

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 都蘭阿美人的掃墓節：一個社會文化的變遷與轉換之探討

The Ancestral Festival of the Ami People in Tolan: A Discussion on the Socio-cultural Change and Transformation

doi:10.6275/JETS.5.35-69.2000

東台灣研究, (5), 2000

Journal of Eastern Taiwan Studies, (5), 2000

作者/Author：羅素玫(Su-Mei Lo)

頁數/Page：35-69

出版日期/Publication Date：2000/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.6275/JETS.5.35-69.2000>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



都蘭阿美人的掃墓節： 一個社會文化的變遷與轉換之探討*

羅素玫

法國高等社會科學研究院人類學 博士候選人

摘 要

祖先的觀念在阿美族信仰中原本即佔有重要的地位，在阿美族人與大社會及外來信仰先後接觸之後，原先的祖先觀念與社會價值和不同的儀式相互結合，而呈現出不同的面貌。

本文嘗試由清明節在阿美族都蘭部落中成爲一個重要節日的現象，來討論外來的節日與習俗如何與該社會原有的社會價值產生結合與轉換。清明節是漢人社會中很重要的傳統祭祖節日。每年此時，祭祀祖先，整理祖墳是每個漢人家庭的主要活動。位於東海岸的都蘭部落阿美族人，從1970年代中期開始在清明節祭祀他們的祖先。雖然現在在都蘭的阿美族人分別有著基督宗教、道教及祖先崇拜等等不同的宗教信仰，然而近九成以上的阿美族家庭採行清明節國定假日來進行掃墓祭祖。本文將藉由仔細的民族誌分析與比較，企圖探討都蘭阿美族人掃墓行爲背後所承載的親屬關係之持續與變遷。

關鍵詞： 阿美族 清明掃墓 兄弟姊妹關係 社會變遷

* 本文初稿曾發表於2000年10月6-7日由行政院文化建設委員會中部辦公室主辦、台東縣政府文化局承辦、台東師範學院社會科教育學系及東台灣研究會協辦的「東台灣鄉土文化學術研討會」。感謝評論人陳文德先生具體的建議。筆者在撰寫的過程中要特別感謝黃宣衛、謝世忠與李國銘三位先生的討論。也謝謝兩位評審人的修改意見。英文摘要藉助傅君先生的修改。圖表的完成則感謝台東師院社教系的許琬欣同學及東台灣研究會的李美貞小姐鼎力相助。亦感謝都蘭部落所有慷慨熱情的阿美族朋友們，謝謝你們不介意我多次進出你們家中的打擾。

一、前言

清明節是漢人社會中很重要的傳統祭祖節日。每年此時，祭祀祖先，整理祖墳是每個漢人家庭的主要活動。位於東海岸的都蘭部落阿美族人，從1970年代中期開始在清明節祭祀他們的祖先。雖然在都蘭的阿美族人分別有著基督教長老會、天主教、真耶穌會、道教及祖先崇拜等等不同的宗教信仰，然而近九成以上的阿美族家庭均採行清明節國定假日來進行掃墓的活動。

我們應該如何來看待這樣的現象？我們是否能夠用一般所謂的「漢化」觀點來詮釋這樣的社會行為？我們是否能透過這樣的行為去瞭解，什麼是阿美族社會中，祖先崇拜的意義？採行漢人的祭祖模式，或基督宗教的儀式¹，是否代表著都蘭的阿美族人對自己原有社會文化價值之疏離？我們能否在清明節的活動中，看到他們在祭祖行為背後所延續或轉換的社會親族結構？我們將試著探討以上所提出的幾個問題。

應該如何來思考都蘭阿美族人的掃墓節？本文一方面將由都蘭阿美族人目前的祭祖習俗，與祭祖習俗的記憶回溯，比較其間的延續與改變；另外亦將透過都蘭阿美族人與漢人之間清明習俗的比較，來觀察清明節中屬於阿美族社會的文化元素²。

二、都蘭阿美人的掃墓節習俗

都蘭村（'Tolan）位於海岸山脈南段最高峰都蘭山東側海階平原上，東臨太平洋，濱海公路穿過聚落東側。行政上隸屬於台東縣東河鄉。都蘭

¹ 在此基督教的儀式涵蓋了基督教長老教會與天主教的儀式。

² 本文相關的田野材料收集於1998年3月5日至1999年7月25日之間。並於2000年4月1日至5日間，補充部份資料。取樣上盡量涵蓋到不同宗教背景、性別、不同居處方則及世代對於清明掃墓與祖先祭祀的作法。

一名來自當地阿美人所使用的原地名：*'Tolan*。*'Tolan*為*Atolan*的轉音，*"Atol"*在阿美語中指“堆石”之意，*"-an"*指“地點”。*Atolan*的意思即指當地堆石很多。清朝與日治時期曾先後有「都巒」、「都鑾」及「都蘭」不同的寫法，然均為*'Tolan*的譯音。居民共有942戶，3,137人，其中425戶為阿美族，共1,486人，其餘有513戶為閩南、客家及外省籍退役軍人³，另外還有零星的四戶是屬於山地原住民（排灣、雅美）⁴。阿美族人聚落集中在都蘭本村，以新東糖廠為界，以北為日本人規劃的井字形街道，以南則為較晚自然形成之聚落型態，另有小部份散居於聚落西側的四線、五線地區。漢人則較集中在省道兩旁，及鄰近省道的街道。另外亦有少部分散居於阿美族人的聚落間，及五線一帶。而省道沿線的新蘭及郡界聚落則以漢人聚居為主。

日本人初到台灣時，田代安定曾於1896年作過東部人口的調查，都鑾社人口有阿美族109戶，970人，沒有其他族群的人口紀錄（田代安定，1900）。都鑾社當時是台東以北、新港（成功）以南人口最多的阿美族村落。在社會文化與地理區域的分類上，屬於卑南阿美群⁵。

日本的經營對都蘭留下相當的影響。1908年日本人在此設立都鑾公學校，村民不分男女接受日本學校教育者相當普遍。日本人類學者古野清人亦曾經到過都蘭進行農耕祭儀的實地調查（古野清人，1945）。自1920年起，都蘭即為其所在地區的重要行政據點，相當於現今鄉公所的地位，亦有日本神社的建立。日人所經營的台灣拓殖株式會社於1937年（昭和十二年）開始在都蘭開墾事業地，種植棉花、蓖麻、相思樹等經濟作物。

³ 都蘭村的漢人人口總數為1,631人。閩南人與客家人多由台灣西部、或自東北部宜蘭、花蓮一帶移入。另外還含一部份綠島移民，集中居住在新東糖廠北側與公路平行的同一條路上。外省退役軍人約為上百人。

⁴ 以上資料根據東河鄉戶政事務所八十九年六月一日的統計。

⁵ 一般根據地理區域與部落遷徙的事實，將阿美族分為五個地域群，即南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、卑南阿美與恆春阿美。卑南阿美的範圍大約涵蓋由現台東市附近的馬蘭阿美沿著東海岸沿線至成功鎮一帶的阿美族村落（黃宣衛，1991：5-6）。

日治末期（1942年）私人經營之新東糖廠，曾經使都蘭成為地方上工作機會集中地。光復後民國三十四年（1945）最早曾設鄉公所於都蘭，但隨即於民國三十五年（1946）改設於東河村。新東糖廠營業期間，都蘭曾經相當熱鬧。糖廠在紅糖業蕭條之後，於1970年代起工作機會大量削減，1990年代正式關廠休業。紅糖廠衰落後，都蘭工作人口大量外流，集中至高雄、基隆、蘇澳等港口跑遠洋漁船或相關行業，當時舉家遷至當地的家庭也相當多。自遠洋熱潮開始的1960年起，將近十幾年間都蘭青壯年人口出外比例相當高，至1980年前後，取而代之的是到臺北、桃園及西部大都市從事建築業中的基層工作。人口略有回流的現象大概出現在1995年之後，因經濟不景氣，及引進外勞人口大增，而減少工作機會，許多族人為了減少開銷或因失業而回到村中作農或在台東附近工作，但青壯年人口因工作暫時離家的比例還是不少。遠洋熱潮退去之後，亦有相當數量的家庭由高雄遷回都蘭村。一方面也是因為當時壯年的人在經過二十年之後，有回到村中退休種田的意思。

日人曾將日本神道教帶入都蘭，然國民政府來台後幾乎已不留痕跡。日本人允許都蘭人於家中祭祀祖先，亦有設立一木牌作為祖先牌位之作法，當時幾乎家家都採行祖先祭祀。1945年後，基督教的三個教派：天主教會、基督長老教會、真耶穌教會陸續傳入都蘭，祭祖儀式隨之中斷，只有零星幾戶繼續祭祀祖先。但在最近二十多年間，都蘭阿美人的祖先崇拜有逐漸恢復的傾向。而目前部落中亦有為數不少的阿美族人只以祭拜祖先為信仰，還有一部份人接受信奉漢人道教信仰並祭祀祖先。村中有一位傳統阿美族的竹占師，部份族人會前去請教、治病與收驚。我們可以說，現在都蘭的阿美人社會在信仰上並無絕對多數的群體存在。

都蘭村的漢人雖多數為光復後才陸續移入，然而現在人口已略超過阿美族。目前都蘭村中阿美族人最重視的節日，除了傳統的豐年祭（Kiluma'an）之外，就以祭祀祖先的清明節、具團圓意義的春節與陽曆新

年最有節慶氣息，後面這三個節日也是村中阿美族人舉行大型親戚會（Papising）的時間，因為放假的關係，許多在外工作、求學的親人選在這些時候回來團聚。

在阿美族各個不同的語言群中，對祖先的用詞略有不同。在都蘭對祖先總稱為liteng，liteng一字也是時間上的古老，或年齡上老的意思。另外在祭祀中，呼叫祖先用「faki, ama, fa'i, ina」。這個順序是固定的，男性先稱呼，女性在後，而男性又區分faki/ama，女性又分fa'I/ina⁶。將老人稱為 malitengay，直譯為「變老的人」，或「（將）成為祖先的人」。與海岸阿美的用法雖然不同⁷，但是在涵意上則相同，都是以祖先一詞為詞根來稱呼老人。至於海岸阿美用來指祖先的to'as 一詞，在都蘭專指年齡組織中最年老的階層⁸。另外在親屬關係中，婚出者生家被稱為pa'ataiyan，直譯為「給肝的地方」，生肝在祭祀中是重要的祭品，也可以說是用以建立人與祖先、神靈間關係的重要媒介⁹。而婚出者的第二代（可延伸至第三代）為親輩婚出者生家的mito'asai，該生家為他們的pito'asan。在都蘭，祭祀祖靈的時候由誰主祭並未有嚴格規定，重要的是主祭者必須非常熟悉系譜關係。但是，也有報導人指出，如果是由婚出的 faki 來主持是最好，因為他的地位最高。

在都蘭，1970年中期重新開始祭祖的家戶逐漸增加。原先信奉基督信仰後放棄祭祖的家戶，因為家人有重病而重新開始祭祖。疾病adada與

⁶ 在不同地區的阿美族親屬稱謂略有差異。在此，都蘭阿美族以 faki 來稱呼祖父、外祖父及其同輩以上的所有男性、父親及母親的所有男性同胞及女性同胞的配偶（即伯叔舅姑丈姨丈均同稱）。ama指父親或暱稱與父親同輩的男性。fa'i 稱呼祖母、外祖母及其同輩以上的所有女性長輩、父親母親的所有女性同胞及男性同胞的配偶（即姑姑阿姨嬸嬸舅媽均同稱）。ina稱母親或暱稱與母親同輩的女性。

⁷ 胆腹、宜灣都是以mato'asay來稱老人，而to'as則指祖先（陳文德，1986；馬淵悟，1986（1982））。

⁸ 含lasfi與ladihif兩組。

⁹ 生肝在過去殺豬或獵物時，會用手指捏一小塊彈向地上，並說禱詞獻給祖先或神靈，稱為paftil。

祖先崇拜的恢復有著直接的關連¹⁰。法國人類學者Cécile Barraud指出，當西方人一提到要處理身體，通常就直接探討疾病或疼痛的觀念。但她認為在像東印尼摩鹿加群島中的Tanebar-Evav這種類型的社會裡，身體的健康雖然跟食物有關，更重要的是這個生病的人的「關係」不好，亦即與生人、逝者或是跟神靈的關係都是影響他身體健康的因素（Barraud，1998：229-230）。在都蘭阿美人的觀念裡，久病不癒或是突然的意外，都被認為是與祖先有關。如何有關？有時是祖先要求作伴，有時是不同系統的祖先在「要小孩」。恢復祖先信仰的家庭，都是因為家中有人久病或出意外，經由占卜師或漢人乩童的指示而設立家中的祖先牌位。也有天主教或基督教家庭的家人因夢到祖先有所要求，而特別重視掃墓。透過乩童調解，燒紙錢來償付，都是化解這類災難的方式，也就是說，一個家跟祖先之間的關係必須重新建立。一般的小疾病就不見得具有這樣的關連，這些類型的疾病還是屬於常軌外的、帶有意外形式的，如溺水、車禍、或是突如其來的急症，還有前面提及的久病不癒。疾病與祖先的關係剛好是阿美族與漢人民間信仰中共有的部份，在觀念的接受上產生了共同價值的轉換作用。

都蘭的公墓自日據時代即有。但目前公墓是鄉立示範公墓的規劃，規定七年之後即要撿骨火化，移入納骨塔。另外，公墓外圍也有未規劃之私有地，過去墓地要向私人購買，這些外圍的墳是年代較早葬下的。在實施示範公墓辦法之後，所有的墓址來自向所屬的東河鄉公所購買規劃好的位置。目前鄉公所正在計劃將公墓公園化，大約在2001年底起將開始要求所有人將外圍的舊墓遷移，撿骨火化放入納骨塔。

都蘭阿美族人在1975年蔣中正去世，國家將清明節定為民族掃墓節之後才開始於清明節掃墓。原先阿美族人將先人下葬後，就不再到墳上探視。早期也沒有採用石刻墓碑的習慣，下葬之後以石頭圍起墓身作記號¹¹。

¹⁰ 有關adada 的觀念請參考黃貴潮著、黃宣衛整理（1989）的〈宜灣阿美族的傳統adada 觀念〉一文。

¹¹ 另可參考伊能生所著，〈台灣阿美蕃族之所行的埋葬之禮〉。

但因為沒有每年探視祖墳的習慣，因此年代一久便淹沒在荒煙蔓草之中。許多報導人被問及為什麼掃墓只掃到阿公阿媽那一代¹²，再往上的祖先怎麼不去掃，原因多半是時間太久了，也找不到墳墓的所在了。關於都蘭阿美族人會開始每年固定在清明節掃墓，所有報導人的回答都是一致的，是因為蔣中正去世之後，阿美族人才開始有掃墓節，也就是國家化節日影響他們對這個節日與活動的認知。甚至有不少人以爲在那之前是沒有掃墓節的。一般都蘭阿美族人習慣使用「掃墓節」來稱呼清明節，在此便沿用這樣的稱呼。

三、掃墓節的一天：掃墓、殺豬、親戚會

在我初入田野的第一年，自清明節前一個多月開始，接受訪談的報導人就紛紛跟我預告，他們的家人會在掃墓節的時候回家團聚。當時我還不以爲意，直到清明節當天，我才突然發覺整個村子似乎沸騰起來了一般，充滿了來來往往忙著掃墓探親的車輛跟行人。我看著村裡阿美族人朋友個個忙碌地準備掃墓，而決定舉行親戚會的親族（Salawinawina），更是一早就開始忙著殺豬。中午一到，親戚共聚一堂，吃過豐盛的中餐之後，便把紅紙書寫的系譜貼在牆上，一一唱名出列向親戚鞠躬敬酒。這樣的親戚會在都蘭稱之爲Papising，或許可以直接翻譯爲「露個臉」讓親戚看看。如此熱鬧的清明節，而且正逐漸發展出不同於漢人的習俗，讓人更想深入地去理解，這些深受當地人重視的掃墓節行爲背後所承載的社會意義。

¹² 現在都蘭阿美族人習慣以阿公阿媽取代原先以faki，fa'i來稱呼。

1、都蘭阿美族人的掃墓儀式

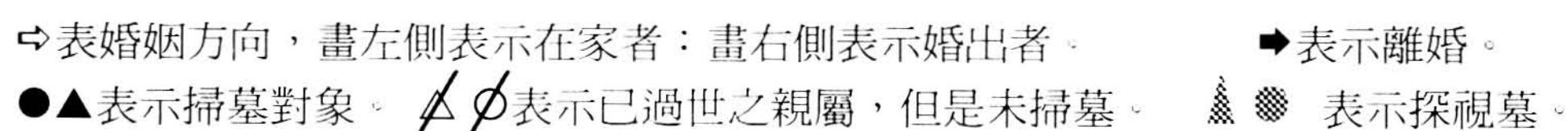
都蘭阿美族人的掃墓儀式，原則上依照其宗教信仰而有各自的作法。清明節的儀禮，我們可以說是以家（luma'）為單位在進行的，這樣的儀禮是一種「私的儀禮」，與以部落為單位的豐年祭等儀式相較，各家會有自己依循的清明節儀式。這裡所指的家，暫時以一對夫婦與其子女及孫子女所構成的單位為定義，在後面參考實例時，我們會更清楚這個家的核心與其相關關係的擴展方式。另外，在都蘭同一家內而有不同信仰的情況也很常見，在這種情形下，他們多採取互相尊重的方式，各以自己的宗教信仰儀禮來崇敬祖先。換言之，祖先崇拜對都蘭的阿美族人來說，有其共有的社會文化特質，祖靈的觀念亦是阿美族傳統信仰中的一環。以下我們先從幾則具體的實例來看都蘭阿美族人一般掃墓的作法。

65歲的Lisin¹³ 是基督教長老會的信徒。其母親還在世時全家曾信過天主教。但後來她又改參加基督教長老會，每個禮拜固定時間上教會。Lisin的先生於十年前過世，她的子女跟她一樣都是基督長老教徒，由於她的先生婚入到她家裡（mikadafo），她所有的子女都是從母姓。

每年的清明節前，住在村裡的Lisin都會跟表姊妹（salikaka）約好先去整理將掃的親人的墓跟除草，等家人回來只要一起去獻花或祭拜便可。這樣做的理由是因為要掃的墓有五個，要在清明當天一一完成會非常地倉促。Lisin是家裡的長女，大弟Komeng在基隆，三個妹妹住在臺北。還有一個妹妹雖然在都蘭，但是因為信奉真耶穌教會所以不參與掃墓的事。清明節前所有的兄弟姊妹（malikaka）都已經事先約好，在同一天回到都蘭一起去掃墓。他們的子女有的也會同行。習慣上，Lisin父親的養妹的孩子，也就是他們的表兄妹（salikaka），會跟他們約好時間一起上墳。他們表

¹³ 在此所有姓名都使用假名，以保護報導人之隱私。一些過於明顯的個人特質也將省略或更改，以避免不必要之聯想。

Lisin 的父親留在本家，由媽媽婚入父親家。她與她的兄弟姊妹共同掃墓的對象包含有他們的爸爸、媽媽、爸爸的媽媽、Lisin的丈夫，還有爸爸的一個妹妹，也就是前面提到一起掃墓的表兄妹的母親。而共同前去探視的親人的墓還包括父親另一個妹妹與一個父親的兄弟。探視是用比掃墓簡單的方式，如在墳上點根煙、放檳榔、倒杯酒，一起禱告，坐下來陪伴聊天，等香煙燒盡，大家也聊一會兒天之後，才離開。以前丈夫家的掃墓Lisin也會去參加。但在先生過世後數年，就漸漸不再參與。我們可以先將共同掃墓對象與參與者間彼此的關係用以下的系譜表來表示（見圖一）。



Lisin一家人都是基督徒，只有大妹家是拜拜的。過去她會準備三牲、香跟紙錢回來拜，但是因為住在外地，準備上比較麻煩，而改遵循多數兄弟姊妹獻花的方式，但是用自己的方式拜。他們為每個墓準備有鮮花兩

束、米酒一杯、檳榔兩個、香煙一支。禱告由長女Lisin或由年紀更長的表兄帶領（在向祖母禱告的時候），也有一次是由Lisin的弟弟帶禱。禱告內容約略是，先向耶穌基督禱告，再向逝去的親人禱告，說明到場的子女、後輩有那些人，希望祖先帶來一切順利等等，還提到有家人生病希望可以趕緊痊癒。掃完之後就坐在墳的四周吃東西喝酒聊天。Lisin的大妹解釋說，這樣有點陪伴逝者的意思。拜完的酒由所有人分喝掉。

他們共同掃的墓，墓碑形式都是基督教式的。碑文書寫格式也都一致，以下為Lisin 父親（範例一）與母親（範例二）的墓誌銘記錄：

（範例一）

信 主 + 得 救

O spaikinig to faki niam konini

ci Agay k gagan nira.

I ikor ni Yiskristo to 1912.8.9 a
hofocen cagra.

I 1963.7.12 a maala no Topaga
tayra i kakarayan.

此為紀念祖先王榮德，他謹守
主的命令將愛留給我們，他一
生追隨主，得享永生。

王氏宗親立 1991.4.5

（範例二）

信 主 + 得 救

O spaikinig to ina niyam ko nini

Ci Hana k gagan nira. I ikor ni Yiskristo to 1917.8.28 a hofocen
cagra. 1990.12.29 a maala no topaga tayra i kaka ra yan.

此為紀念先母 王玉花 她謹守主的命令，將愛留給我們，她一
生追隨主，得享永生。

孝男：光榮 孝女：月花 月蓮 玉珠 惠真

Lisin家中並沒有設置公媽牌。但在春節前的除夕夜會以三牲、水果、年糕與糖果、米酒來向其父、母及去世的丈夫的照片禱告，平時父母的照片掛在一樓客廳的右側牆上，丈夫的照片則掛在二樓起居室面向屋外的牆面。清明這天掃完墓之後，同樣的成員相約中午的時候到山上的田裡去聚餐。解散之後，Lisin的弟弟和太太到附近去參加太太家的掃墓。當天下午Lisin一家與其他回家掃墓的同一個親族（Salawinawina）的親人共同殺豬聚餐。

在上面的記錄裡，我們可以看到雖然掃墓是以每個家（luma'）為基本單位，但是屬於同一個家族（laluma'an）的成員，會有一起去掃墓或探視屬於同一個laluma'an逝者的墓的習慣。探視的墓與掃墓有不同的作法，是自己家的親人，才一定會準備一對鮮花跟米酒祭祀。但我們若將掃墓與探視墓合起來，正呈現出一個已分家（ciluma'ay）的laluma'an 關係，也就是同一個祖母Haluko傳下來的家庭¹⁴（請再參考頁7的圖一）。另一個值得留意的訊息呈現在墓碑誌文上面。雖然該墓是日後重修的，但是修墓者，列出的漢字是「王氏宗親立」（見上頁範例一），報導人解釋宗親是指Salawinawina。為什麼Salawinawina是為其修墓的單位？而這裡所指的Salawinawina是怎樣的親屬團體？我們後面再回頭探討這個問題。這裡我們要先強調，雖然上述兩類掃墓對象與掃墓者親屬關係的遠近與崇敬的方式有層次上的差別，但是這樣的掃墓團體¹⁵所透露出來的親屬觀念與漢人掃墓的單位元及方式相當不同。亦即這樣的共同掃墓團體，是在以兄弟姊妹關係（Relation frère-soeur¹⁶）為基礎所呈顯的家（luma'），與由家擴展

¹⁴ Haluko 的先生跟她很早便離婚，因此在此例中夫妻的關係較不確定。

¹⁵ 這邊所指的是否如一般親屬研究中所指的法人團體，還待釐清，但是確定的是在掃墓行為中此一行動團體，在其他日常生活中如結婚、喪禮的幫忙亦為重要的行為團體。待後面再作進一步的探討。

¹⁶ 或說以英文翻譯為Siblingship或是Brother-Sister Relation兄弟姊妹的關係，但兄弟姊妹關係在Relation frère-soeur或Brother-Sister Relation用詞中又隱含有一組男女性別的關係，是必須留意的差異。

出去的親屬關係的行爲與現象，更是異於漢人以父系單性直系貫連的清明節掃墓習俗。

我們繼續來看，關於兄弟姊妹與其配偶共同參與掃墓的現象，在第二個墓碑範例中，下面所列的立墓者共同書寫著孝男、孝女的名字（見上頁範例二），也就是男性與女性同胞並列。根據前面的資料，我們知道其中有兩位是在家者（長女與長男），三位是婚出者，而一位同胞因為宗教因素未參加。亦即不論性別、在家或婚出者，都對父母親有共同祭祀的責任。墓碑上透露出的訊息加上我們由前面所看到的掃墓者與掃墓對象系譜表的關係，可以看到這組兄弟姊妹關係在家與祖先的關係建構上的重要性。這一兄弟姊妹組的關係在阿美族的親屬觀念中，具有相當的結構性意義。掃墓行爲中透露出，同屬一家（luma'）的成員不論在家（maroay）或婚出（mikadafoay），均對己身父母有祭祀的責任¹⁷（或說權利）。己身配偶家的掃墓祭祀也會參與。至於父母雙方的父母則視何方為在家者，在家者的墓由該家負責掃的比例比較高。但是也有不少受訪者強調雙方的父母的墓都會前去掃。相對於阿美族社會的作法，漢人家庭掃墓祭祖的責任是完全落在男性子嗣的身上的，女性一旦結婚後，便屬於丈夫家的成員，因此參與掃墓祭祖也以夫家為原則，身後亦是由其子嗣在其夫家祭祀她。漢人家庭特別忌諱出嫁的女兒回娘家掃墓，深怕好運會讓女兒帶走。那麼，像這樣對己身父母與父母單方或雙方的父母的祭祀責任所透露出來的訊息，與所謂的「阿美族作為一個母系社會」的說法是否相矛盾？稍後在看過其他的例子之後，我們再回來探討這個問題。

以上的儀禮是基督教徒掃墓的典型。接下來的實例來自一個道教信仰的家庭。在以下的例子中，我們可以特別留意不同儀式作法間共有的觀念。

¹⁷ 但是，在都蘭因為早期埋葬沒有設立墓碑，或是以易腐爛的木頭來作墓碑，因此有許多久未探訪的祖墳均已遺忘所在，或是因為之後有他人又再葬在舊墳之上，使得原先的墳也難以辨認。受訪者在被問及，為什麼不去祭祀某一方父母的父母，很高比例的回答是因為找不到墳墓所在了。他們也多表示，如果找得到還是會去祭拜。這裡用責任一詞，是在強調責任的歸屬，實際行為則有其他限制而未必能達成。

57歲的Panay家除了大哥參加天主教會之外，其他的五個兄弟姊妹都是拜祖先的。最小的妹妹之先生是漢人，先生家中拜觀音而且從事法師的工作。有一個弟弟很小就去世了。Panay排行老二，他們共同祭拜的是爸爸、媽媽跟舅舅的墳。兄弟姊妹六位都到，配偶也來，有一位帶女兒同行。六個兄弟姊妹都是行嫁娶婚方式。他們母親嫁入父親家。父親去世已經四十年了，曾經一度因為久未掃墓而不知道墳墓確定的地點在哪裡。Panay解釋說，他一直勸兄弟姊妹要把爸爸的墳找出來。因為有一度他們家裡大家都過得不順，後來找到了，也開始掃爸爸的墳，之後大家都過得好多了，子女也都知道求上進。他說像Payrang（指講閩南語的漢人），尤其是綠島人，他們一個包袱就來台灣了，現在可以過得那麼好，都是因為知道盡孝道。

他們的媽媽跟舅舅的墓是並排葬在一起。舅舅比較早走，他跟Panay媽媽兄妹之間的感情很好。晚年他生病之後，回來家裡住，就由Panay照顧他到去世。在母親過世之後，他們就將母親葬在舅舅的旁邊。

在他們母親墓碑上，由於下葬時家裡的信仰還是天主教，所以上面可以看到聖名（瑪利亞），十字架在墓碑的正中心，右側為出生及逝世時間，左側為逝者子女的名字（不含姓）。三個兒子的名字在右列、三個女兒名字在左列。也就是兒子與女兒的名字均在其上。早逝的兄弟的名字沒有出現。報導人解釋說，上面有名字的是有供養照顧媽媽的子女。在子女都結婚分家之後，他們六個兄弟姊妹以分養（Bun-tsi）¹⁸的方式共同照顧媽媽。至於舅舅的墳，則因為年久失修，他的子女也沒有回來過，所以雖然墓碑損壞了也沒有人重修。

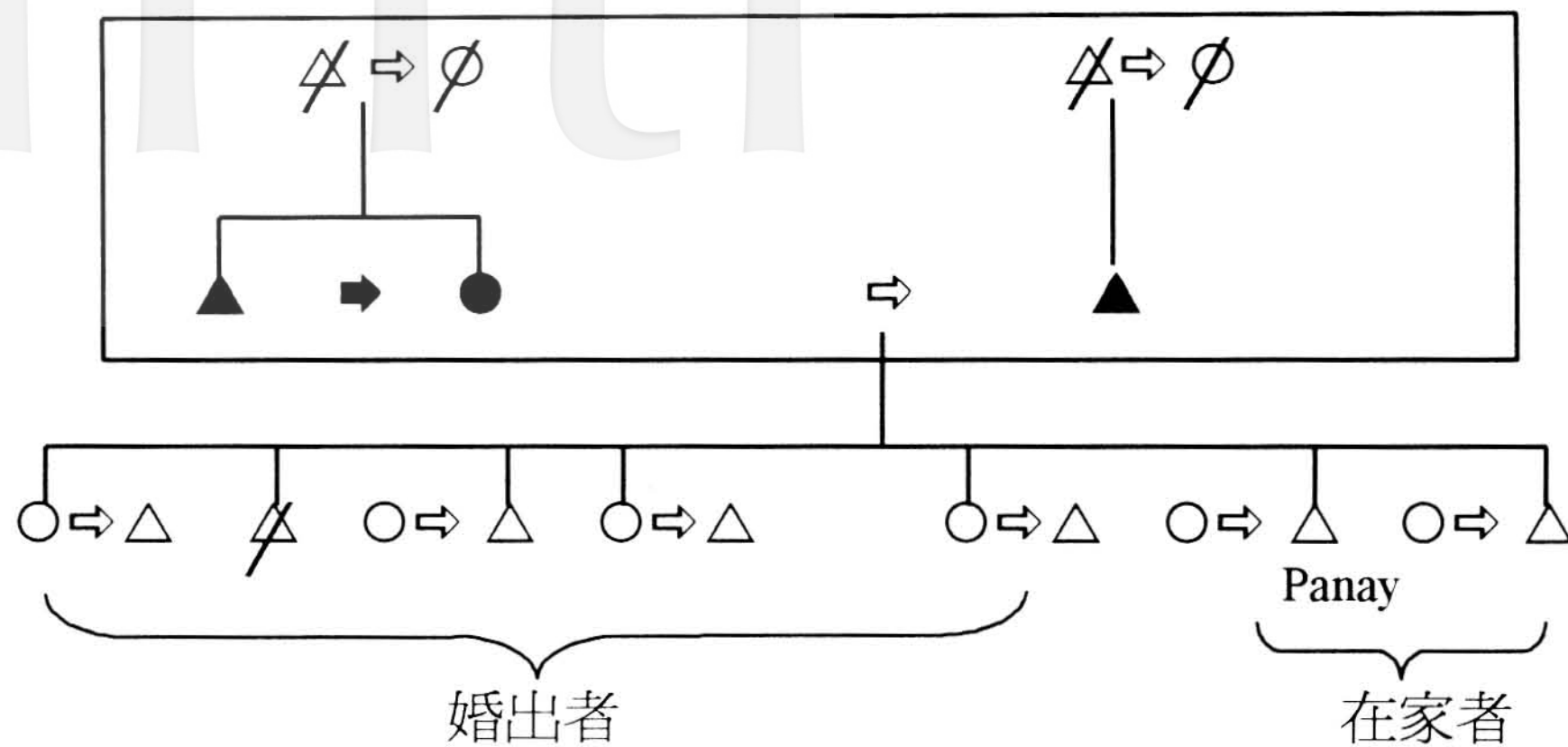
他們準備的每付牲禮包括有四果：蘋果三個、小玉西瓜一個、香蕉一串四根、哈密瓜一個；草仔粿四個、紅龜粿四個、發粿四個；米酒、保力達、綠茶、果汁牛奶各一瓶。會出現果汁牛奶之類的飲料是因為他們媽媽

¹⁸ 報導人以台語解釋。

生前喜歡喝。香、紙錢、墓紙、鮮花一對。另有香煙四根、紅燭兩對，檳榔七顆放在兩片茛葉旁邊。爲去世的人準備的檳榔與茛葉是沒有加任何石灰的。報導人的解釋是，如果加石灰他們亡者就會想跟生人在一起了，可是他們的家已經在這裡了，這樣就不好，所以要分開。另外下午在家裡將進行公媽牌的祭祀，則準備一付三牲，即雞、豬肉、魚（雞與魚整隻不切），其他的供品和墓前所準備的一樣。Panay與大哥家裡都有設漢式的公媽牌，祭拜的對象有爸爸、媽媽、舅舅、阿公、阿媽、外公、外祖母。我們若把掃墓與公媽牌祭祀合併來看，可以以下面的系譜關係來表示（見圖二）。

掃墓時的禱辭如下：“O liteng ako, nga'ay ho ko miso. Miasik to tadem iso. Matengilay no miso ko sowal no mako i, sa nga'ayen to wawa no miso mapolong. O fufu no miso, sa nga'ay i pitilidan no mira, kamaomahan no mira. Ano so'ling ira ko kaira no niyam, ira ko sapalada to tamowanan no liteng ako. Hatira aca ko sowal ako. Aligato.” 原文照譯如下：“我的祖先，您好。我們今天來掃墓。您聽我說，讓所有的孩子都過得好，你的孫子學校功課好，工作順利，如果你可以答應我們，我的祖先，一定會與您分享，我就說到這裡。謝謝”。

與前面Lisin家的例子相同的，Panay家也是子女共祀父母，亦即不分性別與婚姻方向，兄弟姊妹均對父母有祭祀責任，父母不論何者爲婚入者，掃墓時都應該前去祭祀。至於公媽牌的祭祀責任關係上，則維持住由己身上溯的兩代內，往上代延伸的「雙邊」直系關係。但是，若由公媽牌的祭祀上來看，則還是有所區別。亦即，婚出的女兒家中並沒有奉立公媽牌。因此假如我們要由所謂母系或系性的方向來理解阿美族的親屬觀念，在這個例子裡便會碰到一個問題，爲什麼往上兩代之內延伸祖先觀念的時候，反而成爲「雙系」？但是往下延伸時，還是會出現傾向將婚出者與在家者區隔開來？這裡出現的問題我們將在後面一併討論。



- ⇒ 表示婚姻方向，畫左側表示在家者；畫右側表示婚出者。
- ➡ 表示離婚。
- ▲● 表示掃墓對象。
- △/ 表示已過世之親屬，但是未掃墓。
- 框內表示為公媽牌祭祀對象。

圖二 Panay與兄弟姊妹共同掃墓的對象與公媽牌祭祀對象示意圖

在這個例子裡，我們可以看到比較多對漢人的認同，包括兄弟姊妹全都採行嫁娶婚，以及認為祖先保佑能使後代順利這個觀念。但是我們也要留意阿美族原本即有後代與祖先之間的關係影響到現世的觀念。在這個觀念上，只是一種相加的作用，不完全是學習自漢人的。

在祭品方面，我們可以看到他們是使用漢式的作法。用全雞、全魚和豬肉而非菜餚，在都蘭地區包括漢人也使用如此的祭品祭祖。這祭品內容雖是採借的結果，但是以請吃（kakomaen）來與祖先或神靈建立關係，則是阿美族本有的觀念，傳統祭祀中祭詞會提到請吃擺上的祭品。這裡我們可以說，又出現一次舊有觀念與新觀念相符的情形，這樣我們或許比較容易瞭解為什麼有基督教家庭會以三牲在除夕夜為祖先作禱告。但是檳榔與荖葉分開的擺放方式，倒是祭品中唯一阿美族原有的。在此要想再尋找進一步的訊息有困難，但至少我們可以確定這樣的祭拜方式具有隔開逝者與生人世界的意思。

有關Panay舅舅生病時就回到生家，由生家妹妹的子女照料，這個習俗也是值得留意的。在許多阿美族研究的文獻中，我們都可以找到婚出者（mikadafoay）死後葬回生家的習俗（陳文德 1986：52，黃宣衛 1991：63），在都蘭目前只有在雙方離婚情況下會這樣作。但部份報導人可追溯到日據時代末期（約55年前）曾聽說，即使婚姻關係還在，但仍在重病時將婚出者送回生家的例子。在光復之後已經不再奉行這樣的習俗了。因此，阿美族社會中的婚出者，在過去多為男性，除了一生中以他作為族舅（faki）的身分在生家擁有重要的權威之外，死後也是回到生家，與其生家中的兄弟姊妹一同晉昇為該家的祖先。而這樣環繞著家的觀念所透露出來的訊息，又再一次形成與系性社會的對比。比如說，在漢人社會裡，不只女性出嫁後屬於婚入夫家之成員，死後亦被視為夫家成員。而即使未出嫁，還可以以冥婚的安排來實踐這樣的父系觀念。在阿美族的社會裡，出生之家即為其所屬的親屬單位，不論婚出與否，去世時也將回到這個親屬單位，成為該家的祖靈。亦即運作的原則是以家為核心，而非以系性，亦非關性別。

至此，我們似乎越來越得到一幅家的社會的圖像。雖然現在都蘭阿美族人各採行不同宗教及文化的掃墓儀式行為與活動，我們還是可以隱約看到都蘭的阿美族對祖先信仰的重新重視，以及社會本身建構其以家為核心的親屬關係。

在上面關於掃墓的祭祀內容描述之後，我們可以看到雖然儀式各有宗教信仰背景的差異，但是掃墓者與祖先之間的關係似乎存在有一些共同性，這樣的關係除了在觀察掃墓者與掃墓對象的關係上可見到之外，墓碑上的記述亦呈顯一個相當有趣的現象。都蘭阿美族人所選用的墓碑以漢式為多，也就是上刻有籍貫、逝者姓名、右側記生卒年月日、左側記立碑者。但是仔細比較之後會發覺，阿美族人與漢人的墓碑內容有相當明顯的差異在。首先是阿美族人的籍貫常因信仰因素而省去，否則以記「都蘭」為多

數，而漢人則多記「穎川」、「隴西」等祖籍地。墓碑右側阿美族人以民國為記年佔多數，或因基督宗教而以主後年數為記，而漢人多以甲子年為記。阿美族人信奉天主教基督教者有另附聖名的習慣。墓碑上所提供的訊息在有關祖籍地、宗教、及立碑者關係上透露出社會學上的豐富意義。在此我們只針對與本文直接相關的立碑者關係一項作成分類統計。以下即為統計都蘭的公墓及其外圍總數共 374 座土葬墓碑上所記的立碑者關係統計表（見下頁表一）。

表一 都蘭示範公墓墓碑立碑者與逝者關係統計表

立碑者與逝者之關係		都蘭阿美人		都蘭漢人	
類型	內容	次數	比例	次數	比例
子孫 類型 I	陽世祖孫奉立	120	41.66%	31	36.04%
	世代子孫奉立	28	9.72%	8	9.3%
	小計	148	51.38%	39	45.34%
子孫／同 胞類型	孝男孝女奉立	65	22.56%	0	0
	小計	65	22.56%	0	0
子孫 類型 II	n大房奉立	4	1.38%	35	40.69%
	孝男孝孫奉立	0	0	5	5.81%
	小計	4	1.38%	40	46.51%
同胞 類型 I	陽世兄弟姊妹立	3	1.04%	0	0
	陽世（胞）姊弟立	6	2.08%	0	0
	兄弟姊妹奉立	7	2.43%	0	0
	小計	16	5.55%	0	0
同胞 類型 II	胞兄弟奉立	4	1.38%	3	3.48%
	陽世姊妹立	1	0.34%	0	0
	小計	5	1.73%	3	3.48%
親族 類型	陽世宗親奉立	3	1.04%	0	0
	陽世親友奉立	3	1.04%	0	0
	陽世親族奉立	3	1.04%	0	0
	小計	9	3.12%	0	0
其 他	未記立墓者	37	12.84%	2	2.32%
	侄／外甥奉立	2	0.69%	0	0
	孝女立石	0	0	1	1.16%
	陽世未亡人奉立	2	0.69%	0	0
	台東榮民服務處立	0	0	1	1.16%
	小計	41	14.23%	4	4.65%
總 計		288	100%	86	100%

我們約略將逝者與立碑者關係區分為子孫類型Ⅰ、子孫／同胞類型、子孫類型Ⅱ、同胞類型Ⅰ與同胞類型Ⅱ，其中以子孫類型佔總數最高比例，含「陽世子孫奉立」與「世代子孫奉立」。這一類型只寫出子孫為立墓者，阿美族人（佔51.38%）與漢人（佔45.34%）均有近半數選擇此類，但是這並不一定表示他們對於子孫的定義是相同的，我們在接下來的數字中可以作出比較。第二類為阿美族人選擇的是子孫／同胞類型，此類指的是「孝男孝女奉立」，共有65例，佔總數的22.56%。之所以用子孫／同胞類型來與子孫類型Ⅰ作區分，是因為將孝男、孝女並列的作法除了強調子女共同的祭祀責任之外，還隱含了一組兄弟姊妹間的關係，這與我們所作的觀察，在大多數阿美族人掃墓祭祀時表現出來的兄弟姊妹同祀的現象相符。這樣的類型在與漢人的部份相較，出現了一種對照，漢人的墓碑上完全看不到有孝男孝女並列的，唯一一個「孝女立石」的例子，是因為沒有男嗣，換句話說，女嗣在漢人祖先祭祀上是隱形的。在漢人的選擇中次高的種類，反而是子孫類型Ⅱ，含「幾大房奉立」，佔了總數的40.69%，比例與子孫類型Ⅰ很接近，幾乎各佔四成。漢人所使用的「幾大房奉立」是只計男嗣不計女嗣，女兒在出嫁之後便改屬於夫家。在夫家也是從屬於丈夫的身分。漢人的子孫類型Ⅱ中另有5.81%的比例是「孝男孝孫立石」，這裡透露出來的訊息也是只強調男嗣子孫的延續。

同胞類型的產生有其特殊的背景，即逝者未婚即過世，身後沒有子嗣。因此可以看到此類比例不高。阿美族人選擇的同胞類型Ⅰ與漢人選擇的同胞類型Ⅱ區分的是，類型Ⅰ意含男女兩性同胞與逝者的關係，如「兄弟姊妹奉立」或「陽世胞姊弟立」等，共佔5.55%，基本上其所透露的也是兄弟姊妹關係。而對照漢人的作法，只有出現幾個強調男性同胞的「胞兄弟」奉立。

另外阿美族人還有一小部份選用親族類型（佔3.12%），如「陽世宗親奉立」、「陽世親族奉立」及「陽世親友奉立」，雖然這一部份佔的比

例不高，但還是透露出親族對於其成員的祭祀責任的觀念，與之前提及的阿美族人拜訪親族墓的習俗相符。

在墓碑上所透露出的立碑者與逝者的關係上，我們可以看到強調父系的漢人有超過四成五是強調男性子嗣的親屬關係，然而阿美族人卻比較強調男女嗣共同承擔對祖先的祭祀關係（含子孫／同胞類型及同胞類型 I），而這樣的關係轉換在行為上即為兄弟姊妹共祀的現象。

採用公媽牌的祭祀是另一個很有意思的祖先崇拜的發展。而一部份基督教與天主教家庭或祖先祭祀的家庭會以先人的照片作為禱告對象。公媽牌的祭祀將阿美族親屬的觀念作了延伸。如拜拜的Futul家認為他們祭祀對象不只是自己的母親、父親、阿公、阿媽而已，由阿公阿媽那輩傳下來的所有已經「走」的親人都包括在內。已經嫁出去的也算在內，反正是「這一家的人」就都包含在內，都要在祭祀時提到，也就是指 Salawinawina 的所有親人的意思。這與前面提到的Lisin伯父家祖先牌位的發展很接近，屬於同一個Salawinawina 的Lisin的表姊住在花蓮，為基督教徒，但是每次回到都蘭都會到舅舅家的祖先牌位前禱告，因為她認為她爸媽那一輩所有的兄弟姊妹都在一起。一方面這是由於牌位設在祖家土地上的緣故，另一方面則為共同居住團體的延伸，由同一家延伸出來的關係。在由祖先牌位的設置所展現出來的阿美族親屬觀念與關係的延續，我們可以看到家的意理（Idéologie）的延伸與延續，朝向Laluma'an 與Salawinawina 的關係，家的觀念也再一次成為我們理解阿美族親屬組織與觀念不能不正視的問題。

接下來我們看的是掃墓期間各家舉辦的親戚會。親戚會的殺豬共餐與系譜的介紹都隱含了兄弟姊妹的關係，與其作為親屬觀念延伸的核心與次序的重要。

2、掃墓節的親戚會

掃墓期間另一樁大事是有些親族在此時舉辦親戚會（Papising）。也有的家是以家族（laluma'an）為單位，或更小範圍的同一家（luma'）兄弟姊妹聚餐，聯絡家人的感情。大型的親戚會約在1970年代興起，在都蘭村阿美族人開始外流之後，為加強聯繫親族（Salawinawina）間感情而開始舉辦，有的親族固定一年辦一次，有的則不一定。至於要選在哪一家舉行，通常是以輪流主辦的方式，費用則以每家平時每個月交的經費或是另外向各家收繳的錢來共同分攤。在都蘭很常見到由同輩的兄弟姊妹互相輪流主辦掃墓節期間的聚餐，不論是在家者或婚出者，都會參與。而親戚會邀請的範圍，也是會涵蓋婚出者的子女及其後輩。婚出者第二代或甚至第三代在婚出者已經過世之後，平時定期的親戚聚會（Ciukuya）就不一定會參與，但是一年一度的親戚會舉辦時，他們則一定會被通知參加。

親戚會通常以殺豬的方式來舉行共餐。殺豬的工作當天早上由親族中青壯年男性負責去山上五線的養豬場買豬，宰殺的過程從第一刀到豬外體的支解由男性負責，但是當豬體剖開之後，內臟一定是由婦女接手，而在親族中年輕的婦女更是應該主動接手洗內臟的工作。殺豬過程中，老人都是坐在一旁觀看，而豬腦一取出，煮過就馬上端給在場最年長的老人們（Malitengay）食用，假如端給年紀不夠大的長者則會被斥責是不是希望他早一點走。傳統上腦是男性老人faki才有食用的權利，現在則已經男女性老人均可食。豬肝跟豬的腰背肉也是會被先處理，而且是切片生食。但這後面兩個部份則是老人跟在場的參與者都可以食用的。

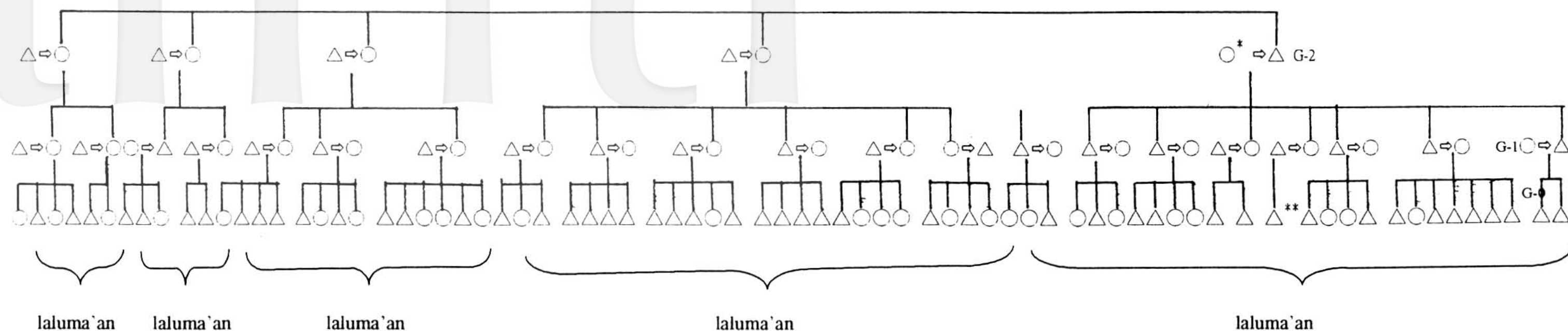
豬的處理方式一再重複了一個老人食用腦的權利，這樣的意象將老人跟祖先的關係又作了一次的強化。在傳統祭祖的儀式中，豬頭是祭祀祖先的祭品。而包覆在豬頭中的豬腦，則只有親族中位階接近祖先的老人才得以享用。這樣的禮節也表達出對老人的尊重及老人與祖先的關係接近的觀

念，正如阿美語中指老人是「（將）變成祖先的人」（malitengay）的意涵。處理過的豬，外體連皮的肉與一部份瘦肉會被平均分給參加的家戶，而內臟、骨與一部份的肉會煮來分食。親族全體共餐將依階序關係處理過的豬吃下，共同完成這個過程¹⁹。

在午餐結束，眾人圍起圈圈，圓圈的中心擺上矮桌，上面擺著杯子，斟上米酒，便開始由親族中的faki（可能是在家者或婚出者、或婚入的男性尊長）來介紹所有的親戚。為了清楚地介紹親戚，家族中的長輩faki有時會在大海報紙或紅紙上繪製系譜，張貼在牆上，在介紹親戚的時候讓所有的人參考。在此，附上一份由當地人繪製的系譜轉換出來的親屬關係表。我們可以很清楚看到這份系譜的第一代為一組同胞關係（見下頁圖三）。

我們比較幾份當地人繪製的系譜後，可發現兩個共同特徵，首先是系譜上的第一代並非無限往上延伸，而是目前仍在的長者往上兩至三代，也就是記到其（外）祖父母輩，至多再加一輩，再往上即不記憶。這樣的特徵在某種程度上，亦反映在掃墓祭祖的關係追溯上。另一個特徵是第一代往往出現以同胞關係並列，而即使可能出現第一代為單一祖先（其配偶通常記入），第二代往往把其子女不分男女、在家／婚出均列入，其下再列出其所有的子女（請再參照圖三）。這樣的介紹方式與婚禮、喪禮介紹親戚的原則相符。而一般報導人被詢問到家族及親族關係時，以一組同胞關係來作為系譜關係的第一代的現象很常見。這也再次表達出同胞關係與家的構成與擴展的重要性。

¹⁹ 但這裡所牽涉的不只是親戚會的殺豬，還有不同場合的殺豬。其整體的意義暫時不在這篇文章中處理。



圖三 都蘭阿美人所繪製之親族 (Salawinawina) 系譜示意圖 ***

符號說明：⇨ 表婚姻方向，畫左側表示該家成員為在家者 (maroay)；

畫右側表示該家成員為婚出者 (mikadafoay)。

* 上兩代 (G-1, G-2) 婚姻方向為筆者所加，原系譜上未加。

** 與Ego同輩 (G-0) 之配偶及其子女均未畫出，系譜繪製者表示，因為G-0的成員大多還在，來到現場再介紹其家人即可。

四、掃墓節中反映的祖先觀念與兄弟姊妹關係

祖先崇拜在都蘭阿美族社會中一直佔有重要位置。雖然因為宗教的改變曾使得阿美族人對傳統祖靈信仰有所放棄，但是這些觀念卻又因為清明節掃墓的習俗而重新再現。在都蘭掃墓節的相關行為中，祖先的觀念與家的意念略為重合，雖然當地的阿美族社會受到大社會的影響而逐漸傾向單系，居處法則也已經完全改為從夫居處為主²⁰，但是在掃墓節的活動組織與行為中，我們仍可清楚看到屬於阿美族社會的親屬特質。尤其是在參與祭祀的時候，兄弟姊妹的關係更可被視為是面對祖先的一個家之在世成員的重要支點。另外，在公媽牌的祭祀上，我們也可以看到親族（Salawinawina）觀念的延伸。在清明祭祖的儀式裡，很明顯地呈現出兄弟姊妹共祀／父母雙方同祀的祭祀模式，但有的家會出現婚出者與家的關係在第二代之後即較過去更快遺忘。但不論如何，這呈現出同胞關係在瞭解阿美族家的構成上有結構上的重要性。這與在同一個公墓進行的漢人清明祭祖恰成為最強烈的對比。

兄弟姊妹均被視為是luma' 的成員，有一句話形容兄弟姊妹間關係的親密，「c'cay ko wina, c'cay ko puna'」，指兄弟姊妹是同一個母親，同一條肚臍相連的意思。但兄弟姊妹間分為在家者與婚出者（maroay／mikadafoay）而有責任上的區分。Maro為「住」的意思，亦即居處法則選擇「在家」，「在家」與否決定成員後代和其生家之關係，此我們可以看到運作的重點是「家」的價值觀念。在家者延續家的永久性，但由婚出者延伸出來的即為生家與婚家的關係。我們必須進一步處理由婚出者延伸出來的與生家的關係（pa'ataiyan-pito'asan／mito'asay），重新思考兄弟姊妹

²⁰ 此一改變約在1970年代左右從夫居開始佔婚姻選擇的多數。演變的過程始自日據末期。

關係結構上的呈現與家的繼嗣，以及以不同身分參與的親族規範行為的關係。

在都蘭，選擇同時參加夫方與妻方的親族團體的情況相當普遍。這樣的關係亦可以被視為是兄弟姊妹關係的延續，亦即夫妻雙方的同胞關係都被視為是重要的。但是在婚出一方其關係將延續兩代，也就是到其子女輩，到了孫子女輩則會被淡化掉。在家者與婚出者的差別即在其延續性上。但我們要瞭解這樣的親屬制度，在父母／同胞關係上會出現「類雙系」的情況，因為己身與父母雙方及同胞的關係都會被維持，而若是將關係往上往下各延伸兩代，則可以看出婚出者之子女與其生家的關係逐漸淡去。但婚出者到底是哪家的成員，在傳統觀念上很清楚是屬於死後回葬的生家。出生之家即為所屬之家，同胞兄弟姊妹關係又以在家者與婚出者來區分其延續性，我們可以確定這樣的思維比較接近家的社會。

只可惜清明祭祖的時間深度大約只能往上追溯兩代，而大部分基督教及天主教徒又沒有設立公媽牌，所以只由掃墓節的祭祀來看本分家之間的關係與深度顯得較不易釐清。這也是在這篇文章中，還無法清楚探討的部份。而關於祖先的祭祀，報導人的記憶追溯只到日本時代，以神道教祭祖的作法。儀式雖然已經是受外來的影響，但是有關親屬關係的部份，則可以確定是，婚出的兄弟姊妹與下一代一定會被請回生家共同參與祭祖。

在馬淵悟宜灣的研究裡，曾經討論過阿美族祖靈祭祀中，男系祖靈的優越性²¹。雖然在阿美族傳統的祖先祭祀儀式中，傾向以婚出的男性為祖先祭祀的主祭者，但在馬淵悟的論述中，主祭的權力似乎被過於強調，而忽略了主祭者代表的單位，以及作為主祭者的身分並非因其為男性，而是因為作為 faki 的身分讓其代表生家處理對外的關係，這裡所指的對外關係包含了對祖先的關係。在都蘭，有一句阿美族的俗語說：「婚出了之後，才變成族舅」（Ano mikadafoay, malafaki to.）。這句話隱含了結婚之後，

²¹ 引自陳文德1985 的〈戰後日本學者對阿美族的研究〉，刊於《思與言》23 (2)：41-64。

男子肩負起生家與婚入之家兩方的責任與聯繫，同時，也等於具備處理生家對外聯姻關係及對祖先的關係。我們也知道在馬淵悟的定義下，阿美族社會是屬於母系制的，他雖留意到男子死亡後屬於生家的祖靈，但過於執著於世系的觀念讓男子在此的重要地位似乎有點突兀。

在1933年小川尚義編纂的《Ami 語集》、馬淵悟（1986（1982））以及山路勝彥（1980）的文章中，均提及阿美族社會對老人的尊敬與稱他們為將「變成祖先的人」（malitengay）的關連。但是馬淵悟認為祖靈與家的關係以男系為優先，卻忽略了在祭祖儀式中佔重要角色的男性尊長的姊妹，此時也成了家中重要的女性家長。山路勝彥則認為，祖先關係侷限於母系。但在我們前面看到的實例，父母雙邊的關係有不相等的延展性，因此用系性社會的觀念很難理解如此的親屬關係。以上學者的推論受到他們將阿美族社會設定在世系單系社會的限制。這對瞭解阿美族的親屬組織必然產生一些障礙。

祖先崇拜算不算一種宗教？在都蘭，不同宗教信仰的家戶各以自己宗教的方式崇敬祖先，祖先信仰反而比較類似一種社會中被共同重視的價值（social value），而為什麼在阿美族的社會中祖先信仰會如此重要，與其在原先社會中，與親屬觀念相連，與疾病（adada）的觀念相關，甚至與其社會構成的長幼階序結構相關。而老人在阿美族社會中重要的地位，除了其位於長幼階序的頂端，亦在於其與祖先之間的相近。因此，老人被稱為「（將）成為祖先的人」，在表現階序關係的殺豬裡，老人的地位與祖先相關的豬腦相連。即使經過社會的變遷與觀念的轉換，然而在重新以另一種面貌出現的祖先崇拜—掃墓節中的祖先祭祀，雖然儀式中幾乎看不到阿美族人傳統祭祀的方式，然而祖先的觀念卻以現在的方式再現。這樣的現像是相當值得留意的，在我們談到所謂的「傳統」是什麼的時候，或許

往往過於注意到表面儀式的改變，對於社會價值與社會關係的部份則未注意到，但一個社會共同思考與其產生的生命力，卻往往表現在後者²²。

清明節習俗或許是由漢人社會而來的，都蘭阿美族人認識與接受這個節日卻是來自國家制定清明節為國定民族掃墓節有關。這個透過國家化而採借漢人習俗的過程是很有意思的。而同時有許多報導人強調，祖先信仰是阿美族本來就有的，不是漢人的，即使儀式是漢人的、基督教或天主教的，認同的是自己的祖先。前面也提過，像以食物建立與祖先間的關係，以及與祖先的關係會影響導致疾病（adada），都是阿美族觀念與漢人觀念相似而產生共同價值的轉換。所以，假如我們由儀式的儀禮來看都蘭阿美族人的掃墓行為的話，很可能會直接給予「漢化」很深的結論，但是當我們深入去比較阿美族人與漢人掃墓活動背後的社會關係與觀念認知，則對於習俗的採借與社會文化的變遷會有另一種理解，我們看到一個社會採借外來元素而將之轉換（transform），置入自身的社會文化脈絡之中。

過去研究者之所以將阿美族定位在母系社會，一方面是研究者本身的世系中心主義，另一方面是將財產的繼承視為家的延續的核心。家的觀念在末成道男的《台灣阿美族的社會組織的變化--自招贅婚姻而至嫁娶婚姻》（1983）一書中，主張阿美族親屬組織的核心觀念在於其從妻居的居處法則。居處法則即在於選擇居所，也就是家的所在與所屬。陳文德的〈阿美族親屬制度的再探討：以胆朥部落為例〉（1986），則將理解阿美族親屬組織的關係定位在家（luma'）與本分家之間的關係上。而在本文中，則希望能藉著清明節掃墓祭祖的現象，提出對阿美族家的意象及組成的核心關係--即兄弟姊妹關係在親屬結構中的重要性。

末成道男與陳文德都已經將所謂阿美族為一「母系社會」的論點重新檢討過，但到底對於阿美族人來說，家的成員之間的關係是如何建構的？

²² 有關社會價值與新的文化元素進入阿美族社會的議題，可參考黃宣衛有關阿美族人名制度的探討（1999）。

而親屬的關係又是如何延伸出去的？或許，在阿美族的社會中，就如 Stephen Headley 所提出的，以最微量（weak）的家屋定義而言，同胞關係就是家的基本型態，或說是表達家屋觀念的語彙（1987：210，214）。這就如在都蘭阿美族人親戚會上所張貼的當地人繪製的系譜上所表現的，共祖的地位有時會被模糊掉，反而呈現出以兄弟姊妹的關係來開展系譜關係。系譜呈現出參與者之間的由一組同胞親屬延伸下來的關係，追溯祖源反而不是那麼重要。以兄弟姊妹關係開展親屬的關係之問題在阿美族研究中一直未曾被注意過。在前面我們所看到的由當地人所繪製系譜，以及訪談親屬關係過程的記錄，婚喪禮仲介紹親戚的場合，都可以看到，親戚關係開展的次序，以尚存的同輩兄弟姊妹為首，再依輩份介紹其子女與孫子女的方式。當地人繪製的系譜，更是具體而微地將他們對於兄弟姊妹關係在阿美人家族觀念的核心位置呈現出來。相對於父系社會中的漢人系譜，以一男性共祖繁衍下來的世系群之呈現方式非常不同。我們應該將兄弟姊妹關係視為一組結構關係，用來進一步地分析都蘭阿美族人的親屬觀念²³。

阿美族的婚姻居處法則雖然在1970年代以後逐步轉向從夫居為絕對多數，但是親屬觀念的轉換卻值得留意，並非直接轉為父系思考，原先家的同輩成員關係區分依然存在一即以在家者（maroay）相對於婚出者（mikadafoay）的關係來區分權利義務的歸屬。性別在思考上並不是主要的條件，也因此原先家的權利關係在改為男性在家、女性婚出的情況下，雖然在性別上逆轉了男女性別的在家權利關係，在家者與婚出者的權利原則依然照舊在運作。亦即家的價值超越性別，是比較重要的。而祖先祭祀的責任也是依舊按照兄弟姊妹共祀的原則。我們由在仔細追究祭祖者之間的關係時可以看到這樣的價值運作。在阿美族人親屬的觀念裡，同輩兄弟

²³ 在東南亞的民族誌裡，早有不少學者提出兄弟姊妹關係對家的關係建構上的重要性，如 Cécile Barraud (1979)、Stephen Headley (1987)、Janet Carsten (1995)、蔣斌 (1999) 等。

姊妹中，在家者負責生家的延續，婚出者負責生家與婚入之家關係之維繫，而在生命結束時共同成為該家的祖靈。因此，以家的思維來理解阿美族的親屬關係比依系性的關係來得更接近當地人的行為與觀念。至於為什麼傳統上阿美族的婚姻有九成選擇是以從妻母居處為主，應該重新放在該社會的男女性別分工與整個社會構成之間的關係，甚至家的觀念上來重新討論。

而祭祀過程中對於女性同輩的關係之處理，即使在採行漢人的祭祀儀禮與從夫居處之後，仍然很清楚的呈現出原先社會組織結構的核心與相關的行為，女性與男性同輩站在相同位置，不因婚出而喪失祭祀職責。就如同過去阿美族社會，婚出男子在祭祖的時候一定要被請回家，甚至可能是擔任主祭者的角色。男女性的角色在居處法則更改之後，出現逆轉，但祭祀的職責仍存，與原先的社會規則並不矛盾。這樣的特質是因為，在阿美族社會中，婚姻型態與個人在生家中的祭祀地位並無直接相關，而且性別在此更不是社會規則所區辨的主變數，不像在父系的漢人社會。在以上的資料分析中顯示，阿美族親屬關係結構的核心，即同輩兄弟姊妹的關係，在祭祖儀式的形式以漢人拜拜或基督宗教的方式、時間來進行之後，仍然還是存在。

在瞭解阿美族的親屬關係上，還有另兩個特性，即其分家的速度相當快，以及系譜關係上將己身往上兩代以外的祖先遺忘的程度，若我們將之當作一種社會文化特質來思考，也許可以對該社會的親屬關係有更貼近的理解。也就是說在探討阿美族的親屬組織時，家的不同發展階段必須列入考慮，不應將家當作是固定不變的團體。而這樣的組織，並非單系開展，也非雙系，而比較接近家的擴張方式。婚出者（mikadafoay）後代與其生家的關係只延續兩代，之後會逐漸淡化，但在此同時，我們不要忽略了，新一代的婚出者所建立的親屬關係已經形成。

另外一個值得留意的近期發展是祖先崇拜與原住民認同的問題。在都蘭，祖先祭祀即使採用漢式公媽牌、及整個漢式的儀式，許多報導人卻不約而同地向我強調，祖先信仰是阿美人本來就有的，這是屬於他們自己的信仰。透過對祖先的崇敬加強自身族群認同之現象是很有意思的發展。這種「祖靈型認同」在近來的社會現象裡，也可以看到不少類似的反應²⁴。

但受到大社會中父系主導的倫理觀念與法律責任的影響，越來越多人選擇只盡單方親屬責任。也有部份族人開始採行較徹底的漢人觀念，只是以單系來祭祀，只參與母方或父方單方親屬團體 *Salawinawina* 的活動。但是，若我們仔細去觀察行為與相關的觀念，可以更清楚的將阿美族社會面對社會環境的改變，適應與轉化的過程清楚地呈現出來。透過本文一個初步的分析，我們也可以看到，一個社會並不是說變就變，原本社會基本的結構仍然影響人群行為的組合形式，即使是在已經經歷國家教育及接觸大社會涵化影響的地區。

五、結 論

清明節在台灣大社會中一直是個重要的祭祖節日，對都蘭阿美族人來說，這個習俗的採借卻是開始於國家訂定民族掃墓節之時。而原本已經因為基督教信仰而幾乎消失的祖先信仰，又重新出現在都蘭阿美族人的社會生活中，佔有相當重要的地位。在此篇文章中，我們看到這個節日在都蘭阿美族社會中，正逐漸形成在地的一種傳統。祖先崇拜因社會原有的價值而重生，融入在不同的宗教裡。祖先崇拜與外來的儀式相結合，傳統的觀

²⁴ 有關「祖靈型認同」的觀念請參照謝世忠（1999：17-18）。又如最近在秀林鄉富世村原住民與水泥公司土地承租官司勝訴，秀林鄉護土自救會為了迎接官司的勝訴，在太魯閣祖居地舉行盛大的祖靈祭，殺豬向祖先宣誓保護先民留下的土地（中國時報 89年9月5號，二十版）。在此事件中，祖靈祭與原住民認同及護土運動產生結合的現象。

念與逐漸轉換的社會觀念相加或取代，形成一種轉換過的祖先崇拜的面貌。我們透過都蘭阿美人的掃墓節研究瞭解到，一個節日的採借並不代表對另一個文化的全盤接受，我們必須透過對一個社會的價值體系、新元素與原先社會文化體系間的呼應，以及社會集體的認同等方向來思考。

我們亦看到正在轉換中的社會親族組織，所展現出來的社會性行為背後的社會文化的特質。新的傳統建立在原有的社會組織結構上，並依循著社會關係在社會中位置的定位來安排。新的傳統於焉而成。傳統的定義絕對不只是祖先留傳而來，一成不變的。而是整個社會隨環境適應，集體依循觀念與次序而逐漸互動建立起來的。從這裡我們可以看到，社會行為的採行，儀式形式外貌的仿效，並不完全代表觀念的改變。親屬觀念依然決定了行為者的行為表現。如果概括地以漢化兩字來描述，則是過於簡化了一個社會結構對於人的行為的形塑。

在都蘭掃墓節的相關行為中，兄弟姊妹組的關係可被視為是面對祖先的一個家之在世成員的重要支點。在親戚會系譜關係的建構上，兄弟姊妹關係成為親族（Salawinawina）關係的開端，而在公媽牌的祭祀上，我們也可以看到親族觀念的延伸。在清明祭祖的儀式，很明顯地呈現出兄弟姊妹共祀／父母雙方同祀的祭祀模式，但有的家會出現婚出者與家的關係在第二代之後即較過去更快遺忘。但不論如何，同胞關係在瞭解阿美族家的構成時有結構上的重要性。在本文中，透過掃墓對象與參與者之間的關係，一幅接近家的圖像逐漸浮出。這顯示以家或以系性來理解阿美族的親屬關係比較接近當地人的觀點，還需要進一步的探討。

在文中，我們必須經常將漢人社會作為一個比較對照。這是因為表面形式上的改變與當地人在習慣上的語彙表達，皆傳達出與漢人類同的訊息。但是兩個社會的運作，仍然有相當大的差別。另外，我們或許應該將善於吸收外來元素進入其社會制度中，視為是阿美族社會本有的特質。在檢視這樣的過程時，我們應留意到新舊元素如何共存在社會體系之中，而

不完全只是取代了舊有的社會習俗，如此，我們才可能更清楚地看到原有的社會規則的彈性與逐漸適應新的大社會環境的過程。

在過去阿美族的研究中，因為不同地區歷史上的差異，對於受到漢人影響的元素很少被觸及。在此也要強調，都蘭位置鄰近台東，與外界接觸的時間甚早，其社會制度在許多方面改變得比較封閉的海岸阿美部落來得快。所以，都蘭阿美族所呈現出來的阿美族社會文化的面貌，除了地域群上的特點外，也可能有不同區域歷史經驗的作用²⁵。都蘭以地理位置上靠近台東市，曾為日治時期重要行政據點，又為原漢各半的聚落，這些因素對於該社會各造成如何的影響，其社會制度與儀節習俗因應的發展，將是一個值得探討的問題。

參考書目

山路勝彦著 黃耀榮譯

1980 〈阿美族之親族與祭祀〉，黑潮文化之會編，《黑潮之民族・文化・語言》，頁105-149。中央研究院民族學研究所翻譯未刊本。

中國時報

2000 〈官司勝訴 富世村祖靈祭慶祝〉，民國89年9月5號，第二十版。

田代安定

1900 《台東殖民地豫查報文》，臺北：台灣總督府民政部殖產課。

末成道男著 黃耀榮譯

1983 《台灣阿美族的社會組織的變化--自招贅婚姻而至嫁娶婚姻》。東京：東京大學出版會。中央研究院民族學研究所翻譯未刊本。

²⁵ 有關阿美族區域歷史的討論，請參見黃宣衛（1998）。

《東台灣研究》5

末成道男著 陳寶妃、黃宣衛譯

- 1986 〈台灣卑南族親屬組織的傾向--以R村的過年儀禮和祖家祭祀為例〉，黃應貴主編，《台灣土著社會文化研究論文集》。臺北：聯經。

古野清人

- 1945 《高砂族的祭儀生活》，臺北：古亭書屋刊。

馬淵悟

- 1986 (1982) 〈台灣海岸阿美族的老人〉，黃應貴主編，《台灣土著社會文化研究論文集》，頁553-564。臺北：聯經。

陳文德

- 1985 〈光復後日本學者對阿美族的研究〉，《思與言》23 (2)：41-64。
1986 〈阿美族親屬制度的再探討：以胆朥部落為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》61：41-80。
2000 〈「親屬到底是什麼？」：一個卑南族聚落的例子〉，《中央研究院民族學研究所集刊》87：1-32。

黃貴潮原著、黃宣衛整理

- 1989 〈宜蘭阿美族的傳統adada觀念〉，《台灣風物》39 (2)：125-140。

黃宣衛

- 1991 《東部海岸風景特定區阿美族社會文化之調查研究》。臺北：交通部觀光局東部海岸特定區管理處。
1998 〈區域歷史、族群關係與文化變異：從文獻資料談阿美族文化的地域性差別〉，族群、歷史與空間：東台灣社會與文化的區域研討會論文。中央研究院民族學研究所、國立台灣史前文化博物館籌備處、東台灣研究會主辦。1998年11月25-26日。花蓮·兆豐農場。
1999 〈阿美族的人名制度與異族觀：一個海岸村落的例子〉，《東台灣研究》4：73-122。

謝世忠

- 1999 〈身份與認同：日月潭邵族的族群構成〉，台灣原住民國際研討會論文。中央研究院民族學研究所、順益台灣原住民博物館主辦。行政院原住民委員會、教育部合辦。1999年5月1-3日。臺北：南港。

蔣斌

- 1999 〈墓葬與襲名：排灣族的兩個記憶機制〉，黃應貴主編，《時間、歷史與記憶》，頁381-421。臺北：南港。

BARRAUD C., D. DE COPPET, A. ITEANU, R. JAMOUS

- 1984 " Des relations et des morts. Quatre société vues sous l'angle des échanges " , in Jean-Claude Galey (ed.) Differences, valeur, hiérarchie. Textes offerts à Louis Dumont , pp.422-520, Paris: Editions de l'E.H.E.S.S.

BARRAUD, Cécile

- 1979 Tanebar-Evav : Une société de maison tournée vers le large. Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- 1998 " Etre en relation. A propos des corps - Tanebar-Evav (Kei, Indonésie de l'est) " , in Maurice Godelier & Michel Panoff (eds.) La relation du corps , Amsterdam : Editions des archives contemporaines.

CARSTEN, Janet

- 1995 "The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth : Feeding, Personhood, and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi." , American Ethnologist 22 (2) :223-241.

DUMONT, Louis

- 1997 (1970) Groupes de filiation et alliances de mariage : Introduction à deux théories d'anthropologie sociale . Paris : Gallimard.

HEADLEY, Stephen

- 1987 "The Idiom of Siblingship: One Definition of 'House' Societies in South-East Asia , " in Charles Macdonald et al. eds. De la hutte au palais: Société à maison en Asie du sud-est insulaire, Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

MACDONAL, Charles

- 1987 "Histoire d'un projet: de la notion de "maison" chez Lévi-Strauss à la comparaison des sociétés en Asie du sud-est insulaire." in Charles Macdonald et al. eds. De la hutte au palais : Société "à maison" en Asie du sud-est insulaire. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique.

The Ancestral Festival of the Ami People in 'Tolan : a Discussion on the Socio-cultural Change and Transformation

Su-Mei Lo

Abstract

The notion of ancestor has an important place in traditional Ami belief system. While the society had contact with the outside world and the villagers have converted to various religions for a long time, today the original notion of ancestor and the related social values still prevail. They are, in some way, associated with different ritual forms. Such phenomena presents a new aspect in the contemporary Ami culture.

This paper tends to explore the phenomenon of the association and transformation of different social values. Through detailed ethnographic description of the Chinese Ancestor Worship Festival, Ching-Ming Festival, adopted by the Ami people of 'Tolan village, the author tries to analyse the continuity and the change of Ami notion of kinship behind the adoption of a festival from the Han culture.

Keywords :

Ami Ching-Ming Festival Ancestral worship Brother-sister relationship
Social change