

## 無形文化遺產與阿美族研究的發展和反思

林芳誠\*

### 〔摘要〕

無形文化遺產(intangible cultural heritage)觀念自聯合國教科文組織(UNESCO)於2003年提出《護衛無形文化遺產公約》，以及我國《文化資產保存法》於2005年進行修法後，以「民俗及有關文物」以及「傳統藝術」兩大分類將無形文化遺產概念列入法制化體系，並在2016年再次修法後將「無形文化資產」列為正式法律用語，特別是現行版本增設的〈原住民族文化資產處理辦法〉強調「人物合一」的觀念，將原住民族文化遺產視為以一整個文化體系的方式進行保存。

但在看似健全的制度與登錄項目清單裡，是否僅注重行政層面的結果而忽略了文化體系的實踐與再生產過程，我們又如何得以參照既有的文獻研究與理論，進一步針對現行無形文化遺產提供嶄新的研究方法。對此，筆者檢視人類學理論與聯合國教科文組織(UNESCO)的觀點，歸納對於文化體系的觀察及民族誌書寫方法，充實現階段無形文化遺產著重文化表現形式的研究方法，建立筆者在理論與方法的基礎。本文接續檢視自1950年代以來與阿美族相關的研究成果，發現多因研究旨趣而聚焦在特定的文化表現形式，如：社會與親屬制度、儀式歌舞及其展演等偏向單一論述，發現較少論及社群文化體系的運作機制、權力關係以及與不同群體相互競合的過程。因此筆者透過對於都蘭阿美人在文化復振、傳統領域抗爭、年齡組織當代公共事務運作機制等研究，使筆者建立使為社群內部為了因應外在社會而進行文化再生產的過程的觀點。

〔關鍵字〕 UNESCO、文資法、阿美族、文化遺產、文化再生產

---

\* 國立政治大學民族學系博士

## A Review to the Developments of Studies From the Intangible Cultural Heritage and Amis Cultures in Taiwan

Lekal, F.C. LIN\*

---

### Abstract

The concepts of intangible cultural heritage from the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage in UNESCO and the Cultural Heritage Preservation Act in Taiwan which was amended in 2005, put the “folklore custom and related cultural artifacts” and “traditional arts” in the legal system and took the “intangible cultural heritage” as a formal regulation in 2016. Especially the latter version emphasize “The unity of human and objects” in Taiwanese Indigenous cultural system to protect their cultures whether we ignore the process of cultural reproductions in these heritage lists.

The purpose of this study is seeking to establish the further research methods and theory to the intangible cultural heritage. I review the theories of Anthropology and the UNESCO’s opinion to find the basic conception of intangible cultural heritage and enhance the research approaches for core cultural systems and the ethnography. Also, I survey the studies between intangible cultural heritage and the Amis Cultures from 1950s to nowadays, found those were focused on the specific cultural forms, like: social and kin system, songs and dances of ritual ceremonies or performances. Although these studies present the researchers’ interests and can be the basis to further investigation, most of them are lacked the dynamic observation in the cultural system of practices, especially the competitive relationship inside the social community’s struggle for the power is neglected when it engages the pressures of outside

---

\* PhD, Department of Ethnology, National Chengchi University

societies. The researches of 'Atolan Amis People are mentioned in the end of this article to emphasize the processes of the cultural reproduction should be suggested as update and important views for further research methods to the intangible cultural heritage.



**Keywords:** UNESCO, *Cultural Heritage Preservation Act*, Amis Cultures, Intangible Cultural Heritage, Cultural Reproduction.

---

## 緒論

自聯合國教科文組織（以下稱 UNESCO）於 1972 年制定《保護世界文化和自然遺產公約》（Convention Concerning the Protection of the World Cultural and Natural Heritage）以來，經檢討實際執行結果及學術思維發展而於 2003 年推出《護衛無形文化遺產公約》（Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage，以下稱《公約》），確立「有形」（tangible）及「無形」（intangible）兩種文化遺產的大方向。為順應國際社會及自身社會對於文化保存的發展趨勢，我國也在 1982 年制定《文化資產保存法》（以下稱《文資法》），並隨 UNESCO 的腳步針對文化遺產的分類及認定基準，先後在 2005 年、2016 年進行了兩次全文修正，並於 2016 年的修訂版本新增與原住民族文化資產相關辦法。截至 2022 年 2 月為止已公告 5,917 項文資項目，其中與台灣原住民族相關計有 247 項。在這些行政數據中，現行《文資法》開宗明義於第一條規定所呈現的立法精神：「為保存及活用文化資產，保障文化資產保存普遍平等之參與權，充實國民精神生活，發揚多元文化，特制定本法。」但除了檢視與過去及現有的制度面向外，筆者試圖提出更利於了解與分析無形文化遺產的研究觀點。

如同 UNESCO 對於文化遺產觀念的演進是從對有形文化遺產延伸出關懷人性的無形文化遺產，《文資法》自 1982 年公告實施並歷經 40 年的發展，也將焦點從原本注重實體建築的「保存」轉向「保存與再利用並重」〔林會承 2014〕，更進一步發展成對人類社會的精神、思維、意識、情感、

記憶等範疇的無形文化遺產，相關學術機構與組織的誕生，以及以「文化資產」、「文化遺產」為題目的研究及博士論文也在 2000 年之後陸續出現，其中以無形文化遺產為題的博士論文共計 37 篇、與原住民族相關有 10 篇，與無形文化遺產相關的期刊文章有 21 篇，與原住民族相關的有 12 篇，這些成果雖可作為法令修訂、行政技術、產業化發展（如：觀光）、保存政策與檢討等層面的參考，但多數仍聚焦在制度本身（如：行政管理、傳習制度等）較少以社群內部文化機制涉外與對內的運行進行探討。

具國家文化資產網統計，<sup>1</sup> 至 2022 年 5 月份為止，阿美族的無形文化遺產文資身分、包含國定與縣市等級的文資項目共計有 8 項，分別分類在「傳統表演藝術」項目，如：「阿美族馬蘭 Macacadaay」；「民俗」項目：「花蓮縣豐濱鄉 Makotaay（港口）部落阿美族 ilisin 豐年祭」、「阿美族 Fakong 部落 ilisin（豐年祭）」、「花蓮縣豐濱鄉豐濱部落阿美族傳統製陶」、「花蓮縣吉安鄉東昌村阿美族里漏部落巫師祭儀」，以及「口述傳統」項目：「臺東縣鹿野鄉 Parayapay（巴拉雅拜）部落 mifukayay、mirakatay 及 pa'olic 喪禮歌謠吟唱」等，對於無形文化遺產範疇中的「工藝」、「傳統知識與實踐」還尚無文資項目。雖然人口數並非作為文化遺產認定的基準，我們也較難從上述文資項目掌握實際的文化實踐情形，以及是否面臨權益抗爭或傳承困難的狀態；而對於阿美族的無形文化遺產又可以透過何種研究方式與觀點予以切入，筆者試圖在本文回應這個問題。

<sup>1</sup> 相關資訊請見國家文化資產網

<https://nchdb.boch.gov.tw/assets/aboriginalSearch?limit=12&offset=0&query=%7B%22belongCity%22:null.%22subComputeTypeId%22:%5B%226%22%5D.%22classifyCode%22:%5B%225.1%22.%22.52.2%22.%227.1%22.%225.3%22.%224.2%22.%224.1%22%5D%7D&sort=registerDate&order=desc>（瀏覽日期：2022 年 5 月 20 日）

“Intangible cultural heritage”於聯合國教科文組織的中文翻譯為「非物質文化遺產」，台灣《文化資產保存法》則使用「無形文化資產」。筆者認為「非物質」(non-physical)用詞主要指稱以物件(object)或文化形式(cultural form)產生的「結果」進行保存，但文化遺產的實踐行為與認知概念無法以物質化觀點予以認定、維護與發展〔王嵩山、陳麗都 2014: 29〕，且「無形」(intangible)相對具有展現文化動態性的傳承；資產(property, resource)同樣強調某物件或文化形式的結果，但遺產(heritage)則注重該物件或文化形式背後具有動態性的族群思維邏輯。因此本文除引用官方單位以「非物質文化遺產」、「文化資產」等名詞外，其餘有關“intangible cultural heritage”之論述，皆以「無形文化遺產」為稱。

## 一、文化遺產理論的啟發到無形文化遺產形成的根基

### (一) 文化遺產的全貌表徵體系與創造力

我們除了可以從文化遺產法制化制度的創建與分類、UNESCO 對於無形文化遺產護衛制度強調「過程」而非「結果」〔黃貞燕 2013〕、我國現行《文化資產法》的〈原民文資辦法〉強調「人物合一」觀念以及相關學科產出以外，<sup>2</sup> 還可以從哪些面相切入探討無形文化遺產？Galla〔2008〕認為原住民族的「發言權 (voice)」包含外在文化表徵的本質 (literal) 與隱喻性 (metaphorical)，建構出如同「第一民族」(First Nations)、「第一人民」(First

<sup>2</sup> 《文化資產法》在 2016 年修正後，文化部於 2017 年公告〈原住民族文化資產處理辦法〉，在該草案於行政院公報第 23 卷第 85 期的 22118 頁提及：「由於原住民族社會文化對於人物關係的理解，強調「人物合一」，且重視身分認同所凝聚而成的權利主體與管理機制，尤其強調文化脈絡的權利內涵。」

People) 或「第一居民」(First Inhabitants) 的概念。而文化遺產資源之間的關聯性，雖為於辨認而有區分，但實際上是連結成一個全貌式的表徵體系 (Holistic Representation of Cultural Heritage Resources, 如下圖所示)。藉由理解無形遺產，如：聲音、價值觀、創造性、適應力等條件，反應在可移動 / 不可移動、室內 / 室外的有形遺產，如：遺址、地景、建築、雕像、藝術品、檔案、印刷藏品等文化實踐與藝術創作當中。因此，任何文化遺產的實踐皆有與其對應的文化體系，而人類也透過創造力成為無形文化遺產具有「活的遺產 (living heritage)」性質的載體。

筆者認為，過去的人類學或民族學學者容易將原住民族社會視為一個同質性高、不受外力影響或從曾未接觸外界的純淨社會，但與追求穩定性以便於掌握如同對於物件尺寸般的文化型態不同，Galla「全貌觀」指的是對於文化體系裡的對應關係，必須將利害關係加以釐清，一方面回應了過去文化遺產採靜態的保存態度；另一方面如同 UNESCO 現任總幹事 Audrey Azoulay (2018 : v) 在 UNESCO 在 2018 年推出的無形文化遺產基本文件對於「活態遺產 (living heritage) 的性質認定為：

非物質文化遺產的傳承人不僅保護著他們的活態遺產，而且還會推動以更可持續的方式共同生活在具有可恢復性和包容性的和平社會中。換句話說，《公約》處於遺產和創造力的十字路口，必須在實現可持續發展方面發揮作用。

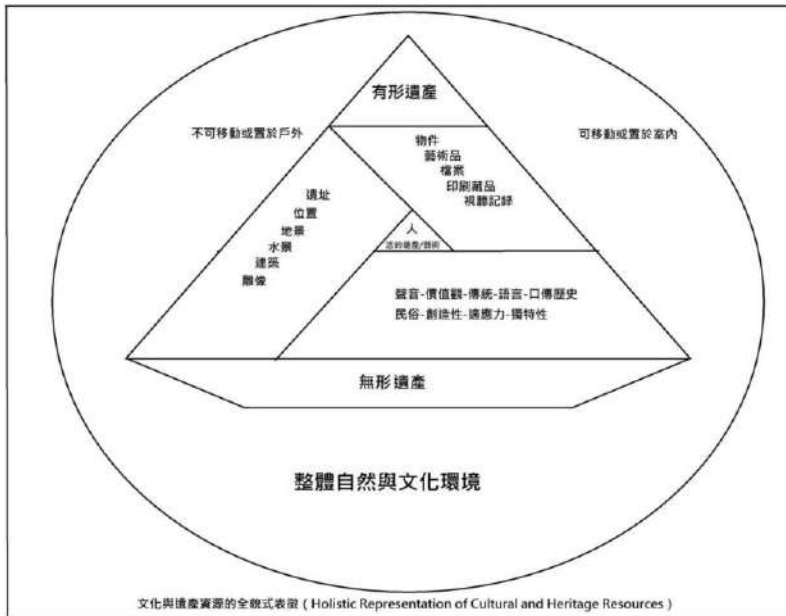
在這個「處於遺產和創造力的十字路口」的概念下，我們應該要聚焦在文化的連續性與能動性實踐過程，同時觀察這些過程是如何產生、是否具有持續性，並且帶來何種影響（或改變），從中掌握社群面對外在社會及內部各

種勢力角逐時累積與使用了何種能量，對照展現出來的文化表現形式，以便與文化遺產制度進行相對應、相互對話的研究產出。例如一向被視為「原初藝術（primitive art）」的原住民族創作，都是一種文化的表徵（representation）方式，呈現創作者及其群體的過去、當下由內而外的對話媒介，同時成為指引自身或社群邁向未來的創見。王嵩山〔2014a：12〕認為：「藝術內容及其創作過程成為一種獨特的社會力，擁有某種足以影響人的行為、驅動社會關係、改變社群結構之力量。」在文化具有持續性與能動性的性質下，我們不應將文化體系視為靜止不動的定著狀態，讓文化在成為（或即將成為）文化遺產項目時，才透過制度進行分析，此舉將無用於深化文化遺產研究的理論基礎。



Ethnologia





〔圖 1〕透過原住民族的第一發言權 (First Voice) 探究文化遺產的內容，可以發現「有形／無形」文化遺產相互關連並形成一個全貌的表徵體系。

(資料來源：Galla [2008: 16])

## (二) 作為社會根基的政治權力競合關係

文化遺產制度作為一種國家力量將資源集中並進行分配以鞏固權力的方式，而這方式也在施行的過程中，如同學術研究一樣不可避免地帶著不同形式與程度的影響介入被研究者的社會，使其與國家之間形成一種宰制與被宰制的關，而社會內部各個勢力群體亦然。莫里斯·郭德烈 (Maurice Godelier) [2007] 2011 認為從二十一世紀起，由於資本主義經濟體系的整合以及政治文化認同的分裂與多樣化，除了反省人類學與民族學未來不能再

被視為西方世界對於其他地方擴張與統治的副產品，同時也思考以往政治、宗教、經濟、親屬制度四個研究面相組成一個社會的學術觀點，是否能夠從中體現彼此的關係，進一步從己身於巴布亞新幾內亞 **Buraya** 人的研究發現，並非親屬與經濟層面帶來的交換關係產生了社會，而是對於自然環境及其存在物進行主權控制的共同實踐建構了社會及其制度，並且在宗教作為提供人類建立社會秩序的宇宙基礎，通過集體儀式和遵從規範的行為，將個人集結成群體，在不同大小的領土與人口形式上發揮作用，使得政治和宗教成為體現主權和社會關係的基礎，社會的根基已從「親屬—經濟」體系轉向「政治—宗教」體系〔*ibid* : 79、146〕在人與人、人與自然、人與超自然之間建立關係的過程中，由宗教產生的儀式及其物件會透過可被感知的方式再現，文化與藝術形式的實踐就是將可被感知與理解的物創造出來的方式之一，亦即通過賦予象徵的形式來把「想像的」變成「真實的」〔*ibid* : 187-188〕。

我們可用此模式來思考 UNESCO 或《文資法》對於無形文化遺產對於文化表現形式的分類，皆可對應到該社會內部與宗教信仰有關的制度，這些制度又與維持該社會秩序平衡有關的政治體系。王嵩山〔2014b : 5〕認為宗教信仰體系與儀式行為與該民族的宇宙觀和社會組織密切關連，亦即宗教信仰體系與儀式行為，本身就是一套該民族用來理解與處理現實生活種種問題的設計，我們可藉由隱藏在物質現象之後的思考原則，來深入了解蘊含在宗教當中的文化觀點，並掌握這些行為背後的規則。即便「宗教」、「信仰」詞彙並未列為《公約》及《文資法》法律用語，<sup>3</sup> 但宗教與信仰連結的社會制度及其政治體系確實是該民族實踐某個文化形式的決策依

<sup>3</sup> 《文資法》施行細則第 6、第 7 與第 12 條則將「宗教」和「信仰」作為列舉的內容，但未涉及與人類社會制度相關的說明。

據，例如過去研究強調阿美族年齡組織的公共事務實踐、因文化認同而超越親屬的性質，其實也與執行儀式以及儀式過程擁有仲裁權有關，但在目前可見的文資項目中，我們僅能看到儀式成為特定的「保存」項目，但與儀式執行與仲裁相關的面向往往會被忽略。

然而要如何有效掌握所謂研究對象社會內部的複雜性以及各權力群體的競合關係，進一步來看，掌握這些關係又可以如何運用在無形文化遺產的分析上面？筆者透過 Pierre Bourdieu [1977a, 1977b, 1986, 1990, 1992, 1998; Bourdieu and Passeron 1990; Bourdieu and Wacquant 1992] 的學術思想作為進行無形文化遺產研究的理論與方法。Bourdieu 結合、反覆辯證與優化了 Émile Durkheim、Karl Marx、Max Weber 的理論思想，<sup>4</sup> 從自身參與阿爾及利亞殖民地戰爭、北非移民社會研究以及身處法國高等教育機構的長期觀察，發展出三個重要且相互連動的概念：場域 (champ/field)、慣習 (habitus)、資本 (capital)，從中探討個人和群體在場域中的位置、為權力競爭 (struggle) 而產生的合法性與權威、持有與累積資本多寡形成的宰制 / 被宰制關係，以及從家庭和學校教育系統切入，並促使宰制群體得以持續形成宰制力量的再生產 (reproduction) 理論，都可以成為探討無形文化遺產運作的研究方法。對於場域、慣習、資本與再生產的概念，筆者接續將改寫拙作 [林芳誠, 2020] 有關 Bourdieu 提出的觀點。

---

<sup>4</sup> 我們也可以在 David Swartz 在 1997 年出版的 *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu* 一書中，發現啟發 Bourdieu 學術思路的不只是三位學術先驅，另外也包含與 Claude Lévi-Strauss、Michel Foucault 等人的辯證。雖然 Bourdieu 試圖辯證與結合「唯心／唯物、客觀／主觀」理論存在非此即彼的二元理論架構，雖然他採用並改良結構主義的研究方法，促使社會事實 (social facts) 這個基礎成為隨時可依研究需求而延伸，且強調各場域不同群體脈絡的觀念下，讓讀者不容易掌握所述之言。

場域是各種不同資本與權力及其行動者（agent）形成的群體之間所組成的各式不同的社會空間。行動者作為使資本產生作用的載體，各種資本的相互作用也決定了行動者在場域中所處的位置，使場域隨特定的歷史與事件而變化。同時場域和慣習及資本形成的共構關係，一方面是 Bourdieu 力圖避開學術研究受限於客觀論和主觀論「非此即彼」的二元選擇，透過對於實踐（pratique）性質，探究慣習與場域所處的位置（資本）在社會舞台（場域）的現行狀態中運作過程及其結果，因此實踐的功能是一種社會運作的結果與方法、同時也是作為觀察場域、慣習、資本相互建構的辯證關係，以及理解社會行為的內在思想與狀態的方法。

慣習是個人自小從家庭習得的行為至社會化之後的展現，成為定義自身與社會及世界關係的方法。慣習同時具有可持久與可轉換的潛在行為傾向系統，作為確保過往經驗的有效性，進而再生產各種具合法性、合理與符合常識及信念（doxa）。簡言之，慣習是人對於各種生活模式經驗的總和，是一種看待社會的世界觀，同時也是實踐過程的結構性產物。人帶著自身慣習建構與累積的資本進入場域進行競爭，由於持有資本的多寡決定了競爭過程的宰制與被宰制關係，使得資本成為串連場域和慣習的媒介，並以持續性、象徵性的方式運作。朋尼維茲（Bonnewitz）〔2002〕2015：73〕認為經濟資本是由不同生產要素與經濟財貨總體構成，文化資本相當於由學校或家庭生產並傳承下來的知識能力資格總體，其中又分為內化形式（如舉止風範）、客觀形式（如文化財貨）以及學歷等經社會認可的制度化形式；社會資本是指個人或團體擁有的社會連結關係，象徵資本涉及名望與認可的一套規矩，如果擁有其他三種資本則可以帶來信用與權威。資本的形態如經濟學定義，可以透過投資、繼承、轉移、累積等方式操作，並且會依據資本持有者掌握的投資時機來決定獲利的數量。雖然大部分的資本不具

實體性存在，但能通過行動者態度與性情的實踐使其具象化（embodied），促使行動者與場域的結合，成為個人素質和喜好、品味等意識原則（Bourdieu 1986: 242）。

Bourdieu 對於再生產的概念來自家庭和教育機構對個人慣習的養成，使其投身社會之後在所屬場域進行競爭過程的探討，宰制階級得以透過合法性身分建立諸多利己的制度，讓權力得以持續鞏固並使既有資本進行再生產。在國家力量取代家族成為維持整體社會秩序的情況下，透過國家權力賦予教育體系合法性，使原本許多掌握文化資本與經濟資本的宰制階級，在進入學校體系後更容易建立與自身背景相同的人脈—社會資本，不僅比被宰制階級更容易取得具有國家權力象徵意涵的文憑，同時也在進入社會後成為政府官僚制度下的菁英階層，以循環的方式再生產自身的各種資本。學校教育體系的出現，不但沒有縮小原本社會的不平等，反而成為宰制階級累積與再生產資本的機制，作為確保其階級得以延續的方法，轉化為以名望和信譽作為象徵資本的表徵。

簡言之，各個群體在場域進行的競爭形成宰制與非宰制的關係，讓宰制群體則獲得合法化的身分，並且持續累積既有資本以及轉化資本形式。當場域內的權力達到平衡後，各式資本就能透過規律性、規則化、交換、互惠等方式成為維持社會秩序的方法。然而當場域處於一個持續變動的狀態下，其關係可用「遊戲」（*de jeu*）比擬，慣習促進行動者產生並運用策略（*strategy*），依據自身所處位置和掌握的資本參與競爭，持續建構經驗所獲得的認知與評估結構。再生產雖然是各個群體在場域內運用既有資本進行競爭後的結果，且資本累積、轉換、再生產則必須能夠符合場域、慣習、資本三者相互建構的邏輯與脈絡才具有效力，而非憑空捏造或無中生有。

場域中的宰制者並非可以維持永恆的優勢，被宰制者也並非處於消極而是適時填補社會秩序的積極面相，在時代變遷和族群互動的情境中；新的文化傳統不斷被創造，將本土與外來物融合成自身文化要素，暗示了地方社會的文化主體性和歷史能動性並非總是軟弱無力而易被外力所改造的。如果文化遺產制度作為國家權力的象徵，其運作雖可被視為 Bourdieu 認為的「象徵暴力 (symbolic violence)」觀點，但與再生產相關的象徵暴力並非牢不可破，也並非由單一群體獨佔，反而可透過「正當性矛盾 (antinomie de la legitimation)」形成宰制者之間的鬥爭，若是讓被宰制者意識到所宣稱的宰制真理，就能破除對於自身被宰制的「無知」，而取消對宰制的「承認」。<sup>5</sup> [王嵩山 2018，蔡明志 2020，陳逸淳、黃敏原 2019]。以都蘭阿美人目前尚未具有任何文化遺產身分，卻可以透過年齡組織在公共事務的推動、傳統領域的抗爭來累積資本，並與政府單位合作，自 2019 年起分別以地方創生典範以及建立土地共管機制來看，<sup>5</sup> 再生產的因素不會只有內在群體相互競爭的過程與結果，而需將外部因素及其各種資本形式的條件列入考量。如同無形文化遺產著重社群的創造力來適應多變的環境，社群在與內部群體或外在社會建構的文化場域進行競爭，進而形成的文化再生產（如：權威、話語權、合法性、經濟收益等），而我們更應該關注再生產及其效應產生（或失效）的過程；例如文化實踐過程形成各種觀點、制度、形式的原因，以及涉及的內外權力關係和各場域不同群體，如何藉由自身資本進行的競爭過程，以此社會的根基作為掌握文化體系的連續性和能動性的方法，才能避免將被研究社群的無形文化遺產視為不受外力干擾的狀態，而能進一步觀察社群在與外在力量互動時的能動性。

---

<sup>5</sup> 行政院新聞稿：  
<https://www.ey.gov.tw/Page/9277F759E41CCD91/01c35710-c06b-46ce-93cb-390f0746201a>（擷取時間 2022 年 2 月 27 日）

### (三) 探究無形文化遺產的根基

有形文化遺產仰賴「真實性 (authenticity)」作為處理建築與物件本身保存的方式，但無形文化遺產在前述的觀念建構過程，似乎將真實性視為僵化無形文化遺產的緊箍咒，忽略民族自身對於文化實踐的觀點，而這觀點就是筆者認為可以作為無形文化遺產是否具有真實性的探討，也是無形文化遺產的根基。王嵩山〔2012〕對於鄒族的兩個研究—「舊文化：於博物館打造 kuba (男子會所)」及「新傳統：生命豆季」的研究過程中，看到即便是博物館以展示的方式再現 (represent) 男子會所，但其建構過程仍涉及與會所相關的禁忌和儀式 (特別是 mayasvi 與 homeyaya 兩個體現鄒人重要歲時祭儀的象徵與互補性) 成為有效保存和延續傳統社會結構與文化價值；而去宗教性、去社會性、與遺產觀光消費系統與機制銜接在一起的「生命豆季」則遵循商品化法則和奇風異俗的觀光邏輯，建構出由內部社會文化實踐者所創造的「混同的真實與新傳統」(hybrid authenticity and new traditions)，因此認為文化真實性的確立需從社會文化的內在定義、持續性及其創造的社會認同與異他性建構而成，所以無論是「舊文化」的保存維護或「新傳統」的創造，皆是社群面對外界與內部變化和差異時產生的行動，提醒我們應聚焦於文化展演或再現的過程，而非聚焦於某種特殊文化形式的內容。

然而，王嵩山〔2013：49〕回顧自身學習鄒族文化的過程，提到鄒族特富野部落的鄭政宗長老對於他的「知道」有長老獨到的「明白」，在涉及原住民知識和學院知識兩種模式下，暗示著我們必須反思並重新梳理原住民社會變遷過程的文化形式及其重構。由於當代原住民族的文化實踐已不同於過去學術研究認定的同質性高、不受外界影響的純淨社會，王嵩山

〔2012：25-26〕進一步提問到面對當代（以西方文化為主的）全球化影響應如何反應？在全球性的文化保存與觀光事業中，如何對「傳統」相關的「文物」下定義？又應如何看待「新制度」或新創的組織是否可以成為新制度？對於「舊文化」的保存維護及「新傳統」的創造衍生出「文化真實性」的問題時，除了關注物質材料的技術外，是否還能意識到社會文化的其他面相？如何解讀「舊文化」保存維護與「新傳統」創造過程不同客體性與主體性對文化真實性的論述和爭辯？在流動且變化多端、既有衝突和妥協的文化情境中，「族群觀點」是什麼？

此外，王嵩山〔2015：165、198〕指出，台灣的無形文化資產研究有一個長久的傳統，即是偏重追求技術性的基礎資料蒐集的研究方法，但方法論的重要性較少被認真的討論。由於原住民族（或地方的）知識與具有被認為是無形文化遺產性質的文化表現形式，早先出現在人類學與社會學之中，因此如何在一個深厚的理論基礎上具有紮實的民族誌工作，藉以掌握不同無形文化遺產範疇自成一格的性質，依然是 21 世紀無形文化遺產研究者應注意的議題，以此整合從人類學研究中作為解釋（*explain*）文化表徵的「人類學」、與作為和詮釋（*interpret*）文化表徵意義的「民族誌」的相互涵蘊關係，進而處理原住民族（或地方的）知識與專業知識的差異，同時探索地方社會建構知識與權力的性質，對於無形文化遺產研究範圍的擴大，必然邁向跨學科文化形式（*study of cultural forms*）來進行。

對此，我們可以從與無形文化遺產相關的物件（結果）以及行為（過程）來理解，王嵩山〔*ibid*：246〕針對台灣的博物館民族誌典藏標本尚未觸及的基本問題而提出五項原則，包含：（一）不同的原住民族在日常生活中的文化形式如何呈現？（二）不同的原住民族認識論體系中「『物』的觀點」



為何？(三) 在外來新的政經形式與秩序介入後，當代原住民族如何對其既有文化形式進行社會建構。(四) 時間與空間或 / 和歷史與文化的主動角色與其動態關係，對於當代原住民族的文化形式和社會分類的變遷與持續的現象，產生何種實質的影響？(五) 上述問題如何在既有的民族誌材料與現地調查的基礎上進一步研究，以利於掌握被視為一個「整體」的複雜、多元「族群 / 文化 / 社會」性質的理解。而在觀察文化實踐與行為時，可由：(一) 人與文化的起源（事物的創造）。(二) 歷史與重大事件。(三) 祖靈（神性）。(四) 系譜關係（通過血緣所創成的倫理）。(五) 空間組織等面相切入，對於重新檢視當代原住民族文化復振的機制及其社會文化意涵，以確認是否呈現出新的文化形式的社會聯繫〔王嵩山 2016：9〕。針對這五個原則與五個面向可以提供無形文化遺產研究相當完整的方法基礎，我們可以從某一特定文化表現形式、歷史事件、場域與機制的運作等因素，運用這五個原則及面相交叉思考以掌握文化體系實踐完整的過程及其脈絡，如表 1：

## Ethnologia

〔表 1〕無形文化遺產研究的原則與面向

民族誌書寫原則	作為觀察文化實踐的實證研究面向
(一) 不同的原住民族在日常生活中的文化形式如何呈現？	(一) 人與文化的起源（事物的創造）。
(二) 不同的原住民族認識論體系中「物的觀點」為何？	(二) 歷史與重大事件。
(三) 在外來新的政經形式與秩序介入後，當代原住民族如何對其既有文化形式進行社會建構。	(三) 祖靈（神性）。
(四) 時間與空間或 / 和歷史與文化的主動角色與其動態關係，對於當代原住民族的文化形式和社會分類的變遷與持續的現象，產生何種實質的影響？	(四) 系譜關係（通過血緣所創成的倫理）。
(五) 上述問題如何在既有的民族誌材料與現地調查的基礎上進一步研究，以利於掌握被視	(五) 空間組織

為一個「整體」的複雜、多元「族群／文化／社會」性質的理解。	
-------------------------------	--

（資料來源：王嵩山〔2015：246，2016：9〕）

上述提到的「空間組織」，可與蔡明志〔2020〕從 UNESCO 提出「文化空間」的概念進行思考，「文化空間」可以作為有形文化遺產側重物質真實性的補充，同時也可將無形文化遺產的保護延伸到其創生、展演、傳承與再創造空間條件或棲所（habitat），提供文化遺產保護更為全觀的範疇與策略，不僅可以呼應 Galla「全貌」的文化遺產觀點，也可為文化遺產研究不會因類型的區分而導致與現階段一樣的窄化觀點。總結來說，無形文化遺產範疇及其形式、概念和典範實踐興起之後，如同 Bourdieu 對於社會學科長期以來作為區辨社會「非此即彼」的對立觀點，挑戰過去有形文化遺產的主客二分、心物二元文化的分類，我們也應注重過去被忽略的社會組成重要性，促成文化內容的遺產化與資源化（及其相應產生的商品化和文化政治）的角力關係，以及文化遺產化（heritagization）所隱含的區辨與連結、社會與文化的複製與創新、標準化作業程序而來的想像共同體之建構與解構，國家與地方社會形成的辯證關係複雜化等面相〔王嵩山 2016：9〕，在對於無形文化遺產的五個原則及五個面相的引領下，掌握「過程及其脈絡」以理解無形文化遺產的根基並進行研究。

## 二、從過去發現未來：阿美族的研究回顧

無形文化遺產的研究雖然起步晚於其他學科，但隨 UNESCO 對無形文化遺產的觀念逐漸從關注「結果」轉為「過程」的發展，對於文化的連續性與能動性，可從歷年研究累積的民族誌資料補充欲探討對象的「脈絡」，彌補歷時性的不足。筆者以阿美族為研究對象，自然需梳理與阿美族相關

的研究文獻，對此，筆者延續郭祐慈〔2007〕取徑陳文德〔1985〕及黃應貴〔2002〕對於二戰之後台灣與日本進行阿美族研究的評析，並增加 2007 年至 2020 年人類學與民族學投入的研究文章及專書，試圖從中掌握文獻中對於「什麼是阿美族文化」的理解。

郭文利用中研院民族所、考古人類學刊、政大相關學報等三所學術機構發行的期刊為材料，<sup>6</sup> 對於 1950 年後的阿美族研究所呈現的區域分布進行量化分析，認為阿美族研究在不同地域的研究不平均，恐造成後續研究會因數量不足而無法延續，另外也針對所列期刊的議題以親屬制度與母系社會來辯證何為阿美族的社會本質。然而如作者〔郭祐慈 2007：103〕所提，日本殖民政府進行的調查本為便於行政管理所趨，因此無論是以「族」的分類或學術理論出發，都必須思考兩者的框架性；作者另外針對理論與方法的改善，應將歷史素材與區域研究予以整合，此觀點亦可進一步延伸探討在新自由主義及全球化的狀態下，原住民族面對不同資源分配而形成的競合關係。

筆者針對 1950 年代迄今的期刊文章、專書以及以阿美族為主題的博士論文等文獻進行整理：1950-1970 年代以中研院、台大與政大的研究團隊主要奠定了阿美族對於親屬制度及社會制度（如年齡組織）研究的豐碩成果，但有關神話傳說、信仰、宗教的研究僅有杜而未〔1958〕、陳水潭〔1963〕及石磊〔1976〕三篇文章。1980 年代仍以親屬及社會制度為主，但逐漸出現以祭典儀式為對象的論證（黃宣衛 1988、1989），同時也由帶出阿美族人與學者合作〔黃貴潮、黃宣衛 1988a、1988b、1988c、1989a、1989b、1989c〕展現民族對於神靈、占卜、樂器、感知的觀點。1990 至 2000 年代，除了仍以親屬

<sup>6</sup> 政治大學相關學報分別為：《邊政學報》、《民族社會學報》、《邊政研究所年報》。

制度與社會組織〔陳文德 1987、1990〕為重點研究取向外，同時還加入了民族音樂學、歷史學等研究方法的觀點，並把視角帶到都會區阿美族的生活處境，以及探討儀式歌舞到舞台展演或歌謠傳承的面相〔明立國 1991、1997；傅仰止 1993；張慧端 1995；康培德 1999a、1999b〕，並在阿美族人大量投入自我文化研究後〔李來旺 1994；黃貴潮 1998a、1998b、1998c〕讓學術視野與觀點更加豐富。千禧年後的阿美族研究面相更加廣泛，包含既有發展的社會與親屬制度，還有更多探討宗教與信仰變遷〔陳文德 2000〕、都會適應問題〔楊士範 2005、2006、2008〕的文章，也持續有阿美族人投入自身文化研究，呈現祭儀歌謠的神聖性、歷史記憶、地方知識〔巴奈·母路 2002、2003、2008、2010；林素珍、陳耀芳 2007、2009；林素珍、陳耀芳、林春治 2008；拉黑子·達立夫 2006；以撒克·阿復 2008；藍姆路·卡造 2008、2009；郭祐慈 2007、2009〕。

從 2011 年開始，文化復振、傳統領域、國家競合關係、文化遺產等議題〔林芳誠 2012、2015、2018、2020；尤天鳴 2013、2014、以撒克·阿復 2013；蔡政良 2010、2013、2015、2017、2020；劉璧榛 2014；羅素玫 2015、2018；葉淑綾 2014、2018；呂憶君 2018〕研究產出，使過去平均約有 20 餘篇的研究數量增加到 50-60 篇，同時原本缺乏「恆春阿美」研究的加入也填補了這個領域的空缺〔簡明捷 2011、2012、2019、2020〕。葉淑綾〔2018〕透過移居都會區阿美族人以「穿著阿美族傳統服飾」的聖母瑪利亞形象，結合傳統文化與天主教信仰的文化實踐，進而展現阿美族人將傳統與現代、外來與本土文化要素融合作為適應異鄉生活的創造能動性；提出此這個文化實踐並非只有強調文化差異、正統性和多樣性，同時也是具有文化間際性（interculturality）的連結與溝通過程。相較盛行於 1990 年代、假定了對異質接受的多元文化主義（multiculturalism）同時也是 UNESCO 當時對於文化遺產處以「靜態保存」的態度，而強調互動脈絡的文化間際性意涵了兩種、甚至多種不同的社會

生產模式，認為「不同」與「差異」是從衝突與互惠的協商與授受關係中形塑而成的，若能從中跳脫「文化真實性 (authenticity)」和「固定疆域」(例如與祭典相關的文化形式只能某種固定不便的形式展現)等性質的過度強調，思考偏執於「部落」和「傳統祭儀」所帶來的限制，我們就更能掌握文化遺產強調的文化多樣性觀點指的是一種與時俱進的連結與溝通過程。

Geertz (2000 : 75、83-85) 對於文化多樣性的意義在於提供了我們「可以替代我們的選擇 (alternative to us)」，而不是「我們可以的替代選擇 (alternative for us)」，雖然「我們」永遠不會變成「他們」，但卻可以從對「他們」的認識當中更了解自己。透過研究、描述、分析與理解，文化多樣性，與其要展現「他者中的我們」以及「我們中的他者」，並且用來捍衛文化的完整性、維繫群體的忠誠度，不如說可以標誌出心智必須穿越的文化界線上。必須釐清且思考的是那些差異性極大的文化行為與生活取向，不再是邊界分明、容易被研究者分門別類以進入研究框架的社會空間，而是正處於共同雜居在化分不清的浩瀚天地，以及那些邊界變動快速、參差不齊、難以定位的社會空間中，對於無形文化遺產的研究不能再像過去將被研究對象設定為一個靜態的客觀存在，而需將該民族相關的歷史及當代的各種相遇 (encounter) 因素列為考量。

大致來看，2000 年代以前與阿美族有關的研究主要集中在以一種無時間性 (timeless)、不受外力影響為前提的社會與親屬制度功能性，以及獨立於文化體系的表現形式 (如：歌舞、神話與傳說等) 的探討，2000 年代以後開始注重變遷、適應與因權益而進行的文化實踐等議題。雖然對於「什麼是阿美族文化」只能從不同學者的各別研究予以拼湊，但在避免落入「族」

的框架同時，我們更應注意該特定或單一文化表現形式的建構過程，再從這過程及其關連的脈絡進行探討，如黃應貴〔1999〕在《時間、歷史與記憶》一書的序文表示：

我們固然會去思考到底有哪些基本文化分類概念的存在，及這些分類概念是否真的是各文化知識概念體系建構的基礎，以及其性質是否會影響該文化成員認識世界的方向等問題。我們更希望能由此進一步去探討與了解各民族文化的許多其他重要分類範疇與概念如何被建構。

因此，既有的阿美族研究一方面符合上述「基本文化分類概念的存在」，可作為提供與 UNESCO《公約》及我國《文資法》所定義的文化表現形式基準對話，另一方面我們更應該從這些概念如何（how）與為何（why）被建構的過程切入，才能掌握文化何以延續的重要關鍵，所以我們可以結合涉及歷史與記憶的時間觀、異族觀、人觀空間觀、物與物質文化等面相，並在強調心理層面的機制下推論民族對於文化的認知，進而從文化的分類概念來理解文化體系的運作。例如黃宣衛〔1999、2005、2007〕從宜蘭阿美族對於異族觀而形成的四種時間觀（傳統、日本、漢人、歐美）切入，探討包含個人名與年齡組織級名的命名原則是一種對於歷史、記憶的再現；同時也從三位部落領袖個人的際遇，探討被極度重視、視為權威與權力、與說話能力和歷史記憶相關連的「過去」，如何在「現在」被合法化的形塑，提供筆者思考作為執行公共事務的年齡組織在面對不同外力影響下，世代或者不同勢力團體如何以此作為相互競合的資本，以及競合過程如何將資本持續累積並繼續投入競爭用以建構「合法化」的文化。簡言之，過去的阿美族研究提供了作為文化體系其中特定的文化表現形式，我們可以將這些表現形式統整，或者從中進一步探索文化被建構的原因與方法及其能動性。

總的來說，如同王嵩山〔2013：53-67〕對於台灣的原住民族研究一方面延續日本時代的成果，並在1950年代以後受到美國人類學界各學派影響的反思指出，過往對於原住民族的研究議題過於結構化，以致忽略整體社會文化的變異性及變遷，在強調一致性與穩定性前提下，無視原住民族對變化的需求和反省，也因為在科學架構底下從事「搶救人類學」，忽略變異及意義含糊的情況，更不可能考慮個人的差異，進而讓原住民族社會成為「被分類」與「被搶救」的對象。受於國家力量宰制下，原住民族並沒有、也無法質疑這些「合法分類」，同時在「被搶救」的過程中，原住民族成為一個同質性高（例如花蓮與台東的阿美族享有幾乎一樣的文化形式）、不受外力影響或從未曾接觸外界的純淨社會。雖然這些「合法分類」逐漸受到質疑和挑戰，同時也有出身阿美族的學者開始進行自我民族研究，但在整體來看，至少在1990年代以前還沒有辦法以「內在文化」觀點進一步地要求人類學家去反省進行研究的意義、思考「哪些研究目的及結果是對的」，也沒能重新思考約定俗成的、所謂的原住民族文化和社會組織的性質是什麼，以致被質疑這些研究建構的生活方式和原住民族生命意義關連為何。

雖然對於「古老傳統」的想像與實踐在原住民遺產中扮演重要的角色，但並不代表原住民族文化不會隨著時間而改變，為了適應不斷變動的環境和社會需求，原住民族的傳統知識和文化表現是經常演變的。「傳統」並非指形容的知識或技術陳舊、原始、尚未現代化，而是用來描述是發展和傳承的方式，具有原住民族的文化根源、在地性與世代傳承的特質〔王嵩山2015：3-4〕。而處於當代社會與各種力量競爭的都蘭阿美人如何秉持既有「傳統」來「創造」合宜的文化實踐，為了理解「什麼是都蘭阿美人的文化」以便進行與無形文化遺產研究的對話，筆者接著從與都蘭相關的文獻進行耙梳。

### 三、都蘭阿美族研究的動能性與無形文化遺產的對話

都蘭部落是筆者長期進行田野調查的對象，雖然目前尚未具有任何文資身分，但自 1960 年代因人口外移而使年齡組織產生斷層、1995 年推動文化復振，期間在 2000 年代遭遇傳統領域因不當開發進行的抗爭活動，使年齡組織的修補得到實踐的機會，此後累積的動員與運作能量讓都蘭阿美人成為政府推動地方創生計畫的首波合作對象。在此情形下，即便沒有文資身分的「保障」，卻仍從年齡組織實際運作的過程，藉由部落內部為因應內外各種力量而產生的競合關係，使得文化體系以一種連續性的再生產方式進行，筆者以此探索地方社會建構知識與權力的性質，進行與無形文化遺產研究的對話。

都蘭部落的阿美族族語字根為「*atol*」，為「堆石頭、砌石為牆」之意，而阿美族語「*an*」有「特指一地區」之意。因為都蘭山麓多石，阿美族人闢地耕作，將挖掘的石頭砌在田地一隅，拾石砌牆之處即為「*Atolan*」。都蘭的部分家族與現居於台東市區一帶的馬蘭部落（*Falangaw*）、卑南族皆有親屬關係，另有部分家族親屬系統，依據口述可追溯自恆春、池上一帶輾轉遷徙而來。不同氏族有不同移居路線與順序，呈現初遷移到都蘭的族人並非由單一路線與年代同時進入。<sup>7</sup> 都蘭在清領時期稱為「都巒社」、日治初期稱為「都巒」，1937 年後才改為現名〔都蘭部落 2021：3〕。現今都蘭部落的行政區域為台東縣東河鄉都蘭村，距離台東市區北邊約 20 公里處，從都蘭往北車程約一個小時可抵達成鎮市區。都蘭阿美人多半居住在行政區域內的本部落，以及台 11 線公路以西的聚落當中，亦有一部分散居於部

<sup>7</sup> 感謝 Fotel Alang、Siki Topang 兩位都蘭友人給予的意見（前者之母系家族即從恆春遷徙而至都蘭，後者之父系家族則曾與卑南族南王部落通婚）。



落南邊的五線一帶。

都蘭部落在清朝光緒年間已有漢人進入進行墾拓，因此與傳統祭儀相關、圍繞生長週期且充滿各式禁忌與靈力的小米種植，也在同時間因為水稻技術的引入而逐漸改變了都蘭阿美人的信仰儀式實踐，日本學者古野清人〔2000：47〕1937年到都蘭時進行調查時，水稻收成一年約已有 7,000 石（475,650 公斤）小米僅剩 560 石（38,052 公斤）。此外，日本政府於 1919 年開始在東海岸地區推動定置魚網與引進柴魚製作技術並設立工廠及講習班，<sup>8</sup> 讓許多原本從事農業的阿美族人透過年齡組織的號召，開始成為國家政經視角下的產業人力。迄今，都蘭已不見任何與小米相關的祭典儀式以及種植現象，以農業為主要生計的族人除了水稻種植外，另有釋迦、柑桔、文旦、荖葉等經濟作物；而自日本時代開設、於 1990 年關閉的都蘭糖廠則是目前許多都蘭阿美人種植甘蔗、製糖作業等「在糖廠上班」的集體記憶。

## Ethnologia

依據 2022 年 1 月人口統計資料，目前都蘭部落有 49 鄰、2,328 人，其中非原住民總人數為 1,212 人（佔 52.06%）、原住民為 1,116 人（佔 47.93%）。原住民人口數雖僅少於非原住民 96 人，然而原住民實際居住人口數約僅有總數的 60% 至 70%。現居者以 50 歲以上長者居多，40 歲以下青年人口大部分外移至台東市或其他都會區工作及就學。旅外的都蘭阿美人大致在 1960 年代因應當時遠洋漁業的興盛而紛紛移居至基隆、高雄等港口城市，隨後也在國家十大建設與建築營造蓬勃發展的 1980 年代拓展至新

<sup>8</sup> 詳見 1919 年（大正 8 年）12 月 16 日《總督府府報》第 67 頁。資料擷取自國史館臺灣文獻館資料庫 <https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Display/image/864863uM5szp8#HD0t>（擷取日期 2022 年 3 月 6 日）。

北、桃園等地區。目前都蘭阿美人皆在上述四個縣市繁衍後代，有些族人不見得會返回都蘭參與年齡組織或祭典，而是在成立同鄉會的狀態下，於都會區落地生根。

都蘭部落的年齡組織自 1995 年因斷層而透過文化復振進行修補後，歷經 2000 年至 2011 年傳統領域與生活權益抗爭、2009 年八八風災與 2016 年尼伯特風災等災後復原、2019 年行政院制定「推動地方創生戰略計畫」後，針對其傳領範圍內之國有土地使用及移撥事宜，藉以創生計畫的形式期望都蘭部落成為地方典範，<sup>9</sup> 以及身兼年齡組織成員及創作歌手的 *Suming*（舒米恩）分別於 2013、2014、2016、2017、2019 舉辦的阿米斯音樂節，皆以年齡組織及其青年階層的動員執行相關事務，使得年齡組織的動員能力相當具有活力，因此相關學術成果多以年齡組織為基礎，包含：公共事務與政治相關的組織運作、性別分工及文化復振、傳統領域與漁獵權益等題材，圍繞在都蘭阿美人最重視的 *kiloma'an* 祭典、<sup>10</sup> 2015 年重新恢復舉辦的 *mangayaw* 祭典、<sup>11</sup> 婚宴節慶等時空背景下進行研究產出。古野清人〔2000〕所著的《台灣原住民的祭儀生活》是目前所知最早對於都蘭部落祭典儀式進行研究的成果，同時可針對日治時期都蘭年齡組織的運作，一窺當時受到殖民政策影響下都蘭阿美人面臨政治經濟在國家力量介入後，逐漸改變原有傳統祭儀與年齡組織功能性的轉變。2000 年之後，羅素玫〔2000〕從都蘭阿美人返鄉掃墓的過程，探討當代社會都蘭阿美人的親屬關係與社會價值觀轉變。而她與黃宣衛〔2001〕共同撰寫的《臺東縣史：

<sup>9</sup> 行政院新聞稿：

<https://www.ey.gov.tw/Page/9277F759E41CCD91/01c35710-c06b-46ee-93eb-390f0746201a>（瀏覽時間 2022 年 2 月 27 日）

<sup>10</sup> “*Kiloma'an*”通常會約定成俗以「豐年祭」為稱呼。

<sup>11</sup> 簡稱為「獵祭」或「狩獵祭」。

阿美族篇》中，對都蘭部落的政治制度、經濟體制、年齡組織提出巨細靡遺的描述。文中以成功鎮宜蘭部落、池上鄉大坡部落與東河鄉都蘭部落三個不同地區的阿美族為比較對象，可了解政治經濟區域性所產生的差異與價值觀。

面對自 2001 年以來一連串的土地資源權益抗爭、爭取，都蘭阿美人的年齡組織也因而而使原有社會制度得以重新運作，此時東管處開始著手規劃 *Pacifarang*（都蘭鼻）以 BOT 形式興建大型度假村、旅館等遊憩場所，進而引發都蘭阿美人一連串的抗爭活動。對此抗爭過程，羅素玫〔2010、2015〕指出都蘭年齡組織青年階層如何在面對文化認同、生態衝突、族群關係的環境事件時，透過對於傳統領域的調查與部落地圖繪製工作，以及利用社群網路串連部落及旅外族人，達成意見交換與凝聚意識，增強部落主體性的顯現，同時也從地景概念的研究呈現都蘭阿美人自 2005 年開始，將每年 *kiloma'an* 祭典最後一天的 *mikesi'*（海祭）儀式現場固著於 *Pacifarang*（都蘭鼻），對族人來說即產生部落集體宣示儀式地位的新思維，並且也承載了凝聚集體認同的意義，成為抑制諸多開發案最具體的反制動能。另外也在這夾縫（gap）中的原住民傳統知識中，凸顯國家對於土地法律制度將文化體系內原有人與地景、祖先與靈力相連、充滿彈性與協商的過程式概念（processual）轉變為人與地景主客體分離、銘刻式概念（inscriptive）的現象，不僅呈現都蘭阿美人對於國家、外來者開發與當代生態環保議題的排斥性，就文化遺產法制化體系的認定分類中，也出現相同的切割性情形。

蔡政良〔2007〕透過都蘭阿美人在祭典與非祭典期間以對於美、活力、亮眼的行為以“*makapahay*”稱呼，並以此觀點將歌舞實踐視為一種文本與隱喻，將儀式與日常生活連結起來，當歌舞將日常事件透過儀式過程被固

定之後，歌舞產生了意義，並在新的歌舞不間斷地被建構的過程中，一方面作為都蘭阿美人文化代表性的展演，另一方面也從實踐過程反映社會文化的框架系統，同時重新形塑社會文化的展現，在此事件與意義之間的辯證關係中，展現動態美麗之網 (*makapahay a calay*) 的歌舞現象，將過去與現在、現在與外來持續產生交錯和創造。以此研究延伸的「餘興」節目主題，蔡政良〔2010〕的博士論文對此探討都蘭阿美人的遊戲與玩樂生活，可使本研究釐清都蘭阿美人在傳統領域土地問題協調過程，如何透過「Play」的方式從對外公眾性質、穿插傳統文化元素與現代思維的音樂舞台劇、音樂節，到年齡組織、親屬之間的餘興節目行為呈現促成凝聚「捍衛家園」的集體意識。

對於都蘭阿美人於當代公共事務運作，以及社會秩序實踐及其困境的論述，蔡政良〔2013〕認為都蘭的年齡組織不只是存在所謂集體防衛的功能，而在屢次的權益抗爭過程轉型為情感凝聚與認同的現象，然而面對強大政經力量與土地開發等權益議題上雖能盡力實踐其傳統社會制度，但自國家行使地方自治村里長制度，以及 1990 年以形成的各種半官方社會協會組織型態作為政府資源分配與權力裁判的媒介，不但消磨部落領袖 (*kakita'an*) 及其長老團的權力與年度祭儀過程所擁有的裁判權，也因各方勢力團體針對資源進行爭奪而使弱化年齡組織的情況。這提供筆者對於部落內部如何因應外在社會而產生的權力競合關係的參考，另外也提供 2001 年至 2013 年間與都蘭相關之土地爭議的敘述，可以了解部落內部意見整合與經驗，以及在地知識實踐所達成部落的共識，而與年齡組織成為土地抗爭動員單位促成契機的對話。蔡政良〔2020〕進一步從東海岸阿美族四個部落舉行海祭儀式的觀察認為，祭典本身不只是一種信仰，也是對生態環境與社會關係的連結，並且隱含阿美族人將海洋與陸地視為一個整體賴為生存的生態

與環境知識體系，具有確認該社會性別與倫理關係的功能，形成一個整合文化性、社會性與生態性的複雜海洋知識體系，呼應了無形文化遺產的研究範圍，必然邁向跨學科文化形式（*study of cultural forms*）的方式。

林芳誠〔2012、2017、2018、2020〕以都蘭阿美族年齡組織的文化復振，以及部落公共事務的運作（如：傳統領域抗爭）與無形文化遺產制度進行對話，檢視相關法律用語（例如：「民俗」）對原住民族文化遺產的適用性與局限；另外也透過阿米斯音樂節的舉辦，探討都蘭阿美人如何透過文化復振以及傳統領域抗爭事件為契機，促進年齡組織於日常期間運作的慣性。同時藉由與音樂節企劃公司共同辦理音樂節的過程中，透過年齡組織動員進行的各項展演、場域設計與建置，展現的文化創造能動性（*agency of creativity*），而使其成為部落與外在社會溝通（*communicate*）的媒介；同時從 2015 至 2020 年的部落領袖及策動組（*mikomoday*）任期間，將護衛舞（*mikulakul*）原本使用的花傘（*linay*）改為長矛（*kutang*）而引發的爭議裡，探討不同世代對於物件的認知與記憶，以此反應出都蘭阿美人依據慣習、資本相互建構的文化場域，以及國家力量介入後造成的遲滯現象，年齡組織各個如何於重新建構的場域中，繼續運用既有資本與慣習而投入競爭，進而形成文化再生產，以建立屬於都蘭阿美人自主管理的文化遺產護衛（*safeguarding*）制度。不同於過去無形文化遺產研究多數關注特定文化表現形式，如：歌舞、儀式、物件及其文化，筆者認為對於上述內容涉及都蘭阿美人「如何護衛自身文化」，以及「護衛的文化又是什麼」兩個層次，透過對於年齡組織作為祭典儀式執行群體以及部落公共事務主要執行單位的觀察，進一步建立無形文化遺產研究應從文化體系本身來探討，而非僅限於表現形式層面的論述。

對於年齡組織研究當中較被忽略的女性族人方面，羅素玫(2005、2018)，指出都蘭阿美族性別區辨並非以男女互補或者對立的二分法則，而是從階序從屬的關係探討，其中從女性族人成為 *militepulay* (婦女組)，此一從生理年齡劃分而進入文化範疇的婦女社會性地位羅認為都蘭婦女組並不是一個獨立的團體，其成立與規範在執行層面上複製男性年齡組織的結構，但男女性別的區辨觀念清楚地包含其中，如在制度中女性並無自己生理年齡規範，完全依賴先生的階級與升級方式進行。因此，由集體共同創造的都蘭婦女組，既反映出祭典內容實際的變遷，也延續了該社會對於整體社會建構的性別次序，同時也對男女性別關係在年度週期儀式中的分工帶來另外一個具時代意義的詮釋。在性別區辨、儀式與價值體系變遷的過程，探討傳統的定義以及行動者(actor)在其界定過程隱含自己與過去連結的方式，呈現傳統形塑的動態性與其牽涉到的脈絡意義，透過社會組織中的不同能動者(agent)運用其所在的階序關係、社會位置和對於祭儀傳統延續的理解，在爭議產生之時進行協商，實踐其對於現時文化的詮釋，也面對傳統的繼承，與執行其銜接現在與過去的使命。

此外，都蘭部落先後出版了兩本以年齡組織成員為主體的共同書寫(蔡政良、羅素玫 2015、2019) 提供不同世代的成長經驗以及不同時空面對外在社會各種政經力量而做出的回應，不僅幫助筆者建立自身進行訪談的田野資料完整性，同時在這兩本多以調侃關係(joking relationship) 撰寫的內容，成為筆者進行訪談時相對方便引入話題的素材。上述對於都蘭阿美人有關的研究成果雖有各自取徑的特定面相，但多數皆以啟動文化實踐的年齡組織為媒介，有助於筆者掌握都蘭阿美人自文化復振以來各種對於歷史與記憶的再現過程(例如文化復振、歌舞實踐對於事件與意義的定位、從傳統領域抗爭而起的動員能力及其延伸對於護衛舞使用物件的爭議等) 涉及的

競合關係與創造力…等，進而探討因涉外而對內所產生競合關係，佐以民族誌資料探討都蘭阿美人的文化體系及其「護衛」方式的實踐過程及其連續性，將過去針對特定祭典儀式、年齡組織、親屬制度、權益問題等單一面相串連，將往以靜態保存為成果的研究型態予以推進，提供無形文化遺產研究方法的新視野。

## 結論

與無形文化遺產相關以及台灣自 1950 年代以來的阿美族各類型的文獻資料，雖然都是後續對於阿美族無形文化遺產研究重要的取材對象，但即便是注重「脈絡」的人類學研究方法，也限於研究旨趣而多數聚焦在阿美族的年齡組織、親屬制度、儀式歌舞、宗教變遷和都會生活適應等面向，雖然體現了特定單一的文化表現形式，但從社群內部各種權力群體如何對應外在社會而產生的競合過程、作為掌握文化體系「脈絡」的連結卻少有著墨，致使將被研究對象形塑成僅是一個相對單純、不受影響的個體，而其文化表現形式則凝結於某個特定時空、與文化體系其他面相沒有關連的狀態。換句話說，現有的無形文化遺產研究不是關注法條分類基準，就是以某個特定或單一文化表現形式與物件進行研究，相對無法體現社會內部因應外在力量而作出回應該民族文化實踐的過程與脈絡。

文化遺產制度作為國家集中資源進行分配的權力展現之一，為了解國家與民族、民族之間及其社會內部各種勢力的競合關係，以及探討如何從這些關係理解適合進行無形文化遺產研究或予以對話的觀點，筆者從三個面相進行理論與方法的思考：(一)文化遺產的全貌表徵體系與創造力、(二)作為社會根基的政治權力競合關係、(三)探究無形文化遺產的根基。不同

於過去將被研究者視為同質性高、未受外力影響的純淨社群，全貌式的文化遺產表徵提供我們對於思考文化遺產作為一個相互關聯的體系，每個文化表現形式必然與其他形式相關而形成整體，人類創造力的觀點對此展現了文化體系得以延續發展的動力，即便伴隨文化遺產身分而來的行政資源能夠供給社群對於文化表現形式某種固定的狀態；這些動力的來源則可透過宗教信仰相關儀式的實踐、決策等過程探索民族涉外對內的社會制度，制度的形成與社會內部各個群體進行的競爭過程與結果有關。換句話說，就是對文化再生產結果、過程，以及後續效應進行觀察，強化僅注重「過程」可能遺漏的「脈絡」，則可以透過五個民族誌書寫原則與作為觀察文化實踐的實證研究面向，藉由相互參照與分析，掌握社群所具有的能動性。

筆者認為能動性的產生代表內部社會正面臨秩序變動的挑戰，例如本文提到都蘭阿美人在文化斷層後進行的復振、傳統領域遭受不當開發而使年齡組織動員進行抗爭……等，這些行動都可以透過文化體系賦予合法性，並從內部社會的競合關係產生文化再生產現象，而文化再生產的結果也會成為後續社群看待文化的認知。所以無形文化遺產的研究不應只拘泥於文化表現形式的探究，而是必須以該社群文化體系為基礎，了解文化表現形式產生或運用的過程，探討其歷時性與促成文化再生產的原因（例如重大事件、集體記憶、內部社會各勢力群體、外在力量的背景等條件），以及文化再生產結果所形成的認知為何（例如物與物質文化、社會制度等），透過何為文化體系根基的掌握，才能了解內部社會以其為核心所創造出來、得以因應外在力量產生變動的文化形式，至此，無形文化遺產的研究就不會只呈現文化表現形式的型制，而可以了解社群如何（how）、為何（why）在某個時空下採用何種（what）文化表現形式，作為對外力影響後的回應；而無形文化遺產制度也就不會只有以「保存」企圖達到「傳承」的效應，



而是在如同 UNESCO 提倡的「護衛」觀點下，讓文化體系在社群連續實踐的動力下代代相傳。



## 引用文獻

### 緒論

林會承

- 2014 〈戰後台灣文化資產保存法制與氛圍的形塑〉，《文資學報》8：27-55。

王嵩山、陳麗郁

- 2014 〈輔助建置民俗主題館計畫〉，《無形文化遺產的護衛與博物館：日本經驗》，台中：文化部文化資產局，頁 28-33。。

### 一、文化遺產研究的理論啟發

Galla, Amareswar.

- 2008 “The First Voice in Heritage Conservation” *International Journal of Intangible Heritage* 3: 9-25.

UNESCO

- 2018 Basic texts of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage(2018 edition). 電子檔請參考：  
[https://ich.unesco.org/doc/src/2003\\_Convention\\_Basic\\_Texts-\\_2018\\_version-EN.pdf](https://ich.unesco.org/doc/src/2003_Convention_Basic_Texts-_2018_version-EN.pdf) (擷取時間：2022 年 3 月 1 日)。

王嵩山

- 2012 《博物館與文化》台北：遠流。  
2013 〈原住民族文化研究觀點的反思—鄒族社會文化變遷與鄒族研究之例〉，《台灣原住民族研究學報》3 (4)：47-70。  
2014a 《藝術原境：台灣原住民族創意人類學》台北：遠足文化。  
2014b 《交融：王爺信仰與南鯤鯓代天府五府千歲進香期》文化部文化資產局。  
2015 《博物館、思想與社會行動》台北：遠足文化。  
2016 〈無形文化遺產與地方社會：導言〉，《民俗曲藝》192：1-9。  
2018 〈亞太儀式、節慶與社會文化實踐：導論〉，《民俗曲藝》201：1-23。

莫里斯·郭德烈 (Maurice Godelier)

- [2007]2011 《人類社會的根基：人類學的重構》。董芄芄等譯。北京：中國社會科學出版社。

Bourdieu, Pierre.

- 1977a “Cultural Reproduction and Social Reproduction.” In *Power and Ideology in Education*. Edited by Jerome Karabel and A. H. Halsey. New York: Oxford University Press. pp487-511.
- 1977b *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1986 “The Forms of Capital.” In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Edited by John G. Richardson. New York: Greenwood Press. pp241-58.
- 1990 *In Other Words: Essays toward a Reflective Sociology*. Translated by Matthew Adamson. California: Stanford University Press.
- 1992 *The Logic of Practice*. Translated by Richard Nice. California: Stanford University Press.
- 1998 *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Translated by Richard Nice. California: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron.

- 1990 *Reproduction in Education, Society and Culture*. Translated by Richard Nice. Beverly Hills: Sage.

Bourdieu, Pierre and Wacquant, Loïc J. D.

- 1992 *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Swartz, David.

- 1997 *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.

林芳誠

- 2020 〈都蘭阿美人的文化再生產：以護衛舞的傘與矛為例〉，《民俗曲藝》210：145-196。

朋尼維茲 (Patrice Bonnewitz)。

- [2002]2015 《布赫迪厄社會學的第一課》(Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu)。孫智綺譯。台北：麥田。

蔡明志

- 2020 〈試論無形文化遺產概念下的「文化空間」〉，《文資學報》13：53-89。

陳逸淳、黃敏原

- 2019 〈論布赫迪厄 (Pierre Bourdieu) 的「象徵暴力」概念〉，《政治與社會哲學評論》69：51-106。

## 二、從過去發現未來：阿美族的研究回顧

郭祐慈

- 2007 〈戰後台灣與日本阿美族研究之評析：以相關學院期刊研究取向為中心的討論〉，《民族學報》26：101-141。  
2009 〈阿美族傳統農業知識〉，《台灣原住民研究論叢》5：99-124。

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。

黃應貴

- 2002 〈戰後台灣人類學對於台灣南島民族研究的回顧與展望〉，《人類學的評論》，台北：允晨文化，頁 160-193。

杜而未

- 1958 〈阿美族神話研究〉，《大陸雜誌》16（12）：14-20。

陳水潭

- 1963 〈南勢阿美的巫〉，《邊政學報》2：40-42。

石磊

- 1976 〈馬蘭阿美族宗教信仰的變遷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》41：97-127。

Ethnologia

黃宣衛

- 1988 〈宜灣阿美族祭儀資料補遺〉，《台灣風物》38（3）：133-148。  
1989 〈從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性〉，《中央研究院民族學研究所集刊》67：75-108。

黃貴潮、黃宣衛

- 1988a 〈宜灣阿美族的傳統 Kawas 觀念〉，《思與言》26（4）：341-354。  
1988b 〈再談宜灣阿美族的 Kawas 觀念〉，《台灣風物》38（4）：149-163。  
1988c 〈漫談阿美族的口琴 Datok〉，《台灣風物》38（2）：75-88。  
1989a 〈宜灣阿美族的竹占'Daw〉，《民俗曲藝》58：134-142。  
1989b 〈宜灣阿美族的傳統 adada 觀念〉，《台灣風物》39（2）：125-140。  
1989c 《宜灣阿美族三個儀式活動的記錄》（專刊丙種）台北：中央研究院。

陳文德

- 1987 〈阿美族親屬制度的再探討：以胆（月曼）部落為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》61：41-80。  
1990 〈胆（月曼）阿美族年齡組制度的研究與意義〉，《中央研究院民族學研

究所集刊》68：105-143。

- 2000 〈胆(月曼)阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》88：35-61。

明立

- 1991 〈阿美族鼓的節奏及其語言現象〉，《民俗曲藝》71：144-161。  
1997 〈阿美族的音樂舞蹈文化〉，《舞蹈教育》1：6-18。

傅仰止

- 1993 〈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。

張慧端

- 1995 〈由儀式到節慶：阿美族豐年祭的變遷〉，《國立台灣大學考古人類學刊》50：54-64。

康培德

- 1999a 〈空間認知與異族建構：「南勢阿美」的建構與演變〉，《東台灣研究》4：5-34。  
1999b 〈南勢阿美聚落、人口初探：十七到十九世紀〉，《台灣史研究》4(1)：5-48。

李來旺

- 1994 《阿美族神話故事》。台北：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處。

黃貴潮

- 1998a 《阿美族傳統文化》台北：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處。  
1998b 《阿美族兒歌之旅》台北：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處。  
1998c 《阿美族飲食之美》台北：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處。

楊士範

- 2005 《礦坑、海洋與鷹架》台北：唐山。  
2006 《阿美族都市新家園：近五十年的台北縣原住民都市社區打造史研究》台北：唐山。  
2008 《飄流的部落：近五十年的新店溪畔原住民都市家園社會史》台北：唐山。

陳文德

- 2000 〈胆(月曼)阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》88：35-61。

## 巴奈·母路

- 2002 〈阿美族豐年祭的聖與俗〉，《社教資料雜誌》292：1-4。
- 2003 〈adada（疾病）與 kawas（靈）：以里漏社阿美族二個治病儀式為例〉，《東台灣研究》8：5-57。
- 2008 〈阿美族豐年祭歌舞中反覆形式之初探〉，《台灣原住民族研究》1（3）：129-147。
- 2010 〈十首豐濱阿美族豐年祭歌的分析研究〉，《台灣原住民族研究》3（3）：197-229。

## 林素珍、陳耀芳

- 2007 〈七腳川（Cikasuan）人歷史意識之探討—以日治時期七腳川事件為例〉，《台灣原住民研究論叢》2：115-140。
- 2009 〈台東馬蘭阿美族信仰民間宗教之研究〉，《台灣原住民族研究》2（2）：33-68。

## 林素珍、陳耀芳、林春治

- 2008 《阿美族當代宗教研究》南投：國史館台灣文獻館。

## 拉黑子·達立夫

- 2006 《混濁》台北：麥田。

## 以撒克·阿復

- 2008 〈紀念作為文化抵抗：大港口事件作為「危險記憶」的解放意涵〉，《台灣原住民研究論叢》3：187-205。
- 2016 〈飲食·認同·文化抵抗：阿美族傳統食物與永續發展〉，《新使者》152：24-28

## 藍姆路·卡造

- 2008 〈狩獵經驗與地方意涵〉，《台灣原住民族研究》1（4）：13-30。
- 2009 〈地方知識的流動性：以阿美族吉拉米代部落 malati'ay 為例〉，《台灣原住民研究論叢》6：193-216。

## 林芳誠

- 2012 〈穿梭現代與過去：以都蘭部落為例談阿美族年齡組織 Pakalungay 的文化重建〉，《文資學報》7：1-45。
- 2017 〈法制化體系的保障或切割？以都蘭阿美人的歌舞實踐為例談無形文化遺產法制化體系與原住民文化主體性的展現〉，《民俗曲藝》196：15-83。
- 2018 〈文化遺產的束縛或護衛？以阿米斯音樂節的文化實踐與創造能動性為例〉，《民俗曲藝》200：137-200。
- 2020 〈都蘭阿美人的文化再生產：以護衛舞的傘與矛為例〉，《民俗曲藝》210：

145-196。

尤天鳴

- 2013 〈都市阿美族在桃園縣的結社〉(博論)國立政治大學 民族學系。  
2014 〈都市阿美族研究的回顧與評析〉,《民族學界》34:237-261。

蔡政良

- 2010 〈玩的現代性：玩、遊、戲宛若都蘭阿美人穿梭時空的路〉(博論)國立清華大學 人類學研究所。  
2013 〈從認同到實踐的困境：當代都蘭阿美族年齡組織中的社會秩序與公共事務運作〉,《台灣原住民族研究》6(3):77-117。  
2015 〈花東原住民面對觀光的土地文化衝突〉,《台灣社會研究季刊》98:219-237。  
2017 〈陌生人總幹事？一位客家人成為原住民部落公共事務推動者過程中的認同政治〉,《台灣社會研究季刊》108:65-104。  
2020 〈東海岸阿美族海祭的社會與生態意涵〉,《Marine Research》試刊號:59-72。

劉壁榛

- 2014 〈從祭儀到劇場、文創與文化資產：國家轉變中的噶瑪蘭族與北部阿美之性別與巫信仰〉,《考古人類學刊》80:141-178。

羅素玫

- 2015 〈環境與發展的文化政治：台灣阿美族都蘭部落的傳統領域抗爭〉,《台灣社會研究季刊》98:239-257。  
2018 〈是傳統還是創新？儀式、性別階序與規範實踐之間的阿美族都蘭婦女組 millitepuray〉,《民俗曲藝》200:25-101。

葉淑綾

- 2014 〈變遷中的存續—當代烏石鼻阿美族人的社群生活〉,《南島研究學報》5(1):1-30。  
2018 〈聖母意象與無形文化遺產：以都會阿美族「愛的饗宴」和「慶祝聖母升天節」祭典活動為例的分析〉,《民俗曲藝》200:頁103-136。

呂憶君

- 2018 〈抵抗與主體性：花蓮港口阿美人的復耕實踐〉(博論)國立台灣大學 人類學研究所。

謝博剛

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

簡明捷

- 2011 〈恆春阿美族人的土地公〉，《歷史台灣（國立台灣歷史博物館館刊）》2：155-175。
- 2012 〈族群接觸與身份建構：以恆春阿美族人的歷史遷徙為例〉，《台灣文獻》63（2）：53-94。
- 2019 〈恆春阿美族的宗教文化變遷〉（博論）國立台灣師範大學 台灣語文學系。
- 2020 〈星宿信仰與神話隱喻：恆春阿美族人的七娘媽信仰〉，《台灣文獻》71（2）：141-175。

Geertz, Clifford.

- 2001 *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. New Jersey: Princeton University Press.

黃應貴

- 1999 《時間、歷史與記憶》台北：中央研究院民族學研究所。

黃宣衛

- 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》4：73-121。
- 2005 《異族觀、地域性差別與歷史：阿美族研究論文集》，台北：中央研究院民族學研究所。
- 2007 《阿美族》台北：三民。

王嵩山

- 2015 《博物館、思想與社會行動》台北：遠足文化。
- 2013 〈原住民族文化研究觀點的反思—鄒族社會文化變遷與鄒族研究之例〉，《台灣原住民族研究學報》3（4）：47-70。

### 三、都蘭阿美族研究的動能性與無形文化遺產的對話

都蘭部落

- 2021 《2021 年都蘭部落豐年祭大會手冊》台東：社團法人台東縣東河鄉阿度蘭阿美斯文化協進會。

古野清人

- 2000 《台灣原住民的祭儀生活》。葉婉奇譯。台北：常民文化。

羅素玫

- 2000 〈都蘭阿美人的掃墓節：一個社會文化的變遷與轉換之探討〉，《東台灣研究》5：35-69。



- 2005 〈性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式〉，《台灣人類學刊》3（1）：143-183。
- 2010 〈文化認同、生態衝突與族群關係：由阿美族都蘭部落的傳統領域論述談起〉，《考古人類學刊》72：1-33。
- 2015 〈環境與發展的文化政治：台灣阿美族都蘭部落的傳統領域抗爭〉，《台灣社會研究季刊》98：239-257。
- 2018 〈是傳統還是創新？儀式、性別階序與規範實踐之間的阿美族都蘭婦女組 militepuray〉，《民俗曲藝》200：25-101。

黃宣衛、羅素玫

- 2001 《台東縣史：阿美族篇》，台東：台東縣政府文化局。

蔡政良

- 2007 〈Makapahay a calay（美麗之網）：當代都蘭阿美人歌舞的生活實踐〉，《民俗曲藝》156：31-83。
- 2010 〈玩的現代性：玩、遊、戲宛若都蘭阿美人穿梭時空的路〉（博論）國立清華大學 人類學研究所。
- 2013 〈從認同到實踐的困境：當代都蘭阿美族年齡組織中的社會秩序與公共事務運作〉，《台灣原住民族研究》6（3）：77-117。
- 2020 〈東海岸阿美族海祭的社會與生態意涵〉，《Marine Research》試刊號：59-72。

## Ethnologia

林芳誠

- 2012 〈穿梭現代與過去：以都蘭部落為例談阿美族年齡組織 Pakalungay 的文化重建〉，《文資學報》7：1-45。
- 2017 〈法制化體系的保障或切割？以都蘭阿美人的歌舞實踐為例談無形文化遺產法制化體系與原住民文化主體性的展現〉，《民俗曲藝》196：15-83。
- 2018 〈文化遺產的束縛或護衛？以阿米斯音樂節的文化實踐與創造能動性為例〉，《民俗曲藝》200：137-200。
- 2020 〈都蘭阿美人的文化再生產：以護衛舞的傘與矛為例〉，《民俗曲藝》210：145-196。

蔡政良、羅素玫主編

- 2015 《Malakapahay 就這樣我們一起慢慢長大：都蘭部落青年階層成長史》台東：台東縣東河鄉阿度蘭阿美斯文化協進會。
- 2019 《Malitengay 我們就這樣一起慢慢變老：都蘭部落老壯年階層成長史》台東：社團法人台東縣東河鄉阿度蘭阿美斯文化協進會。

# 民族學界

Ethnologia