

第三章 噶瑪蘭族的歲時祭儀⁴⁷

劉璧榛⁴⁸

⁴⁷ 本文部份段落改寫自《認同、性別與聚落—噶瑪蘭人變遷中的儀式研究》一書，為作者儀式變遷研究的延續，此文特別針對歲時祭儀的晚近田野參與觀察，進一步發展新的分析論述。

⁴⁸ 中央研究院民族學研究所副研究員。

第一節 概說：Nizi da Kavalan 阮是噶瑪蘭人

今日噶瑪蘭族人將《Kavalan》（噶瑪蘭）一詞，⁴⁹詮釋為「居住於平原之人」，指涉其散居各地族裔之祖父母，在二十世紀之前曾居住於宜蘭平原，以塑造出共同的集體記憶，凝聚當代族群認同。⁵⁰回朔伊能嘉矩⁵¹在其踏查日記中寫到，Kavalan 或是記音成 Kuvarawan，原意為噶瑪蘭人祖先登陸臺灣之地名，或是「平地人」，以作為跟原先居住於宜蘭平原的 Pusoram（山上人），後來戰敗遷入山中的另一個群體區辨。然而，噶瑪蘭人何時進入宜蘭平原？根據盛清沂⁵²、劉益昌⁵³、劉益昌與詹素娟⁵⁴及陳有貝⁵⁵在宜蘭挖掘的考古資料推測，至距今 1000~600 年前左右，所遺留的文化層應屬噶瑪蘭族群。

筆者按照噶瑪蘭人在宜蘭不同的舊社，於 1930~1950 年代間，所傳述不同版本的祖先傳說歸納推論⁵⁶：多群於不同的時間乘船，從臺灣島外登陸本島北部、蘭陽溪口、或較南邊的南澳馬賽、東部立霧溪口，最後南下或北上遷入定居於宜蘭平原的人，被歷史學家或人類學家因居住的地緣關係，指稱為 Kavalan（噶瑪蘭人）或 Kelewan（加禮宛人）。⁵⁷然而，這些人群間彼此並非是相互效忠的共同體，也沒有今日所言主

⁴⁹ 清代文獻中或譯為蛤仔難。

⁵⁰ 劉壁榛，〈從部落社會到國家化的族群：噶瑪蘭人 qataban（獵首祭／豐年節）的認同想像與展演〉，台灣人類學刊 8(2)，2010，頁 66。

⁵¹ 伊能嘉矩，楊南郡譯，〈平埔族調查旅行：伊能嘉矩台灣通信選集〉，台北：遠流出版社，1996[1896-1899]，頁 200。

⁵² 盛清沂，〈宜蘭平原邊緣史前遺址調查報告〉，台灣文獻 14(1)，1963，頁 117~138。

⁵³ 劉益昌，〈宜蘭大竹圍遺址初步調查報告〉，宜蘭：宜蘭縣立文化中心，1993；〈宜蘭史前文化的類型〉，《宜蘭研究第一屆學術研討會》，宜蘭：宜蘭縣立文化中心，1995，頁 51。

⁵⁴ 劉益昌、詹素娟，〈噶瑪蘭的過去與未來〉，宜蘭文獻雜誌 22，1997，頁 34。

⁵⁵ 陳有貝，〈蘭陽平原淇武蘭遺址的問題與研究〉，田野考古 10(2)，2005，頁 31~48。

⁵⁶ 馬淵東一，〈スナサイとカバラン族〉，南方土俗 1(3)，1931，頁 118~23；〈高砂族の分類〉，《馬淵東一著作集第二卷》，東京都：社會思想社，1974[1954]，頁 249~273。移川子之藏，黃耀榮譯，〈漢治以前蘭陽平原的住民：遺留於 ka-bala-an 族歌謠與荷蘭古紀錄的資料〉，《台灣時報》3 月號附錄，台北：中央研究院民族學研究所，1936。幣原坦，曹甲乙譯，〈宜蘭民族考〉，文獻專刊 5（1/2），1954，頁 61~64。速水家彥，李英茂譯，〈宜蘭雜記〉，宜蘭文獻 6，1993[1931]，頁 104~105。

⁵⁷ 劉壁榛，〈認同、性別與聚落：噶瑪蘭人變遷中的儀式研究〉，南投：國史館台灣文獻館，2008，

觀的族群意識。如潘英海⁵⁸所言，社才是當時有意義的基本實體，人對共同參與儀式的親屬團體或是同一社的人認同。

1632 年西班牙傳教士 Jacinto Esquivel，留下最早關於噶瑪蘭人的文字紀錄，他寫到宜蘭地區約有四十個以上的社，總數約有一萬多人。⁵⁹但到了十七、十八世紀的清代文獻中⁶⁰，因為疾病、戰爭、漢化與遷徙等因素，噶瑪蘭人卻只剩下三十六個社，人口總數也減少約莫一半。十八世紀末，男性漢人大量進入蘭陽平原進行水田拓墾，對噶瑪蘭的部落社會逐漸造成諸多層面的劇烈衝擊，迫使這群人往南遷移，進入花蓮的奇萊平原，原為太魯閣人與阿美族人的勢力範圍。1878 年加禮宛事件失敗之後，這些居住在奇萊地區的人，又再度被迫遷居至更南邊的花東縱谷與東海岸。經歷長期的戰亂遷移與漢人或阿美族人通婚與混居，這群人脫離原生性認同的網絡，已喪失 Geertz⁶¹所言客觀的族群原生標記（givens），大多數的人不免疑惑噶瑪蘭人是否還「存在」？

然而，在 1987 年政府宣布解嚴，臺灣政治仍處於非民主的緊繃狀態下，居住在偏遠的 PatoRogan⁶²（花蓮新社）部落內的某些菁英，開始在大社會中宣稱「nizi da Kavalan」（阮是噶瑪蘭人！）。根據正名運動領袖偕萬來的回憶述說道，當時人們根本不知道誰是噶瑪蘭人？就連很多噶瑪蘭人的後裔也不知道、隱瞞或不敢承認自己是噶瑪蘭人，因為如果承認自己是噶瑪蘭人，就等於承認自己是「番」的污名。當時整個社會情境中，族群問題還未政治化，浮出的衝突是在「本省人」與「外省人」之間的參政權力分配競爭。⁶³「噶瑪蘭族」逐漸被今日居

頁 10~16。

⁵⁸ 潘英海，〈傳統文化？文化傳統？—關於「平埔族群傳統社會文化」的迷思〉，《平埔族群與台灣歷史文化論文集》，詹素娟、潘英海編，台北：中央研究院台灣史研究所籌備處，2001，頁 213。

⁵⁹ Borao, José Eugenio. "Aborigines of Northern Taiwan." According to 17th-Century Spanish Sources. 台灣史田野研究通訊 Vol.27, 1993, pp. 98~120。

⁶⁰ 柯培元，《噶瑪蘭志略》，台北：遠流出版社，2006。

⁶¹ Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York: Basic. 1973, pp. 258.

⁶² 為了跨學科與區域比較研究，本文採國際音標（IPA）記音。PatoRogan 中的「R」發小舌音。

⁶³ 王甫昌，〈族群政治議題在台灣民主化轉型中的角色〉，台灣民主季刊 5(2)，2008，頁 89~140。

住在花東海岸、北部都會地區（樹林、板橋、土城及桃園等地）的後裔，用來作正名及跨地域的整體性自稱族名，其實是在此後一連串的尋根認同運動中才開展。至此噶瑪蘭人的現代族群意識才逐漸興起，從不斷地衝突、內部協商、凝聚，到逐漸整合成國家化的族群。

從污名到正名，從戒嚴到剛解嚴，及歷經族人散居或不認同的情況之後，聚居新社的噶瑪蘭人有意識地，將中斷近百年的歲時祭儀，如稻作收割後舉行的 *qataban* 祭頭儀式，或是中斷將近三十多年的 *kisaiz* 成巫兼祈雨儀式，重新在花蓮新社部落內復振起來。過去傳統歲時祭儀曾經是一種反思、組織與管理日常生活的模式。人們透過儀式與自然生態和超自然界建立想像的連結，形構具有主權且資源共享的部落社會。在與臺灣 90 年代政治環境改變的交相互動下，傳統歲時祭儀逐漸轉變成為一種新的社會場域，被噶瑪蘭人用來凝聚想像、形塑、呈現與強化其作為民主化、多元族群新國家之族群團體的認同。這些中斷過的歲時祭儀，因當代政治目的而被創新與想像，經歷重新建構的過程，此過程更涉及人群分類與新的社會關係之整合。

集體性的歲時儀式繼續被披上「傳統」的外衣，但是換了新的面孔出現，變成「新興」原住民族群，被官方認定為原住民族身份的重要標準，而成為族群內部團體與大社會外部團體或官僚體系之間的協商手段(negotiated)，以維護原、漢邊界的區隔，還有連帶的社會資源的分配問題。易言之，「傳統」歲時祭儀變成是邊緣與弱勢群體抵抗滅絕的發聲手段。噶瑪蘭族人希望藉由正名，取得新的社會身份，進一步獲取連帶受保障的政治資源，以延續或拓展其內部文化，歲時祭儀是其中很重要的部份。

簡而言之，歲時祭儀不僅吸引社會大眾矚目的眼光而經常聚集人潮，同時也是人類學研究中重要的焦點，除了因為她被認為是社會生活中，相當難以被理解的部分外，主要是儀式常與生態環境及複雜的政治經濟變化交雜在一起。儀式研究的先驅 Arnold van Gennep

（1981[1909]）在《通過儀式》書中曾提及，儀式關連著人們生活的節奏及生活狀態的轉變，如生命儀禮（懷孕生子、結婚、喪禮）、歲時的轉變或是種稻收成等都會有特殊的儀式，以渡過或通過轉機／危機。然而，生活在現代國家及全球化網絡中的噶瑪蘭人還有歲時祭儀嗎？歲時祭儀是否仍有過渡的意涵？或是不斷地被賦與新的社會意義？今日歲時祭儀的發展，是否如馬克思對人類歷史研究的論點，必然經歷與過去的傳統產生斷裂（discontinuities）？然而，筆者使用斷裂一詞，與歷史唯物主義並沒有必然的關連。毫無疑問，噶瑪蘭社會被整合進農業國家、民族國家、基督教化到工業化、民主化與多族群文化國家的過程，各個階段都存在著斷裂。而本文旨在探討何時及在什麼樣的社會情境與社會巨變的動力驅動下，噶瑪蘭人的歲時祭儀與過去產生斷裂？又何時、如何以及為何，中斷的歲時祭儀突然被復振？這些被復振的「傳統」又如何被創新？

本文嘗試在特殊的歷史及政經脈絡中，理解噶瑪蘭人百年來變遷神速的歲時祭儀。此例絕不是孤立的特例，她可以提供對現代臺灣大社會中，歲時祭儀消失與復振現象的鏡像反思，因為近世紀來，在臺灣政治經濟及文化劇烈的變遷中，儀式本身的變化相當大，是相互拉扯變遷動力的一環，噶瑪蘭族是個邊緣的族群，那裡儀式的變化更加劇烈而明顯，消失與創新的速度同樣驚人。因此對讀者而言，本文不僅嘗試要去認識一個他者／他族，一種封閉、簡單的疏遠經驗，而是面對我們所共處臺灣社會場域，百年來處境的凝視。如同 Victor Turner（1967）寫到，儀式是一種敘說／超敘說，其實訴說著我們的社會自己。

第二節 歲時祭儀的文獻回顧

1632 年西班牙傳教士 Esquivel 曾描述，宜蘭的噶瑪蘭人在收割與獵頭兩大活動之後舉行慶典，特別是在稻米收割後，舉行與治病相關

的集體歌舞慶典，此歲時祭儀長達 15~20 天。⁶⁴清代陳淑均⁶⁵在噶瑪蘭廳志的風俗篇中談到，「番無年歲，不辨四時，以刺桐花開為一度…」及「其耕種不知時候，惟視群木萌芽為準」。書中陳淑均以漢人的眼光認為，噶瑪蘭人沒有「歲時」的概念，意即沒有固定計算時間的方法，如用「年曆」來體現一種「虛化」(empty time) 的統一尺度，透過這種方式計算，便可設計每年的分段，以確立儀式的時間。實際上噶瑪蘭人歲時行動的區分是源於對周遭植物變化的觀察，並沒有統一與固定的時間尺度，時間是與當地自然環境相關連，此乃部落社會歲時祭儀的時間與地域空間相結合的特性。

在祭儀方面，陳淑均則跟 Esquivel 同樣注意到稻米收成後的祭儀，不過他描述的重點不在治病或是神靈觀，反倒是為儀式準備的酒與歌舞。他寫到每年秋天收成時，同社的人會賽戲飲酒，稱為「做年」或是「作田」。做年期間眾人群坐於地，用木瓢或椰殼飲酒至醉，則起而歌舞。歌無常曲，一人歌群拍手而和。婦人見漢人至，則會斟滿酒給客人。從 Esquivel 與陳淑均的敘述中可看出，十七到十九世紀初，秋天農作收成後的祭典，是當時以社為中心集體性的、規模最盛大的歲時祭儀，同時這個祭儀並不是完全封閉，也對外人開放。

日治時期，伊能嘉矩（1996[1896-1898]）在《東京人類學會雜誌》陸續發表他到宜蘭的實地踏查報告，論文中提及當時的噶瑪蘭人，除了有治病儀式外，會在農曆 12 月中旬舉行祭祖儀式。社中人會事先釀造新酒，然後置於社內某地，發出口哨般聲響三次，作為招請祖靈的方法。除了釀酒，家家戶戶還會蒸米飯供祭祖靈，接著再自家享用。這個祭祖期間持續約莫一個月，全社大小每天飲酒歌舞。另外，同時期鳥居龍藏在臺灣通信⁶⁶中寫到，他到花蓮東海岸碰到加禮宛人，他們

⁶⁴ Borao, José Eugenio. "Aborigines of Northern Taiwan." According to 17th-Century Spanish Sources. 台灣史田野研究通訊 Vol.27, 1993, pp. 119~120。

⁶⁵ 陳淑均，《噶瑪蘭廳志》，台北：遠流出版社，2006，頁 304。

⁶⁶ 鳥居龍藏，楊南郡譯註，《探險台灣：鳥居龍藏的台灣人類學之旅》，台北：遠流出版社，1996[1897]，頁 189。

會請巫醫向亡靈祈禱做儀式，同時部落裡的婦女會聚集在一起，把病人圍在中間跳圓形舞。祈禱跳舞時，社眾還會到病人家中接受酒宴款待。他對南遷後噶瑪蘭人歲時祭儀的描述，與十七世紀 Esquivel 在宜蘭的見聞類似。速水家彥⁶⁷於宜蘭噶瑪蘭舊社的訪談中轉述：「如果有人患重病，則需舉行祭祀向天祈求病癒」，此乃盛大的儀式，「他們召集十人以上或三十六社代表做成圓形舉行酒宴…」。

但從速水家彥的行文中無法得知，此治病儀式是不是具歲時性。

二次世界大戰後，開始有不少學者用人類學的田野調查法，對噶瑪蘭的祭儀進行民族誌的紀錄與分析，如人類學家阮昌銳⁶⁸對宜蘭噶瑪蘭族儀式漢化的觀察。清水純⁶⁹在她的博論中，對在新社每年都舉行的 pakelabi 巫師治病儀式、歲末的 palilin 祖先祭儀，這兩個歲時祭儀有詳細的紀錄。她從噶瑪蘭人對漢人年節的接納與變遷的各種形態變化，進行社會分析，同時她也注意到祖先祭儀與族群認同之間的關連性。⁷⁰另一位陳志榮⁷¹研究 pakelabi（巫師祭儀）及大峰峰的海祭，則從宗教變遷的角度切入，他認為噶瑪蘭人在移民過程中，與新的群體如南澳的泰雅族與花蓮的阿美族接觸，接受了新的方式而在儀式上產生了變化。

張振岳⁷²於「噶瑪蘭的特殊祭儀與生活」書中，從新社、立德及樟原三個部落的區域網絡下，分析三個歲時祭儀：pakelabi 巫師治病儀式、palilin 祖先祭儀及 spaw do razing（海祭）；他將這些歲時祭儀視為噶瑪蘭人代代相傳的生活智慧。從文獻回顧中可看出，十七世紀至今，

⁶⁷ 速水家彥，李英茂譯，〈宜蘭雜記〉，宜蘭文獻 6，1993[1931]，頁 104~105。

⁶⁸ 阮昌銳，〈蘭陽平原上的噶瑪蘭族〉，台灣文獻 17(1)，1966，頁 22~43；〈宜蘭地區漢化的噶瑪蘭族初步調查〉，台灣文獻 20(1)，1969，頁 1~7。

⁶⁹ 清水純，余萬居譯，〈噶瑪蘭人—變化中的一群人〉，台北：中央研究院民族學研究所，1992[1986]。

⁷⁰ 清水純，吳得智譯，〈在新年出現的族群—哆囉布安[TuRbuan]族認同之殘存與顯現〉，研究紀要 46，2004，頁 21~53。

⁷¹ 陳志榮，〈噶瑪蘭人的治病儀式與其變遷〉，《台灣與福建社會文化研究論文集（二）》莊英章、潘英海編，台北：中央研究院民族學研究所，1994，頁 261~249；〈噶瑪蘭人的宗教變遷〉，《平埔研究論文集》，潘英海、詹素娟編，台北：中央研究院台灣史研究所，1995，頁 77~98。

⁷² 張振岳，〈噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活〉，台北：常民文化，1998。

pakelabi 與 palilin 兩儀式，是最常被研究的「傳統」歲時祭儀。這兩個儀式也一直持續到今日，為傳統信仰的核心，並且以女性為中心運作。晚近十年來，才開始有人注意到創新的 spaw do razing（海祭），筆者文後也將補充 qataban（豐年祭）與 spaw do Saliman（祭獸靈），讓整個噶瑪蘭人的歲時祭儀系統更清楚，同時可看出原先以男性為中心的祭儀，與過去產生很大的斷裂而迅速的消失，到 1990 年代因正名運動的政治目的，才從記憶中逐漸被復振，由個人化趨向公眾化與政治化，變成一個新的社會場域。

第三節 噶瑪蘭人的新故鄉：新社

本文以發起與集結正名運動的新社部落之歲時祭儀作為分析的焦點，一來由於花蓮新社是目前僅存仍以噶瑪蘭人為主體的部落，再者部落內母語及歲時祭儀仍不斷被復振與創新，而被注入新活力與展現出新的面貌。透過十多年正名運動的奔波努力，2002 年噶瑪蘭族被行政院認定為法定的原住民族之一。今全族人口數約 1,258 人⁷³，主要散居在花蓮縣豐濱鄉與新城鄉，約佔總人口數的 54%。其次，人口聚集在臺北都會區樹林、板橋、新莊及土城，於 1980 年代從原鄉因就業移出。

筆者主要田野調查的新社部落之人口，約佔總人口數的 1/3。部落人口的組成，主要除了約八十戶噶瑪蘭人外，還混合著已與噶瑪蘭通婚好幾代的 ToRbuwan（哆囉美遠人）⁷⁴後裔或姻親，約有七、八戶。1930 年到 1940 年左右，新社區域內水田開墾面積擴大，勞力的需求劇增，噶瑪蘭人逐漸召集港口、瑞穗、奇美及光復一帶的男性阿美族人，進入耕種田地做佃農，形成了周遭更靠山區的 Lipic（復興部落），及較南邊的 Malalanouang（東興）兩個阿美族部落。聚集之初噶瑪蘭人未與阿美族人混居，少數阿美族男性婚入噶瑪蘭家庭。約到了 1980 年代

⁷³ 資料來源參見原民會 2011 年度 4 月份原住民人口按族別統計資料。

⁷⁴ 在新社沒有族內婚的 ToRbuwan 人。

左右，新社族人才漸漸與阿美族女性通婚，形成新型態的混合家庭，現在部落裡大部分都是這種混合家庭。這些人群的組合形塑了噶瑪蘭人歲時祭儀的多元混合面向。

第四節 **paspaw**（做儀式）－理解歲時祭儀

古野清人⁷⁵在 1930 年代進行祭儀生活的調查時指出，原住民的祭儀與農業生產密不可分，在皇民化運動未急速推動與鼓勵水稻種植之前，相關的歲時祭儀從統治者的觀點看，費日耗時又相當隆重與奢華。到了 1970 年代後的十年間，臺灣迅速發展工業化與都市化，隨著農業技術的改良（肥料與農藥），再加上花東區域交通的拓展，新社部落從事耕作的人口流失，環繞農耕生活為核心的歲時祭儀，如初春的 **chaqatu** 播種祭、驅蟲祭、仲夏的 **kisaiz/qataban** 收穫祭、入秋的入倉祭與食用新米的 **muqatu** 等儀式，隨即成為兒時記憶。經濟生產方式的改變，的確促使原先與經濟生活有緊密結合的歲時祭儀，產生斷裂或有不同的變貌。

今日新社聚落的噶瑪蘭人，雖然主要的經濟來源為工商勞動薪資，而不再依靠稻作或狩獵採集及魚獲，不過自家仍維持消費性為主的此類生產活動。特別是 1990 年後，東南亞移工進入臺灣勞動市場，不少都市回流的年輕勞力，投入地方建造工程，但因工作機會不穩定，農忙時常會轉入協助家中農事，或是春夏出海捕魚捉龍蝦。易言之，部落內現今是營造業所得加上稻作、採集自產自足消費，同時也存在將稻米或漁獲部份販賣成現金的混合型態。因此人們某部分仍依賴季節時序的轉換與循環，在季節轉換期間，仍可明顯看出歲時祭儀作為一種人與自然、人與超自然、人與人之間關係的調節機制。另如前所言，隨著 1980 年代末臺灣政治的民主化，噶瑪蘭人族群意識的興起，到 2002 年正名成功，原民會、縣政府、漁會或是社區協會等，為執行

⁷⁵ 古野清人，葉婉奇譯，《台灣原住民的祭儀生活》，台北：原民文化，2010[1945]。

政府政策摺入經費補助，讓這些跟自然環境活動相關之歲時祭儀，形式上又被復振起來，同時扮演調節衝突與新的社會關係的角色，而夾雜許多創新的面貌。

如同大部份的社會或族群，噶瑪蘭人也捲入全球化的市場經濟體系，及被國家的政策與行政組織穿透，喪失主權與自治權，某些資源不再共享，但是其部份社會根基與個人或群體的社會存在，並非完全依賴金錢或是市場邏輯的經濟理性，或是完全為國家結構所宰制，部分人們仍透過週期性的 *paspaw*（舉行儀式），與自然、超自然建立協商關係，而在這個人與自然及超自然建立關係的同時，也再生產了人與人之間的網絡連結，雖然這些連帶關係曾經被質疑或產生斷裂。

paspaw 是噶瑪蘭社會中關鍵而特殊的在地觀點(*native's point of view*)⁷⁶，助於我們理解其歲時祭儀的行為動機與象徵意義，以及儀式與人的分類分群、人與人之間的權利義務，還有儀式彼此之間的系統關連性等。*spaw* 是動詞，在日常用語中為「放下…東西」的意思，如「*spaw tina ku tu sili ta takanan*」，意指我的媽媽把辣椒「放」在桌上。另外，*pa-spaw* 特指將酒或某些祭品在特定的時間點內、置於特定的地點，當下同時對神靈說話，表示與神靈面對面。藉此動作，噶瑪蘭人創造及打開一個面對另一世界的時空場域。放食物象徵意義上是先給神靈「食用」，接著敬獻者務必當場將用來 *paspaw* 的祭品吃完或喝完，此乃表示與神靈或祖先共享與領受到回饋之意。噶瑪蘭人特別強調如此一來一往相互的連帶關係，一方面表示活人對神靈有義務、必須感恩與回饋之意，同時人們也會期待神靈將豐收及好運帶給敬獻的人，於是人與超自然兩者之間，成為一個想像的、互相依賴的命運共同體。

另外，噶瑪蘭的儀式名稱多以 *pa*-開頭，對噶瑪蘭人而言，*pa*-強調的是執行動作，意即必須透過實踐的過程才會產生效力，如 *pa-lilin*（餵養祖靈），*pa-kelabi*（給神靈晚餐之意），*pa-toR-qan* 為給剛過世的亡靈

⁷⁶ Basic Bools. "From The Native's Point of View." in Keith H. Basso and Henry A. Selby eds. *Meaning in Anthropology*, Albuquerque: University of New Mexico Press. 1976. pp. 221~237.

「喝酒」、「吃東西」之意等。此行為的背後又隱含噶瑪蘭人認為，人死後、動物死後或神靈，仍是像活人一樣有生命的現象，如需要不斷地進食及透過物質營生活，不過這個社會建構起來擬人化的生命體卻無法自給自足，需仰賴活人的供養，因此儀式舉行一次是不夠的，人們必須不斷地持續「餵養」，而使儀式具循環性與週期性。另一方面人為了營生就必須供養這個生命體，進而維持一種互惠的互動關係，這就是噶瑪蘭人共同分享的靈魂信仰觀與宇宙觀。

過去創始女神、神靈、祖靈、敵首靈或海神等，特別受到重視與尊重，她們包含了世世代代的經驗，人們使之「永生不朽」，並且透過這些神靈的機制與象徵交雜，族人刻意經營及維持與自然界、超自然界的關係，包括維持日常生活的三大要素：部落的生活空間、土地山林與海洋資源領域與耕作所必須的雨水。透過季節性、週期復返的儀式之象徵實踐，將三大要素都放在祖靈與他族靈的控制下，而這個透過想像建立連結的共同體，其實也是資源分享的共同體。同時，超越了意識與意願，每個人就活在這種認同的宇宙秩序中，其私密的身體（生死病痛）與運氣也已經附著其中，所以從身體我們就可以看到個人的群體認同與集體意識，因此不難理解在噶瑪蘭社會中，巫師的治病儀式也是一種部落性的歲時祭儀。

一、 新社部落的歲時祭儀

接著，我們將新社噶瑪蘭人近年來仍舉行的 *paspaw*，依其慣用的農曆月份先後次序，放進打獵、捕魚及稻作，這三種生產活動季節脈絡中，同時也區分乾季/雨季（用顏色）；直列則依舉行 *paspaw* 人群單位之差異：個人、家、女性群體、男性群體，這三個社會組織層次來看，詳細製表如下，如此能更清楚地看出儀式的歲時性、週期性與社會性。

表 3-1：歲時祭儀時序表

月份 人群	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
個人										spaw do Saliman/Tolikong		
家 lepaw												palilin
女性 群體								pakelabi	pakelabi			
男性 群體			spaw do razing					qataban				

2~3 月是雨季，7~8 是颱風季，10~12 月是乾季。

12 月：第一期稻作插秧。

11~2 月：女性採集：潮間帶撿海菜。

4~7 月：男性捕魚、捉龍蝦；女性潮間帶挖貝類、捉螃蟹。

5~6 月：第一期稻作收割。

8~9 月：第二期稻作插秧。

10~11 月：男性設陷阱打獵。

11~12 月：第二期稻作收割。

噶瑪蘭人以農曆一年為一個循環的週期，1980 年代隨著農業技術的改進，即使新社靠海冬天海風侵襲，不利稻米生長結穗，但族人仍改變為一年耕種兩期的稻作生產模式，以增加收成⁷⁷，不過整個歲時祭儀還是依循第一期稻作的節奏循環進行。例如年前開始育苗，過年前

⁷⁷ 近十年來政府因全台稻米產量過剩，鼓勵冬季休耕，部落裡有人休耕，也有人認為休耕的補助費用不多，不如繼續耕種，提供家人自需或親朋好友食用。

後開始插秧耕種，接著經歷雨季，除草施肥。到了 4 月底 5 月初天氣漸暖刺桐花開，迴游的飛魚群到來，在清明節掃墓與農忙之餘，全部落族人在海邊舉行 *spaw do razing*（拜海），以祈求出航平安漁獲豐收，開啟了男性出海生活的序幕，與女性曬飛魚乾的季節。7~8 月颱風季節，出船較不穩定，8 月初魚群離開，漁獲量減少，男性就不再出海捕魚，勞力轉投入收割金黃纍垂的稻穗。

在過去部落社會時代，8 月底的收穫祭與女性 *kisaiz* 成巫禮或 *pakelabi* 巫師治病儀式⁷⁸緊密連結在一起。族人一方面以新收成的稻米製品與獵物，感謝創始女神 *Mutumazu* 教導其耕種稻作，另一方面 *kisaiz* 的歌舞也被賦與稻作所需降雨的象徵功能。1950 年代中期，因新社族人改信基督宗教，父母輩不再讓家中女孩成為 *mtiu* 巫師，*kisaiz* 逐漸消逝走入歷史。此集體性的歲時祭儀，轉變成以 *mtiu* 巫師們家族為主的小群體儀式—*pakelabi*（巫師年度祭儀）。1987 年後有很大的轉變，*kisaiz* 被當作「傳統文化」的表徵，及正名運動的政治目的而復出，轉換成現代劇場的創新形式再出現。同時，部落內巫師相關歲時祭儀有稍微復甦的現象，1995 年與 1996 年有兩位年輕女孩舉行 *pakelabi*，替巫師群注入新血。不過到了 2008 年，因資深 *mtiu* 巫師朱阿比的離去，僅存的 7~8 位年邁的 *mtiu* 欲振乏力。

8~9 月份還有一個以男性群體為中心的 *qataban*。日治初期獵頭政治宗教文化還盛行時，*qataban* 為稻作收割後插秧苗前必須舉行的儀式，其主要目的是 *paspaw*（祭祀）當年獲取的頭靈，希望能再獵取人頭。儀式中男人們必需著蓑衣，以祈求降雨洗刷獵首英雄身體象徵性的不潔。這個儀式中斷了近百年，現在變成沒有宗教意涵，而是歡聚各地鄉親的豐年節，族人反而希望不要降雨，以免阻礙藉此活動為部落帶進觀光人潮。

進入到乾季 10~12 月，是男性打獵與設陷阱的季節，日治以來對

⁷⁸ 當年如果沒有年輕女性 *tagau*（生病）必須舉行 *kisaiz* 成巫儀式，就進行形式與歌舞都類似 *kisaiz* 的 *pakelabi* 儀式，以持續祭獻創始神靈。

槍械與森林資源的管控，使打獵活動更加競爭與隱密化，某些男性個人還持續 *spaw do Saliman/Tolikong*（祭拜獸靈或漢人的土地公）。祭拜 *Saliman*（獸靈）與男性獵頭 *qataban* 祭祀的概念相同，噶瑪蘭人希望藉由祭拜砍回來的人頭或大型動物頭顱，想像頭裡將會漸漸住進亡靈，接著期望亡靈回去他原來的部落或森林中「呼朋引伴」，成果將會具體展現在下次狩獵行動上，意即男性透過歲時祭儀與頭靈、獸靈或是土地公交換生命或獵物⁷⁹。歲末年終 12 月底，在漢人的農曆春節之前，噶瑪蘭人會以女性為中心的 *salepawan*（一家人）為單位，在廚房舉行 *palilin*「與祖先共食」，感謝過去一年來祖靈的庇佑，並祈求來年能平安順遂，以迎接新週期循環的開始。

總之，這些不管是春夏秋冬或乾季雨季內所舉行的個人或集體性儀式，皆非僅舉行一次就可一勞永逸，他們必須被不間斷的、每年的、季節性的再被「重複」舉行，這個情境的重複，配合著儀式的持續舉行，彼此有著重複性。唯有透過這種儀式中，與自然、超自然情境還有其他人社會關係的這個持續性的再更新，生產品或孕育產品所需的自然環境，才會生生不息而能源源不斷，相對地依賴她的人的社會之組織方式，也得以再生產延續下去。同時藉由儀式的這個重複性、個體與集體性交錯，人類形成得以互相瞭解溝通的意義的體系⁸⁰，或建構出每位個體都共同分享的象徵再現（representation）。⁸¹

二、 男性的競爭與交換

對噶瑪蘭人歲時祭儀的理解，除了變遷的面向及與自然環境的關係外，也必須放在男女性別的社會互動關係中理解。屬於男性活動為主的歲時祭儀，如 *spaw do razing*（拜海）、*qataban*（獵頭祭／豐年祭）、*spaw do Tolikung*（拜土地公）及 *Saliman*（獸靈）等，都是在進行經濟

⁷⁹ 劉璧榛，〈噶瑪蘭人 *Saliman*（獸靈）的社會想像：流動的男性氣概與男性權力〉，《宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史》，Pamela J. Stewart, Andrew Strathern、葉春榮編，台北：聯經出版社，2010，頁 263~294。

⁸⁰ Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures : Selected Essays*. New York : Basic.1973. Books.

⁸¹ Godelier, Maurice. *La production des Grands Hommes*. Paris: Fayard. 1996[1982].

活動季節之前舉行。其 *spaw* 的目的是藉由酒或是動物內臟，這些被認為是最好的食物，祭拜抽象、看不到的神靈，如掌管魚群的海神、獵場的土地公或 *Saliman* 獸靈等，希望他們給即將展開的生產活動帶來豐收，這個收穫會實際表現在可被觀察到的範圍，使祭拜的人能有「好運氣」，方可在適當的時間內、在適當的地點「拿到」或「捕到」獵物或漁獲。此概念的背後隱含，這些成品並非是男性自己從無到有「生產」的概念，而是他必須透過歲時祭儀的手段，每年不斷地更新與自然及超自然維持一種持續的交換關係。

同時值得注意的是，這些跟男性經濟活動相關的歲時祭儀，都是以男性個人為進行儀式的主體，除了現今海祭改變由部落男性長老 5~6 位作集體代表外。在噶瑪蘭的社會中，森林中的獵場及太平洋漁場都是公共分享的空間，每個男性只要有能力都有使用權，而男性個體可透過儀式的舉行，漸漸擁有自己的 *Saliman*（獸靈）及 *Tolikung*（土地公）的超自然力量協助，但是這種政治化的力量卻相當有限，作為一種形式上的個人權威，並無法控制森林資源的分配。獵場領域與漁場範圍的界定與分配，仍然是由集體的決策意見決定。因此我們可以將噶瑪蘭人季節前的歲時祭儀，視為一種開始競爭的起跑標示，如運動競賽中的槍聲，對男性個人而言，是一種合法競爭的社會秩序聲明，象徵所有的男性在公共領域中平等的開跑。而這種個人儀式的舉行，對男人而言，就像是一種社會競技場內的合法競爭手段與可依賴的工具。

三、 *spaw do razing*（海祭）

舉凡以男性為中心的歲時祭儀，如 *spaw do razing*（拜海）、*qataban*（獵頭祭／豐年祭）、*spaw do Tolikung*（拜土地公）及 *Saliman*（獸靈）等，其消失與創新變化的速度，比以女性為中心的儀式如 *palilin*（祭祖靈）、*pakelabi*（巫師祭儀）等，還要驚人。1980 年代以前，*spaw do razing*（拜海）曾是以各船家為中心，在出海前男性各自擇日在海邊，用豬

的內臟 *paspaw*（祭祀）*Apalo*（海神名）的儀式。此活動歷時 5~10 分鐘，規模小、封閉又非部落集體性的公共祭儀，所以鮮少人知。

近二十年來，*spaw do razing*（拜海）逐漸由社區發展協會的組織或是復振後的男性青年會動員，轉變成是在海邊的祭祀、午餐及歌舞活動，意即由私人儀式轉換成公眾祭儀。但因為時間上與清明掃墓節非常接近，海祭反而比較被忽略。如有前二屆協會總幹事曾告知筆者要舉行海祭，但當筆者到部落時卻撲空，沒有人知道海祭的確切日期，長老們抱怨年輕人主辦事務很莽撞，缺乏與部落成員溝通連結，「大家都在忙掃墓，誰有時間去海邊？」因此，如果動員不起來，有時候變成由頭目出面號召，或沒有舉行。

90 年代以前，整個臺灣社會長期處在殖民統治及國家威權政治體制下，視教化原住民風俗為日本皇民化/或中國化的一環。歲時祭儀的角色，包括公開的、定期的集體集會，特定的祭祀組織（氏族、巫師、年齡組織等），及對其傳統祖先、特殊神靈（敵首、海神、獸靈…）的祭拜，皆被視為違反單一民族國家文化的意識型態。隨著長期推行統一的祭祀節日如清明節，因與部落社會的海祭時序相近，而使傳統聚落儀式動員不易。

過去的歲時祭儀節奏除了被國家的節日所影響，復振後的祭儀在動員組織與人際網絡也因此變的多元，端視由政府行政組織還是由傳統部落組織動員，兩者間有時會互相衝突。另外，在經費上也有鄉公所補助的變因，視其補助經費的多寡，有時涉及海祭活動的舉辦與否、規模大小及參與的群體⁸²。因新社的噶瑪蘭人與鄰近有婚姻往來的復興部落及東興部落阿美族人，同屬一行政村落，必須共享經費，所以海祭參加的對象，有時不再侷限以新社的噶瑪蘭人為主。

1990 年代後族群意識興起，新社族人開始復振兒時記憶中的「傳統」海祭，新創在海邊由年輕人殺豬，並安排 5~6 位代表部落的男性

⁸² 海祭的經費支出還有從村民每戶收取經費，通常船家須繳交較多的費用。

長老，向海神 **paspaw** 成串的內臟。接著由天主教教友讀聖經章節、唱聖歌、禱告及灑聖水。還有因村內有漢人信仰民間宗教的家庭，及鄰近收購龍蝦魚苗養殖業的漢人老闆，這些人聚集成一群體用燒香及燒紙錢的方式將豬頭、豬尾巴祭獻給海神。整個現代的新社海祭，像似村子內部次群體的信仰展演，有復振傳統的 **paspaw**、基督宗教形式及民間信仰三種方式進行，反映出個人信仰才是其出發點，部落內不在有共同的單一信仰，人群是分裂的，人跟海分別透過 **Apalo**（海神）、耶穌或是海龍王建立關係，但是次群體間還是因海祭而動員集結。

spaw do razing 還有一個很大的變化是女性的參與。原先傳統的海祭以男性個人為中心，為一種較邊緣的儀式活動，女性並不參與。有一則相關的神話敘述：古早時代女性跟男性原先是一起出海捕魚，妻子負責準備食物與整理魚網，不過有一天其夫因未見妻，而獨自出海，結果導致妻憤而自殺身亡，自此男性必須單獨出海。此神話解釋為何捕魚變成是男性專有的性別分工，此結果被理解成一種對男性的「懲罰」。由此再現可想像過去母系社會，女性雖然不出海捕魚，還是享有魚獲支配權的論述基礎。今日出海以及準備海祭還是男人的專屬工作，但是 1990 年後在新社復振的海祭，除了排除女性主持或靠近傳統 **paspaw** 的場域，女性也不需幫忙煮食當天食物，其餘全程女性都被要求參與。海祭逐漸轉變成社區男女共同參與的活動，符合現代國家男女具平等公民權的表面形象。

四、 **qataban**（獵首祭／豐年節）

qataban 過去是獵首回來舉行的慶典，禁忌性與泛靈、祖靈信仰色彩濃厚。另外，在新社老人的記憶中，**qataban** 儀式過去跟稻作活動關連似乎較不直接，不像卑南族⁸³或泰雅族的象徵再現系統⁸⁴，獵回來的首

⁸³ 河野喜六，《番族調查報告書第二卷》，阿美族、卑南族。台北：中央研究院民族學研究所，2000[1915]。山道明、安東，《知本卑南族的出草儀式：一個文獻》，台北：中央研究院民族學研究所，2009。

⁸⁴ 小島由道，《番族慣習調查報告書第一卷泰雅族》，台北：中央研究院民族學研究所，1996[1915]，頁 24。何廷瑞，《泰雅族獵頭習俗之研究》，台北：國立台灣大學文學院，1956，

級與種子象徵上相互連結，獵首祭也是祈求穀物豐收的歲時祭儀。噶瑪蘭人必須在稻穀撥種之前舉行 **qataban**，人們認為如此一來，才不會對接下來專屬女性的播種工作造成「不潔的威脅」，而產生負面的影響，所以 **qataban** 具有特殊的象徵秩序。

到了日治時期，除了因總督府強制禁止獵首，導致 **qataban** 儀式不再舉行而逐漸消失外⁸⁵，戰後不少部落菁英，自日治時期受殖民思想的影響，或是進入民族國家後與周邊族群關係改變，還是接受基督宗教之後，認為此儀式不合時宜、迷信或是違反一神信仰，亦或妨礙現代化進步發展等因素，而不再舉行，致使 **qataban** 因而完全中斷。這個政治性、軍事性或是因改宗造成的斷裂，到了 1987 年後有巨大的改變。此時期新社的噶瑪蘭人除了參與鄰近東興阿美族人的 **lalikit** 豐年節，建構多重認同外，部落內外被稱為 **qataban** 的活動也開始蓬勃興起，產生不同的創新形式。

從 1987 年以新社噶瑪蘭人為中心，於臺北 228 紀念公園的「豐濱之夜」歌舞首度展演之後，**qataban** 開始出現這種現代劇場表演的新模式。族人將 **qataban** 以展演的方式搬到宜蘭舊社祖居地演出；1989 年開始迄今在新社部落內部，還有每年定期由天主教會主辦的 **qataban**；次年移居都會的「旅北噶瑪蘭鄉親聯誼會」，也在非原鄉舉辦 **qataban**；還有 1993 年起由部落社區發展協會開始主辦 **qataban**。這些不同形式的 **qataban**，在 1980 年末到 1990 年初，短短的五、六年間如雨後春筍般突然湧出，明顯展現出 **qataban** 成為族人有意識地與大社會抗爭所做的動員機制。最後加上 2003 年 12 月底為紀念正名成功而舉行的 **qataban**，共有五種由不同人群及不同時空組合，但歌舞形式及流程類似的

頁 161。李亦園，《台灣土著民族的社會與文化》，台北：聯經出版事業公司，1982，頁 363~364。

⁸⁵ 原住民獵頭與相關儀式的消失，除了日本殖民政府的禁止獵頭政策外，有學者認為也與重農或水稻轉作相關（河野喜六 2000[1915]，張慧端 1995，胡台麗 1991）。噶瑪蘭人在日治以前就

已經跟漢人學會種水稻，不過此經濟生產方式的改變，並未造成獵首儀式的斷裂。

qataban 節慶歌舞活動。⁸⁶

整體而言，噶瑪蘭社會在長期的互動歷史中，其內部受到大社會的影響已經異質化，如國家強權的介入、多數人接受基督宗教、經濟生產方式改變、資本主義化、全球化、政治黨派化與周遭族群通婚關係的轉變等，這些都使得人與人之間的連結越來越分歧，個人參與的次群體增加，衝突也不斷產生，在不同的衝突協商後，導致各群體獨立運作出創新的 qataban，作為小群體自己表述與不同詮釋「傳統」的場域，而創造出不同形式的 qataban。另一方面，也可看到 1987 年後逐漸形成的新族群團體，無法在單一的 qataban 下創造團結，而是要透過次群體間集體協商，形成互動主體（intersubject）；或者說是展現個體非僅有單一的族群認同，其實還有地域、城鄉、宗教、世代等多元認同面向（同上）。

這五種 qataban 創新的形式中，不管舉行的時間、或是該遵守的禁忌，都與獵首時代的 qataban 大不相同。現在的族人多已改宗，亦不再以秋收的農作閒娛狀況為憑，而是配合工商節奏之國定假日，如國曆八月八日父親節、週休二日，好讓部分在北部工作的青年能返鄉；同時星期假日也才能吸引路經東海岸的觀光客，促進地方文創新產業的發展。換句話說，在舉行的時序上，qataban 已脫離農業社會的歲時性與宗教意涵，也已不再遵守形成族群邊界特性的禁忌，反而是能動性的選擇及強調與大社會脈動的整合。另一方面，今年基於政府多元文化政策的推動，原民會協調政府各部會，同時召集耆老與部落代表，確定及公告 8 月份的 qataban，為噶瑪蘭族的歲時祭儀節日，族人可放假返鄉幫助文化傳承。

五、感恩與分配：女性的歲時祭儀

文章最後一部份，將接續噶瑪蘭人歲時祭儀性別分化的特性，進

⁸⁶ 劉璧榛，〈從部落社會到國家化的族群：噶瑪蘭人 qataban（獵首祭／豐年節）的認同想像與展演〉，台灣人類學刊 8(2)，2010，頁 37~83。

人分析由女性主導的歲時祭儀 *kisaiz/pakelabi* 與 *palilin*。在時序上這兩個儀式，剛好跟男性主導的儀式相反，都在耕種季節結束時才舉行，也就是在收穫時期後，表示一種感恩、進行產品分配及進入時序的過渡轉換。如 8 月底夏末有新米可食時，才舉行 *kisaiz/pakelabi* 成巫儀式及治病祭儀。儀式中主要將一年來辛苦耕種的稻米，加工製成數量倍增的米製品，如 *nuzun*（麻薯）、酒等當成祭品，用來感謝教導噶瑪蘭耕種的始祖 *Mutumazu*、天神 *Ziyalan* 及過世有名的 *mtiu*、幫人治病的儀式專家 *mtiu* 的祖先們。儀式中新巫扮演「死亡」及到屋頂上歌舞⁸⁷，祭獻米食給創始神靈的同時也希望神靈們賜雨回饋，如此一來人們才會再有豐收的穀物，而形成「人—超自然」依賴關係的命運共同體。通過儀式後，同時也產生一位新的 *mtiu* 巫師—神的代理人，以替其家族及族人治病。整個儀式過程中藉由以家為中心的食物分享消費，如大型聚餐共食與儀式後分發 *nuzun*（麻薯）等，各家 *mtiu* 一年的女性稻米經濟生產所得⁸⁸，也在聚落性、跨聚落性的網絡中被分享與分配。因此 *kisaiz* 不僅是一個跟稻作及祈雨相關的歲時祭儀，同時也是稻米剩餘分配、創造、生產及合理化社會角色及社會關係的場域。

到了農曆 12 月底，有第二期稻作收割的新米，可製成符合時令的米製品一年糕加上酒，做為 *palilin* 祭祖的祭品。新社部落裡的 *palilin* 祭祖儀式，除了使用米製品，另外還有一種 *ToRbuwan* 傳統的 *palilin* 形式，祭品則是以女人飼養在家旁的公雞來祭祖。這些敬獻祖先的祭品，不管是稻米或是公雞也好，都是被噶瑪蘭人認為屬於女性的生產品。透過女人生產的稻米及藉由其週邊產品（如米殼、剩飯）飼養出來的公雞，以感謝過去一年來祖先的庇佑，同時也希望來年，祖先們也能繼續再照顧其全家人。

⁸⁷ 劉璧榛，〈從 *kisaiz* 成巫治病儀式到當代劇場展演：噶瑪蘭人的女性巫師權力與族群性協商〉，《台灣原住民巫師與儀式展演》，胡台麗、劉璧榛編，台北：中央研究院民族學研究所，2010，頁 505~555。

⁸⁸ 過去未禁獵時，也是男性「產品」：羌、鹿與山豬肉分享共食的時機。

六、 kisaiz/pakelabi（巫師年度治病儀式）

60 年代以前，如果當年有年輕女孩 *matagau*（病人），被巫師診斷為神靈的「揀選」，就必需於農曆 8~9 月底看不到月亮的期間，在其家中舉行 *kisaiz* 成巫儀式。唯有通過此儀式與嚴守 *manmet*（禁忌），*mtiu* 才有資格學習其他的技術，如幫人 *paspi*（治病）、占卜（*pasubli*），及被認為能真正「治癒」自己的 *tagau*「病痛」，而成為教導噶瑪蘭人種稻與治病的 *Mutumazu* 女神之傳人。如果當年沒有「生病」的新人，*mtiu* 巫師群則會輪流每天到不同的巫師家祭拜其神靈，一連接續下來，當巫師眾多時，就像 *Esquivel* 所描述的，整個儀式期間長達 15~20 天甚至一個月。

日治時期的 *kisaiz* 儀式深受帝國政治、經濟與孩童教育控制的影響⁸⁹，其扮演的歲時祭儀調節協商機制逐漸萎縮。戰後稻米生產狀況欠佳，民生物資缺乏，巫師在生命史中談到：「部落人自嘲連肚子都填不飽，哪有餘暇舉行盛大的 *kisaiz* 活動！」因此 *kisaiz* 與 *pakelabi* 的規模變小，也轉入地下化較隱密。另一波巨大的衝擊，是在 1960 年之後。新社加入天主教的信徒人數漸增，天主教變成部落中大多數人所信仰的宗教。教會認為傳統信仰和基督信仰彼此互為衝突與對立，所以信徒不再為其女舉行 *kisaiz*，部落中的族人也不再公開參與 *pakelabi* 治病儀式，因此與巫師相關的歲時祭儀逐漸被邊緣化，但未中斷。如 *Geertz*（1973）所言，宗教信仰不僅反映社會其他方面的衝突與對立，它也可能是引起人際緊張關係的核心因素。這種傳統信仰者與基督宗教信仰徒之間的對立衝突情結，仍一直持續到今天。

三十年後的 1987 年，走入歷史的 *kisaiz*，卻又在正名運動的當代政治目的下，被新社族人族群化、去宗教化、去儀式化、去禁忌化後重現於現代劇場舞臺。另一方面，新社部落中的 *pakelabi* 儀式也稍微有復興（*revival*）的現象，甚至取代 *kisaiz*。1995 及 1996 年資深的巫師

⁸⁹ 數位 *mtiu* 巫師回憶到，日治時期必須到貓公學校（今豐濱國小）念書，不能無故缺課參加 *kisaiz* 或 *pakelabi*，有人還因參加被罰勞動。

在 *pakelabi* 儀式中，也替兩位女孩進行成巫治病。還有因部落內 *ToRbuwan* 系統的巫師人數逐漸遞減，出現了兩系統的巫師群逐漸整合的情況。另外，有些教徒原先因為改宗的關係，不再參加巫師祭儀，卻因為連續夢見祖先，並將生活中所遭遇的種種不順遂，也詮釋為與 *tazusa*（靈魂）相關，因此不少人又重新找 *mtiu* 占卜問事或醫治疾病。不同於現代的 *qataban*，於進行新編歌舞前請男女耆老祭祀祖先外，跟超自然神靈的持續的關係變的相當薄弱，不再傳唱唯一流傳下來的古調祭歌，與頭靈的關係也完全斷裂；相反地 *pakelabi* 繼續在歌謠中呼喚神靈，人們與神靈的關係出現小規模的復興。

近幾年來，隨著正名運動的成功推展，噶瑪蘭族與國家建立新的關係，*kisaiz* 儀式的豐富歌舞變成原民會，為因應國家文化政策的大方針—文化產業發展的要角。*kisaiz* 從族人親自在國家劇場的演出，被轉移到原住民族文化園區，以「屋頂上的祭司」劇碼再現，資深的巫師們開始訓練專業、卻非噶瑪蘭人的原住民舞者表演，其樂舞製作成 DVD，變成一種行銷與推廣族群文化的商品。從這種新的轉變歷程中，我們可以看到在全球化的衝擊下，國家在新關係中如何透過文化政策，又重新定義傳統的 *kisaiz* 歲時祭儀歌舞，將之轉換成文化資產與文化商品。

七、*palilin* 年終祭祖

palilin 是噶瑪蘭人的 *pasqua*（過年）⁹⁰所舉行的儀式，時間固定在歲末農曆春節前。*palilin* 的舉行宣告一個週期的結束，同時表通過或是過渡到新的一年。舉不舉行此儀式很重要，因為透過儀式的 *paspaw*，個人將盡到與「祖先共食」或「餵養」祖先的義務，一個人才可以結束過去不好的部份，進入到另一個新的、好的受祖先庇佑的未來。如果沒有 *palilin*，人們認為「飢餓」的祖靈會回到人世間來討食或遊蕩，而使人 *tagau*（生病）、不平安甚至死亡的方式展現出來，因此 *palilin*

⁹⁰ *pasqua* 一詞源自西班牙文的 *pascua*（André Bareigts, 1987: 3），原指 4 月份的復活節，噶瑪蘭人將之用來指 12 月的過年。

攸關每個家內成員來年的健康與運氣。

palilin 是以 **lepaw**（家）中女主人為中心的血親⁹¹為共同祭祀的團體，所 **paspaw** 的祖靈也以女主人的雙邊男女親屬為主。儀式進行的過程，由家中成員個人從長至幼依序分別唸祖先名字，或以 **vai**（女祖先）、**vaqi**（男祖先）通稱，一面唸禱一面倒酒，亦即先給祖靈「喝」，接著敬獻的人自己再把杯子裡剩下的酒喝完，或是祭品換成是雞的內臟，還是今日所購買的漢式年糕，也是如此。這特殊的儀式動作實踐，對噶瑪蘭人而言，建立了一個人與同血源的祖先之間，互相餵養的連帶關係與責任，同時也具體定義了 **salepawan**（家人）的範疇。

從耆老的回憶中談到，過去部落裡 **pasqua**（過年）期間，家家戶戶會釀酒又有麻糬可吃，朋友間互訪共同飲酒歡樂，節慶氣氛很濃厚。1960 年代後，不少族人接受基督宗教，因不能祭拜祖靈，就不在家中舉行 **palilin** 年終的祭祖儀式，或是有人私下持續進行 **paspaw**，但不讓他人知道，以避免衝突。1990 年後部落人口流失、教友人數減少，正名運動中有些教會領導人，為了展演噶瑪蘭族「傳統文化」也公開 **paspaw** 祭祖，漸漸開始也有些教友解釋，因夢到過世的親人，心裡不安於是又重新恢復 **palilin**。

今日新社 **palilin** 的方式有兩種：一為 **Kavalan** 式，二是 **ToRbuwan** 式。**Kavalan** 形式的 **palilin** 比較普遍，禁忌也較少，不忌諱非家人參加。**ToRbuwan** 式則約有 5~6 家，當天全家人必須嚴守 **manmet**（食物及行為禁忌），拒絕非家人參與，此舉被詮釋為避免來年全家的好運會被分走，而發生意外。部落已經找不到「血緣上」自認百分之百為 **ToRbuwan** 的人，早在幾代前於宜蘭地區 **ToRbuwan** 已經跟噶瑪蘭人通婚，或到了花蓮跟阿美族連姻。現在通常一個家庭內，會有多元的認同與混和共存的儀式實踐⁹²，如有些家內，會於農曆 12 月 24~26 日挑一晚，先舉

⁹¹ 包含入贅的姻親本人，但不含其他姻親。

⁹² 關於進一步 **ToRbuwan** 的 **palilin** 儀式與族群認同的關係之討論，詳見筆者另一篇文章：劉璧榛，2006：67~69。

行噶瑪蘭式的 *palilin* 祭祖儀式，27~28 日間再擇一日清晨天快亮時，以殺公雞不能流血的方式舉行 ToRbuwan 式的 *palilin*。

第五節 結語

從噶瑪蘭人 *paspaw* 的觀點理解其歲時祭儀，可看出在一年中隨著自然環境的改變，不同的人群準備好祭品（禮物），透過行動、話語或歌謠與神靈進行「面對面」的餵養（交換），建立起人跟自然、超自然及其他人之間的想像連結與社會關係，此運作方式曾形構有主權與資源共享的部落社會。歲時祭儀成為噶瑪蘭人社會生活中反思的重要時刻，人們有意識的行動，透過支配、創新象徵符號反思其所面對的衝擊與改變於儀式中。如同 Goody⁹³（1977）所言，儀式不只是抽象思想的表達，而是有所作為、對這個世界會產生影響。

不同形式的國家強權介入、接受基督宗教、經濟生產方式的改變、菁英內化主流價值帶動改變，使得百年來噶瑪蘭人的歲時祭儀產生不同的斷裂，這種斷裂標示其部落社會的瓦解，與成為民族國家、多元主義國家化的族群團體之間的不連續。1980 年代末，在臺灣政治情境民主化的轉變過程中，新社的噶瑪蘭後裔為了爭取新的社會資源，以正名運動的政治目的，將過去的歲時祭儀去宗教化、去禁忌化後，產生劇場化與展演化儀式的創新復振形式，進而組合跨區域人群與凝聚族群意識，創造出多元族群國家群體的新認同。1990 年代中期臺灣捲入全球化的波浪中，面對這一波的經濟危機，歲時祭儀被政府以觀光、文化資產與文化商品的多元面貌形塑，以解救全球化帶來的失業問題。百年來族人嗅到社會情境的改變，透過歲時祭儀反思變遷於行動，讓歲時祭儀不斷地產生新的意義而呈現出不同的變貌。

⁹³ Goody, Jack. "Against 'Ritual': Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic." in *Secular Ritual*. Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, eds. Amsterdam: Van Gorcum. 1977. pp.25~35.

相片集錦



圖 3-1：2001 年噶瑪蘭族人聯合其他平埔族群，於立法院召開公聽會，要求政府正視未消失的族群，給予應有的原住民身份認定（2001）。劉璧榛攝



圖 3-2：新社部落坐落於海岸山脈與東望太平洋之間，往南是阿美族復興部落（2011）。劉璧榛攝



圖 3-3：噶瑪蘭人觀察周遭植物生態的變化，以決定歲時祭儀的時間。刺桐花開，天氣轉暖，迴游魚群將至，於是開始籌備海祭（2011）。劉璧榛攝



圖 3-4：四位 vai（阿嬤）豐年祭前於橄欖樹下用酒 *paspaw*（祭祀）祖先（2000）。劉璧榛攝



圖 3-5：新社的噶瑪蘭人將海階地開闢成水田，經濟不景氣至今不少人仍插秧種稻（1999）。劉璧榛攝



圖 3-6：年青男性將帶血的豬內臟用竹籤串起來，作為獻給海神的祭品（2008）。劉璧榛攝



圖 3-7：復振後的「傳統」海祭，由所有部落男性在小湖海邊，將準備好成串的豬內臟，用力丟表示送給海神享用（2008）。劉壁榛攝



圖 3-8：左 1 為頭目、左 2 為花蓮縣長、左 3 為婦女會長。部落復振後的 *qataban* 豐年祭常有政治人物參與（2008）。劉壁榛攝



圖 3-9：北上工作的噶瑪蘭鄉親逐年增多，1990 年起新北市開始舉辦 *qataban* 豐年節，持續至今。圖為旅北與原鄉新社的頭目、巫師、婦女代表與長老、會長等人主持 *paspaw*（2011）。劉壁榛攝



圖 3-10：*pakrabi* 巫師祭儀的最後，巫師們正輪流用麻糬 *paspaw* 其各家的祖靈（2000）。劉壁榛攝



圖 3-11：消逝於 1950 年代末的 *kisaiz*（巫師年度祭儀），在 1987 年正名運動之後，經常被搬上舞台演出，圖為應文建會全國文藝季之邀，於花蓮文化中心的演出（1994）。劉壁榛攝



圖 3-12：ToRbuwan 式的 *palilin* 祭祖，必須在中午以前於廚房舉行，通常由女主人開始 *paspaw*（2006）。劉壁榛攝

參考書目

小島由道

- 1996[1915] 《番族慣習調查報告書第一卷泰雅族》。臺北：中央研究院民族學研究所。

山道明、安東

- 2009 《知本卑南族的出草儀式：一個文獻》。臺北：中央研究院民族學研究所。

王甫昌

- 2008 〈族群政治議題在臺灣民主化轉型中的角色〉。臺灣民主季刊 5(2)，頁 89~140。

古野清人，葉婉奇譯

- 2010[1945] 《臺灣原住民的祭儀生活》。臺北：原民文化。

伊能嘉矩，楊南郡譯

- 1996[1896-1899] 〈平埔族調查旅行：伊能嘉矩臺灣通信選集〉。臺北：遠流出版社。

何廷瑞

- 1956 《泰雅族獵頭習俗之研究》。臺北：國立臺灣大學文學院。

李亦園

- 1982 《臺灣土著民族的社會與文化》。臺北：聯經出版事業公司。

阮昌銳

- 1966 〈蘭陽平原上的噶瑪蘭族〉。臺灣文獻 17(1)，頁 22~43。

- 1969 〈宜蘭地區漢化的噶瑪蘭族初步調查〉。臺灣文獻 20(1)，

頁 1~7。

河野喜六

2000[1915] 《番族調查報告書第二卷》，阿美族、卑南族。臺北：中央研究院民族學研究所。

柯培元

2006 《噶瑪蘭志略》。臺北：遠流出版社。

胡台麗

1991 〈臺灣原住民族的祭典儀式〉，行政院文化建設委員會（編），《中華民國文化發展之評估與展望》。臺北：行政院文化建設委員會，頁 179~207。

馬淵東一

1931 〈スナサイとカバラン族〉。南方土俗 1(3)，頁 118~23。

1974[1954] 〈高砂族の分類〉，《馬淵東一著作集第二卷》。東京都：社會思想社，頁 249~273。

張振岳

1998 《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》。臺北：常民文化。

張慧端

1995 〈由儀式到節慶－阿美族豐年祭的變遷〉。考古人類學刊，50，頁 54~64。

清水純

1992[1986] 噶瑪蘭人一變化中的一群人，余萬居譯。臺北：中央研究院民族學研究所。未出版。

- 2004 吳得智譯，〈在新年出現的族群—哆囉布安[TuRbuan]族認同之殘存與顯現〉。研究紀要 46，頁 21~53。

盛清沂

- 1963 《宜蘭平原邊緣史前遺址調查報告》。臺灣文獻 14(1)，頁 117~138。

移川子之藏

- 1936 黃耀榮譯，〈漢治以前蘭陽平原的住民：遺留於 ka-bala-an 族歌謠與荷蘭古紀錄的資料〉，《臺灣時報》3 月號附錄。臺北：中央研究院民族學研究所。未出版。

速水家彥

- 1993[1931] 李英茂譯，〈宜蘭雜記〉。宜蘭文獻 6，1993[1931]，頁 104~105。

陳有貝

- 2005 〈蘭陽平原淇武蘭遺址的問題與研究〉。田野考古 10(2)，頁 31~48。

陳志榮

- 1994 莊英章、潘英海編，〈噶瑪蘭人的治病儀式與其變遷〉，《臺灣與福建社會文化研究論文集（二）》。臺北：中央研究院民族學研究所，頁 231~249。
- 1995 潘英海、詹素娟編，〈噶瑪蘭人的宗教變遷〉，《平埔研究論文集》。臺北：中央研究院臺灣史研究所，頁 77~98。

陳淑均

- 2006 《噶瑪蘭廳志》。臺北：遠流出版社。

烏居龍藏

- 1996[1897] 楊南郡譯註，《探險臺灣：烏居龍藏的臺灣人類學之旅》。臺北：遠流出版社。

幣原坦

- 1954 曹甲乙譯，〈宜蘭民族考〉。文獻專刊 5（1/2），頁 61~64。

劉益昌、詹素娟。

- 1997 〈噶瑪蘭的過去與未來〉。宜蘭文獻雜誌 22，頁 32~37。

劉益昌

- 1993 《宜蘭大竹圍遺址初步調查報告》。宜蘭：宜蘭縣立文化中心。
- 1995 〈宜蘭史前文化的類型〉，《宜蘭研究第一屆學術研討會》。宜蘭：宜蘭縣立文化中心，頁 38~57。

劉璧榛

- 2008 《認同、性別與聚落：噶瑪蘭人變遷中的儀式研究》。南投：國史館臺灣文獻館。
- 2010a 〈從部落社會到國家化的族群：噶瑪蘭人 qataban（獵首祭／豐年節）的認同想像與展演〉。臺灣人類學刊 8(2)，頁 37~83。
- 2010b 〈噶瑪蘭人 Saliman（獸靈）的社會想像：流動的男性氣概與男性權力〉，《宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史》，Pamela J. Stewart, Andrew Strathern、葉春榮編。臺北：聯經出版社，頁 263~294。
- 2010c 〈從 kisaiz 成巫治病儀式到當代劇場展演：噶瑪蘭人的女性巫師權力與族群性協商〉，《臺灣原住民巫師與儀式展

演》，胡台麗、劉璧榛編。臺北：中央研究院民族學研究所，頁 505~555。

潘英海

- 2001 〈傳統文化？文化傳統？－關於「平埔族群傳統社會文化」的迷思〉，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，詹素娟、潘英海編。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2001，頁 213。

Borao, José Eugenio.

- 1994 “Aborigines of Northern Taiwan.” According to 17th-Century Spanish Sources. 臺灣史田野研究通訊 Vol.27, pp. 98~120。

Geertz, Clifford.

- 1973 The Interpretation of Cultures : Selected Essays. New York : Basic Books.

- 1976 “From The Native’s Point of View.” in Keith H. Basso and Henry A. Selby eds. Meaning in Anthropology, pp.221~237. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Godelier, Maurice

- 1996[1982] La production des Grands Hommes. Paris: Fayard.

Goody, Jack.

- 1977 “Against ‘Ritual’: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic.” in Secular Ritual. Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, eds. pp.25~35. Amsterdam: Van Gorcum.

Turner, Victor Witter.

1967 The Forest of Symbols : Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, N.Y. : Cornell University Press.

Van Gennep, Arnold.

1981[1909] Les rites de passage : étude systématique des rites.
Paris : A. et J. Picard.