

噶瑪蘭族立德(Kodic)部落文化的維繫

-從立德部落海祭觀察

陳耀芳¹ 林素珍²

摘要

本文旨在探討造成噶瑪蘭族立德(Kodic)部落形塑本族文化的主要因素。噶瑪蘭族正名之後，對於文化復振不餘遺力，位於花蓮縣豐濱鄉的新社部落和立德部落為噶瑪蘭族主要的代表部落，也是族人藉以彰顯本族存在的重要據點，立德部落所復振的文化當中，因為受到地域、族群、自然環境與祭儀，以及現代行政區劃等因素的影響，與同為噶瑪蘭族的新社部落仍有些微的差異。海祭是噶瑪蘭族重要祭典之一，也是噶瑪蘭族文化復振重要的活動，與鄰近阿美族的互動，也對立德海祭產生影響。本文透過立德部落海祭的進行，探究這些文化差異的形成，同時探討立德部落族人如何認定自己本族文化。

關鍵詞：噶瑪蘭族、立德、文化差異、海祭

¹ 大仁科技大學社會工作系講師

² 東華大學族群關係與文化學系副教授

Maintain the Kavalan Kodic Tribal Culture -Observation of the Kodic Tribe Laligi

Yao-Fang Chen¹ Su-Zhen Lin²

Abstract

This paper aims to explore the main factors that shaped the culture of the Kavalan Kodic tribe. After the Kavalan ethnic group was renamed, its people spared no effort in reviving their culture. The main representative tribes of the Kavalan are the Paterungan and Kodic tribes located in the Fengbin Township of Hualien County, which is also a key stronghold to showcase their own existence. The culture revitalized by the Kodic tribe is slightly different from that of the Paterungan tribe due to the regional, ethnic group, natural environment, ritual, and modern administrative division related factors. The Laligi (sea sacrificial ritual) is one of the key ceremonies for the Kavalan and an important event to the revival of the Kavalan culture. It promotes interaction with the neighboring Amis tribe and has an impact on the Laligi practice by the Kodic tribe. This paper aims to explore the cultural differences between the tribes by observing the Kodic Laligi, and investigate how the Kodic tribe recognizes its own culture.

Keywords: Kavalan ethnic group, Kodic, cultural difference, Laligi

¹ Lecturer, Department of Social Work, Tajen University

² Associate Professor, Department of Ethnic Relations and Cultures, National Dong Hwa University

壹、前言

1987年噶瑪蘭族的文化復振運動興起後，於2002年完成正名，噶瑪蘭族獨具的文化特色是他們從阿美族分離出來的重要因素。噶瑪蘭族的語言、文化、血統雖然確認噶瑪蘭族存在的事實，從正名運動至今歷經三十多年來努力，如何對外說明自己本族的文化特色，一直是噶瑪蘭族努力的方向。有一部分族人過去長期被視為阿美族的一支，外人對其文化特色並不理解有關。因此，這三十多年來，從服裝、歌謠、祭典、工藝等，噶瑪蘭族不斷藉由各種活動、祭儀或生活的展示，告訴外人(也同時告訴本族的人)噶瑪蘭族的存在。今日我們見到屬於噶瑪蘭族的特色，有一大部分是族人努力藉由歷史記憶、祭儀、歌謠、文獻的文化建構和再創造而來，成為今日大家熟知的噶瑪蘭族的文化特色。

立德部落跟其他從清領時期從花蓮奇萊平原南遷的噶瑪蘭族人一樣，是因為加禮宛戰役而遷移到此處生活。1878年(光緒4年)，花蓮加禮宛社在清廷「開山撫番」的政策下，官逼民反和漢墾勢力對於加禮宛社田園的覬覦，引起加禮宛戰役。戰後吳光亮「因其降，勒遷以分其勢」〈強制遷社〉加禮宛六社分批發配南方，一路遷往花東縱谷的馬佛(花蓮縣光復鄉西富村)、鎮平(花蓮縣光復鄉大全村)、打馬燕(花蓮縣瑞穗鄉瑞北村)；另一路遷往花東海岸的加路蘭(花蓮縣豐濱鄉磯崎村)、新社(花蓮縣豐濱鄉新社村)、貓公(花蓮縣豐濱鄉豐濱村)、姑律(花蓮縣豐濱鄉立德部落)、石梯、大港口(花蓮縣豐濱鄉港口村)、納納(花蓮縣豐濱鄉靜浦村)、大峰峰(臺東縣長濱鄉樟原村)、水母丁、三間屋(臺東縣長濱鄉三間村)、馬稼海(臺東縣長濱鄉三間村真柄部落)、城子埔(臺東縣長濱鄉長濱村)、石坑(臺東縣長濱鄉長濱村長光部落)、掃別、竹湖(臺東縣長濱鄉寧埔村)、沙汝灣(臺東縣成功鎮宜灣部落)、成廣澳(臺東縣成功鎮忠孝里)等地區。分散的小聚落，人數較少的地區則阿美族化了。

依據2019年1月統計，噶瑪蘭人總數是1,482人，花蓮縣有666人，族人集中的區域在豐濱鄉331人，主要是新社部落和立德部落，其他區域皆

是散居狀況。新社部落規模較大，人口較多，並且有新社國小做為語言與文化傳承的基地。原加禮宛社後裔分布在新城鄉嘉里村一帶有 105 人，嘉里村還有許多已經不具噶瑪蘭身分的加禮宛社後裔，與新社和立德部落仍有親戚關係¹。

本文研究的立德(**Kodic**)部落，是位於新社部落²(住戶超過百人)南方，鄰近的另一個噶瑪蘭族的聚落，目前有 21 戶噶瑪蘭人家，人數約 65 人，舉辦祭典時回鄉參與的族人可至 150 人左右。本部落對於祭典保護不餘遺力，特別是立德部落的海祭一直未中斷，形成該部落的特色，是少數仍保有噶瑪蘭文化的聚落。

本研究主要探究從「新傳統」³的創造過程中，有哪些因素影響立德部落對自己本民族文化的形成？在流動的、變化的過程中，既有衝突也見到部落的選擇妥協，什麼是族群認可的「Kavalan」的傳統？是本文主要探討的課題。

以立德部落做為觀察的對象，主要原因立德部落人數少，卻仍保有足以作為噶瑪蘭族文化辨識的海祭、豐年祭、祭祖 *paliling*、母語、歷史記憶等，雖然有其民族文化的特徵，但是部分又與新社部落有所不同。這些不盡相同的地方，正是立德部落在「新傳統」的創造過程的各類因素對其文化塑造的影響。在這些「新傳統」形塑過程中，牽涉到認同問題。有關噶瑪蘭族的文化復振過程，就像 Rogers Brubaker 所探討「日常生活中的族群意識」(everyday ethnicity)。Brubaker 在進行族群研究時，著重的不是族群的「實質」(substance) 內容，而是其「過程」(process)。在這過程中結成一個團結的群體，族群意識是文化建構過程中的產物。立德部落透過不斷重複實踐

¹2019 年 1 月內政部人口統計。

²新社在加禮宛戰役之前就有族人遷居至此，戰役後也有遷居至此者，立德是加禮宛戰役後遷移至此，新社人口數多。加禮宛戰役後，清廷曾強迫族人遷居至兩部落。兩部落間以通婚而遷居為主，多有親戚關係。

³此處所謂的「新傳統」更強調在消失或模糊的傳統中，形塑出的新傳統。舊傳統在一般的流傳下族人已經不清楚，僅可從相關文獻中找尋與建構。例如生活中的飲食習慣、歌謠與耕種方式，舊傳統的面貌，因為多數與阿美族通婚及混居，已經不清楚。

的「傳統」祭儀，強化主張他們與阿美族或其他民族的不同(邊界)，他們強調的「傳統」其實是對新局勢(噶瑪蘭族正名)的反應，但所汲取的是從原來舊有的文化形式中找到因應的方式。被創造的傳統其實是對新時局的反應，卻以與舊情境相關的形式出現，或是以類似義務的性質、不斷重複的方式建立自己的過去，一邊是現代世界的經常性變動與創新，一邊是社會生活中儘可能維持現狀的企圖(陳思文等譯，2002：11-12)。

本研究主要的研究方法以是生態人類學觀點、文化銜接理論探究立德噶瑪蘭族文化復振發展。其中又以日常生活和海祭祭典作為分析觀察的主要層面，根據文獻和學者的研究成果尚缺乏探討噶瑪蘭族新社和立德部落海祭之間的差異，以及探討文化建構之課題。生態人類學觀點主要在探討在各個時間空間之中，人與自然環境(文化與自然)的關係。它探究一個人群塑造其環境的方式，以及這些關係在往後構成這個人群的社會、經濟和政治生活的方式。文化銜接理論為克里弗德(James Clifford)所著(復返：21世紀成為原住民)(2017)，說明有意識者(原住民)能乘勢隨著全球化大展開，選擇以一種公共角色讓自己被看見及被聽見。這種具有原民自覺的再現，克里弗德稱之為「原民現身」(Présence indigene)，八〇年代起遍地開花的「原住民現身」運動，彰現了「再銜接」(rearticulation)的過程。此兩種觀點，用以說明立德部落在型塑新傳統的過程中，包括海祭等文化元素的恢復或轉變。

本文著重在立德部落探究，論述方式並非以新社和立德對照比較的方式呈現，為凸顯立德文化差異時，才會提及新社部落的情況以供對照。田野觀察主要是整理 2015-2018 年立德部落海祭的調查，從立德部落族人的生活意識和外環境與族群互動下形成的文化特性，分析影響立德噶瑪蘭族建構本族文化的各種因素。

貳、立德部落的歷史與地理位置

噶瑪蘭族人在論述其歷史源流，最早的故鄉必然論及宜蘭，過去在噶瑪蘭族在歷史上稱之為「蛤仔難三十六社」，分佈區域有宜蘭、羅東、蘇澳一帶。噶瑪蘭人的正名是由新社部落偕萬來在 1987 年以後推動，在推動正名

/復名之後，皆積極復振本族語言、歷史、社會、文化等工作。兩族¹在追求民族認同的訴求，皆從祖先起源地推動起。噶瑪蘭人回歸到宜蘭祖先發源地。1990年代，「噶瑪蘭」這個名稱，因為正名/復名的緣故被一群祖先曾居住在宜蘭平原地區的人所採用，集體認同為他們的族稱。

留在宜蘭的族人，因為強勢漢文化影響，語言流逝，海祭與豐年祭的實際運作早已消失。宜蘭壯圍鄉的噶瑪蘭族奇力板社，因為強勢的漢文化影響，反而現實生活中文化流逝殆盡，但是這幾年積極復振，已經連續兩年參與立德部落與新社部落的海祭與豐年祭。2019年7月13、14日在壯圍鄉舉辦海祭豐年祭「我們一直都在」，第一天在壯圍廊後海灘進行海祭，增加了牽苦的活動，第二天在公館國小進行豐年祭。立德部落與新社部落的頭目以及族人，連夜開車前來，進行文化交流。原居地的文化流逝，反而是向遷居新社與立德的族人取經，形成一種特殊的文化復振模式。

目前噶瑪蘭族當中新社和立德是兩個核心部落，目前能直接論述 1878 年加禮宛戰役之影響的只有立德部落，新社的噶瑪蘭人有更多於戰役之前已經遷入此社，因此，幾乎無戰爭記憶(林素珍，2017)。立德部落的口述歷史中，則很肯定確認經歷過加禮宛戰役，至今他們多數仍有親戚在新城鄉嘉里村，所以每每口述先祖敘述遷移歷史時，一定提到加禮宛戰役這個時間點來說明遷移的歷程。對於過去自稱是「Kaliawan(加禮宛人)」是否有助於作為噶瑪蘭族的意識？「Kaliawan(加禮宛人)」是否等同於噶瑪蘭族？加禮宛戰役後遷移至立德的族人，保有的是因戰爭而遷移此處的「關鍵時間」的記憶，至於戰爭中發生何事，田野中採集不到他們父祖有關加禮宛戰役細節的口述歷史。噶瑪蘭族無論是新社或是立德對加禮宛戰役缺乏對本族具體的戰爭記憶，但是立德和新社歷史意識不同之處，在於他們遷移的歷史脈絡與加禮宛戰役有關。他們是「Kaliawan(加禮宛人)」，當時 Kaliawan(加禮宛人)最多會連結的意識是花蓮的平埔族人。直到偕萬來推動噶瑪蘭族正名，「Kaliawan(加禮宛人)」才逐漸連結到噶瑪蘭族。加禮宛戰役幾乎在族群意

¹兩族，指涉的是因為 1878 年加禮宛戰役，為清軍討伐並受到遷社及離散各處的噶瑪蘭族與撒奇萊雅族(目前主要集中在花蓮市國福里一帶)。

識中未佔有重要的影響。至今，噶瑪蘭族並未針對此戰役舉行本族大型單獨的紀念活動¹，可見族人對此歷史事件對於身為噶瑪蘭族，並不是正名運動期間凝塑族群意識絕對重要的因素。立德部落講述加禮宛戰役最常提到的是「我們是在加禮宛事件遷移到這裡的」這樣的觀點。

立德部落噶瑪蘭人的正名運動是隨新社部落一起運作的，所以立德部落參與所有噶瑪蘭族正名時的活動。「...，如加禮宛、立德、大峰峰及樟原等部落，最後仍以新社為中心，於 1990 年組織跨部落性的「花蓮縣噶瑪蘭族協進會」，作為復名運動的主要動員組織。」(劉璧榛，2010：60)，花蓮縣豐濱鄉新社村的噶瑪蘭族裔，在當代認同及復名潮流中成為運動主體及族裔代表，當時 1990 年代正名/復名期間，偕萬來為噶瑪蘭族復名及文化復振運動提供了許多歷史記憶的補充及語言資料的延續(陳逸君，2004：13-16)。偕萬來主要根據的還是學界過去對噶瑪蘭族的歷史研究，作為論述的根本，其形塑的過程是當時政府、學界以及傳媒所建立的噶瑪蘭族面貌，族內菁英們主動進行文本生產並糾正外來研究者的錯誤(陳逸君，2004：13)。意即立德部落以及其他地區的噶瑪蘭人，是隨著新社部落建立一套當時本族認知的歷史源流，做為族群認同的歷史根據。

立德部落在文化復振過程中，其住戶從 1980 年代原本的 50 戶至今 21 戶，人口不斷外流，主要是部落生活條件不佳。其聚落緊靠海岸山脈，呈狹長型分布，相較於鄰近阿美族部落的環境條件，更為侷促，海與海岸山脈之間不到 300 公尺寬的腹地，部落在海岸山脈以東至海緩坡上的耕地貧瘠，多數農業已經呈現休耕補助狀態，只剩下零星菜園供家戶自用²。與部落南、北最近的聚落距離約 11 公里(港口部落)、4 公里(貓公部落)，生活空間呈現孤立隔絕情形，對於探討噶瑪蘭族文化傳承，立德部落是值得觀察探究地區。跟新社部落比較起來，其傳統文化發展的條件更為艱困，本研究主要探討噶

¹近年來關於加禮宛戰役的紀念活動，大多在戰役發生地附近的花蓮市國福里一帶舉行，撒奇萊雅族與噶瑪蘭族共同參與，部分新社部落與立德部落噶瑪蘭族人租車前往。

²關於農業，噶瑪蘭族人傳統上有很好的水稻耕種技術(宜蘭)，過去立德部落的水稻耕作也是相當自豪，只是後來限於腹地狹小，各項成本提高，目前除了小規模菜園栽種自用外，在台十一省道旁，常見休耕的農田種植向日葵等(領取休耕補助)。

瑪蘭族文化復振至今，持續變動的文化，立德噶瑪蘭人如何看待「傳統」？他們在從事「舊文化」的保存與維護，以及「新傳統」的創造，辯證「文化的本質」的問題時，特別強調其「歷史」性，卻很少關注到「新傳統」的形成存在其他因素，包括環境的因素、與鄰近漢人和阿美族人的互動、政府的行政劃分，使這些因素交互影響今日文化的形成，顯然作為「傳統」文化，最重要的還是有其歷史的淵源。

有關噶瑪蘭族相關的課題的研究有從歷史、文化、人類學、影像等不同層面探討。從歷史角度論述噶瑪蘭族群形成的有李宜憲著〈加禮宛事件暨加禮宛意識之型塑〉(2009)，主要從歷史文獻中探討清末日治初期的加禮宛人意識的形成。詹素娟所著〈族群、土地與國家——一個歷史族群的再出發〉(1999)，則透過族群歷史，從其流動遷移的歷史過程，思考族群與土地的關係，藉噶瑪蘭族群意識在當代再現的意義，討論族群與「國家」之間的關係。在釐清族群與土地的辯證關係之餘，瞭解特定的人群或族群，如何在一個現代化國家的體制中，延續本族認同。劉璧榛著〈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〉(2017)，其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」，透過有感知的的身體病痛與治病儀式行動，看到噶瑪蘭人如何借由身體再生產歷史記憶，進而建構群體認同與劃定部落人群邊界。

影像方面的研究，有木枝·籠爻，《噶瑪蘭族：永不磨滅的尊嚴與記憶》(1999)，是作者木枝·籠爻（潘朝成）的尋根故事，以他個人、家族和藝術創作從影像捕捉噶瑪蘭的歷史容顏，並且將當代噶瑪蘭族人回歸認同的心聲呈現出來。本書指出噶瑪蘭人，雖然大部份和當地漢人、阿美族混居與通婚，但藉由母語、祭儀等傳統文化的保存，仍維持著明顯的族群界線。

相關文化建構課題之研究，目前做過類似研究者有蘇羿如與黃宣衛的〈文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動〉(2008)，主要探究和觀察文化建構在正名運動中扮演的功能。靳菱菱的〈文化的發現與發明：撒奇萊雅族群建構的歷程與難題〉(2010)，從文化建構分析正名，更論述 Sakizaya 文化先佔權追求民族文化的細部差異。但是這些研究著重於文化建構時族群意識邊

界問題的探討¹。

本研究則是探討環境條件差異、歷史意識、行政治理等文化建構實踐過程，探究立德部落如何因應噶瑪蘭族正名，找到自己民族文化的「本體」。探討立德部落的文化差異，除了可觀察他們與新社噶瑪蘭人的差異，也會注意阿美族文化上的影響。黃宣衛在談阿美族地域性的文化差別時，論述到不同區域的人群因為鄰近族群文化交互的影響，使得其文化產生變異，他提到魯凱族因為與卑南族鄰近往來通婚，因此，在台東魯凱族文化出現會所制度，而卑南族的文化出現盪鞦韆文化，地域性的族群關係所造成的影響(黃宣衛，2000)。因此，本研究也將地域環境的因素對於其文化建構的影響列入觀察。

參、生活上的標記和文化

一、民族植物

噶瑪蘭族在 1990 年代的復振運動過程中，為了證明噶瑪蘭族與宜蘭的傳承延續，將噶瑪蘭族從過去到現在生活上息息相關的大葉山欖(qasup)植物轉變為族群認同的新標記之一。族人認為有大葉山欖(qasup)生長的地方，就有噶瑪蘭族。而這也正是花東海岸噶瑪蘭族部落的生活環境的真實景況。因此，在正名時為了標示族群的身份，以大葉山欖(qasup)作為代表噶瑪蘭族最鮮明的一種民族植物，樹幹高大清爽，枝葉扶疏，不長蟲蟻，果實可食，深受族人喜愛，被當成族人當代族群認同和精神的新標記。

立德部落有幾株大葉山欖(qasup)，每當部落舉行祭儀時，總是刻意在大葉山欖樹下祭祖，便具有相當的特殊意義，將位在東海岸的部落，一下子拉近與宜蘭祖先發源地的關係。新社部落雖然也視大葉山欖(qasup)為民族植物，卻未見以地景的方式強調民族意識，這與新社有更多可以表述自身民族的特色文化有關係，例如新社有香蕉絲工坊、半島米、拉拉坂的農業等。至於已經消失不存在，噶瑪蘭人過去聚落最常見的植物，同樣能把族人與祖居地—

¹噶瑪蘭族與撒奇萊雅族兩族的社會文化有相當的相似性，例如母系社會及年齡階級等，且長期有通婚的事實，但是噶瑪蘭族在復振時，偕萬來長老在 1987 年為族群尋根，就直接溯源到宜蘭地區，因此本文沒有針對噶瑪蘭族在奇萊平原，兩族的互動多做探究。

宜蘭連結在一起的荊桐花¹，在文化活動時仍具有象徵意義，例如「宜蘭 200 年系列活動—荊桐花開」以提醒族人海祭時，荊桐花開的時序曾經和海祭的關係²。

二、行政區域劃分

花蓮縣豐濱鄉豐濱村轄內包括豐濱(貓公 Fakong 部落，下文皆以貓公部落稱之)、豐富部落(Tingalaw)、立德部落(Kodic)、及八里灣部落(Haciliwan)等四個部落。豐濱村東臨太平洋，西倚海岸山脈與光復鄉為鄰，北接是噶瑪蘭族的新社部落，南鄰港口部落。過去的行政區劃並未考慮族群問題，加上先前立德部落的原住民被視為阿美族的一支，在行政規劃下，豐濱村村長思考全村重要祭儀舉行之方式，以全村人力物資考量。阿美族為豐濱鄉主要人口，加上人口分散，在行政的運作，村內的事務大家通力完成，本村以阿美族互助 mipaliuw 發展出因應各村祭儀的方式，立德部落在此影響下，其祭儀受阿美族人長期的協助，故其祭儀自然有阿美族深刻的影子。

現在每年海祭時和豐濱鄉阿美族以 mipaliuw(互助)相互支援船隻，協助捕魚的方式舉行海祭，雙方皆可在海祭時有足夠的漁獲量，同時相互請客也能讓宴客時賓客滿堂互相熱鬧。

三、漁業生活

立德部落緊鄰著海岸，可耕作的農地有限，無法倚靠耕作維生，南邊的石梯漁港為天然的港灣，在自然資源和條件下，日治時期起家家戶戶以捕旗魚為業。豐濱鄉轄內包括貓公、豐富、立德及八里灣等四個部落，其中靠海的貓公與立德部落長期共同使用石梯港。

海邊的採集活動，因為噶瑪蘭人最愛食用貝類，過去貝類是日常生活常見的食物。由於新社、立德濱海礁岩逐漸陷落海中，貝類採集比過去更為不易，收購價格變貴，現在較常出現在宴客酒席上成為珍貴的菜餚。

每年 4 月至 9 月的飛魚汛期是立德噶瑪蘭族捕捉飛魚(sauR)的季節，飛

¹立德部落陳夏梅女士口述提到，過去立德部落到處可見荊桐，因為製作糯米飯蒸桶而砍伐殆盡。

²四月舉行海祭，其實節氣有關，荊桐在四月開花，溫暖空氣從南方飄來，海流的搭配剛好是捕捉飛魚的開始。

魚屬表層迴遊魚類，捕捉時需乘舟筏出海，一船的作業人數約 1-3 人。4 月底至 6 月初，漁民於傍晚出海，捕捉夜間的黑鰭飛魚；6 月底後，黑鰭飛魚數量減少，轉而捕捉日間體型較小的斑鰭飛魚和尖頭細身飛魚，迄 9 月飛魚季結束。

捕魚大抵都在離岸 1 哩的沿岸海域內作業，捕捉飛魚的作業，完全受當日潮流流向、流速控制。根據漁民的經驗，魚群主要是在黃昏的時候會靠近岸邊，所以漁民會在黃昏 5、6 點的時候出海去放網子，夜間飛魚易刺入網目的時段在 8-12 點之間，每天收工的時間是在晚上 10 點至凌晨 1 點之間。立德部落因為港口條件佳，漁民人數雖然沒有新社人數多，但因為皆以機動船為主，漁獲量較穩定。在 1980 年代之前，捕旗魚是立德部落主要的生計，2016 年之前年齡階級男子在豐年祭時穿著的 T 恤，還以象徵該部落產業的旗魚作為服飾圖案，以此代表立德，可見過去的生計也影響部落如何展示該聚落之特色，藉以彰顯他們生計與新社部落不同之處。從此處來看海祭之所以從未中斷，這也說明了漁業對立德部落的重要性。

噶瑪蘭人 50 歲以上男子成長過程中幾乎可說是學著捕魚的技巧、在海邊長大的¹。女子則對於海洋與海邊的貝類或海菜是熟悉的，採集幾乎是日常生活的習慣，早期海洋對噶瑪蘭人而言，既是對外交通途徑，也是維持生計重要的場域。

肆、地域與文化變異

一、海祭與文化復振

噶瑪蘭人稱海祭為祭拜海中的「神」，噶瑪蘭人的「神」(或稱為海龍王)其實叫 *kuwit na lazing*，*lazing* 是「海」，*kuwit* 是「鬼」，一般指稱自然界中非人類之「靈」所幻化而成的「靈體」，相對於人類之「靈」所幻化的祖靈 *Tazusa*，所以整句名詞的意思是「海中的鬼」，*kuwit na lazing* 就是噶瑪蘭海祭中主要祭祀的對象。

¹ 2016 年 1 月 20 日借金生先生口述。

海祭主要是噶瑪蘭人在出海前獻祭海神等精靈，如 Apolo（海龍王,selabawan）、Mihaowai（不幸意外淹水死亡的,miRuR）（劉璧榛 2002:157），在大峰峰地區的噶瑪蘭人也同時祭拜自己的祖先（陳志榮，1995）。儀式主要祈求平安與豐收，部落長老在漲潮時舉行儀式，讓祭品由海潮帶走。拜海之前不須 mamet，對性行為也無限制，但女性不能參與獻祭。隨著基督教的傳入、人口外流、觀光發展及族群運動，過程中因西方宗教介入曾有信徒不參與祭儀，或因青壯人口在外地工作，從事捕魚者變少，海祭不再受族人關注。1990 年代正名運動展開後，族人又開始重視海祭活動，也使得每年的祭典吸引不少學者和觀光客等各界的關注。

目前花東地區的噶瑪蘭族維持海祭傳統者，在花蓮境內有新社部落、立德部落兩處，臺東縣境內則有長濱鄉樟原村一處，其中維持最久未曾中斷的，僅有立德部落一地，新社、樟原兩地的海祭沒落了很長的時間，只有少數從事捕魚工作的噶瑪蘭人，會私底下做 sepaw 的儀式。過去也曾以沒有那麼嚴格遵守傳統的做法，以通俗信仰的香燭、牲禮來祭拜，即一般民間信仰的模式。從文化復振到正名之後，噶瑪蘭傳統海祭的傳承，在近年仍然一直在變化中，維持最久的立德部落(Kodic)雖然保持著「海祭」之名，事實上過去舉辦時的祭儀都是依附在阿美族儀式中八月時舉行，樟原部落(Keladut)的情形也類似，新社部落(PateRungan)的海祭雖較接近傳統的祭儀，卻是在西元 1996 年才恢復舉行的。立德後來改為四月舉辦，改在四月是為了遵行傳統，按照自然時序刺桐花開時捕魚。

立德海祭(sepaw tu laligi)定在四月最後一個星期六舉行，2018 年於 4 月 28 日舉行。立德海祭稱作海向(Laligi)一般來說是每年飛魚汛來的時候，第一期水稻耕種後擇日舉行，通常儀式需二天。

立德的海祭舉辦的方式與新社部落略有不同，顯示雖同為噶瑪蘭族，但因為聚落地點有距離，在發展過程中，兩部落各自從自己的部落歷史記憶，復振本族最具特色的祭儀，皆標榜「傳統」，卻各自有其特色。「對一個共同譜系的援引而互相連接，全透過對祖居地的牽繫而獲得奠基。在一個生活傳統裡，一些元素會被積極記取，另一些會被遺忘，還有一些竊佔自外來影響

力和翻譯自其他情況類似的其他地方歷史。(林徐達譯, 2017:33)」, 噶瑪蘭人對於本族的文化復振全依據宜蘭祖居地的過去的生活和遷移過程中的歷史記憶。根據這些一點一點的復原了他們祭儀和文化。如同 James Clifford 所認為的這是歷史實踐的過程：

「我們很容易會把這種歸屬意識, 看成本質上的往後望, 是當代混合體中一種『殘餘』成分。然而, 如果我們把它視為歷史實踐, 傳統就會擺脫它與過去的優先聯繫, 顯示出自己是一種連接不同時間點的方法, 是一個轉化的源頭(Philips 2004), 如此一種統一的史觀將會讓位於互相糾纏的歷史實踐, 如此, 『傳統』和它的許多近義詞(遺產、patrimoine、costumbre、coutumbre、kastom、adat)將會是指一個互動、創造和適應的過程。(林徐達譯, 2017:36)」

噶瑪蘭族其文化主體怎樣發現了自身, 並讓自身變得可讓他人辨識且維繫下來, 復振 30 幾年中, 不斷從過去的歷史記憶找回與阿美族人或其他族群不同的自身。

立德海祭籌辦的方式與新社不同, 祭典的差異, 也讓立德對於身為噶瑪蘭人, 從海祭彰顯本族與海洋關係的獨特性, 他們以謹守著漁民藉由出港捕魚來籌辦海祭, 在目前各種祭典逐漸委託餐廳外燴, 將宴客程序形式化之際, 立德部落仍然保持著以捕飛魚吃飛魚作為祭典的神聖性, 強調至今只有他們仍可以維持這種「傳統」方式。

二、與阿美族互動的影響

噶瑪蘭人到東海岸定居後, 受阿美族文化的影響也稱傳統的海祭為 *sacepo*, 並逐漸取代了原有的 *sepaw tu lazing*。現在新社、樟原的噶瑪蘭人仍習慣此一稱呼。但立德部落的噶瑪蘭人卻不稱海祭為 *sepaw tu lazing* 或 *sacepo*, 而稱為 *lalikid*, 此名詞是從海岸阿美豐年祭 *malalikid* 衍生的, 原因是 1999 年之前, 立德部落的海祭長久以來與當地的阿美族豐年祭合併舉行, 成為 *malalikid* 活動中的一個祭儀, 同時也接受了漢文化而有一個閩南語名稱「海向」, 此一情形也出現在樟原部落。

身處在阿美族居多數的東海岸, 噶瑪蘭人除了學會阿美語之外, 正名之前祭典也明顯受其影響。豐濱鄉主要居住著屬中部阿美的「海岸阿美」, 海

岸阿美以海岸山脈以東沿太平洋岸為分布地，其主要部落自北而南分別為「Tingalaw」（丁仔漏）、「Fakong」（貓公或豐濱）、「Makutaai」（港口）、「Cepo」（靜浦）、「Tsiukagan」（長光）、「Pesielen」（白守蓮）及「Malaulaon」（成功）等，其中除了長光、白守蓮與成功外，皆是位於豐濱鄉境內的阿美族部落。噶瑪蘭族與周遭的民族究竟如何互動，學者詹素娟、陳逸君、劉益昌從歷史、文化和空間，分析描繪了噶瑪蘭族採取的策略和方法，也可讓我們理解這當中互動的情形。

立德的海祭與阿美族的互動中，祭典與阿美族海祭形式更接近，文化極為相似，目前已無法分辨其接觸是單向或雙向風俗習慣、物質文化、觀念等的影響，無論是直接影響採借和融合，或是其他情形，在此持續互動的過程，立德海祭儀式、物質和觀念是比較接近與之有長期 *mipaliuw* 關係的貓公部落。噶瑪蘭族的海祭由來與阿美族並不相同，噶瑪蘭族男子會聚集在海邊舉行 *Laligi* 大海的饗宴，是祭拜海神祈求降福。阿美族則是從神話中為感謝海神搭救演變而來的祭典。起源不同但因為相互影響，卻有相似的祭典文化。

三、海祭中的 *mipaliuw*(互助)

立德是個小部落，每年要舉辦海祭，僅靠部落仍是可以辦到的，但若要舉辦的熱鬧盛大的祭典，則需藉由 *mipaliuw*(互助)的方式與鄰近部落合作。2018年4月，立德的海祭，共9艘漁船出港，其中有2艘漁船是阿美族貓公部落以 *mipaliuw* 的方式協助立德海祭，此處合作包括貓公部落出船隻、人員、提供漁獲，以及參加隔日的祭典和餐宴。這種形式的協助，早被視為「傳統」。在立德噶瑪蘭人的記憶中，*mipaliuw* 在久遠的時代已經存在，一位貓公部落漁民張有見先生（71歲，37年次，有見號船主），他表示在自己17歲捕魚的時候，部落便已存在海祭時相互協助的習慣，另一位漁民張有德先生（67歲，41年次，光豐號船主），他表示和表哥（張有見）每年都會來幫忙，他提到：

「每年立德海祭時都會來，很久以前就這樣了，多久我不知道，但是從以前就一直這樣了，因為我大舅舅、二舅舅他們在這裡（立德部落），他們要我們幫忙，我們就過來了，明天的宴客我們也會來喝酒。30號（4月30日）的

時候(貓公部落 5 月 1 日海祭 Sacepo' 前一天)，立德的也會有船過來，我們就是這樣做，等到我們請客，他們也會過來喝酒。¹」

張有德先生認為兩個部落海祭 mipaliuw(互助)已經很久了，加上有親戚在此，自然會來幫忙。

但是貓公部落吳福星頭目(30 年次)則有不同的看法，他提到：

「我們這三個部落大家都有親戚，但是實際上互相幫助是因為我們是同一個村長的關係，一開始是立德(Kodic)，丁仔漏(Tingalaw)，八里灣(Haciliwan)，貓公部落(Fakong，現為豐濱部落)共同為一個村，只有一位村長，要海祭的時候村長會宣布相互協調各部落的需求，所以大家就會輪流去對方部落，在海祭的時候協助。漁民平時有組織，平常大家都有互相的往來，大家都認識，感情也很好。明天海祭祭拜的時候，立德的漁民也會一起來祭拜。²」

吳福星頭目認為這種習慣的形成，其實是因為行政區域上同一村的劃分，村長調度人力造成的。立德(Kodic)，丁仔漏(Tingalaw)，八里灣(Haciliwan)，貓公部落(Fakong)共同一村長，過去部落要海祭，村長會宣布哪的地方海祭，會調度船隻人力，要大家互相幫助，協助村中其他部落的人辦海祭，大家也會因為都是漁民，平日就相互幫忙，並不因不同部落或是他族，就不去。過去大家雖有自己進出的漁港(立德部落在部落前面海灘、貓公部落在丁仔漏溪出海口)，漁民之間平日捕魚會互相幫助，後來同在一個石梯漁港出入，自然就形成立德和貓公部落漁民相互在海祭時 mipaliuw(互助)³。

丁仔漏(Tingalaw)和八里灣(Haciliwan)，因為屬於山河採集，部落並無船隻，故不曾有這類的 mipaliuw(互助)。至今每年貓公部落與立德部落仍然維持海祭時，出船協助對方的部落海祭，並不會有噶瑪蘭族或阿美族人的區分。

貓公部落的青年之父(mama no kapah)吳建安，表示：

「在我們有記憶以來就一直這樣，已經成為習慣了。他們海祭的時候，

¹2018 年 4 月 27 日張有德先生口述。

²2018 年 4 月 30 日吳福星先生口述。

³2018 年 4 月 30 日吳福星先生口述。

我們會去幫它們，5月1日我們海祭的時候，換他們過來。在相互幫忙的時候大家不會計較出多少，彼此都是心意的表現。不會說你來2艘，所以我就只出2艘，大家都會彼此協助。都是隨個人心意，也不曾有一艘船都沒有的情況，每年都會有船隻協助。……。我們部落是以年齡階級來分工，今天工作的全部是 lakeling 負責，他們負責所有的食物、打掃、晚上切魚的工作，婦女不會參加。¹」

立德部落與貓公部落海祭以 mipaliuw(互相合作)的方式進行，來相互贊助捧場，這種合作方式從表象觀察有幾層意義：(一)立德噶瑪蘭族與貓公阿美族很久以前就有親戚關係，mipaliuw(互相合作)的形式，某種程度也有協助親友辦祭典的意思。(二)兩個部落通婚的時間可能超過一個世紀以上，因為老人家記得從以前就是如此舉辦，在過去人口還未外流，家家戶戶皆是漁民的時期，就已經這樣做了，因此，時間非常長。(三)目前持續維持 mipaliuw(互相合作)的方式，過去是贊助相互捧場的作用，今日因為船隻和船員日益減少，則更有協助完成祭典的意義。(四)海祭宴客除了招待部落的人，也招待鄰近的部落，特別是同是捕魚為業，大家在工作都有互相幫助支援的經驗，趁著海祭和餐宴相互贊助捧場一起熱鬧。

立德海祭時間的改變與噶瑪蘭族在復名過程中，是從長輩的口述歷史中知道以前噶瑪蘭族是在荊桐花開時祭祀，海祭因而改在四月。事實上，噶瑪蘭族的復名運動，讓噶瑪蘭族不斷從過去歷史記憶逐漸找回本族的文化特色，如同詹姆士·克里弗德（James Clifford）所述原住民現身「原住民日常生活中的傳統文化感，大部分以沈默平淡的姿態持續，卻隨時能被群體召喚、挪動、調整及運用，將過往與未來聯繫，讓族群調整生存的方向。(林徐達譯，2017:序 2)」這種原住民群體銜接的歷史與現實、過往與未來的能力，是原住民族群存續的問題，也是一種原住民族生活在現代性的容身調適。

¹2018年4月30日吳建安先生口述。

伍、結論

立德部落復振其本族文化在彰顯身為噶瑪蘭族人所謂的「噶瑪蘭」文化時，從歷史意識中他們以宜蘭祖先的發源地來述說族群身份，而非以 1878 年的加禮宛事件迫使族人遷移的重大歷史事件做為凝聚族人認同的訴求，主要是族人大多已經失去戰爭記憶，提醒他們做為 **Kebalan** 人的反而是在每日生活當中實踐做為一個噶瑪蘭人與鄰近阿美族人不同的飲食生活，以及自然環境中與宜蘭發源地的相關的民族植物，來提醒其民族身份。

立德部落藉由歷史意識和日常生活意識覺察他們民族身份，這方面在新社部落的噶瑪蘭人也是相同的。但是關乎本族相當重要的祭典-海祭，由於受到自然環境、地域族群互動、以及現代行政區劃等因素的影響，立德部落海祭發展久遠且不曾中斷，早期的豐濱村長統籌部落祭儀時，藉由 **mipaliuw** 的方式集合人力協助祭典運作，因此，在同村阿美族人的協助下，立德部落人口雖然少，每年仍然有足夠的資源運作下去，將本族重要儀式傳承下來。並且一直維持著噶瑪蘭族海祭祭典前夕，漁民一起出海捕飛魚以漁獲來祭祀海神的神聖傳統，和族人身體實踐地煮食宴客的食物，以便在海祭當天族人一起共吃飛魚的習俗。

但是在族群互動下，海祭也受阿美族族影響，早期舉辦的時間曾經是八月豐年祭時期舉行，近年才依據過去噶瑪蘭族習慣，改成四月舉行，但無論祭祀或是儀式的籌備和宴客形式上，比較上立德的海祭更接近阿美族貓公部落的舉行方式，但是卻長久保持噶瑪蘭族之原有祭儀之文化意義。立德部落的海祭與新社部落海祭的差異，究竟何者才更為接近噶瑪蘭族文化並不是重點，本研究探究族群在文化復振過程中，噶瑪蘭族其文化主體怎樣發現了自身，並讓自身變得可讓族人以及他人辨識且維繫下來，在數十年的文化復振過程交織著相當複雜的因素，包括不斷從過去的歷史記憶找回與鄰近族人不同的生活意識，也共同受到現實因素包括自然環境、地域族群互動、以及現代行政而影響本族文化建構。何謂本族文化典範？最終還是要得到族人認同並加以傳承才可能延續下來，立德部落的文化即是在各種環境因素適應與回應下的噶瑪蘭族文化。

參考文獻

- 王明珂(1993)。《結構性健忘與集體記憶：關於家庭、家族與族群的探討》。中國家族與社會研討會會議論文。台北市：中央研究院。
- 林素珍(2017)。《噶瑪蘭新社和立德部落歷史研究》。臺灣南投：國史館臺灣文獻館。
- 林徐達、梁永安譯，詹姆斯·克里弗德(James Clifford)(2017)。《復返：21世紀成為原住民》。台北市：桂冠。
- 清水純著、余萬居譯、詹素娟主編校閱(1992)。《噶瑪蘭族—變化中的一群人》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 李忠賢整理(1990)借萬來先生自述。《宜蘭文獻雜誌》，6，27-38。
- 李宜憲(2009)。加禮宛事件暨加禮宛意識之型塑。《台灣原住民族研究季刊》，2(4)，127-162。
- 邱秀蘭(2006)。《噶瑪蘭族傳統文化再現之研究—以2005年宜蘭綠色博覽會噶瑪蘭館為例(2006)之民族植物調查表格(未發表的碩士論文)》。中原大學文化資產研究所。
- 施正鋒(2009)。台灣歷史中的加禮宛事件。《台灣原住民族研究季刊》，2(1)，129-49。
- 陳思文等譯，Hobsbawm, Eric 等著(2002)。《被發明的傳統(The Invention of Tradition)》。台北：貓頭鷹書房。
- 陳逸君(2003)。《族群文化的形塑與實踐——噶瑪蘭族文化復興與族群動員之檢視》。於葉春榮編，族群裔視與文化認同——平埔族群與台灣社會大型研討會論文(191-203頁)。台北：中央研究院民族學研究所。
- 陳逸君(2004)。《百年新社—噶瑪蘭族新故鄉》。臺北：順益臺灣原住民博物館。
- 陳志榮(1995)。《噶瑪蘭人的宗教變遷》。於潘英海、詹素娟主編，平埔研究論文集(77-97頁)。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- 黃宣衛(2000)。《區域歷史、族群關係與文化變異：從文獻資料談阿美族的地域性差別》。收於夏黎明、呂理政(編)《族群、歷史與空間：東臺灣社會與文化的區域研究研討會論文集(41-72頁)》。臺東：國立臺灣史前文化博物館籌備處。
- 黃宣衛、蘇羿如(2008)。文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動。《考古人類學

- 刊, 68, 79-108。
- 詹素娟(1998)。《歷史轉折期的噶瑪蘭族——十九世紀的擴散與變》。收於臺灣省文獻會(編)《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》(109-148頁)。南投:臺灣省文獻會。
- 詹素娟(1999)。《族群、土地與國家——一個歷史族群的再出發》。收於臺灣歷史學會(編)《史學與國民意識論文集》(233-250頁)。臺北:稻鄉出版社。
- 詹素娟、張素玢(2001)。《臺灣原住民史——平埔族史篇(北)》。南投:臺灣省文獻委員會。
- 靳菱菱(2010)。《文化的發現與發明:撒奇萊雅族群建構的歷程與難題》。《臺灣人類學刊》, 8(3), 119-161。
- 劉璧榛(2002)。《文化的展演--新社噶瑪蘭族人的 *Spaw do Lazin* (拜海)》。收於「宜蘭研究」第四屆學術研討會論文集:眺望海洋的蘭陽平原(97-123頁)。
- 劉璧榛(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。
- 劉璧榛(2017)。《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》。收於胡台麗、余舜德與周玉慧(編)《跨·文化:人類學與心理學的視野》(89-130頁)。臺北:中央研究院。
- 木枝·籠爻(1999)。《噶瑪蘭族:永不磨滅的尊嚴與記憶》。臺北:原民文化。
- 潘朝成(木枝·籠爻)(2010)。《噶瑪蘭族香蕉絲文化情》。交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處。
- 潘繼道(2008)。《國家、區域與族群:臺灣後山奇萊地區原住民族群的歷史變遷(1874-1945)》。臺東市:東臺灣研究會。
- 康培德、李宜憲、陳俊男(2003)。《原住民重大歷史事件——加禮宛事件》。台北:行政院原住民族委員會。

編後語

第九期〈現代桃花源學刊〉在發行人黃鼎倫院長的堅持努力下，共收錄五篇論文，每篇論文皆經由兩位符合學術專業的校內、外學者專家進行雙向匿名審查，並提供審查意見進行論文修正，以維護論文品質並提高學術水準。為求嚴謹，修正稿皆採複審程序，並獲得審查委員們的同意始進行出版作業。

本刊將持續秉持創刊精神服務讀者及作者，以公平、公正、客觀之審查原則與謹慎的態度處理每篇文章，嚴格把關刊登論文之品質也期許以更有效率之方式出版人文、社會或相關領域專家學者們之研究成果，分享高品質的學術論文給廣大之讀者。盼各位先進能繼續踴躍投稿，您的來稿，是對我們最大的鼓勵與認同。也歡迎讀者和作者們隨時來函提供建議，以為本刊改善及進步的動力。