

國立政治大學民族學系
碩士論文

指導教授：傅琪貽 教授

台灣原住民族經濟生活的變遷—

阿美族太巴塢部落勞動輸出分析

On the Transition of Economics and Lifestyle
of the Indigenous Taiwanese - Analysis on
Labor-induced Migration of the Amis Tafalong Tribe

研究生：楊智群

中華民國 102 年 7 月

目次

目次.....	2
圖目次.....	5
表目次.....	6
緒論.....	7
一、研究動機.....	7
二、相關研究與文獻回顧.....	7
三、研究方法.....	11
四、研究限制.....	12
第一章 太巴塢部落的概況.....	13
第一節 太巴塢的人文地理.....	17
一、地理位置.....	17
二、行政區劃沿革.....	18
三、人口概況.....	20
四、地質.....	22
五、水系.....	22
六、山系.....	24
七、交通.....	25
八、經濟形態.....	26
第二節 太巴塢部落的變遷.....	26
一、消失的部落：馬於文社（Maiburu）.....	27
二、認同太巴塢的部落：砂荖社（Sado）.....	29
三、認同分離的部落：阿多莫社（Atomo）.....	30
四、遷移者形成的部落：加里洞社（Kalotongan）.....	31
五、行政區在太巴塢的部落：馬佛社（Fahol）.....	31
六、史上未記載的新部落：阿魯隆（Alolong）.....	32
第三節 太巴塢的親屬關係.....	32
一、親屬稱謂.....	33
二、婚姻制度.....	36
三、從母居·連母名制.....	39
四、財產制度.....	40
第四節 太巴塢的社會組織.....	41
一、年齡階層組織（sral）.....	42
二、領袖制度.....	46

第二章 太巴塢部落的經濟生活.....	54
第一節 傳統部落之經濟生活（1624 至 1895）.....	54
第二節 日治時期部落之經濟生活（1895 至 1945）.....	57
一、延續清朝理番原則.....	58
二、國家體制的建立.....	59
三、阿美族勞動動員.....	63
第三節 光復後部落之經濟生活（1945 至 1960）.....	65
第四節 都市原住民之經濟生活（1960 以後）.....	68
第三章 跨國移工對太巴塢部落的影響.....	73
第一節 跨國移工的時代背景（1974~1983）.....	73
一、石油政策.....	77
二、海外工程之發展.....	80
三、台灣在中東的海外工程.....	81
四、海外太巴塢人的生活.....	83
第二節 部落建築的改變.....	84
一、建築類型.....	84
二、營建的社會意義.....	87
三、部落空間配置.....	90
第三節 部落經濟的改變.....	90
一、部落經濟的演變.....	91
二、使用貨幣的影響.....	92
三、經濟價值觀的演變.....	94
第四節 母系社會的改變.....	96
第五節 男子組織的改變.....	100
一、年齡階層的功能.....	101
二、年齡階層的改變.....	101
三、傳統社會組織的改變.....	102
第四章 豐年祭與部落再生.....	104
第一節 豐年祭的淵源與發展.....	104
一、小米的豐年祭.....	104
二、水稻的豐年祭.....	105
第二節 豐年祭的意義與象徵.....	106
一、豐年祭的禁忌.....	106
二、豐年祭的祭品.....	107
三、豐年祭的歌舞.....	107
四、豐年祭的服飾.....	107
第三節 豐年祭的轉變.....	109
一、日治時期的豐年祭.....	109

二、國民政府時期的豐年祭.....	110
三、宗教接觸後的豐年祭.....	110
四、當代的豐年祭.....	111
第四節 太巴塢的豐年祭.....	112
一、大正元年的豐年祭.....	112
二、太巴塢口述記錄中的豐年祭.....	117
第五章 結論.....	123
參考書目.....	128



圖目次

圖 1-1 架橋紀念碑	17
圖 1-2 花蓮縣光復鄉行政區域圖	18
圖 1-3 花蓮縣光復鄉行政區劃圖	19
圖 1-4 花蓮縣光復鄉太巴塿部落位置	20
圖 1-5 光復鄉主要溪流	23
圖 1-6 太巴塿部落主要溪流	24
圖 1-7 Cilagansan 為太巴塿部落的聖山	25
圖 1-8 明治 37 年太巴塿區、水尾區的馬於文社相對位置	28
圖 2-1 太巴塿頭目任命書	62
圖 2-2 萬仁光夫婦合照	62
圖 3-1 阿美族人口分布圖民國 92 年 9 月	74
圖 3-2 太巴塿傳統的主屋	85
圖 3-3 秀姑巒阿美的太巴塿穀倉	86
圖 3-4 阿美族社會裡是重要物資	90
圖 3-5 太巴塿傳統社會結構	101
圖 3-6 頭目與村長之職責範圍	102
圖 4-1 羽冠與情人袋	109
圖 4-2 納骨碑舊址	116
圖 4-3 納骨碑	117

表目次

表 1-1 民國 101 年 12 月底太巴塿地區人口統計資料	21
表 1-2 光復鄉鄉道系統表	26
表 1-3 太巴塿部落親屬稱謂與關係	33
表 1-4 太巴塿部落年齡階層組織表	43
表 1-5 太巴塿部落歷任祭司名冊	49
表 1-6 太巴塿部落歷任頭目	51
表 3-1 各大都市城鎮阿美族移民社區概況	69
表 3-2 被訪人資料	75
表 3-3 部落歲時耕作表	91
表 4-1 大正元年太巴塿豐年祭一覽表	113
表 4-2 傳統太巴塿豐年祭典流程表	117



緒論

一、研究動機

台灣原住民的社會與經濟模式經過多個政權的統治，在生活上已產生劇烈的變化，原住民社會被強迫整合至國家行政體系和市場經濟領域之中，造成原有的社會文化意識受到衝擊而被迫轉化，在這樣的背景下，原住民社會的經濟發展，如何跳脫資本主義的洪流，獨樹一格創造出適合原住民社會的經濟模式。由過去的歷史事件及政策來思考政府處理原住民問題的方法正確與否，以做為未來處理相關事件的參考。

所採用的理論背景，以1960年代的經濟變遷研究之現代化理論出發，說明原住民在台灣經濟發展期間，部落生活環境改變了原有的社會組織與文化價值，部落人口開始流動，探討研究對象的內部動力在經濟變遷過程中扮演的角色，還有原住民在經濟活動中當地人的觀點 (native's point of view)，即所謂的被研究者的觀點。

1960年代亦是原住民經濟結構型轉變最大的年代，用上述理論來看本論文會因內外部的角度不同，而有不同的差異產生，因此會在撰寫過程中找尋可以串聯的理論來補足差異。

二、相關研究與文獻回顧

針對與本研究相關之學術著作進行整理與分析，包括清朝、日治時期、戰後國民政府相關的原住民族政策等。

有關阿美族的研究，自日治時期人類學、民族學者所調查研究的範疇多屬民族誌，民族史的研究，內容主要論述阿美族的傳統社會文化的變遷、阿美族部落政治組織研究、社會組織研究；年齡階級制度組織研究、阿美族母系社會研究、阿美族社會勞動力的研究等等。至近代民國時期，除了延續日本學者累積的研究

之外，並開始關注當代阿美族社會文化變遷的研究，例如阿美族族語復振研究、阿美族豐年祭變遷等相關研究以及阿美族做為都市原住民的現代社會適應的研究等等。在本篇論文前，關於探討阿美族勞動力支配的研究，有王學新、許守明民國87年發表於《東台灣研究》中的〈日治時期東台灣地區原住民勞動力之研究〉¹，再者就是賴昱錡的碩士學位論文民國99年〈Misakoliay Kiso Anini Haw? —日治時代臺東廳阿美人的勞動力釋出〉²此兩篇與本論文在研究趣旨上皆注意到有關台灣原住民勞動力的研究，而賴昱錡（民國99年）的研究更是針對日治時期阿美族勞動力的釋出做為主要視角，「並以歷時性的研究方式，探討阿美族部落與阿美人的勞動力自部落讓渡給國家後，對東臺灣開發與建設的貢獻，以及阿美族傳統部落社會文化的持續與變遷」做為其研究宗旨。而本篇論文探討的阿美族國際移工議題，則是在此之前尚未探討的勞動力研究領域，以下針對與本文相關的研究成果分為（一）阿美族社會文化發展與變遷；（二）台灣原住民暨阿美族勞動力釋出，兩個面向加以回顧與討論。

（一）阿美族社會文化發展與變遷

有關於這領域的研究在日本學者累積的成果下，進入民國時期以李亦園民國51年《馬太安阿美族的物質文化》³為最早研究阿美族的人類學者，其研究著重於馬太安阿美族的物質文化，但同時也涉獵到阿美族社會勞動力議題以及性別分工等議題。後阮昌銳民國58年《大港口的阿美族（上）、（下）》⁴則是運用人類學田野調查的研究方法，詳盡記錄與分析大港口地區阿美族的社會組織樣貌，以供後人持續研究阿美族社會組織議題的研究。

廖守臣民國75年《花蓮縣阿美族部落形成與變遷》⁵，此書未刊稿，後改寫

¹ 王學新、許守明〈日治時期東台灣地區原住民勞動力之研究〉《東台灣研究》民國87年，頁35-72。

² 賴昱錡〈Misakoliay Kiso Anini Haw? —日治時代臺東廳阿美人的勞動力釋出〉，民國99年，台北：國立台灣師範大學台灣史研究所。

³ 李亦園《馬太安阿美族的物質文化》，民國51年，臺北：中央研究院民族學研究所。

⁴ 阮昌銳《大港口的阿美族（上）、（下）》，民國58年，臺北：中央研究院民族學研究所。

⁵ 廖守臣著、吳明義校訂《花蓮縣阿美族部落的形成與遷徙》，未刊稿，民國74年。

為《臺灣原住民史：阿美族史篇》，奠定當代研究阿美族部落歷史與社會發展的重要參考資料，後多以此本書做為研究阿美族部落發展的工具書。此書係根據日本學者移川子之藏的《高砂族系統所屬的研究》為主要資料，作者再輔以深且廣的田野調查資料詳盡記載有關阿美族五群的起源、遷徙、擴散的發展歷史。尤其對於東台灣阿美族各部落的起源、遷徙及擴散的歷史詳盡敘述，因此對於瞭解阿美族部落歷史發展與族群關係有很大的幫助。

陳文德民國78年發表於《中央研究院民族學研究所集刊》68〈膽曼阿美族年齡制度的研究與意義〉⁶一文，深入探討阿美族男子年齡組織結構的形式以及年齡組織在部落社會中實際的運作與如何維持的議題。

由上述列舉的阿美族研究議題，除了在日本人學者研究基礎的延續下，更重要的就是進入到民國時期，人類學者與民族學者如何在阿美族當代的社會變遷與社會適應下關注到研究議題的趨勢與走向，從初期的阿美族社會文化、親屬關係等研究內容，至民國90年以來，學者也相繼開拓了不少新的研究領域。

（二）台灣原住民族暨阿美族勞動力輸出

阿美族在歷史發展上，自清季以來歷經日治時期直到當代的民國時期，在管理政策上，多將阿美族歸類在勞動力輸出的管理策略，這其中不免與阿美族傳統的社會組織以及地緣有著密切關聯，阿美族的集體勞力輸出對於管理者更是做為有利的人力資源運作。不若在高山的布農族與泰雅族管理策略以掠取森林資源的武力討伐為主。

台灣原住民族勞動力研究，在學界中，最早研究此議題者當屬日本學者小島麗逸（民國70年）的著作〈日本帝國主義的台灣山地支配－霧社蜂起事件〉⁷，作者從日治時期殖民主義中探討賽德克族如何被強制勞動。著者從日本殖民地經濟的觀點探討霧社事件的發生原因。作者根據日本殖民政府在山林榨取山林資源

⁶ 陳文德，〈膽曼阿美族年齡制度的研究與意義〉，《中央研究院民族學研究所集刊》68，民國78年，頁105-144。

⁷ 小島麗逸，〈日本帝國主義的臺灣山地支配－霧社蜂起事件〉，收於戴國輝編著，《臺灣霧社蜂起事件：研究與資料》

的一貫政策分析並論述造成霧社事件的發生就是因為殖民政府於殖民地的本源性積蓄，造成殖民地的土地與勞力的商品化，進而控制剝削並榨取殖民地蕃人蕃地資源。此書敘述日本當局在霧社事件發生前在原住民地區所進行的山地調查、山地資源剝削搭蓋各項設施等管理政策，進而討論是如何控制原住民的勞動力與強制支配人力資源等議題，此在霧社事件的研究中，實是開闢探討台灣原住民族勞動力支配與被支配的研究領域。

傅琪貽（民國87年）《日本治理臺灣的計策：理蕃》，該文以日治時期的《理蕃誌稿》為最主要的史料分析資料，作者對於日治時期的理蕃政策的觀察研究，以「殖產」於殖民地的發展，將理蕃政策歸納為五時期，在此分類中明顯是根據臺灣總督府的四分法將觀察視野拉至「殖產」的觀點並將探討時期用全觀的方式檢視日治時期政策的轉變，補足總督府分類中的不足之處。作者從政策上分析，注意到東台灣的阿美族有著與有別於其他原住民的行政統治經驗，並進一步指出，阿美族在理蕃政策的推行下，出賣勞動力從事開拓花東一帶地區的工事。作者此一觀察也正引起本論文在鋪陳阿美族因政策推行所致，勞動力輸出的的脈絡性研究。

王學新、許守明（民國88年）〈日治時期東臺灣地區原住民勞動力之研究〉，該文雖未處理有關東臺灣太魯閣族與阿美族，因不同行政區劃的理蕃政策管理下而產生的差異性比較研究，但該文一併探討，當時的理蕃政府如何統籌利用以及支配在轄區內的原住民勞動力，從事土木建築工事、拓殖開墾工作等基礎工事。提供了本論文在原住民勞動力被支配的歷時性發展的脈絡性研究。

林素珍（民國90年）〈日治時期阿美族的保甲制度〉一文，更是透過分析日治時期的理蕃政策，認為由於日本人在阿美族地區設置了保甲制度，直接解決了日本理蕃政府在徵調阿美族勞役時，勞動力不足的問題，使得日本當時能夠有充足的人力動員，進行東台灣地區的開發。

賴昱錡（民國99年）〈Misakoliay Kiso Animi Haw? — 日治時代臺東廳阿美人的勞動力釋出〉的研究，則是關注到日治時期的阿美族在日人「強制苦力」的制度

與政策下，對於阿美族的社會組織與勞動力組織產生了哪些影響，並且針對「強制苦力」這樣的制度深入研究與探討，理出此制度生成背景為何、如何運作以及此制度如何進入法制化的進程等研究焦點。此研究對於彙整自日治時期以來台灣原住民勞動力輸出的研究領域，有其貢獻，實能補足原住民勞動力輸出研究的研究史。

當代原住民勞動輸出的研究甚少，大部份研究導向為都市原住民的生活變遷，其中以吳豪哲（民國77年）〈阿美族山胞城鄉遷移與生活調適之研究－以原住地東部富田社區及移住地臺北近郊山光社區為例〉，其論文研究重點在1.闡明阿美族族人傳統生活空間之自然環境特徵和人文活動的發展，藉以瞭解人口外移的背景及趨勢。2.就阿美族人口外移現象而言，探討其移出人口空間分佈與社經特徵，進而分析人口外移對原住地的人口組合、經濟結構和社會文化的影響。3.研究遷移者的社經特徵、遷移方式與遷移決策行為。4.瞭解移居後的生活調適情形，諸如居住環境、就業狀況、家庭生活及社會互動。

在本研究前，並無有關於原住民跨國移工的研究，僅能從政府公報及相關書刊得知當時的背景，其中以中華民國阿拉伯文化經濟協會所出版的《中阿協會雙月刊》⁸為有系統的介紹或出版，詳盡介紹當時因我國外交政策等因素，政府在中東各國所做的合作案及投資案，其中就有大批台灣人前往中東等國進行跨國移工的事實記錄。本論文透過此重要的第一手史料，分析並整理有關太巴壠部落阿美族人在當時政府政策主導下，前進阿拉伯從事阿拉伯基礎建設工作的國際移工議題，並且實地訪談太巴壠部落阿美族人，在史料與訪談資料交互輔佐下，以建構太巴壠部落阿美族人遠赴阿拉伯的國際移工研究，開台灣原住民國際移工研究之先河。

三、研究方法

首先筆者在研究方法上首重文獻資料的收集，並進行史料解讀與分析，從日

⁸ 《中阿協會雙月刊》民國 65 年出版，每兩個月一刊，目前為不定期出版。

治東台灣勞動史來看東台灣的基礎建設有何關聯性，為何阿美族人這麼容易被役使。再從光復戰後的國民政府政策來瞭解阿美族人勞動史的變遷，進而去分析跨國移工對部落所造成經濟生活上的變遷，這部份用大量的田調來佐證其論點。

田野調查

- (一) 深度訪談：筆者將針對本研究，第三章節與主題分別設定問題意識，注意當事人的心理態度、觀點、認知和願望。換言之，筆者會試圖掌握當地人的特質，以瞭解對他們而言，「經濟生活」的意義何在，由這樣的線索，嘗試建構當事人對「經濟生活」現象的理解。
- (二) 參與觀察：筆者生長於花蓮太巴塢部落，長期觀察部落演變，並前往相關部落，觀察事件後的演變現狀。

四、研究限制

原住民在經濟生活的變遷有一部份會因宗教信仰的轉變，而有所變化，這部份再加進來談，怕其變數會被宗教的教意或禮數所牽引，所以在分析個案時，不把宗教因素考量進來。第二、太巴塢在過去為一大部落，在廣義的太巴塢，是包括東富村、西富村、南富村、北富村共四村，但這四個行政區裡，又有許多小部落圍繞其中，雖情感認同大部份是傾向太巴塢，但在做分析時，並不把這些部份也納入討論，但就其人口分析上，太巴塢與其他部落又無把人口數區分出來，所以不用人口數上的統計資料加以佐證。第三、跨國移工的文獻不多，故採用大量田調做記錄。

第一章 太巴塿部落的概況

阿美族是無文字民族，過去傳承祖源遷徙與祖先的生活智慧皆以口述、口傳的方式保留下來，尤有甚者，鉅細靡遺地將阿美族的歷史傳唱給晚輩聽。這是一首在太巴塿部落傳唱已久的歌，正是敘述有關太巴塿部落的由來。此神話故事內容常被其他部落引用，尤其是從太巴塿部落遷出的部落，都會傳唱這首歌當做族人生命起源及族源遷徙溯源的根據。另一方面也顯示出，太巴塿部落是一個古老的部落，許多部落的歷史都與太巴塿有所淵源。以下是太巴塿起源之歌內容：

<KAKIMAD NO TABALONG I'AYAW⁹>

(古老的太巴塿神話)

TABALONG a niyaro'oma olaway a niyaro'

(太巴塿這個部落是很古老的部落)

caayai ka siwar tapangan no 'awol ato folo'

(人心追隨祖源不會迷失方向)

lalengawan no TABALONG na itila i ARAPANAPANAY

(太巴塿發源於Arapanapanay這個地方)

ci KESENG aci AMDAPIDAP ko tatoasan no TABLONG

(Keseng和Madapidap是太巴塿的祖先)

ci wawa san caira a enem ko wawa naira

(他們生了六個孩子)

ci TADIAFO DADAKIORO aci APOTOK

(有Tadiafo、Dadakioro和Apotok)

ci DOCI a ci LALAKAN ci safa ci TIAMACAN

(還有Doci、Lalakan和最小的Tiamacan)

Oma'edilay ko tileng a fafahiyan

⁹ 《山海文化》(臺北市:中華民國台灣原住民族文化發展協會, 1998年7月), 頁38。

(最小的是會發光的女生)

mi ladom ci TAMACAN ma araw ni KARIWASAN

(Tiamacan去挑水的時候被Kariwasan看到)

ci KARIWASAN fa'inayan o wawa no kawas no riyar

(Kariwasan這個男孩是海神的兒子)

ma ngalay ci KARIWASAN malamod ci TIAMACAN

(「他」對她很有意思,想與他結為夫妻)

sowalen ni TIAMACAN ko ina ato wama

(於是她告訴她的父母這件事)

mi simed to ko ina i tangolan ci TIAMACAN

(她的媽媽把她藏在櫥櫃裡)

ma'edil a ma'araw ko tileng ni TIAMACAN

(但發光的身體還是被看到)

miliyaw a misimed mi tadem sa i sera

(再一次把他藏匿,用泥土掩埋)

ma'edil haca ma'araw ko tileng ni TIAMACAN

(但發光的身體還是被看到)

saka lima a romi'ad maleno sa ko riyar

(第五天的時候,大海漲潮)

tahila ci KARIWASAN mi ala ci TIAMACAN

(他just去把她強行帶走)

itiya maleno ko riyar madakaw kilokilokan to panay

(在海水漲潮的時候坐著椿杵稻米的木臼)

ci DOCI a ci LALAKAN manawnaw a malikid

(Doci和Lalakan隨著浪漂走)

malikid to caira tacanger CILANGASAN

(他們在漂流的時候,被Langasan山檔住了)

Itira to paroma' itira to ko 'orip

(就在那裡蓋了家屋)

ma to'as to caira malamod a ta tosa

(兩兄妹長大了,兩人結為夫妻)

ci wawa to kalingsan to mangic a ta tosa

(結果生下的孩子是蛇,他們非常傷心)

ma tapar no MALATAW ma 'ocor TATAKOSAN NO CIDAL

(天神聽見兄妹倆哭泣)

ma epod ci LANGASAN mi tengir to tangic naira

(便指派太陽神下山來解難)

ma palemed no MALATAW ci wawa to tamedaw

(兩人受到神祝福後生下人類)

ma lipahak to caira pangangan ci CICIHEK NO CIDAL

(便欣喜的取名為Cihcih no Cidal)

ci safa ci RARIKAYAN NO CIDAL ci safa PAHPAHAN NO CIDAL

(還有老二Rarikayan no Cidal,老三Pahpah no Cidal)

ta toro ko fafariyan a wawa naira

(他們這三個是女孩)

ci safa ci TAHTAHAN NO CIDAL o wawa to fa'inayan

(老麼是男孩子,取名叫Tahtah no Cidal)

ma lipahak to caira ma olah'hay to wawa

(兄妹很喜歡這四個小孩)

ma to'as ci TAHTAHAN NO CIDAL ma 'epod a mi 'adop

(老麼長大了去山下打獵)

ma araw ci SAKSAKAYkapahay paroma'an

(看到了Saksakay是個建屋的好地方)

ma “epod to caira paroma’I SAKSAKAY

(他們下山在Saksakay建了家屋)

itira to ko ‘orip ma tenak ko tamedaw

(在那裡生活繁衍後代)

ma tenak ko tamedaw ma linah dadahay ‘a sera

(後代子孩眾多，於是再遷居到更廣大的地方)

itira to paniaro’ no TABALONG

(在那裡建立了太巴塿部落)

此則神話傳說內容敘述太巴塿阿美的起源與擴散，從記載太巴塿阿美的起源地Arapanapanay，太巴塿阿美的先祖Keseng和Madapidap，以及所生的六個小孩。因為海神的兒子喜歡先祖的小女兒，但先祖不答應，導致海神盛怒漲海水把小女兒帶走。Doci和Lalakan隨著漲潮的海水漂走，漂到Langasan山便在此生兒育女，不久Doci和Lalakan的兒女下山，便在Saksakay建了家屋，從此以後在那裡生活並繁衍後代，建立了太巴塿部落。

此神話傳說敘述了太巴塿阿美先祖Keseng和Madapidap歷經三代的起源、繁衍以及擴散的故事，掌握了人、時、事、地的敘述元素，勾勒出太巴塿阿美族群發展至今的線索。因此，常做為傳唱的歌謠以提醒後輩太巴塿的祖源。

此外，還有一則關於馬太鞍阿美的起源傳說：

從前有兄妹二人和家人住在舞鶴（Karara），一天海水突然來了，家人全被沖走，兄妹在一隻打穀用的方木白內，任海水沖流，結果流到Cacora’an的地方居住下來。後來兄妹長大成人並結為夫婦，共生子女十二人，六男六女，各自相互婚配，並成為馬太鞍、七腳川、裡漏等社的始祖，及木瓜群泰雅族與布農族的始祖。¹⁰

¹⁰ 劉斌雄，〈秀姑巒阿美族的社會組織〉（臺北：中央研究院民族所，1965），頁 8~12。

上一則傳說故事，主要探究馬太鞍阿美的起源與擴散，並且與學者一般採集到有關於阿美族洪水漂流情節的高山發祥傳說相互對照，如上則太巴壠阿美的祖先因洪水而漂到Cacora' ant山，奇美阿美的祖先漂抵的地點為里牙津山，南勢群薄薄社、荳蘭社的祖先漂抵Tateforacan山，顯示阿美族的起源與擴散通常是與鄰近部落較為顯著的山為對象，因洪水氾濫，祖先漂流到這些山，待洪水退去後便由此山繁衍後代子孫。

第一節 太巴壠的人文地理

一、地理位置

光復鄉位於花蓮縣東部，東經120.25度，北緯23.39度，南與瑞穗鄉為鄰、西臨萬榮鄉、東邊為豐濱鄉、北邊則是鳳林鎮，總面積約為149.200平方公里；光復鄉位在花東縱穀，東側和西側分別被海岸山脈和中央山脈環抱，為一個長條狀的平原，並有馬太鞍溪、光復溪和花蓮溪流經境內，形成有山有水的美麗景致。年平均溫度約22.7℃，年平均降雨量約為2,587.5mm，年平均降雨天數約為143天，全年溫差不大，氣候宜人。



圖 1-1 架橋紀念碑（資料來源：楊智群拍攝）

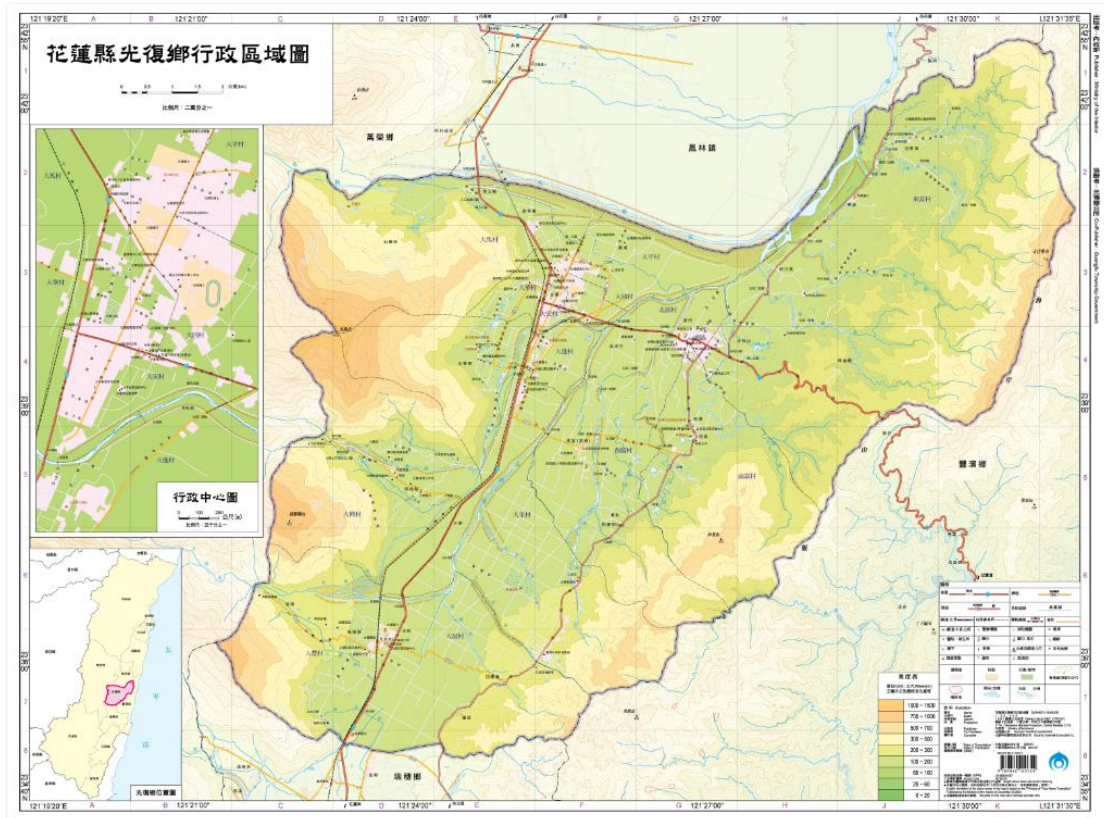


圖 1-2 花蓮縣光復鄉行政區域圖（資料來源：光復鄉公所網頁¹¹）

二、行政區劃沿革

光復鄉的歷史發展相當悠久，在清代以前只有少數的阿美族人在此定居，清朝鹹豐年後才逐漸有閩南和客家移民往此遷徙，清代由於漢人逐漸從西部移墾入此地，為方便管理，便劃入隸屬台東直隸州。當時包含有馬太鞍社、馬佛社、沙荖社、太巴塢社等等聚落，其中又以太巴塢社為東部最大的阿美族部落。

1895年中日甲午戰爭戰敗，台灣依據「馬關條約」割讓給日本，日治初期隸屬台南民政廳台東出張所，1897年日人置「太巴塢區」及新聚落「大和」¹²，1904年日人將原太巴塢區劃分出來一部分為「馬太鞍區」，1916年日人將太巴塢區併入馬太鞍區，隔年（1917）廢區，而將太巴塢、馬太鞍劃入花蓮港廳鳳林區，大

¹¹ 光復鄉公所網頁，<http://www.guangfu.gov.tw/files/11-1026-533.php> 瀏覽時間民國 101 年 12 月 7 日。

¹² 新聚落「大和」，由今大富（舊名加禮鸞）、大豐（舊名管真巷）、大農（舊名大農場）、大興（舊名岡界）四村所組成的聚落，日治時期原屬瑞穗莊，原有意規劃為移民區供日籍人居住，後因成效不足而告失敗。

和聚落隸屬水尾區。1925年始改為花蓮港支所，由鳳林街管轄，後1937年，時至「七七事變」爆發後，日人遂改名馬太鞍為「上大和」、而昔太巴壠地區則易名為「富田」，其中大和屬瑞穗莊管轄，上大和與富田屬鳳林街管轄，直至日治時期結束，本區的行政區劃皆如此區劃管轄。

1945年（民國34）國民政府遷台後，巡視本區域，認為具備設鄉條件，因此乃於1947年（民國36）3月1日奉准正式成立設鄉，為了紀念本省（台灣）光復之新設鄉，乃取名為「光復」鄉，當時劃大安、大同、大平、大馬、大進、大全、東富、西富、南富、北富、大豐、大富、大興等13村裡為一個行政區，統由光復鄉管轄。1967年（民國56）因大安村工商業發達，人口遽增，奉准劃分設立第14村大華村。至今光復鄉共轄14村計有225鄰，見下圖1-3。



圖 1-3 花蓮縣光復鄉行政區劃圖（資料來源：光復鄉公所網頁¹³）

¹³ 光復鄉公所網頁，<http://www.guangfu.gov.tw/files/11-1026-533.php> 瀏覽時間民國 101 年 12 月 7 日。

太巴塿部落位於花蓮縣光復鄉境，行政區域跨及東富村、南富村、西富村、和北富村四村，見下圖1-3：



圖 1-4 花蓮縣光復鄉太巴塿部落位置（資料來源：楊智群繪製）

東臨豐濱鄉，北臨鳳林鎮，南臨瑞穗鄉，西為馬太鞍部落以光復溪為界，東則為太巴塿的勢力範圍。今除太巴塿部落外，在其行政區裡還有加里洞、阿多莫、砂荖、馬佛、阿魯隆等中小型部落。

三、人口概況

太巴塿部落人口發展的溯源從神話傳說中先祖Keseng和Madapidap開始繁衍、綿延探知。當Doc i和Lalakan的兒女從Langasant山下山，選擇在Saksakay建了家屋，從此以後在那裡生活並繁衍後代，建立了太巴塿部落。

1857年（清鹹豐7）開始有閩、客籍人士自本省西部陸陸續續東遷來此定居，

以從事商業及農墾為主。

日治時期隨著理蕃政府明確的開發東台灣的政策，軍警官及其眷屬以及拓墾的株式會社相繼移居新聚落「大和」，人口組成多元，除原居「馬太鞍」的阿美族人以及鄰近的太魯閣族人，還有自清代拓墾以來的閩、客人與日本人。

台灣光復後，民國38年間國民政府播遷來台，陸續有來自大陸福建、廣東等地之大陸籍人士陸續遷入，大部份是退除役軍人，在此落腳成家立業。

若以現行政區劃內的人口來看，太巴塢部落由東富村、西富村、南富村、北富村四村形成，但究其部落分佈來說，事實上由四村形成的太巴塢部落，仍有不少阿美族中小型的部落同處於四村內的行政區劃。因此，太巴塢部落的實際人口分佈，處在認同太巴塢部落這樣主觀認定的人口數變動中；換句話說，劃設在四村內的其他阿美族部落，認不認同太巴塢部落，這個問題就會直接影響到太巴塢部落的實際人口數。

表 1-1 民國 101 年 12 月底太巴塢地區人口統計資料

村裡	鄰裡數	戶數	人口數	男性	女生	平地原住民	山地原住民
東富村	21	392	1156	634	522	991	12
西富村	18	409	1142	601	541	784	19
南富村	14	335	979	523	456	856	17
北富村	14	366	1060	565	495	882	8
太巴塢	67	1502	4337	2323	2014	3513	56
光復鄉		5025	13598	7247	6351	6839	196

資料來源：花蓮縣光復鄉戶政事務所提供。

依上表示，至民國101年12月人口資料，太巴塢部落總人口數為4,337人，性別結構男性2,323人，女性2,014人；族群結構平地原住民3,513人，山地原住民56人，原住民總人數3,569人，佔太巴塢地區82.2%，非原住民768人，佔太巴塢地區17.8%。

四、地質

花東縱穀長約150公里，寬約3至6公里，太巴塢部落坐落於此縱谷地質區域上¹⁴，境內有花蓮兩大水系之一花蓮溪流經，長年經過河川侵蝕、搬運及堆積，形成一廣大的沖積扇，也是豐厚的耕種土壤，這些沉積物主要成分為礫石、砂、泥及黏性土壤，太巴塢昔日之製陶文化發達，與該區的獨特地質條件有關。

五、水系

光復鄉境主要的溪流為馬太鞍溪、光復溪、花蓮溪（Co'ongan）。馬太鞍溪發源自丹大山（3,000公尺）北邊，全長38.58公里，總流域面積為161.8平方公里，流經花蓮縣萬榮鄉、鳳林鎮與光復鄉等鄉鎮，為鳳林鎮與光復鄉之界河，與光復溪交匯。光復溪日治時期稱為カララン溪（Kararan溪），發源自中央山脈拔子山（1,500公尺），全長15公里，總流域面積53.9平方公里，流經花蓮縣萬榮鄉與光復鄉等鄉鎮，與馬太鞍溪交匯。光復溪有嘉農溪、南清水溪、馬佛溪、河內溪、達莫溪、麗太溪與瑪達那溪等支流。花蓮溪在光復鄉境由馬太鞍溪與光復溪匯流而後稱之為花蓮溪。花蓮溪本流河長57.28公里，水系河長則為81公里，總流域面積1,507.09平方公里，主要支流有木瓜溪、壽豐溪（知亞幹溪、恰堪溪）、萬裡溪、馬太鞍溪、光復溪等。其水系沿著花東縱谷向東北方向流，在海岸山脈最北端的花蓮山出海，注入太平洋。

¹⁴ 石忠山，2008年3月《太巴塢部落志》，花蓮：花蓮縣文化局，頁11。



圖 1-5 光復鄉主要溪流（資料來源：背景 GOOGLE MAP，楊智群繪製）

太巴壠地區主要河川為花蓮溪 (Co'ongan)，其於還有巴奴溪 (Fanol)、羅莫溪 (Lomoh)、利哈岸溪 (Lihangan)、瑪達娜溪 (Matana，意即刺蔥樹叢生茂密之地)、麗太溪 (Rita，意即溪水混濁之意)、達莫溪、馬衛溪、馬佛溪 (Dalawadaw)、嘉農溪等，最後全注入花蓮溪再從花蓮出海口注入太平洋，水資源豐沛，有利於部落耕作。由於太巴壠部落人口眾多，面積寬廣，旱季來臨時部落需要灌溉用水，因此部落有多處的水塘，最早有十六處。最大的兩座水塘為東富村的Sena及南富村的Faowic，民國80年初，還曾常在這裡舉辦龍舟竹伐比賽，這些水塘除了灌溉用水外，亦是部落的水產養殖場，供部落祭典 (Malialac) 漁撈之舉行使用。

太巴壠部落境內雖有幾條大小溪流、無名溪流，但其中最重要者為馬佛溪 (Dalawadaw) 係為太巴壠部落早期重要的灌溉溪流。馬佛溪 (Dalawadaw) 舊稱烏卡開溪，發源於馬猴宛山東麓，於那實達山、馬錫山南麓及嘉濃濃山北麓會合

¹⁵，貫穿太巴塿部落往北流注入花蓮溪（Co'ongan），溪流長約15公里，流域面積約達30平方公里，馬佛溪（Dalawadaw）除了做為灌溉用水功能之外，也具太巴塿部落日常生活中洗滌、放牧以及遊水嬉戲的生活機能功能，實可謂具多重功能的重要溪流。



圖 1-6 太巴塿部落主要溪流（資料來源：背景 GOOGLE MAP，楊智群繪製）

六、山系

太巴塿部落除西側有花蓮溪外，周圍環山提供部落豐富的資源及獵場，尤其部落房子建材中的竹子，在山麓也有大片面積種植。在部落歷史文化發展中也扮演很重要的角色，如部落起源神化中的Cilagansan¹⁶（聖山），在太巴塿傳統地理文化中，深植部落族人的記憶裡。

¹⁵ 同註 6，頁 12。

¹⁶ 現今在花蓮縣豐濱鄉八裡灣一帶。

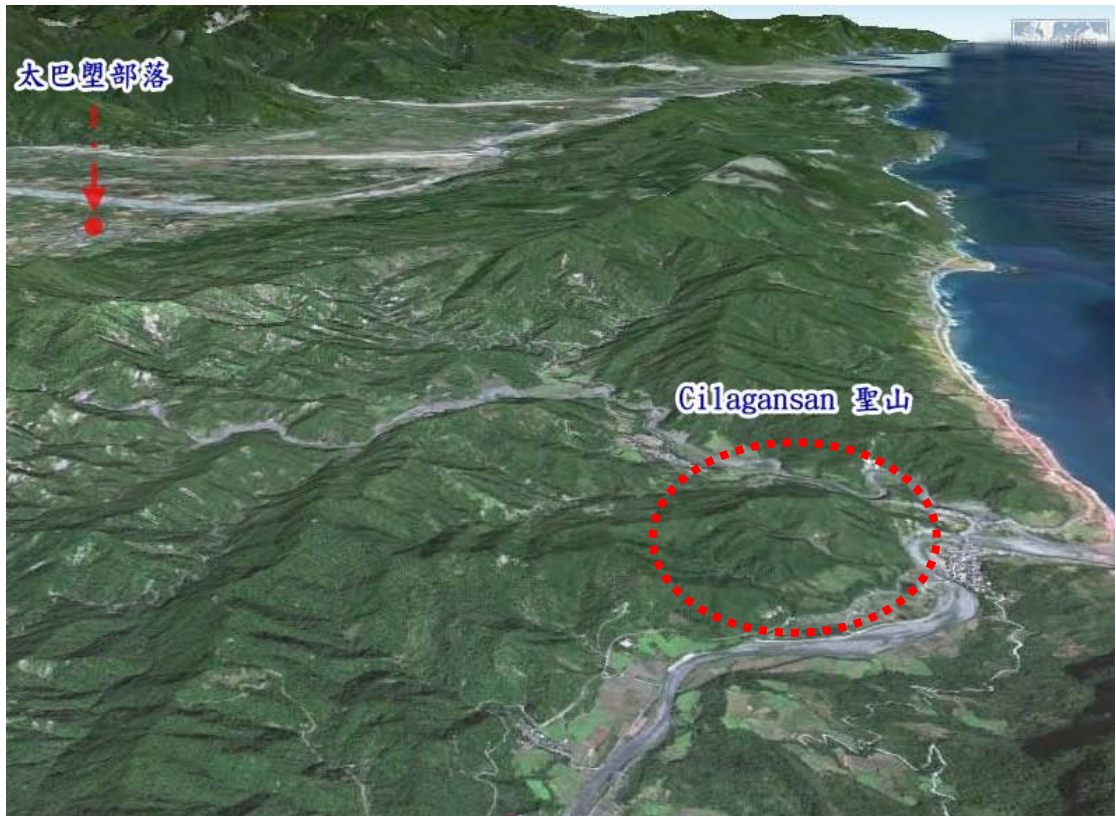


圖 1-7 CILAGANSAN 為太巴塿部落的聖山

傳說太巴塿部落的人是由 CILAGANSAN 這個地方移居到 SAKSAKGAY 即現在太巴塿的阿美族發源地，因此每年部落耆老還是會到 CILAGANSAN 祭祀活動，最早由太巴塿阿美族在那立紀念碑，爾後陸續有其他部落的人也在此立了碑，儼然這個地方已由太巴塿的發祥地轉變為阿美族的發祥地。（資料來源：背景 GOOGLE MAP，楊智群繪製）

七、交通

太巴塿主要聯外道路為台十一甲線省道（光豐公路），連接光復鄉市區與豐濱鄉，光豐公路於民國55年闢建，通往豐濱。花蓮客運在本鄉大華村設有客運站，交通至為便捷。次要的聯外道路為台一九三縣道，貫穿部落並連接加里洞、阿多莫、砂荖、阿魯隆等部落。部落內主要街道在日治時期就定形，並無太大改變，縱向之富田一、二、三街和建國路；橫向則為富強街、光豐公路、中正路二段及富愛街。見下表1-2：

表 1-2 光復鄉鄉道系統表

路段 名稱	起迄點	沿線經過主要地點	路面 鋪設	長度 (公里)	寬度 (公尺)
花 47	河岸至大全	太平村、大全	高級	4.754	3.0-9.5
花 47-1	太平至大同	太平、大同	高級	1.768	3.5-7.0
花 52	大全至南富	大全、西富、南富	高級	3.756	3.5-7.5
花 54	山下至大與	山下、大與	高級	3.080	3.0-6.0
花 56	大豐至大富	大豐、大富	高級	3.577	2.5-7.0

資料來源：花蓮縣政府建設局。

除公路運輸之外，東部鐵路南北縱貫鄉境內，並設有光復火車站，各車種列車均有停靠，且班次甚多，交通十分便利。

八、經濟形態

昔日太巴塿部落的經濟活動為農業和狩獵為主，早期農業種植地瓜及早稻，日治後以水稻為大宗，還包含紅糯米及箭筍。箭竹過去是部落茅屋的主要建材，部落捨棄茅屋改用水泥房後，才開始發展箭筍產業，現今是全台最大的箭筍產區，也是部落的一大農產特色。

光復後部落的經濟來源轉為勞動供給，靠勞動輸出來賺取工作薪資，多數部落族人離鄉背景到外地打拚，只留部份族人從事農業生產，以至於現今部落多老人與小孩，僅假日及豐年祭期間，部落才充滿生機。

第二節 太巴塿部落的變遷

太巴塿為花蓮縣光復鄉最古老的兩大部落之一(另一為光復市區之馬太鞍部落)，部落主體位於花蓮溪與馬太鞍溪匯流處南邊之沖積平原上，部落周圍另有阿多莫、加里(禮)洞、砂荖以及馬佛等小部落，構成了太巴塿部落之整體。太

巴壟過去名為「阿巴朗」，指一種在河邊濕地挖洞而居的白色螃蟹¹⁷，此外亦有「富饒的土地」之意。因地方大，日本人加一個「大」字成為「大巴壟」，今日習慣稱之「太巴壟」。（花蓮縣政府，2005b：104）

日治時期，日本人見部落種植水稻面積廣闊，稻作豐盛，遂將該地命名為「富田」這充滿日本味的地名，該名歷經各時期政府沿用至民國85年，後經地方多位士紳奔走及部落居民合意，於同年正名為「太巴壟」（Tafalong）。今日所指的太巴壟部落，地理位置跨及東富、西富、南富及北富村四個行政區。其四個行政區中，又包含五個依附太巴壟部落的阿美族部落，在認同上，部落族人會說自己屬於太巴壟部落，一些族人會說自己不是太巴壟部落，或者兩者皆認同的也不在少數。

過去為了方便集中管理，團結社眾一致對外，乃逐漸形成八個小社，即（1）Sirakesay-Lidaw；（2）Ma' erio；（3）Maif；（4）Silidatengay；（5）Cidawasan；（6）Ciatohan；（7）Rooy；（8）Cekingan。¹⁸其Cekingan社多為Pacidal氏族，Sirakesay社有Ciwidian氏族混合居住，Sadipongan氏族亦遷入。¹⁹這八個社統一對外稱為太巴壟（Tafalong）。日治時期，廣義的太巴壟還包含加里洞、下阿多莫、馬於文、砂荖及阿魯隆部落，至於上阿多莫及馬佛在情感認同上，並不乙太巴壟為母部落，有明顯與太巴壟部落有所區隔。

一、消失的部落：馬於文社（Maiburu）

「Maifor」阿美於是「物品交換」的意思，最早譯名見於清治末期，早期的部落原位於光復鄉太巴壟社鄰近一帶，據訪談該社地點應在富愛街及建國路二段附近。在文獻裡同一時間出現兩個馬於文社，且相鄰不遠，後人誤植水尾的馬於文社同太巴壟的馬於文社。以設立年代來看，太巴壟的馬於文社早於水尾的馬於文社，就胡傳《臺東州采訪冊》記載：「大巴壟社（兼管馬於文社；正副社長月

¹⁷ 台灣省文獻會編，《花蓮縣鄉土史料》（南投：台灣省文獻會，1999），頁 19。

¹⁸ 許木柱等，《台灣原住民史·阿美族史篇》（南投：台灣省文獻會，2001），頁 111。

¹⁹ 李景崇、廖守臣著，《阿美族歷史》（臺北：師大書苑，1998），頁 102。

領銀三圓)、馬於文社(社長月領銀四圓)、沙老社(正社長月領銀三圓):三社相連,在拔子莊北十五裡。」大巴壟社、馬於文社、沙老社三社相連,位在拔子莊(今瑞穗鄉富源村)以北15裡,而拔子莊則位在水尾莊之北4裡餘,顯然這一記載的「馬於文社」是位於太巴壟附近,與水尾的馬於文社是不同的部落。

日治時期兩個「馬於文社」在員警系統上分屬馬太鞍及迪佳員警官吏派出所,在役場區分上分別屬於太巴壟區及水尾區。但是臺灣總督府考量到兩個「馬於文社」都在奉鄉之內,在辦理各項行政業務上,同一社名會帶來混亂與不適宜之處,所以要求採取改名的措施,保留太巴壟的馬於文社,水尾的馬於文社改名為「舞鶴莊」。後來把太巴壟的馬於文社,併入太巴壟社,因此,自1914年(大正3)後,就沒在出現於文獻當中。



圖 1-8 明治 37 年的管內圖中可見到太巴壟區、水尾區的馬於文社及各社的相對位置。(資料來源：臺灣總督府檔案 000010080019001025M)

二、認同太巴塢的部落：砂荖社（Sado）

在紀念碑史記載，『緣至三百八十五年前²⁰，砂荖一地原為一片荒地，篳路藍縷、荒無人墾之隙，幸先祖噠渡伊等五位啟之開拓，開物成務，延今砂荖之丕基也，砂荖本為「砂土」，為漢人（吳公八氏）斯地棲身，正逢東山時有山崩，墾地砂土（漢語）流失永沖蝕，因而得「砂土」阿美語之初譯名也！以何時易為砂荖，奈歷經滄桑時為久俟！為祖開拓精神，鹹認立碑以資後世子孫精神之鑑。』砂荖在十八世紀初，即有漢人來此開墾。

砂荖一詞，阿美族語的意思是「沙鹽」。即此地沙石含鹽質，族人自沙取鹽故稱為該地名為砂荖（Sado），砂荖位於太巴塢部落東南方1,400公尺，背倚海岸山脈，砂荖山北方山麓，砂荖溪（Lidaw）左岸一平坦地，屬太巴塢的領域。另一說法，昔日社民將tangya和kosiya種植在Sapidita'，之後前往採收時，都帶小孩一同前往，但是小孩肚子餓了就會哭鬧，故有人提議在Sapidita'附近搭建新社。社民們協議後均表贊成，立即派遣Cenga前往居住，但獨自生活總是不方便，乃派Mayaw Raway前往作伴，之後移居者逐漸變多。阿美族語madado^do^do意謂著「繼續」，並簡稱為Sado。而地名砂荖（Salo）據說從Sado訛傳而來²¹。

部落確切的建立時間未定，在「台灣輿圖」的秀姑巒24社裡沒出現，卻在「台東州採訪冊」出現其地名，因此推斷部落建立時間大約於1879年至1899年（光緒5至25），目前隸屬於光復鄉南富村行政管轄區。

Pacidal為一大氏族，原居今水璉，因太魯閣族的攻擊，往南方經丁仔漏社（今豐富部落），再折西越過海岸山脈抵達太巴塢部落，向該社頭目Kalao Cihak請求保護，Kalao同情他們流浪居無定所，遂同意將砂荖一地作為該氏族建立家園的土地。數年後，Ciwidian氏族Arang Kalitang等人亦來砂荖，這批遷移的原因亦是太魯閣族之侵略向外移動，其路徑是經貓公（今豐濱鄉豐濱村貓公部落），抵達大港口附近Maronga'rong。後來有位Arorang者入贅丁仔漏社，這時他的姐

²⁰ 時間約為西元1700年十八世紀。

²¹ 中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第二冊》（臺北：2009），頁106。

妹隨之遷來，但住不久招贅太巴壟之Okah Taion，以Okah之姻親關係，Arorang遷於砂荖，此外，尚有Sapiyat氏族，可能由大港口居水璉，再折南經丁仔漏社遷來至此。²²

近百年來，砂荖部落一直屬於太巴壟部落的領域，兩地相距不遠再加上通婚的結果，情感上更融為一體，自然產生一種屬於太巴壟部落的認同感出現，如果在其部落問其族人，他們會說是太巴壟部落的後裔。

三、認同分離的部落：阿多莫社（Atomo）

阿多莫一詞，阿美族語的意思是「陶製水壺」。可見阿多莫過去是個製陶的地方，也代表此地產陶土。部落位於太巴壟部落東北方3公里處，瑪達那溪(Matana)²³右岸，海岸山脈西麓，分2個聚落，阿多莫分為上阿多莫（Cidawasan）及下阿多莫。上阿多莫又稱為奇拉瓦珊（Cidawasan），原屬太巴壟部落傳統領域，至日治初期，Pato-Fafik²⁴任太巴壟頭目時，馬太鞍部落之勢力者Rongac因原址水災頻繁，耕地流失，見其該地地勢較高，仍荒蕪不用，並向太巴壟頭目請求使用，經其族人同意後，Rongac即率族人²⁵移居於此，建立奇拉瓦珊社。²⁶

下阿多莫相傳約在鄭氏治台時期，有漢人在此製陶，阿美族人稱其「製陶」為Atomo，之後即用此為社名。聚落傳清朝光緒年間即有族人遷居至此，歷史較為優久，皆從太巴壟部落遷來，在情感上認為是太巴壟部落的一份子。根據當地人說法，其祖先為清朝軍人，退役後在此定居並娶阿美族女子為妻，即居民中許多人具有漢人血統，日治時期將奇拉瓦珊（Cidawasan）併為阿多莫部落。

阿多莫的開發史尚無明確定論，但部落深信阿多莫為漢人最早開發，清朝時期太巴壟部落族人至此開發，後來日治時期馬太鞍人遷入，雖為阿美族部落，但這裡的阿美族人敬拜祖先、娶嫁方式仍保有漢人舊有習慣，至今也有不少漢人居

²² 李景崇、廖守臣著，《阿美族歷史》（臺北：師大書苑，1998），頁 106。

²³ 瑪達那溪（Matana）又名阿多莫溪。

²⁴ 石忠山，《太巴壟部落志》稱 Rata Fafik（杜羅太），1867 年 4 月 23 日生，任期 25 年。

²⁵ 族人 Mayao、Kati-Marang、Olao-Rongac、Onak、Apiyan、Tonoh、Mayao-Ihot、Mayao-Angah。

²⁶ 李景崇、廖守臣著，《阿美族歷史》（臺北：師大書苑，1998），頁 99。

住於此，其人口結構有一特別之處，即為異族通婚的典型部落，目前隸屬於光復鄉東富村行政管轄區。

四、遷移者形成的部落：加里洞社（Kalotongan）

加里洞一詞，阿美族語的意思是「猴洞」。其附近有其石岸、洞穴，昔時為猴群棲息處，後來取此為社名。部落在花蓮溪右岸與其支流巴奴溪（Fanol）²⁷東岸，加里洞山西麓，位於太巴壟部落東北約8公里處。日治初期，加里洞成莊，日人稱為太巴壟區，相傳最初遷來加里洞者為烏雅立社人所屬Pacidal的氏族，係由勢力者Foday Co率領Namoh與Saomah Padaya等三戶，為尋找耕地向北移動，經砂荖、抵加里洞，發現一片原野，水源又豐沛，遂留了下來定居。

幾年後，撒奇萊雅系的Sekaf、Podao等人因遇颱風，乃相率南移遷至此處。此外，尚有丁仔漏社人雜居其間，他們遷來加里洞的是原部落耕地狹隘，謀生不易所致，第一次是1932年（民國21），頭目Sara Hengang率部份人遷來，第二次是民國66年左右，頓時丁仔漏社人口突增，現在丁仔漏社成為加里洞部落的主流。

²⁸

部落詳細建社已不可考，部落也不見於「台東州採訪冊」，初估在日治初期才開始有族人遷居至此，目前隸屬於光復鄉東富村行政管轄區。

五、行政區在太巴壟的部落：馬佛社（Fahol）

光緒4年，加禮宛事平，加禮宛族之一部族遷來，取名原住地馬佛社（在今宜蘭、羅東一帶）舊名為社名，意思是「飛去」。馬佛社區位於馬佛溪南側，該地一直是馬太鞍及太巴壟這兩大古部落的緩衝地帶，以東為太巴壟領域，以西為馬太鞍領域，兩族為了避免糾紛，相約不得到馬佛開墾，自古以來即為處女地，1898年（光緒24）5月，日人於太巴壟設員警駐在所，這時，兩大部落在馬佛及

²⁷ 巴奴溪（Fanol）又名加里洞溪。

²⁸ 李景崇、廖守臣著，《阿美族歷史》（臺北：師大書苑，1998），頁 107。

其附近爭奪開發權，互不相讓，日人多次調解未果，馬太鞍社有位Owih Dayah者，率先在兩社分界線蓋房舍，並闢地墾殖下來，太巴塿人無話可說，就這樣馬佛就成為馬太鞍部落的移住區²⁹，情感認同為馬太鞍部落為主，目前隸屬於光復鄉西富村行政管轄區。

六、史上未記載的新部落：阿魯隆（Alolong）

日治時代，由於太巴塿及馬太鞍部落人口眾多，可耕農地不足，為了生活，兩大部落的族人，為了生活開始尋覓適合地方，最後選擇大農³⁰該地，並命名「阿魯隆」為社名，建村時間估計始於1890年。意思是「深坑」，有緬懷先人到這裡開墾不易之涵意，並開始繁衍後代。始祖父Ririw Fongs，母Kaliting Sera，後來又分九大支系，其實為Ririw Kaliting的系統，部落認為祖先來自太巴塿及馬太鞍部落，並承認祖先有噶瑪蘭血統，目前約有21戶數，部落隱密，與兩大部落皆保持和諧關係，目前隸屬於光復鄉西富村行政管轄區。

第三節 太巴塿的親屬關係

部落族人，會用「Ina」的故鄉，來形容太巴塿，而「Ina」在阿美族語裡是母親的意思，像是太陽照亮大地，滋養萬物，所以「Ina」一詞代表部落族人情感的歸屬，從這裡也可看出，太巴塿部落有著典型的母系社會象徵。母系社會（Matrilineality）有三個明顯依據：1.招贅為社會的正當婚姻。2.子女跟隨母親居住。3.以家中女性為財產繼承者。照上述標準來看，太巴塿部落的確是符合母系社會的要件，而為何阿美族會走向母系社會，少有學者去做研究，一般總以母系繼嗣的親屬組織和男子組成的年齡階層來詮釋阿美族特色。

阿美族分佈在台灣東部縱穀及東部海岸，南勢阿美常遭西鄰的太魯閣族侵略，秀姑巒阿美和海岸阿美則受到玉山一帶的布農族攻擊，卑南阿美及恆春阿美則受

²⁹ 李景崇、廖守臣著，《阿美族歷史》（臺北：師大書苑，1998），頁98。

³⁰ 大農原是大農村，後來併入西富村的行政範圍。

到卑南王國統治，阿美族人口雖多，但以農業社會為主體，男子比不上其他各族的戰力，為了族人血脈的延續，很自然的阿美族多採取群居制度，最終靠大型聚落的方式來進行自保³¹。女性在親族體系中，佔盡絕對優勢地位，負責照顧家庭內部管理，男性則處於從屬的角色，為了可以與女性在親族社會中抗衡，男性則著重在地緣組織中權力的發展，所以才產生高度發展的年齡階級組織，負責對部落內部的公共事務處理，對外則有防禦外侮的責任，男女各自有彰顯權力結構的舞臺，也就造成阿美族部落組織嚴密的原因。

一、親屬稱謂

台灣原住民族中，阿美族的親屬組織較為特別，即以母親為主要的家庭結構中心，其親屬稱謂也有別與其他原住民，以下是乙太巴壟部落的親屬稱謂與關係³²來說明：

表 1-3 太巴壟部落親屬稱謂與關係³³

稱謂別	族語稱謂	代表關係人	家庭地位與角色
一般基本稱謂	Ina	母親、岳母、夫之母、祖母。	負責家務、養育、掌權與繼承。
	Mama	父親、岳父、夫之父、祖父。	負責經濟、飲食與生活保護。
	Wawa	子女、小孩、孫子。	子女之泛稱。
	Kaka	不分性別：兄、姐。	子女成員之兄姐。
	Safa	不分性別：弟、妹。	子女成員之弟妹。
	Faki	舅、伯、叔、姑丈、姨丈。	雙親之兄弟或雙親姐妹之夫婿。

³¹ 田哲益，《台灣的原住民-阿美族》（臺北市：台原，2001），頁 76。

³² 石忠山編著，《太巴壟部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008），頁 65。

³³ 上表所列稱謂可再衍生其他複合稱謂，例如舅舅亦可稱母親的弟弟，其複合稱謂叫做 Safa no Ina（母親的弟弟），再如姨丈可稱為阿姨的先生，其複合稱謂為 Fainay no Fai（阿姨的先生）。

	Fai	舅媽、伯母、嬸嬸、姑姑、 阿姨。	雙親之姐妹或雙親兄弟 之妻。
婚姻關係稱謂	Ramod	夫妻、配偶。	配偶關係。
	Fafahi	妻子。	家庭關係中之Ina。
	Fainay	丈夫。	家庭關係中之Mama。
	Ali	配偶之兄姐妹及家庭其他 同輩成員配偶之兄姐妹 (不分性別、長幼)。	姻親關係。
	Apet	Ali之配偶(如妻子姐妹之 夫、丈夫姐妹之夫、丈夫兄 弟之妻。)	姻親關係。
	Kadafo	女婿、媳婦、姪婿、姪媳。	子女、姪子、姪女之配偶。
集體關係稱謂	Salikaka	兄弟姐妹(含堂、表)統稱。	家庭同輩成員。

資料來源：石忠山編著，《太巴塿部落志》(花蓮市：花蓮縣文化局，2008)

(一) Ina

這個稱呼指的是母親、祖母，後來舉凡尊敬的長輩女性，皆可稱為ina。具有生產和養育後代的本質，若一家中無ina存在，此家便無後而走向滅亡，所以ina是傳統阿美族家的主幹，而一個家庭中，如果有多個ina，則由年紀最長與輩份最高的ina擔任一家之主，不過這一家之主，並不具有權威性的地位，而比較具有象徵性與協調性的意義³⁴。日治後，日人依國家的法律視一家之主為「戶長」，隱含一種「權利」的概念，即房屋和土地歸戶長所有，戶長死亡了，就有其新戶長做繼承，但這新戶長不一定是長女來繼承房屋或土地的所有權。這樣的觀念，是第一次讓部落

³⁴ 黃宣衛，《阿美族》(臺北市：三民，2008)，頁27。

對母系社會有了些許變化，在當時已有不少父系戶長的存在。

(二) Mama

這稱呼指的是父親、祖父、姨父、伯父、叔父的總稱，亦有尊敬的男性長輩也可稱之Mama。Mama與Ina地位相當，其在家中的使命是一家的保護者，必須養護家，是家人飲食的原動力。Mama與ina的職務是相對的，ina在家工作，負責家事及照顧家中病人及老人，Mama在外工作。過去Mama必須離開自己的父母，而婚入妻家生活以達成Mama的使命，昔日如有Mama不入婿（mikadafo），這個家庭的人際關係便被破壞，帶來生活上的混亂，而入贅是件光榮的事，也會帶給原家族在部落的地位提昇。

(三) Wawa

係指所有後輩子與孫都叫做Wawa，在阿美族家庭中，Wawa是一個家庭的重要要素，有Wawa才算是符合阿美族建全的家，但如果一個家沒有Wawa，其夫妻會領養小孩，亦視如己出。

(四) Kaka/Safa (Salikaka)

這是指兄姐、弟妹的稱呼，亦有Salikaka泛指兄弟姐妹同輩之稱呼，包含父親姐妹的孩子都稱之，不管怎樣的血親關係，這些Salikaka平時玩在一起，比自己大的叫Kaka，小的叫Safa，不分男女。

(五) Faki/Fai

阿美族原本用Faki指稱母親的兄弟（也包括婚出男子），在家族裡有獨特的地位，舉凡重要的大事，如果不解或需要幫助，皆會找Faki幫忙，其關係甚為親密，並存在著愛情與幫助的特殊待遇關係。對Faki也有無比的尊重地位。比如，舅父來訪，晚輩一定會奉酒，平常打獵的獵物，所分得的魚或獸肉，也必須分其一部份給舅父或舅母。家裡有人決定要分家或分戶，也必須得到舅父的同意才可行之。孩子對自己的父親也許有其敬畏之心，但面對舅父則不同，有時還可以撒嬌。如果婚事不被父母同意，其姪輩會請舅父幫忙調解。但現在則廣義的敬稱長輩的男子，

包括伯父、叔父、舅父等都在內，女性舅媽、伯母、嬸嬸、姑姑、阿姨則稱之Fai。在現行的社會變遷下，Faki在阿美族社會中的重要性，已逐漸式微，尤其在婚姻形態急速演變成男娶女嫁下，Faki地位不如以往。

(六) Ramod (Fafahi/Fainay)

Ramod指的是夫妻、配偶，妻子叫Fafahi，丈夫叫Fainay。

(七) Ali/Apet

Ali指配偶之兄姐妹及家庭其他同輩成員配偶之兄弟姐妹（不分性別、長幼）。Apet指同一家內的姐妹或氏族同一輩婦女的丈夫們彼此之間的稱呼為Apet。

(八) Kadafo

Kadafo在傳統阿美族裡是女婿的稱呼，與Mama都是家庭中的主要身份，祖父級的Kadafo稱為一家之父，相當妻子一家之主的地位。在傳統的社會中，一個男子離開自己的家入贅到女方家是件光榮的事，部落的每個男子也都樂意接受，一旦超齡男子未入贅他人為婿，會被認為沒出息的男子，同時也會影響到其他姐妹的婚姻，使姐妹的準丈夫也不敢入贅其家族，但隨著婚姻方式漸漸改變為男娶女嫁，如今對媳婦也用Kadafo的稱呼。

二、婚姻制度

昔日太巴塢社會為一妻一夫，傳統婚姻形式以招贅婚為主，嫁娶的方式也有。當男子有心儀女子時，可趨前索取香菸，女子若有回應，表示對男子有好感，反之，女子可向男子索取檳榔。男女的交往如果時機成熟，前往女方鄰家並請對方充當媒人去說親。媒人答應後，即前往女子家告知男子心意。一般女方不會輕易答應，會讓男子在其過程中，表示誠意及有能力照顧妻家，及努力的讓女方家長對男子的認同，其間，男子會半夜邀女方至小屋或穀倉幽會，雙方交往深厚，男子每夜會偷偷的潛入屋內與女子同寢，直到早上雞鳴才返家，女方父母當然也知

道其戀情，換言之，太巴塿的父母是讓男女自由發展，如果不同意就會阻止女兒與男子來往。兩人經過數月或年後，待雙方父母同意，即由女方家拜託媒人請男子擇日前來女家。男方收到媒人通知後，必須於約定之日的前一天來到女家，告訴女子明日即將成為她的夫婿，然後返家。翌日，男子必須獨自前來，女子父母會對新郎表示：從今日起，你也是家中的一份子，必須勤快做事。之後，將蒸煮好的糯米，預先貯藏的鹹肉交給這對新婚夫妻，並設宴款待鄰居。可見在太巴塿部落對愛情觀的態度全完屬自然主義派。³⁵

(一) 招贅婚 (mikadofo)

招贅婚稱為(mikadofo)，故夫妻間的待遇形式也受到這樣的婚姻形式支配。阿美族男子初入贅時，在妻家地位是極低的，他必須尊敬妻子之家族，尤其對岳父母絕對服從，新婚的前幾年，男子必須格外努力，態度也要恭謙有禮，才能得到妻家的賞識，故在這個時期的妻子需要處處維護其丈夫為務。在經濟的活動上，夫妻間的工作是受其男女分配勞動的原則，男子負責狩獵、漁撈、建築、製作器具、砍柴、伐採、開墾等重勞工作，女人負責家庭管理、做飯、織布、做衣服、碓米、洗衣服、田園的除草等。此外，因為是母系社會，家世的繼承者為女人，家庭的祭事主持也是女人，故司祭者也是女性掌之。

適婚的年紀因各地區及各時代而有所不同，乙太巴塿為例早期為14歲，日治末期約16、17歲，現代女性則更晚，到20歲左右才結婚。男子比女性更晚些，部落規定必須接受成年禮並加入階層方可結婚，現在則在男子服完兵役才結婚，年紀大約22歲左右。

傳統是自由戀愛而再由女方鄰家的媒人介紹，經過一些儀式及考驗才能成為夫妻，結婚會宴請雙方家族來參加。由於目前大多信奉天主教及基督教，其婚禮的儀式皆採用教會的方式進行，但許多漢人文化禮儀也被接納，如：辦桌、喜餅等，也會收取客人送的紅包。但仍有些阿美族習俗仍被保留下來，如喜宴後的族人唱歌跳舞，及男子年齡組織的成員充擔任郎等。

³⁵ 中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第二冊》(臺北：民國98年)，頁137。

（二）離婚（malalijas）

過去太巴塿部落有休夫的習俗，即離婚現象普遍，一但進入妻家表現不好並得不到妻家長輩認同，男子即可能會被休掉，趕回娘家（原生家庭），或者夫妻關係不好，妻子會把其男子的獵刀丟到門外，即表示請男子離開，有3、4次婚姻記錄不難易見，不過這樣的離婚及再婚通常發生在30歲以前，過了這個年紀就比較少見。但在1930年代後，日本政府有完整的戶籍登記制度，結婚及離婚都要依法辦理登記，傳統的離婚習俗即告無效，離婚的案件暫時較為少見，轉為地下化。

早期離婚現象雖為常見，但阿美族有其法規限制，並不是隨便就可以離婚，是有法則³⁶：

1. 因為一方通姦罪而離婚。只要提出人、物證，便可以提出離婚請求，由部落的領袖們主持判決，不論原告是否要求離婚，被告都將依通姦罪處罰，罪重者交出水牛一隻，罪輕者交出一頭豬，並由男子年齡組織共同處分，屠宰後分食，不得將肉帶回家。
2. 因為殺人罪而離婚。包括刺傷人或殺人未遂都包含在內，這都屬於禁忌行為，夫妻可用這樣的理由要求離婚，一樣經過部落領袖公審判定離婚。
3. 分居。這是常見的離婚方式，丈夫離開妻家便是分居，分居期間仍保有婚姻之實，半年或一年內隨時都可以和解，這段期間雙方仍不能外遇或與他人私通，否則將受通姦罪處分。夫妻關係過了一年仍沒改善，兩人婚姻自然消滅，從此離婚成立，並可自由嫁娶，並對妻家責任結束。
4. 治邪離婚。當妻子婚後遲遲未生育時，夫妻及雙方親族協議下，可依治邪理由分居，或者一方健康不佳，也可以用此方式離婚。

（三）再婚（nitiolai或nisomadai）

如果正式公認的離婚，可以再次舉行儀禮，再婚者的婚禮主要以家庭式的晚

³⁶ 黃宣衛，《阿美族》（臺北市：三民，2008），頁44。

宴進行，不必再找媒人和朋友參加，頂多男方的父母或直系族舅參加即可，若是女方是年輕的初婚，依舊會殺豬宴請氏族，但不論場面大小，一定會找族舅行祭，向祖靈報備並給予最高的祝福。如喪偶者的再婚儀式比較簡單，男方只帶一位知己參加女方的晚宴即可。

三、從母居·連母名制

太巴塢傳統的家庭是從母居制，當有阿美族子女誕生於母家，則當然為母族的成員，都是母親的孩子，而不是父親的孩子，子女受教於母家，舅舅為其監護人，男子成人後如出贅於妻族，出贅後在其第二年整必須回家，幫做狩獵、砍柴、建築等家裡的一切工作，稱此Pahavai，前後舉行2次。此後等待自己的長子長大到可參加年齡階層，再派其子代父回娘家做Pahavai，也需前後做兩次（即兩整年）³⁷。

另外太巴塢還有個母系族長制Matriachy，阿美族的家庭以女性尊長為家長，為一家之主；其對外事務由女家長之兄弟或舅父為其代表，男子作為贅婿與父親在母系家族與親族社會中，無重大的發言權³⁸。可發現，阿美族家庭舉凡大小事件皆由女性做主，對外的發言由舅父輩的人出面處理，但這些男性也都是女方的族人，家庭的男性並沒有太大實權，只協助女性處理家族事務。

阿美族子女連母名制Matrinymy，新婚夫婦所生的子女，須以媽媽的名字做為子女的姓，或女兒一定跟母姓，其兒子可跟父姓，可見女性在親屬組織中有其重要性。以下為一個傳統太巴塢家族的家族樹：

母 (Malai) 共生了三男一女，長男 (Funo.nanoh)，次男 (Kadu.kania)，長女 (Pahah.malai)，參男 (Torid.fudi)，可發現，其母至少結了三次婚，因為四個子女裡至少有四個姓，nanoh、kania、malai、fudi，而母親姓malai，其三個兒子跟父姓，一個女兒跟母姓。

³⁷ 劉斌雄，《秀姑巒阿美族的社會組織》（臺北市：中央研究院民族學研究所，民國 54 年），頁 103。

³⁸ 台灣省文獻委員會，《台灣省通志》，卷八，民國 61 年。

同一家族在日治時代，Pahah Malai繼承家族，並招贅丈夫來其家族，並生一女二男，歷經國民政府遷台，所有族人必須用漢人的姓氏，而該家族選擇了『楊』這個姓當其家族的姓氏，而其丈夫同妻家族也姓『楊』，之後生的小孩除了照阿美族傳統方式取名外，對外的戶口登記上則照漢人的方式全姓『楊』。

Katin Pahah為其長女，在婚姻上也是照傳統的方式招贅阿美族男子『曾』氏（Lakih）進入該家族，其共生了四男二女，其取名採用漢名的方式，兒子姓『曾』，但其母堅持女兒一定要姓『楊』，以維繫整個家族的命脈，至今家庭交由最小的女兒做為最終繼承者。由此案例來看，其連母姓制經過不同時代，已有不同的轉變，而中國的姓名制度，卻把阿美族的連母名制給徹底催毀，雖然該家族仍有自己的阿美族名字，但這樣的傳統可以延續多久，仍要看時間來驗證了。

四、財產制度

阿美族的財產權觀念相較其他原住民較為複雜，分為一般原始觀念，及私有財觀念。一般原始觀念有自然賦與權、戰爭擄獲權、先占權、勞動收益權及有效使用權；私有財觀念有祖產繼承權、贈與權、租賃權等，這部份在阿美族部落的觀念已相當發達³⁹。由其對土地財的意識相當發達，採先佔先贏，對鄰接空地有優先開發權，對祖先承襲來的土地，有強烈的所有權觀念，會用埋石、種樹、掘溝為其界線。在太巴塢其土地大部份是掌握在一些氏族、頭目、領導階層的手上，一般的族人並無太多的土地，族人必須經由分配得到耕地，耕種的收成，必須交付一定比例給這些氏族或者頭目，以至於部落的貧富差距甚大。

太巴塢部落財產所有權分為：

（一）部落財產

是以土地及疆界以內的自然財產為主，即部落的傳統領域內未耕作的土地，不管是樹林、草原、河川、山林及墓地，皆屬於部落財產且是公有；還有一些公物也算是部落財產，比如：木鼓、方臼、敵首棚及祭品都是屬於部落財產。

³⁹ 田哲益，《台灣的原住民阿美族》（臺北市：台原，2001），頁 92。

（二）氏族財產

已開墾但休棄的土地，歸氏族所有，氏族人皆可經族長的許可去開墾，以往在太巴塢部落每年十一月會進行氏族的土地分配，來分配該族人可使用的土地。祭祀與巫術在太巴塢是特定的氏族所持有，如：Kakitaan目前就是何氏所有。氏族墓地及祖先遺物皆氏族共有。

（三）家族財產

家族財產包括房屋、倉庫、糧食、炊具、耕具、獵具、衣物及庭院內的種植物和家畜，都是家族財產，一般由女嗣繼承。但隨著社會發展及變遷，在表現型態上也有不同的形式。

（四）個人財產

個人財產包括武器、衣飾、工具、玩具及個人技巧的編織成的物品，都屬個人財產，可照本意分給子女，一般是男性財產父傳子，母傳女。太巴塢家族與個人的財產由親族繼承，其繼承制度原則是母系繼承、長女優先制、家族財產有不可分割性、長幼遞及制、無女則由男嗣娶婦繼承等等。

第四節 太巴塢的社會組織

清季，台灣原住民的部落稱之為「社」，而「社」的概念要件有地理要素，以溪流、山脈為自然的邊界或一定的領域；人為要素，以祭祀、狩獵及其他的團體來劃分，日治時期，大致沿用清朝的這個概念。當國家體制進入部落後，原有的社會制度及組織也漸漸被取代，如村裡長的制度，且取代地域組織的實質功能。部落傳統的社會組織，依族人社會地位建構另一個社會組織型態；傳統的領袖制度則不同社會領域的領導機制。

階層組織與領袖制度，構成太巴塢部落傳統社會關係與行動的基礎⁴⁰，亦是部落政治的兩大基本要素。部落裡的最高領袖為大頭目，在大頭目下有地域領袖、

⁴⁰ 石忠山編著，《太巴塢部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008），頁 44。

年齡階級領袖及祭司。這些領袖們掌管部落的經濟、政治、軍事及宗教等活動，這些活動通常由部落裡的兩大組織所推動著，分別為地域組織、年齡組織，且成年男子都必須被納入這兩個組織，且男子同時可身兼這兩個組織。部落男子透過這樣的模式，形塑在部落裡的權力，恰巧與女性在家裡的權威性做一呼應。

一、年齡階層組織 (sral)

年齡階層是台灣原住民族一種重要的社會組織，除了泰雅族、賽德克族、太魯閣族及雅美族沒有年齡階層組織外，其他各族都有。年齡組織可以兩個基本類型⁴¹：一個是通名制 (terminal system)，另一個是專名制 (nominal system)。

而僅阿美族為專名制，男子一旦成年必須參加成年禮儀，並加入其組織，每一階層接受一個名稱號，此稱號永屬於該一階層，各階層的社會責任與待遇雖然隨著年代變遷而變動，但階層名永遠保持下去。而專名制又分為兩種，一為襲名制 (traditional naming type)，每個部落有固定幾個階層名循環的使用；另一種為創名制 (creative naming type)，隨著一個新的階層產生，就取一個新的階層名稱。

太巴塢部落屬於襲名制的階層命名，階層在部落稱為 (Sral)，每3至5年會新增一個新的階層，當一個新階層設立時，其餘階層往上晉升一級，不用的年齡階層對部落有不同的任務及職責。太巴塢的階層，在文獻記載裡曾出現最多的27個階層⁴²，在民國48年調查時，已刪成有15個年齡階層17個級名⁴³，假如階層裡有多人過世或者不順，會經過長老會議，占卜尋求合宜的該階層名，這階層名亦會有改變其名稱的記錄。

⁴¹ 衛惠林，《台灣東部阿美族的年齡階級初步研究》考古人類學刊第一期，1953。

⁴² 佐山融吉，《蕃族調查報告書》1914年，頁133。

⁴³ 目前尚有 Latiyam、Lacungaw、Lapalo 等三個階層名未被使用。

表 1-4 太巴壠部落年齡階層組織表

階層名稱	出生年別	階層名稱的意涵
Latiuol	1909~1914	Latiuol 意謂該年齡階層成員無論做任何事，皆能做到最好、最完善之境界，因此具備做事認真、勤勞、有耐心和有毅力之意。
Maorad	1914~1918	Maorad 在阿美族中為下雨的意思，以農業為主要產業型態之阿美族部落，需要雨水配合作物生長，雨水滋潤大地，孕育萬物為部落帶來生機，有讓部落生命不斷延續的意思。
Latoron	1919~1923	Latoron 意思是做事擇善固執、具領導能力，表示該年齡階層在部落具重要領導地位，對部落事務具有能力解決。
Latodoh	1924~1928	Latodoh 為烈火的意思，象徵年齡階層做事充滿熱忱，面對任何挑戰皆不屈不撓。
Ladiwas	1929~1932	Ladiwas 意思是充滿正義之感，表示該年齡階層皆有善念，剛正無邪，對於部落公共事務的執行，皆能竭盡所能，盡心盡力。
Laowaw	1933~1937	Owaw 在阿美族語裡有風箏之意，引伸為正直剛正不阿，意謂該階層成員凡事秉持正直無偽之心，無投機取巧的行為。
Laowic	1937~1940	Laowic 有聰穎與具敏銳觀察力，表示該層成員具高度的領導能力，對事具洞察力，能明辨是非，細察事理。

Latumay	1941~1945	Tumay 為黑熊的意思，表示該階層有如黑熊孔武有力，上山狩獵或下海捕魚，有勇往向前，不畏所懼。
Lakuwa	1946~1950	Kuwa 為木瓜的意思，表示該階層成員待人寬宏大量，恪守嚴以律己，寬以待人之處世原則，心胸有如木瓜，遇到挫折與責難能忍受，並富有慈悲心及愛心。
Karafi	1951~1956	karafi 為用晚餐的意思，表示該階層成員在部落族人工作的一天，休息享用晚餐之際，仍不鬆懈，恪盡保衛部落家園的職責之意。
Laceles	1957~1961	Laceles 為團結的意思，表示該階層做事團結，執行部落公共事務或抵禦外敵，皆能發揮團體優勢，完成使命。
Lafuwak	1962~1966	Fuwak 為湧泉或水沸之意，表示該階層成員做事如地上湧出之泉，或滾沸之熱水，充滿活力及朝氣
Maoway	1967~1971	Oway 為黃籐的意思，表示該階層成員像黃籐一樣具有韌性，做事能屈能伸，懂的運用技巧，遇到困難勇於突破。
Latiuol	1972~1976	同 1909~1914 階層
Latafok	1977~1981	Tafok 在阿美族語裡為泥土的意思，泥土具有黏性，表示該階層處理公共事務的執行力上，能毅力不堯，堅持到底。

資料來源：太巴壠部落志及楊智群整理。

年齡階層制度的建立，目的在藉各階層的職務分工，完成部落的公共事務之執行，上層對下層有絕對的權威性，較低階層的成員必須絕對服從較高層的成員指示⁴⁴。加入年齡階層的男子，必須在這組織裡學會戰鬥、謀生技術、狩獵、競技、運動、歌舞等，另外在生活禮儀、團隊合作及祭典儀式也是在階層中必須要學的。同階層有極高的團體性，一但階層有人犯錯，通常是連坐法，如果事態嚴重，還有可能加位處罰，即可能連帶上層的人也要附連帶責任。部落男子一旦入階層後，終其一生都屬於原入階層，不可換階層，階層名也跟其終身，成員享有特定階層權利及應履行階層賦予的義務，近年來，太巴塢固定每5年內產生新的階層，新階層產生時，會舉行成年男子入級儀式（Misasral），並從最底層的事務做起，會由上一階層的Kakaholol負責新成立階層成員的教育訓練。

「Kakaholol」稱之階級輔助者或階層之父，在年齡階層裡是個很重要的角色，也是組織傳承最重要的人物之一。頭目、地域領袖、耆老在階層裡發覺具有領導能力及領袖魅力的人選，在新階層成立之時，用占卜的方式選出兩位元Kakaholol，其主要功能就是帶領下一階層處理相關任務。成為Kakaholol是一種榮耀，但要成為Kakaholol有其必要條件，他一定是上一階層中表現最好最優秀者，無論其應對禮儀、人格品德、生活技能、謀生能力、文化涵養等等，足以做為階層的楷模，再輔導及傳授經驗給下一階層。他不屬於原階層，也不屬於新階層，直到其領導的階層已有5個下級階層或已滿65歲，Kakaholol的任務才算結束，才回到原來的階層，Kakaholol具有神聖使命，必須教育其下一階層，等於師長的角色，其下階層的人對其Kakaholol也必須受其指揮及領導，一但輔導階層犯錯，上級會先懲罰Kakaholol。一般傳統的阿美族，這些Kakaholol等於是頭目的候選人，可見Kakaholol在其男子年齡組織裡，有其崇高地位。

年齡階層組織的功能是多方面的，如生產、軍事、宗教、教育、政治、法律等的執行及推動工作，平時性的任務有⁴⁵：

⁴⁴ 陳奇祿，《台灣土著文化研究》（臺北：聯經，1992），頁 206。

⁴⁵ 李景崇、廖守臣著，《阿美族歷史》（臺北：師大書苑，1998），頁 236。

1. 保衛部落。
2. 執行祭典儀式。
3. 處理災難事件（如颱風前後幫村人搶收農作物及房屋重建）。
4. 接受教育及各種體能、技藝訓練。
5. 維護社會治安。
6. 出勤社會公共事務。
7. 生產、打獵、砍柴（公家用）、修築道路橋樑等。

以上事務皆由最年幼的階層成員來執行為原則，必要時往上級來動員。

二、領袖制度

在現代國家體制沒進入部落以前，太巴塢是個獨立自主的自治型社會，由部落領袖集體性的領導，處理公共事務，太巴塢的領袖制度以部落各階層組織為基礎，不同社會領域產生不同的領袖⁴⁶。年齡階層為部落生活領域的領導人物；捕漁祭、豐年祭及運動會為部落的活動性的領導人物；Kakitaan、Sapalangaw和Tomok為部落祭祀體系的領導人物，各司其職，其於任務執行時，角色不相衝突。

（一）地域領袖

太巴塢的地域團體，其單位分為三級：第一級為部落（niarox），第二級為區（Kuan），第三級為鄰裡、鄰居（Sarinrin），當時太巴塢有分10個區⁴⁷，而一區約有10多戶到50戶人家，區為自治的基本單位，每個區都會有自己的一個集會所。

Sarinrin則為鄰裡，當時同一氏族都住在附近，所以大多有血親關係，而Sarinrin最大的職能是相互修蓋房屋，當某戶人家要蓋新房時，Sarinrin內所有能工作的男子，都需義務的來幫忙，而Sarinrin對其人可以自由遷出，但遷入需要得到全體Sarinrin的認可。

⁴⁶ 石忠山編著，《太巴塢部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008），頁 55。

⁴⁷ 王成發口述，楊智群記錄。

Kuan區，是實際行政的基本單位，每個區為推薦出正副二人的Kuan代表，來管理Kuan眾人之事務，而要成為Kuan的代表人應具有口才、身體強健、品性端正、有聲望及家庭富裕，另一功能是傳達頭目所下達之指令，好的Kuan代表人，受到族人尊敬，亦可能是頭目的理想接班人。

Niarox是部落之意，最高的管理人為頭目Tomok，頭目由長老會議選出，最後的決定者，也是部落的代表，過去為終身職，但隨著時代變化，部落有段時間是用投票選出的，現在太巴壠頭目為王成發先生。

（二）Kakitaan

Kakitaan在部落的社會結構中屬於上位階層，主要是負責部落的相關祭儀等事務，擁有部落土地所有權、食物分享權、神聖家屋搭建權及依飾裝飾權等其他家族沒有的特權⁴⁸。Kakitaan被賦予部落儀式的主持，大到部落的豐年祭小到一般日常生活的祈禱，都是Kakitaan家族特定的成員來扮演其角色，乙太巴壠部落男子年齡階層組織最重要的活動豐年祭來說，雖頭目為年齡組織的最高領導人物，但對祭典活動的策劃、領導與執行，都是由Kakitaan的成員來監控，頭目僅是輔佐地位。Kakitaan家族在部落的地位及影響力可見一般，除了祭典外，還可能影響到部落重大的公共事務

Kakitaan家族的家屋是部落的重要聚會場所，也是部落權力核心的代表，Kakitaan的家屋，也是負責部落招待外賓的地方。以豐年祭活動的籌畫為例，部落年齡階層的領導幹部將全數召至Kakitaan家屋集合，由頭目、部落耆老、幹部及Kakitaan家族核心人物，於家屋內商討相關事宜，其餘男子則在屋外等待差候，會議結束後由頭目在Kakitaan家門前向眾人宣佈討論結果，決議事項再由年齡階層分層執行。

Kakitaan家族同時也負責獵首架的保管者及祭儀者，部落族人對Kakitaan有種神秘且地位至高的象徵，一般人也禁忌於此，沒事不敢經過或久待Kakitaan，尤其在入夜後，深怕染病及不幸的事在自己身上發生。

⁴⁸ 石忠山編著，《太巴壠部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008），頁 55。

（三）祭司（Sapalangaw）

Sapalangaw為祭司亦稱大頭目兼大司祭之職，是秀姑巒阿美獨有的社會領袖，在其他部落並無此職，Sapalangaw為終身職，若其過世或部落接連發生不幸，由部落高階年齡階層成員，部落顧問團Kumon⁴⁹和頭目等，開會重新選出部落祭司。Sapalangaw之主要職責在於藉由其職責，在儀式裡祈求部落作物豐收，旱災時可以祈雨，還有颱風過多時，可以祈求平安等。成為部落祭司有其必備條件⁵⁰：

1. 精通系譜知識（包括神代系譜、巫師長歷代名譜、日月星辰名譜和風雨名譜等）。
2. 約束部落族人行為。
3. 精通於禱告。
4. 能維持部落的傳統不墜。
5. 能照料部落。
6. 能遵守戒律。
7. 精通部落各種特殊信仰。
8. 精通獵首儀禮。
9. 精通年齡階層的事務。
10. 精於各種演說。

太巴塢部落有Sapalangaw和Sikawasay兩種不同的祭司人物，其性質與能力相似，族人一般遇到生育、驅靈和治病等家庭瑣事，會請Sikawasay處理，若是部落重要祭典儀式，則會請Sapalangaw司祭典禮，其地位顯為重要。除需具備上述條件外，Sapalangaw還須會問蔔（Miedow）和滴酒禮（Mifetik）等占卜儀式，族人普遍認為這樣的能力是與生俱來，能精準預測發生之事情，故其地位受到族人的尊敬⁵¹。太巴塢部落之祭司職在日治時期中斷，現在又重新恢復，其遴選方式依舊傳統法則。

⁴⁹ 部落顧問團，其團員由各年齡階層級長、Kakaholol 或具有聲望的耆老所組成。

⁵⁰ 劉斌雄，《秀姑巒阿美族的社會組織》（臺北：中央研究院民族學研究所，1965），頁 177。

⁵¹ 石忠山編著，《太巴塢部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008），頁 57。

表 1-5 太巴壠部落歷任祭司名冊

任別	Sapalangaw
一	Tafong Ekeng
二	Faroot
三	Kati Kohap
四	Karo Piday
五	Mayaw Eeng
六	Kaniw Owih
七	Funo Doing
八	Rata Mayaw
九	Kati Tafong
十	Karo LaKih
十一	Owih Mayaw
十二	Marang Namoh

資料來源：石忠山編著，《太巴壠部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008）

（四）頭目（Tomo⁵²）

阿美族之頭目制度行之有年，歷史亦不可考，職務為負責統轄部落。日治時期頭目兼通事，主要是日本政府與部落對話的視窗，民國38年後，政治型態改變，地域被村裡取代及分割，頭目轉為象徵型的職務，協調部落年齡階層的組織、辦理豐年祭、和策劃其他祭典儀式等事務，其行政權轉為村裡鄰長手上，不再具備部落管理之實質權力。

太巴壠部落頭目，早期由Kumon（部落顧問團）成員相互推舉產生，Kakitaan因為位階高於頭目，所以其家族的人不參選頭目一職，而是由Fitolol和Pakacaya兩階層選出。頭目主要職責是決定部落祭典日期、主持部落會議、排解部落糾紛、

⁵² 劉斌雄，《秀姑巒阿美族的社會組織》（臺北：中央研究院民族學研究所，1965），頁 175。

與執行部落外交及爭議等⁵³。太巴塿部落擔任最久的頭目為Marang Nomoh（萬仁光），在位其間共約50年，在光復初期，還擔任花蓮縣議會議員及光復鄉鄉長一職，為當時規畫部落有一大貢獻。頭目過世後，有長一時間部落沒有正式頭目，由Mayaw Owih（黃萬金）頭目代理一職，直至接任頭目由部落顧問團選出，人選共計14人，其除了頭目應具備能力外，還有一特殊規定就是必須懂阿美族語、日本語及漢語，最後這14人由Towid Namoh（王成發）先生出線擔任太巴塿頭目，惟任期改為2年得以連任，每2年由部落全體族人共同參與，凡年滿20歲的成年男女皆有其投票權，被選舉人則須至少具備民意代表或村裡長資歷才能參選，可看出頭目一職經過時代改變而有所變革。

太巴塿由於是個大型的阿美族部落，週邊有其附屬部落，頭目一職在其他部落也得到相當的尊重，任何活動也會邀請太巴塿部落的頭目過去參與，小部落做任何決定也會告知太巴塿部落頭目，有時還要介入調解或給建議，現在則變成村長與部落之間溝通的橋樑。

理想頭目應具有的德性才能如下：

1. 精湛於演講術。
2. 身體強健。
3. 親屬眾多，並且裡面有很多富裕者、有勢力者。
4. 前任頭目認為適合。
5. 精通於各種場合的應對及演說。
6. 善於接待鄰社及外賓。
7. 精通於他社的事情。
8. 精通於部落內共同行事。
9. 有處理部落內發生事件的能力。
10. 精通部落的防敵設備。

頭目的主要職能：

⁵³ 田哲益，《台灣的原住民阿美族》（臺北：台原，2001），頁 56。

1. 召開部落居民大會。
2. 傳達政府政令。
3. 處理發生於部落內的事情。
4. 處理與他社間發生的糾紛。
5. 接待客人。
6. 代表部落訪問他社。
7. 開軍事會議。
8. Kuan代表的任命。
9. 對新任命頭目的同意。
10. 指派年齡階層搬運行李到他部落去。
11. 指揮Kuan代表行事。
12. 部落共同財產之管理。

頭目的可享受的特權：

1. 穿紅衣禮服，一般部落居民僅能穿黑、白、青等顏色。
2. 載有插滿羽毛的帽子。
3. 土地由青年代為耕種。
4. 為終身職。

表 1-6 太巴壠部落歷任頭目

時間	任別	Tomok (頭目名)	備註
日治 時期 前	一	Karo Inih	此時無正副頭目之分。
	二	Marang Oyo	
	三	Awa Rangay	
	四	Tafong Tened	
	五	Karo Nakaw	

	六	Kati Teray	
	七	Looh Keliw	
	八	Karo Nakaw	
日治 時期	一	Namoh Wili	
	二	Mayaw Looh	
	三	Rata Fafik	1867年4月23日生，任期25年。
	四	Namoh Mayaw	1875年2月30日生，1944年3月7日歿， 任期27年。
	五	Kati Teray	1886年10月5日生,任期9年。
	六	Ipay Rangay	曾任巡佐、通事，任期不詳。
	七	Kati Rata	1989年4月1日生,1957年4月1日歿，曾 任通事、神社住持，任期不詳。
	八	Karo Looh	1893年5月18日生，1973年12月25日 歿，任期11年。擔任頭目期間，因較 親近漢人，以致遭日警陷害強迫卸 任，為當時太巴壟最大的貢獻為道路 的規劃。
	九	Marang Namoh	1902年2月18日生，曾任教師、警員、 花蓮縣議員及光復鄉第二任鄉長，為 太巴壟部落任期最久頭目，任期約50 年（1931~1980）。
國民 政府 後	十	Mayaw Owih	任期1980~1991。
	十一	Towid Namoh	任期1991~1993。副頭目為Ranam Afo。
	十二	Towid Namoh	任期1993~1996。副頭目為Namoh Rata。
	十三	Kociw Foday	任期1996~1997。副頭目為Namoh Rata。

	十四	Towid Namoh	任期1998~1999。
	十五	Namoh Karol	任期1999~2003。副頭目為謝德壽。
	十六~	Towid Namoh	任期2003~迄今。副頭目為李建輝。

資料來源：石忠山編著，《太巴壠部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008）

（五）階層集會及領袖會議（matsava ko awed及opolon）

如上述，年齡組織及領袖制度是太巴壠部落政治上的兩大基本要素，各種會議或集會，也只是配合這兩要素。所有開會可歸於兩大類，一是有關年齡組織，稱作Marara ko sural；全年齡階層的集會稱為Mauts ko vinaulan。另一為領袖們的會議，稱為opolon。

階層集會主要是為了執行該階層所交付的任務時，須討論的分配或執行的步驟，還有原始的農耕為墾燒田，每年換地而舉行，故每年必須選定新的開墾地共同伐柴、燒田、及重新分配可耕農田。而領袖會議則為部落的最高決策機關，決定部落重要事情，如選舉頭目、大頭目、戰爭、媾和等，另外也處理部落內部的各種事件，比如離婚或爭議等。

第二章 太巴塿部落的經濟生活

第一節 傳統部落之經濟生活（1624 至 1895）

早期有關阿美族的記載見於1698年鬱永河所著的《稗海記遊》。此書是由當時的基隆通事賴科到「山東」，即中央山脈以東的宜蘭、花蓮（台灣東部）所見的原住民聚落，以當時通事的角度而言，賴科並無法分辨他們是哪個族系，從「番俗與山西大略相似」可以明白。

對於部落群的分佈，直到藍鼎元《東徵集》才出現。卷六：

山後有崇艾八社(康熙二十四年,賴科等招撫歸附,原是九社,因水輦一社,數年前遭疫沒盡,今虛無人,是以止有八社),東跨汪洋大海,在崇山峻嶺之中。其間密箐深林,岩溪窮谷,高峰萬疊,道路不通。土番分族八社:曰茑榔榔、曰鬥難、曰竹腳宣、曰薄薄,為上四社;曰芝武蘭、曰機密、曰貓丹、曰丹郎,為下四社。八社之番,黑齒紋身,野居草食,皮衣草帶,不種桑田。其地所產,有鹿麋、野黍、薯芋之屬;番人終歲倚賴,他無有焉。(藍鼎元,1959:42)

記載阿美族部落分上四社(茑榔榔、鬥難、竹腳宣、薄薄)及下四社(芝武蘭、機密、貓丹、丹郎)。

「上四社」集中在現今的花蓮市及吉安鄉境內，屬於撒奇拉雅及南勢阿美族群，花蓮溪出海口，以筆者寫作順序來看，很可能是從花蓮溪出海口搭船到大港口的芝武蘭（大港口）部落，再沿著秀姑巒溪到機密（奇美）部落，再沿著縱穀北上到貓丹（馬太鞍）部落及丹郎（太巴塿）部落等「下四社」，包含海岸阿美及秀姑巒阿美族群，而太巴塿部落也第一次出現在文史記錄中，當時的阿美族人已經知道台灣西部有「唐人」的存在，而且此時也已經向清廷輸餉歸順了。

到了沈葆楨的《福建臺灣奏摺北路中路開山情形摺》（1875.03.13）清楚的記錄南勢七社，以及成廣澳（現今成功鎮）的海岸阿美、秀姑巒等系統的阿美族人動向。其中一段也提及到太巴塢部落：

花蓮港以南為走秀姑巒之道，固木瓜番遊獵之場也。登高一望，平沙無垠，茅葦盈丈，人跡不到。蓋以該番凶惡不亞門史諸社，故沃壤曠如。南北港道，闊及三十餘丈。欲造正河木橋，左近苦無巨材；因先建支河木橋一道。軍功陳輝煌業率所部結筏以濟，直趨吳全城。該處離秀姑巒祇數十裡，當時即有成廣澳之番目、秀姑巒之通事來營乞撫。其中別有大吧籠社、嗎噠庵社，皆附近強番，節經設法招撫，番目等各率耆老丁壯，由通事引至新城歸化，各賞酒食而歸。平埔之番，聞已盡此。平埔既附，以之專圖高山，似事勢較易；此花蓮港以南籌辦之情形也。

一直到1894年，台東直隸州知州胡傳，在《台東州采訪冊》中，有更詳細的記載南勢、秀姑巒、海岸及卑南等4支阿美族群40多個部落人口數。其中對原住民做區域性的分類上，稱大部份的阿美族為「平埔」，只有對南勢阿美是比較明確，可見在清朝末期，對阿美族仍沒有一個固定的名稱。

然而，在清治時期，台灣東部原住民社皆有其傳統領域，在國家還沒有進入部落統治時期，已跟其他族群或他社有其互動，經濟形態仍保持小農地耕作，狩獵為主，東西以物易物，但量不大也不固定，另外也不易計價、物品分割不易，雖然亦有漢人進入東台灣，但貨幣使用仍不普及，直到晚清1879年（光緒5）對台灣原住民有新制度，即「社長口糧」，部落才開始使用貨幣。

1885年（光緒11）在陳文緯所纂之《恆春縣志》有劉銘傳所頒之檄，其說：

臺灣生番有未經招撫者，有曾經招撫仍未歸化者，推原其故，皆由聲氣隔絕，在官之威信未孚，致番情不能誠服，查從前撫番，虛糜鉅款，毫無實效，今本爵部院督辦臺灣事務，統籌全域，必須先將全臺生番勸撫兼施，盡行歸化。…。凡有界鄰生

番之地，應即責成駐防各該處統兵將領，會同地方官 察度情形，就近相機勸撫。茲擬酌定章程，所有未經歸順、情願剃髮歸化各社番，每社百人以外者，立一社丁，月給口糧洋五元，春秋發給衣褲四件；至五百人以上者，立一社長，月給口糧洋八元；其有千人以上之社長，月給口糧銀十兩，春秋發給該社長全家衣褲每季每人各一套。其各社長、社丁口糧，每月皆須親至地方官衙門請領，務使日益相親相近，兩意浹洽，毫無猜疑，漸至永遠誠服，倘有頑梗成性、不肯輸誠受撫者，即由該處駐防統兵官相機勸辦，先禮後兵；總期猛以濟寬、恩威並用，以為攻心要訣，不得焚殺滋擾。

可見當時部落的社長，只要是歸順清朝，是可支領銀兩及衣物等。

《臺東州採訪冊》⁵⁴記載：

大巴壟社（兼管馬於文社；正社長月領銀六圓）、馬於文社（社長月領銀四圓）、沙老社（正社長月領銀三圓）：三社相連，在拔子莊北十五裡。共二百四十七戶，丁口共一千七百三十七人。大巴壟社（兼管馬於文社；副社長月領銀三圓）、馬於文社（社長月領銀四圓）、沙老社（副社長月領銀二圓）：三社相連，在拔子莊北十五裡。共二百四十七戶，丁口共一千七百三十七人。

而大巴壟部落，在清朝的統治下，貨幣亦進入部落，這是部落經濟生活而言，是一重大改變。

胡傳在1894年的《台灣日記與稟啓》文裡，對當時東部原住民使用貨幣有這

⁵⁴ 臺東州採訪冊 1893年臺灣省倡修通志，1894年胡傳由臺南鹽務總局提調升任臺東直隸州知州，乃奉命編造採訪冊。1895年1月先完成〈臺東志建置沿革稿〉，再進行修志採訪事宜。至3月稿成，稱〈臺東州採訪修志冊〉。然因適逢臺灣割讓給日本，「通志」來不及纂成，乃將該稿存入「通志」稿中，列為19、20卷。1969年臺灣銀行經濟研究室從通志稿中抽出，單獨印行，改稱《臺東州採訪冊》，書末並附陳英所撰〈臺東志〉一文，可補採訪冊之不足。《臺東州採訪冊》共1冊，分20目。

段描寫：

往者番不知用銀，所需者鹽布；今官月以銀餉之，番自以其所有與民易銀而積之，則日富矣。⁵⁵

看的出來「社長口糧」實施多年，但當時原住民對貨幣的使用度及流通性不高，另一方面也看出，部落的經濟仍停留在以物易物及自給自足的階段。

在清朝統治以前，留人以物易物來互通有無，清朝統治乃通用清貨幣，但這些貨幣專門用於本島人與番人之間，番人相互間幾乎不使用，日本帝國領台後，日本貨幣取代了清國貨幣。他們忌諱使用紙幣而愛用硬幣…。銅幣的流通不及銀幣，而銀幣同時使用在貨幣及裝飾方面。⁵⁶

原住民反而把銀當成寶貝在收藏，或者善用銀的延展性來做成各種飾品，不見得瞭解銀的價值何在，部落不能用銀的多寡來衡量富裕與否，當時部落仍以多少糧倉來象徵財富及地位。

第二節 日治時期部落之經濟生活（1895 至 1945）

1895年（明治28）6月17日，樺山資紀總都在臺北宣佈「始政式」，正式在台灣行使統治權。日人在台灣並不是順利接管，更無暇管到台灣東部，直到1896年（明治29）5月16日，日軍才決議從打狗（高雄）出兵佔領東台灣，23日在釜山丸和軍艦大和號的掩護下出發，25日於台東寶桑新街（今台東市）近海岸拋錨上岸⁵⁷，與清殘軍激戰多日，於6月上旬清軍劉德杓宣告撤守，潰敗逃竄。此戰役結束後，日軍揮師北上，7月5日即佔領花蓮港，當地200餘名清軍棄械投降後被遣返為清國，至此，台灣東部才算正式納入日本帝國的統治之下。⁵⁸

⁵⁵ 胡傳，《台灣日記與稟啓》（臺北：台灣銀行經濟研究室，1960年4月），頁159。

⁵⁶ 《番族慣習調查報告書，第二卷》，頁106頁

⁵⁷ 橋本白水《東台灣》（臺北：南國出版協會，1992），頁下11-12。

⁵⁸ 王學新，〈日據初期台東地區抗日戰事中原住民族群向背之分析（1895-1896）〉，收於氏著《日據時期東台灣地區原住民史料彙編與研究》，頁444-452。

一、延續清朝理番原則

日治初期，台灣各地出現武裝抗日，包括台灣民主國與原住民兩部份，前者是否定日本政權，想維持台灣治理的自主性；後者則為傳統領域被侵犯而造成的出草反抗，日人也瞭解這反抗是出自於生存空間的占領，所以在處理態度上亦不同。所以在做法上是採取平定支那人（漢人）的抗爭，對於原住民的態度而言，用的是「懷柔政策，不積極討伐」⁵⁹。所以日治初期延續了清朝理番政策，不用武力征服原住民各社。

台東撫墾署於1896年（明治29）6月29日在台東馬蘭俄（今台東市附近）正式開署，由曾根俊虎擔任主事，管轄範圍廣及台東支廳全境，主要的業務有1. 蕃人撫育及授產、取締事項；2. 蕃地開墾事項；3. 山林、樟腦製造等事項。⁶⁰看的出臺東支廳在行政上與其他縣、廳以有明確區分平地與蕃地治理方式不同。曾根俊虎也表示，在未能實際掌控各蕃社前，應延續清朝慣例，給予東台灣各蕃社正、副社長與通事月俸，以強化穩定日人統治東台灣的基礎及各蕃社對日本統治的支持。1897年（明治30）5月，總督府將台東支廳升格為台東廳⁶¹，相良長綱正式被任命台東廳長兼署台東撫墾署，同時處理民政和蕃政事務。其中，他認為台東廳蕃務行政，應先盡量避免員警官的介入與干涉，台灣總督府員警本署的《理蕃稿》提到：

員警到蕃社時，只注意蕃人的過失與不端行為而加以處刑或處罰，以致於動搖蕃情，對於教化亦無益處。另外又如派遣軍隊，也僅使蕃人恐慌而已，這並不適合我所主政的方針。⁶²

更制訂「撫蕃二十年計畫」，後來改為三期，分十年實施⁶³。

第一期 1898-1900年（明治31-33）：精神撫蕃時期

⁵⁹ 郭輝編譯，《日據下之台政》（台中：台灣省文獻委員會，1977。），頁 213。

⁶⁰ 台灣總督府員警本署，《理蕃誌稿》（第一卷）（東京：青史社，1989），頁 631。

⁶¹ 台東廳當時管轄範圍包含花蓮港、璞石閣兩支，直到 1909 年 10 月，全台二十廳裁併為十二廳，台東廳所轄之花蓮港、璞石閣兩支廳分出設立花蓮港廳

⁶² 台灣總督府員警本署，《理蕃誌稿》（第一卷）（東京：青史社，1989），頁 295。

⁶³ 台灣總督府員警本署，《理蕃誌稿》（第一卷）（東京：青史社，1989），頁 294。

第二期 1901-1903年（明治34-36）：物質撫蕃時期

第三期 1904-1907年（明治37-40）：森林礦業並水產業時期

前二期為撫育基礎下，教育實施、教導農耕、織布等技術，並鼓勵生產，開發東台灣資源，以增進社的生活發展。

二、國家體制的建立

相良長綱這項撫蕃計畫只施行了前二期，1904年（明治37）過世後，由長森尾茂助接任，任內其施政方針由消極「綏撫」轉為積極「取締」，台東廳內蕃人、蕃地事務自「總務課」轉為「警務課」掌理其事務。日治初期「勇營」被日本的「派出所」取代，而綏撫政策取消後，通事⁶⁴一職也因為職權轉移，被日本員警與原住民之能者共治給虛位化。其目的是讓員警與部落接軌，而減少各族相互往來及交流的機會，好方便掌管各蕃族、蕃社。

1906年（明治39）起，台東廳開始對轄內的平地蕃課徵地方稅中的家屋稅。課徵理由為清末以來，阿美族與熟蕃及漢人接觸，生活習慣受到影響，即開墾狩獵與漢人無異，並漸生土地私有的概念。另一理由是台東廳內開闢轄內道路及與建水圳，其工程所需的工人，盡量役使平地蕃人來完成，若遇到無法以勞力建設，則需政府撥款補助，但其補助款有限，所以需要向平地蕃人課徵家屋稅，以便工程運用等。

1907年（明治40）4月，總督府為了加強對蕃地的控制，在蕃地推行設置「蕃務官吏駐在所」⁶⁵，企圖以員警從事撫育工作，藉著和平撫蕃，擴大日員警所能控制的領域。並在同年5月9日制定內訓，在東台灣的平地蕃社發布「蕃社行政」，讓阿美族、卑南族推行理蕃政策的試驗，其內容如下：

轄內平地有阿美和卑南二族，阿美分佈於大部份平地，卑南分佈於廳所在地附近，皆性質順良，勤勉農牧，殆無殺伐風氣，

⁶⁴ 通事為清代台灣原住民番社的代表者，擔任官府與番社之間傳譯、溝通、催辦公務等，包括辦理官役、官差、嚮導、收租完課等事項。

⁶⁵ 藤井志津枝，《日本治理台灣的計策：理蕃》（臺北：文英堂，1997），頁 213。

若教化得宜，必定成為純良農牧之民，增加地方生產發展經濟。如今他們擔任公務者日日增加，且已認識負擔家屋稅之義務，並如期完納，相信可在短期內認定其人格。因此認為必要再進一步推行撫蕃政策，斟酌各社習慣擇善良者加以獎勵，並依各社實際情形實施屬於地方基層行政之諸般事務，以資與行政區域內之街莊民一同加予啟發誘導。又頭目以下社人雖然不識字，但統治階級頗為完備而實行不成文律，且與街莊民相同能辨別非。因此，應進一步推行撫蕃政策，逐漸散定地方基層行政之基礎，希望各服膺上述主旨實行，以期達成目的。

由上可以發現，日人對待阿美及卑南二族，在台東廳對平地蕃「蕃族行政」的措施與本島人的街莊行政一樣，施行諸般業務。但也有所不同的地方，如「蕃社役場」與「頭目例會」的設置，則是將日員警體系在蕃社事務上，所扮演的角色更具權威性及主宰性，⁶⁶並可以看出日人將其阿美族納入國家體制的治理當中。

「蕃社役場」⁶⁷內依照舊慣設置頭目、副頭目與老蕃，在地方官吏的監督下負責處理的事務如下：

1. 社內一般行政。
2. 調解社內人事民事或其他之爭議。
3. 實行社內習慣規約。
4. 執行社內之懲戒。
5. 與青壯年男丁有關的事務。

「頭目例會」則由警務課、支廳和員警官吏派出所召集個蕃社役場的頭目組成，至少每二個月召開一次，開會同時由當地警部、警部補或巡查擔任主席，亦得命令副頭目與老蕃一同參加會議，例行議事項目如下：

⁶⁶ 孟祥瀚，〈日據初期東台灣的部落改造：以成廣澳阿美族為例〉，《興大歷史學報》，第13期，2002，頁9。

⁶⁷ 台灣總督府員警本署，《理蕃誌稿》（第一卷）（1989[1918]年。東京：青史社），頁551。

1. 訓示有關實族蕃政事項。
2. 頭目以役員報告推行行政事項。
3. 協議蕃社行政（教育、勸業、土木及衛生等）之實竹方法。
4. 處理或協定本社與他社之爭論及其他有關事項。
5. 協定社內需要矯正之習慣及其方法。
6. 協定社內習慣規約之實行方法。
7. 協定社內徵罰規約之實行方法。
8. 協定社內紛爭之調停方法。
9. 協定各壯丁之管理方法。
10. 協定其行政上必要事項。

當日人對台灣瞭解後，開始以近代法律為依據並治理台灣，部落的權力結構也慢慢改變，清代以來阿美族內部社會控制的機制已被國家取代，但一些部落的行使權仍在頭目、權貴領袖及一些幹部手上。過去原住民的土地所有權，立足在先佔先贏的「先佔權」概念，但其土地的利用並非可以無限制的先佔，這部份仍受部落的政治規範：

先占標誌的唯一形式為結草，稱為mipurong。…完成以上的先占手續，並得到頭目、長老的承認後，即著手開墾。如未得許可即從事開墾，會引起與其他社民之糾紛，而遭頭目、長老命令放棄該地。⁶⁸

這個土地的使用權概念仍建立在頭目、長老等部落領袖身上，但在1910年(明治43)日人對東台灣土地調查完畢後，不僅在空間上確定了各部落的空間範圍外，還將原屬各社所有的共同土地進行分割，確定了阿美族部落內的土地私有制度。過去阿美族族人透過土地的分配儀式，授權土地給族人耕種，並將其收穫部份，一半繳納給頭目或者地主，但日人透過地租制度，將原傳統部落內土地所產生的個人與頭目關係，轉變為個人與國家的關係，等於部落以及個人已受國家直接控

⁶⁸ 《番族習慣調查報告書》卷二，(1913，大正二年)，頁103。

制，使清代建立經由部落分佈所形成的空間觀念，被行政管理的空間區域所取代了。

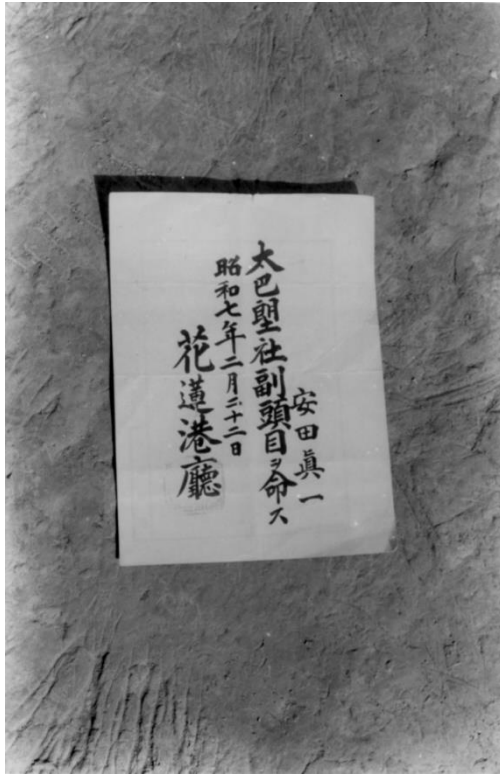


圖2-1 大巴壠頭目任命書 (資料來源：數位典藏與數位學長聯合目錄)



圖 2-2 萬仁光夫婦合照 攝 1957 年 (資料來源：數位典藏與數位學長聯合目錄)

三、阿美族勞動動員

日治時期，改造台灣的聚落自治自衛組織所形成的地方基層制度，是地方行政之一環，也是社會控制機制的一部份，但僅適用於漢人，可說是針對台灣人所進行的差別統治，初期為員警的輔助機關，等治安逐漸穩定後，轉為地方行政的輔助機關，在戰爭或勞動時，成為動員組織的一種工具。而在針對平地蕃也有類似的保甲壯丁團的「警防機關」組織，1924年（大正13）先行設置「蕃人青年團」⁶⁹，交由日人派出所員警官吏的指導，與頭目相互配合，維持蕃社內處理公共事務的秩序，二來可做為員警的輔助機關。但這樣的機構與阿美族男子年齡階層組織的性質幾近相同。1932年（昭和6），依據總督府公佈的「青年團設置要項」與「青年團準則」規定，蕃人青年團應由學校、員警與區役場職員共同擔任指導，這樣很明顯是想跟壯丁團一樣，想徵調勞動者剩餘，從事低資的基礎建設。⁷⁰

「蕃社行政」制度實施後，維持住了阿美族頭目及部落領導人地位，也給了正當性，雖然有官派或背後官員撐腰的質疑，不過還算是給蕃人青年團一定的自主性，可維持部落的自主運作。直到1937年（昭和12），更直接廢除阿美族的「蕃社行政」及「頭目例會」，並直接適用「保甲制度」，如此一來，警務機關即運用此制度，直接指導、訓練阿美各社青年團，並透過頭目召集壯丁，覬覦阿美族的大量勞動力人口，投入東台灣各項基礎建設及產業。

「殖產」，是日本割台的最大目的⁷¹。首重土地，其次才是資金、勞力、天然資源等經濟要素，總督府在領台之初即開始對台灣土地進行調查，推動到東台灣時，總督府顯然是將他與圈奪平地蘭人因燒墾農業而零散的土地，以及鋪設台東線鐵路、建設官營移民村等相關事業，相互縮結在一起共同考量的。⁷²在這樣考量及計畫下，日人決定先從土地確定所有權著手，美其名是土地整理，其實是

⁶⁹ 台東廳，《台東廳管內概況及事務要覽（四）》（臺北：成文出版社，1985），頁 190-191。

⁷⁰ 施添福，〈地域社會與員警官空間：以日治時代關山地方為例〉（台東：台東師院，2000），頁 13-17。

⁷¹ 藤井志津枝，《日本治理台灣的計策：理蕃》，（臺北：文英堂，1997），頁 3。

⁷² 台灣總都府史料編纂會，《台灣史料稿本明治三十年十一月》（臺北，1897），頁 505。

限制平地蕃可利用的放牧及耕種面積，再導入集約式的農業，讓農業的產值效率提高外，又可以釋放出部落的剩餘勞動力，再由員警透過蕃社役場的頭目調集勞動人口後，再統籌支配，而將這些勞動挹注在東台灣的基礎建設上，將這些多出來的官有地規劃成移民村，讓日人順利進到東台灣開發，這樣的情況下，阿美族蕃便是很好的勞動力來源。

明治40年（1907）蕃社行政施行後，台東當局便透過員警機關與頭目之間的相互配合，來進行阿美族人供出與役使的調配作業，因此看出，阿美族人供的供出與調配作業，是受到員警機關與蕃社役場頭目所建立的番社行政所控制。但這樣的制度充滿剝削及強迫性，役使制度分為有工資及沒工資，就算有工資也是相當微薄的，加上有些頭目沒能按時發放工資，社眾於是轉而向日警索取，但日警明白表示已給頭目，造成日後不滿及反抗，在一些阿美族抗日事件（1908年及1911年的七腳川事件與麻荖漏事件），可發現其部份原因是工資問題所產生，分析其原因大致如下：

1. 阿美族開始接觸內地人、本島人，對各種物品的需求變多，加上貨幣是滿足其需求的重要媒介，阿美族人為了得到更多的錢，必須廣耕土地，但開墾需要人力，有時農忙更需要人手，但又必須強迫出役，造成族人的不滿。
2. 阿美族人出役的工作，一日可得25錢，但這樣的收入入不敷出，讓其男子無法賺錢養家。
3. 有些役使一去就多日，對阿美族為母系社會的妻子而言，怎能接受其夫多日未歸，蕃社裡常因為這樣而有休夫的情況發生，造成男子害怕連續出役且數日未歸。

在日治時期，阿美族經濟生活最大的改變是推廣水田耕作與副業經營，市場經濟的觀念、私有權觀念及最大利潤的追求態度⁷³，開始在部落社會的日常生活

⁷³ 黃應貴，〈光復後高山族的經濟變遷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第40期，1975，頁88。

中萌芽，貨幣使用上的普及，不但漸漸知道貨幣的用途，且開始有儲蓄的觀念，開始在自己家圃耕種自家需要之外的植物，以販賣賺取貨幣⁷⁴。但蕃社控管及土地私有制上，卻讓阿美族傳統狩獵及農耕的生產型態，被迫轉型，又運用阿美族男子年齡階層組織，把這些勞動剩餘有計劃的進行管理及剝削，日治東台灣的基礎建設，是用多少阿美族人的血和汗所換來的。造就阿美族相較於台灣其他原住民族在日後一直是勞動輸出的角色，也被冠上阿美族是比較溫和及聽話的原住民族，這背後的型塑如果去深入瞭解，可以看出阿美族族人的悲哀及無耐。

第三節 光復後部落之經濟生活（1945 至 1960）

戰後台灣原住民族的經濟發展，開始緊扣台灣的政治經濟發展，「是愈來愈趨於資本主義的生產方式，其源始則是肇基於日治時代與日本的殖民主義的接觸，才被納入世界性的資本主義體系當中，一旦被納入到世界體系之後，經由日本殖民主義而滲透到經濟結構，這一來扭轉了原本相當程度是生計經濟的生產方式，將台灣轉移到資本主義和市場取向生產方式，光復後，這一趨勢更為突出。」⁷⁵

戰後初期對原住民山地經濟比較注重，政府基本上採取「山地平地化」的政策總方向。1948 年戰後台灣初期一方面規劃「山地保留地管理辦法」與落實山地保留地措施（包括保留地土地調查分類、建立地籍，以及土地地權總登記），以做為山地經濟「計畫變遷」的緩衝機制之一。⁷⁶國民政府 1950 年推動「山地三大運動」，包括了「山地人民生活改進運動」、「定耕農業運動」及「育林造林運動」，其目的很簡單就是『同化』，對國民政府而言認定「山地同胞」遲早與漢人無異，因而與原住民相關的特殊規定，都只是暫時性的措施，或者就沿用日治模式進行，例如保留地國有等，對於「原住民問題」並不存在之角度解釋。1951 年省政府公佈之「山地人民生活改進運動辦法」，分為推行國語、改進衣著、飲

⁷⁴ 鹿子木小五郎，《台東廳管內視察覆命書》，（臺北：成文翻印版：1985），頁 5。

⁷⁵ 中研院民族所，《山地行政政策之研究與評估報告書》（臺北：1983 年），頁 105。

⁷⁶ 楊士範，《礦坑、海洋與鷹架》（臺北市：唐山，2005），頁 13。

食、居住、日常生活及「改革不良風俗」等六大項。要點如下⁷⁷：

1. 語言方面：以國語為主，山地方言為輔。由工作人員、學校、社會三方面，全面配合推行。
2. 衣著方面：倡導服飾簡單樸素，保持整齊乾淨，注意寒暖適度，勸止裸體，半裸體的不良習慣。
3. 飲食方面：注意營養衛生，使用碗筷桌椅，勸止用手抓食和酗酒。
4. 居住方面：利用當地的生產材料，改進房屋，開隔臥室，設置廚房、爐灶、廁所、浴室、清除溝渠及垃圾雜物，維持環境衛生。
5. 日常生活方面：勸導生活規律化，灌輸時間觀念和經濟觀念，倡導勤勞儲蓄，獎勵生產，指導副業。
6. 風俗習慣方面：破除迷信，改善祭祀，嚴禁巫師治病，禁止室內下葬；糾正婚姻陋習及防止早婚。

政府依上述要點，以各鄉、村、戶為單位，透過各級民政、警政、衛生、教育人員或民意代表組織縣鄉村各級檢查隊的機制運作，以達到生活與身體改造之目的。1955年及1960年「山地人民生活改進運動辦法」先後進行二次修正。增加以村為對象的改進事項。例如：正當的康樂活動的推動、統一祭祀日期、倡導固定節目與平地民俗節目的風尚、建造公廁、公共浴室、理髮室、儲水設備、修補村路及設置公墓。除推動上述六大目標外，並增加經濟及教育兩項。⁷⁸1960年進行第二次修正，除持續推動外，以戶為對象，著重生活改進方法的灌輸，如教導自行縫製衣物、傳授烹調常識及充實家庭日常生活用品。且將衛生一項獨立列舉，灌輸個人與家庭衛生知識，以村為對象者，加強維護公共設施，諸如道路、水圳、村容改善及養護飲水設施。⁷⁹

孫大川依其時間演變，將戰後迄今國民政府的原住民政策及具體行政作為，

⁷⁷ 藤井志津枝，《台灣原住民主政策篇（三）》（南投：台灣省文獻會，2001），頁189-190。

⁷⁸ 藤井志津枝，《台灣原住民主政策篇（三）》（南投：台灣省文獻會，2001），頁190。

⁷⁹ 藤井志津枝，《台灣原住民主政策篇（三）》（南投：台灣省文獻會，2001），頁190。

劃分為五個階段⁸⁰：

1. 摸索時期（民國34年到39年）：理想與現實衝突。
2. 行政建制化時期（民國40年到51年）：「山地平地化」的全面展開。
3. 經建主導時期（民國52年到73年）：貨幣邏輯與主體性的讓渡。
4. 政治反省時期（民國73年到80年初）：由剝而得的契機。
5. 憲政主體化時期（民國80年初迄今）：原住民憲政創世紀。

「山地平地化」的政策屬於第二階段，孫大川認為就原住民主體意識之發展來看，此時的原住民文化主體性及民族精神倍受挑戰、破壞的時期。原住民的語言、風俗習慣、社會制度、文化想像，大都在這十多年當中瓦解、崩塌的⁸¹。若從經濟層面加以考慮，山地人民生活改善運動，「造成山地社會對平地的經濟觀念、技術及許多商品或產品的依賴」⁸²。廖文生表示：

日常生活及風俗習慣的勸導，更直接把平地生活習慣及經濟行為態度傳入山地。衣著、飲食及居住方面的施政更是具體，這些具體平地化所需的器具、設備及用具等等，並不是山地所固有，更不是其原來生產及消費活動所顧及的範圍。…簡單的說，就是逐漸打破自給自足的經濟，山地的生產與消費方式逐漸的環繞在市場交易的制度下。…可以瞭解的是，透過這樣的過程，山地被納入而成為整體經濟體系運作的一環，而直接對平地形成經濟上的依賴。

在這樣的政策下，台灣原住民經濟，已納入資本主義裡，更造成日後原住民族必須離開舊有的經濟生產方式，而依賴政府所提供的經濟體系，如此一來，原住民的文化及部落樣貌，皆必須有所改變，部落的主體意識就更加薄弱了。

而阿美族在當時雖屬於平地山胞，在土地概念上並沒得到保障，如原住民傳

⁸⁰ 孫大川，《夾縫中的族群建構》，（臺北：聯合文學出版，2000），頁 101-102。

⁸¹ 孫大川，《夾縫中的族群建構》，（臺北：聯合文學出版，2000），頁 108。

⁸² 廖文生，《台灣山地社會經濟結構性變遷之探討》，台灣大學社會學研究所碩士論文，1984年，頁 113。

統領域大多沒劃入「原住保留地」中，土地經過日治私有化後被限縮一次，現在又可以自由買賣，造成很多土地因抵不過金錢誘惑或漢人的巧取，加速阿美族土地的流失，被迫離開自己的土地，為了生存則把自己的勞動力當成「商品」拿去勞動力市場去，也就造成為什麼阿美族在 1950 年代開始，陸續產生阿美族族人移往都市的現象。

太巴塢部落當時，因土地集中在一些部落權貴領袖身上，加上部落人口不斷的增加，部落長期呈現勞動過剩現象，所以在當時就有不少人為了生活，開始往部落外遷移，在訪談過程中，已有不少族人在民國 50 年代前就在地打工的經驗，當時以遠洋漁工、礦場或到都市擔任一些底層的工作。

第四節 都市原住民之經濟生活（1960 以後）

民國 50 年以後，台灣的經濟發展快速，由原先農業為主體的社會經濟結構，轉業為工商業為主的社會經濟體制，農業生產收入遠不及工商業，以至於人民往都市移動，原住民也不例外，早期與地漢人保持良好的阿美族人，大量的往都市謀生，加上阿美族是集體式的行動，所以就算到都市工作，大多群居住在一起，形成所謂的「都市原住民」。一方面可相互照顧，二方面工作資訊也較容易取得。

除了原鄉的生活改進運動後，隨著愈來愈多原住民往都市移動，政府 1980 年代中期以後，開始推動一些都市原住民的輔導計畫。在 1985 年政府頒布了〈照顧遷入都市居住之原住民生活應循及實施要領〉、1987 年頒布〈台灣省各縣市山胞生活輔導中心設置要點〉及 1992 年頒布〈加強推動遷居平地城鎮原住民生活改善實施要領〉，凡原住民人口超過 3,000 人之都市縣市，設置生活輔導中心，當時，即有基隆市、臺北縣、屏東縣及桃園縣達到此標準。1990 年代各縣市都有「輔導」都市原住民之相關行政措施，包括成立生活改進協會、家政推廣教育、設置生活輔導員、原住民課業輔導、康樂活動輔導、輔導原住民購買住宅、輔導家戶衛生改善、職業訓練與就業輔導，及設置縣市原住民生活輔導中心等

移入都會區工作的阿美族人所聚居「社區」主要分佈在臺北縣、基隆市、桃園縣及高雄市。根該黃美英（1985）將這些社區的名稱、位置及社區類型等各項資料表列如下分析⁸⁴：

表 3-1 各大都市城鎮阿美族移民社區概況

縣市	鄉鎮區	社區	社區類型	人口	職業	居住方式	形成年代
基隆市	中正區	八尺門	大型集中	288 戶	漁撈	違建	57-62 年
		太平洋花園新城	小型集中	約 50 戶	漁撈	自購	70 年
臺北縣	汐止鎮	山光社區	大型集中	143 戶	木工、建築等	貸款興建	67-69 年
	土城鄉	頂埔社區	小型集中	40 戶	礦工	貸款購屋	
	瑞芳鎮	建基煤礦		約 60 戶	礦工	工寮	60 年
	樹林鎮	圳安社區	小型分散	約 53 戶	木工、建築等	貸款購屋	
		西川社區	小型分散	約 40 戶		貸款購屋	
	新店市	小碧潭	小型集中	20 戶	木工、工廠操作員	河川違建	55 年
	秀朗橋	小型集中	15 戶		河川違建	65 年	
桃園縣	大溪鎮	瑞祥新村	小型分散	30-50 戶	工廠作業	貸款購屋	65 年
		儲蓄新村	小型分散	30-50 戶	員為主	者佔多數	65 年
	八德鄉	僑愛新村	小型分散	每社區 30-50 戶	工廠作業 員為主	貸款購屋 者佔多數	65 年
		仁和新村					65 年
		南興新村					65 年

⁸³ 吳曉峰，〈都市山胞政策回顧與展望〉，《思與言》，26 卷 5 期，1989，頁 467。

⁸⁴ 黃美英，《都市山胞與都市人類學》1985，思與言 23（2）：194-218。

		復興新村					65 年
高雄市	前鎮區	明正裡	分散在該 區的公寓 社區	總計 392	漁撈為主 製造業	租公寓住	
		草衙裡		戶 1,911		宅居多	60 年
		明孝裡		人			
		德昌裡					
	小港區			150 戶 698 人	租公寓住 宅居多	70 年	

資料來源：黃美英（1985），〈都市山胞與都市人類學〉，頁 91。

根據上述阿美族各都會區社區的概況，特別引用黃美英（1985）的資料於下 85：

（一）基隆市

移居基隆的原住民約有三分之一（288 戶）集中居住在中正區正濱路 116 巷內搭建的違章房屋，該區稱為八尺門。這是基隆市，也是全台灣目前最大型而集中的原住民移民居落，在北寧路、立德路及和平島地區也有小型的違章區，每處約 20 至 30 戶。這些違建住戶絕大多是阿美族人，多從事漁撈工作，受雇於漁船公司。民國 50 年間，已有一些遠從花蓮、台東的阿美族人陸續來到基隆，從事近海及遠洋漁撈工作，多居住在中正區一帶。由於漁業收入不穩，加上公司分紅制度不健全，船員經濟難有改善，為了減輕房租負擔，會找尋空地集中居住，剛好族人喜愛集居生活，其親屬聯繫十分緊密，後來基隆市政府將該區變為「住宅區」，在台灣省政府的補助下，於數年前改建成國宅。

（二）臺北縣

臺北縣汐止鎮⁸⁶樟樹裡的山光社區，是原住民族群有計劃且大規模興建都市集中居住的社區，該社區的形成是自民國 60 年間，在南港、汐止一帶，從事建築工、鐵工及運輸業的阿美族人，幾個來自花蓮光復鄉及富裡鄉的阿美族中年人，

⁸⁵ 黃美英，《都市山胞與都市人類學》1985，思與言 23（2）：194-218。

⁸⁶ 2010 年 12 月 25 日改為制升為直轄市，故現在為新北市汐止區。

在都市居住時間較長久，瞭解族人在都市中居住及生活皆需謀求解決，便邀集十名阿美族人成立購屋籌備委員會，分頭連繫散居在都市地區的親友登記購居，最初是希望在南港區(南港輪胎及大同公寓附近)興建社區，由於財力及土地有限，最後選定汐止一處偏僻荒蕪之地，原本預計興建 500 戶大社區，可讓散居在臺北市及臺北縣的阿美族人有新家園，但因族人購屋條件有異(經濟困難或不喜歡該地)，此外漢人營建公司對原住民購屋能力不具信心，因而自行徵得 30 餘戶漢人住戶，因此該區民國 73 年時僅 143 戶阿美族人。在興建之初，有些教友便募款登記教堂用屋，社區內有基督教及天主教會，近年並設立有幼稚園。該社區於民國 68 年興建完成，命名「山光社區」，原來是原住民都市移民自行籌建較為完整的社區，具高度的主體性，但近年因汐止地區急速開發，山光社區附近已蓋滿各式高樓，加上公寓大樓型的住宅方式，不見得族人會喜歡，因此有不少族人選擇離開，現今為阿美族及漢人居住的混合式住宅，阿美族人因此在該社區也漸失去主體性及完整性。

近年來在樹林、新莊及土城陸續有許多阿美族人以長期貸款方式購買民營社區住宅，但這些社區仍以漢人為主，亦有不少經濟情況較差的原住民，會因為工作地區及環境，選擇河川地棲居，慢慢形成特有的違章社區，但因為法令問題及安全問題，有隨時被拆除的命運。如溪洲部落就選擇在新店溪中上游西岸，是個居住在都市邊緣的小集居部落，居民近 200 名。溪洲部落與許多都市部落同樣面臨迫遷的政策。1995 年臺北縣政府輔導部分住戶遷入新店中正國宅，而今許多溪洲部落居民仍不願遷村。

(三) 桃園縣

桃園縣原住民移民主要分佈在大溪鎮、八德鄉、龜山鄉等工業區，早期大多賃屋而居，就地提供較多勞力就市場，近年已不少阿美族人已購買社區住宅，且多喜集居，現大多與漢人混居，在百餘戶的社區中，阿美族住戶約 30 至 50 戶，因此桃園縣境內的阿美族聚居區較分而小型的社區型態。

(四) 高雄市

民國 50 年左右，移居高雄的阿美族漁船船員，以鼓山區為據點，大多賃屋居住，後來隨著前鎮漁港的發展，多轉移到前鎮區；前鎮區一些公寓社區的阿美族人設籍約 400 戶，經濟較佳者已購屋而居。近年小港漁業興起，居住到小港的阿美族人也有增加的趨勢，這兩區的阿美族移民，仍以租屋佔多數並分散，未形成具體而明顯的社區形態。



第三章 跨國移工對太巴塢部落的影響

響

本章根據在太巴塢部落的田野調查，來分析 1974 至 1983 這段期間，部落持續性、集體性的往國外做勞動性輸出，並從部落建築、消費行為、母系社會及男子組織等變化，從不同面向來討論阿美族外在、潛在的變與不變。

第一節 跨國移工的時代背景（1974~1983）

阿美族男性族人，長期以來屬於勞動輸出的角色，日治時期間，日人利用阿美族溫馴、開化的性格，徵用阿美族男性擔任隘勇線的民兵，來防衛山區高山原住民的侵犯（在花蓮有太魯閣族及布農族），還大量調用阿美族人進行公共工程的工作，比如：臨海道路⁸⁷（蘇花公路）、東部花東鐵路、花東海岸公路等建設開發。

直到國民政府時期，阿美族部落被納入資本主義市場經濟的趨勢愈來愈明確，族人與漢人接觸愈來愈頻繁，加上部落人口穩定成長，在耕種土地有限下，部落人口產生剩餘，1950 年代部落亦開始有人口外移的情形。這個轉變除了上述的情形外，還有台灣的經濟環境的改變也有重大的影響，1959 年到 1973 年是台灣出口擴張的年代，工業已取代農業成為台灣經濟命脈，鄉村人口往城市移動，原鄉也不例外，剛好吸引過剩的勞力進入台灣勞動力市場。

根據調查，早期到都市工作的原住民，以阿美族為大宗，其原因為阿美族較

⁸⁷ 蘇花公路的歷史可追溯到 1874 年牡丹社事件後，為鞏固邊防與安撫原住民，欽差大臣沈葆楨派臺灣道夏獻綸與福建省陸路提督羅大春費時兩年開闢「平路一丈，山蹊六尺」為準之路，俾能通行輿馬，當時稱做「北路」（蘇花古道），沿途蘇澳-（20）-東澳-（30）-大南澳-（35）-大濁水-（25）-大清水-（35）-得其黎-（10）-新城-（50）-歧萊花蓮港-（20）-吳全城-（39）-大巴籠-（22）-周塢社-（22）-秀孤巒水尾。全程總計 308 裡。日治時代曾於沿線設置七個警駐所，多次整修拓寬，1916 年開始到 1923 年完工，費時 7 年，車輛仍無法通行，為了使此路能通行車輛，1925 年再次修善，於 1932 年全線完工通車，改稱為「臨海道路」。

靠近平地社會，受外界社會的影響較深，且接受新事務的能力也較為其他原住民族高。阿美族族人在其行為模式進行上，也具傳統社會組織的特色－「集體」連鎖遷移（chain migration）。原住民「各族群都有一個相當基本的概念，即集體主義。他們重視的是整體而非個人，表現在於共用、共有、共同負責的社會制度」⁸⁸。所以，阿美族族人就算到都市工作，也都會聚集在一起，圖表 3-1 所示，不過居住的環境並不是太好，很可能因為工地在哪，就找個空地臨時搭建工寮。

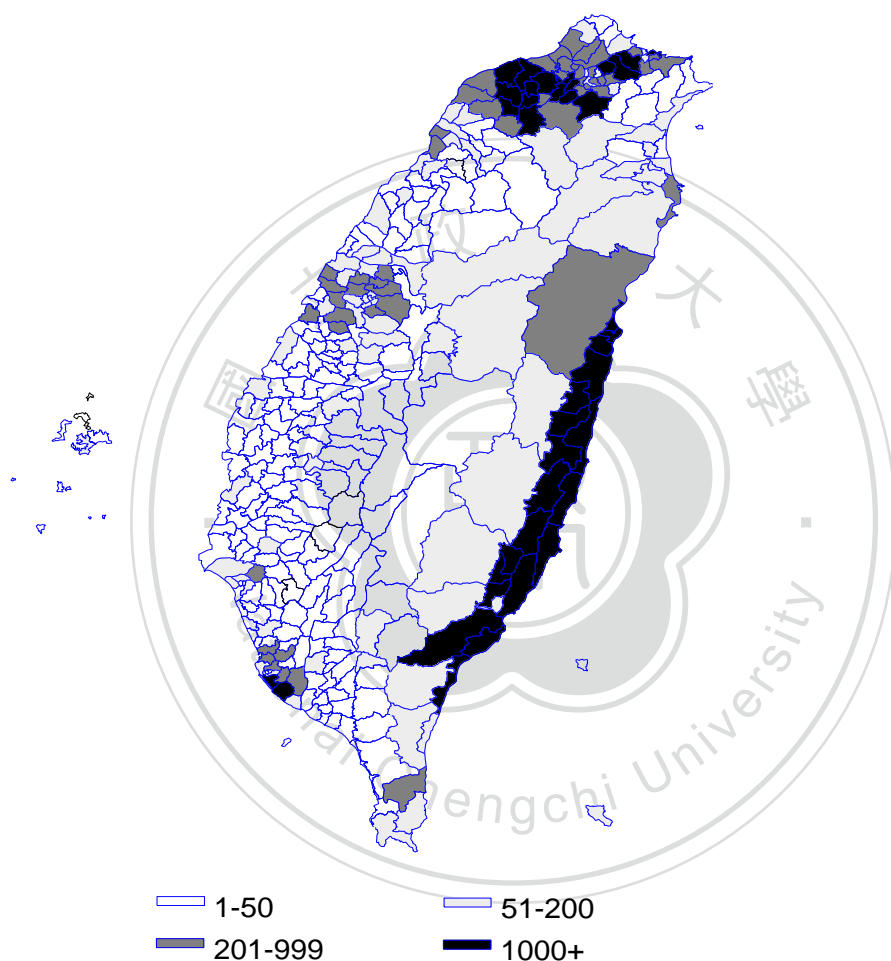


圖 3-1 阿美族人口分佈圖民國 92 年 9 月（資料來源：引自《2002 年台灣原住民統計年鑑》，行政院原住民族委員會出版。）

在太巴塢部落，外出工作的人分為兩種，一種是離家近可當天來回出外工作的族人，主要利用農閒之餘，在光復市區或鄰近鄉鎮進行工作，工作項目包括水泥工人、建築木工、鐵工、機器操作、司機等等，也受僱於漢人的農事幫傭等工作，這種工作往往較容易受到剝削，較無法得到勞工所享的保障或福利。另一種

⁸⁸ 胡效群，〈山胞適應的三個與漢人不同的觀念〉，《中國論壇》：7（4），1978 年，頁 9。

是離開原鄉去外地工作的族人，工作的項目依年代不同也有不同的工作型態，1950年代為到北部的瑞芳當礦工（煤及銅礦）、汐止在木工場當木工或萬裡、基隆及高雄等漁船公司擔任船員（遠洋）等；1970年代台灣建築業及營建業發達，族人不少從事鐵工及木工等營建工作。

在當時，這些工作較為辛苦及底層工作，福利保障也不好，其原因是族人的教育程度低、社會對原住民的歧視及工作訊息的不對稱，尤其原住民族在工作尋求上，皆由親朋好友轉介，無形當中，可能同村或同氏族的人集中從事某一行業，且有自我隔離的現象。另一方面，大多工作具不穩定性、危險性及升遷機會小的「非正式經濟部門」，不但造成「橫向的職業流動」機會，遠遠大於「向上的職業流動」，逐漸「沉澱」形構成不易突破的中、下層體力勞動階級，這種不穩定性質的職業，也造成原住民就業上更換工作頻繁的現象產生。⁸⁹

1970年代，太巴壠部落已有不少族人前往都市工作，工作期間得知國家政策，需要有人去國外工作時，族人很快的把這訊息帶回部落，當時部落對這資訊並無太大的反應。而在第一批的族人過去後，帶了大把資金回到部落，並在部落蓋起一棟棟的洋樓，在族人一個拉一個的引薦下，部落集體的連鎖遷移，男子出國工作成為部落的共同記憶。

表 3-2 被訪人資料

姓名	出生 年份	出國 年份	出國前 工作內 容	出國的 工作內 容	公司	服務地點	基本薪資 (未含補貼 等)	村(裡)
徐**	45	67	當兵 (義務 役)	水泥廠	永隆	沙國(1年半)	18000~	北富

⁸⁹ 楊士範，《礦坑、海洋與鷹架》，(臺北市：唐山，2005)，頁 33。

陳**	43	64	當兵 (義務 役)	水泥 廠、板 模	永隆	沙國(2年)、 印尼(4年)	18000~	北富
黃**	30	68	木工	木工	福華轉 榮工	沙國(吉達3 年)	25000~	南富
江**	35	66	遠洋跑 船	土木建 築	榮工	沙國(利雅德 8年)	20000~ 30000	北富
吳**	36	69	土木建 築	水泥 廠、蓋 路、鋪 柏油	中華工 程	科威特(3年)	20000~	北富
孫**	43	69	農機駕 駛、司 機	機械操 作及駕 駛	榮工	沙國 (利雅德3 年)	30000~	北富
王**	26	69			永隆	沙國(1年)	21000~	西富
萬**	38	68	雜工		永鎰 (永 隆)	(2年)	20000~	南富
楊**	30	67			永隆	杜拜(3年)	20000~	東富
蕭**	38	65	北迴鐵 路	挖隧道	榮工	阿聯(3年)	22000	西富
楊**	32	67				沙國(3年)	20000~	東富 (基 隆)

資料來源：楊智群整理

1969 年至 1978 年期間孫運璿任職經濟部長，在 1973 年適逢第一次能源危機。孫部長率團訪問沙烏地阿拉伯，以經濟合作計畫換取穩定的阿拉伯油源。榮工處、中華工程公司、大陸工程公司、福華公司及永隆公司等公民營公司，擔任此任務的執行單位，大舉在台灣各地及原鄉部落招工至國外工作。

一、石油政策

二次世界大戰後，中東因盛產石油而受到國際間注目，原因是：第一，它瀕臨黑海、地中海、紅海與阿拉伯海，位居歐、亞、非三洲的樞紐；第二，它盛產石油，其地緣上與資源上的結合，產生獨特的戰略地位；第三，以阿間的紛爭與回教教派的分立，使得中東情勢格外對峙。加上國民政府大陸淪陷後，外交即陷入困局，中東無疑是開展對外關係的重要對象之一。尤其自 1971 年退出聯合國，1978 年中美關係生變後，外交局勢劇變，中東的友邦日益減少，加上台灣十大建設等國家基礎建設工程正在進行，需要外資金挹注，還需有穩定的能源供給，中東國家的外交政策變的格外重要。當年的外交由重點外交、彈性外交轉成實質外交，而實質外交實際上是一種兼具利己與利他外交，它所包含項目諸如經濟、貿易、文化、科技、農牧、漁業、醫護等，均屬於低度政治性的活動，有別與軍事、外交、情報等高度政治性⁹⁰。其中在中東的外交政策有：

（一）工業

分為投資與技術合作兩方面。投資是以民間投資方式協助中東國家設立一些工業工廠；技術是由中東各國國家派員至台灣接接受訓練，或以技術協助對方發展中小企業與加工區，或從事規畫建廠計畫，並促進民間工業計劃之合作。另外還承建沙烏地阿拉伯發電廠，協助沙國電力技術服務及協助沙國長期電力發展工作，並共同投資建立肥料廠。

⁹⁰ 包宗和，《中華民國中東政策三十年回顧》，（中華民國阿拉伯文化經濟協會），1987，19 頁。

（二）礦業

分為探勘與採購。由台灣提供技術來幫助中東國家開採礦藏，其目的是確保石油供應無虞，一旦合作開採成功，可以換取地主國在石油供應方面更大的優惠或承諾。採購是指台灣向中東國家買石油，當時中油公司在原油進口的比例上，中東占了台灣全年原油進口 75%以上，中油公司在沙烏地阿拉伯、科威特及巴林均駐有代表，經辦各該國之購油業務。

（三）商業

1985 年對中東進口總值為 42 億 5,6308,337 美元，佔台灣當年貿易總額之 8.2%。其中入超大於出口，而入超的原因是自中東進口原油、瓦斯占入口總數之 70%。其中巴林、科威特、沙烏地阿拉伯、阿曼、卡達、阿聯大公國和利比亞均為入超過國⁹¹。顯然當時台灣對中東的資源依賴頗深。

（四）科技

台灣與沙國國家科技中心，在 1982 年 1 月 11 日簽署中沙科技合作協定，將原有合作項目中之技術與研究層次提高，並參與約旦的年度經濟計畫的研擬，亦曾有協助。

（五）交通

這是台灣在中東從事開發建設卓越成效的一個項目，包括建築與儲訓人才兩方面。包括：一.修築鐵、公路。二.修築碼頭。三.電信。四.修建空軍設備等等。儲訓人才是指由沙國派遣交通界與核能方面人士來台接受講習及訓練，歸國後能對沙國未來的交通事業有所助益。交通在當時中東國家來說，是經濟發展的關鍵之一，在往後的驗證裡，顯而易見。

（六）農業

台灣憑著多年的經驗與優良技術，不斷的對許多開發中國家提供援助，

⁹¹ 陳耀生，〈擴大對中東貿易〉，第六十六期，臺北：中華民國阿拉伯文化經濟協會，1986，頁 3。

中東即為受援的區域之一。農業技術的轉移，算是當年最早的合作項目之一，範圍包括改善灌溉、輪作、研究、市場經營、農民組織、農業推廣、技術訓練、牧畜保健、機械化耕作、土壤分析、氣象及漁技等。

(七) 文教

這部份與沙烏地阿拉伯與約旦兩國的文教合作最深，互設獎學金、交換教授學生、交換圖書文物等等，文教的目的是在於相互瞭解對方的風俗、國情、文化與情感交流，加強雙方的基本共識。

(八) 宗教

阿拉伯國家主要信仰是伊斯蘭教，且信仰虔誠，台灣相對大陸在當時，宗教的確是掌握中沙關係的關鍵之一，也是台灣開展中東外交的重要利器。

(九) 醫護

台灣自民國 68 年 4 月至 75 年 5 月，與沙國簽定了六項有關醫療合作的備忘錄，由台灣對沙國提供專科醫生、護士、醫技、工務、行政及助理人員等。至民國 76 年 5 月底，醫療團團員由原有的 300 人增至 812 人，這不僅是把醫療技術帶到沙國，也提昇了沙國的醫療水準，間接的加強中沙兩國的友誼。⁹²

(十) 財政

台灣在財政當時往來的對像是沙烏地阿拉伯。沙國開發基金曾貸款給台灣發展基本建設，前後共計 265,000,000 美元，均為優惠長期低利貸款，其中南北高速公路 80,000,000 美元、鐵路電氣化 30,000,000 美元、電信擴建計畫 30,000,000 美元，台電輸配電計畫 45,000,000 美元，臺北市區地下鐵路工程計畫 80,000,000 美元等等。沙國貨幣總署並核准台灣銀行及中國國際商業銀行（現今改為兆豐國際商業銀行）為直接開發押標金、履約保證金及保證函之外匯銀行。沙國銀行團並曾貸款 30,000,000 美元予台電，

⁹² 楊毓琪，〈中沙醫療合作計劃簡介〉，衛生署國際合作組發行，1987。

沙國顯然對台灣內部的建設提供不少的財力支援，使得台灣各項設施能加速完成。

二、海外工程之發展

台灣工程工業最早由中華工程於民國 47 年（1958）承辦琉球美軍鷹式飛彈基地工程，並於民國 49 年（1960）開始承辦泰國十二條公路的興建開始，成為台灣向國際工程市場進軍的先鋒。民國 54 年（1965）成立了民營的泛亞公司，在泰國承包建造了六條公路。同年榮工處開始發展海外業務，擔任戰亂中越南南港灣的挖泥工作。由於中華民國政府與越南美援公署直接簽約，承辦湄公河三角洲的挖泥工程，奠定了榮工處海外業務的基礎，從此，台灣在海外工程得以迅速發展。

台灣經濟高速發展的同時，台灣工程技術水準亦不斷的提昇，並培養許多優秀工程人才，中國技術服務社、中華顧問工程司和中興工程顧問社，這三間顧問單位就在當年的背景下成立，為海外工程爭取不少的訂單。民國 66 年（1977）中華顧問工程接下印尼泗水計劃 1,200 公里公路與三寶壠及泗水間長 345 公里的公路工程規劃、設計和監工的工作；約旦安曼市到新國際機場的道路設計和監工；以及沙烏地阿拉伯之烏拉－他布－杜巴（Al-Ula-Tabouk-Dhuba）長 450 公里及裡瑪－達賓－卡夫基（Remah-Tapliue-Khafji）長 440 公里的公路規劃、設計和監工。中興工程顧問社也在印尼外辦了一個大型的灌溉和水壩工程設設和監工，而最重要的工作則是在沙烏地阿拉伯之吉達、利雅德及達曼三個工業區的規劃工作。中國技術服務社也在沙烏地阿拉伯進行石化工業的工程問顧工作，及建築材料工業區的規劃和建廠計劃。除了以上三家工程顧問單位元外，民間的營造廠商也積極的在海外爭取訂單，尤其是中東的工程業務，都有很好的發展其中以大陸工程公司和新亞工程公司最為突出。

海外承包工程的，主要有中華工程公司、榮工處兩個單位，以及新成

立的臺灣機電工程服務社。中華工程於民國 64 年（1975）才進入沙烏地阿拉伯市場，而榮工處於民國 61 年（1972）即發展沙烏地阿拉伯的業務；電力合作計劃則由臺灣機電工程服務社負責執行。遍及的國家有馬來西亞、越南、泰國、印尼、關島、新加坡、約旦和沙烏地阿拉伯等中東國家。民國 66 年（1977）統計工程參與人數，中華工程公司有 500 餘人，榮工處在海外的工作人員共 1,002 人⁹³；海外工程承包的總數金額高達美金 1,150,000,000 元，如果以其中的管理費、勞務費用和利潤，以 10% 估計，一年可以替國家賺取美金 100,000,000 以上的外匯。

三、台灣在中東的海外工程

台灣在中東的海外工程，雖然有中沙經濟合作等協議支持，但仍要在國際工程市場上與其他國家競爭，在高度技術性和整合性的工程上臺灣無法與歐美廠商競爭，僅能退而求其次用廉價工資及台灣能承擔的工程技術和管理能力與其他各國競爭。另外，海外工程皆為國際招標，需要有銀行保證及財務支援，投標時要有押標金，得標簽約後還需要履約保證金，及預付款保證金等等，動輒上億美元的工程，就需要銀行 30,000,000 至 35,000,000 美元的財務承諾，加上初期的設備投資，這沒有國家的後盾，是很難承接海外工程的，何況是民營廠商辦理起來更加困難，這部份隨著外交及經濟緊密交流而得到舒解。

人力資源也是發展海外工程業務的另一個問題。台灣十項建設也在此時間進行，政府為了防止技術工人外流，而影響本身建設工作的進行，採取較為嚴格的管制政策，這讓海外工程人員在動員上、募集上無法快速辦理，遇到緊急或短期的工程，往往就難以應付。這部份在民國 66 年（1977）因為國家政策改變，鼓勵海外工程承接而訂定「技術工人出國限制辦法」，這辦法中規定，只要是台灣的營建廠商，在國外訂有正式工程合同，就可

⁹³ 榮工處處長嚴孝章於民國六十六年（1977）在中華民國阿拉伯文化經濟協會之年會講詞內容。

以申請技術工人出國，大大增加勞動輸出的速度及幅度。

經濟部於民國 67 年（1978），配合國內工程公司承辦國外工程申請派遣人員出國，研訂多項的手續簡化及條件放寬辦法，將根據出國人員之實際需要延長其護照有效期限至三年以上，並給予多次入出境手續申請之便利。其中出國人員條件為：1.申請出國者需要已服完兵役者，或年滿二十歲，已無常備兵役義務者。2.出國人員服務該事業期限不受限制，可以視需要臨時招募或聘雇，其戶籍記載或國民身分證職業欄勿需為申請事業之員工。但原記載如有顧主者，應有洽得同意之證明或變更登記。此舉等於台灣海外工程的人力資源得到解禁，台灣政府當局支持勞力輸出至國外，配合海外工程的發展。

以沙國為例，民國 67 年（1978）員工平均薪資工業界為⁹⁴：

1. 經理：每月 3,000~6000 沙幣（S R）
2. 工程技術人員：2,500~4000 沙幣（S R）
3. 行政人員：600~1,800 沙幣（S R）
4. 熟練工：700~1,200 沙幣（S R）
5. 非熟練工：399~650 沙幣（S R）

休假節日及工作時間

1. 任何人之正常工作時間規定每日 8 小時，或每週 48 小時。齋月內每日 6 小時或每週 36 小時。星期五（金曜日）為公定假日，應發給全薪。
2. 加班工資按正常工資 150%計算。節日及休息日工作需額外補助。
3. 服務滿一年者，有 15 天休假，連續服務滿十年者有 21 日休假。
4. 病假 30 日以下者得支全薪，30 日至 60 日得支 3/4 薪。婚假得支全薪。

女工服務滿一年者產假得支半薪，但服務三年以上者得支全薪。

⁹⁴ 趙楚波，〈沙國工商業重要法令摘要〉，第十六期，臺北：中華民國阿拉伯文化經濟協會，民國 67 年，頁 31。

四、海外太巴塿人的生活

早期太巴塿族人在築工處工作，民國 63 年（1974）因政府政策需到中東做工程，所以必須回原戶籍地辦理出國的登記及申請證件⁹⁵。當年出國是件大事，這樣的事情很快就在部落傳開，並把出國工作的資訊帶回部落，初期部落族人表示觀望，僅知有人去沙烏地阿拉伯工作。一年後，去的族人帶回大筆現金，並說在沙烏地工作的情形，一個月基本工資 700 美金對當年的部落族人是筆大數字，這是他在台灣工作的五倍⁹⁶甚至更多，這筆金額，族人善用在房子的改建上，一棟二樓水泥洋房蓋在部落裡，族人開始打聽到底什麼工作可以一下子賺這麼多錢。

隨著中沙各項合作案簽定，政府支援沙國的人力大增，先前去過沙烏地工作的族人因表現良好，並被公司告知是否能邀及更多族人一同前往，所以，每次的返鄉族人還帶著任務回到部落，並再次帶走一些部落裡的男子到國外工作。一些公民營的營建公司利用族人社會組織特性，大量在部落裡招募族人至海外工作，在民國 69 年（1980）達到高峰，成為部落共同的記憶。

事實上在外國工作是苦悶的，且是到中東以穆斯林為主的地區，阿拉伯人崇拜真主至為虔誠，市區內到處都可以看到大小不一的崇拜場所（Mosque），非伊斯蘭教徒是不得進入回教教堂的。中東各國絕對忌食豬肉及酒，婦女極為保守，外人如果對其婦女輕佻，很可能惹來殺身之禍。語言上的不通及嚴格的戒律，無形之中也壓仰長年在國外工作的族人，採訪案例中，也有族人因為不小心而觸犯當地的法律，而受到懲罰：

去沙烏地阿拉作工作，那裡根本是地獄，很後悔去那裡，

我有一次不小心，拿了他們的蘋果，你看我的手指就被切掉了

（左手的小指頭）。

由於氣候酷熱，每天的工作時間是早上 7 時 30 分開始，至中午 12 時 30 分

⁹⁵ 出國必須向當地警察局申請良民證，證明無不良記錄才能出國工作。

⁹⁶ 民國 64 年（1974）。

休息；下午則是 4 時開始到 6~7 時為工作時間，伊斯蘭教以星期五為星期天，所有機關團體公司行號休息不上班，星期六休息半天，上午工作，工程的運作基本上是配合當地的規範在運行。

石油不斷的漲價，造成中東產油各國財政大增，因此當地的通貨膨脹嚴重，物價甚高，一旦假日族人大至上也無法到市區消費，僅能結伴在附近走走：

**我們們工作在吉達，靠近海邊，每次放假都會跑到海邊去
游泳，還有抓魚，那裡放假真的太無聊，離開市區都是石頭沙
漠，也不能打獵、喝酒，都會想快點回家（指太巴壠部落）。**

第二節 部落建築的改變

「家」是一個阿美族基本的社會單位，亦是一個很重要的生活指標，民國 60 年代，部落的「家」仍是以茅草為主。由於太巴壠部落位於花東縱穀中段，雖然東有海岸山脈，西有中央山脈群做為屏障，但建築物的結構上，仍抵擋不了每年夏季的颱風季節，故房子對族人來說，如何做的堅固一直是個重要的工作。

傳統的阿美族建築可分成三種類別，包括主屋、附屬建築及集會所。主屋為一家族居住的建築，蓋房子的人稱「chitowaoroma」，而「roma」，譯為房子或家。「raroma」屋內是指以牆之內部稱之。主要為生活起居的空間，包含睡、吃、休憩、烹煮、祭儀…等⁹⁷。

在傳統住屋的部份，用的建材因地制宜，包括木頭、竹、藤及茅草。再將不同的材質運用在不同的構造上，傳統的住屋外，還包括其他設施，如廚房、穀倉、畜舍、祖祠、頭骨棚、會所及附屬建築。

一、建築類型

（一）主屋

⁹⁷ 1983 《山地政策之研究與評估報告書》，台灣省政府民政廳。

太巴壠部落的傳統建築特色分成主屋及附屬建築兩大類，主屋為家族人住屋實體，主要為居住的使用空間，包含吃、睡、休憩、烹飪及祭儀等等。主屋大部份面向東方，屋內則用藤條架高做連床，屋內設有灶及置物架，房內角隅則是放置農具的地方。中等以上家庭還有工作場，分為雙室，一邊可以做工作場，另一邊則兼做放置牛車的地方，主屋面北的牆面有強化作用，竹子與竹子中間夾著稻草混著黏土，以防止冬天的冬北季風吹襲，南面僅用竹藤做牆面，在夏天時，可保持屋內的通風及涼爽，房屋冬暖夏涼。

週圍會用切割後的竹子交錯做成籬笆，並在籬笆內種植檳榔，籬笆大門會面向路面，該籬笆內即是「家」的主體範圍，也是家族的居住領域，內包含工作房、作物處理場、儲藏室、工具農具間及牛車空間。「廚房」是烹飪的地方，以前並無特別留此空間，但日人佐山融吉先生述及的太巴壠社中，大的家族皆設有廚房，並會獨立出來在主屋的側方或後方，與本屋分開。



圖 3-2 太巴壠傳統的主屋（資料來源：楊智群拍攝）

「穀倉」稱為「alili」一般家屋的附屬建築，皆設有穀倉，是存放稻米或小米的空間，其穀倉的門只能由女子去開，男子不能觸碰。千千岩助太郎在調查的穀倉唯一案例中，有詳細標明尺寸與照片（圖 3-3），長為 5.7 尺，寬 2.8 尺，高約 2.92 尺。底下有防鼠石將其倉庫墊高，四周牆壁是將竹子打扁，用黃藤綁

起來所構成，兩旁用木頭支撐以增加穀倉其穩定性屋，頂最早是由茅草鋪蓋，後來日治期有木板的出現。這點與太巴塿周廣輝⁹⁸頭目所製作的模型屋類似，在其口述中表示，收割後夜晚在頭目家舉行儀式，稱作「mimaan」稻收之祭，並共用其作物，並留一些作物至穀倉，表示作物源源不絕，將檳榔子吊掛在穀倉，當作除鼠的護符，同時會唸咒語求來年豐收及除鼠害。比較富有的家族，會建立多個穀倉來象徵自己富有，並將不同作物分屬分放不同的穀倉⁹⁹。

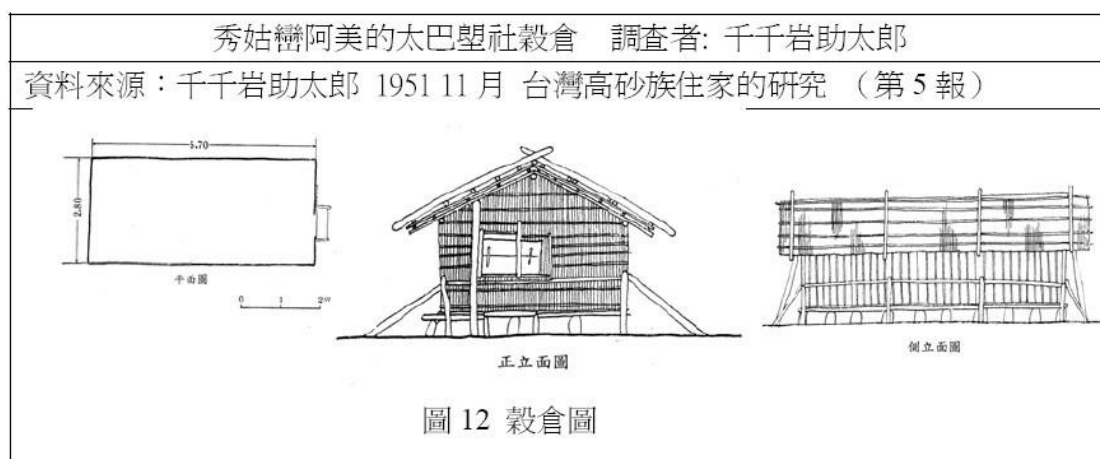


圖 3-3 秀姑巒阿美的太巴塿穀倉 (資料來源: 千千岩助太郎 1951 年 11 月臺灣高砂族住家的研究 第 5 報)

在阿美族的觀念裡，一個家園包含了其生產功能，所以一個家會種植蔬果及豢養家禽，雞鴨放養的任其在籬笆內行動，並在一些檳榔或果樹下做簡單的舍籠遮風雨。而一般家庭都會養一至兩隻豬在祭祀及宴客上使用，豬舍會離主屋較遠，以避免惡臭。阿美族因為種植水稻，因此水牛在阿美族來說是重要的經濟能力象徵，其牛大部份會綁在河邊任其吃草，或者綁在家裡附近的大樹休息。

(二) 其他附屬建築-工寮、墓地

阿美族男子在農閒之餘，會進行狩獵行為，但通常一次出去多日，會在獵場建設臨時小屋做暫時的居住空間。另外在耕種附近，為了避免來回奔波，或者守護作物，會在田中做簡單的工寮，佐山融吉在描述太巴塿社也提及，如果得到父

⁹⁸ 周廣輝 1996~1997 年擔任太巴塿頭目，國小教師退休後在其住處從事部落傳統建築的模型製作。

⁹⁹ 2005 年，周廣輝口述，程廷、楊智群記錄。

母親允許後，移居火田地，這可能是開始分家的前兆。

另外對太巴塿阿美族來說墓地是附屬於主建築四周，太巴塿阿美族族人死去後，會葬於住家四週，讓人不易踐踏到的地方，很多是埋在後院，挖一個人大小的洞，用雜木組成的木箱，裡面鋪上布或毛毯，然後穿好衣服的屍體放入木箱中，再加上檳榔、粳米、無黏性的米飯，再放入土器、煙管、刀等物後加蓋，族人會將死者生前常用的東西當陪葬物，希望死者在過世後，祖靈將死者接回祖靈界後，也可以在那過的跟凡界一樣，使用自己原來喜歡的東西，男女將此土掩埋、踏實，家族、近親在房內清洗手腳，遠親到河邊洗。第三天後的三至五天選一天做亡靈的祭拜，第六日要清洗家族及死者的遺物。在日人來台後，顧及衛生問題，將其屍骨強制移至公墓，目前太巴塿部落的公墓設在東富村的光豐公路上。

（三）集會所

太巴塿的集會所有多處，過往最重要的集會所在 Kakitaan，是部落的行政中心，也是部落耆老商議公共事務的地方，過去是部落張全者的房屋，也是也是「mama no niyara」部落長輩集會所。過去，該地也是部落繼承、宗教祭祀和財產支配等，皆在此集會所決定。因為時代變遷、信仰的轉移，此集會所逐漸沒落，且在民國 47 年毀於颱風，之後 Kakitaan 成為族人的歷史記憶，直到民國 94 年 11 月 16 日（2003）舊地重建，並再度喚醒耆老們的記憶，現在的繼承人為何姓人家。

Kakitaan 在日治時期，也是太巴塿部落的信仰祭祀中心，出草後的人頭，會擺在 Kakitaan 的棚架上做集體祭祀，由祭司主持，一般人對 Kakitaan 還是有一種神聖不可侵犯的敬畏之心，傍晚過後族人皆不敢靠近，怕有不祥的禍害發生。直到日治衛生觀念加入，族人在日本強迫的政策下，把頭顱移到現在的東富村公墓做掩埋。

二、營建的社會意義

傳統的建築物因為是茅草屋不耐住，所以須要經常的整修，一般情況下屋頂

約 3、4 年會更換，10 餘年可能不堪入住，必須拆掉重建。新屋則是家屋有人結婚、房子老舊或人口增加不夠住時會建新屋。建屋在部落是一件大事，所有部落裡的親戚、朋友都會來幫忙，同時也是部落男子建立威信的一種能力表現。

民國 60 年代，台灣的年平均所得為 16,777 元（419 美金）¹⁰⁰，一個月收入就有 18,000 元以上的就業機會，對部落族人而言，吸引力可見一般，以致於部落男子得到相關工作資訊，前僕後繼前往國外找尋就業機會，當時蓋一間二層樓的洋房，經費大致為新台幣 20 萬元¹⁰¹，如果以 20 萬元來計，出國一年的時間，即可在部落家鄉蓋起一棟洋房。當大量的資金流入太巴壠部落後，建築類型由茅草轉為洋房，有別於其他部落由茅草、鐵皮、瓦房轉洋房的漸進方式。部落建築基本上為二樓模式的洋房，無地下室建築，大門面向馬路，會在房子前院或側面會多建一塊水泥空地，主要是在水稻收割後，可以有曬穀的場所，另會加蓋工具室及牛棚或舊的茅草屋直接當工具室或工作房。

工作賺錢，改善家中的環境，是當時阿美族男子的目標，也是展現男子在家地位的象徵。在訪談的過程中，所有人的出國動機最終就是蓋房子，這分為三個部份來討論：一是結婚且從妻居者，其賺的錢由女方保管，負責妻子家族的房子改建，資金足夠後，由妻舅這裡來主導建築物的搭建，丈夫回國後，房子大致上已完成。另一方面如果未入贅，其住屋會等男子回國後，由丈夫主導搭建。第三種是未娶嫁的部落男子，其工作賺錢的資金，交由其母代為支配，房子搭建工作落在父親或其他兄弟身上。從數個案例統計，其房子搭建的主導全由部落男子來負責，女性不負責此任務。

當資金夠足以支付房子建材，會利用水稻收割後的農閒時期，由男子年齡組織動員同階層及親友來協助，建屋的程式為：

1. 先由家族長老舉行祭祀，祭祀完即奠地基。
2. 規劃需要何種建材並採購。

¹⁰⁰ 資料來源：行政院主計處。

¹⁰¹ 黃福盛口述，楊智群記錄。

3. 由家主或親戚一起平基地。
4. 開始建屋。
5. 安門：由家主的長輩負責。

落成典禮：殺豬祭祀、宴請親友後才能入住。

開始建屋的時間不一定，有時 2 至 3 個月，長則拖到半年，由於房子採獨棟洋房格式建築，與傳統茅草有很大的差別，所以在經驗傳承上，有茅草搭建經驗的人完全派不上用場。則請二位具有建樓房經驗的師父¹⁰²當指導，其餘 4 至 8 人不等協力蓋屋。會支付薪水給 2 位師父，其餘則義務協助或者換工，不支任何薪水，輪到下次另一戶人家要蓋房時，再過去義務支援，通常為同部落的親戚或鄰居同階層的人來分工，其女主人必須每天煮吃的招待協同蓋屋的族人，其結束後，並贈送每人一包鹽當謝禮¹⁰³。

阿美族家屋除了建築物本身之外，還要具備兩個要件：一是屋內要有人住，二是要建立爐灶 (parod)，其中，這爐灶在阿美族「家」是個重要的要素，除了為家人煮飯、燒菜外，它還是家人或招待朋友圍在一起取暖及團聚的重要場所，也象徵著一家的生命之源。在過去如果家人要移居他地時，母親會贈予 3 塊灶石，並把灶石穿孔後用籐綁好帶走，至今，還會用灶的好壞，來形容一家人的團結、幸福與富裕與否，可見爐灶在阿美族的社會中仍具重要的象徵意義¹⁰⁴。

在觀察部落的洋房時，除了爐灶改成現代化的瓦斯爐外，還會有兩個地方會有爐灶的身影，一是熱水器，熱水器仍是用柴火燒，另一個是在後院或工作室間，會有一個圍爐，筆者訪的案例時，皆在這樣的氣氛下完成，過程中，除了取暖外並會在爐火上烹煮食物，並一起分享。

¹⁰² 師父也是阿美族人，是較早離開部落到都市學會建築的族人擔任。

¹⁰³ 訪談多位族人皆有這個禮數，原因：鹽是必須品，且容易取得。

¹⁰⁴ 黃宣衛，《阿美族》（臺北市，三民，2008），頁 82。



圖 3-4 阿美族社會裡是重要物資-木材，也是生活必需品，現今在部落的家庭裡，仍可看見用木柴被大量使用在燒熱水及聚會生火取暖。(資料來源：楊智群拍攝)

三、部落空間配置

過去的空間較為散亂，因為土地較為分散，其家屋週遭仍會種植經濟作物來自用或販賣，且茅草房在太巴塢的傳統部落裡，大門進出口面向東方，主要是面向太陽升起的位置。但新蓋的洋房有所改變，進出大門口面向馬路，以方便進出，家屋經濟作物的種植空間變小，或者因為有錢，而採用購買方式，將其種植空間，改鋪上水泥，方便曬穀使用，整個部落也較為整齊。

過去會有瞭望台及集會所等公共空間使用，因為族人的使用率偏低下，任其荒廢，集會所改由某家的庭院舉辦，大型的活動改由在太巴塢國小操場辦理。

第三節 部落經濟的改變

太巴塢部落位於花蓮縣光復鄉，距離花蓮市有 50 餘公里，而太巴塢部落離光復市區也有 3 公里之遠，民國 60 年代，並無太多交通工具下，去市區必須行

走方式，所以族人要離開部落採買或銷售作物，並不是件簡單的事，部落裡僅兩間漢人所開設的雜貨店並販賣一些生活必需品如（鹽、油、調味料）等，部落的經濟活動仍以部落為中心，自給自足的經濟體系，由於阿美族接觸貨幣早，收入來源主要是農作物的販售及以工作換取貨幣為報酬。

一、部落經濟的演變

太巴塿部落之基本產業型態有農耕、狩獵、漁撈、採集和飼養，其中以農耕¹⁰⁵最為重要（見表 4-N）¹⁰⁶。

表 3-3 部落歲時耕作表¹⁰⁷

月份	農事內容
11 月	Kakakenisan (Pakonis Pakilac to Pala) :土地分配。
12 月	Mitafed (Mifariw) :雜草清理、整地。
1 月	Miiloh:燒墾。
2 月	Misama (Paloma) :播種、撒種。
3 月	Mikolac (Miotot) :旱地除草（水田除草）。
4 月	Mimimit:拔草。
5 月	Masatoliyadan:孕穗。
6 月	Masadakto ko Panay:出穗。
7 月	Pipanayan (Pilidongan to Kakanen) :收割。
8 月	Palisimet (Mifolo、Mikilang、Mili) :準備建材（砍竹子、木頭並割茅草）。
9 月	Misaloma、Miiloh to Saliyoh:建房屋（每兩年改建或修建）、燒

¹⁰⁵ 關於農耕主以小米為重要指標，但日治以後種植稻米（水稻、紅糯米）、甘薯、甘蔗。

¹⁰⁶ 石忠山編著，《太巴塿部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008），頁 121。

¹⁰⁷ 太巴塿部落早期歲時耕作主要以 Ilisin（太巴塿部落之年祭，今稱為豐年祭）為分界點，為迎接新年到來，以及慶祝部落農事結束，族人過去選在每年 10 月左右舉行長達一個月的 Ilisin 祭典，祭典最後以農地分配與農事分工做結束，因此部落每年耕作時程大約起始於 11 月，後因諸多原因，Ilsin 改為每年 8 月底舉行。

	獵。
10 月	Ilisin:豐年祭。

資料來源：石忠山編著，《太巴壠部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008）

在傳統社會中小米為主的生活，但是一直到 1970 年其主要產業型態仍以農業為主，即生產水稻和紅糯米、甘蔗等。當時國民政府來台後雖然實施土地改革，但私有土地制度並未立即落實在部落生活中，因為大部份的部落土地仍舊集中在頭目及權貴領袖身上，分配權也不在部落每一個成員身上。根據上表（表 4-2），部落領導人在 11 月間做土地分配，即依家庭人數多寡來分配大小土地，並開始進行耕作。如果有人被分配到不利於耕作的土地時，其收穫直接影響到家族生計，所以部落的族人平時總是利用農閒之際，換工或打工等勤於勞動行為，如果再有多餘的勞動力時，則勞力開始往城市輸出，找尋更好的工作機會。

然而 1974 年開始，有族人出國工作，其中以中東國家最多，勞動輸出的工資遠大於耕作的收入。於是部落勞動人口大量往國外移動，直到 1980 年到達高峰，其原因為農會鼓勵輔導休耕，因而造成部落的勞動力剩餘過多，集體性的往國外轉移，不過這些移動以男性為主。1983 年後，族人到國外工作現象減緩，紛紛回到部落，分析其中原因可歸納幾點；政府政策的改變，因為國外的工程地點轉移到東南亞，且勞動需求轉為使用當地人；另外，國內的公共建設及民間建設開始蓬勃發展，因而內部建設需求大量增加，加上國內的工資水準提高。因此，出現部落勞動輸出到國外的誘因下降，當時部落人口也因此而達到高峰，可說部落恢復原有的生機。

二、使用貨幣的影響

阿美族接觸貨幣時間甚早，早在日治初期，即有族人替日本人或漢人工作以換取貨幣，但在日常生活中真正使用貨幣，還要等到日治後期才出現的現象。此時部落日常生活中貨幣逐漸產生了其重要性。太巴壠部落因為離光復糖廠近，常出動支援甘蔗的種植及收成等工作，其收入即使是用以貨幣來支付，但因金錢不

多，沒有多餘的收入可儲存，雖然光復鄉已有兩間的郵局¹⁰⁸，族人運用金融機構儲存的使用頻率卻不高。

水稻由日本人引進，種植技術日漸成熟，收成也日漸豐碩，族人的倉儲概念也由囤積作物，轉向將多餘的作物拿去市場上交易，換取貨幣購買一些日常用品，貨幣開始普及於部落使用。過去，由於在太巴壠部落裡沒有金融機構，故族人將交易來的貨幣，藏於房子裡的竹柱中，或者在屋內挖洞埋藏於土中，直到太巴壠於民國 56 年，分別成立路易儲蓄互助社及第一儲蓄互助社，前者以服務原住民族人為主，後者以教友、北富國小¹⁰⁹教職員、富田派出所警員為主，這兩間儲蓄互助社算是太巴壠較健全的「準金融」組織與社會組織，算是太巴壠部落第一次與金融有所接觸。然而使用的效能仍然偏低，社員人數並不多，以第一儲蓄互助社為例，其社員人數只不過是約 50 人¹¹⁰而已。

當部落族人從都市或國外帶回大量的資金時，部落與資本主義化社會產生密切的連結，貨幣成為部落內交易的重要指標因素，並促使部落的女性開始接觸外界而產生互動。女性在傳統阿美族社會裡，一直處於經濟支配的角色，尚未不受貨幣影響時，倉儲、分配、烹煮食物都屬於女性的職掌範圍。然當貨幣進入部落後，女性身上出現多一項可支配的工具貨幣，透過貨幣可購買更多食材、日常生活用品、衣服甚至於奢侈品等等，加上貨幣更方便儲存且累積財富。但貨幣的累積並不容易，依照農耕為主的經濟生活時，部落大部份家庭無多餘的金錢可歸於累積，可說貨幣僅用在日常生活所需。

由於，部落族人出國賺取大量的貨幣寄回台灣，當時的匯兌業務並不普及，所以，初期部落族人為了要領取男子在國外賺取的報酬時，必須離開部落至雇用男子的母公司領取¹¹¹，這些公司分別在臺北市、高雄市（永隆）及花蓮市，部落女性每月支薪日，會相約結伴搭火車至城市領取薪資報酬。這對部落女性是個重

¹⁰⁸ 光復支局及糖廠郵局，但糖廠郵局已裁撤。

¹⁰⁹ 現已改名為太巴壠國小。

¹¹⁰ 資料來源：第一儲蓄互助社提供。

¹¹¹ 一般，寄回家裡的安家費 80%，男子留在身邊的 20%。

要的經濟生活改變，多數部落女性都是第一次離開原鄉，都市沒有茅草建築，高樓林立，看到都市進步的一面。以訪談最低的薪資每月 18,000 元，最大面額紙鈔僅有百元鈔，這是數目不小的現金收入。

部落女性對外界的視野大開，並不再局限於部落，外界的消息，很容易就從部落女性傳開，更激發一些原本猶豫不敢出國的男子，開始打探出國工作的機會，這更加速部落男子進行跨國移工的行為，人數不斷的增加。根據訪談統計，部落家族男子將近一半都有至國外工作的經驗，形成部落族人的共同記憶。原本的農耕生產工作漸漸從男子轉移到女性族人身上，然後男性則轉為輸出勞力換取現金報酬，如此一來，女性收入遠比男性低，從資本累積比重角度來看，部落女性依賴男子以勞力換取更高的貨幣比重會提高。

儘管如此，但經濟的支配權仍落在家中女性身上，結婚的男子大部份把資金全數交給妻子，未結婚的把資金交給母親。部落女性期待每月支薪的日子，由於領取支薪的地方遠、金額高，往往結伴而行，部落女性會用部份的金錢，採購家裡生活所需，為家中小孩添購新衣等，並把工資帶回部落家中藏好。由於貨幣愈來愈多流入部落，部落在民國 69 年（1980）間還設立了富田郵局，以方便族人存取貨幣，從此族人為領取工資不必搭車去外地，也族人對貨幣的應用上獲得更加靈活。

三、經濟價值觀的演變

農業生活為阿美族主要的生活型態，經濟的價值觀則受土地之使用經驗影響。不過土地集中在少數人手上，需要透過分配的角度才能得到土地的使用權，是產權的概念薄弱。太巴壠阿美族人對農地的評價與其他部落阿美族人無異，一般對肥沃平坦的土地視為耕地的第一選擇，黑土尤其更具有耕作價值；第二順位是肥沃之斜坡地，或者土色不黑但不含砂礫之平坦地；第三順位則是含有砂礫的平地。過去阿美族人忌諱近溼地，認為此地質除了種植水果外，無利用價值，多棄置不用。直到水稻耕作技術傳入後，阿美族人反而視水多且地質普通之地列為中等或

上等耕地¹¹²（台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，2000）。

除了土地價值觀受外界影響以外，還表現在勞動價值之互惠與共用上。太巴塌部落因農耕需求而組成勞動互助組織，這是勞動互助組織但也可分為親屬組織與非親屬組織¹¹³。部落族人認為，個體或單各親族群體，需與部落其他成員保持和協，如此才有利在部落生存，所以在分工上會樂於與他人合作，不僅在農事上看的見，在其公共建設上或部落防衛上，亦會派出男丁做無償的支援。此模式可降低作物種值與收成的勞力成本，更可促進親族團體與部落其他成員間的團結與情誼，勞動經濟價值與社群倫理價值展現在部落生活中，以下簡述勞動互助組織的型態與運作模式¹¹⁴。

親屬關係所組成的組織：

（一）Malacacay

互助時間與勞動項目較為不定，大多出現在重要農作物的播種或收成時。

（二）Malapadang

乃跨親族體系與朋友關係之互助組織型態，舉凡一般農事勞務，或其它大小家庭事務，成員約定終生互相支援，所以不限農務，生活上的一切都是共同互助。

（三）Marabadan

其Badan有幫忙、協助、共濟、助力等意義，Marabadan則為義兄弟、兄弟的意思。

非親屬關係所組成的組織：

（一）Malapaliw

指特定族人間為預先約定之農事勞務所組成，該組織一般由兩到四名成員，且多為相互熟識的友人，只要成員中有勞力需求，向友人提出申請，

¹¹² 《台灣總督府臨時台灣舊慣調查會番族慣習調查報告書(第二卷)：阿美及卑南族》，1997年6月。

¹¹³ 石忠山編著，《太巴塌部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008），頁123。

¹¹⁴ 石忠山編著，《太巴塌部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008），頁123。

並事先與其他成員商議工作時程及其他相關勞務細節，成員相互支援，並在約定農事結束後解散，等有需要時又再重新組織，此組合友人間也常盡力於擔任婚姻的媒介角色。

(二) Malaliliw

多出現在田地、整地及開墾時，通常由兩到三個 Malapaliw 組成，有時則重新召集組織成員，此類的組織因應農事耕作之勞力需求所組成的臨時組織，組員通常人數眾多，互助期間，長達半個月至一個月之久，有時公共事務也都用此類方式召集。

另外，比較特殊現象為「換工」。原本上由男性所主導的，但因部落男子集體出國之後，農事生產落在女性身上時，工作必須相互幫忙，因而在女性之間也形成特有的關係網絡。然而女性的人際網絡，不像男子有階層或者玩伴方便尋找，是在集體去都市領取男子勞動報酬所建立的。因此原本以家鄉為中心的人際網路轉而與他外族更有密切互動的關係，以便獲得在農事上或生活行為上更為有效益的換工。因此，太巴壟的部落婦女，相較與其他阿美族部落表現得更為活躍的人際關係。

第四節 母系社會的改變

母系社會一直是大家對阿美族的刻板印象，早先學者¹¹⁵多認為阿美族親屬制度為母系世系群 (matrilineal lineage) 或氏群 (clan) 為重要特徵，而這類的親屬群體的構成是以母系繼嗣 (matrilineal descent) 理念為基礎。換言之，是以女性為計算親屬群體成員身分時的聯繫人，男人婚後居住在妻家，子女出生後即住在母親家，財產繼承權亦以女子為主。¹¹⁶

這樣的型態，後來也有學者開始質疑。以本案例來說，在太巴壟部落裡，「家」

¹¹⁵ 劉斌雄，《秀姑巒阿美族的社會組織》臺北：中央研究院民族學研究所，1965。

¹¹⁶ 黃宣衛，《阿美族》(臺北市，三民，2008)，頁 25。

才是阿美族社會生活的基本單位，從妻居（uxorilocal）的婚姻制度是構成早期親屬群體形態的關鍵因素¹¹⁷，但經過時間及環境變遷，母系社會在阿美族社會中，它已變成是一種選項。以下以三個典型的例子當作分析的對象；

案例一：甲（民國 26 年出生），出國年份：民國 69 年，去沙烏地阿拉伯（1 年）。

我是西富村的人，入贅住在東富村太太家，入贅是件光榮的事，也是一種責任，看到部落年輕人去沙烏地阿拉伯回來，房子一間一間的蓋，我也跟岳父岳母商量，是不是也去沙烏地阿拉伯工作，好改善家裡環境。同意後，我即在民國 69 年跟永隆公司去了沙烏地阿拉伯，但工作一年就回來沒再去了。原因是我岳父過世，家裡必須有男人照顧這個家裡，直到岳母也過世，我的責任才算結束。之後與妻子離婚，並再娶第二任太太，帶太太回家跟家人住，目前家族與妹妹比鄰而居。

甲現居住在西富村，再婚，已回原本的娘家（男子自己的父母家）與第二任老婆同住。他再婚前因為岳父過世，而被迫中斷跨國移工的機會，一定要回妻家負起照顧岳母之責任，工作所賺取的所得，全數交給妻子處理，原本的娘家沒分得半毛，這點符合傳統的阿美族社會習慣，男子一旦選擇從妻居住，對原本的娘家即是人力的減少。

娶第二任妻子，就沒有入贅的想法，因為我對自己娘家都沒有貢獻，感到羞愧，第二任妻子不是太巴壠的，是花蓮市的阿美族，她不介意嫁給我，但我去他們家還是不會給她難看，還是盡力去討好她家人開心，跟第二任太太生的小孩跟我姓，他們也都長大了，全都在外地工作，大女兒嫁給漢人，小兒子娶部

¹¹⁷ 石磊對阿美族居住法則以從母居為主，從夫居是從母居無法運作時所做的改變，即從母居實際是妻子從母、丈夫從妻，妻子與其母親有無法分割的關係。

落的女生，都在臺北工作。

當第二次婚姻就擺脫傳統束縛，不再從妻居，而選擇父系社會模式，連小孩都用自己的姓氏，之後的孩子在婚姻的選擇上，沒有限制一定要從婚居或者一定要娶嫁原住民，任其自由發展。但在其原娘家的財產繼承上，是留給妹妹，而妹妹把家屋其中一塊土地，給哥哥蓋房子使用，兩兄妹住在隔壁。

案例二：乙（民國 30 年出生），出國年份：民國 67 年，去杜拜（3 年）。

東富村人，媽媽希望我入贅，出國前妻子已過世，留下三個子女，與岳父岳母同住，會出國工作很自然，因為在國外賺的比較多，賺的錢我分成兩部份，一半寄給岳母，一半我自己存著，二個女兒一個兒子，兒子跟妻子姓，兩個女兒跟我姓，出國期間小孩由岳母照顧，因為娘家住的不遠，小孩也都會跑回娘家玩耍。

乙的母親較為傳統，認為入贅帶給家族光采，就算妻子過世，自己還是認為是妻家的人，有責任及義務照顧其岳父岳母，賺的錢也不吝於給岳父岳母，這樣照顧一直維持到岳父岳母過世止。岳父把乙當成自己的孩子看待，最後把財產全留給乙，乙把兒子的姓氏留給妻家，兩個女兒則跟乙姓，其原因有二：1. 妻子從父姓，無其他子嗣，留其兒子替妻家留住香火。2. 乙家族比較傳統，認為女兒比較有用，可招贅增加乙家族之人數。看出乙已把男子當成傳遞香火的一種表徵，也許受妻家影響，對男性比較尊重。另外，乙在資產分配上有較高的主導權，甚至乙回台灣後，還存了一半的錢，在臺北買了間房子，現在是出租給別人住，自己回到繼承妻家的房子與女兒同住。

案例三：丙（民國 32 年生），出國年份：民國 67 年，去杜拜（3 年）。

乙是我哥哥，我跟我哥哥一起出國，但分別不同單位，同哥哥是入贅至妻家，共有三女一子，全跟妻子姓，賺的錢全寄回給

**妻子，回國後，發現妻子沒把錢存好，跟光復市區的漢人跑了，
變的一無所有，回到娘家與姐姐同住一塊。**

丙案例這樣的情形，在田調過程中並不少見，不過鮮少有意詳談者，大多避重就輕，後來才發現，當時部落婦女因為資產的配置不當，或者其丈夫長年在外工作，孤單寂寞下，很容易把持不住，回台後離婚的人數不少。

**我現在跟第二任老婆住在一起，她也是我們太巴塢的人，因為
錢都沒了，兒子女兒也都跟第一任妻子，所以我們選擇離開部
落，現在住在基隆，現在兒子女兒全跟我姓，雖然辛苦，但大
家生活在一起還是很開心的。**

訪談過程中，發現丙經過一次受到打擊後，選擇原諒及遺忘，但害怕一無所有，現在已年邁 70 歲，仍在工作維持家計。全家已搬離太巴塢，現住在基隆與妻子兒女一起生活，也少回部落或參與部落事務。對入贅的想法，完全沒有，任其兒女自由戀愛。現在看似美滿，但這也是經過多年的掙紮才走出陰影的。當時丙回台灣發現其妻已帶著兒女跟漢人住在光復市區，他無家可去，最後被原本的娘家收留。男子原本的娘家對其丙並無埋怨，但對丙與妻家兩家族卻不再往來，丙還長年失去鬥志，直到再婚後選擇離開家鄉，到他處生活，從悲傷的情緒中漸漸走出。

根據以上三個典型的案例來分析，部落的母系社會的確有產生有所動搖，其原因大致上可歸納幾點：

1. 戶籍登記制。過去連母姓制或連父姓制，很容易辨別你是誰家的孩子。國民政府強迫原住民採用漢姓，有時可能同家族，選擇的姓氏不同，或不同家族選用同個姓氏，親屬間的關係易造成混亂。為了方便起見，可能就照著漢人模式進行姓氏的命名，造成從母姓的人數變少。
2. 男子的生產力如果以勞動換取貨幣為主來看，大於部落女性在主導權上也漸漸的重點移轉為貨幣之上；加上以勞動輸出為主要經濟生活方式時，男子與傳統男子間能建立的社會組織關係只能愈來愈單薄，男子喪失樹立權威的機

會也相對少，只好在家庭組織上加以調整，以取得男女兩性在地位上的平衡。

3. 女性與異族的接觸愈來愈多，故女子選擇男人的機會不限定於自己族人時，在愛情及傳統之間，可能會產生第三選擇，因而放棄固有的文化傳統，而接受異族的文機會增加，造成傳統母系社會固有的選擇成為多元選擇中的一個選擇。
4. 被妻休夫的經驗下，男子害怕再次被遭受不幸命運，因此男子也選擇寧可破壞傳統而其他方式與另一半結合，同時不想讓兒女重蹈自己覆轍，不再堅持一定要女兒要招夫或男兒入贅方式進行嫁娶。

第五節 男子組織的改變

過去年齡階層與領袖制度是構成太巴塢部落傳統的社會關係與行動基礎。年齡階層組織乃是阿美族人最重要的傳統社會組織型態，其具有政治、宗教、軍事、教育等功能，選為年齡作為建立基礎的社會組織；傳統社會階層組織則是依族人社會地位所建構之另一社會組織型態；部落領導制度則含括族人傳統生活中，不同社會領域的領導機制¹¹⁸。

部落的領袖制度是由部落不同生活領域所產生之領導制度，如自年齡階層中產生的 Tomok（頭目）、Kakaholol（階層之父），負責豐年祭的籌備工作和領導部落公共事物；傳統的社會組織則產生 Kakitaan 為首的領導組織，負責部落各項祭典儀式之主持及辦理；傳統宗教信仰體系所產生的 Sapalangaw（祭司），負責部落族人祈福消厄。

¹¹⁸ 石忠山編著，《太巴塢部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008），頁 44。

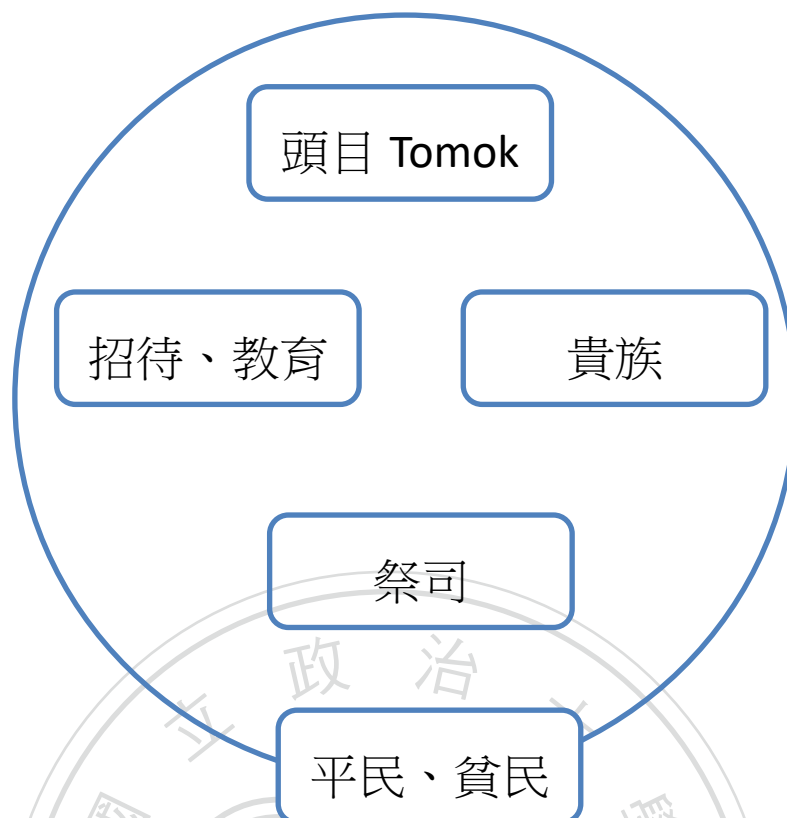


圖 3-5 太巴壠傳統社會結構（資料來源：楊智群繪製）

一、年齡階層的功能

太巴壠部落年齡階層組織與集會所有密不可分的關係，集會所是落實年齡階層組織任務的場所，早期未婚男子必須入住會所，一方面巡守部落，另一方面學習與其他階層成員相處，現今為「活動中心」所取代。有其三項的功能¹¹⁹：

1. 社會功能：包含教育、軍事及政治，目標在使全體部落達到和諧、團結、安全與合作之共同生活。
2. 經濟功能：開墾或農忙時，可動用到階層相互支援，所謂的「換工」制度，義務到他家中協助，之後蓋房子亦是用此方式進行。
3. 宗教功能：豐年祭、成年禮、捕魚祭等，皆是動員年齡階層參與主體之傳統祭祀活動。

二、年齡階層的改變

¹¹⁹ 石忠山編著，《太巴壠部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008），頁 49。

國家體制進來後，部落其年齡組織原本具有強大約束力以部落公共事務為運作核心，現代民主體制選出的鄉村裡長取代，就太巴壠部落而言，實際的行政權在各村長手上，頭目變成只是協調及對外象徵的一種角色，架空在部落的決定權。目前要看到年齡階層的樣貌，大概只剩每年豐年祭時，散居各地的部落男子會放下手邊的工作，返鄉參與原階層活動，無論現實的身份地位為何，回到部落即一視同仁，等活動結束後再各自回到自己崗位。

而村長是有支薪，頭目則無支薪水無津貼，從圖 4-4 也可以看出，村長在其基層的行政單位，也有機會擔任不同部落的區域首長，如此一來，年齡階層在處理部落公共事務的影響力，隨著時代的演變中愈來愈降低。

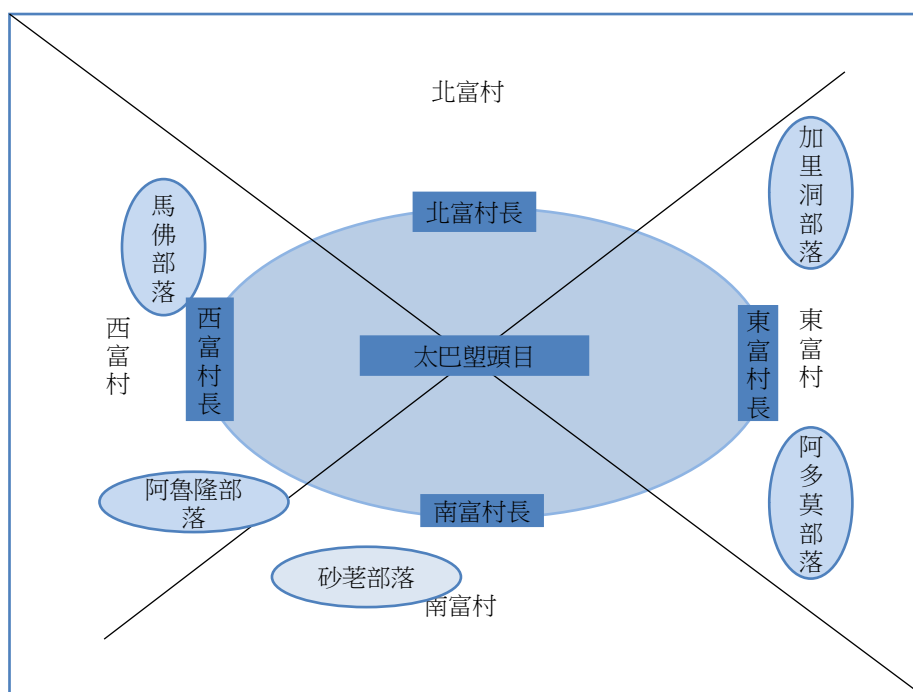


圖 3-6 頭目與村長之職責範圍 (資料來源：楊智群繪製)

三、傳統社會組織的改變

太巴壠傳統的社會階層可以分為三級，由上到下分別為 Kakitaan、Fitolol 及 Pakacaya，而各階層在部落社會關係中有其特殊地位與意涵。族人昔日因遵循部

落組織法則，使得部落傳統社會結構明確，與年齡階層與領袖制度共同形成部落複雜又牢固的組織網。

這在過去是有用的，其原因是土地掌握在 Kakitaan、Fitolol 及部落領袖身上，每年平民（貧民）在 11 月份，會進行土地重新分配，讓平民（貧民）有耕地開墾，但收成是要上繳給 Kakitaan、Fitolol 或頭目等部落領袖。雖然日治時期對土地進行私有化的調整，但民國後因採用土地登記制，即在上層與平民間的組織上，又形成地主與佃農的結構，導致在太巴塢阿美族社會中出現了有錢的愈有錢，窮的愈窮的局面。但當阿美族族人選擇棄農轉輸出勞動力之後，對土地的需求減少，相對的平民對 Kakitaan、Fitolol 或頭目等部落領袖依存度也降低，導致傳統的社會階層組織開始瓦解，竟而出現質疑這些部落傳統領袖存在的必要性。



第四章 豐年祭與部落再生

第一節 豐年祭的淵源與發展

一、小米的豐年祭

小米與阿美族豐年祭有密不可分的關係，小米對阿美族來說，是激烈的精靈，對人們會明確賞罰。小米阿美族稱作 Hafay 或 Lamlo，事實上小米種類繁多，日常食用的叫 Tipos，依據耆老們說法，小米是所有植物中最敏感的一種，也是最麻煩的農作物，它像人一樣，有靈眼、靈耳、靈覺，具有靈性，而且禁忌也多，人們如不小心，隨時會招來災難。老人回憶：「在田裡收割小米是最辛苦的工作，不僅講話要小心，動作也不能粗暴，否則會帶來禍害」。例如：「休息」、「完畢」、「回家」、「水」、「洗澡」等言詞都是小米不喜歡的，在收割時也不能放屁或嬉鬧打人。在阿美族農業社會裡，小米在早期為主要作物，因此，所有的祭典並圍繞著小米為主。小米的耕種一年為一週期，從整地到收割入倉的過程有各式的祭儀如下¹²⁰：

1. 狩獵祭 Miadop：播種前 10 天至 15 天，部落男子集體打獵，以預祝將來小米莊稼豐收。
2. 準備祭 Matonadaw：播種前夕，各家將各式魚類全部吃光，網魚及裝魚的器皿清洗乾淨，以免與小米的精靈相剋。
3. 播種祭 Pafraang：播種小米，祈求小米神（Cilohafayaw）風調雨順使小米豐收。
4. 除草祭 Mikulas：疏苗及除草，各家各別舉行兒童始裝禮，象徵小米長大了。

¹²⁰ 黃潮貴著，《豐年祭之旅》，（東部海岸風景特定區遊憩解說叢書；8），1994，頁 10。

5. 驅蟲祭 Mitapoh：這是不定期的活動，在小米受到蟲害時舉行。
6. 乞晴祭 Pakacidal：在連續下雨時舉行。
7. 收割祭 Milikoc：收割前夕，全村居民守戒，即不吃魚類食物並清潔所有裝魚容器。
8. 始割祭 Mihafay：正式收割的早晨舉行的始割禮，全村動員。
9. 入倉祭 Minaang：曬乾的小米初次放入穀倉的儀式。

這一系列的儀式直到入倉祭才算是結尾。在阿美族的觀念裡，生產的成敗與否，不在於人為的栽培，而是在祭儀的執行好壞，等家家將小米入倉後，部落才舉行綜合的祭儀活動，這儀式叫感恩祭（Misalisin），也就是今日所謂的豐年祭。小米時期的豐年祭與現代豐年祭本質也相近，但儀式上亦有不同。小米豐年祭由男子年齡階級和司祭家共同主持公祭，活動的形式則以原始宗教儀式呈現，內容單純、嚴肅、隆重，並沒有現代豐年祭複雜、豪放、熱鬧，原始儀式活動中以人頭、豬肉、小米、酒等作為祭品。

二、水稻的豐年祭

後來漢人與日本人的農業技術介入，阿美族放棄小米改種植水稻，對阿美族來說，這是不同性質的農作物，水稻是良性溫和的植物，除非在特殊情況下，是不會隨便害人。水稻叫 Panay 或 Tipos，一年分為夏冬兩季，種植水稻所花的力氣是小米的多倍勞力，原有的小米祭儀部份保留至水稻時期的豐年祭，祭儀如下：

1. 引水祭 Palinanom：祈求水神，日月不缺水。
2. 作苗祭 Misacapox：祈求神明讓秧苗順利長大。
3. 割稻祭 Mitipos：祈求神明收割順利。
4. 乞雨祭 Pakaorar：祈求下雨（不定時舉行）。
5. 乞晴祭 Pakacidal：祈求晴天（不定期舉行）。
6. 入倉祭 Minaang：將新米初次入倉的儀式，祈求豐收用之不盡。

由小米輕易轉為稻米生產的原因是：1.小米祭儀太多。2.禁忌很多。3.水稻產量多。再者，耕作水稻心情較為輕鬆，並可高歌，談笑風聲，這些情況是種植小米所不能的，所以水稻轉為阿美族農業生產的主要作物，日後的祭儀裡，人頭被豬肉取代，成為主祭品，而小米成為副祭品。至於豐年祭則轉為阿美族祭儀生活的總匯，不因主食轉變影響，而因應時代的改變，而形式上做了調整。

第二節 豐年祭的意義與象徵

豐年祭是阿美族原始宗教信仰的匯集¹²¹，如果沒有信仰的力量，豐年祭很可能失傳。豐年祭目的自始不變的是祈求莊稼豐收、家畜興旺、家庭平安、驅風逐疫等，豐年祭中所供祭的神靈包括：Ciropanay 稻米神、Cikakacawan 守護神、Cimasra 土地神、Ci-maool 雨露神、Cimacidal 太陽神、Cifadyongi 生命神、Citatoasan 諸神靈等。所以傳統的阿美族豐年祭，是與眾神一起合辦的豐年祭，也是一種傳統的信仰。

一、豐年祭的禁忌

- 1.公休：豐年祭期間為公休日期，公休日不得在田裡工作，犯者其家的農作物受病蟲害。
- 2.禁忌參加：男子組的夜間歌舞(迎靈舞)活動中禁忌女子參加並吃肉，違者患婦女病。
- 3.不得聯合舉行：各部落有不同的祖靈，聯合舉辦豐年祭活動怕神靈相剋，並引起部落災難。
- 4.不日不唱不舞：豐年祭的歌舞不常禁止歌舞，犯者其家農作會受到災害。

¹²¹ 黃潮貴著，《豐年祭之旅》，(東部海岸風景特定區遊憩解說叢書；8)，1994，頁 20。

二、豐年祭的祭品

- 1.酒：祭品之一，叫 Lingalawan 淨水或聖水的意思，酒有避邪的法力，酒在豐年祭的活動中，始終擺在場中央，表示神靈與人同在一起，並派二、三人不斷斟酒給在場的人共飲，象徵人與神同樂同享。
- 2.米：最早使用小米做 Turun¹²²，後來改用稻米做 Turun，此工作由女子負責，表示女性的堅忍性格及柔軟身段。
- 3.牲品：Manafoyay，昔日僅以動物的肝臟部份做為祭品，象徵男性與豐年祭不能分開，勇敢冒險有其能力保衛部落。

三、豐年祭的歌舞

豐年祭的歌舞叫 Malikuda，歌跟舞是不能分開說明，豐年祭因為跟祭儀無法分割，因此其歌舞是與神靈或祖靈的一種溝通禱詞，並以肢體來表達對神靈的讚美及感謝，附有靈性的法力，歌唱的方式由一人領唱，大家應唱，通常以虛詞嗨咿與哈嘿等來表現，此屬古語或神語，領唱人可即性加其歌詞，傳統的部落會從天黑跳到天明，以示對神靈的崇敬。因此年輕的階層要擔任其任務，可能多日無法入睡。豐年祭的歌舞男女有別，男子專用歌舞女子可學習，但女子專用歌舞，男性不得學習，豐年祭歌舞富有靈性，禁忌平日吟唱，連練習也有禁忌，因此保留不易，其傳統歌舞日漸流失。

四、豐年祭的服飾

祭衣或祭服稱為 Losid 或 Fafodoyan，泛指男子服飾，女子服飾不在此限，男子服飾各地阿美族不盡相同，各有其特色，如東部海岸阿美某些階層在頭飾上會有白色的緞帶，舞動起來有如浪花，太巴壠部落各個階層的衣服一致，從其服飾上即可看出他分屬的階層；衣服上亦在某處有自己的家徽，以做為是哪家族孩

¹²² 類似麻糬，用小米或米在木臼裡搗黏狀。

子的識別。除衣服外，男子身上還有其配件及代表的意義：

- 1.佩袋：稱為 **Alofo** 或 **Tafolod**。除少年組外，成年男子一律佩帶。具有護身符及避邪之作用。有許多不同的中文稱法，如檳榔袋、攜物袋、情人袋、佩袋等。在阿美族的社會中，檳榔袋是日常生活中相當實用的物品，由女子製作，原為母親送給子女或女子送給情人的定情物，內部可以放置煙鬥、菸草、檳榔、石灰等小件物品。在不同的區域有不同的造型，根據許功明的研究（1998），將檳榔袋的造型分為兩種：北部（南勢）阿美、中部群的秀姑巒阿美與靠北方的海岸阿美以方形為主；南部群的馬蘭阿美及靠南方的海岸阿美以船形為主，而介於其間的花蓮長濱、豐濱地區則呈現兩種混用的情況。根據黃貴潮的口述資料，在個人擁有物中，以檳榔袋的靈力最強，死亡時一定要以此陪葬。現在檳榔袋演變成參加豐年祭或重要活動時，必須佩戴的配件，並且成為阿美族集體認同的重要標誌，同樣的檳榔袋依年齡而使用不同的佩袋。

佩戴檳榔袋參加喜慶時，要由右肩到左腰，斜背在身上；參加喪事時則相反，要由左肩到右腰來佩戴。另外，未婚男女約會或參加舞會的時候，要直直的掛在右肩，不可以斜背。如果想暗示別人已經有對象了，就要把背帶綁短，直直的掛在左肩。

- 2.頭飾：稱為 **Salilit** 或 **Sapngec**，在具有年齡階級和頭目制度的阿美族社會中，帽子是一項重要的飾物，為社會地位區別的標誌。帽子裝飾相當華麗，帽子裝飾得越華麗者表示其階級地位越特殊，並嚴禁階級較低者模仿或使用，帽子有表現階級的重要意義，各階級均一律戴著冠帽，做為階層識別及象徵男子權威與護衛部落家族的表徵。
- 3.羽毛冠：稱為 **Ciopinay**，見於頭目及幹部使用，表示具有領導力及智慧。



太巴塢部落長老所配戴的羽冠帽飾
呈現方式

情人袋主要以方形、船形兩種造型為

圖 4-1 羽冠與情人袋 (圖片來源：楊政賢老師拍攝)

第三節 豐年祭的轉變

阿美族豐年祭是生活祭儀的匯集，早期各種儀式圍繞著小米生長週期而有不同祭儀，爾後改種水稻，水稻一年兩期產生祭儀上的變化，因此保留部份的小米儀式，產生新的水稻祭儀方式，直到日治時期，生活的儀式才穩定下來，有了現代豐年祭的雛形產生。在不同的國家政權統治及信仰下，豐年祭有不同的面貌產生及變化：

一、日治時期的豐年祭

日治初期，日本人為了方便統治東部的原住民族，對其文化採取放任觀察階段，不加以干涉，到了日治中期，官員注意到阿美族的豐年祭活動，認為豐年祭太過複雜，宗教色彩太過濃後，只許男子參加認為是一種落後的陋習，並加以干

涉，因此部落豐年祭的型態以配合官方為主，並接受日治的意識形態，把日期縮短外，也讓其女子加入，並舉辦大型的聯合豐年祭及觀摩性質的豐年祭活動，部落頭目取代傳統男子年齡階層制度的長老地位，頭目在活動中擔任活動的最高地位，使得豐年祭染上了政治色彩，增設招待貴賓新的項目。

二、國民政府時期的豐年祭

光復初期，阿美族豐年祭延續傳統辦理，但國民政府頒布戒嚴後，因豐年祭活動與戒嚴令多相抵觸，豐年祭活動受到官員取締、監視、及管制等，造成阿美族人與官方人員產生多次摩擦、糾紛與爭執，豐年祭的文化傳承受到極大的威脅。歷經幾次妥協，在戒嚴制度下產生了變革，也產生了新面貌¹²³：

- 1.日數減少：活動縮為三、四天，由於夜間管制燈火，禁止所有夜晚的活動，所有儀式在午夜前結束，夜間活動全部取消。
- 2.現代化：廢除傳統模式進行，採用運動、表演、競賽方式進行。
- 3.政治化：廢除男子年齡階層並建立豐年祭籌備委員會，以便與官員溝通，取代年齡階層長老地位，以頭目為活動最高首領，接受政府指令及補助，舉辦半官方的豐年祭。
- 4.統一化：誘導部落舉辦聯合豐年祭，並以部落跟部落的歌舞競賽及觀摩為主。

三、宗教接觸後的豐年祭

光復後，國民政府對宗教採取自由政策，西方宗教快速的進入部落紮根，短期內各部落皆有阿美族信徒，以天主教、基督教及真耶穌教為主，但一些宗教禁止信徒參加原始的宗教信仰及活動，造成部落文化傳統再次受到威脅。為了防止信徒參加豐年祭，天主教和基督教在傳教業務上，分別開創了感謝祭（Kang sia sai），來取代豐年祭，真耶穌教則完全禁止信徒參與。之後天主教徒深怕豐年祭

¹²³ 黃潮貴著，《豐年祭之旅》，（東部海岸風景特定區遊憩解說叢書；8），1994，頁 28。

面臨瓦解，向教會當局溝通後，才允許教友可自由參加豐年祭的活動。近年因原住民族的保留傳統文化意識提高，部落族人的參與度提高，教會也隨著潮流解禁，促使現今族人藉由豐年祭的舉行，來振興部落的向心力及團結力。

四、當代的豐年祭

現行的豐年祭則因為時代的變遷，而有不同的面貌產生，大致分為：都市型豐年祭、康樂型豐年祭、聯合型豐年祭、原始型豐年祭、綜合型豐年祭。

- 1.都市型豐年祭：以阿美族移居到都市工作為主，常見於臺北、基隆、桃園、高雄為主，這類的豐年祭已有三十年之久，由於來自不同部落，因此豐年祭的型態較為多元、輕鬆、歡樂，除了傳統舞蹈外，還有各式的趣味競賽，男女小孩同歡，節目精彩，適合遊客前來觀賞同玩。
- 2.康樂型豐年祭：真耶穌教會為主的部落，以台東東河鄉、成功鎮等部落常見，由於這樣的豐年祭少人參加，所以不被認同是正式的豐年祭活動，也不能代表部落的活動，雖然每年照常時間舉行，但無傳統祭儀自由參加。
- 3.聯合型豐年祭：花蓮縣境內較為普遍，此型是一般人認知的豐年祭，豐年祭委員會來舉行活動，取代舊有的男子年齡階層，又推頭目或大會主席取代長老制。常見升國旗、唱國歌及由政府人員致詞，政治色彩濃烈，不分男女老少皆可參加，且女子組參加更為踴躍，適合外族觀賞，並具有觀光氣息，甚至會有多個部落合辦或輪辦。如：花蓮北部阿美族豐年祭，或花蓮縣每年舉辦的聯合豐年祭。
- 4.原始型豐年祭：目前少見，僅集中在長濱鄉及豐濱鄉一些部落，以延續傳統豐年祭的宗教本質為主，認為是收割水稻之後必需舉行的祭儀，亦是向神靈及祖先感恩豐收及驅鬼除疫的儀式。由男子年齡階層組織主導，若沒有男子組就不能舉辦，活動期間紀律嚴格，違者

接受處份，輕者向族人道歉，重者罰現金，年齡階層制度分明，不管在社會上地位高低，一切照傳統階層制度來執行，女子未被接受參加正式的豐年祭。保持舊制，歌舞到哪，酒就到哪，神靈及祖先就到哪，酒是神和人同在一起的象徵。如：奇美部落、大港口部落。

5.綜合型豐年祭：此類型集中於豐濱鄉及瑞穗鄉地區，是聯合型和原始型的綜合產物，因受地處偏僻保守影響，男子組的紀律較鬆散且民主化，設立豐年祭委員會協助男子組，女子組可正式參加歌舞，可隨時表演特別節目等。如：太巴塢、馬太鞍部落。

第四節 太巴塢的豐年祭

豐年祭的舉行方式，由於不同時代，亦有不同的變化，例如日治時代早期有些部落為了要躲避日本政府的勞役，會以維護傳統文化為藉口故意延長豐年祭時間，長則可達一個月之久。但第二次大戰末期則一律以一星期為限；光復後受到西方宗教傳入影響，一些部落停辦豐年祭，或改有其他方式進行，之後的阿美族豐年祭因客觀環境改變，大多維持二至四日為共同趨勢。以下針對牽源¹²⁴一書之大正元年太巴塢豐年祭舉行方式，及太巴塢部落志¹²⁵裡的口述歷史來做一比較，試圖還原當時太巴塢傳統豐年祭的原貌。

一、大正元年的豐年祭

太巴塢豐年祭每年約新曆九月與十月交替時的滿月，在小米收割工作日告一段落後舉行，其過程：

¹²⁴ 吳明義、李來旺、黃東秋合著，《牽源—東部海岸風景特定區阿美族民俗風情》，台東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992，頁 122。

¹²⁵ 石忠山編著，《太巴塢部落志》(花蓮市：花蓮縣文化局，2008)，頁 134。

表 4-1 大正元年太巴壠豐年祭典流程表

豐年祭	名稱	時程	內容
準備階段	Misatamod	四~五日	釀酒
	Misamsam		齋戒
第一天	Patanam	一日	品酒及序幕
第二天	Mipahko	一日	禳祓除惡的儀式
第三天	Pakaranam	一日	首級祭
第四天	Fatad no ilisin	二日	祈福並邀馬太鞍部落同歡
第五天			去馬太鞍部落回敬
第六天	Pa'alodo	一日	受教請益、教育訓練
第七天	Pakomod	一日	消災解厄、祈福
第八天	Mali'alac	一日	返俗
第九天	Misapatoronan	一日	巫師節日，修練能力

資料來源：楊智群整理

(一) 籌備階段：

全部落老人男人有加入年齡階級全到部落的集合場集合，到齊後由頭目宣佈：「全部落的修葺工作大致完成了，我們已無顧之憂，我們的作物也欣欣向榮，正是我們舉行豐年祭的時候到了。」散會後是日午夜，宗嗣的主祭者(Misafawlay)爬上屋脊，面向南方大聲喊話(mekal)並宣佈豐年祭開始。邀請天上的神明¹²⁶，祖先來參與他們的盛會。

翌日，主祭再次爬上屋脊以大聲悠長的聲音一字一字宣佈開始製作酵素(Misatamod 釀酒用酵素)，再過四、五天再宣佈開始蒸飯或煮飯釀酒。在此同時主祭者開始禁食，只吃主食不吃蔬菜及魚類水產等，表示入聖，禁餐稱 Misamsam (只吃飯，不吃菜的意思)。

(二) 豐年祭過程：

第一天：

釀酒完後行 Patanam 禮，即阿美族邀請品嚐的意思，這一天部落的長者一起到 Kakitaan 齊唱豐年祭的序幕，邀請天上的神及祖靈一起來品嚐初成的酒，主祭

¹²⁶ 巫師每逢行禳祓術或行各種巫術一定面向南方，因為他們相信他們的保護神 Malataw 住在南方天邊。另一方面，阿美族相信，他們的祖先是由南方漂流過來的，連埋葬死屍時，必面向南方或頭部向南入土，有緬懷祖先的意思。

者行滴酒禮 **Mifetik** 說：「你們天上的神明請下來吧！現在部落的青年們已整裝待舞，懇請你們下來，掃平部落的道路，清除路上所有阻擋或絆倒青年的障礙物，使他們上山打獵，下海捕魚，事事平安。」

第二天：

是 **Mipahko**，這一天壯丁約二十人各持直徑一尺的糯米糕陪年長老人到集會所，摘食糯米投祭給神明，老人整日不進食，之後壯丁們陪同年長者再次進入宗家（**Fitolo** 類似貴族之家）逐戶歌舞祭神，這樣挨家挨戶歌舞並摘糯米糕與滴祭神明的儀式稱 **misa'osal**，是禳祓除惡的儀式。是日深夜主祭再次爬到屋頂上大喊宣佈，明天就是 **Pakaranam** 之日。

第三天：

即 **Pakaranam**，阿美族語之 **Ranam** 是早餐之意，**Pakaranam** 是邀請某某人享用早餐或送（賜）給某某吃早餐的意思。這一天早上，主祭者率領去年當中馘首有功者，在打戰時勇猛陷陣者，有志成為優良青年以及護衛部落安危有功的青年到首級棚架前祭拜，其儀式是主祭者先將豬膽塗抹在頭顱上，然後壯丁們先將主祭者之動作重複五、六次，接著主祭者持酒瓶滴酒祭首，並唸：「我們今天賜早餐給你們！希望你們不要帶病、瘟疫到這個部落來，求你們讓我們的部落豐收，青年們上山打獵、下海漁撈能滿載而歸，事事平安順利」。接者摘取小塊豬肉擲給頭顱，到此算是儀式告一段落。

第四天：

稱為 **Fatad no ilisin**，意即豐年祭的中繼時間。這一天特別邀請馬太鞍部落的老少男人參加太巴壟的豐年祭。馬太鞍一群人到達太巴壟宗祠後由馬太鞍的大頭目 **Sapalagaw** 代表全體馬太鞍人滴酒（**Mifetik**）祈求神明：「今天是太巴壟的豐年祭，我們馬太鞍人也共襄盛舉，我們是兄弟部落，懇求神明有如恩待他們的部落一樣，祝太巴壟部落食物豐收，打獵漁撈能夠順遂」，從此兩部落的男士們相見歡飲酒作樂。然後各自回自己的階級去跳舞。此時女性也共舞，太巴壟部落只招待中餐，晚餐客人自理，曲終人散時，馬太鞍的大頭目還得向太巴壟的大頭目

邀請全部落住民移尊到馬太鞍做相同的親善訪問。

第五天：

同樣是首級祭，但是要去馬太鞍部落去回敬他們，太巴壠的主祭者（也是大頭目），同馬太鞍大頭目向馬太鞍部落滴酒祈求神明祝福，但太巴壠人並不參與各年齡階級的舞蹈，做到回敬的目的即回部落繼續依其年齡階級分組歌舞。

第六天：

是 Pa'alodo 是低階級向其相鄰的次高階級討教的日子。每一階級選能言善道者，身體健壯勝酒力者，恭謙的到次高階級跳舞的場所報到，向他們請益。屆時，高階級者趁機將過去一年的得失做一清算，然後將待人處事之道耳提面命一番。報到時絕對不能冠冕堂皇的從正門進入，而是從後門悄悄進去，表示他們不是夜郎自大而是謙恭有禮，聽訓時必需態度溫和，以免被誤認為有頑抗長輩之嫌。室內教育完後，下階級的代表就要被帶出來，與高階級的所有成員共舞。接下來近乎虐待式的灌酒動作，接二連三集中在揖恭討教的下階級代表們身上，當然不勝酒力者當場倒下是司空見慣的事，甚至允許離開現場時，動作遲緩可能還會遭受到追打的命運。但低階級絕對服從高階級的傳統精神感召下還是相安無事，部落的行政運作完全是靠這樣的精神做基石，使壯丁們衛民抗敵的行動常能見奇功。

第七天：

是 Pakomod，這是歌舞項目的最後一天，上午仍按各階級之別，各自選場所跳舞，下午則移到部落宗祠（Kakitaan）處跳舞。這裡跳舞完全依其自由意志參加，不強迫何任何參舞。Pakomod 之舞是祈求神明祝福之儀式，因此平安無事者有時不願前來參加，唯恐福不來反而厄運臨頭。然而迭遭厄運或健康不佳者，會前來參加以圖改善他們命運。這個儀式的主司者大部份是女性巫師，他們盛滿甜酒在容器裡，然後爬到高處撒酒，以示禳邪，大眾此時紛趨到撒酒處借機淋濕身體以求平安。淋到或觸碰聖酒的人立刻大聲喊：「願我的病和一切厄運就此離開」。那些無法擠到前面淋酒或摸到酒的人事後踐踏濕地也算數。這儀式滿足所有部落族人祈福求安的要求。

當天 Pakomod 之後，就是 Pakeras 之儀式，這儀式首先將一籃檳榔切成片狀，然後主司者爬到高處，再把檳榔撒滿地，青年壯丁爭先恐後的接拾，接到者必高呼說：「但願我常常能像這樣易如反掌的獵到獲物」。Palimo，其內涵完全一樣，祈求蒙福的儀式。

第八天：

是 Mali'alac，即壯丁們下河漁撈，這是阿美族在事情大功告成之後必經的過程，有脫聖返俗的象徵。因為在豐年祭前宗祠的主持和部落的年長者曾同時禁餐（Misatekel Misamsam）與祈禱（Mifetik，滴酒禮）表示進入於神聖的狀態，因此漁撈是解禁返俗的必要過程。

第九天：

是 Misapatoronan，這是巫師的節目，這一天部落的壯丁們首先在部落之外或集會所的廣場搭場簡單的遮陽棚，做為巫師們的集會所。然後巫師自行作各種屬於巫師本身的行動，舉凡歌舞、驅邪、禳祓...等無所不包。行術完後，巫師各自在小溪中洗手，表示舊事已過，一切又重新開始。他們盼通過這個儀式而重新得力，能為部落為民驅病除害上得心應手。這樣的聚會壯丁與一般人不參加，唯有最年長的男人（Kalas no niyaro'）奉陪。就整個豐年祭來看，舉行 Misapatoronan 的儀式就算豐年祭整個結束。



圖 4-2 納骨碑舊址（資料來源：楊智群拍攝）



圖 4-3 納骨碑 (資料來源：楊智群拍攝)

二、太巴塿口述記錄中的豐年祭¹²⁷

表 4-2 傳統太巴塿豐年祭典流程表

階段	名稱	時程	內容
一	Misamsam	三~五日	齋戒
二	Misatamod	一日	釀酒
三	Mipahku	一日	除夕
四	Pakaranam	一日	新年祝賀、首級祭
五	Fatad	一日	新年團圓
六	Paalodo	一日	受教請益
七	Palimo	一日	送神、降福
八	Malialac	一日	反俗
九	Sapatoronnan	一日	農事耕作分配
十	Talafariw	自訂	農事耕作開始

資料來源：石忠山編著，《太巴塿部落志》(花蓮市：花蓮縣文化局，2008)

(一) 籌備階段—Misatamod (製作酵素、釀酒) 和 Misamsam (齋戒)

傳統的阿美族豐年祭是由 Misatamod (製作酵素、釀酒) 和 Misamsam (齋戒) 揭開序幕，所有的祭典籌劃與準備工作皆須在此階段完成。雖然為預備性階

¹²⁷ 以吳明義先生根據已逝前部落頭目萬仁光口述錄音內容及太巴塿部落志作者石忠山先生個人調查結果。

段，但全依 **Kakitaan** 家族流傳下來的祭祀習俗來進行，這個部份為視為豐年祭的一部份，為期三～五天，**Kakitaan** 所有家族成員到齊，招贅的男子此時也必須回到 **Kakitaan** 家族進行祭典工作，並邀集部落的領導階層成員、家族顧問團等共商 **Ilisin** 的活動進行。

籌備階段最重要的兩件事為 **Misatamod**（釀酒）和 **Misamsam**（齋戒）。釀酒日清晨，**Kakitaan** 家族男女祭司分坐在家門內側兩旁面對面位置進行禱唸，女祭司手持 **Toron**（糯米糕），男祭司手捧酒品，對著天上眾神及歷代祖先禱唸：「從現在起，**Ilisin** 正式開始，我們即將進行 **Misatamod**（釀酒）。」祝禱完後女祭司即走出家門，登上屋頂以悠長聲音高喊：「**Waw, Misatamod Kita Finawlan!**」（部落的居民們，我們開始釀造小米酒！）此涵意即對村民告知，請大家開始釀小米酒做準備，並對眾神及祖先說，豐年祭即將開始。自此 **Kakitaan** 家族主祭司將進行 **Misamsam**（齋戒），此意代表主祭者脫凡入聖，只進食米飯，並嚴禁魚類水產等食物¹²⁸。

豐年祭籌備階段，全體部落族人投入祭典所需物品製作，一般而言，女子負責製作小米酒，男子則忙於項鍊、頭帽等飾品的製作。自籌階段開始，部落最年輕兩年齡階層成員將負責所有 **Ilisin** 所有差事，族人從此刻起，開始謹慎從事各項祭典準備工作。

（二）**Mipahku**（除夕）：**Mitanam**（品酒）與 **Misaokar**（除惡）

籌備階段結束後，豐年祭即將進入 **Mipahku**（除夕），此時部落主要活動內容有二：一為 **Mitanam**（品嘗新酒）與二為 **Misaokar**（除惡）。首先會由部落年長者齊聚部落宗祠，與 **Kakitaan** 家族祭司進行新酒品嘗，儀式過程中，祭司以滴酒禮（**Mifetik**）邀請眾神及祖先一同品嘗初製完成的小米酒，並禱唸：「天上的神明請下來吧，部落的青年們已整裝待舞，懇請你們下來掃除部落道路，清除路上所有阻擋或絆倒青年之物，使他們上山打獵、捕魚都能事事平安順利。」

Mitanam（品酒）儀式後，**Kakitaan** 家族祭司即出發前往部落各個 **Fitolol** 家

¹²⁸ 因為魚產會食小米，小米精靈會害怕水產，故禁食水產，所以是一種禁忌表徵。

族巡禮，祭司到 Fitolol 家族家屋時，會先停留於庭院高喊：「天上眾神及家族各代祖先，今天是除夕日，為了 Ilisin，我來這裡 Mitanam，請求你們降臨。」祭司進家屋後，首先與該家族祭司對坐於家門入口處兩旁，並手持新釀小米酒和糯米糕，對天上眾神及祖先敬獻禱文和祈願，完畢後，雙方祭司即進行品酒，所有程式結束後，祭司將繼續前往下一戶 Fitolol 家，並完成相同儀式。

除夕日 Mitanam（品酒）的過程中，同時還進行另外一個儀式 Misaokar（除惡），即 Kakitaan 家族祭司進屋品酒時，部落長老會以歌舞祭神，行滴酒禮祈求神明除去惡運，為該家族帶來好運。

Kakitaan 家族到了深夜，再次登上家屋高喊：「部落居民們，明天我們將進行 Pakaranam 儀式！」當天晚上，部落的最年輕的三個階層必須到部落聚會所集合，為隔日的 Patakus（報訊息）遴選長跑的青年代表，至其他部落報豐年祭的喜訊。豐年祭的 Mipahku（除夕），經過 Mitanam（品酒）、Misaokar（除惡）到選出 Patakus（報訊息）代表而告一段落。

（三）Pakaranam（新年、獵首祭）

Pakaranam 儀式前，由前晚選出的年青人在 Kakitaan 家屋前集合並分配任務，到其他部落 Patakus（報訊息）傳達太巴塢豐年祭開始的訊息。Ranam 在阿美族語是早餐的意思，Pakaranam 則邀請某人享用早餐的意思。Pakaranam 是為去年戰事中被取下敵人首級所舉行之早餐慰靈的儀式，舉行地點位於部落宗祠旁的首級棚架前，儀式參加者是 Kakitaan 家族祭司與去年戰事中馘首有功的族人，及維護部落安全的優秀青年。

參與 Pakaranam 儀式者需各自準備好祭品，儀式進行時，祭者依年齡大小列坐於首級棚架前，祭司則坐在與祭者前方。儀式的進行首先是主祭者將豬膽塗抹於首級棚架上的頭顱，然後再由與祭者重複相同的動作，所有程式結束後，主祭者行滴酒禮並禱唸：「今天我們賜予你們早餐，希望你們不要帶病、瘟疫到部落來，求你們讓部落豐收，青年們上山打獵、漁撈都能滿載而歸，事事平安順利。」禱唸完畢後，主祭者即摘取小塊豬肉擲向頭顱，結束此階段的儀式。

Pakaranam 儀式結束後，首級架前廣場即展新年系列的活動，與祭者以歌舞取悅神靈，耆老們則坐於舞者圍成之圓圈中央，品嚐新年釀造的小米酒，前來觀看的族人，亦加入歌舞行列，此時，前往好友部落的青年陸續返回，報告整個報訊的過程，並加入族人慶祝行列。

Pakaranam 儀式當晚，全體部落的男子聚集於部落宗祠的首級架前廣場唱歌跳舞，原是男子的活動，部落女子會前往觀賞，此時是未婚男女互相認識的時刻，當女子將未婚男子的 **Dofot**(情人袋)取下，或放顆檳榔即代表對其男子有情意，如果雙方有情意即可相互交往。

(四) **Fatad** (團慶)

Fatad (新年團慶) 是豐年祭各部落階層自由活動的日子，族人會各自前往親友處造訪祝福，鄰近的部落村民也會因為收到 **Patakus** 而前來參與部落活動。依照傳統當日，鄰近的馬太鞍部落老少男性族人會獲邀參與太巴壠部落的豐年祭，參與者通常由馬太鞍頭目率領到太巴壠部落 **Kakitaan** 家族致意，並為雙方部落做祝福，這樣的動作表示雙方部落可以和平相處，相對的，第二天太巴壠部落的頭目會率領男性族人前往馬太鞍部落做回禮性的致意。

豐年祭一般屬於部落男子的活動，女性是不能參與，而在 **Fatad** 的日子，是允許女子參加並歡迎其他親友們共同加入，算是整個豐年祭裡輕鬆歡愉的日子。

(五) **Paalodo** (受教請益)

這是太巴壠部落傳統豐年祭活動中，具有傳承倫理道德的一個重要環節，為部落年齡階層組織中，年輕階層向年長討教請益的日子，傳統上各階層會在同階層裡找出能言善道、態度謙恭、酒量膽識好的人，前往上一階層聚會總部做拜訪請教並受上一階層的人指導訓斥，結束後，前來致意者會被請到室外與該階層的前輩共舞，並預先準備好酒品招待晚輩。**Paalodo** 在太巴壠傳統豐年祭中扮演著傳承部落精神的角色，象徵部落階層體制的健全操作，也表遠族人對長者的服從、尊敬有禮的社群價值，過程雖有戲笑辱罵灌酒等行為，但背後蘊含深厚社群文化

及傳遞傳統的精神在¹²⁹。

(六) Pakomod (降福、送神)

Pakomod 舉行地點位於部落宗祠廣場，活動首先以送神儀式開始，豐年祭已進入尾聲，當時眾神及祖靈是用歌舞來迎接，歡迎也是用歌舞方式展現，Kakitaan 的男祭司會將活豬及其他貢品供奉於首級台前，祭司進行禱唸，立於身後的耆老則吟唱送神歌曲，儀式結束後祭司會將豬隻帶到河邊進行屠宰、解剖及淨洗，同時也自身淨洗一番。祭司離開期間，族人在首級台前展開送神歌舞的展演，女巫師同時展開祈福除厄儀式，用酒撒在族人身上，表示可以帶來好運，除去厄運及病痛。男祭司回來後，將豬隻解剖後，舉行 Pakeras 儀式，由男子準備好的檳榔，從高處撒下，部落男子會去爭撿，表示來年部落青人打獵能夠豐收等等。

(七) Malialac (反俗)

Malialac (解禁、反俗) 在阿美族很多部落都有的儀式，通常會用漁撈採集的方式來進行，表示所有快樂與悲傷到此為止，溪水會帶走過多的快樂，與除去身上的惡運及煩惱。因為 Ilisin 豐年祭期間，部份族人 (祭司等) 為了表示脫俗而進入 Misamsam (齋戒)，而用 Malialac (解禁、反俗) 來禁食解除的反俗程式，Malialac (解禁、反俗) 當天，部落族人會到溪邊進行捕魚，即該日起，部落禁食魚類的規定解除。另外，部落年齡階層最低的三個階層，須於該日夜宿會所，為隔日 Sapatoronnan (農事耕作分配) 做準備，青年會連日趕工把隔日祭祀用的小屋蓋好，與整修集會場所。

(八) Sapatoronnan (農事耕作分配)

Sapatoronnan (農事耕作分配) 為太巴壠豐年祭的最後一項活動，該活動有兩項意義及目的：一、部落農事耕作分配，二、巫師法事能力的更新。

Sapatoronnan (農事耕作分配) 當日，族人齊至聚會所與祭司、頭目共商新一年 (一季) 的耕作事宜，主要討論耕地之選取與職務之分工等。過去因部落農地多為旱田，故每年施行輪耕，部落會議將部份耕地為團體耕地，以因應特殊狀

¹²⁹ 石忠山編著，《太巴壠部落志》(花蓮市：花蓮縣文化局，2008)，頁 138。

況。部落年輕族人還得負責建造農耕產道，或負起守衛警戒的工作，以防外族入侵。

Sapatoronnan 活動，是以 Sapalangaw（祭司）為中心，首先進行祈禱，之後則由 Kakitaan 家族之 Misafawlay（男祭司）、部落各個 Sikawasay（巫師）以及部落領導階層人員向諸神祭拜，祈求部落平安、作物豐收，祭神結束後，Sapalangaw 開始向族人說明今年耕地所在位置，與各年齡階層負責區塊，解說完畢後，各年齡階層成員即前往該處並做上記號，以便開始整地耕作。

另外 Sapatoronnan 的另一件重要儀式是巫師之潔身儀式，為了迎接新的一年，所以部落的巫師必須到溪邊淨身洗滌，該儀式對巫師而言有除惡、除穢之意，尤其是決心想當 Sikawasay（巫師）的族人，該日的儀式極為重要，有心成為巫師者，在這一年內因修習各種法事而不必從事部落工作，養成期間忌諱不能碰水，只能用酒、芭蕉葉或生薑葉等擦拭身體，所以巫師整年只有該日可以洗滌身體。

上述所有儀式結束後，太巴塢部落便真正進入了新的一年，開始新一季的農事耕作，此時太巴塢部落宣告 Talansafariw（前往耕地）¹³⁰，即族人可以開始前往自己所分配到的田地耕作，太巴塢該月稱為 Paliwan，表示新的一年開始。

從集會籌備階段到結束大約經歷半個月，但由於時代與生活環境的改變，無論其形式與內容，豐年祭都有了很大的改變，豐年祭的文化特質對阿美族群的生存是息息相關，是密不可分的。

現今的太巴塢部落，人口外移嚴重，隨著農業技術及國內產業結構改變，留在部落從事農業生產人口不多，部落族人往都市流動並從事勞動生產，而太巴塢豐年祭成為一個凝聚族人的重要祭典，透過這樣的祭儀方式，保留了太巴塢阿美族人的文化傳承及精神象徵。現在太巴塢豐年祭為期約四日，透過豐年祭委員會邀集部落耆老、部落領袖、各村村長及鄉公所代表等參與討論豐年祭的舉辦日期、

¹³⁰ 石忠山編著，《太巴塢部落志》（花蓮市：花蓮縣文化局，2008），頁 140。

任務分配及注意事項等，過程不再繁複，祭儀部份也只剩六月底的捕漁祭及七月中的風箏祭，這些祭儀也不再是全部落的活動，僅限留在部落的男子組成及參加。六、七月期間為部落稻米的收割期，收割結束後依任務指派給年輕的階層進行部落大掃除，河川整治工作等，以迎接八月的豐年祭到來。

豐年祭舉辦的經費來源，也不是由 Kakitaan、頭目等家族贊助，而是太巴壠部落以戶為單位收取台幣 1,000 元整。有時，各階層為了證明自己階層向心力，或對部落文化的重視，強制階層族人參加活動，如果不克前來需付 1,000~3,000 元不等的罰金¹³¹。雖然阿美族傳統社會組織及領袖制度的約束力不如以往，但透過每年一次的豐年祭，試圖找回太巴壠阿美族人的生活倫理。頭目、祭司

(Sapalangaw) 及 Kakitaan 成為「文化傳承的精神領袖」，祭典的儀式淡化，但強化部落族人的向心力及認同感。在這幾天的活動裡，不管你在社會上的地位如何，一但回到階層，就必須接受傳統及階層規範，各司其職，等豐年祭活動結束後，族人各自又回到自己工作崗位，

第五章 結論

當部落的歷史一塊一塊被遺忘時，那代表這個部落正在衰退中，筆者雖不是阿美族族人，卻在太巴壠長大，看著部落從熱鬧到現在的寧靜，一棟棟的洋房、別墅，但主人卻早已不在，有種時空交錯的幻覺。小時候的玩伴長大後，卻鮮少回部落，難道這就是台灣部落的縮影嗎？族人帶來了大量的資金回到部落，生活不是應該更好嗎？家族不是應該更繁盛嗎？再次回到部落，徒留長者的一段段記憶，他們也知道，部落已經回不去了，只能用餘生盡力的維持先人留下的文化及智慧。

周廣輝先生是部落的領袖之一，曾做過太巴壠頭目，也擔任過縣議員，在太巴壠國小教師退休後，仍留在部落，他沒有忘記自己流著阿美族的血液，也沒有

¹³¹ 過去如果不服從或偷懶，同階層的族人會到違反規定的人家，把家中木柴全搬走，拿到豐年祭會場去燒，以示懲罰。

忘記身為太巴塢人的使命，利用餘生做阿美族文化復振工作，成立了周廣輝文物館，裡頭保留了大量阿美族傳統的漁撈、狩獵器具，更蒐集古老農具、刀鎗、陶器、酒皿、杵臼、藤籃及傳統阿美族的服裝等等，並設有模型茅草屋的展示，這全模型茅草屋全是周廣輝先生用箭竹、細桿、茅草及黃藤皮，依縮小比例製作的傳統建築物，甚至連模型家屋裡內部擺設都做的微妙精巧。問其為何要製作這些，周先生回答：

我要讓我的阿美族子孫知道我們曾經住過這些房子，而不是一開始就住樓房的，現在我還有記憶、還有能力，就不斷的做，要不然這些東西很快就會消失掉的，如果可以選擇，我還是很想住在傳統的房子裡。¹³²

周廣輝工作室仍用傳統的建材所搭成，蓋在家屋的旁邊，裡頭有個取暖的火爐正在燒著，邊聊天邊製作他剛接到模型屋的案子。

「家 (lama')」的三個要素：爐灶 (parod)、人 (tamdaw) 及小孩 (wawa)，才算是完整的家，火爐象徵這個「家」，還在延續著香火，女生守住廚房照顧家人，讓家人免於挨餓；男子就是要外出去砍柴，代表有其能力保護這個家，當整個部落都蓋起洋樓群時，仍然會在房子某處留著火爐的位置，即使現代瓦斯爐取代了爐火，部落一到傍晚，依然炊煙裊裊，即可知道這戶人家仍在堅守著家園，也許小孩在他鄉打拚，至少這個家還在，隨時等待著親人回來。

阿美族為什麼在台灣原住民裡，給人漢化深、及溫馴的印象呢？從歷史及現實的角度來看，阿美族的確是個樂天知命的民族，但又帶點悲情。初期漢人進入阿美族部落時，用日常用品及稻米種植技術得到阿美族人的信任，開始與阿美族人接觸，族人信任的把土地給了漢人耕種，可自由的在部落裡做起生意，反正當時土地多，再開墾就有，彼此和諧在同一個部落生活。但當日本人把國家體制帶入部落後，同時帶來了貨幣、教育、衛生、農耕技術及現代化等，但也帶來了殖民上的剝削及資源掠奪，一心想把阿美族人「日本人化」及「文明化」，一切看

¹³² 2005 年，周廣輝口述，楊智群記錄。

似美好，卻不知正一步步掉入國家體制的陷阱裡。

日本為瞭解決日本人口過剩問題，計劃的想把日本內地人移到台灣開墾，首選以台灣東部的花蓮平原為目標，1899年，賀田金三郎主導的賀田組為響應日本政府「獎勵私營移民政策」，開始在日本本地招募有意前往台灣的移民者，這些移民村大略設置於花蓮吳全城，並更名為賀田村（今壽豐鄉志學村），這移民村不但是台灣首座移民村，也是日本海外的首座移民村。陸續還有吉野移民村（今吉安鄉）、豐田移民村、林田移民村、瑞穗移民村、末廣移民村等十數座，移民村的命名大多以四國及九州的故鄉地名為主。為了順利招募這些移民者來台灣，需要先做好東台灣的基礎建設，這些建設需要大量勞動力來完成，如何取得大量且便宜的勞動力，便成日人治理台灣東部的政策方向。

而在東台灣阿美族人口多且集中，並有完整的社會組織結構，是個很好的勞動供給者，所以針對這個面向，開始施行一連串的政策。從最早的「撫蕃二十年計畫」教育實施、教導農耕、織布技術等，讓阿美族人對日人所提供的政策是對部落有益助的假像，好取得信任後，再廣設「蕃務官吏駐在所」讓警務系統進入部落，頒布「蕃社行政」，讓阿美族人以為可以與本島人（即當時受日統治漢人）一樣可執行相當權利及義務，又設置「蕃社役場」與「頭目例會」讓其原有的阿美族權力結構可以維持，以利未來的動員。另外在土地面積及使用上開始限縮，讓土地私有化並課稅，如此一來原有阿美族對土地的利用被私有化給打破，阿美族部落的領域被明顯劃分，多出來的土地則變國有，以利提供移民村使用。土地面積變小後，可耕面積自然也變小，阿美族族人為了謀生，只好把多餘的勞動力當成「商品」投入勞動市場，產生大量的勞動者剩餘好讓日人方便支配，完成東台灣的基礎建設，在這些政策下，其實是要阿美族的剩餘勞動罷了。為何東台灣的基礎建設，大多看見阿美族族人身影就不言而喻了，另外也造成大家對阿美族族人的刻板印象—勤勉、溫馴。

光復後，國民政府一開始也延用日人治理原住民的態度，一心想漢化原住民，尤其被認為漢化頗深的阿美族而言。「原住民保留地」政策沒落實在阿美族族人

土地上外，土地還採取登記制以利課稅，如此一來阿美族的土地更難保住了。其原因是阿美族對土地的認知是，我耕作的土地，自然是我的，我何必去登記，登記了還必須繳稅，在對法律認知不瞭解的情況下，土地所有權更容易被漢人或者有心人士所取代，事後等土地不斷流失後，阿美族的勞動剩餘更大，為了生存只好往外地或都市流竄，就明白為何在 1950 年台灣經濟轉型時，阿美族相較其他原住民族較早投入勞動就業市場的原因了。

投入了勞動市場分為兩部份，一是國內的勞動市場，二是國外的勞動市場。國內的勞動市場，如果有家庭，其妻子亦可跟進，同丈夫一同前往就業，其家庭穩定度較高，婚姻關係較容易維持。如果是單身者，其接觸外界世界後，認識異族的機會大增，與異族的通婚比例增高，在此情形下，傳統的婚姻關係，就可能不再以阿美族社會為主體。

另一種是投入國外的勞動市場，即跨國移工。而跨國移工以男性為主，以當時去中東國家的這些人，更不可能帶著妻子前往，出去一次至少一年以上，妻子的忠誠度就變成這婚姻關係能否維持的重要因素。以本論文觀察跨國移工的這段時間來看，在太巴壠部落有不少因跨國移工，而造成婚姻破裂的案子發生。歸咎其原因是，部落的女子開始有機會與外界接觸，能否抗拒外界的誘惑？部落女子能否有效支配丈夫跨國移工所賺的這些錢？跨國移工看似帶來部落的繁榮，及資金流入後部落族人生活的改善外，還有一些隱藏在族人身上的痛是我們不易理解的。

民國 72 年（1983）後，就少有族人前往國外工作，歸咎原因為：1.國外的工程案子合約結束，尤其外交上的困境，使得政策型的任務結束，合作案取消，工程轉回台灣或東南亞。2.國內的經濟繁榮，出國工作的收入，不見得比國內工作高，所以族人去的意願下降。3.東南亞的國際標案，大多使用當地人，尤其技術層面較低的工作，直接被取代。4.族人結婚後，不願與妻長時間分開，深怕造成婚姻破裂。

跨國移工回到部落後，也造成適應上的問題，家庭經濟生活雖然獲得改善，

但部落的經濟無法滿足族人生活所需，土地面積不變及耕種技術進步下，造成過多的勞動剩餘，在這樣的情況下，年輕力壯的族人再次離開部落，選擇到異地生活找尋更佳的工作機會，造成再次「集體」連鎖遷移（chain migration），只不過這次是連同家人一起移動，同時帶著妻子及孩子到都市生活，部落只留下老者與小孩，進而可能在都市落地生根，這也就是為何部落現在出現一棟棟洋房託售或者空屋的情況。

另外族人對於 Kakitaan、Sapalangaw 和 Tomok 這些部落領導人的正當性及合理性亦開始質疑，如果逐一跳脫舊有傳統的框架或組織，可以發現，這些部落領導人對部落族人已無法像過去結合國家政權一起剝削族人，轉而精神領袖性質的支持，至於部落實體權力，已落在民選的村長或鄉長身上，國家體制已完全被部落內化了。社會組織及文化傳承透過豐年祭呈現，豐年祭成為一個凝聚族人的重要慶（祭）典，透過這樣的祭儀，仍保留了太巴塢阿美族人文化傳承及精神象徵。

參考書目

一、史料

(一) 檔案、統計書

《台灣總督府公文類纂》，國史館台灣文獻館所藏。

《蕃社戶口》

《蕃族調查報告書.第二冊》。臺北市：中央研究院民族學研究所編譯。

《台灣拓殖株式會社文書》臺灣省文獻委員會（編），《臺灣原住民史料彙編》第三冊。

《進步中的本省山地》，省政府民政廳，1954。

《發展中的台灣山地行政》，省政府民政廳，1971。

《中華民國台灣偏遠地區居民經濟及生活素質調查報告》（第一集，山地、平地、都市山胞部份），省政府民政廳，1993。

黃叔瓚

1957 《臺海使槎錄》，台北：台灣銀行經濟研究室，1735。

王嵩山

2003 《聚落經濟、國家政策與歷史》，國史館台灣文獻館。

佐山融吉

1913 《蕃族調查報告書：阿眉族南勢蕃.阿眉族馬蘭社.卑南族卑南社》。臺北：台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著、中央研究院民族學研究所編譯。

岡松參太郎

1976 《台灣番族慣習研究》。臺北：南天書局

鹿子木小五郎

1985 《台東廳管內視察復命書（全）》。臺北成文出版社。

(二) 報章雜誌

山海文化雙月刊

1998 〈牽INA的手-阿美族太巴塢部落樂舞〉。臺北：山海文化出版社。

臺灣員警協會

1917-1930 《臺灣員警協會雜誌》。臺北：臺灣警協會。

廣重廣吉

1941 〈保甲壯丁團及蕃地青年團檢閱〉，《台灣員警時報》313:123。

二、近人專書

(一) 中文專書

王明珂

2005 《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，台北：允晨文化，4刷。

- 石忠山
2008 《太巴塿部落志》，花蓮市：花蓮縣文化局。
- 李亦園等
1983 《山地政策之研究與評估報告書》，台灣省政府民政廳。
- 李亦園
1999 《田野圖像。日月潭畔的故事-邵族的經濟生活》，立緒文化事業有限公司。
王學新譯著
1998 《日治時期東台灣地區原住民史料彙編與研究》，南投，台灣省文獻委員會。
- 孫大川
1995 《台灣原住民的困境與展望。族群問題與族群關係》，台北：幼獅文化事業有限公司
黃應貴
2008 《反景入森林》，台北：三民出版。
- 周憲文
1958 《日據時代台灣經濟史》（第二冊）。台北：台灣銀行經濟研究室。
- 周憲文
1908 《台灣經濟史》，台北：台灣開朗書局。
- 岩城龜彥
1935 《台灣蕃地開發與蕃人》（日文），台北：理蕃之友發行所。
- 林滿紅
1997 《茶、糖、樟腦業與台灣之社會經濟變遷（1860-1895）》，台北：聯經。
- 井出季和太
1997 《日據下之臺政》。《台灣政績志》中譯本。台中：台灣省文獻委員會。
- 王宗先、王金利
1999 《台灣通貨膨脹1945-1998》，台北：聯經。
- 陳師孟
2006 《政治經濟》，台北：翰蘆圖書出版。
- 林金泡
1981 《北區都市山胞生活將況調查研究》，省政府民政廳。
- 黃美英編
1996 《從部落到都市。台北縣汐止鎮山光社區阿美族遷移史》，台北市：文建會。
- 陳紹馨
1974 《台灣的人口變遷與社會變遷》，台北：聯經出版社。
- 謝世忠
1994 《山胞觀光:當代山地文化展現人類學詮釋》，台北：自立晚報出版。
- 謝高橋
1991 《台灣山胞遷移都市後適應問題之研究》，台北：行政院發展考核委員會編印。
- 藤井志津枝
1997 《日本治理台灣的計策》，台北：文英堂出版社。

阮昌銳著

1994 《台灣土著族的社會與文化》，台灣省立博物館。

黃宣衛

2008 《阿美族》，臺北：三民

劉斌雄

1965 《秀姑巒阿美族的社會組織》臺北：中央研究院民族學研究所。

田哲益

2001 《台灣的原住民－阿美族》臺北：台原。

吳親恩、張振嶽

1996 《人文花蓮》花蓮：花蓮洄瀾文教基金會。

許木柱、廖守臣、吳明義

2001 《台灣原住民史。阿美族史篇》南投：省文獻會。

李景崇、廖守臣

1998 《阿美族歷史》臺北：師大書苑。

楊士範

2005 《礦坑、海洋與鷹架：近五十年的臺北縣都市原住民底層勞工勞動史》臺北市：唐山。

楊士範

2008 《飄流的部落niyaro'：近五十年的新店溪畔原住民都市家園社會史》臺北市：唐山。

(二) 論文

1. 期刊論文

王學新、許守明

1999 〈日治時期東台灣地區原住民勞動力之研究〉，《東台灣研究》4:35-72。

王振寰

1993 〈資本，勞工，與國家機器。台灣政治與社會轉型〉，《台灣社會研究叢刊》

李明政

1997 〈大台北地區都市原住民生活模式及其變遷情況的描述與分析〉，《台灣原住民歷史文化學術研討會》，1997。

林素珍

2001 〈日治時期阿美族的保甲制度〉，發表於中研院臺史所籌備處主辦、東臺灣研究會協辦之「國家與東臺灣區域發展史研討會」，2001年12月13-14日。

黃應貴

1973 〈Tiv 與 Siane 經濟—經濟人類學的實質論派與形式論派之比較〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，35:145-162。

陳奇祿

1992 〈關於台灣原住民社會文化變遷之研究的一些芻議〉，《陳奇祿院士七秩榮度論文集》，頁393-408。

傅仰止

1992 〈都市阿美族的聚居生活型態－以西美社區為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，74:163-214。

財團法人台灣原住民文教基金會

1998 〈跨世紀原住民政策白皮書社會經濟篇〉，《原住民跨世紀社會經濟發展藍圖》，頁215-275。

鄭美能

1975 〈農業政策與台灣山胞的社會經濟地位與人口〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，37:113-143。

蕭新煌

1984 〈台灣山地經濟政策與經濟發展問題〉，《台灣銀行季刊》，35（1）:126-161。

謝高橋，陳信木

1997 〈生計方式與文化－論原住民勞動力的文化資本條件對於就業之影響〉，《第三屆台灣本土文化國際學術會議研討會論文集》，台北：國立師範大學，頁1-23。

瞿海源

1983 〈台灣山地鄉的社會經濟地位與人口〉，《中國社會學刊》，頁157-175。

2. 論文著作集

黃宣衛

2005 《異族觀、地域性差別與歷史：阿美族研究論文集》。臺北：中央研究院民族研究所。

3. 學位論文

王嵩山

1985 〈鄒族政治制度研究——一個高山族聚落適應變遷的例子〉，國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

高德義

1984 〈我國山地政策之研究－政治整合的理論途徑〉，國立政治大學政治研究所碩士論文

汪明輝

1990 〈阿里山鄒族傳統社會的空間組織〉，國立師範大學地理研究所碩士論文。

吳豪哲

1987 〈阿美族山胞城鄉遷移與生活調適之研究〉，台灣大學地理研究所碩士論文。

林素珍

2003 〈日治後期的理蕃：傀儡與愚民的教化政策（1930-1945）〉。臺南：國立成功大學歷史研究所博士論文。

林瓊華

1997 〈台灣原住民土地產權之演變，1624-1945〉，私立東吳大學經濟學研究所博士班論文。

洪泉湖

1992 〈台灣地區山地保留地政策制訂之研究〉，國立政治大學三民主義研究所博士論文。

廖文生

1985 〈台灣山地社會經濟結構性變遷之探討〉，國立台灣大學社會學研究所碩士論文。

喬宗恣

1990 〈魯凱族的經濟變遷與社會階層制度－以霧台鄉大武村為例〉，國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

賴昱錡

2010 〈Misakoliay Kiso Anini Haw?-日治時代台東廳阿美族人的勞動力釋出〉，國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文。

藤井志津枝

1987 〈日據前期臺灣總督府理蕃政策〉，國立臺灣師範大學歷史學研究所博士論文。

(三) 西文專書

Schotter, Andrew (1981), *The Economic theory of Social Institutions*, Cambridge: Cambridge University Press

Lin, Chi-ang. "A New Vision of the Knowledge Economy." *Journal of Economic Surveys*, July 2007, 21 (3), pp. 553-584.

Lin, Chi-ang. "A Sustainable Perspective on the Knowledge Economy: A Critique of Austrian and Mainstream Views." *Ecological Economics*, November 2006, 60 (1), pp.324-332.

Anaya, S. James (1996), *Indigenous Peoples in International Law*. New York: Oxford University Press. Musgrave, Richard A. and Musgrave, Peggy B. (1989) *Public Finance in Theory and Practice*, Fifth Edition. New York: McGraw-Hill. Tietenberg, Tom (2006) *Environmental and Natural Resource Economics*, Seventh Edition. New York: Pearson Addison Wesley.

Haplerin, R. H. (1994) *Cultural Economic: Past and Present*.

LeClair, E. E. & H. K. Schneider (eds.) (1968) *Economic Anthropology*.

Narotzky, S. (1997) *New Directions in Economic Anthropology*.

Seddon, D. (ed.) (1978) *Relations of Production: Marxist Approaches to Economic Anthropology*.

Wilk, R. R. (1996) *Economies & Cultures: Foundarions of Economic Anthropology*.

Malinowski B. (1922) *Argonauts of Western Pacific: an Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*.

Polanyi, K. (1958) *The economy as an instituted process*. in E. LeClair & N. Schneider (eds.) *Economic Anthropology*, pp.122-143.

Dalton, G. (1961) *Economic theory and primitive society*. in E. LeClair & N. Schneider (eds.) *Economic Anthropology*., pp.122-143.

Mauss, M. (1950) *The Gift: the Form and Reason for Exchange in Archaic Societys*.

Burling, R.(1962) *Maximization theories and the study of economic anthropology*. in E. LeClair & N. Schneider (eds.) *Economic Anthropology*, pp.122-143.