

# 主體建構、病痛與認同： 從加禮宛事件失憶到噶瑪蘭人的 身體歷史<sup>1</sup>

劉璧榛

## 摘 要

本文探索處於邊緣與（再）建構中的臺灣原住民族歷史，通過其社會文化的多元性與急速劇烈的變遷，刺激我們對歷史、主體認同與權力之理解。

文分二個主軸，首先聚焦 1990 年代原住民族作為歷史主體意識興起，原民會選擇推動哪些部落的微歷史變成國家重大歷史事件？這些重現的歷史事件意義為何？接續後半段再回到部落原有的歷史記憶傳承機制上，以批判官方的歷史建構忽略部落的歷史創傷失憶與身體歷史。

第二個主軸放在噶瑪蘭人集居的花蓮縣 PatoRogan（新社部落）之遷移歷史研究。嘗試先理出單一族群單一部落利用與生產歷史的方式，看族人後裔如何從過去長期被迫遷移承繼下來的條件創造其部落微歷史。再者，透過分析噶瑪蘭人的 *taRaw*（身體病痛）與其相關的 *paspi*（巫師治病儀式）在建構與再生產地方歷史與認同的角色，進而探索與異族戰爭衝突的祖先歷史記憶，如何嵌入

---

1 本文改寫自「病痛、靈作祟與部落邊界：噶瑪蘭人新社部落的身體歷史」一文，曾發表於第二屆沿山地區聚落與族群學術研討會，中研院臺史所，2012年6月19-20日。改寫期間田野經費受惠於科技部「族群邊界、病痛與空間：噶瑪蘭人的身體歷史」計畫，編號 MOST 106-2420-H-001-012-MY2。特別感謝黃宣衛先生與張隆志先生的評論修改意見，以及莊英章先生主持的中研院人社中心的歷史人口計畫提供戶籍資料。還有博班生謝博剛與蔡維庭協助資料統整與訪談謄錄。最後謝謝新社的家人與族人。

人的身體，成為劃定人群／地理邊界與建立個人、家族、地方或族群認同的機制，同時也是一種微弱抵抗國家權力的形式。

本文以噶瑪蘭人的口述歷史、儀式民族誌、戶籍資料與歷史事件紀念活動為研究素材，相對於曾親身參與歷史現場，而敘述有意識的口述歷史，另外提出意識與無意識交陳的「身體歷史」之概念，來理解噶瑪蘭人如何在互動的社會網絡中建構「過去」。這個身體的社會記憶是歷史記憶中相當重要不可或缺的面向，但此面向卻長期被忽略。

關鍵詞：噶瑪蘭族、歷史人類學、身體歷史、加禮宛事件、治病儀式

臺灣於 1996 年總統直選，從威權獨裁政體進入民主化（王振寰 1989; Jacobs 2008），除了如同其他第三波民主化的國家，正面對如何處理威權遺產進行轉型正義所共有的難題之外（吳乃德 2006:2; 施正峰 2016），還面臨已民主化墾殖社會中要修復過去歷史中的不正義，以重新調整與原住民族關係的道德性問題。因此重建原住民族史觀與其歷史主體性成為學界研究的熱門與核心問題，同時也是現今社會大眾高度關注的議題。

2016 年臺灣第三次政權輪替，蔡總統代表政府跟原住民族公開道歉，隨後於總統府架構中設置「原住民族歷史正義與轉型正義委員會」，宣稱必須真誠反省與正視原住民歷史，以建立一個公義的國家，喚起所有人民重視歷史正義，達到所有社會成員的和解，而不僅是政府和原住民族之間而已。其實這不僅如 Geertz（1973:258）提到二次大戰前後，新興國家內部權力重組與建構新國家認同所面臨的族群難題，獨立後或民主化的政府，不能再像外來殖民政權一樣，脫離地方原生性認同的網絡（primordial attachments），而必須與治理的本土社會特別是「原來的主人」打成一片，使其政權合法性得以廣佈綿長之外

(劉璧榛 2010:38)，還涉及更重要的維繫民主社會生存重要的正義基礎價值。

這波新的政治轉變讓過去衝突事件的歷史記憶，逐漸進入現行政府的運轉中，成為新的治理性，提供了國家重新檢視與定義領土、人民、族群與警治安的契機。在這個新的社會脈絡下，我們如何理解與檢視歷史、史觀和原住民族歷史？以及國家與原住民族部落微歷史的關係？1990年代原民會設立以來，原住民族菁英又推動怎樣的歷史浮現？本文將運用 Pierre Nora (1997) 的分析方法，首先研究原住民族的歷史從正名運動至今，如何在時間流中被(再)建構，追究其意義的消失與重現。此過程中並非要探究過去的歷史衝突事件怎麼發生與其經過，以講求政府要的真相和解，或是歷史的實證、客觀、超然與對真理的追求，而是要了解近三十年來歷史如何被持續的運用與再現 (Bloch 1993)，及其對當下所造成的影響。意即探究現在對於過去如何全盤操作與支配管理。

從原住民族菁英的觀點或疑慮來看：「……原住民的過去都沒有文字紀錄，按照嚴謹的歷史學而言，通常只有文字記錄的事，那原住民就無歷史可言……」。再者，「在日本學者進入臺灣研究原住民之前，原住民是無歷史可言，因為有關原住民的記載，都是其他學者來紀錄我們，沒有本體的原住民歷史」(林志興 1996:32)。意即「長久以來，有關原住民歷史的敘述，大都以第三人稱異己論述的方式出現，如清初之前與之後漢人有關原住民的記遊見聞，十七世紀傳教士與殖民官員的記載，日本的『番族』調查與各式各樣的人類學報告」。這導致「其書寫的歷史文本，無論在修辭、風格、角度和評價上，皆與原住民實際的狀況與主體世界有相當大的距離」(孫大川 2000:81)。

然若由原住民族主體觀點建構歷史又會遇到什麼問題？<sup>2</sup>「一個人在自己的土地上，在自己的家鄉一再被改姓換名，不能享有文化、社會的自主性是個痛

---

2 譚昌國(2003)曾分析五位排灣族人從「異己論述」到「自我書寫」的新取向，以思考歷史主體性的問題。他談到排灣人並不因其身份而在書寫排灣史上享有特權，亦即批判自我書寫容易落入自我/他者的二分界線，並就此為真實與非真實觀點的僵化區分。另外易有自我反思性不足的問題，未能與自己的文化或歷史採取適當的批判距離，進而採取某種特定立場。

苦的歷史經歷。對族人的苦難經驗有感同身受的排灣族人寫排灣族的部落歷史其意義非常……」（童春發 2001:iv），但是「許多原住民部落歷史……或可賴口傳存留，但口語傳述往往注入個人主觀意識的判斷而失真，充其量僅能被認定為傳統故事，無法令人信服」（林江義 1999:311）。又原住民的共同記憶與族群認同僅止於部落這個層次，或兩個部落以上的區域聯盟（林志興 1996:32），如排灣族人葉神保（2002）撰寫內文大社與其他小社結盟關係的群社歷史。意即原住民族以部落為中心的微歷史（Levi 1991:95）充滿地方多元的文化異質性，以作為我群／他群的區辨。因此蘊含地域範圍狹小的部落，作為歷史記憶的集體單位，才具人群劃分區隔的意義。然而，這些小規模部落社會的歷史記憶，雖非遺世獨立，但也難轉變成認同時空與人群範圍都較大的國家重大歷史事件。這個落差除了涉及不同的社會群體有其相對應的集體歷史記憶之外，誠如原民會前主委林江義（1999:311）所言：「臺灣原住民普遍處在國家地理與文化的邊陲，要想擠身於歷史紀錄，無異緣木求魚」。此語道出歷史的政治與權力性格，以及歷史如何成為從部落社會到國家化的族群與國家政府之間競相角力的場域。

這些原住民菁英對歷史從靠口傳到有史或無史的焦慮，或受演化論史觀影響及企求進入客觀集體書寫的國家歷史等，都反映出歷史是什麼？什麼是原住民族的歷史？誰／什麼是歷史主體？以及部落微歷史如何成為國家歷史事件？反之，主流歷史如何影響地方歷史記憶等，這些不僅是原住民族面對今日處境，尋求自己作為歷史主體，（重）建構自身歷史與認同的核心問題，同時也是1980年代以來歷史人類學反思的焦點。

歷史人類學者認為不同的文化秩序有其自身獨特的歷史生產方式；不同的文化有不同的歷史性（historicity）（Sahlins 1981,1985:x; Ohnuki-Tierney 1990, 2001; 黃應貴 2000:286, 2005）。亦可說每個文化有不同的方式再現歷史（Cohn 1990[1987]:50-73）。然而，如此的「文化」概念本質上是否過於封閉，忽略歷史變遷？或是其文化邏輯過於單一全貌（林開世 2003:21），忽略如臺灣原住民族小規模部落社會的多元異質性。因此文化秩序、歷史與人群邊界的關聯性為

何？不同的社會群體之歷史觀念如何形成與運作？相對地社會文化本身是否是歷史的產物？兩者複雜辯證的關係又如何？延續這些論戰，本文將研究社會文化與政治實踐以反思歷史的觀念，探索處於邊緣、（再）建構中與尚不明朗的臺灣原住民族歷史，正好提供一個契機，通過其社會文化的多元性與急速劇烈的變遷，刺激我們對歷史、主體認同與權力之理解與認知。

人類學慣常研究的偏鄉社會，是否如世界體系論者所批判，因西方資本主義的擴張，由外力促使其社會內部產生急遽變遷，所以仍假設這些社會按照某種自主的文化邏輯運作的說法，很難令人接受。Sahlins（1985）回應式地提出外來文化（英國人的帝國主義）與社會內部結構（夏威夷王權），互動碰撞調適下的並接結構（structure of conjuncture），來理解複雜性結構（文化秩序的象徵性關係）與偶發性的歷史事件之間的關係。

反觀，臺灣原住民族社會亦非逸脫在帝國、現代國家及資本主義之外。十七世紀臺灣西部始受西歐世界性帝國與資本主義擴展的影響而移入大量漢人，這些漢移民、荷蘭當局與早已居住島上的原住民族間，形成相互依賴合作的經濟關係模式（韓家寶 2002）。隨後原住民族又遭逢較強勢的清國與日本帝國的入侵統治，後來由中華民國政府接掌政權，直到 1984 年原運興起，外來勢力始受挑戰。於 1994 年第三次修憲中，執政者正式回應原住民族正名運動的訴求，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」。並於 1996 年 12 月在中央政府組織架構下新增「行政院原住民委員會」，<sup>3</sup> 許多原住民知識菁英接著紛紛進入這個政府權力機構中。這整個由下而上改變的過程中，原住民族有了政治凝聚力及行政權力的著力點，使其作為「沒有歷史的客體」或被污名化的客體，逐漸反轉成為具有能動性的行動者，積極尋求與統治者較趨平等的相互主體建構（Habermas 1991）。

然在長期與外族頻繁互動及近期民主化的轉變中，政府／部落產生出怎樣

---

3 原名「行政院原住民委員會」，2002 年正式改為「行政院原住民族委員會」。加上「族」代表對「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」個人的人權、公民權的保障。2010 年再改為「原住民族委員會」，升級為二級行政機關。

多族群、動態辯證建構的歷史？本文分二個主軸分析，首先聚焦民主化過程中，原住民族作為歷史主體之意識興起脈絡中，原民會是民主化後主管原住民族事務中央層級最高的行政機關，其選擇推動哪些部落的微歷史變成國家重大歷史事件？這些重現的原住民族重大歷史事件之意義為何？接續後半段再回到部落原有的歷史記憶傳承機制上，批判官方的歷史建構忽略部落的歷史創傷失憶與身體歷史。易言之，本文思考要如何從部落主體出發書寫原住民族的歷史，這促使我們在新的轉變中，又回到史學與人類學分立時所面對的問題（Kroeber 1935; Boas 1936; Lévi-Strauss 1990[1958]; Evans-Pritchard 1961）。

本文主軸將藉由噶瑪蘭人碩果僅存、唯一仍集居的花蓮縣豐濱鄉 PatoRogan（新社部落）之遷移歷史研究，嘗試先理出單一族群單一部落利用與生產歷史的方式。這並非表示我們將新社噶瑪蘭人的歷史，看成是唯獨發明於某時某地特定封閉的一個文化秩序系統，而是助於思考族人後裔如何從過去長期被迫遷移承繼下來的條件創造其部落歷史。最後我們將透過分析其日常生活實踐：*taRaw*（身體病痛）與其相關的 *paspi*（巫師治病儀式），在建構與再生產地方歷史與認同的角色，進而探索與異族戰爭衝突的祖先歷史記憶，如何嵌入人的身體（Fanon 1971[1952]; Connerton 2011），成為劃定人群／地理邊界與建立個人、家族、地方或族群認同的機制，同時也是一種微弱抵抗國家權力的形式，使其能夠在國家勢力的夾縫中求生存。

換言之，相對於國家形構的主流歷史，我們以噶瑪蘭族新社部落建構邊界的地方知識之微歷史為例，從其自我／我群的認同建構中，及與之相對應的歷史記憶去尋找，探究其如何受當代國家政治的影響，以及在原來部落的社會機制中，本來就普遍存在具有爭議性、多元的歷史生產與劃界機制，<sup>4</sup>以作為其部落主權合理化，在不斷遷移流動中再組織人群，內部調節管理現實生活空間，以及傳承轉化群體過往經歷的衝突，進而建構個人與部落的群體認同及特殊的地緣與國族政治。

---

4 這種微觀研究取向並非將部落認同、傳統領域或是劃界機制去脈絡化，相反地是希望能處理部分與整體、國家與部落、個人與集體的落差及連結關係之問題。

建構歷史、集體記憶及相關連的邊界認同之工具，不僅在於 Bronislaw Malinowski (1922) 及 Claude Lévi-Strauss (1996[1973]) 或是 Marshall Sahlins (1981, 1985) 所言，看似無時間性卻具有社會憲章功能的神話，及其背後隱藏的思維或結構。反而如 Michel Foucault (1976, 2001) 所言更貼切：一個人的認同取決於作用於身體的技術，個人最親密的身體便是此機制運作的場域。臺灣原住民族過去沒有文字，靠口傳作為敘事與記憶傳承的工具，因此口述史學以口述歷史的方法，作為理解歷史事件的途徑，在原住民族歷史研究中更顯其重要性。再者，無文字記載的社會，不僅如 Claude Lévi-Strauss (1990 [1958]:39) 所言，他們所感興趣的跟人們通常想留在石頭上或紙上固定的東西不一樣，就連其（再）生產歷史的方式也迥異。因此其傳承記憶的方法非常重要，身體常變成記憶的手段，而透過一套儀式展演敘事，以涵括並強化社群的共同價值與慣習。過程中，身體不僅只是生理結構，她還有一種政治歷史結構，成為超越時空各種權力衝突最劇烈的場域。

因此，本文以噶瑪蘭人的口述歷史、儀式民族誌、戶籍資料與歷史事件紀念活動為研究的素材，相對於曾親身參與歷史現場，而敘述有意識的口述歷史，另外提出意識與無意識交陳的「身體歷史」之概念，來理解噶瑪蘭人如何在互動的社會網絡中建構「過去」。這個身體的社會記憶是歷史記憶中相當重要不可或缺的面向，但此面向卻長期被忽略 (Connerton 1989)。

Maurice Halbwachs (1994 [1925]) 論述記憶是較個人、主觀與具情感性，因此也多變。不過他也強調社會集體共同經歷所形成的認知框架，對於個人記憶與認同的型塑力量。本文將重新思考個人主觀與集體交互之間，複雜的記憶與歷史建構過程，嘗試解構身體——這個以個人化形式存在、且為個人最私密的部分——如何透過病痛、巫師治病儀式行動與部落形成時的集體衝突記憶，一種個人未親身活過的歷史現場交織糾結在一起，而成為部落人群集體化的結果與工具？這裡身體、病痛、歷史與地域認知，透過時間與空間，經由一個動態的過程被連結建構在一起，作為現今生存的協商再協商。過程中，超過意識與自願的話語之外，身體本身已經整合並參與在部落歷史與人群生活空間邊界

的劃定之中。因此，身體這個腹語術述說著怎樣的祖先記憶、部落歷史、部落邊界與國家強權的影響？這個身體再現的微歷史，又如何與外族或國家勢力進入的歷史相互辯證，反之亦然（Sahlins 2005）？這將是我們接下來分析的主軸。

## 一、新的原住民族歷史主體建構

1990 年代之後從原運到憲改體制內，從中央到地方部落，從政策到經費的挹注，原住民族歷史建構的工程正如火如荼的進行。如甫成立一年的原民會所提出的「原住民族文化振興發展六年計畫」，其中重要工作項目即有「部落歷史重建」。旨在面對當前原住民族社會歷經清、日及中華民國政府的統治，以及原住民族為了求生存，其居住地不斷地擴張遷移擴散，因此亟需進行記錄。特別是部落耆老逐年凋零，此工作更顯得急迫與重要（林江義 1999:312）。

到了 2000 年臺灣首次政黨輪替，民進黨政府治理中開始出現傳統領域的概念，甫成立四年的原民會首次進行傳統領域的土地調查勘界，同時開啟與領域界定息息相關的重大歷史事件之調查。<sup>5</sup> 形成在原先殖民統治以來的行政劃界之外，醞釀產生另一種以族群與部落為權力主體劃界的可能。綜觀在臺灣修憲形成的新國家架構中，原住民族逐漸有不同的位置。當中原住民族的歷史與國族的歷史記憶及認同等問題開始產生新連結，而在臺灣史及解嚴民主化以來臺灣社會的多元文化史觀中，逐漸佔有重要的地位。

檢視同時期興起的歷史論述，1990 年代中期民間書坊已開始出版平埔族史。另 2004 年後原民會與臺灣文獻館合作，也企圖從原住民族的角度，出版探究原住民族史的專書。從史前、荷西明鄭到日殖後，更有單一族群史的出版，

---

5 2004 年起原民會與國史館臺灣文獻館合作，共同執行臺灣原住民族史專題計畫，五年計畫主題如下：「原住民重大歷史事件」、「臺灣原住民與考古遺址關係調查」、「原住民部落起源及部落遷移史」、「原住民當代宗教研究」、「原住民傳統祭典研究」、「臺灣原住民人口與家族史」、「原住民婦女研究」等七大主題。原住民重大歷史事件列為首要議題（臺灣文獻館電子報 21 期）。

不到十年間如雨後春筍冒出約有 30 多冊。同時期，詹素娟（2008:360-367）也觀察到，在「原住民地區」的志書編纂也開始強調原住民的主體性。在傳統志書的架構中於住民、開拓、勝蹟、宗教、民俗、人物、藝術等篇章，才是凸顯原住民社會文化的場域。但在其固有框架下，原住民鄉志書未必能充分展現原住民主體的空間，而有朝向「類民族誌」編寫的趨勢。因此如何整合史料編纂（historiography）與民族誌（ethnography）的書寫，可能是一個未來可行的方向（Silverman and Gulliver 1992）。另外，總結 2000 年之後整體原住民族鎮鄉志成果如此豐碩，其關鍵原因還是在原民會的推動（伊萬·納威 2016:43）。這些原住民相關史書的出現，提高了原住民族歷史在國家主流歷史中的能見度與重要性，也引發了臺灣社會對歷史邊緣群體的關注與認識。

約略同時期，原住民族史觀與歷史主體的議題，也成為學界研究的趨勢。如中研院民族所於 1998 年曾舉辦過「時間、記憶與歷史」之研討會，探討原住民史觀與記憶機制的問題（黃應貴編 1999）。2003 年接續又舉辦「人類學與歷史研究的結合：以南島民族研究為例」的學術研討會。其中黃宣衛（1999:486）以阿美族年齡組織作為微觀與外來巨觀影響交會的銜接「窗口」，並將之視為村人重要的歷史記憶機制。黃應貴（1999:459）則提出東埔社布農族特殊的歷史意象（image）之史觀，此史觀相對更依賴歷史主體之實際活動，是依對聚落全體成員都有利的標準，來形成視某事為歷史的共識。他也從文化相對論提出被研究者的觀點取代統治者或菁英的觀點而為歷史主體。不過，他也質疑研究主體的改變是否因平民確實比貴族更能主導當時的歷史活動？或是這種改變僅是反映當代臺灣民主化趨勢的一種選擇？他清楚的點出現在如何影響對過去歷史主體的界定（黃應貴 2000:293）。

## 二、重現加禮宛事件：新的治理性

然臺灣民主化過程中，原住民族成為建構中的新主體，再現了哪些被統治

的族群史？憲改後原住民族與國家的關係產生了結構性的變化，我們無法再將原住民族與國家政府分開對立二分來理解。2003年起原民會與臺灣文獻館合作，重啟研究調查原住民族的重大歷史事件，乃是瞭解原住民族企望成為歷史主體重要的象徵性行動，然原民會又推動怎樣的歷史浮現？

此調查轉變讓過去衝突事件的歷史記憶，逐漸進入現行政府的運轉中，成為新的治理性，提供了國家重新檢視及定義與原住民族關係的契機。其判斷重大歷史事件的依據，完全不在戰役的規模或死傷人數。當今日人們回顧歷史時，因為這些事件被視為新時代開始的轉捩點，而備受重視浮出（Nora 1997）。然而「過去」重現於當代的意義與作用為何？

重新出現的原住民族重大歷史事件，於東部首推大港口事件與接續發生的加禮宛／達固湖灣事件。<sup>6</sup>加禮宛事件原先沒沒無聞僅被視為清軍在「開山撫番」一連串措施中的小插曲，或是噶瑪蘭人與撒奇萊雅人部落同盟的微歷史。2004年後搖身一變聲名鵲起，成為當今代表原住民族的重大歷史事件。究因乃是現今當權者、原民會與部落各方亟需一個具有新意的古裝劇，以透過其蘊含的各種結構與歷史符碼，來召喚各種政治回應。

就歷史學者的觀點，發生在 1878 年的加禮宛社武力撫番事件，被視為國家後山開發的關鍵性征服點，確立了清帝國在後山北路的主權，卻也引發了當地的族群遷移（潘繼道 2010；康培德等 2015）。易言之，加禮宛事件重現了漢人在花蓮後山的到來與優勢地位的確立。然而，這段過往如何開始被重現？並被賦予什麼樣新的時代意義？我們從現今相關紀念活動的安排來看。於 2008 年前後，中央層級的原民會與花蓮縣政府由上而下透過行政體系動員，並與族人合作籌辦加禮宛事件 130 週年紀念活動，包括舉辦研討會、古戰場憑弔及巡禮、祭祖與傳統歌舞展演、香蕉絲手工藝展售與 DIY、紀錄片與攝影展等。後續並於 2010 年鼓勵與贊助由族人主導出版的《加禮宛戰役》一書。2015 年原民會

6 因此事件中同遭清軍滅族的撒奇萊雅人之部落為達固湖灣 Takobowan / 達固部灣 Takubuan，為尊重其族語與史觀自主，亦稱該戰役為達固湖灣 Takobowan（詳見達固部灣及加禮宛戰役間念園區揭牌祈福典禮暨戰後 137 年火神祭紀念手冊第二頁活動新聞稿）。

正式出版原住民族重大歷史事件系列叢書一：《加禮宛事件》。

然而，唯一噶瑪蘭人集居的新社部落族人卻對紀念活動興趣缺缺，認為因現今與加禮宛舊社缺乏地緣的親近性，而與自身的關聯性不大。她們認為應由地緣上較近昔日加禮宛六社的後裔，即今新城嘉里村的當地人參與，他們才是此事件的主體。

當時曾參與活動的新社頭目潘金榮解釋道：「加禮宛那邊的噶瑪蘭人都講閩南語，噶瑪蘭文化已經沒有傳承」。因此，加禮宛頭目江加走力邀噶瑪蘭文化仍活躍的新社部落頭目與 *mtiu* 巫師們，至加禮宛舊社旁（今新城溪畔公園）參與紀念儀式（因為是事件發生涉入的主要部落）。儀式按傳統祭祖方式進行，由新社資深的 *mtiu* 巫師，用 *nuzun*（麻糬）、檳榔與米酒在紀念碑前祭拜祖靈，以稟告此舉。接著由加禮宛與新社噶瑪蘭族頭目與撒奇萊雅族頭目簽署締盟聲明，並與花蓮縣府原住民政務局長共同握石，象徵一起埋下「盟約之石」。當時的花蓮縣長也出席締約，並共同表示此舉並非要激起過去的仇恨、報復或是求憐，而是避免重蹈過去的不公不義，以記取教訓，彼此相互尊重，



圖 1 由新社 *mtiu* 巫師潘烏吉與撒奇萊雅族黃德勇頭目，在新城鄉立的噶瑪蘭族遷移紀念碑前祭祖，共同紀念在此地發生的加禮宛戰役。（潘朝成 Bauki Angaw 攝於 2013 年 11 月）

未來發展國家的多元族群文化。換言之，對官方而言，讓加禮宛事件重現於當代的意義，象徵著要發展多元族群文化。

另外，接續 2015 年在紀念加禮宛戰役後 137 年的立碑儀式活動中，傅崐萇縣長致詞特別詮釋到：「在 1878 年，我們看到來到花蓮落戶的噶瑪蘭鄉親與撒奇萊雅族的鄉親，在這塊土地上，胼手胝足建立家園，但是因為外族的侵略，造成兩族幾乎面臨滅族的危機，這是一個慘痛的歷史教訓……」。今日的執政者代表將此事件重現為「外族」V.S.「原住民族」，避免直接進入原漢的衝突對立框架，不過也間接承認自己相對於部落是外來政權，或是巧妙地規避人們將過去漢移民與原住民族之間的戰爭仇恨，抑或將臺灣歷任政權統治發生的衝突，投射到現今的執政者身上。

另一方面，族人的觀點則將此事件的紀念活動連結到正名。如聲明中特別強調：「感謝政府承認噶瑪蘭族與撒奇萊雅族」。又如「加禮宛戰役不幸造成四、五千名族人死亡，民族力量急遽萎縮……但兩族後裔不向命運低頭，經過一二十年的努力終於完成正名（復名）的歷史任務……」（潘朝成 2010:iii）。又如於 2015 年加禮宛戰役紀念園區揭碑時，噶瑪蘭族族群委員潘禎祥致詞說到：「……加禮宛事件後，所有族人勒遷嚴管，族人從此飄泊隱身……，百年奮起，於 2002 年獲得正名，今日在此立碑，訓勉所有的族人，勇敢謙卑，寬恕勇誌，友盟情意」。及「兩族在這場戰役中死傷慘重，百年後在族人後裔的奔走下恢復族名」。<sup>7</sup> 在這些加禮宛事件的紀念活動中，噶瑪蘭人、撒奇萊雅人與官方（漢人與原住民），透過象徵儀式召喚過去的祖先，企圖在現今重新和解過去的原漢衝突，改從族人的角度嘗試翻轉過去被鎮壓、屈從的地位，進而「認同自我、恢復主體價值」，<sup>8</sup> 進入到新的國家族群承認政治的相互主體治理。在這個古裝劇裡，加禮宛事件再現了一個原民會、地方政府以及兩個國家化族群實體之間，對未來新關係的企盼。

7 詳見達固部灣及加禮宛戰役間念園區揭碑祈福典禮暨戰後 137 年火神祭紀念手冊第二頁（活動新聞稿）。

8 同上引第一頁。



圖 2 由噶瑪蘭族代表、原民會主委、花蓮縣長與市長共同握石（右到左），象徵埋下「盟約之石」。（劉壁榛攝於 2015 年 11 月 14 日）

2015 年原民會推動的加禮宛／達固湖灣戰役紀念園區啟用，正式將這個「過去」變成一種主題公園。政府非常用心地找地、勘地、辦活動，嘗試把過



圖 3 加禮宛戰役紀念園區揭碑，由官方代表與噶瑪蘭新社族人、撒奇萊雅族人儀式共舞。（劉壁榛攝於 2015 年 11 月 14 日）

去、現在與未來的關係聯繫起來，並開發利用以增其觀光價值。但是以發展觀光為目的，是否反過來會切斷族群與過去的聯繫關係，此乃相當值得持續觀察與省思。衝突的歷史情結過去是帶有創傷、悲壯氣息與防禦性，現在則被官方逐漸轉換成以文創或觀光的新形式存在。

### 三、加禮宛事件的失憶與宜蘭祖居地的追憶

2006年起在撒奇萊雅族的正名運動中，族人新創 Palamal（火神祭），儀式設計皆根據加禮宛／達固湖灣事件的人（大頭目夫妻、祖先與清兵敵對）、時（9月底10月初）、地（部落舊址）、物（火、弓箭）等精心規劃，而重新召喚此段歷史過往。過程中藉由不斷喚起此事件，以凝聚撒奇萊雅人的當代族群意識與文化復振（陳俊男 2014），其鼓動的歷史記憶成為一種新型態聚集人群的有效工具。撒奇萊雅的耆老述及因達固湖灣事件被討伐之後，族人仍多留在鄰近原居地並未遠逃，所以現今較容易被喚起切身經歷的集體記憶。相對地當時噶瑪蘭族少壯者被殲滅二百餘名，餘眾翻山竄逸，鄰近阿美部落悉皆懾服不敢收容（吳贊誠 1966[1878]:22），而分兩路向花東縱谷與海岸地帶逃離。後來雖吳光亮曾派人招回族人，允許搭棚重建舊村落，但仍有近半的人口外移至海岸地帶的新社、立德、長濱或縱谷地區的瑞穗等地。由於面對「勒遷分勢」的隔離政策與「殺身滅社」的苦難，事件後的噶瑪蘭人已失去反抗的力量，甚至連清廷對原住民最起碼的招撫手段——「社長口糧」也被革除。康培德等（2015:97-98）因此認為相對於幾個曾與清軍爆發衝突的原住民部落仍保有社長口糧，清軍對於加禮宛社的敵意顯然相當濃厚；同時也反映了事件後由於社地被沒收，加禮宛人勢力弱化到極點。就是如此被清廷以敵意對待與弱化，於是噶瑪蘭人最後被迫掩飾自我族群的身分。

因此，相對於撒奇萊雅對加禮宛事件記憶猶深，反觀噶瑪蘭族的現況卻大相逕庭。其實噶瑪蘭人於 1987 年起自主醞釀的正名運動中，並未將加禮宛事件

搬上政治舞台。凝聚噶瑪蘭人主體意識，所呼喚的歷史記憶，就如其運動展演或 *qataban*（豐年祭）中，不斷傳唱的歌謠 *masang lamu na vaqi/vai nizi ta Ialan*（我們的故鄉在宜蘭）<sup>9</sup> 中所明言：「以前阿公與阿嬤的舊社都在宜蘭，她們很傻為著生活流浪到花東……」。歌謠中新集結的噶瑪蘭族人，藉由重新詮釋過去在宜蘭被漢人驅趕的這段歷史，為「阿公、阿嬤很傻搬遷到花蓮新社」，其中「刻意忽略」過去與漢人之間的土地競爭衝突，並且將這段過往的衝突理解（或自嘲）成因祖先 *Rmazuq*（很傻），以如此反思屈轉的方式，而轉移因現今追求認同可能會遭受多數漢人不認同的窘境。此一策略又同時區隔出其與漢人之間的邊界，加強其非漢的族群性。正名運動過程中召喚再現的歷史重新詮釋與回應其族群與大社會主流群體間的現實政治關係（劉璧榛 2010:64）。同時其重現的史觀認知花蓮的加禮宛僅是被迫遷移史的延續，其與漢人的相遇的時間與地點，應往前推到 1800 年代的宜蘭（潘朝成：2010b:i），因而認定蘭陽平原才是其傳統領域。並非如原民會版本，在認定噶瑪蘭族為原住民族之後，強調加禮宛／達固湖灣事件成為原住民族具代表性的重大歷史。原民會代表國家推動的再現歷史忽視或規避從部落動員正名的歷史建構。

此外，部分新社部落的耆老也跟筆者抱怨，相對於撒奇萊雅人眾所皆知加禮宛事件，現今大多數的噶瑪蘭人卻一無所知。並且噶瑪蘭人四分五裂，不敢重回新城加禮宛舊社居住。「因為親人 *pakonko*（講古）不會講」，對此衝突戰役刻意噤聲，而造成歷史經歷記憶傳承的斷裂。因為該戰役如報導人所言：「後果不是被追殺就是被通緝，後來怕被追殺就隱姓埋名躲藏在阿美族裡」。甚至近來筆者回新社部落訪問某位多人推薦與加禮宛事件涉入最深的耆老，三次登門造訪，他都不願意重提往事。但仍由其他族人清楚地轉述：

某人<sup>10</sup> 的阿祖還是阿公以前是在現在花蓮大橋過去往蘇澳那邊，立霧溪在過去的部落崇德，算是那個區域的頭目。他的阿祖之前就被清兵

9 1995 年，花蓮新社偕萬來創詞、演唱與翻譯，原是阿美族曲調改編。

10 為了尊重當事人匿名。

追殺，所以與其他族人一直遷移，對抗清兵。剛好崇德那邊有幾個認識的 Truku（太魯閣人），Truku 裡面也有人在掩護他們，但後來被其他的 Truku 出賣，結果他阿祖兩夫妻就被抓了。抓到後就被綁起來，施以酷刑，人被壓在木頭條交疊下面，讓很人上去踩死……，並且叫荳蘭、里漏的人來看！然後他們的阿公還小，給人抱走就往壽豐方向逃，往山線走，那時候走到 Karoton，好像是從加里洞（太巴塢靠墳基地區）翻山過來，到了新社是在 Kadum（岩棺出土上面山區）定居，後來在山上因為取水不方便，才遷到現在居住的小湖這個地方。

訪談中筆者深深感受到過去這段歷史對族人後裔造成重大的創傷，雖然時間推移，傷口仍未癒。甚至出現有如 Freud (1993:32) 提出的心理防衛機制 (self-defense mechanism) 中，自我主體產生壓抑的情況。他提到一個人會出現刻意迴避提取衝突不愉快經驗的防衛機轉，如與其孩時記憶產生間斷，而將這個痛苦的創傷記憶刻意遺忘，產生失憶 (amnesia) 的現象。<sup>11</sup> 如前述耆老見證，噶瑪蘭人對在加禮宛的重創也產生不願提起的失憶現象。

進一步我們怎麼理解噶瑪蘭人對這個重大歷史事件的失憶現象？前述提及新社有些族人認為因與加禮宛事件沒有地緣關係，所以比較沒有認同而沒記憶。這點出口傳社會中，其歷史記憶與日常生活空間的緊密關聯性。也有些族人則另外提到，因其祖先直接從宜蘭遷移過來，所以對過去發生在花蓮加禮宛之衝突所知甚少。但是實際上，如果我們從豐濱鄉戶政事務所現存最早於 1905 年左右所進行的戶口調查資料（新社本冊）回溯，可以發現在 1878 年加禮宛事件發生的前一年，即有多戶是從臺東廳蓮鄉加禮宛庄不詳番戶轉居或婚入新社的情況。到了 1878 年加禮宛事件發生時，更有明確 3 戶登記是 9 月從加禮宛庄轉居過來，這也與衝突事件的時間吻合。筆者又進一步整理統計，從當時新

11 噶瑪蘭人後裔潘朝成 (2010:i) 將加禮宛事件比擬成原住民族的「228」與「白色恐怖」。參與戰役的族人英雄之屍骨與精神被遺忘在荒野足足 130 餘年。

社約有的 69 戶噶瑪蘭人中，可以發現有 27 戶與加禮宛庄都有直接的親屬關係（血親或姻親）。意即即使有部分家戶是從宜蘭直接遷入新社，但部落仍約有將近一半的家戶都跟加禮宛有緊密關係，所以理論上新社族人應該不會不知道加禮宛事件的過往經歷。只是如前述報導人轉述逃難經過的情況，表示確有所聽聞，但不少如同拒訪的耆老刻意遺忘，不願意或害怕再提起。足見此事件與新社族人的關係（衝擊）至深。

提出失憶作為群體組成分析概念的，首推 E. E. Evans-Pritchard (1960[1940]:198-200)。他在研究非洲 Nuer 人的氏族與世系群繁衍時觀察到，其系譜中僅某些祖先是有意義的（留下名字），有些較不重要的祖先會被遺忘。他認為這是必要的，因為世系群親屬系統提供了其政治組織重組人群的原則之一。J. A. Barnes (1990[1947]:227-228) 將此普遍存在各社會的現象（甚至在我們自己的社會運作），進一步稱作結構性失憶（structural amnesia）。他認為人們僅會傾向去記住那些跟一個人具有社會性重要連結的系譜。

對噶瑪蘭人而言，與自我（ego）的祖母或祖父是同胞關係，過去曾共同居住於一個 *lepaw*（家屋內），分享同一個火源生活與共同進行年終的 *palilin* 祭祖儀式，則被視為同一個祖先的後代，這個群體稱為 *qanasuwani*（世系群）（劉璧榛 2008:117-118）。*qanasuwani* 是嚴格的禁婚群體，每個等值自我的同胞，因為禁婚把旁系血親往外推，稱為 *qaqasa* 而形成分家分居，此乃噶瑪蘭人往外遷移開發的原則。但不同於因 *qanasuwani* 家戶人口成長，為了突破自然經濟生產環境的囿限，而往外分家遷移的情況。反因受漢人拓墾擠壓而流浪落居到新社部落的族人，從行動者能動性的角度來看，雖仍與加禮宛人有緊密的親屬網絡，卻集體規避提起與加禮宛人有系譜關係的事實，刻意隱藏這個「連結」，以免其人群身份被識穿，而改變其族群身份。這當中如 Barnes 所言的失憶現象，新社族人傾向遺忘、噤言那些跟自己有生存負面影響的系譜連結。但究其原因不是結構性的，而是政治性的失憶，乃為了在帝國勢力的夾縫中求生存，一種微弱抵抗帝國殺戮的自保策略。

移民所造成的新族群環境，除了提供失憶的良機外，也往往促成原來沒有

「共同歷史」的人群創造新的集體記憶，以重新整合人群範圍，而凝聚新的認同（王明珂 1994:131-132）。那麼在遷入新社部落新環境的日常生活中，從宜蘭或是加禮宛來的噶瑪蘭人又創造出怎樣的集體歷史記憶？這讓我想起 Karl Marx (2001[1852]:7) 的名言：「人們創造自己的歷史，但是並非隨心所欲的創造，也非在他們自己選定的環境下創造，而是在直接遇見的、既定的與從過去承繼下來的條件下創造。」於是我慢慢可以理解，建立新部落的族人不斷再提取的現居地 *lamu*（部落）的起源歷史中，對引起重大創傷的漢人回應是失憶，如同遺忘加禮宛事件，而營造出處於沒有遇見漢人的「無政府」狀態。新社噶瑪蘭人的歷史是平埔族人歷史的縮影，因漢人墾殖，國家力量隨之進入，然後就不斷的遷移。顯然與漢人相遇，影響那麼大，攸關存亡，但是其歷史記憶承繼下來的卻是不見漢人蹤影，再次印證了歷史乃在互動中被建構的觀點。新部落起源歷史與地理上的地方認同，與相較於原運中從過去歷史相遇，將漢人型塑成壓迫者，讓原住民受難開始其悲慘的命運，或是原民會二十年來透過對加禮宛事件欲重新詮釋與掌控的國家新治理之歷史，頗有落差。

#### 四、新社部落的起源考證：帝國邊陲中的夾縫

花蓮縣豐濱鄉 PatoRogan（新社）什麼時候變成噶瑪蘭人集居的部落，是每位族人都能滔滔不絕講述的集體歷史記憶。我們先來看史書與學者的論述。清末夏獻綸（1959[1878]:71）所撰的《臺灣輿圖》中，已出現「新社仔」的地名。詹素娟（1998:234）推論此書調查應早於 1878 年，因此漢式稱呼的新社，建立的歷史應該更早於加禮宛事件之前。但是筆者認為此輿圖說略中提到「岐萊平埔之番，居鯉浪溪北者，統名曰加禮宛，凡六社……」（黃清琦編 2010:95），卻未進一步述及「新社仔」與此岐萊平埔之間的關聯性，而將之另外歸於秀孤巒系統的 24 社（同上引:99-100）。易言之，此文並未清楚的描述當時「新社仔」究竟居住著哪一族群？阿美還是噶瑪蘭？

1935年由臺北帝國大學土俗人種研究室調查出版的臺灣高砂族系統所屬之研究中，馬淵東一（2012[1935]:244）曾於1929年在豐濱訪問阿美族人 Hakkao Tsiopur 男子的家譜。他談到其祖父曾居住在 Patorongan（阿美語，指新社），直到他出生之前父親才往南遷入 Vakon（貓公社，今豐濱）。筆者依其記錄的年歲推論，應在噶瑪蘭人遷入新社後才離開。同報告書也述及新社原有阿美族 Pacidal 與 Ciwidian 兩氏族，從大港口北上居住，之後因受到太魯閣人的襲擊，及為移居大港口的 Mahonghongan 社人所敗，不得不往南回遷至 Vakon（豐濱）。筆者記錄新社家戶系譜時，也發現當時兩群人因同居地關係已有通婚。可見阿美與噶瑪蘭兩群體遷入遷出新社的時間相近，確有所交疊。

清水純（2011[1986]:35）在日本殖民時期的除冊中發現，最早的噶瑪蘭人從花蓮加禮宛庄移住新社的時間約在光緒四年（1878年）。筆者於豐濱戶政事務所留存，1905年日人所進行的戶口調查資料（新社本冊）中，找到最早可溯及1871年婚入新社的紀錄，這表示在此之前新社即有噶瑪蘭人聚居。此外，人口流動頻繁狀況下（轉居與寄留多），其網絡多來自宜蘭羅東堡、利澤簡堡、三星（天送埤）共約12戶，半數為花蓮加禮宛庄及少數從臺東三間屋過來。另外，跟鄰近部分噶瑪蘭人聚居的姑子律（立德）之間網絡流動也很頻繁。移入新社時間約有三波人數較多較集中：1880年初、1890年初跟1910-1917年之間。除了噶瑪蘭人內部親屬網絡之外，新社跟北部阿美荳蘭與里漏、飽干與十六股庄（撒奇萊雅系統）、中部太巴塿與馬佛等當時也都有通婚關係。

綜合前述，應在加禮宛事件之前，新社遂逐漸成為噶瑪蘭人被漢人驅趕後往南遷集中聚居的落腳處。雖然，較南方的大港口與靜浦也於1878年發生抗清的大港口事件衝突，使原居此區域內的阿美族人也四散尋找新的藏身處。狹長的東海岸能有像新社海階地廣、有三條溪流通並於靠山處有豐富的水源處不多。於是 PatoRogan 便成為多群體競爭，想要在沒有漢人墾戶、帝國殖民勢力掌控之外的夾縫中力爭生存的理想居地。

另外，依據筆者與部落長老的訪談口述，PatoRogan（新社）噶瑪蘭語意為「靠岸」，指其祖先乘船靠岸之地。過去噶瑪蘭人祖先坐竹筏捕魚時曾經過

PatoRogan，看到這裏的土地仍未被原先居於此的 Kizaya<sup>12</sup> 人開墾成水田，於是招親戚族人前往開墾。先於噶瑪蘭人的祖先登陸聚居於此之前，曾有人口眾多的 Kakitan 阿美家族。噶瑪蘭人自述其祖先靠岸聚眾後將之往南驅趕。今移入 PatoRogan 的噶瑪蘭人祖先另還涵括少數 ToRbuwan（哆囉美遠人），她們於不同時期陸續從宜蘭不同的舊社直接搭船過來，也有部分是從花蓮新城的加禮宛社逐漸遷移過來，還有些是走陸路從花東縱谷如壽豐、光復再輾轉過來，零星移入的時間部分晚至日本殖民中期。耆老述及乘船初抵新社時，為了防禦秀林及萬榮地區太魯閣人從部落北方下山來獵頭，於是人們聚居在面東不到一平方公里的靠海港灣。這個地點近幾年變成海祭的儀式地點，成為部落的共同集體記憶空間。又在加禮宛事件之後，與噶瑪蘭人聯合抗清失利的 Sakizaya（撒奇萊雅人），以 Putal Ciyaw 為主的家族，因語言文化與噶瑪蘭人相異，遂移入緊鄰其居住部落中心的南方（許木柱、廖守臣與吳明義 2001:184）。總之，新社逐漸成為一個有不同來源的移民混居聚落。

## 五、部落起源歷史與身體病痛的象徵連結

部落起源非僅是史學或人類學研究的議題，亦非一種靜態的過去式，她仍在當代新社噶瑪蘭人的日常生活中不斷地被提取，而佔相當重要與活躍的位置。相對於當代國家建構時間與空間上較大範圍的國族與原住民族集體認同，百年來形成的部落乃在鄰近的群體流動關係中在地化，建構區域範圍狹小、自我區辨的邊界認同，而此認同的建構過程與被漢人擠壓遷徙及部落起源記憶息息相關。

噶瑪蘭人這個口傳社會歷史（再）生產的方式，乃透過個人身體病痛與巫師治病儀式的象徵實踐，其歷史如同巫信仰。Taussig（1987:389）在歷史如同

12 花蓮新社的噶瑪蘭人稱阿美族人為「Kizaya」，因為他們在東海岸地帶接觸到的是 Sakizaya 群，此群體在 2007 年經行政院院會通過，正名為撒奇萊雅族。

巫術的分析中曾提出，Huitotos 原住民的歷史命運與悲傷的歷程，呈現異種同型（isomorphism）的敘事結構。殖民政權將 Huitotos 人野蠻化、恐怖統治又與基督教救贖串連起來，迄今再現於其巫術儀式中，而深深影響當代人的日常生活。他問到巫術是否期望在失序的現代生活中，重新透過象徵符號建立秩序？

反觀，噶瑪蘭人透過歷史、巫信仰與治病儀式建立或延續怎樣的部落或國家秩序？噶瑪蘭族巫師治病歸因象徵系統主要連結到神靈信仰，共有四個不同的神靈範疇：一為歸因至 Mutumazu 創始女神祖靈「找」而生病，為 *mtiu* 巫師找傳人，可視為其社會組織的延續與族群認同的串連。第二類歸因為異族靈「找」而不適，過程中喚起部落起源記憶、象徵建立部落邊界。抑或三詮釋為家的亡靈「找」而有病痛，此與家族記憶、家系相承相關。另外第四類跟男性相關的獸靈也會「找」，而讓噶瑪蘭人感到不舒服，此病痛象徵詮釋界定了獵場競爭與男性自我防衛等（劉璧榛 2009）。本文接下來聚焦於第二類，以部落為主體的起源記憶。

概念上，部落起源歷史記憶被操作運行的方式，與其說如 Lévi-Strauss（1990[1958]）或是 Sahlins（1981）所言，回到人原初創始的神話結構或情境來理解，還不如將之視為如同電腦的軟體原初配置系統（configuration）來的清楚、貼切與容易理解。當系統操作或運作出現問題時（如：病毒入侵、系統不相容等），就像個人或部落集體面對變遷不適應，都會回到這個起始系統，重灌系統軟體以再次連結重組。如同筆者在田野中所觀察，一個人的身體常會含糊的 *taRaw*（「痛」、「不適」或「不對勁」）或是因做夢引起「不安」的種種感覺或情緒，意即當個體自覺身體或生活出現危機警訊（body-crisis/life-crisis）時，或者是一種處於衝突狀態，覺得行動上必須要改變或抗議，以揮別／衝撞某種現狀。

易言之，為了要揮別這個狀態過渡到另一個較好的狀態，也就是主體認同的再建構契機時，噶瑪蘭人會找 *mtiu* 巫師 *paspi*（占卜治病儀式），透過此儀式的診斷確認病因及病源，以尋求相對應解決的人、時、地、物，而接著到特定的地點（違反禁忌處，即致病原因），進行 *paladas*（給檳榔）或是 *paRabus*

(吹氣)給祭品的治病儀式。因此從身體感覺不適、診病到治病的過程中，人們會不斷地被召喚「再回到」部落源初的歷史記憶與地點，而與之產生連結，形成無時間或說是跨越時間(heterochronies)，但與具體有限空間還有地景聯合起來的邊界認同。我們接續從筆者 2000 年左右在新社觀察記錄到的四個民族誌實例來理解。



圖 4 *mtiu* 巫師潘烏吉替潘阿卻進行 *paspi* 診病與治病儀式。(劉壁榛攝於 2009 年 4 月 12 日)

## 六、部落起源記憶的再生產：異族靈作祟的 *taRaw* (病痛)

筆者在新社田野期間碰到當時七十多歲的 A<sup>13</sup> 身體不適，自訴像 malaria (瘧疾) 一樣發燒，身體很痛。她一早尋求 *mtiu* (巫師) 的協助時訴說道：「有一陣子了，我常常夢到一個陌生的老人來找，可是夢見的老人也不是我的阿公或阿祖，我根本不認識這個人……」。A 覺得很奇怪而有點不安，怕會發生不好的事情。雖然她自己也是 *mtiu* 巫師，因為不能為自己治病，於是找另一位巫

---

13 為了尊重個人隱私匿名，以代號稱呼。

師幫忙診斷。*mtiu* 巫師透過 *paspi* 儀式，判斷的結果病因是 Kapaisinan。什麼是 Kapaisinan？關於 Kapaisinan 在村子裡有不同的口述故事：

**Kapaisinan** 原為阿美族語，同義的噶瑪蘭語為 *sapelisinin* (*sa-pelisinin*)，但大家還是慣用 *Ka-paisin-an* 一詞。此詞的字根 *paisin/pelisin* 意為禁忌，*ka~/sa~* 為執行禁忌之意，*~an* 表地方、場所，語意為「禁忌」之地，表示任何人都禁止去的地方。噶瑪蘭人轉借此語，並詮釋為 Kizaya (阿美) 人做特殊儀式信仰的場所，或是「阿美族迷信存在的場所」(清水純 2011:164)。

根據部落族人的訪談，筆者歸納在新社部落附近的 *kapaisinan* 有五個地方，但大家還是慣稱位於新社部落下方派出所旁，沿小溪處附近為 Kapaisinan (見地圖 1，編號 1)，而成為專有的地名指稱。這個病因在詞源學上即可看出與鄰居族群 Kizaya 相關。族人認為經過此地，易招惹 Kizaya 異族鬼靈，而導致身體 *taRaw* (生病)，於是這個地方成為部落族人日常生活避免經過的禁地。此外，Kapaisinan 在部落裡還有幾種跟不同異族靈相關的口述歷史：

- a. PatoRogan 在一百多年前噶瑪蘭人的祖先遷入之前，原是 Kizaya 人的居地，他們的生活中有很多的迷信，雖然後來搬走了，但是在此地留下不少器物與工具，如地面隨手可拾獲得陶片、石器。部落的人如果經過此地，不小心就會「*taRaw* (生病)」。(「病人」A 口述)
- b. 聽以前老人說 Kapaisinan 原先曾是 Kizaya 最有聲望 Kakitan 家族的地。我們祖先初來此地開墾時，在田裡挖到不少 Kizaya 人使用過的陶片。很可能他們的祖靈還逗留於此地，如果我們經過就很容易 *taRaw* 生病。(Utay、潘武郎口述)
- c. 以前 Kizaya 人居於此地，我們噶瑪蘭人觀察他們慣於住屋旁種 *telasai* (麵包樹)，後來他們遷走後，於此地留下三棵大的麵包樹，一直到日本時代還有很大的麵包樹。但是因為樹的主人跑掉了，沒有人繼續祭拜，所以那些 Kizaya 的 *kuit* (鬼)，一定會再

- 找人祭拜，「要東西吃」！如果我們村裡有運氣不太好的人經過此地，就會被「咬」而 *taRaw* 生病。(Abas [潘阿末]、Hachain [潘金英] 及陳仁愛口述)
- d. Kapaisinan 的溪流旁是昔日阿美族人停放船隻的地方。噶瑪蘭人不敢觸碰此地，讓他一直保持原狀，二次戰後卻遭人開墾，今為私人的水田。(清水純採集 2011:164)
- e. 過去阿美族人把他們獵的頭丟在今派出所旁河流的東邊，此地叫 Maikawan，因此那邊很像有鬼，去了會生病，如果弄不好，人還會過世。河的西邊我們才叫 Kapaisinan，靠近我們的祖居地，是祖先放頭骨的地方，兩邊地名稱呼不一樣。(潘金榮口述)
- f. Kapaisinan 原先是異族居住地，也是以前部落的祖先和鄰居 Maitomal (為今的 Truku 太魯閣人的祖先) 爭戰之後，戰勝把頭拿回來舉行 *qataban* (人頭祭) 之處。如果噶瑪蘭人路經此地，會被 Truku 遊魂找上，很容易 *taRaw* (生病)。(Ipay [潘烏吉]、潘天利與 Utay [潘龍平] 口述)

總之，從這六種不同的口傳歷史中，我們可以歸納 *mtiu* 巫師找出的「病因」Kapaisinan 是百多年前在噶瑪蘭人祖先遷入新社之前，原異族所居之地所發生過的歷史記憶，同時也是 PatoRagan 部落形成初期，其祖先與敵人阿美、撒奇萊雅與太魯閣衝突爭戰之處。這不僅是段口述歷史，同時也是其獵頭政治文化與信仰的一部分。特別的是，這被喚起的記憶，如同前述對加禮宛與漢人爭戰的失憶，不見漢人。這段部落的歷史並非憑空新創，而是承繼加禮宛事件下來的條件中被建構起來。

如同 Kapaisinan，另外還有其他病因也具有類似歷史意涵的地方，如較 A 年長 B 的例子：B 回憶多年前曾因肚子痛與頭痛到豐濱看醫生，不過吃藥後還是未見好轉，於是不久後的某日清晨一早，到 *mtiu* 巫師家請求作 *paspi*，以尋求病沒有好的可能原因。結果巫師認定是被 **Paturisan** 「咬到」。什麼是

Paturisan ? 怎麼會「咬人」?

B 解釋 Paturisan 是地名，位於新社國小的後面廚房處，以前種很多刺竹（見地圖 1，編號 2）。直到戰後此地是新社部落內 ToRbuwan（哆囉美遠人）後裔的 *mtiu* 巫師們舉行 *patulis* 巫師祭儀之處。儀式當天一早必須先到此處用 *sinayami*（生豬肉）、生豬心與生豬肝 *paspaw*（祭祀）。完畢後再將一塊豬肉掛竹枝上，供神靈享用。如果很久沒有 *paspaw*，神靈會因「肚子餓」而「咬人」，「讓人 *taRaw* 生病」（朱阿菊口述）。

關於 Paturisan 在部落裡還有幾種跟不同異族靈相關的口傳文本：

- a. 此地有 Kizaya 的守護神，地點在今新社國小的後面。以前此處有一大片竹林，我們會在那裡殺豬，然後把豬肉吊起來舉行儀式。（Utay 口述）
- b. 以前學校那邊叫 Paturisan 是 Kizaya（阿美族人）的地盤。他們是從南部遷移過來的，大概是臺東成功那一帶。後來我們祖先來了（我是噶瑪蘭人遷來新社的第三代），就把他們趕走。她們人雖然走了留下不少破碎的陶器，經過容易生病。（潘金英口述）
- c. Paturisan 是以前 *sitaban*（獵首，哆囉美遠語）回來時，放置敵首之處，因為此地長有很多竹子，可以把人頭吊掛起來，之後男人會穿上 *sangsuy*（蓑衣），圍成圈圍在此處跳舞進行 *qataban*（人頭祭）。所以這個地方「不乾淨」，平時不可以去，以免惹禍致病。（Ipay 口述）
- d. 以前 *qataban*（人頭祭）的地方就是現在學校後面，Kapaisinan 的旁邊稱 Patulisan。後來這些頭跳完舞之後會拿出去擺成一堆，不能隨便丟。儀式完後頭會擺在河流那邊，排成一排，像是河道樓梯一樣放在河邊。（潘金榮口述）
- e. 新社國小後面那邊是 Patulisan，ToRbuwan（哆囉美遠人）的 *mtiu* 巫師會在那邊 *kisaiz*，因為他們可以吃豬肉，殺豬之後會把豬的腿

- 吊在那邊，所以去那邊的噶瑪蘭人就會生病。現在的人不相信迷信，比較沒有人因為這個生病了。(陳仁愛口述)
- f. 還有另一說法，以前新社國小的操場挖出來很多棺木，因為以前沒有墳墓，所以都亂埋葬，也有可能因為這樣子，所以 Patulisan 那邊不是很乾淨的地方。(陳忠祥口述)
- g. 以前新社國小的校長是太巴塢人，在 Patulisan 那邊蓋宿舍，後來他跟我爸爸說廚房那邊晚上常常都會聽到有人在煮菜的聲音，但是起來都沒有看到人，後來到這邊喝酒聽我媽媽說才知道，原來那邊是 Patulisan，有禁忌的地方。之後幾個老師來住也都發生怪事情，因為沒有人敢住，後來宿舍就打掉了。(陳忠祥口述)

如同 Kapaisinan 及 Patulisan，另外還有一個會致病的歷史地點為 TeRaqaz。如 C 中年男子的遭遇，C 當完兵後就在臺北從事營造業工作至今，「前一陣子常常頭痛，夢見古時候不認識的老人。現在趁掃墓節返鄉，一早先請 *mtiu* 來家裡看看 *paspi*」。巫師 *paspi* 的結果是 **TeRaqaz**。TeRaqaz 如同 Kapaisinan 與 Paturisan 亦是異族靈作祟之地，位於新社海產餐廳下面的梯田靠海的珊瑚礁海岸，河的出海口處，以前不能去是因為怕地形被破壞跟危險容易淹死人(潘金榮口述)(見地圖 1，編號 3)。TeRaqaz 另外也有不同的傳說：

TeRaqaz 可能是過去埋葬戰死者的地方，有阿美族的人，也有噶瑪蘭人被獵走首級的人，所以有人如果經過此處是很容易生病！(潘金榮口述)

*mtiu* 解釋因為 C 曾不小心到 TeRaqaz 附近的海邊釣魚，而被逗留的亡靈「咬到」。部落內還流傳一個關於 TeRaqaz 禁地的傳說：以前有一位跟親戚從宜蘭坐船到 PatoRogan 求生活的男子，他鐵齒不相信大家的勸說，在死靈地 TeRaqaz 附近溪邊開墾水田，不久後便生病死去。部落的族人認為此人的死因

是無視 TeRaqaqz 的禁忌。<sup>14</sup>

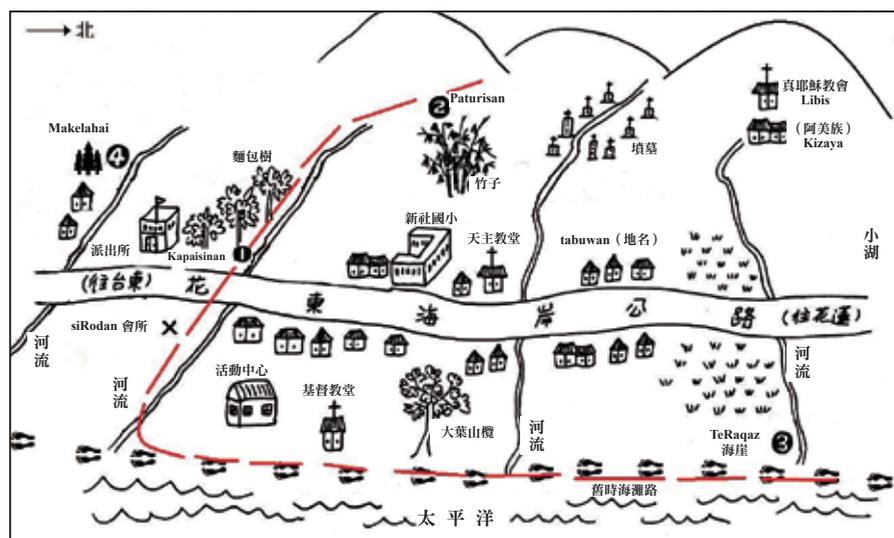
筆者透過與資深的 *mtiu* 巫師 Api 與 Ipay 的訪談整理，類似 Kapaisinan、Paturisan 及 TeRaqaqz 禁地所引起 *taRaw* 的病因，另外還有 **Makelahai**。此詞原也是阿美族語，意為「沒有水」。在新社噶瑪蘭語中，則特指派出所南方未及東興阿美族新部落之處的河流旁（見地圖 1，編號 4）。關於 Makelahai 也有幾種不同的口述歷史記憶：

- a. 那也是「不乾淨」的地方，有 Kizaya（阿美族）的亡靈，所以人去了會生病。（陳仁愛口述）
- b. 因為有族人把獵回來的頭集中放在 Makelahai 那邊，河流上面部分叫 VuRakan，水分出來的部分往下流，下游河邊也是有禁忌的地方。（潘金榮口述）

## 七、歷史記憶作為當下空間的紀律化

歷史不僅是歷史，這種具有過去與現在交錯的差異時間（heterochronies）之特性的歷史記憶病因，除了起著讓人無法對傳統時間作絕對劃分的作用外，還與當下的生活空間紀律化（disciplinary）相結合。上述族人敘述的歷史中，我們可以發現這些會「致病」的地點 Kapaisinan、TeRaqaqz、Paturisan 及 Makelahai 都對應到實際的聚落定點，又與附近已有百年歷史的大型植物如：麵包樹、竹林或地理界線溪流等組成特殊的地景（landscape），同時也是一個地理界標（land mark），勾勒出聚落的地理實體邊界（boundary），並且同時聚集在部落中心的南方，形成一個部落邊界的出口。詳見以下 *taRaw*（病）的聚落空間對應圖，1-4 處為禁地，紅色虛線為連結起來的部落邊界。

14 清水純（2011:164）也採集到類似的傳說。



地圖 1 新社 *taRaw* 的空間對應圖

地圖 1 中編號 1-4 是位於部落邊緣的禁地，族人認為這些地方有異族靈逗留會致病而引起身體危機，我們可以將之視為一種如 Michel Foucault (1984) 所分析的危機差異地點 (crisis heterotopia)。不過其運作之模式非如其所分析的原始社會中，為特別保留給處在「危機」狀態的個體，如青春期男女、月經期女人及老人等，而形成差異地點的特定形式。新社部落裡被隔離在危機差異地點的「危機個體」都不是人，而是 *tazusa*，噶瑪蘭語意上的第二個人——靈魂。活的人一經過這些地點便會引起危機。而且在非孤立、橫跨多種社會的當代社會中，這些地點未如 Michel Foucault 所言已全然消失，他們仍對應出現今聚落活動空間的組織管理，如個人身體行動可自由活動的範圍，與之對比，則形成另一種不可自由活動的禁地。這些禁地是部落族人集體成員必須遵守不能經過的行為準則，起著紀律化的作用。

危機差異地點還有一個創造不同幻想空間 (utopia) 的作用，以揭露所有的真實空間。並且在這個特殊的空間裡，異族靈信仰的符號被準確地複製而再生產。這個空間是被仔細安排的空間，被放置在部落上方高處及河流邊圍，以

免於跟人們日常生活可自由活動的空間混淆在一起，而形成一邊界區塊的空間圍場（enclosure）。再者，此圍場被賦予將已死亡的異族靈封閉在一個定點，以限制其自由而隔離，並給予穩定性的象徵功能。該地的麵包樹、竹林或溪流這些具體的地理標記有一種社會區隔的作用，形成特殊屬於異族靈能自由活動的空間圍場。圍場中異族靈被控制在固定的空間點，不能主動自由移動而被隔離。這種隔離是一種對聚落地理區的分析，也是一種對居住在空間中的人的監視。

另外，這些致病的差異地點被象徵性的隔離外，還有一個預設具有可開與關的特性。一般而言，這些過去曾舉行過特定儀式的場所、歷史戰場、放頭顱的地方或是異族曾經生活過的空間，並不是可以讓人自由進出的公共場所。只有在舉行 *paladas* 治病儀式時，伴隨著巫師先舉行淨化，接著人們攜帶祭品才可瞬間被開啟而進入。當治療儀式結束時，病人得快步向前走不能回頭，接著這個空間就再度被關閉，而與一般的生活空間區隔開來。再者，治病儀式最後巫師會大聲叮嚀，要「病人」向前走，切記不能回頭，此舉象徵著個人將與建立起連結的歷史過往切斷關係。人與過往衝突結束關係，未來才被認為會痊癒。人與過去建立起的關係不見得都有一種延續性，在這裡反而強調彼此的斷裂。

## 八、記憶之所在：病痛的身體政治操作

透過對 *mtiu* 巫師治病儀式的參與觀察，或是部落族人的訪談整理歸納，筆者初進田野時很難理解，為何 *Kapaisinan*、*TeRaqaq*、*Paturisan* 及 *Makelahai* 這些地方，會是一個人身體 *taRaw*（病痛）的原因？兩者之間怎麼會有關連？光從部落族人尋求巫師治病的動機或是身體症狀，如頭痛、肚子痛等，我們無法瞭解噶瑪蘭人的社會歷史病理學，她們的病痛及傷害分類主要是基於病因而非身體症狀。不同於主流生物醫學中細菌與疾病之間的因果關係，這種

化約式與機械式的解釋，忽略了疾病常有的社會根源（Taussig 1998）。如同 Lévi-Strauss（1990 [1958]）所言：儀式治療系統中，疾病與病因之間是象徵（*symbole/signifiant*）與象徵物（*choses symbolisées/signifiées*）的關係，為一種結合聯想的模式（Turner 1967）。

這些會「讓人生病」的地點，名符其實地如 Pierre Nora（1997）所言，皆為記憶之所在（*lieux de mémoires*），承載著部落起源的歷史記憶。在噶瑪蘭的社會文化中，這些特定的衝突及儀式地點與身體病痛連結，成為歷史記憶的象徵符碼，三者之間有強烈的象徵實踐關係。而歷史記憶作為一種身體病因的社會根源，含有社會集體性、社會控制的成分，透過病痛喚醒（再生產）了其群體的社會歷史與認同。從一個人主動尋求 *mtiu* 巫師，進而敘述現今的身體病痛，到 *mtiu* 占卜到找出病因，賦予疾病集體性的意義，而讓個體與過去的歷史、現在的時空交結，接著再進行回到這些歷史事件發生地點的 *paladas* 治病儀式。這整個過程，個體一步步進入巫師或是部落族人對病提出的論述（*discourse*）（Foucault 1963, 2001）所建構的主體位置，然後再把此論述轉化為個人的主體性，完成了或是實踐了象徵的運作，而邁向集體的部落起源歷史。透過這套疾病的象徵系統，我們看到身體如何成為歷史記憶的手段與運作工具。

本文所分析噶瑪蘭人 Pato Rogan（新社）的例子中，其象徵病因 *Kapaisinan*、*TeRaqaz*、*Paturisan* 及 *Makelahai* 都與遷移後的新地理空間、過去部落形成原初對抗異族、確立部落主權與土地權、維護邊界的爭戰等等之歷史過往息息相關。如上述的民族誌實例，當部落族人出現身體警訊（如頭痛、肚子痛）時，或是長期旅北工作而與部落親戚族人關係轉疏離的生活危機時，*paspi* 診病與治病儀式變成了渡過此危機時刻，再建構個人與部落認同的手段。過程中透過儀式，個人被再帶回到與原初部落起源歷史意象相連結，如同回到電腦起始的配置系統，被重灌以連結重組。這個噶瑪蘭人建構的原初狀態——沒有被入侵或不相容衝突的狀態——刻意規避漢人，呈現漢人／病痛進入前的原初情境。

另一個弔詭與具政治性的是，不像敘述口述歷史的人，本身走過而見證了歷史，現在部落裡無人曾親身經歷過這些在過去時間裡所發生的衝突事件，她

們僅是大約一百五十年前，過去太祖父母輩的共同歷史經驗。但是透過 *paspi* 診／治病儀式，每個人身體實踐重回到過去的時間與地點，認識與「遇見」異族靈，重新走了一趟而實際再「經歷」了祖先的過去。這一趟藉由儀式展演進行的時光之旅，讓後人體會部落經歷過的一個又一個歷史時期中的情感糾結。因此，本文強調歷史不僅是文字或口述，她還有強烈身體感知的連結與象徵實踐的面向。

面對這些百多年前祖先的異族／他者／敵人，在噶瑪蘭人的象徵再現中，將之想像並轉換成「亡靈／遊魂」的信仰文化概念，並賦予此概念可以自由穿越時空隧道的特性。換言之，*taRaw*（病）的象徵再現中，時間被棄置，讓永恆升起而有不會死亡，所以此社會建構出來的「靈」之生命體，又具有口述文本中常出現的「會肚子餓」接著「找人要東西吃」或會「咬人」的因果邏輯。然而有意思的是，在筆者訪談的病例中，只有居住在新社部落空間內的人，意即同一地緣團體內的人，才有潛在的可能被這些靈「咬到」、「找到」而 *taRaw* 「生病」。因此透過這種 *taRaw* 的身體病痛，每個人跟過去部落形成的歷史這個集體的部分，產生了非常親密的、個人式的緊密連結，進而建構了一個地緣團體在地理與社會認同上的邊界。這裡我們可以看到如 Halbwachs（1994[1925]）談到記憶有較個人、主觀與情感性的面向，同時也看到另一面 Godelier 與 Panoff（1998）所強調個體邁向集體交錯的部分。

這些「生生不息」的敵靈，穿越時間與人群世代以 *taRaw* 身體病痛的方式，重活在當代人的身體內展演說話。這種病像似腹語術，使人們回到其祖先開創部落的起點，不斷地重新述說著部落起源的微歷史。因此，透過這種被詮釋為生非漢人異族靈病的身體，過去部落與異族爭戰的集體歷史記憶又被喚起、親近體驗、實踐與傳遞，形成對自身所屬歷史與環境的地方認同感（sense of place）（Gesler 1991）；同時，也再激起以地方群體為中心的認同意識，為其群體主體歷史建構與再生產的一種手段。

## 九、治病和解的交換地緣政治學

最後，我們進一步分析這種屬於非漢敵靈「病」的解決方式——*paladas*（給檳榔）與 *paRabus*（吹氣）治病儀式。回到思考 Pierre Nora（1997）提的問題，藉由 *taRaw*「病痛」與治病儀式行動所喚起的歷史記憶，對當下造成什麼影響？待巫師確定病因之後，「病人」必須依 *mtiu* 巫師的指示事先準備好祭品，當天必須 *mamet* 遵守食物禁忌，並於傍晚太陽下山的時間，帶著祭品，身體親臨至實際致病的地點現場。路途中也必須遵守遇到族人不能打招呼、不能開口說話的禁忌，這些舉動都象徵展演著「病人」正邁入另一個祖先與屬靈世界的時空隧道之狀態。

「病人」主要準備有兩種祭品來進行 *paspaw*（祭祀）：一種是火柴盒裡裝幾根 *tekin*（火柴）、*tabaku*（香煙）、*lalas*（檳榔）、*bila*（荖葉）、三小塊黑、白及紅色的 *zawa*（布）、*kelisiu*（錢）<sup>15</sup>。或是另一種組合：*nuzun*（糯米糰）、*babuy*（豬肉）、*lalas*（檳榔）、*tabaku*（香煙）、*kelisiu*（錢）、*balis*（鐵釘）、*bila*（荖葉）和用來做項鍊的花花綠綠的 *laten*（小珠子）。

從這兩種組合的祭品中我們可以發現，噶瑪蘭人除了準備他們認為過去也是南島語族的敵人喜歡吃的物品（香煙、檳榔）外，還贈予異族靈衣物、錢、鐵釘（代表工具）及珠子等，這些過去被視為珍貴的物品作為禮物。然而在禮物交換的想像世界中，噶瑪蘭人未將歷史上的這些異族敵人，在今天變成敵靈後仍當敵人。如同北美 Navajo（T. Csordas 1999）、南美智利的 Mapuche（Bacigalupo 1998）或是巴布亞新幾內亞 Baruya（Godelier 1996[1982]）的社會中，巫師在治病儀式中戰勝並驅走敵靈的常見例子。噶瑪蘭人反而透過給祭品的象徵性贈與行為，嘗試控制安撫、滿足並影響這些今日「相遇」的敵靈，進而與之協商和解，以克服原先雙方祖先為各自生存利益產生的衝突、競爭與對立，或是（再）適應新環境與新鄰族的恐懼，以建立和平共處的新關係。從

---

15 約新臺幣 100-200 元。

Weiner (1976) 及 Godelier (1996[1982]) 研究禮物交換的觀點來映照，這個異族靈病的治療儀式過程中，與敵靈象徵交換的社會價值在於克服建構起來的歷史記憶中的敵對／對立，生病／治病的社會意義與克服集體記憶中的衝突對立連結。在努力療癒的同時，生病這件事情變成一種你死／我活、敵／我交換的機制，使一個人無法完全被他者（異族或超自然）控制，但卻也無法完全自主或獨立，由個人逐步邁向集體歷史記憶，同時捲入與異族共處的地緣政治性社會關係。

## 十、結論

十九世紀初從宜蘭遷移至花東，最後於十九世紀末集居在新社部落的噶瑪蘭人，在 1980 年代末解嚴前後，開始建構一個跨越自己部落的族群主體歷史，以尋求正名為噶瑪蘭族。運動中族人多次動員集體返鄉宜蘭探親，宜蘭成為散居各地族裔喚起的祖居歷史記憶。隨著 2002 年被政府認定為原住民族後，原民會推動的歷史卻是新社族人充滿創傷、刻意要遺忘的加禮宛事件。這個宜蘭與花蓮加禮宛的歷史再現落差，恰巧也呈現在官方對其傳統領域與原住民身份認定的差異。花蓮嘉里村有一半（約 84 人）自我認同為噶瑪蘭人而參加正名連署，卻未能獲取原住民身份，宜蘭則完全無法恢復身份。

回過頭來看，原住民族部落歷史建構並非僅是受當代政治影響才興起。1878 年加禮宛事件前後，新社部落族人在帝國主義勢力擴張、漢人土地拓墾的狹縫中，透過有感知的身體病痛與治病儀式行動再生產其部落歷史記憶，進而建構新的群體認同與劃定新的部落人群邊界。這一套與部落起源歷史相連結的病痛之象徵系統，成為反覆操作達到集體微歷史傳承目的之社會機制。另外，象徵系統中我們也看到，族人對他者的概念、意象、巫信仰系統與符號呈現某些特殊傾向，成為一種自衛機轉。噶瑪蘭人無意識透過身體／靈魂的機制，選擇了百年來在地域空間與資源上競奪、相互獵頭、並且有緊密通婚互動的太魯

閩族與阿美族鄰族等，作為穿越不同社會生活時，一個人自我認同以及群體流動邊界的建構機制。然而，這個被喚醒的身體歷史，如同對加禮宛事件，政治性地刻意規避與之衝突高的漢人。短短三十年讓我們看到歷史不斷被建構的過程，其間看似斷裂（失憶）卻有延續性。以及進一步也看見歷史是什麼？部落的歷史與獵頭政治文化、靈與巫的信仰不可分割，他們體現了小族群的微歷史如何凝聚不同來源的人群作為一種自衛機轉，以抵抗滅絕。

再者，這個部落的身體歷史並非恆久不變。新社部落裡七十歲以上的人，大多有被巫師診斷認定因經過 Kapaisinan 等地，而身體不適的經驗。報導人解釋以前多只能走海邊的路到豐濱讀書，雖然這些地方河流切割很深，地形險惡，但一定會經過，就容易 *mataRaw*（「生病」）。現在生這種「病」的人較少了，這幾十年來，因開發地景改變，如陸地內縮、道路拓寬、河道回填等，使得人們認為「Kui 鬼跑掉了！」或是 1960 年代末開始，不少人改宗信奉基督宗教，「信仰不堅強的靈，才會容易生病」，還是也有人直言「現在的人不相信迷信……」等，使得身體歷史體現的部落地域邊界也在變遷流動。亦可說歷史是噶瑪蘭人面對變遷，重新尋找多重認同與主體的場域。然而變動中的部落歷史也沒有被官方加禮宛事件歷史論述所取代。

最後，我們也看到透過身體的展示及治病儀式行動本身，就是噶瑪蘭社會歷史記憶再生產與運作的一種機制。過程中讓這些祖父母輩的集體記憶，不斷代代相傳地在新的身體中體現與再活過來，並且將個體錨定在當今具體的生活空間中。同時也呈現出歷史是動態不斷互動建構的過程，不僅是固定的文字敘述或口述。再者，這裡身體本身就是一種語言，在所有的語言當中，這種語言有一個好處，她滅了話語，使之突然啞口，並且在生活經驗及情感的贊同／認同中死去，但人們卻同時接受了事物與空間的秩序。歷史被傳遞、喚醒，身體在此作為一種訴說歷史的語言，其實在她的幻影當中已經完全發揮了思維的工作，這個工作不僅是解釋，而是使人信服。因此，當關於身體的語言，如禁止到某地、生病、返回歷史源點後痊癒等等變成身體語言本身，那麼個人對這個社會和宇宙就沒什麼好說的，就剩下活在這個社會與宇宙當中，因為超過意識

與自願的話語之外，身體本身已經整合並參與在其中。而身體就如同 Godelier (1996:353) 所言，是這種參與下的「私密罪證」(l'intime conviction)，完成的是互動之後展示的工作，而不是在追隨人的歷史意識。

## 參考書目

王明珂

1994 過去的結構：關於族群本質與認同變遷的探討。新史學 5(3):119-140。

王振寰

1989 臺灣的政治轉型與反對運動。臺灣社會研究季刊 2(1):71-116。

伊萬·納威

2016 臺灣原住民族地區鄉鎮志的發展。民族學界 38:5-48。

吳贊誠

1966[1878] 吳光祿使閩奏稿選錄。臺北市：臺灣銀行經濟研究室。

吳乃德

2006 轉型正義和歷史記憶：臺灣民主化的未竟之業。思想季刊 2:1-34。

林江義

1999 從原住民族群之遷移與擴散談山地鄉志編纂方向。刊於五十年來臺灣方志成果評估與未來發展學術研討會論文集。許雪姬、林玉茹主編，頁 311-327。臺北市：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

林志興

1996 部落史與傳記文學。刊於原住民文化工作者田野應用手冊（三）。瞿海良主編，頁 31-46。臺北市：中華民國臺灣原住民族文化發展協會。

林開世

2003 人類學與歷史學的對話？——一點反省與建議。臺大文史哲學報 59:11-30。

施正鋒 編

2016 原住民族的轉型正義。花蓮縣：臺灣原住民族研究學會。

孫大川

2000 夾縫中的族群建構：臺灣原住民的語言、文化與政治。臺北市：聯合文學。

馬淵東一

2012[1935] 臺灣原住民族系統所屬之研究。楊南郡譯。臺北市：南天書局。

夏獻綸

1959[1878] 臺灣輿圖。臺北市：臺灣銀行經濟研究室。

許木柱、廖守臣、吳明義

2001 臺灣原住民族史。阿美族史篇。南投市：臺灣省文獻委員會。

清水純

2011[1986] 噶瑪蘭人——變化中的一群人。詹素娟主編校閱。臺北市：中央研究院民族學研究所。

國史館臺灣文獻館

2008 臺灣文獻館電子報第21期。網路資源，<http://w3.th.gov.tw/epaper/view1.php?ID=21>。

陳俊男

2014 從 *Palamal* 火神祭看撒奇萊雅族的文化復振。臺灣原住民族研究學報 4(1):127-150。

康培德、陳俊男、李宜憲

2015 原住民族重大歷史事件系列叢書（一）加禮宛事件。新北市：行政院原住民族委員會。

童春發

2001 臺灣原住民族史：排灣族史篇。南投市：臺灣省文獻委員會。

黃宣衛

1999 一個海岸阿美族村落的時間、歷史與記憶：以年齡組織與異族觀為中心的探討。刊於時間、歷史與記憶。黃應貴編，頁 485-539。臺北市：中央研究院民族學研究所。

黃清琦 編

2010 臺灣輿圖暨解說圖研究。臺南市：國立臺灣歷史博物館。

黃應貴 編

1999 時間、歷史與記憶。臺北市：中央研究院民族學研究所。

黃應貴

1999 時間、歷史與實踐：東埔社布農人的例子。刊於時間、歷史與記憶。黃應貴主編，頁 423-483。臺北市：中央研究院民族學研究所。

2000 歷史學與人類學的會合：一個人類學者的觀點。刊於學術史與方法學的省思。中央研究院歷史語言研究所主編，頁 285-316。臺北市：中央

研究院歷史語言研究所。

- 2005 再談歷史與文化。東吳歷史學報 14:1-19。

詹素娟

- 1998 族群、歷史與地域：噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1900 年）。師範大學歷史學研究所博士論文。
- 2008 族群意識與地方史——以臺灣「原住民地區」的志書編纂為例。收於方志學理論與戰後方志纂修實務國際學術研討會論文集。國史館臺灣文獻館主編，頁 351-367。南投市：國史館臺灣文獻館。

葉神保

- 2002 排灣族 Caqovoqovolj（內文）社群遷徙與族群關係的探討。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

劉璧榛 (Liu, Pi-Chen)

- 2008 噶瑪蘭人親屬稱謂變遷中的性別政治：運用劉斌雄先生的稱謂形式分析。刊於劉斌雄先生紀念論文集。林美容、郭佩宜、黃智慧編，頁 93-132。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- 2009 From Divination to Healing: Body, Memory and Space in Kavalan, Eastern Taiwan. Paper presented at Traditional belief and healing system in a changing world: an interdisciplinary approach. The International Society for Shamanistic Research Conference, May 26-31, University of Alaska, Anchorage.
- 2010 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。

潘朝成、施正鋒 編

- 2010 加禮宛戰役。花蓮縣：國立東華大學原住民族學院。

潘繼道

- 2001 清代臺灣後山平埔族移民之研究。臺北縣：稻鄉出版社
- 2010 「加禮宛事件」後奇萊平原與東海岸地區的原住民族群活動空間變遷探討。刊於加禮宛戰役。潘朝成、施正鋒編，頁 27-69。花蓮縣：國立東華大學原住民族學院。

韓家寶 (Heyns, Pol)

- 2002 荷蘭時代臺灣的經濟 · 土地與稅務。鄭維中譯。臺北市：播種者。

譚昌國

- 2003 歷史書寫、主體性與權力：對「排灣人寫排灣族歷史」的觀察與反省。臺大文史哲學報 59:65-96。

Bacigalupo, Ana Mariella

- 1998 The Exorcising Sounds of Warfare: The Performance of Shamanic Healing and Struggle to Remain Mapuche. *Anthropology of Consciousness* 9(2-3):1-16.

Barnes, J. A.

- 1990[1947] Postscript: Structural Amnesia. *In Models and Interpretations: Selected Essays*. J. A. Barnes, ed. Pp.227-228. New York: Cambridge University Press.

Bloch, Maurice

- 1993 Time, Narratives, and the Multiplicity of Representations. *Bulletin of the Institute of Ethnology* 75:29-45.

Boas, Franz

- 1936 History and Science in Anthropology: A Reply. *American Anthropologist* 38(1):137-141.

Cohn, Bernard

- 1990[1987] The Census, Social Structure and Objectification in South Asia. *In An Anthropologist Among Historians and Other Essays*. Bernard S. Cohn, ed. Pp 224-254. New York: Oxford University Press.

Connerton, Paul

- 1989 *How Societies Remember*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.
- 2011 *The Spirit of Mourning : History, Memory and the Body*. Cambridge, U.K.; New York : Cambridge University Press.

Csordas, Thomas J.

- 1999 Ritual Healing and The Politics of Identity in Contemporary Navajo Society. *American Ethnologist* 26(1):3-23

Evans-Pritchard, E. E.

- 1960[1940] *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political*

- Institutions of a Nilotic People. Oxford: Clarendon Press.
- 1961 Anthropology and History. Manchester: Manchester University Press.
- Fanon, Frantz
- 1971[1952] Peau noire, masques blancs. Paris: Le Seuil.
- Foucault, Michel
- 1963 Naissance de la clinique - une archéologie du regard médical. Paris: PUF.
- 1976 Histoire de la sexualité. Paris: Gallimard.
- 1984 Des espaces autres (conférence au Cercle d'études architecturales, 14 mars 1967). Architecture, Mouvement, Continuité(5):46-49.
- 2001 L'Herméneutique du sujet. Paris: Gallimard.
- Freud, Anna
- 1993 The Ego and the Mechanisms of Defence [electronic resource]. London: Karnac Books.
- Geertz, Clifford
- 1973 The Interpretation of Cultures : Selected Essays. New York: Basic Books.
- Gesler, Wilbert
- 1991 Place and Landscape in the Cultural Geography of Health Care. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Godelier, Maurice
- 1996 [1982] La production des Grands Hommes. Paris: Fayard.
- 1996 L'énigme du don. Paris: Fayard.
- Godelier, Maurice, and Michel Panoff
- 1998 La production du corps. Amsterdam: Éditions des Archives contemporaines.
- Habermas, Jürgen
- 1991 Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's the Theory of Communicative Action. Axel Honneth and Hans Joas, eds. Jeremy Gaines and Doris L. Jones, trans. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Halbwachs, Maurice
- 1994[1925] Les Cadres sociaux de la mémoire. Paris: Albin Michel.
- Jacobs, J. Bruce
- 2008 Local Politics in Rural Taiwan under Dictatorship and Democracy. Norwalk,

CT: EastBridge.

Kroeber, A. L.

1935 History and Science in Anthropology. *American Anthropologist* 37(4):539-569.

Levi, Giovanni

1991 On Microhistory. *In* *New Perspectives on Historical Writing*. Peter Burke, ed. Pp.93-113, Cambridge: Polity Press.

Lévi-Strauss, Claude

1990[1958] *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

1996[1973] *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.

Malinowski, Bronislaw

1922 *Argonauts of The Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in The Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London: Routledge & Kegan Paul.

Marx, Karl

2001[1852] *The 18<sup>th</sup> Brumaire of Louis Bonaparte* [electronic resource]. London: Electric Book Co.

Nora, Pierre

1997 *Les Lieux de mémoire (Tome I)*. Paris: Gallimard.

Ohnuki-Tierney, Emiko

1990 Introduction: The Historicization of Anthropology. *In* *Culture Through Time*. E. Ohnuki-Tierney, ed. Pp. 1-25. Stanford Univ. Press.

2001 Historicization of the Culture Concept. *History and Anthropology* 12(3): 213-54.

Sahlins, Marshall

1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

2005 Structural Work: How Microhistories Become Macrohistories and Vice Versa. *Anthropological Theory* 5:5-30

Silverman, Marilyn, and P. H. Gulliver

- 1992 *Approaching the Past: Historical Anthropology Through Irish Case Studies*.  
New York: Columbia University Press.

Taussig, Michael

- 1987 *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: a Study in Terror and Healing*.  
Chicago: University of Chicago Press.
- 1998 *Folk Healing and The Structure of Conquest in Southwest Colombia*. *In*  
*Blackness in Latin America and Caribbean: Social Dynamics and Cultural*  
*Transformations*. Norman E. Whitten, Jr. and Arlene Torres, eds. Pp. 445-  
499. Bloomington: Indiana University Press.

Turner, Victor Witter

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

Weiner, Annette B.

- 1976 *Women of Value, Men of Renown: New Perspectives in Trobriand Exchange*.  
Austin, Tex.: University of Texas Press.

# **The Construction of Subjectivity, Illness and Identity: From Kaleawan Incident Amnesia to the Bodily History of the Kavalan**

**Pi-chen Liu**

## **Abstract**

This paper studies social culture and political practice to reflect on the concept of history. Exploring the marginalized and currently being (re)constructed history of Taiwan's indigenous peoples provides a good opportunity to stimulate our understanding of history, subject identity and power through the diversity of their social culture and rapid and severe change.

This paper has two axis. First, it will focus on the process of democratization in the 1990s, when the awareness of indigenous peoples' historical subjectivity arose, to show which micro history of the villages the Council of Indigenous Affairs (the highest administrative organ in charge of indigenous affairs in Taiwan) selected to become major national historical incidents. What was the significance of these important indigenous historical incidents? Then, the second half of the paper returns to the existing village mechanism for passing on historical memory, to criticize the ignoring of village history traumatic amnesia and bodily history in the construction of official history. In other words, this paper considers how to write the history of indigenous peoples from the starting point of village subjectivity.

The latter half of the paper will focus on research into the Kavalan history of the

migration of PatoRagan village (Xinshe), the only predominantly Kavalan village in Fengbin Township, Hualien County. First, an attempt will be made to identify the method through which a single village of a single ethnic group uses and produces history to help ponder on the question of how the descendants of the ethnic group created their micro history from the conditions that they inherited after a long period of forced migration, such as the traumatic amnesia of the people of Xinshe with regards to the Kaleawan Incident that illustrates how construction of new village history deliberately avoids the Han Chinese. This study will analyze daily life practice of the Kavalan: the *taRaw* (bodily pains) interpretation system and its related *paspi* (shaman healing ritual) and observe their role in constructing and reproducing local history and identity. We will then explore how the ancestral historical memories of war and conflict with other ethnic groups are embedded in people's bodies as illness. The interpretations of illness and their healing rituals become a mechanism for delineating boundaries of group/space and building individual, family, local or ethnic group identity. They are also a kind of weak resistance against state power that allows them to survive in the gaps in state power.

Therefore, the research materials of this paper are the oral history of the Kavalan, ritual ethnography, household registration information and historical memorial activities as opposed to conscious oral history narrated by those who were actually at the scene of historical events. The concept of "bodily history" that intermixes conscious and unconscious is also put forward to understand how the Kavalan construct "the past" in the interactive social network. This bodily social memory is an indispensable aspect of historical memory but has, for a long time, been ignored.

**Key words:** Kavalan, Anthropology of History, Bodily History, Kaleawan Incident, Healing Ritual