

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

儀式與原住民族教育的魔幻力量：
阿美族新福部落 *Pakarongay* 訓練營

研究生：Raway Huiciang 藍天壕 撰

中華民國一百一十一年六月



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

儀式與原住民族教育的魔幻力量：
阿美族新福部落 *Pakarongay* 訓練營

研究生：Raway Huiciang 藍天壕 撰

中華民國一百一十一年六月



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 藍天壕 Raway Huiciang 君

所提之論文

儀式與原住民族教育的魔幻力量：阿美族新福部落
Pakarongay 訓練營

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：

王雅萍

(學位考試委員會主席)

王雅萍

葉淑綾

蔡政良

蔡政良

(指導教授)

論文學位考試日期：2022年6月9日

國立臺東大學

附註：本表一式二份(正本)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。



國立臺東大學 學位論文網路公開授權書

重要事項說明：依著作權法第十五條第二項第三款規定，「依學位授予法撰寫之碩士、博士論文，著作人已取得學位者，推定著作人同意公開發表其著作」。本校圖書資訊館就紙本學位論文之閱覽服務依前開規定，採公開閱覽為原則。如論文涉及專利事項、機密或依法不得提供，需延後公開紙本論文者，請另行填寫本校「學位論文延後公開申請書」。(申請書得自本館網站下載)

本授權書所授權之 ☒學位論文 ☐書面報告 ☐技術報告 ☐專業實務報告 為本人在
國立臺東大學 復興史學系南島文化研究碩士班 系(所) _____ 組 110 學年度
第 2 學期取得 (☒碩士 ☐博士) 學位之論文。

論文名稱：儀式與原住民民族教育的魔幻力量：阿美族新福部落 Pakarongay 訓練營

本人上列依學位授予法取得學位之論文電子全文(含書目、摘要、圖檔、影音資料、附件等，以下同)，依著作權法非專屬、無償授權予下列授權使用單位，得因教育、科學及研究等非營利用途，不限期間與次數重製，並得將電子全文收錄於數位資料庫，透過自有或委託代管之伺服器、網路系統或網際網路向授權使用單位圖書館館內及館外之使用者公開傳輸，提供該使用者為非營利目的之檢索、閱覽、下載及列印。

授權使用單位	電子全文於網路公開時程
國立臺東大學	(依據 108 學年度第一學期第 3 次行政會議決議：研究生畢業論文延後公開上網時程，至多以三年為原則) ☒ 立即公開 ☐ 一年後公開 ☐ 二年後公開 ☐ 三年後公開
國家圖書館	☒ 立即公開 ☐ 一年後公開 ☐ 二年後公開 ☐ 三年後公開 ☐ 不同意公開

本授權書所定授權，均為非專屬且非獨家授權之約定，本人仍得自行或授權任何第三人利用本著作。上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。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。

學 號： 10800401 (務必填寫)

研究生簽名： 董天豪 Raway Huiciang (親筆正楷)

指導教授簽名： 蔡政良 (親筆簽名)

日 期：中華民國 111 年 6 月 22 日

本授權書(得自本校圖書資訊館網站下載)，請勿自行變更本授權書內容及格式，並以黑色字體撰寫後複印裝訂於審定書之次頁；授權書正本於畢業離校時，連同紙本論文一併繳交至圖書資訊館。

授權書版本: 2022/01/13



謝誌

「你覺得你是一個厲害的人嗎？」高中好友昀星不經意地問我。我沒有思考太久便脫口而出「蠻厲害的啊！」但這個厲害並不是百分之百來自於我的付出，因為我只是把大家提供給我的資源好好運用罷了。

我並不是一個喜歡讀書的人，之所以在研究所期間有足夠的動力學習，都要感謝我的父母親從小給予我的回饋，因為父母親會在我完成每一項成就時為我感到驕傲，這使我有不斷學習的動力。我也要特別感謝天邵，因為在我回到台東工作之後，是我的弟弟一肩扛起在桃園陪伴爸媽的角色。有他的付出，我才能夠無後顧之憂地繼續前進。

不過人生這條路不光只是前進而已，有的時候我們得要跑、得要跳、得要涉水，每當我跑不快、跳不高、涉不了水時，總是能夠獲得大家即時的幫助。回想當初在報考南島碩士班時，**Sra kaka** 明明自己已經忙到焦頭爛額，還是不厭其煩地指導我該如何準備備審資料；在入學之初找不到上課用的原文書時，是 **Omos** 透過線上的學術資源幫我找到了課本；在對於研究計畫完全沒有頭緒時，是 **Hafay kaka** 一口答應讓我到新福部落進行田野初探。更不用說決定以 *pakarongay* 訓練營為研究題目後，新福部落的 *kaka* 和 *safa* 對我是那麼的大方，不僅有問必答，也是有敬必回。對於新福部落的感謝，我想除了要 *pakalang* 乙次以外，可能還要以身相許好幾次了。同時，我也相當感謝臺東高商的前輩與夥伴願意給予我進修的機會，因為當我花時間出去讀書時，大家其實都要替我的分擔一些工作。

誌謝辭的最後一個段落我要獻給我的指導老師——蔡政良教授。在老師的指導下我可以用自己擅長的方式來書寫論文，這讓我在產出上輕省不少，甚至在最後以奇蹟的速度完成論文的衝刺。不過我更要謝謝的是老師對我身心狀態的包容。我始終記得碩二上學期，我身心俱疲地進到研究室裡向老師表達我在工作和學業已經到了崩潰的邊緣。老師非但沒有斥責我那段時間的缺席，也沒有給我無法吞下去的建議，還以溫柔而堅定地語氣提醒我要以自己的狀態為優先。能夠得到這樣的安慰，我想是許多人的碩士生涯裡無法體會的幸褔。再一次謝謝蔡老師的指導，也謝謝南島碩班譚昌國老師、蔣斌老師、葉淑綾老師、林靖修老師、張育銓老師的鼓勵與啟發。*Aray ! Amen !*



儀式與原住民族教育的魔幻力量： 阿美族新福部落 *Pakarongay* 訓練營

作者：Raway Huiciang 藍天壕

國立臺東大學公共與文化事務學系南島文化研究碩士班

摘要

本研究以台東縣關山鎮新福部落為田野地，研究當地阿美族人的文化復振活動——*pakarongay* 訓練營。研究者在進行田野初探時，發現了參與訓練營的青少年們能夠在訓練活動當中展現異於日常的學習動機，並且能夠在指令較少的情況下自行組成工作團體，展現出領導才能、協同能力、各司其職。同時也展現了有別與一般青少年的表達、傾聽技巧，以及同理心。更奇妙的是，這群青少年在主流教育的體制當中，大部分不是師長眼中具有優秀才能的孩子。於是我開始思考「*pakarongay* 訓練營究竟有甚麼魔力，能讓參與在其中的 *pakarongay* 變得與他們在體制內的教育大不同？」

由於新福部落訓練營本身的目標為「文化復振」因此我將從儀式與教育這兩個角度做為切入點。訓練營當中具有那些儀式性的意涵，使得這些青少年能夠與日常不同？訓練營當中有哪些原住民族教育的成分，能使這些青少年能夠超越在體制教育內的表現？而在探討上述兩個問題意識的過程中，也發現了「玩樂」在訓練營中佔有相當重要的角色，他是儀式性與原住民族教育在訓練營當中相互交織的核心，亦是第三個促使這群青少年能展現不同樣貌的原因。最終新福部落的 *pakarongay* 訓練營透過三項要素培養出適合成為 *kaka* 的新階層。

關鍵詞：儀式、原住民族教育、玩樂、阿美族、年齡組織

The Magic Power of Ritual and Indigenous Education: the Pakarongay Training Camp in Parupu Community of Pangcah People

Raway Huiciang (LAN, Tien-Hao)

Abstract

Parurpu community is in Guanshan Township of Taitung County. This research discusses a cultural revival activity of Parurpu community, which is called *pakarongay* training camp. When I joined this activity and investigated the participants, teenagers of Parurpu, they showed many extraordinary behaviors. Those behaviors include higher learning motivation, autonomous teamwork, leadership, and negotiation ability. They also showed more remarkable communication ability and empathy, which rarely happens to normal teenagers. The most interesting is that most of them are not good at learning when studying at school. So, I wondered what the magic power is of *pakarongay* training camp, which makes these *pakarongay* behave differently from the regular education system.

The goal of *pakarongay* training camp is to revive their traditional culture. Because of that, I will discuss training camps with two approaches, ritual, and education. For example, is there any ritual element in training camp that makes these teenagers behave differently? Moreover, is there any indigenous education element in training camp that makes these teenagers perform better than at school? During the discussion, I found that the element of play is the core of ritual and indigenous education in training camps and the third reason these teenagers perform differently. Eventually, *pakarongay* training camp cultivated a qualified class of age organization through ritual, indigenous education, and the element of play.

Keywords: *Ritual, Indigenous Education, Play Element, Pangcah/Amis, Age Organization*

目錄

第一章 導論.....	1
第一節 研究動機與背景	1
第二節 問題意識.....	3
第三節 文獻回顧.....	4
第四節 田野地介紹.....	15
第五節 研究方法與步驟	23
第六節 章節概述.....	29
第二章 訓練營中的儀式性.....	32
第一節 象徵成年的畢業證書——fonos.....	33
第二節 被共食與祭歌再再催化的情感	39
第三節 無處不是通過儀式	52
第四節 作為一種儀式的 pakarongay 訓練營	58
第三章 訓練營中的教育學習特質	61
第一節 那些和我有關的事，多元文化教育於訓練營的運用	62
第二節 自己來做做看，大量利用身體感的「親體學習」	67
第三節 由看到做、由做到會、由會到「是」.....	74
第四節 在學習裡面分工合作，在遊戲裡面互相競爭	80
第五節 作為一個學習場域的 pakarongay 訓練營.....	86
第四章 儀式與教育學習交織的核心——玩樂	89
第一節 「海嘯」玩一下吧？	90
第二節 玩樂與階級關係的轉化.....	99
第三節 玩出一個所以然	105
第四節 作為一個玩樂場合的 pakarongay 訓練營.....	111
第五章 結論.....	114
第一節 研究發現.....	114
第二節 研究限制與未來發展	119
參考書目	122

圖目錄

圖 1 問題意識基礎架構.....	4
圖 2 新福部落位置圖.....	18
圖 3 雜貨店前廣場與正在搬運材料和工具的 pakarongay 們	34
圖 4 H kaka 小而美的廚房與正在剁排骨的 W safa.....	40
圖 5 訓練營的五菜一湯與正在夾菜的 pakarongay.....	45
圖 6 2021 年訓練營的祭歌練習	48
圖 7 新福部落與訓練營通過儀式層級關係	56
圖 8 H kaka 為 pakarongay 們講解新福部落的遷移史	65
圖 9 屋頂已經散落但結構仍穩固的 talo'an	68
圖 10 W safa 示範丟 tafokod	71
圖 11 在灘地上休息的 pakarongay 們	81
圖 12 破冰遊戲超級犀牛，H safa 正在進行他的回合	91
圖 13 H kaka 的一家人一起加入 pakelang 的行列	95
圖 14 玩樂要素、教育學習特質、儀式性三者所創造的漩渦	118

表目錄

表 1 新福部落年齡組織表.....	19
表 2 2020 年新福部落 pakarongay 訓練營課程表	21
表 3 2021 年新福部落 pakarongay 訓練營課程表	22
表 4 預計訪談對象及其所屬階層	25
表 5 訪談對象類別與訪談大綱	27
表 6 訓練營活動分析架構.....	29
表 7 新福部落 pakarongay 訓練營教育活動分析表.....	112

第一章 導論

第一節 研究動機與背景

我是安通部落的阿美族人，由於父母親工作的緣故，從小在桃園市大溪區長大。小時候我對於自己身分的認識，只知道父母親能用一種我完全不理解的語言流利地對話，以及每年的暑假都會有一場被稱之為豐年祭的活動，有著跳舞跟趣味競賽等內容；另一個認識則是日常生活當中反覆被同儕所提到的「原住民是不是都很會唱歌？」「你們的運動應該都很厲害吧！」等刻板印象。因此，當有人認真地問起我對於自己的族群、文化有多少認識的時候，我只能面帶尷尬地閃避這些問題，這些問題也成為我人生當中的未竟事宜。這個放在心中的坎，一直到 2013 年就讀臺灣師範大學二年級時，在已經沒有升學壓力的情況下，又大致適應大學生活以後，我才終於有機會探索自己的族群文化和身分認同。透過社團朋友的鼓勵，以及原住民社會發展這堂課的啟發，我開始與自身的部落有更深一步的接觸，並且在年齡階層的 *kaka* 們的帶領之下，持續參與部落內的聯誼性活動和傳統祭儀。

在 2015 年，由於晉階的緣故，我已不再是年齡階層當中年紀最小的團體，從過去純然的學習者身分跳脫，多了一份教導的職責，開始要與 *kaka* 們一同面對「如何培訓下一個階層」的挑戰。在毫無頭緒的情況底下，恰巧透過朋友的邀約，得到都蘭部落拜訪正在帶領 *pakarongay* 訓練營的拉薩嶺階層。²拉薩嶺階層是當年都蘭部落年齡階層當中最小的階層，僅高於 *pakarongay*，在訓練營當中的主要任務是管理 *pakarongay* 的日常作息，包含用餐、盥洗以及訓練的時程，必要時會親自上陣、以身作則地帶領 *pakarongay* 完成訓練內容。透過在一旁的見習，我見識到他們在訓練營當中所展現的凝聚力和分工的流暢度，以及 *pakarongay* 們服從並且互助的精神。於是我開始思考，這種採用營隊模式的文化復振活動，是否也能夠在自己的部落當中實行。但是因著我自己本身的生涯規劃——大學畢業後有就業的壓力，再加上自己的部落能投入的人力有限，這個想法就遲遲未能實行。但在原住民重點學校任教長達五年的過程當中，我大量地與原住民學生接觸，又再度燃起了對於 *pakarongay* 訓練營的好奇心。

2020 年 8 月，我到關山鎮的新福部落參與了他們的 *pakarongay* 訓練營，在五天的營期裡，發現在其中的族人展現了有別於日常生活的樣貌。舉例來

¹ *kaka* 為阿美語，意指哥哥或姊姊，可用於有血緣關係的兄姊，或單純年紀稍長於自己的人。

² *pakarongay* 為阿美語，指部落男性年齡組織中級別最低的少年組成員，尚未有屬於自己的階層名。

說，平日為人相當幽默的一個 *kaka*，在 *pakarongay* 的眼中是一個很好親近的大哥，在訓練營裡面卻搖身一變成為了一個會嚴厲糾正、訓誡 *safa* 的 *kaka*；³ 還有另外一個 *kaka* 在訓練營當中多次以「過來人」的身分與 *safa* 分享自己的生命經驗，與平日省話的他截然不同，甚至他也一反過去無厘頭的形象，嚴肅了起來。這樣的反差，同樣也出現在 *pakarongay* 的身上，原本在校園生活被師長視為調皮搗蛋的學生的 *N safa*，在訓練營裡面，卻是擔任 *pakarongay* 的領導人，會主動詢問 *kaka* 有甚麼事情要做，展現積極的態度，並且俐落地將工作分配給自己的階層；在夜晚圍著火堆檢討整日行程的時候，這群正值青少年時期的 *pakarongay*，展現出超齡的理性，能夠客觀地討論，並且同理彼此的感受、接納彼此的情緒。

為何這群人進入到訓練營的時候會有這種轉變？是甚麼樣的機制或元素，讓訓練營這個場域，可以使原本在主流社會被稀釋的族人，發揮出有別於日常的能量？在訓練營前後的幾次訪談，我發現了幾個可能的線索。首先，參與的族人幾乎都有空間移動的經驗。例如：訓練營的計畫主持人在基隆出生，過去主要的生活環境在北部地區，但在完成學業後便回到部落從事文化復振的活動，訓練營就是其中的一環；訓練營的講師，也就是 *kaka* 們，過去有在外工作、求學的經驗，並在一個階段之後轉移了自己的生活範圍，回到了部落。至於 *pakarongay* 的狀況則是平日在外地求學，營期（放暑假）才回到家鄉。其次，訓練營的課程安排與設計與學校教育有許多不同之處。在高中的校園裡面，學生並不會學習到如何使用開山刀、如何使用八卦網、如何蓋 *talo'an*；⁴ 學校的課程是 50 分鐘一節，訓練營有的課程則是完成一份工作才是告一個段落；五天內的課程組織，也較普通學校來的彈性、鬆散。至於授課的講師，更與這群 *pakarongay* 在校園接觸到的老師大有不同，因為在平時生活的情境大家都還有接觸，上述這些都可能促使了 *pakarongay* 有機會展現不同的樣貌。第三個可能性，這群參與的族人都擁有新福部落的血緣和地緣背景，或者至少同為阿美族的身分（訓練營當中還有 *pakarongay* 帶來的同儕）。這些具有同樣認同的人聚在一起，可能催發了特定的情緒、集體的情感，而這樣的狀況有可能成為了他們的內在動機，使得參與的族人能展現較有活力的一面。最後，則是時間，新福部落的訓練營結束之後緊接著就是 *ilisin*。⁵ 因此時間的安排使得訓練營有

³ *safa* 為阿美語，意指弟弟或妹妹，可用於有血緣關係的弟妹，或單純年紀稍幼於自己的人。

⁴ *talo'an* 阿美族語工寮或田寮之意。

⁵ *ilisin* 為阿族語，意指年祭或豐年祭，不同部落會因其文化脈絡而有所不同，並不僅限於 *ilisin* 這個稱呼，例如：*malikoda* 或 *kiloma'an*。

很明確的目標——準備 *ilisin*，事實上課程也確實有這樣的目的。所以某種程度上來說，訓練營可能已經進入儀式的狀態，或者至少可以說是儀式的前奏。

除了探索這些人、事（課程內容）、時、地，甚至還有物對這群參與者的活力的影響之外，我也好奇這個訓練營的場域當中，創造了甚麼樣的價值與意義，才會讓這些人在過去這幾年反覆執行、參與，並且要在 2021 舉行第六次的訓練營。期待研究的結果能成為其他部落在執行文化復振活動的基準，當然也包含我自己的部落。抑或更進一步地在公家單位、學校單位、民間單位來引用，作為不同場域融入原住民教育的一份參考資料。

第二節 問題意識

我在 *pakarongay* 訓練營的所見所聞，產生了我對族人在訓練營當中所呈現的行為表現的好奇。在前述的研究動機當中，我分別提到了這個好奇主要可以分為兩個對象——*kaka* 與 *pakarongay*。但由於我就讀碩士班時，能觸及的深度及廣度有限，再加上我的職業身分為高中教師，因此本研究的主要研究對象會以訓練營當中的學習者，也就是以 *pakarongay* 為主要的探究對象。在 *pakarongay* 訓練營中，我看見了不適應學校學習環境而休學、拒學的 *safa* 主動積極地完成各項任務、勇於嘗試新事物；看見了通常瞎起鬨就容易失控的青少年表現充分的自律；也看見了通常不善於表達、陳述感性言詞的他們發揮充分的同理心給予彼此鼓勵。因此本研究的核心議題為「*pakarongay* 訓練營究竟有甚麼魔力，能讓參與在其中的 *pakarongay* 變得與他們在體制內的教育大不同？」並由此延伸出下列三個子議題：

- 一、配合著我在訓練營當中所觀察到的人事時地物，包含訓練營結束後緊接著就是 *ilisin*；安排的訓練內容與 *ilisin* 有直接與間接的關聯，如共食、祭歌訓練；還有穿梭於四天行程當中的祈福跟大家使用飲料前的 *mifetik*，所以我認為訓練營應該會跟儀式會有所關聯。⁶因此要探討的第一個子議題便是——訓練營中的儀式性如何使 *pakarongay* 變得不一樣？

⁶ *mifetik* 為阿美族的祈福動作，會利用手指沾取杯中少許的飲料，再將其滴在地上。

- 二、 新福部落 *pakarongay* 訓練營的宗旨為文化復振，要在訓練營當中教導阿美族文化的相關知識與技能，是一個富有教育性質的活動。既然是具有教育性質的活動，那便可分析在這其中的所使用的用具、學員的組成、課程內容、時間地點設計等要素。所以我第二個要探討的子題是——訓練營當中具有哪些原住民族教育學習特質能使得 *pakarongay* 的表現能別於學校教育。

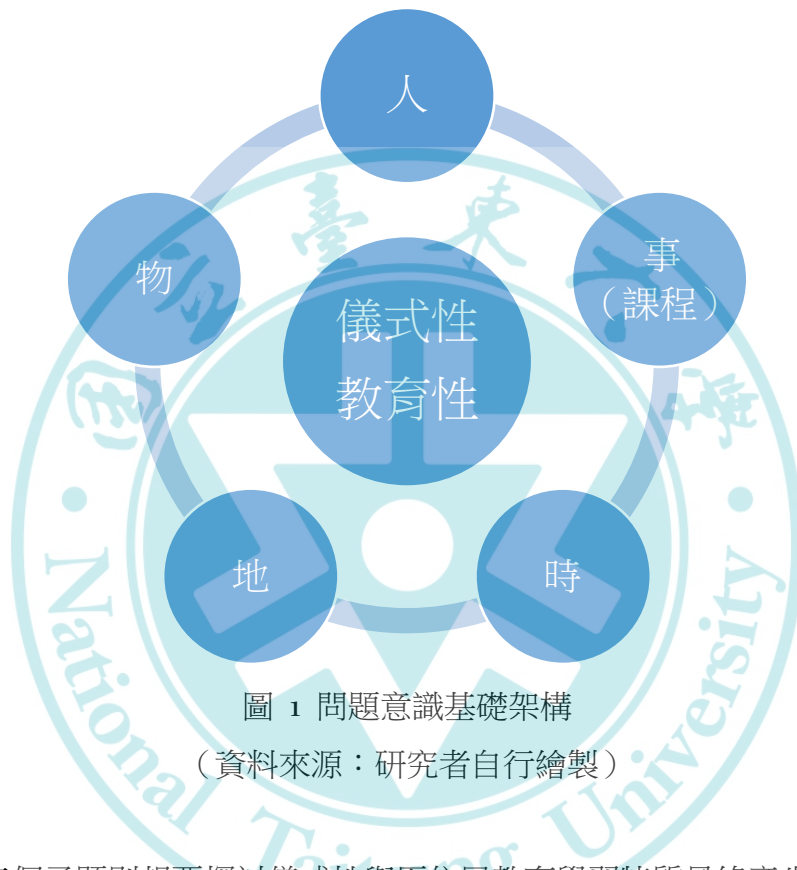


圖 1 問題意識基礎架構
(資料來源：研究者自行繪製)

- 三、 第三個子題則想要探討儀式性與原住民教育學習特質最終產生了甚麼樣的效果？意即新福部落的 *pakarongay* 們和他們的 *kaka* 會如何評價訓練營的成效？*pakarongay* 在這當中學習了甚麼、體會了甚麼、得到了甚麼？

第三節 文獻回顧

本研究的文獻回顧會緊扣著問題意識的三個子題。在第一節的部分，先探討了儀式會帶來影響力的原因，即儀式的基本單位——象徵，然後再切入儀式具有的結構特徵。關於結構的部分，主要回顧了 Van Gannep 和 Victor Turner 大量著墨的通過儀式與闕限，最後再扣到儀式對於社群內部的影響。第二節會

從國外的多元文化教育相關文獻開始討論，理解教育領域是如何從主流文化專制於前的情境到開始重視少數群體的文化。回到台灣國內，則聚焦在譚光鼎（2002）提出的原住民學習型態，並圍繞學習型態去回顧親體學習、帶著做、團體模式的研究（林慧絢 2015；賴盈珊 2020；福定·博海 2012）。最後，第三節援引了與教育相關的文化復振活動，提供可以與新福部落 *pakarongay* 訓練營對話的素材。

一、儀式的特徵與力量

本節要探討的是儀式所具有的特徵，以及儀式對其參與者的影響。由於新福部落 *pakarongay* 訓練營其目的含有「把年輕人聚在一起」跟「文化傳承」這兩個元素，所以我或特別著重過去學者們在這兩個面向上有關的討論。就先從儀式力量的來源與特徵出發，再以我從文獻回顧中發現儀式性「可能」對於文化復振有幫助來做結。

林芳誠（2012: 4-5）指出「儀式是文化實踐的現場，族群觀能透過歲時祭儀的進行獲得參與者的注意。」可見儀式本身是具有力量的，透過對於儀式的參與，在這當中的人們便能夠對自身的文化有進一步的關注甚至認識。至於儀式的力量來源為何？可以從儀式的基本單位來進行剖析。Turner（2006[1967]: 29）認為儀式的基本單位是象徵符號，而象徵符號具有將社會道德、法律與強烈的情感刺激緊密相連的功能。其對於恩登布人的研究就提到了「奶樹」一端象徵著理念級的母系繼嗣，另一段則象徵感覺級的乳房、乳汁、哺乳。由此我們便可以得知，儀式具有使人遵守文化規範的力量，是一種透過情感的刺激，進而促使人們願意服膺於自身文化規範的方式，呼應了上述林芳誠對於儀式的描述。儀式當中的象徵符號具有三個特點：（1）濃縮；（2）迥然不同的各個所指（*significate*）的統一體（*unification*）；（3）意義性的兩極。（同上引: 29）其中第一點與第二點要闡明的是，儀式當中的人、事、物會因為我們從不同的角度進行詮釋，而得到不同的象徵意義，甚至有的時候這些象徵意義彼此之間具有對立的特質，這便是第三點的「意義的兩極性」所要表示的。因此在探討儀式的力量時，了解儀式中的象徵符號是相當重要的，而 Turner（同上引: 29, 49）也進一步提醒，除了透過不同報導人蒐集各種角度的象徵意義以外，我們也應該注意符號與符號之間的相對關係，以免失去了對於文化或者是儀式的全貌理解。對於如何去分析儀式中的符號 Geertz 也有相當類似，且清楚的見解：

對作為既定展示物的特定象徵形式（一個儀式手勢、一個等級性地

位)的描述;和在意義的整體解構中的此類形式的情境化,這些形式是這一個結構的組成部分,它們也藉助這一結構來定義自身。

(1999[1980]: 123)

這提醒了我們在進行符號分析時,除了注意到符號與符號之間的相對關係以外,還得注意符號所處的整個結構。這個結構可能是儀式的本身,或者是更大的格局,如社會結構、整體社群的宇宙觀,因為這將能幫助我們更理解一個符號的意涵。然而,對於符號的分析 Murice Bloch (1989: 19) 抱持著與以上兩人相反的觀點,他認為在研究符號以先,需要先理解傳遞符號所用的媒介,即形式,例如歌唱和舞蹈,並且指出符號的意義不能簡單地被理解為能指與所指。

接著讓我們從象徵符號進入到儀式的結構。Van Gennep (1960: 21) 和 Turner (2006[1967]: 94) 認為儀式具有分離、闕限 (liminality) 與再融合的結構特性。透過 Leach (1995[1961]: 500) 對於時間與儀式關係的解釋,我們可以清楚理解到這三個階段的關係,分別是儀式的參與者從世俗的狀態進入到神聖的狀態或者非日常的狀態,即闕限,最後再回到世俗的狀態的歷程。而在闕限這個階段,儀式的主體(在本研究當中為 *pakarongay*) 會進入一個含糊不清的狀態,他們既不帶有或很少帶有過去的特性和在未來將會獲得的特性 (Turner 2006[1967]: 94)。更具體地來說這些儀式主體在闕限當中沒有地位、沒有財產、沒有標示、沒有世俗衣物、在親屬體系中也沒有他們的位置 (Turner 2006[1969]: 94)。以卑南族南王部落的青年晉升 *miyabutan* 作為例子,⁷ 就會看見原本可以穿著相對豐富服裝的男孩,現在僅僅只能圍上藍色裙,呈現近乎赤身裸體的樣貌 (Bunkiatr Katatrepan 2018)。這個狀況也類似於台灣的義務兵役,役男在進入新訓的階段時,同樣也無法將營區外的身分地位帶入營區內,沒有日常的服裝,只有一樣的迷彩服裝可以穿著。根據 Turner (2006[1969]: 96-97) 的敘述,當儀式主體在這個所有人都處於無地位 (statelessness) 的情境中,他們彼此之間便會互相組建,並且彼此依靠,往往也會形成一種親密的夥伴關係和平等關係。除了含糊不清,所有社會地位被排除之外,儀式的主體在闕限的過程當中對於其訓導者的絕對服從又是另一個闕限的特徵,而訓導者也會在儀式的過程當中,鼓勵儀式主體去思考社會、宇宙等創造力量與他們之間的關係,以利在脫離闕限之後個體能夠順利的再融合回群體之中 (Turner

⁷ *Miyabutan* 為卑南族語,是卑南族南王部落的一個年齡階層。本階段通常有嚴格的訓練,男孩通過這個階段之後才會被肯定為成年的男子。

2006[1967]: 105)。Tasi (2010: 55-56) 在整理 1930 年代都蘭部落的祭儀資料時，就清楚地點出 *pakarongay* 是如何毫無地位地被年紀較長的年齡階層教訓與戲弄，甚至在他 1994 與都蘭部落族人初見時，仍然可以見到 *safa* 對於 *kaka* 的那種既尊敬又害怕的情緒 (蔡政良 2009: 33)。

儀式的象徵符號具有催化參與者服從文化規範的力量；儀式當中的閼限則提供儀式的參與者建立同袍的情感的空间。簡言之，儀式不僅可以使參與者有情感的連結，同時也能夠確保這一群體有意願實行與自己文化相關的慣習。就如同 Malinowski (1995 [1922]: 140) 對初步蘭人的描述：「巫術與相關儀禮有助於確保共同的合作和共同勞務的組織。」以及王嵩山在鄒族經驗中提到的「定期的獨特空間界域中喚起作為『人』的集體記憶，維繫族人的文化認同與一體情感。」(轉引自林芳誠 2012: 36) 還有涂爾幹 (1992 [1965]: 390) 於《宗教生活的基本形式》中提到了儀式本身就具有將人群聚集在一起，加深人與人之間的關係的作用。我也在幾個經典民族誌當中注意到了幾個可能的反證：「無論野蠻人或文明人，你一旦使得生活對他沒有吸引力，你就砍掉了他活力的主根。」(Malinowski 1995 [1922]: 530) 以及「如果不藉著村落格局來具體呈現的話，如果不藉每天的日常活動不斷提醒的話，便無法繼續存在。」(Levi-Strauss 2020[1955]: 313) 儀式就如同一個群體的日常，儀式與象徵符號若從生活當中消失，或許就會如上兩例所述，群體及文化的存續就會因此而受到影響。儀式與宗教跟群體的相互依存，也被涂爾幹 (1992 [1965]: 389) 以社會現象的角度來解釋「神只不過是社會性象徵性的表現。社會不能沒有個人，而個人離開了社會也不復存在。」值得一提的是，雖然現代化導致了台灣原住民的儀式逐漸消逝，但仍有部份的祭儀流傳了下來，當然必不可免會有些流變。Tasi (2010: 91) 在研究都蘭部落時，提出都蘭部落 *kiloma'an*⁸ 的相關儀式能夠保留的很大原因是因其具有社會階序再造的功能，以及當中本身具有或後來逐漸添加的玩樂元素使然。對於玩樂元素的作用，Durkheim (1992 [1965]: 429) 在《宗教生活的基本形式》中也提到了宗教當中若不含有嬉戲或是藝術的成分便不能成為宗教，而也正因為宗教具有這些玩樂的元素，所以才會成為日常操勞的人們的生活必需品。最後，儀式作為文化的載體，對於過去尚未有學校制度的群體而言，是相當重要的社會教育場域 (Pai & Adler 2006[2001]: 55)。群體可以透過儀禮當中的行動，以及象徵符號所代表的意義，將其所屬的知識傳遞下去。因此我將在下一個章節回顧國內外多元文化教育以及原住民族教育的相

⁸ *Kiloma'an* 都蘭部落稱呼其年祭為 *Kiloma'an*。

關研究，好能在研究當中進一步探討 *pakarongay* 訓練營當中的教育特徵。

二、多元文化與原住民族教育

《原住民族教育法》中對於原住民族教育的解釋為——原住民族之一般教育及民族教育之統稱。本節將從多元文化教育開始談起，探討原住民族學生在一般教育裡面是如何開始有機會在學校與自己的文化有所接觸，接著回顧原住民教育的研究文獻，並整理出其中所談及的原住民教育與學習特性。

Pai 和 Adler (2006[2001]: 8-31) 認為，文化是人類嘗試解決環境與社會問題的結果，代表了不同社會在他們生活當中的成功經驗。這些成功經驗會以教育的方式傳遞下去，以確保群體的成員能夠依照這些成功經驗——文化——來繼續生活。在沒有學校教育以前，一個群體的文化傳遞方式主要是透過家庭教育或是社會教育這種時間不固定、地點不固定、沒有明確課程結構的方式來進行，這種非正式的過程有時候會涉及某些正式的儀式，例如成年禮（同上引：55）。以台灣原住民族來舉例，就有阿美族的年齡階層制度和卑南族的會所制度等（巴蘇亞·博伊哲努 2010: 182；林芳誠 2012: 8, 12），但在國家化之後，這些潛移默化在生活當中的教育功能就逐漸被學校教育給取代。擁有專門的機構進行文化與價值的傳遞並非壞事，只是早先的學校教育具有族群中心的傾向，少數族群沒辦法在校園當中學習到與自己文化相關的內容，除此之外整個社會也因為傳遞的文化價值較單一，而失去了處理廣泛性問題的彈性（Pai & Adler 2006[2001]: 13）。

以美國為例，1870 以前的學校教育是以盎格魯撒克遜人的文化為核心價值，雖然在之後產生了美國種族（American race）的認同價值和熔爐的理想（melting pot ideal），但學校教育依然忽略了少數族群的主體性，包含美洲原住民、非裔及亞裔的移民。回到台灣的情況，中華民國政府前期的教育政策也有同樣的詬病。巴蘇亞·博伊哲努（2010: 179）就提到「在以同化為主軸的政策導向，教育就是國家達成同化目的的機制，因此過去有很長的時間，台灣整體的教育環境讓原住民學生難以適應。」其中的整體教育環境包含了學校制度、課程教學內容、師資培育等面向（譚光鼎 2002: 8）。同時，早期的教育研究者在進行相關研究時，也多把原住民學生在教育當中的挫敗歸因於智力低落、缺乏學習動機等因素，忽略了在教育當中對於原住民學生的不公平待遇（巴蘇亞·博伊哲努 2010: 179）。

但這樣的不公平待遇並非一直被忽略，Bowman 與 Scott 以及 Bruner 在其著作就分別提到了「文化與個人發展是相生相成的。」和「『自我』絕不可能

獨立於所存在的文化歷史之外。」(轉引自 Pai & Adler 2006[2001]: 233) 於是在 1990 年代前後，陸續有學者提出多元文化教育的建議，希望能翻轉少數族群在學校教育的長期困境。Banks (2008: 47-49) 針對多元文化教育提出了四個取向：

- (一) 貢獻取向 (contribution approach)
- (二) 附加取向 (additive approach)
- (三) 轉化取向 (transformative approach)
- (四) 社會行動取向 (social action approach)

前兩個取向是在教學的材料當中加入不同族群的素材，讓以這個文化為成長背景的學生，能夠對學習的內容有共感，讓非此文化的學生可以有更多元的認識。而後面的兩個取向則衍伸到讓所有學生可以用不同的觀點看待某些議題，更甚是做出具體的行動來改變社會環境。Sleeter 和 Grant (2009) 在先前也提出五點，分別是：

- (一) 教導文化差異：依照學生的差異來調整教學
- (二) 人類關係取向：培養不同文化背景的學生以正面的方式互動
- (三) 單一群體研究：將不同族群的素材加入課程，甚至改變課程的文化主體，並引導學生用不同觀點看待議題
- (四) 多元文化教育：在學校創造多元文化的環境
- (五) 多元文化與社會重建主義：讓多元文化的教育行動可以進入社區

而在台灣比較多討論的則是文化回應教學，其內涵與上述兩個多元文化教育觀點差異不大，皆在提醒課程設計應該注意學生的文化背景（何繼琪、林喜慈 2006: 39）。這些理論的提出，不外乎就是希望翻轉少數群體在學校教育當中的困境，若能夠將文化融入教育內容當中，將能使少數群體更適應校園的環境，促進學習成就。更重要的是能使其能建立正面的自我意象，增進對族群文化的認同，文化也能更有機會傳續下去（巴蘇亞·博伊哲努 2010: 170; Pai & Adler 2006[2001]: 142）。

從上述多元文化教育的發展我們可以看出社會對不同族群的重視，然而上述的討論其實都還是放在學校教育，也就是在主流教育的架構底下，討論著融入非主流文化的可能性。接著我們進入民族教育的範疇，探討具有台灣原住民

族自身文化特性的教育與學習方式。譚光鼎（2002: 56）整理了 1990 至 2000 年間關於台灣原住民孩童學習型態（learning style）的研究，⁹並得到以下的結論：

原住民學生的學習多與生活經驗相結合，著重用觀察、模仿與實際操作的方式去學習，比較不會在課堂發問，而且喜歡用既有的經驗為基礎進行學習。其次，原住民學生比較喜歡在非正式、溫暖、低競爭性的情境中去學習，而且喜歡與同伴合作、分享成過，一起進行團體學習。再者，原住民學生偏好運用感官去幫助學習，尤其喜歡視覺性的學習，並且喜歡用肢體去親身操作物件以獲致學習經驗。

然而，譚光鼎的定論距今也有 20 多年的差距，為了確認原住民族學生的學習型態是否有產生的明顯的變化，我核對了在 2000 以後的原住民學習與教育研究。其中的「觀察、模仿與實際操作」在林慧絢（2015: 228-230）針對花蓮某原住民小學進行研究中有提到「他（學生）總說不出成人『教』他的過程，只會聳聳肩，一臉疑狐說：『就在旁邊做呀！』」所以林慧絢在其結論中定調原住民族學生具有「親體學習」的傾向，意即在學習的過程當中不需要太多的講解，只需要跟著家長或師長「照做」就好。賴瑩珊（2020: 104）在尖石鄉泰雅族學生的課後輔導研究中，也注意到「帶在身邊做」教育觀念依然落實在家長對於孩子的教育方針，父母親或祖父母在工作或處理家務時，會把小孩子帶在一旁，沒有明顯的指導動作但孩子依然會因為跟在一旁而有所模仿、學習。謝博剛（2020: 78）在研究布農族文化復振活動時，也提到傳統知識的學習並不是透過講授的方式達成，大多是從模仿與實踐當中逐漸累積。至於在其他地區的南島語族相關研究方面，我參考了其他南島民族誌，如 Astuti（2017 [1995]: 71-77）對馬達加斯加斐索人和 Mead（1992[1930]: 29-31）對新幾內亞馬努斯人的紀錄，也都出現了這種透過模仿、遊戲、做（acting）來學習的例子。至於譚光鼎提到的另一個學習型態——非正式、溫暖、低競爭性的情境，姜明義（2007: 118-120）就透過自身在花蓮高中原之社的社團經營來進行分析，其結果顯示學生在社團裡面展現了充分的向心力，甚至在畢業之後，校友也會積極的回到社團內教導後進，形成類似於阿美族年齡階層的結構。在馬立雲的青少年文化成長營當中，福定·博海（2012: 160）也建議課程的方式採用團體的模式

⁹ 學習型態（learning style）又可稱之為學習行為，所指的是個人學習過程中特有的方式、偏好或策略

可以增進原住民孩童的學習意願。

經由上述的文獻回顧我們可以看見原住民族逐漸被整個教育領域重視，而《原住民教育法》的頒布更是其中一項成果。一般教育從一開始的添入文化素材，漸漸擴展到依照原住民的學習特性營造學習環境，可見教育場域在文化傳遞所做的努力。然而，文化復振的活動當中，卻鮮少利用教育的觀點來進行剖析，我認為這是比較可惜的地方。就如同本節開頭所述，文化傳承即是教育，如果能從教育的角度切入，應可梳理文化復振活動是如何成功塑造文化認同並催化集體情感的脈絡。

三、教育青少年的文化復振活動

當今以青少年為主體的文化復振活動其實不少，就我所知只要是具有青年會這種性質的團體的部落，通常都會有執行類似的活動，只是以這類主題所作的研究仍屈指可數。有趣的是，如何在主流教育裡面融入民族教育的內容的相關研究相當多，但這並不是我要討論的重點，因為新福部落的 *pakarongay* 訓練營其活動性質並不歸屬於學校教育，若真要與相關活動作比喻，其實會比較像是民間單位或者是學生團體，以其自身資源以及人力所舉辦的營隊。本節將透過都蘭部落 *pakarongay* 訓練營、馬立雲青少年文化成長營與前兩節的文獻回顧進行對話。

（一）都蘭部落 *pakarongay* 訓練營

都蘭部落 *pakarongay* 訓練營的發想起源於 1994 年。當時還是學生的蔡政良與都蘭部落的年齡階層成員相識後，便在 1995 年與當時都蘭國中的訓導主任林正春合作，著手策劃並執行第一屆的訓練營。過程中獲得多方人士的協助，除了都蘭部落當地的耆老與長輩之外，大學的學生社團與教授，以及文化工作者都是很重要的角色（蔡政良 2009: 57-85）。之後的十幾年間，訓練營的主要策劃者經過了兩次的交接，每一個策劃者的執行方式除了具有個人的特色，同時受到環境結構的影響，時而與學校單位合作、時而跟政府單位合作、偶爾也會有民間企業的協助（林芳誠 2012: 14-15）。

林芳誠（同上引：12）剖析了 1995 年至 2010 年間都蘭部落 *pakarongay* 訓練營執行的進程，其中提到的幾個重點與我要討論的儀式性和原住民族教育有些關聯，他也直接肯認了年齡階層組織本身的教育性質，並拿來跟學校教育做比喻：

傳統性質的年齡組織對於任何一個阿美族男性來說就等同於一座學校，*Sfi*（男子會所）就是一間教室；長輩們就是所有生活技能學習的老師，而自己所屬於的年齡組就是永遠都同一個班級的同班同學。

這樣的比喻對應到了 *Pai* 和 *Adler*（2006[2001]: 55）所提到的過去的教育是融入在其社會體制和儀式當中的。然而，當代的狀況當然不能以同日而語，由於大部分的年輕人目前所受到的教育比起過往長輩來得豐富，因此在阿美族傳統中上一個階層教育或教訓下一個階層的模式就不為普遍的年輕人接受。但正因為訓練營本身就不是一個傳統制度，因此在其課程安排上就能往吸引 *pakarongay* 學習動機的方向去做設計。

從訓練營的課程內容安排，我們得知 *pakarongay* 不僅在內容上較多元，且上課地點也因為教材的不同而隨時更換，對於上課的學童來說比較不會因為長期待在同一場所而感到乏味。（林芳誠 2012: 24）

具有當代教育概念作為基礎的訓練營也與傳統的儀式連結，畢竟創辦的出發點本來就是要補足逐漸逝去的部落青年，加強他們對文化的認識。因此他們所接受的訓練課程皆是以迎接豐年祭為主要目標，如製作竹杯、練習歌舞等。同時我們可以在營期看見通過儀式中閼限的特質，*pakarongay* 赤裸著上身，在部落街道奔跑、夜宿在遠離居住地的山腰上，並且聽令 *kaka* 各種合理和不合理的要求。最後，林芳誠（同上引: 37）指出訓練營教育的效果，包含了年齡組職得到修補、文化得以傳承、族人不論男女老幼對於部落的認同也有所提升。

（二）馬立雲青少年文化成長營

馬立雲青少年文化成長營的發起人之一，福定·博海，在其研究中以團體動力和文化認同來對成長營進行分析，這部分與我想要以原住民族教育進行研究的命題雷同。他們當初的團隊辦理文化成長營的理念如下：

我們將青少年文化成長營視為團體出發，讓部落的每個人都認同此團體並能夠信任及支持，孩子們才會投入更積極的態度對待團體存活做付出、更積極的投入文化學習作為團體存活的關鍵。（福定·博海 2012: 77）

福定·博海在以團體動力為成長營作分析的章節當中，提出了幾個有助與團體凝聚、增進青少年參與的方式。第一個是成員本身具有親屬關係的連結，可以使初入團體的青少年們降低焦慮，而在活動的過程當中親哥哥照顧親弟弟的狀況也確實有發生，這與儀式閼限中去除親屬狀態的狀況不同，反而比較有教育學所說的鷹架概念（同上引：81）。¹⁰另一個可以使青少年提升參與意願的部分是課程的多元化，學習的內容包含木鼓、部落歷史、野菜辨識，這部分也在前述有關都蘭的研究中被提及。在作者對成長營訪談資料中，其中一位青少年特別提到了「不在教室上課」的吸引力（同上引：86, 128）。這堂課是由部落的耆老帶領青少年在部落領域中一邊散步一邊認識植物，而成長營的設計者在此課程當中又加入了植物書籤製作的活動，於是就形成了向耆老學習的「帶在身邊做」跟模仿老師製作書籤的「親體學習」（賴瑩珊 2020: 104；林慧綸 2015: 228-230）。在研究最後的結論中，福定·博海（2012: 150）認為「團員們達成團體目標滿足彼此的需求使團體產生凝聚力。」意即若能夠建立團隊合作的成功經驗，將能夠提升團隊成員的歸屬感，他也特別強調了，團體模式的學習方式有助於提升原住民孩童對於學習文化的意願及知識（同上引：160）。

上述兩篇研究都著重在青少年的文化學習，我認為兩篇對於訓練營、成長營的描述都相當深刻，也將其研究結果導引到了文化的傳承，以及族人情感的凝聚。然而吸引這些族人凝聚起來並進行文化傳承的這些細緻因素卻是比較少描述到的，例如：為什麼多元化的課程能夠吸引參與者有更多的參與，在他們的解釋當中似乎都是因為與主流教育有別而致，那除了單純「有別」以外，會不會在當中還有屬於原住民族學習特性的成分？對於原住民族學習型態的文獻回顧，提供我回扣問題意識的第二個子題的機會——訓練營當中具有哪些原住民族教育性質能使得 *pakarongay* 的表現能別於學校教育？針對這個部分的研究資料，我會透過參與來觀察 *pakarongay* 們在訓練營不同的課程中所展現的行為樣態，去發現有哪些課程大家會比較積極主動，哪些課程會顯得興致缺缺，並且在事後的個別訪談當中，詢問 *pakarongay* 們對於不同課程的感受以及想法。除了對於訓練營或成長營的教育分析我覺得可以更細緻以外，對於其中的形式規範，除了以「傳統」來做解釋，我認為應該能更細膩的去剖析與儀式和象徵符號相連結的部分。這部分會與我問題意識的第一個子題扣連——訓練營中的儀式性如何使 *pakarongay* 變得不一樣？在參與訓練營的過程當中，我將仔細觀

¹⁰ 鷹架指的是在個人學習的過程當中，提供有助於學生學習的人、事、物，使學生能夠克服困難情境。

察具有儀式性的行為、物品、時間以及地點，透過與文獻的分析和對話將其擷取出來，並在之後的個別訪談中蒐集 *pakarongay* 對於這些具有儀式性質的人事物有何觀感。對於第三個子題——新福部落的 *pakaronagy* 們會如何自評訓練營的效果，他們在這當中學習了甚麼、體會了甚麼、得到了甚麼？與其他原住民族教育或文化復振活動有甚麼異同之處？由於第三個問題意識子題涉及文化復振活動的比較，為使比較的內容囊括更多的活動類型，我進一步參考了卑南族花環部落學校的經驗。

卑南族花環部落學校於 2012 年開始籌設、2013 年揭牌運作，並於 2018 年因為原民會停止編列預算的緣故而吹熄燈號。雖然花環學校的結束令人感到惋惜，但五年間培訓的人才，以及後續帶來的影響，都為原住民族教育增添了許多活力與契機。卑南族花環學校原本是以部落學校的名目設立，但實質上確是由卑南族各部落共同討論而設立，所以其價值更接近民族學校。在師資的延攬上，邀請了部落耆老擔任教師，課程上則依照歲時生活與文化內容進行安排。值得一提的是其教學特色與文化訓練營有許多的雷同之處，如不採分科教學模式，以統整或跨領域、融入的方式進行；結合部落生活進行體驗式教學，跳脫教室以山林、田野、海洋與部落為教學的主要場所，還有男女課程分開設計和部分課程每年度重複執行等（賴俊兆 2016: 227-230）。而花環部落學校在執行期間遇到的挑戰是「第三學期」的設計，反而將民族教育置放到邊陲與附加的處境。以及相較於不需要在同一時間學習的其他非原住民學生而言，部落學校的學習實質上會是一項「額外負擔」（同上引: 257-256）。但就如此前所說，花環部落學校為原住民族教育增添了許多活力與契機，賴俊兆就概述了南王花環實驗小學校長洪志彰在節目部落大小聲的分享。

原住民族擁有多麼豐富的本錢和祖先的資產，可以做為實驗教育
（強調教育多元化與教育選擇權）的先鋒……這些文化寶藏和教育
內涵如能保存及發揚，也可以與其他實驗教育、甚至正規教育共同
分享。（同上引：264-265）

目前所回顧的文獻提供我以儀式和原住民族教育的角度來看待田野，讓訓練營不單單只是一個在暑期舉辦的營隊，也可以看見訓練營之於一般教育、民族教育的相對位置。然而，過去在儀式性與原住民族教育學習特質的研究中，彼此之間並沒有明顯的綜合運用。有以儀式的角度來看待文化復振，但未思考到當中的教育學習特質；有以教育學習特質的角度來看待文化復振，但是沒有

注意到儀式帶來的催化作用，我認為這是在我的研究中可以再進一步努力的地方。因此在我的研究裡面，會特別注意到兩者在 *pakarongay* 訓練營中交互作用所產生的結果，而這項注意在撰寫論文的過程當中，進一步衍伸為「儀式性與教育學習特質是以何者為核心交織在一起？」

第四節 田野地介紹

一、阿美族概述

阿美族為台灣原住民族之一。過去人口主要分布於花東縱谷以及東海岸沿線，生活領域與太魯閣族、布農族、卑南族和部分平埔族有交疊，且在上述的範圍中，不同聚落或氏族也有遷移的現象。然而，在市場經濟以及國家建設發展的影響下，已有許多阿美族人遷徙至就業、就學機會較多的都會地區（章英華等 2010: 66, 87-88）。以下將針對與本研究相關的項目進行較深入的說明：

（一）社會組織與年齡階層

阿美族人在過去是以部落為基本社會單位，部落裡面的居民在面對外族或是其他部落的侵擾時，有集體防衛的功能，而在農耕以及漁獵的生產活動上，居民會彼此互相協助，是為 *mipaliw*。¹¹重要的歲時祭儀，如年祭和已經消逝在歷史洪流中的小米相關祭儀，也是由部落居民共同舉辦。部落首長稱為 *kakita'an*，¹²對內負責排解糾紛、仲裁、主持祭儀，對外則有外交跟軍事統御的功能。然而，隨著時代的流變，人口的移動，過去明顯以部落為主要活動單位的狀況比以往來得更加多元。除了在東部地區尚存傳統形式的聚落外，旅居都會區的族人以社區的樣貌形成了新的社會組織，族人也為了達到維持家鄉地緣與血緣關係的目的，紛紛創立了同鄉會與文化發展協會（黃宣衛 2008: 148-151）。由於國家政治和資本主義的進入，部落不再具有過去明顯的軍事特徵與生產互助功能，只有在歲時祭儀的舉辦上較為活躍，領導人也由過去 *kakita'an* 為主轉變為多元化的領袖，如社區主席、同鄉會會長等……但不論傳統的部落或是現代的社區、同鄉會，我們都能夠看見阿美族人普遍致力於維持或者是恢復一項顯著的文化特徵——年齡階層制度。男子年齡階層制度是阿美族部落裡面都會有的組織，其主要的任務在過去為獵首、護衛部落、重大的勞務事項上提供家戶協助，以及負責舉辦年祭。部落的男子會依照年齡排入階層，原則上會

¹¹ *mipaliw* 阿美族語換工之意。過去族人會利用部落內綿密的人際網絡及充足的勞動力，彼此支援完成農務上或家屋的興建。

¹² *kakita'an* 為阿美族語，指稱部落的領袖，現大多採用日文音譯為頭目。

以四年至八年為一個階層，依照各個部落的形式而有所不同，可以分為馬蘭型和南勢型（同上引：55-57）。馬蘭型又稱創名制，當 *pakarongay* 完成成年禮並晉階後，即會為該年齡階層命名。每一個階層的名稱不會重複，也不會沿用給下面的階層。其命名原則是依照該階層晉階當年所發生的大事，如都蘭部落就有因中華大橋完工而命名的拉中橋（蔡政良 2007）、馬蘭部落則有因台東新站完工而命名的拉新站（阿布伊·布達兒 2021: 35）。而這些大事又不僅限於地方或中央政府的重大建設，也包含天然的氣候災害，還有（原本就應該要是）部落的要事，如安通部落決議重振年齡階層制度的 *Lalekal*。¹³南勢型又稱襲名制，年齡階層的名字是固定不變的，當有 *pakarongay* 晉階時，所有階層便會往上升一階，*pakarongay* 則會承接退出青年階段的階層名，如此一直循環下去。然而馬蘭型與南勢型又並非絕對的分類，不同部落在其年齡階層的命名上有時也會出現兩者交互使用或並行的狀況。以安通部落為例，其年齡階層組織保留了 *Ci'opihay* 與 *Cipo'otay* 的名稱，供階層達到某個等級之後使用，但同時又在每一個階層創立的時候為其創立新名。傳統上，阿美族的年齡階層組織只針對男性進行編制，女性並不會安排入其內，但在當代，我們可以在不同部落當中看見該年段的女性與對應的男子年齡階層共事，現今的都蘭部落就是如此（蔡政良 2007: 45），甚至也有另立女子年齡階層的部落，如長濱的長光部落。

（二）儀式活動

阿美族的歲時祭儀主要為年祭和小米週期相關的祭儀，有的部落又會有海祭、河祭與獵祭，其中與小米相關的祭儀由於族人改作稻米或者是其他經濟作物，在日治時期就逐漸式微（羅素玫 2005: 151；Tasi 2010: 64）。與本研究較相關的祭儀為 *ilisin*，主要在感恩一年下來的豐收，或是祈求下一個年度的豐收。雖然當代阿美族人不再單純以務農為業，但在服務業、製造業等概念上，仍然可以透過感恩與祈求收入豐厚來與 *ilisin* 的做連結。*ilisin* 並不是對於阿美族豐年祭的唯一稱呼，在前文當中有提到部分的部落所使用的稱呼尚有 *kiloma'an*、*malikoda*，此處再補充 *milisin* 與 *malalikit*。從名詞的使用上可以看出每個部落對於豐年祭的觀看角度有所不同，其詮釋也有所不同。其中 *ilisin* 跟 *milisin* 帶有較為嚴肅的意涵，如水璉部落的 *milisin* 在過去就有強調戰鬥性與競技性的特質（謝世忠、劉瑞超 2007: 33）、安通部落的 *ilisin* 則有「處在禁忌」的意涵。相較之下 *malikoda* 和 *malalikit* 在當代的意涵裡面帶有比較多的歡慶與同樂，

¹³ *Lalekal* 為安通部落民國 81-84 年生的年齡階層。*lekal* 原意有吶喊的呼叫的意思。

但我們也不能因為這樣的稱呼而忽略儀式當中較為莊嚴的部分。最後是 *kiloma'an*，以台東石川部落對此名詞使用的解釋，認為其帶有比較多的「團聚」與「大家庭」的概念。

透過對於豐年祭的不同稱呼，我們可以想像得到每個部落或每個阿美族的社群所舉辦的豐年祭會有所不同。黃宣衛（2008: 121-126）依照舉辦的形式將其分為都市型、康樂型、聯合型、原始型與綜合型。都市型是因應阿美族的人口遷移，在桃園、新北、高雄、台中等移居人口較多的地方舉行，以傳統的模式為基礎，外加了現代歌舞與餘興節目，通常會以社區為單位。康樂型的豐年祭則帶有基督宗教的色彩，它去除了傳統豐年祭典當中儀式較重的部分，讓信奉基督信仰的族人可以以符合教義的方式舉行豐年祭。聯合型則是由地方政府核撥經費所舉辦，有的地區著重於歌舞競賽與族人的情感聯絡，如桃園聯合豐年祭，有的地區則偏重觀光效益，如花蓮聯合豐年祭／節。傳統型多半在原鄉舉辦，各部落依照其慣習來舉行，但近年有漸趨綜合型的現象，意即各部落依其內部共識取得傳統與現代平衡，祭期間會包含傳統的儀式與現代化的節目。從謝世忠與劉瑞超（2007）整理的各部落豐年祭流程表就可以看到這樣的現象，另外蔡政良的《阿美嘻哈》（2007）同樣也有生動的紀錄。有趣的是，為使社區聚落跟原鄉聚落互相搭配，都市型或者是政府協辦的聯合型會接在傳統型舉辦的七、八月之後才陸續舉行，而不同類型的豐年祭，舉辦的期程也有所不同。聯合型與都市型原則是配合周末排定一至兩天的流程。傳統型則依照每個部落的狀況而有所不同，近年來最長的天數為五天，最短的則為一天，但在過去天數甚至可以長至數十天以上。

最後再稍微描寫一下傳統型豐年祭的執行組織。豐年祭的主要召集人、負責人為階層當中的 *mama no kapah* 或 *mikomoday*，他們分別可以被譯為青年之父或策動組（蔡政良 2007: 44），是年齡階當中青年階段的最高階。在豐年祭的籌備與執行期間，負責 *kapah* 的領導與重要事務的決策，而其下的階層有各自的工作，例如報訊息、訓練 *pakarongay*、組別領導、監督等。但我們在上文有提到，過去的年齡階層組織所具有的功能很多，然而由於時代的變化、生活模式的改變，年齡階層組織的功用只有在豐年祭的時候才能看到比較具體的表現，也才能由此體會到豐年祭與年齡階層運作的息息相關。

二、新福部落概述

新福部落是台東縣關山鎮內的一個阿美族部落，周圍鄰近德高部落、電光部落與隆興部落，目前聚落有兩大族群，一部分為 1960 年間由花蓮縣瑞穗鄉的富源

地區和玉里等地遷移過來的阿美族人，另外還有一部分的客家族群與族人共同居住在此地。但是因為社會的變遷，新福部落的人口數量已經不如以往，年齡結構也出現老化的現象，目前居住在部落內的族人大約有六十戶，因著求職與求學因素旅居都市地區生活的年輕人口則將近百人，而留在部落裡的 *pakarongay* 多數選擇離家較近的關山工商就讀。不過近幾年開始有不少青壯年人口回到部落內居住並以農務或關山鎮的相關產業為維生工具。

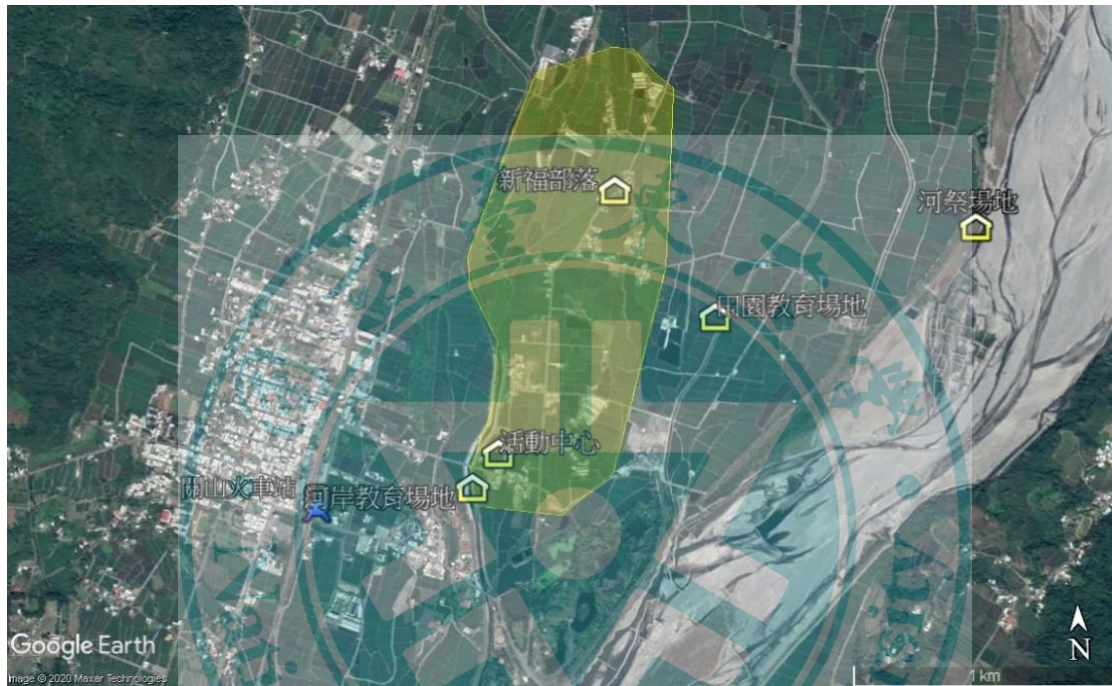


圖 2 新福部落位置圖

（資料來源：耕耘新福辦理 110 年青年社區參與行動計畫摘要表）

自 2016 年起透過當地有志青年的動員下，年齡階層組織得以從歷史洪流的埋沒之中跳躍出來，回到現在的新福部落，青年們依照年齡的階序分入組別，以 2021 *ilisin* 舉辦之前為時間基準，新福部落的年齡組織由以下 7 個階層所組成。

表 1 新福部落年齡組織表

年次（民國）	族語階層名	中文階層名
50-59	Laparu	拉巴路
60-69	Laceded	拉資日
70-79	Lamingko	拉民國
80-85	Lakiing	拉議員
85-89	Lakansia	拉建設
90-92		預計 2022 年晉階
93-	<i>Pakarongay</i>	

資料來源：研究者自行繪製

成功復振後的年齡組織除了承擔起部落豐年祭主辦的責任之外，也持續進行文化復振的相關工作，例如傳統服飾的調整與統一、河祭的舉辦，以及本研究最關心的 *pakarongay* 訓練營。新福部落的年輕一代逐步學習傳統文化，並期許能一年又一年地維持並發展，然而，復振的過程當中並非想像中的順利，新福部落因著其本身以及周遭環境的結構可以將其所遭遇的挑戰分為空間、文化、資源（江長銓 2020）。其中空間的部分，由於關山鎮地處花東縱谷，與西部地區相較之下較為偏遠的特性，公家機關或民間團體所開立的文化課程，如族語能力、工藝學習、知識技能與設備的引入，都會因為相對高的交通成本而不易請到講師。同樣地，在外求學的 *pakarongay* 也會因為上述的原因，難以參加部落內舉辦的活動，或者是與原鄉的族人足夠的連結。文化的部分，則攸關到新福部落形成的歷史並不如其他部落悠久，絕大部分的族人是在 1960 年間遷移而來。雖然大部分的族人來自同一個地區，具有文化背景脈絡相近的優勢，但是於 1980 年代接踵而來的人口外流潮，致使新福部落在根基尚未深厚的情況底下，就面臨的人力消逝的問題。對於亟需要透過人口數量維繫的傳統生活形式來說是相當大的挑戰，選擇繼續留在部落生活的族人們，也面臨到其他的困境。族人們回憶起當時的生活，最主要的煩惱就是有許多的費用需要繳交，其中最常講到的就是學費。面對這麼多費用要繳交的狀況下，族人就不得不持續地以勞動力來換取金錢，這個因素同樣也使得族人必須放棄傳統的生活方式，進而加重了部落文化薄弱的景況，因此導致了訓練營在舉辦之初，作為負責人的 H kaka 能夠詢問到的田野資料相當有限。最後是資源，關山鎮為平地原住民族鄉鎮，鄉內人口結構除了主要的阿美族群外，還有人口頗盛的閩南和

客家群體，和山地原住民鄉鎮較為單純的族群結構來對比，原住民文化可以獲得的在地資源就較平地鄉來得多上許多。然而在各種不利因素下，新福部落的 *pakarongay* 訓練營仍舊照常舉辦著，並且隨著 2015 至 2020 年的持續舉辦，逐漸凝聚在地以及旅外的年輕族人對於部落的認同。

新福部落 *pakarongay* 訓練營草創於 2015 年，當時是由部落一位對於學童教育相當有熱忱的劉美君女士所召集，並透過體育部補助關山鎮公所的運動 i 台灣計畫系列活動的資源挹注所舉辦而成，但這次訓練營的形式跟課程內容與現在有許多不同。現今新福部落 *pakarongay* 訓練營是在 H kaka 於 2016 年接手之後，才以歌舞訓練、技藝學習、用具製作、部落史介紹等傳統文化相關課程為主。據 H kaka 所述，當時會採用這些內容，大多是參考他在協助鹿野鄉和平部落文化訓練營的經驗，並輔以都蘭友人舉辦訓練營的分享而來，只有一個部分沒有採用，甚至是反其他訓練營而行，那就是 *kaka* 們對 *safa* 的絕對權威。會有這樣的考量主要是因為新福落在當時並沒有年齡階層制度，考量到在訓練營的過程當中採用高壓教育的方式可能會導致 *safa* 的反感，進而拒絕參與，因此才做了這樣的調整。

如果沒有讓他們感覺到部落的重要性，階序反而會有一種壓迫感。

(H kaka 2021)

對於與部落之間的情感連結，更重於階層制度落實的做法，透過這五年來 *safa* 們的參與程度得到了肯定。每年訓練營參與的 *safa* 人數落在 15-20 人之間，且其中有八成已經成為固定班底，而當初把階層制度落實擺到相對後面的順位，不但沒有導致年齡階層運作的困難，甚至因為 *safa* 們彼此之間的感情加上傳統文化的灌輸，長幼有序的觀念在 *pakarongay* 們的心中打下了深厚的基礎。

隨著年齡階層的復振，新福部落的 *ilisin* 也產生了變化。祭歌的部分從早先的卡帶播放，已經回到了族人領唱與答唱的傳統形式；從過去族人時常到晚上就不見人影的景況，變成現在兩天半的待好待滿；寥寥無幾的參與人數也變為旅外族人爭先回鄉的踴躍參與，並且還能依照年齡階層各司其職。最後是族人看待 *ilisin* 的態度轉為積極，原定於 2021 因為疫情要取消的 *ilisin*，在耆老們討論疫情稍有趨緩之後，決議利用了八月周末的某一個上午，舉行簡單的儀式，來為部落以及因為疫情無法回來團聚的族人們祈福。

最後，本研究的田野資料主要來自於 2020 至 2021 年間的訪談與田野參與觀察，為了要讓對本研究有興趣的讀者可以很快的進入狀況，同時又不會被跳

動的敘事給搞亂，所以將 2020 年至 2021 年新福部落 *pakarongay* 訓練營的流程表整理出來，這樣就能確保閱讀者在切換時空背景時不會迷失了方向。首先是 2020 年訓練營流程表，這一年的訓練營 H kaka 並沒有擬定制式的流程，所以在訪談時詢問到是否有具體可以參考的資料，他提供的是 2019 的流程表，因為自 2020 年起，他認為課程的結構已經不是訓練當中需要特別注意的部分。由於 2020 年沒有制式的課程表，下表內容便是由當時參與觀察所記錄的資料以及在後續訪談中邀請 *safa* 們回顧當時情境所整理而成。

表 2 2020 年新福部落 *pakarongay* 訓練營課程表

時間	課程內容	時間	課程內容
第一天		第二天	
8:00-10:00	開幕暨活動說明	8:00-10:00	talo'an 整地與建材蒐集
10:00-12:00	木工課程	10:00-12:00	搭建 talo'an
12:00-13:30	午餐與午休	12:00-13:30	午餐與午休
13:30-15:30	木工課程	13:30-15:30	搭建 talo'an
15:30-16:00	防身術教學	15:30-16:00	台科大工作團隊參訪
16:00-17:00	豐年祭祭歌訓練	16:00-17:00	感性時間
17:00-18:00	用餐	17:00-18:00	用餐
第三天		第四天	
8:00-12:00	搭建 talo'an	8:00-10:00	報訊息
12:00-13:30	午餐與午休	10:00-12:00	送糯米飯
13:30-17:00	搭建 talo'an	18:00-	用餐（青年之夜）
17:00-18:00	用餐		

資料來源：研究者自行繪製

再來是 2021 年的訓練營的課程表。該年度的課程表的設計脈絡跟前兩年相去不願遠，不過立意卻是完全不同，因為 *pakarongay* 當中年紀較長的成員，在這次訓練營結束之後，就要成為未來訓練營的主導者，也會在 2022 年的 *ilisin* 取得正式的階層名稱。所以 H kaka 在與 Lakiing 和 Lakansia 討論過後，就做了這樣的決定：

讓他們（*pakarongay*）自己練習排課表，然後我們來協助他們完成兩

天的課程，中間就是引導與帶領他們練習這件事，明年他們就可以承接起來訓練營的主導者。(H kaka 2021.9.2)

基於這樣的理由，2021 年的訓練營除了開頭的預習作業檢討、歷年訓練營回顧，以及結尾的心得反思是由 *kaka* 們事先安排好的以外，其他的課程內容和順序都是在訓練營的第一天早上由準備要升階的 *pakarongay* 討論完成的。然而 *pakarongay* 們所草擬出來的課程流程，由於某些不可抗力的因素，如成員遲到、素材來不及購買，還有缺乏排定流程的經驗，所以最後實際執行的內容就和他們原本預期的有出入，內容一併整理在下方。

表 3 2021 年新福部落 *pakarongay* 訓練營課程表

預定流程		實際流程	
時間	課程內容	時間	課程內容
第一天			
8:30-11:00	作業檢討與訓練營回顧	9:30-10:30	作業檢討與訓練營回顧
	課程流程討論	10:30-11:00	課程流程討論
11:00-11:50	破冰與自我介紹	11:00-11:50	破冰與自我介紹
11:50-13:30	午休	11:50-14:00	午休
13:30-16:30	河川課程	14:00-15:30	河川課程
	祭歌	15:30-16:30	休息時間
		16:30-17:30	祭歌練習
第二天			
8:30-9:30	母語教學	09:30-10:30	母語教學
	部落歷史	10:30-11:30	部落歷史
9:40-11:30	工藝（鈴鐺）	11:30-13:30	烹飪及午休
12:00-13:30	烹飪及午休		
14:00-16:30	流行舞蹈	13:30-16:00	現代舞蹈
16:30-	未來期許與感想	16:00-5:30	未來期許與感想

資料來源：研究者整理自 2021 新福部落 *pakarongay* 訓練營課程流程海報

現在兩個年度的訓練營流程都已經用相當簡要的方式呈現了，若在稍後的閱讀當中對於時間順序有不理解的話，可以再回到田野地介紹中對於新福部落的說

明，重新架構思路裡頭的時間序。

第五節 研究方法與步驟

一、研究方法

本研究的核心研究對象是新福部落 *pakarongay* 訓練營的學員們在訓練營當中的行為展現。研究架構的第一部分會是文獻的分析以及理論的探討，我將會從「儀式性」與「原住民教育學習特質」這兩個方向來做文獻回顧；研究架構的第二部分就會切入 *pakarongay* 訓練營，需要蒐集訓練營的背景資料，包含當初舉辦的動機、投入的人力、預期達到的效果，以及歷屆舉辦的概況。我也會以訓練營的協力人員的身分，來參與事前的籌備、營期的執行、事後的檢討，除了可以近距離觀察 *pakarongay* 們的行為表現之外，我也能與其他工作人員在這三個階段裡面有更多的互動，聽取他們的觀點與意見。第三個部分則是與 *pakarongay* 們進行深度的訪談，將在訓練營所觀察到的現象與他們的主觀經驗進行連結，並且詢問他們的收穫以及對於自身文化與同儕觀的認同情況。訪談的部分會以半結構式的方式進行，並用訓練營的影像紀錄作為訪談的輔助工具。最後將上述三個部分進行分析與討論，統整出本研究的結論與建議。

（一）文本分析

本研究將會針對以下三種文本進行分析

1. 文獻資料

回顧關於儀式相關理論，了解儀式內的不同要素會對參與者可能會造成的影響，也回顧原住民族教育相關理論以及多元文化教育理論，了解相關教育方法對於教育活動參與者會造成的不同效果。

2. 計畫申請書與結果報告書

新福部落 *pakarongay* 訓練營在過去在舉辦實都有申請相關資源挹注，計畫書上面的內容可以提供我更了解訓練營舉辦的宗旨與目標。結果報告書則可以了解歷屆訓練營舉辦的成果，當中也會有部分參與者的回饋可以作為分析的資料。

3. *pakaongay* 於網路社群的發文

活動結束後這群處於青少年期的 *pakarongay* 大都會在自己的網路社群裡面發表心得與想法，這會是除了訪談以外，取得他們對於訓練營主觀感受的管道之一。

（二）參與觀察法

本研究的參與觀察法可以用訓練營的期程來分成前中後三段。

1. 訓練營前一籌備期（每年 3 月至 8 月上旬）

訓練營的籌備期間 *Lakiing* 跟 *Lakansia* 的部分成員會討論舉辦的時間、地點，以及當屆訓練營的課程規劃。透過參與在其中可以掌握舉辦方，也就是 *kaka* 們對於訓練營的期待與預先設定的目標，也能了解活動設計背後的出發點。

2. 訓練營中一執行期（每年 8 月中旬）

全程參與訓練營，觀察 *pakarongay* 們在訓練營當中的行為表現，將其以文字和影像的方式記錄下來，作為後續分析的材料，以及訪談的輔助工具。

3. 訓練營後一成果期（每年 9 月至 12 月）

這個階段的參與將有機會看見 *kaka* 對於活動執行的檢討，而阿美族在活動結束後的 *pakelang*¹⁴會是訓練營參與者，包含 *kaka* 與 *safa* 彼此交流想法與心得的時間。在這個階段就可以蒐集到訓練營結束當天參與者的經驗感受與回饋。

然而，本研究執行期間全國仍處於三級警戒，但因為 2022 年仍有 *pakarongay* 需要升階的壓力，所以訓練營的召集人表示還是會舉辦，只是正式的營期會落在九月的中秋節連假。針對上述狀況調整的參與觀察辦法請參閱下列三點：

1. 訓練營前一籌備期（3 月至 9 月上旬）

疫情對於籌備期的影響不大，籌備人員討論的形式本來就佔有很大比重的線上討論，因此這的部分不予以調整。

2. 訓練營中一執行期（9 月下旬）

因應疫情調整的執行方式為「改變參與對象」由原本的全數 *pakarongay* 來參加訓練營，改為僅晉階的 *pakarongay* 來參。由於人數的減少，活動內容將降低實作課程的比例，意即動輒數天的河川課程將會縮編為一個下午的時間來辦理。雖然本年度的訓練營有因應疫情來調整內容，但其內涵原則上沒有變動，僅僅只是規模的縮小，所以仍可以跟過去的訓練營一同討論。

¹⁴ *pakelang* 在阿美族語的意思為會餐或宴會，通常指稱某一活動或儀式結尾的共餐共食，具有從非日常狀態回到日常狀態的意義。

3. 訓練營後一成果期（每年 9 月至 12 月）

訓練營後的檢討不受疫情的影響可由線上的方式進行，因此本階段的參與觀察原則上不會有變動，也由於參與人數的減少，*pakelang* 能繼續舉辦的可能性也很高，所以依舊可以透過參與來蒐集研究可使用的資料。

（三）訪談法

本研究預計使用的訪談法有非結構式與半結構式。其中非結構式訪談主要會運用在參與觀察進行的過程當中，與訓練營的籌備者和參與者進行日常的對話，從日常的對話當中蒐集研究可以運用到的資訊，以及後續深度訪談可以用到的材料。半結構式的訪談會用在參與觀察結束之後與個別 *pakaronagy* 的訪談當中，詢問參與營期當下的經驗感受、參與過後的收穫和對於文化和階層同儕的認同，也會利用訓練營期中的影像素材協助受訪的 *pakarongay* 們回溯自己的經驗。而因應疫情，針對歷屆訓練營進行的訪談會更倚靠影像素材的輔助，這部分在進行訪談之前會先向訓練營的 *kaka* 們索取歷屆的影像資料。

1. 預計受訪者簡介

表 4 預計訪談對象及其所屬階層

代稱	階層	性別	年次	說明
H kaka	Lakiing	男	80	新福部落 <i>Pakarongay</i> 訓練營發起人，部落文化田野調查的主要召集人，本次研究的關鍵報導人。
D kaka	Lakiing	女	85	H Kaka 的表妹，訓練營主要的工作人員之一，在關山鎮上擔任社工的職務。
N safa	新階層	男	90	目前以土木工程為業。在過去訓練營中擔任領導的角色，大家對外會稱呼他是班長。
H safa	新階層	男	92	桃園某科大在學生，在過去訓練營的活動當中多多少少展露了領導的能力。

W safa	新階層	男	91	台東某高職休學生，目前以土木工程為業，偶而協助農忙。
C safa	新階層	男	92	台北某高中學生，在 2021 年的訓練營當中擔任實習總召，負責統籌階層同伴完成該次訓練營的規劃與執行。

註：*kaka* 為訓練營中擔任工作人員的兄姊、*safa* 則為參與的 *pakarongay*

資料來源：筆者自行繪製

2. 訪談大綱

訪談大綱依照受訪者的類別分為 *kaka* 與 *safa* 兩種。針對 *kaka* 的部分，我將會詢問他們在訓練營中對於 *pakarongay* 的觀察，是否有發現他們在學習實用技能或者是傳統知識的時候，有令人印象深刻或是與日常不同的展現，好透過 *kaka* 們的視角來了解訓練營當中有哪些環節是與原住民族教育相關或具有儀式的特質。接著，繞過對於 *pakarongay* 的觀察，邀請 *kaka* 們直接分享訓練營當中哪些可能與儀式（豐年祭、禱告、祖先）有相關，又有哪些環節是當初在設計活動內容的時候有考量到特別的教學方式或學習效果。至於因應疫情的部分，本次訓練營的內容可能會跟過去有些不同，所以上述的訪問面向除了會詢問當屆的狀況之外，也會詢問歷屆的狀況。

針對 *safa* 的部分，會詢問他們在訓練營當中的學習經驗，有沒有覺得在哪一個活動當中，自己跟日常生活的表現不同，或者是有發現別人跟平常不太一樣（特別活躍、理性、感動等.....），並請其分享可能的原因為何？是否受到哪些人、事、物影響？接著，直接請 *safa* 們比較訓練營與學校的學習經驗，覺得兩者之間有甚麼不同的地方？希望能夠透過 *pakarongay* 的主觀經驗，來掌握訓練營當中的教育特質，也會詢問有哪些環節令人感覺到「儀式感」或跟生活當中的儀式有關聯？

上述的訪談方向主要是透過 *kaka* 與 *safa* 們的視角來掌握訓練營當中可能具有的原住民族教育學習特質或儀式應，是回應問題意識的第一個子題與的第二個子題。第三個子題由於探討的是 *pakarongay* 的主觀感受——學習了甚麼、體會了甚麼、得到了甚麼？所以會只在訪談 *safa* 的時候提問到，探討是否會如文獻回顧所引用到的馬立雲與都蘭的文營隊那樣，提高凝聚力、獲得歸屬感、對於文化有更進一步的認同，甚至有其他的收穫，而這些收穫與原住民族教育、儀式又有甚麼關聯？而為了要避免

資料蒐集的時候會漏掉可能與研究相關的線索，在比較具有結構的訪問題目之後，會呈現歷屆的訓練照片，讓 *kaka* 和 *safa* 們可以透過自由聯想的方式隨意分享，或者也可以放在訪談的最前面作為暖身，好讓受訪者可以帶入情境。最後，為使訪談大綱能夠更加具體，我於表 5 草列了訪談題目。

表 5 訪談對象類別與訪談大綱

受訪人	訪談大綱
Kaka	- 背景資料詢問 - 這是你第幾次參與訓練營的籌辦？ - 在訓練營當中你主要負責哪些工作內容？ - 研究議題提問 - 在訓練營的過程當中你覺得哪一個 <i>safa</i> 跟日常不太一樣，表現有讓你印象深刻？你覺得這是因為訓練營當中的哪些人、事、時、地、物所導致的？ - 在訓練營當中，哪一個活動是當初在設計時有考量到 <i>Pakarongay</i> 們的學習效果？設計的概念是甚麼？ - 在訓練營裡有哪些環節是與儀式，如豐年祭、祖先、禱告有關連的？他們又是又是如何與儀式有關連？ - 回顧與自由聯想——呈現本次與歷屆訓練營的相片，讓受訪人自由聯想並分享感受與想法。
Safa	- 背景資料詢問 - 這是你第幾次參加 <i>Pakarongay</i> 訓練營？ - 你是否在學？目前在哪一個求學階段？ - 請簡單描述你在學校內的學習狀況。 - 家裡面對於你參加訓練營有甚麼想法？ - 研究議題提問 - 在訓練營裡，你覺得自己有哪些時刻與日常的自己不太一樣，或是你有發現誰表現的特別突出？你覺得這是因為當中的哪些人、事、時、地、物所導致的？ - 拿你在訓練營的經驗來比較在學校的學習，你覺得自己在兩邊的表現有不一樣嗎？不一樣的原因是甚麼？

	(3) 你覺得在訓練營裡有哪些環節是與儀式，如豐年祭、祖先、禱告有關連的？又是如何與儀式有相關的（人、事、時、地、物）？ (4) 是甚麼原因讓你想要參與這次的訓練營？你會如何形容你參與訓練營前、中、後的狀態與轉變？之後是否會想要繼續參與？原因為何？ 3. 回顧與自由聯想——呈現本次訓練營的相片，讓受訪人自由聯想並分享感受與想法。
--	--

資料來源：研究者自行繪製

最後再針對研究對象補充說明。新福部落的 *pakarongay* 可以細分為男生與女生，而在 2022 年更可以分為要晉階的和沒有晉階的，但由於 2020 年的田野只有蒐集到男生的資料，加上 2021 年只有蒐集到要晉階的 *pakarongay* 的資料。所以為了避免過度解釋新福部落的 *pakarongay* 訓練營，本次的研究對象會是參與的 *kaka* 以及將於 2022 年晉階的男性 *pakarongay*。

二、研究步驟

本研究之研究步驟共分為四個階段：

（一）確立研究議題與對象

針對田野進行初探之後擬定與研究的議題以及對象，開始蒐集相關文獻並進行分析。文獻探討的部分主要在整理儀式的特徵以及對於參與者的影響；多元文化教育的進程和原住民族教育對於原住民學習特性的研究成果。並在文獻探討的最後，以原住民青年文化教育活動的相關研究來與前兩者對話。

（二）參與觀察

如上所述，本研究的參與觀察分為前中後三段，在 2021 的訓練營期開始之前，先以協同工作人員的身分進入訓練營的工作團隊，與規劃者、執行者們共事，利用非結構式訪談的方式蒐集相關資料。在訓練營期當中，時為在一旁的觀察者、時為課程內容的參與者，觀察 *pakarongay* 們在活動當中的行為樣態，並以影像的方式進行紀錄。最後則是參與營期的檢討和活動結束後的 *pakelang* 活動。

（三）焦點訪談

整理參與觀察階段的資料後擬定訪談大綱，針對研究對象展開一系列的半結構式訪談，詢問 *pakarongay* 在營期中的經驗感受，以及在營期結束後的收穫和自我沉澱所得到的心得。

（四）綜合整理

最後將上述三個步驟所蒐集到的資料作整理，並根據本研究的主要議題進行分析。首先，了解在訓練營裡面的人、事、時、地、物如何與儀式有相關，又具有了哪些原住民族教育的元素，整理出來的結果將能夠回應問題意識的第一與第二個子題。接著會將對上述兩者的整理連結到 *pakarongay* 的學習與收穫，好回應第三個子題，即訓練營提升了 *pakarongay* 哪些認知與技巧，以及如何影響團體的凝聚力和族群認同。但第三個子題於書寫論文的过程當中加上了另一個要討論的概念「儀式性與教育學習特質是以何者為核心交在一起？」，這個新概念與上述要回應的問題意識最後都會透過論文書寫呈現研究的結果與反思。

表 6 訓練營活動分析架構

訓練營	原住民族教育			儀式性		
	親體學習	團體模式	非結構課程	儀式行為	通過儀式 (闕限)	符號象徵
人						
事						
時						
地						
物						
	學習與收穫（認知、情意、技能）					

資料來源：研究者自行繪製

第六節 章節概述

論文的第一章為導論，首先會介紹本研究的背景，以及促使我進行本研究的原因，並提到我的核心問題意識——*pakarongay* 訓練營究竟有甚麼魔力，能讓參與在其中的 *pakarongay* 變得與他們在體制內的教育大不同——和從其延伸出來的三個子題。文獻回顧會區分為儀式、教育以及文化復振活動，共三個面

向來進行探討，其中關於儀式的文獻會以通過儀式和象徵符號為主軸，並探索過去研究者如何對儀式進行定義。教育的部分則會參考多元文化教育以及關於臺灣原住民族學習型態的相關研究，這將會包含親體學習和團體模式。最後是參考與新福部落 *pakarongay* 訓練營相似的文化復振活動，讓這些類似活動的研究結果在我的研究當中可以做更進一步的對話。後續的田野地介紹會從大面向的阿美族社會組織與儀式切入，再進到小面向的新福部落的介紹，最後則會說明研究方法與研究規劃。

在第一章介紹完研究的背景之後，第二章就會開始針對訓練營裡的儀式性進行討論，也就是問題意識的第一個子題。首先會先探討新福部落 *pakarongay* 訓練營當中出現的典型象徵符號——*fonos*，並從中理解 *fonos* 催化 *pakarongay* 行為的原因。而在象徵符號之後會討論到訓練營當中具有情感催化作用的活動，包含祭歌練習和共食，以了解反覆實踐的活動如何導致 *pakarongay* 們有不同於日常生活的情緒感受。最後則會以通過儀式的概念來分析新福部落族人的生命進程，以及該進程與 *pakarongay* 訓練營的關係，並且會用閩限裡面出現的交融狀態來與前兩節討論到的象徵符號、情感催化活動進行對話。

討論完訓練營當中的儀式性之後就會進到原住民族教育學習特質的範疇，好瞭解訓練營當中包含了哪些教育活動，並且分析 *pakarongay* 在這些活動當中是如何學習的。而這些教育活動，多多少少也和第二章有提到的儀式活動重疊，從中便可理解到訓練營的活動是儀式與教育的一體兩面。本章提到的第一個教育學習特質關乎於多元文化教育，意即會利用多元文化教育的理論來理解訓練營裡面的活動是如何創造更高的學習動機。第二個學習特質則是探討與感官相關的親體學習和模仿學習，並進一步由模仿學習確立 *pakarongay* 在學習的過程當中找到對於族群文化認同的原因。而本章的最後則會提到第三個學習特質——*pakarongay* 的團體行動和群性，並從中認識到 *pakarongay* 們彼此之間的關係是既合作又分工的狀態。

第四章本欲討論訓練營最後的成效，也就是儀式性和教育學習特質在訓練營當中作動後所得到的最後結果。但我在書寫的過程卻發現，若能夠再論述訓練營當中出現的玩樂性質，將能夠幫助本研究更加深入地了解為什麼 *pakarongay* 在訓練裡面可以表現得跟平常不一樣，同時這樣的整理也可以詮釋儀式性與教育學習特質是如何透過玩樂元素來搭配在一起的。所以本章的一開始會先描述訓練營當中出現的玩樂元素，並緊接著討論玩樂的元素是如何改變新福部落的年齡階層關係。在本章的最後，就會再回到 *pakarongay* 訓練營的成效探討，意即揭曉新福部落辦了六年的訓練營，最終使這些參與在其中的

pakarongay 成為了新的且夠格的年齡階層。

最後，第五章則會將上述的章節整理一遍，以更直接的方式來回答三個研究子題，並得到新福部落的 *pakarongay* 訓練營至少具備儀式性、教育學習特質與玩樂元素三個魔幻力量。同時也會提到本研究的限制與發展，包含了本次探討對象僅限縮在一部分的男性 *pakarongay*，並推薦後續的研究者可以探討訓練營當中出現的不同人物，如女性和 *kaka* 們。



第二章 訓練營中的儀式性

本章將要從新福部落 *pakarongay* 訓練營裡面所出現的儀式性來探討為什麼 *pakarongay* 會表現得跟日常、跟校園表現不太一樣。例如能夠主動積極地完成 *kaka* 所指派的任務、願意且能夠清楚地跟大家分享自己的想法。關於新福部落 *pakarongay* 訓練營中的儀式性，我認為可以從三個層次來討論，包含儀式中的象徵符號、儀式的重複性與情感特質、以及通過儀式。第一個儀式性——儀式中的象徵符號，我們可以從 Turner (2006[1967]: 19) 的著作切入，他清楚地指出儀式的基本單位是具有象徵意涵的符號，這些符號的一端通常連結著社群的道德規範、社會準則，另一端則連結人類的情感，如此一來就能使社群當中的人們有意願去反覆履行自己的文化。就如同巴里島王室火葬儀式中的陰莖像和男性娛樂活動的鬥雞 (Geertz 2008[1973], 1999[1980])、初步蘭島庫拉圈儀式中的臂鐲與項鍊 (Malinowski 1995 [1922])、以及波洛洛人在喪葬與婚禮所依循的聚落結構 (Claude Levi-Strauss 2020[1955]: 313) 等。而在新福部落 *pakarongay* 訓練營當中，最顯而易見的象徵就是 *fonos* 了。¹⁵但這並不表示訓練營的其他部分沒有象徵的符號，只是其他的象徵符號並沒有像 *fonos* 這麼容易被察覺，所以關於共食與祭歌練習等較隱晦的象徵符號會在後面的論述進一步說明。

第二個儀式性——儀式的重複性與情感特質則需要參考 Rappaport (1995: 558) 所提出的儀式三要素。他認為儀式這三個要素分別是：儀式是因襲而來的、會「有規律的」執行、具有情感或情緒上的價值。就阿美族的 *ilisin* 而言，雖然不同部落在形式上會有些微差異，但其共通點皆是承襲自上一代且經年舉辦，因此可以很確定阿美族的豐年祭具有 Rappaport 所提到的前兩個要素。至於 *ilisin* 有沒有具有最後一個要素？林芳誠 (2012: 31) 指出都蘭部落豐年祭中的歌舞比賽具有同歡、為族人帶來快樂的效果，孫俊彥 (2012: 25) 則提到馬蘭部落男、女性族人的豐年祭參與具有維繫社會關係的功能。而就我對於自己部落的觀察，*ilisin* 尚有促進兩性情感交往的作用。至於進一步探討豐年祭為什麼能夠達到上述情感的與情緒的效果，可能就要切分出豐年祭這個儀式裡面被實踐的若干個小儀式了。因此在這裡要提到的第二個關於儀式性的特質，用更白話的意思來說即為「同時在 *ilisin* 與訓練營當中反覆出現，並且有具有情感催化作用的活動」。對新福部落而言就包含了前面有稍微提到的祭歌練習與共食。

¹⁵ *fonos* 為阿美族語刀子的意思，主要指稱的是主流文化中所說的開山刀、番刀。

最後一個要談的儀式性則是 *pkarongay* 訓練營多處具有通過儀式的特質。例如有的 *safa* 住在外縣市，有的住在部落裡面，但是來到訓練營裡，這不是一件會被大家提起的事情；有的 *safa* 讀了地方不錯的高中職，有的休學或輟學，但這並不是在訓練營裡面會被大家關注的事情；而在進行河川課程的時候，因著接觸河水的緣故，*pkarongay* 全數脫掉上衣赤裸上身。這些皆與 Turner (2006[1967]:98) 對於在通過儀式中處於分離階段者的敘述相同，「他們沒有地位、財產、標記、世俗的衣物、級別、親屬位置，沒有任何可以將他們在結構上界定區分於他們同伴的東西。」。另外，*pkarongay* 訓練營所達到的凝聚情感、創造團體認同的效果也與閾限裡的交融不謀而合 (Turner 2006[1969]: 95-97)。而在新福部落族人在年齡區段的分類上，*pkarongay* 就是處在一個 *wawa* 以上 *kapah* 與 *kayoing* 以下的年齡階段。¹⁶綜合上述的內容，本論文對於儀式性的定義和其包含的內容如下：

- 一、具有象徵意涵的人、事、物。如：舞圈、刀。
- 二、在 *ilisin* 或訓練營中反覆出現且具有情感或情緒上價值的活動。如祭歌、共食。
- 三、*pkarongay* 訓練營本身即為通過儀式的一種。

但上述三者並非是截然的區分，因為他們有的時候會重複出現。例如刀子象徵著成年與否，這就同時與通過儀式有關連；祭歌裡面的舞圈和共食的一鍋湯或一桌菜，則會分別帶有「保護」與「家」的象徵。因此在下文中，雖然會清楚地感覺到某個小節主要代表的是哪個定義，但我也會盡可能將其同時帶有的其他定義帶入說明。現在就讓我們從象徵意涵最明顯的刀子——*fonos* 開始說起。

第一節 象徵成年的畢業證書——*fonos*

2020 年全球各地被武漢肺炎給蹂躪，各國的防疫措施使得人類的活動降到一個冰點，然而台灣在有效的邊境管理與人民的配合之下，維持著有如平行時空的生活，因此，本應疫情要停辦的豐年祭與訓練營都還是如期舉行了。

新福部落 *pkarongay* 訓練營的主要舉辦地點在部落領域範圍內的卑南溪畔，在前往河邊開始一天的課程之前，訓練營主要的負責人與召集人 H Kaka

¹⁶ *wawa* 為阿美族語小孩、兒童的意思，若以現在主流教育的學制做定義，他的年齡區段是指在國小（含）以下的兒童。*kayoing* 為阿美族與小姐的意思，通常是指達適婚年齡的女子。

將這群參加訓練營的 *pakarongay* 集合在部落的一間雜貨店。此時約莫是早上八點鐘，拜天上的烏雲所賜，八月的艷陽沒能毒辣辣地曬在我們的肩頭，大家還能享受幾分早晨的涼爽。雜貨店旁有長約十米、寬約八米的廣場可以讓這群 *pakarongay* 聚集，也有足夠的空間可以暫時放置訓練營所需要用到的工具及材料，包含做菜需要使用的鍋碗瓢盆和食材，以及搭建 *talo'an* 需要用到的竹子和刀具。點名確認該到的人都到了之後，H Kaka 吩咐 *pakarongay* 的「班長」也就是 N safa 來指揮大家將這些工具和材料搬上另一位 *kaka* 的貨車。裝載的過程當中，他們一邊打鬧、一邊動作，其實沒有人特別去監督整個行動的過程，因為原本被吩咐指揮的那位班長也和其他人一樣搬運著這些工具。等到所有的東西都裝上貨車之後，參與訓練營的學員和部落講師，也就是 *pakarongay* 和 *kaka* 們，就以貨車為首，浩浩蕩蕩地駕著機車前往防汛道路，而 H Kaka 的小休旅就像是保姆車一樣跟在隊伍的最後頭。



圖 3 雜貨店前廣場與正在搬運材料和工具的 *pakarongay* 們
(資料來源：研究者於 2020 年拍攝)

大家抵達可以下到河床的堤坊缺口後，*pakarongay* 們將機車亂中有序地排列在道路旁，貨車則是毫不猶豫地越過堤防的缺口，直直往卑南溪的方向開了

過去。待貨車在工寮的預定地旁邊停好之後，開車的 *kaka* 吆喝一聲，大家就向貨車奔跑而去，並且將十分鐘前才剛裝上車的東西通通再卸下來。接著 *pakarongay* 們被 H Kaka 分成兩組人馬進行作業，一組負責將 *talo'an* 預定地的蘆葦砍平、一組負責到防汛道路旁尋找適合的樹幹，要將這些樹鋸倒作為 *talo'an* 的基柱。分好組別之後 *pakarongay* 們前去工具桶領取自己需要用到的工具，工具桶內包含了鐮刀、鋸子和 *fonos*。在挑選工具的過程當中，有些 *pakarongay* 顯得比其他人來得遲疑，這並不是因為他們對於工作指派的内容不清楚，而是有一部份甚至全部的工具他們不知道如何使用，或者是他們認為有其他人更適合這些工具，所以拿不定主意。但 *kaka* 的指令如鐵律，在 *pakarongay* 硬著頭皮把桶子內的刀具拿完後，鋸樹組就往防汛道路的方向去尋找目標了，而我選擇在砍草組這裡先待一會兒，欣賞這些 *pakarongay* 工作的樣貌。

誠如上文所提到的，有部分的人不知道如何使用這些工具。以鐮刀為例，砍草的正確方式應該是用非慣用手將蘆葦集中成一束抓住，再利用另一隻手拿著鐮刀來把蘆葦的莖部割斷。但不會使用鐮刀的 *pakarongay* 卻是將一隻手空在身旁，想要單純地揮舞鐮刀來把蘆葦割倒，這樣的動作不僅沒有施力點，也會因為大動作地揮舞而讓在一旁工作的夥伴有受傷的危險。使用鐮刀的「會」與「不會」直接影響到了他們肢體語言所表露出來的情緒，有的人能夠有節奏地將一束一束的蘆葦割倒，有的人則一直被割不斷的蘆葦打斷節奏；有的人能夠站穩腳步，並且帶動全身的力量來工作，有的人卻好似隨時要被割草的反作用力給扯倒；有些人看起來有男人的樣子，有些人卻還是像個男孩。同樣的狀況也發生在鋸樹組，由於當天能使用的鋸子只有兩把，鋸樹組卻有六個人，所以當時的情景是兩個人俐落地在樹幹上推拉著自己的鋸子，剩下的四個人則是怯懦地站在一旁，展露既無知又不知所措的神情。過了幾分鐘之後第一班的人將鋸子交給接下來的兩個人，然而卻不見剛才的俐落，只見剛上工作崗位的他們對著樹幹的缺口發楞，斷斷續續地拉著鋸子，好似這棵樹在人手交替之際換了一個樹種，變得更加堅硬、更有韌性。而最一開始鋸樹的那兩個人，在旁邊下指令指導著怎麼樣才可以正確的發力，可惜仍沒有任何起色，於是第一班又接替鋸子，繼續這份工作。在鋸樹組這裡，有的人已經開始像個男人，有的人卻還是男孩的樣子。

在〈深層遊戲：關於巴里島鬥雞的記述〉中有一段描述：「它（鬥雞）令人焦慮不安的原因不是它的物質影響，而是它將自尊與人格連接起來，將人格與公雞連接起來……」（Geertz 2008[1973]：459）。如果說 Geertz 認為峇里人的自

尊和人格相互連接，並且延伸至鬥雞的身上或鬥雞的活動上，那麼在新福部落 *pakarongay* 的訓練營裡面，這些刀具選擇與使用，可能也展示了這些青少年所具有的自尊與男性氣質是如何地延伸到他們所使用的刀具上。

從訓練營當中使用 *fonos* 的人更可以看到這樣子的延伸，因為使用 *fonos* 的人不論是在那一個工作任務上，鋸樹或除草，都展現了更有自信的肢體語言。對比需要反覆推拉的鋸子，使用 *fonos* 的 *pakarongay* 只要對著樹幹以正確的角度反覆劈砍，劈出一個缺口之後，就可以利用樹幹本身的重量來將其折斷。作業的過程不僅更有效率，而且手起刀落所展現出來的氣勢也相較於鋸子來得豪邁、瀟灑。樹倒下來之後，整棵樹的樹幹與分支的部分會被截開只留下筆直的樹幹，而剩下開枝散葉的部分則需要分解成木柴。手持 *fonos* 的人是處理旁枝的唯一人選，因為鋸子沒有辦法有效率地完成這份工作，只有拿 *fonos* 作「梅花砍」才是最有效率的做法，¹⁷而這個相當有技巧性的手法，也讓他們有別於其他人展現出更多的男子氣概。當時尚未能靈巧使用 *fonos* 的 C safa 對於已經靈活運用的 N safa 和 W safa 有這樣的印象，他認為上述這兩人因為對部落的事情有足夠的了解，所以他們才有了持有 *fonos* 的權力，而持有 *fonos* 的這件事情，也讓本來是跟大家同一個階級的兩人相較之下成熟了一些。

不太一樣是他們比較成熟了吧！因為部落的事情它們掌握的比較多，所以才拿那個刀子.....應該是拿了刀子感覺變成熟了。(C safa 2021.12.25)

雖然目前並沒有研究主題是針對 *fonos* 與阿美族成年男性的連結，不過在田野中或多或少都可以聽到族人們敘述關於男性與 *fonos* 的故事。其中一則是阿美族的女子或其家庭在挑選 *kadafo* 的時候，¹⁸會觀察這個男人的 *fonos* 是否有頻繁使用的痕跡，包含刀面的刮痕，以及刀把因為反覆抓握而摩擦出的痕跡。如果痕跡很明顯，就表示這個男人是一個很勤奮的男人，贅婚到女方的家裡會是很可靠的勞力。第二則同樣與婚姻有關，若一名丈夫在勞務方面不得妻子和妻子原生家庭滿意，女方則會趁丈夫出門時將他的 *fonos* 和行囊放在家門前，等到丈夫回來看到自己的東西被放在門口，就知道自己已經被解除婚約了。最後一例則具體與男性的成年有關，當一名男孩成年後，家族的成員會給

¹⁷ 梅花砍為新福部落對該手法的稱呼，具體的操作方法是連續在木柴的不同面上砍出裂口，通常在第三或第四下可以將木柴順利劈開。

¹⁸ *kadafo* 為阿美語，指媳婦或女婿，不同語系有若干差異，在新福部落可同時代表另一半。

予一把屬於他的 *fonos*，表示他不再是個男孩，從今以後要以男人的身分來負擔部落的事務跟家庭的期許。關於最後一個故事，我們可以參考蔡政良（2009）在《石堆中發芽的人類學家》裡關於訓練營使用刀子的一段描述：

.....帶著巴卡路耐上山砍竹子與茅草，以作為 *kiluma'an* 時要用的材料。基本上，這是一個從做中學的訓練課程，也大概是全國唯一可以允許國中生帶刀子進入校園的訓練課程。巴卡路耐從家裡跟阿公或爸爸借了刀子到學校，再由部落中的老人駕駛貨車將這些小朋友送上山。（2009: 107）

上文中提到了 *pakarongay* 所使用的 *fonos* 是從阿公或爸爸那邊借來的，意即在都蘭部落裡面，尚未成年的 *pakarongay* 並沒有屬於自己的 *fonos*，只能從成年的男性那裏借用，而這樣的狀況也同樣在新福部落發生。參與訓練營的 *safa* 們在取材和整地時所使用的 *fonos*，其實都是 *kaka* 們從家裏面拿出來臨時借給他們用的。雖然在 2020 年的訓練營裡面，N *safa* 和 W *safa* 因為時常要協助 H *kaka* 的山林計劃所以有用自己的薪水買了 *fonos*，但有趣的事情是，這兩把 *fonos* 當時都被他們放在 H *kaka* 的家裏面作保管。所以雖然他們實際具有這兩把 *fonos* 的所有權，但使用與否的決定權似乎還是放在成年人 H *kaka* 身上。我們再回到上面那段描述，蔡政良自詡都蘭的訓練營「大概是全國唯一可以允許國中生帶刀子進入校園的訓練課程。」由此可知當代阿美族男性得在成年之後才可以擁有或自由自在地使用 *fonos*，除了被其傳統文化約束以外，同時也受當代對於未成年人的印象給管轄——「刀子很危險，小朋友不要用。」於是 *fonos* 就清楚地畫分了成年與未成年，成為了 *pakarongay* 與 *kapah* 兩個身份的分水嶺。W *safa* 更在一次訪談當中提到了刀子對他而言有一種畢業證書的意象，而這可能是他生命當中「難得」的一個畢業證書。

我覺得說晉階拿到自己的一把刀子，就像你已經成年了，你可以拿那個危險物品這樣。就是，就有點像畢業證書這樣。刀子就像是畢業證書這樣，拿到了就等於說你已經不是那個年紀最小的，你是有那個階級的。（W *safa* 2021.11.13）

然而，在與數個 *safa* 訪談對於 *fonos* 的觀點與感受時，有一個與我既定概念衝突的事情出現了，那就是在 *pakarongay* 之中帶有陰柔氣質較多的人該如何與

fonos 聯結？具體而言就是「具有這樣氣質的人能不能夠擁有一把在傳統意義上代表成年男性的 *fonos*？」*pakarongay* 們聽到這個問題大都停下來思考了一會，因為在他們的印象中，陰柔氣質的 *safa* 要使用在刻板印象中這麼男子氣概的工具可能會有點違和。而為了要讓 *fonos* 的使用與人格氣質作融合，他們認為在用途上可能會有些變化，例如 *fonos* 會用來砍草的機會會大於砍樹、砍柴，或是可能只會用來作為料理的用途，但他們最終的回答仍是「只要晉階的人都可以有資格拿刀子。」*C Sapa* 更強調了只要做事是認真的就可以擁有它。所以在這裡得要清楚地區分一件事情，在當代的新福部落，或至少對在 21 世紀出生的 *pakarongay* 而言，*fonos* 連結的是對於成年的肯認、對於做事認真的肯定。*fonos* 可能還是一個代表生理男性的象徵，但對於男子氣概的代表性，已比我原先所預想的少了許多。

接著我想更加清楚的解釋 *fonos* 在訓練營當中，除了作為一個實體的使用工具以外，它也作為一種抽象的、情緒性的作動，就因為 *fonos* 象徵著成年與成熟。Turner (2006[1967]: 53) 在描述恩登布人的儀式時就有針對象徵符號所帶來的效力做詳細的解釋。「儀式象徵符號具有儀式的效力，載有從不可知的源泉那裡得到的力量，能夠作用於與它們發生關聯的人們和群體，使他們向更好的或所希望的方向改變。」在新福部落的訓練營當中，*safa* 所期待的改變方向即是能夠晉升一個階層從 *pakarongay* 畢業，成為被部落認定的成年人、成熟的人、可以負起責任的人。因此他們在碰觸到 *fonos* 的時候，*fonos* 便能夠發揮催化的作用，讓 *pakarongay* 們有一種想要把事情做好的動力。又或者連刀子也不用碰到，只要想到未來能夠擁有代表成年的 *fonos*，自己就會不由自主地想要把交代下來的任務給做好。就如 Turner (同上引: 29) 提到的另一個關鍵「支配性象徵符號將社會的道德和法律規範與強烈的情感刺激緊密相連。」*fonos* 將認真做事與聽 *kaka* 的話的道德規範和 *pakarongay* 們想要被肯定、想要成年的情感刺激連結在一起，所以他們才能夠發揮有異於日常在學校的表現，更加認真地做事。而「成年」不僅僅是 *safa* 們的期待，也是 *kaka* 們的期望。訓練營的情境就如同 Geertz (2008[1973]: 464) 對峇里人之於鬥雞所描述的一樣「對峇里人來說，出現在鬥雞現場和投身於鬥雞是一種情感教育。人們在那學到的是他的文化氣質和個體的感知力清楚的表現在一種集合的文本中的狀態。」*safa* 在許多時刻被鼓勵或不得不使用刀具，不論是鐮刀要用來除草、鋸子要用來砍樹、菜刀要用來料理，更甚者傳統的 *fonos* 來概括上面那些刀具用的用途，這些都是期待 *pakarongay* 能夠具有成年的能力，習得自身的文化。

關於新福部落 *pakarongay* 訓練營的刀的象徵，我們從 *fonos* 在情境當中具

體展現的肢體語言與氣質開始，判斷 *fonos* 可能代表了一種成熟的氛圍以及男子氣概。但在經過與 *safa* 們的訪談過後，原本推斷的男子氣概象徵在當代並沒有預期的多，不過有更加肯定 *fonos* 作為象徵意義的兩極，一極是部落對於這群青少年的規範與期待，一極是 *pakarongay* 對於肯定和成年的渴望。也由於這個象徵意涵的催化，*pakarongay* 才能夠展現有別於日常生活的表現，將交代的事情做好、聽從長者，也就是 *kaka* 的指令。最後，訓練營當中幾乎無處不用刀具的情境，讓 *safa* 能夠在這樣的氛圍當中潛移默化地知悉自己的文化。只可惜 2021 年台灣的疫情嚴峻，訓練營被延到中秋假期的其中兩天，時間不夠的情況下，訓練營只好縮編辦理。於是在 2021 能見到 *fonos* 的場合就沒那麼多了，但其他種類的刀具依然出現在重要的時刻，例如準備午餐。

第二節 被共食與祭歌再再催化的情感

接著要談到的是共食以及祭歌，這兩個活動具備了上文所提到的第二個儀式性特質，皆是同時在 *ilisin* 與訓練營當中反覆出現，並且具有情感催化作用的活動。活動本身的情感催化作用可以使 *pakarongay* 們體驗到與日常不同的感受，而這些感受又會進一步促使 *pakarongay* 們展現獨特的堅持，或者是有反覆參與活動的意願。

時間是 2021 訓練的第二天，在結束 H *kaka* 的部落歷史課程之後，兩位 *pakarongay* 正在廚房為大家準備今天的午餐。W *safa* 是這次的大廚，A *safa* 則是他的小助手，但有的時候會有一點顧問的角色在 A *safa* 的身上，因為當 W *safa* 無法拿定主意或者是操作刀具不順手的時候，他會在一旁提供建議。W *safa* 切菜的手法稱不上是細膩，會給人這種感覺的最主要原因是他在處理所有食材，包含排骨、竹筍、冬瓜和高麗菜時一律使用了剝刀。這樣的選擇可能是因為廚房裡面所預備的刀具只有剝刀最適合他手掌的大小，其他的菜刀、主廚刀不僅操作起來不好施力，畫面看上去也顯得有些彘扭。再細細看著 W *safa* 握著刀子的右手，他那做鐵工粗糙的手指與手掌，搭配上頗有氣勢的剝刀，豪邁的感覺油然而生。更不用說他因為擔心反覆地手起刀落會把流理臺弄壞而把砧板移到地板剝排骨時，那樣在地面處理食物的場景，彷彿又回到了去年大家在河邊煮飯煮菜的時候。另一個會讓人覺得 W *safa* 豪邁不拘小節的原因是，他將所有的食材切成了塊狀，且每一塊的大小也讓稍晚吃飯的我們沒有辦法直接放到嘴裡，得要咬掉一下塊才能在嘴裡咀嚼、品嚐。這一絲不苟的過程，再加上他本人在切完最後一塊排骨後逗趣地一句話「我是原住民，不要在乎太多細節

好不好？」更能確定他料理時的隨性。至於為什麼明明是大家要一起吃的午餐，卻是由這兩個人來處理？最主要的原因是 *pakarongay* 們在前一天規劃流程時，就有先決定好午餐的大廚是 W safa，也決定了讓 A safa 可以在課堂的過程中先去幫忙大家買菜。而另一個原因是 H kaka 的廚房也不足以讓所有的 *pakarongay* 都擠進來幫忙，不過大家身為這個群體的一份子，還是會在看電視、滑手機的空檔來看看午餐準備的怎麼樣。



圖 4 H kaka 小而美的廚房與正在剁排骨的 W safa
(資料來源：研究者於 2021 年拍攝)

第二個問題來了，那為什麼是選擇這兩個人來處理大家的午餐呢？這就要將時間拉回 2020 年 *pakarongay* 們整理完 *talo'an* 預定地，並且把鋸好的樹幹帶回來放好的那個時候。由於時間已經接近中午了，上午的工作也基本告一段落，H kaka 便吩咐所有的 *pakarongay* 現在要開始準備午餐，而準備午餐所要用的東西全部都放在帶來的其中一個箱子。工具的部分有鋁製臉盆、鍋蓋、大湯勺、烤肉夾、烤肉架，還有一個塑膠製的薄砧板；食材的部分則有茄汁鯖魚罐頭、礦泉水、泡麵和快煮麵，還有 H kaka 特地帶來給 *safa* 們加菜的羊腿。一群人圍著一字排開的工具與食材靜默了幾分鐘後，由 N safa 首先打破沉默：「罐頭跟泡麵甚麼地拿去煮湯麵，羊腿我們用烤的。」接著 *pakarongay* 們就兵分兩路來處理他們的午餐。拿到茄汁鯖魚罐頭與快煮麵的這一組，模仿著過去他們在訓練營當中曾經煮過、吃過的大鍋麵來料理，工序相當簡單，就是把水煮開之後依序倒入罐頭、麵條。這道簡單的料理，其實就是承襲著 1960 至

1990 年代原住民族人在林班工作的料理方法（謝博剛 2020: 83），而這道林班菜色現在也時不時會出現在族人們從事不同集體工作時的休息時間，作為午餐或是點心。茄汁鯖魚麵的這一組處理得相當順利，接著要來看看負責烤羊腿的這一組。烤羊腿的隊伍由 N safa、W safa、A safa 組成，後面的這兩位就是前一個段落裡 2021 年午餐的大廚和二廚。這三個人在料理羊腿上，放棄了常見也比較好控制火候的烤肉架，選擇利用三根長木材作為主結構並配合著鐵絲組合成一個可以吊著羊腿的吊烤架，以燻烤的方式來處理這個難能可貴的烤羊腿。些許時間過去之後，燻烤過的羊腿便被 N safa 給取下交由 W safa 一片一片地把肉切下來，畫面像極了北平烤鴨的師傅，只是現在切的不是油亮的全鴨而是被燻上黑色與咖啡色澤的羊腿。接著這一片片地羊腿被 N safa 以巡迴的方式分給了大家，吃到羊腿的每個人都覺得別有一番風味，畢竟這可不是平常可以吃到的料理，但是基於燻烤的方式本身就不好控制火候，所以內部還沒有熟的肉就得要另外再烤過。這時沒有人特別吩咐，A safa 就在工寮的另一個角落起了爐灶，且為了避免火候不均，他拿起了剛剛被冷落的烤肉架準備要再把羊腿重新加熱一遍。見他利用小刀把剩下還沒煮熟的羊腿骨肉分離，細膩的神情跟其他已經吃飽在旁邊休息的 *pakarongay* 比起來，顯得有點太過認真了，但就是因為他對於這份料理的執著，還有方才三個人在處理燻烤羊腿時在一旁耐心等待與協助的表現，才讓大家對於他二廚的定位有深刻的印象。

再來是 W safa 會被大家認為適合煮菜的事蹟。這件事就發生在那天的稍晚，有一群來自台灣科技大學的外籍學生跟著他們的教授來到骨架剛成形的 *talo'an*，要來稍稍體驗一下 *pakarongay* 訓練營的活動。於是大家簡單分個隊伍，*safa* 們就分別帶著幾位外國的大學生去忙他們被分配到的工作了，只是這些大學生也沒有做到甚麼，因為 *safa* 們示範完這些工作之後，今天的進度也就剛好做完了，而這個時間恰巧也是可以吃點心的時間。

那一年的訓練營的時候，他就自己一個人默默去那邊處理菜，他就自己玩得很開心。他對這件事情就跟他以往的那個樣子、態度就差很多。（H kaka 2021.10.19）

根據 H kaka 的回憶，W safa 當天下午在完成自己分配到的工作之後，就先著還在忙碌的大家開始整理起中午沒有用到的食材——高麗菜和五花肉。沒有特別花俏的手法，就是高麗菜切一切、五花肉切片之後就下鍋炒，是一道蠻常見的家常菜。當時的他就一個人默默地炒菜沒有引起太多人的注意，就像自己被

包圍在某一個小圈圈沉浸在那裏面，連應當注意到田野各種現象的我也沒有發現這個身材魁武的 *safa* 在一旁做些甚麼，直到他搬出他的成名作——高麗菜炒豬肉。

有一年有外國人來這邊參訪。就是外國人來這邊參與文化、了解文化的時候，他在 *talo'an* 那邊煮了高麗菜炒豬肉，真的是炸好吃。大家廣受好評，大家說以後東西給他煮。(C *safa* 2021.12.25)

大家對於這道高麗菜炒豬肉很是滿意，除了是因為味道本身很厲害以外，更重要的是在過去六年的 *pakarongay* 訓練營裡面，大家不曾在河邊吃過大鍋麵、烤肉以外的東西。更有人說到 W *safa* 最令人佩服的地方是本應該用瓦斯爐處理的家常菜被他用柴火來料理，就好像是做到了平常人無法做到的事情一樣，於是這份高麗菜炒豬肉就成為了 W *safa* 的正字標記。但我認為僅僅是一道菜不可能就決定了這個人就能成為這群 *pakarongay* 的大廚，另一個決定性的原因是 W *safa* 對於煮菜所展現的態度：

他自己感覺也蠻有興趣的。(C *safa* 2021.12.25)

因為他覺得這件事情會被別人稱讚，然後自己也做得很有信心。(H *kaka* 2021.10.19)

他讓我覺得很差的習慣是「不會啦，我不要啦。」但是他還是會去做，嘴巴這樣講但他還是會去做，超煩的。(N *safa* 2021.12.13)

從大家的回饋看得出來 W *safa* 之所以對煮菜特別投入，除了是會受到自己的興趣驅使，更重要的是他在這群 *pakarongay* 當中找到了一個很適合自己的定位。當問到 W *safa* 從小到大的煮菜經驗，他提到了國中時只有他和爸爸在關山的時候爸爸會教他怎麼樣做料理，稍微上手之後爸爸便會交由他來處理兩個人的三餐。雖然他是逗趣的口吻跟我說：「因為我拿他的米酒去煮菜，所以他會罵我。」但這確實是他跟去世的爸爸一段重要的回憶。W *safa* 也有提到他在國三時參加餐飲科的技藝班讓他增強了不少煮菜的功力，所以現在若是在家又不想出去買東西吃的時候，就會看看冰箱裏面有甚麼東西可以煮來吃。

我們再回到 2021 年的廚房，這時的 W *safa* 已經沒有 2020 年的默默，他一

邊切菜、煮菜，一邊跟過去旁觀伙房的人聊天，不過可能也稱不上是聊天，大部分是他自己逗趣的自言自語，然後大家給予的回應就是被他逗到開心的笑。A safa 則如先前那樣默默地幫忙拿菜、拿工具，沒事做的時候也是靜靜地看著。問到 W safa 為什麼會這麼心甘情願地幫大家煮菜，除了上述大家從外表觀察到的他表現出充分的興趣以外，他自己是這樣說的：

假如說我煮菜好了，我覺得大家得開心就好了。就不會太計較甚麼，就覺得煮菜也是因為大家肚子餓嘛，還是要吃飯嘛.....我煮得菜好吃，然後分享給大家吃.....就是把我煮菜的喜悅帶給大家，看著大家吃得開心就好。(W safa 2021.11.13)

對於 W safa 而言，在訓練當中感受最深刻的就是「分享快樂」他將自己煮菜的經驗與抓魚、蓋 *talo'an* 連結，因為這些活動都是大家彼此分工合作，並且和大家分享成果。像是抓魚的時候會分一前一後，讓河裡的魚群被前一個網子嚇到四處逃竄之後，第二個網子來截住它們的去路不會有漏網之魚，而捕到的魚除了參與訓練的人會一起分享之外，也會帶一些回去給部落的家人；蓋 *talo'an* 的時候大家會分別到不同的地方取材，然後再一起想辦法把骨架組合再蓋上蘆葦作為屋頂，最後大家離開河邊的時候望著蓋好的 *talo'an* 分享幾天下來的成就感。煮菜也是，W safa 被大家分配到大廚的職位，他隨意但又不失謹慎地處理大家的午餐，最後再將這些菜色端到餐桌上。除了看著大家吃的開心之外，自己在裏頭共同享用方才的成果，也令他感受到分享的喜悅，以及喜悅被分享。

現在我們要進入吃飯的環節了。我們將時間倒退一下從 2020 年新福部落的 *ilisin* 開始說起。那時是豐年祭的禮拜六早上，我抵達祭典會場新福里活中心的時間大概是十一點鐘的前後，所以沒有過多少時間新福部落的族人就要享用午餐了。看著這群 *safa* 在祭場上歌舞、偶爾打鬧其實頗有一種溫馨的感覺，果然看著沒多久舞圈就被耆老叫停，這群 *pakarongay* 也被指派到伙房去把今天中午的餐點扛出來。新福部落族人在 *ilisin* 的午餐對我來說並不陌生，因為在我的部落裡面，如耆老祈福活動結束後的用餐、全部落的豬肉分食，還有豐年祭最後一天的 *pakelang*，都是以共食的方式來完成儀式當中的所有餐食。這次在新福部落的午餐我是跟著 H kaka 的 *Lakiing* 階層一起享用，他們從祭場中央的大鍋子舀了一鍋的肉湯，我們再從這鍋肉湯裡面盛一些到碗裡，雖然經過層層的分配，但我們至始至終吃的都是同一鍋湯。我們再回到 *pakarongay* 訓練營的部分，據 C safa 的回憶他所參與的六次訓練營當中僅僅只有一次的吃飯是買便

當，那次就是 2021 年訓練營縮編辦理的第一天中午，其他時候無一例外皆是有人負責烹煮大家的伙食一起享用。Lakiing 的 D kaka 認為這與 *ilsin* 很有關聯：

我們之前豐年祭都是這樣子的模式，然後可能自然而然我們就會覺得辦活動就是要這樣，因為我們就是習慣這個模式。我也不會特別說我要發便當，所以我們自然而然就說要一起吃。(D kaka 2021.10.11)

也就是說在新福部落，族人們在處理一群人用餐的場合時，由伙房來處理大家的食物，然後再一起享用是再自然不過的事情。H kaka 也針對這個現象進一步的補充，在 *pakarongay* 訓練營裡面吃飯的人除了參與活動的 *kaka* 與 *safa* 之外，還有那些來看自己孫子孫女的阿公阿嬤。為了要讓這些長輩也可以有東西吃，自然就不可能訂購需要事先知道人數的便當，於是大家一起用餐就成為了這個情況的最佳解方。有趣的是，有的時候這群來看 *pakarongay* 的阿公阿嬤可能只是順便來看而已，他們來到活動場地的主因是想要跟著大家一起用餐。

因為大家會吃飯嘛，然後阿公阿嬤就會在旁邊等，因為看孫子甚麼的，然後就會一直催說「怎麼還沒有吃飯？都 11 點多了怎麼還沒有吃飯？」(H kaka 2021.10.11)

從上述的內容來看，我們可以發現新福部落族人的吃飯方式從豐年祭的儀式場合延伸到了訓練營的活動，也從長輩們的生活習慣，潛移默化到這些 *pakarongay* 的身上。謝博剛（2020: 83）在研究布農族人以走回山上的家屋這一文化復振的實踐活動時，提到了食物是如何幫助布農族人界定我群、如何創造自我認同。透過跟前人吃一樣的東西，例如林班餐、豐年祭的大鍋肉湯，便能夠幫助族人清楚地界定自己與他群的不同，也透過模仿前人的模式來吃飯——共食，使個人得以確立自己正參與在其中。回到 2021 訓練營第二天的午餐，在吃飯的這段時間，可以看到大家穿梭在 H kaka 的客廳，反覆地從自己的座位站起來去夾菜，然後再回到位子上坐好。而為了避免夾菜的時候會強碰，大家還會觀察彼此之間的動作，看看甚麼時候上前才不會跟別的人碰在一起，但就算碰在一起也不會怎麼樣，就是兩個人互相看一看、笑一笑或逗個嘴。同時由於大家吃的是同樣的幾道菜，聊聊菜色煮得怎麼樣就變成了共同的話題，而主廚 W safa 這時便會跟大家分享他在做這道菜的理念跟心路歷程。午餐的最後 W safa 的姐姐吩咐大家把快要吃完的菜清掉，接著每個人就一起幫忙把桌面收

拾乾淨，整個吃飯的過程，不論是 *safa* 或是 *kaka* 大家都有許多的互動。對於一起吃飯的感覺 N *safa* 認為就像家人一樣，因為家人就是吃著同一鍋的飯、吃著同一鍋的菜，也由於他跟 W *safa* 目前是在同一個工作單位，他也發現了吃飯的形式不同確實會影響到兩個人之間的互動與展現。

像我工作的話就是吃便當，可是我們吃便當我們不會聊天，他（W *safa*）坐在我旁邊我們不會聊天，各玩各的手機。可是像豐年祭這樣吃飯，青年營這樣吃飯，幾乎不會看到有人吃飯玩手機，大家就是找一個地方大家坐在一起吃飯聊天，就算不講話，但是也是會有那種互動。所以我覺得那種吃飯的感覺很像一家人。（N *safa* 2021.12.13）

透過對於用餐的觀察再加上 N *safa* 的分享，可以看出共食這件事情確實讓 *pakarongay* 們有機會表現出與日常不同的樣態，同時 *safa* 與 *kaka* 們可以透過共食建立更綿密的關係。在先前的文字裡面有提到謝博剛（2020: 83）對於共食的描述，他是以集體記憶和身體感的觀點來切入食物是如何塑造人與人之間的關係，而在更早的研究裡 Durkheim（1992 [1965]: 378）是以生長物質來闡述這個現象。人與人之間原本是利用血緣的紐帶來確立彼此的關係，因為當你我體內具有同樣的物質便標示了我們之間的密不可分，但若是兩個不具有血緣關係的人就要透過共食讓食物進到體內成為肌肉的生長的養份，這就會和血緣一樣，代表了兩人體內具有同樣的物質，產生與共同起源一樣的影響。



圖 5 訓練營的五菜一湯與正在夾菜的 *pakarongay*
（資料來源：研究者於 2021 年拍攝）

關於共食，我們先從吃飯前的料理說起。料理的這個情境，提供了對於烹飪有興趣，有能力的 *pakarongay* 得以展現那些平常沒有機會公開表現的態度以及技能。同時讓料理的負責人，可以透過烹飪出來的餐點來與吃飯的人建立情感上的連結——分享的快樂，而這樣的情緒催化更使得處理餐點的人能將動機再帶進下一次的料理當中。結束了對於料理步驟的描述，我們進入共食的情境。訓練營裡面的共食是由豐年祭的儀式場合沿襲而來，同時也是從長輩們過去的飲食習慣而來。共食被複製到了訓練營後，使得一般的吃飯具有了儀式的催化效果，但就其本質而言，一起吃飯這件事情本來就能夠創造出更深刻的情感連結。不論是以集體記憶、身體感來切入或是以生長物質象徵血肉，都能讓我們了解吃飯這件事情不僅僅只是補充身體所需的營養而已。現在午餐的休息時間到此已經正式結束了，接下來我想談談訓練營的另一個反覆出現並且具有情感催化作用的活動——祭歌練習。

2021 年的祭歌練習被安排在河川課程之後。*pakarongay* 們在離開河堤之前，詢問了 H kaka 可不可以安排一個小時的時間，讓大家回去簡單盥洗。由於今年的訓練營本來就有交給 *pakarongay* 主導的意思，所以 H kaka 就說了一句：「你們自己決定啊。」休息的事情就這麼定下來了。不過並不是每個人都花了一個小時的時間來換裝梳洗，比較早完成的人似乎像是身體已經有了習慣一樣，準備好了之後就直接來到 H kaka 的住處等待其他人陸陸續續集合。而 H kaka 也沒有讓這些提前過來的 *pakarongay* 閒著，拿出了在體育用品大賣場所購買的簡易羽球網和羽球拍，吆喝著這些比較早到的人到隔壁鄰居家前的曬穀場打起了羽球，而這裡也是待會要練習祭歌的場地。隨著大家陸陸續續到來，羽球場上的球員做著一輪一輪的交換，每個人都像個小孩子一樣，想打一下這個 kaka 突發奇想拿出來的玩具。所以這群 *pakarongay* 們沒有特別注意到時間，也沒注意到其實該來的人都已經來了，是到 H kaka 說時間差不多，並請幾個人把羽球網和羽球拍收起來之後，這個休息時間的小遊戲才正式結束。

在祭歌練習開始之前，*pakarongay* 們遇到一個小問題——該唱甚麼歌。面對這個疑問，擔任這次實習總召的 C safa 看著一直以來領導他們，作為 *pakarongay* 班長的 N safa，透過眼神希望可以得到他的一些答案或建議，但在等到 N safa 的回覆之前，在一旁小酌的 W safa 就哼出了一段 *ki'eciw* 的旋律。¹⁹ 雖然最後並沒有採用這首歌作為練習，但是因為 W safa 的這一段 *ki'eciw* 有大家答唱的回應，原本一盤散沙坐在曬穀場矮牆上的 *pakaronagy* 們才紛紛起身。

¹⁹ *ki'eciw* 為阿美族語，意指領唱。阿美族 *ilisin* 吟唱的祭歌幾乎都為領唱語答唱的結構。領唱者會負責前一段旋律，答唱則負責後一段旋律，如此來回構成完整的祭歌。

在這裡有一個非常有趣的現象，W safa 在哼出這段旋律的時候，所使用的語氣給人一種隨性、蠻不在乎的感覺，但這樣的態度並不會讓人有一種不重視歌曲的氣息，反而比較像是對於歌曲相當熟悉才能夠有這麼隨興的態度。這樣的情況就像是精熟料理手法的大廚，用輕鬆寫意地態度完成了相當複雜的刀工；或者是從事打字工作許多年的打字員，在不用看著鍵盤或凝視螢幕的情況下，將內容精準地謄打出來。至於其他的 *pakarongay* 除了有類似的寫意之外，還多了一種制約反應的氣息，當他們聽到 W safa 所哼出的領唱旋律之後，自己的嘴巴和聲帶就像是電腦一樣，依照所輸入的指令給予相對應的回應。於是可以看見有些 safa 在哼出答唱的時候還盯著自己的手機看，有些則是嘴巴有在發出聲音但是雙眼還在發呆，由此可以看出，答唱對於這些 *pakarongay* 幾乎是一個自動化的身體運作。對於這樣的反應，余舜德（2006: 23-24）在《物與身體感的歷史：一個研究取向的探索》一文中提到了人們會透過身體感受訊息並加以做出反應，同時他也強調了人們在提取這類與身體感有關的訊息的時候，反應是相當快速的。於是對應到 *pakarongay* 能夠如此不假思索地做出答唱的動作，可以見得，祭歌在這些參加多年訓練營與 *ilisin* 的 safa 身上，已經集體形成了固定的身體感可以迅速被提取。

讓我們再回到祭歌練習。safo 們起身之後，就由實習總召來帶著大家練習，並且由他自己負責領唱的部分。但到了這裡 kaka 們認為 *pakarongay* 還是沒有進到該有的狀態，因為他們起身是起身了，卻沒有像真正的祭歌那樣，眾人圍成一個圈、拉著手進行歌舞。不過似乎是礙於希望他們能夠在這個部分能夠有所自律，看的不是很順眼、聽得不是很順耳的 kaka 們也只是在一旁用自己聽得到的音量交談而已。結果最後還是由受不了這種不上不下狀態的 W safa 開了第一槍，喊了一句：「牽手了啦！」*pakarongay* 們才終於圍成一圈、牽起手開始練習。然後隨著領唱與答唱的反覆呼應，腳步不斷地逆著時針前進，晒穀場上的祭歌練習才開始有嘹亮的歌聲和互相協調的步伐。這裡我想再回到上一個段落所提到的「身體感」。在阿美族豐年祭的歌舞當中，關於聽覺感受的歌謠絕大多是由領唱與答唱建構而成，而屬於視覺與動覺的舞蹈則是由族人以雙牽或單牽的方式形成圓型的隊伍來呈現。²⁰因此在沒有達到以上條件的前提下，*pakarongay* 們的身體感受應該是沒有辦法被徹底喚醒的，就連 N safa 在事後的訪問也提到：「沒有跳我會覺得不對，就算不跳腳也要跟著走，坐著也要跟

²⁰ 此處形容阿美族的歌舞在舞者牽起手之後會形成圓型的隊形，但在多數部落的展演中，並不會形成封閉的圓。蔡政良（2007: 47）在《Makapahay a Calay(美麗之網)：當代都蘭阿美人歌舞的生活實踐》是以 C 字型形容都蘭阿美族人展演豐年祭傳統舞的隊形。

著踏步。不行不跳耶！一定要跳一下。」等到條件都達到了之後他們才有辦法進入狀態，也才會被 *kaka* 們肯定——有把祭歌給跳好。對於該怎麼樣才是真正進入到狀態，蔡政良在研究都蘭部落的歌舞時有相當精確的描述：

Mikumoday 與 kakita'an 等人透過麥克風宣揚場中的年輕人，會使用 "o kapah no niyarod"（我們部落的年輕人）來讚揚那些表現亮麗整齊劃一的年輕人們。這句話的使用時機與場合，幾乎都是當年輕人有精神、亮麗、整齊的表現時，最常用的一句話。（2007: 68）

即精神、亮麗、整齊的歌舞才能被稱之為進到狀態。而關於歌舞被肯定，或是被形塑，我認為蔡政良跟余舜德有相當類似的見解。蔡政良（同上引: 73）提到都蘭阿美族人的歌舞是以 *makapahay* 這一認知框架而形塑出來的，²¹有得到 *makapahay* 肯認的歌舞，才會被族人給承襲、挪用，這與余舜德（2006: 26-29）認為文化和歷史會進一步形塑出一個群體的感官經驗有異曲同工之妙。



圖 6 2021 年訓練營的祭歌練習
（資料來源：研究者於 2021 年拍攝）

由於 W safā 在 2021 這一次的祭歌練習，即便他不是班長也不是總召，卻扮演著相當關鍵的角色，因此我特意在訓練營之後詢問了 W safā 對於祭歌練習

²¹ Makapahay 為阿美族語，有漂亮、美麗的意思，其字根為代表年輕人的 kapah。

的看法，他是這樣回應的：

能聽到大家一起唱歌也是很快樂的一件事，因為不可能說每個人都可以到好樂迪一起去唱歌這樣。聽到大家的歌聲蠻開心的.....因為這樣（祭歌練習）可以分享我的喜悅。（W safa 2021.11.13）

W safa 認為在與同伴們進行祭歌練習的時候，自己會有著與平常不同的體驗，因為就學或者是就業的關係，唯有在部落大家才有相聚的機會，才有共同完成一件事情的機會。能夠聽到大家的歌聲對他來說是一件相當開心的事情，同時他也能透過歌唱與舞蹈的方式來把自己的喜悅給表達出來。在訪談時 W safa 是用好樂迪來對應祭歌練習的情境，但是與他核對過後，祭歌練習時的大家一答一唱與同聲開口跟卡拉 OK 只能有二到三個人拿著麥克風唱歌，兩者其實是相當不同的體驗。而身為班長的 N safa 也有提到這種聚在一起的感覺，他更進一步強調，特別是要大家牽手圍成一圈的時候才能達到這樣的氛圍與效果。

會享受這種聚在一起的感覺，比起坐下來喝酒，我會更喜歡那種站起來跳舞的那種感覺，大家圍一圈跳舞，蠻喜歡這種感覺。就會讓我覺得很團結，很有安全感吧！這個安全感只專屬於我們這個階層的那種安全感，不管今天再多難，都會有人在，都會有人陪著我.....我覺得在部落裡面，真正很有安全感的感覺就是在這個時候。（N safa 2021.12.13）

值得多提的是 N safa 在這裡所提到的安全感。在前文有提到總召 C safa 在祭歌練習的一開頭有用眼神示意請 N safa 來幫忙想要唱甚麼祭歌，N safa 為什麼遲遲沒有回應，是因為當時腦袋正在思考自己的私事而陷入了情緒的漩渦中，但是在開始祭歌練習之後，這樣的煩惱就被拋諸腦後了。因為在牽起大家的手一起歌唱跳舞之後，N safa 逐漸感覺到「不管今天再多難，都會有人在，都會有人陪著我。」的安全感。N safa 所謂的安全感在洪清一針對阿美族舞蹈的研究也有一樣的發現。

成員一同共舞時，成員在團體內可獲得較大的安全感，而且往往有意想不到的力量產生，而這種力量是由團體互動所聚而成，因為人們的身體行動所產生的團體力量與安全感是經由內在能量所展現出來的。（轉引自福定·博海 2012: 84）

我認為這樣的感受除了以團體動力來詮釋以外，亦可以孫俊彥（2012: 30）描述馬蘭部落舞圈的意義來剖析。他提到舞圈之所以會以圓圈的方式呈現，族人以交叉相隔的方式牽手，起到的是一種讓不好的 *kawas* 進不了舞圈的保護作用。²²在傳統的意義上祭歌舞蹈具有對靈的防禦作用，而到了現在對於 *N safa* 和其他 *pakarongay* 而言則產生了使他們免於日常困擾的保護作用。順著 *W safa* 和 *N safa* 所提到的祭歌練習時所體驗到的情緒，我們將時間往前推移到 2020 第二天。

從早上八點在部落的雜貨店集合之後，*pakarongay* 就連同他們搭建 *talo'an* 需要用到的工具，一起被運到了部落邊緣的卑南溪畔。他們先是從整地開始，一群人浩浩蕩蕩地拿著鐮刀或者開山刀把蘆葦一束一束地砍倒，接著又有一群人被分配到河堤附近，取了幾段長且粗壯的樹幹作為 *talo'an* 的主結構。午餐時間，由幾個對於煮菜比較興趣的人主導弄了大鍋麵跟烤羊腿，午餐過後他們到了附近的水坑玩著丟石頭的遊戲，玩完了才繼續工作。一整天下來 *pakarongay* 們有相當密切的相處，所以對於每個人在工作當中認不認真，在遊戲裡面合不合群都心裡有數，所以當 *H kaka* 臨時在當天傍晚加了一個感性時間，抑或說是檢討時間，這些表現就被大家拿出來討論了。作為班長的 *N safa* 在這個討論當中頗有主導的角色，由他先開始針對這一天表現不甚理想的人發表自己的看法。他認為其中一個 *pakarongay* 在工作的時候明明有接到清楚明確的指令，但卻在一旁不動作是需要改進的，接著其他人在分享自己的看法時也多多少少提到了這個 *safa* 的表現。在天色還沒有完全暗下來之前，我看著這個被大家指正的 *safa* 的表情，除了被檢討的時候每個人都會有的難過神情之外，還顯得有些木然，畢竟被這麼多人給提到心裡肯定不會好受。但他也不是完全沒有解釋的機會，輪到他說話時他表達了自己在工作與玩樂當中的不知所措，因為比起多數的人認識比較久，再加上他自己的個性比較內向，要在訓練營的第二天就有活絡的表現對他而言是很有難度的一件事。聽到這樣的表白之後，*N safa* 似乎是意識到自己前面話說得太重，便補充了對他的肯定，也鼓勵他在接下來的幾天可以多多跟大家相處，而其他人也提供了互動的建議。我在這裡是舉了當天比較極端的例子，事實上除了這個被大家圍著指正的 *safa* 每個人都有被檢討過一遍，就連在當天幾乎是完美表現的班長 *N safa* 也有被大家檢討在指導人的時候應該可以怎麼表達大家才會更能理解與接受。整個感性時間進行了大約一個

²² *kawas* 阿美族語中指稱神、鬼、靈的單詞，即常人無法用肉眼看見，但卻具有人格的客體。在聖經當中會以大寫開頭 *Kawas* 來區分神與非神的不同。

半小時，結束的時候天色已經暗到看不到旁邊的人，預定的吃飯時間也早就超過了一個小時，但 *pakarongay* 們共同決定還是要以祭歌練習作為今天整個活動的結尾。於是乎大家就在摸黑之中牽起了彼此的手，歌聲穿透了寂靜的卑南溪床，迴盪在一望無際的黑與歌者的心中。

明立國（轉引自孫俊彥 2012: 44-45）對於豐年祭的舞蹈指出，這種限制成員只能以固定的方向移動，在特定的空間活動的舞蹈方式，由於不容許個人即興的動作，因此特別能表現出舞者全體的一致意念。這與 Bloch（1989: 19）的觀點相同，即舞蹈與歌唱的這種傳播形式可能才是儀式裡符號真正能夠起到作用的原因，而這種觀點對於現今 *pakarongay*，甚或大部分的族人不知道祭歌意涵的情況下卻同樣能夠有情感的催化，是相當有力的解釋。接著讓我們用 Turner（2006[1967]: 27-28）對於象徵符號所具有的感覺極與理念極做另一個角度的詮釋。透過 W safa 與 N safa 的分享，我們知道練習祭歌的這個活動裡面，包含了與快樂、同在、安全感相關的情緒與感受，這是 *pakarongay* 們渴求的東西，而與這個渴求連結的另一極，也就是理念極或稱為規範極則是領與答的歌唱結構、牽手圍成舞圈的隊形，以及歌舞並進的展演形式。所以完整落實的祭歌確實可以達到情緒催化的效果，或反過來說為了得到情緒的渲染效果，*pakarongay* 們必須呈現完整的祭歌。我們再回到 2020 訓練營的祭歌練習當中，*pakarongay* 的歌舞不僅僅只是歌舞，它乘載了這之前每個人在感性時間所體驗到的情緒，也表達了這群 *pakarongay* 不論在方才檢討時說了甚麼，大家都有一個共同的意念。短期或許是要一起把這幾天的訓練營連同 *ilisin* 給表現好，長期或許是希望彼此之間能有穩定的關係、對部落有共識。楊健章與呂心純（2010: 85）提到「音樂的操演性與語言學所言之論述實踐效力的操演性密切相關，此種實踐透過重申、引用慣例及不斷操演，進而構成一種認同的宣告。」蔡政良也指出（2007: 66）「歌舞則是鑲嵌在阿美人年齡組織與豐年祭活動之上的外在可見形式，因此歌舞的展演也被當作是認同所操作的工具之一。」可以見得在祭歌練習當中，*pakarongay* 的歌舞便發揮出此一認同的功能。

在祭歌練習這個段落當中，我從歌舞的身體感開始描述。*pakarongay* 們透過多年在訓練營、在 *ilisin* 反覆實踐祭歌，建構出集體對於歌舞的身體感——祭歌一定要搭配牽手和舞步、自動化的領答唱，這連結了 *pakarongay* 裡的每個成員。接著透過 W safa 和 N safa 陳述自己在祭歌練習中的情緒和感受，探討了祭歌是如何在訓練營當中表達大家共同的意念、營造同在的氛圍，並且作為一種宣告，達到了認同的效果。不論是身體感的描述，還是對於認同功能的剖析，以及穿插在當中的象徵符號，都提到了祭歌練習在訓練營當中所產生的催化效

果，這讓 *pakarongay* 透過歌舞找到了彼此的連結，也弭平了每個人之間的差異，彼此融合在一起。進而能夠在其他情境裡面展現更高程度的同理心、更不畏懼表達自己的想法，展現不同於他們日常的印象。

第三節 無處不是通過儀式

在前面的兩個小節，我們細細地剖析刀子、共食、祭歌練習的內涵，現在則要以另一個理論框架——通過儀式來對營作相對整體的分析，但在此之前我們要先來整理一下這個理論的重點。據 Van Gennep (1960: 21, 2012[1960]: 13-15) 所述，通過儀式依照階段可以分為——分隔禮儀、邊緣禮儀、聚合禮儀，而在不同的通過儀式裡，這三者會依著儀式本身的特性有比重上的不同。值得注意的是，一個大的通過儀式可以包含若干個小的通過儀式，就像婚禮可以被視為來自不同原生家庭的兩個人共組家庭的通過儀式，但在婚禮過程當中又可以有迎娶、交換戒指、宴客等小型的通過儀式。而上述的分隔禮儀、邊緣禮儀與聚合禮儀這三個階段是以其跟 *liminal* 的相對位置作為區分。在不同的書裡 *liminal* 會被翻譯為闕限或中介，與這個單詞具有相似意涵的還有「邊緣」與「邊界」這個兩個詞。此處我們用地理環境來說明邊界的特性，也就是闕限的特性。對於邊界兩側的兩個區域而言，邊界具有神聖的意義，兩個區域的居民若是進入到邊界這個地方，便分別會在身體上或宗教上感受到一種特別的境地 (Van Gennep 2012[1960]: 21)。邊界的體現有許多不同的形式，其規模可以大到橫跨一個軍隊的距離、也可以小到跨越一攤血水，甚至濃縮成更小形式的一道門檻。當人們跨越這種有具體形式的邊界時，過渡的不僅僅是空間，還會產生精神層面的過渡與社會關係的變化。於是個人從自己原先的群體裏面被區分出來，或是從原本的屬地離開並進入邊界的這段過程就被稱為分隔禮儀，在邊界裡面所從事的各項行為就被稱為邊緣禮儀，最後，個人從邊界的狀態出來進入到新的群體、進入到新的屬地，或是以與先前不同的狀態回到原本的歸處就被稱之為聚合禮儀 (同上引: 30-45)。

Turner 以 Van Gennep 的理論為基礎進一步發展了闕限的理論與研究，他認為在闕限裡面會產生一種叫做為交融的現象。為了要更好理解交融的意涵，我們得先認知到我們所處的社會在日常的情況下是結構分明的，所有的人、事、物都會被賦予特定的位置並且彼此分別，但在某些特定的時刻，這些彼此在社會結構當中平行的個體或群體會互相交疊、混合在一起。處在交融狀態裡的人們是一個共同體，他們會彼此組建、彼此依靠，且共同處於「無地位」的

交融狀態。他們會失去原本屬於他們的社會地位、身分角色，甚至是個人財產，必要時還得服從儀式當中的權威，而正是因為處在閹限，產生了交融的狀態人們便更能夠培養出同袍的情懷（Turner 2006[1967]: 98, 2006[1969]: 95-97）。Turner（2006[1969]: 133）也進一步將交融分成了三個形式，包含存在性的交融（或稱為自生的交融）、規範的交融、空想的交融，存在性的交融就是我們上述描寫的交融狀態，而其他兩種交融就是從其衍伸出來的。其中規範的交融是為了要讓存在的交融可以透過組織化成為較長久的社會體系，例如那些已經制度化的閹限階段，像是當兵與工作的試用期。而空想的交融則是特別指稱在那些過於理想不切實際的說法，例如認定處在當兵這個閹限階段裡面的每一個男性都有愛國的情操。

回顧完了通過儀式的相關理論，接著就讓我們用通過儀式來看看新福部落的 *pakarongay* 訓練營。在前面的幾個小節我們僅僅討論到 *pakarongay* 這群人在訓練營裡面所做的事情，尚未觸及到這個群體在部落當中與其他群體的相對關係為何，但在這部落裡人與人之間的身份當中其實就藏著一個通過儀式。在新福部落裡，族人會依照年齡分為 *wawa*、*pakarongay*、*kapah* 與 *kayoing* 以及 *mato'asay* 這四個身份，若我們取前面三個階段來看，*pakarongay* 就會是處在 *wawa* 和 *kapah* 與 *kayoing* 之間的過渡，也就是閹限。閹限階段前的 *wawa* 是部落裡面年紀最小的一群人，這個階段的男孩與女孩是受到部落族人照顧的角色，在日常生活當中並不會有人把工作分派給他們，反之就有了許多的玩樂時間；閹限階段後的 *kapah* 和 *kayoing* 分別指的是成年的男性和成年的女性，在這個階段裡面，每個人都有自己應該要負責的工作，同時又會被賦予可行使的權力。例如成年的男性就開始可以參與部落公共事務的討論、表達自己的意見，而女性在當代也同樣具有這樣的權利。最後是閹限階段的 *pakarongay*，就同 Turner(2006[1967]: 94)所述：「他很少帶有或者不帶有任何過去的或即將到來的狀態的特性。」新福部落的 *pakarongay* 們便不再擁有 *wawa* 那樣可以無限玩樂的時間，也不具有即將可以獲得的屬於 *kapah* 和 *kayoing* 的權力。我自己喜歡用台灣的民法與刑法來向非阿美族人的朋友解釋，因為處於 18 到 20 歲之間的國人就像是 *pakarongay* 一樣，因為處在刑法上的成年，所以要開始要學著承擔些甚麼，但是又因為民法上的未成年，而不能由自己決定全部的事情。

然而，我們若把 *wawa*、*pakarongay*、*kapah* 與 *kayoing* 這三個階段視為整套的通過儀式，會發現新福部落並沒有明顯的分隔禮儀用來使族人們從 *wawa* 的閹限前階段進到 *pakarongay* 的閹限階段，也沒有聚合禮儀能讓族人從 *pakarongay* 的閹限階段進到 *kapah* 與 *kayoing* 的閹限後階段。會有這樣的現象

是因為新福部落的遷移史所導致。1960 年間新福部落的族人由花蓮縣瑞穗鄉的富源地區遷徙而來，目的大多數是為了取得足夠且合適的耕地，在新福這個地方形成聚落之後多數族人的生活便以工作為導向，所以生命禮俗自然就式微了。因此若真的要去定義一個屬於當代新福部落族人的分隔禮儀與聚合禮儀，那應該就是 *wawa* 受到訓練營的邀請，還有豐年祭裡面的升階儀式了，但由於疫情的緣故很遺憾地 2021 年的升階儀式需要延後到 2022 來辦理。談完了身分轉換的分隔禮儀與聚合禮儀，接著就要討論身分轉換時的邊緣禮儀，在當代的新福部落身分轉換的邊緣禮儀應該就是過去這六年來的訓練營，*pakarongay* 就在訓練營的這個閾限裡面相互認識、彼此互動、累積情感記憶，進而達到交融的狀態。但就像先前有提到的，一個過渡儀式可以再接切分為數個小的通過儀式。換言之，在 *pakarongay* 這個閾限階段所經歷的六次訓練營除了可以當作身分轉換的邊緣禮儀以外，也能視作好幾次的通過儀式，所以現在要再往下切一個層次，把一次的訓練營當作一次完整的通過儀式。

從地理環境來看，每一個參加 *pakarongay* 訓練營的 *safa* 都會有空間上面的移動，雖然每個人的居所有遠近的不同，但是這段交通的過程都能夠被視為分隔禮儀。*safa* 們從各自上班與就學的地點離開，搭乘火車、搭著家人開的車進入到邊緣——部落裡面，就能算是完成了分隔禮儀。然後等到訓練營結束或者是豐年祭結束再以同樣的方式從部落離開，回歸到日常的生活當中，就算是完成了聚合禮儀。描述完了關於地理環境的過度，接著要以訓練營從事的活動來解釋。以 2021 年和 2020 年的訓練營來說，*pakarongay* 們聚集到活動地點如 H kaka 家的客廳或部落雜貨店前面的廣場，並在 H kaka 正式宣讀相關注意事項之前噓寒問暖就可以被視作分隔禮儀。*pakarongay* 們在這個噓寒問暖的分隔禮儀當中分享了自己最近在哪邊工作、讀到幾年級、甚麼時候會畢業、最近有甚麼樣的煩惱，還有感情順不順利等日常生活。這個動作同時意味著接下來這幾天要與自己的日常分別，也藉資訊的同步漸漸讓彼此進到交融的狀態。但若以 2016 至 2019 年的訓練營來說，除了噓寒問暖可以被我們詮釋為分隔裡禮儀以外，還有一個更加具體的分隔禮儀——破冰遊戲。對於破冰遊戲會在本研究中的第四章進行說明。接著是聚合禮儀，訓練營最後一天晚餐有安排青年之夜，*pakarongay* 們會透過享用與前幾天特別不一樣的伙食，還有全然的娛樂來結束訓練營的整個活動，完成重回日常生活的聚合禮儀。不過由於訓練營結束後緊接著是豐年祭，所以比起聚合回日常生活，不如說是從被拉出來訓練的狀態再回歸到部落裡面會顯得更加恰當。所以說訓練營的開始到結束，以空間而言是都市到部落、部落到都市的過度；以時間與事件而言是日常到營期、營期

到日常的過度；從社會關係而言則是 *finawlan* 到 *pakarongay*、*pakarongay* 再到 *finawlan* 的過程。²³

接著我們要再往下一個層次，要把訓練營裡面的每一個課程和活動當成個別的通過儀式，對應到前面的三個小節分別會是河川課程、共食、祭歌練習。在進行河川課程前，*pakarongay* 們會被移動到部落靠近卑南溪畔的那個邊緣地帶，這個移動的過程就可以視為分隔禮儀，接著來到了卑南溪畔後 *pakarongay* 們會有將近一天的時間與外界隔絕，處在暫時的孤立與閹限階段。以 2020 年為例，當大家好不容易把所有東西從 *kaka* 的貨車上移動下來後就下了一場大雨。由於大雨不會區分你我，河床的曠野也不會特別寬待誰有躲雨的空間，所以全部的 *pakarongay* 便透過共同淋了一場大雨，呈現了河川課程作為閹限階段所發生的第一個交融狀態。幸好那時的雨並沒有一直下到下午，在大家合力搭出一個簡易的棚子之後，雨水彷彿就像惡作劇一般地停了下來。此時面對濕漉漉的衣服，*pakarongay* 們正在思考要不要將其取下，因為隨後探出頭的夏日豔陽其實是可以把身上的衣服慢慢曬乾的，可這溼答答的感覺還是難以忽略，所以在工作一段時間後 *pakarongay* 們就陸陸續續脫掉上衣達到服裝上的一致。而這「赤身裸體」即是河川課程作為閹限階段所呈現的第二種交融狀態。這個赤身裸體的交融狀態不僅在 2020 的河川課程有出現，在 2021 年同樣有發生，因為即使在縮編辦理的情況底下，*pakarongay* 們仍然有保留他們最感興趣的河川課程，特別是當中抓魚的活動。所以 2021 那一年每個人的衣服還是在抓魚跟玩水的過程中被弄得溼答答，所以沒過多久，岸邊的大石頭上就出現了好幾件被脫下的衣物，而卑南溪上盡是一群沒有穿上衣的青少年。

他們沒有地位、財產、標記、世俗的衣物、級別、親屬位置，沒有任何可以將他們在結構上界定區分於他們同伴的東西。(Turner 2006[1967]:98)

除了衣物的標記被去除以外，同 Turner 所述，哥哥和弟弟的親屬關係在 2021 年的河川課程中也有被去除的現象。因為當 *pakarongay* 複習丟 *tafokod* 到一個程度之後，H *kaka* 就起鬨要大家到中央的沙洲玩起摔角的遊戲。²⁴而在一場一場的遊戲當中，多次出現的親兄弟對決、跨越年齡與階層藩籬的肉體碰撞，就

²³ *finawlan* 阿美族語中居民的意思，在表達上面會有部落全體的意涵。

²⁴ *tafokod* 為阿美族語，中文翻譯為八卦網，是常見的捕魚用具。由於使用時須配合腰部的旋轉和左右手的協調，所以操作起來相當需要技巧。

是河川課程作為閼限階段的第三種交融狀態。最後，等到大家情緒的高潮（共同的情緒高漲也是一種交融）不足以忽略隨著天色漸暗而慢慢下降的溫度之後，*pakarongay* 便紛紛穿起上衣緩慢地從河邊離開，然後騎著車子回到部落的居住區，再次與部落聚合完成聚合禮儀。

接著是共食，共食的分隔禮儀並不明顯，因為從料理的準備到餐點上桌都相當地自然且行雲流水，但我們還是可以把客廳或者是 *talo'an* 視之為一個日常的空間。所以上述的料理準備與餐點上桌，其實就是在讓這個空間漸漸脫離穩定的狀態，透過參入了只有在吃飯時間才會有的食物的香味進行分隔禮儀，再配合著部落族人所習慣的基督宗教的飯前禱告，雙手合十說出一聲「阿門」就正式進入了共食的閼限裡面了。共食的交融在前面的第二節已經有詳細的描述，包含大家不分你我的同食一鍋飯或一桌菜色，以及在餐食之間的語言與非言語交流、情感的聯繫、記憶的連結，這些都是交融的體現。然後隨著一盤一盤的菜被吃完，或是大鍋子裡面的湯麵慢慢地減少、食物的味道褪去、餐具被收拾，這個空間就回到日常的狀態完成了聚合禮儀。最後是祭歌練習，祭歌練習作為通過儀式的分離與聚合相當短促，或者可以說是時時長時短，因為這取決於 *pakarongay* 們甚麼時候真正進入狀態。以 2021 年來說，聚合禮儀的過程就稍微長了一點，從大家開始發出聲音、移動身體到牽起手，達到了 *makapahay* 才能算是進入到閼限。但在前一年或者是豐年祭期間，*pakarongay* 和新福部落的族人們動作都是相當迅速的。進入到閼限階段之後 *pakarongay* 們踏著同樣的步伐、吟唱同樣的歌曲、感受同樣的情緒即是交融的體現。最後在領唱者一聲高呼作為極為短促的聚合禮儀的信號，*safa* 們就從閼限裡交融的狀態離開，回到了日常結構裡。

wawa	pakarongay			kaph & kayoing
	訓練營前	訓練營中		訓練營後
		前	河川課程	後
		前	共食	後
		前	祭歌練習	後

圖 7 新福部落與訓練營通過儀式層級關係
(資料來源：研究者自行繪製)

新福部落和新福部落的訓練營在通過儀式的詮釋底下有多層次的相對關係（圖 7）。把生命進程裡的 *wawa*、*pakarongay*、*kapah* 與 *kayoing* 看作完整的通過儀式則 *pakarongay* 就是其中的閾限；把 *pakarongay* 時期所會參與到的訓練營作為通過儀式，則營期就是閾限；把訓練營裡面各式各樣的活動當作通過儀式，那麼活動進行的當中就是閾限。在閾限裡面的個人會進入交融的狀態，透過 Turner（2006[1969]: 140）所述「自生的交融有著『魔力』的性質，從主觀方面來說，在自身的交融之中，人們能感受到無限的力量。」所以我們可以很確定交融會帶來一種奇特的感受，也拜眾多前人的研究所賜，對於此處的「魔力」我們有更多理論基礎可以去解釋它。如第一節提到的刀子，其作為象徵符號就連結了族人希望 *pakarongay* 表現成熟的理念極和 *pakarongay* 渴望被肯定是成熟的感覺極。而第二節的祭歌練習，以舞圈與領答唱作為象徵符號，連結了需要跳得好的理念極與 *pakarongay* 的安全感和歸屬感的感覺極。又或者從身體感出發，透過吃著同樣味道的美食、處在具有同樣氣味的空間裡 *pakarongay* 可以有共通的話題和感官上的同步。透過舞圈裏面同樣方向的運動和被經驗印刻的身體記憶，*pakarongay* 有了可以和彼此連結的媒介。所以透過各個活動的交融現象相互堆疊，就塑造出 *pakarongay* 訓練營的交融，而這六次訓練營的交融也再往上一個層級，營造出這群 *safa* 在生命階段的交融。

針對訓練營的通過儀式特質我想做最後的補充，這個補充要從都蘭部落的訓練營與他們的升階儀式說起。在 Discovery 頻道與原住民族委員會和做出品的系列節目《台灣部落寶藏》（Lu 2016）中，製作團隊深度描繪了都蘭部落 *pakarongay* 從男孩轉化到男人的階段。其中不僅記錄了 *pakarongay* 訓練營，也把女性長輩替升階的 *pakarongay* 著裝的儀式給呈現出來。透過這部紀錄片，我們可以清楚的發現都蘭部落的 *pakarongay* 訓練營與他既有的通過儀式有著密切的關聯，這是目前在新福部落沒有辦法看到的現象。我認為在新福部落還沒有辦法看見的最主要原因是，新福部落訓練營辦理的屆數較都蘭部落訓練營為短所致。同時新福部落的 *ilisin* 也是在 H *kaka* 回到部落深耕之後才陸陸續續恢復，才慢慢有清楚的結構，因此現階段還沒有一個明確的升階儀式可以供 *pakarongay* 訓練營作為連結。以 Turner（2006[1969]: 133）對交融的分類來分析，都蘭部落的訓練營與成年禮儀式除了是存在的交融，亦是規範的交融；新福部落則是還在慢慢發展結構與制度，未來會有很大的機會推往訓練營與升階儀式相互統合的模式，走在形成規範的交融的路上。

第四節 作為一種儀式的 *pakarongay* 訓練營

透過上述各個小節的分析，我們得知新福部落的 *pakarongay* 訓練營裡面充滿了各式各樣的儀式性，接著我將要試著回答此先前所提到的疑問——訓練營到是不是一個儀式？首先讓我們再次回顧 Rappaport (1995: 558) 提出的儀式三特質。

- 一、儀式是由因襲的，甚至陳規老套的運動或姿勢組成的
- 二、儀式是「有規律的」執行的（按時鐘、日曆或特定的環境所確定的時間）
- 三、儀式具有感情或情緒上的價值。

新福部落的 *pakarongay* 訓練營於 2016 年開始辦理，至 2021 年總共辦理了六次之多。或許在主觀上面沒辦法符合「陳規老套」的意涵，但是六次的辦理理當達到了因襲的標準。另外，*pakarongay* 的這個生命階段在過去的傳統當中本具有學習、使之趨於成年的意涵，只是到了當代為了配合主流體制的學校教育，此功能不得不以新的形態來呈現。

新傳統只是導因於舊社會傳統的功能不彰，或是以舊傳統改編而成。
(2002[1983]: 15)

有人會認為，傳統之所以被創發，通常不是因為老方法沒用了或是無法存在，而是因為新事物並未被認真審慎地運用，或者無法放入舊框架中運作。(2002[1983]: 18)

我們以 Hobsbawm 對於新舊傳統的看法進行詮釋，便可以理解當代的 *pakarongay* 訓練營是因為舊社會的傳統無法在現今的社會與教育體制運行，所以才從以前的狀態改編而來。轉而利用主流教育位於暑期的空檔，將原本傳統社會的教育功能濃縮到三至四天的時間來辦理。又或者以反過來的角度看待，*pakarongay* 的訓練與學習對於當今的部落仍然有效，可以達到文化傳承與凝聚認同的效果，只是因為外來的國民教育體制沒有辦法放入這樣的舊框架運行，所以訓練營才應運而生。但不論是以舊無法適應新、還是新無法運用於舊，我們都可以確定當代的 *pakarongay* 訓練雖然形式已經轉變，但他確實是由傳統因

襲而來。所以新福部落的 *pakarongay* 訓練營符合 Rappaport 的第一個定義，接下來要看第二個定義。

pakarongay 訓練營自 2016 年起規律地在暑期辦理，除了 2021 年因為疫情有在辦理時間上做調整。我認為這幾年的辦理記錄已經可以證實新福部落 *pakarongay* 訓練營呈現出 Rappaport 對於儀式的第二個定義，不過我們倒是可以探討為什麼 *pakarongay* 在沒有強迫一定要來參加的情況底下，還是樂意時間一到就出現在這裡。首先要提到訓練營本身有一個與主流教育體制矛盾的地方，因為若按照當代教育與學習的邏輯，每一次的訓練營都應該要讓 *pakarongay* 們學習不同的內容。若不針對學習的內容作調整，不僅學習上會索然無味，也會令人感覺不到學習的意義，可是訓練營卻每年排上了相同的活動。過去當然有 *pakarongay* 跟 *kaka* 們反應這件事情，不過他們就像是隨口說說，也沒有特別要求一定要針對這個現象進行調整。而在 D *kaka* 的訪談中也提到，即便每年都排了一樣的活動內容，也不影響他們來參加訓練營。

明明他們（*pakarongay*）自己說，其實不知道為什麼每年都做一樣的事情，但是他們還是都來了。（D *kaka* 2020.8.10）

究竟是甚麼樣的因素驅使著他們？援引 Durkheim（1992）的論述，他認為這與人們在外面所遭遇的危機有很大的關聯：

在外部世界經歷的周期性危機中產生的情感，促使目睹此狀的人集合起來，商討如何對付這些危機。然而，一但他們集合在一起時，他們心裡就踏實了，因為他們現在追求的是一個共同的目標。（1992 [1965]: 387）

這個危機可能指的是部落文化的延續和情感凝聚的共同危機，或者是那些共同的個人危機，如日常生活當中的生涯、情感、工作與課業上的壓力。由於憑藉個人的力量可能無法實際處理這些問題，抑或需要更多的情感支持才足以面對這些危機，所以他們聚集在這裡以「面對日常生活壓力」為共同目標。前者便有 *safa* 提到回來參加訓練營是為了部落文化的傳承，還有為了彼此的團結度所以必須要在這些特定的時刻回來，後者則可以呼應到 N *safa* 在練習祭歌的時候所提到的「安全感」。若以 Turner（2006[1969]: 140）的觀點來理解「如果那些參與其中的人，沒有週期性地沉浸在交融『有再生作用』的深淵之中，那麼

結構行為也會很快地變得枯燥而機械。」意即 *pakarongay* 們是透過每年參與訓練營進入交融來使自己的狀態「再生」，否則將無法在一成不變的社會結構裡面生活，以致於失去了活力，而確實在與 *pakarongay* 訪談時，他們也提到回來與大家聚一聚會得到所謂的「療癒」。所以新福部落的 *pakarongay* 訓練營有符合 Rappaport 對儀式的第二個定義，不僅如此，訓練營每次的舉辦也都一定會有 *pakarongay* 來參加。

我們已經將前兩個儀式會具備的特徵確認完畢，第三個定義所提到的感情與情緒上的價值在本章前三個小節已經有詳細的描述。包含了 *fonos* 與 *pakarongay* 想要被認可為成人的心情的連結、煮菜和共食時 *pakarongay* 的互動與情感交流、祭歌練習時會產生的安全感和認同感，而過度儀式裡面閼限會有的交融也是證明訓練具有情感與情緒價值的證據。所以新福部落的 *pakarongay* 訓練營符合了 Rappaport 的三個儀式特徵，雖然訓練營不具有明顯的宗教意涵，但是對於這群 *pakarongay* 而言它確實儀式的一種，而當我們把 *pakarongay* 訓練營被推論為儀式的一種，就可以推估其具有定義自身與他者的效果：

儀式或是戲劇的展演能夠幫助個人或者是團體以他者個角度來看待自己，也能透過他者來映照自己。(Rudolph 2008: 14)

綜上所述，訓練營不僅沿襲了新福部落的傳統、每年規律地辦理，且在具備通過儀式的特質與細緻的儀式象徵底下，大家反覆地經驗充滿著情感催化的交融狀態，再輔以認識自身的效果，便使得 *pakaronagay* 在訓練營裡面能夠有許多不同於日常的表現。

第三章 訓練營中的教育學習特質

上一個章節是以儀式的角度來剖析訓練營裡各個活動和 *pakarongay* 們在訓練營中那些不同於平常的表現，而本章則會切換到從教育學習的視角來進行分析，以了解是甚麼樣的教育或學習特質讓 *pakarongay* 能展現與學校不同的學習行為。²⁵我將這個章節所要討論到的教育學習分為兩個區塊，第一個是教學的內容，第二個則是學習的方法與策略。

首先是教學的內容，以訓練營說就是在河川課程裡面體驗撒 *tafokod* 與戲水、在祭歌訓練裡面學習歌謠與舞步、在歷史課學習部落的故事等。這些課程內容與主流教育機構最明顯的不同，在於部落的傳統知識與技藝是 *pakarongay* 於所就讀的國高中、大學或是校外的補習機構所接觸不到的。而這種可以讓 *pakarongay* 接觸到自身文化的教學內容設計分別可以從幾個不同的多元文化教育理論來討論，包含：Banks（2008: 47-49）的貢獻取向（contribution approach）與附加取向（additive approach）、Sleeter 和 Grant（2009）的單一群體研究，以及臺灣最常討論的 Gay（2000）所提出的文化回應教學。這些理論都能幫助我們進一步理解原住民族的素材出現在學習場域時是如何對原住民族的學習者造成深刻地影響。

其次，關於教學方法與策略，譚光鼎（2002: 56）在研究臺灣原住民孩童的學習型態時，發現原住民族有所擅長的學習方法，包含善用生活經驗、善於觀察與模仿，以及在團體合作的情況底下會有較好的學習表現。我將此作為探討原住民族學習方法與策略的基礎，進一步與其他學者在原住民族教育上的發現進行對話，包含與身體感密切相關的「親體學習」（林慧絢 2015）、與原住民族傳統教育模式相關的模仿與「帶在身邊做」（賴瑩珊 2020）和著重社會關係的「團體模式」（福定·博海 2012）。經過與教育理論、與先前研究的對話，發現了訓練營裡面所具有的教育性質不僅激發了 *pakarongay* 的學習動機，還強化了他們的學習態度與學習表現。並且在學習之後，他們可以加深自己對於族群的認同，更找到自己在部落、在 *pakarongay* 這個群體裡無可取代的位置。現在就回過頭從多元文化教育理論在訓練營的教學內容所帶來的影響開始。

²⁵ 本研究指稱之教育學習包含 *kaka* 教導 *pakarongay* 與 *pakarongay* 向 *kaka* 學習兩個層面，為了方便敘述和提升閱讀的流暢度，將教育與學習和稱為教育學習。

第一節 那些和我有關的事，多元文化教育於訓練營的運用

原住民族教育與多元文化教育相同，在 1990 年代之前一直是被國內外教育機構所忽略的。以美國為例，在 1870 以前學校是以盎格魯撒克遜人的文化作為教育的核心價值，而在 1920 年代雖然開始以美國國族主義取向來發展教育內容，但這仍然忽略了包含美洲原住民族在內的各種族群的教育需求（Pai & Adler 2006[2001]: 73-100）。這樣的狀況同樣發生在臺灣，教育領域中，上從教學者的培訓下到學生的學習內容與策略，臺灣原住民族的需要往往是被遺忘，甚至被誤解的。最顯而易見的便是將學業低成就歸因於無法被改變的遺傳因素，進而忽略了社會與教育結構對原住民族不利（譚光鼎 2002: 8；巴蘇亞·博伊哲努 2010: 179）。不過國內外對於原住民族教育的狹隘理解自 1990 前後便開始了一系列的翻轉，因為多種多元文化教育理論的提出，社會對於原住民族的教育也多了幾分重視（Banks 1999: 47-49；Sleeter & Grant 2009；Gay 2000），而我國在 1998 年所頒布的《原住民族教育法》也是臺灣在原住民族教育上的里程碑。

現在我們要將上述提到的幾個多元文化教育理論重新整理一遍，以對其有更清楚的認識，如此一來便能夠更好地辨別 *pakarongay* 訓練營的學習內容裡面有哪些是屬於多元文化教育的範疇。首先是 Banks（2008: 47-49）的貢獻取向與附加取向。貢獻取向指的是在教學的內容當中加入非主流文化的名人以及節日，例如在各個學習階段的歷史課本裡，大約會有一至兩頁的內容介紹到臺灣原住民族的祭儀。透過提及阿美族的豐年祭、排灣族的五年祭、卑南族的大獵祭等儀式，可以讓學校內的學生對於原住民族有個簡單的印象。又或者教到日本政府與中華民國對原住民族的政策時，介紹了霧社事件裡的莫那魯道與 1987 年的湯英伸案都是屬於貢獻取向的範疇。而附加取向指的是在不改變原有課程的概念下加入非主流文化的觀念與文化內容，與貢獻取向的內涵相當接近，只是針對上述被簡單帶過的祭儀、名人有更多的著墨，例如會談及豐年祭背後的意涵和湯英伸案的來龍去脈，或者是在討論臺灣的國際地位時加入南島語族的觀點。

關於 Banks 的理論我想再補充他的第三個多元文化教育取向——轉化取向。就拿我自己於高中一年級時（2008 年）所閱讀歷史課本與 110 學年度高中一年級上學期的歷史課本進行比較，發現教科書已經將有關原住民族的內容重新編排了。以翰林普通高中歷史課本（吳學明等 2021: 10-33）為例，大約有一個章節將近 20 頁的內容在講述原住民族的歷史、文化與當代處境，這與轉化取

向「改變課程的準則、範例、基礎假設，好讓學生可以從不同的角度來看待一個概念、議題、主題和問題。」（Banks 2008: 47-49）的概念十分符合，而 Banks 也指出上述這些多元文化教育的取向將能達到以下效果：

使學生能夠知道、關心，甚至是採取行動，好發展和促進民主與調整社會，讓所有的團體都能經驗到文化上的民主與文化的賦權。（同上引：50）

此外，Sleeter 和 Grant（2009: 122-156）的單一群體研究亦提供了另一個思考多元文化教育的視角。單一群體研究是以反思教育現況作為出發點，過往在我們的學習經驗裡面總會認為學校與教科書所教授的內容都是純天然的知識，亦即它們會被選為課程的內容是天經地義且渾然天成的，而學生透過了解這些知識將能夠變得更加聰明更能適應社會。但這其實是個天大的誤會，因為在 Sleeter 和 Grant 的著作裡面就清楚地提到「（美國的）教育就像是一個社會化的過程，這個過程會使年輕人服膺特定觀點的美國生活。」（同上引：125）也就是說學生在體制內教育所學習到的內容是被刻意挑選過的，當權者不僅在學習內容中呈現了特定觀點，可能也欲透過此來潛移默化特定的意識形態與政治傾向，當然臺灣的教育也不例外。

在以同化為主軸的政策導向，教育就是國家達成同化目的的機制，因此過去有很長的時間，臺灣整體的教育環境讓原住民學生難以適應。（巴蘇亞·博伊哲努 2010: 179）

單一群體研究提供的是教學內容的變革，設計者首先會在課程裡面加入以一個群體視角所解讀的歷史，這裡的群體通常是指那些非主流文化的團體，如原住民族、女性、同志，若以美國為例則還有非裔美人。也會如同 Banks 的貢獻取向與附加取向，加入該族群的名人與故事，甚至與轉化取向相同加入歷史或當代議題的討論，讓學生可以從不同的觀點來看待同一件事情，進而翻轉主流文化所教育的觀點，達到文化賦權的效果（Sleeter & Grant 2009: 145；Banks 2008: 50）。

最後要討論的理論是由 Gay（2000）所提出的文化回應教學，這也是國內教育現場最常運用的理論。文化回應教學通常被認為具有增能的效果，它可以使學習者在學習表現上面更為出色，還能夠建立自信心、勇氣以及行動力，且

這樣的效果不僅僅出現在文化回應教學主要關心的非主流文化學生上，也會為主流文化的學生帶來增能的效果（同上引：26, 32）。文化回應的具體作法牽涉相當廣闊，包含教師本身要有多元文化的觀點，課室設計要注重不同文化、不同族群之間的互動，教材內容的選用也要觸及不同文化的角度，而在本節最主要談的是關於教材內容的部分。Gay 認為在課程內容的設計上應該首重教材與學生的關聯性和學生的參與程度「教育計畫的核心和來源應該要是不同族裔的學生和他們所屬文化的傳統」（同上引：111）如此一來學生對教學的內容就不會感到陌生並會對學習更有興趣。

綜合上述三個多元文化教育理論的整理，我們可以清楚地知道教材內容若是靠近 *pakaorngay* 們的文化與生活情境將能夠激起他們的學習興趣和學習表現，現在就要來回顧訓練營的學習內容是否具有這樣的特質。2021 年訓練營的第二天早上，有一堂由 H kaka 所教授的部落歷史，這堂課主要講授的是新福部落族人的遷移過程。課堂的一開始 H kaka 就從客廳的角落搬出了五塊由保麗龍板製成的立體地圖，保麗龍板透過層層堆疊來複製等高線，呈現出中央山脈、海岸山脈與縱谷平原的樣貌。嚴格來說，這一整份的立體地圖還是個半成品，因為地圖的表面還沒有塗上綠色的顏料，也尚未撒上草粉，甚至還有三個區塊連板子都沒有，是 H kaka 先拿等高線地形圖來擋一下，以免待會要解釋的時候沒有辦法指出確切的地點給 *pakaorngay* 們看。將上課的教具布置好後 H kaka 開始說明族人移動的歷史

我的阿公比較特別，我的阿公是叫作 *Kakon'an* 的地方，他是在這邊往蝴蝶谷上的這邊有一個小的聚落叫作 *Kakon'an*，你（H kaka 的表姪女）的阿祖他們是從這邊來的，我們是在這邊 *Kakon'an* 的人.....然後 *W safa* 你們家，你爸爸那邊是八里灣的，八里灣其實在這邊，這條河進來就是八里灣。（H kaka 2021.9.19）

H kaka 用平易近人的方式來說明部落的遷移史，雖然看似閒話家常，但這其中就含有多元文化教育的特性。當然部落的歷史本身就跟這群 *pakarongay* 有聯結，可是 H kaka 在講授的過程中明確地把歷史中出現的地點與 *pakaorngay* 的家人嫁接在一起，這就更讓人深入其境了。所以在聽取這本應感到相當生硬的歷史課程時，*pakarongay* 們的眼睛依然閃閃發光且不時還會發出驚呼，因為他們從 H kaka 鉅細靡遺的描述中聽到了家裏面不曾提起的久遠過往，或是驚訝於那些自己所知道的長輩彼此之間居然有一言難盡的情感淵源。

在山上啊！老人家掃墓是過河的！沒有看過嗎？（W safa 2021.9.19）

昨天叔叔也有講說媽媽的地在振興也有。（W safa 的姊姊 2021.9.19）

H kaka 的上課內容引起了 *safa* 們的共鳴，且在課後大伙們還欲罷不能。他們順著才剛學會的遷徙歷史向 H kaka 提問了關於新福部落傳統服飾的問題，試圖透過討論來找到解答。會想針對傳統服飾進行提問，是因為他們去各部落走跳、參加朋友或同學的豐年祭時，就有感覺自己所穿著的傳統服就像是幾個不同的部落結合而成的樣式，因而合理的懷疑這應該與前人的遷徙有關。拜 H kaka 長期蒐集自己部落的田野資料所賜，*pakarongay* 們獲得了這個問題的解答，更重要的是他們可以在早先的課堂中透過家人來與歷史作聯結。這進一步激起了他們的學習動機，所以才讓他們在下課後還不停地追問與討論，希望能知道更多的東西，而且在熟知了新福部落歷史後，*safa* 也多了另一種觀點來看待部落與社會整體。



圖 8 H kaka 為 *pakarongay* 們講解新福部落的遷移史

（資料來源：研究者於 2021 年拍攝）

除了靜態的歷史課程能夠帶來聯結以外，動態的實作活動也具有同樣的效果，此處要以 N safa 的成長背景作為例子。N safa 的父親在他小的時候就有讓兒女接觸族語，包含 N safa 自己還有他的哥哥姊姊，因為父親希望他們可以多

多少少會一些屬於自身文化的東西。但父親似乎是對 N safa 有較多的期望，所以在他的國中時期，N safa 的父親就會帶他到處走走，有去過山上、有去過河邊，也有去過海邊，因為有這樣的體驗，N safa 過程當中學會了不少實用的技能。然而當時的他並沒有特別在意自己所經驗到的東西，因為離開了大自然回到花蓮市之後這些又是用不到的才能了。不過當他隨著訓練營再度踏入山林與河邊，基於國中時期的身體記憶，N safa 在學習的時候速度總會比別人快上一些。與在都市地區長大比較沒有山林經驗的 *pakarongay* 相比，他不單單是以「這個東西我們老人家以前會做！」來聯結，甚至也以「這個東西我以前做過！」來聯結。值得注意的是，過去的生活經驗不僅聯結進了訓練營，也進一步在訓練營之後聯結進了 N safa 現在的生活

現在多了一個新的話題是我今天學會甚麼，這個是不是要這樣子用。
會產生更多的話題是說：「你（爸爸）們以前會不會吃這個？我們有吃這個餛！」就會去分享跟去了解，然後進一步了解他（爸爸）以前的生活，去知道他，讓他也跟我說他以前的故事。（N safa 2021.11.15）

訓練營所學習與複習到的東西，成為了 N safa 與自己父親之間的話題，讓父子之間有更多的機會經營彼此的關係，所以 *pakarongay* 在學會了長輩的技能之後就可以與家人有經驗上的聯結。而且不只是實用的技能可以聯結回生活日常，在前一段提到的歷史課也可以幫助 *pakarongay* 透過多知道一件關於爸爸、媽媽、阿公、阿嬤的故事，來與家人生成新的話題。最後，技能與知識除了可以作為家庭情感聯結的媒介，亦可以作為 *pakarongay* 在生活當中可以使用的技能，最明顯的就是烹飪技巧了！因為不論是在設備完全的廚房裡料理，展現自己對於菜色搭配的知識，或是在戶外烤肉展現自己的野炊能力，都是將訓練營所學置於日常生活的運用。而對於新福部落的 *pakarongay* 而言更特別的是，H kaka 會透過申請政府計畫、與科技大學合作讓 *pakarongay* 所學會的知識與技能變成他們增加收入的工具，因為現在的他們可以到計畫或是活動裡面擔任講師與工作人員。雖然這些收入多半是單次的任務性出勤，但也讓他們在意想不到的地方發揮所學。

理解了 *pakarongay* 訓練營裡面的課程以後，我們可以發現即便一開始規劃與執行這個活動的 H kaka 和其他作為工作人員的哥哥姊姊們並沒有特別留意，但在教學內容的部分卻有很多地方都與多元文化的教育理論有關連。像是歷史課程所教授的新福部落的遷移過程，就與轉化取向（Banks 2008）和單一群體

研究 (Sleeter & Grant 2009) 的概念有所聯結。因為透過認識遷移史，*pakarongay* 就能以不同的觀點來看待自己的部落，以及認識跨部落、跨族群的關係。而在 N safa 所分享的内容裡可以得知，訓練營的課程内容提供了他更主動的機會，因為所要用到的實用技能或多或少都存在他過往與父親互動的回憶裡。最後，不論是歷史課程還是實用技能的學習與訓練，*pakarongay* 都能將這些帶回到目前的生活當中。也就是說訓練營教學内容的設計不只很巧妙地使用了 *pakarongay* 們的生活經驗，同時意外地能夠讓他們把所學到的内容再一次帶回到生活當中去與人互動、解決問題。不僅映證了 Gay「教育計畫的核心和來源教育計畫的核心和來源應該要是不同族裔的學生和他們所屬文化的傳統」(2000: 111) 的概念，還更加精細地把 *pakarongay* 所學習到的知識與技能進一步推到學習遷移 (李淑惠 2000) 的境界。

第二節 自己來做做看，大量利用身體感的「親體學習」

談完了教學内容，接下來要討論在訓練營當中所應用的學習方法與策略，我們首先要提到的是親體學習。親體學習一詞是由林慧絢 (2015) 所提出，他在研究花蓮一所學校的原住民族學童時，觀察到不論是在學習種植蔬菜或者是學習攝影，學生們都大量使用了親身體驗與實際操作的原則。

它們都是一個在情境中藉由親體和共同操作而體驗到學習，並非依賴語言分解與說明操作步驟。(同上引：228)

學習者由『看到與做出』這些動作而經驗到某件事，這種身體動作開啟觀察與理解的學習歷程，和教室裡講授與解釋的學習方式截然不同。(同上引：229)

也就是說在親體學習裡面，學生會大量運動到自己的感官，包含視覺以及肢體動覺。現在就讓我們跟隨 2021 年 *pakarongay* 們的腳步再回到卑南溪畔吧！

由於 2021 年訓練營最後選擇在中秋節連假辦理，所以在下午兩點前往完全沒有遮蔽物的卑南溪床自然不會有太陽無情地在頭頂上激起熱浪，這對總是會在夏天來到溪邊跑跳的 *pakarongay* 來說是個很特別的體驗。第二個特別的體驗是這一次的河川課程有 *fafahiyan* 的陪伴，因為依照過往訓練營的模式或者按照

傳統的規定，女生是不得跟男生一起來到河邊的。²⁶於是帶著這兩份新奇，大伙穿越河堤的缺口、走過被開墾成西瓜田的河岸，來到了 2020 年所搭建的 *talo'an* 旁邊。此時的 *talo'an* 已經沒有當初可以被 *pakarongay* 們自豪為「美輪美奐」的外觀，因為過去這一年的風吹雨打已經把 *talo'an* 的屋頂吹得七零八落，只剩下一點點殘渣留在結構體上，且長得快跟 *talo'an* 一樣高的蘆葦又讓它看起來特別淒涼。不過男生們還是很開心地談起去年在這個地方所發生的趣事，還很驕傲地道起結構體的屹立不搖，因為這是訓練營舉辦六年來第一次有 *talo'an* 可以撐過一個年頭。即便畫面蕭瑟，*talo'an* 在這群 *safa* 眼中仍然容光煥發，就像那些曾經在訓練營教導他們的阿公、阿嬤一樣。女生們也對 *talo'an* 感到新奇，因為她們總是會在每一次訓練營的晚餐席間聽聞男生們分享在 *talo'an* 所發生的趣事，這次能夠親眼見識到 *talo'an* 本人，自然讓過往在這群女孩腦袋裡面虛浮的想像有個具體的場景能帶入了。在 *talo'an* 旁邊駐足半會兒，大家便繼續往溪水的方向前去，沿路的蘆葦雖然讓大家行走上不太方便，但這對於已經具有晉階資格的 *pakarongay* 來說都算是小 case。因此不費吹灰之力，大家已然穿越一叢叢的蘆葦來到了波光嶙峋溪水旁，我們先是在岸上駐足眺望水岸彼方翠綠的海岸山脈，接著讓新鮮的空氣充斥在胸膛體驗了久違的心曠神怡。



圖 9 屋頂已經散落但結構仍穩固的的 *talo'an*

（資料來源：研究者於 2021 年拍攝）

²⁶ *fafahyan* 為阿美族語，意指女性，男性則為 *fa'inayan*。2021 年參與訓練營的男生和女生人數分別是男生 8 人、女生 3 人。

從這個舒服的體驗抽神後，*pakarongay* 們望著溪水似乎有點羞怯不知道該從哪裡開始，因為已經有一年沒來到這個地方、沒有碰到水。幸好過往總是會大著大家玩耍的 *N safa* 把該脫的都脫下來之後，就首先躍進了水裡，像是拋磚引玉一樣，其他的 *pakarongay* 紛紛放下自己的矜持投入卑南溪水的懷抱。但第一次來到溪邊的女孩們還是花了比較長的時間才下到水裡，且下水後還是小心翼翼深怕弄濕自己的衣物。不過水真的是很好玩的東西，所以在這群女孩被其他臭男生的打鬧給波及到全身濕之後，所有的人也都不再顧及方才那些令自己礙手礙腳的顧慮了。此時 *H kaka* 看著玩得正起勁的大家突然吆喝了一聲「集合了！集合了！」大家就紛紛壓抑住想要玩水的心慢慢聚集過來。*H kaka* 也深諳 *safa* 們的習性，分享了他以前在帶領河川課程的經驗，提到了玩水對 *pakarongay* 們來說是相當重要的事情：

我補充一下，在這邊上課的時候啊！小朋友一定會很想要玩水，所以你們要趕快把握時間，讓他們趕快學趕快玩水，基本上讓他們學會就把他們丟走了。我的方法是你會撒（撒網）得出圓、然後撒得好的話你就去玩水。所以大家趕快學，趕快撒，就可以去玩水了！（*H kaka* 2021.9.18）

這段話的前面是在分享過去的經驗，而最後一句話則是在告訴現場的 *pakarongay* 們只要練習完之後大家就可以去玩了。*H kaka* 果然是陪伴著這群 *pakarongay* 長大的 *kaka*，有了最後一句的背書，讓那些原本聚集過來但還在打鬧的 *safa* 更集中了注意力。對這群 *pakarongay* 而言，丟 *tafokod* 並不是甚麼難事，有些人在平時回到部落的時候也會揪團到村子裡的小溪重溫一下手感，所以這一次真正困難的事情是，他們要跳脫以往的身分轉換為教學者來演示，也因為這樣，大家又面面相覷不知道該由誰先開始了。最後看不下去的依舊是 *W safa*，他率先上前拿起了 *tafokod* 便一個動作接著一個動作俐落的做下去，同時配上相當隨性的解說：

旁邊有看得懂嗎？就是這樣，等一下就給他捲起來，看你自己的個性啦！想要很長就很長、想要很大圈就很大圈.....就收到一個高度，你可以再收一圈然後就變得短短的這樣，然後就整理整理丟到肩膀.....然後就這樣抓住一條放在大拇指這邊，然後大拇指在外開始整理，抓一點過去，然後 power power 咻咻，這樣甩出去就畢業了！（*W safa*

隨著這一聲「畢業了！」W Safa 手中的網子就向著溪水中央飛了過去，依照順序從手中飛出去的鉛塊在空中把網子拉成一個漂亮的形狀，網面接著落在水上，激起的漣漪完美複製了網子所展開的圓形。雖然所有的魚因為剛才大家在溪水裡面玩耍而被趕跑了，但就算 W safafa 完全沒有抓到任何東西，漂亮的圓形就是這一次成功投擲的證明。有了 W safafa 的身先士卒之後，其他的 *pakarongay* 紛紛完成了演示投向溪水的懷抱，然而在這當中有一位 *safa* 對於這個任務感到極度地不知所措，因為去年的他要利用暑假衝刺學測的關係所以沒有來參加訓練營。對他來說 *tafokod* 要怎麼使用是需要重新學習的，更不用說還得把自己當成一個教學者。我們先回頭剖析 W safafa 剛才所說的指導語，可以發現 W safafa 所敘述的步驟對於新手來說是有講等於沒講，因為新手雖然能夠根據指導語依樣畫葫蘆完成指定動作，但是要能夠像 W safafa 這樣拋出漂亮的圓完完全全是另一回事。於是為了這位考完學測，剛上大學的 *safa*，大家開啟了另一輪的指導，而大家的指導語也比剛才的操作細膩上許多。例如：「繩子要收到剛剛好的高度，大概在腰。」、「肩膀不要聳，披上去的網子沒有那麼容易掉。」、「挑網子的時候手要這樣（右手食指至無名指輪番撥動）。」、「丟出去的時候腰要轉。」、「右手慢慢放，感覺鉛塊一個一個出去。」、「如果你聽到『啪搭啪搭啪搭』的聲音就表示丟對了。」除了注意到指導語變細膩以外，也發現了 *pakarongay* 在其中穿插了許多感官的形容詞。像是「網子剛剛好的高度」是需要對應到自己的身高，所以每個人都會不太一樣；「肩膀要對自己的網子有信心不要太聳」才知道要放掉緊繃的肩頭，讓網子自然地掛在肩上；挑網子的時候要「仔細看看」示範者是怎麼樣運用自己的指頭，最後還要記得「用手去感覺、用耳朵去聽」鉛塊是不是一個一個地飛出去。所以從指導語來看，在教導與學習拋擲 *tafokod* 的時候，教導者與學習者都需要用到屬於親體學習的學習型態。大家對這位 *safa* 的指導結束後便讓他自己溪一角繼續練習，其他人就回去玩著那好玩的水，因為就算繼續待在他身旁出一張嘴也於事無補，還是得要靠他自己用身體摸索一遍，才能成功地拋擲 *tafokod*。而身為阿美族，也身為一個 *kaka* 的我在 *pakarongay* 們從這位 *safa* 的身旁散去之後又上前強調了一次：「每個人的丟法都有點不太一樣，你要找到最適合自己的。」



圖 10 W safa 示範丟 tafokod
(資料來源：研究者於 2021 年拍攝)

接著把時間倒回 2020 年的訓練營，地點從溪水轉移到 *pakarongay* 在河堤砍樹、蒐集 *tolo'an* 的橫樑與柱子的場景。被分配到這個任務的 *safa* 一共有六位，在這六位當中 H *safa* 和 C *safa* 對於鋸子的使用是比較熟悉的。所以在他們反覆的推拉下，木頭發出了清脆且流暢的摩擦聲，所產生的木屑也在周圍如同仙女棒的火花那樣穩定地散發著。而在他們結束第一波的攻勢並把鋸子交給另外兩個人後，原本反覆推拉所發出來的聲音就變得斷斷續續，當前操作鋸子的兩個人看起來也比 H *safa* 和 C *safa* 的笨拙許多。因此為了效率，再加上看不下去，沒過多久他們兩個又再度上場跟樹幹進行第二回合的對決。不過也不能都讓這兩個比較擅長的人來處理這份任務，一方面頻繁的輪替會使他們更容易肌肉疲勞，另一方面則是再怎麼不熟悉鋸子也還是要嘗試學習吧！所以當鋸子又要交到不熟悉的人手上的時候，H *safa* 和 C *safa* 就在一旁下起了指導棋「你要從這邊這個位子下去。」、「你的腳要踩穩。」、「你這樣用不會有力氣啊！」、「用拉的就好，不要用推的。」最後，在這嘈雜又此起彼落的指導下，那些不熟悉的人終於掌握到了要領。與丟 *tafokod* 相同，使用鋸子這件事情也很需要靠 *pakarongay* 們自己去感覺，因為施力的角度還有每個人習慣的動作都不同，即使給予精確的提示和指導語，也不見得能夠心領神會。再加上鋸樹的動作有沒有正確，樹木會很直接的反應給鋸子、鋸子再回饋給人，而人所得到的回饋又是相當明顯的，因為只要鋸得對就能體驗到一種「人鋸合一」的快感，反之

就會感覺到樹木跟鋸子兩個合作起來欺負你。所以即便 H safa 和 C safa 的指導語有起到輔助的作用，更多時候其實是要靠使用鋸子的人自己去心領神會。

另一個需要心領神會的是 2020 的祭歌練習。雖然 2021 年的時候也有一樣的活動，但它其實比較像是對於過去所學會的祭歌做一個總複習，2020 年則是因為 *kaka* 們有準備一首不常唱的祭歌，所以相較之下會更有學習新知的意味。學習一首新的祭歌通常會從吟唱開始，對比正規教育裡面學習音樂時會使用到的樂譜，祭歌的吟唱只需要跟隨熟悉歌曲的人模仿其所吟唱的旋律即可。我們不方便去判斷究竟直接模仿比較簡單、還是參照樂譜比較簡單，但可以確定的是對 *pakarongay* 而言模仿是最適合他們的學習方式，因為他們多半不具備識譜的能力。由於這首歌真的不常聽見，*pakarongay* 聽了好幾遍才掌握到祭歌的旋律以及節奏，而在這之後就是要加入舞步了。這首祭歌的舞步與其他祭歌無異，都是運用有重拍的開合步來進行，左腳先行往右前方踏，右腳再跟到左腳的旁邊用力地併步，隨後右腳再往右後方踩，左腳再跟到右腳旁邊輕輕的併步。雖然步法是熟悉的，但是加上新學的歌曲大家不免亂了陣腳，這時負責教這首祭歌的 *kaka* 就接到舞圈的最前面拉著 *pakarongay* 們進行示範，也因為有 *kaka* 在前方帶領，*pakarongay* 們就能用身體來感覺自己究竟跳得對不對，因為只要自己的腳步錯誤，就會清楚地感覺到自己正在與周邊夥伴拉扯。當你被拉扯時有兩個方法可以讓自己回到節奏上，第一個就是用身體去感覺在某一個特定節拍上身體重心的方向，感覺到自己跟大家一樣那就表示跳對了。但如果利用這個方式還是沒有辦法跟上大家、跟上歌曲的旋律，那就需要利用使用第二個方法，眼睛仔細觀察前方的人的腳步，模仿他的步伐然後慢慢跟上大家。

對於上述在訓練營裡面的學習方式 N safa 詳細的敘述了為什麼自己覺得這樣學會學得比較好、會比較想要學：

可能是因為我們這種小孩比較好動，所以這種學習方式對我們來說會比較印象深刻。讓我們去實作，身體記憶的那種學習方式啊！會比較好。因為課本就是一個很死的東西啊！完全沒有互動感。所以會變得很無趣，而且就是好動的小孩叫我們在那邊看書很難吧，所以實作的話會比較喜歡一點。(N safa 2022.3.9)

N safa 提到了在學習上面若能夠用實作的方式、親身體驗的方式對他來說是比較能夠記憶的。再加上他有提到「互動感」，在訓練營當中 *pakarongay* 可以和不同的人與物互動，可以跟網子互動、跟鋸子互動、跟水和樹木互動以及跟夥

伴們互動，有了這些互動自己對於學習就更感興趣了。對於這種實作、親身體驗的學習方式在和其他 *pakarongay* 們的訪談中也被反覆提到：

學校的老師講話太專業了啦！然後部落學的，怎麼講，就是可以實作啦！然後就是，學校的是講一講直接做，然後部落的是邊做邊教這樣。(W safa 2022.3.9)

差不多就是高中那個時候在學的時候就發現了，因為可能就是看人家做，就是看人家做一次，然後自己再做一次然後就這樣下一次就會，可能就不用重複到很多遍。(H safa 2022.3.8)

就是有那種動態教學的感覺比較喜歡。(C safa 2022.3.8)

因此，透過 *pakarongay* 的回饋，林慧絢所稱的親體學習確實是能夠吸引 *pakarongay* 們在訓練營當中好好地學習，而譚光鼎（2002: 56）提到的「原住民學生偏好運用感官去幫助學習，尤其喜歡視覺性的學習，並且喜歡用肢體去親身操作物件以獲致學習經驗。」也在這些 *pakarongay* 的分享中被映證。

雖然透過訪談與田野觀察可以得知新福部落的 *pakarongay* 對於訓練營當中的教學方式、學習方法甚有好感，讓他們得以展現與在學校不同的發揮，但不代表不以這個方式來學習他們就沒有辦法。以就讀普通高中的 C safa 為例，他肯認了訓練營的學習方式、喜歡這樣的學習方式，但在缺乏親體學習與實作的普通高中，他仍然能夠取得令自己滿意的學習成果。而作為高職學生的 H safa 更一反大眾的刻板印象，擅長數學的他認定看教科書自學也算是一種「實作」的學習方式。

我記得國小三年級吧，人家還在學甚麼乘法要一個一個加幹麻的，我那時候已經會除法。國中的時候我就有接觸到一點微積分。因為那是自己看書的，所以可能就是因為我一直都覺得這個程度很簡單.....如果翻書我不懂得話我再去問老師。(H safa 2022.3.8)

也就是說當 *pakarongay* 能夠與所要學習的客體發生自主性的互動的時候，對於他們而言，這樣的學習都是比較能夠投入並且獲得成效的。所以在這裡要分享一下 *pakarongay* 們在 2021 族語課時的狀況。當天的族語課程是由 W safa 的姐

姐來教授，因為課程準備的相當倉促，所以當天的上課方式是由 W safa 的姐姐用導讀的方式來帶大家看族語 E 樂園的阿美語教材。學習語言是比較屬於認知層面的課程，再加上授課老師來不及準備，只能以近乎念課文的方式來帶領 *pakarongay*，所以課程又更加生硬了。不過出乎意料的是 *pakarongay* 反而反過來利用這些乏味的課文，以網路頁面先呈現圖片再呈現羅馬拼音的特性，大家就開始玩起了猜字謎。除了化被動的念課文為主動的玩遊戲外，他們還進一步把認出來的單字舉一反三「一百怎麼念？」、「那一百一十呢？」、「那一千怎麼念？」這就是訓練營裡 *pakarongay* 自主與學習客體，特別是屬於認知型的學習內容互動的例子。

在本節，我們提到了 *tafokod* 的學習、鋸子的使用、祭歌的練習，*pakarongay* 們在聽取最基本的步驟指導語後就可以開始倚靠自己的感官來掌握要領、邊做邊學，對比學校教育只有教導文本或是把文本與實作的間隔拉得太長，訓練營裡的學習方式是 *pakarongay* 們相對熟悉的。且除了這些可以使用感官的學習內容可以觸發 *pakarongay* 的學習興趣以外，我們在田野與訪談當中發現，只要是可以和學習的內容發生主動性的互動，不論是實作或認知 *pakarongay* 都會出現較高的學習興趣。

第三節 由看到做、由做到會、由會到「是」

在上一節所介紹的撒網、鋸子使用、祭歌練習裡我們可以清楚地看到教導者與學習者兩個角色，學習者以指導語為輔、感官知覺為主，來領略需要學習的技巧與知識。這一節要探討的同樣是學習方法與策略，但比較不一樣的是在這個章節裡我們沒辦法聽見那些作為輔助的指導語，見不到明顯的教學者，只有善於模仿的學習者。

在第二章關於新福部落的儀式性特質裡有不少的篇幅聚焦在烹飪上，我用了詳細的描述說明 *pakarongay* 們在過程當中是如何受到儀式性的情感催化，進而展現了與日常不一樣的行為表現，即 *pakarongay* 投身於烹飪並以專注且帶有個人特色的方式來完成料理。這除了是受到儀式性的影響，也與接下來要介紹的學習方式有很密切的關聯。我們再一次回到 2020 年的卑南溪畔，那一天中午有兩道菜被烹飪，一道菜是用茄汁鯖魚罐頭搭配白麵條煮出來的大鍋麵——茄汁鯖魚麵，另一道菜則是燻烤羊腿。煮麵的這一頭是由 H safa 來主持，他吩咐了三個人到河道的兩側尋找可以用來當鍋架的大石頭，自己則和另外一個 *pakarongay* 想辦法生火。H safa 到 *talo'an* 的四周尋找可以使用的燃料，他首

先到了鋸樹組所帶回來的那堆樹枝裡探索，用了雙手試探這些木材的乾濕程度。不意外地，由於上午的大雨，這些木材摸起來還相當潮溼，並不適合作為起火的燃料。他再到另一邊端詳著因為整地而被割下來的蘆葦，與剛剛那些木材不同，它們一早從地面上被割除後幾乎都放在了藍白色的帆布帳底下，不僅沒有被雨淋濕，甚至還經過一個上午的風乾失去了大部分的水分，用它們來起火是再適合不過的。於是 H safa 捧了一些蘆葦回到準備要起火的地點，而被叫去找大石頭的其他三個 *pakarongay* 也在差不多的時間回到這裡。H safa 將這三塊大石頭以「冂」字型的方式排列，並且反覆往地面壓實，以確保三顆石頭都不會再搖動。接著他取了一把蘆葦用打火機點燃放在這三顆大石頭的中間，然後慢慢地、依序地把其他的蘆葦交疊上去。見著蘆葦越燒越快，另一個 *pakarongay* 就到旁邊拿了一些木材遞到 H safa 的面前，H safa 迅速從這些木材當中挑選了較乾又較細的樹枝往火堆裡放，見火勢已經慢慢穩定，接著粗一點或稍微潮濕的木材也被挑選放進了火堆。煮湯麵用的爐灶已經布置完成，H safa 接著拿起鋁製臉盆放在爐灶上，他將臉盆挪動了幾個不同的位置，以確保臉盆不會搖動或是往某個方向過度傾斜，接著就把礦泉水一瓶瓶地倒入臉盆中。等待水滾的這段時間，我跟 *pakarongay* 一起看著正在燒燙的鋁製臉盆，忽然意識到了一個矛盾，這個矛盾就出在 *pakarongay* 所使用的工具上。因為不論是鍋子或者是剛才 *pakarongay* 起火的方式，在露營工具齊全的現代，應該都有更便利、更快速的器材可以使用。舉例來說，部落裡面隨處都可以借得到有握柄的湯鍋或料理鍋，生火的工具也可以選擇常見的瓦斯卡式爐，或是用部落家家戶戶都有的噴燈直接對著木材噴燒。可是在訓練營裡 *kaka* 不但沒有提供這些器具給 *pakarongay* 選擇，甚至連烤肉會用到的火種都不給，只意思意思給了個打火機讓 *pakarongay* 去處理生火的問題，感覺起來就好像有要特別限制他們使用什麼方式來完成烹調。而究竟這樣的限制是為了甚麼？應該是希望 *pakarongay* 可以嘗試模仿長輩在山林中、溪水旁的烹飪風格，關於這樣的烹飪風格，謝博剛（2020：83）在其研究布農族人以返回祖居地為目標的文化復振活動當中有一段關於過去林班生活的紀錄：

林班生活都是集體行動著共勞共活，中生代記憶中青春的林班滋味就是這類白麵、白米、罐頭等簡單的食物烹調，在一個個寒冷又單調的夜晚就著配給的米酒與吉他林班歌謠創造出那個年代的集體記憶。

也就是說新福部落的 *kaka* 們，即便在非主要的課程活動當中，也會希望

pakarongay 們能夠學到一些與自己相關的事物，而這樣類似於林班工的烹飪模式就是其中一種。*pakarongay* 們自然也不負 *kaka* 所望，一五一十地複製了這樣的記憶與技藝，至於 *pakarongay* 是如何複製這些技能就要提到「模仿」了。

眼看茄汁鯖魚麵的製作已經上了軌道，我轉而關心負責燻烤羊腿的那一組。就如在第二章所描述到的，負責羊腿的 *N safa*、*W safa* 與 *A safa* 並不是用常見的方式來料理難能可貴的羊腿，因為那原本應該要拿來使用的烤肉架就像被遺忘似地放置在地板上。我心裡不禁感到疑惑「是班長到現在還沒有把火準備好所以才把它放這的嗎？」但應該不太可能，因為整個 *pakarongay* 裡面野炊技巧最好的就屬他們三個了。我繼續轉動我的目光，視線投到那三個人所在的方向，所看到的畫面使我更加確定這三個人是所有 *pakarongay* 裡面野炊技巧最好，也是最執著於發揮的 *safa*。他們放棄了過去在訓練營裡面烤肉一定會使用到的烤肉架，轉而利用三段比較短、比較粗壯的樹枝架出了一個結構體，這個結構體就像相機的腳架那樣，姑且就先稱其為吊烤架好了。此時他們三人正在吊烤架一旁七手八腳地想辦法把鐵絲纏在羊腿上，果然沒有花多少功夫這隻羊腿就被吊在了吊烤架的下方，迎著徐徐吹來的涼風微微擺盪，畫面看上去覺得相當愜意。處理好了吊烤架，這三個人便開始張羅起火的事情，他們起火的速度比鍋麵組來得快，不過卻花了不少時間在重新調整羊腿的高度，如此小心翼翼為的就是要避免羊腿沒有辦法被燻熟，不過沒熟事小，最擔憂的還是怕他烤過了頭變成一塊黑炭而浪費掉。這三個人會採用與過去不一樣的方式、弄出這個新方法則要回顧到當年七月的山林訓練，在那一次訓練裡 *H kaka* 帶著 *N safa* 和 *W safa* 到花蓮某部落跟著當地的獵人 *faki* 上山進行特訓。在這三天兩夜的山訓當中，第二天的早晨，獵人 *faki* 為大家示範了如何使用燻烤的方式來將剛獵到的山肉做初步的處理，但與其說是為我們示範，不如說這本來就是他在上山需要做的家常便飯。在山中野營採用煙燻的方式來烹煮有幾個好處，第一個是獵到的山肉可以透過這樣的處理達到初步防腐的效果，而山肉的水分也會因為長時間的火烤而逐漸蒸發，有利於獵人將所獵到的山肉好整以暇地帶回部落；第二個是煙燻時所產生的煙霧能夠避免蚊蟲到營地侵擾，特別是會攻擊人的虎頭蜂和會隨口咬人的牛蠅；第三個好處是當煙燻的設備被架設好之後就幾乎不用注意火候，這對在山林裡面需要同時處理不同的事情的獵人來說是最能夠善用時間的烹調方式。有趣的事情是，在那次的山林訓練當中獵人 *faki* 並沒有特別教我們怎麼使用這個方法，我們就是在一旁看著他流暢地做著每個動作，然後想著想著、看著看著，山肉就在樹枝的下方被陣陣上升的熱氣與煙幕包裹

住。所以回到卑南溪畔的 *talo'an* 這裡，N safa 和 W safa 能夠帶著 A safa 以煙燻吊烤的方式料理羊腿，是憑藉一個月山林訓練的記憶依樣畫葫蘆所複製過來的，並沒有一個實際的教導者來告訴他們該怎麼做。這種利用模仿來學習的方式在上文所提到的林慧絢（2015）的研究當中有出現，也在賴瑩珊（2020）研究泰雅族學童的研究裡直接被指稱為一種原住民族親子教育模式——帶在身邊做，更被謝博剛（2020）與巴蘇亞·博伊哲努（2010）認定為原住民族傳統的教育方式。

他常跟著父母上山種田也立志當農夫，但當你問他誰教導他種東西，他總說不出成人「教」他的過程，只會聳聳肩，一臉疑狐說：「就在旁邊做呀！」（林慧絢 2015: 228）

「帶在身邊做」的教育理念，是採用浸潤式、情境式的教導，讓子女直接面對問題，習得問題的解決之道。（賴瑩珊 2020: 104）

這一套知識在布農傳統當中並不透過系統化的講授方式進行，是在從小到大的實踐中經由模擬、模仿、提示與警告等方式，根據不同的情境逐一累積而來。（謝博剛 2020: 78）

傳統的原住民族文化內涵的實踐與傳遞，以具體作為的模仿與口耳相傳的形式進行，所以其教育的型態與內容有許多無法直接以現代意義的「教育」加以界定。（巴蘇亞·博伊哲努 2010: 180）

這四段的引文使我們得以確認「模仿」是原住民族在學習某項技能時相當重要的學習管道，且這樣的學習方式在有學校教育以前是最主要的學習方法，我們從阿美族的年齡階層名稱也可以給予這個學習方法一些佐證。如花蓮奇美部落的 *pahiningay*（吳明義 2003: 20），以及臺東馬蘭、都蘭、石川等部落的 *mihiningay*。*hinin* 是這兩個階層名稱的字根，原意是偷看，但在階層名稱裡有在一旁觀看與學習的意思，延伸出來就有「見習者」的意義。再透過對新福部落 *pakarongay* 訪談中的回饋「部落的是邊做邊教這樣。」、「就是看人家做一次，然後自己再做一次然後就這樣下一次就會。」我們就可以確定新福部落的 *pakaorngay* 也是利用模仿或是「帶在身邊做」的學習方式來複製長輩們的技能。

這樣的模仿學習其實也不限於傳統技能，為了要使這些晉階的 *pakarongay* 能在 2020 年具備足夠的能力策畫與執行訓練營，2021 開始 H kaka 就要他們模仿技能以外的事情。例如在訓練營的第一天 H kaka 就對著試著排定訓練營的課程的 *pakarongay* 們說：「你們想想看你們之前訓練營上課的內容，怎麼排的？為什麼這樣排？」又或者在河川課程的時候，*pakarongay* 從原本的「模仿 *kaka* 丟漁網的方法」變成「模仿 *kaka*『示範』丟漁網的方法」所以這樣的模仿學習就漸漸地由具體的身體技能延伸到了抽象的概念。可惜的是雖然 *pakarongay* 所熟悉的這個學習方法能夠觸及到抽象概念和具體技能，但實際要在校園裡面運用就面臨了效率不佳的問題

然而，面對當前資訊科技爆炸的時代，網路無遠弗屆的便利性也深深吸引學生的注意力，學生能夠藉由網路使得觸及資訊的速度更快、知識量翻倍。仰賴長時間與情境逐漸習得的浸潤式學習方法，未必能夠提供學生面對當前社會趨勢所需的技能，也無法從生活中習得較複雜的學科知識。（賴瑩珊 2020: 104）

因為模仿與「帶在身邊做」並不能符合當代社會對於學習效率的期待，所以便不為教育者所採用，也正如林慧絢（2015: 230）所述，為了使知識能以更高的效率傳承，摒棄了 *pakarongay* 所擅長的學習管道自然容易使得教育者忽略了學生在技術實作所具有的學習潛力，甚至也會使學生忘記了自己的亮點。

在本節的最後，要來闡釋為什麼學習長輩的技藝、模仿 *kaka* 的做法在訓練營當中對 *pakarongay* 的學習這麼有效、這麼重要？我們要從一本民族誌作品——《依海之人》（Astuti 2017[1995]）開始談起。作者 Astuti 在本書記敘了斐索人是如何定義一個人是否是斐索人，他們定義的方式與過往常見以親屬界定的方式不同，因為他們主要是憑藉一個人做了甚麼來判斷他是誰。如果這個人做了一件屬於「斐索」的事，那麼他們在那個時間點且在那個時間點之後他便會是一個斐索人，直到他再做了一件不屬於「斐索」的事變成另外一種人。

因此，當一個小孩把槳扛在肩上，人們說小孩「是」（is）很斐索，是有意義的，因為他的行動在那個時間點使他成為斐索——但在前一個時間點，在他暈船的那個時候，他「曾是」（was）馬希孔羅人。為何

同一個人能在一個時刻「是」(be) 斐索、而在另一個時刻「是」馬希孔羅的原因在於人即其所為 (a person 'is' what she dose) (同上引：87)

「人即其所為」是斐索人定義自己、定義我群的核心判準，於是一個出生於斐索的孩子從小就會不斷地在「是斐索」與「不是斐索」之間擺盪。而為了要成為斐索，或者他們之所以會自然而然成為斐索，便是透過一些無關緊要的模仿遊戲，如依樣畫葫蘆地跟著大人抓魚和煮魚，或在大人們造船的一旁試著用被丟棄的材料做出一個小的帆船玩具（同上引：65-77）。這與新福部落的 *pakarongay* 相同，因為 *pakarongay* 要透過不斷學習與自己部落、文化的相關事物來使自己成為自己該是的那個人，即便地緣上和血緣上他們毫無疑問是新福部落的阿美族，但他們還是得要做到這件事情。且確實在他們能夠做到這件事情之後，周遭的家人與長輩也會開始因為他們的行為像「自己人」而肯認他們是部落優秀的孩子。甚至有的時候血緣跟地緣只是界定 *pakarongay* 身分的輔助標準而不是主要標準，因為那些不具備血緣與地緣的 *pakarongay* 的朋友、同學、男朋友，特別是 A safa，就透過反覆地與大家做著長輩們會做的事進而納入了新福部落的我群當中。

味覺在此產生了界定他我的邊界，布農族人也在這樣的飲食裡清楚確立了自我的認同所在，「老人家們就是這樣吃的」、「我們以前在林班也是這樣吃的」。(謝博剛 2020: 83)

與斐索人相同，也與謝博剛所描述的布農族人相同，「新福族人」的界定不再像以前那樣需要全然透過血緣和地緣，如此沒有彈性的方式來認定，現今亦可透過做著跟長輩一樣的事情來取得大家對自己的認同，以及自己對自己的認同，所以參加 *pakarongay* 訓練營並且在裡面有所學習就變成一件重要的事。這使他們不再迷茫於在部落外長大所造成的地緣喪失、不再迷惘於「我只有媽媽是新福的」血緣上的不確定，「能夠定義自己是新福部落族人」成為了訓練營對這群 *pakarongay* 的吸引力，讓他們願意來參加，並且發揮與日常、與在學校裡不同的學習表現。

第四節 在學習裡面分工合作，在遊戲裡面互相競爭

接著要討論到 *pakaorngay* 們在訓練營裡的團體模式。在這裡我想試著從反面的例子來說明，因為在本章或者是前一章的內容，已經花了很大的篇幅透露了 *pakarongay* 在訓練營裡面的同進同出，所以我認為透過反面的例子來敘述這一塊，除了可以更加理解訓練營的全貌以外，也能夠避免讓我自己陷入在對於 *pakarongay* 訓練的美好想像。地點一樣是在 *talo'an*，時間是 2020 年那一次大家用完餐的午後，我將用餐時使用的桃粉色塑膠碗丟入垃圾袋，並用清水洗過 *pakaorngay* 在木工課製作的筷子後環視了一下 *talo'an* 的空間，發現大部分的人居然都跑不見了！我繼續在四周尋找這群 *safa* 們的身影，不久便在不遠處的灘地發現正在聊天的他們。灘地與 *talo'an* 之間有一個半徑約兩米的水坑，水面上漂浮著一個內部已經被掏空的漂流木，從我的視野來看這是一個平和的風景，*pakaorngay*、灘地、水坑、漂流木，眾多角色與身分在這裡相安無事。但接著奇妙的事情發生了，似乎是看著漂流木載浮載沉令其中一個 *pakarongay* 感到特別的不舒暢，他就撿起了身旁的小石頭向那塊漂流木丟了過去，並對它大喊了一聲「漂甚麼漂啦！」然而被擊中的漂流木只是在水面上踉蹌了一下又繼續平穩地漂浮著。其他人看著這個狀況很有趣也紛紛拿起石頭往漂流木上丟，同時模仿第一個人對著漂流木叫囂「囂張甚麼啦！」、「漂流木了不起啊？」、「今天是你不給我兄弟面子就對了！？」而這樣的叫囂又逐漸演變成他們曾經看過的動畫臺詞——「風魔手裡劍！」、「螺旋丸！」、「火遁！豪火球之術」、「龜派氣功！」——這是丟擲單顆石頭所喊的內容，若是一次丟擲很多顆石頭又會換成那些真正在動畫或遊戲裡面一次多擊的招式，例如「影分身手裡劍！」或是「箭雨！」。最後，其中一個，也是最開始的那一個 *pakarongay* 覺得漂流木真的是「太囂張」，於是他直接跳進水坑把漂流木高高舉起往外丟，這場令人莞爾一笑的遊戲才正式結束，他們甚至在走回來的時候還帶著剛圍事完的神情對著我說：「哥哥我們剛剛處理掉一個很囂張的人（漂流木），他真的太囂張了！」²⁷

²⁷ 圍事亦可作為名詞，是在特殊行業如電子遊戲場、酒店等負責處理糾紛與衝突的打手。此處做動詞用，指圍毆或打架。



圖 11 在灘地上休息的的 *pakarongay* 們
(資料來源：研究者於 2020 年拍攝)

然而，在這個與漂流木對決的遊戲中並不是所有的 *pakarongay* 都有參加，還有一個在 *talo'an* 裡沒有一起過去的 *pakarongay*，他正在默默地收拾公用的器材。收拾器材的這個 *safa* 是當時訓練營裡最秀氣的一位，不僅動作也比較細膩、聲音也比較輕柔，當時的他正在把鋁製臉盆、湯杓、砧板等烹飪用的器具拿到一旁的溪水沖洗，並把它們仔細甩乾再按照次序放回器材箱裏。因為這個 *safa* 的氣質與其他 *pakarongay* 的野味不同，所以我起初認為是他的個性與特質使然，才會讓他在那些 *pakarongay* 們圍毆漂流木的時候沒有一起去壯大聲勢，獨自一個人留在 *talo'an* 這邊清理。但奇怪的是，在這之前或者是之後，這位秀氣的 *safa* 也會跟大家玩著不著邊際的遊戲。於是細細地將「其他的人在玩樂，他在工作」的情況進行對比，才想起來稍早在準備午餐的那段時間，他並沒有透過勞動來為整個群體提供實質的貢獻，只有在一旁看著大家把午餐煮好。同時在收拾的過程當中，他確實嘟囔著自己是被其他人叫來收東西的。可見在訓練營中 *pakarongay* 對於彼此之間是有所期待的，必須要以團體的概念來分配勞動、提供貢獻，而尚未提供貢獻的人，將不能在大家的娛樂時間一起玩耍。這就是為什麼這位動作秀氣的 *safa* 沒能在第一時間加入大家的活動，卻在隨後搭建 *talo'an* 的過程中可以繼續與其他人一邊工作、一邊玩耍。除了以貢獻來看待這個狀況之外，或許還能夠以阿美族另一個具有團體動力、互動的概念——

paliw 來剖析。*paliw* 指的是換工的夥伴，比起當代資本主義的勞雇關係，或是單純的你幫我、我幫你的互惠，*paliw* 是一個較長遠且穩固的互動網絡，若加上動詞的前綴作為 *mipaliw* 時，指的則是「去換工」的動作。但就如前面所提到，也是本節的重點，*paliw* 具有深厚的團體互動、網絡關係的意涵，所以更多時候族人會使用 *mapapaliw*（安通部落是如此）來強調一種互為換工夥伴的關係。因此當這位秀氣的 *safa* 即便有怨言還是踏實地做事、其他的 *safa* 也泰然自若地提醒他把該做的事情完成，某種程度上也是在履行 *mapapaliw* 的關係。介紹完這個秀氣的 *pakarongay* 後，就要再提到另外一個沒有那麼融入大家的 *safa*，因為在當天他幾乎沒有完成被期待要完成的義務，在工作的時候兀自玩起手機成為他今天在 *talo'an* 的惡性循環。因為他玩著手機所以行動總是會慢大伙一拍，而當他沒有跟上大家的速度便很容易落入沒有事情可以做的窘境，然後由於沒有事情可以做他就會從口袋裏面拿出自己的手機，找一個靜靜地角落玩著遊戲。事實上玩手機不是不行，因為在某些時段 *pakarongay* 們也會一起玩手機，分享彼此所玩的遊戲類型，如果有相同的遊戲還會開啟連線對打模式一起同樂，*kaka* 們也不會阻止。所以唯一導致他的行為沒辦法被肯定的原因就是沒有完成自己該做的任務、為團體提供貢獻，更是因為他沒有跟大家同進同出。於是在下午準備要開工之前，這個 *safa* 就被其中一位 *kaka* 給叫過去了，*kaka* 反覆地提醒他要跟著大家一起行動，並且強調了「如果有不會的事情就在旁邊看著，不要玩手機。」希望他能在接下來的時間與自己的同伴同進同出，並且做到見習這件事情，也就是上一節裡面提到的 *hinin*。於是到了下午，他開始有慢慢跟上大家，動作雖然笨拙、時常丟三落四，卻也替整個 *talo'an* 需要用到的屋頂材料取了好幾落的蘆葦。

訓練營他是全心全意都在做同一個事情，大家都是在往同一個方向前進，所以變成，那個向心力很重啊！就是慢慢的會把每一個人都當成很重要的人，可是學校不會。（N safa 2020.3.9）

透過 N safa 的陳述，能夠在訓練營裡面做著一樣的事情是凝聚大家向心力的關鍵。福定·博海（2012: 79, 150）在研究撒奇萊雅的文化成長營也肯認了團體學習能夠帶來的凝聚效果「經由團體發展階層產出彼此的共同經驗，強化了團員們對於團體產生的認同感、凝聚力、信任、意識形態」。而有了這樣的凝聚，團體成員也會相應產生行為的改變，更加投入於團體活動當中。所以回過頭來檢視 *pakarongay* 在訓練營被 *kaka* 要求的同進同出、不可以兀自把自身隔絕在團

體以外，和被同伴要求要對團體有等值的貢獻，都是將 *pakarongay* 訓練營的這個團體帶向好的循環。有趣的事情是，在看似如同機械連帶的分工（大家做著同樣的事，或者你會做的跟我會做的一樣）*pakarongay* 彼此之間還是有著微妙的角色定位，同 N safa 所提到的「慢慢的會把每一個人都當成很重要的人。」這樣的角色定位是屬於情感上的、關係上的、團體動力的，而非職位的。

在訓練營裡面的話 C safa 跟 N safa 算是比較有想法的，我是一種如果人家有想法我就不會去太多話，或者是幹麻的。我頂多就聽一聽你們要怎麼做然後我就做甚麼。如果在學校的話可能就是，我變成可能就是在出想法的人。就是如果沒有人有想法的話我就會特別去想一些東西，就可能是角色互換吧！（H safa 2022.3.8）

從 H safa 裡面的分享，可以初步了解到每一個 *pakarongay* 在這個團體裡面有屬於自己的身分角色。對 H safa 而言，在訓練營裡自己就是一個負責執行決議的成員，把出主意和提想法的工作交給別人，把領頭的人格特質展現讓給了 C safa 和 N safa，而作為領頭人的 C safa 與 N safa 彼此之間也有著不可互相取代的關係與地位。在 2021 的訓練營 N safa 因為某些個人因素使得自己在活動當中時常心不在焉，再加上 C safa 又被指定為這次訓練裡面的總召，所以 N safa 的領導鋒芒就沒有來年那麼地明顯。但即便是在這個情況底下，C safa 依然認為自己並不能夠取代 N safa 的位置，所以在祭歌練習的第一時間他是用眼神示意作為班長的 N safa，請他替祭歌練習要唱甚麼歌出點主意，且在事後的訪談 C safa 也提到面對 N safa 狀況不佳時他心中關心的是甚麼。

我是盡量不去煩他，因為畢竟是他自己的事情我也不太了解，怎麼解決還是要看他自己怎麼想、怎麼解決，我能做的就是幫他顧好這些不是很聽話的小孩們。（C safa 2021.12.15）

所以在 C safa 的概念中，雖然自己擔任的是這一次訓練營裡面的實習總召，但是 N safa 作為這批要晉階的 *pakarongay* 的頭是沒有辦法被取代的。他自己也提到了「幫他顧好這些不是很聽話的小孩們。」就像是保母可以照顧小孩一個白天或是一個晚上，但仍然沒有辦法取代作為父母親的地位。所以 C safa 只是暫代領頭者的角色，實際上這群 *pakarongay* 的頭還是 N safa，團體的結構並沒有變化。另一個與 N safa 相同具有特定角色的是一位 *fafahiyan*，他在團隊當中

的身分地位有點像是輔導老師或是心靈導師。2021 祭歌練習結束後的那一天晚上，*pakarongay* 們吃完晚餐之後又回到了 H *kaka* 的家，暢聊那些白天還沒有機會分享的生活近況和對於未來的一些想法，席間 *kaka* 們給予 N *safa* 許多的回饋，因為他今日表現與過去相差甚遠。聽完 *kaka* 給予自己的指正之後 N *safa* 獨自從客廳離開到了外頭的前院，而這位有如心靈導師的妹妹也跟了出去。坐在客廳的我們透過紗門看見兩個人之間肢體語言，感覺出 N *safa* 正在和妹妹提出自己目前遇到的困境，而妹妹仔細聆聽並提供了一些建議。過了許久對話終於結束，妹妹拉開紗門走到客廳席地而坐，豪邁的喝了一口啤酒並說「還是要看他 (N *safa*) 自己啦！」聽起來在剛才那一段前院對話當中，他已經竭盡所能地接住了 N *safa* 的煩惱，也絞盡腦汁提供所能想到的方法了。

群性並不意味著每一個人被公平對待，它有其既定的權力組態，兒童共同參與網絡建立與維持，創造出彼此能接受的角色、互動模式與行動策略，由此決定彼此存在的屬性。(林慧絢 2015: 232)

與林慧絢所描述的情況類似，新福部落的 *pakarongay* 們在其內部形成了特定的結構，每個人都擁有自己的角色與位置，且這個位置的產生是透過彼此之間的互動所決定的。像是本來在校園內具有領導經驗的 H *safa*，經過數年來與 *pakaorngay* 們的互動確立了自己在部落的角色是一個安靜的執行者，而擔任心靈導師的妹妹也是長久以來在訓練營裡的發揮而找到了這個位置，更不用說前面談到烹飪與共食時，身為主廚與副廚的 W *safa* 和 A *safa*。與前一章所提到的通過儀式不同，每個人的身分雖然會因為進入閾限的緣故而被塑造出對團體外部而言相同的外觀與地位——同樣的赤裸上身在溪水、在河岸，同樣在 *kaka* 眼中是 *pakarongay* 的一員。但是在團體的內部，每個人又有不同的身分角色，透過六年來的相處逐漸定位出彼此的差異性與獨特性。

pakarongay 在訓練營裡是無可取代的分工與合作關係，這與同樣是學習組織的學校班級有很大的不同，因為在班級中學生會為了成績而把彼此視為競爭對手。雖然表面上像是訓練營一樣做著一樣的考試與寫作業，但每個人都是獨立運作的，且在成績排名上可以互相取代。所以明明同樣是團體，但是因為成員彼此之間看待的方式不同，形塑出來的動力也會朝不同的結果前進。為了要更進一步探討競爭關係對於 *pakaorngay* 學習的影響，我向這次要晉階的 *pakarongay* 提出了訓練加入排名機制的可能性。

如果你今天有排名，可能會有些人就會開始有忌妒心，那這麼辦？會變得跟學校一樣啊！就是長期下來的話你只是為了那個排名在前進，可是你不是為了學習在前進.....我會覺得這是一種競賽然後反而會變得很累。(N safa 2022.3.9)

因為對我來說名次本來就沒有這麼重要，我個人啦！我個人是這樣啦！名次有沒有其實還好.....因為通常我在學校的排名差不多都是最後一名啦！（W safa 2022.3.9）

會讓人覺得得失心很重，可能會傷害對方之類的。為了名次，然後傷害對方之類的。我覺得大家都一樣啦！（C safa 2022.3.9）

透過三人的分享，可以看出來對於訓練裡面要不要加入排名機制，*pakarongay* 們大體而言是持反對的意見，雖然有些人覺得無所謂，但是他們能夠確保的也只是自己能夠不被排名機制影響，繼續以原本的態度與大家相處。但若論及其他人的心態，*pakarongay* 們就會擔心競爭的關係可能會導致成員彼此之間的關係變質，可能會進一步造成情感上的嫌隙，就算不會造成嫌隙好了，也有可能導致 *pakarongay* 們在訓練營裡面學習技能與知識的時候多了一份壓力。然而競爭也不是完全不能夠出現在訓練營裡面，像 H safa 認為大家的感情若已經發展到一定的程度就不會對這樣的排名感到介意了。

假如說我們這一輩跟哥哥他們那一輩一樣好了，大家都很好，真的有的排名分出來的話，好像也不會覺得怎麼樣，可能就純粹嘴炮一下這樣子，其實也不會有甚麼感覺。(H safa 2022.3.8)

而另外一個可以加入競爭的情境則是遊戲。

（成績）排名就是有一點榮譽心的感覺，為了得到那個排名就會目中無人的感覺吧。可是電玩遊戲的是那種大家一起歡樂、同樂，就是不管誰輸誰贏都有一起玩到、一起參與的感覺。(C safa 2022.3.8)

因為與成績排名不同，遊戲裡面的競爭並不會對實際上的團體動力造成影響，比起拿訓練營的表現作競爭，遊戲裡的競爭對 *pakarongay* 而言比較有安全感。

且遊戲裡面的競爭能夠帶來刺激的感覺，讓 *pakarongay* 在他們的關係裡除了體驗到為了共同目標所努力的喜樂之外，也可以感受到互相競爭的快感。所以當問起他們要跟大家一起玩電動遊戲的時候會怎麼挑選，大家不約而同地選擇了想要玩格鬥遊戲，而回到訓練營的田野當中，2021 年的河川課程就有一段時間是 *pakarongay* 在溪中沙丘上互相廝殺的摔角遊戲，我將在下一章詳細的說明訓練營裡的玩樂。

在訓練營裡面 *pakarongay* 以團體的模式來學習、來完成任務，透過被 *kaka* 要求一起行動，大家的情感自然而然就被凝聚起來了，且形成的向心力進一步讓每一個成員想要跟上大家，所以才會在行為上表現得更加積極。除了一起共事的群性，*pakarongay* 在其團體內部也有細膩的角色分配，有的人擔任無可取代的領導者、有的人擔任獨一無二的心靈導師，有的人則是扮演自己所喜愛的總鋪師。最後，雖然 *pakarongay* 們在訓練營裡比較喜歡這種團體模式的學習關係，但論起娛樂活動，他們傾向充滿刺激的競爭遊戲，會在享受彼此廝殺的快感。

第五節 作為一個學習場域的 *pakarongay* 訓練營

作為一個學習傳統技能以及族群知識的場域，新福部落的 *pakarongay* 訓練營，在沒有經過特別設計的情況底下，不知不覺運用了許多與學校不同的教育特質，正是因為這個緣故 *pakarongay* 才能在訓練營裡面被激起更多學習興趣，也讓他們在學習的過程當中展現更加積極主動的態度。在本節，也是這一章的結論，我將透過回顧譚光鼎（2002）對於原住民族學習型態的描述來進行統整。

原住民學生的學習多與生活經驗相結合，著重用觀察、模仿與實際操作的方式去學習，比較不會在課堂發問，而且喜歡用既有的經驗為基礎進行學習。（譚光鼎 2002: 56）

第一個造成 *pakarongay* 在訓練營的表現不同於學校的原因是，他們在訓練營裡面所學習到的東西是與自己的生活息息相關的。這種利用學生生活、文化作為學習內容的策略，即符合 Banks（1999）的貢獻取向、附加取向、轉化取向，Gay（2000）的文化回應，以及 Sleeter 和 Grant（2009）的單一群體研究。以 N safa 為例，許多的實用技能是他過去與父親一同上山下所體驗過的經驗，另

外在知識性的學習上，如歷史，就使 *pakarongay* 能將自己的親屬帶入到學習的內容當中。然而這樣與生活的聯結不僅發生在學習前與學習中，在學習之後 *pakarongay* 所掌握到的知識與技能，也能讓他們帶回生活裡面運用，變得更知道怎麼煮菜、煮飯、採集，更有機會透過共同的記憶來與家人互動。

原住民學生偏好運用感官去幫助學習，尤其喜歡視覺性的學習，並且喜歡用肢體去親身操作物件以獲致學習經驗。(同上引: 56)

第二個造成不同的原因是訓練營裡面提供了機會，讓 *pakarongay* 能以他們所喜歡且擅長的方式來學習，即運用大量的感官來與周遭的人、事、物互動。例如用眼睛將長輩所呈現的實用技能記憶起來，再透過模仿與操作完成烹飪技能的學習；能細心體察自己與別人的身體重心，進而掌握祭歌的正確舞步；能自省身體的比例拿捏出最適合的收網長度，再利用聽覺判斷自己的拋擲是否成功；能用肌肉感受鋸子推拉的順與不順，最後找出正確的發力姿勢。這樣的學習方式即與「親體學習」(林慧絢 2015) 和「帶在身邊做」(賴瑩珊 2020) 呼應。能利用感官來學習除了幫助 *pakarongay* 更能掌握技能以外，還能增加他們對於自己族群身分的認同，確立自己在族群當中的地位，因為現在的他們以長輩的學習方式學會了長輩的技能、知道了長輩的知識，即透過「會」來確定自己「是」。

原住民學生比較喜歡在非正式、溫暖、低競爭性的情境中去學習，而且喜歡與同伴合作、分享成過，一起進行團體學習。(同上引: 56)

最後一個造成不同的原因是在訓練營裡面他們能夠以「團體模式」(福定·博海 2012) 來學習，他們彼此之間不再是學校或班級裡面的競爭關係，在這裡他們能同心協力在同一個任務上，並且被 *kaka* 們要求不得脫隊、要同進同出。也如同 Durkheim (1992 [1965]: 434) 所提到的「群體不必從所有的行動中挑選某幾種特別的行動。最必要的是能夠參與共同思想、共同行動，至於這種參與出現的形式是甚麼，到沒有甚麼重要關係。」因此 *pakarognay* 的同進同出不一定指的是同一時間做同一間事情。為了要履行一個共同的思想，在訓練營即為「每個人要對團體有貢獻」所以那位秀氣的 *safa* 才會在大家圍毆漂流木的時候收拾器材，展現了思想與價值觀的共同而不是行動上的共同。然而，經歷長久時間的互動以後，*pakarongay* 們也從單純的同進退漸漸演化出細膩的內部分工，每

個人在團體裡面找到了屬於自己、獨一無二的位置，有的人是領導者、有的人是輔導者、有的人是執行者、有的人是總鋪師。對於團體模式的習慣加上自己在團體當中的無可取代性，讓每一個 *pakarongay* 都提升了對團體的凝聚力，所以在學習上他們更能主動，且學會如何與他人協調。

透過上述幾點的統整，我認為訓練營作為一個學習場域可謂相當成功。因為在這裡所學習的內容與學習的方式深深吸引著 *pakarongy* 們，而且在完成學習之後他們又更加與這個團體密不可分，加深了自己與夥伴的聯結、加深了自己與部落的聯結，形成了穩固的循環，更促進了他們的行為表現。最後，我想將這樣的發現拿來跟我在教育現場的經驗進行對話，並提出目前學校教育裡發展原住民族教育的潛力，以及可能的隱憂。我認為目前國家教育政策正在推動的 108 課綱，在未來將有更多的機會創造符合原住民學習型態的教學環境，因為相較於過去以能力指標作為主軸的教學設計，現今的素養導向要求教師大量地融入生活情境到課堂中（國家教育研究院 2021: 3）。以綜合活動生涯規劃科為例，我就在教學內容中提供了學生帶入自己生活經驗的空間，不只鼓勵學生分享自己追蹤的網路頻道或社群帳號，亦能談及自己的家人、朋友與社區。這就與多元文化教育的理論有所搭配。而以學科和職業類科為例，跨域的合作為課程提供了許多的可能性。若要以 *fonos* 為課程的主題，不同的學科教師就能將鐵器的歷史、鐵與鋼的物理特性、餐飲實作的刀工訓練結合在一個課程單元裡。如此一來學生不僅可以在課堂裡學習文本，也能夠過實作獲得親體學習與模仿學習的機會。簡言之，108 課綱的理念相當鼓勵學校教師以不同於以往的方式來設計課程，因此學校教育就有很大的機會符合原住民族的學習型態。然而臺灣的中等教育仍有很大成分的升學導向，所以教學現場被主科與學科給綁架的可能性還是有的。這就需要教育政策的長期推動，以及持續提供在職教師與準教師的培訓，才能避免這樣的隱憂持續發生。而除了想辦法避免我們所擔心的事情發生之外，我認為以臺東的環境來說，學校可以透過競爭型計畫或者是與企業合作、與社區合作，來促進原鄉地區的在地族群特質進入到校園中。

第四章 儀式與教育學習交織的核心——玩樂

在說明第四章的內容概要之前，我想先分享在書寫研究論文的過程時，第四章內容的轉變。在一開始的研究計畫當中，第四章的內容僅僅是要探討新福部落 *pakarongay* 訓練營所達到的最終效果。然而在撰寫到第二章的結尾準備要進入到第三章時，腦袋裡萌生了一個想法——若只是將儀式特質與教育學習性質分開討論，似乎沒有辦法呈現新福部落訓練營的全貌。會有這個想法，我認為與我大學時期最喜愛的完形心理治療有很大的關係，該學派主張「整體並不等於部分的總和」(Corey 2013[1976]: 244)，當然，這個觀念也與全貌觀有異曲同工之妙。換句話說，我若只是將儀式特質與教育學習性質分別討論，而沒有釐清兩者之間如何配搭在一起，就代表了我其實沒有將訓練營整理清楚。於是我期待能夠在第四章說明這個將儀式與教育學習特質交織在一起的「核心」。起初我是不知道答案的，抱著忐忑不安、期待可能會落空的心理準備繼續書寫著第三章，所幸撰寫的過程幫助我再次整理田野筆記與訪談資料，這個「核心」最終在第三章完成的那一刻浮現了出來。當下的我又驚又喜，因為大多時刻會嚴肅討論的儀式性與教育學習特質，在訓練營中卻是以輕鬆的「玩樂」融合在一起。

在前面兩個章節我們分別以儀式和教育學習的角度切入新福部落的 *pakarongay* 訓練營，藉此更加了解訓練營的內涵與潛藏在活動背後的細節。在第二章討論到象徵、情感催化、通過儀式，在第三章討論到多元文化教育、親體學習、模仿學習、團體模式。這些元素就如拼圖一般，將他們組合以後理當要有膠水或是畫框將它們固定在一起，使其環環相扣，這就是本章要討論到的「玩樂」。對於玩樂的敘述我會由具體逐漸抽象，從明顯具有玩樂元素的破冰遊戲和 *pakelang* 開始，然後再回頭說明前兩章談及的河川課程、蓋 *talo'an* 等不具有明顯遊戲樣貌的活動背後的玩樂元素。透過對於這些活動的整理，便會發現玩樂幾乎貫穿了訓練營的每個時刻，更是貫穿每個參與訓練營的 *kaka* 與 *safa*。由於發現玩樂這件事情在訓練營裡面是不分階層的，所以我也會進一步論述玩樂是如何成為當代阿美族年齡階層上下互動的重要媒介，且 *kaka* 與 *safa* 之間除了一起之外，也會在不同的場合裏面取悅彼此。論述完訓練營裡面的玩樂以後，就會如原本計畫地整理出訓練營最終達到的效果，檢視這個以玩樂為核心、儀式與教育為骨肉的訓練究竟帶給 *pakarongay* 怎麼樣的改變。

第一節 「海嘯」玩一下吧？

2021 年訓練營的開頭實際上是 H kaka 帶著大家回顧過去六年的訓練營，透過每一年的回顧，讓 *pakarongay* 們夠理解辦理訓練營時應該要注意的原則、帶領上要運用的方法，以及有哪些 *kaka* 們之前走錯的路，好讓 *pakarongay* 承先啟後並加以避免。若摒除上述這個前置的階段，這六年來訓練營的第一個活動其實都是由破冰遊戲開始的，所以在排定了 2021 年的課程後，明明大家都已經熟到不行，卻還是進行了一個小時左右的破冰遊戲。就如前幾章提到的，每次 *pakarongay* 要開始一個活動的時候都會有一小段的遲疑與猶豫，因為他們正在從訓練營的參與者轉變成帶領者，破冰遊戲也不例外。正當整個空間保持靜默，所有人都在思考要玩甚麼遊戲好的時候，總召 C safa 注意到了被 H kaka 堆在電視下方的桌上型遊戲。這些桌遊是 H kaka 為了怕自己跟家人在 2021 年的三級警戒期間太無聊所購買的，恰好這些遊樂器材可以解決 *pakarongay* 當前的困境。於是 C safa 就向 H kaka 提問：「哥哥你的桌遊可以玩嗎？」對 safa 們疼愛有加的 H kaka 當然是一口答應了，接著 C safa 就從這堆桌遊裡面拿出了一款名叫超級犀牛的桌遊。超級犀牛的玩法有點像是疊疊樂，*pakarongay* 們會利用到三種類型的物件來完成這個遊戲，分別是同時代表屋頂與地板的牌卡、代表牆壁的牌卡，以及一個叫做「超級犀牛」的小公仔。遊戲的玩法是前一個玩家會先在桌面置放上屋頂，屋頂同時也是下一個玩家的地板，該牌卡會顯示下一個玩家要擺放牆壁的方式，於是下一位玩家便要根據地板上的圖示擺放相對應的牆壁。有的地板（屋頂）牌卡有特別的設計，最刁鑽的就是會多出一個要擺放「超級犀牛」的圖示，這時玩家就要將超級犀牛從原本的位置移動到當前的位置上。遊戲的終極目標是不要在自己的那一個回合讓堆疊出來的高樓倒下，若是不小心在擺放的過程中弄倒了，就代表該名玩家輸了這局的遊戲。遊戲的規則相當簡單，玩樂的方式也非常刺激，所以經過了兩輪的示範之後每一個 *pakarongay* 都進入了狀況。大家開始會耍一些「陰招」不再同示範時那樣老實地放上簡單的屋頂（地板），反而開始出一些異常刁鑽的屋頂（地板）來搞下一個人，正因為這樣的惡趣味，整個玩樂的場面就更加熱絡了。*pakarongay* 開始不由自主地說出「搞甚麼啦！」、「有沒有那個鉗子借我一下？」、「你的手在幹嘛！」、「拿那個犀牛！拿那個犀牛！」等炒熱氣氛的話語，大家更會在高樓倒下的每一次大聲歡呼，然後順便嘲弄一下這一局輸掉的同伴。



圖 12 破冰遊戲超級犀牛，H safa 正在進行他的回合
(資料來源：研究者於 2021 年拍攝)

結束了超級犀牛我們再回到破冰遊戲這個概念裡。一般來說破冰遊戲會包含遊戲與互相認識兩個部分，而在大部分的營隊活動裡面，通常會是參與者先互相介紹再開始進行遊戲，但新福部落訓練營的破冰遊戲反其道而行，是先玩遊戲再來自我介紹。這樣的順序所達成的破冰效果似乎比一般的流程來得顯著，因為有經過遊戲的熱烈互動，大家在自我介紹的時候就不會有初次見面的害臊。不僅可以更加大方地介紹自己是誰、住在哪裡、在哪裡讀書，更特別的是聽介紹的其他人還會對著自我介紹的人開玩笑、嗆他，因為大家早就在剛才半個小時到一個小時的遊戲裡混熟了。

我覺得是因為 N safa 跟 W safa 這兩個人的存在。因為就會覺得有兩個神經病在玩遊戲，講白一點真的是這樣。就是，不用說玩遊戲，只要一個局有他們兩個人在基本上不會冷場……他們兩個本來就認識還是怎麼樣？因為有兩個人默契很好，突然可以把氣氛帶起來，然後氣氛帶起來就不會有人尷尬了啊！（H safa 2021.11.2）

輔以 H safa 對於第一年破冰遊戲的回憶，我們可以更加確定破冰遊戲對於 *pakarongay* 之間第一步的熟絡有多麼重要。而我也在與 H kaka 訪談當中得知，H safa 在這裡提到的兩個神經病，也就是 N safa 與 W safa 在第一次的訓練

營之前完全沒有認識，是參加訓練營有了這個可以人來瘋的場合，他們才開始有這樣子的默契。破冰遊戲除了是 *pakarongay* 們認識的第一個步驟，似乎也是形成群性的第一個階段，正如在第三章第四節所提到的，現在的 *pakarongay* 在其團體內部都有屬於自己無可取代的角色。所以就 H safa 所回憶的，身為班長的 N safa 就是在第一年的破冰遊戲裡展露了頭角，不僅 *pakarongay* 們開始注意到他，連 *kaka* 也是如此。

然後第二天他就變成風雲人物了，因為講話很好笑啊，有那個領導的魅力，大家就會跟著他。然後那個時候我就指定他是班長，然後他也擔起那個角色去做那些事情。(H kaka 2020.8.10)

而 W safa 同樣也是在這次的破冰遊戲裡面找到了自己的角色，雖然不如 N safa 那樣明確被 *kaka* 賦予班長的責任，或是過幾年之後才被大家定位為大廚，但在當時團體當中他就有了開心果的身分。所以這幾年來，只要大家聚在一起的時他都會展現出無厘頭的樣貌，甚至是在正式的場合、要認真討論的時候，他也會天外飛來一筆笑話或是展現自己雙關語的文學造詣。破冰遊戲除了帶出 *pakarongay* 的群性，也帶出訓練營通過儀式的特質，因為每一次的破冰遊戲都是讓 *pakarongay* 們從日常狀態切換到訓練營狀態的分隔禮儀 (Van Gennep 1960: 21; 2012[1960]: 13-15)。就像上文所提到的，第一次的破冰遊戲打破了 *pakarongay* 彼此不認識的日常進入到彼此認識、一同玩樂的狀態，而往後幾次即便大家都已經認識，破冰遊戲還是大家重新聚在一起時不可或缺的儀式。因此破冰遊戲同時具備了 Rappaport (1995: 558) 所提出的周而復始與情感催化的兩個儀式特質。

若破冰遊戲作為分隔禮儀，那訓練營最後一天的青年之夜肯定就是聚合禮儀了。青年之夜的設計原型是來自於阿美族 *pakelang* 的傳統，且實際流程上雖然寫的是青年之夜，但在大家的心目中它還是屬於 *pakelang* 的一種。*pakelang* 通常會發生在一件重要事情的結尾，目的在於使參與在這件事情當中的人能夠脫離非日常的狀態回到平凡當中。以歲時祭儀來說，豐年祭、播種祭和收割祭的最後一天阿美族人就會舉辦 *pakealang* (羅素玫 2005: 168, 173; 黃宣衛 1989: 90-91)，以生命禮俗來說，婚禮跟喪禮的最後同樣也會舉辦 *pakelang* (羅素玫 2020)。傳統的 *pakelang* 會以捕魚及共食的方式來進行，我所屬的安通部落即是在豐年祭最後一天的早上讓年齡階層的男性到秀姑巒溪捕魚，捕到的漁獲便會成為大家午餐共食的菜餚。婚禮與喪禮也應當行這捕魚吃魚之道，但因為當

代勞動結構的轉變，還有族人居住地點的變化，捕魚的部分不得已要因為時間不夠或是周邊沒有能抓魚的溪河而省略，不過共同吃飯這件事情還是會被保留，只是多數時候會轉以買魚或是請外燴的方式辦理（同上引）。

新福部落 2021 年的訓練營並沒有在表定課程上寫下青年之夜這個活動，所以大部分的 *pakarongay* 在分享時間結束，H kaka 宣布解散之後就紛紛回家裡了。但 H kaka 和幾個沒有馬上回家的 *pakarongay* 覺得忙碌了整整兩天卻沒有 *pakelang* 實在太奇怪，所以緊接著就張羅起烤肉的食材與用具，沒過多久我們一夥人就在 H kaka 外婆家前的廣場烤起肉來。起初烤肉的成員只有我、H kaka、A safa 還有另外一個 *pakarongay* 共四個人，但或許是因為大家心中都有 *pakelang* 的默契，所以原本已經回到家裡去的 *safa* 和 *kaka* 們在梳洗完畢之後又陸陸續續地來到這裡。來到烤肉會場的大家也是有備而來，沒有人是空手出現的，有的人從家裡帶了酒水、有的人帶了小菜，W safa 的哥哥甚至還把吉他拿了過來。由於 *pakelang* 在當代阿美族人的生活當中有極高的娛樂意涵，所以當天晚上除了貫徹該有的共食，把大家帶來的一切吃乾抹淨以外，W safa 的哥哥拿起吉他帶著大家玩起「Am 到天亮」的接歌遊戲是絕對不可或缺的活動。²⁸ 於是我們搭配著很好上手的芭樂和弦，從張惠妹的彩虹唱到動力火車的彩虹、再從庾澄慶的情非得已唱到韋禮安的還是會。²⁹當然那些原住民族的古調、部落金曲或是偏門歌也沒有被我們遺忘，如日出東方、馬蘭姑娘、魯凱的姑娘和棒球隊的串接歌，甚至連排灣族的古調也被我們改了 W safa 的名字進去，趁他在講電話的時候我們不斷地大聲唱給他聽、戲弄著他。³⁰除了唱歌很好玩之外，大家的講話也是異常的逗趣。除了分享著從以前到現在發生在訓練營裡面的趣事，還有一種難以用文字形容的幽默感，這樣的幽默感是當代原住民族獨有的聊天節奏，但根據不同族群與部落又會有更細微的分別。在謝博剛（2011）針對阿美族人玩樂的研究，就有提到這種獨特的「共同語言」：

即使是正經的討論排練事務，成員們仍以幽默的態度完成，笑點是各種誇張的言語或模仿，重點在於大家熟悉的「共同語言」，每一個 slal

²⁸ Am 到天亮是當代原住民族在聚會時的一種同樂活動。這個同樂活動會以一位吉他手為主軸，參與的人需要聽取吉他手所彈奏的和絃來找出適合搭配的歌曲，若吉他手的技巧卓越，也可以反過來依照參與者所想到的歌曲及時調整和弦。

²⁹ 芭樂和弦包含 C、Am、F、G 四個和弦，這四個和弦所編出的歌曲因為具有容易記憶的特質，所以多半會成為民眾們朗朗上口的歌曲。

³⁰ 棒球隊串接歌時常出現在學生棒球比賽的場合中，是球員們用來為隊友加油或提振團隊士氣的歌曲。該歌曲雖然沒有特定作者，但在《天后之戰》這部以棒球為主題的電影中有以歌名——原味醞釀，收錄在其原聲帶中。

（年齡組）都自這樣的聚會培養團體的默契與向心力。（2011: 118）

這裡所提到的共同語言除了可以透過一同歡笑的情感催化來培養默契與向心力，我覺得另一個很重要的是共同的語言也具有區分我群與他群的效果。

Bauman（2008）在《作為表演的口頭藝術》中有以下的描述：

正如言說本身作為一種文化系統（或者用其他條件來界定的話，是文化系統的一個部分），會由於言語共同體（speech community）的差異而不同一樣，表演和口頭藝術的性質和界域也因言語共同的差異而不同。

意即每個社群所具有的語言使用方式，能夠彰顯該文化的意涵與藝術價值，接著便透過這樣的文化意涵與藝術價值，進一步達到區分我群與非我群的效果。換言之如果你聽不懂我這段話的笑點，那你可能就不是我們當中的一份子，但要是你聽懂了，你絕對和我們是同一類人。

待會我會提出許多當代原住民族的「共同語言」的例子，但在說明這些例子之前，可以先來談談維根斯坦語言遊戲的觀點，這將能幫助我們更理解原住民族「共同語言」的玩法。維根斯坦（1995[1953]: 27）指出「一個語詞的意義就是他在語言裡的用法。」意思就是說一個語詞在不同的時間地點被說出來，那他所代表的意義並不一定會相同，甚至他在同一個地點和時間被說出來，也有可能代表不同的意義。想像一下我們在一場學生個案會議中，負責報告的特教老師說明該位學生是「智能障礙」時，他的用意是在表達該名學生的智力表現略低於普通人的水準。但過一會他跟與會的某位師長吵架，並怒稱該名師長

「智能障礙」則此處的用法就不會是在表達該名教師的智力低於普通人，而是在貶低該名教師。又或者「左邊」跟「左邊！」明明在語言上訴說的是同一個字眼，但在意義上前者更多是在表示「東西在左邊」或者是「待會要往左邊」，而後者比較有「小心左邊」的意思。透過維根斯坦的說明，我們可以知道語詞與意義的連結並不是一種固定的東西，而在原住民族的「共同語言」中就是不斷地把語詞的常用連結拆解並置換成一個新的連結，以達到娛樂的效果。然而這樣的拆解與重新連結並非無跡可尋，否則一群人怎麼會玩得起這樣的遊戲？所以雖然很有難度，但我還是想要以文字展示看看這種原住民族會使用的「共同語言」。



圖 13 H kaka 的一家人一起加入 pakelang 的行列
(資料來源：研究者於 2021 年拍攝)

共同語言最好辨別的一類就是使用族語，例如在當晚的接歌遊戲裡 *pakarongay* 與 *kaka* 們就將原本的中文歌詞「要向左，要向右」改成了阿美族語的 *kawili* 和 *kawanan*。³¹第二個例子是我們將改編過的排灣族語歌曲再次改編，從第一改版的「W safa W safa 去哪裡？W safa 去哪裡？」變為第二改版的「W safa W safa 去 *alip*！W safa 去 *alip*！」而 *alip* 在阿美族語中是行房的意思。這時候如果你有跟著大家一起唱，或者是有跟大家一起笑，就代表你懂了第一類的共同語言——族語改編。接著是第二類型的共同語言，我將他稱之為原住民族對於中文的不熟悉所展現的一種笨拙的幽默感。最常聽到也最容易模仿的例子就是「我不了解你的明白」、「請你不要放心我」還有近幾年在網路瘋傳過的「一定是大拇指」與「打到我的下巴」。³²值得一提的是早期這種共同語言雖然多數是出自於對於中文的不熟悉，但現在有些時刻卻是對於中文過分熟絡而展現出來的文字遊戲，例如在由木曜四超玩（2021）所製作的一部影片裡，動力火車的尤秋興就用了這樣的手法調侃邵智源，對他說：「好好教（小

³¹ *kawili* 為阿美族語往左邊的意思，*kawanan* 為阿美族語往右邊的意思。*wili* 與 *wanan* 分別指左右兩個方位，加入前綴 *ka* 則有去某一方向的意思。

³² 「一定是大拇指」是由一位雙龍村的村民在數十年前的鄉民運動會接受採訪時脫口而出的台詞，當時他以「大拇指」稱讚自己的部落表現優秀，饒富趣味，因此多年以後在網路社群廣為散播。相關影片可以參閱 <https://www.youtube.com/watch?v=bPHM2Gj5qcs>。「打到我的下巴」源自於原民台於 2018 年 3 月所播報的新聞，受訪者表達自己因為與他人發生衝突而被攻擊到人中，但因為不知道如何描述該部位，最後脫口說出「下巴」一詞。影片可參閱 <https://www.youtube.com/watch?v=-RKZtDmhYIA>。

孩) 哦, 你不要以身作則」若你能面對這種刻意與不刻意的使用錯誤, 又能聽得懂且感受到其中的笑料, 那就又掌握了一種共同語言。第三個共同語言是說話的語氣與音調, 通常會搭配反話或是雙關一起使用, 有增加笑料跟防止聊天的人聽不懂笑點的效果。例如「你的這個杯子也太——大杯了吧!」語句上形容的是「大」但主人家拿出來的其實是喝烈酒用的 shot 杯。在順著這個情境舉例, 若主人家接著拿出珍藏的好酒, 客人看到後便會巧妙地運用雙關語興奮地說「很酒(久)沒有乾(看)到你餒!」。除了上述的雙關語反話運用, 也有單純語氣變化的時刻, 像是「你要奪(多)用力?」、「湯然花(搭配輕柔的嗓音)」、「好了就好了(搭配不耐煩的語氣)」、「殼(可)以!」跟「你乙(一)——定要出現哦!」、「海嘯(還是要)吧!」都是屬於這個類別。最後一個類別是說話的節奏與語助詞的運用, 這也是我認為最困難的共同語言, 不僅難以學習也難以解釋, 但一位三地門鄉的排灣族青年康源晉(2022)在一篇臉書貼文中完美呈現了這類共同語言的要旨:

目前最主要的問題並非不知道語助詞有哪些, 而是其使用的時機及其要點, 也許略顯複雜, 但使用得意不失一個華麗轉身入贅到娘家, 以下舉幾個例子說明錯誤的示範: 1.該矮的時候不矮 2.不該矮的時後一直亂矮 3.抓不到矮的時機 4.矮的慢半拍, 人家都笑完了你才矮 5.矮的快一拍, 人家還沒講完就先矮 6.抓不到矮的音準, 連矮的會走音 7.喜歡的人講甚麼就矮甚麼, 不好笑

「矮」是一種排灣族聚會時會用到的語助詞, 通常出現在一個人發言完畢之後, 大家一口同聲地發出一聲「矮」來表達一種「我有聽懂你的笑點」的意思。類似的語助詞也出現在不同族群的聚會場合, 如泛紋面族群就比較常使用「巫威」、「澳打」和「比」, 阿美族則有「柒列(或稱『出力』)」和「哈掐」, 而被所有族群泛用的還有「U」跟「Bo——」上述的這些語助詞使用的時機與意涵都各不相同, 而我在這裡所提到的也是其中的一小部分而已。我們再回頭看康源晉所整理的一至五點, 這裡強調的是語助詞使用的時候必須要打在特定的節拍上才能達到該有的效果, 有趣的事情是, 精熟時機掌握的共同語言使用者可以在不使用語助詞的情況下達到一樣的笑點。以「我要先回去了, 畢竟我要守護我的婚姻」為例, 說話者在此處的逗點必須要留比平常說話時還要長一點的空白, 同時又不能太長, 而且在說完這句話的時候需要在場的所有人一起配合同時靜默, 讓句子有一點餘音繞樑的效果, 這樣就會完整掌握到說話的節

奏。我們再一次整理此處共同語言的分類：族語單詞和語句的使用、使用中文時故意與不小心的誤用、語氣與音調的細微變化（通常搭配反話語雙關），以及獨特的語助詞與說話節奏，共四類。最後共同語言的使用並不是只有發生在 *pakelang* 的時刻，他幾乎充斥在訓練營的每個活動當中。作為共同語言使用的佼佼者 W safa 可以證明這一點，煮菜時的他說了「我是原住民，不要在乎太多細節好不好？」巧妙地運用停頓與留白創造了逗趣的節奏；撒網時則說了「抓一點過去，然後 power power 咻咻，這樣甩出去就畢業了！」利用了 *pakarongay* 聽得懂的雙關；還有破冰遊戲時的「有沒有那個鉗子借我一下？」這種誇飾當下情境的說法。另外第一天課程結束的時候 N safa 拿出三百塊跟大家講「我明天會遲到哦！」接著 C safa 就回應「還——有預付的哦！？」也是屬於他們共同語言裡的玩笑。

結束了明確的玩樂時刻我們要進入比較隱晦的遊戲時間，首先是蓋 *talo'an*。新福部落 *pakarongay* 訓練營蓋 *talo'an* 的完整流程是取材、架結構、蓋屋頂。取材的部分需要拿到的材料有樹幹、竹子和蘆葦，樹幹會作為 *talo'an* 的主要結構變成四邊的柱子和衡量、竹子則會搭在這個主要的結構上好讓後續取得的蘆葦可以再鋪上去做成屋頂。在一般人的眼中會視蓋 *talo'an* 為一種勞動而不是娛樂，但這樣的二分法有點太過絕對，因為阿美族在勞動的過程裡往往會加入一些玩樂的性質好讓工作的過程不會枯燥乏味。阮昌銳（1994: 311）在描述阿美族人從事換工割稻的勞動時就有提到「由於協作團體亦參加，所以參與割稻者人數很多，大家談笑歌唱，往往忘掉身體的疲乏，這是原始勞動的特色。」在新福部落的 *pakarongay* 們也不例外。例如 *pakarongay* 們在雨中鋸著樹幹的那段時間，被雨打濕的頭髮居然變成了他們互相潑水的玩具，又或者樹幹倒下的時候他們會興奮地喊叫著「倒了！倒了！倒了！」並在樹幹觸地的時候同聲歡呼。再不然就是大家各自在河床上取蘆葦的時候，一個人會不經意地開始領唱，接著有聽到的 *pakarongay* 就會隨著答唱起來。不過我覺得最好玩的還是他們的互相嗆聲。當時是有一位 *pakaronga* 正在研究怎麼尬（綁）鐵絲，大家圍著他觀看並時不時講出「可不可以——？」的質疑，表示一種開玩笑的挑釁，最後等這個人成功尬（綁）好鐵絲之後，他就回答大家一聲「是不是——」來展現自己的囂張。於是明明看起來就是乏味的工作，卻可以被他們弄到每個動作都變得很好玩。再來要談到的是訓練營的河川課程，河川課程包含了練習撒網、認識魚類、還有很重要的戲水，我們先來看看 Astuti 是如何描述依水而居的斐索孩童：

小小孩的學校在岸邊的淺灘上，那裏是男孩女孩們一面玩著捕魚、駕著玩具小船之類遊戲，一面學習游泳的地方。(Astuti 2017[1995]: 65)

透過 Astuti 的描述，我們知道斐索孩童的學習場域就是大人們工作旁的淺灘，小朋友在這裡透過模仿的小遊戲來學習他們以後必須要學會的技能。與斐索人類相似，新福部落的 *pakarongay* 也是在玩樂的過程當中學習與河川相關的技能，雖然會因為 *kaka* 在旁邊看著而多了一點指導性，但原則上就會跟蓋 *talo'an* 一樣，只要他們掌握到了一點點的技巧，剩下的時間就是 *pakarongay* 跟 *tafokod* 互動的時刻。*tafokod* 就像是個大玩具，*pakarongay* 透過感官不斷修正自己的手法好讓自己可以把這個大玩具玩得漂亮，就像是小時候會練習把泡泡吹得又大又圓或是把扯鈴扯到又快又大聲一樣。而 *pakarongay* 除了可以玩 *tafokod* 這個大玩具以外，他們抓到的魚也可以變成小玩具，用生物來比喻的話就是小時候會在鄉下逗弄樹下所找到的甲蟲，或者是抓一隻蜥蜴變成自己的寵物。若是用真的玩具來比喻的話，收集到的溪魚也可以被他們當作是一款一款的玩具小汽車或是好幾隻神奇寶貝的玩偶。既然 *tafokod* 跟溪魚都可以被當成玩具，那就更不用說 *pakarongay* 在溪裡互相潑水、追逐，跟在沙丘上玩的摔角遊戲了。由此可知就算是 *pakarongay* 們從事的是一個工作或是一項訓練，他們總是能夠在這裡面可以找玩樂的成分。那 *kaka* 們對於 *pakarongay* 的玩樂有甚麼想法呢？會因為是工作或是學習而希望他們嚴肅一點嗎？這個答案是否定的。

其實訓練營就是提供這些 *pakarongay* 們一個玩樂的地方。只要把他們聚在一起，給他們一些東西，他們就會自己想辦法在這裡玩，而且自然而然就會學到東西了。(H *kaka* 2020.8.10)

H *kaka* 也知道玩樂對於這群 *pakarongay* 來說有多麼的重要，因為若是一味地要求 *pakarongay* 要完成，或是一味地要求他們要把某一件事情學習好，那麼新福部落的訓練營對 *pakarongay* 可能就不會那麼有吸引力。Tasi (2010: 98) 對於都蘭部落的訓練營也抱有同樣的觀點「活動或儀式中艱難的部分被減少或刪除，取而代之的是更多的玩樂元素，以確保新的世代可以持續參與在年齡組織當中。」此外，我們亦可援引第二章的結論將 *pakarongay* 訓練營定位為一種儀式，如此一來就能對應到 Durkheim (1992 [1965]: 429)「宗教如果不給思想與行動的自由主何留下一片餘地，不給嬉戲、藝術和所能使精神得到恢復的東西留下一片餘地的話，它也就不成為宗教了。」的說法，進一步來證明玩樂是如

何在訓練營裡面不可或缺了。

本節從闡釋訓練營裡明確的遊戲時刻開始。在破冰遊戲的活動中，大家以遊戲為主軸完成了通過儀式中的分隔禮儀，並且在遊戲裡面達到情感的催化與重新帶出屬於他們的群性，也就是大家在 *pakarongay* 中各自的角色。而另外一個玩樂的時刻 *pakelang* 就是訓練營的聚合禮儀，透過這個極具娛樂性質的活動，*pakarongay* 從訓練營的狀態淡出，漸漸回到日常生活。其中 *pakelang* 出現許多共同語言，這些共同語言的幽默效果推動 *pakelang* 來到一次又一次的高潮，更透過共同語言區隔我群與他群，促進 *pakarongay* 更有向心力與默契。而語言這個唾手可得的工具，也讓 *safa* 們在訓練營的每個時刻都可以玩樂起來，他們在工作中玩樂、在學習中玩樂。我也試著從 *pakarongay* 們的反面論述來了解在訓練營裡面沒有壓力是一件多麼重要的事情。

可能你如果不逼我的話我自己搞不好可以多學到一點東西，可是你越逼我讓我有壓力讓我感覺到不舒服我就覺得算了。(H safa 2021.11.2)

太趕了，時間一到就要做別的事情就不好玩了……都已經放暑假了然後時間還咬得太死的話他們 (*pakarongay*) 可能會難過這樣。(W safa 2022.3.9)

所以若是沒有可以帶來輕鬆感的玩樂，那麼嚴肅的儀式性如 *fonos* 與成熟的象徵、共食與祭歌的周而復始，還有從男孩變成男人的通過儀式就會使得訓練營變得沉重無比；若是沒有了玩樂，即便學習的是自己文化的知識與技能、即便可以用感官體驗與模仿的方式學習，*pakarongay* 們仍會倍感壓力。所以玩樂已經是新福部落 *pakarongay* 訓練營連結儀式與教育學習兩個特質不可或缺的核心。

第二節 玩樂與階級關係的轉化

在上一節有提到玩樂的性質貫穿了 *pakarongay* 訓練營的每一個時刻，也不分年齡階級地串連著 *kaka* 與 *safa*，其中最能夠深刻表達這個特性的我想就是 2021 年大家在沙洲玩起的摔角遊戲。但那一次的摔角遊戲起初並不是在沙洲上進行，而是 H safa 以無差別攻擊的方式在溪水上逢人就撲開始。當時我從溪岸的一側看著 H safa，他就像是隻有特別訓練過水上狩獵的美洲豹，踏進溪水的

每一個 *pakarongay* 都被他撲倒過了一次。不過被撲倒的 *pakarongay* 也不會就這樣放任 H safa 完全不用付出代價地戲弄大家，所以沒過多久情勢就反轉成幾個人開始合力追捕著 H safa。雖然 H safa 展現了極高的靈巧，多次躲過大家的突擊，但終究不敵 *pakarongay* 們合作起來時密不透風的圍堵，所以最後就看到 H safa 被大家高高舉起然後摔落水中。我跟 H kaka 看著他們的嬉鬧心裡覺得異常舒暢，同時也有一種溫馨的感覺，因為過了幾年下來的相處，這些 *pakarongay* 也還是像 H kaka 初見他們的時候調皮且幼稚。不過看起來這個遊戲是告一個段落了，因為這群 *pakarongay* 正泰然自若地從溪水的一隅緩緩地向我們走來，此時的 H kaka 也不疑有他地看著他們，但就在 *pakarongay* 們距離 H kaka 只有一步之遙的時候，大家就突然撲了上去把他給架了起來。被好幾個 *pakarongay* 高舉的 H kaka 完全沒有反擊的餘地，他們齊聲倒數，隨著倒數結束 H kaka 就掉入冰涼的卑南溪水完成了本年度的洗禮，順道一提在 H kaka 之後接受洗禮的是我。由此可知，當新福部落的 *pakarongay* 在玩樂的時候除了彼此戲弄同年齡階層的夥伴以外，比它們稍長的 *kaka* 也是可以被開玩笑的對象。結束了水中不正規的對抗後 H kaka 提議大家到沙丘上來一個正式的對決，於是 C safa 隨後就在沙丘上用腳畫出一個圓圈的痕跡當作簡易的場地，比賽的規則也相當簡單，只要有一方的雙腳都出到圈外，或是雙肩落地就算是出局了。這場 2021 年新福部落 *pakarongay* 訓練營摔角盃賽的第一個對抗組合就是提議要摔角的 H kaka 還有 *pakarongay* 的班長 N safa，而這回合的裁判是由 C safa 來擔任。N safa 和 H kaka 在比賽場地的正中央彼此相距兩米站開，而在兩人中間一側的 C safa 正高舉著右手準備發令。確認兩邊的選手都準備完畢後，他的手臂向下一擺，這場跨越年齡階層的廝殺就正式開始了。H kaka 一開始善用體重的優勢化解了好幾次 N safa 的撲擊，並且逮住機會抱住了 H safa 的腰把他壓制在低處，此時只要能夠把 N safa 抱到雙腳離地 H kaka 就能順勢把他摔出去，穩穩地拿下這一局。不料 N safa 憑藉著優勢的體力和身體的靈巧，雙腳紮紮實實的嵌在沙地上沒有一絲動搖，還趁著 H kaka 重心向上的時候攻擊下盤將他壓倒在地上。然而 H kaka 也不是省油的燈，核心肌群不停地發力，努力挺著自己的上軀不讓 N safa 把自己整個壓制在地，但坐辦公室的依舊敵不過做工地的，N safa 趁著 H kaka 將身體向後撤，想要拉開距離逃跑時，一個突進就把 H kaka 整個人按在地面上結束這一局。第二場跨越階級的對抗是 W safa 跟他的親哥哥，兩個人目測都有將近 90 公斤左右的體重，是本次盃賽唯一一場重量級對決。當他們兩個人撞擊在一起時，身上肌肉的震動都再再顯示衝擊的力道是如何地不容小覷。另一件還令在場觀眾驚訝的是，即使兩個人的重量都比一般人

來得重上許多，卻也沒有因此失去應該展現出來的靈巧，但這也可能是因為兩個人的重量難分軒輊，情勢所逼，自然也只能透過技巧來取勝了。最後，W safa 果真趁著哥哥的一次攻擊失敗，順勢一個側倒就將失去平衡的哥哥摔翻在地板上了。

透過水上與陸上的兩種摔角遊戲，我們知道新福部落的 safa 與 kaka 是可以玩樂在一起的，同時摔角遊戲的競爭性質也能回應第三章第四節的「在學習裡面分工合作，在遊戲裡面互相競爭」。不過關於 safa 能夠跟 kaka 開玩笑，甚至是捉弄 kaka 的這個狀況，在傳統的年齡階層關係裡其實是很難看見的，因為較年長的階層在年輕的階層心目中往往有著權威的地位，同時敬老尊賢與服從長輩也是年齡階層裡很重要的倫理美德。所以若是年長的 kaka 在工作或是訓練的場合當中下達了一個難度很高或是不合理的命令，safa 多數時候也只能摸摸鼻子，硬著頭皮地把它執行下去，否則就會得到相應的懲處（陳玉美 2015: 52）。至於為什麼會有這樣的倫理規範，王忠義（2008: 66）在研究麻老漏部落時，認為這可能與年齡階層的軍事作用有關，所以為了達到有效的管理，服從必然是組織內部不可或缺的要害。然而軍事防禦在當代的年齡組織已經不再是需要具備的功能，自此就沒有正當的理由可以替 kaka 們的嚴厲來背書了。除了以軍事功能的式微來看待上下階層關係的轉變，林芳誠（2012: 12）在針對都蘭部落的研究裡就提供了 pakarongay 角度的看法：

進入國民政府時期的國家義務教育，年輕人逐漸認為年齡組織當中長輩對待晚輩的方式十分不合理，除了打罵以外還得不斷的幫忙跑腿，這些接受過國家教育的年輕人普遍會因認知差異導致不平衡心態產生，認為這些長輩讀的書沒有自己多，如何能夠教訓自己。

因為 pakarongay 們平常所受到的教育大多來自於學校，年齡階層當中的教育功能已然被取代，kaka 們不僅平常沒有機會跟這群 safa 培養關係，更因為當前社會「萬般皆下品，唯有讀書高」的思維，在主流教育裡沒有獲得高成就的 kaka 們就會被 safa 們認為沒有足夠的資格來教訓自己。所以就算長輩們有意願仿造傳統，執行過去年齡階層那種嚴厲的管教方式，要下面的階層絕對服從，單論時空背景已經是完全不可行了。而林芳誠在都蘭部落的這個觀察，同樣也是 H kaka 這幾年帶領 pakarongay 的心得：

傳統的年齡階級就是我做甚麼你聽，那你應該要學會，否則你在这社

會生活不下去。可是當代的老人是，我跟你講甚麼你不聽，可是你
可以在其他的地方生活得很好，那我幹麻聽你的？（H kaka
2020.8.10）

既然 *kaka* 在 *safa* 的生活當中已經不再是必要的教育角色，那我們又該如何重新塑造屬於當代的年齡階層關係呢？這個問題的答案對於要重新復振新福部落年齡階級的 H kaka 來說相當重要，他認為要以信任感來培養當代年齡階層的上下關係，具體的作法是要能跟 *pakarongay* 們一起共事，*kaka* 們不應先以上位者的身分自居，更要注意減少命令和教導的感覺，著重於關係的建立。所以這就是為什麼 H kaka 會在 *pakelang* 的時候跟著 *safa* 們一起準備烤肉、在玩摔角的時候身先士卒跳下去跟大家遊戲、在蓋 *talo'an* 時確認 *pakarongay* 都在工作崗位以後就自己找份工作來做，這就是 H kaka 在帶領 *pakarongay* 時的原則：

他對你沒有甚麼信任感啊！沒有跟你共事過，你只是叫他、命令他幹
麻幹麻，可是他們就有「為什麼我要聽你的話」的那種感覺。所以我
覺得那個就是當代的轉換.....在當代的轉換就是，我可能不是要跟你講
甚麼，可是我們是有一個關係在。（H kaka 2020.8.10）

對於 H kaka 這樣的原則，或許我們可以理解成，為了要讓年齡階層制度得以延續而不得已要做出的變化，不過當 *kaka* 與 *safa* 的關係發展到某一個程度之後，其實 *pakarongay* 對於 *kaka* 的服從心態自然就會浮現出來了。我認為會有這樣的狀況是因為 *safa* 們透過長期在訓練營裡面的薰陶，漸漸認同了阿美族的文化，同時為了要使自己能夠服膺自身文化的價值觀，自然就會去追求從前那樣對於 *kaka* 的敬畏。如同我們在第三章第三節提到的，*pakarongay* 會藉由自己會了一件屬於自身文化的事，來提升自己對部落的認同。所以現在當 H kaka 要在這群 *pakarongay* 面前發言的時候，他不用特別加重語氣，也不需要刻意擺出高高在上的肢體語言，*pakarongay* 們自然就會安靜並且眼神專注地看著他。這樣的場景或多或少呈現了過去那樣軍事化的風格，但更多的是一群阿美族的男人與男孩在貫徹屬於他們對於自己文化的浪漫情懷。

接著我想引用都蘭部落的例子來繼續討論上下階層的關係。在都蘭部落，上下階層的互動會以一種娛樂的方式來進行，這當中可能也帶有一種 *safa* 服從 *kaka* 的意涵，因為 *safa* 必須要以歌舞展演的形式來服務他們的長輩。都蘭部落的 *kiloma'an* 有安排歌舞比賽的橋段，各個階層都要透過事前的排演與練習來

完備各自的表演，表演有細分為傳統舞蹈與現代舞。傳統舞蹈的展演搭配的是人聲清唱與傳統祭歌會使用的舞蹈，現代歌舞則會搭配混接的音樂，通常會是族語歌曲與中英文歌曲剪接而成（蔡政良 2007）。其中現代舞的部分具有取悅長輩的意涵，雖然名義上是要取悅長輩，但在場的觀眾其實都可以體會到這種歡樂的氛圍。

愉悅長輩為出發點的現代歌舞表演也是重頭戲，透過參與孩童之間的創意，搭配時下最流行的舞蹈動作，在豐年祭特別設定的歌舞比賽中呈現給每一位參與族人，提供共同歡樂的效果。（林芳誠 2012: 31）

與都蘭部落相同，新福部落也有類似的活動，不過並不是用舞蹈比賽的方式進行，反而比較像一種夜店舞池的感覺。在 *ilisin* 的特定時段，廣場上會播放適合跳舞的音樂來讓大家同樂，音樂的種類會包含常見的阿美族舞碼，例如阿美恰恰和海洋之歌，但有的時候也會播一些現代舞曲如韓國偶像團體或歐美的嘻哈流行音樂。如果播放的是阿美族的舞碼，那會跳的族人就會一起上前去享受這種和大家一同扭腰擺腿的快樂，但如果播的是現代流行舞曲，那就會變成少年和少女，也就是 *pakarongay* 們展現自我的場合。這個時候在會場四周的長輩只需要單純地享受看表演的氛圍，稍微有點活力和節奏感的就會用手和腳打著拍子，來蹭一點 *pakarongay* 們年輕的氣息。但與林芳誠（同上引）有描述到的都蘭部落不同，新福部落的 *kaka* 有的時候也會反過來取悅比自己年紀還小的 *safa* 們，這當中最經典的人物就是一位隸屬於 *Lamingko* 的 *kaka*。這位 *kaka* 在 *ilisin* 是炒熱氣氛的角色，特別是在晚上準備要結束大會舞，場上只剩下體力充沛的 *pakarongay* 的時候，此時的他就會拿起新福部落的旗子跑到會場中央，唱著重新填詞過的祭歌。填入的歌詞都是一些關於舞步跟隊形的指令，例如「靠近一點——」和「再快一點——」聽清楚歌詞的 *pakarongay* 們就會依照指令做出相應的動作，場面很是熱鬧。看著 *kaka* 透過歌詞操縱著 *pakarongay* 們，加上大家都跟在他的大旗後面跑，會以為這樣的關係應該比較像是 *safa* 在服從 *kaka*，但從 *kaka* 上場前的內心掙扎可以看出別的意涵。2020 年的 *ilisin*，*kaka* 在上場前皺著眉頭以大家都聽得到的音量自言自語著「好累哦，我要上去嗎？我還是上去好了啦！」雖然說著自己很累，但最後終究是出場替這些還有體力的 *pakarongay* 揮舞大旗。這就有點像是畢業旅行會出現的大哥哥大姊姊，或是搭著遊覽車出遊會在車上出現的領隊一樣，明明不做甚麼大家還是會玩得開開心心，但就是會為了大家擠出剩餘的體力炒熱氣氛。*kaka* 還有另外一個取悅

safa 的行動出現在訓練營裡，取悅的方式是一臉正經地講著很好笑的親身經歷，就像是脫口秀的講者以自我解嘲的方式來逗大家哄堂大笑。*pakarongay* 們大都不記得 *kaka* 講過甚麼樣的笑話，但他的經典表情卻深深烙印在大家心中，幾個調皮的 *safa* 在聊到這位 *kaka* 的時候還會揣摩他的語調與神情，模仿地維妙維肖。我們由上述的幾個例子可以得知，新福部落年齡階層的取悅行為不僅是下對上，亦可是上對下的，並且在這樣互相取悅的過程當中，除了可以讓觀眾感到開心以外，觀眾的歡笑也成為了表演者的正增強。所以 *kaka* 才會在明明體力已經到達極限的時候還願意上場，*pakarongay* 才會在每年訓練營的時候，心甘情願地為了取悅長輩們而多練習一支新的舞碼。

我們從新福部落裡面 *kaka* 與 *safa* 互動的場景得知當代的上下階層互動關係已經跟從前不太一樣了。會有這樣的變化最主要的原因是隨著環境與時代的改變，年齡階層傳統的運作模式在當代已經窒礙難行，年齡階層不再具有軍事功能，同時國民教育的發展也讓 *kaka* 不再是 *safa* 生命當中重要的教導者。幸運的是，在這特殊的時空背景之下「玩樂」的及時加入成為了阿美族年齡階層可以繼續存續的救命丸。Tsai (2010: 91) 在針對都蘭部落的研究裡面就有提到玩樂是如何保障年齡階層得以持續運作

玩樂的元素就像是一個生存工具，也像是某一種創新，這確保了都蘭阿美族人得以繼續維持他們的社會關係。

然而，玩樂不僅僅是帶來年齡階層得以存續的結果，在這個過程當中，它也逐漸轉換了上下階層的關係。傳統的嚴肅在當代的階級互動當中成分已經相當稀少，取而代之的是 *kaka* 與 *safa* 們的共事，可能是以遊戲或比賽的方式來互相較勁、可能是在娛樂的場合當中相互取悅。

透過嚴肅與玩樂元素這種上下階層之間的互動，都蘭的阿美族人得以穿梭在不同的年齡層與不同的環境當中。(同上引: 102)

與都蘭部落相同，現在新福部落的 *pakarongay* 們可以很順暢地穿梭在不同的年齡階層之間。他們可以跑到 *kaka* 聚會的場合裡面和比自己年長的人聊天、一同歡笑，若拿捏得宜或許還能夠戲弄一下 *kaka*；等他們順利晉階之後，也可以跑到 *safa* 聚會的場合與年紀比自己小的 *safa* 互動，可以大聲地歡笑作為 *safa* 取悅自己時所給予的回饋，偶爾也能以自我解嘲的方式來增添熱鬧的氣氛。最

後引用 Malinowski (1995 [1922]: 531) 針對庫拉圈與初步蘭人的關係所做的描述「失去了求生的慾望、失去了人生樂趣、斷絕了結合一個人類社區成員的濃烈興趣，就會促使他們放棄一起生活的慾望。」可見玩樂對於社群的關係、文化的存續至關重要。因此，當新福部落還有新福部落的 *pakarongay* 訓練營能夠運用玩樂的元素在其中，就進一步保證了年齡階層的文化可以逐漸地從歷史的洪流當中浮現，避免了被淹沒的命運。

第三節 玩出一個所以然

將訓練營裡面的玩樂元素說明完後，終於要來到本章的最後一個論述，同時也是本研究最後一段要分析的內容，不過在闡釋這個段落以前，我得要說明一下本節與前面幾章存在著甚麼樣的差異。在第二章與第三章，我分別闡述了訓練營當中的儀式性與教育學習特質對於 *pakarongay* 造成了甚麼樣的影響，而上述的「造成甚麼影響」指的是 *pakarongay* 們在動作的當下是如何被這兩個因子給驅動而有了不同於日常生活的表現，但在這個小節要說明的是，經過六年的 *pakarongay* 訓練營這群 *safa* 跟之前比起來有甚麼不一樣。換句話說，前兩章是由時間點切入，本節則是由時間線切入。

首先從每個人各自的轉變開始。W *safa* 認為自己在參加訓練營之前是一個比較內向的人，不太會主動跟大家互動，更不可能擔任一個團體裡面的開心果，也就是說當時的他跟現在的他比起來簡直是天壤之別。對於自己過去這樣害羞的個性，W *safa* 表示自己是想要有所轉變的，因此在參加訓練營之前，他有在自己其他的生活圈裡面做嘗試，只可惜得到的效果或者是持續的時間往往不如預期。直到他來到了訓練營這個新舞台，再加上遇到了可以和自己一搭一唱的 N *safa*，W *safa* 才開始能穩定的以現在大家常看到的樣貌和他人相處，久而久之就塑造了他現在的形象。

因為我以前的個性就比較內向，然後想要改變這個樣子。然後都有練習試試看、開心一點，然後遇到他之後就完完全全變成我現在這個樣子這樣。(W *safa* 2021.11.13)

對於自己這樣的改變，W *safa* 表示相當的滿意，其中最令他滿意的地方在於感覺自己更加自由了，尤其是關於想法上的自由。他擺脫了過去因為年紀不夠大的怯懦、去除了只在台東長大的害羞，自由的想法使他在生活上有更多的快

樂。另一個有個性轉變、思維轉變的是 C safa，但這個說法可能有點站不住腳，因為促使他改變的可能還有其他的面向，不過可以確定的是在其他 *pakarongay* 對他的觀察下，C safa 已經沒有第一年那樣容易有情緒的起伏。根據 W safa 的回憶，過去的 C safa 在和大家一起工作的時候比較會有不開心的情緒，口氣上會表現得非常明顯，特別是當他有被分配到一些帶人的工作的時候更是如此。但是現在的他就跟之前不太一樣，2021 擔任實習總召的他在面對同樣是領導者的身分的時候，已經可以掌握到做事的彈性，而掌握到彈性的他對大家的態度也就更加輕鬆了。

我覺得不用咬特別死吧！會讓人喘不過氣，就是那種微彈性的感覺，就是有時候放鬆、有時候好好的認真這樣，彈性的感覺，太死也不好。(C safa 2022.3.9)

不過 C safa 之所以可以漸漸地輕鬆起來可能也跟其他人的轉變有關係，就有點像是在教小孩或是在帶學生一樣。如果小朋友和學生能夠表現的好，其實家長和老師就不用那麼緊張，在不用緊張的情況底下，對待其他人的時候口氣就不會這麼具有殺傷力了。所以說，在過去六年的時間裡面，*pakarongay* 們，不論是這次要晉階的這一群，或者那些在之後還會是 *pakarongay* 的 safa，大家都學會了在做事情的時候自動自發。

我們在做事情會有些人在旁邊看，或者是說在旁邊玩，就一定會有不爽的心情。其實這樣子一年一年下來，大家也都知道該當忙的就該幫忙。(H safa 2021.11.2)

關於明明在需要做事的時候卻在旁邊看、旁邊玩的情況所引起的不悅的情緒，其實在第一年的訓練營有衍生出一個實際的衝突。當時的 N safa 是相當配合地在從事 H kaka 所派下來的工作，自己也很認真的在學習，但就如上面 H safa 所描述的那樣，有一些人卻是在旁邊看熱鬧的感覺。最後 N safa 忍無可忍，在當天就跟那個特別不願意配合的 safa 大吵了一架，這件事情令 N safa 印象深刻，也令那一位 *pakarongay* 印象深刻。他們最後當然有和解，而且在 2021 得知 N safa 他們準備要升上一個階層的時候，這位 safa 還感性地透過社群軟體跟 N safa 分享了自己的想法。

「.....想到第一年我跟你嗆聲的時候。我心裡想著你根本就不配當這個班長，但這三四年來你帶著我們闖過了很大小小的事情，讓我的心裡一點一點去接受你這個班長。不僅僅是班長，你就像是我們的大哥帶著我們成長，我代表男生謝謝你，你在那時讓我知道，不是為自己而是為大家想，這才是一個 *kapot* 該有的。」超感動的，我第一次收到這種訊息，而且還是他傳的。(N safa 2021.12.13)

聽到 N safa 轉述的這段對話，同樣身為阿美族、身為 *kaka* 的我也非常感動，同時相當驚訝居然能夠在沒有引導的情況底下，他們私底下可以有這麼感性的交流。所以這六年下來的訓練營真的讓每一位有參加的 *pakarongay* 變得不一樣，有的人變得開朗、有的人變得有彈性、有的人變得更加自動自發、有的人更懂得吐露自己心中的感性。而關於感性這一塊，其實在那位 *safa* 傳給 N safa 的訊息當中還有這一段話：「這不僅僅是個 *kapot* 而是像一家人一樣。」所以接下來要談到的是 *pakarongay* 彼此之間關係的轉變，還有他們與部落的關係的轉變。

對於為什麼數次參加訓練營的 *pakarongay* 們能夠產生有如家人般的情感，依照 N safa 自己的經驗，他認為最大的原因是這群夥伴們並不是像學校的同學那樣可以每天見面。當然這可能也跟 N safa 自己在校園裡面的人際互動有關，不過他確實清楚地指出這種一年只能碰上幾次的互動會讓大家更珍惜彼此。

可是你每一年只見一次、久久見一次，就會覺得這個人比之前差好多，就那種改變的感受度就很大。所以會覺得這才是一種真正家人的感覺，每一年每一年都在看它們改變、成長，不管是往後退還是往前進都是一種改變嘛.....就特別珍惜，特別去相處。就很像家人那種久久見一次，把所有事情都說出來，開心的不開心的都是。(N safa 2021.12.13)

也就是說，扣掉每天都會見面的核心家庭成員後，這群一起參加 *pakarongay* 訓練營的夥伴們就像自己比較遠的親戚，可能是自己的堂兄弟姊妹，就算只有在逢年過節的時候才會碰到，但血緣所牽連的關係也不會將彼此拆散。當然，身為同部落的成員多多少少會有一些親屬關係，不過就是因為有訓練營能夠讓他們一年碰上幾次面，並且深刻的交流，才能夠以「新福部落」為血緣把彼此牽連在一起。而個人之於部落的關係，H safa 表示現在在外地讀書或工作的他，

時不時就會有一種想要回到部落的想法，而且有這種念頭的人不只有他而已。

我就會問他（另一個 *pakarongay*）你為什麼想回關山，他就說我就想回去啊！然後我就說為什麼想？總有一個明確的理由吧！但就是沒有，你就是不知道為什麼你會想回去。（H safa 2021.11.2）

對於為什麼莫名會有想要回到部落的念頭，H safa 自己也說不出個所以然，但他很清楚知道，想要回到部落並不是因為在外面受了甚麼委屈，或者是在外縣市生活有甚麼不適應，事實上是他自己選擇要遠離老家台東，也離開自己成長的屏東來到桃園的。雖然 H safa 沒有辦法明確的指出自己為什麼會偶爾想要回部落，但從他描述自己與部落關係的轉變可以找到一些端倪。他認為自己過去對部落而言就是一個觀光客，雖然會跟著父母親回到新福部落來過年過節，但大多數的時候都是待在家裏面，偶爾會出門到部落的其他環境走走，特別是豐年祭這個大場合，但也只是因為被年紀比較長的表哥帶過來而已。不過現在不一樣了，自從有參加訓練營，認識了更多的人並投入於 *ilsin* 之後，就產生了一種部落需要自己的感覺。H safa 腦海裡還深深記得某一次 *ilsin* 的休息時間，有一位比較年長的 *kaka* 來跟自己語重心長了一番，對話當中 *kaka* 對他說了：「你們以後要常常回來，你們心中要有部落需要我的感覺，這樣我們的部落才會越來越好。」

由於 *pakarongay* 們對於凝聚力和歸屬感的分享，大多是依照他們個人的經驗與感受，所以為了要更清楚背後的原因，我想援引兩個同樣是以青年為對象所進行的文化復振活動。首先，林芳誠（2012: 4）對於都蘭部落 *pakarongay* 訓練營的研究中，就提到了集體記憶是鞏固一個族群情誼的重要基礎。再來是福定·博海（2012: 79）針對馬立雲部落青年文化成長營的研究，他提到「經由團體發展階層產出彼此的共同經驗，強化了團員們對於團體產生的認同感、凝聚力、信任、意識形態。」也就是說，當這群 *pakarongay* 能夠一起創造共事的經驗與回憶就有機會拉近他們彼此的關係。福定·博海（同上引: 150）也更進一步指出團體的成功經驗特別能更創造出凝聚力，舉例來說 *pakarongay* 們合力將 *tolo'an* 蓋好就是一種成功的團體經驗，學會一首祭歌也是、煮好一頓飯也是，甚至大家能夠開心的過完一天或者是吵架之後可以和好，這些都是屬於團體的成功經驗。然而，除了成功經驗特別能夠帶動凝聚力以外，特別「苦」的經驗應該也能夠為阿美族生成濃厚的團體認同感。在謝博剛（2011: 93-113）的研究裡面就提到阿美族是對於「苦」情有獨鍾的族群，或者說是對「苦」特別有辦法

的族群。在阿美族人的飲食中，就會將 *dongec*、*tayaling*、*da'ci* 等帶有苦味的蔬菜置入菜餚，抑或在歷史上所經歷的艱苦，也被阿美族人以獨有的「再苦也要笑」的生活智慧給化解。³³蔡政良對都蘭部落長者所進行的訪談更是直接提到了辛苦是如何形塑一個年齡階層內部的情感。

沈老先生說：「……巴卡路耐是最基礎的。如果這一層斷了，以後的工作和整個部落的文化傳承就會出現大問題。巴卡路耐在一起學習與服務的過程哩，確實相當辛苦，但也由於這樣的共患難經驗，使得在一起長大的過程中，就已經培養出革命情感，這樣的感情會一直聯繫到老死，就像自己的兄弟一樣。」（蔡政良 2009: 44）

因此對新福部落的 *pakarongay* 而言，他們這六年來的關係轉變，與他們這段時間所積累的集體記憶與共同經驗有關，特別是那些成功的和那些特別苦的。

接著要提到 *kaka* 們最關心，也是從事文化復振活動的工作者最好奇的部分，即 *pakarongay* 訓練營到底有沒有達到傳承文化、傳承年齡階層的效果？答案就直接說在前頭，*pakarongay* 訓練營在新福部落的實施是相當成功的。雖然過程中有一些成員因為外部環境的因素而沒有辦法連續參加，但這群準備要晉階的 *pakaronay* 們已經成為了足以勝任 *kaka* 這個身分的 *kapah* 了。而這樣的勝任除了是因為在知識與技能上已經不再像孩童那樣無知，更是因為他們在心態上已經準備好了。

讓大家知道，重點不是課程，是讓大家知道怎麼傳承這些課程，我覺得大概是這樣。（C safa2021.12.25）

Hafay 哥哥說下一屆訓練營要我們帶，阿我們還是有些東西要複習還是有一些不會的，可能還要再重新複習，這樣我們才可以交給下面的啊！我覺得如果是為了這樣的話，我會盡我所能去把他學到好。（H safa 2021.11.2）

³³ *dongec* 是取黃藤的嫩莖並經過削皮處理後的食材，中文稱作藤心，具有苦味，通常會搭配著排骨熬湯；*tayaling* 中文翻譯做車輪茄，會以川燙的方式將其煮熟，冷卻過後搭配醬油或鹽巴食用；*da'ci* 中文翻譯做箭筍，頂部鮮嫩的部分帶有甜味，底部較老的部分則帶有苦味，與藤心相同通常會搭配排骨煮湯，但有的時候也會跟 *siraw*（鹹肉）一起做成湯品。

會有機會知道 *pakarongay* 具有這種傳承的心意，其實是訪談時有以學習的角度去質疑他們，明明知道每次要學的東西都是大同小異的為什麼還要出現。後來才知道在他們心目中，參加訓練營所接觸到的這些事物不能僅僅只是「學過」而已。一方面來自 *kaka* 對於他們的期待，另一方面也來自未來 *safa* 對於他們的期待，所以這群要晉階的 *pakarongay* 必須要做到「學會」才能夠向上、向下，也向自己給出問心無愧的交代。然而，脫離 *pakarongay* 的身分、升上一個階層並不代表這群 *safa* 的學習之旅就此結束。

現在要變成我要去讓人家去做，換人家去學習的那種感覺，變成我也要用另外一種方式去學習。(N *safa* 2021.12.13)

N *safa* 說得相當好，換了一個角色也是另一個學習的開始。對他而言，他首先要學習的就是如何能夠忍耐自己不耐煩的情緒，放手給下面的 *safa* 學習、試誤。而我們也可以回到前面第二章有提到的撒網練習，升上去成為 *kapah* 之後，他們也要繼續練習，得要懂得用正確的方法來讓接下來的 *pakarongay* 可以學會。

關於新福部落 *pakarongay* 訓練營的成效，最後我要用都蘭部落的先例來對話，因為當中有一項挑戰是新福部落得要預先思考的。在都蘭部落 *pakarongay* 訓練營的發展過程中，前期引用了許多部落外的資源來協助活動的進行，包含了淡江大學、扶輪社、原住民族委員會、青年輔導委員會等，這與新福部落訓練營當前的狀況相同。在主要策畫者的部分，1995 年至 2010 年間依序有國中退休教師、木雕藝術家，以及知名演藝人員。這三人所具備的能力與特質，使他們可以自由地穿在部落與主流文化之間（林芳誠 2012: 14）。這就是為什麼都蘭部落前期在引用外在資源能夠如此順利的原因，而在新福部落擔任這個內外橋樑的角色就是 H *kaka*。然而在 2022 年新福部落訓練營的主辦單位準備要交接給新的階級之時，他們當中尚未有與 H *kaka* 能力相匹配的 *safa*，所以屆時訓練營運作的模式可能會以新階級作為第一線的執行人員，H *kaka* 則繼續在幕後負責資源的引入。這促使我們思考到一個問題——訓練營除了培養傳統知識、技能，與身為 *kaka* 的態度以外，是否還需要教導新的階級學會運用外在資源？因為讓 H *kaka* 繼續在幕後操盤不會是長久之計，資源引入的角色在時間的推移下終究要易主，若不主動培訓，下一個可以具備這種能力的人是誰？會在甚麼時間出現？以上就是新福部落訓練營需要面對的課題，又或者他們能加速自行籌措的進程，追上都蘭部落的腳步，盡快讓訓練營能夠不假外力之力運作。

第四節 作為一個玩樂場合的 *pakarongay* 訓練營

透過第二章與第三章的分析，我們清楚知道了新福部落的 *pakarongay* 訓練營裡面有許多儀式特質，也具備了原住民族特有的教育學習要素，然而僅僅只是知道這兩者的存在，還不足以稱之為理解了 *pakarongay* 訓練營的全貌，因為在之中還有一個叫做「玩樂」的重要因子作為上述兩者能夠合而為一個核心。在訓練營裡面有本來就以玩樂做設計的活動內容，如一開始作為分隔禮儀的破冰遊戲，還有從 *pakaelang* 這個傳統變換而來的青年之夜。而在這些專門娛樂的活動以外，在其他比較具有儀式性跟教育學習任務的活動中，玩樂也以言語的方式出現在其中。*pakarongay* 特殊的共同語言，就是他們在這些活動裡面玩樂的工具，並且進一步透過聽懂彼此的笑點達到確認我群的效果。玩樂之所以在 *pakarongay* 訓練營裡面至關重要，是因為他能夠稀釋儀式與教育學習所帶來的壓力，為 *pakarongay* 們製造輕鬆的氛圍，才不會讓他們對訓練營避之唯恐不及。

有趣的事情是，這樣的玩樂並不是只有 *pakarognay* 自己跟自己玩而已，在某些時刻是不分年齡階層，大家會一起玩樂的，或者我們可以反過來說，就是在玩樂的時刻，大家才不會去刻意區分年齡階層。像是 *pakelang* 就是大家一起吃喝歡唱、摔角遊戲也是各種階層大對抗，而且除了 *kaka* 可以戲弄 *safa* 以外，連 *safa* 都可以下犯上地捉弄 *kaka*。這種玩樂的上下互動也體現在另一種娛樂模式——取悅。在新福部落的豐年祭裡面有一個特定的時刻音控會播放各式各樣的音樂，此時的音樂是給大家跳排舞用的。傳統的舞曲就會部落老少一起同樂，新潮的舞曲就會變成年輕人跳給長輩看的表演節目，而 *kaka* 們在取悅這件事情也不惶多讓，為了要炒熱氣氛，即便自己身體已經非常疲憊或者是要得要犧牲自己的形象時，也還是會義無反顧地站上舞台。正如 H *kaka* 所說：

如果沒有讓他們感覺到部落的重要性，階序反而會有一種壓迫感。

(H *kaka* 2021)

因此，玩樂轉化了傳統的年齡階層關係，成為了階層互動的一種新興模式，讓新福部落的年齡階層得以繼續在當代實行下去。

表 7 新福部落 pakarongay 訓練營教育活動分析表

活動名稱	教育學習特質	玩樂	儀式性
破冰遊戲	團體模式	超級犀牛	通過儀式—分隔禮儀
烹飪時間	多元文化教育 親體學習 模仿學習 團體模式	共同語言	情感催化
吃飯時間	團體模式	共同語言 吃飯聊天	情感催化
蓋 talo'an	多元文化教育 親體學習 團體模式	共同語言 休息玩樂 工作唱歌	象徵符號 通過儀式-閼限與交融
祭歌練習	多元文化教育 親體學習 模仿學習 團體模式	共同語言	象徵符號 情感催化 通過儀式-閼限與交融
撒網課程	多元文化教育 親體學習 模仿學習	共同語言 玩水 蒐集漁獲	通過儀式-閼限與交融
摔角遊戲	團體模式	共同語言 摔角遊戲	情感催化 通過儀式-閼限與交融
族語課程	多元文化教育	共同語言	通過儀式-閼限與交融
部落歷史	多元文化教育	共同語言	通過儀式-閼限與交融
pakelang	模仿學習	共同語言 Am 到天亮	情感催化 通過儀式-分隔禮儀

資料來源：研究者自行繪製

透過上表貫串性的整理，我們得知玩樂、儀式、教育學習這三個元素透過訓練營六年的舉辦持續影響著新福部落的 *pakarongay* 們，最終使他們在個性與思維上發生了改變，原本害羞內向的人變成幽默外放的開心果、原本在工作與學習上給自己也給別人壓力的人開始能夠掌握彈性、原本一言不合就要硬碰硬的人開始能表現出感性。除了個人的改變以外，團體的氛圍也大不相同，許多

pakarongay 認為彼此之間的關係已經形同家人了，且新福部落的土地也比小時候來得更黏了。會有這樣的狀況最主要是因為他們這六年來累積了許多集體記憶與共同經驗，其中成功的經驗和艱苦的經驗是最能把他們緊緊繫在一起的回憶。而訓練營最終也達成了我們所期待的目標，培養了一個新的階層，而且是具有傳承力（知識與技能）與傳承思維的階層。



第五章 結論

我是安通部落的阿美族人，在脫離了 *pakarongay* 的身分並擁有自己的階級之後，就開始思考著怎麼樣帶領下面的 *safa* 們，而我也非常幸運地在升階不久就接到都蘭部落友人的邀請，得以至都蘭部落的 *pakarongay* 訓練營進行觀摩。只可惜隨後因為個人生涯規劃的考量，我必須以找到工作、有穩定收入為優先，所以不得已只能將這個令我印象深刻的文化復振活動塵封在腦海中。然而，自身對於民族學與人類學的興趣依舊濃厚，擔任高中老師三年後我還是來到了這個得以探究自身文化的殿堂——臺東大學南島文化研究碩士班。在學習的過程當中，當初這個對於訓練營想要進一步探究的想法就從腦海深處浮現出來，也非常幸運地能夠得到新福部落 H kaka 的允許，參加了他們 2020 年的 *pakarongay* 訓練營作為田野初探。在那次的參與中，我發現了新福部落的 *pakarongay* 們在訓練營裡展現了許多與日常生活不一樣的行為表現，特別是有別於學校的行為。他們更加認真、更加主動、更加積極，也更加感性，不禁使我好奇究竟甚麼魔幻力量可以使他們表現地如此不同。

第一節 玩、儀式、學習！*pakarongay* 訓練營魔力誕生！

一、儀式性為 *pakarongay* 訓練營中的其中一項魔力

在田野初探時所假設的其中一項魔力為儀式性。會有這樣的假設最主要是因為新福部落的 *pakarongay* 訓練營具有為 *ilisin* 做準備的潛在目標，如練習祭歌和蓋 *talo'an*，同時訓練營也複製了 *ilisin* 當中會出現的共食儀式。另一個會使我有這樣的猜想是因為 *pakarongay* 的這個身分實際上是處於 *kapah* 與 *wawa* 之間，所以不免會將其與通過儀式有所連結。

在第二章我們先從儀式的最基本元素——象徵符號開始探討，而訓練營裡面最明顯的象徵符號即為 *fonos*。*fonos* 在阿美族的文化當中具有成熟與男性氣質的意涵，而在新福部落則主要放在成熟的象徵，男子氣概的部分之所以會被稀釋，最主要是為了因應當代性別多樣性所做的新詮釋。*fonos* 作為一個象徵符號可以對 *pakarongay* 造成影響原因在於其所連結的理念極與感覺極（Turner 2006[1967]: 27-28）。*fonos* 的理念極連結著成熟的行為表現，感覺極則連結著 *pakarongay* 渴望被認可為 *kapah* 的心情，透過這樣的驅動便使得 *pakarongay* 在訓練營裡面可以表現得比在學校裡更加主動積極。

訓練營另一個具有象徵符號意涵的活動是祭歌練習。在展演祭歌時必須要

遵循著該有的步伐、重複領唱與答唱的規律，並且要與周圍同伴進入同調的狀態。促使 *pakarongay* 可以配合這些規範、達到 *makapahy* 的標準（蔡政良 2007: 70），是因為祭歌練習的感覺級連結著 *pakarongay* 的情感需求——安全感與快樂感。也因為祭歌明確地連結了 *pakaorngay* 的情感與欲求，所以在從事祭歌展演或者是完成祭歌練習之後，*pakarongay* 們的情感就會被催化到一種共享的境界。當中最明顯的例子便是 2020 的感性時間結束後 *pakarongay* 決定以祭歌畫下當天的句點。同樣具有情感催化效果的活動還包含共食。從個人的角度來看，擔任大廚的 *pakarongay* 可以透過所煮的餐點來與吃飯的人建立情感的連結，且連結成功的經驗也能變為大廚下次繼續為大家煮飯的動力。而從團體的角度來看，*pakarongay* 即可透過分享同一道菜的味道、累積一起用餐的集體記憶達到情感催化的效果。

第二章最後一個提到的儀式性是通過儀式（Van Gennep 1960；Turner 2006[1967]）。在新福部落與訓練營裡面，通過儀式以層層套疊的方式呈現，從 *wawa* 過渡到 *kapah* 則 *pakarongay* 就是闖限階段；從 *pakaorngay* 身分的開始到 *pakarongay* 身分的結束，則反覆參與的訓練營就是闖限階段；從訓練營的開始到訓練營的結束，則眾多的課程活動就是闖限階段。而在這些闖限階段裡面我們也可以清楚看到 *pakarongay* 的交融狀態，如河川課程的時候大家同樣赤裸著身上，吃飯的時候大家共食一份桌菜或一鍋麵，以及每個 *pakarongay* 來自不同縣市、處於不同學習階段、來自不同的家庭與不盡相同的社經背景，卻在訓練營做著相同的事。

最終我以 Rappaport（1995）針對儀式的定義確立新福部落的 *pakarongay* 訓練營為一儀式，並且確定了訓練營中的象徵符號、活動的情感催化、通過儀式的結構直接影響了 *pakarongay* 們，使他們可以表現得與日常不同。

二、原住民族教育學習特質為 *pakarongay* 訓練營中的第二項魔力

本研究針對新福部落 *pakarongay* 訓練營所假設的第二項魔力為教育學習特質。使用這個角度作切入的原因顯而易見，因為在訓練營裡面的各式活動都跟學習有關，更不用說祭歌「練習」與河川「課程」就直接以學習的相關詞來做命名。

在第三章的一開始，我先以多元文化教育的理論（Banks 2008；Sleeter & Grant 2009；Gay 2000）來討論訓練裡的課程與活動內容是如何激起 *pakarongay* 的學習動機，並了解到訓練的課程內容與 *pakarongay* 的生活息息相關，是促使他們能夠展現與學校場域不同行為表現的主要原因。*pakaorngay*

不只可以把生活經驗帶進課程裡面，更可以把課程經驗帶回到生活裏面，達到學習遷移的效果。討論完課程內容以後接著進入到 *pakarongay* 的學習特性，譚光鼎（2002）表示原住民族學生相當善於以感官的方式進行學習。於是我便透過與「親體學習」（林慧絢 2015）和「帶在身邊做」（賴盈珊 2020）的對話，了解到訓練營裡的學習活動都與身體感官有很大的關連。更透過訪談得知 *pakarongay* 確實在以該方式做學習的情況下能夠有較高的學習興趣。而本研究進一步發現，即便是學校的數學和語文科目，或者是訓練營裡的歷史和族語課程等較少感官使用的學習內容，其實只要 *pakarongay* 能夠主動與其產生互動，最終也能產生較高的學習意願並達到較高的學習效果。

以善用感官作為延伸，*pakarongay* 在訓練營裡面有許多學習行為是透過模仿來完成的，包含烹飪、取材、吟唱與舞蹈。模仿學習除了讓 *pakarongay* 可以發揮感官，另一個重要的概念是 *pakaronay* 可以透過模仿來使自己像長輩一樣地做事，然後再藉由像長輩一樣地做事確立自己對於族群身分的認同。

這樣正面的自我意向以及文化的完整性（cultural integrity），不僅必須在窮困的少數族群孩童身上發展，就連那些中產階級與中上流社會人士的子女亦需如此。（Pai & Adler 2006[2001]: 142）

正如 Pai 和 Adler 所述，由於正面的自我意象與文化的完整性在青少年的成長階段相當重要，因此訓練營裡面能夠讓 *pakarongay* 以「像長輩一樣地做事」滿足這項需求，自然就使得他們於訓練營學習時，表現得更加積極主動。

最後一個提到的教育學習特質為團體模式，同時團體模式也是原住民族學生所擅長的學習型態。在新福部落的訓練營裡面，團體一同學習與工作的模式除了是被 *kaka* 們反覆督促以外，也是 *pakarongay* 彼此之間會反覆強調的，即大家都需要對團體提供貢獻。由於有這樣的共識與長久下來的合作關係，自然就培養了這群 *pakarongay* 的凝聚力與向心力。然而，團體模式除了指以分工合作的方式來進行學習以外，另一項重要的特性是在學習的過程當中 *pakarongay* 們會漸漸被賦予專屬於自己的身分角色，如 *N safa* 是班長、*W safa* 是大廚、*H safa* 是默默的執行者。我也進一步發現 *pakarongay* 之間的關係並不單純只有合作的互動，在遊戲的時刻他們會把合作的概念擺在一旁，改以競爭的方式來增加遊戲的刺激感，同時創造更多可以一起回憶的集體記憶。

在訓練營這個學習的場合當中，除了利用到了多元文化教育理論來引起 *pakarongay* 的學習動機、製造學習遷移以外，更透過配合 *pakarongay* 的學習

式態來營造他們擅長的學習方式，包含可以用感官來學習、用模仿的方式學習、用團體的方式來學習，這使得他們遇到了較少的學習困難，進而展現更積極的態度。同時成功學習一項技藝與知識，也能幫助他們在成長階透過認同自身的文化來確立自我意象，形成學習——認同——再學習的穩固循環。

三、「玩樂」為上述兩項魔力得以在訓練營中交織的核心

在驗證了儀式性與教育學習特質兩項魔幻力量之後，我掌握到了一個新的方向，即應該會有一個核心使得這兩個魔力可以在訓練營當中互相交織，讓訓練營不會因為嚴肅的儀式與有壓迫感的學習任務而導致 *pakarongay* 們避之唯恐不及。而這個核心即是「玩樂」我們亦可把他當作在訓練營裡面出現的第三個魔幻力量。

玩樂幾乎貫串在整個 *pakarongay* 訓練營裡面，從一開始的破冰遊戲到最後象徵結束的 *pakelang*，*pakarongay* 用盡各種方法在不同的活動裡玩樂。例如鋸木頭的興奮歡呼、淋雨了還要用頭髮甩水、準備午餐的時候學 *faki* 煮菜（類似於家家酒）、休息時間跑去砸漂流木、無盡地玩水和肉體激烈碰撞的摔角遊戲，更不用說頻繁使用「共同語言」（謝博剛 2011）讓現場不時會有天外飛來一筆的笑料。有了這樣輕鬆詼諧的氣氛，讓儀式與教育學習任務不會讓參與在其中的 *pakarongay* 感覺到生硬，同時被去除生硬的還有 *kaka* 與 *safa* 的關係。由於時代的變革，傳統上的階層上下關係已經沒有辦法在當代完整落實，取而代之作為連繫上下階層情感的元素就轉變為了玩樂（陳玉美 2015；王忠義 2008；林芳誠 2012）。其實玩樂在過去並不是沒有，在阿美族的階層關係中，玩樂這件事情通常是在階層裡面自己玩自己的或者是向上取悅更長的階層時發生。但在當代的新福部落裡，玩樂變得沒有階層之分，大家能不分階層大小地一同玩樂，*kaka* 會取笑 *safa*，*safa* 也能捉弄 *kaka*，*safa* 可以取悅 *kaka*，*kaka* 也會帶動 *safa*，形成一種以玩樂為管道互通有無的關係。同樣也是拜玩樂元素所賜，在過去較為軍事化與嚴肅的階層關係無法繼續運作的情況下，當代的年齡階層改以玩樂運行才得以繼續延續下去。

經過了連續六年的玩樂，這群每個暑假都會回到新福部落參加訓練營的 *pakarongay* 逐漸因著這個場域變化了自己的特質、習慣與想法，本來害羞內向的人變得活潑外向、本來不太會說話的人變得可以感性發言、本來容易動怒的人知道如何掌握彈性。而這群一起經歷這麼多的 *pakarongay* 除了累積了大量的經驗與回憶來連結彼此以外，也因為更加認識部落而加深了自身與土地的連結。在外工作與讀書的他們時不時也會想要回來走走，又或者早已將部落延續

的使命攬在自己的肩上。有了這樣的內在轉變與外在關係的轉變，這群 *pakarongay* 們最終具備了身為一個 *kaka* 會有的思維——帶領下面的 *safa*。

玩樂對於新福部落的 *pakarongay* 訓練營至關重要，因為有了這個做為核心、做為第三個魔幻力量，才能讓參與的 *pakarongay* 在儀式性與教育學習特質這兩者中持續被培養，且最終成為一個新的階層，獲得成為 *kaka* 的資格。

pakarongay 訓練營究竟有甚麼魔力，能讓參與在其中的 *pakarongay* 變得與他們在體制內的教育大不同？透過上述三點研究發現的整理，我們得知訓練營當中的儀式性與教育學習特質是促使 *pakarongay* 可以表現不同的原因。而除了儀式性、教育學習特質是當中的魔力以外，還有一項稱作為「玩樂」的要素，它作為第三種魔力，也作為儀式性與教育學習特質交織的核心，最後我想利用圖示來說明儀式性、教育學習特質、玩樂要素為何之於新福部落 *pakarongay* 訓練營缺一不可。



圖 14 玩樂要素、教育學習特質、儀式性三者所創造的漩渦
(資料來源：研究者自行繪製)

玩樂就像是卑南溪的溪水一樣，帶有「好玩」的特質吸引著 *pakarongay* 們願意踏入訓練營，而教育學習特質的設計使得 *pakarongay* 們在訓練營當中可以更加上手、也更加投入，同時帶有強化對於部落認同的效果。不過最具有強化認同效果的是最後的儀式性，透過符號、情感催化與通過儀式的結構，使 *pakarongay* 們與部落緊緊牽連。所以玩樂作為核心，其帶有「水」的好玩的本質，透過教育學習特質與儀式性的攪動，使訓練營成為了漩渦，讓 *pakarongay* 在一次一次的參與中，越陷越深。

第二節 研究限制與未來發展

我蒐集了兩屆的 *pakarongay* 訓練營作為田野資料，也與 *pakarongay* 等報導人建立了深厚的關係，所以本研究能夠觸及到的層面應較一般的走馬看花式的參與活動來得更加深刻。但既然作為學術研究，肯定還是有其不足之處，更不用說我在又工又讀的情況無法全心投入於研究中，時間與精力有限的情況下確實有本研究探究不夠周全的面向。以下將列點說明本研究的限制，並提供未來的研究者一些可以發展的方向。

一、只研究了部分的 *pakarongay*

新福部落的 *pakarongay* 訓練營是男女共同參加的，但 2020 以前的活動原則是男女分開進行，只有在用餐、祭歌練習等傳統上會一起作業的活動才是合在一起進行，所以我在 2020 年所能蒐集到的田野資料實際上只包含了男生的部分。雖然 2021 年因為疫情與 *pakarongay* 準備要升階的緣故，*kaka* 們決定以有別於過去的方式辦理，讓男生和女生一起準備課程、一起執行執行活動，使我有機會紀錄到所有性別的資料，但考量 2020 蒐集到的田野資料不足以詮釋女生的部分，所以在本研究中就予以放棄。另外，新福部落的 *pakarongay* 除了可以細分為男生與女生，在這個時間點也可以分為要晉階與沒有晉階的兩群。2020 的訓練營是所有的 *pakarongay* 一起參加的，但 2021 的訓練營只有準備要晉階的 *pakarongay* 才有參加，因此關於 2021 年的田野資料就沒有辦法蒐集到那些這次沒有要晉階的那群 *pakarongay*。同樣為了避免在研究資料不足的情況底下過度解釋新福部落的 *pakarongay* 訓練營，所以本研究僅以有要晉階的 *pakarongay* 進行訪談。換言之，本研究所研究的對象其實只有即將於 2022 年正式晉階的男性 *pakarongay* 們，只有在為了更加精確描述某些田野現象的情況底下，我才會加入女性、沒有晉階的 *pakarongay* 的田野資料作為輔助。期待後續有意願研究 *pakarongay* 訓練營的研究者，能夠補足本研究的缺點，完整探究男性與女性以及那些尚未要升階的 *pakarongay*。

二、有別於日常的還有 *kaka* 們

在研究動機與問題意識的部分其實有提到訓練營裡面變得不一樣的還有 *kaka* 們，當他們進入到了訓練營的場合，就會展現出與平常不太一樣的人格特質，而這個特質目前所觀察到的是變得更加嚴肅且認真，並且會將教育 *safa* 的態度與責任呈現在他們的言行舉止當中。但由於本研究是為碩士階段的論文，

要同時討論到 *safa* 和 *kaka* 這兩種身分在訓練營裡面的行為表現，不僅可能會無法加以具焦，也可能超乎我的能力所及，因此在策略上就退而求其次，專心把目光放在 *safa* 們的身上。因此或要繼續將本研究延伸，後續可以考量是否將 *kaka* 納入討論，或是針對 *kaka* 的部分進行專門的研究，以了解訓練營當中的動力。

三、沒有掌握到流失的 *pakarongay*

在參與觀察的主要場合，即 2020 與 2021 年的 *pakarongay* 訓練營裡，我看到了許多有別於日常表現的 *safa* 們，但會來參加這兩次 *pakarongay* 訓練營的 *safa*，多半是已經在訓練營裡獲得比較多成就和同儕連結的那些人。所以我並沒有機會去接觸到這六年來已經流失掉、沒有再繼續參加訓練營的 *pakarongay*，因此在整份研究當中所呈現出來的內容，會讓人覺得新福部落 *pakarongay* 訓練營在文化復振跟培訓 *safa* 上是毫無缺點的，實則不然。因為在與 *safa* 們訪談的過程當中，就有得知少數的 *pakarongay* 在參加了前幾次的訓練營之後就沒有再出現了。所以後續有機會針對這個研究主題繼續延伸，會建議研究者去掌握那些不再參加訓練營的 *pakarongay* 們，除了以正面的角度去探究訓練成功的因素，也可以以流失的因子去做檢討，好更加全面地、完善地理解訓練營的優勢與劣勢。

四、各個原住民族的學習型態是否有不同？

本研究在第三章的結尾以譚光鼎（2002: 56）的原住民族學習型態作為主軸進行收攏。然而，台灣原住民族實際上可以更進一步區分為 16 個族群或以上，阿美族只是其中一個族群。透過本研究，我們僅能得知在訓練營當中所採用的多元文化教育理論、親體學習、模仿學習與操作、團體模式是符應到新福部落 *pakarongay* 的學習需求和學習特質。但實際上在新福部落以外的其他阿美族部落是否也能一體適用，仍有進步探討的空間，又或者這樣的學習情境和學習型態進到其他族群時，是否依然有用也是很值得思考的事情。因此，後續的研究可以去進一步探討各個族群可能具有的學習型態，並將之作為參考，作為設計以青少年為主要對象的文化復振活動時的考量。

五、不會只有儀式性、教育學習特質與玩樂等影響因素

本研究最終整理出三個可以影響 *pakarongay* 們訓練營裡面的行為表現的因素，分別是儀式性、教育學習特質和玩樂元素。然而能夠促使這些 *pakarongay*

能展現不同的原因應該不會只有這些，例如本研究就較少從 *pakarongay* 彼此之間的人際關係切入，但人際關係卻是在青少年階段相當容易影響他們行為的一項因素。另外關於 *pakarongay* 的家長對於訓練營的想法，或是部落整體對於訓練營的評價，應當也會影響到 *pakarongay* 們在訓練營裡面的表現。因此本研究未觸及到的部分，也是後續延伸或者是其他研究者可以進一步探討的領域，所以透過本研究的結論我只能跟大家說，「透過本研究，我們得知了影響 *pakarongay* 行為的其中三個元素，他們分別為儀式性、教育學習特質、玩樂。」



參考書目

中文文獻

王忠義

- 2008 台東麻老漏部落阿美族年齡階級組織之研究。國立台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。

李俊傑等

- 2021 《下班去吃飯第十二集》到底～哪個東西才是可以吃的啦?! feat. 動力火車。網路影片，19 分鐘，
https://www.youtube.com/watch?v=_jimFtc_M2k&t=160s，2022 年 4 月 17 日。麥卡貝網路電視出品。

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）

- 2010 部落（社區）因素與學習適應---從《原住民族教育調查統計報告》談起 原住民族教育的省思與展望：87-95 學年度《原住民族教育調查統計報告》解析。

江長銓

- 2020 部落發展的結構性困境及多重關係。網路資源，
<https://www.facebook.com/notes/江長銓/部落發展的結構性困境及多重關係/10157234806695669>，2021 年 3 月 12 日。

余舜德

- 2006 物與身體感的歷史：一個研究取向的探索。思與言，44(1)：5-47。究院民族學研究所集刊，67：75-108。

阮昌銳

- 1994 台灣土著的社會與文化。臺北：臺北省立博物館。

克利福德·格爾茲 [Geertz, Clifford]

- 2008[1973] 文化的解釋，韓莉譯。南京：譯林出版社。

克利福德·格爾茲 [Geertz, Clifford]

- 1999[1980] 尼加拉：十九世紀巴厘劇場與國家，趙丙祥譯。上海：上海人民出版社。

克勞德·李維史陀[Levi-Strauss, Claude]

- 2020[1955] 憂鬱的熱帶[Tristes Tropiques]，王志明譯。台北：聯經。

李淑惠

- 2000 學習遷移 Learning Transfer。新北：國家教育研究院。網路資源，
<http://terms.naer.edu.tw/detail/1314356/>，2022 年 4 月 2 日。

何繼琪、林喜慈

- 2006 文化回應教學之實踐與省思：一個多族群班級的行動研究。慈濟大學教育研究學刊，2 期，頁 33-66。

阿布伊·布達兒

- 2021 流轉與延續的聲響：從三首聚會所長歌（Ku' edaway a radiw）與三首農耕歌謠（Maomahay a radiw）看馬蘭部落阿美族複音歌謠的象徵意義與傳唱實踐。國立臺東大學公共與文化事務學系南島文化研究碩士班研究計畫書。（未出版）

阿諾爾德·范熱內普 [Van Gennep, Arnold]

- 2012[1960] 過度禮儀。北京：商務。

吳學明、陳志豪、陳凱雯、王世駿

- 2021 普通高級中等學校社會領域歷史課本，吳學明主編。新北：翰林。

林芳誠

- 2012 穿梭現代與過去—以都蘭部落為例談阿美族年齡組織 Pakalungay 的文化重建。文資學報，第 7 期，頁 1-45。

林慧絢

- 2015 重看兒童學習：在影像課程中的接合實踐。教育實踐與研究，第 28 卷第 1 期，207-240。

姜明義

- 2007 原住民高中學生的文化認同與學校適應--以花蓮高中「原之社」的學生為例。台灣原住民族導論（文化教育篇），99-130，吳天泰主編。臺北：五南。

孫俊彥

- 2012 儀式性質與歌舞系統：談馬蘭部落豐年祭歌舞的類型問題。民俗曲藝 177: 1-55。

馬林諾斯基[Malinowski, B. K.]

- 1995 [1922] 南海舡人[Argonauts of the western Pacific]，于嘉雲譯。台北：遠流。

瑪格麗特·米德[Mead, Margaret]

- 1992[1930] 新幾內亞人的成長：原始社會教育問題的比較研究[Growing Up in New Guinea: a comparative study of primitive education]，蕭公彥譯。台北：遠流。

埃德蒙·利奇[Leach, Edmund R.]

- 1995[1961] 關於時間的象徵表示，陳觀勝譯。刊於 20 世紀西方宗教人類學文選，頁 486-502。上海：上海三聯書店。

康源晉

- 2022 網路資源，
<https://www.facebook.com/photo/?fbid=4976022152467675&set=a.106906056046000202>，2022 年 4 月 16 日。

國家教育研究院

- 2021 十二年國教課程綱要總綱。網路資源，
[https://www.naer.edu.tw/upload/1/16/doc/288/\(111%E5%AD%B8%E5%B9%B4%E5%BA%A6%E5%AF%A6%E6%96%BD\)%E5%8D%81%E4%BA%8C%E5%B9%B4%E5%9C%8B%E6%95%99%E8%AA%B2%E7%A8%8B%E7%B6%B1%E8%A6%81%E7%B8%BD%E7%B6%B1.pdf](https://www.naer.edu.tw/upload/1/16/doc/288/(111%E5%AD%B8%E5%B9%B4%E5%BA%A6%E5%AF%A6%E6%96%BD)%E5%8D%81%E4%BA%8C%E5%B9%B4%E5%9C%8B%E6%95%99%E8%AA%B2%E7%A8%8B%E7%B6%B1%E8%A6%81%E7%B8%BD%E7%B6%B1.pdf)，2022 年 6 月 18。

章英華、林季平、劉千嘉

- 2010 臺灣原住民的遷移及社會經濟地位之變遷與現況。台灣原住民政策變遷與社會發展，頁 51-120，黃樹民、章英華主編。臺北：中央研究院民族學研究所。

陳玉美

- 2015 一個阿美族部落的過去、現在、未來 -以臺東市富豐里 Kakawasan (石山) 部落為例。國立臺東大學公共與文化事務學系碩士在職專班碩士論文。

莉塔·雅斯圖提 Astuti, Rita

- 2017 [1995] 依海之人：馬達加斯加的斐索人，一本橫跨南島與非洲的民族誌[People of the Sea: Identity and Descent Among the Vezo of Madagascar]，郭佩宜譯。新北：左岸文化。

黃宣衛

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

黃宣衛

- 2008 阿美族。臺北：三民。

楊建章、呂心純

- 2010 音聲空間研究的全球趨勢與本土回應初探。關渡音樂學刊 3:77-96。台北：國立臺北藝術大學音樂學院。

福定·博海

- 2012 撒奇萊雅族青少年文化成長營團體動力與文化認同之研究—以馬立雲部落為例。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論文。

維克多·特那[Turner, Victor]

- 2006[1967] 象徵之林——恩登布人儀式散論[The Forest of Symbols]，趙玉燕、歐陽敏、徐洪峰譯，高丙中主編。北京：商務印書館。

維克多·特那[Turner, Victor]

- 2006[1969] 儀式過程：結構與反結構[The Ritual Process: Structure and Anti-Structure]，黃劍波、柳博濤譯。北京：中國人民大學。

維根斯坦[Wittgenstein, Ludwig]

- 1995[1953] 哲學研究[Philosophical Investigations]，尚志英譯。臺北：國立中央圖書館。

瑪格麗特·米德[Mead, Margaret]

- 1992[1930] 新幾內亞人的成長：原始社會教育問題的比較研究[Growing up in New Guinea: a comparative study of primitive education]，蕭公彥譯。臺北：遠流。

蔡政良

- 2007 阿美嘻哈。民族誌影片，45 分鐘。

蔡政良

- 2007 Makapabay a Calay(美麗之網)：當代都蘭阿美人歌舞的生活實踐。民俗曲藝 156: 31-83。

蔡政良

- 2009 石堆中發芽的人類學家：我和我的那些都蘭兄弟們。台北：玉山社。

賴俊兆

- 2016 「找回教育權」的行動實踐與法律分析：從 Pinuyumayan 卑南族花環部落學校談起。碰撞與對話：關於「卑南族」的想像與部落現實祭遇，221-273，巴代主編。台北：耶魯國際、台東：下賓朗社區發展協會。

賴瑩珊

- 2020 學習的艱難？—偏鄉原住民學生的學習文化與課後輔導。國立清華大學社會學研究所論文。

謝世忠、劉瑞超

- 2007 移民、返鄉與傳統祭典——北台灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與與文化認同。南投：國史館臺灣文獻館、台北：行政院原住民族委員會。

謝博剛

- 2011 「玩」作為一種族群認同生成的策略：四個 Pangcah/Amis（阿美族）豐年祭的比較研究。國立台灣大學文學院人類所碩士論文。

謝博剛

- 2020 走上回家的山徑，讓石板家屋升起煙來：由一趟臺東布農社群「尋根之旅」思考「文化資產」的認同與實踐。民俗曲藝 210: 65 - 104。

譚光鼎

- 2002 臺灣原住民教育；從廢墟到重建。臺北：師大書苑。

羅素玫

- 2005 性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式。臺灣人類學刊 200506 (3: 1 期)。臺北：中央研究院民族學研究所。

羅素玫

- 2020 記一個都蘭阿美人的 pakelang：山海田園的心靈地景與情緒記憶。刊於原住民族文獻電子期刊第 43 期。新北：原住民族委員會。網路資源，<https://ihc.cip.gov.tw/EJournal/EJournalCat/510>，2022 年 4 月 16 日。

Bauman, Richard

- 2008 作為表演的口頭藝術，1-64。桂林：廣西師範大學出版社。

Bunkiatr Katatrepan

- 2018 南王部落 Pubetan 儀式青年晉升 Miyabutan。網路資源，http://www.tipp.org.tw/news_article.asp?F_ID=87283&FT_No=1，2021 年 6 月 6 日。

Durkheim, E.

- 1992 [1965] 宗教生活的基本形式。芮傳明、趙學元譯。台北：桂冠。

Hobsbawm, Eric et al.

- 2002[1983] 被發明的傳統，陳思仁 等譯。台北：城邦文化。

Lu, Frances

- 2016 臺灣部落寶藏。網路資源，<https://www.youtube.com/watch?v=LPYxfEAOMIw> 2022 年 6 月 10 日。新北：原住民族委員會。

Pai, Young, and Susan A. Adler

- 2006[2001] 教育的文化基礎[Culture Foundation of Education]，黃純敏譯。臺北：學富文化。

Rappaport, Roy A.

- 1995 儀式、神聖性、控制論，陳觀勝譯。刊於 20 世紀西方宗教人類學文選，頁 552-575。上海：上海三聯書店。

英文文獻

Banks, James A.

- 1999 An introduction to multicultural education (2nd ed.). Boston: Allyn & Bacon.

Bloch, Maurice

- 1989 Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority. In *Ritual, History and Power*. Maurice Bloch. Pp.19-45. London: The Athlone Press.

Gay, Geneva.

- 2000 Culturally responsive teaching: Theory, research, and practice. New York: Teachers College.

Rudolph, Michael

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

Sleeter, Christine E., and Carl A. Grant

- 2009 *Making choices for multicultural education : five approaches to race, class, and gender*. Hoboken: John Wiley & Sons.

Tsai, C.L.

- 2010 *Play as a Path Shuttling across Space and Time of A'tolan Amis in Taiwan*. Doctoral Dissertation. Institute of Anthropology, National Tsing Hua University.

Van Gennep, Arnold.

- 1960 *The Rites of Passage*. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. London: Routledge & Paul Press.



Raway Huiciang 藍天壕



089-350575#2221



a3880350@gmail.com.tw



台東縣台東市正氣路440號

No. 440, Zhengqi Rd., Taitung City,
Taitung County 950, Taiwan (R.O.C.)

Matama ko patosokan no orip no miso.

Make the world safe for human differences.

For you, a thousand times over.

EXPERIENCE

學歷

國立臺灣師範大學
教育心理與輔導學系 學士
國立臺東大學公共與文化事務學系
南島文化碩士班 碩士
國立清華大學中小學雙語教學
在職教師增能學分班

經歷

國立臺東高級商業職業學校輔導教師
2016-
花蓮縣玉里鎮安通部落Lalekal階層
2012-

證照

高級中等學校生涯規劃科
高級中等學校輔導科暨國民中學綜合活動學習領域輔導活動專長



花蓮Pangcah與台東Amis的混血兒，從小在阿美族人的主要遷居地－桃園長大。成長過程當中有很多機會於都市接觸到自身的文化，但在大學二年級才開始真正回到部落尋根，並且在一次返鄉服務的營隊中確立了要回到原鄉擔任教職的志願。目前於國立臺東高商任教，並持續嘗試在108課綱的多元性裡創造原住民族特質進入主流教育的契機。