

第四章 音樂的流轉與認同的危機

takoliyaw(高寮)老人家常常一邊唱著歌一邊講著故事，並且深情追憶著祖先從前在 **takoliyaw** 生活的美好時光，雖然也不時對於曾經在殖民時期所遭遇一生的困頓、不斷遭逢無常的命運而喟嘆不已。但總可以在一首又一首的歌聲中得到一些慰藉，老人家總是說唱歌會讓他們的身體能得到力量，所以對唱歌的喜愛早已超越了娛樂或歡聚。

但在 **takoliyaw'ay a pangcah**(高寮的阿美族人)音樂的記憶中，曾有一些歌謠是一直以來都不再唱的。現今的族人們也不確定大概是在什麼時候，只記得自從部落的祭典被中斷之後，有些歌就不再唱了。當筆者參與 **takoliyaw** 族人們的音樂活動過程中不斷地聽到他們敘說以前的生活與曾經發生的歷史事件，造成有一些歌謠不再傳唱的原因，首先最重要的轉折點就是外來宗教的進入，取代了祭儀的活動，因而攸關祭儀的歌謠也隨著祭典的停止而中斷。緊接著，外來的政治勢力、強大的主流思潮進入部落，不但造成社會中的各體份子互相分享一個傳統的社會表徵喪失、價值系統與社會秩序也隨之混淆。總之，這段幾乎長達三十年之久都不曾唱起的祭典歌謠，總是在族人之間偷偷的傳唱著，而這段歷史與曾經唱這些歌謠的情景也就這樣深埋在耆老們的心中。

歌謠的傳唱是 **takoliyaw'ay a pangcah**（高寮的阿美族人）用來紀錄歷史、紀錄生活的重要途徑時（承第三章所述），那麼某一些歌謠不再傳唱、不再被記憶時，對於族人而言，會有著什麼樣的影響？也或者是說，當我們探究為何 **takoliyaw'ay a pangcah** 的某一些歌謠不再傳唱？是何種因素及環境所造成？在回答這些問題的同時其實也回答了一個部落經歷的變遷歷程；並且翻開了一頁頁的部落變遷史。

因此，這一章的討論是，我們如何從被中斷的歌謠中看到部落所遭遇的歷史變遷過程。同時，也可以看見面對不同的歷史變遷過程，族人如何強化認同的並

應對危機？重要的是，音樂這其中究竟扮演著什麼角色？

第一節 被遺忘的祭典音樂

由於祭典的音樂是歌與舞不可分割的，若將祭典的音樂稱歌謠，則完整性不足，而稱作音樂則包含了歌與舞在內以及，雖本論文在這部份主要是以研究祭典的唱歌部份，亦即音樂部份，舞蹈部份不作探究，但是企圖探究的音樂部份包括了祭典儀式過程中所呈現音樂的環境、族人的音樂體現、與音樂認知等等，所以還是將這樣的分析稱為祭典「音樂」的討論以含括其脈絡。

以下就來討論 **takoliyaw'ay a pangcah** 祭典音樂發展與流轉的過程。

一、cikawasay(巫師/祭司)音樂

過往的巫師社會活動已經難考查，現在 **takoliyaw** 已尋訪不到真正的巫師，有些耆老還能憑著記憶回想過去見到巫師治病的情形與 **ilisin**（豐年祭典）期間的儀式活動。不過巫師的儀式歌舞，族人能夠學習並流傳下來的不出一、二首。在未代的巫師 **amoy** 的經驗中，仍可見舊有的巫師制度輪廓可供細細研考，以下就以 **amoy** 口述並參酌相關文獻資料整理，作為參考。

所謂巫師，族人稱 **cikawasay**，**kawas** 意即上帝之意、諸神、靈超自然的存在、惡神鬼魂等皆稱之，字根前加上 **ci** 意即有或擁有。而字尾的 **ay** 是使該字根，從動詞的狀態改變成爲一個行動者。因此，據過去學者的表示 **Cikawasay** 就是附有或擁有神力的或靈力的人，顧名思義她(他)是部落中與鬼神交通的「神職人員」(明立國，1990：9)。

阿美族人被誰神靈揀選，施行神力且醫治病人者，在阿美族人的觀念中認爲其與今日的醫生相似，因爲巫師的職責乃在於醫治患者，所以每當族人患病，就

會立刻送去給巫師診斷治療。**Cikawasay** 一詞在阿美族各部落普遍存在，可以推想 **cikawasay** 制度一直是阿美族一個古老就以建立的一個制度，對阿美族 **no kawasan**（原始宗教信仰）和 **o demek no ilisin**（祭祀儀禮）的維持有相當大的幫助。（劉斌雄、胡台麗等著，1987：31）

巫師治病能力不是自己向神靈要求的，而是被神靈強迫向人顯明，並希望有人也可以學習他的歌舞，倘若有人學得好，他就教導他如何以舞蹈來召喚神靈，透過歌謠舞蹈，巫師就被教導了神的語言，由於神靈常常主動與喜歡的人接近，所以他們似乎成爲了好朋友，當他的家人生病時，巫師就會呼喚神來醫病，神靈附身之後就會開始唱歌跳舞，如果唱的不好神靈會不高興，如果唱的好神靈就會很高興的賜給他醫病的能力，病就會得到痊癒，以前部落裡必然是到巫師那裡求醫。神靈是附身在巫師身上的，如果巫師沒有神靈附著，他什麼也不能做，但是神靈有不同的作爲，所以每一位巫師的醫病方法各有不同。也正如現今的醫生，對不同的病症施行不同的醫療行爲。巫師的治病方式也是如此的，如果有族人生病，就會送去給巫師看診，尋找病源，並決定醫治的方法。

在 **takoliyaw** 部落還沒有外來宗教與現代發達醫術之前，對於個人的生老病死，以及福禍機會命運，身心安康與健全發展等，均認爲 **kawas** 所爲，因此人出生或死亡通過祭儀如出生祭、命名儀、成年禮、婚禮、老年禮，治病儀乃至喪儀禮皆爲求神靈保佑，死時送至神界。巫師是整個社會中與神靈溝通的橋樑，更是部落個體生活不可忽視的重要環節。

此外，**takoliyaw** 巫師還會在每年的 **ilisin** 也會帶領全部落族人行祈福的重要儀式，這個儀式稱作爲 **Mifahfah**，意爲驅邪趕鬼之意。通常這就是在割稻前的第一個儀式，族人認爲，鬼會吃掉糧食與農作物，做了這個趕鬼的儀式之後，鬼就不會親近且部落會得到豐收。趕鬼的儀式由巫師負責主持，趕鬼的工作則交由小男孩來執行，他們會將檳榔葉的葉片用葉鞘包起來手持葉柄，從村子的入口到出口、在路旁沿著住家旁一路趕下去，巫師們口中含酒，噴向天際，並且邊吟唱邊唸著祭詞：

祖先們！諸位神明阿！請賜給我們力量來驅趕鬼！

走！不要在這裡！你們（鬼）趕快走開！到別的地方去！

這個時候，巫師所唱的歌通常被視為與祖靈溝通原始的媒介，是要透過歌聲傳達虔敬之意與祈求未來平順。所以歌聲就成為了重要的途徑，只要唱起歌來非常起勁，到達那個召喚他的祖靈以及走向祖靈的路就越平順，這樣的意念自傳習巫術以來一直是 **cikawasay** 所謹守不能忘的。

屬於 **takoliyaw** 的 **cikawasay** 的歌謠不是每一個人都會唱的歌，其實這背後的意義是指涉族人們對於自己祖先的敬畏，只有 **cikawasay** 才可以唱。而 **cikawasay** 擁有幫人治病以及執行巫術祭儀的能力，在部落中享有一般人對他的尊重，即使是頭目以長老們都要對他們保持敬畏，因為他們是神靈在世上的代理人，是人世與靈界的重要角色。於是，這些歌對一般人而言是相當忌諱而被視為神聖的，具有與神靈溝通及至治病的實用功能。因此，在 **takoliyaw** 的 **cikawasay** 所進行的祭儀，是一種要透過聲音的概念來達到祈求祖靈的庇祐，並藉由祖靈的力量使社會不斷地繁衍下去，這樣的方式是人在自然界遭受到的問題與侷限時，企圖尋求一種超自然力量的協助，而族人眼中的 **cikawasay** 就是來幫助族人完成這個消災祈福的儀式。

在執行 **cikawasay** 祭典音樂歌謠裡，歌謠跟身體是一起的，一定的歌詞配合著固定的動作；這動作可能是有節奏的，反覆相同動作的舞蹈；也可能是在一首祭歌中只做一個單一上下呼喚祖靈的動作。簡言之，當我們講 **sakailisin**（祭典歌舞）時，其實就是包含一整套的舞跟歌；在祭儀中隨著歌謠歌詞與曲調的轉變，身體有特定的動作配合，這是固定的規則，不可隨意的亂跳及改變，否則會違反了禁忌。更細部的現象是，歌謠中的音樂性正造成儀式進行的先後次序，也就是曲調決定身體的動作，因為在 **cikawasay** 的歌謠中，歌詞幾乎皆為呼喚各各祖靈的名稱為主，而 **cikawasay** 是隨著歌謠曲調而進行，將心思意念虔敬地達到一種信仰，然後靈魂才可以隨著歌聲漸漸離開身體與祖靈的靈界對話，最後再透過歌聲會到現實生活來。所以在整個儀式中是依靠著祭歌曲調中的音樂性來體現，而不是透過語言歌詞。因此在整個儀式的過程中歌謠扮演著非常重要的角色，藉由此音樂性來營造一種情境下的儀式功能。

但至今喪葬後祭祀亡靈的儀式等等的歌謠都已隨著儀式的中斷面臨失傳。阿美族巫術面臨失傳的原因，阮昌銳提出了一個看法，即是從西方的教會中的教義來看，各教會都有其儀禮之準則與教友行事行為的規範，其教義是有著深厚的基礎與理論。而 **cikawasay** 之傳統宗教，除了口傳與師徒關係在傳承之外，其儀禮與基礎有實際的教則，以及維繫族人的共同意識。但巫術是屬於少數人特有的權職，則為多數人的禁忌之故，唯有靠著少數人維繫，當然在這種情況下的產物不免會受到時下的基礎深厚新宗教的挑戰。（阮昌銳，1969：325）

除此之外，現代的醫術發達，也是一項重要的因素。目前族人們面對現代的醫療科技日新月異的發展，傳統的神靈觀以及儀式、治病過程都在他們眼裡漸成爲了一項過時的活動，而巫師的地位也逐漸不受到尊崇。

amoy 告訴筆者，自從有了醫生、以及信了基督之後，幾乎整個儀式都不復使用，甚至做法的法器也丟棄已久。唯一還記得只剩下以前巫師的巫師傳承給他的一些片段的記憶，平常的時候會盡量不去提起這件事，因爲已經背離之前的神靈，信仰新的神，但是 **amoy** 依稀還記得的一首旋律，是這樣唱的：

radiw no cikawasay 巫歌



amoy 說以前的 **cikawasay** 就是這樣一邊做法一邊唱，心理要很專注的唱，神靈才會聽得見你的呼喚。這首歌謠唱起來速度極爲緩慢，而且從中不難發現雖然歌詞皆爲所謂的虛詞，但是 **amoy** 告訴筆者這些的歌詞是不能隨便改變動的，把這樣的現象詮釋爲「神靈的語言」或是「只唱給神靈聽的話」，一方面就如同咒語或咒詞一般，另一方面是要區別神靈與世俗之間的關係。

一邊回憶這首歌謠的 amoy 說著：「現在這些歌已經都不唱了，心理還是會有一點對不起以前的老人家...，已經離他們很遠了...。」¹

當筆者試圖詢問族人是否還會去尋求 cikawsay 治病或消災祈福等儀式時，大部分的族人皆表示，由於現代的醫療科技發達的關係，再加上部落的巫師都已漸漸不再使用巫術。雖然，巫術在高寮漸漸就不受到族人的重視。但部落裡還是會有一些較為年長的耆老們，每當面臨一些人生的災難時（例如家遭小偷、家人或自己得了醫不好的病症）等等，一些尋求不到現代方法來解決的時候，他們仍舊會相信巫師的能力或許能為所處的困境尋求一條出路，這時候傳統的巫師就能夠提供給他們另一種希望以及解決的管道，但這些畢竟都是少數人。

二、ilisin(豐年祭)音樂

Takuliyaw（高寮）的 ilisin（豐年祭）是一年當中最重要部落性祭儀，傳統 ilisin 在小米豐收歌入倉以後以及下一期開墾焚地等種植工作前開始，表示一年的結束與「新年」的意義，此祭儀的舉行和一整年的歲時活動有密切之關聯，在過去以山田燒墾、種植小米的社會時期，會舉行豐年祭祭儀的活動，以及在下一期開墾整地、種植小米的工作之前，會舉行豐年祭祭儀活動，表示一年的結束與祈禱來年的順利，有「新年」的意味存在。

ilisin 是一種包含歌與舞的祭儀活動，歌跟舞是不能分開的。在豐年祭一系列的活動中，歌舞的項目佔全部活動時間的一半以上，因此，一直以來歌舞是祭儀中的重心。ilisin 的歌舞是與神靈溝通的禱詞，黃貴潮也認為 ilisin 的歌謠所唱的詞句皆視同如經文之意，是藉著肢體與聲音來表達對神靈的尊崇、感恩、祈求平安、更重要的是期盼因此具有充分的能力解決困境。

歌舞強調以眾人團體的表現為主，不表現個人方式以求整體的合作和諧關係。歌唱方式主要由一人至四人不等擔任領唱，而其餘的人皆為應答的角色。歌詞通常以虛詞表現，領唱者除了 ho hai yan 的歌詞之外，如欲需要，領唱者亦可

¹ amoy • asing（林露妹）口述。2003/12/2。

隨即加入歌詞，但通常歌詞的表現上多半提醒大家集中精神、認真跳舞、大聲唱歌等等鼓勵性的字眼，除了可達到娛人與自娛的效果與氣氛之外，這樣彼此透過互相應答、互相對話的歌唱方式，其真正的目的是為了能夠藉由集體的凝聚方式所產生的相互共鳴，能夠被天上的神靈所聽見，並相信這是保佑平順的一種方式。因此，無論是為了凝聚氣氛或是祈求感謝已故的族人及祖靈們，庇祐族人的豐收與平安等等，習慣上所唱的歌及跳的舞，皆在強調這樣的功能與意義。領唱和答唱形式說明了族人的一致性與每個人在社會中地位。

而 **takoliyaw'ay a pangcah** 就如同學者研究所述，過去只有頭目有資格擔任領唱者，阿美族人認為領唱的詞是一種被賦予的力量，而這個力量源自於神秘的世界，頭目之所以有此力量，是因為受到神秘力量的恩賜，也只有頭目的聲音才能到達神秘之處。領唱代表個人的能力與位階，領唱唱的好，眾人便會大聲應答。而答唱指的是眾人對應領唱而合唱的歌，是應允領唱的內涵，來達到團結的能力，象徵著部落各階層的秩序和諧，以求工作順利，擁有美好的豐收。答唱所協和一致，則部落便會安全穩定（巴奈·母路，1999）。豐年祭音樂中最具特色的部份為虛詞的功能，族人使用 **hai yan**、**ha hei**、**inhoyan**、**haihahai** 等等，有人認為這是一種古語或神語，是特別唱給神靈聽的語言，也有人認為這是代表阿美族神靈觀中對泛靈的敬畏、也是社會群體所強調的服從、與尊敬長上的種種的表達，大約意思為「是的」、「你說的是的」、「贊成」、「實在是如此」、「我們相信」等之意。

傳統的 **ilisin** 在許多耆老的記憶中最重要的已不是祭典的本身，反而是音樂與舞蹈。他們並認為這是祖先留下來的一个重要資產。**Takoliyaw'ay a pangcah** 在 **ilisin** 中的傳統歌謠目前歷經了數十年祭典中斷之後，就不再有機會可以傳唱這些歌謠，對於歌謠的記憶就此深埋在族人的心中。筆者常聽到耆老回憶起他們小時候認為 **ilisin** (豐年祭) 是非常快樂的日子，而且是一個充滿歡聚以及和諧歌聲的活動，並表示這是祖先為了要團聚族人所創的儀式活動。對於 **Takoliyaw'ay a pangcah** 而言，傳統 **ilisin** 一直以來都有著這樣的意涵，然而國民政府初期停止舉行，中斷了數十年，因而過去 **ilisin** 所唱的歌謠也隨著祭典的中斷而不再唱了，以上的討論也只存於一些年過七十歲的老人家曾參與過且還有殘片的記憶。對於中斷以前所唱的 **ilisin** 歌謠，能夠清楚記得的也以寥寥無幾了。

筆者自 **takuliyaw** 部落耆老 **calaw** 於 1978 年（民國 67 年）的錄音有聲資料中發現，受訪者之訪談與現場演唱實錄仍保留了過去 **ilisin** 的樣貌，甚為珍貴。² 然而，當這些歌謠與筆者實際參與的田野時間 2000-2002 年（民國 89-91 年）所收錄的歌謠相比對之後，發現 1978 年所收錄的歌謠在 2000-2002 年的祭典中並無出現。分析這三年以來 **ilisin** 所演唱的歌謠與民國 67 年的報導人 **asing** 所唱的歌謠中顯示，**asing** 所唱的共九首 **ilisin** 的歌謠是現今部落中不再唱的歌謠。³ 因此，這段錄音成爲 **takuliyaw'ay a pangcah** 回顧過去 **ilisin** 音樂的一項重要紀錄。

以下先試著透過「被遺忘的豐年祭歌」⁴，嘗試勾勒出以往 **ilisin** 歌謠的形貌。

從民國 67 年所錄的錄音訪談中，筆者雖無法清楚地將曾經 **takuliyaw**（高寮）**ilisin**（豐年祭）的整個活動過程作一描述，但將試圖透過音樂特性以及歌詞中的分析作爲進一步的瞭解。

Matawalay a radiw no ilisin 被遺忘的豐年祭歌之一

前人領唱者：calaw • anog

《領唱》

a aya ho e yai ha hai 哎呀河河也崖！哈嗨！

Tolon to ha wawa ha hai 追隨呀！小孩！哈嗨！

O radiw no matoasay! 老人家的歌！

Aka si wala kamo 你們不可以迷失了阿！

《答唱》

Ha hai 哈嗨！

Ha hai 哈嗨！

Ha hai 哈嗨！

Ha hai 哈嗨！

² Calaw • mayaw（林信來），爲長期採集原住民族音樂之民族音樂學者，現齡 67 歲。受訪者 **asing** • afu（林清吉），爲高寮部落第八任頭目。

³ 據林信來的講法，當年（民國六十七年時）部落的 **ilisin**（豐年祭）已是呈現中斷的狀態，當 **asing** 是部落的頭目，也是教會的重要幹部。雖然他也熱衷於教會的事工，但是仍舊對部落的事務非常關心，並主動地希望林信來先生能夠將他對部落的想法紀錄下來。這捲錄音帶訪談錄音的過程歷時有三天之久，其中針對了高寮部落的歷史、部落規範、豐年祭的意義及歌謠作一清楚的載述。這捲訪談錄音帶於 2002 年 12 月 2 日經筆者翻譯與整理。

⁴ **asing** 所唱的這九首豐年祭歌謠，經筆者詢問部落年計約爲七十歲以上的耆老時，除了少數的人回應說依稀記得其中的旋律，但大部分的耆老都表示「似乎記得這是高寮的歌？」，但是對這些歌已經沒有記憶。筆者考證這九首歌謠曾經存在過的事實，只是現今族人無法記憶，所以將此稱之爲「被遺忘的豐年祭歌」。

Ay tayto kalingko	唉！台東呀！花蓮阿！	O i yo ho a i yai	喔依啲侯啊依呀
Ay rarakaten romowad	唉！動身要走的路阿！	O i yo ho a i yai	喔依啲侯啊依呀
Ay no wawa faenay yan	唉！那是男孩子呀！	O i yo ho a i yai	喔依啲侯啊依呀

Matawalay a radiw no ilisin 被遺忘的豐年祭歌之六

前人領唱者：usay • payo

《領唱》

O o i yo wa o i i wa o yo i ha hai
 喔喔依啲娃喔依 娃喔依阿嗨

O yoi pororan toha wawa o yo i ha hai
 喔啲盡情跳吧孩子！ 喔依阿嗨

Oyoi sa a ni ni saya cacai otoi hahai
 喔啲只有今天一次 喔依阿嗨

Oyopi mafuto to sano cila o yoi hahai
 喔啲明天手皮破了 喔依阿嗨

Oyoi kamai namo faan o yoi hahai
 小姐們你們的手要勤快 喔依阿嗨

Oyoi mitefok to sapicahit oyoi hahai
 椿米來做食物 喔依阿嗨

Oyoi mitefak to ano dafak oyoi hahai
 明天要椿米 喔依阿嗨

Otoi dafakan to konamo oyoi hahai
 你們要等著到明天 喔依阿嗨

Oyoi no kapah no niaro' oyoi hahai
 部落的青年啊 喔依阿嗨

《答唱》

O i yo ho a i yai
 喔依啲侯啊依呀

O i yo ho a i yai
 喔依啲侯啊依呀

O o i yo waiya he he hahai
 喔喔依啲哇呀 嘿嘿啊嗨

O o i yo waiya he he hahai
 喔喔依啲哇呀 嘿嘿啊嗨

O o i yo waiya he he hahai
 喔喔依啲哇呀 嘿嘿啊嗨

O o i yo waiya he he hahai
 喔喔依啲哇呀 嘿嘿啊嗨

O o i yo waiya he he hahai
 喔喔依啲哇呀 嘿嘿啊嗨

O o i yo waiya he he hahai
 喔喔依啲哇呀 嘿嘿啊嗨

O o i yo waiya he he hahai
 喔喔依啲哇呀 嘿嘿啊嗨

Kapawanan a radiw 被遺忘的豐年祭歌之七

《齊唱》

o oiyai raraawsi raraau he a haiyai
 喔喂依啲！接著唱吧！ 接著唱吧！嘿呀嗨呀！

o oi ya a oa yai miraod satolo mahe
 喔喂依啲！我們三個人，嘿呀嗨呀！

o oiyai o loma sa hi i na he aiyai he a haiyai

喔喂依哇!媽媽的家,嘿呀嗨呀!

o oiyai i na aw to an na nan he a haiyai

喔喂依哇!思念媽媽,嘿呀嗨呀!

o oiyai I langai to fi ca cai he a haiyai

喔喂依哇!磨棗子吧,嘿呀嗨呀!

o oiyai cacai an to a taked he a haiyai

喔喂依哇!給一杯吧!,嘿呀嗨呀!

o oiyai tamako ko na ni yam he a haiyai

喔喂依哇!我們要的是香菸,嘿呀嗨呀!

o oiyai o icep ko ha ni yam he a haiyai

喔喂依哇!我們要的是檳榔,嘿呀嗨呀!

o oiyai hanako to ha Ina he a haiyai

喔喂依哇!媽媽我這樣說,嘿呀嗨呀!

o oiyai ma sosoc kami ina he a haiyai

喔喂依哇!媽媽我怠慢,嘿呀嗨呀!

o oiyai ci rara a mi ra'or he a haiyai

喔喂依哇!來的太晚了,嘿呀嗨呀!

o oiyai miraod si to loma he a haiyai

喔喂依哇!來到家裡,嘿呀嗨呀!

o oiyai o loma sa ni faki he a haiyai

喔喂依哇!舅舅的家,嘿呀嗨呀!

o oiyai faki aw to A Singan he a haiyai

喔喂依哇!阿信舅舅呀,嘿呀嗨呀!

o oiyai o A Singan to maan he a haiyai

喔喂依哇!阿信是誰呀,嘿呀嗨呀!

o oiyai ci conok a cakiya he a haiyai

喔喂依哇!又叫朱挪克,嘿呀嗨呀!

o oiyai conok kaw han to maan he a haiyai

喔喂依哇!朱挪克是什麼呀,嘿呀嗨呀!

o oiyai o lodo na sakira he a haiyai

喔喂依哇!是名稱呀,嘿呀嗨呀!

o oiyai o lodo han kimaan he a haiyai

喔喂依哇!像星星的名字,嘿呀嗨呀!

o oiyai ci tepos o kafotol he a haiyai

喔喂依哇!提伯斯舉丸大,嘿呀嗨呀!

o oiyai tongagay ni so faki he a haiyai

喔喂依哇!是你舅舅的名字,嘿呀嗨呀!

o oiya o tepos han to maan he a haiyai

喔喂依哇!提伯斯是什麼,嘿呀嗨呀!

o oiya kiosi kiya he a haiyai

喔喂依哇!那也是名字呀,嘿呀嗨呀!

o oiya o ngangan ni so mama he a haiyai

是喔喂依哇!爸爸的名字,嘿呀嗨呀!

o oiya sarikor ra i ngangan i so he a haiyai

喔喂依哇!最後的名字,嘿呀嗨呀!

o oiya 林清吉 he ai yai he a haiyai

喔喂依哇!林清吉先生呀,嘿呀嗨呀!

o oiya pitoay si ko ngangan he a haiyai

喔喂依哇!有七個名字,嘿呀嗨呀!

o oiya papito sa ha faki he a haiyai

喔喂依哇!舅舅有七個人嗎?,嘿呀嗨呀!

o oiya o ngangan a dehai he a haiyai

喔喂依哇!只是名字多,嘿呀嗨呀!

o oiya o rawhan cacai tadok he a haiyai

喔喂依哇!原來只是一個人,嘿呀嗨呀!

o oiya nana ko ca wawa he a haiyai

喔喂依哇!我這樣說啊小孩,嘿呀嗨呀!

o oiya hatini to ko radiw he a haiyai

喔喂依哇!我的歌到此結束,嘿呀嗨呀!

o oiya marihaw to ko kaka he a haiyai

喔喂依哇!我的聲音都沙啞了,嘿呀嗨呀!

Kapawanan a radiw 被遺忘的豐年祭歌之八

opoh hom misaopo

趕快召集吧!

ha nako to ha aliw

Aliw 同伴我這樣叫你

aliw no o goaw

Aliw 同伴啊!

sin se no wa wa

是小朋友的老師

rakaten na mi homhom

走過去拜訪

ko kapah no on haw

青年們要知道啊

caciyaw ato tayal

工作和言語

o kaka o sankiyam

也叫呀哥哥

no mako to a ga saw

我的親屬們

Ira radiw wako wa wa

我那首歌啊小孩

pahiko sa ni mayaw	馬耀最後的出現	he ya he i ya	嘿啊嘿依耶
panikor sani wnak	屋那克馬耀卡卡拉灣的最後現顯	he ya he i ya	嘿啊嘿依耶
to ti lodan kiya	是否要繼承的事物	he ya he i ya	嘿啊嘿依耶
ha ya yo ni satafad	就如同出草時的祭拜	he ya he i ya	嘿啊嘿依耶
ha iya i a ya	嗨依呀阿呀	he ya he i ya	嘿啊嘿依耶
ha na ko to hai yawid	同伴們哪我這麼說	he ya he i ya	嘿啊嘿依耶
awid an hopiyawan	畢耀同伴阿	he ya he i ya	嘿啊嘿依耶
o piyaw wawa wawaan	畢耀的小孩阿	he ya he i ya	嘿啊嘿依耶
ha tera to ko radiw ni mayaw karo	馬耀卡羅的歌就唱到這裡	he ya he i ya	嘿啊嘿依耶

(一) 歌謠的音樂特性

1、這類歌謠與一般歌謠在曲調上並沒有特別的地方，但歌詞就有特定的傳述內容。歌詞只能做口語式的稍做改變，但大致來講不太能隨便更改內容。

2、速度方面，多從慢板逐漸加快，但其實並無特別的起伏，而僅在歌詞較長時，稍微加快速度，以求能一口氣完成。

3、音量的控制往往都是能視當時的景況而定，由於筆者從錄音帶中無法確知環境所可能的影響關係，但卻從演唱的歌詞中發現，凡是講到訓誡或是提及到某位頭目或是部落領袖時，在音量上就會有明顯的大聲。

4、對於這類歌謠的音樂演唱的特色，除了是屬於朗誦式的吟唱之外，歌謠的風格強調歌詞與旋律的韻味，雖然其所使用的音組織大多為中國式音樂中五音，但演唱方面會加上許多特別的聲調及語氣，以西洋的音樂術語來說就是有與多的裝飾音，如類似三連音的滑音、氣音、斷音（配合歌詞）、長音及特殊結尾的下滑尾音。

5、歌謠的旋律運用上，皆有一個共同的特色，就是段落分明。通常樂句有二到四句不等，通常以四樂句較為普遍，從樂句的結構來看，樂句的特色極為明顯，在每個樂句中形成了應答的形式，也就是當 A 樂句旋律一出，就以一個答唱回應。一首歌不同樂句之間有明顯的差異，但通常樂句開始一定先從 A 樂句為起

始，樂句旋律不變歌詞改變的方式進行，若要跳至 B 樂句時是端視歌詞的意思以及長短發展而定。

（二）歌詞意義的分析

1、屬於「訓誡與吟誦」這一類的歌謠，其中的特色主要是以歷史、族群、誠命為主要內容。例如《被遺忘的豐年祭歌之四》，提到了 **takuliyaw'ay a pangcah** 年齡階級組織命名的由來，《被遺忘的豐年祭歌之九》提到年齡階級的用以區分的方式等等，充分強調出年齡階級對於部落的重要性，句中也以「這是部落的事情」藉以訓誡族人不可遺忘文化與歷史。

2、針對某個重要領袖的事蹟做描述，並藉著領袖的代表性來強化傳承歌謠的重要性，例如《被遺忘的豐年祭歌之一》、《被遺忘的豐年祭歌之四》的歌詞中皆有這樣的陳述。其中第一首的歌詞內容可了解到演唱者企圖交代族人好好記得這位開拓始祖 **calaw • anog**，因為是祖先 **calaw • anog** 當時所唱的歌。**calaw • anog** 是第一個遷徙到 **takuliyaw**（高寮）部落的阿美族人，同時也被當時推選為第一任頭目。據說，當時就有這首歌謠，是 **calaw • anog** 教族人們唱的歌。

3、呈現當代的狀態，如《被遺忘的豐年祭歌之三》中提到過去年輕人在日治時期的勞役工作。對當時的整個環境與發生過的歷史做一描述，所以我們也可從歌詞中約略地看見部落的歷史脈絡。另外也可見到因環境變遷對族人的影響，如《被遺忘的豐年祭歌之續七》中提到出國遠洋接觸異文化後對部落的衝擊等等。這樣歌詞表現也是過去 **ilisin**（豐年祭）歌詞中的一項特色。

4、歌詞（實辭）有許多部份為古語無法翻譯，經筆者詢問部落耆老之後也難知究竟。但可初步以為有兩種可能，一為這可能是阿美族族語的古老用語，二從宗教的角度出發，可解釋為神語或宗教特殊用語，並只於 **ilisin**（豐年祭）的祭儀中使用。

5、強調老人（或長輩）的權威與傳承後代的使命，例如《被遺忘豐年祭歌之續七》、《被遺忘豐年祭歌之八》等等，皆可看見領唱者的重要位置以及長者對於提

攜傳承事務的責任。

以上，為筆者經錄音帶的整理做的一些整理與分析，我們可從音樂特性充分地洞悉其社會功能與意義，另一部份藉著歌詞的歸納與整理，我們仍可見其當時的歷史背景脈落，耆老如何藉由祭典的傳唱來傳達族群的內涵與傳統的文化特質。

calaw 告訴筆者，至今仍舊能感受到當初 **asing** 用歌聲來紀錄每一段部落歷史的一份急切，在他用心得唱完這些歌之後，這樣說：

我唱的這九首歌，通通都是 **ilisin** 時要唱的歌，從以前我就記得很清楚了，現在已經不能唱這些歌，我感到很難過。心理常常想念這些歌，這是一年一度的 **ilisin** 唱個歌阿！我把我會的這些歌，唱出來希望你能夠好好保存它⁵ 他幫部落記得這些歌，之後並希望部落的 **ilisin** 每個人有一天都會再唱起這些歌謠，這樣的想法與期盼，是他在錄音時告訴 **calaw** 的話。

三、祭典音樂變遷的背景及原因

從清末到日治時期都還維持著祖先的祭祀信仰，最重要的兩個儀式就是 **cikawasay**（祭司）的儀式與 **ilisin**（豐年祭）。日治時期被迫接受神道教，依照一般說法，它並未真正的深入人心，因此當日治末期基督教會開始傳教後，短短的數年就盛行於玉里地區的秀姑巒溪縱谷一帶的阿美族人間，而 **takuliyaw**（高寮）幾乎近八成信基督教長老教派，自部落設立了教會，每次集會都擠滿了人。現今信徒少了許多，從集會人數減少甚多就可看出，但過去的信徒，只有少數的人會否定這個宗教，大多數的人都會熱心的參與聚會活動。教派的規定很嚴格，依照教義不允許信徒參與 **ilisin** 等宗教活動，據耆老的講述巫師祭儀的消失是緊跟隨著 **ilisin** 的停止，大致上的時間是一致的。當然，對部落也造成一定的衝擊，學者吳明義（也是高寮部落耆老）在阿美族教會宣教史略一文提及基督教對於阿美族社會文化的衝擊說：「基督教改變了阿美族的是社會結構。阿美族原有頭目為中心社會，社會活動在頭目的領導之下，靠著他們不成文法來維繫一切。這種社

⁵ Asing • afu（林清吉）訪談錄音帶整理。錄音：林信來，1978。筆者文字整理，2003/12。

會特徵，在開拓宣教初期貢獻很大，其擒賊擒王的傳道方法曾造成集體信仰的現象。然而自從基督教傳入阿美族社會後，社會的中心轉移到教會不再是部落的男屋，頭目的地位與角色，由傳教師取而代之。尤其是長老教會，天主教、耶和華見證會、安息日會、真耶穌教、協同會以及浸信會等等教派相繼傳入一個部落後，把原來富有團隊精神的同一個部落社會與家庭，甚至夫婦之間因信仰的不同而鬧離婚的悲劇。親戚與親戚之間，因信仰不同而失去往日的和睦相處者大有人在。」（廖上信，1979：149-150）。

至於 **ilisin** 為何突然中斷，要追溯到 1940-1950 年（民國 30 到 40 年）間，基督教長老教會及天主教開始傳入 **taloliyaw** 部落開始。基督教長老教會剛開始推行時，曾遭到日本政府的反對。但在日本政府與國民政府過渡期間，政局混亂，所以在當時信仰的宗教無論是天主教或是基督教長老教會信徒急速的增加，幾乎在部落中全部的民眾都參與於教會的宗教活動，人數在當時已超過了近百人。他們的教義強調不可迷信，所以教會禁止了 **ilisin** 及部落中帶有任何具有儀式性的活動；當時他們的說法為「認為祭儀是一種魔鬼的行為或是違背教義中的崇拜偶像」，所以凝聚部落族人一年一度的祭典就從那時被停止，非但如此在宣教上不斷強化世界末日很快就要來臨了，信徒工作之虞都應該及時去傳教，不應花在娛樂上面，所以除了祭典上的任何儀式不能進行之外，同時平時的聚會或是慶宴也都被禁止。再者，基督教長老教會起初以為舉行 **ilisin** 是一種迷信，認為以前的祖先舉行 **ilisin** 是藉由獵人頭以求豐饒，是一項野蠻的活動，應遭到廢除不能提倡。就連一些阿美族語言的古調歌謠也是被禁止的，即使加入了聖經的歌詞也不被接受，因此在部落早期形成內部的矛盾與衝擊是顯而易見，非但如此各教派又產生人數上的爭奪，形成天主教與基督教某種程度上的相敵對關係，對於祭典的舉行在當時面臨嚴重的衝擊。

taloliyaw 部落就從那時候開始受到宗教的影響，再加上他們那時也認為要是非教友（被稱之為異邦人或是外邦人）就是撒旦魔鬼，不但他們所辦的活動不能參加，也禁止與他們同桌共食，因此過去全村一起為豐年祭準備食物並共食的儀式無法繼續，再加上年齡組織據說在日本末期就因徵兵人數眾多，部落內缺少青壯年級，而自然停止。因此 **ilisin** 及平時的樂舞就在宗教禁止，及缺乏主辦的年齡組織等因素下中斷了。

Takoliyaw（高寮）部落在基督宗教傳入之後，取代了其固有的傳統阿美宗教，則固有宗教形成或相關之社會結構必受其影響而瓦解或為其所利用，同時若干社會制度亦遭影響，最為明顯的為 **slal**（年齡階級組織）的瓦解，同時也相對影響了共同勞動團體的重組，再來即是巫師的消失，更是對整個部落帶來嚴重的衝擊。透過教會的組織與活動長年的影響，今日已成為青年、中年、老師及婦女集會之所在。每週日必至教堂禮拜或彌撒，全部落約有三分之一人於週日上午都在教會聽道，聽聖經的故事，以及如何解救之道。

下一節筆者就從祭典中斷後對 **takoliyaw'ay a pangcah**（高寮的阿美族人）的社會影響為何？造成什麼樣的衝擊？

第二節、傳統變遷下的認同危機

阿美族的傳統部落生活，乃靠著領袖制度、年齡階級以及巫師（或祭司）等三大要素來維繫與運作。有部落最高領袖-**sapalengaw**（大頭目）。大致上，頭目、年齡組織階級及巫師領導著部落從事經濟、政治、軍事及宗教等活動（吳明義，1993：80），而如上這三者 in **ilisin**（豐年祭典）當中扮演著至關重要、不可忽視的角色，個別分飾著其不同的任務，直到宗教的進入祭典中斷，隨之使得維繫部落的這三個組織制度也逐漸式微；再加上自戰後國府時期以來的新的政治力量如政治制度的介入，更加速了取代部落原有的政治體系與社會秩序。這樣的衝擊延續之今，造成今日族人們的莫大的傷害。以下就以 **takoliyaw'ay a pangcah**（高寮的阿美族人）傳統上的政治組織與制度如何變遷與面臨衝擊的過程做描述。

一、傳統政治力量的變遷

slal(年齡階級組織)

吳明義認為，年齡階級是阿美族部落政治運作的基礎，也是阿美族社會組織基本要素，一切部落中的公共事務，必須仰仗該組織始能完成。依據傳說，相傳古時候 **malataw**（馬拉道）神，他是阿美族的戰神。因顧念子民長受到異族的侵犯與凌辱，於是創製了阿美族的母系社會制度與年齡階級。一方面藉由女性的力量鞏固家庭組織，另一方面藉由男性之長才來統治部落，以維護部落的安全，延續民族命脈，並承襲轉接民族的歷史與文化。（吳明義，1993：82）

學者黃宣衛談及阿美族的 **slal**（男子年齡階級組織）制度時也認為，阿美族各個部落雖然是由家與親屬群體及合成的，但是部落的公共事務大都是由男性的年齡階級組織來處理。阿美族的年齡階級組織，在台灣原住民族當中是一個相當特殊的典型，也就是所謂的專名制的年齡組織。男子經過成年禮進入組織之後，接受一個級組的專名，終生不改變。他們的長幼地位與社會責任，隨著全組進移晉升而循環變更。這個組織以會所為中心，屬於男人的單性組織，女性被排除在外（黃宣衛，1999：485-542）。

基本上，豐年祭是部落性的祭儀活動，整個活動的策劃與進行是由 **slal**（男子年齡階級組織）來負責的。豐年祭何時何地舉行，是由男子年齡階級組織中的 **mama no kapah**（青年之父）來決定，由他們決定之後告知老年組同意後，公告全村的人。然而因為祭典停辦之後，因此年齡階級組織所要彰顯的社會功能不再，維繫部落及族人的規範因而遭到鬆動，使得整個部落失序現象極為嚴重，這是祭典停辦的之後所造成的部落原有組織的鬆動最為嚴重的部份。就筆者的訪談粗略的整理了以下在耆老口述中 **takoiyaw**（高寮）年齡階級組織的由來與功能。

slal（男子年齡階級組織）的產生據老人家的說法，在創社始祖 **Calaw • Anog** 最初建立高寮社時，鄰近的泰雅族勢力非常的強大，除了人數眾多外，也擁有數量及質量均很優秀的槍械彈藥，除此之外，鄰近的外敵還包括了布農族以及太魯閣族，他們的出草獵首侵襲一直以來未停止過，所以在高寮社早期的歷史中，就有族人被當時的平埔族人與布農族因獵首或致死，因此在當時部落對外的防衛抵禦顯的相當重要，亦迫切需要，故沿用原居地太巴壠社與馬太鞍社等地所擁有的制度，即年齡階級組織來擔任部落的防衛工作，如當年整個部落仍在山上，因此

在四周除了壕溝及柵欄之外，出入的大門皆由青男子負責看守，每一戶人家亦備有防衛禦敵的裝備。

而年齡階級組織在建立之初，由於 **takoliyaw**（高寮）的居民皆為太巴塢或是馬太鞍移居來的人，因此一開始組織時就此採取沿用其兩社慣用的稱法為「**kasaslasal**」作為名稱。從那個時候起，進入 **slal**（男子年齡階級組織）成為了部落的男子參與公共事務活動的主要途徑。透過成年禮的進行，便是開始參與會所中的各項事務，因此將這些男子稱為預備組或幼年組。

依據老人家的講法，過去 **takoliyaw**（高寮）的 **slal**（男子年齡階級組織）有以下的重要的規範；每一個人男子皆有義務參與 **slal**（男子年齡階級組織）組織內以年齡大小作為區分權力與地位的標準凡下級組員對上級組員一定要絕對的服從男子組的職位分為三大類：傳令員（**pakarongay**）、青年組（**kapah**）、老年組（**matoasay**）。而會所是部落的政治中心，亦是男子年齡組織的活動地點。會所的功能包括集體訓練及同級活動，其他經濟、教育、軍事、宗教活動及召開會議等，均在會所內進行，會所和男子是不分開的。

一般而言，男子年齡組織在各部落中有著各種不同的義務。據老人家的說法如下：

（一）出草

為了防禦敵人的獵首，遂由青年日日巡視，在日治後，隨著無獵人頭的習俗，這個義務自然消失，隨即被服務日本警察所取代。

（二）看守

男子組依次派出組員在會所內值班守衛，維持部落的治安。主要的目的為

- （1）防止有人擾亂部落的安寧
- （2）防止天災，如火災
- （3）天災地變的急救工作
- （4）救助病患
- （5）為官方或其他的事情聯絡、傳達、通知等等。約於 1950 年代時會所被廢除

才解除了這個義務。

(三) 勞動

- (1) 蓋房子：昔日主要的義務勞動是幫忙各家建造房屋，
- (2) 修路：日治時代爲了配合當時的殖民者理番政策並參與其開發與建設，如修道路、建水井、建鐵路、建警察局等公共設施等，另外還有參與八通關古道開挖、興建花蓮港等等，皆由男子年齡組織義務性的出動作業，由 **mama no kapah**（青年之父）指派，通常由一個階級都會一起出動，若人數不夠再由上一個階級接續。光復以後也常義務勞動，一直到 1960 年代廢除。
- (3) 其他：進入水稻時期後，開墾及搬運收割的稻米由青年組動員幫忙。光復後就廢除了。

slal（男子年齡階級組織）對於部落的整個政治體系來說極爲重要，可說是整個部落政治的基礎，一切公共事務皆通過年齡組織階級而完成。除此之外，**slal**（男子年齡階級組織）在 **ilisin**（豐年祭）的時候扮演了非常重要的角色，整個祭典活動可以說是以 **slal**（男子年齡階級組織）爲主體，若少了這個組織，祭典便會無法舉行。

耆老 **Kati** 回憶以前的年齡階級在豐年祭時工作的情形：

我們以前在豐年祭之前，全部的 **slal** 就會開始有預備的工作要做，最先我們會在祭典開始前的大概二個星期以前就先到捕魚的地方去整理，像是砍雜草、保護魚群。之後，還要幫忙清掃街道、馬路，預備祭典會場的所有工作，通通都是年輕人做！⁶

部落年輕人在面對一年一度的 **ilisin** 都是非常謹慎且認真的，這個活動也是 **slal** 中每一個成員都必須參與的祭儀活動。**Kacaw** 說：

以前的 **ilisin** 就是一種對年輕人的訓練，從捕魚還有殺豬這些工作都是要訓練年輕人的態度，從 **ilisin** 的第一天，一大早到晚上就不停的準備，根本不敢

⁶ Kati • folin（林金元）口述。2003/3/14。目前爲高寮部落現任副頭目。

休息，一直到 *ilisin* 的最後一天的這段期間都是這樣！而且年輕人還要受到每一個老人家的訓誡，這樣的目的是為了要讓我們的青年人很團結，*ilisin* 才能很順利進行。⁷

所以在這段期間所有負責整理搭建祭典會場、搭建帳棚及佈置。一直到祭典會場中所需的任何支援工作，皆由年齡階級組織來協助完成。*apaw* 接著說：

ilisin 的時候是青年人是最能表現紀律的時候，從分配工作來看，每一個階級的工作都會是同一個團隊一起互相幫忙去完成。讓每個人有這樣有榮譽心是我們 *takoliyaw*(高寮)的傳統。⁸

除了在 *ilisin* 時，其功能表現於日常生活中，則是依年齡階級的大小來分配工作與食物。例如不論是在家庭或其他團體中，分配工作的工作量往往會隨著年齡的增長而有所遞減，安排起居住所或是會議的座位時，較為舒適安全的地方會優先讓老人使用。這種敬老尊賢的原則一直是 *takoliyaw'ay a pangcah* 一向認為最為重要的原則，族人稱為 *kasakaka no orip*。

由於時代的變遷，目前雖然年輕的一代與老人的相處上，對敬老之道不再那麼重視，而會傾向於從教育、職業以及政治地位等來衡量人與人之間相對位置與相處之道，但敬老的原則在族人的認知中仍然是被高度的期待，年齡階級組織的組成法則與精神就是以這樣的社會規範有著密切個關係。

在 *takoliyaw* 的年齡組織中也一直有著這樣的習慣，就是所謂的階級之歌（*radiw no slal*）的說法。某一個年齡階級聚會時常唱的那一首歌作為其階級之代表性的歌曲，所唱的歌謠多為自己創作，亦有部份是將加入外來的詞混入阿美族歌謠改編後傳唱，筆者常會聽耆老講述，每一個年級的「階級之歌」是最能突顯該年級的特色還有象徵意義，而且這樣的歌謠是階級中彼此公認的歌謠。隨著階級制度的逐漸式微，歌就漸漸少唱了。但由於年代久遠，耆老們大都不太記得完整的歌詞，只憑記憶依稀哼出一些簡單的旋律而已。耆老們告訴筆者，想到這

⁷ kacaw • amoy (簡守賢) 口述。2003/3/14。

⁸ apaw • lafing (林阿寶) 口述。2003/3/14。

樣的歌就會想起過去那種受到訓練時辛苦的過程，也會想起他們曾經非常團結的群體生活。

kakita'an ato komonkay (頭目制度與老人政治)

部落的領袖制度是建立在年齡階級之上的，年齡越長的階級越擁有決策的權力，老人對政治的決定權力是完全而充分的，不會受到任何干預，最多只是和 **mama no kapah**（青年階級的領導層）等商量，但決定權仍在老人手中，因為年齡即是決定權威的認知體系，真正的掌握權威開始實質上的領導，長老的發言與表決仍是由長幼有序的原則所規定。個人的發言被視為整組的意見，高於該組的長老有權依組的長幼先後逐次對之發表評論，至最高組所表示的意見即被視為最後的決定。不服決定可以申訴，然申訴需經過同樣的過程，受到高於已位的各組長老依次的評論。任何居長老位置的都具有發言權，同時上對下始終持有同意權與否定權（張慧端，1987：243）。

一般而言，公共事務是由青年推動、執行，長老擔任諮詢、顧問及監督的角色。青年級最高的為 **mama no kapah**，是青年的領導級，擔任青年工作的指揮。但是，其做法必須事先徵得部落得最高決策單位 **komonkay** 之同意與認可。**Komonkay** 是由長老級中各組所組成。男子在阿美族年齡組織中的領導地位---即組長，依照能力而非任何的世襲關係。阿美族昔日並無世襲的政治權威，僅有世襲的宗教權威---即 **kakita'an**。日據時代，政府為了統治之便設置了頭目制，賦予頭目在日本之下絕對的政治權威。頭目之下並成立鄰長與番丁的組織，輔助指揮統理（張慧端，1992：56）。阿美族在傳統上的部落組織基本上就是由頭目與年齡階級組織結合而成（李亦園，1957、衛惠林 1958）。也就是在頭目之外，另外有一個由幾個老人組成的顧問團，以作為輔助頭目管理部落事務的諮商單位，頭目遇到重要事件都會與老人顧問團及宗教領袖會商。換言之，核心的決策權也就是老人政治及其內部所選出的部落領袖，稱為頭目。

takoliyaw 頭目產生的過程，最早的方式是由大家公推薦舉的方式（1873-1898

年間)，後來接由長老群所指派（1899-1963 年間），之後由民主⁹的選舉產生，而選舉的方式是受到現代的政治制度所影響，由全部落年齡階級成員投票產生，是一種比較現代化的產生方式（1969-2002 年間）。耆老們認為現今的選舉制度並非適合於對族人，過去的長老指派或是推薦方式較能遴選出真正具有領導能力的領袖。他們表示現在的選舉制度可以買票、還需遊說、甚至需要花大錢請客，這樣的選舉是無法選出族人心中公認的頭目。

Takoliyaw（高寮）的頭目應具備的條件由現任頭目 **faday**、以及副頭目 **kati** 的訪談整理歸納如下：

- (1) 具有演說的能力
- (2) 熟知部落的歷史
- (3) 熟知部落的各種儀禮與規範並且能帶領族人遵守戒律
- (4) 協調部落各種糾紛
- (5) 處分違反之刑責
- (6) 主持部落中的會議
- (7) 主持與他部落之交際

在 **ilisin** 時，頭目的功能尤為顯著。整個儀式進行是仰賴 **slal** 的嚴密的分工所致，而這時頭目就是帶領整個部落族人進行儀式的核心人物，儀式進行的順暢與否、是否能傳達乞求祭典豐收的意涵達上天等等，都與頭目是否具有領導族人的能力有關。¹⁰

甚至有時候族人會認為身為頭目真正的意義是在於能具有以身作則的榜樣，並具有能撫慰人心安定部落的力量。筆者從一段的口述實錄例子加以說明。

關於頭目的處事與做人，我的看法為：

頭目的管理他到底有怎麼樣的權力呢？他的事情處理方式是如何？我們不會了

⁹ 這裡所說的民主選舉制度為一人一票公開選舉。

¹⁰ 以上整理由高寮現任頭目 **fuday • lamo**（陳勇光）、副頭目 **kati • fulin**（林金元）口述 2004/3/16。

解的人或許會有這樣疑問。不！不是那樣的！這個稱做頭目的人，不是要搞得弄出部落裡壞的事情來，也不是搞亂任何事情！是要撫摸傷痛！癒治傷口，他的任務就是要癒合痛苦的。以前還沒有里長、代表的時候，所有部落的重任由頭目來擔當，那時頭目的名譽是很大的。那事情在玉里鎮、在花蓮、花蓮港聽，名望到那政府。在那時辦理姦淫者、辦妥打架的人、協調夫妻吵架者、依靠頭目力量智慧、才能有好的部落。他的力量是這樣的。全部落都非常希望有頭目這樣的人，他的所作所為受到老人家的鼓勵和讚賞。假如沒有不平均平衡的事情，沒有欺負人的事情，假如公正標準，老人會非常感動讚美的。“老人家”期待的是這樣的好事情，並且老人家對頭目沒有壞的意思，是這樣的。¹¹

這段談話可以顯出族人對於頭目職責的期待與其之於部落的重要性。除此之外，我們也可以看到頭目的制度也隨著殖民政府政權的進入將部落的組織漸取而代之。過去 **slal** 的工作即轉變為維持治安與保護駐社之日警等工作，而部落的政治權力核心長老群也被政府機關（當時的警政單位）削弱，連帶其執行單位年齡階級組織的功能也因此逐漸衰微。光復以後，殖民政府推行的選舉制度將原有的政治體系與地方行政體系產生嚴重的衝突，造成部落內部權力結構分化，關鍵的原因又在於西方宗教的傳入與信奉，1950 年代，當時的長老教會信徒拒絕參加 **ilisin** 的活動，年齡組織的運作因此陷入停擺的狀態。頭目的權威性因而也隨之改變，加上現代政治制度的進入，將原本具有實權的頭目轉移至村（里）長及代表的手中，過去以來頭目受到族人尊崇的位置已不再，卻在村（里）長及代表的住所常見到門庭若市的景況，成為了部落政治的核心人物。

二、變遷中的認同危機

承上所述，當 **takoliyaw**（高寮）的 **ilisin**（豐年祭）中斷之後，就連帶使得原本部落的政治體系與社會組織遭到崩盤。自過去的 **cikawasay**（巫師）在整個部落的傳統生活中，掌管宗教層面（靈界）的事務，和頭目的俗世政權有明顯的分界，決不混淆。而 **takoliyaw'ay a pangcah**（高寮阿美族人）的傳統部落生活

¹¹ Asing • afu（林清吉）訪談錄音帶整理：口述者為高寮部落第十二任頭目 1949 年至 1963 年。錄音：林信來，1978。筆者文字整理，2003/12。

即是由俗世的領袖（頭目制度）與宗教領袖（巫師）相互配合之下，由年齡階級組織中的成員來執行經濟、政治、軍事以及宗教的一切活動，以維繫長久安居的部落生活。然而，當宗教進入部落後，大都由組織龐大、系統嚴明的基督教所取代，固有的宗教幾乎已經全然瓦解。巫師也備隨之被牧師、神父等神職人員所取代。自台灣光復以後，由於社會經濟結構的改變，部落人口的大量外流，再加上漢族大量的湧入 **takoliyaw** 部落之後，接受新的殖民政權而原有的頭目權威也迅速滑落。年齡階級的一切活動幾乎陷於癱瘓狀態。對族人來說，除了造成傷害之外，同時也造成自信心的低落。

傳統宗教被基督教所取而代之，而 **takoliyaw** 部落中近八成的族人在短短的時年內皈依信奉，這樣的景況雖可被視為「另一種形式的團結與凝聚」，但面臨緊跟隨著部落的生活急速的變遷與社會結構不斷演變，對於整體的部落來看，卻是形成了文化上嚴重的衝擊。**Takoliyaw'ay a pangcah** 接受了外在文化的侵入，在經歷長期的適應與整合至今，雖然已有一套因應的法則，但對部落的族人來說，族人之間維繫彼此之間的認同關係卻已大不如前。部落固有規範與信仰體系的喪失，除了造成部落族人間更離散之外，也不再依循著原有社會制度下的敬老尊賢、長幼有序、輪工制度等互助的原則及倫理美德。

當傳統的制度被新的現代化取而代之，筆者常聽見族人深感遺憾的是 **slal** 制度的瓦解，這也是部落耆老們記憶中最令他們痛心的一件事。除了青年人的態度不再具有傳統上強調尊老敬賢的美德之外，青年人也不再服從長上。據已逝的耆老訪談中可得知年齡階級制度瓦解之後所帶來的問題。**asing** 說：

自從這天主教教會、基督長老教會著手來處理部落的事務後，真的有讓我們更團結嗎？在這十年不舉行豐年祭跳舞的結果如何？你們有看到嗎？有過團結的人嗎？青年中有人出來促使大家全村人能行動一致的人嗎？過去這段期間（指豐年祭期間），全村人總動員修路、蓋房子等工作時，再看看現在變成是年輕人對老人家的回應是，非常冷漠、要不然就是斜眼及怠慢的。不論是不得已的樣子或是不願意的舉動顯現出來。¹²

¹² Asing • afu（林清吉）訪談錄音帶整理：口述者為高寮部落第十二任頭目 1949 年至 1963 年。錄音：林信來，1978。筆者文字整理，2003/12。其中提及「老人家」指的是現存者與祖先之意。

據這段話的訪談來估計 **takoliyaw** 部落的 **slal** 制度大約是民國六十年左右就已經有所鬆動，造成部落嚴重的失序現象。對部落的影響一直延續至今，現齡 72 歲的耆老 **kati** 說：

現在的年輕人早就不像我們以前那樣，我們以前就連長輩罵一句都會發抖，現在的年輕人叫他們做一點事情還要用說很多遍！走在路上看到老人家也不會幫忙他背重的東西。我們以前不是這樣的阿，現在看到這樣子心理很難過....¹³

耆老 **kati** 雖氣憤憤的說完年輕人的紀律已不再的事實，但也表示心理的沉痛而數度難過得掉下了眼淚。由上可知，雖 **slal**(男子年齡階級組織)制度漸瓦解至今已達近三十年之久，造成部落諸多的問題是這些耆老們所深感遺憾的事。

takoliyaw 的 **ilisin** 中斷之後產生的另一個令族人憂心的問題，就是族人之間的婚姻關係，耆老說到豐年祭時，除了懷念歌舞之外，每一個人人都對當時藉著 **ilisin**(豐年祭)找對象的習俗念念不忘，還有多人直接說豐年祭的意義就是要讓年輕人找對象，讓老人家選女婿。這種場合的歌舞就是一開始由年齡組織中的青壯年圍成圓圈先跳，老人就坐在中間，等到人都差不多了，舞姿也整齊之後，老人就會去前面唱歌帶舞，一開始只有旋律，唱了一段時間之後就會配合詞句，透過這段講演也正式地宣布追求的活動開始，例如「**你們這些年輕人，現在可以開始請他們抽煙吃檳榔了....**」。意思是說女孩子可以加入了。如果女孩子看上某個青年，就會插隊到他的旁邊，如果男生願意，就會讓他加入。跳了一段時間之後女孩子就可以拿出隨身攜帶的檳榔和香菸給男生，如果他也接受了，晚上男生就會送他回家，然後可以進行接下來的過程。有時是父母中意的某個青年，故意拉女兒過去，讓他們藉跳舞互相認識。有時也有兩個女孩子爭搶一個男孩子的情況，說到這些景況耆老們都相當的開心，也不時的懷念起以前部落的生活。當祭典不再，這些尋求對象的活動就無空間可施展，這樣的情形被耆老們視為族人重大的隱憂，再加上近年來青年人大量的外流，嫁娶外族的人已為普遍的現象了，如何能讓年輕的族人再像過去一樣還有彼此可以尋找對象的機會與空間，一直是這些老人家的心願。

¹³ Kati • fulin (林金元) 口述。2003/3/14。

除了以上的問題之外，另一項危機是部落族人開始面臨了外來異族的進入。自日治時期的戰爭前後，以及戰後國民政府接收之後的一段時間內，國家力量相對減弱。此時大量西部本島移民湧入。戰後由於日人的離去，西部人口驟增、政府的土地政策，以及西部數次重大天然災害等因素，於是大批移民湧入秀姑巒平原及其所在的東台縱谷。這個時期移入玉里一代的移民者多以新竹、苗栗、花蓮客家人、嘉義最多。(吳明正，2003)

如第二章所述，**takuliyaw** 部落漸漸處於與漢族的混居狀態。從部落的發展史來看，與外來文化之間的互動過程中所產生的矛盾與衝突點，吳明義舉了一個實例加以說明：

但是自從光復之後，我們的部落開始轉變了。一方面當然人口也增加了，那麼在那時候所謂中華民國這個國家法律的規定針對我們原住民的處理方式，是非常的不公平。因為我們同胞正在學習進步的時候實在是來不及應付這急速改變的社會，這樣的一個衝擊，有的開始向外發展、有的開始爬山到山頂上開墾。但是這樣就是違反了森林法而被抓，甚至被監禁了好幾個月或是被送到法院控告這樣的事情。可是當西部的大水災影響了很多的漢族，他們來到東部來開墾到了我們的部落，他們同樣到山上去開墾卻沒有被抓，所以我們的赤崙山就是今天的金針山，會變的越來越大，是因為有這些人來到這個地方違法開墾而沒有受到懲罰。所以越來愈大，甚至現在是要把要求國家把這個土地釋放成為一個合法的這樣的情況。就在我的心中這個影響很大，是真的覺得非常的不公平。由於我們一直在學習、因應這進步的社會，我們開始人口外流，開始就有一批一批的土地被賣走，或是被漢族這個比較懂法律的民族霸佔我們的土地。這就是我們很大的一個衝擊。¹⁴

族人常常提及與外來的族群相互接觸後所帶來的影響，除了在文化上的保存極為不易之外，更是在職業、農業方式、作物種類也隨之改變。漢人輸入了水稻的種植技術給 **takuliyaw** 的社會之後，稻穀取代了小米的位置，以小米為中心而形成的歲時祭儀也消失匿跡。但最令族人感到最為沉痛的部分是原有的社會關係與知識觀念因來不及因應新的社會制度，因而造成許多社會的不適應與嚴重的衝擊。尤其是個人化 (*individualization*) 的思想進入，將集體為單位的觀念逐漸為

¹⁴ Namoh • rata (吳明義) 口述。2003/3/16。

個人所取代，個人行為不再受集體的約制規範，由集體共負罪責的觀念漸漸消失。進而土地的經營不善，再加上漢人熟稔土地的買賣關係，所以族人在這樣惡性的循環下土地流失的極為快速。

自西部的漢人進入部落之後，雖然表面上彼此共生共存在同一個領域，但是長久以來族人面對大環境律法的不適應、土地的流失等等，從前族人所依繫的社會網絡關係、倫理制度、部落規範等都受到嚴重的破壞，造成族人的自信心受到打擊。

整個社會文化脫序的現象是在不斷接受外來文化的影響而自我的認同機制不斷弱化之下所產生的。有鑑於此，在內部自覺的部份，族人們希望能夠透過一種行動來將傳統的機制再現，強調原有的組織原則。族人認為能夠讓 **ilisin** 恢復是一個關鍵的起始點。

第三節、**ilisin**（豐年祭）復振的經過

一、族內與族外的力量

上一章所討論到的族人期盼 **ilisin** 能再恢復的想法，但是真正 **ilisin** 復振是從哪一年開始？族人的說法歧異，據耆老吳明義先生的認為，高寮部落豐年祭的中斷歷時以長達約有三十年之久，而林信來先生過去的記憶也認為部落的確也斷了近至少二十年以上，另外有一些族人並認為豐年祭的中斷一直以來是陸陸續續，有時候斷了幾年後又在繼續舉行，但都並非整合性的全村人都參與。雖族人的說法諸多種，但都表示了祭典的確曾在部落造成長期的斷層，並會為著這個維繫族人的活動停辦或喪失而深感失落。

但仍然有一些重要的原因不斷地族促成 **ilisin** 的復振。在外力的影響方面，有人認為比較大的一次是因為當時的某個立法委員大力促成的，也有人說大約是在民國七十年因為玉里鎮當年舉辦大型的聯合豐年祭才使得族人認為自己的部

落也應該舉辦祭典，因這是代表是高寮的特色。另外，據現任頭目告訴筆者說過去也曾有村代表積極推動豐年祭的恢復，其中一位在任內過世，另一位至今活躍於地方。根據頭目的說法，當時玉里的豐年祭歌舞漸漸有名聲，有可能是因為他的妻子是從花蓮太巴壠嫁過來的，當他去該部落參加他們的豐年祭時，看到部落成員因為一起歌舞而顯得團結又有精神，歌舞及服裝本身也附有族群特色，因此深深覺得這是阿美族的傳統文化，不應該因為宗教的因素就此消失，所以在當選代表之後力圖恢復豐年祭。

此外，自由於本土意識不斷的抬頭，主要領導族人的基督教勢力也在這個時代潮流中開始反省，並意識到部落如果能夠藉由傳統知識的重建過程，來加強部落族人對於自身族群文化的信心認同，進而凝聚部落的自主意識與組織，裨助於族群主體之建構。身為教會長老的 **kacaw** 說：

我們部落有我們自己的歌，非常的好聽，特別是 **ilisin** 的歌謠，這是 **takuliyaw** 特有的。我們不能唱真的很可惜..。雖然我們已經信了基督，但是常常心理會想念這樣的歌..以前的老人家（祖先）就是這樣教我們的，如果忘記了實在很可惜.....¹⁵

基於這樣的概念下，部落的基督教會成員開始思考著何為傳統的知識？同時也開始對曾經禁止的豐年祭典重新詮釋與再定義。面對同時也是教友的 **amuy** 告訴筆者說：

我們部落停了 **ilisin** 這麼多年，可是我有看到以前光復教會好像是在十一週年紀念，所有婦女都有恢復跳舞還有唱自己的歌、就像是其他別的布農族、泰雅族、阿美族，都有表演以前古代的習俗、祭典。布農族的是他們傳統的祭典儀式，泰雅族的看起來是椿米、織布、弄線，但阿美族的人就是要有 **ilisin** 啊！這樣才是好的！¹⁶

經過不斷地反思以及形構自身對 **ilisin** 意涵與理解，教會開始試著嘗試以一個結合帶領族人恢復祭典，並企圖尋回一個屬於自己部落族人共有的根基，以重

¹⁵ kacaw • amuy（簡守賢）口述。2003/3/16。

¹⁶ amuy • kacaw（陳恩妹）口述。2003/3/15。

建歷史的記憶。教會執事的 **Kati** 也表示：

過去教會的原意是好的，我們可以有心靈上的寄託，但是我們阿美族的文化應該要好好保護，因為這個才是我們的智慧。如果我們的部落要好好發展，就應該先將豐年祭恢復，然後我們的年齡階級組織才能夠慢慢的回復到以前很團結的樣子，現在部落的人到外面工作、唸書、嫁到外面的已很多，什麼是可以讓大家都可以一起聚會的機會，就是豐年祭。這樣才可以把人通通找回來。¹⁷

因此，恢復 **ilisin** 的想法除了逐漸改變了基督教派的想法之外，並成為族人間的共識，開始去思考如何將傳統與現代有新的結合也是過程中一種重要的對話，筆者參與觀察 2000-2002（民國 89-92 年）的 **ilisin** 上的祭祖儀式，目前均安排有基督教式的祈禱，邀請牧師來祈福禱告便成公認之儀式，但無論如何，**takuliyaw** 的基督教派由過去的阻力轉成為了推力，運用其影響力帶領族人恢復了豐年祭。¹⁸

asing 捐地提供祭典

ilisin 的復振跟部落中有心推動的族人有極大的關係，除了上述宗教開始提倡推動之外，其中有一個重要的原因是促成部落中族人將祭典復振的關鍵，即是 **asing** 捐出一塊私有地，作為提供族人為 **ilisin** 祭典之用。

takoliyaw（高寮）部落自從 **ilisin**（豐年祭）中斷之後，族人們就沒有一個可以行祭典的場域，以及擁有一個足以彰顯族群精神象徵的空間。有鑑於此，身為部落的頭目 **asing • afo**，漢名林清吉，是 **takoliyaw'ay a pangcah**（高寮的阿美族人）第十二任頭目，**asing** 頭目在部落一直是一位具有公信力的領袖，在他死前唯一交代部落的族人的一件事，即是要在他捐出的一塊土地上，繼續傳承部落的豐年祭。據他的家屬表示，**asing** 病逝於 1982 年，即使在他卸任頭目一職之後，仍究熱衷於部落的發展，並秉持著依循祖先留下的規範實踐於生活中。晚年雖為著

¹⁷ Kati • fulin（林金元）口述。2003/3/15。Kati 目前為高寮基督教會的長老；也是目前高寮部落的富頭目。

¹⁸ 筆者對基督教長老教派的資料掌握尚未齊全，此處所述主要是整理筆者的觀察，再加上幾位信徒、教會幹部的描述。

病痛所苦，但卻時時地不忘交代族人以前先人的教誨並積極的傳講 **takoliyaw'ay a pangcah** 部落的歷史。在他死前清楚地交代家屬完成他的遺願，捐出一塊約四分大的私人土地供作族人豐年祭所用。¹⁹

筆者在調查這段歷史時，意外地發現一捲距今近三十年的舊卡式錄音帶，是林信來 (**calaw • mayaw**) 在民國六十七年訪談 **asing** (當時正擔任頭目時期) 的一段極具歷史價值的錄音。將訪談錄音帶整理好之後，才深知 **asing** 在族人的眼裡為何長久以來一直具有如此尊崇的地位？當然，關於為何在他死前會捐出自己的私人土地作部落祭典之用的原因，也在這段訪談錄音帶中得到了答案。他是這樣說的....

村中的老人家不斷遷移是為了是為了要蓋房子的地方，便於設立部落。我們就這樣已逾這麼多年了。但至今我們不再舉行豐年祭。高寮人似乎是在心靈上被壓抑，許久無法舒展快樂；心理也抑鬱。一年一次得娛樂在哪裡呀？每個人都有這樣的想法！為什麼呢？因為隔鄰村落也在跳舞，不論在哪裡。大的部落也都在跳舞，而我們卻是只有這樣。其實那是因為我們阿美族人曾經發誓過：「我們不能再舉行豐年祭 **ilisin**，因為那是為了出草砍人頭之後所做的儀式，這是古代的惡習俗」這樣的說法。是這樣的嗎？就在一年一次的紀念會上，看著跳舞！就這個我們部落的活動，是為了什麼事情而停辦呢？到底有什麼地方不好呢？我或許有很多看不懂的文字，我認為這是我個人的想法！我們對古代的習俗，當然是要砍人頭之後就會有祭典，但是他其實也有另一個伴隨的意義就是像是漢人的過年！！日本人的“御正月”。除了這個活動之外，阿美族還有什麼可以替代他的快樂呢？那只有豐年祭了！！²⁰

這段口述我想就是 **asing** 之所以會捐地的重要原因，也是一個身為部落領袖對部落深沉關切下的一種具體行動。

Asing 逝世至今已有二十幾年了，但是他的事蹟與為人處事仍是受到族人們

¹⁹ 目前這塊地位置處於高寮天主教斜前方，約有四分大。經過整修過後主要為供部落豐年祭典之用。廣場上設計一個舞台、放置兩個籃球架，平常仍可供部落族人打籃球以及運動所用，另外特別是阿美族族人結婚也會選在此地。

²⁰ 同註 8。

的愛戴與懷念。除了他的品行操守清廉之外，其領導能力更是受到族人信服與讚賞。自二次世界大戰後於 1947 年才由菲律賓集中營釋放回家，俟那時候起，就連續膺任 **takoliyaw** 部落頭目長達三十年之久。²¹可見，其領導風範是眾人所公推。據 **foday** 回憶起當時 **asing** 在任頭目時的盛況表示：

asing 一直是我們 **takoliyaw** 大家都很尊敬的人，怎麼說呢，凡是只要遇到部落裡發生爭執事件，他處理的方式是非常公正，絕對不會偏袒誰，所以，大家沒有不佩服他的。而且他具有相當好的口才，演說能力很能夠說服人，是真的符合我們認為頭目的條件。²²

當基督教進入了之後，**asing** 也成為了教徒。也就是因為他具有相當的影響力，所以族人也紛紛的跟隨著信入的基督教派。

calaw 這樣說：

asing 在教會裡也是非常的活躍，因為他非常能言善道。所以大部分的族人對他還是非常信賴還有推崇。就連當時的牧師都還會敬他三分！雖然他很有領導特質，但是為人還是非常的謙虛，這也是為什麼我們都很敬重他的原因！²³

Asing 對於部落的事務非常的熟稔，無論是部落的歷史、部落規範、祖先遷移過程、包含了所有祭典活動他都能夠清楚的牢記。除此之外，他也謹守著這樣的意念。**Calaw** 接著又說：

當時，幾乎整個部落族人都已經是教徒了，連 **asing** 也不例外。但是，當時他也是頭目，這樣的身份可能也是很矛盾的。因為他的內心應該是很希望能夠有屬於我們阿美族的祭儀活動，才能傳承我們的文化。²⁴

在 **asing** 的錄音訪談中已有這樣的一段實錄：

²¹ Saing 第一次當選頭目為 1949-1963 年(當時是由長老指派)，第二次當選頭目為 1973-1976 年(當時已由部落投票共選之)。

²² foday • lamo (陳勇光) 口述。2003/3/14。

²³ Calaw • mayaw (林信來) 口述。2003/4/17。

²⁴ 同上註。

豐年祭本來的意義就是好的。祭典中不要裸祭、不祭拜祖先，直接祭拜天上的上帝，我對這樣的祭典活動也是可以接受的！

如果豐年祭的時候到了、娛樂！！快樂的時光來臨時！你們心理的想法也跟我一樣。因此現在要舉行恢復豐年祭，我對大家部落的人說「這樣並非是不好的」信仰上帝的！並不是只有我們，這北方（指高寮以北的阿美族部落）一帶、南方（指高寮以南的阿美族部落）等地方的人，並非沒有信仰，那為什麼能夠保留他們的祭典，到豐年祭的季節，我這個想法並不是需要豐年祭跳舞的祭典反對宗教，而是僅有的一年一度阿美族特殊的、快樂的季節像過年一樣的祭典，要去要去恢復他，這樣我們的人才能在這一天好好的享受聚在一起。²⁵

於是，解鈴還需繫鈴人，在他生前雖然部落並沒有一個較為完整性的祭典恢復，對於他內心期待的部落文化發展也沒有多少人知道，但是 *asing* 在他生前還是為部落留下的重要的資產，除了將部落的歷史、文化、豐年祭歌謠，透過錄音做了最好的紀錄之外，他也捐出了私人的土地供為族人所用，並深知惟有恢復 *ilisin* 才能讓族人之間重新凝聚。

雖這樣的想法深植在族人心中，但我們仍要討論的是，在祭典活動尚未恢復時，生活中是否存在著族人凝聚的重要機制與契點？如何成為推動部落祭典復振的重要因素？下一小節將陳述什麼是凝聚所謂 *takoliyaw' ay a pangcah* 集體意識的關鍵？那麼他們到底是透過何種方式自我認同，並將認同傳達出去？

知識份子的提倡

類似這樣的想法在當時在 *takoliyaw* 部落形成一種氛圍。在民國 45 年的時候，部落耆老吳明義當時正就讀師範大學二年級的學生，有感部落族人已不再團結，做出一個最具體的行動就是為部落創作了一首歌，目的是為了要振奮 *takuliyaw* 部落的青年人。這首歌謠收錄在吳明義先生著作〈哪魯灣之歌—阿美族民謠選粹一二〇〉，這本書紀錄了眾多首阿美族歌謠，並當時成為一本重要的

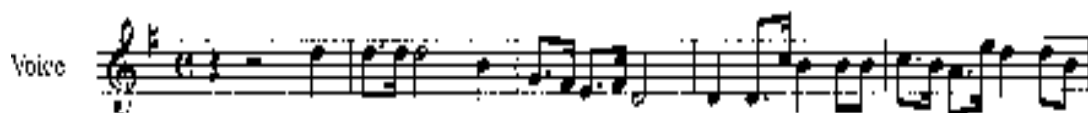
²⁵ 同註 8。

資產，但至今卻鮮少人知道這首歌謠的創作背景，筆者訪談身為 **takuliyaw** 部落的耆老吳明義，並從他口中娓娓道來述說當時創作的背景以及對於部落的歷經變遷下的感傷：

高寮是一個團結的部落，在河東地區比較起來。後來造成部落衰落的原因起初有就是人口的外遷而造成部落不團結。從前 **ici** 的爸爸被調到中國大陸，在我們部落被徵調到去當兵的數目非常的高，這個人口的比例上來講是非常的高。高寮部落雖然小，但是一個小而美的部落並且可稱為小辣椒。比如說我們抓漁行動 **komoris**，就會聯合幾個部落，我們會從高寮到 **makota' ay**，我們高寮雖然是小部落，但是表現的不錯，所以在這樣的情況之下如何的維持下去這個從日本時代以來就很優秀團結的部落及發展。主要的想法是這樣，所以作了那一首歌。²⁶

這首歌謠其實還有另一個重要的人物就是歌的作詞者 **komond**（漢名林青松）。在耆老吳明義就讀大二那一年，有一天在花蓮市恰巧遇見，當時這兩位年輕人就找一個地方坐下來開始商討部落的未來，也不時地感嘆族人的不團結與漢人進入造成族人更加流離失所的景況。於是在該年的暑假，正當耆老吳明義放假回到部落，**komond** 正積極的籌備 **ilisin**。身為 **mama no kapah** 的 **komond** 邀集了吳明義一起來寫了這首歌，目的是爲了要讓族人能夠更團結。這首歌謠是這樣唱的：

高寮奮進歌



ta kuliyaw ka lomowad o poli a mi to or to

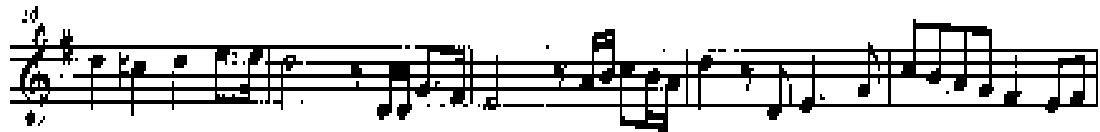
²⁶ Namoh • rata (吳明義)。2004/3/15



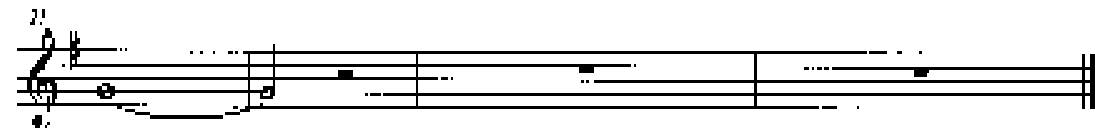
no ta o i 'a 'a yawayko o rip salofaw i ta ko mi ci wi ay pa te



la cay ha ra teng palacacayaw palacacayaw i tako fa lo co'nanika las



ta nga sa ite loc cowataw ita konakamayan no mato 'asaya misaniya



ro'

《歌詞》

takoliyaw kalomowad !

Opohi a mitoor tono tao i'a'ayaway ko 'orip

Salofaw ita ko miciviay patelacay harateng

Palacecayaw palacecayaw ita ko faloco'

Nani kalas tangasa i teloc

Cowataw ita ko nakamayan no

Mato'asay a misaniyaró'

《翻譯》

高寮的同胞，起來！

奮起直追優勢族群的腳步，

迎頭趕上。

我們要捨棄偏頗觀念，改正錯誤。

上下一條心，團結一致。

心懷感念，祖先拓荒恩澤。

繼往開來，責在我們肩上。

針對歌詞的部份吳明義說：

在《高寮奮進歌》歌詞當中，提到的團結就是這樣。Palowad 就是站起來的意

思，來阿！我們要迎頭趕上人家的意思，要迎頭趕上在我們前面的人，前面的人就是在講漢人，而歌詞中我們要捨棄不好的意思就是說我們要捨棄掉不好的會讓部落不團結的原因，所以我們應該上下一條心團結一致。同時要對祖先的開拓的恩澤心懷感念。這些都主要是一種鼓勵，我也認為我們在面對這個時代因應這個多變的社會我們應該要有更多元的方向來努力，比如說教育或是其他部分都是，我們也應該要有現代化的概念。²⁷

作好這首歌之後當時就利用一個下午的時間，在某一位族人家的前庭院集合開始教大家唱，據說當時來的人非常多，族人很快地就學會了並都能朗朗上口。之後，每次豐年祭結束的時候，當大頭目最後教訓完之後就會唱這首歌，唱完才解散的。另外，年輕人平時聚會的時候除了在一開始甚至是解散前都會唱這首歌，這首歌就像一針強心劑一樣，在當時引起族人的共鳴。後來這首歌謠也隨著豐年祭的沒落之後就鮮少人再唱起這首歌。直到筆者去年參與 **takoliyaw**（高寮）的豐年祭會場中，有兩位婦女趁跳舞中場休息的時候，突然唱起……當筆者問起這首歌在部落還有多少人會唱時，婦女都連說這首歌謠其實大家都還記得，只是比較少唱而已。

當筆者知道這首歌謠的創作背景時，越深感「音樂」對於 **takoliyaw** 族人的深刻意義。當時靠著一些知識份子的推動，試圖要找出部落本身具有族群特性的文化特質，也意識到要如何連結整個 **taloliyaw** 內部的阿美族人才能顯出族群共同的特質，而「音樂」就是一個重要的開端。而當時身為知識份子的吳明義以及林清松，選擇用歌謠的方式作為凝聚的觸媒，再透過集體性的傳唱欲趨向達到彼此間的共識。所以，不管是推動者或是參與者的角色，我們都能夠看出透過歌謠的凝聚方式，一直是從過去以來 **takoliyaw'ay a pangcah** 的共通特質。

二、生活中持續不斷的傳唱機制

雖然祭典的中斷造成族人間的疏離與傳統制度鬆動，然而能夠凝聚族人間類似像這樣的活動並不容易完全的根絕，即使全部落族人在沒有整體性的祭典活動

²⁷同註 2。

維繫之狀況下，族人仍以私人的聚會繼續互通有無。大約在農曆七月半，也就是第一期的稻米收穫後，幾乎有換工關係的家庭便會一起聚會唱歌跳舞，耆老 **watan** 說：「像這樣的活動通常只有一個白天一個晚上，當時這種的聚會沒有宗教意含，只被當作是工作完畢大家一起快樂一下的活動，表示今年的收穫很好之意。」

這種性質的聚會形式其實不只限於時間，平常的喜宴，房屋落成請客、家族有人要當兵、小孩出生等等需要請客招待親朋好友的場合，這些場合就是凝聚族人之間最好的方式，通常部落裡族人們喜歡閒暇時間喝酒、聊天、唱歌，這是非常普遍輕鬆的娛樂。在這樣的聚會，幾乎是以阿美族人為主並互相邀約，此時有無親屬關係並不重要，重要的是可以再這個場域中唱一樣的歌謠，只要說著一樣的語言，唱一樣的歌謠，這樣的關係就能夠達到溝通，進而有所區隔族群彼此間族群差異。再者，能夠機動性的聚會更是成為族人與他族之間一項重要的分別。尤其在電話與手機普遍之後，更增加彼此聯絡的便利性。因此，晚間常可見到在院子或家屋中聚會邊聊天、邊唱歌的人群，有時候會唱到聲音沙啞，也覺得很盡興。²⁸

這種透過某種的形式，將其群體內部不斷地藉由彼此互相傳唱的方式來宣稱我群與他群的區別，具有行動與詮釋上的主動性，是積極實踐並建立族群內部在主體的確立。

於此，從社團也可看出這樣的音樂活動，**takoliyaw'ay a pangcah** 女性有一個社團稱為婦女會（以基督教長老教會為主），起初是因為要服務教會的事工而設的組織，通常服務對象皆為教會幹部及教友，服務項目例如一些活動例如插花、慶典活動準備、喪禮的慰問等，由於這樣的婦女組織能動性非常的強，彼此的聯繫也很緊密，有時候也會常代表教會到別的地方參與歌唱舞蹈的表演或比賽。所以平常所需練習的樂舞成為了一項重要項工作與休閒活動，有時候為了要表現出自己部落得獨特性與特色，傳統的歌謠就會被大家所重視。婦女會成員的 **akimoy** 說：

²⁸ 參考本篇論文的第三章中提到高寮部落生活傳唱機制建立的意義與其重要性。

有時候看到別的教會的人都會穿他們自己的傳統服跳舞，還有唱他們(部落)的歌謠，我們就也想來學習。後來我們就會去問老人家有沒有一些更古老的歌謠很有特色的，可以教我們，我們開始學得時候才知道原來以前有這麼好聽的歌…。我們都會排定時間去練唱，快要比賽的時候就會每天去學、去練習。

婦女會目前發展出一套的歌謠與舞蹈，已成為鄰近部落中小有名氣的表演團體，甚至是部落中凡是有重要的喜慶婚宴、房屋落成與歡送當兵等事宜都會邀請她們來表演，她們這個團體所展演的歌謠與舞蹈已經成為最能代表 **takoliyaw'ay a pangcah** 族群的特色，並且也讓部落族人爭先效法學習，即使在平常練習的時候部落裡的男女老少都會來參與她們的彩排，通常這樣的聚會歌聲往往伴隨著笑聲不絕於耳，這同時也是族人間共同習得歌謠的一個重要時機。

在日常生活中，**takoliyaw'ay a pangcah** 經常性的聚在一起唱歌顯示出成員之間緊密的關係。依筆者田野期間的估計，雖然會因宗教的不同有所區別，但是平常族人之間互訪的機率卻是很高，互動的關係還是以族群作為分界，族人從歌謠辨識異己，這樣的認同凸顯成員間共同歷史的記憶之外，也從過去綿延至今的親屬網絡來連結彼此族內的關係。筆者在田野時常聽 **Watan** 這樣說：

像這樣子聚在一起，就是大家聯絡感情嘛！誰是誰的小孩，哪家發生了什麼事我們都會知道阿！不然平常也不見面阿。我們 pangcah (阿美族) 就是很喜歡這樣的聚會，有時候唱唱歌、喝一點點酒，就可以消除疲勞！²⁹

takoliyaw 的阿美族人之間彼此都是親戚，而筆者田野期間參加過的喪禮與婚禮也可見到大家齊聚一堂，從系譜關係的追溯也可以看出族人間緊密的親屬關係。

許多婦女會的人告訴筆者，平常喜歡聚在一起唱歌跳舞一直是 **takoliyaw** 長久以來的愛好，除了保存了部落的歌謠之外，這樣的聚會也可以彌補因為沒有舉辦 **ilisin** 而無法團聚族人所帶來的缺憾！現齡 72 歲的 **amuy** 這樣說：

²⁹ Watan • nuwe' (林正榮) 口述。2004/3/14。

在 *ilisin* 停辦的時候，因為 *ilisin* 的歌平常是不能唱，但是我們會很想念這樣的歌，還有大家（指部落的阿美族人）因為這樣才很團結在一起。有時候我們就會在聚會的時候有點開玩笑的偷偷唱幾句、跳一下舞步，回味一下以前老人家在 *ilisin* 唱的歌。³⁰

小結

綜上所述，我們得知由於外來的因素，使得 *takoliyaw'ay a pangcah* 文化特色快速地被掩蓋，因而造成族人在自我認同上的危機。近年來，希望藉由 *ilisin* 的再現，作為族人間共有的標誌重新加強族群間的認同。因此 *takoliyaw'ay a pangcah* 在展現文化特色時，重點在突顯這個節日，儘管對於傳統祭典形式是已不復記憶，卻強調這樣的祭典仍是以阿美族主體，期間更透過各種象徵意義來區劃共同生活領域中的不同族群。此外，*takoliyaw'ay a pangcah* 也意識到了要讓部落更團結必須先從內部的凝聚力開始，並有賴部落內部成員共同完成各種形式上的建構來獲得。因此從上文的討論中可看出，長期部落發展歷程中，雖衝撞了部落的意識與結構，但族群音樂扮演著主動凝聚彼此的關係，進而從復振 *ilisin* 到企圖回復 *takoliyaw'ay a pangcah* 傳統精神，這樣不斷透過象徵符號所承載的意義顯示，這個部落認同的意識與範圍，是藉由“族群文化”而展現。

即使 *takoliyaw'ay a pangcah* 是因宗教、政治或異族進入，使得族人間的關係有所區隔，但卻經常利用不同的情境中來強化其內部的認同。成員間的凝聚力，是靠著日常生活的密集互動，更清楚的說應是藉由音樂聚會的活動中從傳達共同的語言、文化，而建立出成員間的關係。使用這樣的傳唱機制，是一種具體在時間、空間轉換過程中，表現出族群內部主動性建構的主體意識。

然而，在今日重建 *ilisin* 的過程中，究竟族人藉由什麼方式來表達他們認為的族群認同是“*takoliyaw*(高寮)”的“*pangcah*(阿美族)”。而這樣的族群認同

³⁰ amoy • kacaw (陳恩妹) 口述。2004/3/15。

核心是什麼？維繫這些象徵、界線，甚至是部落的重心為何？下一章試著提出一個初步的想法。