, gender contraindication, space and identification



空間、認同與教育：

金峰鄉正興村排灣族青年組織的過去與現在

目錄

第一章	緒論.....	3
第一節	研究動機與背景.....	3
第二節	問題意識.....	7
第三節	相關文獻回顧.....	10
第四節	研究方法與地點.....	20
第五節	論文架構.....	24
第二章	太麻里流域部落與 Sinapayan 的形成.....	26
第一節	原初傳說與日治前期的太麻里流域（遠古~1931）.....	27
第二節	日治後期與國民政府時期的太麻里流域（1931~1961）.....	40
第三節	Sinapayan 的形成.....	46
第四節	小結.....	51
第三章	過去的會所與當代的青年組織.....	53
第一節	記憶中的青年會所（ <i>cakale</i> ）.....	53
第二節	當代青年組織的再現.....	58
第三節	工作站的再生.....	64
第四節	小結.....	74
第四章	當代青年組織功能與意義的轉換.....	75
第一節	你們很不「傳統」.....	75
第二節	集體認同的變遷.....	78
第三節	禁忌的當代解釋.....	81
第四節	小結.....	84
第五章	結論.....	85
參考書目		89

圖目錄

圖 1 正興村四部落太麻里溪上游原居地.....	23
圖 2 太麻里溪流域上游部落分布圖（一）	29
圖 3 太麻里溪流域上游部落分布圖（二）	29
圖 4 昭和 19 年（1944）Kaljatjaran 社於 Lizk 時之家戶分布圖	47
圖 5 民國 42 年介達村民慶祝元旦留念照	48
圖 6 民國 44 年介達村與比魯村移住動土典禮留念	49
圖 7 現正興村家戶分布圖	51
圖 8 Sinapayan 工作站與正興村相對位置圖（一）	64
圖 9 Sinapayan 工作站與正興村相對位置圖（二）	65
圖 10 Sinapayan 青年工作站平面配置圖	70
圖 11 SINAPAYAN 青年工作站設計圖	71
圖 12 Giling 家提供青年組織無償使用之土地未動工前樣貌	71
圖 13 青年自主整地除草	71
圖 14 整地-埋地錨	71
圖 15 砌石牆	71
圖 16 砌石牆	71
圖 17 鋪石頭地板	72
圖 18 一樓內部石頭地面	72
圖 19 現代鋼架結構完成	72

表目錄

表 1：研究者實際參與觀察之活動列表	21
表 2：訪談提綱與完成訪談對象表	21
表 3：太麻里溪流域上游部落名稱對照表	43
表 4：青年會所組織結構變化表	55
表 5：青年會所制度的變化過程	75

第一章 緒論

第一節 研究動機與背景

「嘿，青年會的來幫忙啊！」、「麻煩一下，青年會！」

每當部落或是村莊裡有活動要辦的時候，經常聽到這兩句話，然後可以見到自動來幫忙的青年朋友們。在部落與村莊中青壯人口多數外流至都會區工作的現況下，留在部落裡的人多偏向老弱婦孺，因此，當遇到村莊有事或是有活動的時候，人力常常會是問題之一，這時青年會便扮演著重要的角色。

在過去排灣族社會當中並無「青年會」組織，有的是名為 *cakale* 的青年會所，¹日治時期日本人高壓統治的型態，使會所制度式微，取而代之的是「山地青年服務隊」，從事勞役服務活動，國民政府進入台灣以後，沿用日治時期管理原住民族的做法，每村皆成立「山地青年服務隊」。1980 年代以後，台灣本土化運動興起，原住民族意識漸起，走上街頭爭取權益與權利，成立「台灣原住民族權利促進會」，原住民族文化復振運動蔓延至全台各原住民族村莊、部落。

阮俊達（2015：5-7）回顧了當代台灣原運的過程，原住民族運動始於 1983 年《高山青》創刊，由原住民青年學生提倡山地同胞自救、自覺與自決。1984 年成立「台灣原住民族權利促進會（簡稱原權會）」，又於 1987 年改名為「台灣原住民族權利促進會（依舊簡稱原權會）」，由個人生存權進展到民族集體發展權論述奠定基礎，並成為 1980 年代中期至 1990 年代中期原住民族運動的主導組織。此時期發起追求正名與自治的四次「憲法運動」、三次「還我土地運動」以

¹ 吳燕和（1993：86）對男子會所的羅馬拼音為 *tsakale*，石磊（1971：22）則拼為 *tsakar*。本文於整段引用時將保留原作者拼音方式，而在我的論述中，則一貫使用原住民族委員會排灣語書寫系統拼音方式 *cakale*。

及其他較為小型的集體行動，其中以正名與還我土地運動最為激烈也最能凝聚各族共識。經過數年的努力，1994 年及 1997 年兩次修憲將中華民國憲法條文中之山胞正名為「原住民」並保障部份權利；1996 年成立「原住民族委員會」，為國家體制內主管原住民族事務最高行政機關；1998 年通過「原住民族教育法」，為第一部以原住民為名稱之法律；2006 年頒布「原住民族基本法」，均為原住民族在國家體制內努力爭取權益的成果。²

然在 1990 年代中期開始，部分原運人士進入體制內參政、任職，原權會逐漸走向衰微分裂。原運世代作者如台邦撒沙勒、瓦歷斯尤幹等人則返回部落定居，發行以「抗爭」和「回歸」為主軸之刊物，力求跳脫都市菁英觀點，強調部落文化及草根經營的重要性。尤以台邦提出「原鄉戰鬥」和「部落主義」的主張，鼓吹原住民的運動團體與運動家們應回到原鄉部落，以實踐代替街頭戰鬥，回到基層關心民眾基本的生存問題，才是擴大原運實踐空間、充實內涵、強化原運實力的根本之道（同上引：7-8）。

原住民族運動帶動了族群集體認同共識的浪潮，同時也意識到原住民族運動應該回歸部落，以「實踐」、「復振」作為手段，以達成自治的目的。孫大川（2000）認為原住民族運動所喚醒的泛原住民意識，只是原住民族運動的一個起點，最終還是要回歸部落。部落主義的主張，隨著 1994 年文建會「社區總體營造計畫」與 1996 年原民會成立後對社區營造及傳統文化活動的資源補助，使各地原民團體在資源挹注下大量出現，開啟文化復振、重建部落的風潮（阮俊達 2015:8）。除原住民族部落以外，自 1994 年文建會主委在施政報告中首次出現「社區總體營造」一詞，自此全台社區便捲入各式各樣營造的旋渦當中（黃源協、蕭文高、劉素珍 2009：107-109）。

² 參考原運大事記，http://www.tiprc.org.tw/ePaper/06/06_movementlist.html，瀏覽日期：2016.07.20。

在社區營造的過程當中，除了語言、祭儀、歌謠、舞蹈被重視，原有社會部落價值在過程當中也被執行者看見，思索除了復振外顯的文化因素，原有內部價值應該如何彰顯，卑南族的青年會所重建，知本、建和、南王年齡組織的恢復，讓鄰近的排灣族也朝向恢復會所制度前進。³

我自 2007 年至 2009 年擔任「台灣原住民醫學學會」助理，承辦行政院衛生署「原住民族部落社區健康營造輔導中心」一案，看見原住民族社區層出不窮的健康問題，如飲酒或酗酒引起的多樣病變，其實都與部落內部價值弱化有關。社區健康營造概念始於 1986 年渥太華健康促進憲章，揭示社區健康促進健康的三大角色：健康的倡導者、民眾的促能者、資源的媒介者；五大行動：設立健康的公共政策、創造支持健康的環境、強化社區行動、發展個人技巧，與重新定位健康服務的方向（陳敏麗、施春合、施國正 2003:780）。行政院衛生署自 1999 年推行「社區健康營造計畫」，⁴其推行的健康營造理念是結合社區力量，以內造、自發性方式營造健康社區環境，達成「健康生活化、生活健康化」之目標（于漱、楊桂鳳 2003：132），期望各縣均設有起碼一個社區健康營造中心。推行「社區健康營造計畫」之初，沒有任何一個山地離島鄉提出成功的申請。

民國 89 年舉辦「2000 年原住民部落暨離島社區健康營造研討會」，會中提出部落健康營造重要宣言－「兆豐宣言」，認為部落健康營造應該以「本土化」、「訂立健康議題」與「建立機制」為執行運作的三大方向，有別於衛生署

³卡地布部落於 1954 年會所即無青年進駐，因而中斷會所制度，直至 1990 年代部落青年受到本土文化復甦影響，激起恢復原有部落青年組織的意念，1994 年重建青年會所恢復青年階級組織，透過傳統儀式的深度操作，回歸部落教育，才是活化部落事務的基礎（林頌恩 2004：145-153）。吳宜瑾（2007：56-57）則提到 1980 年代，知本部落恢復中斷四十多年的青年會所制度，知本部落的在地青年推動恢復青年會所的傳統、青年階級制度以及部落的傳統歲時祭儀。1994 年間拉勞蘭青年開始到知本青年會所中學習，並啟發組織拉勞蘭青年會的想法，拉勞蘭青年的力量在此時開始集結。

⁴2013 年升格為「部」，成為衛生福利部，是中華民國公共衛生、醫療與社會福利事務的最高主管機關，同時監督各縣市政府衛生與社會局（處）。

保健處在一般鄉鎮實施社區健康營造的方式。專家學者所提出的「本土化」意即建立在地化的組織，解決在地的健康問題；「因地制宜」則是依據部落社區特色訂定在地化的健康議題；「建立機制」的原則希望能落實健康營造組織發展，推動志工的培育與服務，提升健康自我照顧能力以達到永續發展經營的目標。因而將山地離島地區的部分特別獨立出來，由醫政處山地離島科另外以專案處理，設立「原住民族部落社區健康營造計畫」，同年 8 月 1 日開始在山地鄉衛生所推行。

金峰鄉衛生所從根本著手，高正治醫師認為：「要先找回部落價值，重整與外在社會的關係，才有辦法解決衍生的問題。」⁵因而著手重新建構青年會組織，培養青少年自信感與負責任的態度，在同儕或哥哥的陪伴下，重新找回部落青年應有的自信與服務的態度。除了健康問題以外，鄰近的排灣族部落（太麻里鄉拉勞蘭部落）也因為撒可努的努力，擁有自己的會所，撒可努說：

我開始深入的去探討，才了解到部落已是一個「病人」，它是有病因的，有病因的族人如何有能力去談文化的有可能呢？種下去的種子卻因潛在的家族、家庭因素而受影響，例如，自私自利的家族喜歡比較，孩子就是不知道什麼叫分享；父母親失和的，孩子就是缺少自信心，有時候表現極好，有時候極壞；酗酒的家庭，孩子是很沒有責任心的。孩子成長在這樣的環境，就會用從部落學來的價值觀去面對他以後接觸到的世界。我視每個孩子都有希望，都有可能，但一定要去關心、了解。當有人可以去了解、關心一個人時，那是給一個人希望的開始，可能的路的指向，真的，我就像種下芽，需要仰賴太陽慢慢給予養份。之後，我們有了自己的會所，我才了解現在的會所可以透過每一個孩子的分享、付出、行動、貢獻，找到自我認同的價值。有一天一位醫師朋友來到會所看到我們，他很驚訝的嚇一跳，會所機制就是一種集體治療。（發現史前館電子報第八期）

⁵ 金峰鄉衛生所主任醫師，同時也是台灣原住民醫學學會理事長。

由此得知會所是排灣族人的教育場域，但是從台東縣金峰鄉正興村的例子來看，尚處在整合人的階段，要怎麼將年輕人找回？找回以後又將如何將年輕人放在他應該在的位子上？我認為這是大多數原住民社區正在思考的問題。在正興村的例子上，2007 年從健康營造工作開始，青年會的概念從單純的培育青少年自信心與負責任的態度，漸漸受到鄰近排灣族部落青年會的影響，也思考著年輕人的力量能為部落做甚麼？要怎麼做才能將年輕人的力量鞏固並深根部落？

第二節 問題意識

討論現今的台灣原住民族社會現象，無法忽略過去的歷史脈絡。台灣原住民族歷經不同的殖民政權後，其社會文化發生極大的轉變，日本理番政策為方便管理居住深山的原住民族，強迫集團移住，並禁止進行原有的祭典、儀式與文化風俗；延續日本政府的治理政策，國民政府時期施行一系列的山地平地化政策，以及台灣社會快速的發展，加速台灣原住民族現代化的發展，在短短的四、五十年之中，原住民族的原有的社會文化及生活習慣產生極大的變化，人口外移、語言流失、傳統祭儀中斷。

黃應貴（1997：60）在〈戰後台灣人類學對於南島民族研究的回顧與展望〉一文中指出，戰後（1945-1965）多數人類學者以「搶救即將消失的高山族社會文化」投入到台灣原住民族的民族誌資料蒐集，留下珍貴的民族誌資料。吳燕和即在人類學者呼籲之下，而投入太麻里溪流域排灣族的民族誌調查工作中，吳燕和在 1963-1964 年間進行田野調查工作，但遲至 1993 年，才整理初稿並匯集成冊由中研院民族學研究所出版。人類學的民族誌調查工作從馬陵諾斯基開始，進行長時間且沿襲英國人類學家 E. B. Tylor 所提倡的全面性民族誌調查方法，包括社會組織、親屬稱謂、經濟行為、宗教行為等等。吳燕和同樣也以此方式進行田野調查工作，建構所謂的「傳統社會」，吳燕和初至太麻里溪進行田野工作到實際整理出版，中間經過了 25 年，人類學界對於民族誌調查與「原始民族」均有進一步更深入的討論。黃應貴（同上引：70）指出在現代化

發展的過程中（1965-1987），人類學者發現外力因素影響原住民族社會甚重，將研究焦點轉移至原住民族社會文化特質如何回應主流社會的改變而作的適應，此類研究也凸顯了台灣原住民族社會的多樣性。吳燕和（1993：8-13）同樣也提出過去民族誌調查與撰寫，像在建構一個不受外界影響、永久不變的原始社會。但在全球化的影響下，已經沒有一個社區或原始民族不受外界影響，在一個人類學家進入他認為的原始民族田野地的當下，這個民族就已經在受外力影響了，同樣的，太麻里流域的東排灣人在歷經日治時期、國民政府時期等外來殖民政權的管理下，均已經有了改變，如番童教育所的設置、遷村、貨幣經濟、西方宗教進入等等，民族誌的調查已從建構一個原始民族的過去樣貌轉變成為重視原住民族的變遷與適應，更能凸顯原住民族社會特質，且也更重視當代現象的變化。

吳燕和（1993：92）提到的會所制度簡述如下：

青年在完成會所教育，成家脫離會所之後，自然會勤勞工作撫養家室，忠於頭目保護部落，維持他們的社會依傳統方式進行，社會各方面自然整合。因此部落青年的力量是部落抵禦外侮，維護 *mamazangilang* 權威，保持排灣族社會樣貌的重要力量。

日治時期由於日本人的撫番政策，部落裡多數的傳統儀式與部落習慣均被禁止，甚至頭目的權威也受到了日人的限制，導致部落原有的組織也被一一分化，青年會所的傳統意義逐漸轉型，會所制度所教導的傳統意義為教導一位青年人成為部落的戰備力、生存的來源（打獵）、倫理的傳承力量，全都因為日人的進入，而被迫簡化。接著，國民政府來台，成立「山地青年服務隊」，從名稱來看，會所教導的中心意涵、文化傳承的功能皆已喪失，在外來政權統治的 70-80 年間，正興村已不見會所存在，但因著大環境的原住民意識興起，以及社區營造工作，激起社區欲尋回部落原有價值的欲望，失去會所這個教育場域的正興青年，又是如何開始聚集？又如何從生活中實踐欲尋回的價值？

台灣解嚴以後（1987-）台灣本土化運動興起，帶動台灣原住民社會運動，為正名、為土地、為尊嚴站上街頭（Rudolph 2008：4-5），原住民文化復振運動也因此而起，要求重視原住民族語言、文化、祭儀等活動，但如 Rudolph（2008：6-7）所提，台灣原住民族經歷長期的邊緣化及歧視，加上殖民政府的介入以及西方宗教的影響，有些傳統儀式均已發生質的改變。Rudolph 所提之例子為大多數原住民族社區部落所舉辦的部落豐收祭，因結合公部門的資源補助，加上此類儀式主導權已不像過去由傳統社會組織掌控，由所謂的政治菁英或原住民知識分子主導，而有上述的改變。那麼青年會組織，是否可以藉由其生活實踐或組織內部教育的力量發揮其應該有的功能？

霍布斯邦（2002：12）提出「創發的傳統」（*invented tradition*），是對新時局的反應，卻以舊情境的相關的形式出現，這樣的傳統與過去歷史的關連性是「人工」接和的。換句話說，傳統並不是從過去到現在都不變的文化，基於過往的歷史，加上當代的目的，將過去的歷史、儀式等等加以變化或整合所塑造出來的東西。因此，當代青年組織形塑了甚麼樣的認同感？又是如何利用組織的功能，體現青年人的當代價值？

綜上所述，我的核心問題在於：**靜態的建物（會所）與動態的組織（青年）所產生出的可能性為何？又會所的消失與青年組織再現歷程中，會所代表的象徵意義為何？**從此核心延伸，（1）會所建物為一空間，是一具象的建物，空間、地域與時間交互揉雜後，身處其中的人，將如何復振、實踐與詮釋？（2）復振與實踐的過程中，如何處理不同世代所產生的衝突？（3）青年組織運作的正當性為何？（4）在地人群如何詮釋與化解會所中的性別禁忌？

第三節 相關文獻回顧

（一）男子會所的功能與意義

陳奇祿（1986）認為台灣原住民族中，阿美族、鄒族、卑南族、魯凱族及排灣族中，有異於其他族群的年齡組織與會所制度，而將五族之年齡組織與會所制度獨立出來介紹與討論。衛惠林（1986:123-125）則認為年齡組織分為通名制與專名制等兩種，會所制度出現在布農、鄒、排灣、魯凱、卑南、阿美等六族；若按照衛對於年齡組織之定義，則台灣原住民族則普遍存在年齡組織，陳認為衛對於年齡級之定義極廣，因而集中討論上述五族之年齡組織與會所制度。

本論文討論其他族群之男子會所也將遵循陳奇祿之認定，惟阿美族社會中，年齡組織的功能與社會意義大於男子會所本身，因此將集中討論鄒族、卑南族、魯凱族、排灣族等男子會所之功能。

鄒族的會所，超越地域關係，透過儀式的舉行，成為鄒族宇宙觀、社會空間概念、氏族關係連結的體現場域。過去鄒族凡是大社或較有規模的小社皆設有一個會所，大社的會所稱為 *kuba*，小社的稱為 *futu*，會所的建造與儀式的舉行皆以大社的中心氏族為主；鄒族的社會中並無明顯的年齡組織，而是一般指稱人類社會依據體質生長，不同年齡層次的個人生命週期：孩童期（出生至十歲）、男女少年期（十一歲至十七歲）、青年期（十七至三十歲左右）、成人期（三十歲至六十歲）、老人期（六十歲以上）等（陳奇祿〔王嵩山〕1986：157）。

鄒族的會所由血緣關係奠基，而後整合地域關係形成不同氏族聯結，組成一部落地緣形態的政治中心，再加以各項儀式的聯結，作為社會關係整合的重要場域與象徵。會所通常由一氏族建造，作為一氏族活動與認同的中心，經由氏族的繁衍擴大與人口增加，會加入其他氏族的人，而形成擁有不同氏族的大社，小氏族則放棄原有會所，以大社的會所為中心，此時會所為超越血緣關係，結合不同氏族而成的部落政治中心與集體認同的歸屬；再者，透過各項儀式的舉辦與會所內部象徵物品與空間的禁忌，體現會所的信仰神聖性，與社會內部關係的連結與再造。與會所相關的儀式包含男童初登會所、成年禮、戰祭及其

他部落性的團體儀式，與個人相關的儀式（初登會所、成年禮）肯認了男子的社會地位；會所內部的禁忌物品（敵首籠、火具箱、盾牌）、空間、儀式的象徵意涵，更加以強化鄒人信仰、部落整體生命延續、政治社會關係的內部連結（王嵩山 1995:77-91）。

換言之，鄒族的會所具有血緣關係、政治關係、信仰叢結的象徵意涵與功能，體現鄒族強調中心認同又各司其職的社會特性。鄒族會所與戰祭具有強大的象徵力量與神聖性，視為神聖力量的連結與生命的再生，除了上述的象徵意義以外，會所建物更是神聖空間的延續。

卑南族男子會所與訓練過程代表男子的社會化教育階段，以學習成為一個真正的卑南族為目的（林頌恩 2004：147）。卑南族男子於青少年時期脫離原生家庭進入非親屬關係組成的會所，透過成年禮第二階段儀式可進入創建家庭時期，象徵社會再生與延續的階段。少年約 12-13 歲進入會所接受長達六年的訓練，在此期間進行個人品格的養成；正式進入青年期的成年禮上，每位少年會與一位同性長輩結為教父（南王、下賓朗、寶桑）或 *aley*（朋友之意，知本、泰安、初鹿）的關係，在雙方往後的人生有密切的往來關係，並隨其學習知識、技藝等（陳文德 2010：27-34）；男子婚後離開會所，其社會責任轉為對家庭與宗親家族，熱心部落事務者則成為長老團一員，指導與教導會所年輕人（林頌恩 2004：146）。因此，卑南族的會所我們可以視為一實踐教育的空間，其訓練制度建立跨越親屬的擬親關係強化人與人之間的聯結。我們可以說男子會所提供了完整卑南族的文化內涵、形式與個人品行養成的教育場域。

大南社青年會所強調團體與絕對服從的訓練制度體現魯凱族階序社會的特性，極端訓練而養成的勇氣與膽識成為保護聚落的戰備力。大南社青年 15 歲進入會所接受斯巴達式的體能、勞務訓練；透過嚴厲的體罰制裁強調絕對服從的階序社會權威，青年需接受約莫 5-6 年的訓練期，取得結婚權利後，始搬離會所（國分直一 1936〔2013〕：167-175）、杉崎英信 1936〔2013〕：159-165）。從魯凱族的分佈區域範圍來看，同一時期屏東地區的魯凱族並無類似會所的制度，當時大南社周遭有布農人聚落及卑南人聚落（利嘉、知本與南王），與侵犯者常

有互相獵頭之行為（鄭瑋寧 2009：41），因而部落內部應該要有保護聚落的戰備力量；鄭瑋寧（2013：xii）進一步指出，若要說大南社會所的建制是受到卑南族之影響，倒不如說是台東平原地區在歷史發展過程中逐漸形塑出來的制度，即使類似的建制仍可見不同人群在會所建制化過程中，各自有獨特的社會文化建構。

石磊（1971：22）對於筏灣排灣族男子會所 *tsakar* 的描述，將其歸類于防敵設施，功用是警戒性的，分佈在部落裡的各住宅區內。吳燕和（1993：86）也提及太麻里流域排灣族諸部落皆有會所 *tsakale*，且每一部落只有一個會所。

過去關於排灣族男子會所的討論中，排灣族男子脫離幼年期，每晚即進入男子會所過著團體共宿生活，在會所裡透過長輩兄長的訓誡，習得做人處事的道理與社會制度，也將其視為部落防禦外侮的軍事力量，且嚴格限制女性進入會所內部，為一完全男子的空間（石磊 1971：39、吳燕和 1993：86-87）。

吳燕和（1993：92）更進一步將會所的功能歸納三類：

（1）．教育與訓練社會成員：在會所中青年學習做人之道，學習部落的歷史掌故、神話傳說以及仇敵部落分佈，使青年日後成為社會上優良的一員；而青年在完成會所教育，成家脫離會所之後，自然會勤勞工作撫養家室，忠於頭目保護部落，維持他們的社會依傳統方式進行，社會各方面自然整合。

（2）．分配社會勞力：會所對整個部落而言，實為成員互助的具體表現。當整個部落性的活動舉行之前，若有任何準備與佈置，都有會所青年出力去做。同一部落內幾乎每家都有子弟屬於會所，因此無論對整個社會活動或個人、一家的活動而言，會所都具有勞力集中而做合理分配應用的功能。

（3）．防禦外侵：會所的存在，無形中有一支備戰的隊伍存在。會所即有一方面報仇（出去獵頭），一方面保護部落的功能，會所青年並非每天都在戰備狀態，但青年們具有優秀的體力與戰鬥技能，可迅速組成有組織的隊伍，故其他部落若想來侵犯也不敢貿然從事。

因此，過去排灣族部落青年是部落抵禦外侮，維護 *mamazangilang* 權威，⁶ 保持排灣族社會樣貌的重要力量。青年們，在接受過會所教育與訓練之後，在倫理、傳承文化、服從長者、扶助弱小方面，均成為可獨當一面的部落理想青年，成為支撐部落的重要力量。

綜上所述，會所於日常時作為青年教育訓練的空間，其制度體現了各族社會文化結構特性，同時透過禁忌與儀式顯現其神聖性。會所作為男子社會化教育過程的場域，成為男子練習擔負社會責任的公領域，因著各族不同的社會文化特性而發展出不同的制度，如同鄭瑋寧（2013：xii）所言：「即使類似的建制仍可見不同人群在會所建制化過程中，各自凸顯出其社會性邏輯、人觀/性別身份，乃至於家、會所與聚落的構成與象徵轉換的社會性，各有其獨特的社會文化建構。」鄒族會所成為部落中心認同的重要場域同時也是神聖空間的延續，會所的修建更是部落共同的任務；卑南族擬親關係的教父或 *aley* 制強化男子會所外的人際社會關係、知識、技藝的習得；魯凱族、排灣族嚴厲且絕對服從的軍事訓練與罰則，則體現了階序社會的高度服從的特性。

⁶排灣族為一社會階序顯著的族群，譚昌國（2007：39-40）認為排灣族的社會由 *mamazangilang* 與 *kakitan* 兩群人所組成，*mamazangilang* 擁有部落的土地，並且保護、領導、管理其他的人民；*kakitan* 則向 *mamazangilang* 土地來耕種，並且接受其保護和領導。因而頭目家（*mamazangilang*）是部落的領導中心，凝聚與保護著其他的平民家（*kakitan*）。吳燕和（1993：75）對 *mamazangilang* 的解釋為：「……一個部落由若干個核心家庭聚居而成，有一個至高的頭目 *mamazangilang*，他是貴族家族的世襲大宗宗子，由他統轄權部落的平民與少數貴族。……頭目在政治上為政治首長，在經濟上是全部落人民的地主。……」張金生（2013：74）則從排灣語意分析 *mamazangilang* 應為「被大家依靠且能照顧所有的人的人」。

（二）空間、認同與社會

空間是以自然的地理形式，以及人為建構的環境為其基本要素及中介物，但人也是建構空間以及依照人的各種活動而不斷建構的結果（黃應貴 1995：8）。換言之，人與其之活動作為空間建構的基本要素，讓空間產生特殊意義，形成特定社會關係網絡。黃應貴（同上引：14）認為經由人在物質空間活動而產生社會關係空間時，便有一脈絡化的意念機制，將人置於社會關係中，它界定或構成、限制、調解了人與人及人與神的關係與活動。因此若將男子會所視為特殊空間，青年在此空間中的互動與隨之產生對特定群體的認同，便可以解釋會所制度的重要性與其象徵意義。然早期對於排灣族會所記錄大都是包含在住宅家屋或祖靈屋之外的工作型建築，敘述篇幅通常短淺（葉一飛 2012：13）對於會所的描述通常以男子夜間群居空間帶過。石磊（1971：22）更認為，排灣族男子會所完全是一個世俗的場合，沒有任何宗教的氣氛。因此可以發現過去的研究忽略了排灣族男子會所與青年、部落的意義關係。吳宜瑾（2007）在其碩士論文中認為拉勞蘭部落透過會所空間的重新建立，凝聚強化人群認同歸屬感，並回歸到排灣族的社會歷史脈絡，會所在儀式期間更界定了性別分工的空間，與神聖、世俗的空間。因此我認為拉勞蘭部落除了透過青年同儕共做的過程，凝聚人群，儀式強化文化、地域的認同歸屬感，會所空間的建置，則更加強化此一意念機制。

從拉勞蘭部落例子可發現，會所空間扮演了持續強化認同歸屬與內化部落倫理的重要角色，若非物質基礎的空間不存在，是否有其他可加強內化部落教育與認同歸屬的方式？

台灣解嚴以後（1987-）台灣本土化運動興起，帶動台灣原住民社會運動，為正名、為土地、為尊嚴站上街頭（Rudolph 2008：4-5），原住民文化復振運動也因此而起，要求重視原住民族語言、文化、祭儀等活動，因而捲入全台社區總體營造工作的行列當中。社區營造工作應為 **empowerment** 的概念，從個人到團體到整個社區，為社區做、與社區做、由社區做的充權歷程（黃源協 2004：81）。而以原住民族社區來說，戰後到 1996 年原民會成立初期，政府文化施政

中，文化振興的重點概念，經常是輔導原住民發展傳統手工藝，就官方的認知，此政策除了推展文化振興又可以同時進行文化產業開發（劉壁榛 2010：413）。從政策面及主導部落營造方向的領導人來說，又陷入了內部殖民的困境，吳宜瑾（2007）認為要擺脫後殖民與內部殖民的問題，應從族群認同的變遷與形成討論起。鄭依憶（2004）在賽夏族 *pastaai* 儀式的研究中也發現，賽夏族年輕人透過儀式的舉行與自身的參與，表現出對 *pastaai* 的認同及賽夏族意識的形成，但是這樣的文化認同或族群認同，是與外在社會接觸互動的過程中相互形塑發展的。

因而要討論當代原住民族的文化認同或族群認同形塑，是無法忽略歷史進程中與社會互動各項細節的影響。

（三）當代青年會所、組織之相關論述

目前有關排灣族青年會所與組織的碩士論文，有吳宜瑾（2007）「部落集體認同的重新形塑：從拉勞蘭傳統青年會所振興歷程詮釋」、利錦鴻（2012）「當你、我成為「我們」——當代拉勞蘭部落青年會所（*cakal*）的認同實踐」、葉一飛（2012）「東排灣的男子會所（*palakuwan*）與社會階序——以 Tjavualji 為例」。

吳宜瑾（2007）從台灣自經歷外來政權殖民歷程，被剝奪的權利與弱化的傳統文化慣習，至 1980 年代原住民族運動浪潮興起談起文化復振的歷程。吳認為拉勞蘭部落在 1990 年代受到原住民族運動的影響，起而在部落內部進行文化重建工作，重建其排灣族的文化認同，區別與之混雜已久的阿美族文化，透過儀式、青年組織，帶動部落凝聚，找回拉勞蘭的歷史與文化。其以青年會所的重建，將青年組織更立體化，透過儀式的實踐，將文化重建工作回過到排灣族的社會歷史脈絡。同時也認為文化的振興運動不僅僅有助於部落的在地認同以及文化存續，亦可以促進部落的凝聚、組織的發展以及主體性的建立，然而在這樣的認同過程中，我們必須要注意後殖民與內部殖民的陷阱，避免部落主控權單一由部落精英掌控，單一詮釋，需認清族群文化重建工作中的認同形塑，是不斷地在對自我群體認知與部落精英的詮釋過程中，所產生的持續變動的結果。吳的論文著重青年會所重建與以儀式重新建構組織內部功能與制度（豐年

祭、青年進階、會長交接等儀式)，由青年帶動部落，凝聚認同歸屬感，雖有提及婦女會延伸了青年會在部落活動中的不足，也因為作者本身性別的限制，而未能將青年組織內部女青年的功能與角色再多加描述。

利錦鴻（2012）同樣也以拉勞蘭部落的青年會所組織為主，並以其為部落內部的一份子，以自我心路歷程對應拉勞蘭部落文化重建工作過程，尤以作者本身除了是拉勞蘭部落的族人也是青年會所的成員之一，著重各項儀式細節的描述，與會所成員的訪談，進而討論個人成為青年組織團體的集體認同，形成生命共同體，聚合的認同歸屬、離開的矛盾情緒，以及青年組織成員除了持續聚合部落內部，也積極面對社會議題，藉由對社會議題的青年發聲，再一次的讓青年力量更聚合，並期望部落青年擴展關懷社會的胸懷。與吳宜瑾相同，認為透過對儀式的操作，重構拉勞蘭部落新文化，凝聚青年與部落的內部認同，也提到青年組織力量的外散與學習，唯將跨領域、跨部落的結盟關係僅描述為「我們」的更大集合體，透過與更多部落的結盟，試圖挑戰刻板的社會邊緣印象。

葉一飛（2012）則以家屋社會的概念為出發點，討論排灣族的階序社會與青年會所的年齡階級之適用性（2012：15），認為過去文獻只描述會所青年如何受再生產的教育過程，他試圖透過排灣族對於空間的宇宙觀及各項儀式，將青年組織年齡階級制度與排灣族頭目階序制度的互動做一描述，透過九共的形式，⁷更加形塑青年會組織的集體認同，又九共中「共勞」、「共祭」、「共食」來跟部落溝通，透過九種共存的互動實踐，超越了二元的邏輯概念（同上引：187）。作者詳細描述 Tjavualji 青年會所的建造、拆除、在重建過程，以及會所年齡階級組織、儀式過程等，Tjavualji 部落雖為排灣族，但其歷史脈絡與 Katipul 相同，⁸同為 lufa' an 創始的祖源系統（同上引：105），⁹因而其會所名稱為 palakuwan，

⁷共鳴、共居、共勞（擔）、共祭、共食、共罰、共樂、共難，等九共，來形塑集體的「一起」，而成為青年會的集體團體（葉一飛 2012：187）。

⁸就是中文慣稱的「卡地布」或「知本」，是以卑南族為主的原住民部落（葉一飛 2012：19）。

年齡組織之名稱也與卑南族系統相同，¹⁰與太麻里溪流域排灣族諸部落的脈絡不同。而最後作者也提到，巴拉冠的建築空間與儀式的秩序圍繞在男女有別的規範內，可是青年會組織作為一種學習、實踐與傳承的團體時，兩性就變成勢在必行的運作形態（同上引：220）。

綜上所述，自 1950 年代至 1990 年代，青年組織、會所消失與再現的過程中，會所的空間意義與青年組織的功能均有質的改變。Tjavualji 部落、拉勞蘭部落與知本部落的例子，青年認為會所空間就像是一個家，或青年的集會空間（吳宜瑾 2007：69；葉一飛 2012：54-55；林頌恩 2004：163-165），會所空間強化青年的認同，在族群的文化復振運動中，恢復各項儀式的操作，青年組織除了協助部落內部公共事務外，積極尋求跨部落的聯盟，向外擴展至社會公領域的議題，發揮青年力量。簡言之，物質性的空間存在（會所），讓青年有了具體實踐與學習的場域。但人群一定需要物質性的空間場域，才能形塑並強化其認同嗎？

黃應貴（1995：13）認為一旦成為人們可以認定的地方（place），便已有社會文化的形塑力及意義在內。正興青年組織目前雖缺少了物質性的空間基礎，透過在地方（部落）的各項生活實踐與互動，形塑地方性的認同，本研究試圖從青年實踐的過程中，探究有無物質性空間是否在形塑地方、人群認同感中為必要的因素。

過去各族青年會所的文獻均提到女性完全被禁止進入會所，會所成為區別兩性社會分工的空間。上述三位關於當代排灣族青年會制度的研究中，雖然都有觸及當代的青年會組織性別分工與扮演角色之現況，但並未多做延伸討論女

⁹位於太麻里鄉三和村一帶的斜坡上，稱為台灣人發祥地的地方，其神話起源傳說可參照葉一飛論文 20-27 頁。

¹⁰可參照林頌恩（2004）〈卡地布青年會部落教育的理念與實踐〉一文。

性在當代青年組織中的功能。因此以下將討論女性禁忌或兩性社會分工的脈絡以回應當代女性青年在青年組織的角色。

（四）性別社會分工之相關論述

為了維持社會的運作，社會勞動與功能分工使社會成為互有關係的體系。性別分工非單純來自兩性生理構造的不同，性別分工為社會勞動分工的一部份，分工的作用使社會有了生活形式，使個人脫離孤立形成一個關係體系（涂爾幹〔渠東譯〕1893 [2002]：16-20），如陳文德（2010：26-40）提及卑南族女性的社會地位，女性自幼跟隨母親與其他女性親人協助家事，學習範圍圍繞著「家」，少女時期則進入小米除草團，範圍擴大至農地，在小米除草團裡學習農作以及尊敬長者的德行和生活規範；女性在家的私領域與小米除草團的公領域中，學習生活技能與部落事務，換言之，會所的女性禁忌，代表著卑南族社會兩性分工的界線，男子藉由會所進入社會體系的公領域，而女子藉由家與小米除草團的事務，同樣於卑南族的社會體系中取得其位置與功能，男女性別不同位置的分工方式組合成一個有關係的社會網絡。

陳文德（2010）針對卑南族的女性社會地位的討論，回應了涂爾幹社會分工論的論點，卑南族女性自幼跟隨母親其女性親人協助家事，並隨著年紀的增長進到了更大的卑南族的社會群體「小米除草團」，脫離了孤立的個體，進入了更大的社會體系當中。但是，在現代化發展的過程中，公共事務的討論常缺乏女性觀點，同時女性擁有的知識也被忽略，我認為主要原因是大多數的討論集中在會所制度，是以男性為主的關係群體，因此，在會所的討論裡，時常忽視了女性的重要性。但涂爾幹的社會分工論告訴我們的是，社會是由許多不同體系而共同組成的，各體系間的環環相扣，才形成所謂的社會整體。本文裡所談到的部落／排灣族，其實便是一個大的社會體系，雖然過去青年會所／青年會僅能以男性作為參與的成員，但綜觀整個部落／排灣族，女性的角色亦有其相對應的位置。或許不在青年會／青年會所裡可見，但卻是排灣社會裡不可被忽視的角色。

綜上所述，各族群男子會所依循族群的不同社會特性，發展出各具特色的會所訓練制度。傳統功能上可分為兩類，日常生活中為訓練男子成為承擔社會責任的過渡空間，儀式期間則成為延續神聖空間的場域，透過日常與儀式的各項程序，聚合個體整合成集體意識的社會制度與空間。除了男子的專屬訓練制度以外，女子則在私領域即以「家」為中心的部落範圍內，學習各項生活技能，取得相對應的社會地位。換言之，兩性分別學習不同的部落事務、承擔不同的社會責任，使得整體社會運作順利。

然而當代的文化復振運動無法忽視社會變遷的外力影響。在歷史的進程中，一個社會的單位從人群、部落、村莊、地區、國家不斷發展，想像的空間與其所形成的共同體，在不同時期被不同需求的人操控與變形。當代的我們也都處在各式各樣的生活共同體中。為了瞭解青年組織與會所制度的復振實踐意涵，我認為必須觀察各項細節與人群之間的互動關係才能夠知曉其過程中的當代意義。

因此進一步細緻我的論文方向：

- (1) 經由會所消失的歷程，理解會所制度因應時代之變化。
- (2) 從遷村的歷史脈絡與青年聚合理解在地集體認同感的再造。
- (3) 青年組織的再現歷程與難題。
- (4) 傳統禁忌之於當代的轉化與詮釋。

為解決上述的問題，將蒐集歷史文獻理解正興村的組成與認同意識的聚合，加入青年共做的團體實際觀察青年們的日常生活作息，並以深度訪談探究當代青年實踐所面對的難題。

第四節 研究方法與地點

(一) 研究方法

(1) 歷史文獻分析：爬梳歷史文獻，理解正興村形成的歷史脈絡，藉以理解空間、地域、部落、家族四者間的關係，從而敘述正興村從部落型態成為地方行政組織—「村」的過程，如何影響人的聚合與集體認同的變遷。另外從青年會所相關文獻，討論會所制度的變遷，分析過去的青年會所制度主要功能；另從吳宜瑾（2007），利錦鴻（2012）以及葉一飛（2012）等三位近年所撰寫之當代青年會組織碩士論文討論鄰近排灣族部落與正興村青年組織復振再現之歷程。

(2) 參與觀察：本論文主要為觀察年輕人的日常生活實踐，必須長期與年輕人交流。由於金峰鄉正興村祭典舉行時間多為 7 月至 8 月，因此 7 月至 8 月為理想田野調查時間，與年輕人一起工作，培養感情，取得信任，方可進行訪談。藉由一起住、一起參與活動、山上工作，建立與年輕人的信任關係。另正興村四部落每年二到三月均會舉行舊部落尋根之旅，藉由重返舊部落的共同經驗，建立彼此的關係，增加訪談的深度；以研究者的身份進到田野場域，通常會有一段適應期，但由於我自己為正興村 Kaljatjaran 部落族人，因此佔了身份特殊之利，進入場域能夠馬上適應，研究對象也不會將「研究者」的這個身份擴大，能更貼切的進入研究對象的生活，記錄一些重要的活動。但是由於身份重疊，本身在主觀與客觀中間將會有一場拉鋸戰，在田野資料分析撰寫中也必須注意，不斷的轉換立場，以求資料分析的中立性；在參與活動觀察中，礙於自己女性身分，無法與男性青年或長者進行狩獵行為，發現在諸多青年訓練的過程中，不見女性青年的角色，因而思考女青年在當代青年會組織的角色，並透過訪談了解女性青年在過去與現在青年組織中的功能。以下表列研究期間所參與觀察之活動與祭儀項目。

表 1：研究者實際參與觀察之活動列表

時間（2015）	祭儀或活動
1-3 月	1. 不定期部落內部活動：婚喪喜慶等活動。 2. Sinapayan 工作站建造工程籌備前期：拜訪各家戶、訪問部落耆老、蒐集與訪談會所資料、部落幹部籌備會議、青年幹部共識會議。
4-6 月	1. 舊部落尋根祭祖 2. 不定期部落內部活動：婚喪喜慶等活動。 3. Sinapayan 工作站建造工程籌備前期：部落青年共識會議、部落會議、拜訪家戶、部落耆老訪問。
7-12 月	1. 祭儀活動：金峰鄉聯合年祭、正興村聯合運動會、各部落年祭、鄰近部落年祭、金峰鄉鄉運。 2. 不定期部落內部活動：婚喪喜慶等活動。 3. Sinapayan 工作站建造工程

（研究者整理）

（3）深度訪談：除了參與觀察青年組織活動與青年們的日常生活，利用深度訪談紀錄青年們參與活動或生活實踐的自我樣貌。訪談對象鎖定在參與青年會活動一年以上者，以實際參與過部落年祭者為主，對於青年會組織的看法與過去參與組織的經歷，以及現在參與青年會活動的女青年。另訪談部落耆老與中壯青年，了解過去青年會組織活動的樣貌，另針對 40-60 歲中壯青年經歷山地青年服務隊組織，釐清青年服務隊與青年組織的異同。

表 2：訪談提綱與完成訪談對象表

訪談對象	訪談方向	完成訪談人數
部落耆老 （60 歲-80 歲）	1. 記憶中的青年會所（舊部落時期） 2. 當時青年組織的功能 3. 男女青年的分工	4 位
中壯青年 （40 歲-60 歲）	1. 山地青年服務隊的樣貌 2. 青年服務隊的經歷與部落原有青年組織的不同 3. 女青年的角色	5 位

部落青年 (15 歲-40 歲)	1. 參與青年會的動機 2. 對族群文化與部落的想像（加入青年會前後的差異） 3. 青年會傳承學習的方式與學校教育的差異 4. 女性成員的加入	10 位
---------------------	--	------

（研究者整理）

（二）研究地點

主要研究地點在台東縣金峰鄉正興村，金峰鄉位於台東縣西南方，東與太麻里鄉為鄰，西界屏東縣霧臺、瑪家及泰武等鄉，南邊為台東縣達仁鄉，北接卑南鄉以知本溪為天然界線（林建成 2002：7）。正興村位於金峰鄉東邊，接近太麻里鄉的交接處，為進入該鄉的門戶，正興村聚集了從日治時期以來陸續從太麻里溪上游遷徙下來的四個舊部落（Kaljatjaran、Viljauljaur、Paomuli、Tjultjulik），形成多族群與部落聚居區域，主要以東排灣群集遷徙的東排灣族人為主，晚進則有因婚姻而移居的少數族群，外省籍、*ho-lok* 人、阿美族、太魯閣族等。

1961 年（民國 50 年）介達村、比魯村合併為介比村，1973 年（民國 62 年）改名為正興村至今，總戶數為 195 戶，人口數 779 人。目前固定參與青年會人數約十到十五人，年齡層包含國中、高中以及 30 歲以下年輕人，多在儀式慶典、婚喪喜慶時能看見青年會穿梭其中，協助活動進行。詳細田野地的歷史脈絡與遷移進程，於第二章詳細說明。

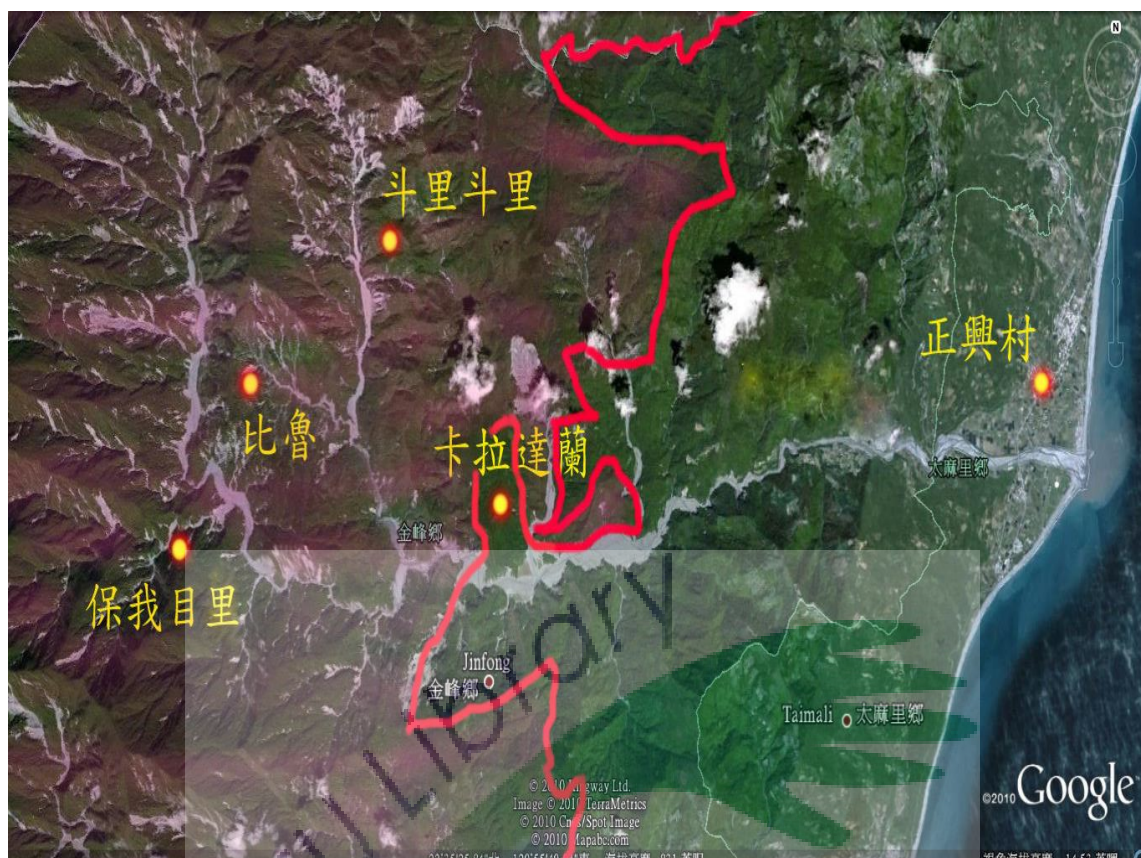


圖 1 正興村四部落太麻里溪上游原居地

引自拔耐·茹妮老王《台東太麻里流域排灣族部落遷移口述史~嘉蘭及介達部落耆老的生命敘說》(2011: 7)

第五節 論文架構

第一章作為本論文研究之緒論，將分五個小節敘述本論文之研究動機與背景、問題意識、文獻回顧與論文架構。除說明台灣社會環境文化復振運動與青年組織再現之關係以外，文獻回顧之小節將從男子會所傳統功能與意義、空間與認同、性別分工、當代排灣族青年組織復振歷程、等四個層面進行討論。

首先爬梳台灣原住民族群擁有會所制度與年齡階層的文獻，整理男子會所的功能與文化上的意義，以理解過去的男子會所與其所在之社會環境的關係。再來從空間、地方認同理論將釐清正興村青年組織集體認同感再造歷程；並比較三本當代排灣族青年組織復振歷程相關之碩士論文，吳宜瑾（2007）、利錦鴻（2012）、皆以太麻里鄉拉勞蘭部落青年會所為研究對象，葉一飛（2012）則以太麻里鄉大王村青年會所為其研究對象，三者皆討論當代青年會所制度的復振歷程，並以其會所空間與儀式做為論文討論主軸，藉以對照正興村青年組織復振與實踐的過程。最後從社會性別分工的角度理解性別禁忌的意涵，在過去「社會」分工的重要性大於「性別」分工，兩性的差別或重視女性權利則為近代出現的議題，社會環境因素使「性別」成為顯眼的討論議題，而將其置放於文化復振與傳統禁忌時，該如何詮釋過去的性別禁忌。

第二章將討論 Sinapayan 的形成。從原居於太麻里溪上游 Kaljatjaran、Viljauljaur、Paomuli、Tjulitjulik 四個原初部落的開拓傳說故事與遷移脈絡談起部落界線的消弭與青年認同感的變遷。整理日治時期《台灣原住民系統所屬之研究》、國民政府時期《台東太麻里流域的東排灣人》所調查之文獻資料與對照本地口述資料，從歷史遷徙脈絡、通婚形成之親屬關係以及居住地域的變化討論不同世代對於地域認同感的變遷。

第三章將討論過去的會所制度與當代的青年組織之異同。敘述過去男子會所的功能與組織架構，與外來殖民政府不同時期青年組織的義務與責任，比較各時期青年組織的異同及其意義的轉換，並將敘述當代青年組織的生活實踐過程。從不同時期給予青年組織名稱與任務的改變，可以得知傳統會所制度與青年組織所賦予的責任轉變，及其背後對於文化傳承的功能削弱，而當代青年組

織的復振，則面對當代社會環境的難題，如青年社經地位的不穩定以及未經過公開儀式正式成立組織，造成青年組織的不穩定狀態，不成熟的「組織」運作使部落家長懷有疑慮，缺乏集會空間也讓青年聚合狀態呈現不穩定；為減緩眾多的不穩定狀態，青年幹部試圖建造屬於青年的專屬空間。

藉由會所重建解決青年組織的不穩定狀態，卻也產生與部落耆老對於青年會所觀念認知上的差異，與傳統禁忌的挑戰。青年幹部藉由轉換名稱與建築形式，給予青年專屬空間一個當代的詮釋。

第四章則銜接第三章，進一步討論第三章所提到青年組織面對的難題，比較過去會所制度與當代青年組織在制度面、操作面上的異同，尋求會所制度在文化意義上的功能，將之置放於當代青年組織實踐歷程，從功能面上賦予復振會所制度與傳承文化的意義，以及正視女性在青年組織中的功能，並給予會所性別禁忌當代的解套方式。

第五章進行各章總結，並回應自身提出的問題。我認為當代社會環境的變遷造成各種不同層次的改變，尤其殖民政權的教育方式與行政組織制度影響了當代在地人群對於文化認知程度的不同。青年以身體行動實踐來回答處於文化斷裂與遠離母體文化的憂慮，累積共同實作經驗凝聚集體意識。認同感的凝聚隨著居住地域而有不同，然而可以確定的是認同再造奠基於彼此擁有共同的經驗，為強化認同感或持續聚合，重建會所則成為集體意識再凝聚的機會。

第二章 太麻里溪流域部落與 Sinapayan 的形成¹¹

本論文研究地點為台東縣金峰鄉正興村，行政區域劃分為台東縣金峰鄉，舊稱 Sinapayan，原屬太麻里鄉大王村排灣族領域範圍，¹²現聚集了原居於太麻里溪上游遷徙下來部落族人（Kaljatjaran、Viljauljaur、Paomuli、Tjulitjulik），由於遷徙原因，本村莊居民主要以排灣族人為主，也有少部分自屏東好茶、阿禮、大武、霧台遷徙之魯凱族人，晚近則有因婚姻而移居的其他族群，如阿美族、太魯閣族、布農族、漢人等。

針對本區詳細遷移歷史資料，主要有《台灣原住民族系統所屬之研究》（移川子之藏等著，1935 [2011]）與《台東太麻里流域的東排灣人》（吳燕和 1993）以及與本研究所蒐集的本地口述資料。從上述資料發現本區域各社互有通婚及本家分出之血緣關係，各社往來密切，系譜關係交叉複雜，且各聚落點交錯落在太麻里溪流域周遭，往來腳程方便，常有大社派遣血脈兄弟前往其他社代管部落之事，因而更顯本區域各社親屬關係複雜與交往密切之程度。

因此，下文將從《台灣原住民系統所屬之研究》、《台東太麻里流域的東排灣人》兩書之文獻資料與耆老口述資料交互對照，從 Kaljatjaran、Viljauljaur、Paomuli、Tjulitjulik 原初部落的開拓傳說故事與遷移脈絡，討論部落界線的消弭與青年認同感的變遷。

¹¹ 本章節將出現大量太麻里溪流域上游部落歷史文獻資料，引用歷史文獻資料所提及之人名與地名將按照引用文獻上之拼音，於本文撰寫時則將人名與地名之拼音以原住民族委員會與教育部頒佈之排灣族語拼音書寫系統為基準統一，以利閱讀。

¹² 葉一飛（2012：26-35）提及 Tjavualji 的創始起源與遷移一章中，談論 Canavas 為 Tjavualji 社之開基祖，並從 Lufa'an 遷徙至 Sinapayan（今正興村境內）創 Tjavualji 社，爾後因人口眾多，家族分裂而遷移至現今太麻里大王村之現址，現有 Ljiliu、Tjavualji、Qaljapan 三部落，三部落均由 Sinapayan 遷出。

第一節 原初傳說與日治前期的太麻里溪流域（遠古~1931）

由移川子之藏、宮本延人、馬淵東一於西元 1930-32 年間於台灣原住民族區域進行部落起源、家族系譜等調查並編纂成《台灣原住民系統所屬之研究》（移川子之藏等著，楊南郡譯註 1935[2011]）一書，其中本區域則為馬淵東一所調查與撰寫，記錄當時本區域之各部落起源故事與家族系譜，為本區域珍貴的歷史資料；吳燕和（1993）則在西元 1963-1964 年間於本區域進行人類學田野調查工作，並於西元 1993 年由中央研究院民族學研究所出版《台東太麻里溪流域的東排灣人》一書，內詳實記錄本區域之神話傳說、宗教信仰與儀式、社會政治組織、會所制度、部落間關係等民族誌資料，為戰後本區最詳細與全面之人類學調查資料。

《台灣原住民系統所屬之研究》一書將本區分類為東排灣群並以溪流流域作為區分，吳燕和更是以太麻里溪流域，作為其出版書名，定位了本區以流域為主的區分特性。

童春發（2011：47）從對排灣族三個舊遺址地名的田野調查認為，排灣族社會土地命名制度是重要的文化概念與特徵，除了沿用前人早已給與自然環境資源如山岳、溪流之舊稱呼，開墾新地，也會給與擬人化之名稱，代表其對時間與空間之想法。自然的形貌與地表上各種生物的樣態都是命名的元素，如地形、地質、山與溪流等等，溪流與山是排灣族文化重要的環帶，排灣族的主要聚落也常用山域或溪流流域之特點來做區分，並發展其各自聚落獨特的文化（同上引：50）。

從《台東太麻里溪流域的東排灣人》（吳燕和 1993）、《排灣族擬人化的命名土地制度》（童春發 2011）兩書中檢視本區域之聚落錯落散佈於太麻里溪南北岸兩側，對照口述歷史，多數為各社遷移歷史中的地名或舊居地，例如 Cavuluvulan、Karapayan、Ciramuljan、Sinetsung、Putong、Valjulu，另有因小社人口數不多而遷移合併至附近大社，包含 Masili、Cinparan、Cungojor，而其餘如 Maludep、Kaqaluan、Curucadj、Maljevur 今移住至金峰鄉嘉蘭村，非本文所研究之地點，故簡介於此。

現今可見之大社為 Kaljatjaran、Viljauljaur、Paomuli、Tjultitjulik 則移住今金峰鄉正興村，為本文研究地點。以下將討論這四社之遷移脈絡。



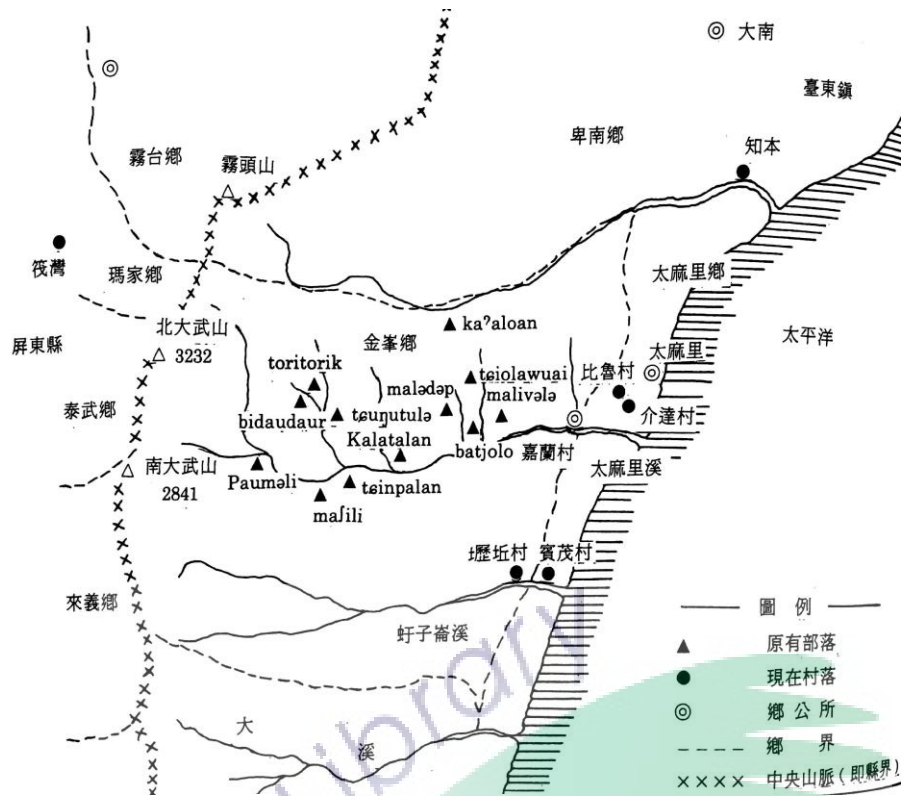
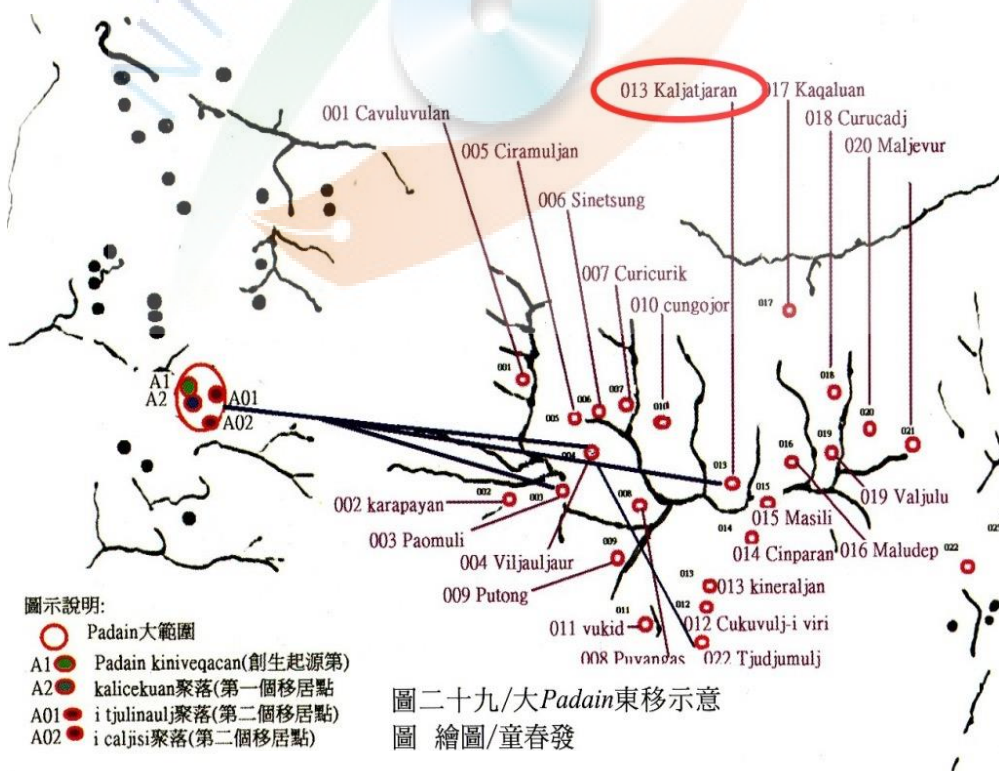


圖 2 太麻里河流域上游部落分布圖（一）

吳燕和《台東太麻里流域的東排灣人》（1993：18）



圖二十九/大Padain東移示意

圖 繪圖/童春發

圖 3 太麻里河流域上游部落分布圖（二）

童春發《排灣族擬人化的命名土地制度》（2011：105）

一、Kaljatjaran 卡拉達蘭社

《台灣原住民系統所屬之研究》(移川子之藏 1935[2011]: 372)一書中，紀錄 Kaljatjaran 社第九代 *mamazangiljan* Ljavulas 之口述如下：¹³

本頭目家的始祖 laro-arorai 和弟弟 rangos，是從中央山脈以西，tsarisi-risi〔射鹿〕的石頭誕生。laro-arorai 的妻子 moakai 也是從某處的石頭誕生的。當時所用的家號不是 geren，而是 roal-al。laro-arorai 率領部下 lal^uuan 和 palakcor 兩家的人，攀越大武山 (cagaraus) 到東部來了。因為山下有巨蛇擋路，不能行進，首先由 laro-arorai 試探，繼之由 lal^uuan 前往，在巨蛇擋路的地點進行 parisi (咒術)，但是巨蛇不退，最後由 palakcor 帶著活豚前往現地，進行 parisi。他把巨蛇砍成兩段，才得以通過。這三家的人下降到太麻里溪下游的 covoluvolan，然後轉往 pōtong 居住。因為 pōtong 的土地不怎麼肥沃，眾人遷到現在的 kalacaran 社下方，比較平坦的地方居住。某次，男人出獵時，部落遭受了雷擊，留在部落內的人被落雷劈死了，認為此地不詳，才遷到現在的 kalacaran 社位置定居。因為打雷的日子獵到了雲豹，laro-arorai 當夜睡覺時，夢見了 tsumas，交代他要把家號改為 geren。

另一方面 laro-arorai 的弟弟 Rangos，在 kalacaran 社成立以前，開始前往海岸地方探查土地。他看到路上已經有 Piuma〔卑南族卑南社人〕走過後留下的足跡，就掉頭回來，改到 Jomol 地方，看到 Vavikar 那邊有火煙上升。那是 Paraulan 頭目家的祖先們居處。上面所說的巨蛇被砍殺後，通行更安全了，所以他們從大武山那邊越嶺過來居住。(原註：參照下一節「蚵仔崙溪流域」) Rangos 沒有和他們爭地，停留在 Jomol 創設部落。

¹³ 排灣族為一社會階序顯著的族群，譚昌國 (2007: 39-40) 認為排灣族的社會由 *mamazangilang* 與 *kakitan* 兩群人所組成，*mamazangilang* 擁有部落的土地，並且保護、領導、管理其他的人民；*kakitan* 則向 *mamazangilang* 土地來耕種，並且接受其保護和領導。因而頭目家 (*mamazangilang*) 是部落的領導中心，凝聚與保護著其他的平民家 (*kakitan*)。

吳燕和 (1993: 75) 對 *mamazangilang* 的解釋為：「……一個部落由若干個核心家庭聚居而成，有一個至高的頭目 *mamazangilang*，他是貴族家族的世襲大宗宗子，由他統轄權部落的平民與少數貴族。……頭目在政治上為政治首長，在經濟上是全部落人民的地主。……」張金生 (2013: 74) 則從排灣語意分析 *mamazangilang* 應為「被大家依靠且能照顧所有的人的人」。

《台東太麻里流域的東排灣人》(吳燕和 1993: 105-106)引述報導人宋梅江¹⁴ (Tjavalai) 對 Kaljatjaran 部落起源與第十一代 *mamazangiljan* Patagaw 口述皆與上述傳說故事吻合,¹⁵ 同為石生起源傳說, 並越過大武山西側往東部行進, 途中遇見大蛇、雷擊遷村, 最後落腳 Kaljatjaran 部落。兩書同時均指出, Kaljatjaran 部落 *mamazangiljan* 家族祖先起源為來自 Calisilisi。

但是根據耆老宋梅江之口述故事提及, 移往東部居住之領導家族為三兄妹, 分別為 Ljalualjuai、Langus、Piti, 由 Ljalualjuai 留在 Kaljatjaran 部落、弟妹繼續往東行, 其妹 Piti 至 Cinparan 走不動, 而創建 Cinparan 社, 弟 Langus 則繼續向南遠行到 Djumulje 建立部落。

移川子之藏與馬淵東一 (1935[2011]: 373-374) 所記錄之口述卻無提及其妹 Piti, 記載 Cinparan 社與 Cungojor 社創始傳說, 由 Cungojor 社的 Cinuvungan Roal-ai 口述如下:

最初, Cinuvungan 的曾祖母 sa-pili, 從 kalacaran 社的 geren 頭目家分離。他帶著部分的社眾前往 cinparan 創社, 成為 Korongan 頭目家的始祖。後來, 從 Geren 頭目家另有名字叫做 Dumuduman 的人, 也遷來,

¹⁴ Kaljatjaran 部落第七代 *mamazangiljan* Muni 之弟 Gui 與其大房之孫女, 由第九代 *mamazangiljan* Ljavulas 扶養, 在 Giling 家長大。

¹⁵ 始祖從大岩石 (岩壁 *diliei*) 出來, 設部落於 Calisilisi (陡峭之地), 在 Calisilisi 的時代, 洪水氾濫, 部落民眾逃到大武山頂, 洪水退了以後向東西南北不同方向分散遷移, 其中一支向日出方向遷移 (*kacedas* 東方的, 日出的方向), 這一支主要有三家, 第一家 Luadjiat (Giling 最早的家名)、第二家 Palaketsule (現正興村許家)、第三家 Ljaljiele (現嘉蘭村 Valiulu 部落), 還有其他家戶跟隨。從大武山下來的時候, 碰到一條大蛇, 通路受阻, 蛇將路擋住了, 由 Luadjiat 的 Ljalualjuai 帶頭開始 *palisi*, 但是大蛇不走, 繼續擋住路, 再準備一頭豬 (這頭豬很特別, 黑白雜色的豬, 叫做 *vulivulian*, 此豬較為神聖) 再拜, 由 Ljalualjuai 吩咐或是指示 Palakecule 家兄弟二人持刀將豬劈為兩半, 再將蛇一刀兩斷, 砍完豬蛇之後, 稍頃間, 大地震動發出聲響, 一行人繼續觀察山的形勢尋覓適當的落腳處, 走了很久, 終於到 Tjeluvuluvelu (地名), 在這 Tjeluvuluvelu 沒有很久, 繼續搜尋滿意的地方, 發現有一處 Ljantjantjale (地形, 山巒起伏不大、不陡峭之地、丘陵地, 形容詞), 於是遷往該地設新部落, 稱為 Kaljatjaran, 不過該地地名原來稱為 Djulinaut, 之後 Djulinaut 這個名字就很少用。Ljalualjuai 一行人在尋覓適當落腳之處時, 將大武山以東沿太麻里溪直達 Liu (今嘉蘭溫泉) 劃為勢力範圍, 因此 Kaljatjaran 部落便算是有此區域的管轄權。

成為 Cinparan 社頭目。因此，Sa-pili 的兒子 Sa-layan 不能成為該社的頭目，也喪失了向社眾徵收「番租」的權力。於是，他帶了 3 戶社眾，遷往 cungudjul，創立了 Roal-al 頭目家（和 kalacaran 社頭目家同名）。¹⁶這是 cungudjul 社的肇始。後來從 kalacaran 社遷來一戶，從 kineralan 社遷來一戶，另外，從高雄州 Kuraluts 社遷來 4 戶，從 kochapongan 遷來 2 戶，人口開始增加了。

由上可知，Sa-pili 與 Dumuduman 同為 Kaljatjaran 社 Giling 頭目家所分出之親族，因而 Cinparan 社、Cungojor 社皆與 Kaljatjaran 社屬同源，與宋梅江所口述之內容，雖有世代的差異，但仍屬同源之親族。

二、Tjultitjulik 社

《台灣原住民系統所屬之研究》（移川子之藏 1935[2011]：374）所記載 Tjultitjulik 社的口碑傳說如下：

太麻里溪這個地方，最初來了 palakcor 家的人。他們先到 pōtong，然後才轉到 kalacaran 社居住，繼而，cacalan 家的人遷來本社〔coricorik 社〕居住，期間曾經一度遷往 masilij，之後再回到本社來。這是創立本社的肇始。當時有 3 個兄弟。大哥 salulun 留下來，成為 cacalan 頭目家始祖，子孫繁衍迄今。兩個弟弟 sacokacok 和 coagai，在 masilij 時就已經和大哥分手。據傳，他們前往卑南族的 kasavakan 社〔射馬干〕居住，其子孫的情形不詳。

Tjultitjulik 社最初創社先祖為 Cacalan 家的 Salulan，但據 Kaljatjaran 社第九代 mamazangiljan Ljavulas 口述，為第四代頭目 Kulul 的外甥 Cinuvaugan，遷往

¹⁶ Kaljatjaran 社頭目家尚未改成 Giling 家名前之所用家名。

Tjulitjulik 創社；不過又提及，當時（昭和六年，約 1931 年左右）Tjulitjulik 社是第九代 Ljavulas 的孀孀（名字叫做 Vunung）在世時所創設，家號叫 Vavorongan（同上引：374）。

筆者認為由於太麻里溪各社地理位置相近，Kaljatjaran 社為當時人口眾多部落，因而派遣頭目家系內親戚前往接管無後的頭目家系，管理部落事務。

部落長老陳秋輝則對 Tjulitjulik 社的創始紀錄如下：¹⁷

部落創始人是 Saulun 家名為 Cacalan，繼承順序只傳到第六代，以後就中斷（據黃太一與吳竹志兩位耆老言：是有這個家族但是叫 Tacaljan，其先祖是從金崙富山過來打獵以後就定居於斗里斗里。因其勢力不如介達的吉靈家族乃臣服），後來卡拉達蘭的吉靈家派第四代的旁系 Tjamautjung 到斗里斗里重新建立新的領導中心，這是卡拉達蘭介入斗里斗里事務的開始。所以現今斗里斗里的頭目系統是來自卡拉達蘭吉靈家的分支系統，日治時代斗里斗里的頭目無後，Giling 家再派第八代的旁系 Ljaking 然後依序是 Venen→林明人（Ljavulas）→林明輝（Cemaceli）。

筆者對照移川子之藏與馬淵東一（1935[2011]：206）當時所紀錄之系譜，¹⁸Tjulitjulik 社頭目二度無後之後，Giling 家所派往的應該是 Vunung，¹⁹再由 Vunung 的女兒 Ljaking 接手 Tjulitjulik 社頭目家系，自此 Tjulitjulik 社頭目家系由 Cacalan 改為 Vavulengan，也確定了與 Kaljatjaran 社 Giling 家的親緣關係。

¹⁷ 長老陳秋輝於 2012 年為金峰鄉公所部落核定作業訪調資料。

¹⁸ 台灣原住民族系統所屬之研究，第二冊資料篇。

¹⁹ 按 Ljavulas 所口述，第八代的旁系 Veneng（Ljavulas 的阿姨）派往 Tjulitjulik 社創立 Vavulengan，與 Mulukul 社的 Porongan 生 Ljakin（《台灣原住民系統所屬之研究》〈第二冊資料篇〉：204），Ljakin 與在 Kaljatjaran 社做警察的知本社人 Cemaceli 結婚，在此之前，Ljakin 未婚生第十代 Veneng，由 Ljavulas 收養，為 Kaljatjaran 社第十代頭目 Kui、第十一代頭目 Patagaw 之表姊妹（Kaljatjaran 社第十一代頭目口述）。因此部落長老陳秋輝所記錄之 Tjulitjulik 社傳說口述，可能有人名、世代之誤，不過也可能因當時年代適逢遷村之際，由第十代 Veneng（年紀較大，在 Patagaw 雙親過世，哥哥 Kui 當兵後，扶養 Patagaw）處理兩部落事務而有此說法。

三、Paomuli 社

移川子之藏與馬淵東一（1935[2011]：380）將 Paomuli 社歸類在蚶仔崙溪流流域，關於 Paomuli 社的起源傳說，紀錄來自不同社之口述傳說有三，另現傳之口述記錄又有不同的說法。馬淵東一紀錄了來自 Djumulj 社（雨沐）、Paomuli 社、近黃社三社不同之說法，Djumulj 社（雨沐）傳說如下：

古時候，padain 社〔高燕〕有一對姊弟，名字叫做 Aroai 和 Orangos。他們帶領社眾越過大武山，到 paʔomori 社（包盛社）的 karapayan，住了一年左右。定居以後，他們受到來自西部了 calaʔabus 社〔來義〕的襲擊，約 50 個人被割去了首級，驚駭之下弟弟 Orangos 從部落退出，據守於「paʔomori 險地」繼續住了一年。之後他們遷到 Pōtong，一年後來到 jomol 社，創立 Covijuram 家。姐姐 Aroai 則直接從 karapayan 遷到 kalacaran 社，創立 geren 家。Orangos 的女兒是一對姊妹，名字分別叫做 Rokor 和 Lumug。姊姊 Rokor 創設 kineralan 社，同時自創 laluruman 家，妹妹 Lumug 留下來繼承 Covijuram 家。

Paomuli 社所採之傳說如下：

Laro-aroi（女）和 Rangos（男）是一對夫妻。他們從西部 padain 社出發，經由 Covoluvolan 來到 kineralan，創立 la-luruman 家。據傳，他們和 kalacaran 社 geren 家的祖先，一起從 padain 社出發，越過大武山後分手的。Laro-aroi 和 Rangos 夫婦生下兩個女兒，姊姊 Lingas 留在 kineralan，妹妹 Rokor 前往 Jomol 居住。（同上引：380）

Cujaʔas 近黃社和 Coa-bilaur 刀未老社所採之傳說如下：

古時候，從西部 su-paiwan 來了一對兄弟，他們帶領部分社眾越過大武山，來到 Jomol 社的位置，看見有炊煙從 Vavikar 社那邊冉冉上升，那是從 Pulci 社遷來的 Paraulan 家的人定居之地。哥哥到那裏取火種（取火種是向對方要求分讓土地之意），對方不給，不得已改往 kineralan，創立 La-luruman 家。弟弟留在 Jomol，自創 Covijurum 家。（同上引：381）

上述由馬淵東一所採之傳說中，認為 Paomuli 社的東遷始祖有姊弟、夫妻、兄弟之解釋，來源也有分歧，一說是從 Padain，另一說是從 Su-paiwan，不過可以確定的是，Paomuli 社的初始，是先從 Kineralan 這個地方開始創建 La-luruman 家。

馬淵東一後續自口述者 Camar-laluruman 處敘明是如何從 Kineralan 遷至 Paomuli：²⁰

La-luruman 家和 Covijurum 家分別定居於 kineralan 社和 Jomol 社很久。其間，La-luruman 家傳至 Cinuvungan 世代時，他帶領部分社眾遷到 paʔomori 社，paʔomori 社是這樣成立的。（同上引：381）

而在 Cinuvungan 世代時，原本 Paomuli 社是由 Cinuvungan 弟弟 Lanao 創設居住，但由於 Cinuvungan 與近黃社 cuja'as 社的頭目家女兒 Sauniau 聯姻，夫妻兩人便帶領 Kineralan 社社眾遷往 Paomuli 社，自此 Kineralan 地方便無人居住成為廢社。（1935[2011]：374，另參照《台灣原住民系統所屬之研究》〈第二冊資料篇〉cuja'as 社與 paʔomori 社系譜：207）

由吳燕和（1993：106）所採集口述傳說與現傳部落口述，又有不盡相同之處，其口述紀錄如下：

洪水退後，lialu'ailu'ai 與 lanus 二人從 tiakalaus 下來，經過 liatsk 以後到達 putəvusan 河（這是太麻里溪上游，為舊介達漁區）。他們看見許多介達 kalatalan 社人在捕魚 vəliŋ，有人就問他們二人說：“你們想到哪裡去？”，二人回答說：“我們在流浪，因為找不到好地方。”介達人

²⁰馬淵東一 1930 年踏查時報導者，為當時現任 Paomuli 社頭目。

告訴他們再往下走也沒用了，因為下面（即東方）都已建立村落了。二人就折回，由 panulə 地方向山上走（即西方，朝大武山方向），走完許多山就到達了 kutaŋas（靠近 tialilik），因其地山勢很高，向四面眺望看到炊煙，於是知道已有人居住了，他們二人只好又退回，沿河流行，經過 CuCaʔas 到了 vavikalə，又見到有人居住。人們問他怎麼走到這裡來了，告訴他們到 djumələ 去好了。於是二人到達 djumələ 定居，後來 lanus 因不滿哥哥的生活習慣而遷往 kininalan 地方建村，而今日的 pauməli 社即由此分出，頭目 geruman 家亦由此而來。而離開 kininalan 的原因是當地野豬為害，破壞農作物甚劇，因此遷往 pauməli 社。

而由部落長老處所採集而來的口述資料如下：

遠古時代洪水退後，有 langus 邀 druva、ljalualuai、alamudis 共四人從 tjalalaus 出發東來尋地，先從比魯社和斗里斗里社之間的 putjevusan 支流沿溪下橫走至松武社下到 cevungan 來到 gumac 下方的 vaveljengan 河時，遇到 kaljatjadrang 的 rjakiljivalj 和 letjek 在捕魚，告知他們當地是屬於 kaljatjadrang 部落的。他們就不越河留在同邊繼續往前行，到 cinpalan 時 alamudis 累了，決定在 cinpalan 留下來（alamudis 為 cinpalan 的創始祖）。餘三人則繼續前行，到了 djumulj（雨沐）ljalualuai 也決定留下定居。Langus 和 druva 剩兩人結伴續行，來到 eceling 看到 kudangas 方向有炊煙，知道已有人居住乃沿大竹高溪上走到 tjuvana → tjua'au → tjudja'as，遇到已定居於此地的 sa-djaudjau 和 sa-djanaw（來自卑南），經 sa-djanaw 指點建議他們去 djumulj，惟 djumulj 已有人住，於是兩人繼續尋地，終於在 kinilaljan 定居，建立王國。Langus 和 druva 兩人是 djadjalan（伙伴）關係，彼此尊重相互禮讓，於是 langus 成了包霧目力樂也滿（leljemang）家族的立基祖，druva 因有神授的 za'u（神珠）而成了 palakaljai（祭司）。

在 kinilaljan 時期，發展蓬勃，人口曾高達 300 名或 500 名之多，後來因山豬之患破壞環境和糧食，及水源、耕地不足，各家族乃分散尋地，有部份族人按占卜隨頭目遷移到 vanculi 後易名 Paomuli。Paomuli 其意為此地動物甚多，土地肥沃豐饒，獸肉、雜糧堆積之多而發臭。

綜上所記載之創始傳說，可確定 Paomuli 社是在 Kineralan 地方創建 Laruruamn 家族，而後因為 Kineralan 時期人口眾多，水源、耕地不足，加以山豬破壞環境與作物，而遷移至 Paomuli 社，未再移居，自始確定了 Paomuli 社的聚落所在。

四、Viljauljaur 社

移川子之藏與馬淵東一（1935[2011]：375-376）紀錄 Viljauljaur 社 Rangpao Palamlam 口述之口碑傳說如下：

最初從西部 Padain 社，有 Ciramolan 家遷來東部 Kilin 設位置（地名暫稱 Ciramolan）；繼而有 Palakcor 家遷到 Kalacaran 設位置居住。之後，Lalʔul（Lalʔulan）家遷到 Valoro 社位置；繼而有 Cokol 家遷到 Kalacaran 社；另有 cacalan 家遷到 coricorik 社位置居住；之後，有 Roal-al 家遷到 Kalacaran 社來居住。以上第 2 家到第 5 家，都是從西部的 Tsarisi-risi 遷來的。更早的時候，（或大約和第 1 家同時），另有一些人從西部高雄州 kuraʔuts 社（kulals，泰武）東遷到 paumeli 社附近的 karapayan，在此地舉行大酒宴時，被從西來前來的宿敵 calakabus 社人（來義）襲擊，全部滅亡。

Ciramolan 家始祖名字叫做 Lingas。她本住在 Padain 社當年遇到大地震和洪水氾濫，暫時避難於大武山頂，洪水退後回到 Padain 社，另外創設 Loloan 家。Loloan 現在仍然是 Padain 社幾個頭目家之一。Lingas 家東遷到 Kilin 居住，重新創設 Ciramolan 家，子孫繁衍，徒眾也很多。傳到第 11 個世代 Kova 在世時，對於留在 Padain 的祖地，已有 Loloan 頭目家擅自徵收番租。Kova 憤而前往，要親自徵收他應得的番租。他的涂種趁 Kova 不在 Kilin 期間，擅自把部落移遷到 Kilin 下方，地名做 sineʔtsung。Kova 回到 Kilin 後，項遷移的徒眾要求番租，他們徒眾平時討厭他，而且頻繁的被索取番租，終於遷往大南社（Caromak）居住了。Kova 失去徒眾後，不得已返回 Padain 祖居地，重新換家號，創立 Palamlam 頭目家，至此，東部 Kilin 社滅亡。

Kova 的子孫長年居住於西部 Padain 社。在西部，從始祖 Lingas 算起，傳到第 22 個世代的 3 個姊弟——長女 Karusukus、次女 Kudkud 和長男 Pulaluyan 時，Kudkud 本來和 Padain 社頭目家之一，Kusaja 頭目家的一個青年 Camocong 有婚約，但是 Kudkud 卻偷偷地和 Kochapongan 社的一個青年 Kuriu-Palimudai 發生關係。她怕 Camocong 報復，潛逃到 Kochapongan 社居住了。因為這件事，Kochapongan 社的人憂慮和 Padain 社的關係會惡化，命令私下偷情的兩人搬到東部 Coricorik 社居住。回到東部的 Kudkud，因為創設 Ciramolan 家最早的祖先曾經住在 Kilin 的關係，答應向 Kalacaran 社 Geren 頭目家繳交番租的條件之下，受到 Coricorik 社的協助，在 Kilin 祖居地附近，創設 Vilaular 社，自立 Palamlam 頭目家（和西部）Padain 社 Palamlam 家同名，自己就任頭目。

Viljauljaur 社 Palamlam 家自 Lingas 始祖到現在，從系譜上可追循至 27 代，若從 Keredkerd (Kudkud) 起始，真正在東部發展的 Viljauljaur 社 Palamlam 家總共五代，但由於與西部 Padain 社頭目家的關係明確，被視為古老的家族。童春發 (2011: 105) 也提及，Padain 發生重大災難導致第一次的遷移，而後因勢力日漸擴充，社內的核心頭目家族商議分配各自管理區域，由 Palamlam 家族負責管理台東一帶之土地，為第二次的大遷移活動。

總括各社起源傳說故事，發現 Tjulitjulik、Paomuli、Viljauljaur 三社的起源傳說，皆否定了 Kaljatjaran 社於太麻里溪開基祖的地位，認為 Palakecule 家族才是太麻里河流域的開拓者家族，對於這樣的說法，Kaljatjaran 社第十一代 *mamazangiljan* Patagaw 說明：

Palakecule 家因殺蛇有功，由 Giling 家給予土地作為獎賞，範圍從 Tiululikipan 到 Kavulatan，他們就在 Tjulitjulik 和 Cungojor 兩地之間居住與耕種（土地範圍很大，但是集中在這兩地之間），但是他們經常遷移，曾居住過 Putun、Masili 然後又回到卡拉達蘭，由於此家族過於勇猛導致誤殺一些跟我們有關係、聯盟的人，所以 Giling 家又收回土地，以示懲罰。

因此 *mamazangiljan* 家除了擁有土地所有權，也負起了管理該區域的秩序責任，解決各項衝突，以維護人民的權益。Palakecule 家雖為東部的開拓者家族，卻因其過於勇猛導致各社衝突，因而將其土地收回，回歸 Kaljatjaran 社居住，現為 Kaljatjaran 部落重要的長老家族，部落內重大事件均會邀請其當家者前來討論。

Kaljatjaran 社為何會成為太麻里溪流域各社臣服之部落，也有一說是因為 Giling 家出現具有 *pali* 能力的人，²¹ 周圍部落懼怕該能力而願意臣服於 Kaljatjaran 社（移川子之藏 1935[2011]：375）。不論哪則口碑傳說為真，由於過於遠古時代的事情，可能是口述者的記憶有限，也可能是翻譯者、紀錄者透過自己詮釋的紀錄，如今也無從找尋更貼近真實的故事。

總結各社之起源傳說，可以確定的是，太麻里溪流域各社，自西部 Padain 社與 Calisilisi 社東遷以後，經過時間推移與共同生活，各社家族透過婚姻關係，結為聯盟，各社之間均有親緣關係，雖常見人群小型的移動、流動，但自西部東遷以後，便無大規模移動，大致底定了日治時期（遠古至西元 1931 年）太麻里溪各社聚落散佈圖像。

²¹ *pali*，是特定人物的眼睛、手指所具有的神秘力量，很自然地賦予特定人物。一般人被有 *pali* 神力的人瞪到，或用手指一只，就像觸電一般立即倒斃。Kaljatjaran 社 Giling 家曾出過兩位 *pali*，一是第 3 個世代 Vasakaran 的手指和第 6 個世代 Ljavulas 的眼睛（移川子之藏 1935 [2011]：375）。

第二節 日治後期與國民政府時期的太麻里溪流域（1931~1961）

明治 42 年（1909 年）日本政府新設噶媽、阿腊打蘭、近黃、大蟒鴨等四個蕃務官吏派出所，又《日據時期原住民行政志稿》第三卷（台灣省文獻委員會 1998：248）提及自大正四年（1915 年）始，Kaljatjaran 社即有番童教育所，可推斷於 1909 年日人即深入太麻里溪流域管理原住民區域。

由於各社均位居深山，雖從 1909 年起於各大社設置蕃務官吏派出所、教育所，但派駐警員人力少，各聚落坐落相距不遠，但深山交通不便，惟依靠步行始能到達各社，因而逐步規劃將深山裡的聚落遷徙至離太麻里支廳較近之處，始便於管理。

廖秋娥（2001：122）認為日本政府對大武地區的排灣族部落，並未進行長距離的集團移住，遷移雖然頻繁，但大多是同一駐在所內的短距離移動，由較高海拔往下遷到較低海拔之處；或遷到接近駐在所的地方；或小社遷入大社。

一、日治後期的移動（1931-1945）

Kaljatjaran 舊社位於太麻里溪中游（唐太蘭山），標高約 667 公尺（吳燕和 1993：23），Tjulitjulik、Viljauljaur、Paomuli 三舊社位於太麻里溪上游，標高約 900 公尺處。日人自 1909 年至 1920 年間，於台東南部廣設駐在所，包含 Kaljatjaran、Viljauljaur 二舍皆有駐在所與教育所的設置，Kaljatjaran 當時為人口眾多之大社，單設置一教育所人口近 400 人，Tjulitjulik、Paomuli 二社人民則需步行至 Viljauljaur 社教育所就讀。陳孝義（1994：17）於《出大武山記》一書中描述教育所概況：

當時本鄉設置教育所的情況是，卡拉達蘭社、比拉勞社、覺摩洛社、近黃社四社皆設有教育所。教育所師資全由當時派駐舊社的警察擔任。

Kaljatjaran 於日治後期經歷一次遷徙，部落耆老描述遷移情形：

Kaljatjaran 舊社地勢險要，山路難行猶如階梯 *ljandjandjare*，為易於防守之地，族人就將這地方命名為 Kaljatjaran，1909 年前後，日本人來到部落，開始警察統治，日人命名為介達社。約在 1933 年（昭和 8 年），日本警察有計畫的將原居住在山頭的介達社部落族人，全數強制遷移至較靠近太麻里溪岸的一處低位平地 *lizuk*，標高約 200 米，仍名為介達社，舊部落則習稱為老介達或 *ga-u-ma-an*（舊原居部落），日本台灣總督府台東廳並在此設有介達蕃童教育所與神社。

1933 年 Kaljatjaran 社被迫遷移至離祖居地約 1.5 公里，靠近太麻里溪畔的一處平地，日人並將鄰近親族部落 Cinparan 社、Cungojor 社二社移入合併為卡拉達蘭社。於此生活至 1953 年。

Tjulitjulik、Viljauljaur、Paomuli 社則經歷一次遠程的遷徙。日人於 1941-1943 年陸續將 Tjulitjulik、Viljauljaur、Paomuli 三社人口大規模的遷移至現台東市新園里，由於新園里位處今台東市市郊，族人不習慣，大部分族人利用夜晚沿著海灘又走回原居地。

民國 32 年屬於舊比魯的多力多力社（林明人部落）與包烏牡力社（杜忠雄部落）二社之人，贊成遷徙者便遷至今台東市新園里，反對者仍留在原地。（陳孝義 1994：91）

部落耆老曾金枝描述當時遷移狀況：

當時大約昭和 16 年（1941）間，日人為方便管理，將 Viljauljaur、Paomuli、Tjulitjulik 三社遷到今台東新園之平原地帶。族人不願離開故鄉，於是日人以強勢之舉，逼迫族人遷出，有些依自己意願選擇，分遷至香蘭、大王、北里、嘉蘭。其餘少部落族人繼續守護著部落。遷至新園時正逢二次大戰末期，該地因鄰近機場，經常遭到轟炸；加上移民者沒有土地可耕，現有土地都是當地居民所有，移民者生活非常艱難。除一部分年長者留於當地，剩餘的族人利用夜晚沿著海灘又走回原居地。（2015/02 訪談資料）

二、國民政府期間的遷徙（1945-1961）

國民政府入台後，除結束由警察治理山地社會的政策以外，餘皆承續日人的行政措施。1945 年後，日本於二次世界大戰戰敗，國民政府入台，結束日本由警察治理原住民地區的時代，國民政府治理山地社會可分為三期，第一期為建立行政體系，第二期為自民國 40 年開始推行山地三大運動，第三期為山地保留地的設置（吳清生 2011：26-27），包含集團移住、入山管制、獎勵水田和定地旱作、區劃保留地等，對於原住民生活影響最大，即是建立行政體制、實施地方自治與推動山地三大運動。為方便執行上述政策，集團移住至平地區域，便是管理的第一步。

國民政府期間的遷徙，為太麻里溪流域最後一次的大規模遷移，至 1954 年太麻里溪流域中上游各社，已成無人居住的聚落。自國民政府入台，即有計畫將太麻里溪流域中上游各社遷移至平地，1945 年始至 1952 年已有 Maledep、Maljevel 等社遷往今嘉蘭村，1950 年始，計畫將 Kaljatjaran、Tjulitjulik、Viljauljaur、Paomuli（未於 1941 年移住新園之族人）、近黃等社移住至今新興村，但未得到 Kaljatjaran、Tjulitjulik、Viljauljaur、Paomuli 社人同意，因此就先由近黃社之人遷移至新興村。直至 1952 年，因 Kaljatjaran 社第十一代 *mamazangiljan* Pataagaw 之母 *Legean* 為太麻里社之人，太麻里因其親源關係而同意將 Sinapayan（今正興村一地）讓與 Kaljatjaran 社人移住，²²不過直至 1954 年 Kaljatjaran 社完成移住墾殖的準備，才完全移住 Sinapayan。²³1954 年間，再

²² Sinapayan 原為 Tjavualji 社創社地點，而後因人口眾多，家族分裂而遷移至現址（葉一飛 2012：27）。Sinapayan 為 Tjavualji 社過去的原居地（今正興派出所一帶），靠近現介達國小之處則為大王村人的墓地（陳孝義 1994：113）。

²³ 民國四十二年（1953）先移駐到今太麻里林業實驗所之後方，村民稱之為 *Rarouk*（意即露水多）。先在此以簡易工寮棲身，並在附近種植短期作物，如小米、玉蜀黍，以備來年正式遷村時所需。（同上引）

Patagaw 口述當時遷村情形：42 年的時候，答應以後，他們馬上在上面種小米，下來的時候就有小米了，43 年時我們下來（先在林業試驗所），那時候沒有挖土機，我們自己整理，然後有先在這邊（指 Sinapayan）做 *palisi* 祭儀，*cinekecekan ta inaljan*（部落立基，建立部落時必行的

將 Tjulitjulik、Viljauljaur、Paomuli 三社遷移至 Sinapayan，完成最後一次的遷村。

初始，在行政劃分上，Kaljatjaran 社為一村-介達村，Tjulitjulik、Viljauljaur、Paomuli 三社合併成一村-比魯村，1961 年兩村合併為介比村，1973 年再改名稱正興村至今。自 1954 年至現今，太麻里溪中上游二十餘舊社，成為金峰鄉五村（賓茂、壠坵、新興、嘉蘭、正興），劃歸地方自治行政區域。

表 3：太麻里河流域上游部落名稱對照表²⁴

台灣原住民系統所屬之研究	《台東太麻里溪流域的東排灣人》	《排灣族擬人化的命名土地制度》	說明
kalacaran	kalatalan	013Kaljatjaran	今 Kaljatjaran 社，位於正興村。
cinparan	tcinpalan	014Cinparan	因與 Kaljatjaran 社有婚姻與親緣關係，因而於日治時期集團移住政策施行時即併入 Kaljatjaran 社，移住 Lizuk。
congojor	te'uŋutulə'	010Cungojor	因與 Kaljatjaran 社有婚姻與親緣關係，因而於日治時期集團移住政策施行時即併入 Kaljatjaran 社，移住 Lizuk。

儀式)，*palisi* 就用李峰雄（Patagaw 之夫）打到的山豬，然後就下來，這邊給他們慢慢整理，分配大家住的地方。

²⁴ 排灣語地名拼音尊重原引用文獻作者之拼音方式，說明欄位之拼音則按照參考排灣族書寫系統拼音方式。

masilij	maʃili	015Masili	位於太麻里溪南岸，隔溪與 Malivur 社斜斜相對，社眾遷入 Malivur 社後，已成廢社
vilaulaur	bidaudaur	004Viljauljaur	Viljauljaur 位於正興村。
paʔomori	pauməli	003Paomuli	Paomuli 位於正興村。
coricorik	toritorik	007Curicurik	今 Tjulitjulik 位於正興村。
marudup	malədəp	016Maludep	今位於金峰鄉嘉蘭村
kaʔaroan	kaʔaloan	017Kaqaľuan	今位於金峰鄉嘉蘭村
Torohoai/coroʔ oai	teiolawuai	018Curucadj	今位於金峰鄉嘉蘭村
Malivur	malivələ	020Maljevur	今位於金峰鄉嘉蘭村
valoro	batjolo	019Valjulu	Kaljatjaran 社第三代頭目 Vasakaran 時，由一起從西邊遷徙至東部的 lalʔulan 家遷往 valoro 創社。
covoluvolan		001Cavuluvulan	Kaljatjaran 社遷移傳說中第一移住地
karapayan		002Karapayan	Viljauljaur 社口碑傳說中提及從西部高雄州 kuraʔuts 社（ kulals ，泰武）東遷到 Paomuli 社附近的 Karapayan ，在此地舉行大酒宴時，被從西來前來的宿敵 Calakabus 社人（來義）襲擊，全部滅亡。

ciramolan		005Ciramuljan(又稱 Kilin)	Viljauljaur 社口碑傳說中第一移住地。始祖 Lingas，自大武山西邊 Padain 社遷來時的第一居住地，創建 Ciramolan 家，而後第十一代 Kova 離開本地回 Padain 收番租，再度返回本地時，社眾已遷離至 Sinetsung，Kova 則返回 Padain 祖居地，創建 Palamlam 家，至此，東部 Kilin 社滅亡。
sineʔtsung		006Sinetsung	Kilin 社眾脫離 Ciramolan 家，移居之地。位於 Kilin 社下方。
rovangas		008Puvangas	
pōtong		009Putong	遷移傳說中第二移住地因土地不肥沃而遷徙到 Kaljatjaran 社下方生活。地名。
kineralan		013Kineraljan	於此地創建 La-ruruamn 家族（Paomuli 社之 <i>mamazangiljan</i> 家族），而後因為 Kineraljan 時期人口眾多，水源、耕地不足，加以山豬破壞環境與作物，而遷移至 Paomuli 社。

（資料來源：研究者自行整理）

第三節 Sinapayan 的形成

國民政府時期，太麻里溪中上流域各舊社遷徙至 Sinapayan 時，行政區域劃分為介達村（Kaljatjaran 社）與比魯村（Viljauljaur、Paomuli、Tjultjulik 三社），各自為政，而後又於 1961 年合併稱為介比村，1973 年再改名為正興村。經歷居住區域與名稱的轉換，正興村居民如今為排灣族為主，加以一部分自霧台、好茶、阿禮、大武移居之魯凱族，晚進則因婚姻關係而移住之阿美族、布農族、平地人所組成。

Sinapayan 原為太麻里鄉大王村排灣族人之原居地，因人口眾多而分社移居至現大王村居住地，Sinapayan 成為其獵場與田地，後因與 Kaljatjaran 社之姻親關係，而將土地釋出，讓與居住，除與 *mamazangiljan* 家的親緣關係之外，當時的鄉長、議員也為居中協調盡很大的力氣，移居至正興村時，家戶的安排即按照位於 Lizuk 時日人所規劃之家戶規劃，因此村內各戶家屋配置規劃整齊方正。部落耆老描述 Lizuk 印象：

舊介達 Lizuk 都平平的，部落下方做示範農業區，部落周圍為了防禦，都用石頭砌牆。房子分布位置和現在正興村一樣。（2012/04 訪談資料）

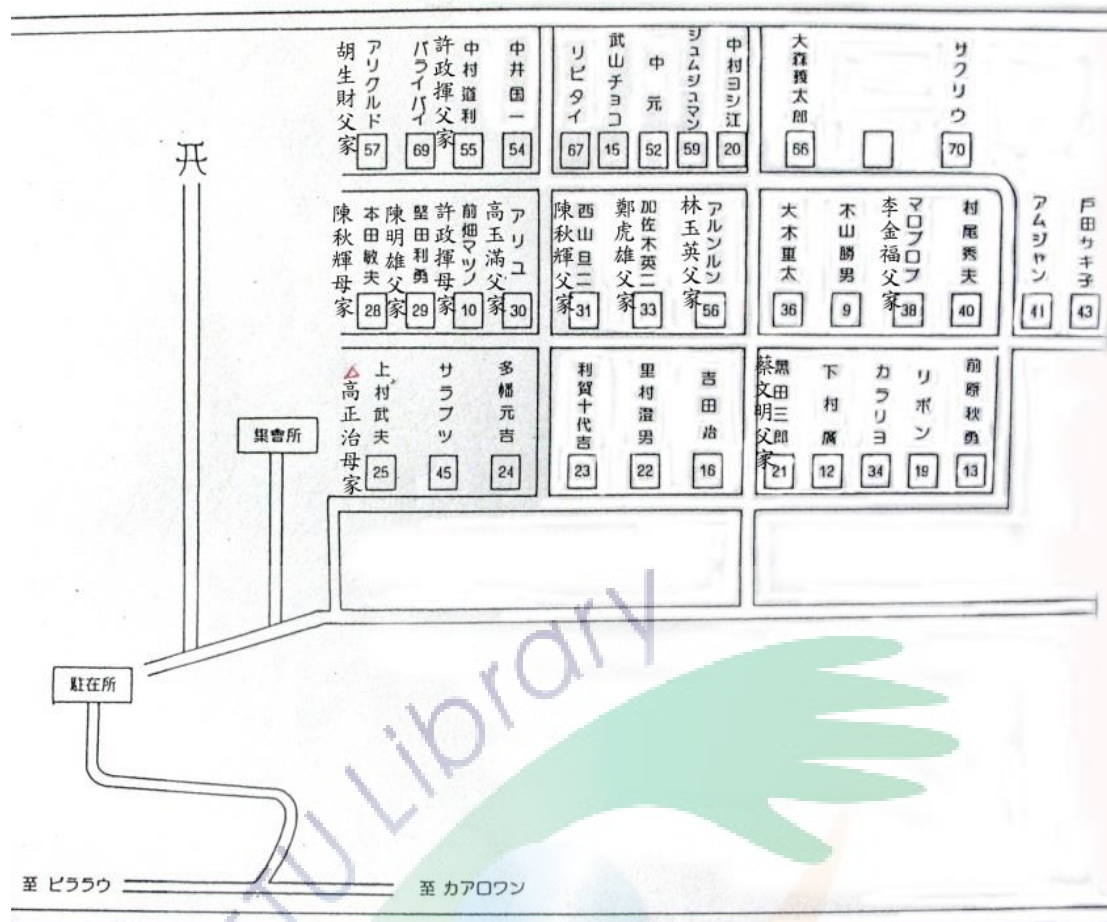


圖 4 昭和 19 年（1944）Kaljatjaran 社於 Lizk 時之家戶分布圖

（引自廖秋娥 2011：95）

陳孝義（1994：114）也提及：

移住地（正興村）的土地分配：據家父言，自家與頭目家（高玉蘭）二家地為事先指定的地外，餘皆抽籤決定。但據村民說，土地分配是按舊介達住屋的排列定的（在舊介達頭目家在第一鄰第一棟），因為住地分配有規劃，故本村的住屋整齊如棋盤，此為其他村落所無者。

移居至新園的 Viljauljaur、Paomuli、Tjulitjulik 三社，由於沒有土地，便讓出介達村上方土地，由三社族人遷入。Patagaw 形容當時狀況：

我們去新園 Viljauljaur 部落，因為他們的地很少，就叫他們來這裡，在現在正興村的上方，另外還有 Paomuli、Tjultitjulik 部落也要遷移下來。(2011/03 訪談)



圖 5 民國 42 年介達村民慶祝元旦留念照

(研究者翻拍 Giling 家提供之老照片)



圖 6 民國 44 年介達村與比魯村移住動土典禮留念

(研究者翻拍 Giling 家提供之老照片)

正興村早期還是能夠以鄰大致界定各社族人之劃分。直至晚近因土地私有化，導致買賣行為出現，而有族人遷出或其他社或族群之人遷入。

正興村 1、2、3 鄰為 Kaljatjaran 社，4、5 鄰為 Tjultitjulik 社，5、6 鄰是 Paomuli 社，後面是 Viljauljaur 社（編按 7、8 鄰）。(部落長老陳秋輝口述)

從介比村改名正興村的過程，也能夠讓我們理解排灣族處理人群聚合、排解衝突的思維。

雖然當時行政區域劃分為兩村，但社區裡只有一間派出所、衛生所及學校，比魯不服介達，介達認為自己是地主，造成誰都不服誰的狀況，部落裡偶有衝突，會自稱上面與下面，對立派系。便在黃友信的

提議下，合併行政區域，經選舉黃友信成為第一屆村長（研究者按：1961 年）。

又當時 Sinapayan 在整地時，挖到很多墓地，認為這塊土地是不祥之地，也有阿米巴痢疾等傳染病造成多人死亡，霍亂、自殺、受詛咒的事情發生；又當時新興村已經存在，認為部落應該從禁忌與兩村對立衝突中脫離，而於村民大會中提出改名正興村的想法，便在 1973 年正式改名為正興村到現在。（黃進成牧師口述）

另於民國 99 年（2010），當時部落主席高正治提出討論這塊土地的命名，共有三個名字被提出，Sinapayan、²⁵Paliljalilja、²⁶Kavaluan，²⁷最後因大家無法達成共識，決定暫時保有原來的名字。

2016 年的現在，當代的正興青年們認為正興村是一個整體，談論的「部落」即視 Sinapayan 為一共同體。這群當代的青年人與 60 歲以上的長輩相比，長輩們具有強烈的部落界線範圍，當代年輕人認為的部落即是正興村整體，也可以說是以 Sinapayan 為一整體，源自於民國 43 年移住至現正興村後，部落的界線逐年在弱化，雖然四個部落年祭每年維持分別舉辦，但居住的區域只相隔一條道路，且 1970 年代以後出生的中壯青少年，一起讀書、一起成長，以正興村為整體的活動持續地舉辦，如村校聯運、鄉運、聯合年祭等等，更大的原因是，青年們沒有舊部落實際生活的經驗，甚至還有青年沒有到過各自所屬的舊部落，更加無法想像部落的界線到底在哪？同時加深「Sinapayan 是一個共同體」的概念。

²⁵ Tjavuali 社對這塊土地的稱呼。

²⁶ 意為藍色的琥珀或海岸，會反光的水波。

²⁷ 所有各種人會去的地方。

境是否適合人群居住的因素，如 Kaljatjaran 社遷移至 Lizuk 時，由於地處山腰、溼氣重、蚊蟲多，而爆發流行疾病導致人口驟減。²⁸

日治時期為開墾台東市郊區（新園），又強迫 Viljauljaur、Paomuli、Tjulitjulik 三社族人移居新園，後因平地生活不習慣，而各遷往北里、香蘭、嘉蘭一帶，導致原為一社的族人，被迫分散各地。

1973 年以後合併改稱為正興村，形塑了 1973 年以後出生之部落族人對土地與村莊的認同感。Kaljatjaran、Viljauljaur、Paomuli、Tjulitjulik 四社經歷二至三次不等的遷移過程，最後又因親緣關係而同住在一地區，成為一村，不若太麻里溪中上游時部落界線範圍明顯，雖移住之後各社仍保有自身的祭典儀式，但因生活範圍無任何明顯界線，又設置一學校，以致 1970 年代以後出生之青年人，透過共同生活、學習，各自為彼此之玩伴、夥伴，而形塑了新一代的土地或區域的認同感。

²⁸Patagaw 口述：於舊社生活時，約有 600 人，遷至 Lizuk 因爆發傳染病，死傷多人，所以卡拉達蘭的戶數驟減，剩四十幾戶。除了死亡也有被分散的，疾病有瘧疾、阿米巴痢疾、天花、肺結核、麻疹，除了傳染病還有各種疾病，腸炎、急性肺炎等。

第三章 過去的會所與當代的青年組織

地域認同感的轉變是經歷不同世代與外界互動所產生的結果。四個古老部落組成一個村再到 Sinapayan 的認同，過程中包含了時間、外力與人群互動的因素，而正興青年組織重組的過程中面臨長輩對於成員身分與認同的質疑，認同感形塑的過程脈絡成為不同世代對話的核心原則。

當代的正興村青年組織首先由金峰鄉衛生所部落社區健康營造計畫帶動，主要為建立青年人對文化的認同與跳脫主流社會給予的原住民刻板印象，建立文化自信心而起，然而討論青年組織，首先應該理解過去排灣族男子會所制度的脈絡。

早期，太麻里溪上游各部落均設有青年會所 *cakale*，日本人於西元 1933-43 年間，為便於管理 Kaljatjaran、Tjulitjulik、Paomuli、Viljauljaur 四部落，強迫移住至靠近太麻里溪岸的平地 Lizuk 及現台東市新園里附近，移住後，會所制度便趨於式微，直至 1945 年光復以後，將四個部落移住至現金峰鄉正興村，此時青年會所消失，取而代之每村皆成立山地青年服務工作隊。

本章主要討論過去男子會所的功能與組織架構，與外來殖民政府不同時期的青年組織義務與責任，比較各時期青年組織的異同及其意義的轉換。再者，正興村多功能工作站的再生所再現的當代意義。

第一節 記憶中的青年會所（*cakale*）

本節將討論記憶中的青年會所，從過去的男子會所制度、日治時期日人輔佐的自治會長與國民時期的山地青年服務隊等，不同時期的組織架構與任務可以看的出來，其功能與意義上的不同：從學習生活技能、待人處事的傳統教育場域，轉變成聽從外來殖民政府的勞動力提供組織，更是人手不足的警察機關的協力組織。

一、舊部落時期的青年會所

太麻里溪流域中上流部落尚未遷移之前，均有設置會所，一部落一會所。（吳燕和 1993：86）由部落耆老描述過去的青年會所制度，成員主要為男子，男子自 13 歲後進入會所接受訓練直到結婚，離開會所前，每晚都住在集會所內，只有吃飯是在自己的家裡吃，白天進行部落內的勞務工作，例如幫忙 *mamazangiljan* 的土地農務耕作、部落內公共建物（圍籬）的修建等等，簡而言之，即是部落內部一有動靜，會所青年就要立刻前去幫忙；晚上則是用過晚餐以後，即進入會所接受長輩的倫理訓練，群聚會所由老人隊長或祭師傳述部落傳說故事、祭儀文化、群體倫理、禁忌故事等等。藉由敘述過去的事情，讓青年人知道部落內部規訓，透過會所的勞務訓練、倫理教育，整合社會規訓與功能，讓年輕人步出會所即自然成社會的一份子。Patagaw 回憶青年會所的青年狀態：

十三歲以上未婚的青年，就要進去，結婚之後就不用到 *cakale* 去，做急救啦、管理、協助部落，像巡守隊一樣，村莊一有什麼動靜就是他們率先幫忙，白天上山工作，晚上若沒有事情，便至 *cakale* 集會，副頭目跟長老會在裡面教導倫理，傳承文化。（2007/06）

吳燕和（1993：87-90）與石磊（1971：34）則敘述排灣族青年會所組織，由 16 歲以上男子所組成，婚後離開會所進入家庭；在會所內接受的訓練，有教育的、有勞役的、有軍事的，教育由長老由閒談的方式傳述做人的道理與社會制度；平日白天則負責部落內的公共建物修繕、上山協助農作；青年們擁有優秀的體能，透過在山上的工作與一般的勞務，習得山林技能與訓練體力，自然成為部落內的戰鬥力量，可維持部落內部治安與抵禦外侮。

二、會所組織運作與功能

青年會所組織，從細微的個人訓練到山上的勞務體能工作，體現了個人教育的忍耐與恭敬長者的培育，及部落事務應當身先奮勇，以群體價值為優先的部落教育制度。

會所的運作由 *mamazangiljan* 與 *palakalai* 為最上級監督者，底下再分 *ljamaljan*（長者）與 *galaingan*（青年隊長）。平日由 *ljamaljan*（長者）與 *galaingan*（青年隊長）執行 *mamazangiljan* 與 *palakalai* 所交代的事務，實際分派工作與監督青年們的工作狀況；通常在會所內，年紀最輕的青年就是要負責瑣碎事務的跑腿工作，而按照年紀與進入會所訓練的年期，逐漸負責管理工作或監督工作；由於婚後青年即離開會所，因此職務的輪替時常發生。

對照文獻資料與口述資料，將青年組織自過去至現在的內部任務執行者稱呼，整理成以下表格，更能看出青年組織結構上的變化。

表 4：青年會所組織結構變化表

吳燕和	石磊	Patagaw 口述	說明
<i>Maacuvungcuvung</i>	<i>Makatsuvunʔsuvun</i> 以筏灣為例，部落內部區分為十一區，各區皆有一個青年組織，共有十一個。	<i>Maacuvungcuvung</i>	青年人，不分年齡的青年人
<i>Slailai</i>	<i>Vlunʔvlun</i> <i>Makatsuvunʔsuvun</i> 一區各有一個分隊長，共十一個。		分隊長（2 名，較年長青年擔任）
	分區長老，為各區的直接上級人員，負責監督所負責區域內的青年訓練		
<i>Tiavulung</i>	<i>Kalaiʔan</i> ，青年總領袖	<i>Galaingan</i>	青年隊長（2 名，年長青年）

<i>Tiavulung</i>		<i>Lljamaljan</i>	老人隊長（會所真正管理人，由 <i>Mamazangiljan</i> 指派老年男子擔任）
<i>Palakalai</i>	部落將相 <i>Kalaiṇan</i> ，石磊認為筏灣的 <i>Mamazangiljan</i> 有五個，而 <i>Kalaiṇan</i> 則是 <i>Mamazangiljan</i> 的管家，或是負責部落內部公共行政事務的執行者	<i>Vedjek</i>	祭師
<i>Mamazangiljan</i>	<i>Mamazangiljan</i>	<i>Mamazangiljan</i>	部落核心領導者

（資料來源：研究者整理）

吳燕和（1993：92）進一步將會所功能歸納成三類，教育訓練、勞力再分配與抵禦外侮。過去透過會所制度的長期訓練，排灣族男子自 12、3 歲進入會所，即於日常生活中接受各項勞務工作與尊崇長幼秩序的訓練，耳濡目染、自然而然地將排灣族社會中的各項倫理、山林等知識，經由長年累月的經驗與實踐，習得生活技能與文化知識，成為支撐部落社會樣貌的重要力量。

然而自日本人進入後，透過各種弱化 *mamazangiljan* 權威的手段，使會所制度逐漸消失，也使得會所制度功能產生質的變化。

三、會所的消失與山地青年服務隊

日治時期由於由於 *mamazangiljan* 權威讓日本人備感壓力，因而藉由警察統治、移住的管理手段，弱化 *mamazangiljan* 權威。日人為方便管理，將原住民族部落移住至海拔較低的區域，多數的傳統儀式與部落習慣均被禁止，建立教育所、部落集會所、旁立部落內較小家族之 *mamazangiljan*，使原本核心 *mamazangiljan* 權威弱化，運用教育、勞役、懲處、旁立領導者等手段，將原有的社會組織結構打破，以進行日本式的殖民管理（吳清生 2011：83-84）。

日人且在部落組織內成立了自助會、青年會，導致原有青年會所的功能轉變成弱化文化價值的更直接手段。吳清生（2011）認為日人成立之自治會與青年會均是弱化部落內 *mamazangiljan* 權威的方式，自治會會長、副會長均由日人選出，主要是能配合日本政策進行任務執行的人士；青年會則規定年滿 16 歲以上男女青年，即必須進入駐在所之蕃地青年團，除了訓練戰鬥技能，還必須維持部落內治安與勞役事務的執行，青年團團員為協助日本警察組織之幫手，改除舊習慣的推手，團員在部落內部輔助警察維護治安，更可以參加蕃社的行政會議，可在會議上發表建議與運作。自治會長的設立與部落 *mamazangiljan* 權威產生重疊，青年團原為部落內的戰備能力以及維護 *mamazangiljan* 內部權威的組織，均受到日人訓練操作，而嚴重影響到 *mamazangiljan* 的社會權力（同上引：85-86）。石磊（1971：35）同樣也提及筏灣的青年組織訓練者，由原先的長老轉為日人警察，青年組織由警察機關來管理，成為日人警察機關的協力組織。

目前所屬正興村的 *Kaljatjaran* 部落與 *Viljauljaur* 部落長老描述，位於 *lizuk*（約 1933-1954）時還有青年會所，不過已經不是像以前那樣的嚴謹組織，主要進行部落勞動工作以外，還會聽從由日人指派的勞務工作，如開道路、維修道路等等。後移住至現正興村（1954），才沒有建造青年會所，但還是有推舉一位青年隊長（*galaingan*）來指揮青年組織。

綜上所述，我們可以理解日人為弱化 *mamazangiljan* 權威，導致部落原有的組織，被一一分化，青年會所的傳統意義也逐漸轉型。會所制度所教導的傳統意義為教導一位青年人成為部落的戰備力、生存的來源（打獵）、倫理的傳承力量，全都因為日人的進入，而被迫簡化，同時青年組織也成為協助警察組織的力量；之後，國民政府來台，部落內會所建物不再，會所消失，轉成立「山地青年服務隊」（石磊 1971：39；吳燕和 1993：86），從名稱上的轉變來看，會所教導的中心意涵、文化傳承的功能皆已喪失。

第二節 當代青年組織的再現

一、青年組織的再起

自 1980 年代原住民族運動興起，因著大環境的原住民族意識興起，以及社區營造工作不斷，激起社區欲尋回部落原有價值的欲望。太麻里溪流域排灣族部落，也試著在文化復振運動中找回自己的文化，各村莊積極恢復青年組織制度，尤以台東市新園部落與太麻里鄉拉勞蘭部落為最明顯。這兩個部落首先回復設置男子會所空間，²⁹但與過去相比，當代排灣族青年對抗的是不一樣的主體，過去部落的外侮可藉由強壯的青年以武力抵抗，如今青年們面對的是，逐漸遠離母體文化的憂慮、部落教育與主流教育方式的不同。

金峰鄉衛生所，自 2001 年始，提辦行政院衛生署部落社區健康營造計畫，³⁰發現雖然是與身體直接相關的健康問題，但其實是部落內部價值弱化所引起的連鎖反應，金峰鄉衛生所從根本著手，必須先找回部落價值，重整與外在社會的關係，才有辦法解決衍生的問題，因而著手重新建構青年會，培養青少年自信感與負責任的態度。到了 2006 年，進一步將部落社區健康營造計畫加入青少年關懷的主題，並使用舊有會所制度之組織建構，慢慢成立鄉內各村青年會組織。

上述本來由鄉內行政組織主導運作的正興青年組織，自莫拉克風災以後，開始有自主運作的機會。莫拉克風災於民國 98 年（2009）襲擊台灣，造成台灣各處嚴重災害，而金峰鄉嘉蘭村因為太麻里溪暴漲而將數戶家屋沖毀，只造成財務上的損傷，當夜並無人員傷亡，事後才發現，青年組織在當天夜裡投入了巡守的職務，由在地青年輪流值夜，並觀察太麻里溪水上漲情形，並事先提醒

²⁹拉勞蘭部落 1998 年遴選出第一任青年會長王坤明，2001 年青年會所落成（利錦鴻 2011：25）。

³⁰行政院衛生署自 1999 年（民 80 年）開始推動「社區健康營造計畫」，希望透過社區民眾共同參與，結合社區熱心人士、第三部門團體、專業醫療機構及政府資源等，補助各縣市（鄉鎮區）成立社區健康營造中心，以共同解決社區居民健康問題，並達「健康生活化，生活健康化」的目標（許世雨 2006：4）。

了住戶，才未造成重大災情；此次的災害反思與災後重建過程，讓金峰鄉內各村青年組織逐漸興起，也讓青年們首次反思青年在部落的重要性。

2011 年正興村 Kaljatjaran、Tjultjulik 部落 *mamazangilan* 家族 Giling、Vavulenan 家兩家族兒子，站出來帶領青年會組織，此時，慢慢出現屬於青年組織的主體性與「我們可以做甚麼？」、「該怎麼做才符合部落族人的節奏？」的思考。

2011 年 7 月金峰鄉聯合豐年祭選定在正興村舉行，我們聚集正興村的青年，全鄉報信，成果不錯...那一年一連串的活動，雖然都只是活動性的，但我的想法是，先凝聚人，並單純地想著，大家就是要在一起，更認識彼此，也只是想凝聚社區的另一股能量，非協會的、是屬於青年的能量。（A 青年口述資料，2014/01）

正興村青年組織再起後，多為活動式、勞務式的角色，組織成員內部也因個人因素，常有流動，並未如領導青年所期望的成長。自 2011 年 7 月始，由於鄉公所的全鄉性活動選定在正興村舉辦，便由正興村青年會來進行全鄉報信的活動，而後全鄉性的青年之夜活動、村內各部落年祭、婚喪喜慶、外部活動-排灣金曲豐收演唱會等一系列活動，都看的到正興村青年會的參與。

到 2016 年為止，正興村固定參與青年會人數約莫十到十五人，年齡層包含國中、高中以及 30 歲以下年輕人，多在儀式慶典、婚喪喜慶時能看見青年會穿梭其中，協助活動進行。另由於多數青年均為學生，多在外縣市就讀，回村時間多為七、八月暑假或寒假，平日則為較年長青年（約 28-32 歲）待在村莊，但也有工作在身，因而平日週間青年組織較無頻繁的聚會。

每年 7、8 月為各部落年祭與鄰近部落年祭舉辦期間，正興村內由兩位主要青年所帶領的青年組織，非常活躍，然而在這階段，我卻直接地觀察到，周末婚喪喜慶等活動的舉辦，較為自發性參與，並無硬性規定參與人數，在活動中的角色，青年們常屬於表演者或是勞務提供者。而主辦家與青年的互動，常以紅包或一桌宴席來感謝青年們的協助，在傳承或教育的關係上較為薄弱。

祭典期間結束以後，另一位領導青年因工作不得不離家，青年組織內部的成員多數為學生身分，常因課業而無法參與青年組織召集之活動，此時青年組織內部產生了更深的思考與操作上的難題。

二、現況與難題

正興青年組織操作多見於日常的一般喜慶活動中，跨部落區域性的社會議題場合甚少參與，在組織運作上則同時出現了外部質疑組織正當性與內部成員的迷惘。前述所提青年組織成員常見有十到十五位，國高中、大專學生與 30 歲以下青年，學生身分成員常因學業、校外活動缺席青年組織活動，學期中的假日也因為升學壓力、學校補課等因素缺席，30 歲以下青年，職業多在外縣市或為軍人身分，假日不定，因而青年組織在召集上常出現人數不多的情形，造成組織內幹部在帶領青年組織感到挫折感甚大。

另外部的質疑則為青年家長們對於此組織執行運作的信任感不足，社區協會組織質疑青年組織運作的正當性。早期，青年組織由 *mamazangljan* 監督，長老訓練，並由兩名青年隊長執行任務與訓練管理，現在則由兩位約 30 歲未受過會所制度訓練的 *mamazangilan* 家之子所帶領，組織規範與管理缺乏經驗，另正興村由四個部落組成，正興村青年組織尚未於公開場合進行正式成立的儀式，此點常遭受部落族人質疑運作的正當性。青年人也提及帶領青年組織面對到的困境：

目前的困境就是：第一個，家長看待我們這個青年團體的看法，會影響到願不願意把孩子交給我們帶；第二個青年們是否有真實的認同，那個認同是自己的血緣、自己的部落，若有達到那樣的認同，就會產生一種「真的很想為部落做甚麼」的想法；第三個，因為我們不是正式組織，也沒有嚴謹、明確的組織機制，所以我沒有辦法去規範青年的不良行為，比如說活動的時候，當眾抽菸、喝酒，是會軟性的勸導，但聽不聽還是在他們，喝酒的問題，也是一個擔心的事情，我們青年人做得再多再好，可是只要我們一抓瓶子被家長們看見，就是一個汙點，就全盤打翻，完全的否定我們做過的成績，所以不良行為的部分，我還是會勸導跟盡量做到不當眾做這些事情。（A 青年口述資料，2014/01）

正興青年組織未有明確嚴謹的管理機制、內部召集成員的困難，也由於缺乏固定的集會地點，而遭受部落內部更嚴重的質疑。自 2011 年正興青年會開始由兩位 *mamazangilan* 家之子帶領時，當年度的各部落年祭活動、鄉內聯合豐年祭活動與公所委辦的青年之夜等活動期間，青年們均在 *Kaljatjaran Giling* 家集合或過夜，村內便有了質疑青年會組織是否為 *Giling* 家附屬組織的想法，當兩位青年會召集人聽到這樣的聲音，為劃清界線與堅持青年組織為部落整體共有的想法，創建青年聚會空間的想法油然而生。

青年組織再現的過程當中，我發現幾個問題，歸納如下：

（一）缺少集會空間

青年組織召集集會時因為缺少固定的場所，而領導青年便藉由自家空地廣場之便作為集會場所，造成部落內部質疑聲音，是否青年組織為某 *mamazangiljang* 家專屬之組織，青年們遭受到如此不信任的質疑而有極大的挫折感，在訪談時，也回應了這樣的質疑，「村莊有任何的活動或需要青年們的幫忙，我們願意組織青年的力量前往需要的地方幫忙。」「我覺得青年會是要幫忙分擔各部落每個人的事情，以為部落服務為主，而不是以個人利益來行動。」「青年會就是部落裡面很重要的一個團體，部落需要我們的時候我們都會站出來幫忙，為這個部落付出，不要求任何回報，因為這是我們自己的村莊，所以我覺得青年會就是一個回饋於部落、服務部落的一個團體。」因而得知，青年們認為自己是組織的一份子，也是部落的一份子，青年組織則是屬於部落整體的，不過，缺少固定集會空間而引來誤會是事實，也推動了青年組織中幹部們想要專屬青年組織的固定空間。

（二）未透過公開、正式的儀式確定其正當性

正興青年組織，透過兩位領導青年帶領青年們執行鄉內的大型活動、參與平日的婚喪喜慶活動、各部落與鄰近部落的年祭而逐漸成形組織運作雛形；但排灣族是很重視公開儀式宣布其正當性的族群，如每年年祭透過公開儀式來解決部落之間，或是部落內部家族內的紛爭，藉由 *masalut* 儀式分享小米酒、

avai、vudjulji（豬肉）將過去一年的部落紛爭、族人心靈的不安等，在此通過一起享用祭品的過程，修復並和好彼此的關係，也希望來年能帶給部落平安。透過公開儀式、對話與交換、分享行為，來確定彼此的位置，取得文化脈絡上、信仰上的正當性。未透過正式、公開儀式取得正當性的青年組織，一直備受鄉公所、社區發展協會與某些家長質疑其運作的方式，青年們也感受到這些不被信任的狀態，「我待在部落越久，越深入部落越害怕，私人利益跟政治派系的拉扯，部落內部已經不像過去」「現在青年會還沒有正式成立，我認為我們是青年團體，利用分享、一起做的行為，去影響彼此」「現階段這個青年組織是我們以個人的力量去渲染其他青年，還不是一個正式組織，對內我們延續分享、互助的精神、強調同伴的力量。對外，我們就是一個共同體。」青年們認為穩定組織內部成員之間的同伴力量為首要目標，穩定青年們之間的連結，才有辦法思考規範與操作「現代組織」的實際運作模式。

（三）青年組織的不穩定狀態

面對貨幣經濟與主流社會、家庭的期望，青年組織中的幹部社會經濟資本不穩定造成青年組織的不穩定狀態。筆者與青年幹部不同階段的相處與訪談，發現領導青年常有階段性的立場不穩定的狀況，而後發現，領導青年因為收入不穩定造成家庭衝突，衝突發生時，就會產生消極的態度，另一位領導青年則為了需要穩定收入並在工作上有一番成就，而選擇前往台北工作。「講難聽一點叫賺錢，我沒有大學畢業啊，那想要去嘗試過物質的生活，可能導致想要背棄部落、背棄自己的家族，因為我要賺錢嘛，我想要我的生活是可以吹冷氣的，這叫現實啊」我認為當代男青年面對的問題與過去一樣，都是維持生存與生活，然而所面對的獵場與環境不同，當代獵場是貨幣經濟與穩定收入的工作，若達不到穩定收入的低標期望值，便導致家庭衝突，進而影響到青年組織成長與操作的成熟度。

（四）當代女青年的角色與功能

當代青年組織的運作過程中，較看不見女青年參與的描述，然女青年則包辦了青年組織運作各項活動較細節的部分。筆者觀察 7、8 月正興村內四部落的

年祭舉辦，主要還是以男性青年為主，女性青年則無硬性規定參與，除了主辦本家或主辦部落所屬的女青年會出現協助或參與，其餘部落的年祭，較少看到跨部落女性青年的參與。關於女青年的討論，將會在第四章中有進行討論。

延續上述問題的討論，領導青年社經地位的不穩定，導致青年組織操作上的難題；正興青年組織缺乏固定的集會空間，引起部落民眾的誤會；為了解決上述問題，正興青年嚮往擁有固定的集會空間，作為青年的「家」，以實踐為部落服務之想法。



第三節 工作站的再生

青年幹部們透過聚會，整合內部的想法，認為建造青年專屬空間是必要的。2011 年至 2014 年，不斷與社區發展協會、鄉公所提出青年們的需求，然正興村內公有土地現階段並無青年聚會空間的規劃，而青年空間的提案一直被延宕。

2014 年由一位留學正興青年組織的外地青年提出，³¹提報文化部提出青年村落文化行動計畫的想法，試圖藉由公部門的經費來實踐青年聚會空間的夢想，透過一個月的時間討論做法與協調土地無償使用等，最後由 Giling 家提供約八坪大小，位於村莊鐵路橋下方的畸零地予計劃及青年組織使用。



圖 8 Sinapayan 工作站與正興村相對位置圖（一）

（研究者翻拍 google 衛星圖加以繪製）

³¹ 協助提報文化部村落計畫的青年為胡人元，台中人，2008 年輔仁大學心理系畢業，在臺東縣達仁鄉服兵役，碰到八八莫拉克風災，重創臺東南迴線原鄉部落，參與大武地區的救災工作，而後選擇留在原鄉當志工，參與重建工作；參與重建工作三年，過程中與金峰鄉壠坵村、正興村青年產生互助學習的關係，且加入拉勞蘭青年會所，見習會所組織運作，同時共同參與正興青年組織的再起、運作與協助紀錄過程，建立其與正興青年之間的信任與同儕關係。

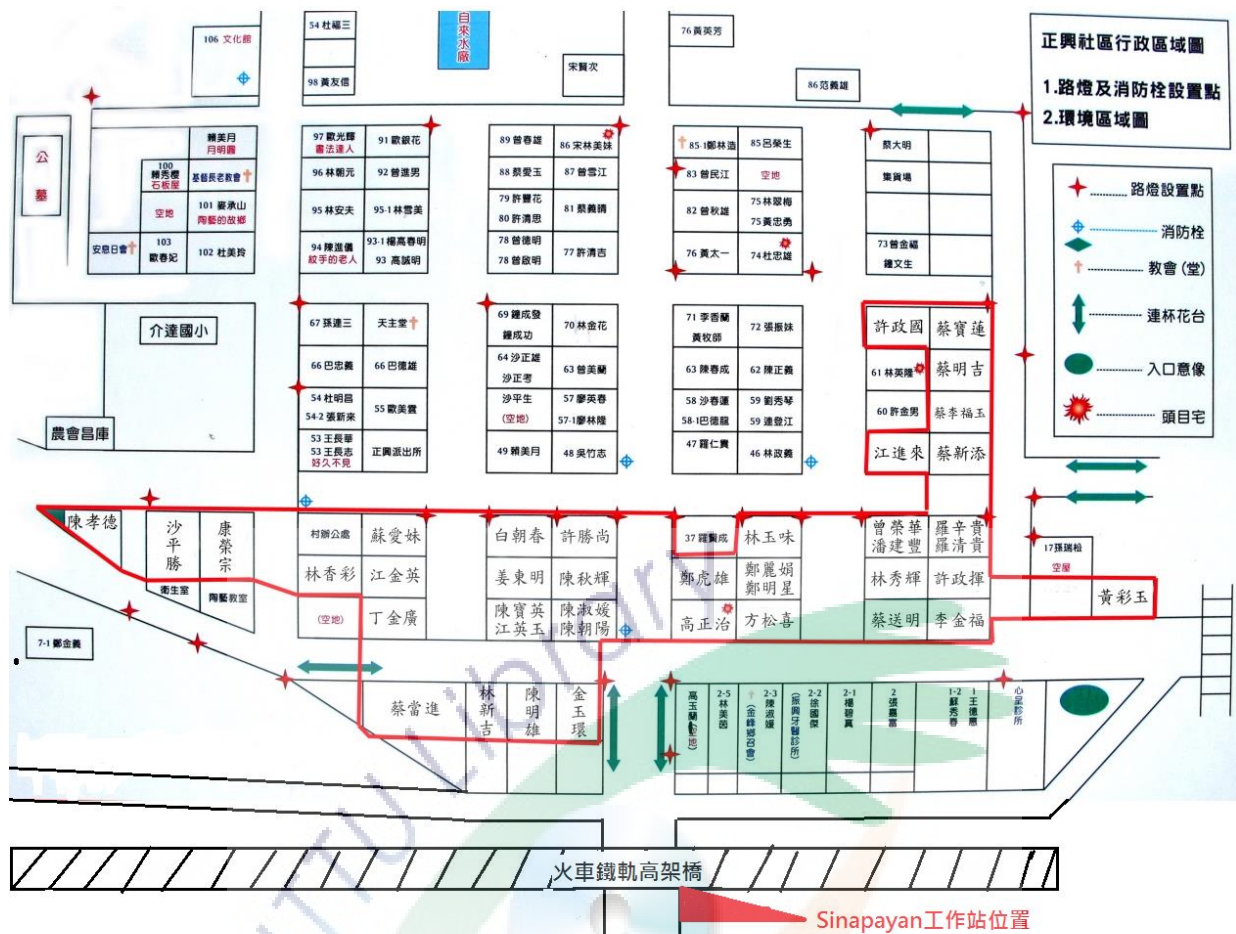


圖 9 Sinapayan 工作站與正興村相對位置圖（二）

（研究者翻拍正興村辦公室家戶圖加以繪製）

討論工作站建造方式時，出現幾個不同世代間的衝突：

- (一) 過去每個部落皆有一個會所，如今四個部落合併成一個村，這個青年聚會空間屬於哪個部落呢？
- (二) 會所空間，過去是男女有別，女生無法進入會所空間，否則會發生不好的事情，³²若使用「青年會所」名稱便要遵守其禁忌原則，女青年的訓練又該如何操作？
- (三) 空間的運用是否要跟功能結合，才能規劃出最大使用效率的空間配置？
- (四) 建造經費來源屬於公部門，建築法規是否允許我們建造此空間？
- (五) 建造素材的使用是否要考慮使用期限，自然素材與現代素材的結合方式？建造方式是否要遵循老人家搭蓋傳統建物的技術？建造過程如何讓部落青年、長輩融入並在其中有傳承的效益？

為解決上述問題，青年團體透過拜訪家戶、幹部共識會議、社區共識會議等方式，傳達青年們的規劃並尋求解決之道。

一、「SINAPAYAN 青年會所工作站」的出現

2011 年至 2014 年正興青年不斷地與社區發展協會、鄉公所提出是否可以将莫拉克風災所建立的中繼屋空間再利用，做為正興青年的聚會空間與部落文化教室，但因原土地已經進入土地劃編的程序，且村民們也不同意土地劃為公共用途，因而青年聚會空間的想法一直無法實踐。

2014 年 9 月由留學正興青年胡人元提報文化部青年村落文化行動計畫，初期想法主要以傳統排灣族青年會所（*cakale*）的傳統聚會空間規劃、教育功能

³²葉一飛（2012：92）訪談資料中提及，女生進入男子會所以後，第二天會所中受訓練的男子都生病發高燒。

為主，並利用建造的過程強化青年們對自然素材的認識、傳統建物工法的技術傳承，透過這樣的過程，在建造的階段有了教育的功能，建置完成後，即成為青年們的聚會空間與文化學習空間。

整合青年們的想法與撰寫計畫提報，於 2014 年 11 月 20 日正式以「SINAPAYAN 青年會所工作站」通過審查，正式啟動。

二、衝突與禁忌的解套

當初透過計畫提出會所（*cakale*）計畫的概念時，即有長老提出幾個疑問：

「青年會所不會在部落境外，會所一定是在部落中間」³³

「用 *cakale* 的概念，就要遵守禁忌，女青年該怎麼辦？」

「我們有四個部落，這個 *cakale* 是哪一個部落的？」

為了符合與解決老一輩的質疑、堅持與對性別的禁忌，透過拜訪各戶家長、向村莊內 *mamazangiljan* 家族成員、長輩請益，了解傳統青年會所的功能，傳統會所置放在現代，老一輩的人會如何解讀，記錄這些談話資料，進行計畫與實際建造的修正。另透過兩次的幹部共識會議、青年共識會議，公開地向部落居民報告青年們的需求與計畫的進度。

³³ 由 Giling 家所提供無償使用的土地位於部落外圍距離 50 公尺遠的位置。

長輩們提到會所的重要性與性別禁忌的原因：

部落的青少年只要進入青春期，男女就會分開，所以他的角色認同是非常清楚，你是男性你就要做男性的工作、女性就做女性的工作，那更嚴格的是男孩子都是住在會所裡面，擔任公共服務、公共事務的工作，所以部落裡面有適度的分工，讓年輕人透過這個服務來慢慢的投入社會、關心社會，最後肩負起責任，所以他們對自己是被重視的，也就是被需要的，覺得自己是有價值的；女孩子就跟隨著父母親，那因為她是子宮的載體，她會養育下一代，所以部落的人都非常的重視女孩子，不管你漂亮不漂亮、美麗不美麗，每一個女孩子都把她培養成是一個準備要去生育下一代，然後讓下一代的基因能夠延續下去這樣子的一個責任。（高正治口述資料，2015/02）

部落長輩認為會所制度，是將男女性別分開進行不同社會責任的訓練方式。男子進入會所，接觸部落公共事務，進行部落事務的訓練，練習承擔社會責任，養成對自我認同的價值；女子則跟隨父母親習得支撐家庭的生活技能，同時也養護承擔延續族群命脈的載體。

建築素材的選定上，考慮其實用性與持久性，選擇以現代建材作為建物骨架，結合自然建材的使用，以符合青年們的需求。

在以前的時代背景下，陶甕、鐵鍋是很被珍惜的，但在現在沒甚麼用了，但我們要記得是曾經有過這樣的價值理念。所以現在茅草不好採，竹子也會蛀掉，我的想法是用鋼架，再用茅草當外皮，還可以拿起來燒掉，外皮可以盡量使用大自然的東西。（工作站籌備共識會議 *mamazangiljan* Gui 發言紀錄）

過去農地與獵場均在部落外圍，因而距離部落約兩三百公尺的地方，通常設有 *cacaval* 與 *sasegezan* 為供人休憩的場所。據 *Viljauljaur* 部落曾金枝長老口述：

cacaval 與 *sasegezan* 不一樣喔，*sasegezan* 就是我們女生要去山上，以前我們都是用頭頂農作物，走到山上農地的路途上休息的地方。

cacaval 位在要去打獵的獵徑上面，*sasegezan* 是每一條路上都可以有 *sasegezan*，所以可以有很多 *sasegezan*，在 *Viljauljaur* 的時候 *cacaval* 只有一個。*cacaval* 就是跟部落有一段距離，不能跟部落很近，去打獵的人打到山豬一定要在那邊休息，然後呼喊讓部落的人知道有打到山豬，而且是只有打到山豬才可以在 *cacaval* 呼喊報訊息這樣，其他的獵物不用。*cacaval* 不是普通隨便的地方，會用平平的石板做成可以坐下的地方，可以休息的地方。如果有外面部落的人來提親或是其他部落的人來拜訪，會先在 *cacaval* 鳴槍通知，然後讓本部落的青年會的老大去接他們。平常的時候雖然女生也可以去 *cacaval* 附近休息，會有青年會的老大在那邊管理秩序，會要女生在比較旁邊坐著。(2016/07 訪談資料)

cacaval 同時具有邊界、部落關卡或是驛站的意涵。Giling 家 *mamazangiljan* Gui 說：

從 *cacaval* 進入以後，還會走一段路，才會走到部落圍牆，像是護城河概念的壕溝，然後會有一片刺竹林，再走一段路甚至要爬梯子上去，才是真正進入到部落內部。(2016/07 訪談資料)

因此青年們遵從長輩們的教誨，以當代的做法與詮釋化解禁忌的衝突。與長輩的對話過程中，青年們修正空間建造計畫，加入長輩們的想法與堅持，不以 *cakale* 名稱稱呼其建物，而改以「工作站」稱之，並從排灣族傳統建物形式中，選取較為開放式、不觸碰禁忌的建物形式，加以建地位置離部落有 50 公尺距離，而將概念改成部落客廳 (*cacaval*) 與涼台 (*taqetaq*) 的建築形式。

在傳統意義上，*cacaval* 是進入部落前休憩的地方，不論是精神上的或是身體上的準備，以一種更完整的身心狀態回到部落，或是去到別人的部落。*taqetaq* 是以往家屋前常見的建物，四邊沒有任何的圍牆並一定有張竹床，其展現開放性的形式則有邀約與交流的姿態，像是傳統部落社會裡面人們互相支持跟分享的概念，它某種程度上也是串起部落人跟人之間關係的橋梁。(D 青年於幹部共識會議提出之想法，2015/02)

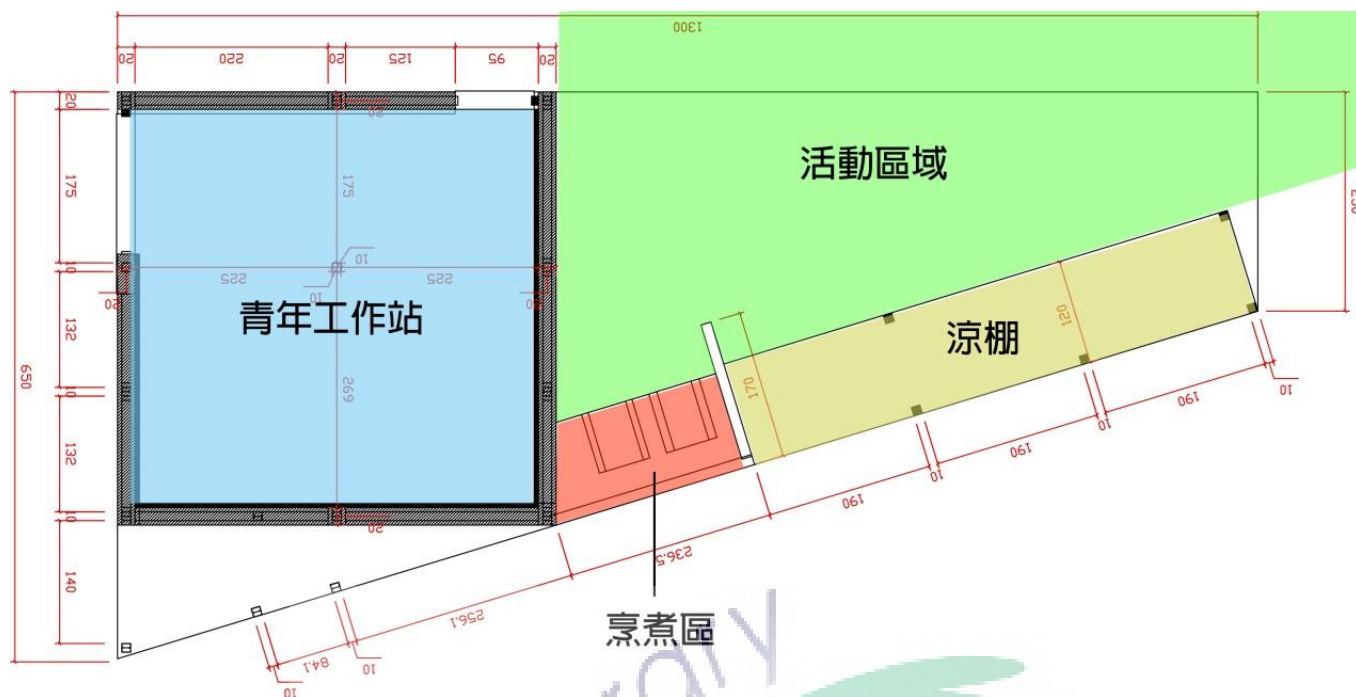


圖 10 Sinapayan 青年工作站平面配置圖

(研究者自行繪製)

青年們尊重長輩的意見與部落禁忌，從排灣族建物形式中滿足雙方的需求，從排灣族傳統休憩處的概念將工作站的功能擴展，兼具文化學習與部落接待驛站、客廳的可能性，並透過公開會議確立此計畫的正當性。

三、建造過程

2014 年 11 月文化部審查「SINAPAYAN 青年會所工作站」計畫，青年們利用 6 個月的時間，聽取與磨合部落內部意見、突破現代建築法規限制，確立工作站的建築形式與建造素材、方式，2015 年 5 月將計畫名稱修正為「Sinapayan 青年工作站」且正式動工。

青年們尋求部落長輩帶領他們進行自然建材的採集，利用假期青年們自主整地、砌石頭地基，並進行內部落裝潢的各項工作，自建造過程中投入青年力量，找到自己的位置，並共同完成青年專屬的空間。



圖 11 SINAPAYAN 青年工作站設計圖



圖 12 Giling 家提供青年組織無償使用之土地未動工前樣貌



圖 13 青年自主整地除草



圖 14 整地-埋地錨



圖 15 砌石牆



圖 16 砌石牆



圖 17 鋪石頭地板



圖 18 一樓內部石頭地面



圖 19 現代鋼架結構完成

上述除圖 7 由陳仲霖提供，其餘圖片皆由胡人元提供使用

解決部落內部的聲音，確立建築形式，以部落接待驛站的形式成為部落青年的聚會空間，青年們進一步討論工作站功能與定位。

「我們要學習的很多，只是我們不知道而已，可以請教老一輩他們比較知道的知識跟能力，還有青年們在一起的態度，人家要看的是團體的整體性、速度跟效率，我覺得態度真的很重要。」(E 青年口述資料，2015/07)

「從青年工作站這個空間，來先類似是一個，只是一個簡單 *tapaul* 的概念而已，³⁴至少他是人是可以有流動的，那我就要在這個空間裡面去，去提醒或者說去 push，像是一個教室」(C 青年口述資料，2016/04)

³⁴ *Tapaul*，臨時在山上或農田搭蓋的小屋，就是工寮或是獵寮等。

「工作站的功能希望是可以讓青年聚在一起，分享心情與經驗、吸引年輕人留在部落、學習與傳承的地方」(F 青年口述資料，2015/07)

「青年會所後面所代表的意義，意味著一個青年可以達到成人所擔起的責任，或具備符合老人家認可的能力，簡單說就是可以撐起一個家的能力。我認為現在的我們還沒有辦法達到這樣的能力。所以工作站它等於是正式成立會所前面的一個培訓空間。」(I 青年口述資料，2016/04)

工作站並非青年會所，而是青年們包含女性青年的工作、交流、分享空間，工作站對外是一個接待驛站，對內則是青年們的文化學習空間，面對村莊部落時，其一為公領域的文化教育傳承空間，其二則為青年休息交流的私領域空間。

村莊四個部落的事務即我們的事務，透過工作站的建立再現共有、共享、教育傳承、文化活動含祭祀祭儀的空間，在現代的生活及需求條件下，形塑屬於當代的青年集體認同。(D 青年口述資料，2015/08)

「Sinapayan 青年工作站」於 2015 年 11 月完成第一階段的鋼骨結構設立，目前持續地以募款與結合部落長老在地知識，配合部落節奏，緩慢、滾動式的進行第二階段內裝硬體與軟體的教育工程。

第四節 小結

工作站的再生，帶著青年們的期待與渴望，成為夢想付諸實踐的第一步；然而正興青年會在形成「組織」的過程中，遭遇無數傳統與當代的矛盾衝擊。青年們透過不斷的對話與接觸，了解青年組織在歷史上的變化，而青年組織的操作模式在當代除了要符合部落長輩對於「傳統」的規範與禁忌以外，也必須要置放在當代社會的「無可奈何」的情境之下，因而產生許多需要面對的問題。過去會所制度將一定年紀的男孩，送進會所，脫離原生家庭，進入會所接受部落教育、倫理觀念、同儕關係等訓練，附加社會責任於青年身上；當代社會的部落情境，無法複製過去會所訓練制度，因而青年組織必須要面對「當代社會」與「傳統部落」兩種文化體系的拉扯所引發的問題，如青年集體認同的變遷、當代青年「組織」的運作方式、*cakale* 的當代詮釋以及不違反禁忌的前提下，把男女性別分工清楚的學習模式，容納且鑲嵌在工作站組織內部，以達到部落教育傳承的全面性。將在第四章有更詳細的討論。

第四章 當代青年組織功能與意義的轉換

當代的文化實踐過程常陷入「傳統」的限制與困境，然如何打破窠臼也只能透過不斷的實踐過程找尋答案。本章節將銜接第三章進一步整理與討論過去會所制度與當代青年組織在制度面、操作面上的異同，尋求會所制度在文化意義上的功能，並置放於青年組織復振的過程中，從功能上賦予復振會所制度與傳承文化的意義，並正視當代女青年於組織中的功能，尋求會所性別禁忌在當代的解套方式。

第一節 你們很不「傳統」

青年組織再現的過程中，出現無數的難題與質疑，然會所制度並非僵固式與一成不變的。將從會所制度演變至青年組織的歷程，理解此制度在功能面與操作上的變化。從第三章對於青年會所的演變過程，我們可以區分為四大時期：日治前、日治時期、國民政府時期與原運影響文化復振營造至今的階段。可從下表觀看出名稱、訓練方式與功能的變化。

表 5：青年會所制度的變化過程

時期	稱呼	訓練方式	功能	社會意義
過去～日治前	<i>cakale</i>	以部落內部原有社會組織架構作為訓練單位。 由 <i>Mamazangiljang</i> 、 <i>Vedjek</i> 、 <i>Ljamaljan</i> 等作為監督與顧問，青年隊長執行訓練內容。 白天進行公共勞務工作，夜宿會所並由監督顧問等人以口說方式傳承部落倫理與狩獵準則等。	1. 教育與訓練社會成員 2. 分配社會勞力 3. 防禦外侵	1. 維護 <i>Mamazangiljang</i> 權威 2. 維持排灣族部落社會樣貌

日治時期	青年團、青年會	由日人警察規劃訓練方式	1. 維護治安 2. 公共勞役事務的執行	1. 警察機關的協力組織 2. 革除舊慣習
國民政府	山地青年服務隊	地方行政組織	1. 公共勞務工作	1. 延續日治時期的政策
原運影響後的文化復振時期至今	青年會	鄉內行政組織轉向 <i>Mamazangiljang</i> 家族、社區發展協會等	1. 祭典儀式 2. 婚喪喜慶活動 3. 公共勞務工作(非強制性)	1. 青年文化認同與自信的培養組織 2. 文化教育性質

(資料來源：研究者整理)

社會環境的變遷造成會所制度產生本質與功能上的轉變。經過時間的歷程與社會環境的變化，名稱上，從對空間的指稱變成對一群人的組織名稱。過去以 *cakale* 指稱會所與其中的年輕人，人處於空間內部，對空間的指稱同時包含了一群人在此文化體系中的位置；然而進入日治、國民政府時期，使用青年團、山地青年服務隊等名稱，展示了以上對下之管理方式以進行人群與意念的控制。功能上，則從部落內部的倫理教育、知識傳承以群體價值為優先的部落教育制度與社會內、外部生產、戰鬥力量再分配的功能轉為單純勞務力量提供者的組織，更有甚者成為外來殖民力量的協助角色，脫離原社會組織架構中的一員，成為殖民政府的監督力量。再者，從第四章探討過去會所組織的演變，也可以知道會所制度組織架構越來越簡化。換言之，會所制度的角色與功能的變遷影響造成原有社會組織架構與文化體系傳承上的斷裂。

此種斷裂造成文化復振過程中產生想像的「傳統」與部落內部社會關係的分裂。文化應為人群生活經驗的產物，然在復振過程中「文化」卻成為一種標示自我族群或部落特殊性的符碼（吳宜瑾 2007：14）。吳宜瑾（同上引：16）討論張瑋琦（1998）於河東社區的部落營造研究，更說明台灣原住民族在復振傳統文化上所受到的殖民傷害之影響。

台灣原住民在多重殖民歷史下，文化已斷裂和破碎化，在部落受到現代化影響之後，眼前的經濟基礎已不再支持其文化，此時去重新拼湊和指認出來的傳統文化已非傳統文化，對文化的斷裂現象不察以及對文化保存的企圖是一種對傳統文化的錯認。

正興青年組織所面對的難題即在如此的社會環境下產生，包括：（一）演繹想像中的「傳統」：沒有經歷過會所訓練的年輕人領導者，以想像中的「傳統文化」運作著青年組織。「現階段這個青年組織是我們以個人的力量去渲染其他青年們，還不是一個正式組織。現在我們在做的只是凝聚青年的能量，外在的實質上可以看到的催化劑是服裝和聚會、教育、學習的場域，這些我們現在都沒有。（A 青年口述資料，2014/01）」2011 年 7 月金峰鄉聯合豐年祭於正興舉辦，正興青年組織負責全鄉報信活動與勇士舞的領舞，而後在全鄉性活動，鄉公所則理所當然將各村青年會組織視為展演團體，表演「排灣族傳統舞蹈」展現青年的力與美，換句話說，青年組織被公部門當作是名為「青年會」的展演團體，未理解會所制度與青年組織於歷史進程上的復振脈絡，認為以舞蹈展演的方式便是青年文化成長的成果展現；（二）青年組織的不穩定狀態：青年們缺乏集會空間以及未透過正式成立的公開儀式導致青年聚會的不正當性，2011 年 7 月正興社區發展協會前任理事長，便於當年的部落會議指出青年們聚會為「違法聚會」，認為應當儘速讓青年團體成為社區發展協會的附屬團體，讓青年組織有行政上與活動的正當性；前理事長的發言可以看出其成立正式青年會的急迫，並將青年組織置放於人民團體與行政組織概念中，然卻忽略年輕人的意見、主體性與缺乏社會文化脈絡的思維；（三）活動式的教育訓練：本由行政組織主導訓練的青年組織，自 2011 年嘗試回歸青年自主的形態，然而缺乏有經驗的長輩帶領與具有文化思維系統的訓練，青年人試圖嘗試回應部落的期待，而主動並積極的參與部落公共事務與活動，然而卻常成為活動式的青年勞動力。鄉公所每年七月舉辦為期三天到五天的「青年文化成長營」，卻無後續的生活教育訓練規劃，短期的文化教育訓練無法延續年輕人文化概念

的養成教育；短暫的部落祭儀與零星出現的婚喪喜慶活動，更突顯青年人在活動中的勞動力位置，缺乏長輩說明祭儀意義而使傳承教育顯得薄弱。

因此，殖民造成的傷害顯現原為集體部落思維的整體分散成個人並使社會關係破碎化。經歷與母體文化撕裂的殖民時期，當代的人群散落成個體，雖然透過排灣族階序社會特性依舊維持某些文化的特質，不過面對主導者邏輯思維的不連貫，以及不同世代間的衝突，仍舊影響著部落內部社會關係的和諧。然而正興青年選擇以空間重建的方式作為突破困境的實踐。

第二節 集體認同的變遷

青年組織的重組與會所空間的重建成為斷裂的社會關係再接連的關鍵，青年們以事件作為與部落內部長輩對話的開端，同時也重新再思考青年們在部落內的位置。2014 年文化部青年村落文化行動計劃成為會所重建的契機，從擇地開始、面對長輩的質疑、透過不同世代之間的對話，經歷改變建築形式、替換會所名稱等細節，青年們知道不能以獨斷的方式決定該怎麼做，而是盡可能地吸納長輩的建議，讓計劃不只是單純屬於青年們的想要，而是成為大家共同的想要。

青年們以土法煉鋼的身體實踐進行意念的傳達與組織重組的決心，卻解決不了部落內部的質疑。長輩的質疑主要顯現了不同世代對於部落界線與傳統禁忌的認知與理解，青年們透過搜集會所制度相關資料、家戶拜訪、訪問耆老、舉行共識會議等具體化行動，慢慢凝聚共識，然而依舊解決不了長輩們的質疑。

第二章我從正興村四各部落的起源原初傳說、族譜的探究與遷村的脈絡理解排灣族人群認同感的形塑過程。1945-1953 年原居於太麻里溪流域上游的四個部落完成遷徙至正興村的歷程，目前 65 歲以上（1951 年前出生）長輩才有在尚未遷村前的部落生活經驗，加以各部落仍維持各自的祭典，因而即便居住在部落界線不明顯的正興村，仍具有強烈的部落界線與對各自部落的認同感。然

而目前 40 歲以下（1976 年以後出生）青壯年均在遷村完成後的正興村出生、成長與學習，加以不同部落、家族之間的通婚關係，拉近彼此在族譜上的親緣關係，對於部落界線並無長輩般的強烈認同，青年們更熱衷於對地域性的認同。

我們青年會是各部落的孩子都聚在一起，讓各部落知道，我們不要分各部落，因為我們的孩子都一起在青年會，讓各部落頭目知道我們一起是一家人，而不是分散的，就讓那些長輩們知道我們正興村是一體的，不是分散的，所以青年會應該是重要的組成。（G 青年訪談資料，2015/07）

正興青年在部落的各項生活實踐、互動與共同生活成長經驗的基礎，形塑新世代地方性的認同。正興的實踐方式是以活動的型態聚集青年力量，透過一起做事、一起勞動的過程，將青年們整合到一個新團體，在這新團體之中，不求個人風格，而是以共同體的型態呈現。新世代將 Sinapayan 視為生活共同體便可以解釋青年組織的重組奠基於地域性，共同對地方與經驗產生認同，然卻無法解決前一節所提之難題，因而決定將日常生活的實踐轉向對於空間的營造，試圖藉由重建會所強化集體意識並修補與上世代的關係。

認同感的形塑可藉由於空間的實踐產生社會性並強化集體意識。吳宜瑾（2007）於拉勞蘭部落的研究指出，拉勞蘭部落透過會所空間的重新建立，凝聚強化人群認同歸屬感，並回歸到排灣族的社會歷史脈絡，會所在儀式期間更界定了性別分工的空間，與神聖、世俗的空間，也就是會所空間扮演了持續強化認同歸屬與內化部落倫理的重要角色。另關華山（2006：151-152）整理法國社會學家亨利列斐伏爾（Henri Lefebvre）對空間的看法，他認為討論空間不得忽視其社會性與生產過程。

所謂社會性空間是指社會成員群體的日常生活實踐所外部化、物質化而成的一種空間。所以他把空間解析為三項：空間實踐空間的表徵與再現之空間。亦即人在空間中的日常生

活，完成了社會過程，讓社會關係持續生產再生產，這是空間實踐。而空間的表徵基本上就是人群所共有的空間概念模型，即所稱之空間觀念與所謂的空間象徵意義，用以指導人的空間實踐。而在實踐當中，社會成員所真正被籠罩的空間，便是此概念模型投射到客觀空間中交織而成之再現之空間。

空間、人、行動三者間的交互關係，形成了有意義的關係體系。正興從重建會所將地方性認同的集體意識，藉由實踐與身體勞動，更穩固人與人之間、人與空間、人與地方三者交織的社會關係體系。

然而在會所重建的過程中面臨到傳統性別禁忌的挑戰。鄒族、卑南族、魯凱族、排灣族等男子會所文獻中，對於女性禁止進入會所都有明文記載，老人家亦即提及女性接觸男子會所，便會發生不好的事情。禁忌是人類生活經驗的累積，避免錯誤所做的生活修正，有其環境與生活的脈絡，而現在不管是社會或族群的生活環境皆與過去大不相同，我們對於禁忌的解釋應該產生因應時代轉變的解套方式。

第三節 禁忌的當代解釋

一、 性別禁忌的當代詮釋

過去男子會所內禁止女性進入，除了「性」的禁忌以外，主要是因為社會勞動分工的方式。為維持社會正常運作，男子與女子均有自己的社會責任，男子負責公共事務較為勞務的工作，女子則是跟隨著家庭處理農務等雜項事務。

基本上女生照理來說他一樣也是會去山上，應該說家裡所有事情掌管都還是由女孩子，女孩子負責農務與家裡的各項事務，所以青少年、少女，在 15、16 歲這個時期的少女也不會閒著，工作量也不會輕鬆到哪裡，一樣做的事情很多，比如我們以前都會在頭目家，不管說工作完或者是什麼，我們一定會在頭目家外面的廣場聚在一起，那我們會剝剝花生啊或是玉米啦，我們都會一起處理這件事情，大多都是女孩子在做這樣的工作。（曾金枝耆老口述資料，2016/04）

因此，性別的禁忌是為適應當時的社會環境與分工方式而產生的，同時女性雖未被收納在男子會所如此清楚明確的制度與團體內，可是女性卻圍繞著「家」與「田地」，進行再生產的功能，維持著平衡運作的社會機能。

女性禁止進入會所雖為男子會所一般性的禁忌，卻還是可以發現其彈性的空間。葉一飛（2012：202）提及傳統排灣族的雙系長嗣繼承的社會原則，使得女性與男性同樣擁有掌管與承接家系財產的機會，同時女性 *mamazangiljan* 與 *pulingau* 天生被賦予對靈的親近性，使她們在某些空間與物件的使用規範是有著優先性，因而擁有進入會所舉行儀式的通行權；另王嵩山（1995：85）提及鄒族舉行儀式時，架高的干欄式男子會所底下，成為女性的休憩空間，若遇到非不得已的情形時，女性還是可以從男子會所的後面進入，只能在會所後方空間，不能到會所中央的空間。因此，我們可以了解禁忌並非一成不變，隨著人、事件的發生與其對宇宙觀的理解而有彈性執行的空間，同時禁忌必須存在社會文化脈絡裏面才具有其意義。

經歷七十餘年（1931 年至今）的外來殖民管理，社會環境急劇變化，社會禁忌同時也面臨其不適切性。觀看正興青年實踐的過程中，我們發現當代排灣

族青年對抗的是不一樣的主體，過去部落的外侮可藉由強壯的青年以武力抵抗，如今青年們面對的是，逐漸遠離母體文化的憂慮，透過選擇重建會所重新集結青年們與整合不同世代之間的想法，然而大環境的改變，當代的青年會所呈現了不同的功能與意義。

二、 青年會所的當代詮釋

文化復振過程中，我們可以複製外在的文化形式與建築形式，然卻無法複製當時的社會文化環境。排灣族部落在日本、台灣政府殖民經驗中，許多族群內部的精神、文化價值，都被消磨殆盡；現代社會的貨幣經濟市場，使得青年不得不進入殖民式的教育環境與個人私有經濟的想法，因而共享、共存的文化價值與部落教養所形成的個性養成，逐漸被人遺忘。然循序漸進的挖掘探究歷史脈絡，追尋著長輩們的生活軌跡，這些經驗成為青年們在當代生活的知識基礎，文化生活與實踐是根基於過去的經驗，我們知道無法完全複製過去的生活環境，但是必須要學習到的是部落內部文化的價值觀，在集體意識的框架下必須重新詮釋空間與禁忌。

經歷上述長輩的質疑與執行的難題，正興青年選擇將會所更名為青年工作站。青年們理解長輩的堅持與質疑，尊重長輩們的想法，在不打破禁忌的前提下，將青年會所轉換成工作站，同時清楚給予此空間的功能定位。

如果說他是一個會所的話，他不管成立的過程或是在裡面所做的事情，甚至成人所必須要擔起的責任或是他自己所該具備的能力，都必須要符合老人家的規範與討論，那還有一些就是一定要有的訓練，這些先決條件都必須要通過或是做到之後，我們才有辦法，或者是說這些人才有辦法去支撐這一個會所，那換一句話來說的話，其實就是我們還沒有能力去支撐會所這個名字，或是會所他後面所代表的這些東西，所以我們用了工作站的名稱去轉換這件事情。(B 青年口述資料，2016/04)

青年工作站以轉換名稱的方式突破性別禁忌給予的限制，正視女性青年的參與。女青年在陪伴青年組織活動的過程中，找尋自己的角色設定與定位。

當然以我自己來講好了，不要講其他妹妹，我都覺得我做的不夠多了，有時候就會思考，如果我自己是學生的話，即便我有心，到底我要趁著假日要做些什麼，所以那個時候我才會想說，我就是要三不五時要他們聚在一起，我希望讓他們營造一種很自然而然的，先從我們會互相聯繫，我不管他是不是來練歌或是幹嘛，我覺得我想先從這裡來開始，我自己也還在努力，希望各項我 vuvu 所會的東西，我慢慢一個個去學習，那重要的是生活的態度，土地對老人家來說是多麼重要的事情，你怎麼去看待，就是他們有他們生活的方式，我也不知道要怎麼去形容，就是一件很自然的事情。那女孩子這個部分，以我自己來說，就是生活的態度，因為我自己沒有做到那麼完整，也不可能到達那個點，那還是慢慢一步一步來，那我覺得老人家可能也許沒有辦法有那麼大的精神來教我這件事情，所以或者是教更多人，那我希望我未來可以成為一個種子教師，就是我儘量去，比如說這個老人家他會什麼，我儘量多去跟他聊天，那更重要的是母語這個部分，去跟他聊，請他來教我做這件事情，那不管弟弟妹妹們他們沒有很多的時間，來學這件事情，但我在這邊，我就要幫他們先去學這些東西，因為這樣的話，你看等到他們已經，現在學生十八歲二十歲，大學畢業二十二歲二十三歲，到他們真的想回部落，已經是三十歲過後的事情了，在那個時候他們已經不知道有什麼了，所以我才會覺得說，那我是不是要先在這段時間內，趕快先把自己的能量能夠充電多一點，我才能去給予。(B 青年訪談資料，2016/04)

我覺得女性青年比起男青年真的比較少有聚會的機會，主要是男生比較多結婚典禮或是其他祭典需要勞務上的幫忙，所以比較多聚在一起的時間，其實也是因為女生比較被動啦。那下面工作站很希望是可以讓女生多多聚會的空間，比如男生去做比較勞力的工作的時候，女生就可以在工作站準備要給男生吃的東西，或是利用那段時間學習一些女生傳統服飾上的文化知識，比如衣服的樣式圖紋、穿傳統服飾是不是有已婚、未婚的差別，在傳統舞會的舞圈裏面有甚麼是我們女生應該要注意的事項之類的。(J 青年訪談資料，2016/07)

因此，青年們認知自己文化能力上的不足，也無法將長輩的知識拋棄，因此將青年會所的名稱用現代的思維去轉換，將其功能定位在教育學習與傳承，功能上此空間作為青年們重要的心靈寄託空間與文化學習空間，透過這些建立內外空間的過程，跨越性別、連結不同世代，讓青年們重新向長輩學習學校教育以外的在地傳統知識，使所有人皆在實踐過程中站穩自己的位置。

第四節 小結

人群對於社會生活與傳統禁忌的詮釋充滿彈性的空間，文化形式並非僵化且一成不變的。人群的認同聚集可能同時發生在不同範圍與事件上，從上述的討論中我認為，認同奠基於共同經驗這個重要因素，並由固定的疆域範圍圈定之，因此正興青年的認同感的再形塑並非無端產生別於上一代長輩對於各自部落的認同感，而是對於 Sinapayan 這一區域的地域認同感大於各自所屬的小部落，將對 Sinapayan 的地域認同感視為行動實踐的核心驅動力。同時遵循部落內部長幼倫理關係的框架，找尋轉換傳統禁忌的詮釋。

文化的意涵必須靠實踐方能知曉其內在意義。青年的行動實踐試圖尋找能夠適應新時代的意義，在文化復振的過程中，我們無法忽略社會環境、教育方式、宗教信仰等外界因素的影響，雖然我們試圖重建會所與恢復青年會制度，卻無法複製當時的社會生活環境，然而在實踐過程中青年們也認知到新時代的詮釋方式必須遵循部落倫理、社會文化的脈絡，透過轉換青年會所的名稱，定位其身為文化學習之空間，藉以轉換禁止女性進入的禁忌，同時透過文化學習修補不同世代之間的社會關係。

第五章 結論

一、 各章總結

本研究透過觀察正興青年的日常生活實踐與重建會所計畫試圖探究在地人群認同感的變化與不同世代之間思維的改變。此本論文分為五章撰寫，第一章為緒論，概括說明台灣原住民族社會運動與社區營造計畫如何影響原鄉地區的文化復振運動與思維。第二章、第三章主要敘述正興村遷村歷史脈絡與青年組織再起與會所重建的過程。第四章則試圖將過程中所遇到的難題與當代社會環境的影響做連結並討論之。

在第一章中描述青年組織蓬勃發展的現象與起因。台東原住民族中原本就有阿美族傳統年齡組織、卑南族與排灣族當代青年組織的復振，近二十年來（1994-2016），隨著社區營造與文化復振之火延燒，台東排灣族地區以村莊或部落為名的青年會組織日漸普及。北起台東市新園里南至安朔，台東南迴公路沿線的排灣族部落皆各自成立由社區發展協會主導或自主發展的青年組織。原先正興的青年組織由鄉內行政單位主導，為找回青年對於文化事務的自主性與自決性，自 2011 年改由村莊內部青年自主組織運作，過程中遇到認同變遷、禁忌等問題，我認為必須先從正興村四個部落的遷村脈絡理解不同世代對於地域認同感的變化，以作為理解青年會組織難題的背景知識。

第二章主要描述四個古老部落組成一個村再到 Sinapayan 的認同。先從正興村 Kaljatjaran、Tjulitjulik、Paomuli、Viljauljaur 四個原初部落的遷村脈絡談起，分為遠古~1931 年始與日人接觸、1931~1961 年四個部落完成遷村、1961 年至今由介比成為正興村等三個時期，透過傳說故事與已紀錄的各部落互動故事，發現太麻里溪流域上游部落因對部落界線具有強烈認同，而常有紛爭，因此部落之間也常藉由通婚化解彼此的衝突，同時為了食物資源與抵抗外侮而形成另一種聯盟關係，形成跨地緣的婚姻親屬關係或擬親關係。1931-1961 年後日本與國民政府的集團移住與遷村政策，導致四個部落形成一個村的體制，使得正興村成為固定居住的區域。而 1973 年後出生的部落族人基於親緣關係、共同的生活經驗與弱化的部落界線，形成對 Sinapayan 地域認同的再生。地域認同

感的轉變是經歷不同世代與外界互動（不管是主動或是被動）所產生的結果，同時也是正興青年組織重組與空間再造過程中的核心原則。

第三章則是討論會所制度本質與功能的變化藉以理解與解釋青年組織重組與會所重建過程遇到的難題與衝突。會所制度經歷時間的進程與外來因素的影響而轉變，從帶有部落倫理與社會意涵的名稱轉為充滿外界殖民思維的青年團、青年服務隊名稱，可以看出組織結構上逐漸簡化，更從可對應原階序社會關係與訓練部落倫理的紮實結構組織，成為外來殖民政權為弱化 *mamazangiljan* 權威的各種手段所改造的勞力組織，也使會所組織成為另一種部落內部殖民的方式。

全台原住民族地區受到原住民族運動與社區營造計畫影響，掀起回歸部落主義式的文化復振營造浪潮，然而經歷莫拉克風災的排灣族地區，重新正視青年對於部落的重要性，以及以傳統部落社會組織型態維持部落文化倫理的必要性，因而重組青年組織並重啟具有族群文化邏輯與思維的部落教育系統。不過，深受殖民傷害而碎裂的社會關係使得部落族人對於文化認知程度上的不同，造成文化復振過程的邏輯不連貫，也使青年活動正當性遭受質疑。

重建會所空間成為修補不同世代之間社會關係與回復部落教育系統的開端。正興青年透過文化部青年村落文化行動計畫展開會所重建，卻於過程中同樣面對「會所屬於哪一個部落？」「如何使女青年同樣有接受文化教育的可能性？」等操作上的問題；我們蒐集會所制度之歷史資料並與訪問部落耆老以釐清會所制度傳統上的功能與意義，召開共識會議傳達青年們的想要，並請求耆老加入會所重建過程以傳遞傳統在地知識，如素材的選用與傳統建造技術，增加不同世代的對話機會與實際共同建造的經驗。當代青年選擇以實踐的方式來解決自身對於遠離母體文化的憂慮，試圖修補與創造自身與上一代長輩之間文化經驗的連續性。

第四章主要從認同感的形塑變遷、會所制度本質與功能上的變異與當代青年組織、會所再造過程討論青年實踐的意義與傳統禁忌的當代詮釋與轉換。正興青年在部落的各項生活實踐、互動與共同生活成長經驗的基礎，形塑新世代

地方性的認同將 Sinapayan 視為一生活共同體，成為青年行動實踐的核心，透過轉換青年會所名稱，延續其教育文化的功能，成為解套性別禁忌的方法，行動實踐也成為文化復振過程中尋求新時代的意義的方式。文化的意涵必須靠實踐方能知曉其內在意義，正興青年透過重建外顯的建物，試圖理解族群文化的內涵同時也修復破損的社會關係與詮釋傳統禁忌。

最後回應第一章我所提的問題，靜態的建物（會所）與動態的組織（青年）所產生出的可能性為何？又會所的消失與青年組織再現歷程中，會所代表的象徵意義為何？我認為當代社會環境的變遷造成各種不同層次的改變，尤其殖民政權的教育方式與行政組織制度影響了當代在地人群對於文化認知程度的不同。青年以身體行動實踐來回答處於文化斷裂與遠離母體文化的憂慮，累積共同實作經驗凝聚集體意識。認同感的凝聚隨著居住地域而有不同，然而可以確定的是認同再造奠基於彼此擁有共同的經驗，為強化認同感或持續聚合，重建會所則成為集體意識再凝聚的機會。

二、自身研究限制與反思

我來自正興村 Kaljatjaran 部落 Giling 家，五年前回到台東工作，因工作關係接觸到青年會組織，當代青年實踐過程所發生的問題引起我的研究興趣，因而選擇青年組織成為我的主要研究對象。由於自身年紀稍長以及身為 mamazangiljan 家的一份子，與青年組織成員建立起部落姊姊、朋友的親密關係，同時也是青年會成員互相諮詢部落事務的關係，所以當代正興青年的實踐同時也是我自己重返部落的實踐。

另外自己的性別身分同時也造成觀察青年生活樣貌的限制，青年會成員於祭典期間或日常生活中仍然按照性別分工進行分組活動，男性至山上採集素材或進行祭典期間男性成員試煉活動時，無法親身參與，只能透過訪談或照片知曉當時狀況。與青年組織成員相處的過程中，自己體會到當大家談論青年事務時（籌備部落祭典事務時），女性隱約地被排除在外，不過在祭典時，卻可以看

見女性在部落事務上是不可或缺的，因而透過觀察會所制度的轉變，來討論當代女性的角色與功能，希冀能透過當代的詮釋，讓女性走出「家」。

由於本身身分的關係以及正興青年會持續發展中，如前述所提青年不正當性的難題，關於鄉公所、社區發展協會與青年組織互動的過程，無法於論文中詳細描繪青年急欲突顯自身主體性與部落內部權力結構的關係。工作站的建立仍在持續進行中，然後活化空間的規劃才是影響青年文化教育的關鍵，如何透過空間運用與部落持續連結才是當代青年必須持續面對的課題。

三、 未來可關注之展望

台東各排灣族部落成立青年組織的普遍現象，使各部落重思青年對於文化學習與教育傳承的方式，希冀跳脫行政組織回歸部落主體的意識形態越發茁壯。東部地區青年會正在進行跨部落結盟與串聯，因此青年會組織發展，除積極找回各組織內部具有部落思維的教育型態以外，對外尋求結盟以對抗社會議題與體現在地人群具體的抗爭力量。目前太麻里鄉地區各部落青年會已完成串聯並連結少部分西部排灣族青年會，即將於 2016 年 7 月底完成東西區青年聯盟的區長就職，大區域青年組織的串連成為在地力量回應社會議題的主流，不僅可以關注青年聯盟的發展，同時也可以觀察未被納入聯盟的青年組織的反應。

當代青年組織的實踐是動態也是持續發生的，接近完成論文的期間，新任金峰鄉鄉長宋賢一欲成立全鄉性的青年組織，此議題引起青年們廣泛的討論，回歸到青年組織的本質，青年組織應有地域的認同，並奠基於共同的經驗，然而全鄉性的青年組織，是否也創造出一種新的認同感的形塑，青年們也可以思考或嘗試在行政組織與部落組織中找到平衡點。行政組織看重青年組織的行動力，未來青年組織會與行政組織產生如何的互動，也會是可發展的現象之一。

參考書目

于漱、楊桂鳳

- 2003 在地化：社區健康營造永續發展的策略。刊於台灣醫學 7 卷 1 期，頁 132-136。

王嵩山

- 1995 阿里山鄒族的社會與宗教生活。台北：城鄉出版社。

石磊

- 1971 筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告，中央研究院民族學研究所專刊之 21。台北：中央研究院民族學研究所。

台灣省文獻委員會編

- 1998 日據時期原住民行政志稿，第三卷。南投：台灣省文獻委員會。

杉崎英信，鄭瑋寧主編

- 1936[2013] 大南青年集會所之剖析。收錄於文明凝視下的地方生活，鄭瑋寧主編，頁 159-165。台北：中央研究院民族學研究所。

阮俊達

- 2015 台灣原住民族運動的軌跡變遷(1983-2014)。國立台灣大學社會科學院社會學系碩士論文。

利錦鴻

- 2011 當你我成為我們-當代拉勞蘭部落青年會所（cakel）的認同實踐。國立東華大學課程設計與潛能開發學系多元文化教育碩士班碩士論文。

吳燕和

- 1993 台東太麻里流域的東排灣人。中央研究院民族學研究所資料彙編第七期。台北：中央研究院民族學研究所。

吳宜瑾

- 2007 部落集體認同的重新形塑:從拉勞蘭傳統青年會所振興歷程詮釋。臺灣大學森林環境暨資源學研究所碩士論文。

吳清生

- 2011 原住民頭目制度淡化對文化保存的衝擊-以東排灣族 Tjaqau 部落為例。國立臺東大學區域政策與發展研究所公共事務管理在職專班碩士論文。

林建成

- 2002 族群融合與陶甕製作：以台東縣正興村為例。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

林頌恩

- 2004 卡地布青年會部落教育的理念與實踐。東台灣研究 9：143-180。

拔耐·茹妮老王

- 2011 台東太麻里溪流域排灣族部落遷移口述～嘉蘭及介達部落耆老的生命敘說。財團法人原住民族文化事業基金會。

孫大川

- 2000 夾縫中的族群建構。台北：聯經出版。

移川子之藏等，楊南郡譯註

- 1935[2011] 台灣原住民族系統所屬之研究 《第一冊》《第二冊》。台北：南天書局。

涂爾幹，渠東譯

- 1893[2002] 社會分工論。台北：左岸文化。

國分直一，鄭瑋寧主編

- 1936[2013] 大南社的青年集會所：未開化社會青年期教育之觀察。收錄於文明凝視下的地方生活，鄭瑋寧主編，頁 167-175。台北：中央研究院民族學研究所。

陳奇祿，王嵩山譯

- 1965[1986] 台灣土著的年齡組織和會所制度。收錄於《台灣土著社會文化研究論文集》，頁 141-162。台北：聯經出版。

陳孝義

- 1994 出大武山記-山中俊傑陳天成的故事。台北：稻香出版社。

陳文德

- 2010 卑南族。臺北：三民。

陳敏麗、施春合、施國正

- 2003 社會資本與社區健康營造。刊於台灣醫學 7 卷 5 期，頁 780-785。

許世雨

- 2006 健康城市與健康社區之營造。刊於中國地方自治 59 卷 8 期，頁 11-30。

童春發

- 2011 排灣族擬人化的命名土地制度：三個遺址地名的田野調查與文化詮釋。台東：國立臺灣史前文化博物館。

黃應貴 主編

- 1995 導論：空間、力與社會。收錄於《空間、力與社會》，頁 1-37。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1997 戰後台灣人類學對於台灣南島民族的回顧與展望。人類學在台灣的發展學術研討會。台北：中央研究院民族學研究所。

黃源協

- 2004 社區工作何去何從：社區發展？社區營造？。社區發展季刊 107：79-88。

黃源協、蕭文高、劉素珍

- 2009 從”社區發展”到”永續社區”－台灣社區工作的檢視與省思。臺大社會工作學刊 19：87-132。

張瑋琦

- 1998 河東部落社區總體營造-一個想要變成社區的部落？。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

張金生

- 2013 排灣族 Mamazangiljan 制度及其部落變遷發展之研究。國立政治大學民族學系博士論文。

葉一飛

- 2012 東排灣的男子會所（palakuwan）與社會階序－以 Tjavualji 為例。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

廖秋娥

- 2001 台東縣大武地區的區域形成與轉變。國立臺灣師範大學地理研究所博士論文。

鄭依憶

- 2004 儀式，社會與族群，向天湖賽夏族的兩個研究。台北：允晨文化。

鄭瑋寧

- 2009 親屬、他者意象與「族群性」：以 Taromak 魯凱人為例。東台灣研究 13：29-74。

劉壁榛

- 2010 文化產業、文化振興與文化公民權：原住民族文化政策的變遷與論辯。刊於台灣原住民政策變遷與社會發展，黃庶民、莊英章主編，頁 405-459。台北：中央研究院民族學研究所。

霍布斯邦 等著，陳思仁 等譯

- 2002 被發明的傳統。台北：城邦文化。

關華山

- 2006 阿里山鄒族男子會所 kuba 的重構與變遷。台灣史研究 13 (1)：149-218。

譚昌國

- 2007 排灣族。台北：三民書局。

Rudolph, Michael

- 2008 Ritual Performances as Authenticating Practices: Cultural Representations of Taiwan's Aborigines in Times of Political Change. Berlin: LIT Verlag Münster.

撒可努·亞榮隆

- 2003 認同的過程是一種集體治療。國立臺灣史前文化博物館。網路資源 <http://beta.nmp.gov.tw/enews/member.php?Act=1900&kwmemname=&page=29>，2014 年 11 月 4 號

原運大事記

http://www.tiprc.org.tw/ePaper/06/06_movementlist.html，瀏覽日期：2016.07.20