

# 文化的展演

## ——新社噶瑪蘭人的 Spaw do Lazin（拜海）

劉璧榛

### 一、前言

台灣是一個海島四周環海，從古至今人們的生活跟海洋的關係就一直非常密切，海洋對台灣人來說，不僅是大自然魚獲食物的寶庫，隨著人為技術的發展，海洋也變成一種經濟生產的場所，她同時影響著人觀、宇宙觀的形成，跟人們的宗教信仰息息相關，她也曾像一個屏障或「黑水溝」，讓歷史中來來往往的移民，悲歡離合像潮水一般起起伏伏。總之，人們從大海裡獲取的不只是溫飽，她同時是人們建構象徵符號想要溝通的對象，具有一種神秘不可測的超自然力量，而人更藉由她回過來建構其社會文化，她也促使了這些人群文明交會。

在東部南島民族的傳說中，也有不少是關於造舟渡海的經歷，描述他們如何從台灣島的南邊或東邊的祖居地漂流過來，形成一個 Snaisai（註1）傳說圈的海洋傳說文化。西部關於海上歷險的傳說也不少，如瘟神、媽祖林默娘的傳說及唐山過台灣等等。在過去歷史當中，島上的先民也是透過海洋跟世界其他民族產生接觸，這之中和平時期有貿易交換，但也有衝突戰爭等等，有時開放、有時封閉。不管是在海洋與大陸之間或太平洋諸群島中，台灣一直處在一個重要的樞紐位置上，往來之間發展出豐富多元的族群文化。另外，由此我們也可以看到台灣東部與西部不同的民族醞釀出截然不同的海洋信仰文化，人跟海洋的關係、對海洋的情感也不同，呈現出不一樣的海洋觀。在西部每年從

春天開始就是一連串的媽祖繞境活動、拜瘟神燒王船、送瘟疫出海的大拜拜，希望藉由海洋的潮流把不好的瘟疫病毒一起帶走；媽祖則作為一種在海上無形指引的燈塔保佑行船平安，居民一切順利。而東部人跟海的潮流的關係，比較不是「帶走不潔」的概念，反而是「帶來豐富」的概念。西部漢人藉由海流帶走會威脅人生命的「東西」，好讓聚落平安，生命能繁衍下去、生產繼續；而東部的南島民族則認為海流會帶來季節性豐富的魚獲，好讓人們有「好」的魚可吃，這是一個綜合時間、空間概念化的文化結構，看不同原住民部落跟海的潮流、魚群的關係，呈現出其文化地域性的差異。大多也是在春分時刻，南島民族特別是噶瑪蘭族和阿美族，就會開始準備出海捉魚前的拜海（海祭）和捕魚節活動等等。

本篇論文研究的重點將針對過去曾是主要居住在宜蘭平原，現在已遷居花東海岸的噶瑪蘭人的拜海活動——「海祭」儀式中，顯現出來聚落內部交錯的各種信仰關係、政治權力關係與其他族群的關係等等，做一個簡單的觀察與描述，嘗試在短短的 30 年間，研究人與海關係的變遷：原先一個部落一個海港，只有男性參加的拜海儀式，從相當聚落性、封閉性的認同，一種地方性政治權力結構，到現在漸漸國家化，海不只是單純的一個大自然醞釀食物的寶庫，同時變成一種在更大的社會結構中尋找認同的展演場，海與人變成一種文化景觀（paysage）連帶關係。接著將進一步藉由儀式的田野資料和訪談來瞭解這樣的關係如何轉變的。噶瑪蘭人過去記憶中，透過祭品「豬」來建構與海神的關係，背後與海透過信仰性的象徵系統，表現出一種以物易物交換關係的概念。而現在進入台灣大社會想像的生活空間裡，重新找一個自我定位，族群意識抬頭，部落裡的人想從傳統的活動中重建一種族群的識別標誌，再重新建構整個拜海儀式時，如何透過「豬」的不同部位來呈現其對不同族群信仰間，特別是宜蘭的漢人信仰的認知，歷史中與不同族群的文化接觸，就變成了其文化轉換時的資源，「豬」變成象徵系統的共搭結構。最後一部份將把新社 30、40 年前記憶中的海祭與南勢阿美也是記憶中的海祭做一個簡單的比較，看看海岸線上南島民族之間複雜、交錯的海神信仰中，儀式的象徵系統之間的相同、相異與轉換。選擇南勢阿美做一個比較的研究開始，主要是新社有

一部份噶瑪蘭人，從宜蘭遷到花東海岸之前，曾在花蓮美崙北部平原跟 Saqilaya（沙其拉雅）、Panza（南勢阿美）有很密切的接觸，其語言、儀式生活彼此互動產生許多微妙的變化，在海祭活動方面也是。如果把它放在一個架構裡來看，可以讓我們更清楚許多問題之間的關連性以及族群間的差異。至於豐濱以南的其他有噶瑪蘭人居住的地方，如立德、靜浦、長濱、樟原等由於時間上的侷限與短促，所以暫時以陳志榮先生〈1995 大峰峰海祭〉（註 2）的二手資料做參考。希望本論文對東部的海祭有一個概括性的描述分析，而新社的噶瑪蘭海祭則是一個出發。

本論文的田野資料主要是筆者參與觀察 1994 及 2000、2001 三年的花蓮豐濱鄉新社部落的海祭活動記錄，以及與部落長老的訪談。同時 2001 年鄰近磯崎部落的拜海，還有參加花蓮吉安鄉東昌村里漏社 2000 年的 Milaedis（海祭及捕魚節活動），以及老頭目的訪談。本論文將這些一手資料作簡單的整理分析。首先我們來看老一輩的新社噶瑪蘭人，在 30 年前如何舉行拜海，這樣的活動到了 1995 年至 2000 年左右的變遷情形，而這樣的變遷展現了何種人觀與人的社會關係的改變。

## 二、東海岸的捕魚季

### (一) 人觀：部落空間與海

早先噶瑪蘭人從宜蘭南下，在花蓮東海岸靠岸的一個登陸點就叫 Patohogan，即噶瑪蘭語「靠岸」之意，為今日東海岸線的上新社部落；而這個當時實際登陸的地方在現在新社聚落的下方，為一小溪的出海口，也是船隻進出的地方。直到民國 60 年以前新社主要對外聯絡的方式還是靠海路的船隻，生活上每年 4 月底刺桐花開時，男孩子從此港開始乘竹筏出海捕魚，所以這個小港口對新社部落來講相當重要，他們就在此地舉行拜海的儀式，以祈祝出海捕魚豐收，行船平安等等。當時整個部落 Lepaw（房子）的門全是由木頭所造，是面向太平洋，太陽就從海上升起，因此噶瑪蘭人相信向東邊的海是生命的泉源，這

個象徵的意象 (image) 也同時表現在儀式中。如祭儀中使用的植物生長方向一定要向海邊長的，這才是好的、有生命力的，像海祭中使用的香蕉葉就一定要朝東邊的。因此我們看到整個部落的空間結構是全部面海，所有的房子沿海搭建，以這個港灣為中心擴散，漸漸發展，其儀式生活也根據這樣的結構來運轉，人就在與這個自然互動的邏輯中。

## (二) 魚季的開始

在冬後天氣漸暖，刺桐花冒出新芽時，隨著飛魚群 (Sao) 的北上就開始一年 4 月底到 8 月為期約 3 個月的捕魚季；捕魚季期間大家在傍晚的時候出海，捕捉的魚以飛魚為主。仍住宜蘭的噶瑪蘭人，在蘭陽溪口、冬山河外海，則不是捕飛魚反而是拿牠的卵，主要是因應日本市場因素。從過去到現在出海捕魚、捉龍蝦一直是新社部落男性重要的活動，以前每一個 Lepaw (家) 幾乎都有一艘木船或竹筏，飛魚是很重要的季節性食物，男人們以 salepawan (同住一起) 的人為主，2 至 3 人共同出海捕魚，進港後家裡的女人便來幫忙拖船，並且參與分配魚獲。基本上以出海的人加船主的一份來分配，魚季剛開始時魚量少，每對 (出海的男人加其太太或姊妹) 大概只能分到 30—40 條，5、6 月魚群多時，則可分到 200 多條。這些新鮮的魚接著會再依親屬關係的遠近，過去以母系為中心，現在則轉變為雙系，再分配出去，或者同年齡組的、鄰居一起到某人家共食配酒，所以一天出海的魚很少有剩餘，但一到魚季幾乎部落每家都有新鮮的魚吃。民國 60 年左右，海岸公路通了，人們開始流動到都市工作，捉魚就不那麼興盛，幾家男性勞力多的或年紀較大的，還繼續出海。近幾年都市的建築業或工廠引進大批外勞，使得年輕人找不到工作，所以勞動力回流到部落中，捉飛魚變成很重要的經濟收入，一起出海的伴、分魚的方式也不像從前以親屬關係為中心；現在則會在部落中販賣，或載到鄰近的豐濱、大港口賣，還有曬成飛魚乾在豐年節時販賣。

春天出海捉魚比較是男性的活動，女性基本上是幫忙整網、殺魚與分魚，但不參與出海捕魚，所以女性過去是不參加海祭的，這是一種基本的社會分工結果。女人夏天是在鄰近的海邊石頭上挖貝類、捉螃蟹，拿海參、海膽

等，冬天隨著海浪帶進豐富的苔類，開始採集各種不同的海苔。可以說女人一年四季都是到海邊，不像男性的活動有冬天山上打獵，夏天才出海的區隔。另外也可能是因為海邊的採集活動危險性較低，所以女人與海的關係並沒有發展出拜海的儀式。現在由於天主教信仰的轉變，國家政治社區的發展，女人也參加海祭，特別是中午時帶飯到海邊共食，飯後一起歌舞。

### (三) 什麼是 Spaw do Lazin (拜海) ？

在新社有3種不同的話來講拜海：Satzebe、Laligi、Spaw do Lazin。Spaw do Lazin是噶瑪蘭語，Spaw是祭祀之意，Lazin是海，Spaw do Lazin就是祭拜海神。部份長老實在也不記得怎麼說拜海這個活動，只是季節到了就會到海邊去 Spaw (拜拜)，所以就叫 Spaw do Lazin (拜海)，其實並非是盛大的儀式，相當簡單，真正 spaw 的時間很短，不到 10 分鐘。Satzebe、Laligi 這兩種說法就跟阿美族有密切關連的；Tzebe 是一個地名為花蓮的港口，Sa 是到……哪裡的意思，Satzebe 就變成了拜海，發音上這很像阿美語，但在構詞上是噶瑪蘭語法，發音也噶瑪蘭化。Laligi 也是像阿美語，在南勢阿美語中 Malaaligi 是指豐年祭，而稱捕魚節為 Milaedis，過去真正的海祭則稱為 Paladau；Laligi 原義是手拉手跳舞之意，豐濱以南的噶瑪蘭人稱海祭多為此語，而其海祭活動也多為 7、8 月豐年祭的第一天，也就是說海祭活動是跟豐年祭一起的，大家在海邊先祭拜海神或祖先，接著跳舞舉行豐年節。這跟新社還有南勢阿美海祭與豐年祭分開兩個日期舉行是不一樣的，在秀姑巒阿美的奇美部落，其捕魚祭 (Kumulis) 也是緊跟在豐年祭之前的幾天舉行。筆者認為海祭的舉行時間和命名並非單一的，這可以從兩方面來理解：不同的部落因其周遭環境及潮流的不同，所以捕魚的時間也不同，另外還有喜歡吃的魚或認為「好魚」的想法不同，為了保有「好魚」跟著潮流來的豐收也會在不同時間舉行海祭。另外由於部落男性勞力外流，平常沒有留在部落裡，所以有的部落就趁豐年祭前男性回家時一併舉行。至於新社為什麼海祭會有多種不同的講法，當然跟阿美族之間的互動關係密切有關，另外或許我們可以從其噶瑪蘭文化內部本身的儀式結構來理解：在過去噶瑪蘭並不是每一個部落都靠海

可以出海捕魚，再來就是基本上是以男性的經濟活動為主，拜海神還有山神的信仰色彩，不像以女性為主的治病儀式Pakelabi、Kisaiz、Subuli(占卜)、PatoRoqan(祭剛死去的亡靈)等是屬於較盛大的Spaw(祭祀)，它有一套神話和複雜的歌舞儀式，主祭的人得是經過檢選和學習的Mtiu(巫師)，因此整個儀式有專門的名詞稱呼，並有許多的禁忌等；所以說從其文化內的本土觀點來看(native point of view)，Spaw do Lazin海祭本來就是一個相較於Kisaiz、Qataban(人頭祭)簡單的Spaw(拜拜)而已。但又隨著大社會的脈動，使用不同的祭品或祭祀方式，變成聚落性的Spaw社區中的活動，等於大家團聚到海邊Paspaw(拜拜，動詞)，然後歡樂的聚餐，但在整個發展過程中還沒有一個特殊的名詞的產生，或者說是Satzebe、La1igi是與其他文化互動中產生的創新名詞。

### 三、新社的拜海及其變遷

#### (一) 30年前噶瑪蘭傳統式的拜海：殺豬換魚

接著我們來看30年前新社港口，仍在聚落中心下方的PatoRoqan時的海祭情形，整個儀式怎麼進行、需要準備什麼東西、參加的有哪些人、呈現怎樣的社會邏輯？在魚季開始之前，部落中的男性會開會決定一天為拜海的日期，基本上只有男人會到海邊參加。在拜海之前是沒有mamet(禁吃魚、肉、某些菜)禁忌，或禁止性行為，不像其他的儀式如Palilin(祭祖)、Kisaiz(治病儀式)、Pakelabi等得嚴格遵守飲食與性行為上的禁忌。不過Spaw拜海的時間有一個規定，就是要漲潮的時間，因為此時浪會進來，好像把魚帶來的意思，所以他們老人按照這個選定的日子7點左右是漲潮，那時候就開始準備要Spaw，等到Spaw完時海潮未漲滿，浪就漸漸把老人Spaw的祭品帶走，帶到海神處，儀式的情境製造了一個人與海動態互動的溝通過程。拜海的祭品主要是豬的內臟，當天殺一隻豬，然後將生的豬肝、豬心等珍貴的內臟，切成一小片分成6塊，肝3塊、心也3塊，然後插在小竹竿上，至於竹竿數則端視

長老人數來決定（如圖 1）。

Spaw 時，長老們自行準備祭品，然後各自面對海，手持竹枝開始唸禱詞，禱詞內容約略是：「現在我們要開始抓魚了，你們管海的人……Apalo 海神，就要保佑我們平安，讓我們豐收有很多魚」。Spaw 是任憑長老自己的意思唸，並非集體性的，各自一面唸禱一面倒酒於地，然後再把剩下的酒喝完，等所有的人喝完酒後便結束。如果出海口、自然港灣不好，但 Spaw 得好，出海口也會很好，天氣和海浪也會很平順。所以 Spaw 實在很重要，尤其對族人而言在心理層次上有一種期待與昭告。另外 Spaw 的對象除了 Apalo 海龍王外，還有 Mihaowai 不幸意外淹水死亡的，新社部落主要 Spaw 跟海有關的人，不像陳志榮在台東大峰峰的田野資料記錄中，還在海祭時祭拜自己的祖先。

另外，過去老人也有做宜蘭時漢式的拜海：要準備豬的頭、尾，雞還有魚這三牲，豬頭和尾代表一條豬的意思，因為海龍王是比較大的神，就像是去大的廟裡拜拜一樣，需要準備整隻豬。漢式跟噶瑪蘭傳統在祭品上最大的不同是「生與熟」的差異，還有噶瑪蘭的祭拜方式全把祭品擺在地上。生的東西對噶瑪蘭而言，因為血淋淋的所以正代表著「生命力」，煮熟等於死掉了，生命力便消失了，所以動物的肉或新鮮的魚，那種血紅「活著」、「豐富、豐收」的意象就是人對「生命」的感受，一種透過以物易物，生命力同等的交換，便可獲得豐富的魚獲。祭品丟到海裡或放在地上，是一種「直接領域接觸」的概念，表現出一種空間領域主權概念，同時也展現了縱向上下階級性的神觀，當 Mtiu (巫師) 祭始祖女神時，得上到屋頂上去 Kizaiz，而祭一

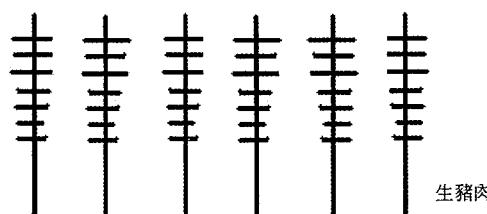


圖 1：生豬肉

般祖靈、神靈時是蹲或坐在地上的。而祭品與一般食物的差別是，會準備 VaRden (茅草) 或香蕉葉墊於其上做區隔。這些祭品由有船要出海的各家自己準備，海祭比較是以各家為單位的儀式。整個儀式的進行並沒有中心的秩序，在同一海邊但在不同的角落各自進行，家裡祖先有做「漢式」拜拜的，就在另一邊進行拿香拜拜：主要在沙灘上擺三牲，三牲前放 3 個碗，然後斟酒即可。所以儀式進行時，人來來往往走動，喝酒聊天，相當多個中心同時進行。

海祭活動中女人不能下去接近海邊，其他男性不是主祭的也不能靠近 Spaw 的地方。而代表 Spaw 的長老也有分，非每個年紀大的男人即可，比如說結過婚但與太太離婚則不行，太太過逝的也不行，雖然是部落中年紀較大的長老，但還是要看他在家中跟太太的關係來決定，也就是主祭男性的地位主要還是得靠其妻女方家族的肯定，整個社會還是相當以母系價值為中心。另外如果當年是喪家也禁止參加，怕會帶來厄運，死亡被當成一種暫時性的「不潔」

，會對豐富的魚獲帶來威脅，一種喪失「生命力」的危機感。除此外，其他全部落的男生都參加，年輕的要幫忙採野菜、煮豬肉等等，準備中午在海邊的聚餐。在過去不像現在會邀請其他部落的來參加如：東興、豐濱、港口等的人來，新社部落就只有自己的人；其他附近的部落他們也有自己部落的海祭。整個聚落在政治權力、經濟活動和宗教信仰上，仍然是自成一個較封閉的單位系統在運作。此時強調人跟海的關係是一種交換的關係，海是一個大自然的寶庫，人出海去捕魚，這些魚是屬於大自然的，人並沒有照顧或餵養，人的行為並不會影響魚的多寡，因此人們必須準備同等的牲品與之交換，以保能有源源不斷的魚獲。而這樣活動的網絡是建築在親屬關係與母系為中心的原則上，而這個捕魚的活動跟海祭，同樣再生產了傳統的社會關係。

## (二) 1994 年的拜海：Lepaw (家) 動員力的消失

以上就是過去記憶中老人的海祭，接下來筆者將 1994 年看到的海祭與過去的做一個簡單的並比描述。當時其祖先靠岸的登陸點 Patohogan，仍為一小溪的出海口，但是由於海岸線的退後，現已無法進出船舶做港口了，部落的港口改在距部落中心約 1 公里半北方的小湖海灣，此地是以前太魯閣人來出草

砍頭的出沒點。所以現在舉行海祭的地點已不是當初祖先乘船上岸的地方，已改在較北邊聚落入口的「小湖」。這裡停泊的有兩艘舢舨船，其他的都是膠筏為主，共有約 10 艘船，這些船全部是部落裡的人自己在山上砍木材或買材料來拼裝的，皆有裝電動馬達，這也是船最貴的部分，約要 4、5 萬，但有馬達可以在廣大的區域流動放網，當然魚獲相對會增多，相較於過去 30 年前的木頭鑿船，船身小又重，整個空間小飄動不易，又無法容納眾多人力，現在則整個「工具」技術進步不少。在小湖的船主都是新社的人，有的家男丁多有兩條船的也有。1994 年時也差不多是 4 月底，部落中的長老開會決定日期，因為沒有經費所以按戶收費，有船出海的家則多收一點，以用來買豬、買酒、準備午餐。一大早年輕人就在海邊處理買回來的豬還有整理場地、搭棚子，其他村子裡的人男男女女就陸陸續續到海邊喝酒聊天，除了噶瑪蘭新社部落的人以外，也有部份是第三鄰復興部落，也是使用小湖此港的阿美族人來參加。大家聚在小湖海邊，一樣把豬頭和豬尾巴放在地上拜拜，有拜拜的自己在旁邊拜拜，約 4、5 個人左右參加；其他的人就一樣在旁邊喝酒聊天，整個場子的其他人並不特別停下手邊的事注意拜拜。等到快中午時婦女們帶飯來，大家圍成圈圈在地上聚餐，吃的菜以豬肉為主，兼加上婦女們帶來一些醃的醬菜，全是由道地的噶瑪蘭家常菜餚。飯前由天主教潘先生禱告，接著偕先生依長老教會的部份禱告，禱告內容以祈求上帝賜給大家出海平安、魚獲豐富等等為主。緊接著就開動了，大家喝酒吃飯，吃飯中間男性長老們輪流發言，除了筆者外並沒有其他外人參加，所以也沒有像豐年節中有許多政治人物發言，整個吃飯過程從嚴肅到輕鬆喝酒開玩笑的歡樂聲中，人慢慢喝酒醉才散去。

在這 20、30 年來，海祭最大的變化應該是傳統噶瑪蘭的 Spaw 方式不再有人舉行，整個拜海活動過程去儀式化，只是很簡單的飯前禱告，以基督教宗教禱告的形式取代過去的海神 Apa1o 的祭拜。部落裡自己不殺豬，是到光復去買的，漢式的拜海方式仍然有人舉行，祭品三牲則改由豬頭及豬尾巴替代，但整個祭品簡單化，部落自己不再生產這些祭品，全是部落外買來的。大多數的人信了上帝，就不用豬心、豬肝來祭拜海神，不再相信這樣傳統的方式會使大家出海時滿載而歸，但相對的現在耶穌和上帝會賜給大家一切，不要再信以前海

神的東西了。給噶瑪蘭的海神享用食物中最好的部份，這種敬獻交換的想法，被認為是迷信，由基督教式的禱告取代了。其中不變的是，最後大家還是把祭拜剩下的豬肉煮熟了作中餐一起吃，這個到海邊聚餐吃豬肉的傳統活動還是留下來了。

這個時期基督教與年輕人力外流的影響比較大，傳統的生產方式改變了，機械化不再需要大量勞力，人力離開了家族，不再依附家族的土地、船維生，使得整個部落人的連結跨家族的聯繫增強了，海祭變成一個部落性整體的活動，每一戶平均分擔活動支出，其傳統的社會組織 — Lepaw 家的動員變得不明顯，替代的是簡化的男性年齡組織。人與海的關係由於宗教信仰的改變，原先建立在交換概念上的宇宙觀轉變了，傳統噶瑪蘭式跟基督教產生排擠，人們選擇以基督教式的共同禱告為儀式進行的中心，人跟自然之間的直接聯繫相對變弱了。

傳統的 Spaw 方式其實在老人家的記憶中仍是年輕時的回憶，相隔二、三十年是熟悉並不陌生；而在 1994 年間人們選擇不再以傳統的方式進行，整個個人的社會關係也有很大的轉變，長老們喪失了部落的領導權，主要男性的經濟生產方式也不以魚獵為主，部落正在進一步重新整合。現在隨著台灣大社會政治情況的轉變，噶瑪蘭人族群意識逐漸抬頭，部落正在被整合到更大的行政系統中，一個國家化的進程，人們離開了家鄉地域，或整個地域在國家的架構下互動，產生了一個認同、自我定位的問題，怎麼自我界定以異於別人，變得很重要，因為有一個有形的中心存在部落之外，人們進入到一個國家想像的共同體空間中。尋找座標牽涉的不只是權力資源分配的問題，地域特殊化尋找差異變成一種遊戲的規則，大家主流的思潮是尋找過去傳統屬於自己本土的文化，因此部落裡的人想從傳統的活動中重新建構一種族群的識別標誌時，海祭活動也變得要有噶瑪蘭人特殊與其他人不同的東西。但很弔詭的是，當自己的部落傳統化、地域化的同時，已經不知不覺的進入了國家行政體系化了。在 1996 年開始，部落的長老為了延續祖先的傳統文化，開會決定恢復以前老人 Spaw 的方式，以豬心、肝來到海浪前去 Spaw 。在重新建構整個儀式時，加強儀式化表演變成是一個重點，但儀式本身的神秘性與禁忌性卻消失了，以下就是

2000 年拜海的簡單觀察記錄。

### (三) 2000 年的拜海：海邊的劇場

海祭舉行的時間仍是由部落長老開會決定，不過這次由新任村長主導，依年齡階級的秩序他算是年輕人 Mama na qabaR 上一級的「頭」，他組織動員的方式不同於以往，以各鄰鄰長包括除了新社以外，東興、復興的這兩個阿美族的部落都一起參加，整個運作籌備的方式顯然是透過政府部門的行政體系來運作，特別是透過政府經費贊助社區的活動：社區發展計畫，來集合行政社區內不同族群的人，這在過去從未發生過。也就是說，今年是3個部落合辦，通常東興有他們自己拜海的活動，因為出海的港口不同，新社自己也有自己的海祭活動，復興部落則沒有，只有幾戶有船的一起參加新社的海祭活動。況且在過去新社跟東興的阿美人不合，曾經為了頭目間的摩擦，年輕的年齡階級打群架互毆，彼此有所積怨，這衝突的情況在近幾年才漸漸改善。因為行政區域劃分上是在一起的，同屬新社村很多活動編列預算時為共同的單位，所以也曾一起舉辦豐年節等。除了行政上國家化的影響外，在宗教信仰上也因天主教化而漸趨統合，比如有時候比較盛大的天主教節日，豐濱的法國神父 Bareigts Andre (裴德神父) 也會集合這兩個部落的人，在新社天主堂一起舉辦，聖母節時遊行隊伍也從東興走到新社，在過去傳統 Mtiu 信仰時，趨鬼掃笏時，其聚落間的界線非常明顯，兩部落的地域領域是井水不犯河水的。

今年海祭的時間是在 4 月 6 日早上開始一直到中午，地點仍然是小湖。不過這幾年小湖港的變化很大，村內鄉民代表主席力爭縣政府的經費補助，使得小湖開始有許多現代化的簡單機械設備，如有拖緝機（拖住船、拖船進港），另外整個港口用三角粽和水泥堤圍起來，整個地面灌水泥。這樣現代化的港口設備，部落的人並沒有參與決策或興建的工程，人們常抱怨支出昂貴的經費，為什麼不蓋好一點，或讓部落裡的人有工作做。另外，對部落裡的人影響最大的，是這個港灣轉由內政部巡防署管轄，漁民出海需申請出海護照的漁民證，每天出海都需要登記，過去是到警察局部落內的分駐所登記，比較老舊的或設備不足的船便不能出海，這曾引起部落內長老的不滿。港口現代化後，生產設

備、場所遭到控管，部落地方性的政治結構瓦解了，人們在更大的行政系統內被管轄控制。

今年海祭的準備工作在4月5日即開始，由村中的年輕人到光復買整隻殺好的豬先冰在冰箱裡，下午先集體到山中採野菜、拿劍筍，晚上全聚集在某個年輕人家準備，全部只有男生參加準備的工作。整個部落的年輕人分成幾個負責管錢的主計、會計、出納以及伙食的組織，場地則由鄰長負責，也就是年輕人實際在做事，但錢的支出與分配一直是部落中容易有爭吵的部份，所以管錢的人特別多，但較重要的決策、總務還是沿用原來村裡行政體系的脈絡。

4月6日一大早，年輕人便先到會場搭蓬子，煮食豬肉。約8點左右村人才陸陸續續乘車到小湖來。約9點由青年男生搭蓬子、煮豬肉、切分豬肉，並把生的豬心、肝另外切成一小塊長條狀放置一旁，接著由潘老村長主導，用竹籤將之串好。今年共準備了6支，不過此次豬心不見了，聽說從光復買來時就沒有豬心，年輕人不懂並沒有特別注意，所以只好以生豬肉切片替代。接著長老潘先生開始召集年紀較大的長老代表，起先只有5人聚集在海邊沙灘上排成一線，面對海浪，開始 Spaw，最後一個長老在其他人已蹲下 Spaw 時才趕來加入，當時其他年紀略小者沒人敢替代。基本上這6人就是部落中年紀較長的長老，身體健康，到海邊做部落的代表，第一符合年紀，接著是非喪家且沒有離婚記錄，還有不是鳏夫。有趣的是，跟過去相當不同，整個海邊像一個劇場，靠近海邊的是舞台，也就是儀式主要進行的地方，當儀式進行時其他的族人則是在岸邊的看台上觀看，傳統的方式是不能靠近去看的，但是現在一旁則由村長潘先生，用阿美語透過麥克風來解釋 Kavalan 傳統 Spaw 的方式。不同於從前，每個人就散在其中，空間與時間上有多元的中心，現在單一中心化大家都像在看表演一樣觀看不同的 Spaw。接著將簡單描述前後進行的3種不同的拜海儀式：Kavalan 傳統式（現場海報上寫為宗教儀式）、漢式（拜海祭）與天主教式（教會祈福）。

約9點半開始這5個長老每個人各自斟酒（米酒）於塑膠杯中，左手持預先準備好已串好的生豬肝、豬肉的竹棒下到海邊。開始 Spaw 時，圍成半圓形，開口向東面對海邊，向著太陽昇起處（人面對海），首先先 Spaw 米酒，

然後是豬肝、豬肉，方式是倒酒 3 下於地 Spaw，剩下的酒自己喝完，邊倒邊唸禱詞。雖然大家是圍在一起，但還是各自 Spaw 自己的部份，並且同時進行，並沒有先後次序。只是最後等大家把酒、肝都 Spaw 完後，再一起蹲下進行下一個動作。全體蹲下倒酒時，先開始 Spaw 酒，再將裝在一個盤子的生豬肝、肉，丟向香蕉葉內 Spaw，一樣邊唸禱詞，最後大家愉快的喝酒，只把杯子、香蕉葉留下，剩下的酒、盤子內的豬肝帶走。因為有些長老以前沒有 Spaw 過，所以等待會做的人帶領，而每個人意見又不太同，因此最後站著、蹲著各 Spaw 了一次。這些跟長老口述傳統的拜海方式並不太一樣，過去比較非集體性的，較以個人為家的代表單位在各自角落空間裡進行，沒有人去注意別人怎麼 Spaw，現在則要在一統的基礎上建立單一的傳統祭祀，顯現出來的人觀、人的社會關係已經轉變了。再來，過去並沒有用香蕉葉鋪於地，只是將竹支插於沙灘上，現在這種方式跟阿美族海祭時，鋪香蕉葉於地再擺貢品於上是一樣的，整個區域內的文化互借。儀式過程中有部份長老阻止女生靠近，有些長老則招手要筆者過去攝影。所以其實對什麼是傳統，怎麼在實行「傳統儀式」，大家的態度並不那麼一致。短短約 20 分鐘整個 Spaw 的過程便結束，儀式結束後潘村長給參加 Spaw 的長老每人一包紅包，算是一點小意思。

當長老們離去，剩下海浪拍打著留在沙灘上的香蕉葉，緊接著村長開始召集天主教教友，準備接下來的「教會祈福」。約 10 點左右，以新社人為主的男生 7 人，女生 12 人的天主教信徒組成一個唱詩班，由潘先生主持唸經文《聖經》、唱聖歌。整個進行的方式以阿美語為主，所有的信徒面對海，手持《聖經》，排成 4 排，如圖 2。

所念的聖經的故事中有兩段是為族人知曉，作為海祭時與上帝及耶穌的連結：在海邊有一群漁人捉了好幾天的魚，但是魚網總是空空的。一個晚上，耶穌從海上出現，大家以為遇到鬼，耶穌叫大家不要害怕，解釋到祂是耶穌不是鬼魂；於是叫大家出海捕魚時把魚網放船右邊，天亮的時候果真魚網變得很重，有很多很多的魚；這跟海祭祈福有好的魚獲是一樣的，而且捕飛魚正好也是晚上出海，整個故事情節相當符合部落的自然情境。另外還有一個《聖經》故事是說有一群漁人在海上遇到大風浪，船都快翻了，結果大家開始禱告，終

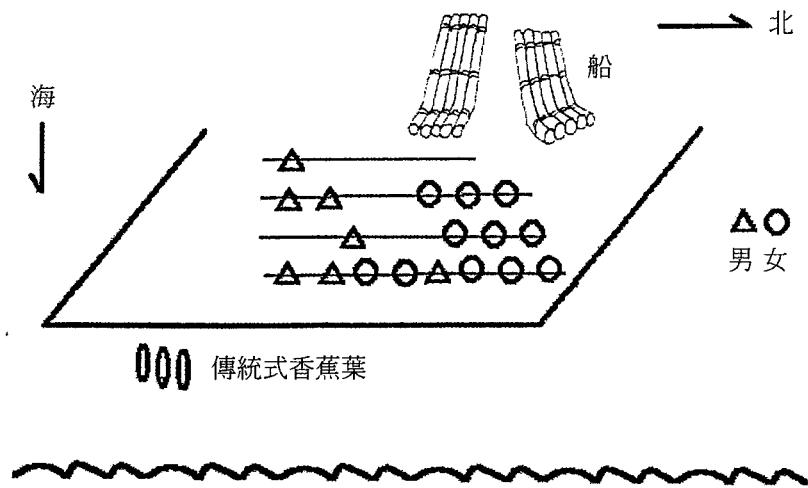


圖 2

於變得風平浪靜，大家終於躲過一劫；這也正是海祭族人所祈求的。在過去的海祭中大家只是簡單的飯前禱告，今年唸的經文還是經過豐濱 Bareigts Andre (裴德神父) 幫忙挑選的，有路加福音等，約唱唸 20 分鐘後告一段落。結束時再由兩位男性長老裝 2 瓶的聖水，噴灑於停放在港內的每一條船上，並將船上有船家事先夾好的紅包收起。共灑了約 15 條船（塑膠筏），收了 6、7 包紅包。最後 2 人再將剩下的聖水灑向大海，並歸隊與大家一起做最後的禱告。結束後由天主教婦女會將紅包收齊，點錢數目，紅包的意思好像是說給他們天主教的做禮拜，像是喝汽水，在那邊曬太陽很辛苦的一點意思。相當有趣的是，這情境跟男人捕魚回來後，其實是女人來幫忙收魚、分配魚獲的性別角色分工是一樣的。人們藉由不同的宗教嘗試表現同樣海祭祈福的內容，而性別角色關係在新的信仰、新的工具、經濟生產場所中仍然保留下來，也就是其依賴海的經濟生產，仍依賴舊的性別角色的概念來運作。另外，有人認為既然是 Kavalan 傳統式的 Spaw 是不給紅包的，因為那是傳統的習俗，應該義務要做的，但是天主教教友過去並沒有幫大家祈福，所以給一點是應該的。個人跟社會的關係變得跟以前不一樣，人與人藉由捕魚的經濟生產再建構的社會連結變

弱了，轉由國家行政體系、貨幣替代制度介入，儀式、祈福變得像表演一樣有酬勞性的，像一個文化宗教的展演場。「個人」可以從傳統人際關係的定位中脫離，沒有強制性的儀式義務，「個人」也可以因原先在傳統社會中的優勢地位，在新的社會情境中得到不同的補償，過去是一種政治權利的符號，現在喪失了權力，但可以展示其儀式知識，僅變成一個去儀式化的儀式專家。因此在整個天主教與傳統式的儀式中有二個長老重複，另外還有一位是 Mt iu 女巫師，這些人是新興的儀式專家。

習慣上，自從小湖附近開始有養殖場，部落的人會事先通知漢人老闆也來參加拜海，請他贊助拜海的活動，部落裡的年輕人捉到的龍蝦、九孔會拿到那裡賣，大家也希望賣到好價錢。最後在 11 點多就開始進行漢式的拜拜，由 3 個部落裡家中有拜拜的人準備，沒參加拜拜的人也幫忙準備桌子、祭品等。祭品不像早先有三牲，現在只有豬頭（熟的）、豬尾巴、2 瓶米酒、2 堆金錢紙、香，如圖 3。

跟以前漢式的拜法中不一樣的地方是，這次有準備高腳桌子，以前都是將祭品擺在地上。進行的方式是面海大家一齊拜、拜完後插香於地，倒酒 3 次後，開始燒紙錢，最後放鞭炮。沒有拿香拜拜的也會過來幫忙燒紙錢。收完拜拜的桌子，由潘村長召集大家，在帳篷內靠兩邊坐，接著將近 12 點時婦女開始表演歌舞。場地中前方掛有紅布條，寫著「新社社區 89 年社區海祭系列活

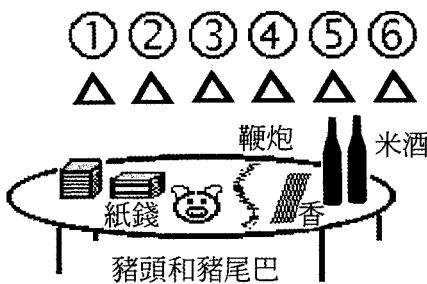


圖 3

動」，先由婦女會的陳媽媽帶領新社婦女，共 20 人左右（只有女生），共同表演舞蹈、阿美族歌謠，先直排三列式表演，後圓形。大家開始喝酒、倒酒，非常歡樂的氣氛。全部歌謠皆為阿美語（錄音帶），平常晚上大家就有在練習跳舞；喜慶結婚時也是會表演一樣的歌舞或是旅北同鄉會豐年節時也是。新社婦女表演完以後由村幹事邀請東興部落跳舞。但東興的鄰長組織不起來，沒有人要出來跳舞，村長再次召喚，婦女會陳媽媽幫忙，拖了約 10 分鐘才有新社和東興的混合一起跳舞，共 17 人（東興 6 位），男生也加入共舞（2 人）。這時候大家可自由加入共舞，不過主要仍以 40 ~ 55 歲的婦女為主幹。而跳舞中，則由較年輕的女人，倒酒給正在跳舞的人喝，非常歡樂。

婦女的歌舞表演約半個小時便暫告結束，大家準備聚餐吃中飯。婦女們自己從家裡帶飯或米糕來，也有些帶自己愛吃的野菜、醃魚等，大家分成約 10 人親戚圍一圓圈，共 16 圓圈，蹲或坐於地上共食，有的用手抓，有的用筷子等。食物分配的部份：豬肉和劍筍由年輕人在會場烹煮，然後分到每個圓內，大家把各自帶來的菜放中央與大家分享。另外帶來的食物多半是：蕃蔥、海菜、醃魚、輪胎苦瓜等。在族人進食的同時，旁邊則像豐年節的模式，擺有 6 桌台式喜宴酒席桌，宴請外賓或族內長老（以男性居多）。有鄉代會主席、村長、族內台北的頭目代表、新社部落頭目、副頭目、村幹事、鄰長、鄉公所、阿美文化促進會的人等，邀請的對象是外人，而這辦桌酒席的準備也是外人。開飯前由偕長老帶領禱告，用餐時則由村長、頭目、來賓輪流致詞，祈祝大家出海平安、有大豐收及感謝大家參與社區海祭的活動，並由村長介紹來賓。用餐完婦女們繼續歌舞、喝酒，有些則把吃剩的豬肉打包回家，餐後歌舞也是同樣的播放阿美族錄音帶。下午 3 點左右大家陸續自行回家，酒醉的人則躺在竹筏裡睡覺。而用餐過程中有口角，許多衝突不滿就在此時浮現出來：如老人不可以沒有證照上船出海、船隻沒有通過安全檢查也是不可以出海，有人對此大表不滿，而當天巡防署的阿兵哥也在場，起了相當大的衝突，而整個會場則由年輕人維護秩序。約 4 點村子裡的人已經回去差不多了，由村長指揮大家收拾場地。一直到 5 點都仍有人在會場三五成群的喝酒；中間有年輕人主持報告這次活動捐款的名單，大家則報以掌聲。捐款人多是公家機關、民意代

表、商家為主，以包紅包的方式，或以贈酒方式於會場入口處青年人的出納收取，另外會場有兩位年輕女性招待。今年由於有社區發展的補助經費，所以並沒有照過去按戶收錢。

整個拜海的過程跟過去大大不同，整個海邊像一個劇場舞台，人們刻意做了空間布置，年輕人製作海報解釋海祭由來、活動如何進行等等，以及捐款人名單。整個空間結構化，在入口處有招待，接著有主要休息區，儀式舉行場，人依其身份被特別安排在這個刻意的空間裡。時間上也是，跟著部落的族群歷史，從傳統、漢式到基督教式一一展演。

以下是今年 3 種不同方式的海祭空間圖：

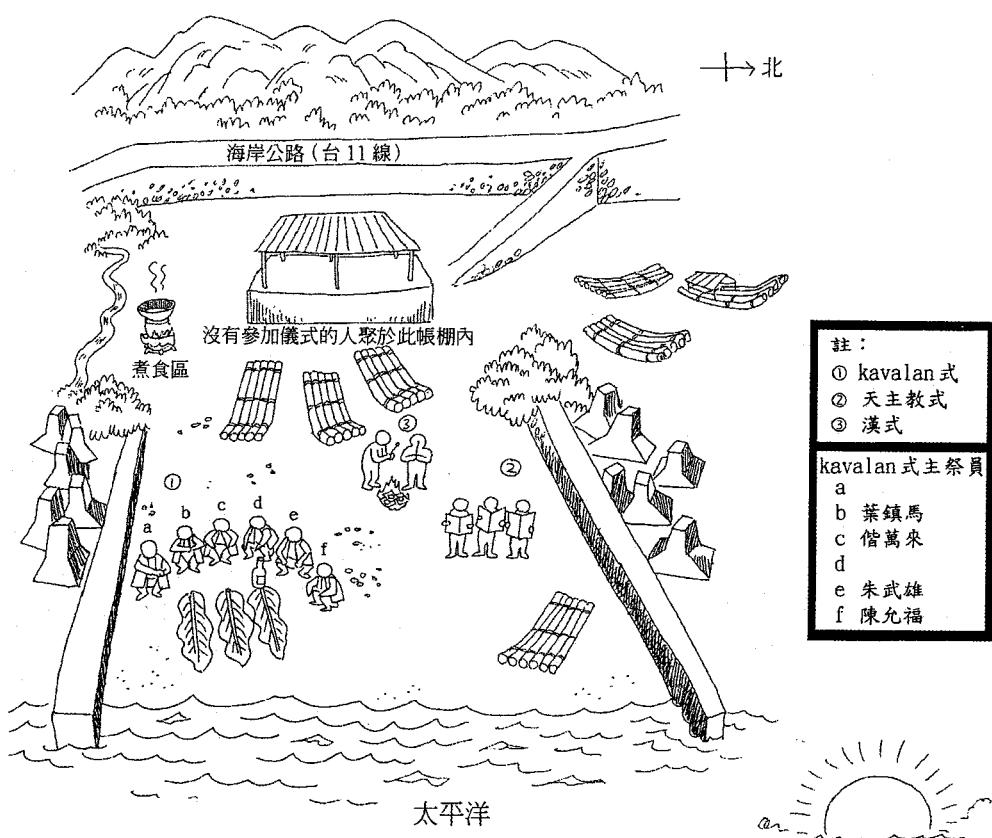


圖 4：新社拜海 Spaw 位置圖（Kavalan 傳統式、天主教式、漢式）  
(邱若龍・繪)

## 四、海祭的變遷分析

### (一) 「豬」作為一種人與海神的交換物

在這四十年海祭的過程中，不管是噶瑪蘭過去的方式，或是理解中漢式的祭拜過程，「豬」是一個很重要噶瑪蘭作為與海交換魚獲的象徵物。為什麼是豬？為什麼要交換？展現出人與海之間嘗試建立了什麼樣的關係？這關係如何轉變？捕魚跟打獵一樣是男人主要的經濟生產活動，男人捕到獵物會用動物的頭及內臟祭拜動物 Dazusa（精靈），希望用最珍貴的部分進獻給 Dazusa，如此他就再招朋引伴，使獵人有源源不斷的獵物。人跟動物之間建立一種虛擬的朋友交換關係，如果獵人不去打獵了，沒有東西祭拜 Dazusa，那麼這 Dazusa 會咬這個獵人，使其生病。相對的，男人用打來的獵物，在過去是山豬，現在是家裡飼養的豬，一種被認為具有最豐富「肉」源的動物，以豐富換豐富。另外，這個被捉來的或飼養的動物，被認為是屬於人類所有的，可以用來跟大海交換屬於大海的魚獲，因此，男人把他所擁有珍貴的東西跟海神交換，一種人以生的、有血的豬內臟與海神擁有類似的有血的魚的交換，生命力換生命力，其實是同一種陸地上的意象向海洋的延伸、延續。這個「豬」作為交換物的象徵意象，我們在傳統的、已消失的南勢阿美 Paladau 海祭中也可以看到：里漏社，即今花蓮的吉安東昌 20 年前的海祭仍然是殺豬，在部落邊緣的土地公廟前殺豬，殺了以後年輕人搶拿還在滴血的豬肝、豬心跑到海邊，將豬肝、豬心丟給海神，祭獻給海神，如此一來才會有豐富的收穫。我們看到噶瑪蘭人跟阿美族人，豬內臟的象徵意象一樣，但祭獻海神表達的方式不一樣，其再生產的社會關係也不同。

至於漢人的豬的祭拜方式就不一樣了，牠必須是熟的，沒有內臟沒有關係，只要有頭有尾代表一隻豬即可，甚至到後來其他的二牲也不用了，以共同的一隻豬為代表、共通，噶瑪蘭人對宜蘭漢人的認知，在豬的頭尾中被再呈現出來。在此我們也可以看到，豬可以同時被不同的族群用來表達與海神的象徵交換，也就是說在儀式的變遷過程中，豬成為不同族群之間象徵轉換的共同點，像一個共搭的橋樑，使儀式在同一個時空用相同的一種東西舉行，在整個

儀式中佔極重要的部份。豬後來成為人們飼養的對象，同時是南島民族跟漢人都飼養的，變成南島文化與漢文化的共通點，雖然部位不同、生熟不同，但在交換的象徵角度上是一樣的，剛好把一隻豬頭、尾分給祖先拜拜的人，心、肝內臟給傳統信仰的族人，剩下的肉煮熟，由全部落的人共同分享。而這個儀式最後把剩下的豬肉給全部落的人共享，這是南島文化中特有的，海祭到海邊聚餐其實是很重要的活動，聚餐中全部落的人分享整隻豬，好像是一種昭告：部落中接下來即將有魚可吃了！

## (二) 信仰作為族群標誌的模糊性以及不同信仰文化的展演

其實在海祭的過程中我們也同時看到整個部落信仰上的變遷：過去在宜蘭時祖先已是拿香拜拜的，到了新社其後代還是跟著燒香拜拜，這一部份的人沒幾戶，這些年來也沒多大的改變。改變較大的倒是原來是信傳統宗教的，多已改信天主教或長老教會，所以這些年來海祭的傳統儀式性以豬肝、豬心祭拜的部份已消失。直到 2000 年，人們在社區發展計畫下特別要恢復傳統儀式，而在傳統儀式重新建構的過程中，香蕉葉的使用與 Spaw 時丟的動作意涵（過去是插在浪頭的沙推中）成了創新的部份，物及身體有採用阿美族儀式習慣的趨勢。至於天主教化禱告的海祭，則像是一個內部文化透過新的信仰文化來展演傳統的祈福目的，再重新找到的另一個共同點。《聖經》上的故事，透過經文的朗誦、唱詩歌、灑聖水等，增加禮拜教會中的儀式氣氛，這跟傳統的海祭祈福在想法上是一致的，只是進行的方式不同，所以變成今年教友也以教會的方式參與，擴充以前只有飯前禱告的形式。原先拜海只是男性長老到海邊簡單的 Spaw，時間很短儀式性本來不強，但在現在的拜海活動中，儀式性的部份被加強，整個儀式的部份像在展演過去歷史到現在族人的不同信仰，整個拜海過程被拉長，各段不同信仰獨立且有先後次序的在進行，另外也把社區內同族群不同的信仰祭拜方式、生活習慣都同時在一個空間中上演。很明顯的噶瑪蘭人嘗試在 3 個不同的宗教信仰中，尋求一個相容的共同點，「物」——豬是 Dazusa (精靈) 信仰的共同特徵，因此與漢人的信仰相容；而求平安與魚獲豐收則可以透過天主教的禱告與傳統 Spaw 方式的禱詞相通，因此在與天主教的

信仰也有了共同點。而這小小部落中不到 200 人的人口，沒有因宗教信仰而強制的分成對立的派系，但宗教信仰相對的的確把某些人之間的關係連結拉的比較近，比如 Mtiu 教友、望彌撒教友一群等。但人可以同時拜拜或上教堂，而私底下仍找 Mtiu (巫師) 幫忙，保持部分原有的信仰觀。這樣的變遷中有「個人」概念的轉變，在過去噶瑪蘭的儀式中，本來就是以「個人」為實際儀式舉行的單位，但這每個人是在一個 Lepaw 家族、母系親族或整個部落社會架構中，個人仍被整體拴得緊緊的，人沒有自主選擇的問題，所有的人認同都一樣，分享同一個象徵體系。現在不同了，人們變成要自己「選擇」、「展示」或建立一個標籤，人的社會關係改變了，宗教信仰對一個人來講是一種選擇，不是一定要如何，所有的決定在個人身上，每個人是自由的跟神靈信仰建立關係，宗教變成是個人性的、內部存在個體裡的。而這些展演的過程，好像噶瑪蘭人自己內部在尋求自我認同與再學習，重新建構認同自我，這之中參雜著阿美文化的與漢人及天主教的表現形式的加入，好像同時也在對外塑造一個不同於別人的標籤，但為什麼要塑造一個可被識別的標籤呢？整個海祭活動的聚落性變強了，甚至範圍變得比聚落更寬了，還有許多地方政治人物的參與、鄰居族群的加入，我們看到部落過去傳統建立的界線 (boundary) 明顯不見了，整個部落隨著行政官僚體系、政府經費補助等，一直在國家體制化中，整合到一個更大的社會中，而在這個整合的過程中，族群為單位藉由相異來互相定義、區別，因此在這樣的新的社會關係的定義下，信仰作為族群標誌其實有一種模糊性存在，因人開始有一種意志選擇的可能性存在。另一方面，對族人內部而言信仰文化上的衝突，在儀式過程中被展演出來，則有一種彼此尊重的意涵，反而得到一種衝突的宣洩。

### (三) 與南勢阿美 Milaedis (捕魚節) Paladau (海祭) 的簡單比較

在論文前半段已夾雜談到部份噶瑪蘭人跟阿美人拜海的相似性，接著這一段要特別做儀式的比較，把它放在東台灣海岸生態文化的脈絡中來理解。在 20 年前里漏社仍有舉行傳統的 Paladau (海祭)，而現在只剩 6 月的 Milaedis (捕魚節)。其實 Paladau (海祭) 跟 Milaedis (捕魚節) 是不一樣的：Paladau

(海祭) Ladau 是海神名，而海祭是要殺豬、供奉給海神的，2 年 1 次約在 8 月開始捕捉烏魚、鮪魚等海魚前舉行，花蓮溪口是沒有大量的飛魚群，因此里漏社的阿美族人不特別捉飛魚，他們也不愛吃飛魚。到了較南邊的新社，主要捉的卻是飛魚，因為有大量的飛魚群，大家愛吃飛魚的生魚片；又到了北邊宜蘭蘭陽溪、冬山河口的加禮宛、貓里芳罕等舊社過去吃飛魚，現在機械船規模較大，甚至可雇勞工大量捕魚，因應的是市場邏輯，拿的則是飛魚卵，主要外銷到日本去。捕什麼魚，吃什麼魚？顯現出社會的組織方式如何在自然環境中運作，反過來也顯現了人集體的喜好，一種文化聚落的，還是市場邏輯操控的。

在東昌祭拜海神時要殺 5 隻豬，一隻是年齡階級的 (SLa)，兩隻部落、兩隻家族的，祭品主要也是豬肝、豬心，另外還有 Izep 檳榔、BiilaR 檳榔葉、Dulun 麻薯、BaR 酒、Diwas 男的代表小瓶子。Paladau (海祭) 完之後也是在海邊聚餐，過去與噶瑪蘭一樣，是一種相同的社會分工結果，女人是不參與海祭的，直到現在女人才到海邊參加聚餐。海祭是殺豬專門祭獻海神的，在這點跟噶瑪蘭人的概念一樣，而其祭品比噶瑪蘭人多了許多，特別是在阿美族的祭祀中少不了的檳榔、荖葉跟代表兩性家族的陶壺。整個海祭過程中噶瑪蘭人跟南勢阿美最大的不同是參與的組織單位。在南勢阿美社會中 Qaqasawan 家族和 SLa 年齡階級是海祭中人參與的主要組織單位，人的認同歸屬不同，家族為先部落是其次的；而新社的噶瑪蘭人現在變成部落認同為主要，Le paw 家及 Salepawwan 家人 Qanasuwani (親戚) 是其次，雖然跟阿美族一樣儀式是由部落的 Midauasai (長老) 主持進行，但個人的信仰是為其出發點，他在拜海的過程中被一一展演再呈現出來，人的社會關係產生了很大的轉變。

## 註 釋

1. 參考詹素娟之博士論文，《族群、歷史與地域：噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1900 年）》（北市：台灣師範大學歷史研究所，1998）。
2. 參考陳志榮，〈1995 大峰峰的海祭〉，《平埔研究通訊》第 2 期。

## 參考書目

王秋桂、莊英章、陳中民編

2001 《社會、民族與文化展演國際研討會論文集》，台北：漢學研究中心。

李亦園

1955 〈台灣平埔族的祖靈祭〉，《中國民族學報》1：125–137。

1982 《台灣土著民族的社會與文化》，台北：聯經。

伊能嘉矩

1957 《台灣番政志》（溫吉編譯），台北：台灣省文獻會。

伊能嘉矩著、楊南郡譯註

1996 《平埔族調查旅行》，台北：遠流。

阮昌銳

1969a 〈宜蘭地區漢化的噶瑪蘭族初步調查〉，《台灣文獻》20(1)：1–7。

1969b 《大港口的阿美族》，台北：中央研究院民族學研究所。

1982 〈台灣東北部土著族的民俗與文化〉，《台灣省立博物館季刊》35  
(1／2)：75–122。

1994 《台灣土著族的社會與文化》，台北：台灣省立博物館。

李壬癸

1997a 《宜蘭縣南島民族與語言》，宜蘭：宜蘭縣政府。

1997b 《台灣平埔族的歷史與互動》，台北：常民文化。

李來旺、吳明義、黃東秋

1992 《牽源：東海岸風景特定區阿美族民俗風情》，台東：交通部觀光局  
東部海岸風景特定區管理處。

周家安、陳進傳

1993 〈噶瑪蘭人相關歷史年表〉，《宜蘭文獻雜誌》6：48–51。

胡台麗

1998 〈文化真實與展演：賽夏、排灣經驗〉，《中央研究院民族學研究所

集刊》84：61–86。

#### 施添福

- 1998 〈台灣東部的區域性：一個歷史地理學的觀點〉，「族群歷史與空間：東台灣社會與文化的區域研究研討會」，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。

#### 清水純

- 1986 〈花蓮縣新社村噶瑪蘭族的宗教簡介〉，《中國民族學通訊》25：51–58。
- 1987 〈台灣平埔族的漢化〉，《台灣學術研究會誌》2：43–64。
- 1991 《噶瑪蘭人——變化中的一群人》（余萬居譯），台北：中央研究院民族學研究所。

#### 清水純著、蔡易達譯

- 1996 〈加禮宛族的歷史〉，《台灣史料研究》7：137–151。

#### 康培德

- 1998 〈空間認知與族建構：「南勢阿美」的建構與演變〉，「族群歷史與空間：東台灣社會與文化的區域研究研討會」，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。

#### 詹素娟

- 1991 〈冬山河與原住民〉，《冬山河生命史討論會論文集》：19–25，宜蘭：仰山文化基金會。
- 1992 《宜蘭縣噶瑪蘭族舊社調查研究報告》，宜蘭：蘭陽文教基金會委託。
- 1994 〈平埔速寫〉，《山海文化雙月刊》5：2–6。
- 1996 〈詮釋與建構之間——當代「平埔現象」的解讀〉，《思與言》34：3。
- 1998 《族群、歷史與地域：噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到1900年）》，台北：台灣師範大學歷史研究所博士論文。

#### 劉益昌、劉得京、林俊全

- 1992 《史前文化》，台東：觀光局東部海岸風景管理處。

陳坤一

- 1996 《阿美族在 Cebo：花蓮港口部落地方生活文化手冊》，台北：行政院文化建設委員會。

黃宣衛

- 1998 〈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究研討會」，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。

黃貴潮

- 1993 《豐年祭之旅》，台東：交通部觀光局東部海岸風景區管理處編印。  
1998 《阿美族傳統文化》，台東：交通部觀光局東部海岸風景區管理處編印。

陳志榮

- 1994 〈噶瑪蘭人的宗教變遷〉，「平埔族群研究學術研討會」，中央研究院台灣史研究所籌備處主辦。  
1995a 〈基督教會與原住民文化 —— 以花蓮新社為例〉，「東方宗教研討會會議」。  
1995b 〈大峰峰的海祭〉，《平埔研究通訊》第 2 期。

明立國、劉璧榛、林翠娟

- 1991 〈祭儀的序曲 —— 噶瑪蘭族的 Subuli〉，《宜蘭文獻雜誌》17：12—24。

許學仁、古月恆（編）

- 1995 《噶瑪蘭語讀本》，花蓮：花蓮縣政府。

劉還月

- 1991 〈重重後山尋平埔 —— 花東地區平埔族初探〉，《聯合報》：1.11～1.20，25 版。

潘英海、詹素娟主編

- 1995 《平埔研究論文集》，台北：中央研究院台灣史研究所籌備處。

張振岳

- 1998 《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》，台北：常民出版。

劉璧榛

- 1997 Determinations sexuees de la connaissance—Etude des rites traditionnels et divinatoires Kavalans (Taiwan) Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales Memoire de D.E.A d'Anthropologie sociale et Ethnologie (《知識生產與性別的關係——噶瑪蘭族占卜及傳統儀式的分析研究》，法國高等社會科學研究院社會人類學與民族學系碩士論文)。

劉璧榛、林翠娟

- 1997 〈噶瑪蘭人 Patoikan 儀式的記錄整理與初步分析〉，《宜蘭文獻雜誌》27：29—5。

謝世忠

- 1994 《山胞觀光：當代山地文化展現的人類學詮釋》，台北：自立晚報文化出版部。
- 1997 〈國家、傳統、與文化展演：日月潭邵族 Thao 豐年慶典的觀光與非觀光實踐〉，「文化展演與人類學研討會」，台北：中研院民族所主辦。
- 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」，台北：中研院民族所。
- 2001 《論述、版本、與語文展演：當代「西藏議題」的意識型態文化交鋒過程》，台北：蒙藏委員會。

Bareigts Andre

- 1986 Kkef.falan Sikkaoma(Kavalan Langau) Fakog (Vakong, Hualien-Hsien) Mimeographed.
- 1987 Notes on Kkef.alan (Note on Kavalan) Hualien-Fengpin, Mimeographed.

1996 *Dictionnaire - Amis-Francais Mimeographed.*

Mackay , George Leslie

1896 *From Far Formosa, the Island, its People and Missions*, ed by Rev. J.A. Macdonald, Edinburgh and London. Reprinted by both Chengwen(1972) and Nantian(1991) in Taipei二種版本：1959，《台灣遙記》（林耀南譯），台灣叢書系列第5種；《台灣六記》（周學普譯），台灣文獻叢刊69種，台北：台灣銀行經濟研究室。