考古人類學刊・第 80 期・頁 141-178・2014
DOI:10.6152/jaa.2014.06.0005

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*

劉 璧 榛**

摘 要

本文探究台灣原住民族逐漸凋零的巫信仰，如何在 1980 年代末於國家民主化的過程中，經歷著令人驚奇的、矛盾的及差異的復振形式，而提出一套歷時性的多點田野比較分析。文中以花蓮的噶瑪蘭族 PatRungan（新社部落）與北部阿美族 Lidaw（里漏部落），這兩個地緣與社會關係親近的巫信仰為實例，分析其相關祭儀，在 1950 年代國民政府集權與政教分離政策的影響下，如何被女巫化與汙名化。同時這兩個部落在與國家的互動中，卻產生不同的回應：如噶瑪蘭族 PatRungan 開始基督教化，其 *mtiu*（巫）信仰逐漸被邊緣化。但是 Lidaw 的 *sikawasay*（巫）信仰，卻與當地的漢人民間信仰融合，成巫年齡也從幼童轉變到壯年甚至中老年人，性別上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，這些巫信仰的轉變與調適，展現其相互主體的能動性，使宗教仍是凝聚部落意識與建構集體認同的重要機制，其巫師也仍具有公眾影響力。本文比較研究的結果更凸顯出巫信仰、巫師、性別與國家的關係充滿互動與變數，甚至鄰近的部落，即可清楚地看到不同的反應與行動。

解嚴前後，中斷了三十年的噶瑪蘭人成巫治病儀式（*kisaiz*），卻奇蹟式的重現在當代的劇場舞台，以「過去傳統文化」之身再現。此展演模式是部落改宗後內部衝突協商的場域，同時也是其部落社會轉變到成為國家民主化後的「族群」

* 本文所使用的民族誌資料，受益於國科會「身體、主體性與象徵文本：噶瑪蘭族與北部阿美族的治病儀式展演」（NSC 102-2628-H-001-001-MY2）之計畫補助。另外，特別感謝花蓮新社 *mtiu* 巫師潘烏吉女士、里漏部落 *sikawasay* 黃陳勤蘭女士與頭目林勇雄先生在田野調查期間的指導，還有謝博剛、蔡維庭、楊惠婷與謝依萍協助收集與整理相關研究資料。

** 中央研究院民族學研究所副研究員。

之協商手段。近來在全球化的衝擊下，國家在新關係中透過文化政策，又重新定義噶瑪蘭巫師祭儀歌舞，將之發展成一種符號經濟，以展演形式發展成文化創意觀光產業。此歌舞脫離部落能掌控的範圍，為官方所挪用，成為一種流動的國族文化符碼，及國家積極要保護的傳統智慧財產。另一方面，里漏的巫師祭儀在新的社會脈絡中，跟新社噶瑪蘭人的 *kisaiz* 相當不同，並未朝文化展演或是文創產業發展，而於 2009 年以信仰類別登錄為文化資產，這又是怎樣的政治協商過程？互動過程中掌握祭儀資本的兩部落巫師群體，是否在新的多元主義國家與觀光民族中，重回部落權力的中心？

關鍵字：巫師祭儀、展演、文化創意產業、文化資產、性別、國家、噶瑪蘭族、阿美族

臺灣大學學術期刊資料庫

From Rituals to Theatre, Cultural/Creative Industry and Cultural Heritage: The State, Shamanism and Gender among the Kavalan and the Amis (Taiwan)

Pi-chen Liu*

ABSTRACT

This paper presents a diachronic, multi-sited ethnography to comparatively examine how shamanism, gradually fading away among the aboriginal peoples of Taiwan, underwent stunning, contradictory, and differing forms of revival in the process of the democratization at the end of the 1980s. Taking examples of shamanism as practiced in the two geographically and socially intimate locales of PatRungan, a Kavalan village in Hualien, and Lidaw, a Northern Amis village, this study analyzes how their respective rituals became stigmatized as "witchcraft" under the influence of the centralized power of the Nationalist government and its policy of separating religion from the state in the 1950s. At the same time, different responses arose from the two villages' interactions with the state: as the Kavalan village of PatRungan began to be Christianized, its *mtiu* (shaman) gradually became marginalized. The *sikawasay* (shaman) beliefs in Lidaw, however, became integrated with the folk beliefs of the local Han, and the age at which people could become a recognized shaman shifted from childhood to adulthood and even middle age. In terms of gender, there was a wave of female shamans and a pan-feminine tendency arose in the division of the offering of sacrifices. These shifts and adaptations in shamanistic beliefs reflect an intersubjective agency that allowed shamans to continue to have public influence and religion to remain an important mechanism for the coalescence of village consciousness and the construction of a collective identity. The results of this comparative research highlight different responses and actions in these two neighboring villages in

臺灣大學學術期刊資料庫

* Associate Research Fellow, Institute of Ethnology, Academia Sinica

which there are numerous interactions and variables in the relationships between shamanism, shaman, gender and the state.

Around the time martial law was lifted in Taiwan, the Kavalan initiation and healing ritual (*kisaiz*),defunct for 30 years, made a reappearance in modern theatre, being recreated in the form of the “traditional culture of the past.” This performative transition was both a field of internal conflict and negotiation after the religious conversion of the village, and also a means of negotiating the transformation of its tribal society into an “ethnic group” within the democratizing state. Under the impact of globalization in recent years, the state, through its cultural policies, has redefined the song and dance of Kavalan shamanic rituals, developing them into a kind of economies of signs and turning them into a cultural tourism industry in the form of performance. These songs and dances have left the scope of the village’s control and been appropriated for use by the government, becoming a fluid national sign and traditional intellectual property to be actively protected by the state.

On the other hand, the shamanic ceremonies in Lidaw have a considerably different place in their new social context than the Kavalan *kisaiz*. They have not developed in the direction of cultural performance or cultural industry, and were registered as cultural heritage under the category of belief in 2009. This paper asks: what kind of political negotiation led to this? Have shamans in the two villages, as they possess ritualistic capital, returned to a position of power as a result of Taiwan’s new multiculturalism and indigenous tourism?

Keywords: shamanic rituals, performance, cultural industry, cultural heritage, state, shamanism, gender, Taiwan indigenous peoples

臺灣大學學術期刊資料庫

台灣原住民的巫宗教由於承受國家百年來的威權箝制，或是遭基督宗教半世紀來的排擠，復因晚近工業化生活形態的改變，已幾近消失。然而，這些長期被貶為落後、迷信以及負面地與女性結合的巫師祭儀，近年來卻矛盾地變成政府文化政策極力復振與推廣的對象，同時也轉換成具憲法保障的族群差異文化，或是由文化資產保存法積極保存的「傳統與地方」特色文化。本文將以東海岸的噶瑪蘭族 PatRungan 新社部落與北部阿美族 Lidaw 里漏部落 [1] 中，兩個碩果僅存的巫信仰為實例，分析其相關祭儀，在近二十年來如何經歷著令人驚奇的、不同的復振形式。如噶瑪蘭族的 *kisaiz* 成巫儀式，被年輕的專業舞者，搬上國立原住民族文化園區的歌舞展場，取名爲「屋頂上的祭司」[2]，定期展演給觀光客欣賞，成爲介紹與推廣其族群的文化產業。另外，北部阿美里漏部落的巫師祭儀，也於 2009 年登錄爲花蓮縣文化資產，成爲繼韓國 *mudang*（巫堂）於 2005 年，被首爾市政府指定爲無形文化遺產之後（Kendall 2009；Yang 2009），全世界將巫師及其相關祭儀認定爲國寶的第二個例子。本文將針對此白駒過隙般的極端轉變現象，提出一套歷時性的比較分析架構，看巫信仰在去殖民化與去汙名化的過程中，國家、巫信仰與性別這些非既定不變的社會分類範疇，如何持續交互作用？具體上，國家規模的社會結構透過哪些政策、教育及行政體系穿透部落社會？族人又如何行動，使地方的巫信仰逐漸女性化、基督教化或與漢人民間信仰融合，展現其相互主體的能動性。歷史條件與鄰近社群的關係網絡如何交雜？作為中介者而具影響力的學者，又如何穿梭在這些社會場域之中？

冷戰期間中美聯合抗俄，1971 年原先代表中國的中華民國台灣退出聯合國，使其國際間的國家定位變的曖昧不明。當權者為了持續鞏固內部政權，藉保存文化資產，以「充實國民精神生活，發揚中華文化」[3]。文化資產的指定，遂成為政治教化工具的真實展現，讓當時台灣政治體制中央集權的特性顯露無遺（夏鑄九 1998：3）。這種權力關係的界定邊界，逐漸受到質疑與挑戰，從 70 年代興起的古蹟保存運動、鄉土文學運動，到 1980 年代台灣社會內部，掀起了更廣泛的街頭運動風潮，如 1983 年起弱勢的原住民族發起正名運動與還我土地運動，其知識菁英對於部落傳統文化的消失，以及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），遂紛紛提出亟須藉由國家政治手段達成改革的訴求。又如在過去歷史中，長期被壓制歧異性的群體，如本文將分析的噶瑪蘭族人，也於 1987 年起在此資源競爭的夾縫關係中，奮力挺身而出，爭取國家的民族認定，以維護其「傳統文化」。轉變過程中，族群認同從原先的身份汙名，逐漸變成像似會消失的珍貴資源（scarce resource）（Harrison 1999:243-249）[4]，原住民菁英呼籲要保護的對象。

臺灣大學學術期刊資料庫

如前述，處於全球後國家情境中，短短的這三十年間，台灣歷經政治權力內部重組與國家認同的重構。如 Geertz（1973:258）所言，民主化後的政府無法像殖民政權一樣，脫離原生性認同的網絡（primordial attachments），而必須與被治理的社會打成一片，包含處於權力邊緣的原住民部落社會，使其政權的合法性得以延續，因此導致國家佔有、分配與動員資源的權力不斷地再重組與釋放。相對地也激發了仰賴親屬[5]、種族、語言、地域、宗教及傳統文化維繫之既有群體的認同危機意識。同時，另一方面隨著國家社會的轉型，個體文化能力獲得強化，文化素養日益普及，消減了人們對「專家體系」及國家的信賴，使知識和權力日益去中心化。在此過程中，社會行為個體越來越能從他律支配或社會結構的監督控制「解放」出來，以便自我監督或自我反思（Lash and Urry 1994: 5）。這種個體化或是特殊群體化是行為者跳脫結構限制的過程，使得個體得以取得過去附屬於社會結構的力量。同時，也牽涉到國家與部落社會結構的改變，就不僅是 Victor Turner（1969）所說的「反結構」而已。

在原住民運動持續長達十多年之後，國家結構在憲法層次上正式回應原運的訴求，於民族國家體系內發生了深刻地變化：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「原住民委員會」[6]。以 2013 年為例，原民會有將近 68.39 億的預算，占行政院總預算約 0.4%。這些數據顯示除了原有蒙藏委員會以外，新的原住民族已成為國家編列預算的固定架構。又 1997 年在中華民國憲法增修條文的第十條第九項中，即已明文規定「國家肯定多元文化，並積極維護發展原住民族語言及文化」（劉璧榛 2010a：406）。遲至 2005 年立法院通過原基法，期待落實原住民族的自主性、自治權與資源分配。憲改與原基法的制定，減緩了政治上的同化政策，使台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），塑造與保障原住民族的集體性權利，而與自由主義理論將差異安置在與政治無關的領域裡相悖離，使得台灣在新的秩序中，族群差異高度的政治化。

近年來，台灣除了政治與社會民主化、族群文化多元化，在全球化影響下，經濟產業結構也大幅調整為製造業，同時服務業也在急速上升（章英華等 2010：87），以及資訊網路與全球運輸的發達，也逐漸使台灣步入如 Castells（2000）所界定，製造資訊新經濟與充滿跨國資本的資訊社會。然而這種全球資訊與傳播結構，在台灣甚至在部落社會的密度究竟又到什麼程度？今日所有以台灣為研究對象的社會人文學者，都無法忽視上述巨大的重組變化現實，還有人群、勞動力、資本、資訊、商品與影像等加

臺灣大學學術期刊資料庫

速流動的現象。然而，這些劇變使得人類學現有分析社會的理論架構與田野工作方法，特別是對小規模部落社會[7]之主體性觀察、思考與書寫都面臨重大的挑戰（Kuper 1992；Marcus 1995）。正是這個挑戰積極引導我們重返探討國家、巫信仰與儀式成為文化產業、文化資產或是傳統智慧創作財產與性別權力之間交錯的問題。也由於這些驟變迫使我們不得不注意近年來部落儀式復振、劇場化、族群化、商品化、產權化與產業化衍生的問題。

雖然台灣的國家地位不受聯合國的認可與尊重，但政府近幾年來在政策上仍積極推動其教科文組織（UNESCO），於 2003 年通過的「保護非物質文化遺產公約」。如 Brown（2005）對無形文化遺產已成為全世界關注的問題與催發國際網絡支援的觀察，台灣政府的文化資產政治熱潮，也是一個受全球化積極影響的例子。政府採取文化的手段尋求國際認同，以提升為「國家」在國際社會的能見度：「申遺為我國與國際接軌、宣揚台灣文化發聲的重要途徑之一」[8]。然而，從八十年代中央集權的中華文化，轉變到今日多元的台灣文化，使得台灣文化資產的生成比 Rowlands and De Jong（2007：25）談到，文化遺產是在關於祖先起源、所有權、國族主義與認定的全球政治論述中生產出來的脈絡，有更複雜的國族糾結與認同爭論。進一步，原住民文化在台灣文化的建構框架中，又扮演什麼角色？

台灣在 1984 年公布細則正式實施文資法後，遲至 2005 年才有原住民族文化項目被指定為文化資產（胡家瑜 2011：204-205）。此政策轉變讓原住民族具差異性的文化，逐漸成為國家轉型多元主義的指標性符碼，同時讓原住民族的「傳統文化」從邊緣轉到積極捲入遺產政治，也成為民族觀光資源競爭的對象。九〇年代文化遺產的興起，已經變成定義認同最重要的工具（Rowlands 2002:107）。近年來原住民文化也逐漸成為定義台灣認同的工具之一，但是這些被指定或登錄的原住民文化資產，都是與其信仰相關的祭儀，然而這些儀式仍是凝聚部落意識與建構集體認同的機制，「儀式掌握了文化與結構產生的資源…」（Turner 1988:158），儀式也是其社會關係的實踐，有其神聖性、禁忌性、神秘性、邊界性或排他性、自主性。部落也有其不同於國家行政的組織運作方式。政府如何介入部落發展文化資產登錄與文創產業？原住民部落、家族或個人又如何理解與應對？地方部落社會結構是否因而產生變化？

祭儀文化或族群認同的建構，與巫信仰復振之間密切相關連（Bulgakova 2008；Buyandelgeriyn 2007），或是巫信仰在特殊的政經脈絡下，被視為一種相對於國家強權或中央秩序力量的制衡權力（counter-power），於是當強權瓦解時，巫師又會從權力的

臺灣大學學術期刊資料庫

邊緣到核心（Humphrey 1994:194）。近三十年來國家政治及全球經濟不斷轉型，筆者在不同的原住民部落，看到許多巫師組織已經崩解，但同時也有儀式創新的現象產生。這一波波的變革，如何對這些小規模社會的認同與巫師祭儀，造成形式與意義上的複雜重構？與其將這種變化與重構，簡單化約為全球化、國際局勢或社會大情境所制約，本文將擴展 Cohen and Comaroff（1976）、Appadurai（1981）、胡台麗（1998, 2003）與王嵩山（1989, 2001）的觀點，尋找除了外在社會改變的影響外，其社會內部在限定的組織結構下，產生哪些相互對應之形式與意義的爭論與改變？

阿美里漏部落的巫信仰至今仍是部落生活的中心，噶瑪蘭新社部落則延續到 1980 年代初才逐漸被邊緣化。其巫信仰跟組織個人、形成親屬團體（kin-group）及稻米生產與資源再分配有很大的關聯性，同時隨著大社會的變遷脈動，也跟 1980 年代以來部落工業化與都市化適應密切相關。族人的神靈與巫師乃建立在對當代部落邊界與認同的具體理解與實踐上，同時也與個人的社會權利相關連。今日被視為代表「過去傳統」的文化資產，但已缺乏傳人的巫師祭儀，在 1990 年代歷經支配群體公共領域的認可與承認後，如何被弱勢的地域性社群，反過來被當成一種制度上認可的「文化資本」[9]（Bourdieu1979, 1984:197）或是珍貴稀有的資源（“scarce resource”）（Appadurai 1981；Harrison 1999），於外在轉變中的國家、全球、性別及宗教的持續交互作用下，策略性地被重新展現與賦予新的定義？是否因而產生原住民個人、部落或某些特定群體賦權與地位提升的新社會關係？掌握祭儀資本的 *mtiu/sikawasay* [10] 巫師群體，是否在新的多元主義國家與觀光民族中，重回部落權力的中心？

多點田野比較研究

本文採多點田野研究（multi-sited research）（Marcus 1995,1998），乃企圖在宏觀政治經濟與全球化的新局下，突破單一田野地點易產生的一連串諸如地方／世界、部落／國家、巫信仰／國家、巫信仰／性別及男／女等二元對立的概念。策略上，將噶瑪蘭新社部落與其北邊鄰近的阿美族里漏部落，放在一起做多點田野比較研究，是因為始於 19 世紀末，他們都長期受漢人勢力進入的擠壓，彼此為了生存空間競爭而衝突加劇，但在這個歷史脈絡下，弱勢者彼此之間又不得不合作，所以互動頻繁，產生強烈的社會連結。再者，兩部落同屬南島語族，相似的母系文化（到雙系、父系變遷），彼此又有地緣親近性，所以百年來兩社間有密切的通婚關係與互動共享的巫師文化，其

臺灣大學學術期刊資料庫

儀式中的象徵體系，也呈現互借、混合與相容的現象（明立國 2002）。如現於新社幫人進行儀式治病的 *mtiu*（巫師），其成巫儀式卻是以里漏阿美的方式舉行。在 30 歲之後她才開始學噶瑪蘭人的 *patRuqan* 招亡靈祭儀，並參加新社 *mtiu* 巫師團與其年度祭儀 *pakrabi*。目前她仍然幫鄰近兩社群的人舉行 *paspi* 治病儀式。其次，新社的噶瑪蘭 *mtiu* 巫師，有時也會應邀到里漏部落，幫與阿美族通婚的族人做儀式。或者某些里漏阿美的 *sikawasy*（巫師）也祭拜噶瑪蘭人的 Kawas（神靈）。

在方法理論上，僅針對已有許多深入研究的兩部落，彼此又是相關的文化社會之比較可行性高。本文比較研究的目的，乃建立在某些共通點，以比較性別化的巫信仰（gendered shamanism）與國家互動下的差異回應。James Fox（1988）在比較東印尼南島語族儀式時談到，因此區域間缺乏一統的政治霸權，小群體間為了自我區辨，而產生語言多元化（linguistic diversity）的現象，凸出其儀式中平行對句（parallelism）的特性。台灣的東海岸也有類似的地理與歷史因素，因此把兩部落放在一起分析，更能理解區域內巫信仰的轉變特性與社會脈絡，凸顯出此女性化巫信仰多元變化的特性。如 Humphrey（1994:191）提出的反思，巫師跟國家的關係充滿互動與變數，甚至地方村落間就可能有著不同的反應與行動。

族群運動還是家族部落認同？

十九世紀初，原居於宜蘭的噶瑪蘭人開始與漢人大量接觸，到世紀末幾乎已漢化而認同也消失殆盡，唯有少數人往南遷入花蓮奇萊平原，與太魯閣人、北部阿美比鄰而居。1878 年漢人勢力又逐漸進入此區，在發生對抗清軍的加禮宛事件之後，噶瑪蘭人多潰散至東海岸「藏身」於阿美部落中，本文的田野地 PatRungan（新社）便是此時期形成聚集離散族人之地，也是今日唯一僅存噶瑪蘭人集體集中居住的部落。1913 年後，日本殖民政府將之無區辨、籠統地同歸於平地行政區內，開始了現代國家以法律、軍事等強勢作為深入此區域的控制與治理。1956 年後國民政府扮演一樣的強權國家治理角色，行政上將之歸類為平地山胞。

直到 1987 年解嚴前後，噶瑪蘭知識菁英開始發起尋親與復名運動，其與國家的關係才逐漸翻轉。噶瑪蘭族作為族群主體，於是從一種政治操控下所強加的、虛構的、籠統的分類論述（Foucault 2001），逐漸反轉成具有能動性的行動者，進而尋求與統治者較趨平等的相互主體之建構（劉璧榛 2010c；Habermas 1991）。噶瑪蘭人內部逐漸自

臺灣大學學術期刊資料庫

主地的創造出族群邊界，與漢人及阿美族建立區隔。直到 2002 年以噶瑪蘭族的族群分類，成功地爭取成為官方認定的原住民族。噶瑪蘭族人口稀少，僅有 1338 人登記。[11]

筆者於 1993 年開始進入本文的田野地新社，此地也是僅存還持續保有巫師和公共祭儀的部落，目前仍有 4 至 5 位 *mtiu* 巫師集體進行儀式。*mtiu* 的職務主要爲祭祀起源祖先與稻作女神儀式 *kisaiz/pakrabi*、*pasubli*（占卜）到舉行 *paspi*（治病儀式）及喪禮後的招魂儀式 *patRuqan* 等，並且這些儀式全由女性巫師獨攬。部落自從年紀最資深的 *mtiu*（巫師）朱阿比於 2008 年過世後，因無人能熟記 *pakrabi* 的儀式過程與歌謠，年度的巫師集體祭儀也隨之中斷。今日部落中有一半的年輕人旅居到北部都會工作，平常集居的族人僅約 300 位。

在國家民主化的過程中，跟新社噶瑪蘭族所激發出的族群復名運動不同，里漏部落則產生不同層次的認同問題。阿美族原已是國家認定的原住民族之一，此分類雖然透過五十多年地方行政體系的高度穿透，里漏仍以強烈的地域與親族認同為主。又雖然不同於新社部落以噶瑪蘭人為主體，里漏阿美族人與漢人及客家人混居，人口三分鼎立各約 2000 人，族群互動關係較複雜。今日 *sikawasay* 巫師共同負責部落性的 *talato'as*（祖靈祭）及農耕相關的歲時祭儀 *misatolikong*（田祭）、*midiway*（小米播種祭）、*mifahfah*（驅蟲祭）等，還有 *pawurat*（祈雨）或 *pacidal*（祈晴）儀式等。另外在 *talato'as* 祖靈祭前，還有 *ngangasawan*（氏族）內盛大的 *mirecuk* 儀式，以祭巫師專有的 Kawas（神靈）。較資深的 *sikawasay* 還會不定期幫族人進行 *mipohpoh* 治病儀式、*patefu* 尋靈及舉行潔淨家或是部落的儀式 *miasik*（巴奈・母路 1999, 2003, 2010；張淑美 2005）。

雖然在集體儀式中，部落又約略將人群組織按母方或妻方家族區分，以 Lidaw 為中心加上 Sakizaya（撒奇萊雅）及 Cikasuwan（七腳川）系統。但由 *sikawasay* 巫師群兩年一次，透過 *talato'as* 儀式共同祭拜不同源流的 To'as（祖靈），人們仍維繫著集體的認同。此認同模式就如謝世忠（2006：326）研究邵族時，所提出的「祖靈型認同」概念，與典型原運強調的原漢不平等歷史社會關係相異。相反地，噶瑪蘭人發起宜蘭及花東跨地域尋親，強調被漢人驅趕的悲情歷史，則較接近原運的動員模式。

此外，原被政府歸類為阿美族的撒奇萊雅（Sakizaya），也於 1990 年興起正名運動，從國家原先給予的族群分類中分離。有意思的是，本文比較分析的里漏部落中，人口數相當多的 Sakizaya 家族，卻未與這股族群意識運動整合而分裂，或說是被國家化重新整合成獨立的一個族群群體。此群仍是以 *ngangasawan*（氏族）結構透過儀式機制整合於里漏部落組織中。Lidaw 的巫師們拒絕參與由 Sakizaya 男性知識菁英主導的聯合創新儀

臺灣大學學術期刊資料庫

式—火神祭，巫師們坦誠其理由是因彼此的 To'as（祖靈）不同。可見里漏的祖靈、巫師、儀式仍與建構部落認同及群體邊界息息相關。里漏部落是目前阿美族巫師祭儀僅存最興盛的部落，仍有 8 位 *sikawasay* 活躍於各種祭儀。此部落非地處偏遠，因而與世隔絕而保有巫信仰，相反地其聚落緊鄰花蓮市區，卻是區域間 1970 年代最早工業化與都市化的地方，此現象顯示出其巫信仰仍是部落調適當代變遷的重要機制。

國民政府新權威與工業化：「女巫」汙名化與巫師女性化

兩部落除了對 1980 年代國家政治轉型，產生不同的族群政治與巫宗教交雜的回應之外，另外還有一個相當引人注目的共同特性，即直到 1970 年代仍部分維持母系繼承與從母居的特殊社會形態。新社與里漏的原住民女性，在十八世紀的文獻記載中，便擁有較多的生計性農耕生產與作物分配權（中村孝志 1997[1953]：111；Borao 1993:98-120）。另從日人「理番」殖民最早的調查文獻（佐山融吉 2007[1913]）回溯，至治權實際達到地方後，古野清人（2000[1945]）所搜集的資料中，可看出早期兩群社會從儀式、組織、內部親屬範疇的界定、人觀到自我認同都建立在男女性別的二元分立上（sexual dichotomy）。近來的研究如黃宣衛（1989）、Yamaji（1990）、原英子（2005[2000]）、羅素玫（2005）與清水純（2011[1991]）、劉璧榛（2006, 2007, 2008），也都指出這個男女區辨，更是其社會互動中大部份象徵隱喻的來源，因此我們亦可將兩社會視為大洋洲區域研究中，所謂性別有顯著變化的社群（gender-inflected society）（Gregor and Tuzin 2001: 8；Lindenbaum 1987:222）。這與北方巫信仰典型的遊牧社會中，以男性為中心的文化差異甚大。也不同於第一個成為無形文化遺產的韓國 *mudang*（巫堂），她們長期處於父系權力中心的邊緣，還常因巫堂的身份而被貶為妾（Kim 2003）。因此，性別是宗教急劇變遷中一個不能忽視的研究面向，同時也是台灣原住民族特有的巫文化。接下來，我們將透過對國家政策與巫師生命史的交互分析，聚焦探討當代國家進入後，對巫信仰的多方面衝擊，以進一步思考這些國家的文明化、現代化政策與此區域巫師泛女性化現象的關聯性。

1949 年從中國撤退來台的國民黨新政府，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 1971：74），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「台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

臺灣大學學術期刊資料庫

治病…」（臺灣省政府民政廳 1954：223-226）。另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，新掌控的政權塑造如 Taussig（1987）所言，外來者對當地人「女巫」的恐懼想像與影響至深的負面形象。另一方面，從當地人的觀感來看，在筆者跟里漏巫師互動的過程中，她們也常提到外界稱之為「女巫」及對其「會害人」的誤解與刻板印象。直至今日巫師們仍選擇不用「巫」師一詞，認為「巫」有負面意涵，而改用祭師／祭司自稱，可見「女巫」的汙名化影響仍持續至今。

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。另外同時也進行「提高就學率，並繼續獎勵學習國語，以提高教育水準。」（臺灣省政府民政廳 1971：75）在中國國族主義與國家的文明化壓力下，噶瑪蘭與阿美的巫信仰與祭儀被公開禁止、取代、邊緣化、汙名化與異族化（exotism），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（漢化）。接下來我們轉從巫師生命史的敘說中觀察，政府的「改進」措施引起巫信仰內部哪些實際的調整與互動轉變？

1956 年出生，於 3 歲生病成巫的里漏男性 *sikawasay* Lalaba 談到，他八歲後沒有繼續參加巫師活動的主因是：

> 「因為我讀書，國小上小學了，我就放棄掉…因為怕說（我爸爸也贊成），男孩子一直這樣也不方便，要吃什麼都不方便[12]…而且也考慮，像長大以後要外出工作，也會有很多不方便。」
>
> 「我記得我爸爸告訴我是這樣，那時候他去接收（作巫師），什麼樣情況他去接收？他自己一直跟我講說為了保護孩子，不要影響孩子。」
>
> 「我爸爸那時候應該是三十歲出頭，務農，沒有工作。」

另一位比 Lalaba 大一歲、早一年也是 3 歲因病成巫的女性 *sikawasay* Sra，她也有相同的生命經驗：

> 「像我以前小時候，一個禮拜上兩天的課，到小學又被老師罵，有時在學校不舒服就昏倒…」
>
> 「生病我就沒有去學校，或是參加 *makawas* 跳舞到很晚很累，沒有去就請假，第二天上學又被打、被罵…」

臺灣大學學術期刊資料庫

「人家畢業我也跟著小學畢業，都沒有學到，功課都沒有寫。後來就沒有繼續唸書…」

從這兩位二次戰後同時期成巫的生命敘說中，可看到國民政府生活改進運動中，推廣學校教育對巫師養成或中斷有相當深遠的影響。同時，在這兩位小孩成巫之後的1959 年到 1967 年間，部落內有 8 年的時間都沒有人成巫，明顯地可看出國民教育的推廣減弱家中幼童成巫的動機。不過，里漏的巫師組織並未因此而瓦解，為了適應國家教育制度的外來壓力，其內部也產生新的、相互對應的改變。如之後接續於 1967 年起到 1977 年間，從成巫的 4 位女性 Tevi、Vunuk、Pah 及 Api 的生命史來看，其成巫年齡卻都變成延遲至三、四十歲，使得巫信仰中成巫年齡出現逐漸從幼童轉變成非學齡的成人之新形態。另外，因部落戰後仍以務農為主，年輕父母輩勞動力仍留在部落（如 Lalaba 的父親），使巫師一職也轉換成以此中年世代為主。

部落族人生計與生活形態的大改變始於 1970 年代，國營的中華紙漿廠在鄰近地區開工營運，男性年輕人多入廠工作，轉爲薪資工人，即族人所謂的從農轉工「開始有工作」。同時，此時期成巫者多爲女性，或少數男性成巫後敘述因服兵役及工作關係而選擇中斷，如 1939 年出生的 Dungi。在其生命史回憶中，也可看到國家徵兵制度與發展工業化轉變對巫信仰的衝擊。但是女性爲什麼卻沒有在新的一波工作風潮中，放棄繼續成巫與巫師一職？

三歲成巫之後嘗試放棄的 Sra 談到：

「結婚後我跟先生到台北，以前有很多那種家庭手工，我都帶回家做。後來婆婆不高興，說都沒時間做家事，於是我就沒有做了」。「在台北沒有做一個月就回來花蓮。那是逃避做 *makawasay*！遇到部落 *mirecuk* 巫師祭的時候會昏倒，後來還不是被我媽媽罵。待不住，台北最久待三個月而已」。「很多男生像 Dungi 還有 Lalaba，因為他們在花蓮工作，吃也不方便會有蔥蒜，都是因為工作所以放棄做 *makawas*，而我反而是換工作來配合」。「我放棄台北的工作回來，去做飲料工廠，工作都是在花蓮。我吃飯都會回家吃，也不會外食，人家請客我就看著她們吃…」。

里漏部落在工業化後，原先跟小米或稻作種植息息相關的部落巫宗教，卻持續至今還有她的集體性與重要性。所以在新經濟形態的勞動市場中，雖然女性勞力被邊緣化，如 Sra 的例子，這也是部落普遍女性的新處境，即從事勞力密集卻低工資的家庭代

臺灣大學學術期刊資料庫

工或工廠女工，而男性如 Lalaba 的情況則到台北做木工，後因薪水太低改行做鐵工到自己包工程。在經濟轉型中，男性（如 Lalaba）轉入相對較高薪資所得的工作。不過女性還是沒有因工作而放棄巫師一職，也展現其主體能動性（agency），選擇持續活躍在未完全被邊緣化的巫宗教場域。正是她們的堅持與投入，讓里漏的巫信仰持續被賦予新的生命力。

1980 年代逐漸有學者注意巫師女性化的問題，Balzer（1990）認為西伯利亞的 Khanty，乃由於面對蘇聯的現代化壓力，才湧起女性巫師的風潮。同樣是國家政治的問題，Kendall （1981）與 Atkinson（1992）則談到，東亞的巫師經常是由女性掌控，因為此區域中巫師的權威很早以前就由國家所取代，「靈媒」（“spirit medium” ）的標籤經常被用來取代巫師，僅被當作是舉行儀式的治病者。或是 Cauquelin（2000, 2004）研究較南邊的卑南族巫師女性化現象時，認為日本殖民初期由於狩獵被禁止，改為水稻種植，同時也改其儀式的慣例，使得巫師一職女性化，但公共祭儀仍由男性主導。陳文德（2010：171）則認為「殖民影響的解釋也比生計改變的論點更有說服力。」不過他仍質疑同樣的殖民政策，怎麼會在不同的卑南部落造成不同的影響。

相較於卑南南王部落的情況，里漏巫師女性化的現象出現的較晚，於 1960-70 年代以後。又相較於東亞，里漏阿美被殖民政治霸權實質掌控較遲，於 1914 年之後，特別是七腳川與太魯閣事件之後，也許因為僅 50 多年的時間，雖然隨著皇民化到漢化及工業化的國家政策，巫師的權威一直被國家所壓制，但仍未完全由國家所取代。男性戰後多選擇進入國家的公職人員（如村長或縣議員），或是薪資較優勢的職場，而女性卻持續經營部落集體儀式，非僅是扮演被國家刻意邊緣化的「巫醫」或「靈媒」角色，使其仍有公眾影響力。

再者，許多學者認為巫師職務女性化與儀式私人化，是因為在這些受外來衝擊的社會中，男性移轉到較優勢的外來宗教職務，導致傳統宗教的邊緣化（Hamayon 1982:23；Lewis 1971；Perrin 1995: 79-81），如西伯利亞族群政治宗教上蘇聯東正教化（Hamayon 1982: 12-48），南韓天主教化（Guillemoz 1982: 175-185），智利的 Mapuche（Métraux 1976），委內瑞拉及哥倫比亞 Wayuu（或 Guajiro）（Perrin 1992）的例子。接下來我們將進一步接續分析，台灣戰後國家政治、經濟與宗教複雜的交雜，除了出現阿美族巫信仰女性化外，是否也引起巫宗教被邊緣化或多元化？又造成什麼樣的多元交互影響？

臺灣大學學術期刊資料庫

戰後政教分離：兩個部落巫信仰的差異發展

1950 年代初，不同於日本殖民國家推行政教合一的同化政策，國民政府在政治上為了與西方國家聯合抵抗共產黨，所以開放從中國撤退來臺的基督宗教之傳教活動。許多傳教會開始進入偏遠的花東原住民部落傳教，巴黎外方傳教會（Missions étrangères de Paris ）駐豐濱的 André Bareigts 神父回憶，當時區域內不管是噶瑪蘭人或是阿美族人，大家都十分窮困，物資相當匱乏。傳教士藉由說服部落領導頭目先改宗，還有發放麵粉和奶粉等資源，才得以順利進入當地講道。起初傳教的過程相當困難，且備受族人排斥，最後傳教士以阿美語或噶瑪蘭語傳教，接著再歷經十多年的努力，加入的信徒人數才日漸增加。到了 1970 年代，天主教已變成噶瑪蘭新社部落中，大多數人信仰的宗教，同時也有 *mtiu* 巫師改宗。

改宗後的族人，剛開始還是會持續請 *mtiu*（巫師）至家中，舉行生命儀禮或祭拜祖先，教徒將瑪麗亞理解成教噶瑪蘭人農耕與延續生命的女神—Mutumazu，意即噶瑪蘭人是在其原有的文化架構中賦予天主教新的意義。不過當天主教的勢力越來越龐大之後，教會開始建立起權威，進而排斥傳統信仰，並將之界定為泛靈信仰（Animism），且汙名化為信奉「魔鬼」。因為教會認為巫信仰的多神和基督一神信仰，彼此互為衝突與對立，所以族人不再讓家中的小女孩成巫，也不再公開參與和巫師相關的起源祖先祭祀、祈雨祭或集體治病儀式。使得成巫儀式（*kisaiz*）在 1950 年代末之後完全中斷，與之相關的公眾祭儀（*pakrabi*）也逐漸被邊緣化。整體而言，正如同 Geertz（1973）所言，宗教信仰不僅反映社會其他方面的衝突與對立，基督宗教排擠巫信仰，在此卻變成製造部落人際緊張關係的核心因素。這種人與人之間的對立衝突情結，仍一直持續到今天，並且經常在日常生活中上演，深深地影響新社 1987 年之後巫信仰的復振規模與形式。

同樣是巴黎外方傳教會的傳教區，不過其重心以鄰近的荳蘭與薄薄部落為主，不同於噶瑪蘭新社的情況，里漏部落內信基督宗教者僅占約 12%，至今多數人仍以巫信仰為主。戰後國民政府也不干涉民間信仰，區域內漢人的寺廟急劇增加（中華綜合發展研究院應用史學研究所 2002：647）。如報導人 Ubi 所言，族人跟漢人學種稻，至日本殖民以來，已多從事稻作與養豬，所以其巫信仰也逐漸吸納當地閩南人興盛的、祭拜稻作豐收與牲畜興旺的土地公信仰。如 *sikawasay* 至今每年在插秧後，還會在當地人稱為「原住民的土地公廟」，主持各氏族的 *misatulikung*（田祭）儀式，以祭祀觀念與漢人相容的「土地」相關神靈，特別是促進稻米生長的 Kawas（神靈）。

臺灣大學學術期刊資料庫

另外，在巫師家每年盛大舉行的 *mirecuk* 儀式中，固定最後會面向北邊祭祀非我族類的神靈，此神靈並非是部落集體性所共享，乃視 *sikawasay* 所屬氏族而有所差異。如有的氏族有泰雅族神（Vavaliwan）與加禮宛神[13]等。最多 *sikawasay* 祭拜的他者神靈則是「台灣神」[14]：如火神（Lalovohan）、刀神（Rawan）、刀梯之神（Tatukaran）及筷子神（Matateki）等。*sikawasay* 並不直接信奉或祭拜漢人的神，如觀音或媽祖，而是 *mifetik*（祭拜）與漢人接觸後，其傳入的物品或是乩童的法器與動作，因族人將之視為具有靈力的 Kawas（神靈）。*sikawasy* 解釋因漢人較強勢，表示其 Kawas 靈力較強，透過儀式實踐可獲取其靈力。

里漏的巫文化內部除了融合漢人民間信仰，也有將之做意義的轉換，同時還把漢人信仰的元素如香、紙錢與刀，融入到其 *mirecuk*（巫師年度祭儀）中。如同 Victor Turner（1988: 158）所言：「儀式並非必須要成為社會保守主義的防衛堡壘，他的象徵不僅是社會文化珍貴價值的濃縮而已。更確切地說，儀式掌握了文化與結構產生的資源…」。里漏的巫信仰在與他者的接觸互動中，重新調整並賦予某些外來元素新的意義與新的脈絡，不同於新社噶瑪蘭人選擇服從於外來天主教的新權威，使得始終以女性為中心的成巫儀式中斷，造成巫師祭儀逐漸被邊緣化。總之，雖然漢人掌控國家與地方，里漏的巫師祭儀卻吸收轉化漢人的民間信仰，並與之形成相互主體互動，讓巫師祭儀產生新的生命而未中斷。這過程中我們可看到，當政治權威對宗教態度轉變時，巫師與儀式其實又回到部落的權力中心。

巫師祭儀劇場化：族群性協商的「傳統文化」展演

長期被國家威權禁止與貶為迷信落後，又受基督宗教排擠與工業生活形態的衝擊，中斷了 30 年的噶瑪蘭人成巫治病儀式（*kisaiz*），在解嚴前後 1987 年起，卻奇蹟式地重現在當代的劇場舞台。根據筆者與多位族人的訪談，大部分新社族人自述，1987 年首次在台北舞台演出 *kisaiz* 的偶發事件，為其認同運動的起點。換句話說，噶瑪蘭人的巫師祭儀劇場化，其實與其當代族群意識崛起及正名運動息息相關。如同 Rudolph（2008: 17）對台灣原住民 1990 年代變化的觀察，其新興的儀式展演是一種意識相當清楚的反思（reflexive manner），然而是否也如他所言，其傳統宇宙觀在此行動中扮演次要的角色呢？另原住民傳統儀式轉變成劇場歌舞展演，的確是九〇年代台灣特殊的集體現象，不過在所有原住民的展演中，僅有噶瑪蘭人以巫師祭儀為主軸，雖然里

臺灣大學圖書館期刊資料庫

漏阿美也曾將整年的歲時祭儀搬上文化中心舞台，不過巫師的歌舞仍被視為展演的禁忌。因此，是透過怎樣的互動協商過程，噶瑪蘭具宗教神聖性與禁忌性的巫師祭儀歌舞才轉變成文化展演，成為一種被他者所凝視欣賞的對象（Hymes 1975）？

透過人類學者阮昌銳的協助策劃，1987 年國立台灣博物館借展在新社水田棄置多年，今日被視為有「巨石」文化資產潛力的石棺，而特別舉辦「豐濱之夜」歌舞晚會。台博在日治時期曾扮演帝國主義教育的重要角色，今日仍是國家權力中心的象徵，能受邀至此演出族人自述深感被鼓舞與肯定。雖然，晚會是由政府機關所主辦的活動，但當時新社頭目企圖凝聚部落共識，自主動員參與演出規劃，嘗試凸顯出互動中噶瑪蘭人所認同的意義與價值。頭目回憶談到：在以豐濱鄉阿美族為多數的地方群體中，為了能夠被社會大眾清楚區辨，以吸引更多注目眼光，避免被邊緣化，部落內部於是展開熱絡的競爭討論與協商（劉璧榛 2010c）。此次演出事件的意義與內容，在噶瑪蘭特殊的社會現況、組織架構下，內部不斷地有衝突產生，而非純粹為外在的社會政經變革影響或是政府機關所決定。他們內部的焦點放在如何向大眾凸顯「我們是誰？」而開始反思與鄰近的阿美族做區隔，逐漸建立起族群邊界。如 Cohen （1978）研究族群性（ethnicity）時的關照，在 *kisaiz* 重現演出的過程中，開始出現噶瑪蘭人的認同標記，參與演出的這群人，逐漸依此定義自我「族群」的內涵，而非僅凸顯演出團體原有巫信仰中的單一部落認同。

逐漸形成新認同的噶瑪蘭人，為何選擇以 *kisaiz* 巫師祭儀作為演出的主軸以彰顯其族群性？多數的人考量成巫儀式（*kisaiz*）雖然禁忌頗多，也已中斷 30 年，但因當時與 *kisaiz* 相關的儀式 *pakrabi* 仍每年在固定的時間舉行，實際上有很多 *mtiu*（巫師）還熟悉其歌舞，因此將之塑造成為代表「噶瑪蘭族」的「文化傳統」，搬上舞台演出的可行性最高，也比較具有真實性（authenticity）。另外，*kisaiz* 儀式期間 *mtiu*（巫師）會昏倒（*pahte*）、爬到屋頂上歌舞，相當壯觀，最後還會發送麻糬（*nuzun*）給觀眾，從族人的眼光來看，這些都頗具戲劇張力，也是最特殊且有別於其他族群的歌舞，最能展現「差異」族群存在的真實性（劉璧榛 2010b）。

另一方面的競爭意見來自鼓吹正名運動的男性菁英，他們提出以年齡階級的豐年祭歌舞為主。不過，有人認為現在豐年祭族人唱的多是阿美族的歌，無法達到區辨的效用因而作罷。另有人提議男性獵人頭祭（*qataban*）的歌舞，也因此祭儀中斷的時間比巫師祭儀更久，鮮少人仍有記憶，僅餘一首歌舞還流傳至今，所以「重建」不但困難重重，在表演內容上會比較單調而放棄。並且面對社會大眾表演獵頭，有些人認為此舉

淡江大學學術期刊資料庫

具挑釁意味，似乎不那麼友善而取消念頭。易言之，此儀式劇場主要還有強烈的觀眾意識，族人冀求其族群正名訴求被大眾認同。另外，也需跟現在生活仍有連結關聯（仍有持續舉行的儀式），才能創造出「真實性」使展演變的可行。

從這些爭論中可看出，代表噶瑪蘭族的新社部落裡，解嚴前並沒有刻意展演、保存儀式或「傳統文化」的觀念。「傳統文化」原是一種被汙名化的標籤，在國家權威的壓力下需要被隱藏或抹滅與改進。然而，在解嚴前後偶發的事件中浮現對外塑造「傳統文化」的需求、建構與重新定義，同時也埋下了當代政治目的之種子。在九十年代與國家新的協商關係中，族群差異文化高度政治化，「傳統文化」反而可讓某些群體變成有差異，這個差異進一步涉及新的社會身份與相關連的資源分配，也連帶使原先消失殆盡的「迷信」，轉變成一種可被運用來作自我辨識的「珍貴資源」（Appadurai 1981:203；Harrison 1999），或轉借 Pierre Bourdieu（1979）所謂文化資本的概念來理解，族人運用此資本喚起異己觀眾的各種驚奇、同情與認同感，同時與周遭連帶的學界產生互動、觸發媒體及觀光效應而提供合法化的基礎，再順勢利用國家轉變中的各股衝擊力量，回過頭來肯定與認同自己，進一步爭取政治資源，讓文化資本轉化成政治或經濟資本，以逆轉其弱勢的社會地位。這也是一種將巫師祭儀逐漸去殖民化與去汙名化的過程。

然而，醞釀此次演出事件與後續幾年連續在各地的 *kisaiz* 演出行動，在新社特殊的社會現況及組織架構下，內部仍產生哪些衝突？在 1970 年代之後，部落內的族人約有 80%已改信天主教，5%參加基督長老教會，因此剛開始反對巫師祭儀展演最激烈的是這些教友。原因是「既然信主，自然就不能再公開召喚傳統神靈」。另一方面，教友心理上還是害怕神靈會找上門，而「讓他們生病」。換句話說，在準備展演的過程中，大部分的族人雖然表面上不再信奉巫宗教，但卻矛盾地仍相信原來儀式中的象徵意義及其連帶的效果，起初甚至害怕會因演出行動而產生實效。為了避免內部人群信仰衝突，在新創的演出文本中，族人有意識性的與其現實生活中，仍有巫信仰的活動現況刻意製造出斷裂[15]，如在演出前的致詞中，刻意將 *kisaiz* 定義為表演「過去」祖先在宜蘭舊社的生活，以符合目前多數改宗教友的要求。

另一派族人則堅持 *kisaiz* 的歌謠原本是用來呼喚神靈，不能在非儀式期間，或沒有遵守 *manmet*（飲食與行動禁忌）的情況下吟唱。再者，只有透過儀式正式「成巫」的人才能學習，不是每個族人都能隨意吟唱巫師專屬的歌謠。巫師們堅持部落還是有既定的社會規範與結構，如果連這些基本原則都無法遵守，是沒有誠意且不尊敬祖先的行為。因此不少人害怕因劇場演出會出現某些象徵的實踐效應（efficacy）而 *taRaw*（生病）、

臺灣大學學術期刊資料庫

意外、下大雨或收成不順等。如無人敢演「新巫」一角，或演出後如果生病或不順遂，族人則會歸因為違反巫師禁忌所造成。特別是年長的巫師非常害怕跟一般人混合演出，怕因此會「生病」，或部落中會發生不幸的事情。換言之，不僅學者將儀式或是劇場當做是一種「行動」（Goody 1977 ；Schechner 1988 ），噶瑪蘭人也將劇場視為如儀式般會涉入象徵實踐（Godelier1996[1982]），而將之定義成行動，並且另賦予政治意涵。

mtiu 們與領導的頭目協商解決此問題的方式，乃於每次排練及開演前，公開進行 *paspaw*（用酒祭祀）神靈，告知此行動非儀式，僅是在進行展演，「免得神靈會因混淆而不悅，進而降禍。」同時，也簡化儀式歌舞，並使表演者的真實社會身份與演員有所區別，完全讓演出變成是一種角色扮演，進而刪除和象徵實踐有所關連的部分，好讓族人能區隔儀式與劇場表演而心安。此舉讓噶瑪蘭人的儀式劇場僅具戲劇表演性質，而沒有宗教儀式意涵，雖然過程中加入區隔性作用的儀式行為，同時所有人皆相信傳統神靈仍真實存在。

還有一派主導復名運動的男性菁英也是長老教會的領導者，則認為現代劇場的演出是「表演」並非真實，就像電視演戲一樣，不是真的在「作」祭祀（*paspaw*），它跟真正的儀式有所不同。舞台展現僅是表演給觀眾看，所以沒有關係，也不會產生什麼後果，再加上在「亡族」的危機意識下，為了要宣傳噶瑪蘭的「傳統文化」，以獲取外在社會的認同，這個族人未來更大的共同目標作為前提，應該可以將巫師儀式去禁忌化，掀去神祕的宗教色彩，以為演出賦予嶄新的意義（劉璧榛 2010b：538）。因此，很明顯地已中斷的 *kisaiz* 成巫儀式，最後以現代劇場的展演模式與「過去傳統文化」之身再現，是部落內部衝突協商的場域與結果。行動者部落族人清楚地意識到 1980 年代末，是其社會生活重要的反思時刻，透過支配與傳統宇宙觀相關的象徵符號，反思其新的社會關係於舞台儀式展演中，所以筆者認為非如 Rudolph（2008: 17 ）所言，原住民的傳統宇宙觀在此新興儀式展演行動中扮演次要的角色。

另一方面，我們參照從那時期與噶瑪蘭人經常合作策劃展演的民族音樂學家，在具社會影響力的報章媒體所進行的論述，來交互理解巫師祭儀劇場化、去汙名化的過程。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」而具有一種「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價值。因此在主流社會中，透過儀式到劇場形式上的轉換，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）。因此，這種展演模式讓族人開始對自己的巫文化產

臺灣人文學術期刊資料庫

生內部肯定，更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，進而建立以巫師歌舞作為傳統文化的新形象，影響深遠。

雖然這種集體性的儀式劇場展演，不是族群正名運動的唯一力量或形式，但是作為一種非暴力的運動策略，每每都是整個部落上百人參與或是跨多部落聯合，其動員整合族群內部捲入的層面很廣（劉璧榛 2010b）。同時，在 1987 年底政府剛宣布解嚴的政治緊張氛圍中，不少噶瑪蘭人後裔仍怕被當成是「鼓吹族群分離主義」的政治叛亂份子，而怯步不敢觸及認同正名運動。運動菁英解釋道：藉由劇場中新創的 *kisaiz* 劇本、歌曲、音樂及舞蹈，這些符合官方刻意形塑原住民是僅會「載歌載舞」的表面形象，可避免與官方的族群融合政策，產生正面的對立與衝突。因此族人營造出一種與轉變中國家溝通的情境和行動意義。讓巫師祭儀現代劇場化，而逐漸演變成為噶瑪蘭人在國家民主化過程中，去殖民化與去「番」污名化的協商手段。因此我們可將這種展演視為一種文化的表達與政治回應，展現其建構中的主體能動性，這也正是巫師祭儀現代劇場化最重要的行動與形式意義。

正名成功後，*kisaiz* 樂舞近幾年又成為整合與動員各部落女性的機制，如 2012 年在慶祝噶瑪蘭族復名十週年的紀念活動中，*kisaiz* 的展演仍是團體慶祝活動的高潮，為了準備此次演出，由新社的婦女開始教導已經沒有巫師及巫師祭儀的花蓮北埔、立德及台東樟原等地的婦女習歌練舞，形成跨部落女性族人共舞 *kisaiz* 的新景象。由此觀之，近年來新社族人又不斷賦予 *kisaiz* 新的跨部落整合之形式意義。

巫信仰小規模復興與新形態的轉變

反觀，在台灣國家民主化轉型、政府逐漸釋放權力資源、噶瑪蘭人族群運動極力爭取成為資源分配的一員，或是里漏阿美未捲入撒奇萊雅族運動的互動過程中，兩部落內的巫信仰及相關祭儀又有何變化？雖然噶瑪蘭人的巫師祭儀是以現代舞台展演的方式被復興（revival），而不是在部落的生活中被有意識、大規模的以宗教信仰的形式被重建與復振，但是從其明顯沒落的三十多年後，自 1990 年代起，確實出現罕見的小規模復興。例如有些族人原先因改宗，家中早已不再舉行傳統儀式或將儀式隱密化，卻因為「連續作夢，夢見祖先前來尋找」的自我詮釋，而重新又恢復舉行儀式，並找 *mtiu* 巫師占卜問事，或 *paspi* 尋求舉行治病儀式。又於 1995 年及 1996 年期間，在中斷三十年後卻興起兩位女孩要求成巫的特殊情況，其一是巫師 Ipay 七歲的孫女，因發燒過度而

臺灣人類學術期刊資料庫

眼盲，經西醫治療卻無法復明；另一位是住鄰近磯崎仍在就學的少女，由於時常生病，西醫治療也未見好轉，曾找過鄰近阿美族的 *sikawasay*（巫師）數次都沒有起色，於是兩人都改找新社的 Api 與 Ipay 巫師幫忙。經過 *paspi* 占卜之後，確認她們是「成巫的命」，於是在該年度的 *pakrabi* 中，讓這兩位女孩參加，並且到她們家中舉行儀式歌舞與聚餐。易言之，由一天的 *pakrabi* 來替代原先應舉行一星期，或晚期縮減至三天甚至一天的 *kisaiz* 歌舞儀式。這是巫信仰沒落以來，部落又產生的特殊復興情況。

里漏巫信仰復興的情況跟新社相當不同，1987 年解嚴後，在中央集權政治鬆綁的年代，並沒有馬上引起里漏部落的成巫風潮。僅有一位部落政治領袖的男性縣議員 Falah，在澳洲出訪時身體不適，回部落後於 1989 年成巫。習巫兩年之後，他因工作形態的關係應酬多，然巫師必須遵守飲食禁忌，會造成不便的原因而終止。在 Falah 之後卻又有 8 年的時間都沒有人成巫。要到 1997 年之後，從生命史中才又看到成巫人數穩定成長。另外，還有成巫間隔年也恢復到 3 至 4 年一位的一般間距。同時，此時期成巫者的年歲又產生變化，出現偏高的傾向，比 1970 年代的平均成巫年齡又多了 10 歲以上，為將近退休的年齡 50-70 歲之間的婦女。因今日留在部落生活的人口普遍老化，而這些平均 60 歲上下的族人，其實都經歷年輕時期工業化與全球化的環境變遷，外流遠洋漁業，或隨著營建業到中東，抑或離鄉背井到台北都會區打拼，最後才像鮭魚回流歸根返鄉。因此可看出部落隨著工業化形態的改變，巫師信仰又產生另一波轉型，*sikawasay* 的重責就轉落到中老年齡者身上。另外，在 1990 年後新一波的轉變中，里漏如新社的情況，巫師一職已完全女性化，甚至連某些 Kawas 神靈，如 Sasululan（漁神）傳統上僅能由男性 *sikawasay* 祭祀，今也漸轉由女性 *sikawasay* 替代，形成巫師的祭祀性別分工也出現泛女性化的特殊傾向。

國家文化創意產業的挪用

新社部落大部分的噶瑪蘭人，因日本殖民時期被劃歸在平地行政區內，而具有平地原住民身份，因此噶瑪蘭族爭取正名作為獨立一「族群」的存在，其實並不影響其個人的現實生活，如工作、土地、居住或教育等權益。2002 年政府認定噶瑪蘭族為原住民族之後的實質改變在於國家政策執行中，噶瑪蘭族將成為一個獨立分配資源的群體單位，意即保障了其集體性權利。於是在族人的期望中，能有較多的資源解決其民族文化傳承的危機，以避免群體被邊緣化。另外，在象徵意義上，如同前總統陳水扁親

臺灣大學學術期刊資料庫

自到部落拜訪巫師及頭目時所言：「期盼（噶瑪蘭族）為台灣開創尊重多元文化價值之空間」（林修澈 2003：322），使噶瑪蘭族的「成立」成為新的多元族群國家的重要表徵。同時，在 2000 年政權交替之後，多任行政院長開始推動知識經濟發展方案，與全球運籌發展計畫等重大政策，將發展重點轉移到原住民文化的差異性與多樣性，此一政策轉向逆轉性地將過去被視為「迷信落後」的傳統文化，改視之為可使原住民知識經濟產業得以獨樹一幟的關鍵。[16]

1990 年代至今，台灣內部不僅面臨急速工業化的外在環境轉變，2002 年政府正式加入 WTO 世界貿易組織，在此全球化的高速變遷衝擊下，原住民文化產業變成政府因應全球化的「多方面」對策與藥方，以解決日益嚴重的經濟與社會問題，如產業升級、生產外移中國、失業問題及部落空洞化等（劉璧榛 2010a：415）。然而，新的國家化族群如何在新的一波全球化情境中與國家互動？如 Habermas（1991）所關注的，其交際、溝通或協商的行動為何？彼此是否成為較平等的相互主體（intersubjectivity）？

筆者觀察到近幾年來，在此大環境改變下及與國家建立的新關係中，具文化差異性與族群性的噶瑪蘭巫師祭儀，被國家賦予新的意義，逐漸轉變成文化政策下挪用的文創產業。如 2007 年底，透過原民會的噶瑪蘭族代表居中協調與政府的經費挹注，*kisaiz* 從新社族人親自在國家劇院的歌舞演出，轉而移師到屏東國立原住民族文化園區，以「屋頂上的祭司」劇碼再現。部落的族人特別是巫師與頭目，對於國家規劃演出的訓練計畫相當認同且高度配合，資深的巫師潘烏吉還親自多次到園區教導非噶瑪蘭人的專業年輕舞者，吟唱原先僅部落族人因演出需要才可學習的 *kisaiz* 祭歌與動作。另外，這些非噶瑪蘭人的舞者在受筆者訪談中也提及，如同噶瑪蘭人自己的演出，在彩排的過程中，也必需先由巫師 *paspaw* 祭告祖靈，以區隔真正的儀式與表演，此舉讓參與演出的外族人也能感受到其巫師祭儀歌舞的神聖性。相對地，巫師、頭目、族群代表、長老與劇團等皆獲園區頒感謝狀肯定。巫師與族群代表也都談到，這是第一次國家在其所屬的園區規劃推廣噶瑪蘭傳統文化，能夠參與讓他們與有榮焉。

之後，「屋頂上的祭司」便成為行政院原民會文化園區管理局娜麓灣樂舞劇團，在園區固定的表演節目。同時，園區製作「噶瑪蘭族樂舞—屋頂上的祭司」專輯，團員透過工業化的生產方式錄音，加上配樂將巫師樂舞卡拉 OK 化，還配上解說字幕製成 DVD，作成一種行銷與推廣的商品，以推展成為園區教育與文創產業（陳俊陵 2007：3）。從這種新的轉變歷程中，我們可以看到在全球化的衝擊下，國家在新關係中透過文化政策，又重新定義噶瑪蘭巫師祭儀歌舞，將之發展成一種符號經濟（Lash and Urry

臺灣人類學術期刊資料庫

1994），以展演形式發展文化觀光。然而，這種符號體系不同於自涂爾幹以來，所討論的部落社會象徵體系。在新發展的符號經濟中，儀式樂舞原先的意義大多已被掏空，連隱含的對部落或祖先的情感也被掏空，而轉變成一種象徵噶瑪蘭族文化的流動符碼，淪為資訊與（觀光）傳播結構中流通的客體。其中，國家是核心的財務與配銷機制，進行著巫師歌舞品牌化的活動，而一般觀光客（消費者）買的（看的）是這個形象品牌。

再者，在逐步將儀式歌舞商品化的過程中，卻出現了財產化、創作人格化、所有權、使用權族群專有化及標準化等問題。近幾年原民會根據原基法第 13 條，開始推動對原住民族傳統智慧創作之保護，以花蓮縣噶瑪蘭族發展協會的名義，理事長代表族人提出了治病儀式 *kisaiz* 樂舞／宗教祭儀八首祭歌專用權的示範性申請。申請過程被動員的地方部落，其實是期待有更多的政治賦權，但是申請保護的同時，也引起 *kisaiz* 是樂舞展演？還是仍被舉行的祭儀之爭議。1950 年代末 *kisaiz* 已不再舉行，2008 年隨著資深 *mtiu* 的離去，與 *kisaiz* 相關的 *pakrabi* 也已中斷，現今其實僅存樂舞展演的形式。另外，巫師祭儀展演化與申登專有權的過程中，與傳承矛盾的是祭歌逐漸被大眾化與標準化，雖然同時依循學術計劃研究模式配合，卻流失了幾首未被申登，巫師認為較難教唱的祭歌。族人始料未及的另一方面發展是，巫師祭儀歌舞也完全脫離部落掌控的範圍，為官方所挪用，如跟著文化園區樂舞劇團，對外代表國家躍上國際舞台，如多次出訪中國、參加邦交國太平洋藝術節的演出等，成為一種流動的國族文化符碼。

回過頭來檢視，透過遠在屏東園區的歌舞劇場行銷與推廣，無法復甦凋零的花蓮部落，或創造噶瑪蘭人的就業機會。2010 年起另一波由花蓮縣政府興起的蓋原住民劇場熱，也預備發展歌舞展演觀光，即將在新社鄰近區域蓋「豐濱山海劇場」，希望打造東海岸新的景點，以增加在地就業機會，讓鄉內青年回流（王田明 2011）。蓋不蓋劇場，或是以 *kisaiz* 為主的「屋頂上的祭司」是否會班師上場，成為固定的演出節目，都是未知數。不過部落的年輕人對巫師祭儀觀光化，則已有許多質疑，如用禁忌文化來賺錢是否就是「文創」？配合觀光以營利為目的，是否自己在消費傳統文化等爭議。

里漏巫師祭儀的文化資產政治與傳承危機

臺灣大學學術期刊資料庫

無獨有偶 2007 年同一年初，原住民族文化園區的同一舞團，在原住民音樂文教基金會執行長巴奈・母路的協助下，也正式演出里漏 *sikawasay*「祭師」的祈福樂舞，並

製作成台灣原住民樂舞系列—南勢阿美篇，展演主題「繫」的 DVD。封面上寫著這是「一場特殊緣分的際會，牽繫著遙遠的祖靈，牽繫著彼此陌生又熟悉的眼神，也牽繫著南勢阿美亙古的悲悠，神韻就在此時散發，才發現....這是多美的繫啊！」雖然此祈福樂舞強調神韻、「祭師」與祖靈的牽繫，但相較於新社部落族人熱衷參與「屋頂上的祭司」的演出訓練與祭歌教唱，里漏部落的 *sikawasay* 或其他族人卻沒有參與「繫」的訓練過程。整個祈福樂舞展演也完全沒有巫師祭儀（*mirecuk*）的祭歌，純粹以模仿儀式中 *sikawasay* 拿 *calay*（神靈給的線／路）與走靈路的舞蹈動作為主。對於以這樣的舞碼再現巫師祈福樂舞，排練指導在演出幕後中，既嚴肅又有點半開玩笑似地說已「冒著生命的危險」教團員，顯見里漏巫師祭儀歌舞的不外傳性與禁忌性仍強，非巫師或國家要挪用作他途仍具困難。同時，也可看出里漏與新社兩部落的巫師或族人，對其巫師祭儀歌舞是否能對外展演有完全不同的態度。

里漏巫師祭儀在新的社會脈絡中，跟新社噶瑪蘭人的 *kisaiz* 相當不同，並未積極朝文化展演或是文化產業發展。1990 年代開始透過學者的引薦，巫師受邀到大學、博物館、政府機關、文化館或文化中心時，最資深的 Kamaya 巫師開始以傳統祭儀如 *mipohpoh*、*patefu* 或 *miasik*（殺豬掃除不潔）中的 *miwahli* 階段（用蕉葉掃除不潔），創造出新的、替非族人進行的祈福儀式（*miwahli*），以取代展演式的歌舞表演。資深的巫師談到：每次出部落進行祈福，認知上都是嚴肅地「出去做儀式」，必須嚴守 *mamet* 禁忌，因為「會跟 Haidang（神靈）在一起」，意即進行儀式者相信神靈真正存在，「參與的觀眾應該不能拍手」，因為祈福不是一種演出。另外，資深的巫師反問，離開部落到機關或政治場合作儀式宣傳展示，我們常被尊稱為「國寶」，是否就叫「文化資產」？還是我們在部落進行的儀式才是文化資產？如果我們部落的祭儀是文化資產，而要讓很多人知道或是觀賞，這將與我們巫師們不能炫耀、儀式時間與儀式本身是秘密，即使在部落內也不能公開講或讓人知道的本質相矛盾。換言之，巫師們所認知的巫師祭儀是人與神靈或祖先們的互動，涉及傳統宇宙觀，此過程無法成為被非族人的他者凝視觀賞的展演對象。

再者，縣政府所謂文化資產的保存者 *sikawasay* 在訪談中談到：祭儀實屬巫師個人或家族，其相關事務與部落間存在著不同公私領域的劃分，此與縣政府的補助劃分標準認定又不同，也與西方自由民主社會不斷重申公共領域與私人領域的區分相異（Taylor 1994）。另文化資產登錄須有登記的保存團體，概念上是屬集體權利，但 *sikawasay* 僅存八人，不可能達到法定規定「團體」為至少三十人的登記標準，且巫師

臺灣大學學術期刊資料庫

大部分都是年長者不善書寫，無法配合繁複的行政手續。從這些巫師們的疑問與反應中，我們可以發現文化資產對她們而言，是一套新的語彙與組織規則，與她們渴望獲取資源以解決巫信仰危機，讓年輕的生命力加入傳承，有很大的距離。

透過學者巴奈．母路長期辛苦地田野紀錄與保存推廣後，於 2009 年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，登錄成花蓮縣縣定文化資產。登錄的理由乃是里漏為「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」。申登的過程中巴奈．母路自己談到，縣政府有來自中央登錄文資的業績壓力，但卻也不是很積極，再者申登的類別項目每個皆標準化，未尊重不同族群的差異，另一方面地方族人對文化資產還充滿疑慮。另筆者也觀察到，如部落的巫師群或是政治菁英如頭目或村長等，並未加入討論或是形成對文化資產登錄的認可，顯示目前登錄的方式缺乏在地部落的整合性參與，尚欠內部集體共識。再者，部落內部原有巫師—頭目—村長的混合社會結構，三者彼此之間的關係既合作又競爭，如村長與民意代表運用鄉公所與原民會的資源，積極爭取因戒嚴以來政府佔用原部落生活集會及 *sikawasay* 宗教祭祀的場所，而改設置成軍營，1994 年該軍營終止使用，經過 10 年政府終於完成土地撥用程序（蔡志偉等 2013：110），於原地興建公用的 *talo'an*（聚會所）。村長此舉企圖幫忙解決 *sikawasay* 缺乏公共場地進行儀式的問題，進而為部落服務，但是過程中有些人卻認為村長是為了自己爭面子。另一方面，過去領導的資深巫師也曾含蓄地表達，村長與巫師群各自有不同發揮的場域，雖然聚會所已於 2013 年落成，但是 *sikawasay* 們還是在自家幫族人舉行 *mipohpoh* 儀式等。

又如在里漏巫師祭儀登錄成文資後，2010 年縣政府開始編列巫師所主持祭祖（*talato'as*）的活動經費，但巫師展現能動性自己申請，反而被行政部門拒絕，被指定改由政府認定代表部落的頭目才可提出申請。但是部落認定祭祖（*talato'as*）是各家（*loma*）的事務，經費由各家支出，非屬全體部落的範疇，雖部落仍要配合巫師祭儀，而祭祖（*talato'as*）經費的運用跟屬部落整體的豐年祭卻有所不同。意即家、部落、頭目、村長、巫師與行政部門彼此之間，對活動經費與地方行政體系進入有不同的認知與反應。

2012 年的 *talato'as* 祖靈祭第一次有官方代表（吉安鄉長）出席，致詞中她談到「祭祖是一個特色、族人執著的一個信仰，我們一定會加以尊重，這也是我們地方的一個

臺灣大學學術期刊資料庫

特色，除了對我們族人的各項工作執行的協助與幫忙之外，將來在文化的傳承與觀光產業這部分，我們希望能夠來融合…」。面對國家由上而下的文化資產與文化觀光政策，可能形成資源分配變動的新結構，里漏在地部落內部在已有的組織架構下，仍在尋找不同權力間相互對應的可能。

結論：巫師權力的領域拓展與現代新角色

本文將噶瑪蘭族新社與阿美族里漏，這兩個巫信仰有非常密切互動關係的部落，放在同一範疇比較分析，更能凸顯此區域巫信仰歷時性複雜變化的特性。如 Humphrey（1994:191）提出的反思，巫信仰、巫師、性別與國家的關係充滿互動與變數，甚至地緣上鄰近的這兩個部落，即可清楚地看到不同的反應與行動。新社的 *kisaiz* 巫師祭儀與台灣政治的變遷互動下，族人主動內部協商轉化衝突而產生劇場展演的新形式，巫師們在舞台上被全族群及其他族群及國家所認同與肯定。意即在企圖形塑族群認同時，巫師們被特別賦予高度的價值，透過她們才能對外證明噶瑪蘭人「傳統生活」的存在與真實性，並合理化噶瑪蘭族是原住民族而得以正名，過程中巫師祭儀遂成為其族群的特定標籤。巫信仰被重新創造出新的價值，非僅是以部落為邊界的宗教信仰而已。再者，族人常將資深的 *mtiu* 巫師尊稱為國寶，似乎沒有她們，噶瑪蘭人的真正傳統文化將會消失。

不過，在部落的日常生活中，*mtiu* 女巫師們卻仍因族人多已改宗而被邊緣化。巫師相關的祭儀 *kisaiz/pakrabi* 也隨著資深的 *mtiu* 過世而中斷，今僅存於展演舞台，或被國家文化產業所挪用，而逐漸從部落化、族群化到公有化、財產化與觀光民族化。*kisaiz/pakrabi* 樂舞 2013 年已示範性登錄為噶瑪蘭族專有的傳統智慧創作財產，國家必須保護之，以防止外人複製，進而轉變成為可計算專有使用與收益的一種產權（property）問題。在 *kisaiz/pakrabi* 從一種具象徵系統的巫師祭儀，轉變到劇場展演，再到去意義化成為文化產業的過程中，我們同時也看到噶瑪蘭新社部落傳統的社會結構，特別是巫師組織與其連帶的親族結構逐漸在衰退，國家規模的社會結構也不斷在全球化，帶進部落資訊與觀光傳播的新結構。

反觀里漏的巫信仰在台灣政治民主化過程中，並未立即興起成巫復振風潮，相關祭儀也未積極被族人劇場化，作為族群賦權的政治動員資本，其與國家或學界的互動則是堅持以「創新」儀式的形式出現，仍以部落認同為核心，而不是國家化阿美族的「族群」

臺灣大學學術期刊資料庫

認同。在 2005 年後，國家文化資產政治動員中，巫師祭儀在未有部落集體共識下，逐漸被文化資產化，國家透過地方行政系統朝融合文化傳承與觀光產業的方向推展，從巫師作為地方行動者的視角來看，此一新的社會場域轉換，創造出新的資源，讓部落巫師與頭目的社會結構產生強化的曙光，但也設定了其發展的限制框架。

從部落社會到國家化的族群互動過程中，原先具有重要儀式象徵權力的女性巫師們，是否又相對地被邊緣化？她們如何展現能動性（agency）？噶瑪蘭的 *mtiu* 巫師們談到，頻繁演出事件的經驗，讓她們有重獲尊重與被肯定的感覺，使她們再次成為族人與媒體眼光注目的焦點。資深的巫師除了代表族人在排演及演出前祭告神靈，取代天主教的集體禱告，每次演出也都得經過她們的同意與動員協助才能進行。這使得與國家互動時，男性的運動菁英與教會領導人也必須依賴女巫師們的意見。轉眼間巫師的意見權力從部落的邊緣又回到中心。

在重新創造轉換 *kisaiz* 成巫儀式的過程中，噶瑪蘭 *mtiu* 巫師們漸漸把所知道且會唱的儀式歌舞去神秘化與去禁忌化，轉變為一種非巫師獨有而是部落與族群共享的知識，傳授給一般族人知曉，甚至「推廣」到原住民族文化園區的非族人舞者。巫師們也被請到小學教唱，甚或用 *kisaiz* 的詞加入 *qataban* 男性獵人頭後的祭歌曲調，混合改編成新的歌曲，讓更多人可以在豐年節中吟唱，使非族人也有聆聽的機會，進而替自己擴展舞台和觀眾，展現其跨社會場域的能動性。另外，女巫師們常常成為媒體鎂光燈的焦點，她們不單讓男性在麥克風前發言，或在電視上僅看到男性，而力爭成為部落重要的代表人物及被眾人尊重的意見領袖。

與新社對比之下，里漏的巫信仰經歷與當地的漢人民間信仰融合，隨著現代國家教育及徵兵制度的衝擊、面對工業化與全球化，其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。這些巫信仰的轉變與調適，讓我們看到巫師祭儀並非是既定本質不變的社會範疇，或是必須要成為社會保守主義的防衛堡壘，族人透過儀式再生成其象徵，讓文化與社會結構更新而展現其內部能動性。如部落至今族人一直仍依賴 *sikawasay* 與眾多的 Kawas 神靈及過世的親人溝通，每年家族動員參與以巫師家為主的 *mirecuk* 祭儀，二年一次定期舉行家族聯合的 *talato'as* 祖靈祭，或是主持與農耕相關的歲時祭儀。家族、部落與頭目都必須配合巫師們主導的儀式活動，儀式結束後按慣例資深的巫師享有豬腿與紅包的厚禮，在部落中巫師極具權威與受尊重。一直到今天日常生活中，族人還是依靠 *sikawasay* 進行 *mipohpoh* 治病儀式、*patefu* 尋靈祭及舉行潔淨家或是部落的儀式 *miasik*，使巫師祭儀仍是凝聚部

臺灣人類學會 期刊資料庫

落意識與建構集體認同的重要機制。

不同於噶瑪蘭的巫師祭儀擴展到其他領域或是轉換了社會場域，里漏的巫師祭儀中的神靈、禱詞與歌舞仍僅屬於宗教的神聖領域，不是任何人可學習，傳承上有家系性的限制，僅是巫師個人的專有特殊權利，非屬公領域的集體權利。2009 年後在新的文化資產政治中，巫師由原是宗教信仰的領導及治病者的角色，現在變成儀式專家，被認定為是具有一身絕技的國寶。她們掌控了關於儀式的豐富象徵知識與詮釋權，在社會文化與知識傳承的層面，扮演決定性的角色。同時，隨著當代新興的祈福儀式，她們逐漸跨越了部落與族群的邊界，也成為扮演與國家公部門或學校互動的中介人物。

附　註

1. PatRungan 意為靠岸之地，其行政區屬花蓮縣豐濱鄉新社村。Lidaw 源自創社者 Lidaw-Afas 的名字，部落以花蓮縣吉安鄉東昌村為主。
2. 族人仍認為中文「巫師」一詞意指「會害人」的通靈者，而給人負面的印象。但噶瑪蘭人的 *mtiu* 巫師不會用「黑巫術」傷人，所以改用在主流社會中有較高評價的「祭司」一詞取代。阿美族的 *sikawasay* 有些族人也是選擇轉譯為中文較有正面意義的「祭司」。
3. 詳見 1982 年公佈實施的文化資產保存法，第一章總則第一條。
4. 台灣原住民族的認同在 1980-90 年代仍是以消逝的危機意識為主，到了這幾年才轉變如 Harrison 所分析的一種珍貴資源，必須被保護以防止外人的複製，一種產權（property）（原住民族傳統智慧創作財產權及智慧創作人格權）的問題出現。
5. 含血親、姻親或是虛擬及想像的親屬關係。
6. 「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。
7. 就其儀式、親屬、社會階層或年齡階級組織而言。
8. 參見行政院文建會文資總管理處籌備處出版的「台灣非物質文化遺產潛力點簡介」第 6 頁。2012 年 5 月「文化部」正式掛牌，原文建會「文化資產總管理處籌備處」同時改制為「文化部文化資產局」。

臺灣大學學術期刊資料庫

9. Pierre Bourdieu 的文化資本原特指個人內含的（慣習）、具體的物質（文字作品、畫及遺址）還有制度的（教育）等三種類型的資本。

10. 北部阿美多用 *sikawasay* 或 *makawasay*，中部與海岸阿美則用 *cikawasay*。

11. 依據原民會 2013 年 11 月份所做的「全國各鄉鎮市區原住民族群人口數統計表」。

12. *sikawasay* 日常生活中必須嚴守飲食與性禁忌 *mamet*，終生不能吃雞、羊、兔子、蔥、蒜，儀式期間不能吃魚及蔬菜。

13. 北部阿美稱噶瑪蘭人為加禮宛人。

14. 「台灣神」為 *sikawasay* 報導人的用語，指閩南人祭拜的神靈。

15. 大部分的巫師都仍健在，甚至就在舞台上參與演出，部落中當時每年也會例行舉辦 *pakrabi* 儀式，意即舞台演出的巫師歌舞並未真的消失成為記憶中的「過去的歷史」。

16. 參見 97 至 102 年度「原住民族文化振興發展第二期六年計畫草案」（行政院 96 年 4 月 19 日院臺內字第 0960014748 號函），頁 4。

引用書目

王田明

2011 〈豐濱山海劇場　府會會勘預定地〉。《更生日報》11 月 29 日：第四版。

王嵩山

1989 〈宗教儀式的傳統意義與本土抗爭：阿里山鄒族戰祭 Mayasvi 的持續及其復振〉。《中央研究院民族學研究所集刊》67：1-28。

2001 《臺灣原住民的社會與文化》。臺北：聯經出版社。

中村孝志

1997[1953] 《荷蘭時代臺灣史研究上卷》。臺北：稻鄉出版社。

中華綜合發展研究院應用史學研究所編

2002 《吉安鄉志》。花蓮縣：吉安鄉公所。

巴奈・母路

1999 《花蓮縣阿美族里漏社的祭儀：*mapatayay*、*mipuhpuh*、*miasik* 的調查與研究》。

臺灣大學學術期刊資料庫

臺北：國家文化藝術基金會。

2003 〈*adada*（疾病）與 *kawas*（靈）－以里漏社阿美族二個治病儀式為例〉。《東臺灣研究》8：5 -57。

2010 《阿美族祭儀中的聲影》。花蓮：國立東華大學原住民民族學院。

不著撰人

1983 〈發刊辭〉。《高山青》創刊號：1。

古野清人

2000[1945] 《臺灣原住民的祭儀生活》。葉婉奇譯。臺北：原民文化事業公司。

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。

佐山融吉編

2007[1913] 《蕃族調查報告書第一冊》。臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，陳文德、黃宣衛主編。臺北：中央研究院民族學研究所。

明立國

1990 〈嗬伊洋嘿・呀嘿〉。《中國時報》8 月 17 日：第 26 版。

1992 〈踏進水泥叢林唱起來卑南樂舞〉。《中國時報》8 月 18 日：第 29 版。

2002 〈阿美族與噶瑪蘭族在宗教祭儀上的幾種相容性現象—以里漏社的 *milecok* 與新社村的 *pakalavi* 為例〉。刊於《宗教藝術、傳播與媒介》。鄭志明主編，頁 231-263。嘉義：南華大學宗教文化研究中心。

林修澈

2003 《噶瑪蘭族的人口與分佈》。臺北：行政院原住民族委員會。

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。

2003 《文化展演與臺灣原住民》。臺北：聯經出版事業有限公司。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。

原英子

2005[2000] 《台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。台北：中央研究院民族學研究所。

夏鑄九

1998 〈臺灣的古蹟保存：一個批判性的回顧〉。《國立臺灣大學建築與城鄉研究學報》9：1-9。DOI: 10.6154/JBP.1998.9.001。

清水純

2011[1991] 《噶瑪蘭族—變化中的一群人》。詹素娟主編校閱，余萬居、吳得智譯。臺北：中央研究院民族學研究。

陳文德

2010 〈巫與力：南王卑南人的例子〉。刊於《臺灣原住民巫師與儀式展演》。胡台麗、劉璧榛主編，頁 135-187。臺北：中央研究院民族學研究所。

陳俊陵

2007 《台灣原住民族樂舞系列—噶瑪蘭族篇：屋頂上的祭司成果報告》。屏東縣：行政院原住民族委員會文化園區管理局。

都冷・古禮理

1985 〈被埋葬的原住民文化〉。《山外山月刊》1：8-9。

章英華、林季平、劉千嘉

2010 〈臺灣原住民的遷移及社會經濟地位之變遷與現況〉。刊於《臺灣原住民政策變遷與社會發展》。黃樹民、章英華編，頁 51-120。臺北：中研院民族所。

張淑美

2005 《花蓮縣里漏社阿美族傳統醫療儀式社會心理功能之研究》。慈濟大學人類學研究所碩士論文。

臺灣大學學術期刊資料庫

黃宣衛

1989 〈從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性〉。《中央研究院民族學研究所集刊》67：75-108。

臺灣省政府民政廳編

1954 《臺灣省山地行政法規輯要》。臺北市：臺灣省政府民政廳。

1971 《發展中的臺灣山地行政》。臺中市：臺灣省政府民政廳。

蔡志偉、黃居正、王皇玉

2013 《國內原住民族重要判決之編輯與解析》。臺北：行政院原住民族委員會。

劉璧榛

2006 〈生態復甦與社會再生產的性別政治：噶瑪蘭女人血的象徵實踐分析〉。《臺灣人類學刊》4(1)：45-77。

2007 〈稻米、野鹿與公雞—噶瑪蘭人的食物、權力與性別象徵〉。《考古人類學刊》67：43-70。DOI: 10.6152/jaa.2007.06.0004。

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 〈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《台灣原住民的現況與未來》。黃樹民、章英華編，頁 405-459。台北：中央研究院民族學研究所。

2010b 〈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〉。刊於《臺灣原住民巫師與儀式展演》。胡台麗、劉璧榛主編，頁 505-555。臺北：中央研究院民族學研究所。

2010c 〈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)：37-83。

謝世忠

2006 〈身分與認同：日月潭邵族的族群構成〉。刊於《歷史、文化與族群：臺灣原住民國際研討會論文集》。葉春榮主編，頁 309-332。臺北：順益臺灣原住民博物館。

臺灣大學學術期刊資料庫

羅素玫

2005 〈性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式〉。《臺灣人類學刊》3(1)：143-183。

Appadurai, Arjun

1981 The Past as a Scarce Resource. Man, New Series 16(2): 201-219. DOI: 10.2307/2801395.

Atkinson, Jane Monning

1992 Shamanisms Today. Annual Review of Anthropology 21: 307-330. DOI: 10.1146/annurev.anthro.21.1.307.

Balzer, Marjorie Mandelstam

1990 Introduction. *In* Shamanism: Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia. Marjorie Mandelstam Balzer, ed. Pp.vii-xviii. Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe.

Borao, José Eugenio Mateo

1993 Aborigines of Northern Taiwan: According to 17th-Century Spanish Sources. Newsletter of Taiwan History Field Research 27: 98-120.

Bourdieu, Pierre

1979 Les trios états du capital culturel. Actes de la recherché en sciences sociales 30(novembre): 3-6. DOI: 10.3406/arss.1979.2654.

1984 Questions de sociologie. Paris: Les Éditions de Minuit.

Brown, Michael F.

2005 Heritage Trouble: Recent Work on the Protection of Intangible Cultural Property. International Journal of Cultural Property 12: 40-61.

DOI: 10.1017/S0940739105050010.

Bulgakova, Tatiana

2008 Revival of Christianity and Shamanism among the Indigenous Peoples of Siberia. *In* Shamanism and Christianity: Religious Encounters among Indigenous Peoples of

臺灣大學學術期刊資料庫

East Asia. Olivier Lardinois and Benoit Vermander, eds. Pp. 145-162. Taipei: Taipei Ricci Institute.

Buyandelgeriyn, Manduhai

2007 Dealing with Uncertainty: Shamans, Marginal Capitalism, and the Remaking of History. American Ethnology 34(1): 127-147. DOI: 10.1525/ae.2007.34.1.127.

Castells, Manuel

2000 End of Millennium. Oxford; Malden, Mass.: Blackwell Publishers.

Cauquelin, Josiane

2000 Passage d'une société cham aniste à une société à chamanes —l' exemple des Puyuma de T aiwan. *In* La pol itique des esprits — chamanismes et religions universalistes.Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil, éd. Pp. 35-50. Paris: Université Paris X.

2004 The Aborigines of T aiwan. The Puyuma : From Headhunti ng to t he Modern W orld. London and New York: Routledge Curzon.

Cohen, Anthony P., and John L. Comaroff

1976 The Management of Meaning: On the Phenomenology of Political T ransactions. *In* Transaction and Meaning: Directions in the Anthropol ogy of Exchange and Symbolic Behavior. Bruce Kapferer , ed. Pp . 87-107. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.

Cohen, Ronald

1978 Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology. Annual Review of Anthropology 7: 379-403. DOI: 10.1146/annurev.an.07.100178.002115.

Foucault, Michel

2001 L'herméneutique du sujet. Paris: Gallimard Seuil.

Fox, James J., ed.

1988 To Speak in Pairs: Essays on the R itual Languages of Eastern Indonesia. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Geertz, Clifford

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

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. Amesterdam: Van Gorcum.

Gregor, Thomas A., and Donald Tuzin, eds.

2001 Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method. Berkeley: University of California Press.

Guillemoz, Alexandre

1982 Chamanesses et chamanes coréens. L'Ethnographie 87-88: 175-187.

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.

Hamayon, Roberte

1982 Des chamanes au chamanisme. L'Ethnographie 87-88: 12-48.

Harrison, Simon

1999 Identity as a Scarce Resource. Social Anthropology 7(3): 239-251. DOI: 10.1017/S0964028299000191.

Humphrey, Caroline

1994 Shamanic Practices and the State in Northern Asia: Views from the Center and Periphery. *In* Shamanism, History and the State. Nicholas Thomas and Caroline Humphrey, eds. Pp.191-228. Ann Arbor: University of Michigan Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Hymes, Dell

1975 Breakthrough into Performance. *In* Folklore: Performance and Communication. Dan Ben-Amos and Kenneth S. Goldstein, eds. Pp. 11-74. The Hague: Mouton.

Kendall, Laurel

1981 Supernatural Traffic: East Asian Shamanism. Culture, Medici ne and Psychiatry 5: 171-91. DOI: 10.1007/BF00055419.

2009 Shamans, Nostalgias, and the IMF: So uth Korean Popular Religion in Motion. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Kim, Chongho

2003 Korean Shamanism: The Cultural Paradox. Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate.

Kuper, Adam, ed.

1992 Conceptualizing Society. London; New York: Routledge.

Lash, Scott and John Urry

1994 Economies of Signs and Spaces. London: Sage Publications.

Lewis, Ioan M.

1971 Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books.

Lindenbaum, Shirley

1987 The Mystification of Female Labors. *In* Gender and Kinship: Essays toward a Unified Analysis. Jane F . Collier an d Sylvia Junko Y anagisako, eds. Pp. 221-243. Stanford, CA: Stanford University Press.

Marcus, George E.

1995 Ethnography in/of the W orld System: The Emer gence of Multi-Sited Ethnography . Annual Review of Anthropology 24: 95-117. DOI: 10.1146/annurev.anthro.24.1.95.

1998 Ethnography through Thick and Thin. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

Métraux, Alfred

1967 Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud. Paris: Gallimard.

Perrin, Michel

1992 Les praticiens du rêve. Paris: PUF.

1995 Le Chamanisme. Paris: PUF.

Rowlands, Michael

2002 Cultural Heritage and Cultural Property. *In* The Material Culture Reader. Victor Buchli, ed. Pp. 105-133. Oxford; New York: Berg.

Rowlands, Michael, and Ferdinand De Jong

2007 Reconsidering Heritage and Memory. *In* Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa. Ferdinand De Jong and Michael Rowlands, eds. Pp. 13-30. Walnut Creek, Calif.: Left Coast Press.

Rudolph, Michael

2008 Ritual Performances as Authenticating Practices: Cultural Representations of Taiwan's Aborigines in Times of Political Change. Berlin: Lit; Piscataway, N.J.: Distributed in North America by Transaction Publishers.

Schechner, Richard

1988 Performance Theory. New York; London: Routledge.

Taussig, Michael T.

1987 Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing. Chicago: University of Chicago Press.

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.

Turner, Victor

1969 The Ritual Process. Chicago: Aldine Publishing.

臺灣大學學術期刊資料庫

1988 The Anthropology of Performance. New York: PAJ Publications.

Yamaji, Katsuhiko

1990 Female Activity in the Amis of Taiwan. *In* Kinship, Gender and the Cosmic World: Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia. Katsuhiko Yamaji, ed. Pp. 49-74. Taipei: SMC Publishing Inc.

Yang, Jongsung

2009 Investigative Research towards the Designation of Shamanic Village Rituals as 'Intangible Cultural Properties' of the Seoul Metropolitan Government. International Journal of Intangible Heritage 4(6): 93-110.

臺灣大學學術期刊資料庫