

【專文】

當台灣原住民遇見馬偕：

當代認同與祖靈信仰

劉璧榛

摘要

現在在西方國家裡，殖民時期旅居他鄉的傳教士，已不再是歷史中的英雄，他們已從集體記憶的中心淡出。如十八世紀中加拿大人馬偕牧師，來台灣傳道百年後的今天，在其家鄉加拿大他已經成為歷史中的塵與土，其影響力與記憶已不復見了。同時當年使馬偕在加拿大總會風光一時的「豐功偉績」，也就是當時有最多人受洗的的平埔聚落，這些族裔也沒有多少人記得馬偕了，跟基督長老教會的關係也比較薄弱。不過，這個現象相較於加拿大，在台灣平埔族群社會中是有其特殊的發展。

筆者特別藉由馬偕剛到台灣時，屢次拜訪的苗栗新港社Taukas（道卡斯人），及後來多次入宜蘭傳教的對象—Kavalan（噶瑪蘭人），作一個簡單的比較，以凸顯馬偕與平埔族群當代認同的關係。特別是噶瑪蘭社會中，人們把馬偕當成祖先記憶的一部分，他被象徵抽象化而成為一種，跟橄欖樹一樣的族群精神象徵。另外，馬偕帶來的基督教男性傳教士文化，對傳統南島文化中女性巫醫信仰社會，造成其社會內部權力的再分配，女性喪失了原有的宗教權威，宗教也不再成為一種部落整合、認同的驅力；但加上台灣大社會政治情境的影響介入，基督教長老教派也間接促成了，社會運動時跨族群整合的可能。

一、想像中的馬偕

當人類的航海技術進步之後，有趣的問題是：人們飄洋過海離開原來的土地到其他的陸地做什麼？不管是南島語族或漢語族的口語傳說中，大家總是來台灣尋找耕地，謀求生活的。而荷蘭人、英國人則在島上成立商行，想盡辦法來做轉口貿易生意，賺錢；另外，西班牙人到台灣則和其在南美洲的行為如出一轍：送出了許多神父，拼命蓋教堂要人改宗，連帶也帶來了西方價值觀的醫藥及神學教育等等。那麼，為什麼西方人要到處傳教，甚至來台灣傳教，要大家信他們的教？這件事在那個年代裡是很重要的，但現在在西方國家裡，這些旅居他鄉的傳教士卻已不再是歷史中的英雄，他們已從集體記憶的中心淡出。因此我們不難理解；十八世紀中加拿大人馬偕牧師，來台灣傳道百年後的今天，在其家鄉加拿大他已經成為歷史中的塵與土，其影響力與記憶已不復見了(Stainton 2001)。

但有意思的是，馬偕在台灣留下來的台灣基督長老教會系統、牛津學堂至今日的真理大學、淡水醫館到馬偕醫院卻沒有在歷史的洪流中消失，反而進入到更廣的台灣社會中。因此馬偕如何切入現代的社會，及被現在的台灣社會理解與詮釋建構，是很有意思的問題。在另一方面，當年使馬偕在加拿大總會風光一時的「豐功偉績」；也就是當時有最多人受洗的的平埔聚落，這些族裔已沒有多少人記得馬偕了，跟長老教會的關係也比較薄弱。不過這個現象相較於加拿大，台灣的整個大社會，馬偕的意象與影響在平埔族群社會中是有其特殊的發展，這正是本文探討的重點：即馬偕剛到台灣時屢次拜訪的苗栗新港社的道卡斯人，及後來多次入宜蘭傳教的對象噶瑪蘭人。

這些當時因馬偕而受洗成為基督徒的後代，如今如何面對過去的馬偕記憶？或如何透過馬偕來建構、勾勒出噶瑪蘭族與道卡斯族當代的族群認同運動。還有噶瑪蘭人如何認知、認同馬偕這個異文化的人，及他帶來的種種；也就是從一個噶瑪蘭的整體文化內部衝擊來看，正如馬偕在他的藏品中，興趣而刻意收集到的，大量跟原住民傳統信仰有關的器物，如巫師頭環、掃除惡靈的掃把、畚箕及住有神靈的山豬頭骨，和巫師占卜時請示神意用的玻璃珠等。這些器物正好展現出某部分馬偕與原住民族群的關係。

因此，當這些由女巫治病，主持儀式的「母系」平埔社會且有強烈「祖靈」概念的族群，碰上一個洋人、要人改信耶穌的年輕男傳教士，他們怎麼看待？本文後半部

將嘗試以當地人的觀點(native point of view)來探討這些問題。

二、馬偕與噶瑪蘭人

馬偕跟噶瑪蘭人的當代族群認同運動有關係，可能也是他始料未及的；這之間不僅呈現出歷史如何被記憶與再現的問題，同時也指出弱勢族群，透過某些機制來對抗主流社會價值的模式。說得確切一點，原來跟隨馬偕改信基督的這些人的後代，透過馬偕，因他是台灣大社會可以接受的人物和價值，把他當作顯性的遮蓬，而私下再進行噶瑪蘭家族親人的相認與連結，進而可能擴大到，不為台灣社會普遍正面價值所承認的平埔族群的認同。這是一條曲折的路，但同樣可以尋回或再創集體記憶之路。

馬偕當時在牛津學堂的學生偕八寶的兒子，現遷居花蓮新社的偕萬來長老，其尋親、尋族根的故事即是這樣從馬偕開始的：

噶瑪蘭人原本沒有像漢人的姓氏相傳，主要是親子連名制¹，時間一久或遷移離開原來的聚落就容易忘了。據偕萬來長老轉述他爸爸的談話時說道，當馬偕牧師到宜蘭海邊傳教時，是住在他阿公的家裡，並且開始在那附近傳福音，那時因噶瑪蘭人沒有姓氏，所以馬偕就建議噶瑪蘭人也要有姓氏，於是他共寫了49個漢人的姓氏，再加上「偕」姓共50個，以做為大家的姓。晚上時就聚集社裡所有的人到家門口，宣布要大家抽籤，若抽到什麼姓，以後就從什麼姓。結果他阿公這邊抽到「偕」這個姓，因此他阿公的幾個「房仔內」的兄弟，就改姓偕，這就是為什麼他姓偕的由來。

之後阿公就把這個信仰傳給他爸爸，他爸爸在淡水牛津學堂受神學教育，當上了傳教士，在噶瑪蘭人的聚落傳教，而在生前他交代偕萬來一定要「信基督絕對不要退縮」、「做人要誠懇」、「心中不可有貪念」，另外如果有機會一定要去認親；於是這些話就成了偕長老一生努力的目標。

他在民國72年開始透過在鄉公所職務上的便利，開始尋找姓偕的親人，全省一

¹ 噶瑪蘭人命名的規則是使用親屬連名制：小孩的命名常喜以家中直系尊親屬之名為名，不管是已過逝或仍共同生活的人：如 *Vai* (女阿祖) 叫 *Ipai*，孫子也叫 *Ipai*，但部落中已有許多的 *Ipai*，為了區別是誰家的、或誰的 *Ipai*，他們會在小孩名字的後面加其 *lepaw* 家屋中女最長者的名字於後，如家屋中女最長者 *Vai* 叫 *Api*，那麼她就叫 *Ipai Api*。在過去這個家屋中女最長者 *Vai* 的名字被當成是很好的意思，所以會被隔代用來命名。連名跟在自己名字後面的家長名除了有一種辨識的作用外，也有家作為個體的認同歸屬，以及彷彿 *lepaw* 家屋有一種藉由名字不斷傳下去的感覺。實際上噶瑪蘭人過去沒有姓名中“家族姓”這概念，只是靠著隔代使用相同名字來延續，這種象徵的傳承方式是一種親子關係的展現。

個一個的找，目前找到的共有約400人。而這些姓偕的親戚信主的已經很少了，三分之二的人都是拜拜的。他談到剛開始尋親時很困難，整個大社會還不開放，有些人會害怕不願意相認，一是懷疑其來意，二是瞭解後又有承認自己是「番」這個污名的問題，因此偕長老尋親只止於說是親族「房阿內」的認親，而祖先都是從宜蘭來的這個事實，根本不敢觸及噶瑪蘭族尋根的認同問題。是現在媒體、報紙開始有在報導，約在民國80年起，也就是*Kavalan*人宜蘭返鄉尋根後，這個小族群才被意識到；他尋親時也才漸漸敢提，親人們也比較能理解，但還不是能普遍接受。另外偕長老也提到，不是所有姓「偕」的都是噶瑪蘭人，其實其中有一些是阿美族人。因為剛光復時，不少阿美族人在噶瑪蘭人家裡耕種，當時阿美族人沒有姓氏，於是就跟著姓偕；但是他們的祖先並非是從宜蘭來的，所以並不是偕長老的親族，這種情形他在花蓮碰到幾次。

另外，在北部台灣基督長老教會的歷史裡，對於馬偕賜平埔人族姓的故事，根據郭水龍牧師有另外一種說法：有一次馬偕牧師等人在噶瑪蘭平原佈教時，要找個年輕人名「柱歹」的，全族卻有二十幾個叫「柱歹」年輕人都來了，恰巧，這些人都姓「潘」；因此馬偕覺得好笑說：「你們平埔族人全部都姓潘，又同名字，最好還是改姓吧」。那個社的頭目覺得有道理，於是就聚集全社的人來改姓。馬偕將紙撕為五十塊，寫上姓，搓成粒，放竹筒內。接著由頭目夾起竹筒內的紙塊，打開一看，結果是「偕」，所以這個社的人就姓偕了。而別의平埔社聽了，改姓偕的也有；因此郭牧師推論，當時姓偕的約有好幾百個人。接著，以後派傳道師駐任在平埔社佈教時，也有族人改掉「潘」姓而與傳道師同姓「偕」的也有²。

然而如果問噶瑪蘭人，為什麼有姓偕這個很特別的姓，人們說不出真正的經過，也沒有像偕長老還有來自父親的詳細口述歷史，大部分的人都說是為了紀念馬偕，所以有不少噶瑪蘭人姓偕，特別是信基督教的家庭。有趣的是，同樣的歸因現象也存在噶瑪蘭人對*qasop*(大葉山欖)來源的傳說上。我們知道凡是有噶瑪蘭人居住過的地方就常會種有大葉山欖，這樹變成了噶瑪蘭人的精神象徵，而馬偕在其部落歷史記憶中好像這種樹，變成集體經驗轉換的代表、象徵，成為傳說中的神秘符碼。因此部落中常會出現某些說法，特別是對於過去事物的解釋上，就會穿鑿附會其上而環繞著馬偕。如在宜蘭流流社內仍存活的大葉山欖，相傳便是馬偕手植的，而再進一步問族

² 見郭和烈1971，《宣教師偕叡理牧師傳》。嘉義：台灣宣道社，頁：441-442。

人，*qasop*從哪裡來的？也有一些人會說是馬偕牧師從南洋帶來給他們栽種的。

歷史的過程我們不得而知，但我們可以看出馬偕在死後仍然是一個精神上的符碼，成為噶瑪蘭人為過去的共同經驗擺渡。而當馬偕還在宜蘭傳教時，他曾是噶瑪蘭人抵抗清帝國強權的冀望，人們透過他來爭取經濟保護政策³，或是劬式伯（John Shepherd 1988）認為，馬偕的基督教是被噶瑪蘭人當作一種意識型態來抵抗強勢漢族群的壓迫，也許在那個時代的背景中，馬偕及他的基督信仰，被製造成有點族群式的英雄，而隨著政權的轉換、西方醫療的興起以及他的死亡，他的人也並沒有在噶瑪蘭人的社會文化中消失，他其實已被噶瑪蘭人轉換成為共同記憶象徵的一部份，真實的存在現實生活中，或者說是透過他來建構對祖先的記憶。

三、馬偕與道卡斯人

就「認親」與「族姓」這個現代族群認同的焦點切入，其實馬偕同樣也在一百多年前意外的做過道卡斯族人：苗栗新港東社、與獅潭新店村一帶的族人之間認親的見證中介者。這個故事可從獅潭的地方史，及「劉」姓的家族史中略窺一二：

在鄭成功統治台灣時期，由於拓墾、入山招撫（約1682年），有一些新港社的道卡斯人，順著後龍溪流域，幾經波折後，輾轉進入今獅潭鄉的新店村⁴。後來到1872年中，新港社道卡斯族人劉清遠頭目因族人增多，為了購買土地，曾帶馬偕與英國Bax船長進入山區，做為協商、見證之人，最後簽下「給墾青山荒埔契字番」一書。契書中提到：「下樓社、西潭社總大土官賈索阿斗打落阿歪…等，有承祖父遺下，有青山荒埔一所，迨去年爾來切念台疆承先祖父共享一統，至百餘年分開未嘗聚會，幸哉，後來再相集，亦是一統享福，前因托中說出前年番中，二比喜愿，再來相認，經各歡喜，將此山荒埔付新港社番頭人鐘合歡、阿祿招得六股劉請乞、劉請遠…等，開築埔地…」⁵。因此，當時下樓社及西潭社的人，到底是不是就是鄭成功時期輾轉移入的新港社道卡斯族人？還是賽夏族人呢？另外我們可以從當時和他們一起進入獅潭傳教的馬偕與Bax船長的遊記中，來進一步瞭解。

³ 見伊能嘉矩著，楊南郡譯，1996，《平埔族調查旅行》。台北：遠流，頁：212。

⁴ 見江日昇1995（重印），《台灣外記》，台灣銀行經濟研究室編。南投：台灣省文獻委員會，頁398-399。及潘英海、陳水木2000，《道卡斯族後龍五社契約文書整理計畫期末報告》。苗栗：苗栗縣政府文化局，頁：34-36。

⁵ 見伊能嘉矩著，溫吉編譯，1957，《台灣蕃政志》。台北：台灣省文獻委員會，頁：321-322。

在Bax船長的遊記中曾寫到：「當地的族長會說閩南話…這些山區的土著與他們一起前來的平埔族血緣十分親近，……，婦女著衣及頭髮包紮也近似平埔族⁶」；所以很可能他們是在鄭成功統治台灣時期，由新港社遷入的道卡斯人；只不過當時因地理區隔及與周遭的賽夏族影響，具有一半馬偕所謂「土著」（賽夏族人）及新港社平埔族人的文化特徵，但對區隔兩地不同時期的新港社人而言，還是有百餘年分開，再來相認、「認親」之感，只是相見時並沒有「同族群」之認同，但是有共祖的認同，所以土地才願意賣出轉讓。

另外，就現在獅潭劉家耆老的祖先傳說裡，的確其祖先也是從新港社來的人，但是在什麼時候進到獅潭的就不得而知了。不過在劉家家族史中，姓「劉」的傳統只有晚近百年的歷史，但是為什麼移入獅潭距今已有三百年的道卡斯人姓「劉」？也就是說姓劉的這個「傳統」，如何從一百多年前開始的，這可能也跟當時與馬偕進入獅潭新店有關係了⁷。在乾隆23年（1758年）新港社的道卡斯族人被賜姓「劉」之後⁸，在其族人帶馬偕入獅潭時（1872），當地祖先從新港社來的人才跟著姓劉；而劉家的人最早受洗的是劉阿飛的母親，其後代也信主，有當傳教士的；現在還有人參加獅潭鄉新店村的長老教會活動，維持過去祖先改信基督的傳統，不過就整個新店村與新港社的道卡斯人而言，現在仍信基督的很少。

相較於宜蘭的噶瑪蘭人，在馬偕接觸苗栗的道卡斯族人時，他們已有漢姓「劉」、「潘」等了，雖然道卡斯族像噶瑪蘭人一樣，使用親子連名制，及有隔代親名重複使用的現象，不過其名多已使用漢語而漢化了，所以並沒有許多重複同名的現象⁹，因此馬偕也沒有進一步建議他們改姓「偕」這個姓。但是兩地族人的「認親」活動、土地買賣，卻也是藉由馬偕關係進行的。不過以上馬偕作為見證中介人這樣的說法，並沒有在新港社兩地族人間流傳，其主觀歷史記憶詮釋中並未出現馬偕——如同其在噶瑪蘭人心中的那種作為近似英雄的形象，存在的只是現代研究者的推測。而的確，相較於噶瑪蘭人的認同運動，馬偕及長老教會系統，在道卡斯人的當代族群認同運動中，也並沒有起著積極的作用或扮演機制的角色。原因值得進一步思考，本文因篇幅關係無法詳述。

⁶ 見劉克襄 1989，《橫越福爾摩沙：外國人在台灣的旅行(1860-1880)》。台北：自立晚報，頁：82-83。

⁷ 見陳水木獅潭劉家訪談資料，〈獅潭開發先驅道卡斯家族的故事〉。苗栗：苗栗新故鄉協會（活動手冊），頁：5,8,14。

⁸ 見伊能嘉矩 著，溫吉 編譯，1957，《台灣番政志》。台北：台灣省文獻委員會，頁：563。

⁹ 見潘英海、陳水木，2000，《道卡斯族後龍五社契約文書整理計畫期末報告》。苗栗：苗栗縣政府文化局，頁：20-21。

四、 男性傳教士 VS 女性巫醫

現在我們從另一個面向切入來看：馬偕對噶瑪蘭的整體文化內部衝擊的問題；還有噶瑪蘭人如何認知、認同馬偕這個異文化的人，及他帶來的種種呢？首先我們來看噶瑪蘭社會在馬偕的基督教未進入之前的情況，也許我們也可以藉由馬偕收集到的，與信仰相關的藏品中所展現出的宗教物質文化，來想像及瞭解當時的信仰文化。

噶瑪蘭的宗教概念是和其親屬關係、經濟生產及部落族群空間等，緊密連結在一起不分的。*Mtiu* (女性巫師或巫醫) 是這個社會文化的代表，因為在噶瑪蘭社會中 *mtiu* (巫師) 的信仰總和了：其創始祖 *Muzumazu* 女神的祭祀、已過世女巫祭祀及女巫自己家的祖靈祭，及一個文化生態及族群部落歷史的總總知識等。

在噶瑪蘭的社會中每個個體藉由 *dahau* 「生病」，這個身體上的不適或生活的不順遂：如東西掉了，家人不見了等，漸漸的透過女巫來與噶瑪蘭的社會內部整合，進而嵌入成為社會群體中的一份子。換言之，噶瑪蘭人之所以會「生病」，其實是很社會群體性的、文化性的、地域性的。那麼生病了，要如何治病呢？通常在表面上能幫人治病的是巫師，在噶瑪蘭社會中只有女人才能幫人治病，她是因為自己也生病，由其他女巫師透過使用一種黃色透明的玻璃珠，如馬偕所收藏的項鍊中的珠子來 *pa subli* (占卜) 問病因，然後舉行全社參與的 *kisaiz* 的儀式來除病。在 *kisaiz* 這整個儀式的過程中，她們女巫們到屋頂上一起唸禱詞、唱歌，像似公開的在全村人的面前「表演」著一個生病的人，如何從生病昏倒到被神治癒的過程，通過這個儀式之後，女巫就具有幫別人治病的能力了。之後女巫也藉由學習 *subli* 這個占卜儀式來幫每個人診斷病因，然後再一一透過舉行儀式的方式來幫人治病，治癒的「療效」彷彿就是巫師、病人及公眾而形成的社會情境。

接著我們來看馬偕在宜蘭如何透過幫人治病傳福音。在《台灣遙寄》裡他自己寫到：噶瑪蘭人喜歡吃檳榔，所以牙齒不好常會有人牙疼，因此拔牙是他進入部落社會的方法，他的器具起先是淡水鐵匠製造的鉗子，後來是買紐約製的；他在拔牙前先聚集聚落裡的村民，會先在空地念詞禱告，唱一二首聖歌，而後再開始替人拔牙，繼而開始說教傳福音¹⁰。馬偕自己認為拔牙後牙痛會漸漸減除，所以會有很多人排隊讓他拔牙治病。

¹⁰ 馬偕 著，林耀南 譯，1896，《台灣遙寄》。頁：244，台灣省文獻會。

接著，我們將馬偕的拔牙治病過程，與 *mtiu* 巫師治病過程作一個簡單的比較：在馬偕幫人拔牙的過程中，其實很像噶瑪蘭人 *mtiu* 女巫幫人治病的方式，只是馬偕不是女的，卻是個男巫醫。怎麼說呢？巫師治病儀式時就像馬偕一樣，聚集了村民集體來「觀看」、參加這整個儀式的過程，開始時一樣由幫人治病的人先唸禱詞，然後唱歌，禱詞和歌是很重要的儀式元素，他給人營造一種宗教儀式來幫人治病的氣氛，接著馬偕及他的助手們就開始幫人拔牙治病，這給噶瑪蘭人更有女巫師治病儀式中「表演」、「展示」治病的過程的相似感，最後馬偕傳福音講上帝神靈的事，就跟女巫師在其治病儀式中唱歌，一直呼喚神靈、講述著神靈的故事一樣。對現在花蓮新社的噶瑪蘭信教的人而言，他們有時也會提到這樣的做儀式氣氛是一樣的，諸如此類的想法。

馬偕是一個異社會男性傳教士，與噶瑪蘭社會中傳統的 *mtiu* (女性巫醫) 之間的相似性，由一個宗教醫療的介面，建立起某些共搭、模糊共同的特質，使得噶瑪蘭人容易親近馬偕和基督教，因為馬偕跟傳統社會中的 *mtiu* 巫醫很像；而基督教裡所談論的神或可說是噶瑪蘭社會傳統認識論的延伸。外國的「巫醫」帶來外國的神靈，可以幫人們治牙痛，這是跟噶瑪蘭社會人之所以生病到女巫治病的邏輯是一樣的。因此馬偕及其基督教不必藉由強制性的政治力夾帶介入，就可以在噶瑪蘭社會收到不少「信徒」。

拔牙比較像是技術性的東西，而馬偕另外還帶來了「西藥」，也救了不少噶瑪蘭人，他的行蹟有點像噶瑪蘭始祖神話中的女神 *Muzumazu*，是她教導 *mtiu* 女巫們治病，才使噶瑪蘭人能繼續存活免於疾病的威脅。接著我們從花蓮新社偕萬來長老的自述中來進一步說明¹¹；當他回憶起其父執輩在宜蘭生活時談到：「宜蘭多雨、氣候潮濕，而噶瑪蘭人的屋子是茅草做的，牆壁塗以曬乾的牛糞，整個房屋結構比較低矮，一下雨，屋內便聚積濕氣，很容易生病，或是感染流行感冒，當時病死不少人。而傳統噶瑪蘭治病的方法是『据砂以斯』(*kisaiz*)¹²，就是巫師到屋頂上跳舞，而巫師一爬上屋頂上跳動，茅草就脫落下來。據他父親描述，有一段時間，整個村都染上流行感冒，病死了不少人，是馬偕牧師帶藥來，救了不少人……」。這樣的敘事中，我們不難發現馬偕的救人行為的確很符合噶瑪蘭神話中創始祖神的概念，所以人們相信他，他的行蹟就像是那位教導人們治病，幫人解決困難的女神。

¹¹ 偕萬來先生自述，楊功明 採訪、李忠賢 整理，《宜蘭文獻雜誌》6：33，及筆者2000年8月1日偕先生的訪問記錄整理。

¹² *Kisaiz* 是筆者加的註。

以上我們從儀式及神話中所呈現的思維，來理解噶瑪蘭人如何認知和接受馬偕，這之中雖然有許多共通點，但有一點卻是很大的差異，那就是性別的問題，特別是男性與女性表現在宗教權力的掌控上的差異。

在噶瑪蘭社會中是由女性負責主持大部分的宗教儀式，這些儀式包括治病、祭部落祖靈、祈雨、驅鬼靈等，而家裡的祭祀與決定權也都是在女性，所以基本上女性是比較固著在家內和聚落內的。當馬偕及他的基督教進入噶瑪蘭社會時，不同於天主教以男性外國神父為主，他在淡水設立了傳道中心，成立以訓練男性牧師的書院，同時還成立訓練婦女的學校，主要是訓練女教徒，為了使他們去影響子女。

我們來看這樣開放部分宗教事物參與給女性，是否給噶瑪蘭的母系社會中的女性，有可能也進入到新的宗教事務的核心？也就是延續原來社會中女性握有宗教權力的現象，或是讓噶瑪蘭人的女性受神學教育、從事傳統家務工作之外，也能學習西方教育中的近代科學。我們從《馬偕日記》、《台灣遙寄》所述的情況，及百年後的現在，筆者在宜蘭流流社跟花蓮新社的調查來看。當時因為馬偕的女子學校在淡水，對宜蘭的噶瑪蘭人而言路程艱困、加上女性固著在家中的特性；雖然比起漢人，噶瑪蘭在社會文化較開放的因素上，也有一些女孩子去女子書院唸書，但女性在基督教方面參與核心的，相較於男性還是很少，反而是頭目的男性後代進入的較深。如此一來，宗教力似乎與部落男性政治有較密切的結合，男人也開始在宗教事務上有了一個新的場域。另一方面，基督教反而削減了女性參與傳統宗教事務的相對機會，使得傳統女性主導的宗教信仰，受到衝擊甚至信徒式微，失去其做為聚落性整體信仰的地位，而變成基督教與噶瑪蘭傳統 *mtiu* 信仰在部落中各自鼎力、分化的情況。

最後，我們再看部落宗教力與男性政治有較密切結合的這一現象，在近幾年來的發展，這也跟族群運動息息相關。部落宗教權的部分轉移，對母系社會內部而言，衝擊最大的是性別權力的再分配，女性喪失了原有信仰舞台中的主角地位，而男性卻變成了部落裡「政教」權力合一的領導者。對外部社會而言，基督教提供了不同族群間有共同信主的信徒，而這些人進而在政治信念、立場上有共通點。也就是說，從另一個角度來看，基督信仰（包括長老教會跟天主教）在部落社會裡，開始跟男性的傳統的政治力緊密結合，接著又因信仰的教派不同，而有不同的政黨黨派色彩。比如部落裡信傳統宗教的人，特別是女性及其家人，其政治政黨取向並不明顯。長老教會的有比較反過去執政黨——國民黨的取向，相對傾向民進黨的支持者較多，而天主教徒政

治上比較保守，為國民黨居多；而這些男性的宗教事務領導者，現在也常是行政系統內政治領導者，如村長等，他對部落的事務具絕對的影響力。不同的政黨傾向，這在部落社區內的人際關係之間，有很明顯清楚的劃分，因此每當有政治選舉活動，同樣也會透過教會組織內的成員彼此來動員。

台灣南島語族群，不管是政府承認的原住民、或是不被承認的其他族群，這些人們並未因語言上的親緣、地緣或巫師祖靈等相似性質的信仰，而形成有意識的一個共同群體。但是信主耶穌，卻提供了一個同為主內兄弟姊妹比較不敵意的基礎，以及長老教會系統的教徒在政治態度上較激進、重人權及較開放等傾向，他相對減緩了族群間的政治利益衝突的可能，以及進一步連結的力量。比如平埔族群與原住民之間，在布農族人尤哈尼牧師出任原民會主委之後，開始有對話的善意，也因此可能促成了不同平埔族群之間的聯合、共同動員，如今年2月27日，民進黨泰雅族立委—巴燕·達魯主辦的「政府如何承認平埔族群」的公聽會。不過，不管是從當代噶瑪蘭族群認同運動，到整個平埔族群聯合的族群運動，雖然長老教會不是公開以教會之名來扮演一個「連橫」的角色，但其連帶隱藏的意識型態力量確實有著連結的效用；不過在另一方面：過去執政黨行政體系內的舊勢力，及部落內部政治黨派立場分歧的矜持，變成了族群認同運動中，動員時彼此不信任的逆向操作因素。

五、家的祖靈信仰

馬偕的基督教跟噶瑪蘭 *mtiu* (女巫) 信仰最大的差異是在祭祖靈上，也是這一點使很多人雖然已信主了，但還是會因沒有祭拜祖先而內心有許多的掙扎。在噶瑪蘭 *kisaiz* 或 *pakelabi* 治病儀式的開始是先祭拜神靈，祭拜一種抽象很遠的人類始祖，接著會祭拜已過世的巫師們，最後一定要公開 *paqan do patai*，也就是祭巫師家死去的祖先，請他們大家都回來吃東西，所以說噶瑪蘭的傳統信仰是環繞著祖靈，從個人為單位，到家再到整個聚落的層次，其信仰並沒有超過比部落更大組織的連結，就跳到整個大宇宙、人類的世界了。但是，噶瑪蘭人關心的還是祖靈，改信基督教時不可以祭拜祖靈，因此，會擔心祖靈沒人餵養餓肚子怎麼辦呢？祖先如果肚子餓是會使人生病的。因此我們看到改信耶穌的人，雖然不參加公開的 *mtiu* 巫師活動了，但是在家的層次如過年時的 *palilin* 祭祖、比較私人的死亡儀禮 *patoRoqan* 還是會偷偷舉行的，不舉行還是不能心安。也許遠遠的神靈我們祭拜他們，但他們是否能吃得到是無可得知，或別人也會給他們 *spaw* (祭拜)；但是有過共同生活經歷的、有血緣關係的親戚

過世時就比較難割捨了。因此與其說是宇宙觀沒變，還不如說是聚落的集體信仰力量薄弱了，大家不再遵循傳統來參加由女巫公開主持的祭共祖儀式，但是，家跟個人的面向沒變，還是遵循傳統。總的說，我們看到部落的政治組織與宗教信仰有了新的連結，被國家化時又產生新的面貌，而人的傳統宇宙觀其實在部落的層次上，其一統性已消亡，人們回到個人、家的層次裡去，所以面對對抗國家機器的動員時，部落已喪失原本主體整合的基礎了。再看權力運作的部分：整個部落的權力結構，由原先男/女，政/教分立的組合：男人老人政治，女人 *mtiu* (女巫) 信仰，趨向權力轉移到國家體制中，中年、年輕人的政治，加上男性與其他宗教權的連結，如在花蓮新社是基督教教權較強，在宜蘭則是漢人宗教勢力為主。

另外，從第幾代為基督徒的信徒來看，其「祖靈」概念其實也有些微的差異。如在宜蘭流流社、三星地區及花蓮新社，是受當時馬偕傳教影響的後代，他們並不是改信主的第一代，其祖先阿公或爸媽輩就已經信主了。再則，信馬偕的基督教，也可以被詮釋為一種「變通」的祖靈信仰；如偕萬來長老尊其父親的遺訓：「要信耶穌不退縮」，不用過去噶瑪蘭人傳統的方式祭祖，但卻可說是仍以另一種形式來追求祖先的信仰。所以總結一句，目的總是要：不忘記祖先。

【參考書目】

伊能嘉矩 著、楊南郡 譯

1996 《平埔族調查旅行：伊能嘉矩〈台灣通信〉選集》。台北：遠流。

伊能嘉矩 著、溫吉編 譯

1957 《台灣蕃政志》。台北：台灣省文獻委員會。

江日昇

1995 《台灣外記》。台灣銀行經濟研究室編，重印，台灣省文獻委員會。

李亦園

1982 《台灣土著民族的社會與文化》。台北：聯經。

李忠賢 整理

1993 <偕萬來先生自述>。《宜蘭文獻雜誌》6：27-38。

林昌華

2000 <馬偕日記中的噶瑪蘭人>。平埔族群與台灣社會國際學術研討會，台北：中研院民族所與台史所籌備處。

馬偕 著、林耀南 譯

1959 《台灣遙寄》。台灣省文獻會：台灣叢書系列第五種。

陳志榮

1994 <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論文。

1995 <噶瑪蘭人的宗教變遷>。《平埔研究論文集》，潘英海、詹素娟主編，台北：中研院台史所籌備處，頁：77-97。

陳宏文 編著

1982 《馬偕博士在台灣：加拿大長老教會在台傳教先鋒》。台北：中國主日學協會。

馬偕 著、陳宏文 譯

1996 《馬偕博士日記》。台南：人光出版社。

陳俊宏

2000 《重新發現馬偕傳》。台北：前衛。

張炎憲、王世慶、李季禪 主編

1993 《台灣平埔族文獻資料選集：竹塹社（上下）》。台北：中研院台灣史田野研究室。

郭和烈

1971 《宣教師偕叡理牧師傳》。嘉義：台灣宣道社。

曾桂龍 總編撰

1998 《獅潭鄉志》。苗栗縣：獅潭鄉公所。

潘英海

2000 <文化介面與文化介媒：以祀壺現象為例>。平埔族群與台灣社會國際學術研討會，台北：中研院民族所與台史所籌備處。

潘英海、陳水木

2000 《道卡斯族後龍五社契約文書整理計畫期末報告》。苗栗縣政府文化局。

劉璧榛

2000 <Mtiu 女巫師的產生：噶瑪蘭人社會中性別支配的結構研究>。宜蘭研究第三屆學術研討會論文集，宜蘭市：宜蘭縣政府文化局，頁：453-499。

2000 <Lepaw（家屋）與Spaw（祭祀）：以本土觀點看噶瑪蘭人的親屬關係與親屬稱謂變遷>。平埔族群與台灣社會國際學術研討會，台北：中研院民族所與台史所籌備處。

劉克襄

1989 《橫越福爾摩沙：外國人在台灣的旅行(1860-1880)》。台北：自立晚報。

韓軍學

2000 《基督教與雲南少數民族》。雲南：雲南人民出版社。

Mackay, George Leslie

1896 *From Far Formosa, the Island, its People and Missions*. ed. by Rev. J.A. Macdonald. Edinburgh and London. Taipei: SMC Publishing Inc. (1991)

Stainton, Michael

1999 *The Politics of Taiwan Aboriginal Origins: A New History*. ed. by Rubinstein, Murray Armonk, New York: M.E. Sharpe Inc. pp.27-44.

2001 Mackay and Bethune: The making of "unique Canadians". Toronto, York University (Working Paper). pp.1-26.

Shepherd, John R.

1988 Plains Aborigines and Missionaries in Ch'ing Taiwan, 1859-1895. (Paper), Taipei: Institute of Ethnology.