

國立東華大學族群關係與文化學系

碩士論文

指導教授：林素珍 博士

撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化
實踐

The Etho of Sakizaya—Ethnic Identity and Cultural Practice



研究生：撒韻·武荖 撰

中華民國一〇三年一月

學位考試委員會審定書

國立東華大學 族群關係與文化學系

研究生 撒韻·武荖 君所提之論文

撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐

經本委員會審查並舉行口試，認為

符合碩士學位標準。

學位考試委員會召集人 楊仁煌 簽章

委員 楊仁煌 簽章

委員 楊政明 簽章

委員 _____ 簽章

指導教授 林素珍 簽章

系主任
(所長) 林徐達 簽章

中華民國 102 年 12 月 29 日

謝 誌

2001年在台北的我，選擇一份原舞者舞團做為工作，從那一刻起就牽起我與撒奇萊雅族群正名、復振運動的契機，這一切的開展與我生命緊緊接連成為一條深河。文章中有族人面對族群復振的渴望和勇氣，更有耆老一個個走到生命盡頭的不捨和痛苦，這些族群正名的血淚我只能化為文字來寫，而拙作也只是一個開始，願更多撒奇萊雅族子孫，更有力量將撒奇萊雅族群的文化精神貢獻在族群和這世界上。

感謝撒奇萊雅族的祖靈，感謝我前世今生的家人 Toko、Lisin、李大哥、二哥、李寶寶、伊央、曼珊、台灣、馬耀、王佳涵、芝雲、慧馨。謝謝芝雲同我忙族群事務和忍耐論文躁鬱症、腸躁症的發作而照顧我，並且鼓勵我參加原住民族文學獎的投稿，說：「精神病人可以寫詩，也能為撒奇萊雅族在台灣文學世界裡留下些文字（反正你論文也沒人看）」。

感謝自己還活著，雖然每次看到論文時就有死的念頭，還是謝謝老羅。最感恩我的指導林素珍教授，是她把我從垃圾桶裡拉出來，給我重生的機會，並且一次次的苦心看完論文，真心的謝謝林素珍教授。

也謝謝口試委員楊政賢教授，謝謝您花時間在我論文上留下要修改的便利貼，我真的好感謝您的細心；也謝謝楊仁煌教授您說看了我的論文感動到落淚，當下都覺得我可以去寫小說了。最後謝謝我的父母親、地球宇宙萬物。

摘要

本研究探討撒奇萊雅族的族群精神與文化實踐。撒奇萊雅族在 1878 年的達固湖灣戰役後即面臨了族群和文化的滅亡命運，後與阿美族共同生活保全了族裔和文化。當代透過文化復振和正名運動，在 2007 年成功正名為台灣原住民第十三族。

本文首先探究正名前後撒奇萊雅族人、阿美族人對於兩族社會邊界的指認，以及撒奇萊雅族人對身分認同的探問；後追溯正名運動始末，以 90 年代前族中耆老所做的文史資料調查為底，探討當代正名運動的啟動。正名後，在族人的努力之下復振語言及文化，文中以「火神祭」為例，探討斷裂的文化如何銜接當代復振運動。接著追溯火神祭程序歷年來的轉變，探討文化的演進如何作為一活潑、形變的「過程」而非「結果」，在田野調查中陸續出土的傳統智慧再次豐富族群文化的內涵。

接著以族服、歌舞、部落階級和建築工法等文化復振為主軸，探討族群中不同階級、性別的族人如何透過紀念儀式和身體實踐匯聚其集體記憶與認同情感，並關注其作為歷史「能動性」(agent)的個人主體化過程。由男人、女人、小孩與老人文化實踐所構成的節點，連成一生不息的族群生命圖像，提供當代重新觀看撒奇萊雅族文化精神的視野。

最後且最重要的是，本研究以阿圖塞的多重決定論(overdetermination)和 Foucault 的部署(dispositif/apparatus)概念，探看撒奇萊雅族在當代的生成面貌。各種異質元素形塑族群的現況：原住民族運動的發展、族群正名風潮、多元文化主義的思維、族群菁英的行政交涉以及族人個體的能動性等，皆是撒奇萊雅族在百年之後得以振興文化、重新獲得「族群」法定身份的原因。本研究以撒奇萊雅族為例，提供分析文化現象的巨觀思維。

關鍵詞：撒奇萊雅族、集體記憶、能動性、多重決定論、部署

本論文係獲中央研究院民族學研究所暨東華大學族群關係與文化研究所合作培訓計畫，及中央研究院民族學研究所「2010、2011、2012年原住民族部落服務獎助」，謹致謝忱。

Abstract

This thesis aims to investigate Sakizaya's ethnic spirit and cultural practice. After Takubuan Battle in 1878 A.D., Sakizaya encountered the fate of both ethnic and cultural perishing; afterwards Sakizaya people lived with the Amis people for their descendants and culture to survive. Through contemporary cultural reconstruction and name rectification, Sakizaya became the thirteenth statutory aboriginal in Taiwan.

The researcher first explores how Sakizaya and Amis define their social boundaries between each other, and later analyzes how the identity of Sakizaya people has been formed. Base on the cultural and historic research conducted by elders, the thesis traces back the history of name rectification campaign to discuss the movement contents nowadays. After Sakizaya has been identified as a statutory ethnic group, the tribesmen reconstructed their language and culture with great effort; thus, the Palamal ritual is a key element revealing how the fracture of culture can be restored contemporarily. In the process of changes of Palamal each year, this study analyzes culture as a lively procedure instead of a final outcome, unceasing of forming itself with the abundant traditional knowledge being explored.

Then this essay focuses on the reconstruction of traditional apparel, ballad, dance, social class and construction technique as its main fields, analyzes how tribesmen assemble their collective memories and ethnic affections through commemorative ceremonies and bodily practices with different ages and classes. The researcher also discusses the process how their subjectivity has been formed, in which they became "agents" of the history. The nodes of culture practiced by men, women, children and elders articulate an endless life cycle of Sakizaya, which provides a broader vision to seek the ethos of Sakizaya.

The last and the most important, this study adopts the concepts of "overdetermination" by Althusser , and "dispositive/apparatus" by Foucault to explore the forming of contemporary Sakizaya culture. Each heterogeneous element has motivated the ethnic group: the development of aboriginal movement, the trend of name rectification, multiculturalism, the affairs dealing with government by tribe elites and the agency of tribesmen are all factors which effect how Sakizaya have reconstructed culture and gained their identified status. This thesis takes Sakizaya for instance, providing the method of analyzing cultural phenomenon in a macroscopic way.

Keyword: Sakizaya, collective memory, agent, overdetermination, dispositif/ apparatus

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 問題意識與研究背景	1
第二節 文獻回顧與理論對話	8
第三節 田野地介紹	24
第四節 研究方法與章節安排	31
第二章 撒奇萊雅族群邊界的確立	35
第一節 阿美族人的指認	35
第二節 正名前的撒奇萊雅族人認同意識	38
第三節 撒奇萊雅族正名運動	48
第四節 小結	61
第三章 遙念祖先—火神祭	65
第一節 撒奇萊雅族文化復振運動	65
第二節 祭祖的最大心願：火神祭	71
第三節 火神祭儀式內涵	78
第四節 小結	99
第四章 撒奇萊雅族人的文化實踐	103
第一節 文化實踐的課題	103
第二節 祭儀的確立	109
第三節 各部落的迴響	127
第四節 小結	143
第五章 撒奇萊雅族文化復振運動：族服、技藝、樂舞	151
第一節 族服重現	152
第二節 男人出列：年齡階級與家屋的重現	157
第三節 女人發聲：傳統樂舞的回歸	164
第四節 小結	170
第六章 結論	177
第一節：記憶是一條長長的甬道	177
第二節：從主體化過程到成為歷史的能動者	179
第三節 祖靈的召喚	182

第四節 追尋撒奇萊雅族的精神	185
參考書目	189

表目錄

表 2-1 撒奇萊雅族正名大事紀.....	57
表 3-1 帝瓦伊撒耘文化藝術基金會歷年工作簡介.....	67
表 3-2 花蓮縣撒奇萊雅族自治委員會(原撒基拉雅族發展協會)歷年工作簡介.....	71
表 3-3 五色使者族語名稱.....	86
表 4-1 歷年火神祭族人/部落參與概況.....	127

圖目錄

圖1-1 多重決定論之下的撒奇萊雅族.....	19
圖1-2 多重力量部署之下的撒奇萊雅族及主體化過程後從事正名/復振運動的族人 群體示意圖.....	21
圖1-3 撒奇萊雅族主要聚落分佈	24
圖1-4 2008年各部落長老參加磯崎部落海神祭情形.....	28
圖1-5 2008年磯崎部落海神祭的漁船.....	28
圖1-6 2011年原住民族傳統智慧創作保護試辦計畫執行概況.....	29
圖1-7 2011年磯崎國小外牆彩繪成果.....	29
圖1-8 瑞穗鄉掃叭石柱遺址.....	31
圖2-1 Tiway Sayion 「白宮」故居.....	54
圖2-2 2005年各部落長老出發到台北遞交正名申請書1.....	56
圖2-3 2005年各部落長老出發到台北遞交正名申請書2.....	56
圖3-1 火神祭淵源示意圖.....	77
圖3-2 「祝禱司」族語的三種意涵.....	82
圖3-3 火神使者神職位階示意圖.....	84
圖3-4 2007年火神使者乘坐小貨車前往古部落入口祭拜1.....	95
圖3-5 2007年火神使者乘坐小貨車前往古部落入口祭拜2.....	95
圖3-6 2009年火神祭繞境.....	96
圖3-7 火神祭繞境路線暨火神祭場空間分佈.....	97
圖4-1 2006火神祭族服混搭情形.....	111
圖4-2 2008年青少年學習營.....	113
圖4-3 2007年火神祭法器風車與陀螺.....	132
圖5-1 南勢阿美群.....	153
圖5-2 2005年首套婦女服.....	156

圖5-3 頭目服與長老服.....	156
圖5-4 2006年簡易族服設計圖（婦女與男性）.....	157
圖5-5 2006年簡易族服設計圖（頭目與長老）.....	157
圖5-6 2008年青少年學習營.....	160
圖5-7 2010年青少年學習營.....	160
圖5-8 撒奇萊雅族家屋山牆.....	162
圖5-9 家屋工法紀錄過程.....	162
圖5-10 家屋建造討論過程.....	163
圖5-11 家屋建造過程.....	163
圖5-12 磯崎部落海浪隊.....	165
圖5-13 婦女授冠圖1.....	169
圖 5-14 婦女授冠圖 2.....	169

第一章 緒論

第一節 問題意識與研究背景

一、 穿越 135 年來到現代的族群

老人家告訴我們，我們是 sakizaya，因為戰爭的關係才和阿美族一起居住，我們有著不同的語言卻同樣叫做阿美族、參加一樣的祭典，我想知道自己是誰，學習自己的文化，知道什麼才是 sakizaya。

—北埔部落 Kibu (20120723 田野筆記)

1870 年代，台灣島上掀起了風起雲湧的改變。1874 年牡丹社事件後，台灣島的重要戰略位置開始被清政府所重視，開始派遣重要大臣來台治理，由放任轉向積極統治的「理番」策略，也開啟了「後山」近代史上第一次與國家體制衝突的一頁。從清政府著手治理後山，到日治時期、國民政府時期，漢人和原住民之間衝突屢屢發生：大港口事件（1877 年）、加禮宛戰役（1878 年）、太魯閣事件（1914 年）接連而起，反映的是原住民世界和外來政權之間，價值觀、語言、文化習俗的各種衝撞，以及國家勢力在地域上實施強制政策的種種不公平待遇。而清政府理番史，改變花蓮奇萊平原的勢力範圍，也造成花蓮地區原住民遷移、離散的歷史。本文所要探討的，是 1878 年達固湖灣戰役¹影響下的花蓮撒奇萊雅族群，從歷史事件的驟發到族群大規模的遷離原居地，造成族人的流離失所以及後續至今文化流失的問題。

而後以「族群」為單位識別台灣原住民族是始於日治時期。日本人類學家對台灣原住民族進行語言、文化、區域上的調查區分為九族，而後國民政府延續日治時期的分類體制，使得台灣原住民族的識別一直是以九大族群為主。雖然日本人類學家對台灣原住民族進行了詳盡的文化調查，但是細微的族群差異及語言歧異性，卻是當時的研究力有未逮之處。個別族群或因歷史因素、文化的自然吸收、涵化過程而看似為同一族群群體，但有些文化徵象卻依然維持著古早祖先遵行特殊的文化儀式，和語言。例如鄒族有阿里山鄒族(Tsou)、卡那卡那富(Kanakanavu)

¹ 達固湖灣事件即史書上之「加禮宛事件」，是噶瑪蘭族與撒奇萊雅族兩個族群與清軍交戰的戰役。因本文書寫的角度擺放在此戰役對當年達固湖灣部落撒奇萊雅族人的影響，所以後文中筆者將以族人觀點稱之為「達固湖灣戰役」。

鄒族、和沙阿魯阿（Hla'alua）鄒族三支亞族，彼此之間文化及語言歧異度甚大。卡那卡那富和沙阿魯哇居住在高雄縣境內，因此合稱為南鄒，相對於阿里山鄒族則稱為北鄒。而噶瑪蘭族、撒奇萊雅族和阿美族三個群體在清領時期是互不相屬的群體，彼此亦生活在不同領域，亦有彼此互相識別的族群邊界。但歷經清朝開發後山，大批漢人從中國東南沿海來台移墾後，使台灣東部平原族群勢力展開重新分佈。噶瑪蘭族從蘭陽平原來到花蓮奇萊平原，而加禮宛戰役又迫使噶瑪蘭族群更往南遷徙，形成聚居豐濱鄉新社村與阿美族來往密切的生活型態。因此，對於當代台灣原住民族的分類及識別，應當在既有之日本人類學家研究成果上，更往前邁進，從人類學、語言學及文化調查著手。1980年代，台灣在「本土化」的政治意識形態中，引導出一股重視多元文化的風潮，族群自覺喚醒各族群自發性地追溯文化根源，釀成一波獨立正名的運動風潮。2001年邵族獨立為第十族後，政府也陸續受理其他族群的正名申請程序，請學術機構進行民族認定的調查。自2001年至今，共有五個族群正名成功，分別是2001年的邵族、2002年的噶瑪蘭族、2004年的太魯閣族、2007年的撒奇萊雅族以及2008年的賽德克族，台灣原住民族從九族增加至十四族。

在法治國家基礎上，一切皆需以法定原則為標準，沒有法令保障、沒有國家認可的基礎，族群文化傳承就只能孤軍奮鬥；相反的，任何獲得國家保障或法令許可的事情，就保證了其生存。在國家政權的統治底下，台灣原住民不可能孤軍奮鬥、過著像以往一樣的生活方式、自然形成族群邊界，相安無事。撒奇萊雅從1878年隱匿之後，跨越135年來現代。百年的空窗時光，有些文化早已無法適應現代社會，但是當現代族人因為找尋認同、重新認識自己之後，在行政程序中獲得法定地位，而重新開啟文化保存和復振的工作。撒奇萊雅族經多年爭取正名，終於2007年1月17日獲得官方認定，經行政院蘇貞昌院長親自宣佈成為台灣原住民族第13族，正式成為一支獨立的族群。130餘年來，撒奇萊雅族隱身在阿美族群中，刻意隱瞞身份及所有外顯之特徵，如傳統之衣飾、祭典及物品等，因此均已嚴重流失，僅剩語言之保留尚較完整。

撒奇萊雅族正名後，亟思恢復過去傳統文化，咸認為外顯之文化特徵需透過不斷的推廣及說明才得以彰顯。在各種公開活動中，透過教育訓練、說明會、推廣及展售，除了教育自己族人重新認識自己的族群、族群之間互相交流之外，也讓好奇的外界能夠親近並了解撒奇萊雅族。在族人的努力下，文史資料漸漸數位化建檔，族服也在消失了一百多年後，透過老照片的考察重現，祭儀也因火神祭的舉辦而恢復，有了本族特色的儀式。更重要的是，原本登記為阿美族的族人，如何能毅然更改族籍，回歸撒奇萊雅族。本文要探討的，便是這股驅使族人找回

撒奇萊雅族認同的動力和意志力。這股驅動力，不是使族人「揚棄」了原本阿美族的身份，而是使族人更貼近自己，發現阿美族身份後面，還有一個撒奇萊雅族身份，並重新對認同做思考。

在從事族群文化復振運動的過程中，我看到有些人在參與祭典，學習歌謠或文化祭儀時，一首歌唱十遍、二十遍都學不會，但是，只要積極學習，其實一首歌學習起來的速度是很快的；這之中或多或少關於「意願」的問題。倘若族人對撒奇萊雅族群精神的認同度非常高，並且認知到族群文化的傳承有絕對的急迫性，那麼就會提升學習動力，積極度也夠讓人在非常短的時間內學會了。當我說：「身為一個撒奇萊雅人」時，這個身份當然是後天加諸於我的，是這族群在 2007 年正名後，才擁有的身份。經過了那麼多年，雖然族群並非新族群，但我們要重新去找回族群「精神」、重新去「成為」一個撒奇萊雅族，其過程是複雜而微妙的。

從阿美族人轉換成為一個撒奇萊雅族之後，其微妙之處在於認同心境的複雜迂迴。從對阿美族轉換到撒奇萊雅族認同，是要揚棄原有的身份呢？還是同時接納兩個不同的身份？但我能夠同時擁有兩個不同的身份嗎？在只能填上一個族名的族籍登記欄位上是個現實中的矛盾。

而改變族籍之後，我就能稱的上是個撒奇萊雅人了嗎？

努力學族語，把快要失傳的歌謠唱的琅琅上口，舞蹈跳得很熟練，或儀式做得很完美，就是一個撒奇萊雅人了嗎？

有人說，撒奇萊雅是個充滿文化建構的族群，它的文化消失了、找不回來了、它跟阿美族的相似性太高了，它最重要的火神祭也是一種「文化展演」，為了抗辯，許多族人曾努力學習歌謠舞蹈，族群祭儀，但都無濟於事。我發現，身為撒奇萊雅人，以及火神祭中虔誠祭祀的心，根本不需要去作任何抗辯。書寫此論文，我將誠實披露撒奇萊雅族文化內在價值。

其他族群或許擁有歷史悠久的文化淵源，我的族群尚在尋找失落的文化記憶，但是我們的內在是活出一個撒奇萊雅人的「精神」，本研究探討的，就是族人如何在族群正名前後，或從事文化復振過程中，內心細膩的轉變促使族人的回歸和認同，凝聚成我所稱之為的「撒奇萊雅族內在精神」。這種精神，卻在許多討論聲浪中，為人所忽略。但對我來說，這個細部的變化才是重要的，因為這個「精神」對撒奇萊雅族的存在，和族人的凝聚力，深深地影響著族群的延續性。

火神祭 (*Palamal*) 是撒奇萊雅族最重要的祭典，是族人傳遞慎終追遠，思念

祖先之情的空間場域。一些研究者，針對這個祭典出現的時間點，還有儀式跟程序抱持著建構論的想法，但是這些外部的討論，其實並不會影響我們族人參與這個祭典的舉行。在我的訪談中，還有我自己身為族人的經驗，很清楚的知道，火神祭是要祭祀 1878 年在達固湖灣戰役戰死的撒奇萊雅祖先。當年族人被清兵的火攻戰術擊敗，造成大多族人逃亡和死難，甚至死在火舌底下。因此為當時在重大戰役中死亡的祖先辦一場祭典，紀念他們為族群的犧牲，也使當年逃散至各部落的族人，得以回到達固湖灣來祭祀先祖。在 2006 年辦了第一場火神祭之後，以族人祭祀之心促使往後每年辦理賡續不斷，直到今天（2013 年），已屆八年。

火神祭不是以前就有的名稱，古時稱為「火祭」(*palamal*)，雖外界因火神祭非傳統祭典而指稱它是族群菁英為正名運動所建構的文化項目，其實整個火神祭的誕生都是有依據的(見第三章)，且我的立論會放置在「為何族人需要這場祭典」，撒族人們的「精神」如何在一年又一年的火神祭當中凝聚起來，情感核心又是如何影響撒奇萊雅族現在、甚至十年後會不會更強化的重要因素。

本文要論述的，便是族人，包含我本人在內，如何從不認識撒奇萊雅族，到發現自己就是個撒奇萊雅族人，回歸撒奇萊雅族、熱愛並擁抱撒奇萊雅族身份與認同的過程，是本論文探討的核心。藉由這些生命經驗畫出一族群生生不息的循環，連接這些階層的角色成一軸線，建立撒奇萊雅族在當代社會中的發展脈絡，彰顯撒奇萊雅族的「精神」層面，以為族群在當代的發展過程中，提供一從族群自身出發的嶄新視野，或許也能對正在凝聚向心力的其他族群，提供借鏡。

二、我與族群正名

2001 年，我進入財團法人原舞者文化藝術基金會（以下簡稱「原舞者」）擔任舞者。在那之前，我對於原住民的議題、文化以及自我尋根方面，並沒有很深入的探究。我與原住民世界的關係，僅在於血緣，以及小時候部落生長的經驗而已。加入原舞者，是一個瞭解文化的契機。原舞者的同事大部分都是原住民，每個人都有屬於自己的族名。應工作的要求，藝術總監蘇清喜要求我取個原住民名字。當天下午我便撥電話回花蓮老家，請父親為我取個族名。在電話一頭的父親沉默了一會兒，然後說：「現在嗎？我不知道，我還要再想一想，妳從來沒有跟我要過什麼族名，我現在正要去 *bakaswi*（劈木材）等我用好了之後，你再打來」。晚餐過後，我再次撥電話回家，父親說：「我給妳我媽媽的名字好了，妳奶奶叫 Sayum，妳就用她的名字好了」。從此之後，我有了一個屬於自己的族名，我興奮的告訴周圍同事，我叫作 Sayum。當時也在場的阿美族蘇清喜就說：「Sayum？妳不是阿美

族喔，我們阿美族沒有叫 Sayum 的。妳是『殺雞殺鴨』的嗎？」我生平第一次聽到所謂的「殺雞殺鴨」，這令人莞爾的稱呼聽在當下，也毫不在意，順口問道那是什麼，蘇大哥說：「就是 Sakizaya 啊。」並且說到：

生前積極復振阿美族文化的 Tiway Sayion²校長就是撒奇萊雅人的後裔，他是首次以撒奇萊雅人身份自居，發起祭祀撒奇萊雅祖先的第一人。

(20020328 田野筆記)

一直以阿美族自居的我，聽到蘇清喜大哥這樣的回答而一頭霧水，讓我一度開始懷疑自己到底是哪一族？「撒奇萊雅」又是什麼？是平埔族，或者高山族？甚至懷疑起自己到底是不是原住民？根據蘇清喜所說，Sayum 並不是阿美族名字，而是撒奇萊雅族的名字。我並不認識這個族群，也不認識 Tiway Sayion 校長。然而此刻，照蘇清喜的說法，我似乎擁有了一個「撒奇萊雅」的名字。

我從來不曾懷疑過自己是誰，我是陳嘉琦，阿美族，花蓮人，撒固兒部落長大。但我好像也從來沒有真正認識過我自己，或我族有什麼文化，直到現在「撒奇萊雅」的身份線索，開啓了我一連串的回想和反思。

我回想小時候，曾聽到母親在跟部落族人聊天時，說到一些陌生的單字，或用兩種單字來指稱同一樣物事。我問母親，這些單字的意思是什麼，母親只告訴我：「都一樣啦，講這個跟講阿美語是一樣的意思啦」。我又追問母親：「這是什麼語言呢？」母親支支唔唔說：

啊都是阿美族的話啊，有兩種講法啦！部落的人有時候說的話會有二種，我們要講那一種都沒關係，只要我們自己聽得懂意思就了啦！

(20030416 田野筆記)

小時候的疑慮又再度浮現在腦海中，這是不是與「撒奇萊雅族」有什麼關聯呢？為了弄清楚這個「殺雞殺鴨」，以及對於「我是誰」的好奇，驅使我回花蓮，

² Tiway Sayion，漢名譯作帝瓦伊·撒耘，1995 年更改為原住民名字以前，叫做李來旺。Tiway Sayion 自小在擔任頭目的父親影響下，認知到族群文化的重要性。求學生涯中，他接受了最後一年的日本國民學校教育，日後努力突破日語銜接漢語教育的失語情境，努力考上花蓮師範學校簡易科。六年後他成為了中華民國政府培養出來的第一位原住民校長。Tiway Sayion 擔任校長後，努力復振原住民文化，爭取將花蓮縣北復鄉的北富國小改回傳統名「太巴塢國小」，並結合社區總體營造帶動文化復興運動。2000 年 Tiway Sayion 獲得光華雜誌評選為臺灣頭條人物，亦接受英國國家廣播公司 BBC 專訪，同年獲頒行政院原住民社會發展有功人士獎，獲得「阿美族之父」尊稱。晚年，他認知到父親是撒奇萊雅人的事實，積極復振撒奇萊雅文化，曾辦理 1878 年加禮宛事件後，撒奇萊雅第一次的祭祖大典，是撒奇萊雅正名運動的契機，也是撒奇萊雅的精神領袖。

向沒有交待清楚的父母親詢問。

一回家我便問父親什麼是「殺雞殺鴨」。他回答：

殺雞殺鴨，那是阿美族笑我們的一個稱呼啦，只是我們聽得懂阿美族的話，但也會說我們自己的話，其實我們是撒奇萊雅族也可以是阿美族，兩個族都可以啦！
(20030416 田野筆記)

這麼模稜兩可的答案，未能滿足我。我再詢問母親，她說得並不多，與父親回答無差異。我想，也許是老人家有什麼特別的原因，令他們欲言又止，或者這是個隱性的身份認同。但是，是什麼造成隱性的認同？

知道了有撒奇萊雅這個族群，於是閱讀撒奇萊雅族人 Mayaw Kilang (漢名：陳俊男) 的碩士論文³，裡面有對撒奇萊雅人深刻的研究。我才知道，那時聽到母親使用的陌生語言是撒奇萊雅語，因為歷史戰爭的因素，使兩種不同族群的人長期共同生活在一起，故而在部落中，會使用兩種語言來溝通，或產生語言混用的情形。例如：阿美語稱呼女性為 *Fafahiyan*、男性為 *Fainayan*，撒奇萊雅語則稱女性為 *Tatainan*、男性為 *Tataman*；阿美族語稱呼牛為 *lalaba* 或 *kolong*，撒奇萊雅稱呼稱牛為 *katalalan*。而造成今日語言混用的歷史肇因，則是發生在 1878 年達固湖灣戰役。撒奇萊雅族為避難躲入阿美族中，與阿美族人共生活百年，並在混居中撒奇萊雅族人習得了阿美族的語言、生活方式及習慣，只是私底下撒奇萊雅族人聚居時還是使用撒奇萊雅族的語言溝通，並一直持續到現在，才會產生小時候所看到，一個部落兩種語言的情形。

經過了父母親的證實，我得到了一個撒奇萊雅族身份。這個身份得來詫異，透過尋找族名的歷程和文獻的搜索，再來是經歷原舞者對各族群深刻的田野調查之啟發，我逐步為自己開啓了一條尋根的道路。

原舞者每年都會以一個族群文化為主題，作為當年度的年度製作。2003 年原舞者以南鄒族沙阿魯阿 (Hla'alua) 文化為主題，開拔到高雄縣桃源鄉深山，進行文化祭儀學習。這一年，正好也是 Tiway Sayion 校長逝世的一年。為籌備《迷霧中的貝神－南鄒沙阿魯阿族群樂舞》⁴，我們花近一整年的時間與沙阿魯哇人生活，其中深刻體驗到南鄒與鄒族的文化差異性，正好觸碰到我內心思考撒奇萊雅族與阿美族的關係。

³ 陳俊男。1999。《奇萊族 (Sakizaya) 人的研究》碩士論文。台北：國立政治大學民族學系。

⁴ 原舞者 2003 年的年度製作。

根據人類學者林曜同《鄒族》⁵的研究，鄒族有阿里山鄒族（Tsou）、卡那卡那富（Kanakanavu）鄒族、和沙阿魯阿（Hla'alua）鄒族三支亞族。卡那卡那富和沙阿魯阿居住在高雄縣境內，因此合稱為南鄒，相對於阿里山鄒族則稱為北鄒。這樣的劃分原則是以前日據時期的地理位置來區分的。然而沙阿魯阿群的語言和其他兩者有極大的差異，被分類為鄒族是否妥當是近年來人類學家探討的議題，因沙阿魯阿的文化與語言和鄒族有極大差異性。林曜同指出，鄒族原本並沒有一個統稱全族的族名，為了族群分類上的需要，日治時期日本學者才採用含意為「北鄒」語中稱「人」的字—Tsou 作為族名。因此，「鄒族」的分類與定位是一個難題。林曜同表示，這三支族群的風俗習慣和物質文化有相似之處而分類為同一族群，僅僅沿襲日治時代的分類依據，然對南北鄒之間語言差異、敵對關係加以忽略，的確太過草率。近十多年來，會出現三個族群以統一「鄒族」之名出現，是交通日趨方便之後，各族皆會彼此互相邀請來參加部落祭典，而以「鄒語」作為共同語言來互相溝通，然則各族群實有自己的語言系統，且社會組織、信仰、價值觀等也有顯著差異，故這三群人僅有生活地域鄰近的親近關係，事實並沒有身為鄒族一體的認同感。

整年學習沙阿魯阿祭儀的時日，我經常往返於台北高雄之間，因為路程遙遠，總是要花一天半，才能到目的地，有了更多思考的時間。我曾試想，如果我是沙阿魯哇人，我會怎麼思考我自己的文化和鄒族的關係？當我族群與鄒族有不同的祭典、歌舞、語言，可卻被劃分為同一族時，我會怎麼做？是安於「南鄒」的身份，還是會試圖彰顯我們的不一樣呢？撒奇萊雅族的文化是否也在共同居住時，產生向阿美族文化採借的情形，私底下卻依然操演撒奇萊雅族的各種習俗？

面對撒奇萊雅族與沙阿魯哇人的類似情境，我的內心升起了答案，與阿美族同化或大聲說出撒奇萊雅，關鍵全在於：「我的認同是什麼」。

戰爭與歷史已過去了一百多年，歷史記憶也到了重新省視的階段。在多元族群混雜的現代，沙阿魯阿和撒奇萊雅族這樣的族群在傳承著族群一線生機的同時，被包圍在主流文化之間，文化的變遷、涵化、價值觀上的衝擊，這個少數族群是否該有所突破？有沒有人想重回撒奇萊雅族的身份？

父親無意之間的「賜名」，讓「Sayum」不只是一個名字，它暗喻了一個族群、一種身分、一個認同。而我該持續背負撒奇萊雅的身份去穿阿美族的衣服、唱阿美族的歌曲，還是找到我自己真正的色彩？有「阿美族族父」之稱的 Tiway Sayion

⁵ 林曜同。2004。〈鄒族〉。台灣史前文化博物館：台灣原住民數位博物館計畫論文。

校長在 2003 年辭世，1980 年代便以撒奇萊雅後裔的身份舉辦了百年戰爭後的祭祖儀式，晚年更積極投入撒奇萊雅文化調查的工作。究竟他在從阿美族人轉向撒奇萊雅人認同的時候，內心產生了什麼轉變？又如何在他貢獻已久的阿美族和重新認同的撒奇萊雅身份之間調和？我只能試圖揣摩他的心境，在重新審視自己與父祖輩的關係之後，產生了雙重認同：既可以擁抱阿美族，也可以重回撒奇萊雅的懷抱。在校長心裡，這兩者並不互為衝突。這是源自於多麼寬宏的胸襟才能同時包容兩個族群。可惜，隨著校長的隕落，撒奇萊雅頓失方向，族群工作也跟著停擺下來。我不斷回到 20 年前，揣想校長的心境，並想著接下來，又該由誰接替他的工作呢？誰有責任和使命感，要不要讓消失的撒奇萊雅族再次現身呢？

本文將以客位觀點，結合族人的主位觀點，從中梳理出一條可依循的脈絡，作為解釋撒奇萊雅族能恢復族名、自信與榮耀的文化紋理。立基於 2006 年到 2013 年的火神祭，從中探討族人認同的回歸與轉向，以及族人在其中對於「撒奇萊雅族」的想像是什麼，以便瞭解撒奇萊雅族正名成功的歷程與因素。也透過族服、家屋的重建，作為輔助理論的例子。近幾年，雖然外界對於火神祭的內涵究竟是「創新」或屬於「傳統」而有所爭辯，也對於撒奇萊雅族正名有著政治力介入的推測，但對於一個有著特別境遇的族群，實不可輕易從「傳統」與「現代」二元對立的角度，去權衡作為族群最大內涵—火神祭的意義。

第二節 文獻回顧與理論對話

一、文獻回顧

撒奇萊雅相關的歷史文獻最早可以追溯到西元 1630 年左右，文獻中提到西班牙統治北臺灣之時，將此區域劃為三省，三省之下其中有一名 Saquiraya⁶就是現今的 Sakizaya。荷蘭據臺時期，東印度公司屢與台灣東部原住民有金礦交易，故而派探險隊進入東部探查金礦所在地，以及族群調查。在 1638 年探險隊對公司的回報文獻中指出其中 Sakiraga 一地產有金礦，Sakiraga 指的就是 Sakizaya。

在清代文獻中所記錄的撒奇萊雅名稱各異，最早在周鐘瑄 1717 年的《諸羅縣志》中稱呼撒奇萊雅為「筠榔榔」，後續文獻例如藍鼎元 1722 年的《東征集》、黃叔璥 1724 年的《臺海使槎錄》、范咸 1745 年的《重修台灣府志》、余文儀 1764 年《續修台灣府志》皆指撒奇萊雅為「筠榔榔」，劉良璧在 1741 年《重修福建台灣

⁶ Borao Jose Eugenio, 1993, "The Aborigines of Northern Taiwan According to 17th Century Spanish Sources.", pp.105-106。

府志》的「根耶耶」、陳淑均 1831 年《噶瑪蘭廳志》的「根椰椰」、羅大春 1875 年《台灣海防並開山日記》的「根老爺」、夏獻綸 1879 年《臺灣輿圖》的「巾老耶」指的都是撒奇萊雅⁷。花蓮平原古稱「奇萊」⁸，這是從 Sakiraya 中的 kiray 擷取而來，而「奇萊」也就成為了花蓮的古地名之一。1878 年的達固湖灣戰役後，清朝政府將 Sakizaya 改為「歸化社」，此見於胡傳 1894 的《台灣州採訪冊》⁹。

日治時期，在《台灣高砂族系統所屬の研究》¹⁰一書中記載撒奇萊雅族的歷史、傳說和語言。該書提及阿美族人稱撒奇萊雅為 Sakiraya，加禮宛人稱其為 Sukizaya，而撒奇萊雅族當中的 Cipawkan 部落則是稱為 Sakizaya。日治時代日本人類學家調查阿美族群分佈時，依據地理位置將阿美族分為南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、馬蘭阿美、恆春阿美（李亦園 1987：141）。清代夏獻綸〈附錄番社〉所提到的族群分佈勢力指出南勢七社有：巾老耶、飽干、薄薄、斗難、七腳川、慶豐村、理劉（里漏）、脂脂厝厝，其中巾老耶即是撒奇萊雅族，而飽干是撒奇萊雅族的一社（潘繼道 2005：32）。然而最早注意到撒奇萊雅族的特殊性而獨立討論的是移川子之藏，他在 1935 年和宮本延人、馬淵東一合著的《台灣高砂族系統所屬の研究》曾專門討論撒奇萊雅人的歷史、傳說和語言，但他並未將其獨立出來，仍然劃歸到南勢阿美群之下（伊能嘉矩則是將其劃歸為奇萊阿美），因此撒奇萊雅族正名以前列為南勢阿美族的一群，但是更早的清領時代以前，奇萊平原便有著撒奇萊雅人、七腳川人、荳蘭與薄薄人三群鼎立的空間分佈勢態（陳俊男 1999：33）。

根據潘繼道 2005 年的調查，雖然在達固湖灣戰後，撒奇萊雅族逃入阿美族部落生活，但並未完全同化於阿美族，其中語言是最大關鍵。李亦園指出「飽干、歸化（國福里）二社之前身為竹窩社、Takoboan，....Sakitsaja（即 Sakizaya）系統的語言與以上諸社（即荳蘭、薄薄、里漏、七腳川各社）的語言有顯著的差別，其差別的程度較南勢阿美之與恆春阿美的差別尤大」（李亦園 1987，轉引自潘繼道

⁷周鐘瑄。1958。《諸羅縣志》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 31。

藍鼎元。1958。《東征集》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 90。

黃叔瓚。1961。《臺海使槎錄》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 122。

劉良璧。1961。《重修福建台灣府志》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 81。

范咸。1961。《重修台灣府志》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 71。

余文儀。1962。《續修臺灣府志》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 81。

陳淑均。1963。《噶瑪蘭廳志》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 433。

羅大春。1972。《台灣海防並開山日記》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 47。

夏獻綸。1996。《臺灣輿圖》。南投：臺灣省文獻委員會，頁 77。

⁸ 駱香林（主修）。《花蓮縣志》卷五。花蓮：花蓮縣文獻委員會，頁 14。

⁹ 胡傳。1993。《台灣州採訪冊》。南投：臺灣省文獻委員會，頁 36。

¹⁰ 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一。1935。《台灣高砂族系統所屬の研究》。台北：台北帝國大學俗人種學研究室，頁 504-505。

2005：22)。康培德研究 17 到 19 世紀花蓮地區原住民的歷史變遷中指出引用馬淵東一（1933）的調查提到：「撒基拉雅人自身與其他的 Pangtsah 作區別時，在飽干社與舞鶴社稱為 Sakizaya，歸化社稱為 Sakidaya，而其他的 Pangtsah 族則稱他們為 Sakiraya」（同上引：23）。

現代學者對於撒奇萊雅研究議題頗多，如花蓮後山歷史變遷與聚落形成（李來旺 1996、陳俊男 1999、潘繼道 2001、2008a、許木柱 2003、康培德 2003）、族群互動（詹素娟 1998、康培德 1999）口述史與清代文獻與族群團體意象生成的比較（蘇羿如 2009）、民族認定與分類（陳俊男 1999、林修澈 2006、陳俊男 2009）、DNA 分析探究（蔡麗鳳 2005）、語言描述（林蒔慧 2007）、傳說、信仰與祭儀（張宇欣 2007、黃嘉眉 2009）、撒/美邊界的揉雜認同（王佳涵 2009）、文化建構與族群邊界（黃宣衛、蘇羿如 2008；靳菱菱 2010, 2013）。上述我論文有重要對話的著作與本研究相關者茲分述如下，冀望以前人的研究為基礎，展開更為寬廣的對話理路。

（一）傳說、信仰與祭儀

黃嘉眉 2009 年的碩士論文《花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事研究》以文獻回顧及採集為基礎，展開流傳於各部落間的口傳故事調查，以族中耆老的口述史為第一手田野資料，再藉由日據時期的紀錄為輔佐，將撒奇萊雅族與南勢阿美族故事做對照。在口述史與神話傳說採集的調查之下，可看出在撒奇萊雅族與阿美族群看似相似的神話源流裡，仍有文化上的相異之處。

至於撒奇萊雅族宗教祭儀的相關文獻是相當有限的。在張宇欣 2007 年的碩士論文《傳統？再現？—撒奇萊雅信仰與祭儀之初探》中，廣泛的討論撒奇萊雅的宗教信仰與祭儀，引用文獻及田野調查做為研究的資料，以花蓮市撒固兒部落、壽豐鄉水璉部落、瑞穗馬立雲部落為研究調查的場域。張宇欣從宗教祭儀的觀點下，討論撒奇萊雅族傳統信仰的祭典儀式，認為「信仰」是對於宗教或某些事物的態度和表現，「宗教」則是社會發展到相當程度後的一種歷史文化現象與意識形態。張宇欣認為，雖然撒奇萊雅族與其他族群混居下轉變了文化上的內涵，但其部份的中心信仰還是以「集體意識」的方式潛藏於族人的日常生活、價值觀當中，因此撒奇萊雅族才能以此凝聚認同中心。

在論文中張宇欣特別釐清的是所謂的「傳統」與「再現」。作者認為傳統與現代的觀念是非絕對性的存在，「傳統」一詞落在時間軸上的彼端，但卻不是指特定的過去時間，也並非是固著於固定形式，而是以古老的文化內涵為延續的軸線，

加上不同時空背景產生的因素而「再現」於現代。張宇欣認為，每一個由「傳統」形成的脈絡現象，轉化構成「現代」族群的元素，這樣「新」的呈現便是為所謂的「再現」的傳統。因此人類社會中，由於世代更迭的變遷，便不斷從「傳統」的養分出走、「再現」，一個族群文化在不同的時代背景也將呈現出不同的面貌。由「傳統」出發，融合「現代」的族群需求，形成時代的面貌。因此，傳統與現代實是一體兩面的事實，看似現代的文化產物，實有其傳統的根源，文化的保存並不是簡單的固守傳統、或者完全創新就可以解決，而是需以文化傳統作根基，因應族群在現代社會上的需要，而形成綿延不斷的延續。這與筆者在論文中試圖詮釋族群文化意義有積極的作用。

（二）民族認定與分類

2005 年行政院原住民族委員會委託政治大學民族學系教授林修澈主持研究的《Sakizaya 族的民族認定》，是第一本官方研究的論著。為因應族群提出正名的需求，調查以撒奇萊雅族的社會文化、人口分佈、通婚狀況、神話祭儀以及語言作全方位的深入瞭解，提供族群民族條件以及研究撒奇萊雅族的重要參考作品。

陳俊男 1999 年的碩士論文《奇萊族 (Sakizaya 人) 的研究》，是撒奇萊雅族人的自我敘述，以民族誌的方式，以學者、官方對原住民的分類為依據，進行撒奇萊雅族的位屬調查，討論撒奇萊雅族的社會文化、歷史戰爭影響。他首先以撒奇萊雅族與阿美族的語言相異之處作比較，進一步探討對當代族人的認同意識。陳俊男在論文中指出，達固湖灣戰役使得撒奇萊雅族人生活在恐懼當中，原本懾服於清軍軍威的阿美族人不接納撒奇萊雅族人，隨著清軍控制力的衰退，阿美族人始大量的接受撒奇萊雅族，直到日治時期，形成撒奇萊雅族為阿美族下的亞族這樣的分類樣貌。當然，換來的是後世對撒奇萊雅族主體意識的忽略，而遭遇到接踵而來的政權遞嬗，撒奇萊雅族與其他少數原住民文化受到主流文化衝擊時，將加速整個文化消失的危機。呈現在現代的樣貌，對於撒奇萊雅族人來說，認同意識常常游移於阿美族或撒奇萊雅族之間，且受到諸多因素的干擾；例如社經地位、家庭背景、或阿美族人是否在場等等。

陳俊男是第一個進行自我敘述的撒奇萊雅族人，他對族群深刻的歷史調查，以及與其老師林修澈的調查，構成本論文主要參考的歷史資料。而筆者將在此論文中，針對撒奇萊雅族認同意識的心境轉變觀察，以自身的角度和經驗，從宗教祭儀的角度切入，論述認同意識的問題。

（三）撒/美邊界的揉雜認同

王佳涵 2010 年的碩士論文《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》，是繼陳俊男以族人身份陳述之後，另一個由漢人角度切入族群內部思考族裔認同可能性的研究，有別於以往從既有社會期待的規範中去定義族群文化內涵。王佳涵由內而外爬梳撒奇萊雅族在歷史情境中的生成結構，從中牽引出一條「既承認又離異、既連又斷」的族群認同線索，並從族人內部和外部情感，歷史性和共時性去檢視這條線索。由於生命情境的差異產生的揉雜曖昧的認同感，作者並不試圖去定義「撒奇萊雅」，王佳涵提醒研究者應藉由「撒奇萊雅族仍在建構、演變，既是成為（become）又是存在（being）的認同意識」，瞭解族裔揉雜認同的生成與變遷，提供一個重新思考當代族群分類的可能性（2010:255）。

文中藉由歷史文獻回顧撒奇萊雅族的歷史處境，接著探討達固湖灣戰役過後，族裔面對主體性消失的生存策略——混融進入阿美族群中共生，不管面對恐懼記憶是祖源結構性失憶，或是籠罩在清晰的集體意識之下融入阿美族生活圈，老一輩的撒奇萊雅人都清晰的知道撒／阿區別，即便對外指稱自己是阿美族。王佳涵指出，這種原生的認知使撒奇萊雅族人依舊懷著撒奇萊雅族認同而生活、說撒奇萊雅族語、奉行逐漸凋零的習俗或信仰，只是在與阿美族歷經一百年的混生、通婚之後，族群邊界逐漸模糊。

文化重建的過程，有藉由搜羅傳統技藝和知識；祭典部份，有藉火神祭的宣示和凝聚族人意識的例子。「當撒奇萊雅族經由國家行政的穿透力與合法性成為台灣第十三個原住民族，他的族群面貌就已被納入殖民本質主義標籤式的族群識別，被政府分類心智的權利系統所想像出來的範疇規範著...找回自己的根源，抑或是在促使族人在意欲宣稱、證明存在的展演建構中，淪為想像撒奇萊雅族文化的開始？」（同上引:201）。王佳涵在省思撒奇萊雅族正名之後，因文化斷層所必要採取的文化展演，反思從外部注視一個族群的文化真實。

但是，作者在論述文化內涵時，仍採「文化建構」的觀點來權衡，忽略了其中「文化」作為主體能動性的過程，以及受限於田野調查的範疇，尚未能掌握其他部落族人對文化認知的全盤風貌。筆者將在論文中，以更全面的觀點來論述，因此會與王佳涵的論文有較多的對話。

（四）文化建構與族群邊界

1. 《撒奇萊雅族（撒奇萊雅）的生成歷程—族群團體、歷史事件與族群性再思考》

蘇翠如 2009 年的博士論文《撒奇萊雅族(撒奇萊雅)的生成歷程—族群團體、歷史事件與族群性再思考》透過撒奇萊雅族的歷史演變、戰役事件、政治社會結

構因素、正名運動者、撒/美的互動及觀察部落的各種生成要件來探析撒奇萊雅族，透過達固湖彎事件、生成條件、人群變遷來探究撒奇萊雅如何族群團體化（ethnically groupize），並如何正名成功。

蘇羿如指出，撒奇萊雅族的正名，是原住民族群團體的一個「奇特」的案例，並解釋撒奇萊雅族正名成功成為一個「新興」的族群，核心人物所使用的策略，是透過歷史文獻、撒奇萊雅族的耆老口傳將撒奇萊雅族存在的事實回溯到清代的達固湖彎戰役，則是族群的集體回憶。蘇指出，撒奇萊雅族形塑族群團體是由政治社會的結構、制度、行動者、及其他群體相互影響力等四個因素為主要的生成條件，更提出核心人物在正名運動中所扮演的角色，是因應時局變化，而運用這些策略來對應正名運動時的各種困難。

2. <文化建構視角下的撒奇萊雅正名運動>

黃宣衛和蘇羿如 2008 年的研究論文<文化建構視角下的撒奇萊雅正名運動>一文首先討論撒奇萊雅族的文獻史料，回顧撒奇萊雅族的歷史定位及延伸到現代的社會處境，回溯撒奇萊雅族的起源說，藉此證明撒奇萊雅族是一獨立族群的事實。

黃宣衛以文化建構的角度來描繪族群在現代社會的生存策略。族群在歷史浩劫餘生之後，融入阿美族通婚之後血緣的「純正性」消失、以及文化斷層的危機下，文化建構對於一族群重塑文化形象有適切性的必要，雜揉傳統與創新的，將族群導入一既有常規之下，對外既符合社會期待，對內更能凝聚並喚醒集體記憶，重新認識自己。在文化建構的視角下，正名運動以及應運而生的火神祭及成為了建構底下的產物。文中提到，火神祭作為一突顯群我分別，有重要涵義，在於重塑族群形象，基於史實上的根據，甚至是祭場的佈置，將場景「拉回到古戰場」，喚醒族群的歷史記憶，並透過祭祖的儀式內涵，重新凝聚族人。在火神祭作為一創新的手法上、新創的名稱之下，融合史實根據，建構出屬於撒奇萊雅族獨特的族群樣貌。

在闡述火神祭時，兩位作者與王佳涵（2010）同樣以文化建構的視角剖析祭典的生成，由於外界研究者在探討撒奇萊雅族文化復振內涵時缺乏第一手資料，如族群會議討論的內容、手稿或錄音檔等，因此在分析時不免會在當時的正名情境氛圍中，以功利性角度來審視。我將在論文中陳述以及分析復振運動的內涵及各部落族人之觀點。

3. 《認同的路徑：撒奇萊雅族與太魯閣族的比較研究》

靳菱菱（2013）從文化建構的角度，提供了一個非常詳實的社會脈絡來看待當代原住民族正名的歷程。書中特別以兩個正名年代相近的族群：太魯閣族與撒奇萊雅族的正名運動歷程與操作手法做了詳細的比較研究。作者同樣以在論述撒奇萊雅族文化復振過程中，最常舉例的服飾與火神祭，作為近代撒奇萊雅族文化復振成果的實例。在此著作裡，我將針對作者談論火神祭部分加以討論。作者質疑火神祭是一種「文化得以被傳承的關鍵」、「宣示我族的一體感」（靳菱菱 2013：62）的展演策略，意圖建構異於他族的文化實質，並以火神祭的祭禮人員是基督徒，以自我協商（禱告、將祭典視為「活動」）的折衷策略來化解內心參與祭典的衝突，而指陳火神祭是一「去靈性」（de-spirited）（同上引：60）。

二、 理論對話

（一）文化建構與傳統的發明

建構論是出自於研究認同理論的補充。

原生論所討論的族群認同，是基於其先天賦予的血緣連帶隨之而來的認同。個體在血緣、親屬以及關係聯繫中所繼承的既定資賦（assumed givens）（Cornell & Hartmann 1998），是其身份認同的決定因素。原生論強調的是族群的與生俱來成分。在早期社會觀與文化觀都偏向靜態的情況下，族群往往被認為伴隨著特定且獨特的文化特質。換言之，早期有關族群的研究，傾向於假定其有一共享的文化（蘇羿如 2008：7）。但是原生論無法解釋個體在缺乏血緣關係及上述既定資賦時，為何也能產生認同的原因，於是情境論者便將族群認同的討論推向政治策略層面。

情境論者認為，身份認同的追尋是屬於政治性行為，個體為了政治利益與資源的取得，採取創造、競爭、功利性的理性思維，從中調整認同以爭取利益。不過，情境論雖補足了缺乏血緣連帶的認同問題，卻依然無法解決個體為何在缺乏功利性報償的同時，也能以大於任何利益的立場捍衛自身認同的問題。在此之下，建構論者 Cornell & Hartmann（1998）則以主動性建構認同的能動性，加入族群與社會組織互相聯結、共同連帶的觀點，指出族群不是由人為行動，也不是情境創造，大部分的認同源於成員內部認知的本質性，透過與他者的社會互動，感知到所處位置的異己之分，在宣稱（assignment）與指稱（assertion）的持續互動意義下，由彼此的共同經驗與情境組織全體，經過人為建構與再建構，因主觀認知而產生的假定認同的轉化過程（王佳涵 2010：45）。

「傳統的發明」（Hobsbawm 2002）亦是研究者探討撒奇萊雅族文化復振運動時慣常使用的理論。傳統的發明是一種形式化和儀式化的過程，是將新傳統移植

到舊傳統上，例如依據族群歷史或精神創發的國旗、國歌，或以經濟活動發展民族舞蹈等等。而許多我們目前視為「傳統」(tradition)的事物，其實常是某個歷史時期「發明」(invention)下的產物。靳菱菱指出撒奇萊雅族在：

正名以後，部落菁英為維持文化想象，利用文史資料及口述歷史「發現」不少族人未曾經歷過的「傳統」，在傳承與新造之間，知識菁英企圖透過抽象的符碼與特定的活動（如火神祭）凝聚族人的認同感，但因「發現」的過程只有少數人知曉...有的部落甚至出現族語、族服、祭典各自表述的狀態。（靳菱菱 2013：6）

筆者認為作者在此忽略了「我們發明了哪些傳統？」、「為什麼會發明這些傳統？」這些問題，因為「族語、族服、祭典各自表述」的現象是撒奇萊雅族歷經百年文化斷裂的現象，而當代成為法定族群時，散居各地的撒奇萊雅族裔出現對於自身文化的詮釋以及文化適應實屬正常現象。Hobsbawm 並且指出：

真正傳統的力量和適應性並不因為傳統的發明而變得模糊不清，在舊傳統方式依然起作用的地方，傳統既不需要被恢復，也不需要被發明，因為一切都在實踐中產生意義的指涉。而在傳統被發明的地方，往往因為舊的傳統有意不再被使用或是加以調整。（Hobsbawm 2002[1983]:10）

不論是原生論、情境論、建構論或傳統的發明，皆顯示了族群身份具有隨社會脈絡、族群邊界、社會組織互動等因素，時而依情境流動，時而依原生情感而固著的協商與主動建構等特質（同上引：45）。因此，蘇羿如（2008：85）除了認同撒奇萊雅族具有自身建構文化的能動性之外，亦指出個體必須與當代法治社會對話與協商的必要性：個人的主動性仍受社會文化結構的限制，因此雖然族群運動者有其重新定義自我族群地位與族群文化的能動性（agency），但來自大社會的各種力量也是如影隨形，例如國家、阿美族等都是正名運動中他們必須對話、協商的對象。蘇羿如、王佳涵以文化建構的概念來指稱撒奇萊雅族的文化復振內涵，是在主體知覺其身份認同後，主動藉由文獻資料、田野調查、挖掘傳統智慧後所採取的文化建構，以建立足以識別我群/他群的族群界線。

但是，不論是文化建構論或是傳統的發明，筆者都認為在分析撒奇萊雅族時，必須將它擺置在當代面臨文化斷裂的情境中文化適應的過程之外，還要觀照「核心成員」以外，廣大多數的族群群體對於自身的認同與探索，方能較客觀的看待撒奇萊雅族從正名伊始至今從事的文化復振工作。在本論文中，我將以主位觀點考察撒奇萊雅族正名前，從 2004 年至今近 10 年來的復振運動，並以客位觀點引

入分析的視角。

（二）族群邊界

研究族群的相關文化時，從強調客觀指標（objective indicators）轉變為重視行為者主觀焦點(subjective focuses)，這樣的觀點形成了Fredrik Barth後來提出的邊界理論。Barth（1969）認為在研究族群時，如果我們過度去強調族群的顯著文化特質，就會變得比較像是文化分析，而不是在研究族群組織。Barth的重要貢獻在於：把族群認同的研究由內容（content）轉向邊界(boundary)的研究，並且強調行為者認為重要的才是值得重視的（蘇羿如 2008：83）。

Barth（1969）認為族群是由其本身組成成員認定的範疇，造成族群最主要的是「邊界」，不是血緣、更不是語言或文化的內涵。「社會邊界」強調特定的文化特徵來限定族群的邊界以排除他人。並且強調，關於認同是藉由自我歸屬以及他人互動的歸屬（ascription by others in intersection）所產生，而不是由分析者根據族群本身的文化所建立。重要的文化特徵是透過邊界所建立的，族群的文化與成員是可以被區分出來的，成員本身會對其他人的行動予以評價，暗示著族群成員將他們自身視為玩相同的遊戲。

Rogers Brubaker(2004)亦指出，不要將族群視為「世間的東西或實體」(things or entities in the world)，而要視之為人們「看待事物的方式」(ways of seeing)，或是「看待世界的一種觀點」(perspective on the world)。蘇羿如分析，一般人（甚或研究者）在談到族群時，常會假定其是一個「有清楚界線的群體性」(bounded groupness)，而屬於此一群體的成員共享某些東西，包括相當的族群意識在內(2008：84)。但Brubaker認為，擁有群體性的是組織(organization)，而不是族群本身。因此，對Brubaker來說，族群研究的首要工作是探討「日常生活中的族群意識」(everyday ethnicity)。

黃宣衛、蘇羿如（2008）在〈文化建構視角下的Sakizaya正名運動〉這篇論文無中以族群邊界理論作為撒奇萊雅族區別彼我的文化建構依據。在Barth的理論中，他非常強調族群邊界對族群意識的重要性；相對的族群文化內涵顯得不是那麼重要。探究Barth的原意，以及90年代以後的修正，其意應是強調邊界的意義其實有賴於文化邏輯的支撐，在此情況下，文化仍是不可忽視的要項。因此，在撒奇萊雅族群邊界模糊的情況下，突顯「文化」則是不可或缺，「文化建構」則成為手段。因此，在此種觀點底下，火神祭成為：

現今撒奇萊雅正名運動的核心人物們必須另闢蹊徑，改以訴諸創新祭典

的方式，一來達到社會能見度的曝光效果，其次更為正名運動提供最有力的說服證據，這便是 2006 年火神祭的誕生。（黃宣衛、蘇羿如 2008：86）

火神祭之名雖然對從事原住民族研究者而言是一創新名詞，但祭典實質內涵卻隱藏着撒奇萊雅族人慎終追遠、勇於面對百年離散處境的精神。若將火神祭誕生的基礎置放在國家法定政治基礎上，或許又將更忽略了各個在文化復振運動中，作為行動者角色的主體認同及努力。兩位作者提到，這篇論文的侷限在於「火神祭的原始構想肇始於何時、何人，目前尚缺乏確切資料」（同上引：93）。筆者認為若要追溯火神祭誕生的起源，那必須從 2006 年以前，也就是撒奇萊雅族正名前一連串的族群會議所引發的討論與迴響說起，關於族人對文化的記憶以及傳統智慧的討論也成為筆者現成的田野資料，而缺乏這些資料會致使分析無法完全，這也就是此篇論文存在之原因。筆者將說明火神祭的核心精神，以及它作為撒奇萊雅族正名後第一個重要的祭祖大典如何在撒奇萊雅族部落間、族人主體之間的認同與實踐產生效應。

筆者同樣將透過邊界理論，揭示撒奇萊雅族與阿美族人彼此之間的文化指認和識別，從其日常生活中共處的情感記憶與文化差異著手，試圖劃出一條具有豐沛能量、流動混雜的社會邊界。

（三）知識的考掘與多重決定論（overdetermination）

目前對於撒奇萊雅族正名以及復振運動的研究，許多傾向「文化展演」、「文化建構」、「傳統的發明」等論點，忽略廣大族群體如何從隱姓埋名到當代正名的過程中扮演銜接的要角。上述文獻回顧中發現，研究視角大多落在復振運動的「核心成員」角色，判斷這是「少數菁英刻意營造的文化想像」、「基於對知識的掌握進而取得對傳統抽象論述的權力」（靳玲玲 2013）；或是將它擺置在正名運動的功利性前提之下，指出「火神祭的形塑是核心成員因應正名的氛圍，產生的一種族群運動」、「是一新創的祭典」（王佳涵 2010）、是「傳統的發明」、「文化的建構」（蘇羿如 2009）。以上皆立基於火神祭並非自古即有的「傳統」，以及祭典人員的「去靈性」（de-spirited）（靳玲玲 2013）、「展演性」（王佳涵 2010）而為一種策略性的計畫。

Michel Foucault 在《知識的考掘》（2001）一書中，陳述歷史研究方法時便指出：

在我們的話語的世界中，當我們運用這些區分時，我們自己都不十分有把握，更遑論我們用他們來分析一開始就以不同方式被劃分、區別的各敘述組合了。畢竟「文學」和「政治」是晚近才有的類別。（Foucault 1993[1969]:95）

同樣的當我們用「傳統」一詞去分析當代撒奇萊雅族文化時，便是以晚近的「傳統」概念，去套牢早年撒奇萊雅文化所不存在的「傳統」。就「祭祖行為」來說，這是早年部落中之日常事物，並非什麼「傳統」；今日根據「祭祖行為」所舉辦之火神祭，也並非依據「傳統」而創發的，而是根源於需求與心意。

拿「傳統」這一概念來說吧，它是要賦予一組既連續又相同（至少相似）的現象一個特殊的時間地位；它使我們得以三思歷史上散亂的事物中的一致性，它亦減化了各種事物起始間的不同處，使我們對其根源永不休止的追尋持續不輟。傳統也使得我們把新的事物在永恆不變的背景下，歸功於匠心獨運，天才巧思，或個人的獨有成就。（同上引：95）

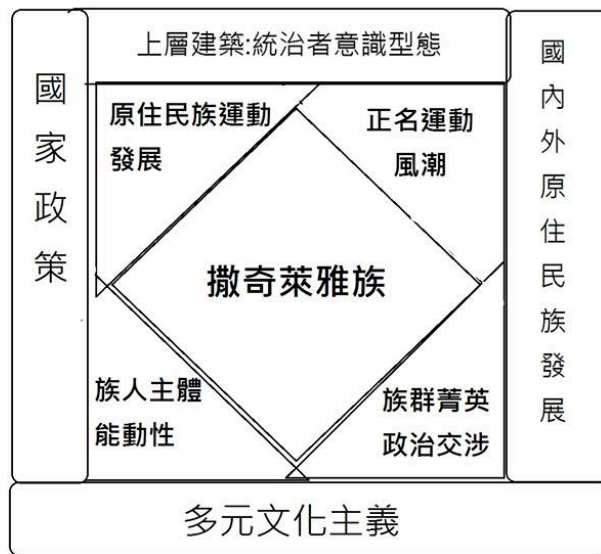
「傳統」作為人類梳理歷史一個方便的劃分依據，總是能夠在散亂紛雜的事件中整理出頭緒的方法；但依據「傳統」去定義一切當代事物，則顯得不合時宜了。因為找到傳統便意味著找到「起源」（origin），可是在歷史因素的多重決定（overdetermination）運作之下，根本不可能只存在一個起源，應當是眾多近似「起源」的力量部署（deposit）運作在其中。

Louis Althusser 在看待歷史時，借用了馬克思和列寧的觀點，修正了黑格爾的矛盾決定論。他在分析俄國的革命時指出，「俄國革命的形勢恰恰是由於俄國的基本階級矛盾具有強烈的多元決定的性質」（1962：100）。因此俄國革命的爆發不是由一個矛盾因素造成的，而是由多個矛盾決定的，因為階級本身就存在多重矛盾，多元決定因此成為必然。若無視特殊與一般的相對關係，那就只能像黑格爾一樣，用抽象的矛盾和規律來解決問題和對待矛盾（轉錄自劉保民 2010:37）。以此矛盾決定所導出的決策過程，就會醞釀「多重決定論」，以此來看待歷史以及社會、文化現象，就可以較巨觀的視角來分析。一個社會現象，肇因於上層建築（superstructure）（國家、統治者意識形態、宗教、政黨組織）和國內外情勢（國內歷史、國際、外交關係等）的多重矛盾因素所決定。各種矛盾都有其獨特的存在方式和特有的本質及其效能，與眾多矛盾匯集在一起，形成一個整體，又會產生新的整體（同上引：39）。

我借用多重決定論看撒奇萊雅族的正名運動時得知：族群成功正名絕不是由

於單一因素所造成—依賴核心成員的主導、菁英的操控便能達成目的，撒奇萊雅族能有今天的面貌一定是各種異質因素折衝角力的結果。以上文獻回顧中的研究多已將撒奇萊雅族的生成擺置在台灣原住民族政策和運動的背景之下，對於族群菁英的政治力交涉、國家行政法令已有相當完備的研究。但是，除了族群菁英的力量之外，上述文獻較少囊括廣大族人群體的自發性回應。另外，尚且要注意凌駕於一切之上的國內外情勢，例如統治者的意識形態、接連而來的政策法令、以及國外的原住民族發展情勢和本土多元文化主義思維的發展，這些上層因素和底層草根性的力量促成源源不絕的能動力引導正名運動的成功。

圖 1-1：多重決定論之下的撒奇萊雅族（本研究整理）



Michel Foucault (1977) 在修正其早年的知識型結構時，援引了部署 (dispositive/apparatus) 的概念。他在 1977 年的座談¹¹中提出部署是：

一種徹底異質的組合，由論述 (discourse)、制度 (institution)、建築形式 (architectural measures)、規約性的決策 (regulatory decisions)、法律 (laws)、行政措施 (administrative measures)、科學陳述 (scientific statements)、哲學的 (philosophical)、道德的 (moral) 與慈善的 (philanthropic) 命題所組成—簡而言之，所說的和未曾說的 (discursive or non-discursive)。這些都是部署的要素。部署自身就是能夠在這些要素之間建立起來的關係

¹¹ 座談中譯本見 Michel Foucault, 嚴峰譯, <賭注的遊戲>。1997。收錄於《權力的眼睛—Foucault 訪談錄》，上海：人民出版社，頁 181-198。

系統。(Foucault 1997[1977]: 187)

G. Deleuze (2001) 的著名的文章〈什麼是部署？〉(*What is a Deposit?*) 一文中，解釋了 Foucault 的「部署」：包含了滑移變動的可能與交互作用的功能性效果，它牽涉到異質元素的交互碰撞效應—功能性的多重決定 (functional overdetermination)。¹²文中詳盡闡釋了部署是在權力張力運作所形成的知識型之下，包含了滑移流動的可能性、面對緊急情況更替部署的性質、以及包含「人」的主體化 (subjectification)。Deleuze 將 Foucault 的「部署」，更具形象化地形容成一種「交織纏繞、線索複雜的組合體。它由線構成，每條線各異...他們遵循着某些方向、追溯着一些總是不平衡的平衡。」進一步，他解釋這些相交纏的可分成可見之線 (lines of visibility) 與陳述之線 (lines of enunciation); 力量之線 (lines of force); 主體化之線 (lines of subjectification)。可見之線與陳述之線分別指涉了「看」與「說」的知識，兩條軸線交纏成為知識型，不僅在論述層面，也在非論述層面。而力量之線是運作在知識型之中的權力張力，扣緊又彈開，形成暫時穩定的部署形態。這三種線交互纏繞而成線圈格狀的知識論述，將個體緊緊纏繞在其中，每一個個體都被分配、放置在格線的某一位置。以上關於部署的知識型概念，已在 Foucault 早期的哲學中，尤其是知識—權力論述中闡釋殆盡。

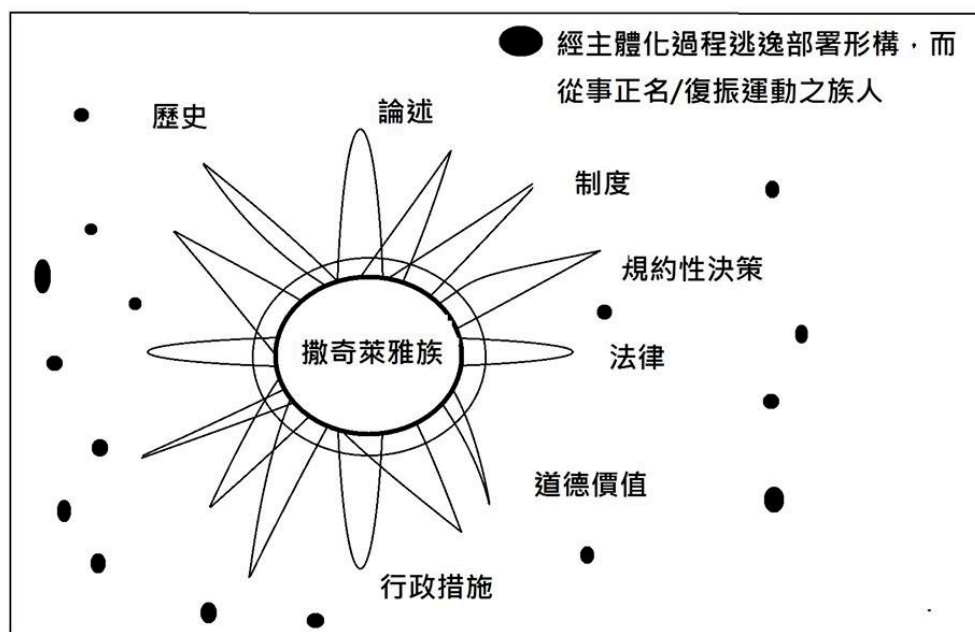
這產生了 Foucault 晚年哲學思維的一次重大危機，因為他發現到無法將人的能動性納入其中，而知識型的構築也無法將權力運作分析得淋漓盡致。後來晚期的關注便轉向了對「人」的關注，也就是自我技術的操練。這就是 Deleuze 所闡釋的線圈邏輯最後一環：主體化之線。Foucault 把人視為一種藝術品，具有內在情感和使用自我技術操練自己的能力，而關於人如何為人的問題，就是主體化之過程。Deleuze 指出，傅科在其晚年的哲學轉向中，使用主體化之線，試圖逃逸、繞道 (bypassing) 原來僵固窒息的論述部署，而使前期人作為一消極的、被動的姿態，一轉而為後期 Foucault 所說：具有自由意志、積極正面的主體形象。

撒奇萊雅族人受制於種種規約性政策 (近代民族學調查方法、族群分類方式、族群認定、國家政策) 和歷史因素 (戰役所開啟的族群遷移史)，文化和語言漸漸消失在台灣社會裡。然而，族人歷經 1990 年代迄今的身分探索，和認同主體化過程，逐漸產生豐沛的自我主體和能動性，得以逃逸、繞開原本緊緊纏繞自身、窒息的政策與歷史事件，而投入族群正名/復振運動。我在此論文中舉例祭典、服飾、樂舞及教育復振的例子，皆是呈現不同世代、領域的族人在其認同經歷的探索中，

¹² 林耀秋。2007。《極置與部署：「海德格與傅科」遭逢的一種哲學軌跡》碩士論文。高雄：國立中山大學哲學研究所。

所從事的各種不同的文化精神追尋，這就是族人個體在其主體化過程中所展現的主動性能量，作用出來的結果。由此，族群現今的發展樣貌，不僅是可見之線與陳述之線（年輕部落知識分子的知識型層面），重要的是有更多不可見的主體化之線（廣大的族群個體）試圖在原本已經奄奄一息的瀕危文化中，試圖繞道、尋找文化僅剩的線索，這就是Foucault在晚年哲學中轉向的，也是筆者此論文中所關注的：人之所以為人（主體化的過程），族群之文化精神何在的問題。而我關注的是，逃逸開種種限制的當代族人，如何在主體化過程後，一股蓬勃的、因自身認同情感投入文化復振的精神，而這份精神隱喻何種撒奇萊雅族人的民族性，以及他們最終如何看待自身。因此，我繼承Althusser的多重決定論及Foucault部署的概念，如此看待撒奇萊雅族的生成：將各促成撒奇萊雅族面貌的元素：社會情境、正名潮流、政治氛圍以及族人的能動性視為是環繞在族群主體周圍的線圈，其各種可見與不可見的力量，互相交纏、角力和激盪，最後各異質因素互相影響、融合之後，形成撒奇萊雅族群主體。

圖1-2：多重力量部署之下的撒奇萊雅族及主體化過程後從事正名/復振運動的族人群體（本研究整理）



（四）集體記憶與社會實踐

集體記憶是由 Habwachs 在 1925 年首次提出的概念，用來指稱一個群體社會中的人們所共享、傳承、建構的一切記憶。Habwachs 說，集體記憶的特殊性就在於他結合了「集體」與「記憶」兩個次概念。因此，我們可以進一步說研究集體

記憶就是在研究和某一群人的集體認同有關的過去、它與這個集體認同的發展，以及與相關的社會行動相互關係。因此可以說，集體記憶是一群人對於「過去」的體驗與經驗，如何反應在現代生活中的一切的傳承、共享與活動、紀念儀式的參與。Habwachs 特別指出集體與記憶之間的關係，為的是導入個體記憶之選取其實是與其所身處的社會框架相關的觀念。因此集體記憶不是天賦的，而是建構於社會的；有多少種社會群體，就會有多少種集體記憶。軍隊、族群、協會、法人制度都擁有其各自的記憶，而且是個體在其中進行記憶之選取，因此「記憶」是集體的，是根植於不同的團體脈絡之中。

Halbwachs (1992) 說，指出集體記憶是在操演中傳送和保持的，身體實踐的行為往往成為記憶傳承的重要手段。為使儀式有效地發揮記憶作用，必須通過操演，而操演的基礎是身體。晚近的集體記憶討論，Paul Connerton 的著作《社會如何記憶》(2000) 中繼續作延伸。他繼承了延續記憶跟人類身體的關係，強調人類的身體也是記憶之所在，人類透過儀式性紀念行為以及身體實踐，將記憶的繁衍及保留透過心靈的回憶與身體行為結合起來，集體記憶得以傳承下去。

而相對於集體記憶，另一類似的概念「結構性失憶」(structure amnesia) 則由人類學家 P.H Gulliver 提出。他指出，人類對於過去記憶的遺忘，多半由於文獻、文物的遺失，或口傳之間的訛誤或斷裂，或是因現實因素或環境變遷導致認同的游離。這說明人類的記憶終究無法脫離其社會框架 (王明珂 1993: 15)。

在討論撒奇萊雅族文化復振運動時，可以發現族人對於集體記憶之傳承大半落在耆老所擁有之傳統智慧與族群情感的集體記憶中，藉由述說，耆老與年輕一代族人共享集體記憶，也分擔着記憶中的喜樂與哀愁。同時，藉由參與紀念儀式—火神祭，和身體實踐的工作—年齡階級勞動、搭建祭屋，在記憶和勞動的過程中，開啟了記憶的通路。Halbwachs (1992)：

通過和現在一代的群體成員一起參與紀念性的集會，我們就能在想像中通過重演過去來再現集體思想，否則，過去就會在時間的迷霧中慢慢地飄散。(Halbwachs 2002[1925]: 40)

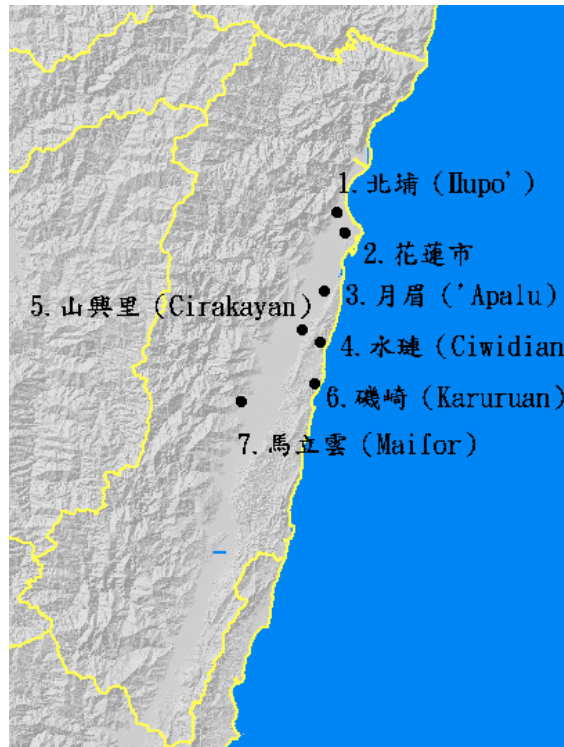
集體記憶就像一條長長的甬道，各人持有一片記憶的森林，若沒有透過社會集體性的聚會，則這片森林的樣貌就會各自演化、長成不同的樣貌。而一代一代透過轉述、隱藏之後意義的消散，這片森林可能也就永遠消失在迷霧之中了。持有集體記憶的耆老們，就是從前一代的隱密低調裡，跨越到當代能夠光明正大說出自己撒奇萊雅族身份，他們擁有的是年輕族人所沒有的回憶秘密，有些因為隱

身在阿美族裡而產生的結構性失憶，在後代不斷引發、好奇探問或親密分享中逐漸復甦清晰。

然而，對於因為祖傳的訓誡，關於戰役記憶和自我身份的隱蔽所具有「結構性失憶」的撒奇萊雅族族人來說，由於年代已久，加上口傳戰事或多或少加上長輩的訓誡意味，因此許多老一輩撒奇萊雅族人不輕易言談關於達固湖灣戰役，造成下一代撒奇萊雅族人的祖源性失憶。在記憶的佚失和重新記憶之間，不同年代的撒奇萊雅族人不斷在言說與重新選取記憶之間，建構撒奇萊雅族當代的族群情感。擁有戰役離散之集體記憶的老撒奇萊雅族人，透過口說、教育的方式，將族群情感、記憶傳承給下一代；而產生結構性失憶的族人也在重新認識的身份認同中，往前溯回記憶斷裂的根源，不同的記憶結構和心靈構成復振運動的精神層面，在社會實踐裡，或成為記憶的載體及言說者。

第三節 田野地介紹

圖 1-3：撒奇萊雅族主要聚落分佈圖¹³



一、花蓮市撒固兒 (Sakul) 部落

撒奇萊雅族祖居地為達固湖灣 (Takubuwan, 湖中突起陸地)，現址在花蓮小巨蛋，依現代地理位置來看，撒奇萊雅族分佈的範圍包涵花蓮市商校街、十六股、國慶里、主權里，在美崙溪與七腳川溪流域之間。清朝時，達固湖灣與鄰近的撒固兒部落合稱「竹窩灣社」；在清光緒四年的 1878 達固湖灣事件後則稱之為「歸化社」，日據時代，因「Sakul」音近似日文櫻花「Sakura」而改名為「佐倉」，光復後又劃為國慶、國福二里。撒固兒部落的人口組成大多為老年人與孩童，主要為撒奇萊雅族，是撒奇萊雅族正名初期積極復振族群祭典的部落，包含第一次舉辦火神祭與木神祭 (Lisin no Kilang)。部落雖歷經過戰役和水災，但由於位處奇萊平原精華區，族人總是離散過後又回到原居地重新生活，故此地在正名運動以前，即具有高度的認同意識。加上鄰近花蓮市中心，正名運動一啟動，撒固兒部落即成為召開部落會議、凝聚族人的地點，近年來逐漸成為撒奇萊雅族示範部落。

¹³ 引自林修澈。2006。《Sakizaya 族的民族認定》。台北：行政院原住民族委員會。

正名運動以後，撒固兒部落族人積極復振傳統文化，在頭目 Kumud Bulaw 所帶領國福里社區發展協會的努力下，撒固兒部落成為撒奇萊雅族重點部落。豐年祭時，族人開始運用撒奇萊雅族神話意象：陀螺、風車、火把，展現文化內涵。2007 年開始，也漸漸復育撒奇萊雅年齡階級，學習並表現撒奇萊雅族精神的「戰舞」，顯示出阿美族豐年祭有很大的不同（詳請參閱第四章）。近年來，有鑑於政府主管機關逐漸重視地方族群特色，有意打造撒固兒部落，藉由其中的撒奇萊雅族文化內涵使之成為花蓮市的代表風格，也讓撒固兒部落有更大的發展空間。社區發展協會結合花蓮市公所的力量，積極向上爭取經費進行社區改造、農村再生、國福養生園區、原民會部落環境改善、道路排水等工程，改善族人的生活環境。2013 年，撒固兒部落的野菜市集和入口即將竣工的三座金屬雕像成了部落最鮮明的印記。族人的努力和地方機關的關注，提高了撒固兒部落的認同意識和信心。

二、新城鄉北埔（Hopo）部落

北埔部落位於花蓮縣北邊的新城鄉北埔村。這裡的居民有漢人、客家人、阿美族和撒奇萊雅族，其中撒奇萊雅族最早於日治時期遷入。北埔原是荒地一片，開始有墾戶進入，是日治時期統治者為了有效利用每一分土地，招募原住民來此墾荒，原以撒奇萊雅族最多，後又有阿美族、噶瑪蘭族陸續遷入。目前此三個族群正是北埔村主要的組成人口。

不過，北埔部落一直不是撒奇萊雅族的主要大部落，多個族群混雜的因素，較難以「部落」為單位推廣文化傳承，也因此在各大族群活動聯繫上，都是以「散戶」作為零星聯繫的窗口。不過2009年之後開始有了轉變。北埔的Huyu女士被推派擔任撒奇萊雅族群委員，串連起北埔部落婦女團體的力量，開始出現顯著的撒奇萊雅族聲音。Huyu的丈夫Dihang曾擔任新城鄉民代表積極的協助，並陸續辦理數場族籍登記宣傳活動，夫妻兩人在地方上累積的知名度和人脈，讓撒奇萊雅族在北埔村辦理活動時皆能有熱烈的迴響。2009年，當地成立「花蓮縣撒噶邦人文教育促進會」，以北埔地區三個主要族群：撒奇萊雅、噶瑪蘭、以及邦查三個族群為主，共同促進當地原住民文化發展。促進會並在2010年成立撒奇萊雅北埔婦女舞蹈團，致力於傳統樂舞的教唱與傳承。

北埔最重大的改變是在2012年，繼磯崎部落之後接棒籌辦火神祭，一定程度地象徵此地區日漸成熟的撒奇萊雅族認同。另外，2012年行政院原住民族委員會

的「搶救原住民族瀕危語言實施計畫」¹⁴，也在北埔部落選定數個學習家庭，作為搶救撒奇萊雅族語第一年計畫的示範家庭，為撒奇萊雅族母語傳承帶來一線曙光。總之，雖然北埔部落人數較少，但近年來在部落執事者的耕耘之下，位於第二個鄰近花蓮市區的北埔部落也逐漸發展出撒奇萊雅族的主體性，展現在祭典、舞蹈傳承、族語學習課程的熱烈參與上。

三、壽豐鄉 Ciwidian（水璉）部落

水璉部落位於花蓮縣壽豐鄉水璉村。Ciwidian是「多水蛭之地」的意思。清朝時稱此地為「水輦」，後又稱「水璉尾」，西元1937年日本人改為「水璉」。

水璉的撒奇萊雅族多是在達固湖灣戰役後遷來的。水璉部落主要的生活方式以農業為主，原住民以撒奇萊雅族與阿美族為主，主要活動為元月的年齡階級的技能訓練活動和新的年齡階級成立的成年禮，再來便是6月飛魚到來的捕魚祭，以及8月的豐年祭。根據 Tiway Sayion 校長在《牽源》¹⁵（1992）一書，以水璉村為例，介紹南勢阿美的豐年祭、捕魚祭、年齡組織。雖然據校長記載，水璉村最初是由三系撒奇萊雅族和一系阿美族所共同創立，至今部落仍有許多族人擁有撒奇萊雅族血統，所以水璉部落的祭儀方面仍遵循著撒奇萊雅族的方式進行，雖然與阿美族因長期互動與相處，使部分文化表徵幾乎類似，但由於文獻大多將撒奇萊雅族與阿美族等同視之，所以現今所存有之南勢阿美文獻所記載之文化，有些是撒奇萊雅族真正文化內涵的傳播。

水璉部落相較之下，是撒奇萊雅族認同較隱微的部落。2007年正名後至今的豐年祭，部落門口的旗幟還是寫著「阿美族」。有部分族人已製作撒奇萊雅族服飾，但在慶典或重大場合仍看到以紅色的阿美族族群色彩為主調。花蓮縣撒基拉雅族達固湖灣部落文化發展重建協會曾以水璉部落申請「台灣健康社區六星計畫推動方案—原住民部落永續發展計畫」¹⁶，希望藉由水璉部落的發展，建立撒奇萊

¹⁴ 聯合國教科文組織（UNESCO）在關注無形文化資產方面，調查並公佈世界瀕臨滅絕的語種，促請各國制訂相關保護措施。台灣行政院原住民委員會在此氛圍之下，關注台灣瀕危語言，查有賽夏族、噶瑪蘭族、邵族、撒奇萊雅族、沙阿魯阿鄒族、卡那卡那富鄒族、多納、茂林以及萬山魯凱族等與別，2012、2013年分別施以「搶救原住民族瀕危語言補助（實施）計畫」，以家庭制及師徒制的方式傳承族語。

¹⁵ 李來旺（Tiway. Sayion）、吳明義、黃東秋著。1992。《牽源》。花蓮：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。

¹⁶ 2005年行政院有鑒於健全之社區為台灣社會安定的力量，提出此計畫，以產業發展、社福醫療、社區治安、人文教育、環境景觀、環保生態六大項指標作為社區發展之項目，稱之為「六星」，並以2002-2004年實施之新故鄉社區營造計畫為基礎，擴大面向與範圍實施。

雅族部落的藍圖。其中三年發展計畫中之語言部分，特別希望提振族語的使用與保存，可惜最後由於撒奇萊雅族意識未及撒固兒及馬立雲部落那麼鮮明而導致成效不彰。

根據在水璉部落長大的族人 Toko 表示，水璉大部份撒奇萊雅族人與阿美族人通婚頻繁後，已逐漸與阿美族同化。另外，由於處於開放式的環境，奇萊雅族人因工作緣故要四處奔波，來往於花蓮市、米棧與水璉之間，不像馬立雲或磯崎部落，得以因為封閉的環境而獲得自主性生存策略，因而凝聚較高的撒奇萊雅族意識。另外，部落主事者/頭目的認同也相當重要，本身若不認同撒奇萊雅族的話，也會因此影響部落發展的本質（詳見第四章）。

四、 豐濱鄉磯崎（Karuruwan）部落

磯崎部落是唯一位於海濱的撒奇萊雅族部落。達固湖灣戰役後，部分撒奇萊雅族人散居於此。雖然早期磯崎多為撒奇萊雅族人居住，到了日治時期與國民政府光復時期，在耕地以及徭役的需求下，當地也開始有噶瑪蘭人、布農族及阿美族太巴塢社人的遷入。

海神祭（*milaedis*）是磯崎保有撒奇萊雅族傳統的儀式，與阿美族的海祭有諸多不同。磯崎部落頭目 Sawmah 在敘述海神祭信仰時說到：

在撒奇萊雅族的傳統信仰中，海神 Kabit 是最令族人畏懼的神祇，因為祂的性情剛烈喜怒無常，雖然海洋提供了豐富的食物，但也時常帶來莫大的災害。海神位居於東方，職司海洋、河流、天象與氣候，人們所懼怕的颱風、地震也是海神所理，甚至發生乾旱、洪水等氣候異變現象，也都與海神有關。漁民因為經常出海捕魚，因而更加敬畏海神，如果海神興風作浪，漁民就可能遭遇災害與生命危險。因此，出海前，漁民一定會向東方祭拜海神，祈求平安。如果部落久旱不雨或者洪水氾濫，祭師都會盡力與海神溝通，平息海神的怒氣。（20071203 田野筆記）

由此可知，臨海而居的磯崎村民，生活習慣、精神信仰都與海神信仰密切相關。族人相信，海神除了主掌海象之外，也主掌一切風雲氣候，因此權限極廣，包括「天氣」所會到的一切產業：漁業、狩獵、採集。因此，族人除了祭拜海神之外，也會朝西祭拜山神。根據我在當地田野採集的資料，海神 Kabit 的信仰其實源自於這樣一則神話故事¹⁷：

¹⁷ 引自李秀蘭、督固·撒耘，徐成九、陳玉蘭譯。2010。《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐

相傳很久以前，魔族 Alikakay（阿里噶蓋）以邪惡的法術到處肆虐，部落與族人遭受到空前的災難，討伐魔族的年齡階級青年更是死傷慘重。幸好，海神 Kabit 的協助，將制敵的妙方託夢給頭目，因此才將順利將魔族驅逐。Alikakay 為了報答族人不殺之恩，便應允族人，他們每年都會奉上豐富的魚蝦。從此，每年魚季來臨時，部落就會舉行「海神祭」來感念海神。

海祭當天，族人會乘塑膠筏出海捕魚、至海邊採集海膽、海螺，也會在海岸山脈獵山豬、山羌、飛鼠及果子狸。祭典結束後的當天中午，會齊聚出海口一同聚餐。



圖 1-4：2008 年各部落長老參加磯崎部落海神祭情形（高清義 攝）。



圖 1-5：2008 年磯崎部落海神祭的漁船。

2009年5月，磯崎部落在地組織「花蓮縣加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會」成立，部落居民主動發起推廣部落事務的重要平台，推動撒奇萊雅族部落文化傳承及教育推廣活動為宗旨，主要成員皆為部落族人。協會成立的目的是藉由會員與各界的豐富資源，為磯崎地區生態環保、文化、藝術、工藝傳承、教育推廣活動及產業發展提供助力¹⁸。協會定期召開會員大會，計畫性推動族群事務，以國家法定身份去申請經費從事社區營造、族群文化傳承。2012年8-9月執行「Discovery 部落圖騰亮點」¹⁹彩繪行動，利用暑

媽的微笑》。花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。

¹⁸ 引自「加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會」簡介：<http://sakizaya977.blogspot.tw/>（2013/9/7 瀏覽）

¹⁹ 此為加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會向東部海岸國家風景管理處申請執行的部落亮點營造

假期間進行，並結合學校、引進工作假期之概念，讓部落族人和學子一同打造東海岸新地標，共同彩繪已廢校的磯崎國小，注入撒奇萊雅族文化元素，賦予景點新風貌。利用將近一個月的時間，學生走入部落進行社會服務，部落也因此回饋學子豐富的文化資訊，將原本已廢棄、荒蕪的磯崎國小校園，設計畫出撒奇萊雅族的圖騰成為部落新景點，也為部落注入了活力與新風情²⁰，磯崎沿岸美麗的風景以及原住民文化特色的部落環繞成為了「最美麗單車風景路線之一」²¹。

同年的8月，協會執行由原民會指導之「原住民族傳統智慧創作保護試辦計畫」²²積極復振磯崎撒奇萊雅族的傳統文化，包括消失已久的狩獵傳統、陷阱製作技術、漁法技術等等，積極保護撒奇萊雅族傳統生態知識、在地知識，並舉辦成果展。



圖 1-6：2011 年原住民族傳統智慧創作保護試辦計畫執行概況



圖 1-7：2011 年磯崎國小外牆彩繪成果

另外，頭目的女兒Siku Sawmah是知名的服裝設計師，常常在作品中融入撒奇萊雅族的色彩元素設計出獨特的原民風潮，讓撒奇萊雅族增加了不少社會曝光度，而部落族人之間的團結、頭目家族的帶領、服裝色彩元素的外顯，帶領族人在參與族群事務時配合度高且積極。2008年至今的火神祭，磯崎部落總是在娛靈時擔任表演節目的團隊，由Kiniw媽媽帶領的「磯崎部落海浪隊」²³重新編排傳統舞蹈演出。磯崎部落凝聚在地認同意識後，成為火神祭輪替舉辦的

計畫，意在打造位於東海岸風景區重要區段的磯崎部落，使之成為具有族群特色的海岸亮點。

²⁰ 參考葉文杰。2012/9/11。〈東華學子彩繪已裁撤磯崎國小變部落亮點〉，更生日報。

<http://www.ndhu.edu.tw/files/16-1000-45470.php> (2013/9/7 瀏覽)。

²¹ 國際知名旅遊作家卡洛爾 (Robot Carrolly) 在「世界最佳十個單車渡假勝地」專題中，將台灣東海岸列為世界十條最美麗單車風景路線的第二名。磯崎搭上這一股單車潮，沿岸美麗的風景以及原住民文化特色的部落環繞成為了「最美麗單車風景路線之一」。

²² 此為行政院原住民族委員會辦理之計畫，意在保護原住民族傳統智慧財產，經由法定程序申請專利以永續維護原住民之傳統智慧。

²³ 「磯崎部落海浪隊」是 Kiniw 媽媽和部落婦女自主成立之舞團，旨在採集紀錄撒奇萊雅族傳統歌謠與舞蹈，將其重新編排成生動鮮活之舞碼。

第一個部落，2010年時在磯崎海邊舉辦火神祭，也是火神祭舉辦以來第一次在磯崎部落舉辦。磯崎部落至今是撒奇萊雅族認同較為外顯的部落。

五、瑞穗鄉馬立雲（Maibol）部落

馬立雲部落位於花東縱谷中段、舞鶴台地的山腳下。馬立雲為交換物品的意思，早期有平地人在此販賣日常生活用品，族人因常來此交換物品，因稱此地為 Maibol。馬立雲的撒奇萊雅族組成是爭地以及戰役的影響所導致的。根據耆老 Tubah 表示：

馬立雲部落的 Sakizaya 人，有些是為躲避 Taruku 人的獵首遷移至此，有些則是在 Takubuan 事件後才大舉南下依親。Sakizaya 人戰爭後歷經多次遷徙，從花蓮北邊的奇萊平原來到花蓮南邊的瑞穗平原，安穩定居下來，Sakizaya 的文化就在這裡保存了下來。鄰近馬立雲部落的掃叭石柱，是撒奇萊雅族的智慧之神 Butung 上天梯時所流下的遺跡，也是撒奇萊雅族的聖地。（20060918 田野筆記）

長老提到的智慧之神 Butun，其實是源自於馬立雲的傳統神話²⁴：

天神 Butung 下凡人間，入贅撒奇萊雅族的女子 Sayon，他做了許多陀螺，將陀螺轉動，頓時便完成了開墾，接著又種下甜瓜子與苦瓜子，甜瓜子長出稻米，而苦瓜子長出小米。後來，Butung 教授族人許多有關耕種的技術與祭祀的禮儀，後人尊稱他為「智慧之神」、與「文化之神」。3 年後，Butung 說要回家，因為路途遙遠，所以希望 Sayon 能夠留下來並陪在父母身邊。但 Sayon 已有身孕，想跟隨 Butung 回家。Butung 的家在天上，必須攀登梯子。Butung 吩咐 Sayon 在登梯時絕不可以發出聲音。兩人爬呀爬，就在正要登上天時，Sayon 因為疲勞一時疏忽發出嘆氣，這時梯子突然斷裂，Sayon 從天摔落地上，從她破裂的肚子裡跑出了鹿、豬、牛、雞等動物。Butung 則回到了天上。Sayon 則成為了動物之神，管理自然界裡的動物。他們使用的梯子，斷裂後的上半截掉落在馬立雲部落的附近成為掃叭石柱，下半截的梯子腳則留在花蓮市的花崗山。因此，撒奇萊雅族人行經掃叭石柱石必須噤聲，不可以發出任何聲響，並對神明心存敬重。

²⁴ 李秀蘭、督固·撒耘，徐成丸、陳玉蘭譯。2010。《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐媽的微笑》。花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。



圖 1-8：瑞穗鄉掃叭石柱遺址。2006 年攝

這是撒奇萊雅族的物種起始神話，也在神話地景裡涵蓋了馬立雲的掃叭石柱。馬立雲的地形是由中央山脈、舞鶴台地、紅葉溪、秀姑巒溪所圍成的聚落。由於地理環境造成對外交通不便，形成馬立雲封閉的環境，也因此保留了較完整的語言和撒奇萊雅族生活習俗，認同性相對較高。不過，部落有虔誠的基督教信仰，這在族群從事文化復振運動時曾遭到一些阻力，但整體而言，仍是撒奇萊雅族色彩較鮮明的部落。正名運動後，馬立雲部落主動掛上撒奇萊雅族布條宣示認同，活動場合也經常出現撒奇萊雅族土金色元素。

值得一提的是，近年來馬立雲部落發展年齡階級成效顯著。由於交通不便地處偏遠，部落中大多是隔代教養家庭，在母語環境極佳及部落族語老師積極培養之下，馬立雲孩童普遍具有較好族語能力。族語老師與這些孩童形成馬立雲部落的珍貴資產，他們自發性組成木鼓（*tatuktukan*）隊，傳承發揚擊鼓文化²⁵。由於缺乏學習才藝的管道，木鼓打擊樂器成為這裡小朋友興趣的延伸，根據部落耆老教導的文化內涵，發展出一系列木鼓樂譜，也為馬立雲豐年祭帶來撒奇萊雅族意象豐富的文化活動。雖然缺少青壯年人口，但接受族群教育文化深厚的馬立雲學童必是將來撒奇萊雅族部落的中堅。

第四節 研究方法與章節安排

一、研究方法

²⁵ 撒固兒部落的黃 Nuwatan O Kumud（2006）耆老表示，早期撒奇萊雅族人居住在達固湖灣時，習慣在聚落四周種植刺竹圈，作為保護族人的活動及居住地。每次有新的年齡階級進入時，耆老就會帶著新進階級的成員在部落外圍加種一層刺竹，因此聚落四周的刺竹層相當厚，是防禦外敵最堅固的圍牆。整個刺竹籬僅有兩個取水出入口，族人會在出入口的地方築有瞭望臺，以便瞭望並觀察部落附近的狀況。當族人要集合時，會在瞭望臺上喊叫，再敲打由樟樹或茄苳樹製成的木鼓信號以召集族人。而馬立雲部落由於多數是早年達固湖灣戰役、日據時代躲避太魯閣族而移居的撒固兒部落族人，因此擊木鼓召集年齡階級的習慣也一直在當地維持了下來。

本研究企圖在現有研究成果中另闢蹊徑，在先前諸多研究缺乏族人參與經驗與認同情感的基礎下，以民族誌中的參與觀察法、深度訪談法、調查分析法以及文獻分析法為主要研究方法。筆者將直接在撒奇萊雅族群活動及私人場合中，觀察撒奇萊雅族從正名運動始至今的心境變化及認同轉向。撒奇萊雅族正名以前，當撒奇萊雅族還是個抽象概念時，撒奇萊雅族人生活在撒奇萊雅族與阿美族文化混雜的環境裡，並不自覺兩者有何不同，筆者也僅在與長輩交談中發現語言的歧異性。接手撒奇萊雅族文化復振工作後，發現族群結構存在複雜的三種類型：第一，認同撒奇萊雅族身份，表達上卻曖昧不明、直到被「發現」了才承認自己撒奇萊雅族的身份。第二，認同撒奇萊雅族身份並主動協助族群事務者。第三，成長在撒/美文化之下的，其認同直指阿美族認同，或更曖昧難分。

在先前文獻探討中已羅列回顧了些許研究，大部份的研究成果以外圍視角進入部落，缺少從族群內部發聲的觀察呈現，其中更遑論族人自身的剖白。因此，帶入族群內部的情感流動、認同取向，同那些外部觀察者的觀點取得平衡，甚至是抗衡變成極為重要的課題。筆者身為撒奇萊雅族的後代，自小生長在不願提及族群事務家庭環境中，而我輩中生代，上有不輕言族名的長輩，下有因時代更迭族群認同更為渺茫甚至全然遺忘的年輕一代，自己更是經歷了從混沌、探索、釐清、到撥雲見日的過程，不僅讓我更認識這個族群，並在研究所生涯中意識到學術界尚存對撒奇萊雅族的錯誤認知，從而確立本研究的宗旨。

研究過程中，除了直接參與觀察撒奇萊雅族人在族群事務中的反應及回饋之外，將加入自身的身體經驗，「體現」身為族人的心路歷程，觀察族人認同情感與其身體實踐。火神祭、木神祭、海神祭等等都成為了絕佳的觀察例子。而火神祭是撒奇萊雅族最盛大也最具有象徵性的歲時祭儀活動，祭典成為了最直接的觀察場域，包括了祭前籌備、祭場上發生的族群文化活動、祭典後族人的回饋與反思等。從我渾然不知族群身分，到重新找回族名，並認可、推動族群文化，並在火神祭中任祝禱司一職，處處皆是田野。

（一）參與觀察法

本研究以六年來火神祭的舉辦為主軸，以其他祭典、族群活動為輔，探討族人親身參與的經驗與情感流向，並結合筆者在這之中的情感經驗和祭典參與的身體經驗以和其他族人作比較分析。

（二）深入／開放訪談法

筆者採用深入訪談法，針對特定主題擬定訪談大綱，是以高結構訪談法得知

資訊，並透過逐字稿和田野筆記進行分析比較。另外筆者在參與族群事務中，因本身就是族人的緣故，有許多認知經驗由日常與族人相處而得來，故許多寶貴的資料經常是透過日常閒談，或在私人場合中得來；這時，筆者會以開放、輕鬆的方式進行開放式訪談，因為氣氛輕鬆，得使報導人卸下心防，有時竟意外地得到較好的成果。本研究將兩種訪談結果進行交叉檢驗。

二、 章節安排

目前對於撒奇萊雅族復振運動及火神祭典的討論中，常看見討論者著重以政治性及功能性的角度出發，將火神祭理解為一創新的手法，試圖在火神祭是一個創新的祭典還是傳統的祭典中，因歷史發展造成的斷層衝擊，提出另一個瞭解撒奇萊雅族復振運動的觀點。本論文以撒奇萊雅族的復振運動以及火神祭多年來的演變情形為主軸，結合田野訪談資料，以及自身參與族群復振運動的體會，試圖在為撒奇萊雅族文化復振運動提出基於族人自身的觀點。

第一章說明本論文的研究背景，內容包含撒奇萊雅族的正名起始，問題意識，文獻回顧，田野地介紹，研究方法，與章節安排。

第二章以族人的角度，討論外界（阿美族人）和族人本身對「撒奇萊雅族」的指認與看法；透過相鄰的阿美族人的說法，一窺真實生活中撒/美邊界和關係，也透過族人對血緣、語言以及宗教觀，來綜觀撒奇萊雅族對於族群「正名」的恐懼與拒斥，及早年撒奇萊雅族人參與文化復振運動時，如何重新回溯自身進而轉向認同。早年推行撒奇萊雅族正名運動時，常遇見部落族人緊張抗拒的反應，而撒奇萊雅人之所以對於脫離阿美族，恢復撒奇萊雅族名會有如此的反應，是來自於 1878 年達固湖灣戰役後，所造成的歷史記憶與遺忘。在 1878 年的達固湖灣戰役後族人經歷過一段「遺忘」撒奇萊雅身份，並「記憶」阿美族的生活，兩族交融混生的文化揉雜，使撒奇萊雅族以火神祭做為族群重要的祭典。

第三章關注撒奇萊雅族火神祭的儀式內容與進程序。筆者將火神祭祭典程序的基本主軸，並從火神祭展演的祭歌選定、祭詞擬定、祭場選擇變動中，討論 2006 至 2013 年八年來火神祭儀式的進程，意圖超越外界對於火神祭的政治性及功能性論點。

第四章進一步從族人的立場及身體實踐說明撒奇萊雅族神祇祭儀復振實踐之中，討論族人的情感流向。

第五章藉由紀錄族群在 2005-2013 年的文化復振運動，討論族人從正名前到正

名後的心境轉變，從抵抗、拒斥，到接納、認同的過程，藉以探討撒奇萊雅族人沈默後再現身的心路歷程。筆者將舉出族服、青少年文化學習營、北埔婦女舞蹈團以及重建家屋為例，這些事件的參與者，涵蓋了撒奇萊雅族的老人、小孩，男人、女人等不同階層族人的心境變化，對於瞭解撒奇萊雅族群認同者之課題，進行全觀性的觀察。

第六章結論，將依據前幾章的民族誌描述，從族人自我認知和觀點出發，回到筆者本身在祭典和各種文化活動中，身體參與和自我追尋經驗，論述個人正名運動與文化復振運動的初衷。

第二章 撒奇萊雅族群邊界的確立

碧娜的藝術價值在於她承載了整個戰後德國人精神上的沉重疑問：權力的本質，人際關係的本質，於是她說：「我在乎的是人為何而動，而不是如何動。」

—Jochen Schmidt²⁶

談到撒奇萊雅族自身的認同，得先談談阿美族人的指認，以及撒奇萊雅族人的自我認同之間所形成的「邊界」。

Fredrik Barth 的族群邊界理論，強調「社會邊界」的重要性。他認為族群是由其本身組成成員認定的範疇，造成族群最主要的是「邊界」，不是血緣、更不是語言或文化的內涵。「社會邊界」強調特定的文化特徵來限定族群的邊界以排除他人。並且強調，關於認同是藉由自我歸屬以及他人互動的歸屬(ascription by others in intersection) (Barth 1969) 所產生，而不是由分析者根據族群本身的文化所建立。重要的文化特徵是透過邊界所建立的，族群的文化與成員是可以被區分出來的，成員本身會對其他人的行動予以評價，暗示著族群成員將他們自身視為玩相同的遊戲。

在這章討論認同的章節裡，我將跳脫「分析者」的框架，以族群成員對自身身份的指認、宣稱，還有與邊界外其他族群的互動經驗，由彼此的共同經驗和生命情境，作為撒奇萊雅族裔劃出社會邊界的依據。邊界內外，阿美族與撒奇萊雅族的互動、指認就顯得相當重要。

第一節 阿美族人的指認

一、知識分子

對於撒奇萊雅族申請正名的時候，行政院原住民委員會委託政治大學民族學系林修澈教授展開撒奇萊雅族的民族認定調查²⁷。2006 年開了一場意見徵詢會，針對撒奇萊雅族正名的意見調查，對象是阿美族群。代表的阿美族人士有原民會長官、立法委員以及校長、知識分子。當時的民族認定座談會的會議記錄，剛好提供了我們瞭解阿美族人看待撒奇萊雅族正名的珍貴資料。

²⁶ Schmidt, Jochen 著，林倩葦譯。2013。《碧娜·鮑許：舞蹈 劇場 新美學》。台北：遠流出版。

²⁷ 林修澈。2006。《Sakizaya 族的民族認定》。台北：行政院原住民族委員會。

對於 Sakizaya 族的正名，我們應該要鼓勵他們儘速回覆語言的能力，而他們的訴求也應該採取尊重的態度，使其早日完成正名的願望。以我接觸的經驗來看，Sakizaya 的馬立雲聚落在花蓮縣原住民社區大學裡，創設有 Sakizaya 語言班，全部共有 40 人上課，可以感受到他們對於自己語言的認同感。

—花蓮豐山長老會林添福牧師

有關 Sakizaya 族的正名，我們應該要予以尊重，畢竟人總是要認祖歸宗、落葉歸根。

—花蓮縣化仁國中李文成校長

對於 Sakizaya 的正名我們要予以尊重，本人認識的 Sakizaya 族不下 100 人，他們在桃園縣非常團結，Sakizaya 聚會時，都能號召 200 人左右，他們彼此間都能互相幫助，向心力是非常大的。若用政治利益來考量民族正名是不對的，應該要回歸到學術專業的立場。

—花蓮縣吳春芳議員

普遍的說來，在我們跑部落宣傳正名理念時，遇到很多阿美族人都給予積極正面的支持，但有許多撒奇萊雅人不敢表明正名的立場，惟恐傷害兩族之間的關係。阿美族人對於兩族情誼又是如何看待的呢？

老實說，Sakizaya 要獨立出來我們當然是很捨不得，因為兩個族群住在一起久了嘛！通婚有那麼頻繁，家裡面可以說是既有 Sakizaya 也有 Amis 大家都像一家人一樣。但是今天他們獨立出去我們也不會覺得不好啊，畢竟那是他們族群的歷史被迫隱姓埋名，我們要給予支持。就算獨立了出去也沒有很大差別啦，也還是住在一起、每天都會看到，只是說多了一個名字而已。

—國立花蓮高中張文良老師

二、部落族人

多一個「名字」的確就是撒奇萊雅族人努力爭取的。兩族彼此生活、水乳交融，但「名字」是我們找回主體性的方式。這是知識分子、政治人物的看法。至

於與撒奇萊雅族比鄰而居的阿美族人又是如何看待呢？38 歲的阿美族人 Halu 指出：

我的媽媽是水璉 Sakizaya 的人，我的爸爸是七腳川那邊的阿美族。小的時候我不知道有什麼撒奇萊雅族，因為即使我的媽媽自己是，她也沒跟我提過。嫁給我爸爸的時候，我們就住在壽豐了。一直到我念政大的時候，唸的都是族群相關的書，到那時我才知道有撒奇萊雅族。現在要正名，我非常的支持，畢竟我自己的媽媽就是撒奇萊雅族。

(20060531 田野筆記)

即便母親是撒奇萊雅族，從來沒有向小孩提過自己的身份，也住在阿美族的部落的 Halu，沒有機會講撒奇萊雅話，自然無從知道這個族群的存在。

吉寶干部落的 Lais 是阿美族人，在電力公司工作，常常跑部落，接觸部落中人，所以他知道部落中除了有阿美族之外，還有撒奇萊雅人，因為一開口說的話就不一樣。他說：

我的鄰居、朋友都住著撒奇萊雅族的人。他們講起阿美族的話很厲害，比很多阿美族人都流利，不過腔調有點不一樣，所以還是聽得出來。在玉里以南知道撒奇萊雅族的很少，但是越往北就越多人知道，尤其是在我們花蓮市區這邊，因為他們本來就是在北部平原的嘛。

(20060504 田野筆記)

Lais 對於撒奇萊雅族正名運動相當支持，雖然是阿美族，但由於對撒奇萊雅族的支持，還擔任 2012、2013 年行政院原住民委員會推動「搶救原住民族瀕危語言」計畫的推動委員時。

依照幾位嫁到馬立雲部落的阿美族媽媽的說法，可以供指認顯著的族群邊界。65 歲的 Panay 說：

我是太巴壠那邊嫁過來這裡的，大概有 40 多年了。原本我以為他是阿美族的啊，他跟我講他是阿美族，結果來到這邊，他們家的話我也聽不懂。有的字很像我們那邊的可是又不是，他就說他其實是 Sakizaya，後來我才知道那是另一個族群，跟我們阿美族不一樣的。他們正名很好啊，我不會說你們跟我們在一起很久了，怎麼要分出去這樣，本來他們就是 Sakizaya，不是 Pangcah 啊。

(20060504 田野筆記)

我不是 Sakizaya，我是 Natawlan 的。我的 Sakizaya 話講的很好囉！嫁過來嘛總是要入境隨俗，不然也不能跟他們家裡的人溝通啊。我嫁過來以前，吉安那邊就有很多 Sakizaya 啊，他們嘴上不說但我們都知道，其實是我爸爸媽媽都知道啦！他都說那個 Kacaw 其實是 Sakizaya 的，因為他講的話都是 Sakizaya 的話啊！然後我是他們的小孩，我自然也會知道。我爸爸說，Sakizaya 的人都兇，不好相處，我老公就是。

(20060504 田野筆記)

綜上數例，我們發現不論是知識分子或部落族人，阿美族人對於撒奇萊雅族的正名是給予正面的。當然，也有一些不支持的原因，比如兩族通婚後，對於家人身份的指認，族籍登記就面對二選一的考慮。有些族人表示，更改了族籍就不像一家人，也會有家人反對，這是沒有登記撒奇萊雅族的最主要原因之一。基於這樣的因素，家庭中某些聲音會反對更改為撒奇萊雅族，但並不會否定撒奇萊雅族的正名運動。

第二節 正名前的撒奇萊雅族人認同意識

一、 達固湖灣戰役記憶

以下是耆老 Rutuk Sayion 敘述她所知道的，達固湖灣戰役口述紀錄，後由她的孫子：Tiway Sayion 校長潤飾紀錄：

西元 1878 年之前，撒奇萊雅人居住於花蓮奇萊平原六個主要部落：達固湖灣 takubuwan（慈濟醫院與四維高中一帶）、nabakuwan（今花蓮市舊火車站到南京街一帶）、cipawkan（吉寶竿，今花蓮市德安一帶），tamasaydan（今花蓮市北濱街，一說在林森路一帶），tuapun（即大笨，今花蓮港口附近的華東路，又稱「美崙鼻」）與 pazik（今美崙山麓）。當時 takubuwan 裏面有 5 個頭目，為政治中心的領導者，所有部落內的事務、政令都由他們商討、決議。

由於撒奇萊雅人居住在奇萊平原的菁華區，所以經常受到外來族群的襲擊。當噶瑪蘭遷移到花蓮後，想要在美崙溪抓魚，當時撒奇萊雅人就曾出戰將他們擊退，使噶瑪蘭人不得不往北邊發展，而定居在加禮宛（今新城鄉嘉里村）。後來，兩族和睦相處，並曾共同打擊近山地區的太魯閣族，甚至追擊到現在的秀林村附近，可謂相當英勇。

隨著漢人的拓墾足跡出現在奇萊平原後，撒奇萊雅人又面對新的挑戰者。西元 1812 年，由於李亨、莊找來到平原一帶募佃墾殖，侵犯到撒奇萊雅人的地盤，所以在西元 1824 年漢人主動發動攻擊。西元 1851 年，以黃阿鳳為首的一千人招募二千二百餘名漢人入墾十六股城（今後車站豐川一帶），數月後因水土不服，黃阿鳳病死，其餘漢人繼續墾殖，到了西元 1858 年六月，墾眾與達固湖灣的撒奇萊雅人發生衝突，最後在漢人同意每月供給酒及若干布疋的條件下與之談和。但在西元 186 年雙方再發生爭端，直到西元 1876 年，漢人才力屈而敗走。而這場戰役，漢人被殺的超過半數，其他人因害怕而逃往璞石閣（今玉里）及新城一帶。

但衝突並未完全結束，隨著清廷「開山撫番」政策的推動，撒奇萊雅人命運從此改變。西元 1874 年，發生「牡丹社事件」，使清廷注意到後山番地的經營，為避免外國勢力覬覦後山，於是著手「開山撫番」，開鑿番界道路，並解除海禁、山禁。西元 1875 年，大清帝國的統治力正式進入後山。西元 1878 年，也就是光緒四時，因營勇陳輝煌指營撞騙，按田勒派，詐得不少錢財，又發生人向噶瑪蘭人購買土產時過於欺壓及凌辱當地婦女的事，使得加禮宛的噶瑪蘭人聯合撒奇萊雅人共同抗清。

以前，從新站到佐倉公墓一帶，撒奇萊雅人用刺竹把生活空間圍起來，以防止外族的入侵。

根據 sakizaya(撒奇萊雅)人的口述，當時因為達固湖灣部落附近有刺竹保護，使得清軍傷透了腦筋，後來因為居住在七腳川的 vaguai（與日月潭的邵族同族；但從發音上來看，可能是太魯閣族的木瓜番）與撒奇萊雅人不和，而向清軍通報撒奇萊雅部落有兩個入口：第一個靠 bazaiwan（即今美崙溪附近靠變電所的地方）；第二個在四維高中附近，因此清軍從四維高中這個門魚貫進入，因此當清軍一進入達固湖灣就被砍殺，使得入口處清軍的屍體堆積如山；後來清軍改採火攻，在箭尾點火射進部落裏來，使得刺竹、茅草房子都被燒燬，為了避免被滅族，五個頭目在商議之後開門投降，結束此次戰役。

當戰爭結束後，達固湖灣的頭目 Kumud Pazik 及其妻 Icep Kanasaw 被清兵處以死刑。當時，清兵為了達到殺雞儆猴的效果，還叫附近的南勢阿美前來觀看。Kumud Pazik 被處「凌遲」，相當殘酷，他被綁在茄苳樹上用刀片慢慢割，從早上大概九點左右到下午太陽下山才死；而 Icep Kanasaw 則被放在劈開的圓木上，再蓋上另一半的圓木，然後由清兵踩在上面，大約二十分鐘後，Icep Kanasaw 氣絕身亡。

戰亂後，族人流離失所，Kumud Pazik 和 Icep Kanasaw 的屍骨並未安葬，子孫亦無法奉祀，但兩人犧牲的事蹟卻不斷在後世子孫及部落間流傳。事經清領時期、日據時代、戒嚴戡亂等動亂時代，時至今日已一百多年，為紀念當年犧牲生命保衛家園的先民、Kumud Pazik 和 Icep Kanasaw，經過族群會議商討，族群從哪裡失敗，就從哪裡站起來。當年族群因為清軍火燒達固湖灣刺竹護牆，造成噶/撒聯軍一夕敗亡。火讓族群滅亡，今日要再度以火照耀回家的路，使得族群能夠絕處逢生。因此族人決定追祀 Kumud Pazik 為火神、Icep Kanasaw 為火神太，並同時於火神祭(*palamal*)舉行時，奉祀所有犧牲生命的先民，以慰祖先之靈並祈求先民能庇祐子孫，這是今日火神祭的由。

後記：Kumud Pazik 為撒奇萊雅達固湖灣部落人。事變當時，擔任達固湖灣頭目，亦為聯軍總指揮。Icep Kanasaw 為其妻，同為達固湖灣部落人氏。(Tiway Sayion 1989)

這份紀錄後來成為最早可資參考的達固湖灣戰役第一手口述資料，也普遍被研究者引用。

這場戰役的歷史記憶普遍地流傳在 8、90 歲以上的撒奇萊雅族心中，即便由於恐懼對下一代閉口不提，或是對來訪的研究者三緘其口，對於生活在阿美族部落的撒奇萊雅族來說，這樣的歷史記憶是心照不宣的。也由於父祖輩的謹慎保守，導致這樣的記憶逐漸在一代一代繁衍下去的族人間，成為了一個不可思議、遙遠的「傳說」。有些族人從不曾聽過這段記憶因此對身份抱持懷疑，就像我當初得到撒奇萊雅族名的時候會跑去問父親我是誰，但也有些人根本與這個歷史記憶斷裂了。由於老一輩人對恐懼記憶的害怕，導致這場戰役的記憶隨著歲月流逝逐漸淡化在現代族人的記憶中。

而我們竟也喪失了父祖輩區別阿美族與撒奇萊雅族的能力，逕以為自己就是阿美族。根據帝瓦伊撒耘藝術文化基金會 2012 年的調查²⁸，50 歲以下的族人 70% 在撒奇萊雅族正名以前不認識認為自己是阿美族，等於是龐大的中生代不知道、或從來沒聽過撒奇萊雅族。擺在今日文化復振運動的脈絡底是一種「失勢」，但是這樣的情境卻是當初祖先為了保護後代的「遺澤」。從達固湖灣部落逃難至新居地的祖先，能夠從戰役中倖存下來，得到阿美族的包容，所思所想的就是如何「生存」這件事，還有在異地重建家園，代代相傳、安全的繁衍後裔。快速融入新家

²⁸ 財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘藝術文化基金會。2012。〈部落基礎資料調查與建置〉《搶救原住民族瀕危語言：撒奇萊雅族實施計畫成果報告書》。台北：行政院原住民族委員會，19-30 頁。

園、建立穩定的族群想像、安身立命成為了首要目標，對於戰役的事能不談就不談，除了要擺脫於恐懼記憶的攪縛，還有適應新家園的必要，

因此，「結構性失憶」在當中產生了，抹去掉祖源地歷史，結構性重建族群的發展史，並快速將其認為「不忍卒讀」的歷史置換為對阿美族群包容的感謝。在討論集體記憶時，Halbwachs（2002）早已為我們定義了集體記憶：「族群是賴於共同起源或集體記憶排除外人，形塑族群的自我意像（self-awareness）、歷史記憶與文化」。集體記憶的來源是歷史，而歷史卻是由當時的社會框架所形塑，因此Halbwachs（2002）說「記憶的同時便是遺忘」，記憶的背後有更多被遺忘的名字、被遺忘的歷史細節；而那些遺忘掉的正是我們急於擺脫的，藉由「遺忘」才能重新開展新生活。

法國歷史學家 Nora（1989）談到歷史與記憶的差異，在於歷史是平凡的展示，而記憶是有生命的。不過，經由選擇性遺忘和記憶，歷史形成的集體記憶可以凝聚族群，以共同的祖源傳說、神話、祭儀、歌謠、舞蹈來鏈繫著認同和劃分族群邊界。王佳涵（2010: 127）指出，無論撒奇萊雅族裔是在受難的歷史事件中產生恐懼記憶，對撒奇萊雅族的祖源結構性失憶，或是在兩族混融共生的情境下，將過去曾經負面、威迫的記憶置換為感謝阿美族包含的記憶，這些都是撒奇萊雅族裔在宣稱（assignment）與指稱（assertion）中所習得的相互經驗中，流動、多元、重新調整他們自己是誰，進而產生認同的生存策略。

舊的集體記憶（達固湖灣戰役）被新的集體記憶（當代努力尋根的處境）所取代，繼續推動著萎縮的族群邊界往外擴張。撒奇萊雅人在遺忘當中，新的集體記憶怎樣形塑？又記憶的同時，抹除了怎樣的歷史真實？我們究竟是在怎樣的基礎之下討論記憶？被選取、記憶的部分繼續透過言說、展演以反芻我們的身分認同，而認同的同時又透過記憶不斷再現。

二、既承認又離異，既連又斷²⁹的認同

撒奇萊雅族 50 歲以上的族人普遍受到上一代戰役「恐懼記憶」的影響，有的親耳聽聞戰役的殘酷，有的受父母影響而學會了沈默。而 50 歲以下的世代，離戰役年代更遙遠更不曾聽過戰爭歷史。以上兩個世代的族人在復振運動中，以一種「被喚醒」的方式重新開啓、建構他們的歷史記憶。當然，也有的族人知道自己有撒奇萊雅族身份之後，繼續選擇與他們生命情境接近的阿美族認同，不過在討

²⁹ 引自王佳涵。2010。《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》。臺東：東台灣研究會。

論認同時，無法輕易地以二分法來指認其認同阿美族認同或撒奇萊雅族認同，因為有時會產生游離的「雙重認同」。

Hall (1992) 在談到文化身份認同的問題時指出，一種認同是追本溯源，往回看的認同方式。將文化身份認定是一種集體的經驗，是擁有同樣歷史、祖先與文化符號的民族所共享的文化；這種認同也使得這民族在歷史變遷、戰役之後仍自稱為統一的民族。另一種則是認知到文化身分中的差異，放棄強調相同經驗與身份的論述，視文化身份為一正在形成的過程，包含各種變數。以我們的生存情境，不斷推敲歷史、賦予其意義的同時，產生了我們的文化身份。劉紀蕙 (1996:393) 指出，「這兩種心態是無法截然二分的，我們時常游移於兩端」。因此王佳涵指出，撒奇萊雅族在這游移的兩端，產生了「既承認又離異的態度，既連又斷的隱喻」。

在下一節我將會討論到族人的認同意識如何透過一系列正名運動重新續上「失憶」的記憶，經過文化教育、述說和傳承之後，如何「回應」當代的集體記憶。當然，族群的發展和撒奇萊雅族意識的形塑，很大一部分環繞在達固湖灣戰役的集體記憶之下，被鑲嵌在一種社會境遇中，被迫去遺忘、失憶以適應新社會，而我的論述其實也就是一個重新選取然後記憶的過程。為避免失焦，本文將撒奇萊雅族正名運動以及其後的文化復振運動放置在一個較大的社會脈絡來看待。

正名之前，族人對撒奇萊雅族的看法。可以瞭解撒奇萊雅族人的認同歷程，從田野訪談了幾位族人，以年紀分為二區塊：50-60 歲以及 60 以上，因為這兩個群體的認同深受達固湖灣戰役影響，且影響又落在不同層面上。暫且不針對 50 歲以下族人，是因為戰役年代遠去，對他們影響較小，他們對於撒奇萊雅族的認同，多來自於後天教育和復振運動的省思，這將擺在第三章之後，透過火神祭及文化復振運動來探討。撒固兒部落的耆老 Bulaw 說：

就以花蓮市整個花蓮，我們的勢力比他們（阿美族）大啊！因為撒固兒那邊以前，以前連一個漢人都沒有，在還沒有創明廉國小的那個地方，是撒奇萊雅族的勢力比較大。
(20120305 田野筆記)

Bulaw 是撒固兒部落人，父母親及他從小就在撒固兒部落長大。Bulaw 很清楚知道自己是撒奇萊雅族，在他的心中我群/他群的界線是很分明的，達固湖灣戰役造成撒/美兩族混居後，一直到現代，他尚能清楚指認彼此的勢力範圍，依據的有兩點，語言和風俗習慣。

他的指認根據並不是現在的族籍別，而是他原生環境裡撒/美雙方識別彼此的

依據。Bulaw說撒奇萊雅族的勢力比阿美族還要大，意思是說，他小時候（民國40年代左右）在花蓮市區活動的原住民以撒奇萊雅族人數為最多，因為撒奇萊雅族的祖居地本就在花蓮平原，現在也沒有戰爭的影響，移居南方的族人可以自由往來北部，故達固湖灣戰役後一些遷移到馬立雲、磯崎的族人，再度因為結婚或工作回到花蓮市區來，而原本住在達固湖灣部落周遭的族人也就繼續活躍。而他所指的明廉國小附近，就是撒奇萊雅族自古以來活動的勢力範圍，到現在還是。至於撒/美識別彼此所依據的語言和風俗，Bulaw接著說明：

我講撒奇萊雅族的語言，他們（阿美族）都聽不懂啦！但他們（阿美族）的話我們很會學！但他們（阿美族）不會學我們的，他們學不來啦。我們撒奇萊雅族跟噶瑪蘭族在講話都很通啊，他們會講撒奇萊雅族語，我們也會講那個噶瑪蘭的話。那個荳蘭的人不會聽我們的話啊，那是我們的語言，他們阿美族怎麼會聽，我們是特別民族的語言（Kita），因為我們本來就是有這個族群啊，撒奇萊雅族的族群，講話跟風俗習慣都不一樣。

（20120305 田野筆記）

另外，馬立雲部落的Tubah也透過語言關係，瞭解我群/他群的不同；語言並沒有造成他日後辨識族群身份的障礙，對兩種語言的精熟反而成就了他的人際交際和文化調查工作：

我們在自己的部落是講 Sakizaya 話，出去到外面才講阿美語。後來 Tiawy Sayion 爭取 Sakizaya 正名，才出來組織大家。小時候我就知道自己是 Sakizaya，我沒有經歷過別人問我是阿美族還是撒奇萊雅族，因為我都會說流利的阿美族話。Sakizaya 族和阿美族的都會說。

（20120305 田野筆記）

60歲以上的老人家能夠識別彼此，依據的很重要的一點，就是語言。要是在阿美族人的地方，聽到有人講撒奇萊雅族語，就知道他一定是從外地遷來的人，一定是逃避戰役，要不就是結婚入贅、嫁過來的。Bulaw提到撒奇萊雅族會講阿美語也會講噶瑪蘭語，同樣的噶瑪蘭族的人也一樣會講撒奇萊雅族語、和阿美語，而阿美族人兩族的語言都不會說。彼此之間溝通時，當撒奇萊雅族人、噶瑪蘭族人遇到阿美族人使用阿美語對話，阿美族人就講自己的語言。而撒奇萊雅族人和噶瑪蘭族人之間都能通曉彼此的語言。

依照這種「語言階級」的推斷，應是撒奇萊雅族和噶瑪蘭族都是四處遷徙、

時常與異族比鄰而居的族群，或歷史之因素而投靠他族，所以只好優先學會他族語言，以利生存。而阿美族就沒有這種困擾，他是兩族投靠的對象。因此，他們之間一聽語言，就理解其族群別大約早期從哪裡來。就算撒奇萊雅族人講阿美語，阿美族人也知道他是撒奇萊雅族，因為腔調不同，撒奇萊雅族的腔調比較硬、語氣比較重。

至於風俗習慣的不同，大多展現在祭儀文化中。撒奇萊雅族會和阿美族人一起參加豐年祭、一起祭拜祖先，但是祭完之後會跑到旁邊去祭自己的祖先。聽Tubah講撒奇萊雅族的事，可以感受到他覺得身為撒奇萊雅族很光榮的，絲毫不會避諱，而且甚至優越感油然而生，從他們會說阿美語、而阿美族不會講他們的話看來，暗示著他覺得撒奇萊雅族較阿美族更有生存的與學習的本能。

不過，若訪談對象換成是更老的老人家（80-90歲），那態度又有所不同了。我們在正名前夕，到各部落宣傳的時候，就遇到這麼一件令人詫異的事情。我們在部落把正名的傳單交到族人手上，呼籲他們一同來連署正名。當我跟一個年約80歲的阿嬤用中文解釋時，阿嬤露出疑惑的表情，待旁邊的人以族語向她解釋了一遍過後，阿嬤忽然明瞭了過來，目光中露出兇狠的眼神，用族語對著我斥責：「你們搞這個幹什麼？你們知道什麼是真的撒奇萊雅族嗎？你們瞭解撒奇萊雅族是什麼嗎？」當下我嚇了一跳，實在不知作何反應。或許阿嬤永遠不明瞭「正名」是什麼涵義，正如同我們也永遠無法理解阿嬤那個年代的Sakizaya是怎麼一回事。

再舉族人Mu A為例子。Mu A今年63歲是馬立雲出生的撒奇萊雅人，承襲日治時代教育背景，在家裡都是講日語，他不會阿美族語，也不會撒奇萊雅族語，但從小他就知道自己是撒奇萊雅族。Mu A說：

阿嬤、親戚都是 Sakizaya，講的也都是 Sakizaya，我大學時代有學過阿美語啊，我就聽不懂 Sakizaya 的話。後來我回家問我爸爸，我爸爸就打我耳光，跟我說不要說自己是 Sakizaya，否則會被殺頭，然後他告訴我加禮宛事件的故事，我們很多老人家都不太想要繼續說自己是 Sakizaya。

（20120307 田野筆記）

時至今日，撒固兒阿嬤和Mu A的爸爸應該都快8、90歲了。即便我是族人，大力宣揚族群主體性，很多老人家的心結我當時也非常不能理解。但當我深入瞭解族群之後，把我們的歷史和老人家、甚至更上一代經歷的事情連結在一起，也把世代的氛圍加進去思考時，有許多不理解的事情才恍然大悟。

當我們以現代的「族群」為單位去思考族群正名，把植基於相同血緣親屬、語言、生活背景、信仰價值的人區劃為同一族群是很自然的事。而台灣經歷過原住民族運動後，族人更懂得爭取身份主體性和文化的詮釋權權的時候，族群「正名」變成理所當然，可是這些概念在阿嬤的世界裡根本是一件無法理解的事，因為那時的他們不需要正名，可以在生活中維持著自然的族群邊界

阿嬤和Mu A爸爸的青年時代在民國20年代，距離達固湖灣戰役不過才30幾年的光景，歷經改朝換代、日據時期，撒奇萊雅族群的聲音幾乎湮沒在歷史之中。清兵慘絕人寰的殺戮，上一輩的教誨還言猶在耳，不可提起自己的身份、不可洩漏自己從何方而來，才能逃離追殺、安居樂業。在阿嬤的心中，撒奇萊雅是一歷經戰亂、幾近滅族，拼命逃難、隱姓埋名才繼續生存下來的民族，是一不可提及的禁忌（Taboo），是一道通關密語，只有親族之間才能意會明瞭的身份密碼。因此，與戰爭年代相去不遠的撒奇萊雅人，和當代社會民族意識蓬勃的撒奇萊雅人，其實是不同的群體。

面對老人家不理解「正名」時，「小奇萊工作隊」在部落宣傳會議時就只能盡量解說³⁰。而現今50多歲，戰役陰影逐漸消失在這一代記憶裡，撒奇萊雅族既已逃離戰役荼毒，投靠阿美族包容後，幾乎只剩模糊樣貌。存在這個世代人心中的撒奇萊雅族，又是什麼樣子呢？北埔部落的Kibu說：

我的父母親都是 Sakizaya 族，我的阿公是撒固兒那裡出生的 Sakizaya，從我小的時候在北埔這裡我都以為只有我們 Sakizaya 族，一直到我去念國中的時候，我才知道原來還有不同的族群。那個時候我的同學有阿美族，我們都叫他們是 *wu dimulan*（南方的人），我一剛開始完全聽不懂他們的話，在學校都一定要說中文也要跟他們說話啊，後來慢慢的學他們的話，之後我出了社會也不會用到族語，只有回到家裡才會跟父母親說族語。不會說的時候老人家會罵，大部份的時間都在工作也都是說中文和台語，過久了也就忘記撒奇萊雅族的一些話怎麼說。

（20120905 田野筆記）

從Kibu的話中，我們得知撒奇萊雅族的認同輪廓似乎還比語言的界線要再模糊一點。在他們心中，「撒奇萊雅族」幾乎是一團謎，除原生的親屬血緣、語言能力之外，50歲世代的人幾乎不知撒奇萊雅族還剩什麼。等到他們成長、出社會

³⁰ 小奇萊工作隊（Lakalatu Sakizaya，意為：「起來吧！撒奇萊雅族同胞」）成立於2004年，為正名運動時期年輕族人組成的工作團隊，負責正名庶務及基層工作（詳見第三節）。

以後，撒奇萊雅族的面貌更消失在阿美族文化裡頭，更消失在漢人主體文化之下。在筆者和族人當年宣傳正名活動時，發現這個出生於1960年代游移在各種主流文化之下的世代，是對族群文化最「無感」的人，他們的「無感」在於遠離戰記憶、學習強勢族群的文化後，又需在現今重新學習漸趨沒落的撒奇萊雅族文化，認識重新為自己的身份認同定位。至於Kibu及家庭，又是怎麼尋找到他的根源的呢？我在執行搶救原住民族瀕危語言實施計畫的訪談中，得知他們對族群正名的看法，和認同的心路歷程。Kibu談到他認同的失去與重得：

我的心裡一直想撒奇萊雅族的事，本來是不想想這個事的。一直到北埔這裡的代表和 Tiway 校長在講，介紹這個族群才漸漸認識，之前我們也在看撒固兒部落那裡對這件事一點動靜都沒有，當時也有點猶豫。

(20120905 田野筆記)

之前我們談到Kibu從小就知道自己是撒奇萊雅族，可是在這裡他卻用了「認識」兩個字，說明他只知道自己的這個「身份」，但是關於這個族群的想像、文化內涵的認識，可說是零。正名之後，由於這個已經沈默、消聲太久了的民族，即便爭取了「名份」，關於登記族籍這件事，還是在各部落之間彼此「觀望」才完成。看到有人在登記，自己才跟著跟進，怕的是破壞和阿美族之間的感情，因為兩族通婚、生活在一起已久，惟恐動輒得咎：

一開始會怕啊，大家都是阿美族怕說破了傷感情。後來想一想，為什麼要懷疑呢？我們就是 Sakizaya 啊！也不知道在怕什麼，就想乾脆一點，正名之後我就決定全家登記為撒奇萊雅族，因為我的太太也是撒奇萊雅族的。所以說，我才慢慢的開始認識自己的族群，以前當然知道自己是，只是那個時候我們還沒有（從阿美族）出來（他指的是「正名」這件事），不會特別講這撒奇萊雅的事，在工作的地方也不會談文化的事，一直到這幾年撒奇萊雅族有了名字之後，電視的記錄和報導也常常出現，我才更確定。我太太和她的姊姊都去考撒奇萊雅族語認證。如果我的小孩很會講族語，那也是我的驕傲啊。

(20120905 田野筆記)

Kibu在族群正名後沒多久便去改族籍了，他的心中不是沒有過疑慮，但算是動作快的；至於其他心中擔心破壞與阿美族感情的、嫌麻煩的、認同猶疑的則更慢了，這就是正名初期登記人數非常低迷的原因。

以上論述了阿美族人對撒奇萊雅族人的指認，以及撒奇萊雅族人對於自身身

份的確立。老一輩（65歲以上）的人不論是阿美族或撒奇萊雅族，對歷史上存在過的Sakizaya是知道的，且依據語言、腔調、生活習慣便可以識別；50歲左右的阿美族人、撒奇萊雅族人知道的便較少，且撒奇萊雅族人因遠離戰爭記憶普遍不認識族群文化；至於50歲以下的族群，兩族幾乎都不曾聽過撒奇萊雅族，除非家庭成員有特別教育。而因為老年群體對於兩族的族群邊界非常清晰，因此得以影響、鼓勵當代年輕族人在知道身份後投身族群正名的工作，因此文化復振運動實則是50歲以下世代的族人從事探索與復振為主。在第四章、第五章也可看到Kibu女兒們的例子，作為20歲的世代，如何從不認識到接受撒奇萊雅族身份。不過，兩族的族群界線非常清晰，並不代表他們的生活邊界也同樣界線分明。恰巧相反的是，在兩族互相識別的族群邊界中，又可以跨越邊界以混融的方式共處在一起，因此異中求同，同中又有異，這也是正名後族人心中的擔憂，那就是怕兩族情誼的破壞。

探析族群認同的有趣之處，就在於歷史事件帶給不同世代截然不同的影響。要是單拿某個世代對族群的想像套用在另一個世代上，比如說期待8、90歲的老人家能夠理解當代的多元文化觀，就會發生被撒固兒阿嬤斥責的事件。因此，我學會了尊重不同世代的族人，以及他們的族群想像。並且，也希望能繼續告訴老一輩的族人，我們重新拿回族群的名字，不要再害怕說自己是撒奇萊雅。我們無法確知歷史一定是樂觀、線性的發展，但「族群」的概念是往眾聲喧嘩、追求公平正視人權的道路上走，因此活在「恐懼記憶」裡的老人家有權利知道他們不用再活在壓迫中。當然，也有很多對族群認同無關痛癢的人，不是他們沒有身份認同，而是「認同哪一民族」並不會困擾他們的生活，因此對族群文化工作也較無參與的興趣。

從以上各例可以發現，50歲左右的族人對於自己的撒奇萊雅族身份很清楚，但是除了血緣關係、語言能力之外，他們並不認識撒奇萊雅族其他的文化內涵；換句話說，撒奇萊雅族的文化內涵早已湮沒在一百多年前的戰爭裡，如今可以掌握的線索寥寥可數，沒有透過教育或經上一代提起，根本就不可能認識。因此，50歲這個世代，對於戰役隱約聽過老人家提起，卻不是那麼「有感覺」，有別於上一代噤聲、視之為禁忌的態度，他們返回認同是由於後天的自我追尋。透過什麼樣的管道呢？本研究第五章將以復振運動作為途徑，管窺族人如何透過復振運動，如何「需要」學習文化，來確立、迎接自己的主體性。

至於50歲以下的群體，因為父母親不再提起，而自己從出生就以「阿美族」的身份活著，更不知道自己原來是撒奇萊雅族。現在20-30歲的世代大多是這樣子

活著的，我就是其中一例。我將會在後面的章節，透過探討火神祭，去瞭解到這個世代的年輕人如何自處，重新找回認同。

第三節 撒奇萊雅族正名運動

一、 80 年代原住民族運動背景

1970 年代的台灣面臨退出聯合國、保釣運動的省思，國內的關注逐轉向台灣社會內部。台灣人民開始思考政治政策，國民黨政府囿於民間壓力及整體台灣政經狀態，不得不有所調整。面對國內反對聲浪的高漲以及民主改革的要求，蔣經國總統逐步調整國家政策，從戒嚴時代開始的威權體制逐漸鬆綁，並調整國府職位，有大量的本省籍人士開始擔任要角，國民黨政府立意緩和詭譎多變的政治氛圍。而 1980 年代後，台灣社會又開始進入完全不同的關鍵年代。1986 年台灣民主進步黨成立，1987 開放大陸探親以及美麗島事件發生，台灣社會的民主轉型到此經歷了溫和又激烈的歷程。溫和是指台灣社會為了換取民主政體，並沒有發生暴力流血的革命衝突，但在和平抗爭的過程也達到了界線的臨界點。白色恐怖遺緒仍在，特務政治仍然在上演，要求民主改革的人士也在不斷的被逮捕、訊問、收監的氛圍中，挑戰國民黨的威權體制。

80 年代，當越來越多矛頭轉向社會內部自身，人們把上個世代「反攻大陸」的事情視為不可能，而朝向社會本身的改革。關注台灣本土化的運動蓬勃發展，一連串關於台灣文學的提倡、台灣語言的確立、書寫民族文學的理念闡揚，而社會運動在民主轉型的契機中，也開始關注了國內外省人、福佬人之外的，被邊緣化的族群，例如客家人及原住民族。姑且不論族群分類從兩大族群擴展到四大族群是否為了族群政治的利用或本土意識的提倡，總之原住民族運動在此時到了條件成熟的時候。在這樣的社會氛圍之下，原住民族運動和台灣的民族主義運動一樣，是先由政治改革著手，才擴展到文化部分。

原運第一次走上街頭，為了國外扣留的原住民漁民向行政院請願，為原住民在解嚴前的第一個抗爭活動。1983 年原住民族青年發行《高山青》刊物，提振高山原住民族自救運動，為日後的原住民族集體意識埋下了種子，一方面也間接催生了原住民族政治運動團體。1984 年「台灣原住民權利促進會」成立，並正式宣告「原住民」之名稱，用以替代過去具歧視性的字眼：山胞、高山族。1985 年以後，開始出現參與政治選舉的原住民族，例如原運人士的伊凡·諾幹和胡德夫參與省議員的參選。1988 年，原權會結合宗教與原運團體組成「台灣原住民還我土地

運動聯盟」，開始以「為求生存還我土地」展開對生存環境的抗爭。一系列的還原姓名、還我土地運動於焉展開。1992年政府召開憲改會議，終於回應原運團體的訴求：山胞正名為原住民，保障土地權，設立部會級專責機構以及原住民自治。一直到現在，原住民運動都還持續進行着。各鄉鎮原住民反思居住正義和自決主體，持續在政治、文化領域，進行台灣原住民族主體性的重塑。

撒奇萊雅族正名運動，正是在這樣的社會氛圍底下，應運而生。80年代撒奇萊雅族第一位正名鬥士：Tiway Sayion 正是在這風潮下的人物。

二、撒奇萊雅族正名運動：1970-1990

這裡的風，迎著祖父出生時的第一口氣息，也送走他最後一生的嘆息。這裡的流水聲音不大，但他說的話是我們祖先的聲音。這裡的土地是父母的安息之地，也是子女的出生之地。
—Tiway Sayion³¹

1878年達固湖灣戰役之後，撒奇萊雅族和噶瑪蘭族隱入阿美族生活，並對外以阿美族人的身份顯示。戰役的最終，由於撒奇萊雅族人員傷亡慘重，青壯年階級在戰役中陣亡，為要使族裔得以延續，好讓最小的階級成員有時間逃亡不使清軍從後乘勝追擊，達固湖灣大頭目Kumud Pazik決定投降，讓年輕階級從部落後門逃走，自己則留下來接受清兵的凌遲，以爭取族人逃難的時間。當時逃亡的青壯階層中，年僅16歲的Tiway Kalang帶著13歲的妻子Rutuk Sayion和一群更年輕的族人來到水璉村，建立了水璉的撒奇萊雅族部落，Tiway Kalang成為第一任的頭目，也是至今水璉部落最年輕的頭目。從此之後，這一支撒奇萊雅人在此地繁衍眾多，直到今天。而Rutuk Sayion就是Tiway Sayion的祖母。

Tiway Sayion，漢名李來旺，1931年10月13日出生。自幼聰敏好學，14歲時考上了花蓮師範學校，六年師範生涯畢業後，進入山地鄉任教，並在27歲時回到母校水璉國小擔任校長，是當時中華民國政府培養的第一位原住民校長。早年校長積極提倡原住民教育，輔導偏鄉生活。植基於深厚的田野調查，1991年，與吳明義、黃東秋合著出版《牽源》³²，紀錄海岸阿美族的生活慣習與禮儀。教育上，他視學生如己出，平時遇到有家境較差的學生，校長會將自己家新鞋新襪拿去學校給學生使用，直到自己的兒子要畢業典禮才赫然發現準備好的新鞋早已被父親拿去校園裡賑濟同學了。

³¹ 引自 Tiway Sayion 於 1991 年所寫的筆記手稿。

³² 李來旺 (Tiway Sayion)、吳明義、黃東秋著。1992。《牽源》。花蓮：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。

Tiway Sayion 早年是由祖母 Rutuk Sayion 帶大，在 80、90 年代原住民族運動方興未艾的年代，校長反思自己的根源，回憶起小時候祖母跟他講過的故事，其中包含了當年的達固湖灣戰役的逃難史。校長一一將祖母講述過的故事、歷史寫下，而今關於大頭目 Kumud Pazik 被凌遲至死、Icep Kanasaw 被處以絞刑、以及水璉部落的興建始末，都是因為祖母的口述史歷史才不致於消失在現代化過程中。校長開始追溯歷史，並正視自己撒奇萊雅族的身份。Tiway Sayion 早年致力於阿美族文化復振的貢獻，讓他廣獲「阿美族之父」的尊稱；但晚年的 Tiway Sayion 回頭面對另一個為世人所遺忘的身份，努力尋找證明撒奇萊雅族和阿美族不同的蛛絲馬跡。

Tiway Sayion 最早撒奇萊雅族身份的回顧，早在 1990 年 7 月展開。當年他在美崙溪畔召集撒奇萊雅族裔，舉辦首次祭祖大典，奉祀 112 年前犧牲生命的先祖們，也啟蒙了撒奇萊雅族的族群復振運動，是以後代從事復振運動的後輩們追溯起這段歷史，紛紛皆以校長農兵橋下祭祖典禮為起始。Tiway Sayion 始終堅持他的「另一個」身份，並且直到過世之前，都以撒奇萊雅族語及文化的復振運動為志業。他不斷採集、紀錄祖母及部落耆老的口述史，包括神話紀錄、祭儀程序以及歷史典故，奔走在部落、學校、各原住民重大慶典集會場合中，疾呼撒奇萊雅族的起源歷史，啟發了無數從事撒奇萊雅族復振運動的年輕學子，兢兢業業地完成每一項復振工作。在美崙溪畔的祭祀大典開啟了日後撒奇萊雅族正名及復振運動的先河。

三、撒奇萊雅族正名運動：1991-2007 年

(一) 以 Tiway Sayion 和 Tubah Kumud 為主的語言、文化調查工作：1991-2003

1994 年，校長有系統的從事原住民文化復振運動，首倡更名學校名稱為原住民族語名，推廣原住民族意識，提振原住民族自信心。花蓮縣北富國小遂在校長執教鞭的期間，成功地更名為「太巴塢國小」。晚年投入原鄉土地保留運動，反對水璉設立火力發電廠、原住民族居住權與道路開發等衝突議題。1999 年，《天下雜誌》〈影響 200，飛躍 2000〉活動從古今台灣社會個領域中選出最具影響力的 200 人，Tiway 校長與孫中山、蔣中正、蔣經國、連橫、證嚴法師等人皆入選。2000 年又獲光華雜誌評選為台灣頭條人物。2000 年之後，Tiway Sayion 積極投入原住民自治區的研究計畫，致力要將台灣原住民生、經濟、文化等各面向生活水平提升，朝向健全的原住民族政策發展。

2000 年以前，Tiway Sayion 雖然致力於保存撒奇萊雅族的語言及文化，但也許是因台灣原住民族正名運動尚未風行，校長也就未特別強調撒奇萊雅族的正名

需求，而以一个阿美族人自居。不過根據Mayaw（陳俊男）在其博士論文中提到，2001年校長在一場保衛大港口遺址免於被公路局破壞的部落座談會中向Mayaw表示，以後要全力投入撒奇萊雅族的文化、語言研究，且告知要到撒奇萊雅族的聚落去號召撒奇萊雅族人，而Mayaw因而感覺到校長的逐漸由一位阿美族文化的傳承者，轉變為撒奇萊雅族的復振者（2010：164）。尤其是在2001年邵族正名成為台灣原住民族第十族時，給了校長一劑強心針，他開始積極關注台灣原住民族正名的歷程，而地緣環境最接近的噶瑪蘭族緊接著申請正名，成為了校長實際觀察並給予支持的場域。他參與多場噶瑪蘭族正名促進會，當噶瑪蘭族人潘朝成問及撒奇萊雅族是否有意願正名時，校長回答說：撒奇萊雅族人沒有Butol（畢丸，「沒有Butol」諷刺為「沒有勇氣」之意）（2010：165），但是可以看出校長對於族群正名接連而來的挑戰內心產生的焦灼、憂心的心態。

2003年校長開始正式對外宣揚撒奇萊雅族正名的決心。2003年6月7日他召集通過奇萊語³³認證的族人，在水璉山上的「白宮」³⁴討論族群正名議題，對象有市民代表、醫生、學生、教授、部落頭目等。會議中，校長以達固湖灣戰役講述族群歷史，獲得在場族人普遍認同性高的關注向，並接著討論正名的策略和議題。校長將精力投注於原住民族語言的振興，除爭取奇萊語成為官方正式的語言之外，晚年有更多時間省視回首，追溯家族史淵源，抽絲剝繭地開啟了台灣原住民族的另一章扉頁。同時，馬立雲部落的Tubah長老也正積極從事語言保存的工作，他和校長以及Lisin Cudat（校長的兒媳婦）一同編纂奇萊語九階教材。當時的編輯委員還有劉榮次、徐阿生、洪清一等人，逐步釐清阿美語和撒奇萊雅語混用的狀況中，撒奇萊雅族語的正確語彙和發音。

這是正名運動前期，5、60歲以上的耆老為主的正名運動組織，以Tiway Sayion和Tubah Kumud兩人為領頭羊所從事的一連串語言及文化的調查和紀錄為主。當時尚缺乏年輕族人的參與。

（二）以Talus Takas為首的「花蓮縣撒基拉雅族達固湖灣部落文化發展重建協會」：2003至今

受到Tiway Sayion的影響，許多族人的認同的歷程，漸漸浮上檯面，也開始加入校長的正名陣營，貢獻一己之力。2000年3月5日，達固湖灣頭目Talus Takas連同Tiway Sayion、Tubah Kumud成立「花蓮縣撒基拉雅達固湖灣部落文化發展重

³³ 撒奇萊雅族在正名以前被分類在阿美族底下，是為奇萊阿美族，其語言由於與阿美語有60%以上的不同，故區別為奇萊語。

³⁴ Tiway Sayion校長在水璉山上的白色木造房子，族人戲稱為「白宮」。

建協會」，第一屆理事長為 Talus Takas。這是繼校長發起正名運動後，第一個由族人所發起的正式組織，並以此為平台，開始匯集撒奇萊雅族的田野調查、口述紀錄、和文獻蒐集。在三位先驅的推展之下，諸多重要的田野資料紛紛建檔。當時主要以 60-80 歲的前輩為主，尚未有中生代及年輕族群的加入，這是早先年代的撒奇萊雅族正名運動，為當代的正名運動埋下了先機。

不幸的是，2003 年，Tiway Sayion 在謝深山縣長補選造勢現場演講完後，因心臟衰竭而昏迷住院，9 月 24 日撒手人寰。校長去世後，族群頓時少一位精神領袖，後由 Talus Takas、Tubah Kumud 繼續維持推動正名運動。2004 年 7 月 10 日召開會員大會，會中決議將組織名稱改為「花蓮縣撒基拉雅族發展協會」，除了使名稱更簡要之外，以「族群」為單位作為協會名稱更具有統整性，同時將文化以及重建移除，代表的意義在於協會功能不止於文化的恢復與傳承，也涉及到經濟、歷史、政治等地位的爭取（2010：171）。

協會成立後，致力發展與舉辦族群相關活動，除辦理以撒奇萊雅民族為單位的豐年祭典之外，尚充實各方面田野調查資料、舉辦族群技藝競賽活動，如 2004 年 9 月 16 日舉行第一屆撒奇萊雅族聯合豐年祭，以及水璉部落的社區營造工作。

（三）以年輕族人為主的「小奇萊工作隊」：2004 至今

2003 年隨著校長的殞落和時間的遞嬗，長老們在族群正名運動付出一定心血之後，漸感心力交瘁，亟欲尋找年輕族人接棒。此時，Tubah 聯絡到了 Tiway Sayion 的長子 Toko Sayion，這便開啟了下一個世代的族群正名運動契機。新世代的撒奇萊雅族正名運動，是由一群放下私我、致力正名的年輕人，在 Tiway Sayion、Tubah Kumud 以及 Talus Takas 三位前輩開創的基礎上完成他們的志向，自我鞭策而形成的新世代團體完成。

Toko Sayion 在從事正名運動前居住台北，在私人企業工作。Toko 的妻子 Lisin 是國小老師，在 Tiway 的影響下，時常回到花蓮與校長一起編纂奇萊語教材。Lisin 表示，編輯族語教材的時候，是長老們最活躍的時候，常常邊討論就邊說起家族史來，讓 Lisin 時常浸潤在撒奇萊雅族文化情境中，是影響她日後投身族群正名運動的最大契機。於是，繼校長過世 Tubah 長老聯絡到 Toko 的時候，Lisin 就扮演了影響 Toko 決定性的角色。Lisin 不畏生活的突然轉變，鼓勵 Toko 放膽去做，使 Toko 沒有後顧之憂，2004 年舉家回到花蓮繼承父親事業，這個時間點正好與我回歸家鄉有了交集。

2003年，當時的我在原舞者工作、剛獲得了新的族名、結束沙阿魯阿樂舞的巡演。在不斷思索沙阿魯阿和北鄒族的關係時，也加深了我對撒奇萊雅族更深層的思考。我不斷回到20年前，揣想 Tiway 校長的心境，並想著接下來，又會是誰接替他的工作呢？誰有責任和使命感，要又要讓消失的撒奇萊雅族再次現身呢？當時我還不認識 Toko，尚未知其時 Toko 和他弟弟 Yiyang 正著手從事族群正名工作，當然也不知道這即將揭開新世代族群正名運動的扉頁。

我完成巡演之後，經過深思熟慮，決定辭掉原舞者工作，回花蓮報考大學，作為我接觸原住民族實務工作的起點，也藉此找到志同道合的族人朋友。回花蓮之前，我對自己做了全盤的探索和生命的詰問，決定要真正進入原住民的世界，包括歷史起源，當然也包括當代原住民族事務在當代的運作。報考了國立東華大學民族文化學系，重拾書本的同時，也暫且擱下了自始至終我一直衷情的表演藝術。我足足大了身邊的同學一輪，但當時並不在意，因為我是那麼急切、深沈地想瞭解自己。

會開始跟 Toko、Yiyang 接觸，是因為透過原舞者的同事認識 Yiyang Sayion 才知道他是校長的二兒子，後來才間接認識 Toko 和 Mayaw。

巧妙的是，Mayaw 竟然是我素未謀面的表哥！原來 Mayaw 老家以前就在撒奇萊雅部落旁邊，隨著佳山基地的徵收³⁵，他們搬到別的地方因此也就沒有機會認識了。校長逝世後，我們這幾個人時常聚在一起討論撒奇萊雅族的下一步方向。Tubah 長老從校長在世時，積極從事撒奇萊雅族語的保存工作；Toko 和 Yiyang 整理父親的眾多手稿；陳俊男透過學術研究的方式，將撒奇萊雅族的歷史保存下來。至於我能做什麼？我暗自下決定：要作族群正名的推手。

族群復名，舉步維艱，重啟斷裂百年的文化根源需要耐心和恆心。2004年，我從事族群運動已一年多，心中隱然有股決心要讓族群以最快的腳步正名。當時也不知道哪兒來的勇氣，竟公開跟大家宣誓了這股決心。

³⁵ 1984年，佳山空軍位於花蓮縣新城鄉的加禮宛山，面向太平洋，距花蓮空軍基地3公里，在向當地原住民族徵收土地開始動工。這項工程1980年開始投資規劃，1991年12月竣工投入使用，臺軍歷時十年的時間，掘開了中央山脈的山腹，建成了可容250架飛機，並配備有完整的指揮管制系統、通信系統、小型醫院等設施的地下基地。這項計畫是源於緣起於民國六十九年時，國防部展開之國軍戰力地下化計畫，基於戰略守勢的考量，初期即選定花蓮、台東兩地，希望利用中央山脈的天然屏障，將山腹挖空以存放戰鬥機，一方面強化東部地區防空武力，另一方面保存戰力，若中共登陸西部海岸，可從東部將戰機升空，予以空中殲滅。



圖 2-1：Tiway Sayion「白宮」故居。2000 年攝

2004 年利用看世界盃足球賽的名義，我邀 Yiyang、Mayaw、Halu 這一群朋友選在校長的白宮看球賽。

賽後，藉著大家有些酒酣耳熱了，我也壯了些膽，提出了讓撒奇萊雅族在今年度就正名的想法，酒醉的大家頓時都酒醒了。Mayaw 清楚的告訴我推動族群正名的難題：必須先找出族人在那裡、承認自己是撒奇萊雅族的族人、會說撒奇萊雅族語的人數有多少，更重要的這些人對撒奇萊雅族是有情感認同的。最困難的是，即便有了一群認同撒奇萊雅族的族人，也並不代表能夠順利正名成功。

Yiyang 接著告訴我，他的父親 Tiway 校長一生都在為族群奮鬥著，到死前還不放棄尋找撒奇萊雅族人，雖然他有撒奇萊雅族正名的想法，但到現在也一直還沒有付諸實現。Yiyang 說：

父親光是在收集相關撒奇萊雅的证据，就花了十五年的時間，如今你所提出的『族群正名』是基於什麼？你這樣說，怎麼能對的起他老人家？

(20040726 田野筆記)

或許，我的承諾過於天真，但我清楚的回答他：

就是因為校長花了十五年的時間蒐集證據，如今他老人家去世了，我們才更是要正名才不愧對他老人家啊。

(20040726 田野筆記)

那時候的談話，帶給我的衝擊很大，要成為官方認可的原住民族是我對祖先的一個承諾，更重要的是因著我的「名字」，對我身份的探究，與還原歷史的使命感。於是我對自己許諾，要在 108 天內讓撒奇萊雅族正名成功，如果沒有在期限之內達成，我就要把留了十幾年的頭髮剃成光頭。後來，基於正名程序之繁瑣，族群文史調查的未盡詳細，族群的確未能在 108 天內正名，但白宮那次聚集和自己的表態，凝聚了一些年輕族人們的共識，以推動撒奇萊雅族正名為目標著手進行各項調查工作。當然，我也依承諾剃了光頭。看著鏡中光滑無毛的頭顱，和來

自於祖先給予清楚立體的輪廓，這是我的「新生」，也將是族群的「重生」。

2004 年，撒奇萊雅族的青年們，Toko、Lisin、Yiyang、Mayaw 還有我，組成了「小奇萊（Lekalatu 樂歌隊）工作團」，致力於族群文化保存與推廣工作。為我們命名的 62 歲長老 Bulaw 說，「Lekalatu」在母語中的意思是「沉睡之後甦醒」的意思，是要族人久經歷史變故之後「再站起來」，要撒奇萊雅族別再「沉睡」了；而「小奇萊」是因為我們的年歲都還算是族群的小孩子、生力軍，成員來自各大專院校碩博士生和文化藝術工作者。這個工作團隊是撒奇萊雅族正名運動，第一個以年輕人為主要成員推動正名事務的組織。就像撒奇萊雅族以前的年齡階級一樣，小奇萊工作隊自我定位在執行基層工作的階層，因此所有正名的宣傳、聯絡、庶務，文化研究、語言傳承等事務，接由工作隊一手包辦，推動正名運動。當時工作隊幾乎每週召開會議，甚至自己貼錢到部落宣傳正名活動，但是成員們不畏艱難，互相扶持以族群正名為最終目標。

（四）三股力量匯聚而成的「Sakizaya 新族群運動聯盟」

1991 年以後，撒奇萊雅族正名運動的力量，是以 Tiway Sayion 和 Tubah Kumud 為主的語言及文化調查、以 Talus Takas 為首的「花蓮縣撒基拉雅族達固湖灣部落文化發展重建協會」（後改名為花蓮縣撒基拉雅族文化發展協會）和以年輕人為主的「小奇萊工作隊」這三股力量為主，這也是延續著 Tiway Sayion 校長的精神感召，在長者 Tubah Kumud 的帶領下得以繼續下去的正名動力。而繁雜的文化調查工作到了 2004 年，正式由小奇萊工作隊接棒。

為了統合全力推動正名，2005 年 4 月 16 日，在花蓮市國福里活動中心，以這三個組織人馬成立「Sakizaya 新族群聯盟」，以 Tubah 為發起人，整合協會、工作團等人力資源，選出主席團八人分別為 Tubah Kumud、Talus Takas、Nuwatan O Kumud、Balaw Makah、張文良、楊富男、洪清一以及楊仁煌，確認「1013 行動計畫」，意在 2005 年 10 月 13 日北上向行政院原住民族委員會遞交撒奇萊雅族正名申請書，從這刻起正式對外發佈族群正名運動，預定蒐集 1,878 份委任同意書，而撒奇萊雅族正名運動到此進入白熱化階段。伴隨著原住民族正名運動熱潮（2001 邵族正名、2002 年噶瑪蘭族正名、2004 年太魯閣族正名，幾乎每隔 1~2 年便有新族群正名成功），聯盟務須以喚起大眾認知的社會運動姿態運作，這以田野調查為主的文化復振運動大有不同。為了增加社會能見度，聯盟展開正名連署活動、辦理年齡階級成年禮復振、聯合豐年祭、聯合祭祖大典、學術研討會以及完成編輯奇萊語第九階教材，最終遞送正名申請書。正名的成果是倚賴先前的族群田野調查成果，輔以聯盟的社運操作方式，讓族群在以行政法治運行之下的國家體系

中，成為法定族群之一。

到 2005 年 10 月 13 日已搜集到 4,863 份連署書，其中阿美族籍就佔有 2,565 份，顯示阿美族和平看待撒奇萊雅族的正名，並給予實際支持。遞交申請書當天，出發前先祭拜 Malataw³⁶保佑北上旅程順利。撒固兒、北埔、水璉、磯崎、馬立雲部落都有許多族人參加，老一輩的族人中不乏不良於行、身體羸弱者，但他們依舊堅持同年輕族人一起北上「見證歷史的時刻」水璉部落的何美松阿嬤說：

我跟 Tiway Sayion 很早就認識了，我跟他是一起長大的，我們是青梅竹馬哪！我知道我自己是 Sakizaya，今天是他的小孩子出來要用他爸爸的事，我當然一定要去啊！我小孩子都叫我不要去因為身體不好，可是我自己是 Sakizaya 我怎麼能不去呢？
(20051013 田野筆記)

新城鄉代表 Dihang 的父親葛永成當時已經 8、90 歲了，也同樣堅持搭遊覽車北上，他說：

我是從 Takubuan 那邊過來的，很早，日治時代就過來（北埔部落）了，我知道我是 Sakizaya 呀，我媽媽很早就跟我說了，所以我不會假裝自己是 Amis，是 Sakizaya 就是 Sakizaya，我也這樣告訴我的兒子們。今天我上來是一定要參與歷史的時刻，我這麼老囉，能見到今天這種場面就沒有遺憾了。
(20051013 田野筆記)

一行人浩浩蕩蕩到了原民會樓下，同樣再次祭拜 Malataw，感謝族人平安到達，也同樣庇佑接下來的正名申請程序順利進行。族人舉著牌子，強烈表示正名的欲望，希望能透過社會運動的方式，以及媒體的報導傳遞撒奇萊雅族正名的決心。



圖 2-2、2-3：2005 年各部落長老出發到台北前在媒體面前宣示族群正名的決心。

³⁶ 撒奇萊雅族的主神，掌管生命和一切作物的生長。

照片中許多老人家已溘然長逝，何美松阿嬤在北上遞交申請書後不到一週，便因心臟病發而去世，陳阿水阿公也已於去年（2012年）辭世。但是即便他們知道此番申請成功與否尚在未知，他們懷抱著的那股老 Sakizaya 人情愫至今然仍感動我。當老人家們迢迢北上，排排站好，面對鏡頭雖難免羞澀但還是大聲喊出「*ho Sakizaya, ho hilarisa!*」（噢！撒奇萊雅，加油！）的時刻，他們不見得能等到正名成功的那一天，但是至少在有生之年，曾經參與過、成為推動族群正名的一隻有力的手。

當天到達原民會大樓樓下，時任主任委員 Walis Pelin 接見，致詞表達支持之意，隨後由發起人 Tubah 和 Icyang Parod 副主委簽署申請正名同意書，最後遞交族群相關文獻以及文物，完成申請正名活動。

經過原民會委託政治大學林修澈教授進行的民族調查完成後，2006年12月26日通過審查，2007年1月17日正式宣佈撒奇萊雅族成立為台灣第十三個原住民族，至此完成其民族認定程序。不過在12月底得知族群通過正名審查後，等不及隔年1月17日的正式宣佈，撒基拉雅族文化發展協會理事長 Talus Takas 就已先走一步，於12月31日去世。他留下的無限唏噓彷彿暗示著他的夢想已然達成，可以安心離開我們了。

Sakizaya 新族群聯盟在族群正名後也隨之因任務達成而解散。族群成立之後，緊接著是需要更努力的文化復振運動，將快要消失的既有文化挖掘保留，達到民族自治、族群自決的理想。因此2007年撒基拉雅族文化發展協會進行改組，更名為「花蓮縣撒奇萊雅族自治委員會」，將「自治」納入未來族群發展方針，在將來負起聚落事物整合，與花蓮教育大學（後與東華大學合併）、東華大學合作民族文史田野調查、籌辦火神祭、辦理大規模族籍登記與集體復名活動，也重新恢復年齡階級（陳俊年 2010：186）。

表 2-1：撒奇萊雅族正名大事紀。(改編自張宇欣 (2007:65))

時間	地點	事件
1997 年 7 月 31 日	美崙溪畔	Tiway Sayion (帝瓦伊·撒耘) 召集族人舉辦 Sakizaya 祭祖儀式，為族群復振運動的起點
2001 年 7 月	行政院原住民委員會	爭取奇萊語為台灣原住民第三十八種語言

2002 年	花蓮縣政府	德興棒球場防汛堤防下道路定名為「達固湖灣大道」
2003 年 6 月 7 日	壽豐鄉水璉白宮	Tiway Sayion召集Sakizaya 意見領袖討論族群正名問題
2003 年 9 月 24 日	慈濟醫院	Tiway Sayion辭世
2004 年 2 月 15 日	壽豐鄉壽豐村	Tubah Kumud（徐成丸）、劉榮次召集Sakizaya各地長老討論決定族群正名運動
2004 年 6 月 6 日	吉安 Tiway Sayion 宅	以Sayum Bulaw（撒韻·武荖）為發起人成立小奇萊工作團（奇萊樂歌隊），建議族群定位
2004 年 7 月 10 日	花蓮市國福國小	召開花蓮縣撒基拉雅族重建發展協會會員大會，決議正式啟動族群正名運動，並選出Talus Takas為首任理事長
2004 年 8 月 22 日	花蓮市國福國小	花蓮市國福里主布部落豐年祭及正名宣達，新族群運動起始
2004 年 9 月 16 日	花蓮市中華國小	Sakizaya 聯合豐年祭及正名宣達
2004 年 10 月 19 日	福活動中心	花蓮縣撒基拉雅族重建發展協會理監事會議論正名運動組織
2004 年 10 月 19 日	花蓮市北昌國小	籌組奇萊小子Sakizaya Kids（二十二位）工作隊，從事二十四個主要部落探訪
2005 年 3 月 4 日	吉安 Tiway Sayion 宅	國立政治大學版奇萊語九階編輯完成
2005 年 4 月 16 日	國福活動中心	以Tubah Kumud為發起人成立聯盟，整合協會、工作團、社會菁英，確認1013 行動，正式對外發布族群正名，恢復127 年前族群名稱，預定蒐集1878 件委任同意書
2005 年 4 月 25 日	吉安 Tiway Sayion 宅	發布第一波文宣－尋找族人、重返榮耀
2005 年 6 月 18 日	國福活動中心	選出八位主席團成員（Tubah

		Kumud、Talus Takas、Nuwatan O Kumud、Balaw Makah、張文良楊富男、洪清一、楊仁煌），小奇萊工作團受聘為運動聯盟幹事團
2005 年 7 月 16 日	吉安 Tiway Sayion 宅	發布第二波文宣—找自己的名字
2005 年 8 月 6 日至 2005 年 9 月 4 日	各部落	各部落豐年祭及簽署委任同意書
2005 年 8 月 15 日	吉安 Tiway Sayion 宅	發布第三波文宣—天佑我族
2005 年 9 月 10 日	國福活動中心	北上遞交族群正名籌備會，選出領隊，確認行動綱領
2005 年 10 月	國福里主布部落	國福路更名為「沙基拉雅路」，其他街名亦改為傳統發音路名
2005 年 10 月 9 日	國福活動中心	北上遞交族群正名籌備會，完成連署書 4863 件（阿美族 2565 件）
2005 年 10 月 13 日	行政院原住民委員會	百人北上—1013 族群正名申請遞交行動實施圓滿完成
2005 年 12 月 20 日	壽豐鄉壽豐村	由 Tubah Kumud 提供，彙整蒐集二千二百個與阿美族不同之單字，提供族群認定研究使用
2006 年 2 月 20 日	花蓮縣政府	花蓮縣政府原住民行政局依據行政院原民會指示，重新調查 Sakizaya 族群傳統領域
2006 年 2 月 24 日	吉安 Tiway Sayion 宅	確認 2006 年第一波文宣主題—不想說再見
2006 年 2 月 25 日	國福活動中心	決議成立民族議會，中文譯名暫定為「沙奇萊亞」，決議追祀民族英雄 Kumud Pazik 為「火神」
2006 年 3 月 2 日	政治大學	奇萊語九階修訂完成
2006 年 3 月 11 日	國福活動中心	成立 Sakizaya（沙奇萊亞族）民族自治及民族議會籌備委員會

2006 年 3 月 25 日	國福活動中心	火神祭計畫及名稱討論確定，四位八十歲長者出席
2006 年 4 月 8 日	國福活動中心	火神祭全部程序確認完成
2006 年 4 月 22 日	國福活動中心	火神祭歌謠蒐集與確定
2006 年 4 月 29 日至 2006 年 6 月 30 日	國福活動中心	國福活動中心及各部落火神祭各部落說明會與火神祭籌備會
2006 年 7 月 1 日	撒固兒部落外圍祭場	舉辦百年首次火神祭
2006 年 7 月 31 日	國福活動中心	國立政治大學民族認定會前會，討論族群差異
2006 年 8 月 5 日至 2006 年 8 月 6 日	水璉集會場、馬立雲部落集會所、國福活動中心	國立政治大學民族認定座談會（水璉、馬立雲、國福）
2006 年 8 月 16 日	國福活動中心	主布部落十二階年齡階層定案，尋回舊階成員
2006 年 8 月 20 日	國福活動中心	主布部落豐年祭，重現年齡階層
2006 年 10 月 28 日	國福活動中心	Sakizaya 漢用族名票選籌備會，討論理想的漢用族名，確定票選方式
2006 年 10 月 28 日	國福活動中心	Sakizaya 漢用族名票選籌備會，討論理想的漢用族名，確定票選方式
2006 年 11 月 12 日	吉安 Tiway Sayion 宅	投入有效票1122 票，候選1號「撒奇萊雅」獲1095 票（97.6%），確定Sakizaya 漢用族名為撒奇萊雅族
2006 年 12 月 9 日	水璉部落	辦理水璉部落希望計畫教育文化藝術研習，傳承歷史、服裝、正名運動、火神祭與建築藝術
2006 年 12 月 26 日	行政院	行政院召開第一次審議會議，由林萬億政務委員主持，本協會由Tubah Kumud、Talus Takas、

		Nuwatan O Kumud、楊仁煌、洪清一、Toko Sayion、Sayum·Bulaw、Mayaw Kilang(陳俊男)代表參加，會議結論偏向支持正名；花蓮縣政府林碧霞局長發言表達強烈支持
2006 年 12 月 30 日	台北永豐銀行	水璉部落及Sayum Bulaw樂團參加荒野協會原住民演唱會，將Sakizaya 的聲音傳播出去，Sayum Bulaw發表二首Sakizaya 古調
2006 年 12 月 31 日		協會理事長Talus Takas頭目因心肌梗塞與世長辭
2007 年 1 月 17 日	行政院	行政院院長蘇貞昌宣布撒奇萊雅族正名為台灣原住民第十三族

第四節 小結

第二章撒奇萊雅族邊界的確立是分析文化復振運動前，必須首要釐清的前置資料。唯有透過自身以及邊界鄰居阿美族的指認與認同，方能探查關於族群認同以及文化復振運動在族人主體間的影響。我以 Fredrik Barth 的族群邊界理論著手，探究撒/美共生已久的族群邊界和生活邊界，發現族群邊界的清晰可指認並不同於生活邊界也同樣清楚二分；相反地，兩族在同中存異劃出一條撒/美之間隱微、曖昧又時時遷移的「邊界」。Barth (1969)「社會邊界」強調特定的文化特徵來限定族群的邊界以排除他人。並且強調，關於認同是藉由自我歸屬以及他人互動的歸屬 (ascription by others in intersection)，而不是由分析者根據族群本身的文化所建立。之後我以第一節：阿美族人的指認，與第二節：正名前的撒奇萊雅族認同意識，分別探討撒/美族群中各階層民眾對於兩族邊界的指認與撒奇萊雅族對自身身份的認知與探問。

透過田野資料呈現，可以發現阿美族人在撒奇萊雅族正名前便以相當明確的「族群邊界」區別彼此，即便兩族群從外部看來共處似乎並無二致，然而兩族人民依舊仍以語言、血緣及文化為彼此識別的依據。至於撒奇萊雅族的認同歷程就殊為複雜，受到達固湖灣戰役影響甚劇的撒奇萊雅族在百年後承繼祖先流傳下來的恐懼記憶，使得撒奇萊雅族子孫承受結構性失憶，為了要能無縫隙融入阿美族

社會以逃避追殺的百年生活後，如今的子孫對於族群意識的認識已經相當稀薄，只存在於老一輩人的記憶了。法國歷史學家 Nora (1989) 談到歷史與記憶的差異，在於歷史是平凡的展示，而記憶是有生命的。不過，經由選擇性遺忘和記憶，歷史形成的集體記憶可以凝聚族群，以共同的祖源傳說、神話、祭儀、歌謠、舞蹈來鏈繫著認同和劃分族群邊界。因此，在當代一波新族群正名運動的風潮中，撒奇萊雅族重新找回已斷裂的記憶，並接續起文化傳統，不論對於老一輩或年輕一代找回認同的族人來說，都是既承認又離異，既連又斷的認同（王佳涵 2010）。

撒奇萊雅族中生代尚有族群意識者，多是長輩透過口傳歷史所教授，或後天察覺與阿美族語言、文化的歧異性而主動探求身份認同。但比較複雜的是，現今年長的 8、90 歲長輩，他們在年輕時代曾與直接承載戰爭經驗的長輩共處過一個世代，如今他們面對嶄新的族群正名局面，是完全挑戰其既有價值觀的事，完全違背長輩交待的隱姓埋名原則。在跑正名運動的過程中，就有 90 歲的長輩叱責我們不該再提起“Sakizaya”，因為那是「不能被言說的名字」。可見，當代與過去的撒奇萊雅族面對恐懼記憶的置換方式不同：老一輩的族人直接置換成為不可言說的秘密，有生之年將不再談起；而年輕一輩族人則乘著多元文化的風潮一躍而起，意欲追溯祖源文化與記憶，重新正名。

第三節探討撒奇萊雅族正名運動。正名運動分為前後兩期，前期以 Tiway Sayion、Tubah Kumud 以及 Talus Takas 三人的語言、文化調查工作為主，是當代率先以撒奇萊雅族後裔身份自處的長輩。1980 年 Tiway Sayion 首次舉辦祭祖大典，以祭祀達固湖灣戰役戰死祖先為訴求，積極喚起族群意識。後長老三人分別在其專業領域：文史調查、語言紀錄與歷史神話方面，做了詳盡的調查與紀錄。他們從事正名運動時，大約是 6、70 歲，如今因健康因素皆已逐漸凋零，而 2003 年隨著 Tiway 校長逝世之後，便由 Tubah 和 Talus 帶領年輕一輩族人負擔起正名重責，2004 年小奇萊工作隊的成立適時地分擔了長老肩上的重擔，將文化調查工作一肩扛起。晚輩們踏著先賢的腳步，先是亦步亦趨，追隨他們所留下來的資料，並經歷本身的認同探掘之後，遂將體悟之精神並珍貴族群史料數位建檔，成為正名運動背後扎實的文化底蘊。

藉由第二章的厚實描述，提供簡要的撒奇萊雅族正名史，以作為外界及學者瞭解的藍圖。當然，在以年代遞進的軸承上，雖清晰記載了正名運動始末，還有許多族人面對正名的心態及認同心路歷程是更為隱微的。接下來三章至五章，將接續探討文化復振工作的內容及對個體行動者的影響，提供新的視野關於：撒奇萊雅族在遺忘當中，新的集體記憶怎樣形塑？又記憶的同時，抹除了怎樣的歷史

真實？我們究竟是在怎樣的基礎之下討論記憶？被選取、記憶的部分繼續透過言說、展演以反芻我們的身份認同，而認同的同時又透過記憶不斷再現。

第三章 遙念祖先—火神祭

第一節 撒奇萊雅族文化復振運動

撒奇萊雅族正名以後，文化復振努力朝向語言、祭儀、神話、歌謠、舞蹈等多方面進行。沉寂了一百多年，許多文化內涵逐漸湮沒在歷史裡，僅剩語言為較明晰的族群邊界。其他文化內容與阿美族互相交涉、涵化之後，漸漸產生交融、揉雜的情形，兩者文化已密不可分。而當撒奇萊雅族正名前後不斷地找尋傳統文化根源，試圖進行文化復振運動時，研究者往往以「文化建構」、「傳統的發明」或「文化的展演」的視角，觀看撒奇萊雅族當前的文化樣貌，並探討文化「新與舊」的二元命題。我並不反對以文化建構的觀點來看待當代族群復振運動，但我認為以文化建構來指稱復振運動的內涵是不夠的，因為許多探討都著重在文化復振的「形式」，而較少觸及文化的「內涵」。因此我將在接下來的篇幅中，將以火神祭為例，探討復振運動中主體化的特殊性而重新觀看撒奇萊雅族的文化精神。

小奇萊工作隊成員Toko在談到撒奇萊雅族文化復振的難題時的說法突顯了因外力（戰爭）因素，而導致的文化現象，包含從前作為一個「整體」的族群文化，和當代彌合斷裂所融合的新元素後的文化。他說：

Sakizaya 的文化不是慢慢流失掉，而是一夕之間忽然斷掉，很多東西都找不回來了。外界都期待我們是一個新興族群，能夠看到我們有一個完整的文化，包括語言、舞蹈、祭典、歌謠等等，我們當然也很想這些東西又「蹦」地一夕之間又突然冒出來，但是不可能。所以我們只能用拼湊的，一點點、一點點把文化找回來。 (20070812 田野筆記)

即便如此，在進行文化訪察時卻仍然發現曙光。在諸多場景中，撒奇萊雅族依然保有其自身的文化。比如在祭祖的場合，撒奇萊雅族人與阿美族人祭祀完畢之後，常常會到旁邊較不顯眼的地方，拿出另外的祭品，再祭一次自己的撒奇萊雅族祖先。我在一次Lidaw³⁷的祭祖儀式中訪問一位Nakaw阿嬤，她表示會與阿美

37 里漏 (Liaw) 社是花蓮縣吉安鄉東昌村吉安分局的東邊，東邊面臨太平洋，是吉安鄉最東邊的部落，北邊以七腳川溪與花蓮市間隔。因現在還留有完整的阿美族祭師團禮儀，每年巫師祭、除喪、除穢等禮節，奉行不渝而聞名。

族人一起祭祀，是因為生活在阿美族的地方久了，也像一家人，一起祭祀他們的祖先也是應當的，至於為何要到隱蔽的地方再祭一次撒奇萊雅祖先，她說：

這邊都是阿美族人，大家都像家人一樣，如果，你特別拿出來（撒奇萊雅族祖先的祭品）擺在那邊，人家會覺得奇怪，好像你不一樣，我們就到後面祭啦！他們（阿美族人）也是知道的啊，知道我們在祭自己的祖先，也不會說什麼啊，只是說，我們人數也比較少啊，沒有關係不一定要那麼炫耀好像我們跟他們不一樣啦，我們自己心裡知道就好。

（2007010 田野筆記）

風俗習慣上，老一輩的撒奇萊雅族也還奉行著獨特的儀式以及生活習慣。撒固兒部落 Kumud Bulaw 頭目特別舉長老賜福祭（*babalaki*）為例：

bakibaki 是說全村的老人家帶著年齡階級的年輕人所獵到的獵物用火烤，然後切成一塊一塊的放在檳榔葉鞘裡面，分食給年幼的族人，也就是小孩子，那麼老人家坐在較高的地方，小孩子坐在較低的地方，小孩子會伸手向老人家討食物，口中唸著“*baki baki*”（叔叔、伯伯），老人家一定會將手中的食物分給他認為平時乖巧又上進的小孩，這就是這個儀式的由來。

（2009011 田野筆記）

當我們開始「認識」撒奇萊雅族時，老人家告訴我們的傳統文化是新生代族人從來不曾聽過，也才知道原來族人們私底下依然「活的」像個撒奇萊雅族人，不像我們年輕一代僅有「身份」認同，而無任何實質的「精神」。而文化復振工作正是要向當今存活在世上的撒奇萊雅族老人家致敬，並且向他們學習傳承那些即將遺忘族群文化。族人逐漸透過文化團體，復振族群文化和提振民族精神。

以下將先簡介族人在從事文化復振工作時，兩個主要的立案組織，以便說明撒奇萊雅族在當代族群運動的情境中，如何藉由和公部門交涉，並且以傳統部落階級的組織，來維繫文化復振，和傳承集體記憶工作的進行。

財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會

有鑑於在歷史的推演變遷中，許多的原住民的傳統文化正在逐漸消失，但仍然有一群人謙卑且努力地在發揚與傳承祖先所遺留下的文化資產，這份寶貴資產足以讓年輕的原住民感到驚艷與驕傲。帝瓦伊撒耘文化藝術基金會乃為紀念原住民教育家 Tiway Sayion 校長和文化傳承的目的，成立於西元 2007 年，以推廣文化

藝術教育、建立台灣原住民文化藝術家資料庫、推動部落藝文社區總體營造等活動為主，同時定期舉辦文化藝術展覽外和各項文化藝術活動和藝文系列演講，並希望有計畫的保存系列演講的影音資料，在原住民發展命脈的所在地區，注入豐沛鮮活的文化藝術資源並以建構原住民傳統與創意文化藝術社群為宗旨之基金會。基金會主要執行事務有：

- 一、 每年定期舉辦系列原住民藝文講座，並製成數位影音資料，作為文化藝術教育推廣之用途。
- 二、 每年暑期舉辦原住民兒童文化藝術夏令營，讓小朋友在活動中體驗文化藝術創作的樂趣，並培養小朋友的美感和創造力。
- 三、 為鼓勵年輕文化藝術創作者，每年舉辦文化藝術新秀徵件選拔，並在原住民文物館及相關文化藝術網站展出文化藝術新秀創作作品，期望為台灣原住民文化藝術延續創作生命力。
- 四、 製作發行原住民多媒體文化藝術光碟，收藏原住民文化藝術家一生精采作品及完整文字資料。
- 五、 贊助國內文化藝術家及文化藝術團體從事文化藝術的推動。

基金會成立之後，承攬許多文化活動，例如 2009 年全方位執行了族群無形文化資產，也承辦屏東文化園區撒奇萊雅族家屋的興建工程，奠定了無形以及有形文化調查成果，使文化復振運動出現大幅的進展。2012、2013 年又在行政院原住民委員會的扶持下，積極復振族語，使學習族語人數來到 97 位、涵蓋三個部落。

表 3-1：帝瓦伊撒耘文化藝術基金會歷年工作簡介（本研究整理）

項次	工作名稱	辦理別
1	2004「阿美族群諺語」編輯出版(籌備處)	主辦
2	2006 水璉部落希望計畫-重點示範部落	協辦
3	2006 水璉部落青少年文化成長班	主辦
4	2007 水璉部落希望計畫-重點示範部落	協辦
5	2007 撒奇萊雅族文化基本教材編輯計畫	主辦
6	2007 順益台灣原住民博物館撒奇萊雅族-火神光照特展	協辦
7	2007 年撒奇萊雅族火神祭	協辦
8	2007 撒奇萊雅族族群說明書編輯印行	主辦

項次	工作名稱	辦理別
9	2007 奇萊亞酒莊文化館-撒奇萊雅族正名紀念回顧展	主辦
10	2007 聖山聖地調查及彙報原民會	主辦
11	2008 撒奇萊雅族木神祭成年禮夏令營	主辦
12	2008 撒奇萊雅族火神祭	協辦
13	2008 撒奇萊雅族祭典祭歌謠數位典藏計畫	主辦
14	2008 撒奇萊雅族圖解式小辭典編纂計畫	主辦
15	2008 撒奇萊雅族語言文化記錄推展計畫	主辦
16	2008 撒奇萊雅族正名週年紀念活動	協辦
17	2008 「撒奇萊雅族-火中的太陽」紀錄片（考證及協助拍攝）	協辦
18	2008 撒奇萊雅族火神祭文化護照編輯印行	主辦
19	2008 撒奇萊雅族族語教師研習(教師支援及協辦)	協辦
20	2008 正名 1 週年紀念活動	主辦
21	2008 火神祭	協辦
22	2008 木神祭暨成年禮活動	主辦
23	2008 無形文化資產普查計畫	主辦
24	2008 部落大學課程-無形文化資產研習課程	主辦
25	2009 圖解小辭典編輯	主辦
26	2008 族語繪本-姐娃的微笑編輯	主辦
27	2008 年度族語教材研習課程-國福國小	協辦
28	2008 傳統樂舞數位典藏計畫	主辦
29	2008 傳統音樂中心-傳統樂舞演出活動	主辦
30	2008 部落豐年祭巡迴之旅	主辦
31	2008 撒奇萊雅族與噶瑪蘭族百年會議	主辦
32	2008 東華大學-張宇欣碩士論文	協辦
33	2008 原住民順益博物館-火神光照特展	協辦
34	2008 正名 2 週年紀念活動	協辦
35	2008 撒法度祭祀廣場啟用典禮	主辦
36	2009 年度族語教材研習課程-國福國小	主辦
37	2009 辦理 5 次族群會議	主辦
38	2009 加禮宛戰役學術研討會暨 130 週年紀念活動	主辦
39	2009 烽火漂泊、寂寞重生-噶瑪蘭族與撒奇萊雅族特展	主辦

項次	工作名稱	辦理別
40	2009 撒奇萊雅族與噶瑪蘭族結盟儀式活動	主辦
41	2009 原聲音樂節演出活動	主辦
42	2009 文化園區傳統家屋興建工程	主辦
43	2009 文化園區傳統家屋開工儀式及參訪活動	主辦
44	2009 文化園區傳統家屋落成啟用儀式及參訪活動	主辦
45	2009 文化園區傳統家屋山牆組立	主辦
46	2009 文化園區看見回家的路歌舞首演及參訪活動	主辦
47	2009 文化園區傳統家屋影像典藏紀錄	主辦
48	2009 編撰文化園區傳統家屋興建工程成果報告書	主辦
49	2009 頒發撒奇萊雅族獎學金	主辦
50	2009 撒奇萊雅族學生營養午餐補助金	主辦
51	2009 頒發族語小鬥士獎學金	主辦
52	2009 大辭典編輯-原民會	協辦
53	2009 做童玩學族語編輯計畫	主辦
54	2009 組隊參加聯合豐年節舞蹈演出	主辦
55	2009 族語辭典編輯-東華大學	協辦
56	2009 成人族語及幼兒族語學習課程綱要編輯	協辦
57	2009 撒固兒部落火神祭	協辦
58	2009 阿美族群、撒奇萊雅族群諺語第 2 冊編輯計畫	主辦
59	2009 東華大學-王佳涵碩士論文	協辦
60	2009 東華大學-黃嘉眉碩士論文	協辦
61	2009 東華大學-蘇羿如博士論文	協辦
62	2010 磯崎部落火神祭	協辦
63	2010 青壯組織文化行動會議暨正名 3 週年紀念	主辦
64	2010 撒奇萊雅族青少年文化學習營	協辦
65	2010 族語讀本-姐娃的微笑出版	主辦
66	2010 撒奇萊雅族樂舞研習營	主辦
67	2010 認識火神祭編輯計畫	主辦
68	2010 華碩科學教育獎競賽（獲銀牌 1 名、佳作 1 名）	參加
69	2010 頒發獎助學金-50 名大專、高中、國中小學生	主辦
70	2011 撒奇萊雅族正名 4 週年紀念及自治聲明	主辦

項次	工作名稱	辦理別
71	2011 原住民族自治法草案說明會暨記者會	主辦
72	2011 撒奇萊雅族正名紀事-親親小奇萊編撰出版計畫	主辦
73	2011 國語文競賽集訓計畫	主辦
74	2011 水璉部落生物多樣性調查計畫	主辦
75	2011 達固湖灣火神祭	主辦
76	2011 馬立雲部落兒童樂器研習營	協辦
77	2011 年終歲末祈福祭祀-花蓮女中原住民族日	主辦
78	2011 撒奇萊雅族兒童文化與科學研習營	主辦
79	2011 華碩科學教育獎競賽（獲銀牌 1 件、佳作 3 件）	參加
80	2011 頒發獎助學金 15 萬元-75 名大專、高中、國中小學生（每人 2000 元）	主辦
81	2011 發放貧苦老人冬季毛毯 100 條	主辦
82	2012 正名 5 週年紀念 5 部落繞境繞祭活動	主辦
83	2012 行政院原民會 101 年度原住民族樂舞祭儀藝術人才培育計畫	主辦
84	2012 參加全國族語戲劇競賽	參加
85	2012 辦理語言文化記錄計畫-出版撒奇萊雅族祭辭	協辦
86	2012 辦理拯救瀕危原住民族語言計畫-撒奇萊雅族語	主辦
87	2012 北埔部落火神祭	協辦
88	2012 頒發獎助學金 18 萬元-90 名大專、高中、國中小學生（每人 2000 元）	主辦
89	2012 華碩科學教育獎競賽（獲佳作 1 件、榮譽團隊獎）	參加
90	2012 出版花蓮縣政府輔助教材繪本-福通的故事	協辦
91	2013 撒奇萊雅族正名 6 週年紀念祭祀活動	主辦
92	2013 辦理拯救瀕危原住民族語言計畫-撒奇萊雅族語	主辦

花蓮縣撒奇萊雅族自治委員會

2007年1月17日行政院於3024次院會宣佈撒奇萊雅族成為原住民族之一族。鑑於花蓮縣撒基拉雅族發展協會所包含對象及意旨不夠寬廣，因此再進行協會的組織與改造，改名為「花蓮縣撒奇萊雅族自治委員會」（詳見第二章），由委員長及委員共29名自治委員組成，將負起聚落事務整合，除與花蓮教育大學、東華大學合作民族文史田野調查、籌辦七月的正名後首次的巴拉瑪火神祭、辦理大規

模族籍登記與集體復名活動，也重新建立起年齡階層組織。

表 3-2：花蓮縣撒奇萊雅族自治委員會（原花蓮縣撒基拉雅族發展協會）歷年工作簡介（資料來源：陳俊男提供）

項次	活動名稱	活動說明
1	舉辦豐年祭慶祝活動	本會成立後舉行全縣撒基拉雅族之祭祖活動
2	舉辦族群技藝競賽活動	突顯撒基拉雅族傳統技藝特質
3	研究撒基拉雅族文化之根並加以重建永續發展	結合對撒基拉雅族之文化富有興趣學者從事研究
4	自強活動（未舉辦）	組團拜訪台南縣撒基拉雅族發展協會聯誼活動

成立立案性組織是使行動者更能以明確之法定社會身份與國家對話之外（黃雅鴻 2012），另一方面也使公部門較為重視文化瀕危滅絕的復振運動。對於撒奇萊雅族來說，民族的正名成功，其實開啟了日後更為艱難的旅程，從語言、習俗、祭典儀式等復振與傳承工作都必須靠族人自己的力量來進行。族群正名以後，筆者在田野訪談過程中，可以察覺到撒奇萊雅族人已不再像以往一般，不敢說出自己的族名，展現在文化復振的各項成果上。然而，這些以法定組織為名申請的文化復振計畫，除了基金會的成員、董事長參與之外，尚有更多族人的參與才能順利使計畫或田野調查順利完成。以機構、組織為與政府機關對話之窗口，但在部落、傳統領域之上，族人抱持著何種心態來參與的呢？他們的族群意識如何從無到有凝聚，又如何把握政府資源使之成為傳承的動力？第三章將敘述復振最重要的成果—火神祭典來由的前因後果，以及歷屆舉辦之族人參與程度。

第二節 祭祖的最大心願：火神祭

一、源起：一場確立火神祭的會議

2004 年，正當我們如火如荼地推動正名運動時，同時間文化復振運動一刻沒有懈怠；因為族群的名字是外衣，而文化精神卻是內涵所在，沒有文化復興，就不知何以正其名。2005 年族群正名前，族人們努力不懈磋商召開族群會議達 110

次，部落說明會 54 場，其中幾場重要會議決定了撒奇萊雅族日後重要的方向。

2006 年 4 月開始，在撒固兒部落國福活動中心召開一連串的祭祖籌備會議，參與人員有撒固兒、北埔、水璉、磯崎、馬立雲部落的頭人 Kumud、Dihang、Huyu、Sawmah、Talus、Tubah、Nuwatan O Kumud、莊九丁、楊富男、葉來福、花蓮市各族人和小奇萊工作隊的我們。這裡所指之部落頭人除了頭目之外，從發言順序和脈絡來看，有些與會者其實係有文化跨越能力的當代領袖，例如 Toko 或 Dihang，也有關心族群未來發展的學生族人 Sayum、Mayaw 等人。每次會議召開時，必定請長老做簡單祭祀詔告祖先，並乞求祖靈庇佑，之後就議程逐項討論。由於傳統部落領袖，比如某些部落頭目、長老並不具備當代與政府部門交涉之語言、書面能力，但對於族群事務及未來相當關心，還是會到場聆聽。而討論過程族人會尊重傳統領袖之地位與意見，翻譯成母語使在場長者都能清楚明瞭討論內容，並接受長者的意見，最終才投票決定。這種以傳統階級結構為主體的運作形式維繫住撒奇萊雅族作為一分散部落之族群存在的事實。會議的起頭，Talus Takas 便直接切入正題：

退休後 Tiway Sayion 到處演講，只要有豐年祭、部落開會的場合都能見到他宣揚撒奇萊雅族正名的身影，那場橋頭的祭祖大典一直留存在族人心中，我們一直在想說怎麼樣重現當時的場景，能夠再做一次祭拜，因為戰爭後，戰死的族人就再也沒人祭拜過，族人死的死、逃的逃，我們的祖先就像孤魂野鬼。既然校長是復振的先驅，我們現在應該延續這樣的方法來作，接續這件事情來辦，不要讓祭祖的祭典斷掉，這樣也可以找回那些失散在外的族人。
(20060429 田野筆記)

有了祭典想法對話的開啟之後，各長老、族人也接續發言。接下來討論的重點是撒奇萊雅族的祭祀傳統方式、程序，這是接下來老人家相當關注的。有鑒於目前出土的文獻和田野調查中，幾乎沒有記載撒奇萊雅族祭祀的相關資料，老人家的記憶又太「年輕」，西化的基督信仰盛行後，部落更少舉辦傳統祭祀，對於上一代祭祖幾乎沒有太多印象。我們在做無形文化資產調查時，祭師們也多半早已凋零過世，要不就是改信基督、天主教，不願提及祭祀經驗。對於曾經職掌祭師一職的人們來說，回憶以前的事，對他們來說是件危險的事，甚至被視為禁忌。當年也有參與 Tiway Sayion 橋下祭祀的張文良長老說：

當年校長在農兵橋下辦祭祖大典的時候，我們並沒有針對祭祀上想很多，當時的重心都放在撒奇萊雅正名運動上比較多，所以祭祀的祭品就用老

人家常吃的檳榔、糯米糕和米酒，就擺放在中間祭祀。原住民的祭品都差不多，基本要素就是檳榔、糯米和酒。以前祖先老人家就吃這些，現在我們還是吃這些，這三個反正是必備的。（20060429 田野筆記）

平地原住民族的飲食文化大多是重覆的，生活在平地的人們日常生活能夠取得的小米、稻米和米酒檳榔皆是自給自足年代生活中的必備，這也是祭品中一貫出現的項目。原住民族祭祀邏輯並不難理解，祖先的生活口糧為何，死去後也一樣是吃這些東西。因此，擺這三樣是不會錯的想法，決定了祭祀的祀品。

二、用火典故

不同於百年前撒奇萊雅族人祭祀內涵，族群經歷變故、歷史磨難至今，已經成為擁有更豐富集體記憶、族群意識的群體，對於即將舉辦的祭祖儀式，有更多的歷史省思和檢討。接下來的討論指向了撒奇萊雅族與「火」的特殊淵源，以下將圍繞著 Nuwatan O Kumud 和 Kumud Bulaw 兩位長老對撒奇萊雅族古代「火祭」的討論展開。

Nuwatan O Kumud談及他年輕時候即聽說過老一輩撒奇萊雅族人「火祭」（*palamal*）的儀式。他說：

以前如果部落（撒固兒）遇到大雨不止的情況，就會舉辦 *palamal*。這邊靠山邊，常常不像花蓮市那樣天氣晴朗，有時候花蓮市好天氣可是我們這邊就會一直下雨，常常下個一個月都不會停。這時候田裡的作物怎麼辦呢？菜都長不起來啊，老人家就會升火舉行這個儀式，也可以說是祈晴啦，希望這個雨趕快停止，給我們太陽好讓菜啊稻米啊趕快長大。

（20060429 田野筆記）

年輕族人趕忙問長老關於祈晴祭的儀式又是如何辦理？Nuwatan O Kumud則說當時年紀太小，已經記不得了，總之他表示只要大雨不止的時光裡，總是有火光的溫暖驅走陰溼連綿的身體感受。而Kumud頭目則是有另一番關於火祭的記憶。他說：

我印象中會有 *palamal* 的時候，還有部落中發生大量死亡的時候。我們那時候醫學不發達，有時候有瘟疫或疾病族人彼此之間到處感染，就像是現在的流行性感冒，治也治不好，也不知道什麼原因的時候，就會有這個火祭。當然族裡面的巫師看來，有時不是什麼疾病，而族人因沒有祭

拜好祖先，或邪靈的入侵，這時候他們就會要求部落裡面舉辦火祭，一方面是驅走惡靈，一方面是詔告祖靈，然後準備一些祭品祈求這個祖先的保佑。（20060429 田野筆記）

以上是兩位長老提到他們記憶中族群的傳統儀式，「用火」的時刻有祈晴的需求，以及部落中不明原因集體死亡的情形發生。不過儀式的細節則因年代的久遠而湮滅了，有待相關田野調查方能使儀式內涵浮現。另外長老們也提到例行性的「祖靈祭」。Kumud頭目繼續說：

不過呢，族群中一直都有而且普遍常見的就是祭祖的儀式了。撒奇萊雅族和我們其他台灣原住民一樣都是泛靈信仰，所以這個祭祖是比較例行性的，每年都會舉辦，舉辦的形式也因各家習慣有所不同，沒有說全部聚集起來一起祭，比較是以各家戶為單位，祭拜自己的祖先。這是個很常見的儀式嘛！所以各家祖先愛吃什麼、有什麼禁忌也都因各家而不同。總之就是會準備祭品然後用我們一般的儀式這樣祭。有沒有用火就因各家習慣而不同了。但是升火、點火是家家戶戶不論祭祀或平常生活都會做的，不管是召集啊或是取暖。（20060429 田野筆記）

總結以上討論，得出的結論是撒奇萊雅族古禮儀式會舉辦火祭的時刻有祈晴祭和集體死亡的時刻，以及例行性的祖靈祭。接下來得出辦理火神祭的結果便呼之欲出了。Tubah Kumud 總結以上說道：

剛剛兩位說到的儀式，以前我在馬立雲也都有見過，這些禮俗算是平常很常見的儀式，沒有什麼很隆重但也都相對重要。既然我們撒奇萊雅族現在要正名了，而那些儀式也都中斷了那麼久，發生了這麼多的歷史變故和遷移，現在我們要接續 20 年前李校長很勇敢的祭祖，重新延續下去我們的習慣，我在這裡就提出我的一些看法。首先既然這個祖靈祭是每年都有的，所以我們現在也就順理成章每年都要辦，這個大家同意吧？（眾人點頭）再來剛剛黃頭目說到這個有大量死亡的情況，不論是流行性感冒還是巫師說的邪靈入侵、或祖靈懲罰等等，會舉辦 *palamal*，以火的這個光明和熱度來驅走不好的東西，那也其實符合了我們這個 1878 年發生的 Takubuan 戰爭，這個就是一個大量的集體死亡，差點滅族哪！各位說我們該不該祭？當然是要回復古禮去祭啊！等於說今天我們既要祭那場戰役中死亡的祖靈，也要用火來祭，繼續維持這個「火祭」的形式，大家覺得好不好？（20060429 田野筆記）

由於老一輩的族人對於Nuwatan O Kumud和Kumud Bulaw記憶的儀式都頗有感觸，有了口述歷史的根據，貼近於個體記憶的面貌，加上在公開場合的集體言說，因而使得個體記憶得以在此匯聚成集體記憶，而使辦理火祭有實際的根源和情感的需求。Kumud頭目接著釋名以彰義論*palamal*一詞的意涵，以求貼近於接下來要討論的執行層面。他說：

對於古代撒奇萊雅人來說，「火」本來就是一個很重要的意涵。升火、點火叫做 *palamal*，*palamal* 這個字的意思呢，是溫暖、聚集的意思。古代會升火只有兩件事：一是召集族人，二是有人過世。我建議依然以“*palamal*”為這個祭典的名字。大家覺得怎麼樣？（20060429 田野筆記）

擺在當前族群處境來看，除了長老們立基於集體記憶而召喚出的情感認同，促使辦理這一場火祭成為必須，在年輕一輩族人的眼中，看到的更是薪「火」相傳的意涵和火所象徵的浴火重生；因為撒奇萊雅族明確地來說是被清軍以火攻滅亡，如今在當代情境又以火來祭祀祖靈，則有「因火滅亡，而因火重生」³⁸之意涵。年輕族人 Mayaw（陳俊男 2010：114）便在其博士論文³⁹中說道：「火神祭是以固有的祭祖儀式為基礎，擴大規模來紀念」、具有「凝聚民族認同、聯絡民族情感」（2010：112）的附帶功能。因此，*palamal* 具有雙重指涉的意義存在，*palamal*「火祭」則為即將成形的祭典訴諸了語言上豐富的意涵。

我接著問：「那中文該叫什麼好呢？」Tubah長老解釋道：「這個*pa-*是動詞『點』，*lamal* 是『火』的意思...所以祭典的中文應該是叫...點火祭！」大家陷入討論紛紛中，「火祭」、「火靈祭」、「點火祭」等名稱...都出爐了，但都不盡人意。這時母語能力古樸深厚的 Tubah 繼續說：

這樣好了，「點火祭」講出來沒有什麼感覺，既是紀念當年滅族的戰役，那達固湖灣大頭目 Kumud Pazik 和他太太 Icep Kanasaw 則為象徵性的代表人物。既然我們要祭，那這些為族群奉獻而死亡的人也應該都成為神了，這個 *palamal* 是很悠久的詞，總有種溫暖、重聚的意思，放在今天談論 Sakizaya 的正名、重生裡，是非常有意義的，這樣每年都要辦的神聖祭典我們應該要賦予他神聖性，我提議不如叫做：火神祭吧！

（20060429 田野筆記）

³⁸ 來源為 2006 年火神祭文宣品文字。

³⁹ 陳俊男。2010。《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》博士論文。台北：國立政治大學民族學系。

Toko 此時也補充：

我爸爸 (Tiway Sayion) 去世時，Lidaw 的祭師團阿嬤在用阿美族古禮辦喪事之後跟我說，「你的爸爸已經升格為神了」，我問說怎麼會這樣，他們說：「通常活著的時候對族群有貢獻的，在他們祖靈之地會從凡人的地位升格為『人神』。」因此我認為 Tubah 長老以 Kumud Pazik 和 Icep Kanasaw 在戰爭中英勇犧牲的形象為象徵來祭祀，是有淵源的。那我們現在 Sakizaya 沒有祭師了，撒韻那邊也努力過了，雖然 Lidaw 阿嬤因為考量不願意幫我們作祭祀，無法印證現在 Sakizaya 的神有哪幾位，但我相信這兩位族人應該也已化身為「人神」了。

(20060429 田野筆記)

Tubah 長老提出了「火神祭」之名，族人附議通過，於是追封戰役中以一己之軀成全族人逃亡的 Kumud Pazik 為「火神」，Icep Kanasaw 為「火神太」，儀式就定名為火神祭，火神祭之名於焉誕生。

Goudsblom 《火與文明》(1992) 提到：「如果人們怕火，也是主要因為火是戰爭的後果之一，而實際上，人們怕的是敵人，而不是火。」因此當代撒奇萊雅族將火視為照明、引路之火，不再是當年那一把毀家滅村之火。「因火而亡，也要因火而重生」，這就是祭典用火的由來，也就是「火神祭」之名由來。族人要找出失散的其他人，讓迫於變故散落到各地的族人能回來參加祭典，援引了「火」的意涵，也象徵撒奇萊雅族重新站起。Goudsblom 提到古希臘羅馬人如何重視祭壇上的火，將它視為族裔綿延的象徵：

祭壇之火不可熄滅，到了夜裡敷灰於其上控制火焰，慢慢燃燒但也不致讓它熄滅；早晨再添柴火使其盡情燃燒，象徵家丁興旺。只有一個情況要熄火，那就是家中有人去世，因此在古時爐滅與家亡乃是同義詞。

(Goudsblom 2006[1992]: 65)

此與撒奇萊雅族用火文化有相近之處：撒奇萊雅族在紀念死去之人以升火燃起對死者的追念，燃燒祭屋必當待祭屋燒燬殆盡才可離開。火神祭用火，基於族群因火滅亡，也在當代因火重生。火作為毀滅和生產的能量，早在世界文明探討宇宙起源時就被視為重要之元素。中國、印度、希臘在其自然知識的哲學中視火為構成宇宙的基本元素，而由於「火」具有毀滅、照明、聚集的力量，而哲學家接將火視為宇宙中最主要的力量。後來，從中古世紀煉金術士到近代化學家針對

火和世界物質的關係投入了大量的興趣。Goudsblom 繼續說：

火具有自主性：人類群體有了火，不僅能延長燃燒時間，還能繁衍，再生出火來...。關鍵在於，人們可以用一堆火不斷地生出更多的火。控制了火，也就能生更多的火。（同上引：67）

在火神祭辦理數年之後，由於台灣原住民族「火祭」的習俗並不多見，Kumud 頭目經常被媒體或學術界問道祭典中用火的典故，他會解釋：

我們會用火是很自然的事，以前長老都會用火來召集族人，甚至是有族人死亡時，我們一定會起火來告訴大家，所以說很多人從來沒有看過，就認為火神祭是創新而來的，火神祭不是所謂的創新，是因為要我們將祭典擴大舉行之下大家都認為那是創新的。

（20060429 田野筆記）



圖 3-1：火神祭淵源示意圖。火神祭是源自於古時火祭與祖靈祭儀式，在當代具有雙重意義。（本研究整理）

經由上述討論可以看到火神祭的誕生實源自於過往火祭和祖靈祭的既有儀式。在 Nuwatan 的經驗中，火祭是連續大雨不止的時候祈晴的儀式；而在 Kumud 頭目的經驗中是部落有集體不明原因死亡時所舉辦驅邪之祭典。祖靈祭則是例行性祭典，以家戶為單位單獨進行。如今在達固湖灣戰役後的今天，族群發展符合了人數大量銳減以及祭祖之需求，便將兩者目的合而為一，擴大以族群為單位舉辦祭典，是為火神祭的由來。經歷了歷史變故後的撒奇萊雅族，面對的不再是戰役前的穩定生存情境，他們在當代對於自身所處的環境有更深一層的認識和情感。文化適應過程中，漸漸確立了程序，可以看到火神祭有四次「點火」的動作，依序點燃：訊息火、作戰火圈、清兵牆和祭屋。點火的動作有以代表詔告，有以代表

祭祀或送終的意涵。而在象徵意義上，火具有紀念、銘刻族群生計教訓的用途，族群離散的創痛藉由每一年重新燃起紀念之火，同時象徵族裔的延續不輟。

第三節 火神祭儀式內涵

我們至高無上的神明，
我們的祖靈保佑撒奇萊雅族，
守護撒奇萊雅族，撫慰撒奇萊雅族，
將撒奇萊雅族人團結起來，
光耀撒奇萊雅族的名字，
撒奇萊雅族永遠存在。

—祝禱司祭辭〈點火辭〉

確立了火神祭典的舉辦後，緊接著族群會議便開啟了一連串以辦理火神祭為議題的族群會議。第二場火神祭籌備會在 2006 年 5 月 15 日開始，假撒固兒部落的國福活動中心舉辦。會議主持人是 Toko 和張文良長老，參與人包括撒固兒、馬立雲、磯崎等部落族人：Kumud、Tubah、Watan、Sayum、Dungi、Bulaw、葉來福、莊丸丁、林來億、陳阿水、林德鳳、黃萬錄、蔡金木、張文良、吳清山、陳阿粉、林秀蘭、洪清一等人。會議主題是確立祭祀人員的角色及族語名稱。

一、祭禮人員

1. 主祭、輔祭與監祭

火神祭的組織架構蘊含當代撒奇萊雅族的生命宇宙觀，由主祭—火神使者—祝禱司—族眾等階序所串連起來，各角色與其工作職掌反映出的是撒奇萊雅人如何看待祭祀這件事。有關儀式程序以及祭團的討論，由張文良長老首先發言：

祭祀最主要的那個人叫做 *sitadugusay*（主祭），這個字就是「負責人」的意思。還有一個首先要定好監督火神祭祭祀的長者，這是要由最年長的人來擔任的，那個中文叫「監祭」，我們的話是什麼？

（20060515 田野筆記）

當時回答的聲音很多，族人都搶著發言，沒有先舉手再回答的規矩，有族人回答：「最老的就叫 *babalaki* 呀！」於是確立「監祭」之名：*babalaki*。

張文良長老接著繼續主持：「原住民的祭祀，主祭身旁通常還有一個輔祭的角

色，是幫忙主祭祭祀的。這輔祭族語怎麼講呢？」族人馬上達成共識以 *miedapay*（助手）這個字為答案，於是便確立了輔祭族語名：*miedapay*。其他還有什麼重要角色呢？以前曾擔任過祭師的 Dungi 阿嫲用母語說：

以前的祭祀有年齡階級的祭祀，和祭祀團的祭祀。祭祀團就是我們以前的 *palaway*（祭師）。年齡階級就是沒有法力的人的祭祀，拿著祭品給我們，然後我們幫他祭，確定可以把他們祖先的靈叫下來；但是他們也可以自己祭，就是平常時候準備米酒、檳榔、糯米供奉那樣。那祭典的時候，就主要是這兩個團體在祭祀。（20060515 田野筆記）

於是族人討論火神祭祭祀組織時便沿用以前的組織形式分成年齡階級和祭祀團兩區塊；前者以「人」的身份祭祀，不涉及通靈，後者則是以祭師的身份通靈祭祀。部落時代由於沒有國家的概念，部落邊界就是國家版圖，年輕人在會所進行男子教育，依年齡區分為不同階層的年齡階級，越往上的階級責任越重，負有督導、決策之責，越往下的年輕階級要負責基層的庶務工作。舉辦祭典時，青年階級負責勞務，年老的長老就擔任祭典主要人員，主祭、輔祭就屬於這個部分。祭祀團是由祭師所組成，負責通靈、祭祀的要角。

2. 祝禱司（代替祭師一職）

那麼又該由誰來擔任祭師呢？張文良長老說：

由於火神祭是祭祀 1878 年因達固湖灣事件死亡的撒奇萊雅族祖先們，是屬於祭祖的儀式，就應該是以較嚴肅的方式來進行。

（20060515 田野筆記）

Kumud 頭目附和道：

能先找到撒奇萊雅族的祭師來做會比較好，因為這樣的祭典跟一般豐年祭不同。如果火神祭要以 1878 年達固湖灣戰死的撒奇萊雅人作為祭祀對象的話，那麼 *palaway*（祭師）就應該是要我們撒奇萊雅的人來做。

（20060515 田野筆記）

由於撒奇萊雅族當時已沒有祭師⁴⁰，撒奇萊雅族的祭儀文化，在老人家陸續凋

⁴⁰ 2006、2008 年各有兩段「尋巫」的過程經歷，確定撒奇萊雅族已沒有人擔任祭師一職，詳見第四章。故當時討論祭祀角色的前提是環繞在「缺乏祭師」此一難題下所進行。

零以後，再也找不回來了。族人不斷詢問我，是否在田野調查時已經有撒奇萊雅族祭師了呢？我將尋找撒奇萊雅族祭師未果的情形講給族人聽。討論至此，大家表情非常凝重。就在一籌莫展之時，Toko 發表了他的看法：

針對祭祀是不是一定要有撒奇萊雅族的祭師這個部份，如果目前我們找到自己的祭師，而他又有心祭祀的話，這個當然是最好。但如果在我們沒有祭師的情況下，我們是不是可以，以自己是撒奇萊雅族子孫的心態來祭拜祖先呢？用一個不會太難，但是很有誠心的態度來作這個祭祀。我認為這個也關係到大部份族人也有其本身的信仰在，是不是一定要請祭師用他們的方式來祭拜，我想這是可以考慮的。（20060515 田野筆記）

Toko 的折衝言論當時給了在場族人一個思考的立足點，在面臨找不到祭師的窘境裡。不管用什麼形式祭祀，一定要獲得各方族人認同的方式。於是，接下來大家必須討論，是否能夠接受沒有祭師的祭祀方式。Dungi 阿嬤年輕時是祭師，現在她已信奉基督教，因此不會再談論關於祭祀的細節以及方法。不過她還是以她早年的經驗告訴大家傳統祭儀基本的組織與方向：

以前祭師身旁是有助手的，幫我拿檳榔啊、倒酒啊，我要做什麼都都很熟悉。雖然沒有通靈能力，但是祭祀的每一個程序和細節他都知道，也會看 *palaway*（祭師）的反應：現在是附身了、送走了、還是被困住出不來。不過我都叫他的名字 Kacaw，是沒有什麼特別的專有的名字耶。

（20060515 田野筆記）

張文良長老便說：

若是這樣，這個助手比較像是一個幫忙的角色，是否可以由這樣一個角色延伸出一個『學徒』的角色呢？各位長老有沒有對於這個角色有什麼樣的看法？

（20060515 田野筆記）

Toko 整理 Dungi 阿嬤的意思：

阿嬤的意思是說這個助手要幫忙祝禱，雖然沒有通靈能力，但他在祭典中算是一個重要的輔助角色，很像這個「司役」，沒有他祭師還是可以祭，但是有了他便可以維持或者我們說主持祭典程序的順暢。各位這樣的角色你們會怎麼稱呼？

（20060515 田野筆記）

Tubah 長老回應：

如果說是這個「巫師助手」的話，應該是可以叫做 *padungiy*，這個講到我們的神吶，第一個會想到的是 *Dungi*，她是「掌管生命」的神，而且千變萬化像那個漢人的觀世音菩薩可以有各種形體、變男變女或者變形成為動物的神，所以用 *Dungi* 統稱這個神。這個 *pa-*前綴有「使之」的意思，這個詞就成為了動詞，就是「祭祀 *Dungi* 的人」，可以有這個稱呼。*pad-ungiy* 作為巫師身邊的助手的話，他要負責拿酒、拿薑，是巫師之外，現在最適合作祭的角色。傳統的巫師經過很長一段訓練過程，發病啦或是被召喚，成巫的過程更是艱辛，有許多禁忌要遵守，是對於祭祀的嚴謹，也是他個人的心靈修煉。*padungiy* 因沒有經歷成巫過程，所以不算是正式的祭師，但卻是對祭典程序是相當清楚的。

(20060515 田野筆記)

Toko 補充說道：

現在這個祭儀的文化是要有人來學習啦，就算先當 *padungiy* 也好，在沒有祭師的這個時候他在當代的角色就變成是學習者的角色了，可能要花時間去作田野調查，一方面看有沒有老一輩的人還記得 *Sakizaya* 的儀式、禁忌，一方面，實地去作儀式，把它學起來這樣。(20060515 田野筆記)

聽完長老和 Toko 的討論，我認為祭儀文化已經瀕危了，學習祭祀本來就是應該之事，便義不容辭地舉手，表示願意擔任祝禱司役的工作。於是火神祭中，關於祭師團這個部分，就在會議討論中暫以「祝禱司」一角，作為祭儀文化的學習者，而實則在祭典中是不通靈的，憑藉者祝禱司自己的誠心與信念而祭祀。

而後這幾年出現對於祝禱司役不同的族語稱謂，*Tubah* 長老在 2006 年的會議以其針對祭祀「掌管生命之神」*Dungi* 而命名為 *padungiy*，日後亦有長老針對祝禱司役的其他特質以不同名稱指涉。例如有族人以祝禱司役在祭祀過程中，多擔任傳遞祭品、祭祀用具的性質稱之為 *paduduay* (意為：傳遞)，也有族人直譯中文「祝禱司役」為族語 *palungcay* (意為：祝禱、祈求)。這三者都符合了祝禱司役的性質以及功能，因此在族群中以此三個名詞指稱是可以相通、族人也都理解的。



圖 3-2：「祝禱司」族語的三種意涵。(本研究整理)

3. 火神（五色）使者

由於傳統祭祀是以祭祀團為單位進行的，2006 年願意擔任祝禱司的只有我一人，遠遠不急祭祀團的規模，於傳統文化的延續上，或以祭祀的安全性考量來講，是不妥當的。Dongi 阿嬤說：

你一個年輕女孩子祭不太好，又沒有結婚、也沒有先生，這樣力量會很弱，如果有什麼（靈），很快就會進去附身在妳身上了。

（20060515 田野筆記）

有鑒於此，長老便提議由各部落長老和我一起同祭祀。Talus Takas 說：

這樣好了，我們幾個部落頭目反正都要參加，除了擔任 *miedapay*（輔祭）之外，也可以跟你一起祭祀。另外什麼祈福啦、除穢的我們也可以幫忙。各位族人認為這樣可行嗎？

（20060515 田野筆記）

Toko 這時像忽然想到了什麼，跳出來說道：

我父親（Tiway Sayion）生前的手稿裡曾經有記載 Kumud Pazik 死時曾經看到「使者」要來迎接他了，這個「使者」究竟是什麼有人知道嗎？（眾人沈默半晌，無人回應）這個頭目遺書是真實被紀錄下來的，人死前可能見到什麼幻影，或者 Sakizaya 的神職系統裡真實存在這樣一個使者的角色，很難說是神或者是人，依照這個遺書所說，比較接近我們現代語彙的「天使」，是人跟神的中介。

（20060515 田野筆記）

Toko 所說的「頭目遺書」，其實是依據 Tiway Sayion 的祖母 Rutuk Sayion 的口述記載。1878 年達固湖灣戰役發生後，一支撒奇萊雅族人逃到了水璉，當時年僅 13 歲的 Rutuk Sayion 親身經歷了整個戰爭過程、目睹了頭目的死亡、逃到他處。她在日後記下了 Kumud Pazik 死難前的遺言，是為「頭目遺書」，成為日後她講述

給子孫的歷史教訓：

（死前三天）

親愛的孩子們哪，敵人砲火響了，
在加禮宛溪的對岸勇敢地拿起刀吧！
緊緊地守住陣地每一方寸。
木椿外是滅絕與仇恨的野嚎，木椿內是生命與摯愛的爭鳴，
拋開所有的顫慄與畏懼吧！為千古以來神聖的薪傳與延續
緊緊地守住竹窩灣（達固湖灣舊稱）的
每一方 每一寸。

（死前两天）

勇敢的孩子們哪，我的心碎了。
當我看見你們的屍首，未瞑地 無助地，
躺在血地上，掛在木椿間，漂在紅河面。
但我的心是驕傲的，當我看見你們握緊刀，
為保衛民族的生命，用自己的血肉之軀，
在砲火與殺戮之中，衝鋒陷陣。

（死前一天）

沾滿血污的孩子們哪，我們就要撤退了呀！
惡靈的手已經毫不留情地，帶走了八百個孩子的生命。
還在戰鬥的孩子們啊，快走吧！
讓老朽的我，來護衛死去孩子們的英靈。
千萬記得，逃出這裡不是苟且偷生，
未來還有更艱鉅的責任，待你們去完成。
去吧！你們要為生者而生。

（去世當日）

我可憐的孩子們啊！擦乾你們的眼淚吧！
劊子手的刀在我的身上虐舞，並不會加我痛楚。
我的心像茄苳樹一樣平靜，
你們看哪！
依姿卜的血是那麼的潔淨無瑕，
天上的使者來迎接我了，

你們離去吧！挺起傲骨！
擦乾眼淚，勇敢堅強地活下去！
天就黑了...
天就要黑了...
我看不見...
看不見...
你們了...

（1878年9月8日 Rutuk Sayion 講述，1991年 Tiway Sayion 重新編寫。重點為筆者所加）

Toko 說完，在場陷入熱烈討論。不多時，撒固兒部落前頭目吳清三長老代為總結：

剛剛我們經過很多的討論，加上 Dungi 她的親身經驗參考，依照我們 Sakizaya 的傳統信仰，這個使者像 Toko 說得沒錯，是人和神的這個中介，是代替人來跟神明或祖靈溝通的媒介。Dungi 說呢，以前巫師可以直接通靈，代替人跟神靈講話或附身，但是這個使者的功能不是巫師，他算是神靈派下來有一些任務跟人間溝通的，或是把人迎接回祖靈之地，像比較小一點的神，然後因為有神靈指派的任務要完成到人間一趟，所以稱之為「使者」。

這樣說好了，那個巫師可以直接通靈，鬼神或祖靈可以直接附在他身上，他們之間是沒有距離的。祝禱司呢就像我們剛剛所討論的，沒有通靈能力。使者呢他是人神中介，因此他在神職的位階上是人到神的中間，通過他，人和神才得以溝通。

（20060515 田野筆記）

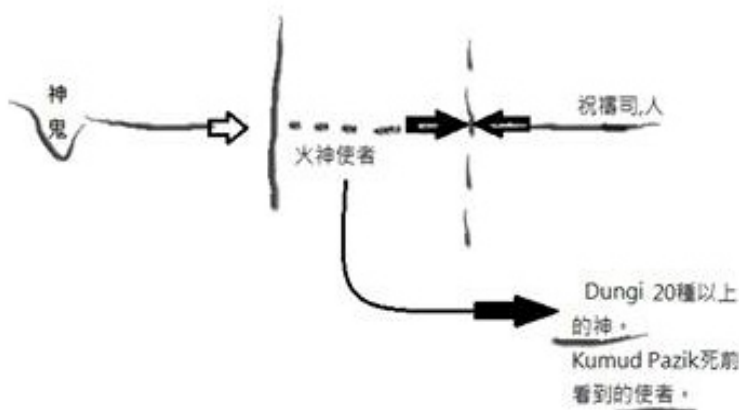


圖 3-3：火神使者神職位階示意圖。（本研究整理）

這時在場的我思及，祝禱司役既然沒有通靈能力，而撒奇萊雅族又保有「使者」一角的說法，等於是凡人無法直接與神靈溝通時的中介角色，那麼在現今撒奇萊雅族沒有祭師的情況下，等於非常需要借助「使者」來幫助屬凡人的祝禱司役來完成通靈的任務。Kumud 頭目發表了與我相似的意見想法：

既然這個使者算是神或天使，Kumud Pazik 死前也親眼見到這個使者下凡到人間，是不是在祭禱的時候可以祈求神靈將這個使者的神力傳遞給我們，讓我們完成祝禱呢？（眾人問：神力要傳給祝禱司嗎？）剛剛 Dungi 講了，讓 Sayum 一個人祭祀太危險，她這個小姐吼，沒有結婚也沒有「陰陽調和」（眾人笑），太陰了怕會有危險，所以假設我們祈求這個神力降下來，應該是有男性來承接，像這個使者一樣，可以帶領我們的 Sayum 有比較強的力量來完成祭拜的任務。（20060515 田野筆記）

自願協助我一起祭祀的達固湖灣部落頭目 Talus Takas 這時用母語說道：

以前還是阿美族的時候，也沒有聽過這個「使者」哪！可見我們 Sakizaya 的文化是有跟阿美族不一樣的地方，沒聽你們那樣說過我還真的不知道。我覺得就由我們這些部落頭目來當使者啊，這樣就比較簡單了！我們的「陽氣」很重，挺得住的啦！（20060515 田野筆記）

會後我們幾個年輕人將長老及族人的意見彙整，並在之後的火神祭籌備會中，確立了祭禮人員角色，並確定保留「使者」的角色，也算維持了撒奇萊雅族文化的特殊性，並以五個部落頭目擔任「火神使者」，希冀火神 Kumud Pazik 將法力傳遞給族人，與祝禱司一起完成祭祀任務。

至於火神使者的五個顏色由於是代表五個部落頭目的顏色，因此沿用 2005 年已恢復的女性族服上，代表撒奇萊雅族文化意義與精神的顏色。至於顏色如何產生以及意義為何，第五章將有詳細討論。

表 3-3：五色使者族語名稱。(本研究整理)

編號	中文名稱	傳統名稱
1	紅色使者	Somanahay
2	綠色使者	Landaway
3	白色使者	Salengacay
4	藍色使者	Semilaway
5	黑色使者	Lomeniay

祭祀角色會議討論完畢，我整理了當天的田野筆記與會議心得：

在會議中我們將火神祭所要祭祀的對象，時間，地點，和整體流程與各部落耆老討論，已經將近半年之久。我們很確信撒奇萊雅族從未有這麼大規模的祭祀儀式，為何會在此世代有這樣的祭典呢？因為在 1878 達固湖灣事件後，悲慟的。長長的時間河流裡撒奇萊雅族人沒有人敢祭祀祖先，沒有族人敢再提起此事，或許也根本就早已遺忘了這個事實。沉默而慢長的時間裡，撒奇萊雅族人活到了 21 世紀，終於有後代子孫回頭尋找自己族群的聲音。（Sayum Bulaw 2006）

以上會議紀錄討論有關祭禮人員的角色確立及其族語名稱，統整如下：

1. 主祭 *sitadugusay*

火神祭代表年齡階級的主要祭祀者，為年長、德高望重之族群領導人，負責祭典中祭神工作，以及場面調度、掌控祭祀進度。主祭在繞祭以及繞境程序中，要帶領祭眾跨越火堆，繞祭場、部落主要範圍，召喚亡靈回來參加祭典；繞境則是帶領族人重返古戰場，追緬、紀念此一歷史事件。主祭是整場祭典的領導者，也是靈魂人物。

2. 輔祭/五色使者 *miedapay*

輔祭也就是五色使者，分別以黑、白、紅、藍、綠五色代表撒奇萊雅族五個部落頭目。在祭典不同階段，以「輔祭」和「使者」兩種身份交替維持祭典的進行。當主祭在祭祀時，以輔祭身份協助祭祀，這是屬於傳統祭典中，年齡階級、部落代表祭祀的部分，不涉及通靈。但是為了保有撒奇萊雅族傳統祭祀形制，以五色使者和祝禱司代替了祭師團的空缺。

3. 監祭 *babalaki*

從字面上的意義來看，*babalaki*就是「老年人」的意思，由年齡階級最年長的老人家來擔任。撒奇萊雅敬老尊賢，因此給予退休、或身體狀況無法擔任祭禮人員的長者以「監祭」一職，負責督導祭典流程、祭祀狀況。祭典開始前，主祭要詢問監祭祭典是否可以開始，等待長老點頭了祭典才會開始。

4. 祝禱司 *padungiy/paduduay/palungucay*

祭祀團的部分，撒奇萊雅族由於目前沒有祭師，族群會議中決議以「祝禱司」角色作為祭司團的象徵人物。不過，如上一章節所述，祝禱司並不是祭師，她並沒有經過成巫經驗或通靈能力，其任務是祭師身旁的助理，負責打點祭品、倒酒等工作。因為重大祭典祭品眾多，亟需專門處理祭品事宜的人。祝禱司身份介於平常人和祭師之間，她通曉祭典程序意涵。在心態上，有心學習以及不懼怕神鬼之事之人才可能參加，因此在文化意義上，不失為祭儀文化的傳承與學習者。在撒奇萊雅族祭儀文化瀕臨消失的今天，祝禱司一角深具意義，不僅維繫了式微的祭典程序，在沒有祭典的平日更是以研究者的角色進入田野調查祭儀文化的蛛絲馬跡。在第四章將會談到祝禱司的生命經歷，以及第五章會描述日後祝禱司團成立，對於撒奇萊雅族祭儀文化的意義。

二、 程序

第三場火神祭籌備會在 2006 年 6 月 26 日，在撒固兒部落國福活動中心，議題是討論火神祭程序。會議主持人是撒固兒部落 Kumud 頭目和 toko。參與人包括撒固兒、馬立雲、磯崎等部落族人：Kumud、Tubah、Nuwatan、Sayum、Dungi、Bulaw、莊丸丁、林來億、陳阿水、林德鳳、黃萬錄、蔡金木、張文良、吳清三、等人。

由於 Kumud 頭目和前頭目吳清三長老是日前還有在執行傳統祭祀程序的人，因此這場討論主要以他們二人的言論為主。Kumud 為我們講解撒奇萊雅族的祭祀程序：

不管什麼儀式，不管我們做什麼事之前，一定要詔告祖先。這個詔告的意思就是表示尊敬，你做什麼之前會先想到祂，這就是尊敬。上次我們開會有講到這個 *palamal*（點火）是在有重要集會時召集族人、團聚的意思，以前就是有喪禮和有事開會的時候會點火。所以我們辦祭典前要先燒這個煙，讓煙傳上去，然後告訴祖先：我們要開始舉辦火神祭了，這

也是請祖靈給我們庇佑這樣。

(20060626 田野筆記)

我在一旁勤奮做筆記，畢竟現在還有長者願意教導傳統祭祀禮儀已經很難得了。頭目接著講：

然後祭典開始了，我們要迎神。這是祭祀的第一個程序，你不迎神怎麼祭，對不對？迎神的時候，右手一定要拿薑，嘴巴含酒往前一噴，再用薑劃開，這就表示你已經打開了和他們（神靈）的大門。

(20060626 田野筆記)

我猜想迎神完，大概就是祭祀了吧？不過我忽略了一個重要步驟。頭目繼續講：

迎神完之後，祖靈都下來了，接著要做什麼呢？我們要娛靈。娛靈就是祖先下來了、祂準備要看我們要準備什麼給祂。那既然祂們都下來了嘛，除了吃飯之外，一年一次很難得啊，所以我們要娛樂祂們，這就是娛靈。這時候可以跳舞、唱歌給祂們看，總之就是以我們 Sakizaya 族的後輩表演給老祖先看，這樣祂們在吃飯前是不是就會很有精神？

(20060626 田野筆記)

原來祭神前還要先娛靈。這令我想到豐年祭的時候，年齡階級圍成圈不停唱歌跳舞，中間還要以米酒來助興，提升精神以便繼續跳，這其實就是在跳給祖先看，這就是娛靈啊！而不是跳給觀光客、政治人物或族人看。原來隱藏在歡愉的歌舞背後，是為了娛神，不是「娛人」。頭目繼續說：

接著是祭祀。祭品之前我們已經討論過了，用檳榔、米酒、糯米為主，其他主要是看今年什麼豐收使用什麼來祭。其實祖先跟我們一樣，我們吃什麼，他們也就吃什麼。這是祭神。祭神完之後就是送神。這是整個祭祀的基本程序。因為是這個火神祭，所以大家看看有沒有什麼是要補充的。

(20060626 田野筆記)

Tubah 長老說：

既然我們是這個火神祭，這個火的用意就是我們 Sakizaya 以前是因為戰爭而導致滅族，現在我們要來辦這個火祭，不是拜火，而是讓這個火有更深的意義，是復興之火，是重生之火。如同黃頭目所說的，這個點火的意思是召集族人、大家聚集在一起做一些事，我們今天辦火神祭也是

一樣的意思。可以用燒的方式，燒祭品或是祭屋，把我們的心意燒給祖先，然後這個「燃燒」，就是 *palamal*，就是象徵我們把族人找回來。

(20060626 田野筆記)

長老講完，大家全都低頭沈思，陷入一陣安靜，好像在思索 Tubah 講的話。久沒發言的吳清三前頭目這時說話了：

本來我們 Sakizaya 以前辦喪事的時候也就會用火，火神祭是點大的火，也是告訴小孩子該回來了，該祭祀祖先囉，我覺得也有這個意思在。所以這個燒火，我覺得本來就該這樣，因為我們就是在辦喪禮嘛！時間和這個日期不如就訂在這個...Kumud Pazik 死掉的時間，祀這個死掉很久的祖先。

(20060626 田野筆記)

祭祀程序達成共識，於是火神祭的祭祀程序確立：迎神、娛靈、祭神、燒祭屋、送神。火神祭開始的時間是達固湖灣大頭目 Kumud Pazik 死亡的時間：下午 5:36。祭典前 45 分鐘，五色使者、祝禱司、年齡階級各就各位。各部落的長老和頭目會到場中央聚合，舉行長老會議，討論下一年度舉辦火神祭的時間及主辦部落，會後向族人宣達辦理時間及部落。同一時間，祝禱司正在預備點燃訊息火詔告祖先祭典即將開始。燃燒的煙向天空升去，撒奇萊雅族人相信點火生煙，能夠將要傳達的訊息上達天聽。祝禱完畢，全體人員肅靜，司祭引導祭典開始，並請主祭、輔祭、監祭就位。這是前祭的部分。火神祭正式開始，是在主祭詢問完監祭之後，向眾人宣佈祭典開始的那一刻。祭祀程序依循著迎神、娛靈、祭神、送神四個步驟走，這是按照傳統祭祀程序進行。

整個火神祭從祭禮人員的配置、程序的經營以及流程的討論，分別在這三場會議中成形，並且透過部落會議的形制，將傳統部落組織再度以「階級」的方式重組起來，使耆老能夠參與民主形式的討論，而年輕輩族人也可透過階級森然的敬老概念，達到傳統智慧的採集與傳承。Anderson (1991) 指出，民族是想像出來的，因為即使是最小的民族的成員，也不可能認識他們大多數的成員，然而他們相互連結的意象卻活在每一位成員的心中。撒奇萊雅族在正名運動之前，散落在各地的部落族人鮮少有機會以「撒奇萊雅族裔」的身份認識彼此；然而正名運動和文化復振運動如火如荼展開之際，即使各部落間的族人不認識彼此，也能藉由族群正名和國家法令宣示所具有的威信和法定身份，共同的族群情感在個體之間油然而生，並在族群會議時，透過交流、共享彼此共通的族群記憶、傳統部落階級的運作進而達到「想像的共同體」之實際接觸。那時，想像的就得以成為鮮活

的實際行為。當老一輩族人在散漫的言說中，試圖找尋記憶中的熟悉風景，或是自己親耳所聞，或依稀記得長輩教導，不斷的述說過程就是重新選取記憶的過程。擅於述說的老人家，在學生、族人、媒體、學界的訪問中不斷重覆敘述，透過記憶的重整不斷翻新，每一次講述出來的記憶面貌都有些許的出入，不是他記憶不清了或是糊塗了，而是每一次的更新都是往生命回憶裡重新探尋，細節不經意地再冒出來。

老年人不會滿足於消極被動的等待記憶的。他們試圖記憶更加精確，他們會詢問別的老人，細察以前的文章、信件；尤其重要的是，即使他們不打算把記憶變成書面的東西，他們也要講述自己記憶的內容。...在原始部落裡，老人是傳統的護衛者，這不僅是因為他們較其他人來說，更早的接受了傳統，而且毫無懷疑是因為他們是唯一一群能夠享有必要的閒適的人，這使得他們可以在與其他老人交流中，去確定這些傳統的細枝末節，並在一開始的時候就把這些傳統傳授給年輕人。(Halbwachs 2002[1925]:84)

人們會嘲笑某些老人，說他們扮演這一角色過於嚴肅認真，說他們濫用老人講述他們過去的權利，但即使這樣，也只是因為每一種社會功能都有一種趨向於擴張的傾向...。(同上引:85)

老年群體的回憶是後代撒奇萊雅人最珍貴的資產，他們的言說有時漫無邊界的言說、看似漫談卻為回應年輕族人詢問而進行的一場集體記憶交換，在族群會議裡、在閒聊中慢慢成形，而作為後代的族人所能做的不外乎便是趕緊拿紙筆、錄音機紀錄下來。所有的文化復振，也是以此為基礎，慢慢建置起來。

Halbwachs 說，並不是儀式本身建構、發明了社會記憶，而是集體記憶填充和維持著使人透過儀式形式、史詩英雄式的記載而得到了歌頌(同上引:55)。因此，集體記憶事實上是立足於現在而對過去的重構。

黃宣衛、蘇羿如(2008)在論及撒奇萊雅族火神祭時，因為相關會議資料的缺乏，以致於無法拼湊出火神祭完整的由來，因此在論述火神祭時研究者表示：

現今撒奇萊雅正名運動的核心人物們必須另闢蹊徑，改以訴諸創新祭典的方式，一來達到社會能見度的曝光效果，其次更為正名運動提供最有力的說服證據，這便是 2006 年火神祭的誕生。(黃宣衛、蘇羿如 2008：86)

但是，經過大批會議資料的整理和呈現，火神祭的程序其實是繼承自撒奇萊

雅族耆老在其生命經歷過程中所學習到的傳統祭祀方式，經由迎神、娛靈、祭神、送神的程序，完成祭祖的工作。祭禮人員的確立，主祭、輔祭以及年齡階級的祭祀群體皆是傳統祭祀中的常見模式。從會議討論串中可以得知，祭典的意義在於祭祖，祭祖之行為在古代部落生活中是例行公事，是撒奇萊雅族人慎終追遠、敬天祭祖的具體表現，因此火神祭在精神價值的層面，並不是一「創新」的概念，反而是古老生命價值的體現。火神祭的誕生也不只是為提供族群正名運動的有力證據，而是延續 1990 年 Tiway 校長以撒奇萊雅族裔身份祭祖的行為，並古代火祭、祖靈祭意義之結合。總結整個火神祭討論過程，唯有「火神祭」之名為新，以及祝禱司和五色使者的角色為適應文化斷層而設。

針對火神祭典以祝禱司來代替祭禱，不具通靈的火神祭，靳菱菱提出了她的詮釋：火神祭是一種「文化得以被傳承的關鍵」、「宣示我族的一體感」（靳菱菱 2013：62）的展演策略，意圖建構異於他族的文化實質，並以火神祭的祭禮人員是基督徒，以自我協商（禱告、將祭典視為「活動」）的折衷策略來化解內心參與祭典的衝突，火神祭是一「去靈性」（de-spirited）（同上引：60）之祭典。筆者卻認為，祭祀在傳統撒奇萊雅族人生活中是一件普遍之事，就如同在會議紀錄的厚描（thick description）中所呈現的，只要心中所想、基於情感上之需求便足以構成祭祀要件。況且，凡人的祭禱行為在人類文明中屢見不鮮，不管是漢人掃墓拜拜、基督徒的禱告敬拜、或天主教徒的告解行為皆可以歸類為「非神職人員的祭禱行為」。在撒奇萊雅族的傳統祭祀文化中，祭典分為祭師團的通靈祭禱和年齡階級的無通靈祭祀兩部分，祭師負責叫喚祖靈神明，而凡人便準備祭品獻祭於神靈。因此，基於情感需求的祭祀行為並不是意圖性的「展演策略」，也非意圖建構異於他族的文化實質。

經族群會議討論後，統整好的祭典程序統整如下：

1. 迎神

這裡有酒，

這裡有檳榔和荖葉，

這裡有米糕和很多祭品。

撒奇萊雅族因火而亡，

撒奇萊雅族也因火而重生。

—祝禱司祭辭〈迎神〉

主祭宣佈祭典開始，迎神典起。祝禱司口唸祭辭開始迎靈。在這個 Kumud Pazik 百年前斷氣的時間，對撒奇萊雅族來說，是苦難的終結，也是開始。結束的是百

年前族人的逃亡，開始的是撒奇萊雅族人百年流離。在迎靈的時刻，便是將過去死難的祖先之名再度喚起，名列中還有新故的家族長輩，每逢唸到熟悉之人，在場族人莫不哀惻。

2. 娛靈

現在讓您們歡喜，
我們現在要跳舞，
我們現在要唱歌，
看著我們吧！注視著我們吧！

—祝禱司祭辭〈娛靈祈福〉

祭典進行至此，在祭神之前，是各部落的娛靈活動。族人輪流將準備之歌、舞獻予眾神，從第一年只有撒固兒部落的參與，到後來馬立雲磯崎部落、北埔部落的加入，火神祭的娛靈節目可謂是越來越豐富。火神祭的氛圍是隆重而嚴肅的。至此，氛圍隨著娛靈表演曲目突轉為歡樂、活潑，許多不了解的觀眾曾經問我，「怎麼忽然出現豐年祭的歌，之前不是還很嚴肅的嗎？怎麼一下子變歡樂了？」其實並不是祭典的基調轉換了，祭典依然在一種戒慎恐懼、莊靜肅穆的心態裡進行。突然插出時空的豐年祭歌舞表演，僅是娛靈的程序，這歡樂的節目不是演給生人看，而是演給祖先看的。

統整每年的娛靈程序和參與部落，可以提供我們觀察不同地域的撒奇萊雅族精神演變，並且參與的人數以及服裝變化可提供觀照 2006 年火神祭舉辦至今，撒奇萊雅族的認同歷程，我將在第四章闡述分析。

3. 祭神

讓您們吃飽，
讓您們喝足，
祭祀您們，
向您們傾吐心事。

—祝禱司祭辭〈祭神〉

娛靈結束之後，緊接著開始火神祭的重頭戲—祭神。族眾和祭禮人員往火場移動。在這個階段，各部落族人會把準備好的祭品依序放入祭屋當中。

2007、2008 年火神祭，開放族人自己準備祭品。但由於害怕，大多數族人處於觀望心態，並沒有太多人參與這部分的祭神，只有黃德勇頭目帶領的撒固兒部落獻祭最為完整。2010 年之後，族人漸漸接受火神祭作為族群最重要的祭祖大典，

參與祭神的人數和部落增加了，每當擺放祭品時間一到，可以看見族人準備豐盛的祭品擺入祭屋中。祭品擺放完，主祭、輔祭及祝禱司祭祀。祭畢，白領使者點燃主祭及輔祭的火把，於引火處點燃祭屋，祭屋在烈焰中燃燒，火舌不斷竄出，等待祭屋坍塌，完成祭神。

4. 送神

神明啊！您們要離開了。

長輩啊！您們要離開了。

祖靈啊！您們要離開了。

出發了！神明啊！

出發了！長輩們啊！

出發了！祖靈啊！

—祝禱司祭辭〈送神〉

火台坍塌，祭祀結束，送神典起。主祭口唸禱詞感謝祖靈，並督促其趕緊起程。祝禱司揮動刺竹，送靈上路。最後在輔祭領唱「送神曲」之下，祭眾牽手跳「火神之舞」，最後由主祭宣布「火神祭」圓滿結束，並祝福每一位祭眾。

三、程序的調整

屬於祭祀的程序是迎神—送神的部分，其他屬於展演的有：「宣戰」和「繞境」，這是當代文化復振的成果展示。宣戰，藉由撒奇萊雅族青少年學習營的孩童少年展現平時學習的傳統射箭、刺槍術，在此階段，以火攻清兵牆象徵當年達固湖灣戰爭，重現古戰役，也藉此培養年輕族人團結愛族群的精神。繞境則是親自帶領族人到古戰場緬懷憑弔。

火神祭經過2006年第一年辦理之後，漸漸確立了程序和各職掌。2007年之後的火神祭程序因應實際執行狀況，有些調整慢慢符合族人祭祀的需求，在這個部分我要探討各程序的意義，更重要的是將此祭典放置在當代原住民文化脈絡下，探討撒奇萊雅族在正名後的當代族群如何適應現代社會、如何從消失到茁壯一連串的巨變。在祭典的演進中，撒奇萊雅人展現文化揉雜的韌性和生命力，提供我們觀看當代族群發展和文化的演變適應；最重要的是，看這個族群如何續回百年前的文化根源，同時又作為一個當代的撒奇萊雅族。

1. 繞祭

我們舉辦火神祭，

呼喚您們來吧，來吧！

您們的靈魂穿著紅色的衣服，

來到這裡與我們共度祭典。

—祝禱司〈迎靈〉祭辭

2006 年第一屆火神祭之後，族人有感於祭祀只在撒固兒部落是不夠的，因為祭祀範圍無法涵蓋整個傳統領域（古達固湖灣部落），不足以表達祭祖心意。根據田野調查和口述史的記載，達固湖灣戰役的範圍遍及古部落一直到現今須美基溪、慈濟大學附近，形成一大範圍戰場，也幾乎涵蓋了整個撒奇萊雅族傳統領域；只有在撒固兒部落祭是不夠的。

根據 Nuwatan、Tiway Sayion 長老的口述，我們知道了 19 世紀以前撒奇萊雅族在奇萊平原活動的主要範圍，根據他們兩人的口述史紀錄整理如下：

撒奇萊雅古達固湖灣部落龐大，撒奇萊雅在戰爭以前的部落形態是以 Takubuan（今慈濟醫院到達固湖灣大道一帶）大部落為中心，往鄰近週遭包括 Cibawan（今花蓮市德安一街）、Tuabun（今花蓮港口附近）、Nabawan（今花蓮市救火車站到南京街一帶）等地方擴散，以今花蓮市為主的聚居形態。部落周圍以濃密的刺竹圍起，是年齡階級每次晉級時在部落外圍所種，古時 8 年晉級一次，每次晉級，青年階級必在外圍中一圈刺竹，清兵火燒部落當時據傳已有 50 多圈那麼厚，可見古部落已存在 400 年之悠久。部落之大，入口繁多，據悉共有 7 個。由於刺竹濃密，遮掩功用極佳，鮮少被外界所發現，入口只有族人自己知道。其中一個位於四維高中附近的潛水門是最為隱密的，是一個水中入口。而農兵橋入口是祭祀時的一個重點，因為這一個入口是族人死傷最慘重的地方，這裡也就是 1980 年 Tiway Sayion 初次祭祖的地方。（Nuwatan O Kumud、Tiway Sayion 1990）

是以後來依據此紀錄，長老們覺得火神祭必須以古戰場的範圍為主，而非現在的部落範圍。Bulaw 說：

既然要祭，那以前的死掉的地方我們應該都要去一次。不是說現在在這邊祭一祭，那死在農兵橋那邊的怎麼辦？我提議要繞祭，再怎麼說，都該繞過去祭，祭完再回到本來的場地來。（20080916 田野筆記）

繞祭的程序基本上是為了符合祭祀的真實意義，也是長輩們的心意。2007 年繞祭到農兵橋、十六股城以及四維高中，因為農兵橋和十六股城是戰役中族人死

傷最慘烈之處（潘繼道 2005：56），而四維高中據 Nuwatan 長老的說法，此處為古時撒奇萊雅族婦女取水的地方。

地景就像是一種銘刻著過去，具有力量而引發記憶的機制...加強了他們和祖先與土地的精神上的聯繫（spiritual connections），並在這土地上留下自己行動的印記。（楊淑媛 2003：40）

當1878年戰役的地景和自然環境的特徵仍然存在之時，老人家仍然可以指出和祖先過去有關的歷史：那片雄偉的奇萊山屏障了山腳下安居樂業的生活、刺竹林把如今的德興棒球場、甚至慈濟醫院一帶給整個圍起來，那就是古達固湖灣部落的範圍；有七個出入口在達固湖灣周圍，透過隱密的藏起清兵找了好久都找不到...。記憶再如何模糊，地景的樣貌永遠深深銘刻在他們的心裡。

繞祭，就是到火神祭場所無法涵蓋的區域，基本上沿著古戰場範圍和數個達固湖灣古部落的入口，為戰死的祖先祭禱。2007年火神祭第一次加入繞祭行程，主要是主祭和五色使者親自到定點祭祀，回來再到祭場附近「繞境」（只在祭場四周繞行除穢）但古部落範圍實在太大，整個繞祭程序大概花了1小時，回到祭場繼續進行娛靈、燒祭屋、送神，結束時已是晚上12點。因考量到馬立雲部落族人回程遙遠，故在召開2010年的火神祭籌備會議時，遂決議將繞祭挪至證明週年紀念日⁴¹辦理，縮減程序剩下繞境。



圖 3-4、3-5：2007 年火神使者乘坐小貨車前往古部落入口祭拜⁴²。

⁴¹ 正名紀念日為 2007 年 1 月 17 日，行政院宣佈撒奇萊雅族正名為台灣第十三個原住民族的日子。正名後每一年的 1 月 17 日，各部落會聯合辦理正名紀念活動。2008 繞祭取消之後，長者、各部落頭目會親自在之前到古部落入口處進行祭祀。

⁴² 照片來源網頁：<http://taimotion.web66.com.tw/ch/CH2/2690/U/52172.html>（瀏覽日期 2012/04/18）

2. 繞境

在祖靈的呼喚下，

請護佑我們，

撒奇萊雅族的族人們：

北埔、撒固兒、吉寶竿、幾可普、幾巴而巴蘭、大笨、達固湖灣、茄荖腳、北昌、
達固湖灣、豐川、巴吉克、水璉、月眉、米棧、山興、林田山、馬立雲、自強新
村、掃叭頂、加納納、加路蘭。

—祝禱司祭辭〈祭神〉

繞境是2006年既有的程序，火神祭2007年第一次繞祭之後，因時間太過冗長遂取消剩下繞境，繞境就是在祭場周圍繞行、祈福。火神祭迎神之後，主祭及五色使者為祭眾祈福。此時工作人員點燃祭場外圍一圈稻草。當各色使者分別完成祈福之後，外場熊熊火圈已燃起，火焰高漲，濃煙嗆鼻，繞境啟程。這時，主祭



圖 3-6：2009 年火神祭繞境

要手持香蕉葉撲打腳邊火舌，率領族眾走出祭場，象徵當年的部落領袖帶領眾人突破重圍。在繞境程序中所象徵的達固湖灣戰役，在歷史上迫使族人離開原居地，拆散聚居的撒奇萊雅族，分散到北中南各地再也無法共同生活。在今日藉著祭典重建戰場現場，使

得歷史教訓變成集體記憶之呼喚，在百年後以再次聚首，共同緬懷、感念這塊土地上發

生過的事。繞境的意義就是藉由身體親身實踐，以祭場為記憶匯聚的場域，讓集體情感在此刻昇華，凝聚認同。

繞境可說是繞祭的象徵形式，屬於文化教育的部分。長老們和部落青年決議重現火神祭場景，以「火」為名，在腳踏著的古戰場上實地重回戰爭情景，營造戰況的慘烈。這個文化教育的展演性質，主要是結合會所教育的一環。2009年後許多因青少年學習營⁴³加入的青少年以及兒童在認識火神祭以及理解祭祀戰死祖先的意義上較模糊，因此便增加繞境程序，讓青年族人也能同長老一起感受祭祀的重要。

⁴³ 青少年學習營是會所復振教育中的一環，搭配「木神祭」所進行。筆者將在火神祭新增的第三個程序「宣戰」，及第五章中將有完整敘述。

我在田野筆記記下2006年繞境心得田野筆記：

因此透過身體經驗和繞境，實實在在踏著部落的土地上，身體在體驗火烤炙熱中感受祖先戰場上的苦痛。這時，如若身在祭場中，將已感覺到汗濕衣裳的燙熱，族人興許會想到「危險」這件事，但當年與清軍的作戰現場，火攻勢態更要甚於今日吧！（Sayum Bulaw 2006）

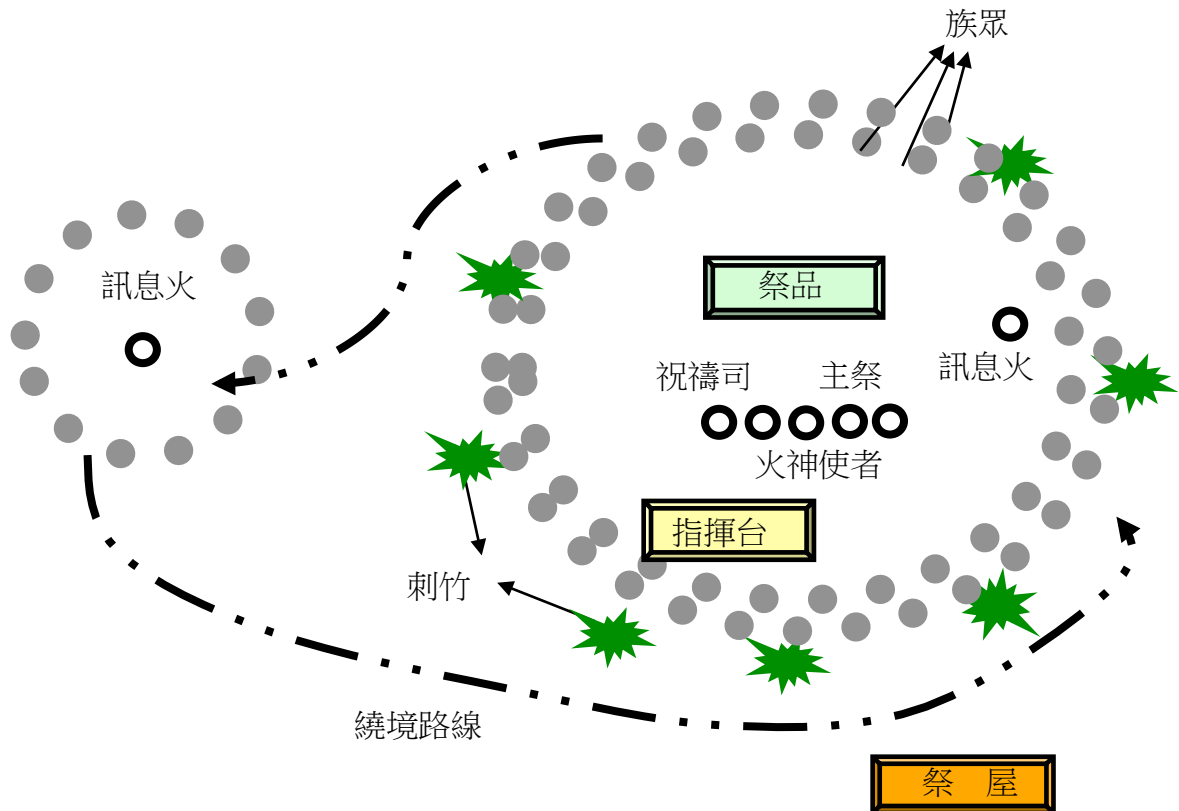


圖 3-7：2007 年火神祭繞境路線暨火神祭場空間分佈

3. 宣戰

這把火，
燒毀了達固湖灣，
把撒奇萊雅族燒進了歷史洪流中，
撒奇萊雅族因火而亡，
也將因火而重生。

—祝禱司祭辭〈重生辭〉

宣戰程序的加入，要從撒奇萊雅族青少年會所教育暨木神祭開始講起。2008年夏天，帝瓦伊撒耘文化藝術基金會舉辦青少會所營隊，乃聚會所（Dabek）教育結合團體訓練課程，教導撒奇萊雅族的青年學子瞭解祖先遺訓，並以身體實踐傳

統智慧先人的智慧與文化。2008 年木神祭總共招收約 30 名學子，來自撒固兒、馬立雲部落、以及花蓮市郊的孩子。靜態課程有長老年輕時的階級經驗分享、部落歷史神話解說；動態課程則有入山進山儀式、體能訓練和工藝學習。而在會所教育結束後，這些青少年便親自參與十月份的火神祭，學習並體會成人祭祀的虔誠與心意，2009 年的火神祭加入了青年階級的訓練成果，包含傳統技藝（射箭、擲矛槍）展現以及參與較粗重之勞力工作，這樣的成果展現在火神祭中囊括在「宣戰」程序中。關於青少年學習營及會所教育的實施，在第四章有完整論述。

宣戰和繞境其實是意義相同的一組程序，包含戰爭記憶的重建和青年世代的精神傳承。由於青年階級在接受會所教育時，已能瞭解戰爭歷史及辦理火神祭的源由，因此火神祭便成為這些青年們實踐與追溯先人智慧的場域。宣戰時，安排了傳統技能的展演。一面印有清兵圖案的牆面立起，少年們要以點火之箭射向清兵牆，或擲矛槍，年紀小的便擲彈弓，直到清兵牆燃燒倒塌為止。在祭典的時刻，紀念儀式除了祭祀之外，透過文化展演的成分，增加了教育性質，並且使得年輕族人能和成人一樣參與的契機。

Halbwachs（2002）指出，人類透過紀念儀式和身體實踐，保持集體記憶的傳送和保持。身體通過儀式紀念所展現出來的實踐過程，蘊含意義深刻的集體記憶為人們所親身經歷，這些記憶在身體中積澱，人的身體實踐便是傳承集體記憶的方式之一。Connerton（2000）指出集體記憶的傳遞特別著重於紀念儀式、身體實作的實踐、沈澱與累積，產生一種慣習、獲得知識，以提供一種有效的記憶系統（王佳涵 2010：100）。撒奇萊雅族的集體記憶或者結構性失憶，在火神祭場域中達到了交鋒，年長族人所擁有的戰爭記憶和隱姓埋名的習性因著他們的參與而打破了原本的禁錮；年輕族人則在長者集體記憶匯集的場域中，深刻體會、學習自己所不曾參與過的歷史教訓。

我在 2008 年火神祭後，紀錄下第一次加入宣戰的心得筆記：

在木神祭結束當天下午，族人和幾位長老帶著參與木神祭的青少年們一起參與晚上的火神祭，無法久站的長老，雖無法彎腰與青少年們同跳男子戰舞，長老們還是站在大家的背後大聲的指導他們，可以明白，長老們的身體經驗和是重要記憶檔案。（Sayum Bulaw2008）

當代社會變遷快速，原民文化價值崩解的年代，部落邊界逐漸與資本主義社會接壤，邊界逐漸模糊，而後代也因而浸濡在外來文化當中。假日進行的階級復振工作後，平日又要回到主流社會價值框架，火神祭是撒奇萊雅族在當代揉合傳

統精神與歷史變故後的反省，是需要深刻教育給已被主流文化吞噬的下一代。

第四節 小結

第三章第一節首先簡述撒奇萊雅族文化復振運動。雖然撒奇萊雅族在過去一百多年來與阿美族生活在一起，文化內容其互相交涉、涵化之後，漸漸地密不可分，但是在筆者與族人相處的生活以及田野調查的過程中，仍然發現撒奇萊雅族獨特文化的一絲線索，比方說依然保有祭祀撒奇萊雅族祖先的程序、長老賜福祭的維持、以及歌謠舞蹈的實踐性。因此，文化復振實是正名運動前後的首要課題。接著介紹兩大組織：帝瓦伊撒耘文化藝術基金會和撒奇萊雅族文化自治委員會，這兩個組織是族群從事文化復振運動首要向公部門申請資源補助的組織。當代以零散的族群力量搶救瀕危的文化無異於單打獨鬥，只有整合族群內部各階層，例如知識分子、文史工作者、地方知識持有者和族人的力量才可能各司其職，以推動、達成共同目標。而知識分子和地方知識持有者的角色是對等的，前者利用良好的書面能力、政治語言向政府部門爭取資源，後者則是構成整個文化的主體。兩者相結合，才能使族群行動者以明確的法定組織身份與國家交涉，也喚起政府對於文化的重視。

第二、三節首先敘述火神祭的緣起以及歷史淵源，透過 2006 年 4-6 月族群會議逐步確立了火神祭的名稱、祭品、祭禮人員以及程序各項細節。會議中聚集了各部落長老、頭目與族人，針對每一個環節都有母語翻譯確保族人都理解討論議程，是對長者的尊敬，也使族人得以徵詢長輩的歷史記憶和傳統智慧。在這層意義上，儘管主持會議者往往是與公部門交涉、具有政治語言與書面能力的部落菁英，最終還是要回歸到因主流文化入侵而逐漸崩解的傳統部落階序中，實踐其精神價值。而這種以現代會議形式，結合會所結構的族群會議形式，也相當程度地維繫了散居各地的撒奇萊雅族裔作為「想像的共同體」(Anderson 1991) 存在的真實性。

在反覆母語、中文交錯的討論裡，族人從追溯一場 1980 年代 Tiway Sayion 校長所辦的祭祖儀式開始，喚起了長者對於滅族的那場達固湖灣戰役的記憶，而決定效法校長持續祭祀的心意，確立了辦理祭典之想法。而用火的典故，則起自於撒奇萊雅族祖先的傳統生活。經由上述討論可以看到火神祭的誕生實源自於過往火祭和祖靈祭的既有儀式。在 Nuwatan 的經驗中，火祭是連續大雨不止的時候祈晴的儀式；而在 Kumud 頭目的經驗中是部落有集體不明原因死亡時所舉辦驅邪之

祭典。祖靈祭則是例行性祭典，以家戶為單位單獨進行。如今在達固湖灣戰役後的今天，族群發展符合了人數大量銳減以及祭祖之需求，便將兩者目的合而為一，擴大以族群為單位舉辦祭典，是為火神祭的由來。撒奇萊雅族視生命為一個循環，而「死亡」具有回到「誕生之地」之意，所以在小孩出生之際，大人會將其胎盤埋入地下，象徵母親胎盤會繼續護佑小孩子的成長，而死亡之時，就是重回大地、重回源頭之處，這就是撒奇萊雅人「土地有心」的概念。但是達固湖灣戰爭之後，死在戰場上的人，或是逃難的人在路途中死去，這些不在故鄉土地上死去的人，隨著 1878 年戰爭之後就沒有人進行儀式祭祀他們，一直到現在。

除此之外，在撒奇萊雅族歷史淵源裡，火是使族群滅族、離散的關鍵因素：1878 年達固湖灣戰役，清軍便是以火攻突破撒奇萊雅族堅實的刺竹圍牆，因此族群是「因火而亡」。但擺在當前族群處境來看，這一把火的點燃卻象徵了把人找回來的可能，且體現祖先傳統生活中「升火聚集」之意，是一把「復興之火」。*palamal* 這個悠久的詞，不但是古代「火祭」的意思，也是火神祭的名稱，在談論撒奇萊雅族的正名、重生時，是非常有意義的。至於中文名稱，則從原來眾說紛紜的火祭、火靈祭、點火祭等名稱討論串中，脫穎而出為「火神祭」，是因為思索了祭典的本質並非拜火，而是祭拜達固湖灣戰役死亡的祖先，而這些祖先又是歷經百年未曾祭祀，故追封當年犧牲生命以換取族人逃跑時間的達固湖灣部落大頭目 **Kumud Pazik** 為火神，其妻 **Icep Kanasaw** 為火神太，遂確立了火神祭之名，但火神祭不僅是祭這兩位，更是祭因為這場戰爭廣大死去的族人。

2006 年 6 月的火神祭籌備會議則確定了祭禮人員的名單、族語名稱以及祭祀程序。祭祀的人員以及程序，主要是依循撒固兒部落頭目祖傳薰陶的傳統知識以及豐年祭時的祭祀經驗所確定的。依照傳統程序：迎神、娛靈、祭神、送神的基本程序，族人討論出該有的職司要角，此時便遇到了撒奇萊雅族沒有祭師這個難題。沒有祭師進行傳統通靈的祭祀難道整個祭祀心意要因此而停擺嗎？族人選擇了以「祝禱司」為祭祀角色的折衷解決辦法。依據 **Dungi**、**Tubah** 長老的講解，族人瞭解到祭師身旁的助手 *padungiyay* 其實是次於祭師以外，最瞭解祭典程序的人，他的工作是幫忙祭師倒酒、拿取以及準備祭品。而後這幾年出現對於祝禱司役不同的族語稱謂，**Tubah** 長老在 2006 年的會議以其針對祭祀「掌管生命之神」**Dungi** 而命名為 *padungiyay*，日後亦有長老針對祝禱司役的其他特質以不同名稱指涉。例如有族人以祝禱司役在祭祀過程中，多擔任傳遞祭品、祭祀用具的性質稱之為 *paduduay*（意為：傳遞），也有族人直譯中文「祝禱司役」為族語 *palungcay*（意為：祝禱、祈求）。這三者都符合了祝禱司役的性質以及功能，因此在族群中以此三個

名詞指稱是可以相通、族人也都理解的。

至於火神使者的產生，肇因於 Tiway Sayion 對 Rutuk Sayion 的口述歷史記載中曾提到 Kumud Pazik 死前曾經見到使者來迎接他。古代祭師可以直接通靈，鬼神或祖靈可以直接附在他身上，兩者之間是沒有距離的。而祝禱司沒有通靈能力，使者就介於人神兩者中介，因此他在神職的位階上是人到神的中間，通過他，人和神才得以溝通。因此火神祭保留了「使者」的角色，也維持了撒奇萊雅族文化的特殊性，並以五個部落頭目擔任「火神使者」，希冀火神 Kumud Pazik 將法力傳遞給族人，與祝禱司一起完成祭祀任務。

筆者則是第一個願意擔任祝禱司的人，原因是學習祭儀刻不容緩，若能夠透過田野調查追溯，也許可以發現撒奇萊雅族祭師，也可學習祭祀程序。因此，會議上便達成以祝禱司為替代之祭司角色。祭祀要角全都確立了：主祭、輔祭、監祭、五色使者以及祝禱司。主祭就是主要祭祀之人，輔祭為輔助祭祀之人，監祭則為年齡階級中最長者，有監督儀式進行之責，五色使者實與輔祭是同一批人，為五個部落的頭目或頭人，以族服既有之顏色：黑、紅、白、藍、綠五色來區分。輔祭輔佐完主祭祭祀之後，則轉換身份為五色使者，與祝禱司共同祭祀，填補沒有祭師的真空狀態。以「團體」進行祭祀是延續祭師團的祭祀規模，這是曾經擔任過祭師的 Dungi 長老的建議，防止祝禱司一人勢單力薄及可能有的附身問題。

火神祭則如是辦了三年，2007 年的火神祭做了些許調整。因體察到古部落範圍之廣大，應當實際去到各定點祭祀死難先祖，因此在往後的祭典裡加入了繞祭、繞境、宣戰等程序。繞祭就是在祭神時，實地到古部落各死傷較嚴重的定點做祭祀。但是因實施繞祭程序耗時太久，考量馬立雲部落長者回程的問題，遂決定將繞祭改在每年正名週年紀念日辦理，而火神祭原有的繞祭則改為繞境程序，象徵性帶領族人足踏部落一圈，親自感受古戰場的核心位置，有緬懷、追思之意。宣戰則是青年階級在受過會所訓練之後，所展現的訓練成果，具有文化教育的性質。

特別要提及的宣戰程序，由於與青年階級的會所教育有密切關係，因此在祭祀之外，想像、實踐、模擬古人作戰的過程裡，喚起歷史記憶，同時也是歷史教育。青少年學習營中，族群長老教導小朋友製作弓箭、標槍，也鼓勵成年族人「磨利」他們的弓箭、練習射箭項目，就是以後天學習的方式傳承族群文化，並在祭典中實際懷想、追緬，最終集體記憶在此處匯集，認同更形堅固，達到身心靈的酣暢。在歷史上的達古湖灣戰役中撒奇萊雅族戰敗了，但藉由宣戰，讓年輕族人瞭解族群歷史，做擬古戰爭感受戰爭之可怖，射擊清兵牆和衝刺肉搏等行為更不

是傾洩族群仇恨。

史實裡，撒奇萊雅族由於火攻而毀族滅村，今日透過想像、倣擬，操縱「火」贏得了勝仗，翻轉了族群命運，這油然而生的「快感」，實象徵了族群今日重生之喜悅。這種。從準備祭典前的辛苦、忐忑，到祭典中懷想族群歷史時的悲傷情緒，一直到儀式結束，不論是祭禮人員，或經歷會所教育的年輕人才全然放下一顆緊繃的心，達到祭祀的目的，精神也獲得相對的提升，祭典中不同職司的族人經歷了，藉由身體實踐達到重新記憶、喚起族群認同與情感的功能，這呼應了 Halbwachs (2002) 所指出的，人類透過紀念儀式和身體實踐，保持集體記憶的傳送和保持。身體通過儀式紀念所展現出來的實踐過程，蘊含意義深刻的集體記憶為人們所親身經歷，這些記憶在身體中積澱，人的身體實踐便是傳承集體記憶的方式之一。

不過當代關注撒奇萊雅族火神祭的研究，研究者應以當代祭典的形成的經歷為視角，探討文化如何適應當代，將文化視為一個動態的「過程」，而非靜態的「結果」，如此方能理解在變動不居的當代，文化如何演進、如何抵擋壓力。在火神祭一年又一年以些微不同的程序面貌呈現在世人眼前的同時，許多關於火神祭的研究也出爐了。也有人質疑，既然祭典中不具備有通靈程序，那麼火神祭還算是「祭典」嗎？有些並沒有詳細瞭解祭典各程序的來由和意義，也未以族群角度出發思考，將祭典中祭祀和文化教育的部分混在一起談，以研究者預期的「傳統文化」去看待火神祭以致產生了文化展演的詮釋視角。如將焦點放置在火神祭的形式，我認為相對地則忽略了文化變遷及適應的過程。火神祭更多的是關於「人」的意念以及行動，族人以「誠心」代替通靈的缺乏，並非因為沒有祭師便坐待疲弊。

若將會議視為文本來分析，則言說者使用的語言、發言內容及姿態，則可看出族群作為「想像的共同體」真實存在的力量銘刻，「書寫」在會議紀錄上。在會議過程中，雖然主持人和運用會議結論作為向公部門申請補助的內容皆為具有政治能力及語言的部落精英，但實際上持有文化延續能力的長者才是促進撒奇萊雅族在當代文化適應的主要行動者。族群耆老在面對族群文化日益衰微的今日，與年輕族人一起籌劃正名計畫、一起討論祭典大事，以文化的詮釋者自居發言，並作為空間與地方知識生產的社會能動者，落實文化實踐的能力。雖然他們不具備政治能力和與政府交涉的書面語文能力，但是他們顯然在會議的出席、發言，便是族群文化詮釋權的發聲，而長者的在地知識和能動性，才是真正讓缺席百年的撒奇萊雅族文化重生的關鍵。斷了的文化如何接續起來、依循何種線索是當代撒奇萊雅族文化復振的最主要課題，這也顯現了文化作為一個過程所反應的彈性、適性，正是在磨塑的過程，而不是鐵板一塊的傳統整體。

第四章 撒奇萊雅族人的文化實踐

第一屆火神祭是撒奇萊雅族正名前一年（2006年）舉辦的，族人公開以撒奇萊雅族身份祭祖的，可以得知當代願意以撒奇萊雅後裔現身的族人在哪裡。以下我將敘述火神祭歷年的演變，以理解撒奇萊雅人在當代追尋文化復振的努力與實踐。火神祭歷年來的祭祀程序上都維持著基本的迎神、祭神、送神的模式，只不過每一年都因應各部落需求而有些微的調整與改變。在這些微調程序的動作中，以及文化建構或傳統的創新等層面，本文則要突顯火神祭的內涵是否因應族人需求而產生，以及族人的情感認同如何在火神祭上展現。

撒奇萊雅族甫正名，各項文化項目都亟待復振—傳統建築、歌謠舞蹈、文化祭儀以及語言都是瀕臨垂危，因此在進行各項復振工作時，必須因時、因地制宜。當代撒奇萊雅人在面對斷裂的知識、歷史以及自我身份的異化感之時，再經過現代國家行政立法所保障的當代原住民族政策制定後，其失而復得的族群精神和古代撒奇萊雅人精神必定不會是一樣的。因此，學者在看待撒奇萊雅族的復振工作時，常以好古的傳統標準來衡量族群文化，我認為必須將族群的發展歷史和當代情境一併考量進去。Benedetto Croce（2005）認為，所有的歷史都是當代史，「真實」只存在於當代的歷史。因此過去的歷史只能提供借鏡，在當代需要它的時候將它喚醒，死的歷史就會活過來，成為「當代史」。因此，在關注撒奇萊雅族文化時，不能僅僅只是著眼於傳統文化，當傳統文化式微之時，當代族人是怎樣重整文化視野、挽救瀕危文化、進而創造新的精神價值，這是本章所欲探討的。精神本身就是歷史，也由於精神價值之存在，歷史才不僅只是回憶。在本章我將敘述族人在文化實踐層面，實際所遇到的難題、折衝與內心的妥協，從中觀看撒奇萊雅族人對於文化復振的觀感和認同轉折。

第一節 文化實踐的課題

一、 族人的疑慮

火神祭在族群會議的討論中逐漸成形、實踐、彈性調整，但一開始在部落辦理時，並非一路順遂，尤其反映在祭典參與人數上。2006 第一屆火神祭年參與人數僅約 30 人左右，加上舉辦地點撒固兒部落的族人，也不過 60 幾位。頭目和承辦單位將原因歸結部落西方信仰的堅持使然。但是在實際田野訪談的過程中，我發現了不一樣的原因。撒固兒部落的 Nakaw 說：「那個祭神的東西我不敢接觸啦！

怕怕的，多少年沒有祭了，我還是在旁邊看就好，先不要去接觸。」由她的話中得知，Nakaw 並不是因為信仰的衝突，而是知道祭典是在祭拜死去一百多年的祖先，怕送神送不走的這種害怕心態，是讓她退卻的原因。後來我才知道，這其實是初期參與人數不高的主因。火神祭有別於例行性祭祖，有著明確的目的性—祭拜達固湖灣戰役死亡祖先。而在撒奇萊雅族傳統信仰中，客死異鄉、死得不得其魂魄若沒有祭拜的話，假以時日就會成為「孤魂野鬼」，六親不認甚至傷害人⁴⁴。況且，火神祭是一場大型祭拜，在沒有祭師的情況下，大多人心惶惶，也不能怪無人參加了。

2008 年之後，參與人數漸漸往上攀升，一開始部落沒有什麼雜音出現，但是等到第二、第三年之後，開始出現反彈的聲音。有族人知道我祭祀的對象是戰役死亡的祖先，就大罵我說：

你不要再做這個了，你自己不要命無所謂，但你有沒有想過在這裡辦這個，會害部落的人倒霉？不要再辦了我求求你。（20081019 田野筆記）

族人所擔心的，依然是沒有祭師的情況之下，會送不走「孤魂野鬼」。如果不幸的話，祝禱司個人走霉運不說，連帶的部落也可能會死人。反對的人們不經意地將那幾年的喪禮和火神祭做聯想結果。

Kumud 頭目在族群的會議裡討論到這種情形，決定先緩和族人的疑慮，讓祭典的參與性開放而自由，雖然大家心中怕怕的，但看到部落辦活動還是會來參加，也幫忙大小雜務。這段期間可以算是為火神祭與部落之間的磨合期，也可看出族人如何進行心裡調適。例如，某些「心裡毛毛」的族人會來參加祭典或幫忙，但不做「祭神」這個程序。祭祀這件事本來就不能勉強，若是心中稍有不願或疑神疑鬼，頭目建議那乾脆不要做。因為尚有許多還在做心理建設、還在觀望的人，族群會議中各部落頭目和長老討論到將「祭神」程序改為由頭目代表祭祀。族人觀望與疑慮大約維持了四五年，直到族人漸漸從害怕、反對到逐漸了解、接受，火神祭經過一段原初的磨合期過後，新增與調整某些程序後，便循著：迎神、繞境、宣戰、娛靈、祭神、送神等基本程序不變。

二、公權力的滲透

⁴⁴ 這是源自於撒奇萊雅族傳統信仰。當代已無祭師能夠給予更明確說明，甚至過往曾擔任過祭師一職的族人也因信仰西方宗教關係而不願多談。但是，這樣的說法除了在 2008 年透過 Lidaw 祭師得到說明之外，2011 年噶瑪蘭祭師潘屋吉於火神祭祭祀時也同樣親眼「看見」事實，她說：「撒奇萊雅族的祖先都有下來，不過很兇，身上都有毛毛的東西」。

火神祭辦理初期，花了不少時間學習與公部門協調。在族群內部，祭典是族人自己的事；但如果這是一個瀕臨消失、也才剛正名成功的族群，則各方關注及政府政策都會以此作為著力點。2008年辦理火神祭時，就發生了這麼樣一件事情：2008年火神祭通過族群決議要將此次火神祭主辦權交由水璉部落辦理，卻因政府要求而改回撒固兒部落辦理。

水璉部落是Tiway Sayion校長的部落，他生前極力復振部落年齡階級，並且以實際行動訪察、記載撒奇萊雅族歷史與文化。根據Tiway校長在《牽源》（1992）一書，以水璉村為例，介紹南勢阿美的豐年祭、捕魚祭、年齡組織。雖然據校長記載，水璉村最初是由三系撒奇萊雅族家族和一系阿美族家族所共同創立，至今部落仍有許多族人擁有撒奇萊雅族血統，所以水璉部落的祭儀方面仍遵循著撒奇萊雅族的方式進行，並且雖然與阿美族因長期互動與相處，使部分文化表徵幾乎類似，但由於文獻大多將撒奇萊雅族與阿美族等同視之，所以現今所存有之南勢阿美文獻所記載之文化，有些是撒奇萊雅族真正文化內涵的傳播。因此，在水璉部落辦理火神祭成為了校長的兒子Toko的心願，也是我們的心願。

火神祭舉辦初期，兩年的辦理過後族人發現籌辦祭典是一項繁複的工程，從號召人力、搭建祭屋、分配工作、到向中央申請經費等，都是勞心勞力的工作，幾乎要動員整個部落。且撒奇萊雅族部落分佈遙遠，族人決議以輪流舉辦的方式辦理，可以公平地讓各部落輪流承擔這項重要責任，而較遠部落的長老也不用年年往返市區，給予部落間有更多交流合作的機會。因此與部落討論過後，決定由五個部落輪流舉辦。這著實是一項令人雀躍的決定，除了可以增進部落間的情誼之外，也更能在歷史因素後分散的部落中重新培養起團結感。而水璉部落在2006年火神祭約有30位的長輩參與，說明了部落中實則隱藏了不少含有撒奇萊雅族認同的族人。而在2008年水璉部落願意承辦火神祭時，由蔡金木家族和Balaw Makah長老負責承辦，他們已經找好地點、人力搭建祭屋。

然而就在辦理之際，地方政府傳來了消息，希望今年能照常辦在撒固兒部落。地方政府秉持火神祭典具有觀光效益的續航性，要求在暑假期間市區辦理，可以提振觀光效益。然而此與族人之共識相違背，我們又緊急召開族群會議。面對突如其來的打擊，公部門不以部落自主來推動原住民事務，反而以觀光效益為第一優先，將祭典的神聖性擺在觀光「凝視」之下，令族人感到很不舒服。水璉部落積極爭取辦理機會，最後政府還是否決了提議。聽到這個消息，我生氣極了，寧願不要補助，也要尊重族群的意思辦理祭典。Toko見到我生氣，他也很急，但他的一番開解消了我的怒氣，轉變為無限無奈。他說：

我也很想在水璉辦，那是我父親的部落，也是我的部落。可是你要想想，我們才剛正名，政府沒有義務要補助我們，加上我們人數目前又這麼少，人家憑什麼補助我們辦在那麼遠的地方而對地方沒有經濟價值？我跟你的想法一樣，就算今天只有一兩萬我也一定要辦。可是我們剛剛正名就跟政府作對，那之後我們辦任何活動他也不會來補助我們。

(200806 田野筆記)

面對行政力滲透部落事務是每個族群都曾遇到的難題，但是族群又要透過法定程序，確認國家的「認可」，才能推動各項事務。最後，2008 年火神祭還是辦在國福大橋下的圓型祭場。撒奇萊雅族是甫正名成功的小族，2008 年當時人數不過五百多人，因此除了信心能砥礪我們復振文化之外，學會和政府妥協溝通還是必要的。但是，2008 年之後，水璉部落參與火神祭的狀況每況愈下。當時我曾經協助研究者到水璉部落參與問卷訪談，據 Lungay (匿名) 指出，現在的頭目並不支持鼓勵撒奇萊雅族的活動在部落間散佈，因為頭目本身的阿美族認同意識很強烈。雖然這並非可完全說明水璉部落參與火神祭人數越來越少的原因，但是之後我將敘述部落頭目如何在文化復振運動中扮演領導角色時，依舊可以發現部落領袖的作為與態度仍在今日的有重大影響力。而 2008 年無法在水璉部落辦理火神祭，也始終成為現今族人言談間的一個遺憾。例如 Lungay 便說：

要是當年火神祭在水璉辦，搞不好我們部落不會這麼難拉起來。現在大家什麼都阿美族阿美族，但是其實大家心裡面都知道，這裡的豐年祭和海祭的儀式都是以 Sakizayay 族的，還有哪些人身上根本也留著 Sakizaya 的血！

(200807 田野筆記)

當然，決定是否在一處辦理撒奇萊雅族的祭典並非是要挑起族群嫌隙，我在這裡透過這個例子是在闡述：當政府部門基於其考量主導某些策略非依循族人或部落意見時，無意間就可能影響這個部落未來的發展，尤其是在一個文化已經瀕臨絕跡的部落；其所主導的政策，很可能就是斷絕文化持續傳衍下去的原因。

另一個例子是在 2008 年，帝瓦伊撒耘文化藝術基金會承接行政院原住民族委員會的推動無形文化資產普查工作專案補助計畫。2000 年後，台灣興起文化保存的意識，其實是因應於聯合國教科文組織 (UNESCO) 對於現代化後無形文化資產瀕危消失的警覺，而在 2003 年通過「無形」非物質文化資產保護公約 (Convention for the safeguarding of the Intangible Cultural heritage)，立意保護、活化、與認定文化資產。而台灣也在 2005 年文化資產保存法也經歷修法完成，確認「無形文化資

產」的法律定位，文化資產的形式便不再囿於有形建築，而包含了各種歲時祭儀、民間習俗。台灣原住民族文化在此一潮流下，開啟新一波文化保存的意識。2009年撒奇萊雅族正名後的第三年，便搭上這股順風車，而開展了「撒奇萊雅族無形文化資產普查計畫」。不過，由於這是由上而下的普查計畫，因此在執行計畫後勢必得接受審查委員以及文化專家以「鑑定」標準來看待復振尚未完整的文化內容。計畫結束之後召開了一場審查會議，初步呈現這段期間的調查結果。在政府督導小組聆聽完族人 Toko 的報告後，以火神祭並非傳統祭典而質疑祭典的神聖性，再者是以歌舞與阿美族過於類似，要求族人提出更具代表撒奇萊雅族特色的傳統作為保存項目。Toko 的會議心得手稿記載：

火神祭是族人祭祖之典禮，2006 年為第一屆。由於過於新近，原民會要求我們先核備以待日後審查，因為有很多的文化進展都有待日後的觀察，看能不能持續下去。但是什麼叫做更「純」的傳統，我們具有的文化特色就是揉雜了阿美族的文化元素，至今很多的阿美族部落依然流傳着我們 Sakizaya 的歌、舞，甚至水璉部落的祭儀、南勢阿美群的儀式舞蹈很多也都是和 Sakizaya 學的，可以因為我們是後正名的族群，就懷疑這是文化的抄襲嗎？而如果為了要向公家機關突顯我族的特色而刻意營造的話，這才是忽視族群多元文化揉雜因素的假傳統。（Toko Sayion 2008）

Toko 的說法突顯了當代撒奇萊雅族文化復振的現象：包含了從前作為一個「整體」的族群文化，和當代彌合斷裂所融合的新元素後的文化。例如無形文化資產普查時，磯崎部落是歌舞文化普查的重點部落，因磯崎部落的撒奇萊雅族舞蹈雖與阿美族舞蹈風格接近，但在歌謠及語言的呈現上卻是道地撒奇萊雅族的風格。無奈身為剛取得法定地位的族群，無疑將受到較多的注視，外界容易期待此族群呈現與其他族群不一樣的文化風貌，而對於相近的文化風格予以懷疑。但是細察之下，兩族的舞蹈風格類似，是由於長期共處在一起的原因，但這並沒有絲毫減損撒奇萊雅族自身的文化特點。在 2008 年稍後，吳榮順教授接受行政院原住民族委員會委託調查撒奇萊雅族歌舞，在分析族群舞蹈特徵時指出：

撒奇萊雅族雖經一百多年的流散，受到漢人與阿美族文化甚深，但撒奇萊雅族的舞步仍有一貫的文化特色，例如彎腰、快速甩動雙手及併加跺腳的舞步普遍出現於撒奇萊雅各部落的舞蹈之中。（吳榮順 2008：169）

吳榮順的分析透露了不同文化雜揉後的風貌，仍能根植於民族性的特質而衍伸出更蓬勃的面貌，短期之間並不會因此而消失不見。這在對應政府機關講求高

效率、對新興族群文化鑑別度之期望，是無法彰顯的，況且撒奇萊雅族的文化發掘才正要開始。

羅正心在其文章〈文化的「過程」與「能力」：以撒奇萊雅族復振為例〉(2012)中反思一味「傳統」概念來凝視文化的觀點並未考慮到族群本身經歷過斷裂、變遷的因素，也忽略了主體在文化中選擇與創造的能力：

某些握有經濟大權的基金會、政府機構，即常以「審查」來要求一個原住民團體或部落的文化特色。好古的審查委員，看不慣新元素出現在舊元素中；好新的審查委員，忽略舊元素被改造或交織的應運。然而，從原住民服飾與舞蹈，正可以看出新、舊元素的交織、雜揉。這裡面有個人創作自由，以及集體需要之間的競合張力。(羅正心 2012：7)

學者以及審查單位以整體的「傳統」尺規來丈量當代撒奇萊雅族的文化，但卻明顯忽略了文化復振的「過程」，對決定當代的文化形貌和生成原因具有決定性的因素。人們持著有所謂的文化本質，期待見到一個有悠久歷史的傳統文化。撒奇萊雅族正名後，因應政府機關進行無形文化資產調查，被要求族人提出更具代表性的「純」的傳統，可看出調查者認為的「文化傳統」應該要有完整的文化源流、古典的習慣與風俗。在這樣的定義底下，扼殺族群遭遇到不可抗力的歷史命運、政權壓迫和變遷，也忽略了文化是會流動以及相互採借。

撒奇萊雅族和阿美族生活在一起許久，許多文化來源皆以不可考，究竟是誰影響誰，或誰採借於誰都不該是討論文化變遷時的重點，而是以當代作為歷史的節點，看文化自變遷中脫穎而出，揉雜了怎麼樣的豐富生命力和多樣性。但在人們習以為常「貴古賤今」、「求古」的對文化傳統的思考邏輯下，晚近的文化形塑反而不被重視。

三、 族人分佈範圍零散

撒奇萊雅族歷史上共經歷了三次遷徙，打散了原本主要以花蓮市為主的聚居形態。第一次是清領達固湖灣戰役之後，族人由市中心往南、往東擴散，只有零星族人回到原居地居住。第二次在日據時代，日本政府對高山原住民族施行移住政策，但平地原住民族也未能倖免，配合日本政府的勞力政策東征西調到各處打工，破壞了族群內部的移動和擴張。第三次是國民政府時期，70年代國防東移政策下的佳山機場興建案，強制徵收機場預定地旁撒固兒部落的大半領土，原本撒奇萊雅族人數最多、族群意識最凝聚的撒固兒部落被腰斬，原住戶沒入都會區型態的花蓮市區。

總結三項人口移動因素，造成了現今撒奇萊雅族部落分佈遼闊的結果，花蓮境內由南至北都有撒奇萊雅族人分佈的蹤跡。如今包含東海岸，撒奇萊雅族目前有五個主要部落：北埔、撒固兒、水璉、磯崎以及馬立雲部落。

撒奇萊雅族數度在歷史上面對離散的命運，而戰役又將族群意識再度稀釋，因之在當代重新凝聚族人相當困難的一件事。火神祭在日後達成部落輪流辦理的協議顯得相當可貴，反映出原本沒入阿美族之名的部落如何在撒奇萊雅族意識被喚起的當代，逐漸確立其族群邊界。

第二節 祭儀的確立

沙奇萊亞族將於7月1日晚上，在德興棒球場旁河堤祭場，舉辦128年來第一次「巴拉瑪火神祭」。不同於傳統豐年祭的是，這是一場沙奇萊亞子裔對祖先的追思祭典。本祭典於入夜後進行，沙奇萊亞族第一次以原有的身分，與百餘年來魂縈夢繫的先祖們，牽起血脈與靈魂的聯繫。族人將在「圓」與「火」裡與祖先相見。

西元1878年，大清帝國開山撫番，直搗奇萊平原，為剿滅沙奇萊亞族，火攻部落刺竹圍籬。這一把火，燒毀了達固湖灣部落，也將沙奇萊亞族燒進歷史洪流之中。兩軍戰後，族中大頭目古穆·巴力克慘遭清軍「凌遲」割下全身肌膚、頭皮、眼珠，以殺雞儆猴，族母伊婕·卡娜邵亦被處以大圓木壓碎身體的極刑，沙奇萊亞族人為避清軍追殺滅族，流離失所、妻離子散，開始了128年隱姓埋名的流浪旅途。四萬七千多個日子過去了，千百個為了保衛家園而犧牲生命的先祖們，始終無法獲得奉祀。沙奇萊亞族人特追祀古穆·巴力克夫妻為火神與火神太，並藉此次火神祭，奉祀所有犧牲生命的先民。

在祭典中一共設計了七道法禮，並有紅、綠、藍、白、黑五色使者為祭眾祈福。白色使者代表火神光照，點燃火把，代表祖先交付的薪傳，為族人點燃光明的未來；紅色使者額紅開眼，以紅花開啟靈魂之眼，迎接火神，傳承智慧；綠色使者以刺竹除穢，藉刺竹的拍打，去除就有厄運和晦氣；黑色使者以炭黑隱身，讓惡靈、厄運無法近身，藍色使者甘露止渴，以酒水解除長久以來族人心靈與智慧的鳩渴。儀式中祝禱司為祭眾以酒沫蕉葉為祭眾護身，並請所有祭眾持火把巡禮繞境，實際體驗及追緬先民落難情境，並親自擁抱族群發源地。

祈福儀式後，現場將為火神與火神太花棺進行百年來之「火葬」儀式，並希望祂的靈魂能與族人共同浴火重生。沙奇萊亞族堅信，族人因火而亡，也將因火而生，希望藉祭典凝聚族群意識，找回沙奇萊亞族的尊嚴與榮耀。

沙奇萊亞族依族群歷史，以「土地有心」的概念，設計以土金色為主色的服裝，並配合刺竹與眼淚珠為墜飾，於服飾中呈現族群當年的辛酸及不忘故土的決心。

祭典活動於下午 5 時開始，預計於 9 時 30 分結束。為了模擬當年祖先的逃難情境，現場準備了簡單的逃難菜作為晚餐。為方便有興趣參加祭禮的民眾，現場備有簡易祭品義賣，可現場購買祭品、並可用餐並參與祈福，但請參加民眾絕對尊重祭場禮儀，未經祝禱司祈福允許，請勿擅自進入場中攝影。欲參加民眾請著黑色服裝，攜帶舊鍋、碗、杯和一顆虔敬的心，體驗沙奇萊亞族群當年的艱辛民族復活之路。

(2006 年火神祭新聞稿)

這是 2006 年第一屆的火神祭新聞稿。文字中簡潔交代了火神祭典之由來，並約略介紹了族群服飾、儀式典故，從紀錄中可以看到時代演進的痕跡。首先，見之「沙奇萊亞族」之名，這是尚未正名前族群名稱的暫譯，「撒奇萊雅族」是日後經歷族人投票選定的。第二，「穿著黑衣入場」是因當時族服尚未在部落普及之故，穿黑衣的理由就在於火神祭是一場「葬禮」。因此，分析歷年來火神祭程序上轉變、族人自身看待火神祭的態度、及祭典所做的調整可以看出族群意識的變化進展，提供當代研究撒奇萊雅族群一些顯而易見的現象。以下我將就火神祭中的服裝、歌曲、程序、祭祀四大面向來觀照撒奇萊雅族群意識歷年來的轉變。

一、服飾—阿美族元素的漸漸褪去

在文化復振的路途上，有一些文化內容是在百年前就突然斷掉的，在戰後都噤聲，務求極力融入阿美族生活以逃避政權壓迫。所以至今從事文化復振，只能用拼湊的方式，一點一點去尋找可能的文化殘餘。因此族群正名的前一年，舉凡服飾、歌謠和舞蹈大多是先透過耆老口述與文獻考察參考而產生（詳見第五章）。火神祭第一年，在族服尚未普及時就先以穿著黑色衣物象徵參與一場告別式。有些族人會自行製作撒奇萊雅族族服，然而腳套卻還

是阿美族的樣式。詢問這些媽媽們，他們回答是因為還沒製作完整套衣服。這些意外造成的「混搭風」，反倒留下了認同潛移默化的痕跡，展現了文化由阿美族漸漸過渡撒奇萊雅族的過程。

文化的過程不是一蹴可及，也不可能由明顯的斷代，改朝換代可以在一夕之間推翻政權，文化卻無法隨著朝代做斷然的更替。在撒奇萊雅族認同逐漸成熟後，文化行為受到生活習俗的影響而慢慢改變，的確需要一段時間的檢視。而族服代表的兩個族群色彩呈現在族服上，就像文化認同的光譜一樣，時而閃現雙重的、曖昧的、游移的色彩，隱喻了族人內心認同的歷程，是一種「漸漸褪去阿美族」的顏色。



圖 4-1：2006 年火神祭族服混搭情形

二、 歌曲—撒奇萊雅歌曲的出土

由於現今撒奇萊雅族傳統歌謠大多佚失，2006 年第一屆火神祭舉辦時族群都還未正名成功，也尚無田野調查的累積，在部分歌謠依然有著阿美族文化的影子，第一年的火神祭便先請長老領唱豐年祭男子年齡階級的歌，唯有一首徐成丸長老教唱的「傷心老人歌」較為合適。其他歌曲在風格上大多屬於男子年齡階級的歡快舞曲，是豐年祭時唱的，較不適宜用在火神祭上，加上當時還未考察那些歌曲那些是比較屬於火神祭典時可唱的歌，也只好暫且沿用。

族群正名後，各方面有形、無形文化的調查逐漸展現曙光。口傳歌謠挖掘過程艱難，長者記憶闕漏、或是歌曲不完全的情況下，只能做部分的呈現。記憶涉及反覆轉述與述說，若在日常生活中沒有反覆操演，就很有可能淡忘。在採集田野歌謠時，Tubah 長老在與族人述說撒奇萊雅族文化時，悄悄憶起小時候媽媽唱過給他聽的歌謠，轉而被轉錄建檔。2006 年火神祭，來自遙遠馬立雲部落 Tubah 的歌聲透過揚聲器放出來，超過半世紀不曾響起的樂音，在場來自不同部落的老人家都先一陣顫慄，而後感動落淚，連撒固兒部落的老人家也都會哼唱。歌曲是外顯文化之一，不會暴露文化身分的時候只有在至親相處之時，這些小調才會響起；或是母親哄孩入睡之際，或是長輩隨性哼唱的時機，都成為了日後這些老人家撒奇萊雅族身份徵象。在這些歌曲中，感情層面或遙遠深邃的記憶此時就提供為

重要的經驗寶庫。而現今火神祭以及五個撒奇萊雅族部落在豐年祭時都可以聽到撒奇萊雅族歌謠遙響在耳邊。

這在情感的召喚上，透過旋律的共享性，我發現不同部落的族人對於某些共同歌曲產生了共鳴，儘管他們身處在不同的地域。Connerton（2000）將身體實踐劃分為兩種：體化實踐（incorporating）和刻寫實踐（inscribing）。體化實踐強調親身參與，一個微笑，一個點頭，都是為人所牢記的一種意義表達。身體語言、對文化特有姿勢的記憶都是體化實踐的例子。對於刻寫實踐，則是通過描述、記錄等媒介工具捕捉和保存信息。撒奇萊雅族先人藉由歌曲的刻寫所保存下來的社會記憶與情感結構如今深埋在四散的撒奇萊雅族部落裡，源自於歷史上某一時間點的共處，在日後的遷移中被散播到各地。而這個開始散播的時間點恰好與田野調查中所獲致的資料不僅相符合，而且就差時代再挪移個幾年，恐怕就因耆老們的凋零而永無從印證。根據耆老Tubah解說馬立雲部落的組成時表示：

Maibol 部落的 Sakizaya 人，有些是日據時代為躲避 Taruku 人的獵首遷移至此，有些是早在 Takubuan 戰役後大舉南下依親。這兩個時間點有大批的 Sakizaya 族人從北邊的奇萊平原來到花蓮南邊的瑞穗平原，安穩定居下來。
(20090908 田野筆記)

日據時代這個時間點，是這些至今還存活的耆老，他們聽到父母、祖父母唱那些歌曲的年代，而這些耆老的父母、祖父母就在日據五十年的某個年代裡，悄悄地從北邊往南躲避太魯閣人的侵襲。因此，才會出現今彼此之間沒有往來的撒固兒部落和馬立雲部落的耆老們，為何會因同樣聽過這些歌曲而喚起了底心深處的回憶。

三、 程序的調整—從「宣戰」看年齡階級的復振

2006-2013 年至今的火神祭在程序上有調整：2007 年；2008 年又加入了宣戰。第三章提到，宣戰程序的加入和會所教育暨木神祭典復振有關，確立了青年族人實踐傳統文化的空間場域，得以藉祭典時刻展現成果。2008 年，幾個族人包含我、Toko、Asing、Buting、lisin 自發性地在部落辦理會所教育訓練。由於思考到撒固兒部落鄰近市區，撒奇萊雅族學子平日已無部落環境及會所文化可學習，我們先聚在一起擬定了課程的方向，然後向學術單位申請部落營造獎助金，好幫助我們推廣計畫的執行。會所教育在計畫執行的面向稱為「撒奇萊雅族青少年學習營」，課程以長者傳授部落歷史、神話典故、歌舞和祭祀文化為主，培養孩子認識自身文化、愛族群的心。撒固兒部落是首先辦理的部落，因鄰近市區，招生較容易，

加上 Kumud 頭目也有心復振部落的青年階級，就在意識到年齡階級制度瓦解的今日，同我們一起發起營隊訓練。頭目親自傳授部落歷史，捍衛傳統文化，也藉由鄰近市區年輕人外流情況較輕的優勢，於假日招攬年輕人從事部落勞動、學習傳統舞蹈，復振這個以 13 歲到 18 歲年輕的 Fangas（苦楝花）階級。而青年們的母親也為其製作男孩子的裙子⁴⁵，使這群國中到高中的男孩子們能在祭典上穿上屬於他們階層的代表服裝，跳戰舞，接受頭目賜福。不過，撒固兒部落也依然存在年齡階層斷層的危機。目前復振稍有成果的就只有這個階級而已，稍長的成年男子階層幾乎瀕臨垂危。



圖 4-2：2008 年青少年學習營

祭典文化和部落精神價值是環環相扣的。祭典的意義在於對經濟生活的反思回饋。遊獵、農耕時代，掌握天象的能力和生產技能是帶來財富的條件，人在經濟不虞匱乏之際也就是收穫、農閒之時，產生了敬畏、感恩的心，因而舉辦祭典感謝天神庇佑，也祈求來年豐收。整個祭典是以「部落」為單位進行的，眾人各司其職，年齡階級從事勞務、長老決議重大決策、女人準備釀酒、紡織和祭典用到的東西，全力以舉辦一個祭典為目標。在進入資本主義社會，部落瓦解的狀態下，年輕人到外地就學、年齡階級到都市打拼，部落剩下老人家和孩子，連帶著就是會所制度的崩解、傳統智慧斷裂以及文化流失。在此之下舉辦的祭典意義流失了，當社會不再以初級產業為主，部落社群不再籠罩在傳統祭天敬神的思維，辦理祭典成為徒具形式的「展演」，不再是年齡階級該有的責任，而是落到頭目一個人身上。

復振年齡階級相對的是要復振族群文化的精神，也就是最簡單的精神傳承：愛我的族群，保護我的部落，僅此而已。因此不論是青少年學習營或頭目對年輕人的栽培，都是要召喚青年人回到母體文化裡面來，認識自己的文化、知道自己的根源。從歌舞內涵、祭儀傳承、工藝童玩等有形文化開始，開啟他們體認撒奇萊雅人的無形精神文化。

⁴⁵ 採集自 Nuwatan O Kumud (2006) 口述資料：「古代撒奇萊雅男子的裝束，相對於成年後所穿著的褲片、背心，未成年/甫入年齡階級最基層的男孩子穿著「裙裝」，打赤膊臂。這是由於越基層的年齡階級年紀越輕，負擔的是部落的雜務、跑腿等工作，故身上的布料越少，輕便省事方便勞動。」

因此隱藏在宣戰背後的意義—「宣戰」是階級精神、傳統文化和集體記憶的載體。Halbwachs（2002）說，集體記憶其實就是立足於現在而對過去的重構，而該如何重構過去？Halbwachs指出是在操演中傳送和保持的，類似紀念儀式和身體實踐的行為往往成為記憶傳承的重要手段。作為一種記憶手段，紀念儀式明確地指涉原型人物和事件，並通過重覆操演話語和姿態、手勢來使人記憶過去。另外，為使儀式有效地發揮記憶作用，必須通過操演，而操演的基礎是身體。蘊含意義深刻的集體記憶為人們所親身經歷，這些記憶在身體中積澱，人的身體實踐是傳承集體記憶的方式之一。

宣戰所呈現的其實就是撒奇萊雅人追尋文化的體現。當這群少年以身體實踐學習傳統文化，並在祭典時展現出來，更加確立自身身份，對於觀看者族人而言也是一場記憶的復甦，當代撒奇萊雅人重新選取記憶，追憶緬懷文化斷裂，不僅如此，更從儀式裡和身體實踐中，重新再記憶一次。而樹立清兵牆的「想像的勝仗」，不是幻想或宣洩族群仇恨，這個程序其實隱喻了當代撒奇萊雅人勇敢面對過去撒奇萊雅族不敢面對的離散命運、以及斷層百年的尋根之路。文化的適應調整是與時俱進，不可能逕以古代的傳統標準套在當代文化上丈量而忽略了時間、歷史在一個族群身上的丕變。

四、從尋巫到祝禱司團的成立

2006年面對傳統祭儀文化的流失，族人以祝禱司一職折衷處理了祭祀中的「通靈」部分，與五色使者一同構成了原屬祭師團的部分。祝禱司是沒有通靈能力的，設想為「祭師的學徒」，此角色的意義就是學習祭儀文化，並不放棄尋找到撒奇萊雅族祭師的可能。2006年火神祭籌備會議中，願意擔任祝禱司的只有筆者一人，並在2006-2008年之間只有一位祝禱司。2009年後加入了 Dungi Selah，2011年由於有更多年輕族人的加入而成立了祝禱司團。祝禱司的老師不是單獨的個人，而是廣大的田野。

在火神祭辦理初期，族人幾乎是以一種「期待又怕受傷害」的心態來看待，歡喜族群正名，卻又害怕這場祭祀會招來噩運。只要觸及「祭神」的部分，大多數人剛開始是抱持著敬而遠之，直到撒固兒部落 Kumud 頭目帶領祭祀了幾年，族人才漸漸從「觀望」的心態進而投身其間。關於傳統祭儀文化要遵守的規範、觸及的禁忌之多，族人多把生死命題放在祭師身上；畢竟祭師從以前代表的就是有別於凡人的通靈能力，此項能力使她成為部落中的醫治者、預言家、人鬼中介、仲裁事務者，在部落結構中分擔了男人、女人的職務。以下將敘述筆者兩段尋巫

的經歷，除了證明已無法找到撒奇萊雅族祭師外，這兩段經歷也支持我日後堅持在火神祭前堅持遵守祭師禁忌，清潔修身，以身體實踐祭儀文化的理由。

1. 尋巫

它總是透過一些受苦的人把生命景象的光透露出來，因而讓人明白生命的暗處；對於「巫」現象，也不是信或不信的問題，而是人如何解除文明的遮蔽，願意自我揭露生命奧秘的問題。 —余德慧⁴⁶

在火神祭舉辦前，其實我就汲汲營營在尋找祭師了，但是從 2004 年籌備正名運動開始到 2006 年，詢問到曾經擔任祭師的族人都不願意再出來成為祭師。究其原因，我有一段深刻的田野調查經歷。

我的外婆 Panay 在 1920-30 年代是花蓮舞鶴一帶的祭師。據我的母親所言，關於 Panay 施展法力的其中一個例子如下：

Panay 是一位法力非常高強的 *palaway*，部落的人都很信服她。在部落中，法力高的 *palaway* 可以醫病，預知未來，找回失去的東西。曾有族人走失了兒子來找 Panay，她透過法力，看見這個小孩現在就在水璉某處海邊，在那個海邊旁邊有一條水牛，找到這條水牛就可以找到孩子了。族人循線尋找，真的在某條河畔找到了這個小孩，旁邊還有一條水牛。

(20061204 田野筆記)

許多例子可以說明祭師在傳統部落的生活領域裡面，不但扮演著信仰的中介，還是精神的引領者。但是在 1950 年代西方傳教士進入東台灣原住民族部落之後，基督教及天主教信仰成功深入原住民信仰圈，打破原本社會結構，改變了原有信仰。外婆也在那個時候信仰基督教。一神論的基督教信仰信奉一位真神：聖父、聖子、聖靈三位一體的上帝，嚴禁祭拜其他偶像、神祈、人鬼。因此在外婆信仰上帝之後，就徹底放棄巫師信仰的神祈和工作，對於以前的工作、泛靈信仰的侍奉都要停止，法器、相關器具也都要丟棄；但最難丟棄的是身為巫師的回憶。我的母親 Nakaw 曾跟我提及外婆信仰基督教之後，信仰的衝突：

媽媽 (Panay) 再也不拜我們的神之後，就上教堂、唸聖經啊，你外婆很虔誠，以前 *palaway* 的東西全部都丟掉了，也不會跟我們再提。只是晚上睡覺的時候會夢見以前拜的鬼回來找她，半夜裡一直跟自己說話、一

⁴⁶ 引自余德慧、李宗燁著。2002。《生命史學》。台北：心靈工坊。

直叫喊，好像那個鬼要來捉她了，好像有一隻手抓著她的脖子不放，她就一直想用手撥掉那個手。那是在睡夢中哪，那時候她心裡已經有上帝了，妳外婆就一直喊上帝的名字，上帝啊上帝，叫祂救她，沒多久，那個鬼就給她放了，她醒來後那個抓住自己脖子的手就鬆掉了，從夢中醒來，她的手抓了一條鐵鍊，是真的鐵鍊哪！以前的鐵很貴的家裡不可能有，她睡覺前也沒有拿啊，那就是夢裡捆住她脖子的那條鐵鍊，斷掉了，拿在手上。後來教會的牧師就跟她說，叫她一直唸聖經、要一直禱告，因為以前的那些鬼啦神啦會一直會來找她，因為她已經沒有再給他們拜了，他們會生氣就會回來找她，一直向神禱告的話，就可以遠離那些了。

(20061203 田野筆記)

2006年12月我回瑞穗外婆家時，曾拿著錄音筆去訪談她。由於先前的經驗和母親的告知，我知道很有可能外婆不會提起任何記憶。於是我抱著一絲希望，想在尊重她之下，旁敲側擊問一點撒奇萊雅祭祀古禮的訊息。外婆說：「啊那些不要再問了啦，我不會再提。」我追問原因，外婆只說：

那些邪靈很厲害啦，一直去回想、一直去找他們他們就會知道，就又会回來找我了啦！這樣禱告都沒有用了。(20061205 田野筆記)

信仰基督教之後的外婆把上帝奉為唯一真神，因此以前祭祀的鬼神她都稱為「邪靈」。而被附身、被干擾的親身經驗，讓外婆只有透過不斷的禱告和親近神才能慢慢擺脫邪靈的糾纏和 *palaway* 的身分。而不只有外婆一人是如此，在田野調查針對的對象是祭師時，往往難以從他們本人身上取得第一手資料，因此我往往會轉向了解祭儀文化的相關人物尋找第二手資料，通常是祭師的親屬。在 Panay 的例子中，我轉而尋找的是我母親 Nakaw，還有阿姨 Pudah。

以下是撒奇萊雅 *palaway* 成巫過程，訪談自 Panay 四女兒，Pudah：

媽媽那時候成巫喔，可難的勒，這個不行那個不行，連生小孩都不行！舉例喔？比如說當年妳外婆40幾歲的時候就是瑞穗這邊很厲害的巫師了，我那個時候...大約小學四年級吧！媽媽是生了一場大病躺在家裡。那時候你也知道，我們哪裡有什麼醫院，也沒有診所啊，不流行看醫生啦。她晚上夢裡都在叫，好像有什麼人抓住她不放，她嘴裡一直叫叫叫喔：「頭痛啊、頭痛啊」。然後我們就請那個 *palaway* 來給她看啊，那個巫師就在我媽媽身上拍啊拍，然後呼一口氣、再把什麼東西吐在手上，我一看，竟然是一條毛毛蟲誼！超大一條，還在動，那個男巫師就把它放

在碗裡帶走了。之後，我媽媽的頭痛就好了，完全沒事了。結果那個巫師又回來，說：「頭不痛了喔？你要來學我的功夫。」結果我媽媽想了一下，沒有想多久，她就說好，就開始學巫師的事情了。媽媽說她想了兩天，一直有聲音在喊她啊，叫她「來、來、過來」，等到那個醫她病的男巫回來後，媽媽就知道是怎麼一回事了，就去跟他學了。這是她的成巫經驗。之後放學回家吃飯的時候，媽媽都把飯菜準備好，等我們回家吃。但她自己不吃，她有她碗裡的那些飯菜。那些都是些什麼啊！一些看起來難吃到不行的豆子啊、地瓜啊什麼的，不能吃蔥蒜，還有肉類...啊，應該是可以吃豬肉啦！只能吃豬肉。（20061205 田野筆記）

之後我為了調查阿姨口中說的這段飲食的禁忌，特地去問了噶瑪蘭的潘屋吉祭師，她重新整理了祭師飲食的禁忌，告訴我祭師的飲食禁忌：

見光（陽性）的菜不能吃，幾乎所有的葉菜類不能吃，所以大都只吃豆類，因為豆類有豆莢。另外長在地下的、不見光的也可以吃。蔥、蒜有很重的味道，所以不能吃、也不能碰，有吃蔥蒜的人也不可以接近祭師。肉類除了豬肉之外，四隻腳的都不可以吃，兩隻腳的雞不能吃，因為雞早上會叫。魚不能吃，但蚌貝類可以吃，和豆子一樣有殼會遮住光。不能行房、不能喝沒煮過的生水，也盡量不吃別人煮的食物。

（20111105 田野筆記）

總之祭師的飲食習慣便是：有碰觸到陽光的不管是菜類或者肉類都不能吃，必須吃有殼或有皮的動/植物；四隻腳的動物除了豬肉以外都不能吃。不吃別人的食物是為了防止被「下蠱」，潘屋吉說：

妳在外面喔，不要亂吃別人煮的東西喔，因為可能有人要下蠱給你，像那個卑南的檳榔陣就很厲害，如果妳吃了施法的食物，他可以控制妳，還會叫妳生病喔。（20111105 田野筆記）

根據上述田野調查，可得知成巫的過程是透過生病或夢中召喚，成巫後的相關禁忌也很嚴苛。不過，也由於成巫要遵守的規矩多，當西方宗教一進入原住民族部落後，在傳教士以及牧師、神父懇動的佈道下，許多部落都逐漸以基督教或天主教為主要信仰，巫祭信仰則隨著祭師們的信仰轉變漸漸沒落了。由於擔心從前侍奉的靈再回來找他們，祭師們也不會再提起以前的事。我的母親 Nakaw 說：

連想都不可以喔，因為只要你的意念跑回以前，就表示那些靈有可趁之

機，他們就會再回來找你。

(20061205 田野筆記)

因為西方宗教信仰與傳統信仰間的衝突，因而導致了現今田野調查的重困難。

2006 年我與小奇萊工作隊的伙伴利用到部落宣傳正名運動時，同時調查部落是否有祭師，當時詢問到唯一僅存的祭師是水璉部落高齡 87 歲也叫做 Panay 的阿嬤。8、90 年代，水璉曾經有過撒奇萊雅族的祭師團，由於祭祖是需要整個祭師團協助才能完成，靠單獨一人恐怕會有危險，而 Panay 的夥伴們都過世了，Panay 的孩子們也擔心母親身體狀況不好，因此婉拒了我們的田野調查，當然也不會再從事大型祭祖活動。撒奇萊雅族僅存的最後一位祭師，在整個祭儀文化式微的今天也無力回天。而隨著阿嬤的去世，撒奇萊雅族也失去了祭儀文化的秘密。

2011 年，因為噶瑪蘭族潘屋吉祭師與撒奇萊雅族祝禱司團一起在火神祭中祭祀兩族因作戰死去的祖先，有了拜訪潘祭師的契機，那時，我知道了原來潘祭師年輕時曾和 Panay 是同一個祭師團。我問潘祭師：「為何你是噶瑪蘭族，卻與水璉的撒奇萊雅祭師一起作祭呢？」她回答道：

因為我們都是住在海邊的，從新社往磯琦、水璉到月眉很順利啊！我們都是一起祭祀的，那個時候我們都還很年輕才 20 幾歲，可以走很遠的路。我們都住的很近啊，之後朋友們年紀大都死掉了，我也老了沒辦法去那裡就沒有再出來了（參加祭司團），而且一個人也不好作祭祀。

(20111105 田野筆記)

阿嬤的話無意間透露了當代原住民族祭儀文化式微的現象，潘屋吉那一輩的祭師可以說是「末代祭師」，自他們一一凋零之後，就再無人從事此職業了，因此關於祭儀文化的式微，可追溯自阿嬤年輕時（約 1920 年代），整個原住民族祭儀文化就走入黃昏了。雖然在撒奇萊雅族裔積極辦理火神祭的當代有頗多遺憾，但是不代表族人就放棄辦祭典的念頭。

火神祭到了第三年（2008），以祝禱司角色承擔祭典中祭祀責任的方式也已維持了三年。擔任祝禱司的我，心意上還是會想請祭師來為我們作祭。Kumud 頭目提醒我，如果能找到祭師來祭祀的話更好。撒固兒部落 Dungi 阿嬤也告訴我許多這項工作的危險性，認為我也許無法承擔後果，我曾經詢問她金盆洗手的原因：

這種亡者的祭祀不要由年輕沒有結婚的女孩子來擔任啦，因為是一件非

常危險的事。作不好會煞到，不只是煞到你自已，嚴重的話部落還會死人。

因為要守的禁忌很多又很辛苦，以前祭祀的神祇又多，要注意的事和準備的東西非常繁瑣，祭司的工作太辛苦了，天主教的只要祭拜一個就好了，所以我就信奉天主教，之後就不再作祭司了。

(20080618 田野筆記)

2008年在我尋找族人擔任祭師無望之後，我轉向求助鄰近的里漏部落祭師團，因而開啟了另一段尋巫的經歷。由於祭師團中，還有些祭師具有撒奇萊雅族的血統，只是因為當代撒奇萊雅族文化沒落，她們也沒有撒奇萊雅部落生活的經驗，現在都講阿美語、生活在阿美族環境中；但是田野調查的過程當中，聽聞某些儀式依舊延續著撒奇萊雅族傳統的程序。

那天早上，透過 Panay Mulu 老師的居中聯繫，我與里漏祭師團約在老師的辦公室見面。我以檳榔、保利達、唯士比為見面禮，將撒奇萊雅之所以要辦火神祭的原因告訴阿嬤，阿嬤用著不是很流暢的中文告訴我說：

你們要祭祀戰死的祖靈是件很大的事情，要祭祀的人必須是曾經有祭拜過撒奇萊雅祖先的人來拜才行。

(20080618 田野筆記)

曾經祭拜過撒奇萊雅祖先的人就是 Tiway Sayion 校長，但校長早已過世。阿嬤告訴我事情之所以難辦，是因為她已經「看過」我們的祖先：

這是祭祀你們 Sakizaya 的祖先，我們和你們的語言不能溝通，我們說的話你們的祖先聽不懂，而且你們祖先已經有一百多年沒有被祭拜，他們身上都長了很多毛毛的東西，請他們下來也很兇吶！你們如果真要做，必須要找曾經有辦過祭典的那個人，要不然，就是你們找你們的祭師，一個也好，我們這裡的阿嬤可以協助他，不要直接要我們來「請」，這樣我們也會危險，然後在前幾個禮拜就要開始，而且必須要殺豬，也許不一定找得到。

(20080618 田野筆記)

因為語言無法溝通、系譜無可追究，使得里漏祭師團的阿嬤認為，替我們請撒奇萊雅的祖先下來是一件危險的事；最重要的是，撒奇萊雅的祖先都已經「長毛」了，意謂著太久沒有祭祀而成為孤魂野鬼，祭師們要能掌控祭儀的進行，是有危險性的。因此她們提出，必須由撒奇萊雅族的祭師親自招靈，而里漏祭師團

在旁輔助。之所以要以團體的陣仗來祭拜，是因為擔心附身的問題，若靈附身在其中一人身上，尚有其他法力強大的祭師可以為其解圍。

聽到阿嬤這樣說，因為後代沒有祭祀，使得祖先變成孤魂野鬼，我心裡相當難過，心中執意想祭祀。我跟阿嬤們說：「雖然校長已經去世，但我們已經有找到祭祀者了，今天只是要請阿嬤教我們如何祭祀。」

一位阿嬤問道：「誰是那個要祭拜的人？」我說所有來參加火神祭的族人都是來祭拜的。阿嬤說：「我們不是要問這個，是當天叫他們下來（招靈）的人是誰？」我回答：「是我啊！」阿嬤都很驚訝的看著我說：「為什麼是你？你們怎麼不找你們撒奇萊雅的祭司？」阿嬤開始用阿美族語交談。Panay Mulu 老師跟我說：「阿嬤說不行，你太年輕了，阿嬤都認為這樣做很危險。」

阿嬤們又用阿美語交談了一陣子，Panay Mulu 替阿嬤們說：

你們一定要辦這個祭典嗎？如果一定要辦，建議你們用「活動」來辦就好，而不要用「祭祀」的名義會比較好，對你也會比較好。

（20080618 田野筆記）

阿嬤們喝完我的保力達見面禮後已是下午 5 點多，煮飯時間到了，阿嬤便離開 Panay 老師的辦公室，我也向老師和阿嬤道別。在與祭師們討論完之後，失望的感覺好深好深，我求助無門，也不知道那裡還有撒奇萊雅的長輩，在持續以傳統方式在祭祖，就像大海撈針一樣困難。因此，2006、2007、2008 年尋找願意擔任祭師的任務都失敗了。在這幾年中不間斷的尋巫過程，逢人就問、有機會就訪談，但即便一無所獲，族人們依然堅持著 2005、2006 年族群會議中討論的結果，不能因為沒有祭師就不祭祀祖先。

關於祭祀的「正當性」是我在尋巫過程中反覆思量的：

這個祭典就是為戰爭死亡的祖先來祭祀的，為何我們是亡者的子孫，卻因為沒有祭師的職能而不能祭祀他們呢？身為撒奇萊雅族後代，就是身為子孫的我們最正當的祭祀理由。（Sayum Bulaw 2013）

西方在十七世紀宗教改革時，新教針對天主教繁瑣的儀式、事事都必須由神父代理才能與上帝溝通的教義做出反省。對於集政教於一身，販售贖罪券腐敗多時。新教領袖人物馬丁路德便提出倡議「因信稱義」，透過誠心的禱告，可以透過自身與上帝建立關係，是得救之法；倚賴神父或其他律法無法「稱義」（McGrach

2009)。在今日沒有祭師的撒奇萊雅族中，難道族人就不能祭拜祖先了嗎？

因著這份「正當性」，就是以子孫認祖歸宗的心意，持續辦理火神祭不輟。

Tubah 長老說：「我們已經太久沒有紀念我們的祖先了，從戰爭結束到現在，整整 128 年」。

2. 祝禱司團的成立

以祝禱司角色來祭祀的方式，到了 2009 年的時候開始有了迴響。2006 年至 2008 年只有我一位祝禱司，2009 年時，Dungi Selah 加入了祝禱司的行列，開始有兩位祝禱司在執行祭祀。Dungi 是豐濱阿美族，後來嫁給撒奇萊雅族的先生後開始接觸撒奇萊雅族的語言和文化，而後常與我們一起從事文化復振的工作。她於心境上逐漸體會、看到族人在正名和復振上的努力，慢慢的她自己建立了撒奇萊雅族的認同，隨之和先生一起，將全家都改了撒奇萊雅族籍。Dungi 成為祝禱司之後，以往我一個人要準備祭典的工作，著實輕鬆了不少。

2011 年之後，更有年輕新血加入，祝禱司成為了祝禱司團，其中有部分年輕的祝禱司是在縣政府工作時，認識了 Toko，後常常與我們一起從事文化復振工作，認識到撒奇萊雅族在祭祀上的困難後，願意加入祝禱司團一起分擔祭典的工作。這些年輕的族人包括 Akiko Tuyu、Dayas Siku、Yumi Siku、uul Balaw、Pohay Akila 和 Sabac。深入瞭解她們的認同歷程，發現大部份她們在正名運動後的熱潮更改了族籍，但她們坦言，直至從事復振運動後，才開始慢慢認識撒奇萊雅族的文化內涵，而最直接的方式就是參與成為祝禱司的過程。2011 年，第一次由團體的方式進行火神祭的祭祀，加上我與 Dungi 總共八人的祝禱司團。

我與 Dungi 從頭開始教她們背祭辭、祭祀流程、祭品選擇和禁忌的遵守。頭目怎麼教導我，我就怎麼教導她們，做祭時的「心態」最重要，如果不重視自己的身份，以為是在演戲、辦活動，那麼祖先就接不收到心意。新加入的祝禱司們學習祭祀方面有很多挑戰，其中首當其衝的是族語能力的問題，因為唸祭辭首要具備的就是流暢的族語。背祭辭的過程就像上族語課一樣，一開始一個字一個字的唸，然後逐句講解、演練，事前的準備就像排演一樣，背祭辭就像背台詞，但不這樣做，遑論要以祖先的話說給祖先聽。

而關於每位祝禱司從開始認識到慢慢瞭解、進而成為祝禱司，我在對她們的瞭解以及訪談上認識到，每位年輕族人的心路歷程都是我族群發展過程中，寶貴的經驗。北埔部落，27 歲的 Dayas 說：

一開始是很自願參加的，因為自己是撒奇萊雅族，應該就是要參與這類的事情，因為我想要就是傳承的意思，就是希望祭拜祖先，也就是每個撒奇萊雅人都是一路平安。然後可能現在也是漢化了，然後就很少接觸母語這樣，突然間學會有點困難。可以啦，我覺得自己可以，還是要一直練習一直練習這樣就會啦。（20111005 田野筆記）

花蓮市，26 歲的 Akiko 說：

剛開始是爸爸比較反對啦，因為聽到祝禱司感覺就很像祭師之類的，感覺就認為禁忌就還滿多的。可是跟他講過之後他就覺得還好，覺得為自己的族群付出比較重要。（20111005 田野筆記）

同樣也是祭師後代的 Dungi 認為，古老的原住民信仰沒落了，今日能夠以重新學習、傳承的方式繼承祭師文化，也銜接自己家族的淵源，是她全心投入的原因之一。所以她也帶著自己的女兒 uul 從事祝禱司工作。花蓮市 39 歲的 Dungi 說：

其實我們家族也是有祭師的淵源在，有這個血統在，所以當我接任這個任務時我覺得很順手，也不會有餘的顧慮。那就是，祖靈應該有在保護我。這個祝禱司工作雖然說很辛苦，可是我覺得對我來說是非常有意義的。我覺得這有一個世襲的意義在，如果再不傳下去應該也會失傳了。所以當我跟我女兒在溝通的時候，她也覺得說 ok 也沒有任何的抗拒，就是很順的接這個指令。如果說我要在考慮啦什麼的，這就是有阻力了，我是覺得那就不要了。（20111005 田野筆記）

誠如 Dungi 所說，祝禱司的學習，是以「學徒」的心態去學習傳統文化的，如果稍有疑慮或者抗拒，那麼作這樣的祭祀也就沒有意義。對她個人的意義來說，因為外婆也是祭師，如今她自己重新學習傳統祭儀、成為祝禱司的過程是一種「世襲」。

教導祝禱司的過程很辛苦，甚至比我一個人當祝禱司還要累。一個人擔任祝禱司時，我只需要調整自己的心態；但是當面對的是七個夥伴，我不得不更戒慎恐懼，許多做祭過程中的焦慮、守禁忌的掙扎，都是我過來人的經驗談，以前也沒有人告訴我這些，可是如今我有經驗可以告訴她們。Sabac 戲稱我為他們的「師父」，可是我和她們沒有什麼不一樣，也都是重頭開始學，只不過學得比較早而已。

這群年輕的祝禱司有一個共通點，就是沒有老人家的顧慮和禁忌。她們雖也會擔心邪靈附體的問題，但是已無老年人的深遠的顧慮，現今她們秉持著的是文

化復振的心態，並在觸碰祭祀的禁忌時，謹慎去處理，以虔敬的心去化解可能的遭遇的難題。一言以蔽之就是「傳承」，祭祀的場域對她們來說，不是群魔亂舞的地方，而比較像是野外的教室。

當祝禱司們謹遵守傳統祭師的飲食規範或生活禁忌時，無形中進入了 Turner (1985) 所說的「集體中介性」(collective liminality)：社群在經歷某些特殊時刻，如祭典、成年禮、成巫、會所訓練等等，個體或群體進入一種「非正常時空」在這種時空中，個體進入某一例外領域，進行所需的修行、訓練或思考，個體可能會經歷被辱罵、刁難、鞭笞，飽受身心靈的煎熬，最終才得以在過程後晉升到另一新的層次。而這飽受身心靈的煎熬的狀態，就是所謂的「中介狀態」。祝禱司在身體飽受飲食限制之苦時，相對地心靈進入了祭祀之前所做的準備，心靈與身體調整到一種狀態，是為了誠心祭禱。而身體所受的痛苦銘刻在身上時，例如身體的消瘦、飲食不均衡等，這樣的身體進入了一種文化實踐的過程裡。我在這數年來擔任祝禱司的體會，在每年火神祭後成為了我的田野心得筆記：

當我每一年都在掙扎到底要提前從一個月還是兩個月前開始守禁忌的時候，其實我很難過，因為那代表我對於守禁忌這回事開了一個很大的後門。雖然我不是祭師，但是我覺得真正準備好的心靈狀態是需要完整的守禁忌過程，因為即使我不會通靈，那種「準備好」的狀態是一定需要的，那代表我將我的「身體」預備好成為一個最純淨沒有干擾的容器，能夠讓祭祀時該進來的東西進來，也能承受所有的壓力。

我不知道新的祝禱司們能不能體會，但是首先都是要從「形式化」的過程開始，真的狠下心來守他個一次、兩次，才能真正體會守禁忌的意涵，那種充沛感，那種專心一致在祭祀的感覺，在祭祀的那一刻完全地釋放出能量來。(Sayum Bulaw 2013)

Connerton (2000) 說，紀念儀式少不了操演，但它具有高度的象徵性。操演記憶是身體性的，所以，社會記憶有一個方面被忽視，而它又是百分之百的重要，就是身體社會記憶。

3. 噶瑪蘭祭師的參與

2011 年除了祝禱司團的成立之外，尚有另一個令人興奮的轉折，就是噶瑪蘭族潘屋吉祭師共同祭祀。潘屋吉祭師，現年 83 歲，新社噶瑪蘭族人，是目前噶瑪蘭族僅存唯一的祭師。潘屋吉年輕的時代，正是祭師文化慢慢開始凋零的世代，

許多老一輩的祭師面臨無人可傳、後繼無人的窘境。2007年，當噶瑪蘭另一祭師夥伴朱阿比也逝世之後，噶瑪蘭就只剩下潘屋吉一位祭師了。

潘屋吉會參加火神祭祭祀的源由，是因為火神祭的淵源是達固湖灣戰役本來就是兩個族群—撒奇萊雅族和噶瑪蘭族共同對抗清軍的戰役，在噶瑪蘭人口中是為加禮宛戰役。火神祭本質上是祭拜這場戰役中死亡的祖先，因此勢必有噶瑪蘭的祖先在裡面。所以，2011年族人邀請潘屋吉祭師一同參加，她也一口氣就答應了。後來與阿嬤閒聊的過程中得知：阿嬤的媽媽是撒固兒的撒奇萊雅人！因此阿嬤表示，這也是盡她身為一個撒奇萊雅女兒該盡的義務。阿嬤說：

我的媽媽就是 Sakul 的 Sakizaya，只是嫁給我爸爸到新社這邊來，所以就變成 Kavalan 的祭司啦！所以她會 Kavalan 的，也會 Sakizaya 的(祭祀)。
我的媽媽就是 Sakizaya，所以我也一定要來這邊祭一下。

(20111005 田野筆記)

當年阿嬤的媽媽從撒固兒嫁到新社噶瑪蘭族丈夫家中，自此過著噶瑪蘭人的生活、說噶瑪蘭語。由於新社當地族群結構的關係，有著阿美族、噶瑪蘭族、撒奇萊雅族與漢族，因此人在文化形塑的過程中，為了安身立命就學會了各種不同族群的語言。潘屋吉阿嬤個人就會說以上五種語言。

知道阿嬤的媽媽會撒奇萊雅族的祭祀方式，當時我像找到一線曙光那樣問阿嬤說：「那你會 Sakizaya 的祭祀嗎？」阿嬤說：

不記得囉！我年輕的時候開始學巫，一開始跟我媽媽學 Sakizaya 的，後來就一直用 Kavalan 的囉！不記得了。
(20111005 田野筆記)

我嘆了一口氣，時間真的會帶走一些秘密。2011年的火神祭不一樣，有祭師阿嬤在旁邊協助，我也心安了不少。阿嬤嬌小的身軀不斷踩踏著舞步，口裡喃喃唸著禱詞，時而噶瑪蘭語，時而撒奇萊雅語。她說，因為死在戰場上的有噶瑪蘭人也有撒奇萊雅人，所以她都有祭。

不過這一年的祭祀發生了一件事，讓我體會到 2006-2013 年身為祝禱司的經驗，在體會「祭祀」這件事的真實意涵上，還是相當不夠的。當祭神快要祭完開始要娛靈時，天空竟飄起了小雨。當第一個娛靈團體，北埔部落舞蹈表演時，小雨開始稀哩嘩啦下起來變成大雨。每個部落都跳完娛靈節目之後雨勢依然沒有停歇。而同時，原本該結束的祈福儀式，一直到娛靈結束後，祝禱司和潘祭師沒有停止

過祭祀。祝禱司們祈求雨快點停止，阿嬤沒有停，祝禱司們也認為應該持續祭下去。過去六年來年來火神祭都沒有遇到過下雨的情況，這場大雨下的我心慌。直到祭屋燒完，整個祭典結束雨都沒有停止，甚至越下越大彷彿我們做錯了什麼事。祭典後，我懊惱地問阿嬤怎麼會下雨。阿嬤也很自責，她認為可能是她自己的原因，因為撒奇萊雅的祖先不認識她，所以不高興。阿嬤說：

夭壽！那個雨下那麼大，我想說是不是我「帶賽」啦！妳們的祖先不認識我啦！我就一直一直給它祭，結果還是沒有用。（20111005 田野筆記）

我不斷思索原因，如果是因為我們做錯了什麼引起祖先不高興的話，那到底是什麼？我猛然想起了火神祭當天，祝禱司 Dayas 曾經詢問過我月事來了怎麼辦，我本想叫她不要上場了，但是又念在有心學習祭祀的年輕人不多了，經過那麼久的學習應該要有上場的機會。我把這件事告訴阿嬤說，問她是否是因為此事引得祖先神靈不悅納，因此下起滂沱大雨。阿嬤聽完立馬飆了髒話：

夭壽喔，那個來怎麼可以上場！他 x 的，這些年輕人喔真是不懂事，難怪祖先會不高興啦！拎杯勒，阮以為是我帶賽！沒想到是妳們的小姐...

（20111115 田野筆記）

之後阿嬤再度跟我重申：「那個」來的時候絕對不准上場。要是知道有誰月事來，或有行房就絕對不要讓她上場，這會讓祖先不敢靠近，是很嚴重的一件事。這件事情給了我一個啟發：

當我今天抱持著「人」的思維，念在新人有心練習應該要讓她上場的時候，我的思維竟然落入了可怕的「形式主義」，將練習的辛苦與否擺在祭典的神聖性之前。我再進一步思索，是什麼讓我落入了形式主義...我猛然一驚卻又不得不承認：在我告訴她們心誠則靈、專心一意守禁忌的同時，我自己竟然游走在「不信」的邊緣！所以我才會僥倖認為只是月事第一天沒有關係。（Sayum Bulaw 2013）

祝禱司做了這麼多年，我對自己嚴謹，卻沒有相對地要求其他人，而這樣的心態和作法簡直不可取。日我必定會遵守阿嬤說的：

不管妳是巫師也好、祝禱司也好，角色不是重點，重點是妳今天面對的是祭典這件嚴肅的大事。妳只要碰這塊，就要把身體弄得乾淨一點。

（2011011015 田野筆記）

後來我很心虛的問阿嬤：「那祖靈到底下來了沒有？」阿嬤冷笑了一聲，看著我說：「你自己就是做這個的，到現在還不相信喔？」我愣了一下，阿嬤的話一棒打醒我：「我果然是在半信半疑之間」。阿嬤接著說：「有啦！他們都有下來啦！只是不高興啦！」

要拋棄理性世界的眼光，來看待「巫」這件事並不是要背棄科學知識，或智識的分類，而是承認我們自己的渺小，去進入到人類史上被文明放逐的野地，如同余德慧如是評論「巫」：

與文明或文化相較，「巫現象」沒有精確的語言，沒有制式的習氣，更沒有一成不變的規律。「巫現象」不是巫術，也不是儀式，而是擺脫被文明或文化全養養的束縛，直接把自己置身於「野地」。（余德慧 2002：49）

談「巫」，必須認識到人類在受苦的經驗所進入的世界：一種解脫狀態的迷離，一種人類生命造景的力量；所有「巫」現象，在還沒有進入制式化之前，都把人的苦難與生死的感受以各種舞蹈、虛擬實境的方式，為人類的精神領域指明一條生路。（同上引：51）

就像祭典儀式，當人們想去了解祭神的意義，而從祭典的各種符號程序或說明來了解，猶如緣木求魚，各種概念的析辨只是把祭典的活泉阻斷。祭典就是生活，任何象徵性的活動若是僅僅當作象徵，祭典就淪落到一種說明，人就遠離了祭典本身。（余德慧 2004：138）

祝禱司在學習祭祀的過程，充滿了與現實世界的拉鋸。理性不斷召喚人們歸返文明世界，但是前人敬拜天地是源於虔誠。當我們受制於資訊爆炸的今天，習慣凡事用理性科學的眼光解釋一切事物，那麼「巫」現象本身就變成死的記載，深深缺乏精神上的動力。

當學術研究以各類知識的框架去看文明世界「巫現象」的回返，或早已雙眼目盲，看不到「祭祀」最深層美好的精神價值內裡，而代之以各種詞彙類目去分類、檢視以作為當日難以回到過去的理由。「文化建構」、「文化展演」的標籤一貼，不僅令擔任祝禱司的我們沮喪，而意欲回去「野地」返回樸實美好的精神層次也曾不斷游移在兩端，邊做祭祀，邊以理性的眼光來看待祭祀。所信仰之物被所浸潤的環境拉扯撕裂，如同我的心。因此我知道，信心是我唯一的憑據。（Sayum Bulaw 2013）

第三節 各部落的迴響

火神祭從 2006 年舉辦至 2013 年總共經歷了 8 年，這 8 年之中程序從 2009 年之後便逐漸確立。部落的反應首先表現在參與程度上。以下是筆者 8 年參與火神祭的參與人數、部落數以及程序的田野調查，整理如下表：

表 4-1：歷年火神祭族人/部落參與概況（本研究整理）

年份	地點	承辦單位	程序	參與部落	參與人數
2006	國福大橋 (撒固兒部落)	撒基拉雅族「文化發展協會	迎神、娛靈、祭神、送神	撒固兒、達固湖灣、馬立雲、水璉	約 80
2007	國福大橋 (撒固兒部落)	撒基拉雅族文化發展協會	迎神、繞祭、娛靈、祭神、送神	撒固兒、達固湖灣、馬立雲、水璉	約 100
2008	國福大橋 (撒固兒部落)	帝瓦伊撒耘文化藝術基金會	迎神、繞境、娛靈、祭神、送神	撒固兒、達固湖灣、馬立雲、水璉、磯崎	約 200
2009	撒固兒部落	帝瓦伊撒耘文化藝術基金會	迎神、繞境、宣戰、娛靈、祭神、送神	北埔、撒固兒、達固湖灣、磯崎、馬立雲、水璉	約 200
2010	磯崎部落	加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會	迎神、繞境、宣戰、娛靈、祭神、送神	北埔、撒固兒、達固湖灣、磯崎、馬立雲	約 300
2011	國福大橋 (撒固兒部落)	帝瓦伊撒耘文化藝術基金會	迎神、繞境、宣戰、娛靈、祭神、送神	北埔、撒固兒、達固湖灣、磯崎、馬立雲	約 500
2012	撒固兒部落	撒噶邦人文教育促進會	迎神、繞境、宣戰、娛靈、祭神、送神	北埔、撒固兒、達固湖灣、磯崎、馬立雲	約 550
2013	撒固兒部落	國福社區發展協會	迎神、繞境、宣戰、娛靈、祭神、送神	北埔、撒固兒、達固湖灣、磯崎、馬立雲	約 600

根據表格內容可以看到大部份祭典都是在撒固兒部落辦理，因為部落外有輕易可以容納下數百人的廣大祭場。前三年都是以推動正名的重要組織承辦，到了 2010 年，雖然祭典場地仍以撒固兒部落外圍祭場為主，但已經進入了穩定的部落輪替期。2010 年首由磯崎部落的加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會承辦，首次直接將火神祭拉到磯崎部落辦理。2011 年又回到帝瓦伊撒耘文化藝術基金會承辦，2012 年首次由北埔部落撒噶邦人文教育促進會承辦，2013 年由撒固兒部落的國福社區發展協會辦理。由 2010 年之後穩定的部落輪替，顯示火神祭廣泛受到部落的接受與支持，且由實際的辦理行動去延續族群祭典。火神祭雖然主要以撒固兒部

落為主要場地，但申請計畫、號召人力、搭建祭屋、流程確立則由各個部落輪流負責。

參與部落一開始以撒固兒、達固湖灣⁴⁷、馬立雲、水璉四個部落為主。到了 2009 年，北埔、磯崎部落開始加入，之後每年便維持穩定的參與狀況。惟要注意的是，2009 年以後，水璉部落開始減少參與火神祭，2009 年的祭屋還是水璉族人所蓋，但族人參與數卻漸漸減少。究其原因，出於部落領導者認同傾向阿美族，因此影響了部落族人參與的狀況。

除此之外，參與人數則有逐年成長的趨勢，第一年約 80 人，中間則以 2 倍或 2.5 倍的倍數增加，直到 2013 年統計共約 600 人，是最多的一次。增加的部分是來自各部落新增的族人數。根據筆者在現場的統計，撒固兒部落參與人數是最多的，因為有主場優勢；然而每年增加人數卻以北埔和磯崎部落最多。

以下將整理火神祭在各部落間的迴響及反應。有些部落因為參與火神祭而加強部落傳統階級結構，有些則在其他祭典上以更嚴謹的態度面度。而文化復振中，最重要的能動者，也在火神祭參與中更凝聚了認同。受到火神祭復振祭儀文化的影響後，族人看待祭祀這件事開始有了較為積極的參與，且認知上產生了本族與阿美族祭儀文化之間分野的認知，部落中人開始會追溯撒奇萊雅族固有的文化根源、歌謠舞步，各部落豐年祭越來越多族人穿著撒奇萊雅族服參加祭典，祭典中播放的歌曲也不再是清一色阿美族的歌謠，並開始有部落媽媽排練撒奇萊雅傳統舞碼。

一、花蓮市撒固兒部落

在撒奇萊雅族的文化復振工作中，祭儀文化的復振是首要工作，從上一章會議紀錄的討論文本中可以看到，隱身埋名已久的族人在當代能夠以法定族群身份發聲，第一就是過去未嘗能奉祀祖先的工作。在火神祭舉辦至今八年以來，已經漸漸在各部落發酵、迴響，以火神祭作為撒奇萊雅族的代表祭典，不管在精神層面或實務層面都深刻地影響其他祭典的進行，及帶動部落族人有意識的復振。在這個部分要談的，就是撒奇萊雅族豐年祭在祭祀儀式層面，所受到火神祭的影響，尤以撒固兒部落所受影響最深。以下我將透過 Kumud 頭目的生命體驗，以及他在

⁴⁷ 達固湖灣 (Takubuwan) 部落與撒固兒部落在 20 世紀以前，併稱為達固湖灣部落，也就是達固湖灣戰役的主戰場。部落時代的達固湖灣部落範圍較現在要大得多。現在的達固湖灣部落在撒固兒部落的旁邊，由於地理位置基本上已經位處花蓮市，有撒奇萊雅族人、阿美族人、漢人、客家人的雜處，在本論文中暫不納入撒奇萊雅族的部落，但由於為精確描述參與部落數，在此將達固湖灣部落納入。

參與火神祭的同時，如何反思使火神祭經驗成為他復振撒固兒部落豐年祭以及年齡階級的重要養分。

在火神祭舉辦以前，撒固兒部落就開始慢慢經由頭目Kumud Bulaw的帶領逐漸踏上尋根之旅。根據陳俊男（2005）指出，2005年開始，族人為提倡有關撒奇萊雅族的文化復振運動，開始進行撒奇萊雅族的習俗儀式的找尋。以國福里（撒固兒）為例，近兩三年將社區名稱由國福社區改為「撒奇萊雅族主布社區」，每年舉行撒奇萊雅族主布社區的豐年祭，為突顯出撒奇萊雅族的祭曲與舞蹈，在幾位頭目的努力下，陸陸續續找到幾首撒奇萊雅族早期吟唱的祭曲以及舞蹈，在豐年祭的項目內，加重撒奇萊雅族的歌曲以及舞蹈，並且組隊參加花蓮縣的文化祭節目演出。

另外，2006年當第一屆火神祭舉辦後，緊接著也開始在豐年祭前恢復數十年未再舉行的捕魚祭（*milaedis*），以往從事捕魚的地點在美崙溪靠近出海口附近，因原地點受到污染，無法從事捕魚工作，因此將地點移至美崙溪上游的水源地附近。進行的方式比照耆老口述的程序，首先請頭日向天神Malataw以及河神Kabit祈禱與祈福，告知儀式中斷已久現在要恢復的理由，並保佑捕魚時能夠滿載而歸。祝禱完後，進行八卦網的撒網捕魚，所有的儀式均由男性所進行以及完成，女性僅在旁觀看。待補完魚後，再向河邊祭禱，感謝漁獲量的豐收，然後將補到的魚當場全部烹煮，並分享給參與的族人。

但即便如此，以豐年祭作為觀察各部落受到火神祭影響的場域，族人當時所進行的文化復振成果尚未顯著地反應在豐年祭上，祭典仍是以阿美族文化為主體：祭典中播放的是阿美族歌曲、族人還沒有訂做撒奇萊雅族服而以穿阿美族服飾較多、祭典觀光化、祭祀程序鬆散。但2006年之後，幾乎每一屆火神祭都在撒固兒部落辦，族人受到耳濡目染機會自然增加，從而更能喚起老一輩部落族人心底裡關於撒奇萊雅族認同的意識，慢慢的開始接受、實踐撒奇萊雅族文化。這之中部落領導人扮演相當重要的位置，關鍵就是頭目Kumud Bulaw。

2008年以前，火神祭的祭神程序中，由於有些族人還在觀望因此不敢親自獻祭，Kumud就親自帶領撒固兒族人獻祭。他站在隊伍前頭，帶領各部落頭目、耆老，依序將祭品擺放入祭屋，有的是祭自家祖先的，有的是祭無名亡魂的。一一擺放完畢之後，頭目念禱詞，五色使者才點火燃燒祭屋。2009年以後，由於族人觀望了三年，並沒有發生任何邪靈附身或壞事，加上頭目積極的態度，其他部落頭目也開始倣效Kumud帶著自己的族人祭祀。對於火神祭，Kumud是盡心盡力推

廣，不厭其煩一次又一次地對媒體、學術解釋火神祭的由來和程序。在我成為祝禱司並向他請益的過程中，他也不厭其煩教導我祭祀細節和程序。

Kumud 是撒固兒部落連續兩屆的頭目，也曾是花蓮市總頭目。2009 年以前，他也曾如「現代化」的頭目⁴⁸一樣，成為政府的政令宣導人物。在豐年祭中擔任翻譯、領唱的角色。另外，由於 Kumud 同時也是衛生所的人員，因此也常或配合政府在部落的行政執行。2009 年時，頭目家中發生了一件事情，讓他成為部落文化復振的積極角色。

2009 年，Kumud 的母親生了一場大病昏迷不醒，醫院也檢查不出原因。Kumud 為了不讓族人擔心，並沒有多說什麼，族人只發現頭目越來越少在公開場合露面。當年的火神祭籌備會議在部落裡召開，Kumud 終於出現了，在族人的關心詢問之下，才輾轉告訴我們他的母親病了，但是生的不知道是什麼病，醫院怎麼檢查都查不出病因。後來，頭目循古老的辦法，想借助傳統信仰的方式卜問病況。由於撒奇萊雅族沒有祭師，頭目遂去問撒奇萊雅族的一位道教祭師潘貞鈺。潘貞鈺的祖母以前是撒奇萊雅族的祭師，早年她跟著祖母學一些傳統儀式，後來年長以後信了道教而成為乩童。潘貞鈺告訴黃頭目，關於母親發病的原因，應該是由於祖靈降罪：

你們已經祭了（火神祭）第三年了，每一次都沒有給他們衣服穿，然後都沒有給他們吃肉，都是素菜這樣，所以他們生氣了。

（20100305 田野筆記）

頭目於是聽潘貞鈺阿嬤的建議，在 2009 年火神祭祭神的時候，除了獻給戰役中死亡的族人之外，也特地準備了一份給自己家中祖先的祭品，專門祭家靈。那一年之後，頭目媽媽的病竟然不藥而癒。有了這次經驗，Kumud 一個深深體會到跟祖先的連結不能斷：

以前我都是扮演一個翻譯的角色，也沒有特別去帶領（祭祀）這樣。現代部落人也很少信這個（傳統信仰）了，你看現在花蓮的豐年祭大部份都是隨便形式一下，也沒有說真的好好祭，只是一個節慶⁴⁹而已，但我

⁴⁸ 現代的頭目有別於部落時代的頭目角色。由於現代化使得部落結構改變，人口外移工作、年齡層老化、階級結構瓦解，幾乎已和傳統部落生活大不相同，鄰近都市的部落過著部落／都會區的生活，偏鄉地區部落則是人口外移嚴重。頭目在現代部落中已然喪失原本決策、統御之功能，而由政府行政部門替代之，頭目僅淪為精神象徵，與政府政令宣導之管道。

⁴⁹ 頭目說的是政治力和觀光考量進入部落之後的現象。當政客捧著政治獻金進入部落成為常態後，

們不能這樣。我們要知道祖先在哪裡，我們就在哪裡，沒有說要辦祭典還不好好的祭這樣。祭品一定完整，祭祀要確實有誠心，不可以有侵犯或其他的想法。

(20100305 田野筆記)

在這樣的認知之下，頭目開始積極改革，由上而下確立撒奇萊雅部落祭儀文化的落實，因而帶動了整個部落對於撒奇萊雅祭儀文化的重視。

除此之外，頭目在鼓勵族人改族籍這一項，也是努力的督導。他最常講的一句話就是：

你就是 Sakizaya 啊，現在族群都已經正名了，你為什麼不去改族籍？我們不要怕說改了阿美族會不高興，我們本來就是 Sakizaya，過去沒有機會正名，但是現在終於好不容易正名了，一定要珍惜。

(20100305 田野筆記)

復振祭儀程序、年齡階級之外，部落中大大小小的場合，都聽得到頭目勉勵族人的話。他也帶領年輕人，在重要場合勇於穿上族服，尊重祭典和自己的身份，甚至火神祭時候用來佈置象徵年齡階級的刺竹，都會出現在豐年祭祭場四周。他並且將祭祀的方向，從面對司令台⁵⁰長官的方向轉回到東邊，也就是撒奇萊雅祭祀祖靈的方向。撒奇萊雅人相信，親人一旦去世之後，靈魂就會往東穿越美崙山坳，一路回到祖靈地，因此只要是祭典，或蓋房子大門開口，都會朝向東邊。

頭目也將其從火神祭滋養的養分發揮在豐年祭裡。他在豐年祭中準備的祭品多樣，程序完整，頭目秉持著：「只有做好祭祀，祖先和神吃飽了之後，娛靈才有意義，那些唱歌跳舞的，他們才有精神看啊。」

在豐年祭祭場佈置上，插上撒奇萊雅族信仰中重要的元素：風車和陀螺，使撒奇萊雅部落褪去阿美族色彩之後，慢慢穿上撒奇萊雅的顏色。風車和陀螺分別源自於兩個典故。根據宋德讓（2009）的記載：

以檳榔葉鞘柄製作的風車主要是運用在祭典上，作為招風引靈法器，特

部落族人為了要爭取資源往往犧牲傳統祭典的程序和儀式，使祭典成為政治人物宣傳選舉的舞台。而觀光化了的部落祭典為了能夠吸引更多人潮的參觀，無不使出渾身解數展演歌舞文化，時而與政治人物的政見交雜使得「祭典」成為權力資源競相角逐的場域，或是節慶性質凌駕於祭典本質。⁵⁰ 當公部門權力伸向部落時，花蓮原住民慶典/祭典開始在政府機關的補助之下，籠罩一層濃厚的觀光和官僚氣息，都會區部落豐年祭，往往可見祭典場佈方向考量從原本祭神的方向轉向政治人物說話的方向方向，或是長官所在位置。舞蹈部分也有了改變，原先年齡階級圍成圓形朝內跳舞，現在流行一長排列隊司令台的「展演」，失去了祭祀、年齡階級原本的性質。

別是在火神祭當中，是個特別且重要的物品。以檳榔鞘削製成四瓣，分別代表天（造物神）、地（土地神）、右（祖靈與民族英雄 Kumud Pazik）、左（生命之神）。以竹籤穿過立於地上，招風引靈。

在火神祭主祭的祭文中因而可以採集到這樣的祭辭⁵¹：

我們以酒引路，以生薑為鑰。打開入天之門，請天、地、左、右之神降臨。在上的造物神、在下的土地神；在左的 Dungi（生命之神）、在右的祖靈，和民族英雄 Kumud Pazik 以及所有為族人犧牲奉獻的祖靈們，經由你們的指引，使我們今日的努力開花結果，你們的精神與訓勉，我們永遠不忘。

至於陀螺則是源自於天神 Butung 的神話故事⁵²：

天神 Botong 下凡人間，入贅撒奇萊雅族的女子 Sayon，他做了許多陀螺，將陀螺轉動，頓時便完成了開墾，接著又種下甜瓜子與苦瓜子，甜瓜子長出稻米，而苦瓜子長出小米。後來，Botong 教授族人許多有關耕種的技術與祭祀的禮儀，後人尊稱他為「智慧之神」、與「文化之神」。

因此風車是撒奇萊雅族無形文化信仰中的一個信仰象徵，而陀螺的神話則是「智慧之神」Botong 的法器，因著此法器的使用，開創了撒奇萊雅族的文明。2008 年 Kumud 頭目率先在撒固兒部落豐年祭以風車和陀螺兩樣具有撒奇萊雅族文化徵象的代表物佈置祭場。



圖 4-3：2007 年火神祭法器風車與陀螺

Kumud 作為撒固兒部落的領導人，強化了撒奇萊雅祖靈信仰的核心價值，把它從現代社會邊緣，載歌載舞的形式，提升回原來敬天祭祖，慎終追遠的精神。並且由於他加強祭儀程序的嚴謹度，在撒固兒部落置入許多族群象徵物，讓撒固兒部落成為近年來，褪去阿美族色彩，第一個對外宣稱是撒奇萊雅族的部落。

2010 年，Kumud 開始復振部落的年齡階級，將部落中國中到高中的青少年聚

⁵¹ 採集自 Tubah Kumud，為 2006-2009 火神祭主祭。

⁵² 引自李秀蘭、督固·撒耘，徐成九、陳玉蘭譯。2011。《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：媽媽的微笑》。花蓮：帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。

集起來，教授撒奇萊雅族歌舞，並在豐年祭時呈現。自撒固兒部落開始，撒奇萊雅族的地方色彩漸漸蔓延開來，使重要場合中表演的不再是阿美族歌舞，而是具有歷史淵源的火神之歌、打獵出發歌、召集歌⁵³等。祭典的籌備形式，也回歸到部落作為其原有的年齡組織功能，由復振後的青年階級籌備祭典大小庶務，包括砍草、搬木頭等勞務，並在豐年祭之時，舉辦目前唯一的 *fangas* 階級⁵⁴晉升儀式。頭目口念禱詞，口含米酒，將祝福透過酒霧傳遞過薑葉噴灑在年輕人身上，晉級後的年輕人並且向頭目敬酒。祈福儀式完成後，新的階級成員跳戰舞、男子舞蹈顯示其繁盛和壯大。

這是火神祭連帶地影響到豐年祭的過程，每個部落接收到火神祭的影響都不同，在撒固兒部落祭儀文化方面是影響比較深的。至於每個部落領導頭人的意識形態都相當程度地影響撒奇萊雅人認同的凝聚，他們的生命歷程也並非忽然領悟、決定追隨撒奇萊雅祖先的精神。

二、北埔部落

北埔部落是一族群眾多、相對撒奇萊雅族人數較少的部落，不過近年來在有志之士帶領、族人家戶顯現出認同的聲音之下，開始漸漸活躍於撒奇萊雅族公開場合。2008 年以前，北埔部落只有零星的人參加祭典，2009 年的火神祭，出現由撒噶邦人文教育促進會帶領的婦女團隊表演團隊出現在祭場上，穿著自製的黃色背心、撒奇萊雅族色系的衣服表演娛靈舞蹈，也才使族人意識到北埔漸漸湧現的撒奇萊雅族意識。2010 年，北埔婦女舞蹈團成立，利用成立經費製作族服，北埔部落的族人終於有了屬於自己的族服，時常在各種場合演出。此部分將在第五章有詳細探討。

北埔部落首先公開表達撒奇萊雅族身分的是 Dihang、Huyu 夫婦，繼而帶動起北埔部落的族群認同。Dihang 擔任過兩屆的新城鄉民代表，他的父親是撒固兒部落的撒奇萊雅族，在日治時代，日本政府招墾移民，全家就搬到北埔部落。父親的認同意識很明確，因而 Dihang 在正名後，全家就更改了族籍。妻子 Huyu 原本以為自己是光榮部落的阿美族，以前她只知道自己的祖母是撒奇萊雅族，一直到嫁給 Dihang 之後一起幫忙正名運動，看到自己的舅舅也有去，才驚覺自己的媽媽

⁵³ 所列歌曲皆為撒奇萊雅族年齡階級歌曲，每首歌都搭配相應之舞蹈採集自 Kumud Bulaw、陳阿水、吳清三等人。

⁵⁴ 苦棟樹，撒奇萊雅語為 *tilebes*。由於當時尚未採集到苦棟樹的撒奇萊雅古語，故以阿美語的 *fangas* 代替。苦棟樹在撒奇萊雅族的文化脈絡中是重要植物，以其木質較輕可作為蓋房屋的建材，亦可製造箱子。長大的苦棟高達三四層樓高，紫色花開滿樹，非常壯觀，常種植在部落內，尤其是在會所旁邊，故時常作為成年具勞動力的階級象徵。

那邊也是撒奇萊雅族。往後，兩人就肩負起北埔地區撒奇萊雅族群事務，Huyu 後來擔任了撒奇萊雅族群委員，在族群事務上不遺餘力，北埔部落也就隨之較有撒奇萊雅人出來參與一些族群活動。在 2009 年以後，北埔部落參與族人多以婦女團體居多，原因是透過當時的族群委員 Huyu 的帶動，使得部落媽媽們一起結伴參加。

火神祭對北埔部落的影響層面落實在兩個方面，第一是影響促使當地撒奇萊雅族認同趨向明顯化，第二是開始有以推動撒奇萊雅族為主的豐年祭典。北埔婦女舞蹈團的參與家庭 Siku 和 Dungi 姊妹，他們早在正名運動後便改了族籍，可是直到接觸了撒奇萊雅族舞蹈，她們坦承才開始認識撒奇萊雅族文化。Siku 說：

我覺得我們撒奇萊雅族的舞真的很好看啊，端莊嫺熟，不是阿美族那樣熱情如火的表達，那是因為我們從前居住的環境就是平原嘛，以農耕為主，婦女平常就是插秧啊、採集啊這些勞動，舞蹈當然是比較多彎腰、牽手的動作，還有兩人牽手併跳這個動作也是阿美族沒有的。我覺得我們 Sakizaya 的舞最能顯示出我們的美啦...哈哈...(20120311 田野筆記)

Siku 之所以認為撒奇萊雅族的舞蹈較能顯現出撒奇萊雅族女性之美，其實是因為她在學習舞蹈的過程，已經進入到「文化認識」的層面，不僅只停留在肢體的模仿、動作本身的美觀與否，而是深入體會到舞蹈與先人傳統生活的聯繫關係，因之在當代重新以身體實踐舞蹈時，能夠將祖先的生活方式之美融入舉手投足之間，而舞蹈本身就是撒奇萊雅族女性生活的體現。Siku 的姐姐 Dungi 更是喜歡將傳統舞蹈重新編創成她自己風格的舞蹈，她說：

Sayum 妳看我們的舞蹈動作多好看啊，有一種好像很害羞、嬌滴滴的樣子，不是太熱情卻是一種良家婦女的感覺，妳看有沒有像我？我把這支舞編成另一支，在那個文化園區表演妳說好不好？(20120311 田野筆記)

由北埔婦女舞蹈團所編制的舞碼，也成為火神祭典上重要的表演團隊。娛靈表演節目數從 2007 年的 1 個，到如今已增加至 6 個，表演團隊也由 1 支隊伍增加到 5 個團隊。由於 Siku 對撒奇萊雅族舞蹈的喜好，進一步影響到她的女兒 Yumi，認識了 Yumi 以後，她時常跟著小奇萊工作隊跑到各處去從事文化復振工作。2011 年當我詢問她是否願意擔任祝禱司時，她義不容辭地答應了：

我覺得當祝禱司沒有什麼不好啊，別人說的會附身、部落會死人這些我其實覺得沒有在怕誼，我們做的本身就是一個傳承的工作，有什麼不好

的會來害我們？

(20110405 田野筆記)

2013 年，行政院原住民族委員會推動「搶救原住民族瀕危語言實施計畫」第二年，以家庭為單位進行族語教學。相較於 2012 年的同一計畫，北埔報名家庭數是 1，2013 年就有 7 戶家庭報名參加學習族語的課程，而這 7 戶都是舞蹈團婦女成員的家庭，也是火神祭娛靈表演人員的家庭。

北埔部落的族群意識在火神祭場域中慢慢展現出來，連帶著在各領域（族語、歌舞學習）延伸開來，像漣漪一樣不斷往外拓展。2012 年，Yumi 的姐姐 Days 因為參與族語學習家庭的緣故，而開啟了認識撒奇萊雅族文化的大門，在 2012 年火神祭中也加入了祝禱司團的行列。關於這些年輕祝禱司的經歷，我將會在第五章有深入的探討。

三、壽豐鄉水璉部落

水璉部落是文化復振發展中較複雜的部落。正名運動時期，水璉部落有數十位老人家跟年輕人一起去行政院遞交連署書，希望撒奇萊雅族能夠正名。2006 年第一屆火神祭時亦有十來位耆老參加，因著水璉部落擁有撒奇萊雅族最早的部落傳統（達固湖灣戰役後，因撒奇萊雅族人的大量遷移而建立了水璉部落），水璉部落出生長大的 Tiway Sayion (1992) 也在其著作中談到南勢阿美族的年齡階級、儀式和習俗，便是依據其後來的撒奇萊雅族認同所做的田野調查紀錄。水璉部落的祭儀方面至今仍遵循著撒奇萊雅族的方式進行，並且雖然與阿美族因長期互動與相處，使部分文化表徵幾乎類似，但由於文獻大多將撒奇萊雅族與阿美族等同視之，所以現今所存有之南勢阿美文獻所記載之文化，有些是撒奇萊雅族真正文化內涵的傳播。

由 80 年代 Tiway 校長所帶領的認同回歸，和當時部落長者的認同支持，凝聚成一股現今籌辦火神祭的動力。水璉部落的撒奇萊雅族認同者年齡偏高，原因是這裡本來就是達固湖灣戰役所影響、聚落遷移的第一現場，因此現今還擁有或間接擁有戰役記憶和族群認同的族人就是部落的老者。原本預計 2008 年在水璉部落輪替辦理的火神祭，卻因政府部門觀光因素的考量向族人施壓，希望能辦在市區的撒固兒部落，水璉部落因而喪失了透過火神祭喚醒更多族人認同的契機。而後由於 2008 年上任的水璉部落頭目是阿美族人，懷有強烈的阿美族認同，對於撒奇萊雅族文化的推廣與復振工作較為冷淡，隨著部落中撒奇萊雅族認同意識較高的長輩們日漸凋零，水璉部落的認同度普遍也較無顯著的成長，即便具有撒奇萊雅族認同意識，在部落中也較低調。可見群體的認同意識不僅是部落政治、領導人

風格以及個體選擇等多重力量作用導致的結果，尚有部落文化適應的進程及部落居民自主的調適。

根據在水璉部落長大的族人 Toko 表示，水璉大部份族人在與阿美族人通婚頻繁後，加上處於開放的環境，族人因工作緣故要四處奔波，來往於花蓮市、米棧與水璉之間，不像馬立雲或磯崎部落，得以因為封閉的環境而獲得自發性生存策略，因而凝聚較高的撒奇萊雅族意識。不過，由於水璉部落保有較豐富的撒奇萊雅族傳統建築，而部落中還保有搭蓋家屋傳統技法，因此 2009 年，當屏東原住民族文化園區要建造十四族傳統家屋以作保存之用時，便由帝瓦伊撒耘文化藝術基金會委託水璉部落族人進行建造工作。在屏東園區建造家屋時，筆者親自在現場紀錄工法，而將傳統造屋技術予以數位化典藏。而搭建家屋的新生代以及中生代男性族人，在三個月的建造歷程中也經歷了身份認同的省思（詳見第五章）。

四、豐濱鄉磯崎部落

磯崎部落在幾位主事者帶領之下，2007 年族群正名後，開始漸漸以撒奇萊雅族的風貌出現。在火神祭辦理的前兩年（2006、2007 年），部落尚未有聚集的認同意識出現，2007 年只有零星的族人來參加，但 2008 年就有磯崎的族人團體參與。磯崎部落之所以在火神祭辦理一、兩年後，族群認同意識有快速的增長，除了 Sawmah 頭目以鮮明的撒奇萊雅族認同出現在公開場合（磯崎豐年祭、縣政府主辦之聯合豐年祭）之外，還有其妻 Kiniw 的文化尋根、和女兒 Siku 的撒奇萊雅族風格文創事業、阿美族村長陳義盛，吳學良老師，洪清一老師的支持皆扮演了文化復振推手。近年來部落除了發展文創產業之外，也積極向外爭取建設，部落在 2009 年成立花蓮縣加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會便時常結合族群文化與觀光發展，協力推動撒奇萊雅族在東海岸的文化意象，近年來是推動撒奇萊雅文化不遺餘力的部落之一。

當部落的撒奇萊雅族認同意識逐漸發展成熟之後，2009 年火神祭的長老會議決議 2010 年火神祭在磯崎部落辦理，由頭目家族統籌。而這是一場很重要的部落輪替，顯示近年來在磯崎部落的阿美族/撒奇萊雅族揉雜認同⁵⁵探索中，階段性的撒奇萊雅認同顯現。以下我將敘述幾位磯崎部落幾位實踐者的行動，以探索磯崎部落在火神祭影響之下，近年來撒奇萊雅族認同的成長。

Sawmah 頭目與太太 Kiniw 是撒奇萊雅族人，Kiniw 媽媽以開雜貨店、海產店

⁵⁵ 關於磯崎部落的揉雜認同過程，詳情請參見王佳涵。2010。《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》臺東：東台灣研究會。

營生。靠山近海的地理位置讓生活不虞匱乏，但距離市區遙遠，要去外地工作也麻煩，Kiniw 媽媽乾脆捲起衣袖做起生意買賣。民國 7、80 年代，部落裡的雜貨店是小康家庭的象徵，很會做生意的 Kiniw 媽媽講話公道、熱心又明事理，加上丈夫是頭目，因此很快的，其家族就成為了地方上的領導指標。撒奇萊雅族正名後，Kiniw 媽媽率領部落婦女自主成立海浪隊舞蹈團（詳見第五章），除了以頭目太太身份領導部落婦女進行撒奇萊雅族歌舞的展演活動之外，亦積極向部落長輩學習保存撒奇萊雅族歌舞，是擔任協助歌舞傳承推廣的重要人物（王佳涵 2010）。會全心投入撒奇萊雅族歌舞傳承，Kiniw 說道：

以前我小時候就常常看老人家跳舞，但是我們長大以後就不喜歡他們的舞，因為他們的舞很簡單，平平的，不像現在我們跳的時候頭會往上、腳都會跳起來，變化也比較多。可是，後來覺得，其實老人家的舞還滿好看的，可能是自己年紀大了吧！（笑）而且也正名了，不回去跳的話，誰要來跳？如果沒有人跳就要失傳了。
（20090718 田野筆記）

而 Kiniw 媽媽也真的做到她的承諾。每年火神祭海浪隊總是在娛靈中表演最多節目，她將平時採集來的歌舞重新編曲，成為部落媽媽們喜愛跳的舞曲，而凝聚了磯崎部落當地婦女的認同意識。例如追隨 Kiniw 媽媽一起整理部落歌謠的 Hongai 便說：

看她（Kiniw）這樣一人太辛苦了，我還年輕，小時候也聽過老人家唱 Sakizaya 歌謠。因為 Kiniw 這樣發起帶動，我也覺得這是一件好事，就跟著部落長輩一起學習。每年我們磯崎豐年祭的表演節目最精彩了！而且我們每年在火神祭的表演都是最多的。Sayum 妳每年都有來啊，你應該知道！
（20090718 田野筆記）

Hongai 所說的精彩表演的呈現，其實就是海浪隊這群部落媽媽們努力的成果。因為在文化採集上，根源自好幾代長輩祖傳下來的身體實踐經驗，因此在 Kiniw 等婦女有意復振傳統歌舞的決心上，舞蹈呈現得特別像傳統舞蹈重現。民族音樂家吳榮順（2008）在比較撒奇萊雅族各地的歌謠與舞蹈後，發現撒奇萊雅族人雖經一百多年的流散，受到漢人與阿美文化的甚深，但在撒奇萊雅族的歌謠仍有其一貫的文化特色，例如彎腰、快速左右甩動雙手及併加跺腳的舞步普遍出現於撒奇萊雅族各部落的舞蹈之中⁵⁶。

⁵⁶ 引自財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。2008。《花蓮縣撒奇萊雅族（Sakizaya）無形

Kiniw 的女兒 Siku 同樣也是重要的開起部落認同的鑰匙。當 2005 年製作第一套女性族服時，小奇萊工作隊帶著老照片和文獻資料與族人討論好的族服樣式，找到 Siku 製作族服時，Siku 還不知道什麼是撒奇萊雅族。工作隊成員簡單地向 Siku 解釋這是一個正在朝向以正名為目標的族群，就分佈在花蓮平原，甚至磯崎部落也有我們的族人。Siku 老師當時很謹慎的向我們詢問族群的歷史和神話，以為我們製作最符合族群精神的樣式。後來 Siku 回部落之後，帶著好奇和疑問去問母親 Kiniw，Kiniw 很快就承認說：「我們就是 Sakizaya 啊！」屆不惑之年的 Siku 就和大多數後來才認識自己也有撒奇萊雅身份的中生代一樣，充滿了驚奇，每個人都佩服老人家守密到家的功力。在經過查找資料、和工作隊其他成員進一步認識之後，Siku 漸漸開始探索自己的身份，成為協助文化復振的藝術家，時常替族群製作文創產品，之後開族群會議時，她成為了磯崎部落重要的聯絡窗口（詳見第五章）。

因著女兒對身份的探索和認同，頭目和 Kiniw 也就在背後支持女兒，而這個家庭成員也都各自經歷著文化身份的探尋。Kiniw 媽媽的探尋場域在舞蹈。因為喜歡跳舞的緣故，當老年的她因為社會風氣的開放、也受下一代身份探索的影響，開始在回溯記憶的同時發現傳統的撒奇萊雅舞蹈。年輕時因為愛好阿美族舞步的輕盈、激越、熱情，而漸漸遺忘掉的老人家的舞蹈，如今漸漸浮上記憶。透過田野調查，重新發現撒奇萊雅舞蹈之美。Sawmah 頭目在各種公共場合、政府的頭目聚會中都穿著撒奇萊雅族服現身，不隱藏自己的身份，成為最早帶頭穿上撒奇萊雅色彩的頭目之一。關於 Kiniw 媽媽的海浪隊，將在第五章有詳細的說明。

家庭兩代人紛紛各自透過服飾、舞蹈和政治場合的場域，抽絲剝繭、釐清自身文化的面貌，而磯崎部落也就在頭目家庭的認同帶領之下，影響部落裡的其他撒奇萊雅族人。

磯崎部落興起的這一股身份探索中，漸漸醞釀在火神祭中浮出檯面。2009 年，當討論到火神祭輪替辦理的想法時，Sawmah 頭目馬上便答應了。頭目說：

也好啦，每年都是你們（Sakul）辦，明年換我們啦！我們磯崎國小的空地很大，因為那是荒廢的國小，所以可以站很多人。我們的人很會蓋祭屋，我們會蓋一個又大又豪華的豪宅！
（20090718 田野筆記）

由於 Sawmah 頭目由於在地方上具有足夠的影響力，因此很快便號召部落中

文化資產普查期末報告書》(97 年度推動無形文化資產普查工作專案補助計畫) 花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。

的年輕人或中年人動員了起來。他們選好祭場、祭祀的地點、搭蓋祭屋，至於祝禱及祭祀的工作，還是由祝禱司與主祭、輔祭來完成。在磯崎族人積極號召之下，當年火神祭幾乎是讓小奇萊工作隊的成員、和撒固兒部落好好休息一年。

五、瑞穗鄉馬立雲部落

馬立雲是撒奇萊雅族群意識最凝聚，卻也是傳統祭儀文化流失最嚴重的地方。1960年代，西方宗教已深入至花蓮、台東的山中部落，馬立雲部落自然也慢慢受到基督教文化的涵化，而漸漸失去傳統巫祭文化的信仰，不過火神祭典對馬立雲部落的複雜影響，卻是令人驚奇的。馬立雲部落因位居山之後方，在台九線國家省道開闢之前，此地仍是荒野一片，不容易到達，居民也沒有與阿美族混居的現象。在封閉的環境中保存了完整的語言及無形文化資產。族人對於撒奇萊雅族的認同感強烈除了因地緣關係所致，當地教會的亦佔有不可或缺的重要性。當地的楊牧師本身即為撒奇萊雅族，受到教派的影響，開始在部落內以撒奇萊雅族語講道，所以教會對馬立雲部落的語言傳承扮演著重要角色。

但也因為道路開闢了，部落中亦有青壯年人口外移的現象，目前居住在部落中的族人多為70歲以上老人家，和20歲以下之青年。馬立雲部落大部份在1980年代有大批青壯年移居桃園縣工作，雖然遠離家鄉，至今仍然沒有切斷與故土文化的臍帶連結。至今桃園縣的馬立雲青年多以成家立業繁衍子孫，據當地族人統計，現今桃園縣平鎮市約百位撒奇萊雅族人，每逢豐年祭、火神祭及重要慶典會部落之外，當地繁衍眾多的族人亦成立「撒奇萊雅族旅北同鄉會」，定期舉辦宗親會和交流。當地族人Icung熱衷族語教學，他在當地除了與部落大學合作開設「撒奇萊雅族文化工作坊」之外，閒暇之餘也教導自己和親人的孩子學習撒奇萊雅族語。他說：

我們是從馬立雲出來討生活，但我一刻也沒忘記過馬立雲。Sakizaya正名過後，我回家老人家跟我們說我們就是Sakizaya，我從小記得我們說的話就是跟阿美族不一樣。現在我們到桃園來討生活是一回事，家鄉的事情還是我們心中最重要的事。

我自己在桃園有開課文化工作坊，教大家一些Sakizaya文化的事，因為大家都改族籍了嘛，可是說文化的認識還是很淺，像那個火神祭的由來啊、Takubuan戰役大家都還不是很瞭解，尤其是我們的小孩子。然後話也都不太會講了，這樣回馬立雲也很難跟老人家溝通，所以我們就自己自己，弄工作坊順便可以跟大家彼此交流，畢竟大家都是同一個地方出

來的嘛！

(20120516 田野筆記)

雖然馬立雲有大半青壯年如今在遠方，但可見他們的族群認同感強烈，沒有因久居都市而漢化。因此我在論及火神祭對馬立雲部落的影響時，其實也會涵蓋桃園區域的撒奇萊雅族人。

2006年正名運動時，馬立雲部落約有30幾位老人家與年輕族人共同搭車到台北行政院遞交正名申請書，對於族群能夠正名，他們心中欣喜若狂。在之後的族群會議到火神祭籌備會，馬立雲部落雖然遠，也都還是會開車一同前來商討族群大事。第三章提及幾次重要的籌備會議，馬立雲從來不缺席。前頭目莊丸丁總是開著他的九人座汽車，帶著一車的族人：林來億、楊富男、葉來福、楊玉蘭、陳玉蘭等族人，到花蓮市與其他部落代表開會。

因此在討論到火神祭對馬立雲部落的影響時，必須從2006、2007年火神祭籌備會議的時間點算起。族人深知基督信仰中，不可祭拜別的神祇的戒律，但是對於火神祭，他們是怎麼看的呢？莊丸丁前頭目在2007年時還曾擔任過五色使者之一，他用母語說道：

其實我當然知道這是不行的，可是能怎麼辦呢？在信教以前，我也是個祭拜祖先的Sakizaya族人啊！能說信了教就把祖先拋一邊嗎？我們馬立雲都知道Sakizaya要正名了，這是我們有一天想都想不到的事，一直以為就當一輩子Amis，沒想到有朝一日還可以做一個Sakizaya！

(20110430 田野筆記)

接著我問道，關於做祭典這件事，他的心裡是如何調適、轉換的。他說：

哎呦，就內心禱告啊，跟主說：這是一定要做的事，祖先都不要了，我說我愛主祢會相信嗎？然後祭拜時候我的心裡都在哭啊，一方面覺得很對不起上帝，一方面覺得很對不起祖先...之後我就知道了，我覺得祭拜跟禱告是一樣的事，我可以在祭祖的時候，同時跟上帝說話，請祂的靈安慰我的祖先，叫他們好好安息，不要再有痛苦。(20110430 田野筆記)

2007年火神祭之後，不乏有部落頭目、代表擔任五色使者，莊丸丁頭目也就安心卸任了。但是每一年，他都還是會帶領馬立雲部落的族人4、50位前來參加祭典。他們的內心自有一套權衡的策略。涉及祭神、迎靈的時刻，他們在內心跟自己的祖先禱告；繞境的時候，他們與祭者一同緬懷過去歷史、一同哀悼；送神

時刻，他們以禱告為族群祈福。這是因為，族人深知這場祭典對於族群的重要性，是族人歷經百年時候第一次的祭祖；對於馬立雲族人來說，象徵的意義大過於實質的祭祀，代表著族人在祭祖的重要時刻，能以撒奇萊雅族後裔的身分齊聚一堂。

另外一個較極端的例子是，在這基督徒佔多數的部落中，有一個族人以特別的方式回歸落實傳統祭儀的文化實踐，那就是 Tubah Kumud 長老。Tubah Kumud，馬立雲部落撒奇萊雅族人，日據時代在一片窮困的部落生活中奮發向上，爭取到去日本讀書的機會。回國後，他在神學院繼續學習，成為了傳道。但是，在與 Tiway Sayion 校長認識之後，兩人決定從事族群正名運動，Tubah 遂捨棄了他的神學工作，在祭典復振的時刻，穿起傳統服飾、執起火把擔任火神祭主祭—這在基督教義中是「膜拜偶像」的嚴重問題。他說：

如果神要我在這世上只做好一件事情，那做好我族群的事情和傳福音是一樣的。如果我認知到我生命中最重要的事情，我相信上帝會祝福我，也會給我力量，不畏懼外面的流言，因為我不愧對天地，也不愧對祖先。我和 Tiway 校長做的這些事，都是讓族群快點以正式的名稱存在這個世界上，有誰能夠說我為了做這樣的事情就是對不起神、對不起基督信仰？

(20100430 田野筆記)

Tubah 長老一直帶領年輕族人在火神祭中，以勇敢、堅忍的態度去面對祭祖這件事，他不僅一肩挑起主祭之責，更是做到 2009 年他的身體狀況亮起紅燈為止。2009 年以後，Tubah 無法勞動的身體開始坐在教室裡，開創族語教學的事業版圖。2010、2011 年在國立東華大學教授撒奇萊雅族語課程，一直到他過世之前，都不斷催促我們快點學族語，也鼓勵我們趕快完成學業論文：

你們年輕人還有時間，要趕快把族語學起來，將來的族語傳承就靠你們了。還有論文寫完了沒？趕快寫啊，寫完第一個拿給 *baki* 看。我們 Sakizaya 缺的就是讀書人，這些論文趕快出土，讓大家快點認識我們 Sakizaya。

(20100312 田野筆記)

不幸的是，我一直都沒能在他闔眼之前完成論文。Tubah 長老以 79 歲的歲數去世，可以說他與 Tiway 校長那一輩的族群領袖任重而道遠，死而後已。時代的交接可以說真正的要落到更年輕一輩的族人身上了。因為他個人領袖形象深植人心，因此他不遺餘力推動火神祭時，其實影響了許多年紀小他一些的部落頭目、領袖，撒固兒部落的 Nuwatan 在 Tubah 卸任主祭之職後，便一直擔任主祭至今，

他說：

Tubah 之前當主祭時的樣子真的留在我心目中，我現在當主祭也會去留意每一個祭祀的順序和步驟，期望能跟他做的一般好。

(20110718 田野筆記)

近年來，馬立雲部落在族語老師陳玉蘭、葉珠君老師帶領之下，馬立雲部落的青年教育成效顯著。馬立雲部落由於年齡結構偏向兩極化，許多父母在外工作，孩子留在部落中形成隔代教養的家庭。不過也正因為如此，孩子幾乎能與使用全母語的祖父母對話，在母語環境極佳及部落族語老師積極培養之下，馬立雲部落的孩童普遍具有較好族語能力。兩位老師在部落內推動族語教學，自發性跟小孩子進行全族語會話的活動，接著召集孩子們發展木鼓打擊樂的學習，之後並透過年輕族人 Buting、Masao、Laong 的協助，組成木鼓 (*tatuktukan*) 隊⁵⁷，傳承發揚會所文化。因早在日據時代以前，馬立雲部落族人為躲避太魯閣族人的侵襲而避難來此，因此他們所承襲的木鼓文化是和由撒固兒部落所一脈相承的。現今馬立雲木鼓隊以發展出自己的練習曲目和節奏，並在火神祭開始前表演，讓各部落撒奇萊雅族人看到不同部落文化的發展現況，並且也驚異於馬立雲的孩子極佳的節奏感。雖然缺少青壯年人口，但接受族群教育文化深厚的馬立雲部落學童必是將來撒奇萊雅族部落的中堅。

雖然如此馬立雲部落族人會踴躍參與祭典，但是談到火神祭的部落輪替時，在此地辦理的時機還是不成熟的。族人李喜妹為難地表示：

火神祭我們都會去啦，但是不要在馬立雲辦，因為很多老人家都還是覺得辦在部落，教會旁邊...怪怪的。教會說不可以拜偶像，我們不是拜偶像，那些是祖先，我們只是希望他們現在靈魂平靜，但是辦在馬立雲，會有很多反對啦... (20120918 田野筆記)

可以知道族人們顧慮的終究還是宗教的問題。但是對於馬立雲部落族人來說，選擇參與火神祭與否不是絕對的二擇一命題，這之中有許多認同感、價值觀的衝擊與折衷，族人選擇折衷的邊禱告邊祭祀策略，或不參與祭拜但直接參與娛靈表

⁵⁷ 撒固兒部落的黃金文耆老 (2006) 表示，早期撒奇萊雅族居住在達固湖灣時，習慣在聚落四周種植刺竹圈，作為保護族人的活動及居住地。每次有新的年齡階級進入時，耆老就會帶著新進階級的成員在部落外圍加種一層刺竹，因此聚落四周的刺竹層相當厚，是防禦外敵最堅固的圍牆。整個刺竹籬僅有兩個取水出入口，族人會在出入口的地方築有瞭望臺，以便瞭望並觀察部落附近的狀況。當族人要集合時，會在瞭望臺上喊叫，再敲打由樟樹或茄苳樹製成的木鼓信號以召集族人。

演的參加形式，揭示了族人選擇參加祭典的能動力實來自於文化傳承的心意和自我身份的剖白。

第四節 小結

第四章我關注當撒奇萊雅族文化式微之時，當代族人是怎樣重整文化視野、挽救瀕危文化、進而創造新的精神價值。在第三章談到火神祭的誕生，是如何揉進族群創傷記憶、經歷斷裂、而在當代因為國家法定身份的認定後重新找回文化身份認同，第四章則延續第三章的主題，探討作為族群首先復振成功的祭祖儀式—火神祭如何影響族人內心的轉變，如何從疑慮到觀望到接受，而對各部落的影響為何。那在部落中不被聽見的聲音，關於他們的懼怕，他們的認同或迴響，更是日後促成更多文化復振工作的動力，在撒奇萊雅族文化瀕危的當代，有更多於祭儀文化的項目亟待保存與回復，而各部落裡的行動者，他們如何從平凡的百姓一變為族群復振運動中重要的旗手，這是當代研究撒奇萊雅族文化時首要去注意的，關於他們的心態史研究。

第一節文化實踐的課題，首先點出火神祭實踐初期遭遇的難題，分別是：族人的疑慮、公權力的滲透與部落分佈遼闊等各類因素。初期族人產生的疑慮首先是發生在舉辦地撒固兒部落。撒固兒部落的宗教信仰和價值體系基本上在1950年代以後便進入了以基督教體系為主的信仰圈，但是即便如此，相較於馬立雲部落篤信堅強，撒固兒的基督教信仰是採取折衷式的，也就是在去教會以外的時間，如有豐年祭或其他相關慶典時，依然會回到原住民族文化價值的範疇裡去。在撒奇萊雅族的傳統信仰中，認為久死不得祭拜的靈魂會變成孤魂野鬼、六親不認最終招致災難，因此當族人知道火神祭宗旨後，有些族人會因顧忌而不參加；採取的是一種「觀望」的心態：「我先看看有沒有事情會發生，若是安全的話再說。」因此火神祭初期，參與人數並不多。然而其中弔詭的地方在於既然已經信奉基督教，為何還會害怕、相信鬼神之事呢？這說明了當撒固兒部落族人聽聞要辦理火神祭時所產生的擔心懼怕，實則已經回復到了傳統精神價值的範疇，以原住民族信仰的邏輯去衡量當代祭典的施行。由此可以看見，雖然實際上部落族人上教會的比例很高，但是一觸及原始思維族人的反應便是嚴肅又擔心，將祭典視為是需要小心謹慎之事。

火神祭難題之二在於公權力的滲透。水璉部落作為Tiway Sayion校長的部落，他生前積極復育當地撒奇萊雅族文化，並以行動實踐紀錄當地口傳歷史。校長

去世後，水璉部落曾在2008年有機會辦理火神祭，卻因政府部門基於觀光效益的考量而指示依舊將火神祭辦在鄰近市區的撒固兒部落，最後族人妥協只因為文化復振初期，的確需要仰賴政府部門的支持與宣傳。沒能在水璉部落辦理火神祭，成為了該地擁有撒奇萊雅族認同，族人心中的遺憾，雖然頭目的認同傾向和主導也造成一定的影響，但不可諱言的，此與政府部門之主導因素的多重力量決定之下，造就至今水璉部落仍是撒奇萊雅族認同較為隱性的部落之情況。而參與無形文化調查工作所面臨到的難題是，當政府以「傳統文化」為審查標準省視當代撒奇萊雅族瀕危的文化面貌時，沒有達到其所預設的標準，於是要求族人提出更為「傳統」的文化特徵。以「傳統」概念凝視文化時不僅造成了文化面貌的單一性，且忽略了族群經歷歷史變故在當代的文化適應過程。

難題之三是由於戰爭和當代各種徵收事件，導致部族瓦解，散居到各處，部落分佈範圍過於廣大，以致於現今每年火神祭都勢必需要各部落族人勞師動眾來到其他部落參與祭典。而如有長輩身體不適或衰老，就很難到別處參加祭典。這在祭儀文化的復振上，造成一定程度之困難。

第二節祭儀的確立，就火神祭中的服裝、歌曲、程序、祭祀四大面向來觀照撒奇萊雅族認同意識歷年來的轉變。我所觀察的項目，皆是外顯文化行為，首先視覺上的改變就是服飾上漸漸褪去阿美族的元素。2006、2007年正名初期，由於族人的族服尚未製作，在族群公開場合上便還看得到阿美族服飾。或者有些族人會自行製作撒奇萊雅族族服，然而腳套卻還是阿美族的樣式。這些意外造成的「混搭風」，反倒留下了認同潛移默化的痕跡，展現了文化由阿美族漸漸過渡撒奇萊雅族的過程。兩個不同族群的色彩呈現在族服上，就像文化認同的光譜一樣，時而閃現雙重的、曖昧的、游移的色彩，隱喻了族人內心認同的歷程，是一種「漸漸褪去阿美族」的顏色，也看得出文化實踐並非一蹴可及。

而隨著每年都不斷進展推陳出新的無形文化調查，不管是政府部門基於新族群所要求的調查研究，或者族人自行開展的調查，撒奇萊雅族的文化多樣性每年都有不一樣的新發現。例如歌謠的出土，便不是偶然。藉由與耆老們的訪談、聊天而想起的歌謠，都成為族群極珍貴的寶藏。因而在火神祭現場，原本播放的阿美族歌曲，漸漸地有撒奇萊雅族的出土歌曲而取代。這在情感的召喚上，透過旋律的共享性，我發現不同部落的撒奇萊雅族人對於某些共同歌曲產生了共鳴，儘管他們身處在不同的地域。田野調查的資料顯示，撒奇萊雅族人在日據時代為躲避太魯閣族人的侵襲而有一次大規模的遷徙到馬立雲部落，而這些至今還存活的耆老，他們聽到父母、祖父母唱那些歌曲的年代，就是在日據時代。耆老們的父

母、祖父母就在日據五十年的某一年裡，悄悄地從北邊到馬立雲。因此，才會出現今彼此之間沒有往來的撒固兒部落和馬立雲部落的耆老們，為何會因同樣聽過這些歌曲而喚起了底心深處的回憶。火神祭中所播放逐年新挖掘到的撒奇萊雅族歌曲，確立了火神祭儀式進行中，某種更能呼喚長者族群情感和認同記憶的源頭。

接著2008年宣戰程序的加入，使得火神祭儀式程序更為完整；更重要的是，以火神祭作為觀察文化復振的場域，提供了年齡階級會所教育復振的成果。2008年族人自發性地辦理會所訓練（撒奇萊雅族青少年學習營），課程以長者傳授部落歷史、神話典故、歌舞和祭祀文化為主，培養孩子認識自身文化、愛族群的心。加上Kumud頭目也有心復振部落的青年階級，透過他的協助，復振以13歲到18歲的*fangas*（苦楝花）階級，而在火神祭時以實際的訓練成果（射箭、拋擲矛槍）展現在宣戰時刻。隱藏在宣戰背後的意義—「宣戰」是階級精神、傳統文化和集體記憶的載體。Halbwachs（2002）說，指出集體記憶是在操演中傳送和保持的，身體實踐的行為往往成為記憶傳承的重要手段。為使儀式有效地發揮記憶作用，必須通過操演，而操演的基礎是身體。蘊含意義深刻的集體記憶為人們所親身經歷，這些記憶在身體中積澱，人的身體實踐是傳承集體記憶的方式之一。當這群少年以身體實踐學習傳統文化，並在祭典時展現出來，更加確立自身身份，對於觀看者族人而言也是一場記憶的復甦。而樹立清兵牆的「想像的勝仗」，不是幻想或宣洩族群仇恨，而是隱喻了當代撒奇萊雅人勇敢面對過去不敢面對的離散命運、以及斷層百年的尋根之路。文化的適應調整是與時俱進，不可能逕以古代的傳統標準套在當代文化上丈量而忽略了時間、歷史在一個族群身上的丕變。

關於火神祭祭儀文化之確立，則是由2011年新加入之祝禱司成員而催生「祝禱司團」，以及噶瑪蘭潘屋吉祭師的同祭。但祝禱司團成員族語程度的貧瘠和傳統智慧的缺乏成為了訓練首當其衝的困難，不得不從零開始。而曾有記者或觀光客因為看到了祝禱司訓練的方法：從祭辭一個字一個字練習、將祭祀程序演練出來而定論這是一種「文化展演」，卻沒有看到背後每個祝禱司個體學習的動機，與身體因為守禁忌所承受關於「文化傳承」銘刻在身體上的痛苦（飲食不均、削瘦、食欲物欲的節制...等等）。在祝禱司們因堅守禁忌而飽受的身體之苦過程，正是Turner（1985）所說的「中介狀態」（liminality）。在祭典開始之前，祭禮人員不論主祭、輔祭或祝禱司所經歷的一段靜修、禁忌遵守的階段，就是他們進入「中介狀態」。甚至越來越多的族人在信仰折衝之間協調，從觀望角度進而到參與，個體在其內心不也是經歷了一場中介的狀態嗎？而先前兩次尋巫未果的經歷，讓我認識到，原來信仰西方宗教的「前」祭師們，基於信仰堅定，或遭逢惡靈纏身的經

驗，始終不再願意吐露過去祭師生涯的點滴回憶，因為即便是回憶本身，都可能是使她們陷入再次被附身的縫隙。因此，造成了現今調查撒奇萊雅族祭儀文化的重重困難，不過也使族人們越加堅信以「祝禱司」祭祀的正當性。

2011年，噶瑪蘭祭師潘屋吉跟祝禱司一起祭祀戰役中死去的兩族英靈。然而卻發生了讓月事來臨的祝禱司上場祝禱「明知故犯」的事件，據潘祭師所說，這便是祖先怪罪而降大雨的原因。這事件給予了祝禱司團的成員們的一個啟發：要拋棄理性世界的眼光，來看待「巫」這件事並不是要背棄科學知識，或智識的分類，而是避免「從祭典的各種符號程序或說明來了解」因為以科學智識的眼光看待流傳千年的傳統信仰及儀式「猶如緣木求魚，各種概念的析辨只是把祭典的活泉阻斷，祭典就是生活，若把儀式當作形式或象徵，則祭典便淪為到一種說明，人就遠離了祭典本身」（余德慧 2004）。

第三節各部落的迴響談到火神祭的文化實踐如何落實在各部落間，以及各部落中文化能動者的迴響。火神祭的接受程度可由參與部落數、歷年參與人數以及程序的調整可以進行瞭解。前三年（2006-2009）皆由推動正名運動的組織（撒奇萊雅族發展協會、帝瓦伊撒耘文化藝術基金會）所承辦，到了2010年開始進入了穩定的部落輪替期。2010年首由磯崎部落的加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會承辦，2011年又回到帝瓦伊撒耘文化藝術基金會辦理，2012年首次交由北埔部落撒噶邦人文教育促進會承辦，2013年由撒固兒部落的國福社區發展協會辦理。穩定的部落輪替，顯示火神祭廣泛受到部落的接受與支持，且由實際的辦理行動去延續族群祭典。火神祭雖然主要以撒固兒部落為主要場地，但申請計畫、號召人力、搭建祭屋、流程確立則由各個部落輪流負責。接下來依序論及各部落間具體迴響實例。

撒固兒部落受到火神祭影響的層面落實在其他祭典的復興以及年齡階級的復振上，這其中並與重要的能動者：Kumud 頭目的生命體驗及其後來的領導有關。首先頭目將社區名稱由國福社區改為「撒奇萊雅族主布社區」，每年舉行撒奇萊雅族主布社區的豐年祭，為突顯出撒奇萊雅族的祭曲與舞蹈，陸續蒐集撒奇萊雅族早期吟唱的祭曲以及舞蹈，在豐年祭的項目內，加重撒奇萊雅族的歌曲以及舞蹈，並且組隊參加花蓮縣的文化祭節目演出。另外則復振久未辦理的捕魚祭。2009年後，火神祭所引起的迴響蔓延在豐年祭的儀式程序上。Kumud 不僅改變了原有豐年祭的觀光習氣，將其回歸為具有撒奇萊雅族傳統儀式的祭典，且不斷反覆教導媒體、學者撒奇萊雅族宇宙觀。2010年極力復振部落固有的青年階級，召集部落中青年主體（13~18歲）學習會所教育，負責祭典前的勞務工作，並在豐年祭時直

接進行晉級儀式，回復原有的 *fangas*（苦棟樹）階級。

北埔部落則在近幾年的火神祭參與中，逐漸由較為隱性的認同轉向明顯的認同意識，透過實際行動的實踐與參與。首先在地方撒噶邦人文教育促進會的努力之下，由 *Dihang*、*Huyu* 的在地族人帶領，當地成立了北埔婦女舞蹈團，以傳揚撒奇萊雅族歌舞為使命，並且由於此契機，北埔部落婦女得以擁有原本經濟狀況無法購買的族服，而在火神祭及重要公開場合皆能穿著族服表演撒奇萊雅族歌舞。此一連帶效應，以及火神祭後續的影響延伸至日後的地方族語學習，祭典參與情形。透過 2012-2013 公部門所辦理的族語學習計畫參與狀況，可看到參與家庭數目由原本的 1 戶增長至 7 戶；學習者由 7 人增加到 50 人次。而其中族語學習家庭中的成員 *Yumi*、*Dayas* 也因而更瞭解自身認同及族群文化，分別在 2011、2012、2013 年加入祝禱司團的行列，學習並以發揚撒奇萊雅族祭儀文化為己任。

水璉部落初期的撒奇萊雅族認同意識反映在正名運動、火神祭復振運動中，皆有高度的接受度，但在後續的發展中，由於公權力的介入，致使部落錯失了辦理火神祭、凝聚共識的關鍵期。雖然水璉部落的祭儀方面至今仍遵循著撒奇萊雅族的傳統，但由於與阿美族因長期互動與相處，大部份文獻也將兩族等同視之，因此部分文化表徵幾乎類似，加上部落領導者本身的認同歸向是清晰的阿美族認同，因此在文化推廣便傾向阿美族文化保存。隨著撒奇萊雅族認同的長者凋零，和復振工作的後繼無力，水璉部落的撒奇萊雅族認同更顯隱微，也由此可見，文化的傳承以及認同取向的回歸，是由於部落自主性的文化發展，以及個體的選擇，並非單純由於文化建構便可成功形塑，因此即便是其他部落（撒固兒、北埔、磯崎、馬立雲）具有較高之認同意識，也並非是由於文化建構之功，個體在正名成功的法定族群身份之下的選擇以及能動性是促成認同主要的原因。

磯崎部落的回響反映在婦女舞蹈團—海浪隊的成立、族服的普及以及火神祭的首次輪替上。*Kiniw*媽媽除了以頭目太太身份領導部落婦女進行撒奇萊雅族歌舞的展演活動之外，亦積極向部落長輩學習保存撒奇萊雅族歌舞，是擔任協助歌舞傳承推廣的重要人物。由她帶領成立的海浪隊成為保存傳統歌舞文化的團體。*Kiniw*媽媽的女兒 *Siku* 也經由部落生活的啟示，開啟了她的原住民文化創意產業的靈感，進而創造了許多不同族群的文創商品，其中屬於撒奇萊雅族的文創商品豐富了固有的族群文化、推廣了族群符號能見度，並看到了傳統文化結合現代創意產業的可能。2010年由於磯崎部落撒奇萊雅族認同意識的醞釀逐漸成熟，而籌辦了火神祭，這是火神祭典首次的輪替辦理，也是第一次在撒固兒部落祭場以外的場地辦理，不僅提供了觀看族人認同意識的具體場域，也達到了部落分工的理想。

馬立雲部落受到火神祭影響的層面在於青年階級前的幼童教育，以及作為認同意識最凝聚的部落如何透過基督信仰折衷的方式參與祭典。由於人口外移現象嚴重，導致部落結構組成以孩童與老年人為主，隔代教養的環境卻意外養成了孩童較佳的母語程度，因此在族語老師陳玉蘭、葉珠君有志帶領之下，不僅專心在族語學習上，且成立了「馬立雲木鼓隊」，繼承傳揚撒奇萊雅族傳統的會所文化。而由馬立雲部落分支出去，在桃園縣族裔繁衍眾多的撒奇萊雅族人亦因沒有切斷與故鄉母體文化的連帶，而在當地成立了「撒奇萊雅族旅北同鄉會」，透過Icung的個案，看到其定期舉辦宗親會、族語學習課程以及文化交流工作坊的文化實踐例子。以上諸多現象皆是在火神祭辦理數年後，由族人參與狀況所產生的連帶效應。至於身為基督教「堅實堡壘」的馬立雲部落，可以看到祭典參與上經歷兩難後所採取的折衷祭祀方式，透過前頭目莊丸丁擔任五色使者的經歷，以「邊禱告、邊做祭祀」的方式參與當代必要的族群文化實踐傳衍。另一例子則是長老Tubah從正名運動伊始，便以全然的投入參與族群運動，實踐他原本欲從事的傳道事業，以人在自己本分、事業上的全然付出與努力，「同樣在『屬人』的領域裡傳揚祂的愛與真實，這份愛化為對族群的愛」。因著以上諸多文化能動者的實踐與帶領，提供了我們觀看馬立雲部落受到火神祭影響後所發出的迴響以及改變。

從大篇幅的厚敘述（thick description）中，體現了火神祭作為一調適現代社會的文化適應，正從原先族人停留在「觀望」的階段，過渡到親自參與的過程。調適的方法或許透過觀察，或許透過其他領域（歌舞、祭典、族語學習）探索自身與族群的關係，每一個族人都有其探索文化認同的場域。Siku的場域是她揮灑的布料，透過懷想，在裁縫機上織下她對族群的思念和情感；Kiniw媽媽的場域是身體，透過身體實踐了撒奇萊雅族的舞蹈，族群的風格和性格在她實踐的身體中展露無遺；祝禱司們是透過祭典場域，以身體實踐禁忌、古老祭祀法則來體現撒奇萊雅文化。

火神祭從第一年年僅約 80 位族人的參與，到 2011 年已經有五個部落、600 人的參與。能動者的探索認同彙聚起來，火神祭成為了一個容納巨大歷史記憶和認同線索的場域，從中可以看到透過族服、歌謠、舞蹈、語言、技藝作為探索場域的匯集，包含了 Siku、Dayas、Yumi、Sawmah、Dungi、Kiniw、Huyu、Dihang...的認同，當然還有無數沒有在論文中提到的名字。

火神祭的雜音在族群內部被清除，是族人的文化適應的結果，並非少數菁英策略性對文化的詮釋。祝禱司們的陸續參與、祭典程序的調整、以及各部落加入的娛靈表演、部落輪替舉辦等等的改變，是越來越多人適應及認同的過程，火神

祭落實在族人生活中的現象。各別案例和作為，是族人個體對文化認同的探索，以及各別與族群建立的關係。

Connerton (2000) 在論及紀念儀式中強調：歷史事件的這場神聖事件被「再現」，儀式的參與者們讓它在儀式中復活，當那些祭禮參與者似乎進入那個神話事件的時代之後，這個神話的神聖化現實被一次又一次地再現。撒奇萊雅在祭儀文化方面的復振，可謂融合了時間加諸在文化本質上的變遷，文化應該被視為一種調和自身的「能力」，具有再生和活動的生命力。就像撒奇萊雅人的精神，是勇於面對殘缺的文化遺存，並不畏懼去找出文化源頭。撒奇萊雅人的文化從歷史裡走出來，仍在一個不斷調整、適應現代的過程中；以其流失最嚴重的祭儀文化重新實踐、並逐漸落實到日常生活當中，這是撒奇萊雅人敬神、勤奮的作為展現。

關於文化的當代適應過程和傳統的關係，羅正心引用Borofsky在1994年編輯的《人類學叢刊》裡適用於當代文化的定義：「文化作為『過程』，與生活適應的『能力』，而非把文化看作特殊的『傳統』、『整體』」。大部份的研究都將撒奇萊雅文化放置在一可預期之「傳統」文化概念裡，企圖以「整體」觀來期待當代撒奇萊雅人對於文化作回應，但卻明顯忽略了文化復振的「過程」，對決定當代的文化形貌和生成原因具有決定性的因素。人們持著有所謂的文化本質，期待見到一個有悠久歷史的傳統文化。撒奇萊雅族正名後，因應政府機關進行無形文化資產調查，督導小組聆聽成果報告時便因火神祭並非傳統祭典而提出質疑，並且要求族人提出更具代表性的「純」的傳統，可看出調查者持文化應為「整體」的概念，應該要有完整的文化源流、古典的習慣與風俗。在這樣的定義底下，扼殺族群遭遇到不可抗力的歷史命運、政權壓迫和變遷，也忽略了文化是會流動以及相互採借。

撒奇萊雅族和阿美族生活在一起許久，許多文化來源皆以不可考，究竟是誰影響誰，或誰採借於誰都不該是討論文化變遷時的重點，而是以當代作為歷史的節點，看文化自變遷中脫穎而出，揉雜了怎麼樣的豐富生命力和多樣性。但在人們習以為常「貴古賤今」、「求古」的對文化傳統的思考邏輯下，晚近的文化形塑反而不被重視。Foucault (2001) 在論述歷史的研究方法時，便提到傳統的功能在於使人們得以思考歷史上發生事物的一致性，因為人們研究歷史便是想找出引以為戒之處，由此便排除、減化了事物的不同處，使得人們對於「起源」的追尋不輟，並把傳統中創新的事物「歸功於匠心獨運，天才巧思，或個人的獨有成就 (Foucault 2001, 王德威譯)。

「傳統」作為人類梳理歷史一個方便的劃分依據，總是能夠在散亂紛雜的事件中整理出頭緒的方法；但依據「傳統」去定義一切當代事物，則顯得不合時宜了。因為找到傳統便意味著找到「起源」(origin)，可是在歷史因素的多重決定(overdetermination)運作之下，根本不可能只存在一個起源，應當是眾多近似「起源」的力量部署(deposit)運作在其中。

第五章 撒奇萊雅族文化復振運動：族服、技藝、樂舞

第三章及第四章分別提到推動撒奇萊雅族恢復族名、文化復振運動以各種階層的族人群體參與，也有以部落組織及法定機構作為介入的媒介。姑且不論這樣的當代國家族群政策是如何摻有多元文化主義、本土化等意識形態的介入而為一種策略，帶有外來者界定族群邊界的權力以及以符合上對下對族群的治理性，但卻也開啟了台灣原住民族正名、自決的契機，也給予了撒奇萊雅族歷史上重生的機會。撒奇萊雅人有了自己的法定姓名、也可能再找回自己的文化智慧。針對撒奇萊雅族在多元文化社會氛圍、民族自覺意識的復振運動，王佳涵（2010）有了中立的陳述：

撒奇萊雅族在獲取一個族群身分之後，外界關注的是撒奇萊雅人如何展現族群文化的主體性與活力。所以，儘管建構的文化展演在意欲區隔的做法中，牽動撒奇萊雅與阿美之間的緊張，但此番的文化形塑，確實也提供撒奇萊雅族裔他們建立自我意義的路徑。（王佳涵 2010：144）

在納入國家法治的軌道中，族群不得不為政府的民族調查而準備，也點到了「核心成員」在此情境下的難題，在於對阿美族「意欲區隔的作法」。不管是哪一族，在當代即將以行政手段納入政府族群政策之後即形成一連串強制/半強制的文化展演工作，以所謂多元文化主義的櫥窗式展演便如雨後春筍般的展開了。諸如眾多改變性質的「豐年節」、「聯合豐年祭」還有以社區營造模式落實在部落中的改造作法，其實都默默地改變了部落結構。

這是檯面上我們已知，意欲符合國家與社會期待，關於一個族群所必須進行的展演。而我此論文中反覆論述的是檯面底下看不到的一文化復振過程中的精神層次。新興正名的族群相對檯面上為了民族調查工作所實行的展演策略，都有其不為人知關於以「族群精神」為核心標的，只是為政治的正名運動開展，而被眾聲喧嘩淹給沒了。隨著論文進展，我們看到了撒奇萊雅族裔認同的軌跡，文化復振的生成脈絡和成果，這些都是廣大族人以身體實踐、參與其中的成果。我們應該要看到的是，是什麼樣的力量、是哪些階層的族人推動而使得撒奇萊雅族瀕臨死亡的文化有活過來的可能？接下來，我要論述火神祭之外的，各領域的文化復振歷程。

第一節 族服重現

2005年籌備正名運動的期間，許多有形以及無形文化的挖掘工作也正如火如荼的展開。族人已經準備好要為爭取正名一戰，然而對一個族群最重要的族服卻還散佚在歷史記憶中。靳菱菱在《認同的路徑》一書裡提出代表族群內涵的族服從應該從「布料、顏色、珠繡的設計、剪裁、配件的用途均展現出族群的文化與歷史，然而對撒奇萊雅族來說這部分的創新大於還原，甚至出現部落各自表述的狀態」（2013：188）。然而各自表述的原因為何，作者似乎未曾從文化斷裂與協商的角度去詮釋。也就是說，忽略了文化瀕臨垂危的歷史因素，在當代文化卻具有隨族人主體能動性而再生的能力。撒奇萊雅族的族服形制、樣貌均有老照片為證，惟顏色的部分因年代久遠無法考察，而需憑藉耆老的集體記憶重新賦予顏色的意涵；難道當代族人、耆老的歷史記憶和文化詮釋竟全然是憑空創造？以下我將陳述撒奇萊雅族服透過族群會議討論最後恢復的過程。

2005年4月小奇萊工作隊聚在一起針對一張照片研究人物的服飾樣式，發現撒奇萊雅族服的可能秘密。後在4月13日的族服討論會議中，與部落長老共同討論。與會者有各部落頭目及代表，和族人，地點在國福里活動中心。

這張隱涵著線索的老照片是一張南勢阿美族的照片。在日治時代日本人類學家調查阿美族群分佈時，依據地理位置將阿美族分為南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、馬蘭阿美、恆春阿美（李亦園 1987：141）。清代夏獻綸〈附錄番社〉所提到的族群分佈勢力指出南勢七社有：巾老耶、飽干、薄薄、斗難、七腳川、慶豐村、理劉（里漏）、脂脂厝厝，其中巾老耶即是撒奇萊雅族，而飽干是撒奇萊雅族的一社（潘繼道 2005：32）。然而最早注意到撒奇萊雅族的特殊性而獨立討論的是移川子之藏，他在1935年和宮本延人、馬淵東一合著的《台灣高砂族系統所屬の研究》曾專門討論撒奇萊雅人的歷史、傳說和語言，但他並未將其獨立出來，仍然劃歸到南勢阿美群之下（伊能嘉矩則是將其劃歸為奇萊阿美），因此撒奇萊雅族正名以前列為南勢阿美族的一群，但是更早的清領時代以前，奇萊平原便有著撒奇萊雅人、七腳川人、荳蘭與薄薄人三群鼎立的空間分佈勢態（陳俊男 1999：33）。根據潘繼道 2005 年的調查，雖然在達固湖灣戰後，撒奇萊雅族逃入阿美族部落生活，但並未完全同化於阿美族，其中語言是最大關鍵。李亦園指出「飽干、歸化（國福里）二社之前身為竹窩社、Takoboan，....Sakitsaja（即 Sakizaya）系統的語言與以上諸社（即荳蘭、薄薄、里漏、七腳川各社）的語言有顯著的差別，其差別的程度較南勢阿美之與恆春阿美的差別尤大」（李亦園 1987，轉錄自潘繼道

2005)。康培德研究 17 到 19 世紀花蓮地區原住民的歷史變遷中指出引用馬淵東一（1933）的調查提到：「撒基拉雅人自身與其他的 Pangtsah 作區別時，在飽干社與舞鶴社稱為 Sakizaya，歸化社稱為 Sakidaya，而其他的 Pangtsah 族則稱他們為 Sakiraya」（康培德 1999，轉錄自潘繼道 2005）。

由以上資料可窺知 19 世紀清領時期奇萊地區的原住民勢力分佈範圍，並且得知戰後撒奇萊雅人儘管隱匿到阿美族部落，卻也將自身文化帶入阿美族社群中。雖然如今的長老生長年代未曾經歷撒奇萊雅族人著傳統服的時，不過在日治時代《台灣生蕃種族寫真帖》⁵⁸所刊錄的老照片中，奇萊平原上的南勢阿美群（伊能嘉矩所指稱的奇萊阿美族），其實就是撒奇萊雅族。相片中，清晰呈現出常服形制：女子長袍及膝、裙襬繫有珠貝長至小腿、頭飾及腰，男子則是身穿背心戴頭冠。年紀較大的馬立雲部落林來億長老說：



圖 5-1：南勢阿美族

那個照片的顏色有暗暗的有的淺淺的，我們以前的衣服，顏色比較暗的大概就只有黑色跟紅色啦！比較淺的那個顏色應該是白色...不，是那個比較黃的白色（我：baki 你是說米色嗎？）...對對，是米色啦！可是那個米色如果穿很...久的話，有耕田啊、種菜啊，那個米色就會變成土色，就是像土黃色那種顏色。

（20050413 田野筆記）

主持人 Toko 問道：「那我們以前衣服的顏色主要是用什麼染色的呢？」馬立雲部落頭目莊九丁回應：

以前我們衣服的顏色主要有黑色、紅色、白色和藍色，我們的衣服會用 *lalidec*（九芎）染成黑色，用 *kuletu*（薯榔）染成紅色，用很老的 *lalikelung*（健康菜）的種子染成藍色，所以我們主要衣服有這幾種顏色。

（20050413 田野筆記）

據長老的口述，族人們得以想像古代族人身上的衣服顏色，竟然有豐富的色彩，源自於植物染的智慧。因此，便較有根據推估老照片上的衣服顏色。撒奇萊雅族較早接受到漢人耕種技術，是花蓮平原上最初由旱作改為水耕的族群，傳統觀念中，人們與土地關係密切，生死都與土地有連結（族人會將新生兒臍帶埋入

⁵⁸ 引自成田武司。2009[1912]。《台灣生蕃種族寫真帖》。台北：南天書局。

土裡，象徵土地保佑。死後再埋葬回原地)，土地有心的觀念，族人希望族服襯裡是土黃色的。林來億長老說：

我認為我們 Sakizaya 的顏色那個土色最重要，雖然是穿很久的顏色，可是他代表我的辛苦工作，所以大家的衣服其實都不會太乾淨啦！畢竟那個年代苦啊，誰不用耕田？
(20050413 田野筆記)

Sayum 使用繪圖軟體，即時將族服的襯裡畫上土黃色供族人繼續討論。馬立雲部落徐成丸長老發言：

那個外衣我覺得暗暗的紅色很好，因為我們以前就這些顏色嘛，除了這樣比較好看之外，有一層流血的涵義。我們在座的哪個不是祖先浴血奮戰後留下來的子孫？沒有他們的流血就沒有我們。(200604 田野筆記)

我再用暗紅色將族服外面的背心上色，大家都覺得甚好看。Toko 提議說：

我們從阿美族裡面出來，逃避戰爭逃了一百多年，現在我們跟他們的關係依然很好，跟他們為鄰，與他們一起祭祀祖先，我想說這個下擺的部分可以用藍色，因為這是一個比較沈靜的顏色，象徵著我們重生後的反思和感謝。
(20050617 田野筆記)

族人聽了都覺甚好。而照片中可見的袖口和裙襬各有兩條橫線，族人們便決定用代表撒奇萊雅族最重要的土黃色和暗紅色，使其與族服主色系相應。男性長老的族服是長袍，這是由於撒奇萊雅族的傳統觀念年紀越長，身上的衣料、服飾越隆重，這是長者為尊的觀念⁵⁹。於是族服就在最後 sayum 以繪圖軟體全部上色之後，呈交各部落耆老檢閱後，達成共識。至於五色使者的服飾，領口繡線同樣以第三章五色使者代表顏色討論的結果，分別繡上黑、紅、白、藍、綠五色。

經由小奇萊工作隊成員們到各部落推廣的努力，和耆老們熱烈的參與，初步地設計出了當代族服的樣式。

撒奇萊雅族服飾的顏色有深沉的意涵，可連繫到對人的死亡與重生的觀念，其中要特別注意的是服飾上的暗紅色、白色、黑色這三種顏色。因為我是直接參與族服形制調查的工作人員，族服的顏色在族群會議中達到了協議，因此這三種顏色是關於人的死亡、出生和過去。暗紅色代表母親生孕的血和族人爭戰死亡之血；白色代表哺育嬰兒的奶水和眼淚；黑色代表祖先的守護和過去。另外三組顏

⁵⁹ 詳見註釋 37。

色：土金色、綠色、藍色，則是象徵撒奇萊雅族對大地與自然的崇敬，分別代表土地（財產、權力）、植物（階級、除邪）、河流（撫慰心靈）的意涵。

2005年，經過調查後重繪的族服產生，我帶著設計圖找到磯崎部落的Siku，想請她製作族服。Siku是服裝設計師，也自有品牌，她同時也幫噶瑪蘭族製作族服，但Siku那時尚未知道自己是撒奇萊雅人，而且甚至未曾聽說過。Siku雖不知此族群但還是同意了。當我向她介紹撒奇萊雅族的歷史淵源時，Siku感到相當驚訝，她疑問道，當年達固湖灣戰役逃難到南方的人，有很多就是逃到磯崎部落的，而她卻沒有聽部落長輩們說起過。她就像我一樣，帶著這個第一次聽到的新名稱和好奇回家問了母親Kiniw：「妳知道Sakizaya嗎？」kiniw竟沒有多少猶豫，大方承認：「我們就是啊！」或許是沒有料想到這個族群有一天能夠正名，從此也習慣了以阿美族的身份活著，kiniw從沒有告訴過Siku這個族群和家族的淵源，Siku自此開始認識自己的另外一個身份。

就像大多數中生代的族人一樣，Siku和我都是在人生歷程中偶然得知撒奇萊雅的身份，因而認識到族群、對身份產生認同，是一段從矛盾與到豁然開朗的歷程。對Siku來說，製作任一族群的服裝，是簡單的技術問題，但涉及到族群認同時，就不只是裁縫和車線而已了。Siku坦言，在得知自己也是撒奇萊雅族時，製作族服的過程是：戰戰兢兢，淚流滿面。Siku表示，透過她的雙手，必須要呈現的是一個消失了130多年而後重新站立起來的堅毅族群形象。在製作的過程中，Siku不斷思考顏色代表的涵義：土金色代表土地，象徵撒奇萊雅與土地之間緊密的連結；凝血色代表戰爭時族人所流之血，也象徵女性負有延續血脈的責任；至於深藍色，為對阿美族100多年來關護的感謝，我們感恩，並永遠不會忘記阿美族的恩情。在從草圖複製到成品上時，Siku感受到前所未有的壓力與感動。壓力來自於為族群發聲，任重而道遠，感動是重現族群原有樣貌，那消失了百年，而今又出現的感動，是這個族群的寶貴族服的再生。就在這一針一線當中，縫出了對族群密密的情感，也呼喚出了百年族群的影子。

2005年10月要將連署書遞給交行政院原住民委員會的一星期前，女性的族服製作完成，Siku通知我。我拿了族服馬上去找Toko。在Toko家我穿上族服，從頭冠、上衣、裙子到綁腿，一項一項感受這布料觸摸我的皮膚。Toko一家人在午睡夢中被我吵醒。每個人下樓來都不發一語，好好安靜地凝視著這套族服。Toko到書房拿了相機，將一個從歷史走出來的撒奇萊雅女人拍了下來。



圖 5-2：2005 年首套女性族服樣式



圖 5-3：左一為頭目服左後為長者服
2013 年攝

至於男性族服則是在相隔一年後誕生。第三章我藉由2006年5月15日的族群會議討論火神祭五色使者的角色的生成，在第三章沒寫到的是，這一場會議其實也是男性族服的誕生源頭。在五色使者的角色確立後，族人們想到的是長老的服飾至今還未有定案。大多數男性族人舉手發表他們的想法。水璉部落蔡金木說：

我們平地原住民不論是阿美族、噶瑪蘭族或我們Sakizaya自古以來長老、頭目都是穿長袍的，越年長身份越貴重，因此下擺也越長。這是我們的傳統。
(20060515 田野筆記)

撒固兒部落 Nuwantan 也說：

古代撒奇萊雅男生的衣服，相對於成年後所穿著的褲片、背心，未成年或青少年因為剛剛加入年齡階級的緣故，要做最粗重的工作所以他們穿的衣服最少、最輕便，有的就穿「裙裝」，上半身沒穿衣服。所以在我們的文化裡面，衣服越多、下擺越長的代表地位越尊貴，從衣服就可以看出來階級，因為老人家不用做事（勞務）嘛！（20060515 田野筆記）

因為族人們普遍都有共識，因此很快地便決定頭目以及長老服是長袍形制，年齡階級中較年長的**baki**（叔、伯）、**kaka**（哥哥）們的衣服便以背心形制，下擺越長表示年齡越長，直到他們晉級為決策階層的長老，才可以穿著長袍。而年齡階級中的青年階級則打赤膊臂，著裙裝或簡單褲裝。



圖5-4、5-5：2006年經族群會議討論後，由筆者所繪製的簡單族服設計圖。

2007年1月17日行政院宣佈撒奇萊雅族成為台灣法定原住民族，正名記者會上，族人將2005年、2006年討論出的女性族服以及頭目服遞交給原住民族委員會典藏。往後，族人便依循此範例，視此傳統服飾衍伸出新色彩的樣式作為正式場合的服裝。

撒奇萊雅族服中，頭目與婦女的服飾以土金色為主，土金色象徵土地。頭目掌管部落與土地，土地代表權力，也象徵部落根本。母系社會的婦女掌管家庭、財產、生育，服飾外為土金色、內為凝血色，代表負有掌管財產土地及延續血脈的重要責任。男子服飾則以凝血色為主，代表族群的生命、能量，亦代表祖靈，與1878年犧牲盡歿的年齡階級一脈相承。

男女頭飾的底色均以凝血色為主，女生頭飾的白色串珠代表眼淚，綠串珠代表部落圍牆—刺竹，貝殼代表與海洋的淵源，以及發源地 Nalalacana。頭飾、女性裙圍及腳套上的咖啡色、綠色碎片代表祖先逃難時倉皇沾在衣服上的樹枝、雜草及泥巴，喻勿忘祖先苦難。男性頭飾上的三角形，代表奇萊山上的三角石神話故事，代表犧牲、奉獻與貞潔，金色串珠則代表土地與財富，圓形則代表太陽以及造物神馬拉道。男女頭飾的尾巾均長及腰，未成年兒童的頭飾以白色為主。

族服設計出來之後，部落有些長者對族服的顏色有意見。例如 Nuwatan 因主觀喜好認為要用亮黃色代替土金色，但是族服的顏色是由大多數族人投票選出，因此小奇萊工作隊的成員在講解族服顏色所代表的意涵之後，老人家也就不再堅持。

第二節 男人出列：年齡階級與家屋的重現

一、年齡階級的重現—木神祭會所教育

撒奇萊雅族會所教育最早可從木神祭神話⁶⁰追溯起。

木神祭為撒奇萊雅族最重要的成年禮祭典。傳說在洪水時期，大地都被淹沒了，只剩一群小孩爬到巨大茄苳樹上，吃果實維生，靠樹葉、樹皮保暖。多年後，洪水退了，長大成人的孩子回到大地重建家園，為了感念大樹恩澤，族人在成年祭一定要祭拜茄苳樹，感念樹神照護，這是成年禮的由來。而根據歷史記載，百年前撒奇萊雅族每五年會舉辦一次成年禮，年滿十二至十五歲的少年就必須加入年齡階級，並在部落周圍種一圈刺竹，成為守護部落的最佳防護牆。因此，木神祭成年禮的意義，對於男性而言，是銜接從幼兒進入到青少年的階段，通過成年禮後長大茁壯的青少年開始加入年齡階級，在部落外圍中一圈刺竹的意象象徵肩負起捍衛部落的任務。

但是會所教育—不僅是撒奇萊雅族，擁有年齡階級的阿美族和會所文化的卑南族巴拉冠也同樣在漢人文化主導的形勢之下，逐漸隱匿消失。原住民的會所，在部落時代扮演著教育、集會的場所，對於年輕人來說，成年之後到結婚之前長期留宿會所的生活，是要來學習傳統文化、服膺父輩階層管束、建立倫理秩序和價值觀；對於年長一些的男人們來說，會所是召開部落會議、決策重要政策和文化交流的場域；對於女人來講，會所更是不可靠近的男性禁地：相較於母系社會之下，擁有另一條兩性分工不可逾越的男性神聖場域。而會所教育會培養出愛護部落、敬重老人家、熟習族群文化的年輕人，繼續守護自己的土地部落，這是國家時代之前，部落教育的形式，自主的形成族群文化實踐的自然場域。但是當國家體制建立之後，經歷了一段時間異族政權幾近同化的統治政策，從語言開始，逐步禁止、到文化傳統習俗、狩獵文化、價值體系——各個擊破，取而代之的是大中華文化之下的國民義務教育，在所有的課程內容選材中灌輸了漢人的生聚教訓、神話寓言以及道德價值觀，華夷之別更區分了漢人和原住民族之間的界線，貶低了原住民族的地位。在污名感（stigma）籠罩之下，加速原住民對自己文化的遺忘速度，並意圖躋身主流社會地位之中。毀滅的不僅是會所而已，而是整個會所文化中隱涵的教育體制崩解，傳承文化、母語、價值中心的樞紐連帶的斷裂，支撐整個族群價值內涵的，幾剩空殼，徒留族名。會所，或直接拆除，或淪落為眾人皆可侵門踏戶的觀光「聖地」。

⁶⁰引自李秀蘭、督固·撒耘，徐成丸、陳玉蘭譯。2010。《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：媽媽的微笑》。花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。

到此，幾乎是所有曾經擁有會所文化的族群遭遇，不過撒奇萊雅族卻不是被近代漢人文化體系直接取代，而是消滅於同是少數族群的女真後裔，而後篡為炎黃子孫的清政權底下。戰爭，直接連根拔去撒奇萊雅的文化根源，不是慢慢地蠶食，而是從中切斷。因此，撒奇萊雅的文化，不管語言、祭儀、教育或歌舞幾乎是在同一時間點斷掉，找不到源頭，因為源頭只剩戰爭的集體恐懼記憶，文化的傳承只能嫁接到收容者阿美族的文化根源裡頭。而這樣幾乎默默無名的族群能在今日台灣社會抬起頭來，再與主流現代社會中更加式微的原住民情境接壤，勢必要面對比毀族滅亡更殘酷的事實—文化瀕危。

據古野清人《高砂族の祭儀生活》(2001)以撒固兒部落為田野地所記載的資料顯示日治時期撒奇萊雅族的年齡階級是每五年晉級一次。潘繼道〈被遺忘的「奇萊」民族及其故事〉(1998)則是採集到族內年滿十五歲以上的男子，他們每八年就會產生一個年齡階級，而每當最年輕的年齡階級出現時，會有長輩帶領在不落外種植刺竹，所以刺竹也象徵著撒奇萊雅族的年齡階級。在復振年齡階級這一塊，各部落各有其地方性的作法，例如撒固兒部落是在頭目 Kumud 帶領之下，定期聚會學習傳統歌謠舞步。馬立雲則是透過樂器技藝的復振，帶動傳統年齡階級的團結。在本小節所要談的是以帝瓦伊撒耘文化藝術基金會舉辦的木神祭結合青少年學習營為對象，探討族人如何提升既有族群精神教育。

青少年學習營乃將木神祭與聚會所 (Dabek) 教育結合成為一團體、短期、整合之訓練課程，希望撒奇萊雅族的青年學子能體驗先人的智慧與文化。現代社會男女分工平均，加上部落青壯年人力外移，留在部落的青少年少之又少，因此撒奇萊雅青年男女都務必要學習族群文化。木神祭對其而言，是一凝聚青年階級的重要向心力，藉此召聚花蓮市郊、水璉、磯崎、馬立雲的孩子參加木神祭，從中復振階級傳統文化。在老人家的帶領下，以木神祭的神話淵源為核心，學習敬神的心，在撒固兒部落內一株老茄苳樹下學習祭儀，並接受耆老繫綁象徵成年的頭飾。族人耆老教導孩子們以前的年代裡，部落是怎麼號召年齡階級的：聽木鼓長短交錯的敲擊聲便知道是要集合、開會或是宣戰。老人家在課程中分享自己年輕時的階級經驗：在祭典前上山通知祖靈下山參與祭典，如何訓練體力，如何搭蓋家屋等等。因此在課程裡，設計砂婆礑山佐倉步道來回八公里的爬升訓練、認識植物生態、野外求生以及祭儀的訓練與實作。

年齡階級的實作訓練結束後，還有傳統歌舞的學習，提供孩子們在祭典中娛靈、表演的機會。結訓時，要完成限時長跑，考驗耐力與爆發力，才能正式獲得耆老授帶，並在茄苳樹前，以自己設計的歌舞祭拜樹神，感謝樹神護佑。



圖 5-6：2008 年學習營撒固兒部落黃德勇頭目講解族群歷史與神話故事



圖 5-7：2010 年青少年學習營結業式團體照

復振工作實屬良心事業，2008 年大部份是族人自掏腰包舉辦的學習營到了 2009 年就沒有經費著落，因此停辦一年。2010 年後又捲土重來，一樣是族人自籌經費、自發性舉辦的。但是每次推動學習營時都有一定的困難，尤其是功課壓力大的孩子往往會在家庭安排下優先選擇補習。另外，學校也難以配合屬於校外活動的學習營，校方態度影響學生參與度甚劇，即便學校是位在部落中也一樣，若主事者缺乏推動認識自身文化的校本課程，那麼學校與部落之間就會像是兩條平行線。最後，我們對於學員的招募只好又回到挨家挨戶的老方法。

而在部落裡的推廣，首遇的難題不是來自於外來者，而是自己的族人；這也是令人最心寒的。常有部落的家長認為：

平時在學校就已經在「學習」了，為何假日還要去「學習營」呢？不學習國語英文數學，去學習什麼神話歷史、作儀式、玩童玩要幹什麼呢？又不能拿來當飯吃。
(20100817 田野筆記)

這令我感嘆：以前的時代裡，蓋家屋、做獵具、耕田、漁撈是代代的傳承，也是維生所需的技能，不學而能；到了現代，由於下一代不用再從事這些勞動了，這些賴以維生的技能不知道什麼時候變成了「文化」了，是束之高閣，寫在教科書裡的「歷史」了。當我們一家一戶的推廣學習營，得到這樣的回應，我不禁感嘆：當傳統文化不再能拿來當飯吃的時候，就沒有人要去學習了，當祖先智慧可以用金錢來衡量其重要性時，那我們還剩下些什麼？回到家中，疲累已極，我自己的父母也跟我說著相同的話：「你做這些文化的事情要幹什麼？為什麼不趕快唸書畢業去個考公務員趕快工作？」我忽然想到，自己的父母就是老一輩的部落人，從我小的時候到現在一直都沒有變過呀！其他族人的觀念也是很難改變，因此自己改變去影響他們是比較容易的事。於是我和工作團隊繼續堅持下去，領悟

到，不必去挑戰族人的想法，只要族人相信我，願意把孩子們交到我們手上，當他們看到孩子的改變時，會轉變他們的想法。

撒奇萊雅族在花蓮地區廣泛分佈，但是礙於經費和人力，不可能一一接送，因此 2010 年的學習營是以花蓮北部為主，但是有些馬立雲部落的孩子想要參加，族人還是會利用週末的時候來回接送馬立雲報名的孩子。也因為各部落平時交流的機會不多，因此學習營時常帶孩子在豐年祭的時節到各撒奇萊雅族部落去參觀，一起與該部落族人交流；火神祭的時候也讓孩子們擔任「旗手」職務，使他們也有參與感。2008 年宣戰程序的加入，是直接繼承自會所教育的成果展現。透過紀念儀式和身體實踐，如同 Halbwachs (1992) 所指出，這是保持集體記憶的傳送和維持的方法，身體通過儀式紀念所展現出來的實踐過程，蘊含意義深刻的集體記憶為人們所親身經歷，這些記憶在身體中積澱，人的身體實踐便是傳承集體記憶的方式之一。Connerton (2000) 在《社會如何記憶》一書中也指出紀念儀式、身體實作的實踐、沈澱與累積，產生一種慣習、獲得知識，是集體記憶得以延續的方法。然而，宣戰程序的加入、青少年的技藝展現並非刻意的文化建構，這是在文化復振歷程中尋得文化遺存的鼓舞以及震撼，意欲以展演的形式再現撒奇萊雅族的文化樣貌，以提供一種有效的記憶系統。

二、家屋的重現：屏東文化園區家屋建置計畫

那是撒奇萊雅族正名後的第三個夏天。充滿陽光、蒼蠅、和汗濕襟衫。

家屋領班蔡金木正和與幾位叔叔對著模型家屋你一言我一語地討論搭建家屋的事項，空氣中撒奇萊雅語和中文此起彼落，這是與部落老人家和年輕人商討重要事情的標準場景，我緊抓住漂浮空中幾個聽的懂得關鍵字，但那些默然點頭和心神領會的雙眼卻讓我好安心。水璉的蔡正春 *baki* (叔、伯) 告訴現場的大家，如果有年輕人想學如何蓋撒奇萊雅家屋的可以跟他們一起去學，*baki* 最後希望我們族裡的年輕人可以來一起完成這項蓋家屋的工作，我想這也是我的期望。

2008 年，行政原住民委員會原住民族文化園區為建置台灣十四族家屋，委託帝瓦伊撒耘文化藝術基金會在園區建造撒奇萊雅族傳統家屋，2009 年夏天正式啟動傳統木造房屋的溯源之旅，我負責紀錄建屋工法和攝影，蔡金木和他的太太以及三個小孩阿豪、阿元、小米，蔡正春長老、迴古等族人負責主要建造工作。我很期待這個計畫，想像祖先們住著「它」的樣子。

我帶著攝影機、相機、還有素描簿，跟著帶著各樣工具的長老們出發到了豔

陽高照的南國前線，像整軍經武的士兵一樣，開始了為期三個月的建屋工程。工地的建設是冗長而操勞的，但那種心情和，例如，商業大樓的興建是截然不同的。我們只有刀和斧鑿，用情感接棒一代一代的生命經驗。古老祖先的智慧在沒有現代鋼鐵建材的年代，利用特殊的鑿木技術，讓根根木柱（*cuket*）和山牆緊緊相連，不畏風吹雨打，令住慣現代水泥建築的我驚豔不已！

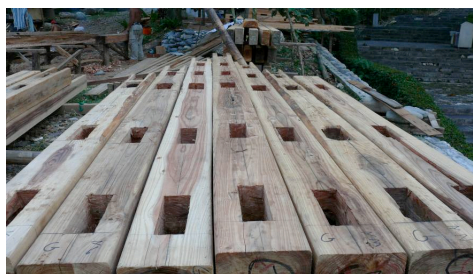


圖 5-8：撒奇萊雅族家屋山牆。
2009 年攝



圖 5-9：撒奇萊雅建築工法需要詳細手繪、拍照紀錄，因為能夠興建一棟大型家屋的機會不多了。2009 年攝

撒奇萊雅家屋，分為第一代、第二代、及第三代。第一代的做法上，鎖定人字樑的方式是鑽孔式，但花蓮地震及颱風較多，穿洞後的鎖環容易裂開。第二代是族人自行研究出的技術，有鑒於第一代的鎖環容易因外力的衝擊而損壞，所以改成「扣環式」的技術，扣環的鑽訂不易影響到主柱，也好修繕。第三代開始日本人的統治之後，造屋就融入了日本的元素在裡面。此次撒奇萊雅家屋的建造就是採用第二代，也就是蔡正春父親那個年代的方式來建屋。蔡正春說過，他之所以會看房子的結構、畫工法，都是源於自己父親的嚴厲教導，且當作是「畢生絕學」，為了生存一定要學會。蔡正春說：

現代水泥房舍的概念是從打地基、灌漿開始，然後一層一層往上延伸，建築是拔地而起，可是木造家屋就全然不同。五十年前要蓋屋，就好比家中有人要娶媳婦需要一間房子，他們早在三、五年前，就一點一點的準備木料，而且沒有人知道你將木材放在什麼地方，等到木料準備足夠之時，才會請部落的所有男人來一起協助蓋房子，這是以前蓋一間家屋的樣子。
(200901012 田野筆記)

以前的時代一面牆、七根柱真的要動員全村的人才能立起來，也形成了所謂「換工制」，誰家要蓋房子就動員青年階級輪流去幫忙。*baki* 先在地上劃出地平線，好抓出房子正中心位置，讓門口朝向照射到陽光最多的東方，提醒族人要勤勉工作。一定要掌握住直角，只要抓出中心的正直角這棟房子就會正正直直的。在沒

有林務局的年代，老人家是伐木工、建築師、也該是好獵者，手握一顆樹長成好建材的宿命，且也深知樹木與森林的合諧關係，樹圍短於二尺者不砍、樹木生長季節不入山，而哪些樹是柱子、哪些樹又將成為隔板，都是撒奇萊雅人建屋的智慧。

此次計畫中預計要蓋的是大型家屋，具有完整廚房(*palod*)、廳堂(*tomunaw*)、寢室(*kakavian*)、和祭祀祖先處(*papatakidan*)的結構；這樣的家屋在以前是「有米的人家」，也就是「有錢人」的房子。原始社會中，「造屋」是一項從個人過度到社會的儀式，象徵的是個體在部落生活圈中逐漸自主和成熟。因此，老人家蓋房子時，有了材料就先蓋廚房，可以炊事的時候就代表有了生產能力、接著就蓋睡覺的地方；再更有能力一點就把房子蓋的更盡善盡美，也像個人生命體的完熟與健全。

撒奇萊雅家屋遵循古法，內部的擺設、寢室、廚房的位置皆反映了撒奇萊雅人的宇宙觀。例如，三開間的模式，大門口必定朝向東方日照之處、廚房開在左側屋內無出入口要由房屋外面進入（這是要維持格局方正，不由客廳直接進入廚房之故）、且在正房屋右牆放上酒杯，作為祭祀祖先之處、以及最年長的人要住在客廳後方的臥室，這是源於撒奇萊雅人敬老的觀念...等等。



圖 5-10：老、中、青三代共同經歷集體記憶匯聚的時刻，身體實踐傳統社會中男人的責任。2009 年攝



圖 5-11：「換工制」的風俗也在此被喚醒。2009 年攝

經過半年的造屋，這屬於年齡階級的勞動，喚醒許久以前部落人們「換工」的記憶，也在勞動中，將心中撒奇萊雅家屋的形制給打造了出來。這些男人一包括老到不能動只能跟我們一起討論的老年人、實地建造的中年人、以及其兒子們都經歷了一場歷史記憶的回溯，透過身體實踐，在現代社會中，「活出」以前撒奇萊雅人的樣子。

造屋的集體記憶透過回憶與勞動的方式，不斷透過記憶甬道傳承到下一代；

中間經過長時期的斷裂，源自於新一代對傳統技藝／記憶的遺忘。新式房舍的建造技術不斷翻新，曾幾何時，部落中人也開始住進水泥房屋，對器物的享受也往更高層次邁進，脫離了老一輩人的建屋觀念，也被時代洪流推著更遠離傳統生活。木材的準備從樹木養成、蒐集、到建屋，一系列的工程吸納了他們對這棟房舍的希冀和想像，因此，建造這一棟房子是情感、記憶與技藝的交匯。經過斷層，在隔了好幾代後的人身上，刻意拾回、重整那記憶的原貌。

家屋完成之後，花蓮來的族人和頭目在房子前面舉行祈福儀式，感謝祖靈的守護。親手建造的蔡金木和阿豪說不想把房子「賣」給文化園區了，如果自己住多好啊！讓族人難掩興奮之情在於，它彷彿是撒奇萊雅正名之後找回的另一項失落文化，是關乎族人如何生活的課題。達固湖灣戰役後，族人流離失所，與阿美母族交流文化、語言、甚至在生活習慣上融合的天衣無縫，另外人幾乎分辨不出差異。但族人深深明白自己的身分。正名後的第三年還有很多文化復振工作要作。我們失去了很多，衣飾、歌謠、舞蹈，甚至祭儀、建築、工法，但重生之後，族名為我們找回了莫大的喜悅。家屋不只是一棟有形的資產、豪宅，而是在勞動過程中，在不斷地伐、削、刨、鑿的動作中，開啟了記憶的甬道，蜂湧而至的情感聯繫起中斷了的技藝工法，令 *baki* 們想念起自己的父兄，令我們懷想起祖先。

第三節 女人發聲：傳統樂舞的回歸

撒奇萊雅族正名到2013年，已有兩個部落舞蹈團成立，一是磯崎部落海浪隊的成立，二是北埔部落婦女舞蹈團的成立。前者以採集歌舞、表演傳統舞蹈為主，後者將傳統舞蹈新編舞碼呈現。舞蹈團是部落族人自發性組成的團隊，透過自行田野調查，訪問年近古稀之年的耆老，整理、重現。以下將透過探索兩個部落舞蹈團成立的過程，討論撒奇萊雅族女人認同觀如何形塑。

一、磯崎部落海浪隊

磯崎部落海浪隊成立於 2009 年，由 *Kiniw* 號召部落婦女們共同成立。*Kiniw* 的丈夫是磯崎部落頭目 *Sawmah*，他們家是磯崎部落最早具有撒奇萊雅認同的。早年兩人開設雜貨店，由於做生意公道實在，漸漸成為部落中裁決大小事務的仲介。*Sawmah* 當上頭目之後，兩人用早年辛苦掙來的錢開了「頭目海產店」，頭目主外，*kiniw* 媽媽主內。撒奇萊雅族正名以後，*Kiniw* 媽媽有感於斷了一百多年的文化難以續存，便以自身舞蹈興趣發起了成立舞蹈團的念頭。由於在地方上的影響力和公信力，很快便召集了 20 位部落婦女一同開始練習撒奇萊雅樂舞。成立舞團的目

的，是因感於撒奇萊雅歌舞失傳很久了，有心找回其女性長輩曾跳過的舞、唱過的歌，因而成立團體，先以田野調查為根據，而後創發成舞碼。

撒奇萊雅的舞蹈富涵撒奇萊雅人豐沛的民族性，須從舞蹈的細節去發現。Kiniw 媽媽對舞蹈的思考起源很早，由於年輕時熱愛跳舞，常常從小細節中發現到阿美族與撒奇萊雅族舞蹈的不同，雖然她當時還不知道：



圖 5-12：2009 年磯崎部落海浪隊。

以前我小時候就常常看老人家跳舞，但是我們長大以後就不喜歡他們的舞，因為他們的舞很簡單，平平的，不像現在我們跳的時候頭會往上、腳都會跳起來，變化也比較多。可是，後來覺得，其實老人家的舞還滿好看的，可能是自己年紀大了吧！（笑）而且也正名了，不回去跳的話，誰要來跳？如果沒有人跳就要失傳了。（20090718 田野筆記）

這裡「變化比較多」其實就是指阿美族舞蹈。撒奇萊雅族人習慣於跳阿美族的舞蹈，晚近時連撒奇萊雅族的舞步都快要忘記。海浪隊採集了一些歌曲，每一首歌都有相應的舞步，反應出歌舞相呼應的文化。復振撒奇萊雅歌舞文化難度相，畢竟接觸阿美族文化這麼久，歌舞或是涵化或是相互影響，要說被阿美族同化了也不盡然，在正名以前，所有的撒奇萊雅文化自然被歸類為阿美族文化，究竟是誰影響誰，其實也說不清。所以調查歌舞時，首要第一件事就是問耆老「老人家哼過什麼兒歌給你聽過」、「還記不記得什麼撒奇萊雅歌曲？」用這種開放式的訪談，給予老人輕鬆沒有壓力的心情，回憶或許能偶然驚鴻一瞥出現。就算只是片段也好，因為只要老人家能想起一小段，就也許能想起一整首。

舞步反應出一個民族性，撒奇萊雅族的性格比較低調、安靜，甚至有些阿美族人說得比較直：「Sakizaya 很兇，說話、對待人上都是」。實事求是的個性，讓撒奇萊雅人直來直往，說話不怕得罪人；婦女在舞蹈上也是較為平實，動作小，少有阿美族腳步跳躍、手往上轉、頭往上甩的動作。撒奇萊雅的歌舞大多來自於生活當中的靈感，尤其取自於農耕生活。撒奇萊雅是平原上最先開始種植水稻的民族之一，彎腰、插秧、除草的動作自然融入進舞蹈中，因此撒奇萊雅舞蹈常會看到彎身、擺手的動作。曲風也較沒有阿美族的澎湃激昂，多近似於情境小調、鄉

野小調。不過磯崎部落與其他部落不同的是，這裡是撒奇萊雅族唯一靠海部落，故有些舞步會模仿海浪起伏的動作，跳起來很像搖擺，殊為可愛。有一首「搵娃娃歌」更是倣效農忙時，婦女邊務農事邊哄小孩的舞步。

撒奇萊雅常見雙人舞，這也是撒奇萊雅族獨有的特色。至於男生的舞步，由於海浪隊成員皆為婦女，尚未觸及到男性舞蹈，在撒固兒部落由於有年齡階級的復振，因此有較多男性舞碼的呈現，目前找出了豐年祭的「出征舞」，還有多首豐年祭的男性戰舞。比較有趣的舞步，像是太陽之舞，男性牽手圍成圈，彎身低頭手腳前後伸展，從上面看下去就像太陽的光芒，呼應了撒奇萊雅人崇尚東升日出的民族性，也作為交戰時強盛的作戰力。另一個「扭扭舞」則是出戰之前的娛樂舞碼，也是象徵成年禮的舞碼，會有扭屁股的動作殊為可愛。總而言之，男性舞蹈腳步動作較多，舞步也較阿美族來的複雜。

成立海浪隊之後的 Kiniw 忙的不可開交，要一邊顧海產店生意，一邊要組織海浪隊，但是為了要喚起大家跳 bai 的舞，她說「再累都還是會跳下去」。Kiniw 的女兒 Siku 說：

媽媽要工作又要組海浪隊，年紀大了我很很捨不得。現在的海浪隊已經是在教我們怎麼跳舞，我媽媽擔心沒有人傳承，所以他教我們。我問她怎麼會跳這個舞，媽媽說是阿嬤教的。我媽媽是很辛苦的，她從年輕的時候就在思考撒奇萊雅的舞蹈。 (20090718 田野筆記)

族群正名帶給 Kiniw 家庭裡的影響，是直接登記撒奇萊雅族籍，連帶著因為在地方上的影響力，連結了當地婦女及其家庭。她反思自身，從文化根源裡尋找源頭，也試著釐清其和阿美族文化的相似性，開創出撒奇萊雅舞蹈的舞台，是撒奇萊雅復振運動的一股很大動力。在問到是什麼支持 Kiniw 一直做下去的，她有感而發的說：

要找回老人家的文化是不容易而且很累的事，如果我們不做的話誰來做呢？我們就跟隨老人家的腳步，大家一起來幫忙學習，如果做到了我們撒奇萊雅族就可以更好。一定要這樣，我們撒奇萊雅就會更團結。所以我們要很努力繼續地學。 (20090718 田野筆記)

Kiniw 的努力，讓海浪隊成為了撒奇萊雅族的最佳代言人，也讓更多人認識、參與撒奇萊雅族。另外，Kiniw 媽媽的女兒 Siku 是撒奇萊雅族服的製作者，夫婿吳大偉也一直很支持文化傳承的工作，他們的家庭成為復振運動的中心。磯崎部

落的復振運動，就從舞蹈團延伸展開，磯崎部落在 2009 年成立加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會，加路蘭（Karuruwan）是磯崎的舊稱，協會致力於生態環保、文化、藝術、工藝傳承、教育推廣活動及產業發展。作為撒奇萊雅族唯一靠海的部落，族人們意圖打造結合撒奇萊雅文化與東海岸美麗海景的人文生態環境。協會執行了許多社區營造工作，包括磯崎國小舊址閒置空間再利用、主辦火神祭、以及配合東部海岸國家風景管理區的觀光營造。

二、北埔部落婦女舞蹈團

2006 年正名運動以來，北埔部落一直都是撒奇萊雅族群文化推動較緩慢的地域，一方面是由於此地為多族群混居的，社群居民認同徘徊在阿美族與撒奇萊雅認同之間，一直沒有很顯著的界限，社區居民較難凝聚成共識，以「部落」單位推廣撒奇萊雅文化傳承。一直到部落婦女舞蹈團成立以後，北埔部落撒奇萊雅文化復振開始有了契機。北埔部落婦女舞蹈團的成立主要是以因應一次以傳承樂舞為計畫的契機應運而生。在這個計畫當中，爭取到足夠的經費能夠為團員買族服用以表演，北埔部落婦女每週定期排練撒奇萊雅樂舞，而在計畫結束之後還是持續下去。Huyu 為其中穿針引線的人物。Huyu 在 2009-2013 年擔任行政院原住民委員會撒奇萊雅族的族群委員，與其曾為新城鄉民代表的丈夫 Dihang 皆為正名後率先登記撒奇萊雅族的族人之一。2010 年，有鑑於族群正名已三年多，北埔族群文化復振進度卻較其他部落落後，許多族人遲遲沒有去登記族籍。經 Huyu 瞭解狀況之後，知道不是族人沒有認同感，而是更改族籍手續繁雜，因此知道有樂舞傳承的計畫後，立即透過新城鄉撒噶邦協會協助成立北埔婦女舞蹈團的計畫。經討論過後，啟動舞蹈團的成立。經過 Huyu 在北埔部落的影響力，2010 年，北埔部落婦女舞蹈團正式成立，號召約 20 名團員來參加。週末的晚上，媽媽們從各自的工作崗位趕來練舞。起先來參加的婦女們部分是抱持著好奇的心態。北埔部落的 Dawa（34 歲）說：

其實也知道自己是 Sakizaya 啦，只是說就是知道而已，也沒有特別一定要給它登記回來啊，平常都說是阿美族啦。知道說有這個活動就覺得很有趣啊，怎麼突然會有要成立這個 Sakizaya 的（舞蹈團），就來給它參加一下，反正我也是（撒奇萊雅）啊，也可以聯絡聯絡大家的感情嘛！

（2011123 田野筆記）

大多數來參加舞團的起先都是抱持此種心態，但願意參與就有機會更加認識撒奇萊雅，因此對於各類參加的理由，我們其實也都頗能接受。只要有心來瞭解，

就可能是開啟尋根的機會。Pilaw（65歲）說：

我想說自己也是 Sakizaya 啊，可是平常沒有什麼機會更知道說這個是什麼。平常你們辦活動也都是在市區啊，像火神祭我們也有去參加，只是說平常就不太知道這個族群是什麼。既然有這個舞團要成立，而且是在我們北埔這邊，那當然要來參加啊！而且還有漂亮的衣服可穿。

（2011119 田野筆記）

舞團中還有唯一一位年輕的小姐 Yumi，她跟著媽媽一起參加這個舞團。問道為什麼會想參加這個媽媽們熱衷的婦女舞蹈團，她的媽媽 Siku 馬上幫她回答：

哈，當初她也不要參加啊，我就拿有免費的衣服可以穿噢，愛漂亮嘛！就先來第一次，後來就參加下去啦！要不是我這樣誘惑她，她才不來呢！

（2011119 田野筆記）

媽媽一語道破，透露出這層「誘因」的強大，足以讓花樣年華的女兒也跟著年過半百的部落婦女一起跳舞。Yumi 卻也馬上回答說：

對啦，一開始我也是完全不知道撒奇萊雅是什麼，只知道我爸爸幫我們全家都改了啊。後來參加了舞團，我才真正認識撒奇萊雅。

（2011119 田野筆記）

不可諱言的，有「免費族服」可以穿是女性來參加的一大誘因。因為跳的是傳統舞蹈，因此表演服裝也是直接訂做整套傳統服飾，包括頭飾、衣服、腳套。領服裝當天，部落媽媽們一臉興奮，拿到族服後好像買到了新衣服馬上套上身比劃，你幫我帶頭飾，我幫你繫腳套。但是也由於有了這層誘因，至今北埔部落婦女舞蹈團依然屹立不搖，且穿著傳統的撒奇萊雅族服到處表演，婦女們的家庭也默默因為這件事，而轉向了撒奇萊雅族的認同。舞蹈團的練舞形式主要以撒固兒部落所採集的舞蹈為主，我有時充當舞團的指導人，有時替他們整排，或為舞團拍照作紀錄，因此有很多時間和這些部落媽媽們聊天。對於這些部落媽媽們來說，參與舞團經驗意謂著不同的意義。Siku 和 Dungi 兩姐妹就有很深的體悟。妹妹 Siku（48歲）和姐姐 Dungi（50歲）分享道：

我媽媽是磯崎那邊的 Sakizaya，從小我們就知道自己是。等到我嫁給我老公之後，他是北埔那邊的 Sakizaya，一正名過後他就趕著把我們全家都改族籍。我也是很贊成，畢竟早就知道我們自己是了嘛！就是說除了語言

也還會說、身份也還留著，但什麼舞步啊、火神祭那些的，我就不是很瞭解了。但是跳完之後，真的有比較深入知道一些文化的東西。

一直以來我們家都很清楚啊，豐年祭的時候回去老家，跟媽媽也都講我們 Sakizaya 的話。有這個舞團的成立，我覺得很好，讓我們唱自己的歌、跳自己的舞，穿上我們 Sakizaya 真正的服裝，我覺得很榮耀。

(2011119 田野筆記)

隨著媽媽們每一次的演出，到一年後的授冠儀式，她們的表現令我們很感動，族服在這一年來所扮演的角色，除了從當初的「誘因」已經質變成為另一層無形的元素，影響著媽媽們的參與與認同。穿上它，就代表著撒奇萊雅，最重要是內心的榮耀，覺得光榮代表族群，這就是文化復振的目的。一套族服當成禮物送給媽媽們，也是一種鼓勵，畢竟不是每個家庭都買得起一整套族服。

舞團接洽了許多表演機會，包括火神祭中的娛靈表演、廣西壯族自治區來台交流的演出活動、以及縣府各大場合的表演活動等，部落婦女們能有發揮一己之常的機會。舞團成軍一年之後，為了表揚婦女們用心、努力的練習演出，撒噶邦



圖 5-13：2011 年等待授冠的舞團媽媽們。 圖 5-14：2011 年耆老 uul 授冠。

協會邀請了撒固兒部落耆老，同時也是舞團指導老師 uul 阿嬤、顧問團曾玉霞女士舉辦了一場象徵性的授冠儀式，代表這一年的辛勤練習獲得了肯定。更重要的是，用身體和舞步傳承了撒奇萊雅的樂舞文化，親身體現撒奇萊雅傳統智慧。她們當中，有些人去更改了族籍，有些人因此機會更瞭解、認同自己的族群，因此，授冠儀式當晚，就像一場畢業典禮，象徵著婦女的「成年禮」，由部落耆老幫她們戴上莊嚴、盛重的頭冠。

這只是北埔部落對於撒奇萊雅族群文化瞭解的開始，尚有更多族群文化精髓隨著主流文化的浸潤而遺忘的更快。北埔部落婦女舞蹈團作為復振運動的一個橫切面，讓我們瞭解到 40-60 歲之間的女性，踏入文化展演而產生認同線索的過程。而 Yumi 這樣的女孩也從原本單純的想要「擁有」撒奇萊雅的「外層」（族服），從而藉舞蹈慢慢瞭解撒奇萊雅的「內裡」（文化精神），然後進入文化深層的「核心」（祭儀、價值體系），日後在舞蹈團的經驗成為她的養分使她在日後成為祝禱司，努力遵守祭典的禁忌、潔淨祭祀，身體親自實踐成為一個撒奇萊雅人的精神。

第四節 小結

由於撒奇萊雅族的文化並非在歷史進程中緩慢地消逝，而是在百年前的戰爭中突然噤聲、緘默，以致於將文化認同轉嫁到包容者—阿美族的身上。因此在從事復振運動的當下，不同的年齡層以及性別對於族群認知的面向就有所不同。對於 60 歲以上的老人家而言，在正名以前，他們之中或許是認同度最高的，有時也竟是復振運動的最大反對者。先前提到過，正名過程宣傳過程中，由於老一輩對戰爭的恐懼記憶，造成他們謹遵上一代的教誨，不敢輕易說出族名，免遭殺身之禍，即使到了現代，也形成了低調、沈默的個性，以致於當代復振運動啟動後，老人家聞撒奇萊雅就色變，甚至大聲斥責我們，質問我們「什麼是真正的撒奇萊雅」。

族群正名後，許多老一輩才漸漸開始知道，可以大聲說出自己就是撒奇萊雅。在原住民文化園區搭建家屋的例子中，可以看到，籌備工作之時，部落老人家聚集在一起探討「他們心中的家屋形制」時，透過回憶與集體記憶的回溯，老人家開始交換記憶中的家屋形式，雖然每個人心中的那個屋子樣貌都不太相同，但可以歸納出有別於其他族房屋傳統特徵。在甫正名的同時，雖然老人家嘴上不會冒然承認自己的身份，但是一談到屬於他們那個年歲才瞭解的撒奇萊雅傳統，每個人臉上都煥發著光彩，爭論著自己所持有的文化詮釋權。而透過計畫的開展以及逐漸明瞭現今台灣原住民族的現況，群體開始認知到現代台灣族群意識的包容與開放，以及國家開始以立法基礎來保障族群文化，便欣然出聲保護、重建自己的文化。由是，認同感產生，向心力凝聚，在逐漸與現代社會接軌的時代，他們願意挺身而出，與年輕的我們一起參與保存的工作，且深知道自己把握文化發聲權的利器。

另外，對於實際參與蓋房子的中生代（40-60 歲）男人，集體記憶或許不如其

父輩來的深刻，他們身處傳統文化與現代文化衝突的年代，他們失去自己的母體文化，融入主流社會中，一方面對外要能夠社會化（漢化），一方面對內又要重返原住民家庭的文化體系（語言、價值觀）中，不僅是失語的一代，也失去了文化詮釋權。但是他們身上總有著上一代耳濡目染的傳統文化信念，他們之中雖然還有許多人可以聽得懂母語但不會說、知道山林鳥獸但卻不會狩獵這類失落感不斷出現在他們身上。搭蓋家屋正好銜接了這種不平衡感。搭蓋傳統家屋，正是透過古法工藝，將不在這個時空中延續的有形文化以博物館的「展示」概念陳列在大眾眼前。文化園區內還有其他十三族群風格各異的傳統家屋。觀眾/遊客凝視的不只是一靜止建物，還有其背後隱藏的大批文化符碼所昭示的經濟形態、親屬聯結以及精神信仰。而這些無形的價值體系如何躍然於眼前的建物中，那是這些建造者—中年男人勞動過後，回溯原住民精神價值，一根竹子，一束茅草給紮進去的。為了要重現傳統建築，工人們得揚棄現代建築概念，回到古時「換工制」，動用人力、費時費事地蒐集木材（資本），隨著年齡增長和社會適應力的增強而越積越多，最終得以蓋自己的房屋。不僅如此，還要勞動鄰居族人一起來幫忙，這種大型的工程一定要動員全村的人力才有可能完成。所以每家每戶都有輪到自己家蓋房子的時候，也都需要族人幫忙的時候。

傳統工匠技術的手工扎實、精確是為了要確保安全和堅固，不像現代水泥建築灌漿、打地基快速又確實工程，需要不斷挹注專注和新居落成的熱情期待。建造一棟房子，就像經歷生命中的過渡儀式，從成長、獨立、累積資本、拓展人脈、到成家立業。對族群的認同感，正在不斷伐、削、刨、鑿的動作中，隨著樺、樑、牆、到房屋的建成而圓滿、凝聚。透過身體實踐和集體記憶的匯聚，尋回傳統技藝（記憶），重返原住民族文化脈絡。這是家屋例子中，可以看到男（老）人尋返集體認同的歷程。

女人雖不在繁重工作之列，她們透過「歌舞」來實踐認同。在學習傳統舞蹈的過程，經由身體，實踐作為一個撒奇萊雅族女人。海浪隊的 Kiniw 媽媽從思索什麼是「撒奇萊雅舞蹈」開始，其實就是在探問「什麼是撒奇萊雅」、「撒奇萊雅的精神為何」。她追尋族群精神、自我認同的方式，是最喜愛的舞蹈作為線索，去向老一輩請教，以便貼合記憶中的撒奇萊雅舞蹈。當她採集、學會了撒奇萊雅舞步時，如獲至寶般像找回失落的認同，隨即串連起其他婦女的認同，一起共同來用「身體」實踐撒奇萊雅認同，將認同安穩地放置到歌舞文化中。北埔部落舞團的媽媽們從好奇心的驅使、到懵懂認同、到深入文化底蘊，就像一趟穿梭時空的歷程，從現代脫離原鄉文化的社會脈絡，去尋找自己身而為誰的旅程。有些舞

團成員例如 Siku、Dungi 日後積極投入撒奇萊雅族語教學，成為族語老師，有些團員如 Yumi 開始學習祭儀，在火神祭時加入祝禱司的行列。這些人當中有些早已登記族籍，可是卻來從不認識族群文化，有些參加舞團時還是阿美族，參與長時間排練之後就把族籍改回撒奇萊雅。

青少年學習營重返認同的途徑是會所教育，擺脫單一主流文化的教育體制，回到切身的原住民文化裡，去學習部落事務、族群文化，共享集體經驗，學會為部落負責任，尊敬長輩的精神，從而為一青年集體，在漢人教育思維之外，重建另一世界觀。對於家長，也就是中生代族人的群體影響是，有些家庭的父母親逐漸觀察到孩子們的改變，從原先抱持懷疑、觀望的心態，轉而支持。當他們看到小孩子們週末時不再不見蹤影，小孩子回家時帶了滿滿的喜悅和勞作作品，學習到了以前父執輩教導他們而在現代小孩子身上失傳了的東西，比如說射箭、採集等技能，漸漸地會在舉辦族群活動時主動把小孩子送過來，而孩子們日後每年成為了火神祭固定的旗手。身為階級裡的最底層，他們瞭解到自己的職責是為部落服務，是要職掌勞動任務的。有些孩子每年期待木神祭的青少年學習營再度開課，但幫忙的大學生族人忙於課業和自籌經費的困境，並不能年年辦理，成為青少年群體復振運動的遺憾之一。

總而言之，中生代的族人，不管男女，透過家屋建置、學習傳統歌舞，從原本懵懵懂懂的「身份」認知擴展到「精神」層面的實踐，不管最後主體回轉撒奇萊雅族認同，或是維持其阿美族身份，皆是其個人所經歷的一場生命旅程。青少年以及 20-30 歲世代面臨嚴重文化斷層，他們既沒有戰爭陰影，也沒有沈重的歷史包袱，但是復振運動的喚醒和對身份認定的恍然大悟使得他們在運動裡扮演更積極的角色，像是上一章提到的祝禱團。

以上所舉復振運動的例子，囊括了男人、女人、小孩、老人，不同性別以及世代的族人他們心中撒奇萊雅的想像也不同，對「族群」的認知也不盡相同。老一輩人認為族群是不可言說的，中生代族人透過復振運動向朦朧的撒奇萊雅身份靠近，年輕世代透過復振運動恍然大悟。復振運動除了文化傳承的任務之外，也處理了相當多「人」的議題，尤其是「認同」的方面。不過，透過串連起這些男人、女人、老人以及小孩，從歷史的光譜中拉出一條先人走過的道路連結到現代我們大致可以描繪出撒奇萊雅族在當代的樣貌，形成一生生不息之生命周始圖像。

本章所舉之族服、工藝、樂舞及教育的例子，是擁有跨文化能力的「核心成員」以外的廣大群體，分佈在花蓮境內各撒奇萊雅族部落。秉持著對自身身份認同的探求，這些無名小卒一一在自己擅長的領域上努力學習著怎麼當一個撒奇萊雅人。不管是因認同回歸而從事撒奇萊雅族文創產業的Siku、找回傳統舞步的Kiniw、在傳統舞蹈中找回自信的Siku和Dongi、透過蓋家屋而與父祖輩傳統智慧更親近的阿豪、或是青少年學習營傳承工藝智慧的孩童，他們默默的傳承著文化，但是卻不知道自己正扮演著文化復振重要的推手。沒有人告訴這些行動者撒奇萊雅族的文化快要消失了，而是他們因自身生命歷程的體悟、源自身份認同的追尋而從事這樣的工作。

找回主體性的過程，個體也經歷了主體化的歷程。完成主體化的個體，開始在文化實踐上展現他/她的能動性，透過積極參與、田野調查、成立舞團、翻譯口述資料等等作為，展現了作為歷史「能動者」之身份。人類學家Emiko Ohnuki-Tiemey（2005）在看待投身文化事務中，主動者的身份是：主體、能動者、身份與歷史製造（Subjects, agents, identities, and history making）。她引用Bourdieu的理論強調，人們之所以能超越社會學領域，而對人類學有廣大影響力就在於他對「實踐性」（practice）的強調。Bourdieu的能動者並非是傑出、超越的主體，而是行為的「能動者」（agent）。Ohnuki接著強調：

對人類學者而言，強調個人，以及由此而來的實踐的主要目的是從我們拒絕將個人化約為其文化的傀儡，同時瞭解他們在歷史過程中的力量或無力，因為他們的影響幾乎不具有直接因果箭頭的形式，而是一複雜與長期的過程。（Ohnuki 2005：14，羅正心 2012 年譯）

Ohnuki在探討日本人的族群特性時強調考慮個人作為歷史能動者的角色，她在思考所謂民族性的時候推翻了所謂「典型的日本人」的概念，Ohnuki認為沒有典型的日本人，只有「研究者遇到的日本人」（羅正心 2012）。民族性之傳承上可以因時、因人、因地而制宜，並不會永恆不變的更迭下去，更何況歷史曾遭遇中斷的撒奇萊雅民族，其個體主體性之形塑和對文化的詮釋皆在一變動而形塑的過程。我認為「瞭解個人在文化上的力量或無力」正是Ohnuki企圖越過文化精英的表層而去看到他們在歷史上的使命、負擔與軟弱。不同的行動者在她的視角中成為了有血肉、有糾葛的個體。而流動的民族性所造就出來的文化自然不是死的，而應當是朝氣蓬勃的文化面貌。人類學家Sally Falk Moore解釋文化菁英對文化的洞察和作為時說道：

當我們在進行田野工作時，對地方以及大規模的未來的想像計畫如何跳進進行中的活動。與未來的連結將概念的、前瞻的時間性注入田野工作資料中，它與過去的歷史回顧是很不同的。（Moore 1994：74，羅正心 2012 年譯）

在對個體從事的文化行為的討論中，Ohnuki 和 Moore 所指出的「行動者」超越了「核心成員」、「知識菁英」的範疇，包含了許許多多不同世代、身份職業的族群眾生。如果將這些個體所塑造出來的文化面貌當成是一長期的觀察田野來看，那麼所揭露出的文化現象和撒奇萊雅族的當代復振成果，可以視為被多重力量作用的場域。撒奇萊雅族從無到有，文化面貌從瀕危消失到逐一浮現，族人試圖重新挖掘有形及無形文化，有各種層次不等的力量在其中反覆交纏、圍繞、衝撞、角力，最終形成如今的樣貌，且尚在作用著。

在討論到一種論述、制度、文化現象生成的背景時，Deleuze(2001)闡述 Foucault 的「部署」概念，將其更具形象化地形容成一種「交織纏繞、線索複雜的組合體」，由四種力量之線所作用：可見之線（lines of visibility）與陳述之線（lines of enunciation）；力量之線（lines of force）；主體化之線（lines of subjectification）。在 Foucault 的理論中，可見之線與陳述之線指涉了「看」跟「說」的知識型，不僅在論述層面，也在非論述層面。而力量之線是運作在知識型之中的權力張力，扣緊又彈開，形成暫時穩定的部署形態。這三種線交互纏繞而成線圈格狀的知識論述，將個體緊緊纏繞在其中，每一個個體都被分配、放置在格線的某一位置。這個論述在 Foucault 闡述知識—權力的概念中達到了極致，以致產生了他晚年思想上的一個危機，因為在這層層纏繞推擠的力量線圈中，個體的生命動能消失了，人被箝制在線與線交織的網羅中沒有能動性亦無希望。於是 Foucault 晚期便將注意力轉到了「人」身上，也就是主體化之線。在各種權力的包裹之下，人具有主體化的能力，能夠遁逃於加諸其上的各種力量，甚至採取逃逸、滑移的路徑達到主體化之完備。在此前提之下，人是一種藝術品，具有內在情感和使用自我技術操練自己的能力，而主體化的過程，就是關注人如何為人的問題，就是主體化之過程。Deleuze 指出，傅科在其晚年的哲學轉向中，使用主體化之線，試圖逃逸、繞道（bypassing）原來僵固窒息的論述部署，而使前期人作為一消極的、被動的姿態，一轉而為後期 Foucault 所說：具有自由意志、積極正面的主體形象。

撒奇萊雅族之所以能夠正名成功、復振文化、重新擁有新的身份、新的族服和傳統工藝的回復，絕不是單方面得以成就。因此，我借用 Althusser（1962）的多重決定論看撒奇萊雅族的正名運動時，族群成功正名絕不是由於單一因素所造

成一依賴核心成員的主導、菁英的操控便能達成目的，撒奇萊雅族能有今天的面貌一定是各種異質因素結合在一起，除了意識形態的驅使之外，尚且有各種底層源源不絕的能動性方能促成正名的成功。

而我在此論文中舉例祭典、服飾、樂舞及教育復振的例子，皆是呈現不同世代、領域的族人在其認同經歷的探索中，所從事的各種不同的文化精神追尋，這就是各個主體在主體化過程中所展現的力量，交織纏繞出來的結果。由此，族群現今的發展樣貌，不僅是可見之線與陳述之線(年輕部落知識分子的知識型層面)，重要的是有更多不可見的主體化之線(廣大的族群個體)試圖在原本已經奄奄一息的瀕危文化中，試圖繞道、尋找文化僅剩的線索，這就是Foucault在晚年哲學中轉向的，也是筆者此論文中所關注的：人之所以為人(主體化的過程)，族群之文化精神何在的問題。因此，繼承阿圖塞的多重決定論及Foucault部署的分析，我將各促成撒奇萊雅族正名的元素，例如社會情境、正名潮流、政治氛圍以及族人的能動性視為是環繞在族群主體周圍的線圈，有各種可見與不可見的力量，互相交纏、角力和激盪，最後各異質因素互相影響、融合之後，形成撒奇萊雅族群主體。

第六章 結論

第一節：記憶是一條長長的甬道

我們或許無法步入同一條河流，但是這條河流卻仍具有綿延不絕的特徵，具有別
的河流無法與之共有的性質。

—Maurice Halbwachs⁶¹

在解讀文化的演進、變遷以及適應時，不能忽略如同文本一樣的文化本身，
是需要放在時間進程、歷史河流中沈澱篩選的，使田野調查後躺在桌上的靜態文
本能夠成為融入進歷史感、時間感的動態過程，且覺知到這並不是一個終點；而
是千千萬萬個歷史節點中的其中一段。因此，針對撒奇萊雅火神祭、文化復振運
動進行厚描之後，必須要回到當代社會脈絡來分析。作為一新興正名之族群，與
其他十幾族一樣，族群的文化復振以及正名歷程成為觀察台灣原住民族政策與文
化發展的場域。

關於撒奇萊雅文化復振運動，我以火神祭為主軸，圍繞其他文化徵象例如族
服、歌舞、教育，以不同性別、世代的復振運動作闡述，原因除了祭儀、歌謠、
樂舞這三項是流失的最嚴重的項目之外，也是最能體現當代撒奇萊雅文化認同的
場域。以火神祭的發展為經，以各部落體現於外之文化徵象為緯，觀察近年來撒
奇萊雅族文化發展。第一、二章論述我與撒奇萊雅族正名運動的關係，並且探討
前後兩期的撒奇萊雅族正名運動分別是經由不同世代族人的傳承與努力，非外界
所觀察到，三年即正名成功的奇特案例。並且對照邊界鄰居：阿美族的相互指認、
識別，確立了長久以來兩族之間同中有異，異中共存的相處模式。至於撒奇萊雅
族人自身的身份探索，則是透過集體記憶：達固湖灣戰役的創傷記憶，不斷地透
過結構性失憶和若有似無的口傳線索傳承下來，導致現今撒奇萊雅族人對自身認
同的探尋是一種既連續又斷裂曖昧游移。但是透過正名運動和族群歷史紀錄的瞭
解，不少族人逐漸成為復振運動裡的行動者；不同於部落菁英、知識分子，他們
選擇的是自己熟悉的場域，舉凡歌舞、服裝設計、祭儀學習、語言傳承等，皆是
這些部落的行動個體，經過認同主體化的反思之後，從自己身份認同中出發的實

⁶¹ Halbwachs, Maurice 著，畢然、郭金華譯。2002。《論集體記憶》(*On Collective Memory*)。上海：
上海人民出版社。

例，成為當代族群復振運動裡的能動者。

第三、第四章則論述火神祭從無到有的經過，隱喻了「Sakizaya」從歷史命運裡掙脫而成為「撒奇萊雅族」的過程。這之中雖涉及了以當代行政基礎「族」為識別單位是否能真實重現族群文化內涵的困境，此課題不在本研究討論範圍，我關注的是「撒奇萊雅族」從無到有的過程，作為其中最具能動性的「族人」的精神向度以及文化身份認同。從跨年代冗長的會議紀錄裡可以看到族人面對祭典的嚴肅態度，為著沒有祭師而躊躇煩惱、透過各種管道尋巫未果、因為心意虔敬堅定祭祀初衷，最後改以折衷的祝禱司角色來取代，並得以確立「學徒制」的態度來學習祭儀文化。即使未來仍舊沒有撒奇萊雅祭師出現，撒奇萊雅族人還是會以古代年齡階級的祭祀，以及學習祭祀文化的祝禱司繼續敬奉祖先。

第五章透過族服、歌舞、及會所教育的復振與重建，探看撒奇萊雅族人外顯和內蘊的認同過程。第一節談到族服的重現，關鍵在於一張族人家中收藏的老照片。根據這張老照片的形制：及膝長袍，頭冠珠貝，垂肩冠帶喚起了某些族人的記憶，也同樣確認了某些記憶的空白。確認了族服的樣式，但顏色的無從考據帶給了採集者及設計者的困擾，卻也意外開啟了族人在當代重構文化的能力和契機。與其坐以待斃，不如積極地賦予意義。於是族人回顧命運褶皺，以歷史和神話，融入當代撒奇萊雅人勇於面對歷史創傷的精神，重新賦予新的顏色意義。當然族人個體的認同主體化過程都大不相同，文化的調適過程不可能盡如人意，但大部份在族服重現的頭幾年，歷經一文化調整、適應的過程中慢慢和諧地展現在公眾場合裡。依著年代，從清一色的阿美族紅色，逐漸過渡到一半阿美、一半撒奇萊雅的土金色與暗紅色，到最後幾乎所有撒奇萊雅部落都製作了這一套族服，甚至有的部落家政班還會以此創發夏季的族服，可見文化是有機且具有流動性的。撒奇萊雅認同逐漸浮現、文化重構的過程中，服飾上與阿美族雜揉的色彩進程，就像光譜明晰呈現認同過渡的歷程到漸漸尋找出族群接受的色彩風格，這一文化的變遷清楚地「穿」在人身上。

復振運動中，存在著眾多具有能動性的行動者，他們大多並非具有跨文化能力、或政治能力，但是因著自身生命情境的歸屬，各自在擅長一隅努力著文化的傳承工作。他們大抵不知道自己扮演著推動當代撒奇萊雅族文化復振推手之角色，然而實質上他們已是保存文化的功臣。Kiniw媽媽在生活中尋找文化真實，向老人家詢問舞蹈歌謠，結果發現那是自己年輕時代厭棄的低調樸實的舞蹈風格，年輕時所偏好的阿美族舞蹈，反應出的即是人類文化在相互涵化、影響之時，傾向於多數的文化選擇，就會慢慢導致另一被涵化的文化銷聲匿跡。撒奇萊雅族正名的

時間，剛好是這些銷聲匿跡的文化要隨老人家凋零的年代，Kiniw媽媽還能找到記得撒奇萊雅歌舞的老人家，多已八、九十歲了。幸好文化有隨主體能動性而再生的能力，行動者的作為影響了文化進程，行動者本身也成為歷史的能動者(agent)，是促發文化再生的推手。後續磯崎海浪隊、北埔婦女舞蹈團的成立，都是例子。而撒奇萊雅人也不時將「新發現」的傳統舞步融入自創的舞蹈，文化正慢慢落實到日常生活中。

至於有關年齡階層的復振在於技藝與教育的重整，於近幾年文化復振的田野調查中慢慢展現曙光。帝瓦伊撒耘文化藝術基金會所辦的青少年學習營，以及屏東文化園區的撒奇萊雅家屋建置計畫等，不管是族人自主性發起，或透由外界觸媒而引發，在這部分的記憶回溯中，是屬於年齡階級的身體實踐，和集體記憶的匯聚。雖然建築已融合漢人、日人的形制，但在屏東文化園區搭蓋家屋的三個月過程，令領工的耆老，和幫忙的年輕人不得不為蓋好家屋而身體實踐傳統Sakizay的生活方式。心境、步調跟著這一棟古法建置的老房子而重溫上個世代的情境。

Halbwachs (2002: 40) 說，當代的群體成員聚在一起參與紀念性活動時，他們就能通過重演過去來再現集體記憶，否則，過去就會消失在時間的迷霧中。撒奇萊雅族人正在做的就是這樣的事。記憶就像一條長長的甬道，各人持有一片記憶的森林，若沒有透過社會集體性的聚會，則這片森林的樣貌就會各自演化、長成不同的樣貌。而一代一代之後，透過轉述、隱藏之後意義的消散，這片森林可能也就永遠消失在迷霧之中了。

第二節：從主體化過程到成為歷史的能動者

撒奇萊雅族正名、復振運動因有著各階層族人的合作，在整體族群結構中，有知識分子從事與公部門交涉、申請計畫的工作；有部落婦女找回傳統的歌舞記憶；有工藝師、設計師負責以撒奇萊雅族為元素推廣文化內容；亦有代表重要年齡階層的男子從事傳統工藝的製作。姑且不論當代族群政治以及原住民族正名運動是否是由上而下的文化治理、是否帶有本土化的政治意識形態，「正名」給了撒奇萊雅人法定的姓名。故而研究者在關注撒奇萊雅族文化運動時，除了觀照大環境政策的氛圍之外，尚須留意Foucault所說的，在層層制度、論述、權力交織而成的格線中，撒奇萊雅族人如何從一個無法逾越的被動姿態，進而找回主體，從中逃逸、躍升完成其主體化歷程。這條逃逸的路線，便是從族人的認同歷程開始，一路走向文化參與、文化傳承的過程。撒奇萊雅族人受制於種種規約性政策（近

代民族學調查方法、族群分類方式、族群認定、國家政策)和歷史因素(戰役所開啟的族群遷移史),文化和語言漸漸消失在台灣社會裡。然而,族人歷經1990年代迄今的身分探索,和認同主體化過程,逐漸產生豐沛的自我主體和能動性,得以逃逸、繞開原本緊緊纏繞自身、窒息的政策與歷史事件,而投入族群正名/復振運動。這是Foucault在晚年哲學中轉向的,也是筆者此論文中所關注的:人之所以為人(主體化的過程),族群之文化精神何在的問題。

因而我在論文中觀照各部落中之主體,如何銜接各世代的文化復振工作,是什麼力量決定他的文化動能。我從自身出發,觀照其他族人。我常常想起老人家常對我們年輕人說的話:「你們要好好唸書,將來回來為部落做事。」一遇有必須與公權力交涉的時機時,例如跑正名運動、申請補助案、爭取族群自決,長老們便以自身能力之不足期勉我們多讀書、多做事。Tubah長老過世前就不斷催促我趕快寫論文畢業,繼續完成撒奇萊雅族辭典之校對工作;Toko的爸爸Tiway Sayion校長也念茲在茲對他說趕快讓撒奇萊雅族正名的心願,雖然當下我們都不懂得長輩的焦慮,但是等到他們走了,才恍然大悟他們所擔心的,其實是時間。Nuwatan O Kumud常常說一句話:「不要看撒韻傻傻的,如果沒有這些大學生族群的事就不會成功」,並且勉勵我們繼續做下去,而他豐富的族群知識、族語能力也成為我們的資賦。外來研究者所指稱的「部落菁英」被賦予期望,經過自身認同的探索與覺醒,遂而決定投身正名和文化運動。

Mayaw(陳俊男)的博士論文中摘錄了Toko對正名運動的詮釋,也算是總結年輕新生代族人對於族群正名、文化復振的想法:

剛聽到正名是從我父親(Tiway Sayion)那裡得來的,我們對於Sakizaya正名常有爭執,時間約3年半,而爭執的重點是政治上及文化資源上的分配,當Sakizaya正名後,是否仍有這些資源?不過後來都認為Sakizaya的正名很單純的僅是要將這個文化和語言保存下來,依目前的情勢來看,唯有正名,才可以保障這些權益,如同一位急救病房的病人,唯有電擊或許可以挽回生命,而Sakizaya的正名就是電擊,這個民族是否能夠活下去,我很悲觀,但是正名卻是讓其能夠存活久一點,我的責任也是如此。(轉錄自陳俊男2010:167,重點為作者所畫)

正名就是電擊,後續的文化復振運動是電擊的餘波。這個族群能否存活下去,不只是這一代撒奇萊雅族人的努力而已,復振運動所做的只是開端,而人類無法決定、操控文化適應的結果。論述至此,總歸是長輩的期許和自己的承諾、身份

的探尋、文化的探索。是老人家的期盼、部落族人的期待和自己的意願，才會去做這些事。族群事物在當代，常常必須是跟政府部門白紙黑字的交涉，複雜的行政程序和計畫，許多由上而下落實的計畫，例如：無形文化資產調查、原住民族瀕危語言的搶救都需要政府與部落之間溝通的橋梁，以及瞭解計畫執行、撰寫企劃、成果報告、口頭報告等的技能才能達成這些事務。而當政府部門的期望和部落/族人的聲音有落差時，這些都是部落族人所賦予期待的「核心成員」去完成的，同時背負部落期待和政府壓力，是目前「核心成員」在當代社會脈絡之下的角色。不只是族群知識份子，背後給予其精神支持的部落長輩、族人都是正名運動、復振運動的幕後推手。族人必須分工，完成族群立法的目標，因而知識份子進行的是一場行政程序的征戰，而耆老們則是扮演了推動歷史進行的能動者，在當下作為敘述的主體，但他急於訴說的故事正在改變、形塑當代撒奇萊雅族的文化精神進而影響了年輕一輩的我們。這就是我所重視的「文化過程」。

在對個體從事的文化行為的討論中，Ohnuki (2005) 和 Moore (1994) 所指出的「行動者」其實早已超越了對「核心成員」的範疇，更包含了許許多多不同世代、不同身份職業的族群眾生：追尋撒奇萊雅傳統舞蹈的 Kiniw 媽媽、講述族群神話故事的 Nuwatan O Kumud、致力撒奇萊雅字典編輯的 Tubah、對身份認同朦朧懂懂的年輕族人以及專心推動正名及復振運動的小奇萊工作隊成員...。正是這些芸芸眾生的力量、社會整體的氛圍和原住民族運動在當代的發展，由上而下、由內而外反覆包圍、交織着的力量之線才能醞釀、折衝出撒奇萊雅族現今的樣貌，扮演著改變歷史的能動者角色。Althusser (1962) 的多重決定論便是以這些矛盾多重的異質元素組合，來看待歷史，而 Foucault (1977) 的部署概念更注重種種異質元素的特性，從可言說的與不可言說中細察文化現象的構成。

撒奇萊雅族的文化變遷，是最不可能將論述視角依歸在「傳統」中的一個例子，如若將族群文化放在永恆不變的背景之下，那真的會將族群正名運動、復振運動的成果統統歸結為 Foucault 所說：少數個體的匠心獨運了。然而文化不能這樣看待，文化也不能以一成不變、死板的傳統定義來衡量，不是嗎？Deleuze (2001) 的文章解釋 Foucault 的論述權力與知識型，闡述社會由各種制度、論述、權力的力量所構成，他將這些力量比喻為線圈，這些線圈互相交纏、推擠，各種力量的折衝、角力最終形成一穩定的面貌，這就是社會或文化場域形成的各種因素。撒奇萊雅族在各種論述、觀點、權力機制中運作成立，不論是官方論述、研究者論述、族人自我表述，或是部落菁英、族人百姓的動能，促成了撒奇萊雅族當代的面貌，而這些因素至今仍然持續作用在撒奇萊雅族上，於復振工作或多或少遇到

阻礙和沮喪時刻，其能動性的驅使，使得人擁有自我更新的能力，以飽滿的生命力持續活躍於奇萊平原之上，創造更多的文化可能性。

第三節 祖靈的召喚

當學界、媒體或火神祭參與者以單一「文化建構」或「傳統的發明」、「文化的展演」的視角去闡述撒奇萊雅族復振運動時，都不能構成完整的視野。著重於新與舊的二元命題，和火神祭的形式新創，都無法兼及文化的「內涵」。因此我透過各種文化項目：祭儀、歌舞、技藝進行厚描，為的是勾勒出個體主體化的特殊性，從而重新觀看撒奇萊雅人的文化精神。該如何以較適當的觀點，詮釋遭逢變故幾近滅族的族群文化在當代的重生？

羅正心（2012）在其文章〈文化的「過程」與「能力」：以撒奇萊雅族復振為例〉中突破了以往對於文化的觀點，以撒奇萊雅族為例，重新闡釋適當的文化觀。他指出關於文化的定義最早或如19世紀Tylor所說：「身為社會成員所習得的複合整體」（1871）；或如晚近White所寫：「文化係由工具、裝備...風俗習慣、制度、信念、儀式、遊戲、藝術作品、語言等等所構成」（White 1959，轉錄自Kottak 2009），或如教科書所呈現：「文化的特質是習得的、共享的、象徵的、整體的」（Kottak 2009）等等這些關於文化特質的意涵仍深深影響人們看待文化的方式。然而，羅正心反思這樣的文化觀念並未考慮到文化主體經歷過斷裂、變遷，以及主體在當代選擇與創造文化的能力。他引用Borofsky在1994年編輯的《人類學叢刊》（*Assessing Cultural Anthropology*）裡適用於當代文化的定義：「文化作為『過程』，與生活適應的『能力』，而非把文化看作特殊的『傳統』、『整體』」。大部份的研究都將撒奇萊雅文化放置在一可預期之「傳統」文化概念裡，企圖以「整體」觀來期待當代撒奇萊雅人對於文化作回應，但卻明顯忽略了文化復振的「過程」，對決定當代的文化形貌和生成原因具有決定性的因素。

人們持著有所謂的文化本質，期待見到一個有悠久歷史的傳統文化。撒奇萊雅族正名後，因應政府機關進行無形文化資產調查，督導小組聆聽成果報告時便因火神祭並非傳統祭典而提出質疑，並且要求族人提出更具代表性的「純」的傳統。還有在歌謠、舞蹈方面，由於跟阿美族具有相似性而被懷疑正名的正當性以及文化獨特定。可看出調查者持文化應為「整體」的概念，應該要有完整的文化源流、古典的習慣與風俗。在這樣的定義底下，扼殺族群遭遇到不可抗力的歷史

命運、政權壓迫和變遷，也忽略了文化是會流動以及相互採借。「貴古賤今」或「好古」的文化想像之下，當代的文化形塑過程反而不被重視。Moore指出：

當人們被大量新資訊刺激，以及希望做科學的概化，人類學很認真的在做比較研究。可是，其比較的目標是社會文化型態，以及「制度」(institutions)與「習慣」(customs)的型態，而不是變遷的次序，也不是變化的無止境重疊和潛在的移動系列。(Moore 1994: 74, 羅正心 2012 年譯)

文化是學習而來的，但是從何而來(該從哪一代開始算起)?又指向何者(家庭成員、親族成員、血緣連帶、族群成員)?當社會經歷劇烈變動，例如經歷達固湖灣戰爭的撒奇萊雅人，中斷了文化連帶、文化傳承，這樣的變因便沒有納入上個世代關於文化的思考模式，更何況現代化的社會開始進行文化的涵化、散播、採借，又進入到以資本主義動員的全球化世代。Moore用心地指出，過往人類學如何魚肉文化，以「共享的文化」作為單位去研究、檢驗各式各樣不同的文化，「佔據了整個廚房，給了自己一個完全解釋(total explanation)的幻像」(同上引: 75)。文化的恆久不變性是需要被質疑的。當社會邁入全球化流動的時代，地方性變得更加獨特，但如果以本質論來談論文化，期待有其特定框架的話也不過是拿著文化類目表來丈量、歸類，最終納入文化大拼盤式的櫥窗展示而已。

不論從政治策略或原住民族運動的視角來探討撒奇萊雅族復振運動，皆提供了非常詳實的社會脈絡來看待當代原住民族正名的歷程。但我在追尋火神祭出現的情境裡，反覆透過紀錄、影像、和族人的自我表述以及我自己參與每一場討論的經驗，瞭解到文化復振不單純是建立於「建構」之本質；火神祭產生的共識，是基於最純粹想要祭祀的心情，為什麼堅持要以傳統信仰而不用禱告或拜拜，這些觀點都可以在會議紀錄中找到，只不過外界的研究者基於資料獲取的困難度，而難以體察，將火神祭視為一種策略，與當代原住民族正名運動氛圍連結在一起。

因此，毋寧說火神祭是一種「發明」、「展演」，更不如解釋成是族人內部回應歷史的方法，亦是族人的主體化認同過程。而在以「傳統的發明」(Hobsbawm 2002)去檢視所謂的「傳統」內容時，必須要小心傳統的「內涵」是依據風俗習慣而產生，但是傳統的「形式」則會隨著時代而有所調整。因此，傳統的意義在每個時代的都是不同的，以定義者的時間坐標去判斷。百年前的傳統在現在看來是古老而神秘的；但百年前「傳統」對時人而言卻是「創舉」。在這個意義上去探討「傳統的發明」應立基於文化的內涵而非形式，因為傳統風俗是有持續性、實踐性的，而形式卻是可以隨時調整更新的。我們要去關注的內容應該轉向為：「傳

統」的內涵（風俗、習慣）是否植基於人民的日常生活之中，以及「人們為何需要發明傳統」。

族人在文化適應的過程中，一開始並不能很快適應火神祭。究其細故，並不是火神祭「形式」本身不能被接受，而是形式背後「內涵」的危險性是族人所擔憂的：擔心祭典的真實性引來災禍，因而觀望再三。這個「觀望」的過程，折衷、害怕、商榷到最後決定參加祭祀，不就是一連串文化適應、最終形成主體化的過程嗎？

台灣社會風氣開放以前的解嚴前後，在社會仍處於一種緊繃、試探的氛圍裡時，早有一群撒奇萊雅前輩在默默從事其時尚未稱為「正名」的文化復振工作。撒奇萊雅族第一批文化復振鬥士：Tiway Sayion、Tubah Kumud、Nuwatan O Kumud、Talus Takas，緊接著第二批越來越廣大的年輕群體，其他無法計數的族人，紛紛透過田野調查、文獻整理、語言保存的方式在維護其時被歸類在「奇萊阿美」底下的撒奇萊雅族文化。當年（1990年代）相對於「正名」概念出現的遙遙無期，又該怎麼定位這些前輩呢？難道他們做的這些事都是為某種「策略」而進行的嗎？

其實很簡單，就是為了知道自己是誰而已。

同理，二十年後的今天，這些人在生活中覺知到與阿美族的「違和感」後讓我們急於尋找「我是誰」促使我們作這件事情。從事復振運動的每個人、不同世代的成長背景有其探尋自我的歷程，在這本論文中我陳述了數人，可是還有好幾百人、核心成員以外的族人無法發聲，除非我寫一本關於他們的人物誌。今天不是只有Toko、Lisin、Yiyang、Mayaw、Sayum這些所謂的「核心成員」想要知道自己是誰、認識自己的文化而已，正名會成功也不是只有我們這些人的功勞。

在關注所謂「少數精英」的時候，應該要越過這群人去看到後面廣大支持者的聲音。我要說的是：如果今天這只是一場「核心成員」五人小組的遊戲，撒奇萊雅族今天就不會存在。

文化的觀察應該要避免Ulf Hannerz所說的「模糊構想的社會整體，去選擇方便的民族誌切片的人類學書寫類型」（1986：365），應以設想長遠，將觀察對象的歷史變遷到今日樣貌作爬梳和分析。田野工作期間，進行中的活動如何躍上（mounted）對地方與大規模之未來，計畫的與想像的想法。與未來的連結（connection with the future）將概念的（notional）、前瞻的時間性注入田野工作資料中，它與過去歷史之回顧是很不同的（Moore 1994：78，羅正心2012年譯）。而我現在所進行的觀察，也僅是文化作為「過程」中的一個時間點而已。

第四節 追尋撒奇萊雅族的精神

如果有一天，祖先問我：「你做了些什麼呢？」

我會說：「我只將典範留給子孫」

—Tiway Sayion⁶²

這句話是校長一生的註腳。最後的五年，他成為一個撒奇萊雅族人，留給我們，以及後代族人這一句話。什麼是典範？以校長的生命經歷和行動證明，典範就是「知道你自己是誰，並且勇於追尋真理」。當我知道今天我是一個撒奇萊雅人，我就不該別過頭去假裝不知道，正因為這世上千千萬萬個渾沌的靈魂不了解自己的本質，而盲目飄盪在這世上。

我曾經是一個阿美族人，我的媽媽是阿美族，我的爸爸是撒奇萊雅。我的源頭來自於兩個文化源頭最豐盛的族群，而他們彼此之間交融、揉雜，卻還是因為隱隱有條能夠相互指認的界線，而不小心被我發現了撒奇萊雅族身份。後來我知道了我的一半是阿美族，可是如果不了解另外一半的自己，我就不完全。於是我極力尋找、拼命地尋找，發現這是一個謎題。我得到了一個撒奇萊雅族的名字，可是我完全不了解它的源頭，Sayum 這美麗的音節該如何念、那位我的祖母 Sayum 女士如何得到了這美麗的名字。我要知道撒奇萊雅是誰，我是誰。

遇到 Toko 之後，陸陸續續聯絡上從事復振運動的老人家：Tubah、Talus 等人。我只見過 Tiway 校長幾面，而且都不是在嚴肅談論族群議題的場合：我只不過跟他一起去看螢火蟲而已，甚且差點因為車子沒放手煞車而差點摔下山崖。但是他的風韻、氣質和他所做過的事我是知道的。他沒跟我講過什麼課，但他的「身教」卻深深地影響了我。後來我才知道，這些老人家是清楚知道自己是誰的，他們從沒有疑惑過，甚至包括不告訴我身份的爸爸 Bulaw。一輩子，如果我不問他都不會講的 Bulaw，竟然清清楚楚承認自己就是撒奇萊雅族。

因著新生代族人不斷追溯源頭，族服消失、歌謠消失、祭典消失，只有一場戰爭後拆散的幾個部落，我們就這樣帶著老人家的期望和對他們的承諾什麼都不想一路做下去。然後，族服出現了，歌謠挖出來了，祭典重現了，舞蹈也跳到大舞台上去了，族群正名了，我們才彷彿窺得族群全盛時期的一點點樣貌。

我從身為祝禱司之後常常可以靜思我的所作所為。我不會去畏懼部落人說的禁忌，或招來禍端。我沒有什麼好怕的，因為我有一份「正當性」，就是身為撒奇

⁶² 引自 Tiway Sayion (1991) 手稿。

萊雅人的正當性，我應該去祭我的祖先、應該拿著祭品到他們面前，所以我不會懼怕。然而在作部落事很無力、很憔悴、很分身乏術時，每每我在夜裡，尤其在守禁忌的夜裡想的更透徹。面對那些很難尋回的文化，外界指責我們跟阿美族太像，可是他們卻不去多做功夫瞭解歷史對族人劇烈複雜的影響。族人前輩希望我們做的更好、更多、更快的期望，在守齋戒的空腹饑餓裡感受特別強烈。

但是我跟那些共同推動文化復振的夥伴，看到呈現的成果很欣慰，尤其反映在更多學習文化的年輕人身上，當他們崛起，我知道我老了，而後面的人不斷再往前推，我們這一代所能做的不過是滄海一粟，為他們鋪路而已。而他們像當年的我一樣帶著探索、帶著困惑來到我面前，而我把所知道的交給他們，他們會繼續影響其他的人。

召喚自己走上族群正名是要很大的衝動，先不想失敗與挫折往前衝。但召喚別人靠的是一種「相信」，風雨會生信心，必須自己先相信，別人才會倚賴你。痛苦的心總是會在風雨之後生出另一種勇氣。面對族群過去的斷裂，也靠著這一種信心，先不去看它有多難、不去想正名能不能成功，而是認清自己曾經活在這塊土地上就是最好的證據，那些與我們北上遞送正名申請書的老人家我想也是如此吧！奇萊奇萊，以我族名名之：奇萊山的宏偉，奇萊平原的開闊都是我族群本色，也是我之所從來。這是不變的歷史事實。古代撒奇萊雅族祖先的精神擇善固執，不畏強權欺辱，在奇萊山下安居樂業，以刺竹圍成的部落獨自悠悠度過百年。不和鄰人（太魯閣人、七腳川人）結怨，但與人結盟（加禮宛）。友邦遭受劫難之時，我挺身而出；清軍攻打之時我力抗到底。刺竹林的圍牆擋住了攻勢卻敵不過火攻。撒奇萊雅族自此四散。

當今撒奇萊雅人，其實與祖先沒有太大的改變。依然擇善固執，對的事就堅持到底，尤其不能裝聾作啞。而面對歷史的勇氣，老人家要克服戰爭陰影光明正大站出來說：我是撒奇萊雅族；年輕人要有向生命源頭探問的勇氣；中生代要無私奉獻能力。在我看來，撒奇萊雅族人的精神其實就是刻在巨石⁶³上的八個詞：風吹、雨淋、土生、火燒、敬神、勤奮、自愛、愛人。

火燒之後族裔星散，但是風把撒奇萊雅的子民帶往海的方向、山的方向，老頭目的死換來我們逃跑的時間，老人家僅剩的一口氣換來了我們發掘文化的時間，於是文化如人有再生的能力，風吹雨淋之後依然勤奮的活在大地上。我們後代仰望祖先，思念絲長從來沒有改變，因此我們「成為」撒奇萊雅族之後第一件要做的事就是敬神，敬天，敬地，然後勤奮、自愛、愛人。我們持守著祖訓活在變動

⁶³ 如今水璉部落撒法度(Sabatu)廣場和撒固兒部落祭場均有八顆大石，上面刻有撒奇萊雅族族訓。

不居的當代，不論別人怎麼看待撒奇萊雅，撒奇萊雅人仰不愧於天，俯不愧於地。經歷了戰亂和族群命運的折磨之後，撒奇萊雅被磨得不再 **Sakilkil**（阿美族人指稱撒奇萊雅族人「脾氣差」的意思）了，卻多了一份沈著，堅毅和溫柔。

這就是我所知道的撒奇萊雅族，**Sakizaya**。

勇氣成為了最佳的註解。

參考書目

中文書目

- Anderson, Benedict 著，吳叡人譯。1999《想像的共同體—民族主義的起源與散布》(*Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*)。上海人民出版社。
- Benjamin, Walter 著，張旭東、王班譯。2012。《啟迪：本雅明文選》(*Illuminations: Essays and reflections*)。北京：新知三聯書店。
- Carl G. Jung 著，龔卓君譯。1999。〈第二章：古代神話與現代人〉，《人及其象徵：榮格思想精華的總結》(*Man and His Symbols*)。台北：新世紀叢書。
- Clarissa Pinkola Esté's, Ph.D. 著，吳菲菲譯。2012。《與狼同奔的女人》(*Women Who Run With the Wolves: Myths and Stories of the Wild Woman Archetype*)。台北：心靈工坊文化。
- Clifford, Geertz 著，韓莉譯。1999。《文化的解釋》(*The Interpretation of Cultures*)。北京：譯林出版社。
- Clifford, Geertz 著，楊德睿譯。2002。《地方知識：詮釋人類學論文集》(*Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*)。台北：麥田。
- Connerton, Paul 著，納日碧力戈譯。2000。《社會如何記憶》(*How Societies Remember*)。上海：上海人民出版社。
- Croce, Benedetto 著，田時綱譯。2005。《歷史學的理論和歷史》(*Throia E Storia Della Storiografia*)。北京：中國社會科學出版社。
- Droysen, J. G. 著，胡昌智譯。2006。《歷史知識理論》(*Historik*)。北京：北京大學。
- Foucault, Michel 著，王德威譯。2001。《知識的考掘》(*L'archeologie Du Savoir*)。台北：麥田。
- Foucault, Michel 著，嚴鋒譯。1997。《權力的眼睛—福柯訪談錄》。上海：上海人民出版社。
- Goudsbiom, Johan 著，喬修峰譯。2006[1992]。《火與文明》(*Fire and Civilization*)。北京：花城出版社。
- Halbwachs, Maurice 著，畢然、郭金華譯。1992。《論集體記憶》(*On Collective Memory*)。上海：上海人民出版社。
- Harold R. Issacs 著，鄧伯宸譯。2009。《族群》(*Idol of the Tribe*)。台北：立緒。
- Hobsbawm, Eric 等著，陳思仁譯。2002。《被發明的傳統》(*The Invention of*

- Tradition*)。台北：貓頭鷹。
- Kottak, Conard P.,著，徐雨村譯。2009。《文化人類學》(*Cultural Anthropology*) 第十三版。台北：巨流圖書。
- Lakoff, George 著，梁玉玲等譯。1994。《女人、火與危險事物（上）—範疇所揭示之心智的奧秘》(*Women, Fire, and, Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*)。台北：桂冠圖書。
- Lucien Levy-Bruhl 路先·列維—布留爾著。丁由譯。2001。《原始思維》(*The Savage Mind*)。台北：臺灣商務。
- McGrach, Alister 著，蔡錦圖、陳佐人譯。2009。《宗教改革運動思潮》(*Reformation Thought*)。北京：中國社會科學出版社。
- Nora, Pierre, 1989, <在記憶與歷史之間> “Between Memory and History”收錄於 Pierre Nora (主編),《記憶所繫之處》(*Les Lieux de memoire*)。台北：行人，頁：15-36。
- Schmidt, Jochen 著，林倩葦譯。2013。《碧娜·鮑許：舞蹈 劇場 新美學》(*Pina Bausch – Tanzen gegen die Angst*)。台北：遠流出版。
- Tylor, Edward B.,著，連樹聲譯。2005。《原始文化》(*Primitive Culture*)。廣西：廣西師範大學。
- 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠誠)著。1996。《台灣原住民的口傳文學》。台北：常民文化。
- 王明珂，1993，<集體歷史記憶與族群認同>《當代》91期(集體記憶專輯)，頁6-19頁
- 王明珂。1997。《華夏邊緣--歷史記憶與族群認同》。台北：允晨文化
- 王佳涵。2010。《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》。臺東：東台灣研究會。
- 生安鋒。2005。《霍米巴巴》。台北：生智文化。
- 古野清人著、葉婉奇譯。2001[1945]。《高砂族の祭儀生活》。台北：原民文化。
- 行政院原住民族委員會(編)。2006。《Sakizaya 族的民族認定》。台北：行政院原住民族委員會。
- 行政院原住民族委員會。2007。《台灣原住民族撒奇萊雅族樂舞教材》。台北：行政院原住民族委員會。
- 吳榮順、曾毓芬。2008。《撒奇萊雅族樂舞教材》。屏東：行政院原住民族委員會文化園區管理局。
- 余文儀。1962。《續修臺灣府志》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁81。
- 余德慧著。2001。《詮釋現象心理學》。台北：心靈工坊。

- 余德慧、李宗燁著。2002。《生命史學》。台北：心靈工坊。
- 余德慧著。2004。《生死無盡》。台北：心靈工坊。
- 余德慧著。2010。《生命宛若幽靜的長河》。台北：張老師文化。
- 宋德讓。2009。《童玩學族語》。花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。
- 李亦園。1987。〈南勢阿美族的部落組織〉收錄於《臺灣土著民族的社會與文化》。台北：聯經出版。
- 李來旺 (Tiway Sayion)、吳明義、黃東秋著。1992。《牽源》。花蓮：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。
- 李來旺 (Tiway. Sayion)。2005。《阿美族群諺語》。台北：德英國際。
- 李秀蘭、督固·撒耘，徐成丸、陳玉蘭譯。2010。《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐媽的微笑》。花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。
- 李秀蘭、陳玉蘭、葉珠君 (譯)。2011。《親親小奇萊—撒奇萊雅族正名紀事》。花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。
- 李秀蘭、撒韻·武荖、黃芝雲。2012。《撒奇萊雅族祭辭》。花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。
- 周鐘瑄。1958。《諸羅縣志》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 31。
- 林修澈。2006。《Sakizaya 族的民族認定》。台北：行政院原住民族委員會。
- 林耀同。2004。〈鄒族〉。台東：台灣史前文化博物館台灣原住民數位博物館計畫論文。
- 林耀秋。2007。《極置與部署：「海德格與傅科」遭逢的一種哲學軌跡》碩士論文。高雄：中山大學哲學研究所。
- 東華大學族群關係與文化研究所。2007。《時間中的地方》(97 學年度中央研究院民族學研究所暨各大學人類學相關系所合作培訓計畫申請書)。花蓮：東華大學族群關係與文化研究所
- 范咸。1961。《重修台灣府志》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 71。
- 胡台麗。2003。《文化展演與台灣原住民》。台北：聯經出版。
- 胡傳。1993。《台灣州採訪冊》。南投：臺灣省文獻委員會，頁 36。
- 夏獻綸。1996。《臺灣輿圖》。南投：臺灣省文獻委員會，頁 77。
- 財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。2008。《撒奇萊雅族祭典暨歌謠數位典藏計畫結案報告書》(國立傳統藝術中心 97 年度原住民音樂採集專案補助計畫) 花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。
- 財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。2008。《花蓮縣撒奇萊雅族(Sakizaya)

- 無形文化資產普查期末報告書》(97 年度推動無形文化資產普查工作專案補助計畫) 花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。
- 財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。2012。《辦理行政院原住民族委員會 101 年度搶救原住民族瀕危語言補助計畫—撒奇萊雅語成果報告書》。花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。
- 財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。2013。《搶救原住民族瀕危語言補助計畫—撒奇萊雅語成果報告書》(行政院原住民族委員會 102 年度搶救原住民族瀕危語言補助計畫—撒奇萊雅語)。花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。
- 康培德。1999。《殖民接觸與帝國邊陲》。台北：稻香出版社。
- 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一。1935。《台灣高砂族系統所屬の研究》。台北：台北帝國大學俗人種學研究室，頁 504-505。
- 郭佩宜、王宏仁編。2006。《田野的技藝：自我、研究與知識建構》。台北：巨流圖書。
- 陳淑均。1963。《噶瑪蘭廳志》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 433。
- 陳俊男。1999。《奇萊族 (Sakizaya) 人的研究》碩士論文。台北：政治大學民族學系。
- 陳俊男。2010。《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》博士論文。台北：政治大學民族學系。
- 陳逸君。2002。《現代台灣族群意識之建構：以噶瑪蘭族為例》。高雄：復文出版。
- 張宇欣。2007。《傳統？再現？—Sakizaya 信仰與祭儀之初探》碩士論文。花蓮：東華大學族群關係與文化研究所。
- 黃叔璥。1961。《臺海使槎錄》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁 122。
- 黃宣衛、蘇羿如。2008。〈文化建構視角下的 **Sakizaya** 正名運動〉《考古人類學刊》68 期，頁 79-108。
- 黃雅鴻。2002。《他者之鄉：從空間霸權論述談 Karowa 原住民的流離與主體性運動》碩士論文。花蓮：東華大學族群關係與文化研究所。
- 黃嘉眉。2009。《花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事研究》碩士論文。花蓮：花蓮教育大學民間文學研究所。
- 楊淑媛。2003。〈歷史與記憶之間：從關山事件談起〉《臺大文史哲學報》59 期，頁 31-64。
- 靳菱菱。2010。〈族群認同的建構與挑戰：台灣原住民族正名運動的省思〉《思

與言》2期[48]，頁119-157。

靳菱菱。2013。《認同的路徑：撒奇萊雅族與太魯閣族的比較研究》。高雄：麗文文化。

廖守臣、李景崇著。1998。《阿美族歷史》。台北：師大書苑。

劉良璧。1961。《重修福建台灣府志》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁81。

劉紀蕙。2000。《孤兒女神—負面書寫：文化符號的徵狀式閱讀》。台北：立緒。

劉保民。2012。〈阿爾都塞「矛盾多元決定論」探析〉《河北北方學院學報》28期，頁37-45頁。

潘繼道。2006。《國家、區域與族群—臺灣後山奇萊地區原住民族群歷史變遷之研究（1874-1945）》博士論文。台北：師範大學歷史學系。

潘繼道。1998。〈被遺忘的「奇萊」民族與其故事〉《歷史月刊》127期。

駱香林（主修）。《花蓮縣志》卷五。花蓮：花蓮縣文獻委員會，頁14。

藍鼎元。1958。《東征集》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁90。

羅大春。1972。《台灣海防並開山日記》。台北：台灣銀行經濟研究室，頁47。

羅正心。2012。〈文化的「過程」與「能力」：以撒奇萊雅族復振為例〉，發表於2012世界原住民族高等教育聯盟國際學術研討會（2012 WINHEC

International Indigenous Research Conference）。花蓮：美崙大飯店。9月19日。

蘇羿如。2009。《撒奇萊雅族(Sakizaya)的生成歷程--族群團體、歷史事件與族群性再思考》博士論文。花蓮：花蓮教育大學多元文化教育研究所。

英文書目

Barth, Fredrik, 1969, "Introduction." pp. 9-38 in *Ethnic Groups and Boundaries*, edited by Barth, Fredrik, Illinois: Waveland Press.

Borao Jose Eugenio, 1993, "The Aborigines of Northern Taiwan According to 17th Century Spanish Sources.", pp.105-106.

Borofsky, Robert, 1993, *Assessing Cultural Anthropology*. pp.362-374. New York: McGraw-Hill, Inc.

Brubaker, Rogers, 2004, "Ethnic Without Group", New York: President and Fellows of Harvard College.

Cornell, S., D. & Hartmann, D., 1998, *Ethnic and Race-Making Identities in a Changing World*, California: Pine Forge Press.

Deleuze, Gilles, 2001, "What is a Dispositif," in Timothy J. Armstrong, ed. *Michel Foucault Philosopher*, pp. 159-168. New York: Routledge.

Foucault, Michel, 1984, "Nietzsche, Genealogy, History," in Paul Rabinow, ed. *The Foucault Reader*, pp. 76-100. New York: Random House.

- Gulliver , P.H, 1998, *The Family Herds*, New York: Routledge.
- Hall, Stuart, 1992, “The Question of Cultural and Identity” in Hall, David Hell, Anthony McGrew, ed. *Modernity and Its Futures*, pp.274-316. Cambridge: Polity Press.
- Moore, Sally F., 1994, “The Ethnography of the Present and the Analysis of Process”, in Robert Borofsky, *Assessing Cultural Anthropology*. pp.362-374. New York: McGraw-Hill, Inc.
- Ohnuki-Tierney, Emiko, 2005, “Always Discontinuous/Continuous”, and “ ‘Hybrid’ by Its Very Nature: The Culture Concept Historicized”. *Ethnohistory* 52(1):179-195.

網路資料

- Sakizaya 撒奇萊雅 yam 天空部落格。2007。
<http://blog.yam.com/user/sakizaya.html>。(2012/12/15 瀏覽)
- 朱先鳳。2008/3/20。〈磯崎海神祭 撒奇萊雅族宣告魚季展開〉，大紀元電子報。
<http://www.epochtimes.com/b5/8/3/20/n2052040.htm>。(2012/7/14 瀏覽)
- 楊仁煌。2007。〈文化資產建構與附件之研究—以撒奇萊雅族會所 (Dabek) 文化內涵與核心價值為例〉。
http://www.familysky.com.tw/dbsky/bcsky/A/eBook/Library/文化資產研討會論文集/thumb/00_0029.swf。(2012/9/7 瀏覽)
- 撒奇萊雅族樂多部落格。2012。
<http://blog.roodo.com/lchintwnews/archives/13914325.html>。
(2012/5/13 瀏覽)
- 加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會 blogger 部落格。2013>
<http://sakizaya977.blogspot.tw/>。(2013/4/23 瀏覽)
- 台灣社區通：花蓮縣撒噶邦人文教育促進會。2013。
<http://sixstar.moc.gov.tw/blog/sagepan/communityAction.do?method=doCommunityView> (2013/8/28 瀏覽)
- 農村再生歷程網：花蓮縣花蓮市國福社區農村再生計畫。2013。
http://ep.swcb.gov.tw/ep/Community.aspx?RG_ID=RG2012111214002900。
(2013/12/1 瀏覽)
- 游太郎。2012/2/26 〈佐倉瀑布新步道 命名「撒固兒」〉，自由電子報。
<http://www.libertytimes.com.tw/2012/new/feb/16/today-north15.htm>。
(2013/9/27 瀏覽)
- 花蓮市國福社區撒固兒野菜市集臉書。2012。

<https://www.facebook.com/pages/花蓮市國福社區撒固兒野菜市集/173044542892105> (2013/12/25 瀏覽)

撒奇萊雅族花蓮縣馬立雲旅北同鄉會臉書。2012。

<https://www.facebook.com/SaQiLaiYaZuHuaLianXianMaLiYunLuBeiTongXiangHui> (2013/12/24 瀏覽)

撒奇萊雅族青壯組織臉書。2013。

<https://www.facebook.com/pages/撒奇萊雅族青壯組織/257568305686?fref=ts> (2013/12/25 瀏覽)