

國立東華大學族群關係與文化學系

碩士論文

指導教授：巴奈·母路

阿美族 Fata'an 部落傳統信仰與祭儀
復振策略研究

Research on the revival of traditional beliefs and
rituals of the Amis tribal community Fata'an



研究生：Kulas Umo 撰

中華民國 113 年 11 月



學位考試委員會審定書

Certificate of Approval of Examination Committee

國立東華大學 族群關係與文化學系碩士班

研究生 KULAS UMO

君所提之 論文

National Dong Hwa University

The Thesis Graduate Student Proposed

(題目) 阿美族 Fata'an 部落傳統信仰與祭儀復振策略研究
Title

經本委員會審查並舉行口試，認為符合 碩士 學位標準。

After evaluation and the oral examination by the committee members, the student complies with the master degree

學位考試委員會召集人

The Convener of Examination Committee

委員

Committee Member

委員

Committee Member

委員

Committee Member

童春發

簽章

陳·阿路

簽章

林素珍

簽章

童春發

簽章

指導教授

Advising Professor

系主任

(所長)

The Director of Department

陳·阿路

簽章

李·李

簽章

中華民國 113 年 11 月 21 日

ROC

Year

Month

Date



國立東華大學
NATIONAL DONG HWA UNIVERSITY

學位論文原創性聲明書
DECLARATION OF THESIS/DISSERTATION ORIGINALITY

學位論文題目：阿美族 Fata'an 部落傳統信仰與祭儀復振策略研究

Thesis/Dissertation Title：

Research on the revival of traditional beliefs and rituals of the Amis tribal community Fata'an

本人在此聲明，所呈交的學位論文是在指導教授 巴奈·母路 的指導下，由個人獨立研究所完成之最終版本。本人對論文內容負責，除了文中已經標註引用處的內容外，論文不包含任何其他人已經發表或撰寫過的研究成果。對本研究及學位論文做出重要貢獻的個人和組織，均已在文中以明確方式標明。

該論文內容如有違反學術道德或學術規範的行為，如造假、變造、抄襲、研究成果重複發表或未適當引註、以違法或不當手段影響論文審查、不當作者列名等，本人願意承擔由此而產生的法律責任和法律後果。

I declare that the thesis/dissertation herein is the final version of my work, which is composed and accomplished individually under the guidance of my supervisor, Prof. Panay Mulu. I am responsible for the contents of this thesis/dissertation: It contains no research result that was previously published or written by another person. Information derived from published and unpublished work of others has been acknowledged in the text, and a list of references is given. Any contribution made by other individual or organization is explicitly acknowledged in the thesis/dissertation.

If any research misconduct, including fabrication, falsification, or plagiarism in proposing, performing, or reviewing research, or in reporting research results, is discovered in my thesis/dissertation, I am willing to bear corresponding legal responsibilities and all the results therefrom.

聲明人 Declarant：Kulas Umo

日期 Date：2024.12.30 (yyyy/mm/dd)



謝誌

終於完成這份對自己和對 Fata'an 祖靈的承諾，內心實在是無比喜悅和感謝，我不是擅長寫作和研究之人，能夠完成這份論文可說是傾盡全力，在面對更改研究主題、新田野的高度不確定性與休學應付經濟所需的期間，一度覺得自己無法堅持到最後而想要放棄，所幸在眾人的鼓勵之下我總算走過了這一關，多年來的痛苦掙扎，其中的滋味只有自己知道。

能夠完成這份論文，首先要感謝所有的田野受訪人、kakitaan no Fata'an 與青年 sikawasay 的成員們，在面對此敏感議題造成的人際壓力之下仍然願意接受訪談並提供珍貴的意見，沒有你們的參與這份論文將無法產生。感謝口試委員童春發教授與林素珍教授給予的指導和寶貴的建議，讓我有更多關於研究議題的思考。

再來要感謝的是論文指導教授 ina Panay Mulo，我跟 ina 結緣很早且深，後來在東華大學成為師生關係，ina 是我阿美族靈魂的啟蒙老師，ina 常常分析和講述阿美族信仰與儀式背後的意涵，讓我能更深刻的思考阿美族文化背後隱含的精神內涵，讓我學會「像個阿美族一樣思考」、「成為有阿美族靈魂的人」，沒想到後來我也跟著走上與 ina 一樣的「不得不上路」，每當我想要放棄寫論文時是 ina 對我又推又拉的緊迫盯人和激勵，讓我能一步一步的把論文完成。

感謝傅可恩教授，我和老師同一年進東華大學，老師開的「政治經濟學」課程讓當時才大一的我大開眼界、聽的津津有味，後來的「語言與社會」、「原住民影像」也都是我非常喜歡的課程，讀碩士時也樂於當老師的課程助教，在跟課時一邊重溫課程內容一邊進行更深刻的思考。可恩老師是我對學術研究、原住民議題思考的啟蒙恩師，即使在大學畢業之後我也常會和老師聊一聊我的想法，後來雖然因為更換論文研究題目也更換指導教授，但是如果沒有傅可恩老師當初的學術啟蒙，我不會在畢業多年後回到學校攻讀碩士。

也要感謝在寫作過程中給予我協助的 Jenny Zhao、蕭竹鈞、塗書芃，每次與你們討論和分享彼此寫作的過程中，都是對自我的一次整理，對論文的完成有不小的幫助。

最後要感謝我的母親 Haluwey Lising、Kakitaan no Fata'an ci Nakaw、從海星中學時期至今仍引領我的季紅瑋季媽、既是姊姊也是我參與原運的啟蒙者 Lisin Haluwey，還有我心愛的太太 Tipus Lokot，我的人生歷程得到很多女性、尤其是 ina 們的照顧、協助和啟發，他們的愛與關懷極其偉大並使我獲得成就，我不勝感激。



摘要

本研究藉由文獻研究、田野訪談與參與觀察探討花蓮縣光復鄉阿美族 Fata'an 部落青年自 2018 年起推動傳統信仰與祭儀復振的行動脈絡與策略，研究發現傳統上 Fata'an 部落的信仰系統由 sapalengaw（祭司兼部落領袖）、kakitaan（宗家）與 sikawasay 相互協作共同維繫部落的社會與精神秩序。然而日治時期與國民政府國家政策的干預，社會環境快速轉變加上基督宗教的傳入逐漸取代傳統信仰成為部落的新權威，部落傳統信仰被視為迷信並遭到污名化，導致傳統祭儀儀式功能的弱化與中斷。

透過不同世代族人努力保存 ilisin（年祭）祭儀，以及 2002 年後當代阿美族青年對於傳統信仰的追求已不再侷限於單純的復古，而是尋求與現代社會相適應的信仰體系，Fata'an 部落的傳統信仰與祭儀不僅是文化的象徵，也成為族群自我認同與主體性的重要支柱。2018 年青年階級 Lafodo' 藉承辦 ilisin 的機會試圖恢復舉行 ilisin 前的祭祖儀式，2019 年一名青年被 sinafasel（靈擾）而舉行的部落送靈儀式則引發後續尋回部落祖靈以及 kakitaan、sikawasay 復振行動，支持復振的族人也逐步凝聚在一起。

由於基督教反對傳統祭儀的宗教屬性使部落內部對於復振的態度呈現分化，現有部落公共事務組織間的權責混亂且多數青年在部落公共事務被排除參與和發聲，部落族人質疑青年復振傳統信仰與祭儀以及新任 kakitaan、sikawasay 的能力與正當性等因素，使傳統信仰與祭儀復振的過程遭遇阻礙。支持者強調傳統信仰與祭儀對於文化保存的重要性，反對者則基於宗教信仰堅持其立場，這些矛盾亟需透過公開對話與彼此理解來化解。

研究者建議反對者應重新審視傳統信仰與祭儀的文化內涵，跳脫宗教對立的框架，認識其背後的精神價值，並與支持復振者建立對話基礎，尋求共存方案。部落公共事務組織應避免將傳統信仰與祭儀復振單純視為宗教衝突議題，而應著眼於文化保存的長遠價值，並在部落會議中明確各組織的權責，制定規章促進內

部合作，並透過協調消弭族群裂痕。**kakitaan** 與 **sikawasay** 則應繼續深入學習傳統信仰與祭儀，並結合有興趣的族人對傳統信仰與祭儀進行文獻整理與口述調查，並將傳統信仰與祭儀的精神內涵分享給其他族人，重建 **Fata'an** 信仰體系並重新詮釋傳統信仰的精神內涵以對應族人的現代生活，使 **Fata'an** 傳統信仰與祭儀的精神內涵能夠在當代語境中延續。

Fata'an 部落的傳統信仰與祭儀復振是一項長期且艱鉅的挑戰，其背後反映了原住民族在現代化與全球化語境中的文化重建過程，這項研究強調了對話與共識的重要性，並為其他原住民族提供了寶貴的經驗與啟示。

關鍵字：阿美族、**Fata'an**、傳統信仰、祭儀、文化復振



Abstract

This study explores the context and strategies behind the efforts of Amis youth in the Fata'an community of Guangfu Township, Hualien County, to revitalize traditional beliefs and rituals since 2018. Through literature review, field interviews, and participant observation, the research reveals that the traditional belief system of the Fata'an community was historically maintained through the collaboration of the sapalengaw (priest and tribal leader), kakitaan (clan leaders), and sikawasay, which upheld the community's social and spiritual order. However, during the Japanese colonial period and under the policies of the Nationalist government, rapid societal changes and the introduction of Christianity gradually supplanted traditional beliefs as the new authority. Traditional beliefs were stigmatized as superstition, leading to the weakening and interruption of ritual practices.

Efforts by different generations to preserve the *ilisin* (annual ceremony) rituals, along with a post-2002 pursuit by contemporary Amis youth for a belief system that aligns with modern society, have positioned Fata'an's traditional beliefs and rituals not only as cultural symbols but also as key pillars of identity and autonomy. In 2018, the youth class Lafodo' attempted to restore the ancestral worship ceremony preceding the *ilisin*. In 2019, a spirit-sending ritual held after a youth experienced *sinafasel* (spiritual disturbance) sparked further actions to reclaim ancestral spirits and revive the kakitaan and sikawasay roles, gradually uniting community members who support revitalization efforts.

However, opposition from Christian groups, which reject the religious nature of traditional rituals, has caused divisions within the community. Additionally, confusion over the roles and responsibilities of existing public affairs organizations and the exclusion of most youth from participating in and voicing opinions on public affairs have hindered the revitalization process. Concerns over the capabilities and legitimacy of the youth-led revival efforts, as well as the newly established kakitaan and sikawasay roles, further complicate the initiative. While supporters emphasize the importance of

traditional beliefs and rituals for cultural preservation, opponents stand firm in their religious convictions. These conflicts require resolution through open dialogue and mutual understanding.

The study suggests that opponents should reconsider the cultural significance of traditional beliefs and rituals beyond religious opposition, recognizing their underlying spiritual values. Dialogue with supporters can help establish a foundation for coexistence. Public affairs organizations should avoid framing the revitalization of traditional beliefs and rituals solely as a religious conflict but instead focus on their long-term cultural preservation value. Clear delineation of organizational responsibilities during community meetings, the establishment of regulations to promote collaboration, and coordination efforts to bridge divides are essential. The kakitaan and sikawasay should continue to deepen their understanding of traditional beliefs and rituals, collaborating with interested members to document traditions through literature and oral history. Sharing the spiritual essence of these beliefs with the broader community can rebuild the Fata'an belief system and reinterpret its spiritual meanings to align with modern life, ensuring the continuation of Fata'an's traditional beliefs and rituals in contemporary contexts.

The revitalization of Fata'an's traditional beliefs and rituals is a long-term and challenging endeavor, reflecting the cultural reconstruction process of indigenous peoples in the contexts of modernization and globalization. This study underscores the importance of dialogue and consensus, offering valuable experiences and insights for other indigenous communities.

Keywords: Amis, Fata'an, traditional beliefs, rituals, cultural revitalization

目錄

謝辭.....	I
摘要.....	III
ABSTRACT.....	V
目錄.....	VII
圖目錄.....	VIII
表目錄.....	IX
第一章 緒論.....	1
第一節 研究緣起與動機.....	1
第二節 研究目的.....	5
第三節 傳統信仰與祭儀復振文獻回顧.....	7
第二章 研究方法.....	13
第一節 研究範圍與對象.....	13
第二節 研究方法.....	23
第三節 研究限制.....	24
第三章 FATA'AN 傳統信仰與祭儀歷史流變.....	29
第一節 Fata'an 傳統信仰與職權傳說.....	29
第二節 sapalengaw、sikawasay、kakitaan 職權之比較與儀式互動關係.....	39
第三節 Fata'an 傳統信仰與祭儀變遷的因素.....	44
第四節 世代接力的 Fata'an 祭儀保存與復振.....	57
第四章 KAKITAAN 與 SIKAWASAY 復振.....	73
第一節 尋回祖靈與 kakitaan 復振歷程.....	73
第二節 青年 sikawasay 學習過程與復振策略.....	88
第三節 復振過程中遭遇的困難與應對策略.....	105
第五章 研究結論與建議.....	127
第一節 研究結論.....	127
第二節 研究建議.....	133
參考文獻.....	137

圖目錄

圖 1	FATA'AN 位置圖.....	1
圖 2	FATA'AN 部落傳統區域與光復鄉行政區域對照圖	14
圖 3	CACORA'AN 及其系統部落位置圖	15
圖 4	從 FATA'AN 部落往 CACORA'AN 方向所見之景象	16
圖 5	阿美族傳統信仰中的人體靈觀示意圖.....	32
圖 6	SAPALENGAW、KAKITAAN、SIKAWASAY 的祭祀權責對應個人靈魂 全面性照顧.....	43
圖 7	中央日報 1979 年 8 月 29 日第六版報導 FATA'AN ILISIN	61
圖 8	協助「辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動」公職人員敘 獎名單.....	61
圖 9	2018 年 4 月年齡階級組織首次前往聖山 CACORA'AN 踏查	71
圖 10	2018 年在 SAPALANGAW 故居舉行祭祖儀式後眾人合影	72
圖 11	部落族人參與在林家老宅舉行部落送靈與淨身儀式.....	84
圖 12	2019 年 9 月 4 日在林家老宅舉行部落送靈與淨身儀式.....	84
圖 13	族人在 CACORA'AN 尋找到祖靈指示的石碑並祭拜後合影	85
圖 14	石碑下山後在紅瓦屋空地進行立碑儀式，紅衣者為 SIKAWASAY YAKAS	85
圖 15	2020 年 ILISIN 首次在會場搭建祖靈棚	86
圖 16	2021 年 1 月祖靈屋第二次增建時增加左側青年 SIKAWASAY 的聚會空 間.....	86
圖 17	青年 SIKAWASAY 聚會空間室內一景.....	87
圖 18	NAKAW 與 AMID 依祖靈指示繪製祖靈屋內木柱的圖樣.....	87
圖 19	2020 年 9 月 14 日，YAKAS 與徒弟 AWA 為四名學徒（座位從左至右為 MAYAW、KATING、KULAS、KATI'）舉行 PAARONGYAW 儀式 ..	102
圖 20	2021 年 3 月 19 日自中研院迎回的七位祖靈依附在酒瓶中並綁上檳榔嫩 葉供奉在 FATA'AN 祖靈屋，從左至右上排為 AFO TALACAY、UNAK TAFONG、FASA WASILAN，下排為 FASA AMOY、MAYAW OPING、PAPAY AFO、SAWMAH KAYTING	102
圖 21	2022 年 4 月青年 SIKAWASAY 在部落文物館預定地舉行除穢儀式....	103
圖 22	2021 年 10 月 YAKAS 與徒弟們合影，後方為第四次擴建之祖靈屋 ...	103
圖 23	2024 年 ILISIN 前祭祖迎靈儀式年齡階層進行 MALIKODA	104
圖 24	既有信仰與新信仰的替代模式示意圖.....	131

表目錄

表 1	FATA'AN 部落原住民人口數	14
表 2	FATA'AN 年齡階級名表	17
表 3	主要訪談人員資料表.....	21





第一章 緒論

第一節 研究緣起與動機

Fata'an¹ 部落是位於花蓮縣光復鄉的阿美族部落，部落位在中央山脈東側山腳及馬太鞍溪南側、與台九線公路相鄰，是筆者出身的部落。筆者小時候因父親工作緣故沒有在部落成長、就學，每年逢節假日才會跟著家人回到 Fata'an 部落過節，對部落文化並無太多印象。直到 17 歲時筆者所屬的年齡階級「Latiyol²」

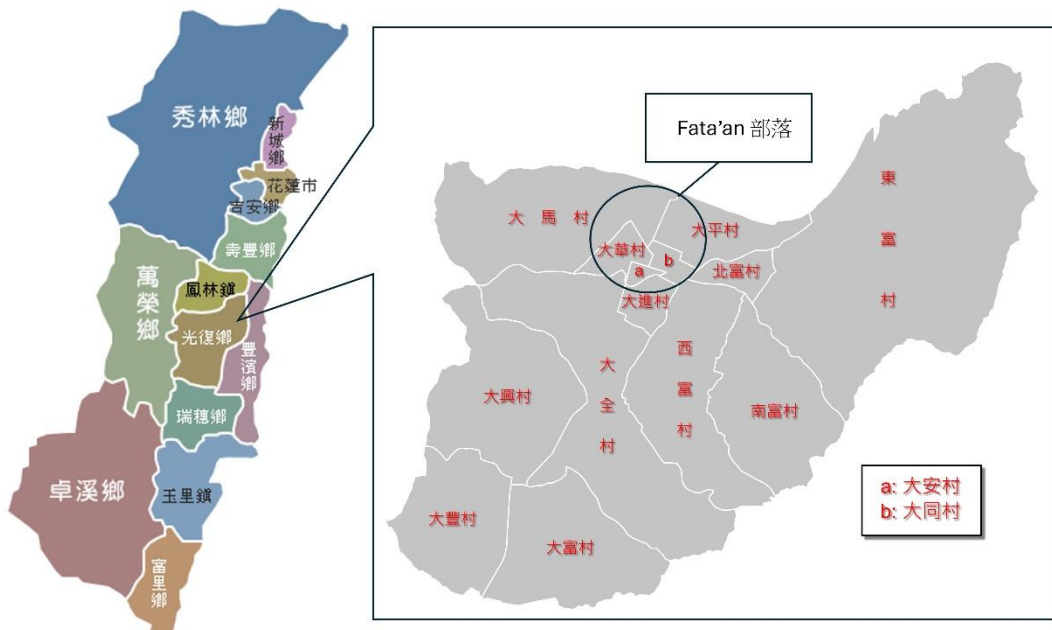


圖 1 Fata'an 位置圖

資料來源：花蓮縣政府網站，網址：<https://www.hl.gov.tw/cp.aspx?n=32834>

維基百科，網站：<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=36476976>

¹ Fata'an 在中文書寫中習慣稱為馬太鞍，fata'an 是現今花蓮縣萬榮鄉明利村一地名，依據 Fata'an 部落神話傳說，祖先從 Cacora'an 下山後在此處建立 Fata'an 部落，之後部落歷經多次遷徙至現址仍持續沿用 Fata'an 作為部落名稱。日治時期日人將太魯閣人遷到 fata'an 於該地建立 Matanki 部落，1993 年(民國 82 年) Matanki 部落率先以「馬太鞍社區發展協會」登記立案，Fata'an 部落為避免重名改以「大馬太鞍社區發展協會」登記。多年來發生不少行政單位混淆或誤認兩者名稱的爭議情形，2024 年 Fata'an 部落會議決議以 Fata'an 替代馬太鞍作為部落名稱以為區別，作者從善如流在本文皆以 Fata'an 作為部落名稱。

² Fata'an 部落年齡階級組織每五年次出生者為一階級，共有 16 級，可分為三大階層：kaph awid (青年階層)有六級、mama awid (壯年階層)有四級、最高為 kalas (耆老)階層，為退休階層。每個階級有一固定階級名，每五年會向上晉升一級並成立新的青年階級。Latiyol 為 2002 年成立之階級，阿美語為不斷重覆、精益求精之意，成員為 1982-1986 年(民國 71-75 年)出生者。

成立，筆者才開始以部落青年的身份參與部落文化事務、跟著年齡階級的同伴認識與學習部落文化。

隨著年齡漸長，筆者開始接觸到不同族群和部落的祭儀與文化活動，也透過在國立東華大學族群關係與文化學系的學習、文史資料的閱讀認識更多有關阿美族的文化，慢慢發現 Fata'an 部落的文化祭儀與其他部落有顯著的不同。詢問家中長輩後才得知部落因為某些原因曾經中斷舉行 ilisin³ (年祭)祭儀達數十年，1977 年(民國 66 年)復振部落 ilisin 時又因為基督教會對部落傳統祭儀的拒斥，經部落仕紳與基督教會牧師協商後才使 ilisin 以捨去原有傳統儀式的方式舉行，導致 ilisin 越來越觀光化和運動競賽化，連帶部落原本已幾近消失的傳統信仰與祭儀也越加的衰弱、最終滅失。

筆者作為 Fata'an 部落年齡階級的一員，自加入年齡階級以來便十分關心和積極參與部落事務與文化復振，近年來筆者觀察到 Fata'an 部落隨著大環境原住民文化意識的抬頭，以及在都市出生成長的馬太鞍族人比率越來越高，部落的青壯世代意識到傳統文化的快速流失，以及觀光化各種亂象對部落造成的負面影響，因而開始要求承辦階級在 ilisin 增加更多文化傳承的項目，並保有部落對 ilisin 的主體性。同時也有許多希望恢復傳統儀式的聲音出現，但在馬太鞍基督教會大力的反對之下仍不得其門而入，僅能從傳統技藝、部落歷史、社會制度的傳承活動先行實施。

關懷部落文化傳承的青壯年逐漸凝聚發聲並尋求突破，每年不斷向部落耆老、承辦階層要求深化部落的文化傳承並嘗試推動恢復傳統儀式，部落文化復振支持者與基督教會之間的矛盾也漸漸擴大。2018 年 Fata'an 部落 ilisin 承辦階級 Lafodo'⁴欲恢復 ilisin 前的祭祖儀式，遭到部落耆老與基督教會長老的大力反對，

³ Fata'an 部落目前最重要也是僅存的部落祭儀，可翻譯為「年祭」，舉行時間在每年 8 月下半月。

⁴ Lafodo'為草菇之意，成員為 1972-1976 年(民國 61-65 年)出生者。Fata'an 部落 ilisin 承辦階級多年來由青年階層第六級舉辦，Lafodo'階級於 2018-2022 年擔任承辦階級，之後晉升為 mama awid (壯年階層)。

基督教會更發出公文要求部落族人遵守過去的「約法三章」⁵，不得在部落舉行任何傳統儀式。此事透過部落青年轉發到網路引起部落內外的軒然大波，不僅將部落文化復振支持者與基督教會的矛盾搬上檯面，也讓彼此的矛盾更加激化。Lafodo'階層在幾次與部落耆老、基督教會協調無果後，只能退讓將此儀式轉移到馬太鞍第 66 代部落領袖 sapalengaw⁶ (祭司兼部落領袖) Unak Tafong 故居舉行，部落族人則自由出席參加。

2019 年 Lafodo'階層循往例在 ilisin (年祭)前一日於 sapalengaw Unak Tafong 故居舉行迎靈祭祖儀式，但在 ilisin (年祭)最後一天夜裡，部落最小的年齡階級 'Alamet⁷發生有階級成員 sinafasel⁸ (靈擾)的情形，其狀況從夜裡直到隔日下午才結束。據在場的青年轉述，該名 sinafasel 的青年原本不諳族語，在當下不僅能流利地使用族語，並能指出幾近年部落內觸犯傳統禁忌的幾項人事物，讓在場的青年都感到十分不可思議，此事也在部落內快速流傳開來。

出借場地給 'Alamet 階層的屋主對家中發生此事深感不安，在透過他人引薦後找來鄰近的 Tafalong⁹部落 sikawasay¹⁰到家中詢問祖靈為何家中發生此事，後來應祖靈要求部落須舉行送靈儀式，並幫該名 sinafasel 的青年進行除穢。屋主邀請部落各年齡階級代表與部落仕紳一同商討儀式事宜，遭到基督教會代表反

⁵ 1978-1979 年(民國 67-68 年)間，為復辦 Fta'an ilisin 並使部落長老教會信徒一同參與，由部落仕紳、耆老與教會牧師、長老協商之後所擬定禁止傳統信仰與儀式的協議，部落族人稱其為「約法三章」。

⁶ Fata'an 部落對於傳統領袖的稱呼，sapalengaw 具有部落祭司的職權並兼任部落政治領袖 afodo'ay，故其職權全稱應為 sapalengaw afodo'ay。然而自 Unak Tafong 以後的部落領袖不再執行 sapalengaw 職權，故僅以無祭儀職權的 afodo'ay 稱呼現在的部落領袖，參見黃宣衛(2014：XV)。

⁷ 'Alamet 意為台灣火刺木，該階級成員為 1997-2001 年(民國 86-90 年)出生者。

⁸ sinafasel 指被靈擾而產生精神錯亂或附身之狀況。

⁹ Tafalong 通常翻譯為「太巴塢」，是位在 Fata'an 東方約 3 公里的阿美族部落，人口眾多與 Fata'an 不相上下，擁有和 Fata'an 不同的神話傳說與祭祀系統。

¹⁰ sikawasay 一詞指具有靈力的人或持有靈的人，在阿美族部落中 sikawasay 主要替族人舉行私人祭祀和治療靈病，在中文翻譯上時常使用巫師一詞，亦有翻譯為祭師，另外有人建議使用靈媒一詞，但上述翻譯皆無法完全解釋 Fata'an 部落 sikawasay 所具有的儀式和社會功能，故在本文中筆者選擇不予翻譯，sikawasay 的祭儀職權與社會功能，與將在第三章第一節與第二節進行討論。

對以部落名義舉行儀式，最後只以出借場地的屋主家族名義舉行送靈儀式，部落族人可自由參加觀禮。

儀式當天不少支持部落文化復振的族人都有出席，其中也有些同樣有過 sinafasel 經驗而被資深 sikawasay 認定為具有 sikawasay 資質的青年參與觀禮，儀式後這群有資質的青年便彼此相認、並且結識成為同伴。這群具有 sikawasay 資質的青年與支持文化復振的族人在送靈儀式後逐步開啟了 Fata'an 部落尋回傳統信仰與祭儀的一連串事件與行動，而舉行送靈儀式的屋主家也在後來的迎回馬太鞍祖靈事件中透過 mie'daw (占卜) 被選為 kakitaan¹¹ (宗家)。這些具有 sikawasay 資質的青年在經過將近一年的檢視和學習後，於 2020 年馬太鞍青年 sikawasay 陸續執行 paarongyaw (立巫) 儀式並組織成團，除了持續與資深 sikawasay 學習如何執行祭儀，與被選為 kakitaan 的屋主也緊密合作進行祭儀的復振，成為持續推動 Fata'an 部落傳統信仰與祭儀復振的重要力量。

然而筆者進一步觀察到 Fata'an 部落傳統信仰與儀式的復振之路並不順利，首先是基督教會幹部與信徒在部落各種公眾會議如社區發展協會、部落會議、耆老會議皆提案反對部落恢復 mifetik¹² (告靈) 等傳統儀式，並要求其他部落幹部、長者應嚴令禁止青年階層逕自舉辦傳統儀式。在基督教會信徒大力反對與質疑的聲浪之中，不僅青年 sikawasay 舉行儀式多處受限，青年 sikawasay 為避免遭遇阻力而不聲張的舉行儀式使部落族人大多不知曉傳統儀式的舉行、或部分族人害怕遭到長輩或他人指責不敢出席傳統儀式或相關活動，使傳統信仰與儀式的復振在部落難以宣傳和推動。再者因為 Fata'an 部落的傳統儀式及 sikawasay 傳承已中斷數十年，部落有族人對於青年 sikawasay 要重新舉行部落儀式抱持青年是否

¹¹ kakitaan 亦可寫作 kakita'an，為避免讀者混淆筆者依照原民會公布之辭典寫作 kakitaan，kakitaan 一詞可解釋為「宗家」，掌有「敵首祭」(militafad) 祭祀權，是部落公共祭祀的初始場所。關於 kakitaan 祭儀職權和社會功能將於第三章第一節與第二節討論。

¹² mifetik 指點酒祭告神靈的儀式，是阿美族傳統文化中最普遍的日常儀式，大多在各項活動進行前由年長者或擔任部落職務者帶領執行。

師承 Fata'an sikawasay 系統脈絡、是否有足夠能力舉行部落祭儀等顧慮，都是在推動信仰與儀式復振時的挑戰。

上述參與和觀察的經驗，引起筆者對此研究主題的動機和興趣，除了身為 Fata'an 部落族人的一份子對部落事務的長期關心與參與，也因筆者被認定具有 sikawasay 的資質¹³，自 2019 年起亦成為馬太鞍青年 sikawasay 的一員，所以能夠親身參與並近距離觀察 Fata'an 傳統信仰祭儀的各項復振活動以及青年 sikawasay 的學習與儀式執行，在前述的事件和衝突中，筆者往往也是第一線的參與者或關係人。在過往文化復振的研究中也少有以當事人或重要關係人角度觀察和書寫的案例，而近年討論 Fata'an 傳統信仰與祭儀復振的研究裡亦缺少 sikawasay 與阿美族信仰的觀點¹⁴，因此筆者嘗試以身為當事人、重要關係人亦是研究者本身的多重角度進行 Fata'an 部落傳統信仰與儀式復振的觀察及描寫，除了可以補足不同的觀點，更可以從其他研究者未能描寫的事件，更好的描述 Fata'an 部落傳統信仰與祭儀復振的各種情形與因應策略。



第二節 研究目的

據筆者自 2018 年至 2023 年參與部落活動的觀察，筆者認為 Fata'an 部落傳統信仰與祭儀復振造成的部落內部衝突是涉及過往國家政策、基督宗教在部落宣教歷史、部落不同勢力政治角力形成的複雜議題，所以本研究旨在爬梳自日治時期以來造成 Fata'an 部落傳統信仰與祭儀變遷的主要因素，並釐清在不同時期的時代情境中影響 Fata'an 部落族人對傳統信仰與祭儀的看法和態度的因素和轉變過程。

¹³ 筆者於 2014 年馬太鞍 ilisin 時發生 sinafasel 之情形，後求治於 Tafalong 部落資深 sikawasay Kating Hongay，Kating Hongay 透過儀式認定筆者具有 sikawasay 的資質。

¹⁴ 余錦福，2020；林素女，2020。

筆者將透過訪談部落內不同群體和角色對於部落傳統信仰與祭儀復振的看法和態度，分析 Fata'an 部落目前對於部落傳統信仰與祭儀復振衝突的爭點，以及不同群體各以何種論點和實際作為去強化其群體內部成員堅定立場或影響部落集體決策，最後從上述調查中尋找不同群體之間對於傳統信仰與祭儀和其他信仰求同存異的可能或是彼此都能夠接受的情況，並提供部落族人未來可以攜手共進的參考建議。

面對 Fata'an 部落族人，筆者藉由本研究將一併梳理 kakitaan 與 sikawasay 的復振脈絡，據此讓部落族人了解所有事件的起因、過程以及後續發展。筆者在部落內有過幾次在私下場合和少數關心此事的族人談論這些事件的前因後果的機會，但未能有機會在部落公開場合向多數族人清楚說明來龍去脈，因此多數族人僅知道隻言片語或是透過他人層層轉述，在此過程中難免有他人加油添醋或是以訛傳訛的狀況，如此只會讓部落不同團體間的猜忌或使傳統信仰與祭儀復振的衝突更加複雜，透過此研究筆者期望能達到和部落族人對話的效果，也能為 Fata'an 部落重要的歷史及事件留下一筆正式的紀錄。

對外，Fata'an 部落 kakitaan 與 sikawasay 的經驗是難得的信仰與儀式復振案例，台灣原住民族在經歷數十年放棄原有信仰並改宗之後，隨著近年原住民族主體意識的抬頭，越來越多人認識到原住民族的傳統信仰與祭儀是十分重要的精神文化，各族群也漸漸有符合學習資格的年輕一代願意成為該族傳統信仰與祭儀的傳承者。然而進行傳統信仰與祭儀復振的過程中要獲得部落族人的認可與部落各個群體的支持往往都是困難重重，筆者期待能透過本研究和其他正在進行或推動傳統信仰與祭儀復振的原住民族人相互交流經驗，或許本研究能提供文化復振者與部落族人溝通、互動時一些參考的方向。

第三節 傳統信仰與祭儀復振文獻回顧

一、Fata'an 部落祭儀與文化復振研究

關於 Fata'an 部落祭儀復振的研究以 2018 年 ilisin 祭祖儀式的爭議為界，之前的研究者黃貞瑋(2009)、張仁福(2016)、陳金山(2016)主要是爬梳 Fata'an 的歷史變遷與宗教狀況、討論 ilisin 活動的現況與文化傳承情形，並研究不同世代族人在網路社群媒體和族語學習情形對參與文化事務和文化傳承造成的影響。

黃貞瑋(2009)對於 Fata'an 的 ilisin 的紀錄頗為完整，在其研究中爬梳 Fata'an 的歷史變遷與宗教狀況並紀錄 2007 年與 2008 年的 ilisin 活動，當時 Fata'an ilisin 已是綜合傳統樂舞、現代觀光舞蹈與運動競賽的方式舉辦，2007 年的 ilisin 雖有仿照傳統祭司竹占的儀式，但在 2008 年族人則認為竹占是嚴肅的儀式，執行此儀式的人必須具有法力而不可任意模仿而停止，因此僅有基督宗教的神職人員在 ilisin 開始前帶領族人祈禱¹⁵。同時黃氏也指出因為多數族人信仰基督宗教的關係，部落族人對傳統祭儀是曖昧又矛盾的，族人一方面在 ilisin 懷念傳統的祭儀並盡力復原傳統的文化樣貌，如 2008 年主辦階層 Latomay 期望在 ilisin 前為新入階的 Lafangas 階層舉辦「成年禮」，是 Fata'an ilisin 復振之後首次為新入階的階層舉辦文化學習活動，但是 Latomay 顧及傳統成年禮的嚴肅性以及可能觸犯傳統儀式禁忌而改以「文化成長營」的模式進行；另一方面受到基督宗教的制約，部落傳統領袖 (afedo'ay)以及 kakitaan 的儀式角色在 ilisin 中完全喪失，在 ilisin 會場中也禁止進行 mifetik 儀式或出現任何儀式用品。

張仁福(2016)則是透過量化研究網路社群媒體 Facebook 網路社團「馬太鞍部落豐年祭」探討 Fata'an 部落族人的文化認同與文化傳承，其研究指出藉由網路社群媒體將部落文化資訊即時分享以及使用者互動產生的情感聯繫連結起居住在各地部落族人對於部落動態的關心，不僅提升了青年族人對於文化的自我認

¹⁵ 黃貞瑋，2009，《文化展演與認同：馬太鞍阿美豐年祭的傳統與現代》，頁 50。

同感和參與部落文化活動、ilisin 的意願，也成為部落族人維護部落文化自主、文化復振的聯繫與討論平台。

陳金山(2016)的研究是以量化分析族語學習狀況及意願討論 Fata'an 部落各年齡階級對參與 ilisin 與文化傳承活動的相關性和文化認同的程度，其研究結果顯示族語學習狀況較佳及學習意願高者對於參與 ilisin 與文化傳承有更高的意願，其文化認同度也高。研究中也指出年紀越小的階層(民國 76-90 年生)相較於年紀較大的階層(民國 61-75 年生)對族語和文化學習的興趣和意願較高，也更願意教導給下一代。

2018 年舉行祭祖儀式之後，則有多篇研究討論部落內部的衝突和傳統信仰與祭儀復振，谷拉斯·吾木¹⁶(2019)認為祭祖儀式是原住民族文化主體性的重建，基督宗教不應以西方觀點干涉文化傳承，應依照臺灣基督長老教會《支持原住民恢復權利與自治決議文》以原住民修復式正義陪伴部落重建文化主體性。

余錦福(2020)認為教會並不反對祭祖，而是反對祭祖儀式中將祖先當作「神」或「偶像」來「祭拜」，福音與文化的融合必須除去異教的因素，保留文化的成份，進而將固有文化思想轉化為福音的橋樑，提昇文化意義的層次才能共融共存。

林素女(2020)的研究則認為支持與反對雙方都應該各退一步思考同時進行更多的對話，支持復振者應思考文化傳承是要傳承哪些內容，除了儀式更應該思考背後的精神；而教會應該陪伴部落族人避免上對下的溝通方式以落實尊重不同信仰，並且應該整合各教會間對待原住民族祭儀立場避免因人而異，以及進行文化神學的建構。

隨著 kakitaan 與青年 sikawasay 在 2019 年進行復振而漸漸出現在族人們的視野之中，對於 Fata'an 傳統信仰與祭儀的復振則開始出現更多面向的研究，王禕祺(2021)、喇亥·奮晃(2022)、宋宛臻(2023)、楊蕭筠珊(2024)則是從不同的角度關注 Fata'an 的復振，王禕祺(2021)的研究著重在青年階層進行文化復振的策略是

¹⁶ 筆者 2019 年投稿之文章〈從馬太鞍部落祭祖事件看「文化主體性」重建之路〉，刊載於《原住民族文獻》第 38 期。

否形成文化傳承的「隔代救援」；喇亥·畚兒(2022)研究著重在傳統信仰對於社會倫理規範的影響，宋宛臻(2023)則是從文化傳承的角度討論現今在 Fata'an 部落中各種文化傳承的策略，認為傳統信仰固然是文化傳承重要的一環，但現代也發展出許多「新的傳統」，部落族人應該將文化結合地方產業使部落能永續經營；楊蕭筠珊(2024)則是探討傳統 kakitaan 與年齡階級在部落祭儀中各自所掌管的祭祀系統在日治前後的轉變以及所發生的性別權力翻轉和信仰典範轉移情形。

從研究者近幾年對 Fata'an 的研究轉向可以發現傳統信仰與祭儀復振議題從部落族人原先曖昧不明的態度與隱晦的作為，在 2018 年祭祖儀式的爭議以及 2019 年末 kakitaan 與 sikawasay 的再現浮上檯面之後此議題成為眾人關注的焦點。

筆者認為余錦福(2020)、林素女(2020)、王禕祺(2021)三人的研究是以 2018 年祭祖儀式爭議進行焦點討論，缺乏對 Fata'an 傳統信仰與祭儀議題的脈絡爬梳，從筆者的觀察與已知 Fata'an ilisin 的復振脈絡可以得知長期以來在部落內其實都有傳統信仰與祭儀的爭議，只是在過去長輩建立起的「約法三章」制約下，部落族人平常並不會在公開場合高談闊論支持或反對復振，而是在檯面下各自運作形成部落族人都默認現狀的平衡狀態，祭祖儀式的爭議則是成為打破這個平衡的敲門磚，讓原本被壓抑的傳統信仰與祭儀成為部落族人表達意見和討論的焦點。

再者，喇亥·畚兒(2022)、宋宛臻(2023)的研究中雖有提及 kakitaan 與 sikawasay 重現於部落，但是對於其復振脈絡與過程未有更進一步的研究，筆者認為 kakitaan 與 sikawasay 作為傳統儀式的執行者對於傳統信仰與儀式復振有莫大的影響，對於其他支持復振的族人也會起到帶領作用。相較於上述的研究，筆者作為部落族人且長期關心並參與年齡階級和部落事務，能夠藉由此篇研究將 ilisin 復振與變遷脈絡、各個團體的行動以及 kakita'an 與 sikawasay 的再現做完整的梳理，讓讀者能從更寬闊的視角看見不同團體間的行動策略與互動關係。

二、其他族群信仰與祭儀復振研究

2000 年後對台灣其他族群信仰與儀式復振的研究亦有不少，包惠玲(2015)以自身習巫的經歷撰寫台東縣土坂部落東排灣族巫師傳承的經過，在其研究中指出過往的巫師傳承都是師徒制的一對一學習，然而因為土坂部落巫文化和傳統信仰的流失巫師後繼無人，巫師傳承的壓力刻不容緩，在有識之士以及公部門的協助下於 2007 年開辦女巫培訓班，由當時部落一位較健康的老巫師進行一對多的教學，當時總共來了 30 位報名者。學習者在培訓班學習背誦經文通過之後，還必須被神祖靈揀選才能成巫，之後作者仍跟著師父經過長達十年的儀式學習，才開始獨當一面的執行祭儀。

陳俊男(2014)研究的是撒奇萊雅族(Sakizaya)火神祭 Palamal 儀式與文化復振，作者認為 Palamal 儀式是撒奇萊雅族在原有的祭祖儀式上擴大紀念在百餘年前 Takubuan 事件犧牲的大頭目、頭目夫人以及英勇戰死的族人們，2006 年首次舉辦 Palamal 時，由於撒奇萊雅族的 mapalaway (巫覡) 幾近失傳，曾擔任過 mapalaway 的族人由於信仰改宗等其他因素已停止學習和傳承儀式，因此沒有人擔任儀式中和祖靈溝通的角色，族人 Sayum Bulaw 雖自告奮勇向部落長輩學習祭詞與祭歌，但是學習內容片段不連續無法完整傳承 mapalaway 之職，所以改稱為祝禱司。之後的幾年請求其他部落如阿美族 Lidaw (里漏)部落、噶瑪蘭族新社部落的巫師來給予儀式的協助與指導，2009 年開始有族人加入祝禱司的行列並在 2011 年組成祝禱司團，參與者要在儀式舉行前進行數個月的儀式流程與祭詞訓練。

在土坂部落與撒奇萊雅族的研究中可以發現同樣面臨巫文化的流失，兩者所具備的條件不同也產生祭儀復振策略的差異，土坂部落仍保有傳統儀式與巫文化但苦無傳承者，所以藉由有識之士與公部門的協助開辦女巫培訓班培養傳承者以求縮短培養傳承者的時間，通過培訓者再以傳統師徒制進行一對一的儀式學習；撒奇萊雅族則面臨更嚴重的巫文化流失狀況，復振之初由於過往曾擔任

mapalaway 的長輩在害怕觸犯禁忌、信仰改宗等因素不願意擔任與祖先溝通的角色，能有願意學習傳承祭歌、祭詞者已實屬不易，對於傳承者的身份和資格自然沒有太多要求。再者因為儀式已有近百年的斷裂導致長輩所保留的資訊並不完整，在面臨要順利執行儀式的壓力下向其他族群和部落的巫師請求協助和指導，在儀式連續順利舉辦數年之後才開始有其他族人加入成為祝禱司並組織成團。

Fata'an 的儀式也經歷數十年的中斷，如今雖然每年舉辦 ilisin 但並未保留任何部落公共祭儀，sikawasay 儀式因為後繼無人也已失傳多年，部落長輩對於儀式的記憶僅剩隻言片語，青年 sikawasay 目前除了仰賴有 Fata'an 傳承脈絡的師父教導儀式和 sikawasay 知識，也透過文獻紀錄試圖一步一步拼湊儀式的完整樣貌，在信仰與儀式的復振和傳承上也面臨極大的挑戰，同時還要面對部落族人的質疑和基督宗教的反對，在部落組織未提供支持的狀況下傳統信仰與祭儀的復振完全仰賴 kakitaan、sikawasay 以及支持復振者自發性的舉行和參與。相較於上述兩者的研究，Fata'an 在傳統信仰與儀式的復振路徑和策略有其獨特性，因此筆者認為 Fata'an 傳統信仰與儀式的復振研究能為此領域的研究增添一份值得參考的內容。



第二章 研究方法

第一節 研究範圍與對象

一、研究範圍

本研究主要田野地點位於花蓮縣光復鄉 Fata'an 部落，Fata'an 在阿美語是「樹豆」之意，自荷蘭時期即以 vatan、vadan、vattan 或 Maduan 等詞紀錄¹⁷，到了清治時期則以嗎噠庵、馬太鞍、馬大安等名詞見稱，日治時期稱為馬太鞍，1928 年起屬於花蓮港廳鳳林支廳管轄，1937 年後改制為鳳林郡所轄，日人將 Fata'an 部落及其周遭地區稱「上大和」、Tafalong 部落及周遭地區稱「富田」，1945 年(民國 34 年)中華民國政府治台之後屬鳳林鎮轄，於 1947 年(民國 36 年)合併兩個區域及部分大和地區(現光復鄉大興村、大農村、大富村、大豐村)設立光復鄉以紀念台灣光復。

依據光復鄉公所網站之產業概況¹⁸介紹：「本鄉耕地面積約 5072 公頃(水田約 1,567 公頃、旱田約 3,505 公頃)，農業人口約為 9,050 人，是屬農業鄉鎮，居民以務農為多。主要農產品以水稻、水果，蔬菜，箭竹筍、黃藤心、紅糯米、檳榔等。由於國際糖價不敷成本，台糖公司所屬各糖場已不製糖，所以農民也不再種植原料甘蔗。本鄉各項農業產值大致如下：水稻一年兩期產量約 3150 公噸，玉米年產量約 150 公噸，箭竹筍年產量約 1264 公噸，柑桔及其他水果年產量約 5200 公噸，落花生一年兩期產量約 80 公噸，蓮子年產量約 13 公噸，蔬菜年產量約 250 公噸，檳榔年產量約 5800 公噸。(資料來源：光復鄉公所九十二年五月份農情調查統計)。」由於 2002 年(民國 91 年)國際糖價低迷使光復糖廠不再製糖，光復鄉產業發展大受打擊，人口開始快速向外流失。

¹⁷ 康培德，1999，《殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》，頁 57。

¹⁸ 資料來源：光復鄉公所網站產業概況介紹，網址 <https://www.guangfu.gov.tw/cp.aspx?n=1223>

Fata'an 部落傳統上分為五個區域：fata'an、peno'an、makereng、cacifong、taporo，現以大馬村、大平村、大華村、大同村、大安村、大進村等行政區為主要居住區，人口約為 2500 人，位於部落西側屬於大華村及大全村行政區的馬太鞍溼地同時也是 Fata'an 部落族人過去重要的農耕、採集區，是的內有多處天然湧泉，Fata'an 知名的傳統漁法「palakaw」即在此處。

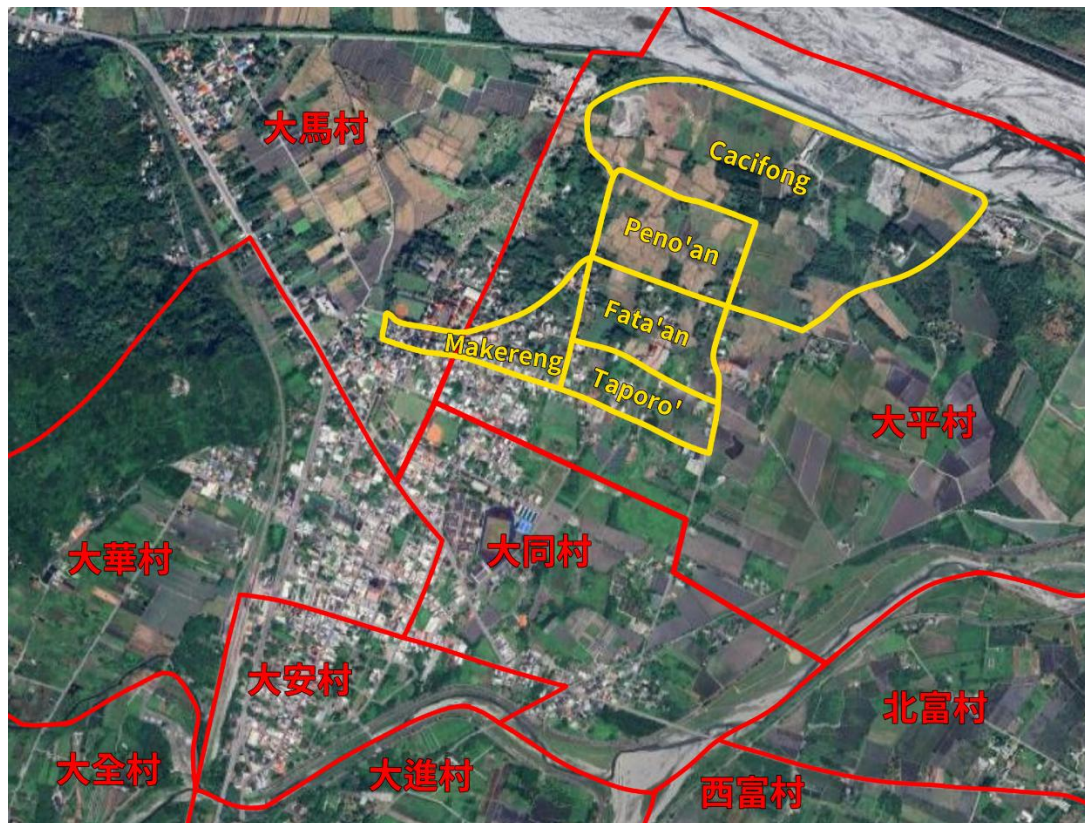


圖 2 Fata'an 部落傳統區域與光復鄉行政區域對照圖

資料來源：筆者參考張仁福(2016)繪製之部落傳統區域圖委請林佳儀重新繪製

表 1 Fata'an 部落原住民人口數

行政區域	總人口數	平地原住民人數	山地原住民人數
大馬村	1085	749	43
大平村	987	691	23
大華村	1301	407	21
大同村	1103	440	29
大安村	876	83	16
大進村	445	108	15

總計 (百分比)	5797 (100%)	2478 (42.7%)	147 (2.5%)
----------	-------------	--------------	------------

資料來源：光復戶政事務所網站，2024 年 10 月統計資料。

https://em.hl.gov.tw/population_list.php?typeid=3077

與 Fata'an 部落關係密切的部落包含位於部落北方屬鳳林鎮鳳信里的 Cinaroan (鳳信)部落、位於 Fata'an 部落南方同屬光復鄉境的大全村 Laso'ay (拉索埃)部落、屬大興村的 Okakay (大興)部落、屬西富村的 Fahol (馬佛)部落等¹⁹。



圖 3 Cacora'an 及其系統部落位置圖

資料來源：Google 地圖

¹⁹ 據《台灣原住民族所屬系統之研究第一冊文本篇》(1935: 586)之調查，Cinaroan 部落約在 1910 年成立、Laso'ay 前身的鎮平(cinping)部落約在 1915 年成立、Okakay 成立時間約在 1922 年，Fahol(馬佛)部落成立則是在更早之前，上述部落皆是由 Fata'an 部落族人向外拓展的分支。



圖 4 從 Fata'an 部落往 Cacora'an 方向所見之景象

資料來源：Lisin Haluway 提供

Fata'an 部落及其同系統之部落²⁰與其他阿美族部落有著不同的神話與傳說系統，此系統以位於鳳林鎮西側的 Cacora'an²¹ 山為其祖源地，與周遭阿美族部落以 Cilangasan (豐濱鄉貓公山) 為祖源地有明確差異而自成一格，Cacora'an 系統的語言、服裝²²亦與其他阿美族文化系統有顯著的不同。

二、研究對象

1. Fata'an 年齡階級組織

Fata'an 稱年齡階級為 awid，傳統上是負責討論部落公共事務、執行部落守衛、戰爭、獵場巡視、工作互助的組織，傳統上男性約 15 歲左右加入年齡階級，

²⁰ Fata'an 部落族人稱呼同系統之部落習慣以「馬太鞍系統」或「馬太鞍世系群」稱之，但筆者認為「馬太鞍系統」一詞涉及 Fata'an 部落傳統勢力範圍的非 Cacora'an 起源之部落，可能會造成讀者誤解。另馬太鞍雖為此系統中的大部落，但為尊重同系統其他部落的主體性，以該系統起源傳說的聖山 Cacora'an 稱之為「Cacora'an 系統」或「Cacora'an 世系群」更符合現在的時空環境。

²¹ Cacora'an 在過往文獻紀錄為鳳林山，現今地圖標註為「西鳳林山」，海拔標高 2022 公尺，與北側的鳳林山、南側的萬里橋山為同一山系，Fata'an 部落祖源地尋根的立碑處則是位於該山系南側的萬里橋山海拔約 950 公尺處。

²² Fata'an 部落與其同系統之部落男子傳統服裝之外裙 (Fohkad) 為長度及腳踝的五片裙，並在 2017/10/25 通過原住民族傳統智慧創作專用權登記，證號：美 H000001。資料來源：原住民族傳統智慧創作保護網，網址：<https://www.titic.cip.gov.tw/>，查詢日期：2024/03/25。

尚未成立階級者會跟著最小階級的 **kaka** (哥哥)學習並承擔大多數的勞務以熟悉階級事務，直到屬於自己年齡段的階級成立才從 **kaka** 的階級獨立出去，稱為「**pasafa^**」。

Fata'an 年齡階級屬於襲名制，階級名譜中有 16 個階級名以及 4 個備選名，每一階級會有專屬的階級名，此階級名會跟隨此階級終身直至其成員全數過世之後才交由新成立的階級使用，若新階級成立時最年長的階級尚有人在世，新成立的階級就必須從備選名中選取階級名使用以避免重複。

目前 **Fata'an** 共有 17 年齡階級並可分為三大階級：第一級到第六級為 **kapah** (青年)階層，第六級稱為 **papikedan no kapah** (青年領導階級)，負責執行壯年階級交代之任務與所有青年階級的工作分配、第七級到第十級為 **mama** (壯年)階層，第十級稱為 **papikedan no niyaro'** (部落領導階級)，負責部落事務的籌畫與任務、第十一級以上為 **kalas** (耆老)亦即退休階級，為部落公共事務的顧問。

表 2 **Fata'an** 年齡階級名表

社會階級	階級名	出生年 (AD.)	階級名之意義
Kalas no Niyaro' 耆老階級	Latiyam	1922-1926	不分晝夜之意，比喻做事勤勞積極。
	Kalafi	1927-1931	晚餐之意，比喻待人親切好客。
	Lafokah	1932-1936	獵物腸中之食糜，比喻為人討人喜歡。
	Latoron	1937-1941	糯米糕之意，比喻待人仁愛友善。
	La'owao	1942-1946	呼喊之意。比喻做事機警敏捷。
	Ma'oway	1947-1951	黃藤之意，比喻個性堅忍不拔。
	Lafolo'	1952-1956	箭竹之意，比喻為人正直。
Mama Awid 壯年階級	Lalamay	1957-1961	綠藻之意。比喻日新月異時時求變。
	Latomay	1972-1976	山熊之意，比喻勇猛健壯的勇士。
	La'onoc	1967-1971	扁擔之意，比喻勇於承擔責任。
	Lafodo'	1972-1976	草菇之意，比喻待人圓融積極行事。
Kaph Awid 青年階級	Lakeling	1977-1981	磨練之意，比喻不怕苦不怕難。
	Latiyol	1982-1986	重覆之意，比喻精益求精。
	Lafangas	1987-1991	苦楝樹之意，比喻做事認真苦幹實幹。
	Lasana'	1992-1996	藥草之名，喻為人慈悲樂於助人。

	‘Alamet	1997-2001	狀元紅之意，比喻如狀元紅火般耐貧脊及耐乾旱之堅毅特性。
	Ma’orad	2002-2006	下雨之意，比喻大恩大德。

資料來源：筆者參照 2023 年、2024 年 Fata’an ilisin 大會手冊製作。

年齡階級組織在 1951 年(民國 40 年)左右因停止舉辦 ilisin 而發生斷裂，據部落耆老口述²³當時最小的階級為 Lafokah，1979 年(民國 68 年)復辦 ilisin 時連帶重新建立年齡階級組織，新設立 Latoron、La’owao、Ma’oway、Lafolo’、Lalamay 等階級，其後每五年向上晉升一階並設立一新階級。年齡階級重建後有鑑於新成立的階級對文化事務不夠熟悉，所以建立由第七級的壯年階級擔任新成立階級的 mama，並從中選擇熟悉部落文化與傳統技藝者擔任新階級指導員的新創制度。

自 2002 年起為使更多部落族人參與部落文化傳承，經當時 ilisin 承辦階級 Lalamay 提議，部落耆老討論同意後正式開放女性加入年齡階級一同運作，ilisin 也開始增加女性的傳統技藝競賽如舂米、野菜辨識等項目，但是晚間的 malikoda 仍是屬於男性專屬的活動，女性僅在第三天的 milidofot (情人之夜)才可參與，是 Fata’an 部落與其他阿美族部落年齡階級組織有所不同之處。

年齡階級組織在 Fata’an 傳統信仰與儀式的復振中一直佔有重要的角色，尤其青年階級的第六級 papikedan no kapah 是 ilisin 主要承辦和執行的組織，因此筆者將從年齡階級組織挑選幾位青年進行訪談，了解青年們對於傳統信仰與儀式復振的態度以及對部落內部衝突的看法。

2. 部落公共事務組織

部落公共事務組織做為部落事務討論與執行的主要平台，目前 Fata’an 部落公共事務組織有三：大馬太鞍社區發展協會、kalas 會議與 Fata’an 部落會議。

²³ 參照《Ma’orad Haca 當雨水再次降下》紀錄片黃石松耆老之口述，花蓮縣政府原住民行政處，2024。

最早作為部落公共事務組織的「大馬太鞍社區發展協會」自 1994 年(民國 93 年) 成立迄今已經有 30 年，社區發展協會多年來以社區營造工作為主，也成為部落公共事務的主要討論與決策組織，歷年來也是部落對外事務以及公部門各項經費補助與 ilisin 祭儀經費補助的主要窗口，2017 年在大馬太鞍活動中心成立馬太鞍文化健康站提供部落長輩日常照顧與健康關懷。

其次是依據 2014 年花蓮縣政府發佈《花蓮縣原住民部落事務工作組長聯席會設置要點》成立的 kalas 會議，Fata'an 除 afedo'ay 之外，沿襲傳統區域增加部落範圍內大馬村、大平村、大華村、大同村的事務組長 komod (頭目)職位，kalas 會議亦是參照部落傳統組織制度藉此重新建立，目前固定於每月 20 日舉行例行會議，除了是部落耆老討論部落事務的重要場合，公部門代表、民意代表也會在會議中列席聽取意見或進行政令宣導。

於 2018 年成立的 Fata'an 部落會議是依據 2016 年原民會發佈的《諮商取得原住民族部落同意參與辦法》所成立，其目的是部落面對開發案、原住民傳統智慧財產權使用同意案時由部落會議行使同意權，目前每半年舉行一次定期會議，開會時由主席召集各家戶代表對部落重要事務進行表決。由於 Fata'an 部落家戶數眾多，所以部落會議除會議主席 1 名之外，另有各村委員 10 名(大馬村 3 名、大平村 3 名、大華村 2 名、大同村 2 名)共同組成部落會議委員會，部落主席與各村委員每屆任期兩年，委員會負責提案討論部落重要事務，再交由部落會議大會由家戶代表進行表決。2018 年至 2022 年部落會議第一屆與第二屆會議主席為蔡義昌，2023 年 7 月換屆改選後第三屆部落會議主席由張宏正擔任，筆者亦獲選為大華村委員。

上述三個部落公共事務組織作為部落公共事務討論的平台，自 2018 年青年推動祭祖儀式開始，有許多關於部落傳統信仰與祭儀復振的討論，會議內有多次不同意見的衝突，透過會議中的發言內容可以觀察出不同群體對傳統信仰與祭儀復振的態度，因此也是筆者重要的田野觀察場域。

3. kakitaan 與 sikawasay

Fata'an 的 kakitaan 在 2019 年祖靈下山事件之後開始復振，目前在馬太鞍濕地的紅瓦屋餐廳旁建立 kakitaan 祖靈屋，2020 年一群有 sikawasay 資質的 Fata'an 青年跟著資深的 sikawasay Yakas²⁴學習後經過 paarongyaw (立巫)儀式組成青年 sikawasay，成為 Fata'an 部落 sikawasay 文化斷裂數十年後重新復振的第一批 sikawasay。

自 2019 年祖靈屋建立之後，kakitaan 與青年 sikawasay 成為 Fata'an 傳統信仰與祭儀的主要學習與傳承人員，對於傳統信仰與祭儀復振有直接的影響，目前部落 ilisin 前 kakitaan 與青年 sikawasay 會在祖靈屋進行部落祭祖儀式，每周青年 sikawasay 則會在祖靈屋進行固定的學習聚會。

kakitaan 與青年 sikawasay 在傳統信仰與祭儀復振的爭議中也是部落族人討論的對象，筆者將對其中的成員進行訪談，以了解其成為 sikawasay 的過程與學習歷程，以及在其學習過程和部落傳統信仰與祭儀復振爭議中面臨的困境與應對的行動策略。

本研究在訪談時，考慮研究主題涉及部落敏感議題，為避免部分受訪人員因有部落人際關係或是無法公開表態的顧慮而不願暢所欲言，筆者在徵得這類受訪者同意後將以化名呈現在公開的訪談紀錄與文本中，並在不影響內容呈現的情況下，適度的隱藏或修改可辨認受訪人員的資訊。

²⁴ Yakas 本名為 Kati' Ayaka，族人們習慣稱呼他 Yakas，是來自 Tafalong 部落的 sikawasay，其師承脈絡則來自 Fata'an。

表 3 主要訪談人員資料表

姓名 /族語名	出生 年 (AD.)	部落職務 或職業	訪談時間 與地點	主要訪談內容
耆老 A	1941	kalas 階級、 曾任公職	2021.02.19 大馬村自宅	馬太鞍 ilisin 中斷與復辦始末； 有關部落 sikawasay 的事蹟與記憶
星·歐拉姆 Sing Olam	1943	kalas 階級、 退休牧師	2024.07.08 大平村自宅	馬太鞍基督長老教會對傳統信仰與祭儀的態度；有關部落 sikawasay 的事蹟與記憶
賴球來 Koyay Foting	1949	kalas 階級、 現任大馬村 komod (頭 目)、青年階 級指導員	2024.08.06 大華村工寮	ilisin 中斷時期天主教會內舉行的 malikoda ²⁵ (祭舞)內容；天主教看待部分部落族人要求恢復傳統儀式的態度
柯錫山 Iko	1951	kalas 階級、 現任大平村 komod (頭 目)、青年階 級指導員	2024.08.06 大華村自宅	馬太鞍 ilisin 復辦後的舉行狀況；有關部落 sikawasay 的事蹟與記憶
黃俊龍 Kamih Mayaw	1967	mama 階 層、現任天主教會幹部、青年階級指導員	2024.07.15 Takomo ²⁶ 工寮	天主教會看待部分部落族人要求恢復傳統儀式的態度；對於青年 sikawasay 目前在部落執行祭儀的看法
陳美蘭 Nakaw Mitolik	1968	曾任馬太鞍青年團文教協會執行長	2024.07.15 Takomo 工寮	對於部落內爭執儀式復振的看法；對於青年 sikawasay 目前在部落執行祭儀的看法

²⁵ malikoda 專指祭儀中的男子樂舞，男子以左右手小指與相鄰者牽起圓圈，由領唱者帶領、其他人應和答唱的方式進行，與一般樂舞 (kero)、sikawasay 的祭儀樂舞 (salangkiaw)有所不同。

²⁶ Takomo 位在花蓮縣鳳林鎮南端鄰近馬太鞍溪，與 Fata'an 部落隔溪相望，是 Fata'an 族人的傳統世耕地，過去部落族人可直接越溪前往對岸耕作，溪中高灘地曾有過聚落，自馬太鞍溪堤防建立之後兩地僅能以馬太鞍溪橋相通，溪中聚落也因此被政府下令廢除，詳細歷史可參考羅紀彥(2008)《知識、實踐與馬太鞍農民－馬太鞍部落農民知識的主體再現與抵抗》。

姓名 /族語名	出生 年 (AD.)	部落職務 或職業	訪談時間 與地點	主要訪談內容
張寶文 Angah Saway	1972	mama 階層、推動舉辦 2018 年部落祭祖儀式、青年階級指導員	2024.07.04 吉安鄉自宅	推動 2018 年 ilisin 前祭祖儀式的成員、動機與過程；對於青年 sikawasay 目前在部落執行祭儀的看法；對於部落內爭執儀式復振的看法
張志雄 Anaw	1977	kapah 階層、現任 ilisin 承辦階級總幹事	2024.07.18 大馬村自宅	對於青年 sikawasay 目前在部落執行祭儀的看法；對於部落內爭執儀式復振的看法
瑟菀·莎江 Sra · Sacyang	1994	kapah 階層，旅外青年，傳統歌謠學習者	2024.07.08 東華大學原民院	個人成長與文化學習歷程；對於部落內爭執儀式復振的看法
呂怡臻 Siceko	1994	kapah 階層，旅外青年，傳統歌謠、釀酒學習者	2024.07.16 東華大學原民院	個人成長與文化學習歷程；對於部落內爭執儀式復振的看法
林鳳廷 Nakaw Kalilin		kakitaan、sikawasay 成員	2024.09.19 2024.09.26 大全村祖靈屋	被選為 kakitaan 的始末；目前在青年 sikawasay 的角色
林雍 Marang Panay	1997	sikawasay 成員	2024.02.01 2024.02.12 大全村祖靈屋	成為 sikawasay 的原因與學習歷程；目前在青年 sikawasay 的角色
鄭宸誼 Amid Olay	1993	sikawasay 成員	2024.02.01 2024.09.19 大全村祖靈屋	成為 sikawasay 的原因與學習歷程；目前在青年 sikawasay 的角色

第二節 研究方法

筆者將採用參與觀察法與訪談進行本研究調查，透過歷史文獻調查 Fata'an 部落傳統信仰從日本殖民統治時期至今的變遷，釐清部落族人信仰轉變的脈絡與緣由，從國家政策與各宗教的發展狀況瞭解傳統信仰與祭儀中斷與沒落的原因，再從現有的文獻紀錄和部落耆老口述分析 Fata'an 傳統信仰、祭儀以及 sikawasay 的樣貌作為本研究的基礎背景。

因 Fata'an 部落傳統信仰與祭儀復振行動仍在不斷進行，且經筆者觀察每當接近部落 ilisin 舉行的時期，部落對於傳統信仰與祭儀的討論便會增加，故筆者設定研究的時間範圍從 2018 年 8 月 Lafodo' 階級復振 ilisin 前迎靈祭祖儀式開始至 2024 年 8 月為止。

參與觀察是筆者觀察部落不同群體的基本調查方式，透過參與部落公共事務組織的會議觀察會議中不同勢力、不同群體族人發言狀況、彼此衝突情形，以及如何進行協調等狀況，如：每月 20 號定期舉行的 kalas(耆老)會議、一年二次的 Fata'an 部落會議及不定期舉行的委員會議、大馬太鞍社區發展協會會員大會，以及 ilisin 前的籌備會議等，藉以理解部落族人對傳統信仰與祭儀復振的相關提案及討論，也藉此觀察部落內部的權力關係與運作。

此外，青年 sikawasay 自 2021 年 3 月起每週會固定聚會學習儀式，不定期會為族人舉行私人性的治病或問事儀式或 misaliway (集體靈修)，ilisin 前的部落性儀式亦是觀察的重點，是筆者能理解青年 sikawasay 如何學習與執行儀式的重要田野，筆者作為 sikawasay 的一員與其他研究者的差異便是能夠參與外人無法參與和觀察的田野現場，能夠提供許多第一手的資訊。

上述的參與觀察筆者已自 2018 年進行初期田調執行至今，接著便是從不同的部落群體中尋找訪談對象，筆者預計訪談部落各方人士如：部落 kalas (耆老)階層、mama (壯年)階層、kapah (青年)階層、不同宗教信仰人士、部落仕紳以及

青年 sikawasay 等，訪談時依據訪談內容即對象的不同，使用半結構式訪談或焦點團體訪談的策略進行。

依照筆者過去的訪談經驗，半結構式訪談的好處在於研究者與受訪者會以接近聊天的輕鬆氛圍涉及要訪談的內容，且受訪者在提問內容的引導下也具有一定主動性，可能會提出研究者可能未曾注意到或尚未知曉的重要訊息，適合用以訪談部落長輩或較無受訪經驗者。缺點則是因訪談結構較為鬆散，會一定程度拉長訪談時間，受訪者在受訪過程也可能出現回答的內容過於發散、或是回答內容明顯偏離訪談問題的情形，因此十分考驗研究者引導訪談的技巧。

焦點團體訪談則可以釐清不同受訪者對同一事件的內容是否具有共識，同時能起到使受訪者相互引導談話內容、喚醒對事件記憶的作用，但要避免訪談主題偏向某位受訪者，導致一、兩位受訪者不斷侃侃而談，其他受訪者則過少發表意見及看法的狀況發生。最後，透過訪談部落各方人士，理解部落族人對傳統信仰與祭儀復振的態度及看法，並從中分析部落傳統信仰與祭儀目前在復振上所遇到的困難，並從支持復振的族人訪談中瞭解面對上述困難有哪些對應的策略或作為。

第三節 研究限制

一、限制筆者角色和立場的因素

筆者同時身為 Fata'an 部落青年、部落會議委員會成員，亦是青年 sikawasay 的一員，這個身分的優勢是筆者能夠親身參與並近距離參與並觀察 Fata'an 傳統信仰與祭儀的各項復振行動以及 kakitaan、青年 sikawasay 的學習與儀式執行，相較其他研究者除了可以提供內部者角色的觀點，更可以從其他研究者未能描寫的事件，更好的描述 Fata'an 部落傳統信仰與儀式的復振困境與因應策略。

然而筆者的內部者角色，亦代表著在前述的事件和部落內部不同群體間的衝突中，往往使筆者成為第一線的參與者或關係人，因此在部落族人眼中可能會認

為筆者是屬於特定陣營並具有明確的立場，當筆者想要對立場不同者進行訪談時可能遭到對方顧慮筆者的身分和立場而拒絕，或是在訪談中出現刻意針對筆者立場或角色的情形，使筆者難以獲取其他部落團體族人的真實態度及看法，或是淪為對事件對錯的辯論，如此便會影響訪談的結果。

不過，依據筆者在部落長期生活的經驗，因為筆者在部落仍屬青年階層，部分部落長輩即便立場不同，仍會因為筆者是晚輩而願意給予許多指導，可說是雖有困難但未到不得其門而入的境地。且幾個相關的研究(余錦福，2020；林素女，2020。)有對其他不同立場的族人進行過訪談，而這些立場的族人對筆者而言是最不容易親近到的群體，在無法順利訪談的情況下，筆者可以引用這些研究的內容做為其他團體立場的補充。

二、族人對資深 sikawasay 認知的限制

馬太鞍青年 sikawasay 能夠組織成團的關鍵人物就是來自 Tafalong 部落的資深 sikawasay Yakas，他不僅執行部落送靈儀式與治療 sinafasel 的青年，開啟 Fata'an 部落祭儀復振新的篇章，也是青年 sikawasay 拜師學習的對象，可以說是沒有 Yakas 就沒有現在的青年 sikawasay。

Yakas 雖是 Tafalong 部落族人，但是其師承名叫 Ngangis 的 sikawasay，Ngangis 的師承則是 Fata'an 部落知名的 sikawasay Fasa' Wasilan，而 Ngangis 也曾 mikadafo²⁷ (男子從妻居)在 Fata'an 部落居住過很長的時間。因為 Yakas 的 sikawasay 傳承脈絡來自，青年 sikawasay 的成員在了解 Yakas 的傳承脈絡之後便一同拜其為師，青年在跟著 Yakas 通過一連串的檢視和學習之後，Yakas 也逐一為通過考驗的青年舉行 paarongyaw (立巫)儀式。

然而不了解 Yakas 傳承脈絡的部落族人會以 Fata'an 部落與 Tafalong 部落是不同傳說、祭儀系統為由質疑 Yakas 身為 Tafalong 人是否有能力執行 Fata'an 部

²⁷ 阿美族傳統的婚姻制度，男子在婚後從妻居，女性在家庭中佔主導地位。

落的儀式；亦有族人議論 Yakas 的師傅 Ngangis 是 Cidawasan²⁸出身，後來因 mikadafo 才從妻居至 Fata'an 部落，並非正統的馬太鞍人；另有族人傳言 Ngangis 曾做過害人的法術，認為其不是正派的 sikawasay，連帶質疑其徒弟 Yakas 是否也有學習害人的法術、做害人之事，對其不太信任。

在 Tafalonf 部落也有對 Yakas 質疑的聲音，有人說 Yakas 原本是獵人並未成為正式的 sikawasay，認為 Yakas 只會做 miedaw (占卜)，無法執行 sikawasay 的儀式。另外有 sikawasay 說 Yakas 大多是獨自一人做儀式，且有些時候還會向另一個位資深的 sikawasay 請教儀式的作法，因而質疑 Yakas 是否真正具有 sikawasay 的能力或收徒傳承的資格。雖然部落族人說法的真實性都還有待筆者進行考據和查證，但是可以明顯看出部分族人對 Yakas 的不信任感，筆者認為這類言論與評價大多是在歷經近百年來國家政策禁止傳統信仰、革除迷信與信仰改宗後對 sikawasay 認識不足，經年累月所累積成的負面刻板印象，影響了部落族人看待 sikawasay 的態度。

另外，在筆者過去的田野經驗中，阿美族 sikawasay 向來會以團體組織²⁹進行部落公共祭儀，平時在不同師承的小團體裡執行儀式的方式會略有差異，不同師承的 sikawasay 未必會熟悉對方的傳承脈絡，因此在接觸時多少會先抱持觀望態度，不會馬上就接受或認可對方，也有可能是在接觸的過程中產生誤解。

而筆者作為 Fata'an 青年 sikawasay 的一員正是 Yakas 的徒弟，這樣的師徒關係有可能使筆者在進行研究時也遭遇到部落族人對青年 sikawasay 的質疑而拒絕接受訪談或給予避重就輕的回答。即便筆者向 Yakas 求證釐清之後向質疑者解釋，仍有機會被族人視作筆者為強化 Yakas 立場正當性的說詞。面對這類型的質

²⁸ Cidawasan 是位於光復鄉東富村 Atomo 部落東側山丘上的聚落名，山丘下的聚落稱為 Atomo，兩聚落合稱為 Atomo 部落，一般會將 Cidawasan 稱為上 Atomo。據 Fata'an 部落族人所述，Cidawasan 居民以馬太鞍後裔為主，Atomo 聚落則是以 Tafalong 人為主。參見劉斌雄等，1965，頁 16。

²⁹ 阿美族部落的 sikawasay 組織會以資深 sikawasay 與其各自的 wawa/dadokay(徒弟)形成的數個小團體組織成部落的 sikawasay 團體。在 Tafalong 部落，則是在一資深的 sikawasay 底下有不同派別的 dadokay，是當代才出現的情形。

疑只能透過一次又一次的執行儀式以證明 sikawasay 的能力，逐漸讓他人認可進而破除不實的言論，但是證明並獲得族人認可的過程往往需要數月或是數年，無法在研究的時間範圍內完整的呈現。

對筆者而言，部落族人對青年 sikawasay 的質疑和不信任感也是本研究調查很重要的田野內容，不可將這些不確定因素排除在本研究之外，這樣田野內容才能盡量蒐集到不同群體的聲音。所以在訪談時若論及相關內容，筆者會鼓勵族人說出所質疑之事，並探究其依據的事實為何，如此也能釐清不同群體的觀點和關注的重點。在本研究中，筆者會儘量呈現各方說法，並適當的為不願具名的族人調整其個人資訊並保密談話內容，以避免影響報導人在部落的人際關係。

三、儀式復振的可能限制

有賴於〈馬太安阿美族之宗教及神話〉(王崧興, 1962)一文對 Fata'an 部落公共祭儀的記載頗為豐富，內容囊括 ilisin(年祭)、農耕祭儀、mifahfah(除穢祭)、獵頭祭、喪葬等儀式紀錄，可作為 Fata'an 部落要復振部落公共祭儀的重要參考資料。然而要舉行部落的公共祭儀便牽涉到祭儀中必不可少的關鍵：afodo'ay(部落領袖)、komod(頭目)、kalas(耆老)以及 awid(年齡階級)的參與，在部落族人大多信仰改宗的情形下，公共祭儀數十年來持續遭到基督宗教的反對，也使部落公共祭儀難以推動舉行。

在筆者做初步田調期間，青年 sikawasay 目前雖然無法對所有公共祭儀進行復振，但有過幾次舉行部落公共祭儀的嘗試，只是礙於部落內部的政治與宗教狀況，都是以異地舉行或是部落族人少有人知的情形下舉辦儀式，可說是青年 sikawasay 在面對復振儀式的困境時的無奈之舉，另一方面是青年 sikawasay 在尋求突破困境的方法，這也呼應了前述部落族人對青年 sikawasay 是否知道如何執行儀式的疑慮。

因此在儀式復振的田野調查上筆者便是以儀式舉行的現況做觀察與紀錄，可能會與文獻紀錄上儀式的作法有所不同，這些儀式執行方式的差異正好提供筆者作古今儀式方法比較分析的田野材料，亦可進一步從中去探索相同儀式的不同執行方式所共同具有的核心要素為何，另外這也是能夠調查部落族人對部落信仰與儀式復振看法的重要問題，所以是筆者不可避免的研究內容。



第三章 Fata'an 傳統信仰與祭儀

歷史流變

第一節 Fata'an 傳統信仰與職權傳說

Fata'an 部落歷經數十年傳統信仰與儀式的斷裂，在大部分部落族人的口傳中只剩下 sikawasay 治病、施法的神奇故事，以及對末代 sapalengaw Unak Tafong 在傳統祭儀中進行 mifetik 的記憶，至於儀式的歌謠、內容、祭品、祭器等，因為年代久遠，部落耆老也只剩下零星記憶，難以拼湊出其完整樣貌。所幸 1960 年代初中研院民族所對 Fata'an 部落做了不少的調查研究，為馬太鞍的宗教祭儀、物質文化和社會組織留下不少紀錄可供參考。其中由李亦園主編的《馬太安阿美族的物質文化》(1962)一書記載了 Fata'an 部落族人當時的生活、生產、工藝技術、知識、娛樂與嗜好等，在 Fata'an 部落是許多族人都知道的文獻資料。不過該研究有關信仰與祭儀的內容不多，僅在總論裡概述了 Fata'an 的信仰，在建築部分記錄了 kakitaan 的由來以及其家屋的建築樣式和神靈木柱³⁰，其餘則有 sikawasay 樂舞、儀式等零碎的紀錄散落於各章節中，難以整理出馬太鞍信仰與儀式的樣貌。

王崧興所著之〈馬太安阿美族之宗教及神話〉(1961)則詳細記載了 Fata'an 部落神靈的系譜、傳說與儀式等，其中記錄了不少祭祀用語³¹亦是十分珍貴的參考資料，不過遺憾的是本文主要報導人 Unak Tafong 是 sapalengaw，其有關儀式的報導的內容以部落公共祭儀為主，關於 sikawasay 祭儀的記載就較為缺乏。王氏在文中也與佐山融吉(1914)、馬淵東一(1934)所紀錄的馬太鞍歷代神譜做了比較³²，王氏與前兩者的調查時間相隔數十年報導人也有不同，調查內容雖然有些出

³⁰ 李亦園等，1962，頁 184-190。

³¹ 作者在文中以「神語」稱之，指 sapalengaw (祭司兼任部落領袖)與 sikawasay 執行儀式時才會使用的詞彙，與日常生活所使用的「人語」有所不同，平日也禁止使用，因此僅有少數人能夠知道這些祭祀用語，是阿美族祭儀中特有的情形。

³² 王崧興，1961，頁 117-119。

入，但王氏比前人的調查更為詳盡，筆者為避免資訊過於繁雜，且本研究的重點在 Fata'an 傳統信仰與祭儀的復振策略上，故有關 Fata'an 傳統信仰與儀式的討論筆者將以王氏的研究做為主要參考文獻，前兩者的文獻僅作補充。

值得一提的是李氏與王氏的主要報導人皆為時任馬太鞍第 66 代 sapalengaw 的 Unak Tafong，中研院民族所曾於 1958 年(民國 47 年)9 月 6 日至 10 月 3 日、1959 年(民國 48 年)2 月 8 日至 3 月 29 日到 Fata'an 部落進行兩次田野調查，其中於第一次調查(1958 年)後的 10 月 25 日至 11 月 25 日曾邀請 Unak Tafong 與另兩名耆老至南港進行補充調查與錄音，Unak Tafong 一人便灌錄了 8 盤錄音，其內容涵括 Fata'an 部落的歷史、系譜、神話傳說、社會制度等，促成王崧興將其內容整理成〈馬太安阿美族之宗教及神話〉(1961)及〈馬太安阿美族之故事〉(1962)，部分內容也成為《馬太安阿美族的物質文化》(李亦園等，1962)、《秀姑巒阿美族的社會組織》(劉斌雄等，1965)兩者重要的資料。

2014 年在黃宣衛將 Unak Tafong 在南港做補充調查時的錄音進行數位化保存，並邀請 Namoh Rata(吳明義)進行阿美語記音，出版《末代 sapalengaw 的話：馬太安大頭目 Unak Tafong 1958 年錄音重現》一書，此書的出版對身為 Fata'an 部落後裔的族人而言是極其珍貴的資料，黃氏在序言中敘及 Unak Tafong 驚人的記憶力與滔滔不絕講述故事的過程與其所提供的珍貴錄音資料同等精采、相輔相成。

黃氏提及 Unak Tafong 在受訪時表示他很憂心部落傳統文化的消逝，當時的年輕人都不願意學習，想要捨棄傳統的文化，因此當中研院的學者請他講述部落的故事時，他十分願意接受訪問並且將其所知的都盡量告知。筆者認為與其說中研院的研究調查為 Fata'an 留下珍貴的史料，更可說是 Unak Tafong 在部落文化面對時代轉變的憂心之下，用盡全力為 Fata'an 後裔留下許多可供傳世、尋回文化的路徑和指引。

一、阿美族傳統信仰的靈觀

在阿美族的傳統信仰中泛稱各類神靈為 **kawas**，在此信仰中認為萬事萬物皆有神靈掌管，依據神靈的不同執掌可區分為：**Malataw** (司命神)群靈³³、**Dongi** (生命女神)群靈、**Tina/Tama** 神靈群、**Aisdan** (**sikawasay** 領袖)群、**To'as** 祖靈群、**Salo'afang** (輔佐)群靈與 **Sailoh** (土地)群靈，人的靈魂'**adingo** 也是屬於 **kawas**(靈)的一種³⁴。在不同區域的阿美族會因為神話傳說、起源系統的不同，而產生不同的神靈祭祀系統與祭儀方式，因此在認識阿美族的傳統信仰時，除了對阿美族信仰架構的共通性要有所理解，仍要注意不同區域、不同系統之間的差異，不可一概而論。阿美族對神靈的認識提供了阿美族人應該如何看待自然萬物、社會、家庭與人際互動的核心精神，形塑阿美族人對待世界的精神價值與觀念，阿美族人認為人與 **kawas** 相處在同一世界的不同空間(或稱為不同維度)，而人與人之間的相處也是 **adingo** 與 **adingo** 靈的互動，為了保持靈與靈之間的和諧，因此而產生各項禁忌和祭儀。

其中與人們生活最密切相關的是 **Malataw** (司命神)群靈，此名稱是對太陽群靈的總稱³⁵，**Malataw** 群靈司護 **sapalengaw**、**sikawasay**、種植穀物、狩獵漁撈、獵首與戰爭，還有生育等事務，**Fata'an** 人在進行各項活動之前都會向 **Malataw** 群靈進行 **mifetik** (告靈)以祈求行事順利。**To'as** 祖靈群則是與人們最易親近的靈群，因為牠們都曾是在世之人，阿美族相信人死後與後代子孫仍保有聯繫，因此在 **mifetik**(告靈) 的祭詞中 **To'as** 祖靈群是必不可少的。

mifetik (告靈)是阿美族傳統信仰中最常見、隨時隨地可以進行的儀式，男女個人平日的各項活動進行前都可以執行 **mifetik**，若是在團體行動或聚會時則大多由年長者或具部落職務者來帶領眾人進行。進行 **mifetik** 時會在杯中倒入米酒，

³³ 阿美族傳統信仰的神靈眾多，以 **Malataw** (司命神)群靈為例，在此群靈類別之下有司職各種事物的神靈，在祭儀中可以呼喚群靈中掌管個別事物的神靈，也可以直接呼喚 **Malataw** 之名代表對此一群靈整體的呼喚。

³⁴ 阿美族靈的種類是筆者依據 **Marang Panay** (林雍)、**Panay Mulu** (巴奈·母路)兩位 **sikawasay** 的口述整理後經本人同意引用。

³⁵ 王崧興，1961，頁 119。轉引自伊能嘉矩 1911；古野清人 1945。

執祭者以右手食指沾酒並彈向空中數次，同時呼叫與即將進行的活動相關的 kawas、曾在活動場域生活過的 To'as (祖靈群)、Sailoh (土地)群靈以及自己的先祖之名，向祂們報告即將進行之事與參與的人員，並祈求一切活動順利。

阿美族的靈觀中將人的靈魂稱為 'adingo，也是影子的意思，一個人完整的 'adingo 包含幾個部分：一是位於人頭頂 apaponon (兒童的稱為 afenfenan) 的 papa'orip，人與神靈相通時即是透過 papa'orip 進行連結；二是位於人體腹部位置的 tawlin，象徵個人靈魂的生命力、亦是 sikawasay 自身靈力的來源，當靈魂生病時 tawlin 也會呈現萎縮或枯萎的樣貌，當人死亡時 papa'orip 與 tawlin 則會結合在一起回到天上。第三是位於左右兩肩的 salo'afang (輔助靈群)，'afang 可解釋為肩膀，亦可解釋為靈質，時常做 mifetik (告靈)者 'afang 會較強，若一般人接近 'afang 強的人會感到頭暈目眩，甚至有昏倒的可能；salo'afang 是屬於游離的靈質因此容易受到傷害和掉落，若 salo'afang 離開身體或掉落則會導致人生病。

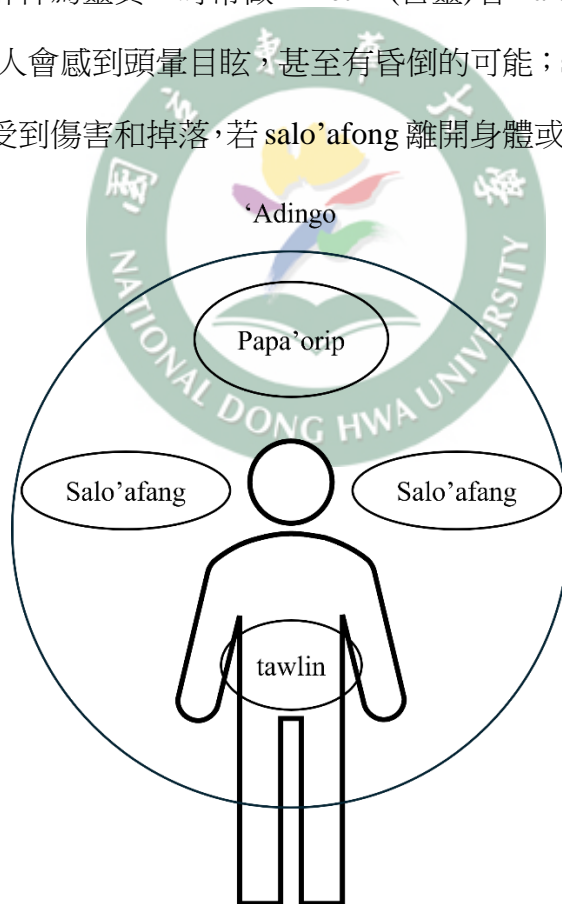


圖 5 阿美族傳統信仰中的人體靈觀示意圖

資料來源：由 Marang Panay (林雍) 整理，經同意後引用。

王氏引前人之研究³⁶，認為寄宿在人右肩的是善靈、左肩則是惡靈，但從筆者對阿美族靈觀的認識，右肩是與生命女神 Dongi 群靈以及和女性較親近的神靈相關，不僅守護人的生命與靈魂，亦是掌管治病與生育的重要靈群；左肩則是與輔助工作的神靈群以及和男性較親近的神靈群相關³⁷，若以善惡而論之容易過於簡化阿美族的信仰內涵，並造成讀者對阿美族靈觀的誤解。

當人的 'adingo 遭到他人背地裡以言語侵害、詛咒、吐口水……等；或因觸犯禁忌 'adingo 被 kawas 牽走、囚禁；或 'adingo 迷路無法回來等情形，會導致人體 adada (生病)，這時就需要請 sikawasay 來判斷是否為屬靈的病(no kawas a adada³⁸)並進行治病儀式。

從前述靈觀可以看出 Fata'an 人的生活與 kawas、To'as 息息相關，為妥善處理與 kawas 相關的事務，避免因觸犯禁忌導致生病並照顧個人靈魂 ('adingo) 的健全不受侵擾，在 Fata'an 的信仰文化中發展出不同的職權來司執不同的祭儀，即 sapalengaw (祭司兼部落領袖)、sikawasay 與 kakitaan (宗家)，下面將討論這三個職權的產生以及不同職權的司執和差異。

二、宇宙初創傳說與 sapalengaw 職權的出現

根據王崧興(1961)調查 Fata'an 部落的創世與起源傳說，sapalengaw (祭司兼部落領袖)是 Fata'an 傳統信仰中最先出現的職權：

「遠在還沒有天地的時候，出現有兩個神，男神稱 Maleyap，女神稱 Maswang，那時整個宇宙都是黑暗的。

³⁶ 王崧興，1961，頁 119。轉引自古野清人 1945：16。

³⁷ 參見 巴奈·母路，2010，頁 15。

³⁸ 參見 巴奈·母路，2010，頁 11-12。

Maleyap 和 Maswang 生有一子一女，男的叫 Alayang，女的叫 Ma'adingo。Alayang 神變成天，天稱 kalayang。有了天之後，天如同一面鏡子照下，因而產生 adingo (靈魂或影子)，Ma'adingo 可以說就是靈魂的神。

Alayang 和 Ma'adingo 的子女有好幾位，其中女神 Mia'sili 變成太陽 cidal，男神 Anafiyaw 變成月亮，因此世界才有光明。女神 Dongi 造了人的生命。子女中，以 Lopalangaw 神最為重要。他命 Alayang 變成天，Mia'sili 變成太陽，Anafiyaw 變成月亮。」

從王氏所記錄的系譜來看，Lopalangaw 神是第三代神，同時也是創世以來第一位 sapalengaw (祭司兼部落領袖)，祂不僅可命令眾神，後續也創造了世間的萬物、創造山與鳥類，祂命令鳥類將天撐高、命太陽東升西落、命月有圓缺、命眾神成為各種植物的神、命令神靈執掌各種天氣型態成為季節。由此可見 Lopalengaw 對世界的形成有很重要的地位，同時也揭示 sapalengaw (祭司兼部落領袖)是 Fata'an 傳統信仰中最早出現的職權。

神靈與人共同生活數代之後，Lopalengaw 決定要將神的世界改為人的世界，因此要起大水將世界毀滅並更新，故在第十五代時發生大水。大水使第十四代神 Mayaw Kakalawan 與 Onak Kakalawan 淹死並成為天上的星星，而祂們的弟弟 Pilokalaw 與妹妹 Malokirok 坐在 dodang (方形木臼)帶著一些小米漂流至 Cacora'an 山頂上，後來兄妹二人結為夫妻誕下許多子嗣，並且分別成為 Fata'an 部落、Cikasoan (七腳川)部落、Lidaw (里漏)部落、Iwatan (布農族)、Taroko (可能是賽德克族太魯閣群)、Congaw (太魯閣族木瓜群)，以及排灣族的祖先，此後便有神界(天界)與人間(人界)的分別。

三、sikawasay 職權的出現與人界承傳 sapalengaw 之位

洪水之前有數任 sapalengaw 皆是由神靈所擔任³⁹，洪水發生之後過了一段時間時任 sapalengaw 的 Tatakosan Sapatilok 發現人們種植方法錯誤亦未按照季節種植，於是和 Salipacep Sapatilok、Saysayaw no Cidal、Cingawcingaw no Cidal 等神靈一起下到人界 Mayaw 與 Cihak 的家，教導人們如何造酒(raw)並吩咐人們以 raw 的汁(hacok)噴灑在地板使神靈能下到地上，這是人們首次學會如何釀酒與用酒迎接神靈。

Tatakosan Sapatilok 重新教導人們農耕和祭儀，亦教導人們如何 mifetik，期間 Mayaw 與 Cihak 的小女兒 Safak 不小心碰到 Tatakosan 的手杖就倒在地上死去，Tatakosan 請 Cingawcingaw no Cidal、Palih no Cidal、Lamih no Cidal 與 Nakaw Lamih 神下來人界協助救治 Safak，隨後 Nakaw Lamih 在 Lamih no Cidal 指導下用芭蕉葉(sakawih)成功救治 Safak，Nakaw Lamih 就留在人間成為第一位⁴⁰sikawasay。

不知過了多久時間，有一日部落老人集會時，許多孩童在集會所旁的楠木邊玩耍，不小心碰到楠木時發現裡面竟然發出人聲，後來眾人砍倒楠木，裡面出現了一男子名叫 Solol Alimolol，自稱是 Tatakosan Sapatilok 與 Cingawcingaw Sapatilok 之子，因前次 Tatakosan 教導眾人之後，有許多事人們至今仍未記住，因此 Solol Alimolol 奉父親之命再次來到人間教導眾人，並要和 Mayaw 與 Cihak 的大女兒 Lapas Ngocih 結為夫妻留在人間。

Solol Alimolol 到人間一年之後又吩咐眾人依其父親 Tatakosan Sapatilok 之命使其接任 sapalengaw，從此之後 Solol Alimolol 留在人間就將一切行事教給眾人，一段時間後 Solol Alimolol 又將 sapalengaw 之位傳給其子 Mayaw Solol，sapalengaw 之位從此留在人間承傳至今，Solol Alimolol 成為 Fata'an 部落的第

³⁹ sapalengaw 的承傳自 Lopalengaw(第三代神)之後依序分別為：Honahonah Sapatilok(第四代神)、Tomao'ol Sapatilok、Salipacep Sapatilok、Afodo'ay Sapatilok、Tatakosan Sapatilok，後四位皆是 Hanahonah 神的孩子(第五代神)，其在位時長皆不可考。

⁴⁰ 根據馬淵東一(1935)的調查，Nakaw Lamih 之前的 sikawasay 皆為天界的神靈，其名之後皆有 no Cidal，意謂 sikawasay 之行事皆由 Cidal 所傳授。

一位 sapalengaw，其擔任 sapalengaw 時所配戴的 pakowan (大羽冠) 成為 sapalengaw 的權位象徵，現在擔任 sapalengaw 者皆須配戴 pakowan (大羽冠)。

四、kakitaan 職權的出現與 cilisinay (祭祀家族)

Fata'an kakitaan 的出現與戰爭和獵首的傳說有直接的關聯⁴¹，但發生的年代不可考。傳說中七腳川社的大頭目 Mawran 率領部落勇士從 Fata'an 西方進攻，Fata'an 部落由 Kalaliw Fada 率領族人作戰，Kalaliw Fada 在與 Mawran 的比武中獲勝並將其砍倒，隨後又持續向前砍倒許多敵人，從者跟隨其後割下敵人的頭顱，此戰由 Fata'an 大獲全勝並獲取許多人頭。Kalaliw Fada 等人凱旋而歸後，當時的 sapalengaw 命一名女性族人 Payal 擔任 kakitaan 並教給他有關祭祀的事宜、在他家建立頭骨架，此後有關獵頭的儀式皆由 kakitaan 家主持。

Payal 的兩個女兒 Linga Payal 和 Kating Payal 都喜歡 kakitaan 的工作，所以在 Payal 之後分為兩家 kakitaan，後來有名叫 Calaw 的孩子仿效 kakitaan 的工作以柚子畫上人臉並仿建了頭骨架，模仿 kakitaan 的祭祀，其母 Fosay Pakahot 見到此事感到不安便與 Linga Payal 進行商量，Linga Payal 認為事已至此就叫他們也做 kakitaan 的工作，馬太鞍從此便有三家 kakitaan：即 Linga Payal 和 Kating Payal 兩姊妹家，以及後來的 Fosay Pakahot 家。

王氏在文中將 kakitaan 與持有其他 lisin (祭儀) 的家族都歸為 cilisinay 稱其為祭主⁴²，且這些家族皆為世襲，除 kakitaan 家主祀獵頭的祭祀，另有七個不同的 lisin (祭儀)，祀奉這些祭儀的家族少則一家、多則二十家，但這些祭儀大多在日本統治時期被日人沒收與廢止：

⁴¹ 王崧興(1961)。馬太鞍阿美族之宗教與神話。頁 134-139。

⁴² 王崧興(1961)。馬太鞍阿美族之宗教與神話。頁 134。

1. mingiciaw no lisin :

奉此祭儀的有兩家，此祭儀是在屋內一角放置一陶壺 *atomo* 和一種收穫祭時盛酒用的小葫蘆 *laloytan*，每年 *ilisin* 前請 *sikawasay* 來祭祀 *Malataw* 群靈。若有人侵入奉此祭儀家族的田地，便會兔唇或口緣生瘡。

2. fafiotan no lisin :

此祭儀與冶煉有關，在大洪水之前就有此祭儀，大洪水後奉此祭儀的有五家。另有與 *Lamon Raw* 同時代的女子 *Sra* 嫁給一名叫 *Alian* 的漢人後，另立跟冶煉有關的祭儀稱 *samalan no lisin*⁴³。此祭儀要在人不易到之處建一小屋，屋內擺放祭物在一圓平石板上，奉此祭儀的家族田園外人不可進入，進入者會腳腫痛但不出膿。

3. oracan no lisin :

伐木開墾稱 *oracan*，傳說此祭儀的起源跟人鹿結婚有關。此祭儀為狩獵祭，祭主會在狩獵祭舉行前一天禁食，祭儀當天做 *mifetik*。奉此祭儀的家族田園若外人闖入便會全身麻木無法動彈，若是有人想偷該家的東西，手伸出去後亦不可動彈，需由本家人做 *misail* (以香蕉葉拂拭病患身體)後才能活動。此家後代 *Dawa* 與 *Sra* 亦懼怕自家的 *lisin* (禁忌)，後來逃離本家不知所蹤，此祭儀便無人繼承。

4. sailoh no lisin :

此祭儀為祭祀 *Fata'an* 部落南至池上、北至木瓜溪的二十個獵區的獵主 *sailoh*，據說獵主皆為 *Solol Alimolol* 時代的人名。每年舉行焚獵時由各獵主的家族舉行狩獵祭，部落族人則分屬這二十家的獵區，獵主的家屋周圍會放置獸骨，若將獸骨放置在該家的田園裡，闖入的人便會生瘡。

5. satalaay no lisin :

此祭儀與籬笆 (*'adipel*) 有關，用以防止他人入侵田園，奉此祭儀的家

⁴³ 劉斌雄 (1965:187) 將此祭儀記為 *samaradan no lisin*，*marad* 為鐵之意，觸犯此家者會生腫物。奉此 *ilisin* 者為 *Falahan Ilid* 家。

主在其田中小屋 (taloan) 立一三腳柱，於叉上放置一石頭，並將田地以籬笆圍住只留一入口，入口處設置山豬陷阱，此祭主之後代覺得麻煩將籬笆和陷阱去掉，僅留下三腳柱。

6. ta[^]alaf no lisin :

ta[^]alaf 為一種狩獵的石壓陷阱，奉此祭儀的家會在田裡立一三腳柱，於叉上放置一豬頭，他人便不敢進入此家的田園。

7. misakalaway no lisin :

kalaw 為眉毛之意，奉此祭祀的家會在家周圍掛上獸骨，田中會掛獵物的下顎骨，該家的東西便無人敢偷。

在劉斌雄(1965)的研究裡，除此七個 lisin 之外另有兩家 cilisinay，但缺乏 sailoh no lisin 的紀錄，被紀錄的兩家一是 pitalaman no lisin 祭舞學習之家，另一家是 nerifawa' no lisin，觸犯此家東西者，臀部或膝蓋會生瘡。

由於 cilisinay 的祭儀在日治時期已被廢止，Fata'an 部落現存的部落耆老大多於日治末期或戰後出生，已無人經歷過 cilisinay (祭主)的儀式，即便戰後有過短暫的復甦，現存者當時的年齡仍不足以參加祭儀，自然無法得知 cilisinay 祭儀的實際內容。現在除了透過文獻上記錄的人名進行家族溯源之外，cilisinay 所祭祀之神靈與儀式內容目前皆已無法進行詳細考究。

從 Fata'an 部落的神話傳說來分析，最早出現的職權是 sapalengaw、接著是 sikawasay，此兩個職權在大洪水之前的神代便已產生，大洪水之後則是由天神下凡到人間，才將 sapalengaw 與 sikawasay 之職承傳至人間，而 kakitaan 則是在與七腳川社戰爭後為了祭祀人頭才出現的職權，相較於 sapalengaw 與 sikawasay，出現 kakitaan 職權的年代明顯較晚。

第二節 sapalengaw、sikawasay、kakitaan

職權之比較與儀式互動關係

一、sapalengaw、sikawasay、kakitaan 職權之比較

sapalengaw 一詞中的 lengaw 即為發芽、生長之意，sapalengaw 在 Fata'an 部落司職農耕祭儀與部落公共祭儀，同時也具有 afedo'ay (部落領袖) 的職責，因此被黃崧興等人認為是政教合一的領袖，在部落公共祭儀裡 sapalengaw 要向 Malataw 等神靈進行 mifetik，以祈求部落族人的一切行事順利、風調雨順、穀物豐收、遠離疫病等。因此擔任 sapalengaw 的條件除了要能言善道向部落族人發表演說之外，還必須熟知並背誦部落歷史與神話傳說、部落山川及土地及獵場之名、馬太鞍歷代神譜、神代以後各家族的系譜、歷代祭司兼部落領袖 sapalengaw 名譜以及歷代 aisidan (sikawasay 領導者) 名譜等(李亦園等：1962；劉斌雄：1965)，宛如部落的系譜資料庫。

sapalengaw 之下有五名區域領袖，協助 sapalengaw 管理部落各區域的事務，另外還有 kalas 組成的顧問團提供相關事務的建議，對於部落公共事務有決策權。傳統上 sapalengaw 由五名區域領袖 komod⁴⁴相互推舉產生，現今 Fata'an 部落則依照行政區劃由部落 kalas 選舉選出 afodo'ay 部落領袖及大馬、大平、大華、大同四村的 komod (頭目)。

sikawasay 是對 sikawasay 所有階級的通稱，依照阿美語構詞結構分析 si-kawas-ay，si 是前綴，持有之意；kawas 為詞幹，靈的總稱；ay 為後綴，表...的人，故 sikawasay 即為「持有靈的人」。sikawasay 平時負責替人問卜和治病，特定的時間則要執行 sikawasay 的專屬祭儀，要成為 sikawasay 者往往會先經歷無法

⁴⁴ 日治前 Fata'an 部落五個區域的領導者稱為 komod，其上為 sapalengaw 統領部落事務，日治後 1909 年施行區長制，族人稱區長為 kakisowal，現在大家則多稱其為頭目。(參見：劉斌雄，1965；松岡格著，周俊宇譯，2018。)

治癒的疾病、或是發生 sinafasel (因靈擾導致精神失常)的情形，經由資深 sikawasay 向神靈確認後判定具有 sikawasay 資質者，要先舉行過 paarongyaw (立巫)儀式才正式加入 sikawasay 團體並成為學徒，每位 sikawasay 在 paarongyaw (立巫)儀式之後都會擁有一位 kawas (神靈)，神靈在日常修行及舉行祭儀時會給予 sikawasay 指導或協助，法力高強的 sikawasay 甚至會擁有二到三位神靈。

在 Fata'an 部落 sikawasay 可分為四個階級⁴⁵：第一級為 dadokay，即學徒之意，因其還在學習儀式，所以負責準備和擺放祭品、祭器等人間的工作；第二級為 sisakawihay，為招引者、喚靈者之意，在儀式中呼喚神靈、輔助 sikawasay 執行儀式；第三級為 sikawasay，可與 kawas (神靈)進行溝通，負責執行儀式；第四級為最高級，稱為 aisidan 意為指導者，是 sikawasay 團體中的領導者。sikawasay 的階級晉升與成為 sikawasay 的時間長短無關，而是與個人靈力的成長和修行有關，第一級 dadokay 與第二級 sisakawihay 能否獲得晉升成為第三級的 sikawasay 則是由 sikawasay 團體的領導者 aisidan 決定，在 sikawasay 團體中有因忙於生計而疏於修行者歷經數年尚未獲得晉升，亦有在 paarongyaw (立巫)儀式之後靈力快速成長而晉升者。在儀式中對已逝的 sikawasay 也會尊稱其為 aisidan，以祈求其在儀式中給予 sikawasay 協助和指導。

根據劉斌雄(1965)的研究，馬太鞍 kakitaan 共有三家，皆為 Pakadodangay 世系群，相傳第一家 kakitaan (Linga Payal 家)是 Pakadodangay 世系群的直系後裔，kakitaan 在阿美族各部落有不同的職權，Fata'an 部落 kakitaan 因持有獵首祭 (citafad) 的祭祀權，其地位雖然比 cilisinay (祭主)家更高，但 kakitaan 家僅為部落公共祭儀舉行的場所和擔任初始儀式的執行者，初始儀式執行完畢後，就必須交由 sapalengaw 主持後續的祭儀。

在鄰近的 Tafalong 部落，kakitaan 家屋不僅是部落的祭祀與政治中心，sapalengaw 亦由 kakitaan 家主的舅舅或哥哥出任，kakitaan 家主導了部落的政治

⁴⁵ 筆者依據資深 sikawasay Kati Ayaka 的敘述後整理撰寫。

與公共祭祀；而在其他如 Makota'ay (大港口)部落 kakitaan 是指部落領袖、而在 Kiwit (奇美)部落領袖則由 kakitaan 家親族選派出任。

目前主流的說法認為 kakitaan 一詞是荷蘭時期從荷蘭人對原住民部落領袖賜予甲必丹 (capitan) 之名轉音而來⁴⁶，在調查之初筆者對此說法感到十分不解，尋找相關文獻如《熱蘭遮城日記》與研究(康培德：2002)亦未找到相關的紀錄指出荷蘭人確實授予甲必丹之名予臣服的各部落領袖，反而在李朝成(2012)的研究中提到馬太鞍被焚村的紀錄，間接證實在荷蘭人接觸馬太鞍前即有 kakitaan 的存在⁴⁷，且荷蘭人若有授予原住民部落領袖甲必丹之名，為何其他族群皆未有相關紀錄和傳說僅阿美族保留 kakitaan 一詞，且阿美族當時有許多部落包含 Fata'an 與 Tafalong 並未對荷蘭人臣服，各部落對 kakitaan 的職權也有明顯差異，筆者對甲必丹一說持懷疑態度，有待證據支持此一說法。

另從阿美族語詞結構便可說明 ka-kita-an 一詞，ka-...-an 指與語意相關的時間或地點⁴⁸，如 ka-foti'-an 一詞 foti'為睡覺，kafoti'an 即為睡覺的地方、臥室之意，而 kita 為我們(包含式)之意，故 kakitaan 可解釋為「我們之處」即部落眾人之事的場所，亦可作為「宗家⁴⁹」之意。過去 kakita'an 家需人口、田地與糧食眾多以照顧部落貧苦者，現在族人便將 kakita'an 解釋為「有錢人家」之意，是僅依其表象而論，偏離了原本的詞意。

⁴⁶ 阮昌銳，1969，大港口的阿美族(上)，頁 110；康培德主編，2006，《續修花蓮縣志 民國七十一年至民國九十年〈6〉文化篇》，頁 162-163。阿美族 kakitaan 來自荷蘭人甲必丹的說法經筆者考究其餘文獻與報導皆是引用自上述兩份研究，而康培德主編的《續修花蓮縣志》則是參考了阮昌銳在《大港口的阿美族》的說法。

⁴⁷ 李朝成(2012)在〈荷蘭時期黃金之夢與探索台灣東部之關係〉一文中提到『遭到焚村命運的馬太鞍在荷蘭人眼中是「在台灣最大、最可觀的村社之一」(one of the largest and most considerable villages on Formosa)，在三百多棟被焚毀的房屋其中的三間，發現 185 顆層層排列的人頭骨(另一紀錄說共有 500 顆人頭)。』此紀錄與王崧興〈馬太鞍阿美族之宗教與神話〉中 kakitaan 的敘述相呼應，筆者認為發現人頭的三間房屋即為 Fata'an 的三家 kakitaan。

⁴⁸ 吳靜蘭，2022，《阿美語詞類及其教學》，頁 21。

⁴⁹ 那莫·諾虎，2017，〈Ka-kita-an 我們之處，非「部落主義」的我群觀〉，台灣新社會智庫網站。網址：

<http://www.taiwansig.tw/index.php/%E6%94%BF%E7%AD%96%E5%A0%B1%E5%91%8A/%E7%92%B0%E4%BF%9D%E7%94%9F%E6%85%8B/7894-ka-kita-an%E6%88%91%E5%80%91%E4%B9%8B%E8%99%95%E5%BC%8C%E9%9D%9E%E3%80%8C%E9%83%A8%E8%90%BD%E4%B8%BB%E7%BE%A9%E3%80%8D%E7%9A%84%E6%88%91%E7%BE%A4%E8%A7%80%E3%80%82>，檢索日期：2024/04/17。

總結前言，在 Fata'an 部落信仰神話中 sapalengaw 是最早出現的職權、承繼神靈之職者，亦被賦予至高的權力，除了與 kakitaan 共享部落公共祭儀的職權，亦身負部落政治領袖一職；sikawasay 主責私人的治病儀式及問卜、照顧部落族人的 'adingo (靈魂)；kakitaan 作為部落世系群的宗家是最晚出現的職權，除獵首祭(citafad)的祭祀權外其他部落公共祭儀需與 sapalengaw 共同合作，kakitaan 家在部落公共祭儀時作為儀式場所，並作為儀式初始的主祭向 kakitaan 家神靈祭告，接著就將後續祭儀交由 sapalengaw 主持。

二、sapalengaw、sikawasay、kakitaan 的儀式互動關係

在任先民(1958)的研究中指出，阿美族的部落公共祭儀一是由 sapalengaw 主導的部落祭儀，二是由 kakitaan 主導的宗族祭儀，年齡階級組織則是配合 sapalengaw 與 kakitaan 的指揮，作為公共祭儀的參與者，雖然 sapalengaw — 年齡階級組織系統與 kakitaan 宗族系統在形式上各自分別掌管部落政治及宗族事務，但 kakitaan 宗族系統具有影響部落政治的性質，兩者在實際上是對部落公共祭儀是相輔相成的。

從阿美族信仰靈觀的角度來看，sapalengaw 職權負責的祭儀對應的是 Malataw (司命神)群靈與 Salo'afang (輔佐)群靈，kakitaan 職權的祭儀對應的是 To'as 祖靈群，sikawasay 則是擔任人與 kawas 之間秩序與和諧的維護者，對應的是所有的群靈。由於在三個職權當中僅有 sikawasay 擁有和 kawas 溝通的能力，因此當 sapalengaw、kakitaan 舉行祭儀時，sikawasay 必須擔任輔佐之職以確保儀式順利進行，sikawasay 雖不執掌公共祭儀，但是對各項祭儀的流程與如何執行都嫻熟於心，近代面臨傳統信仰與祭儀的崩解，仍有少數部落如 Tafalong 因保有 sikawasay 的傳承，而能夠仰賴 sikawasay 的帶領進行部落公共祭儀復振的案例。

sapalengaw、kakitaan、sikawasay 三者之間祭祀權責的分別，恰好對應了 Fata'an 社會群體的三個面向，sapalengaw 負責主持部落公共祭儀與農耕祭儀、

kakitaan 和 cilisinay 負責主持宗族與特殊祭儀，sikawasay 則是負責照顧個人的靈魂，藉由彼此間緊密的合作串聯起部落、家族乃至於個人一整年的儀式，達到在阿美族靈觀中對於個人靈魂的全面性照顧。過去數十年 Fata'an 部落在多數族人信仰改宗之後，sapalengaw、kakitaan 與 sikawasay 未有繼任者，僅有 afodo'ay 作為象徵性的部落領袖，傳承的斷裂使部落多年不再執行部落的公共祭儀，部落族人對於傳統信仰與祭儀的過去的樣貌也印象模糊、不再重視。



圖 6 sapalengaw、kakitaan、sikawasay 的祭祀權責對應個人靈魂全面性照顧

Fata'an ilisin 在 1979 年正式復辦之後的承辦工作從村長、部落仕紳逐步移轉到青年階層的手上，青年階層漸漸成為部落 ilisin 的重要角色，2018 年起 Fata'an 部落由青年階層推動復振傳統信仰與儀式，是透過青年階層間的相互聯繫建立共識加上累積數年的輿論力量，最後透過承辦部落 ilisin 的過程推動儀式復振，並間接使 Fata'an kakitaan 與 sikawasay 重新復振，可謂是傳統信仰與祭儀復振的關鍵力量，但能否影響部落進一步恢復 sapalengaw 的職權、找回部落公共祭儀並日

常的使 mifetik (告靈)儀式重新回到部落族人的日常生活之中，以及 kakitaan、sikawasay 與青年階層之間相互合作的情形則需要數年時間進一步觀察。

第三節 Fata'an 傳統信仰與祭儀變遷的因素

Fata'an 傳統信仰與儀式的變遷主要來自外力的影響，首先是以國家權力的政策強制介入，其次是信仰改宗與經濟型態轉變，統治者透過運用這三項因素所產生的交互作用，先是從外部強制的改變族人的生活方式，接著使其被涵化成族人的日常，達到原住民族為生存與符合當時的生活情境而自行捨棄傳統信仰與文化的目的，使 Fata'an 傳統信仰與祭儀受到日趨嚴峻的挑戰而一蹶不振，接著面臨崩解，最後使保有這些知識的 sapalengaw、kakitaan 與 sikawasay 皆無人傳承而消失。

一、國家權力的強制介入

日本自 1895 年從清帝國手中取得台灣統治權之後，為了有效治理台灣及台灣原住民族，便於 1909 年(明治 42 年)到 1922 年(大正 11 年)對原住民族進行一連串人種及風俗、慣習調查，以為後來的治理手段鋪路。日本人先是廢除部落的 kakitaan，將部落領袖 sapalengaw 改為頭目 (tomok)一職，原有的各區領袖則改為副頭目，規定新任頭目者應向管區派出所通報⁵⁰以達到實質控制部落的目的。為革除和嚴禁原住民族獵首與傳統信仰中祭祀人頭的文化，嚴禁原住民族馘首和 ilisin 前應舉行的馘首祭以及其他祭祀行為，sikawasay 也被視為應被革除的舊習與迷信而被禁止。後於 1925 年(大正 14 年)日本人強行將馬太鞍 kakitaan 的敵首

⁵⁰ 佐山融吉編，中央研究院民族所編譯，2009，《蕃族調查報告書 第二冊 阿美族》，頁：iii,158。

棚拆除，並將頭骨集中掩埋在現今成功街 176 巷與延平街交界處的土地上，立碑為合葬塚。據花蓮縣政府文化局之調查⁵¹：

「該地原為 Fata'an 部落族人因械鬥或因病死亡、無人收埋曝屍骨骸及無人認領遺留物品，如刀、鏢鎗、鏃、弓、箭、生活器具等，由族人收集，經年累月堆置於「布農安」(筆者按：penoan) 掩埋，供族人吊祭。昭和 6 年(1931)年花蓮港廳長淺野安吉為撫靈，由官署撥款重修並新建具有紀念性的「納骨碑」。」

後來該地被族人視為禁忌之地，便漸漸被族人所淡忘。日人又因 Fata'an 部落 ilisin 於每年九月舉行將之改名為「月見祭」，並在現址為光復鄉衛生所的「鄰保館」舉行，現任部落領袖 Sici 張有征在有關馬太鞍紀錄片的地方報導⁵²中指出：

「過去鄰保館為日本人召集部落族人宣達政策及集會活動，年祭 ilisin 也在鄰保館前空地舉行，是部落耆老們集會、討論的地方。」在鄰保館前舉行 ilisin 使日人方便監督族人避免發生事端。1929 年(昭和 4 年)日人為改變馬太鞍人的信仰，在馬太鞍基督長老教會前的廣場現址設立馬太鞍遙拜所⁵³，1937 年到 1945 年二戰時期，日本推行皇民化運動，要求部落族人全面改信神道教，後來部落族人結婚或從軍者都會在遙拜所前合照以茲紀念。由於 ilisin 以外的部落公共祭儀皆被禁止，sikawasay 也無法公開執行祭儀，至此，Fata'an 部落的傳統信仰與祭儀在國家力量的介入之下發生根本性的改變而衰落。

⁵¹ 參見花蓮縣文化局網站文化資產查詢，網址：<https://www.hccc.gov.tw/zh-tw/CulturalHeritage/Detail/26>，檢索日期：2024/04/15；

國家文化資產網，網址：

<https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/historicalBuilding/20020923000006>，檢索日期：2024/04/15。

⁵² 參見花蓮最速報網站〈縣府籌拍馬太鞍紀錄片追溯部落歷史情感記憶〉一文，網址：<https://www.hsnews.com.tw/travelad-2/23675-2023-11-24-07-43-53.html>，檢索日期：2024/04/15。

⁵³ 參見文化部國家文化記憶庫網站，網址：

https://memory.culture.tw/Home/Detail?Id=263641&IndexCode=Culture_Object，檢索日期：2024/04/15。

二戰後日本宣布戰敗，1945 年(民國 34 年)中華民國政府代表同盟國接受日本投降並接管台灣，國民軍亦進駐各地方政府與日人辦理交接事宜，在此政權轉換時期 Fata'an 部落族人在 ilisin 期間與國民軍發生衝突事件，造成 Fata'an 部落為免事態過大停止舉行 ilisin，為本來就已衰弱的傳統祭儀又蒙上一層陰影，ilisin 就此停辦多年未再復辦。此事在 Fata'an 部落耆老中仍有許多人有記憶，筆者在初步田調時便曾訪問過部落耆老此事的始末，部落耆老 A 指出：

「當年日本戰敗，國民軍進駐光復鄉辦理交接事宜，時值 Fata'an 部落 ilisin，有許多在二戰時成為高砂義勇隊的部落族人從南洋戰場陸續回到部落，不少人還保留日軍的軍服或軍帽。ilisin 時這些族人便穿戴日本軍服與軍帽參與 ilisin，負責監視部落 ilisin 的國民軍看見這些身著日本軍服、軍帽的族人，認為日本是戰敗國，中華民國是戰勝國，族人穿著日本軍服是日本皇民的表現，便上前指責族人是皇民並要求脫下軍服。著日本軍服的族人看不起衣衫襤褸的國民軍，便不理睬對方的要求，沒想到國民軍竟出手搶奪族人的軍帽並丟在地上，雙方造成衝突扭打在一起，幾個部落青年見狀上前幫手，演變成幾個部落青年圍毆國民軍的事件。」

事後國民軍揚言要向上級呈報 Fata'an 部落有反抗之心不願受降，應當嚴懲滋生事端、暴力毆打國民軍的青年。當時的部落頭人與仕紳為避免事態擴大，便找到當時還留在光復鄉公所辦理交接事宜的日人做中介者與國民軍進行協調，最後做出 Fata'an 部落停止舉辦 ilisin 的決議以平息事件。沒想到這一停辦，就幾十年都沒有舉行 ilisin 了。」

在《Ma'orad haca 當雨再次降下》紀錄片中，部落耆老黃石松在被問到部落停辦 ilisin 的原因時同樣提到由於戰後國民軍與返鄉的部落青年發生衝突的事件，另外提及當時連續兩年都有 Fata'an 部落青年與來自花蓮北區的阿美族青年發生

鬥毆的狀況，由於教會不喜歡這樣的事情而禁止信徒參與 ilisin，因而部落族人的意見產生分歧，最後因為基督宗教的抵制使部落停辦 ilisin。

1947 年(民國 36 年)至 1950 年(民國 39 年)間陸續發生 228 事件、頒布戒嚴令、國民政府遷台等重大事件，中華民國政府對原住民族治理政策出現短暫的停滯，讓 Fata'an 部落傳統信仰稍有喘息的空間，sikawasay 在部落仍繼續執行儀式、替族人治病。1951 年(民國 40 年)台灣省政府頒布「山地施政要點」，旨在使原住民族盡快融入主流社會、推進原住民族語言文化、社會與經濟的全面轉型，使原住民族地區能逐步捨棄傳統社會文化而與一般行政地區趨同。

在「山地施政要點」的指導下，隨後發布的「台灣省山地人民生活改進運動辦法」、「獎勵山地實施定耕農業辦法」、「獎勵山地育苗及造林實施辦法」是影響台灣原住民族生活的幾個重要政策。對於身處一般行政區的阿美族而言「生活改進運動」是造成影響最大的政策，詹素娟(2019)指出：「生活改進運動」分有推行國語、改進衣著、飲食、居住、日常生活、改革風俗習慣等六大目標，在政府的強力宣導與要求下，各級政府的民政、警察、衛生、教育人員與民意代表等組成檢查隊，評選模範戶、模範村與模範鄉，作為督促與獎勵。這些意圖改變語言文化、社會生活的官方目標，在當時是除了基督宗教外，對原住民傳統生活衝擊最大的外在因素⁵⁴。這項政策將傳統信仰與部落殘存的 sikawasay 文化與祭儀視為必須革除的迷信，加上後續將談到基督宗教進入部落宣教的過程，對 Fata'an 部落原已衰落的傳統信仰與祭儀最終造成毀滅性的打擊而逐漸消失。

二、基督宗教進入部落與族人改宗

1. 清帝國時期與日治時期的信仰接觸

Fata'an 部落最早接觸外來信仰是隨著閩客族群移墾花蓮所帶進來的佛教和道教信仰，其中位於大平村佛祖街的保安寺於 1877 年(清光緒 3 年)即落腳 Fata'an

⁵⁴ 詹素娟，2019，《典藏台灣史：(二)台灣原住民史》，玉山社出版事業股份有限公司，台北。

部落範圍內，是光復鄉境內歷史最悠久的廟宇，保安寺主祀釋迦摩尼佛，起初在通譯黃連勝自宅供奉佛像，後經數次改建擴建成今日之規模。另在 Tafalong 部落則是有自西部的閩客移民經八通關古道攜帶神像來到光復地區，1900 年(明治 33 年)於光豐路 25 號現址建立富田協天宮，主祀關聖帝君，後因日人推行皇民化運動，寺廟及神像遭日人摧毀，1972 年於原地重建至今，鄉內其他廟宇則多為二戰後興建。馬太鞍族人與閩客族群信仰的相遇在清帝國時期是屬於自然的文化接觸，部分族人除了會前往廟宇供奉、祭拜⁵⁵，部分部落族人也在與閩客族群學習水稻耕作的過程中，將漢人的土地公信仰揉合阿美族 tapang no sera (掌管土地之神)或 sailoh (土地)群靈等神靈概念予以祭祀。

日治時期之後 sikawasay 遭受日人的禁止，部分 sikawasay 轉為地下化或進入道教宮廟系統繼續維持祭儀，由於阿美族傳統信仰與道教信仰彼此並不排斥，且 sikawasay 會將持有越多的 salo'afang (守護靈、指導靈)視為個人能力的展現，所以有些 sikawasay 會同時擁有「兩條路」，阿美族形容 sikawasay 的修行是「走在神靈的路上」，兩條路即形容同時具有阿美族 sikawasay 和道教靈媒、乩身的修行身分，在執行儀式時會清楚地分別兩者且不會混用，執行阿美族傳統儀式時會以 sikawasay 的方式進行，執行道教科儀時則以靈媒或乩身方式執行。

國民政府來台之後有些擁有「兩條路」的 sikawasay 也會設立宮廟或道壇替人辦事，對象也不限於部落族人，Fata'an 鄰近的 Tafalong 部落便有一名 Sikawasay Kating Hongay⁵⁶ 擁有兩條路，除了替部落舉行阿美族傳統儀式也會用道教科儀替人辦事，其下的弟子也有人同時擁有兩條路或開設宮廟，雖然部分 sikawasay 以此方式保持 sikawasay 文化與祭儀的傳承，但阿美族人改信道教者在光復鄉仍是少數，遠不及基督宗教在部落的信徒人數和影響力。

日人統治時期在全台各地建立神社，同時也大力打壓原住民族傳統信仰與其他宗教信仰，其中馬太鞍遙拜所建立於 1929 年，目的是希望藉由日本神道教與

⁵⁵ 鄭秋英，2019，Tafalong 宗教信仰變遷研究，頁 47-63。

⁵⁶ Kating Hongay 為 Tafalong 部落公認的 aisidan (sikawasay 領導者)，於 2018 年逝世。

皇民化運動的推動下讓原住民族皆能歸信、服從日人的統治，由於其強烈的殖民性質，族人大多是配合日人要求，戰後隨著日人宣告戰敗撤離台灣，神道教立即被族人所捨棄，然而 Fata'an 的傳統信仰與社會組織在日人統治期間遭受破壞與禁止而瀕臨崩解，戰後已然改變的社會環境使傳統信仰與社會組織無法恢復往日的功能，因此而產生的信仰空窗，為後來基督宗教進入部落創造有利的條件。

2. 基督教長老教會

基督長老教會在 1904 年、1911 年及 1912 年皆有前往花蓮向阿美族傳教的計畫，但受東部交通不便與日人禁止等因素而未能如願；後又在 1916 年、1928 年與 1930 年有三次進入花東傳教的嘗試，然而未能延續其宣教成果，直到 1934 年噶瑪蘭族的許南免完成在台北神學校(台灣神學院前身)三年的神學訓練後，受當時北部宣道會的派遣到花蓮光復地區傳教，許南免牧師在大安村設置佈道所開始傳教，1940 年受許南免牧師推薦的曾玉蘭在淡水婦女學堂(台灣女子神學院前身)完成訓練回到馬太鞍進行宣教，時常召集信徒在家中秘密聚會宣講福音。

然而日本在二戰太平洋戰爭的頹勢，使日人將基督教視為敵人的間諜，對信徒進行嚴密的監控，除了禁止傳教、禁止禮拜，日警時常將信徒拘捕、拷問並強迫信徒改信神道教，許南免牧師為了躲避日警監控，便躲入富里鄉萬寧山區避難，繼續暗地傳教到二戰結束後受聘為觀音山基督長老教會牧師，於 1953 年退休⁵⁷。

中華民國政府接管台灣之後，維護宗教自由的開放政策⁵⁸，讓原本在日本統治時期被抑制的基督宗教開始在原住民地區廣為宣教，1946 年玉山神學院成立於花蓮壽豐，同年信徒們在馬太鞍遙拜所旁建立起光復教會，從南洋戰場回到部落的青年陳志豐、楊賢造、吳建豐、宋正清等人先後進入玉山神學書院就讀，在畢業後也先後駐牧光復教會，使長老教會信仰人數大增。

⁵⁷ 台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會，1998，《台灣基督長老教會原住民族宣教史》，頁 92-127。

⁵⁸ 陳怡誠，2014，《後山的守護神-花蓮巴黎外方傳教會傳教士傳教實錄》，頁 19。

1952 年宋正清宣道師（'Afo 'Apak）駐牧光復教會，組成「青年聖歌隊」與「光基西樂隊」向各地阿美族部落徒步宣教、佈道，使花東許多部落教堂有如雨後春筍般地建立，光復教會在此勢頭成為阿美族教會中的領頭羊，並在信徒間博得了阿美族教會之「耶路撒冷」的美譽⁵⁹。

1966 年許伊度（Ido Kaniw）牧師駐牧光復教會，教會發展日趨穩定，新禮拜堂竣工後隨即推展了各項深化信仰的工作，1979 年教會與部落耆老、仕紳進行協商後同意信徒參與部落 ilisin，使部落族人在近 30 年的教派競爭所導致的部落分裂後重新開始融合、交流。1995 年光復教會面臨教勢下滑信徒減少，開始嘗試與在地文化連結以鞏固部落信徒的信仰，1998 年光復教會推行本土化的感恩節慶，將部落 ilisin 的 malikoda (祭儀樂舞)歌謠重新填詞改為對上帝的讚頌之詞，並於每年部落 ilisin 前舉行至今。2002 年光復教會由陳約翰牧師接任，在 2004 年設教 70 周年時更名為「馬太鞍教會」，歷經數十載的宣教，馬太鞍教會在部落已然生根，教會與信徒在對部落事務的推行皆有不小的影響力。

3. 天主教

天主教進入花東地區傳教的時間較長老教會晚，1949 年中國共產黨在中國逐漸掌權，不少中國籍神父跟隨中華民國政府來到台灣，接著在中國各地的巴黎外方傳教會神父陸續被共產黨驅逐，天主教教廷隨後指派巴黎外方傳教會退出中國來到台灣傳教，1950 年來自南京的王步融神父擔任北富國小(現為 Tafalong 國小)的校長⁶⁰，在花蓮田埔服務的包萬才（Fr. Francois Boschet）神父前往探視，隨行的費聲遠主教（Bishop Andrew J. Verineux）注意到花蓮是值得傳教的區域，1951 年向教廷申請在花東地區傳教，1952 年獲教廷應允後設立花蓮監牧區並指派費聲遠擔任主教。

⁵⁹ 台灣基督長老教會網站/ 馬太鞍教會簡史，網址：

<https://www.pct.org.tw/ChurchHistory.aspx?strOrgNo=c13025>，檢索日期：2024/4/20。

⁶⁰ 廖紫均，2023，〈巴黎外方傳教會的「本地化」策略及其在臺形塑的特色〉，《南島研究學報》第八輯，第二卷，頁 64。

1953 年費聲遠主教有感於花東傳教區範圍太大而與瑞士的白冷外方傳教會 (Societas Missionaria de Bethlehem) 合作負責台東地區的傳教工作，後來又在 1955 年與瑞士的聖奧斯定咏禮會 (Congrégation du Grand-Saint-Bernard) 合作花蓮北區的傳教工作⁶¹，1954 年在光復鄉成立福傳中心開始在 Fata'an 部落的傳教工作，隨後迅速獲得大量的族人歸信入教，此後費聲遠主教不斷招募法國的會士前來花蓮協助傳教，在各地建立教堂並訓練在地信徒協助傳教工作。

由於在傳教過程神父們會融合族語、傳統樂舞和傳統祭儀，神父們也會參與部落 ilisin，允許族人在教會禮儀或活動時穿著傳統服，鼓勵信徒保存傳統文化的重要性⁶²，使族人對天主教有親近感。1960 年梵諦岡第二次大公會議後決定禮儀的本土化方針，除了簡化禮儀、將原本拉丁文彌撒改為可使用本地語言、並鼓勵各地教會結合在地文化，使原本巴黎外方傳教會在原住民地區因地制宜的本土化傳教策略能夠浮上檯面，並展現出各地區原住民文化的多元樣貌，1963 年花蓮教區累積超過 4 萬 6 千名信徒，信徒增長速度比長老教會還要快，巴黎外方傳教會神父們稱此是「史上未有的紀錄」、「靈魂上美好的收穫⁶³」。

1966 年馬太鞍聖保祿歸化堂在大馬村新址建堂完成，由法國籍的莫德明神父 (Fr. Germain Jean Boyer) 擔任第一任堂區主任神父，現今由呂德偉神父擔任。在 Fata'an 部落中斷舉行 ilisin 的期間，天主教信徒會在每年 8 月 15 日的聖母升天節禮儀後的聚餐由年長信徒帶領其他人一起進行 ilisin 的 malikoda (祭儀樂舞)，對後來復辦 Fata'an 部落 ilisin 起到關鍵的作用。

對於原住民之所以欣然接受歸信基督宗教的因素，廖紫均(2023)在其研究中提出：

⁶¹ 同上註，頁 64-65。

⁶² 廖紫均，2023，〈巴黎外方傳教會的「本地化」策略及其在臺形塑的特色〉，《南島研究學報》第八輯，第二卷，頁 71-74。

⁶³ 劉壁臻，2020，〈巴黎外方傳教會簡史與其在台灣的原住民族傳教〉，《台灣東海岸的法國牧者》，頁 45。

「原住民歷經日治時期理番政策下的鎮壓、教育同化、皇民化等的管理，既有的生活方式被改變，部落既有的醫療體系、宗教活動都受到影響，傳統信仰成為社會弱勢（丁立偉等 2004:39）等。光復後繼而遭遇國民政府經濟孤立，傳教士的到來以及帶入的服務，使得皈依基督宗教可讓苦難的生活獲得釋放。」

傳教士帶著宣教的使命與人文關懷進入部落傳教，忍受當時艱苦的生活環境與族人一同生活，學習當地語言與文化，使不少面臨傳統信仰斷裂的族人心靈得到慰藉與依託。1954 年美國透過天主教福利會與基督教福利會將救援物資發放到部落，信徒可在參與禮拜之後獲得麵粉、麥片、奶粉、二手衣物等物資，有效緩解族人當下的經濟困境。傳教士們同時也帶來新的知識、醫療與新技術產品，有些族人將信仰基督宗教與過文明生活連結在一起，使宣教工作很容易就能深入族人的生活之中。

天主教與基督教為了鞏固各自的信徒，在 Fata'an 部落逐漸產生激烈的競爭關係，信徒甚至會在私下相互詆毀、批評⁶⁴。長老教會在宣教史承認此時期有不少狂熱信徒以「出鋒頭的傳道法」向自己的親戚傳教或是抓住一個地方有力人士傳教後就以「集體悔改」方式皈依；抑或是在部落中挑起競爭與分裂的方式，若某人跟從某一教派，其他人便皈依其他教派以表示不願同流合污。

「這些信徒在滿足自己領袖慾的傳道過程中，由於缺乏對聖經和教理的真正認識，無法建立傳道人該有的權威與形象，導致沉淪在物質與聲色誘惑的事件層出不窮。另外一些外國和平地宣教師在傳道時因不熟悉阿美族文化與傳統習慣，把阿美族傳統文化一概禁止，讓族人感到自己的文化一無是處而產生自卑感⁶⁵」。

⁶⁴ 同上註，頁 46-47。

⁶⁵ 台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會，1998，《台灣基督長老教會原住民族宣教史》，頁 102-105。

這些爭奪信徒與教派爭執最後導致 Fata'an 部落族人產生分裂、隔閡，社會關係破裂後親戚之間因不同信仰而不相往來，族人僅願與同教派信徒進行部落傳統的 mipapaliw (換工)、部落活動無從舉行、各教派各自為政，也形成「男女應與同一教派信徒結婚，若雙方婚前屬不同教派，婚後應選擇同一教派」的不成文規定。

基督宗教的傳入，不僅帶來部落社會關係的紛爭與隔閡，對傳統信仰與 sikawasay 也造成打擊，首先基督宗教的一神論與傳統信仰的泛靈論有所衝突，天主教因為有敬拜聖徒禮儀可以將祖靈納入其系統，然而傳統信仰中的神靈仍被認為違反「敬拜唯一真神」的教義，雖然于斌樞機主教在 1971 年倡議祭天祭祖的傳統，使族人在家可以立祖先牌位也可拿香，但不能舉行傳統祭祀 (mifetik) 或供奉祭品，僅能替祖先禱告⁶⁶。長老教會則是傳統信仰視為對偶像的崇拜行為而全面禁止對神靈、祖靈的敬拜，族人曾耳聞有信徒為「告別」舊有的慣習而焚毀祖先遺物、照片和傳統服，並丟棄一切原住民文化的象徵物⁶⁷。

阿美族傳統靈觀中「kawas」的概念也被基督宗教以偏概全解釋為「魔鬼」，與神靈溝通的 sikawasay 亦被認為是「與魔鬼打交道者」、「使用魔鬼的能力替人治病」，或是傳說「某某部落的 sikawasay 做法卻輸給了神父的禱告」⁶⁸等故事，使 sikawasay 在教會中飽受異樣眼光。天主教雖然不會拒絕 sikawasay 參與教會禮儀，但仍會督促 sikawasay 不可再執行傳統儀式、要求信徒不可再去找 sikawasay 做儀式。多數 sikawasay 在家人勸說之下放棄傳統信仰不再執行儀式，僅有少數 sikawasay 仍堅持其職責，或是轉而結合道教信仰繼續替族人執行祭儀。

部落面臨教派競爭所產生的隔閡，部落公共儀式不但無從舉行，時任 sapalengaw 的 Unak Tafong 也不斷受到族人勸說：「現在時代不同了，這個古老

⁶⁶ 劉壁臻，2020，〈巴黎外方傳教會簡史與其在台灣的原住民族傳教〉，《台灣東海岸的法國牧者》，頁 48。

⁶⁷ 黃宣衛編，2014，《末代 sapalengaw 的話：馬太安大頭目 Unak Tafong 1958 年錄音重現》，頁：xxv，文中提及：「1966、67 年，教會主導下，馬太安地區曾有數波信眾燒毀傳統服的動作」。

⁶⁸ 取自筆者青少年時期在天主教由其他神職人員或信徒分享的親身經驗或故事。

的習慣已經過時了，應該廢除它！我們應該學習美國人的信仰生活。」Unak Tafong 知道改宗的族人已捨棄傳統信仰與祭儀，於是回答：「你們認為很好，就照你們的意行吧！」之後便不再執行 sapalengaw 的職責⁶⁹，Unak Tafong 離世之後 Fata'an 部落至今不再有 sapalengaw 的職權。大量族人改宗直接導致傳統信仰崩解與 sikawasay 的傳承面臨斷層，雖然有些族人在面對無法解決的難題時還是會找上 sikawasay 請求協助，但幾乎已不再有人願意繼承 sikawasay 的職責，僅存的 sikawasay 日漸凋零，其所具有的知識也隨之消失。

三、經濟型態轉變造成的影響

在傳統上 Fata'an 部落族人地經濟以旱田輪耕為主，漁獵採集為輔，土地由部落分配給各家及年齡階級，是自給自足的農業社會。在清帝國尚未控制部落時，Fata'an 人曾向南遷的加禮宛人學習水稻種植技術；清帝國統治之後，部落通事提供水牛和耕具給部落領袖及幹部，並指導 Fata'an 人如何種植水稻。(李亦園等：1958，黃宣衛：2014)

日本統治台灣後認為居住在台灣東部平地的阿美族與卑南族較其它蕃人「進步」，因此獲得不一樣的眼光看待，1905 年起開始將阿美族與卑南族編入普通行政區域，並於 1906 年開始課徵地方稅⁷⁰，阿美族及卑南族人除了需要賦稅，亦需要受日人強制服勞役以進行東部的各項開發與建設。隨著日人「授產」及「教育」政策的普及化，阿美族人面臨被過度徵調勞役，離家日數太長而導致無法顧及家業和農業的經濟生活艱苦的情況⁷¹。「東台製糖株式會社」於 1913 年在花蓮縣壽豐鄉設立「花蓮港製糖所」，同年花蓮至馬太鞍間鐵路通車，1921 年另在光復鄉設立「大和工廠」，以擴大製糖產量，由於糖廠的進入也使得族人土地大量被糖

⁶⁹ 黃宣衛編，2014，《末代 sapalengaw 的話：馬太安大頭目 Unak Tafong 1958 年錄音重現》，頁：xvi。

⁷⁰ 松岡格著，周俊宇譯，2018，《「蕃地」統治與「山地」行政：台灣原住民族社會的地方化》，頁：123-128。

⁷¹ 林駿騰，2022，《日治時期阿美族農業型態與部落環境變遷》，頁：91-94。

廠所侵奪⁷²，據 sapalengaw Unak Tafong 所述(黃宣衛編，2014)，被糖廠奪去的土地為 Cingaloan(鳳林)、Koko(瑞穗)、Karowa'(現大農大富平地森林公園一帶)、Ci'okakay(大興)、Tayi'(大豐)、Singayan、Lotaw、Tohoy、Ci'arayan 等公共曠野用地及耕作地，在失去大量土地之後，部分族人不得不遷移到瑞穗及玉里尋找新的耕地。1926 年 花東鐵路全線通車，隔年 1927 年興建馬太鞍堤防水患解除不須再依山丘居住避水災(許木柱、廖守臣、吳明義，2001：103)。1926 年起日人推動繼承改革與土地私有化，將母系繼承制更改為父系繼承制並改變婚俗為在神社結婚，日人以「進化」為名所推行的社會制度改革，強制改變了馬太鞍人傳統的社會觀念。

二戰之後中華民國政府接管台灣，由於農業收入不足以負擔族人生活，有些族人沒有可耕作土地，光復地區又缺乏其它工作機會，Fata'an 部落因鐵公路交通便利，不少在日治時期的勞役中學會土木建築或在糖廠有過工作經驗的族人開始往都市流動尋找工作，1963 年(民國 52 年)的民豐鐵工廠在南港擴建廠房，透過族人在 Fata'an 部落進行招工，有許多部落青年因此到都市工廠工作(蔡依靜，2017)，這些在都市工作的青年之後因各種因素轉換到其它行業之中，也會呼朋引伴吸引更多部落族人前往都市工作、定居。自此部落勞動力大量流失，留在部落從事農耕的大多是老年人，天主教與長老教會在 1970 年代也感受到青壯年信徒流失以及都市青年信仰動搖的壓力，長老教會許伊度牧師為此曾奔波南港與光復兩地，為都市工作的青年舉行家庭聚會和禮拜；天主教在都市雖然也有教堂，但是這些都市教堂的信徒多為外省人，其風格對在都市工作的部落族人而言十分陌生，不少人在朋友的邀請下就進到其它基督教會或道教宮廟裡去⁷³。

⁷² 許木柱、廖守臣、吳明義，2001，《台灣原住民史：阿美族史篇》，頁：103。

⁷³ 廖紫均，2023，〈巴黎外方傳教會的「本地化」策略及其在臺形塑的特色〉，《南島研究學報》第八輯，第二卷，頁 75-78。

馬太鞍人傳統將土地視為「媽媽的頭冠」(‘alingay no ina) 是展現對母權的尊重⁷⁴，農業生產仰賴年齡階級組織的運作協助，傳統信仰與祭儀則具有強化社會組織動員與維持人與自然環境之關係。日治時期經濟型態的轉變完全改變了馬太鞍人的生活方式與社會觀念，除了大量增加水田耕作面積，其它無法轉作水稻的旱田則轉作香茅、菸草、甘蔗等經濟作物(王學新、許守民，1999；林駿騰，2022)。貨幣經濟進入部落使族人的生產從自給自足轉為經濟生產並且依賴日深，不少部落族人因為難以適應經濟型態與社會制度的快速轉變以及過於繁重的勞役而染上酗酒的惡習，傳統信仰面對社會劇變亦無法作出文化調整與重新詮釋，只能就此沒落、乏人問津。經濟生活型態的轉變，短短數十年間帶給部落族人潛移默化的觀念改變，物質生活的豐富與外來資訊的增加使部落族人不再重視傳統信仰與祭儀，亦不關心其代表的精神價值，反而將其視為「落後」與「迷信」的象徵。



⁷⁴ 黃宣衛編，2014，《末代 sapalengaw 的話：馬太安大頭目 Unak Tafong 1958 年錄音重現》，頁：10。

第四節 世代接力的 Fata'an 祭儀保存與復振

一、Fata'an ilisin 的保存與延續

約在民國 40 年左右 Fata'an ilisin 因長老教會反對祭祀祖靈以及連續發生青年與外人鬥毆的事件而要求信徒停止參加 ilisin，部分族人仍以小區域方式繼續舉辦 ilisin，直到民國 54 年(1965 年)天主教在現址建設的新聖堂落成之後，擔任本堂的巴黎外方傳教會法國籍莫德明 (Fr. Germain Jean Boyer) 神父鼓勵教友舉行 ilisin 保存傳承自身文化，因此在當年的聖母升天節在天主堂廣場舉辦 ilisin，大馬村 komod (頭目)Kowya 回憶當時的盛況是一連舉辦了三天，每天都從晚上 malikoda 到清晨才結束，許多長老教會的信徒則會在圍牆外觀看。族人 Nakaw Mitolik 與 Kamih Mayaw 表示由於聖母升天節固定是在 8 月 15 號慶祝，跟過去舉行 ilisin 的時間很接近，在神父的鼓勵下族人會在那一天穿上傳統服參與彌撒，並且在奉獻儀式中將各種農作物作為獻禮，彌撒結束後教友們會一起聚餐，之後眾人就會一起 malikoda。另外大華村 komod (頭目) Iko 指出民國 60 年前後到民國 66 年間在 Loflof⁷⁵ 聚落的族人每年會在不同人家的廣場自主舉辦為期兩天的小型 ilisin，聚落中的漢人也會一起參與甚至會贊助米酒，當時會邀請部落能夠 mike'ciw (領唱)的長輩來帶領族人 malikoda。

部落長輩對於此時期的回憶因時代久遠有時會有記憶混淆或是資訊過於片段導致時間不夠精確的狀況，筆者透過不斷的交叉比對不同長輩的說法推導出這段時期部落 ilisin 的延續狀況。其中一個比較不易釐清的問題是在部落族人普遍的說法中認為 ilisin 從約民國 40 年到民國 68 年中斷了約 30 年之久，但是從筆者整理出來的口述資料顯示 Fata'an 在 ilisin 中斷時期仍獲得不同程度的保留，另外從劉斌雄(1965：192)的研究紀錄來看在 ilisin 中斷之後 Latoron 階層仍在民

⁷⁵ Loflof 為 Fata'an 部落的傳統地名之一，形容颱風在山坳中迴旋之意，又因光復變電所在此又稱「電氣頭」，現今範圍包含光復火車站後方以及大華街一帶的住戶。

國 48 年(1959 年)成立，若此紀錄為真筆者有足夠的理由認為在長老教會信徒退出後 *ilisin* 與年齡階級仍持續運作數年才停止。

而不同世代的族人對於在天主教聖母升天節舉辦的 *ilisin* 是否應認定為 *ilisin* 的看法有所不同，較年長的族人認為在天主教會舉辦時仍保有 *mifetik* (告靈)以及相較於現在更為完整的 *malikoda* (祭儀樂舞)歌謠因此自該認定為 *ilisin* 的延續；較年輕的族人如 Nakaw Mitolik、Kamih Mayaw 則認為在天主教舉辦已經結合了教會的禮儀而非完整的 *ilisin*，故認為當時僅保留了 *malikoda* (祭儀樂舞)。

綜合族人的說法筆者認為族人對於 *ilisin* 中斷的認定是從長老教會信徒不再開始參與 *ilisin* 開始起算，即便之後仍有不同形式的延續，但是族人們因宗教信仰不同而產生分隔使部落不再是一個整體，老一輩族人在看待天主教聖母升天節慶時雖然參加的是教會的禮儀，卻會帶著 *ilisin* 的心情參與教會慶典，即使形式已經發生了轉變，但是對老一輩族人來說仍是 *ilisin* 的延續；而較年輕的族人則是關注部落族人是否為一個整體以及 *ilisin* 儀式的完整性，因此在面對聖母升天節慶典活動會偏向認定其僅保留了 *malikoda*。從上述的分析當中筆者發現在這個時期部落不同世代族人對於 *ilisin* 已有不同的思考方向，這也能說明後續較年輕的部落族人開始推動復振 *ilisin* 的背後意識。

二、復振 *ilisin no Fata'an*

Fata'an ilisin 中斷之後，隨著國民教育普及、青年外出工作和交通更加便利，新一代的青年們有機會接觸到其他族群與祭典，青年十分羨慕別的部落有 *ilisin*，常常會到鄰近的部落如 Tafalong、Sado 去觀看 *ilisin*，於是也開始想要復振 *Fata'an* 的 *ilisin*。而自從部落因為宗教紛爭導致社會關係分崩離析的狀況持續數十年，部落內男女交往、換工等都受到影響，當時擔任村長的耆老 A 在受訪時表示：

「多年來的宗教問題造成部落族人的隔閡，Fata'an 的文化已經被埋沒多年，復辦 ilisin 是重新凝聚部落族人重要的心理建設，必須要打破宗教的鐵門，有了 ilisin 地方才可以團結，有了團結的部落地方才可以搞建設。所以我就去找了另一位村長商量，後來我們就在當時部落的康樂室邀請部落的族人一起來討論重新舉辦 ilisin 的事情。」

據耆老 A 表示當年對於是否復辦 ilisin 發生了激烈的爭辯，但是在支持復辦的族人力主之下仍舊通過此項提議，於是在 1977 年(民國 66)年將原本在天主教舉辦的聖母升天節慶 malikoda 移至光復國中東操場(現為光復國中棒球場)重新舉辦為期一天的 ilisin，雖然這次的 ilisin 仍舊遭受長老教會的反對，來參與 malikoda 的信徒會被教會幹部登記，仍然形成許多族人和長官前來參與的盛況，時任光復鄉長的莊金生也趁著 ilisin 邀請台灣省政府民政廳廳長陳時英前來部落視察族人生活狀況，隔年獲得民政廳補助新台幣 30 萬元經費建設平馬活動中心(現為大馬太鞍活動中心)，耆老 A 表示由於當時建設經費仍有不足，最後將屬於部落的康樂室賣給光復儲蓄互助社才補足了經費缺口。當時擔任鄉民代表的梁德三見 ilisin 舉辦成功並獲得政府部門重視，於是和兩位村長討論要讓長老教會信徒重新參與 ilisin 並提議重新組織 Fata'an 的年齡階級，梁德三的孫女 Sra Sacayang 對此表示：

「當時阿公(梁德三)在馬太鞍教會算是長老的頭，他跟許伊度牧師是表兄弟，也協助牧師推動很多教會的事務，所以阿公提議讓信徒參與 ilisin 的時候許牧師是同意的，可是被教會的其他人攻擊說阿公是異端這樣，但是他比較強硬，因為阿公他覺得文化非常重要，那他也覺得上帝創造了、如果阿美族不好的話，上帝是不會創造的。……那時候就是說那如果就是你們教會的人願意來參加的話，

那是不是我們可以有一個協商的機制，好讓教會的信徒也可以一起來參加這個 ilisin。」

藉由梁德三在馬太鞍長老教會的倡議，1978 年（民國 67 年）部落仕紳與馬太鞍長老教會進行協商後簽訂了後來被族人稱為「約法三章」的四點協議⁷⁶：

- 一、尊重部落族人們的宗教信仰，取消任何「祭祀祖靈的儀式」。
- 二、豐年慶典活動期間，嚴禁一切酗酒、滋事行為，倡行善良風氣。
- 三、設立獎學金表揚部落清寒優秀子弟，提升奮力向上精神。
- 四、設立經費關懷孤苦老人，發揚敬老尊賢的文化傳統。

協商正式確立部落重新舉辦 ilisin，1979 年（民國 68 年）部落族人開始重新組織年齡階級並由當時的顧問團（Kalas）推舉王錫山繼任為 Fata'an 部落的第 67 代 afodo'ay。據不同族人回憶當時為了重新找回各年齡階級的成員特地派人去光復戶政事務所抄寫名冊，然後由村長、鄰長到各家通知已經符合入階年齡的男子加入年齡階級，ilisin 當時還有人在光復火車站前等待返鄉的青年並告知他們要前往哪個階級總部報到。

重新舉辦後的 ilisin 由於受到不可舉行祖靈有關的儀式的限制，再加上受到公部門補助和觀光的影响，其形式已經從根本上發生轉變。ilisin 復辦初期結合後備軍人聯誼活動，開幕時各年齡階級會仿照閱兵典禮的分列式依序入場，各階層隊伍前方有一人手持寫有階層名的旗幟，族人回憶當時各階層會發揮創意製作服飾或道具，如：用刺竹和電土製作外型模仿山砲的竹砲、將農用車輛改裝成軍

⁷⁶ 本協議內容的原件已不復存，本文所列四點協議是依據馬太鞍基督長老教會在 2018 年 7 月 25 日發出的公文內容記載。

艦造型並有身穿海軍服的族人站在上方.....等，當隊伍行經司令台時會有人喊敬禮口令向台上長官致意。



圖 7 中央日報 1979 年 8 月 29 日第六版報導 Fata'an ilisin

資料來源：中央日報歷史資料庫

花蓮縣政府令				該核定			
職銜	姓名	職等	敘獎	職銜	姓名	職等	敘獎
花蓮縣政府秘書長	黃阿德	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動	花蓮縣政府秘書長	黃阿德	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動
花蓮縣政府秘書	林正南	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動	花蓮縣政府秘書	林正南	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動
花蓮縣政府秘書	田春枝	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動	花蓮縣政府秘書	田春枝	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動
花蓮縣政府秘書	林阿隆	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動	花蓮縣政府秘書	林阿隆	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動
花蓮縣政府秘書	以下空白	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動	花蓮縣政府秘書	以下空白	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動
花蓮縣政府秘書	端獎貳次	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動	花蓮縣政府秘書	端獎貳次	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動
花蓮縣政府秘書	端獎貳次	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動	花蓮縣政府秘書	端獎貳次	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動
花蓮縣政府秘書	端獎貳次	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動	花蓮縣政府秘書	端獎貳次	四等	辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動

圖 8 協助「辦理馬大鞍區六八年豐年節暨後備軍人聯誼會活動」公職人員敘獎名單

資料來源：Lisin Haluway 提供

傳統的祭祖儀式更改為婦女舞蹈表演或將傳統祭儀改編為表演性質的樂舞；白天的活動內容則有年齡階級的體能競技和部落族人的趣味競賽；晚上是男子 malikoda 樂舞，第三天晚上為 millidofot (情人之夜)，是女性唯一能參與 malikoda 的時刻。年齡階級的訓練因為歷經數十年的斷裂，從傳統由上級階層指導下級階層的 pasafa[^]改為由 mama awid (壯年階層)派員擔任 kapah awid (青年階層)的輔導員以指導其學習年齡階級的事務。

ilisin 復辦初期由村鄰長與部落仕紳與擔任教職的族人承辦，後來則交由青年階層第六級 (Papikedan no kapah)承辦，另外選出 ilisin 大會會長與村長一起協助指導承辦階級，這樣的模式一直沿續至今。

三、當代青年的文化危機感

自 1961 (民國 50) 年代之後 Fata'an 部落受到社會經濟型態轉變的影響有越來越多族人在外地工作和定居，受訪的族人 Nakaw Mitolik、Kamih Mayaw、Angah Saway 皆表示 1964 年 (民國 63 年) 是旅外族人比例大增的分界線，1961 (民國 50 年) 年代起部落族人開始前往外地工作或是成為遠洋漁船船員，1971 年(民國 60 年代)起有不少族人參與榮工處在沙烏地阿拉伯的建設工作因而延後了結婚生子的年齡，受訪者 Angah Saway 表示依照部落過去適婚年齡應該出生屬於 Lafodo' 階級的孩子，因為父母晚婚晚生而有些落在 Lakeling 或 Latiyol 階級，在同個階級裡和 kapot 的親近度就會較低。由於居住在外地的族人比例也逐年增加，1974 年(民國 63 年)以後出生的世代在部落成長的比例逐年減少，對文化的認識以及能熟練使用族語的比例也快速下降，Angah Saway 在受訪時表示：

「我們 Lafodo' 階級裡面能夠熟練使用族語的人一隻手就可以數的出來，就連上面 La'onoc 的能夠流利說族語的也不超過 10 位，那往下面的階級就更不用說了，像 Lakeling 階級就有很多人是在部落外面長大的。」

Angah Saway 也提到 ilisin 復辦之後年齡階級還保有部分傳統 pasafa⁷⁷的形式，由於旅外居住和在外地成長的族人越來越多，部落的生育數量下降使長輩對於孩子的教育方式跟著發生轉變，加上年輕一代族人缺乏共同的生活記憶與情感導致 pasafa[^]的階級訓練文化發生斷裂：

「像我們過去 misaawid (參與年齡階級) saan ri，大概在 15 歲的時候就要加入年齡階級，也就是我當時 15 歲的時候，剛好那個 La'onoc 成軍，La'onoc 成軍之後，我們就到那個 La'onoc mipasafa[^] 當見習生，那當然以過去的那個 misaawid (參與年齡階級)的傳統就是說你上一階的成軍的時候，比如說 La'onoc 成軍，我們 61(年次)的第一年就加到 La'onoc，第二年 62(年次)的再加入到 La'onoc，一直到第四年的時候，就會 65 年次的也加到 La'onoc，那可是在 61(年次)只有到 62(年次)，後面 63(年次)到 65(年次)就幾乎很少進到那個 La'onoc 去做見習。因為他們的家長可能也不清楚這個傳統，那剛好因為 63(年次)以後的跟 La'onoc 又沒有什麼可以相關關聯的記憶，比如說 61(年次)的，他前面哥哥可能就是 La'onoc 的，那可是 63(年次)的，他可能是家裡最長的，或者是前面就沒有哥哥，所以說他跟 La'onoc 就沒有共同的情感。」

社會文化的轉變亦改變了 Fata'an 族人對女性參與年齡階級的看法，過去的傳統中女性是不得參與年齡階級事務的，女性的教育養成是透過在家庭中跟隨女性長輩學習阿美族女性所要負責的一切事務，傳統社會組織崩解之後學校教育取代了原有的傳統教育，隨著大量部落人口旅居外地工作和求學，在都市成長的新一代青年就缺乏傳統教育的養成環境，若父母沒有特別教導或是回到部落參與部

⁷⁷ Pasafa[^]是傳統訓練未入階男子的方式，尚未入階的 safa[^] (弟弟)依附在上一階級學習年齡階級事務並接受 kaka (哥哥)的指導與訓練，當新的最小階級成立之後 kaka 就會將依附在階級中的 safa[^]們驅趕到新成立的階級中代表 safa[^] 已可以自立了，並成為其他尚未入階者依附的對象，此一訓練方式目前在 Tafalong 部落保存的較為完整。

落事務，孩子也就難以學習到阿美族的傳統文化。ilisin 復辦之後開始有已婚女性跟隨丈夫參與年齡階級的情形，Lafolo'階級的 Umo 回憶：

「那時候我們 Lafolo'一開始成立之後是沒有女生參與的，那些有結婚的就會跟著老公來參加 awid(年齡階級)，以前廚房都是男生自己煮，中午跟晚上的時候太太就會帶著小孩到階級的總部那裡吃飯，後來人越來越多開始認識了之後，女生就有開始幫忙煮飯這樣而已，沒有像現在這樣男生女生都在一起。」

ilisin 復辦之初僅有已婚女性會跟著丈夫參與年齡階級活動，但僅在 ilisin 期間和階級聚會時協助準備飲食，女性並不涉入階級事務，ilisin 活動安排中除了婦女的樂舞表演，僅有在趣味競賽提供婦女組的參賽項目或是男性體能競賽參與人數不足時，以女性補足參與人數。

Angah Saway 認為未婚女性開始參加年齡階級大致是在 Lakeling 階級成立(1998 年)之後的事，當時未婚女性會以同學或是男女朋友的名義跟隨加入年齡階級，由於女性參與年齡階級的比例逐年增多，ilisin 的活動內容也開始增加女性的競賽項目，例如在傳統競技中開始增設女性的舂米比賽、體能競技活動中各階級參賽隊伍也增加一定比例的女性名額，到 2002 年左右女性參與年齡階級活動在 Fata'an 已經成為普遍的現象，因此承辦 ilisin 的 Lalamay 階級向 kalas 提議並獲得同意後，正式開放女性加入年齡階級一同運作。

雖然女性加入年齡階級一同運作，但是年齡階級中的幹部仍是以男性為主女性為輔的模式運作，例如筆者所參與的 Latiyol 階級中有會長、副會長、會計等職務，歷年會長與副會長都是由男性擔任，女性則大多擔任會計和準備飲食的輔助性工作；在階級的工作中男性主要負責 ilisin 會場的材料採集和搭建工作等，女性則會協助傳統歌謠與創意舞蹈的練習與編排，近年 Latiyol 以下的幾個年輕階級的女性則是開始學習釀酒和傳統古謠，可以看出在社會環境變遷之後當代青

年對於傳統文化的認同和學習的意願，女性雖然失去傳統家庭教育的學習場域，但是開始在年齡階級之中進行女性事務的學習和傳承。

2003 年位於台九線加油站旁的陸軍營區因裁撤將被國防部收回使用，而 Fata'an 部落長年借用光復國中棒球場舉辦 ilisin 後場地難以恢復原狀造成學校的困擾，為了爭取可長期作為 ilisin 的場地部落透過民意代表協助爭取獲得該營區的使用權。自 2004 年開始 ilisin 在台九線旁舉行，由於交通位置的便利以及原住民部落觀光開始盛行，每年 ilisin 前來觀看的觀光客人數高達數千人，眾多人潮將 ilisin 場地擠得水洩不通，加上許多到訪的遊客並不了解原住民的文化以及 ilisin 的意義而出現許多不尊重部落文化的舉動，例如闖進 malikoda (祭儀樂舞) 舞圈中進行拍照、搭訕族人要求穿戴服飾合照或是斥責族人不要阻擋遊客觀看和拍攝等行為，因此發生不少遊客和部落族人衝突的事件；公部門為推廣原住民觀光所舉辦的「聯合豐年節」也強化了遊客對於原住民族祭典中樂舞以及歡樂氛圍的刻板印象；政府官員到部落祭典中的不當言行和干擾部落行程...等上述種種祭典亂象讓部落的年輕族人逐漸對此心生不滿。

部落青年出於對文化傳承的危機感與日俱增，2003 年開始向承辦的長輩要求 ilisin 應該更加重視文化傳承，因此在 2004 年開始增加傳統技藝教學與競賽的活動比例，2008 年因應新的年齡階級 Lafangas 成立，接辦 ilisin 的 Latomay 階級為此舉辦了攀登馬太鞍濕地馬錫山的活動，雖然 Latomay 有意比照其他阿美族系統攀登 Cilangasan 的活動以增加青年對文化的認同，然而馬錫山實際上並非 Fata'an 部落的聖山「Cacora'an」，此活動過後使部落開始討論部落傳說中 Cacora'an 祖居地的實際位置與路線，後來在 2016 年有 12 名包含村長、代表的族人組成探勘隊前往文獻記載的鳳林山進行四天三夜的踏查，雖然確定了 Cacora'an 登山的路線，但是並未找到任何祖先生活的遺跡；2018 年 4 月再次組織青年階層約 30 人進行三天兩夜的踏查亦無所獲，下山後眾人討論是否要繼續攀登 Cacora'an，青年認為攀登 Cacora'an 對於年齡階級的訓練是很好方式，大

馬村村長王梓安提議在紮營地附近立碑作為對祖先登陸 *Cacora'an* 的紀念，並以此做為未來持續探查祖先生活遺址的基地，此提議獲得眾人同意，於是在 2018 年 7 月青年階層再次組織上山，依照先前的決議在紮營地旁立碑紀念。

自 2003 年起上述發生的種種事件引起不少部落青年關注部落與 *ilisin* 文化的傳統樣貌，先後組織過「馬太鞍部落青年耕做隊」、「馬太鞍青年團」等跨階級的組織吸引部落青年一同關心部落文化事務。馬太鞍部落青年耕作隊由 *Lakeling* 與 *Latiyol* 階級的青年共同發起，以口號「深耕部落 做了就對」為號召，一起關心部落文化傳承與公共議題，曾於 2006 年、2007 年在部落舉辦老照片展⁷⁸，2008 年參與守護馬太鞍世耕地塔古莫 (*Takomo*) 辦理農村工作坊⁷⁹，平日舉辦讀書會一同研究部落傳統文化。

馬太鞍青年團由 *Latomay*、*La'onoc*、*Lafodo'* 階層成員共同發起，從 2016 年政府推動部落老年長照的「賽普計劃」開始關懷部落老人照護，透過與部落長輩的互動進行傳統編織技藝傳承、部落文史調查、古稻種保存等，也透過在部落辦理雙十節遊行、清明節親子市集等活動希望激發部落活力，2021 年正式登記立案成立「花蓮縣馬太鞍青年團文教發展協會」。

2014 年青年族人們曾為拒絕花蓮縣政府規劃在 *Fata'an ilisin* 期間邀請中國廣西壯族前來交流演出而透過網路串連進行發聲⁸⁰；2016、2023 年也出現旅行社、旅館業者在部落未知情的狀況以部落 *ilisin* 為賣點招攬遊客，其文案對於祭典文化有多處錯誤而受到族人撻伐⁸¹；筆者在 2016、2017 連續兩年也曾在社群平台上發表個人對花蓮縣政府舉辦的原住民族聯合豐年節、部落祭典過度觀光化的看法

⁷⁸ 活動相關報導參見：史前館電子報〈春天來到馬太鞍—記想念的馬太鞍老照片展〉，網址：https://beta.nmp.gov.tw/enews/no105/page_03.html

⁷⁹ 活動影音記錄參見：公民行動影音紀錄資料庫〈塔古莫世耕地進鄉團工作坊〉，網址：<https://www.civilmedia.tw/archives/539>

⁸⁰ 參見 TITV 原視新聞 2014/08/12 報導：〈馬太鞍豐年祭保衛戰 拒廣西團交流〉，網址：<https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=oePLhCQqPNE>

⁸¹ 某旅行業者於 2016 年暑期以「小鮮肉」、「狂歡跳舞」、「超好玩」等輕浮文案行銷包裝馬太鞍部落原應嚴肅、莊重的 *Ilisin*，引起部落族人強烈反彈；2023 年有旅宿業者未經部落同意即以部落祭典為賣點進行攬客，族人發現後要求業者下架行程並道歉，參見中央通訊社報導〈旅宿業者以部落慶典招攬旅客 馬太鞍部落要求道歉〉，網址：<https://www.cna.com.tw/news/alog/202306270366.aspx>

⁸²，指出部落祭典過度觀光化將導致年輕世代族人對部落祭典與文化產生錯誤認知，憂心部落的文化傳承出現斷裂。部落青年多次為守護祭典傳統文化，多年來持續在面對和抵抗許多脫序的觀光現象的同時也與部落的長輩因為觀念不同進行溝通或發生摩擦，這也使青年開始反思部落社會制度轉變所產生的問題，青年過去在倡議部落公共議題與祭儀復振時始終不敢逾越部落傳統階層次序，因此冀望 afedo'ay 與 kalas 能成為復振部落公共祭儀的主角，藉由傳統組織的力量維護部落的主體性。然而部落內部各種勢力的角力使部落傳統組織處於失能的情形，做出的決策往往與維護部落主體性相違背，令青年感到十分錯愕與挫折。

Latiyol 階級的 Lisin Haluwey 表示 2015 年部落青年響應原住民部落聯盟於每年 228 進行狼煙串聯行動，於 Fata'an 祭儀廣場燃放狼煙反對歷年來 ilisin 過度觀光化而訴求「把我的 ilisin 還給我」，以及抗議花蓮縣政府強佔部落傳統領域訴求「還我土地」，行動前青年特意徵詢 afedo'ay、部落政治人物與仕紳尋求支持，當天 afedo'ay 曾通華、馬太鞍社區發展協會陳劍榮理事長、鄉民代表鄭萬正都出席參與，並由 afedo'ay 帶領眾人進行 mifetik 祭告祖靈，然而新聞播出後卻遭其他族人表示狼煙行動不代表 Fata'an 部落立場，這樣的意見令青年感到十分納悶「難道 afedo'ay 無法代表部落嗎？」筆者認為上述青年和部落長輩對於部落主體的不同看法，為下一階段青年期望越過宗教與政治的干擾進行文化復振種下種子。

四、推動儀式復振與轉折

2018 年 Lafodo'階級接下承辦 ilisin 的工作就有意要重現傳統祭儀，當時擔任總幹事的 Angah Saway 表示：

⁸² 〈別為了外界掌聲，讓部落老人家在祭場找不到位置：感謝觀光客蒞臨祭典，沒有你們我們一樣熱鬧〉於 2016/08/18 發布於 Mata • Taiwan，網址：
<https://www.matataiwan.com/2016/08/18/tribal-tour-taiwan-indigenous-aboriginal-ceremony-fataan/>
〈三大理由告訴你：我們為何不該參加「聯合豐年節」？〉於 2017/07/07 發布於 Mata • Taiwan，
網址：<https://www.matataiwan.com/2017/07/07/united-harvest-ceremony/>

「這些活動在過去 Latomay 在承辦大會的時候，當初我就有意要規劃說復振傳統祭儀的這個儀式，當然一直等到十年過後，等到 Lafodo'承辦大會的時候，就開始籌劃要做一個傳統儀式的重演，那當然當初在規劃的時候也不是說一定要 sikawasay 來主導，當然那時候馬太鞍部落都 awaay (沒有) to ko sikawasay, saka (所以) 沒有一個正當性，也沒有一個正統性的理由去呈現出一個傳統祭儀的活動。那當初的規劃就是認為我希望藉由這個儀式活動來喚起部落長輩對於過去傳統祭儀的儀式它的原貌，...，藉由這個老跟少的對話讓大家能夠更完整的去拼湊出過去傳統祭儀的樣貌，也作為未來傳統祭儀復振的一個參考。」

這樣的期盼在 ilisin 前的工作會報遭到部落 kalas 的反對，參與工作會報的青年們則將討論情形回報到各自階級的聯絡群組裡，最後在網路上引起軒然大波，Angah Saway 對此表示：

「因為當初 kalas 在長老教會的會眾，kalas 的部分，反彈比較激烈，當然這個也相對的牧師後來也知道說主辦單位的用意是什麼，那當然就後來就發生到教會跟承辦單位一些衝突的發生，那一直演變到推展到網路的激烈的討論。」

後來長老教會牧師提出過去教會與部落的「約法三章」希望部落青年們遵守長輩們過去的協議，教會與承辦階級經過再次協調無果後，最終 Lafodo'只能選擇退讓，Angah Saway 與第 66 代 sapalengaw Unak Tafong 的後代家族商討後，將祭祖儀式改以在該家族場地一同進行 Unak Tafong 家族家祭與部落祭祖儀式，雖然過程一波三折，仍成為 Fata'an 部落復辦 ilisin40 年來的首次突破。

有了 2018 年的經驗，2019 年 Lafodo'比照前一年在 Unak Tafong 家族舉行祭祖儀式，ilisin 活動也照常舉行，直到 ilisin 結束 malialac (吃魚式)當天夜裡發

生最小的年齡階級‘Alemet 有青年發生 sinafasel (被靈擾)的情形，事發當夜同階級的 kapot (同伴)原以為該位青年只是醉酒而胡言亂語，但是該名青年持續這個狀態很久並且一直使用族語，在場的青年感到不對勁之後就開始向 mama 與其他人尋求協助，當時參與到此事件的 Amid 回憶：

「當時有接到電話的時候是凌晨大概四、五點，弟弟他們跟我說有妹妹發生事情，但是我那時候很累，一直睡到早上大概七點才過去，到老家的時候沒有看到人，問弟弟他們說妹妹已經被帶回家了，就想說去妹妹他家看一下，到他家的時候是妹妹的媽媽出來的，我問說有沒有要幫忙的他媽媽就說：『不用了，妹妹已經在房間休息了』，結果妹妹就從他家大門口走進來，我想說他不是房間裡面嗎，是怎麼出現在門口的。我問他說：『你是誰？』結果他對我說：『難道你認不出自己家的長輩嗎？我是’Ilid。』後來妹妹又被家人帶去休息，我就先離開了。

後來我去找了我的舅公林正南頭目希望他能夠協助處理，頭目說會通知牧師交給牧師處理就好，後來我接到牧師的電話說中午會帶妹妹到老家，我就到老家生火等他們過來，妹妹被媽媽和牧師帶來了之後，他就坐在椅子上拿著拐杖很有威嚴的樣子，感覺他身上的靈是一位男性長輩，妹妹說：『去把最小的兩個階級的會長叫來』，我就請 Dawas 跟 Lo’oh 幫忙找人，後來他們階級總共來了 6、7 個人，妹妹就訓斥他們說唱跳 malikoda 時不可以亂開玩笑，還有不可在喪期未結束的喪家設立階級的總部，對亡者是很不敬的。然後妹妹身上的靈還訓斥在旁邊的 mama，要求他們要好好教育 wawa。

後來妹妹身上的靈要求青年要服裝整齊的重新唱跳 malikoda，在場的青年又回家更換傳統服後回來重新唱跳 malikoda，妹妹身上的靈滿意之後就一個一個告誡在場的青年，當時我也不知道要做何反應，只有想著要讓這件事好好的結束，告誡完青年之後妹妹就倒下了。這時候教會的牧師和長老他們就把妹妹扶到老家的走廊幫他進行驅魔，但是驅魔並沒有成功，中途妹妹身上的靈對他們說要用阿

美族傳統的儀式才能請祂離開，最後是一位 mama 做了 mifetik 之後妹妹才好了，妹妹醒來之後對這段期間發生的事情幾乎沒有印象。」

由於該名青年發生 sinafasel 的事件後續引發一連串部落族人上山尋靈以及復振 kakitaan 與 sikawasay 的行動，對當時的族人而言是始料未及的轉折，Angah Saway 回憶曾經遭人質疑他推動祭儀復振的目的：

「當然這些事情是一直都未知的，那有人在講說：『你是不是知道他們(Kulas、Aimd)會變成 sikawasay，然後你才搞這一些東西？』我說我也不知道，我也不認識他們，其實這就是當初的規劃，就是希望說藉由這些一系列的活動來串起青年對於部落的傳統的文化的認識跟了解，也藉由這些文化遺跡來去慢慢的去接受說傳統的信仰。」

對 Angah Saway 和支持傳統儀式復振的族人而言，最初推動儀式復振的期盼是讓 ilisin 的祭儀文化能夠完整的被呈現，因此 ilisin 前的爬聖山 Cacora'an、清掃納骨碑、patakos (報訊息)、pamasi (捕魚祭)、祭祖、迎靈、宴靈、送靈，一直到 ilisin 後的 malialac (吃魚式)都在當時承辦階級 Lafodo'的規劃之中，Angah Saway 希望藉由一步一步恢復 ilisin 祭儀的完整性，讓部落族人尤其是青年階層重新認識 Fata'an 傳統信仰與祭儀，進而改變部落排斥傳統信仰與祭儀的風氣。

因為 2018 年與 2019 年的祭祖儀式而引發 kakitaan 與 sikawasay 的復振雖然不在 Lafodo'階級和 Angah Saway 的預料之內，但是彼此復振傳統祭儀的目標大致相同並因此展開合作。kakitaan 與 sikawasay 的再現提供當代青年復振傳統祭儀的正當性，並且 kakitaan 與 sikawasay 有更進一步的目標：重建傳統信仰靈觀與恢復完整的祭儀節期，但是兩者對於儀式復振的規劃和目標尚須要進一步的討論、建立共識。

2023 年 Lafodo'階級晉升 mama awid (壯年階層)，由下一級的 Lakeling 階級接續承辦 ilisin，在 Angah Saway 的說明和鼓舞之下，Lakeling 階級與擔任 ilisin 大會總幹事的 Anaw 願意支持延續 Lafodo'階級復振傳統祭儀的目標，也繼續和 kakitaan、sikawasay 合作並鼓勵青年階層參與祭儀，這也呈現出傳統信仰與祭儀的復振需要青年階層的支持和參與。



圖 9 2018 年 4 月年齡階級組織首次前往聖山 Cacora'an 踏查



圖 10 2018 年在 Sapalangaw 故居舉行祭祖儀式後眾人合影



第四章 kakitaan 與 sikawasay 復振

第一節 尋回祖靈與 kakitaan 復振歷程

上一個章節提及 2019 年 'Alamet 階層青年受靈擾的事件引發 Fata'an 部落後續復振 kakitaan 與 sikawasay 的一連串行動，筆者透過訪談 2019 年時 'Alamet 階層總部的主人家，即後來被祖靈選擇為 kakitaan 的林家⁸³將 2019 年部落族人尋靈過程依照時間序做脈絡整理。

2019 年 8 月 26 日 'Alamet 階層青年 sinafasel (靈擾) 事件過後，林家一家人對在老宅發生此事深感不安，8 月 30 日林家主人之妻 Nakaw 透過友人轉介請來一名 Tafalong 部落的 sikawasay Awa 到老宅進行儀式詢問祖靈發生此事的緣由以及祖靈有什麼要求，儀式中祖靈透過 Awa 告知 Nakaw 因為部落連續兩年進行 ilisin 前的祭祖儀式，但是 ilisin 結束後未舉行送靈儀式送祖靈離開部落，因此祖靈在部落內遊蕩最後在林家老宅停留，又因青年階層做了觸犯禁忌之事，所以透過使青年 sinafasel 的方式提醒部落族人應當舉行送靈儀式並正視傳統禁忌。

隔日 8 月 31 日林家請來同是 Tafalong 部落的 sikawasay 師父 Yakas 到老宅再次與祖靈確認送靈儀式的程序和需要準備的祭品，確認完之後 Nakaw 便邀請部落的鄉民代表、村長、部落會議主席、青年階級各階層代表等人於 9 月 1 日進行商談，希望部落仕紳和 komod (頭目) 能夠一同參與送靈儀式。然而在會議上此提議遭受長老教會信徒反對，認為是近兩年青年階級執意舉行祭祖儀式才招致部落發生此事，因此更不應該舉行送靈儀式以避免招來更大的災禍；與會的青年階層代表則是支持舉行送靈儀式，正反雙方的爭辯未能達成共識，最後在部落會議蔡義昌主席居中協調之下，送靈儀式由林家的名義舉行，部落族人則可以自由參加。

⁸³ 此家主人從父姓鄭，但主人之父親是依照阿美族傳統婚俗 mikadafo (男子從妻居) 到林家，其家屋和土地都是屬於主人母系的林氏家族，為避免敘述和理解上的混淆，筆者認為應稱為「林家」較為適當。

9月4日在林家舉行的送靈儀式由 Yakas 主祭，林家依照祖靈要求準備全豬祭品，祭儀程序首先是祖靈祭祀 pakaen to mato'asay 並請求祖靈原諒部落族人所觸犯之禁忌，接著為 sinafasel 的青年進行 mitapoh (除穢儀式)，最後由參與的部落青年以 malikoda (祭儀樂舞)進行送靈，在儀式完成之前祖靈告知 Yakas 由於 Fata'an 部落已有數十年不再祭祀祖靈，如今既已重新開始舉行傳統儀式，祖靈有意回到部落，且不久之後部落將會有大瘟疫，部落族人應前往祖居地 Cacora'an 迎回祖靈以守護部落族人。

10月8日 Nakaw 與兒子 Amid 到 Yakas 家再次進行儀式詢問要下山的祖靈名字和確認前往 Cacora'an 尋回祖靈的細節和該準備的祭品，祖靈透過 Yakas 告知 Nakaw：「部落族人先前有數次前往 Cacora'an 祖居地尋找祖先的遺跡卻一無所獲，是因為上山的族人不相信祖靈所致，若要尋回祖靈則需要由八位相信祖靈的男子上山才能尋獲。」並且祖靈表示：「石碑共有兩塊，且大部分被泥土和植物掩蓋，只露出一小角。」Nakaw 確認訊息之後由兒子 Amid 聯繫詢問有意參與尋找石碑的族人，在 10月21日前往 Cacora'an 尋找石碑。

尋找石碑當日早上參與的族人在林家老宅集合，參與者有：Kulas、Amid、Karo、Papay、Kamih、Kayong、Unak、Ingay 八人，由 Yakas 確認上山所需準備的祭品後，為參與者進行祈福和開眼儀式，祈求能順利依照祖靈所留之訊息找到石碑。儀式結束後八人乘車前往 Cacora'an 後開始步行上山，約在中午 12 點半抵達先前部落族人尋找祖先遺跡的紮營地，當時山上開始下起細雨、逐漸有霧氣聚集，青年忍受飢餓在雨中以紮營地向四周分散尋找石碑，約莫一個小時在離紮營地不到 100 公尺的地方找到石碑，據最先發現石碑的 Kamih Mayaw 所述：

「Ya mahiningay ako tiya ri, ya sowal tiya, masikako^ hatiya katatahad, tiya kakaraya saan.....ta masiwit to mangmang matiya saan ta mafana mahirateng ko na sowal na Yakas, maan hayda saan, aka ca ho, aayaw kiso, tiraan ci Ingay na ayaw tiya,

larikol ci Kayong tiya. 『e...matiyal kinian saan kako, tofatoi han ako cira, mangangi, ciko matiya sa kako.』 maaraw na wawa ni Kayong aci Ingay. Hangangaw tohatowan to ri, maodawacen nira kiya lanoay, sa tira sakakoday, 『matiya kiya?』 sa kako, caay palahci kako tiya, maan san, awada han nara, caay paan, nawhani misowal to tiya ano maso'lin o fokeloh sa ri, ciconga aca saan, 有寫字有圖案，或是有寫字 sanay kako ta, caay palahci kako, sa patireng han patala cikaw tiya, pasawsawen a pasasingan saan kami, ta papot han kina sasing, tatala kita, nani to ri, mangngalay kira towan ri, soeling aca san kami.」

「中譯：我看到那個石頭的角度、寬度和長度，在土中歪斜只露出一個角的樣子和 Yakas 所描述的一致，我認為找到了，你(筆者)說我們再找找看就往前走了，那時 Ingay 在我前面，Kayong 在我後面⁸⁴，我把石頭拉扯了幾下沒有看到另外一塊，Ingay 和 Kayong 靠過來把石頭從泥土中搖鬆，發現底下還有一塊石頭，我覺得很像就是了，但是也不敢確定，因為有說上面應該有圖案或是寫字，我們把石頭放在一旁稍微清洗之後拍照傳下山，然後等待回覆，後來就告訴我們真的找到了，可以下山了。」

青年們確認找到石碑後先進行簡單的祭拜與 malikoda (祭儀樂舞)，當天便下山回到部落，sikawasay Yakas、Awa、部落會議蔡義昌主席以及十幾位知情的族人在林家老宅迎接下山的青年，並準備筵席招待上山的青年和參與的眾人。

10 月底，由於祖靈石碑下山之後要有人負責每日供奉祭拜祖靈，Nakaw 認為自家經營餐廳十分忙碌無法擔此重任，供奉之事應由其他家族負責，與 Yakas 商討之後邀請了第 66 代 sapalengaw Unak Tafong 的後代子孫、部落會議蔡義昌主席到林家老宅進行占卜儀式。當日在大平村長李金土和其他族人的見證下由

⁸⁴ 在此處受訪者的記憶有錯誤，挖出石板的兩位青年分別是 Karo 與 Kayong。

Yakas 詢問祖靈選擇由哪一家負責供奉，Yakas 透過香蕉葉占卜詢問到部落主席家和 sapalengaw 後代家時香蕉葉皆未立起，Yakas 便詢問祖靈由林家供奉的意願，結果香蕉葉挺立而起，一旁的 Nakaw 對此感到訝異，連忙推託說自家無力承擔此任請祖靈再次選擇，Yakas 又再進行兩回的占卜，結果問到另外兩家時香蕉葉仍未立起，只有問到林家時香蕉葉才挺立而起，Nakaw 眼見無法推辭因此勉強答應暫時接下這個艱難的重任，但仍表示未來部落建立共識之後能由其他人接手祭祀祖靈。

接著祖靈透過 Yakas 表示石碑下山後在林家老宅處立碑會引起部落族人更大的紛爭，因此立碑處要在有乾淨泉水的地方，眾人提議將石碑立在 Fata'an 傳統祈雨祭聖地 Cilifengan⁸⁵，但被祖靈以在該處立碑族人很快就會無心祭祀為由拒絕。林家主人 Olay 提議在馬太鞍溼地內自家餐廳紅瓦屋旁的空地立碑，經祖靈同意後此事便確定，儀式中也確定上山帶回石碑的時間與人數。

11 月 10 日眾人依照祖靈指示再度上山要將石碑帶下山，參與此行的有 sikawasay Yakas、Awa、前次參與尋找石碑的青年、太平村長、部落主席及族人共 21 人，抵達找到石碑的地方後由 Yakas 進行 miedaw (竹占)再次確認祖靈下山意願和落腳地，竹占結果顯示祖靈確實要下山以及在紅瓦屋餐廳旁空地立碑，眾人便啟程將石碑擡回紅瓦屋建立臨時的立碑處，並在四周圍上竹籬予以保護。

從 Cacora'an 迎回祖靈之後，Yakas 時常會到紅瓦屋看看，也會和 Nakaw 聊聊，Nakaw 在訪談中提到：

「那一天祖靈下山之後，Yakas 跟我說『你們家就是 kakitaan』，那時候我還是不太接受祭祀祖靈的工作，不知道為什麼祖靈要選擇我，我請 Yakas 問祖靈能不能到別人家，我只是暫時幫忙做這些工作，Yakas 說祖靈在送靈儀式時認為我們家很有心祭祀祖靈所以才選擇了我們家，後來我做夢也夢到祖靈跟我說『如

⁸⁵ 位於光復鄉大馬村，現名為吉利潭，屬光復鄉公所管轄的觀光旅遊景點之一。

果我們沒有心祭祀祖靈，祂們要帶著 cōkor (拐杖)再次離開部落』。我跟 Yakas 說從家中發生事情以來到祖靈下山這段期間，我前前後後已經請他來做了大概十幾次儀式，還有部落的儀式做了很多場儀式，我已經很累了，我需要先休息一段時間。」

Nakaw 在訪談中也提到結婚前身體並沒有任何異狀，自從三十年前嫁到林家之後便常常在睡覺時受到祖靈的騷擾：

「那時候我常常會在睡覺的時候感覺好像有人在旁邊看著我，有時候還會有有人在搔我的身體或腳讓我起床，我跟鄭彥(丈夫 Olay)講你家怎麼那麼恐怖有那麼多鬼，他覺得我是神經病認為是我在胡思亂想。後來我懷 Amid 跟 Pongal 的時候更嚴重，會看見有老人家就在床邊看著我，有的老人家還會跟我講話，我就很害怕跟婆婆講說為什麼那個老人家要跟我講話，Pongal 出生後有一次中午睡覺我被浮在空中又掉下來，那時候我真的嚇死了，我也不管 Pongal 還在床上就衝出去跟對面的表嫂講說：『阿嫂怎麼辦我家有鬼』。後來我就跟鄭彥(丈夫 Olay) 講說我不敢再待在家裡了我不要睡在家裡，我們就把紅瓦屋的一間倉庫整理起來一家人都睡在紅瓦屋，後來在大華村買了房子之後我們才搬到大華村去住。」

在祖靈下山之後 Nakaw 有時仍會在休息或作夢間聽見、看見祖靈給予訊息，Nakaw 會在醒來之後詢問 Yakas 為其解夢，Yakas 透過祖靈給予的訊息內容一步一步教導 Nakaw 如何做 kakitaan 的工作與祭祀，大約三個月後 Nakaw 才在 Yakas 的勸說下慢慢接受 kakitaan 的工作，在 2020 年農曆年前 Nakaw 雇工幫祖靈石碑增建了屋頂，並放上「Fata'an 祖靈屋」與「Kakitaan」的木雕告示牌。

2021 年初 Nakaw 與 Amid 都在夢中獲得祖靈指示要在祖靈屋旁增建一個空間，並表示要將另外幾位部落的祖靈帶回祖靈屋，Nakaw 請 Yakas 確認此事後獲

得肯定的答案，隨後便得到族人 Afo 獲選為中央研究院民族學研究所為期一年的訪問學者的消息。Afo 多年前在工作退休後返鄉從事部落文化工作，關心部落的文化發展與老人照顧，近幾年由於民族所博物館與幾個部落有過文物返鄉進行共作展的合作，所以 Afo 申請成為中研院民族所訪問學者的主要目標就是希望促成被收藏在中研院民族所博物館的 Fata'an 部落文物能夠返鄉展出。

通過與民族所人員一番商討之後，3 月 19 日 Yakas 與眾徒弟、kakitaan、第 66 代 sapalengaw 後代子孫以及部落青年等部落族人一同前往民族所博物館參訪館內的 Fata'an 文物，同時也進行祭祖迎靈儀式將七位祖靈迎入事先準備好的米酒中帶回 Fata'an 的 kakitaan，事後 Yakas 向青年 sikawasay 解釋這幾位回到部落的祖靈除了已逝的第 66 代 sapalengaw Unak Tafong 之外還有以前的 sikawasay，這幾位祖靈將會協助青年 sikawasay 更好的學習 sikawasay 的祭儀。祖靈亦透過 Yakas 要求 Nakaw 應該大方承認自己 kakitaan 的身分，並將祖靈屋門口「Kakitaan」的木牌做的更大一些讓族人們知曉。

同年的 11 月 Nakaw 再度被祖靈要求祖靈屋須按照 kakitaan 的格局增建，並且在特定方位必須依照要求以楠木製作祖靈柱，當得知此訊息後 Nakaw 苦於無法獲得適當的材料製作祖靈柱，也擔心難以籌措增建祖靈屋所需的龐大費用。隔日 Nakaw 得到友人訊息表示正好有一批楠木的主人因道路拓寬要移除而願意以低價賣出，於是 Nakaw 隨即請友人協助將木頭買下送到木材廠切割並送到紅瓦屋，當木頭送到之後便請 Yakas 舉行儀式請示祖靈每根柱子以及祖靈的位置先進行立柱，確認之後 Nakaw 與 Amid 開始參照文獻上記載 Fata'an 祖靈柱的圖樣繪製草圖，每個圖樣都跟祖靈確認之後才開始在木柱上繪製，所有祖靈柱的繪製一直到 2022 年的 5 月才告完成。後續在 2022 年與 2023 年祖靈屋又經過了第四次與第五次的增建增加青年 sikawasay 做儀式的空間和屋外的雨遮，最終形成現今祖靈屋的樣貌。

自 2019 年林家發生青年 sinafasel 的事件後，原本很少回林家老宅的 Nakaw 為處理夫家的事情時常和 Yakas 回到老宅舉行儀式，在儀式中 Nakaw 也常常能夠感應到祖靈的訊息，據 Nakaw 回憶：

「自從我婚後被祖靈騷擾過後，我就一直不喜歡回到老家那邊，就算回去也不會在老家過夜一定要回到自己家睡覺，因為我很怕又被那邊的老人家戲弄。也很奇怪在老家那邊如果不是我們家的人去喔，都會頭暈還是不舒服，但是我不會，只是他們老人家很愛跟我開玩笑這樣。後來 Yakas 每次做儀式的時候我都會看到跟聽到，我就跟 Yakas 說：『阿公我有看到餒』，阿公說：『很好啊，你可以做 sikawasay』，我講說：『怎麼可能，我已經有供奉祖靈的工作了餒，我還要做生意，怎麼還要當 sikawasay』，阿公就說：『你可以當 sikawasay 呀，kakitaan 讓 Pongal (Nakaw 的女兒) 來接就好了』，我就跟阿公說：『阿公你不要開玩笑好不好，Pongal 年紀還那麼小又還沒有結婚怎麼做這些工作？』阿公回我說：『你教他就好了啊』。後來我常常會身體不舒服就請阿公幫我看病，有一次阿公就說沒有辦法我還是要做 sikawasay，最後我只好接受。」

Nakaw 的兒子 Amid 也是青年 sikawasay 的成員，自從林家被祖靈選為 kakitaan 家之後，曾試圖透過文獻紀錄和家族長輩的口述尋找林家祖先曾是 kakitaan 的證據來獲取擔任 kakitaan 的正統性，即便有許多跡象顯示林家過去比其他家族富裕不少，但是始終缺乏「林家就是 kakitaan」這樣直接的證據，Amid 表示：

「我問林家的長輩我們以前是不是 kakitaan，長輩告訴我說以前家裡最富裕的時候有 12 個穀倉，後來日本人來了之後家裡就開始沒落，到了曾祖母 Pongal 的時候家中剩下 8 個穀倉，最後到我祖母 Iko 的時候只剩下 2 個穀倉。長輩說日

本時代我們家是 Fata'an 第一個使用沼氣瓦斯的，家裡旁邊有豬圈、有牛棚還有養雞養鵝很像動物園；以前部落族人 mipapaliw (換工)的時候很喜歡來我們家幫忙，因為其他家都是提供地瓜當作午餐，只有我們家能提供米飯；老人家也說以前曾祖母 Pongal 的衣服和飾品也比一般家庭更好，有很多瑪瑙跟珍珠的項鍊。」

Nakaw 也表示婆婆 Iko 曾告訴他：「我們家是 kakitaan」，但是婆婆時常將飯菜放在衣櫥裡直到腐壞發出臭味被家人發現，當時被認為是老人癡呆的表現，Amid 說：「現在回想起來，也許那時候阿嬤是在祭拜祖先，只是家裡的人信基督教了不願再祭拜祖先，所以阿嬤怕家人反對才會把飯菜放在衣櫥裡。」Amid 表示雖然長輩有說林家是 kakitaan，但是 kakitaan 一詞的概念在近幾十年已經被族人理解為「有錢人、富裕人家」的意思，與傳統的 kakitaan 概念已經有明顯差異，而長輩對於家族過去是否有舉行部落公共祭儀則幾乎沒有印象，無法讓 Amid 藉此肯定林家在過去就是 kakitaan。2023 年部落因拍攝 ilisin 復振的紀錄片《Ma'orad haca 當雨水再次降下》，拍攝團隊在耆老會議展示部落老照片和耆老們討論時，現任的 Afodo'ay Ici 指出一張「鄰保館⁸⁶」的老照片說明以前的 ilisin 會在鄰保館舉行，鄰保館的北邊(指林家老宅)是部落過去的 kakitaan，Amid 表示得到這個說法時讓他的心裡感覺稍稍踏實了一些。

除了在身份上希望獲得部落族人的認同，Amid 也會研究文獻和詢問部落耆老部落公共儀式的做法，一方面認為這是 kakitaan 家族復振部落公共祭儀的責任，一方面是想透過部落公共祭儀的重現引起部落族人關心和參與部落的文化復振，Amid 說：「我一直希望透過我的行動讓部落的族人看見，然後去思考為什麼要這樣做，然後去認識到原來部落有 kakitaan，我們正在復振部落的祭儀。」

Nakaw 則認為雖然現在部落沒有 sapalengaw，希望先由 kakitaan 一步一步依照傳統時序復振部落公共祭儀，未來 sapalengaw 有繼任者之後，kakitaan 能夠協

⁸⁶ 日治時期的公共建物，內部為大禮堂，現址為光復鄉衛生所。

助 sapalengaw 重新執行部落的公共祭儀。Nakaw 也希望部落族人能不再用宗教的眼光排斥傳統祭儀，希望部落族人能夠理解透過傳統祭儀與祖靈互動、保持聯繫是阿美族文化紀念祖先、尋根溯源的方式，Nakaw 說：「祖先是我們的根，沒有祖先怎麼會有我們，祭拜祖靈跟上教會並不衝突，是現在的人把它(祭拜祖靈)想得太複雜了。」

可以看出在 Nakaw 與 Amid 在接受 kakitaan 的工作之後，一邊想要獲得部落族人的認同，一邊也想要讓部落族人重新認識傳統祭儀中祖靈與阿美族人親近的關係，藉由復振祭儀的實際行動喚起部落族人的文化記憶。然而在復振祭儀的過程中仍有許多需要學習的地方，Amid 就曾因為不熟悉儀式的內容依照文獻記載的方式依樣畫葫蘆舉行祭儀而觸犯禁忌遭致祖靈懲罰。

2020 年 6 月 Amid 在林家老宅舉辦「生活 記·儀—找回馬太鞍傳統祭儀文化工作坊」並展出家族的老照片，希望邀請部落族人藉由參與 ilisin 前的釀酒活動連結和認識部落的祭儀文化，在活動開始前 Amid 依照文獻上的儀式紀錄站上林家老宅的屋頂呼喊以及拋撒檳榔，事後連續數日感覺身體不適請 Yakas 治病時，透過 Yakas 轉述祖靈的意思 Amid 才知道自己在儀式上犯了錯，據 Amid 回憶：

「那時候我看文獻上面有寫說在 ilisin 前幾天 kakitaan 的主人會在自家屋頂上呼喊通知部落的族人要開始釀酒了，酒釀好了之後 kakitaan 會再次呼喊告知部落族人 ilisin 要開始了並在屋頂上拋撒檳榔祝福部落的族人。那時候我就跟媽媽還有 Pongal 說要這麼做，那一天是媽媽在下面做 mifetik，我跟 Pongal 在屋頂上呼喊和拋撒檳榔，結束之後我就一直覺得我的頭昏昏沉沉的，別人跟我說話我都反應慢好幾拍這樣。

後來我媽(Nakaw)就請阿公(Yakas)幫我做儀式，阿公說家裡的祖先很生氣我擅自做這樣的儀式，阿公也被我們家的祖靈責備說怎麼沒有教好徒弟該怎麼舉行儀式，我這樣連累到阿公覺得對他很不好意思，後來要做 kakitaan 的儀式就會跟

阿公先討論。……阿公有跟我說因為現在的時空環境跟以前已經不一樣了，部落族人的生活型態也已經改變，導致舊有的儀式很難再現，所以現在做儀式的方式跟過去有所不同，如果祖靈沒有特別要求可以用 mifetik 代替就好不用去做。」

在此之後 Amid 更加謹慎的面對 kakitaan 的儀式，Amid 利用紅瓦屋旁荒廢已久的旱地學習傳統農耕並種植 Cilipetay⁸⁷、Hafay⁸⁸等傳統作物，希望從整地、堆疊田埂、除草、收割和入倉等農事親身體驗以及思考老人家過去跟自然空間的互動關係，以更深刻的理解儀式的內涵。此外，Amid 也向部落耆老 Miciang (吳連妹)學習傳統織布和染布，並從如何種植苧麻、採集染布植物、製作織布工具等基礎開始學習，並藉著農耕過程的身體經驗感受到傳統信仰的靈觀，Amid 表示：

「從動植物的採集也能體會到老人家對於自然的情感，它其實對應了阿美族的世界觀和靈觀，其實長輩在採集植物的時候或是農耕的時候都會跟這片土地或是植物說話，有時候會突然想通為什麼老人在形容一個人的時候，裡面其實用了很多跟動植物有關的比喻去形容那個人的行為，都是來自於老人家跟自然有很深刻的互動關係。」

經過兩年的學習和沉澱之後，2023 年 Amid 和馬可認文健站在傳統農事建立合作並再次舉辦了釀酒活動，這次參與釀酒的族人從採集酒麴植物和製作酒麴開始學習，直到最後的釀酒和品嚐，Amid 希望參與的族人不單只是學會釀酒的技術，也能夠從採集植物開始認識文化的歷史脈絡和體驗老人家的生活文化與智慧。

2024 年 Amid 跟馬可認文健站展開進一步的合作，透過農事、織布、歌謠跟老人家討論和學習部落傳統文化跟生活知識，Amid 發現部落的長輩和日本時代

⁸⁷ Fata'an 原生的旱稻之一，被稱為「有長毛的糯米」。

⁸⁸ Fata'an 原生的小米品系之一，Fata'an 原有 11 種小米品種，因族人轉作水稻之後逐漸失傳，目前僅留存一種。

距離已經太久遠，當時年紀最大的也只有七、八歲，所以對部落樣貌只有零星的印象；而過去女性無法加入年齡階級因此也對 *ilisin* 儀式和內容理解不多，並且現在的老人家幾乎都有去外地工作的經驗，在傳統文化的學習和傳承就已經發生斷裂的現象，因此傳統信仰對現在的老人家來說已經是很陌生的東西。

對於 *Fata'an ilisin* 的 *malikoda* (祭儀樂舞)歌謠有老人家指出現在的歌謠編排與過去有所不同，有部分歌謠已經缺失，*Amid* 也發現 *malikoda* (祭儀樂舞)歌謠的唱法與中研院民族所過去紀錄的歌謠已經有明顯的差異，這些現象讓 *Amid* 著實感到文化傳承的不易。*Amid* 藉著實際的農事陸續得到祖靈的指示進行農耕儀式，依照作物生長的時序舉行過 *patahad* (播種祭)、*mido'ec* (收割祭)、*pahoko* (入倉祭)以及與釀酒有關的 *mipa'pa'* (釀造祭)。2024 年在 *ilisin* 前舉行了 *militafad* (馘首祭)，*Amid* 表示之前就有得到祖靈的指示要做 *militafad* (馘首祭)但是一直猶豫不敢做，主要是因為時空環境的不同讓他不理解祖靈為何會這樣要求，後來又去查看了很多關於 *militafad* 祭儀的資料，理解背後的文化意義之後 *Amid* 覺得 *militafad* 祭儀除了有守衛部落的意義也是謝謝這些祖靈用祂們的血澆灌了部落使部落的農作物能夠豐收，所以自己將儀式意義轉化為慰靈的意涵來執行祭儀。



圖 11 部落族人參與在林家老宅舉行部落送靈與淨身儀式



圖 12 2019 年 9 月 4 日在林家老宅舉行部落送靈與淨身儀式



圖 13 族人在 Cacora'an 尋找到祖靈指示的石碑並祭拜後合影
資料來源：王昱智



圖 14 石碑下山後在紅瓦屋空地進行立碑儀式，紅衣者為 sikawasay Yakas



圖 15 2020 年 ilisin 首次在會場搭建祖靈棚



圖 16 2021 年 1 月祖靈屋第二次增建時增加左側青年 sikawasay 的聚會空間



圖 17 青年 sikawasay 聚會空間室內一景



圖 18 Nakaw 與 Amid 依祖靈指示繪製祖靈屋內木柱的圖樣

第二節 青年 sikawasay 學習過程與復振策略

Fata'an 青年 sikawasa 的初始成員有 Kulas、Amid、Karo 等人，三人都曾因為生病或受靈擾而在不同時間尋求 Tafalong 部落的 sikawasay Kating Hongay 醫治和問靈，並由 Kating Hongay 判定三人皆被祖先揀選而具有 sikawasay 的資質。三人之中 Kulas 年紀最長但是在近幾年才被祖靈揀選，Kulas 回憶自己 2014 年發病的情形與經過：

「當時是 2014 年的 ilisin，第一天晚上 malikoda (祭儀樂舞) 結束後我們先去拜訪了 kaka 的階層，回到我們的總部之後我突然開始無法控制的哭了起來，周遭的 kapot (同伴) 都嚇了一跳以為我怎麼了，就趕快請我的姊姊和另一個 kapot 先把我帶回家。總部跟家裡、ilisin 會場都在同一條街上，總部在南側、會場在北側，我家則是在兩者的中間，在回家的路上我感受到有很多靈跑進我的身體並開始控制我的身體，我用最後的意識跟姊姊說要去 ilisin 會場，到了會場之後姊姊把我放在一個平台上休息，這時候我清楚地感覺到我的身體被許多靈占據，我仍然有意識但無法控制自己的身體，我不斷抗拒牠們因此我的身體不斷扭曲並發出哭喊的聲音，後來我感覺到似乎是部落的祖先們在我身上宣洩牠們的情緒，過了不知道多久牠們一個一個離開之後我才慢慢能夠控制自己的身體，但全身幾乎沒有什麼力氣連起身都有困難，姊姊在一旁十分擔心我的狀況，一直在想辦法找可以給予我們協助的人，但是時間已經是深夜了，大多數的朋友無法立即提供幫助。

我稍微恢復之後姊姊要攙扶我回家，快到家門口時我聽到有個聲音告訴我先不要進到家中，要我先在屋外等待天亮，我把聽到的話告訴姊姊，讓他扶我在家門口的路燈下休息，等到清晨天亮的第一道陽光照射在我身上時，我看見一個頭戴大羽冠帽身穿藏青色長袍的老人拄著拐杖跟著陽光下降來到我的面前，然後牠

就拍拍我的肩膀告訴我說：『已經沒事了，孩子你辛苦了，可以回去休息了』，我轉告姊姊之後便進到家中洗澡和休息。

休息過後大概已經是下午一、兩點，姊姊透過友人帶我去 Tafalong 部落找 Kating Hongay 阿嬤，但是不巧阿嬤外出幫人做儀式要隔天才回來，我們又先轉往阿嬤的徒弟 Dongi ina 家先休息和觀察，Dongi ina 見到我之後詢問我事情經過，我把事情經過敘述完之後 Dongi ina 認為我看到的神靈就是 Kakacawan (日出之神)，並告訴我這代表我有成為 sikawasay 的資質，但是最終的結果如何還是要交由師父 Kating Hongay 來判定。

隔日 Kating 阿嬤回家之後就前往阿嬤家，阿嬤詢問了我的情形之後就幫我做儀式詢問神靈，儀式中我的祖靈告訴阿嬤我們家族已有好幾代無人承接 sikawasay 的工作，因此祂們才選擇我並要求我馬上開始接受成為 sikawasay，不然就會帶走我。由於我當時在外地工作經濟跟生活還不是很穩定，認為自己還沒辦法接受 sikawasay 這樣辛苦的工作，我請阿嬤幫我跟祖靈延後我 paarongyaw (立巫)的時間，最後經過一番溝通祖先同意等待五年，五年之後我就要開始學習成為 sikawasay。

儀式結束後阿嬤要我回去跟家人商量承接 sikawasay 的事，並勸告我回來花蓮工作並且有空的時候就要跟著阿嬤一起學習儀式，說這樣對我比較好，『不然你在外面又怎麼樣了，我怎麼照顧你？』阿嬤那時候就是這樣講。」

後來 Kulas 回到花蓮工作和唸書並跟著 Kating Hongay 阿嬤的團體參與過幾次儀式但是一直沒有正式的跟著阿嬤學習，2018 年阿嬤因年事已高離世 Kulas 失去了能夠學習的對象一時不知道未來該如何是好，害怕自己時間到了之後會再次發病影響生活而感到憂慮。2019 年 Fata'an 的送靈儀式結束後 Kulas 結識了 Amid、Karo 以及其他幾位同樣具有 sikawasay 資質的青年，由於平時部落族人對 sikawasay 的事會避而不談或是排斥，所以這些青年都對自己具有這樣的體質感

到疑惑和憂慮，他人對 sikawasay 的不理解也使有體質的青年難以找到對象傾訴，遇到和自己有相同經驗的青年時很自然地就組成支持團體分享彼此的心路歷程與困境。

由於 Yakas 的出現青年們才知道 Tafalong 部落有數個 sikawasay 團體，各團體師承的脈絡各有不同，其中以師承 Ariray 的 Kating Hongay 的 sikawasay 團體人數最多，Tafalong 部落性儀式多年來也主要由 Kating Hongay 的 sikawasay 團體執行。Yakas 本名為 Kati' Ayaka，部落族人皆稱他為 Yakas，現住在光復鄉東富村是 Tafalong 部落族人，早年曾到沙烏地阿拉伯參與工程建設開卡車約三年，因為想念妻兒所以回到部落協助父母做農，後來有次做農開耕耘機時突然發生 sinafasel 的情形而倒下，被族人發現後通知家人將他送到 Ngangis 處治病，之後就被收為徒弟，Ngangis 當時除了 Yakas 還有另一名徒弟 Kicay 亦是 Tafalong 人。

據 Yakas 所說 Ngangis 是有兩條路的，亦即一條是 Pangcah 的靈路，一條是屬於 Taywan (指道教)的靈路，最後 Ngangis 在為兩人進行成巫儀式時把 Pangcah 的靈路傳給 Yakas，Taywan 的靈路則傳給 Kicay，Ngangis 離世之後 Yakas 曾去過台南數年學習如何看風水，學成之後就一直幫人做儀式至今。Yakas 表示他去過全台各地做儀式，上門者有阿美族人也有漢人，有過數次用儀式協助救難成功找到山難罹難者、失蹤者的經驗，擔任 sikawasay 多年來都只作私人儀式因此並未參與 Tafalong sikawasay 團體的運作，也因此有許多人誤以為 Yakas 只是會 mi'edaw (竹占)的獵人而非 sikawasay。

青年與 Yakas 攀談得知他師承的是 Nagngis，而 Nagngis 的師承則是 Fata'an 眾人皆知的 sikawasay Fasa' Wasilan，由於 Fata'an 的部落公共祭儀與 sikawasay 已中斷了數十年，除了文獻上的記載已經沒有人知道 Fata'an 的儀式如何舉行，Yakas 的出現讓青年感到出現一絲曙光，因此紛紛表示希望能跟著 Yakas 學習。但是多年來 Yakas 執行儀式時僅有 Awa 一名徒弟在旁協助，有時會請同門的 Kicay 一起進行儀式，Yakas 原本無意再多收徒弟拒絕了青年的要求，但是在

Fata'an 青年不斷央求和徒弟 Awa 勸說之下，終於在 2020 年 4 月同意接納 Amid、Kulas、Karo 以及 Tafalong 部落的幾位青年一起跟著學習。

Yakas 答應收徒之後就提出要考驗及測試青年們是否確實有成為 sikawasay 的資質，於是在同年 5 月到 7 月之間進行了三次的「misaliway」(修行)，分別是前往河邊、山上以及 Yaka 的 Taloan 進行兩天一夜的夜宿，青年們在參與 misaliway 時並不會提前知道當天儀式與測試的內容，只能依照 Yakas 的指示準備祭品和過夜所需的物品，misaliway 時會先做好過夜的場地的整理與搭設，接著 Yakas 帶領眾人進行告靈儀式開始 misaliway，儀式結束後眾人準備晚餐，用餐之後青年們會等待神靈的測試，每次測試的內容與發生的時間都不相同，Yakas 會在天亮之後詢問青年們有感應到什麼或是有做什麼夢，並判斷此次 misaliway 是否順利成功，接著會進行送靈儀式感謝神靈的眷顧和指導結束此次 misaliway。Yakas 不會在當天解答神靈測試的所有內容，大多是過幾天後在閒聊中才會解釋神靈給予測試的內容和經過，有時也會對個別青年的能力給出評價。

經過三次的測試之後，Yakas 認為青年們已符合成為 sikawasay 的條件，便在同年 9 月 13 日為 Fata'an 的 Kulas 以及另外三名 Tafalong 的青年進行第一梯次的 paarongyaw (立巫)儀式，同年 12 月以及隔年(2021 年)9 月與 10 月也分別為 Amid、Nakaw、Karo 等人舉行 paarongyaw (立巫)儀式，Fata'an 部落在中斷數十年的傳承之後終於有了新的 sikawasay，Kulas、Nakaw、Amid、Karo 也聚集成為 Fata'an 青年 sikawasay 的第一批成員，除了繼續跟在 Yakas 身邊學習儀式的執行，也開始討論如何復振 Fata'an 部落的公共祭儀。

Yakas 替人舉行問事、治病、除穢等私人儀式時，Kulas 等人就從最基礎的準備祭品、祭器、在儀式中協助噴酒、遞送物品等開始學習 dadokay⁸⁹(學徒)的工

⁸⁹ 在 Fata'an 的 sikawasay 系統中有四個層級，第一級是剛入巫的初階者稱為 dadokay (學徒)，儀式中負責準備祭品祭具、遞送物品和噴酒等較靠近人間的工作；第二級是 sisakawihay (引靈者)，儀式中負責 miangang (喚靈)和擔任助手；第三級是 sikawasay (持有靈者)，可直接與靈溝通並執行儀式；第四級為 aisidan (教導者)，為 sikawasay 團體的領導者；已離世的 sikawasay 也會被尊稱為 aisidan。

作，Yakas 不會直接教導 dadokay 如何進行儀式，而是會在儀式後詢問 dadokay 是否已了解儀式的內容，或是會在儀式過後幾天才向 dadoka 解釋儀式的內容與過程，最常跟著 Yakas 做儀式的 Amid 表示：

「我發現阿公 (Yakas) 常常不會在儀式中講說要我們做什麼，或是解釋儀式做了那些事情，為什麼要做這些動作，我跟阿公出去做儀式阿公會突然問我說：『Amid 你會了嗎？』有時候我都反應不過來，回他說：『阿公我還不會餒』，阿公就說：『你沒有看嗎？』所以他是那種要我們在旁邊跟著邊看邊學的那種感覺，他不會直接教說你要做什麼你要做什麼這樣，他也會觀察我們每個人的動作。我了解阿公的學習方式之後，有時候在儀式中我會有感應說應該要做什麼，就會問阿公說是不是要噴酒、還是要拿 talod (芒草) 這樣，阿公就會說：『嗯，對。』他喜歡看到我們是主動、有積極行動的感覺。」

dadokay 學會基本的工作之後，會開始學習 miangang (喚靈) 與 mipohpoh (身體除穢)、mifihfih (空間除穢)，此時考驗的是 dadokay 對於神靈的認識以及對祭詞的熟悉度，由於青年們對族語的使用不是那麼熟悉，加上祭詞中有許多與平常所使用的族語不同的祭祀用語，所以在祭詞的學習上就會花上比較多的時間背誦和理解，熟悉之後才能夠配合動作流暢的進行 miangang (喚靈) 與 mipohpoh (身體除穢)、mifihfih (空間除穢)，學習到此階段之後 Yakas 就會在儀式中將這些部分交給 dadokay 來執行，同時在一旁觀察 dadokay 是否已經具備這些能力。

當具備這些能力之後就會開始學習各個儀式的程序，dadokay 學習的私人儀式有下列幾種：

1. milicay (問靈)：各項儀式的基礎之一，sikawasay 要先進行喚靈、迎靈並給予祭品，接著向神靈說明今日所欲行之事以及對象，接著詢問要提問之事並確認

神靈之回覆。Yakas 在問靈時會使用擲筊與香蕉葉問卜並用，而 dadokay 的靈力尚未能夠使用香蕉葉問卜時，大多會以擲筊為主。

2. mipohpoh (身體除穢)：為需要治病的對象進行除穢，是各項儀式中會一併進行的基礎儀式，sikawasay 以香蕉葉在病患身體四周做拍打或拂除汙穢的動作，同時誦唸祭詞呼喚神靈並祈求神靈護佑，輔以噴灑米酒在病患身上或患部以潔淨患者的身體與靈魂，最後在患者的頭頂吹氣三次將 sikawasay 的靈力分享給患者，並叮囑患者的'adingo (靈魂)使其能儘快康復，若患病較為嚴重者，則視情況進行 micepcep (吸吮汙穢)、paliloc(淨身)。
3. micepcep (吸吮汙穢)：進行 micepcep (吸吮汙穢)會準備瓷碗並倒入米酒，sikawasay 將汙穢從患者身體吸出後會吐在碗中觀察和集中，清除乾淨後會將香蕉葉和祭品放入碗中使汙穢無法逃離，最後將穢物送到河邊丟棄。此儀式對 dadokay 的靈力與有較高要求，否則會無法吸出患者的汙穢。
4. paliloc (淨身)：使用臉盆盛洗米水，在放入米酒和香蕉葉同時誦念祭詞祈求神靈護佑並潔淨病患身體與靈魂，然後以毛巾沾濕並擦拭患者全身，同時也要誦唸祭詞。
5. pakaen mato'asay (祭祖)：當家中有人做不祥的夢、生病或發生不幸，sikawasay 判斷可能是因為家中祖靈作祟時，就需要到事主家中舉行 pakaen mato'asay (祭祖)儀式以確認祖靈是否有所要求，或是要進行身體和空間的除穢。
6. mifihfih (空間除穢)：通常家中有多人生病或發生不幸時，sikawasay 會透過 pakaen mato'asay (祭祖)和 milicay (問靈)確認對該家進行 mifihfih (空間除穢)，在進行前 mifihfih 會以 talod 芒草、felac (以草木灰、白米、海鹽混合成的驅邪物)對房屋或空間進行的除穢，sikawasay 會在空間各個地方由上而下、由內而外的揮打芒草、撒 felac、噴灑米酒和誦唸祭詞祈求神靈協助驅趕在空間中的汙穢並使其潔淨。

7. **pangangan** (命名、更名): 部分患者的病因跟名字有關，由於阿美族人在取名時會沿用祖先和長輩的名字，若名字不適合此人就會導致生病，時常發生在嬰兒、孩童身上，成人則可能因為時常患病或受靈擾也需要更名，**sikawasay** 經儀式確認是此原因的話就會以香蕉葉占卜來詢問神靈該更換為哪個名字，若狀況較嚴重者則需要舉行 **miliyaw pasofoc** (新生儀式)。

除了上述的儀式學習，**dadokay** 還要遵守飲食和行為上的禁忌，有些禁忌是終身要遵守，例如禁吃蔥類、蒜類、兩隻腳的禽鳥類、頭上有角的動物和其他山產，有些則是在儀式前不可食用如魚蝦水產類或是青菜，抑或是 **pamalataw**⁹⁰ 期間只能吃豬肉、生薑、豆類、米飯等，行為禁忌則是不可有親密關係、不可行經墓地或喪家、不可被他人跨越身體或拍肩膀等，依照儀式規模的大小要維持禁忌三天到一個月不等。**Yakas** 也會替人舉行如尋人、尋物、**pawatid** (隔離儀式) 等，由於 **dadokay** 的靈力尚未能執行這類儀式，但是會在一旁協助和學習儀式的程序，**Yakas** 會在儀式中測試 **dadokay** 是否已熟悉儀式程序以及靈力的高低，有時候也會透過夢占來確認 **dadokay** 是否已具備這些能力，等到能夠執行這些儀式之後 **Yakas** 就會同意 **dadokay** 獨立行事。

每年特定的時間 **Yakas** 會帶著 **dadokay** 進行 **sikawasay** 的 **pamalataw** 儀式，其用意是與自己的 **salo'afang** (守護靈、指導靈) 有更密切的連結以增強 **sikawasay** 的靈力，此儀式會使用 **paarongyaw** 祭品，**paarongyaw** 是對替代全豬祭品的稱呼，會使用豬頭、四肢、豬尾、心肝腎脾、約手掌寬的五花肉一條來代表一隻完整的豬做為祭品，是 **paarongyaw** (立巫) 或是 **pawatid** (隔離儀式)、**pamalataw** 等重要個人儀式會使用的祭品。此時是 **Yakas** 觀察 **dadokay** 學習成效的重要時刻，**pamalataw** 儀式中 **dadokay** 要進行 **mifetik** (告靈)、**miangang** (喚靈)、**miloko** (儀式歌謠) 等，最後 **Yakas** 會為 **dadokay** 進行祈求神靈賜福增加靈力以及開眼的儀式。

⁹⁰ 又稱為 **mireco**，是專屬於 **sikawasay** 的祭儀，傳統在 **ilisin** 過後 **sikawasay** 會輪流到各家進行祭祖和祭祀 **salo'afang**

部落公共祭儀目前則有 ilisin 前的祭祖和迎靈儀式、ilisin 結束後的送靈儀式，2020 年在 ilisin 的前一天 Yakas 就會帶著 dadokay 舉行 ilisin 前的祭祖和迎靈儀式，迎靈儀式結束後由 dadokay 將祖靈護送至 ilisin 會場，將祖靈安置在由 ilisin 承辦階層 Lafodo'搭建的祖靈屋內。送靈時先由 dadokay 在 ilisin 會場將祖靈請回紅瓦屋，再由 Yakas 帶著 dadokay 舉行送靈儀式。

2021 年因為 Covid-19 疫情加上部落領袖曾通華過世的緣故 Fata'an 停辦 ilisin，Yakas 與 dadokay 在 kakitaan 為部落舉行 palamal (祈福祭)和 mifahfah (除穢祭)。2022 年 ilisin 在護送祖靈至會場後，dadokay 依照祖靈指示在部落進行 mifahfah (除穢祭)，ilisin 後 Yakas 也讓 dadokay 嘗試自行完成送靈儀式，這些對 dadokay 而言都是親身經歷與學習儀式的珍貴經驗。

Yakas 除了教導 dadokay 儀式，也會有儀式草藥知識的學習，用以治療病情較嚴重或是患者靈魂因病受傷而需要草藥輔助治療的情形，Yakas 會詢問祖靈要使用哪些草藥，然後會指示 dadokay 去採取這些草藥，製作時將草藥全數放入清水中熬煮，當草藥熬煮完成前會放入米酒並誦唸祭詞請祖靈予以護佑，在放涼之後依患者每日需要用量分別裝瓶。經過數次的學習之後，dadokay 也歸納出幾種藥方，以利在儀式中可以更快確定要使用的草藥種類。由於 Nakaw 小時候時常陪父親上山採集草藥，因此對識別草藥有豐富的知識，會將學習到的草藥種植在紅瓦屋的腹地，Amid 也為此在紅瓦屋開闢一塊專門的草藥園，方便在儀式時取用。

在平時 Yakas 會教導如何解夢與判斷祖靈的訊息，dadokay 有時會直接看見祖靈或聽見聲音，有時則會透過做夢得到訊息，由於夢境對阿美族來說也是祖靈傳達訊息的重要途徑，所以會非常重視夢境的内容，這些有訊息的夢與一般的夢不同，做夢者在醒來時會很清楚記得夢境中的細節。當 dadokay 得到訊息之後會向 Yakas 報告夢的内容，Yakas 則會協助解答夢境代表的意思，有時則會表示要

再次和祖靈確認之後再給予回覆，在一次次解讀訊息和解夢過程中，dadokay 也會漸漸學習到解讀夢境的方法。

dadokay 也會透過自行聚會和討論來接觸平時在儀式中學習不到的祭儀知識，原先 dadokay 都在林家老宅聚會，祖靈下山之後 Nakaw 逐步在祖靈要求下增建祖靈屋，2021 年 1 月在原本的祖靈屋西側增建了可供 dadokay 休息的空間，於是 dadokay 就在 Marang 的提議下開始每周固定在此聚會。Marang 在 Fata'an 青年 sikawasay 是一個比較特殊的角色，Marang 從小就跟著身為 sikawasay 的外婆在鳳林鎮 Malipasi 部落長大，小時候就被判定具有 sikawasay 的資質並且會協助外婆進行儀式，然而在他高中畢業後外婆認為自己已年老無法教導 Marang，祖孫兩人討論過後決定讓 Marang 到 Tafalong 部落尋找可學習的對象，之後 Marang 找到 Kating Hongay 拜師學習，Marang 在 2015 年舉行 paarongyaw (立巫) 儀式，並在 2019 年進行 pafafoy (成巫) 儀式。

Marang 透過朋友的介紹在 2018 年認識 Amid，2020 年 Fata'an 青年開始跟著 Yakas 學習時 Marang 也會偶爾跟著觀摩學習，由於 Amid、Karo 與 Marang 的年齡相仿且 Kulas 之前在工作時就認識了當時還是高中生的 Marang，因此 Marang 時常會到林家老宅或 kakitaan 和三人聊天或是分享討論彼此學習的狀況與經驗，由於 Marang 同時具有外婆的儀式系統和師父 Kating Hongay 的儀式系統的經驗，也曾到過其他部落做過儀式的觀摩學習，相較於 Fata'an 青年 sikawasay 有更多阿美族靈觀知識和不同的儀式經驗，所以 Fata'an 青年 sikawasay 也邀請 Marang 一起參與協助 Fata'an 部落的儀式復振，於是在 Marang 的提議下開始固定的聚會，Marang 回憶當時提議的想法：

「我當下提這個那時候有一個很大的感覺，是這群人(青年 sikawasay)要有一個很正當的脈絡性去處理這個東西(指阿美族靈觀與祭儀)，怎麼去建構這個很有脈絡的東西就是、因為它是一個很全新的東西去再建構起來嘛，所以我覺得是

要有固定的時間然後大家去、最開始的想法是大家固定的時間去做一個人之間的討論，那時候我們還沒想到靈的部分，就是人之間的討論是說我們在儀式過程中學習到什麼看到了什麼，然後你的感受是什麼然後去做一個整理跟總結，然後不知不覺就變成是說我們要透過靈的方式去了解說我們要幹什麼。所以我一開始的初衷就是大家需要一個這樣的空間跟時間去了解彼此在這個光復地帶(Fata'an 部落)屬於靈的是在發生什麼事情然後去做一個了解，就是這麼簡單一個想法。」

一開始的聚會內容 Marang 會分享個人修行時的內觀方式，介紹阿美族靈觀身體與靈魂的關係，如何在修行時與靈有更好的連結。Marang 也會分享自己學習 mifetik (告靈)的經驗，並分析 mifetik (告靈)時應該具有的祭詞結構及其對應的靈觀。對 Fata'an 祭儀文獻研究頗多的 Amid 則會分享他在不同文獻以及部落長輩的口述中比對出 Fata'an 部落傳統儀式的可能樣貌，並與其他成員討論 Fata'an 部落的祭儀歌謠。這樣的聚會模式一直持續到了 2021 年的 5 月 19 日，由於在前一段時間 Fata'an 部落族人前往台北南港中央研究院民族學研究所博物館進行迎靈儀式將七位祖靈請回到 kakitaan, Yakas 向青年 sikawasay 表示這七位祖靈回到部落將協助 dadokay 更好的學習如何執行儀式以及增加 dadokay 的靈力，迎回祖靈後青年 sikawasay 仍舊保持每周固定的學習聚會，5 月 19 日聚會發生的事情則改變了後續的聚會模式，在筆者的田野筆記如此記錄當時的情形：

「5/19(三)夜 Sawmah ina 現身教導

參與人員：Kulas、Marang、Amid、Karo

Kulas 分享最近作夢的內容以及與夢境有連結的生活事件……。Kulas 分享之後，先後有兩隻蝴蝶(或飛蛾)飛入 taloan，一隻是橘褐相間、一隻是黑底白點，黑底白點的蝴蝶飛入後，Marang 聽見有歌聲，隨後教導其他人一起學習，吟唱

中 Kulas 看到畫面：一群 sikawasay 在林家老宅的 potal (屋前廣場)進行歌謠與舞蹈，地上擺放著一個 tapila(籐籬)，上面有 pationgan(祭壺)和檳榔、荖葉、菸葉、torom (糯米糕)等祭品，sikawasay 們圍繞在 tapila 旁成半圓面向東邊一邊唱祭歌一邊擺動身體舞蹈，同時間有兩名看起來像是資深的 sikawasay 開始將 tapila 上的祭品一一放入祭壺中。

接著 Kulas 聽到 aisidan ci Sawmah ina 說這是過去祂們 sikawasay 做儀式時很重要的歌，一定要先學起來，並說：『你們(dadokay)已經可以開始學習了，未來還有二、三十首馬太鞍部落做儀式的歌，都要通通學會。』

在 miloko 之後，Sawmah ina 現身(臉及手臂)指導 Kulas 擺設祭壺與祭杯，告知未來進行儀式與向神靈獻祭的儀節順序如下：

- 1.手持香蕉葉呼喚神靈。
- 2.神靈下降後進行 miloko，報告今日要進行的儀式與祈求。
- 3.miloko 進行中主祭與助手開始向壺中獻祭品，依照呼喚的神靈數給予相同分量的祭品。
- 4.祭品順序為米酒(lilangawan)、撕成小片的檳榔葉(sanangsay)、撕成小片的檳榔(fafao)、捏成小塊的 toron (codo)以及菸草絲(kalackatay)。
- 5.開始執行今日的儀式。

.....，隨後 Sawmah ina 要繼續教導，Kulas 表示身心無法繼續承受長時間通靈，ina 表示之後會再繼續現身教導，離開前表示絕對不要忘記今日教導的內容。」

由於當下此事發生的很突然，在場的 Marang、Amid、Karo 除了感到訝異，接受到訊息 Kulas 也深有感觸的表示自己從開始跟著 Yakas 修行之後並沒有像其他人一樣感應到靈，面對身邊親友的懷疑也讓自己逐漸產生自我懷疑甚至有抑鬱的傾向：

「自從 2014 年看見 Kakacawan 之後，就不曾再有這麼明顯的感受，之前去 misaliway 的時候身邊的人會彼此分享看見、聽見或是做了什麼夢，可是我都沒有像他們一樣的感受，後來我有做一些夢但是還無法看見、聽見，所以還不太敢確定自己是不是真的有 sikawasay 的資質。那時候家裡的人也會質疑我是不是因為當天有喝酒或是在外面工作壓力太大所以藉酒意發洩情緒，有些人會覺得我不是學文化學到走火入魔所以自以為有這樣的體質，這段時間也因為這樣很懷疑自己是不是如旁人所說的那樣自以為是或是胡思亂想，甚至有想要去看醫生確認是不是自己真的是精神出了狀況。

看見畫面跟 Sawmah ina 出現的當下我的心裡是很震撼的，因為那個感覺非常真實，就是真的有一隻手放在我的手上然後帶著我把那個祭品一個一個放入祭壺裡面這樣，所以當 Sawmah ina 跟我講完話之後我很難過又很感動地哭了，難過的是前面經歷了這麼多的痛苦跟自我懷疑真的差一點就覺得自己要發瘋了，今天很真實的感受讓我終於接受自己是具有 sikawasay 的資質而不是人家口中說的有精神病；感動的是祖靈祂們真的一直在我們身邊眷顧著我們，讓我有動力能夠繼續堅持走下去這條路。」

隔日 Amid 將此事也報告給 Nakaw 和師父 Yakas，Yakas 和祖靈確認過之後也表示訊息無誤，也確認 Kulas 可以開始獨立執行一些簡單的儀式。青年 sikawasay 在此之後的聚會開始按照 Sawamh ina 的教導進行聚會儀式邀請祖靈或神靈下降到祭壺中，透過 Kulas 或 Marang 與祖靈溝通，請祖靈給予指導或是解答青年提出的疑問。青年會在隔日向師父 Yakas 報告聚會儀式中所得祖靈的訊息和指示，請師父 Yakas 再次確認這些訊息是否屬實並請師父決定如何執行。

有時在聚會儀式中會得到祖靈指示要青年 sikawasay 於某時某地進行 misaliway (修行)，將此訊息報告給 Yakas 之後，Yakas 會決定讓青年自行前往或是由他親自帶領。如 2022 年有次在聚會儀式中青年 sikawasay 得到祖靈指示要

前往台東縣長濱鄉的八仙洞進行祭祀，Yakas 也確認該訊息為真，由於八仙洞屬於東海岸國家風景管理處管轄範圍，青年原先擔心會遭到管理單位拒絕，但透過 Amid 聯繫說明之後管理單位同意青年 sikawasay 前往進行儀式，當天的儀式也順利完成⁹¹。

獲得了師父 Yakas 的首肯以及在 Nakaw 的鼓勵之下，Kulas 開始嘗試執行儀式，青年 sikawasay 的其他人則會在儀式時從旁協助，最初 Nakaw 會請 Kulas 向祖靈確認做夢得到的訊息，接著又再次詢問師父 Yakas 以比對 Kulas 獲得的訊息是否確實；再來會請 Kulas 詢問祖靈 kakitaan 儀式的做法，並同樣請師父 Yakas 確認 Kulas 獲得的訊息是否屬實，有時 Kulas 會遇到無法獲得訊息或是獲取訊息錯誤的狀況，當下會仰賴其他成員是否有獲取訊息或是在事後詢問祖靈是否近期要持守更嚴格的飲食禁忌，或是要進行 misaliway 以增強靈力，青年 sikawasay 就這樣亦步亦趨、小心謹慎的學習和前進。

約三個月後的 8 月 2 日，因應 Fata'an 部落 ilisin 停辦，Yakas 帶著一眾徒弟在 kakitaan 為部落舉行 palama (祈福祭)與 mifahfah (驅疫祭)，儀式過後 Kulas 收到一位在外租屋的朋友的請求表示近日感覺租屋處遭到靈的騷擾，並且身邊的朋友也有遭遇被靈騷擾的情形，於是希望 Kulas 能前往租屋處給予一些協助。由於是 Kulas 第一次答應要獨自執行儀式，在準備好要使用的祭品祭器之後便向祖靈報告此事希望祖靈護佑儀式順利，Kulas 稟告完成後突然有一種即將被考驗的預感湧上心頭，果然當順利幫友人完成儀式並吟唱送靈歌謠時 Kulas 看見祖靈現身給予肯定並表示通過考驗，頓時有了被祖靈「計算」而啼笑皆非的感受。

事後 Kulas 將此事分享給青年 sikawasay 的其他成員，並透過師父 Yakas 確認 Kulas 通過祖靈考驗的訊息，在 Nakaw 的鼓勵和要求之下 Kulas 正式開始幫人執行儀式。Kulas 為了確保能夠順利執行儀式會在儀式前先行和祖靈確認將要執行儀式的注意事項或細節，或者在儀式中請求自己的 salo'afang 在旁給予協助和

⁹¹ 參考原視新聞網 TITV 報導〈馬太鞍八仙洞遺址祭祖慰靈 青年巫師團力振文化〉，網址：
<https://www.youtube.com/watch?v=aJI7rvDqJ80>

指導，當 Kulas 有了幾次順利執行儀式替人問靈和治病的經驗之後，Nakaw 開始將來到 kakitaan 尋求幫助的人分為輕重緩急，將情況較不嚴重不複雜的求治者分攤給 Marang 或 Kulas，又或者是讓 Marang 和 Kulas 相互配合一起執行較複雜的儀式，而患病較嚴重者則仍然會請師父 Yakas 來執行儀式，或是在請示師父同意後由青年 sikawasay 自行執行儀式，有時在祖靈的指示下青年也會執行難度更高的儀式，使青年 sikawasay 有更進一步的成長。

隨著不斷累積的儀式知識和經驗，青年 sikawasay 在彼此相互合作下逐漸有更多獨立執行儀式的能力，Yakas 則會隔三差五來了解青年 sikawasay 的情形，青年 sikawasay 有問題時也會主動向師父報告和詢問，師徒之間的互動良好，加上後續有新成員 Papay、'Ilid 的加入，截至 2024 年 9 月青年 sikawasay 固定成員已有六人，非固定成員則有四人。

除了上述作為 sikawasay 必須學習的儀式和個人修行的種種事務，Kulas 和 Marang 一致認為重建 Fata'an 傳統靈觀以及如何讓 mifetik (告靈)儀式回到部落族人的日常生活是青年 sikawasay 在當代很重要的課題，傳統靈觀中對於各個神靈的職掌以及在儀式中和靈互動的關係呈現了阿美族人看待世間萬物和人際互動的價值觀，mifetik 則是再現並回應阿美族人與神靈、阿美族人與世間萬物及社會的互動關係，在原住民族青年追尋文化認同與文化價值的當代處境，傳統靈觀與 mifetik 無疑是提供當代阿美族人文化核心的精神價值，它應該跨越宗教與政治讓每個阿美族人能夠有機會認識和學習，並非由 sikawasay 獨攬。



圖 19 2020 年 9 月 14 日，Yakas 與徒弟 Awa 為四名學徒（座位從左至右為 Mayaw、Kating、Kulas、Kati'）舉行 paarongyaw 儀式

資料來源：Lisin Haluway 提供



圖 20 2021 年 3 月 19 日自中研院迎回的七位祖靈依附在酒瓶中並綁上檳榔嫩葉供奉在 Fata'an 祖靈屋，從左至右上排為 Afo Talacay、Unak Tafong、Fasa Wasilan，下排為 Fasa Amoy、Mayaw Oping、Papay Afo、Sawmah Kayting



圖 22 2021 年 10 月 Yakas 與徒弟們合影，後方為第四次擴建之祖靈屋
資料來源：Amid 提供



圖 21 2022 年 4 月青年 sikawasay 在部落文物館預定地舉行除穢儀式
資料來源：Amid 提供



圖 23 2024 年 ilisin 前祭祖迎靈儀式年齡階層進行 malikoda
資料來源：Lisin Haluway 提供



第三節 復振過程中遭遇的困難與應對策略

一、部落族人對新任 kakitaan 的認可

由於 Fata'an 部落的 kakitaan 制度在日本統治時期被日人禁止而瓦解，因此部落族人對 kakitaan 所留存的記憶比 sapalengaw 更為久遠且殘破，在筆者田調期間訪問部落族人對於 kakitaan 最後的印象，族人 Angah Saway、大華村 komod (頭目)Iko 對此都有印象，Angah Saway 表示位於大馬村光復國小校門口對面的田家在過去是其中一家 kakitaan，據 Angah Saway 的長輩說被日人廢止之前該家是有敵首棚的；另外兩家 kakitaan 僅知道位於大平村但已經不可考。大馬村田家當時的家主 Ongo Tali 是家族最後一任 kakitaan，由於 Angah Saway 母親的家就在田家附近，曾經看過田家的老人不定期會聚集在該家的廣場進行儀式，但是 Angah Saway 母親當時的年紀還小無法參與和了解儀式的實際內容。

如今部落族人對 kakitaan 家族與制度是陌生的，當林家被選為供奉祖靈的家族以及在祖靈下山後被 Yakas 告知「你們就是 kakitaan」時知情的族人並不多，因此當林家是 kakitaan 的訊息在部落開始流傳、紅瓦屋在祖靈要求下逐步擴建時，部落許多族人對林家是抱持疑惑與否定的，筆者在調查時也聽聞有族人表示：「下山的祖靈是林家的祖靈，不是部落的祖靈」，或是質疑林家是否有 kakitaan 的血統或脈絡、又或者質疑祖靈屋的建立是為了招攬顧客，也有人認為 Nakaw 身為林家媳婦按照傳統不應該具有承接 kakitaan 的資格，可以說林家承接 kakitaan 初期在部落除了參與上山迎回祖靈的族人以外，並未獲得其他族人的認可。

另外在 2021 年 3 月 19 日 Yakas 帶領族人前往中研院迎接七位祖靈回到部落時，由於其中一位祖靈 Unak Tafong (第 66 代 sapalengaw) 的後代家族也一同參與前往迎靈，其後代對於祖先回到部落後未如預期被迎回自家供奉而是入祀在紅瓦屋的 kakitaan，因此與 Nakaw 產生矛盾。Nakaw 雖有向該家族解釋這並非他個人的意思，當下 Yakas 也確認此事是祖靈的決定，並表示該家族仍可在家中另立

祀位，入祀在 kakitaan 並不影響後代對 Unak Tafong 的祭祀。據筆者的觀察兩者對此事的矛盾至今仍舊未獲得解決，筆者認為由於 Unak Tafong 作為 Fata'an 最後一任 sapalengaw 為部落族人熟知，並且許多關於 Fata'an 部落的口述資料都是在 Unak Tafong 擔任中研院民族所田野調查報導人時所留下的，其後代在部落傳統文化事務上的動態受到部落青年一定程度的重視，因此林家 kakitaan 未能獲得 Unak Tafong 後代家族公開表態支持使部落族人對林家做為新任 kakitaan 產生觀望心態有不小的影響。

Nakaw 也自承擔任 kakitaan 之初曾被林家其它長輩指責「做祖靈之事是撒旦的行為」讓他十分的沮喪難過，一路走來是 Yakas 與祖靈給予的引導和安慰讓他堅持下來。Yakas 在部落中替族人做儀式時會向族人介紹 Nakaw 是部落新任 kakitaan，面對族人的疑問 Nakaw 會解釋事情的起因跟脈絡並邀請族人到紅瓦屋的 kakitaan 祈求祖靈保佑，漸漸的被醫治族人會口耳相傳若要找 Yakas 治病和問事就到紅瓦屋找 Nakaw，隨著前來做儀式的人增多，認可林家是 kakitaan 的族人也慢慢增加。

此外，Nakaw 的父親其實是從 Fata'an 部落 mikadafo (男子從妻居)到 Tingalaw(豐濱鄉豐富)部落，祖父 Papay Afo 過去也是 Fata'an 的 sikawasay，亦是從中研院民族所博物館迎回的祖靈之一，Nakaw 透過和自己父系家族重新連結尋回在 Fata'an 的親族。當要舉行部落性儀式時 Nakaw 會邀請層參與帶祖靈下山的族人以及有治過病、做過儀式的族人與父系親族一同來參與，並透過與青年階層的連結讓青年有機會參與儀式和認識 kakitaan，進而獲得青年族人的認同。

受訪者 Anaw 就表示由於自身擔任海巡的關係時常會接觸到海難者遺體，早在 2004 年(民國 93 年)左右就因為不知名的原因持續暴瘦，透過他人介紹求醫、拜神或是找其他地方的 sikawasay 始終無法獲得治療，最後則是在岳父母的引薦下找 Yakas 做儀式後才恢復健康，康復之後也會在工作上遇到跟靈有關的事情持

續請 Yakas 給予協助，Anaw 因此對 Yakas 十分信任，當 Nakaw 邀請 Anaw 參與儀式時他除了會盡力幫忙以外，也會邀請其他青年一起來參與：

「因為我自己親身經歷過，我反而對這種事情，我會就是盡量去參與，我也會用我自己的方式去把這些小老弟們帶過去，因為這種東西你也很難去轉述，就是只有自己親身經歷過了，你才會覺得說對，所以那個力道會不一樣啊。就是你邀請他們過去的那個力道會不一樣，所以我就也因為這個 Yakas 的關係，所以因為上第一次跟第二次上山聖山，那時候因為我沒有得到資訊說要做這件事情，所以我第三次的時候，我聽到以後我就從那個時候開始沒有斷過一直到現在。」

另一位受訪者 Angah Saway 也表示 2018 年規劃祭祖儀式時就希望部落長輩的參與指導能使復振祭祖儀式具有正當性，受到部落耆老反對後才轉而與 sapalengaw 後代家族結合共同舉行祭祖，後來 kakitaan 的出現雖然在他的意料之外，但是站在文化的立場他也能夠接受這樣的發展：

「現在有這個像鳳廷(Nakaw)他們 patireng to o taloan, malokakitaan (建立祖靈屋，擔任 kakitaan)，我也接受這種情形，因為它會是有一個 sikawasay 在那裡的話，它會變成一個儀式會變得比較正統而且有一個正當、我認為是一個正當性，我祭祖儀式有一個 sikawasay 在那裡它變成比較合理。假如說我辦一個祭祖儀式，在那邊 mifetik (告靈)我一個人我沒有這個身分的話，我怎麼去支持我這個儀式的正統性或正當性。」

除此之外當 Nakaw 受到祖靈指示要為部落做儀式時也會義無反顧的將責任承擔起來，例如 2022 年 4 月原民會補助部落 ilisin 場地與文物館興建的豐羽計畫要舉行動土典禮，部落耆老經過激烈的討論之後決議在動土典禮不可進行傳統的

mifetik 儀式，而是要用教會的禱告來為儀式祈福。Nakaw 就得到祖靈指示要為豐羽計畫的基地進行 mifahfah (空間除穢)，便和 Yakas 和青年巫師團討論此事之後在清晨舉行儀式先為部落除穢和祈福，Nakaw 對此表示：

「其實我已經為部落辦過很多儀式了，只是很多人都不知道，祖靈跟我講說要做什麼儀式要做什麼儀式我都有答應，這些都是我們自己出錢幫部落做的，我們做生意也是很辛苦，做 kakitaan 真的沒有那麼簡單。」

透過 Yakas 與青年 sikawasay 幫族人做儀式而累積起來對 Nakaw 的信任感，還有族人們相互彼此邀請，參與部落祭祖儀式的族人漸漸增多，2023 年與 2024 年 ilisin 前的祭祖儀式開始有 komod (頭目)應邀前來參與，可以看出 Nakaw 與林家 kakitaan 的身份已慢慢獲得部分族人的認可。

二、青年 sikawasay 執行儀式的驗證與族人認可

2019 年 Nakaw 邀請族人一起討論要在林家老宅舉行送靈儀式時，反對的族人曾質疑 Fata'an 已經數十年未有 sikawasay，請其他部落的 sikawasay 來執行儀式可能因不同部落祭儀文化的差異而無法達到效果，雖然從當時儀式的結果來看這樣的疑慮並不存在，即便後來青年認識到 Yakas 的師承是來自於 Fata'an 的 sikawasay Ngangis 與 Fasa' Wasilan 並開始跟著 Yakas 學習，不過當時在部落中抱有這樣疑慮的族人仍有不少。

在筆者觀察青年 sikawasay 的學習歷程之後，筆者認為這個疑慮來自過去日本殖民者打壓傳統儀式與信仰文化以及國民政府以強勢的文化將原住民族傳統信仰視為迷信導致 sikawasay 變成封閉的群體文化，一般族人若沒有加入 sikawasay 團體便無法學習到這些文化知識，在 sikawasay 沒落之後更使這個文化蒙上許多神秘和傳說的色彩；再者，由於 Fata'an 與 Tafalong 都是古老且人數眾

多的大部落，但是各自的神話傳說有明顯的差異，彼此之間又時常有相互較勁的意味，因此部落族人對 Sikawasay 文化的陌生與不解，再加上部落間文化較勁是 Fata'an 部落族人對 Yakas 產生疑慮的重要因素。

Yakas 曾向青年 sikawasay 表示在舉行 2019 年部落送靈儀式時 Fata'an 的幾位祖靈就有在儀式中現身指導他該如何依照 Fata'an 的方式進行儀式，在青年 sikawasay 的學習初期 sikawasay Awa 也曾教導青年：「如果不知道儀式怎麼進行，可以詢問祖靈或是自己的 salo'afang (指導靈)」。當青年巫師團開始具有通靈能力之後，有時遇到不熟悉的情況就會在舉行儀式前幾日先向祖靈確認儀式程序、要準備的祭品與祭器，在儀式中也會向祖靈確認接下來該如何進行，但是這樣的方式一開始讓青年巫師團的成員認為心中一直有不踏實的感覺，Marang、Amid 與 Kulas 為此討論過彼此的感受，由於青年 sikawasay 中 Marang 學習 sikawasay 和執行儀式的經驗最多，因此最擔心是青年 sikawasay 觸犯禁忌的問題：

「因為我們不是完全只靠文獻的東西去走這個儀式的流程，可能有文獻或當下的靈的給的指示去做這個、做這個靈的事情，所以慢慢去接受說這個可能就是靈的他們一個方式去在執行一些事情。後面的事情就是 Kulas 哥比較是在 malotapalay 就是在問事的人，其實那時候我是很擔心，可是後面就這樣子慢慢的看、慢慢的觀察，也的確還是證實了就是順著水流走吧孩子，就是不必要擔心這麼多你所焦慮的事情。因為我很怕的事情是我們會觸犯靈的禁忌，然後這個東西可能會影響到這一世的人，甚至是延伸到這個後代，可是不知不覺這些東西、有的真的被治療到了，然後也發生了一些事情就是被證實了。」

Amid 認為藉由祖靈和神靈教導學習儀式是一種事前實習的學習方式，dadokay 先從「動作」開始學習，等到熟悉和從中理解儀式的結構與脈絡之後才會真正學到儀式的完整樣貌：

「其實剛開始滿讓我有衝擊感，會顛覆我對這個東西的認知，不是這個東西應該要這樣子發生的、要有一個型出現嗎？它應該是要有一個舞蹈或是一個環境這樣子。之後我就轉變覺得說其實這樣的方式是可以的，後面就會領略覺得說或許這是老人家的安排，就是你必須要從另外一個角度做這件事情，你先把那個東西打好基礎之後，你才可以實踐你原本要完成的東西，你必須要有一個雛形，我當作我們現在是一個實習生的角度，等到你實習生到一個程度之後再加上你所吸收的資訊被統整完之後你才會去還原那個最真實的樣貌。」

Kulas 則表示自己是一直不斷的在儀式中懷疑自己和實證後肯定自己的過程中反覆拉扯：

「我覺得在這過程裡面，我覺得應該算是我得到的一個感應吧，祂告訴我『不要怕，你就做，做了之後你才會知道這樣對不對』這樣，所以我才會一直持續的做下去，然後很多事情我也是第一次經歷，有時候我都會問說『真的嗎？我真的可以做這樣的事情嗎？』有時候會覺得說 O dadokay kako i, caay ho maden ko kalam, caay ho maden ko 'icel (我只是個學徒，我的靈力不足、我的力量也不足)，現在祖靈跟神靈要求我做這樣的事情，我真的做得到、做得出來嗎？那我自己也是在這個實證的過程裡面覺得好像真的有那個效果，再搭配上你們兩個 (Amid 與 Marang) 這樣子，我真的覺得好像是可以的。就是在這個過程中不斷懷疑自己、懷疑自己，然後在實證的過程裡面又重新去肯定說真的可以。」

由此可以得知青年 sikawasay 的成員對此一直處在自我懷疑、執行儀式驗證與證實後的肯定之間不斷的循環往復，青年 sikawasay 如此謹慎一方面是害怕儀式執行不當觸犯靈的禁忌而危害到自身或家人，一方面是顧慮藉由祖靈或神靈指導執行儀式的方式與文獻記載儀式的方式有不同之處會不被族人認可，但是經過一次又一次執行儀式的驗證之後青年 sikawasay 才慢慢建立起透過祖靈和神靈學習儀式的信心。可以發現青年 sikawasay 在這樣的學習方式下雖然有出現一些與文獻記錄不同的「儀式創新」，在不斷執行儀式的過程中會學習到新的內容並再次做出調整，最後仍不脫離 Fata'an 或是阿美族的靈觀與儀式脈絡，Marang 對此就表示他發現青年 sikawasay 的儀式是從舊的儀式做法衍生出新的做法，新的儀式做法仍能往回對應舊的做法：

「我是怎麼去分析這個儀式的東西，就是我從以前學習到現在就是有一個學習脈絡，大致上可以知道儀式的過程中它的程序是什麼，就是請靈、問靈、娛靈、問事，問事完之後還要再送靈，送靈還有分一些小細節就是 pafelec (獻祭品) 跟 patafo (給予回禮) 之後才真正送祂們，就是有這些程序在。滿特別的就是雖然 Fata'an 的儀式是在做比較再創儀式這件事情，可是大家都沒有講好的我也沒有特別去說這些事，可是大家就是不知不覺當中就是慢慢就都有這些東西存在。

我自己在這些創新儀式上面的東西的話我自己是有在使用，比如說在這些創新儀式裡面有幾首歌是我自己夢到的，有時候我自己在做我外婆的儀式的時候，我的外婆的儀式就是其實沒有什麼歌，當我發現說我夢到這些歌之後，或是使用到這些儀式的時候，其實有些東西是可以被加入或者是被減少的，就是要符合當下的情境或是符合這個時代去做使用的。那比較常使用 Fata'an 的就是那個被創新儀式的歌謠就是我常常在使用，Fata'an 雖然有創新沒錯，但是其實很大一部分也有跟著那個脈絡在學習，那個脈絡就是來自於 Yakas 阿公，那我就不多說 Yakas 阿公的師父就是 Fata'an 來的嘛，所以想當然大家大部分就是有在承載這

些東西，那也滿特別就是在承載這個東西過程裡面也有再加上 Fata'an 創新儀式這個部分。

.....其實在 Fata'an 這段期間因為我們現在在做的東西就是在 Fata'an 裡面在創新儀式的部分，雖然是在創新的部分，但是我覺得有一個東西蠻特別就是我們都還是在 Pangcah、Fata'an 的本質脈絡之下去長出這些東西，這也是在不知不覺中突然長出來的，我們明明都沒有講好就是還是在這個過程中可能 Amid 哥哥或者是你 (Kulas) 就是在過程中看到文獻什麼什麼，然後衝撞之下會慢慢的長出這些東西。」

在復振過程中青年 sikawasay 理解到部落族人對 sikawasay 的疑慮也來自於不理解儀式和靈觀、神話傳說之間的關係，隨著儀式經驗的累積開始會有年輕一代的族人詢問 Amid 等人有關 ilisin 和靈觀的問題，因此青年 sikawasay 成員在 2024 年 7 月到 8 月之間在 Fata'an 與 Tafalong 舉行數場分享會，邀請對 sikawasay 文化與 ilisin 祭儀有興趣的族人透過線下聚會和線上參與同步進行的方式和青年 sikawasay 成員進行對話，希望能藉由這樣的方式讓更多的族人認識現代比較難以接觸到的文化知識與背後的精神意涵，並藉由分享會讓更多部落族人也能認識到青年 sikawasay 在傳統信仰與祭儀復振所做的努力。

三、部落公共祭儀話語權的爭奪與衝突過程

在復振部落性儀式過程中最大的困境來自於部落內部話語權爭奪造成的衝突，筆者觀察後認為可將部落內部話語權爭奪分為兩個部份討論，第一是部落公共事務組織運作機制的混亂，第二是宗教信仰觀點的衝突。

部落公共事務組織運作機制的混亂來自於傳統組織功能與 sapalengaw 角色的缺失，其後的'afedoay 亦未能實際掌握部落公共事務的決策權，國民政府來台之後政治人物如村長、代表、議員對部落公共事務具有極大的影響力，現代部落

組織如社區發展協會、kalas (耆老)會議與部落會議又未能清楚劃分權責導致各組織間的事體重疊，使部落事務的討論與決策過程受到青年們的質疑。宗教信仰觀點的衝突則主要可分為支持者與不支持者之間對於傳統信仰與儀式復振的看法，這並非長輩與青年或是基督宗教與非基督宗教的二元對立，而是有不同角度與光譜的立場。

依照 Fata'an 傳統的權力劃分，sapalengaw 同時具有部落公共儀式的祭祀權以及部落公共事務的決策權，在過去 sapalengaw 會和顧問團一同討論部落公共事務後進行決策，然後向各 kowan (區域)的 komod (頭目)以及各年齡階級的領導者傳達訊息。由於族人信仰改宗後 Fata'an 部落已不再有 sapalengaw 的繼任者，取而代之的是無祭祀職權的部落領袖 afodo'ay，然而在外來政權殖民以及現代國家政治體制對部落公共事務的實質掌控之下，在 Fata'an 部落除了有屬於國家政治體制的村長、鄉民代表、縣議員之外，部落公共事務組織有部落會議、社區發展協會，屬於傳統組織的則有部落領袖 afodo'ay、大馬大平大華大同四村的各村 komod (頭目)以及 kalas (耆老)會議；在籌劃執行每年 ilisin 時還會有對外代表部落的「大會會長」、由大馬大平村長兼任負責事務協調的「執行長」、實際籌畫執行的「總幹事」等職務，甚至出現同一事務有多個職務同時具有管轄權，讓青年不知道該聽誰的意見才對的現象，如此繁雜的各種頭銜與職位讓 afodo'ay 如今僅剩下象徵意義，無法實際決策部落的公共事務。

現有的部落公共事務組織：大馬太鞍社區發展協會、kalas 會議與部落會議三者間實際權責劃分不清的情形，過去在討論部落公共事務時就產生過不少紛爭，偶有發生三個組織相互掣肘、職責混亂的問題。例如 kalas 會議設立的規劃初衷是由 kalas 會議討論部落事務並委請 afodo'ay 與各村 komod (頭目)在縣政府原住民部落事務工作組長聯席會進行轉達，部落會議在近年也逐漸納入部落對外事務以及部落內部公共事務的討論與同意權，兩者在進行部落事務的討論時卻與已經成立的大馬太鞍社區發展協會功能有所重疊，由於大馬太鞍社區發展協會具有對

外發公文、申請政府經費補助的行政功能，形成 kalas 會議級部落會議議決涉及部落對外的事項需要經過社區發展協會理事長的同意才能夠實行，也因此曾出現將 kalas 會議的討論決策做為社區發展協會或部落會議議決，或是社區發展協會與部落會議的討論在 kalas 會議議決的情況，令人質疑有跳過部落組織成員和正式表決的程序瑕疵。

且在社區發展協會與部落會議的組織章程中都明確排除無部落戶籍的旅外族人參與，在部落事務的討論中有時也會牽涉到部落文化、傳統禮節與不同信仰的立場，青年時常會夾在「旅外族人無權參與部落事務討論」、「青年應敬老尊賢尊重部落耆老決議」的雙重限制下，造成不論青年是旅外或居住在部落實際上能夠參與部落事務討論的空間並不多。

例如 2019 年日本 NHK 電視台即將推出的短劇希望在部落取景並拍攝 ilisin 的 malikoda，部分青年對此認為拍攝日期是冬季並非部落 ilisin 的時間，若為了配合電視拍攝又再次 ilisin 與 malikoda 是違反傳統禁忌而表示異議，最後在部落主席主導下此拍攝計畫仍獲得大部分族人與 kalas 的同意，提出異議的青年則被長輩們指責「旅外的青年沒有住在部落對部落事務不了解，不應該在網路上隨意放話，也不能在外代表部落發聲」。

2023 年 7 月部落會議舉行主席與各村委員換屆選舉，青年們對選舉未依照部落會議章程與選舉程序進行、部落成員名冊不全在會議中提出異議，發生青年與長輩對是否應該繼續會議而激烈爭執，有長輩指責：「年輕人不具有部落會議組織成員資格，無權對部落會議提出異議並應敬老尊賢尊重部落耆老決議」，青年則是以身為家戶戶長具有部落會議成員資格可參與會議發言與表決，並且部落會議應依照章程進行不可隨意更改否則可視為無效回擊，最後是在 Afodo' ay 的主持下才勉強繼續舉行會議與選舉，青年們對會議結果不甚滿意但也只能接受。

新任的部落會議主席張宏正與部落委員有意整合部落的公共事務組織，2024 年 6 月通過部落會議組織架構將大馬太鞍社區發展協會、kalas 會議納入部落會

議組織之下，新的部落會議組織架構使部落會議成為部落最高的公共事務議決組織，並配合社區發展協會形成新的部落立法與行政體系，由於在此規劃下 kalas 會議僅做部落文化事務的討論以及部落會議顧問性質，族人認為 kalas 會議已經失去原有功能再度淪為象徵性的組織，在 kalas 會議中討論的部落公共事務皆需要社區發展協會、部落會議或是政治人物的認可與配合，其他組織和政治人物若不願配合 kalas 會議的決議，這些討論便成為空談無法落實，大馬村 komod (頭目)Kowya 對 kalas 會議無法發揮功能表示：

「kalas 每次開會、每次我提案的時候，當主席我的要求說所有的案件、你們所有提案的事情沒有人筆錄啊、沒有紀錄嘛，我說提案怎麼樣的意見，他提出意見可是沒有人筆錄，下一次開會又是另外的案子來這邊，沒有結果啊一直開會，我就跟部落的 kalas 講說：『這樣能不能改？我們這個部落兩個月一次好不好？或是半年一次會議？這個每個月會議沒有意義嘛，每天都在那邊等待便當，每個月開會也沒有結果。』每次開會我說那我們這個會議是什麼？每個月都這樣開會，討論的事情部落主席不同意也沒有用啊，主席比大餒。」

退休回到部落的 sing 牧師也曾在訪談中對 kalas 會議上的討論亂象表達他的看法：

「這幾年來，我後來比較沒有什麼參加，主要的原因是說每一次開會好像沒有什麼主題、沒有方向，我有一點浪費，我三個小時坐在那邊也聽不到對於部落的發展的建言。大概有時候是他們，反而是那些 kalas 會吵起來，有時候沒有理性的討論，沒有意義沒有方向，然後主持的人那些人也不曉得怎麼樣主持這個會議，也沒有阻止那些隨便講的人，攻擊性的語言也沒有人去擋住，所以我後來我覺得說假如這樣下來的話沒有甚麼，參加也沒有什麼意義啊，後來我就比較少參

加了。當然也有人跟我講說牧師你還是要參加啦，你是 kalas，你的意見我們覺得很寶貴，我說寶貴歸寶貴，主持的人都沒有做很好的建議，從來以前的開會都沒有什麼記錄，我一再的跟他們講，我們要不要推那個做紀錄的人，要不然我們就買筆電、用錄音啦，還是我自願幫你們紀錄，記錄對我們來講不是那麼難的事情，他們都沒有回應嘛，那我就不要了、就不管它了。」

根據筆者的觀察，部落公共事務組織與政治人物在實際上架空了 afodo'ay、komod (頭目)與 kalas 會議在傳統上具有公共事務的決策權，然而部落青年對 kalas 會議卻也難以產生認同感與支持，特別是在部落信仰與儀式復振的過程中不同宗教信仰觀點藉由 kalas 會議產生的衝突形成復振上最大的阻礙，由於過去部落和長老教會協議的「約法三章」數十年來已成為 kalas 接受的前提，當在討論部落傳統信仰和儀式時便成為一道難以跨越的高牆。

Angah Saway 提到青年階層過去在 ilisin 的規劃中也有嘗試過恢復傳統儀式，然而在部落的討論階段就會遭到 kalas 的否決：

「這個很早以前就有在做這個規劃，那當然這個規劃起源在於說過去 Latomay，他們本來也是有計畫說要去重現一個過去傳統祭儀的那個儀式，可是當初在跟 kalas 做一個會報的時候，那時候 kalas 那裡強烈的反對，因為 kalas 裡面佔大部分都是長老教會的信眾，所以說在這一方面，長老教會的那個 kalas 他們就堅決反對說重新復振傳統祭儀。那時候大概是輪到 Latomay，53、54 年次的去那個籌劃豐年祭活動的時候，那一年受到那個 kalas 嚴厲的指責，結果後來 Latomay 還是放棄做一個傳統儀式的重現。

那過了之後，換 La'onoc 接手承辦大會之後，La'onoc 本來也有意思想要重演那個傳統祭儀的儀式，那當然在馬太鞍部落，沒有正統的 sikawasay，所以說他很難去重現過去傳統技藝的儀式的樣貌，所以說當初他們有規劃是從別的地方

找那個 sikawasay 來去做一個儀式，可是這個計畫其實他們 La'onoc 內部在商討的時候，也是內部有很多種不同的意見，因為畢竟他們內部也是很多那個長老教會的會眾，所以說其實他們內部在討論的時候也是有很大的衝突，那後來在向那個 kalas 做彙報的時候也是受到指責，那也是後來也是不了了之。」

部落對於傳統儀式的爭論來自於長老教會信徒有不同的信仰觀點而遭到反對，主要是因為在長老教會的信仰觀認為 mifetik 和祭拜祖先是違反基督信仰的，曾在長老教會總會擔任牧師的 Sing 認為 mifetik 與祖靈信仰是相互連結的，若族人已經受洗成為基督徒應當要拜獨一的神：

「因為教會的信仰的表現是已經非常的俗世化、規模化，還有我們都有所謂的禱告詞、文章都有，還有我們也有聖經、天主教、基督教都有，mato'asay 的傳統就是沒這些東西，我去過很多的部落，還有別的族群的，他就是這樣念念有詞，然後問他們你們禱告什麼，聽一聽大致上就是差不多啦每一個民族的。所以我個人是覺得說他們就禱告他們的，但是有些人不要說阿美族不要說 Fata'an，別的族也信基督教天主教，他也在做這個是他的傳統的祭儀還是有。那有時候是有些教會是反對，你不應該說拜兩個神這樣，那有人問我說這個算是拜兩個神嗎？因為我們比較主張的就是要拜獨一的神，所以你 mifetik 是你個人的行為，是不是你認為這個是你的信仰，還是你的信仰是以天主教給你的洗禮和長老會的洗禮為主，這個你自己認定。」

此一觀點在林素女的研究中⁹²訪問馬太鞍長老教會的陳約翰牧師⁹³時也被提及：

⁹² 林素女（2020）。《銜接與衝突：從基督信仰與文化對遇反思花蓮阿美族馬太鞍部落豐年祭的爭議》。台灣基督長老教會南神學院神學研究所碩士論文。

⁹³ 筆者在研究期間未能訪問到陳約翰牧師，故轉引自林素女研究中對陳約翰牧師非正式訪談的內容。

「對於年輕人覺得『天主教都可以贊成，為什麼只有基督教反對？太巴塢他們都可以有傳統祭儀，沒有被反對？』這樣的問題陳牧師表示，天主教他們接納各宗教，這樣的接納違背了敬拜獨一真神的信仰，他們想要的恢復傳統祭儀，對祖先並不只是追思紀念而已，而是實質上的祭拜，會擺上祭物包括檳榔、米酒、香等。」

在馬太鞍長老教會的信仰觀點中，族人想要復振傳統信仰與儀式是傳統宗教的復興，若在部落中恢復了傳統信仰與儀式對有基督信仰的族人來說是有雙重信仰而違反了敬拜獨一神的教義。然而這樣的觀點並不被支持復振的族人所認同，曾待過不同基督教派的旅外青年 Sra 就表示部落與教會過去的「約法三章」是當時時空背景下的產物，現在是凝聚部落共識的新階段，不適合再用教會的信仰觀點強硬的要求部落可以做什麼、不可以做什麼：

「其實現在年輕人也沒有這麼多人都有在教會裡面，所以關於基督信仰的這件事情是沒有辦法用教會的看法然後去要求青年說不可以怎麼樣、可以怎麼樣，那再加上我覺得那個條款它已經是，就是其實那一批人他們都已經不在了，那個是我覺得我們可以尊重當時的部落的共識，可是我們是不是可以在新的現在的階段，我們再來凝聚部落的共識，對因為那個時候的時空背景就是為了要讓信徒參加，那現在的開放程度其實已經更包容或是更開放，我也覺得就算你是教友你也可以來參加 ilisin 啊。所以我覺得這個事還是有，我還是希望可以討論空間啦，就是不要那麼強硬或者是去禁止這件事情。」

擔任天主教大馬天主堂會長的 Kamih Mayaw 以個人的角度表示在部落裡每個人的信仰都是自由的，對祖先的敬拜與基督信仰不該去相互抵制：

「因為宗教還沒有來的時候，我們都是依靠祖靈，我們這都是、所以後來是宗教信仰進來的時候，我們就會是說 no mato'asay (長輩的)，本來就有 mato'asay 的，kiwkay (教會)就本來就 kiwkay 就好了，所以在我們天主教裡面，對這個是比較不會說很大的衝突，這是我個人認為啦，我自己的感受。所以應該是我們不要去互相去抵制它就可以，因為我們的信仰本來就是自由的，後來是有國外的天

主教進來以後，我們才去家族性就是去依靠天主這樣，那本身家族裡面就像我們平常的清明節祭祖意思一樣啊，難道家裡的清明節的時候家裡的祖先都不用去敬拜嗎？我們用這樣子的想法去想就可以了，為什麼一定要去抵制？」

另一位受訪的 Lasana'階層青年 Sicuko 認為在學習文化的過程中也會接觸到傳統信仰，因此傳統文化與信仰是有密不可分的關係：

「我會覺得說傳統信仰跟文化是連結在一起的，就連我現在會釀酒這件事情，就是因為以前釀酒的文化這個東西就是也是跟祂們也是有連結的、是有關係的，所以我在做這件事情的時候我還是會告知一下說我現在要做這件事情，因為畢竟做釀酒這件事情也是會有很多旁邊的人(祖靈)還是會來，所以還是要告訴祂們說不要影響我，就是我的東西要做好這樣子，所以在我的文化的信仰就是在心裡面這兩件事情其實它是不分開的，它是連結在一起的。」

筆者在訪談中發現支持復振的族人的主要觀點有以下幾點：

1. 支持復振者對部落與教會過去的「約法三章」有不同的看法，條文中「尊重族人們的宗教信仰」應當使所有信仰都能被平等對待，然而實際是傳統信仰在部落任何場合中都完全被禁止的「取消任何祭祀祖靈的儀式」，這是不合理且不平等的做法；支持復振者也認為過去將教會的信仰觀點置於部落文化之上是具有上對下的指導關係，教會應該與部落平等對話。
2. 日漸豐富的文化研究資料讓族人認識到傳統信仰與儀式不再是令人恐懼與邪惡的文化，研究中呈現過去未被知曉的精神價值與文化意涵，使當代部落青年在追尋自我認同與文化認同時更願意認識傳統文化的樣貌。
3. 自民國 90 年代起原住民文化意識的抬頭和發展使部落族人有更多關於部落主體性的思考，信仰的多元化使教會的教義不再對族人產生和過去一樣的強制性，因此面對部落文化與基督信仰的衝突時，部落族人會更傾向將文化與宗教分開處理。

Angah Saway 在討論時就認為長老教會信徒對部落的限制甚至是對支持復振者、傳統神職者 sikawasay 的批評是不合理的：

「每個人都有那個信仰宗教的自由，在我的立場是，你不管信從什麼信仰就好比剛剛提到的我父親講的，只要這個信仰是善良的、是正直的，都是值得你去追尋的一個方向，而不是說你藉由神的話語來去攻擊，或者是去封殺某個人，這個就不對了。那當然當初會去推這個就是我去辦這個我只不過是要復振一個傳統祭儀的儀式，那當然是 sikawasay 要出來我也很樂意啊，那部落的民眾不能因為說他的身分是 sikawasay 他就刻意的去打壓他，這不對啦。」

假如說你認為你握著上帝的權柄，你要去批評某個人，那你為什麼不去批評保安寺？當初它踩到部落的土地的時候，你為什麼不勇敢的講說你滾出我的部落？你碰到 Taywan(臺灣人)的時候你就畏縮，你碰到自己 Pangcah(阿美族)的時候，你就在指責他不應該信仰傳統信仰，這樣我就認為不對。」

筆者也觀察到部落 kalas 會議與部落會議在討論傳統信仰與儀式時，反對復振者會以過去的「約法三章」強調禁止部落族人恢復傳統信仰與儀式的正當性，並且遵循長輩簽訂的條約是傳統文化中「敬老尊賢」的表現，也會以維持「部落宗教和諧」為由要求支持復振的族人不能恢復任何儀式，否則長老教會信徒將不參與 ilisin，大馬村 komod(頭目)Kowya 就提到有次在 kalas 會議討論是否要在部落恢復傳統信仰與儀式中 mifetik 的情形：

「基督教有一個耆老 B 他是長老，他跟我們部落講說：『既然 mifetik 現代的算什麼教會，我們的宗教是基督徒，教會大、天主教很大，就不要尊重 mifetik 的方向，我們要尊重教會，要禱告的方式去豐年祭。』大家沒有抗議呀，有一個是耆老 B 的弟弟耆老 C 啦，我以前做船員的時候他是船長，耆老 C 說：『我以前做船長的時候，不管什麼教會啦，我也是天主教可是我要拜拜餒，出海時間我都要拜拜，你們現在部落裡面為什麼不要 mifetik 呢？』結果耆老 B 不敢跟他弟弟耆老 C 吵架啊。」

然後就另外一個基督教的以前的長老他說：『什麼時代啊？教會裡面是要尊重耶穌、上帝，mifetik 是地獄的人餒。』就是魔鬼呀，然後他跟我們講說：『我們是以上帝來尊重，為什麼要 mifetik 呢？』mifetik 是拜祖先啊我就跟他講說、那時候我當主席我就說：『談這個談不完啦，我就跟你們談論啦，耶穌是自己的，你死掉是你的靈魂往哪裡，這是你自己個人的，把教會拿到部落沒有意義吧？大家基督教、耶和華、天主教、拜拜的都在一起不能 mifetik 嗎？』我就這樣跟他談：『第二個，沒有 mifetik 的話，你要辦活動豐年祭、沒有豐年祭了喔，改成豐年節好不好？沒有那個 awid 的喔，以後 awid 都取消啦，各村各村一組一組這樣要不要？就這樣，沒有 awid 了！好不好這樣？』沒有人提案，也沒有人附議，大家都安安靜靜，到底？要不要說 mifetik？其他的人有聽沒有講話一直在那邊待，還是沒有結果啊，我就說算了，到現在還是一樣。⁹⁴」

由於支持復振者與反對復振者的立論並不在同一基礎上，支持復振者認為教會應當停止以信仰觀點指導部落文化，在平等對話的原則與尊重部落文化復振的前提下與部落族人一起討論可行的方式；反對方則認為過去依照部落與教會的「約法三章」部落已經和諧運作超過半世紀，拒絕接受現狀被改變，因此雙方始終無法形成有效的討論與對話。部落歷經多次 kalas 會議討論無果後，2024 年 2 月在部落會議主席張宏正的提議下將此事納入各年齡階級意見，於是在 8 月 17 日 ilisin 第三天早上的晨間教育由部落主席張宏正向各青年階層說明此事，並請各年齡階級討論後回覆大會總幹事，最後將於 12 月的部落會議對此事進行決議。退休牧師 Sing 在受訪時對此表示意見認為正反雙方應該有正式的討論，以多數決來決議並不是最理想的方式：

⁹⁴ 訪談時受訪者 Kowya 有提到發言者的名字，筆者為保護發言者的個人資訊故將其姓名以耆老 B、耆老 C 呈現。

「現在就是這個，我們所說的文化是什麼？要復振的這個東西是什麼？然後這樣要復振的某個項目，一定是有幾個項目，還要討論哪一種項目是我們覺得這個很重要，然後和我們的文化、和我們的認同、和我們的生命有關係的，這個可能要強調，假如說有某種文化，某一種項目是跟教會的所主張的信仰起衝突，一定有吧？這不可能沒有，有的話怎麼樣融合，這個就有時候不是一時可以解決，有衝突的有困難的不要急著去處理，那個放在一邊，那個沒有問題的部分，比如說 radiw (歌謠)這個就一定是可以嘛。……基本上是我只是說哪一些項目要做，然後大家要有一個追求，一個共識，只要有共識不要用表決，表決那所謂的是多數決這個不好，多數決這個東西是會強迫這個少數的人，那多數的人也不一定都是理性的啊，所以可以討論的我認為是這樣。」

在部落共識未形成前，目前支持復振者的做法就是在紅瓦屋的 kakitaan 舉行 ilisin 前的迎靈與 ilisin 後的送靈儀式，大會總幹事 Anaw 也表示這樣的做法加上與長輩的溝通已經能漸漸降低部落裡面的衝突：

「我去年我是這樣跟老人家他們解釋，就是說我們各退一步，所謂的各退一步不是說因為我是你們的 sona^ (子孫)，你們是長者，你們就站在原地叫我後退，我說這個年代不是這樣子做，我們各退各讓一步嘛。你們今天既然、你們已經請我們去聖山了，我們把阿公阿嬪(祖靈)請下來，我們也跟你說我們不會在會場做這個儀式，我們就是在那邊 (kakitaan) 做完這個儀式，然後就到會場，……我們那邊儀式做完了，阿公阿嬪(祖靈)會不會想要來看我們跳舞？那我們用一個就是我們做晚輩的，我們弄一個休息區，人都會要休息區都怕太陽怕下雨了，我們就是弄一個象徵性的一個休息區，給祂們有一個遮風避雨，就是在那邊也沒有在那邊做儀式。我就是給祂們蓋一個休息區給祂們休息，這就是我們心靈上的一個、會記住就是說我們有在做這件事情，我們有幫老人家做這件事情，我們活在世上

的我們自己也會得到一些心靈上的一個安定，他們說『那個是祖靈屋』，我說『我上面又沒有寫祖靈屋』，我是這樣跟他們解釋，結果自從那時候我這樣解釋完以後，有幾個阿公就跳出來幫我講話了。」

從 2018 年 Lafodo'階層決議要恢復傳統祭儀之後部落已經過多次激烈爭執且討論無果，近年在 kakitaan 與 sikawasay 與青年階級共同努力之下漸漸創造出儀式和對話的空間，至於傳統信仰與儀式復振的正反雙方未來能否有實質的討論、部落如何決議等仍舊有許多變數，需要持續觀察未來各團體間的互動情形與事情的後續發展。

四、小結

從筆者的角度來看，Fata'an 傳統信仰與儀式復振面臨的困境最主要來自於不同群體對於傳統祭儀的看法，反對復振的群體以馬太鞍長老教會信徒為主，反對的主要原因是部落公共祭儀的復振包含傳統信仰，因此不符合基督宗教敬拜獨一神的信仰觀點，面對衝突則是希望支持復振的族人能繼續遵守過去部落與教會的「約法三章」，不可以在部落裡舉行「任何祭祀祖靈的行為」。kakitaan 與 sikawasay 則是在「被祖靈選擇」的引導下以傳統信仰與祭儀的復振為己任，即便在部落中受到各種阻礙和異議，仍透過研究文獻、一起討論儀式做法和不斷舉行祭儀以盡力復原傳統信仰與祭儀的樣貌和逐步爭取部落族人的認同，希望能讓傳統信仰與祭儀在部落保有發展的空間。

支持復振的群體以天主教信徒和青年階級為主，天主教信徒認為敬拜祖先與天主教信仰並不衝突，應該在部落性祭儀如 ilisin 保留舉行 mifetik (告靈)儀式；青年階層抱持著社會多元和思想開放的觀念，在學習傳統文化的過程中理解到文化與信仰難以分割的關係，因此認為馬太鞍長老教會以單一觀點對部落傳統儀式

的箝制並不合理，希望教會和部落能進行平等的對話，在部落祭儀上能讓文化歸文化、宗教歸宗教。

而作為部落事務討論平台的大馬太鞍社區發展協會、Fata'an 部落會議和 kalas 會議，由於三者間的事權劃分不清，過去曾有未依照組織規章以 kalas 會議決議充作部落決議的情形發生，因此未能充分獲得青年階層信賴。同時上述組織因為成員資格的限制使許多旅外的青年無法獲得成員身分在部落組織內表達意見和參與討論部落事務，青年在網路上表達意見和自行召集維護部落文化的行動被長輩認為是不尊重部落與長輩，使青年開始尋求突破部落公共事務組織限制的做法。新上任的部落會議主席和部落委員雖有意處理部落組織事權不一以及部落事務討論制度不夠完善的問題，但要解決過去數十年部落公共事務組織的沉痾並非一蹴可幾，能不能順利整合部落意見仍有待觀察後續各部落組織、社團以及長輩和青年間的互動狀況還有部落會議的協調能力。

筆者認為能夠解決部落信仰與祭儀復振的各群體間觀念衝突問題的關鍵是馬太鞍基督長老教會的態度，由於自 ilisin 復辦時部落與長老教會協商的「約法三章」對傳統儀式產生的限制以及長老教會信仰觀點對信徒的約束力，導致有關部落文化的討論牽涉到傳統信仰和儀式時就會遭到長老教會信徒強力反對，甚至以長老教會信徒退出參與 ilisin 要求支持復振者繼續遵守過去的「約法三章」。然而長老教會的主張在青年接納傳統信仰和期盼宗教不要干預部落文化主體性的觀念下逐漸失去其約束力且不被接受，並且會讓支持復振者對長老教會的堅持累積不滿情緒。由於 kakitaan 與 sikawasay 在重新復振之後身為傳統信仰與儀式的傳承者並不會因為長老教會的批評和抵制就停止舉行儀式與放棄傳統信仰，支持復振者會逐漸以 kakitaan 和 sikawasay 為核心凝聚在一起，支持復振與否雙方的衝突持續越久不僅對部落族人的團結與和諧造成長遠影響，也會因此喪失雙方對話與實質討論的機會。過去因時代轉變使長老教會得以將信仰觀點透過對信徒的約束力在部落事務的討論上逐漸獲得優勢地位，然而族人觀念再次發生轉變之

後長老教會的優勢地位面臨支持復振者的質疑和挑戰，能否進行調整和對話這是長老教會牧者與信徒必須要思考的問題。





第五章 研究結論與建議

第一節 研究結論

一、基督宗教取代傳統信仰成為新權威

爬梳和整理 Fata'an 一百多年來傳統信仰與儀式的處境與變化，可以看見在傳統信仰與社會組織中 kakitaan 作為部落宗家職掌部落的特殊祭祀；sapalengaw 則是具有部落公共祭儀的祭祀權，同時身兼部落領袖 afodo'ay 是部落公共事務的最高決策者，顧問團與各區域的 komod (頭目)則是治理部落的輔佐者，指揮年齡階級執行部落事務；sikawasay 作為與靈溝通的媒介，平時替族人舉行儀式治病、除穢，維持人與 kawas 的和諧關係，在三者的相互分工下傳統信仰與祭儀做為部落族人日常生活的一部分，成為族人的生活規訓與心靈依靠。

形成 Fata'an 傳統信仰與儀式無法延續的主要因素有三，一是日治時期的殖民政策對傳統社會組織的介入和破壞以及對原住民族傳統信仰與儀式的打壓，日治時期開始 Fata'an 的傳統信仰與社會制度遭受破壞，kakitaan 被廢除、sikawasay 被禁止轉為地下化，傳統祭儀被禁止、祭祀器具被收繳，sapalengaw 也在日警的監督下受到控制，族人被迫服勞役參與各項現代化建設，日治後期族人被強制改信神道教，族人的生活與信仰因此發生天翻地覆的改變，在日本人的統治下部落傳統組織已經無法自主發揮照顧部落族人的功能；二是國民政府之後國家政策強制改變部落文化加上社會型態由農業社會轉向工商社會的快速轉變，國家的政策將原住民族傳統信仰視為「迷信」、視傳統文化是生活落後的象徵，必須給予「山地同胞」「文明的教化」以脫離固有的生活型態融入現代社會，對部落傳統文化造成全面性的打擊；三是傳統信仰無法對應時代變化給出回應，使部落族人面對生活型態的快速轉變缺乏心靈寄託漸失對傳統信仰的依靠。上述因素造成部落族

人面對快速的社會轉變又缺乏心靈的寄託而出現適應不良和普遍貧窮的情形，成為基督宗教進入部落宣教以及族人大量改宗的有利條件。

基督宗教進入部落之後除了宣教發展信徒人數，也逐步拓展在部落中的影響力，基督宗教進到部落初期不僅帶來生活物資和醫療的協助，更重要是帶來西方的現代知識和生活方式，提供部落族人適應社會型態轉變的生活指引與心靈寄託，使族人的生活得到改善並穩定族人的心靈讓部落不致崩解，大批族人在傳統家族組織和社會組織的連帶下大量進入教會一同歸信，族人接受基督宗教洗禮成為基督徒並學習「美國人的生活方式」。

教會透過建立團契、家庭禮拜形成新的社會組織強化信徒之間的信仰與情感連結並繼續吸納新的信徒進入教會，同時教會提供部落人才更好的教育資源與機會使其成為教會與部落的新一代知識菁英和領導者，並成為其他族人效仿的生活與信仰模範，教會因此在部落族人心中逐漸獲得穩固且不可或缺的地位。部落族人成為基督徒之後教會也成為政府政策推動的在地協力者，政府透過教會進行各種政令宣導、引入新的生產知識，在教會的配合鼓勵下使族人能更快接受政府政策與改變生活型態，教會在部落的影響力藉著信徒逐漸涉入部落公共事務的決策。

基督宗教進入部落之後為部落族人帶來生活的新希望與心靈上的依靠，但是宣教過程對傳統信仰與祭儀的保存及傳承造成的負面影響，有傳教士在沒有充分理解原住民文化內涵的情況下就將傳統信仰與祭儀視為祖先愚昧無知的「偶像崇拜」和「與邪靈交通」，要求信徒放棄傳統信仰與祭儀、斷絕與祖先的關係以成為符合基督教義「敬拜獨一神」的「上帝子民」，這種將固有文化拋棄的信仰教化對傳統信仰造成難以抹滅的污名，象徵傳統信仰的 *kakitaan*、*sikawasay* 與 *sapalengaw* 在基督宗教敬拜獨一神的教義以及革除傳統迷信的國家政策下被族人捨棄，漸漸因無人傳承而發生斷裂。

再者，基督宗教在收穫信徒後繼續進行宣教擴張的過程中，不同的教派為了爭取信徒而開始相互競爭甚至出現詆毀、批評對方信仰的不理性行為，造成部落

族人因為信仰不同教派而產生社會撕裂，長老教會要求信徒不可參加部落 ilisin 的做法直接導致 ilisin 中斷，親友之間也因為信仰不同教派而不再相互換工、影響了青年男女之間的交往選擇；天主教信徒獨力維持小型 ilisin 數年之後，在天主教莫德明神父的鼓勵之下才得以聖母升天節慶提供族人延續和保存 ilisin 的樣貌。

長老教會的教義對信徒的約束力也透過信徒反向影響部落公共事務的討論，民國 68 年部落重新舉辦 ilisin 為使不同教派的信徒重歸於好、使族人再度團結和諧和長老教會進行協商的「約法三章」實際上有利於長老教會，從此之後長老教會逐漸取得部落公共事務話語權導致部落文化事務受到長老教會教義的箝制，面對質疑和挑戰長老教會信徒就會以「維持部落和諧」或「停止參與 ilisin」作為捍衛信仰立場的工具。

二、當代青年在基督宗教與政治權威下的復振行動

1970 年代開始大量青壯年前往都市尋找工作機會並定居，下一代也開始在都市成長，隨著接觸外界資訊和其他族群文化的交流，對於信仰也開始有不同的認識和觀點，新一代族人反思 Fata'an 的文化流失與宗教隔閡，為重新凝聚部落族人以及重建部落文化，經過各方努力與協商後終於使部落族人重新聚在一起舉辦 Ilisin，宗教信仰對年輕世代的約束力也逐年下降，天主教和基督教都面臨信徒逐漸流失的情形。

1990 年代原住民族意識的提升，大量旅外的年輕族人形成新的文化傳承問題，使越來越多的族人開始重視原住民族文化的保存和延續，最初從社區總體營造進行部落的活化、部落文史調查和傳統技藝傳承，發展到 2000 年代各項原住民族文化研究呈現出原住民族文化內涵，年輕世代開始追尋自我認同並學習自身文化，在實踐文化的過程中體驗到文化的精神內核，推動進一步的文化復振期盼找回傳統文化的精神價值以及原住民族文化主體性，為此青年們向長輩表達能夠

在 ilisin 期間有更多機會認識與實踐傳統文化的期望，同時也開始以各自的方式凝聚有志者一同尋求提升部落自主與文化復振的方式並試圖抵抗觀光化為部落帶來的負面影響，在面臨文化與信仰的價值衝突時會希望將文化歸文化、宗教歸宗教。

青年多次嘗試和長輩溝通的過程中，由於部落組織的事權劃分不清與長老教會信徒的箝制，加上礙於部落敬老尊賢以及階層次序倫理而無法獲得對部落文化事務的討論機會和實質進展，部落公共事務的決策機制無法反映青年的當代需求而不受青年信任，於是 2018 年青年階層藉由承辦部落 ilisin 的機會進行傳統祭儀的復振，2019 年青年在 ilisin 被 sinafasel 的事件則猶如蝴蝶效應般引發一連串尋回部落祖靈的行動，最後直接導致 Fata'an 中斷數十年的 kakitaan 與 sikawasay 重新復振並回到部落族人的視野之中。

有 sikawasay 體質的青年透過跟隨有 Fata'an sikawasay 傳承脈絡的師父 Yakas 學習、青年 sikawasay 的相互學習、對文獻的研究以及神靈和祖靈的指導，雖然新任 kakitaan 與青年 sikawasay 的傳承和儀式與過往的紀錄有些差異，但在青年 sikawasa 不斷的自我檢視和精進學習之下，儀式仍舊遵循著 Fata'an 或 Pangcah 的靈觀與信仰脈絡獲得存續，新任 kakitaan 與青年 sikawasay 透過為族人舉行儀式和為部落儀式的付出而漸漸獲得部分族人的認同和支持。然而過去部落與教會協商的「約法三章」成為 Fata'an 傳統信仰與儀式復振的一道高牆，最終形成對復振傳統信仰與祭儀支持與反對雙方的衝突。

在復振傳統信仰與儀式的衝突中部落族人大致可分為長輩和青年、長老教會信徒和其他信仰者，支持復振者以青年和其他信仰者居多，反對復振者則以長備和長老教會信徒較多。反對者認為傳統儀式是敬拜祖先，違反基督宗教敬拜獨一神的教義；支持者則認為在部落文化事務上應該分別看待，讓文化歸文化、宗教歸宗教，敬拜祖先並不影響信仰基督宗教，實際做法可以討論但不能一味禁止。反對者認為過去的「約法三章」讓部落維持和諧很長一段時間，應該繼續遵守不

可輕易打破；支持者則認為「約法三章」是過去時代的產物，條約內容對基督宗教有利，對傳統信仰和祭儀而言是不平等的條約，現在已經不合時宜，應當在教會和部落平等的前提下重新進行討論。反對者以敬老尊賢、階層次序等部落倫理認為青年大多旅居外地不了解部落公共事務決策機制，要求支持復振者尊重並接受長輩的決定；支持者則認為部落決策機制未能保持公正，因此結合 kakitaan 與 sikawasay 逐漸凝聚為傳承傳統信仰和祭儀的力量。

三、既有信仰與新信仰的替代模式

透過本文的脈絡梳理，可以看出在 Fata'an 部落的不同時代，當既有信仰已不符合當代族人的生活情境需求，就會有取代既有信仰的新信仰出現，既有信仰若不做出適應和調整，很快就會因為無法回應當代情境而遭到新信仰的衝擊而喪失既有權威，新信仰取而代之後會建立新權威，新權威穩固之後就成為新的既有信仰與既有權威。

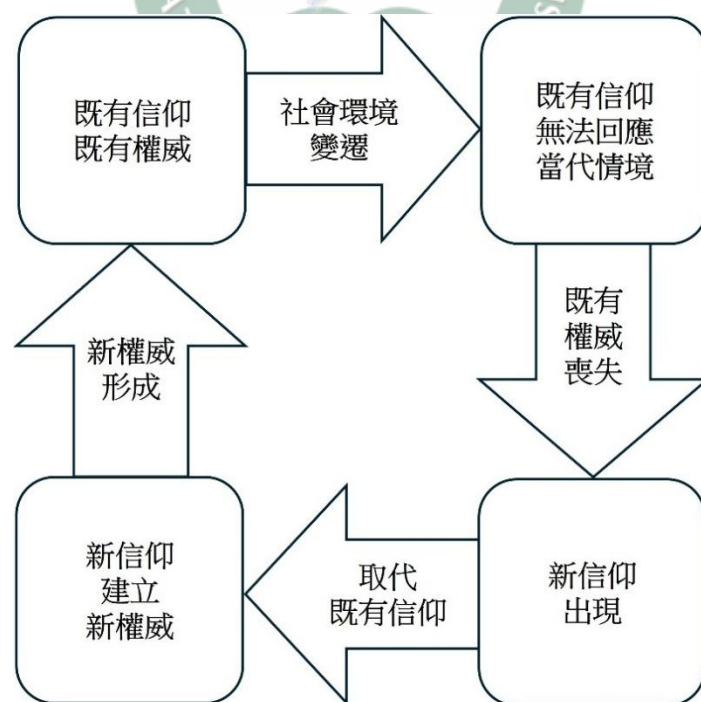


圖 24 既有信仰與新信仰的替代模式示意圖

在 Fata'an 的情況中，第一次的替代模式出現在日治時期，日治後期日本人希望透過神道教取代阿美族傳統信仰建立新的權威，但因著日本在二戰的戰敗而無法持續，反而形成國民政府治台初期基督宗教在 Fata'an 蓬勃發展的有利因素；第二次的替代模式則是由基督宗教結合國家政策成功取代傳統信仰並建立新的權威；第三次的替代模式則是由追尋文化認同的青年與支持傳統信仰與祭儀復振的族人所引起，然而青年並非想要替代基督宗教，而是期盼傳統信仰能受到族人平等對待與重視，即便如此對於以「敬拜獨一真神」為教義的基督宗教而言仍舊受到極大的衝擊，甚至認為此事是「信仰的危機」，必須要和傳統信仰做「屬靈的爭戰」⁹⁵。

筆者認為基督宗教對於傳統信仰不該抱持宗教競爭者的敵視態度，傳統信仰與祭儀作為提供阿美族人傳統文化的精神內核與精神價值來源，是當代阿美族人在當代社會情境尋求自我認同與自我建構的核心，同時反映當代原住民族對文化主體性與自治的追求，基督宗教應當做出調整允許部落族人參與傳統信仰與祭儀，而非將推動復振的族人視為「信仰失落的一代」，如此才能與部落族人攜手並進、常伴左右。

由於本研究僅止於 2024 年 8 月，對於 Fata'an 部落之後如何進行討論和決策、後續各團體間能否達成彼此都能接受和遵守的有效協議都還需要進一步的觀察和研究，筆者藉由自身觀察和參與部落傳統信仰和祭儀復振的經驗在下一節對 Fata'an 部落現況給予各方建議。

⁹⁵ 參見基督教論壇報 20200624 報導：〈部落祖靈崇拜及巫師制度再起 花蓮馬太鞍教會堅守信仰面對危機〉，網址：https://ct.org.tw/html/news/3-3.php?cat=5&article=1363992&article_type=new&fontsize=

第二節 研究建議

一、對於反對復振者的建議

過去基督宗教進入部落宣教發展的時代，傳教者對傳統信仰與儀式文化內涵的理解有所偏誤而造成污名化的情形，長久以來對原住民族文化傳承造成不少的負面影響，天主教與長老教會也都對此進行過反思，建議反對復振者應先重新認識傳統信仰與祭儀的文化內涵與精神價值，透過與支持復振方的意見交流尋求可以進行對話的基礎。其次筆者認為傳統信仰與儀式及基督宗教之間並非二元對立，過去基督宗教藉由教義和信仰觀點對信徒形成約束，並透過信徒在部落中發揮影響力進而約束部落，時過境遷現在的族人漸漸不再接受以基督信仰教義指導部落文化傳承，轉而期待基督信仰與傳統信仰的平等共存，部落公共祭儀的執行方式也具有討論空間並非只有是與否的選項，這是支持復振的族人一貫的立場；即便反對復振者持續堅守過去「約法三章」的立場不接受任何轉圜餘地和對話機會，透過教義約束和信徒影響部落公共事務決策對傳統信仰與祭儀仍只能起到一時的壓制效果，不但無法將支持復振的族人、傳統信仰與祭儀禁絕，只會將彼此的衝突擴大並不斷延續下去，導致部落更進一步分裂。

目前在基督信仰教義中對於傳統信仰與儀式並非無解套的方法，也有許多對基督宗教在原住民部落造成文化殖民的反思(鄭仰恩 2017；Isak Afo 2017；邱凱莉 2017)，過去基督宗教進行在地化是將原住民信仰與儀式拆解重組使其符合基督信仰教義的框架之中，此種信仰融合其實仍是片面的、家長式的，而今則有更多「原住民族神學」的呼喚⁹⁶(Isak Afo 2017) 為原住民部落教會提供信仰觀點的省思能使基督宗教與原住民信徒攜手並進，值得教會領導者與信徒再三思量。

⁹⁶ Isak Afo 認為台灣原住民神學是「由台灣原住民族所主體性建構，能綜攝原住民族文化歷史和當下經驗建構並積極建構民族自決和實踐上帝國盼望的神學，且是由原住民族主體性的解殖進路自主書寫的神學。」

二、對於部落組織的建議

部落組織做為族人討論部落公共事務的平台，目前在部落會議的主導下試圖將 Fata'an 部落內的 afodo'ay、komod(頭目)、kalas 會議、年齡階級組織、社區發展協會以及其他文化協會等組織納入同一架構之下，未來是否能夠釐清各組織間的權責並且使各組織通力合作，還有賴於部落會議主席和各村委員以及各組織幹部之間的溝通與協調，並且制定明確的規章和依照規章進行部落事務的討論與決策才能讓部落族人信服，否則雜亂且多頭並進的部落組織將使部落族人無所適從，未經部落族人充分討論的決策也只會加深不同團體間的裂痕。

在面對傳統信仰與祭儀的復振問題上，筆者建議部落組織不應該將傳統信仰與祭儀復振單純視為部落內部宗教衝突議題，而是應當以部落文化保存和延續的角度思考傳統信仰與祭儀作為無形文化資產的價值。2019 年教育部推行全民原教，目標是將「學科特性融入原住民族文化、歷史、當代議題等，提供全體學生學習，以認識原住民族歷史文化與價值觀，增進跨族群相互了解和尊重⁹⁷。」2020 年 9 月起行政院推動「建構原住民族教育文化知識體系中長程計畫」並由原民會設立各族的原住民族知識研究中心，各族的傳統信仰與祭儀都是原住民族知識體系建構重要的一環。在國家政策支持以及各原住民族致力於文化保存和傳承的當下，若 Fata'an 部落放棄自我詮釋傳統信仰與祭儀背後的文化精神價值將是部落與整個社會的莫大損失。

部落公共事務組織作為傳統信仰與祭儀復振正反雙方的中介者與協調者，更應該審慎處理彼此間的矛盾，信仰是個人的自由不應該由他人決定，筆者贊同 Sing 牧師的主張認為透過多數決的方式進行決策並不是最適當的做法，建議協調雙方實質討論可接受的方式，才不致於部落族人因信仰不同造成再次分裂。

三、對支持復振者的建議

⁹⁷ 傅瑋瑋 2022，〈全民原教政策說明〉，《原教界》，106 期，頁 6。

現今的社會氛圍與國家政策對於原住民文化有更多的包容與支持，有助於原住民對自身文化進行更深刻的探尋和理解，筆者建議 kakitaan 與 sikawasay 作為傳統信仰與祭儀的主要傳承者，除了繼續提升自我的文化與儀式能力也應當持續向長輩學習，並結合有興趣理解傳統信仰的族人一同將有關傳統信仰與祭儀的文獻進行整理研究，使傳統信仰與祭儀中許多尚未被挖掘的文化內涵及精神價值能夠逐漸揭開神秘的面紗並走出污名，被呈現、分享給更多部落族人與社會大眾認識。

支持復振者同時也要重視文化變遷的脈絡，過去的信仰與祭儀所建構的社會型態與現在已有很大的不同，如何建構屬於當代的信仰體系與詮釋既符合傳統文化內涵又能轉化對應現代社會生活型態是使文化價值能夠持續傳遞下去的重要因素，值得支持復振者花時間進行討論與探究並建立共識。另外，也應當思考部落族人除了參與部落祭儀有什麼可以主動參與進行復振和保存的部分，不僅可以擴大部落族人能夠參與的層面，也可以獲得更豐碩的成果使部落文化再現生機。





參考文獻

專書

- James Clifford 著；林徐達、梁永安 譯 (2017)。《復返：21 世紀成為原住民》。苗栗：桂冠圖書股份有限公司。
- 中央研究院民族學研究所 編譯 (2009)。《蕃族調查報告書 第二冊 阿美族》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 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：財團法人原住民音樂文教基金會。
- 巴奈·母路 (2010)。《阿美族祭儀中的身影》。花蓮：國立東華大學原住民族學院。
- 王崧興 (1961)。〈馬太鞍阿美族之宗教與神話〉。《中研院民族所集刊》。12：107-171。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會 (1998)。《台灣基督長老教會原住民族宣教史》。臺北：台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會。
- 任先民 (1958)。〈花蓮縣 Tafalong 阿美族的祖祠〉。《中研院民族所集刊》。6：79-106。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 吳靜蘭 (2022)。《阿美語詞類及其教學》。臺北：財團法人原住民族語言研究發展基金會。
- 李亦園 主編 (1962)。《馬太安阿美族的物質文化》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 阮昌銳 (1969)。《大港口的阿美族》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 松岡格 著、周俊宇 譯 (2018)。《「蕃地」統治與「山地」行政：臺灣原住民族社會的地方化》。臺北：臺大出版中心。
- 林駿騰 (2022)。《日治時期阿美族農業型態與部落環境變遷》。臺東：財團法人東台灣研究會文化藝術基金會、國立台灣史前文化博物館。
- 施正鋒、邱凱莉 主編 (2018)。《轉型正義、基督宗教、解殖民》。花蓮：台灣原住民族研究學會。

- 康培德（1999）。《殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》。臺北：稻鄉出版社。
- 康培德 主編（2006）。《續修花蓮縣志：民國七十一年至民國九十年 文化篇》。花蓮：花蓮縣政府文化局。
- 許木柱、廖守臣、吳明義（2001）。《台灣原住民史：阿美族史篇》。南投：國史館臺灣文獻館。
- 陳怡誠（2014）。《後山的守護神—花蓮巴黎外方傳教會傳教士傳教實錄》。國藝會常態補助成果報告(未出版)。
- 黃宣衛 主編（2014）。《末代 Sapalengaw 的話：馬太安大頭目 Unak Tafong 1958 年錄音重現》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 楊南郡 譯註（2016 a）。《台灣原住民族系統所屬之研究：第一冊本文篇》。臺北：行政院原住民族委員會。
- 楊南郡 譯註（2016 b）。《台灣原住民族系統所屬之研究：第二冊資料篇》。臺北：行政院原住民族委員會。
- 詹素娟（2019）。《典藏台灣史：(二)台灣原住民史》。臺北：玉山社出版事業股份有限公司。
- 劉斌雄 等著（1965）。《秀姑巒阿美族的社會組織》。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 劉壁臻（2020）。〈巴黎外方傳教會簡史與其在台灣的原住民族傳教〉。《台灣東海岸的法國牧者》。臺中：國立自然科學博物館。

期刊、碩博士論文

- 王禕祺（2021）。《傳統文化的「隔代救援」？以花蓮馬太鞍部落為例》。科技部計畫，未出版。
- 包惠玲（2015）。《當代東排灣族 patjaljinuk 頭目家一位 pulingau 傳人的儀式實踐》。國立臺東大學南島文化研究所碩士論文。
- 余錦福（2020）。〈當祖靈與主上帝會遇：花蓮阿美族馬太鞍（Fata'an）部落豐年祭為例〉。《玉山神學院學報》。26：75-94。
- 宋宛臻（2023）。《信仰變遷之傳統文化復振-以花蓮阿美族馬太鞍部落豐年祭為例》。國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所碩士論文。

- 李朝成（2012）。〈荷蘭時期黃金之夢與探索台灣東部之關係〉。《台灣原住民研究論叢》。12：57-91。
- 那莫·諾虎（2017）。〈Ka-kita-an 我們之處，非「部落主義」的我群觀〉。《新社會政策》。49：26-31。
- 林素女（2020）。《銜接與衝突：從基督信仰與文化對遇反思花蓮阿美族 Fata'an 部落豐年祭的爭議》。台灣基督長老教會南神學院神學研究所碩士論文。
- 張仁福（2016）。《原住民豐年祭運用社群媒體之認同研究-以阿美族「馬太鞍部落豐年祭」臉書社團為例》。佛光大學傳播學系碩士班傳播產業與應用組碩士論文。
- 陳金山（2016）。《阿美族傳統文化之發展—以馬太鞍部落豐年祭為例》。佛光大學社會學系碩士班碩士論文。
- 陳俊男（2014）。〈從 Palamal 火神祭看撒奇萊雅族的文化復振〉。《台灣原住民族研究學報》。4(1)：127-150。
- 喇亥·畚見（2022）。《原住民傳統信仰對社會倫理規範關係之研究 -以光復鄉馬太鞍部落為例》。環球科技大學公共事務管理研究所碩士在職專班碩士論文。
- 黃貞瑋（2009）。《文化展演與認同：馬太鞍阿美豐年祭的傳統與現代》。國立暨南國際大學人類學研究所碩士論文。
- 楊蕭筠珊（2024）。《馬太鞍部落 Kakitaan 與 awid 社會組織的歷史轉化》。國立東華大學族群關係與文化學系碩士論文。(公開日期：20250128)
- 廖紫均（2023）。〈巴黎外方傳教會的「本地化」策略及其在臺形塑的特色〉。《南島研究學報》。8 (2)：57-89。
- 蔡依靜（2017）。《馬太鞍阿美族人勞動階級的形成—以民豐鋼鐵公司為例》。世新大學社會發展研究所碩士論文。
- 鄭秋英（2019）。《Tafalong 宗教信仰變遷研究》。國立聯合大學台灣語文與傳播學系碩士班碩士論文。

網站

文化部國家文化記憶庫網站。網址：

https://memory.culture.tw/Home/Detail?Id=263641&IndexCode=Culture_Object。檢索日期：2024/04/15。

台灣基督長老教會網站〈馬太鞍教會簡史〉。網址：

<https://www.pct.org.tw/ChurchHistory.aspx?strOrgNo=c13025>。檢索日期：
2024/4/20。

花蓮最速報網站〈縣府籌拍馬太鞍紀錄片 追溯部落歷史情感記憶〉。網址：

<https://www.hsnews.com.tw/travelad-2/23675-2023-11-24-07-43-53.html>。
檢索日期：2024/04/15。

花蓮縣文化局網站文化資產查詢。網址：[https://www.hccc.gov.tw/zh-](https://www.hccc.gov.tw/zh-tw/CulturalHeritage/Detail/26)

[tw/CulturalHeritage/Detail/26](https://www.hccc.gov.tw/zh-tw/CulturalHeritage/Detail/26)。檢索日期：2024/04/15。

原住民族傳統智慧創作保護網。網址：<https://www.titic.cip.gov.tw/>。檢索日期：

2024/03/25。

國家文化資產網。網址：

[https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/historicalBuilding/2002092300000](https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/historicalBuilding/20020923000006)
6。檢索日期：2024/04/15。

