

從迷信到民俗展演與文化資產： 里漏阿美巫信仰與殖民現代性及臺灣國族 政治的互動*

劉璧榛

摘 要

本文分析祭儀活動仍活躍的花蓮吉安阿美族Lidaw里漏部落之巫宗教發展史，以檢視近百年來不同的政權，從將之鄙視為「迷信」到轉變為民俗展演，及近來指定其為國家文化資產的矛盾現象。進而理出巫師與巫信仰在鍛造日本殖民主義霸權、後殖民發展與民主化過程中新國族建構協商的角色。

前半部分從「迷信」論述如何與日本殖民權力、現代性、日本國族型塑（國民化）及當代的中華民族或臺灣國族文化建構綁在一起切入，明顯的指出不同的政權都用改變族人生命儀禮與歲時祭儀的手段，以邊緣化巫師原本的中心位置，同時與部落舊權力結構「頭目」結合，帶入行政系統（村鄰長）、教育與警察作為地

* 作者在此特別感謝里漏部落前頭目林勇雄、資深巫師Kamaya（邱玉蘭）、Sra（陳姜勤蘭）、Pah（莊美梅）、Tevi（黃丁妹）、Lisin（楊玉英）、Api（高金妣）、Vunuk（黃武妹）、Rara（邱金英）、Lali'（邱碧蓮）、Muki（陳西妹）與Ubi（黃春梅）等人於田野期間的熱心協助。以及兩位助理謝博剛與蔡維庭在訪談謄錄與文獻整理上的用心。還有感謝滿田彌生教授翻譯日文資料，及評論人阮昌銳教授的提問與修改意見。最後，本文田野補充受惠於科技部計畫編號：104-2628-H-001 -005 -MY2，母系社會邏輯變遷與男性口語文本：都蘭阿美的竹占與治病儀式展演之計畫。

方新的結構，企圖創造新的社會關係。但是，從十多位 *sikawasay*（巫師）的生命敘事中，我們看到部落人群在新舊混合的社會結構運作下，其語言、文化的社會基礎本身，並沒有完全進入外來政權製造出來可以被承認的主體，反而在語言、信仰文化及巫師個人行動中抗拒殖民再現，消極抵抗權力體制，展現出能動性。

關鍵字：阿美族、巫信仰、民俗展演、文化資產、殖民現代性、臺灣國族政治

一、前言

臺灣原住民族的巫信仰長期被冠上「迷信」及「未開化」的負面標籤，成為國家權威與外來基督宗教亟欲除之而後快的芒刺。但1990年代起矛盾地這些與巫師相關的祭儀迷信，卻走進國家級的文化表演殿堂，轉變為公共領域中的藝術或民俗展演；近年來更搖身一變，成為政府政策極力復振保存與推展觀光的文化資產。本文將以祭儀活動仍活躍的花蓮縣吉安鄉東昌村阿美族Lidaw里漏部落之巫宗教發展歷史為分析實例，以對這百年來不同的政權看待巫信仰態度的極端轉變現象，提出一套歷時性的比較分析架構，進而理出巫師與巫信仰在鍛造日本殖民主義霸權、臺灣後殖民發展與民主化過程中的角色。

相較於其他花東偏遠的海岸或縱谷部落，緊鄰花蓮港與花蓮市區的Lidaw（里漏）部落區域間，於1812年開始有少數閩南人私人從宜蘭遷入鄰近區域開墾（曾一平 1953）；客家人則較晚，於1921年之後因當地農業勞動力的需求才遷入。於是現今里漏部落內，有人口三分鼎立的阿美族人、閩南人與客家人混居，各約有2,000人。接著於1930年代中後期以降，基於戰時資源開發，此區域逐漸被日人開拓成東臺灣的重工業基地（林玉茹 2011: 205–228）。¹里漏部落又鄰近日人刻意建設的移住地吉野村，因而成為對傳統衝擊巨大、開始工業化與日本化較早的區域（矢內原忠雄 1987: 130）。1970年代後另一波的工業型態進入（紙漿廠、水泥與大理石加工業），²讓里漏部落由資本累積速度緩慢的農畜經濟形態完全轉型，更趨工業化。

今日環繞著巫信仰祭儀的農業逐漸沒落，里漏部落工業化與都市化程度既高，且生物醫療資源也較豐富，但是矛盾地，此部落卻是碩果僅存，阿美

1. 1938年日本製鋁與東邦金屬等五大會社，陸續於臨花蓮港地帶興建工場，隔年又合資設立東臺灣電力興業株式會社，加上花蓮港建港完成，讓此區域成為當時東部重工業發展的基地。因里漏緊鄰花蓮港，從筆者田野訪談中也有部落耆老於此時期即在花蓮港領薪工作。

2. 里漏部落緊鄰光華工業區與中華紙漿廠，距美崙工業區約10公里。

族巫信仰仍持續展現生命力的罕例。此特殊現象意味著，其部落社會持續發展的巫師祭儀與相關的信仰，適應變遷之能力較強，為個人與部落集體建立認同與調節外在變遷的重要社會機制，使之未淹沒於急遽的政經變遷狂潮中，最能凸顯其群體與個體之主體性，這就是本文選擇以里漏部落作為調查研究對象的原因。或是換一個角度提問，里漏巫師及巫信仰繼續存在的社會與經濟基礎，不正體現了臺灣從殖民到後殖民的發展歷史，以及她們如何居中調節國家威權、工業化與資本主義發展所帶來的矛盾與活生生的衝突。

另一方面，亦可從里漏阿美所處的社會邊緣位置之遭遇，反身窺探她所述說的臺灣殖民現代性、去殖民與當代臺灣國族建構的矛盾歷史。如王明珂（1997: 11）用的巧妙比喻，在紙上畫一個圓形，事實上是他的「邊緣」讓他看起來像圓形。因此從邊緣的原住民族角度切入，可以讓我們更清楚地看到整個臺灣社會的國族認同變遷形貌。本文進一步將擴展 Michel de Certeau（2008[1990]）研究法國消費社會的信仰行為，以及 Laurel Kendall（2001, 2009）研究同樣歷經日本殖民衝擊的韓國巫堂所提出的問題意識，來反思百年來臺灣在殖民政權至今的現代化、民俗化與文資化所建構的論述（discourse/discours），如何形構社會實踐／慣習？特別是對部落社會³巫信仰的影響。這些特定論述如何組織新的社會關係與產生環繞著國族、文化與族群認同的新方式？

提出論述分析概念而影響至深的 Foucault（1996[1971]）認為，無所不在的權力創造出個人的主體性，論述是權力運作的方式和結果。論述不僅是簡單地表露了支配的體系或是抗爭，而是呈現出為什麼與藉由什麼，人們競相尋求要擁有權力。論述是在一組特殊的實踐／慣習中產生、再生產與轉變的一連串特殊想法、概念和範疇化，其過程中給予物質與社會事實意義。意即論述是被權力與知識所規範產生，但它同時成為我們認知世界的可能性條件，規範了我們認知事物的一組陳述。它成為我們談論、以及了解事情的方式，甚至是一種社會行動（Fischer 2003）。

Fairclough（1993）批評 Foucault 的「論述」分析概念並沒有清楚的研究方

3. 就其儀式、親屬、社會階層或年齡階級組織而言。

法取向，特別是缺乏知識、實踐與社會變遷之間的關聯性研究。於是他提出 Critical Discourse Analysis (CDA) 的取向，希望透過研究論述與實踐／慣習之間的連結，使之能夠更清楚解釋社會關係與社會行動。因此 CDA 特別關注發展解釋論述與權力、支配、社會階序、性別關係、不同的社會認同協商與政治範疇內生產與抵抗之間的互動關係 (Fairclough 2003)。爲了更清楚看出這種互動關係，本文則專注研究不同論述嵌入與穿透的歷史過程，而不是將重心放在已經烙印刻板標記的人事物上，如 Appadurai (1996: 115) 批評 Said (1978: 32) 僅研究殖民主體的再現，並沒有指出東方主義的知識是如何與殖民支配與剝削計畫相互聯結，如此一來本文可讓我們對殖民、現代性與文化資產與國族論述有批判性的理解。

進一步，本文將聚焦分析強大及廣泛流通的論述，特別是迷信、現代化、民俗化與文資化的地方歷史。不少學者都曾質問，迷信、現代性、民俗與文化資產其實是一種以特定歷史爲條件下的意識形態之建構 (Bauman 1989; Kendall 2009; Smith 2006: 12; Harrison 2013)。西歐源自 17 到 18 世紀啓蒙時代以來，迷信不幸地代表「過去」巨大黑暗的一方，對抗著成形中的現代性所代表的「進步、速度及與過去斷裂」。又今日我們理解許多文化資產的特性、定義與管理的方式，即源於現代性經驗的產物，一種感知理解世界的新方式 (Harrison 2013: 23)。Giddens and Pierson (1998: 94) 描述現代性是對現代社會的簡稱或是指工業文明。他與一系列人們面對世界的態度、認爲世界可以藉由人的介入而改變、複雜的經濟組織特別是工業生產與市場經濟、及某些政治制度諸如民族國家與大眾民主連結在一起。

再者，民族國家的興起過程中，民族主義成爲正當化國家形成的論述 (Graham et la. 2000: 12)，而現在我們所認定的文化資產之概念，除了是在 19 世紀末普世化的自由主義現代性脈絡中浮現外，同時也隨著民族主義論述的潮流發展，並且與歐洲政治和社會菁英在國族文化中佔有支配性的地位，及合法化其特殊品味的文化息息相關 (Smith 2004, 2006: 17)。這樣的歐陸國族型塑與現代性概念影響了文化資產的定義，認爲科學和藝術的知識理性發展可以改進人類生活，而將現在定義爲與過去的對立，或者強調新興國家

如何藉由被發明的傳統建立自己的根源 (Hobsbawm 1983)。因此，保留或記憶舊事物以及看待過去的方式從而必須被小心管理，於是在歐洲產生了以紀念館、紀念碑或歷史遺跡的方式來表現「新的現代民族歐洲」。此紀念館被特別保護與管理，以陶冶公眾，成為國族認同與歐洲成就及品味的物質再現。歐洲將此保存文化資產的意識強加在殖民政策中，開始自然化與普世化，他們對於保存的規則成為全球的「共識」(Smith 2006: 21)。Byrne (1991) 更批評歐洲的價值已經成為霸權，其保存意識也強加於非西方國家。

因此，我們必須從世界史中第三世界的角度，反思北部阿美族里漏部落的巫信仰之迷信、現代性與文資系譜學，才得以質疑在歐洲／日本／中國權力中心性與獨特性的預設下，重寫他者與自我的歷史，而建構批判的現代性與文資論述。如Apter (1965)、Balandier (1969)、Leach (1954) 或Baudrillard (1996: 553) 所言，殖民主義有一種普遍現代化的力量，造成原部落社會的歷史與政治的鉅變。從交換系統改變成市場經濟，從傳統的巫師頭目權力分立制度，轉成新的國家行政系統。如同筆者進行花蓮的日本殖民資料翻譯田野計畫時，驚覺百年前日人的調查報告書中，所書寫的人群部落與祭儀信仰，是那麼的陌生不可辨，如今人、事、地面貌已全非。

沒有任何一個社會可以完全解釋自己，因為所有的社會都有一個與現在關連的過去，這個過去阻礙我們對現今社會在單一歷史情境下的理解。但是，歷史同時又必須被解釋，不過歷史也不能完全解釋所有……。 (Godelier 1996[1982]: 345-346)

因此本文將從「迷信」如何與日本殖民、現代性、日本殖民的國族形塑，及當代的中華民族或臺灣國族文化建構綁在一起切入，意即本文所謂的殖民現代性與國族文化政治，探詢何時西歐文藝復興到啓蒙時代以來流通的「迷信」、現代性及文化資產等論述，也開始在臺灣社會流通？在殖民權力運作下，如何建構與生產出迷信、現代性與文資的論述？其相關論述又是專門針對哪些特定的人事物？何時及哪些人將阿美族的信仰標籤成迷信？迷信又與其巫師 (*sikawasay*) 有什麼關連性？日本殖民以來，又建構出什麼樣的霸權式



圖1 花蓮阿美里漏部落每兩年會盛大舉行，由sikawayay巫師們主持的talatu'as祖靈祭，手中拿著代表每一家的civanohay（母壺）用酒與麻糬祭拜親人。（劉壁榛攝，2014.10.11）

文化資產的支配論述（authorized heritage discourse）（Smith 2006）？其與國族論述之間的關聯性又為何？另一方面，巫師及部落族人是否就僅是被動、簡單地被殖民現代性與政府的文資政策植入？他們如何自我組織及透過這些特殊的論述行動或抵抗？意即他們是如何持續性地捲入這個過程，展現其能动性與主體性？

二、迷信論述建構與殖民政權的關係

日本明治維新西化改革後，建立了現代化的中央政府與新的社會體系，使其快速發展。接著在1895年戰勝清帝國，與之簽訂馬關條約，而讓臺灣淪為日本的第一個殖民地，捲入了被殖民的世界史，同時也成為其積極推展現代化的實驗室。同年，首任臺灣總督樺山資紀（1936: 197）對新殖民地的鎮壓藍圖中，提出了對原住民族的政治宣言：

惟臺灣乃是帝國的新版圖，未浴皇化之地，加上島東部由蒙昧頑愚之蕃族割據，顧今入臨該土者，雖須以撫育為旨，使其悅歸我皇覆載之仁，但亦要恩威並行……。

總督府為了能以這種懷柔的方式，掌控這些「割據」——意即當時仍自主自治的「蕃族」，於1896年結束軍政時期後，在地方仍沿用清制設撫墾署，⁴作為理蕃特殊的行政管理機構（藤井志津枝 1997: 21），同時透過此行政系統，在地方開始著手進行調查，以回報中央具有刺探情報性質的「蕃情」。

同年，殖產部長即令撫墾署長進行「蕃人蕃地」共29項的調查，以作為實際殖民施政的參考，這是首次對全臺「蕃情」初略的系統性調查。誠如蕃務課長江口良三郎（臺灣總督府警察本署 1997[1918]: 721）所言，

西人嘗言：「統計為政治家之指南針」，所謂統計為表示國勢之方法，吾人亦言：「研究有關山地及原住民之實情，不僅對臺灣政治家之指導者，亦對事業家指示方向」。

因此，日人從地方積極進行調查到以之作為中央殖民施政基礎，在此我們很明顯地可以觀察到，調查不僅是殖民者為了要瞭解被殖民者單純的一種知識生產而已，它本身還是具體權力運作的目標與工具（Appadurai 1996; Cohn 1990[1987]；姚人多 2001）。

再者，從總督府僱員伊能嘉矩編纂的編年體官報「理蕃誌稿」首卷中（1895–1909），可看到當時初步宗教調查的原始資料彙整。其中特別於「宗教觀察」一項中，屢屢頻繁出現矯正原住民「迷信」惡風一詞，而提出利用宗教感化原住民的政策意見。這些地方反映的意見論述普遍認為原住民還「未開化」，相對地平埔族因受基督教感化已急速「開化」（臺灣總督府警察本署編 1997[1918]: 713）……，又「……平埔族處於類似奴隸之境域亦不抱不平，

4. 如總督樺山資紀所言，臺灣東部仍未被納入殖民國家體制的掌控，因此他將理蕃與一般行政機構區分開來，參酌清朝設撫墾局的方式，在與蕃地接壤處設撫墾署，專掌蕃人蕃地事務。1898年6月改由辨務署執行事務，另新成立蕃情研究會以進行蕃情的收集。

豈非受基督教薰陶之結果……」(同上引: 715), 因此不少撫墾署長建議, 總督府可以學習歐美利用宗教來感化臺灣原住民族, 使其政治歸順。

同章節中, 臺南縣恆春辨務署長丹野英清向上級具體提出, 聘用傳教士教化原住民族的意見書中寫到:

因為他們(原住民)極為迷信, 而且敬畏亡者之靈魂, 以為人死後靈魂會留在其家庇護子孫, 但動怒時會使家人生病或農作物歉收, 即以一切禍福兇吉為出於祖靈之意, 殺人馘首之風俗亦出於祈求祖靈賜福。如今各社皆有一兩名乃至四、五名稱為布利雅奧⁵之巫女, 她們在神與人之間疏通雙方之意思, 因而邀福避禍之事莫不依賴巫女, 無法解決之疑團亦依祖靈默示決定, 可知他們亦有宗教觀念。

……在患病或受傷時由巫女以傳統方法治療, 若由傳教士治療迅速痊癒, 一定悅福更加信賴, 遠近之原住民皆會歸附, 終於不依賴巫女……。(同上引: 717-718)

因此丹野英清具體提出需設六課員派出所於社內, 以對原住民族實施行政上的撫育, 同時藉由佛教力量加以教化。

從上述多位地方撫墾署長、警察與兼具官學雙重身份的掌權者, 所提出的論述文本中可看出, 殖民初期「迷信」的概念是被直接連結到未開化、祖靈信仰以及女巫師這些特定的族群、人群與習慣信仰上。其對原住民族宗教採「否定、下等的看法, 並將其定位為應『教化』的對象」(原英子 2005[2000]: 19)。這裡如Foucault (1996[1971]: 11) 所言, 論述製造了排除的程序, 形成禁令, 使這些被界定為迷信的人、事、物成為特殊的類屬, 接著被禁止而被迫改進, 以創造新的、特定的社會邊界。這些論述中亦展現出巫師權力為新的殖民權力急欲掌控的對象, 其認知上視控制了「巫女」, 就向控制部落原住民跨進了一步。同時, 迷信成了殖民者扭曲被殖民者, 以對比彰顯自己進

5. 中排灣與東排灣稱會唱經的女巫師為 *puringau*, *ringau* 語意為靈魂, *puringau* 即為通靈者(胡台麗 2010: 24)。

化優秀形象的政治文化論述。又在迷信的論述中，也逐漸界定了未開化的被殖民客體，與相對地合理化已開化進步的殖民統治權力。

再者，從論述中也可看出，殖民初期政權刻意地與部落巫師權力對立，將之界定為迷信，嘗試藉由引進另一種外來宗教或與醫療結合，並且透過警務系統之建立、運作與監視，以減低部落族人對傳統社會組織中佔有重要位置的巫師之依賴，進而型塑統治者的在地政治權威。此種統治方式異於殖民政權一方面卻沿用清制設置頭目（社長）、番社役場與頭目例會等機制（臺灣總督府警察本署 1997[1918]: 463-465）。即踩在原傳統社會的頭目統治組織上，並以發給津貼的利誘方式，以推行政令與監控社內秩序（同上引: 38-39）。於此，殖民情境下現代性的形成中，現代化的外來結構（行政、警政或道德）並非與部落傳統組織完全斷裂，而是有如 Baudrillard（1996: 553）所言，產生更複雜的混和（amalgam）現象。殖民者選擇與部落頭目權力系統折衷妥協，但是另一方面卻與同為權力中心的巫師對峙。那不幸被貼上迷信標籤的巫信仰，是否被逐漸邊緣化，還是在部落中反而成為抵抗殖民勢力的星火？我們將在後半段巫師生命史中進一步分析。

三、迷信舊俗V.S.開化進步的現代性

迷信除與政權有密切關係外，理蕃誌稿的編撰既是人類學者又任職總督府僱員的伊能嘉矩（1996[1896-1899]: 236），曾點出迷信的另一個演化論述的面向。他指出臺灣原住民族的舊俗是「迷信與宗教上的遺傳思想，為未開化人類的心理」，此言充分地反映出瀰漫當時的殖民統治思想與鼓吹的論述。又花蓮研海支廳西寶駐在所的警察東堂速滿投書在理蕃之友所刊登的文章（臺灣總督府警務局理蕃課編 1993[1933]），比伊能嘉矩更具體的點出迷信與舊俗的關係：「迷信這個東西，是過去行為結果所養成的習慣傾向，所以很難用教育知識產生快速地改變，由此對於蕃族的精神教化更顯得重要」。因此，「……必須借助日本的正宗宗教，給予善導。」透過警察與層層行政的穿透，我們可以看到，殖民者不僅對部落傳統組織進行改造，還帶進一種被殖民者必須與

她們的「過去」(舊慣)產生斷裂，而在未來接受教化才能「開化」與「進步」等，這些西方新教改革與啓蒙時代的現代意識型態中的主要價值 (Bauman 1989)。不過，這裡的斷裂不僅具現代性，同時還有殖民權威強迫的雙重特質。再者，如前述地方警察與官學者所提出的論述，迷信既然被直接連結到過去的舊俗，那麼究竟迷信的原住民族舊俗跟殖民統治權力有何密切的政治關聯性？

1898-1906年任總督府民政長官的後藤新平主張政治生物學：「殖民地統治，需先知悉民眾心理狀態，而後以此為基，展開舊俗古制科學應用調查，然後才有可能在生物學基礎上展開各項經營設施」。意即舊慣調查是殖民施政的基礎與方向，於是1901年他在民政局下新成立「臨時臺灣舊慣調查會」，⁶此舉增加了舊慣調查工作作為政治先鋒的重要性。並且將之與一般官報（如理蕃誌稿）及行政工作區分開來，而與1897年代引入日本的新學術結合，朝向理性、科學化與更專科化的現代統治技術。然而，這種統治技術其實又與軍事武力行動逼近相輔相成。如該調查會於1909年增設「蕃族科」，接續1912年在武力討伐鄰近里漏社的七腳川社（七腳川事件）之後，由史學科出身的佐山融吉主導，首度針對包含里漏社等已歸順的北部阿美進行調查（日本順益台灣原住民研究會編 2001），於1913年出版「蕃族調查報告書」第一冊。⁷此書正是殖民者代表與此族群衝突後，第一次面對面短暫接觸所留下來的紀錄。⁸它最能代表殖民初期管理當地原住民的知識，也不少學者認為此些報告書乃是臺灣人類學科學調查知識的源頭（陳奇祿 1974, 1980；劉斌雄 1975；許木柱 1992）。然而，這些深具影響力的蕃情知識又建構怎樣的迷信相關論述？

6. 後藤新平他自己擔任調查會的會長，整個殖民政府開始動員投注大量人力、物力與財力，陸續開展各項調查事業。

7. 此報告除阿美族南勢群（北部阿美）之外，還包含臺東馬蘭社以及卑南族卑南社。

8. 1911年與佐山融吉同是舊慣調查會核心委員的平井又八，於花蓮太巴塢進行調查期間遭襲殺，此舉可看出當時地方部落勢力對日人殺雞儆猴反抗的情緒，同時凸顯出此時期的調查報告書，是在這種抵抗／討伐緊張敵對情勢下所完成。就此殖民知識的建構過程而言，其實被殖民者毫不沈默。

四、蕃族舊慣調查與迷信的日常生活監控

佐山融吉編纂的蕃族調查報告書中，關於涵括里漏部落的南勢阿美族，有一小章節題名為迷信，如此引言：「開化之民猶有迷信者，更何況是蕃人。今列舉其禁忌與巫術。……」，接著列舉了12項禁忌，如其一「打噴嚏表示靈魂出竅，不宜外出獵人頭」。除此外迷信的界定還包含「夢與神旨」一小節，如出獵睡覺時夢見「醉客自南方來，並進家門，表示可獵獲山豬……」等（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2007[1913]: 28-30）。另外，同時期由河野喜六調查編撰的「番族慣習調查報告書」第二卷阿美族與卑南族中，也使用類似的迷信概念：

夫妻一方死亡時，稱其配偶為 *madaponohay*，在路上遇到 *madaponohay* 時，忌諱與之談話，因為他們迷信死者的病已轉移到其配偶，會再由其配偶傳染給自己。⁹（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2000[1915]: 77）

此兩本報告書中，令人驚訝地完全沒有當時的社會脈絡，或是政治背景的介紹，其內容僅針對諸項生活慣習做描述。這種去政治化的書寫方式，正好呈現出殖民者與被殖民者之間調查「觀看」與被調查「被觀看」的權力關係，與展現殖民者特殊的監看內容。再者，這一系列論述中對迷信描述最大的特色，如前述舉例的文本，乃是充滿日常生活的細節；迷信又特別與平日的生活禁忌與避凶巫術相關聯。然而，這些鉅細靡遺的迷信內容從哪裡來？

報告書內容某些段落就直接具名由某部落頭目口述，這種書寫形式就如許木柱（1992: 21）所言，日人瞭解到要擬訂一項政策，必須先瞭解當地人的想法，因此最好的方式是請當地人告知其傳統習俗，即類似人類學家所謂的文化主位觀點（emic perspectives）。他認為當時已有這種想法非常可貴。但

9. 里漏部落現今還有這習俗。

是話雖如此，我們也不能忽略調查者背後所隱含強烈的政治目的。再者，這種書寫形式也讓筆者想起Spivak（1988: 271-313）的提問，被宰制的從屬階級能發言嗎？西方對權力的假設回答是不能。但是這些調查報告書中，卻都是真真實實由部落具領導地位的族人直述發言，這種由特殊報導人自述的書寫形式之可能，正好與Spivak的假設相反，反而呈現出殖民者與被殖民者之間，「發問」與不得不「回答」的一種不對等權力關係。同時，正宣示統治者對其日常生活全面控制的開始。因藉由報告書論述的生產與被閱讀，這些被納入軍警統治的區域與部落人群的日常生活，將進入日本皇威的「全景敞視」（Foucault 2003），從先前被排除、招撫到邁向被同化。

五、迷信改善實作：講習會、廢巫與國民化

我們從報導原住民族當時動態最出色的理蕃機關雜誌「理蕃之友」，在花蓮港的家政講習會報告摘要，進一步來觀察殖民政權的論述及其關連的權力，如何逐漸深入部落組織，企圖連根改變阿美族人的「迷信」日常生活模式。

蕃人的教化不能只靠形式或理論性的東西，應該是要很實際踏實。從此意義，這次花蓮港廳下蕃地，計有十一個地方的家政講習會才是有效的，並有很好的成績。這次蕃人教化的對象不只是兒童或是男性，生活的改善首先是從家庭，以這樣的方式，反而是更接近與有利。（臺灣總督府警務局理蕃課編 1993[1933]）

參與其講習會的成員採菁英制篩選，「以教育所畢業生或同等學歷以上的高山蕃青年女子為對象，一個地方的人數是20人，在農閒期辦理連續一個星期的講習。會場以各地方監視區監督來辦理」。

「講習事項摘要修身部分是根據日本天皇『皇恩』的概念，以及一個善良的國民應該有的樣子，女子該做的行為，家庭主婦該做的事情等來講習與示範」。進一步在該「講習事項的第五個部分衛生清潔，包括打掃與洗澡，整理家裡、飲食衛生與住家、衣服、棉被的清潔，如果生病需如何養病。這個部

分特別要用實際的方式來教學。生病的部分要把各種效果說明清楚，並要他們瞭解巫師的作法或者一些禁忌是沒有科學根據的迷信。」(同上引)

這裡實作的現代化論述其實是由國民化的概念所構成，意即要現代化就是要成為日本國民。易言之，成為日本皇恩或擁護日本價值，即是文明成就與社會演化極緻的展現。迷信、現代化與國族等論述的建構很明顯地彼此結合在一起，形成獨特的組合。這種建構迷信進而推動現代化的力量是殖民主義的共同性，另一方面也建立了獨特的日本國族中心性。

到了殖民晚期，從上述理蕃之友的論述我們又可以觀察到，迷信這個詞語在語意(semantic)上又添增了不衛生、不科學或是非理性的涵義(intention)，並且仍將之與巫師相關的治病儀式，或日常生活禁忌連結在一起。在殖民論述中，迷信與未開化(不文明)經常被連用做形容詞，用以指涉模糊的道德價值。在花蓮港廳廳長藤村寬太(1936: 35-39, 59)，刊於臺灣時報〈教化阿美族的政策〉一文中，則有詳細的定義與解釋。他首先論述：

阿美族的始祖Sra與Nakao降臨至Cilangasan上，也許已過數千年，但阿美族仍然比較接近原始人。雖同屬高砂族，居住於平地與海岸的阿美族與深山裡的高山蕃在「文明」的程度上應該有很大的差別才對。不過事實剛好相反，在日本統治臺灣以前，阿美族文化與高山蕃實無二異。雖臺灣東部的交通不便又有獵頭的習俗，這些平地的高砂族還是有較多機會接觸外來文化。不幸的是，這些從文化史的推論並沒有辦法符合阿美族的現況。他們的迷信宗教、不施肥的農耕方式、沒有所有權概念的經濟生活以及一妻多夫的惡習等等，這種生活方式與我們所想像的近代文明生活，無論在經濟層面或精神層面都有相當大的差距。

因此，藤村寬太特別強調迷信惡習的改善與戒除為阿美族生活整體進化與國民化的基礎，他更進一步明顯且具體地執行此直線性演化論述。多次召集各支廳廳長、各街庄區區長、蕃社相關公學校校長以及蕃社駐在所的警官等80餘人之意見整合，他制訂了以下的「阿美族生活改善」事項，並登報推廣此政令，且實際由各廳動員指導機關，推動改善事宜。其改善事項首要第

一條便是要「逐漸減少並廢除 *sikawasay*（巫師），要給予國民化」，進而第二項為部落集會所與國語講習所一定要設置日式神盆；各戶也要設置神盆與神道用大麻，意即用日本神道來取代巫信仰。接著傳統由巫師主持的生命儀禮也要改頭換面，如生老病死的出生「要請家屬延請助產婦」、死亡喪禮也改由日本神道方式辦理、生病時「勸服就醫」。進而「培養清掃墓地習慣，以尊重祭拜祖先，不要拜除了祖先外的神明」。最後「管理祭典儀式，讓生活經濟化，不要舉行太多不必要的祭典儀式，只要做月見祭（豐年祭）儀式，其餘廢除。」

在這樣日常生活的實作訓練中，如同前述家政講習會的模式，另外舉行祭祀講習會，並致力增加受過講習者在部落的影響力。也就是殖民者透過現代的新機構，如廳長與區長（行政層級機構）、警官（警務系統）以及學校校長（教育機構），塑造出新的部落菁英，並希望藉此取代巫師在部落的權力中心位置，同時鼓吹日本國族主義。特別是常駐地方而具日常生活穿透力的警察與校長，更是重要的社會行動者，為當時殖民晚期時空背景下，與近百年來臺灣現代化歷史的特殊產物。我們可以從接下來後半段的巫師生命史中，看到斑斑殖民史，尤其警察與校長的角色仍然歷歷在目，記憶猶新。然而藉由廢巫與改變傳統由巫師主持生命儀禮的同時，取而代之還有日本的國家神道。崇拜神道成為部落族人的國民義務，為其統治國民與殖民的手段。

六、權力、殖民現代性與史蹟指定

除了上述宗教與日常生活的國民化之外，日本對殖民地臺灣的國民化手段，還包含繼其本土實施「史蹟名勝天然記念物保存法」之後，於1922年透過臺灣總督府移植公佈其法在臺的施行令，進而將資產保存意識強加於殖民政策中，成為臺灣近代文化資產保存意識的濫觴（林會承 2011: 53；林一宏 2011: 104）。1933年官方首次指定的史蹟中，以1895年攻臺司令官北白川宮能久親王的遺跡最多。因為記念他，就等於延續未來記憶日本取得殖民地臺灣的艱辛與偉大（林一宏 2011: 90），同時持續鞏固其殖民政權。到1935年由總督具名指定的第二批接受法律保護的文化資產清單中，首次、也是唯

一的一次指定原住民族的史蹟：太巴塌社與佳平社蕃屋。我們接著以與里漏阿美同於花蓮區域內的太巴塌社蕃屋為例，來檢視當時的文資論述與迷信信仰、國族、管理、現代性之間的系譜關係，因為其文資的語言、引發的方式及開展之結構同樣是在被殖民現代化特殊的社會歷史脈絡下。

移川子之藏（1936: 69-71）在臺灣總督府內務局發行的史蹟調查報告中寫到：

太巴塌 Kakita'an 的蕃屋是 Pangcah 族（阿美族）巫覡（Kakita'an）的住屋，此 Kakita'an 的家譜非常古老，他們的祖先在 Cirangasan 降臨以來，先住在 Sakesakay，之後遷移到太巴塌建立蕃社，相傳至今大約 46 代。直到第 45 代的傳人 Keliu Saumah，在昭和四年（1929）5 月過世之前，一直都居住於此屋。然而，這個房屋常有死者、病者頻繁出現，因此他們覺得不吉。現今被當成廢屋不再使用，而屋子與土地歸為學租財團所有。

這個房屋非常具有 Pangcah 族住家的特色，同時又是巫覡家族的住家，裡面有九根木雕柱，柱子上面有太巴塌祖先移住的神話圖像，並刻有特殊的紋樣與雕刻，在其他的裝飾方面也非常有特色。在正門的入口處有兩張人像的雕刻門，是他們移到太巴塌前在 Sakesakay 時雕的，這是非常古老的。而在本文寫作的當時，平地蕃的生活型態已經有很快速巨大的轉變，建築的樣式也改成新的改良蕃屋了。這棟房屋則保留了非常傳統的房屋形式，所以非常珍貴。

從移川最後一段的論述中我們可以看出，經過日本四十年的理蕃殖民政策，在「阿美族的生活型態迅速轉變，而建築的樣式也改成新的……」這個現況的認知下，太巴塌蕃屋被日人視為「非常古老的」及「非常傳統的」，而變得彌足「珍貴」。其屋被指定為史蹟，是在其建築受威脅、怕被摧毀而消失的脈絡下被定義、應運而生的特殊價值。這裡如同不少學者的研究指出（Lowenthal 1985；胡家瑜 2011），「史蹟」是現代性形塑過程中的產物，有一種浪漫的懷舊氛圍。指定蕃屋為史蹟，表達了日本知識菁英對殖民地「傳

統」與「真實」的想像。他們將從部落日常生活脈絡中抽離的家屋物質遺留，視為濃縮正在消失的過去，而加以隔離而特殊保護。再者，由此衍生史蹟受威脅的意識，類似西方基於現代性經驗裡相當中心的風險與不確定性的概念（Beck 1992）。因為當現代化摧毀傳統的同時，卻也引發了對未來的悵然若失。這裡指定史蹟的目的是透過殖民國家的政策力量，進而保護某些可能消失、中斷或是被除去的物質。因此，我們可以把史蹟指定視為是殖民政權對殖民現代化帶來的風險管理。

另外，日人視此屋為具有阿美族住家的特色之外，還因又為巫覡（Kakita'an）之住屋才有神話圖像雕紋而有特殊價值。但是 Kakita'an 家是部落最隆重的祭儀敵首祭之祭司（*tsilisinai*）家，同時也是舉辦 *ilisin* 豐年祭的地方（任先民 1958），¹⁰ 獵首祭如同里漏 *sikawasay* 的巫師祭儀，都是日人嚴加禁止的「迷信惡習」。也如胡台麗（2015）的質疑，日人為了革除阿美族的獵首習俗，必定會對 Kakita'an 家施壓迫其放棄。¹¹ 但是跟「迷信」祭儀延續攸關的房屋，為何在殖民後期會突然被視為是具有集體價值，而進入史蹟保存與保護的範圍內？移川文中所述 Keliu Saumah 的孫子 Rata-Karo（何財源）談到：

我們是被強烈要求請出去的，日本人看了這棟建築物，覺得很有價值，希望把這棟建築物當作一座文物館，如果我們不聽從，日本人就用暴力來懲罰我們，所以日本人是很壞的，而我們只好搬到對面這邊來，還告訴我們，你們可以就近管理，真是莫名其妙。¹²

從這段族人的論述中我們可以清楚地看出，阿美族祭司家屋成為史蹟的發展過程，不僅是簡單的現代政治經濟產物，呈現因果律的性質，反而是充滿了殖民不平等社會脈絡的權力關係，一種與殖民伴生的特殊樣態（Harvey 2007）。另外，日人當時的文資概念相當的物質性，僅對建築物感興趣，仍未

10. 亦參考2008年太巴塢社區營造協會「花蓮縣光復鄉太巴塢祖祠之調查研究暨維護計畫期末報告書」。

11. 同上引報告書，附23頁。

12. 同上引，附19頁。

有非物質文化資產的想法。史蹟指定過程中，殖民者將認為是好的、美的價值強加於被殖民者身上，完全忽略賴史蹟為生的相關人群。所以在其史蹟的論述中認定此屋為「廢屋」不再被使用，而將屋子與土地歸為學租財團所有。這裡史蹟指定跟殖民權力深入掌控部落息息相關，殖民政府運用國家的力量，將原本應屬於家族、部落社會的物質財產，穿上「史蹟」與「學租財團」近代法人團體的外衣，使之為國家所用（許佩賢 2010），以行隔離與控制之實，最終還因而掌控部落建構記憶與認同的文化工具。

七、對迷信的防衛與抗拒

同樣地在殖民國家強權的介入控制下，里漏部落的 *sikawasay* 巫師也逐漸被排除在部落集會所進行公開的儀式。祭典儀式改由頭目主導，並且日本神道化。同時透過迷信論述負面價值化阿美族巫信仰，相對地促成特殊殖民現代性與日本國族中心的建構。然此一歷史強制過程，是否使部落舊有的巫師制度與相關祭儀消聲匿跡？還是巫信仰仍具向心力，而扮演某些制衡殖民勢力的力量？

「迷信」作為殖民政治過程內操作性的詞語，再現了阿美族的巫信仰，並且排除女巫師作為政治主體。然而，*makawasay*（巫師）是否因此完全被迫中斷？還是巫師變成部落社會反抗意識的行使人（agent），進而展現其能動性（agency）？迷信論述是殖民語言的標準化功能，是否扭曲與削減阿美族巫信仰的力量？殖民政治和語言上再現的迷信範疇，預先劃定構成主體的標準，但是在部落社會中，迷信論述形成網絡般的話語形構（discursive formation），是否也被延伸至可以被承認的巫師主體？是否如 Foucault 所言，要做主體必須先進入或屈服於被殖民的條件，然後才能再現自己？換句話說，日本的殖民權力司法與行政系統製造出「迷信的巫師與巫信仰」，部落族人與巫師自己是否也藉此論述再來表現其主體？我們接著從語言與巫師的生命史訪談來理解。

首先，在語言的轉譯上，筆者發現部落內有很強的防衛抗拒機轉。日語或中文的「迷信」一詞，因語音上與阿美語 *lisin* 相近，而被族人譯成 *lisin*。巫

師解釋此語專指部落從1月到12月的歲時祭儀節日，或是泛指阿美族傳統宗教祭儀。其語義本身並沒有殖民論述中「帶有『否定』與『位居下等』的意涵」（原英子 2005[2000]: 18-19）。另外，相關的阿美語 *milisin* 或是 *palisin* 是指禁忌，前綴詞 *mi* 指做（身體力行去實踐）禁忌，意即必須遵守祖先過去的傳統習慣（舊慣），此兩詞也完全沒有負面的意思。或者年輕一輩使用中文講「我們的迷信」，其中迷信指涉的還是歲時祭儀，也未含有否定的價值，此乃相當耐人尋味的現象。殖民主義被視為是權力／論述的體制，如前述在政治語言的論述中建構了迷信的範疇，相關的阿美語 *lisin*、*milisin* 和 *pelisin* 明顯的出現語言內的抗拒再現。其語言仍以我群為中心，並沒有營造出負面的巫信仰價值來支持殖民權力體制。



圖2 資深巫師莊美梅（前排右二）十七歲時在花蓮吉安荳蘭神社前，舉行當時流行的日式創新婚禮，1945年。（莊美梅提供）

在生命史方面，筆者在田野期間詢問部落老人與頭目，關於日本殖民時期的情況，很多人都對資深巫師Pah在鄰近荳蘭神社前舉行的婚禮，印象深刻。她自己也很得意地拿出在神社前拍攝的黑白結婚照，跟我述說殖民晚期

由警察作其介紹人的日式婚禮。從 Pah 的照片故事中，讓筆者看到了前述藤村寬太，所推行的阿美族惡習改善事項中，嘗試透過日本宗教力量改變其婚姻概念的實際影響：「結婚的場所，必須要在日本神社前，以比較嚴謹的神社儀式來刻意防止離婚。」以及殖民政府晚期極力利用國家權力，製造國族論述，推動以國家神道為主軸的宗教體系的運作實況。

Pah（莊美梅）於1928年出生，17歲採日人推廣的嫁娶婚式，從荳蘭嫁入里漏，光復以後因重病44歲才成巫。

我是聽老人家說那時候的日本人不要這邊（里漏）的風俗，希望這裡的人相信他們那裡（日本）的風俗，所以 *makawasay*（巫師）自己的家族 *mirecuk*（巫師年度祭儀）的時候，只能自己拜。當時不給大家去參加別人的 *mirecuk*，或是做 *mivetik*（祭拜）就是在自己家裡偷偷的做，不給別人參加，因怕被日本人知道。

Pah 很清楚地意識到日本風俗（那邊）與里漏風俗（這邊）的社會界線。此言中也明顯地指出，族人的日常生活逐漸被日本風俗化、國族化，傳統的巫信仰無法繼續活躍在公眾領域，作為原有社會關係的再生產機制。但是，仍有 *makawasay*（巫師）違反禁令「偷偷地」做儀式。違反禁令本身就是一種行動反抗。巫師們堅持里漏的風俗，成為部落重要具有反抗意識的人（agent）。

又：

以前古時代的人，他們有很多傳統做儀式的 *koppu*（杯子）、*civanohay*（大陶壺）、*diwas*（小陶壺）跟 *kureng*（陶罐），通通都被日本人拿走，或丟掉、打破，或是沒收，說不准他們 *mivetik* 這樣的習俗！說這種習俗不好。日本他們不願意給 *mato'asay makawas*（老人做巫師）。有的日本人警察一家一家偷偷摸摸地來看我們的房子裡面有什麼跟儀式有關的東西，就全部沒收！或是偷偷拿走這些東西，弄破然後就丟到河溪那邊，實在很壞很可惡！所以有的 *makawasay* 就是自己偷偷的做，或是有的人就休息了。

Pah 講出警察如何成為殖民勢力取締傳統巫信仰之行動者的深切經驗，以及巫師相關儀式在日本殖民時期，為了避免與政權正面衝突，被迫逐漸地下化與個人化的趨勢。同時，她也點出最重要的一點，有的 *makawasay* 巫師仍堅持繼續舉行傳統祭儀，以此為行動抵抗殖民迷信政策。又言中亦道出巫信仰對族人而言，並沒有因被箝制而喪失力量，反而成為抵抗日本人的精神力量。如 Pah 激動地說到：

以前 *makawasay*（巫師）的老人有爬刀梯！結果日本人不相信，日本人的警察自己上去爬，結果腳斷掉，因為這樣子他們才相信我們的 *Kawas*（神靈）很厲害！

易言之，巫師本身並沒有進入殖民政權建構出的「巫信仰＝迷信」的論述來表現其主體，反而透過傳統 *Kawas* 信仰，有意識地極力貶抑及嘲諷日本警察，進而標榜我群的自我肯定與強化連帶的情感歸屬。

巫師 Pah 不是唯一跟筆者描述 *makawasay* 與 *Kawas* 是多有神力的族人，迷信被轉譯成阿美語 *lisin*，也不是單一的例子。這讓筆者想起孫大川（2000: 101）在《夾縫中的族群建構》一書中所提到：

日據時代的原住民（尤其是知識菁英）和中國的五四時代的情況一樣，瀰漫著強烈「反傳統」的「進步」思想；在他們對部落社會價值如獵首、巫醫、屋內葬等否定的同時，其實也無條件交出自己民族的「文化主體性」……。

在里漏部落，我們反而看到巫師作為社會行動者，對傳統的堅持與對殖民迷信思想的反思與抗拒的努力。

或是巫師們並非有強烈的反抗意識，而是巫信仰本身的「強迫性」再生產機制很強。如 *Lisin*（楊玉英）的複雜巫情結，她 1929 年出生，日本人走後 53 歲才成巫。她小時候對日本時代禁巫的印象是：

我覺得日本人很殘忍！因為禁止 *makawasay*（巫師），所以 *makawasay* 只好跟他們的 *Kawas*（神靈）溝通先休息，也跟 *Kawas* 說是因為日本人的關

係所以必須要休息。但是一休息，有的 *makawasay* 又開始生病，家裡不平安，有的 *Kawas* 也生氣不高興！沒辦法所以只好偷偷地做，或有的等日本人走之後，才又開始恢復儀式。

意即在巫信仰中，如果已經是巫師，但不繼續 *mivetik*（儀式祭拜），則會招致不僅個人還有家人生病或意外等生活上的不順遂。如果是某人一直生病或夢到祖先，也可能必須成巫，「否則病不會好」。部落或家族如果不請巫師祭祀 *mivetik*，被認為也「會遭遇不測」。因此如果停止舉行儀式，族人在想法上認為必須付出很大的代價。易言之，這套信仰文化內部原有的文化再現循環邏輯，促使族人對巫信仰有義務要維持祭儀的持續進行。

另一方面，較易具體觀察到的現象是巫師們與族人是否抗拒改宗日本國家神道？筆者又進一步問到 Pah，是否曾改拜日本人的神或是到結婚的神社參拜？她提及自家沒有設神龕（神棚），也沒有到神社去祭拜。部落裡一般普通人農忙沒有時間，不會到神社參拜，只有 *kakita'an* 家族的人、頭目這些比較有錢或是有名望的人才會去，因為可以跟日本人建立好的關係，而 *makawasay* 巫師則不會去神社祭拜。Ubi（黃春梅）是里漏頭目也是日本時代相撲選手黃光明的妹妹，她 1930 年出生，二次戰後 17 歲才成巫。談到神社參拜的情況，她至今仍記憶猶新：「年輕的時候有去過荳蘭神社參拜，但是其他的 *makawasay* 沒有去神社參拜，因為 *makawasay* 不能去神社參拜！」我們也可以從這些生命史中看到，巫師們並沒有改宗，反而消極抗拒日本國家神道，與之保持距離。

另外，從 Pah、Lisin 與 Ubi 的例子，還有筆者訪談了另外 10 位日本殖民時期出生的巫師生命史中，發現這個年代出生的巫師，大部分都是在日本人走後才成巫，另外戰後也沒有立即引發成巫的高潮。其成巫年齡都相當晚，多在 40 多歲以後，甚至還有 60 歲的高齡，可見日本廢巫政策的影響還是很深。但是亦有於日本殖民艱困情況下還成巫的例子，如 1922 年出生、今年剛過世、享年 90 多歲、最資深的領導巫師 Kamaya（邱玉蘭）。她憶及日本時期三歲即成巫的經過：

當初小時候我 *makawas*（成巫）之前，幾乎病到昏迷不醒。但是，那時候日本人強迫我們信奉神道教的天照大神，禁止任何傳統的儀式。不過，老人家還是偷偷地捎我到竹林裡舉行儀式，只點一盞黃豆大小的油燈。恍惚中猶記老人家好像一直在旁邊，搖著我喊：「Tipus! Tipus! 醒來，醒過來。」

當 Kamaya 醒來，看到她的阿姨以及另外一位老人家，憂急關切以及疲累的臉龐（財團法人原住民音樂文教基金會 2008: 23）。後來年紀較長，她較懂事便知道「日本警察很兇，不准我們舉行 *mirecuk*（巫師祭儀），所以我跟老人家只好還是躲在竹林裡點油燈，偷偷摸摸地繼續進行」。巫師 Kamaya 是里漏部落維繫與傳承巫信仰的重要領導人物，充分展現其行動者的角色。

跟 Kamaya 一樣也是三歲即成巫的 Sra，雖然是現在最年輕（1955 年生）的巫師，但是她小時候因常常跟 *makawasy*（巫師）在一起，於是聽過 Kamaya 阿嬤他們那一代老人述說過日本時代的事情。她跟筆者娓娓道來所聽到的情況：

他們那個時候有很多 *makawasay*，大概 9 月、10 月就會開始準備儀式祭典。但是阿嬤說，因為以前在打仗，所以糧食日本人都會嚴格控管。於是在割稻割完之後，*makawasay* 會偷偷的把一些新米藏起來，等到他們要 *makawas*（祭拜神靈）的時候，就偷偷的煮飯。可是以前在煮東西都是要起火，怕會被發現，所以他們都是利用晚上煮。

然後，Sra 也有好奇地問他們問題：「可是 *makawasay* 要怎麼做 *mirecuk*（巫師祭儀）呢？」通常這個儀式是公開的，必須由巫師家族親戚與部落族人共同參與。

老人說有的時候不得已是自己做，或是叫一兩個人一起來幫忙。沒有辦法像我們現在這樣，所有的 *makawasay* 都聚集在一起集體作。他們就這樣子一兩個人，然後慢慢地哼……。他們很怕被日本人知道，因為怕被日本人說浪費食物，因為那時候他們的軍人都不夠飯吃了，所以要我們不要浪費食物拜那些有的沒的……。

總之，就是要我們老人不要 *mivetik*（祭祀），不要浪費東西！可是老人家很聰明，他們還是偷偷的這樣子做！如果被抓到，食物跟東西會被沒收，那些警察以前也都是日本人在管，那個時候東西不管怎麼藏，警察就是會找到！

日本時代就是這樣子，反正以前日本人就是要老人不要浪費那些東西。其實一點也不浪費啊！儀式做完那些東西也是要吃啊！日本人是說那些東西都是多餘的，但其實哪是會多餘的呢？那些東西是祭拜我們的祖先，好讓我們平安，其實也不關他們的事情，我覺得日本人這樣子管也是不好！

還有巫師 Api（1939 年出生）也談及類似相同的經驗：

我們 *makawasay* 一年中要負責很多農耕祭儀，加上 *mirecuk* 巫師祭儀持續一個多月，每天家裡要準備很多吃的東西和酒宴請親戚，日本警察覺得我們太隆重奢華，不准我們吃喝浪費……。

又 Ubi 也談及透過巫師祭儀部落動員凝聚的情形：

日據時代日本人禁止我們做 *mirecuk*，是因為儀式的時候家屋外會聚集很多人，表面上警察擔心我們會被轟炸，但是其實是因為日本人想要控制我們，怕部落聚集反抗！

從這些生命史經驗的敘述中可看出巫師們意識到，具集體歌舞與共餐形式的巫師祭儀，因為部落性的動員、參與的人數眾多，還被殖民政府看作反國家權威而禁止。同時，雖然巫師們也意識到，殖民政府將舉行巫師祭儀視為對母國勢力擴張發展所需的物資生產有害，但是仍想盡辦法偷偷地持續進行反抗其政策。如 Sra 所言，因巫師舉行祭儀對族人來講仍非常重要，攸關來年稻作的收成、一家人的安危等。意即祭儀仍是其經濟生產與家族、部落認同延續的重要機制。

日本殖民初期里漏部落原是由 *ngangasawan*（氏族）裡的 *silisinay*（男

性祭司)，負責祭祀跟獵頭、狩獵、捕魚、稻米、甘薯、芋頭等播種及收穫的祭祀，還有年齡組織相關的儀式（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2000[1915]: 40-50）。女性祭司則專責製鹽儀式，小米生產分配相關的農耕儀式則男女祭司皆有。*makawasay*巫師則男女人數各半，彼此有性別分化專司祭祀不同的Kawas（神靈）。日本殖民後禁止男性獵頭、改種水稻與祭祀氏族的沒落等，部落逐漸轉由 *makawasay* 巫師主宰這些重要的祭儀（原英子 2005[2000]），形成巫師取代祭司而更專職化的現象，也讓 *sikawasay* 在部落集體生活中扮演更重要的角色，而祭司的權威逐漸為殖民國家權威完全取代（劉壁榛 2014）。

整體而言，如 1929 年出生的巫師 Vunuk 所言，

以前日本時代，大家對於 *makawasay* 都很尊重，因為沒有巫師部落就無法做 *talatn'as* 祭祖靈與潔淨的儀式，加上很多節日都是巫師主導處理，所以沒有巫師，也就沒有辦法準備節日的儀式，所以巫師很重要！

日本殖民時期部落的巫師仍透過地下化的歌舞儀式，做為整個部落小群體暗地裡與大自然、超自然建立關係的手段，同時也維持整體（holistic）部落本身的社會組織與象徵系統的持續再生產，而凝聚了族人的向心力與認同。里漏部落的巫師就如 Roberte Hamayon（1990, 1994）所關心的巫師定義，在日本殖民以來取代祭司，仍是生命給予或交換之重要集體儀式的主導者，而不僅只是扮演一個被殖民國家或外來宗教私領域化與邊緣化的迷信敗壞者或是治病者的角色而已。總之，部落的巫信仰一直與農作生產、消費分配與人、家族及部落認同建構息息相關，成為地方小群體自我區辨與動員制衡殖民國家力量的重要機制。

八、巫師祭儀民俗展演化：國家民主化的族群文化偏見協商

二次大戰後 1949 年從中國撤退來臺的中華民國政府，如同日本殖民政府，仍視「山胞生活習俗與現代文明頗有距離」（臺灣省政府民政廳 1971:



圖3 如圖七○年代花蓮里漏部落還有二、三十位巫師。她們正在進行 *mirecuk*（祭拜Kawas神靈儀式）。左五向左看者是本文報導人Sra年輕時，1970年。（黃陳勤蘭提供）

74），並將此「落後」歸咎於其傳統文化有礙「進步」而需改進。具體於1951年訂定「臺灣省山地人民生活改進運動辦法」之法規，於第六大目標中規定：「一般風俗習慣：首要破除迷信改善祭祀嚴禁女巫符咒治病……」（臺灣省政府民政廳 1954: 223–226）。新掌控臺灣的政權之迷信論述，仍將之與女巫、符咒、治病相關連一起，並透過深入地方的村長、學校校長、警察與鄉民代表組成的檢查隊來監控。另外，前述的辦法於1960年二次修訂之第五條：「規定統一祭祀日期，倡導春節、清明節、端午節、中秋節等民俗節日之風尚」，進行所謂的文化建設，以發展中華文化（臺灣省政府民政廳 1971: 75）。日本人離臺後，在中國國族主義與國家的文明現代化壓力下，阿美的巫信仰與祭儀仍被掌權政府公開禁止、取代、邊緣化、汙名化，甚至刻意女巫化，進而用查核獎勵的方式強迫要改進、平地化（劉璧榛 2014: 151–152）。

這種威權漢化統治的情況，直到1983年起原住民族發起正名運動與還我土地運動中，才逐漸受到質疑與挑戰。原住民族都會知識菁英對於部落傳統

文化被現代化所埋葬，連帶因文化流失可能喪失認同十分急切憂心（不著撰人 1983；夷將·拔路兒 1994:276；都冷·古禮理 1985），遂紛紛提出亟須政府尊重原住民族既有的慣習法、社會規範與民族文化，而非一味以高壓治理、同化的方式，應改以平等對待（鐵木·瓦旦 1985）。除原青於街頭抗爭之覺醒外，解嚴前後到90年代初期，在政治保守轉變的氛圍下，大部份的原住民仍怕被視為叛亂份子，不敢參加社會運動抗爭，然卻有眾多部落透過地方文藝季或是國家兩廳院的官方力量，在符合政府族群融合與原住民族「很會載歌載舞」的意識形態下，也開始以歌舞展演的方式，選擇表演自日本殖民以來，被政治打壓為迷信、未開化的傳統祭儀——這些過去被污名化，且具有「野蠻落後」或「番」的族群性偏見給社會大眾看，公開地重新自我檢視，並為自己的傳統文化發聲。

解嚴後的1993年起，花蓮里漏部落在民族音樂學家明立國的策劃下，首次公開在由臺北縣政府主辦的「臺灣原住民文化藝術節」之「九族之夜」晚會演出豐年祭歌舞。時任縣長的尤清談到：

為了尋找祖先的榮耀，我們特地在臺北縣唯一的山地鄉——烏來舉辦這場活動……，這樣的過程，將累積族人對自我族群的記憶。……期望這次的相遇，能為彼此之間搭起一座認識、尊重、欣賞的橋樑。¹³

致詞中官方主動賦予原住民儀式歌舞新的正面價值，將之視為祖先的榮耀，並且期待展演過程能促成對族人內部產生新的族群記憶，同時對外也能獲得其他族群的認同，這即是祭儀去污名化的開始。

隔年在全國文藝季花蓮縣立文化中心，首次在對外界介紹部落傳統歲時祭儀（*pelisin*）的脈絡下，將禁忌性更強烈、由巫師主導的祭儀 *talatu'as*（祖靈祭）與歲末的 *padiway*（播種祭），搬上現代的劇場舞台演出。這些歌舞展演活動雖是由政府主辦，但從排練到演出的過程中，部落共同參與討論，族人

13. 尤清當晚開幕的致詞內容。「縣長的話」同時也收錄於「尋找山與海的精靈」藝術節小冊子，刊於第2頁。

相當的自主性跟主體性，並且由 *sikawasay* 巫師 *wina* 領導級的 Kamaya 帶領進行 *mivetik* (祭祀)，以區隔展演與儀式，恪遵部落的禁忌。

明立國 (1992) 談到劇場在形式上為「工業文明的思維模式，產銷分離有分工與消費的設計」而具有「現代性」。對比於「傳統」儀式，劇場反而具有社會正面的觀感與現代化的價值。因此在主流社會中，透過從儀式到劇場形式之轉換，逐步賦予傳統儀式歌舞正面的意義與價值。或甚至原住民族的儀式歌舞「即使在國家劇院的大舞台上，也不比任何表演藝術遜色」(明立國 1990)。再者，部落祭儀歌舞演出的劇場是政府機構，扮演著國族文化教育重要的角色，能被動員上台，表示為國家權力所認肯與支持，因此族人無不受到鼓舞。另外，學者胡台麗 (1998) 也為此類劇場表演形式，添加新的美學正面價值與意義。透過政府機關、學者與媒體傳播，這種展演模式給外界塑造正面的族群文化觀感，逐漸消淡外界對「女巫」迷信及落後的負面印象，進而建立以巫師儀式歌舞作為部落傳統文化核心的新形象 (劉璧榛 2014: 159)。

80 年代起社運蓬勃發展，提供了族群發展有利的環境，加上原運持續 10 多年的衝擊，也隨著儀式展演風潮，更多部落族人對自己的文化產生新認同，因此在臺灣國家內部權力面臨重組與建構新的國家認同的轉變下，意即在自由化、民主化過程中的政府，不能再像殖民政權一樣，脫離原生性認同的網絡 (primordial attachments) (Geertz 1973: 258)，而必須與治理的社會打成一片，使其政權合法性得以延續。但是，隨著國家佔有、分配與動員資源的權力不斷增長與擴張，也激發仰賴親屬、¹⁴ 種族、語言、地域、宗教及傳統文化維繫之既有群體的認同意識，在此資源競爭關係中挺身而出維護其共有資源 (劉璧榛 2010a: 38)。比漢人更早居住臺灣的原住民族作為一族群集體，開始浮出政治檯面，捍衛其集體權。促使中華民國政府在憲法層次上，及民族國家行政體系內發生了明顯的結構性變化：1994 年於第三次修憲中，首先將「山胞」的稱謂改為「原住民」，以示尊重其為「具有差異文化的族群群體」。接著於 1996 年落實在政府內部組織調整上，成立行政院「原住民族委

14. 含血親、姻親或是虛擬及想像的親屬關係。

員會」。¹⁵ 又1997年在中華民國憲法增修條文的第十條第九項中，明文規定「國家肯定多元文化，並積極維護發展原住民族語言及文化」（劉壁榛 2010b: 406）。90年代民主化的憲改，減緩了政治上對原住民族的同化，承認其為國族中具有差異文化的族群之平等地位，使臺灣逐漸轉向維護多元族群文化差異與特殊性的「承認政治」（politics of recognition）（Taylor 1994），於是臺灣在新的秩序中，將族群差異高度的政治化與文化化（劉壁榛 2014: 146）。

尊重與看見族群文化差異逐漸成為新的主流政治意識，里漏的巫師祭儀除了90年代初期短暫的展演化外，到了2000年之後也隨著這股多元文化的潮流轉變躍上政治舞台。從2002年開始隨著民族音樂學家、曾任北市原住民族事務委員會主委的巴奈·母路引薦，里漏部落的巫師們跨出了部落的範疇，到大學、博物館、文化館、政府機關或文化中心等，接近權力中心的地方，開展創新的 *miasik* 或是 *miwabli* 祈福儀式。如2006年為時任臺北市長的馬英九市府，舉辦「祭春—祖靈的帕旦阿丹那亞估萬」活動。在凱達格蘭文化館即由里漏部落五名 *sikawasay* 巫師，以傳統儀式祈求祖靈保佑館運隆昌、一年平安，並由分食豬肉的方式代表完成祭儀（巴奈·母路 2006）。接近政治權力中心的場域，巫師創新傳統祭儀逐漸成為政府樹立新興多元文化認同與多族群國族認同的定風旗，同時提供巫師群新的文化權力協商之契機。

九、巫師祭儀文資申登與新國族文化政治

作為一個積極的文化行動者，這種離開部落到政府機關、政治場合進行儀式宣傳而不是舞台的表演中，巫師們自述常被尊稱為「國寶」。然而，在原1982年公佈實施的文化資產保存法，第一章總則第一條所認定文化資產保存以「充實國民精神生活，發揚中華文化為宗旨」的主流意識型態下，里漏的巫師祭儀也曾僅是部落迷信的次文化，難登官方大雅之堂。這情況要到政黨

15. 「原住民委員會」於2002年改名為「原住民族委員會」，標誌對「原住民族」集體權等第三代人權概念的肯認，而別於過去僅針對「原住民」個人權、公民權的保障。

輪替後的2005年，文資法全面性與結構性的修法後，第一章總則第一條改為「為保存及活用文化資產，充實國民精神生活，發揚多元文化，特制定本法」之後，才始有原住民文化項目被指定為文化資產，特別在2009年之後其指定與登錄出現了很大的變化（胡家瑜 2011: 204-205）。又舊文資法所列第三項資產為「民族藝術」，其中民族隱含了漢民族或中華民族的意義，但我們不能將原住民的文化資產排除在外，於是在新法中去「民族」改成「傳統藝術」（吳密察 2011: 98）。總之，文資政策從獨尊中華文化到發揚多元文化的轉變，捲入原住民族進入多族群國族的建構，同時也讓本身就是政治資源的文資（Smith 2006: 291），從中央集權不得不部分下放到地方。因此文資也從政治教化工具逐漸變成定義認同的最重要工具（Rowlands 2002: 107），因被指定或登錄成文資，則有被認肯的公共價值，關乎族群文化尊嚴與認同以及國家資源的挹注。

接著2009年巴奈·母路以財團法人原住民音樂文化基金會為保存團體的名義，將「花蓮縣吉安鄉東昌村阿美族里漏部落巫師祭儀」以信仰種類，提報登錄成花蓮縣縣定文化資產。登錄文資的論述乃是里漏為「目前阿美族中祭師組織最為完整，保留儀式作法與信仰體系最為精緻者。有鑒於巫師祭儀具備傳統性、地方性、文化性與典範性，宜予以登錄保存」。¹⁶ 這樣的新文資論述與日本殖民政策要廢巫給予國民化，或是90年代以前要破除女巫迷信有天壤之別。現在里漏巫師祭儀被地方政府認定為傳統，具有特殊文化意義之風俗與信仰，必須透過國家力量加以保存、維護及宣揚。

從整個巫師祭儀的發展過程來看，巫師們是一群積極的文化行動者，在90年代之後除部落相關祭儀事務之外，開始與學者、新形式組織（財團法人基金會）等合作，到申請登錄為文資，而逐漸從部落信仰習俗轉接到成為文資，一種新的社會範疇。這個新的發展以巫師群為主體，並沒有部落其他政

16. 參見文化部文化資產局文化資產個案導覽網頁：<http://www.boch.gov.tw/boch/frontsite/cultureassets/caseBasicInfoAction.do?method=doViewCaseBasicInfo&caseId=UF09901000018&version=1&assetsClassifyId=5.1>



圖4 花蓮阿美里漏部落的巫師們，正為原民會主辦的南島民族國際會議進行 *mivetik* 祈福儀式，以揭開國際交流的序幕。(謝博剛攝，2014.12.1)

治菁英如頭目或是村長的參與，或是部落其他成員的整合性共識，而是巫師群對外發展出的新場域，也形成資源分配變動的新機會結構。

雖然里漏的巫師祭儀仍未列入國家級的無形文化資產，但從2011年起在中央原民會主辦的南島民族國際會議中，逐年皆由 *sikawasay* 巫師們為大會進行祈福儀式，以揭開國際交流的序幕。巫師們新創的祈福儀式，在會場前方以米酒 *mivetik*（祭拜告靈）開始，全場凝神靜默，巫師接著開始自身的潔淨 *mipohpoh*、對空間及香蕉葉的噴淨 *micupelas*、到用蕉葉對整個會場空間，特別是與觀眾席來賓面對面互動，以進行 *miasik*（除穢）與 *miherek*（完成）儀式，最後再全體回到前台，高唱 *miyabo* 儀式結束之飲酒歌（參見圖4）。整個儀式過程氣氛嚴肅，主持人每每強調這是儀式而非表演，而請與會嘉賓勿鼓掌。南島民族國際會議主旨乃是：

……期待透過南島原住民族的產官學界代表的對話，來促進建構南島語系國家之間的互動網絡，除可提升全球對於南島文化的瞭解，並同時推動國際之間的文化聯繫，進而推升臺灣原住民的國際能見度與地位。

擔任由總統、產官學界菁英與多位駐華大使出席的重要會議開場，巫師

群的祈福儀式成為原住民族菁英對傳統信仰文化的認同，與對外作為其主體性之展現。然而，在緊接下來馬英九總統的致詞中，不斷地強調：

……臺灣有16個原住民族群，因此對於我們的文化來說，是增加文化多樣性很重要的一個元素。

我相信逐漸地大家可以發現，原住民的存在與發展，豐富了我們的多元文化，讓我們更有競爭力，這是我們開這個會的主要目的。

各位都知道我們尊重原住民族的文化、語言與生活方式，並且提供適度的保障，這是世界的趨勢。過去原住民族也遭遇到許多委屈與遭遇到歧視的過程，現在都能夠一一的予以平反，這是一個文明國家進步的象徵，我們會繼續地朝這個方向努力。

2012年我連任的時候，特別提出保障原住民基本權利，尊重原住民多元文化，而且希望可以扶植族群特色的產業，這方面與今天的主题，部落善治與原住民發展實踐與展望，是緊密相連的。

但是，馬總統演講到最後在歡迎海外訪客，建議其參訪行程時卻總結：「如果了解中華民國的過去，我們可以請你參觀故宮博物院，那裏收藏了過去3、4千年，皇帝在深宮當中所收存的藝術精品。」在這段短短幾分鐘的演講中，讓我們看到在國家迎賓的框架中，不管是巫師祈福祭儀，或是原住民族文化，都僅是一種多元文化的符碼，被挪用來型塑國家進步的形象，或是被扶植成振興族群產業，其政治工具性意味濃厚。但在多元族群之上，足以代表中華民國的「過去」，卻仍僅是皇帝深宮的物質所再現的中華民族，對原住民歷史、有形無形文化資產，非常諷刺地卻視而不見。罔顧原住民學者藉南島民族外交振聲疾呼：「臺灣生存了至少6000年歷史的南島民族，我們原住民族所具有豐富的智識體系與內涵，實係學術研究與文化發展的寶庫」(Awi Mona 2007: 179)。或是忽視原住民族立委想要藉由將「國立臺灣史前博物館」，更名為「國立臺灣原住民族博物館」的議案，以彰顯原住民族在臺灣長遠歷史發展的主體性與重要性之集體冀求(林志興 2014)。

十、結論

很多人都會好奇地問過筆者，為何在歷經長期的政治打壓、現代工業化、基督宗教的進入或與漢人混居的情況下，今日唯獨里漏部落的巫師祭儀仍未消失，反而卻仍有生命力的持續，甚至成為文化資產？從本文對迷信與現代化論述的歷時性分析讓我們看到，不同的政權都用改變族人生命儀禮與歲時祭儀的手段，以邊緣化巫師原本的中心位置，同時與部落舊權力結構頭目結合，帶入行政系統（鄰村長）、教育與警察作為地方新的結構，企圖創造新的社會關係。但是，部落人群在新舊混合的社會結構運作下，其語言、文化的社會基礎本身，並沒有完全進入外來政權製造出來可以被承認的主體，反而在語言、信仰文化及巫師個人行動中抗拒殖民再現，消極抵抗權力體制。過程中很重要，我們看到人的堅持以及巫信仰本身如何成為一種內部抗衡的力量。雖然部落的社會組織、經濟生活方式與其相關的祭儀產生很大的變化，如氏族祭司的消失其祭祀轉到巫師而專職化，*sikawasay*的成巫年齡，也從幼童轉變到壯年甚至中老年人，另也湧起女性巫師的風潮，在祭祀分工上也產生泛女性化的傾向（劉壁榛 2014: 167），或是里漏巫信仰也與當地的漢人民間信仰融合等。這些巫信仰的轉變與調適，讓我們看到巫師及其巫師祭儀並非是既定本質不變的社會範疇，族人透過儀式實踐再生成其象徵，讓其文化與原社會結構更新而展現其內部能動性。

里漏的巫信仰在臺灣政治民主化的過程中，並未立即興起成巫或信仰復振的風潮，相關祭儀也未積極被族人民俗化，在2002年之後由資深的巫師領導創新祈福儀式，與學者或政治人物結合，在許多代表公開的官方場合舉行，替巫信仰創造出新的價值，讓她非僅是停留在以部落為邊界的宗教信仰而已，而是使之逐漸跨越了部落與族群的邊界。但同時也讓里漏巫師祭儀成為官方挪用為多元文化與多元族群的文化符碼，捲入現今國族文化政治與地方觀光產業的發展願景中。整個過程，巫師祭儀從迷信反轉成一種文化資本

(Bourdieu 1979)，申請登錄為文化資產即是一個明顯的例子，但文化資產對巫師們而言，卻又是一套全新的語彙與組織規則，與她們渴望獲取資源以解決其傳承的危機，有很大的距離。

參考書目

不著撰人

1983 發刊詞。高山青創刊號：1。

太巴壠社區營造協會

2008 花蓮縣光復鄉太巴壠祖祠之調查研究暨維護計畫期末報告書。花蓮縣：文化局。

巴奈·母路

2006 原住民事務委員會工作報告。臺北市議會公報74(8): 1336-1343。

文化部文化資產局

2009 文化資產個案導覽。網路資源，<http://www.boch.gov.tw/boch/frontsite/cultureassets/caseBasicInfoAction.do?method=doViewCaseBasicInfo&caseId=UF09901000018&version=1&assetsClassifyId=5.1>，2016年3月18日。

日本順益台灣原住民研究會編

2001 臺灣原住民研究概覽：日本がらの視点。東京：風響社。

王明珂

1997 華夏邊緣：歷史記憶與族群認同。臺北：允晨文化。

台灣總督府警務局理蕃課編

1993 [1933] 理蕃の友。東京：綠蔭書房。

矢內原忠雄、周憲文譯

1987 日本帝國主義下之臺灣。臺北：帕米爾書店。

任先民

1958 花蓮縣太巴壠阿美族的祖祠。中央研究院民族學研究所集刊6: 79-106。

伊能嘉矩

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

夷將・拔路兒

- 1994 臺灣原住民族運動發展路線之初步探討。刊於原住民文化會議論文集，行政院文化建設委員會編，頁275-296。臺北：行政院文化建設委員會。

吳密察

- 2011 臺灣文化行政中的非物質文化遺產。刊於非物質文化遺產與東亞地方社會，廖迪生主編，頁95-105。香港：香港科技大學華南研究中心、香港文博物館。

明立國

- 1990 嗶伊洋嘿・呀嘿。中國時報，26版，8月17日。
1992 踏進水泥叢林唱起來卑南樂舞。中國時報，29版，8月18日。

林一宏

- 2011 臺灣文化資產保存歷程概要。國立臺灣博物館學刊64(1): 75-106。

林玉茹

- 2011 國策會社與殖民地邊區的改造：臺灣拓殖株式會社在東臺灣的經營（1937-1945）。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

林志興

- 2014 更名之議：史前館做為一個「接觸地帶」的觀察。發表於「2014年臺灣原住民族國際學術研討會：『當代面貌的探索』」。中研院民族所、順益台灣原住民博物館主辦，臺北，9月15-17日。

林會承

- 2011 臺灣文化資產保存史綱。臺北：遠流出版社。

姚人多

- 2001 認識臺灣：知識、權力與日本在臺之殖民治理性。臺灣社會研究季刊42: 119-182。

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。
2010 排灣古樓女巫師唱經的當代展演。刊於臺灣原住民巫師與儀式展演，胡台麗、劉璧榛主編，頁23-68。臺北：中央研究院民族學研究所。
2015 阿美族太巴塢Kakita'an祖屋重建：「文物」歸還與傳統復振的反思。發表於「『跨·文化』60週年所慶學術研討會」。中研院民族所主辦，臺北，9月17-19日。

胡家瑜

- 2011 非物質文化遺產與臺灣原住民儀式——對於遺產政治和文化傳承的一些反思。刊於非物質文化遺產與東亞地方社會，廖迪生主編，頁201-219。
香港：香港科技大學華南研究中心；香港文化博物館。

原住民族委員會

- 2014 2014年南島民族國際會議。網路資源，<http://2014iac.blogspot.tw/>，
2016年3月18日。

原英子

- 2005 [2000] 臺灣阿美族的宗教世界，黃宣衛主編，黃淑芬、江惠英、林青妹編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

孫大川

- 2000 夾縫中的族群建構。臺北：聯合文學。

財團法人原住民音樂文教基金會

- 2008 問路：阿美族里漏部落 sikawasay。臺北：順益台灣原住民博物館。

移川子之藏

- 1936 太巴塢社蕃屋。刊於史蹟調查報告第二輯，臺灣總督府內務局編，頁69-71。臺北：臺灣總督府。

許木柱

- 1992 臺灣高山族史料介紹。臺灣史田野研究通訊24: 20-26。

許佩賢

- 2010 日治前期的學租整理與法制化過程。師大臺灣史學報3: 23-43。

都冷·古禮理

- 1985 被埋葬的原住民文化。山外山月刊1: 8-9。

陳奇祿

- 1974 「臨時臺灣舊慣調查會」與臺灣高山族研究。臺灣風物24(4): 7-24。
1980 臺灣的人類學研究。中華文化復興月刊11: 6。

曾一平

- 1953 漢人在奇萊開墾。花蓮文獻1: 77-80。

臺灣省政府民政廳編

- 1954 臺灣省山地行政法規輯要。臺北：臺灣省政府民政廳。
1971 發展中的臺灣山地行政。臺中：臺灣省政府民政廳。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

2007 [1913] 蕃族調查報告書第一冊，陳文德與黃宣衛主編。臺北：中央研究院民族學研究所。

2000 [1915] 番族慣習調查報告書第二卷，黃智慧主編。臺北：中央研究院民族學研究所。

臺灣總督府警察本署編

1997 [1918] 理蕃誌稿第一卷（日據時期原住民行政志稿），陳金田譯。南投：臺灣省文獻委員會。

劉斌雄

1975 日本學人之高山族研究。中央研究院民族學研究所集刊 40: 5-17。

劉壁榛

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): 37-83。

2010b 文化產業、文化振興與文化公民權：原住民族文化政策的變遷與論辯。刊於臺灣原住民的現況與未來，黃樹民、章英華編，頁 405-459。臺北：中央研究院民族學研究所。

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。

樺山資紀

1936 樺山資紀臺灣記事。刊於西鄉都督と樺山總督。臺北：西鄉都督と樺山總督紀念事業出版委員會。

藤井志津枝

1997 理蕃：日本治理臺灣的計策。臺北：文英堂出版社。

藤村寬太

1936 アミ族の教化に就て。臺灣時報 6 月號（總 199 期）: 35-39, 59。

鐵木・瓦旦

1985 由「土著及部落人口公約」評估臺灣的山地政策。山外山 1: 8-9。

Awi Mona（蔡志偉）

2007 臺灣的南島民族外交。臺灣國際研究季刊 3(3): 161-186。

Appadurai, Arjun

1996 Number in the Colonial Imagination. *In* Modernity at Large: Cultural

- Dimensions of Globalization. Pp. 114–135. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Apter, David E.
 1965 *The Politics of Modernization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Balandier, George
 1969 *Anthropologie Politique*. Paris: PUF.
- Baudrillard, Jean
 1996 *Modernité*. In *Encyclopedia Universals*. Pp. 552–554. Paris: Encyclopædia universalis.
- Bauman, Richard
 1989 *Folklore*. In *International Encyclopedia of Communications* (Vol. 2). E. Burnouw, ed. Pp. 177–181. New York; Oxford: Oxford University Press.
- Beck, Ulrich
 1992 *Risk Society: Towards a New Modernity*. London; Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
- Bourdieu, Pierre
 1979 *Les Trois états du Capital Culturel*. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 30 (novembre): 3–6.
- Byrne, Denis
 1991 *Western Hegemony in Archaeological Heritage Management*. *History and Anthropology* 5: 269–276.
- Cohn, Bernard
 1990 [1987] *The Census, Social Structure and Objectification in South Asia*. In *An Anthropologist among Historians and Other Essays*. Pp. 224–254. Delhi; New York: Oxford University Press.
- de Certeau, Michel
 2008 [1990] *L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard.
- Fairclough, Norman
 1993 *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
 2003 *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.
- Fischer, Frank
 2003 *Reframing Public Policy: Discursive Politics and Deliberative Practices*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Foucault, Michel

1996 [1971] *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.

2003 *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris: Gallimard.

Geertz, Clifford

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

Giddens, A., and C. Pierson

1998 *Making Sense of Modernity: Conversations with Anthony Giddens*. Stanford: Stanford University Press.

Godelier, Maurice

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

Graham, B., G.J. Ashworth, and J.E. Tunbridge

2000 *A Geography of Heritage: Power, Culture, and Economy*. London: Arnold; New York: Oxford University Press.

Hamayon, Roberte N.

1990 *La chasse à l'âme: esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Nanterre: Société d'ethnologie.

1994 *Shamanism in Siberia: From Partnership in Supernature to Counter-Power in Society*. In *Shamanism, History, and the State*. Nicholas Thomas and Caroline Humphrey, eds. Pp. 76–89. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Harrison, Rodney

2013 *Heritage: Critical Approaches*. New York: Routledge.

Harvey, David C.

2007 *Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning and the Scope of Heritage Studies*. In *Cultural Heritage: Critical Concepts in Media and Cultural Studies*. Vol I. Smith, Laurajane, eds. Pp. 25–44. London & New York: Routledge.

Hobsbawm, Eric

1983 *Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914*. In *The Invention of Tradition*. E. Hobsbawm and T. Ranger, eds. Pp. 263–308. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Kendall, Laurel

2001 *The Cultural Politics of "Superstition" in the Korean Shaman World: Modernity Constructs Its Other*. In *Healing Powers and Modernity*:

- Traditional Medicine, Shamanism, and Science in Asian Societies. Linda H. Connor and G. Samuel, eds. Pp. 25–41. Westport, Conn.; London: Bergin & Garvey.
- 2009 Shamans, Nostalgias, and the IMF: South Korean Popular Religion in Motion. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Leach, Edmund Ronald
- 1954 Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure. London: G. Bell.
- Lowenthal, David
- 1985 The Past Is a Foreign Country. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowlands, Michael
- 2002 Cultural Heritage and Cultural Property. *In* The Material Culture Reader. Victor Buchli, ed. Pp. 105–133. Oxford; New York: Berg.
- Said, Edward
- 1978 Orientalism. London: Routledge & Kegan Paul.
- Smith, Laurajane
- 2004 Archaeological Theory and the Politics of Cultural Heritage. London; New York: Routledge.
- 2006 Uses of Heritage. London; New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty
- 1988 Can the Subaltern Speak? *In* Marxism and the Interpretation of Culture. C. Nelson and L. Grossberg, eds. Pp. 271–313. Macmillan Education: Basingstoke.
- Taylor, Charles
- 1994 The Politics of Recognition. *In* Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Amy Gutmann, ed. Pp. 25–73. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

From Superstition to Folklore to Cultural Heritage: The Persistence of Amis Shamanism in the Face of Colonial Modernity and Nationalism in Taiwan

Pi-chen LIU

Abstract

This study analyzes the history of shamanism, whose rituals are still conducted in the Amis Lidaw village in Jian Township, Hualian. It examines the paradoxical transformation of the perception of these rituals over a period of 100 years from activities disdained as « superstition » by the political authorities to folk performance to national cultural heritage. My purpose is to understand the negotiating role of shamans in the different processes of nation-building, that is, in the forging of Japanese colonial hegemony, in post-colonial Taiwan, and finally in the process of democratization.

I begin by examining how « superstition » discourse was bound to Japanese colonial power and modernity, Japanese nation-building (the *kominka* movement), and to contemporary Chinese and Taiwanese nationalism. This investigation clearly indicates how different political powers have used the change-of-life and seasonal rituals of the Amis to try and marginalize the originally central position of shamans in Amis society. At the same time, the colonial and modern state overlaid the old village power structure's « chief » (*tomu*) with a new local administrative system (village head, education, and the police) in an attempt to create new social relationships. Still, the life stories of over a dozen *sikawasay* shamans demonstrate that the social foundations of language and culture among village people have, in the mix of new and old social structures, not been completely overwhelmed by external political powers. On the contrary, with respect to language, belief culture,

and the individual actions of shamans, these people have managed to display agency by passively resisting colonial representations and state power.

Keywords : Taiwan Indigenous Peoples, Amis Shamanism, Folklore, Cultural Heritage, Colonial Modernity, Nationalism in Taiwan