

雅美社會文化簡介及其維護與發展

余光弘

一、前言

本文主旨除指出研究者在有限的調查期間所體會到的雅美社會文化特色，以及歷經涵化變遷的壓力下雅美傳統社會文化的變貌；最重要的是藉雅美儀式的簡要描寫以說明全貌的、有機的文化觀，以便有關機構在面對異文化的維護發展問題時，能去除漢文化的本位觀，並且更進一步提出建議性的構想，以爲日後實際進行雅美文化的維護發展工作時之參考。

我們的基本主張是：(一)做爲蘭嶼國家公園行政中樞的管理處必須擁有統合的、獨立的行政權，方能因地制宜，有效地因應蘭嶼的特殊社會文化環境；(二)爲使國家公園管理處能够掌握充分的資訊，並以之做爲決策及執行的根據，須設立一研究中心，網羅學者專家從事蘭嶼地區廣泛的自然及社會科學研究，除提高我國學術水準之外，研究中心的研究人員及其研究成果將對管理處之行政人員隨時提供必要的諮詢顧問服務；(三)國家公園管理處必須擁有制訂切合雅美文化之維護發展需要的教育體系之權力，以培養具有文化自尊的雅美青年，方能逐漸自立自主，自行擔負文化維護發展的責任，減少對大社會的依賴；而非持續地以漢化的教育體系，繼續生產既不能接受母文化，又不能完全融入大社會的邊緣人，

如此要奢談文化的發展無異緣木求魚。

本文所要提出的主張並非獨創之見，而衡諸目前的行政法令體制，此議之行欲有許多問題猶待主管機關之折衝協調，但因雅美文化的存續與雅美民族的前途已經面臨存亡絕續的關鍵時刻，如果只求一時方便，僅在現有法令體制之下進行若干治標的措施，恐怕不但保存雅美文化的初衷無法達成，反而促成其加速衰亡。

在開始討論蘭嶼的問題之前，有幾組時相混淆的概念須先釐清：(一)現代化與漢化的區辨；(二)傳統文化是現代化的基石而非絆腳石；(三)少數民族的民族文化之尊重與維護和現代化國家政體的統合是相輔而非相斥的。

細心地研究就可發現蘭嶼雅美人與其他臺灣土著族在現代化的過程中，所面臨的基本問題與中國人所經歷的並無不同，就是要將一套外在的優勢文化所發展出來的經濟體系及工藝技術引入自己的社會文化體系中；經過百餘年的摸索之後，我們已經清楚地體認到全盤西化（或美化、日化）根本是行不通的，沒有任何歐美日本的創造發明或社經制度可以平行地移植到中國社會而能產生其原有的效果，必須經過一番調整消化的過程，外來事物方能見容於中國社會，故基本上「中學爲體，西學爲用」才是實際可行之道，換言之就是

以中國的社會文化基礎，再吸收歐美文化之所長。

但當面對境內少數民族的現代化問題時，我們常會忽視這些寶貴的經驗，強要少數民族步上我們曾經走過但卻行不通的道路，把我們的文化生硬地加諸於對方，完全不顧對方社會文化條件能否接納調適，製造出許多漢化而不現代化的悲劇；此種漢化與現代化的混淆就是臺灣山地行政政策的最大致命傷，例如早期的山地生活改進運動中，飲食習慣的「改進」重點是禁止用手抓食改用碗筷，於是和漢人使用相同的食具成為飲食現代化的指標，而現代的飲食衛生習慣反居次要或根本不加重視。近年來備受指責的蘭嶼國民住宅更是典型的誤以漢化為現代化的例證；雅美傳統的地穴主屋被當權者聯想到易繫辭所說：「上古穴居而野處」，因此成為原始落後的象徵，必欲去之而後快，取而代之的鋼筋水泥建築不僅空間侷促，根本不適合多雨而夏季濕熱冬季多風的環境；雅美人搬入國宅之後，固然滿足了某些漢文化沙文主義者的虛榮心，實質上雅美人的住居條件反而大幅降低（有關臺灣山地行政之缺失參閱李亦園等一九八三）。

我們要瞭解儘管臺灣的土著族和漢民族共同生活在一個政體之下，欲各有其不同的社會文化傳統，現代化實質上是一個文化的綜攝調適問題，所以必須依各個不同文化體本身的各別狀況而有相應的不同應對之道，不能因各族羣都與漢人同處於一相同的政治行政體系下，而漠視彼此間實際存在的文化差異，強以漢人所習用的一套制度加在其他各族身上。在這種情況下，傳統文化的保持必須視為少數民族邁向現代化的最佳起點，以及避免過份依賴大社會及成為大社會包袱的重要憑恃，而不能視傳統文化為少數民族融入大社會的

障礙。要知道，以其文化做為認同象徵以求自大社會分離的少數民族，通常都有遭受大社會優勢的統治民族長期侵害壓迫的痛苦經驗，造成少數民族離心的根源是優勢民族的沙文主義和種族中心主義，而非少數民族的傳統文化，美國與南非境內的黑人問題，以及我國境內西藏人的獨立要求即是顯例；假若境內各民族能够互相尊重，各自的文化亦能平均發展，一個如同瑞士一樣的現代化多元民族國家才能逐漸成形。

在討論雅美文化的維護發展之前，必須對傳統的雅美文以及歷經涵化變遷壓力的雅美文化現況有一概略的瞭解，以下所述係根據前輩學者的研究（主要是衛惠林與劉斌雄一九六二；衛惠林一九七二）與筆者個人在朗島部落（Irairalei）短期的觀察所得。

「獨善其身」可以說是雅美人主要文化基調（cultural theme）之一，每個人自有其本份，完成自己份內之務是在社會中立身的基本要件，能够在獨善其身之後，行有餘力進而幫助親友的人，可以在部落中享有較高的社會地位；反之，無法完成社會期望的職責之個人則淪落到社會的底層。「獨善其身」可說是一種自立自主地各盡其份的自我要求，每個人因其性別、年齡的不同而有明確的社會分工，以及基於此種分工衍生的明確權利義務關係；推而廣之，時間空間與人的關係也加明確地劃分，人在特定的時空中也有特定的言行規範。換言之，在社會文化的制約下，自然人、自然時間與自然空間都被加以分類而擁有特殊的社會文化屬性，轉而成為社會人、社會時間與社會空間；依照既定的機械連帶關係，人與人、人與時間、人與空間都可規律地互動，這是缺乏强有力的政治組織及政治領袖的雅美社會能够持續運作的

動力。

二、生計與經濟

從經濟生活方面來看，主要的分工是基於性別，男人的活動領域在海洋以撈捕漁類，在山林中以伐木建屋造舟，女人則在田中種植薯芋，在家中紡織裁衣；此種分工僅就大體而言，實際上農漁的分業並非依性別而截然可分，男人（尤其是鰥夫）也常須從事一般由婦女擔任的工作，不像某些新幾內亞的部族，男女在生業上各有專司完全不容相紊。

1 食物的生產與分工

雅美人大致上將食物分成兩大範疇，即主食 *karenen* 和副食 *yakan*，前者也被雅美人簡單明瞭地稱作「飯」，後者則稱「菜」；通常婦女每日的主要工作是「拿飯」*mangelp so karenen*，男人則是「找菜」*manersavat*；主食最重要的是種植於水田中的水芋 *sol* 與旱田中的甘藷 *wakei*，旱作的里芋 *kitang*、諸蘋 *wubi* 及旱芋 *patan* 亦常充主食以補諸芋之不足；小米 *karayi* 通常作為儀禮場合親友互相餽贈的禮物；近年來從臺灣本島輸入的米、麵有逐漸取代諸芋，成為年輕一輩的主食之趨勢。

不論旱田水田開墾初期的粗重工作，例如砍伐草木、焚燒整地、修築田埂，以及水田灌溉渠道的修建維護都由男人負責，但是種植和經常性地除草、採收、補植則是婦女的日常工作，除非喪偶或妻子外出、臥病男子不會插手；當然祭典期間需要大量 *karenen* 時，男人也常須下田幫忙。

yakan 主要是魚類，捕魚是男人日常的主要工作，捕魚技術的好壞是男人社會地位高低的重要決定因子，實際上漁

業的社會文化意義凌駕於農業之上，雅美人的工作曆即是以撈捕飛魚與否大致加以二分；每年約在二、三月有飛魚招魚祭，從此以後半年左右直到九月的飛魚終食祭為止，可以說是飛魚季，這時正是春夏季節，氣候適於駕舟出海，新鮮的飛魚或飛魚乾也是此一時期的主要食物。實際的飛魚汛期僅有四個月左右，約為二、三月至六、七月，往昔這是六、一〇人的大船從事夜間集體性漁撈的主要時機，男人一心專注於飛魚 *aribangbang* 的撈捕；到飛魚季的下半，開始使用單人或二、三人小船行晝間繩釣，主要目標在釣取鬼頭刀 *arayu*，鮪魚 *taoyu* 等大型魚類；這些漁獲除供家庭中每日 *yakan* 的消費外，多餘的可餽贈親友，或醃曬成魚乾一則可供陰雨天或無暇不能出海時佐餐，同時魚乾（尤其是飛魚乾）更是節慶祭典時親友間交換禮物的要項之一。

近年由於機動船筏的引入，大船已被機動船隻取代，傳統的漁船組雖然並未解體，做為全組象徵的大船已因不再使用與維護而漸朽壞；彰顯漁船組乃至其所屬部落財富及榮耀的大船下水儀式也不再舉行；飛魚季雖仍是男人在海上的忙碌季節，傳統駕駛大船夜間的集體漁撈活動已幾乎難見，改以機動船在日間牽網撈捕飛魚，小船的使用則仍然維持。

陽曆六、七月的降臨是飛魚撈捕活動的結束，直到陽曆八、九月，這期間正值盛夏，熱帶的驕陽自清晨六時起，即開始烤炙大地，這期間男子常到田中協助婦女從事農作，或動手翻造家屋，建造新船，以及為新屋新船舉行落成禮；海中的捕魚活動以魚槍射魚與沿岸礁間的小型定置網為較多見。自六、七月開始到東北季風吹襲前約四個月中，盛行另一種集體性的捕魚活動 *mapaktouktou*，其法為在十一十五公

尺深的礁岩間魚羣出沒處張網，參加驅魚者每人持一尾端墜鐵塊的長繩，排成弧狀抽動鐵塊敲擊海底礁岩驅魚入網，主要目標在獵取礁岩底層的魚類（例如：鸚哥魚、龍占魚）；據說以前一社僅有一樹皮所編的網，故此種漁撈活動是部落性的，現在各社中已分成數組，每組成員由七、八人至十餘或二十餘人不等，各組聚資合購物美價廉的機製網，取代了舊時的樹皮網。

非飛魚季的每年九、十月至翌年一、二月，東北季風盛行，氣候極為不穩，經常是狂風怒號或陰雨連綿，男人在風浪不太惡劣時會下海潛水以魚槍射魚，或在礁岩上以竿釣魚，偶遇難得的冬日晴天亦會推船下海，釣些數十公分的鵝鱗 *varangos* 飽餐一頓。

男人從事海上漁撈固然是 *yakan* 的主要供應來源，女人亦可有限度地擷取海洋資源，補充家庭副食，但女人的活動範圍僅限於海濱礁岩，水窟中的小魚、礁石上的藻類、蟹類和貝類是她們獵取的目標。在天候不宜下海捕魚的時日，男人亦會從事海濱的藻貝採集。

非飛魚季也是男人進行陸上經濟活動的季節，與農業相關的是：砍伐林木開墾新田、修造水渠等；此外更要遠赴山林之中，擇取合用之材，以供修造房屋、工作房、涼臺以及木舟之用。

農漁業以外畜牧及採集是雅美人次要的生業；牧養的畜類主要是豬與羊，這兩種家畜的照顧責任也是依性別分工，通常婦女負責採收次級的諸芋煮熟與家庭食餘拌和，每日晨昏定時餵飼豬隻，大部份的豬隻都自由地在家屋四週漫遊、覓食，僅有少數家庭擁有豬圈，能將豬隻固定地圈養。山羊

則是男人的職責，唯山羊完全自行覓食，在屬於部落的牧地內，羊主可隨意放牧，羊隻純是自然地成長繁殖，羊主的照顧極粗放，每隔三—五日到羊隻出沒處算算自家羊羣的數目，若有羊隻失蹤要到周遭的山林岩洞尋找，倘是有新增的羊羔，須立刻在其耳上剪出羊主的所有權記號，不擬做爲羊的公羊羔要爲其去勢，如此而已。另外大起份的家庭都飼雞若干，雞和豬的活動範圍相同，但雞却甚少由人餵食，與羊一般地任由自生自滅。

雅美人家畜的經濟價值遠低於牠的社會文化價值；豬羊並不供日常食用，除非意外或疾病導致傷亡外，家畜不會在無節慶及祭儀時無端宰殺烹食，同時個人不論擁有多少豬羊很少用來出售及交換其他財貨，僅能在自家舉行儀式時宰殺食用。在儀式時宰殺的豬羊一則是向神鬼獻祭的祭品，另一方面可循社會關係網絡分贈親友，形成時相往還的互惠交換關係，一個經常有能力送出豬羊肉的人其社會地位亦高人一等。有些男人終其一生無法累積足夠的豬羊可在新屋或新船造妥時舉行帶有誇富宴 (*potatch*) 性質的儀式，這樣的男人會被認爲沒有善盡社會責任而遭鄙視。晚近因交通發達，臺灣本島的豬羊輸入容易，不能成功蓄養足夠豬羊者常可由其自身或其子女投身勞力市場，賺取工資購買豬羊以應儀式需要。

2 紡織與服飾

男女兩性合力解決食的問題，衣與住行則分由婦女或男子各自負責。紡織、造船與建屋除滿足基本的生物需求外，也有更深層的社會文化價值，不僅技藝高超者能獲取較高的社會地位受到特別的尊崇，最重要的是家屋、漁舟以及衣服

所附帶或附加的宗教及儀式意義，因此不論是女人織衣或男人造舟建屋均須專心一志不可旁鶩，尤其是織造禮衣及建造要舉行規模落成禮的船或房舍時，更要兢兢業業，謹慎將事，一個家庭一次只能進行上舉三事之一，不得同時從事其中任何二項。

傳統的雅美服裝形式簡單，婦女先織出寬十餘公分長約三公尺左右的長布，依不同衣物之需截成數幅方布再加縫綴即成；日常服用者都是單色，典禮時服用者是白底夾織藍紋。織造男女禮衣時最為嚴謹，織成縫妥穿著之前要以豬羊為犧牲行獻祭，若無豬羊可以雞或魚乾權代，因此男女禮用上衣具有特殊靈力，可以抵禦邪穢，例如易遭惡鬼侵害的初生兒即常以母親的禮衣包裹。雖然機器織造的西式衣物已逐漸取代雅美人的傳統衣著，禮衣內涵的特殊意義却是無法取代的，因此雅美婦女大都不再自織單色的常服，但以傳統方法製成的禮服仍將繼續維持。

3 住居建築

住居建築是雅美人極具特色的文化傳統。完整的雅美家屋須有主屋 *tsai*、工作房 *makarang* 和涼臺 *tsakakal*；主屋建於地穴中，只有屋頂露出於地穴之外，工作房建於淺穴之上，但其地板大致和地表齊平，涼臺是高於地表的干欄式建築，大都有頂無壁，實際上主屋與工作房之地板也都以柱架高，不與泥土直接接觸；主屋的正面朝向大海，工作房與涼臺的屋脊線則垂直於主屋脊線。

理想上一個家庭的主屋須隨其男性家長年齡之增長而增長，主屋的規模係以門洞之多寡來計算，門洞越多房屋的正面也越寬，縱深自然亦須加長。年輕夫婦經常在妻子懷孕時

才離開夫之父家另建新居，這時大都只能因陋就簡地造一門或兩門的小屋暫棲，經過夫妻二人齊心合力地努力奮鬥，逐漸可以擴建成普通水準的三門屋，乃至代表高社會成就的四或五門屋。在此一過程中，一對年輕夫婦不僅要努力地開闢更多的田地以種諸芋及致力於多畜豬羊，同時更要注意社會關係的鞏固及開拓。因為建築新屋時，不論是材料的收集或建物的建造工作，都須有多於一個家庭所能提供的勞力之投入方能成事，要想自建新屋時有充足的人力可資應用，屋主本人及其家庭成員就要在平時注意提供自身的勞力，協助其他親友完成較大規模的工作（若建屋、造舟、開地）；再則也要有能力能供應大量的食物以酬謝到場幫工的親友。因此能夠將住屋越造越大，以及逐漸增添附屬建築，對屋主及其家人不僅意味著物質生活水準之提高，更代表其社經地位的一再提昇。

在建造新屋時若行有餘力，屋主可以事先計畫為他的新屋舉行落成禮，這種儀式可以為主屋、工作房或涼台而行；要舉行落成禮的家庭必須在三、四年前即開始籌備，開闢大量的水芋田以及蓄養大羣的豬羊，儀式的兩個重點在於邀請本部落內的所有親友及他部落的親戚，至主人家中徹夜唱禮歌祝福屋主的興旺，以及將屋主積聚的大量水芋及豬、羊肉分給每個參與典禮的外村親戚及本部落內的每一戶人家，每次儀式經常消耗近噸的芋頭及至少三、四隻豬羊，富厚之家所費常有倍於此數；要舉行儀式的建物本身也須有較細的做工及雕飾。

現在的雅美人大部已住進逼窄的國民住宅內，每戶享有的空間非常有限，不僅主屋難以擴張，工作房的建造幾乎難

以爲繼，只有分配到一長棟住宅「邊間」的人家可以有隙地增建工作房，國宅區最常見的附加建築僅剩涼台了，不過因可用土地不大，現在的年輕雅美人已很難用房屋擴建增築來表示其社經地位的提高。

4 造舟

造舟可分造小船及大船，小船是僅容一人至三人乘用者，大船則是由六人、八人、十人乘用者，往昔有數十人共乘之大型船隻，近三、四十年已不能見。雅美的漁舟是由十五至二十七塊木板靠木釘、接榫、結綁及膠水拼合而成，一般的構造是龍骨分成船底及船首船尾等三段，兩舷側板則分成二至四層，每層三片，各段木材之擇取是根據其功能而定，例如漁舟出海、入港時須在海邊拖拉磨擦，故船底龍骨須擇耐磨之硬材；船首船尾常會撞及礁石，須用質堅硬木。各類船板用材之栽培常須經數十年，因此常是父祖樹木而由兒孫取材（有關雅美人之造舟文化細節參見鄭惠英一九八五）。造船時船主也可事先籌備爲新船舉行盛大之下水典禮，此種儀式之大要與新屋落成禮相差不多，只是頌讚禮歌中須以海上的捕漁活動爲主，而在新屋落成禮中則歌唱的主要題材是農耕、畜牧及伐木之事，要行下水禮之船在船身須加仔細的雕刻及油漆。大船的船組成員衆多，所以一般大船之下水禮常常成爲整個部落的盛事。不行典禮的船建好後亦須有簡單的儀式，邀集少數近親會餐慶祝，唯船身不得過份雕飾。

三、社會組織

1 部落

雅美人之社會生活主要是居住的地緣關係及親族的血緣

關係交織而成。部落是一個獨立自主的政治社會單位，由共居於同一部落領域內的所有成員組成，部落擁有的漁場、牧地、農地他部落的居民不得擅入擅用。部落的領地是居民日常生息活動的特定空間，同部落者之間有密切頻繁的社會互動關係，本部落的領域及人員受到他部落的侵害，則全部落必起而聯合抗之。遷居他部落者須放棄其在母部落使用土地、牧場、漁場之權而逐漸融入爲現居部落之成員。

部落中沒有固定的權威結構，缺乏能够統御全社的領袖人物，有涉外事件或部落內糾紛發生時，方由社中各家族長老聚會商討，但長老會議之決議對任何人都無確定之約束力，亦無強有力之制裁系統爲此決議之後盾，但多數社衆仍會尊重長老之決議而行。部落內之糾紛若不服長老仲裁，爭議兩造常各引親戚爲奧援互相對抗或致流血鬥毆，力弱者乃不得不退讓，但因肇生事端的兩造須償付爲其流血者金銀珠寶及豬羊肉、芋頭，一般人也未必因族大勢盛而輕啓爭端。部落中雖無明確的權威人物，在不同場合中卻常有具特殊影響力之人物出現，做爲暫時之領導人，例如擅用刀斧手藝特佳者在建屋造船時常被尊爲領導者，善鬥者在報復血仇或村際的爭鬥中被推爲戰鬥的指揮，漁船組的領導人當然是擅於操舟及嫺熟於漁技者。但這些領袖人物在事過境遷後，在部落內並不能因此而擁有特別的權力。

2 父系繼嗣羣體

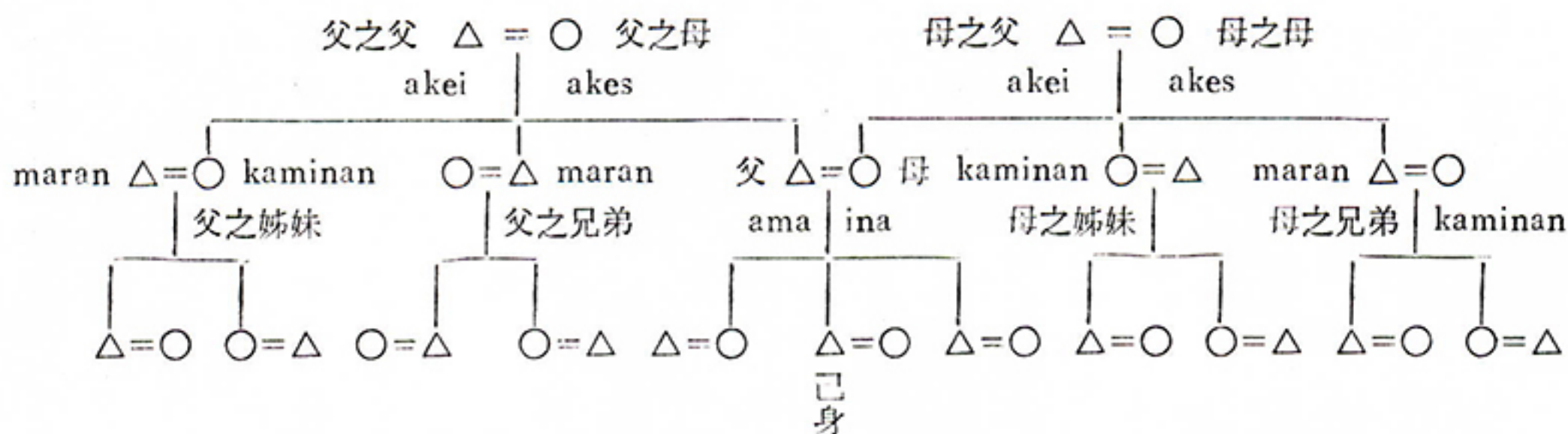
每一部落之下又分成數個父系繼嗣羣體，根據推斷此種世系羣或亞世系羣是由一祖家庭逐漸繁衍出來的，每一世系羣以其居地在部落中之位置爲名，例如 *sira du avak* 是居於部落中央者，*sira du ranum* 即宅地位於水源邊者（*avak*

意爲中央，*ranum* 是水之意），因此不同部落之同名世系羣之成員間並無任何關係，不像阿美族或布農族等不同部落而擁有共同的氏族名者即視爲同族之兄弟。

世系羣及亞世系羣的主要功能在於宅地、農地、水權的共同維護，以及大船漁船組的組成，其中尤以水渠之管理維護爲最重要。雅美人之水芋田要有充足之水源灌溉，建築渠道引水灌田須有大量勞力之投入，一般由同世系羣或亞世系羣成員合力完成，建好之渠道水權則由羣體中成員共享，渠道之維修亦由全體共同負責。宅地、農地之使用權一般由父子相傳，一家絕嗣後其宅地、農地則歸入其所屬之世系羣中。擁有大船之漁船組原則是每個部落中的各世系羣都至少組成一船組。雖然雅美人的世系羣是以父系繼嗣爲主，但對女嗣之承繼並未完全排拒，女兒在成婚時可從父親手中獲得若干水田，若無男嗣農地、宅地亦可能經由女婿而流入外孫手中，在取得水田的同時非父系的成員得以參加一個父系世系羣水渠的管理及使用；而漁船組除父方男性的從兄弟外，也常雜有若干母方親屬及姻親在內。

3 雙系親屬關係

實際觀察雅美人之社會活動可以發現雅美人之主要親族羣體是以己身向雙系等距展開的親屬組成的羣體爲主，此點與漢人看重經由男系直系遠祖下推的宗族組織是不同的。關係最親密的親屬是同胞兄弟姊妹 *kakter* 及其配偶，再往外推展即是父母之同胞兄弟姊妹之子 *katesa* 及其配偶，這個親屬羣體雅美語稱爲 *ripus*，可以簡單的系譜表現如下。由於雅美社會中對離婚或喪偶者之再婚並無任何社會障礙存在，因此所謂同胞亦包括同父異母或同母異父之兄弟姊妹。



同一個 *ripus* 的成員彼此互動頻率極高，舉凡婚喪喜慶，建屋造船、墾地伐木、復仇爭戰等，*ripus* 的成員是當然的幫手，同樣家中有殺豬宰羊時，則 *ripus* 的每個成員都須分配一份。*ripus* 成員視照顧彼此之子女爲當然之責，在被迫投入市場經濟體系的雅美社會，此種親戚的互助具有頗高的調適功能。由於對現金貨幣的需求在工作機會有限的蘭嶼本島很難獲得滿足，因此青少年以至中壯年人均須離鄉背井遠赴臺灣本島各大都市賺取工資，一般年在三十至四十歲左右的中年人，若子女中還未有長成足以離家工作的，常須由自身在一年中的某段時間外出賺錢，爲開源節流計，中小學的子女在父母離家時均留守家中，對於這些暫時失去父母的孩童，同一 *ripus* 內的親人都會自動地負起照顧之責。外出工作者返家時亦須帶回大批食物禮品，以分送親人，來自臺灣本島的食品、衣飾等物，是除傳統的豬羊肉外，近年流行的親友間互相餽贈的禮物（財物交換在雅美社會的重要

性可參閱 de Beaucclair 1959)。

4 婚姻與家庭

雅美人之家庭主要是以夫妻子女構成之核心家庭為主；雖然未婚男女關係自由，一旦成為夫婦即不容有越軌的行為；新婚夫妻關係較不固定，常易因彼此的爭議導致婚姻破裂，但隨生育子女數的增多彼此的關係愈趨穩固，夫婦二人的一體感愈強。雅美人 *tipus* 成員間及夫婦間的緊密關係可從其親屬稱謂上看出，對尊一輩親屬的稱呼雅美人可說是屬於和英美相同的愛斯基摩型 (*Eskimo system*)，除父稱 *ana*，母稱 *ina* 外，尊一輩之男性親屬 (父之兄弟、母之兄弟、父之姊妹之配偶及母之姊妹之配偶) 均稱 *maran*，而尊一輩之女性親屬 (父母之姊妹，父母之兄弟之配偶) 均稱 *kaminan*，顯示出父母雙方親屬的同等重要性。一旦一對夫婦的婚姻穩固地建立之後，與其二人之間接或直接親屬聯繫，常被漠視而等同看待，因此不論是己身之父或配偶之父，均以 *ana* 稱之；換言之，血親 (己身之父 *ana*、母 *ina*、父母之兄弟 *maran*、父母之姊妹 *kaminan*、兄姊 *kaka*、弟妹 *vari*) 與配偶之血親 (妻或夫之父 *ana*、母 *ina*、妻或夫之兄姊 *kaka*、弟妹 *vari*，以及配偶稱 *maran* 或 *kaminan* 者) 身亦同樣稱之) 都不加區辨，以相同的稱謂來稱呼。在實際的行為面上觀察也可看出夫妻間的一體感，因此在雅美社會中，多偶婚是受到排斥的，甚至與非配偶者通姦之案例也很少發生。

四、理念與宗教

1 基本宗教觀

雅美族之宗教觀和宇宙觀較少受到人類學者之注意，臺灣省通志中所述 (衛惠林一九七二) 是略而不詳，有許多關鍵重點仍待繼續探索。一般認為雅美人對鬼靈 *anito* 十分畏懼，在其觀念中亦有神的存在，但實際上神、鬼對人的關係如何仍待釐清。概略地說神能降福於人，使其農漁所獲均豐足有餘，且家中人口昌盛，無病無災，而鬼則是所有不幸的禍根，疾病、死亡、災歟都可歸於鬼；但是進一步的人、神、鬼三者之間互相的關係則並不清楚，例如：人若為惡 (如偷盜) 則會受災殃，但此災殃是來自神罰或鬼祟，抑是由神驅鬼以害之則尚不清楚；而在各種祭儀中接受禱詞及犧牲者，是神是鬼一般雅美人也難以區分；到底鬼除崇害人外，是否也能助人等等，這些疑點都仍待澄清。

根據現有資料來論，假若說雅美人「非常怕鬼」 (衛惠林與斌雄一九六二：一五六)，並不能將雅美人對鬼靈的態度清楚精確地表達，其實在伸手不見五指的黑夜經常有雅美人獨自到海邊捕魚抓蟹或下海捉龍蝦，*“anito”* 常用做罵人的口語，也常是玩笑的主題，一個人在追尋他重要的財產——山羊時，會毫不遲疑地進入墳地；或許應該說雅美人對鬼採取的是一種較戒慎的態度，因為人世的一切不幸「鬼」幾乎是唯一可以歸咎的因素，例如：捕魚不獲，豬羊飼養的失敗，新宅地無法安居，個人意外的傷病……等等，中國人除鬼崇之外，尚能以機運，風水，輪迴報應等加以解釋，雅美人通常都將之歸諸於鬼的崇害，所以在被認為鬼靈特別猖獗的時間 (夜晚，尤其部落中有喪事的夜晚) 空間 (本部落之外，尤其是墳地)，或特別易受鬼祟的人事狀態 (例如：孕產婦，嬰幼兒等)，都要加意防範，以免惡鬼趁虛而入；

由於雅美人每日的晝間活動幾乎都在部落之外的山林海洋，或是前往他部落拜訪親友或參加祭典，而養生送死在各部落都有很高的發生頻度，因此外人會因雅美人耗費許多時間精力於避鬼、驅鬼，而認為他們「非常怕鬼」，卻忽略了雅美人在必要時候勇於與鬼抗衡的一面。

從實際行為上觀察，雅美人以禁忌將人事時地物加以區分，每一特定的時空中，人在其中與週遭事物的互動也都因而有一規律可循。最著名的例子是雅美人對魚的分類，魚一般區分為可食及不可食二大類，不可食（禁忌）的魚有因自然原因（有毒）而被認為不可食的，例如河豚 *punayyu*，以及吃了全身尤其腿部會疼痛的 *disigunarer*，和吃了會頭痛的 *pusisik*，也有因社會文化原因而被鄙棄的，例如鰻魚 *tsagunenan*，因其長像似蛇而被列為不可食者（衛惠林一九七二：六曾把鬼頭刀 *arayyu* 誤譯為鰻），各類鱈魚鱈魚都稱 *adras* 也不能吃；可食的魚又區分為男人魚、女人魚及老人魚三類，實際上這三類魚並沒有任何生物學上的理由須做此種區分，大致上可以觀察出來的傾向是色彩較艷麗的，尤其是魚體以紅色為主要色調的常是女人魚，男人魚色澤花紋較暗淡，而老人魚則不僅色彩灰暗魚的形狀也較醜怪，通常女人魚的肉質較細，男人魚則腥味較重，但此一種標準並非截然可分。男人可以吃女人魚，但女人卻禁吃男人魚，老人並非只能吃老人魚，在沒有年長者共餐時青年男子也可吃老人魚，所以較貼切地說是分成女人魚及非女人魚二類。

雖然雅美人並不能意識到此種分類的意義何在，但從生態平衡的觀點來看卻有其存在價值；據報導人說女人魚常較機靈易於受驚，捕捉較難，男人魚（例如冬季常被大量捕獲

的鰻鱺 *varangos*，以及俗稱為懶惰魚者 *malmamong*）極易上鉤或行動遲緩，如果一味追求魚獲量，則這類易於捕捉的魚類族羣會有滅絕之虞；由於女性禁食男人魚，一個有家室的男人却因須供應母親、妻女的 *yakan*，常要耗費一些時間精力去追捕女人魚，自然免除某些較易捕捉的男人魚被趕盡殺絕的命運。

在空間上的區分主要是以一個部落為單位，在其內劃出宅地、農地、墓地、牧地、棄穢地等不同的類別，通常以海與陸、日升之方（東）與日落之方（西）等相對關係為空間使用上重要的參考點。日落方常和儀式有關，日升方則是屬於日常性的，因此在家屋中女人活動與日常炊煮時在東側，有儀式活動時則集中在西側，例如宰殺犧牲、殮屍都在西側。海陸的對應方向決定了主屋、工作房、涼台之屋脊線的走向，在主屋中由外至內其儀式性亦漸增，例如在新船落成祭時，本部落的親友在祭儀前日到船主家唱頌歌，是在主屋的前廊舉行，但到了真正舉行祭儀之時，外村的貴賓蒞臨後，招待及歌會須移至內室行之；前廊為日常睡眠時所用，至飛魚祭時船組成員共宿則移入後室（有關雅美人之空間觀念參閱關華山一九八八）。

在時間的區分上除了前述以是否為飛魚季將一年加以二分外，一年中又可依月之圓缺參照飛魚洄游期而分成十二或十三個月，每月中又分成三十日，每日各有專名，除了各月的特殊生產活動及祭儀外，每日亦有吉凶之分，在吉日可以舉行新船、新屋落成禮及其它生命儀式，也可在夜間到海灘撿拾貝蟹藻類（雅美族之曆法可參閱林衡立一九六〇，一九六一）。

個人之時間(年齡)是決定個人活動的主要依據，親戚間以相對的年齡、輩份分出長幼尊卑，老年人尤其是成為祖父母者，可享有特殊之權利，例如穿戴特別的飾物，男人可以在造船、造紡織器具中製造某一特殊而年輕人不可做之部份，婦女織布時有些花紋僅限身為祖母者可織等等，這些保留給老年人的權利，年輕人列為禁忌，違犯者會有災禍降臨。

簡而言之，禁忌與無禁忌就如同電子計算機○與一的訊號一般，協助雅美人在複雜的自然和社會環境中理出規律，以做為其言行的參考標準；一個禁忌在排除一個可能性之外也常確定了一個唯一的可行途徑，例如：駕舟捕魚歸來，不可從西舷側取下漁獲，犯禁者以後出海會空手而返，如此則僅剩一可能即漁獲須從東舷側取下；避開所有的禁忌而行，則每一社會成員都自然而然地運動在相同軌道之上，雖然沒有特定政治及社會權威控制系統的存在，社會秩序也能維持不墜。

2 歲時祭儀

雅美人的宗教理論 (religious theory) 固然因其抽象性而難以觀察研究，其具體且可觀察的宗教實踐 (religious practice)——祭儀卻也尚未見整體周延的探討，實際上雅美人的傳統祭儀雖經洋教侵入的威脅卻仍保存得相當完整，環視臺灣其他土著族無以出其右者，確實值得進一步的研究並加維護保存。

談到宗教祭儀，可粗分為依據曆法、每年於固定期間舉行的歲時祭儀，以及因個人的生理或社會發展，但非基於固定的曆法時間的生命儀禮。

雅美人之歲時祭儀與其生業有密切關係，主要的訴求重點在求鬼神之庇佑，使其在農漁牧方面都能盛產豐收，「臺灣省通志」中列出與粟作及撈捕飛魚有關的祭儀(衛惠林一九七二：二七一—三二)，粟作祭儀有：祈年祭、新嘗祭、粟收穫祭、收藏祭、豐年祭；飛魚祭儀有：漁組結成祭、漁組招魚祭、大船初漁祭、漁組解散祭、個人漁家祭、個人漁招魚祭、小船初漁祭、個人漁獵終止祭、晝食飛魚祭、飛魚乾收藏祭、飛魚終食祭等；並說：「飛魚漁獵與粟農作受季節限制甚大，其投機性亦大，而其期待率小，因而為象徵控制此等不測計，獨對該二種生產工作有祭儀舉行」。此一說法並不精確，因為雅美人的生產祭儀尚包含其他生產工作，非僅限於捕飛魚及種小米，例如在祈年祭時所用之供品除豬羊或雞肉外，還要加上小米、水芋、里芋、諸類(不用甘藷，可能因甘藷為後來傳入的作物)，在祈禱時祈求的是未來整體生產的順利成功，不只是求粟之豐穫；雅美曆的八月初一及九月初一都有祭儀，省通志中均未述及，前者是 *manayik* 是由各家主婦到水田邊，採姑婆芋植於田埂，以求田中的水芋能長得像姑婆芋一般高大茂盛；後者是 *milipus to kakling*，主祭者是各家家長，做為交感巫術 (*sympathetic magic*) 的法物是兩種長得滿山遍野的野生植物，*parangapang* 和蘆葦 *inoko*，以求羊兒能够像 *parangapang* 一般滿地蔓生，也要像秋天隨風飛舞的蘆葦花在山野中四處可見。這兩個祭儀和其他祭儀一樣盛大，家中有較多豬羊者會趁祭日殺之以分享親戚。此外和 *milipus to kakling* 相應的還有 *milipus to kurang* (*kakling* 是雅美語的羊，*kurang* 是豬)，可見雅美歲時祭儀遍及所有生產工作，非僅局限於

栗作與捕撈飛魚。

3 生命儀禮

生命儀禮中除初生兒命名禮、婚禮和喪禮外，宣示個人社會成熟及社會聲望提昇的新屋新船落成禮亦應包含。行命名禮時，初生兒之 *hides* 成員（主要是其父母之父母與兄弟姊妹）須到場觀禮，其父先以椰殼碗到一特定之水泉取水，返家後以右食指沾水觸嬰兒之髮窩，同時說出其名，從此這個名字即代表此嬰，若以後體弱多病則認為名字不吉，父母將為其更名。若接受命名的初生兒是長嗣之長嗣，則其新名亦將改變其父母和祖父母之名，因雅美人採用臺灣土著僅見的親從子名制，青年男女婚後生育頭胎，即須放棄其本名而改稱某某（子女名）之父（或母），至其長嗣婚後生育頭胎子女，其名又須依其長孫或長孫女之名而改稱某某之祖（夫妻同名）。此一名制常被簡單地解釋為從名字表徵個人是否已完成傳宗接代之責，但實際情形恐非如此，因為一個有七八個成年子女的老人，不論其次嗣以下之子女為其生育多少孫子女，只要其長嗣存在而未婚或已婚未育，則其名僅能保持為某人之父，而不能因次嗣以下已有子女而更名，若長嗣終身未婚則其父母亦永無更名之機會；唯有在長嗣先父母而亡，次嗣昇格而其長嗣之名方能做為其父母改名為某某之祖的根據。在此種名制下要探究的應該是長嗣在家族中的特殊地位，以及長嗣對其父母與弟妹的職責。

婚禮是變化最大的，現在的雅美婚禮尚保存的傳統習俗大約僅剩親戚間禮肉的餽贈，其他的儀式已被基督教或漢人的儀式所取代。由於雅美人對死靈的恐懼一如往昔，連帶地其喪禮也保持傳統，少有變化；劉斌雄對雅美人的葬禮有極

詳盡的描述（一九五九），簡言之，「在蘭嶼雅美族，喪事……是一件嚴重的禁忌，所以在喪葬發生時部落住民除非死者的極近親屬，無人上前吊問，死者立即被抬到墓地草草埋葬了事，墓地不立碑，葬後更無人再來吊喪，死者的名字不再被人提起」（上引文：一四四）。

前已言之，新船或新屋的落成禮中，主人家須準備大量的水芋、豬羊肉及其他食物，因此可以顯示主人家各成員的勤奮工作及累積的經濟實力，從而獲致較高的聲望，尤其做為家族代表的男主人更因這類儀式的成功而得以逐漸提高其社會地位。落成禮大約耗時一週，前三、四天男性親友幫忙將準備在儀式中宰殺的豬羊抓來集中圈養，而主婦要率領女兒、媳婦及其他自願幫工的女性親友到水田中收取芋頭，至儀式開始的兩日前即停止，翌日主人派出親友代其前往各部落邀請親戚來參加盛會，主人則挨家通知本部落的各戶，所有賓客在隔日下午三點左右會齊集禮主家，在客人未來之前親友鄰舍要幫忙取出積聚的水芋堆放在屋頂或簷下，若是新船的儀式則置於船內並堆成芋丘將船體完全淹沒，芋堆上再以小米、椰子、檳榔、香蕉等加以裝飾。外村賓客蒞臨時有一簡單隆重的歡迎儀式，然後任其自由探訪其他親友，晚餐後六、七點開始通宵達旦的歌會，通常前半夜是對主人的頌讚及祝福，下半夜則較自由地自我表現，對自身或祖先的光榮事蹟、特殊經歷等等成為歌唱的主題。歌會在曙光初現時結束，不久芋丘即被分成數十或上百堆，部落內的每戶人家及受邀的每個外村親戚都能分得一堆，同時豬羊也被一一抓出宰殺，並用稻草燒去其毛，然後按部位切割成塊，同樣分給村人及外村來的親戚，豬羊肉的分配較芋頭有較大的差別

性，關係越近者分得的肉之質與量也越高。由於落成禮動員的人力、物力極為可觀，且以歌唱優雅地進行典禮，所以這類儀式乃成為最受外人矚目的雅美祭儀。

五、全貌性的文化觀

以上是雅美社會文化的粗略介紹，為敘述方便起見，僅能就其文化特質分項逐條地說明，難以看出文化特質間有機的整合關係，由於受敘述法的限制，文化常被視為幾項孤立的特質的混合體，而難以掌握各種文化特質彼此血肉相連的統合關係，因此某一文化的維護也常被簡化為此一文化體系內若干孤立特質的保存重現。這種情況可從政府大力鼓勵臺灣土著族恢復豐年祭的作法看出，誤以為大規模的歌舞及傳統服飾的重現就是傳統文化的恢復及保存，殊不知產生這些歌舞、服飾的根早以斷喪殆盡，勉強維持一些浮光掠影，對土著文化的保存並無實質的助益，反而因為此種過度簡化的做法，使一般人對臺灣土著文化的瞭解更為扭曲。

以雅美族最著名的新船下水典禮來論，其間所呈現的幾乎是雅美社會文化中所有面相，在涵化過程中任何文化環節的喪失都將危及此種儀式的繼續存在。從經濟層面來看，漁舟的製造是因傳統的生計經濟體系下，每個家庭必須自行撈捕魚類以自給；有能力為新船加上雕飾，表示船主家庭成員的努力生產及受天神之眷顧，得以擁有超過其自家所需的芋頭及豬羊；這一基本的經濟條件在雅美人完全地投入市場經濟體系之後，將迅速地被摧毀，在市場經濟體系下，所有的勞力及物品都將以貨幣的價值齊一地加以化約，每個家庭從事所有初級農漁生產明顯地是一種浪費，而會促成雅美人投

入大社會中的分工體系內。目前已有的轉變是做為禮性的豬羊可以由外地購入，等到傳統的生計經濟不再可行時，雅美人必須外求的將不只是豬羊，也要包括大部份主副食品，屆時非但儀式所須的水芋可能很少人種植，恐怕連耗工費時的傳統漁舟也不再製造，新船下水典禮勢必成為絕響。

其次，依循社會關係網絡進行的財貨與勞務交換是貫穿整個儀式的主要活動；姑不論船隻的製造及雕飾，欲開闢足夠的水田以生產儀式所需的水芋，自須長期性地投入大量勞力，而由於芋頭與豬羊肉的易腐性，短暫的儀式期間要能將禮芋及禮牲適時地聚集展示，其後又要適時地分配出去，也須在短時間內有密集的勞力投入；在勞力成為雅美人唯一具有市場價值的交換商品後，此種形式的勞力糾集運用將日愈困難，由現況推之，雅美社會將會如同其他土著社會與臺灣漢人鄉村一般，要面對青壯勞力逐漸外流，以致勞力日漸缺乏的窘境；一方面是各家戶人力的不足，不能有效地支援親友，另一方面涉入市場經濟體系越深，必須提供招待幫工的食物煙酒等開銷也會越高，導致僅能從事低所得高勞力的工作而經濟力低落的雅美人無法負擔。

另外青壯勞力的外流又產生其他的副作用，亦將影響儀式中的交換；年輕一代的雅美人自接受國民教育開始，就開始接受漢化的飲食，至其畢業離校長期離家工作後，無可避免地必須接受且習於漢人的飲食，對於僅以白水煮熟的豬羊肉和芋頭就顯得興趣缺缺，因此老一輩雅美人視為具有特殊價值的兩項交換禮物，在年輕人心目中只是一些粗食，身價已然大跌，更遑論能夠維持傳統所賦予的意義及持續做為社會交換的象徵。

近年來與外界日增的接觸，使雅美人不再拘限於傳統方式，利用資助大規模儀式的場合，將財富轉化成社會聲望，汽機車及現代化的家電用品、服飾，逐漸成為新的社經地位表徵，擁有這些不但直接明顯地表現出所有者的社經地位，而其實際的實用價值更非羊角猪骸骨等舊式表徵所能比擬。從社會層面來看，雅美人的新船下水典禮已是岌岌可危。

從宗教理念層面觀之，新船下水禮中有極豐富的巫術意義，舉其犖犖大者：船上堆置大量禮芋是以芋象徵魚，祈求新船下水後漁獲豐富，像禮芋一般多；儀式中所唱的禮歌¹，不論吟唱內容如何，都能召鬼來饗犧牲，雖然尚未瞭解鬼靈享用禮牲後如何幫助船主，報導人咸認取悅鬼靈是唱歌殺豬的重要目的之一。在強勢的外來宗教侵襲之下，典禮得以持續的基礎理念已被撼動，這是雅美文化及儀式最根本的危機。

總括而言，雅美人的新船下水典禮（或其他儀式、其他文化特質）是緊嵌於其整個社會文化體系中的，非以全貌性的觀察無法理解其完整的意義；同樣地，在滋生發展此一儀式的其他社會文化條件消失後，欲求其獨存也必不可能。行政機關若昧於臺灣土著族群個別的社會文化特性，強要斷章取義式地擇取幾個熱鬧祭典加以維持，而不顧支撐這些祭儀的基礎已經侵蝕殆盡，則一旦外來的獎勵補助無以為繼，勉強苟延的祭儀也將迅即煙消雲散。

六、教育與文化的維護與發展

但是土著文化並非一定要步上滅亡的不歸路，一個民族文化

的發展過程就能體會此一事實，任何現存的文化都無法長期地停滯不變，而須不斷地吐故納新去蕪存菁，如此方能適應不斷變化的環境，使整個文化族群得據以求存。現在的關鍵是雅美人是否具有文化的自省力？從個人的觀察結果這個問題的答案並不樂觀，不過要特別指明的是雅美人的文化自省能力不是先天性的缺乏，而是經過四十年獨斷的家長式統治及全盤漢化教育後日漸喪失的。

四十餘年間在面對土著時未曾明言的基本假定是他們如兒童一般愚昧、他們文化低落，所以在政治上從各級「民意」代表的選任到公共廁所的建立乃至可否穿丁字褲，都有外人越俎代庖熱心地代做決定；在教育方面則要「以夏變夷」，急切地灌輸五千年歷史的中華文化，各土著族的文化不僅全然忽略，更在有意無意之間加以醜化、矮化，雅美人及其他土著族要想保有文化的自尊及自主就很不容易了，更不用奢談能夠對自身文化有所省思檢討以及進一步的重整創造。

因此國家公園的設立必須先掌握重點，瞭解所有自然及人文景觀的維護之癥結所在是雅美人，只有在雅美人能體認保護生息所依的蘭嶼島和雅美文化的急迫性之情況下，各種維護工作才能有效展開，職是之故，如何訓練雅美人才逐漸接掌整個蘭嶼國家公園的管理工作應該列為主要的考慮。

無疑地，雅美人一般教育程度低、訓練不足，目前不能自行設計規劃未來的發展藍圖，而以現行的行政體制及法令規章來看，雅美人也少有合格人選能加入公務機關、參與國家公園的相關事務；可是這些限制不應成為排除雅美人參與的藉口，當前的急務是要盡力尋求突破規章制度的可能，以提供雅美人逐漸出頭的機會，若一味以現有規制做為搪塞

，不僅扼殺雅美民族文化的生機，國家公園設立的理想也將落空。

以下從個人研究所得，提出四點建議，做為設立蘭嶼國家公園及進行雅美文化的維護發展工作之參考；限於篇幅，僅能作重點性、原則性的說明，至於施行細節仍有待與行政、法律專家更進一步地研商擬訂。我們的主要建議如下：(一) 國家公園管理處是蘭嶼國家公園的行政中樞，其在行政系統中的位階宜高，其行政權限應集中；(二) 設立國家公園研究中心，網羅自然科學與社會科學有關學科之學者，從事蘭嶼地區廣泛的研究，所得資料提供管理處做為制訂行政政策之依據；(三) 教育體制的更新國家公園管理處須有充份權限為之，以重新設計一足以因應雅美文化維護發展之需的教育體制；(四) 傳統文化的維護與雅美新生代文化與民族的發展必須分開處理，前者可以民俗文化村型態存在，而與日常住區分立，使一般日常生活得以不受干擾及過多的限制。

研究中心的設立本報告另有專文觸及，在此不再贅述。現行山地行政體系的缺失除基本政策的錯誤外，主管機關——省民政廳第四科的位階太低而事權又不集中也是主要問題之一，不僅人事、財政、教育、警政、建設、農林、漁業、社會、衛生……等等業務須與省府內部其他廳處協調，一方面公文往返曠日費時，往往無法掌握時效，更嚴重的是各單位本位主義盛行，常因惡性競爭以致彼此掣肘或重複行事，非但浪費不少人力與資源，且造成整個行政系統的紊亂；再則中央部會又位居省府之上，有發號施令之權，上級單位的命令自然不易兼顧下級機關總體的行政構想，在上命難違的現實考慮下，很難要求山地行政工作能有多少開創性的作為；

導致的後果是一面在官文書中，連篇累牘都是原住民生活大幅改進的美景，但在現實生活中的原住民却是低所得、低教育水準的都市游牧民族，或留守家園力耕幾畝薄田糊口的農民，酗酒、賣淫、雛妓、失業、失婚、失學、失醫……等等都是許多原住民部落揮之不去的夢魘。

如果蘭嶼國家公園的設立是值得慶幸的，那是因為國家公園之設可提供雅美人免於步上其他原住民覆轍的機會，因此我們必須為未來蘭嶼的行政中樞努力爭取一個合理的定位；未來的國家公園管理處要在研究中心的配合下，隨時都能依據蘭嶼自然或社會環境的改變，而做因時、因地的彈性應變措施，最終目標是要能協助雅美人自立自強走向現代化的坦途。在此一前提下，國家公園管理處自須擁有足夠的權力以求其高，至少應由營建署直轄，若能修訂行政院組織法使其直隸內政部則更佳；其次國家公園管理處非但有獨立的人事、財政權，舉凡業務所需之衛生、教育、警察、農林、漁牧、社會福利、建設、環境保護等等之行政權亦應具備，免除與其他機構繁瑣的橫向連繫溝通手續，牽涉專業技術之業務（例如特殊作物之推廣），若研究中心無法提供必要的技術指導，自應協調相關機構加以支援。

國家公園管理處要插手教育部、衛生署、環保署、農委會、警政署等單位的「勢力範圍」，意料中的阻力必定極大，但為求國家公園設立的理想能夠實現，初期的艱苦折衝應屬一勞永逸的上策。

當然有些業務本身性質較為特殊（例如警政），難以由國家公園管理處完全負責，則至少亦應要求由主管該項業務

的中央單位直接接管。教育一項事關雅美人才培養至鉅，則應力爭由管理處與研究中心合作辦理，避免不合宜的漢化教育機器再繼續生產鄙棄雅美母文化，却又無法完全吸收並融入漢文化的邊緣人。蘭嶼國家公園管理處接管全盤的教育工作後，必須（一）與研究中心之專家學者研訂新的課程與教材，應將蘭嶼之自然生態與雅美族之歷史、音樂、舞蹈、風習及其他文化特質，依適當比率引入教材中；（二）甄選高中高職畢業或神學院畢業之優秀雅美青年，加入國民學校教師陣容，尤其是低年級課程應儘量由雅美教師擔任，並鼓勵其在艱深難解處以雅美語作充分解說；（三）擴充蘭嶼國中附設之高級職校，增設普通高中部，並增設三年制專科學校或四年制學院一所，以提供雅美人接受高等教育的機會。

由雅美籍教師負起主要的國民教育之責，並在各級學校的課程中加入適量的雅美本土教材，其目的在重建雅美人的民族文化自尊；一般非雅美籍的教師與雅美學生接觸時，常在有意無意之間流露出民族優越感，而現有教材的科技文明取向及漢文化的主導性都很強，相形之下工藝技術較簡單的雅美文化似顯不如，再經文化沙文主義者之渲染，雅美人常被譏為「沒有文化」，這對固有文化習染較淺的青少年有極嚴重的傷害；將雅美祖先的文化智慧編入教材，並由具有文化使命感的雅美教師擔負較多的基層國教工作，對此一現象應該能够大幅改善。

回顧臺灣教育之發展，可以發現草創初期也是一切因陋就簡，初中畢業生擔任國小教師，中以上學校之設備、師資、課程等都十分不足，但因初期教育掌握了普遍化、土著化的原則，為異日教育水準的提高打下堅實的基礎，終於能

逐漸開花結果。反觀四十餘年山地教育的推動，雖然投入不少人力財力，却是事倍功半，至今山地教育仍然根基薄弱，在超過國民教育的國小中階段後，原住民子弟在高中以上程度與一般學生相對的競爭力仍低落（參閱李亦園等一九八三）；其原因在於主管機關昧於紮根工作的緊要，以全臺齊一的標準來要求學步階段的原住民，入學考試先就淘汰一大部份原住民青年，經由加分入學者立刻須面對遠遠超過其負荷的課業，就像不論體質強弱一律強迫接受等量食物一般，力弱者不僅囫圇吞棗難以消化，甚至未受其利反受其害；就算再因降低及格標準而得畢業離校，所學不精也常難以致用，於是必須由土著從事的基層工作往往無法找到合格人選，而由難安其位的漢人擔任，惡性循環之下，土著社會人才培養永無可能。

上述現象在蘭嶼更為明顯，能够進入師專大學者有如鳳毛麟角，因此在基層的鄉公所、衛生所、國中、國小、派出所中任職的雅美人極少，在語言隔閡溝通不良的情況下，基層機構的功能難以充份地發揮。在國校低年級的教學中，雖然教師極為盡責地教學，却因低年級學生對國語尚難完全瞭解，以致課堂所授僅能部份領會，日積月累之下，基本的國語能力及數理概念既弱，後續課程的吸收也漸感困難，自然造成學生素質的低落。故建議儘快甄選具有高中、高職以上學歷，或神學院畢業之優秀青年，施以短期之師範教育訓練，再利用寒暑假調訓方式，培養本土師資，逐漸投入加強國民基礎教育之工作中，以堅實國民小學生接受更高層教育的根基。

擴充現有高職部為一高級中學，並設立一所三年或四年

制的大專院校，使雅美青年能有較多接受中上以上教育的機會，同時亦能持續地栽培雅美青年成為基層公教機關之骨幹。高中及專科或學院創立初期水準一定遺落於臺灣本島同級學校之後，但從百年樹人的觀點來看，應該容許草創期的落後，而擬訂長期發展計畫，逐年增強學校教學設備、師資陣容等，以期能夠迎頭趕上。

專科或學院成立伊始可與研究中心密切配合，以研究中心既有之設備與人力做彈性利用，研究中心之學者各依所長並依學生程度講授基本自然科學及社會科學，其後根據蘭嶼普遍教育水準的提昇，可以逐漸增加課程的深度及廣度，並逐漸確定課程內容及標準，以及增建校舍、添購設備，逐步建成一個達到水準之上的高級學府。

受過中上教育之雅美人經甄試後，成為國家公園管理處的行政人員、觀光解說員、公園警察、森林巡守員、漁獵管理員等等，並可加入研究中心從事研究，擔任各級學校的教師，或經短期訓練成為醫療衛生助理，在合格醫師指導下擔任基層醫療衛生的推廣工作。

雅美人能够充分地參與國家公園的管理及本鄉本土的建設、服務工作，不但因其對桑梓的自然關愛與對人事時地物的熟悉，會使工作更為有效進行，從實際參與地方事務的管理中，雅美人應能建立起自尊自信，而對自身文化的發展逐漸理出一個方向。

最後要討論的是傳統文化的保護問題；前已言之，沒有一個現存文化可以保持不變，尤其雅美人面對漢人及歐美強勢文化的影響，造成的社會文化變遷更為迅速劇烈，要求雅美人保持傳統文化不啻即迫其停止生活、停止生存，雅美人

絕不可能無視外在社會的變化，而自願維持如同父祖輩的生活，我們也無權用維護傳統文化的藉口，強要雅美人將文化的變遷推移硬生生地就此凍結，而做為吸引觀光客的賣點。如果有心保存雅美傳統文化，可依據研究中心之研究成果，建一民俗村以重現傳統雅美建築、工藝、歌舞、祭典等，一則可供雅美人追思憑弔其祖先之遺風，再則充做觀光要站賺取收益。至於雅美文化未來走向如何，非雅美人不宜橫加干涉，只要雅美人的民族文化自尊在涵化變遷的壓力下能維持不墜，雅美文化之內容雖會因不斷的新陳代謝而變化不懈，總體看來，特殊的雅美風味將永遠保持，而在全人類的文明寶庫中永遠佔有一地位。

參考書目

附記：本文係參與「蘭嶼國家公園規劃研究專案」下「雅美族及雅美文化的維護與發展」研究計劃之初步研究成果。在調查研究期間承蒙中央研究院民族學研究所內政部營建署提供經費支援，在此謹申謝忱。

李亦園、石磊、蕭新煌、瞿海源、余光弘

一九八三 臺灣山地行政政策的研究與評估。臺北：中央研究院民族學研究所。

林衡立

一九六〇 雅美族工作房落成禮。中央研究院民族學研究所集刊九：一〇九—一三八。

一九六一 雅美曆置閏法。中央研究院民族學研究所集刊一：二：四一—七四。

劉斌雄

一九五九 蘭嶼雅美族喪葬的一例。中央研究院民族學研究所集刊八：一四三—一八三。

鄭惠英

一九八五 雅美族的大船文化。中央研究院民族學研究所集刊五七：九五—一五五。

衛惠林、劉斌雄

一九六二 蘭嶼雅美族的社會組織。中央研究院民族學研究所專刊甲種第一號。

衛惠林

一九七二 臺灣省通志，卷八，同冑志，雅美族篇。臺灣省文獻委員會。

關華山

一九八八 雅美族的生活實質環境與宗教。臺灣土著宗教祭儀研討會論文。臺北。一九八八年五月。

de Beaucclair, Inez

1959 "Display of Wealth, Gift Exchange and Food Distribution on Botel Tobago", in Bulletin of the Institute of Ethnology, Academic Sinica 8: 185—210.

作者簡介

余光弘：本文作者為美國密西根大學 (University of Michigan) 人類學博士候選人，現為中央研究院民族學研究所副研究員。其專長為宗教研究，已發表過之著作涵蓋泰雅族的現代社會文化適應問題，綠島漢人的喪葬儀式，澎湖的寺廟發展之研究等。

— 獻 文 灣 臺 —