

國立東華大學中國語文學系

民間文學碩士班

碩士論文

指導教授：劉秀美 博士

臺灣原住民撒奇萊雅族民間敘事
當代傳承研究

The Contemporary Inheritance phenomenon of Sakizaya



研究生：洪纘育 撰

中華民國一〇五年七月

學位考試委員會審定書
Certificate of Approval of Examination Committee

國立東華大學 中國語文學系民間文學碩士班

研究生 洪顯育 君所提之 論文
National Dong Hwa University

(題目) 臺灣原住民撒奇萊雅族民間敘事當代傳承研究

The Contemporary Inheritance phenomenon of Sakizaya

經本委員會審查並舉行口試，認為 符合 碩士 學位標準。

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

學位考試委員會召集人

金榮華

簽章

The Convener of Examination Committee

委員

簽章

Committee Member

委員

簽章

Committee Member

委員

金榮華

簽章

Committee Member

委員

劉孝美

簽章

Committee Member

委員

劉東洋

簽章

Committee Member

指導教授

劉孝美

簽章

Advising Professor

系主任

(所長)

李正芬

簽章

The Director of Department

中華民國 105 年 7 月 25 日
ROC Year Month Date

謝辭

平常話多的我，到了寫謝辭的時候反倒辭窮了。

能寫出這篇論文，最最感謝的就是我的指導教授劉秀美先生，可以說沒有老師的教誨和敦促，撰文能力不佳且拖延成性的我一定無法如期完成，老師妳絕對是我人生中最亮的那盞明燈，能有今日，感激不盡。

其次要感謝擔任評審老師的金榮華老師與惠萍老師，感謝兩位老師對我論文的指教與建議，讓我這篇論文的文字和章節能夠更像一個「研究者」寫出的文章。而惠萍老師當年讓我擔任助理一事更是讓我前兩年能安心在花蓮生活的重要支撐。

還有謝謝我可愛的家人，你們辛苦了！謝謝妳們總是包容我的任性，縱容我海闊天空到處亂跑。

最後要謝謝我親愛的老婆大人，謝謝你這些年來對我寫論文這件事情的忍讓和包容，讓妳從女朋友等成老婆才等到今天實在過意不去，但多年來的等待終於開花結果，願將這份喜悅與妳和小子霽共享，寫謝誌的今天剛好也是我人生中的第一個父親節，也太有趣了。

此時心情，筆墨難以形容，謝謝所有幫助過我的親朋好友！

摘要

2007年正名至今的撒奇萊雅族將屆十年，這個隱沒在阿美族下長達百年的族群曾在正名前後引起廣泛的討論。但多數的研究者較為關注其特殊的語言、分裂的族群意識或建構的文化傳統…等議題，對於真正形塑內在文化傳統的民間敘事談論甚少。

本文在第一章「緒論」：除研究動機與目的外，本文歸納了過往的相關研究資料，將多數研究者的研究面向做一個概略的介紹。

第二章「族群與傳承人背景」：則談論撒奇萊雅族在滿清、日據及國民政府時期的發展，並介紹現階段傳承民間敘事的傳承人背景現況。同時藉由火祭到火神祭的演變過程來證明撒奇萊雅族人如何重新回頭發掘自己的傳統與重新延伸和詮釋。

第三章「民間敘事的當代傳承模式」：透過口頭傳承與祭儀傳承的變化，找出族群由於揉雜的認同與外界的審視眼光導致族人開始「轉化」原本的傳統傳承模式，試圖釐清民族邊界的情況。

第四章「民間敘事當代傳承人」：依據傳承觀念與傳承作為將傳承人概分為三種類型，分別討論他們在族群民間敘事傳承中的位置以及影響，找出傳承轉變的原因以及近年來為因應外界審視眼光和時代腳步所產生的「文本化」和「文人化」現象。

第五章「撒奇萊雅族當代傳承的多面反思」：找出撒奇萊雅族在正名運動以及族群復振運動前後所遭遇到的困境，這些傳承的挑戰與變化是如何影響火神祭祭典的誕生以及流變。

第六章「結論」：歸納出撒奇萊雅傳承人與民間敘事傳承模式轉化的原因，以及火神祭展演與傳承策略的實踐意義。

關鍵字：撒奇萊雅族、火祭、火神祭、民間敘事、傳承人

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究範圍與方法.....	6
第三節 文獻探討.....	7
第二章 族群與傳承人背景.....	27
第一節 歷史舞台中的撒奇萊雅族.....	27
第二節 撒奇萊雅族各類型傳承人背景.....	34
第三節 從火祭到火神祭.....	37
第三章 民間敘事的當代傳承模式.....	41
第一節 口頭傳承的變化.....	43
第二節 祭儀傳承的建構.....	52
第三節 傳統傳承模式轉化的原因.....	59
第四章 民間敘事當代傳承人.....	67
第一節 固守傳統的傳承人.....	73
第二節 傳統過渡至現代的傳承人.....	84
第三節 新興傳承人.....	91
第五章 撒奇萊雅族當代傳承的多面反思.....	101
第一節 族群復振下的傳承挑戰.....	103
第二節 時代變遷下的傳承變化.....	108
第三節 火神祭典的傳承實踐意義.....	117
第六章 結論.....	123
參考書目：.....	127

表目錄

表 1-1 西荷、滿清時期文獻(本研究整理).....	8
表 1-2 國民政府時期文獻(本研究整理).....	13
表 2-1 撒奇萊雅傳承人基本背景資料(本研究整理).....	35
表 2-2 火祭與火神祭對照表(本研究整理).....	40
表 3-1 撒奇萊雅族歲時祭儀(張宇欣整理).....	56
表 3-2 撒奇萊雅西方宗教信仰(張宇欣整理).....	63
表 4-1 傳承人講述故事表(本研究整理).....	69

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

到花蓮求學以前，由於熱愛旅行且不喜擁擠，筆者經常趁著假日呼朋引伴到各地的原住民族部落遊走。居住台北期間，北部的幾個泰雅族原鄉，如桃園縣復興鄉、新竹縣五峰鄉、尖石鄉和苗栗縣泰安鄉等區域都曾經到訪並且與部落耆老有著初次的交流。每年往返數次。只是當時仍未踏入學術研究，以一個外來者的視角與思維看待這些族群、部落。但由於個人對原住民族有著較為特殊的情感，因此又別於一般觀光客，只是對於當地的文化仍然一知半解，對於族群的分類、代表性的文化、相關的傳統或是禁忌幾乎無法分辨。

當時在我的概念中，原住民族群是一群有自己獨特生活方式、語言習慣、傳統文化和穿著打扮的族群，知道有其特殊之處，但並沒有產生任何其他想法。雖然喜好他們的工藝品或是歌舞表演，留下了許多紀念品和照片，但從來不曾想過在歷史的洪流中，這些族群曾經經歷的美麗與哀愁。一直遺憾自己沒有趁機多和部落耆老聊聊，多與其他族人接觸，坐擁一堆青翠山巒、蒼茫霧靄、點點星空甚至營火晚會的電子檔案。心中存有一些遺憾下的牽掛！

來到花蓮求學後，接觸民間文學，原住民所擁有的神話、傳說、故事、歌謠、諺語等，讓我既驚訝於這些族群竟擁有如此豐富的想像力與創造力外，也感受到這些民間敘事所蘊藏的族群智慧，且體會到原住民族群在面對優勢文明下已然產生傳統與現代的震盪，由此方才開啟了想要研究原住民族群的動機。最後在因緣際會下，參與劉秀美先生有關花蓮撒奇萊雅族民間敘事的調查團隊，才讓我與這個百年復活的族群結緣。

然而當我想要多了解這個族群相關的資料背景時，發現以研究的角度觀察這個族群，誠非易事。因為台灣的原住民族群沒有文

字，前人的相關調查記錄如鳳毛麟角，大多仰賴日治時期人類學家所留下的調查資料。而撒奇萊雅族在台灣原住民族群中更是艱困的，面對著過往的歷史情境，這個族群過去隱於阿美族超過百年，日治時期普查時也不曾暴露身分。因此，這個族群在調查中始終被歸類為阿美族南勢番的一支，所有的資料無法完全與阿美族切割，直到2007年族群才正名成功，因此其文化傳承困境明顯比其他臺灣原住民族群來的艱難。

沒有文字的族群在歷史上已經是失去聲音的族群，而刻意隱藏自己族群的撒奇萊雅族失去的不僅僅是聲音，還有自我認同的問題，已然危及到族群的存在。並且，資料的殘缺、混雜導致在歷史軌跡上的缺席，也迫使族人日後必須做出一些有別其他弱勢族群所從事的文化復振工作，使用更為極端和急迫的手段、高分貝的疾呼來強調、證明自己的存在，並且挽回族人的信心。

提到台灣原住民文化，絕大多數人想到的應該是漁獵、歌舞、禁忌、服裝、祭典…等事物，但不論是哪一個族群，幾乎都會有一些專屬於此族群的形象識別，例如泰雅族的紋面與織布、太魯閣族的 GAYA、邵族的杵歌、卑南族的斯巴達式訓練會所、賽夏族的矮靈祭、阿美族的豐年祭、布農族的八部合音、排灣族的琉璃珠、魯凱族的貴族制度、達悟族的拼板舟…等。可想而知，這些具代表性的文化識別都是經年累月在部族中傳承才有如今的深度與廣度，而且常常伴隨著許多神話、傳說、故事等民間敘事的題材才能被族人傳承與接受。

台灣地區現有十六個原住民族群分散在不同的區域，尤其以東部地區和中南部地區最多，而東部的宜蘭、花蓮、台東三縣市中，花蓮縣狹長的地形，容納了台灣超過三分之一的原住民族群，分別為泰雅族、阿美族、太魯閣族、噶瑪蘭族、布農族、撒奇萊雅族，堪稱原住民大縣。而這些豐富的原住民文化一直都是花蓮縣對外的重要觀光資源。其中，以人口超過二十萬人的阿美族知名度最高，

其服飾、歌舞、祭典一直以來都廣為人知，文化識別形象清晰，過去隱身於其中的撒奇萊雅族在面對這樣一個文化形象明確的大族群，其所面臨的問題，不言而喻。

2003 年開始有一群混居於阿美族內的撒奇萊雅族人，開始串連結其他族人從事族群正名活動¹，希望從阿美族中脫離出來。正名運動的核心成員們宣稱他們與阿美族是不同的族群，有自己獨特的語言和文化，因為祖輩們的交代，他們一百多年來不敢對外宣稱自己的族名。2007 年 1 月 17 日，經過了一連串的審查，行政院承認撒奇萊雅成為臺灣的第十三個原住民族，撒奇萊雅族正式脫離了阿美族尋求自立。但旋即迎來的卻是當初遞交了四千份的聯署以求正名的族人，在通過後卻只有數十人更改族籍，²引發外界諸多的想像，同時也讓撒奇萊雅族進入許多研究者的視野當中，其研究結果，將於後文論述。

正名後的撒奇萊雅人宣稱他們族群隱姓埋名的原因是，1878 年清領臺灣時期發生的一個族群對抗事件，史稱「加禮宛事件」。³此事件直接導致當時撒奇萊雅族最大的部落「達固湖灣」(Takobowan)滅社，殘存族人四處遷徙、出逃，同時選擇隱入阿美族之中。這樣的族群發展經歷可以說史無前例，也因此引發了一連串的疑問，這一世紀以來，撒奇萊雅人是如何面對所依託的阿美族群？是如何維持族群內部的自我認同？又是如何在阿美族的風俗習慣下去選擇、承襲自己的傳統？現今的族群的分布與族人間的傳承現象又是如何？

¹ 撒奇萊雅的正名運動起始於何年，據族人陳俊男的說法，其主要發起人李來旺在 2000 年以前從事的是原住民文化的復振，直到 2001 年邵族正名成功後，才開始逐漸從一個阿美族文化的傳承者轉變為撒奇萊雅族的復振者，2003 年後才開始與部分族中的知識份子聯合對外宣揚正名的決心。詳見陳俊男〈撒奇萊雅族的社會文化與民族認定〉(台北：政治大學民族研究所博士論文，2009 年)，頁 164。

² 據統計，現申報為撒奇萊雅族籍的人數為 842 人，但正名成功的 2007 年年底僅有 65 人登記。資料來源：行政院原住民族委員會 105 年〈現住原住民人口數按性別、原住民身分及族別分〉統計表，2016 年 7 月 13 日查詢，網址：

<http://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=940F9579765AC6A0>

³ 又稱「達固湖灣事件」，1878 年清軍攻打花蓮地區的嘎瑪蘭人和撒奇萊雅人，在圍剿行動中，達固湖灣首當其衝，部落被大火燒毀，頭目夫婦遭凌遲致死，居民被迫四處逃竄，在阿美族人的幫助下，隱匿於阿美族各社。

這些問題後來在一些研究者以及族人的努力下，慢慢有了解答。

諸如族群分布狀況和人口構成已經有了民族誌類型的調查，顯現出撒奇萊雅族現在主要部落與阿美族人間的生活樣貌的關係；而族群意識的部分一方面表露出了對阿美族的感謝與想像，一方面也對於揉雜的認同感到困窘。畢竟一百多年來的生活和通婚所改變的不僅僅是血統而已，兩者之間交雜的傳統風俗乃至於民間敘事早已分不清彼此。而其他如語言、起源研究、信仰、社會結構、年齡階級乃至於樂舞和建築都有相當程度的發展。可以說這些資料可以快速的在腦海裡架構出一個現代撒奇萊雅的族群概況及其所面對的問題。

但是，這些族群概況有如建築物的表面，我們仍然無法透視其族群內部的架構支撐力，因為對撒奇萊雅這個百年復活的族群來說，無論是上述的哪一個環節，其實都離不開傳統的重塑，而傳統就在族群流傳的民間敘事中，也是族群復振份子汲取養分的所在。舉例來說，民間敘事裡的「達固湖灣傳說」支撐了火神祭中最重要的對象和舉行原因，加上族內普遍流傳的「三角石傳說」就決定了現在撒奇萊雅族服的顏色與花紋⁴；而神話中的神人福通和神奇的陀螺，則變成了現階段撒奇萊雅群重要的文化識別形象，不論是在網路或是文宣上都能看到它的身影，甚至在國福社區的入口也設置了這樣的裝置藝術；其它如馬久久傳說之於水璉部落的海祭、阿里嘎蓋之於火神祭中的祭儀…等亦是如此。只是，討論撒奇萊雅族群民間敘事的專論卻很少，似乎當這些民間敘事一但被轉化成文本之後，就成為一種已經蓋棺論定的姿態，剩下的只是數量上的統計以及在何處、用何種方式宣揚而已。

⁴ 撒奇萊雅族的男子族服以凝血色為主，婦女與頭目則以土金色為主色，配飾上不論男女皆以凝血色為主色，搭配上白色、綠色串珠。男性頭飾上的三角形則代表奇萊山上三角石的神話故事，圓形則代表太陽與造物神，相關圖片可參考臺灣原住民族文化知識網，撒奇萊雅族條目。搜尋時間為 2016 年 6 月 25 日。

<http://www.knowledge.ipc.gov.taipei/ct.asp?xItem=1001134&CtNode=17422&mp=cb01>

如此的發展其實會讓文化進入一個終止且難以觀察的空間，因為除了對民間敘事載體傳承人的研究，對整體的文化流動方式及方向都是不足的，如江帆所言：

民間敘事做為一種口承文學樣式，其基本特徵是以人為載體進行傳承和流動的。對民間敘事的研究離不開對其載體的研究，尤其是對這一傳統的積極攜帶者——講述者的研究。⁵

的確，研究一個族群，必須重視該族群的民間敘事系統的運作方式，因為這些民間敘事多半依賴原始的口頭傳承，而口傳的載體就是「傳承人」，少了對傳承人的觀察，則無法了解文化流動的樣貌。這樣的現象其實在前人的研究中已有研究者提出，如身為撒奇萊雅族人的陳俊男，在博士論文中提及並自承自己田野資料也欠缺對傳承人更深層的描述，無法讓這些作為支撐的傳說故事有更好的效用，他寫道：

作者在相關神話傳說故事推論與詮釋上，則沒有與前面的撒奇萊雅族相關歷史文化、聚落現況以及報導人做深入討論，故事的普及度與流傳度也沒有做細部說明，若將這些變數做討論，也許更能完整提出與撒奇萊雅族緊密關係的神話傳說故事。⁶

因此，本文最重要的研究目的在於利用田野觀察資料，將現代傳承人的傳承觀念、背景與傳承現象做一個脈絡的梳理，加上與文獻資料的相互比對以查驗撒奇萊雅族民間敘事傳承的變與不變，希望藉此觀察當代撒奇萊雅族群民間敘事的傳承脈絡，並藉此強調對台灣原住民族群民間敘事載體研究的必要性。重生的撒奇萊雅族經過了近十年的努力，創造出一個具族群特色的「火神祭」。但在看似

⁵ 江帆：《民間口承敘事論》，(黑龍江人民出版社，2003年)，頁3。這裡說的「講述者」廣義上也可以稱為「傳承者」、「傳承人」，「講述」是傳承人在傳遞承續資訊時使用的表達方式，兩岸研究民間文學學者常用來稱呼這些受到關注的對象或故事家。為求簡潔，本文將統一用「傳承人」的概念來標示這些部落中的觀察對象。

⁶ 陳俊男〈撒奇萊雅族的社會文化與民族認定〉(台北：政治大學民族研究所博士論文，2009年)，頁10。

已然成形的族群特色中，撒奇萊雅人是否跟外界所理解的一樣，已經重新找到族群在歷史時間軸上的定位，作為族群特色基礎且先前融入阿美族體系的民間敘事，是否穩定成長亦或是改變，是本文想釐清的部分。

如同研究傳承現象應先求對傳承人的背景調查，要觀看傳承人前也應對其族群發展作概略理解，因此筆者將從歷史的角度，回頭審視在文獻上的撒奇萊雅，從時代的背景去看看這個族群的特殊發展歷程。

第二節 研究範圍與方法

研究台灣原住民族群的學者眾多，切入的角度有人類學、社會學、……本論文主要以民間文學的視野，以其背後傳承人問題為研究對象。因為許多現存的傳統文化若只是單純的記錄與接受，恐難以真正理解其存在的價值，例如原住民族群多有屬於自己部族的祭典與祭儀，其內容往往與民間敘事相涉，因此本文主要從民間文學的研究法作為探討依據。

民間敘事的研究開展至今已有一百年，成績斐然，兩岸的研究者從摸索到認清方向、建立理論體系後紛紛走入民間，接觸各個民間傳承人，以使理論與實務並行。這點可從大陸地區已出版的相關著作得知。所以，如今我們乃是站在前賢的肩膀上才能有所依據的邁向浩瀚如海的民間文學。回顧過去，可以發現研究方向其實歷經多次的改變，著重的研究標的也從早期的蒐羅文本、分析文本，進到探索文本與傳承人之間的關係，並講求對傳承人的多面向觀察。這些學術上的變化，其實根源於民間文學的基本特質。

本論文以幾位撒奇萊雅傳承人為研究考察對象，筆者從 2012 年開始針對過往訪談過的幾位耆老進行做追蹤調查，並從族群文化傳

承的當代性，尋找區別於傳統傳承模式的傳承者，作為本論文的研究範圍。從文化傳承人的角度進行持續訪談。期望能以民間文學的角度，去理解這個重生的族群，如何藉由傳承延續復振其族群文化。

首先，以文獻蒐集與田野調查為主要方法，並採取質性研究法，從檔案、敘事、觀察三層面相互的運用⁷，資料來源在敘事方面為訪談逐字稿、故事、文字敘事等；檔案方面為傳承人相關報導、相片等；觀察方面為實際的田野調查。

田野調查(Field Study)是為求了解實況而採用的一種直接觀察法。通常會在研究工作開展前利用所收集的資訊先期擬訂研究目標、方向，並藉由相關電子儀器的輔助，進行實地觀察、訪談做為收集資料的手段。最後將採訪記錄、工作日誌、拍攝紀錄等記錄成果收集後進行分析研究。因此，田野調查對民間文學研究者來說是一個不可或缺的輔助過程。其次，將採錄資料針對傳承人作系統性的分析；並將採錄故事與文獻記載的敘事進行比對，以考察撒奇萊雅族民間敘事的變化與傳承者直接或間接關係。

本論文根據前人研究與筆者田野訪談資料為主，共分為五章，主要目的是觀察撒奇萊雅族的當代傳承現象。相較於其他著作而言，本文較著重於傳承人、民間敘事與傳承現象的相互關係，並透過最具代表性的「火神祭」來觀察族人如何演繹現今的傳承和因應外界與族人的期望。

第三節 文獻探討

如前節所述，由於撒奇萊雅族隱於阿美族多年，因此最早針對

⁷ 採用 Kathleen B. deMarrais 的質性研究法。李政賢譯：《透視質性研究—18 位研究者的反思》(台北：五南書局，2007 年 6 月)，頁 4。

撒奇萊雅族做全面性民族學研究的專論，要以 1999 年陳俊男的碩士論文〈奇萊族(Sakizaya 人)的研究〉為首。但現代舉凡對撒奇萊雅族的專論研究，其實都離不開相關文獻的探討，雖然這些早期文獻的訊息多半隻字片語，但仍然有其重要的存在。首先，本文仍將早期的歷史文獻做一個爬梳，方便之後專論的回顧。

一、西荷至清治時期

撒奇萊雅族相關的歷史文獻最早可以追溯到西荷時期，此時期的敘述雖少，但由於是傳教士或軍人所記載的日記體裁文字，多少能從前言後語得到些許資料，例如根據荷蘭時期上尉軍官 Pieter Boon 的描述，可以得知撒奇萊雅族大致居住的地理位置位於 Tarraboan(多羅滿，今花蓮立霧溪出海口)、Iwatan(伊瓦旦，今花蓮三棧)的南方。而滿清時期的文獻提到撒奇萊雅部落的數量雖多，但內容上僅知道撒奇萊雅主要分布在東部，音譯為筠榔榔、根耶耶、根榔榔、根老爺、巾老耶和歸化社而已。茲將這幾個時期的資料列如下表：

表 1-1 西荷、滿清時期文獻(本研究整理)

時期	時間	作者	重要內容	備註
西班牙	1632	Jacinto Esquivel	「Turoboan 省有 Turoboan、Patibur、Rarangus、Chiulien、Tataruman、Saquiraya、Tabaron、Rauay、Chupre、Chicasuan、Pabanan、Saruman」 ⁸	西班牙道明會傳教士
	1636	Jacinto Esquivel	「Saquiraya，一個聚落，有金礦及銀礦。」 ⁹	
荷蘭	1643	Pieter Boon	「Boon 一行人和 Tarraboan 的	荷蘭上尉軍官 Pieter Boon

⁸李毓中〈西班牙人在艾爾摩莎〉《歷史月刊第 222 期》，頁 34。

⁹Jacinto Esquivel 著，李毓中、吳孟真譯：〈Memoria de las cosas pertenecientes al estado de la Isla Hermosa〉《西班牙人在台灣》(1626-1642)，頁 121-149。

			住民們交換了禮物後告別了該地，吃力的越過深及腰部的爛泥，度過了Iwatan的河流，經過現在花蓮附近的Zacharya根據地(歸化社)，再度過若干條河川後，於日落時分到達Tellaroma附近。」 ¹⁰	至東部探詢金礦產地的日記。
滿清	1717	周鍾瑄	崇爻八社的「筠榔榔」	《諸羅縣志》 ¹¹
	1722	藍鼎元	崇爻八社的「筠榔榔」	《東征集》 ¹²
	1724	黃叔璥	崇爻八社的「筠榔榔」	《臺海使槎錄》 ¹³
	1741	劉良璧	崇爻八社的「根耶耶」	《重修福建台灣府志》 ¹⁴
	1745	范咸	崇爻八社的「筠榔榔」	《重修台灣府志》 ¹⁵
	1764	余文儀	崇爻八社的「筠榔榔」	《續修臺灣府志》 ¹⁶
	1831	陳淑均	崇爻八社的「根榔榔」	《噶瑪蘭廳志》 ¹⁷ ，嘉慶二十一年舉人，道光十年應聘入噶瑪蘭任仰山書院山長，甲午後返鄉，道光十八年應鹿港文開書院之邀再蒞臺灣。
1875	羅大春	南勢番的「根老爺」	《台灣海防並開山日記》 ¹⁸ ，時任福建陸路提督，來台後代理台安兵備道夏獻綸所負責的北台防務及開山撫番事務。	

¹⁰ 中村孝志《荷蘭時代台灣史研究上卷概說・產業》，頁 230。

¹¹ 周鍾瑄《諸羅縣志》(南投：台灣省文獻會，1993 年)，頁 31。

¹² 藍鼎元著《東征集》。(台北：台灣銀行經濟研究室，1997 年 6 月)，頁 90。

¹³ 黃叔璥著《臺海使槎錄》。(台北：台灣銀行經濟研究室，1996 年 9 月)，頁 122。

¹⁴ 劉良璧著《重修福建台灣府志》。(台北：台灣銀行經濟研究室，1997 年 6 月)，頁 81。

¹⁵ 范咸著《重修台灣府志》。(台北：台灣銀行經濟研究室，1993 年 6 月)，頁 71。

¹⁶ 余文儀著《續修臺灣府志》。(台北：台灣銀行經濟研究室，1962 年 4 月)，頁 81。

¹⁷ 陳淑均著《噶瑪蘭廳志》。(台北：台灣銀行經濟研究室，2006 年 6 月)，頁 433。

¹⁸ 羅大春《臺灣海防並開山日記》(台北，台灣銀行經濟研究室 1997 年 6 月)，頁 47。

1878 年，「加禮宛事件」發生，撒奇萊雅族的主要部落 Takoboan 被滅社，殘餘社眾散入阿美族北部群各社。			
1879	夏獻綸	南勢七社的「巾老耶」	《臺灣輿圖》 ¹⁹ ，時任臺灣兵備道兼按察使、提督學政。
1894	胡傳	南勢番七社的「歸化社」	《台東州採訪冊》 ²⁰ ，1891 年奉調台灣擔任全台營務處總巡，後又擔任臺南延誤總局提調、代理臺東直隸州之州，胡適之父。

二、日治時期

日治時期，臺灣的原住民族終於有了較為詳細的調查與敘述，此時期的資料比西荷時期、滿清時期豐富許多，不再只是單純的地形、地物描述，而是有系統性、全面性的普查。不僅從事調查的人員素質有所提升且受過專業的人類學訓練，加上時代背景對採錄環境的友善，使得此時期的成果非常豐碩，同為調查者之一的末成道男在〈日本對台灣原住民的人類學研究〉一文中就曾經說道：

因為對每個民族進行調查，與初期的調查者相比，其密度也非常高。在實地調查中，有對住民的情況、語言和習慣非常了解的人，這些人成為調查的協力者。甚至在語言方面，這個時期的很多青年已經受過日語教育，他們成為當地原住民的翻譯。這些當地的翻譯，他們和訪談對象有著相互信任的關係，調查起來非常順利，這比初期的調查者要有利得多。即使不是專業學者，在這種情況下，把所獲得的材料置於一既成的框架中，不歪曲事實，忠實地記錄這些具體的情況，給在此之前的有關空白領域的民俗帶來密度很高的材料(信息)，這類紀錄即使是現在，也是作為必須參考的資料而被引用。²¹

¹⁹ 夏獻綸《臺灣輿圖》(南投：台灣省文獻委員會，1997 年 9 月)，頁 77。

²⁰ 胡傳《台東州採訪冊》(南投：台灣省文獻委員會，1993)，頁 36。

²¹ 末成道男著，麻國慶譯〈日本對臺灣原住民的人類學研究(1895~1999)上〉，(中國：世界民族第三期，2001 年)，頁 79。

文中所指的初期調查者指的是伊能嘉矩、鳥居龍藏…等的調查人員，而較高密度的普查指的是由臺灣總督府成立的「臨時臺灣舊慣調查會」所組織的普查。這些調查都留下了不少臺灣原住民的民間敘事，也側寫出許多當時的部落社會氛圍，更有許多珍貴的攝影照片²²，可以說當代要研究臺灣原住民的學者，此時期的資料猶如黑夜中的夜明珠。

然而撒奇萊雅族此時仍歸類於阿美族中，就此時期的紀錄來說，除最早來台的植物學家田代安定於 1990 年出版的《臺東殖民地豫察報文》書中依舊僅提及南勢阿眉番的「歸化社」外，²³其餘如伊能嘉矩、鳥居龍藏、佐山融吉、河野喜六…等日籍人類學家因為做普查的關係，對東臺灣的阿美族留下了不少記錄和影像資料。尤其是佐山融吉、移川子之藏、馬淵東一…等人的研究更針對此族群做了詳細的科學紀錄，包括當時的物質文化、生活習慣、社會組織和親屬關係等方面，後人也藉此分析出有可能屬於撒奇萊雅的文化資料。例如 1913 年佐山融吉主編之《蕃族調查報告書-第一冊》²⁴中在「南勢蕃」的部分記錄了七腳川、荳蘭、薄薄、里漏、魁魁、飽干及歸化等七社的傳說、歲時祭儀、生活情況、語言等。其中在歸化社所採集到的資料則有洪水神話、兄妹婚、女人島、為何沒有文字和相關民間故事共八則。²⁵而河野喜六主編的《番族慣習調查報告書-第二卷》(1915-1920)²⁶也有關於歸化社的alikalakay、馬久久等傳說和沿革。²⁷其他尚有於 1923 年出版，蒐集原住民族群各類故事的佐山融吉、大西吉壽編著的《生蕃傳說集》²⁸；原文出版於 1932 年，節譯自《臺灣

²² 撒奇萊雅的族服即由此時期的一張黑白老照片回溯並重新設計而成。

²³ 田代安定《臺東殖民地豫察報文》(台北：成文出版社，1990 年)，頁 26。

²⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中研院民族學研究所編譯《蕃族調查報告書-第一冊》(台北：中研院民族所，2007 年 6 月)。

²⁵ 同上註，頁 11、28-29、31、93-94。

²⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中研院民族學研究所編譯《番族慣習調查報告書-第二卷》(卑南族、阿美族)(台北：中研院民族所，2000 年 11 月)。

²⁷ 同上註，頁 7-9、17、19。

²⁸ 佐山融吉、大西吉壽著《生蕃傳說集》(台北：南天書局，1996 年 6 月二刷)。

蕃族の研究》第二章，由鈴木作太郎著《臺灣蕃人的口述傳說》²⁹也收錄了普遍流傳於南勢阿美族的Alikakay傳說。

1935年(昭和10年)2月，由臺北帝國大學「土俗人種學研究室」三名學者移川子之藏、宮本延人以及助理馬淵東一三人花費兩年的時間，將團隊三年來在台灣原住民地區田野調查所採集到的口傳資料整理而成書的《臺灣高砂族系統所屬の研究》³⁰更顯重要。此書是日治時期第一次也是唯一一次由學術界主導對整個台灣地區的原住民部落作全面性的訪查，有別於先前諸專書的官方色彩。光是第一冊的緒論就達兩萬字，是非常能夠代表臺灣當時原住民狀況的文獻資料。

在撒奇萊雅的民間敘事方面，由於此書採集了數則提及南勢阿美族的分社傳說、祖居地與祖源傳說，主文的大部分撰寫者馬淵東一認為兩者語言差異甚大，因此還在阿美族的專章中特別討論了有關撒奇萊雅族的分類，可說是第一位以民間敘事為重要佐證提出撒奇萊雅與阿美族之間可能存在差異的學者。此外，還有同年出版的小川尚義、淺井惠倫也有在語言及口傳故事方面取得豐碩調查成果的《原語による臺灣高砂族傳說集》³¹……等。

簡而言之，日治時期的資料不僅是替臺灣原住民留下了重要的記錄，更替後來的研究者提供了豐富且貼近現實的文獻資料，尤其是在民間敘事方面。雖說對當時隱於阿美族內的撒奇萊雅沒有直接性的描述，但若細索文獻就能發現仍有相當數量對於當時東部阿美族南勢群的側寫。至少，許多現代撒奇萊雅族不斷強調的文化特徵，如神人福通、馬久久、海祭甚至是 Alikakay 都能在這時期的文獻找到身影。

²⁹ 鈴木作太郎著，陳萬春譯《臺灣蕃人的口述傳說》(台北：中國口傳文學學會，2003年9月)。

³⁰ 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人著《臺灣高砂族系統所屬の研究》(台北帝國大學土俗人種學研究所，1935年)。

³¹ 小川尚義、淺井惠倫著《原語による臺灣高砂族傳說集》(台北帝國大學語言學研究所，1935年)。

三、國民政府時期

從四十年代後期到六十年代，由於受到二次世界大戰影響，此時期是臺灣原住民文化的一個空窗期，相關書籍與研究論文很少。較具影響力者應是 1957 年李亦園所出版《臺灣土著民族的社會與文化》一書。到九十年代，才開始又有學者撰文探討台灣原住民，只是要觀看此時的撒奇萊雅仍需以整個阿美族群為目標，且由於學者間背景各自不同，為求方便檢閱，筆者將文獻之背景資料與大致方向內容列舉如後：

表 1-2 國民政府時期文獻(本研究整理)

出版年	作者(編著者)	書名、期刊名	概略內容或研究方向
1957	李亦園	《臺灣土著民族的社會與文化》	以人類學的角度認為撒奇萊雅族的語言與阿美族之差異應是受平埔族的影響，並認為撒奇萊雅族是阿美族的一個分支。
1984	杜而未	〈阿美族的故事與傳說〉 ³²	紀錄 1956 年到花蓮旅行所見之兩位田埔阿美族人(林五郎、李文福)所言傳說和祭儀。
		〈田埔阿美族婚喪與神話傳說〉 ³³	
1992	李來旺、吳明義與黃東秋	《牽源：東海岸阿美族民俗風情》 ³⁴	記錄風俗習慣與民間敘事。

³² 杜而未〈阿美族的故事與傳說〉《考古人類學刊》第 13 期，(臺北：臺灣大學，1984 年 10 月)，頁 58-70。

³³ 杜而未：〈田埔阿美族婚喪與神話傳說〉《考古人類學刊》第 45 期，(台北：臺灣大學，1989 年 11 月)，頁 6-19。

³⁴ 李來旺、黃東秋、吳明義著：《牽源：東海岸阿美族民俗風情》(臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992 年 8 月)。

1993	月田尚美	〈 a brief sketch of sakizaya dialect of amis 〉 35(阿美族的撒奇萊雅族方言的梗概)	認為撒奇萊雅語是阿美語的方言系統。
1994	李來旺	《阿美族神話故事》 ³⁶	記載阿美族神話故事。
	簡美玲	〈阿美族起源神話與發祥傳說初探—兼論阿美族亞群的類源關係〉 ³⁷	將阿美族起源神話傳說分成神降、石生、高山、外島、平地五種型態並分析阿美族亞群各自屬於何種類型與關係。但未能將撒奇萊雅從南勢群分出討論。
1996	李來旺	〈台窩灣人與奇萊平原的sakizaya人〉 ³⁸	記錄了加禮宛事件，但認為撒奇萊雅族是西拉雅族的一支，從南部地區遷徙而來。
1997	詹素娟	〈族群、歷史與地域—噶瑪蘭人的歷史變遷(從史前到1990年)〉 ³⁹	討論撒奇萊雅族與北方民族馬賽語系的互動關係，並認為撒奇萊雅族與噶瑪蘭族關係密切。
1998	康培德	《殖民接觸與帝國邊陲—花蓮地區原住民十七世紀至十九世紀的歷史變遷》 ⁴⁰	從歷史地理學的角度，質疑南勢番或南勢阿美的同質性，對撒奇萊雅族是否屬於阿美族持保留態度。
1999	陳俊男	〈奇萊族(Sakizaya人)的研究〉 ⁴¹	第一本對撒奇萊雅族全面性使用民族學研究的專論。用民族誌的方法討論撒奇萊雅族的社會文化與發展歷

³⁵ 《東京大學言語學論叢集》13，頁375-413。

³⁶ 李來旺著《阿美族神話故事》(臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1994年1月)。

³⁷ 簡美玲：〈阿美族起源神話與發祥傳說初探—兼論阿美族亞群的類源關係〉《臺灣史研究》第1卷第2期，(臺北：中研院臺灣史研究所，1994年12月)，頁86-108。

³⁸ 李來旺〈台窩灣人與奇萊平原的sakizaya人〉《原住民健康研究室通訊》第三卷，頁4-7。

³⁹ 詹素娟：《族群、歷史與地域—噶瑪蘭人的歷史變遷(從史前到1990年)》(臺北：臺灣師範大學歷史研究所博士論文，1997年)，頁211-223。

⁴⁰ 《殖民接觸與帝國邊陲—花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》(臺北：稻鄉)。

⁴¹ 陳俊男：《奇萊族(Sakizaya人)的研究》(臺北：政治大學民族學研究所碩士論文，1999年)。

			史。強調「達固湖灣事件」的影響，加上其族人的身分，此論文成為影響撒奇萊雅族群發展和正名運動重要的參考資料之一。
	帝瓦伊·撒耘（李來旺）	〈阿美族文學傳說〉 ⁴²	探討阿美族傳說故事。
2001	潘繼道	《清代臺灣後山平埔族移民之研究》 ⁴³	開始提出撒奇萊雅族不同於阿美族的說法。
2003	許木柱	《花蓮市原住民部落歷史重建》	有別於李來旺主張的南來說，他根據西班牙的省分界線(Turoboan多羅滿省)，認為撒奇萊雅人來自於基隆東邊山區的九份地區。此說法所根據的 Jose Eugenio Borao 教授發表於 1993 年的文章〈The Aborigines of Northern Taiwan according to 17 th Century Spanish Sources〉(17 世紀西班牙時期的北臺灣原住民)內容已被不少學者更正 ⁴⁴ 。
2004	蔡麗凰	〈從粒線體 DNA 之分析看花蓮地區沙奇萊雅人與阿美族之差異〉 ⁴⁵	作者用生物技術與各種遺傳指標的運用來探討撒奇萊雅和阿美族的南勢群、秀姑巒群在 DNA 上的關係。結果認為撒奇萊雅人的 DNA 與秀姑

⁴² 帝瓦伊撒耘(李來旺):〈阿美族文學傳說〉《東部地區歷史與文化研討會》,(花蓮:東華大學,2000年11月),頁10-1~10-6。

⁴³ 潘繼道著《清代臺灣後山平埔族移民之研究》(臺北縣:稻鄉,2001年4月)。

⁴⁴ 1997年時康培德在其〈南勢阿美聚落、人口初探:十七到十九世紀〉一文中已經針對 Borao 的研究做過討論,他認為 Borao 使用的仍是鮑教授的文章,其原始來源則是 Jacinoto Esquivel 神父的報告。他認為 Barao 在附圖的部分誤將 Turoboan 至於臺灣東北角海岸實屬錯誤。隨後詹素娟也在其博士論文中糾正了此錯誤,她亦指出2001年 Barao 在自己出版的 Spaniards in Taiwan 中修正了錯置的問題。

⁴⁵ 蔡麗凰〈從粒線體 DNA 之分析看花蓮地區沙奇萊雅人與阿美族之差異〉(花蓮:慈濟大學人類學研究所,2004年)。

			巒群關係較為疏遠，和阿美族南勢群經過多年通婚後反而差異不大。
2006	林修澈	《Sakizaya 族的民族認定》 ⁴⁶	主張族群成立的諸多條件，如外在的客觀條線、語言現況以及撒奇萊雅人的主觀意願，還介紹了 sakizaya 文化發展協會的運作、正名的過程和族人的認同意願。
2007	何佳容	〈撒奇萊雅語音韻與語音交流研究－母音、重音節、句子語調〉 ⁴⁷	語言研究。
	沈文琦	〈撒奇萊雅語句法結構初探〉 ⁴⁸	語言研究。
	林蒔慧	〈撒奇萊雅語的初探：語言描述、參考語法 Some investigation in Sakizaya: Language Description and Reference Grammar〉 ⁴⁹	語言研究。
	張宇欣	〈傳統？再現？--Sakizaya 信仰與祭儀之初探〉 ⁵⁰	作者以撒固兒、水璉、馬立雲三個部落為主要田野地點，針對撒奇萊雅的宗教信仰與祭儀探討其來源是固有的傳統還是以傳統形式再現的新式傳統。並使用了 Turner 提出的理論分析所採集到的田野資料進行分析，得

⁴⁶ 林修澈主持《Sakizaya 族的民族認定》(台北：行政院原民會，2006 年)。

⁴⁷ 台灣大學語言學研究所碩士論文

⁴⁸ 沈文琦〈撒奇萊雅語句法節構初探〉(台北：臺灣大學語言學研究所碩士論文，2007 年 6 月)。

⁴⁹ 國科會計畫 (NSC95-2411-H-259-006)，執行單位：東華大學民族發展研究所暨民族語言與傳播學系

⁵⁰ 張宇欣：《傳統？再現？：Sakizaya 信仰與祭儀之初探》(花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2007 年 12 月)。

			出撒奇萊雅族現代信仰與祭儀的基本面貌。作者認為所謂的「傳統」若追索出脈絡並加入現代的元素後，就可能以「再現」的面貌出現，而撒奇萊雅的文化雖然已經揉雜了阿美族的文化，但透過年輕族人的主動傳承，將能夠把傳統信仰的內涵與價值繼續延續下去。
陳俊男	〈撒奇萊雅族研究史與評析〉 ⁵¹		作者認為撒奇萊雅的語言學研究是影響撒奇萊雅語言傳承和復振的關鍵。而音樂和舞蹈是最難與阿美族區隔的文化特性。
	〈Palamal火神祭--撒奇萊雅族民族凝聚的象徵〉 ⁵²		作者認為雖然撒奇萊雅族的 Palamal 火神祭在一般人眼中並非傳統的儀式活動，但從內容來看可以看到很多傳統的文化因子，年輕族人也因此慢慢地找回信心，願意重新學習文化和語言。
黃嘉眉	〈花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事研究〉 ⁵³		以對花蓮地區撒奇萊雅族所採錄到的故事為主軸，加上文獻考察和田野調查資料為主要方法。作者呈現了撒奇萊雅與阿美族在長期通婚混居的情形下，許多口傳故事的源頭已不可考也無法分辨，但在某些故事情節上還保有部分的特色。作者詳細的歸納了撒奇萊雅族民間敘事的演變和其文化內涵，並利用對照的方法來審視

⁵¹ 陳俊男〈撒奇萊雅族研究史與評析〉(台北：政治大學民族學報，第26期，2007年12月)，頁143-164。

⁵² 陳俊男〈Palamal 火神祭--撒奇萊雅族民族凝聚的象徵〉(台東：文化驛站，2007年12月)，頁41-45。

⁵³ 黃嘉眉：《花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事研究》(花蓮：東華大學民間文學研究所碩士論文，2008年7月)。

			兩族略有不同的民間敘事觀點。同時也反映了現階段部落社會對於傳承環境的喪失和傳承中斷，內容相當鉅細靡遺。
	黃宣衛、蘇羿如	〈文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動〉 ⁵⁴	以文化建構的角度切入，發掘其在撒奇萊雅正名運動中是一種必要性的作為。並說明撒奇萊雅人以傳統服飾和火神祭做為族群界線的展示。
2008	黃宣衛	〈南來說？北來說？關於撒奇萊雅源流的一些文獻考察〉 ⁵⁵	作者從文獻上做撒奇萊雅族源考察李來旺的南來說以及許木柱的北來說，認為兩者都不完全正確，對李來旺的南來說作者除發現有族人持不同意見外，也對其時間點產生質疑；而許木柱的北來說則極有可能是過往文獻上的錯漏未被發現且花崗山文化在推論尚沒有足夠的證據與撒奇萊雅族有密切的連結。
	洪清一、洪偉毓	〈花蓮東海岸撒奇萊雅族豐年祭之研究-以豐濱鄉磯崎村為例〉 ⁵⁶	作者身為磯崎部落的撒奇萊雅族人，針對該部落舉辦的活動進行了詳細的紀錄，文章指出雖然磯崎部落不僅有撒奇萊雅人，也有漢人、阿美族人、噶瑪蘭人和布農人，因此豐年祭的活動顯得非常多元。但由於部落主要使用語言是撒奇萊雅語，因此作者希望能建構一個屬於磯崎的「內發行經濟體系」讓撒奇萊雅的文化能夠繼續向下扎根。

⁵⁴ 黃宣衛、蘇羿如〈文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動〉(台北：考古人類學刊，2008 年 6 月)，頁 79-108。

⁵⁵ 黃宣衛〈南來說？北來說？關於撒奇萊雅源流的一些文獻考察〉(台北：台灣文獻 59 卷第三期，2008 年)頁 199-220。

⁵⁶ 洪清一、洪偉毓〈花蓮東海岸撒奇萊雅族豐年祭之研究-以豐濱鄉磯崎村為例〉《花蓮：臺灣原住民研究論叢第四期，2008 年 12 月》，頁 65-100。

王佳涵	〈撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像〉 ⁵⁷	對「族裔」的定義與討論，以族裔為研究對象，談論撒奇萊雅現階段的認同現象。
李宜靜	〈阿美族海祭神話與祭儀之流變〉 ⁵⁸	作者認為阿美族的 Meashudis(捕魚祭)、Malishen(運動祭)、Paishen(豐年祭)三大祭典與阿美族流傳的女人島、美崙山(alikakay)兩個故事類型相關，並解釋各部落如何解釋海祭以及紀錄其流變。他認為美崙山故事在流傳的過程中出現情節合理化、細密與神格化的現象；而女人島類型則是歸納出各部落特色以及傳說演變的痕跡。
曾毓芬、吳榮順	《臺灣原住民族撒奇萊雅族樂舞教材》 ⁵⁹	撒固兒部落因保留較多傳統儀式，因此有較多的樂舞。馬立雲部落受到宗教影響，雖然族人血統較無疑問，但已不再辦理固有儀式。
陳秀珠、陳俊男	《撒奇萊雅族傳統聚落展示計畫》 ⁶⁰	撒奇萊雅與阿美族在房屋建造上在內部空間設置及房屋座落方向有一定的差異。
楊仁煌	〈撒奇萊雅民族文化重構創塑之研究〉 ⁶¹	以撒奇萊雅族為例，希望能激發台灣原住民各族群深入挖掘自身的文化內涵，將有助於各民族文化建構與復振。同時提出五項策略希望族群、家

⁵⁷ 王佳涵：〈撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像〉(花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2008年)。

⁵⁸ 李宜靜〈阿美族海祭神話與祭儀之流變〉《康寧學報》第十期，(臺北：康寧護專，2008年6月)，頁233-260。

⁵⁹ 吳榮順、曾毓芬：《台灣原住民族撒奇萊雅族樂舞教材》(行政院原民委員會文化園區管理處，2008年)。

⁶⁰ 陳俊男、陳秀珠：《「撒奇萊雅族傳統聚落展示計畫」委託研究規劃及設計圖說編製案報告書》(行政院原委會文化園區管理處，2008年12月)。

⁶¹ 楊仁煌〈撒奇萊雅民族文化重構創塑之研究〉(朝陽人文社會學刊第六期第一卷，2008年6月)，頁339-387。

		庭、政府相關單位都能共同努力。
蘇羿如	《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》 ⁶²	撒奇萊雅族群如何生成與其意識認同上的問題探討。
黃宣衛、蘇羿如	〈文化建構視角下的Sakizaya正名運動〉 ⁶³	對撒奇萊雅族的「建構性」如族服、儀式…等提出討論。
靳菱菱	〈文化的發現與發明：撒奇萊雅族群建構的歷程與難題〉 ⁶⁴	認為撒奇萊雅族透過歷史和遷移的調查來證明自己的獨特性，並敘述正名運動成員如何重現傳統、制定族語版本、確定傳說。同時也發現族人內部的認同感並不強烈，與族群菁英分子的觀點產生方法論的競爭甚至排他性。進而從撒奇萊雅族群建構的策略來觀看文化的形塑，以及核心成員如何面對及化解族人的質疑與反對，完成一個民族的想像。
黃宣衛、王佳涵	〈以磯崎為例談族群復振運動與村落文化發展〉 ⁶⁵	指出磯崎部落的海祭與阿美族的很大的共通性，但因撒奇萊雅意識較強烈，因此將此活動定義為撒奇萊雅的海祭，是一種人為性的建構。
劉秀美	〈日治時期花蓮阿美	從日治時期所記載的阿美族起源敘

⁶² 蘇羿如：《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》(花蓮：東華大學多元文化教育研究所博士論文，2008年)。

⁶³ 黃宣衛、蘇羿如〈文化建構視角下的Sakizaya正名運動〉(台北：國立臺灣大學考古人類學刊68期，2008)，頁79-108。

⁶⁴ 《西方宗教與族群意識的形塑：三個台灣原住民族群的比較研究(Ⅰ)》研究成果報告(精簡版)(NSC97-2410-H-143-003-)，執行單位：臺東大學區域政策與發展研究所

⁶⁵ 黃宣衛、王佳涵〈以磯崎為例談族群復振運動與村落文化發展〉《第二屆「族群、歷史與地域社會暨施添福教授榮退」學術研討會》中央研究院臺灣史研究所主辦。

		族群起源敘事中的撒奇萊雅族〉 ⁶⁶	事系統(薄薄社、里漏社、七腳川社、荳蘭社、太巴塢)與歸化社、水璉尾社、月眉社相比較，推測撒奇萊雅系統可能並非屬於阿美族或很久以前已經分化為兩個不同族群。
2009	陳俊男	《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》 ⁶⁷	博士論文，作者自稱著重在建立撒奇萊雅族的相關社會文化等民族誌資料，並藉由與阿美族的比較將撒奇萊雅的獨特性、合理性架構出來。論文從族源、房屋型制、儀式行為、日常生活、民族認定…各方面均有詳細的討論。他認為撒奇萊雅族部分部落如撒固兒、馬立雲…等至今因為語言的使用而能維繫著與阿美族間的民族邊界以及主觀意識，而水璉、山興、月眉則受阿美族掩蓋。但整體來說，撒奇萊雅與阿美族呈現犬牙交錯的狀態，但也維持著一定的獨立性。
	陳俊男	〈從歷史看撒奇萊雅族的民族關係〉 ⁶⁸	作者從撒奇萊雅族的歷史上事件(加禮宛事件)開始，認為撒奇萊雅的神話故事與阿美族系出同源，但結果不同。並探討了正名運動以及撒奇萊雅族的民族關係。
	陳逸君	〈「招郎」與「結盟」--加禮宛事件對噶瑪蘭族與撒奇萊雅族交互關係之影響〉 ⁶⁹	認為阿美族、噶瑪蘭族與撒奇萊雅族的婚制度、親屬關係、家庭制度利用「招郎」(入贅)做為族群彼此的潤滑劑，並提出國民政府後嫁娶婚的制度

⁶⁶ 劉秀美〈日治時期花蓮阿美族群起源敘事中的撒奇萊雅族〉(台北：中國現代文學，2009年12月)，頁45-66。

⁶⁷ 陳俊男〈撒奇萊雅族的社會文化與民族認定〉(台北：政治大學民族研究所博士論文，2009年)。

⁶⁸ 陳俊男〈從歷史看撒奇萊雅族的民族關係〉(花蓮：臺灣原住民族研究季刊第二卷第四期，2009年)，頁163-189。

⁶⁹ 陳逸君〈「招郎」與「結盟」--加禮宛事件對噶瑪蘭族與撒奇萊雅族交互關係之影響〉(花蓮：

			有可能會影響這三個族群關係。
	靳菱菱	〈文化的發現與發明：撒奇萊雅族群建構的歷程與難題〉 ⁷⁰	從建構的角度分析撒奇萊雅族群文化發展歷程，也提出族人認同有異，依當時族群復振份子與其他族人間的關係，提出了文化斷裂以及走向共識或再次分裂的見解。
	楊仁煌	〈撒奇萊雅民族無形文化建構之研究〉 ⁷¹	呼籲強調會所文化中的部落組織及年齡階級；認同歲時祭儀是文化的文法與智庫。並提出全球在地化、政府單位成立文化創意與重塑專責單位以及民族文化重構之策略。
2010	徐中文	〈撒奇萊雅語詞綴研究〉 ⁷²	語言研究。
	潘繼道	〈評介王佳涵著《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》〉 ⁷³	評論。
	林素珍	〈評論潘繼道《國家、區域與族群：臺灣後山奇萊地區原住民族群的歷史變遷》(1874~1945)〉 ⁷⁴	評論。
2011	劉秀美	《火神眷顧的光明未	第一本以撒奇萊雅族為採訪對象，並

臺灣原住民族研究季刊第三卷第二期，2010年6月，頁67-89

⁷⁰ 靳菱菱〈文化的發現與發明：撒奇萊雅族群建構的歷程與難題〉(台北市：臺灣人類學刊，2010年12月)，頁119-161。

⁷¹ 楊仁煌〈撒奇萊雅民族無形文化建構之研究〉(花蓮：臺灣原住民族研究季刊第三卷第四期，2010年12月)，頁97-143。

⁷² 徐中文：《撒奇萊雅語詞綴研究》(花蓮：東華大學民族發展與社會工作學系碩士論文，2011年)。

⁷³ 潘繼道〈評介王佳涵著《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》〉(台東：東臺灣研究，2011年2月)，頁87-99。

⁷⁴ 林素珍〈評論潘繼道《國家、區域與族群：臺灣後山奇萊地區原住民族群的歷史變遷》(1874~1945)〉(台東：東臺灣研究，2011年2月)，頁101-102。

		來：撒奇萊雅族口傳故事》 ⁷⁵	系統性整理其民間敘事的採錄專書。
	劉秀美	〈從族源傳說考察撒奇萊雅族民間敘事傳承現象〉 ⁷⁶	通過對撒奇萊雅族源傳說的考察以及當代族群敘事的歷史情境研究等，作者認為撒奇萊雅族因為歷經不同政權的統治，影響了族內的民間敘事傳承，如：初期傳承人因為與阿美族的融合導致民間敘事傳承的消失，日治時期則呈現一個與阿美族若即若離，是一種尋求認同的敘事傳承，而現在則是因為正名運動開始訴求民族區隔。
	林佩臻	〈撒奇萊雅族文化元素應用於文創商品開發之研究〉 ⁷⁷	作者探索撒奇萊雅族文化歷史以及傳說故事後進行文創商品設計。設計出「彈弓椅」、「圖騰餐盤」、「布隆水果盤」、「三腳石印記雙人枕頭」…等多項產品。
2012	福定博海	《撒奇萊雅族青少年文化成長營團體動力與文化認同之研究：以馬立雲部落為例》 ⁷⁸	透過實地訪談以及行動研究，作者從青少年文化成長營找尋有助提升自我文化認同的方法。
	孫生義、黃宣衛	〈撒奇萊雅族達固部灣撒固兒部落初步調查報告〉 ⁷⁹	調查了撒奇萊雅的歷史發展、居住情形，強調撒固兒部落對於族群的重要性。較特別的是羅列了八種部落族人

⁷⁵ 劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》(臺北市：口傳文學會，2012年3月)。

⁷⁶ 劉秀美〈從族源傳說考察撒奇萊雅族民間敘事傳承現象〉《中國民間故事講述研究》(中國：中國社會科學出版社，2013年6月)，頁362-375。

⁷⁷ 林佩臻〈撒奇萊雅族文化元素應用於文創商品開發之研究〉(台北：臺灣藝術大學工藝設計系碩士論文，2012年)

⁷⁸ 福定博海：《撒奇萊雅族青少年文化成長營團體動力與文化認同之研究：以馬立雲部落為例》(花蓮：東華大學課程設計與潛能開發學系碩士論文，2012年)。

⁷⁹ 孫生義、黃宣衛〈撒奇萊雅族達固部灣撒固兒部落初步調查報告〉(台東：東臺灣研究會，第19期，2012年7月)，頁47-72。

			族籍登記不踴躍的原因，並記錄了2011年的撒固兒部落豐年祭。
	撒韵·武荖	〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉 ⁸⁰	文中探討證明前後的撒奇萊雅族人與阿美族人對兩族邊界的指認，同時追溯正名運動始末以及火神祭的起因、過程與影響。 另以阿圖賽的多重決定論和 Foucault 的佈署概念查找撒奇萊雅族在當代的生成面貌。論文中對於正名運動核心成員的描述非常詳細。
	陳俊男	〈撒奇萊雅族的住屋建築調查與重現〉 ⁸¹	調查撒奇萊雅的房屋形式與阿美族之間的差異。
	陳俊男	〈從Palamal火神季看撒奇萊雅的文化復振〉 ⁸²	撒奇萊雅族的 Palamal(火神祭)在內容上有許多傳統祭祀的元素存在，並非如同外界眼光認為是一個新創的、非傳統的儀式。並運用史料強調撒奇萊雅的祖靈信仰、祖靈祭祀以及祭師(祭祀團)的角色合理性。最後詳述了火神祭的籌備、流程和舉行地點和方式。
2013	陳素英	〈撒奇萊雅—黃崗經緯山海的原住民詩歌〉 ⁸³	分析黃崗(本名黃芝雲)的〈撒奇萊雅〉一詩，描述詩人在詩中所呈現的商業經濟、殖民、語言、歷史…等面向。

⁸⁰ 撒韵·武荖〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉(花蓮：東華大學族群關係與文化學系，2014年1月)。

⁸¹ 陳俊男〈撒奇萊雅族的住屋建築調查與重現〉(台北：國立政治大學民族學系，2013年10月)，頁47-98。

⁸² 陳俊男〈從Palamal火神祭看撒奇萊雅的文化復振〉(台北市：臺灣原住民族研究學報第四卷第一期，2014年)，頁127-151。

⁸³ 陳素英〈撒奇萊雅—黃崗經緯山海的原住民詩歌〉(台北市：創世紀詩雜誌，2015年3月)，頁38-43。

透過前述表格可以看到，這些相關文獻主要的研究方向有時僅是一種單純的紀錄，如李來旺的著作；或者是民族誌的研究如陳俊男；或者是和歷史變遷與聚落形成有關的起源性研究如康培德、李來旺、潘繼道、許木柱、黃宣衛；又或是族群互動的詹素娟；語言研究的月田尚美、何佳容、沈文琦、林蒔慧、徐中文；DNA 分析的蔡麗凰；宗教祭儀的張宇欣；民族認定的陳俊男、林修澈。

時間上則是從 90 年代已經有學者開始關注，但到了 20 世紀末才開始出現一定數量的研究，到了正名前後則是最大量的時期。主要的研究議題以民族認同、正名運動、文化建構、文化復振、族群邊界最多人探討。但筆者在這些文獻中發現一個現象，無論哪個時期，撒奇萊雅族(有時在文獻上仍屬南勢阿美)的神話、傳說故事在大部分的著作中都屬於佐證觀點的資料，幾十年來使用民間文學角度或是對這些民間敘事投以重視眼光的僅有黃嘉眉的〈花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事研究〉，以及劉秀美的《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》。由此可見，民間敘事在撒奇萊雅族群中所起的作用，過去並沒有得到太多研究者的關注。但從民間文學的敘事角度，衍伸而來的觀察的便是民間敘事傳承人存在的重要性。因此，本論文嘗試以前人較未注意的主題為研究對象，針對傳承人做進一步深入研究，分析他們的傳承習慣、觀念、講述的風格以及他們如何影響撒奇萊雅傳承。

陳俊男在 2014 年的期刊〈從 Palamal 火神季看撒奇萊雅的文化復振〉中提到，火神祭雖說是撒奇萊雅人的創新，但是從內容上卻加入了許多「傳統的文化因子」，而這個因子，有傳統的祭儀，也有流傳在族人間的「達固湖灣傳說」。而簡美玲〈阿美族起源神話與發祥傳說初探—兼論阿美族亞群的類源關係〉與李宜靜〈阿美族海祭神話與祭儀之流變〉，更是從神話的流變去反推要探討的族群問題或社會現象。甚至是研究背景與其他學者截然不同的林佩臻在〈撒奇萊雅族文化元素應用於文創商品開發之研究〉一文中所設計出來的七種商品，無一不是從過往的傳說故事，也就是撒奇萊雅的民間敘事中尋找。

因此，筆者深切的希望撒奇萊雅的民間敘事傳統能在傳承人的研究下，凸顯出其應有的文化位置。

第二章 族群與傳承人背景

第一節 歷史舞台中的撒奇萊雅族

從地形上觀察，花蓮市北方沿加禮宛山、吉安山、佳山一帶與東邊的海岸線中間夾著一個平原地帶，北起三棧溪口，南迄木瓜溪口，南北長約 19 公里，東西長約 7~9 公里，面積約 90 平方公里，舊稱「奇萊平原」，而「奇萊」一詞與撒奇萊雅人定居於此有極大的關係⁸⁴。且台灣原住民族群多以組織較為鬆散的部落聚居，即語言相同的「同族」也常因爭奪資源而世代敵對，缺乏一個整合的力量。

台灣原住民族從來沒有出現過一個大一統的政權，即使盛極一時的「卑南王朝」，其勢力範圍也僅限於屏東、台東地區。這樣小而分散的社會狀況雖不影響自身文化的產生，卻限制了族群文化的發展，除了文化缺少交流、融合的機會之外，同時也喪失了族群壯大的可能性。

撒奇萊雅族位於開發更晚的東部花蓮地區，直到十六世紀才有少許文獻記載，相較於台灣西部地區的原住民族群，撒奇萊雅族的族群文化面臨的對手更強，衝擊也更大。因此以下依時代背景將撒奇萊雅族可考的發展歷史概略分為四個時期，分別是荷西時期、滿清時期、日據時期與國民政府時期至今。

一、西荷時期

十六世紀大航海時代，西班牙人和葡萄牙人分別佔領過台灣，西班牙人在北台灣建立殖民地⁸⁵，主要活動於基隆、淡水一帶，曾將勢力深入宜蘭地區；荷蘭人則統治著台灣西南、南部及部分東部地區。有關撒奇萊雅的紀錄最早可見於西元 1630 年代左右，李毓中〈西班牙人在艾爾摩沙〉中收錄了西班牙籍神父 Jacinto Esquivel 於 1632 年

⁸⁴ 駱香林主修：《花蓮縣志》(卷五 民族、宗教)(花蓮：花蓮縣文獻委員會，1979 年 6 月)，頁 14。

⁸⁵ 西班牙於 1626-1642 曾短暫統治過北台灣，主要活動於基隆一帶，並於 1632 年、1635 年兩次擊敗宜蘭的噶瑪蘭族。

所寫的報告，內容記錄了位於Turoboan省區的Saquiraya聚落之名⁸⁶；接著為1636年西班牙道明會神父Jacinto Esquivel為探勘台灣東北部、東部金銀礦分布所寫的〈艾爾摩莎島情況相關事務的報告〉⁸⁷。由於關注重點不同，報告中對於撒奇萊雅族僅記載：「Saquiraya，一個聚落，有金礦及銀礦。」其實這也是西荷時期對東部原住民族群描述的範本，因為對當時記錄的人來說殖民掠奪是最重要的事情，加上語言差異太大，做詳細記錄是不切實際的。

此外差不多同時期來台的荷蘭人亦有相關的資料，但亦為地名或族名的紀錄，如西元1643年，荷蘭大尉Pieter Boon在其日記中的記載：

Boon一行人和Tarraboan的住民們交換了禮物後告別了該地，吃力的越過深及腰部的爛泥，渡過了Iwatan的河流，經過現在花蓮附近的Zacharya根據地(歸化社)，再度過若干條河川後，於日落時分到達Tellaroma附近。⁸⁸

由敘述中我們僅能知道一些地名的羅馬拼音，至多也僅勾勒出Zacharya位於花蓮附近這樣的畫面，文中的Tarraboan應該是哆囉滿的拼音(今立霧溪河口北側)，Iwatan則是三棧的舊稱，而Zacharya就是撒奇萊雅，有時會記為Saquiraya，在荷蘭文獻中則記成Sakirays或Saccareya。此時較具可信度，且同在花蓮平原的還有阿美族的Sicosuan(七腳川社)與Linaw(里漏社)。⁸⁹

由於西班牙與荷蘭來台主要目的是探查臺灣資源，此時期留下

⁸⁶ 李毓中〈西班牙人在艾爾摩莎〉《歷史月刊第222期》(台北：歷史智庫出版，2006年7月)，頁34。但筆者對於紀錄中「…越過深及腰部的爛泥…」存有疑問，是否有誇大的成分或是當時使用了特殊的工具抑或是翻譯上的錯誤？

⁸⁷ Jacinto Esquivel 著，李毓中、吳孟真譯：〈Memoria de las cosas pertenecientes al estado de la Isla Hermosa〉《西班牙人在台灣》(1626-1642)，(南投：國史館台灣文獻館，2006年12月)，頁121-149。

⁸⁸ 中村孝志《荷蘭時代台灣史研究上卷概說·產業》(板橋：稻香出版社，1997年)，頁230。

⁸⁹ 康培德《殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》(板橋：稻香出版社，1999年)，頁32-59。

的資料多半是廣泛性的調查報告或個人筆記，以傳教士、軍人、船員的日記、筆記為主，缺少整體性的紀錄以及目的性。且因撒奇萊雅族分布地處偏遠，和這兩個政權都沒有過多的接觸。因此這些資料所記載的大多僅是各地區的相對地理位置、聚落名稱、出產何種礦產與族群間關係…等，且時有錯漏。⁹⁰此時期的撒奇萊雅族，其實僅止於認知存在的程度，對於該地的族人狀況則因缺少調查少有敘述。因此，大概較具地域意義。較大的文化衝突要到十七世紀滿清時期才浮現。

二、滿清時期

到了清代，撒奇萊雅的紀錄首見於 1717 年周鍾瑄的《諸羅縣志》，爾後，1722 年藍鼎元《東征集》、1724 年黃叔璥《臺海使槎錄》、1741 年劉良璧《重修福建臺灣府志》、1745 年范咸《重修臺灣府志》、1764 年余文儀《續修臺灣府志》、1831 年陳淑均《噶瑪蘭廳志》、1875 年羅大春《臺灣海防並開山日記》、1879 年夏獻綸《臺灣輿圖》與 1894 年胡傳《台東州採訪冊》…等書，多以記錄奇萊平原族群勢力或是番社名稱為主。但 1878 年(光緒四年)吳贊誠的《吳光祿使閩奏稿選錄》⁹¹則記載了影響撒奇萊雅族群發展歷史轉折的重要關鍵--「達固湖灣事件」(加禮宛事件)。

根據資料記載，此事件是由於土豪陳輝煌詐騙加禮宛人，使清軍官兵和加禮宛人關係緊張，與加禮宛人同盟關係的撒奇萊雅人隨後也與清兵發生嚴重衝突，最後清廷以優勢武力攻破兩社並處死撒奇萊雅族的頭目夫婦。⁹²事件過後清廷將遭滅社的撒奇萊雅族人一部分散至周遭的阿美諸社，如七腳川、荳蘭、飽干、里漏…等，另一部分則在清廷的管控下回到Takoboan附近區域組成歸化社(Sakor)，並交由七腳川社看管。⁹³自此撒奇萊雅人不再以族名自稱。殘存的撒奇萊雅族人此後以此部落為基礎，慢慢地向鄰近地區流動，最終向

⁹⁰ 中村孝志《荷蘭時代台灣史研究上卷概說·產業》，頁 208-209。

⁹¹ 吳贊誠《吳光祿使閩奏稿選錄》(台北：臺灣銀行經濟研究室，1966 年)，頁 19。

⁹² 同前註，頁 24。

⁹³ 吳贊誠《吳光祿使閩奏稿選錄》，頁 30。

北移至新城鄉境，南推至壽豐鄉境，甚至遠達現在的瑞穗、豐濱地區。⁹⁴此時期的撒奇萊雅族是滿清帝國眼中的蠻夷之邦，其族內文化與先前時期一樣無人關心，資料付之闕如。

三、日據時期

西元 1895 年日本佔據臺灣，為求順利統治，在 1901 年由臺灣總督府成立「臨時臺灣舊慣調查會」，期望用科學性、系統性的調查方法來加速理解臺灣地區的人民生活風俗，以利往後殖民政策的制定和執行。此方針一開始以漢人為調查目標，待此階段調查工作告一段落後，於 1909 年成立了「蕃族科」，開始從事臺灣原住民族的調查，直到 1919 年宣告結束。

出版業務則另成立「蕃族調查會」延續作業，持續到 1922 年。而在針對臺灣原住民的出版品中，以《蕃族調查報告書》、《番族慣習調查報告書》、《臺灣番族慣習研究》最為重要，有別於日治初期伊能嘉矩、鳥居龍藏等個人研究方式和成果，影響後來許多研究臺灣原住民的學者，其中所記載的民間敘事許多在目前為止都被視為指標性的資料。惟當時撒奇萊雅族人受到族內耆老的告誡，有意識的隱藏身分下最終被日本調查者歸類為阿美族的南勢蕃，成為其中的一社(歸化社)。

「南勢番」之名乃相對於「北勢蕃」(太魯閣蕃)，可視為彼時居住於奇萊平原上蕃人的總稱。根據資料，南勢蕃由七腳川、荳蘭、薄薄、里漏、尪尪、飽干和歸化等七社組成，並形成同盟，共同抵禦太魯閣蕃，又稱「南勢七社」，⁹⁵其中的歸化社延續滿清時代，仍為撒奇萊雅族組成的部落。此時期的撒奇萊雅族已經開始披上阿美族的外衣，也讓日人以為他們是阿美族，但值得注意的是，在當時阿美族的眼中撒奇萊雅是否已經被視為同族？答案是「否」，根據《蕃族慣習調查報告書》中記載當時阿美族薄薄社頭目所言：

⁹⁴ 李景崇編著《阿美族歷史》(台北：師大書苑，1998 年)，頁 31-34。

⁹⁵ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯《蕃族調查報告書第一冊阿美族南勢番阿美族馬蘭社卑南族卑南社》(台北市：中研院民族所，2007 年)，頁 9。

據傳在naloma' an建立部落之時(距今約二百年前),歸化社東方約二十四、五町之地,曾有叫做takufoan社的異族部落存在,但後來遭清政府討伐,蕃社廢滅,投降者另建sakor社(現今歸化社。sakor是茄苳樹之意,因該地多有此樹而得名),其餘則逃至他處,建立尪尪社、飽仔干社。是故, sakor社起初雖與荳蘭、七腳川、薄薄、里漏等四社的語言不同,但是後來因交通往來頻繁而終被同化。⁹⁶

薄薄社是阿美族的老部落,這段紀錄雖然沒有明確指出撒奇萊雅的稱呼,但可以說明對當時的阿美族人來說,七社中的歸化社在他們眼中並不屬於阿美族系統,是一個異於阿美族的「異族」。

之前的 takufoan(達固湖灣)是異族的社名,而現在的 Sakor 社則是在滅亡後殘存族人組成的,而尪尪與飽仔干社也同屬此異族。證明了在日據初期即使撒奇萊雅族刻意隱瞞融入阿美族群,但仍被阿美族視為外族,說明彼時的融合尚未如今日般難以切割,但可能是生活景況中的歷久結果。

民間敘事的部分,如先前所述,臺灣原住民由於缺乏自身的文字,族內事務皆用口頭作為主要傳播方式,這類的民間敘事幾乎都由「外族」記載,而此時期是首次由官方出面並系統性的做採集,其重要性不言而喻。然而這時期的資料也不是全無問題。由於當時的時代背景不同,日籍的採錄人員缺乏對當時的傳承人(講述人)應該記錄其身分背景以及講述習慣的認知,因此所採錄到的故事也都已採錄者的文化語言重新理解過,很難完整保留當時的時代氛圍與對話過程。究其原因,就如同民國 83 年四月出版的《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》第一章前言主要編著者尹建中所言:

⁹⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著;中央研究院民族學研究所編譯《番族慣習調查報告書第二卷阿美族卑南族》,頁 7-8。

就以描述的觀點而論，光復前之日本學者相當注重鉅細無遺的資料採集與描述。在神話與傳說的蒐集上，光復前之日本學者所做的工作，要比光復後豐富的多。這也反映了光復前與光復後學者們所受西方學術界影響之不同。日本學者在光復前，受到德國、英國影響較多……十九世紀與二十世紀初，在德國興起了一種學術或知識上的思潮與運動……具有這種新思潮或參與此項運動的學者，非常重視通俗性的詩歌、文學。他們認為各種文化，均有必要探討，且有同樣的創造力，相同的價值，以及具有同等的愉悅感受，而且很自然地在該文化中發揮其作用。……這也說明了為什麼日本學者在從事山胞語言調查時，兼治神話採集了。……神話與傳說是一種借表面可觀察之現象，來表達一些不可直接觀察的事實。……這些素材是研究文化變遷過程的重要材料，因為它是過去歷史的紀錄；這些素材也是了解宗教、儀式、社會規範的重要線索；這些素材也可作為探索心靈思維以及作為文化傳承的入手點和連結點。⁹⁷

儘管如尹氏所言的重要意義，沒有當時日本總督府的支持以及這批日本學者的田野調查，臺灣原住民的社會文化、民間敘事會缺漏的更多，此點仍就是功不可沒。但當時的研究者並不太注重記錄傳承人的背景，因為當時參與的日本學者多為人類學家，而西元一九二零年代末社會科學開始引進了原本在自然科學被廣泛應用的科學量化以及實證的研究方法，因此民俗學、人類學的研究者也受到影響，有關神話傳說、民間故事的研究也隨之減少。因此，此時期民間敘事的「報導人」多半僅留下一個羅馬翻譯的名字和採錄地點，以現代的研究角度來說，難免有些遺憾，但這些資料對臺灣的原住民族群來說已然相當珍貴。

四、國民政府至今

國民政府來台後，撒奇萊雅族依舊對外宣稱自己是阿美族，撒奇萊雅之名僅在族人間流動，可以說在正名運動以前根本沒有任何

⁹⁷ 尹建中《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》(台灣大學人類學系, 1994), 頁1-2。

官方的記載，因為沒有名字的族群自然沒有任何被研究的可能。這樣的情形持續了幾十年，一直到正名運動前因為有族人動員或是連結，才開始一連串的相關族群調查。就資料上來說，此時期早期由於「撒美」⁹⁸之間界線不明顯，因此調查資料多混雜了阿美族和撒奇萊雅族。等到正名運動開展後，才開始有針對撒奇萊雅族的研究，⁹⁹討論其民族分類、社會文化、歷史事件與族群認定等問題，或以遺傳人類學角度分析兩族之異同。同時，雖然撒奇萊雅人的傳統信仰內涵與日常生活、祭祀活動與神話傳說、族群認同發展過程和語言結構亦得到關注，惟因領域不同，以口傳文學角度切入的研究數量相當少。¹⁰⁰

上述四個時期對於撒奇萊雅來說是一個歷史上的存在，結合西班牙時期與滿清時期的文獻，我們可以部份還原十七世紀左右花蓮奇萊平原的場景。當時的撒奇萊雅與阿美族分據奇萊平原的一部分，彼此屬於相互競爭的對手，但民間敘事的記載幾乎空白。到光緒年間發生了達固湖灣事件，使得當時族群之間的關係在優勢文明入侵的情況下產生變化，這個「特殊」的歷史事件，使得撒奇萊雅族在19世紀中葉後就消失在人們的視野裡，歷史文化氛圍也隨之消失殆盡，這樣的共業深深地影響著留下來的族人，撒奇萊雅開始隱入阿美族中，但儘管有隱藏之實，當時撒奇萊雅與阿美族之間界線還算清楚。

隨後發生的「七腳川事件」(1908年)讓原本的主客易位¹⁰¹，加速了兩族之間的融合，這時候撒奇萊雅的民間敘事依託在日人的調查中，已經以阿美族的身分而存在。到了國民政府時期，長年的默默

⁹⁸ 「撒美」為撒奇萊雅族與阿美族之簡稱。

⁹⁹ 陳俊男：《奇萊族(Sakizaya 人)的研究》(臺北：政治大學民族學研究所碩士論文，1999年)。蔡麗凰：《從粒線體 DNA 之分析看花蓮地區沙奇萊雅人與阿美族之差異》(花蓮：慈濟大學人類學研究所，2004年)。

¹⁰⁰ 黃嘉眉：《花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事研究》(花蓮：東華大學民間文學研究所碩士論文，2008年7月)，為較全面性針對撒奇萊雅族口傳文學的研究論文。

¹⁰¹ 此事件是阿美族人與日本政府的衝突，導致奇萊平原最大勢力七腳川社覆滅，事件後日本政府的將歸降後的七腳川社阿美族人改由撒奇萊雅族的歸化社人看管。

無名以及「阿美化」早使得撒奇萊雅族的民間敘事混同難辨，必須等到 21 世紀初正名後才慢慢撥雲見日。

從歷史的角度或可概略想像這個族群的民間敘事概況，從 1878 年達固湖灣滅社到 2007 年正名成功，這一百多年來，撒奇萊雅族與阿美族因為許多重大族群歷史事件，頻繁互動，兩族的歷史共業創造了混同的環境，這樣的融合不僅是血統，連文化特質也會隨著時間交互滲透、影響。

受限於人數上的劣勢，加上選擇遁入他族的是撒奇萊雅族，因此認同的模糊及傳承路線的萎縮、斷裂便會由撒奇萊雅族所承擔。再加上沒有文字又受過多個政權統治，回溯族群歷史時幾乎只能依靠其他族群的記錄與側寫，這更讓撒奇萊雅族的歷史能見度極低，而且在正名後族人才發現，原來自己早就喪失了對自己文化的解釋權，不過也因此有了後來延續至今的族群復振運動。

第二節 撒奇萊雅族各類型傳承人背景

對於民間文學的研究者來說，傳承人講述故事的數量以及內容固然重要，他們的民間敘事觀念也是研究過程中，一個必須考慮的因素。人是環境的動物，一舉一動都受到生活周遭人、事、物的影響，因而能深入瞭解傳承人的敘事觀念，可以有效幫助進一步解敘事的結構、特點以及敘事變化的原因。這些都依賴採訪過程中的參與式觀察。

傳承人的講述習慣或是其個人意識都是觀察的重點。因此本節將以前人的部分研究資料為基礎，加上本次研究的田野調查經驗，對撒奇萊雅的當代傳承人做一生命經驗的陳述，同時說明後文將傳承人分為傳統型、過渡型、新興型的分類緣由，這是因為撒奇萊雅族的族群發展曾經受到長時間的阻斷，導致傳承人反思承襲的傳統

文化，整體的傳承狀況有別於其他族群意識完整的臺灣原住民族群。如若統一於一種傳承態度觀察，恐有不足之處。

傳統型的傳承人原則上尚依照著傳統的傳承路徑，也就是線性的、直接的傳承，傳承來源以家庭傳承為基礎，講述對象也以自身家人或族人居多。過渡型的傳承人則已經出現不同於傳統型態的傳承方式，傳承來源不僅是自身的家庭，有時候還會加入其他族群的題材或元素，且講述方式也並不一定限於口頭，甚至會「有意識」的講述某些特定的題材用來「教育」聽眾。而新興型的傳承人，傳承方式則更為多元，口頭、書面甚至於網路都能為他所利用，傳承來源也更為廣泛，講述的題材、方式的廣度甚於過渡型傳承人，並經常運用「推廣文化」的理念行事。傳承人的基本背景詳見下表：

表 2-1 撒奇萊雅傳承人基本背景資料(本研究整理)

講述人	年齡	性別	居住部落	背景概況	概略分類
黃金文	70	男	花蓮市國福部落	中台神學院畢業，曾任族群委員。	傳統型
陳華貴	87	男	壽豐鄉水璉部落	日治小學畢業，務農。	傳統型
林黃秀菊	88	女	花蓮市國福部落	務農。	傳統型
蔡火坤	76	男	壽豐鄉水璉部落	務農。	傳統型
劉天來	86	男	鳳林鎮山興部落	日文教育五年，後轉國民學校畢業。	傳統型
張錦城	78	男	鳳林鎮山興部落	曾任木工，已退休	傳統型
葛秋夫	63	男	新城鄉北埔部落	憲兵官校畢業，軍人退伍，曾任鄉民代表。	傳統型
徐成丸	68	男	花蓮縣壽豐鄉	小時居住過瑞穗舞鶴村、馬立雲部落，大學畢業，中醫師退休。曾任族群自治委員會委員長。	傳統型
張少清	42	男	鳳林鎮山興部落	專科畢業，曾任社區發展協會	傳統型

				總幹事，目前務農。	
黃光枝	90	男	花蓮市國福部落	木匠退休。	傳統型
高賢德	75	男	壽豐鄉水璉部落	曾任水璉部落頭目，目前務農。	傳統型
蔡振南	86	男	壽豐鄉水璉部落	初中畢業，務農。	傳統型
黃松德	87	男	鳳林鎮山興部落	曾任山興部落頭目。	傳統型
吳蓮芳	81	男	豐濱鄉磯崎部落	經營雜貨店，日治小學畢業。	傳統型
鄭戴發	73	男	花蓮市國福部落	家庭代工。	傳統型
潘建憲	72	男	不詳	曾任西寶國小警衛。	傳統型
宋德讓	73	男	壽豐鄉水璉部落	國小教師退休。	過渡型
蔡金木	61	男	壽豐鄉水璉部落	公務員退休。	過渡型
督固·撒耘	51	男	幼時居於水璉部落，現居花蓮市。	碩士畢業，曾任花蓮市原民處副處長暨代理處長。	新興型
撒韻·武茗	41	女	花蓮市國福部落	碩士畢業，曾任原舞者，藝術家，火神祭首位祝禱司。	新興型

從上述表格可知，傳統型的傳承人數最多，過渡型和新興型的人數相對較少。透過年齡和職業的進一步分析，可看出傳統型與過渡型和新興型首先可分出差別就是「年齡」，傳統型的傳承人年紀普遍較長，其中唯一年齡層較低的張少清為文史工作者，在長期與部落耆老的接觸下，年齡層雖然與其它傳統型傳承人相距甚多，卻呈現著與這一類型傳承人一致的觀念。

傳統型的傳承人成長背景有些經歷過日據時期，受日式教育，如劉天來、陳華貴…等人，這幾位傳承人的傳承來源單純，多半源自於自己的父母親或是上一代的族人，講述的故事題材也較為傳統，例如劉天來的阿里嘎蓋、捕魚祭的故事、豐年祭與婚配的故事；陳華貴的阿里嘎蓋、雷電的由來、海神祭的故事¹⁰²，都有故事篇幅短、

¹⁰² 劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》(臺北市：口傳文學會，2012年3月)，頁75-76、140-141、149、80、14、142。

題材傳統的特性。此外，這些傳承人職業多以務農為主，講述故事的時候以族語和日語溝通，必須透過翻譯才能理解。

過渡型的兩位傳承人年齡較傳統型略輕，背景一是退休教師；一是退休公務員。這兩位傳承人講述故事時都能用流利的國語述說，相較於傳統型的傳承人，因為講述語言的使用，更多人能聽他們說故事。同時，他們所能講述的故事也比傳統型的傳承人多元。例如宋德讓除了能講述屬於撒奇萊雅族傳統敘事的福通傳說、頭目石傳說外，也能講述屬於阿美族群的巨陰人傳說，甚至是漢人系統的蛇郎君母題。¹⁰³

新興型的傳承人是一個更為特殊的存在，通常學經歷較高，社經地位較突出。這類型的傳承人傳承觀念的目的性很強，對於傳統民間敘事的存續相當重視，認為這是族群復振的根本。有別於另兩種類型對於講述對象的限縮，他們希望族群的民間敘事，能用最快的速度已撒奇萊雅族專屬的傳統對外展示。以督固·撒耘為例，身為撒奇萊雅族正名運動主要發起人李來旺校長的兒子，他在族群正名以及復振運動中的影響頗大，他長年擔任撒奇萊雅族主要對外的代表與連繫人，同時也是歷屆火神祭的司儀。

他經藉由火神祭的場合，對所有的群眾傳達「達固湖灣事件」的始末以及「火神祭的由來」。除此之外，更將火神祭的相關祭儀內容拍攝成影片廣為宣傳，並且聯合族中耆老，討論出屬於撒奇萊雅族的民間敘事，並將它們出版成撒奇萊雅族族語讀本，內容上傳至網路。如今外界對於撒奇萊雅不論是火神祭的存在，還是對當代撒奇萊雅的族群印象的理解，督固·撒耘是後面最重要的推手之一。

第三節 從火祭到火神祭

¹⁰³ 書同前註，頁 54-55、156、122-124。

撒奇萊雅族目前一年一度被視為重要族群識別展演的火神祭並非毫無所本，其實與族群內部古老的「火祭」仍然有一絲關連性。如同兩者的名稱只相差一個字，明示著此兩個祭儀有著精神上一脈相承的部分，同時也有族群復振份子為了因應需求所添加的新元素。

根據撒韻·武荖的論文，最早在 2006 年撒奇萊雅族群正名前，就有多位部落頭人、耆老、年輕族人在撒固兒部落舉行一連串的祭祖籌備會議¹⁰⁴，目的是承襲當初李來旺校長在農兵橋的祭祖大典。除了透過重現當時的場景加強族人正名的決心外，也想針對當時撒奇萊雅族祭儀傳統遺失的景況做出因應，這也是舉辦火神祭的原因。

而會選擇古老的「火祭」作為未來族群性祭典的核心其實並不難理解，「用火」對於台灣的原住民族群是非常重要的。許多原住民族群即使到了科技發達的今天，仍然可以在生活的四周看到用火的痕跡。火源對於原住民來說並不僅僅只是冬天生火取暖或是日常生活煮食的簡單功能。火用以開墾田地、傳遞訊息，生火所產生的熱能與煙霧用以薰乾潮濕衣物或食材，同時還有驅趕蚊蟲、防止不明動物闖入…等效用。¹⁰⁵所以對於部落長久以來缺少族群共同祭儀的撒奇萊雅族而言，選擇「火祭」做為新興祭儀的發想，除了是散於各部落各自擁有的少數共同記憶外，火在生活中的重要性也是一個重要原因。

撒奇萊雅古老火祭舉辦的時機主要有兩種狀況，一是部落大雨連綿不停時；一是部落有大量人口死亡時。根據當時也曾參加會議的督固·撒韻所言，火祭也可以稱為撒奇萊雅族古老的「祈晴祭」，因為大雨並不是可預期的，所以火祭也不是一個定時舉辦的祭儀，自然更不會是一個族群性的祭儀。這點我們也可以從撒韻·武荖的

¹⁰⁴ 細節可參見撒韻·武荖的學位論文，第三章第二節。

¹⁰⁵ 筆者曾到一位布農族的朋友山上家中作客，對於家屋中床鋪前從來不曾熄滅的「火堆」(亦可稱為火堂)曾好奇的詢問過，他回答：「火不滅，我們一天的生活才可以開始。」

論文中所記錄的撒固兒部落頭人 Nuwatan O Kumud 所言可以再次得到印證：

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。¹⁰⁶

從督固和 Nuwatan O Kumud 的說法我們可以知道火祭最根本的原始意義是帶著祈禱性質所舉辦的祭儀，而用火祭祀則是撒奇萊雅族相當特殊的一個想法，¹⁰⁷此時期火祭的舉行的方式其實就是「放火」。在部落外任何一個可以放火的草叢、樹蔭下點燃火焰、放置祭品同時對神靈祈禱就算完成。筆者認為這部分的意涵，對於後來火神祭的精神傳承最重要的就在於「祈禱」這個觀念，但相較於另一個火祭舉辦的時機，「因下雨而放火」這個概念影響火神祭相對是比較小的。

火祭舉辦的另一種狀況就是遭遇到人口大量死亡。這種狀況的火祭舉辦方式不同於「祈晴祭」是在部落「外」放火，此時則是選擇在部落「內」放火。這可能與早期部落環境衛生條件不佳，一旦發生疫病便產生人口大量死亡，用火燒可以達到消滅病原、細菌的情形有關。而此概念影響火神祭較深的原因是「達固湖灣事件」也導致人口大量死亡。由此，當時與會者討論到「死亡」背後的以火「怯災」的意涵時，幾乎立刻獲得多數族人的贊同。並從此衍伸出其他諸如族語名稱、祭儀內容、祭儀程序以及加入「祖靈祭」的內涵與追封為族群犧牲的頭目夫妻「火神 Kumud Pazik」與「火神太 Icep Kanasaw」

¹⁰⁶ 撒韻·武荖〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉(花蓮：東華大學族群關係與文化學系，2014年1月)，頁74-75。

¹⁰⁷ 筆者曾詢問為何要用火燒？對此督固曾語帶笑意的表示說一方面是火對於原住民族群的特殊記憶，一方面或許是以前的人對老天爺的一種無聲的抗議吧。

為神等。兩個祭儀的大致背景可以參照下列表格：

表 2-2 火祭與火神祭對照表(本研究整理)

	火祭	火神祭
舉辦時機	下雨祈晴、大量人口死亡	每年一次
舉辦地點	不定期	定期
儀式內容	僅放火、祈禱	共有七道法禮
特定祭祀對象	無	有(火神、火神太)
主要祭祀者	該部落長老及祭師	全族人、祝禱司
當代舉辦概況	無	有

簡言之，火神祭的產生並不是無中生有，其中牽涉到撒奇萊雅人的用火觀念，從驅趕雨勢、疫病，到召集族人…，到火神祭中發展成的點燃訊息火、燃燒稻草圈(象徵當時被清兵燒毀的刺竹)、燒清兵牆、燒祭屋…等儀式。雖然依舊有許多學者認為火神祭並非撒奇萊雅族的傳統祭典，而指稱他是由族群復振份子所建構的族群祭典。但雖然就民間文化的學理上而言，火神祭的傳統性是被質疑的，但學者與族群復振者如陳俊男、撒韻·武荖等人產生嚴重分歧的原因，其實就在於大部分研究者並沒有如族群復振份子般親身參與撒奇萊雅族的整個過程，且忽略台灣的原住民族群生活觀念所致。

從撒奇萊雅族群歷史上所遭遇的族群傷痛觀察，或許能從「族群精神傳承」的觀點瞭解撒奇萊雅族為何「需要」這樣一個族群性的祭典藉以凝聚族群意識。從火祭的遠源想像，今日火神祭的舉辦歷經十年發展，其所呈現的現貌與族群的關連為何？將於後續章節討論。

第三章 民間敘事的當代傳承模式

台灣原住民族由於沒有文字以茲紀錄，所以有關族群傳統的傳承多以口傳方式傳承，撒奇萊雅族於 2007 年正名成功，離 1878 年幾乎導致滅族的達固湖灣事件已經超過一世紀。撒奇萊雅族的正名活動始於 2006 年，主要由一群族內的知識分子所發起，有關正名過程，核心人員撒韻·武荖在他的碩士論文〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉中的第二、三章中很清楚的記錄此過程。但在多數族人及其後代選擇隱姓埋名的情況下，長期以來撒奇萊雅族的民間敘事傳承面臨著嚴酷的挑戰。在此種情況下，族群傳統的傳承狀態如何？隱藏於阿美族群羽翼下的撒奇萊雅族敘事傳統是否仍然保有著旺盛的傳承生命力？抑或是轉化其它樣態？

民間文學的範疇包括散文敘事的神話、傳說、民間故事以及韻文敘事的各類型歌謠、諺語…等等。其中由以民間故事和歌謠兩大類最常見於撒奇萊雅族的日常生活間，以筆者的田調經驗來看¹⁰⁸，所採錄到的也以這兩種型式最多。從目前所見的撒奇萊雅族唯一的採錄集《火神眷顧的光明未來—撒奇萊雅族口傳故事》一書來說，該書內容涵蓋採錄團隊從 2007 年開始進行採錄的內容，至 2010 年投入更多採錄人力，全書於 2011 年完成採錄和出版。採錄小組採錄了多位當時擅長講述的撒奇萊雅族傳承人，整理出流傳在族中的神話、傳說以及民間故事等。由於筆者為採錄團隊成員之一，爾後針對幾位傳承人進行追蹤調查，同時也參與撒奇萊雅族各式對外公開的活動，過程中發現撒奇萊雅族的民間敘事傳承產生了幾個有意思的現象，這部分是前行研究者較少提到的，因此開始對此議題產生追蹤興趣。

有關撒奇萊雅口頭傳承的研究在 2006 年以前由於漢人社會對於

¹⁰⁸ 從 2010 開始，筆者參加的田調團隊就展開了為期半年針對花蓮地區撒奇萊雅族(Sakizay)的民間文化調查，與當地的文史工作協會、社區服務團隊、撒奇萊雅基金會等組織合作踏查了位於花蓮縣市的撒固兒部落。期間運用系統性的田野調查法記錄、攝錄耆老們的民間敘事講述，最終集結成冊，出版後於贈書過程並回訪各地耆老聽取意見，擇其中具代表性人物持續追蹤。

此一族群幾乎是陌生的，除了部分學者外，一般關注者鮮少。直到正名後，由於部分知識份子直接或間接的參與正名活動，才陸續有許多不同背景的學者加入研究，始有專門的文章，但多半是個人性質的研究¹⁰⁹。且因調查者有各自的學科背景，方法參差。另外，由於族群長期隱入阿美族社會，數代混居與通婚模糊了彼此的界線，大部分的族人在自我認定上並不那麼絕對，族中年輕一輩有些甚至是成年後才由父祖輩告知具有撒奇萊雅血統。這樣的族群認同讓研究撒奇萊雅文化的困難度相對提升。但也因著這樣特殊的內部族群認知，族群議題也成為許多研究者關注的對象。

直到 2007 年，國立東華大學教授劉秀美獲得國家文藝基金費調查經費的補助，開始進行撒奇萊雅口傳文學的調查。復於 2010 年接受花蓮市公所委託，針對居於花蓮市的撒固兒部落進行文化調查，綜合兩次調查成果，同時納入部分團隊成員早期的調查成果。¹¹⁰出版了第一本以撒奇萊雅族為對象的民間文學調查專書¹¹¹。書中不僅使用了民間文學的研究方法，亦採用了符合現代採錄規範的文書格式，將受訪者的基本資料做了完善的紀錄並建立情節單元索引、羅列工作日誌，將採錄到的民間敘事做出簡易的分類。以這樣的角度來看撒奇萊雅族在當時唯一的採錄集，這不僅是一本單純記錄故事採集狀況的文本，同時也記下了許多撒奇萊族傳承人的基本資料與概況，是研究撒奇萊雅族傳承狀況的一個重要參照。

¹⁰⁹ 當時研究此一新興族群的書籍或論文面向雖多，但少有談及民間敘事狀況，這部分請參閱第一章文獻回顧的部分。

¹¹⁰ 自 2007 年開始，至 2010 年普查結束，調查團隊共採錄了數十位撒奇萊雅族的族人，其中有 25 位講述的較為完整，這幾位族人的平均年齡在當時已高達 73 歲，區域則包含了花蓮市、新城鄉、鳳林鎮、壽豐鄉等目前已知的族人聚落。計畫開展前，由團隊成員與各部落內部自治組織、發展協會共同商議可採訪對象，並聘請翻譯同行，利用部落耆老聚會時間進行採錄，若遇特殊狀況則由成員另外擇日個體採錄。設備上，在不妨礙講述者的情形下盡可能錄像、錄音、拍照存檔。

¹¹¹ 劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》（臺北市：口傳文學會，2012 年 3 月）。

但此調查結果出版後，這些原本在傳統中流動的民間敘事由於時空背景的轉換，發展出了多元及多樣化的展演方式。因而有些故事逐步喪失活動力和影響力；有些則是以某種形式浮上檯面；有些廣為人知的口傳故事則傳承人刻意影響下，成為紙本教材…諸多現象不一而足。本章將以田野調查所見，選擇具有代表性的當代傳承人以為討論案例，探討撒奇萊雅族當代傳承的三種變化，分別是「口頭傳承的變化」、「祭儀傳承的建構」以及「傳統傳承模式轉化的原因」作為敘述重點。

第一節 口頭傳承的變化

原住民族群的口頭傳承是一種偏「內部性」的行為，所謂的內部性是指這種形式的講述活動主要在部落內，撒奇萊雅族多數的傳承人在傳承來源上，都有著內部傳承的明顯特色。他們的傳承主要來自族中長輩，因此他們傳承自父祖輩的傳統，也多半只對自己的族人講述。對撒奇萊雅族的傳承人來說，和其他原住民族群傳承人一樣，在他們的觀念裡，所謂的民間神話、傳說、故事等指稱，只是屬於學者研究的專有名詞，頂多只是被歸類為一種茶餘飯後的聊天內容或者是對於族中長輩的一種記憶。所以傳承人只是單純的蒐羅自己過往的記憶，並將這些記憶中的片段組織起來後傳講，並沒有一個系統性的分類標準。

但從學術的角度分析，並加上資料的佐證，我們可以發現，看似沒有目的性的當代傳承人興之所至所講述的事物，雖零散但有時卻是有意識的形成一種講述態度。例如撒固兒部落的黃金文就擅長講述具有記錄部族歷史的起源神話或是起源傳說；而同樣是撒固兒部落的林黃秀菊則是以象徵族群生活智慧的事物或用具起源傳說為主。此種情形，或與傳承人對於自己所記憶的故事或傳說，在無數次的傳承講述中建立起來的，他們會總結出自己的一套敘事模式，每當遇到類似的場合時就會以此模式講述或表演。而這些傳承人究

竟是基於何種原因對於傳說故事的記憶比較深刻？筆者經過幾年的觀察，¹¹²認為其主因應該是傳承人對於其所傳承的故事基於自我的意識發展出的一種主動性觀點，可以說是傳承人自我衍生出的一種「民間故事傳承使命觀」。此外，具有此種傳承觀念的傳承人通常能記憶的故事較多，講述的技巧也較好，甚至能形成自己的獨特敘事風格。在個人有意識的傳承使命下，往往敘事過程會有強烈的個人色彩與認知。

因此，因於傳承人傳承觀念的差異，在傳承模式及風格上也產生了差距。有關傳承人的討論與分析，本論文另於第三章詳論，本節則在傳承模式的討論原則下，先行概述與口頭傳承模式密不可分的各類傳承人。

(一)口頭傳承中的傳統型傳承人類型

撒奇萊雅族的傳承人以傳統型人數居多，這類型的傳承人就傳承態度而言，有可分成「消極傳承」和「積極傳承」兩種。但無論是那一類型，他們普遍具有共同的現象就是「傳承意願普遍比較低落」。此種結果相對於「積極傳承」似乎呈現矛盾概念，事實上其原因在於「心有餘而力不足」的傳承困境，因為兩者的傳承人年齡偏高，且多數接受日本教育。因此，體現在講述過程中的困境是與聽者的互動關係，他們必須以族語和日語夾雜講述，無法以流利的普通話講述，講述內容往往必須經由翻譯，這樣的傳講模式，不僅讓他們所講述的內容對聽者或研究者而言，多了一層轉折的解讀與詮釋，也使得未能掌握母語的年輕一代族人因聽不懂而興趣缺缺。經年累月後造成了傳承場域縮減、聽眾退場等問題，進而慢慢影響著傳承人的講述意願，林秀妹、林黃秀菊…等人¹¹³皆是屬於這樣的傳承人。

¹¹² 計畫結束後，筆者開始陸續追蹤訪問幾位較感興趣的傳承人，如講述故事較多的黃金文(19則)、林黃秀菊(10則)，以及具有撒奇萊雅和噶瑪蘭雙重血統又身兼水璉文史工作室負責人、水璉海神祭重要推手和對外聯絡人的蔡金木(1則)。也因為這樣得以在2013年與督固·撒耘、胡美芳等其他當初未受訪的幾位中生代族人建立起新的聯繫。

¹¹³ 林秀妹、林黃秀菊兩位奶奶都是撒固兒部落的族人，在一次團隊採錄的過程中也許是不喜歡生活受到打擾或是因為人太多，多次表露出不耐煩的神情，問她們相關的民間敘事也常以「講

在傳播模式上，傳統型的傳承人也偏向自己生活空間的內部傳承，他們講述敘事比較被動，如果沒有詢問很可能就不會特意述說。以林黃秀菊為例，她的講述態度積極與否與當時環境非常相關。相較於後來私下到她居住地的採錄經驗，當初進行團隊採錄時，由於當時採錄現場人數較多且有攝影、錄音器材，加上顯然非族人的聽眾在場，她的講述意願顯得非常低落。《火神眷顧的光明未來—撒奇萊雅族口傳故事》一書中所採錄到由她講述的故事多半是在她家中或是她朋友家中講述的。同時這也是這類型傳承人的一大特點，這點與他們如何認定這些民間敘事有關，也印證民間敘事真正存在的場域應該是在生活中，不論傳承者或聽眾都是如此。

此外，傳統型的傳承人所記憶的民間敘事題材通常能在過往的相關文獻中發現，代表其傳承來源的一脈相承。以 1913~1921 年成書的《蕃族調查報告書第一冊》所採錄到的歸化社頭目 Kapa Cuwi 所講述的洪水神話為例，其講述內容如下：

根據 Sakol 頭目 KapaCowi' 的說法：「古時候，有一次大水災，洪水未退又發生地震，熱水即從地縫湧出，人畜死傷不計其數，陸地上的生物瀕臨絕種，這時幸運之神將白給了一對兄妹，讓他們得以脫逃。兄妹逃離後，因無食物可吃，只好以虱子維生。洪水退後，兩人從白中找到了粟和糯粟的種子，將之播種在地上。此外，明知兄妹結婚有違神意，還是結為夫妻，並生下了數個孩子，而其子孫即是蕃人的祖先。當時，亦有漢人共同居住。據說有一天，漢人將文字寫在竹片上，蕃人將文字寫在石頭上，分別投入水中，結果只有竹片浮起，漢人文字因此得以流傳後代，而蕃人的文字從此失傳。七社人起初集中居住在米崙山之北，但隨著人口增加，耕地不足，於是里漏、七腳川、

過了、忘記了」作為回答；由於兩位耆老國語都不太流暢，訪談都必須透過當地文史工作室的工作人員翻譯，因此我們無法當場確定不願講述的原因究竟為何？只能改約其他時間訪問。幾次下來才慢慢使得林黃秀菊女士開口說故事，但林秀妹女士就只能是遺珠之憾了。兩位族人平時在家務農或到附近工作為主，生活相對簡單，極少出遠門，即使出遠門也常有晚輩陪伴，對於多數生活以外的事物都很消極。

荳蘭、薄薄社、Timol（南部蕃人之稱呼）和 Congaw（高山蕃）等皆遷往自己喜歡的地方。臨走時，高山蕃提議：「日後若有機會再見，我們就以 manomano（什麼？什麼？）跟你們打招呼，你們就回答 hayhay（是的！是的！）。」此時，歸化社的人正好不在場，當他們歸返時，各社的人都已選定了地點，正準備出發，高山蕃以 manomano 招呼時，歸化社是以 hanghang 回答，而薄薄、荳蘭、里漏等社則以 hayhay 答覆。」¹¹⁴

這則被廣為傳講的故事內容不只是洪水神話的兄妹婚，同時還有各族起源以及解釋了為何蕃人沒有文字這件事情。所採錄到的地點「歸化社」也被認定是收留達固湖灣事件後殘存撒奇萊雅族人的重要部落，也就是現在的國福部落。而相同母題的神話故事我們若對照現居國福部落的林黃秀菊講述的兩則洪水神話：

（第一則）大地被沸騰的洪水淹沒，有一對兄妹坐在老人家搗麥用的木造大盤子上，就好像坐在船上，兩人才沒有被滾燙的洪水燙到而活了下來，大概漂流了一星期到了花蓮。等水不燙、退去了，兩人離開木盤子。那時大地上連草都被燙死了，生活上甚麼都沒有。他們頭上長很多蟲子，在那種情況下，也只能吃蟲子了。就這樣過了一陣子，草開始長出來，有了神給予的食物，兩人存活下來後成為夫妻，繁衍後代，人口越來越多，分散開來，到南昌、東昌等地方。所以，人是從同一個肚臍出來的。¹¹⁵

（第二則）大地上冒出滾燙的洪水，部落的人幾乎全部死掉，只剩下一對兄妹。他們坐在白土上，才沒有被燙熟，因為那是木頭做的，就像船一樣，讓他們躲過災難。然後水退去了，他們倆人上了陸地。那時甚麼食物都沒有，只好吃頭上的頭蟲。後來草慢慢長出來了，也許是有了神明的幫助，也或許是他們懂得種地瓜。他們就這樣活了下來，年紀慢慢長大成了夫妻。所以說，我們是同一個臍帶出來的。漸漸人口繁衍眾多而分開，因此才會有阿美族、撒奇萊雅族。¹¹⁶

¹¹⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書第一冊第一編阿美族南勢蕃第二編阿美族馬蘭社第三編卑南族卑南社》，頁 11。

¹¹⁵ 劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》，頁 16。

¹¹⁶ 同上註，頁 17-18。

也許是部落的一脈相承，兩個相隔一百年的傳承人對洪水、兄妹結婚和各族起源的情節單元不僅沒有太大改變之外，其中「臼」與「吃蟲子」的情節也延續了下來，撒奇萊雅民間敘事在洪水神話母題下的傳承脈絡顯而易見。此外，林黃秀菊的這兩則故事採錄時間相差約半年左右，可以看見傳承人對其中大部分的情節單元的敘事並沒有太多改變，僅是將躲避洪水的用具從大木盤變成木臼而已，講述的內容大致上相當穩定，這也是這類傳承人最重要的特質之一，重視傳統並延續傳統，不太容易變動敘事中的重要情節。因此筆者另外歸納出林黃秀菊這類傳承人在講述故事時的兩個特點，即故事情節不容易變動而且篇幅通常也不長，這與傳承人個人的生活經歷有關。以林黃秀菊為例，她代表著傳統的原住民婦女，一生多半都在部落周遭度過，她現在的時間若不是在家操持家務，就是在田裏面農忙，對外界資訊接觸少，也不喜外出。對她來說她不理解甚麼叫做民間敘事傳統使命觀，她只是認真的生活著，除非有人特意問她有沒有故事講，她才會看情況把聽過的故事告訴別人。

但也不是所有的傳統型的傳承人觀念皆是如此，同一部落的傳承人黃金文就因為豐富的生活經驗以及對族群正名的熱情表現的非常不同。黃金文的傳承觀念認為民間敘事不僅是他個人的生命記憶，同時也可以為族群服務，更可以與阿美族做出區隔，他會認定某些題材的民間故事是撒奇萊雅族的，也非常樂於與研究者接觸，因此他的傳承使命觀在筆者看來是帶有某種程度的目的性。有關他的敘述筆者將在後一章節做詳細探討。

(二)口頭傳承中的過渡型傳承人類型

前節所述的傳承人林黃秀菊屬於偏向謹守傳統的傳承人，基本上頗為認同傳統的重要性，不輕易變動敘事內容。而另一種口頭傳承人類型，則是試圖從傳統中展現多樣化個人敘事風格的傳承人。對這些傳承人來說，傳統並不是一成不變、一字不改的神聖事情，他享受的是傳統故事為他的講述帶來的樂趣。此種傳承人大約是一

種因應從傳統過渡到現代下的轉變，因此，**權宜性**成為這類講述人的重要特色。

過渡型的傳承人年紀通常比傳統型的傳承人年紀略輕，普遍學經歷也比較高，他們有些因為自身的個性使然或是對傳承觀念有所轉化，有些則是察覺到時代環境的改變，為了因應傳承場域的轉換而不得已為之，例如水璉部落的耆老蔡金木，他非常擅長講述「海祭的由來」。在他的講述之下，這不僅僅是一個普通的民間敘事作品，同時承載了他對母親、部落耆老的記憶。他常在部落的資源教室講述這個故事，因為他說只有講故事的時候學生會比較安靜；同時，透過他獨特的解讀，主人翁馬久久的個性就不僅僅是個聰慧的少年，他同時還具有「心機」、「有耐性」、「不服輸」、「知錯能改」等特點。他喜歡用國語夾雜母語的敘述方式來表現，因為他覺得在故事中放進母語的元素可以達到潛移默化的效果，而母語是撒奇萊雅族的根；是撒奇萊雅文化傳統的養分。蔡金木在講述的時候不喜歡一成不變，他認為每一個民間敘事都像一道精美的菜餚，而故事中的元素是他替菜餚增加美味的佐料，他會根據聽眾的喜好調整菜餚的濃淡酸甜，因為這樣可以確保每個人都能夠喜歡他的故事。

而面對撒奇萊雅族當代傳承中普遍性的困境如傳承斷裂、來源消失、失去傳承場域及聽眾的問題時。傳統型的傳承人表現的往往比較消極和被動，但過渡型的傳承人則是會尋找另外的可能性。對於蔡金木來說研究重點並不在敘事的數量，反而是他的傳承觀念和講述方法，他已經將原本傳統的部落大對小、長對幼的傳承模式轉化為母語教學的模式，也將講述的場域從部落移動到教室。他善於觀察講述場合中的風吹草動，會根據當下的敘事場域和聽眾更動他的敘事方法或內容。他的講述風格鮮明，喜歡在講述的時候加上自己大段的敘述。這些加入了個人學識以及人生觀的描述手法，代表著他希望聽眾能從他的故事中有所獲得，很符合他傳道授業解惑的傳承觀念。樂於教學的經歷讓他們脫離了傳統傳承的路徑，相較於一成不變的故事，這類的傳承人更願意去吸收和轉化符合自己需要

的敘事成分。一言以蔽之，這類的傳承人往往不是族中是最具知名度的人，但其風格相較於傳統型的傳承人的守護傳統，他們更偏向發揮傳統。

(三)口頭傳承中的新興傳承人類型

撒奇萊雅族新興型態的傳承人通常年紀更輕、學經歷更高，普遍是族中的知識份子，生活環境也明顯優於另外兩種類型的傳承人，相較於過渡型的傳承人，他們對於撒奇萊雅族民間敘事傳統更不堅持，擅長用多元的方法，部分或重新詮釋民間敘事，其中的代表性人物，就是督固·撒耘、撒韻·武荖以及胡美芳…等人。

這些新興型態的傳承人對於傳承的活用程度有時候連他們自己都不覺得自己在傳承傳統，甚至也沒有習慣固定講述某一則民間敘事。但是他們通常都具有強烈的民族觀念，並且熱心參與族群振興運動，甚至自己就是核心成員。若以民間敘事傳承的角度來檢驗他們，他們不一定熱衷用傳統的方式對自己的族人傳講，但對於能否作為現階段與阿美族群的區隔才是他們最重視的。

這類型的傳承人有別於過往的傳統傳承路徑，產生的原因主要是因為撒奇萊雅族群在正名以後，族群的文化復振正待朝向多方面進行，如語言、神話傳說、祭儀、歌舞等。重新理解這些傳統顯然有助於正名運動的進行，於是他們轉向族內向耆老請益，在不知不覺中接受了傳統傳承路徑的洗禮。但有別的部分在於，他們在接受傳統傳承的洗禮之後，卻開始反思與正視撒奇萊雅傳統與阿美族傳統混同的困擾。加上他們認為必須找到真正屬於自己的文化根源，於是開始有意識的學習和蒐羅這些傳統民間敘事，並利用現代化的視野改變了原本的傳承內容。最鮮明的例子就是，督固·撒耘為了讓族內年輕人能夠更認同自己族群，於是與族中耆老李秀蘭、徐成丸…等人合編《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐媧的微笑》¹¹⁷。

¹¹⁷ 李秀蘭、督固·撒耘著，徐成丸、陳玉蘭譯《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐媧的微笑》(花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會，2010年)。

而此書相對於撒奇萊雅族內傳統民間敘事，顯然有些許不同之處，例如書中記載一則智慧之神 Butun的傳說：

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。

相較於一般口頭傳說的採錄資料，這則傳說明顯經過整理，因為用詞華美且語意通暢。如果查找其故事來源，可以發現有相當類似的敘事刊載於日據時代成書的《番族慣習調查報告書第二卷》¹¹⁸以及《蕃族調查報告書》¹¹⁹中。這兩書中的故事同樣都有「瓜類神奇產出穀類」與「陀螺耕田」兩個重要情節單元，只是也許是受到希望與阿美族南勢群做出區隔的影響，撒奇萊雅族現代神人福通在這兩書中稱為「Ciawday」和「天上的貴人」，且神話的結尾也沒有說明主人翁是否登天成仙。這個差異性的原因也許不是新型傳承人特別在意的細節，因為經過一定時間的累積，Butun(福通)現在儼然已經變成撒奇萊雅族專屬的「智慧與文化之神」，而他的陀螺也成為撒奇萊雅重要的文化表徵。撒韻·武荖則更進一步的認定福通和陀螺是撒奇萊雅文明開創的文化象徵，她寫道：

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

¹¹⁸ 頁 15-16。

¹¹⁹ 頁 89-91。

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。¹²⁰

撒韵·武荖和督固·撒耘都是撒奇萊雅重要的族群復振核心成員，他們為了正名運動和文化復振運動付出多年的時間，其所作所為對於撒奇萊雅當代民間敘事傳承有極大的影響，許多外族的研究者都是透過像他們這些通曉族語和國語的年輕族人與族群內部的傳統傳承人聯繫和接觸。因此他們所陳述或支持的敘事版本曝光度也比前兩種類型的傳承人高，再加上他們比較能通盤的看到撒奇萊雅族群復振上的難處，因此對於傳統民間敘事的觀念相較於其他族人而言，比較偏向實用性以及實際效益。其實，他們並不是不重視傳統，相反的，他們覺得自己是在為傳統、為族群找一個現代的出路。

統計《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》一書中所有的故事，這些受訪者所講述的民間敘事依體例可分為神話、傳說、歌謠和諺語。其中以傳說故事採錄到的種類及數量為最多，接下來是神話，而歌謠和諺語所占比例最少¹²¹。表面上看來，這似乎說明了在撒奇萊雅族的傳承人中，民間傳說和故事是比較常講述的題材，證明了傳說故事在民間文學中的活躍角色。但筆者認為，會有這樣的情況發生其實是跟傳承人的傳承觀念和族群敘事傳統有關。傳承觀念我們在上文已經提過，是指傳承人與自身傳承的民間敘事如何對應的一種現象；族群敘事傳統則是族群中所有傳承人都認可的一種敘事規則，這個敘事規則是所有傳承人在講述故事時的重要支撐，也是敘事在流傳過程中添加其他元素的前提¹²²，這部分筆者將在第四章再行談論。

而且，從筆者以及劉秀美先生當時的採訪資料來說，撒奇萊雅族傳承人的講述風格與其成長背景有很強烈的相關。反應在年齡上，傳承人的教育程度對應到歷史現實上，可以以是否受過日式教育作

¹²⁰ 撒韵·武荖〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉，頁132。

¹²¹ 書中將採錄成果分為：神話6則、史事傳說3則、事物起源傳說6則、異人傳說34則、民間故事12則、習俗與信仰28則。

¹²² 敘事傳統是由大陸學者林繼富先生首先提出。

為一個重要的分水嶺。因為這些受過日式教育的傳承人客觀上除了年齡較高之外，筆者發現日本的文化對於他們的語言和行事風格影響也甚大。民間敘事既然是透過口頭傳播作為重要基礎，在採錄現場時這個年齡層的傳承人相對於族內其他未受過日本教育的中、新生代傳承人來說，他們就較依賴族語或日語，漢語的講述方式會嚴重的限制他們的表現。¹²³

從三種類型傳承人的概況我們可以推測，現階段傳承的主力可能已經不再是傳統型的傳承人，傳統的傳承路徑由於族群意識、時代變遷的緣故已發生斷裂現象，使得傳承情況發生退縮。再加上撒奇萊雅族正名較晚，是個「新興」的民族，必須盡快找出能與阿美族劃清邊界的特色。傳統型的傳承人慢慢地失去場域和聽眾，而過渡型的傳承人與新興型態的傳承人由於在傳承方式上改變了原本單純內部傳承的途徑，用比較多元的傳承方式慢慢地獲得了比較多的機會。從歷年的火神祭幾乎都由新興傳承人督固·撒耘擔任司儀，而撒韻·武荖擔任祭師團就可以看出端倪。而他們使用的方法中，用教育的觀念並使用配合文本的傳承方式，也使得撒奇萊雅的當代傳承產生了文人化、文本化的現象，也突出了火神祭展演的重要性，讓族人透過這個祭典重新建構對族群的認同，這部分筆者將在之後討論。

第二節 祭儀傳承的建構

台灣原住民族的祭儀向來被視為族群的重要表徵，有別於漢人社會的祭祖比較趨向於個體性的行為，原住民的祭典或祭儀由於常是全部落甚至舉族參加。加上多數都對外開放參觀或加入，其展演性質濃厚，久而久之很容易成為外族對該族的重要文化印象。台灣原住民族群中，大型的祭典幾乎各族都有，其舉辦的原因以現代角度來說，其目的以緬懷、復古、凝聚族人意識、提升知名度甚至是

¹²³ 黃金文恰恰屬於這個分水嶺上，兩年的日本小學教育，而後就是國民政府的時代。

發揚觀光價值都有。而類型就筆者觀察可以分成三大類，一是懷念先祖的「祖靈祭」¹²⁴類型，如泰雅族、太魯閣族、卑南族的祭祖活動¹²⁵。或是希望來年有好收成或感恩今年收穫的「祈求性」的祭典，如播種(收穫)祭¹²⁶、豐年祭¹²⁷、捕魚祭¹²⁸、海祭¹²⁹、河祭、收穫祭、祈雨祭、除草祭、除喪祭…等，也有對象較為特殊但也屬同性質的如排灣族的毛蟹祭、布農族的嬰兒祭、達悟族的船祭(飛魚祭)。最後則是「特殊或複合型」的祭典，如布農族的射耳祭¹³⁰、卑南族的少年猴祭¹³¹、賽夏族的麻斯巴絡祭¹³²、魯凱族的買沙呼魯祭¹³³…等。雖然這些祭典有些今日已經不再舉行，但在過往中都曾經扮演著重要的位置。

從上述各式各樣的祭典(儀)可以得知，在台灣原住民的傳統中，祭典(儀)除了是重要的族群特色以及連絡族人感情的活動外，有時也帶有某種宣示族群特徵的意味，同時在這些祭典(儀)中我們也可以很容易找到作為支撐的民間敘事。例如以傳說故事作為基礎的祭典有魯凱族「黑米祭」裡慷慨替族人照顧小孩，來自 Pelipeleengane 的水神；賽夏族「矮靈祭」的矮黑人傳說；鄒族戰祭裡的主宰戰鬥的戰神；卑南族「海祭」中在蘭嶼發現小米的種子，並歷經磨難終將種子帶回部落的祖先 Temalasaw；為感謝 Kavutua(小矮人)贈送給拉阿魯哇先祖的寶物(貝神 takiaru)所舉辦的 miatungusu 祭；卡那卡那富族的米貢祭裡的地神 Tumuunai…等。在這些祭典(儀)中民間敘事所扮演的角色遠遠不是提供一個茶餘飯後的談資所可以表示。

¹²⁴ 有祖靈祭的族群有泰雅族、排灣族。

¹²⁵ 卑南族人認為位於太麻里鄉三合村西旁的陸地是卡地布始祖登陸的地方，因此每年三月都會舉行追思活動。

¹²⁶ 有播種(收穫)祭的族群有泰雅族、布農族、魯凱族、鄒族、達悟族、邵族。

¹²⁷ 有豐年祭的族群有阿美族、泰雅族、排灣族、邵族。

¹²⁸ 有捕魚(狩獵)祭的族群有阿美族、卑南族、布農族、邵族。

¹²⁹ 有海祭的族群有阿美族、卑南族。

¹³⁰ 布農族的射耳祭有宣示族群武勇、教導族人尊敬長者、祈禱來年狩獵順利、倡導族人共享獵物、誇示個人戰功等文化意涵。

¹³¹ 少年猴祭是卑南族的歲時祭儀之首，主要是訓練族內少年們團隊合作以及刻苦耐勞、勇於割捨所愛的精神。

¹³² 賽夏族的麻斯巴絡祭是指女兒回娘家的重要生命禮俗，其重要意涵除了感謝祖靈對女兒的庇佑外也藉此機會讓兩家參與的人相互認識，增進彼此情感。

¹³³ 買沙呼魯祭是讓族內滿十三歲的少女進入女青年會學習敬老尊賢、互助合作、勇敢勤奮的傳統美德，也可稱作除草祭。

而這些能成為族群代表的祭典(儀)背後皆有其與族群間密不可分的關連性，首先要建立在族群認同上的共同記憶，如此才能將這個大家都認識、也願意祭祀或緬懷的人、事、物或行為當成一個對象來祭拜或紀念。其次是有足夠的文化架構或精神支撐儀式的正當性，而這也是民間敘事最重要的舞台之一，如同上述所述，族群祭典(儀)所包含的傳說和故事，而這些都是族群長年累積才能產生的文化內涵。

就功能而言，除了增加族群內部凝聚力外，每逢舉辦之時，常能吸引許多外族人一併參加，規模大者有時甚至還能因為有觀光效益獲得地方政府的補助和宣傳，最終成為該地區的觀光亮點。雖說以研究的角度來說，這些祭典可能或多或少已經失去最傳統、原始的意涵和型態，但站在時代與文明的角度，此種轉變似乎成為一種必然，這部分正是撒奇萊雅族這幾年一直在努力的目標。

一、傳統祭儀的消逝

如上所述，部落的祭典(儀)參加者眾，可以想見其號召力之深。這樣的號召力當然具有其深刻的生成因素，祭典(儀)在部落中的傳承方式是借由口頭敘述以茲代代相傳。流傳的範圍擴展、時間長久，加上舉辦的次數及內容豐富，進而日漸能形成族群間的默契。

撒奇萊雅族與其他族群不同處在於，族群曾經歷經過一段無法光明正大進行祭儀傳承的時期。撒奇萊雅族隱藏在阿美族下近百年，方得正名成功，對照現在火神祭的熱鬧和看似越來越完整的祭祀流程，撒奇萊雅的祭儀傳承在當代究竟是如何展開？我們可以從歷史的角度再次探索。

祭儀通常與民族的宗教觀關係密切，根據日人記載¹³⁴，1929年時屬於撒奇萊雅族的歸化社(Sokal)祭儀以小米為中心，按照時節可

¹³⁴ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中研院民族學研究所編譯《番族慣習調查報告書-第二卷》(卑南族、阿美族)(台北：中研院民族所，2000年11月)，頁247。

分為播粟祭、捕魚祭、收成祭、豐年祭與收藏祭¹³⁵。差不多同時期的《蕃族調查報告書·第一篇阿美族南勢蕃》還提到撒奇萊雅人的宗教觀以及相關儀式：

歸化社民稱神靈為 dito，其祭儀與薄薄、里漏相似，但其中亦有儀式或是祭儀的名稱相異者。其主要神靈的名稱如下：(1)Malataw、(2)Dongi、(3)Rifon、(4)Annigayaw、(5)Patekoma(Siseraay)、(6)Romen(Kafid)、(7)Takenawan、(8)Saka' orip 等。

另外，歸化社在外出獵人頭前舉行mangayaw祭儀，祭祀Malataw。播粟祭稱misarasik，祭祀Apanayan。割粟祭稱milakec，祭祀Awday。粟田快枯萎時，舉行sasaw祭儀。外出狩獵之前，舉行lakudi祭儀，但無misatali和misararaw祭儀。¹³⁶

從上述我們可以知道，撒奇萊雅族對於神明的稱呼與阿美族大部分類似，僅有第五、第六項的神靈名稱不同，同時根據陳俊男的調查，撒奇萊雅神靈系譜中並沒Arikakay¹³⁷。且當時的歸化社除了上述的幾個祭典外，還有存在著所謂的angayaw(人頭祭)、sasaw和lakudi¹³⁸。從《蕃族調查報告書》成書概略時間來看，恰好說明了當時的撒奇萊雅雖然已經隱入阿美族，但也許同化時間並不長(1878~1920)，還保有一部份屬於自己的祭儀和宗教觀。

陳俊男在查找稍晚時期(1929)的日籍學者小泉鐵以及古野清仁的資料後，也在其博士論文中談到撒奇萊雅的固有祭典儀式應該有六個，分別是播粟祭(Misarasik)、捕魚祭(Milatis)、收成祭(Milakuc)、豐年祭(Malalidik)、收藏祭和海祭，¹³⁹其中已經沒有人頭祭¹⁴⁰。而這些在二十世紀 30 年代存在的祭典，在歷經了八十個年頭後在撒奇萊

¹³⁵ 小泉鐵著，余萬居譯《AMI 族歸化社的播粟祭》(台北：中央研究院民族學研究所，1929年9月，未出版)，頁1-4。

¹³⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中研院民族學研究所編譯《蕃族調查報告書-第一冊》，頁28。

¹³⁷ 陳俊男〈撒奇萊雅族的社會文化與民族認定〉，頁88。

¹³⁸ 由於文獻上沒有記載內容，我們無法得知該儀式舉行過程。陳俊男也試圖調查此事，但沒有結論。

¹³⁹ 同上註，頁93-108。

¹⁴⁰ 小泉鐵對於當時歸化社的播粟祭曾有非常詳細的記載，但沒有提及是否有其他祭儀。

雅族裡演變得如何呢？我們可以從 2007 年張宇欣在撒奇萊雅族的國福、水璉、馬立雲三個部落所從事的禮俗活動調查得知：

表 3-1 撒奇萊雅族歲時祭儀(張宇欣整理)

月份	舉行的活動、祭儀	備註
1 月	元旦水璉成年禮、Misadabek 建會所	
2 月	Mitiway 砍柴（已無）、Misaomah 農耕祭（已無）	
3 月	Mitway 播種/播粟祭、Misatomoh 迎春祭（已無）、摔角比賽	
4 月	馬立雲捕鳥祭（已無）、國福里主布部落捕鳥祭（已無）	
5 月	Milaedis 水璉海神祭、Mibalidas 驅邪祭/驅蟲祭（已無）	
6 月	Milaedis 國福里主布部落海神祭	
7 月	Palamal 火神祭、水璉 Milisin、Milisin 隔天 Misapunis 野餐	
8 月	Malalikid 豐年祭、馬立雲增年齡儀式（已無）	
9 月	木神祭成年禮（新創）	
10 月	Mirecok 巫師祭	
11 月		
12 月	Misaliliu 主布部落現今捕獵祭、Misatipos 五穀祭（已無）	

資料來源：張宇欣(2007)〈傳統？再現？--Sakizaya信仰與祭儀之初探〉¹⁴¹

對照《蕃族調查報告書》的資料，由於資料上並沒有記載詳細的祭典內容，因此我們只能從稱呼上來做比對，可以看見的是播粟祭的稱呼從Misarasik變成了Mitway，但性質上應該變化不大。表格裡面值得注意的還有被列為新創的「木神祭」，其由來根據張宇欣的採訪附有一則傳說。據說是因為在Takobowan部落以前常淹大水，有一次淹大水時一位名叫sakizaya的少年因為在水上漂浮時攀上巨木而生存下來，後來為感念巨木於洪水時拯救族人因此才有祭拜大樹的行為。¹⁴²至此可以看見日治時期絕大多數的祭儀到了張宇欣調查的2007年時已然消失，類似功能的應該僅剩下播粟祭和收成祭。但十年過去了，這些Misadabek建會所、木神祭、Mirecok巫師祭、海祭¹⁴³...等其實有些也已經不再舉行或轉為單一部落舉行，被視為全

¹⁴¹ 張宇欣(2007)〈傳統？再現？--Sakizaya 信仰與祭儀之初探〉，頁 111-112。

¹⁴² 同上註，頁 112，註 81。

¹⁴³ 海祭目前僅在磯崎部落舉辦，並非一個全面性的祭典。

族性質的僅有火神祭一個，其傳承原因和傳承過程又是為何？

二、新興火神祭的傳承

撒奇萊雅的火神祭典(Palamal)從 2006 年 2 月決議舉辦開始舉辦至今已十有年頭，以內容和盛大的情況來看，堪稱撒奇萊雅族對外最好的民族標誌，這與族群復振份子的戮力推動、祭典內容的改進乃至於官方的相互配合等因素都有相關。有關祭典(儀)的內容由來或流變將於後文論述，本章著重於火神祭傳承的探討。根據撒奇萊雅族群復振核心人物，也是第一任祝禱司撒韻·武荖所說，撒奇萊雅的火神祭典傳承曾經面臨重大問題，首先是舉辦火神祭的正當性，其次是與阿美族混同時間太長，舉辦時才發現族中沒有自己的祭師。

火神祭之所以面臨正當性的問題，是因為撒奇萊雅族「從來沒有」這個祭典，因此就傳承意義而言，可說祭典本身並無承接的來源處，因此沒有族人知道該如何辦理！甚至有族人質疑火神祭在傳統習俗上的合理性。當然，撒奇萊雅人最後仍然坦然面對了這個問題，重新架構一個屬於現代祭儀傳承的模式和方法，成功舉辦了火神祭，同時慢慢地「改良」其中的細節，成為現在我們看到的專屬祭儀。其中包含了「尋巫」這個涉及祭儀傳承的部分。就筆者觀察，在尋求「祭儀傳承者」的過程中，撒奇萊雅人主要的努力方向有二，一是從外在上持續尋找懂得祭儀的撒奇萊雅耆老或祭師並努力學習，二則是從內在的傳統中重新發掘祭祀內涵。如撒韻·武荖在 2006 以及 2008 年曾有兩段「尋巫」的重要經歷¹⁴⁴，她曾經順利找到當年曾是撒奇萊雅祭師的Dungi，同時也是她的外婆，但結果：

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。……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。¹⁴⁵

¹⁴⁴ 撒韻·武荖〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉，註 40，頁 80。

¹⁴⁵ 同上註，頁 81。

對於這樣的情況，撒韻·武荖也覺得很無奈，她以族人的角度和立場深切去反省可能的原因為何？得出了這樣的答案：

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、神祇、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。¹⁴⁶

因此最終她自告奮勇地擔任第一屆的祝禱司，按族人的說法，祝禱司並不是祭師，而是一個折衷處理祭祀中通靈部分的角色，並不存在於傳統的祭儀中，但也是無可奈何的事情。火神祭中的祝禱司直到 2009 年後才另有族人加入，在這之前一直都是撒韻·武荖一人擔任。

撒奇萊雅族的祭儀傳承由於呈現斷裂的狀況，導致許多傳統祭儀必續重新處理和學習，新興的火神祭中的祭儀，其精神很大一部分是靠著族中耆老回憶傳統祭儀的內容，再經由眾人討論而來，例如五色使者¹⁴⁷。另一部分則是仰賴噶瑪蘭的「末代祭師」潘屋吉的協助，這也是為何火神祭舉辦時，總是能看見一位身著噶瑪蘭族服的高齡婆婆站在撒奇萊雅祝禱司祭團身邊的緣故。

相對於外在環境的阻礙重重，撒奇萊雅族對於祭儀內在傳統的挖掘就顯得水到渠成許多。早在火神祭還在籌辦階段，就有許多族人認同必須將「達固湖灣」的故事作為火神祭的敘事主軸，因為這是撒奇萊雅族所經歷最重要的歷史事件，祖先因此而死，也是促使族群混入阿美族群的轉捩點，更是族人所共同擁有且必須喚醒的族群

¹⁴⁶ 同上註，頁 115。

¹⁴⁷ 五色使者的由來起因是配合族服的顏色，意涵則由族人商定，位階則是督固·撒耘一次在會議上根據他父親李來旺校長留下的〈頭目遺書〉發問後確定的。這段重要過程將在之後敘述。

記憶。因此達固湖灣事件中殉難的頭目夫婦，變成火神祭中的祭祀對象「火神」與「火神太」，與清兵交戰的過程也成為儀式舉行時會再三強調甚至製作大型清兵布幕引人側目的橋段。同時，撒奇萊雅族人也特意將族群中的傳說故事「神人福通」認定為族群中的「智慧之神」，他所使用的陀螺也成為了必要祭器之一。總體而言，外在的追尋最終讓撒奇萊雅族人得以順利舉辦火神祭，而「達固湖灣」傳說以及「神人福通傳說」則是充實了祭典的內在。

原住民族的祭儀傳承與民間敘事的關係本十分密切，口傳的特性不僅作為一種傳承途徑，集體的共同記憶更是祭典(儀)得以生存的必要條件，然而撒奇萊雅族的祭儀傳承由於歷史情境下隱入阿美族多年，因此被稀釋甚至消失。加上時代的變遷使得往日的祭祀對象或是內容、場景不再，例如砍柴祭。這些集體記憶的消亡，使得新一代族人在復振文化過程必須另尋出路。

這樣一個族群意識有待重建，且又因其他文化干擾的族群，若非族人一路堅持，撒奇萊雅族的祭儀傳承恐怕無法復振。撒奇萊雅新一代族人尋巫的過程，證明了這個特殊的族群祭儀傳承已經斷裂。而老一輩祭師因為個人因素，不願意繼續擔任傳承者的現象，則說明了西方宗教是如何影響當代原住民族群的文化傳承發展。

最終族人還是從民間敘事、耆老口述中重新找到了得以支撐傳統祭儀的蛛絲馬跡，雖然內容多少添入了阿美族群文化元素，但透過重新的理解與塑造，也走出了自己的族群特色，凸顯了火神祭的族群識別性。雖然這與民間文化的傳承模式有所背離，但對於撒奇萊雅族而言，火神祭行之多年後，祭儀傳承將漸趨穩定，成為已創新祭儀傳承傳統而重生。

第三節 傳統傳承模式轉化的原因

傳承就像是一條沒有止境的線，連接著族群的兩端，只要是其

中一個端點出了問題，就會影響到線的強度和方向，對撒奇萊雅人來說，從傳承人的類型到口頭、祭儀傳承斷裂的現象，就足以說明族內的傳統文化傳承從正名前到正名後的變化立場，雖然有許多族人嘗試以多元、創新的方法進行傳承，但仍無法改變大部分撒奇萊雅族民間敘事發展呈現減弱的狀態。就其原因，與時代的改變、傳承人意願、族群認同…等都有關係，其中，傳播途徑中敘事場景的消失是最根源性的原因。

一、傳承場域的消失

撒奇萊雅族中生代中的核心人物，也是族群復振的重要推手督固·撒耘曾經在一次訪談，針對筆者所提問題：「你認為撒奇萊雅族的民間敘事消失可能是甚麼原因？」時說：

以前老人家非常會講故事，採訪的時候可能是有語言的隔閡，部落晚上沒有電啊，我到6歲水璉才有電，民國60年才有……所以以前晚上的時候，他們都講故事，在晒穀場比較涼快，一直講到睡覺，因為以前步調都很慢，講故事就好像有人過世或喜慶的時候，大家比較不容易去睡覺，所以就聊天，就講故事…神話故事傳說這部分現在跟族語好不好或者組織好不好不是那麼直接，因為現在資訊太多，以前是無聊所以講故事，大家天天聚在一起，那個環境不是只有原住民這樣，漢人也是這樣。現在都看電視、看電影、去玩啊，誰會聚在樹下聊天？沒有人這樣過生活了，以前老人家在樹下乘涼講故事，很多故事就是這樣傳下來的，現在小朋友孫子我才不要跟阿公在樹下，熱死了，我看電視，沒有那個環境了…¹⁴⁸

「現在沒有那個環境了」告訴了我們對撒奇萊雅族來說，民間敘事的場域、環境已經隨著時代慢慢逝去，而且極有可能呈現一種「不可逆」的過程。多數學者們都將注意力放在文化建構、傳統創新、傳承方式的多元化或是如何凝聚族群意識…等方面時，本文想針對影響撒奇萊雅族當代傳承的西方宗教影響及場域問題，作進一步的討論。

¹⁴⁸ 講述者：督固·撒耘；採錄整理：洪纘育；時間：102年8月13日；地點花蓮縣政府原民處辦公室。

臺灣原住民族群民間敘事傳承在部落傳統的影響下，屬於較封閉的內部傳承活動。其過往的傳承方式與來源仍屬於較為原始的狀態，由於這個狀態與大陸地區的故事講述家來源近似，因此我們不妨引用大陸地區的定義方式討論。早期的民間敘事主要是通過口傳心授的方式來發展，傳承方式較為單純。但隨著時代的演變、人們的生活方式越來越趨多元，民間敘事的傳承方式會自然發生變化，劉守華曾對中國大陸 32 位民間故事講述家做過考察，提出故事講述家主要傳承來源可分為「家族傳承」與「社會傳承」。

所謂「家庭傳承」，多由長輩向孩子講述，故事內容富於教育性與知識性，其品種或為本民族的神話傳說，本家族先輩的傳奇故事；或為取材於人們日常生活的童話及生活故事，具有較為嚴肅莊重的風格。內容、形式較為穩定，講孝順父母、家庭和睦、惡人遭災、好人得濟的故事照例占很大比重。由此行程與社會倫理道德一致的家庭風尚。……¹⁴⁹

家庭傳承其實就如同新興傳承人督固·撒耘與其父親 Tiway Sayion 之間流動的傳承方式，而漢名李來旺的 Tiway Sayion 的傳承又來自他的祖母 Rutuk Sayion。又或是過渡型傳承人蔡金木的傳承主要來自於他的母親以及黃金文之於他的母親。而社會傳承則是：

「社會傳承」是在一定社會生活範圍內，由共同生活、勞動的夥伴彼此講故事。雖然中心人物是少數會講故事的人，但他和聽眾是平等的夥伴關係。這些故事富於趣味性和娛樂性，因來源廣泛，所以內容和行事更富於變化，顯得更為活潑。¹⁵⁰

簡言之，在原住民部落生活記憶中，所謂的家庭傳承模式可以是家族成員在飯後或睡前的講述傳承，而社會傳承則是參加族內聚會如葬儀時耆老們徹夜守靈聊天時的場景。蔡金木就在訪談中曾提及，小時候部落如果辦喪事，大家就會等著某個擅長講故事的長者出現，而這位長者通常也能得到喪家特別的招待以及族人羨慕的眼

¹⁴⁹ 劉守華：〈中國民間故事的傳承特點—對 32 位民間故事講述家的綜合考察〉，收錄於林繼富主編《中國民間故事講述研究》，（北京：中國社會科學出版社，2013 年 6 月），頁 67。原文發表於 2012 年 10 月〈中國民間敘事與民間故事講述人學術研討會〉

¹⁵⁰ 同前註。

神。這樣的畫面很淺顯易懂，對於講述者的傳承來源也給予了一個很明確的方向解釋，簡言之，「家族傳承」就是指民間敘事傳承自家庭或者家族的諸血親；「社會傳承」則是必須考慮到傳承者的社會生活經驗，出外工作聽到的、朋友說的、或者族中聚會的場合。因此，若以此角度觀察撒奇萊雅族的傳承人，會發現他們基本上具備這兩項傳承模式，傳統的家庭傳承模式，通常在家族飯後或睡前由家中長輩講述故事。社會傳承的部分比較貼近則是撒奇萊雅人過往參加葬儀時，耆老們會徹夜守靈聊天、講述故事，孩童或者在四周嬉戲、或者陪伴在一旁，但現在這樣的場景幾乎都消失了。

二、傳統信仰變化的影響

17 世紀中西班牙和荷蘭都曾經短暫統治過台灣部分區域，也因此帶來了天主教和當時稱為新教的基督教，但由於統治期間和範圍有限，因此並沒有顯著的在東部地區將信仰拓展開來。而清領、日治時期由於滿清政府和日本政府對當時的西方宗教並沒有太多認識，採禁止政策又或推行自己的國教如神道教，在二次世界戰前大部分西方宗教的進展都很有有限。直到 1950 年代因為大批大陸移民進入，加上神職人員轉進台灣等因素，基督教、天主教在台灣地區迎來他們發展的黃金時期¹⁵¹，教堂如雨後春筍般開始興建，尤其是當時以原住民人口居多的東部地區。

以基督教為例，基督教在台灣戰後的發展影響最重大的時候是 1950 到 1964 年間。根據統計，在 1952 年時花蓮縣就有 10 間教堂 2451 位信眾，這個數量和當時台北市擁有的教堂數量一樣。到 1964 年，花蓮縣的教堂持續成長到 131 間，信徒達到 17280 人。但此時期身在人口密度高於花蓮數十倍的台北地區僅有 88 間教堂，人數也只比花蓮地區 1762 人。足可想見基督教當時在花蓮地區的用心與用力¹⁵²。到了民國 102 年底花蓮縣共有 86 個天主教教會(堂)，佔全國天主堂總數 727 間的 11.8%，而基督教則有 201 個教會(堂)，佔全國基督教教

¹⁵¹ 瞿海源著〈台灣地區天主教發展趨勢之研究〉(中央研究院民族學研究所集刊第 51 期，1981) 頁 129-154。

¹⁵² 同前註，頁 1。

堂 2549 個的 7.8%。¹⁵³這對於僅佔全國人口 1.4%、密度全國倒數第二的花蓮縣¹⁵⁴來說是非常高的比例。

因此，目前撒奇萊雅族和其他原住民族群一樣，多半信奉基督教或天主教，當然也吸收了這些教派的教義，其中不拜偶像、禁止祭祖的教義極大程度的影響了傳統民間敘事生存及傳播的場域。許多教會都限制族人信眾祭拜自己的祖先以及講述所謂怪力亂神的民間敘事，這些加速了傳統文化崩壞，也加重消解撒奇萊雅族民間敘事的傳承精神。2007 年張宇欣曾經調查過國福、水璉、馬立雲的西方宗教信仰：

表 3-2 撒奇萊雅西方宗教信仰(張宇欣整理)

	國福里	水璉部落	馬立雲部落
基督長老教會	有	有	有
天主教	有	有	有
聖教會	無	有	有
真耶穌教會	無	有	無
Sakizaya 傳統信仰	無	有	無
道教	有	有	有
其他	有	有	有

資料來源：張宇欣(2007)〈傳統？再現？--Sakizaya 信仰與祭儀之初探〉¹⁵⁵

從表格中可以看見，擁有最多信仰系統的就是水璉部落，除了有四個系統的西方宗教，也有傳統的信仰、道教以及除了上述宗教以外的信仰(如一貫道、天理教…)。但有一個特別的現象值得觀察，撒奇萊雅族群復振運動的創始人李來旺校長，其兒子督固·撒耘、蔡金木等人都是水璉部落的族人，且是當初到水璉四大家族中的後

¹⁵³ 花蓮縣政府統計通報〈104 年底全國及花蓮寺廟、教會(堂)概況〉(花蓮縣政府統計通報，2015 年 3 月發布)，頁 1-14。查詢日期 2016 年 7 月 12 日，網址：

<http://static.hl.gov.tw/files/11-1054-5697.php?Lang=zh-tw>

¹⁵⁴ 花蓮縣人口現有 331379 人，資料來源：花蓮縣民政局人口統計表，2016 年 6 月 26 日上網查詢，http://em.hl.gov.tw/population_list5.php?typeid=3069

¹⁵⁵ 張宇欣(2007)〈傳統？再現？--Sakizaya 信仰與祭儀之初探〉，頁 99。

代，但水璉卻是目前對撒奇萊雅族認同度最低的部落。筆者認為這個情形與當地阿美族頭目對撒奇萊雅正名的個人態度以及宗教介入傳統文化有很直接的關係。

西方宗教之所以能影響撒奇萊雅族的傳統宗教觀，是因為撒奇萊雅族的傳統宗教觀屬於萬物有靈論，認為世間萬物皆有靈性，所有的靈體皆可稱為dieto。日本學者古野清人在《高砂族の祭儀生活》中採訪了當時年已 80 歲的歸化社(Sakol)頭目Pazik、長老Atop Bulaw，他們都認為在撒奇萊雅族的觀念裡神明是沒有階級性的，也沒有彼此統管的問題¹⁵⁶，連人也只是被靈寄生的一個軀殼而已，死後將會脫離軀體成為保佑子孫的祖靈，如果沒有受到祭祀就會變成長滿綠毛的怪物。因此一定要設定祖靈祭祀的台座並且按時祭祀。

然則西方宗教的教義卻不許信眾敬拜偶像和祖先，對於其他相關傳統如巫術、祭典等也都抱著不支持的態度，甚至認為做這些事情會在死後受到審判。例如盛行於東部的三個西方宗教中，如天主教、基督教長老教會、基督教真耶穌教會。基督教系的教派主張要信徒廢棄傳統的巫師儀式，同時也禁止由年齡組織舉行的其他儀式。¹⁵⁷天主教雖較為寬鬆，但也主張將傳統祭儀視為一種節慶活動。這樣的觀念在撒奇萊雅族中造成的影響非常明顯，例如在上一節所述，撒奇萊雅傳統儀式中，祭司(mapalaway)是扮演與祖靈溝通的重要角色，常為部落中因發過重病而擁有特殊能力者擔任。但在第一屆火神祭(2006)時，由於許多擔任過mapalaway的族人緣於宗教信仰，不願執行祭拜儀式，因此籌備小組一直無法找到族人願意擔任，最後才由完全沒有任何經驗的撒韵·武荖擔任。第二屆雖然情況有所改善，但原本第一屆時參加狀況踴躍的馬立雲部落人數卻大幅下降，屬於基督教長老教會的楊富南牧師等人也不再參加。¹⁵⁸

¹⁵⁶ 古野清人《高砂族の祭儀生活》，頁18-19

¹⁵⁷ 黃宣衛〈一個海岸阿美族村落的時間、歷史與記憶：以年齡組織與異族觀為中心的探討〉《時間、歷史與記憶》(台北：中央研究院民族學研究所，1999)，頁 533。

¹⁵⁸ 陳俊男《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》(國立政治大學民族學系博士論文，2010)，頁 116。

西方宗教不僅僅是影響了傳承人的講述意願或是一般族人對於能否參加祭典的心理，如同不願意再談起祭儀的撒韻·武荖的祭師外婆。它同時也實實在在地影響了民間敘事的蒐集，而且因為這樣的選擇是出自於族人自身的想法和觀念，所以一但有這樣的觀念產生就會非常堅定。從田野資料中可找到相當多的佐證。例如有族人為彰顯自己受過教育或是信仰虔誠而拒絕談論族內的傳說故事。

(1)有族人在談論某些神話故事時，常語帶批判或表是不以為然。……想訪問他的祖母或父親，但說父親為虔誠的天主教徒，對於神話傳說故事的態度是不相信且不談論的。(2007年10月26日)¹⁵⁹

(2)擔任頭目的族人。14歲開始信仰基督教。……從講述故事的過程中可以發現，他受到宗教的影響非常大……人類起源他多會以基督教或《聖經》中所言來解釋，並且對於某些固是直接言明是因為宗教信仰而迴避講述。¹⁶⁰

對從事田野調查工作的研究者或是族群復振的族人來說，西方宗教雖然對部落整體的精神層面起了很好的穩定作用，但是教義的排外性對傳統民間敘事的傳承途徑卻是一個困境，導致撒奇萊雅族群復振份子不斷的尋求較圓滑的說法來與這些族人溝通卻常顯得徒勞無功，只能勉強接受這樣的結果。

小結

任何的傳統，都必須透過傳播的過程才能將文化觀念或行為散播與實踐，這對台灣原住民族社會尤其重要。因為在原住民傳統文化中，不論是神話還是傳說故事，其情節往往天馬行空，若以現代科學教育的角度檢視，常令人難以置信。所以族內「傳承」的角色就相對重要。對撒奇萊雅族來說，傳承一直是族群正名之後的難題，而傳統的傳承模式的裂變也是現實存在的現象。因此，撒奇萊雅的當代傳承模式就必須不得不去挑戰傳統文化的斷裂，努力「延續斷裂」。

¹⁵⁹ 劉秀美整理《火神眷顧的光明未來--撒奇萊雅族口傳故事》，附錄，頁190。

¹⁶⁰ 同前註，頁203-204。

第四章 民間敘事當代傳承人

民間敘事中的「傳承人」，學界或有不同定義，說法也不盡相同。由於民間文學在大陸地區的研究與調查已行之多年，許多研究者及國家單位藉由普查性質的田野工作，使得這些民間敘事傳承人的資料完整呈現，大大有利於後來學術工作進行。根據資料，大陸從八〇年代開始即進行了大規模的普查及整理計劃：

為了匯集和編纂全國各地區、各民族民間文學蒐集整理的成果，保存各族人民的口頭文學財富，繼承和發揚我國優秀的民族文化傳統，在黨的十二大精神的指引下，推動我國民間文學工作的新發展……決定在全國範圍內組織力量編輯和出版《中國民間故事集成》、《中國歌謠集成》和《中國諺語集成》。¹⁶¹

這些採錄集成都詳細的註明了傳承人的資料，是為後續研究民間敘事傳承人的重要線索。然而，至目前為止，台灣仍無法以此大規模的普查方式，針對原住民族的民間敘事進行調查，自然也無聚焦傳承人的調查。所以，有關傳承人定義，本文擬先借鑑大陸對於傳承人的定義，再依不同情境，另行從臺灣的調查中找尋適合台灣定位的定義，同時也提出一個有關撒奇萊雅傳承人「故事數量」的觀察所得。

傳承人，大陸也稱故事家，在大陸地區的〈非物質文化遺產法〉中載明：「必須要能完整講述或演唱 500 件以上的民間故事類散文作品，或 500 件以上歌謠類韻文作品；或 1-2 部敘事詩；或一部以上民族英雄史詩，並要經常講述或演唱，並師承關係三代以上、具有獨特價值，方可承認。」¹⁶²但部分學者如賀嘉、許鈺等皆提出不同見解，但大致來說最低認定標準依然有 50 則。¹⁶³然而臺灣由於地理環境因

¹⁶¹ 中國民間文學集成總編委會辦公室編：《中國民間文學集成工作手冊》，1987 年 5 月北京，頁 1。

¹⁶² 《國家級非物質文化遺產項目代表性傳承人評審工作細則》(2008 年)。

¹⁶³ 詳見賀嘉：〈中國民間文學集成的普查與耿村故事家群的發掘〉，《耿村民間文化大觀(下)》，頁

素及社會現代化進程快速，因此部份學者如胡萬川、林培雅依照實際田野經驗，認為台灣要找尋能講述 50 則以上的傳承人，非常困難，因此將標準定為 20 則。¹⁶⁴從上述可知兩岸標準差異非常大。在大陸地區要被稱為傳承人在數量上就必須要能記憶並講述出高達 500 件以上的民間敘事，而台灣地區僅需 20 則。箇中原因與臺灣的快速現代化進程有一定關係。

台灣地區幅員並不廣，不同地域間的來往相較於大陸地區相對容易，但臺灣也有經歷過從傳統到現代的社會歷程。過往社會交通並不如今日便利，訊息也較閉塞，因此，在缺乏娛樂的農業社會中，民間敘事除了部分扮演著社會知識傳承的功能外，也是一種充滿娛樂性質兼有一定市場的展演方式。這是因為農業社會時期多半家家務農，農忙之餘的休閒娛樂極少，同村、同族的人在村落某些場所的談天習慣或是婚喪喜慶場合的人際交流都是聚落中重要的社交活動。年長者也藉由這樣的機會與場域，以口述的方式將生活知識或是相關的族群發展歷史口耳相傳的傳承給下一代。

這種民間敘事充滿了豐富的娛樂性，佔據了多數人的主要休閒時間，而有聽眾、有場域，自然不乏好的講述者。此時民間敘事的傳承人不需要特別尋找也不需要刻意挑選，講述活動會自然地在人群中產生。然而隨著時代變遷，台灣社會慢慢進入工業時代，民間敘事的空間雖然因為廣播、報章雜誌等傳播媒體的出現而被削弱，但仍然具有其影響力，尤其是開發時間較晚的台灣東部地區，最好的例證就是現階段撒奇萊雅族中年紀較長的傳承人多半在此時期出生。

2740。許鈺：〈民間故事講述家及其個性特徵〉，《北京師範大學學報》（北京：北京師範大學，1991 年第 6 期），頁 60。

¹⁶⁴ 「要找到會講述 50 則以上的故事的人十分困難，因此在量的部分，根據我們長期以來的觀察與比較，一般而言，能講述大約二十則以上的故事者都屬鳳毛麟角，可列入積極傳承人之列了。」林培雅：《臺灣民間文學積極傳承人調查研究》（新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2007 年），P.34。

一九四〇年代末，國民政府來台，實行一系列的工業建設和政治措施，這些政策也慢慢改變鄉村生活型態，民間敘事的傳統場域無形中地受到限縮。比方說，人們早已不再每天到村落的廣場大樹下納涼聊天聽故事或到隔壁張三李四家談天。尤其是民國 51 年 10 月台灣電視台開台¹⁶⁵，電視機進入到台灣人民的家庭裡，漸漸成為人民娛樂的重心。而半世紀後的今日，資訊的獲取速度早由過去的口耳相傳躍進成鋪天蓋地的電子產品。戲劇、電視節目、電影題材、各式各樣的文本進一步的占據了人們的感官，連居住的場所也從廣闊的鄉村平房搬進了繁華的都市套房。人與人之間的主要情感聯繫方式也從面對面的說話慢慢轉化為電子訊號。從經濟學的角度來解釋，傳統社會需要民間敘事傳播知識且娛樂大眾，因此民間敘事是「供給」，而大眾有「需求」，時間作為一種兩不干涉的旁觀者，市場上的需求和供給會自然形成一個平衡的概念。但現在的需求被其他更多元的供給滿足了，傳統的民間敘事自然丟失了原有的市場。所以研究台灣地區的傳承人與其民間敘事時，實在難以用大陸地區的標準原因就在此。

花蓮撒奇萊雅族的傳承人當然也受到這樣的時空背景影響，台灣原住民族由於各族群皆有其特殊的族群傳統，傳承的情況各有不同。因此若從研究台灣民間文學的角度切入，在處理傳承人的定義時，其所能記憶或敘述的民間敘事是否應該繼續使用「數量」做為一種區分？因為無論以大陸的標準或台灣學者重新定位的標準，似乎都無法對應到撒奇萊雅族的傳承人，即使以較少的 20 則標準來檢驗，符合資格的傳承人在撒奇萊雅族中也是沒有。例如《火神眷顧的光明—撒奇萊雅族口傳故事》中有紀錄的傳承人共有 26 位，如果我們將他們所講述的民間敘事作出統計後，會得出下列的表格：

表 4-1 傳承人講述故事表(本研究整理)

¹⁶⁵ 維基百科「臺灣電視台」，2016 年 6 月 22 日查詢，網址
<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%87%BA%E7%81%A3%E9%9B%BB%E8%A6%96%E5%8F%B2#.E9.BB.91.E7.99.BD.E9.9B.BB.E8.A6.96.E6.99.82.E6.9C.9F.28.E5.8F.B0.E8.A6.96.E6.99.82.E6.9C.9F.29>

講述人	講述數量	講述故事名稱
黃金文	18	▲射日〈神話，P.10〉 ▲月亮上的影子(一)~(二)〈神話，P.11-13〉 ▲撒奇萊雅族的起源(一)〈族源傳說，P.20〉 ▲撒奇萊雅族的起源(三)〈族源傳說，P.22-23〉 ▲鋤頭的由來〈事物起源傳說，P.42〉 ▲福通傳奇(五)(六)〈異人傳說與遺跡，P.60-64〉 ▲妖怪阿里嘎蓋(九)~(十一)〈異人傳說與遺跡，P.86-91〉 ▲神奇的羽毛(一)~(二)〈民間故事，P.115--118〉 ▲愛上少女的蛇〈民間故事，P.119-121〉 ▲火神祭與祈雨〈習俗與信仰，P.146〉 ▲愛情的測試〈習俗與信仰，P.150〉 ▲女性主動的婚姻〈習俗與信仰，P.151-152〉 ▲年齡層的習俗〈習俗與信仰，P.154-155〉
陳華貴	4	▲雷電的由來〈神話，P.14〉 ▲妖怪阿里嘎蓋(四)〈異人傳說與遺跡，P.80〉 ▲海神祭(一)〈習俗與信仰，P.142〉 ▲妖怪阿拉在〈習俗與信仰，P.162〉
林黃秀菊	10	▲洪水(一)~(二)〈神話，P.16-18〉 ▲原住民為什麼沒有文字〈事物起源傳說，P.45〉 ▲女人島〈異人傳說與遺跡，P.52-53〉 ▲福通傳奇(七)〈異人傳說與遺跡，P.65-69〉 ▲妖怪阿里嘎蓋(十五)〈異人傳說與遺跡，P.96-98〉 ▲熊丈夫〈民間故事，P.112-114〉 ▲受虐的少女變老鷹(一)~(三)〈民間故事，P.132-136〉
蔡火坤	5	▲撒奇萊雅族的起源(二)〈族源傳說，P.21〉 ▲妖怪阿里嘎蓋(五)〈異人傳說與遺跡，P.81-82〉 ▲矮人杜布案〈異人傳說與遺跡，P.107〉 ▲掃叭石柱〈異人傳說與遺跡，P.108-109〉 ▲海神祭(二)〈習俗與信仰，P.143〉
宋德讓	7	▲龍眼村的傳說〈史事傳說，P.34-35〉

		<p>▲福通傳奇(一)〈異人傳說與遺跡，P.54-55〉</p> <p>▲巨陰人〈異人傳說與遺跡，P.105-106〉</p> <p>▲蛇郎君〈民間故事，P.122-124〉</p> <p>▲烏龜孩子〈民間故事，P.128-131〉</p> <p>▲狡猾的小偷〈民間故事，P.137-138〉</p> <p>▲頭目石〈習俗與信仰，P.156〉</p>
蔡金木	1	▲馬久久與海神祭〈異人傳說與遺跡，P.48-51〉
劉天來	6	<p>▲妖怪阿里嘎蓋(一)〈異人傳說與遺跡，P.75-76〉</p> <p>▲青蛙的故事(一)~(二)〈民間故事，P.125-127〉</p> <p>▲捕魚祭〈習俗與信仰，P.140-141〉</p> <p>▲採收香糯米的禁忌〈習俗與信仰，P.148〉</p> <p>▲豐年祭與婚配〈習俗與信仰，P.149〉</p>
張錦城	1	▲妖怪阿里嘎蓋(三)〈異人傳說與遺跡，P.79〉
葛秋夫	1	▲妖怪阿里嘎蓋(十三)〈異人傳說與遺跡，P.93-95〉
徐成丸 (歿)	9	<p>▲福通傳奇(四)〈異人傳說與遺跡，P.59-60〉</p> <p>▲妖怪阿里嘎蓋(十二)〈異人傳說與遺跡，P.91-93〉</p> <p>▲巨人都賴〈異人傳說與遺跡，P.104〉</p> <p>▲死神拉里美納〈習俗與信仰，P.162-163〉</p> <p>▲魔鬼塔達塔大見聞(一)~(五)〈習俗與信仰，P.165-167〉</p>
張少清	7	<p>▲七腳川與太巴塿〈史事傳說，P.26-29〉</p> <p>▲老鷹叫聲的由來〈事物起源傳說，P.38-39〉</p> <p>▲樹蛙為什麼一直哭〈事物起源傳說，P.39-40〉</p> <p>▲芭蕉樹為甚麼長在河邊〈事物起源傳說，P.41〉</p> <p>▲撒奇萊雅族語言為什麼跟別族不同〈事物起源傳說，P.44〉</p> <p>▲妖怪阿里嘎蓋(二)異人傳說與遺跡，P.76-79〉</p> <p>▲年齡層與社會分隔〈習俗與信仰，P.153〉</p>
黃光枝	3	<p>▲達固湖灣〈史事傳說，P.30-33〉</p> <p>▲福通傳奇(八)〈異人傳說與遺跡，P.68-70〉</p> <p>▲妖怪阿里嘎蓋(十六)〈異人傳說與遺跡，P.98-100〉</p>
高賢德	6	<p>▲福通傳奇(二)〈異人傳說與遺跡，P.56〉</p> <p>▲妖怪阿里嘎蓋(六)〈異人傳說與遺跡，P.82-83〉</p>

		▲海神祭(四)〈習俗與信仰，P.144〉 ▲狩獵禁忌〈習俗與信仰，P.147〉 ▲虹占〈習俗與信仰，P.158〉 ▲夢占〈習俗與信仰，P.160〉
蔡振南	2	▲福通傳奇(三)〈異人傳說與遺跡，P.58〉 ▲妖怪阿里嘎蓋(七)〈異人傳說與遺跡，P.83-84〉
黃松德	1	▲魔鬼信仰〈習俗與信仰，P.161-162〉
吳蓮芳	3	▲海神祭(三)〈習俗與信仰，P.144〉 ▲彩虹〈習俗與信仰，P.157〉 ▲月占〈習俗與信仰，P.159〉
鄭戴發	1	▲貪鬼達古拿萬〈習俗與信仰，P.163-164〉
鄭阿琴	1	▲妖怪阿里嘎蓋(十七)〈異人傳說與遺跡，P.100-101〉
孫來福	2	▲福通傳奇(九)〈異人傳說與遺跡，P.71-73〉 ▲妖怪阿里嘎蓋(十八)〈異人傳說與遺跡，P.101-102〉
王珠鳳	1	▲妖怪阿里嘎蓋(十九)〈異人傳說與遺跡，P.102-103〉
陳金星	1	▲巫醫治病〈習俗與信仰，P.168〉
潘建憲	1	▲妖怪阿里嘎蓋(八)〈異人傳說與遺跡，P.85-86〉
陳德生	1	▲妖怪阿里嘎蓋(十四)〈異人傳說與遺跡，P.95-96〉
吳秀花	所述故事較不完整，故未記錄。	
林秀蘭		
林玉英		
備註	共採錄故事 90 則。	

從上表統計中的數量可以得知，講述最多民間敘事的黃金文也沒有超過 20 則，其次是 10 則的林黃秀菊，大多數的傳承人講述故事的則數都在 5 則以下。所以即使以上述胡萬川、林培雅所定義的 20 則標準，這些耆老恐怕都不能被稱為傳承人。但這顯然不合理，因為這些講述者都是在部落中普遍被族人認為「較能講述者」。因此，研究台灣民間文學傳承人，尤其是以原住民為對象，是否不應以數量

為限。而是應該要觀察講述者的民間敘事傳承方式和狀況以及他們的傳承觀念和傳承的模式是否仍在延續。盡可能地理解傳承人的傳承動機或意願，作為討論傳承人概況的附加考量。

水璉部落的蔡金木先生就是這樣的傳承人。2010 年採錄時他僅講了一則「海祭由來」的傳說。但蔡氏在撒奇萊雅族中扮演著舉足輕重的角色，個人不但精通撒奇萊雅語、北部阿美語、漢話、台語，且長年擔任耆老與研究者間的翻譯工作，到現在都還透過部落資源教室不斷地影響水璉部落的年輕族人。又例如年輕一代族人督固·撒耘，由於其父李來旺的影響，不但對撒奇萊雅族民間敘事如數家珍，甚至主導出版了以撒奇萊雅語編寫的第一本神話傳說讀本，而正名運動、火神祭的誕生…等撒奇萊雅族諸多對外事務也都跟他有千絲萬縷的關係。這兩人雖然沒能講述 20 則以上的民間敘事(也許是缺乏人紀錄)，但他們對撒奇萊雅族傳承的影響卻是非常巨大的。因此，本章將利用田野調查資料，深入探討這些不同傳承性質的代表性人物。

第一節 固守傳統的傳承人

撒奇萊雅族中固守傳統的傳承人屬多數，這類型的傳承人中當又以國福部落的黃金文長老最具代表性。黃金文長老在撒奇萊雅族中擁有很高的知名度，因為一方面他是族群正名活動開展時的核心成員之一，不僅族群意識強烈，同時因活動關係常與官方接觸，與當地政府官員建立了良好的關係；另一方面則是因為他口條清晰，語言表達能力強，能清楚地講述許多族群傳統民間敘事。黃金文民國 39 年生於花蓮縣壽豐鄉國福部落，由於家境貧困直到近十歲才進入當時的小學就讀，這段時間他都與家中長輩生活在一起，這段經歷深深地影響他後來的族群認同、敘事觀念、敘事數量等。他曾經花費不少時間有意識的蒐集撒奇萊雅族的資料，甚至自行製作筆記。他曾在一次訪談中提到：

我年輕的時候就覺得為什麼不可以說我是sakizaya？所以我到處去問人有關sakizaya的事情，還做了筆記。…說甚麼故事要看情況啦！看你們關注甚麼話題，我就會說哪類的。¹⁶⁶

此外，黃金文漢語說得非常好，面對大部分都是漢族的採訪者，跟他溝通起來障礙變得很少，大大減少了翻譯中介的困難，也因此使他成為研究撒奇萊雅族社會文化必須訪問的重點人物之一。

根據《火神眷顧的光明未來—撒奇萊雅族口傳故事》一書的記錄，黃金文共講述了 18 則民間敘事¹⁶⁷，是所有受訪者中講述最多，也是族內目前較活躍的傳承人之一。同時，他不僅是一個傳承人，也是撒固兒部落的重要代表、正名運動核心成員，亦擔任過火神祭主祭以及正名後的族群委員，族群地位相當顯赫。

黃金文今年 66 歲，上了年紀後目前以養雞維生，和其他傳統傳承人一樣，小時候在部落度過了大半時光，在部落長輩的告知下，未正名前即已知道自己的族屬。他能講述這麼多則的民間敘事其實並不是偶然，除了他本身學經歷豐富外，主要原因為幼時與族內耆老人相處時間較長，經常聆聽長者講述的「古事」，過程中喚起了潛藏內心的族群的意識，日後遂有意識的傳承傳統，此點讓他有別於其他的傳統傳承人。因此，成長後就開始有目的的採訪記錄撒奇萊雅族傳統的各項事物，接受訪談時他曾說：

小時候家裡很窮，就一直留到十歲才去國民小學，所以在這一段時間大部分都是跟阿公、阿媽在一起，所以我年幼的時間大部分都是跟老

¹⁶⁶ 講述者：黃金文；採錄整理：洪纈育；時間：101 年 1 月 30 日；地點：黃金文先生住宅。為呈現傳承人的敘事特性，筆者盡量保留講述者的敘事方式。

¹⁶⁷ 分別是：神話類〈射日〉、〈月亮上的影子(一)~(二)〉；傳說故事〈撒奇萊雅族的起源(一)〉、〈撒奇萊雅族的起源(三)〉、〈鋤頭的由來〉、〈福通傳奇(五)~(六)〉、〈妖怪阿里嘎蓋(九)~(十一)〉、〈神奇的羽毛(一)~(二)〉、〈愛上少女的蛇〉；習俗與信仰〈火神祭與祈雨〉、〈愛情的測試〉、〈女性主動的婚姻〉、〈年齡層的習俗〉。

人家在一起，不像我們同年的可能都已經到國民小學去讀書了。一直等到跟我同年的讀到四年級的時候，我才進一年級，所以在這一段時間，在老人家的這個社會裡面，時間蠻長的、跟他們在一起，所以聽到很多、很多故事，尤其是老人家一坐下來的時候，他們就開始講故事了，這些故事是離不開達固湖灣事件的一些歷史故事，他們在談到這歷史事件的時候，我深深的感動到他們這個，這麼深刻的印象，讓他們能夠流著眼淚、互相勸勉、互相鼓勵，認為我們的族人、我們的部落，被人侵犯了，家家戶戶都有死人，雖然這些老人家講到他們自己長輩的時候，他們會哭、他們會流眼淚，但是有的人他會從旁邊協助他，叫他不要難過，所以有很多這樣的事件，這一直深刻在我腦海裡面。¹⁶⁸

由此段自述可知，年幼的黃金文接觸族中耆老時間很長，對於達固湖灣事件的部落傷痕史早已聽聞，對於老人的傷痛記憶感同身受。加上中臺神學院畢業後入伍當兵，又受到軍中教育的影響，退伍後開始有計畫性的避開阿美族部落，四處尋訪撒奇萊雅族人。

我16歲就去當兵，當四年兵，20歲我就回來了，軍中有很多政治課，啟發我腦筋的過去所吸收到的這些故事，才想到，原來人跟人之間，不同民族的族群，會有這樣的衝突、衝擊，所以我就開始朝老人家的故事去探討，然後去追求、著手去訪問這些老人家。從那個時候開始，我就把這些故事，把點點滴滴的，從老人家的身上去尋找、去訪問。……我刻意避開阿美族部落，然後在小角落過自己的生活，所以我所找到的，我說我們族群怎麼那麼可憐，阿美族的這個地方都那麼繁榮、建設的那麼漂亮，但是sakizaya還在一個原始生活的狀態，有感於此，所以追問老人家，過去他們為什麼搬去那邊，他們就會把故事告訴我。¹⁶⁹

因此，在黃金文的傳承觀念裡，撒奇萊雅族「從何而來，因何

¹⁶⁸ 同註 166。

¹⁶⁹ 同註 166。

而去」是最重要且必須明瞭的事情，因此他對族群的發展歷史如達固湖灣事件、撒奇萊雅族的遷徙狀況的題材，情有獨鍾。此外，他在講述內容上非常注重敘事的完整性。比如說對撒奇萊雅族相當重要的「達固湖灣傳說」，在敘事主軸上黃金文與其他講述人並沒有太多差別，但在細節呈現上卻遠比其他傳承人細膩許多，以下舉他的這段敘事作為說明：

部落是用刺竹圍起來的，當然這個故事在前面我們還沒有談到的時候，那我們從這個地方開始談起。他們是在一個刺竹圍起來的這個部落生活在裡面，有五個部落在這個刺竹裡面生活，它的範圍大概就是，如果說你們知道花蓮的地理的話，那就是新城北側有個農兵橋，這個沿著這個美崙溪一直到四維高中，前面有一個釣蝦場，一直到這個地方，這個區塊裡面，住了五個部落的sakizaya族，那他的周圍全部是用刺竹圍起來，而且這個刺竹的深厚，大概有 30 公尺到 50 公尺的深度，有那麼厚實的圍牆，任何人都沒有辦法侵犯到這個民族，這個族群就在裡面生活，……¹⁷⁰

此則有關撒奇萊雅人部落居處的敘述，「有深度的刺竹」幾乎是所有傳承人在講述這個傳說時的固定元素，但很少有敘述者針對部落周遭相對應的地理位置描繪的如此鉅細靡遺。同時，在戰役的進行上，黃金文同樣講述的非常生動，讓聽者有如身臨其境的感受：

有一次頭目召集了最壯年、年輕的這一些年齡層，然後就偷偷的到這個族群的所在地，他們的紮營的地方，這個地方大概就是南埔加油站這個附近，他們順著美崙溪出海口，然後就到海邊，到海邊了以後，又順著七腳川溪的出海口上游，往上游進去，然後就到清兵的這個兵營去，他們三更半夜去偷襲了這個兵營。……¹⁷¹

¹⁷⁰ 同註 166。

¹⁷¹ 同註 166。

甚至還有別於其他講述內容，增添了參與族人喝酒洩密的情節：

Sakizaya跟北邊的這個族群噶瑪蘭非常的友好，甚至於這二個族群如同兄弟一樣，然後在河邊，在美崙溪的河畔，開始一個市集，就是兩者之間農作物在這邊交換，在這個地方交易，然後一同在這個地方生活，一些老人家開始喝酒啦，這些老人家一開始喝酒他忘記了族人交待的事情，就把這個事情曝露出去了……¹⁷²

而曾經是清軍進攻方向的入口，在黃金文講述中則是帶有禁忌性質的「淨身門」：

在農兵橋上方，有一個變電所的後方，這邊是整個部落的大入口、大門口，他們進去工作都是從這一道門出去到美崙地區，去種田。然後呢，在西側、在四維高中前面那個釣蝦場，前面那邊有一個抽水站，那個抽水站就是整個部落的水源地，聽老人家告訴我，那個水非常的乾淨，而且從地底下冒出來的水大概半個山那麼高的這個水泉冒出來，他們就在靠近水源那裡生活，所以五個部落的族群，幾乎都是在這邊挑水，挑到自己的住家，然後使用；其他的水都不乾淨，就是這個水比較乾淨，所以那邊構成一個側門，然後在西側、西北側有一個淨身門，這個地點我們沒有辦法考究了，因為被美崙溪的溪水沖走了。這個環境改變以後，已經找不到這個地點，所以我們是說大概是西北側的方向。這個地方的門就是淨身門，所有這個打獵、或者是跟太魯閣族打仗的，這些的年齡層必須要從這個地方出去，然後從這邊進來，你不能說從這個地方出去，然後就繞到別的門進來，因為sakizaya祖先有這個忌諱，你從這個門出去必須會殺生，你去打獵也是殺動物，所以你會全身都是不乾淨、污穢滿身，所以他們祖先就告訴他們說，從這邊出去的人員，絕對不能從其它的門進來，如果你從其它的門進來的話，你所有的這髒東西沒有排除的話，那你會帶給族群一些不吉利、或者是家裡這個不吉利，帶給族群災害，所以這些年齡層從這邊

¹⁷² 同註 166。

出去、必須從這邊進來，這個門泉水進出去、也是泉水進來的，所以在上面，平面是有水，水的上面還有刺竹的葉子分開(筆者註：葉子遮蔽之意)，所以很難發覺這個地方是個門，所以他們跟太魯閣族在獵場碰頭的時候，被太魯閣族追到那個地方的時候，他們就潛水進到這個部落，所以非常的安全……其他的人平常不會走。所以出去工作有工作的門，出去這個挑水，有去挑水的門。去打獵和打仗是同一個門。¹⁷³

這僅是黃金文在講述的〈達固湖灣戰役〉前的熱身。僅是此部分就與另一講述者黃光枝，甚至是經李來旺校長整理，由祖母Rutuk Sayion口述¹⁷⁴且被許多學者引用的版本細膩許多，三個版本都有描述地理環境、部落數量、與噶瑪蘭族群的友好關係。這也是黃金文在敘述中傳承自前人的不變。但源於他自身具備的地理知識與淨身門的存在及意義就是他的個人特色。

事實上，黃金文的講述屬於一種在謹守延續傳統中，依情況加入個人知識與觀點的講述者，我們再回到他的「達固湖灣傳說」。接下來對清朝軍隊的敘述筆者認為相當程度的重現了當時老一輩的撒奇萊雅人的視角：

老人家在告訴我的時候，他們說強盜集團，並不是說清兵，或者是這個....沒有其他的稱呼，他們只是一個強盜集團，而且非常懶散的族群，他們不靠自己的力量養活他們自己，完全是靠去搶奪人家的財物生活的一個民族，所以他們就稱為強盜集團。後來，老人家他們 kugon，就是強盜。

隨後，故事開始展開：

¹⁷³ 同註 166。

¹⁷⁴ Tiway Sayion，漢名李來旺，撒奇萊雅族，1931年10月13日出生。水璉部落出生，花蓮師範學校畢業，27歲時回到母校水璉國小擔任校長，除了是當時第一位原住民校長外，也是正名運動的發起人。

sakizaya 的田地都在外面，sakizaya 族群到外面收割的時候，當場就被這些人搶奪農產品，譬如說，我們用比例來說，有十把的穀子的話，他們可能會去搶 3 到 4 把，甚至於五把，就在田地裡面就這樣搶了。所以老人家想要反抗呢，但是他們有刀槍，老人家沒有辦法去反手，因為他們有槍矛，老人家都不敢反抗，所以就任意讓他們去搶這些東西。按照這樣的思維邏輯，如果是強盜，一定會把你全部搶走，可是他們不會、只拿一半，或者是比較少，拿到了他們就走了，並沒有殺人。所以我一直在想是不是，像我們現在這個抽稅這個方式，但是老人家他們溝通不良，他們也不知道這些人從那裡來的，一來到這個部落附近以後他們就紮營，一紮營以後就開始去搶奪別人的財物。他們只知道這些是強盜，專門取搶奪別人的財物。

有好幾年了以後，他們已經忍受不了了，然後就去結合這些耆老們來討論這個問題，包括頭目在裡面，後來他們討論的結果是決定要把這個族群趕走，離開我們部落遠一點，或者是不要讓他們再居住到這個地方來，所以有一次頭目召集了最壯年、年輕的這一些年齡層，然後就偷偷的到這個族群的所在地，他們的紮營的地方，這個地方大概就是南埔加油站附近，他們順著美崙溪出海口，然後就到海邊，到海邊了以後，又順著七腳川溪的出海口上游，往上游進去，然後就到清兵的兵營去，他們三更半夜去偷襲兵營。聽老人家說不是要把他們消滅，只是給他們一個臉色，讓他們能夠知道有人防備，他們自己會離開。

沒有想到，他們一進去跟這些軍人搏鬥了以後，族人那邊生氣了，所以就在當場把這些兵啊全部殺害，殺害了以後，他們就沿路回來，回來以後，他們就在部落裡面開始討論昨天晚上的這個事情，頭目把這件消息全部封閉了。告訴族人說不能跟任何人講這個事情，然後一直在部落裡面，有七個人跟這些耆老們知道這個事情，但是清兵一定會去找這個兇手，可是他們都找不到，跑到南勢部落裡面。南勢部落裡面完全不知道發生什麼事，包括 Natawaran(荳蘭)、Pokpok(薄薄)、alidaw 他們也不知道有這樣的事情，七腳川也不知道有這樣的事情，但是後來沒有人知道，清兵也不知道那一個族群幹的。

但是 sakizaya 的老人家他們保守好事還是會曝光，因為 sakizaya 跟北邊的這個族群噶瑪蘭非常的友好，甚至於這二個族群啊，如同兄弟一樣，然後在河邊，在美崙溪的河畔，開始一個市集，就是兩者之間農作物在這邊交換，在這個地方交易，一同在這個地方生活，一些老人家開始喝酒啦，這些老人家一開始喝酒忘記了族人交待的事情，就把這個事情曝露出去了，告訴這個噶瑪蘭說，ㄟ~我們 sakizaya 有做一件事情喔，我們把清兵、這個強盜集團全部把他消滅喔。這個事情曝光以後，因為噶瑪蘭這個地方只有一河之隔，就互相瞭望兩個族群，而且感情非常好，所以，他們也不甘示弱，這個消息落入到他們領導人的時候，他們領導人也不甘示弱，既然 sakizaya 能做、我們為什麼不能做？有挑釁的心態。然後噶瑪蘭也去攻打尚志路這兵的兵營，然後他們用同樣方式攻取，但是保密度大概不是做的很好，所以攻打兵營的時候，就被埋伏在附近的兵抓走了，被抓走了以後審問他們，以後才把 sakizaya 攻打清兵兵營的消息曝露出去，讓清兵知道，噶瑪蘭部落是先被清兵消滅，他們被消滅的時候，有些 sakizaya 的族群也都跟他們一起打清兵。所以加禮宛事件的由來就是這樣。

看到自己的兄弟被清兵滅了，這邊族群也去幫忙攻打清兵，清兵把噶瑪蘭消滅了以後，原來去那邊支援的族人都回來了，噶瑪蘭一夜之間都不見人影了，全部逃亡。到後來頭目也發到，事情不會那麼單純，早晚會被清兵攻打，所以頭目每天都訓練一些年齡層，讓他們知道怎麼樣防衛、怎麼樣去抵擋一些敵人，他們也都在部落裡面訓練。有一天，看守大門的年齡層發現部落左邊，也就是美崙溪的水溝上面，好像有人走動，他們就警覺到可能會有人進來。這個年齡層的寢室大概都在大門的附近，他們輪流會去看守大門，發現了以後，就告訴其他的年齡層，其他的年齡層就告訴頭目，頭目下令所有年齡層暗地裡到大門去守著，當他們發現清兵一路的前進時，後面的人沒有發現前面的人已經被 sakizaya 的人殺掉了，殺了以後被拖到旁邊，然後更後面的人也不知道前面的人已經被抓了，就一直這樣陸陸續續把清兵全

部殺光。這個是第一次。

一直到早上以後，清兵剩下來沒有幾個。聽到聲音的時候，所有年齡層都往這方向去集結，然後這邊大門的地方也不敢離開，因為他們已經發現下面有人，這個坡度相當的...大概 45 度的坡度、而且狹窄，他們要上來攻打的時候，只能一個人一路上來，甚至兩個人並肩這麼寬而已，他們就一路上來，然後被我們的族人殺掉，可是從水源門進來的，因為這個門太大了，所以清兵一攻進來的時候，守住這個大門的年齡層來不及反應，就當場被殺害。因為有尖叫的聲音，所以年齡層發現就開始敲鑼打鼓，然後所有的年齡層往這個方向要去迎戰的時候，已經有兩個家族的人被殺光了，然後這些部隊再來的時候，也把這些人殺掉。那從大門進來的這些兵，也一樣全部(被)消滅了，所以在這樣的情形一直到早上，整個大門幾乎都是屍體。如果引述老人跟我講說，他們用 20 多台的牛車載運屍體，20 多台的牛車才能完全把屍體載走，載到四維高中後面，公墓的後方挖一個濠溝，把這些人埋在那邊。老人家給我們的一個消息就是說，清兵的屍體幾乎埋到那個地方去。所以從那個時候開始，所有的族人死掉的時候，都會在那邊埋，變成現在的公墓。

這個事情過後，經過了蠻長一段時間，都沒有發生任何一個狀況，所以族人以為說，你看強盜集團被我們消滅了，他們不會再攻打了，也沒有強盜集團了，應該是天下太平，他們是這樣的感覺。頭目也不安心，一直告訴族人說不要太放心，既然這些人能夠一次、二次攻打我們，我想後面應該還是有，頭目曾經告訴族人，族人卻不耐煩了，經過二個禮拜以後沒動靜、甚至第三個禮拜，他們就開慶功宴。原住民的慶功宴、sakizaya 族式的慶功宴加菜而已。然後就多拿一些酒出來大家一起喝，然後一直到半夜甚至到早上，都不睡覺，一直喝。持續了大概二、三天以後，看守大門的年齡層，在早上大概是清晨四、五點鐘的時候，發現河邊有很多人，凌晨的時候還看不大清楚，這些人是幹什麼的，一直到天亮以後他們發現，原來是清兵，整個河面都是清兵，他們就圍著整個部落，而且這些清兵都拿著弓箭去圍著這個

部落。而這個頭目都已經把這個年齡層都準備好了，隨時來應戰，可是差不多到了九點，太陽上升到某一個高度的時候，因為是夏天進入到秋天的時候，那個時候非常的乾燥，這些人把箭頭都包了一個白白的東西，族人也不知道，一般的弓箭是沒有包這個東西，族人不知道是要幹什麼的？這些清兵為什麼圍著部落？要做什麼的，沒有人去發現他們要做什麼，到後來，他們看到清兵拿著弓箭，把每個箭頭都點火，就往部落方向射進來，他們不是射人喔，射人的話也不用包箭頭，這個箭頭點了火以後，就開始燒、射到部落刺竹裡面，如果刺竹裡面掉下去，一定會著火，因為刺竹裡面從來就沒有人進去，已經有那麼厚的葉子了，火把進去一定會燃燒。甚至於有的箭頭射到部落的屋頂，因為屋頂是茅草覆蓋的，在太陽的加助之下，這個火馬上就燃燒了。

直到中午的時候，整個村子都燒掉了。然後還沒有辦法燒光光，這個火是慢慢、慢慢吞噬，這些刺竹一個禮拜以後才整個燒掉，刺竹一個一個倒下去，才燒出一個大門，其實這個刺竹燒起來以後不是說馬上可以進去，他們要等這個刺竹的火星全部滅了以後，才敢進來。我們的部隊早就在裡面準備迎戰了。清兵一是半夜偷偷的進來，跑到裡面以後，不分青紅皂白就砍、碰到人就殺，一直殺到白天，這些壯年，或者老弱婦孺，已經看得清楚的時候，他們再把這些年齡層全部抓走。剩餘的年齡層全部抓走，然後就一個一個綁手，然後排成一列被清兵帶走了。被清兵帶走以後，族人都不知道這些人到那裡去。

然後那一天晚上，這些年齡層被帶走以後，所有的老人家在商議，既然是這樣，那我們的族人可能會被消滅，所以他們就把這些 16 歲以下、還沒有加入年齡層的，青少年全部召集了，帶著你們自己的牛，往南邊一直逃亡不要再回來，從他們召集的人數；我聽老人家告訴我，有的描述的不一樣，有人是確定是 172 人，有的人可能會更多，當然每一個老人家所講的不一樣，我以 172 人的數目來呈現每一個、願意瞭解這個事情的這些學者。告訴他們出去流亡，騎著牛一直往南邊跑，不要再回來，你們回來可能一起被消滅了，所以你們要保留自己的健康，好好的生活下去，不要再回來了。就囑咐他們不要再回來了。這

些年齡層、這些青少年就按照老人家的話，就一直往南邊，晚上他們都不停，一直往南邊跑，往南邊跑了以後，我們這邊的族人也不知道他們往那邊跑，然後第二天這個清兵又開始來部落裡面，可是都沒有看到這些青少年，他們就把這個頭目抓起來，頭目夫人也抓起來，然後，要把頭目的家族全部給殺光，可是頭目的家人也在囑咐這個青少年出去以後，也囑咐頭目的家族先跑、離開這個部落，免得被砍殺，然後頭目跟夫人被抓了以後就綁起來。頭目被吊在樹幹上面，早上一大早，被吊在樹幹上面，然後就召集所有的族人，甚至南勢部落的族人，都召集到達固湖灣的中心點，在那個地方讓他們看，反對清兵的領導人物是怎麼死的，就讓其他人去看，然後把這個頭目吊起來，然後把這個身上的衣服脫掉，他的肉片一塊一塊的割，聽說大概割了一千多片，這個就停止呼吸、往生了。後來他的太太也被清兵綁在一個木頭上，綁起來以後，再用另一個木頭，壓在上面，壓得還不夠，大概很結實，不容易死掉，這個兵跑到這個樹頭上面，壓下去，頭目夫人當場內臟都流出來了，所有的族人都哭著要求清兵不要這樣做，可是這些清兵毫無人性的，把這頭目跟頭目夫人殺了以後，就告訴圍觀的這些人，不要再做反抗的動作。

所以，從那一天開始以後，所有的族人看到這麼淒慘的事件以後，他們就開始商量了。第二天晚上，他們就商議要離開這個部落，不能再留下去，再留下去的話可能會被消滅。所以第二天晚上，一個晚上的時間，這個部落的分了好幾條路逃亡。不同路逃亡，誰都不敢留下來。因為頭目跟夫人都死了，他們那天晚上一夜之間全部逃走。逃到那裡沒有人知道？但是，有一個逃到美崙地區的家族，看到在美崙低窪地區，年齡層全部被綁在樹頭上面。被抓的年齡層幾乎都在樹底下，一棵樹大概綁了5、6個人，他們發現就不敢往裡面去，就離開了。然後這個事到後來才告訴所有族人，年齡層全部被綁在那邊以後，都沒有再回來了。大概都被消滅了。¹⁷⁵

可以看見黃金文講述的「達固湖灣傳說」非常綿密甚至有些冗

¹⁷⁵ 同註 166。

長，僅後半段就有四千多個字，而他的口述文本通常都帶有這樣的特色。可見其除記憶力驚人外，可能也常常講述。但是，他的講述對象選擇卻也呈現出撒奇萊雅族傳承的隱憂。就表面上看來，他似乎具有積極的傳承觀念與意願，樂於與他人甚至是研究者分享他所聽聞的民間敘事。但對家庭成員卻是持非常消極的態度，他不僅不太對兩個兒子說故事，甚至連交談都是用國語比較多，這樣的矛盾現象似乎也成為了他的一個遺憾，他曾說：

我二個兒子都不會講母語，我們那個時代是講方言要罰的，所以我們身上掛牌站在門口，讓人家進去就呸(吐口水)，我不會講嘛，從小就跟老人家在一起，我的同學、同年齡的都會講了，因為他已經讀四年級、五年級，我還在讀一年級、我不會講，我那個大的看板，站在大門口那邊，來來去去的同學都在看我，這麼大個子不會講國語。但是比較年輕的，他們都已經不會講了。不會講的原因是因為他們根本沒有接觸到sakizaya，他們成長的過程都是跟阿美族在一起，所以他們只會講阿美話，但是他們也隱隱約約聽到老人家在家裡交談的sakizaya語，他們聽得懂但是不會講。¹⁷⁶

綜觀他的傳承來源一開始來自於自己的長輩，隨後在有意識的情況又加入了其他部落耆老的傳承，可以說來源純正。身為傳統型的傳承人，他對於民間敘事非常看重，雖有自我的講述風格，但並不脫傳統敘事主軸，亦視族群傳統敘事為族中珍貴的文化珍寶，願意在任何可能的場合講述，唯一可惜的是與自己的下一代無法建立良好的傳承，但這也是現階段傳統型傳承人面臨的現況之一。

第二節 傳統過渡至現代的傳承人

除了謹守傳統的傳承人外，撒奇萊雅族群中還有一類較特殊的存在，即從傳統過渡至現代的傳承人--蔡金木先生。蔡金木是花蓮縣

¹⁷⁶ 同註 166。

壽豐鄉水璉村人，民國 41 年出生，現年 61 歲，民國 95 年公務人員退休。退休後曾擔任村幹事 3 年，現為花蓮縣 sakizaya 族重建發展協會聯絡人、水璉部落 sakizaya 母語高級班培育母語種子教師。蔡氏自認為是水璉部落的第二代撒奇萊雅人，同時也是水璉部落撒奇萊雅族對外的重要聯繫窗口以及翻譯。

2010 年調查時，蔡金木先生只擔任水璉地區的連絡人以及翻譯，當時只說過一則〈馬久久與海神祭的由來〉。直到後來成書後回訪，才知道他還有數則有關阿里嘎蓋的故事在當時並沒有敘述。¹⁷⁷而他知道的故事大多數都是母親所述，尤其喜愛講族群裡的鬼故事。同時，蔡金木的前半段人生歷程與許多原住民雷同，都有對漢人文明不適應的情況。他自述年輕時期出外工作後，會擔憂自己的原住民身分被看不起，所以不太喜歡提起這些民間敘事。直至到屏東霧台任職後，接觸到當地的排灣族群，才開始慢慢的認同起自己的原住民身分，同時在生活中回憶起當初母親說過的諸多事情。待回到花蓮後受到當時正名運動的核心成員影響，才開始回過頭接觸撒奇萊雅的族群文化，民國 91 年取得族語認證後開始傳承故事。

蔡金木的母親和祖父是最早來水璉部落中四個家族中的一支，祖父還是部落巫師，頗受族人敬重。與黃金文不同的是，蔡金木並沒有因為聽到許多部落耆老講述的故事而開啟他的族群意識，他自承初中開始就往外討生活，根本沒有興趣也沒有時間去講述甚麼故事。即使在他記憶中曾經發生過目睹自己的阿姨發生過「巫師傳承」的奇事，也沒有讓他改變主意。對當時的他來說，民間敘事就只是些老人在部落某些場合拿來恐嚇小孩或是搏君一笑的東西而已：

¹⁷⁷ 講述者：蔡金木；採錄整理：洪纘育；時間：101 年 10 月 2 日；地點：水璉部落蔡金木先生住宅。為呈現傳承人的敘事特性，筆者盡量保留講述者的敘事方式。問及調查當初沒有講述的原因，他回答：「那麼多老人家會講，不用他講。」站在民間文學的田野調查角度，每一次的敘述都有他的意義，但許多受訪人對於部落普遍流傳的傳說故事所持態度和他一樣，認為無須再重述，這也是筆者的田野調查亟需突破之處。

一般來講，以前的話就是大概在部落有人過世的時候，會有一些長者在講故事，講故事的時候就會特別被當成偶像崇拜是會有啦，只要那個老人一出現，大家就自動圍起來說，講故事，家裡就會準備酒...有些東西是教育性的，有些是他要方便帶小孩的時候有一些刺激我們的心理。¹⁷⁸

相較於族內的傳統傳承人，筆者認為蔡金木的傳承觀念會有較多元的變化主要是和他生活經歷上的變動有關。他初中就離開部落，進入社會。由於工作的關係，蔡金木待過很多地方，民國 64 年退伍後先隨大哥捕魚，爾後跟隨二哥到台北擔任板模工。當時他一心只想找份穩定的工作，此時的族群傳統、民間敘事都不在他的生活考慮中。民國 66 年時他考上山地行政特考，以另一種心情到台北代訓一年後分發至花蓮縣豐濱鄉公所，一待就是 13 年。蔡金木曾說，在這段時間他仍然沒有對傳統文化產生異樣的想法，僅是一個安守本分的公務員。

蔡金木的族群意識啟蒙與撒奇萊雅族的正名活動有關。因為他後來認識了撒奇萊雅正名運動的重要推手李來旺先生，方才開啟了他個人的傳承之路。或許與黃金文自始至終對族群的堅定認知不同，他對族群傳統一開始是毫無知覺的，所以他的傳承風格帶有濃重的個人色彩，有別於其他傳統型的傳承人。他講述故事的時候雖然也注重敘事的傳統元素，不會擅自變動情節，更不會任意更改主軸。但非常喜歡在敘事中加入自己的人生閱歷以及見解，無論是故事主角的第一人稱視野、故事中的地形地貌或其中的儀式或工具...等。同時他相當重視與聽眾間的互動，會根據自己的判斷決定是否要和當下的聽眾解釋敘事中的某個詞語或段落，他在與筆者講述其最擅長講述的「海祭的由來」時一開始就坦言：

我的版本有一些像口傳的這種口傳的文化裡面在教導的東西，可能有

¹⁷⁸ 同註 177。

一些個人的講故事的方式會加一些元素進去。¹⁷⁹

雖說講述過程，講述者不免加入一些個人元素，但筆者認為蔡金木與黃金文不同。黃金文只是註解式的將故事中的細節做一些資料上的填補，而非融入自己的角度。例如上述中他對「淨身門」的相關位置，只是增加了與現在地貌相關的部分，屬於一種扁平式的敘述方式。但蔡金木則不只如此，他還會加入一些他創造的想像連結，以下以其講述的「馬久久」為例：

當時有兩個兄弟(一般說法僅馬久久一人)，馬久久這個弟弟是比較會觀察或者是說，我比較喜歡用現代的講說比較有心機啦。會去學習默默地學，也不會說去害人，但是最少是說會用他的洞察力、觀察力去了解一個事情作為他學習成長的一種學習。這是對他個性的分析，我認為他是這樣的一個人。所以說他小時候雖然身體沒有那麼健壯，但是，他可以從這個地方去彌補他的那個不足。¹⁸⁰

海神祭由來的主角馬久久在蔡金木的口述下豐滿了他的靈肉，不僅以情節佐證他的聰明才智，更是一個雖沒有強壯的身體素質，卻沒被逆境打倒，能另闢蹊徑成為一個有心機且洞察力超群的年輕人。同時，蔡金木面對民間敘事中，尤其是神話故事與傳說中一些脫離社會現實的情節，他與傳統型的傳承人處理方式也截然不同，不僅坦然提出自己的質疑，同時一樣也將自我的見解加入。例如講述故事時說道馬久久的哥哥：

兩兄弟就這樣過河。可是大水實在是沒有辦法突破，就被飄出去海外了。就是源頭上就是大水實在太大就把他推向大海，這個故事的主角因為不是哥哥，所以哥哥不了了之。¹⁸¹

在這裡他用一種戲謔的方式提出了對情節中的哥哥後來「不見了」

¹⁷⁹ 同註 177。

¹⁸⁰ 同註 177。

¹⁸¹ 同註 177。

的見解。這是這類型傳承者敘事時的既依循傳統卻也不全然相信敘事內容的一個重要特性。同樣的敘事特性也能在他講述馬久久流落到女人島上時看到：

所以Balaisan¹⁸²這個地方呢全部都是女人，在我們現在也是有這個傳說，就是說這個女人國呢生出男人那個男生就要被殺死。他們會到外地去擄掠一些男人回來做洩慾的工具或者說是繁殖用。當時的生活型態也不會像現在這麼文明，有些動作難免會是那個以現在觀念去看的話是有點野蠻啦但當時的生活背景去看的話，是一種動物性的本能比較多。¹⁸³

還有，被女人國守衛監禁時：

馬久久就被當成豬在飼養，可是他旁邊幾乎都是人，因為他看到的是男女社會而不是像那些女人國的女人把男人當作是不同的東西，把他當成是動物在飼養。所以馬久久被飼養了一段時間，他發覺到一個怪現象，每次在他隔壁比較健壯的那一個男生在月圓之夜就會失蹤被帶走，但是從此就不會再回來。老人在講故事不會講這些可能是做洩慾或是勞累過度死了，不會講這些，我們現在以成年人觀點去看的時候可能是發生這種現象。¹⁸⁴

在述及馬久久如何拾獲可供逃離的小刀時：

那個士兵掉了一把小刀kaiyon¹⁸⁵，大小跟辣椒一樣長。因為那個不是小刀很清楚，如果是刺刀類型，掉了自己的東西會很清楚，kaiyon是那種剖檳榔吃檳榔用的那種小刀，剖檳榔而已，那個小小的東西不會去找，因為他不屬於列管的物品。如果依照現在這種管理制度會去找這些物品，那些小刀吃檳榔掉了就算了，不會去在意。那個小刀偏

¹⁸² Balaisan，女人國之意，原本的意思是「高粱」這種經濟作物。

¹⁸³ 同註 177。

¹⁸⁴ 同註 177。

¹⁸⁵ Kaiyou，剖檳榔的小刀。

偏就是，神話故事就是偏偏發生在掉在馬久久的營房的門的附近，他伸手就可以到的地方。¹⁸⁶

以上馬久久的故事敘述方式，說明了蔡金木對於故事的人物、情節如數家珍且具講述熱情，但他對於民間敘事中的不合理處，則有別於其他傳統型的傳承人，會加入許多個人化的講述方式以及批評觀點，去質疑一些故事中的不合理性、偶然性、甚至是老人家當時不解釋的可能性。此外，對於聽眾的類型和反應也是他所注意的，在講述馬久久回到部落時他就特別提到：

可是到部落見到部落的人都是陌生人，他就問了馬久久的家在哪裡？就告訴他馬久久死了，你找馬久久幹甚麼？如果是講給小朋友聽，我就會說小心詐騙集團，像我的版本我就會加一些這個元素下去教導現在的小朋友。所以說故事有沒有甚麼變化就是這樣的情況，我開始就假設會有一些元素加進去，看聽故事的人，我現在不加那些元素。¹⁸⁷

筆者認為他所說的「不加元素」應該是指原本講到這裡會加入的「小心詐騙集團」，一方面代表著他對我們採訪者的觀察，也是民間敘事多變化最好的註解。同時，做為一個撒奇萊雅族人，蔡金木認為民間敘事是母語很好的一個展現舞台，他回答當初他母親為何要說這些民間敘事以及現在母語教學時為何會選擇講故事時說：

這些東西(指敘事)是教育性的，有些是帶小孩的時候，有一些刺激我們的心理……小孩子喜歡聽，他們喜歡聽類似鬼故事，他們就在那裏吵吵鬧鬧，然後就故意在那邊嚇一個，就在聽得入神的時候嚇一跳，就是好玩！他們聽得津津有味就不會吵不會鬧，我就會用母語不斷的加一些單字出來，丟一些母語的單字，像背的時候就給他動作他就會記得，我的教學不是那麼死板。¹⁸⁸

¹⁸⁶ 同註 177。

¹⁸⁷ 同註 177。

¹⁸⁸ 同註 177。

我只是告訴他們說以現代生活的方式，要去防一些詐騙集團，還是有教育的涵義所在，只是我的版本會加一些元素進去，以現代的生活方式提醒他要小心這些東西。文化的層面其實是涵義比較大，把一些語言灌輸給他，然後這些文化怎麼來的？雖然版本不一樣，阿里嘎蓋的、海祭的也有。事實上海祭這個部分屬於我們的文化，不管是哪一個版本出來的，海祭是絕對原住民的文化，而且是撒奇萊雅以前在花蓮地區就碰到阿里嘎蓋。阿美族這邊是馬久久，從秀姑巒進來。所以不管從哪一個地方就是有海祭，主要就是在教導他們海祭就是我們的傳統文化，不要忘了！我會給他們一個訊息，你們那個海祭怎麼辦？捕魚祭怎麼辦？我就會講我們的是怎麼樣，故事又出來一些，他們喜歡聽就這樣講。¹⁸⁹

他的說法除了告訴我們他認為民間敘事有其功能性之外，對於這些故事是如何承載撒奇萊雅族的文化也有很明確的理解。他並不以傳統的定本為限，更喜歡加入自己個人的意念來完成他的民間敘事傳承使命觀。有時是娛樂，有時是以教育、傳達資訊為目的。對他來說，民間敘事必須在傳統的框架中，盡可能地符合時代的面貌才有可能存活得下去。

因此，蔡金木不同於黃金文，他在傳承與創新間過渡。過渡型的傳承人並不是不上不下的概念，這類型傳承人的存在相當重要，他是另外兩個型態的中間角色，是兩者之間的一個過渡。因為要扮演好這個角色並不是一件容易的事情，必須要滿足許多客觀因素，並不是個人有意願就可以。所以筆者認為這個型態的傳承人不僅數量相對較少，「續存」的難度也比較高。因為相對於傳統型的傳承人，過渡型的傳承人承擔了讓傳統故事盡可能符合現代化的使命，他必須本持著族群重要的敘事傳統又要能吸收新知。且在吸收的過程中要儘可能不被外界的文化過度同化，這種分寸並不容易掌握。如蔡金木這樣先能記憶傳統的民間敘事，進而理解敘事，並發展出自我的解讀方法，同時又能因應時代變遷發展出一定程度的敘事適應能

¹⁸⁹ 同註 177。

力、堅持下去的傳承者，實乃撒奇萊雅族中的珍貴傳承人，其影響如他所說：

我是從公務界退休，幾乎都是忙著公務，家裡的事情都是給女人，現在都大了都在外面了(小孩)，我的傳承就交給母語的部分。上母語的時候把這些故事傳給小孩，自己的孩子反而不懂，別人的孩子都聽過，我把文化傳得更廣！¹⁹⁰

文化傳的更廣，可能是這類型傳承人作為背後的期待。

第三節 新興傳承人

撒奇萊雅族的新興傳承人是現在族群中很特殊的一群知識分子，共同特徵是普遍年輕且高學歷，最具代表性的就是督固·撒耘。督固·撒耘是花蓮縣壽豐鄉水璉村人，民國 54 年生，今年 51 歲。是撒奇萊雅正名運動領袖帝瓦伊·撒耘的長子，同時也是撒奇萊雅族對外的主要代表之一。由於受到父親的感召，他放下原本的工作回鄉參加了撒奇萊雅的正名運動，即使父親過世，他依舊是運動中的核心人物，且又因為他具有政府公務人員身分，更讓他在撒奇萊雅族整個正名活動，甚至是正名後的族群復振活動中扮演舉足輕重的角色。

根據他的回憶，早在年紀尚輕時，李來旺先生就經常和他討論自己的撒奇萊雅族血統以及的存在狀況、由來、未來走向等族群問題，加上他的祖母是當年少數經歷過 1878 年加禮宛事件且願意坦承自己撒奇萊雅血統的耆老之一，因此，督固·撒耘很早就確立了自己的族群意識。2002 年因受到噶瑪蘭族正名成功的鼓舞，他與父親開始四處走訪散落的撒奇萊雅族人，嘗試讓撒奇萊雅這個族群重新回到人們的視野裡。歷經多年，舉辦過無數場各式各樣凝聚族群的

¹⁹⁰ 同註 177。

活動，也擔任過數個與撒奇萊雅族群復振相關組織的重要職位，但他並不常講民間敘事，也沒有固定的聽眾和講述表演的場所，表面上看起來他的所作所為與「傳承」二字似乎並無直接相關，但他接觸過的撒奇萊雅族耆老比任何人都多，而且也蒐集了為數不少的民間敘事文本。他認為傳統的民間敘事是撒奇萊雅重要的族群識別，可以為正名或復振運動加分，因此不遺餘力的推廣。他在訪談的時候說：

故事小時候聽過，但不是很care，後來進入到正名的過程之後就比較會想，然後去問老人家，尤其是幾個比較重要的故事。比如說：福通、三角石的傳說、阿里嘎蓋、還有救難女神siliana。¹⁹¹

他戮力於撒奇萊雅的族群復振，尤其是如何讓更多的族人願意改籍以及吸引更多的年輕族人回頭重新審視自己的族群。儘管他的傳承有別於傳統的民間敘事傳承路線，是新時代的一種傳承作法，某種程度上與民間文學的口傳性質不同，但是這種已經存在得傳承事實，確實是值得注意與討論的，尤其可能涉及傳統口頭敘事傳承所面臨的一種挑戰。

就筆者的觀察，督固·撒耘的民間敘事觀念著重在功能性。他認為民間敘事可以作為正名的一個重要工具，因此他所謂的傳承也許更偏向一種方法或是手段，雖然他的敘事來源處於一個相當良好的敘事環境。因為他的傳承來源可以追溯到他的父親李來旺先生，而李來旺先生被學界普遍認為是最早開始系統性蒐集撒奇萊雅族民間敘事的重要人物之一，擁有許多早期族內耆老口述歷史、民間敘事的資料。但對在「正統且良好」的敘事環境下成長的督固·撒耘來說，也許是族群生存環境的險惡，他關心的與其實說是撒奇萊雅族民間敘事的變與不變，倒不如說是民間敘事的「好不好用」。對他來說，民間敘事理當為族群服務，而且為了因應時代變化以及讓更多族人，尤其是年輕族人能更熟知這些文化資產，他很願意嘗試把他所知道

¹⁹¹ 講述者：督固·撒耘；採錄整理：洪纘育；時間：102年4月30日；地點：花蓮縣政府原民處辦公室。為呈現傳承人的敘事特性，筆者盡量保留講述者的敘事方式。

的民間敘事和其他做法串聯，他說：

基本上沒有自己的看法，比方說比較確定是sakizaya的故事，那基本上我們將來會去處理他，比方說利用教科書的方式，或者說將來進入民族教育的時候，比較會去發展它。盡量在這個部分讓他更完整，再來做連結，比方說他連結到的地景、地點、人物或者一些事蹟，祖先的一些事蹟，看看能不能做更多的串連，看看將來再做一些文化產業的工作。¹⁹²

早在 2010 年，督固·撒耘與族中耆老徐成丸、陳玉蘭等人合作出版了《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐媧的微笑》¹⁹³，此書記錄了多則撒奇萊雅神話故事，並且透過徐成丸等人的翻譯，附註了羅馬拼音的撒奇萊雅語，而收錄故事的標準則是以他父親的手稿和他自己長年來的經驗作出判斷，筆者認為即使已經經過人為的過濾，這本書也無法徹底擺脫撒奇萊雅和阿美族之間長期的揉雜關係，例如這一則〈蟹嬰〉：

有一位長得亮麗善良的姑娘，婚後生下一個「人頭蟹身」的怪嬰。
姑娘傷心的要把他丟到海裡。

nasiacawana lecohan ko no tademaw ko tagah a kalang a wawa,
sikalalom niza limecedan maydih mibakah i bayo

可是，祖父母心疼自己的骨肉，認為孩子是無辜的，決定親自來撫養。

oyzasa o baki bayi sa cayay kangazah to pilas no heni, cayay
ka siilo ko wawa sa, makina todong a pahabay。

蟹嬰不到一歲就會說話，他要求家人，晚上睡覺時，用香蕉葉當棉被，躺在祖父母的中間。

¹⁹² 同註 191。

¹⁹³ 徐成丸、陳玉蘭譯，2010，《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐媧的微笑》

ya kalang a wawa sa matineng misakamo to cecayay a mihca ,
milongoc ci niza to lalabo no loma' , iyo mabi' to labi sa
o papah no paza' ko pada , i teban no baki ato bayi a mabi'

還說，有一天他會成為「真正的人」。

a misakamo waca a mala tatengaay to a tademaw to zoma a demiad

蟹嬰的童年生活，每天都和祖父母，到海邊撿拾木材，到海裡抓魚、
撿海貝，到山林裡摘食野菜。

no wawaan a nikaozip o kalang a wawa , mipolong to baki ato bayi
to demiamiad , tala bayo misapod to kilang , tala bayo miboting ,
milalacan , taboyo' milami

有一天，蟹嬰長大了，他要求娶妻。

to zoma a demiad balaki to kiya kalang a wawa , milongoc to ci
niza maydih a siacawa

爺爺奶奶想盡辦法，在遙遠的地方，找到一個勤奮的新娘。

misadakadakay ko baki ato bayi , i bataday a kitizaan , makatepa
to sikawaway a limecedan

新娘到蟹嬰家住了第八天，卻沒看見丈夫，心中焦急萬分，家人只
好說出實情。

saka walo ko nikabi' i loma' niya kalang a wawa , cayay pakazih
to acawama niza , mabiyalaw to ko baloco' niza , paheci' hanto
no i lomaay a misakamo

新娘非常傷心的想離開，老人家請求她再多留一晚。

mapatay no lalom kiya acawana maydih a miliyas , pilabini henay
to cecay ko labi han no babalaki a milongoc .

蟹嬰說：「明天我就能變成人形。關鍵就在今晚，用香蕉葉把我的身體包起來，再用長茅刺在我身上，丟到後院的水井裡。」

sakamo hato no kalang a wawa , a mala tademaw kako a nocila ,
o aazihang sa ayza a labi , kao papah no paza' ko sabalod to
ozip ako , kaw idoc ko sacocok to ozip ako , sipibakahi i zikoz
a tebon

第二天，天還沒亮，新娘就提著木桶到井裡提水。

sakatos a demiad iyo cayay henay katakelal ko demiad , tayza
ko acawana i tebon a midadom

當木桶提撈起地面時，蟹嬰站在木桶上，這時，在第一道太陽光芒的照射下，蟹嬰霎時變成英俊、高壯的男人了。

iyo mitengteng to paetan a talala' sa , i labo no paetan sa
motizeng kiya kalang a tademaw , i tawya i saayaway a nikalikat
no cilal , tansol sa masomad a malakapah ato nika komeceday a
tatama kiya kalang a wawa

後來，兩人生下一女一男，過著幸福快樂的日子。

mamahiza , siwawa koheni to tatayna ato tatama , mosepi a limolak
to demiamiad

有一天，姊姊在家裡照顧弟弟，趁著弟弟睡著後就溜去玩。

zoma a demiad kakana midipot to sabama i loma' , iyo mabi'
ko sabama sa , midang tahkal ci niza

傍晚回來時，看見一位壯大的男生正在開門，還說自己是弟弟。

taloma' to kalabiyang , mazih niza mibohat to sasaedep ko
tanektekay a tatama , sakamo sa o sabama kako sa

姊姊心有疑慮，但是，爺爺笑著說：

pabaliw ko kakana , oyzasa , tano tawa sa ko baki a misakamo

「哈！那是我們家族的遺傳：男生高大壯碩、英俊；女生美麗、善良、又貼心」。

ha! oyzasa o silet no lalabo no loma' ita , masalaw a tanektek malakapah ko tatama , o tatayna sa salongan , manonen , matineng aca milimola¹⁹⁴

蟹變人這個敘事的母題較早見於由林順道、文魯彬、陳俊男等人於 2002 年出版的《阿美族：巨人阿里嘎該》¹⁹⁵一書中的〈螃蟹人〉，內容如下：

從前臺灣東海岸住著一對阿美族夫婦，以捕魚和採集其他海產維生。這對夫妻生下一個男嬰，只是這個男嬰長的異於常人，人頭蟹身，讓他們很難過。夫婦倆原本想把男嬰丟到海裡，讓他自生自滅；但終究是自己的小孩，不忍丟棄。過了幾個月，未滿周歲的男嬰突然開口向父母說：「謝謝媽媽、爸爸把我留下，將來我一定要成為真正的人。」父母親聽了非常驚喜，決定要好好的扶養他長大。

螃蟹人平常不吃東西，睡覺時拿香蕉葉當棉被蓋，有時候也會到海邊幫父母撿拾木柴。有一天，螃蟹人竟然要求父母親幫他找一位妻子，父母親十分為難，便對螃蟹人說：「孩子啊！不是我不幫你，而是怕別人不願意啊！」最後經不起螃蟹人的再三要求，父母親只好在鄰近部落為他找妻子。好不容易，終於有個女孩願意嫁給螃蟹人。可是女孩嫁過來後，女孩卻一直見不到自己的丈夫。

女孩終於受不了了，就跟螃蟹人的父母抱怨說：「我已經嫁過來很久，

¹⁹⁴ 李秀蘭、督固·撒耘著，徐成丸、陳玉蘭譯《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐媧的微笑》(花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會，2010年)。

¹⁹⁵ 孫大川策畫，馬耀·基朗採集，林順道繪圖《阿美族-巨人阿里嘎該》(2002，12，新自然主義股份有限公司)。

也沒有犯過大錯，為什麼不讓我看一看我的丈夫呢？」女孩因此堅持要離開，螃蟹人的父母沒有辦法，只好跟螃蟹人商量。「昨晚我夢見自己將成為真正的人，請把我用香蕉葉包起來，放在水井邊的水桶裡；也請你們無論如何一定要將我的妻子多留一夜。」螃蟹人對父母說。

父母聽了螃蟹人的懇求之後，便對媳婦說：「妳想走，我們也沒辦法留住妳。這樣吧！我們到山上弄一些山產，好讓妳帶回去作紀念。」就這樣把媳婦多留了一天。

第二天早上，女孩到水井旁取水洗臉時，發現水桶有一個奇怪的小男孩。當陽光照射過來時，小男孩頓時長大成為一個英勇的男子。螃蟹人將情況一五一十告訴驚恐不已的女孩。這時女孩才知道在水桶中的小男孩原來就是自己的丈夫，也才理解父母不讓她與丈夫相見的原因。過了一段時間，螃蟹人夫婦生下了一男一女，有一天，螃蟹人夫婦要外出工作，吩咐女兒要好好照顧弟弟，女兒乖巧地答應了。她小心的搖著搖籃，在弟弟睡著之後，才出去和鄰家的小孩玩。

沒多久，小女孩回家看顧弟弟，發現家門口有一位陌生的男子在東張西望。小女孩不等這個陌生男子開口，就問了一連串的問題：「你是誰？要做甚麼？」男子誠懇的說：「姊姊，我是妳弟弟啊！或許妳不相信，但是妳可以問一些家裡的事情，看我知不知道。」小女孩衝到搖籃旁，發現弟弟已經不見了。她非常驚訝，決定考一考這位陌生男子。然而不管她問甚麼，男子對家中種種都能對答如流。儘管如此，小女孩還是半信半疑。這時候，螃蟹人夫婦回來了。小女孩將情形告訴父母，爸媽笑著說：「沒錯！她的確是妳的弟弟！」原來螃蟹人家庭非常特別，每一代總會有長得特別快的小孩呢！¹⁹⁶

兩則相隔八年出版的故事雖然部分內容有異，例如此書中的蟹人變化的橋段沒有長矛刺身，且協助娶妻的是父母而非祖父母…等。但故事的主軸並沒有太大變化，兩族民間敘事的揉雜可見一斑。

¹⁹⁶ 孫大川策劃，馬耀·基朗採集，林順道繪圖《阿美族巨人阿里嘎該》，頁 80-91。

但對於督固·撒耘來說，既然難以避免，也只能盡力而為。撒美之間的問題並不是他一個人就能解決，他只能站在為祖先流傳知識的立場，將這些故事作為撒奇萊雅基礎教育的教材，他說：

其實這本書主要是想把這個撒奇萊雅一些比較特殊的神話故事把它寫下來，然後再給族人去看，甚至當做小朋友的教材來使用。¹⁹⁷

督固·撒耘將過去傳統民間敘事以文字文本呈現，並且朝向「教科書」的方向，這種方式其實代表著撒奇萊雅族在百年之後重新站起後，為了因應諸多挑戰而不得不走的一個趨勢。畢竟很少有族群像撒奇萊雅一樣屬於自願性的隱入他族，所以他們傳統文化的流失和與阿美族間的融合遠遠比想像中的還要深沉許多，深沉到連撒奇萊雅族人間的自我認同都產生了懷疑和斷裂。也難怪對督固·撒耘這樣的傳承人來說，想辦法多元發展民間敘事的重要性，遠遠大過了證明某則民間敘事的歸屬和原創來的實際的多。

小結

綜合來說，撒奇萊雅族為因應本身族群的特殊狀況以及傳承現象，族內的傳承人大致可分成傳統型、由傳統過渡到現代的過渡型，以及新興傳承人三種。這三種類型的傳承人共同承擔且分享了現今撒奇萊雅族的民間敘事傳統的傳承，就表面上而言，三種傳承方式或有衝突之處，但事實上，可視為一種分脈合作的型態。

莫理斯·哈布瓦赫說：「對於過去，老年人要比成年人更感興趣。」¹⁹⁸黃金文、蔡金木都可列入部落耆老，但因為二人生活情境的相異，在對部落傳統的關注時間上，產生了不同的形成過程，因此一為傳統型傳承人，一則屬於從傳統過渡到現代的傳承人。傳統傳

¹⁹⁷ 同註 191。

¹⁹⁸ (法) 莫理斯·哈布瓦赫著，畢然、郭金華譯：《論集體記憶》(上海：上海人民出版社，2002年)，頁 84。

承人穩定了撒奇萊雅族基本的民間敘事，過渡型的傳承人則是在基礎上略作發展及應用，而新興的傳承人則是讓傳統和新時代接軌。就撒奇萊雅族而言，要看的並不是創新與舊傳統的對決問題，而是撒奇萊雅族的當代傳承必須面對的選擇，在「穩定不變中找出一個創新的平衡點」。

此外，不論是哪種類型的傳承人，他們所堅持的傳承目標整體而言仍有一致性，還是以整個族群作為出發點，不同的只是手段方法上的差異。不論是走在堅持傳統的路上，還是轉化部分傳統，對於像撒奇萊雅族這樣曾遭遇重大傳統斷裂的族群而言，他們所面臨的不僅是傳統的消失，更嚴峻的其實是族人對傳統民間敘事的陌生。

我們可以從《火神眷顧的光明未來—撒奇萊雅口傳故事》一書看出端倪，筆者曾對書中的傳承人做過一個統計。首先，此專書中一共紀錄了 26 位傳承人¹⁹⁹，能講述 10 則敘事以上者僅 2 人，只佔所有傳承人的 8%，5 則以上者也僅有 8 人，佔 32%，5 則以下則是佔了所有傳承人中的 60%。這說明了撒奇萊雅族的傳承人所能記憶的民間敘事數量並不多，或者說，多半的傳承人能記憶的敘事是因為不完整而無法登載。例如在族中流傳甚廣的「達固湖灣戰役」，其實不僅是書中的黃光枝能說，同一個部落的黃金文也非常擅長講述，但在當時並沒有發現²⁰⁰。同時，筆者在檢視田調筆記時也發現有其他傳承人也能做些微的講述，只是並不完整所以沒有收錄。例如孫來福對火神祭的說法在征戰的對象上發生了對象錯誤現象：

日本入侵擾撒奇萊雅人，因此撒奇萊雅和日本人打仗死很多人，火神祭的火與食物都是要紀念那些祖先。²⁰¹

¹⁹⁹ 書中被記錄的 26 位傳承人，是經過整理和挑選的，採錄過程中碰到的撒奇萊雅族人遠遠超過這個數量。

²⁰⁰ 筆者在 2010 年截稿後與團隊成員賴奇郁到黃金文家中再訪，意外發現他講述達固湖灣戰役非常鉅細靡遺，曾詢問他採錄時怎麼不說？他笑說那天不記得，但有可能是當時他沒有講述意願。

²⁰¹ 講述者：孫來福；採錄整理：蘇宇薇、洪纈育；時間：101 年 12 月 1 日；地點國福部落活動

或如另一位傳承人田貴興在講述族群來源時，把荷蘭人和滿清錯置：

以前不懂事、沒有讀書，那個荷蘭買東西阿！很多東西、保鏢，打仗阿！
到現在啊～撒奇萊雅不是這樣，以前很多。²⁰²

這些講述者的講述也許因為某些原因倒是講述不完整。但這些破碎而不完全的記憶，就另一種意義而言，標誌的是撒奇萊雅族內部傳承現場的失衡與困境。這也是新興傳承人為何以看似「功利」方式介入傳承的原因，這三種不同的傳承人是否能在此困境中「三管齊下」達到文化傳統的再一次傳承，或許時間會是一個重要的觀察點。

中心。由於孫來福先生較擅長用族語講述，當天其實翻譯林秀英不在，受我們要求改用國語表達，但較不流利，也可能因此造成錯置的問題。

²⁰² 講述者：田貴興；採錄整理：蘇宇薇、洪纘育；時間：101年12月3日；地點國福部落某工地。

第五章 撒奇萊雅族當代傳承的多面反思

在文化研究的脈絡中，事物所呈現的現象及其背後的相關因素是不能忽略的，放在族群文化而言，就是重視民族文化的整體語境(context)。語境可以說是所有相關物證的綜合體，好比刑事案件中所有蛛絲馬跡的證據，可以幫助研究者解讀某些現象的重要環節。

馬凌諾斯基在西太平洋調查時發現無法理解土著對沈船故事的描述。後來發現是因為講述者和當地的聽眾已經多次聽過該故事且耳熟能詳，很多情節都在講述過程中省略。因此，調查者只能多聽、多問才能進一步了解概況。²⁰³這是一個因為缺乏「語境」而導致誤解或不解的案例。

鄧迪斯提出，在民俗的文本收集之外還要重視兩個方面，即民俗的語境收集與民俗的意義收集，他所指的就是「民族志式的描述」(the ethnography of speaking folklore)。鄧迪斯認為，語境與文本表面形式²⁰⁴、文本一起構成分析文本的三個層次。所以，他始終把三者當成整體去考慮。

鄧迪斯呼籲人們重視語境，主要針對當時美國民俗學家只關心文本，不顧文本表面形式和語境的作法。他所稱的“the ethnography of speakingfolklore”實際上有兩個含義，首先是對民俗存在和使用方式的民族志式的描述，其次是「民俗的使用規則」，就是與「語境」相通。鄧迪斯多處將「民俗的使用規則」或「語境」互換應用。他創

²⁰³ 馬凌諾斯基著，梁永佳、李紹明譯：《西太平洋的航海者》(北京：華夏出版社，2002年1月)

²⁰⁴ 丁曉輝針對此詞作進一步解釋。即texture，原本有「質地」、「紋理」、「結構」等義。該詞被不同研究者譯為「文本肌理」(如楊利慧採用的譯法)、「本文」(如孟慧英採用的譯法)，或「結構」(如王傑文採用的譯法)，等等。鄧迪斯這樣解釋這一概念：「在大多數體裁(以及具有口頭特徵的所有體裁)中，texture是語言，也就是所用的具體音位和詞素。這樣，在口頭民俗中，texture的特徵是語言特徵。比如，諺語的texture包括尾韻和頭韻。其它常見的texture的特徵包括：重音、音高、語氣、以及擬聲。」根據鄧迪斯在此處的原意，遵從便於理解的原則，在本文中把texture譯為「文本表面形式」。

造出這一術語，主要目的在於強調語境收集屬民俗收集的重要內容，民俗語境的記錄應該像民族志一樣細緻詳盡。²⁰⁵

上述鄧迪斯有關語境的論述，正是本論文使用田野調查方法去探訪撒奇萊雅族當代傳承脈絡的觀點依據，如此才有可能爬梳出整體的撒奇萊雅當代文化傳承現況。以撒奇萊雅族的火神祭為例，如果運用類似鄧氏所說的民族誌式的詳細蒐集、關注傳承語境的問題，則可能可以簡易將其判定為例行公事的展演，或只是一種滿足異文化獵奇的表演性活動。

研究撒奇萊雅族當代傳承語境的關鍵詞大約可以用「延續或延伸斷裂傳統」來討論。前幾章已經討論過一些現象，撒奇萊雅傳承人的線性連結，由於歷史因素使然，產生了一些特殊的情況，導致傳統的傳承方式消失太久，因此傳承下來的民間敘事殘缺不全。在此情境下，撒奇萊雅人最注重的問題便是「如何延續傳承」。

撒奇萊雅族由於隱姓埋名的陰影以及融入阿美族群多年，傳統的血緣脈絡已難以純粹，甚至導致族人出現對族群發展方向的不一致觀念，這是有關「延續族群」的問題。換句話說，斷裂構成了撒奇萊雅族當代社會傳統的主旋律。在這個視角下，撒奇萊雅人所面臨到的族群復振、時代變遷、外來文化以及火神祭的展演即為本章談論的方向。

撒奇萊雅在 2007 年正名成功後，外界就發現族人改籍的數量不如預期，經過族人內部的查訪後，發現族人不改籍的原因主要是因為認同不足，而認同不足又根源於與阿美族長期混同以及多文化介入的原因。做為仰賴傳承方上傳遞文化內涵的原住民族群，傳承的斷裂意味著族群文化的岌岌可危。因此族群復振活動由族中的知識份子強烈主張而展開，試圖找尋一個或多個可以凝聚族人共識的文

²⁰⁵ 丁曉輝：〈「民族志式的描述」與「立體描寫」——鄧迪斯與段寶林之必然巧合〉《三峽論壇》2015年第2期，頁13-22。

化象徵物，得以重新尋回自身族群存在的邊界與驕傲。但揉雜的認同多年以來是否已經得到解決？這份嚴峻的挑戰族人奮鬥至今又呈現怎樣的狀況？是值得探索的。

因此，在諸多研究撒奇萊雅族的文章或是相關研究報告裡，筆者認為有幾個研究者的研究特別值得注意，因為這些研究者由於身分或是研究方法有別於其他研究者，其研究結果應該能夠用以觀察撒奇萊雅人的實際文化環境。他們分別是撒韻·武荖的《撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐》；陳俊男的《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》；洪清一、洪偉毓的〈花蓮東海岸撒奇萊雅族豐年祭之研究-以豐濱鄉磯崎村為例〉；張宇欣的《傳統？再現？--Sakizaya 信仰與祭儀之初探》；王佳涵的《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》；黃嘉眉《花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事研究》以及劉秀美《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》，此外，還有一位與族群復振相關的族人督固·撒耘。

這八位研究者所撰寫的多半是學位論文，僅有劉秀美出版的是採錄調查專書以及出版品是母語讀本的督固·撒耘。有趣的是，在這些不同身分背景的研究者中我們卻可以看到一些相同的理解。其中撒韻·武荖、督固·撒耘、陳俊男、洪清一和洪偉毓五人都是撒奇萊雅的族人，而且武荖和督固皆為族群正名運動以及族群復振運動重要的核心成員。而張宇欣、王佳涵、黃嘉眉、劉秀美雖然都是漢族，但是在討論撒奇萊雅議題時所使用的都是需要花費許多時間的田野調查方法，這樣的研究方式就筆者看來已經是盡可能地貼近撒奇萊雅族人內在文化氛圍，同時也很大程度靠近鄧迪斯的研究邏輯，因此相當程度可以輔助本章有關撒奇萊雅族多元脈絡論述的方法。

第一節 族群復振下的傳承挑戰

傳承的挑戰：揉雜的認同

對多數民族而言，生活在共同的文化環境中，擁有共同的語言，族群擁有共同的認同是理所當然的，而在這個環境下發展的民間敘事自然也存在著濃重的族群烙印。原住民族群的民間敘事傳承屬於較封閉式的傳承，族群的歷史文化氛圍就如同一個文化保護罩，讓族人對自我的族群產生認同。但撒奇萊雅族現今的族群認同仍然是揉雜於對阿美族的認同中，如何復振族群的向心力就是當代傳承最重要的挑戰之一²⁰⁶。

由撒奇萊雅的發展歷史來看，從 1878 年達固湖灣滅社事件到 2007 年正名成功，這一百多年來，撒奇萊雅族與阿美族因為頻繁互動，兩族的歷史共業創造了混同的環境，這樣的融合不僅是血統，連文化特質也會隨著族群的混同時間而產生交互影響。但由於遁入他族的是撒奇萊雅族，長久以來對外彰顯的都是屬於阿美族的外在，因此認同的模糊及傳承路線的萎縮、斷裂便會由撒奇萊雅族所承擔。

任何一個族群傳統敘事的傳承，都與自身族群認同無法切割，臺灣原住民的傳承尤其注重這部分。因為這些敘事內容往往肩負著與其他族群識別的功能，若是認同出現了搖擺甚至產生質疑，對於傳承意願或路徑都會產生極大的動搖。

撒奇萊雅族的「阿美化」即使在已經正名多年後的今天依然存在。回顧撒奇萊雅的正名運動可以發現，正名以前撒奇萊雅的民族

²⁰⁶ 撒奇萊雅正名運動的核心份子一直都在從事著有關族群復振的活動，其中以兩個組織扮演的角色最為重要，一是「財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會」；其次是「花蓮縣撒奇萊雅族自治委員會」。成立於 2007 年的帝瓦伊撒耘文化藝術基金會是為了紀念正名運動的發起人李來旺校長而成立的，目前代表是水璉部落的宋德讓長老，以推廣原住民藝術教育，辦理有關原住民文化藝術講座、研習教育活動，培養文化藝術人才回主要任務。基金會長年著重在撒奇萊雅族活動上，舉凡歷屆火神祭、木神祭成年禮夏令營、部落豐年祭巡迴之旅、族群會議、興建傳統家屋、馬力雲部落兒童樂器研習營…等活動，以及出版族語繪本、拍攝紀錄片、協助撒奇萊雅族群研究…等。可以說目前撒奇萊雅族群中最活躍的組織。而自治委員會的前身則是原本的「花蓮縣撒基拉雅發展協會」，主要以聚落事務整合為主。

意識就隱藏在阿美族中，老一輩的族人背負著上一代的叮嚀，不會輕易告訴子弟有關撒奇萊雅族的問題，甚至還會要求子孫不要告訴別人自己的族別。撒奇萊雅族的楊仁煌就曾說過：

我是馬立雲出生的，但是沒有Sakizaya話的環境，連阿美族話都不會說，家裡是講日語的，阿美族話是在選國大代表時學的，大概是民國 76 年開始學的，Sakizaya話完全不懂，……但從小我就知道自己是Sakizaya，阿姨親戚都講Sakizaya話，回家時問我父親，我父親馬上打我耳光，告訴我說不要講我們是Sakizaya，否則會被殺頭，……我們很多老人家都不太想要再繼續說自己是Sakizaya，也習慣在阿美族的社會裡，因此，我們Sakizaya的正名就以年輕一輩的人來努力，因為老人家有禁忌，…²⁰⁷

因於過去的歷史情境，讓老一輩的撒奇萊雅族人噤若寒蟬。如此刻意隱藏的結果，不但使得新一代的撒奇萊雅人對自我的族群認定產生懷疑，亦使周遭的阿美族人無法理解撒奇萊雅族的特殊性，此情形極為普遍，甚至成為正名後族人登記人數稀少的其中一個原因。²⁰⁸此外，根據王佳涵於 2007 年前後所做的深入調查，從她所採錄到的田野資料分析，可以觀察到撒奇萊雅族的族籍認同狀況，是不同於外界想像的。例如當時有許多人以為撒奇萊雅人不改族籍可能是對自己的族群認同不夠，但透過王佳涵筆記中的資料，其實生活中的許多細節可能才是真正的原因，其中一位撒奇萊雅與阿美族混血的族人Di-Han²⁰⁹曾說：

現在很多撒奇萊雅人不敢去登記的原因就是因為，他們怕

²⁰⁷ 陳俊男《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》，頁 163-164。

²⁰⁸ 根據統計，撒奇萊雅族直到民國 104 年 5 月，僅有 782 人登記，遠遠低於正名運動時數千份的連署。

<http://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=0C3331F0EBD318C2C669FE6A9D86692D> (103 年 6 月 16 日瀏覽)

²⁰⁹ 漢名葛秋夫，北埔部落撒奇萊雅人，憲兵中校退伍，曾任新城鄉代表，父親葛永成是堅定的正名運動支持者，曾於 2005 年跟隨李來旺校長北上陳情。

登記撒奇萊雅語之後，他們的小孩以後就要考撒奇萊雅語的檢定。因為很多父母都不會講撒奇萊雅話了呀，所以他們就不敢讓小孩去考撒奇萊雅語檢定。我們要讓他們知道，登記族籍和考檢定是可以分開的，就算登記撒奇萊雅，還是可以考北部阿美語，像我就是呀，因為像現在很多學生是用加分的，怕會有這方面的問題，所以我們應該要釐清疑慮，告訴他們這是不影響的，不會因為登記撒奇萊雅福利就減少。

而且我還要去考撒奇萊雅語的檢定，像我們去當族語老師，一張證照一小時是 320，如果有二張一小時就有 500 了，像去原民台應徵也是呀，撒奇萊雅人只有你去報名，那就一定錄取你啦，所以我們要讓大家知道登記為撒奇萊雅族福利一定不會變少，而且還會更多。²¹⁰

從 Di-Han 所說可以知道，原來在部分研究者眼中撒奇萊雅族面臨著認同問題只是其中之一，其實還涉及認同後的相關福利政策考量及資源分配的問題。

在這個例子中弔詭的是，撒奇萊雅族當初能獲得正名所倚重的語言條件，在現實的生活場域中反而成為族人裹足不前的改籍疑慮原因。長久與阿美族生活場域疊合的族人，所考量的不是族群情感或是身分特徵的檯面化，他們所關心的是改籍後所帶來的「重活一遍」的困境，例如是否還要再考一次母語認證？如果沒有是否喪失加分的優勢等等。此外，向來被視為母族的阿美族人對於撒奇萊雅族也不全然都採包容的態度，例如水璉部落的撒奇萊雅認同就從初期的高度接受，慢慢轉化成沉默無聲，其中原因在撒韻·武荖的論文中曾提及：

水璉部落初期的撒奇萊雅族認同意識反映在正名運動、火

²¹⁰ 王佳涵：〈撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像〉，頁 127。

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……²¹¹

這段敘述揭示了另一個研究者較沒注意到的兩個現象，部落首領的態度以及公權力的介入。水璉部落是撒奇萊雅族正名運動主要發起者李來旺校長所居的部落所在，起初有數十位老人同去行政院遞交聯署書，第一屆火神祭時也幾乎全數參加。但由於認同者年齡偏高，不斷的凋零，使得族人少了長者的帶領。2008年原本定於水璉部落辦理的第二屆火神祭，因為花蓮縣政府介入，最終仍在國福部落舉辦，使得水璉部落的撒奇萊雅族人失去了一個喚醒更多族人認同的契機。加上2008年後上任的頭目傾向阿美族意識強烈，對於推廣工作反應冷淡，造成正名十年至今，水璉部落反而成為撒奇萊雅認同隱晦的地區。

撒奇萊雅族雖擁有自己的語言、神話與族群共同記憶，但受歷史脈絡、生活情境影響，族人無法凝聚堅固的集體意識。在族群復振活動中，撒奇萊雅族人對於族籍的恢復，剛開始並無強烈意願。當時復振活動成員之一的Toko即指出：「當時族人認同意識較明確的只有50歲以上的族人。」²¹² 因為50歲以上的族人對歷史記憶還屬深刻，但50歲以下的族人成長在阿美族的氛圍，「正名」始終是一種具有分割性質的政治性概念，加上生活因素的實際考量，即使政府和學者多方投入協助發掘傳統文化，但終究屬於外力。

²¹¹ 撒韻·武荖〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉，頁147。

²¹² 王佳涵：《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》，頁130。

總而言之，在正名運動及文化復振運動開展前，撒奇萊雅族人的族群意識受到長久以來外在政治力壓迫的影響，族人無法在外族人面前聲明自我的身分，甚至自我壓抑族群內部的意識，不讓年輕一輩族人知曉自我的血脈，此時的認同意識時空條件皆不允許，是處於「不能認同」的階段。

雖正名運動之後，族群終於獲得獨立的名稱，但長期與阿美族群混居通婚的情形，卻讓許多擁有撒奇萊雅血統的族人仍然無法承認自身的族籍，即使族群內部多方鼓勵依然效果不彰。一直到族群復振運動持續了十年左右，才開始有人看見撒奇萊雅族群的未來，從認同的脈絡演變來看，此時的認同意識是開始屬於一種自我選擇的性質，時空條件已然允許，但卻依然存在如水璉部落族人「不願認同」的情況。

第二節 時代變遷下的傳承變化

時代的變遷在客觀條件上對於每一個族群都是一樣的，就台灣原住民來說，傳統文化的遺落放在現代是一個普遍的現象，但由於近年來民族意識抬頭，加上許多鄉鎮地區開始廣泛的挖掘地方文史價值，擁有特殊風俗文化的原住民很容易變成焦點，因此也得到重新注視族群文化的契機。但是對撒奇萊雅族來說，因為族群的獨立經過一段漫長的時間，因此也沒有趕上這樣的時代風潮。

從第一章的文獻資料可看出，撒奇萊雅族在正名前後的三年間由於引起焦點性的關注，加上較少人聽聞過這個族群，內部也期望外界關懷，因此造就了一個不論是學術研究還是媒體報導的高峰期。但之後的研究發展就呈現下滑甚至停滯的狀況。彷彿在 2013 年後，撒奇萊雅族群的文化、社會、習俗、語言、認同、傳承…等諸多現象已失去了文化再探察的價值，不再引起社會的關注。這是否是因

為時代腳步使然？還是撒奇萊雅的族群復振成效不彰？我們可以從下列幾個地方談起。

一、田野調查的探討視角

一個消失一百多年，差點從台灣原住民族歷史舞台消失的民族，存在及可探詢的問題多元而複雜。而大多數研究者從事相關研究時，都無法避免自身屬於外族身分的事實，大多數的研究與調查者都是漢族。筆者從事田野調查之始，面對原住民受訪者即使做過事前規劃，但要順利完成訪問並不容易。訪查的過程中可以發生太多不可預料的事情。諸如漢人調查者與原住民受訪者因種族隔閡；兩者之間的成長環境、背景等差異造成的認知差距。而主觀因素的動機、論點與分析邏輯…也是一樣。撒奇萊雅族內的重要研究者撒韻·武荖曾提及：

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…。²¹³

這裡所謂的「認知經驗」就是關鍵，也是漢族研究者與撒奇萊雅族人研究者最大的不同。如果我們試圖想要釐清撒奇萊雅族內不論是社會現況或是本文所關注的傳承現況，身為外族人的我們，有許多層面是難以碰觸到的，比方說語言的隔閡不僅僅是構成採訪和蒐集資料的困難，由於必須透過翻譯，所採得的資料嚴格來說已經受到翻譯者的介入。箇中情形不是三言兩語就能夠解釋清楚，如同田野筆記中所記：

徐先生(徐成丸)的國語表達方式並不是那麼的流暢，所以有些時候會聽的較為吃力，雖然大致上都可以瞭解，但語言敘述有點跳躍性的感覺。²¹⁴

²¹³ 撒韻·武荖〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉，頁 33。

²¹⁴ 劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》附錄，頁 182。

另兩個例子：

杜女士(杜春妹)19歲從荳蘭嫁過來，聽過不少有趣的事情，因此她也開始展現她的講述能力，……但由於我們聽不懂族語，所以還是要等兩位老人講完後，請張先生翻譯。不懂族語一直是採錄過程的大問題，有時候經過翻譯知道兩位受訪者對問題的理解有落差，而我們卻不能及時瞭解。²¹⁵

吳先生(吳蓮芳)民國21年生，曾受六年日本教育，雖然會說國語，但有著濃厚的腔調，因此採錄過程較為吃力。²¹⁶

這些都是田野調查中的實例，在不懂族語的情況下，翻譯後的內容究竟保留多少原講述者的講述，實在無法一一核對。此外，筆者也曾碰過受訪者因為堅持我們無法理解族內的禁忌而拒絕講述，例如現居在水璉部落的蔡火坤知悉海神祭傳說，但他人認為傳說中的主角馬久久是海神，因此傳述有關他的故事是相當神聖的事情，必須完成祭儀後才能講述，因此在訪談時不願多說。²¹⁷因此，若僅以蒐羅所得資料以及看到的現象，針對撒奇萊雅族進行研究判斷很難做到真正的客觀。外族研究者借由約訪、隨機訪查所得來的資料，可能就如同上一節所提起的Di-Han(葛秋夫)說的改籍問題，遺漏了真實的人性考量，做出的結論依舊站在一個外族研究者的思考脈絡裡。²¹⁸因此，以下將根據實際的田調資料並提出例證，討論因為時代

²¹⁵ 同上註，頁198。

²¹⁶ 劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》附錄，頁209。

²¹⁷ 蔡火坤，水璉部落撒奇萊雅族人，民國26年生，曾受兩年日本教育和四年國民教育，由於祖父是巫師，幼時聽取了相當多的故事，所以對於傳統的祭儀仍相當尊重，捕魚時該有的祭拜以及禁忌也持續的遵守著。詳見劉秀美整理《火神眷顧的光明未來-撒奇萊雅族口傳故事》，頁208。

²¹⁸ 2010年筆者參與對撒奇萊雅族群民間敘事的團隊，曾多次採訪撒奇萊雅族中耆老，由於語言隔閡，每一次出隊都必須與當地的文史工作室或社區發展協會的工作人員協調時間、地點以及聘請翻譯。由於工作室希望盡速將採錄活動完成，因此團隊多半利用部落教室或活動中心舉辦活動時利用活動中間或結束後的空檔採訪，筆者認為，團體田調的場景並非是耆老習慣講述故事的場景，因此剛開始時困難重重，相互干擾的情形頗為嚴重。有時甚至是活動僅進行到一半，翻譯人員就直接把耆老找出來……。

改變所導致的傳承現象：

(一)民間敘事傳承的斷裂與家族傳承者的中斷

撒奇萊雅族初因戰敗流亡，散居於周邊族群。達固湖灣事件造成撒奇萊雅族民間敘事傳承的斷裂，雖然斷裂不等同於消失，但族人在選擇隱匿身分下，且對於作為識別族群依據之一的民間敘事持保留態度。²¹⁹直接導致此段時間族群隱形化，民間敘事傳承或隱而不現，或混入阿美族的民間敘事流傳。而正名後除前述的內部認同問題外，外來文化亦不斷衝擊傳統傳承。在臺灣，漢文化的教育方針使族人對都市生活充滿嚮往，價值觀改變，大量離開部落出外謀生，中生代及新生代成員失去承襲族群傳統的機會。族中青壯年多半迫於經濟出外發展，逢年過節才歸鄉，以致於傳承場域失去傳統社會中的聽眾。在田野調查資料中我們可以發現：

1. 鄭戴發先生今年 65 歲，他的母親生前非常會說故事，但可惜的是，鄭先生很早就外出工作，待在家的時間也不多，所以對於母親所說的故事不是那麼熟悉。²²⁰

2. 潘先生(潘建憲)自嘲自己是孤單老人，妻子因為她車禍而離開他，兩個兒子都在台北，很少回來。²²¹

無論是鄭先生這一輩或潘先生的兒子輩，部落族人的出走是傳承的最大挑戰。許多老一輩的傳承人無人可傳，繼承下來的故事沒有機會講述，這也是傳承上的重要隱憂。

(二)講述場域消失

大陸地區許多傳承人雖然年紀漸長，在不斷講述過程中，也幫助了講述者記憶各種民間敘事，能依靠不斷講述來記憶民間敘事。但撒奇萊雅族傳承人卻處於長期無講述對象，造成民間敘事的記憶

²¹⁹ 劉秀美：〈從族源傳說考察撒奇萊雅族民間敘事傳承現象〉，頁 371。

²²⁰ 劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》附錄，頁 187-188。

²²¹ 同前註，頁 203。

快速遺失。偶有講述機會也因得不到聽眾的反饋，甚至被視為沒知識的人；或是因為在場有外族人，對受訪者來說並不是他熟悉的講述場景，而導致意願低落。如以下例子：

1. 受訪者老張錦城先生，70歲，出生於瑞穗的馬立雲部落……父親在世時，曾經講過許多故事給他聽……他立即表示他有許多故事，講到明天才有可能講完。但因為我們突然到訪，他說有些都只能講個大概……長久以來沒有甚麼講述的機會，便隨著時間漸漸遺忘了。(2008年4月17日)²²²

2. Diwas老奶奶(迪瓦斯)她今年87歲了。但老奶奶因為年紀大了，身體又不舒服，因此說故事的意願並不高……張先生(張少清)才透露出他的疑惑。他說自己小的時候常聽黃松德先生和祖母講一些小故事。而當天他帶我們去的時候，他感覺黃先生變得很保守，對於故事好像有所保留。²²³

上次兩位受訪人都是因為沒有講述的場域，以至於漸漸遺忘原本記憶在腦海中的民間敘事。

(三)外部的干擾

從部分撒奇萊雅族人的觀念中可知，族人雖然希望與撒奇萊雅族文化的相關內容，能夠廣為傳播為人所知，某種程度上也期望能與阿美族有所區隔，但這卻不完全是族群內部的主張。因為早在正名之時，就有族群審查委員以鑑別度為考量，建議撒奇萊雅人在祭儀的內容上不要放進獵人禁忌與Alikakay的部分，原因是這些內容與阿美族的族群文化雷同，鑑別度不高，甚至評鑑時說：「你們都已經正名成功了，就應該做出一些自己族群的特色，不然正名要做甚麼？不就是要找回自己族的精神嗎？」²²⁴。所以撒奇萊雅族近年在民間敘

²²² 劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》附錄，頁193。

²²³ 同前註，頁196-197。

²²⁴ 王佳涵：〈撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像〉，頁98。

事上已不再強調Alikakay的故事屬於撒奇萊雅，儘管《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》一書中採錄到非常多關於Alikakay的傳說。這種因為與阿美族的文化重疊，而導致族人為了區隔阿美族，不得不「研發、創新」甚至「放棄」一些族內傳統以滿足外界文化要求的情形並不少見。前幾屆原本出現在火神祭中「娛靈」階段所表演的「類」阿美族歌舞和音樂在聽到類似的聲音之後就被撒奇萊雅族人慢慢地捨棄掉了。

二、文化及宗教的視角

撒奇萊雅族的傳統信仰屬於泛靈信仰，稱所有神靈為 dito，生活中的萬事萬物皆有神祕的超自然力量，因此早期有相當多的祭拜行為，並發展出嚴密的神話傳說與鉅細靡遺的諸神系譜，但至今已多不存，原因與其部族發展歷史有很大的關係。

日治時期，被歸入「阿美族南勢群」的撒奇萊雅族人尚擁有許多祭典與儀式。小泉鐵〈Ami族歸化社的播粟祭〉一文記載了昭和四年(1929) 歸化社(Sakol)舉辦播粟祭(mitewai)的過程與相對應的神明，並以條列的方式記錄祭儀的內容與禁忌事項。該文描述當時的主要神靈有「馬拉塔烏」、「烏道吉」(人類的祖先)、「歐里明」(驅趕流行病的神)、「塔拉馬烏」與「塔庫那灣」(貧窮之神)。²²⁵一年之中則至少有祭祀主神 Malataw 的 mangayaw(獵首)祭、祭祀 Apanayan 的 Misarasik(播粟祭)與祭祀 Awday 的 milakuc(割粟祭)等。²²⁶

近代陳俊男根據文獻記載以及自身的田野訪查資料，說明撒奇萊雅族的傳統祭典依時節曾有 milatis(捕魚祭)²²⁷，pahabayan(小米收成祭)、milakuc(旱稻收成季)、malalidik(豐年祭)、海祭、mangayaw(獵首祭)以及在豐年祭時舉行的 mibakibaki(長者賜福)儀式。²²⁸這些祭典

²²⁵ 古野清人著；葉婉奇譯《台灣原住民的祭儀生活》，頁 28。

²²⁶ 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會蕃族調查報告書第一冊》，頁 28。

²²⁷ 許木柱主持《花蓮市原住民部落歷史重建》(花蓮：花蓮市公所，2003 年)。

²²⁸ 陳俊男《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》，頁 93-111。

儀式說明了撒奇萊雅族在日據時代即使已經隱入阿美族，但仍維持著部分自己的傳統信仰，這些信仰也因為大多源自生活，因此形成一種相依共存的關係。

換句話說，若在沒有外力干擾下，神話傳說在部族中往往會成為穩固族人神靈信仰的基礎。但隨著時代演進，越來越多的外來文化開始衝擊撒奇萊雅族，其中以日本、漢文化與西方宗教影響較為深遠。

1895 年臺灣淪為日本殖民地，日本政府征服山地部落後先以強迫遷徙做為消滅原住民傳統文化的第一個手段，而後制定相關政策禁止原住民的部分傳統習俗，隨後進一步廣招漢人或日人與原住民混居。根據統計，昭和 13 年(1938)，歸化社共有 149 戶 816 人；其中原住民只有 60 戶，約 300 人左右，其餘皆是外族人口。在混居的情況下，撒奇萊雅族慢慢受到其他族群文化的影響，例如學習漢人將一年分為春、夏、秋、冬四季，甚至除原本的傳統祭儀外也參與祭祀土地公以及鄭成功等神靈。²²⁹

到了 1936 年左右，總督府開始正式實施與漢人相同的皇民化政策，以本國語言、文化與宗教持續同化原住民族群。總和來說日治時期五十年內遍設神社並強迫原住民參拜其神道教，同時禁止其他宗教宣教活動。²³⁰同時，原住民與漢人混居互動的狀況越來越明顯，因此許多傳統習俗也開始鬆動。

二次世界大戰結束，日本退出臺灣，此時遭官方禁絕已久西方宗教爆發出積蓄的能量迅速發展(一開始主要是基督教)，造成撒奇萊雅族及其他原住民族群開始信奉基督教。根據基督教內部統計，僅 1945 年至 1949 年四年間就建立了教堂 130 間，其中有 99 間皆為山

²²⁹ 古野清人於昭和 13 年(1938)在歸化社記錄老頭目契帕里荷及長老阿豆普口述。詳見古野清人著；葉婉奇譯《台灣原住民的祭儀生活》，頁 240。

²³⁰ 林素珍、陳耀芳、林春治著《阿美族當代宗教研究》，頁 87。

地教會。²³¹而信仰西方宗教對撒奇萊雅族的衝擊就是，教義與傳統信仰的直接對立，如基督教的神職人員向來禁止祭拜偶像，並認為應該停止所有祭典活動。²³²其下的分支長老教會不但要信徒廢棄傳統的巫師儀式，甚至禁止由年齡組織舉行的種種儀式如Ilisin。²³³此情形到了近代還曾一度出現鼓勵焚燒傳統服飾的情事。根據資料，從2000年開始，東海岸地區部分教會在舉辦靈恩活動時認為教會不應該讓信徒參與豐年祭或是穿著傳統族服。他們認為傳統服飾是祭拜偶像的展現，而豐年祭的舞蹈或是歌唱是淫亂的聲音與動作，於是信徒以焚燒傳統服飾作為一種宣誓。²³⁴也因此導致不少部落舉辦祭典時，多半以一個有祭拜禮儀的「節慶活動」或「觀光活動」為出發點。

接受基督教信仰的撒奇萊雅族人，在西方教義影響下，和時代一樣造成了「傳統口述場域的消失」，²³⁵有許多族人有意漸脫離傳統祭典儀式的趨勢，如同水璉地區的海神祭典已經有部分歸入西方宗教族人拒絕參與，火神祭也有部分馬立雲部落的耆老拒絕參與。這對試圖凝聚族群向心力的族人來說，一直是他們內心很掙扎的現實。

三、文人化與文本化

為了因應上述時代造成的傳承斷裂，撒奇萊雅族近年來有一個值得關注的作為，就是將族群內的傳說故事透過整理，刊載在書面及網路，例如「臺灣原住民族歷史語言文化大辭典」，該網站中能找到非常多撒奇萊雅的傳統文化內涵與民間敘事。²³⁶此外，2010年由督

²³¹ 同前註，頁 88。

²³² 主要根源於舊約聖經中《出埃及記》20：2-17 的部分，俗稱十誡。是基督教對於舊約律法戒律的總結，前四項規範信徒與神之間的關係，強調耶和華是唯一真神並要求信徒不可製作、跪拜和侍奉任何偶像…等。

²³³ 黃宜衛《時間、歷史與記憶》(台北：中央研究院民族學研究所，1999)，頁 533。

²³⁴ 徐阿生〈訪問焚燒傳統服飾事件〉《玉神之音-院訊 142 期》(花蓮：玉山神學院，2001)，頁 21-25。

²³⁵ 例如曾擔任水璉部落頭目的高賢德，由於 14 歲開始信仰基督教，現在談起民間敘事時常以基督教或《聖經》中所言來解釋，甚至直言明因宗教信仰而迴避講述。

²³⁶ 詳見網站臺灣原住民族歷史語言文化大辭典，撒奇萊雅條目，2016 年 7 月 11 日查詢。

http://210.240.125.35/citing/citing_search.asp?keyword=%BC%BB%A9_%B5%DC%B6%AE&Submit2=%AB%F7%AD%B5+%2F+%A5%FE%A4%E5%C0%CB%AF%C1

固等人出版的《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐媧的微笑》²³⁷，記載了許多撒奇萊雅傳統文化，不論是分類為「生活禮俗」上的長者賜福、拿巴國灣部落；還是「生活空間」上的吉拉卡樣部落、吉寶竿部落；還是「重要人物」古穆德·巴吉克…等，以及「傳統民間敘事」，如：信仰祭儀的木神祭、火神祭；神話傳說的卡達孚旺、守護神、風車…等，這本書的內容除了參考李來旺校長留下的手稿，也經過族中耆老討論。同時，撒奇萊雅人也廣邀支持復振運動的學者和族人，將這本出版品加註後上傳到同一個網站上(臺灣原住民族歷史語言文化大辭典)。這代表著原本存於口頭傳承的這些民間敘事，隨著時代變遷，將透過網路等新一代的傳播方式以不同的面貌展現在世人的眼前。

細查網站上的資料，條陳的撰寫人幾乎都是年輕一代的族人和漢族研究者。這些人選擇使用電腦和網路做為多元的傳播方式，是因為他們認為現代的傳承必須要用社會可以接受的語言，而且口傳故事變成文本也比較不容易遺失。該如何定位這種將原本只存在族群口頭上的民間敘事轉化成書面文字的做法，是否仍合乎民間文學在傳承上的定義？

根據鍾敬文先生的意見，他認為由於時代進步，田野調查的採錄工具日新月異，類似這樣的出版品亦可認為是民間口頭傳統的延續，屬於民間敘事傳承的「文人化」²³⁸現象。鍾敬文先生的民間敘事文人化現象的解釋，是根據他觀察大陸地區裕固族時提出的說法。這個分布在大陸河西走廊中部和祁連山北段的民族，大部分從事畜牧業。和臺灣原住民族群一樣沒有文字，傳承仰賴口頭。但在 1954 年左右陸續出現了由族人、漢族和其他民族的文學愛好者撰寫的《西至哈志》、《莫拉》、《黃代琛》等書面文學創作，這些作品大量的

²³⁷ 李秀蘭、督固·撒耘，徐成九、陳玉蘭譯《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐媧的微笑》(花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會，2010年)。

²³⁸ 鍾敬文：〈裕固族民間敘事的文人化現象〉，收錄於林繼富主編《中國民間故事講述研究》，(北京：中國社會科學出版社，2013年6月)，頁423。原文發表於2012年10月“中國民間敘事與民間故事講述人學術研討會”。

保留了裕固族的民歌體詩歌、創世神話等文化特質，雖然經過整理，但鍾敬文先生認為到這樣的現象不但沒有讓裕固族的傳統變質，反倒是散播的更廣了。而這正是現今的撒奇萊雅族人一直在努力的方向和目標。

第三節 火神祭典的傳承實踐意義

口頭傳承作為一種內部的文化流動與拓展，其重要性不言而喻，但在撒奇萊雅族裡這個流動顯然是有斷裂問題的。在撒奇萊雅族人發現族群欠缺凝聚共識的文化象徵物後，才有族人試圖用火神祭這種屬於「全族性」的祭典來團結對族群認同意識仍有疑義的族人。雖然外界普遍認為火神祭是一種被創造的傳統，但這樣的創新仍是在延續傳統的意圖脈絡上，是有其特殊的歷史情境，是根據撒奇萊雅族人因應當初欠缺族群共識時不得不採取的「手段」。因此，要回到原初去了解火神祭的生產時空條件，才能更清楚如何將火神祭置於傳承觀念上。

有關火神祭的內容和流程已有許多學者討論過，且都有一套屬於自己的見解，筆者認為火神祭在當代呈現的部分固然重要，但其籌畫的過程以及幾年來的變化更是一個重要的關鍵。有關火神祭舉辦的動機，可以參照身為正名運動發起人李來旺長子的督固·撒耘以及陳俊男的言論，或可稍稍了解火神祭對族群重新返回歷史舞台的意義：

2006 年的時候開始在思考一個問題，以族群的名義來去辦祭典，因為過去都是以部落為主的祭典，那麼現在正在啟動正名，需要有一個具體的這樣的祭典來讓族群能夠凝聚，但在舊傳統而言，並沒有以族群為主的祭典，所以那時候在很多的討論，正名的時候部落的說明會大概就辦了一百多場，到處去找人，慢慢地凝聚成這樣的想法，希望能以

族群來做祭典，第一個念頭就是想把 1990 年那一場祭祀的方式延續，但是那次祭祀的方式是就程序上來講，就一般祭典他都要有一個比較固定的程序，但 1990 年那個祭典比較像清明節，雖然也有請巫師，也有一些簡單的程序，但是不是很完整，基本上原住民對於祭典對於程序通常都會很要求，禁忌的行為，籌備的過程跟儀式進行，跟儀式之後都要非常完整……尤其是祭典最重要的程序所有都一樣，包括漢人一樣迎靈，娛靈，送靈這種過程一定要很完整……就程序的部分是從傳統那裏借用過來，就目的的部分有比較新的意義在，就合成了這個火神祭。(督固·撒耘)²³⁹

火神祭與木神祭，雖然並非撒奇萊雅族的傳統祭儀，不過從祭祀活動行為與構成的祭祀元素，均包含有傳統的祭祀儀式程序進行。不管是禱詞、祭品、樂舞，乃至於祭祀活動角色的擔任以及祭祀方位的判定等思維模式，無一不以原有的文化作為考量。(陳俊男)²⁴⁰

由兩位發起人的敘述可以知道，撒奇萊雅族傳統裡並沒有一個屬於族群性的祭典，以往都是各部落自行舉辦，然而由於時空的轉換，撒奇萊雅人的認同需要一個場景和共同記憶來凝聚，再加上希望可以延續李來旺校長當年的祭祖儀式，才有了舉辦火神祭的想法。這個動機就筆者的觀察，應該是源自撒奇萊雅人對自我認同的恐慌與抗拒以及對凝聚族群意識的期望。

1878 年的達固湖灣戰役後，撒奇萊雅族人隱姓埋名刻意遺忘自己的身分，正名以後揉雜的族群認同迫使正名運動核心份子急於找出自己族群與他族的不同，而共同舉辦祭典是很好的一個「發聲」方式。正因為族人急於尋求一種新的祭儀以連結族人，所以可確定撒奇萊雅族的舊傳統中，原來的確沒有「火神祭」。

²³⁹ 講述者：督固·撒耘；採錄整理：洪纘育；時間：102 年 8 月 13 日；地點花蓮縣政府原民處辦公室。

²⁴⁰ 陳俊男《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》，頁 122。

然而「撒奇萊雅族原來並沒有族群的傳統祭儀」這件事，一直以來都是外界檢驗火神祭的「傳統定位」時所著重的目標，這也導致部分研究者認為這個祭典純粹是為了彰顯族群獨特性所「創造」的傳統。創造的傳統是否就無法承擔族群文化的傳承意義？這個問題成為撒奇萊雅族在力行火神祭典實踐時，必須不斷自我反思及面對外界質疑的問題。

事實上，對當代的撒奇萊雅族來說，討論一個祭儀是否屬於真正傳統從來都不是他們最關心的事情，族人很清楚一百多年過去了，撒奇萊雅隱姓埋名所必須付出的代價是甚麼。因此，主張復振族群文化的族人在乎的是如何凝聚族群意識，如何喚起更多族人的共同記憶，讓他們對自己的族群，不論是歷史還是文化都能多點認識、多點認可，這才是族群能夠繼續往下發展的命脈。

基於上述的動機與目的，撒奇萊雅族人開始以一個「族群性祭典」似乎是可以傳承的必要性角度來觀看這樣的可能。撒韻·武荖的論文詳述了過程和細節，從開始的籌備、取名、命名、儀式內涵、流程等皆由族群內復振份子²⁴¹共同討論，重要的是這些過程都有耆老或頭目提供意見，是在撒奇萊雅的傳統中尋找元素所做的延伸。²⁴²這部分亦見於督固·撒耘針對火神祭由來的說法：

火神祭原來是沒有這個祭典沒有錯，不過這樣的說法不太精準，因為撒奇萊雅很少有以族群為主的祭典，大概都是以部落為主……火神祭是創新，他改成以族群為主的祭典，本來不是以族群為主的祭典，他應該是把原來部落的火祭和祖靈祭合併，這兩個祭典是傳統的部落的祭典，把他合

²⁴¹ 族群復振份子包含許多人，從最早期跟隨李來旺校長的耆老以及後來創立的小奇萊工作隊，到後來的撒奇萊雅協會等都是它的周邊組織。包含了當時各部落的頭目、耆老莊丸丁、葉來福…等人以及新一代族人中的知識份子如撒韻·武荖、陳俊男、督固·撒耘…等。

²⁴² 詳見撒韻·武荖碩士論文〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉第三章第二節。

併之後再加上 1878 年的這場戰役，等於說他是這三件事情合併起來成為一個以族群為主的祭典……²⁴³

根據督固·撒耘所言，火神祭是由三件事情合併而成的祭典，一是火祭，其次是祖靈祭，最後則是達固湖灣事件。火祭在撒奇萊雅語中可以稱呼為「Palama」，也可以翻譯成「放火」的意思，同時也是現在火神祭三個字在族語中的翻譯。火祭是撒奇萊雅風俗習慣中重要的一環，又稱為「祈雨祭」。它並不是一個固定時間的祭典，也不是各部落都會參加的儀式；一般而言，撒奇萊雅人在兩種情況下會舉辦火祭，一是雨勢連綿不停時，祈禱天氣放晴；一是部落出現疫病導致大量死亡時。而舉辦的方式也很簡單，就是在部落周邊樹蔭下點火並祈禱。而祖靈祭的內容與時間就比較固定，雖說各部落的時間有差異，但基本上都在過往的豐年祭過後。

至於為什麼選擇火祭？據督固·撒耘表示，因為「火」對撒奇萊雅族來說是一個生活中重要的意涵，傳遞訊息會用火、召集族人會用火、有族人過世會用火、死亡會用火、祈禱會用火…加上達固湖灣事件清兵也是用火攻破部落，撒奇萊雅族「因火而生，也因火而亡」，這多重的意涵使得族人對於火祭這樣的原始祭典產生了多層次的想像，因此選擇火祭做為族群祭典的主體，就顯得非常理所當然了。至於從「火祭」到「火神祭」則是族人在族語和漢語的翻譯間尋求得一個折衷方案，撒韻·武荖對此紀錄下耆老 Tubah 所言：

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

²⁴³ 講述者：督固·撒耘；採錄整理：洪纘育；時間：102 年 8 月 13 日；地點花蓮縣政府原民處辦公室。

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！²⁴⁴

「火神祭」因此而誕生。在火神祭的討論過程中，祭祀人員的角色和職責也體現了時代變遷下，舉辦祭典必須因地制宜的特性，如祭禮人員人員中的主祭、監祭、輔祭與祭師的存在都是根源於傳統祭典的角色，而放在火神祭中改稱為「火神五色使者」、「babalaki」和「祝禱司」就是參與討論的族人創造出來的意涵。但這份創造卻也是一個不得不的辦法，例如祝禱司的出現就是因為撒奇萊雅找不到現任的撒奇萊雅祭師的解套方式。就耆老所言，傳統的撒奇萊雅祭祀可以分為「年齡階層的祭祀」和「祭祀團」的祭祀，年齡階層的祭祀是以「人」的角度祭祀，雖然依然有祭師擔任遞交祭品的過程，但祭拜者不牽涉通靈行為；而祭祀團的祭祀就是以祭師的身分祭祀，在祭祀的同時也擔任神鬼界與人界的橋樑。²⁴⁵

討論之時(2006年)，撒奇萊雅的祭師不是找不到就是因為信仰西方宗教不願再從事通靈行為，因此最後才由年輕族人撒韻·武荖擔任第一屆也可能是族史上第一個不負責「通靈」的「祝禱司」。而五色使者的「使者」一詞，則是源自於督固·撒耘根據父親李來旺生前的手稿中所記載的「頭目遺書」，內容描述達固湖灣頭目Kumud Pazik死前曾看到有「使者」要來迎接自己。²⁴⁶其職責相較於傳統有很大程度的改動，和祝禱司一樣也是為了這個祭典所做出的「修正」，督固·撒耘對於這個「使者」他的說法是：

祭祀養成不容易，要花好幾十年，才有可能有祭司，所以當時為了維持傳統，但是傳統沒有辦法延續的狀況下，就迫不得已去處理了幾件事情，所以在祭典部分會出現兩個

²⁴⁴ 撒韻·武荖〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉，頁76。

²⁴⁵ 講述者：督固·撒耘；採錄整理：洪纘育；時間：102年8月13日；地點花蓮縣政府原民處辦公室。

²⁴⁶ 督固·撒耘表示他父親李來旺多年來收集不少田野資料，其中有一個採錄自他曾祖母Rutuk Sayion所記下的「頭目遺書」就提及頭目死前有看到天上的使者來迎接他。(未出版)

特別的角色，一個是火神使者，火神使者以前的身分是輔祭，陪祭或輔祭的角色，所以在迎靈之前他們就是輔祭的角色，迎靈之後他們要轉身分，轉成火神使者，就是代表靈的那一方，以前靈的部分是藉由巫師，變成可以跟靈接觸的這個非人非鬼的身分，溝通的角色，可是我現在因為沒有，那至少要做到形式，沒有辦法做到巫師這個非人非靈的角色我們還是要有這樣的身體，像漢人有乩童也是一樣，他會讓靈進來，那以前是由巫師來做這樣的事情，現在沒有這樣的人，所以會有火神使者的出現…。²⁴⁷

因此，這個使者在當時討論的族人觀念裡，屬於神靈派下來與人溝通的代表，同時又可彌補祝禱司的勢單力孤，因此才出現這個身分在主祭和輔祭中交替的五色使者。

整體而言，火神祭典的舉辦對於撒奇萊雅族充滿了一種「權宜性」的意義，就像「五色使者」並非是全然的祭儀創新或者是重新架構，而是因應族群內部以及時代變遷所不得不為之的舉措。

火神祭從一個單純屬於紀念性質的儀式至今成為一個跨聚落的族群性祭典，除了族群復振份子的用心推廣外，當初架構在傳統脈絡上的諸多角色定義與措施，在傳承意義上，起了很大的作用。也許就細節上有許多創新和妥協，但在根源於傳統的基礎上，不僅減少了舉辦過程中族人的排斥，也讓撒奇萊雅族的傳統文化在現代傳承脈絡裡找到一個嶄新的位置。

²⁴⁷ 講述者：督固·撒耘；採錄整理：洪纘育；時間：102年8月13日；地點花蓮縣政府原民處辦公室。。

第六章 結論

本論文設定的研究目的在於利用田野觀察資料，考察撒奇萊雅族的民間敘事的當代傳承現象。以田野調查所得資料與文獻資料相互比對，藉此觀察撒奇萊雅族群民間敘事的當代傳承脈絡。重生的撒奇萊雅族經過了近十年的努力，尋找出一個具族群特色的「火神祭」。但看似已然成形的族群識別文化標誌，其背後卻牽引著撒奇萊雅民間敘事當代傳承的多重問題。此種特殊歷史脈絡發展下的現象，乃因族群認同困境而生，是一種絕處逢生的堅持與創造，在民間敘事的傳承上也衍生了一個新議題及新意涵。

一、當代傳承的變化

撒奇萊雅族傳統民間敘事在歷史情境及時空的轉換下，發展出多元的傳承面貌。針對田野調查所得的資料分析，發現撒奇萊雅族民間敘述得當代傳承模式大約面臨三種情況。

(一) 口頭傳承模式的變化

撒奇萊雅族的當代傳承人可分成傳統型、過渡型和新興型。其中以傳統型人數居多。根據調查結果顯示，**傳統型**傳承人普遍的共同現象是「傳承意願比較低落」，原因在於「心有餘而力不足」。由於他們普遍年事較高，只能以族語和日語夾雜講述，無法使用普通話，講述內容必須經由翻譯，這樣的傳講模式對於講述者和聽者的互動都是一種障礙。

過渡型的傳承人年紀略輕，學經歷較為豐富，或因自身個性使然或傳承觀念有所轉化，在因應傳承場域的轉換下不得已而為之。面對撒奇萊雅族當代傳承中的困境，傳統型的傳承人表現的往往比較消極和被動，但過渡型的傳承人則是會利用生活經驗試圖尋找新出路。

假如傳統型的傳承人是在傳承中產生遺忘與錯位的情形，過渡

型傳承人則是在傳承中加以變化、添加，甚至採取兩手策略，而新興型傳承人主要就是創新與改造。而未來極有可能成為族群傳承主力的**新興型**傳承人通常年紀更輕、學經歷更高，大部分是族中的知識份子，也於族群復振的態度則更為堅定。相較於過渡型的傳承人，他們對於撒奇萊雅族民間敘事傳統更不堅持，擅長用多元的方法，針對當下的需要部分或重新詮釋傳統的民間敘事。

(二) 祭儀傳承的建構

在台灣原住民的傳統中，祭儀是最重要的族群特色，許多族群到了現在也常能在祭儀中也可以找到作為對應的民間敘事。但撒奇萊雅族與其他族群不同處在於，族群曾經歷經過一段無法光明正大進行祭儀傳承的時期，因而今日傳統祭儀多數已經不見於各部落。

原住民族的祭儀傳承與民間敘事的關係本十分密切，口傳的特性不僅作為一種傳承途徑，集體的共同記憶更是祭儀得以傳承的必要條件。然而撒奇萊雅族的祭儀傳承，因為族人在歷史情境下隱入阿美族多年，因此被稀釋甚至消失。所以在撒奇萊雅族的祭儀傳承呈現消滅的狀態下，許多傳統祭儀不得不依賴耆老重新回憶、記錄和學習。新興火神祭中的祭儀，其精神很大一部分就是靠著族中耆老回憶傳統祭儀的內容，再經由眾人討論而來。

(三) 傳統傳承模式轉化的原因

對撒奇萊雅人來說，從傳承人類型的變化到口頭、祭儀傳承斷裂的現象，就足以說明族內傳統的文化傳承，在正名前後的變化。雖然有許多族人嘗試以多元、創新的方法進行傳承，但仍無法改變大部分撒奇萊雅族民間敘事發展呈現減弱的狀態。就其原因主要是傳承場域的消失與傳統信仰變化的影響。

二、當代傳承的實踐意義

(一) 火神祭典的實踐意涵

整體而言，火神祭典的舉辦對於撒奇萊雅族而言，亦是一

種「權宜性」的意義。就像「五色使者」並非是全然的祭儀創新或者是重新架構，而是因應族群內部以及時代變遷所不得不為之的舉措。火神祭從一個單純屬於紀念性質的儀式至今成為一個跨聚落的族群性祭儀，除了族群復振份子的推廣外，當初架構在傳統脈絡上的企圖與措施，在傳承意義上起了很大的作用。

(二) 文本化及媒介轉換的傳承策略

為了因應傳統民間敘事傳承的斷裂，撒奇萊雅族近年來發展出新的傳承與傳播形式。族群中的有識之士將族群傳說故事整理後刊載於書面或以網路傳播，並將出版品加註後上傳至網站供大眾公閱讀瀏覽。此種作法將原本流動於族內口頭傳承的民間敘事轉向文本保存及網路傳播。這種以常用的網路為媒介的傳播方式，將慢慢使得傳統傳承得以用更現代化以及媒體化的面目直接面對族人或社會大眾，讓電腦和網路也成為多元的傳承路徑之一。筆者認為這實為撒奇萊雅這個經歷過傳統發展斷裂的族群為了因應當代社會變遷所不得不為的傳承策略。

參考書目：

一、專著

- Jacinto Esquivel 著，李毓中、吳孟真譯：〈Memoria de las cosas pertenecientes al estado de la Isla Hermosa〉《西班牙人在台灣》(1626-1642)，(南投：國史館台灣文獻館，2006年12月)。
- 小川尚義、淺井惠倫：《原語による臺灣高砂族傳説集》(台北帝國大學語言學研究所，1935年)。
- 小泉鐵著，余萬居譯：《AMI 族歸化社の播粟祭》(台北：中央研究院民族學研究所，1929年9月，未出版)。
- 中村孝志：《荷蘭時代台灣史研究上卷概説・産業》(板橋：稻香出版社，1997年)。
- 中國民間文學集成總編委會辦公室編：《中國民間文學集成工作手冊》，(北京1987年5月)。
- 尹建中：《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳説文獻編纂研究》(台灣大學人類學系，1994年)。
- 古野清人著；葉婉奇譯：《台灣原住民的祭儀生活》(台北市：原民文化，2000年)。
- 田代安定：《臺東殖民地豫察報文》(台北：成文出版社，1990年)。
- 佐山融吉、大西吉壽：《生蕃伝説集》(台北：南天書局，1996年6月二刷)。
- 余文儀：《續修臺灣府志》。(台北：台灣銀行經濟研究室，1962年4月)。
- 吳榮順、曾毓芬：《台灣原住民族撒奇萊雅樂舞教材》(行政院原民委員會文化園區管理處，2008年)。
- 吳贊誠：《吳光錄使閩奏稿選錄》(台北：臺灣銀行經濟研究室，1966年)。
- 李秀蘭、督固·撒耘，徐成丸、陳玉蘭譯：《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，2010年)。

- 李秀蘭、督固·撒耘著，徐成丸、陳玉蘭譯：《撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐媧的微笑》(花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會，2010年)。
- 李來旺、黃東秋、吳明義：《牽源：東海岸阿美族民俗風情》(臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992年8月)。
- 李政賢譯：《透視質性研究—18位研究者的反思》(台北：五南書局，2007年6月)。
- 李景崇編著：《阿美族歷史》(台北：師大書苑，1998年)。
- (法)莫理斯·哈布瓦赫著，畢然、郭金華譯：《論集體記憶》(上海：上海人民出版社，2002年)。
- 周鍾瑄：《諸羅縣志》(南投：台灣省文獻會，1993年)。
- 林修澈主持：《Sakizaya 族的民族認定》(台北：行政院原民會，2006年)。
- 林素珍、陳耀芳、林春治著《阿美族當代宗教研究》(台北市：原民會，2008年)。
- 胡傳：《台東州采訪冊》(南投：台灣省文獻委員會，1993)。
- 范咸著：《重修台灣府志》。(台北：台灣銀行經濟研究室，1993年6月)。
- 夏獻綸：《臺灣輿圖》(南投：台灣省文獻委員會，1997年9月)。
- 孫大川策畫，馬耀·基朗採集，林順道繪圖《阿美族-巨人阿里嘎該》(新自然主義股份有限公司，2002年)。
- 馬凌諾斯基著，梁永佳、李紹明譯：《西太平洋的航海者》(北京：華夏出版社，2002年1月)。
- 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人：《台灣高砂族系統所屬の研究》(台北帝國大學土俗人種學研究所，1935年)。
- 許木柱主持：《花蓮市原住民部落歷史重建》(花蓮：花蓮市公所，2003年)。
- 陳淑均：《噶瑪蘭廳志》。(台北：台灣銀行經濟研究室，2006年6月)。
- 黃叔璥：《臺海使槎錄》。(台北：台灣銀行經濟研究室，1996年9月)。
- 鈴木作太郎著，陳萬春譯：《臺灣蕃人的口述傳說》(台北：中國口傳文學學會，2003年9月)。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會：《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會蕃族調查報告書第一冊》(台北市：中研院，2007年)。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書第一冊 阿美族南勢番阿美族馬蘭社卑南族卑南社》(台北市：中研院民族所，2007年6月)。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著，中研院民族學研究所編譯：《番族慣習調查報告書-第二卷》(卑南族、阿美族)(台北：中研院民族所，2000年11月)。

劉秀美：《火光下的凝召》(花蓮：花蓮縣花蓮市公所，2011年3月)。

劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來：撒奇萊雅族口傳故事》(臺北市：口傳文學會，2012年3月)。

劉秀美整理：《火神眷顧的光明未來—撒奇萊雅族口傳故事》(台北：口傳學會，2012年3月)。

劉良璧：《重修福建台灣府志》。(台北：台灣銀行經濟研究室，1997年6月)。

潘繼道：《清代臺灣後山平埔族移民之研究》(臺北縣：稻鄉，2001年4月)。

駱香林主修：《花蓮縣志》(卷五 民族、宗教)(花蓮：花蓮縣文獻委員會，1979年6月)。

藍鼎元：《東征集》。(台北：台灣銀行經濟研究室，1997年6月)。

羅大春：《臺灣海防並開山日記》(台北，台灣銀行經濟研究室 1997年6月)。

二、學位論文

王佳涵：《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想》花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2008年。

沈文琦：《撒奇萊雅語句法節構初探》台北：臺灣大學語言學研究所碩士論文，2007年6月。

林佩臻：《撒奇萊雅族文化元素應用於文創商品開發之研究》台北：臺灣藝術

- 大學工藝設計系碩士論文，2012 年》
- 林培雅：《臺灣民間文學積極傳承人調查研究》新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2007 年。
- 徐中文：《撒奇萊雅語詞綴研究》花蓮：東華大學民族發展與社會工作學系碩士論文，2011 年。
- 張宇欣：《傳統？再現？—Sakizaya 信仰與祭儀之初探》，花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2007 年 12 月。
- 陳俊男：《奇萊族（Sakizaya 人）的研究》，台北：政治大學民族學研究所碩士論文，1999 年。
- 陳俊男：《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》，台北：政治大學民族研究所博士論文，2009 年。
- 黃嘉眉：《花蓮地區撒奇萊雅族傳說故事研究》花蓮：東華大學民間文學研究所碩士論文，2008 年 7 月。
- 詹素娟：《族群、歷史與地域——噶瑪蘭人的歷史變遷(從史前到 1990 年)》，臺北：臺灣師範大學歷史研究所博士論文，1998 年。
- 福定博海：《撒奇萊雅族青少年文化成長營團體動力與文化認同之研究：以馬立雲部落為例》(花蓮：東華大學課程設計與潛能開發學系碩士論文，2012 年)。
- 撒韻·武荖《撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐》(花蓮：東華大學族群關係與文化學系，2014 年 1 月)。
- 蔡麗鳳：《從粒線體 DNA 之分析看花蓮地區沙奇萊雅人與阿美族之差異》(花蓮：慈濟大學人類學研究所，2004 年)。
- 蘇羿如：《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》(花蓮：東華大學多元文化教育研究所博士論文，2008 年)。
- 蘇羿如：《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》(花蓮：東華大學多元文化教育研究所博士論文，2008 年)。

三、期刊論文

丁曉輝：〈「民族志式的描述」與「立體描寫」——鄧迪斯與段寶林之必然巧合〉《三峽論壇》2015年第2期，頁13-22。

末成道男著，麻國慶譯〈日本對臺灣原住民的人類學研究(1895~1999)上〉，中國：世界民族第三期，2001年，頁79。

李來旺〈台裔灣人與奇萊平原的 sakizaya 人〉《原住民健康研究室通訊》第三卷，花蓮：慈濟大學，頁4-7。

李宜靜〈阿美族海祭神話與祭儀之流變〉《康寧學報》第十期，臺北：康寧護專，2008年6月，頁233-260。

李毓中〈西班牙人在艾爾摩莎〉《歷史月刊》第222期，台北：歷史智庫出版，2006年7月，頁34。

杜而未：〈田埔阿美族婚喪與神話傳說〉《考古人類學刊》第45期，台北：臺灣大學，1989年11月，頁6-19。

杜而未：〈阿美族的故事與傳說〉《考古人類學刊》第13期，臺北：臺灣大學，1984年10月，頁58-70。

杜而未〈阿美族的故事與傳說〉《考古人類學刊》第13期，臺北：臺灣大學，1984年10月，頁58-70。

帝瓦伊撒耘(李來旺)：〈阿美族文學傳說〉《東部地區歷史與文化研討會》，花蓮：東華大學，2000年11月，頁10-1~10-6。

洪清一、洪偉毓〈花蓮東海岸撒奇萊雅族豐年祭之研究-以豐濱鄉磯崎村為例〉，《臺灣原住民研究論叢》第四期，台北：臺灣原住民教授學會，2008年12月，頁65-100。

孫生義、黃宣衛〈撒奇萊雅族達固部灣撒固兒部落初步調查報告〉《東臺灣研究》第19期，台東：東臺灣研究，2012年7月，頁47-72。

徐阿生〈訪問焚燒傳統服事件〉《玉神之音-院訊》142期，花蓮：玉山神學院，2001年，頁21-25。

徐阿生〈訪問焚燒傳統服事件〉《玉神之音-院訊》142期，花蓮：玉山神學院，

- 2001 年，頁 21-25。
- 陳俊男〈Palamal 火神祭--撒奇萊雅族民族凝聚的象徵〉《文化驛站》21、22 期，台東：史前館，2007 年 12 月，頁 41-45。
- 陳俊男〈從 Palamal 火神祭看撒奇萊雅的文化復振〉《臺灣原住民族研究學報》第四卷第一期，台北：台灣原住民族研究學會，2014 年，頁 127-151。
- 陳俊男〈從歷史看撒奇萊雅族的民族關係〉《臺灣原住民族研究季刊》第二卷第四期，花蓮：東華大學原住民族學院，2009 年，頁 163-189。
- 陳俊男〈撒奇萊雅族研究史與評析〉《國立政治大學民族學報》第 26 期，台北：政治大學，2007 年 12 月，頁 143-164。
- 陳素英〈撒奇萊雅—黃崗經緯山海的原住民詩歌〉《創世紀詩》，台北市：創世紀詩雜誌，2015 年 3 月，頁 38-43。
- 陳逸君〈「招郎」與「結盟」--加禮宛事件對噶瑪蘭族與撒奇萊雅族交互關係之影響〉《臺灣原住民族研究季刊》第三卷第二期，花蓮：東華大學，2010 年 6 月，頁 67-89
- 黃宣衛、王佳涵〈以磯崎為例談族群復振運動與村落文化發展〉《第二屆「族群、歷史與地域社會暨施添福教授榮退」學術研討會》中央研究院臺灣史研究所主辦。
- 黃宣衛、蘇羿如〈文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動〉《考古人類學刊》68 期台北：國立臺灣大學出版委員會，2008，頁 79-108。
- 黃宣衛〈一個海岸阿美族村落的時間、歷史與記憶：以年齡組織與異族觀為中心的探討〉收錄於黃應貴主編《時間、歷史與記憶》(台北：中央研究院民族學研究所，1999)，頁 533。
- 黃宣衛〈南來說？北來說？關於撒奇萊雅源流的一些文獻考察〉《台灣文獻》第 59 卷第三期，南投：台灣省文獻會，2008 年頁 199-220。
- 楊仁煌〈撒奇萊雅民族文化重構創塑之研究〉《朝陽人文社會學刊》第六期第一卷，台中：朝陽科技大學，2008 年 6 月，頁 339-387。
- 楊仁煌〈撒奇萊雅民族無形文化建構之研究〉《臺灣原住民族研究季刊》第三卷第四期，花蓮：東華大學，2010 年 12 月，頁 97-143。

賀嘉：〈中國民間文學集成的普查與耿村故事家群的發掘〉，《耿村民間文化大觀(下)》，頁 2740。許鈺：〈民間故事講述家及其個性特徵〉，《北京師範大學學報》(北京：北京師範大學，1991 年第 6 期)，頁 60。

靳菱菱〈文化的發現與發明：撒奇萊雅族群建構的歷程與難題〉《臺灣人類學刊》第八卷第三期，2010 年 12 月，頁 119-161。

劉守華：〈中國民間故事的傳承特點一對 32 位民間故事講述家的綜合考察〉，收錄於林繼富主編《中國民間故事講述研究》，(北京：中國社會科學出版社，2013 年 6 月)，頁 67。

劉秀美：〈日治時期花蓮阿美族群起源敘事中的撒奇萊雅族〉《中國現代文學》第十六期，台北：中國現代文學學會，2009 年 12 月，頁 45-66。

劉秀美：〈從族源傳說考察撒奇萊雅族民間敘事傳承現象〉《中國民間故事講述研究》，北京：中國社會科學出版社，2013 年 6 月，頁 362-375。

瞿海源著〈台灣地區天主教發展趨勢之研究〉《中央研究院民族學研究所集刊》第 51 期，1981 年，頁 129-154。

簡美玲：〈阿美族起源神話與發祥傳說初探—兼論阿美族亞群的類緣關係〉《台灣史研究》第 1 卷第 2 期，臺北：中研院台灣史研究所，1994 年 12 月，頁 86-108。

鍾敬文：〈裕固族民間敘事的文人化現象〉，《中國民間故事講述研究》，北京：中國社會科學出版社，2013 年 6 月，頁 423。

鍾敬文：〈裕固族民間敘事的文人化現象〉，收錄於林繼富主編《中國民間故事講述研究》，(北京：中國社會科學出版社，2013 年 6 月)，頁 423。原文發表於 2012 年 10 月”中國民間敘事與民間故事講述人學術研討會”

四、網路資料

行政院原住民族委員會 105 年〈現住原住民人口數按性別、原住民身分及族別分〉統計表，2016 年 7 月 13 日查詢，網址：
<http://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=940F9579765AC6A0>

花蓮縣民政局人口統計表，2016年6月26日上網查詢，網址：

http://em.hl.gov.tw/population_list5.php?typeid=3069

花蓮縣政府統計通報〈104年底全國及花蓮寺廟、教會(堂)概況〉(花蓮縣政府統計通報，2015年3月發布)，頁1-14。查詢日期2016年7月12日，網址：

<http://static.hl.gov.tw/files/11-1054-5697.php?Lang=zh-tw>

原住民族委員會，原住民人口數統計資料，2016年7月12日查詢，網址：

<http://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=0C3331F0EBD318C2C669FE6A9D86692D>

臺灣原住民歷史語言文化大辭典，撒奇萊雅條目，2016年7月11日查詢，網址：

http://210.240.125.35/citing/citing_search.asp?keyword=%BC%BB%A9_%B5%DC%B6%AE&Submit2=%AB%F7%AD%B5+%2F+%A5%FE%A4%E5%C0%CB%AF%C1