

國立台東大學南島文化研究所
碩士論文

指導教授：羅素玫 先生

祖先、家與天主教：
以鹿野鄉阿美族和平部落為例

研究生：廖曉菁 撰
中華民國九十五年七月

國立台東大學

學位論文考試委員審定書

系所別：南島文化研究所

本班 廖曉菁 君

所提之論文 祖先、家與天主教：以鹿野鄉阿美族和平部落為例

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：

傅君

(學位考試委員會主席)

陳文德

羅素玫

(指導教授)

論文學位考試日期：95年7月20日

國立台東大學

附註：1. 本表一式二份經學位考試委員會簽後，送交系所辦公室及註冊組或進修部存查。

2. 本表為日夜學制通用，請依個人學制分送教務處或進修部辦理。

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 國立臺東大學 南島文化研究所 (所)
組 九十五 學年度第 二 學期取得 碩 士學位之論文。

論文名稱：祖先、家與天主教：以鹿野鄉阿美族和平部落為例

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予下列單位：

同意	不同意	單 位
☒	☐	國家圖書館
☒	☐	本人畢業學校圖書館

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

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

公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
☒	☐	☐	☐

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鈎選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：羅素政 (親筆簽名)

研究生簽名：廖曉菁 (親筆正楷)

學 號：9200408 (務必填寫)

日 期：中華民國 95 年 7 月 30 日

1. 本授權書 (得自 <http://www.lib.nttu.edu.tw/theses/> 下載) 請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。

2. 依據 91 學年度第一學期一次教務會議決議：研究生畢業論文「至少需授權學校圖書館數位化，並至遲於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。」

謝 誌

三年前在東大的網頁上，看到自己的名字出現在南島所新進學生的錄取名單中，當時有種不敢相信的感覺，相當訝異沒想到我真的考上了！過了三年之後也很不敢相信，我寫完一本論文了！今日彷彿昨日一般，雖然覺得好像還在作夢，但是三年走來卻是非常認真地在努力學習，一點也沒有夢幻般的不實在，而三年來也漸漸累積論文關注的焦點。

事實上，論文主題與我的成長經驗有關，記得上國中一年級時，班上有一位女生的想法很特別，與她相處時也覺得很有趣，我問她住哪裡？她回答：「我住和平！就在鹿野街上附近」。雖然我回答說：「哦~~和平啊」！一副好像真知道的樣子，其實根本不知道在哪裡。過了十七年後，因為研究需要我踏進這個部落，才開始真正瞭解同學住的地方，一個非常特別的部落，這本論文能夠完成要感謝部落的族人，給予許多的幫忙，首先是帶領我進入部落的李廣雄頭目夫婦，他們接納一個外人住進部落，使我的不安解除不少。另一位報導人黃美綺媽媽則是完全接納我住進家中，每星期一還會特地煮飯菜招待我，使我有家的感覺，美綺在擔任部落婦女班班長的同時，還要招呼一位外地來的學生，真的是非常謝謝她的大力幫忙。再者，林錦章夫婦的熱情招待使我不定時都會有宵夜可吃，以度過寒冷的冬天，離開部落後才驚覺體重變重不少。

而教友們對於我所問的事情總是不厭其煩地回答，使我在資料上的收集有很大的助益，特別感謝教友林英治、林孝厚、賴蘭妹、賴菊妹、林菊妹、陳久妹、賴美珍、宋忠賢、林春梅、宋榮妹、宋梅香夫婦、宋節英夫婦、林秀英、黃添德、林碧英等人，以及范神父的熱情協助。另外，教友黃源隆先生每次給予的協助總是讓我收獲不少，非常謝謝他盡心盡力的幫忙。

除了部落的族人外，還要感謝我的同學在三年來的相互支持，培郁、家君、靜雯、美雲、玉芬、卡洛普、崇浩，還有辛苦的怡君總是為我們的事情跑公文，我很珍惜與各位三年的相處時間，這是人生中非常值得回憶的一段，有辛苦也有歡笑，也謝謝崇浩開了一間「田野焦慮症病患收容中心」，收容我這個病人，心情不好時可以上網掛號看醫生，撐過辛苦的寫論文時間。另外，論文寫作期間學弟妹們的鼓勵，亦是支持我能寫作的動

力之一，其中，也謝謝巫化看了文章後給予的建議。

再者，我也必須感謝所上的老師，最要感謝的人是羅素玫老師，第一次指導學生非常辛苦，特別是在南島所事務繁忙當中，還要指導我這個神經有點大條的學生。在釐清阿美族諸多觀念、督促論文進度等方面，羅老師都盡了最大的努力，不但如此，老師對於我的論文寫作方面也給予很大的空間去發揮，增加我的自信心，使論文能一步一步成形至現今的面貌。陳文德老師雖為口試委員，但是他提醒了許多論文中可以再改進的地方，並給予比較觀點，擴大了我對阿美族認識的視野。也謝謝傅君老師百忙當中擔任口試委員之外，還對論文內容提供非常中肯的建議。

而在有關宗教議題研究上，我也非常謝謝黃宣衛老師以及譚昌國老師在這部分給予的指導，他們的研究成果得以使我對南島民族的宗教議題有一個參考基礎。還要感謝「中央研究院民族學研究所研究生培訓計畫」所提供的經費補助，減輕我在田野工作期間的經濟負擔。另外，東臺灣研究會與所上豐富的藏書，得以解決在論文寫作期間不知到何處找資料的窘境，在此一併致謝。

最後，一定要非常感謝我的父母親、弟妹的幫助，他們在經濟上與精神上都給予最大的支持、最大的付出，讓我可以當個全職學生好好讀書，撐過這三年辛苦的學習之路。同時，我也謝謝福倫以及明翰的體諒，因為我學習的時間總是多過陪伴你們的時間，由衷感謝各位的支持！

祖先、家與天主教： 以鹿野鄉阿美族和平部落為例

廖曉菁

國立台東大學 南島文化研究所

摘 要

南島語族的改宗過程向來是人類學的重要議題之一，其過程涉及基督宗教教義與傳統文化以及社會環境變遷的互動關係。在阿美族宗教變遷的探討上，指出將歷史脈絡的探討置入，可以了解基督宗教被部落納入的過程。因此，本論文在討論宗教變遷的議題上，是以兩個面相為主軸，一為歷史脈絡的探討，二為傳統組織的重要性，試圖經由兩個面相來說明宗教變遷在鹿野鄉阿美族部落的情況。

歷史脈絡的探討部分，注重天主教被部落納入的過程，其中，日治時期的宗教與教育政策是影響傳統信仰改變的重要關鍵，論文中將以日人設置神龕的立場為例，並指出從神龕到現今的祖先牌位的設置，代表族人面對不同時代的祖先祭拜方式。光復後天主教傳入部落，天主教對於如何解釋祖先的意涵佔有重要角色，不論是在宗教信仰的層次上或文化方面的解釋，另一方面，在面對強勢漢人宗教的影響下，天主教發展出因應漢人宗教節慶的一套相關禮儀，使教友得以應用在日常生活中。

傳統社會組織方面，阿美族的親屬關係與信仰的擴散具相當密切的關係，在教會中亦呈現同一家族的教友比例甚高的現象。文中說明家的型態在社會環境變遷中的情況，並指出天主教的傳入有助於維繫家與家之間的連結。

本論即在研究宗教變遷的過程中，從歷史脈絡與社會組織等方面做一整體的論述，期望透過此研究累積恆春阿美的相關資料。

關鍵詞：*kawas*、改宗、祖先信仰、神道信仰、親屬

Ancestor worship 、 House and Roman Catholicism : the example of Ami people in He Ping of Lu-Yei

Shiao-Jin Liao

Abstract

This is a discussion about the conversion of the Ami belief system . Their belief system is based on the conception of *Kawas* . But during the colonial days by Japan , the Ami belief system have been changed . Because the original notion of ancestor was seemed to the Japan ' s Shinto religion , it can be continued until today and associated with different ritual forms .

After the World War Two , many Ami people converted Shinto into Roman Catholicism . The author try to make exploration into the subject of conversion about He Ping . For research , there are the two of method . One is the study of ancestor worship , another is the house , including family and building .

About the ancestor worship , the author focus on the Chinese Ancestor Worship Festival , Ching-Ming Festival and the brand of ancestor , adopted by the Ami people of Ha-piin village . About the house , the author focus on kindship between Ami people and Catholicism . Through the research , we can ' nt only gather the study of Ami belief system , but also consider a comparative aspect .

Keywords : *Kawas* 、 conversion 、 Shinto 、 ancestor worship 、 kindship

目次 Context

第一章	緒論.....	1
第一節	研究動機.....	1
第二節	問題意識.....	2
第三節	文獻回顧.....	3
第四節	研究方法.....	8
第二章	和平部落簡介.....	11
第一節	早期聚落的形成.....	12
第二節	社會組織.....	18
第三節	「親戚」的意涵.....	22
第四節	多元的宗教信仰.....	24
	一、基督宗教與佛教	
	二、家族與宗教信仰之間的空間分布	
	三、多元信仰的可能性	
第三章	祖先信仰的改變.....	31
第一節	日治時期的宗教與教育政策.....	32
第二節	祖先信仰的變遷與持續.....	37
第三節	日治末期的社會狀態.....	39
第四章	天主教的傳入.....	42
第一節	天主教的傳入.....	43
第二節	信仰與教友.....	46
	一、salaw 事件	
	二、教友信教之歷程	
第三節	教會在部落的運作與角色.....	51
	一、教會在不同時期的角色	
	二、本位化在部落	

第五章	祖先信仰的持續.....	59
第一節	祖先牌位的設置.....	60
第二節	和平部落的掃墓節.....	64
	一、和平部落的掃墓節	
	二、墓的形制與社會環境的關係	
	三、家與墓的關係	
第六章	家與天主教之關係.....	73
第一節	家的改變與延續.....	74
	一、光復前的家	
	二、光復後的家	
第二節	家與福音的關係.....	87
	一、天主教的事物被置入家中	
	二、血、姻親關係與福音的擴散	
第三節	同質關係的維繫.....	91
	一、彌撒儀式的意義	
	二、 <i>paklang</i> 的意涵	
第七章	結論.....	95
	一、論文研究之結果	
	二、意義與未來發展	

參考書目

附錄

第一章 緒論

第一節 研究動機

台東縣的鹿野鄉總人口數為 10,048 人，平地原住民人口數共有 2,358 人，山地原住民人口共 101 人(黃宣衛、羅素玫 2001：136)，原住民人口中以阿美族佔絕大多數，阿美族在鹿野鄉的發展，是經歷一段長時期的居住始有今日之面貌。

有關鹿野鄉阿美族的研究文獻中，有江美瑤《日治時代以來台灣東部移民與族群關係--以關山鹿野地區為例》(1997)與廖守臣《台東縱谷阿美族聚落的形成與分佈》(1998)，內容皆提及本鄉的阿美族最早來自於恆春地區。此外，亦有少部分的漢族與平埔族在此居住，但仍以阿美族聚落數量最多，亦即在清代本鄉主要是阿美族生活的領域。到了日治時期，因日本資本家的開發以及內地移民政策影響下，相繼在鹿野一帶成立移民村，平埔與阿美族的優勢遂被取代¹。光復後，本鄉的阿美族人口仍持續增加，除了自然的增長外，仍有臺東縣卑南鄉、成功鎮、東河鄉與花蓮縣瑞穗鄉、鳳林鎮、富里鄉等地的阿美族移入(黃宣衛、羅素玫 2001：136)。總之，本鄉的聚落大部分是二次移民時所形成，而阿美族的來源故地，也由恆春地方為主變成來自花蓮等地。

過去，學者根據阿美族所分佈的地理區域與遷移歷史，分為南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、卑南阿美與恆春阿美(黃宣衛、羅素玫 2001：26)。目前，阿美族相關研究中以北、中部以及海岸阿美為主，但花東縱谷一帶阿美族的研究並不多，本論文研究的對象是文獻上常被稱為恆春阿美的部落。此群體時常由於生計、族群相處關係等因素，處於時常遷移的狀態²，筆者關心的是對此群體而言，傳統信仰的意義為何？特別是西方基督宗教與其相遇時，主、客觀互動情形為何？

¹ 引用自江美瑤《日治時代以來台灣東部移民與族群關係--以關山鹿野地區為例》(1997)，頁 147。

² 有關於恆春阿美的遷移情形，請見附錄一之圖示。

第二節 問題意識

基於上述之研究動機，筆者最終關懷為宗教變遷如何可能？如何進行？而這個過程是在什麼樣的社會環境下被進行？在改宗的過程中族人是被動地接受，或是以傳統經驗來理解？在這樣的過程中，與部落本身的社會文化性質是否有關連性？為回答以上的問題，歷史脈絡的探討是重要的。

本論文以和平部落為例，探討民國四十二年時，天主教在部落的發展情形，並認為天主教盛行之原因，與部落本身的社會內部組織密切相關，亦即天主教被納入部落的機制，和部落的社會組織，以及部落成員的構成相互關連。筆者認為天主教在民國四十二年傳入，至民國六十年之間，為數甚多的族人皈依天主教的信仰，由於當時的社會環境非常艱苦，對身為全部落對外代表的頭目而言，引入教會的目的是以改善族人的生活為主。但是，對傳統生活有深刻經驗的部落長者而言，他們是如何看待新、舊宗教信仰轉變的關係，而又是什麼原因讓他們最後皆皈依天主教，為了探討信仰轉變的過程，筆者將以部落最小單位家為基礎，來說明家與福音之間的關係。

從家的角度來討論族人與基督宗教互動關係時，著重的是歷史過程的討論，亦即在關注天主教如何被族人納入部落的過程中，也將一併討論日本政府對祖先信仰的影響。事實上，將日人的宗教政策的影響置入討論，將有助於了解光復前後，教會對於祖先信仰的立場為何，同時，也能解釋現在部落中興盛的佛教信仰行為。

祖先信仰有其公私領域之分，在部落中明顯的祖先信仰，除了以每年的豐年祭為代表外，在私領域方面，則是以家戶中都會放置的祖先牌位為代表，而如何透過天主教的儀式結合家人與祖先之間的情感，是筆者在討論家與基督宗教議題上關注的焦點，所以，祖先信仰並非只是空泛的神靈觀念。

再者，家與福音之間的關係，除了以祖先牌位來呈現外，血、姻親關係的網絡在教會中亦是非常重要的，在教會中有相當高的比例呈現出，教友是來自同一個家族，這說明親屬網絡和信仰之間具有的密切關係，但這是阿美族社會文化的特質，或是社會環境變遷下所形成的結果，在本文中將繼續討論。

第三節 文獻回顧

有關阿美族的文獻回顧，在本節中共分兩部分來說明：(一)阿美族傳統觀念特質的探討，(二)宗教變遷的相關探討。這兩部分各有其相關性與探討的意義，首先，在阿美族傳統觀念特質的探討上，我們必須先了解影響過去傳統阿美族生活中最重要的 *kawas* 觀念，以及其在現代中對族人的影響為何。接下來要探討的是台灣光復後基督宗教傳入，許多南島語族紛紛加入這股信仰熱潮中，造成此現象的原因為何？傳統信仰與基督宗教的關係又是如何？近幾年來不乏相關研究討論，筆者將以幾位研究者的資料做為文獻回顧的基礎。

一、阿美族傳統觀念特質的探討

阿美族的傳統信仰中 *kawas* 的觀念、*paysin* (禁忌) 與 *adada* (疾病) 之間的關係構成阿美族的社會規範與宇宙秩序。其中，*kawas* 的分類最複雜，如天上、地上以及無生物，在天上的 *kawas* 有分兩類，一為真神是屬於善的 *kawas*，可以管轄各類的 *kawas*，如與男子最有相關的主宰之神、個人與家的守護神、與女性最有關係的生命之神。二為祖靈的 *kawas*，大部分是指家裡的神、家族的神或部落的創始神，其中，人死後靈魂會離開成為祖靈，而非自然死亡的逝者不能成為祖靈，族人祭祀善的祖靈會得到保佑。

地上的 *kawas* 方面有屬於人的靈魂以及動、植物的靈魂，例如成人的 *kawas* 稱為 *adingo* (靈魂)，一旦人因自然死亡後，*adingo* 會成為 *o to*，*as a' adingo* (祖靈)，特別的是男生的在右肩而女生的在左肩，其他還有孩童的靈魂、邪靈、妖魔的 *kawas*，最後，還有屬於動植物的 *kawas*，如獸類身上有(精靈)、草木、蛇、鳥等。在無生物的 *kawas* 方面有河神、海神、土地神、地震神等(黃宣衛、羅素玫 2001：355-388)。

所以，我們可以發現到在阿美族的觀念中，精靈的觀念無所不在，阿美族人用這些知識來解釋他們周遭生活的一切，並且用來實踐之，因此，我們可以知道各個 *kawas* 的靈力以及彼此之間的複雜關係，是族人解釋現實世界各種現象的重要依據。另一方面說，相關的 *kawas* 知識又是族人透

過一些行動，企圖去保持、改變現狀的主要動力。(黃宣衛、羅素玫 2001)

筆者認為阿美人除了擁有豐富的 *kawas* 外，還需要配合 *paysin* 的約束行為才能使阿美族的社會、宇宙秩序維持下去，另一個觀念 *adada* 也不容忽視。*adada* 意謂疾病，它的對象不只限於個人還會擴及到家族，*adada* 之所以發生主要是因為在觀念上族人沒有遵守 *kawas* 的信仰，並在行為上違反禁忌，以至於造成 *adada* 的結果產生。表面上似乎是因為 *kawas* 的關係而產生不好的結果，所以 *kawas* 觀念被強調，但是我們卻不能忽略因為有 *adada* 明顯的現象產生，所以加強族人遵守 *kawas* 的信仰。

我們可以從民族誌資料中來了解，在以往人們遵守 *kawas* 的觀念並且以行動強化之，在這樣不斷實踐的循環下 *kawas* 的觀念大過於 *paysin* 與 *adada*。然而，在社會環境的影響下看不到的 *kawas* 與 *paysin* 漸漸式微，也就是說三者之間的關係有了改變，具體明顯現象的 *adada* 愈來愈影響族人解釋現在現象的重要觀念。亦有研究指出若將祖先的信仰視為一種宗教，發現 *adada* 的觀念是與祖先相關，也就是說族人希望能經由祭祖的方式去除邪惡病魔的侵擾(羅素玫 2000)。

以上所談的是阿美族傳統信仰的觀念，依此三個觀念的互相影響，使一個阿美社會得以可能。然而，我們還可以用另一個角度來看阿美社會秩序的構成，羅素玫在〈性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式〉(2005)一文中，試圖透過小米儀式的分析來建構一個整體的阿美社會，其構成是在男女分工合作下推動儀式的起始與結束，所涵蓋的範圍包含家、祖先、時空間的關係，置於此一整體社會的了解，讓我們對阿美族人的宇宙觀有更深層而豐富的視野。

但是，即使我們強調一個社會的整體性，依然要面對在現今部落傳統社會整體性已消失或各自獨立之際，如何繼續討論一個阿美族社會是否仍保有完整性的問題，而這亦是本論文研究的關懷。

二、宗教變遷的相關探討

在宗教變遷的議題上，筆者分為兩方面來探討，一為關於阿美族傳統信仰的變遷，二為祖先信仰與家的意涵。筆者的討論是從內與外的層面來說明，以外在部分而言，著重的是社會環境的改變對部落的影響，亦即外力介入是如何影響部落族人的傳統信仰。而內部改宗的情形，則是置焦於

家內部的祭祀部分，討論家與祭祀的情形之前，必須先瞭解家與祭祀在阿美族親屬觀念中的特質。

（一）阿美族傳統信仰的變遷

首先，黃宣衛於〈傳統社會與西洋宗教：三個台灣高山族的例子〉（1980）一文中，比較大港口阿美族、南澳泰雅族，以及賽夏向天湖三個不同傳統社會與西洋宗教之間的關係，也就是說作者試圖從文獻資料著手以比較的觀點，分析宗教變遷中傳統社會文化扮演的角色為何。其中，傳統宗教的祭團扮演很重要的影響力，以西洋教派在部落中的數量來看，發現泰雅南澳的部落中，與阿美、賽夏相比之下西洋宗教的教派高出許多，因此，推論出阿美與賽夏兩族的宗教團體很單純，而泰雅族的宗教性質複雜，且在部落的社會生活中扮演相當重要的角色，特別是同一部落中又有數個祭團 *gaga* 的存在，所以泰雅的傳統文化，是允許部落中有許多的宗教團體存在。除此之外，有關傳統社會接受西方宗教時，宗教信仰的變遷過程、家長的社會權威、教會的傳教方式等面相多多少少會影響被接受程度。

然而，在研究宗教變遷的議題上，選擇一個固定的田野地點，並作長期觀察才能真正了解宗教變遷的過程。黃宣衛在〈奇美村阿美族的宗教變遷〉（1986）的文章中指出，從奇美村當地居民接受基督教的過程來看，他認為傳統的社會文化仍具有其內部的影響力，例如基督教傳入初期，當地居民並不接受反傳統的基督長老會，而是選擇對傳統信仰採接納的天主教。再者，親屬關係、婚姻制度以及家庭經濟等因素，也會影響族人的教派選擇方向。

在陳文德的〈胆月曼阿美族的宗教變遷——以天主教為例〉（1998）一文，亦是從歷史脈絡中來探討宗教變遷，強調必須重視原有社會組織的特質，與外在環境之間的關係來看改宗過程的發展。而他的分析方式為將傳教分為四個階段，並認為天主教傳入部落時，在年齡組織、家、天主教的發展上，是有著不同的「間隔化」性質存在，依此性質來看改宗的過程認為 conversion 是身分歸屬的改換，而不一定涉及態度與行為的改變，而且所謂的改宗也不見得是全然一種揚棄舊有宗教，而接受新宗教的截然二分劃法。也就是說，當地人將天主教當作有別於原有巫術的另一種儀式的作法，它是一個新的儀式，族人接受了它希望能面對原有的問題，雖然儀式

的方式與內容可能改變了。

以上的研究均指出將社會外在環境變化與部落內部關係，放置在探討宗教變遷過程時的重要性，然而，有關日治時期對原住民的傳統信仰影響以及基督宗教（天主教）的本位化情形較少提及，因此，在筆者的論文中將試圖凸顯此一部份的說明。

（二）祖先祭祀與家的關係

石磊〈馬蘭阿美族宗教信仰的變遷〉（1976）一文中，他比較了馬蘭、大港口、馬太鞍三個阿美族部落，面對外來宗教進入時的情形，指出馬蘭部落對於基督宗教較為排斥、抗拒，但卻相當能接納漢人的宗教信仰。有兩項原因是造成此情形的關鍵，一為基督宗教的排他性強，而漢人宗教較具包容性，能接納馬蘭阿美文化中固有的祖先信仰，因而拒絕基督宗教的教義。二為外來力量的介入，與大港口和馬太鞍遠離漢人中心的市區相比，馬蘭阿美與漢人的接觸較多，漢人的信仰比基督教早先在馬蘭部落產生影響。

值得注意的是在 20 多年後，馬蘭地方的祖先信仰觀念仍持續被強調，漢人的宗教依然興盛，且信徒清一色是阿美人，阿美信徒還將本家與分家的觀念應用在馬蘭最早的母廟與其他金母廟之間的指涉，但此信仰組織性並不強，主要是以家庭層次的祭拜為主。而傳統信仰的祭拜最明顯的是豐年祭期間，亦即馬蘭依然保有宗教活動的神祇，以及相關儀式內容，以此呈現馬蘭身為本家所具有的階級性。另外，基督宗教在此地的發展經過多年的變化後，似乎並沒有太大的突破（馮建彰 2000：44-47）。

事實上，在討論基督宗教與漢人信仰如何被馬蘭阿美人接受的過程中，除了外力介入的因素是一個重要的影響外，對於祖先祭拜的認同與否亦是一個不可忽略的觀念，因為即使事隔 20 多年後，馬蘭阿美人依然肯定漢式的拜拜行為是等同於祭祖的表現，與固有的社會文化並不相違背，可以說祖先祭祀的觀念，在社會環境的改變下被凸顯出來。

然而，以上的討論雖皆觸及到宗教變遷，但卻未無法呈現信仰與家之間的關係，也就是我們必須探討信仰在阿美族親屬制度中的特性。張慧端在〈初論阿美族的親屬結構與組織〉（1987）文中，重新檢討末成道男對阿美族親屬關係的理解，指出從血親關係來看親屬的特性較為適合，她亦

突顯親屬群體中，*ngasaw* 與其他親屬團體更為不同特殊意涵，但卻無法繼續討論 *ngasaw* 祭祀的來源，以及在 *ngasaw* 的集合可能性消逝之際，面臨社會環境的變遷時，祭祀在阿美族親屬觀念中如何延續下去的問題。

陳文德〈阿美族親屬制度的再探討：以胆月曼部落為例〉（1986）一文中，認為 *loma*（家）是擁有祖靈祭祀與穀倉兩個要素，提出以 *loma*（家）為分析單位才能真正呈現阿美族親屬制度的特徵，並認為親屬群體的組合即使有各區域性的差異，其運作範疇仍以 *loma* 之間的本、分家關係為機制。

羅素玫〈都蘭阿美人的掃墓節：一個社會文化的變遷與轉換之探討〉（2000）一文中，指出祖先信仰是阿美族固有的觀念，雖然外表的祭祀形式與漢人沒有太大的差異，但祖先信仰的背後卻意涵了兄弟姊妹的連帶關係，亦即同輩兄弟姊妹在祭祖上的重要性，與漢人祭祖時以父系為主的觀念成強烈對比。事實上，在阿美族的傳統文化中，祖先被視為協助阿美人完成小米生長的必要元素，每次執行 *patloc*（播種日）儀式時，各代的兄弟姊妹會聚集在祖先的面前，祈求子孫的幸福與作物的豐收，亦即強調在完成小米祭儀或收穫時，兄弟姊妹與祖先之間的重要性（2005）。

葉淑綾《母親意象與同胞意理：一個海岸部落家的研究》（2001），其研究試圖透過女性作為關係連結的軸心，從此軸心而來連結同一輩同胞，亦即兄弟姊妹關係，是作為日常生活行為最基本的範疇，並經由母親與同胞關係，連結其中所涵蓋的意義，說明親屬觀念在阿美社會文化中的特質，而此連結呈現在宗教變遷的情形，是如同聖母瑪利亞與教友之間的關係，使親屬關係更為擴大。

綜合以上的研究討論，我們了解到與祭祀密切相關的親屬群體，其功能在社會變遷下已消逝，若要從內部關係來審視宗教變遷的過程時，本分家以及兄弟姊妹的連帶關係是值得試行的方向。

第四節 研究方法

在研究方法分爲三個部份說明，一爲實際田野研究方法，二爲文獻資料部份，三爲論文研究架構。在實際田野研究方法中，將說明時間之應用、資料收集的情況以及訪談方式。再者，由於恆春阿美的相關資料甚少，除了以田野調查蒐集的資料外，其他接近部落的相關民族誌資料亦必須閱讀，以補足資料上的不足。最後，在研究架構部份筆者提出本論文之章節內容。

一、實際田野研究方法

(一)、田野調查時間與觀察內容

筆者短期參與觀察時間爲七月九日至十八日、八月十三至十四日、九月十日至二十五日。未住進部落前，每逢週日參與天主教主日彌撒活動，於七月參與部落豐年祭活動，八月參與天主教收穫節活動，九月參與巴格浪文化節活動，十月份開始住進部落至民國九十五年二月底，其中，因爲論文內容需要於四月三日至八日期間再次住進部落。

針對以上敘述之時間與觀察內容，筆者有必要做一簡略說明。首先在七月至九月期間是以尋求田野地點爲主，亦即此時段爲可行性計畫期間，由於論文主題是以基督宗教與傳統文化爲主，在這段期間均參與部落周日的主日彌撒活動，計畫目標有兩項，一爲希望日後住進部落能即時融入族人生活，增加彼此熟悉度，二爲體驗彌撒儀式，以了解教友對基督宗教教義的看法，進而觀察本位化在部落的情形。藉由參與的方式可以獲得天主教活動的相關訊息，以及和平堂區與其他阿美堂區的互動關係，使筆者的觀察範圍能夠擴大至全鹿野鄉。

除了參與天主教的活動外，也必須了解教會與年齡組織的互動關係，但是，由於年齡組織的動員或相關會議的召開並不多，所以七月的豐年節（祭）是非常重要的觀察期間。在部落的活動中，除了豐收節（祭）以及每周日的教會活動是較具常態性與固定性外，亦包含其他非固定的活動，如以文化、創新、觀光爲訴求的巴格浪文化節，是鹿野鄉近年來少數大型

的阿美文化活動之一，參與此活動亦是有助於了解阿美部落之間的聯繫關係。

筆者雖然常參與部落活動，但是並未有一段較長的時間住在部落，專心觀察族人在日常生活層面的情形，直至十月份才開始有機會與族人一同生活，並展開田野調查工作，獲得較為完整且連續性的資料。於二月底離開部落後，開始著手於論文寫作的階段，寫作期間因主題內容的需要，於四月初再回到部落觀察清明掃墓節時族人祭祖的情形。

（二）、訪談方式

在資料收集的方法中，情境觀察是一個重要方式之一，因為情境包含了人、事、時、地、物五個因素，觀察事情的發生與過程有助於筆者對基督宗教與傳統信仰互動過程的研究，在觀察當中感受相當深刻的是住進部落前後的差異。住進部落之前是以參加活動為主，難免在現象的焦點上會以活動本身為主體，而無法清楚觀察部落中的人際網絡關係，這樣的問題與迷惑直至進部落後才有所改善，因為住在部落的期間當中，較能持續觀察到部落某一時期人、事、時、地、物的整體性。

在訪談部份，白天時大部分的族人外出工作，下午偶爾會有零星的聚會，可以藉由聚會的參與收集資料，晚上時則是回歸每家戶生活的型態。然而，不可諱言地這樣的活動參與大多是以中年婦女為主，男性的參與較少，一方面與筆者的性別限制亦有關聯，所以，在資料的收集上難免會有不足之處。

二、文獻資料部份

事實上，因為筆者欲研究的地點是文獻上所稱的恆春阿美，相關的日文文獻資料與近代研究甚少，對於部落性質的了解無法深入。因此，除了以相關議題的阿美研究為文獻的基礎外，鄰近部落的區域資料亦是納為參考的基礎，以期除了對部落本身的理解外，部落外的情形也能考量，以兼顧內與外的情勢，所以，筆者選擇與和平部落早期形成有淵源的馬蘭阿美研究，在馮建彰（2000）的研究中指出馬蘭的祖先與和平成員的故地來源有很密切的關係，但是，在宗教變遷的過程中，兩地的發展卻非常不同，

這是值得比較與討論。

再者，本論文亦採用非人類學的相關研究，例如江美瑤所著《日治時代以來台灣東部移民與族群關係--以關山鹿野地區為例》（1997），內容探討的是鹿野、關山的移民聚居情形，依族群組成、居住型態、婚姻關係、社會組織方面來了解，目的是從四個方向著手，以探討族群融合或分類的情況，本書亦記載不少光復後至民國五十二年之間族群互動、社會組織以及宗教團體的相關資料，在時間的廣度上提供更多的視野。

事實上，由於本論文在歷史脈絡的變遷上聚焦於日治時期，因此，日文文獻資料勢必閱讀，在日文資料的涉獵上，考量的是與和平部落區域上相近的資料為主，例如河野喜六在 1915 年的《蕃族慣習調查報告書》，內容是以台東廳馬蘭社的阿美人為主要研究對象，由於和平部落的位置接近台東市，而且不少部落中的男性成員來自馬蘭社從兩地的一些關連性，選擇此書作為基礎資料，所以在田野地無法收集以前傳統生活型態的相關資料，透過本書仍可想像日治時期阿美族人一般日常生活的情景。然而，以此書為基本資料時，必須注意其探討的核心是將西方社會的觀念聚焦於原住民社會文化的財產權等議題上（馮建彰 2000：10-11）。

三、研究架構

本論文之論證內容將分為七章，第一章為緒論，闡述筆者之研究動機以及相關文獻回顧。在第二章和平部落簡介中，說明早期部落形成的特殊歷史，以及現在部落中社會組織的運作情形，最後再談論部落現在多元宗教信仰的現象，本章所要指出的是親屬關係與信仰之間是具有空間分佈的關聯性，並試著提出祖先信仰在現今部落中的情形。第三章祖先信仰的改變主題中，筆者討論的是族人的祖先觀念在日治時期受宗教政策影響情形，特別是日式神龕在部落中扮演的角色。第四章天主教的傳入單元中，指出天主教被部落接納時，傳統觀念具有的影響力，以及目前天主教在部落中本位化情形。第五章祖先信仰的持續課題將承接上一章節的討論，說明祖先信仰是如何被延續下來並被賦予不同的面貌。第六章家與天主教的單元中，探討和平部落的家在光復前後的性質，不論是在家的建築上或家中成員構成的部分，均呈現出同質性高的比例，這亦是反映在家與天主教之間的緊密關係。最後第七章的結論說明本研究之意義與未來發展可能性。

第二章 和平部落簡介

在本章節中將說明，早期鹿野鄉和平部落形成的特殊性，以及現在部落中社會組織的運作情形，最後再談到目前多元宗教信仰的現象，對和平部落作一簡單而概要的介紹。本章共有四個部份，第一節早期聚落的形成單元中，談的是部落居民的祖先遷移至此地的情形，從文獻資料以及部落長者的回憶敘述中，尋求土地以改善生活固然是個重要原因，但是，與他群之間的相處情形，亦是不可忽略的重要因素，其中，如早期與卑南阿美、排灣族、漢人的相處，以及後來北移遷至鹿野時和布農族的相處關係，所以，族群關係以及改善生計兩個因素，是影響族人的祖先為何會搬遷至此的主因。

第二節的社會組織單元中，說明年齡階級組織 *masakapotay* 與親屬團體在部落的運作情形，前者是以地緣為基礎而形成的團體，後者則是依血、姻親關係為基礎，兩者在部落運作皆具長久歷史的意義性，另外，代表國家的社區發展協會，雖是近年來才被納入部落，但在適當的時機中，族人會將發展協會與既有傳統組織互相搭配運用。第三節「親戚」的意涵單元內容，是延續上一節阿美人對親屬觀念的補充，說明現今族人處於強勢漢人親屬稱謂的環境中，對於親屬稱謂的觀感，從報導人的口述中，認為親屬名稱是有著複雜的歷史過程。

最後，在第四節中進入論文中的主題--和平部落的宗教信仰與家之間的關係。從聖誕節和元宵節活動中，我們可以看出家戶不同的信仰於此時會特別呈現出來，亦即藉由活動的展現與地域空間的分佈，明顯地說明親屬和宗教信仰之間具有一定程度的關係。另一方面，依現今情勢觀之，天主教和佛教各佔部落宗教信仰人數的一半，許多佛教家庭表示自己以前是天主教教友，後來才改信「以前的信仰」，族人認為拜祖先即為以前的信仰。到底拜祖先的意涵為何？而天主教又是如何看待祖先信仰？這樣的問題已牽涉到阿美族傳統信仰，在不同的時空環境中被賦予不同的意義。

第一節 早期聚落的形成

和平部落早期稱為 Parayapai (如圖 2-1)，阿美語的意思是「用雙手交換東西的動作」，部落早期以狩獵為主要活動，在海岸山脈狩獵時，常與馬蘭阿美人、北絲蘭社卑南人相遇，並且以物易物交換東西，故以此為社名。清光緒年間稱為擺仔擺社，當時的男女共 317 人¹，民國五十年三月時因行政區域調整改為「和平」，亦稱和平社區，此地的戶數約 80 多戶，人口在 400-500 人之間²，現今大部分的鹿野鄉居民稱此地方為和平部落或擺仔擺。

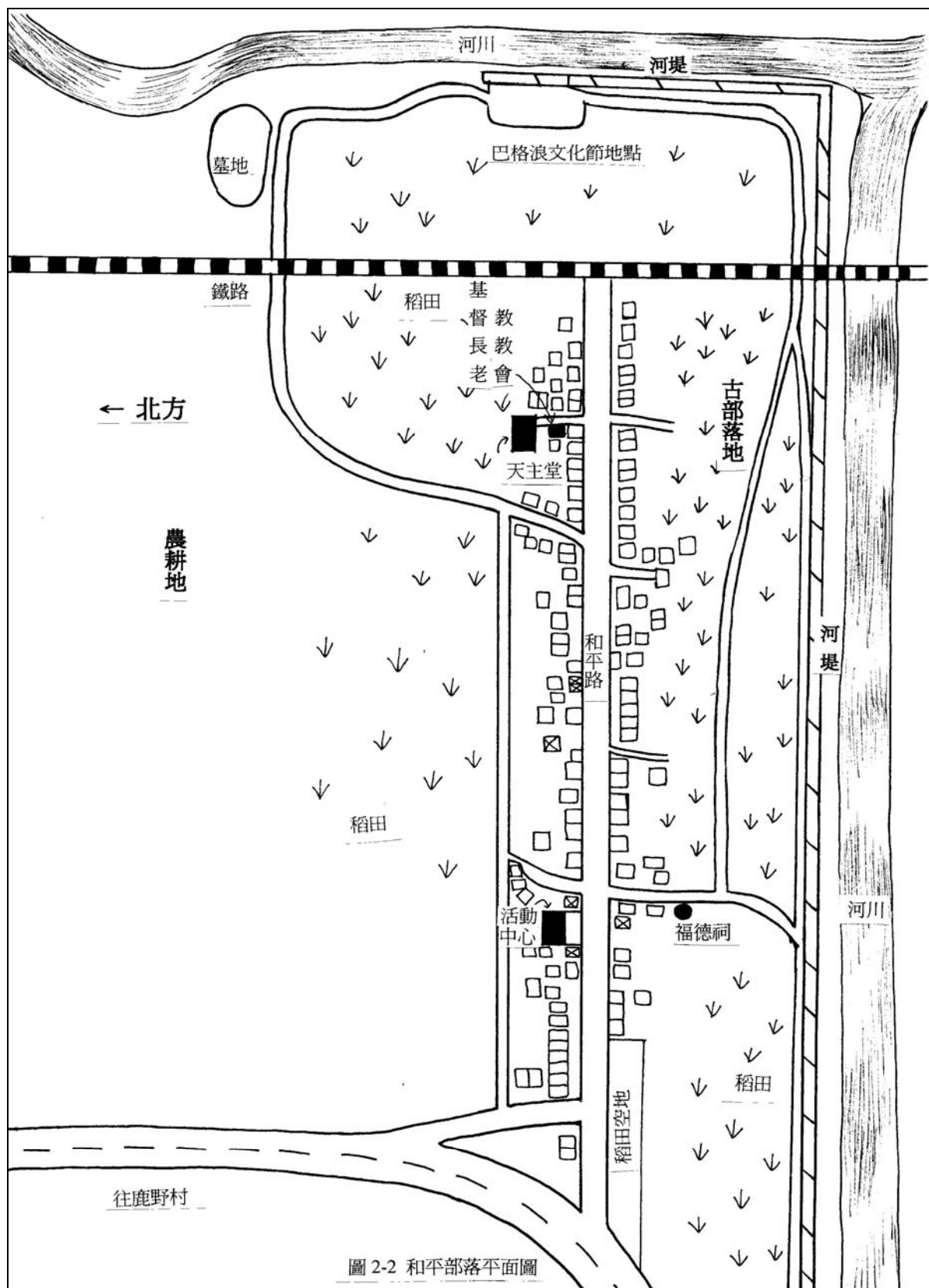
和平部落位於新武呂溪與北絲蘭溪的會合處（見圖 2-2），對面為海岸山脈南段的都蘭山，早期族人的祖先遷移至此時，主要是住在河岸旁（見圖 2-2 的古部落地），但卻因時常有水患之災，所以居民往上遷移至較高的地勢後，才得以暫時解除水患的災害，然而，每逢颱風來臨時，河水仍可能暴漲危及此地，居民得以完全脫離水患的威脅是在政府興建河堤之後。部落周圍景象幾乎是以稻田為主，顯示出稻作是居民主要經濟來源之一。和平的對外聯絡道路主要是省道台九線，從台東市出發走台九線，漸逼近部落時的道路左方，豎立一個代表阿美族傳統象徵意涵的瞭望台，往右方的和平路走，則進入和平部落內部，許多住家皆緊靠馬路，戶與戶之間的距離非常貼近，部落內的公共空間並不大，居民唯一的公共空間為活動中心，是以以前的會所所在地，亦是日治時期日人設置神社的地方。

沿著和平路走第一個十字路口右轉後，再繼續往下走的話有一個福德祠，裡面供奉一個土地公神像。和平路的最後一個十字路口往左轉後，不到一分鐘的路程，便會經過基督長老教教會以及天主教堂，福德祠、天主堂以及基督長老教教會，此三個建築是目前在信仰上較為明顯的地標，而且都各擁有信仰者。

說明完和平部落的地理位置後，我們繼續要問的是它形成於何時？為什麼會選擇此地作為定居之處？筆者將以文獻記載以及部落長者的口述歷史資料為基礎，以說明早期聚落形成的情況。

¹ 引用自許木柱等人所著《台灣原住民史 阿美族史篇》(2001)，頁 233。

² 引用自黃宣衛、羅素玫所著《台東縣史 阿美族篇》(2001)，146-147 頁。



鹿野鄉的阿美人在文獻上被歸屬於恆春阿美，而這是由於其祖先曾經居住過恆春牡丹鄉東海岸、車城鄉北陞、滿洲鄉及恆春鎮，故被稱為恆春阿美。然而，族人的祖先究竟淵源於何處？真正的時間已經無法找尋，最早的文獻記載是約在乾隆、嘉慶年間，族人的祖先為取得良好的土地，以及脫離被卑南族奴役的生活，從台東的馬蘭社或更遠花蓮的 Sakiraya 地方，往南移動遷移至恆春地方，並與排灣、漢族居住。雖然，他們得以解脫卑南族的控制，但因居住的地方是斯卡羅頭目所支配，仍必須向頭目家租地耕種繳交租稅金³。

雖然，這樣的方式得以使阿美族人有土地耕種，並獲得經濟來源，但後來又因漢人壓迫、土地狹小不敷使用等因素影響下，逐漸往卑南阿美居住地方北進，並與卑南阿美相毗鄰，移動時間約為同治末、光緒初年（1880年代中期）⁴。亦即他們由港口溪流域轉進，開始時與馬蘭、猴仔山都蘭（舊都巒）諸社混居，或居於卑南大溪左岸山區，另建利基利基社，進而向卑南大溪上游，乃至於其支流新武呂溪下游移動，即今台東縣池上、關山、鹿野三鄉，於此據地建址⁵。

所以，從文獻記載以及學者的田野調查資料中，可以得知和平部落祖先的遷移情形。雖然，族人的祖先因為居住過恆春地方，所以被稱為恆春阿美，但此種說法只表示他們曾經在恆春居住過一段時間，並不代表祖源地來自於恆春，而這是與他們由北往南遷、又從南往北遷移的不固定性有關，所以，在界定恆春阿美的遷移時必須注意此點。我們可以知道和平部落是恆春阿美北移時形成的據點，那麼現今族人對於祖居地的看法為何？又如何鹿野鄉定位自己的角色？

部落族人在對外稱自己的住處時，常說是「我住和平」，但不常說自己的原居地是來自恆春地方，除非是繼續詢問故地時，族人才會回答以前的老人家大部分來自於恆春地方，且為區別同居住在鹿野鄉阿美族的寶華部落，族人才會特別提起自己的祖居地是來自於恆春。此外，族人也以舉辦豐年祭的不同時間，來區別屏東與花蓮的阿美族，事實上，老一輩的長

³ 參考周玉翎《臺灣南端尾閭恆春的族群與歷史 1867-1904 年》（2000），頁 54-55。

⁴ 參考周玉翎《臺灣南端尾閭恆春的族群與歷史 1867-1904 年》（2000），頁 118-119。

⁵ 參考許木柱、廖守臣、吳明義所著《臺灣原住民史 阿美族史篇》（2001），頁 222，恆春阿美移動路線請見附錄之圖示。

者在談及祖居地時很少使用恆春一詞，而比較常用 Palidaw 一詞指稱以前居住的故地，Palidaw 為阿美語，現今在恆春鎮的中文名稱為八瑤。一位報導人談起以前 vuvu（阿媽）對她提到遷移的故事：

我們從恆春一直走一直走過來，卑南的很會打獵，A'mis 很喜歡耕田，不喜歡卑南人，很懶惰不想工作。

許多報導人也反映出以前的祖先為了尋找合適的土地來耕種，從恆春一直往北走，首先是沿著海岸線走，若遇到河川時便沿著河川或溪流繼續往北，其中，部分的人到擺仔擺時便定居生活下來的說法。早期的社會成員除了從恆春遷移過來的人以外，亦包含鄰近的部落，如老吧老吧社等，在早期日本文獻中老吧老吧社的人口數為 355 人，甚至比鄰近的擺仔擺還要多，而後可能是與水患、布農族出草以及日本人強制遷移等綜合因素有關，使得老吧老吧社人口數減少並消失。

如上所述，早期部落成員的構成大部分是來自於恆春地方的 Palidaw，據族人表示日治時期還有部分來自恆春平埔族⁶的移入，為求生存而以被收養的方式加入某一個家族，目前，這位被收養的平埔人的後代子孫已經脫離原來家族自立門戶。另外，民國四十一年時，有一部分阿美人是從東海岸的都蘭部落移住至此，但是當初他們並非馬上遷至擺仔擺，而是先在巒山住一陣子後才遷居至此，一直至光復後，大量西部的移民進入鹿野鄉成立各聚落，受到此波移民潮的影響，和平部落的社會成員也漸趨於複雜性。

早期部落的生計維持是以務農種稻為主，不過值得注意的是，日治時期以前，一些八十歲左右的老人家仍有種小米的經驗，長者們表示以前種小米都是在山上，布農人被日本人趕下山後，原本在山上種小米的阿美人只好往山下移動，小米也不能種了，至於談及為什麼會種稻的原因，除了因為布農人被趕下山後影響種小米的因素外，與日本政府大力推廣種稻亦

⁶ 有關於這位來自於恆春平埔人的身分認定，在部落中一直很具爭議性，有人說是漢人，但是又有些人說他其實是平埔人，只是那時大家搞不懂漢人與平埔族的差別，而將他視為是漢人。另外，亦有人認為他的阿美語說的很好，所以說他是阿美人。

有密切關係，一直到現今族人找工作的機會變得比較多樣性，但務農的比例仍然很高⁷。

現今社會成員構成的同質性雖然已經不再像以前一樣，但早期的成員構成在經歷了百年之後，已經在部落深根發展，而族人在許多活動的參予上也大部分是以血、姻親關係作為依據，即使是光復後西部的移民進入部落，但因為不少人是娶當地阿美人女性為妻，所以，仍能以姻親關係的維持，作為與部落族人互動的機制之一。另外，日治末期以及光復後布農族的威脅已經不存在，部落與其他族群的互動亦增加許多機會，一位報導人甚至認為光復後與現在最大的差別是他可以交到許多的布農族朋友。

現今的和平部落離鹿野鄉最熱鬧的商店街只有幾百公尺遠，不少族人的工作來源便是從商店街找到，來來往往於商店街的人不僅只限於阿美人，亦包含附近的布農人以及客家人，有關食、衣、住、行、育、樂方面的生活機能，商店街都能夠提供，除此之外，部落內部亦有三家機能較為多樣的雜貨店，以及其他家的卡拉 OK 店，再者，每周固定幾天會有來自外面的貨車，進入部落叫賣著不同的商品，使部落的生活機能更加充實。

⁷ 族人認為以前大家都是從事水稻耕作，而雖然現在的職業越來越多元化，大家還是認為部落中，從事水稻工作的人仍佔大多數。

第二節 社會組織

傳統阿美人最主要社會組織為部落 (*niyaro*)，是有共同的農作、漁獵、防衛以及宗教祭儀等最大的單位 (黃宣衛 1989: 76)，然而，經過時代變遷後，現今部落內的社會團體漸趨於多樣性，除了傳統的年齡組織以外，還有光復後的社區發展協會……等。族人認為傳統的社會組織是頭目 *kakita' an*⁸ 以及年齡階級組織 *masakapotay*，其中，頭目的產生是來自於部落族人的推舉，但是在日治時期，任命頭目的掌控權卻在日本警察手中，族人無法擁有權力，一直到光復後任命頭目的權力才重新恢復，由全部落推選一位德高望重並具社會地位，以及能夠代表部落對外發言的人物，任期為每四年一任。有關於年齡階級組織運作的情形與文獻上的描述並無多大差異性，較特別的是每四年一次的階級晉升時都會產生一組新的名字，通常以「拉…」作為開頭，而組名的命名是以當年族人認為最具代表的事情來決定。頭目以及年齡組織的存在主要是維持一年一度豐年祭 *kiluma' an* 的正常舉行，此外，遇有重大活動需要許多人的幫忙時，年齡組織是最好的行動主體，以民國九十四年和平部落舉行巴格浪文化節為例，部落推出拉自強⁹ 勇士舞為節目的主軸，透過男性族人的歌舞展現出和平部落的活力。

在部落另一個社會組織則為「和平社區發展協會」，族人認為這是代表國家的一個組織，而非部落本身既有的組織團體，且發展協會本身所執行的任務，大部分是來自於國家的命令為主，成員的組成也並非是以年齡組織為主體，因此，社區居民的自發性較沒有年齡組織來得高；但是因為鄉公所每年都會提撥一定的經費額度給各社區發展協會，所以，部落居民若舉辦活動需要經費時，可以透過協會的名義來申請，事實上，兩個組織雖然各代表不同的權力來源，但是發展協會從民國八十年開始運作以來，族人也透過相關的機制讓活動能舉辦得更好¹⁰。

⁸ 有關和平部落的歷任頭目，《台東縣史·阿美族篇》(2001)，頁 147，有詳細記載。

⁹ 族人會以拉自強為主體是因為這個年齡組織的人數比較多人留在部落，在活動的參與上也比較有時間，事實上，參與文化節還有其他少數階級的人，只是人數比較少。

¹⁰ 最明顯的例子是每年一年一度的豐年祭中所需要的花費，在以往是經由社區發展協會的名義申請經費，而年齡組織以及頭目則負責出力，筆者認為兩個社會組織在部落中有相輔相成的意味存在。

除了以上談到的 *masakaptay*、社區發展協會以外，亦包含以親屬關係開展出來的團體，如 *malawinawinaai*、*ngasaw*¹¹。這些親屬團體在農曆春節時會聚在一起，特別是在初一與初二時，許多家族會舉行親戚聚會，增加彼此情感，族人甚至會以漢人常說的「宗親會」一詞來指稱，若以宗親會一詞來對應阿美語的意思應該是指 *ngasaw*，一般被譯成氏族，族人認為 *ngasaw* 的意思為同一個老祖宗的後代之意，而宗親會的舉行則是將某一個老祖宗的子孫召集過來之意。然而，在現代許多族人已經不記得自己是屬於何氏族的情形之下，參加宗親會的成員又是如何確定自己屬於哪一個氏族，此方面的資料雖較為缺少而無法細談，但是，筆者發現也有一些族人使用 *malawinawinaai* 一詞來指稱新春的聚會活動，*malawinawinaai*¹² 是一個聚會的名稱，參加此會的人不分男性或女性，不分血親或姻親關係，只要是此一家族的人皆可參加。

筆者以農曆過年初二時某家族的聚會為例，一位年近八十歲的老人家向筆者表示，這個活動類似漢人所說的「宗親會」之意，阿美語為「*saopo no salawinawina*」，*saopo* 的意思是大家集合在一起，而 *salawinawina* 指的是互有親戚關係的族人。族人對於宗親會何時開始舉辦的記憶非常模糊，一般表示在老人家那時期已舉行，特別是每逢過年時期許多家族會舉行宗親會的活動，筆者以民國九十四年參與部落新春活動為例，新春初二時的早上族人便已開始準備，中午大家用餐時，族舅 *faki* 一一介紹來自各地的家族成員，由於參加的人非常多，因此介紹的時候以年齡大小來安排，從左方到右方，首先介紹年紀最長的老人家，並述說老人家源自於哪裡，若介紹到部落以外的家族時會特別說明，從民國二十四年出生一直到五十三

¹¹ 一位報導人提出他對參與 *malawinawinaai* 與 *ngasaw* 人數的想法，聚集 *ngasaw* 的意思是聚集某一個老祖宗（如曾祖父或曾祖母）的後代子孫，所以人數會很多，50-60 個人是很基本的人數。然而，*malawinawinaai* 的人數則為不論是 2 個或 3 個人的聚會，只要是同一家族的人，不論血姻親關係，都可以指稱為 *malawinawinaai*。而除了 *malawinawinaai* 與 *ngasaw* 兩個團體以外，另有一個親屬團體 *laluma'an*，用阿美語來翻譯的意思為 *masakai nani tatapagan a raroma'an*，意思是從此家分出去的人（家），有時其意思與 *salawinawina* 接近，*laluma'an* 的集合目的為婚、喪、喜、慶時，只要是從此家分出去的人都要回來之意。

¹² 雖然不少人指稱 *malawinawinaai* 的中文意思接近宗親會的說法，亦有族人指稱 *salawinawina* 的意思也是宗親會之意，但是一位男性報導人指出兩個說法都很接近，只是指稱的對象不一樣，例如 *malawinawinaai* 指的是複數，而 *salawinawina* 則是單數，例如住在我家附近有很多的親戚時，則是用 *malawinawinaai*，若指稱對方單一人是我們的親戚時則是用 *salawinawina*。筆者認為兩者之間的指稱雖然並不相同，但都是處於同一個活動的情境之中。

年出生的族人一一站出，並排成一列讓在場年青一代的族人了解家族成員，這一排的親人都被在場的主持人稱之為 *faki*、*fa'i*，當天宗親會活動的經費來源，大部分是來自於家族中有聲望的長者，現場並將活動贊助者的名單一一寫入大紅色紙張上，名單上的出錢者大部分是此家族的成員，少部份是姻親關係者。然而，在現場時筆者亦觀察到一位與此家似乎沒有直接關係的女性也來參加，這位族人參加的主因是她認為自己的姓氏與此家一樣，所以，也前來參與宗親會活動，有趣的是一些族人似乎覺得她作法並不是很適切，因此當她出現時，不少人的表情呈現出詫異的樣子，這似乎也說明一些族人在認定宗親會的參與原則上，會以漢人的姓氏為考量的想法。

現今部落族人舉辦宗親會時的依據大多以家為單位，與此家有關係的人都可以參加，也因此範圍擴張的非常大，且舉辦時間大多是在大年初一，產生與此家有關係的族人當天常常要趕好幾場親戚會的現象。以往這樣活動的發起人是以老人家為主，但是最近幾年行動的主體漸轉為由年輕人來帶頭，而且族人並不稱為親戚會，而認為是類似兄弟團體的聚會，與 *malawinawinaai* 或 *ngasaw* 的親屬範圍相比之下，邀請來的親戚範圍較小，例如在民國九十五年的大年初一時，L 家的第四代就舉行了「某川兄弟會」，一位長者認為這是 *malikakaai*（兄弟同輩）的聚會而非 *ngasaw*。此會的舉行已經邁入第九年，要特別說明的是因為舉辦的主體是由此家的第四代發起，共有十五位，每年輪流主辦，但是每一家在日治時期的名稱不同，所以，兄弟會的開頭名稱也隨主辦的家而定。有趣的是他們並不以漢人的姓氏做為起頭而是使用日治時期的家族名稱，據報導人表示用「某川」的名字是因為日治時期有一對「某川」夫婦來家中住幾天，所以「某川」也成了此家在日治時期的家族名字。

參與宗親會活動的成員在 G 家似乎更不一樣，G 家在春節舉辦時，還會邀請到延平鄉的某個家族，而這是因為 G 家男主人的妻子 K 氏親戚住在延平的關係。

不論是傳統的 *malawinawinaai*、*ngasaw* 或是現在大家所俗稱的宗親會¹³，部落族人都會有一套自己的詮釋方式，平時有節慶活動時，部落總會

¹³ 一位報導人在提及新年時的聚會時，甚至以日文的發音「親族會」來指稱，表示在日治時期也有類似的活動。

呈現出大大小小的聚會，而這些聚會的親屬範圍界限在哪裡似乎不是很重要。對族人來說舉辦類似像 *malawinawinaai*、*ngasaw* 的聚會意義在哪裡？一位報導人說現在許多親戚都住在外面工作，很少有機會可以回來部落，若參加 *malawinawinaai* 或 *ngasaw* 的活動，可以加強親族之間的聯繫，而且，亦有告知年輕的一輩，三等親之內的親族禁止結婚，必須是四等親後才被允許能夠結婚的作用存在。



第三節 「親戚」的意涵

由於早期實施部落內婚與氏族外婚制度，再加上日治時期的政策採取漢番隔離的措施，因此，在部落相遇的兩個人幾乎都有親屬關係，許多報導人也向筆者提及“在部落我們都是親戚”的說法，然而，老一輩的族人認為親戚關係在部落中是很複雜的事情。例如 *ngasaw* 的意義似乎隨著社會環境的變化有所更改¹⁴，族人表示 *ngasaw* 的傳承已漸漸渾淆不清，所以哪一家族屬於何氏族，目前已不易辨認或指出了，因此，若指稱 *ngasaw* 為宗親會之意，則必須先釐清部落中各 *ngasaw* 之間的傳承。而且，雖然族人將新年聚會稱為宗親會，但是亦有主辦主體的不同而給予多樣的意義，究竟族人對於阿美語的親屬關係有什麼看法？

一位年約六十歲的女性報導人向筆者介紹阿美人的親屬稱謂時，較為記得的是 *faki* 為男性長輩、*fa'i* 是女性長輩、*vuvu* 是更老一輩的長老、*safa* 是弟妹之意，她認為阿美族的親戚關係稱呼比較簡單，但是，現在的小孩子卻不會使用阿美語。至於問到小朋友什麼時候才開始都不使用阿美語的親戚稱呼時報導人也不清楚，有趣的是當她向筆者介紹自己與另一人之間的關係時是用漢式的思考方式，筆者認為她很熟悉漢人的族譜系統，但也有可能是因為筆者是漢人的關係，所以她才用漢人習慣的說法。至於提到自己屬於哪一個氏族時，報導人表示因為已經很少使用而淡忘，而這可能與漢人接觸久或者是現在年輕一代都不用阿美語有很大關係¹⁵。

影響親屬稱謂改變的原因除了族群相處的因素外，亦與部落成員早期的生計維持相關聯，也就是說在初期有一些家族已經在部落定居生活，後來一些從恆春 *Palidaw* 或附近他社的族人也漸漸搬遷過來同住，由於剛搬遷過來時無依無靠，生活相當困苦，因此有時會以養子或養女的名義居於某家，以求取生存若是女性被收養通常長大後是嫁給此家作媳婦，若是男性則幫忙此家作工以換取衣食保暖。由於早期有這樣的情形，使得日後族人在舉辦宗親會時，在追溯母方的家族時會產生很大的困擾，亦即假設雖

¹⁴ 參考黃宣衛、羅素玫所著《台東縣史 阿美族篇》(2001)，頁 147。

¹⁵ 族人對親屬的看法可能因人而異，本節的例子並不代表全族人的認知都相同。另一位族人對外來政策影響親屬稱謂則抱持不同的看法，認為以前的男性會有不同的妻子，使親屬稱謂變複雜，而現在政府制訂一夫一妻制，反而可以使親屬稱謂較為簡單化。

然阿美族是以母系社會為主，但在女方嫁給男方的情形時便產生困擾，不知該是以母方親族為主體，或是父方親族為主體，一位報導人甚至認為親戚會舉辦到最後是無限擴大，以致形成整個部落都是親戚的大網絡。

再者，國家政策的實行亦對親屬稱謂產生影響，如日治時期強制要求改日本姓氏，以及光復後改漢式的稱謂。目前和平部落的姓氏共有王、林、李、黃、高、宋、蔡、陳、賴、楊家等，而這些家族在日治時期所採取的家族姓名如下¹⁶：

王家：川野、北川。

李家：野崎、吉田、吉山、川上。

高家：鹿野、松原、南。

林家：植田、石田、山元。

黃家：東山、田中、小川、小山。

陳家：藤田、村田、田代。

賴家：山野、谷村、竹野、伴野。

楊家：野田、野道

宋家：川上。

從以上的情形可以瞭解的是，雖然族人會說我們都是親戚，但是經過許久的社會環境變遷，以及主辦主體的不同詮釋影響下，「親戚」一詞的說法在歷史脈絡中很複雜。另一方面，雖然族人必須被動適應外來政策在親屬稱謂上產生的影響，但卻不能忽略族人視親屬作為一個聯繫情感交流的重要機制。

¹⁶ 資料來自戶政事務所調查之結果。

第四節 多元的宗教信仰

一、基督宗教與佛教¹⁷

現今和平部落的宗教信仰相當多元化，現有的宗教信仰為萬國聖經研究會（又稱耶和華王國見證人）、天主教、基督長老教會、觀世音、金母娘娘、佛教、福德正神、池府千歲¹⁸以及最近才剛搬進部落的普明精舍等。西洋宗教在組織上較具團結性，而其他宗教則是較傾向於以各家戶為主，由於部落中的信仰多元，且信仰金母娘娘、觀世音、佛教、福德正神、池府千歲等神祇的家庭較不具公開性，族人不易清楚瞭解信仰的內涵，因此，部落的人常以拜拜一詞，或佛教來指稱非基督宗教以外的宗教。

而拜拜一詞指涉的信仰到底是什麼，族人似乎無法說明清楚，舉例來說，一問到非基督宗教的家庭時，大部分的人只會說他們是拜拜的家戶，至於到底拜什麼族人並不清楚，筆者認為這可能與大部分拜拜家庭的隱私性較高有關，相較之下，基督宗教則具有像教堂這樣一個明顯而公開的儀式場域，所以，在平常的日子中拜拜的家庭並不會很凸顯。

然而，當遇到某個宗教的特別節日時，便會呈現出不同信仰的地域性差別，也就是哪戶家庭信仰什麼宗教，在平常的日子中並不會特別顯現出來，但是到了像元宵節或聖誕節時，信仰的差異性便很明顯。以民國九十五年的元宵節為例，部落中信仰拜拜的一些家戶，會請台東馬蘭榮家後面的慈惠堂人員來到部落祈福，當天時近中午，一群身穿藍衣的信徒緩緩進入部落，在未進入之前拜拜的家就會點燃鞭炮歡迎他們的到來，車子抵達人下車後，慈惠堂的人員便準備好陣仗，有的人扮演仙姑、有人赤裸上半身拿著一把刀揮動著，陣仗的後面才是三太子以及諸神像；另一方面歡迎他們到來的部落族人則是在桌上準備糖果以及毛巾、水、香、紙錢、紅包等給予神的祭品，當所有準備就緒後慈惠堂的人員才開始往前移動，抬著

¹⁷ 部落族人統稱漢人的宗教為佛教，但本文所指稱的佛教與一般的佛教並不相同，趙川明《龍田記事》（1994），頁16-17，指出鹿野鄉的佛教信仰是融合佛、道、釋三教而成，這可能與居民多是二次移民有關，因此地域觀念淡薄有關。

¹⁸ 有關鹿野鄉的宗教信仰情形，可參考趙川明等人《鹿野鄉鄉志》（2006）中的宗教篇。

眾神往拜拜的家戶去，在眾神當中只有三太子的神像被抬往家戶的前面祈福，也就是在擺著祭品的家庭面前祈福，但並沒有直接進入家中，祈福的方式與一般的漢人信仰形式並沒有什麼兩樣，每次時間大約維持十分鐘以內，結束後又繼續往另一個拜拜的家庭去祈福，當天約有七戶家庭邀請神來部落內¹⁹，整個活動結束後慈惠堂的人員便返回台東繼續參加晚上元宵節的繞境活動。

而基督宗教方面，筆者以天主教的聖誕節報佳音慶祝活動為例，時間是聖誕節前一天的晚上十點，許多部落的教友們陸陸續續走到部落最前面的教友家中報佳音，他們有一套讓大家認知到誰是教友的方式，教友們會在自己的家門前裝飾聖誕樹與馬槽，若不想擺設得太複雜的話，只要放上耶誕燈之類的簡單裝飾，就知道是屬於教友的家庭，因此他們透過這樣的表面象徵方式讓大家了解。這種作法使得天主教的教友在耶誕節時特別被突顯出來，同時也對部落其他信仰的族人宣示他們就是教友。然而，同樣是基督宗教，長老教會在慶祝耶誕節時就顯的簡單許多，既沒有外面的裝飾用以表徵信仰，也沒有報佳音的活動，主要的活動是到教堂做彌撒²⁰。

報佳音的時候還必須準備一些相關物品，如耶誕老公公的紅色帽子、蠟燭、數首耶誕歌曲等，報佳音的方式大致是首先大家唱一至二首的歌曲，然後由報佳音團隊中較年長的教友，用阿美語或中文的禱詞來為這家教友祝福，此時戶長手中拿著蠟燭出來，並承接點燃燭火接受祝福，說完後大家向此家鞠躬並大聲說聖誕快樂還有平安祝福等話，而受祝福的教友們則是鞠躬向大家道謝，有些教友們甚至會拿出糖果來獎勵參與活動的小朋友。

參與報佳音也是一個可以認識教友的好機會，因為有些教友年紀比較老，沒有辦法每個禮拜到教堂接受祝福，但是在報佳音這一天可以接受到教友們齊聚家中的溫馨祝福。另一方面，報佳音的方式也可以說是重新再為部落的教友確定人數，若有些教友即使當天不在家中，團隊成員也會在外面唱歌，但並沒有加入老人家的祝福話與點燃承接燭火的動作。總之，這樣的活動其意義是多重的。整個報佳音活動持續到深夜一點半左右，從

¹⁹ 據慈惠堂一位信徒表示她來和平已經有 5-6 次，時間幾乎都在元宵節，她們首先是到關山、電光然後再到和平，最後才返回台東繼續參加晚上的元宵節活動。

²⁰ 但是其中有一家有裝飾，報佳音的天主教友也知道這家與他們是不一樣的信仰，所以，沒有對這家報福音。

部落的前面開始，一直到部落後半部的地方，天主教的教友是涵蓋整個部落，最後大家才回到教堂作一個完整的結束，結束時大家進入教堂向馬槽中的耶穌說話，並互祝聖誕快樂後才陸續回家就寢。

二、家族與宗教信仰之間的空間分布

從兩個活動中大約可以發現不同信仰與家戶之間是具有空間分佈的關連，拜拜的家戶大部分是集中在部落的前半部為主²¹，只有一戶是住在中間區域後的巷子內。而天主教的教友在前半部較為零星分散，中間也有幾戶，最多戶是集中在後半部為主，也就是靠近天主教教堂的地方。兩個信仰的分佈雖然不是非常明顯，但我們若以家戶的性質來看，並仔細觀察仍能夠發現一些有趣的現象，其中有一個家系的重要成員原本是熱心的天主教教友²²，但後來轉而信仰祖先祭拜，這位成員連同影響她的家族成員改信拜拜，而其家族成員也大部分住在上半部的區域。

至於大部分天主教教友則是分佈在部落後面的區域。當初將天主教引入的林田豐頭目所屬的家族便是住在後面區域，教堂的土地取得也是由其家族出錢出力而來，在民國六十四年時的颱風威脅下，此家族的本家並沒有受到很大的影響，分家出去的親人住的地方也大部分是靠近本家，也就是說當初本家的子女，即使分家出去也是住在附近且信仰依然維持著²³。除了說明前、後半部的區域以外，住在中間區域的家戶性質也很有趣，因為中間的家戶，主要是由兩戶家族的本家發展出的許多分家，基督宗教與佛教的信仰在此區域內可以說是各佔一半。因此，以大範圍的區域來看不易發現這中間的差異性，但我們若用家戶的關係去推敲時，則會發現家族與信仰在地緣上的有趣現象，然而，在信仰的過程中不單只是親屬與信仰的單純關係，其中還有許多的事情在影響著，關於這一點筆者將在接下來的章節中一一說明。

²¹ 事實上中間區域的範圍也有為數不少拜拜的家庭，但是，在元宵節當天她們並沒有邀請慈惠堂的神祇來祈福。

²² 這位教友當天也有邀請慈惠堂的三太子到家中來祈福。

²³ 筆者之所以注意到天主教與區域的關係，是因為有一次大家在練習唱聖歌比賽互相約定時間，後來，時間突然更改，但聯絡的人員卻只有通知隔壁附近的族人，沒有通知到住在上面的教友，這件小小的插曲讓筆者注意到地緣的關係是重要的觀察角度。

三、多元信仰的可能性

如上所述，和平部落的宗教信仰相當多元化，若是粗估來算則天主教教友與佛教的教友各佔一半，然而，事實上在民國四十二年天主教剛傳入部落時，許多族人紛紛信仰天主教，此時期信仰的推動是藉著物資持續給予、神父以及部落內部有力人士的推動之下，在民國五十一年至五十六年期間到達高峰²⁴。若以現今天天主教的勢力來看，雖然不如從前達到高峰時的盛況，但仍維持一定的教友數量，族人大部分是將此現象歸因於社會快速變遷，以及物資不再補助等原因，但筆者觀察到多元信仰的背後仍有幾個可能因素，一為特定宗教人物的影響，二為族群接觸關係，三為文化背景的認同，四為血、姻親關係影響。

在特定宗教人物方面，信仰佛教的家庭雖然隱私性較高，但是他們仍需要一位教導如何祭拜的人員，前面的章節中雖然談到在元宵節時某個慈惠堂的人員會來部落祈福，但他們並非是平日會來部落指導，而是特定的節日才會來，若族人有需求時不見得可以隨時到府服務，因此能夠提供這樣服務的宗教人員就顯得很重要。部落中亦是有一位具備此能力的人，有趣的是他還曾經是天主教教友²⁵，族人表示這位教友在作法時非常厲害，總是會發出非常大的打鼓聲，聲音之大甚至傳遍整個部落，家中二樓就是神壇相當具公開性，族人若有所求便會請他幫忙解決問題，極盛時期部分族人還擔任起爐主的角色。

目前這位族人雖因年紀已大而呈現退休狀態，但族人若在祭拜上有問題時仍會請他幫忙指導，以今年新春時的祭拜為例，一位從外縣市退休回部落的族人因為剛搬進新家，認為需要一座神祇以及祖先牌位，所以請這位宗教人員幫忙，當天神祇的眼睛開光也是由這位族人負責，由於是第一次大家沒有什麼經驗，這位宗教人員的角色就很重要，他在一旁指導什麼時候該燒紙錢，什麼時候該擲杯以及花的擺放樣式等等，最重要的是連神祇像的來源都是由他來指點。

²⁴ 資料整理自趙川明等人《鹿野鄉志》(2006)宗教篇。

²⁵ 據族人表示民國八十年以前他未住在部落之前是住在瑞源，當時天主教在瑞源亦設有分堂，紀神父亦同意讓他加入教會，只是常常在領聖體時，這位族人的身體就會不聽使喚開始顫抖，最後他也沒有成為教友。

在族群接觸方面，光復後部落的族人與西部移民過來的漢人與外省人有不少的接觸，再加上族人外出找工作的關係，常常有機會與漢人互動交流，其中一位報導人表示自己年輕時常跟著老公到處遷移，以前是信仰基督教，但是小孩子相繼生病一直沒有康復，後來問了新豐（阿猴寮）的一位漢人老伯後，老伯表示先生那邊的祖先餓了，沒有家可以住所以才作怪，因此自己家中才開始拜祖先和神像，祭拜神像的時間是在生第四個小朋友後的事情，在小孩還不太會走路的時候，約為民國五十一年左右，報導人抱著小孩去找住在新豐的阿伯，他拿了一個天上聖母的像給她，表示可以保平安，之後，小孩子的病也康復了，這位報導人家中的神明像²⁶幾乎都是從這位阿伯手中拿來，而住在新豐的阿伯也已經去世。

另一方面，即使居民大部分是以阿美族為主，但部落中亦包含由外地住進部落的其他族群，也就是文化背景不相同的移民，若身處於阿美部落當中，對於信仰的看法會是如何？事實上，一位報導人表示光復初年自己家中非常窮困，當時負責傳教的紀神父人很好經常救濟她們一家，神父並沒有因為她們是不同文化背景的人而排斥之。當時，這位報導人為了信仰天主教，所以紀神父送她到貞德學校去學習，雖然她很想好好接受天主的信仰，但往往上課時身體會變得非常不舒服，所以神父只好將她送回部落，之後，由於紀神父已去世，而自己也沒有繼續往信仰方面學習，反而是回歸到自己之前的信仰上，報導人認為在信仰方面，多少還是會與以前的文化經驗有關係比較好。

最後，血、姻親關係在宗教信仰方面也具有一定的影響程度，如之前所述，那位信仰拜拜的指導人員在極盛時期擁有爐主的組織，而擔任爐主的族人以前也是位熱心的教友，其家族成員也大部分是一樣的信仰，甚至在自己家族成員論及婚嫁時，會希望對方加入天主教，然而在這位教友之後轉而支持拜拜時，家族成員也大部分皈依拜拜²⁷，所以，我們不能忽視

²⁶ 這位阿媽家中的神明像非常多，有天上聖母媽祖、帝昌王、城隍爺、土地公、菩薩等共有二十多尊，還呈現階級的高低之分，也就是大神像與小神像的差別，報導人對於這些神像的歷史來源並不清楚，現在由兒子來負責照顧這些神明，農曆初一以及十五時會以鮮花、水果來祭拜。

²⁷ 在部落中拜拜有另一層意義，若日常生活中族人買了新的車子或貴重物品時，就會邀集大家來聚會，開始之前會先用酒來彈酒三次，阿美語為 *fu ti log*，這樣的行為他們用拜拜來解釋，要注意的是這個說法是用在日常生活中較不具神聖性。

家庭成員與基督宗教傳播之間的關係。同樣的例子在天主教教友名單中也很明顯，顯示出同一家族同一信仰的比例甚高，也就是說帶頭信教的親人若具有一定影響力，很容易說服其他家族成員也加入此教。

事實上，不論多元信仰的可能因素是什麼，重要的是在於達到目標的追求。當筆者問為什麼要拜拜時，許多人會說：「爲了保平安啊！就像你們漢人拜拜也是爲了平安啊！」。但與漢人不同的是，族人祈求平安的對象絕對不僅止於自己家人本身，很多受訪者在祭拜時也會祈求全部落平安無事，這樣的目的與天主教教友一般性的祈求並沒有什麼不同，不同的地方主要是在於方法上以及對教義理解。筆者認爲拜拜的行爲和上教堂相比之下，是較爲不需要「文本的閱讀」，不用花很多時間在教義的理解上，但又能在短時間之內獲得目的上的需求，因此對於神祇的真正內涵並不用太刻意去鑽研，即能在短時間之內去模仿行爲進而達到目的，例如當家中遭受到重大困難時，可以經由快速的信仰改變獲得心靈上的平安，而這樣的改變是快又有效率的。

然而，這樣看似漢人拜拜的模仿行爲，並不代表他們沒有自己一套的根據，因爲當筆者問到為什麼會拜拜時，原因除了自己家族的需求以外，當地人還會說：「我們以前就是拜拜啊！」，再繼續問拜什麼時他們的回答是：「拜祖先！」。當再問到祖先的涵意時，族人的回答變得很模糊，也就是說無法再繼續深談更久之前神祇的內涵到底是什麼²⁸。所以，對他們來說即使外表行爲看起來像是漢人的拜拜，但會讓他們如此做的一個重要依據，是「祖先」祭拜的恢復與持續，而大部分族人對於神像的瞭解程度，大多只建立在知道是「一個神」的理解上。

談論至此，筆者好奇的是到底部落人所說以前就是拜祖先之意，是在什麼樣的時空背景下產生，而那時拜祖先的意涵與現今又是否相同？祖先的祭拜不僅限於拜拜家庭的信仰上，在天主教教會中祖先祭拜也是一個非常重要的例行性活動²⁹。筆者認爲祖先的祭拜不僅止於過逝的親友，祖先

²⁸ 一位年近八十歲的報導人勉強回憶說出以前還記得的神祇，一個是男性叫 *ruki*，一個是女性叫 *rubam*，兩個都是和雨有關係的神祇，其他則完全記不清楚；但是相同的問題問到年紀一樣的老人家時，另一位老人家卻想不起來。

²⁹ 在教會中平日的彌撒儀式中總是會有為過逝的親友祈禱的儀式，或者是在新郎新娘結婚之前會到本家去祭拜，或者是五月和十月的玫瑰月時，大家在念玫瑰經時會為過逝的親友特別祈禱，掃墓節時教友也會到墳場上祭拜等等。

意象的背後還代表人際關係的網絡，天主教是透過這樣的網絡關係，擴大教勢並在部落中建立地位，有關這部分的詳細論述將於第六章再繼續探討。

接下來，在第三章中筆者將討論祖先祭拜意義的轉變，首先，必須從日治時期著手，以瞭解族人對於祖先祭拜的理解是什麼？而二次大戰後，天主教傳入部落時，是什麼樣的機制讓大家接納了天主教？教會又是如何看待祖先信仰？



第三章 祖先信仰的改變

接續上一章最後一節的討論中，族人將“我們以前都是拜拜”的說法歸為祖先信仰之意，為繼續瞭解祖先信仰的意涵，本章將試著說明在不同的時空背景以及國家政策實行下，祖先信仰意義的改變與持續。在本章的討論中祖先信仰是歸於 *kawas* 觀念的範疇，而 *kawas* 的意涵即為傳統信仰¹，本章的重點是在於探討基督宗教（天主教）納入部落的過程時，從歷史脈絡中去思考非常重要，有助於思考族人如何看待傳統信仰與基督宗教相遇的歷程。

因此，在呈現祖先信仰的改變時，主要有兩項議題必須被討論，一為日人²如何看待原住民的祖先信仰？二是在歷史變遷的過程中，族人如何看待 *kawas* 的信仰？在文章中我們可以瞭解兩個不同身份的群體，對於傳統信仰抱持不同的立場，日人以統治者姿態強勢主導，甚至可說是企圖改變族人的傳統信仰，為達到此目的，將宗教、教育以及警政系統合併執行，逐步對傳統信仰產生影響，為呈現兩個群體不同的立場與實踐，筆者以從日式神龕的設置，到現今族人擺放祖先牌位為討論基礎，提出從日式神龕到現今祖先牌位的祭拜，中間的過程是隱含了宗教信仰的改變與混亂時期。

¹ 但並不代表族人所說的祖先信仰即是屬於宗教的範疇，而什麼是宗教的討論亦非本章的主題。

² 在這方面的討論，筆者必須從日治時期的政策面相開始談起，這樣的時間假定並不代表在更久之前的祖先信仰不重要，而是因時間以及資料收集所能呈現的限制。

第一節 日治時期的宗教與教育政策

有關於日治時期對台灣殖民地的原住民政策在文獻討論上已甚多，筆者著墨的重點是日人在宗教與教育的政策上，對族人產生的影響為何？特別是在宗教信仰方面。日本政府對於臺灣的殖民統治，是以因應母國的需求為主，因此每一階段的執行策略均有所變化，對於東部原住民影響最大的政策屬一九二〇年的「理蕃五年計畫」、「理蕃十年計畫」，以及一九三〇年發生「霧社事件」後的「蕃人移住十年計畫」的實行，由於這些計畫的實行，日人對原住民的管理趨於積極而有效的策略，其中，以加強管理位於中央山脈的泰雅族與布農族，減少對內地人、本島人以及熟蕃的威脅最有效率，因此，在計畫的執行下對居住於花東縱谷的阿美人而言，無異是減少了對面中央山脈布農族人出草的威脅³，對於東臺灣的治安貢獻非常大。

然而，對於和平部落的祖先信仰影響最鉅，屬日治末期皇民化運動的執行。一九三一年的九一八事變後，日本全國進入「準戰爭」型態⁴，為了支援母國在戰爭上的開銷以及安撫殖民地的人心，加強臺灣人的向心力，日本政府將臺灣納入皇民化運動的組織中，具體的作法是將教育、宗教政策、警政系統以及原住民的自治機關的互相搭配，讓原住民直接經由改造後成為日本人⁵。但是，皇民化運動在內心精神上的改造是否能夠成功？筆者認為必須先瞭解日人對於原住民的祖先信仰採取的立場與態度，而這樣的立場又如何實際去執行，進而影響原住民的祖先信仰？

我們可以從許多關於日治時期的資料中瞭解，日本政府對於台灣原住民既有傳統信仰的看法是分成兩種，一種是將宗教信仰歸類於「慣習」的項目之下，另一種則屬於「迷信」的項目之中，也就是說有關於神靈、祭祀以及靈魂方面是歸於「宗教」的範疇，而獵首、占卜等方面列為「迷信」的範疇，在一些學者的研究中有關於迷信方面的資料甚至還多於宗教方面

³ 有關於日本政府如何牽制中央山脈布農與泰雅族的威脅，《台東縣史 阿美族篇》（2001），頁 421 有詳細描述。

⁴ 參考黃士娟著《日治時期臺灣宗教政策下之神社建築》（1997）之註 1，頁 136。

⁵ 參考藤井志津枝著《日治時期臺灣總督府理蕃政策》（1989），頁 269。

的研究⁶。由此可見，日人對於原住民的許多習慣是視之為不良的行為，而在理蕃政策上的目的就是要剷除這些迷信，將祖靈信仰的觀念改以日本人的神道觀念代替，意圖從心靈層次上去改造，讓原住民同化成為日本國民。為實際瞭解台東官方執行情況，筆者以昭和六年（1931）的《臺東廳要覽》與昭和三年（1928）至九年（1934）的《臺東廳管內概況及事務概要》⁷為基礎資料，提出官方執行的立場，其中，在《臺東廳要覽》中第十項神社及宗教項目中寫道：

在台東縣神社中有臺東神社，這個神社是在明治四十四年所建，於大正十三年七月三十一日被列為縣社。其他像北絲蘭社、鹿野村社、里壠社、大武社、大鳥社以及臺東稻荷社等無格神社是建立在平地居住的高砂族部落之間，而為了培養我國敬神崇祖的美風，以及能使他們體會皇國精神進而成為純樸善良的皇國臣民，獎勵在普通行政區域內的各蕃社之間建立祠⁸，目前已完成二十七座的設立，而這些所有的神社都是要一起奉齋臺東神社的神靈。再者，高砂族的家庭中我們也安置了神龕，以期之後努力讓他們能漸漸涵養敬神思想。⁹

在宗教政策方面，控制原住民的思想以及行為最好的方式是在部落內設置神社，也就是透過神社以達到教化的目的。日本人於一九二〇年開始設立神社，而台東廳內神社的設置集中在一九二七與一九三〇年¹⁰。其中，當時臺東廳三大神社之一便是位於現今龍田村的崑慈堂旁邊¹¹，村內設有神社祭拜天照大神讓內地人（日本人）能夠有精神上的支持而設立，除了

⁶ 整理自黃宣衛所著〈有關台灣南島民族宗教之文獻回顧〉（2000），頁18-20。

⁷ 兩書的性質為類似呈報給總督府的報告書，選擇此類書籍在於希望盡量貼近台東地區的實際情況，以呈現官方與原住民對信仰的不同觀感。

⁸ 基本上，神社亦有分等級，神社—無格社—社，其中社是設在原住民部落專用的，此處的祠應為社的等級，老一輩族人回憶在龍田的神社「很大很漂亮」，比部落的還要好。

⁹ 引自《臺東廳要覽》，頁49，（本段為日文翻譯）。

¹⁰ 參考黃士娟著《日治時期臺灣宗教政策下之神社建築》（1997），頁76，圖表3-1-2。

¹¹ 在日治時期龍田村的名稱為鹿野，當時是日本在臺灣東部重要的移民村，神社建於1923年，供奉開國三神，日人離台後神社疏於管理而毀壞，目前在崑祠堂的旁邊仍留有神社的地基，有關於鹿野神社的詳述情形可參考趙川明等所著《龍田村史》，頁7。

當時的鹿野村設有神社以外，附近阿美族部落永昌與和平亦各設置一座神社，一位年約八十歲的報導人回憶當時對神社的印象：

……日本人說要拜神社，*salisin*¹² 不要，傳統跳舞的衣服也不能穿，什麼都不要，日本人做小小的神社要我們拜拜，放在每個人的家中拜日本人的祖先，以前的拜拜全部丟掉，以前只是拜利登（自己去世的祖先）而已。那時也有穿日本人的白色衣服，那時很熱還要跳舞，連我們以前傳統的衣服都要丟掉。結婚的時候也要拜日本人的神社。以前的頭目會幫日本人拜拜，有一個頭目叫做xx夫，是頭目也是日本人的 *gatenn*，是宗教信仰上的負責人，日本人跑掉後我們就沒有再拜神社，*gatenn* 也沒有再拜，後來天主教就來了。¹³

所以，從族人的回憶中可以具體瞭解在公私領域方面族人配合日人的情形。在公開的領域部分，日本人在蕃社內設置小的神社，並指定部落內特定的人員擔任祭拜與維護的工作，每逢屬於日本人的節慶時，族人都必須去祭拜，即使是部落內既有的慶典活動，如結婚、豐年祭時族人也必須穿上日式的衣服跳舞到神社祭拜。而在私領域方面則在各家戶中設置神龕，並要求族人祭拜祖先，祭拜的對象不僅是日本人的祖先，亦包含族人的祖先。

事實上，為達到精神上的改造，僅在部落內設置神社不足以達成效果，還必須配合相關措施的實行，在昭和三年（1928）至九年（1934）的《臺東廳要覽》中指出理蕃政策是將社寺、宗教以及教育三者合併成同一項，並配合警政系統以達成同步進行撫育與教化的目標。長者表示在特定的節日時，就讀於小學校的阿美族人會被日本老師帶至神社拜拜，而且日本警察要求族人豐年祭時要在神社前面跳舞，所以，我們可以瞭解宗教信仰上的推動是結合教育以及警政系統一併執行。

¹² 部落的族人認為 *lisin* 是阿美人的巫師，以前在部落中很多巫師，但是現在已經沒有存在，族人回憶以前巫師在部落的角色是治病，祈求豐收請上天降雨，巫師是女生，由母親傳給女兒。在部落中雖然巫師已經消失，但在日常生活的言談中族人還是會提起，並與漢人的童乩相提並論，雖然童乩似乎很像巫師，但在族人的認知上還是不同。

¹³ 本段為日文翻譯。

昭和六年（1931）的《理蕃政策大綱》中提到，將原住民教育視為「國民教育」的一部份，其目的在於「啓發蕃人的智慧，涵養其常識，激發其自覺並圖生產之增值，鼓勵常用國語，尤欲使其體認國民精神及個人為國家的一份子，使其成為同居於本島、善良有為且自律生產的日本國民」¹⁴，為達到此政策之目的，廣設蕃童教育所、小學校以及公學校，認為蕃童教育是同化原住民的第一步，一位長者回憶道：

……我三、四年級在龍田國小讀，五、六年級在鹿野國小讀（因為龍田國小那時候沒有五、六年級），畢業後要插秧，要做日本人的苦工，到龍田做苦工、開路，阿美話叫做 *misakuri*，反正就是日本統治時代要做苦工。以前在學校上課說阿美話老師會處罰，會在胸前掛一個牌子，就會覺得很羞恥¹⁵。

從以上的口述回憶中，我們可以瞭解報導人就讀於兩個不同的小學校，首先是從一年級到四年級就讀於鹿野尋常高等小學校¹⁶，後兩年具原住民身份的學生必須轉移至鹿野公學校就讀，也就是現今的鹿野國小，此校主要是以招收本島漢人以及原住民學生為主，上課的內容有國語（日語）、唱歌、算數等多項課程，不少報導人回憶日本老師的教學內容很有趣，然而，另一方面日本老師在國語課程上的要求非常嚴格，我們可以在報導人回憶當時學生說阿美話，被老師掛上「牌子」處罰之事可以略知一二。

在日本老師的嚴格要求下，國語的推行可以說非常成功，現今部落中七十歲以上的老人家大部分都能說上一口流利的日語，也就是說日語的使用不因日人的離去而被廢棄，因為，對於長者而言日語是很好的工具，例如年齡組織中「拉夏固」的名稱由來即是長者使用過去學習的語言表現在生活中的例子。此外，有些長者在閱讀聖經時因為看不懂羅馬拼音以及中文字，所以會用日文字來註解並發音，以達到學習聖經內涵的目的，長者們將日文當作一項工具應用在生活中的習慣，可能是與當時國小畢業後發

¹⁴ 引自李敏慧所著《日治時期山地部落的集團移住與社會重建—以卑南溪流域布農族為例》（1997），頁100。

¹⁵ 本段為日文翻譯。

¹⁶ 現今名稱為龍田國小，有關此國小的詳細情形可參考趙川明等人著《龍田村史》（1994），頁8。

生二次世界大戰無法再繼續就學，以及光復後沒有再繼續升學之事相關，因此，對於必須重新學習中文以及英文感到相當困難的長者而言，能使用小時候習得的語言，應用在現今生活中是非常方便的事情。



第二節 祖先信仰的變遷與持續

在日本政府多重管理之下，對阿美族既有的信仰造成影響，而阿美族傳統的信仰是以 *kawas* 為核心，其中包含了神與靈的信仰，而且「各個 *kawas* 的靈力以及彼此之間的複雜關係，是族人解釋現實世界各種現象的重要依據；另一方面來說，相關的 *kawas* 知識又是族人透過一些行動，企圖去保持、改變現狀的主要動力。」（黃宣衛、羅素玫 2001：368）。所以，這樣的複雜關係使得社會、宇宙秩序能夠維持，且讓一個部落的運作得以可能。

然而，當部落的運作受到外力干預時，是否能夠繼續維持整個部落的運作？筆者之所以會有這樣的疑問是因為在日本政府強力介入主導下，部落的傳統信仰勢必受到影響，而族人又是如何看待這一段信仰轉變的時期，一位八十多歲的女性報導人回憶道：

以前小的時候我們常常要拜阿美族的神龕，而且會在前面 *salisin*，但是日本人來的時候就說那個不要了，那個是迷信，日本人就要我們拜日本的神社，然後會選出一位優秀的人來拜，負責來信教，結婚的時候就要在那邊拜，做儀式的時候還會灑水，日本的神社就在現在的活動中心那邊¹⁷。

另一位報導人則是回憶自己記得的 *kawas* 神祇，一個是 *ruukgei* 是位女性，另一個則是 *ruuban* 是位男性，她認為兩個都是自己的祖先，而兩位神祇和掌握雨的神力相當有關聯性，也就是說兩個神祇是雨神的可能性極大。然而，報導人指出天主教傳入部落之前已經沒有再祭拜這兩位神祇，事實上，在日治時期日本人若看見族人祭拜這兩位神祇會非常生氣，並禁止祭拜，報導人表示「因為日本大大，會講話」。除了這兩個神以外持續祭拜的 *kawas* 還有自己的祖先，例如父母親去世要祭拜、爺爺奶奶也一樣，天主教來了後這兩個神祇已經沒有再祭拜，因為已經不相信這兩個神。我們可以從兩位長者的經歷得知，經過了日治時期一直至現今，阿美族的

¹⁷ 本段為日文翻譯，以前日本人的神社是建於現在活動中心的位置，光復後年久失修已不堪使用，民國六十四年颱風來襲時將整個神社吹垮，之後在鄉公所協助改建下，新的活動中心成立並被族人廣為使用。

kawas 信仰也經歷劇烈的轉變，族人甚至對傳統的神祇產生不信任的質疑。

亦即，日人企圖改變原住民的精神行為，實已達到效果。一些像獵首、刺青、各種禁忌、占卜、祈禱（巫醫）等被界定為「迷信」的行為，透過教育、宗教政策與警政系統合併執行下，被刻意去除，而日本神道信仰中的靈魂或祖先崇拜觀念，與原住民的祖先祭祀類似，不被斥為迷信，反而較容易被發揮¹⁸。所以，在日本政府推行的皇民化運動下，既有傳統信仰受到不同程度的改變，許多被視為「迷信」的行為中，還包含了諸多神祇的內涵，而這些內涵也隨著日人刻意消除，以及戰後日人離去的關係而漸漸消失。

筆者無意尋找到底在部落重要的神祇觀念是什麼，重要的是與維持社會秩序密切相關的 *kawas* 信仰在歷經不同政權轉變之際，改變與持續的面相為何？有關於 *kawas* 信仰變遷的探討，黃宜衛於〈再談宜灣阿美族傳統 *kawas* 觀念〉（1988）一文中，說明宜灣的 *kawas* 信仰經歷了日治、光復後，族人如何看待日本以及歐美的神，事實上，當地人視之為另一個 *kawas* 神，亦即不論是漢人的神或日本的天照大神以及歐美的神，阿美族人都稱他們為 *kawas*，可見得 *kawas* 一詞包含的範圍很廣。值得注意的是在文章中，已經呈現出當地人是依既有 *kawas* 信仰來看待傳入宜灣部落的神，也就是說即使面對不同時代社會的變遷，既有 *kawas* 信仰仍然影響當地人如何理解傳入部落的神。而筆者認為維持社會秩序的 *kawas* 力量，與光復後天主教如何被納入部落相關連，這部分將於下一章節中再繼續討論。

¹⁸ 參考黃智慧〈日本對臺灣原住民族宗教的研究取向：殖民地時期官學並行傳統的形成與糾葛〉（1999），頁 180。

第三節 日治末期的社會狀態

到了日治末期日人的管控是否依然嚴謹？教育、社寺、宗教以及警政系統合一的執行又是否能夠繼續？也就是說在整個世界動盪不安時，殖民政府的力量是否能夠繼續維持？有關於日治末期的情形，許多老人家的回憶還歷歷在目，長者說道：

白天時有飛機來，大家很害怕，部落附近有三個大砲掉在附近，他們（美國人）的目的是要炸掉大橋，部落附近還有炸過後的遺跡。

因為是世界大戰所以沒有辦法畢業，很亂，台東的日本人跑到蝴蝶谷躲，部落的人全部去挖防空洞¹⁹，大人、小孩在那裡睡覺，很大的洞、一家人都在那裡，白天也會在那裡，有些人也是會回部落吃飯煮東西或做其他事情，晚上也不能點番火，因為有燈的話美國人會看見。大部分是年輕人回來拿東西，老人和小孩則在防空洞裡，晚上還割稻子，因為白天美國人會看見所以只好晚上割稻子。

白天飛機就會飛過來，大家聽到聲音就喊然後跑回防空洞，這樣的日子躲了一年多，沒有辦法跳豐年祭了，什麼都沒辦法做。那時候還有再拜祖先，而且是自己的祖先。生活很辛苦，有錢買不到東西，那時候天氣很冷，只穿麻袋，衣服破破爛爛，小朋友想哭也不能哭，因為上面的飛機會聽到。²⁰

從以上的回憶中說明當時的情形非常混亂，而每年都會舉辦的豐年祭也因此而停止，在戰爭時期為了躲飛機使得族人的生活作息混亂，原本白天應該是割稻的時間但卻用來躲飛機，而晚上應該是休息時間卻用來割稻，事實上，稻米並非是族人主要的主食，族人忙於割稻的主因是為提供在前線作戰的日本人糧食，而美軍會轟炸附近的大橋，主要目的是為防止日

¹⁹ 防空洞的位置在部落到龍田之間有一個斷層，大家就在那邊挖洞躲起來，另外，族人有時也會在部落中有空地的地方挖洞，以躲避飛機的轟炸。

²⁰ 以上訪問的時間是在每週三、五的老人日托活動，地點為活動中心。

軍輸送糧食與人力。另外，與祖先祭祀密切相關的豐年祭也在戰爭時期受到影響而停辦，也就是說祖先祭祀除了受到殖民政府的刻意打壓以外，後期因為戰爭的影響亦受波及，有趣的是雖然在公領域上既有傳統信仰受到影響，但是在私領域家戶部分，族人似乎更有選擇權來祭拜自己的祖先。日治末期的回憶中，除了支援日軍前線所需之外，族人更在意的是自己生活的情形，他們回憶道：

那時候也沒有線，不能縫衣服，頭髮都長出很多的蟲，洗衣服也沒有肥皂，所以用無患子洗頭、洗衣服，但是那種方法沒有效，所以用稻草水來洗頭，先把稻草放在竹筒然後放水再洗頭，像洗髮精一樣很好，頭髮洗完會很順，但是頭上的蟲子仍很多。

那時也不能隨便殺豬、殺牛，日本時代都不能隨便殺，什麼都不能，很可憐。內褲也沒有，女生生理期來了只能用破布綁起來，髒了就拿去河邊洗完後再用。頭上的蟲很多連衣服也是，沒有辦法洗，很可憐。

都沒有讀書，什麼都不知道，有幾年都很亂，世界都很亂。

35 年後的生活就隨便了！

在長者的回憶中大部分是集中在日常生活上，而且在教育方面是停止上課的情形，整個部落似乎陷於和外界沒有任何聯繫的情況，所以長者才會說出對於周遭世界什麼都不知道的回答，其中一位長者提到「三十五年後的生活就隨便了」，似乎在述說之前的社會制度非常嚴謹，但是之後也就是二次大戰後日本戰敗，隨著日人的離去部落也脫離殖民政府的管制，所以之後的生活就沒有以往嚴格。但這是否也意味著以往維持社會、宇宙秩序的 *kawas* 力量在民國三十五年後也同樣面臨失控的危機？

事實上，當筆者問到 *kawas* 時，大部分的族人最初的回答是指「魔鬼」，再繼續問除了魔鬼之意以外是否還有其他的意思時，族人才說 *kawas* 有兩種意思，一種是好的 *kawas*；另一種則是壞的 *kawas*，若更深入繼續問 *kawas* 的名字和功能時，許多族人則無法非常仔細地回答，對族人而言印象最深刻且有意義的 *kawas* 則是屬於家族的 *kawas*，阿美話為 *liteng*，意思是在天

上看著我們的祖先。筆者相當疑惑的是族人對於 *kawas* 的印象大多認為是不好的，而且將其比喻成「魔鬼」²¹之意，倘若我們假定相關的 *kawas* 知識是族人透過一些行動，企圖去保持、改變現狀的主要動力，並進而能夠使一個部落得以維持社會秩序，那麼為什麼族人對於 *kawas* 的看法，卻是呈現出負面意象大於正面意象²²的觀念，而好的 *kawas* 又僅限於自己家族的祖先？

這是與整個社會環境的變遷相關連，特別是受到日本殖民政府多重政策的影響，使得傳統上好的 *kawas* 在整個社會環境變遷時受到影響而力量減弱，但另一方面壞的 *kawas* 反而在此時漸漸取而代之，因此族人對於 *kawas* 的印象總是停留在負面的觀念中。在此時期又是什麼樣好的 *kawas* 代替之，或是以不同的型態呈現在族人面前，但本質上還是阿美族的傳統，這樣的問題已經涉及基督宗教本位化議題的探討，在下一章節將繼續討論。

將阿美族複雜的 *kawas* 信仰分為正面以及負面的二分法或許過於簡化，但這是回應族人對 *kawas* 有好與不好的看法。在下一章節中的重點將說明在混亂的時代中，雖然不好的 *kawas* 充斥著部落的周圍，但族人有權力去選擇好的 *kawas* 來維持整個部落的正常運作，這也是族人殷切期盼的希望。簡言之，筆者認為天主教的傳入，對族人而言是一種具正面意義的 *kawas* 進入部落，這樣的正面意涵是包括了物資的給予、精神的安慰以及社會上的穩定，或許與傳統正面意涵的 *kawas* 有所差異，但這是族人因應社會環境改變的方式。

²¹ 筆者有一次參加族人的晚餐時，一位老人家告訴部落的小朋友不要到黑暗的地方，因為那個地方有「魔鬼」，很明顯地這是不好的 *kawas*。

²² 馮建彰（2000）的論文中提到在馬蘭阿美部落中的 *kawas* 阿美族的信仰一般被視為泛靈信仰的系統，在不同的部落強調的神也不盡然相同，在都蘭族人重視的 *kawas* 是戰神馬拉塔歐，在馬蘭阿美馬拉塔歐神反而不重要，部落的人重視的是保護神。

第四章 天主教的傳入

第二次世界大戰結束後，隨著日本帝國的戰敗，日人對於臺灣的影響也逐漸減少，在上一章節中族人描述這段期間是生活於混亂的狀態，但這樣的生活並沒有因為日人的離去而改善。光復後 *kakita'an* 的權力來源回歸部落，代表族人有能力選出屬於全部落的 *kakita'an*，為部落族人謀求福祉，本章的論述主軸在於天主教傳入部落在鹿野鄉漸漸產生影響力，是與 *kakita'an* 的社會地位以及部落成員構成的性質密切相關。

然而，雖然 *kakita'an* 在部落具有影響力，但是對傳統生活仍有深刻經驗的長者而言，他們是如何看待新舊宗教信仰之間的互動歷程，筆者認為這必須回歸 *kawas* 觀念的討論，亦即雖然傳統信仰在日治時期受到一定程度改變，但仍影響族人如何看待基督宗教，在這部分的討論將以二次大戰後，在部落中的發生的一件事情為例，談論族人如何使用天主教的儀式解決眼前面對的問題。藉由此事件的影響筆者提出在天主教本位化的過程中，族人不單只將其視為另一個儀式，更重要的是必須在既有傳統信仰的理解下去看待接受儀式的歷程。

第一節 天主教的傳入

接下來筆者將討論的是天主教如何被納入部落的過程¹，而這樣的過程又是與部落既有社會體制和整個臺灣社會環境相關連。教會傳入部落的時間為民國四十二年，適逢國民政府來台後開放宗教傳教自由政策之時，許多原本在大陸傳教的神職人員，在傳播福音事業受到限制後，紛紛來台傳教，並在鹿野鄉和關山一帶建立據點傳播福音，其中，和平部落是花東縱谷最早接受天主教的阿美部落。雖然，最初與部落接觸的神職人員為錫質平神父，但是真正在和平甚至整個鹿野鄉和延平鄉開創出天主教據點的是紀守常神父，也就是說紀神父以和平堂區為根據地，逐步在鹿野鄉、延平鄉以及關山鎮建立堂區，民國五十三年時紀神父至蘭嶼傳教也是以和平堂區為據點，一位跟隨紀神父的八十多歲男性傳教人員回憶當時的傳教過程：

學了四個月後就被派去當傳教士，曾經到過嘉豐、初鹿、馬蘭、關山最遠是到蘭嶼，曾經與紀神父兩人合作輪流到蘭嶼負責傳教與培養當地人成為傳教員，我一共去蘭嶼八次，第七次到東清部落時就在那裡蓋起島上第一個教堂，都是我一個人去在那邊傳教，而且那時都是在培養當地的傳教士，都是用日語溝通²，我們也會培養當地人到台灣讀書。培養到一定程度後會帶到鹿野一帶到處跑到處傳教，白天在教堂教他們，晚上大家比較會在就出去傳教，在和平受訓的時間大約三個月（指的是蘭嶼的人）。在這樣的受訓過程，我和紀神父兩人是沒有用電話溝通的，而且當時也沒有電話，紀神父會三個月或一個月的時間就會返回台灣。

現今老一輩的長者對於紀神父的印象極佳，族人的回應是「人很好，每次回來部落時都會大聲向大家說他回來了，讓人覺得他的精神很好！對老人家都會打招呼也很尊敬他們，很有禮貌！每次回來都會發給部落的人很多物資，而且他發物資是不分任何宗教信仰的派別，每個人都給。紀神

¹ 有關於天主教傳入鹿野鄉的歷史過程，在《鹿野鄉鄉志·宗教篇》（2006）中已有很詳細記載，在本章節中的重點是在於談教會傳入與部落既有傳統體制之間互動的過程。

² 族人表示紀神父來部落傳教時大部分是以日語和老人家溝通。

父也常常幫助別人，不分宗教信仰，對於每年的豐年祭他也不會限制教友不參加。」一位非天主教信仰的女性報導人甚至認為「紀神父簡直就像是一個神一樣！」。所以，在紀神父努力打拚的基礎上，以及日後神職人員亦致力於傳播福音，在大家努力之下，教勢在民國五十一至五十六年間達到高峰，受洗者共二九七九人³。

除了基督宗教人員奠基的基礎以外，我們亦不能忽略的是天主教在鹿野、關山以及延平地區發展時，教會採用許多當地人員擔任傳教工作亦是促使福音快速傳播的一項因素，特別是當紀神父逝世，以及白冷會的許多神職人員年事已高，在傳教事業上人力顯得相當不足，在這樣的背景下堂區訓練教友傳道員以及義務使徒，在主日主持聖道禮儀及分送聖體給各教友的職權，也就是說在日後的傳教工作上，白冷會是以「自立、自傳、自養」為目標⁴，培養出許多的傳教人員⁵。

再者，天主教教團致力於發展社會、教育事業，也是一項幫助傳教發展的重要因素。在民國四十年初時，國民政府剛搬遷來臺，當時的社會環境非常艱難，對於在臺灣後山的原住民部落而言亟需外界伸出援手來幫助，當時教會除了致力傳播福音以外，在社會、教育事業上的經營亦不餘遺力，對於整個鹿野地區的發展而言甚有幫助。在這樣的背景下整個和平部落也是非常需要外界的援助，身為部落的頭目更是有責任讓族人過好的生活，民國四十二年 *kakita'an* 林田豐步行到臺東與錫質平神父等會面，表示願意帶領部分族人接受天主的福音，開啓了天主教在縱谷一帶的傳教歷史。對於這一段歷史族人表示，二次大戰後大家都很窮，該做什麼事就做什麼事，而且當時神父與 *kakita'an* 以及全部落的人都一起開闢水田來種稻，目的是希望改善部落族人的生活情況。

所以，我們可以瞭解的是天主教的教勢發展能夠達到一個高峰，並非

³ 資料來源為趙川明等人所著《鹿野鄉志 下冊》(2006)，宗教篇，必須特別提到的是在這裡的人數統計是包含漢人以及布農、阿美人的數字。

⁴ 資料來源為趙川明等人所著《鹿野鄉志 下冊》(2006)，宗教篇，這樣的作法即為臺灣天主教團的「本位(土)化政策」，也就是說在人事任用以及解釋聖經時，盡量以符合當地人的邏輯想法與福音的傳播配合之意。然而，這樣的立意雖好但若是遇上堂區人口老化嚴重時，神職人員的傳教也只能盡力而為之，因為堂區的事務除了主日工作以外還有許多繁雜的事情要處理。

⁵ 事實上，當筆者訪問相關神職人員時，發現在訪談中他們認為能夠經由神職的訓練班後，再被主教派遣這一件事情對不少教友來說是一件很光榮的事情，也就是說想要當上神職人員並不是非常容易，即使訓練完畢後還必須經過主教的認同，經由主教的允許後，才具有在主日主持聖道禮儀分送聖體給教友的職權。

只有單一個原因，事實上還有許多的因素影響，其中，我們不可以忽略的是在當時 *kakita'an* 林田豐社會地位所具有的影響力，是決定教會發展的一個主因。*kakita'an* 的職掌在日治時期是由日本人選出，以配合政策來管理部落的人，因此 *kakita'an* 的人事任用的權力是在於日本警察而非部落本身，到了光復後 *kakita'an* 人選的產生回歸部落族人，族人有權利選出對整個部落有幫助的 *kakita'an*。簡而言之，*kakita'an* 的重要性在於社眾委任頭目對外代表番社、對內維持番社治安的一切必要權限，因此身為一社的 *kakita'an*，務必尊重番社之習慣，為探究社民之利害而不懈怠，賞罰分明以維護促進社內之和平與繁榮，並且為了因應如何處理裁決所有事項，必要時須召開番社會議（河野喜六 1915），由此可知 *kakita'an* 在阿美族部落的地位。

所以，我們可以瞭解 *kakita'an* 做任何決定時是以整個部落為考量，而林田豐的重要性除了身份特殊外，他亦是光復後第一位經由青壯以上男丁採自由選舉方式產生的 *kakita'an*⁶，也就是說光復前的 *kakita'an* 是以配合日警管理為考量，並不會特別考慮整個部落的利益，相反地，光復後族人對於人選的考量是以整個部落利益為主，被選出的 *kakita'an* 被賦予重任要改善部落的生活。

⁶ 資料來源為黃宣衛、羅素玫所著《台東縣史·阿美族篇》（2001），頁 147。

第二節 信仰與教友

一、salaw 事件

承接上述討論的主題，我們可以知道在當時艱難的環境下，身為一位頭目所做出的決定是以整個部落為考量，但是，對族人而言是透過何種方式去理解當時的社會環境，進而接受天主的福音？也就是說天主教納入部落的機制除了最先是頭目來帶動外，還有哪些機制可以讓天主教被納入部落中？筆者認為這必須回歸到阿美人的傳統信仰才能理解。

如第一章所述透過複雜的 *kawas* 觀念是族人用以理解整個世界的方式，而日治末期整個部落周遭充滿不好的 *kawas*，族人感受生活沒有保障人人自危，舉例來說，族人認為部落對面的都蘭山上充斥著許多不好的 *kawas*，這是由於對面的都蘭山曾戰死許多人，族人相信亡者的靈魂還停留在山上，因為害怕不好的 *kawas* 跟著族人回到部落，所以很多人不敢接近都蘭山。天主教在部落發展時，向教友宣傳不需要相信這些迷信，只要信了主耶穌後這些不好的 *kawas* 會消失。雖然，傳教初期部份族人採納天主教的建議，但對於大部分的長者而言還是堅持以往拜拜的習慣，有趣的是在 *salaw* 事件發生後，許多長者改變了他（她）們的信仰，也就是說 *salaw* 事件的發生對許多保有以前傳統經驗的長者而言，是一個相信天主教的重要關鍵。一位老人家回憶道：

事情發生在二次大戰後，一位教友的父親叫 *salaw*，他原本被日本人徵調去南洋打戰，他的許多伙伴都戰死在沙場上，幸運的是他大難不死而且可以回到部落，但是弔詭的是他雖然回到部落，卻常常跑不見讓大家找不到人在哪裡，有時出現在大橋附近，有時又出現在別的地方，大家覺得非常奇怪，而不少人是認為他在南洋做戰時殺了不少人，這些人現在回來找他了，所以他才會像發了瘋似的到處跑。有一次他就失蹤了很多天，可以聽到他呼救的聲音但就是不知道人在哪裡，頭目發動整部落的人去找，但一直沒有找到，最後才在對面的都蘭山上的一棵大樹上找到他，發現時整個人全身很髒很臭，大家以為他死了但是沒有。之後，用

天主教的方式幫他驅魔，過了不久他恢復意識也加入教會後，整個人才漸漸恢復正常。

經由上述的事件後讓天主教有一個公開場合發揮神力的見證，事情發生後長者的信仰態度轉變背後呈現出來的是世代之間對於信仰的不同看法，也就是說不少長輩紛紛加入教會。

福音傳入部落之事並不代表所有的族人都認同這樣的作法，而且在天主教傳入部落之前，已經有其他基督宗教在此發展，雖然不少人到教堂主要目的是領物資，但在信仰上仍保持觀望的態度。再者，大部分的長者還是持保守的態度，相反地，年輕人和小孩則較熱中去教堂，較能接納新的事物，而部落長者的態度保留是與先前的傳統經驗仍未斷絕，以及對於基督宗教的內涵仍未熟悉有關，所以一時之間仍無法接納。有趣的是雖然初期長者無法接受，但是從墓碑的型制上顯示大部分的長者去世時行天主教的儀式，也就是說在晚年時決定加入天主教，呈現出生前與生後不同的差異，其原因除了與之前所述 *salaw* 事件是重要因素外，亦和既有信仰的消逝、天主教重視人死後世界以及家人的堅持等因素相關。

首先，在既有信仰消逝部分，與生、死相關的儀式大部分已被天主教的儀式所代替，這和大部分的巫師在戰後紛紛加入教會，使得部落內已經找不到巫師可以執行相關的儀式有關，而天主教的儀式也漸漸被族人採納。第二，天主教重視生病以及人死後的世界，這樣的說法可以讓不少擔心自己後世的長者得到安全感，筆者訪問一位男性長者談及他認為天主教與傳統的阿美經驗最大的差別是在哪方面時，長者回答：

……人生病的時候差別很大。

…例如現在有人生病了就會求天主保佑，但是以前的人生病了就會叫我的媽媽去醫療，有的人會被治好，我小的時候生病曾經被媽媽的師傅治療過，有被治療好覺得很神奇。……依稀記得當時被治療的情形，用酒、還有將檳榔剖一半然後將小小一粒紅色的東西放到裡面，很多動作，一邊講話一邊摸我的頭和肩膀，由於動作很多，所以詳細的部分已經記不得了。

認為天主教比較正式，入天主教最重要的是救自己的靈魂，所以我們也唸玫瑰經，唸玫瑰經是和死後的世界相關的，以前的

人大部分是不管靈魂的，葬了後也不知去了哪裡，靈魂離開後天主會審判你去天堂或是地獄，地獄很暗，去天堂很快樂。

事實上，在筆者訪談一些長者提到他們信教的原因時，也有一位長者表示自己以前並不信教，但是，前年自己的小兒子過世後，其他兒子與女兒都在外縣成家立業，沒有子女陪在她身邊，所以覺得很寂寞很為自己擔心，因而加入天主教。

第三，有關家人的堅持部分，在探討信仰的議題上我們不能忽略的是，即使同一個家族對於信仰也會有不同的意見，也就是要瞭解同一家族中不同世代對接納福音的觀感不同，即使長者態度保守或反對，但是在子女的堅持下長者最終還是會妥協。舉例來說 K 氏的母親並不贊成她的女兒去當修女，當時她對於教會也沒有很熱衷，爲了阻止女兒當修女，她特地請住在滿州鄉的親戚作一個祖先牌位放在家中，這樣的作法似乎是對女兒要當修女行爲的一種沈默對抗，然而，到最後 K 氏的母親還是同意女兒的決定，這也代表了天主的勝利，無形之中加強天主在 K 氏家中的堅定信仰，而 K 氏母親遠從滿州鄉訂製過來的祖先牌位，最終被子女改以天主教式的祖先牌位代替。

二、教友信教之歷程

前面訪談的例子主要是以早期部落長者的經驗爲主，然而，每位教友的生命歷程和感受並不相同，筆者將以兩位身份背景各異的教友爲例，提供更多元的角度來瞭解教友信教之歷程。

教友 W 氏，女性，七十五歲，目前一人獨居於家中，W 氏的子女皆已長大住在外縣市，住家附近離天主堂相當近，只需走幾步路即可至教堂參加彌撒儀式，W 氏的丈夫從小在和平長大，丈夫的職業爲警察，曾經在池上、關山以及延平鄉的桃源工作，W 氏是從東河鄉嫁來和平的阿美人。由於丈夫的工作地點時常被調動，W 氏亦跟隨先生到處生活，因爲沒有固定居住的場所，亦沒有選擇特定的信仰，直至丈夫退休搬回和平部落定居一陣子後，在朋友的邀請以及夫婦兩人認爲需要信仰的想法，所以才在晚年加入教會成爲教友。

加入教會後對 W 氏夫婦的生活多少產生影響，特別是在健康方面，W

氏認為丈夫在世時，爲了治療她的頭痛經常到處奔走找醫生看病，但卻始終沒有完全治療好，丈夫去世後她固定在鹿野的診所看病，現在，頭痛的毛病已經完全消失，而目前只剩下因車禍而受傷的腳讓 W 氏走路非常不方便，對於信仰和健康之間的關連，W 氏起初並不認為是因爲信仰而讓她的健康好轉，而是經過一段長時間的體會後才使 W 氏有所感受。

W 氏加入教會的時間約爲八年，由於看不懂聖經上的內容，因此對聖經內容的瞭解無異是項挑戰，再加上當時頭痛的毛病而影響學習，在參加主日彌撒儀式時，也不瞭解正在進行的階段爲何，聖歌方面亦是一知半解。雖然 W 氏對聖經內容不甚清楚，但認為可以透過禱告的方式與天主溝通，有困難時會向天主禱告，心裡很難過時會到教堂，以尋求內心的平靜，W 氏認為這種方式與漢人拜拜一樣，都是爲了尋求平安。

另一位教友 F 氏，年約四十歲，與上述長者的看法和人生經歷較爲不同，育有三名子女，啓蒙神父是葛 德神父，報導人回憶起小時候上教堂的經驗：

我從國小一、二年級開始就到教堂了，和我同一批去教堂的還有其他女孩子，但是現在她們比較沒有上教堂了。以前葛神父在的時候每個禮拜三的下午會帶我們去天主堂，神父會教學口技、禮儀等，透過遊戲與默劇去認識天主。……有些遊戲不見得直接與教義有關，而是透過遊戲與默劇慢慢了解天主，不是直接認識。

從報導人的口述中清楚呈現神父在部落的傳教方式，若是針對部落的小孩傳教，課程必須更爲活潑以吸引目光。另一位報導人回憶以前參加教堂的活動時，認為長者比較沒有常參加教會舉辦的活動，反而是小朋友常去教堂，當時很多長者還保有拜拜的習慣，而小朋友什麼都不瞭解，所以並不清楚當時接近的教派性質爲何。F 氏亦提出對信仰天主的看法，她認為：

進教堂就要昇華自己的觀念，不一定要有實質上的收穫，信德、堅定以及對教會的認同感比較重要，身旁的友人會對我說沒有得到實質的幫助為什麼要上教堂？自己的觀點不是在於物質上的，而是認為解救靈魂最重要，所以有得到神恩才是最重要的，可以解救一個人，不只解救軀殼還有靈魂，很多內容不是外人可以體會的。

事實上，F 氏認為自己與天主教的淵源深厚，這可能與家族成員都是教友相關，例如 F 氏的阿姨是位修女，她認為自己的阿姨能當上修女是代表了天主解救她的靈魂與軀殼，天主賜與神恩，再者，F 氏從事的工作與教會的社會福利事業工作相關，我們從 F 氏接觸天主教的情形，以及家人皆是天主教教友等面相，了解到 F 氏的信仰歷程



第三節 教會在部落的運作與角色

一、教會在不同時期的角色

如上一節中所述，民國四十年初適逢國家整體經濟艱困時期，頭目為維持部落族人生計著想決定加入天主教，開啓了天主教與部落的合作關係，也同時開拓了天主教在鹿野、延平和關山地區一帶據點的建立，接著在族人、神職人員的努力以及在公開場合上彌撒儀式的效力得以發揮之下，使得天主教的教勢在民國五十一至五十六年之間達到高峰，所以，我們可以知道在初期教會與部落之間的關係是非常密切。

民國六十年後部落遭受天然災害的強襲，使得部落嚴重受創連天主堂也無一倖免，再加上日治末期不少族人被派去當兵，光復後許多年輕人到外地找工作，部落失去甚多人力連每年都會舉辦的豐年祭也受影響。在民國六十五年時和平天主堂重新祝聖啓用，當時由於原本每年豐年祭舉行地點是在現今的活動中心，也就是以前日本神社的位置，後因年久失修再加上颱風的侵襲下無法使用，所以，民國六十八年國民住宅建蓋完成之前，大家將豐年祭的地點改移至教堂旁，在此時期只要部落有活動就會在教堂旁邊舉辦非常熱鬧，亦即這段時間族人將活動的重點移至教堂旁，教會有助於族人在艱難的環境下凝聚族人團結意識，一直至鄉公所重新建蓋好活動中心後，族人才慢慢又將活動場所移至活動中心。

再者，教會除了在和平部落扮演凝聚族人情感交流的角色外，還會將阿美族的堂口聯合起來稱為鹿野堂區，同時亦結合關山的各堂區，由一位神父⁷責執掌，每年在重大節慶時如聖誕節，聯合舉行望彌撒的禮拜聚會，由於要聯絡跨區域的教友，活動是由各堂區協進會來負責籌畫事宜，透過教會舉辦活動，鹿野和關山地區的阿美人可以增加彼此互動交流的機會⁸

然而，隨著不同社會環境的變化，國家教育以及福利措施的實行下，漸漸取代天主教團原本社會、教育事業的功能，再者，部落人口持續老化年輕人往外發展，現在教會的教友幾乎清一色是以老人家為主，一位教友

⁷ 現任負責關山與鹿野地區的神父為范文敦神父。

⁸ 引自江美瑤《日治時期以來臺灣東部移民與族群關係—以關山、鹿野地區為例》，頁 141。

表示現在許多年輕人都不想來教堂，可能是因為教會無法吸引他們，以及現在他們正在努力拼事業需要經濟支持所以無心於教會有關，但是等到年老後就會回到教堂。事實上，年齡層老化並非只是和平部落堂區的現象，而是整個臺東人口結構的事實。教會也已經注意到這樣的現象，許多次神父星期日來教堂主持彌撒儀式時，總是會談到有關於如何提升年青人來教會的事情。一位教友向筆者表示自己最近幾年才和先生從外縣市回來部落定居，年老時回來部落養老做自己想做的事情，部落空氣好又可以種菜兼運動對身體很好。

現在，教會在部落雖然沒有以往多功能的角色扮演，但經過五十年的傳教時間，天主的信仰已經深植於教友心中，教友除固定於星期天上教堂以外，有關於教會一整年的活動和時節也影響著教友生活上的安排。舉例來說民國九十五年的新春適逢主日彌撒，雖然是屬於漢人的節日，但教會也應景讓大家有參與的感受，彌撒儀式即將結束時今年有願望的教友可以趁此時大聲說出來，告訴主耶穌並讓願望實現，這樣的方式和漢人過年領紅包許願望的方式非常相似，不同的是許願望的對象是天主而非漢人的神，這樣應景的作法一方面強調的是即使節日是屬於漢人，但是教友許願望的對象依然是天主，教友可以藉天主的神力來實現今年想做的事情。另一方面可以使教友感受即使加入天主教，也不會讓自己與社會環境脫節產生陌生感，特別是對已經年邁無法隨意到處走動的長者而言，參加教會可以提供他們與外界保持關係的管道。然而對教會本身而言最重要的節慶為復活日與聖誕節，在這兩大節日中，教會舉行鹿野鄉聯合堂區的節慶活動，鹿野鄉六個堂區每年輪流舉辦。

事實上，另有一個節慶較不為人熟知，即基督君王節⁹時間的舉行適逢民國九十四年底的選舉，即使是被稱為後山的臺東在許多候選人激烈競爭下仍充滿濃濃的煙硝味，而候選人背後所代表的是國家統治，許多人對政治相當熱心，在這樣的背景下宗教信仰似乎被淡忘，基督君王節舉行的意義正是強調即使適值政治選舉期間也不要忘記真正的君王是天主。

教會的活動不僅止於此，亦包含每年的五月和十月的玫瑰月活動等，

⁹ 基督君王節的舉辦在 2005 年時已邁入第二屆，第一屆在公東高工舉行，第二屆在寶桑國小，舉行的意義是在於 1925 年，在本篤十五世時教會只是被視為民間團體並沒有什麼權力，而且許多國家並不重視，後來教會認為必須成為一個獨立體才能得到尊重並讓他國承認教會的權威，進而宣傳天主的愛與和平。民國十四年教宗定禮儀年的最後一個星期天是君王節。

一年之中要舉辦許多的活動必須耗費相當多的精神，以及人力的動員才有可能達成，能做到如此的成就是與教會的組織制度相關。天主教教會的制度依階序為教宗、樞機主教、主教、神父，和平部落設有一個堂區，關山與鹿野事務的工作主要由范神父負責，而堂區主要是由義務使徒與協進會協助幫忙，協進會的前身是代表會，主要負責教會的事務與策劃各項活動，而有關彌撒儀式與聖道禮儀是由神父主導，傳教員、義務使徒協調配合執行。協進會的成員是由各堂口的教友互選出來，而義務使徒的產生是自己本身要有意願，經過神父推薦然後參加研習，經過兩年的研習並接受主教的派遣後才能上任。

從上所述，我們可以知道一年之中教會有許多要推行的事情，而就教友本身的需求部分我們也是不能忽略，因為教友對於教會的需求是多方面，除了每星期日固定到教堂並參加教會的活動以外，教友若有事情需要幫助會主動找神父請求協助，例如當教友的女性家族成員懷孕時會到教堂向天主祈福，祈求孩子能平安誕生，或是遇有教友逝世時天主教的人員就會舉行彌撒儀式，或者教友的車子需要特別祝福時也會請神父或義務使徒幫忙，若對教會有更特別的需求如選舉，雖然教會並不會在部落外特別公開表示支持，但在部落領域內的教堂，大家就像一家人一樣沒有忌諱，神父會為候選人在教堂內舉行祝福儀式。

所以，我們可以知道教會在部落中不同時期扮演不同的角色，與部落的關係超過半個世紀，即使現在的教友沒有以往多，部落還是需要教會的幫助，而教會也是需要教友們的支持。

二、本位化在部落

如上所述，教會在傳播福音時面對年齡層老化的現象，必須吸收新的教友特別是針對年輕人一直是努力的目標，有鑑於傳播福音需要許多人力的支援，天主教教團的在民國七十年後努力推動「本位化政策」¹⁰，所謂的本位化並不是只讓部落族人擔任傳道員或義務使徒，最重要的是能使既有傳統經驗與聖經文本內容相結合，並進而從內心影響至外在的行為。

¹⁰ 所謂的「本位化」指的是在以往基督宗教傳入時神職人員大多是外籍身份，所以聖經內容的解釋上也以西方的邏輯來詮釋。然而，在近幾年來以台灣為例，不論是神職人員或是聖經文本的部分，都傾向於用當地人的文化邏輯來解釋聖經意義的趨勢。

天主教教會對於阿美族文化的立場是採開放的態度，在紀神父傳教時期即尊重當地文化，而在民國七十年後教會採「本位化」政策，強調將部落中既有傳統文化與信仰結合，教會最常提到的是以使徒保祿在聖經上所說的話作為將部落既有傳統與信仰結合的一個基礎，保祿說「我到了羅馬就成為一為羅馬人；到了希臘，也就成了一個希臘人」。而這部分也是曾建次輔理主教常對教友們提到的話，在這樣的立場上，教會將實踐部分交予部落族人發揮。在本節中有關於本位化的討論，將以公開場合的部分與教友個人的部分為基礎，討論和平部落天主教的本位化情況。

在公開場合的部分，傳統文化與信仰之間的結合以每年的豐年祭最為明顯，筆者以民國九十四年參加部落豐年祭的經驗為例，在部落舉行豐年祭的第二天，教友們當天盛裝穿上傳統衣服進入教堂，而教堂內部早已佈置好裝飾，裝飾呈現出來的訴求無非是配合部落豐年祭，可以讓人感受今天的節日與一般的日子不同，再者，整個彌撒禮儀的流程中的某些部分會與一般主日彌撒的內涵不同，特別是輔理主教強調說道：

今天是給天主的日子，說到收穫感恩祭就會想到這是阿美人特有的日子，因為其他民族沒有像卑南或阿美族一次集很多的慶祝日子。日本人未統治之前阿美人的收穫是非常豐富的，在宗教上日本人要阿美人拜天道神，台灣光復後國民政府也不了解阿美人的文化，舉例來說，他們認為年輕人打屁股的例子…是不好的。

信仰要跟著誰？

教會來了之後，覺得這個文化很美就想要保存它，所有的聖經中，阿美族的聖經是出的最早的，神父在 50 年以前來的時候就用文字將文化保存下來，一路走來已經 50 年了。部落的人會說天主和部落不同，年輕人會認為有差別是因為他們注重外表的活動，不重視內在。但是，天主教的存在就是要加強對祖先、對天主的感恩，經文中有關收穫祭的部分可以作為阿美族收穫祭的內涵。

從話中我們可知道教會對傳統文化以及信仰之間的看法，特別強調聖經是保留阿美傳統文化的重要文本，在收穫祭時要加強對天主的感恩。筆者發現當天的聖經文本所談的事情全是有關於收穫感恩的內容，在聖經上

面還可以看到耶穌基督在信徒面前施展神力將魚變多的圖像，而魚所隱含的意義恰好是收穫祭時一個很重要的食物，將聖經文本的內涵與部落祭儀之物相結合，可以感受教會在這方面的用心。在福音結束後，教友們對天主獻上四盤收穫物，其中一盤是金瓜，另一盤是香瓜，而稻米則佔了兩盤，可以想見稻米在教友心中代表收穫的意義非常濃厚，這也呈現出教友祈求年年豐收、經濟豐饒的希望。整個彌撒結束後大家將活動地點移至教堂外的空地，並開始跳舞、唱歌，活動方式與一般豐年祭沒有相差太大，唯一讓筆者覺得最大的不同之處是在於年輕人的人數相當少，這是因為剛好碰上當天是豐年祭的第二天的關係，許多年輕人在活動中心支援，而這又是牽涉到教會與年齡組織之間互動的關係，

江美瑤（1997）的論文指出，擺仔擺部落是屬於單一強勢族群，而鹿野鄉的族群之間有明顯的分類意識，之所以會如此是因為在日治時期，也就是天主教未傳入之前，除了日本人刻意採取保護原住民外，與當地傳統的年齡組織也很有關係，因為這個制度不但可以讓不同氏族的男性成員組織起來，並管理聚落的大小事物，而且它的性質是集中的，所以對阿美族水稻耕作需要的大量勞力甚有幫助。如此一來，也就是將部落的每戶人家緊密聯繫在一起，這是早期聚落剛形成時年齡組織的重要性。然而，在二次大戰時，日本人徵調部落的年輕人去當兵，以及光復後年青人為尋求工作機會不得已離開家鄉，在這些因素影響下使年齡組織的人力頓時減少許多也無法執行。

教會傳入後將阿美族的各個堂口聯合起來舉行重要的彌撒活動，因此，即使年齡組織在部落中已慢慢式微，取而代之的是外來宗教成為他們的精神信仰，當地居民又透過信仰來凝聚他們的族群。雖然，江氏的論文中沒有提到年齡組織與天主教之間的互動情形，但從論文資料以及筆者的田野觀察呈現出來的是兩個組織在不同時期、不同環境之下勢力會彼此消長，而這也說明部落的族人有一個共同性，不論什麼時期、什麼時候參與這兩個組織都能使族人團結在一起的意識很明顯。

另一個重要的公開場合舉行的地點在關山德高的天主堂¹¹，是由教會自行舉辦的天主教豐年節，但事實上當天活動真正的名稱是聖母升天節，

¹¹ 這個地方是范神父主要工作的教堂，從教堂的規模來看比其他各堂區都要來得大，呈現出較高的階級性。

參加的教友幾乎是以阿美人為主，而且是跨區域性，當天的活動為一整天，早上是以彌撒儀式為主，之後才是詩歌比賽以及捕魚比賽，聖母升天節¹²的彌撒儀式流程與一般的主日彌撒並沒有什麼不同，主體還是主日彌撒儀式，但在某些流程中會增加不同的元素，例如當天有加入受洗、堅振、食物的奉獻三項比較不一樣的儀式，報導人表示受洗是唸完福音亦即講完道後才安排，這代表人出生後會受洗，長大到當兵會領受堅振，有堅振代表有責任與義務來保護這個團體，等於像一個完全的成人之意。

值得注意的是雖然當天的活動名稱是聖母升天節，但是在儀式中非常強調收穫的意義，亦即將收穫豐盛的結果歸於天主的賜與，因此必須奉獻物給予天主才能得到好的收成。部落的族人認為農作物是天主所賜，有了天主的指令才有結果，過去在舊約時代也就是以色列的時代，有活動要祭拜時他們也會殺牛或羊給天主，教友在春節與豐年祭時會奉獻金錢給天主，以前奉獻的物是用麻袋裝的穀子送到天主堂給教會，現在為了便利性、怕麻煩、好處理，所以用錢來代替¹³。事實上，將豐收歸於天主恩賜的想法，與阿美族在豐年祭時拜神祭祖的祈求相當類似。當天另有一個活動相當有趣，即捕魚比賽的活動，在傳統阿美文化中捕魚是具有重要意義，一位男性長者提到：

捕魚是和聖經有關係的，天主的門徒也大部分是捕魚的人，天主跟捕魚的人說跟隨他走，跟著他的信仰走，天主帶著他的目的是希望他能捕到更多的人來參與教會，捕到更多的人相信天主。

事實上當天捕魚的活動並非是真正去河邊抓魚，而是用酒瓶來代替真正的魚，但依然是利用捕魚的技巧來網住這些瓶子。魚在阿美族的文化意

¹²舉行的原因主要是有三項：第一點有關於為什麼是聖母升天節而非豐收節是因為聖母升天節是堂區的主保，八月十五日並不是在主日天，而是第二天的星期一才是聖母升天節，但若是在星期一舉行的話怕教友們星期日上教堂參加彌撒或聖道禮儀，第二天又參加堂區主保不但會準備不充分，而且耽誤教友工作所以就提早一天，在主日天合併舉行，十年前第一次舉辦的時候也在聖母升天節八月十五日。第二個是慶祝范神父來鹿野堂區傳教已經十年，藉以展示其福傳工作代表一個成果。因為神父八十五年來的時候提到要舉辦一個豐年祭，那時候是第一次，活動結束後發現花的經費太多於是就沒有年年舉行，今年適逢神父來台傳教十年所以就舉辦了。第三個是德高天主堂前面的廣場重新整理過落成，以前有十四個苦路像，現在已經移到旁邊，原本的廣場是低窪的後來填高補平了，族人認為趁這時候在廣場舉行是有其意義性。

¹³豐年祭的時候族人用粉紅色的紙袋奉獻，粉紅色表示穀子，與紅包的意思相似。

涵非常豐富，一般族人舉辦慶典活動或平日工作告一段落時都會舉行 *paklang* 來宣告結束，而 *paklang* 中一定要有魚這道食物，否則就不算是結束，報導人也提起過 *paklang* 是一般生活中使用，如果是到了豐年祭時就叫做 *miksi*，禁忌也比較多。除此之外，魚和小米也各代表了男性與女性的二分區別（黃宣衛 1989），魚的意涵在阿美族傳統文化中是非常重要，即使是天主教舉辦的活動中依然可以看見其重要性。對教友而言將魚當作是傳播福音的對象，希望能將福音傳播給更多人，在這裡可以看見教友努力將福音的內容與傳統經驗相結合，成為自己日常生活中行為的實踐依據。

每星期日的彌撒儀式亦是宣揚傳統經驗與信仰結合的時機，當神父的講道內容提到與阿美文化相關時，會將兩者相互融合後再呈現給教友，例如阿美語的 *gubaan* 與 *futeen*，一個是麵粉或餅乾類的食物，一個則是魚，講道者會解釋當初瑞士神父來部落為居民帶來麵粉與餅乾，這樣的情景就像是耶穌基督來到和平部落一樣，為大家帶來食物。

以上提到的例子是在公開領域的部分族人的實踐情形，但在私領域部分也就是個人的想法又是如何認為？他們如何在精神層面上融合文化與信仰之間的關係？一位長者提及以前有在信阿美族的神，但是光復後已經不相信了，現在，她相信天主是因為自己也老了希望有一個依靠，而她認為聖經上所講的要做好事不要做壞事的內容自己很喜歡，這是因為以前部落的長者與頭目常常提到要做好事不要做壞事，這樣對部落比較好的說法有關。另一位男性報導人則是很努力嘗試將文化與信仰之間互相融合，他說道：

過去天主教未來到和平之前部落的人是只有祭拜祖先或是老前輩，他們是好的，而天主就是米答巴賴，意思是在天上看我們的神，教會祈求天主為我們的祖先祈禱，帶領到天堂的路上，像現在到了五月與十月時，星期一、三、五會去教會念玫瑰經，我們希望透過聖母瑪利亞的轉求得到天主的幫助來為族人祈禱，因為瑪利亞是耶穌的母親。……雖然天主教是源自於中東，但祂並不是只有中東猶太人的宗教，祂是全世界的宗教，而且我信了天主後還可以繼續參加部落的活動，不會與既有文化脫離，所以認為沒有斷裂。

在報導人的話中有幾個有趣的地方，例如將天主教視為是全世界的宗教有兩個意涵，一個是很成功地對外界的人解釋不只有阿美人信天主，因為祂是全世界的宗教信仰，另一方面也提升自己信仰是具國際地位，而最重要的是能夠持續保有自己以前的經驗而不置於產生斷裂也是一個重要原因。再者，我們可以看見他認為以前只有祭拜祖先的想法，是很成功地將天主轉化為看視或保護祖先的角色，然而，筆者已於上一章節談到部落族人認為以前只有祭拜祖先的看法，事實上是有著斷裂的複雜歷史過程。

最後，有關於傳統信仰與基督宗教內涵相互融合的討論，即使同樣是阿美族的部落情形也不太相同，例如在陳文德（1998）葉淑綾（2001）文中提到東海岸的胆月曼與烏石鼻的阿美人，會將聖母瑪利亞的意象轉化成女神 *dogi* 之說法，在縱谷的和平部落族人並沒有將瑪利亞的角色與阿美族相關的生命女神互相連結一起，這部分與東海岸的阿美族似乎不同，而且長者對此神並不太認識。總之，我們可以看見在公私領域的面相上教會朝向本位化的努力，然而本位化在每個教友的程度不同，也就是本位化並非是全面性的，這還關係到世代經驗的不同感受。

第五章 祖先信仰的持續

本章試圖要了解的是以家為單位，觀察和平部落阿美人的祖先祭祀行為，其背後所意涵的親屬觀念與宗教信仰。祖先信仰是阿美人傳統信仰之一，在社會環境的變遷下更有被凸顯的情形（石磊 1976），祖先祭祀除了具有信仰的層面以外，背後還意涵阿美人的親屬觀念，特別是兄弟姊妹的關係，從此關係中展現出阿美人家的特質（羅素玫 2000）。為探討祖先信仰在改宗過程中的意義，本章將以祖先牌位的設置過程，以及部落族人的掃墓節活動作為說明的基礎。



第一節 祖先牌位的設置

和平部落的每個家戶中，約有八成的家庭設有祖先牌位，從外表來看似乎與漢式的祖先牌位沒有差異，然而，阿美族人在設置祖先牌位的過程和想法與漢人的觀念並不相同，許多老一輩的族人表示日治時期已經有拜祖先的觀念存在，在日治以前也有拜拜但不清楚祭拜對象，舉例來說一位六十多歲的族人表示小時候曾經看過父母親拿著香在拜拜，但是她並不清楚祭拜的對象，父母親只回答可以保佑家裡平安做生意會很好，所以要全家一起祭拜，這位報導人的父母親對於被祭拜的對象並沒有特別說明。若再推算更久的拜祖行為時，一些族人還依稀記得拜拜的地方很小，是在家中一個小空間的倉庫內¹，至於談到小空間內的擺設情形為何時族人已經不記得。總之，既有拜祖先的習慣清楚的時間只能推算到日治時期，也就是習慣到底是從什麼時候開始族人並不清楚也無法追溯，但是大部分的族人會表示從日治時期開始以來即有此習慣，至今，族人仍習慣拜祖先，但是祭拜的形態不一。

雖然，老一輩的族人知道家中神龕祭拜的對象是日本人的祖先，但是到光復後的一段時間中，仍有族人繼續祭拜而不敢將其丟掉，一位報導人表示自己的家族是堅持到最後仍然固守拜拜的習慣，後來因為迎娶當時信天主教的先生，所以只好將家中的祖先牌位讓紀神父以天主教的儀式拿掉丟在河裡，家中的牌位也由日式牌位改為象徵天主教的十字架代替²。事實上，當時神父會如此做的立場是在於認為這些是日治時期留下來的舊東西，而現在日本人已經離開，從現在開始換一個新時代，天主教帶來新的東西所以一些以前不好的舊東西都要丟掉，因此祖先牌位的祭拜於此時期消失在教友家中³。

¹ 在民國 94 年的巴格浪文化節時，共有六個部落來參加，每個部落有一個特定休息的位置，而每個部落的前面還擺放一個用草以及木頭做成的小屋子，裡面什麼也沒有擺放，但是裡面有燃燒一些灰燼，族人說這是他們以前的祖靈屋，他們將祖靈屋的設計當作是一個比賽。

² 雖然在黃宣衛的〈再談宜灣阿美族的 *kawas* 觀念〉（1988）文章中，提到宜灣的族人視日人的神龕為另一個神，而不會將其看為是阿美族的神，但是從這位族人的敘述中可以感覺到對於神龕的祭拜似乎非常注重，而且還會將之視為是自己家族祖先的祭拜，甚至一直堅持到最後才讓神父將牌位丟掉。

³ 事實上還是有少部分的人沒有加入教會。

然而，爲什麼以現今部落幾乎每戶家中皆會放置祖先牌位的情況來看，光復初至現今約五十年之間的改變卻非常大，筆者認爲這是與天主教神職人員的推動、族群接觸以及宗教多元等因素相關連，面對族人越來越多人設置祖先牌位的趨勢，教會的立場是有所調整，但這樣的改變仍然是依據聖經文本來解釋。接下來筆者將以三位報導人家中設祖先牌位的過程爲例，說明天主教家庭的想法是如何呈現出來，並以一個天主教教友的喪禮爲例，呈現祖先牌位與儀式之間的關係，兩者之間的相互關係可以說明教會對於祖先信仰的立場。

天主教教友 A 氏是家中最小的妹妹，家中設有祖先牌位，牌位祭拜的對象是父、母親、A 氏的丈夫、vuvu（外婆），牌位的位置原本是放在客廳入口的正對面，但因爲神父認爲不妥所以改移至入口大廳右方的牆壁上，祖先牌位的上方面是一個釘在牆壁上的十字架，牌位的兩旁擺放天主教的蠟燭，右方並放置一個耶穌像的聖水，左方則再放置一個可移動的十字架，比較特別的是祖先牌位是在屬於天主教專賣店購買，上面還刻有十字的形狀以區分漢式的牌位，所以，對報導人而言她很清楚表示這是屬於天主教式的牌位，牌位的上方寫著 A 家，意思是代表此家的祖先都在牌位之意⁴，每逢有節慶活動時就會向牌位祭拜。

A 氏選擇擺放牌位在家中的想法是經過考慮後才付諸實行，能夠支持她們這樣做與妹妹是修女有很大的因素，因爲對於教會的規定若有不瞭解的地方可以請教同樣是當修女的妹妹，所以在設置的過程中，修女妹妹給了不少建議。事實上，雖然 A 氏個人並沒有祭祀祖先牌位的習慣，但是在小時候她的記憶中父、母親有拜拜的習慣，在父、母親都已經離開人世後，家族開會決議認爲需要設一個牌位後才放入，擺放時間大約在民國八六、八七年，這樣的作法或多或少也串連起現在與以前祭拜祖先的記憶，而且和日治時期統治者的高壓手段相比，同樣都是祭拜的行爲但這次是出於家族成員本身的想法。

有關於祖先牌位應該怎麼放置似乎族人有更多詮釋的方式，在另外一教友 B 氏家的擺放方式則是放在大門一打開的對面⁵（如圖 5-1），而逝者

⁴事實上這種牌位購買時已經做好，只要在上面寫上某家的姓氏即可，牌位上面的字是由這位報導人的姪女執筆，至於問到為什麼是由姪女來執筆時，姪女說可能家中的長老認爲她有責任感由她來寫，若遇上此家有喜慶活動時也會請她來幫忙寫帖與代收紅包。

⁵另一位教友家中的牌位也是放在大門入口處，她認爲這種做法和漢人家中一打開時所看到神像以及祖先牌位的意思是一樣。

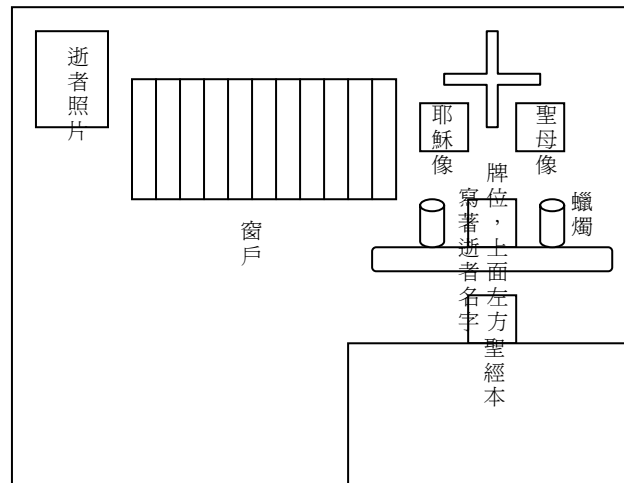


圖 5-1 祖先牌位的擺放圖

的照片則是放在十字架的左方，象徵天主可以保佑逝者之意，十字架的下方則是放置祖先牌位，十字架的左右擺放耶穌與聖母像，最下方則是聖經本。B 氏的先生已過世多年，目前一人獨居家中，由於 B 氏年紀已高，子女合請一位女性菲律賓籍幫傭照顧年邁的 B 氏，B 氏的子女眾多，皆是天主教教友，由於家庭成員多，因此在教會中亦具有影響力。

另一位男性教友 C 氏，家中亦擺放祖先牌位，位置是在進入家門的右方，其他裝飾與 B 氏並無很大的差異，比較特別的是他認為是依據聖經上的記載祖先牌位應該擺放在十字架的右方（依十字架往外的方向），十字架的右方則是擺放了自己父、母親的相片。

C 氏認為教會每個禮拜均會為往者祈禱，既然要為亡者祈禱則需要設立一個牌位，問題是在於教友並不了解如何做才能統一，由於以前沒有深入了解，所以大家不知該如何擺放，後來，慢慢地依照聖經的記載才有所根據，例如往者死亡後的第四十天的教友會幫亡者祈禱，而這是根據聖經中耶穌在第四十天後復活之意。C 氏表示亦有教友認為要一百天才做追思彌撒，對教會而言並沒有根據與由來，因此固定舉辦追思彌撒是在四十天或一週年。

以上均是天主教教友家中擺放祖先牌位的例子，雖然每人的擺法有差異，但仍有一些相同的地方，舉例來說牌位一定是在十字架的下方，以象徵天主保佑祖先之意。然而，祖先牌位不只是一個象徵物，在一些特別的儀式中就可以顯示其重要性，以天主教的喪禮儀式為例，部落中一位長者去世後的第四十天，教友們參加完教堂的彌撒儀式後大家移至這位長者的家中，原本家中客廳門口的左方擺放了長者的相片，因為已經到了第四十

天所以現在要將相片往上移高至十字架的左方，族人將這動作稱為「升天」之意，意思是將長者的靈魂往上升至天主的身旁，由天主來照顧他，當這個儀式在舉行時家屬顯得非常不捨，家屬表示因為在升天的動作之前長者的靈魂會到處遊蕩，有時會去看老朋友有時則待在家中，但是一旦「往上」後，回到天主的身邊時就不能到處遊走，也就是說再回來看家人的機會很低，所以家人會捨不得讓這位長者離開家。

整個儀式大致是先將照片往上掛在牆壁上，之後面對牌位上的天主與瑪利亞向他們祈禱照顧這位長者後才宣告結束，而原本未升天之前擺放的東西全部要拿走。從這個儀式中我們可以知道不論有無放置祖先牌位或只有十字架的牌位，在儀式中它們都扮演了中介的角色，溝通了家人與逝者靈魂之間的橋樑。



第二節 和平部落的掃墓節

一、和平部落的掃墓節

如前幾個章節所述，我們可以知道日本人在多重政策實施下，祖先祭拜是作為達到皇民化運動的手段之一，因此在公共空間設置神社，在家戶內部設置小神龕，光復後，教會認為新的時代已經來臨必須去除舊時期不好的事物，因此將教友家中的小神龕經由天主教的儀式後予以摘除。但是，光復後不僅宗教信仰變得更自由，來自西部的移民為尋求生計一波波往鹿野、關山移入並定居，使得部落內的成員也漸漸趨於多元，再加上族人與漢人相處機會變多之下，漢式的祖先牌位也影響著族人的設置想法。而教友是如何解釋對祖先信仰的觀念？如上一章節所述，關於牌位設置過程方面，教友會依據天主教的詮釋方式來實踐，除此外教友亦會解釋祭拜行為可以回溯至日治時期祭祖的依據。

另一個與祖先祭祀相關的活動為清明掃墓節，掃墓節對部落族人而言並非是一個傳統的節日，而是自訂定總統蔣中正去世當天四月五日為「清明掃墓節」後，族人才開始重視掃墓節⁶，有時掃墓節的人潮甚至比新年還要多⁷。另一方面，在外地工作的族人，若遇上沒有連續假日的掃墓節時，會提早大約一個禮拜的時間回到部落掃墓，而部落族人大多選擇在掃墓節當天祭拜祖先，若族人要祭拜的墓太多的話也是會提早幾天到墓地掃墓，以免當天要掃的墓過多而太累。

掃墓節對部落族人而言到底有什麼意義？這樣祭拜祖先的行為與日治時期又有什麼不同？而現今教會對祖先祭拜愈來愈重視的情形下，教友與祖先之間的關係除了以彌撒儀式和祖先牌位作為溝通之外，教會對於清明掃墓又是以何種方式來呈現立場？在本章節中為顧及呈現一個和平部落掃墓節的整體性，除了說明一般教友的情形以外，非教友的掃墓部分亦是觀

⁶ 在以前阿美人並不注重掃死者的墓，而且很忌諱靠近墓地，一位族人說小時候自己的地與墓地接近，墓地那裡的草長的非常的長，也有很多樹看起來很恐怖，每次只要除草靠近時就會很害怕，特別是到了傍晚就愈害怕，但是她覺得現在對墓的感覺好很多了，因為每年都固定會除草，大樹也砍斷了，墓又做得很好讓人看起來不再害怕這些墓。

⁷ 一位報導表示這樣的情況大致是發生在若年底舉辦好幾場喜宴的話，住在外地的族人都會回來，由於時間與過年接近，因此過年時的返家人潮反而會減少。

察重點。

二、墓的型制與社會環境的關係

和平部落的墓地位於部落的北方（參考圖 2-2，頁 14），離部落有好幾百公尺之遠，在部落早期一旦有族人去世或因傳染疾病無法就醫治療者，都會被草草掩埋在河川附近或離部落遠一點的地方，只要大水一來常常會將這些屍體一併沖走，所以，對於逝者的身體處理方面並不是非常重視，也沒有一個統一放置逝者的墓地。開始有整齊的規劃且固定的墓地始於日治時期，日本人強制規定統一將屍體火化後掩埋至現在的公墓，目的是使屍體不得隨意掩埋以防止重大流行疾病的發生。除此之外，每一家族都設有一個墓碑，只要是親人去世即火化埋葬在墓碑附近，墓碑的形式與日人的墓碑相似，最下面是擺放許多的礫石，上面則是刻有族人日式家族名稱的水泥塊，不寫上個人名字，每一個家族墓碑之間的排列以及距離都有一定的限制，從外觀上看起來非常整齊，現在公墓中依然明顯留有不少日治時期的公墓。

在日本人未強制規劃墓的形式之前，部落的族人埋葬親友的方式非常簡單，親友去世後將屍體以布或草蓆包住，接著將其放置在挖好洞的墓穴中，用一層厚土覆蓋後，再拿木棒或是石頭當作記號，以表示這裡有逝者之意，族人表示可能因為老人家不知道自己的中文字，所以沒有刻上名字，可以說墓的形式相當簡單，如果一不小心還有可能會踏到這些墓，因為時間一久墓的形式就會消失掉，若隔很久沒有後代去祭拜，根本不曉得墓葬的主人是誰，而只是將其視為是一堆土壤。據族人表示墓的下方底下還有許多不知名的墓，因為時間相隔太久不知道墓的主人是誰。

光復後，鄉公所將和平附近的公墓規劃為第一公墓，早期還未規劃其他公墓之前，這裡也埋葬不少鹿野鄉其他村民的墓因此非常擁擠，之後，在鹿野鄉公所陸續規劃其他公墓後，許多非部落的居民又將家屬的墓遷至其他公墓，我們可以說現在第一公墓的墓者以和平部落的族人為主⁸。

光復前後墓的樣式差異非常大，而且與社會經濟環境和族人自由詮釋有關，光復前的墓除了仍保留最初阿美人的墓堆以外，還有日治時期的家

⁸但這並不代表所有住在和平部落的居民都會選擇死後埋葬在第一公墓，一位因為八

族墓碑，兩個時期的樣式並不複雜，光復初期大家的經濟能力並不是非常好，墓的形式還沒有非常漂亮，由於大部分的老人家在晚年都信天主教，所以可以發現光復後許多老人家的墓碑形式幾乎都是天主教為主，家境沒有很好的老人家去世後，除了採用先前阿美族的埋葬方式以外，還會在前面放上一個用水泥做的十字架，十字架上面會刻上逝者的名字，但刻上逝者聖名的例子並不多，整體而言逝世教友的墓型很簡單。

然而，當臺灣經濟好轉時，教友們墓的樣式變得非常多樣，除了以十字架做為墓碑外，原本只是泥土覆蓋的土壤上可以再加上長方形的水泥塊，而且墓的型式發展到後面越來越有與漢人的墓互別苗頭之意，也就是說早期教友的墓只是以長方形的水泥覆蓋棺木，再加上一個白色十字架墓碑即可，從外觀上即可看出是教友的墓，但是最近一兩年教友的墓是以漢式的墓為基礎再加上天主教的一些元素來完成，舉例來說會在墓碑的左右加上象徵守護主人的兩個白色小天使，而後面牆壁部分原本漢式的寫法是「祖德流芳」，教友則將其改為「榮歸天家」，在墓碑方面的形式變化也很多，筆者以兩種不同的樣式為例，如圖所示：

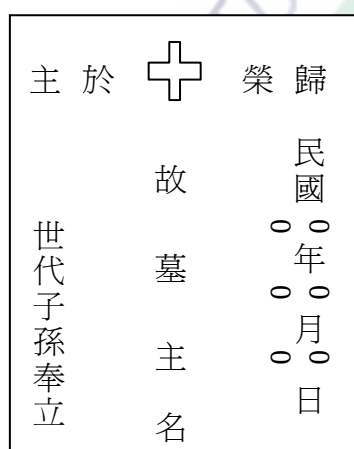


圖 5-2 墓碑樣式之一

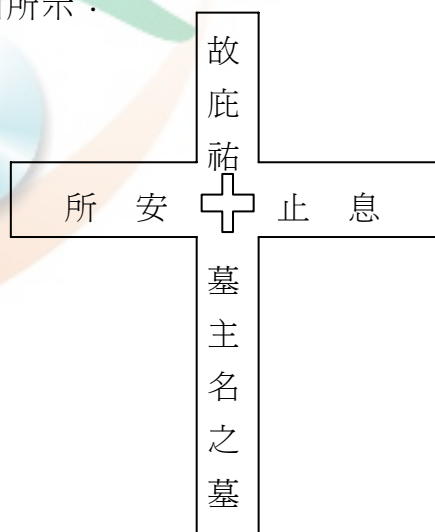


圖 5-3 墓碑樣式之二

其他族人墓的形式與一般常見樣式差別不甚大，但值得注意的是原本墓碑上都會寫上墓主人原本來自於何處的字樣上，族人原有的寫法是採漢式的寫法，近幾年來在認知上卻有很大的變化，目前，在第一公墓墓碑上

七水災從西部移民來部落居住的長者去世後，選擇回到子女比較多的彰化老家安葬，而沒有選擇在部落的第一公墓。這位長者移送至彰化時，不少部落的長者亦前來送行，部落的人表示他在部落已經住上五十年以上，部落許多人是他的朋友，對於部落許多事情他也很關心，所以第三天要移送至彰化時，頭目以及議員和許多長者都前來為這位老人家送行。

的祖籍來源大致是寫上安定、太原、平陽、江夏、渤海、南陽、隴西、潁川⁹、弘農、栢埔、臺東、鹿野、和平，其中，採用以「和平」兩字作為祖籍地的墓碑近年來有增加的趨勢，最早採用的例子是民國六十一年，後來相隔十年後也就是民國七十一年亦有一人採用，之後斷斷續續開始有族人採用這兩字，接著從民國八十年開始至今採用的族人越來越多，總共有十一個，這數字雖然不是很多但從採用的時間間隔來看，可以發現族人在近幾年來對於家鄉在「和平」的認知是越來越明確，也就是說雖然從外觀上是漢式的墓，但對於故地的認知卻不同於漢人，亦即假設故地是在恆春的八里，為何族人不寫上恆春或八里兩字來代表他們的祖籍地，反而是以「和平」為主，所以從墓碑上祖籍地的採用可以瞭解族人漸漸是以和平做為他們故鄉的想法。

三、家與墓的關係

接下來，筆者將以六個族人掃墓的例子來說明教友與非教友們的情形，也同時呈現阿美族人的親屬觀念是如何表現在掃墓活動上。首先，A 氏は女性年紀八十歲，與自己的弟弟和弟媳三人一起掃父母親和弟媳的父母親共四人的墓，和現代比較新的墓相比之下，三個人所要掃的墓相當老舊。其中，A 氏母親的墓是日式的墓型，自己的父親則是光復後不久去世，當時大家的經濟情形並不好所以採取阿美人早期的埋葬方式，只用一根木頭簡單代表，由於墓經過長時間的風化後漸漸看不出來，A 氏與弟弟兩人還特地將土壤推高一些，以免被掃墓的其他族人踩到。由於 A 氏在近幾年加入天主教，所以拜拜的物品很簡單，先奉上一些水果與鮮花，接下來是向父親說話後再敬酒，先向父親說話的人是弟弟而非 A 氏，當筆者問到為什麼其他孫子沒有回來祭拜時，A 氏回答因為小孩子父親的墓在外縣市所以不回來掃 vuvu 的墓，其他三個墓祭拜的方式也是大致相同，由於三個長者的年齡都超過七十歲，相對來說他們掃的墓非常老舊。

和 A 氏相比之下 B 氏家族成員來掃墓的平均年齡顯得相當年輕，約年

⁹ 筆者曾經問過一位族人為什麼墓碑上採用的是「潁川」兩字，族人表示自己也不是很清楚，她猜測可能是因為墓的主人是小孩所以用這個名字，而且在墓碑上刻字的人是請鹿野鄉相關行業作的，所以詳細情形她們並不清楚。事實上，筆者發現阿美人的墓碑上採用漢人祖籍地的例子不少，但是近幾年來採用「和平」兩字卻有增加的趨勢。

輕三十歲以上，B 氏是家中最小的弟弟，當天來祭拜的家族成員有兩位姊姊，B 氏的妻子，以及小孩等共十三位。由於要祭拜外公、父母親以及大哥大姊共五位家族成員，所以大家先分頭整理這些墓，除了 B 氏的外公以外其他成員的墓都緊靠在一起，B 氏與妻子先負責外公的墓，其他人則是整理另外四人的墓，B 氏雖然本身並不信仰福音或道教，但是在拜外公的墓時仍然會燒香、燒紙錢，在結束時還會放鞭炮，B 氏外公的墓也是採用早期簡單的埋葬方式，但較不一樣的是面對墓的左方有一堆毀壞掉的水泥塊，B 氏表示水泥塊是土地公之意，被毀壞後也沒有再整理過。事實上，筆者發現不少早期的墓的左方都會設有一小塊的水泥或石頭之物，意思是土地公來保護墓，雖然裡面沒有放任何的神像，但族人還是放上紙錢插上香來祭拜，這樣的形式是在早期的墓才有的。

結束祭拜完外公的墓後，B 氏與妻子移至父母親以及大哥和姊姊的墓繼續整理，由於四人中最早的墓是民國七十七年，當時經濟情形不錯所以在墓的材質上選擇使用堅固的水泥。首先，大家一起整理好墓後再一一放上鮮花、水果、豬肉、糖果，並為逝者斟酒每位一律各三杯，接下來是燃香準備祭拜，由於當時一些人暫時離開公墓去買東西還未回來，因此遲遲未燃香，等到大家都到齊後才開始祭拜。由於 B 氏的家族中只剩下自己，也就是最小的弟弟是男性，因此，主持燃香祭拜的責任是在弟弟身上，B 氏一一為長者插完香後再為他們斟酒一次，當香的長度已經逾半時，便開始燒紙錢給逝者，最後再燃放鞭炮回去部落¹⁰。

B 氏所祭拜的四位長者之墓，皆由鹿野的一家店負責，所以，外表的樣式都很相似，與漢人的墓並沒有什麼差異，唯一值得注意的是從墓碑上父親名字的最前面會加上母親的姓氏來判別，B 氏的父親是嫁給母親的婚姻型式。另外，在家中成員中，B 氏本身的姓氏是從父親的姓氏，與母親的姓氏並不同，會有如此不同的作法，是由於 B 氏的大哥在世時，認為父親的名字仍未被採用，家中應該有一位成員使用父親的姓氏，以紀念父親，所以才會有同一家中會有不同姓氏的使用情形。

和 A、B 氏相比之下，C 氏家族來第一公墓祭拜的人相當多，有四個家共二十二個人，主要是來祭拜 C 氏的父母親以及阿姨，還有大哥與大嫂

¹⁰ 當 B 氏要結束掃墓活動時，剛好遇上另一批要來掃墓的族人，但是他們臨時找不到在哪裡時，B 氏打趣說：沒有人在家啦！所以找不到。另一批人也回應：大概是換地址了。

以及他們的小孩共六個墓，而這六個墓剛好呈現兩個家的型態，一個家指的是 C 氏的父母親以及阿姨，另一個家則是 C 氏的大哥、大嫂和小孩，兩家的位置在前後非常近的距離，所以每次來祭拜時大家都可以共同一起行動，而且這兩家的墓都是用天主教的形式，他們在靠近山壁的旁邊將白色十字架用水泥黏刻在上面，這樣一來便可以做上記號，下次再來找時很方便，筆者發現山壁上不只一個十字架，還有三個大小不同的白色十字架，在山壁附近的墓也大多是以天主教徒的墓為主。

由於掃墓的數量多所以分成兩邊掃兩家的墓，C 氏父母親與阿姨三人的墓原本很簡單，後來因為逝者的二兒子是做水泥的生意，家中經濟環境不錯所以後來又將墓加上水泥和磁磚，每次掃墓只要帶水和抹布以及掃把即可整理乾淨，奉上鮮花以及水果後，大夥人等待旁邊大哥大嫂的孩子將墓也整理好後，大家先一起到爺爺奶奶的墓一起祭拜。首先，是由 C 氏的丈夫也就是 *mikadafoay* 帶頭對三位逝者說話，接下來才是逝者的二兒子對父母親說話，從言詞中可以知道即使逝者已經離開人間，子女依然想念對老人家的懷念，三鞠躬後由逝者的二兒子灑上聖水，*mikadafoay* 與二兒子一一向三位敬酒，之後輪流由大家向三位灑上聖水。

值得注意的是在 C 氏的父母親以及大哥的墓中間地方，亦即兩個家之間，有一個墓是之前所述 A 氏父親的墓，他的墓與 C 氏阿姨的墓很靠近，事實上，兩人在世之前是被默認的一對，兩人在當時是「老少配」，並沒有公開結婚，C 氏的阿姨可以說是 A 氏父親的第二任妻子，但是兩人並沒有生下小孩，所以不被大家認為是一個 *loma'*，雖然後來 C 氏阿姨有收養一個養女，而養女也由 A 氏父親與前妻生的兒子照顧，但兩個孩子都已在外縣市過世，所以後代並沒有人來照顧這兩位。由於 C 氏的阿姨是媽媽的姊妹，*mikadafoay* 說她的命不好，沒有後代子孫、兄弟也沒有很團結，所以 C 氏的家族就代為照顧，但是他們並不代為照顧 A 氏的父親，而只在掃自己家族的墓時，順便會向這位長輩敬酒。

在拜完 C 氏的父母親與阿姨後，大家移至大哥與大嫂的墓繼續祭拜，由於兩位有生小孩，算是一個 *loma'*，首先，由女兒的丈夫也就是 *mikadafoay* 來對他的岳父母說話，之後才換他們的兒子以及 C 氏的丈夫 *mikadafoay* 來對逝者說話，最後才換到兩個女兒，等到大家都說完話後才對三位一一敬酒結束掃墓。有趣的是在家族中有一位是 C 氏去世大嫂的母親也參加其中，她先和大家一起拜完後再去祭拜自己的父親，她父親的墓並不是採用

天主教的方式，而是相當類似漢式的墓。族人曾經對筆者提過這位族人原本是非常信仰天主教，但是有段期間家中一連走了自己的女兒、女婿和孫子，覺得非常不安所以後來選擇將神明請到家裡，希望能給予好運，在今年的元宵節時這戶人家也有請三太子到家中祈福。

接下來是 D 氏家族的祭拜，D 氏家族中最特別的是女生比男生多，也就是說來祭拜的第二代孩子都是女生，若再加上子孫共十七人來參加掃墓，祭拜的對象是 D 氏的阿媽、父母親、母親的妹妹和哥哥以及父親的妹妹共六個墓，而這六個墓都是緊鄰葬在一起，其中，母親的妹妹曾經嫁給恆春姓「潘」的人，離婚後去世時就在葬在姊姊的旁邊。在祭拜時是由大姊先對父母親以及所有人開口說話，說完後才開始念聖母經，之後每人輪流用聖水向六位灑上聖水才算結束，儀式從頭到尾 *mikadafoay* 都沒有說上一句話，和之前 C 氏家族相比兩個地位差很多，而在後面筆者將會分析之間的差異性。

事實上，D 氏不僅要拜六個墓還要幫忙拜女婿的墓，而她的另一個妹妹則是要負責祭拜她的前夫，但是這兩個人的墓都不在 D 氏的六個墓旁邊，而是相隔一段距離遠，D 氏認為女婿和妹夫過世後不能與她們的家族成員葬在一起，兄弟姊妹要盡量葬在一起比較好。

最後第二個例子比較特殊的是，E 氏年約八十歲與自己的兒子、媳婦、孫子還有表弟一起來祭拜她的阿媽，也就是媽媽的母親，她表示由於自己年紀很小的時候母親已經去世，不清楚母親的墓在何處，而她的父親事後又娶了其他的女人並生下四個孩子，雖然她父親的墓也在第一公墓，但 E 氏並沒有去掃墓，主要是認為父親已經有後代可以幫忙掃墓可以不用擔心，反而是自己的阿媽沒有後代的子女可以拜她，再加上感謝她的養育之恩，所以，她只祭拜自己的阿媽。

有趣的是 E 氏提過自己的阿媽以前是個女巫，後來加入了天主教，但是從墓的外觀看不出任何天主教的象徵裝飾。當筆者問到阿媽去世時是否有請神父來做彌撒儀式時，E 氏表示當時的老人家雖然已經加入教會，但還是不太懂也不太熟悉其內涵為何，再加上先前的經驗是如果有人去世的話，要埋葬時只要幾個家屬來幫忙即可，不需要像現在那麼多人參加喪禮，當時來幫忙的人很少是因為大家都很害怕，沒有直接找神父幫忙，所以還是暫時用先前的經驗來為逝者埋葬。E 氏現在認為這些都是迷信，所以不太去想它，E 氏祭拜她的阿媽時也是買了鮮花、水果、糖果、檳榔，

先斟了三杯酒，等子孫都到齊後手上拿著一杯米酒開始向祖先說話，說完後自己喝了酒再為阿媽斟酒一次。

最後一個例子也是天主教徒的掃墓情形，F 氏與妻子、妹妹、兩個兒子以及媳婦與孫子共九人，祭拜自己的父母親、父親的媽媽與姐姐共四個墓，F 氏表示並不清楚爺爺的墓在何處只知道奶奶的墓，事實上父親的姊姊有領養兩個兒子，但是其中一人已經去世，另外一位養子則是沒有再回來祭拜她，由於她的墓緊鄰 F 氏的父母親，所以就剛好一起祭拜，首先祭拜的是三人的墓，之後才移至另一方繼續祭拜奶奶的墓。雖然同樣是天主教徒的掃墓情形，F 氏家族採取的方式似乎又更不同，主要是在於 F 氏家族在掃墓的程序上，參考教會所提供的掃墓禮儀禱文中的程序，程序中的內容是有關於生與死和天主之間的事情，大致的主軸是教導教友在掃墓節時不要忘記自己或親人的生死都是由天主來做決定，必須信賴天主為教友們在天上準備了地方給教友，並在心靈層次上加強死亡即代表復活，要教友不要太為過逝的親友傷悲，也不要太害怕死亡，因為這一切都是天主的決定之內容。禱詞結束後是奉香以及灑聖水，最後再唱完聖歌即告結束。

從以上六個例子中可以知道的是，每一家族掃墓的方式雖不盡相同，但我們還是可以從墓與家人之間的關係，觀察阿美人親屬觀念的呈現。舉例來說，女婿在掃墓時是一個重要的角色，他是作為一個家人與祖先之間溝通的媒介，C 氏家族在掃兩個家的墳墓時，先與祖先說話的人都是兩家的女婿，之後才由兒子出場。然而，同樣是女婿但在 D 氏的家族中又是不一樣的地位，會有如此不同的差異主要在於 D 氏家族中全是女生的背景有關，由於家中沒有男生，因此長輩希望透過婚姻的方式，讓家中增加男性的人數。相對地，在這樣環境長大的姊妹之間的感情也會比較好，而女性主導性也會比較強，也因此她們會認為女婿或妹夫若去世的話，可以不用與此家葬在一起。但是這樣的想法並不代表所有族人的想法都一樣，筆者也曾問過其他族人的想法，他們認為女婿若嫁進來此家，即代表已經是此家的人，因此當然可以葬在一起，也就是嫁到哪一家就是哪一家的人，沒有什麼分法。

所以，背景不同的族人對於女婿地位的看法不太相同，但另一方面這也呈現出兄弟姊妹之間的連結關係是非常強烈，筆者的意思並不代表兄弟姊妹去世時一定會回到出身之家安葬之意，而是在於若父母親的兄弟姊妹沒有後代可以繼續掃墓的話，家人會將其安排葬在出身之家，以繼續讓後

代的子孫可以照顧他們，這樣的例子在掃墓節時不少見。事實上，從兄弟姊妹分支出去的關係阿美話稱為 *salawinawina*，意思是兄弟姊妹一直分家出去，我們都是一家人之意，舉例來說 C 氏家族掃的墓是父母親以及大哥大嫂的墓，這兩個關係也就是 *salawinawina*，分家出去之意。

再者，有關祭拜的對象似乎大部份的族人只能追溯到 *vuvu*（阿公阿媽）那一代，再往上追溯的話已經無法清楚辨識，而且族人對於阿公的墓在何處並不是非常清楚，這也說明了部落早期採男性入贅的婚姻關係，男性若在女方家表現不好時離開家的可能性很高，因此，相對於女性，以往男性在部落的流動性較高，以致於後代要追溯掃墓的對象時常找不到墓的位置。

筆者訪談的六個例子中除了 B 氏以外，全部都是天主教教友，從當中可以看出每人祭拜的方式雖各有差異，但部分教會推崇的禮儀教友都會應用上，例如紅色蠟燭、鮮花、水果以及念經文等方式，教會在教導教友如何祭拜時，會發給教友祈禱經文的流程，讓教友自由去應用。另外，我們可以看出這樣的教導是經過一段長時期的努力，因為我們可以在 E 氏的掃墓祭拜時了解到，雖然早期時老人家已經加入教會，但對於教會的真正本質並不熟悉，所以即使老人家去世時仍然習慣採用先前的經驗，而沒有採用像現在教會規定的掃墓方式。

總之，對於部落的族人而言不論是第一公墓或是掃墓節，此節日的開始並非是由族人發起，因為大家還是意識到這是國民政府發起的活動¹¹。但是族人在實踐時，卻可以觀察阿美人的親屬觀念呈現在掃墓活動之中，另一方面，即使是既有的親屬觀念，族人在社會環境的改變中又會呈現不同的詮釋方式。對於族人而言，第一公墓不僅止於是墓場，還是另外一個家的組成，部落的族人會稱這裡為「第六鄰」¹²，而「第六鄰」就是離部落遠一點的「家」，所以，我們可以從族人的談話中，感受到部落與墓地之間的親密性。

¹¹ 筆者在部落調查時，有族人認為這樣掃墓節的活動是呈現被漢化的想法。

¹² 之前因為行政區域劃分到第十鄰，所以部落的人稱之為“第十一鄰”，後來因為行政區縮編至五鄰，所以族人改稱那裡為「六鄰」。

第六章 家與天主教之關係

在阿美族的社會文化性質中，同一個 *loma* 的成員不大可能有不同的祭祀方法（陳文德 1986）。再者，家、年齡組織與部落之間即具有「間隔化」的性質存在，因此在天主教傳入部落的過程中也反映此特質，如巫師個人紛紛加入教會之事，以及部落男性大多出外工作期間，婦女組織善會並活躍於部落內，均呈現出家戶的領域與教會的關係較為密切（陳文德 1998）。

為說明家與天主教之關係，本章的具體論證方式是首先討論光復前後的家屋型態與內部空間分佈，以及家族成員構成的性質，筆者提出家 *loma*，（家）不僅是一個住所，還透過婚姻、擬親等機制將來自各地不同的人群納入部落，並使之成為部落的一份子。由於家與家之間的連結性高，相對來說擴散程度亦大，也就是說福音一旦被家人接受後，在家的範圍內將會漸漸產生影響。另一方面，家的居住型態已從早期大家庭的生活方式邁入小家庭為主，家族成員之間的親密度受到挑戰，對族人而言如何繼續維繫家族成員之間的情感是相當重要，筆者將以天主教的彌撒儀式與代表傳統的 *Paklang* 活動為例，提出兩個活動是維繫同質關係的重要方式。

第一節 家的改變與延續

現今和平天主堂主要的活動為每星期日舉行的主日彌撒儀式，由神父及義務使徒輪流主持，每週也有固定的教友來參加彌撒，其中，不少教友是成雙成對來參加活動，而且，若以這些夫妻檔的教友為延伸的話，可以發現教友彼此之間都互有親戚關係，有時甚至是全家人來上教堂。再者，只要是教友家中有婚、喪、喜、慶的活動時，教堂一定會是活動的地點，如喜慶時新人必須先至教堂接受神父祝福，之後才將地點移至自己家中或活動中心，如果是親人去世則必須先將棺木放置教堂後才可以移到喪者家中，總之，不論是生死或其他生活層面，教友與教會的關係非常密切。

宗教變遷在人類學的相關研究中指出，信仰與婚姻兩者關係的討論不可缺少，此現象在和平部落亦相當明顯，所以，我們可以思索的是教會與家的關係如此親密的原因為何。其原因與天主教在民國四十二年時傳入後被甚多族人所皈依之事是否有很大關連？為論證兩者之間的關係，筆者將以最小單位家為基礎，呈現從內部關係來說明天主教傳入部落時，信仰與婚姻是重要的關鍵。

一、光復前的家

族人對於家的看法有兩層意義，當地人稱家的阿美語為 *loma*，意思是指「住在同一家戶的人」或是「住家」也就是建築物本身。傳統上住家的建築特色是以檜木木材、草等為主要建材，據報導人回憶當時祖家（本家）的建築物最大，大概有兩層樓高，裡面住著大約三十至四十人左右的家人，相對地，與祖家相比之下分家出去的家則規模顯得相當小，不但地沒有非常寬廣，家屋也沒有非常高大，而能夠離開祖家搬出去的家人，必須是具備財力與能力後才被長者同意搬出。然而，隨著社會環境快速變遷的影響下，不論是家的住宅或是家中成員，與傳統相比之下其意涵皆有所改變，有關這部分的說明筆者將以日治時期和光復後蓋的國民住宅為例，來探討部落家的意義。

雖然家 *loma'* 指的是住在同一家戶的人，但是以前住在同一家戶的人究竟是怎樣的一群人？而他（她）們是透過什麼樣的關係使得大家能在同一戶過生活？諸如此類的問題雖然族人已不易清楚回答，但是經由日治時期的戶政資料整理後仍然能夠發現一些相關線索。表格內整理的項目主要以日治時期的家戶人口數、戶長的性別以及與前戶長的關係為焦點，最重要的是瞭解家人的構成性質為何亦是考量之一，相關資料整理如下：

項 目 戶 號	戶長 性別	與前 戶長 關係	戶內情形		項 目 戶 號	戶長 性別	與前 戶長 關係	戶內情形	
			有無收 養或同 居情形	與他社 之關係				收養或同 居	與他社 之關係
第 1 戶 29 人	次男	外甥	與叔父的 養子同住	祖父為恆春 廳 pali- daw 社人	第 7 戶 53 人	長男	父子	與父親的養女 同住	妻子為高雄 州恆春郡滿 州庄港口人
第 2 戶 17 人	長女	母女	無	無	第 8 戶 27 人	長女	母女	無	弟弟娶利基 利吉社的妻 子
第 3 戶 43 人	長女	母女	無	兩位來自老 吧老吧同居 人	第 9 戶 18 人	次男	祖母	家戶無長女， 只有兩位男 性，戶長傳給 最大的二男。	寄留者多
3 戶之 1 5 人	男性	與第三 戶長為 姊弟關 係	無	妻子為鹿寮 社人	9 戶之 1 6 人	男性	昭和十 九年分 家	無	無
第 4 戶 79 人	長女	父女	無	許多寄留人	第 10 戶 26 人	長女	母女	無	無
4 戶之 1 12 人	次男	昭和 19 年 分家	無	無	第 11 戶 35 人	長女	母女	無	戶主的外甥 娶新港都蘭 人
4 戶之 2 9 人	次男	母子	與妻子 的小孩同住	無	第 12 戶 25 人	長女	母女	有，五妹領養 一位女兒	父親是台東 馬蘭社人
第 5 戶 53 人	長女	母女	無	丈夫自老吧 老吧社嫁入	第 13 戶 11 人	次男	母子	有，姊姊領養 一位女兒	無
第 6 戶 53 人	次女	不詳	無	姪女的老公 從卑南社嫁 入	第 14 戶 40 人	長男	祖孫	有，母親妹妹 的兒子領養住 池上的養女	無

表 6-1 和平部落日治時期之家戶資料 第一戶至十四戶

資料收集時間為四月初至五月底

項 目 戶 號	戶長 性別	與前 戶長 關係	戶內情形		項 目 戶 號	戶長 性別	與前 戶長 關係	戶內情形	
			有無收 養或同 居情形	與他社 之關係				收養或同 居	與他社 之關係
第 15 戶 11 人	長女	母女	有，一個養 女	無	第 27 戶 3 人	男性	昭和 12 年從 16 戶分 家	有，35 年領養 一位來自台 東街上的養 子	妻子為高雄 恆春大平頂 人
第 16 戶 27 人	長男	母子（家中 無長女）	有，叔母的 養女，一位 來自池上一 個來自恆春	妻子為利基 利吉人	第 27 戶 （昭和九 年後消失） 21 人	女性 （昭和七 年繼承）	母女	無	母於昭和七 年去世後， 隔年父嫁入 32 戶，全家 移至花蓮
第 17 戶 24 人	長男	母子（家中 無長女）	有，母親收 養 27 戶的 女生，祖父 收養 42 戶 的女生	無	第 28 戶 21 人	次女 （沒有其 他兄妹住 一起）	母女	無	無
第 18 戶 27 人	長女	夫妻	無	次男的妻子 是都蘭人	第 30 戶 12 人	女性	昭和十 四年從 七戶分 家	無	丈夫是利基 利吉人
第 19 戶 42 人	長女 ¹	母女	無	無。	30 戶之 1 5 人	次男	昭和十 八年從 26 戶分 家	無	妻子為花蓮 港廳大庄公 埔人
19 戶之 1 4 人	長女	母女	無	無	第 31 戶 21 人	男性	昭和十 四年從 2 戶分 家	無	戶主本身是 從利基利吉 人
19 戶之 1 6 人	女性	昭和三 年從十 九戶分 家	無	無	第 32 戶 27 人	女性	夫妻	無	丈夫是廣鄉 都豐社人
第 21 戶 18 人	次男	昭和十 八年從 四戶分 家	無	無	第 33 戶 9 人	男性	昭和 15 年從 11 戶分家	無	全家於昭和 18 年寄留至 新開園大坡
第 23 戶 7 人	長女	祖孫	無	無	34 戶之 1 3 人	男性	昭和十 九年分 家，後 35 年搬 至關山	無	戶主為火燒 島庄中寮人， 妻子為花蓮 林田人。
第 24 戶 40 人	長女	母女	有，戶主領 養一個養女 一個養子	兩任丈夫， 分別來自馬 蘭與都蘭社	第 36 戶 4 人	男性	昭和 20 年從第 二戶分 家	無	無
第 25 戶 22 人	長女	大正八 年從五 戶分家	次女領養 八戶的一 位男生	無	第 37 戶 6 人	長女	婚入至 第二十一 戶， 昭和二十 年分家	有，同居人 一位，35 年 時留置此家， 但與戶主之 關係並不明確	戶主原是台 東街馬蘭人
第 26 戶 16 人	長男 ²	母子	母親領養 花蓮港廳 大庄公埔 的養女	無					

表 6-2 和平部落日治時期之家戶資料 第十五戶至三十七戶

¹ 此戶在大正 11 至 15 年之間陸續有成員死亡，此戶也漸漸消失，改由十九戶之一代替。

² 之後戶主母親的養女與戶長的弟弟結婚，並生下孩子一同分家成立第三十戶之一。

從和平部落日治時期的家戶資料中，我們可以一窺當時家中成員的性質。我們可已知道的是，在當時家族成員的構成來源相當複雜，以三戶之一號的家為例，除了血親為基礎的家人外，還有姻親關係進入的成員，也就是說從姻親關係加入的成員不僅止於部落本身的族人，亦有來自附近鹿寮社³的阿美人，除此外亦有卑南社的男性經由婚姻關係成為部落的一份子。再者，從恆春 Palidaw 以及附近老吧老吧社遷移進入的人群亦不少，兩者的身份在戶口上的登記是以漢字同居人來呈現，意思是跟隨某人一起住在此家中，或是以養子緣組的字義呈現，以現在大家常用的說法是某人以收養的機制居住在此家中。在阿美族的親屬觀念中，收養是被放在擬親的關係，被收養的性別以女性為多，一些族人認為會有收養的情形是因為夫妻沒有小孩，所以會領養一個小孩希望日後能招來更多的小孩，或者，因為以前生活困苦一個人無法生存，所以從外地來部落居住的人會投靠某家幫忙以換取安定的生活，這樣的說法似乎說明往昔阿美族人頻繁遷移的過程中，擬親關係提供族人開發新的地區、適應新環境的重要資源（陳文德 1986：67）。總之，我們可以看到早期部落的成員是呈現多元且複雜的來源性質。

第二，從家的戶長性別來看，不少戶長的性別是以登記長女的名字為主，而且有為數不少的例子顯示前屋主是登記母親的名字，然而，另一方面值得注意的是，分家出去的家戶是以登記男性的名字為主，女性反而不被突顯出來。

第三，從資料中我們可以觀察到部落族人對於姓名的選擇想法，黃家在日治時期的名字是東山、小川，李家是野崎，王家是川野，林家是植田，高家是鹿野、松原以及南的姓氏，長者表示在日治時期，族人改名字時並沒有選擇權，日本人給什麼名字就姓什麼，改名的時間大部分集中於昭和十九年。光復後民國三十五年改名時，族人對於名字的選擇上，日治時期的名字仍會有所影響，舉例來說一位女性的原日本姓氏為某某清子，光復後她會改為x清妹，一位男性的日本名字為某某修三，光復後他會改為某修德，諸如此類的改法非常多，但是亦有少數完全不相關聯的姓氏。

接下來，日治時期家的空間分佈情形雖然已經很難去探討，但筆者嘗

³ 現今鹿野鄉永昌部落。

試找出一戶目前族人認為還算傳統的家⁴，並試圖還原當時內部空間的使用情形。和部落的家屋相比之下，這棟家屋⁵看起來相當老舊是用鐵皮以及木頭片組合而成的一樓住家（如圖 6-1），從第一眼看到即認為不是現代的住宅，據屋主表示從日治到現在屋子修修補補了許多次，至於內部的生

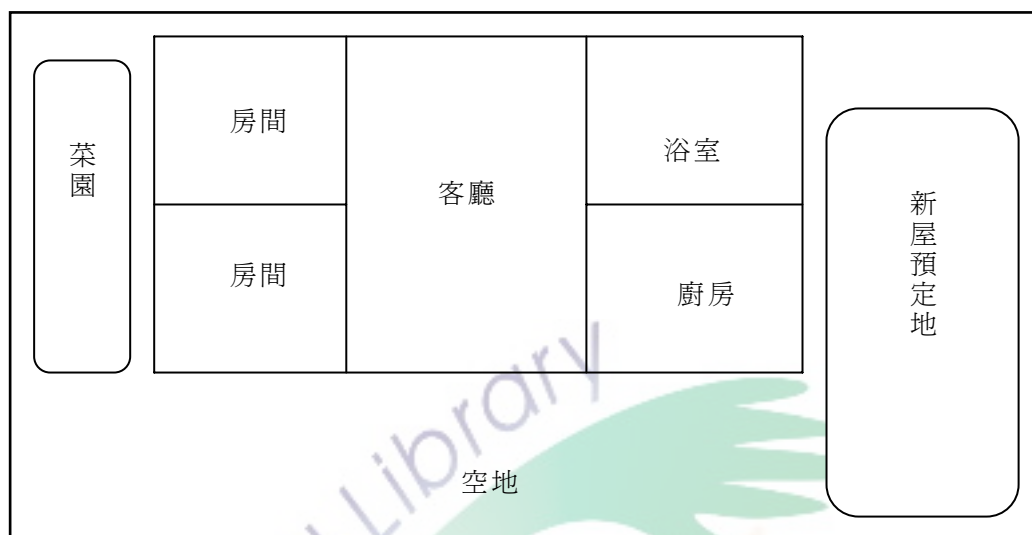


圖 6-1 和平傳統家屋內部空間

活空間規劃，大致是分三個格局，最右邊是廚房，中間是客廳的生活區域，最左邊是屋主與家人休息的地方。

雖然，在空間的格局上有一定的分配，但族人在運用時還是保留以前的習慣，例如客廳原為主人與客人交流的場所，實際上可以常看到若有客人來訪談天時，大部分並不選擇在客廳，而是在客廳外面的空間。再者，有關於廚房的使用亦有不少族人選擇在廚房外面烹煮用餐，族人表示早期沒有抽油煙機，產生的油煙常會將家中空氣變的烏煙瘴氣非常不好，所以他們習慣在屋外煮餐，一直至現今雖然有抽油煙機煮餐時較為方便，族人偶而還是習慣在外面煮食，因為可以與來訪的客人一起聊天用餐增進情感。

討論至此我們可以發現的是，光復前族人是過著以大家庭為主的家居生活形態，有些家戶的人口數甚至高達七十人，可以想見如此多人同住了一個空間內，其交流互動亦相當頻繁。再者，家並非只是一個大型容納空間，透過婚姻的機制可以將來自部落或他社的人群納入家中，我們可以說

⁴ 族人之所以認為還算傳統的原因，是因為這棟房子在颱風肆虐後並沒有受到很大的損傷，所以這戶人家在當時也沒有建蓋國民住宅。

⁵ 一位年約八十歲的報導人，民國八十年家屋內部空間設計亦與此家類似。

雖然家是部落最小的單位，但同時也是將不同地緣的人納入部落中的機制之一。

二、光復後的家

以上探討的是日治時期有關家的建築與家的成員性質，光復後家的意義又是如何？族人表示光復後住宅的改變幅度並不是非常的大，真正改變最劇烈的時候是在民國六十四年時颱風的來襲，幾乎將整個和平部落的住家一一吹倒，大約有百分之九十的住宅無法繼續住人，由於災情非常嚴重，因此，當時擔任行政院院長的蔣經國還特地來到部落探視災情，並指示鄉公所全力幫助社區居民早日恢復家園。在建築師與族人的協調下，同意將住宅的樣式改為「一棟雙併」的建築，整個家園的建立從民國六十四年至六十八年，並分為兩梯次，經歷約五年的時間始告完成，由於這是一次家屋改變非常劇烈的時期，族人視為重大的歷史事件，因此在那一年豐年祭的年齡組織階級晉升時，老人家特別命名為「拉夏固」以作為紀念。

大部分的族人將一棟雙併的住宅稱為「國民住宅」，蓋國民住宅的情形和一般從本家到分家的情形不同，因為從本家到分家的過程是出自於家族成員的同意後才搬出，但是蓋國民住宅的情形並非是族人的意願，而是遭受自然環境的破壞，使得大家必須面對重新蓋新家的決定。但是在做這樣的決定時族人必須面對由誰蓋？誰住在裡面？家屋內部的空間如何規劃？屋主的名字是誰？等等的問題，最重要的是由於和平本身的腹地空間並不是非常大，即使能夠蓋國民住宅，裡面的空間也不足以到能夠像以前一樣容納十多人的家屋，而且，族人的生活並不僅止於在五年的時間專注在蓋新住宅，經濟的維持還是非常重要的，所以，有不少族人在經歷巨大的風災後選擇出外另謀工作而離開家。

為說明上述之種種疑問，接下來我們來瞭解與先前的傳統住屋相比之下，新的屋子在外觀、內部空間的使用情形，以及家戶成員的性質是否與以前相同，新的住宅如圖所示。



圖 6-2 單棟家屋（一）



圖 6-3 雙棟家屋（一）



圖 6-4 雙棟家屋（二）

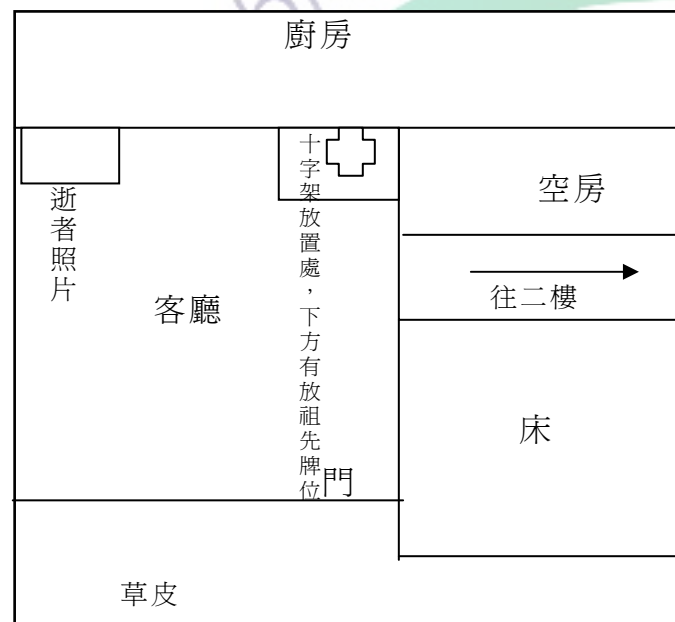


圖 6-5 單棟家屋的內部空間分配

新的住屋在材質上與以往最大的不同是採用水泥材質，而且統一是兩樓樓房，牆壁一律漆成白色，這樣的國民住宅又分成兩種，一種是單棟（圖 6-2）另一個則是雙棟的住宅（圖 6-3、6-4）。而有關於內部的空間設計（圖 6-5），採取左方是客廳而右邊則是休息空間，若是一棟雙併的住宅亦是同樣的空間規劃，但是左右的空間是呈現對稱的情形，廚房的位置則改在後

面。再者，二樓的空間是屬於睡房的地方，因此與以往不同的是除了材質的改變外，還有增建二樓的設計，最後廚房也由右方的位置改移至最後面。

所以，民國六十七、六十八年建的家屋與傳統家屋的不同之處在於建築物本體的設計以及材質的選擇，傳統家屋大致是以木頭、茅草等組合而成，光復後新的家屋則是採用堅固的鋼筋、水泥材質，且每棟皆有二樓的設計。至於家屋內的成員組成為何？誰有權利住在新家屋？而此依據的基礎是什麼？為說明這些關係以及家的改變情形，筆者將以 A、B、C 氏共三位報導人的敘述為主，呈現分配國民住宅時的情形。

首先，A 氏為女性年約六十歲以上，天主教教友，家中共有五個姊妹，她是最小的么妹，丈夫已去世，孩子皆已長大住外縣市，目前獨自一人居住於雙棟的國民住宅，連棟的另一家戶原是表弟所有，後因表弟搬至臺東市居住將房屋賣給大姊的女兒，所以一棟雙併的住宅有兩戶，一個是 A 氏本人另一位則是姪女，姪女已經成家育有三個小孩二男一女，與丈夫、小孩共五人住於此家戶內。A 氏與姪女所住的對面為單棟的國民住宅，住屋內的主人原為大姊與姊夫，後因其孩子長大結婚後有了小孩，為擴大生活空間於是在住屋的旁邊又加蓋一間鐵皮屋，A 氏的大姊與姊夫住裏面，雖然在單棟房屋的旁邊加蓋鐵皮屋，但在戶口上還是登記為同一戶。

民國六十四年颱風來襲時，A 氏當時與父、母親以及阿姨同住，大姊已經分家出去住在對面，因為颱風的肆虐將房屋全吹垮，民國六十七年準備建國民住宅時土地登記是在母親的名下，至於決定誰該住在新家屋內是由父母親決定，由於當時姊妹皆已結婚分家，只剩年紀最小的 A 氏仍未結婚，再加上年邁的父母親需要照顧，因此 A 氏與父母親分到一戶並同住，另外，由於之前大家是一起居住，因此阿姨也住一戶，而 A 氏住的地方即為本家，分家出去的是大姊以及隔壁連棟的阿姨，值得注意的是由於 A 氏住的地方是本家，一旦家族有舉辦活動時如喜宴等，家族成員會回到本家並向家中的十字架以及祖先牌位祭拜。

第二位為 B 氏，六十歲以上的女性，育有二女一男，嫁給 Y 家最小的兒子，丈夫已去世，目前與小孩以及孫子同住在一棟兩戶的國民住宅，連棟的另一戶則是大伯父住的地方，隔壁另一獨棟是二伯父的國民住宅，公公與婆婆育有五個兒子以及兩個女兒，以前曾擔任過部落頭目。六十四年

的颱風關係幾乎將部落的屋子全部吹垮，當時 Y 家的公公仍在世但婆婆已經去世，B 氏還記得當時的家屋是用木頭以及草做成，屋頂還是採用鐵皮的材質。

當時蓋國民住宅的主要權力是在大伯身上，因為公公年紀已老且兒子是知識份子的關係，公公對於大兒子的話非常重視，當時大伯父也建議二伯父蓋國民住宅，由於公公年邁且沒有人可以照顧本家，再加上丈夫又是家中年紀最小的孩子，所以被分配住本家的同時也要照顧到長者。B 氏表示 Y 家的地是屬於公公所有，婆婆以前是被收養後來嫁給公公，建國民住宅時即已開始分家，而二伯父的住宅是公公的妹妹所擁有的土地，由於要蓋國民住宅時公公的妹妹已經去世，而且未建蓋任何房子在土地上，因此便蓋了二伯父的住宅。

C 氏為女性，年約六十六歲以上，丈夫已經過世，育有三個女兒一個兒子，孩子皆已長大結婚並成家立業，擁有五個孫子，由於偶而必須照顧孫子，因此會至臺東小女兒家中幫忙，固定每星期六日回來部落的家中，曾經是天主教教友後改信祖先祭拜。C 氏住的房屋也是一棟雙併的國民住宅，連棟隔壁的房子是母親的弟弟所擁有，C 氏表示本家在她所住的地方，土地是登記在母親的名字之下，母親是長女，當時父母親以及 C 氏和姊姊以及阿姨、阿姨的小孩是同住在一起，要建蓋國民住宅時因為姊姊已經分家出去，所以建新屋時是分給了自己與阿姨的兒子。

C 氏認為阿姨的孩子能夠分到一棟住宅的同時，必須負擔起 C 氏母親的照顧責任，因為土地的登記是在母親的名下，再加上她認為是以以前的習慣，C 氏說道：

在以前老人家的水田或牛很多時，誰照顧媽媽比較多誰就分越多的財產，因為媽媽分地或做什麼都需要用到錢，比如說媽媽給我三分地的話，最起碼要再多給我一分地共四分地，其中一分地是用來照顧媽媽的錢，……，當初分一個家給舅舅時就跟他說過要照顧媽媽，如果以後我媽媽要做什麼時，就要預備拿出來用 ..

從以上三位報導人的述說以及與光復前家族成員相比較下，最明顯的

改變莫過於家族成員人口數的改變，以往三、四十人的大家庭已不復見，取而代之的是以小家庭爲主的家戶，雖然，在民國六十七年建新房屋之前族人已漸漸分家，但是大規模的分家時期還是在於這段時間。再者，戶長的性別亦是值得注意，以往長女是家戶主要的繼承人，但是在民國六十七年建蓋新屋時，大部分的長者是考量能照顧父母親爲主，也就是說撫養雙親是分配新屋時最主要的原則，而爲什麼是家中最小的孩子必須負擔起這個責任？族人表示：

以前的老人家都生很多小孩，老大和最小的年紀就差很多，往往哥哥和姊姊已經分家出去時，最小的孩子還在家裡，所以常常是最小的孩子留在國民住宅的本家一起照顧父母親。

經由以上的敘述我們可以知道不論是建築本體或家族成員組成，和平部落的 *loma*（家）之意義，從日治到光復後有很大的改變。然而，我們從改變的歷程中可以發現的是，一些阿美族的觀念依舊被延續下來，首先，在族群通婚的層面上，江美瑤（1997）的論文試圖比較出日治時期以及光復後關山、鹿野各聚落之間的差異性，研究指出鹿野鄉各聚落的族群組成以及分佈型態都傾向於同族聚居爲主，也就是說因爲文化、種族、語言以及同鄉親友關係影響下，而使得同族通婚的比例甚高，尤其是在部落發展歷史較悠久、單一族群⁶的阿美部落更是明顯，其中擺仔擺部落（和平）是其中之一。

再者，從戶政事務所的資料中發現若以單一族群來做分類，擺仔擺部落從明治一大正一昭和年間，同族群的通婚比例就已呈現出單一族群聚落的性質，與鄰近鹿寮社的聚落性質不相上下，但是光復後一直至民國五十二年的資料中卻呈現出比鹿寮社更高比例的同一族群通婚數字，顯示出從清末時期部落形成以來至民國五十二年，這段長達一百三十年以上的歷史中，部落的同質性甚高。部落的族人也常向筆者表示以前部落年青人的結婚對象都是在部落找，較少到部落外尋找，所以變成現在大家都是親戚。在大家都是親戚的情形下，如果其中一位成員具有重要領導能力時，往往

⁶所謂單一族群指的是某一族群所佔的戶數比例等於或超過百分之八十以上者。

也會同時影響家族成員加入教會，林田豐頭目接受天主的信仰即是最好的例證。

事實上，若與馬蘭阿美社相比，和平的族人與漢人的接觸時間主要在光復後的時間點上，亦即光復後許多西部漢人遷移至鹿野鄉發展的同時，也帶來宗教信仰的影響，所以，不似馬蘭阿美社在日治時即受到漢人信仰的影響，和平部落的漢人信仰反而是近幾年來產生的現象。教友常說以前部落全是天主教徒，從這句話說明天主教在和平的影響範圍似乎比馬蘭廣闊。

接下來在阿美文化的觀念上，本家與分家之間的關係值得注意，本家與分家的關係在《番族慣習調查報告書》中提到本家為 *tatapangan luma'*，分家為 *siluma' ay*，*siluma'* 為把家分開之意，而 *tapang* 是根本之家之意，由於祖神停留在本家，所以本家 *tatapangan luma'* 較為尊，且他們非常忌避家屬分居，即使在信仰上有分居的情形時家長也不輕易允許（河野喜六 2000：179）。本分家之間的關係除了有位階的高低之分外，本分家亦是親屬團體運作的基本範疇（陳文德 1986）。然而，本、分家之間的關係雖是親屬運作的基礎，但是兩者關係並非完全不變，亦有研究指出本、分家的關係在兩代以後較為模糊（羅素玫 2000：62）。

不論如何，和平部落雖然因為遭受天然災害影響，使得國民住宅建蓋之後許多家族成員脫離本家，家族成員的感情似乎也已經不似以往濃厚，但這樣的情形反而使一些族人更加重視從本家到分家的親屬關係，且為區別本家與分家之間的差別，一些教友們會在本家設立牌位，顯示牌位作為本家象徵的重要代表物，這樣的做法與上述因祖神停留在本家的觀念非常相似，顯示本家在祭祀上所具有的優越性。本家與分家之間的關係除了以祖先牌位為象徵外，老人亦是代表本家的象徵，老人被稱為（將）成為祖先的人，與祖靈的位置最接近（陳文德 1998；羅素玫 2000），因此，從以上國民住宅的分配中，長輩與父母親居住的家才是本家的想法可以得知，而且，誰能夠照顧父母就能夠住本家的觀念，似乎也說明了以往戶長性別以女性為主的考量也已改變。

雖然，本家具有其優越性，但是在時空環境的變遷下，甚至是遭逢巨大天然災害的影響，本分家在祭祀方面之間的強度是否如同往昔？天主教

被家中成員接受後，如何在家中產生影響？本家對分家是否依然有祭祀上的影響力？在下一章節中將嘗試舉一些例子，呈現本分家之間的信仰關係。



第二節 家與福音的關係

一、天主教的事物被置入家中

如前一節所述，在長達百年以上的時空變遷中，雖然 *loma*（家）的意義改變甚大，然而同族群通婚以及本分家觀念仍有其一定程度的影響力，在本節的內容中將繼續瞭解的是，天主教被族人接納後如何在部落持續其影響力，將以本分家以及婚姻關係兩方面來分析，而在討論之前筆者將先描述教友們如何把天主教的事物置入家中的情形，以增加對和平部落天主教教友的日常家居生活形態的瞭解。

首先，在屋外部分教友並不會將太多天主教的相關事物裝飾在屋外，所以，從外觀上沒有明顯的區別，然而，到了特定的宗教節日時，一些象徵的物品即會被強調出來，並凸顯此戶人家的信仰，如聖誕節時教友會在家戶外裝飾燈泡並放置馬槽。除了屬於特定的基督宗教節日外，在非天主教的節日如春節時，教友還會將印有耶穌像的紅色春聯貼在家戶外面，以迎接新一年的到來。

與戶外的裝飾相比，家屋內部中有關天主教的事物不僅只是裝飾物。如之前所述，在新舊信仰轉換之際，加入天主教的教友紛紛把家中日式的小神龕丟棄，讓神父在家中釘上十字架，宣告此家戶的信仰。所以，十字架是代表教友家中一個重要的象徵物。除了十字架以外，教友還會購買聖母像放在家中，聖母像有大小之分，且姿態、稱呼亦有差別，一位教友表示在花蓮購買到一個笑容慈祥且雙手迎合的聖母，如果心中有什麼不愉快或難過時，只要看見聖母的微笑，不愉快的心也會變得豁然開朗。

再者，祖先牌位的擺放亦是近幾年來教友家中擺放的物品，如之前所述，初期加入天主教時，教友家中並沒有擺放牌位，但後來漸漸地出現在教友家中，與祖先牌位相關的物品亦有聖水、香爐等，這些物品並非單純擺放在家中，若遇有婚喪喜慶的活動時，這些物便有其意義性，亦即透過物和儀式結合的方式，可以符合教友家中生活層面的需求。

二、血、姻親關係與福音的擴散

接下來筆者將繼續以 A、Y、H 家信仰天主教的過程為例，說明本分家在祭祀上的情形，以及姻親關係締結時可能產生的影響。首先，我們以 A 家為例，A 家原本的信仰是祭拜祖先，而祭拜的習慣從日治時期便一直存在，家中原本也放置一個祖先牌位，A 家最小的女生 *Ginna* 現已年約六十多歲，*Ginna* 提到小時候的記憶中，依稀記得父母親在世時常對牌位祭拜，但是她已經不記得牌位的清楚模樣為何。由於家中的姊妹眾多缺少男性，因此當大姊已經到了論及婚嫁的年紀時，*Ginna* 的父母親希望男方的家人能將男生入贅給 *Ginna* 的大姊，男方家人開出的條件是除非對方信天主教否則兒子不嫁入，當時男方家正值信仰天主教的熱潮中，因此凡事以信仰為主，相對地，女方家仍未信仰天主教，父母親仍舊守著以前祖先祭拜的習慣，但是為了女兒著想以及讓家中增添男性的想法能達成，女方家最後答應以全家信仰天主教的條件換來男性。

Ginna 的大姊婚後不久即從本家搬出至對面成立分家，興建國民住宅時本分家之間的位置並沒有太大的改變，*Ginna* 是家中最小的妹妹，留在本家中照顧父母親，隔壁連棟的住屋主人是 *Ginna* 大姊的女兒，這三個家戶是本分家的關係，而祖先牌位則是設置在本家。至今為止，雖然男方的家族成員現已改信他教，但是 A 家成員對天主的信仰至今仍未改變，A 家的成員甚至在教會中還扮演重要的角色，特別是 *Ginna* 的大姊每次彌撒儀式時就負責起始的領唱，在教會的工作排班時也可以看見此一家族成員排在同一班的情形，更重要的是，A 家成員中有一位妹妹是修女，由於妹妹是修女更加深了大家對於天主信仰的堅定意念。

Ginna 的姪女 *Salinna* 對筆者表示，她覺得自己家族的成員與天主教有很深的情感淵源，也因此 *Salinna* 認為面對婚姻對象的選擇時，宗教信仰是一個很重要的因素，*Salinna* 的丈夫也是天主教徒，*Salinna* 的同事以前常提到夫妻倆人因為不同教的關係，導致吵架或甚至離婚的例子甚多之事，同樣的情形也剛好發生在她的處境，她表示以前男朋友的家人是信仰道教，未來的婆婆常跟著進香團到處祭拜，未來的婆婆曾對 *Salinna* 表示，希望能加入男方家的信仰才能嫁入的條件，但 *Salinna* 認為自己與天主教的淵源

深，所以並不想要接受這樣的條件，最後兩人因為信仰不同的關係而分手。自從有了一次的經驗後，*Salinna* 在找婚姻對象時，便會將宗教信仰的條件列入考慮之中。

事實上，兩位報導人的經驗提到一個重點，亦即教會對於教友在婚姻伴侶的選擇上希望以同一宗教信仰的伴侶為主，之所以如此宣導是因為發生許多因不同宗教信仰關係而吵架甚至分手的例子。這樣的觀念或多或少可以反映出為什麼每週至教堂參加彌撒的教友中，不少是夫妻一同出席的現象。

我們從 A 家的例子可以瞭解的是，雖然依現在而言本分家之間是屬於同一個祭祀團體，但這是在交換的條件，以及此家成員在教會中具一定地位等因素下，才使同一祭祀的可能性加強。值得注意的是所謂交換的條件中是包含有姻親關係的成分。*Ginna* 的另一位姊姊 *Maina* 嫁入當時信仰耶和華教的 Y 家，當部落還未遭受風災影響，亦即還未分家時，家中作主的權力是以 *Maina* 的公公為主，而婆婆是從小被收養長大後來嫁給 *Maina* 的公公。當時耶和華教的教規甚嚴，例如有如果沒有做禮拜就不是教友的嚴格規定，*Maina* 與嫁入 Y 家的 *Bilin* 同樣都是信奉天主教，便合力勸公公加入天主教，Y 家改變信仰的人除了 *Maina* 的公公以外，亦包含 *Maina* 的丈夫，其原本對信仰沒有興趣，後在 *Maina* 的熱心勸誘下也加入天主教的行列中。

Y 家的媳婦 *Maina* 是來自於信仰天主教的 A 家，而另一位媳婦也就是 Y 家小兒子的妻子 *Bilin*，*Bilin* 是在信奉天主教的 L 家長大，母親是嫁入 L 家，母親的本家是 *Ri* 家而且以前信奉天主教，但是在家中有人接連意外身亡後，母親的本家便改信他教。*Bilin* 表示 L 家與天主教的淵源深厚，主要是因為以前外籍傳道人員在 L 家住過一段時間，此後，L 家與天主教結下信仰之緣，至今仍未改變。對於 *Bilin* 而言，除出生背景相關以外，*Bilin* 的 *vuvu* 對她的影響亦不可忽略，她的 *vuvu* 曾經提到 *salaw* 事件，此事情使 *vuvu* 對於天主教有新的認識，並使 *vuvu* 信之。一直至今，*Bilin* 的孩子皆已成家立業，而 *Bilin* 與她的家族成員也時常到教堂參加彌撒儀式。

另一個與 Y 家有親屬關係的是 H 家，H 家的男主人 C 氏は虔誠的天主教徒，C 氏的父母親晚年皆加入天主教，他的住所是本家，建蓋國民住宅

時，C 氏與大哥住在同一棟雙併的國民住宅，當時 C 氏的大哥也是天主教教友，但是大哥過世後家中成員與教會較少聯繫。C 氏本家旁的另一棟國民住宅是其表弟 D 氏的住家，兩者亦是本分家的關係，D 氏以前工作在外較少參與教會的活動，退休回到部落後在親友的邀請下加入教會，有時 D 氏夫妻兩人也會一起參加星期日的彌撒儀式。

從以上的例子中我們可以發現，A 家與 H 家成員即使面對分家，在信仰上仍是屬於同一個祭祀團體，然而，要達到同一祭祀單位必須是在一些條件下才有可能。另外，雖然我們關注的是本分家之間的祭祀關係，卻不能忽略從 A 家到 Y 家之間，姻親關係締結時產生的影響，因為很有可能會使原家戶的信仰有所變化。

總之，我們可以從以上的例子中瞭解到信仰與親屬網絡的關係，在葉淑綾（2001：55）的論文中亦提到烏石鼻的天主教在傳播福音時，一開始傳教的方式是先從部落吸納一兩個年輕人，再經由他們的親屬網絡漸漸擴展福音，居民亦提到最先改信且之後成為傳教士的族人，其所屬的氏族是最先接受天主教的一群人，這樣的親屬關係在和平部落亦相當明顯。

第三節 同質關係的維繫

接下來筆者將試著提出透過彌撒儀式以及 *Paklang* 兩個活動能夠穩固家與人之間的親密度，一個是屬於天主教的儀式另一個則是代表阿美族傳統活動的 *Paklang*，兩者之間雖沒有相互關聯性且性質亦不相同，但是族人卻能在適當場所靈活運用，也就是經由兩個活動使家與人之間能增加互動機會並能情感交流，而這樣的互動關係不但能使族人保有以前的生活習慣之外，信仰也能繼續維持。

一、彌撒儀式的意義

首先，彌撒儀式是屬於天主教非常特別的儀式，整個儀式有其固定架構，如：天主經、聖母經、聖三光榮頌，三個經文各分別安排在儀式的前、中、後階段，儀式內容中最重要的部份是福音以及領聖體，在民國七十年以前的主日彌撒儀式由神父來執行，後因天主教的勢力在鹿野以及關山地區日益茁壯，再加上神父人力不足，因此之後教會遂將部份工作交由義務使徒或傳教員幫忙。雖然義務使徒能和神父一樣能夠主持儀式，但正確來說其主持的應是聖道禮儀而非主日彌撒儀式，除了主持者各具不同意義外，主持者所持有的聖體亦有大、小差別之分，從此處即可看出教會組織所具有的階級性。

事實上，彌撒儀式具有許多的變化性，內部結構大致相同，遇有特別節慶時只要再從聖經文本中挑選符合節慶的內容，並將其放置福音部分之後，即可成爲一個順應時代潮流的儀式，例如春節、掃墓節、復活節、聖誕節等。再者，儀式和聖經內容相互搭配亦能符合教友的諸多需求，不論是喜慶或喪禮等，所以，彌撒儀式不僅只是外表上制式的儀式，即使社會環境如何快速變遷，其內容與形式皆能依不同主題來創作，既能因應社會環境改變亦符合教友生活需求。

然而，整個主日彌撒儀式的進行並非只依靠主持人員單方面的撐場即可完成，整個過程內容中有許多部分，是需要教友共同幫忙才能將儀式做

一完整結束。雖然一般教友不是儀式中的主要角色，但若缺少了教友的參與則儀式無法完成，也就是說彌撒儀式是大家齊心協力下才能完成，並非只是專屬於特定神職人員的領域，如此一來，儀式便有其多重意義，不僅只是符合時代潮流，且又迎合教友日常生活所需，再者，它還是在所有教友的合力祈禱下使之可能發生。因此，教友與教友之間因為儀式而有了連結，當同一家族成員皆是教友時此連結性將更強烈，等於家族成員共同完成主日彌撒儀式，在這當中家族成員的範圍又包含不同層次的族人，無形之中教會成為教友們另一個家的場所，而這亦是反映出為什麼筆者每次參與星期日的活動時，總是看見同一家族成員出席比例甚高的現象。

二、*Paklang* 的意涵

接下來筆者將談論族人如何運用既有傳統 *Paklang* 的活動，以維繫日益衰微的情感，資料的討論將繼續以上述 A 氏家族為主，時間為民國九十四年十二月，A 氏住高雄的姪女結婚，宴請部落族人分享喜悅，地點為活動中心，當天從十一點開始大家陸陸續續走到活動中心參加喜宴，不論男女老少皆來參加，現場擺出的桌數約為二十五桌，以現在常態性住在部落的人口數推算，幾乎全部落的族人都來參與喜宴⁷。

活動剛開始時，十幾位身穿鮮豔阿美服飾的媽媽們會在活動中心的最前面跳舞、敬酒招待來訪客人，進入活動中心的入口後，映入眼簾的是寫著「收付」兩字的桌子，收付為收紅包之意，由二至三位親友來負責，桌上擺有檳榔、香煙與糖果隨客人取用。活動的開始與否是採用鞭炮聲來表達，鞭炮聲一響完所有在場的族人趕緊做好位置，隨著新郎與新娘的入場，舞台上的兩位主持人喜悅地宣布喜宴開始，主持人共有兩位一位是女方的表舅，另一位則是部落婦女班的班長，活動一開始是由主持人唱歌來暖身，接下來則由部落的婦女們跳舞展開揭幕，之後陸續呈現的活動內容更是熱鬧，特別是部落小朋友們的合唱表演，代表和平部落未來的希望，整場喜

⁷ 當天晚上筆者與族人討論參加喜宴的客人與發喜帖之事，族人認為如果有發喜帖的話表示對方要給比較多的錢，有時喜帖也會發給部落外面的人，至於部落內的人其實大家都有親戚關係，因此大家自己會衡量參加與否，一般來說族人都會參加除非此人與這家有很大的深仇舊恨，即使沒有發喜帖部落的人都自己會來參加，沒有發喜帖的比較少。有關於部落族人參加喜宴之事在葉淑綾（2001）的論文中提到以往參與者的範圍是以辦活動家戶的親族成員為主，但是現在有漸漸成為全部落族人共同參與的現象。

宴最重要的是新郎與新娘及兩方親屬代表上台讓大家認識，接下來的時間則是交予在場的族人上台發揮。

喜宴一直持續到一點三十分左右客人便陸陸續續離開，新郎與新娘也站在入口處，手中捧著放上糖果的盤子請離席的客人隨意拿取，這樣的場面似乎與漢人沒有什麼不同，就連現場的佈置也很喜氣洋洋，但是最重要的是在活動的尾聲，此時新郎與新娘已經離開活動中心移至本家，相關家族成員們在打掃玩凌亂的現場後，繼續擺上一兩桌的菜餚，而且一定會有魚，大家繼續歡樂地跳舞、聊天、飲酒，一直持續到三點近四點左右因為下雨的關係，大家才陸續回去。

事實上，在筆者未住進部落之前，並不瞭解族人表示每次辦活動都會持續至下午很晚才結束之意為何，原來是因為活動結束後族人一定會舉行 *Paklang* 的活動，*Paklang* 代表結束之意，也就是以前每次辦完活動後族人會到河的旁邊抓魚來吃並繼續唱歌跳舞。然而，現在地點改在活動中心舉行，而會到河川抓魚的習慣也變成向魚販買魚的形式，雖然地點從河邊變成活動中心，但大家依然是歡樂地慶祝，只是用不同以往的形式呈現出來。

在以往 *Paklang* 的時間應該是在最後一天也就是一月一日時才舉行，但因為一些親朋好友要趕著回到外縣市的工作崗位上，所以，提早至喜宴結束後吃魚，一月一日的早上還未回去的族人會一起聚餐吃早飯。巴格浪舉行時間的提早與社會環境非常有關係，也顯示出早期因為部落內大家都是親戚所以巴格浪的時間能夠在第三天舉行，但是現在許多族人在外地工作使得巴格浪的時間提早。

當天下午喜宴結束後新郎與新娘兩人回到紫禧山莊休息，到了傍晚時又回到本家與大家聊天吃飯，一直到一月一日才離開。事實上族人在喜宴的實踐上依然會遵循以前的傳統，但所謂的傳統並非一成不變，而是在一定的時間內有彈性發揮的空間，例如 *Paklang* 的時間即是一個例子，族人表示「以前的人就是這樣做所以我們也這樣做，真正的原因並不清楚，只有老人家才知道！」，每當筆者欲繼續深入瞭解活動的原委時，族人總是這樣回應。

族人亦表示認為不論親戚或朋友關係要維持的話，必須參加喜宴等活動才能夠維持關係，否則自己會沒有朋友大家也不會認識妳，特別是住在外地的親友會更有這樣的感受，如果沒有參與便沒有辦法與部落維持關係。這樣的親屬關係讓筆者意識到不少族人提到，族人在年輕時為了生計

會到外面打拼工作，老了之後想退休時就會回到部落。這也是為什麼教友們老的時候會回來之因，突顯了親戚關係的維持是一個能夠維繫整個部落的重要方式。



第七章 結論

筆者在論文的結論中分爲兩個部分，第一部份爲本論文研究之結果，第二部份則是提出研究之意義與未來發展之可能性。

一、論文研究之結果

本論文研究之關懷在於探討宗教變遷如何可能與進行，筆者認爲天主教盛行之原因，與時空環境的改變以及部落社會性質相關，亦即和平部落的天主教被納入的機制與社會內部組織、成員的構成、傳統觀念以及時空環境的改變等因素密切相關。爲討論複雜的過程，筆者簡單分成兩個層次來說明，首先從較爲廣闊的傳統信仰層次，也就是外力介入部落運作的敘述，以呈現出日治時期對傳統社會的影響，然而，有關於傳統信仰的轉變過程，在光復後的討論限於材料收集上的限制而無法清楚討論，所以，轉而從家方面較小的範圍來討論，亦即企圖以家內部的祭祀情形，呈現宗教變遷如何可能與進行，兩者各爲內與外的關係。這樣的討論是希望呈現出傳統社會的斷裂面貌，也能同時說明本位化的過程中，天主教對於祖先信仰的立場。

日治末期日人在台灣推行皇民化運動，對原住民的傳統信仰展開多項改造政策，結合宗教、教育及警政系統合併執行，企圖從心靈層次改變原住民的精神行爲，使之如同日本國民一樣爲帝國效力。而爲改變原住民的精神行爲，日人認爲可以先瞭解其宗教信仰後，再進行如何改造的策略，其中，學者認爲神道觀念中的靈魂觀與原住民崇拜祖先的想法相似，甚至認爲是神道信仰的範疇之一，因此積極推動以國家神道爲主軸的宗教體系（原英子 2005：16-25）。具體執行情形爲在部落的公共領域內設置神社，在家戶內擺放神龕，並配合日本節慶與部落習俗舉行相關儀式，亦即將日式神道精神融入族人的生活習慣，由於神社的設置與國民教育的實施，取代會所的教育功能，族人的傳統信仰受到改變。

光復後天主教傳入鹿野鄉，由於神職人員的努力以及教團致力於社

會、福利事業，在阿美族各部落漸漸產生影響力。此外，阿美族既有的社會文化性質，亦是助長天主教逐漸茁壯的因素之一，雖然 *kakita'an*（頭目）的支持具有關鍵性地位，最重要的還是在於族人如何看待基督宗教，並進而使之成為生活信仰的核心。本文指出族人是以既有傳統觀念來理解天主教，事實上，在初期教會傳入時，傳統經驗較為深刻的長者是持保守態度，但在惡的 *kawas* 被天主教以儀式消除後，對持保留立場的長者產生了重要的影響力。再者，目前大多數經歷第二次世界大戰與傳統信仰轉換的長者已逝世，對於其他生命成長相異的教友而言，他（她）們對於信仰有屬於自己的詮釋方式，對於 *kawas* 的認知亦與長者不同。

在政權轉移之際，我們可以看見 *kakita'an* 的決定之重要性，因此我們要注意的還有改宗過程的背後不僅止於信仰的動力，就如同 Geoffrey M. White (1990) 在 *Identity through history* 一書中雖然處理的是認同的議題，但是作者切入的角度卻是以代表當地傳統面相的部落首長為論述主軸，部落首長是傳統道德的指標，也是象徵權力 power 與政治機構的焦點。當部落首長與基督宗教相遇時便開始宗教變遷的過程，島上的人認為信仰基督宗教能帶來許多物資與知識，而對領導人物而言他能擁有福音的力量並與傳統力量結合，以進而達到增強個人聲望的目的，另一方面對外來傳教者而言，領袖人物的支持，對於傳播福音幫助甚大。

另一方面，被族人接納的天主教已在部落生根，並融入族人的生活之中，教會與教友的關係密不可分，然而在部落的宗教信仰多元化以及教友人數漸少之時，天主教所提倡的本位化政策成為與其他教派最大的不同之處，本位化的方向是多樣的，從天主教學辦的儀式到聖經內容均是努力的面相，其中，祖先的祭拜再次成為提倡的重點，然而，祖先的祭拜究竟為何？教會的立場扮演重要的角色。

日治時期日人為推行皇民化運動，對臺灣的原住民實施多項改造政策，在宗教政策方面，將神龕放置族人家中並強制定期祭拜。光復後甚多族人皈依天主教，天主教對日式神龕視為是舊時代留下的不好事物，所以，神父以天主教的儀式將其摘除後，放置河邊燃燒成灰燼隨河水流去，從此，象徵天主教的十字架開始擺放在教友家中。但是，之後在神職人員的推動、

族群接觸以及部落宗教多元化的情形下，設置祖先牌位漸成趨勢，而天主教對於祖先牌位的擺放雖已漸為開放，但仍以聖經文本內容為主要原則。

事實上，從日式神龕到祖先牌位的設置歷程，隱含了傳統信仰是呈現斷裂的情況，期間族人雖然試著從模糊的記憶中找尋過去的祭拜方式，但在時空環境的改變下，已經無法清楚說明傳統信仰的內涵為何。現今，雖然傳統信仰已非族人生活的重點，但祖先的祭拜一直環繞在生活周遭之中，特別是在國民政府明訂清明掃墓節為全國性的活動後，族人也以自己的方式來實踐祭拜祖先的觀念。對於天主教而言，與信仰沒有直接相關的節慶，他們擬出一套可以讓教友應用的儀式，其應用並非一蹴即成，而是必須藉由不斷地教育教友始能達成。

也就是說，傳統信仰在不同時代的社會環境中，被賦予不同的意義與角色。日治時期對於傳統觀念採取以國家神道信仰替代，在改變的過程中，祖先的祭祀雖然被持續保留，但已經被賦予不同的面貌，且光復後天主教對於祖先祭祀又給予不一樣的位置。亦即，天主教試圖將文化與信仰分開，強調重視文化的重要性，若天主教強調文化，必須審慎處理祖先該給予何種意義，其作法為不斷教育教友面對祖先祭祀時，應該用何種天主教的禮儀，例如在掃墓節時應該用什麼樣的方式祭拜、以及如何將去世家人的靈魂，用天主教的儀式將其歸屬於天主保佑下的祖先、豐年祭時天主教自行舉辦屬於教會的活動，而所有的處理方式皆是來自於聖經文本的依據。

這樣的作法一方面可將祖先一詞原本具宗教的意涵去除掉，另一方面，面對強勢漢人的祭拜方式，天主教也提供教友依據的原則，以區別與漢人祭拜的不同之處，可以說天主教對於祖先信仰的位置，做了一個很好的處理方式，最重要的是可以避免祖先信仰是否為宗教範疇的敏感議題，而這亦是本位化的方向之一。

所以，外力的引入只在初期具有影響力，主客體之間的融合情形，才是日後影響信仰是否能持續的主因之一，Cannell Fenella（1999）提出菲律賓的 Bicol 經過長期外來統治政權的影響下，當地人能夠繼續擁有屬於自己的文化認同，是因為將外力以及當地的文化內涵結合，以治療儀式為例，

天主教的儀式與當地一種既有的憐憫 pity 價值觀念相結合，當治療師得到外來力量而能夠讓治療儀式繼續延續的同時，人們也可以從 *tawo* (鬼之意) 那裡乞求到他們需要的幫助，這是當地人將既有文化內涵並與外來力量相結合的一種表現。

有關於主客體之間的融合，也就是本位化的研究上，我們可以回歸國內其他南島語族的相關研究，譚昌國（2002）的研究中以台東縣排灣族土坂村天主教堂中呈現的雕刻為例子，以木製十字架為例論述排灣族當地傳統文化與天主教信仰的互動情形，從天主教堂的內部佈置來看是將天主與排灣文化的內涵融合在一起。然而，這樣的融合過程並非完全順利，必須經過與部落當地人溝通、妥協後才能得到支持，而且與天主教團致力於本位化的策略亦具關連性（活力教會 2004）。也就是說若兩者之間對於信仰的立場不相同時，很可能造成表裏不一的衝突，且本位化的範圍也不一定是全面性的（譚昌國 2005）。

天主教在部落的發展已邁入五十年，並且持續在教友心中產生影響。這樣的發展並非只是主體影響客體的單一方向，而是兩者互為作用、交流下，才能使天主教發展到今日，甚至是未來。我們可以瞭解的是，在互動的過程中，社會內部仍具有影響力，除了代表傳統社會人物的 *kakita'an* 以外，部落內部成員的組成性質，亦是值得去瞭解，也就是說天主教與家之間的關係較為密切，特別是在歷經五十年後，即使原本從部落幾乎都是教友的盛況，到現今依然維持四十戶左右的增減幅度之中，仍可看見兩者之間關係的延續，而這也使天主教可以在家的領域內，較易推動祖先信仰的觀念。

再者，家與祭祀之間的關係，背後也反映出阿美人的親屬觀念，如傳統本分家之間的觀念中，具有因祖神停留在本家，所以本家比分家更具優越性的想法，一些教友的本家即設有祖先牌位，而分家並沒有擺設，顯示此觀念一直持續著。然而，即使本家具有優越性，但在信仰的層次上，本分家之間是否又如此緊密？而這也牽涉到兄弟姊妹之間對信仰的立場。在論文資料中，亦有同一家族同一信仰的幾個例子，但這必須是在一些條件的支持下，才能使之呈現同家同宗的緊密關係，亦即，兩者之間的互動情

形，仍須更多的例子來說明，才能呈現阿美人的親屬觀念與信仰的關係。而在討論家與祭祀的議題時，締結家與家之間的姻親關係亦不能忽略，也就是藉由姻親的締結，有可能產生信仰的交換，在信仰方面，姻親關係與兄弟姊妹關係之間似乎互有拉扯。

二、意義與未來發展

本研究的主題在於瞭解宗教變遷如何可能？如何進行？特別是對於一個時常處於遷移狀態的恆春阿美而言，傳統信仰的改變是否代表社會內部的失序？接納天主教的意義為何？筆者認為不同政權政策，會給予傳統信仰不同程度的改變，而其轉變的同時，便被賦予不一樣的意涵。再者，由於政權的轉移，使基督宗教與部落得以有合作契機，天主教傳入鹿野鄉後，其教勢曾達到一定高峰期，這固然與部落內部的力量，如與 *kakita'an* 的接觸，以及天主教致力於社會福利、教育事業等因素相關。但在社會環境變遷下，這些因素的影響力都退卻後，信仰如何繼續留存於教友心中，本位化策略的執行是一個重要方式。然而，此方式目前仍持續中，日後的情形將會如何，仍值得觀察。

本論文研究資料，除立基於學者在阿美族傳統信仰的研究外，還嘗試提出日治時期的相關資料，以及本位化策略在部落的情形。再者，經由研究後，對所謂的恆春阿美一詞，有了更深一層的認識，雖然在論文前幾章節提到和平部落的早期形成，與住在恆春的阿美人關係密切，但從日治時期的資料收集中，卻呈現出部落的成員來源並不單純之現象，也就是說馬蘭社、都巒社、鹿寮社、利基利吉社、老吧老吧社等地的人群，透過婚姻、收養、同居等關係，與部落產生相當密切的連結，所以，對於什麼是恆春阿美的組成似乎可以有另一層的認識。而且，阿美族相關研究中以北、中部、卑南阿美以及海岸阿美為主，但對於花東縱谷一帶的恆春阿美研究並不多，本研究可以增加恆春阿美資料之累積，提供日後有興趣者之參考。

然而，在論文中亦有不少問題無法清楚解釋，例如透過親屬關係雖可達到集合人群的效果，另一方面，也尚無法說明其他教派之間的親屬關係為何，這是在未來值得繼續發展的課題。

參考書目

丁立偉、詹嫦慧、孫大川合著

2005《活力教會：天主教在台灣原住民世界的過去現在未來》。台北：輔仁大學神學院「原住民神學研究中心」。

天主教白冷外方傳教會編印

2003《天主教白冷外方傳教會來台傳教五十週年紀念專輯》。台東：天主教白冷外方傳教會出版。

中國方志叢書·臺東廳編

1931 昭和六年《臺灣省臺東廳要覽 二》，臺東廳編。

中國方志叢書·臺東廳庶務課編

1932 昭和七年《臺東廳管內概況及事務概要 三》，臺東廳編。

石磊

1976〈馬蘭阿美族宗教信仰的變遷〉，刊於中央研究院民族學研究所集刊，第41期，頁97-127。台北：中央研究院民族所。

古野清人著·葉婉奇譯

2000《台灣原住民的祭儀生活》。台北：常民文化出版社。

江美瑤

1997《日治時代以來台灣東部移民與族群關係--以關山鹿野地區為例》。台北：臺灣師範大學地理學系碩士論文。

李敏慧

1997《日治時期臺灣山地部落的集團移住與社會重建—以卑南溪流域布農族為例》。台北：國立臺灣師範大學地理學研究所碩士論文。

孟祥翰

1988《台灣東部之拓墾與發展1874--1945》。台北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。

河野喜六

2000〔1915〕《番族慣習調查報告書，第二卷》，臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族所編譯。台北：中央研究院民族所。

周玉翎

2000 《臺灣南端尾閭恆春的族群與歷史 1867-1904 年》，台北：國立台灣大學歷史學研究所碩士論文。

後山文化工作群著

1994 《龍田紀事》，台東：臺東縣立文化中心出版。

原英子著、黃宣衛主編

2005 《台灣阿美族的宗教世界》。台北：中央研究院民族學研究所。

張慧端

1987 <初論阿美族的親屬結構與組織>，刊於思與言，第25卷，第4期，頁385-396。

張慧筑

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

黃宣衛

1980 <傳統社會與西洋宗教：三個台灣高山族的例子>，刊於思與言，第18卷第1期，頁101-115。台北：思與言雜誌社。

1986 <奇美村阿美族的宗教變遷>，刊於台灣社會與文化變遷，頁401-441。台北：中央研究院民族學研究所。

1989 <從歲時祭儀看台灣阿美族傳統社會組織的階序性與互補性>。台北：中央研究院民族學研究所集刊 67: 75-108。

2000 <區域歷史、族群關係與文化變異—從文獻初探阿美族文化的地域性差別>。族群、歷史與空間：東臺灣社會與文化的區域研究研討會論文集，夏黎明、呂理政主編，頁41-72。台東：國立臺灣史前文化博物館籌備處。

2002a <有關台灣南島民族宗教之文獻回顧>。台北：中央研究院民族學研究所（未出版）。發表於「五十年來台灣宗教研究成果評估計畫」成果發表會，行政院國科會人文中心主辦。

2002b <國家力量、區域形態與聚落性質：再談阿美族文化的地域性差別>。刊於「社群」研究的省思，陳文德、黃應貴主編，頁227-263。台北：中央研究院民族學研究所。

黃貴潮原著、黃宣衛整理

1982 <宜灣阿美族的傳統 *kawas* 觀念>，刊於思與言，第26卷，第4期，頁341-354。

1988 <再談宜灣阿美族的 *kawas* 觀念>，刊於臺灣風物，第三十八卷第四期，頁149。

黃宣衛、羅素玫纂修

2001《台東縣史 阿美族篇》。台東：台東縣政府文化局出版。

黃士娟

1998《日治時期臺灣宗教政策下之神社建築》，私立中原大學建築（工程）學系研究所碩士論文。

黃智慧

1999 <日本對臺灣原住民族宗教的研究取向：殖民地時期官學並行傳統的形成與糾葛>。刊於人類學在台灣的發展：回顧與展望篇，徐正光、黃應貴主編，頁143-195。台北：中央研究院民族學研究所。

陳文德

1985 <光復後日本學者對阿美族的研究>，刊於思與言，第23卷，第2期，頁153-176。

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

1998 <胆月曼阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例>。台北：中央研究院民族學研究所集刊 88: 35-61。

許木柱、廖守臣、吳明義著

2001《臺灣原住民史 阿美族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會編印。

郭倩婷

2001《族群性與文化認同--池上阿美族豐年節慶的重構》。台北：國立臺灣大學人類學系研究所碩士論文。

馮建彰

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

曾建次

- 1998 《祖靈的腳步：卑南族石生支系口傳史料》。台中：晨星出版社。

葉淑綾

- 2001 《母親意象與同胞意理：一個海岸阿美族部落的家屋研究》。台北：國立臺灣大學人類學系研究所碩士論文。

廖守臣

- 1998 《台東縱谷阿美族聚落的形成與分佈》，未出版。

趙川明等

- 2006 《鹿野鄉志 上、下冊》（出版中），東臺灣研究會編印。台東：鹿野鄉公所出版。

鄭全玄

- 1995 《台東平原的移民與拓墾》。臺東：東臺灣研究會出版。

羅素玫

- 2000 <都蘭阿美人的掃墓節：一個社會文化的變遷與轉換之討論>，刊於東臺灣研究，第5號，頁35-68。台東，東臺灣研究會出版。
- 2005 <性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式>，刊於臺灣人類學刊，第三卷第一期。台北：中央研究院民族所。

謝永泉

- 2004 《蘭嶼之父---紀守常神父》。台東：台東縣蘭嶼天主教文化研究發展協會。

藤井志津枝

- 1989 《日據時期臺灣總督府的理蕃政策》。台北：國立臺灣師範大學歷史研究所。

譚昌國

- 2005 <基督教教義、傳統文化與實踐初探：以東排灣拉里巴聚落台坂長老教會為例>，第四卷第二期。台北：台灣宗教研究期刊。

布萊恩·莫里斯著；張慧端譯

- 1996 《宗教人類學導讀》。台北：國立編譯館。

涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯

- 1992 《宗教生活的基本形式》。台北：桂冠出版社。

Geertz 著，韓莉譯

1999 《文化的解釋》。南京：譯林出版社

Cannell, Fenella

1999 Power and Intimacy in the Christian Philippines. Cambridge: Cambridge University Press.

Geoffrey M. White

1990 Identity Through History: Living Stories in a Solomon Islands Society. Cambridge: Cambridge University

Keane, Webb

1996 Materialism, Missionaries, and the Modern Subject in Colonial Indonesia .
In Peter van der Veer (ed .) Conversion to Modernities , pp .
137--170 . London : Routledge

Tan, Chang-Kwo

2002 Syncretic Objects : Material Culture of Syncretism among the Paiwan Catholics, Taiwan Journal of Material Culture 7 (2) : 167--187 .

