

【雙月刊】第二十六期  
中華民國105年06月20日

文獻的·文摘的·大眾的



# 原住民族文獻

## 本期專題

### 阿美族的宗教信仰變遷

阿美人的kawas觀念與宗教生活

現代適應中的阿美族醫療行為 —— 以花蓮瑞穗奇美村為基礎的分析

天主教在阿美族烏石鼻部落的發展情形

唱的不是歌 —— 阿美族luku屬Kawas的面向

恆春阿美族的水田稻作與土地公信仰

## 文獻評介

觀看擁有神靈的人漫遊的空間 —— 評原英子《臺灣阿美族的宗教世界》

## 文物掌故

「人」作為文化知識「載體」的操作與省思

—— 以「kulumah in回家了！臺博館海端鄉布農族百年文物返鄉特展」為例

## 老照片講古

都蘭部落的高砂義勇隊員 —— 洛恩的故事

## 時事快遞

原住民族與博物館 —— 2016年「原知原衛」系列講座與公共論壇

## 新書視窗

宮川次郎藏品與「臺灣原始藝術」 —— 導讀《文物、造型與臺灣原住民藝術》





發行人：原住民族委員會  
新北市新莊區中平路439號北棟14/15/16F  
<http://www.apc.gov.tw/portal/>  
聯絡電話：(02) 8995-3114

發行人：夷將·拔路兒 Icyang · Parod  
學術顧問：孫大川、劉益昌、詹素娟、翁佳音、  
林素珍、海樹兒· 友刺拉菲

執行團隊：智慧藏學習科技股份有限公司  
營業地址：臺北市南昌路2段81號7樓  
電話：2393-6968  
專案主編：黃驗 [gleaner@ylib.com](mailto:gleaner@ylib.com)  
執行編輯：溫席昕 [hwun@wordpedia.com](mailto:hwun@wordpedia.com)  
美術編輯：蔡泊芬  
訂閱電子報：<http://ihc.apc.gov.tw/epaper01.php>  
投稿信箱：[littoolbox@gmail.com](mailto:littoolbox@gmail.com)



## 《原住民族文獻》

以電子期刊、雙月發行的形式，刊載原住民族各種文獻史料、口述歷史、田野調查、老照片、影音、地圖、手稿、生活器物，以及相關的研究初探、書評及譯述等，每年12月並將彙整六期內容，集結出版紙本。期刊之近程目標，以刊載既有研究成果為主，未來透過持續的積累，期能勾勒一座原住民族文獻館的具體架構。

## 第二十六期 目次

- |         |  |                |
|---------|--|----------------|
| 【本期專題】  | 阿美族的宗教信仰變遷   | 文 / 林素珍 …… 2   |
|         | 阿美人的kawas觀念與宗教生活   | 文 / 黃宣衛 …… 4   |
|         | 現代適應中的阿美族醫療行為<br>——以花蓮瑞穗奇美村為基礎的分析                              | 文 / 簡美玲 …… 14  |
|         | 天主教在阿美族烏石鼻部落的發展情形  | 文 / 葉淑綾 …… 20  |
|         | 唱的不是歌——阿美族luku屬Kawas的面向  | 文 / 巴奈母路 …… 28 |
|         | 恆春阿美族的水田稻作與土地公信仰   | 文 / 簡名捷 …… 37  |
| 【文獻評介】  | 觀看擁有神靈的人漫遊的空間<br>——評原英子《臺灣阿美族的宗教世界》                            | 文 / 林素珍 …… 45  |
| 【文物掌故】  | 「人」作為文化知識「載體」的操作與省思<br>——以「kulumah in 回家了！臺博館海端鄉布農族百年文物返鄉特展」為例 | 文 / 馬田 …… 48   |
| 【老照片講古】 | 都蘭部落的高砂義勇隊員<br>——洛恩的故事   | 文 / 林慧真 …… 54  |
| 【時事快遞】  | 原住民族與博物館<br>——2016年「原知原衛」系列講座與公共論壇                             | 文 / 黃維晨 …… 56  |
| 【新書視窗】  | 宮川次郎藏品與「臺灣原始藝術」<br>——導讀《文物、造型與臺灣原住民藝術》                         | 文 / 胡家瑜 …… 58  |

## 本期專題

## 阿美族的宗教信仰變遷



林素珍

阿美族人，東華大學族群關係與文化學系副教授，喜歡藉田野調查順便遊山玩水親近史料中的場景，平日以拉大提琴來紓解催稿壓力。

阿美族自稱「Pangcah」，是「人」或「同族人」的意思，而Amis原意為北方，是卑南族人對於其北方阿美族人的稱呼，久而久之，約定成俗，「阿美」漸漸成為現代的通稱。阿美族為臺灣原住民十六族中人口數最多的民族，目前人口數20,4423人（2016年5月，行政院內政部人口統計），其原分布於臺灣東部地區，以



2009年太巴壠巫師舉行祭儀（照片來源 / 林素珍）

花蓮到臺東一帶的縱谷平原與海岸山脈外側之平地為主，也有部分族人居住於屏東恆春地區。

阿美族的傳統信仰相信天地萬物都有靈性，以kawas（靈魂）為核心概念，有神、鬼、人、動物、植物等不同類別，各類的精靈及人的靈魂，是十分複雜的概念，這樣的信仰與其生活作息例如耕作、狩獵、活動等息息相關。在接受西方宗教之前，阿美族有許多占卜吉凶的方式，如夢兆、竹占、鳥占等，做為避邪、祈福的行為依據；傳統信仰中的巫師，稱為cikawasay或sikawasay，是專職的宗教人員，用占卜的神靈溝通儀式為族人消災、治病。巫師除了幫個別族人的招吉避兇之外，也會在部落農耕儀式與狩獵前後的各項儀式中向天神和祖靈祈福或感謝。清領時期恆春阿美族，因為與漢族接觸往來，受到漢人宗教文化的影響，祭祀漢人神明燒香拜拜成為文化特徵之一。戰後國民政府時期，基督宗教傳入阿美族部落，以長老教會、天主教、聖教會、真耶穌教會信徒較多，基督教的牧師或是天主教的神父，在部落中取代了許多巫師的祈福儀式與服務工作，成為目前原鄉中最普遍與主要的宗教專職人員。在西方宗教在部落盛行時期，曾經一段時間部落文化和祭儀部分遭受到壓制，一直到近年各種宗教組織參與部落公共事務，西方宗教的神職人員乃扮演振興部落文化更積極的角色。

目前阿美族部落中除了傳統信仰、西方宗教外，長期與漢人通婚和漢化的結果，花蓮、臺東漢族民間宗教信仰的神壇、廟宇錯落在部落當中，呈顯出今日阿美宗教多元並存的現象，在我們理解阿美族文化時，也值得關注其複雜的宗教現況。



2009年太巴壠巫師舉行祭儀（照片來源 / 林素珍）



## 本期專題 1

## 阿美人的kawas觀念與宗教生活



## 黃宣衛

中央研究院民族學研究所研究員。曾任國立東華大學人文社會學院院長、花蓮教育大學多元文化教育研究所所長等。自1980年代開始進行美族宗教變遷研究，2006年後開展撒奇萊雅族相關研究，近年則陸續探討東臺灣的客家與西拉雅族。著有《阿美族》、《國家、村落領袖與社會文化變遷：日治時期宜灣阿美族的例子》、《異族觀、地域性差別與歷史——阿美族研究論文集》等。

在阿美人的宗教生活中，*kawas* 是一個重要的觀念，許多相關的觀念都由之衍生而來，例如：「神秘的」叫 *kawasan*；「巫師」叫 *cikawasay*（或作 *sikawasay*）；而所謂的「宗教」，一般認為最接近的翻譯是 *kawakawas*（*kawas* 的複數形）。可以說，阿美人的宗教活動環繞著這個觀念進行。本文將從 *kawas* 這個觀念出發，介紹阿美人的宗教生活。

一、天上與人間：形形色色的各類 *kawas*

就語言的詞性來說，*kawas* 是個名詞。三十年前出版的《阿美語字典》這樣界定這個詞彙：1. *Kawas-God* 上帝；2. *gods* 諸神 / *spirits, supernatural being* 靈、超自然存在；3. *ghosts* 鬼魂。<sup>①</sup> 前幾年才出版的《阿美族語辭典》則如此說明這個詞彙：1. 神明（鬼）；2. 上帝、神明；3. 神靈、超自然存在；4. 鬼魂。<sup>②</sup>

這兩本字（辭）典一前一後，都指出了 *kawas* 這個阿美詞彙的基本特性：指涉的是「超自然存在」。然而限於字（辭）典的性質，關於 *kawas* 的內涵仍可進一步說明。簡言之，在未受到外族影響之前，阿美人的 *kawas* 觀念便已經相當複雜，而後來不同地區阿美人的宗教變遷，以及變遷之後如何使用 *kawas* 這個觀念，都非常值得觀察。

筆者曾經在臺東縣成功鎮的宜灣部落做過長期調查。此地的阿美人在1950年代已經紛紛接受基督宗教，所以筆者於1980年代晚期進行田調時，許多早期的宗教活動都停止了，但透過年長報導人的敘述，仍能建構出在接受外來宗教前的 *kawas* 種種類別。簡要地說，*kawas* 泛指神祇、厲鬼、祖靈、動植物的精靈以及人的靈魂等等。可以分成地上與天上兩大類別如下表。

不同類別的 *kawas* 及其與人之間的關係

<i>kawas</i> 類別		<i>kawas</i> 的性質及其與個人的關係	相關儀式	
地	個人靈魂	保護人的身體	各種命名禮、成年禮、喪禮	
	動物精靈 地植物精靈	<i>kawas</i> 較弱者，人類可自由取用， <i>kawas</i> 較強者（如小米），要用儀式來處理，且要遵守禁忌以免受害。	歲時祭儀、房屋落成禮、治病儀式	
	惡靈、邪靈、妖怪	在村外遊蕩，可能作祟人類，遵守禁忌以免受害。	若受害用治病、驅魔等儀式驅離之。	
	爐灶 / 火	不可對之小便、大便		
	河神	管理河流	河神祭	
	海神	管理海洋	海神祭	
	雨神	管理雨水	祈雨祭時祭祀之	
	土地神	管理土地	開闢土地時祭祀之	
天	地震神	造成地震之原因	地震時祭祀以安撫之	
	祖靈	庇佑後代子孫 監督是否遵守禁忌	祖靈祭	
	大神	Malataw	賞善罰惡、萬神之主	豐年祭時祭祀，男子打獵、打仗、競技時求助，平常禁忌呼喊此神求助
		Kakacawan	保護個人、家庭、村落	巫師治病中求助
		Faydongi	個人生命之神	巫師治病中及婦女生產時呼喊以求助
	太陽	太陽之隱與現	祈晴祭	
	月亮 / 星辰	管理夜間之星空	男子夜間打獵等活動時可求助	
	巫師守護神	保護巫師也使巫師有治病之能力	治病儀式	
Fitolol	管人頭	由 <i>Cilangasan</i> 氏族負責獵首祭		

（黃宣衛製表）<sup>③</sup>

儘管以上的 *kawas* 已經很繁多，但並沒有道盡宜灣阿美人所有超自然存在。例如，接受基督宗教前宜灣有四個不同派別的巫師，不同巫師的守護神不盡相同，這就讓天上的 *kawas* 數目增加了不少。若再加上不同部落間的差異，阿美人的 *kawas* 觀念就更形複雜。舉例來說，原英子與巴奈·母路研究花蓮縣吉安鄉東昌村的巫師治病儀式，發現當地的巫師守護神約有三十個，有男、有女，位居的方位各有不同，其中只有少數與宜灣巫師守護神重複。<sup>④</sup> 阿美人口多，部落也多，可以想見，

阿美人的kawas的數量將多麼繁多。

## 二、kawas、宇宙觀與社會秩序

國家力量介入前，阿美人最大的社會單位是部落（*niyaro*）。李亦園先生指出，*niyaro* 此字的原義是「柵圍內的人」，<sup>5</sup>此一說法得到石磊先生的支持，他在拔子社調查時發現，村落的「四周以竹籬笆圍起，它的構造是這樣的：用一端削尖的竹子插在地下，竹子的頂端離地面約有六尺左右，竹子間的距離很小，且籬笆共排兩層。部落的入口處有門的設備，到緊急的時候，可以斷絕部落內外的交通」。<sup>6</sup>

除了這種自我防衛的設施之外，以前阿美族的各部落還有男子年齡組織。這是由部落中的成年男子組成，其最主要目的便是為了共同防衛。男子年齡組織與部落首長制度，共同構成了阿美族的部落組織，形成了維持自治的主要架構。也就是在此一基礎上，部落成爲一個集體防衛、集體農耕漁獵、集體舉行儀式、共負罪責等功能的單位。換言之，部落也是維持當時社會秩序的最主要單位。

通常一個部落會有不同系統的家族居住，他們的住處、耕地、狩獵生活皆由部落來安排，若有家族間爭執糾紛，最後也都交由部落首長來仲裁。因此，各部落皆有其約定俗成的法律，也有維護社會秩序的類似當代司法制度。但是，在社會秩序的維護上，宗教也扮演重要的角色，而此又與阿美人的kawas觀念有密切關連。

kawas的一個重要類別是人的靈魂，護衛著每個人的身體。作夢是人的靈魂出遊去了，一旦靈魂永久離開身體回到天上的祖靈界，一個人的壽命也就結束了。對於世間各種物，雖然靈力的大小別，但基本上人們是以一種平等的原則，希望透過儀式性的處理，讓人類可以安全取用，並避免被糾纏危害。至於夭折、凶死的人變成的妖魔、惡靈，基本上與人類是平等的關係，所以人類在日常生活中必須遵守一些禁忌，以免受到他們的作祟，一旦受到他們的糾纏，就用儀式的方式將之趕走，必要時可以請天上的祖靈、巫師守護神下凡來幫忙。



2009年港口阿美族的海祭（照片來源／黃宣衛）

天上的kawas包括：真神、祖靈、日月星辰及巫師的守護神等。天上的kawas雖然靈力未必相同，但相較於地上的人類靈魂，其靈力都是比較強的、也都是善性的神靈，因此人類只能用懇求的方式來對待牠們，希望牠們保護、庇祐，相對地人類也要遵守許多的道德規範與禁忌，以免惹牠們生氣懲罰。阿美人還有許多占卜吉凶的方式，如夢兆、竹占、鳥占等，其目的無非是以自然或人工的方式，窺知神靈、厲鬼等kawas的意向，以便預知未來的吉凶，做爲避邪、祈福的行爲依據。

因此，kawas的觀念不但是阿美族宗教信仰的核心，更是掌握昔日阿美族社會、宇宙秩序時不可或缺的關鍵。一方面，各個kawas的靈力以及彼此之間的複雜關係，是阿美人解釋現實世界各種現象的重要依據；另一方面，因爲擔心精靈的作祟、或者不希望受到大神的懲罰，所以阿美人會刻意不做（或盡量避免）某些行爲。這便牽涉到阿美人觀念中的禁忌（*paysin*）。

大致上說，違反了禁忌會給自己或家人帶來厄運。而所謂的厄運主要可分成兩部分：一是人本身的厄運，即生病、病情加劇、殘缺、甚至死亡。此外，戰事失敗也可歸到這個類別。二是與物有關的厄運，例如：小米歉收、各種農作物受害、打獵捕魚無所獲等。這一類的厄運，可以說都是導致人們貧窮、困苦的不良後果。

我們可以進一步從兩個層面來看禁忌與阿美人社會秩序的關連。首先是阿美人的一些一般性社會價值，例如不偷、不盜、尊敬長輩、不當面取笑他人的殘缺等。另一類則與各類社會組織的有效運作有關。例如在男子年齡組織中必須服從上級指揮，在家庭生活中不同角色、身份的人各有其應遵守的規範等。因此對阿美人來說，禁忌規範、統一、與約束了人們的行爲，使社會、宇宙秩序能夠維持，並防止動亂犯罪事件的發生。由此可見，kawas觀念在維繫阿美人社會秩序中的重要性。

## 三、環繞著kawas的宗教儀式

奠基於kawas觀念，阿美人還以不同的行動，試圖去保持或改變現狀，這樣的行動可統稱爲宗教儀式（*lisin*）。在接納基督宗教之前，阿美人的宗教儀式環繞著兩大主軸：在人的方面，阿美人祈求的是健康、平安、長壽；在物的方面，則是希望富饒、不虞匱乏。以此爲基礎，可以將阿美人的宗教儀式分成四大類：

### 1. 配合個人生命週期的生命儀禮

如前文所述，每個人都有靈魂保護他的身體，隨著一個人的出生、成長、結婚

生子、衰老、死亡，不但牽動著這個人的社會關係，他的靈魂性質也會跟著變化，生命儀禮就是配合這樣的週期而舉行的儀式。

舉例來說，剛出生的嬰兒必須由家人舉辦「命名禮」，這樣他才能正式取得社會成員的身份。若是命名後小孩哭鬧不休，表示其靈魂與名字不合，因此必須舉行改名儀式。再以男人為例，一生中一個重要的儀式是參加男子年齡組織的成年禮<sup>7</sup>。因為在昔日的部落社會裡，男子年齡組織扮演著重要的地位，由部落中所有成年男子組成，擔負全部落的共同性事務，並依加入的先後做為分配權力與義務的依據。也就因此，男子加入年齡組織的儀式格外重要。不但意味著其身體與靈魂都已經成熟了，也代表其在部落中開始擔負著某種責任。喪禮也是生命儀禮中很重要的一環，處理的不僅是死者靈魂的去處，也涉及活人間權利關係的重新安排，因此阿美人會依據死者的年齡、社會地位、是否善終等等，來安排不同形式的喪禮。

總之，生命儀禮基本上是在正常的情況下，配合著一個人的生命週期舉行的儀式。其中包括了：個人的出生命名、改名、兒童始裝禮、男子成年禮、男子年齡組命名禮，乃至於婚禮以及喪禮等等。這些儀式刻劃著一個人身體、靈魂、社會身份的改變，舉辦的目的不但攸關其本身的命運與禍福，也牽動了社會關係的改變，還與祖靈、惡靈等有互動的關係。

## 2. 環繞著小米生長週期的歲時祭儀

早期阿美人以小米 (*hafay*) 為主食，與之相關的儀式 (*lisin*) 及禁忌 (*paysin*) 相當多。昔日的阿美人認為，小米的精靈有很強大的靈力，幾乎接近於一個大神。它有靈眼及靈耳，所以凡人在收割中不許談話也不許行動粗暴。如果它看不順眼及聽不順耳，它會跑掉或發怒害人——亦即招來家禍或使人生病。工作中若不得不講話時，該使用神話 (古語) 或假借語等。例如，在工作中一人太靠近你時，不能直接叫道：「喂！過去一點好不好！」而要相反地說道：「朋友！你再過來點靠近我！」這是因為如果你說到「…過去…」等字眼，收割的小米便會消失。此外，因為小米與水中生物是相剋的，所以在播種與收割時都有很多的禁忌，譬如說在開始播種或開始收割的前一天，家中所有的魚類食物要吃光不得留著，若有殘餘要廢棄，魚具或藏魚處要打掃乾淨。這是昔日阿美族社會的一個重要習俗。

因為小米是一年一穫，而當時的曆法乃是依據天氣、星象的變化來決定小米的各種農事，因此從小米的播種、疏苗、除草、預備收割、正式收割、曬乾、入倉、



2015年花蓮吉安鄉聯合豐年祭 (照片來源 / 黃宣衛)

首次出倉、到豐年祭，都有重要的儀式要舉行，構成了一系列的祭儀週期，也是部落內一整年裡集體性活動的主要架構。要言之，基於對小米的 *kawas* 觀念，衍生出小米種植週期的各個儀式，部落中的歲時祭儀及歲時行事便都是環繞著小米的種植過程而推移，例如家屋的新建、改建，乃至於結婚的季節，都穿插在小米種植的空檔中。由此可見小米在昔日阿美族社會中的重要性，因為小米的 *kawas* 觀念，構成了一年中部落重要活動的時間座標。

## 3. 為個人治病的儀式

以上的兩類儀式，大都是在正常的情況下舉行的。接下來的兩類則偏於特殊狀況下舉行的儀式。首先談為個人治病的儀式，而這牽涉到另一個阿美人的重要觀念 *adada*。

阿美人認為：人體的內部、外部皆有不同的部位與器官，且各有職司，只有各部位器官都能發揮功能，才是一個完整、正常的人，否則便被視為殘缺者 (*mangilosang*)。殘缺者可分成兩大類，一是身體上 (或身體外部) 者；二是心理上 (或身體內部) 者。不論是先天性或後天造成的殘缺，都被認為不正常的受害者，屬於一種病態 *adada*，嚴重時需要接受巫師的治療。

在阿美人的詞彙中，*adada* 的使用範圍很廣，凡是不正常的狀態都可以用這個詞來指稱。如果把焦點放在與人有關的 *adada* 時，有兩點特別值得強調：(1)、由 *adada* 指涉的現象來看，主要指個人身體上的疼痛及異常狀況，所以可以譯為「疾病」。然而 *adada* 還可以用在更廣泛的層面，如喪偶的人、子女連續夭折的人等，都被認為「得了一種 *adada*，必須加以治療」。(2)、由造成 *adada* 的原因來觀察，如果我們把焦點放在與身體疼痛有關的層面，則可以發現至少有兩大類原因：其一是

因日常生活飲食的不正常（不守生活律），或者因個人行為的不小心（不守自然律）而造成的*adada*，這種可稱為「自然疾病（*mangta'ay adada*）」；其二是以超自然的*kawas*觀念來解釋的*adada*，稱為「神秘疾病（*no kawsan adada*）」。

一般而言，自然疾病皆用實際的方式來解釋、治療，如吃某種藥或敷某種東西等等。這類疾病不牽涉*kawas*觀念，也與社會規範、宇宙秩序沒有太多關連。反過來看，神秘疾病就複雜多了。一方面病因的解釋涉及超自然的*kawas*，所以必須用竹占等方法來問明真相，另一方面這類疾病的解釋、治療與社會規範、宇宙秩序息息相關，也是巫師制度昔日在阿美族社會能夠立足的原因。

巫師<sup>9</sup>是昔日阿美族社會中的重要人物，其主要的功能是消災祈福，其中最重要的是替人治病的工作。由神秘疾病的解釋方式來觀察，個人身體上的疼痛、疾病，可能是病人本人或家人違反社會規範或宇宙秩序的結果。如果從疾病的原理來看，基本關鍵是病人的靈魂發生問題，無法有效發揮作用保護身體，因此而罹病。至於為什麼病人的靈魂會發生問題，則有直接及間接兩種原因。就直接原因而言，不外是靈魂迷途走失未回來，或受到驚嚇，或受到別的靈魂來壓制等等。在間接原因方面，可分四點來說明：(1)、觸犯社會規範，因此神靈不再保護；(2)、觸犯社會規範、忤逆神意，造成神靈、祖靈生氣而直接降禍處罰；(3)、草木、獸類精靈作祟，附在病人身上；(4)、邪靈、惡靈作祟，寄附病人身上或顯現嚇人。原則上巫師在治療神秘疾病時，便是針對上述的異常狀況，以儀式性方法來加以改正、彌補，以恢復正常的狀況。舉例而言，對於迷失的靈魂設法找回，對神靈的不滿、降禍要設法安撫，對物的精靈及惡靈則要設法驅出趕走等等。

簡言之，治病儀式可視為一個人面臨不正常的狀況下，透過超自然的方式使之回復正常的手段。其原則乃使受干擾的社會秩序、宇宙秩序回復正常，以便使病人痊癒。因此治病儀式也跟前面敘述的宇宙觀、社會秩序息息相關，且是建立在*kawas*觀念之上。

#### 4. 其它面臨非正常情況時舉行的重要儀式

當部落面臨久旱不雨，或者大雨不止時，不但作物的生長會受到影響，正常的社會生活也無法進行，這時候就有必要舉行祈雨祭與祈晴祭。祭祀的對象分別是雨神跟太陽神。另外，還有驅蟲祭、驅魔祭、驅饑祭等儀式，都是在不正常的情況下，人們的生活受到威脅時，才舉行的祭儀活動。總括來說，這類儀式的目的就是

改變非正常的情況，回復到正常的生活。因為各儀式皆有其祭祀的*kawas*，由此也可以看出*kawas*觀念在阿美人宗教生活中的重要性。

#### 四、kawas與阿美人的宗教變遷

前面三節以筆者較熟悉的宜灣為基礎，介紹阿美人接受外來宗教前的*kawas*觀念與宗教生活，有點類似「理想型」的建構。隨著歷史發展的過程，不論是*kawas*觀念還是宗教生活都產生巨大的變化。但若討論阿美人宗教層面的變遷，不得不從造成變遷的重要外在力量切入。

除了恆春阿美之外，大多數阿美人的祖先原本居在東臺灣。雖然因為地理與歷史因素使得東臺灣受到外來勢力影響較晚，但十七世紀時已有荷蘭人與西班牙人勢力進入的紀錄。此後歷經清政府、日治政府與中華民國政府的統治，來自政治、經濟等各方面的影響難免深深影響當地的阿美人，因而造成重大的社會文化變遷。

聚焦於阿美人的宗教變遷，或許可以粗略分成兩種型態：其一是原來的宗教架構沒有顯著改變，但增添或捨棄了一些元素，其二是接受外來宗教，致使原有宗教產生重大變化甚至不再重要。前者可以舉漢人、日本人、以及其他民族的宗教成分出現在阿美人的宗教生活中為例來說明。後者則可以舉基督教<sup>10</sup>的接受來說明。<sup>11</sup>

清領時期之後，因為長期與漢人、日本人、以及其他民族互動，阿美人的生活方式難免受到這些外族影響，一些異族的宗教儀式也就成為阿美人宗教活動的一環。因應這些新增的儀式，也往往會有不一樣的*kawas*出現，增加了阿美人*kawas*的複雜性。究其根源，阿美人本就是泛靈信仰加上有大神觀念，於是納進外來的*kawas*、增加新的儀式，不至於產生基本結構的變化。這種新宗教成分的增加，通常伴隨著因與異族互動衍生新的社會事務，無法以原有的*kawas*觀念來解釋，因而必須有新的儀式來解決問題。在這樣的增添過程中，也有可能原有的一些儀式不再被執行，一些舊的*kawas*因而漸漸被遺忘。雖然這樣的變遷過程並未改變基本架構，但是否會因量變而產生質變很值得深入探討。

眾所皆知，在臺灣原住民社會中，基督教扮演很重要的角色，阿美人也不例外。目前天主教會、長老教會、真耶穌教會、臺灣聖教會、安息日會、耶和華見證人王國聚會所等，皆各有不少阿美信徒。當代阿美人的接受基督教應是始於十九

世紀末期，亦即隨著南部平埔族的遷移，基督教首度傳入到東部地區之時。不過，整體而言大規模皈依基督宗教的現象始於光復初期，而阿美人與其他原住民一樣，接受基督宗教的模式很類似：1945年到1960年間是急速成長期，1965年達到最高峰，信徒幾達人口之73%，1970年到1980年是負成長期，1980年以後則呈現穩定的狀況，期間也伴隨著類似宗教改革的運動。<sup>①</sup>

不少漢人認為原住民的基督宗教信仰與教會發放的救濟品有關。筆者並不否認，這個因素在1950至1960年左右，的確對各教派的發展產生一定程度的影響。但是若把它當做是原住民接受基督宗教的唯一理由，就未免以偏蓋全了。目前不同的宗教分布，涉及多方面的因素，例如：阿美人對宗教的界定與期望、不同宗教勢力的相對影響、各地阿美族的歷史經驗與族群關係、阿美族內部的政治勢力等等。<sup>②</sup>由現有資料來看，不少地方的阿美族長期以來即對日本人及漢人的統治不甚滿意，所以光復之初容許基督宗教自由傳教時，許多阿美人便刻意地去接納西方人傳來的宗教，以顯示對統治者的不滿。因此，原住民的接受基督宗教，也具有一些「社會運動」、「社會抗議」的色彩。另一方面，至少宜灣的案例顯示，1950年代接受長老教會時，很多人是被*kawas no amelika*（美國人的神）所打動，因為二戰時美國打敗日本，因而美國人的神被認為比漢人、日本人的神都強，所以基督教的接受還是與*kawas*觀念息息相關。

基督宗教比較特殊的是其一神信仰，這與阿美人昔日的*kawas*觀迥然不同。但是，各教派對聖經的詮釋不同，教會的組織形態不一樣，對教友的要求也不盡相

同。這些都會影響教友的宗教生活內容，也使得目前阿美族的宗教現象益為複雜。試舉*kawas*一詞的用法為例，長老教會用大寫的*Kawas*來指耶穌基督／上帝，而視其他的*kawas*為惡魔；天主教則不用*kawas*一字，而用*Wama*稱天主，但信徒則保留較多以前*kawas*指涉範圍的多意性。由不同時期、不同地區阿美族對*kawas*一詞的用法，大概也可以捕捉到他們宗教生活的面貌。

## 注釋

- ① 方敏英主編，《阿美語字典（Amis Dictionary）》（臺北：財團法人中華民國聖經公會，1986），頁140。
- ② 吳明義，《阿美族語辭典》（臺北：南天，2013），頁256。
- ③ 見黃宣衛，《國家、村落領袖與社會文化變遷：日治時期宜灣阿美族的例子》（臺北：南天，2005），頁79，表8。
- ④ 見原英子著、黃宣衛主編，《阿美族的宗教世界》（臺北：中央研究院民族學研究所，2005）；巴奈·母路《靈路上的音樂：阿美族里漏社祭師歲時祭儀音樂》（花蓮：原住民音樂文教基金會，2004）。
- ⑤ 李亦園，〈南勢阿美族的部落組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》4（1957），頁135-174。
- ⑥ 劉斌雄等，《秀姑巒阿美族的社會組織》（臺北：中央研究院民族學研究所，1965），頁144。
- ⑦ 可參考林國彰〈阿美族成年祭：記花蓮吉安鄉東昌村八年一度的阿美族成年祭〉（上、下），《戶外》52（1980），頁38-53、《戶外》53（1980），頁26-41。
- ⑧ 目前「傳統」的阿美族巫師幾乎已不復存在，花蓮的南勢阿美族村落中還有，此現象早期有唐美君，〈阿美族里漏社的巫師制度〉，《臺灣研究》2（1957），頁33-46、陳水潭，〈南勢阿美的巫〉，《邊政學報》2（1963），頁40-42的研究，之後有不同領域對其之探討，主題遍及舞蹈（林明美，〈阿美族巫師儀式與舞蹈研究〉，國立藝術學院傳統藝術研究所碩士論文，1996）、神話思維（李宜澤，〈祭儀行動下的神話思維〉，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，1997）與音樂（林桂枝〈巴奈·母路2004，靈路上的音樂：阿美族里漏社祭師歲時祭儀音樂〉，花蓮：原住民音樂文教基金會，1995）。而原英子（2005）的《臺灣阿美族的宗教世界》則有更深入的探討。另外，林素珍等（2008）也說，在花蓮宜昌、東昌、光榮、太巴壠等地仍有巫師從事傳統的宗教祭儀，見林等著，《阿美族當代宗教研究》（臺北：行政院原住民族委員會／南投：國史館臺灣文獻館，2008）。
- ⑨ 本文以基督宗教來統稱天主教（Catholicism）與基督新教（Protestantism）。
- ⑩ 也有不少阿美人接受其他不同的宗教，例如日本的天理教、創價學會等，充分反映目前阿美族社會的多元性。無法一一列舉。可參考林清盛〈阿美族巫醫治療與現代基督教靈醫治療之比較研究：以太巴壠部落為例〉（玉山神學院神學研究所道學碩士論文，1998）、姜祝山〈臺東的新興宗教〉，刊於東臺灣研究會專題報告講義（未出版手稿），1996。
- ⑪ 郭文般，《臺灣光復後基督宗教在山地社會的發展》（臺北：國立臺灣大學社會學研究所碩士論文，1985），頁15-21。
- ⑫ 關於此方面的討論，可以參考石磊〈馬蘭阿美族宗教信仰的變遷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》41（1977），頁：97-127、黃宣衛〈奇美村阿美族的宗教變遷〉，刊於《臺灣社會與文化變遷（下）》，瞿海源、章英華主編（中央研究院民族學研究所專刊乙種第十六號），頁401-441。臺北：中央研究院民族學研究所，1986、Huang(1996), *The Politics of Conversion: The Case of an Aboriginal Formosa Village*. *Anthropos* 91, pp. 425-439、Vicedom(1967), *Faith that Moves Mountains*. Taipei: The China Post.、Wu(1978), *The Renewal of the Church and the Mountain Tribal People of Taiwan*. M.T. thesis. New York: Columbia Theological Seminary.、陳文德〈坦曼阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》88（1999），頁35-61等論文。



2011年花蓮吉安鄉田浦天主堂感恩彌撒大會（照片來源／黃宣衛）



## 本期專題 2

# 現代適應中的阿美族醫療行為初探

## ——以花蓮瑞穗奇美村為基礎的分析



簡美玲

國立交通大學人文社會學系教授。研究專長包括文化人類學、親屬與性別、情感人類學、語言人類學、醫療人類學、歷史民族誌、阿美族研究、苗族研究、客家研究，著有《客家的形成與變遷》、《清水江邊與小村寨的非常對話》、《貴州東部高地苗族的情感與婚姻》等書。

阿美族的研究在日本及我國學者的耕耘下，已累積了相當豐富的基礎。但是有關阿美族疾病研究的文獻則仍十分有限，而且多半附屬於其他研究主題。整體而言，1970年以前，人類學者有關臺灣山地醫療的研究，幾乎都以超自然儀式為重點，1980年代以降，則有少數日籍研究人員及其他領域的學者，跨過超自然儀式的界線，從不同取徑來瞭解臺灣山地社會的醫療問題。而直接以阿美族疾病為主題的研究，早期有馬太安阿美族的傳統病名與藥方的記載（李亦園等，1962）；晚近直接探討阿美族醫療體系的研究則有黃貴潮（1989）、黃宣衛（1991）等人。黃貴潮與黃宣衛均以臺東縣成功鎮的宜灣阿美族部落為研究對象，並勾勒出宜灣阿美族傳統醫療體系的大致輪廓，但是他們所建構的醫療體系仍著重於疾病的超自然療法，對醫療體系的瞭解仍不夠完整。本文旨在透過花蓮縣瑞穗鄉奇美村的醫療人類學田野調查，分析其求醫類型，並進一步瞭解阿美族人適應現代社會的方式。

### 一、奇美阿美族的醫療體系

阿美族人的生計方式與部落生活形態，從清初、日治以來，就一直經歷著轉變與涵化的過程。筆者於1990年代進入奇美阿美村進行醫療民族誌的調查，所看到的已非純粹、傳統的阿美族醫療體系，而是融合著傳統與現代醫療觀念和療法的多元醫療體系。在這個多元醫療體系中，有些是阿美族傳統的醫療方式，如草藥及巫醫等，有些則是漢人或西方社會的外來醫療方式，如中、西醫及禱告醫療等。

為了比較完整說明阿美族人近百年的醫療行為，我們依據醫療方式的屬性及專業化程度，將奇美阿美族人的醫療體系劃分為超自然醫療體系、草藥醫療體系與專

業醫療體系，其中，超自然醫療體系包含阿美族傳統的巫醫、漢人的乩童及西方宗教的禱告治療；草藥醫療體系則包括阿美族傳統的草藥與食物療法及漢人的食補療法。

#### 1. 超自然醫療體系：傳統巫醫、乩童與西方宗教禱告醫療

阿美族傳統的超自然醫療體系是以巫醫 cikawasay 為主體，在沒有外來醫療資源的時代裡，任何疾病都得求助於巫醫。在一般阿美族人的觀念裡，巫醫是個相當令人敬畏的角色，因為巫醫固然會替人看病，但也會致人於病。在施行超自然療法時，巫醫當然以超自然儀式的舉行為主，但曾經擔任過巫醫的報導人指出，醫療的成功與否並不完全以巫醫的技術為憑藉，主要仍以病人本身運氣的好壞為解釋的基礎，運氣好的人較容易痊癒。因此，從社會心理的觀點而言，阿美族傳統的超自然療法事實上是由病人、家屬與巫醫共同來面對疾病的問題，透過超自然信仰的聯結，提供一個具有彈性的解釋空間，以包容巫醫治療的侷限性。奇美的傳統巫醫在1940年代以前還相當普遍的存在著，1960年代後使用巫醫者逐漸遞減。

在阿美族傳統的超自然醫療體系中，還包括了為久病不癒的幼兒改名的儀式性醫療行為。這類具有濃厚象徵意味的醫療儀式雖無固定的醫療組織與人員，但卻是透過家屬或親友的人際網絡及傳統的超自然信仰，以減低疾病所帶來的焦慮與痛苦，其社會心理功能極其明顯。改名儀式在奇美部落，一直到1970年代初都還相當普遍，而且報導人多半深信小孩能否平安、健康的成長與改名有密切的關聯。

相較於臺灣其他少數族群的變遷與適應困境，阿美族可說是適應較為成功的族群，他們的現代適應行為，不僅表現在將外來政治型態順利的嵌入傳統的政治體制中，在超自然醫療資源的使用上，阿美族人將乩童看成像傳統的巫醫一般，向他（她）們求助以解決疾病帶來的病痛與困擾。不過奇美阿美族人很少直接求助於漢人的乩童，而是求助於擔任乩童的阿美族人。求助於乩童的個案從1980年以來有明顯的成長。

西方宗教在1950至1960年間進入奇美阿美部落，三十多年來，西方宗教在信仰上已有相當深入的影響，而在醫療上的角色最明顯的則為禱告的宗教行為。奇美基督徒所接觸的集體禱告活動，最主要的是基督長老教會在花東地區巡迴舉辦的禁食禱告；天主教雖然沒有集體禱告的求醫行為，但是當教友臥病在床或作惡夢時，

教會的兄弟姐妹會由負責人召集，利用夜晚到生病教友家進行禱告。

## 2. 草藥醫療體系

阿美族人對其所處生態環境下特有的植物文化的熟悉及多元化的使用，可以說是阿美族草藥醫療體系的基礎。他們認為所吃的食物中有很多具有去燥熱的功效，例如 *kasipilay* (咸豐草，鬼針草屬)、*dogac* (藤心) 等。外傷則以專治撞傷、扭傷、止血及恢復疲勞的草藥為主。治療內科疾病的草藥最常被提起的是蕃石榴的嫩葉 (*pahpah no kolafs*)，此外，九弓樹 (*kakilec*) 的嫩葉以鹽巴搓揉後生嚼之，以及將莢花艾草 (鼠麴草) 磨碎連汁飲下，皆可治療嚴重的腹瀉。晚近，除了延續上述傳統的自然療法外，奇美人對野生植物草藥的使用也深受當地客家人的影響。

在阿美族人的傳統醫療體系中也有近似漢人的食補行為，例如 *linado a titi* (腐肉)、*foka* (山羌或飛鼠的胃腸) 及 *tinay* (魚的肚腸) 都是阿美族人傳統嗜食的東西。根據報導人的敘述，腐肉的製作步驟相當類似阿美族傳統食物「鹹肉」(*silaw*) 的作法。鹹肉是將生豬肉加酒及鹽巴密封數月，腐肉則無須需放酒，加少許鹽，蓋子不要密封，任其腐壞、生蛆，蛆會產卵，一星期後產生惡臭，取來煮湯，可以給久病不癒的病人或產後體虛的婦人食物。山羌 (或飛鼠) 的胃腸與魚的肚腸則是奇美阿美族人公認的傳統美味。飛鼠或山羌胃腸內的東西加鹽醃製後稱為 *foka*，可以生食也可以煮湯。曾有報導人指出，*foka* 可以治胃病，因為飛鼠或山羌是草食類的動物，牠們所食的草類都是可以治病的野生藥草。魚肚腸煮食的湯亦是阿美族老人特別喜歡的食物，主要是因為溪河裡的魚吃的是乾淨的水草，因而對人類身體有好處。但是報導人特別指出，他們卻不吃草魚的魚肚及山豬的胃腸，因為草魚會吃河裡的髒東西，山豬則是會吃芋頭等雜七雜八的東西。由此可知，在阿美族人的草藥醫療體系中，除了有具體醫療作用的藥用植物，也存在具有食補作用的食物，在他們的經驗世界裡，這些野生的植物或加工後的食物，都是對身體健康有幫助。

## 3. 專業醫療體系：西醫、中醫、國術館

醫院、診所、藥房、衛生所以及家庭藥包是1990年代奇美阿美族普遍利用的西醫醫療資源。隨著年輕人大量流向臺北、臺中等都會從事板模工作，奇美阿美族人對西醫資源的使用也延伸到臺大、榮總、馬偕等大型的綜合醫院。在花蓮地區，慈

濟醫院則多少取代了1970年代以來奇美阿美族人最常利用的門諾醫院。這些大型醫院是1970年代以來奇美人治療心臟病、胃出血、中風等重大疾病的地方。平常的疾病如小孩感冒、發燒，成人的慢性風濕痛或關節炎，則以瑞穗街上的診所、藥房為主要求醫地點。1980年代初，奇美成立衛生室，每周有醫師來此為村民診療，也逐漸成為村民重要的醫療機構。家庭藥包對於環境孤離的奇美村，早期的確有其不可忽視的功用，一直到1990年代，它對許多奇美家庭在處理輕微的症狀，如小孩的腹痛、牙疼、感冒等，仍然具有應急的功能。

除了西醫，奇美阿美族人所利用的外來醫療資源還包括中醫及國術館。他們對傳統中醫的接受程度遠不及西醫。在報導人主述的求醫個案中，1960年以前只有一個個案使用過中醫資源。1980年代中期才開始有人因某中醫診所的開幕義診廣告而前往就醫，但是有的人認為療效不如西醫顯著而中止，在訪談當時，仍固定使用這項醫療資源的就只有一對年約六十歲的夫婦。

相較於中醫，奇美阿美族人對國術館普遍具有相當高的評價。車禍或其他意外受傷者很多直接送到國術館診治；此外，一些腰酸背痛的慢性患者也會將國術館及西醫診所交叉使用。

## 二、現代適應中的阿美族求醫類型

以1960年代奇美村巫醫存續交替為分界點，我們可以把奇美阿美族的求醫類型在這個時間點上切分。1960年代以後，奇美阿美族單向求醫類型中，在超自然醫療資源部分增加了乩童及以禱告為主的西方宗教醫療，1980年起，把超自然體系作為擔一求醫對象者，其特徵是所訴求的不是個體的生理疾病，而是向乩童「問事情」為多，如探問家人失蹤、精神恍惚的原由。

從醫療可近性的觀點來分析阿美族的現代單向求醫類型，1980年代交通的改善使西醫等現代的醫療資源變的更便捷可及，所以不論是昔日就有的感冒、肺病或新近增加的高血壓、糖尿病等「文明病」都以醫療效果比較明顯易見的西醫為主要求助對象。相對的，1960年代以後，阿美族傳統巫醫的銳減，在奇美部落甚而已完全消失，單從醫療可近性成負成長的事實看來，也可以局部說明在晚近單向求醫行為中，奇美阿美族人問診於巫醫所占比例甚微的原因。

在晚近的單向求醫案例中，以單獨尋求乩童或中醫等外來醫療資源的個案，較

能突顯涵化的影響力——在七件找乩童「問事情」的個案中，有五件案例的當事人是警察、國小老師或老師的太太。專看中醫的則有一人是與漢族通婚，而且其夫在入贅到奇美之前就已在販售漢人的草藥。這幾個個案初步說明了，透過警察，教師等與外在社會接觸較為頻仍的職業，或與漢人通婚，很可能是阿美族人會以漢人的乩童或中醫為單向醫療資源的重要因素。

而早期採取複向求醫的病患似乎以物質生活條件較佳的家庭為多，但這項特性並未呈現於現代的複向求醫行為者之中。我們認為主要是由於奇美村落對外交通在1980年代末期已大幅改善，因此醫療資源可及性這項因素，對醫療資源選擇所具有的負面影響力也就跟著減少，隨著交通的改善，奇美阿美族人複向求醫的彈性也增大了。因此，影響是否選擇複向求醫的主要因素就在疾病本身的性質——一般而言，療程愈長及病因不明的慢性病患比較具有尋求多種醫療資源的傾向。

此外，阿美族人複向求醫的行為也受到涵化程度的影響，例如採用「西醫－草藥」的組合，或「中醫－西醫」的組合，大半和求醫者與漢人的接觸程度，或對外在社會的熟悉度有所關聯。在西醫與草藥醫搭配的求醫個案中，使用者對草藥的知識主要是來自漢人。而在西醫療程後期，搭配使用靈芝等中藥品的求醫個案中，有的是已在大社會闖盪了十餘年的人，有的是家中有女兒嫁給漢人，這些家庭接觸漢文化的機會比一般人高了許多，因而較能接受漢人的醫療體系。

### 三、阿美族求醫行為的適應與變遷

在本文的研究範圍裡，阿美族求醫行為最顯著的改變有二：一是醫療資源的增加；二是從巫醫為主的傳統求醫型態，轉變為以求助西醫為主的求醫型態。一個社會醫療資源的增加必須符合二個要件，一是該社會自身或外在社會提供更多醫療資源，二為該社會成員有足夠的經濟能力去使用這些醫療資源。從前述阿美族的醫療體系與求醫行為的分析可知，阿美族社會的醫療資源已從巫醫、草藥自然療法等傳統醫療型態，改變為以各種外來醫療資源為主的醫療環境。換言之，造成阿美族醫療行為變遷的一大因素是外在社會的改變而引進多元的醫療體系。

要進一步理解阿美族人對醫療資源使用頻率的增加，必須將阿美族求醫行為的改變放在整個臺灣的社會經濟發展脈絡中。1960年代是臺灣社會轉型的階段，這是我們熟知的一個事實，阿美族農業的剩餘人口自1960代開始外流，在臺灣的都市及

工業城鎮從事現金收入的勞力工作，改變了阿美族社會傳統以來以農業收入為主的經濟型態，同時也提高了家庭收入。家庭收入的提高自然使得阿美族人有較高的經濟能力去使用多種醫療資源。

複向求醫的型態也呈現出阿美族人的現代適應。我們的分析指出，複向求醫的個案以慢性病、重病及不知病因的症狀居多，疾病的生物特性及病人對疾病的認知，可說是影響求醫行為的重要因素。從巫醫為主的早期求醫型態轉變成為以西醫為主的現代求醫型態，其影響因素較多。就外在層面來分析，西醫資源增加、交通環境改善、家庭消費能力提高，乃至農業保險與全民健保的開辦，都是造成阿美族以西醫為主的主因。而部落內外的族群互動、學校教育、社會教育及大眾媒體等，則將臺灣社會的現代醫療與疾病健康等概念帶進阿美族人的認知層面。（本文摘錄並修改自簡美玲與許木柱合著〈現代適應中的阿美族醫療行為初探〉一文，初刊於《政治大學民族學報》21（1994），頁175-190）

## 本期專題 3

## 天主教在阿美族烏石鼻部落的發展情形



葉淑綾

臺東大學公共與文化事務學系暨南島文化研究碩士班副教授，澳洲國立大學亞太學院人類學博士。學術專長包括：社會文化人類學、南島民族比較研究、親屬與性別人類學、移民研究等，並長年進行阿美族相關研究。

宗教變遷的過程涉及許多複雜的因素，除了信仰和實踐等面向的討論之外，社會組織結構、政治經濟脈絡和傳教人員的態度與策略等因素都會影響當地人對外來宗教的接受情形。限於篇幅，本文針對當地耆老和傳教人員的回憶，提供當時接受天主教的一些背景，接著聚焦於天主教會在當地所發展的善會組織和實踐，來說明教會在烏石鼻部落的發展情形，以及教會和年齡組織之間的關係。

### （一）接受天主教的脈絡

天主教大約在1956年左右開始傳入烏石鼻部落，目前有將近九成以上的居民是天主教徒<sup>①</sup>。部落居民回憶當初選擇接受天主教的理由，除了教會所提供的救濟品是個誘因之外，最常被提及的理由是傳統巫師所行的祭儀（*misalisin*）過於複雜且頻繁。

以前 *salisin* 很多，家裡有什麼不幸的或不順的事就要 *misalisin*，生病、作惡夢甚至跌倒也要找巫師來 *misalisin* 將霉運解掉，為了避免這樣的事，所以我們全家決定進天主教，他們的儀式比較簡單，也不用給神父豬肉和米糕作為回報。以前自己都不夠吃了，*salisin* 就要把豬肉和米糕這些東西送給巫師，實在很辛苦。

過去常常拜拜，一拜拜就要擣米作米糕，很累，很麻煩，民國四十七年的時候我父母就決定要信天主教，就全家都信了，當時我們到宜灣堂區領洗的時候還要考試，要會唱聖歌，神父問你信不信之類的問題。

當地人的說法反映出傳統祭儀要求以豬肉或米糕回饋給巫師的做法，令他們不勝其擾，因此天主教所行的祭儀成了他們面對不幸時尋求的另一種解決之道<sup>②</sup>。再者，相較於基督教，天主教的神職人員對於傳統風俗習慣寬容的作風，以及不禁菸

酒的隨和態度較為當地人所接受。有些居民提到宜灣部落在改信基督教之後，廢除了集會所且影響了年輕人對年長者的態度，甚至造成部落失和的情形，讓他們對於基督教打壓地方傳統和嚴禁菸酒的傳教方式不予苟同<sup>③</sup>。這不僅意味不同的傳教方式會影響當地人的接受度<sup>④</sup>，也透露出天主教對年齡組織及豐年祭典的實踐抱持較為尊重的態度，連帶影響教會在當地作用範圍的限制。根據當地傳教士的回憶，天主教批評傳統巫師作為和針對家戶生命儀禮等宗教活動而來的傳教方式，使剛開始的傳教與改信的過程主要是透過家戶的網絡進行。當地人指出全家改信天主教的情形，突顯出阿美族的家作為宗教祭祀單位的性質，同屬一家的成員傾向擁有相同的宗教信仰<sup>⑤</sup>。在與家和人的生命歷程相關的儀式場合中擔任主祭者的族舅與女家長，尤其對子女吉凶禍福與家運興衰極力關注的女家長，在決定全家是否改信天主教的過程中扮演重要的角色。

天主教傳入烏石鼻之後的短短幾年，擴展相當迅速。傳教士提到當越來越多人接受天主教之後，當時的頭目和部落長老甚至開會宣布，除了天主教之外部落居民不得接受其他基督宗教，將天主教視為烏石鼻部落的統一信仰。男子年齡組織開會決議集體接受天主教的做法，一方面呈現出年齡組織承認和收編教會影響力的情形，另一方面教會尊重年齡組織及其實踐的態度，也呈現出教會在當地的發展影響的對象主要是部落婦女及與家戶相關的宗教活動，但對做為部落具體象徵的男子年齡組織及其運作，尤其是對豐年祭典的舉行的影響較為有限，當地人常以「即使是神父參與豐年祭，也需要尊重年齡組織的長幼順序，坐在屬於其年齡的位置上」，來表達年齡組織與豐年祭之間的緊密關係，外來的天主教會尊重傳統部落體制的態度，以及年齡組織在代表部落整體秩序上的優先性。1962年，教會出資購置水泥等建材，由教友們合力於集會所舊址興建一層式教堂。教堂取代集會所的情形顯示出教會意圖成為部落的中心，但是教堂落成之後，年齡組織也馬上於一旁空地重建集會所且於1983年將之改建為水泥建築，這也部分呈現出教會在當地的發展可能具有的限制，尤其在組織男性教友上的困難。這情形更因為1960年代後期，大量男性居民開始出外從事遠洋及木工等工作而益加突顯，從當地的善會組織幾乎全以女性為主的發展可以得見。1974年左右，教會開始發行羅馬拼音的聖經，當時到教堂或傳教士家中學習者多為女性，婦女吸收羅馬拼音和學習天主教祈求與溝通的方式，進而使她們日後在當地許多祈福禱告的場合中扮演重要的角色。例如，為病人或為亡

者所舉辦的祈禱會。

天主教取代傳統家戶宗教祭儀所造成的影響，也呈現在部落居民對兩類型家屋相連的說明中。其中一類型的相連家屋，是由行招贅婚的姊姊與行嫁娶婚的弟弟合資興建的，當地人認為這兩家的 *kawas* (祖靈) 是一樣的，所以房子連在一起沒有關係。以前老人家說如果兩家的 *kawas* 不一樣，家屋相連的話恐怕會違反禁忌而招惹不幸。目前部落內卻有兩家相連的家屋是屬於不同的 *kawas* 的情形，雖然兩家的老人是姊弟關係，但是都行招贅婚而使兩家分屬不同的氏族。他們一樓的家屋是分開的，但加蓋二樓時，為了省錢和穩固結構，就合力興建相連的家屋。對於以前老人家認為家屋不可相連的看法，他們則認為轉信天主教後家裡有了聖母瑪莉亞和十字架，所以不必在乎這類的禁忌。換言之，在烏石鼻部落，天主教傳入取代了傳統巫師的祭儀，影響了在家戶場所舉行的宗教活動，進而打破過去家與家之間因祖靈所屬系統不同而來的區辨，提供聖母瑪莉亞作為新的認同核心之一，且將居民定位為同胞 (*salikaka*) 來作為彼此連結的基礎。

## (二) 教會活動與組織

從當地教友的認識、具體的宗教組織與活動實踐等面向，我們可以觀察作為世界性宗教的天主教在烏石鼻堂口發展的獨特性，包括以婦女為運作主力及其以聖母為信仰核心的情形。烏石鼻部落的中心區域設置了一座聖母亭，聖母的慈愛透過具體雕像在鮮明的脈絡中展現，教友們還特意在亭子四周圍繞五彩燈飾，在寂靜黑暗的夜晚依舊可見聖母的光芒熠熠生輝。聖母亭的後方架設了兩個大爐灶，居民在集會場合時常在此烹煮食物共享，來滋孕彼此的關係和情誼。除了在部落公領域，聖母以鮮明的意象呈現祂慈愛與滋孕生命的特性之外，在家戶私領域，聖母也具體化成畫像和雕像擺放在客廳明顯的空間中。甚至有些教友明白地表示「瑪莉亞最大，因為耶穌是瑪莉亞的兒子，如果沒有瑪莉亞，耶穌怎麼會有，瑪莉亞是媽媽，媽媽最大」。從教友的認識中，似乎反映出耶穌的存在是因著聖母瑪莉亞而來，也傳達聖母好比是傳統阿美族的 *Dongi* 母神作為生命根源的意涵<sup>①</sup>。



位於烏石鼻部落中心的天主堂與聖母亭  
(照片來源 / 葉淑綾)

對於當地以聖母為信仰核心的發展，本身是阿美族人的堂區修女認為：「阿美族人在親近母親的表現上似乎比較強烈，基督教把聖母罵得一文不值，教友信仰生活上如果沒有母親則會導致信仰生活的失衡。天主教是一個慈愛的宗教，瞭解人的心，要讓教友感受到教會像個母親一樣在照顧他們。如果教友找到聖母的話，一定會找到耶穌的。聖母是我們的榜樣，她是一個好的母親，好的婦女模範，我們時常告訴教友要學習聖母的模範扮演好母親的角色」。一些烏石鼻婦女時常在具體的行動之後加上一句「要有愛心」作為其行動的定位，這些行動包括將自己比賽所獲的衛生紙等贈品放在教堂讓大家共用，熱心協助教會活動的推展，以及參與教友家戶的祈禱活動，她們以實際的言行來呈現對聖母慈愛風範的學習。

再者，每年十月長達一個多星期之久的聖母繞家戶活動，是教友透過具體行動展現對聖母的崇敬之心，以及對聖母庇護力量的肯定。活動期間教友迎請本來放置在教堂的聖母雕像到各家去巡視探訪和傾聽祈禱，每晚到五個家戶神桌前唱誦聖歌與經文。兩位年長的男性義務使徒帶領儀式的舉行，過程中有個別家戶向聖母瑪莉亞祈禱的安排，多數家戶由家中年長婦女負責，少數則由年長的女性親屬或義務使徒代為禱告。祈禱前先呼喊「*ina maliya* (瑪莉亞媽媽)」請求祂傾聽，內容大多祈求此家在外地工作、從軍或求學的家人一切平安順遂，家中生病者趕快康復，或祈求聖母賦予智慧解決家人之間不愉快的爭吵。這些在家戶中的祈禱內容環繞在對此家人事物一切安康和樂的關切上，也反映出分居四處的家人跨越空間的聯繫。每晚儀式進行結束後，教友們也圍坐談笑和享用由家戶所提供的檳榔飲料，一起度過寧靜祥和的夜晚。

聖母繞行完所有教友家戶的最後一晚，教友們集合到位處部落核心地帶的聖母亭前誦唸經文與祈禱，將聖母雕像置放於亭內。空間上從私領域轉移到公領域，祈禱內容也轉變成攸關部落全體居民的福祉，和祈求這些替教友們服務的義務使徒及教友代表都能夠健康平安，以替大家做更多的事。發聲祈禱者除了義務使徒之外，其餘的多為女性年長教友，透過聖母月的活動，婦女在家戶內對家人和親友的關愛延伸到部落核心空間，以禱詞公開傳達她們對部落全體教友安康的關切。

另外，在聖誕節的期間，女性教友在聖母亭旁協力搭建佈置一座大型的馬槽，各家戶的女主人也會在各自的家屋擺設裝飾馬槽，不只訴說聖母瑪莉亞在馬槽內辛苦生育耶穌的故事，年長的婦女甚至連結至她們過去在茅草家屋內生兒育女的記

憶。以聖母為核心而來的活動還有跨堂口連結的傾向，烏石鼻的教友們提到，先前在靜浦有一位婦人連續夢見聖母，於是就在家屋附近蓋了一座聖母亭，落成時神父請宜灣堂區各堂口的聖母軍和聖母會兩個善會的教友前去參與彌撒。自那時起，兩個善會的婦女就每個月輪流到各堂口聚會共餐。這活動除了顯示聖母信仰對於阿美族教友可能具有的特殊意涵之外，女性教友們透過善會組織進行的跨部落關係網絡的締結，也對她們在生活空間擴展與消息流通上扮演作用。

值得注意的是，基於天主教的善會組織，烏石鼻的婦女進一步發展出類似男子年齡組織的女子年齡組織。根據當地人的回憶，女子年齡組織的發展是大約在1980年代初期，女性為了協助男性籌辦部落集會所的落成事宜，在善會依年齡分組的基礎之上，進一步發展出「小姐之母」(*ina no kaying*)的組別。而這個組別的出現使得烏石鼻部落女性團體的運作更為組織化，甚至有平行男子年齡組織發展的趨勢。例如「小姐之母」類似於「青年之父」(*mama no kapah*)，時常負責女性團體的召集和活動的安排，也負責經費的徵收和保管等事宜。另外，在部落豐年祭的尾聲，由婦女負責進行送靈的祭儀，「小姐之母」的組員對未到的婦女進行處罰的舉動，也某個程度反映出有如男子年齡組織意圖對其成員有所規範和要求。

類似的，女子年齡組織同組的成員不時地購置或訂作相同的服飾，一起練習歌舞在部落廣場和家屋庭院反覆地表演，她們透過頻繁地互動所交織的情誼和記憶呈現在彼此談笑和互助的脈絡之中。天主教善會組織和隨後發展的女子年齡組織對部落婦女進行重新分類和整合的情形，讓她們可以跨越因家戶而來的連帶，發展更多元的關係，也讓她們對部落公共事務的參與可以扮演更積極的角色。

此外，女子年齡組織和「小姐之母」的發展充分地呈現出，烏石鼻部落的居民在面對外力對社群營造所造成的衝擊和大量男性人口外移工作的情形下，如何創發性地採用阿美族社會文化中凝聚與動員人群的核心機制，以年齡組織的關係結構來重組社群婦女，讓她們可以制度化且有效率地為社群的再造奉獻心力。如同「青年之父」和男子年齡組織的象徵和實踐營造出部落作為一個擴大性的親屬體系，「小姐之母」和女子年齡組織的新發展也傳達出當地人在外力所造成的變遷情境下，對於他們時常宣稱的「烏石鼻部落居民持續作為一家人」的理想所作出的實際回應之一。

### (三) 教堂的重建過程和十週年慶活動

不過，在烏石鼻部落，天主教的善會組織、女子年齡組織、和「小姐之母」的發展並沒有取代男子年齡組織對社群營造所具有的核心地位，而是扮演輔助和彌補的角色，這情形可以從烏石鼻堂口教堂的重建過程和十週年慶活動的描述中來進一步說明。

上文提到1962年所蓋建的教堂是由神父出資和教友出力所共同完成的，根據教友們的描述，這座一層式的水泥教堂在歷經30多年的風吹日曬雨淋之後，水泥剝落且鋼筋外露，教友們擔心在裡面舉行彌撒會有安全上的疑慮，於是向神父表達重建教堂的希望。但是當時烏石鼻堂口所屬的宜灣堂區和花蓮教區並沒有多餘的資金可以幫助他們重建教堂，於是烏石鼻的教友們決定靠自己的力量來興建自己的教堂。回憶起目前的二層式教堂從無到有的過程，教友們一致肯定地告訴筆者，如果當初沒有男子年齡組織的大力動員，大家齊心協力的話，這座教堂是不可能蓋成的。1994年七月教友們為教堂重建之事召開會議，一致決議全體教友每人各捐款一萬兩千元作為重建基金，會中並推舉男子年齡組織中受大家公認表現相當出色、很會說話且具說服力的「拉新兵」(*La-singpin*)組員擔任籌備委員，負責重建教堂所需的規劃和募款等工作。當時已是老年級的「拉新兵」接下這項艱鉅的任務後，透過年齡組織的運作，要求當時「青年之父」(*mama no kapah*)和「*laklin*」的組員（這兩組成員合稱為「青年幹部」）跟隨他們南征北討，拜訪移居各地的烏石鼻教友，進行教堂重建資金的募款工作。

為了成就蓋新教堂這件眾人之事，「拉新兵」加上「青年幹部」的組員，有時他們的妻小一同隨行，多達四、五十人的大陣仗前往工地或教友的家屋，眾人集體強調重建教堂的必要性所具有的說服力，在異鄉歡聚一堂讓遊子重新感受社群關係所帶來的負荷和意義，讓他們在半年內順利地籌得五百多萬元。1996年新教堂就在重建基金充裕的情形下竣工，整個教堂重建的過程可以說是烏石鼻教友自主動員，而非天主教會從上而下運作而成的。這座兩層式教堂是烏石鼻居民誇耀社群團結一心的象徵所在，而教堂和聖母亭等具體的建築不僅是烏石鼻居民的驕傲，展現出他們的關係和力量，也作為他們持續透過共禱與共食等實踐培養集體關係與情感的空間。

2006年，烏石鼻的年齡組織和教友代表開會決議在大年初二的部落嘉年華會時慶祝教堂落成十週年慶，「拉新兵」的組員協同「青年幹部」再度被委以籌辦慶祝活動的任務。換言之，烏石鼻堂口教堂十週年慶的籌備與活動流程，基本上是在男子年齡組織為主而教友代表為輔的動員與安排下達成的，整個過程更處處顯現「拉新兵」組員的領導和團結人群的能力。這也顯示出在烏石鼻部落已落地生根長達五十年之久的天主教會，關於重建教堂和慶祝活動等一些教會事務的推展，仍須獲得在地歷史悠久且運作完善的男子年齡組織的支持和協力，才得以順利完成。



教堂落成十週年慶彌撒 (照片來源 / 葉淑綾)



教堂落成十週年慶祝餐宴 (照片來源 / 葉淑綾)

教堂落成十週年慶的彌撒的主要參與者是中老年人，年長者負責祈福等較為靜態的宗教活動，年輕人透過不斷的勞動（如佈置會場）來協助活動的運行，這種依年齡而來的分工模式反映在許多阿美族人的群聚活動之中。彌撒結束之後，居民集聚在部落廣場參與由「青年幹部」主持的歡慶活動，「青年幹部」安排了踢球拿獎品的遊戲，社區居民相當有秩序地輪流踢球。先是由男子年齡組織最年長的組別開始到最年幼的組別依序踢球，接著輪到女子年齡組織最年長的組別到最年幼的組別依序參與，最後才由小孩上場踢球。如此的遊戲方式，再度呈現出當代烏石鼻部落以男子年齡組織為主軸所運行的社群生活，交織的關係網絡與傳承的社會文化價值。再者，從教堂重建基金的募款情形以及年度部落活動經費的徵收過程，可以了解當地人透過許多機制，尤其是年齡組織的連結和實踐，積極將離家工作者的部分所得導回家鄉，將金錢轉化為眾人合力營造的教堂建築，滋育彼此關係的食物飲料，以及表彰集體認同的服飾，試圖讓金錢也可以被建設性地納入親屬和社會關係的營造過程中。

從天主教在烏石鼻部落的發展情形，聖母崇拜的現象，女性善會組織以及「小姐之母」的出現，男子年齡組織主導教堂重建的過程和十週年慶的活動等一系列的描述來看，顯示出在地社群的傳統組織型態和關係意理如何調解各種外在力量對地方生活的影響與衝擊，以及當地人如何進一步結合傳統與外來的制度，創造出新的文化傳統來應對快速變遷的當代生活。烏石鼻居民延續男子年齡組織依父子兄弟關係結構為軸心所營造的擴大性親屬體系，結合天主教的聖母意象和善會組織，讓婦女跨越家與家的區分發展出新的連結方式，在多數男子長年在外工作謀生時，婦女可以藉由類似男子年齡組織的新關係型態來為社群事物奉獻心力，維繫社群所珍視的社會文化價值。表面上因轉信天主教而來的新結群方式，卻也呈現出阿美族社會文化中的核心關係結構如何影響外來要素的接受與發展。

從天主教在烏石鼻部落的發展來看，可以說接受外來宗教並不必然造成年齡組織的解組，天主教的一神信仰對此地居民的影響仍有限。雖然天主教會試圖取代年齡組織以成為部落認同的核心，也的確透過組織婦女讓她們在多數年齡組織成員離家在外的时候可以為社群生活效力。但是，一些地方教會事務的運作還是需要年齡組織的協力和動員才得以順利推展。(本文摘錄自氏著〈變遷中的存續——當代烏石鼻阿美族人的社群生活〉，初刊於《南島研究學報》5：1（2014），頁1-30)

## 註釋

- 1 當代烏石鼻社群生活的獨特性與其多數居民接受天主教的發展密切相關，有別於因轉信不同的基督宗教而造成分裂的部落。
- 2 陳文德在胆腰的研究也顯示出「族人把天主教當做別於（alternative）原有巫術的另一種儀式lisin作法。亦即，儀式的方式與內容可能改變了，但是原有儀式要面對的問題可以經由另一種新的儀式來解決」。氏著〈胆腰阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》88（1999），頁35-61。
- 3 Huang(1996), Shiun-wei. The Politics of Conversion: the Case of an Aboriginal Formosan Village. *Anthropos*, 91:4, pp. 425-439.
- 4 參見黃宣衛，〈傳統社會與西洋宗教：三個臺灣高山族的例子〉，《思與言》18：1（1980），頁101-115；郭文般，〈臺灣光復後基督教在山地社會的發展〉（臺北：臺灣大學社會學研究所碩士論文，1985）。
- 5 黃宣衛在奇美部落的研究提出阿美族的家傾向於擁有同一宗教信仰的規範（見氏著，〈奇美村阿美族的宗教變遷〉，瞿海源和章英華編《臺灣社會與文化變遷（下）》，頁431（臺北：中央研究院民族學研究所，1986）；陳文德對胆腰部落的研究也指出阿美族的家作為宗教祭祀單位的性質，同屬一個家的成員卻有不同祭祀方式的想法，對他們而言是不大可能的（陳文德前引文，頁47）。
- 6 陳文德在〈胆腰阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例〉中提到阿美族人接受西方宗教之後，傾向以傳統神靈如Malataw和Dongi對應認識天主教的天主和聖母。見《中央研究院民族學研究所集刊》88（1999），頁54。

## 本期專題 4

## 唱的不是歌

## ——阿美族luku屬Kawas的面向

## 巴奈·母路



爲了找回美麗的靈魂，1999年回復傳統姓名，「巴奈」有「美麗的稻穗」之意，「母路」爲「祭儀中野柚的葉子」。目前任職東華大學族群關係與文化學系，研究專長包括「原住民祭儀」、「樂舞文化」、「藝術管理」與「文化行政」等。已出版著作有《繫靈——阿美族里漏社四種儀式的關係》、《靈語——阿美族里漏「Mirecuk」的luku》、《阿美族祭儀中的聲影》等。歷年曾參與節目製作、文化傳承推廣計畫，及擔任相關文化基金會董事，迄今有數十年的實務經驗，企圖將二十多年部落的田野調查成果能藉由多元管道落實原住民文化之保存及傳承，期待原住民文化的深耕成長，開枝散葉，以強化原住民文化的深度與廣度。

## 壹、前言

穿梭阿美族部落數十年，得知阿美族稱「歌」爲「radiw」，「舞」爲「keru」。接觸祭師的儀式後，發現祭師稱有旋律配合的歌詞的「歌」爲「luku」、肢體律動的舞動爲「cikay」。但在田野調查過程中，有時只見主祭祭師以右手撕下一小塊祭品，（例如檳榔、糯米糕），放在祭壺（sibanuhay）口上，使其輕輕落入壺內，同時配合口中的禱詞進行，雖然沒有歌聲，祭師也稱之爲「luku」。儀式中如果祭師們歌聲太小聲，資深的祭師也會特別叮嚀：「pi-luku-i（開口唱歌吧！）」。「記得多年前已故祭師Lisin，曾清楚的告訴筆者「mala（成爲）lalan（路）ku（的）luku（歌）nu（屬）miyam（我們的）」（歌會成爲我們的路）。衆多對luku的說法，引起我高度的好奇，經多年的關注與釐清，將luku界定爲「儀式中有特定目的或對象的詞組」，它的呈現可以是帶有旋律與歌詞的歌，也可以是帶有節奏性的唸白、甚至可以只是使用儀式專門語彙的詞彙。即便得知luku的定義，但仍無法掌握luku在一個儀式過程中扮演的角色？以及luku到底是如何形塑所謂「路」的面貌。

筆者多年來曾以音樂學的專業背景，紀錄並分析祭儀音樂、整理儀式中歌詞與禱詞的翻譯及儀式專門語彙，也詮釋歌詞中的襯詞，即常見於阿美歌謠的「ha-hai」、「oi-ha-he」、「ho-hai-yan」等歌詞的意涵，卻未曾針對一個儀式的架構與段落，探討luku中實詞與襯詞相互運用的模式與其文化意義。本文嘗試將luku放置Mirecuk儀式脈絡來理解luku與kawas（靈）之間的關連性，以彰顯luku屬kawas的面向。

## 貳、阿美族里漏社的祭祀團體

## 一、里漏社介紹

里漏（Lidaw），屬於花蓮縣吉安鄉化仁村，是吉安鄉最東邊的村落。其社名（Lidaw）取自舊社的創社者Lidaw-Abas之名。1937年，日本人改稱爲「舟津」有「舟靠岸」之意。1948年又更改爲現今的「化仁」，但族人仍慣稱「里漏」（Lidaw）。

根據里漏阿美族的傳說，他們祖先在距今約二百餘年前，遷來花蓮市以南一帶，較鄰近的荳蘭、薄薄兩社晚。里漏社人剛遷來花蓮時，是被安置在薄薄社北部，稱爲「孱孱」的地方。經過數年才遷到目前居地成社。至於他們的祖先如何遷來，其來源傳說有三種說法，至今仍無定論。爲了解其祖先遷徙歷史，簡述如下：

- （一）昔時，某處的大洪水，或有逃難至Tatiforacan山，至Lidaw-Afas時，遷於里漏，就避此繁殖其自孫。爲不忘其創設之祖先遂以其名稱里漏社。另一傳說，從Tatiforacan移今壽豐西南方的Pacidal其後再遷於Naloma'an或曰Lidaw支付，Afas-Macidal。初居太巴壠東方的Pacidal後遷拔仔，再遷來Naloma'an（移川子藏，1935）。從這個口碑裡，里漏與薄薄、荳蘭同一淵源，其後或許分散各地，很久未能往來或接觸，即對他們的移住產生不同的傳說。他們之間流傳著不能肯定是否同一源流，因即產生認爲相同或不同淵源的說法。
- （二）從薄薄、荳蘭兩社口碑裡，對里漏社遷移有這麼一段傳說：「里漏是新來的部族，他們是從南方遷於我們遷來定居。初來時，人口數尚且不多，准他們住在我們領於孱孱的地方，這是孱孱社的起源……」。也就是說里漏社人從南方遷來，但不知從南方的何處，可肯定的是移住時代較薄薄、荳蘭稍遲。
- （三）里漏社人本居里瓏，出海捕魚，爲水所阻不得返，海神「寧富」教誨，仍稱其地爲「里瓏」，後人誤稱爲里漏。此處所指的里瓏，或云即今台東縣關山鎮內，或云恆春地方及台東某處。阿美族人稱恆春爲Palidaw，故有人認爲里瓏阿美族人來自恆春（Palidaw）。

## 二、sikawasay（祭祀團體）介紹

在阿美族社會裡，有這麼段神話故事：很早以前，有一位kawas從天降至人間，有意天他向人們說「我叫「Basunihar」（福祉之神），我是來爲人類除邪消災、



造福安康的神。我又叫做‘Sapalangaw nu sikawasay’（巫師的始祖神）。因此我對人類除邪消災的任務……這就是疾病的起源傳說。

在阿美族的社會中，kawas（鬼魂、神靈、祖靈）與 adada（疾病）是有相當密切關連的，adada 乃是從現象來看，他固然與各人身體上的疼痛及異常狀況有關連，在廣泛的層面，例如：喪偶的人、不孕、子女連續夭折，子女殘障……都被認為「得了一種 adada，必須加以治療」。總括 adada 的意涵，譯為「疾病」似乎仍不夠周全。其次，由 adada 的原因來觀察，因日常生活飲食的不正常，或因個人行為不小心而造成的 adada 固然很多，但已超自然的 kawas 觀念來解釋的 adada 卻更為顯著，由這些以 kawas 觀念來解釋的 adada 中頗能反映出頗能反映出阿美族人社會規範及宇宙秩序。

## 參、Mirecuk 儀式

### 一、目地 / 舉行時間 / 地點

「mirecuk」是專屬祭師的祭儀活動，即「巫師祭」，對祭師而言是一年中一個非常重要的祭儀。每年固定於豐年祭結束後的九月底十月初開始舉行，以挨家挨戶方式，每天在不同的祭師家中舉行。如果加上祭儀前後淡進淡出的「malialac」（吃魚式）「talawumah」（冷卻祭）、「midusiyu」（沐浴祭）及最後的吃魚等活動，幾乎近一個月的時間都在祭儀的禁忌中生活。

「mirecuk」期間祭師們必須守著食物、行為與距離的禁忌，不遠遊、不亂吃東西更不能過夫妻生活，一切的禁忌嚴格的區隔了「聖」與「俗」的生活方式。不僅祭師，連同其家屬也得一起守禁忌，並在祭儀當日協助準備工作，其中包括儀式每個階段中的祭具及祭品，及每個場景的空間整理與清潔。

「mirecuk」祭儀其目的是為了祭祀祭師們自己所擁有的 kawas，並為家人祭拜已故親屬及代代祖靈。「mirecuk」不僅是祭師團體向內整合的具體活動，更是部落家族與家族間緊密結合的表現。

要成為 sikawasay 的一員，並非出於自願，乃必須經過 sikawasay 的 kawas 或自家 tuas 挑遠而生病（adada）或作夢者（singitihay），經由 ina（媽媽級）和 wama（爸爸級）鑑定並醫治後（mipuhpuh）後，如果痊癒者就可正式成為 sikawasay 的一員。並由 ina 或 wama 是其病因或夢的內容給予一個「靈名」的，只有在舉行有關 sikawasay 的祭儀

時才用。根據筆者調查，里漏社的 sikawasay 大部分都是因病而加入。

sikawasay 也有階級之分，其特色是：

1. 他打破了傳統，不以年齡分級。
2. 不分性別男女都可以加入階級。

sikawasay 的階級一般可分為四級：

1. 最高級 sakakaay nu aisidan。
2. 第二、三級男的稱 aisidan，女的稱 kursut。
3. 第四級 suday。

第二、三、四級的人稱最高級的人 ina（女性）、wama（男性），即「媽媽、爸爸」之意。最高級者稱二、三、四級者 binasuwam；即「小孩子」之意。

這些階級，不是以年齡區分，乃是以加入 sikawasay 的法齡及擁有 kawas 的多寡而定。因 kawas 或 tuas（祖靈）而得病的次數越多，所擁有的 kawas 就越多，相對的階級就高。加入的時間越久者，在 sikawasay 團體中的位階也就越高，然而這並非絕對的。有的人可能經過五年、十年仍是 suday，所以「能力」也成了提升階級的一個重要因素。suday 是指剛加入不久者，在一切的儀式中，甚麼都不會只有默默的跟著做儀式。aisidan 與 kursut，是已能單獨替人治病，作祭者。sakakaay nu aisidan 則是已有能力看見 kawas 甚至可以與 kawas 溝通，並熟悉各種儀式之念詞、歌、舞，及各方 kawas 的名稱等。

「積極的態度」也是提升階級的因素之一，有的成員自二歲起就加入，經過三十年後，仍不願承認或誇口說自己是 ina（wama），總謙虛的躲開大家的推崇。有的成員其能力雖然不被公認，由於浸在其中，努力表現。ina（wama）看出其意，總會把機會讓給他們表現，視其表現給予升級的機會。

這個機會具體的說，就是經由 ina（wama）認定是 kawas 要該成員「Pababui」（殺豬獻祭）後，擇日或在「Mirecuk」期間舉行，在這個儀式中有一部分是由舉行「Pababui」儀式的 sikawasay，為 ina（wama）、aisidan 和 kursut 等執行祛病祈福，同時具備以後為其他 suday 治病的能力。Sikawasay 相信經由「Pababui」的儀式，可以在 kawas 的庇蔭與協助下擁有健康的身體及治病的能力。

### 二、儀式過程

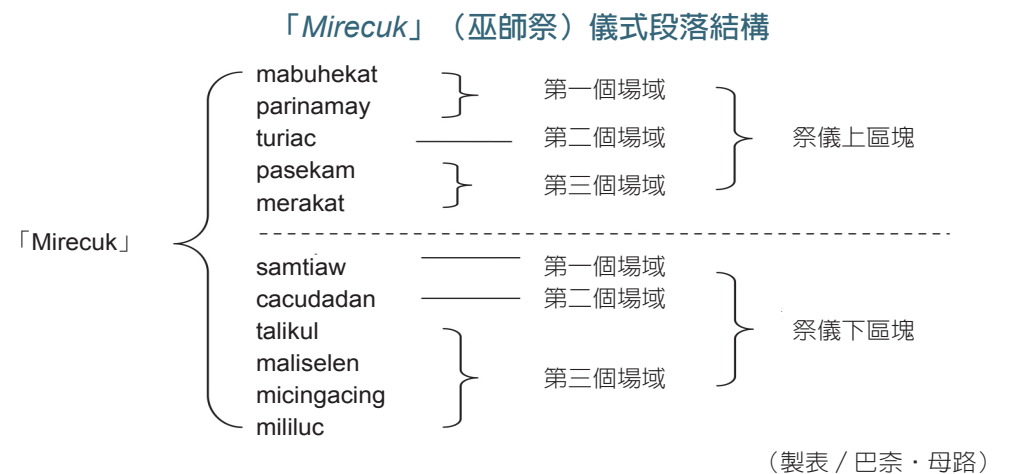
整個儀式（室內 / 室外）由於每一位 sikawasay 加入過程與生病次數都不一樣，

所以每個人所擁有的kawas也會有些差異。因此每一天的祭儀內容與過程也都會因人而異。在祭儀過程中有固定不變的段落與名稱。只有在祭自己所擁有的kawas時，會在祭祀的對象與形式上有所差異，見下表。

「Mirecuk」祭儀段落		
	儀式段落名稱	儀式目的
室內	mabuhekat	palingatu tu kawas 給...開始 對 靈 (使靈開始)
	parinamay	pakalemet tu wawa 使...恩寵 對 小孩 (使小孩蒙受神的恩寵)
室外	turiac	merakat tu lalan nu kawas 走 的 路 屬 靈 (走在往靈的路上)
	pasekam	patalasasa tu kawas pakaen 使...下來的 靈 給 吃 (請神下來，吃東西)
	merakat	merakat i lalan nu kawas 走路 在 路上 屬 靈 (正走在靈路上)
室內	samtaw	mabuhekat tu cacudadan 開場 的 (段落名稱) (正走在靈路上)
室外	cacudadan	kawas nu Taiwan 靈 屬 閩南人 (祭拜閩南人的神)
室內	talikul	hatilatu tu kawas niya luma' 到此為止 的 靈 那個 家 (告諸神這個家的祭拜就到此為止)
	maliselen	milihemay 領飯 (分享當日祭祀中的祭品與贈品)
	micingacing	miherek tu kawas niya luma' 去完成的 神 那個 家 (去完成祭祀那一家的神)
	mililuc	mililuc mananaw 洗澡 洗手 (經此段落後，回家才可以觸碰清水洗澡洗手)

(製表 / 巴奈·母路)

「Mirecuk」(巫師祭)儀式段落結構如下表所示，內容十分複雜，每個段落又依不同小段的內容組合而成，筆者將儀式段落依祭儀進行之「時間」順序予以結構化檢視，便於總覽「Mirecuk」(巫師祭)整體儀式之脈絡。



## 肆、Mirecuk 儀式中的luku

### 一、luku 的內容

祭師會稱儀式過程所唱的歌為luku，也會稱祭師獻祭時口中念念有詞的禱詞為luku。再問祭師luku是歌還是禱詞，祭師會說：「也是歌，但不是radiw(一般生活所唱的歌)，是對kawas的luku」。到底什麼是luku？最清楚的答案應該是已故大祭師Kamaya所說的：「u(是) suwal(說話) nu(屬) sikawasay(祭師) tu(對) kawas(靈)」。換言之，luku是專門在儀式中神聖空間裡，祭師與kawas互動時，所說的內容之稱謂。也就是說luku的內容，僅限於祭師進行的儀式過程中，針對特定kawas對象、特定目的及祭品、祭具等相對應的說話。所以，無論是唱的luku或念的luku，其主要目的都是在對kawas「說話」。

### 二、luku 的形式

根據前文，luku在Mirecuk儀式中會出現在唸唸有詞的禱詞及乘著旋律的歌詞。本文排除較接近一般說話的luku，將重點放在具有鮮明旋律性與節奏性的luku上，

以探討儀式中luku所呈現的不同形式，以及祭師與kawas的互動關係。根據luku者個人的層次，可將luku的形式分為以下三種：

#### （一）領唱與和唱：

由資深的媽媽級祭師負責領唱，其他祭師跟著和唱。領唱者必須熟知該儀式段落之目的、呼喚的kawas、祭品專有名詞、祭具名稱及儀式流程。最後和唱者，尤其是只唱簡單的「ha-he」或「ha-hai」者，一定是祭師四個階級中最資淺的binasuwan（小孩級），即第四級的祭師擔任。領唱的主祭師第一句一定是以「o」、「e」、「a」、「i」等母音排列呈現。接著第二、三階祭師會先後在領唱者唱出的關鍵字上依序唱出。

#### （二）具有旋律的luku與節奏性的luku：

在mirecuk儀式中會出現邊唱邊念的儀式段落，都是在具有開場意義的mabuhekat（為阿美族kawas的開場式）與padekam（為他族神靈的開場式）兩種開場式。

資深祭師藉呼喚kawas，並向kawas索取該kawas的calay【無形的kawas絲線】。kawas因熟悉資深祭師的呼喚聲，而從上拋下calay給祭師。使祭師與kawas之間有了聯繫的管道。祭師藉著calay將有旋律的luku；由下而上往kawas方位傳送，使kawas接受祭師給予的訊息。根據祭師說法，如果祭師與kawas互動順暢，kawas會一直放送calay讓祭師們循calay跟著kawas。而資深祭師在此calay上，只能luku屬於此calay的「說話」。

#### （三）luku的唱法：

以luku此唱法為專有名詞，是因為這種唱法，只出現在祭師執行的祭儀中，且是有階級層次的祭師團體。luku唱法是以祭師階級，依序在luku關鍵字不同音節上出現，即sikawasay（最高的）nu（的）aisidan（資深祭師）第一階級祭師負責最先的領唱，接著由第二階級的aisidan及第三階級的kursut，負責唱關鍵字的第三個音節，第四階級的suday則只唱簡單「ha-he」「ha-hai」。

luku唱法並不一定是由最高階級祭師負責領唱，也有例外，如祭babaliwan之神時，抵達該神城娛靈時，必須唱該曲五次，且不同祭師來領唱，以擁有此神靈祭師為優先領唱，如果只有三位祭師有此神，其他二次則由最高階及第二階級祭唱負責領唱。領唱者雖不是最高階級祭師，卻因與kawas的親密關係，取得優於其他祭

師貼近kawas的待遇。

綜觀以上，mirecuk儀式中領唱與和唱的luku，與一般如豐年祭中，一人領唱眾人和唱，有很大的差異。祭師在儀式中的luku依序出現，不僅突顯四個階級祭師靈力的層次，更清楚的說明不同的階級祭師與kawas的路徑。而有旋律的luku，可視為「以歌會神」，所形塑的無形之路。節奏性的luku，則是進入較接近kawas的神聖場域。另一方面，從祭師的唱及唸中，音節與音節的距離來觀察，具節奏性的luku也較旋律性的luku來得緊密，使空間上呈現緊迫的壓迫感。從資深祭師嚴肅、專注的表情，準確、流暢的luku，得知祭師與kawas互動情形。再者，luku唱法不僅是因為它的特殊唱法，而是有層次的luku背後隱含的文化意義。根據祭師luku出現的次序，來辨識祭師與kawas的親疏關係，才是luku唱法彰顯屬kawas的本質。

### 三、luku的類型

在mirecuk儀式中，luku無論是有旋律的「唱」或有節奏性的「唸」，都有二種不同類型：一是有具體意義的「實詞」。例如kawas名稱、祭品與祭具專門術語、肢體與動作的儀式專屬語彙、及祈求、目的等明確詞彙；二是由母音「o」、「e」、「i」、「a」等所組合的詞組。例如「a-to-i」、「o-i」、「e-e」、「toa toa toa」、「ha-he」、「ha-hai」、「yoi-ha-he」等。

曾有人質疑筆者是如何得知「襯詞」的意義？又是如何詮釋「襯詞」的「天一地一人一我」的文化意涵？事實上，這是筆者經多年參與觀察祭師各種歲時祭儀後，歸納整理的結果，在多次檢視無誤後，視之為現階段發現得結果。其過程是將「襯詞」放置儀式脈絡，配合儀式每個段落的目的、「luku」的內容、祭品與祭具、祭祀對象及肢體動作（包括獻祭動作、舞動方式、甚至更細微的眼神及情緒）做全方位的觀照。例如儀式中常見資深祭師，凝視一個方位上空，將高舉的雙手由上空往地上移動，同時高喊：「a-to-i」、「o-i」。在阿美語「i」有「在」的意思，引申為「此地」。「o」配合高舉的雙手，可理解為遙遠的kawas。而「o-i」有了「呼喚遠方的靈至此」、「從上方降臨到這裡」等意思。說明「o」有「靈」、「天」的意涵、「i」則有「在」、「地」的意思。又如節奏性的luku中「toa toa toa」，其中的「oa」最常見於資深祭師將取目於kawas得物件（如calay），附著在其他祭師身上時，口中會重複多次的「toa」聲落實「o」（靈／物件）與「a」（指祭師的靈）的結合。從祭師完成穿帶的肢體律動，得知kawas的物件已依附在祭師身上。

從祭師請kawas下來時的節奏性luku：「kate kate kate kat: ka-ti」來看，字母由kate的「e」變成kati的「i」，得知「e」比「i」的位置來的高，根據祭師移動的空間可證明。祭師向kawas索取物件時，在往上拿取物件同時口中也會唸著：「aima e -- e（拿給我吧！）」，以「e」表示「由下而上」的空間感，綜合上述，藉luku中的「o-e-a-i」有了理解kawas與祭師互動關係的依據，配合「實詞」可以更清楚掌握儀式過程中靈與靈相應的脈動。

## 伍、結語

儀式中的luku對一般人而言，毫無疑問在聽覺上，的確是社會大眾認知的「歌」。祭師雖然視luku為「歌」，但在本質上，更確定「luku是對kawas說話」的說法。此說不僅突顯luku的神祕性，更彰顯luku屬kawas的面向。

筆者在多年對mirecuk儀式研究與理解的基礎上，經持續參與觀察，更進一步釐清luku與lalan（路）之間的聯繫。從中得知kawas如果沒有聽到其熟悉的資深祭師的luku，就不會從上拋下其所屬的calay（無形的神靈絲線）給祭師，使之形成lalan，讓祭師在儀式中可以走的lalan。沒有具calay的lalan，任何具旋律或節奏的luku，就不可能出現。

luku充斥整個mirecuk儀式過程，所以祭師視mirecuk儀式為：「o（是）lalan（路）nu（屬於）miyam（我們的）」（這是我們的路）；又說「mala（成為）lalan（路）nu（屬於）miyam（我們的）ku（的）luku」（luku成為我們的路）；又說：「saka（用來）litemuh（相遇）nu（屬於）miyam（我們的）tu（對）kawas ku（的）luku」（luku是我們用來與kawas相遇的），上述說法都使luku標示出「luku為lalan（路）」所具有的指向性。

luku為lalan（路）的指向性，不僅為儀式帶來往前進行的趨動力，也為lalan（路）形塑出屬kawas虛擬空間的「場域」、「路段」及「過渡空間」等面貌。也建構出mirecuk儀式，在luku聽覺以外，與kawas在神聖空間建構起動態的圖像。

## 本期專題 5

# 恆春阿美族的水田稻作與土地公信仰



## 簡明捷

國立東華大學臺灣文化研究所碩士，目前就讀國立臺灣師範大學臺灣語文學系研究所博士班。喜歡發掘身邊有道理的事情，站在現場邊走邊看邊想。曾發表〈恆春阿美族婚姻型態的改變〉、〈恆春阿美族的分佈與遷移〉、〈恆春阿美族人的土地公〉、〈族群接觸與身份建構〉等文章。

## 一、「恆春阿美族」與宗教變遷

### （一）「恆春阿美族」與宗教變遷

「恆春阿美族」是指清代末期到日本時代，居住過恆春半島的阿美族；後來因為有頻繁的遷居歷史，目前廣泛分布於花蓮縣新城、富里、台東縣池上、關山、鹿野、屏東縣牡丹、滿州各鄉鎮。「恆春阿美族」因為與漢族接觸時間較早，受到漢人宗教文化影響，普遍有燒香拜拜的風俗，並且成為「恆春阿美族」重要的文化特徵之一。本文選擇恆春阿美族港口社為研究對象，透過歷史資料的解讀，發現清朝時代土地公信仰的出現，與客家族群帶入的水田稻作有關，是族群接觸下產業變化帶動的文化變遷。

### （二）恆春阿美族簡史

「恆春阿美族」是清中葉乾隆年間由花蓮、臺東遷居到恆春半島，一開始先住在今天牡丹鄉四重溪的Pongadan與今天恆春鎮一帶，最後東移到東側的港口溪流域（今滿州鄉）後穩定下來。滿州的阿美族在港口溪中上游形成老佛（Cipoci）與八瑤（Palidaw；九個厝）、萬里德（Manlitok），以及在港口溪下游形成港口（Pakoro）幾個主要部落。

清同治年間恆春發生牡丹社事件，「恆春阿美族」的老佛、八瑤（九個厝）部落受到侵擾，開始大規模的遷往東部，並與馬蘭部落的阿美族人共同在花東縱谷的卑南、鹿野、關山、池上等地建立部落。不願意離開部落的族人，就遷往港口溪下游兩岸的港口社，這讓港口社在清朝末年成為人口眾多的大部落。

日本統治臺灣之後，因為行政制度變更影響，讓漢人可以自由進出、買賣土

地，加上大量族群間的通婚，東部的大開發誘因，劇烈的社會文化波動，帶動了新一波的移民與拓墾時期。日本時期，港口部落往花蓮、臺東的方面移動發展，以牡丹鄉東面臨太平洋的旭海村、花蓮縣新城鄉順安村兩地為比較具有規模的拓墾點。

## 二、恆春阿美族的傳統農作與灌溉方式

恆春阿美族人原來是如何進行農作的呢？根據《恆春縣志》中物產篇的記載：「稻為陸種者，日早稻；番社種之，不俟灌溉，其獲與水田無異。」<sup>1</sup>清代的文獻顯示恆春阿美族人以早稻為主要作物，另外筆者蒐集到的恆春早期農業種植相關口述資料也有三筆：

### 1. 恆春各社向滿州里德部落的斯卡羅進貢風俗：

「就是這幾個「社」要來這邊進貢，每一年都要進貢五穀，以前咱「作番仔」都會播種小米，要來這裡「做嚮」做完之後，再開始下去摘。這裡的沒先摘，他們都不行先摘，摘完之後再拿來這裡進貢。這部分我沒見過，是我阿公說給我聽的了。」<sup>2</sup>

恆春的斯卡羅族在清代到日本時代初期統領恆春半島十八個部落，包含當時阿美族的港口社，我們可以藉此判斷清代的阿美社有種植小米的情形。

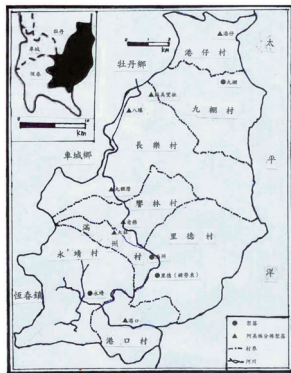
### 2. 臺東池上阿美部落流傳的祈雨故事：

「清朝的時候，由於水利設施尚未建造，農作全靠天雨，當雨水太少時，小米不好種，此時由 kakitaan(頭目)召集部落會議，決定進行祈雨儀式。每個部落會有一個傳令人 Talikus，通常由聲音大的人擔任，在順風的地方宣布，將要舉行祈雨儀式。求雨祭一定要由全村的男女一起到水源頭 (pideluan) 去，互相潑水，潑的越濕越好，像下傾盆大雨一般才有效。在 Cikwapingai 那裡曾舉行過祈雨。」<sup>3</sup>

### 3. 花蓮新城順安部落的耆老說：

「在恆春的時候，是我阿公的時代，那e時陣住毛蟹厝，有伸手 hi-chiong，穿大襟衫，種圓田。…」<sup>4</sup>

關於灌溉的觀念，日本時代初期對於花蓮、台東阿美族的傳統農作灌溉記錄



清末日初恆春阿美族部落分布圖  
(圖片來源 / 簡明捷繪)

中，說明了阿美族人的農耕觀念忌諱近水的濕地，認為這種潮濕的土地只能種植水芋頭，因此時常棄之不顧而選擇坡地；這種坡地上的灌溉方式是利用土壤高低落差讓雨水順勢流經農地而完成灌溉作業。<sup>5</sup>

清朝的文獻、與三筆口述資料讓我們知道，清代恆春的阿美族傳統農作以小米、早稻為主要作物，灌溉方式是依賴天然的雨水，在遷居池上的早期還是繼續種植小米。

## 三、客家族群的農業稻作

漢人進入滿州的早期拓墾，乃是以農田稻作為主，並建立灌溉水田的埤、圳設施，並同時帶入稻作信仰土地公。

### (一) 客家族群的移入

恆春半島上的客家族群主要來自屏東六堆，半島上以車城鄉保力為重要據點，客家移民很早就涉入恆春半島的部落政治，甚至成為一股重要的勢力。例如咸豐五年(1855)的部落戰爭中就記載了客家族群的出現：

「咸豐5年(1855)豬勝東社與走番互相殺。豬勝東番篤基篤糾同附近嘉應州客百餘人，攻破走社，奪其田大小三十四坵、早埔一塊，贈與客民。客民議交劉丙生耕種納租，每年做大股四、小股百餘份均分；……田坐文率埔南面，東北以古阿隆、西以加貝徑、南以潘萬鹿各社番田為界。」<sup>6</sup>

這場戰爭中客家人不但幫忙豬一東社攻打走社，戰利品則是獲得走社的田園；參戰的客家勇士獲得土地後，將土地分為大、小數百份耕種或租佃。之後，因為土地管理問題而引起糾紛，向恆春縣投訴審理，最後議決由官方來收取佃租，充作獎賞義學經費。這個歷史事件，反應出客家族群很早就進入滿州鄉內拓墾，土地利用以農田開墾為主。

### (二) 興築水利建設

進入滿州鄉開拓的客家移民，十之八九對於港口溪沿岸的溪水淹沒區保持高度興趣，並在移入後興水利建設以利農業灌溉。因此，從水利灌溉建立的地點與分佈，可得知客家族群拓墾的足跡。

清代滿州水利設施的建立年代表

埤圳名	年 代	建立者	今天地點	備 註
文率埤	乾隆	莊民合築	永靖、滿州	
響林埤				
下響林埤	嘉慶8年（1803）	地方人士	長 樂	鄉志記載為嘉慶9年（1804）
晟古公埤	道光22年（1842）			
萬里得埤	同治元年（1862）		長 樂	
伯公背埤	光緒年間		永 靖	
九 棚	光緒元年		九 棚	
港口埤	光緒元間	番社所有	港 口	
羅鼓潭	光緒20年（1894）	知縣陳文緯	永 靖	

(簡明捷製表<sup>7</sup>)

早期港口溪的水利工程有埤與潭兩種，埤是經過利用之後的人為水利建設，潭則是利用天然地形所囤積之水源。從上表的整理中，水圳出現年代與地點顯示出乾隆到同治年間，主要在港口溪中上游的永靖、長樂一帶。港口溪的中上游正是恆春阿美族的老佛、八瑤部落，同治年間的牡丹社事件，讓不少阿美族人開始往花蓮、臺東的遷徙，客家族群在這個時候填補、接收了留下來的土地，並出現水利灌溉設施。清光緒元年之後水利建設變多，並且出現部落所有的港口埤灌溉設施，顯示港口社阿美族人已經在光緒元年就有自己的水利工程建設，也表示港口社在光緒元年以前就已經開始種植水稻了。

### (三) 農業稻作與土地公祭祀



攝於2003年的港口福安宮，旁即為水稻種植區，右方為港口溪低地（照片來源 / 簡明捷）

客家人以水田農業為主，自然也祭祀農業神土地公：客家土地公的崇拜形制上以石頭作為象徵，主要出現在田園農地與灌溉渠道旁，客家話稱為「伯公」。滿州港口溪下游港口村有幾個源自清代的土地公廟，這些廟宇早期都以石頭作為祭祀對象，我們將源自於清代的廟宇整理如下表：

清代港口村內聚落廟宇表

	主 神	創建年代	信仰聚落/位置	信仰源由
1. 橋頭福德宮	土地公	清末	橋頭：瀕臨港口溪畔處，港口溪左岸的主要灌溉區。	客籍曾姓人家在田間祭祀
2. 橋頭廣振宮	三山國王	清末	橋頭：瀕臨港口溪畔處，港口溪左岸的主要灌溉區	客籍曾姓人家祭祀
3. 港口福安宮	土地公	清乾隆	港口、公館：廟宇位置原來瀕臨港口溪畔，近年移到現址	客籍賴家田間立石祭祀
4. 茶山福德宮	土地公	清道光	茶山：聚落田間	茶山客籍朱姓、鍾姓於田間立石祭祀

(簡明捷製表)

由上表的土地公廟祭祀歷史，可歸納出以下幾點：

- (1) 港口溪下游的土地公祭祀主要是由客籍漢人所帶入，時間上最晚在清末道光、光緒年間就已經出現。
- (2) 土地公祭祀源由都與農業耕作有關，並以石碑為神位之濫觴。
- (3) 橋頭、港口供奉土地公的地點都位於港口溪下游左岸，緊鄰港口溪畔的溪流淹沒區，是最適合種植水稻的地帶。



港口溪下游灌溉區與聚落廟宇關係圖。橋頭福德宮、港口福安宮所在位置都在港口溪灌溉淹沒區內，與水稻種植相關（圖片來源 / 簡明捷）

清代客家族群進入港口溪拓墾，除了帶入水利建設外，也帶入了土地公祭祀的風俗。

## 四、阿美族人的水稻耕作與土地公信仰

客家族群因為農作而帶入水利建設與土地公信仰，阿美族人在逐漸學會水利灌溉技術並種植水稻，同時也接觸到土地公信仰。這一節我們將觀察阿美族人對土地公信仰的認識與看法。

### (一) 藩甲丁與曾烏龍的水田爭訟

光緒元年恆春縣才剛成立，滿州卻已經開始出現希望由官方出面排解的水源糾紛，其案件是港口部落的阿美族藩甲丁與永靖庄的漢人曾烏龍因為爭奪水源而產生糾紛。這一件水田事件是這樣的，港口溪由上往下流會先經過新厝聚落後才流到港口社的範圍，但是新厝聚落不讓水往下游流去，把水全都灌入自己的水田裡，造成阿美社的田沒有水可以灌溉。阿美族人藩甲丁與曾烏龍兩人由光緒元年就開始爭訟，一直到光緒20年（1874），恆春知縣陳文緯以港口阿美社田少，新厝聚落田多，將水源使用權力分十分之六給新厝聚落，十分之四給阿美社，並在當年收成後建立兩個灌溉口的土堤，分清楚水源管道與流向，同時任命潘阿冷為新厝莊埠長，潘文杰為港口阿美社埠長。<sup>9</sup>

光緒年間藩甲丁的水源爭訟事件，則顯示在光緒年之前，港口社的田地與新厝漢人田地一樣，需要時常灌溉的淹沒方式而產生爭奪水源的官司，所以我們可以推斷至少在光緒以前的清同治年間，港口社的阿美族人已經改變耕作習慣，以淹沒法來種植水稻。

### (二) 日本時代港口社的土地公祭祀

前文的整理中，清代光緒年間以前港口社就開始種植水稻，這節則是呈現日本時代中期的大正年間，土地公信仰已經是港口社族人重要信仰。

日本時代港口社有兩次大規模的移民，一次是在明治到大正初年間に旭海部落的開墾，開墾初期由頭目潘阿別建立石碑後，呼請福德正神坐鎮，祈求村社五穀豐收。另外在日治時代的大正14年（1925），族人將原來位於港口溪畔的田間土地公石碑一分為二，一同迎奉前往花蓮順安部落祭祀。

日本時代兩次較具規模的遷移中，都以土地公為主要祭祀神明，顯示日本時代土地公信仰已經是港口社中重要的信仰。下一段將提到的台東池上部落，建立年代更早於清代，說明港口部落普遍接受土地公信仰應該是在清同治光緒年間。這一點也與港口社水利灌溉建立、水稻種植的年代更加吻合，顯示阿美族人學習水稻種植、建立灌溉渠道，與信仰土地神彼此之間的關連性。

### (三) 阿美族人的土地公

清代客籍移民帶入水利設施與水稻種植，並影響了港口社阿美族人，不過當時阿美族人有一套自己的信仰體系，根據林素珍·陳耀芳·林春治著於2008年出版的《阿美族當代宗教研究》一書記錄著：「大約30年前，港口村還有嚮婆和巫師一樣會做法，拿刀子對著樹葉作法，穿著整套藍色黑色旗袍，頭上戴著以葉子做成的環。<sup>9</sup>以港口部落傳統巫師嚮婆為例，嚮婆直到三十年前才消失，既然族人相信嚮婆，那麼土地公信仰是如何被接受的呢？」

阿美族人在清代由港口溪沿岸離開後，與部分馬蘭部落的阿美族人在池上大陂建立部落，在耆老的口述當中稱呼漢人的土地公為水稻神（Cipanay）。Ci-是阿美族的格助詞，放在句首，意思在表示後面的panay，而panay則是水稻的意思。祭祀土地公的儀式方面也是使用阿美族的傳統祭儀來祭祀土地公，稱為Miftil（點酒禮）。Miftil的儀式是先用手指沾一點酒，第一次灑向天（Kakarayan），第二次灑向土地公（Cipanay），第三次灑給旁邊的祖先（Liteng），口中的助禱詞為：「不要讓我們生病，讓我們收穫多一點，保佑平安，我們一定會回敬你。」<sup>10</sup>

池上土地公廟內除了神案上的雕刻神像，神案下也保留了原有的尚未雕塑為金身的三塊石塊，祭祀的三塊石頭各代表不同的土地神，是先人從恆春帶過來祭祀的，當地阿美語稱呼土地公為ta-ti-kong，或以福佬話稱為「伯公仔」。當地人在水稻收穫的割稻前會來祭拜外，收成後也會來祭拜，另外如果要去打獵也會在這裡集合。<sup>11</sup>

很顯然，池上阿美族對於土地公的認知最早是源自於石頭的形式，這種形式有著阿美族傳統宗教的象徵；並且對於土地神有著阿美語的稱呼（水稻之神），觀念上帶有豐收的觀念；祭祀上以阿美族點酒儀式與漢族插香儀式並行。池上阿美族人對於土地公的信仰儀式與認知觀念，顯示的是一套屬於阿美族式的理解與詮釋，可以說是土地公信仰被阿美族人接受、吸收進入阿美族文化體系的結果。

池上福德宮的土地公神像。  
（照片來源 / 簡明捷）



池上福德宮神案下的原始土地公祭祀。  
池上大坡土地公廟業已翻修，神案下仍留有由原鄉帶來的石碑原貌，許多老人家祭祀時在香爐前念念有詞，或是進行點酒禮。（照片來源 / 簡明捷）

## 五、水稻種植與土地公信仰

本文對清代恆春阿美族人如何從小米與旱田的種植，轉為水稻種植的過程，並且同時接受土地公信仰的過程進行描述。首先，我們看到傳統阿美族人的農業技術以天然雨水的灌溉為主。其次則表現出客家族群先在港口溪中、上游帶入了水稻耕作的水利設施，光緒元年之前，港口溪下游的阿美族人也建立部落的水利設施，同時帶入了土地公信仰。

清末的阿美族至少在清光緒以前的同治年間就開始種植水稻，並且普遍地接受土地公信仰。清代港口社的阿美族人，對土地公信仰的理解是水稻、豐收之神，以阿美語稱為水稻之神 ci-panay，並以點酒禮的祭祀方式祭祀，顯示土地公信仰是被阿美族人的信仰觀念所詮釋，與傳統宗教文化觀念同時存在。

恆春阿美族信仰土地公的歷史過程，外在的文化現象上是受到漢文化的宗教文化影響，深層的結構則是因為經濟產業的變化，而吸收、再詮釋了土地公的信仰。這也提醒我們在面對原住民宗教變遷的課題時，應該注意部落社會經濟環境的改變，以及族人的主體詮釋觀，才能真實理解文化變遷的深層意義。

### 註釋

- 屠繼善，《恆春縣志》，南投：臺灣省文獻委員會，1960，頁139。
- 里德頭人阿瑤家系潘先生口述，林家君採訪。林家君，〈模糊的邊界與差異的人群：滿州鄉「里德人」的人群分類與實踐〉，臺東大學南島文化研究所碩士論文，2008，頁11。
- 林文龍、林阿登口述，陳春榮採訪。引自蕭春生等編，《池上鄉志》，臺東：池上鄉公所，2001，頁271。
- 花蓮順安部落耆老口述，簡明捷採訪，2003年。
- 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告：第二卷卑南族·阿美族》，臺北：中央研究院民族學研究所，2000，頁25、27-28。
- 屠濟善，《恆春縣志》，頁121-122。
- 屠繼善，《恆春縣志》，1993，頁267、272。熊金郎，《滿州鄉志》，屏東：滿州鄉公所，1999，頁213。
- 屠繼善，《恆春縣志》，1993，頁272。
- 林家君，〈模糊的邊界與差異的人群：滿州鄉「里德人」的人群分類與實踐〉，頁30。見林素珍、陳耀芳、林春治，《阿美族當代宗教研究》，南投：行政院原住民族委員會、國史館臺灣文獻館，2008，頁248。
- 蕭春生等編，《池上鄉志》，頁270。
- 池上福德宮陳桂英小姐，簡明捷採訪，2009年4月。

### 文獻評介

## 觀看擁有神靈的人漫遊的空間

### ——評原英子《臺灣阿美族的宗教世界》



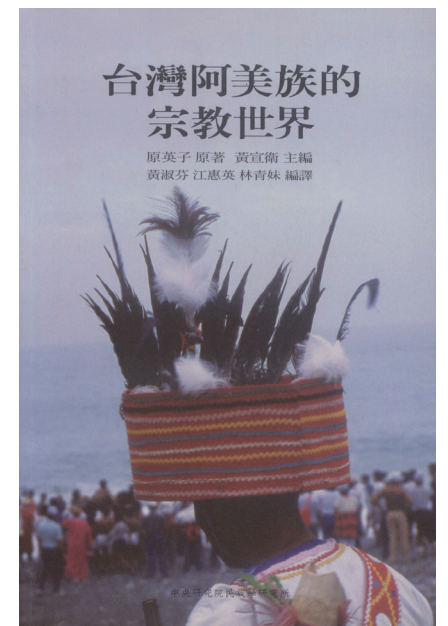
林素珍

阿美族人，東華大學族群關係與文化學系副教授，喜歡藉田野調查順便遊山玩水親近史料中的場景，平日以拉大提琴來紓解催稿壓力。

原英子(Hara Eiko)，岩手縣立大學盛岡短期大學部教授，專研文化人類學、宗教學、日本民俗學，以及臺灣研究。本書是作者於1997年11月在日本九州大學大學院文學研究科的博士論文研究，1998年3月寫成博士論文《臺灣阿美族的宗教世界》，於2000年在日出版。經修改與翻譯後，2005年中譯版本在臺灣出版。

本研究的對象是南勢阿美族，田野地在花蓮縣吉安鄉與壽豐鄉。原英子於1988年8月在參觀花蓮市區附近一個阿美族村落所舉辦的豐年祭，因目睹 sikawasay 所舉行的儀式，而有了日後研究 sikawasay 的契機。本書長期的田野調查，紀錄巫師當時的各類祭儀活動，在阿美族傳統宗教和巫師日漸式微沒落的時代，時隔20多年，她的觀察與研究，為當代的阿美族巫師現況留下珍貴的紀錄。

原英子從宗教人類學的立場來探討阿美族人的宗教世界，阿美族所謂的「sikawasay」、「cikawasay」，指的是「擁有神靈的人」( si 或 ci—是「有」，kawas—是「神靈」，—ay是「—的人」)，其調查的目的是因為她認阿美族各巫師祭儀是有其共通的結構，她的研究工作即是為了明白這樣的宗教



《臺灣阿美族的宗教世界》中譯本，於2005年出版(圖片來源/中央研究院民族學研究所)



結構，讓人了解阿美族巫師的宗教世界。本書分為第一部阿美族的宗教概觀。第二部阿美族的宗教空間認識與性別之關係。原英子在第一部介紹日治時期的原住民宗教研究，於第一章中將日治以來日本官方和人類學者所調查的宗教和戰後的宗教研究，進行有系統地整理歸納。第二章則探究在田野地宗教祭儀施行的情形。第三章祭祀氏族的宗教祭儀，則從司掌祭儀的氏族其祭祀內容以及與巫師的繼承相互比較，以了解祭祀氏族是怎樣的宗教工作者。書中一面紀錄在吉安和壽豐鄉的調查結果，一面也藉日治早期研究成果與當代宗教進行對話，將過去日本人類學者的研究分析的範疇，從家屋空間擴大至家屋外的生活空間以及kawas世界的空間。

第二部關於宗教的空間觀區分原理，她認為阿美族的空間觀是與性別有關的兩個原理相互重疊構成的。第一章探討方位與象徵性別如何連結，並構成阿美族的宗教世界與現實世界。第二章則是依據相對距離的遠近區分空間，而此空間也是象徵性地與性別相結合。第二部之宗旨主要是從空間觀來說明阿美族的宗教世界。

本研究對於欲探知阿美族傳統宗教的人而言，它提供綜覽回顧日治時期至戰後相關的宗教研究，對於想理解阿美族宗教研究歷年成果，本書提供一個概觀的視野。1913年起，十年中出版之《蕃族調查報告書》、《蕃族慣習調查報告書》、《臺灣蕃族慣習研究》等一系列個八冊的套書，和森丑之助的《臺灣蕃族圖譜》和《臺灣蕃族志》，都有宗教相關資料，有些缺少「宗教」直接列在「雜項」和「死亡」。有的研究將宗教列入「信仰」一節，分為神靈、祭祀、迷信三部分。森丑之助《臺灣蕃族志》，則分成祭祀、傳說、巫覡、迷信、馘首等。1930年研究則從神話系譜分析阿美族宗教。古野清人的《高砂族的祭儀生活》是以法國社會學方法分析阿美族宗教，以抽離出法則性和傾向性建構其理論。藉由原英子的分析讓有興趣日治時期的宗教研究者從本書可以有個概觀的理解。另外，她歸納出戰後阿美族宗教研究的題材，關注在神話和神靈系譜、祭儀體系、阿美族的民族宗教工作者及其宗教變遷、阿美族的空間觀、祭儀與性別及職業關係，以及時間等，不僅研究轉移至南方，研究題材也愈加深入和多元。

原英子從1994-1996田野調查，一直至1998年完成研究報告，她對於當代阿美族的宗教研究最重要的貢獻，在於以長期的田野調查方式，觀察記錄了巫師所進行的各種儀式活動，從巫師成員、組織、祭儀的種類、巫師舉行祭儀的程序細節、討論巫師祭儀的構成等，以民族誌和宗教人類學研究分析的方式記錄下珍貴的資料，

在20年後成為今日重要宗教研究文獻，在現今巫師凋零式微的年代，紀錄了變遷的過程。其次對於已經衰微的祭祀家族，分析探討祭祀氏族的種類、祭祀內容與司祭者的性別。並且分析祭祀氏族的巫師化形成，說明家族的祭祀權的繼承問題，以及祭祀氏族和巫師的繼承比較，兩者透過血緣和家族來繼承，分析出祭祀氏族重視家族，巫師則重視血緣。祭祀權方面，祭祀氏族大多不希望祭祀權中斷，但巫師在無人繼承時，仍可以在幾代後再繼承，兩者有著繼承上的差異。

本書的另一個在宗教研究重要觀點的提出是，探討阿美族的空間觀與性別之間的關係。此觀點雖已有前人論及，但本研究在資料上和研究分析的豐富性和深入性，提供另一種觀看阿美族宗教的觀點。其研究推論分析出，巫師的守護範疇在部落內，對於部落外的存在物無能為力。相對地，祭祀氏族專掌部落外存在物的祭祀，因此，即使祭祀氏族在部落內也會對部落外的存在物產生影響。從其田野觀察到，巫師擁有象徵性的女性特質，而祭祀氏族則帶有象徵性的男性特質。意即，同為宗教工作者，掌管相對較近部落內事物的巫師擁有象徵性的女性特質，而掌管距離部落較遠的空間的祭祀氏族則具有象徵性的男性特質。作者提出空間與性別的連環相似性，將反覆雷同的空間觀原理當作是阿美族空間的「連環相似性」(fractal)。這種空間觀與宗教觀結合的研究，對理解阿美族文化形成另一種觀察理解的觀點。

從事神靈的宗教工作者，阿美族人相信 si-kawas-ay 擁有 kawas，即阿美族語所謂超自然的存在及相關的能力。由 kawas (眾神靈) 的世界來看阿美族的宗教世界，作者闡明了 kawas 世界所展開的 kawas 存在位置和阿美族對空間的認知有很強烈的關係，作者希望透過這些觀察，來說明阿美人的空間觀，既是實際的空間，也是超自然靈的空間。

## 文物掌故

## 「人」作為文化知識「載體」的操作與省思

——以「kulumah in回家了！」  
臺博館海端鄉布農族百年文物返鄉特展」為例

馬田

布農族名Amul。現為臺東縣海端鄉布農族文物館策展教育組成員。

## 前言

書寫此稿的同時，適逢海端鄉公所承辦全國射耳祭儀<sup>①</sup>結束後沒幾天，身上還帶著參與活動過後的疲憊，當然也還有未完的興奮感，原因即在於促成今(2016)年5月中的全國射耳祭活動結合與國立臺灣博物館(以下簡稱臺博館)首次的合作策展(2015):「kulumah in回家了!—臺博館海端鄉布農族百年文物返鄉特展」，這是策展行動中重要的目標。盛大的全國布農族活動，雖然在傳統元素上不如各部落中氏族祭儀，但是對鮮少大型活動且為布農族為象徵性主題的海端鄉而言，必能吸引目光聚焦以及集結各地布農族人的參與，作為主辦的公所自然有不小壓力，但卻是展現地方特色與爭取認同與評價的機會。而布農族文物館作為鄉公所的文化部門，亦是海端鄉僅有的文化館舍，也有不可推諉的參與之責，盡力撐起整體活動中對於海端布農族文化高純度展現與推廣，提供引人省思的靜態展示，用以平衡多為競技賽事以及動態展演的活動內容。

105年「全國射耳祭儀活動」正在布農族文物館戶外廣場的祭儀展演。(照片來源/海端鄉布農族文物館)



進一步深談「kulumah in回家了!—臺博館海端鄉布農族百年文物返鄉特展」(以下簡稱「布農文物返鄉展」)，筆者因為參與策展團隊的關係，經驗了其中的歷程，獲得直接的田野經驗與深刻感受，這與筆者碩士論文<sup>②</sup>中透過花蓮縣奇美原住民文物館的「百年來的等待：奇美文物回奇美」特展<sup>③</sup>(2009)作為研究案例要來得更為深入與貼近，也算是補強了筆者非直接參與案例的不足。但受限於篇幅與時間，針對此次的「布農文物返鄉展」難以廣論所有的議題，文稿中將嘗試銜接論文研究中，關注透過策展作為介入發展的操作，以「人」作為文化知識的「載體」，用以迎回隱含在「文物」中族群的文化脈絡與認同，讓議題的省思能有個銜接與累積。

## 「大館帶小館」網絡中的「文物返鄉」合作策展模式

「布農文物返鄉展」簡單來說，其實就是歷年來臺博館與原住民地方館合作策展的案例之一，館藏「文物」是主要的合作策展基礎，透過「返還」牽動所有移動至另一場域的資源需要，包含了有形的(設備、空間、經費)與無形的(技術、觀念、



全國射耳祭儀期間的展場(照片來源/海端鄉布農族文物館)

權力)，這些龐大的資源遠超過地方館一般的策展經驗與規格，自然成為一股拉升合作館舍在展示內涵與品質上的「活化」的能量。此模式與原住民地方館之間關係的產生，主要跟文化(物)館活化策略有關，其中的「大館帶小館」思維之下所整合的資源合作網絡更是關鍵。

原住民族委員會為了處理原住民地方館被垢病為「蚊子館」的問題，於2007年開始一系列「地方原住民族文化(物)館改善計畫」，不過因原住民地方館的發展即被期望朝向典型民族學博物館的路線<sup>④</sup>，必然需要相關的專業職能，於是倚重現行具有原住民族收藏與展示經驗的大博物館，提供技術、觀念的育成以及展示素材，成為一條重要的途徑。到了2008年，成立「原住民族博物館聯誼會」，結合當時的28座原住民地方館以及全臺具有原住民族博物館特色的公私立博物館<sup>⑤</sup>，以臺灣原住民族文化園區(現為原住民族文化發展中心)作為主要整合平臺，推動資源共享模式，此舉也確立了「大館帶小館」資源網絡在活化策略中的重要性。而臺博館是其中投入最早、最久、也最積極的單位，推行至今的「文物返鄉」合作策展模式，更是每年度地方館活化的指標性成果，當然這也

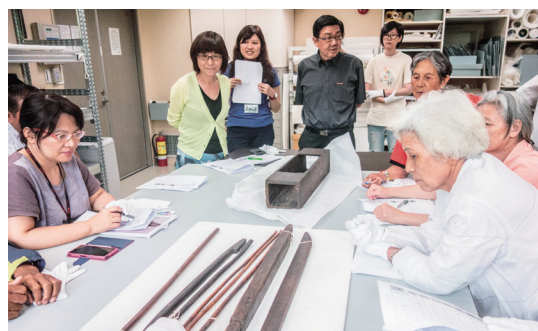
成為臺灣博物館與當代原住民社會建立正面關係的重要案例與進行式。

## 面對大館的合作所應具備的問題意識

布農館是臺博館第六間合作策展館舍，雖然布農館近幾年不乏製作展覽的歷練，但是要面對不熟悉文物返鄉合作策展模式，加上臺博館的角色不同於一般（大館的形象：高規格與專業性），在尚未進入臺博館庫房巡禮之前，初期的策展團隊確實感到壓力，除了對現有執行力的疑問之外，也在思索如何善用此次的機會，面對文物僅能「暫時」返還的現實，積極把握機會、提昇布農館的資源，更期望能將文物之外的能量與資產發掘並留存地方。於是整個策展的討論與思考，不單單只是展覽製作本身，團隊更關心的是「地方參與」策展的導入與關係建立，以及文物返還所牽引出「文化意識」與「實踐行動」之效益等。不過，這些議題其實在臺博館推動文物返鄉合作策展模式時，相關的文獻就已有討論與琢磨，但是就目前「大館帶小館」的館際合作發展至今，也僅有臺博館持續且穩定推動「文物返鄉」的合作策展模式，成為重要的研究案例廣為探討。今筆者有幸參與臺博館與布農館的合作，也對於「文物返鄉」有了更深刻的理解與省思。以下是筆者論文中針對文物返鄉有關研究之議題的粗略歸納：



海端鄉文物田野工作記錄。(照片來源 / 海端鄉布農族文物館)



海端鄉地方耆老與藝師至臺博館庫房進行文物的識別與討論。(照片來源 / 海端鄉布農族文物館)

鄉有關研究之議題的粗略歸納：

(一) 當原住民進入博物館場域再到文物回部落，過程中所延伸出文化權力的互動與調整。藉由展覽形塑的歷程探討文物詮釋權的開放與擁有權的可能，以及原住民觀點的融入，透過展示文本的共同建構，博物館與原住民之間的關係得以重新調整與延續<sup>6</sup>。

(二) 當館藏文物在地方館中被展現時，原真「物件」所激發的文化記憶及經驗的潛在能量，促使現實中的文化實踐行動，這對部落具有催化、聚焦、與重構的作用，對館藏文物而言，也能賦予新的文化意義<sup>7</sup>。

## 策展行動的思考：「人」作為文化延續的「載體」

從更深層角度來說，此次策展思要能積極成為論述與實踐的工具，用以介入社會發展的意義，團隊要關注的不僅是展覽製作的問題，而是擴大行動的範疇，將其此次合作策展置放在一個更長遠的發展軸線上，視為其中的一環或是觸發影響的機會，而非行動的唯一目的。而這條軸線的核心思維是什麼呢？是文化需要有承接與延續的「載體」：也就是「人」的參與。這與布農館近幾年投入地方文化事務的體認也有深切關係，每一次策展都是參與成員文化關係網絡的搭建，也是能量（觀念與技術）的啟發與蓄積，對布農館團隊如此，對地方參與成員亦是，這些都不會因為展覽的結束而消失，卻會因為下次的合作而有更大的效益擴散，以及更多的創意併發，甚至這些參與成員也有機會各自茁壯成為地方文化發展的正面助力。

就如前面所述，為了讓策展行動所牽引出資源與能量有所蓄積，找到願意參與並能「有效」承接的「載體」（人）就是關鍵之一，基於這樣的條件需要，在一開始的臺博館庫房巡禮的人選設定就納入這樣的考量，除了地方耆老之外（對於文物仍有相關的經驗），更鎖定了長期投入技藝



地方藝師參與展示規劃的發想與製作——布農館三樓展場中獵人工寮的造景製作。(照片來源 / 海端鄉布農族文物館)

文化的藝師，而這些人選也都在後續的文物田野調查、展示文本製作，以及文物重製<sup>8</sup>等等，提供了不同面相的協助，也有不同層次的參與。至於為何會設定地方藝師的參與，並在其中著力擴大展示文本製作的參與權力<sup>9</sup>，也重視文物重製作中藝師的需求以及鼓舞熱忱，簡單來說，因不同養成背景，地方上的藝師長期投入技藝文化的傳承與推廣，具備有文化性的影響力與敏感度，也對返鄉文物的傳統技藝有求知的慾望，更是（現在或是未來）地方文化深耕執行的第一線，綜合以上要件，藝師成為此次合作最主要的文化知識「載體」，用以承接讓這些文物實體之外的無形資產，再透過不同的發散途徑，將這些資產深耕於地方，成為文化發展的養分。面對文物僅是暫時回鄉的現實，加上傳統知識不斷逝去的急迫性，團隊認為應該聚焦在文物背後的知識體系的回溯與建構，並透過策展計畫中的不同行動來移轉至參與成員之中（載體），讓這些傳統知識重新內化成為新的文化能量，甚至創發新意。

## 透過「有效」的參與促成問題意識的實踐

回頭談到合作策展中地方館的問題意識，雖然不乏相關領域的專家學者提示，但是對於資源不足（特別是自覺與省思的專業能力）的原住民地方館而言，仍需要不斷自我檢視與實驗操作，用以提醒自身的定位與存在價值。

而此次的策展規劃設定兩個主要的工作段落，一是展示文本的製作，二則是文物重製的行動，這種兩個階段的規劃除了實踐重要的意義：「連結祖先的文化思路」之外，團隊也在歷程中調整整體合作互動的狀況，用以維持地方參與成員的「有效性」，這裡指的不單是促成展示製作或是文物重製進度的效益，更重要的是對於前面所述的問題意識能否在這些成員的參與中被落實，如展示文本的共同建構，地方觀點的融入以及對於文物詮釋權的開放等等，再則透過「文物」所激發的文化記憶及認同，能否促使成員有不同程度的文化行動，當然這些「有效性」的程度會跟成員的背景以及參與深度有關，如何引導與介入也是團隊所必須思索與積極面對的，這直接影響布農館對於地方主體性察覺與堅持的程度，也關係到與地方文化網路維繫開放與互助的深度。



孫業琪老師正在進行文物重製工作坊的技術分析討論（照片來源 / 海端鄉布農族文物館）

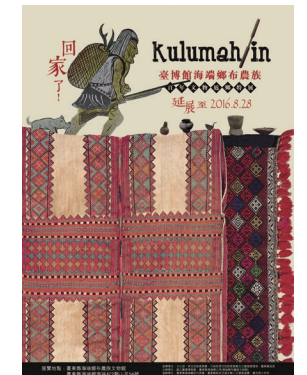
## 結語

臺博館的「文物返鄉」背面所牽動的資源，相信是許多原住民地方館都期望的合作機會，可以說每次的合作策展都能成為當時博物館界與原住民社會中的重要事件，而這次與布農館的合作，在返鄉的文物數量、投入的人力、時間、經費，以及展示空間等，更是規模最大的一次<sup>10</sup>，這還不包括海端鄉公所投入的資源，能獲得這樣的支持，相信與布農館近幾年所累積的能量有關（館務專職分工、建立地方文化網絡），因此布農館不論是在軟硬體上，都有顯著的轉變，更具有推升布農館成為原住民地方館中活化、優化的指標性作用。

展覽產出一直是地方館活化的主要指標，「大館帶小館」合作網絡也都以此作為主要目標，其中最大的用意在於透過合作策展的實務性操作促進博物館專業（展示製作）導入，當然地方館也會因為合作資源而產生更多轉動，不過這樣的合作僅

是片段，地方館在面對館藏珍品來、去之後的展場，又留下了多少資產用來支撐未來發展的需要呢？於是地方館應該從更積極的策展思維來面對大館的合作，而非限縮在展場的展示製作，透過不同層次的思維與行動來激發地方的參與，並將物件之外文化知識（物的靈魂）回溯與建構，進而移轉至參與成員身上（承接的載體），這些參與成員與地方館在每一次重要的合作中，逐步建立成為一張綿密的文化網絡，並透過網絡將彼此之間多元的能量流傳或是蓄積，這樣的連結必然能對地方文化發展產生正面的影響，一旦地方館能在這樣的網絡中確認自身的定位與價值，才能務實且真切的存在。

最後，仍要佔用篇幅表達感謝之意，感謝國立臺灣博物館願意提供豐厚的資源並在最大限度之下提供布農館與地方參與的主導權，這次合作的歷程對所有參與中的成員都是重要的經驗也有深刻的影響，這必然成為海端鄉布農族文化發展上重要的里程碑。



「Kulumah/in 回家了！— 臺博館海端鄉布農族百年文物返鄉特展」展期延長至2016年8月28日，敬邀讀者免費入館參觀。（圖片提供 / 海端鄉布農族文物館）

## 註釋

- 1 本項活動為臺灣布農族群年度最大型之文化體育及觀光產業活動，自2004年辦理迄今已屆第邁入第13屆，參加之人數約2,000餘人，分布於南投、高雄、臺東、花蓮等4縣市9鄉鎮，近年來全國射耳祭儀活動，主要由全國布農族各鄉鎮輪流舉辦，對原鄉地方而言是重要的盛事。
- 2 馬田，《部落策展人的地方館省思：以海端鄉布農族文物館為例》（國立臺東大學南島文化研究所碩士論文，2012）。
- 3 臺博館文物返鄉模式的第一件合作策展案例。
- 4 李莎莉主編《臺灣原住民文化（物）館營運行銷手冊十大關鍵秘笈》中，對於原住民族文化（物）館的定義（2007:13-14）。
- 5 參考資料：臺灣原住民族文化館「藝起來原鄉」網頁：<http://www.ims.org.tw/template/index.php>
- 6 廖珮珊，2011；呂孟璠，2011；陳鈺如，2012。
- 7 吳明季，2011；吳佰錄，2011；李子寧，2011。
- 8 這裡所提的文物重製，不是狹義的物件再複製，而是對於文物背後文化脈絡與技藝思路的分析與理解，之後再進行技術的回溯操作，甚至是物件的完整仿製，而這些無形的資產將會內化成為參與者的能量。
- 9 這些參與包括了對文物的詮釋、各階段田野參與、整體展場規劃討論、展示造景製作等等，團隊都希望在條件的許可之下，各環節的發展藝師都能有不同層次的參與。
- 10 104年12月7日臺博館啟運記者會新聞稿：策展團隊共挑選了64件臺博館藏海端鄉布農族文物，幾乎所有館藏海端鄉布農族文物都在此次展覽中「傾巢而出」，數量之多創下臺博館文物返鄉的紀錄。

## 老照片講古

## 都蘭部落的高砂義勇隊員

## —— 洛恩的故事

## 林慧真

都蘭部落阿美族人，為本文主角洛恩的么女，數年前為照顧洛恩，自桃園返回都蘭，並在都蘭下方以雙親之名經營洛恩·米薩克咖啡館。

## 蔡政良

國立臺東大學公共與文化事務學系暨南島文化研究碩士班助理教授，為洛恩與米薩克長子林昌明的義子。曾於2009年與林昌明及其子林一凡重返洛恩在新幾內亞的戰場。



1943（昭和十八）年4月，出征前的洛恩（照片來源／林慧真）

位在臺灣東海岸的都蘭部落（Adulan），曾有族人被指派參加高砂義勇隊，我的父親洛恩（Ro'en，1921-2011），即是第五回高砂義勇的成員。

昭和十八（1943）年的三月底，都蘭部落的洛恩（Ro'en）、古拉斯（Kulas）、力外（Diwai），以及興昌部落的隆米亞（Rumiya）四人，在興昌輪值由青年團負責的警戒任務，主要的工作是在瞭望台上觀察東方海面上是否有任何敵機來犯的蹤影。

當天色暗下，四人預備交接警備工作時，日本警察也來到瞭望台的處所，並向他們宣佈了開會決議：「大東亞戰爭的戰況，現在非常需要高砂族青年的參與，……這是一種無上的榮譽。你們四個表現非常優秀，長官們一致認為你們非常適合參加高砂義勇軍，所以，你們四個是第五梯次的志願隊，準備好過幾天就出發為大東亞戰爭奉獻心力。」

警察們離開後，洛恩的腦海中首先浮現一件事情：自己從未接受過軍人的訓練，青年團也只有基礎的體能訓練，這樣，要如何上戰場呢？然而，自己會被日本人挑中，表示自己在部落青年的表現中算是相當突出，這也可以算是一種榮譽吧。

警察們離開後，洛恩的腦海中首先浮現一件事情：自己從未接受過軍人的訓練，青年團也只有基礎的體能訓練，這樣，要如何上戰場呢？然而，自己會被日本人挑中，表示自己在部落青年的表現中算是相當突出，這也可以算是一種榮譽吧。



1943年4月，都蘭部落第五回高砂義勇隊成員合影於集會所前。四位隊員從左到右依序是力外、洛恩、古拉斯、隆米亞（照片來源／林慧真）

伴隨著這樣矛盾的心情，洛恩回家後急忙地跟Ina（媽媽）說了自己被挑中成為第五回高砂義勇軍一事。母親隨即流下了眼淚，以似乎想說些什麼，但是又說不出來的表情看著洛恩。反而是洛恩的Wama（爸爸）轉身淡淡地告訴洛恩：「在戰場上，不要站在隊伍的最前面，也不要站在最後面。」父親說完，又掉頭回去望著火堆，拿出自製的竹煙斗，緩緩地吸著煙。

很快地，全部落的人都知道洛恩等四人成為第五回高砂義勇軍隊員，這兩天就要出發上戰場，部落中瀰漫著一股不尋常的氣氛。

他們換穿了配給的日本軍服，年輕的青年團員也開始對洛恩等人投以尊敬的眼神，跟在他們後頭；平常對他們頤氣指使的上階層哥哥們，也對洛恩等人畢恭畢敬。甚至是日本警察，更開始對洛恩等人還有他們的家人和顏悅色。事實上，洛恩等四人雖然被稱呼為第五回高砂義勇軍隊員，在派出所的造冊中，他們的職稱叫做「傭人」，而洛恩在這本冊子中以他的日本名字「吉村務」登記著。

四月初，洛恩等人接到通知，準備出發。洛恩換穿好軍服，和家人一同前往集會所集合，參加由派出所安排的壯行宴。宴會出奇的安靜，大家也吃得不多。在不安的氣氛中，派出所安排了照相師父幫洛恩等人拍照，而後是將洛恩等四人安排在中央的位置，其他青年團成員與婦女們分列在旁或後方，洛恩等四人手持大日本帝國國旗，和部落族人一起，留下了出征前的合影。

時事快遞

# 原住民族與博物館

## —— 2016年「原知原衛」系列講座與公共論壇

黃維晨

國立臺灣大學原住民族研究中心專任助理



2016年「原知原衛」系列講座海報。(圖片來源 / 臺灣大學原住民族研究中心)

由於2015年公布施行的《博物館法》中明訂應設置原住民族博物館，以蒐藏、保存、研究原住民族文獻、歷史與文物，藉此契機，臺大原民中心決定將「原住民族與博物館」定為今(2016)年度公共議題的主軸，規劃一系列的研習講座(上半年)及論壇(下半年)，來討論博物館或學術機構裡的原住民相關藏品與原住民族及典藏機構之間的關係，並特別聚焦在相關藏品的返還議題上。我們規劃從法律、知識、倫理的角度探討器物與人體遺骸兩個範疇的博物館典藏，期待臺灣主流社會及原住民族，政府單位、典藏機構及部落之間能開啓對話、尋求合作的空間。

以提供文物返還議題的討論基礎為主要目的，上半年的四場「原住民族與博物

臺灣大學原住民族研究中心(下稱臺大原民中心)是臺大於2004年成立的校級研究中心。作為臺大原住民族議題跨領域的討論平臺，臺大原民中心近年來致力於以學術研究為基礎，參與原住民族當下面臨的公共議題之討論，期待引起公眾的關注而導致政策的良性變化，並促成臺灣原住民族與其他族群間能互相理解、尊重並享有平等發展的機會，以落實臺灣作為多元文化社會的理念。自2013年起，臺大原民中心每年皆會挑選一至兩個主題舉辦「原知原衛」系列講座和公共論壇，至今已討論過「傳統知識與文化資產」、「原住民族當代議題」、「都市原住民」、「原住民族國際連結」等題目。

館」講座在本(六)月初已圓滿結束。第一場演講邀請到國立臺灣博物館的李子寧副研究員介紹「文物返還」這個議題的國際背景、發展跟現況。接著的第二、三場演講，為了引介紐西蘭在此議題上的經驗，我們邀請了國立自然科學博物館的楊翎副研究員談紐西蘭如何建立提供毛利人諮詢、參與博物館和文化資產的共治原則方針，也邀請曾參與紐西蘭國家博物館針對毛利祖先遺骸提出的「奧提羅亞的呼喚回歸計畫」的杜麗琴女士，介紹毛利文面頭顱的意義、製作、外流背景和幾個從國外博物館返還給紐西蘭的案例。

最後一場演講，我們則把焦點拉回臺灣，邀請臺灣大學人類學系的江芝華助理教授為我們介紹當代考古學家對於考古發掘出土原住民遺骸的處理方式及態度轉換，以及「原住民考古學」發展的可能。

延續上半年的討論，臺大原民中心預計於今年10月底舉辦公共論壇，將邀集學界、博物館實務界、部落文化傳承者、政府代表等，共同討論國內原住民族文物返還的案例、困境，並尋求可行的解決途徑。論壇將分兩個場次，上半場的主題暫定為「誰的祖先？人體遺骸的返還」，討論一向較少觸及的人體遺骸的返還；下半場主題是「文物如何返還？」，嘗試從制度和實務上檢視目前文物返還的現況，以及突破如何可能。

此「原住民族與博物館」系列講座的詳細訊息(含各場活動之報名及延伸閱讀資料)皆會刊載於臺大原民中心的網站及臉書專頁。為了讓更多關心我們的活動卻無法與會的人能參與，也期望為相關議題的討論留下記錄，並透過網路持續發酵，以刺激公眾討論，臺大原民中心會在徵得講者之同意後進行活動錄影，並上傳至中心之YouTube。對此系列講座感興趣的朋友歡迎至YouTube搜尋「臺大原民中心」觀看。



臺灣大學人類學系的江芝華教授與聽眾討論「原住民考古學」。(照片來源 / 臺灣大學原住民族研究中心)

講者杜麗琴女士介紹國外博物館返還給紐西蘭毛利人的幾個案例。(照片來源 / 臺灣大學原住民族研究中心)

## 新書視窗

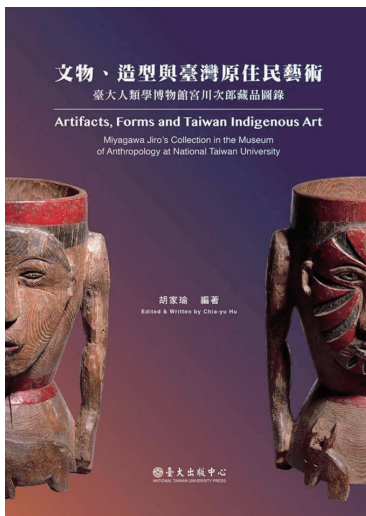
## 宮川次郎藏品與「臺灣原始藝術」

## ——導讀《文物、造型與臺灣原住民藝術》



## 胡家瑜

國立臺灣大學人類學系教授。英國倫敦大學大學院（UCL）人類學博士。專長包括博物館學、物質文化研究、民族學藏品管理與研究等，並長期進行賽夏族田野調查研究，關注臺灣原住民社會文化的變遷與發展。編著有《賽夏族的物質文化》、《臺大人類學系伊能藏品研究》、《道卡斯新港社古文書》、《針線下的繽紛——大武壠衣飾與刺繡藏品圖錄》、《賽夏族》、《文物、造型與臺灣原住民藝術》等專書。



《文物、造型與臺灣原住民藝術》封面  
（圖片來源／國立臺灣大學出版中心）

收藏，是保存文物的過程，也是象徵符號形塑與價值體系建構的過程，背後糾纏著複雜的社會關係和多重動力。透過檢視藏品的形成過程與物質組合，不但可以探索文物背後的社會文化特性，也可以理解收藏者的凝視觀點和價值品味，以及採集行動開展的時代脈絡和社會情境。2015年臺大出版中心出版的《文物、造型與臺灣原住民藝術》一書，就是透過目前保存在臺灣大學人類學博物館中一位日本時代知名私人收藏家——宮川次郎所採集的臺灣原住民文物，理解採集者的動機、目光凝視焦點和收藏偏好，並且探尋「原始藝術」在臺灣建構的過程。另一方面，也藉此再現臺灣原住民文物造型的精彩和美麗，

希望讓大家直觀地感受和欣賞其中蘊含的價值和力量，同時更期盼能博物館收藏的珍貴文物遺產，在當代生活中創造新的文化價值與意義。

日本統治時期，宮川次郎採集的臺灣原住民文物，是一批具有獨特時代象徵意義的藏品。這些文物的採集、流動移轉和價值建構過程，呼應了臺灣、日本和世界的複雜糾結互動關係。臺灣原住民文物，大約從19世紀中葉臺灣開港以後，逐漸成為外來者探奇觀異和採集典藏的對象物。1895年日本取得臺灣之後，基於殖民統治和科學研究等理由，官方開始有系統地推動原住民部落調查和採集活動。當時許多

重要的原住民研究者就是主要採集者，如伊能嘉矩、鳥居龍藏、森丑之助、移川子之藏、或鹿野忠雄等人，都積極收藏原住民文物做為物質文化研究標本。然而，除了調查研究目的之外，日本時代出現一些民間業餘收藏者，他們從賞玩和興趣愛好的角度收藏臺灣原住民文物。其中，宮川次郎就是最早開始由「原始藝術」欣賞的視角，進行臺灣原住民文物收藏的一位民間愛好者。

## 一、宮川次郎的時代背景和活動軌跡

宮川次郎究竟是何許人也？除了少數關心臺灣原住民藝術的研究者之外，可能大部分人對這個名字相當陌生。他何時來到臺灣？為什麼對原住民的文化或藝術有興趣？又為何有能力或財力展開實際的收藏採集行動？這些與採集者個人有關的歷史脈絡和活動軌跡，是理解宮川收藏採集的背景和動機，以及他對臺灣「原始藝術」想像和凝視焦點的基礎。

目前所知有關宮川次郎個人歷史的文獻記載不多。歸納報章雜誌的零星片段記載，以及宮川次郎的出版著作，約略拼湊出他的生平背景和相關活動軌跡。宮川次郎1887年9月8日出生在日本福島縣棚倉町。他中學畢業之後，於1906年（明治39年）來到臺灣，最初擔任總督府殖產局的苗圃養育員，1911年至1917年間他在「臺灣日日新報社」擔任記者。後來在許多不同機構任職，主要都與報導和文字出版等工作有關；例如他曾任《糖業》誌的負責人、「臺灣新聞社」的編輯長、總督府殖產局南洋糖業調查囑託、「廈門全閩新日報」和「拓殖通信社」主筆等。更重要的是，1929年宮川在臺北成立了「臺灣實業界社」，他自己擔任社長，並編輯發行《臺灣實業界》月刊。這本雜誌當時是有名的大眾通俗雜誌，主要針對臺灣社會現象進行觀察評論。<sup>①</sup>

從宮川次郎的活動軌跡和文章書寫可以看出，他是一位積極、有活動力和開創性的人，而且與新聞界和文化界的往來非常密切。他的相關著作議題涉及糖業、鹽業、社會運動、農民運動、南洋貿易產業、臺灣地方自治制度、政界人事等，字裡行間也反映出他辛辣而特立獨行的性格。另一方面，宮川次郎也對臺灣風土、



擔任臺灣實業界社社長時年50歲的宮川次郎（《臺灣實業界》1937年1月號，現藏臺灣大學圖書館，圖片來源／胡家瑜）

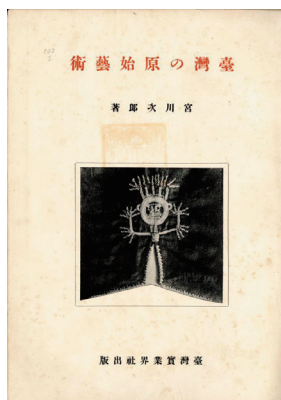
文化、藝術、文物收藏和觀光產業也展現高度的關注和愛好。他常以「臺灣實業界社」之名，舉辦臺灣文化相關座談會，邀約當時地方知名人士參與座談。同時，他在《蕃山的二大樂園地》(1926)、《臺灣的原始藝術》(1930)、《趣味的臺灣》(1941)等書寫中，也不時流露出對臺灣「鄉土」的熱切感情。宮川也曾熱情地構想原住民工藝推廣和觀光商品的發展，他很感嘆隨著現代器具傳入，原住民的藝術正急速的消亡。因此，他建議大家到當時的臺北博物館和臺北帝國大學人類學陳列室，可以看見一些早期珍品。另外，他也認為有些新產品，如果是由原住民所製作，也是相當值得觀賞的文物。

## 二、宮川次郎的臺灣原住民文物收藏

宮川次郎在各種忙碌的工作、活動和興趣之中，最特別的一項是採集臺灣原住民文物。身為非官方支持的業餘嗜好者與個人收藏家，他以一己之力累積了一批非常精美的原住民文物；同時他也在日本統治時期，使用通俗大眾能理解的語言，積極推廣臺灣原住民藝術文化。他究竟在觀看和凝視些什麼？為什麼會從社會新聞採訪、政經評論和文字出版工作，跨足到當時一般人不太熟悉，也很難理解的原住民藝術領域？

根據宮川次郎自己的敘述，他對臺灣原住民文化感到興趣，是受到他的好友森丑之助影響。由於森丑之助1926年突然過世，讓他受到很大刺激，因而決定繼承好友的遺志，繼續為原住民文化努力，也因此開始大量收集原住民文物。他耗費了將近三年時間，收集了將近500件原住民文物，並運用自己的出版社作為發行管道，出版了一本匯集精美文物黑白照片的圖錄——《臺灣的原始藝術》(宮川次郎，1930)。<sup>②</sup>這本書無疑是臺灣最早的一本原住民文物圖錄，同時在書中也首次使用「原始藝術」一詞，分析和討論臺灣原住民生活器物中呈現的美感。

《臺灣的原始藝術》一書出版不久之後，宮川次郎卻在1933年至1936年之間，將他收藏採集的大部分臺灣原住民文物，分為二批出售給當時的臺北帝國大學「土俗人種學講座」(現今臺灣大學人類學系的前身)博物館。



宮川次郎1930年出版的《臺灣的原始藝術》(國立臺灣大學圖書館藏，圖片來源/胡家瑜)

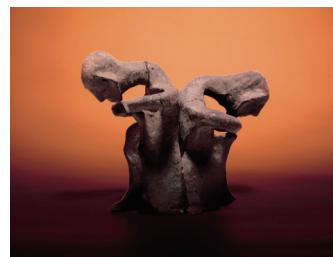
根據博物館的原始入藏紀錄，當時總計購買了377件宮川收藏的原住民文物。這些宮川藏品，在大學博物館眾多由田野調查採集而來的研究標本當中，無疑是最美麗和最具視覺吸引力的一批文物。當時入藏的三百多件宮川次郎藏品，多年來由於經過戰亂和政權移轉而有不少散佚損壞，目前大約有260件仍然保存在現今的臺灣大學人類學博物館。



宮川次郎採集的排灣族立雕人偶(圖片來源/國立臺灣大學人類學博物館)



宮川次郎採集的排灣族或魯凱族木雕匙(圖片來源/國立臺灣大學人類學博物館)



宮川次郎採集的雅美(達悟)族陶偶(圖片來源/國立臺灣大學人類學博物館)

目前保存下來的宮川藏品，大都是有精緻美麗的紋飾和造型的文物。其中絕大多數是雕刻和陶塑物品，包含各種不同生活層面使用的木雕、竹雕或椰殼雕製品；此外還包含不同來源、形式和功能的陶器。相較同時期其他研究者採集的原住民文物，很明顯地宮川藏品涵蓋的織品和服飾文物特別少，現今只剩下一件獨特珍貴的木柵草織花上衣。從藏品文物種類和數量，可以明顯反映出宮川次郎目光凝視的焦點，以及他對「臺灣原始藝術」的界定和偏好。

## 三、宮川次郎觀賞臺灣原始藝術的視角

宮川次郎不但用實際收藏行動，塑造臺灣「原始藝術」的形貌，也在出版中陳述他對臺灣「原始藝術」的看法。他的「原始藝術」論述，後來經常被藝術研究者和愛好者轉載和引述，也對臺灣原住民藝術鑑賞的通俗概念產生不小的影響。但是，重新分析他的「原始藝術」解說文字，可以看出他不時顯露出理所當然的殖民現代化發展立場，以及無可避免的文明和原始對立觀點。歸納而言，宮川的「原始藝術」觀賞角度主要包括以下四點：

(1) 立體造型物品優於平面物品：雕刻物品是宮川最為偏愛且給予最高價值定位的藝術作品。因此，有明顯突出雕刻藝術表現的族群，如排灣族和雅美(達悟)



族，他認為是臺灣原住民各族中藝術成就最多的族群（宮川次郎 1930）。各種施有雕刻的木、竹和牙骨器，無論是屋柱、人偶、佩刀、盾、杯、匙、梳、生業用具或宗教用具，他都界定為精彩有趣的藝術品，而大量加以採集。相對而言，較不強調雕刻作品表現的族群，例如泰雅、賽夏、鄒、布農等族，他認為藝術表現較貧弱，很少或幾乎沒有進行收藏採集。<sup>④</sup> 另外，立體造型的陶塑，也是他蒐集的重要類型，主要包括排灣族或魯凱族的傳家古陶壺，以及阿美族和雅美（達悟）族燒製的不同形式和功能陶壺、陶碗、陶杯，以及陶塑人偶等。但是，對於臺灣原住民各族群普遍具有的精巧織布和刺繡藝術，或許因為屬於二元平面式作品，宮川著墨不多，留下的藏品數量也很稀少。<sup>⑤</sup>

**(2) 具象圖形高於幾何圖形：**宮川認為具象圖案具有較高的藝術性。他的藏品超過 1/2 來自臺灣南部的排灣、魯凱或卑南等族，主要是雕有人形紋、人頭紋、百步蛇或鹿紋等紋飾，原本專屬於頭目和貴族家系裝飾權的物品；例如祖靈柱、巫師道具箱、匙、梳、煙斗、工具等各種日常生活器物表面的雕刻裝飾。另外，還包括東北部平埔族群的人形紋雕花屋板，以及雅美（達悟）族神靈「magamaog」人形紋雕飾船板和禮杖等，以及雅美（達悟）族的陶偶。至於抽象幾何紋飾或者流線造型的器物，在宮川藏品中數量比例不多，而且他的描述和分析也很少。

**(3) 原始、純粹和未受污染的趣味：**宮川對於原始、原初和原真的愛好和浪漫情懷，也呈現在他的收藏當中。宮川認為許多原住民器物裝飾表現，雖然技法樸拙，但是造型天真有趣而且流露質樸的情感，因此給予高度讚賞。尤其，他認為雅美（達悟）族由於居住在海外的孤島上，因此「最有興趣的是其不受外來影響的純粹藝術」（宮川次郎 1930）。這種觀點，基本上夾雜了當時學術和知識界普遍具有的進化論觀點，以及一般大眾天真浪漫的「原始」想像，將原住民視為人類社會還未受到文明污染之前的自然樣貌。

**(4) 社會發展與原始藝術消失的必然歷程：**宮川還經常表達對原始藝術終將消失的哀悼和惋惜。他認為因為社會型態和經濟生活改變，許多原住民的製作技術和生活器物面臨快速變化；不少原住民開始出售過去象徵權力或地位的物品，普遍使用對外交易來的生活用品，而不再費時運用過去擁有的精湛工藝技術去製作日常用品。因此他感慨地認為原始藝術必然逐漸衰落，而臺灣原始藝術的滅亡，也是原住民純真心靈的滅亡。此種觀點背後隱含著社會進化論的矛盾價值觀，一方面希望

「原始」社會保留純真未污染狀態，做為文明世界玩賞和懷想的對象；另一方面則認為人類社會生活必定要朝著進步發展的方向前進。

不可諱言，宮川次郎的收藏採集和原始藝術論述，顯露出當時通俗的「文明/原始」想像，以及他主觀的價值品味和選擇標準；從批判的角度來看，宮川的思考並沒有脫離「文明」者或殖民者以高尚品味來鑑賞原住民器物美感的想法。然而，另一方面而言，他也率先在 1930 年代將臺灣原住民文物納入藝術和美學範疇，並且透過實際的收藏和出版行動，讓一般人有機會認識臺灣原住民藝術，確實有其歷史性意義。

#### 四、過去文物藏品的當代再現

綜觀宮川收藏採集的臺灣原住民文物，大部份都有精緻美麗的紋飾或是趣味的造型，但是文物類別和來源數量很不平衡。他偏愛精美木雕、竹雕、牙骨雕、椰殼雕和燒陶製品等造型較立體、圖案較具象的文物；對於編籃、刺繡、琉璃珠、貝珠或鞣皮等物品很少收藏。也因此，宮川藏品大多數是來自排灣族或魯凱族的文物，其次是雅美（達悟）族；阿美、布農、賽夏和平埔等族文物比例非常少，泰雅和鄒族則完全沒有。此外，對於文物藝術背後的歷史文化脈絡、社會互動關係、神話傳說、宗教信仰、價值或是象徵意義，宮川的理解也還很粗淺或有所偏頗，他主要針對器物表象的造型、紋樣圖案或材質等層面進行觀察分析，給予通俗性的鑑賞介紹；因此要呈現原住民藝術的豐富多元性和文化特性，其廣泛和深入程度還有不足。

宮川匯集的這一批視覺效果或美感表現相當強烈而亮眼的原住民藏品，長期以來主要是作為學術研究材料，許多研究者的相關出版都曾運用宮川文物收藏。可惜的是，這些文物多年來大部份塵封在庫房，外界一直無法一窺其全貌。本書重新整理和全面清點目前留存在臺大博物館的二百多件宮川藏品後，精選出其中 192 件，為這些珍貴文物重新拍攝彩色照片；並且將文物分為「織品服飾」、「木雕立柱與立像」、「武器與防禦用具」、「飲食用具」、「日常生活用具」、「生業與製造工具」、「宗教與儀式用具」和「陶器與陶偶」等八大類，進一步分析詮釋和解說文物功能、社會背景和相關文化意義，並且配合繪圖出版呈現。除此之外，也將宮川次郎原書解說翻譯成爲中文，結合原有黑白照片放在附錄作為參考。

總結而言，本書以文字和圖像結合的方式，企圖由不同的角度詮釋和再現宮川藏品。這些原住民文物，經過時空移轉和社會變遷，已經成為今日珍貴的原住民文化遺產；它們不但是延伸過去記憶的物質基礎，也可以作為部落藝術創新發展的參考資料。原住民藝術美感的表現，過去主要是以各類型實用生活器物做為載體；器物製作、交換和使用過程，也是集體知識體現和社會關係建構的管道。現今原住民部落工藝復振和新興工坊製作的產品，雖然大多轉變為觀光商品或工藝收藏品，而不再是部落生活使用的功能性器物；但是當代工藝品仍然透過製作生產過程，將特殊文化形式和象徵符號具體化，經由再度大量呈現而成為當代部落記憶的焦點；同時相關知識和技術也因為實踐而能轉化延續。現今博物館保存的宮川藏品文物，累積了豐富的造型和圖樣設計素材，也是過去原住民技術和藝術表現的智慧結晶。透過再現這些文物的精美圖像，不但可以讓大家看見原住民藝術的精彩，更希望藉由反轉凝視和行動方向，與當代部落工藝的發展建立新連結並激發新動能。（本文係由《文物、造型與臺灣原住民藝術》書中「從凝視到行動：宮川次郎的「臺灣原始藝術」收藏」一文節錄修改而成）

## 註釋

- 1 這本雜誌連續發行了14年，直到1942年1月可能受到太平洋戰爭爆發的影響才停刊。
- 2 宮川次郎1930編著出版的《臺灣の原始藝術》，是由他自己設立的「臺灣實業界社」發行。他還邀請了當時的重量級人物如臺灣總督石塚英藏和臺北帝國大學總長幣原坦等人為他寫序。
- 3 現存宮川藏品中包括少數布農族木匙，以及一套賽夏族弩弓與箭矢；但是卻沒有泰雅族和鄒族文物。
- 4 目前留存的宮川藏品，僅有一件中部平埔族群的木柵草織花短衣，這件短衣運用相當罕見的木柵草纖維織布技術，製造出較為立體的視覺效果。