

行政院原住民族委員會文化園區管理局

**101 年度臺灣原住民族歲時祭儀及舊社與古道
(含耆老口述歷史) 委託研究報告建置計畫案**

第三分項計畫

**101 年度臺灣原住民族歲時祭儀及相關文化資料委託研究報告
建置計畫**

分項計畫報告書

- ◆ 第三分項計畫主持人：林曜同／國立臺北大學古典文獻與民俗藝術研究所 專任助理教授

| 承辦單位 |

采薈軒文創美學有限公司

(02) 2943-3007

目 錄

第一章、總論	1
第二章、計畫執行概說：研究目的、範圍、方法與預期成果	3
第三章、鄒族米貢祭 <i>Mikong</i> ：祭儀文化之復振與傳承	10
第一節 前言	10
第二節 聚落現況與族群概說	12
第四節 米貢祭 <i>Mikong</i> 祭儀過程	22
第五節 結論	25
補充資料	28
第四章、噶瑪蘭人的 <i>Qataban</i> (獵頭祭／豐年祭)：斷裂、復振與創新	29
第一節 前言	29
第二節 研究方法與文獻回顧	33
第三節 <i>qataban</i> 的中斷與復振	38
第四節 新社新創多元的 <i>qataban</i> (豐年祭)	40
第五節 立德(Kulic)部落的 <i>qataban/Lalikid</i> (豐年祭)	51
第六節 結論	53
第五章、阿美族的 <i>Ilisin</i> 祭典：以烏石鼻部落的研究為例	55
第一節 前言	55
第二節 聚落現況與研究方法	56
第三節 2012 年烏石鼻部落 <i>lilisin</i> 祭儀流程	60
第四節 結論	67
補充資料	70
第六章、邵族的新年祭(<i>Lus'an</i>)小年	72
第一節 前言	72
第二節 邵族的聚落	73
第三節 研究方法與文獻回顧	76
第四節 邵族的祭祀體系與歲時祭儀	77
第五節 2012 年新年祖靈祭(<i>Lus'an</i>)與大小祭比較	86
第六節 邵族歲時祭儀的困境與瓶頸	102
第七節 結論	103
第七章、 <i>Palamal</i> 火神祭的舉行與撒奇萊雅族的民族活力	104
第一節 前言	104
第二節 研究方法與訪談提綱	106
第三節 <i>Palamal</i> 的籌備與舉行	109
第四節 固有儀式文化的找尋	126
第五節 結 論	144
第六節 預期成效與未來運用	145
第八章、結論與建議	150
參考書目	156
附錄資料一—影像詮釋	169
附錄資料一—研究人員學經歷與著作目錄	272

第一章、總論

本計畫為「101 年度臺灣原住民族歲時祭儀及聚落古道(含耆老口述歷史)委託研究報告建置計畫」之接續計畫，其建置之目的，在於透過數位典藏技術，保存原住民聚落、古道、祭儀與耆老口述歷史等各方面之調查與研究，除了符合國科會「數位典藏與數位學習國家型科技計畫」之資料成果及數位內容需求外，並將所調查研究成果，加以數位化典藏建置於資料庫上，以傳承原住民文化語言及強化族人對自身文化的瞭解與認同，並提供產、官、學界與文創產業相關發展之基礎及提昇國際能見度，未來更可透過文創、展覽等加值運用，未來希望透過實體與虛擬的方式，將原住民悠久的歷史與傳統文化傳佈至各地。

本建置計畫案共計有三個分項計畫：(一)台灣原住民族傳統聚落(含古道)委託研究報告建置計畫；(二)台灣原住民族文化歷史記憶委託研究報告建置計畫；(三)台灣原住民族歲時祭儀及相關文化資料委託研究報告及資料庫建置。

事實上，主計畫下之三個分項計畫，看似毫無關連，實際上是相輔相成的，原住民文化資產可大致區分為「有形文化」與「無形文化」兩大類，原住民古道與傳統舊社(聚落)代表著是「有形文化資產」，而透過耆老的口述歷史方式，巧妙著將兩者合而為一，透過口述歷史等無形文化資產，讓原住民文化傳統再現，而祭儀等活動，更是未來作為原住民文化保存，甚至是文創產業的加值元素之一，因此三者實為原住民歷史與文化之整體，亦可獨立分開執行。相關工作項目說明如下：

當殖民勢力尚未進入臺灣原住民族傳統領域，大幅度影響社會文化制度之前，歲時祭儀不但是原住民各族群配合農林漁牧等生產活動所舉行的儀式行動，過程更體現各族群特有的傳統信仰和宇宙觀。換言之，原住民各族歲時祭儀準備和進行過程，除了展現傳統生產活動歷程之外，更呈現其對祖靈的信仰與民俗禁忌等傳統民俗文化的各個面向。然而，隨著臺灣逐漸被納入世界體系之後，來自西歐、北美、日本和亞洲大陸的人群，多半藉著武力與政治經濟宗教等強勢力量，介入與影響臺灣原住民族的生產與日常生活方式，不但改變傳統以農林漁牧為主的生產方式及信仰體系，同時也改變了原住民族與傳統生活方式與信仰緊密扣連的歲時祭儀。

因此，本分項計畫希望藉由回溯先民蹤跡及歷史脈絡，進行原住民有關傳統歲時儀式之文獻資料調查(蒐集)及研究、資料徵集、實地踏勘、訪談、拍攝及相關影片徵集等資料產出，以進行數位典藏工作。透過運用田野調查研究法，本分項計畫除了紀錄

所規劃的民國 101 年(2012 年)的鄒族米貢祭 *Mikong*、噶瑪蘭族豐年祭 *Qataban*、阿美族豐年祭典 *I-lisin*、邵族新年祭 *Lus'an*、撒奇萊雅族火神祭 *Palamal* 等五族傳統歲時祭儀，各篇論文也會論及各族相關的民間習俗、社會制度與傳統信仰。同時，本分項計畫也對外公告徵求民國 101 年之前的臺灣原住民各族歲時祭儀的相關影音記錄，以建構臺灣原住民族歲時祭儀之數位典藏資料庫，以利原住民族未來作為傳承傳統歲時祭儀文化，和發展各族文化產業之用。

1. 藉由舉行祭典來確立族群的主體性，使祭典成為一種族群文化認同的標誌，及將台灣原住民傳統且具意義的祭典，留下珍貴記錄。
2. 完成台灣原住民族 5 個族群 5 篇：(1) 鄒族米貢祭 *Mikong*、(2) 噶瑪蘭族豐年祭 *Qataban*、(3) 阿美族豐年祭典 *I-lisin*、(4). 邵族新年祭 *Lus'an*、(5) 撒奇萊雅族火神祭 *Palamal* 等 5 篇的原住民族傳統歲時祭儀研究報告書等相關文化資料及進行數位化保存與資料庫網站展示作業。
3. 歸納出不同行政區域範圍族人參與傳統歲時祭儀的情形，分別進行田野調查，以發現祭典文化在傳承過程之變遷，再觀察都會族人與原鄉部落間的連繫景況，透過都會與原鄉間人口移動和祭典舉辦及參與的動態性分析，使本會充分瞭解傳統祭典在當下存在價值。
4. 透過各族信仰儀式及日常生活的實踐，拍攝記錄各種生產活動之歲時祭典儀式，使其成為原住民族人重要的文化資產及社會觀念。
5. 輔以田野調查、訪問部落耆老、地方人士之訪談方式，配合實地踏勘，拍攝及徵集過去各部落辦理歲時祭儀之記錄影片，以進行原住民傳統歲時祭儀及與社會形態高度現代化競爭的多重影響下之變遷調查分析。

第二章、計畫執行概說：研究目的、範圍、方法與預期成果

透過人類學者與民族學者在世界各地的研究可以得知，原住民族歲時祭儀不但是各族群配合農林漁牧等生產活動所而舉行的儀式活動，其過程往往呈現各族群特有的信仰和宇宙觀。然而，從十六世紀以來，由於來自臺灣以外的人群與殖民政權挾著人口與武力等優勢，持續壓縮臺灣原住民族傳統生活領域與社會活動空間，導致原住民族多樣、特有的祭儀、語言與文化普遍面臨流失的危機。尤其二十世紀伊始，強勢族群所建立的殖民情境對弱勢族群文化之壓制，隨著殖民統治力量深入原住民族傳統領域，對於原住民族的民族或民俗文化之影響日益增大，更對原住民族的自尊心與主體性造成許多損傷(參林曜同 2013)。

然而，到了二十世紀後半，由於歐美各國政府面對原住民族不斷尋求自主與自治等訴求，開始有較多正面回應，加上聯合國等國際組織日益重視原住民族權益的潮流轉向影響之下，臺灣原住民族的處境因此有了具體改變。1980 年代後期，臺灣社會面對族群議題的主流論述已經從「同化主義」逐漸轉向「多元文化主義」(multiculturalism)，這也讓過去行政機關所制訂的帶有同化主義和殖民主義內涵之政策受到挑戰與修正。例如，中央與地方政府陸續成立臺灣原住民族事務專屬主管機關(例如，行政院原住民族委員會)，激勵臺灣弱勢族群開始主動參與政策制定與執行，同時提供臺灣原住民各族群前所未有的大量行政資源進行社區景觀改造和文化復振(例如，教授族語／母語、舉辦傳統祭儀等)，加上 2005 年原住民族電視台成立，更加速提振原住民族的族群認同感(參林曜同 2013)。

值得重視的是，在聯合國教育、科學及文化組織(簡稱聯合國教科文組織 UNESCO)，和國際史蹟遺址協會(International Council on Monuments and Sites, 簡稱 ICOMOS)的推動之下，至少有三項國際公約主張世界各國一起努力保護與促進文化資產／遺產和文化表現形式之多樣性，對於世界各國的文化政策與原住民族政策產生重要影響。首先，聯合國教科文組織於 2003 年通過《保護無形文化遺產公約》(Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage)，公約中指出考慮到無形文化資產／遺產是文化多樣性的熔爐，又是永續發展的保證，考慮到無形文化資產／遺產與有形文化資產／遺產和自然資產／遺產之間相互依存的關係，而且認為無形文化資產／遺產是致使人與人之間的關係更加親密且讓他們之間得以進行交流和瞭解的要素。聯合國教科文組織賦予「無形文化資產／遺產」的解釋為，一個社群、團體或個體，將其生活實

踐、再現、表達、知識與技能視為其文化資產／遺產的一部份，這種文化資產／遺產包括，1. 以語言為媒介的口傳或口述傳統；2. 表演藝術；3. 社會習俗、祭典及節慶活動；4. 有關自然宇宙的知識與習俗；5. 傳統工藝。無形文化資產／遺產是人類社群團體因其生存環境、與大自然的互動、及生存歷史條件所創造出一種世代相傳的文化傳統；這種文化傳統給予社群團體一種認同與延續感；無形文化資產／遺產的保存可以促進文化多樣性及人類創造力的發展(United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2003; 另參洪孟啟、郭麗敏主持 2005：5-6)。

再者，2005 年 10 月 3 日至 21 日，聯合國教科文組織大會在巴黎舉行的第三十三屆會議中提出《保護和促進文化表現形式多樣性公約》(Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions)，確認文化多樣性是人類的一項基本特性，強調應該認識到文化多樣性是人類的共同資產／遺產，應該為了全人類利益而對加以珍愛和維護，也應該意識到文化多樣性創造了一個多彩多姿的世界，它讓人類有更多選擇，得以提高自己能力與形成價值觀，因此成為各社群、各民族和各國永續發展的一股主要推動力(United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization 2005)。筆者發現，此公約中特別提到，應該承認或認知到作為非物質和物質資產／遺產來源的傳統知識之重要性，特別是原住民知識體系的重要性，其對永續發展的積極貢獻，及其得到充分保護和促進的需要，認識到需要採取措施保護文化表現形式連同其內容的多樣性，特別是當文化表現形式有可能遭到滅絕或受到嚴重損害時(ibid)。

第三，國際史蹟遺址協會在 2008 年第 16 屆年會通過之魁北克宣言，強調場所精神的保存：ICOMOS 美洲地區 2008 年擬定的 Foz Do Iguaçu 宣言，闡明資產／遺產成分的有形與無形，對已創立並傳承其文化與歷史意義的社群特質的保存，是不可或缺的。ICOMOS 的文化路徑(Cultural Routes)和詮釋與呈現(Interpretation and Presentation)憲章，亦認同資產／遺產的無形層面與場所精神價值的重要性。ICOMOS 主張，由於有形與無形資產／遺產特質的不可分割，無形資產／遺產且能賦予物件與場所特別的意義、價值與脈絡，ICOMOS 正考慮通過針對紀念物與場址之無形資產／遺產特別擬定的新憲草。此宣言進一步指出，第 16 屆大會，具體而言，就是青年論壇、原住民論壇與科學研討會，提供了進一步探索有形與無形資產／遺產，以及場所精神之內部社會與文化機制之關係的機會。場所精神被界定為有形(建築物、場址、景觀、路徑、物件)和無形成分(記憶、口述、書面文件、儀式、慶典、傳統知識、價值、氣味)，為實

體與精神成分，能賦予場所意義、價值、情感與神秘。我們未將場所與精神分開，從有形抽離無形，視他們為相反的事物，而是去調查兩者互動，相輔相成的多種方式(行政院文化部文化資產局 2014)。

要言之，筆者主張由於幾項因素共同作用之下，促使臺灣原住民族傳統祭儀文化有了復振的契機：第一，政府單位在國際趨勢影響之下，諸如多項國際公約的影響之下採取多元文化主義，主張保護有形與無形資產／遺產，推動社區營造政策，鼓勵在地社區紛紛成立社區或族群文化發展協會，致力於復振傳統文化。第二，臺灣原住民族正名運動有了開創性進展，強化原住民族自我認同感。第三，基督教會改變面對原住民族傳統文化的作法，從原本禁止轉變為默許甚至參與。第四，文化觀光、異族觀光與生態觀光活動興起。在這些因素共同作用之下，各族群特定、具有族群特色的文化傳統與歲時祭儀活動逐漸恢復舉行，成為當代凝聚族人認同的重要象徵機制(另參林曜同 2013)。

以歲時祭儀而言，殖民勢力尚未進入臺灣原住民族傳統領域，而大幅度影響其社會文化制度之前，各族歲時祭儀不但是原住民族各族群配合農林漁牧等生產活動所舉行的儀式行動，其過程更體現各族群特有的信仰和宇宙觀。換言之，原住民族各項歲時祭儀的準備和進行過程，除了展現傳統生產活動歷程，更呈現祖靈信仰、泛靈信仰與民俗禁忌等傳統民俗文化的各個面向。然而，隨著臺灣逐漸被納入世界體系之後，來自西歐、北美、日本和亞洲大陸的各種人群，多半藉著武力與政治經濟宗教等強勢力量，介入與影響臺灣原住民族的生產與日常生活方式，改變其傳統賴以維生的農林漁牧生產方式以及傳統信仰體系，同時也改變了原住民族與傳統生活方式與信仰緊密扣連的歲時祭儀。

因此，本分項計畫希望邀請五位長期研究原住民族各族群的專家(包括族人，各族之撰稿專家之學經歷與著作目錄請參見附錄)，藉由人類學田野調查法(fieldwork)，透過參與觀察與深度訪談，以實地調查和紀錄本計畫所規劃的民國 101 年(2012 年)之鄒族米貢祭 *Mikong*(林曜同博士負責)、噶瑪蘭族豐年祭 *Gataban*(劉璧榛博士負責)、阿美族豐年祭 *I-lisin*(葉淑綾博士負責)、邵族新年祭 *Lus'an*(鄧相揚助理教授負責)，以及撒奇萊雅族火神祭 *Palamal*(陳俊男博士負責)等五族的傳統歲時祭儀。同時，本分項計畫也對外公告徵求民國 101 年之前的臺灣原住民各族群歲時祭儀的相關影音記錄，包括數位影片與照片，以建構臺灣原住民族歲時祭儀之數位典藏資料庫，以利原住民族未

來作為傳承傳統歲時祭儀文化，和發展各族文化產業之用。

本分項計畫協同主持人必須由具數位典藏領域或具文化資產／遺產領域之學者專家擔任，本計畫一開始由魯凱族專家輔仁大學新聞傳播學系兼任助理教授王美青博士擔任分項計畫主持人。王博士由於教學與研究事務繁忙，因此從 2014 年 4 月 1 日起，由本計畫鄒族米貢祭的撰稿老師－國立臺北大學古典文獻與民俗藝術研究所專任助理教授林曜同博士接替擔任分項計畫主持人一職。

詳細而言，根據行政院原住民族委員會文化園區管理局之規劃，本計畫建置之目的，除須符合國科會「數位典藏與數位學習國家型科技計畫」之資料成果及數位內容需求外，並應將所調查研究成果，加以數位化典藏建置於資料庫上，以傳承原住民文化語言及強化族人對自身文化的瞭解與認同，提供產、官、學界文創產業相關發展之基礎及提昇國際能見度。就計畫內容來看，本建置計畫案計有三個分項計畫：(一)、臺灣原住民族舊社與古道委託研究報告建置計畫；(二)、臺灣原住民族耆老口述歷史委託研究報告建置計畫；(三)、臺灣原住民族歲時祭儀及相關文化資料委託研究報告(行政院原住民族委員會文化園區管理局 2013)

本計畫為上述「第三分項計畫：101 臺灣原住民族歲時祭儀及相關文化資料委託研究報告」，計畫內容說明如下：

1. 臺灣原住民族歲時祭儀，具體反應各族的宗教信仰和生活型態，並表現各族群先民如何配合四季節氣之運行而做生產活動。在早期，原住民的傳統生活多半是倚賴農耕及漁獵維生，族人相信這些平時靠以維生的生產活動之順利與否，是直接受到神靈的庇佑才能順利生產作物，因此傳統歲時祭儀於焉產生，如祖靈祭、狩獵祭、豐年祭及成年祭等等(同上引)。

原住民族各式歲時祭儀活動代表著每個族群的神靈信仰、社會組織、傳統生活與禁忌等文化意涵與特色，這些原住民社會中所存在的的年齡階級與會所制度，以及這些祭典與日常生活，除了是原住民傳統文化的主要精神象徵外，也是臺灣傳統文化中極為受到關注的一環。然而隨著時代歷史的變遷、外來宗教的融入及在臺灣社會形態高度現代化競爭的多重影響下，先民傳統漁獵、農耕的生活經濟方式已不再是支持傳統部落生活的主要方式，而某些因漁獵、農耕生活而存在的傳統信仰與歲時祭儀，在現今原住民部落中所留存的面貌也不再完整如昔。因此，本項計畫希望藉由回溯先民蹤跡及歷史脈絡尋根，以進行原住民有關傳統歲時儀式之文獻資料

調查(蒐集)及研究、資料徵集、實地踏勘、訪談、拍攝及相關影片徵集等資料產出，並進行數位典藏工作，忠實紀錄部落的傳統歲時祭儀、生命禮俗、生活習俗、社會制度與神靈信仰，並進而永續傳承源自祖先而來的信仰脈絡與軌跡，推廣臺灣原住民歲時祭儀文化之美，及具體呈現今原住民族傳統信仰及祭儀圖像的真實面貌(同上引)。

2. 本案需完成臺灣原住民族 5 個族群，即「鄒族米貢祭 Mikong、噶瑪蘭族豐年祭 Gataban、阿美族豐年祭 I-lisin、邵族新年祭 Lus'an、撒奇萊雅族火神祭 Palamal」等五篇臺灣原住民族傳統歲時祭儀研究報告書及耆老的訪談等相關文化資料及進行數位化保存與資料庫網站展示作業(同上引)。

本分項計畫進一步的目的如下：

1. 藉由舉行祭典來確立族群的主體性，使祭典成為一種族群文化認同的標誌，及將臺灣原住民傳統且具意義的祭典留下珍貴記錄。
2. 歸納出不同行政區域範圍族人參與傳統歲時祭儀的情形，分別進行田野調查，以發現祭典文化在傳承過程之變遷。再觀察都會族人與原鄉部落間的連繫景況，透過都會與原鄉間人口移動和祭典舉辦及參與的動態性分析，使本會充分瞭解傳統祭典在當下存在價值。
3. 透過各族信仰儀式及日常生活的實踐，拍攝記錄各種生產活動之歲時祭典儀式，使其成為原住民族人重要的文化資產／遺產及社會觀念。
4. 輔以田野調查、訪問部落耆老、地方人士之訪談方式，配合實地踏勘，拍攝及徵集過去各部落辦理歲時祭儀之記錄影片，以進行原住民傳統歲時祭儀及與社會形態高度現代化競爭的多重影響下之變遷調查分析(同上引)。

根據規劃，本分項計畫已經完成產出資料內容如下：

1. 研究報告書：五篇，需比照學術論文格式並以調查訪談內容為基礎，五位撰稿者都已經完成研究報告之撰寫工作。
2. 影像(實地踏勘拍攝)：400 張(含)以上。部落辦理歲時祭儀所拍攝及訪談拍攝所取得之照片，五位撰稿者都已經完成拍攝工作。
3. 影像(徵集傳統祭儀照片)：200 張(含)以上，徵集各部落所辦理傳統歲時祭儀之記錄影像，此部分已經完成。
4. 影片(實地踏勘拍攝)：20 小時(含)以上。部落辦理歲時祭儀所拍攝及訪談拍攝所取得之影片，此部分已經完成。
5. 影片(徵集傳統祭儀影片)：10 小時(含)以上。徵集各部落所辦理傳統歲時祭儀之記錄影片，此部分已經完成。
6. 聲音記錄：20 小時(含)以上。經由口訪所得之口傳訊息記錄，此部分已經完成。
7. 文字資料：依據聲音記載內容口譯抄錄成文字檔，此部分已經完成，放在附錄族人訪談逐字稿中。

以上資料都需做詮釋資料的建立，且每筆資料內容之欄位需依據國科會數位典藏聯合目錄中心所規定對應欄位著錄(同上引)。

本分項委託研究工作產出之數位資料需放置於本分項資料庫網站上。本分項所產出之研究報告書除需紙本編製成冊外，並需向國家圖書館申請 ISBN 發行出版，印製冊數至少 300 本(含以上)，其資料內容需依原始影像色彩格式印製，並做成翻閱式電子書(包含圖、文)，以供翻閱瀏覽使用及作為園區管理局推廣之用(同上引)。這部分將在分項計畫通過之後，即刻進行。

承繼前述三項國際公約的精神，本計畫預期成果至少有下列四項：1. 使臺灣原住民族族人可藉由典藏計畫，進而更認識及愛惜自己的文化，讓族人熟悉自身部落數位典藏的重要性，並能自主進行部落數位典藏的作為，以保存更多臺灣原住民族之典藏資料。2. 藉由實際採訪行動開啟族人認識自身文化的視野，強化對自身文化之認同。3. 提升非原住民族人士對原住民族傳統文化的認識。4. 保存具代表性的臺灣原住民族文化歷史，延續、傳承臺灣原住民族文化，避免新一代的族人產生斷層(同上引)。

截至民國 101 年底為止，根據臺灣原住民族行政單位的民族分類，以及人類學和語言學等相關學術機構之族群分類而言，臺灣原住民族共分成十四族，請見圖 1-1 原住民族委員會公告之臺灣原住民族十四族分布圖。



圖 1-1 原住民族委員會公告之臺灣原住民族十四族分布圖¹

改繪：林曜同、資料來源：行政院原住民族委員會(2014)

¹ 地圖中以紅色方塊標出的五族即為本分項計畫所調查之五個台灣原住民族。

第三章、鄒族米貢祭 Mikong：祭儀文化之復振與傳承²

林曜同

第一節 前言

回顧二十世紀初至 1950 年代之間，研究者透過田野調查所撰寫而成的調查報告，例如，臺灣總督府日本調查人員佐山融吉的《蕃族調查報告書—曹族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》(佐山融吉 1915)與小島由道的《番族慣習調查報告書第四卷》(小島由道 1918)，以及國民政府時期的臺灣學者林衡立撰寫之〈卡那布族之歲時祭儀〉(林衡立 1963：65-73)，衛惠林、余錦泉及林衡立所著《臺灣省通志稿卷八同胄志第二冊》中的〈曹族(三)：卡那布族〉(衛惠林等 1965)顯示，儘管人口僅有數百人，南鄒族 Kanakanavu 仍保有一套異於幾個相鄰族群(阿里山 Tsou、Hla'alua 與 Bunun)的宗教和儀式體系。這套體系包含了祖靈信仰、神祇信仰、歲時祭儀和生命儀禮等，成為 Kanakanavu 面對人、自然與超自然的一套宇宙觀(cosmology)和行為準則。

詳細而言，南鄒族 Kanakanavu 人擁有一套獨特的信仰體系和宇宙觀，包括隨著作物種植、狩獵和魚撈等生產活動運作的歲時祭儀、神靈信仰體系、還有生命儀禮與巫術等。當舉行這些傳統祭典儀式時，需由 Kanakanavu 特定的宗教領袖或儀式專家來執行。Kanakanavu 傳統信仰具有神祇與靈的觀念，靈可分成生靈 *tinaravai* 或 *intsu* 與死靈 *utsu* 兩種。值得注意的是，*utsu* 除了指稱死靈之外，還可以指稱神祇。換言之，Kanakanavu 將神祇與死靈分在同一個範疇(林曜同 2002)。

再就傳統歲時祭儀而言，筆者綜合田野調查成果和前輩研究者佐山融吉(1983[1915])與林衡立(1963)的研究得出，Kanakanavu 的傳統歲時祭儀計有十一種，包括開墾祭、播種祭、除草祭、拔摘祭(藜出穗祭)、嚇鳥祭、結實祭、收割開始祭、收割終了祭、收藏終了祭(驅疫祭)、敵首祭、及獵祭。若進一步從祭儀性質和主題來看，筆者認為可將上述十一種祭儀大致歸為三類：第一類為「粟作祭儀」(即小米種作祭)，此類祭儀包括前九種祭儀，包括開墾祭、播種祭、除草祭、拔摘祭(藜出穗祭)、嚇鳥祭、結實祭、收割開始祭、收割終了祭、收藏終了祭(驅疫祭)(請參見表 1-1)，第二類為獵人頭所舉行的「敵首祭」，分為前祭和後祭兩階段，³ 第三類為打獵前舉行的「獵祭」(林曜同 2007)。

² 本論文之所以能夠順利完成，必須感謝高雄市那瑪夏區所有 Kanakanavu 族人的熱心協助。

³ Kanakanavu 原有獵敵首的行動與祭儀早已不再舉行，而且在現有的文獻中，筆者也找不到關於停止的時間與原因之記載。

1950 年之後，隨著多數族人放棄傳統宗教信仰，而逐漸改信新進傳入的基督宗教(包括基督教與天主教)和漢人民間信仰，再加上稻米與玉米等外來食糧作物取代過去種植的小米等因素，使得 Kanakanavu 族人幾乎停辦大部分的傳統祭典儀式。

然而，大約從 1990 年代初期開始，幾項因素共同作用之下，促使臺灣原住民族傳統祭儀文化有了復振得契機：第一，政府單位在國際趨勢影響之下，諸如多項國際公約的影響之下採取多元文化主義，主張保護有形與無形資產／遺產，推動社區營造政策，鼓勵在地社區紛紛成立社區或族群文化發展協會，致力於復振傳統文化。第二，臺灣原住民族正名運動有了開創性進展，強化原住民族自我認同感。第三，基督教會改變面對原住民族傳統文化的作法，從原本禁止轉變為默許甚至參與。第四，文化觀光、異族觀光與生態觀光活動興起。在這些因素共同作用之下，各族群特定、具有族群特色的文化傳統與歲時祭儀活動逐漸恢復舉行，成為當代凝聚族人認同的重要象徵機制。例如，南鄒族 Kanakanavu 的米貢祭 *Mikong* 祭典就是最顯著的例子。

Kanakanavu 的米貢祭 *Mikong* 是在傳統 Kanakanavu 曆的年底小米收成時舉行，因此可算是一年的結束祭。米貢祭 *Mikong* 主要的祭祀對象為 *tamu vina'it*(簡稱 *tamvinait*) 及歷代先祖，以感謝庇佑，祭祀主要地點在祭壇／會所 *cakrit*。

以下第二節，筆者將討論南鄒 Kanakanavu 的聚落現況與族群概說，第三節探討 2012 年米貢祭 *Mikong* 的田野調查方法與過程，第四節則記錄 2012 年米貢祭 *Mikong* 祭儀過程，第五節為本論文結論。

表 1-1 Kanakanavu 傳統農事祭儀(粟作祭儀)表

儀 式 名 稱	天數	舉行時間 (Kanakanavu 曆)	現 實 的 農 事
開墾祭 <i>ma'anai</i>	1	十月(收割終了後第三月)	伐採、開墾、除去舊田上之殘株
播種祭 <i>mitoalu</i>	3	一月(桃花開時)	播種
除草祭 <i>morulabalu</i>	1	祭田上小米出芽時	除草
拔摘祭、藜出穗祭 <i>kana-koala</i>	1	四月	拔摘、疏隔
嚇鳥祭 <i>mata-ulu</i> <i>/kaisisipi-kuapa</i>	1	六、七月間小米初垂下時	植嚇鳥響板於田中
結實祭 <i>umaunu</i>	1	小米快要成熟時	
收割開始祭 <i>ala-mia'u</i>	1	七月	收割
收割終了祭 <i>mikaungu</i>	5	八月	收藏
收藏終了祭 <i>moa-nivi</i> (驅疫祭)	1	九月	
製 表：林曜同 資料來源：衛惠林等(1965：308-311)			

第二節 聚落現況與族群概說

1. 聚落現況

Kanakanavu 語稱「家屋」為 *tanasa* 或 *tanaha*，「聚落」則為 *tanasan*，其意涵為「幾個到數十個家屋聚居而成的地方」。現今 Kanakanavu 的 *tanasa* 約八成以上位於今日高雄市那瑪夏區境內的瑪雅里與達卡努瓦里內的兩個大型 *tanasan*，⁴ 即 *Tanganua* 與 *Vangacun*，其餘一些 *tanasa* 則散佈在 *Tetencu*、*Lapinia*、與 *Cipaku* 等地。⁵ 這些地名皆為 Kanakanavu 語，大多未形諸文字，原本只在居民的口語之間流通；1990 年代後半期原住民族群意識抬頭後，鄉公所重新標示公路地名時，開始將 Kanakanavu 的部分地名音譯成中文做成告示牌，立在主要道路台 21 線路旁作為指示：*Tetencu*、*Lapinia*、與 *Cipaku* 的中文譯名分別為「地天子」、「拉比尼亞」、與「吉巴谷」。事實上，那瑪夏區絕大部分的地名都是以 Kanakanavu 語命名，這突顯了 Kanakanavu 人是那瑪夏區地區最早的原居民之事實，而這也是那瑪夏區各族群的基本共識。目前，設籍在那瑪夏區的 Kanakanavu 人總數約四百餘人，若含設籍在外縣市的族人，據筆者與族人估計

⁴ 今日「高雄市那瑪夏區」更名前的舊地名為「高雄縣三民鄉」。

⁵ 現在有部分族人稱 *Tanganua* 聚落為「達卡努瓦部落」。

總人口數應該有五百餘人。

那瑪夏區目前有南沙魯、瑪雅和達卡努瓦三個里，區內的主要道路為南北向的省道台 21 線，從南到北銜接了南沙魯里、瑪雅里、及達卡努瓦里(請見圖 1-2.那瑪夏區聚落分布與相鄰鄉鎮位置圖)。台 21 線也是那瑪夏區最重要的聯外道路，由北往南依序連結高雄縣甲仙區、杉林區與旗山區等(請見圖 1-3.那瑪夏區在高雄市行政區劃中之相對位置圖)，並在旗山區連接國道 10 號這條通往高雄市中心區域的快捷道路。



圖 1-2 那瑪夏區聚落分布與相鄰鄉鎮位置圖

改繪：林曜同、資料來源：高雄縣政府(2006)

從那瑪夏區搭車到最近的甲仙區公車轉運站約需一個小時，再轉車到離甲仙最近的小型市鎮旗山區則又需 50 分鐘。若開車前往，全程可以縮短至一個半小時以內。若搭公車到高雄市，由於需在甲仙區轉搭公車，所以至少需要三個小時以上，開車前往則可略為節省一些時間。

2007 年起，儘管族人可經由國道 10 號可至左營站搭乘臺灣高鐵，使族人南來北往的交通更為便利。然而，自 2009 年莫拉克風災／八八水災／八八風災嚴重毀損了那瑪夏區聚落，以及最重要的聯外道路省道台 21 線公路之後，由於公路的修復工程受到

雨季溪水暴漲影響而時斷時續，導致那瑪夏區的聯外交通大受影響。



圖 1-3 那瑪夏區在高雄市行政區劃中之相對位置圖

改繪：林曜同、資料來源：高雄市政府全球資訊網(2013)

詳細來說，台21線在每年雨季幾乎有將近四、五個月的時間，一遇到大雨導致山崩與溪水暴漲，交通便會中斷，等待天晴之後，民眾只能依靠臨時趕工搭建的便橋與便道勉強通車，路況不佳十分顛簸，這樣的狀況對於地屬偏遠山區的那瑪夏區Kanakanavu族人生計影響甚大，特別是族人的就學、就醫以及農產品的運銷等都遭遇相當大的困難。莫拉克風災／八八水災／八八風災發生迄今已經五年，災區聯外道路

重建進度雖有進展但仍未盡理想，那瑪夏區的居民認為負責重建工程之各單位實在必須加緊腳步，政府也應該重新審慎檢視那瑪夏區聯外交通建設的安全性。

2. 族群概說

就現行臺灣原住民族行政單位的民族分類，以及人類學和語言學等相關學術機構之族群分類而言，鄒族(舊稱「曹族」)歸屬於臺灣「南島語族」或臺灣原住民族中的一族(請見圖 1-1 和圖 1-4)。有些學者根據語言與起源傳說上的差異，又將之區分出「南鄒」與「北鄒」兩群。⁶

從現今鄒族人口與地理分佈來看，「南鄒」的 *Kanakanavu* 和 *Hla'alua* 都分佈在現今的高雄市境內，*Kanakanavu* 的主要聚落分佈於高雄市那瑪夏區瑪雅里和達卡努瓦里，人口約五百餘人(請見圖 1-3)。*Hla'alua* 主要聚落則位於高雄市桃源區的高中里與桃源里，以及那瑪夏區的瑪雅里，兩地人口共約五百人(桃源區三百餘人，那瑪夏區一百餘人)(林曜同 2010b)。根據耆老指出，那瑪夏區瑪雅里的 *Hla'alua* 族人的先祖原居桃源區，屬美壠社民。大約是於 1936 年前後，先祖才陸續隨布農族姻親從桃源區翻越山嶺遷移至那瑪夏區瑪雅里居住。「北鄒」族人主要聚落分佈在嘉義縣阿里山鄉境內的來吉、樂野、達邦、里佳、山美、新美和茶山等七個行政村中，南投縣信義鄉的望美村也有部分族人，若加上移居外地者，人口總數約六千至七千人。

⁶ 詳細討論請參閱林曜同(2005, 2007, 2009)。

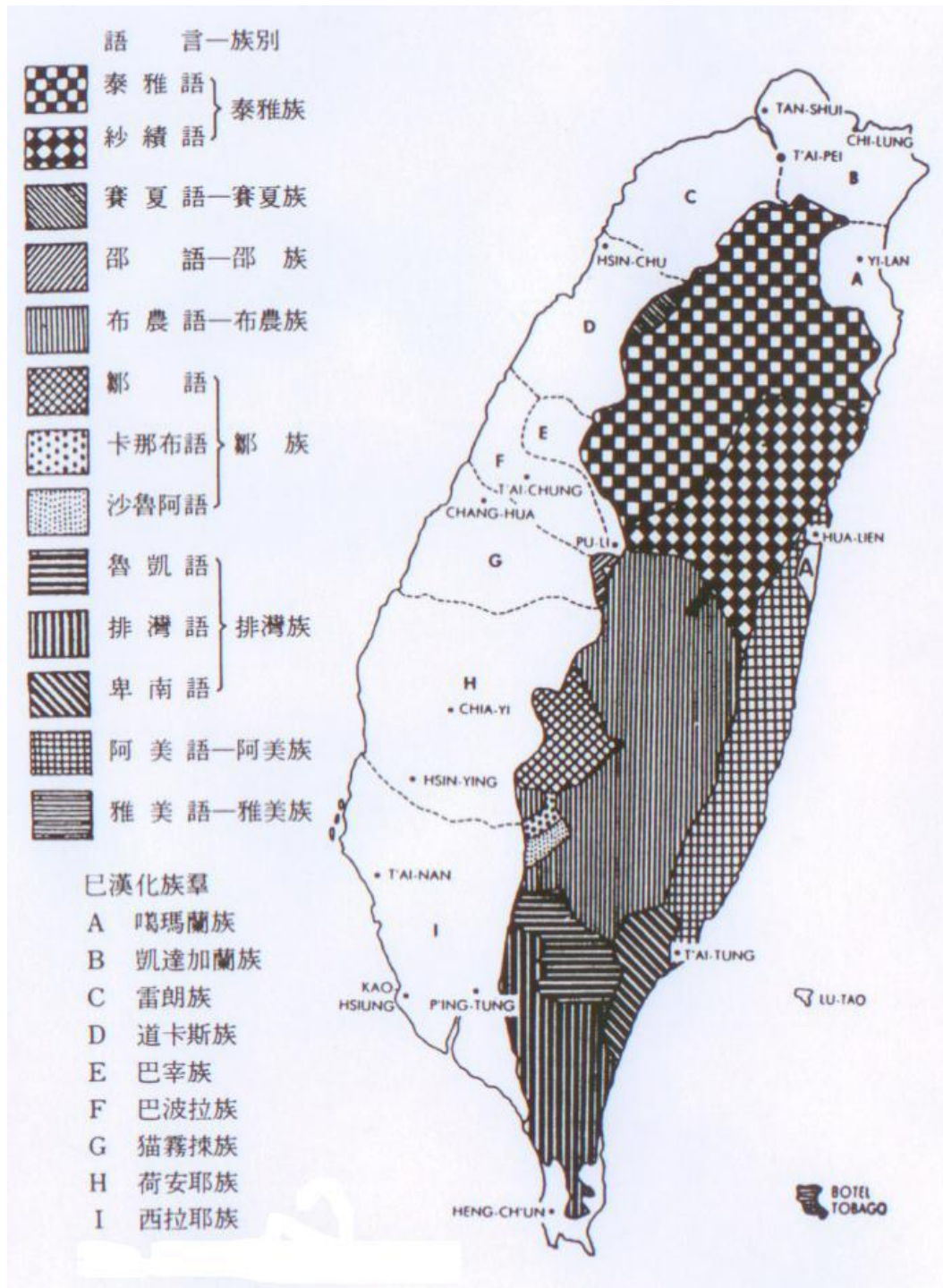


圖 1-4 陳奇祿所繪製之臺灣原住民族分布圖

資料來源： 陳奇祿(1981[1978])

從族群名稱來看，目前學者稱之為「南鄒」的這群人，是由以族語自稱“Kanakanavu”和“Hla'alua”的兩群人所共同組成，前者意涵為住在 Kanakanavu 一地的人，至於 Hla'alua 則僅知為自稱，其原意不明。「北鄒」（或「阿里山鄒族」）族語自稱“Tsou”，中文記為「鄒」，其含意為「人」（Tsou、Kanakanavu 與 Hla'alua 傳統領域分佈相關位置圖請見圖 1-5）。然而，值得注意的是，「鄒族」原本並沒有一個統稱全族的族名，如今所通用的族名，事實上是日治時期為了族群分類與統治上的需要，殖民政府官員與學者才開始採用「北鄒」語中稱「人」的字—“Tsou”作為統稱這三群的族名（詳見林曜同 2007）。

換句話說，“Tsou”或「鄒族」此一族群名稱是學者所首先命名，之後才逐漸被行政單位與族人使用作為族名。因此，儘管目前學術機構和行政單位大多將 Tsou、Kanakanavu 和 Hla'alua 都一起統稱為「鄒族」，然而根據筆者爬梳各項文獻資料和田野調查所得發現，對於諸多原住民相關研究者與族人而言，「鄒族」之族群分類與定位一直是個難題。部分研究者依照這三群人的文化特質（主要是物質文化與風俗習慣）相似之處，而主張將這三群視為同一族。然而，以之的文獻資料和筆者田野調查所得顯示，Tsou、Kanakanavu、Hla'alua 彼此間曾經存在長期敵對關係，再者，南北鄒三群各自的語言無法互通，加上其社會組織、信仰與價值觀等各方面也有著許多明顯差異，事實上三群人之間原本並沒有全「鄒族」一體的認同感。⁷ 也就是說，對於這三群人而言，其族屬是否為「鄒族」仍是一個具有爭議性的議題，因此，目前尚未有定論，值得族人與關心鄒族事務的人持續地關注與理解（參林曜同 2007, 2009, 2010a, 2010b）。

8

⁷ 詳細討論請見林曜同（2005, 2007, 2009）

⁸ 據口傳歷史指出，阿里山 Tsou 原本至少有四個大社系統，這四個大社之下各自統治若干小社，形成各自獨立的部落系統，過去彼此除了結盟之外，也曾有過敵對關係（王嵩山 1995, 2004; 汪明輝 1998）。此外，這些部落以往與獵場相鄰的 Kanakanavu 和 Hla'alua 間也曾有過競逐獵場與相互獵頭的敵對關係，故在日治時期的研究者將他們都歸類為「鄒族」之前，這三群人事實上並沒有同為一族的認同感，甚至阿里山 Tsou 的四個大社彼此間也沒有同族意識。但與阿里山的 Tsou 有所不同的是，Kanakanavu 的各社之間，或 Hla'alua 的各社之間則彼此沒有敵對關係，並且形成攻守同盟（參小島由道 2001[1918]）。



圖 1-5 Tsou、Kanakanavu、與 Hla'alua 傳統領域分佈相關位置圖(由北到南)

繪圖：林曜同

資料來源：林曜同(2007)、小島由道(2001[1918]: 5-12)、移川子之藏、宮本延人及馬淵東一(1935)

儘管如此，約從 1992 年開始，在南北鄒族人間，一項以「鄒族」為名的「鄒族」認同之建構活動逐漸展開，像是阿里山 Tsou 以及 Kanakanavu、Hla'alua 曾以「鄒族」之名共同舉辦或參與活動。不過，若透過長期的田野調查進一步檢視這些活動的起始與遞變，筆者發現，這並不代表對於「鄒族」的我族認同已經取代上述三群人各自的

我群認同感，因為 Kananavu 與 Hla'alua 的我族與他族之區辨，還有各自的我族認同不僅具有常續性，而且更在一連串的舉行傳統祭儀、重建男子會所、推展族語／母語教學、以及傳統樂舞展演等活動進行之下，持續地被突顯出來。

要言之，由於日治時期以來的行政單位、學者與媒體持續以「曹族」或「鄒族」來歸類此三群人，因此日益影響南北鄒三群逐漸熟悉「曹族」、「鄒族」此一族群稱名。加上近年來交通日趨便利，因此彼此間開始有了較以往頻繁的互動關係，像是相互邀請參加對方的祭典活動，也以同是「鄒族」來進行聯繫和溝通。然而，由於這種頻繁的互動僅是近十多年來的新興現象，而且三群間也沒有一可以互通的「鄒族」語。所以，實際上仍有相當多的族人對於目前含括 Tsou 和 Kananavu、Hla'alua 的「鄒族」一詞感到陌生或不認同。要言之，「鄒族」三群之間各自的我族認同，以及一個「鄒族」整體認同，目前仍是處於多元論述相互競爭的狀態(詳細討論請見林曜同 2005, 2007, 2009, 2010a)。

第三節 2012 年米貢祭田野調查方法與執行狀況

1. 執行過程與內容、歲時祭儀採集與訪談執行狀況

2012 年米貢祭舉行日期為 10 月 12 日，本計畫已經錄製四小時的祭典進行過程之 Full HD 影像，也拍攝至少八十張照片。筆者曾分別於 9 月 4-5 日和 9 月 8-9 日至那瑪夏區進行攝影與訪談，9 月 16-17 日至高雄市進行兩位耆老訪談。至於米貢祭儀期間的田野調查時間為 10 月 11-15 日。

筆者在田野調查期間，已經和三位 Kananavu 族人進行四個小時深度訪談，包括一位男性耆老、一位男性族語教師，以及一位女性之中生代族人。田野調查過程皆相當順利，族人提供了許多重要的協助，訪談過程皆全程錄影與錄音，三位族人都簽署受訪同意書。

2. 執行過程之困難、解決方式

高雄市那瑪夏區是 2009 年莫拉克風災之重災區，那瑪夏區各里往甲仙區之主要聯外道路省道台 21 線遭到風災重創，沿路的道路與橋梁之重建工作費時數年仍未全部完工，許多路段仍以便橋、便道作為替代方案，而且每逢豪雨就會損毀與中斷。2012 年台 21 線的交通更是從六月十日降下豪大雨之後隨即中斷，一直到九月上旬才又開放通車，期間只能繞道嘉義縣大埔鄉與阿里山鄉，增加約兩倍的時程與路程，從高雄市出發的話約需要四、五小時左右才能抵達那瑪夏區，明顯影響本研究之進度。

為因應此狀況，筆者於 2012 年九月中旬先在高雄市左營區與鳳山區，深度訪談兩位參與 Kanakanavu 推動米貢祭復振的男性耆老與女性中生代領導人物，接著在十月十二日參與米貢祭舉辦過程，並在十四日在那瑪夏區瑪雅里訪談一位男性耆老。

3. 研究方法與訪談提綱

本研究主要採用田野調查法，於米貢祭祭典準備以及祭典期間進行參與觀察與深度訪談，訪談題綱分成三大部分，詳列如下：

Part. I 米貢祭前之準備

- (1) 請問今年的○○(祭儀名稱)在什麼時候舉行？每年是否都在同一天舉行，還是依照○○事情或情況來決定？由誰來決定？怎麼決定？什麼人來主導？
- (2) 請問○○(祭儀名稱)的參與人員或家庭有哪些？
- (3) 請問○○(祭儀名稱)有那些程序？由什麼人或家庭來主持？或是分別由哪些人或家庭來參與或進行？
- (4) 請問○○(祭儀名稱)的經費來源？是否有接受那些人或單位的贊助？

Part. II 米貢祭進行之參與者、地點、過程、儀式器物與禁忌

- (5) 請問○○(祭儀名稱)進行過程中，哪些程序只有本族人可以參加？那些則是本族人和外族人都可以參加？
- (6) 請問○○(祭儀名稱)進行的地點有哪些？分別進行什麼樣的儀式？有什麼重要的意義？
- (7) 請問○○(祭儀名稱)進行過程，需要準備哪些食物？有什麼重要意義？
- (8) 請問○○(祭儀名稱)需要準備哪些祭儀用的傳統工藝物品？
- (9) 請問○○(祭儀名稱)需要準備哪些相關的一般物品？
- (10) 請問○○(祭儀名稱)有哪些禁忌？族人和外族人的禁忌有何不同？差別在哪裡？
- (11) 請問○○(祭儀名稱)邀請了那些人或單位來參加？

Part. III 族人參與米貢祭之經驗與感想

- (12) 請問今年度的○○(祭儀名稱)和往年不同之處在哪裡？(請詳述)
- (13) 請問妳/你是否常常參與 ○○(祭儀名稱)？
- (14) 請問妳/你是否可以請假(公假或事假) 回來參加○○(祭儀名稱)？
- (15) 請問妳/你參加○○(祭儀名稱)的全程或部分過程？
- (16) 請問妳/你參加○○(祭儀名稱)的感覺/感受/感想如何？

- (17) 請問妳/你的那些家人或親戚也參加了今年的○○(祭儀名稱)?
- (18) 請問妳/你以往參加○○(祭儀名稱)的經驗，和今年比較起來有什麼相同或不同的地方?
- (19) 請問妳/你認為○○(祭儀名稱)對於族人的影響或意義是什麼?
- (20) 請問妳/你認為觀光客/遊客參加○○(祭儀名稱)對於祭儀的進行有什麼可能的影響，或是說優缺點有哪些?

4. 受訪者名單與介紹 (以下依訪談時間順序排列)

受訪者一：阿布媯 Abu'u(漢名江梅惠)

現職：莫拉克風災重建委員會副執行長

經歷：高雄市原住民事務委員會主任委員

學歷：國立高雄師範大學性別研究所碩士班研究生

年紀：民國五十三年次

訪談者：林曜同

訪談時間：2012 年 9 月 16 日

訪談地點：高雄市左營區阿布媯 Abu'u 友人家

受訪者二：Pani Kanpanena(漢名孔岳中)

現職：高雄市部落大學副校長

經歷：族語考試命題委員、族語教師、上校退役

學歷：陸軍專科學校畢業

年紀：民國四十年次

訪談者：林曜同

訪談時間：2012 年 9 月 17 日

訪談地點：高雄市鳳山區家中

受訪者三：Avia (漢名余瑞明)

現職：高雄縣三民鄉公所課長退休

經歷：高雄縣茂林鄉公所、三民鄉公所課長

學歷：省立內埔農工

年紀：民國三十五年次

訪談者：林曜同

訪談時間：2012 年 10 月 14 日

訪談地點：高雄市那瑪夏區家中

第四節 米貢祭 *Mikong* 祭儀過程

關於米貢祭的由來，透過訪談(詳見附錄余瑞明訪談逐字稿)與參閱族人所撰寫的資料，可發現基本上大同小異，故綜合敘述如下(參孔効平 2009，臺灣卡那卡那富文教產業發展促進會行政組 2012)：

在久遠的歲月以前，傳說我們 *Kanakanavu* 有一位男子，某一天到野外挖 *naminsi*(類似山芋的一種食物，⁹ 族人的說法為腹痛時食用 *naminsi* 可以止痛)，挖著挖著，洞口越挖越大，洞也越來越深，結果挖出了一個大洞。

後來這位男子好奇心起，想下去看看，就手扶著梯子順著洞走下去，向裡面望一望，稀奇的想著，地底真是別有洞天。

男子看到洞裡面有一座非常美麗的房子，正好奇的向裡頭探望時，突然聽到房子裡面的 *tamu unai*(地神)說：「你這人為什麼闖入這裡呢？」這位男子回答：「我是卡那卡那富，我因為沒有食物，所以準備挖 *naminsi* 吃，誰知道挖著挖著，洞口越來越大，所以才下來了。」地神說：「好，那你就下來吧。」

這男人下去之後，地神就帶他到家的裡面深奧之處，並且給他餅，男子接過餅，覺得非常珍貴。那地神說：「這塊餅是 *vinan*(小米)製成的。」男子說：「讓我試吃看看吧。」但心裡還是有一些恐懼，後來試嚼，結果味道非常的美味可口，是男子從來沒有嚐過的美食。那男人就說：「拜託！能不能給我小米。」地神很快回答說：「可以，我不但將小米的種子給你，我也將 *ннрннарн*(菜豆)、*arican*(樹豆)、*numi*(約 1949 年左右消失的傳統作物，形狀類似芝麻)等的種子給你。」

地神並囑咐這男人，從今以後 *Kanakanavu* 人如果要祭小米，就要以地神 *tamu una* 的名祭謝。這男人後來回到地上，將種子播下，成為人類的食物，並在小米收成後祝謝，後來衍變成 *Kanakanavu* 人的米貢祭 *Mikong* (參孔効平 2009，臺灣卡那卡那富文教產業發展促進會行政組 2012)。

耆老余瑞明先生亦指出，族人為了表示感恩，所以每年收穫的時候，一定要辦這

⁹ 一稱 *namisi* 類似「山藥」(見臺灣卡那卡那富文教產業發展促進會行政組[2012]: 4)。

個米貢祭 *Mikong*。那麼，辦這個米貢祭 *Mikong* 呢，這個小米收穫以後，我們人類喔，覺得還不能吃，一定要獻給神以後，獻給上蒼以後，你才能夠吃啦。所以說，在辦米貢祭 *Mikong* 之前，一個禮拜，不管是頭目也好，長老也好，就派年輕人到山上打獵。那麼留在家裡的老弱婦孺說：「婦女部分，留在家裡。」留在家裡做什麼呢？要釀酒。釀酒也是剛好要一個禮拜才行。

米貢祭 *Mikong* 的文化復振過程，根據筆者超過二十年長期參與觀察和深度訪談的經驗得知，大約從 1990 年代起，米貢祭 *Mikong* 成為當代南鄒族 *Kanakanavu* 人每年最重要以及努力復振的傳統祭儀，2004 年和 2005 年都依 2003 年開始的慣例，也就是在當年八月中舉辦米貢祭 *Mikong*。然而，2006 年由於族人們決定等新建的祭壇／會所 *cakuru* 完成後，才一併舉行落成典禮與米貢祭 *Mikong* 的緣故，米貢祭 *Mikong* 特別延到 10 月 14 日才舉行。¹⁰

2007 與 2008 年也依循往例舉行米貢祭 *Mikong*，唯因 2009 年八月上旬那瑪夏區遭逢莫拉克風災肆虐，摧毀了那瑪夏區得主要聯外道路與橋梁，聚落之間的聯絡道路與橋梁也全部遭毀而中斷，各聚落也有不同程度的受災狀況。全區居民除了少部分留守家園之外，多數人遠離家園至高雄平地區域暫時安置與避難，2009 年的米貢祭 *Mikong* 因此停辦，直到 2011 年才又重新舉辦祭典。

為了配合原住民族委員會訂定原住民族歲時祭儀放假日的政策，¹¹ 族人經過商討之後決定，2012 年起將米貢祭 *Mikong* 祭典日期固定在每年 10 月的第二個星期五舉行，因此，2012 年的米貢祭 *Mikong* 就訂在 10 月 12 日。2012 年這次的米貢祭 *Mikong* 是由「台灣卡那卡那富產業文教促進會」（以下簡稱「台卡協會」）主辦，並且協同「高雄縣鄒族文教協進會」和「高雄縣三民鄉曹族文化協會」一起合作辦理此次的米貢祭 *Mikong*。從 2006 年開始，由於「台卡協會」中約三十到五十歲之間年輕一輩的南鄒族 *Kanakanavu* 希望盡可能地遵循與配合南鄒族 *Kanakanavu* 傳統上農事進行的整個歲時過程，以便符合傳統米貢祭 *Mikong* 作為小米收穫祭的傳統文化意涵，於是整個米貢祭 *Mikong* 的籌備過程從每年年初就開始進行種植小米(林曜同 2007, 2012)。

2012 年初由耆老們決定米貢祭 *Mikong* 籌備時程與地點，為了避開每年 5 月至 9 月的雨季，耆老們商議後決定，以後米貢祭 *Mikong* 的日期就固定在每年 10 月的第二個星期五，而今年就是在 10 月 12 日，地點在達卡努瓦里的祭壇／會所 *cakuru*。接下

¹⁰ 2006 年米貢祭祭儀過程請參見林曜同 (2012)。

¹¹ 請見附錄資料〈行政院原住民族委員會公告原住民族歲時祭儀放假日新聞稿〉。

來，族人陸續召開數次米貢祭 *Mikong* 籌備會，由各家族推派代表參與討論，決定籌備期間的各個工作細節與步驟內容，以及應該遵守的各項禁忌。10 月上旬，祭壇／會所 *cakurru* 和文化祭祀廣場的整修接近完成，於是族人開始米貢祭 *Mikong* 各項準備事宜，包括分工進行各種祭儀用品的製作與採買，祭儀古調和舞蹈的練習，以及製作各種看板、海報、邀請公文、和邀請函等等。10 月 12 日當天舉辦米貢祭 *Mikong*，活動流程請參見表 1-2。

10 月 12 日上午九點半，先由耆老到廣場上的各家族傳統家屋通報米貢祭 *Mikong* 即將舉行，請各家派出男性到祭壇／會所 *cakurru* 前集合。先由一位男子將一束火把就廣場上的火堆點火之後，拿到祭壇／會所 *cakurru* 點燃祭壇／會所 *cakurru* 上的火堆。各家接著把所準備的食物一一送到祭壇／會所 *cakurru* 上，男子到祭壇／會所 *cakurru* 前的廣場集合，接著上到祭壇／會所 *cakurru*。

男子上到在祭壇／會所 *cakurru* 之後，在男性首領與耆老帶領之下，於祭壇／會所 *cakurru* 上舉行祭拜小米祖神 *tamu vinau* 的各項儀式。所有男子象徵性地分享放在祭壇／會所 *cakurru* 上的肉和酒，並且以手沾酒塗在柱子上，然後分享酒和肉。接下來，除了留守象徵各家族家屋的小茅屋的家人之外，其餘的婦女們也集合到祭壇／會所 *cakurru* 前的廣場一起參加儀式。原本在祭壇／會所 *cakurru* 上的男子也走到廣場，全部的 *Kanakanavu* 人手牽手圍起來成半圓形的隊伍，一起緩步吟唱古調，結束祭壇／會所 *cakurru* 的米貢祭 *Mikong* 儀式活動。

接著是各家族將小米掛到家屋中間，並簡單地祭拜小米祖神 *tamu vinau*，各家族的人也會到其他家屋中拜訪。之前到場邊觀禮的各族群這時也可以到各家屋中去問候與拜訪 *Kanakanavu* 人，彼此敬酒，分食獸肉、魚、與黏糕等 *Kanakanavu* 傳統食物。

祭儀主要程序完成之後，今年的「台卡協會」在大約十一點半左右，舉辦了米貢祭 *Mikong* 主題書新書發表會，這是第一本由族人共同編輯而成的米貢祭專書。此外，由於 *Kanakanavu* 最近一年來，正積極地推動正名運動，希望可以成為臺灣原住民族的第十五族，因此於發表會之後還利用約十五分鐘的時間，舉辦正名宣導工作。¹²

¹² 2014 年 6 月 26 日行政院召開記者會，正式宣告 *Kanakanavu* 正式成為臺灣原住民族的第十六族，漢語族名為「卡那卡那富族」，筆者也受邀至現場觀禮。

表 1-2 米貢祭活動流程表

時間	項目	負責人	備註
08：30~09：00	報到	報到組	
09：00~09：30	預備	七個氏族代表	
09：30~11：00	米貢祭典	祭典組	
11：00~11：10	會長致詞及介紹貴賓	會長	
11：10~11：30	長官及來賓致詞	會長	
11：30~11：50	米貢祭主題書新書發表會	理事長	
11：50~12：20	正名宣導		
12：00~13：30	風味餐	餐飲組	
13：30~15：00	趣味活動－族語大會考 1.族語朗讀比賽 2.族語對話問答	活動組	
15：00~16：30	趣味活動－傳統競技 1.刺球比賽 2.彈弓比賽 3.舂粘糕比賽 4.射茅比賽 5.釣蝦比賽	活動組	
16：30~16：40	場地整理	各家族	
16：40~17：00	閉幕典禮	祭典組	
19：00~21：00	卡那卡那富 青年聯誼晚會	活動組	

資料來源：台灣卡那卡那富文教產業發展促進會行政組 2012

中午，所有參加儀式的族人邀請其他族群的來賓一起共享風味餐。下午則有族語大會考，包括族語朗讀比賽和族語對話問答。接下來是以家為單位進行各項技能競賽，包括有舂粘糕比賽（成人皆可參加）、射茅比賽（男子組）、釣蝦比賽（小朋友）、彈弓射準賽（青年組）。最後，各家派出代表進行刺草球比賽，以各家族為單位結算成績後進行頒獎典禮，然後團舞同歡結束當天的各項活動。晚上，則舉辦青年聯誼晚會。

第五節 結論

一般而言，多位族人反映，政府單位對於祭儀活動的補助，當然有助於儀式活動的舉辦，但對於儀式的舉行過程，應該尊重部落族人的觀點。2011年，行政院原住民族委員會請族人提出指定米貢祭 *Mikong* 為南鄒族 *Kanakanavu* 的傳統祭典日，經過族人商議之後，將每年十月的第二個星期五訂為舉行米貢祭 *Mikong* 的祭典日。雖然，這一個固定的日期與傳統上在八月小米剛收穫入倉時舉行祭典時間有所落差，但這是為了避開八月的雨季與颱風季節所做的權宜措施。曾有一位耆老反映，從八月改到十月

舉行，仍讓他感到些許遺憾。

南鄒 *Kanakanavu* 從 1990 年代初期開始推動米貢祭 *Mikong* 復振運動，從一開始由耆老逐漸回想與摸索著儀式的過程與內容，乃至於重建祭壇／會所 *cakuru*、以及建立文化廣場、教授年青一輩與兒童族語，慎重地舉行祭儀等一連串的文化復振運動，至今已經超過二十年（參林曜同 2005, 2007, 2010）。一般來說，這些年來的米貢祭 *Mikong* 復振活動，不但提供了部落族人一個重新建構有形文化資產／遺產（如，重建祭壇／會所 *cakuru*）的機會，同時也成為恢復與傳承無形文化資產／遺產的契機（如，米貢祭 *Mikong* 的舉行、族語教學與比賽、以傳統方式種植小米、民俗技藝的傳承、紀錄米貢祭等）。

詳細而言，*Kanakanavu* 的米貢祭 *Mikong*，從儀式的過程可以看到，家祭是米貢祭 *Mikong* 中一項重要的儀式過程，每一個家（族）會先進行家祭，再到作為 *Kanakanavu* 部落或族群象徵的會所 *cakuru* 前進行團體祭典。這時候，*Kanakanavu* 透過集體的行動，得以界定與認定有哪些家（族）是 *Kanakanavu* 的家（族）而與其他外族做區辨。例如，布農族有自己的家族或氏族名稱（如，*Islituan*, *Istanta*, 與 *Isbaban* 等），而這些家族必須在外圍觀禮，不會被邀請參加祭典的家祭與會所 *cakuru* 的團祭。換言之，*Kanakanavu* 表面上透過儀式祭拜小米神 *tamu vinan*、也慶祝豐收，然而，在儀式進行的同時也界定與區辨我族的範圍，以及界定部落的範圍，同時，也凝聚族人的向心力與認同感（參林曜同 2010a）。這些事件與現象都就具有重要的實際和象徵上的族群認同涵，值得未來進一步深究。

再就文化資產／遺產的角度來看，現行的《文化資產保存法》第三條所稱文化資產，指具有歷史、文化、藝術、科學等價值，並經指定或登錄之下列資產：一、古蹟、歷史建築、聚落：指人類為生活需要所營建之具有歷史、文化價值之建造物及附屬設施群。二、遺址：指蘊藏過去人類生活所遺留具歷史文化意義之遺物、遺跡及其所定著之空間。三、文化景觀：指神話、傳說、事蹟、歷史事件、社群生活或儀式行為所定著之空間及相關連之環境。四、傳統藝術：指流傳於各族群與地方之傳統技藝與藝能，包括傳統工藝美術及表演藝術。五、民俗及有關文物：指與國民生活有關之傳統並有特殊文化意義之風俗、信仰、節慶及相關文物。六、古物：指各時代、各族群經人為加工具有文化意義之藝術作品、生活及儀禮器物及圖書文獻等。七、自然地景：指具保育自然價值之自然區域、地形、植物及礦物（行政院文化建設委員會 2011）。

米貢祭 *Mikong* 單就其歲時祭儀的性質來看，就至少符合《文化資產保存法》第三條的第五項民俗及有關文物：指與國民生活有關之傳統並有特殊文化意義之風俗、信仰、節慶及相關文物。若是加上舉行儀式的會所／祭壇 *cakuru* 及相關連之環境，則又符合第三項文化景觀的定義，也就是神話、傳說、事蹟、歷史事件、社群生活或儀式行為所定著之空間及相關連之環境。由此可知，儘管尚未受到行政單位的認定，但是米貢祭 *Mikong* 無疑是南鄒族 *Kanakanavu* 最重要的、最具有登錄潛力之文化資產／遺產。環繞著米貢祭 *Mikong* 這項歲時祭儀，有許多的 *Kanakanavu* 重要的民俗、信仰、相關文物以及儀式空間等，需要透過研究者與族人合作，採用參與觀察與深度訪談等研究方法，進行紀錄、描述、解釋與詮釋。

尤其是藉由現代數位影像與錄音方式記錄下重要的儀式過程和口述傳統等，再經由熟悉數位典藏的專家進行編碼、解讀、建立後設資料／詮釋資料（*metadata*）、分析之後，建構數位典藏資料庫。這項資料庫可以再進一步透過出版成專書、上傳至專屬網站、撰寫教材、安排研習課程以及籌辦特展等方式，提供族人和有興趣之大眾進一步探索與瞭解族群文化之基礎資料。當然，族人也可以自行選擇米貢祭 *Mikong* 儀式過程中，值得深入探究的亮點（例如，神話、傳說、口述歷史、重要事蹟、樂舞、手工藝製品等）作為社區營造、發展文化觀光與文化傳承的資源。當然，無論如何運用米貢祭 *Mikong* 此項資產，最重要的前題一定是建立在尊重 *Kanakanavu* 族人主觀意願，經過充分地溝通與協商之後，不會造成族人傷害的基礎上才行。

補充資料

行政院原住民族委員會公告原住民族歲時祭儀放假日新聞稿

行政院原住民族委員會

【新聞稿】

發稿單位：行政院原住民族委員會
企劃處

新聞聯絡人：詹娟娟

電話：(02)2557-1600 轉 1714；
0937873124

傳真：(02)2557-2562

發稿日期：100年2月24日(四)

公告原住民族歲時祭儀放假日，文化傳承大家一起來

原民會依據內政部於99年11月2日修正發布「紀念日及節日實施辦法」，原住民於原住民族歲時祭儀放假1日，放假日期則由原民會參酌各原住民族習俗公告之規定，於100年2月22日公告各族放假之歲時祭儀，詳如附表，其中泰雅族等10個族已確定放假日期，至於阿美族等4個族，於日期確定後，另行公告。從今年起，無論是軍、公、教、勞工或學生，只要具有原住民身分，都可以在所屬族群的歲時祭儀日，持戶籍謄本或戶口名簿等證明其族別之文件，向工作或就讀單位請假。原民會主任委員孫大川說：「過去放假的節日都是漢族的節日，今年原住民第一次可以在自己族群的歲時祭儀日放假，可說是我國朝向多元文化、共存共榮的目標，又邁進一大步。」

原民會特別指出，這次公告原住民族各族歲時祭儀的放假日期，充分尊重各族的習俗，比如鄒族三個亞群各有其祭典，三個祭典都予以公告，由族人選擇其中1個祭典的1日放假，原住民族歲時祭儀放假日期，經原民會各族族群委員於各縣、市政府協助下，召集各族耆老、部落代表與會確定，並經原民會協商內政部、勞委會、人事行政局、銓敘部、經濟部、教育部等相關部會，並提原民會委員會議報告確認，讓放假日能符合各族的實際需求。

原民會最後指出，原住民族各有其不同的歲時祭儀，各個祭儀均有深層的內涵，對於維繫文化、凝聚族群認同，具有重要意義，因此族人均將參加祭儀視為重要義務。過去由於祭儀時間未必是假日，造成許多原住民無法參加，今年開始，原住民可以放假返鄉參加祭儀，對於原住民族文化的傳承，有很大的幫助。

撰稿人：企劃處 林書英、(02)2557-1600 轉 1325

資料來源：行政院原住民族委員會(2012)

第四章、噶瑪蘭人的 Qataban (獵頭祭／豐年祭)：斷裂、復振與創新¹³

劉璧榛、謝博剛、蔡維庭¹⁴

第一節 前言

1. 噶瑪蘭族概說

十七世紀西班牙文獻中出現的 *Cabalan*，或是漢文古籍中出現的「*Kavalan*」(噶瑪蘭、蛤仔難)一詞，原指涉居住在蘭陽平原一帶的原住民族。1810 年後此區編入清帝國版圖設「噶瑪蘭廳」，此詞轉換成對宜蘭地理空間與國家行政區的稱呼。不管是人群稱呼或是地名，「噶瑪蘭」一詞都是他人對當地及區域內主要住民的模糊稱呼，其所指稱的噶瑪蘭人，並非就是彼此效忠或依賴的一個共同體，他們並沒有今日所言主觀的族群意識(ethnicity)。潘英海(2001：213)提出地域性蘊含強烈「社」的概念，才是早期人群區隔劃分有意義的基本實體，或是如同詹素娟(1998)所採用的「村落」。

一直要到 1987 年解嚴前後，此群後裔人口較集中的花蓮縣豐濱鄉新社部落，才開始自主性地動員發起復名運動，原自稱加禮宛人(*Kariawan*)，以社作為認同的族群意識，透過宜蘭返鄉尋親、辦豐年祭等活動，逐漸聚集鄉親而醞釀興起、凝聚與擴散(陳逸君 2002，劉璧榛 2010)，於是跨社性的「噶瑪蘭」一詞，才逐漸成為散居花東海岸及北部都會區各地族人共有共識的自稱族名。2002 年政府始認定噶瑪蘭族為臺灣原住民族之一，陳水扁總統蒞臨新社部落時談到：「期盼(噶瑪蘭族)為臺灣開創尊重多元文化價值的空間」(林修澈 2003：322)，使其「成立」成為新的多元族群國家的重要表徵。另一方面，族人期望成為一個獨立分配資源的群體後，能有較多的資源解決民族文化傳承的危機，而避免被邊緣化。

「*Kavalan*」(噶瑪蘭)母語意為祖先登陸臺灣之地名，或者被詮釋為「居住在平原的人」，以作為跟原先居住於宜蘭平原的 *Pusoram*，後來戰敗遷入山中的另一個群體區辨(伊能嘉矩 1996[1896-1899]：200)。然而，噶瑪蘭人從哪裡來？這個平原與山的人群對立，恰巧是新社部落中至今仍流傳、廣為人知的講古(*pakongko*)的敘述結構與主題，族人認為此傳說正說明本文主題 *Qataban* 獵頭祭／豐年祭的起源與由來。新社耆老潘

¹³本文的口述資料特別感謝花蓮新社潘金英女士、潘金榮頭目及旅北謝宗修頭目、立德的陳夏梅女士及潘文雄先生在田野調查期間的指導，還有謝博剛、蔡維庭、林宇皇、楊惠婷與謝依萍協助收集與整理謄錄相關研究資料。

¹⁴劉璧榛為本計劃研究者，現服務於中研院民族所副研究員。謝博剛擔任助理，台灣大學人類學研究所博士生。蔡維庭擔任助理，政治大學民族學研究所碩士。

金英的口述談到：

過去噶瑪蘭人的祖先與泰雅/太魯閣人是兄妹。傳說中其原鄉在南洋小島，有一天這對兄妹乘船渡海尋找新天地，大約在宜蘭一帶登陸上岸。看到寬廣無際而渺無人煙的平原，兩人心想將來必定能夠在此開枝散葉、繁衍生息。於是妹妹到處尋找適合農耕的近水平原，最後在一條大河畔附近發現了絕佳的棲身之所。她以芒草打結做先佔記號後，便急忙的返家告知哥哥。沒想到懶惰的哥哥聽了妹妹的話後心生歹念，仔細向妹妹探詢方向後，翌日，哥哥便隻身前往，果真發現一塊肥沃的平原。雖然他看到妹妹用芒草結成的記號，不過還是將之毀壞再做上自己的標記。返家後，哥哥得意洋洋地向妹妹述說他也找到了肥美的土地。妹妹覺得有異再度動身去整理自己的田園，才發現她原來作的記號都已經被哥哥毀壞。懊悔不已的妹妹看著遠方的山巒，決心與其兄切割，憤而向山地發展，並且告訴哥哥，將來他們的後代會因為這個仇恨而彼此獵頭(*sitaban*)，這就是獵頭與 *Qataban* 獵頭祭/豐年祭的由來。因此，留在蘭陽平原的哥哥便是噶瑪蘭人的祖先，相對地移入山區紋面的妹妹，其後代便成為泰雅族人或太魯閣人。

此口語傳說中兄妹(*qaqa-suani*)爭地分家的形態，也正是噶瑪蘭人親屬亂倫禁忌中兄妹禁婚，以及手足分家(*qaqasa*)以開墾土地與形成社會組織的模式。

混合祖先起源與獵頭行動的同一類型傳說，也見於 1930 年代馬淵東一 (1931, 2011[1935], 1974[1954])、速水家彥(1993[1931])、移川子之藏(1936)、幣原坦(1954)及清水純(1998)等在宜蘭、花蓮加禮宛及新社採集到的口語傳說。日人所採集的傳說中更詳細提及噶瑪蘭人的祖先是從南洋的 *Sanasai* 島(或作 *Sinasay*、*Sanasay*、*Sunaseri*、*Sinasai*...)乘船漂流而來。伊能嘉矩(1996[1896-1899])推斷，相較於其他臺灣島上的原住民族，噶瑪蘭人可能是最後移入的一群南島語族。接續的問題是噶瑪蘭人的祖先約何時到臺灣？

我們可以從考古資料中進一步推測。根據盛清沂(1963: 117-138)、劉益昌(1993,1995: 51)及劉益昌與詹素娟(1997: 34)在宜蘭六十多個遺址挖掘的考古資料推測，距今 1000—800 年前左右，有一群歸屬於十三行文化普洛灣類型的人，開始進入蘭陽平原；接著與此類型有不連續性發展的十三行文化舊社類型，也在 600 年前左右出現，這兩類型的遺址可能是屬於噶瑪蘭族祖先所留下的文化遺跡。另陳有貝(2005a, 2005b)將宜蘭礁溪淇武蘭上文化層遺址出土的棺版木雕、瑪瑙珠、金鯉魚及陶器與文獻記載比對，

推論此遺址是噶瑪蘭人在淇武蘭舊社的遺留，其下文化層距今約有 1300 年，與上層可能同屬一文化傳統。

十七世紀西班牙人的傳教士報告與荷蘭東印度公司留下來的資料，是最早書寫噶瑪蘭人祖先的文字記錄。根據荷蘭人的戶口調查，1640 年左右宜蘭平原約有 45 個噶瑪蘭人的村落，共有 2300 戶、約一萬的人口(中村孝志 1938)。到了十八世紀末漢人勢力的進入，卻帶給噶瑪蘭人致命的改變。大部分的族人與漢人通婚，融入其社會留在宜蘭家鄉地，少部份人於 1853 年間隨著漢人開墾被驅趕漸漸往南遷徙，進入花蓮太魯閣人、撒奇萊雅人及北部阿美族人居住的夾縫中爭生存。來到新居地奇萊平原的噶瑪蘭人，以宜蘭 Kariawan 舊社的人居多，於是自稱 Kariawan(加禮宛大社之人)，也因這段接觸的歷史，北部阿美族人至今仍習慣稱噶瑪蘭人為加禮宛人。

接著在 1878 年發生的加禮宛事件中，噶瑪蘭人、撒奇萊雅人及北部阿美族人曾聯合抵抗清兵，少壯年齡層多死於戰場，又遭吳光亮處以遷社處分，最後社眾族人四散(潘繼道 2010)，進入南邊的縱谷壽豐一帶、光復鄉的馬佛和瑞穗等地，或是走海線到磯崎、新社、豐濱、立德、台東樟原及長濱等地。花蓮縣豐濱鄉的新社與立德是現今噶瑪蘭人較集居的兩個部落。1990 年代開始，以新社為中心的族群意識興起，才逐漸復振 *qataban* 豐年祭。這幾年立德也開始在部落裡凝聚共識，手牽手穿著新創的噶瑪蘭傳統服，跳起豐年祭的歌舞。本文將以這兩個部落重新復振的 *qataban* 豐年祭現況為述說主軸。

2. 新社部落的起源與現況

依據部落耆老的口述，PatRungan(新社部落)一詞噶瑪蘭語為「靠岸」之意，指此部落為其祖先乘船靠岸之地。不過在噶瑪蘭的祖先登陸聚居於此海灣之前，此地原為 Kizaya 人(阿美族／撒奇萊雅族)¹⁵所居，曾有人口眾多的 Kakitan 家族，噶瑪蘭人聚眾後才將之往南驅趕。1878 年夏獻綸(1959：71)所撰的《臺灣輿圖》中，已出現「新社仔」的地名，詹素娟(1998：234)推論此書調查應早於 1878 年，因此漢式稱呼的新社，建立的歷史應該更早於加禮宛事件之前。另外，清水純(2011[1986])在日治時期的除戶簿中發現，最早噶瑪蘭人從花蓮加禮宛庄移進新社的時間約在光緒四年(1878 年)。綜合前述，筆者推論應在加禮宛事件前後，新社遂逐漸成為噶瑪蘭人被漢人驅趕後，往南遷徙聚居的主要落腳處。PatRungan 部落形成初期與宜蘭舊社，或花蓮新城加禮宛附

¹⁵ 花蓮新社的噶瑪蘭人稱阿美族人為「Kizaya」，因為他們在東海岸地帶接觸到的是 Sakizaya 群，此群體在 2007 年經行政院院會通過，正名為撒奇萊雅族。

近六社之間的關係仍相當密切，今日親戚網絡往南則零星散佈至豐濱、立德、靜浦及台東長濱等地。

狹長的東海岸能有像新社坐擁海階地廣，有三條溪流通並於靠山處有豐富的水源等條件的地方不多，居民長期多以種水稻為生。到了 1970 年代，隨著跨越聚落中心的公路開展，人們漸漸改變生活方式。這條花東海岸公路最初是藉美援開建，為村子對外唯一的聯絡道路，在此之前對外交通相當困難，因為當地多山洞、斷崖，步行要花很長的時間。然而，從這條公路的開建，到 1995 年第二次的拓寬，除了讓地方自然資源或經濟作物容易流通到市場，卻也造成部落年青人口嚴重外流到臺北的勞動市場。現在部落內部希望藉由「變寬」的海岸公路，帶進大量的觀光旅客，以發展部落當地的文化觀光產業，如民宿、手工的香蕉織布、噶瑪蘭風味餐，或是這幾年縣府想在鄰近興建的豐濱山海劇場等，好讓部落裡的中老年人，或是 1990 年以來飽受引進外勞的衝擊，因而回流部落的年青人能有工作。

新社人口除了約八十戶的噶瑪蘭人外，還有混合著已與噶瑪蘭人通婚好幾代的 ToRbuwan(哆囉美遠人)的後裔或姻親，約有七、八戶。日治初期新社族人開始零星與鄰近的阿美族人通婚，約到了 1970 年代左右，與阿美族通婚形成的混合家庭變成多數，現在部落裡大部分都是這種混合家庭。行政區域同屬新社村還包含周遭更靠山區 Libi(復興)及較南邊的 Malalo'on(東興)兩個阿美族較晚聚居的部落。1990 年代初期新社族人還參與東興的豐年祭，甚至今日復振後的 qataban 豐年祭期間，還是間雜著阿美族的歌舞與服裝，可見彼此之間的互動相當頻繁。

3. 立德部落的起源與現況

在噶瑪蘭人移入前，清代的立德稱為「姑律」，原為阿美人的部落，因海岸礁岩多海蝕孔洞而得名為 Makodic(佐山融吉編 2009[1914])，此語逐漸噶瑪蘭化為 Kodie，或以閩南語發音稱為「龜立」。立德(Kodie)部落位於今花蓮縣豐濱鄉豐濱村。豐濱村轄下計有 Fakong(貓公)、Haciliwan(八里灣)、Tianglaw(豐富)與立德(Kodie)等四個部落，僅有立德為噶瑪蘭人的聚居區。緊鄰海岸狹長的立德部落依據居住空間區分為北方的「立春」、中部的「立德」(龜立)與南部的「立福」(龜福)三個小聚落，其中「立春」是以噶瑪蘭人為主的部落，「立福」自戰後有不少外省移民遷入而成為多數，部落中心所在地——「立德」則有噶瑪蘭人與阿美人混居。現今立德的阿美人主要是透過通婚或工作等因素自周邊移入，民國五十年代後又有外省、客家與閩南等漢人族裔移居，形成多

族群混居的現況，但即使族群來源較為複雜，整體而言噶瑪蘭人還是主導立德部落。

曾任二十多年豐濱鄉代表的噶瑪蘭族人陳夏梅談到，立德的族人多數以近海漁業為生業，過去部落曾有簡易碼頭，舢舨或漁船可直接出海，佐以夜間燃燒火把誘捕飛魚，或進行鯊魚、龍蝦等海釣。1960年代以來，因海岸侵蝕與交通不便，原有百餘戶的人口逐漸外移，不少族人遷徙至花蓮縣新城鄉七星潭沿岸的加灣或台東長濱一帶，甚至隨著工業化的發展而移居台北、桃園等都會區。與此同時，較南方同屬豐濱鄉的石梯港擴建，立德的漁船逐漸改泊於此。根據地方耆老回憶，除近海漁業外，立德過去還盛行海水煮鹽，以柴火燒煮海水為鹽滷後，再日曬昇華為結晶海鹽，用以製作大量的醃魚，接著用此醃魚與縱谷地區萬榮鄉的太魯閣族人交換布匹等貨物。

戰後基督宗教於臺灣原住民族地區快速傳播，立德部落也有包括天主教、長老教會等教派的進入，同時亦有拿香拜拜形式的漢人民間信仰。現今立德的噶瑪蘭人仍有不少傳統信仰者，雖然本地的 *mtiu*(巫師) 多已年邁過世，但家戶中仍持續舉行 *palilin* 新年祭祖儀式，同時隨著噶瑪蘭族復名成功與文化的復振，近幾年來部落也開始定期舉辦 *qataban* 豐年祭活動，成為新社以外族群意識強烈的另一個噶瑪蘭部落。

第二節 研究方法與文獻回顧

本文為區域內的比較研究(*co-ordinated comparison*)，在方法論上乃基於噶瑪蘭族新社與立德兩部落，不管在遷移的歷史背景、地緣關係及區域間的族群接觸經驗上都非常接近。再者，兩部落間長久也有通婚關係，互動往來非常頻繁。所以在方法理論上這樣區域內的多點田野，可以讓我們更清楚看到噶瑪蘭族不同部落相異的發展與復名後的變遷現況。

實際進行的研究方法主要是參與觀察、訪談與短期間的日常生活參與。筆者針對豐年祭活動與前後幾天的準備工作進行參與觀察，加上對豐年祭相關不同主題的訪談與部落史訪談。參與豐年祭後，還需花較長的時間進行接續的儀式理解與歌謠禱詞的謄錄與訪談翻譯。此外還牽涉到跟豐年祭相關的獵頭祭相關研究資料及其儀式歷史變遷資料的蒐集。

在噶瑪蘭人的祭儀活動中，*pakrabi* 巫師集體治病與祭神靈儀式、過年 *palilin* 的各家祭祖、或是 *spaw do razing* 海祭等是學者常聚焦研究的傳統宗教祭儀，相較之下關於 *qataban* 豐年祭的著墨則較少，即便今日這是一個較常為外人公開觀看的節慶式活動。

早於 1632 年在西班牙傳教士 Jacinto Esquivel(Borao 1993: 119)的文字記載中，就

有關於獵頭與穀物祭儀的相關敘述，他寫到當時居住於宜蘭地區的噶瑪蘭人，會在稻米播種、結穗及收割還有獵頭後舉行慶祝喝酒盛會，並且有特殊的吟唱歌謠。從其行文中看不出獵頭的慶典與農作祭儀之間的關聯性，兩者似乎是分開的節日而非同時舉行，不像日治時期禁獵頭以來，也禁止獵頭相關祭祀的舉行，而讓收穫祭同時取代繁多的祭儀。另外，傳教士對噶瑪蘭人在持續多天的節慶中，喝酒狂歡的醉酒樣態，也留下非常深刻的印象。

Jacinto Esquivel 在十七世紀所談到關於獵頭後吟唱的特殊歌謠，1936 年淺井惠倫於花蓮加禮宛社訪問時，曾特別請族人老毛哼唱 *romo qataban*¹⁶ (獵首之歌)，因此讓我們能夠較清楚地從歌詞中，進一步窺探此神秘儀式的內容。這也是首次在文字資料上，出現今日指稱獵頭後慶祝儀式的 *qataban* 一詞。因淺井惠倫手稿與錄音並未清楚逐字解釋歌詞內容，清水純(2005:373-375)於 1984 年在新社找報導人，根據其手稿再整理，節錄 *qataban* 的歌詞與說明如下¹⁷：

romo qataban 「首」の歌 出草ノ歌

1.*aure namai mio aure namai vanay*

2.*suare ei nanajo ho murias are namai*

3.*aure namai qomanika tanira ni misus i nirazayan*

此花蓮加禮宛社老毛所唱的 *qataban* 獵首歌謠，並不是獵首行動展開前所吟唱，而是待獵首成功並帶著人頭返回部落後，圍繞著人頭慶祝勝利的歌曲。*qataban* 歌舞會在部落的廣場上舉行，男人們必須穿蓑衣戴斗笠，並圍繞著以竹子穿刺的人頭成一舞圈，手與手用竹棒相牽以彼此區隔，一邊舞蹈一邊哼唱這首 *mio mio* 歌謠。歌詞內容主要是獵頭勇士對著敵人頭顱說話的對話形式，自問自答表示激勵自己及觀看同歡的我群族人，內容要義為：「過去那被生蕃砍去的人頭啊！那母親這麼說：生了你真是沒有用呀！我的父親離開了祖先的地，讓他覺得非常的擔心。父親看著東邊的山哭泣，因為他的小孩被獵頭了。因為離開了，所以他每天早上都想要去看，可是甚麼都看不到。我們很擔心父母的事，原來是那殺人的「生蕃」這樣輕視我們，現在他中了我們的槍彈，他們應該知道我們的厲害了吧？！我的父母躲到一個像熊所躲藏的樹洞中以防頭被獵走，看到了出草就知道我們的厲害！當我們取下「生番」的人頭，腳上綁著鈴鐺的我們，開始跳舞，你會看到我們在廣場上叮噹響地舞步，他們就會知道我們的

¹⁶ 淺井惠倫原記音為 *romo qataban*。

¹⁷ 檔案編號 OA38 p35 部分。

厲害了吧！你會知道我的子彈在你身體裡面的感受。」

另外，淺井惠倫還有一個錄音檔案(D35)的 *qataban*，是由住在臺東縣長濱鄉大峰部落的阿比所唱，其曲調與加禮宛採集的一樣，但歌詞內容不一樣。可見當時的 *qataban* 是噶瑪蘭不同區域部落中都有的普遍性祭儀。這首歌原語內容解說為：「在加禮宛的部落裡等待著，請帶你(指獵得的人頭)的兄弟過來吧！你的親戚！把太魯閣的人頭帶來吧！請你把他們帶來吧！噶瑪蘭人用很粗暴的語氣說，你不要聽他的！每天太魯閣人都會在那邊等待，等著要獵你的頭」(清水純 2005：375)。歌詞中除了獵頭勇士創詞表現自我英勇及鼓舞士氣外，歌謠還有召喚頭靈與活人靈魂的象徵功能，族人希望透過此儀式的祭祀行為，「頭的主人會把他的親友靈魂都帶過來」，然後歌者便可將他們的頭皆取回一起 *qataban* 「聚餐、喝酒」。亦即 *paspaw* 祭拜其首級、並與之歌舞同歡。透過這個象徵實踐的儀式行動，族人認為其成效會表現在未來可再獲取敵人的首級上。這些 *qataban* 歌詞中，正可看出其泛靈信仰與群體情感認同結合的社會實踐方式。

qataban 儀式中召靈的特殊信仰，也見於 1984 年明立國在花蓮新社採訪錄音 *Umus Nauing*(潘朱老毛)所吟唱的獵首歌謠中(與淺井惠倫所採錄的出草歌同一曲調)，劉璧榛(1999：140-141, 2010：46-48)於 1994 年透過與朱阿比及潘龍平的訪問，補上原錄音中潘朱老毛沒有說明的歌詞之詳細翻譯。歌詞內容如下：

1. *miomio sin nawali a-o le na na ya we*

虛詞 前奏，像喝酒醉那樣

【意指要開始了！大家彼此應和聲。】

2. *zika-zika (tiuwan naya) litoliju Kariawan*¹⁸

看看，這樣 音而已 躲藏 加禮宛

【太魯閣人在山上的地方，這邊看看，那邊看看，躲躲藏藏的偷窺加禮宛人的行動，準備要獵取人頭。】

3. *Kariawan sala nanato juwai-i a-o le nanai*

加禮宛人 音 一直看 東方 無意

【描寫敵人/太魯閣人仍不死心一直在山上等，一直在山上等，看看有沒有加禮宛人的頭可以拿，而這些 *Maitomale* 都是從東邊過來。…】

¹⁸ *Kariawan* 為此時期噶瑪蘭人之自稱詞，原是宜蘭的舊社名，在今五結季新村，十九世紀後部分社人遷移至花蓮北埔，因此在花蓮新居地也叫「加禮宛」，現新社大部分居民也是從此地再遷入。

4. *miomio sinawali , a-o le nanaya we*

虛詞 無意 虛詞

5. *tala tala may-i mauto, naonawa (juwai-i an)*

等 等 沒有 來 東看西看 東方

6. *nano a-la niyaqi tjuwatuya, a-e bo na(babau) a-o, e nanali*

拿 上面 虛詞

【拿你的頭！指在東方等你們來，可是都等不到】

7. *miomio sinawali , a-o le nanaya we*

虛詞 無意 虛詞 無意

8. *zina aimi Maitomale o qomalem*

這樣 我們 太魯閣人 拐怪，多詭計

【太魯閣人是偷偷摸摸的壞人。】

9. *may-imi ka toliju Kariawan a-o le nanali*

沒有 偷窺、躲藏 加禮宛人

【描寫噶瑪蘭人如何看待太魯閣人；說他們是壞人走路都偷偷摸摸、躲躲藏藏。】

10. *miomio sinawali , a-o le nanaya we*

虛詞 無意 虛詞 無意

新社已過世多年的 Umus Nauing 解釋，唱 *miomio* 這首歌謠時，如淺井惠倫所描述必須穿蓑衣歌舞，不管晴天或雨天，因為人頭會流出血很髒，勇士們唱歌期待天空會下雨以洗刷邪氣。後來，部落中如果久未逢甘霖，老人們也會穿蓑衣唱 *mio mio* 的歌舉行 *qataban*，因此它也是一個祈雨的儀式。從這些文獻回顧的歌謠研究中我們可以看出，*qataban* 儀式過去實與獵首活動息息相關，噶瑪蘭人南遷至花蓮加禮宛，或是在新社噶瑪蘭部落建立的初期，族人仍頻繁地與周邊族群彼此進行小型獵首戰役。藉由 *qataban* 儀式的舉行，在部落族人、祖靈與異族頭靈之間建立起連結關係，也同時將部落的生活空間、土地森林資源與耕作息息相關的雨水置於祖靈與異族靈信仰的架構下。因此，這時期的 *qataban* 並不完全是一套靜態的儀式，而是在數百年來噶瑪蘭人的離散遷徙行動中，成為代代創新的地域性部落認同的生產機制。

物換星移，六、七十年後李王癸與吳榮順(2000：163)在新社採訪朱阿比巫師演唱 *mio mio*，雖然是同一曲調但 *qataban* 歌詞內容已完全跟獵頭無關，變成是慶祝稻作收

成與擔憂文化傳承斷層的問題，歌詞最後還混合巫師祭儀 *kisaiz* 的歌詞，詳述如下。
接著，下一個章節我們將進一步探討這個巨大改變的過程。

1. *miomio sinawari auri inanayai*

春天耕作 夏天豐收

【春天耕作，夏天豐收。】

hina uqaririzaqan ta ya stangi dedan a zaw auri inanai

高興 咱們 現在 日 這個 夏天豐收

【咱們今天很高興夏天豐收。】

2. *miomio sinawari auri inanayai*

春天耕作 夏天豐收

【春天耕作，夏天豐收。】

hina uqanamu qunyana qini baibaiyana?

要怎麼辦 如何 如何 祖母

【祖母要怎麼辦？】

auri inanai

夏天豐收

晚近二十年來，受噶瑪蘭族復名運動的影響，公開聚集宜蘭、台東與花蓮鄉親族人的 *qataban* 也逐漸為學者所注意，例如陳逸君(2002)聚焦研究豐年祭在 1990 年代後的復振。她認為此風潮相當程度是為了建立與鄰近地區阿美族人的差異，以年齡階級、歌舞與服裝的再創造等方式，重新塑造噶瑪蘭人的族群意識，同時也透過此一祭儀的公開展演與媒體的宣傳，呈現了噶瑪蘭文化與族群意識。劉璧榛(2010)則更進一步分析新社部落—乃至於集體的「噶瑪蘭族」與此一框架內的次團體，如何利用 *qataban* 對內(新社部落、原鄉與旅北、教徒和非教徒)與對外(國家、他者)「展演」，以進行各種層次的社會協商。一方面透過 *qataban* 儀式展演中，挾有的各種文化象徵元素與戲劇效果作為想像「我群」的機制，並成為對內斡旋群體間差異與衝突；另一方面，也透過政府、媒體及學術界的參與與相互觀摩，建立了一套與傳統斷裂而國家化的族群想像，並藉此向政府宣稱及協商其族群的「存在」。從上述 *qataban* 相關的研究文獻回顧可以看出，歷經自宜蘭原鄉離散，並重新在花蓮加禮宛平原與海岸地帶新社重組的流動經驗，以及逐漸國家化與基督教化的歷史情境脈絡下，此儀式活動的劇烈轉變，由

獵頭後祭頭的召靈儀式，到成為祈求稻作豐收的慶豐年，近幾年又經歷驚人的復振過程，轉變作為內部整合次群體，以彰顯噶瑪蘭族在當代臺灣社會主體性的場域。*qataban* 儀式的意義也從界定人群、時空與宗教層面的象徵，到當代轉型為彰顯噶瑪蘭族族群性的存在。

第三節 *qataban* 的中斷與復振

1. 斷裂的 *qataban*

清末噶瑪蘭人的新故鄉花東也逐步國家化，到了日本統治時期總督府更強制收繳槍枝、嚴禁獵頭，並將相關祭儀「迷信污名化」，使得 *qataban* 原有存在自我防衛及作為地緣政治的主體逐步消失。新社部落耆老潘金英談到，為執行皇民化的政策(1936-1945)，日人要求新社的噶瑪蘭人，到鄰近的東興部落神道教的神社參拜，同時噶瑪蘭傳統信仰中的 *kisaiz* 與 *pakrabi* 儀式，僅能暗地偷偷舉行，至於公開聚眾的 *qataban* 獵首祭，更是嚴格禁止，若有逾越會有生命的危險。到了二次戰後國民政府遷臺，為了與西方國家在政治上聯合抵抗共產黨，開放從中國撤退來臺的基督宗教之傳教活動。許多傳教會開始進入偏遠的花東原住民族部落傳教，巴黎外方傳教會(Missions étrangères de Paris)法籍神父學習阿美語及噶瑪蘭語傳福音，並透過發放麵粉和奶粉等資源，讓大部分的新社族人改宗。現任頭目潘金榮回憶早期的情況談到，神父們剛開始並不認同地方的傳統神話、傳說或儀式信仰，直到 1977 年由於梵諦岡對於本土文化態度的轉變，天主教會才開始藉由父親節慶祝活動的名義重新進行 *qataban* 形式的歌舞歡慶活動。七〇年代除了教會的 *qataban* 活動外，旅北噶瑪蘭同鄉會的頭目謝宗修也回憶到，由於當時仍然是農業社會為主，在八月稻作收割農忙結束後，由住在鄰近地區的幾戶人家所組成的換工團體，也有舉行小規模類似豐年祭的慶祝活動，因為也有不少阿美族人參與，且周邊環繞著阿美文化，所以多用阿美語 *lalikid* 一詞稱呼，意指牽手跳舞之意。

2. *qataban* 的復振

加禮宛事件之後，新社的噶瑪蘭人長時間隱沒在阿美族人的身影下，一直到 1980 年代末，噶瑪蘭人的族群意識才慢慢地頭目及菁英的領導下，逐漸集結、擴散到開始復振 *qataban*。新社女性領導人潘金英回憶整個族群意識覺醒的過程談到：族人陳健忠在擔任豐濱鄉鄉長任內(1973-1982)，開始找尋自己的噶瑪蘭族群身份，逐漸在公開的場合推廣噶瑪蘭文化(劉文桂 2002：8)，如往年在他爭取舉辦豐濱鄉的聯合豐年祭活

動中，噶瑪蘭人雖穿著阿美族服裝，但總有一段時間堅持唱噶瑪蘭的古調。在長老偕萬來的回憶中也特別談到，當時還是戒嚴時期，沒有人敢進行大型的活動集結動員，豐濱鄉 1978 年的統一聯合豐年祭是一個開始，陳健忠鄉長藉由日治時期運動會的方式進行，以符合官方允許的意識形態，實際上他注意到透過聯合豐年祭醞釀政治動員的潛力。

時任新社頭目兼豐濱鄉鄉民代表的林金榮，在其任內也積極向鄉公所與代表會爭取噶瑪蘭的相關活動。他曾經趁國立臺灣博物館展覽在新社所挖掘的石棺(*ludan*)的機會，提案於 1987 年在台北新公園舉辦「豐濱之夜」時，能夠表演噶瑪蘭的歌舞活動，正式將噶瑪蘭人復名的議題與特殊的文化公諸於臺灣大社會。此時也是噶瑪蘭文化復振的重要關鍵時刻，老人家們努力的回憶過去噶瑪蘭的歌謠，由巫師朱阿比帶領教學，再由潘金榮先生以羅馬拼音的方式記錄，逐步的整理 *qataban* 歌謠的歌詞與順序，同時也依照現今新的社會現況創作新的歌詞。

約 1980 年代末，到了潘阿木村長、天主教教會頭目周一郎以及潘清波擔任新社頭目期間，部落才決定恢復共同的 *qataban* 活動。*qataban* 的復振跟噶瑪蘭人的復名運動及族群意識的興起息息相關。初期新社的噶瑪蘭人，除了參與鄰近東興阿美族人的 *lalikid* 豐年節，建構多重認同外，部落內外被族人稱為 *qataban* 的活動開始蓬勃興起，產生不同的創新形式。如原有每年定期 8 月 8 日由天主教會主辦融合阿美族教友的 *qataban*，加上在「豐濱之夜」歌舞首度展演之後，*qataban* 開始出現現代劇場表演的新模式。族人將 *qataban* 以展演的的方式，搬到宜蘭舊社祖居地、台北國家音樂廳及花蓮文化中心等地演出。1989 年開始迄今，在新社內部也復振屬全部落參與性質的 *qataban*，此類型的 *qataban* 活動至 1993 年起改由社區發展協會統籌。同一年 1989 年起，還有移居都會的「旅北噶瑪蘭鄉親聯誼會」，也在非原鄉的汐止開始舉辦小型的 *qataban*。

這幾種不同形式的 *qataban*，在 1980 年末到 1990 年初，短短的五、六年間如雨後春筍般突然湧出，明顯展現出 *qataban* 成為族人有意識地與大社會互動所做的動員機制。最後，加上 2003 年 12 月底為紀念正名成功而舉行的 *qataban*，共有五種不同人群及不同時空的組合，但歌舞形式及流程類似的 *qataban* 節慶歌舞活動(劉璧榛 2010, 2012)。整體而言，噶瑪蘭社會在長期的互動歷史中，其內部受到大社會的影響已經異質化，如國家強權的介入、多數人接受基督宗教、經濟生產方式改變、資本主義化、

全球化、政治黨派化與周遭族群通婚關係的轉變等，這些都使得人與人之間的連結越來越分歧，個人參與的次群體增加，衝突也不斷產生，在不同的衝突協商後，導致各群體獨立運作出創新的 *qataban*，作為小群體自己表述與詮釋不同「傳統」的場域，而創造出多元形式的 *qataban*。另一個角度，也可看到 1987 年後逐漸形成的新族群團體，無法在單一的 *qataban* 下創造團結，而是要透過次群體間集體協商，形成互動主體；或者說是展現個體非僅有單一的族群認同，其實還有地域、城鄉、宗教、世代等多元認同面向(同上)。接下來，我們將逐一介紹各種不同人群組合的 *qataban*，首先以參加人數最多、新社部落性的 *qataban*，接著以天主教教友為主的 *qataban*、旅北的 *qataban*，最後再介紹立德部落這幾年也興起的 *qataban*。

第四節 新社新創多元的 *qataban*(豐年祭)

1. 新社部落性的 *qataban*

1990 年代新社部落多在 8 月初復振集體性的 *qataban*，為期兩天。第一天主要是豐年祭歌舞慶祝活動，第二天則是吃魚檢討大會，參與人員主要以新社部落全體噶瑪蘭人為主體。在 *qataban* 豐年祭舉行期間，旅北的青年也多會排除萬難返鄉參與，因此現今 *qataban* 是旅北的年輕族人回家團聚、聯絡感情並分享彼此生活經驗的重要日子，同時已成為行政院原住民族委員會公告，噶瑪蘭族歲時祭儀的國定假日。

整個 *qataban* 活動的經費是由部落各戶贊助¹⁹，另政府行政部門如東管處、縣政府與鄉公所也會給予補助²⁰，還有政黨與原住民族民意代表的紅包，以及參加的鄉親紅包與酒類贊助禮品等。豐年祭開始前，由頭目領導事先召開幾次會議，確定 *qataban* 舉行的時間與地點，並成立籌備會來運作。籌備會主委再將工作分配給不同的小組，如：祭典組、總務組、場地組、行政組、文宣組與接待組等，各個小組各司其工。

豐年祭籌備組織中的小組，由部落近年來開始復振的年齡階層成員中分派。1990 年代在歷經「豐濱之夜」後逐漸高漲的噶瑪蘭文化復振熱情下，過去部落社會的組織，特別是男性年齡階級也重新以當代青年會的組織形式重現(陳逸君 2002：118)。部落形成初期新社的年齡階層(*sabasabayan*，或簡稱 *sabasayan*)是為了部落的共同防衛而組成，同時也肩負了部落公共事務的指揮調度與執行，但這樣的動員機制自日本殖民以來業已中斷許久，族人對其組織結構、功能及名稱，或因年代疏遠，或因受鄰近阿美族年

¹⁹ 以 2012 年的豐年祭為例，部落每戶贊助 1000 元，共 59 戶贊助。

²⁰ 以 2012 年的豐年祭贊助為例，東管處有 8000 元、花蓮縣政府 3 萬元、豐濱鄉公所 7000 元補助。

齡階級的影響，而眾說紛紜有不同的說法。噶瑪蘭旅北同鄉會頭目謝宗修談到，日治時期以後雖然沒有 *qataban* 豐年祭，但是舉凡部落內有人茅草屋換屋頂或者是稻作收割，都仍然依靠年齡階層的方式分組協力。只要部落有人要蓋房子，頭目就會召集年青人依序報訊息下去，並且分配各年齡層工作。所以雖然形式上的傳統年齡階層曾經沒落，但年齡階層的精神一直都存在，並非現在才重新恢復。

十九世紀末新社部落形成之初，其男性年齡階層在 14-70 歲之間區分為青年、壯年與老年三組，三歲為一個間距，級名採襲名制(劉璧榛 2008：48-49)。今因留居部落人口驟減，主要僅分成三級：*dama ni sabasabayan*、*cihabisay*、*bahbunan* 整理製表如下：

表 2-1.男性年齡階級

名稱(噶瑪蘭語)	名稱(阿美語)	年齡層	專責事務
<i>dama ni sabasabayan</i>	<i>mama no kapah</i>	50-55 歲	部落事務的總指揮
<i>cihabisay</i>	<i>lakeling</i>	40-50	專責事務的規劃與分配
<i>bahbunan</i>		35-40	部落警戒與危安通報
<i>lauoauo</i>		11-20 歲	等同於傳令，隨時待命協助
見習生		7-10 歲	向長輩學習各種生活知識

頭目潘金榮說明，過去從 15 歲以上一直到 80 幾歲的男子，都有義務加入男子的年齡階層組織，但實際上部落事務的執行者，主要是 55 歲以下的青年男子。每一個個別的年齡階層稱為 *kapudan*。其中年紀最長相當於 50 歲以上的稱為 *dama ni sabasabayan*²¹，猶如部落青年之父一樣，專責部落事務的總策劃與責任的擔負。再下一階相當於 40 至 50 歲之間的稱為 *cihabisay/lakeling*²²，噶瑪蘭語意為「帶刀者」，這個年齡層是負責部落事務的任務分配。過去部落防衛任務中，無論是武器整備、後勤補給或人員調度都是由他們負責。35 歲到 40 歲之間是 *bahbunan*，此詞的噶瑪蘭語意為「站哨」，他們專司部落的警戒勤務，如遇緊急事故要立即回報給部落，因此豐年祭期間需在聚會所內輪班睡覺，隨時都要有人值勤。至於年齡組織中最小的稱為 *lauoauo*，字面的意思是小小隻的飛魚，其功能等同於傳令，隨時準備掃地、整理場地或機動協助各項事務。在 *lauoauo* 下面，還有見習生，他們要跟老人家學習各種知識，包括生火、取水、

²¹ 相當於海岸阿美男子年齡階層組織中的 *mama no kapah* (青年之父)，有時在日常生活語境中也會使用 *mama no kapah* 這一個詞彙。

²² 或者在日常生活中較常使用 *lakeling* 一詞。縱谷地帶的阿美族，特別是光復地區的馬太鞍部落也有這一個年齡階層的級名。

獻肉給老人。

今日面對年齡階層的斷裂與失憶，或者面臨參與人員不多的狀況，旅北頭目謝宗修談到為了貫徹噶瑪蘭人的主體性，必須要與阿美族有所區隔，如果階級沒有那麼多，可以像臺東的阿美族一樣，改用創名制的方式，讓人們一聽就知道他們是歸屬於哪一個年代，而成員的部分雖然過去是每三年一級，現也可考慮將時間拉長，讓每一個階層能夠有更多的人參與，免得豐年祭期間某個階級沒有人手。

2. 新社部落 *qataban* 的活動過程：

qataban 第一天早上主要是彩排並預演下午的歌舞活動。約八點左右，新社部落全體族人依照年齡階級、男女、身分等各自穿著噶瑪蘭復振創新的「傳統」服裝，先到事先佈置好的會場集合，而未著傳統服的族人來到現場時，衣著則也會以黑白色系為主。族群意識抬頭後的噶瑪蘭人，刻意收起過去穿著的阿美族紅色衣服，新創黑白配色，以凸顯噶瑪蘭人的審美觀與主體性。

人群聚集後，由大會司儀先說明本年度的 *qataban* 活動的流程以及注意事項，說明完後，由頭目對年齡組織的幹部以及青年會的會長精神喊話與勉勵，隨後政府部門的官員以及原住民族民意代表等也陸續到達會場。除了致詞之外，外賓也會贊助紅包，並由頭目以及青年會長代表收下。

10 點左右便開始進行下午的大會進場預演以及排練歌舞，不會跳大會舞的人，也在這個時候向年齡階級成員與耆老學習，以期下午的大會舞可以整齊。同一個時間會場旁，*lakeling* 階級的成員一大早便會先在會場旁邊殺豬、處理豬肉，並起爐灶烹煮豬雜湯，準備午餐。近午，年齡階層擺設好用餐桌椅以及上完菜後，族人便在會場聚餐。當天的菜色除了年青人準備的豬肉湯外，多由族人自己帶菜與糯米飯來，主要還是以當地常食用的海菜、小海參等海邊特色的食物為主。

午餐用畢後，因為天氣熱，部落年長者會先回家休息片刻。大約下午 2 點多左右，部落族人才會又陸續開始到會場。有些早上未著「傳統」服裝的族人，也會換上族服。這個時候會場入口的禮金台才正式擺設，由部落的女性青年收取從各地而來參加 *qataban* 來賓的紅包與禮品，並寫紅紙張貼告示。

qataban 的活動從下午三點恭迎頭目進入會場正式揭開序幕，頭目在新社部落全體族人的列隊簇擁下，帶領已先行在會場外整好隊，等候入場的籌備會工作人員以及年齡階級的幹部，魚貫進入會場，過程中頭目會與部落長者寒暄，感謝他們在部落中對

噶瑪蘭文化傳承的貢獻；待大家就定位後，由部落最資深的 *mtiu* 巫師引導下，頭目拿麥克風用母語說明，帶部落全體族人開始 *paspaw*(祭拜)，並依方位順序向祖靈敬獻祭品²³，禱詞內容為祈求大會順利進行。

祭祖後新社全體族人便在頭目、耆老與新社部落領唱的帶領下，按年齡階層分別依序圍繞成圈跳迎賓舞。歌曲主要是重新創詞的母語歌，而歌唱形式則是每一段都由領唱起頭，族人接著一起合唱，參雜部份答唱，除了噶瑪蘭族人之外，與會來賓也被邀請加入大會舞。

在約莫半個小時至 1 個小時的迎賓舞告一個段落後，司儀先介紹來參加豐年祭的嘉賓、原住民族民意代表以及部落代表，其中較特殊的是，會特別介紹從宜蘭原鄉來同歡的噶瑪蘭鄉親，與鄰近的立德部落、台東樟原部落以及阿美族豐濱部落的族人等。另外，不同區域的噶瑪蘭族團體如旅北同鄉會也會回來參加。同樣地，新社部落也會在來訪部落舉行豐年祭時，由頭目領導青年團與代表一起回訪，以促進友好部落間交流。

後半部分則由各個不同團體的噶瑪蘭族人帶來各項歌舞表演，如旅北同鄉會的婦女團、青年團、新社部落的婦女團、兒童團、青年團以及立德部落的青年會及婦女團等。表演的曲目很多元，包含噶瑪蘭創新歌曲，如旅北同鄉會婦女組表演噶瑪蘭歌手高向鵬的「噶瑪蘭青年之歌」、阿美族的組曲如婦女團表演的「阿美三鳳」、「西別哼哼」，以及新近的原住民族流行創作歌曲，如兒童組表演王宏恩的歌曲等。這些表演的節目主要以娛樂性質為主，觀眾也會隨著歌舞的精彩度以酒杯壓著現金打賞互動。整個表演活動，時常會因為觀眾與表演者的互動而產生娛樂效果，帶起豐年祭歡樂氣氛的高潮。

在各個團體的表演活動告一段落後已近黃昏，年齡階層接著負責整理場地，雖然晚宴辦桌是由外燴承包，但準備擺設桌椅、端菜與清理等工作，皆由部落年青人負責。跟阿美族豐年祭時多以家族為中心，歌舞後回到自家聚餐的情況相當不同，噶瑪蘭人不分家族或是賓客皆留在會場共餐，顯現出部落集體的概念強於家族的運作。另如同午餐，晚宴主要菜色也以當地風味的食物為主。在進餐的同時，部落各個幹部使用噶瑪蘭語精神喊話，藉此凝聚新社噶瑪蘭人對於文化以及傳統的認同外，也會報告部落整年度的政府施政狀況以及年度經費的收支；除了部落幹部的精神喊話之外，一同來

²³ 祭品分別是整串檳榔、荖葉、酒(米酒與維士比)、豬肉與豬尾巴。

慶祝的各部落代表也會上台致詞，並代表部落祝福新社的 *qataban* 順利外，也感謝新社對於傳承噶瑪蘭文化的努力。上台致詞的幹部與鄰近噶瑪蘭族部落代表，多使用噶瑪蘭語致詞，藉此凸顯噶瑪蘭族人我群的認同。與會的原住民族民意代表以及政府機關代表也會上台，除了不免俗地說上幾句噶瑪蘭語給予祝福並送上紅包禮金外，也不忘宣傳政績以及說明未來的施政方針，讓 *qataban* 的晚會充滿政治色彩。在這個時候與會族人以家為單位分桌而坐，男性則按年齡階層分桌，除了一邊享用晚餐，也多互相敬酒。

晚宴後又開始歌舞，族人一同圍繞成圈再跳大會舞。此時的大會舞，除了新社部落自己人領唱帶舞外，也會讓其他部落的代表人物來領唱，如立德部落的前噶瑪蘭族群代表潘文雄以立德的歌曲領唱。豐年祭中噶瑪蘭族人藉由歡唱共舞噶瑪蘭的母語歌曲，雖然不少是阿美曲調，卻從中凝結噶瑪蘭人的當代認同。整個豐年祭在大會舞結束後畫下句點，許多族人回到家中仍舊沉浸在節慶的歡樂氣氛中，在親朋好友小聚的同時，除了交流彼此的生活經驗以及近況遭遇外，更在當中可以相互感受到彼此對於噶瑪蘭人的我群認同。

3. 完工吃魚(*makelang*)與檢討會：

第二天一大清早，年齡階層中的 *lakeling*，會先去市場買魚，然後帶回部落殺魚煮大鍋魚湯，而部分成員則整理涼亭，準備中午的檢討大會事宜。在一切準備就緒後，約莫 11 點左右族人便紛紛提著飯前往涼亭場地。11 點 30 分左右檢討大會開始，先由年齡階層負責會計的幹部，報告本年度部落舉行 *qataban* 的收支情況，以及與其他友好部落預估互相回禮的收入與支出，讓部落族人了解今年部落可以運用的經費情況。隨後由頭目主持，進行對本年度 *qataban* 活動的檢討。大會中，由長者先發言，表現敬老尊賢的精神，再由年青人提出建言，發言沒有男女性別區分，只要是新社部落族人都可以提出意見進行檢討。如 2012 年有人提出 *qataban* 的服裝需要更整齊一致、討論如何讓年齡階層以及部落旅外成員踴躍回鄉參加 *qataban*，年齡階層與籌備會籌組活動時，如何提高族人配合與參與度，以及 *qataban* 期間經費收支與維持秩序問題的討論。在 *qataban* 活動檢討完畢後，也會開始對部落做年度反省，族人熱烈參與發言，希望從中討論未來部落的發展，以及如何藉由原鄉部落的活動，來凝聚噶瑪蘭人的認同。在檢討會當中，有時候場面不免也會有衝突，但從中卻可看出參與的族人對新社部落的歸屬感。

過午 1 點左右，檢討大會告一個段落，族人紛紛以家(*lepaw*)為單位，席地圍圓而坐，主食則以吳郭魚為主，年齡階層負責分配魚湯，而部落族人也會帶自己在家中已經準備好的海菜，與眾人分享。頭目帶領禱告後大家開始吃魚，表示 *qataban* 豐年祭活動的結束。

4. 天主堂主辦的 *qataban* 豐年節

根據頭目也是教會領導人潘金榮耆老的回憶，從 1977 年開始，天主教會便開始有復振 *qataban* 的相關活動，他認為目前部落的豐年祭，可能是從新社天主堂的 *qataban* 活動推廣出去的。天主堂主辦的 *qataban* 規模相對較小，因為參加的人僅是新社噶瑪蘭族或是鄰近關係友好的阿美族教友，以 2012 年為例約有 35 人。又新社部落的青壯年族人多外出工作，因此參與天主堂 *qataban* 的活動者，以部落年長者、少部分留在部落的青壯年人以及隔代教養的孫輩小孩居多。

天主堂固定於每年 8 月 8 日父親節舉辦豐年祭，因此改宗的教友與當地人多習慣稱天主堂舉辦的 *qataban* 為「爸爸節慶祝活動」。其 *qataban* 活動主要由當地教區的神父與部落的傳教員以教會的規章組織來做統籌，此動員模式與部落的 *qataban* 由青年會、部落幹部與頭目來主導有很大的差別。教會的豐年祭可分成兩部分，首先是天主教的望彌撒儀式，第二部分則為戶外的歌舞活動。除了教友之外，部落沒有改宗的族人，有時候會在歌舞活動的時候加入，以慶祝父親節的名義同歡慶祝。

天主堂的 *qataban* 與新社部落的 *qataban* 一樣，都是下午才正式開始。大概下午 2 點左右，教友著噶瑪蘭創新「傳統」的黑白服飾陸續地前往天主堂。在彌撒開始前，教會幹部會先到天主堂的祭台擺設，放上儀式所需敬獻的紅包與祭品。除了天主教儀式必備的聖杯與聖水等特定祭祀用品外，族人還會另外準備當年收成的農作物，如米、香蕉、南瓜、芋頭、飛魚乾以及節慶時必備的糯米糕(*nuzun*)等，目的乃感謝天主在一年中對農作豐收、五穀興隆的庇祐，同時也祈求來年能有好收穫。

在教區阿美族神父抵達後開始望彌撒。儀式過程先進入聖道禮儀部分，教友全體起立，因是 *qataban*，所以教友在教堂裡詠唱的不是傳統的望彌撒聖歌，而是噶瑪蘭語的豐年祭歌曲，如 *qataban bai ita*，以揭開 *qataban* 序幕。接著神父與身穿白衣的輔祭者在豐年祭歌曲的歌聲中，從教堂門口走進祭台位置，神父向祭台與教友們灑完聖水後就主祭位置。由神父帶領下族人吟唱聖歌，由於神父是阿美族人，所以用阿美語講道。唱聖歌時，則大部分歌曲以噶瑪蘭語為主，少部分用阿美語。接下來按照一般彌

撒程序，神父開始宣讀聖經講道完後，全體教友共同詠唱或誦念聖歌與聖經章節。最後，部落族人將準備的聖體、聖血、奉獻的農作與紅包禮金交給神父。點收的過程中，教友們起立齊唱由噶瑪蘭傳統曲調改編的讚美歌。這部分所演唱的改編歌謠包含 *mtiu* 巫師祭儀歌曲，如讚美神靈之歌(*muRbu tu tazasa*)等，然後結束整個嚴肅、虔誠且莊嚴的第一部分儀式。接著在神父的祝禱下，由部落的傳教幹部以及資深的教友帶領，依照年齡與性別，由男性在隊伍前面、女性接著隊伍後面，神父與輔祭跟在隊伍的最後面，教友們帶著歡欣慶祝的心情，跟著隊伍魚貫走出到外面天主堂的廣場，圍繞成一個圓圈圈，由頭目潘金榮領唱自創詞的豐年祭歌曲，主要有如下二首²⁴：

1. 領：*Qataban pa aita na Kavalan*

【我們噶瑪蘭來跳舞】

答：*Aita na Kavalan*

【我們是噶瑪蘭。】

領：*Nayau a kita*

【大家(跳舞)像那樣。】

答：*Nayau saizi a Kavalan*

【這就是噶瑪蘭！】

2. *Melaliki*(豐年祭)

領：*Melaliki, melaliki nita*

【大家一起豐年祭！】

答：*Melaliki, melaliki nita*

【大家一起豐年祭！】

領：*Melaliki, melaliki nita*

【大家一起豐年祭！】

答：*Melaliki, melaliki nita*

【大家一起豐年祭！】

領唱後神父與資深教友一同在隊伍前面領隊共舞，這個時候非教友的村民也開始加入跳舞的隊伍，年紀較大且受人尊敬的教友，有的會坐在舞圈的中間，宛若阿美族豐年祭時的 *mato'asay*(耆老團)，看著大家跳舞並接受敬酒，不過教友年齡層偏高，行

²⁴ 感謝噶瑪蘭立德旅北青年林宇皇進行豐年祭歌詞的記音與翻譯。

敬酒禮者非年齡階層中年青的 *lakeling*，而是由女性替代。在跳舞的過程中，傳教員也會用噶瑪蘭語勉勵大家，期望大家繼續為文化傳承以及教會盡一份心力。

大會舞約半個小時後結束，餘興節目則是由教友的孩子一起表演歌舞。舞蹈歌曲也與部落豐年祭的表演一樣，除了有噶瑪蘭傳統曲調改編新詞的歌謠外，也包含比較容易帶動氣氛的阿美族歌曲，還有當代原住民族流行歌曲。在孩子們的表演中，當觀眾的成年人總是融入歌舞的歡樂意境，因此在表演的同時，大人們也會跟著孫子一起跳舞，教導孩子如何舞出優美的噶瑪蘭舞步，而彼此有更多的互動。另外，耆老也會要求孩子們要大聲唱出噶瑪蘭語的歌詞來，以激勵年輕人：「如此才像是一個真正的噶瑪蘭人」。

餘興節目大約在天黑六點半左右告一段落，接著開始晚宴。晚宴由豐濱鄉當地的外燴來幫忙，也以當地特產以及噶瑪蘭人愛吃的海產食物為主。晚宴時，神父與教會幹部同坐一桌，教會中的男性耆老會另坐一桌，通常成年男性會同桌而坐，女性與小孩會同一桌，形成男女分立的特殊分桌秩序。餐前傳教員潘金榮頭目帶領大家用母語做禱告。用餐時神父與教會幹部輪流上台致詞，內容多期望教友們在堅定信仰的同時，不要忘記噶瑪蘭的傳統文化，神父並引用聖經做比喻，請大家不要忘記自己的語言文化。晚餐後，天主堂的 *qataban* 在族人開懷、充滿自信地跳噶瑪蘭舞蹈中畫下句點。教友除了帶著感謝天主一年庇佑的感恩之心外，也帶著教會準備的父親節禮物開心地回家。

5. 噶瑪蘭旅北同鄉會及其聯歡性質的 *qataban* 活動

1990 年代初期，旅北噶瑪蘭人由於缺乏官方所認定的族群身份，往往以個人身份現身於阿美族的豐年祭活動中。現任旅北同鄉會頭目謝宗修提及，由於受到這類交流場合的刺激和族群意識逐漸浮現的時代新脈動，自 1989 年開始，便有十幾戶噶瑪蘭旅北鄉親，自發性的在汐止舉辦小型聚會活動。這些成員努力地聯絡散居北部的鄉親，於 1991 年年底正式成立「噶瑪蘭族旅北同鄉會」。同鄉會的成員來自以新社部落為原鄉者居多，近年來也有越來越多其他村落的族人參與，特別是花蓮豐濱立德、臺東長濱樟原等部落的旅北青年。

同鄉會的會員資格並不完全以血統為限，而以「文化認同」作為入會標準。社團成員居住地以台北市與新北市為主，含跨桃園、新竹等縣市，會員也自起初 100 多人逐年增加，目前會址設於族人人口集中的新北市樹林區。同鄉會並非傳統的部落組織，

因此並不像原鄉部落以年齡階層作為活動的動員主力，而是以現代社團科層結構，並融合了噶瑪蘭精神的方式運作。其組織設有由會員投票產生的頭目及會長各一人，以及各任務分配取向的人員編組。每年一次的豐年祭是同鄉會的主要活動，經費來源由於為非社團法人的緣故，因此辦理活動無法申請政府補助，僅能仰賴會員每年定期的會費，再加上各種公開活動中外賓的贊助。

同鄉會除舉辦豐年祭外，還經常組隊參加各項活動，包括男子棒球、男女壘球以及龍舟隊等體育競賽。其中龍舟隊曾於 1998 年在宜蘭與樹林的龍舟賽中獲得佳績，爾後也持續參與各項龍舟比賽，充分發揮凝聚旅北鄉親向心力的功能。2002 年噶瑪蘭族復名成功後，會員又成立了「噶瑪蘭文化藝術團」，這是原有同鄉會內婦女會組織延伸的表演團體，以傳統樂舞的學習與展演作為推廣噶瑪蘭文化的途徑，人數雖僅有 30 多人，但也多次參加台北市等地公開的原住民族樂舞展演與競賽。

頭目謝宗修談到旅北同鄉會的宗旨與定期舉辦豐年祭的目的：

「在文化上還是以部落為主，因為那是噶瑪蘭人的根。無論在何處生活，原鄉部落的活動還是要非常重視，旅北同鄉會這裡只是為了讓族人在北部工作之餘，還有一個地方能夠聚在一起，讓無法返鄉參與 *qataban* 的遊子也能夠有一個心靈的寄託。」

第 22 屆旅北同鄉會主辦的「豐年祭」(*qataban*)活動一如往常，為了尊重原鄉的 *qataban* 祭儀活動，等花東原鄉都已舉辦完畢後，才固定於 8 月下旬接力舉行，藉僅有一天的活動，以較輕鬆的聯歡活動形式吸引旅北族人與其親友相聚。

會場這幾年都在族人集中的新北市樹林區浮州橋下的活動中心。場內以香蕉葉及山棕葉等象徵噶瑪蘭文化的植物作為周邊牆面的裝飾。司令台上則設有貴賓席，提供給北部以及來自於原鄉的重要貴賓，席後則懸掛本次活動的紀念紅布條，寫著「101 年度噶瑪蘭族旅北同鄉會第 22 屆豐年祭聯歡大會」，布條下則有巨幅的「噶瑪蘭文化藝術團」團員合照的彩色帆布裝飾。由於 *qataban* 是旅北噶瑪蘭人主辦的大型活動，因此包括原鄉部落與新北市等北部地區，重要的平地原住民族政治人物特別是阿美族，多會出席致意或拉票。以 2012 年為例，參與豐年祭的人數約有 236 人(男：148 人；女：88 人)，青壯年人口(20-40 歲)參與的比例最高有 137 人，其次為 20 歲以下的青少年及兒童有 77 人，50 歲以上人口也有 33 人。

活動在上午十點正式開始，由噶瑪蘭人傳統的 *paspaw* 祭祖儀式揭開序幕。*paspaw* 由旅北同鄉會頭目謝宗修主持，新社部落的 *mtiu*(巫師)潘烏吉與潘秀蘭專程北上，還有

林阿份耆老等透過麥克風唸禱詞獻祭。祭祀祖先的祭品包括：酒(裝於陶甕中)、維士比以及生豬肉、豬心、豬肝、糯米(*hakhak*)、海菜、海膽等。儀式一開始由潘烏吉手持毛鞘蘆竹葉(*vaRden*)依序向北、東、南、西各方 *paspaw*，隨後謝宗修頭目以及重要的同鄉會幹部等人，一同跟隨著 *mtiu* 敬酒 *paspaw*，由頭目代表發言向祖先致意，並且宣告大會正式開始。謝宗修表示若以主體性的宣達與文化復振的目的來看，噶瑪蘭人的豐年祭不能沒有 *paspaw* 的儀式，因為這是對祖先的尊重，辦理任何活動如果沒有尊重祖先的話，恐怕都會不順利。隨後大會以噶瑪蘭復名運動時，重要的母語傳唱歌謠作為開幕曲，歌詞如下：

Aita na Kavalan, qasengat ti ita, wanay saizi.(x2)

【我們是噶瑪蘭，大家要站出來，就是這樣。(如跳舞一樣有活力才有希望。)】

Qasusurun pa aita, qadaduna pa aita na Kavalan.

【我們噶瑪蘭要團結在一起，一起努力奮鬥。】

這首歌訴諸強烈的族群團結情感，明白宣示只有不斷的活動族群才有希望。接著會長李萬金以母語開場勉勵旅北鄉親，慰勞其離開故鄉在北部工作的辛勞，最後感謝大家的參與和祈求豐年祭活動順利。所有來賓致詞完畢後，再由謝宗修頭目帶領跳大會舞。都會區的豐年祭以聯歡活動與運動會趣味競賽的方式進行，不像原鄉部落以領唱答唱方式的大會舞作為貫穿活動的主軸。大會舞這幾年都播放新編的噶瑪蘭 *qataban* 母語歌謠為主，由樟原的噶瑪蘭歌手高向鵬演唱，歌詞內容如下：

Qataban pa aita aita na Kavalan

【我們噶瑪蘭來跳舞！】

Padames pa aita.

【大家一起奮鬥努力！】

Qataban pa aita aita na Kavalan

【我們噶瑪蘭來跳舞！】

Padames pa aita

【大家一起奮鬥努力！】

Raqat ka kita rapan ta

【我們的腳要跨出一步！】

Qezunna ta

【跳舞吧！】

這首新編詞曲的歌召喚著原初 *qataban* 祭儀中獵首的團結激情，並以步伐、踏腳等元素作為當代在都會奮鬥、努力的隱喻。豐年祭圍成的舞圈約有 50 人以上，由頭目帶領以逆時針方向前進。參與大會舞者大部分都穿著噶瑪蘭黑白配色的統一服飾，或者部分配戴檳榔袋或背心等。場中有青年逐一敬酒，參與人士隨曲調的高低起伏帶動舞圈的律動，伴隨著 CD 音樂的重複播放以及眾人的答唱，大會舞持續約十分鐘左右結束。

下一個階段是各原住民族文化藝術團的表演活動，本屆參與樂舞展演的團隊包括：噶瑪蘭旅北同鄉會、紫羅蘭文化藝術團、噶瑪蘭文化藝術團、鶯歌區原住民族發展協進會、芭奈雅(巴奈家族)文化藝術團、陽光姊妹舞蹈團等，這些團隊皆以婦女為主。藝術團多以原住民族流行歌謠²⁵為主，再自行新編舞步，曲調輕鬆活潑再加上主持人的話語引導，頗能帶動現場歡樂氣氛，甚至族人高向鵬本人也親自到場演唱，成為引人注目的焦點。各文化藝術團的表演活動告一段落後，差不多也接近中午用餐的時間，大會以辦桌的方式進行，席開 22 桌。下午的活動以趣味競賽為主，眾人組隊參加啤酒保齡球、麵粉袋的跳跳接力與兩人三腳等競賽，同時也安排了各團體的舞蹈比賽或青少年的街舞表演等，會場穿插著旅北同鄉會的活動宣傳，以及民意代表等政治人物的交際應酬。最後，大會尾聲再次以大會舞作為結尾，由行政院原民會噶瑪蘭族的族群代表潘文雄擔任領唱，他來自花蓮縣豐濱鄉的立德部落，詳細歌詞如下：

領：*Qataban pa aita na Kavalan.*

【我們噶瑪蘭來跳舞。】

答：*Aita na Kavalan.*

【我們是噶瑪蘭。】

領：*Nayau a kita.*

【大家(跳舞)像那樣。】

答：*Nayau saizi a Kavalan.*

【這就是噶瑪蘭。】

歌詞環繞著「這樣的舞蹈就是噶瑪蘭」的敘事主軸，以較為歡樂的曲調作為主旋律，在旁邊觀看的族人也都在司儀的勸說下，紛紛參與跳最後的大會舞，為本屆活動

²⁵花東原住民族地區夜市或大賣場都可以買到此類地原住民族母語流行歌謠，並不侷限於噶瑪蘭藝人如高向鵬，也包括了阿美族的于嘉珍、夏國星等人的歌曲。

畫下句點。旅北豐年祭活動以貴賓致詞、大會舞、共餐、歌舞聯歡、趣味競賽等作為活動的內容，強調黑白服裝、歌謠、母語以及 *mtiu* 巫師的 *paspaw* 儀式作為與阿美族的區辨，並引以為旅北噶瑪蘭人族群認同情感的表現。

第五節 立德(Kulic)部落的 *qataban/Lalidik*(豐年祭)

由於和阿美人長年互動，立德的噶瑪蘭人較習慣以阿美語「*lalidik*」一詞來稱呼每年固定於 8 月初舉行的豐年祭。立德耆老陳夏梅憶及，過去要花好幾天籌備與舉辦豐年祭。第一天晚上，男性長老們會聚集在 *sioRatan*(聚會所)進行 *paspaw*(祭祀)。第二日再召集青年，其中最年輕的 *sabasayan*(男子年齡階層成員)不僅要集體留宿於聚會所，還要來回部落向每一家戶收取新米，再交給留在會所的青年人煮食。青年同時也要協助各戶打糯米做 *nuzun*(麻糬)，並收繳部份交給大會公用。男子年齡階層在豐年祭中會舉辦具有比賽性質的捕魚活動，抓來的魚在最後一日(*pakelang*)活動中烹煮共食。這樣的 *qataban/lalidik* 活動到了日治末期因處於戰爭狀態，僅能暗地偷偷舉行 *paspaw*，無法聚眾，以免招來警察的干擾。

1980 年代立德已復辦阿美族式的豐年祭活動，包括許多具有競技性質的趣味競賽，比如在沙灘賽跑、把西瓜或鴨子丟到海裡讓年青人游泳去撿。裁判會划船在外海看年青人游泳抓鴨，抓越多獎品越多。過去豐年祭的活動都是以男子年齡階層為核心，女性的參與是 1980 年代以後的新發展。創新的豐年祭中女性主要擔任準備的工作，如洗米、做 *nuzun*(麻薯)等，而男性則負責自己的餐食，並以年齡階層為單位輪流到各家吃飯，女性不參加年齡階層的活動，她們也沒有區分年齡層分開聚會，直到最後一天才盛裝參加大會舞。

立德部落這兩三年來才又復振噶瑪蘭式的 *lalidik*，陳夏梅解釋乃因立德屬豐濱村，阿美人多於噶瑪蘭人，因此過去的 *lalidik* 多穿紅色的阿美服裝，認同於阿美族，1999 年後才開始定做噶瑪蘭服，建立區隔性的新認同。2002 年噶瑪蘭復名後為了族群的統一性，避免立德、新社、樟原各部落有所差異，也為了回宜蘭原鄉活動比較有一致性，所以長老們開會決議要集體訂做黑白色作為噶瑪蘭的「傳統服」。

lalidik 由頭目潘金財召集開會，討論本年度要舉辦的活動，再將決議交給年齡階層中的 *dama na sabasayan*(青年之父)執行。立德的豐年祭有三天，第一天是會場的準備工作，上午掛牌樓整理會場，由老人家砍草整理周邊環境，年青人則負責一切粗重的工作。會場佈置到一段落後，由頭目帶領年齡階層的年青人到豐濱鄉公所進行報訊，宣

達豐年祭活動的開始，中午再回到會場共食午餐。下午年齡階層的年青人在會場練舞，特別是旅北回鄉的族人，需要勤練生疏的舞步，這樣的練習活動一直持續到深夜。

復振後豐年祭的會場座落於距離主要聚落北方 600 公尺左右，比鄰台 11 線海岸公路靠海岸山脈側的八角亭。會場入口處設有立德部落的入口意象，以旗魚設計的石雕下書寫「立德」二字。因應 *qataban* 的舉行，亭內略加布置，以蕉葉、山棕營造出熱帶太平洋的氣氛。過去 *qataban* 的場地在部落內的活動中心廣場，場地雖小，但中間有 *qasup*(大葉山欖)作為精神象徵。

2012 年的 *lalikid* 從 8 月 1 日開始到 3 日共有三天的活動，前兩日因颱風關係許多活動較簡化或暫停，因此活動主軸落在第三天，以大會舞與宴客為主。*lalikid* 之前，旅北青年林宇皇早已帶同學返鄉，認真學唱母語歌謠並帶動部落年青人參與豐年祭，以下兩首是他謄錄立德常唱的豐年祭歌謠：

1.領：*Qataban pa aita, aita na Kavalan*

【大家來跳舞，我們噶瑪蘭人。】

答：*Padames pa aita*

【大家一起出力！】

領：*Qataban pa aita, aita na Kavalan*

【大家來跳舞，我們噶瑪蘭人。】

答：*Padames pa aita*

【大家一起出力！】

領：*Qataban*

【跳舞吧！】

答：*Qelunan ta*

【跳舞吧！】

2.領：*Qataban pa aita na Kavalan*

【我們噶瑪蘭來跳舞！】

答：*Aita na Kavalan*

【我們是噶瑪蘭】

領：*Nayau a kita*

【大家(跳舞)像那樣】

答：*Nayau saizi a Kavalan*

【這就是噶瑪蘭】

這兩首皆以領唱應答的方式進行，曲調近似周邊豐濱阿美歌謠。第三天的 *lalikid* 全部落族人都參與大會舞，領唱與答唱則分別由男性與婦女各一名。今年參與族人的服裝並沒有像新社部落那麼統一，頭目以及部落婦女穿著黑白配色的噶瑪蘭服裝，部分參與者也配戴香蕉絲裝飾的檳榔袋，不過也有部分參與者穿著紅色阿美族服裝，配戴紅色的情人袋。年輕男性則穿著白色棉質 T 恤，女性則是粉紅色，正面印有著「噶瑪蘭」或「立德噶瑪蘭-Kavalan」等字樣，背後印有旗魚圖案為立德的精神象徵，而跟旅北同鄉會的香蕉或大葉山欖有所區別。

由於噶瑪蘭語正瀕臨消失，在此危機意識下，第三天上午大會特別針對小孩子與青少年舉辦母語有獎競賽，以鼓勵噶瑪蘭語的傳承。下午兩點後正式展開 *qataban* 的大會舞活動，參與大會舞的人數達到 50 人以上，舞圈中央設有給頭目、長老與外賓的貴賓席，眾人牽手圍繞成圈進行歌舞。隊伍中還有受邀的花蓮縣光復鄉馬太鞍部落的阿美族青年。大會舞在傍晚時落幕，八角亭內部經過整理後打上燈光，成為部落族人與外賓集體共餐之地。晚宴結束後，傳統上隔日還要再舉行吃魚 *pakelang* 的活動以及檢討會，但今年由於要參加新社的 *qataban* 活動，因此檢討會便提前到第三日的晚間於原地舉行。往年經費如果充裕，檢討會還會殺豬慶功。

立德的 *qataban* 活動相較新社而言較為簡單，比較少表演性質的活動，族人解釋「新社表演大部分是 *kisaiz* 巫師祭儀歌舞為主，所以常常出去表演，這裡(立德)都沒有，因為很早就沒有 *kisaiz* 了，所以豐年祭的歌鮮少從 *kisaiz* 祭歌改編。」族人同時認為，不同於新社對外來觀光客持保留態度，立德則比較開放，因為私密性 *paspaw* 祭祖在第一天 *lalikid* 時便已完成，其他的活動(特別是樂舞)越多外人來看，就越能夠推廣立德的噶瑪蘭文化。隨著噶瑪蘭族集體認同意識的建構，我們也能看的到立德 *lalikid* 活動過程中，已有越來越多新社的族人參與協助，身穿黑白配色的噶瑪蘭服飾，口唱著噶瑪蘭語的 *qataban* 歌謠，對外逐漸給人一種族群一統的印象。

第六節 結論

qataban 過去是部落獵首之後舉行的集體祭頭靈與祖靈的儀式，十九世紀中在噶瑪蘭人南遷入花蓮加禮宛，或是在新社噶瑪蘭部落建立的初期，族人與鄰近阿美或太魯閣部落仍衝突不斷，每年會在稻米收割後舉行 *qataban*。藉由此儀式進行 *paspaw*(祭祀)

與 *miomio* 歌謠的喚靈，部落族人與祖靈與異族頭靈之間建立了緊密的連結，也同時將部落的生活空間、土地森林資源與耕作息息相關的雨水，都置於祖靈與異族靈信仰的架構下。因此，數百年來在噶瑪蘭人的離散遷徙行動中，*qataban* 成為建構其地域性部落認同的重要機制。

日本人勢力進入地方之後，武力嚴禁獵頭與相關祭儀，*qataban* 中斷了近八十年，*miomio* 的歌謠也完全噤聲。到了解嚴前後，透過運動會或是劇場展演、收穫節或是旅北同鄉會的形式，短短五、六年間新社族人開始產生新的動員，透過 *qataban* 多種不同形式的復振醞量族群復名運動，明顯地展現出 *qataban* 成為族人有意識地與國家互動所做的動員機制。2002 年行政院會通過噶瑪蘭族成為憲法保障集體權利的原住民族中的一員。正名成功後 2010 年左右，立德部落也逐漸開始復振噶瑪蘭的 *qataban*。近年來部落積極想發展觀光，*qataban* 豐年祭變成矚目的焦點，為了吸引觀光客，頭目與族人重新思考豐年祭的地點，如選擇靠馬路開放式的田邊，讓路過的旅客能下車駐足。另外，因族人仍相信 *miomio* 傳統祭頭歌謠會「招雨」，如果豐年祭下雨怕遊客掃興，於是決定不再唱。*qataban* 從充滿禁忌的儀式轉變到歡樂的節慶，其歌謠中的靈魂信仰象徵不僅是過去社會文化珍貴價值的濃縮而已。更確切的說，精神上在創新的觀光節慶中，它仍掌握活的文化與結構產生的資源，企圖拉近族人與外人之間的距離。

第五章、阿美族的 *Ilisin* 祭典：以烏石鼻部落的研究為例

葉淑綾

第一節 前言

2012 年台東縣長濱鄉寧埔村烏石鼻部落的豐年祭(*ilisin*)如往年一般，於 7 月 15 日展開，到 7 月 19 日結束。雖然有些鄰近部落會順應週休假期，提前或延後舉辦豐年祭，但烏石鼻部落多年來選擇固定在每年 7 月 15 日開始一連多天的豐年祭典，讓不論留居原鄉或外出工作求學的部落成員都習慣在這段時間集聚到部落廣場，一同歡欣歌舞和共食共飲。阿美族的文化工作者黃貴潮曾對近年來蓬勃發展的豐年祭活動做過類型區分，以幫助讀者掌握現行豐年祭活動的多元，及其延續與轉變的風貌，這些類型包括都市型、康樂型、聯合型、原始型和綜合型(黃貴潮 1994：30-35；參見張慧端 1995；謝世忠等 2007；Yeh 2009)。根據黃貴潮對各種類型的概略描述，烏石鼻部落的豐年祭可以被劃歸為原始型，這個類型的特點如黃貴潮所言，主要是由傳統阿美族部落的核心象徵男子年齡組織來負責籌辦，活動通常長達四至六天，並且仍保留許多傳統的觀念與價值，包括敬天祭祖和長幼有序等。目前這種類型的豐年祭較為少見，除了烏石鼻部落之外，鄰近的旦曼和宜灣等部落也是原始型豐年祭的代表部落，對於這類型的豐年祭進行描述和探討，可以讓我們進一步瞭解阿美族豐年祭的豐富意涵與珍貴價值。

就當地居民的記憶所及，烏石鼻部落的豐年祭一直是依循著「迎靈→宴靈→送靈」的流程在運行，年復一年部落居民合力以歌舞和獻祭物召喚祖靈歸來，對祖靈的護佑表達感謝之意，也在此刻透過男子年齡組織的運作，訓練部落青年組織動員的能力，傳達敬老尊長的價值，體現同歌共舞的和諧與歡樂。尤其，目前在多數部落居民長年在外工作和求學的情形下，原鄉的豐年祭更是散居各地的遊子可以返鄉與親友歡聚一堂，分享近況和重溫情誼的重要時刻。雖然相較於部落耆老所回溯的豐年祭，目前的豐年祭在舉行的天數、男子年齡組織紀律的嚴謹度和歌舞的豐富性等方面已不可同日而語，但是烏石鼻部落的居民仍試圖在外力影響和為生存而必須離開家園出外工作的處境下，努力傳承祖先的歌舞，讓亙古吟唱的曲調和律動的舞步，可以跨越時空的流轉而縈繞迴響，持續牽引散居各地的遊子返鄉參與。在地居民透過豐年祭典營造部落的認同，達成男子年齡組織的傳承與新血輪替，以及男子年齡組織透過與部落內各家戶的密集交換進而延續部落與家之間的階序性安排，這些傳統的面向依舊呈現在當代

烏石鼻部落的豐年祭典之中，但同時變遷的挑戰也與時俱進，下列章節將從祭典的流程來介紹 2012 年烏石鼻部落的豐年祭典，同時也將針對各階段一些重要的活動及其意涵進行深入的探討。

第二節 聚落現況與研究方法

隸屬於臺東縣長濱鄉寧埔村第十二鄰和第十三鄰的烏石鼻部落(參見圖 3-1)，是個百餘年前由各地移居而來的阿美族人所組成的聚落，老一輩的居民還清楚知道烏石鼻部落是由十個不同氏族(*ngasao*)的人群所組成，不過來源不同的人群長久以來在村內婚和男子年齡組織等機制的的作用下，彼此之間已建立緊密的連結且形塑對於烏石鼻部落的高度向心力。早期部落居民是以山田燒墾的小米種植為主，而以狩獵、漁撈、飼養和採集為輔。後來習得水稻耕作技術，以及在日本人的輔導協助開墾水圳的情形下逐漸從遊耕轉變為定耕。持續七十多年的水稻耕作之生計模式也隨著整個臺灣大社會的變遷，多數居民選擇到外地從事勞力性工作的情形下而廢耕，原來的水圳也因無人維持而坍塌毀壞，目前留在部落的多數居民會利用附近的田地種植蔬菜自用，也有一些家戶將田地開墾成魚塢養殖吳郭魚，除了自用之外也販售給部落內需要的家戶。

整體而言，幾乎所有家戶的經濟開銷皆必須仰賴在外工作的家人寄錢回來，他們大多分佈在新北市、桃園和新竹等地區從事建築業或在工廠工作，民國五、六〇年代盛行的遠洋業至今只有少數人仍在從事。居民因至外地工作而導致的經濟生活的變遷以及經濟能力的提升，實際反映在原鄉住家從瓦房轉變為水泥樓房的過程中。目前烏石鼻的家戶約八十戶左右，人口數約五百人左右，不過，實際留居的人口大約一百多人，且多為老人、小孩和一些中年婦女。其餘則長年在外工作或求學，在豐年祭、農曆新年和清明節或一些婚喪喜慶等特殊時節多會返鄉與親友團聚。天主教於民國四十五年左右傳入，目前百分之九十以上的居民是天主教徒。雖然從位處聚落核心的教堂和聖母亭等建築來看，烏石鼻部落表面上是個天主教化的聚落，但作為傳統部落核心象徵的男子年齡組織和豐年祭儀的實踐仍持續運作，從未中斷。

筆者從民國八十九年開始透過烏石鼻部落的田野調查來了解阿美族社會文化的面貌，十多年來對部落社會文化生活的內涵累積深刻的認識，尤其針對社會組織的運作，人際關係的連結，文化觀念的實踐，城鄉交流與跨地社群的形塑，以及歷史延續與變遷等面向進行資料蒐集與深度探究。相關的成果包括〈母親意象與同胞意理：一個海岸阿美部落家的研究〉(2002)，〈重思阿美族的年齡階級組織〉(2009)，〈阿美族歌舞

文化的意涵)(2013) , *The Encompassing Kinship System of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan: Continuity and Change*(2009) , “The Process of Kinship in the Paternal/Fraternal House of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan”(2012) , “Pig Sacrifices, Mobility and the Ritual Recreation of Community Among the Amis of Taiwan”(2013) 。這篇文章的書寫除了奠基在筆者十多年來對於阿美族研究和烏石鼻社群生活的深度掌握之外，2012年7月15至20日，筆者也全程參與烏石鼻的豐年祭典，透過深度觀察與訪談蒐集最新的資料，分析整理之後再進行一些重要報導人的訪談，且參照筆者過去參與阿美族豐年祭典的田野筆記和相關的文獻資料後書寫而成。



圖 3-1 烏石鼻與鄰近阿美部落位置圖



第三節 2012 年烏石鼻部落 *Ilisin* 祭儀流程

1. 7 月 15 日的準備與迎靈祭(*pi'ifolodan*)

今年烏石鼻部落豐年祭共舉行五天，從 7 月 15 日開始到 7 月 19 日結束。為了順利籌辦豐年祭，男子年齡組織中青年之父(*mama no kapah*，參見補充資料)這一組和下一組 *laklin* 的成員(合稱為青年幹部)，照往常一樣在活動開始前一同拜訪部落內的各個家戶，徵收祭典活動所需的經費。在逐戶拜訪的過程中，青年之父的組員負責收取每位出外男性成員的給付五百元，*laklin* 的組員則負責收取部落內每家戶應繳的費用，稱為 *lali*，每戶規定繳交五百元。從目前豐年祭典費用分攤的比例可以反映出年齡組織的男子依舊對這個關涉部落禍福的祭儀承擔較大的責任，雖然女子也透過舞衣的準備和糯米飯等傳統食物的烹煮，來歡欣迎接參與這個屬於全部落的祭典，但是整個豐年祭典仍是以男子年齡組織為主體發揮能動性來形塑整個祭典的成形。除了經費的收取之外，青年幹部在 7 月 15 日上午也開始動員部落的年輕人整理設置活動場地，宰殺、烹煮豬隻和分配豬肉，準備中午男子年齡組織成員聚餐的飲食。由於前任頭目不幸於今年四月因病辭世，而頭目又被當地人視為豐年祭不可或缺的精神象徵之一，所以下午三點左右，男子年齡組織的成員和各家戶的女性戶長也被召集到部落廣場進行選舉頭目的討論和投票等事宜。新任頭目順利產生之後，在部落顧問長老的帶領之下，眾人齊心唱跳烏石鼻部落之歌來結束下午的聚會。

傍晚時，男子年齡組織的成員又在青年之父的召集下，集聚到部落廣場一同享用青年人所準備的晚餐。大約在晚間七點左右，身著盛裝的青年組成員以歌舞來開展迎靈祭典的序幕。傳統被視為男人祭儀(*O lisiin no fa'inayan*)的豐年祭典，歌舞即為整個活動中相當重要的部分，如阿美族耆老黃貴潮(1994：17、22)所言，沒有歌舞的豐年祭不能算是正統的豐年祭，豐年祭歌舞活動涵蓋的意義與精神除了祭儀之外，也和教育、政治、軍事、娛樂和倫理等面向密切相關。阿美族人將豐年祭的歌舞稱為 *Malikuda*，歌舞不可分，是與神靈溝通的禱詞，富有靈性法力的歌聲和舞姿共同表達了對神靈的讚美、感恩與祈求。傳統的部落豐年祭主要是由各別部落的男子年齡組織來主導，藉由部落居民集聚的場合，連續多日的同唱共舞，不僅反映出社群的團結意象和合群意識，也再次更新加強族人彼此之間的連帶，同時傳達了長幼有序與男女有別的倫常秩序(Yeh 2012)。

阿美族歌舞的社會性意義與秩序也呈現在領唱與應答的表現方式上，如明立國

(1989：158、參見陳淑美 1997：72)所言，應答唱法的意義在於一個人沒辦法唱，必須至少要兩個人以上才能唱，甚至常常是多人以上的協力合作才達成的。這種唱法傳達一種合群的精神與團結的意識，由於它表現的方式有前後和主從秩序之別，所以也反映了部落的人際關係。例如由男子年齡組織所主導的豐年祭儀，年齡最小的傳令組少年(*Pakarongay*)通常是執行上級的命令和負責跑腿打雜之事，而非承擔領唱的責任。豐年祭歌舞的進行是由年長的階級開始領唱，再往較年輕的階級承接，能夠擔任領唱之責的人，不僅歌唱的能力要好，平時的人望和待人處事的態度也在這唱和的過程中產生作用。換言之，領唱與答唱之間是一種「彼此玩遊戲，彼此制衡的關係」。如果領唱者唱得不好，其他人就不會熱情的回應，相反的，如果領唱得好，其他人也會以激昂的歌聲，伴隨熱烈的舞步和不時的呼嘯來回應領唱者的帶領。

隨著青年男子的歌聲召喚開啟迎靈祭，老年組的組員也陸續來到部落廣場就坐於年輕人為他們所設置的座位區。老年組的成員在內圈依逆時針方向從長至幼依序就坐，同樣依逆時針方向從長至幼排列的青年組的成員則在外圈不停地依順時針方向進行歌舞。對比於青年的脈動和流轉，老年組的成員在剛開始的時候大多端坐在內圈，或者站在原地舞動。內圈／外圈和老年級／青年級的對比組，在儀式的過程中清楚地透過他們所穿著的服飾、空間的配置、和歌舞的形式等不同的脈絡展現出來。而擺置在會場中間的酒精飲料，則由老年組中的老年之父(*mamakapah no mato'asay*)這組的組員負責輪流倒給參與迎靈祭的成員。部落的耆老和黃貴潮的看法類似，認為酒在豐年祭中作為和祖靈交流的獻祭物，具有祈福避邪的作用，而在豐年祭活動舉行期間，始終把酒放置在會場中間，由老人之父的組員隨著歌舞的運行不停地輪流為在場的參與者斟酒，分配象徵人神同在和生命泉源的酒也呈現出老人之父的組員作為父親滋育部落生命的意涵(參見黃貴潮 1994；葉淑綾 2009；Yeh 2012)。

迎靈祭的參與者清一色為部落的男性成員，直到今日，烏石鼻居民仍謹守豐年祭的第一個晚上必須由男子來啟動，女子禁止涉足和參與第一晚的祭典和聚餐，她們只能待在廣場的四周觀看男子的歌舞，禁止進入會場中央。部落耆老談到女性不得參與迎靈祭的禁忌，是因為過去老人家認為女性參與的話會導致來年的農作物欠收。雖然目前烏石鼻部落的居民不再全然依賴種植作物來生存，而是多數出外工作謀生，但是他們依舊遵循祖先的叮嚀，以男子迎靈和女子送靈的模式來進行豐年祭。另外，我們也可以從豐年祭和男子年齡組織的密切關連性來進一步思考這個禁忌。傳統的豐年祭

是「男人的祭儀(*O lisiin no fa'inayan*)」(黃貴潮 1994: 24)，除了由男子年齡組織負責籌辦的意涵之外，男子年齡組織每隔三年為新組的誕生和現存組別的推升所舉辦的成年禮或晉升禮(*pacakat*)也在迎靈祭時進行。換言之，禁止女子參與迎靈祭的規定似乎反映出在關涉年齡組織繁衍的成年儀禮上，男子專注於內部父子兄弟關係的締結，不讓女子以及因女子而來的連帶在這個場合展現。也就是在創造新組和形塑新組成員的認同與關係的過程中，先前與女性關連的認同和關係暫時受到隔離與壓抑，讓組織的成員清楚地瞭解無論在豐年祭或在其他由年齡組織所主導的各種場合中，長幼有序的父子兄弟階序結構是代表部落秩序以及安排人群和工作分配的重要依據(葉淑綾 2009)。

迎靈祭由青年級成員所開啟的歌舞，會隨著老年級成員的加入而不斷的擴展增強，透過眾人的歌舞召喚，族人相信祖靈已經遠道而來與他們同在，而人神同在的力與美是透過宏亮的歌聲、運轉的舞圈、和共飲的杯酒不斷地向上推升。外圈青年級的成員不停地依順時針方向輪轉，內圈老年之父以下組別的成員則不時在內進行鞠躬敬老舞，來傳達對年長組員的敬意同時也培養組員之間同心動作的默契。將近午夜的時候，迎靈祭典是進一步透過獻祭共餐的過程，來加強年齡組織的成員彼此之間，以及組員與祖靈之間的交流。一些青年男子在青年幹部的指揮下，將豬肉和糯米飯扛至會場中央，同時在那裡進行豬肉的切割和分配等工作。在會場內部而非外圍處理豬肉和米飯，涉及到這些食物作為獻祭給祖靈的意涵。烏石鼻的豐年祭從相關禁忌和獻祭物的處理等面向來看，宗教信仰的意涵仍清晰可見。獻祭豬肉的分配通常是由 *laklin* 這組的組員帶領下面的青年，在祭典會場中央將煮熟的豬肉、豬皮和內臟等部位切塊分類，然後再將這些獻祭物依照年齡組織的階序結構，分配排列在會場中央。所謂依照年齡組織的階序結構進行分配，就是將比較多而且比較好的部分分給年長的組別，依序遞減至最年幼組別的時候，只剩下豬皮和肉質較差的部分，而被視為蘊含較大力量的內臟部位，通常是只有幾個最年長組別的成員才有享用的權利。這種依照年齡長幼順序分配食物的特殊方式，在豐年祭期間多次年齡組織成員共餐的場合中不斷地被實踐，也充分體現阿美族敬老尊長的人倫價值(cf. Yeh 2013)。

共餐是在頭目祈福之後開始進行，各組的成員會各自圍成一個小圈，享用擺放在圓圈內部的豬肉、豬血湯、酒和糯米飯。各組的小圈仍舊是按照老人級在內圈，青年級在外圈的方式進行配置，不過兩級之間的交流互動會進一步展現在共餐的過程中。

先前提到按照年齡階序分配豬肉的方式讓年長的組別拿到份量種類較多的豬肉，而老人吃飽之後不是將剩餘的部分傳遞給下一組，就是召喚青年級的成員前來，以誇張餵食的方式將豬肉塞入青年們的口中。這種餵食獻祭豬肉的儀式(*pacoma to titi*)一方面呈現出地方資源由年長者進行再分配的過程，另一方面也突顯出在會所中作為父親和祖父級的成員，是透過這樣誇張餵食獻祭豬肉的方式，將蘊含神祖力量和祝福的祭品，注入作為兒孫組別的成員體內，來試圖加強他們的成長，以及滋育彼此之間的關係。

頭目和青年之父的成員在共餐結束之後宣布7月16日宴靈祭舉行的時間和相關的準備工作，同時請老年級的成員先返家休息，老年組的成員離開之後，青年級的成員則繼續在青年之父的帶領下進行善後的工作以及討論接下來的工作分配。目前迎靈祭通常在半夜一點多左右結束，但根據部落耆老的回憶，過去的迎靈祭是要唱跳到旭日東昇之際才會結束。不再通宵達旦，提早結束迎靈祭的改變，主要來自於戒嚴時期法令管制的影響，戒嚴令的實施讓阿美族的豐年祭不可避免有所調整，但部落居民仍試圖藉由豐年祭來傳達謝天敬老和團結和諧的精神，在時代的變遷中試圖延續他們所珍視的文化價值。

2.7月16-18日的宴靈祭(*pakomodan*)

第二天的活動在下午三點左右由青年級男子的歌舞進行啟動，從這一天起女性可以開始參與豐年祭典的活動，男女手牽手一起歡欣共舞。相較於前晚迎靈祭較為隆重嚴肅的氣氛，宴靈祭則是充滿歡笑和喜樂。女性加入豐年祭的歌舞行列，基本上並未對男子年齡組織在迎靈祭時所呈現的內圈／外圈和老年級／青年級的歌舞隊形產生太大的變化。婦女和小孩只允許加入外圈青年級的隊伍中，而非進到內圈老人級中參與歌舞，可以說，整個舞蹈隊伍的秩序還是以男子年齡組織的階序結構為主。但即使豐年祭被視為是男人的祭儀，女性的參與卻是不可或缺的。阿美族的豐年祭除了表達上述慎終追遠和謝天敬老的意涵之外，這個祭典也是部落男女表情達意的重要場合，能夠在這個全體部落居民一同參與的時機認識自己喜歡的異性，甚至進一步締結姻緣，也是部落族人在這個有如阿美族過年送舊迎新之際所期盼的機會。尤其，傳統阿美族的聚落傾向於部落內婚，過去有青年入贅到其他部落去的家戶，還會受到年齡組織的處罰。因此，為了促進部落青年男女的交流婚配，除了消極處罰婚配至外地的青年男子之外，青年幹部也利用豐年祭眾人團聚的時刻，積極撮合部落的青年男女。

例如，根據居民的回憶，過去在豐年祭的時候，青年幹部會帶著咬人狗到各家戶

驅趕少女出來跳舞，再由青年之父牽到合適的男子旁牽手共舞。這個稱為牽手禮 (*pakayat*) 的儀式，為阿美族的豐年祭增添不少愛戀情懷，而當青年幹部牽著部落小姐繞場一周，再將她安插到未婚青年身旁時，其他的青年也會大聲歡呼來表示歡迎之意。在豐年祭時男女的互動交流而成就姻緣的過程是部落內許多中老年人的回憶，談到豐年祭，部落的男性耆老總是驕傲地提到在他們年少時，當農忙之後準備慶祝豐年祭前，開始會有喜歡自己的女性前來家中幫忙他們的母親做些挑水、舂米、生火、煮飯之類的家事，有時候會有好幾個未婚小姐同時前來幫忙的情形。這稱為 *mitapi* 的求婚服役，是讓男方家長考驗女子處理家務的能力，與是否勤勞工作的時機。而優秀勤勞的未婚男子總能吸引到不只一位女性前來幫忙家務，遇到這種情形，受到青睞的男子會利用護送眾女子返家休息的機會，將自己不中意的先送回家，最心儀的女子則留到最後再護送，來表達自己的心意。阿美族女性在情感表達層面的主動熱情，積極求取姻緣的表現從這些脈絡可以略知，除了 *mitapi* 之外，豐年祭期間未婚女子遞送檳榔或倒酒給自己心儀的對象，這些細微的脈絡都呈現豐年祭對促進部落內婚和繁衍部落生命的重要意涵。

此外，在豐年祭期間，青年幹部也會特別選一天晚上舉辦青年晚會，來增進部落青年男女之間的交流，今年烏石鼻部落的青年晚會則選在 7 月 17 日晚間於部落旁的海灘上進行。部落居民創意地形容這類型的晚會為「我愛紅娘」，過去未婚青年會被要求將心愛的女子帶來晚會會場，輪流在青年之父和組友兄弟面前大聲宣告兩人的戀情。甚至在烏石鼻的部落公約裡也明文規定豐年祭期間青年、小姐舉行「我愛紅娘」的活動時，私藏女兒者罰該家戶現金兩千元。今年烏石鼻部落的青年晚會雖然未進行宣告戀情的活動，但的確提供了重要的平台讓青年男女可以盡情地展現他們的才藝。尤其，目前有許多青年在幼時就隨著父母遷移到外地就學，對於部落的人事物不太熟悉，相對於白天較為形式化的歌舞型態，晚會輕鬆歡樂的氣氛讓青年男女之間的交流更為直接和熱絡。

一連三天的宴靈祭歌舞活動通常在晚餐前結束，每當參與者將與兩側的人相牽手的方式改變為相隔一人牽手的方式，即在預告當日的歌舞活動即將進入尾聲，而這類型的歌舞也往往是活動的高潮。相對於與相鄰者牽手且持續向左邁步以逆時針方向推進的歌舞形式而言，當地居民將此種相隔一人牽手進行歌舞的形式稱為龍舞，龍舞的行進方向變化多端，眾人隨著領頭者的帶領時而進入內圈向老人組的成員低頭致意，

時而圍著廣場旁的大柱子繞成螺弦狀的小圈圈，時而前進，時而後退，又時快時慢，如此即興的隊形和節奏，將現場的氣氛推向最高點，最後宴靈祭的歌舞活動在眾人的歡呼聲中結束，青年之父和頭目叮囑隔日的集合時間和注意事項之後，老年組成員和婦女小孩先行離開會場，但青年組的成員則繼續留下來善後和進行檢討會議。

此外，宴靈祭期間除了每日下午長達數小時的歌舞活動，以及上述的青年晚會之外，男子年齡組織各階級的組友也會利用這段期間相互拜訪彼此的家庭，這種輪流拜訪的活動，當地人稱為 *mislal*。黃貴潮(1994:18)也提到這類型的巡禮活動是豐年祭的重要面向之一，組友進行拜訪時，在組長的帶領下予以祝賀，大家一起喝酒、唱歌和跳舞，其用意除了為組友的家庭報豐年祭的喜訊之外，也可讓組友之間的情誼更為增進。在烏石鼻部落，家戶的婦女們對於階級組友的到訪會盡力設宴款待，當地人認為年齡組織的成員在豐年祭的第一天迎靈祭召喚祖靈參與祭典之後，隔天就輪流到各組家中拜訪和接受款待的情形，其實是將男子年齡組織合力集聚的護佑和力量流轉到部落內各家戶和成員的身上，是年齡組織和家戶的婦女孩童分享力量和福份的過程，對家屋和家人來年的安康給予祝福(Yeh 2012)。

在豐年祭期間，除了部落內的交流包括部落居民和神祖之間、年齡組織成員之間以及年齡組織和家戶之間的交流之外，部落居民利用這個特殊的時節與外界的互動也是不可忽視的面向。7月17日是烏石鼻豐年祭的宴客日(*palilafangan*)，青年幹部事先將邀請函送達各民意代表、地方官員和其他部落頭目等重要領導者手中，希望他們可以前來接受宴席款待，一起參與烏石鼻豐年祭的歌舞，同時也期盼透過和這些重要人物的交流能為烏石鼻部落引進更多發展的資源。除了這些以部落名義正式邀約的人士之外，部落居民也會邀約他們在外地認識的友人前來參與這一年一度的盛會。而就今年豐年祭的情形而言，不請自來的觀光客則相當少見，可以說整個豐年祭的進行仍是以部落居民為主體來推動安排的。

3.7月19日的結束祭與送靈祭(*paklang* 和 *mipihay*)

由於今年度長濱鄉的聯合豐年祭訂在7月20日舉行，所以一早代表烏石鼻部落參與聯合豐年祭歌舞競賽的居民即聚集到部落廣場練習，期望動作的熟練與整齊的隊形可以在明天的比賽中脫穎而出，贏得豐厚的獎金。同時，部落青年也聚集到社區的公共爐灶旁，忙著宰殺豬隻準備今天中午要宴請部落全體居民的豬肉和豬血湯。在進行午餐之前，青年幹部的組員向部落居民詳細報告所掌管經費的收支明細，尤其對今年

豐年祭活動的開銷情形公開說明，接受所有居民的審視和提問。中午的聚餐雖然邀請所有部落居民一同參與，但從工作的分配與共餐的形式等方面，則呈現出以男子年齡組織為核心運作的情形。首先，豬隻的屠殺、切割、烹煮與分配全由部落的青年合力完成。再者，豬肉的分配方式則先區分為兩類不同的群體，一類為男子年齡組織的成員，另一類為婦女和小孩組成的家戶群體。就年齡組織的群體而言，部落青年將豬肉塊、豬皮和內臟先依照組織的成員人數和長幼順序區分大小份排列好，接著再將屬於該組的豬肉放置在部落廣場的中央區域，不同組的豬肉彼此區隔一段距離擺放，最後擺成一個大圓圈的形式。而年齡組織的成員則拿塑膠椅圍坐在屬於該組的豬肉等飲食的四周，形成不同的小圓圈合組成一個大圓圈的排列方式。等到年齡組織成員的飲食分配就緒之後，青年們將事前平均分配的一袋袋的豬肉分給每個家戶，家戶的人數不論多少都只拿到一袋豬肉，他們則是一群群地圍坐在廣場的周圍共食。

雖然豐年祭最後全體部落居民的共餐，不論是工作和豬肉的分配以及共餐的位置安排，仍以男子年齡組織為核心在運作，但這個共餐象徵豐年祭和以男子年齡組織為主的動員即將進入尾聲。部落居民回憶到過去年輕人會去海邊打魚四處找食物作為共餐的食物，但現在則是以殺豬作為替代。中午進行 *paklang* 共餐象徵連續多日以男子年齡組織為主的歌舞等活動的結束，下午則以婦女為主進行送靈的歌舞活動。大約三點左右，送靈祭的歌舞仍在青年級男子歌舞的啟動下開始進行，但舞行數圈之後隨著盛裝的婦女和小姐的加入，男子全部退出，只留下女性在會場中唱跳，男性則坐在部落廣場旁觀看和照顧小孩。雖然從迎靈祭和宴靈祭以男子年齡組織為主的安排轉變到送靈祭以婦女為主的歌舞，呈現出性別和歌舞類型的差異。但是從婦女從老至幼逆時針排列的舞圈，以及年長婦女坐在內圈而較年幼的婦女在外圈不停地歌舞等安排來看，卻又呼應連續多日男子年齡組織為主的歌舞所彰顯的長幼有序之價值。再者，類似於「青年之父」(*mama no kapah*)執行與管理的角色，在今天全以婦女為主的場合，「小姐之母」(*ina no kaying*)的成員也象徵性地對遲到的婦女進行處罰，要求她們購買檳榔來宴請大家。

下午進行的送靈祭除了婦女的歌舞活動之外，男子年齡組織也由 *laklin* 的組員利用這個場合以米酒獎勵家戶的婦女，慰勞她們一年來持家的辛勞。今年由於 *laklin* 的組員皆須提早趕回北部工作，所以由下一組 *papikdan* 的組員代為執行任務。*papikdan* 的組員們身著盛裝，於會場中央放置一長桌，將放置於長桌上的碗一一盛滿米酒，再

邀請部落內各家戶的婦女代表輪流前來飲用一整碗的米酒。除了各家戶的女戶長之外 (*taoki*)，在外地購買房屋的家戶和嫁入烏石鼻部落的婦女們 (*kadafo*) 也同樣被邀請前來喝酒。一些不勝酒力的婦女在 *laklin* 組員的監督下被要求喝到滴酒不剩，或努力尋找其他親友代喝的情形，讓整個獎勵喝酒的過程增添不少趣味。獎勵米酒的活動結束之後，帶著醉意的婦女更加熱情地歌舞，內圈年長的婦女也搞笑地模仿起男子升級時所進行的鞠躬敬老舞，但她們誇張的動作和亂七八糟的景象引發她們自己和圍觀男子的笑聲連連。將近六點天未黑之前，歡樂的送靈祭歌舞在婦女們齊聲唱和 *pihay* 的歌聲中畫下句點。歌舞活動結束之後，一群群年齡相近的婦女仍群聚在不同家戶的庭院廣場，一同共進晚餐和持續歡樂。根據當地居民的說法，*paklang* 和 *mipihay* 結束後的隔天，男子年齡組織的成員和他們的配偶小孩仍會持續聚會，繼續享用豐年祭剩餘的食物。但由於今年長濱鄉的聯合豐年祭訂於 7 月 20 日舉行，多數居民前往長濱市區參與歌舞競賽的活動，只有一些部落青年留下來進行場地清理和善後的工作。

第四節 結論

從上述對於烏石鼻豐年祭流程及相關意涵的描述中，我們可以瞭解這個被視為有如阿美族過年送舊迎新且至今仍持續重要的豐年祭典，和阿美族社會文化的核心機制—男子年齡組織的緊密相關性。無論是一開始的籌備和經費的徵收到祭典期間的祭儀開啟、工作和獻祭物的分配與歌舞的秩序等層面，都可以觀察到男子年齡組織的主導性，尤其負責執行的「青年之父」更被期待可以積極動員來形塑整個祭典的成形和順利推展。讓部落居民可以年復一年藉由豐年祭來表達歡欣感恩之意和祈求來年的平安順遂，同時透過全體居民手牽手群聚在廣場圍圈共舞唱和與共食共飲的過程，齊心協力營造團結的意象，也一同深刻感受群體的力量。豐年祭典和年齡組織的密切關連，以及和全體部落居民身家安全的相關性，一方面傳達出部落作為一個生命共同體需要定期透過男子年齡組織的運轉，從天上的神祖界汲取再生產的力量，透過歌舞和祭肉的分享，將這股新生的力量注入部落內各家戶和各居民體內以延續繁華世間的榮景。另一方面，從與阿美族人個體、家戶和社群生命延續攸關的豐年祭典的運作中，我們也看到祭典不僅反映且進而形塑部落內長幼有序和男女有別的社會秩序。

從今年烏石鼻部落豐年祭的運作過程來看，部落居民透過豐年祭營造社群關係、表達情感與認同以及傳承文化價值等意涵依舊鮮明。但在目前的時空環境和外在社會的影響下，部落豐年祭的持續運行也面臨許多挑戰。其中，要連續多日請假返鄉參與

祭儀，對於許多在外地工作求學的居民而言並不容易，雖然目前原住民有所謂歲時祭儀假的規定，但這對部落豐年祭傳承的實際幫助並不太大。像是在豐年祭擔負重責的青年幹部，今年有多位成員未能返鄉參與或是無法全程參與，雖然仍有成員承擔責任，帶領部落的青年努力將豐年祭辦好，但一些青年幹部成員的缺席仍引發年長村民對祭典傳承的擔憂。過去部落還曾經規定在外地工作無法返鄉參與豐年祭的青年幹部的成員，必需支付一天三千元的高額罰金來彌補他們在祭典中的缺席，但是在當代的現實處境中，這規定只是傳達了對青年幹部承擔責任的期望，卻無法真正落實罰款的要求。面對這些挑戰，村民的擔憂難免，但一些部落青年認為只要仍然有人願意做，有心傳承豐年祭的精神與價值，就能持續發揮豐年祭對社群營造的重要性。像是上文提及的送靈祭時原本應該由 *laklin* 的成員負責的獎勵戶長的活動，今年卻因為 *laklin* 的成員皆須趕回北部工作，而交由下一組 *papikdan* 的成員來執行，部落青年強調親如兄弟的青年級成員之間彼此相互支援也是男子年齡組織教育的重要面向。

最後，就烏石鼻的例子而言，當地居民不只努力傳承自己部落的豐年祭，同時也踴躍參加鄉公所所辦理的聯合豐年祭，而一些從都市返鄉參與部落豐年祭的族人也將九月或十月在都會區舉辦豐年祭的訊息帶回，邀請原鄉的族人也一同前往共襄盛舉。從目前豐年祭隨著阿美族人遷移都會而遍地開花的發展來看，不僅呈現出阿美族人強韌的生命力，也進一步彰顯了豐年祭對於阿美族人的獨特意涵。雖然部落傳統豐年祭、鄉鎮聯合豐年祭和都會區豐年祭的進行方式、舉行天數以及意義與價值等面向皆有所差異，但阿美族人藉由參與這些不同類型的豐年祭進行互動交流、休閒歡樂甚至表達認同的情形仍是清晰可見的面向。從本文對烏石鼻部落豐年祭的初步描述中，即可了解豐年祭對於阿美族人而言，是一個具有多元豐富意涵的節慶活動，在時空的變遷中，原鄉和都會豐年祭因地制宜地強調豐年祭的不同面向，而樂在其中的阿美族人也透過參與各種類型的豐年祭試圖既傳承傳統的歌舞與精神，同時回應大社會的期待。

當代阿美族豐年祭儀的多元發展展現阿美族人強韌豐沛的文化生命力，本文以烏石鼻部落為例詳細描述目前較為少見且珍貴的原始型豐年祭，強調此類型的豐年祭與社群組織、人際關係、倫常秩序與文化創造等面向的緊密關聯。除了本文的闡述，部落人士的訪談逐字稿，祭儀照片說明，以及祭儀影片紀錄等皆試圖捕捉阿美族豐年祭儀的生命力與豐富意涵。這些紀錄不僅為部落保存歷史，作為文化傳承的媒介之一，也可作為教育主流社會的重要媒材，讓主流社會思考阿美族的豐年祭儀除了作為觀光

客凝視的對象之外，這個傳承已久的祭儀有其運作邏輯與秩序，有著社群團體人與人、人與祖靈、和人與自然之間緊密和諧的互動關係，這是阿美族豐年祭儀持續發展的根源與動力所在，也是主流社會應該學習與尊重的面向。目前紀錄累積的相關資料將可進一步發展為展覽與教育的資材，增進不同文化之間的溝通與交流，思考他文化值得學習之處且彼此尊重，讓台灣真正成為多元文化可以共存共榮的寶島。

雖然部落的豐年祭有其自成一格的運作方式，但當地居民仍透過許多細緻的安排來熱情歡迎外人的參與，例如主動邀約地方重要人士於宴客日前來共襄盛舉，在地遊子也利用這個機會讓外地的友人探訪家鄉，同時深刻體會阿美族祭儀文化的獨特性，只要是在相互尊重的基礎上，在地居民大多樂意歡迎外人的參與。部落豐年祭的許多環節可以進一步成為外人深刻體驗學習阿美族文化的場域，其中獨特的歌舞形式可以讓人感受與他人牽手共舞和齊聲高唱的群體力量，學習與他人相互配合的重要性，也可透過歌曲所傳達的感恩、祈求與歡欣共享等意涵學習阿美族人樂天知命的處世態度。再者，阿美族獨特的殺豬分食儀式更充分體現在地居民互助合作、敬老尊長、與無私分享的道德倫理，這些深具意義與價值的文化實踐是阿美族祭儀文化的亮點所在，也是主流文化可以學習的對象。最後，與原始型豐年祭儀運作密不可分的男子年齡組織更是阿美族文化的精隨所在，近來有越來越多的部落試圖重振男子年齡組織的運作，此阿美族文化的亮點組織也可進一步提供參與學習的管道，讓學習者了解其獨特的組織文化，體驗與其相關的文化實踐與培訓過程，進而深刻理解阿美族社會文化的內涵與價值。

補充資料

表 3-1 烏石鼻部落年齡組織結構圖

級別	職名	組名	中譯	約略年齡	
mato'asay (老年級)	kalas (成熟之意)	La-miyot	說話吞吐	80~81	
		La-koyo	鼠類動物	78~79	
		La-capa'	叉形	76~77	
		La-fatad	半途而廢	73~75	
		La-osang	女人	71~72	
		La-fodo'	洪水	69~70	
		La-tingki	電燈	66~68	
		La-orang	龍蝦	63~65	
		La-minko	民國	61~62	
		La-calok	花冠	59~60	
		La-tongso	通事	57~58	
		La-taypak	台北	55~56	
	papikdan no niyaro'; mamakapah no mato'asay (老 年之父)	La-tafok	砂石	52~54	
		La-singpin	新兵	50~51	
		La-iros	湯匙	48~49	
		La-tokos	山脊	46~47	
		La-i'ic	硬的菇類	44~45	
		La-singasing	鈴鐺	42~43	
	pakarongay no mato'asay ; tloc no mato'asay	La-dko	小蝦	40~41	
	kapah (青年級)	mama no kapah (青年之父)	La-sking	考試	38~39
		laklin	La-fois	星星	36~37

級別	職名	組名	中譯	約略年齡
	<i>papikdan</i>	<i>La-tapila</i>	盛飯籃子	34~35
		<i>La-cipa'</i>	生薑	32~33
		<i>La-talid</i>	瓶子	30~31
		<i>La-tingting</i>	秤重	28~29
		<i>La-sakam</i>	地名	26~27
		<i>La-moco'</i>	牆角	23~25
		<i>La-orad</i>	下雨	21~22
		<i>La-toto'</i>	葫蘆	18~20
	<i>pakarongay</i> 或 <i>tloc</i>			15~17

第六章、邵族的新年祭(*Lus'an*)小年²⁶

鄧相揚

第一節 前言

歷史上邵族分佈於水沙連一帶，即是以日月潭為中心毗鄰的廣濶地域，但經數次移居後，目前僅分佈於魚池鄉日月潭日月村的伊達邵(*Barawbaw*、*Ita Thao*)及水里鄉頂崁村的大平林(*Tapina*)。而大平林的邵族，目前已不復見祭祀體系和歲時祭儀等傳統文化，幸而伊達邵的邵族仍保留了完整的歲時祭儀。但邵族人口的稀少對文化傳續帶來危機，依 2012 年 12 月的統計，該族人口數約 742 人，為臺灣原住民族中人口第二少的族群。居住於伊達邵的族人則僅約 291 人，所佔人口比例尚不及日月村總人口的五分之一。此外，強勢的漢人文化與蓬勃的觀光旅遊產業，也都使邵族文化的保存與復振深受影響。但難能可貴的是，邵族至今仍然保有完整的歲時祭儀，這要歸功於獨特的祖靈信仰與祭祀體系的職務分工。

現今日月潭伊達邵的邵族，大都不再從事農事和狩獵生產，但保留完整的歲時祭儀；重要的農事祭儀有墾畑祭(*mulalu mukani'an*)、整畑鋤土祭(*mulalu malhakath*)、小孩試種(*azazak pudaqu*)、播種前祭(*mulalu pudaqu*)、盪鞦韆(*lhalhaushin*)、水田整田祭(*mulalu muripnu*)、水田祈安祭(*mulalu muramaz*)；狩獵祭儀則有頭目家狩獵前祭(*mulalu tamuqu*)和拜鰻祭(*mulalu matansuun*，亦稱 *mulalu pintuza*)，而最盛大的則是稱為 *Lus'an* 的祖靈祭，亦稱邵族過新年。

Lus'an 的祖靈祭有大年(祭)與小年(祭)之分²⁷，該年若有自願者並經部落會議推舉為 *pariqaz*(展演者、做給人看)時，舉行為期一個月的大年；若沒有產生 *pariqaz* 時，則舉行為期四天的小年。大年的祭儀相當繁雜，被視為邵族文化的精髓，小年雖然較為精簡，亦蘊涵著邵族的文化底蘊。

2011 年農曆 9 月至 2012 月農曆 7 月間，因族中多位長者不幸逝世，依照邵族的傳統族規，在這一年的 *lus'an* 僅能舉行小年。

本文以 2012 年的邵族 *lus'an* 小年為研究題材，佐以報導人的口述訪談與實際田野工作，翔實介紹邵族的歲時祭儀與文化傳統。

²⁶致謝：本文有關邵族傳統祭儀之邵語拼音，感謝簡史朗老師之指導與修正。

²⁷簡史朗，〈*minthaw ya minshput* (做番抑是做人?)--邵族的祭祀體系與民族邊界〉(臺北：政治大學民族學研究所碩士論文，2007)，頁 14-16

第二節 邵族的聚落

水沙連古道相關的聚落，比較典型的說法是「水沙連六社」的文獻記載，包括：審鹿、Waqrath 茅埔(五城)、Thapuduk(貓蘭)、Barawbaw(北窟、卜吉)、Shtafari(頭社)、社仔社等²⁸。

1. 頭社

有二涵義;其一為番社名稱，即水沙連社田頭社原居地，自道光年間以降，即開始有漢人移入，及至日治時期，已變為漢人聚落。頭社，邵語稱為 Shtafari，清光緒年間，由於漢人大量墾頭社盆地，加上瘟疫肆虐，頭社的邵族人移居南畔山下，日治初期又遷移至大平林。其二為日治時期大字名。²⁹

2. 水社(水裡社) (Kankwan)

位居原日月潭周圍地區，邵語稱 Kankwan 或 Tabuk，泛指水社、石印、茅埔等地。清朝光緒年間，水社族人分布於大茅埔、石印、竹湖等地，日治初期，大茅埔、竹湖合併於石印；日治昭和 9 年(1934)，建設日月潭水力發電工程，邵族人被迫遷離原居地，移居今信義鄉潭南村，原來在日月潭邊的舊部落均淹沒在湖中。³⁰

3. 德化社(卜吉) (化番社)

位於本村中部，日潭東南;日治時期，稱卜吉或化番社，臺灣光復後改稱為德化社。此地原為水沙連社番中之「剝骨社」居所;昭和九年(1934)，建設日月潭水力發電工程，邵族人被迫遷離原居地石印，移居至此。日人為安頓遷居至德化社的邵族人，每一丁口分配二分地維持生計，但卜吉社及其周圍土地均為電力會社發展用地，故除若干山田之外，大部分水田均為台電所有，每年均須向台電繳納租穀；因此，卜吉社的邵族農戶實際上居於半佃農的地位³¹。

日月潭水電工事完工之後，日人積極於此地發展觀光事業，將邵族祖靈聖地拉魯島改稱玉島，並自日本廣島縣左伯郡嚴島神社請來玉女水神市杵島姬命，建玉島祠奉祀之，日後成為日月潭名勝之一；邵族人的杵杵音與歌舞表演，也成為招攬遊客的賣

²⁸ 鄧相揚，《邵族史篇》（南投，台灣省文獻會，2000），頁 9-11

²⁹ 臺灣省文獻委員會，《臺灣地名辭書》（卷十南投縣），頁 441。

³⁰ 臺灣省文獻委員會，《臺灣地名辭書》（卷十南投縣），頁 444。

³¹ 南投縣魚池鄉邵族文化發展協會，《以邵族人的觀點看待近代聚落與土地之歷史變遷》，（南投，協會自印調查報告，2005），頁 3-8

點，此外尚有投入獨木舟、販售藝品等工作者，使得邵族的經濟生活與社會組織迅速轉變。³²

4. 石印(Taringkuan)

原在日月潭西南，為邵族水社居所之一，今已淹沒於日月潭水中。昭和 9 年(1934)，日本人建設日月潭水力發電工程，邵族人被迫遷離，移居至卜吉社。石印社前有一巨石，離水面 2 尺餘，長 48 尺餘，周圍 144 尺，巨石上方覆滿綠草與青苔，因該石為長方形，有如印石，故稱石印。³³

然而，這些過往在漢人開墾移入山區前，據邵族耆老口述，他們的祖先多半是散居在日月潭周邊的山腹上，比較少形成集居聚落的大部落。今日，古道鄰近的聚落，已經多半以漢人為主，邵族人只剩下日月村德化社邵族文化復育園區內戶口約 46 戶 500 人左右、頭社一代幾乎被漢化殆盡的邵族人(10 多戶)100 多人。以下是現今行政管轄區劃下的之鄰近聚落簡要描述：

(1) 頭社村

頭社村位於魚池鄉西南隅，東側與日月村相連，北側與日月村毗鄰，西側與水里鄉的車埕村、本鄉武登村相接，南側則與水里鄉明和村接境；土地面積 5.99 平方公里，民國 88 年(1999)底人口 1,273 人，人口密度每平方公里平均 213 人。

頭社原本為水沙連社番回頭社的原居地，但受到郭百年侵墾事件及漢人移墾的影響，導致各社趨於式微。清朝末年，頭社與頂社、下社及內凹仔等聚落，隸屬於埔里社廳五城堡所管轄。日治之初，頭社尚有的 519 人。明治 34 年(1901)二十廳時期，此地設立頭社庄，隸屬埔里社支廳五城堡管轄。日治大正 9 年(1920)五州、仁廳時期，改為頭社庄台中州新高郡魚、池庄頭社大字。戰後，民國 35 年(1946)廢大字設村，頭社大字改為頭社村，下社一帶歸今武登村管轄；民國 39 年(1950)10 月南投縣成立，頭社村改為南投縣魚池鄉管轄；村名源自原住民邵族部落「頭社」。

頭社村位於頭社盆地內，面積約 2 平方公里，平均高度約 650 公尺，地勢低平，土壤為泥炭土，水里溪的源頭貫流其間，水源充足，農業發達。目前發展成為魚池鄉蔬菜專業區，處處可見絲瓜園、甜椒園、敏豆園及茄子園；這些蔬菜各有不同的採收

³² 臺灣省文獻委員會，《臺灣地名辭書》(卷十南投縣)，頁 444-445。

³³ 臺灣省文獻委員會，《臺灣地名辭書》(卷十南投縣)，頁 445。

時期，農家與農會訂定契約合作，農民收成後，交由農會共同運銷。本村眾落分布多沿著盆舵分布，現今頭社村內主要交通路線南投 62 號縣道呈現環狀道路的型式。³⁴

(2) 水社村

水社村位於魚池鄉西南隅，東與日月潭為鄰，西與魚池村、水里鄉車埕村相連，南與頭社村相倚，北與五城村、中明村接境。水社村原為邵族水社原居地，清朝末年，水社有 69 戶 321 人，隸屬於埔里社廳五城堡管轄；明治 34 年(1901)二十廳時期，水社一帶設水社庄，隸屬於南投廳埔里社支廳五城堡管轄。日治大正 9 年(1920)五州二廳時期，改為水社大字，隸屬於台中州新高郡魚池庄管轄。戰後，民國 35 年(1946)廢大字設村里，水社大字改為水社村，隸屬於台中縣新高區魚池鄉管轄，民國 39 年(1950)10 月南投縣成立，改隸屬於南投縣魚池鄉管轄。民國 64 年(1975)5 月 1 日，水社村分成水社村和日月村兩村；其中水社村名源自邵族部落「水社」。

水社村部分居民以務農為生，灌溉水源是由水社壩引日月潭水供應；因鄰近風景優美的日月潭，部分居民以日月潭觀光遊艇業、捕捉總統魚、販賣美食小吃為主要經濟活動。³⁵

(3) 武登村

武登村位於魚、池鄉最西南端，東側、北側皆與頭社村相接，而西側、南側 則與水里鄉交界，全村面積 5.4 平方公里。武登村的範圍包括下社及銃櫃兩個聚落，此二聚落在清朝及日治時期隸屬於不同的行政單位。下社，清末時期屬於頭社莊，日治時期則改屬頭社庄或頭社大字。銃櫃，清末時期稱銃櫃莊，日治時期則先改稱銃櫃庄或銃櫃大字。戰後，銃櫃大字與頭社大字之中的下社合併成為武登村，隸屬台中縣新高區魚池鄉管轄；民國 39 年(1950)10 月南投縣成立，武登村改隸為南投縣魚池鄉管轄。武登村包括頭社及銃櫃二盆地；居民多以務農維生，目前多種植絲瓜、檳榔、蔬菜等作物，灌溉的水源則多來自溪水或泉水。³⁶

(4) 日月村

日月村位於魚池鄉的南端，東與東光村接壤，南與信義鄉及水里鄉比鄰，西隔日月潭與水社村相連，北與大林村相望，全村面積 15.18 平方公里。現今日月村境，在清末時包括兩個區域，一個是卜吉山以東的區域，即水社，時隸屬埔里社廳五城堡所

³⁴ 臺灣省文獻委員會，《臺灣地名辭書》(卷十南投縣)(南投：臺灣省文獻委員會，2001)，頁 441。

³⁵ 臺灣省文獻委員會，《臺灣地名辭書》(卷十南投縣)，頁 438。

³⁶ 臺灣省文獻委員會，《臺灣地名辭書》(卷十南投縣)，頁 442-443。

管轄；另一個則是卜吉山以西的區域，尚屬生番地。明治 34 年(1901)二十廳時期，水社一帶設水社庄，隸屬埔里社支廳五城堡管轄；日治大正 9 年(1920)五州二廳時期，水社改設水社大字，隸屬台中州新高郡魚池庄管轄。戰後，水社大字改為水社村，隸屬台中縣新高區魚池鄉管轄。民國 39 年(1950)10 月，南投縣成立，改隸屬於南投縣魚池鄉管轄。民國 64 年(1975)5 月 1 日，水社村東半部，日月潭以東獨立劃出成立「日月村」。

日月村唯一的聚落為德化社，為邵族主要居住地；因其地近風光明媚的日月潭，附近有玄奘寺、慈恩塔等景點，加上具有豐富民族風采的邵族祭儀活動及歌舞表演，因此本村多數居民以從事遊艇事業、表演歌舞及販賣紀念品為主，村民服務業人口比例在魚池鄉各村之中高居第一。³⁷

第三節 研究方法與文獻回顧

本文採用深度訪談，透過筆者過去近十年累積的豐富田野調查成果，與實際進行的耆老訪談內容，爬梳邵族的祭祀體系與歲時祭儀。此研究之價值，奠基於耆老訪談中的珍貴資料，以石阿松及石玉英兩人為例，皆高齡八十歲，另高倉豐亦已七十餘歲，皆經歷日治時期的聚落遷徙與社會變遷，並對邵族語言及文化有深刻認識，足以為此研究提供豐富的歲時祭儀相關內容及諮詢(見表 4-1)。

表 4-1 受訪者名單與簡介

姓名	職稱	性別	族群別	執行工作簡述
石阿松	族語顧問	男	邵族	擔任族語翻譯與諮詢工作 解答歲時祭儀程序與內容
高倉豐	歲時祭儀 諮詢顧問	男	邵族	擔任族語翻譯與諮詢工作 解答歲時祭儀程序與內容
石玉英	歲時祭儀 諮詢顧問	女	邵族	擔任族語翻譯與諮詢工作 解答歲時祭儀程序與內容

清代有關邵族的記錄僅在地方官員的文書中有零星的記載，日治時期，伊能嘉矩亦在當時日月潭地區擔任總理的黃玉振的協助下進行研究，鳥居龍藏、森丑之助曾到日月潭進行田野與攝影工作；語言學家小川尚義、淺井惠倫亦先後抵此進行語言的調查與研究工作。

³⁷ 臺灣省文獻委員會，《臺灣地名辭書》(卷十南投縣)，頁 444。

臺灣光復後，埔里出身的學者劉枝萬亦進行日月潭地區的考古工作，同時進行《日月潭史話》的撰寫，同一時期國立臺灣大學考古人類學系與南投縣文獻委員會合作，於民國 44 年 1 月、3 月分兩次共 24 天，在日月潭的德化社(今日月村)進行邵族民族誌的調查工作，翌年的 1 月、2 月間再進行一週的田野調查，此一成果於民國 47 年出版《日月潭邵族調查報告》一書，書中〈日月潭的邵族社會〉、〈邵族的經濟生活〉、〈日月潭邵族的宗教〉，分別由陳奇祿、李亦園、唐美君執筆，余錦泉與鄭聰明則撰寫〈邵族的體質〉、而李方柱、陳奇祿、唐美君三人共同執筆〈邵語記略〉。《日月潭邵族調查報告》不僅留下當時民族誌的資料和研究成果，對於後代的研究者，亦提供了研究的脈絡與方向。

但可惜的是，其後的研究者並沒有積極的對邵族進行後續研究，可說是邵族研究的一項缺憾。直到民國 60-70 年代，有語言學者李壬癸、民族音樂學者呂炳川、許常惠進入日月潭德化社進行語言學和音樂學的調查與研究工作。而民國 80 年間，埔里地區的文史工作者鄧相揚、簡史朗、黃弦星等人，為了進行南投縣鄉土教材的編寫，著手進行邵族的田野調查工作。民國 82 年時更邀請中央研究院民族學研究所的許木柱、潘英海，以及臺灣田野研究室的洪麗完、宋錦秀等學者，計畫以跨學界的領域進行邵族研究，惜因工作團隊發生交通事故而中斷。雖如此，其後鄧相揚、簡史朗兩位仍繼續於日月潭投入田野調查工作；而此期間，亦有多位學者、相關系所等，如日本關西學院大學山路勝彥、美國夏威夷大學 Blust, Robert、台大人類學系，以及政大民族學系的師生，先後進行邵族民族誌的田調與研究工作，可說近二十年來，邵族的研究成績斐然。

第四節 邵族的祭祀體系與歲時祭儀

1. 祭祀體系

邵族的祭祀體系相當繁縟，其涉及歷史遷徙、族群變遷等因素，因而產生氏族祭祀分工制度，除了先生媽(*shinshii*)是族中歲時祭儀及生命禮俗最主要的職能角色外，在舉行 *Lus'an* 期間，不同的氏族擔任特定的職務，這包括擔任 *daduu* (領袖) 的袁姓及石姓頭人，擔任 *titishan* (擦拭除穢) 的毛姓氏族，以及擔任 *paruparu* (鑿牙) 的高姓和陳姓氏族。另外自願或被推舉出來擔任 *pariqaz*(展演給人看者、做給人看)者，亦扮演著重要角色，而最主要是藉由全體族人的共同參與，始能完成。

邵族歲時祭儀的祭祀體系氏族職能分工如下所述：

(1) 頭目(*dadun*)：

頭目或稱頭人，清代稱部落的領導人為土目、頭目或頭人，日治時期沿用此稱呼，但已不具有行政權；邵族的聚落亦是如此，僅保留祭祀功能。通常一個部落僅有一名頭目，大都世襲，並有一位至多位的勢力者襄助部落事務。邵族於清代至日治時期，因漢人的大量入墾，以及日月潭水力發電工程的興建，而有多次移居與整合，最後被整併在日月潭的卜吉社(*Barawbaw*，即現今日月潭伊達邵)及雨傘山下的大平林(今水里鄉大平林)。而大平林的祭祀體系已經式微，僅日月潭伊達邵保留完整的祖靈信仰與祭祀體系，尚保有雙頭目制，分別是袁姓、石姓頭目。在邵族的歲時祭儀當中，*daduu* 要在舉行各項祭儀的前一天，負責通告每戶人家，並且要各戶準備供品。同時也要於農曆 7 月 1 日舉行的頭目家狩獵前祭(*mulalu tamuqu*)之前，亦即於農曆 6 月 25 日清晨，攜帶甜酒釀等供品到頭目祖先的靈地去祭祀，祈告狩獵及 *lus'an* 一切順利，族人平安健康。

(2) 先生媽(*shinshii*)：

邵族尊稱女祭師為 *shinshii*，可能由日語的「先生」轉譯而來，一般河洛話所稱的「先生媽」，則是日語與河洛話結合在一起的尊稱語。2012 年農曆 8 月 *lus'an* 新年祭的先生媽(*shinshii*)共有五位，依資歷的順序分別是石玉英、石至寶、石阿累、陳賢美、毛美麗。

(3) *titishan*：

負責農曆 3 月 3 日播種後祭盪鞦韆前之除穢祈福祭儀(*mulalu pakpari*)，及農曆 8 月 1 日新年祭(*lus'an*)負責擦手臂除穢(*titishan*)、農曆 8 月 2 日 *tishuqishan*(擦回來)的職務。

(4) *paruparu*：

paruparu 是 *lus'an* 負責鑿齒的人，也是負責 *turqturq* 時帶領各戶家主獻酒給先生媽的人，同時在進行 *lus'an* 的整個活動當中，*paruparu* 要主持安奉日月盾牌(*rarifiz*) 在祖靈屋(*hanaan*)的儀式，以及每夜牽田(*shmaila*)、*mangkatubi* 及辭行之夜(*tantaun minparaw*)當中，迎日月盾牌(*rarifiz*)挨家挨戶祈福的主導者。

(5) *pariqaz*(展演者、做給人看)：

pariqaz 的邵語原意為「展示給人看」、或是「做給人看」，漢語將它稱為「爐主」或是「主祀者」，兩者都無法說明其內涵，因為 *pariqaz* 不涉及廟會主事者的活動。邵

族於農曆 8 月間舉行 *lus'an*，於 8 月 1 日至 2 日間，若有族人取出銅鼎(鍋器)，內盛糯米飯或甜酒釀為供品，置放在公祭場自家的祖靈籃(*ulalaluan*)前，並經部落會議同意，則產生 *pariqaz*。*pariqaz* 產生後，該年的 *lus'an* 將長達近月，稱為「大年」；若未產生 *pariqaz*，則該年 *lus'an* 僅有 4、5 天，稱為「小年」。*pariqaz* 的主要職務是負責 *lus'an* 期間的行政與庶務工作，同時也要負責經費的籌措。³⁸

2. 歲時祭儀

早期邵族的生產以農耕、狩獵、漁撈、採集為主要生計，其歲時祭儀和祖靈信仰、農事生產息息相關。敬畏大自然，崇敬祖靈，服膺祖先遺訓等，也形成邵族獨特的文化內涵，此乃是邵族深受祖靈信仰之影響，進而形塑邵族為一同甘共苦、分享資源、以及愛好和平的族群。

雖然邵族曾經歷風起雲湧的歷史遭遇，數次遷居而影響文化存續，以水里鄉大平林為例，其祭祀體系便已式微。但邵族堅韌的民族性格仍不忘根源的信仰，現今居於日月潭伊達邵的邵族，雖已大都不再從事農事和狩獵生產，但仍保留完整的祭祀體系與歲時祭儀，並且加以調適，而創造了豐華的文化特色。

邵族重要的祭儀可分為此三類—農事祭儀、狩獵祭儀和新年祖靈祭。重要的農事祭儀包含墾畑祭(*mulalu mukani'an*)、整畑鋤土祭(*mulalu malhakath*)、小孩試種(*azazak pudaqu*)、播種前祭(*mulalu pudaqu*)、盪鞦韆(*lhalhaushin*)、水田整田祭(*mulalu muripnu*)、水田祈安祭(*mulalu muramaz*)、新年祖靈祭(*lus'an*)；狩獵祭儀則含括頭目家狩獵前祭(*mulalu tamuqu*)和作鰻祭(*mulalu matansuun*，亦稱 *mulalu pintuza*)。而新年祖靈祭(*lus'an*)為邵族歲時祭儀中最為隆重的儀式。(歲時祭儀舉行時間等細節請見下表 4-2)

³⁸ 自願擔任 *pariqaz* 者，必須夫妻健在，故 *pariqaz* 一詞，亦指夫妻二人。

表 4-2 邵族歲時祭儀行事曆

日期(農曆)	祭儀名稱	執行者	地點	備註
12月20日	墾畑祭 (mulalu mukani'an)	先生媽 (shinshii)	公祭場	對象：負責歲時祭儀執行者之家 ulalaluan(公媽籃)
2月20日	整畑鋤土祭 (mulalu malhakath)	先生媽 (shinshii)	公祭場	各家戶準備白飯，置於小竹籃 qafay 為供品
3月1日	小孩試種 (azazak pudaqu)	各家戶主及小孩		各家戶之田畑
	mulalu pudaqu 播種前祭	先生媽 (shinshii)	公祭場	各家戶 ulalaluan(公媽籃)、及甘薯糯米飯置於藤盤。各家戶成員要吃三天淡食，食物內不得含有鹽巴。
	架鞦韆	族人分工	聚落空地	通常於3月1日祭儀後至3月2日間進行。
3月3日	mulalu pakpari 播種後祭	先生媽 (shinshii)	公祭場	各家戶 ulalaluan(公媽籃)及準備兩塊由糯米舂成之圓月形狀的麻糬。
	lhalhaushin 盪鞦韆	毛家先生媽 (shinshii)	聚落空地	啓用之前，由毛家長老及 shinshii 先生媽進行獻酒祈福儀式。
5月25日	mulalu muripnu 水田整田祭	先生媽 (shinshii)	公祭場	各家戶準備白飯，置於小竹籃 qafay 為供品
6月3日	mulalu muramaz 水田 祈安祭	先生媽 (shinshii)	公祭場	各家戶準備白飯，置於小竹籃 qafay 為供品
6月13日	mulalu muripnu 水田整田祭	先生媽 (shinshii)	公祭場	各家戶準備白飯，置於小竹籃 qafay 為供品
6月20日	mulalu muramaz 水田 祈安祭	先生媽 (shinshii)	公祭場	各家戶準備白飯，置於小竹籃 qafay 為供品
6月25日	mulalu muripnu	先生媽 (shinshii)	公祭場	各家戶準備白飯，置於小竹籃 qafay 為供品

日期(農曆)	祭儀名稱	執行者	地點	備註
	水田整田祭			
6月25日	頭目家祖靈祭	頭目家祖靈祭	filhaw(袁) rariku(石) ，現於 puzi	頭目家準備甜酒釀、蛋，各行舟至祖靈地祭祖
7月1日	mulalu tamuqu 頭目家狩獵前祭	先生媽 (shinshii)	頭目家祖靈祭家門庭	上半部集體祭儀：各家戶 ulalaluan(公媽籃)、頭目家準備酒釀、祭肉、菜刀及拐杖。 下半部為頭目家 ulalaluan(公媽籃)、酒。
7月3日	mulalu matansuun、祭肉 作鰻祭	先生媽 (shinshii)	袁姓、石姓頭目家門庭	各家戶用糯米做成鰻形之麻糬為供品。上半部集體祭儀：各家戶 ulalaluan(公媽籃)、頭目家準備酒釀、祭肉、菜刀及拐杖。 下半部為頭目家 ulalaluan(公媽籃)、酒。
7月30日-8月底	lus'an 新年祭	dadun 先生媽 (shinshii) titishan paruparu pariqaz(展演者、做給人看)		新年祭 lus'an 有小年與大年之分，小年約四、五天。大年長達近月，祭儀相當隆重且繁雜。 詳見下表

3. 農事祭儀

農事祭儀又因不同的農作物耕作期，而在不同的時間舉行。農耕祭儀包括有開墾祭、播種祭、移植祭、除草祭、雜糧祭、整田祭、收割祭、新年祖靈祭、收藏嘗新祭等，狩獵祭儀則有狩獵前祭和作鰻祭。

(1) 播種祭

邵族早期的農業生產是以「山田燒墾」的方式來種植粟，後來與漢人接觸之後，開始種植旱稻和水稻，而播種祭的祭儀，亦配合陸稻的播種期，改在農曆 3 月間舉行。

在播種旱稻之前，族人要先進行開墾整理山園的工作，即先闢園地披荊斬棘，再焚燒枯木雜草，其灰燼則成為耕種的基肥。在進行開墾之前，亦即農曆 2 月 20 日，在祭場由先生媽(*shinshii*)執行開墾祭的祭儀，每戶人家送來供品，由先生媽主持祭儀。

早期的播種祭從農曆 3 月 1 日至 4 日間舉行，儀式嚴謹且較為冗長。現今之播種祭則於農曆 3 月 1 日舉行小孩試播(*azazak pudaqu*)與播種前祭(*mulalu pudaqu*)；3 月 3 日舉行播種後祭(*mulalu pakpari*)與盪鞦韆(*lhalhaushin*)。

A. 小孩試播(*azazak pudaqu*)

農曆 3 月 1 日一大清早，要在山田準備一塊小田，供小孩舉行播種儀禮之用，這是播種祭的開始，帶到山上去的孩子必須是還沒有吸食過煙草，此一播種意在祈求作物之繁盛，而族人認為煙草有害作物，所以種子必須經由未曾接觸過煙草的手播種下去。這一天一整天不可吃鹽，違則作物將會枯死。在上山與返家的途中不可攀折花木，否則將引致野獸侵害作物。族人堅守這些禁忌無非是象徵保持身心的聖潔，以莊重戒慎的心情開啟全年陸稻的始作。

B. 播種前祭(*mulalu pudaqu*)

初一的一大清早，邵族族人穿著傳統服飾，帶著稻種，來到耕地裡，先是以鋤頭剷平了耕地，把雜草去除掉，然後撒上種子在耕地上，這個耕作僅是象徵性的復原，並未實際進行播種，接著舉行播種祭，由 *shinshii* 主持。

各戶人家準備糯米飯為供品，由 *shinshii* 在公祭場作祭，此一祭儀稱為 *mulalu pudaqu*，意為播種前祭，此一祭儀是族中重大的集體祭儀。*shinshii*(先生媽)將所有的 *ulalaluan*(公媽籃)和供品一字排開，坐在門前屋簷下，主持此一祭儀。

C. 播種後祭(*mulalu pakpari*)

農曆 3 月 3 日舉行播種後祭(*mulalu pakpari*)與盪鞦韆(*lhalhaushin*)，各戶準備供品在祭場舉行，由 *shinshii* 主持。

D. 盪鞦韆(*lhalhaushin*)

每年的 3 月間架起鞦韆，這是播種祭的一部份，象徵作物將來會成長得高大茂盛，在風吹稻穗之時，有如鞦韆之搖擺；盪鞦韆能使族人身體健康，女子未婚若於此時盪鞦韆能在婚後早生子女，已婚而尚未生育者盪之即能迅速懷孕，即能祈福又是娛樂，所以在此時族中男女老幼都去盪一下鞦韆，而且樂此不疲。

由於盪鞦韆是播種祭的一部份，盪鞦韆之前，要先舉行祭儀，是在毛家 (*Lhkapamumu*)舉行，由 *shinshii* 主持，祭祀毛家的公媽籃(*ulalaluan*)，然後由毛家的家主主持盪鞦韆儀式，他持著酒，在架鞦韆的四方洒酒給祖靈，祈求祖靈讓族人盪鞦韆時都能平安，並且讓作物都能長大、長高，有如鞦韆般的搖擺，使作物都能豐收。

(2) 移植祭(*mulalu pakpari*)與除草祭(*maqe nila pazaj*)

早期的邵族社會，在舉行播種祭之後，又舉行兩次祭儀，一次是移植祭(*mulalu pakpari*)，一次是除草祭，邵語稱為 *maqe nila pazaj*。

由於現在的邵族人家已經不再從事農業生產，因此兩種祭儀不被重視而且也不常舉行。

(3) 水田整田祭(*mulalu muripnu*)與水田祈安祭(*mulalu muramaz*)

早期的農業經營，除種植粟、旱稻、水稻之外，亦種植蕃薯、花生、芋、樹薯等作物。其重要農事曆分別是 1 月播粟、水稻插秧、種芋，2 月間則耘草、種樹薯、拔蕃薯草，3 月則是旱稻播種、耘草，4 月則是旱稻除草、在旱田種蕃薯，5 月為播晚稻、花生收成、粟收割，6 月間則是旱稻收割、粟收割、翻田、晚稻插秧，7 月耘草，8 月耘草、拔旱田草，9 月收割旱稻，10 月晚稻收割、芋收成，11 月則翻田、種花生，12 月開墾山田、播早稻。

從上列邵族之農事曆所從事或進行的農業經營中，可以瞭解邵族農業經營的多樣化，此涉及了邵族除原有的粟作外，因受漢人移墾水沙連的影響，亦從中學到多樣化的農作種植，為此，邵族的農事祭儀亦從中加以調應。邵族重要的農事祭儀有三月的旱稻播種祭，其後的移植祭、除草祭、收穫祭等。因為邵族的農業經營呈現多樣化，所以在 5、6 月間，分別有花生收穫、粟收割、種植蕃薯、旱稻收割、翻田、晚稻插秧等農事，因此，在農曆 5 月 27 日、6 月 6 日、6 月 13 日、6 月 20 日、6 月 25 日，分

別在祭場舉行五次祭儀，祈求祖靈賜福，讓這些農務順利進行，並且得以豐收，讓族人衣食無缺。³⁹

(4) 狩獵祭

邵族在晚清年間，曾經遭到瘟疫的肆虐，為了避免瘟疫的感染，族人易地而居，加上漢人入墾與政治經濟形勢的改變，族人數度易居，也數度整合，形成了今日的「二部頭目系統」，亦即現今的袁姓(Lhkashnawanan)和石姓(Lhkatafatu)的二部頭目系統。

早期邵族族人在從事農耕之餘，每到 *lus'an* 之前必舉行狩獵祭(*matansuun*)，然後全部落的男子入山狩獵，這是屬於團體性質的，所獲得的獵物，由族人均分，⁴⁰頭人及捕獲者可分得較重的一份，而這些獵物，皆是 8 月間舉行 *lus'an* 時，族人共享的食物，故狩獵祭(*matansuun*)與 *lus'an* 息息相關。為了祈求祖靈庇祐，讓狩獵得以豐獵與平安，於是分別於農曆 6 月 25 日舉行頭目家祖靈祭、7 月 1 日舉行頭目家狩獵前祭(*mulalu tamuqu*)，7 月 3 日則舉行作鰻祭(*mulalu matansuun*，亦稱 *mulalu pintuza*)。

農曆 6 月 25 日為頭目家祖靈祭，僅由袁姓(Lhkashnawanan)和石姓(Lhkatafatu)的頭目分別到祖靈地舉行。農曆 7 月 1 日的狩獵祭(*mulalu tamuqu*)與 7 月 3 日舉行 *mulalu matansuun*，為部落的共同祭儀，並按「頭目二部氏族系統」，分別在袁姓和石姓的頭目家前庭舉行。

會出現「頭目二部氏族系統」，係因位居水沙連地域各部落的族人，因漢人的入墾、瘟疫的肆虐，使得生存不易；為保住民族命脈，族人四處易居，最後移居至 Baraawbaw(卜吉、化番社、德化社、即今之伊達邵)再度整合，因而形成二部頭目氏族系統之祭祀體系。

A. 頭目家祖靈祭

每年農曆 6 月 25 日是兩部頭目系統的頭目，各自帶著後裔到祖先舊部落遺址去祭拜祖靈，但僅限男性參加。一大清早，袁姓頭目和石姓頭目，分別到祖先的部落舊址去祭祖靈。袁姓頭目的祭祖地位於 *Filhaw*，石姓頭目的祭祖地位在 *Puzi*(白山、土亭仔)，皆與早期的部落舊址或是靈地有關，最主要的是此兩地皆長有碩大且茂盛的茄苳樹，正可說明邵族的祖靈是居住在茄苳樹上。

袁、石姓頭目在祭儀之前各自釀好了甜酒釀(*Shupak*)，裝在一小陶甕裡，並準備了兩個煮熟的雞蛋，以及一些漢人祭儀用的壽金和鞭炮，帶著男性後裔同行，划船前往

³⁹邵族的農事祭儀在農曆七月初前舉行，接著是七月的狩獵祭、八月份的 *lus'an*。

⁴⁰頭人及捕獲者可分得較重的一份。

Filhaw(袁)、Puzi(石)。⁴¹

抵岸邊時頭目持著甜酒釀，沾酒洒向空中向祖靈稟告其來意。在臺地上用竹子架起祭壇，約有三臺尺見方，其上鋪上了五葉金英的葉子，將帶來的甜酒釀洒在樹葉上，口中念念有詞，意即請祖先來飲，祭壇邊則擺上了兩個煮熟的雞蛋，接著他雞蛋敲破蛋殼，將蛋殼剝出放在祭壇上。帶來的這一甕甜酒釀，除了一部分置放在祭壇上，其他的留在甕裡，然後將這甕酒掛在祭壇旁邊的樹幹上，此甕酒將被留在此地約有三、四天的期間，以供祖靈前來享用，這甕甜酒釀任何人都不能取來享用，否則將會發生肚子痛的情事。由於深受漢文化影響，頭目接著燃上帶來的壽金，等到壽金成了灰燼之後，亦點燃鞭炮，結束了此一祭儀。雖然這一天部落亦舉行祭儀，但此祭儀為水田整田祭(*mulalu muripnu*)，與袁姓、石姓的頭目家祖靈祭並無關聯。

B. *mulalu tamuqu*(頭目家狩獵前祭)

在這之前一星期左右，各戶人家各送來釀酒的粟米，集中一塊加以釀酒，是為 7 月 1 日頭目家狩獵前祭(*mulalu tamuqu*)及 7 月 3 日作鰻祭(*mulalu matansuun*)，獻給祖靈的獻品之一，頭目家要準備敬獻的獸肉或禽肉，先生媽(*shinshii*)則準備引領祖靈前來饗宴的拐杖，和置放大鍋裝甜酒釀的木臼，據稱：由於祖先已經很老，所以準備拐杖，一路讓祂們好走，而木臼則是穩妥的置放裝甜酒釀的大鍋。

農曆 7 月 1 日清晨，袁姓頭目獨自到各家通告，謂：「*tamuqu thuini!*」，意即今天要舉行 *tamuqu* 祭儀。各戶邵族人家按二部頭目氏族系統祭祀體系，將各家之公媽籃(*ulalaluan*)，分別送到袁姓、石姓頭目家前庭。先生媽亦分成兩組，分別在袁姓、石姓頭目家前庭舉行祭儀。

頭目家狩獵前祭分作三個階段舉行，第一階段先生媽坐在屋簷下，對著祭場裡的公媽籃行列，祭品是木臼上的一缸酒糟，先生媽們一手托著腮，一手平放膝上，然後開始祈告祖靈，每一位先生媽有屬於自己的轄戶，並且都能牢記各戶公媽籃的家主，及其祖先的名字，祈告詞的大意，是請邵靈駕臨祭場，來享受族人所供奉的祭品，並請祖靈賜福給族人平安健康。

第二階段則加上雞肉、酒為祭品，行祭如儀，第三階段則僅對袁姓和石姓頭人的公媽籃行之。

C. 作鰻祭(*mulalu matansuun*)

⁴¹早期石姓的祖靈地位在今日月潭涵碧半島處，近數十年來則改在 Puzi (土亭仔、邵族舊聚落) 祭儀。

各戶人家用糯米糍舂成糕點，捏成鰻魚麻糬形狀，作為作鰻祭的供品。之所以作成鰻魚形狀，顯然和邵族生活在日月潭有關，據稱：日月潭中的白色鰻魚，生命相當堅韌，是人類的珍物。因此，用糯米糍製成白鰻形狀，被視為獻給祖靈的最珍貴獻品，可說意義非凡。⁴²

每一條白鰻麻糬上貼上寫有各戶家主姓名的紅紙條，白鰻的造形有製成曲狀與直狀，頭部壓上了兩個龍眼仔，代表白鰻的眼睛，頭部插上了圓仔花或是火鶴花的花朵，使白鰻顯得相當漂亮。

簸箕上裝滿各戶送來的白鰻麻糬，其上放置一把菜刀，扛到祭場中央，進行第一階段的祭儀，祭儀中段先生媽手持著簸箕上的白鰻麻糬，並持甜酒釀獻給祖靈。

第二階段的祭儀，祭場主位置有一塊砧板，上面放置禽肉及一把菜刀，旁邊放置了一碗酒，先生媽進行祭儀，先是念祈告詞，然後請祖先來饗。

第三階段的祭祀，唯只對頭人家的公媽籃進行祭儀。

祭儀結束後，由頭目主持切簸箕裡的白鰻麻糬，每塊白鰻麻糬皆被切成兩段，頭部的部位，隨著公媽籃被帶回各戶人家，尾部的部位被集中起來，這批半部的白鰻麻糬，原是各戶人家要送給先生媽的謝禮，先生媽將它供為當夜族人聚餐時的主食。

作鰻祭結束的當晚，族人先到袁家聚餐，大家盡情吃肉喝酒，接著再到石家聚餐，直到族人盡興才結束活動。

第五節 2012 年新年祖靈祭(*Lus' an*)與大小祭比較

邵族的新年祖靈祭稱為 *lusu'an*，是邵族歲時祭儀當中最盛大的祭儀，若在農曆 8 月 2 日以前，推舉出 *pariqaz*，則這一年舉行長達近月的新年祖靈祭活動，是為大祭，俗稱「大過年」；若沒有推舉出 *pariqaz*，則舉行僅有三、四天的小祭，俗稱「小過年」。無論舉行大過年或是小過年，族人皆以嚴謹慎重來舉行各項祭儀。所謂 *pariqaz* 是自願出來總攬承擔 *lus'an* 祭程間大小事務的人，通常是自己發心或還願的情形下出來擔任，但都必須經由部落會議(*palhkakthawan*)認同後始能擔任。此節首先介紹 2012 年 *lus'an*(小祭)的儀式內容，再比較大小祭儀式內容的異同。

1. 2012 年 *lus'an*(小祭)

由於近十年來，邵族為了文化復振，舉辦大年的次數太過頻繁，加上 2012 年間有長老毛阿品、毛阿金及多位族人過世，因而沒有人願意擔任 *pariqaz*，故在農曆 8 月 1

⁴²有關白鰻麻糬由來的說法不一，

日的新年祭儀(*mulalu lus'an*)、農曆 8 月 2 日甜酒祭(*mulalu mudahun*)，皆無族人遞上鍋子。因此部落會議決定不舉辦大年，故 2012 年的 *lus'an* 僅舉辦小年，共有五天，⁴³內容包含農曆 7 月底的春石音(*matlhakan*)，農曆 8 月 1 日的擦手除穢(*titishan*)、新年祭儀(*mulalu lus'an*)、逐戶祭公媽籃(*mulalu tantaun*)、逐戶會飲(*tantaun miqilha*)，農曆 8 月 2 日的儀式性狩獵(*tishuqishan*)、擦回來(*tishuqishan*)、甜酒祭(*mulalu mudahun*)、逐戶會飲(*tantaun miqilha*)，農曆 8 月 3 日、4 日的逐戶會飲(*tantaun miqilha*)。

雖然 2012 年的 *lus'an* 舉辦小年，農曆 8 月 15 日先生媽(*shinshii*)依舊俗仍在公祭場舉行半程祭(*mulalu minfazfaz*)和 8 月底的尾祭(*mulalu minrikus*)。

(1) 頭目報訊(*amalhbulbul*)

農曆 7 月 20 日上午，頭目到各家門前呼告：「*amalhbulbul!*」，意即要開始釀酒了！準備 *lus'an* 的到來。

(2) 春石音(*matlhakan*)

農曆 7 月底的上午，頭目再度到各家通告：「*amatlhakan thuini!*」，意即今天要春石音，晚上族眾聚集在袁姓(Lhkashnawanan)頭目家，進行春石音(*matlhakan*)的儀式，此乃迎接新年的前奏。往昔春石音只限女性參加，男性狩獵返回部落前緣紮營等待農曆 8 月 1 日清晨的 *titishan* 除穢儀式。現今，男女族人皆可共杵。

(3) 正廳裝置及門前插水草(*lhikish*)

農曆 8 月 1 日是新年祖靈祭(*lus'an*)的第一天，往昔取稻穗懸掛於屋內正位，意即豐收之意。⁴⁴族人在頭目家鑽木取新火(*parimrim apuy*)，各自以薪材引取新火，帶回家中，引燃薪材蒸煮 *fulzash*，為 *mulalu lus'an* 之祭品，嚐新米。如今仍保留著各戶人家在正廳門前的壁上兩邊各插上一束水草(*lhikish*、禾本科草本植物)，男女老少頭上戴上用香草所編製的頭飾，用以驅邪祈福等習俗。白天不可以吃加了鹽或是糖的食物，稱為 *kuntamatamaz*，目的在使平安(*malhiqitan*)，以淨化身體和心靈，祈求祖靈庇護，在這一年中事事順遂，平安健康。

(4) 除穢祈福(*titishan*)

農曆 8 月 1 日上午大約 8 時許，負責擦手臂除穢儀式(*titishan*)的毛家，已在門庭前為男族人舉行 *titishan* 除穢祝禱，這是屬於男族人專屬的儀式，顯然和族中男子負有保

⁴³舉行小年通常 3-4 天，近十年來，由於新立了多戶公媽籃 (*ulalaluan*)，因族眾參與逐戶會飲 (*tantaun miqilha*) 的時間延長之故，2012 年的 *lus'an* 為期五天。

⁴⁴稻株亦有掛在屋內的穀倉位置。

衛部落安全的職務有關，而在同時族人也將祖先所遺留下來的武器陳列在廣場的桌子上，旁邊並準備了一缸酒糟，毛家也為武器舉行除穢祝禱的儀式，然後他持著沾有酒糟的山棕葉束，拉著男族人被擦著的右手，用山棕葉束在右手臂上來回擦拭，祈求祖靈庇佑，賜予健康且平安，接者再為下一個族人祝禱，此要先後進行兩次，這個儀式僅限男人參加，女人不能靠近此地。在此期間，負責除穢儀式(*titishan*)的毛姓長者，坐在屋簷下，一一唸出族親在外地居住地的地名，祈求祖靈庇祐外地的族親。

(5) 部落會議(*palhkakthawan*)

舉行擦手臂除穢祝禱儀式(*titishan*)之後，族人舉行部落會議，長者發表意見，勉勵族人全力辦好新年祖靈祭，部落會議同時檢討年來的得失，商議重大的部落事務，族人間如果有什麼爭議或糾紛，也可以在這個時候提出，尋求協調處置。

(6) 新年祭(*mulalu lus'an*)

上午 9 時許，各戶的公媽籃(*ulalaluan*)被送到祭場來，同時各戶人家準備糯米飯(伴甘薯)為供品，置放在每個公媽籃前。公媽籃在祭場一字排開，先生媽坐在屋簷下，面對祭場齊聲念祈告詞，其大意係請祖先來吃飯喝酒，賜給族人平安健康，讓族人不酗酒，讓年青人能夠上進，能夠擊退敵人，祭儀的最後，仍然由先生媽洒酒給祖靈，祈求全族平安健康。

(7) 各家祭祖(*mulalu tantaun*)

在同一時間，各戶人家亦從祭場裡提回了各家的公媽籃(*ulalaluan*)，先生媽(*shinshii*)分成三組，按所轄家戶，挨家挨戶在各家戶門庭祭拜各戶人家的公媽籃祈祖靈賜福，讓各戶人家平安健康且衣食無缺。

(8) 挨家會酒(*tantaun miqilha*)

新年祖靈祭期間，邵族各戶人家要獻一缸酒給先生媽(*shinshii*)的儀禮，稱做 *tuktuk*，而從農曆 8 月 1 日至 3 日，皆要進行挨家挨戶喝酒的習俗，此一儀禮稱為挨家會酒(*tantaun miqilha*)。

8 月 1 日舉行的挨家會酒(*tantaun miqilha*)，係從毛姓(*Lhkapamumu*)家開始進行、接著再到袁姓(*Lhkashnawanan*)和石姓(*Lhkatafatu*)頭目家舉行。翌日則在各戶人家依序舉行，每戶人家準備豐盛的餐食來款待族人，在高亢的歡樂中，誇讚祖先英雄之慨，或矜自己好漢之形，成了邵族過新年的歡樂寫照。此一 *tantaun miqilha*(挨家會酒)要進行三、四天，亦即自農曆 8 月 2 日起，先在擔任 *paruparu* 的高姓、陳姓家舉行，之後

則到各家舉行。

一番飲宴之後，*paruparu* 帶領族人吟唱祖先歌謠，先是一段領唱，室內外的族眾則同聲附合，叩人心弦的曲調，會讓人激動起來，某些族人懷念起祖先的榮耀時，亦會愴然淚下，接著 *paruparu* 領著主人家共同持著一碗酒，同時吟唱歌謠，繞著步伐前進，來到正廳的門邊，將這碗酒獻給先生媽(*shinshii*)，以表達對先生媽的尊敬和謝意，接著主人家準備了紅包和禮物，在族眾吟唱歌謠之際，主人家先奉上一杯酒給先生媽，然後把紅包掛在先生媽的頸上，也以相同的儀禮，將紅包和禮物送給族中長老。

(9) 儀式性狩獵(*tishuqishan*)

早年 8 月 *lusu'an* 中，在第一天的酒宴後，族中青年要全體持弓矢出獵，並在聚落的出入口處張放陷阱，由高姓(*Lhkatanamarutaw*)的長者領導出獵。出獵歸來，所獵的獵物要抬到族中主管曆法的毛姓(*Lhkapamumu*)，然後各人再以弓矢射獸之頭，即所謂的射頭儀式(*pacianhis punuq*)，之後族中男女老幼飲酒作樂，共享獵肉。

現今，農曆 8 月 2 日的大清早，舉行青少年級的儀式性狩獵(*tishuqishan*)，祈求祖靈賜福，讓男丁在狩獵時得以豐獵，這是高姓(*Lhkatanamarutaw*)的專屬工作，此一狩獵儀式在聚落沿山一帶舉行。

(10) 擦回來儀式(*tishuqishan*)

舉行陷獵儀式後，青少年直接前往毛姓(*Lhkapamumu*)家的前庭，接受擦回來儀式(*tishuqishan*)。這個祭儀亦屬於毛家的專屬工作，旨在祈求祖靈庇護族人，讓男丁在狩獵時能夠豐獵，並且平安歸來，當要狩獵時，為了能獲得好的獵物，就要有聰明的頭腦、敏捷的身手，以及健步如飛的步伐，因此這個祭儀就是祈求祖靈，賜福給族中的青少年，讓每個人都能成為狩獵的高手，和保護聚落安全的勇士好漢。

(11) 甜酒(釀)祭(*mulalu madahun*)

農曆 8 月 2 日上午，先生媽(*shinshii*)來到祭場，舉行甜酒釀祭儀(*mulalu madahun*)，被擺在祭場中的盛甜酒釀供品行列裡的容器有大小之別，即是每戶人家都準備一個碗來盛甜酒釀，進行此一祭儀時，族人未送來大鐵鍋和甜酒釀，則這一年沒有產生展演者(*pariqaz*)，而 2012 年舉行「小過年」。

(12) 半程祭(*milalu minfazfaz*)

雖然「小過年」沒有「大過年」繁縟的祭儀，但半程祭(*milalu minfazfaz*)仍然在公祭場舉行，先生媽(*shinshii*)以甜酒釀祭祀祖靈，並向祖靈祈告 *lus'an* 已經過了一半。

(13) 尾祭(*mulalu minrikus*)

舉行小祭時，在農曆 8 月底的上午大約九時左右，各家戶的公媽籃(*ulalaluan*)送到公祭場，並準備了伴了甘藷的糯米飯為供品，先生媽(*shinshii*)祭祀如儀，向祖靈祈告這一年的 *lus'an* 結束，祈求祖靈賜福邵族的各戶人家。

表 4-3 2012 年邵族 *lus'an*(小年)行事曆

日期(農曆)	祭儀名稱	主持者	地點	備註
7 月底、夜間約 8 時-11 時	<i>matlhakan</i> 舂石音	全體族眾參加	袁姓頭目家	依農民曆曆程而定、29 日或 30 日。
8 月 1 日 清晨至 8 時 間				·取香草編為冠飾，有除穢及祈福之意。 ·門楣掛上 <i>lhikish</i> 草，有除穢及祈福之意。 ·全日吃淡食，食物不加鹽巴。 ·夫妻不得同床
	<i>titishan</i> 擦拂除穢	毛家長老	毛家門庭	男性持家中武器獵具，前往毛家，接受毛家長老擦拂除穢。並為獵具等武器除穢。
	<i>pishtaqu</i> 庇祐四方	毛家長老	毛家門庭	為一年來族人曾經去過的地方，唸地名給祖靈知悉，並請求除穢。
	部落會議		毛家門庭	<i>lus'an</i> 的行事，最主要是否要推舉 <i>pariqaz</i> (展演者)。
	新年祭儀 <i>mulalu</i> <i>lus'an</i>	先生媽 (<i>shinshii</i>)	公祭場	各家戶公媽籃、並準備甘藷糯米飯盛在藤盤上為供品。集體祭祀。
	<i>mulalu</i> <i>tantaun</i> 逐家祭祖	先生媽 (<i>shinshii</i>)按其轄戶，至各家戶行祭儀	各家戶門庭	家戶公媽籃置於門庭前，以酒為供品，由女祭師行祭儀。
	<i>tantaun</i> <i>miqilha</i> 逐家會飲	按 <i>titishan</i> 毛家、頭人袁家、頭人石家順序進行		第一天只有在三位 <i>mara'in a thao</i> 大人物家進行。
8 月 2 日	<i>tishuqisha</i>	高姓、陳	聚落	準備陷獵祭工具，由

日期(農曆)	祭儀名稱	主持者	地點	備註
	<i>n</i> 儀式性狩 獵	姓 <i>paruparu</i>	後方淺 山處	<i>paruparu</i> 主持試獵，即 儀式性的狩獵。
	<i>tishuqisha</i> <i>n</i> 擦回來	<i>titishan</i> 毛家長老	<i>titisha</i> <i>n</i> 毛家長 老門庭	參加陷獵儀式男性族 眾，自獵場回到 <i>titishan</i> 毛家長老門庭，接受 <i>tishuqishan</i> 儀式，祈狩 獵得以豐獵，並且平安 健康。
	<i>mulalu</i> <i>dahun</i> 甜酒祭	先生媽 (<i>shinshii</i>)	公祭 場	各家戶準備酒釀盛在 容器中，排成一列，在 公祭場由女祭師主持祭 儀。
	<i>tantaun</i> <i>miqilha</i> 逐家會飲	高姓、陳 姓 <i>paruparu</i>	各家 戶逐戶 進行	由高姓、陳姓 <i>paruparu</i> 家開始，按居 家路線逐戶會飲。
8月3日	<i>tantaun</i> <i>miqilha</i> 逐家會飲	高姓、陳 姓 <i>paruparu</i>	各家 戶逐戶 進行	按居家路線逐戶會 飲。
8月4日	<i>tantaun</i> <i>miqilha</i> 逐家會飲	高姓、陳 姓 <i>paruparu</i>	各家 戶逐戶 進行	按居家路線逐戶會 飲。直到喝完各家戶。
8月15日	<i>mulalu</i> <i>minfazfaz</i> 半程祭	先生媽 (<i>shinshii</i>)	公祭 場	各家戶準備酒釀盛在 容器中，排成一列，在 公祭場由女祭師主持祭 儀。
8月底	<i>mulalu</i> <i>minrikus</i> 尾 祭	先生媽 (<i>shinshii</i>)	公祭 場	各家戶 <i>ulalaluan</i> (公 媽籃)、並準備甘薯糯米 飯盛在藤盤上為供品。 集體祭祀。

2. *lus'an* 大祭與小祭之別

lus'an 大祭的儀式依序為頭目報訊、舂石音、正廳裝置及門前插水草、除穢祈福、部落會議、新年祭、各家祭祖、挨家會酒、儀式性狩獵、擦回來儀式、甜酒(釀)祭、鑿齒(損角齒)、鑿齒祭儀、蓋祖靈屋、牽田、半程祭、迎祖靈出巡、尾祭、展演者入籍祭儀、逐家跳舞、迎日月盾牌祈福、拆祖靈屋之祭。相較小祭的，增加鑿齒(損角齒)、鑿齒祭儀、蓋祖靈屋、牽田、迎祖靈出巡、展演者入籍祭儀、逐家跳舞、迎日月盾牌祈福、拆祖靈屋之祭等儀式，而部落會議、甜酒(釀)祭、半程祭等儀式內容易有所不同。針對增添之儀式或相同儀式而不同內容，說明如下：

(1) 部落會議(*palhkakthawan*)

舉行擦手臂除穢祝禱儀式(*titishan*)之後，族人舉行部落會議，長者發表意見，勉勵族人全力辦好新年祖靈祭，同時也推舉了這一年新年祖靈祭的 *pariqaz*(展演者)，在大家祝福聲中，*pariqaz*(展演者)接下了新年祖靈祭的工作，部落會議同時檢討年來的得失，商議重大的部落事務，族人間如果有什麼爭議或糾紛，也可以在這個時候提出，尋求協調處置。

(2) 甜酒(釀)祭(*mulalu mudahun*)

農曆 8 月 2 日上午，先生媽(*shinshii*)來到祭場，舉行甜酒釀祭儀(*mulalu mudahun*)，被擺在祭場中的盛甜酒釀供品行列裡的容器有大小之別，即是每戶人家都準備一個碗來盛甜酒釀，但其中有兩個較大陶製的甕，其內裝滿了甜酒釀，這兩個陶甕是要供奉給姓陳和高兩位鑿齒師 *paruparu* 的祖靈，而在裝甜酒釀為供品的行列中，更有一只鐵鍋，其內也盛上了甜酒釀，這一只鐵鍋的供品係要獻給 *pariqaz*(展演者)的祖靈，亦即這一年有 *pariqaz*(展演者)產生，將舉行「大過年」新年祖靈祭，倘若在進行此一祭儀時，族人未送來大鐵鍋和甜酒釀，則這一年沒有產生 *pariqaz*，而這個新年祖靈祭則舉行「小過年」。

(3) 鑿齒(損角齒)(*paru nipin*)

鑿齒(*paru nipin*)和鑿齒祭儀(*mulalu paru nipin*)是農曆 8 月 3 日的主要祭儀，⁴⁵前來鑿齒的少年，依序排隊者，被鑿齒者平躺仰臥在一張長寬適宜的長椅上，頭部及雙眼被毯子覆蓋著，被鑿者張開嘴巴，露出上顎的齒列，擔任 *paruparu* 的鑿齒師左手持著鑿子，擺在犬齒的上方，右手拿著木槌，象徵性在兩邊犬齒上方各敲了一下，然後說：

⁴⁵臺灣原住民族群往昔大都保有鑿角齒的習俗，至今邵族仍保有此項遺風，雖僅是形式，但其祭儀相當完整。

「*piakalingkin* ! (平安之意)」，雖然鑿齒已流於形式，但現代的邵族人家則期待著這些少年經過了鑿齒儀式之後，身體平安健康且快快長大，學業都能進步。

(4) 鑿齒祭儀(*mulalu paru nipin*)

paruparu 舉行鑿齒(損角齒)後，先生媽(*shinshii*)舉行鑿齒祭儀(*mulalu paru nipin*)，簸箕裡放著鑿齒的工具，即木槌、鑿齒、一碗炭灰，另外放置一束稻穀，表示鑿完齒的少年，能像稻種一樣，把種子播下，綿延不斷地傳承下去。

(5) 蓋祖靈屋(*hanaan*)

蓋祖靈屋(*hanaan*)是族人的共同事務，祖靈屋以竹、木、菅茅建成，的大小約有二坪大，並留有一個出入口，屋簷下則掛上了小米、玉米等穀物和一些瓜果，用以表示豐收的象徵，祖靈屋前更擺上獵物的骨骼或標本，其用意為祈祖靈賜福，讓族人在進行狩獵時，能有狩獵不完的獵物。

祖靈屋蓋好之後，各家送來 *ulalaluan*(公媽籃)及供品，一般家庭的供品為日月形狀的麻糬二塊，除此而外，並準備了二條白鰻形狀的麻糬，這二條白鰻麻糬是專供祭祀姓陳和姓高 *paruparu* 兩家公媽籃的祭品。

先生媽將所有的公媽籃置放在祖靈屋前，排列成了□形。祭儀依照程序進行，祭祀如儀，先是念咒語祈告祖靈，最後則洒酒獻給祖靈，完成了這項祭儀。祖靈屋內更張掛著供祖靈取暖之用的毯子，牆角處擺有一缸酒，這缸酒係在未來的各項祭儀當中，獻給祖靈享用，族眾進入祖靈屋皆持酒獻給祖靈。

(6) 牽田(*shmaila*)

舉行祖靈屋落成祭儀之後，每到傍晚時分，祖靈屋內的火爐被族人升起，泛黃的光暈和炙熱的薪火，把祖靈屋襯托出一室溫暖，族人如此地貼心，為的是以感恩的心來向祖靈致謝，並以期待的心，祈求祖靈施恩給族人。

從農曆 8 月 5 日至 8 月 11 日間，族人每夜必到祖靈屋前，進行牽田的儀式，亦即唱歌和跳舞。到了夜幕低垂時，日月潭的夜色，隱約地出現一輪上彎月，載上了花草蔓藤所編製頭飾的男女大小，陸續來到祖靈屋前，先是洒酒敬給祖先，然後手牽著手，圍成一圈，開始吟唱祖先之歌，盪入心弦的歌謠，有如濛濛天空的彎月，似乎訴說著邵族先人勤奮而謙虛，並且期許後人實踐祖先遺訓；每一首歌謠都有其深刻的反省意義，祖先將他們在歷史上或是與大自然搏鬥，以及調應的過程裡，有過悲歡離合的滄桑事，透過歌謠的讚頌與承繼，期冀後代子孫要敬畏祖靈，並且將祖先的志業發揚光

大。

牽田的儀式，從農曆的 8 月 5 日至 8 月 11 日的每晚間一直在祖靈屋前進行著。到了農曆 8 月 10 日、11 日的夜晚，牽田逐漸進入高潮，族人唱歌也愈加高亢，跳舞的形式亦由「自然牽手法」進入「前交叉牽手法」，有時更圍成數個小圈，族眾手牽著手，進行快速轉圈的舞姿。

(7) 半程祭(*mulalu minfazfaz*)

早期邵族的新年祖靈祭長達一個月，因此 *mulalu minfazfaz* 的儀式是在 8 月 15 日月圓之時舉行，因為要準備甜酒釀來祭拜祖靈，則有「甜酒祭祖靈」的稱呼。由於現代工商社會的興起，為了調應現代較為繁忙的社會，半程祭改在農曆 8 月 12 日舉行。

上午八時餘，盛有酒糟的碗橫列在祭場中，散發出濃郁的酒香，先生媽(*shinshii*)虔心地進行祭儀，恭請祖靈前來享用子孫所供奉的祭品。

這一夜，族人將把代表最高祖靈的日月盾牌(*rarifiz*)，供奉在祖靈屋(*hanaan*)內，而新年祖靈祭的歡樂氣氛，亦將熱烈起來。

日月盾牌原是祖先所使用的盾牌，在一次戰爭裡，獲得祖靈的靈力，祖先創造了英勇的事蹟，後人為了感念祖先的英勇，就將日月盾牌視為代表祖靈存在的象徵。

展演者(*pariqaz*)從 *paruparu* 的家中迎出日月盾牌時，族眾大聲吟唱歌謠，族眾跟隨在 *pariqaz* 之後，相互搭肩成一列隊伍，沿途呼喚祖先名稱，並且吟唱歌謠，整個伊達邵聚落顯得熱鬧非凡，在熱烈的歌聲之下，日月盾牌被安奉到祖靈屋內。

(8) 迎祖靈出巡(*mangkatubi*)

日月盾牌(*rarifiz*)安奉在祖靈屋(*hanaan*)之後，表示新年祖靈祭將進入另一階段，而吟唱祖先的歌謠，也將進入更具有內涵的懷思之情，邵族人稱為深夜之歌，當牽田的儀式進入與祖靈交通的階段，以 *paruparu* 為首，帶領著 *pariqaz*(展演者)及參予牽田的族眾，形成一列隊伍，吟唱著懷念祖先歌謠，*paruparu* 帶著隊伍進入祖靈屋內，繞了一圈出來後，手中持著用竹子關開的雞掃，往伊達邵聚落的市街巷弄間前進，而隊伍的最後個族人，拖著掃把，尾隨在後，據 *paruparu* 指出，雞掃或是掃把都有驅邪除惡的意義，而這兩種用具是從供奉日月盾牌之後，只要是要舉行帶祖靈出巡(*mangkatubi*)時，皆必備雞掃和掃把。

帶祖靈出巡的儀式要繞完邵族聚落的全境，而且都在夜闌人靜時舉行，*paruparu* 帶領族眾利用三、四天的夜晚，帶祖靈出巡的儀式。

(9) 尾祭(*mulalu minrikus*)

早期 *lus'an* 新年祖靈祭的大祭長達近月，現今大約二十餘日左右，要端看部落會議的決議。新年祖靈祭的最後祭儀稱作 *mulalu minrikus*，意即要新年祖靈祭結束前的最後祭儀，也是此一祭儀的高潮與尾聲。

舉行新年祖靈祭的最後祭儀時，約在上午九時許，邵族人家的公媽籃(*ulalaluan*)被送到祭場裡，先生媽著盛裝也陸續前來，公媽籃被排列成一四方形，先生媽進行 *mulalu minrikus* 的祭儀，所有的儀式皆按儀禮進行，所供獻的祭品則是糯米飯。接著先生媽分成三組，前往各戶人家，將公媽籃和供品(酒)擺在各戶人家的門庭，進行祭儀，向祖靈祈告，在進行挨戶公媽籃時，這一年的新年祖靈祭即將結束。

(10) *pariqaz*(展演者)入籍祭儀

pariqaz 的原意為「做給人看」，從字義中就可知道在整個長達近月的 *lus'an* 當中的重要性，在完成尾祭後，已經完成了做戲給祖靈看的任務。*pariqaz* 必須從娘家取來服飾、珠鍊，並準備豬頭、豬內臟、豬蹄、豬尾，以代表全豬之意，由先生媽主持祭儀向祖靈祈告，然後將 *pariqaz* 妻子的服飾放入 *ulalaluan*(公媽籃)裡。

三天後 *pariqaz*(展演者)又準備酒為供品，請來先生媽主持祭儀，從此這位婚入的媳婦，取得夫家正式成員的身分。此後一 *pariqaz* 妻子的生靈被供奉在籃中，在其生前或死後，其靈永遠被供奉在公媽籃內，享有各項祭儀的福蔭。

(11) *tantaun minparaw* 逐家跳舞

先生媽完成最後祭儀和挨戶祭公媽儀式後，傍晚時分，族人陸續來了 *pariqaz* 家，廣場上聚集了許多人，先生媽和族中長老，以及貴賓的位置被安排在廣場的主位，族人則隨意的坐在其他座位上，*pariqaz* 準備了許多酒菜，一番酒食之後，族中長老及先生媽進入正廳，*pariqaz* 妻子的娘家代表，被安排在正廳的主位，*pariqaz* 準備飾物、禮品等物，在族眾的公認下，將禮物獻給娘家代表，此後 *pariqaz* 妻子被族眾認為是 *ita thao*(伊達邵)，意即「咱們的人」，無論生前或死後，其靈得以安身。接著由 *paruparu* 領唱，內外的族人同聲附和，一部份的族人在正廳內圍成小圓圈，開始唱跳，族人陸續加入，再繞到廣場形成一個大圓圈，熱鬧的氣氛，感染了所有與會的族眾。

(12) 迎日月盾牌(*rarifiz*)祈福

展演者(*pariqaz*)將日月盾牌(*rarifiz*)背在肩上，走出 *pariqaz* 家中正廳大門時，族眾

吟唱祖先歌謠，男族人前來拍打日月盾牌祈福。⁴⁶

為迎接日月盾牌祈福，族眾陸續加入恭迎日月盾牌的行列，然後開始繞境，而族人接二連三地，肩搭著肩或手牽著手加入日月盾牌的行列，形成很長的隊伍，當毗鄰的一戶人家燃起鞭炮，煙霧迷漫、炮聲連連之下，*pariqaz* 背起了日月盾牌，族眾又搭肩牽手形成隊伍，沿途吟唱祖先歌謠，繼續往下一家，祈福、祝禱、唱跳、飲宴等節目。

從這一天的傍晚，到翌日的中午為止，日月村的鞭炮聲不斷，吟唱歌謠的樂聲與鞭炮聲交織成一首邵族年祭舞曲。在吃喝唱跳之餘，事實上 *minrikus miqilha* 涵含著許多邵族的生活哲理，以及祖先的遺訓規範。

賦有靈力的日月盾牌在最後祭儀 *mualu mingrikus* 之後，被 *pariqaz* 及族眾，恭迎到日月村的各戶邵族人家，男族人親近祖靈，觸摸日月盾牌，期望祖靈賜福給這戶人家，而族眾在進行最後飲酒的祈福儀式中不斷地呼喚祖靈名號，以歌謠和舞蹈來向祖靈酬謝與祝禱，期冀祖靈能給族人帶來安康，以及豐衣足食的生活。

每一戶人家竭盡所能地準備豐盛的酒食，來饗宴族人，在日月盾牌的靈力下，族人藉由酒食的邀宴和歡飲，達到了敦睦族誼的功能，這種社會功能提供人與人之間，亦或人與族群之間，唇齒與共的機制，進而建立起合作與祥和的社會。

邵族 *lus'an* 新年祖靈祭的內涵，涉及了倫理道德、生活、技能、宗教、信仰儀式、智慧等內容，從儀式、舞蹈、歌謠裡可以發現到這些內涵與脈絡，因此邵族的先人將這些豐美的文化傳統傳繼下來，透過無數次的儀式，用以告誡子孫，甚至是對子孫的殷切期望。

(13) 拆祖靈屋(*hanaan*)之祭

舉行尾祭(*mulalu minrikus*)和逐家跳舞(*tantaun minparaw*)之後，這一年的新年 *lusu'an* 已近尾聲，先生媽們(*shinshii*)又到外地去，為旅外的族親進行公媽籃(*ulalaluan*)的祭祀工作，在完成此一祭祀後，接著便要將祖靈屋拆除，結束這一年的 *lus'an*。

⁴⁶女族人則要迴避，否則會有不健康的情事發生，由此可知，*rarifiz* (日月盾牌)是邵族最高祖靈的化身，祂顯然是一位尊嚴男性的神。

表 4-4. 邵族 *lus'an* 大年行事曆

日期 (農曆)	祭儀名稱	主持者	地點	備註
7月20日	<i>amalhbulbul</i> 頭目報訊	袁姓頭目		袁姓頭目通告各戶釀酒
7月底、 上午	<i>amathakan</i> <i>thuini</i> 頭目報訊	袁姓頭目		依農民曆曆程而定、29日或30日。往昔僅限女性，男性狩獵約近月，此日回程到部落邊宿營，即 <i>muruzá</i> 。
夜間約8 時-11時	<i>matlhakan</i> 舂石音	全體族眾 參加	袁姓頭目 家	
8月1日 清晨至8 時間				<ul style="list-style-type: none"> • 往昔取稻穗懸掛於屋內正位，意即豐收之意。 • 取香草編為冠飾，有除穢及祈福之意。 • 門楣掛上 <i>lhikish</i> 草，有除穢及祈福之意。 • 往昔族人在頭目家鑽木取新火 <i>parimrim apuy</i>，各自以薪材引取新火，帶回家中，引燃薪材蒸煮 <i>fulhzash</i>，為 <i>mulalu lus'an</i> 之祭品。 • 嚐新米 • 全日吃淡食，食物不加鹽巴。 • 夫妻不得同床。
	<i>titishan</i> 擦拂除穢	毛家長老	毛家門庭	男性持家中武器獵具，前往毛家，接受毛家長老擦拂除穢。並為獵具等武器除穢。
	<i>pishtaqu</i> 庇祐四方	毛家長老	毛家門庭	為一年來族人曾經去過的地方，唸地名給祖靈知悉，並請求除穢。
	部落會議		毛家門庭	<i>lus'an</i> 的行事，最主要是是否要推舉 <i>pariqaz</i> (展演者)。
	新年祭儀 <i>mulalu lus'an</i>	先生媽	公祭場	各家戶公媽籃 (<i>ulalaluan</i>)、並準備甘薯糯米飯盛在藤盤上為供品。集體祭祀。若推舉 <i>pariqaz</i> ，則以另一鍋子盛甘薯糯米飯，獻給 <i>pariqaz</i>

日期 (農曆)	祭儀名稱	主持者	地點	備註
				之祖靈。
	<i>mulalu tantaun</i> 逐家祭祖	先生媽按其轄戶，至各家戶行祭儀	各家戶門庭	家戶公媽籃置於門庭前，以酒為供品，由先生媽行祭儀。
	<i>tantaun miqilha</i> 逐家會飲	按 <i>titishan</i> 毛家、頭目袁家、頭目石家順序進行		第一天只有在三位 <i>mara'in a thaw</i> 大人物家進行。
8月2日	<i>tishuqishan</i> 儀式性狩獵	高姓、陳姓 <i>paruparu</i>	聚落後方淺山處	準備陷獵祭工具，由 <i>paruparu</i> 主持試獵，即儀式性的狩獵。
	<i>tishuqishan</i> 擦回來	<i>titishan</i> 毛家長老	<i>titishan</i> 毛家長老門庭	參加陷獵儀式男性族眾，自獵場回到 <i>titishan</i> 毛家長老門庭，接受 <i>tishuqishan</i> 儀式，祈狩獵得以豐獵，並且平安健康。
	<i>mulalu dahun</i> 甜酒祭	先生媽	公祭場	各家戶準備酒釀盛在容器中，排成一行，在公祭場由先生媽主持祭儀。另有兩個小酒罈係獻給高姓、陳姓 <i>paruparu</i> 之祖靈。若推舉 <i>pariqaz</i> (展演者)，則以另一鍋子盛酒釀，獻給 <i>pariqaz</i> 之祖靈。
	<i>tantaun miqilha</i> 逐家會飲	高姓、陳姓 <i>paruparu</i>	各家戶逐戶進行	由高姓、陳姓 <i>paruparu</i> 家開始，按居家路線逐戶會飲。推舉出 <i>pariqaz</i> ，逐戶會飲則較為熱烈，並在獻酒給先生媽，敲打門窗，表示除穢及祈福。
8月3日	<i>paru nipin</i> 損角齒	高姓、陳姓 <i>paruparu</i>	陳姓 <i>paruparu</i> 門庭前，	損角齒的工具包括一支木槌、一支鐵鑿、一缶炭灰，一張被毯、一束稻穗。
	<i>mulalu paru nipin</i> 損齒祭儀	先生媽	陳姓 <i>paruparu</i> 門庭前	結束損角齒後，先生媽持損角齒的工具，置放在門庭前，對象為陳姓 <i>paruparu</i> 之公媽籃 (<i>ulalaluan</i>)，進行祭儀。
	<i>tantaun miqilha</i>	高姓、陳姓	各家戶逐	按居家路線逐戶會飲。直

日期 (農曆)	祭儀名稱	主持者	地點	備註
	逐家會飲	<i>paruparu</i>	戶進行	到喝完各家戶，若未完成，再延至翌日 8 月 4 日止。
8 月 4 日	<i>kmalawa hanaan</i> 蓋祖靈屋(<i>hanaan</i>)	全體族眾 分工進行	<i>paruparu</i> 門庭前， 高姓、陳 姓逐年輪 流	祖靈屋(<i>hanaan</i>)約 2-3 坪，以木架蓋上茅草，內部擺罈酒、被毯、火塘，供祖靈使用，閒雜人等不得進入。
	<i>mulalu kmalawa</i> 祖靈屋(<i>hanaan</i>)之祭			蓋好祖靈屋後，每戶持 <i>ulalaluan</i> 至 <i>hanaan</i> 前，並準備兩塊圓月形之糯米麻糬為供品，另高姓、陳姓 <i>paruparu</i> 各準備兩條白鰻麻糬置放在簸箕上為供品。
	<i>tantaun miqilha</i> 逐家會飲	高姓、陳姓 <i>paruparu</i>	各家戶逐 戶進行	按居家路線逐戶會飲。直到喝完各家戶，若未完成，再延至翌日 8 月 4 日止。
	<i>shmaila</i> 牽戲	高姓、陳姓 <i>paruparu</i>	祖靈屋 (<i>hanaan</i>)	清晨參加損角齒之少年，持酒至陳姓 <i>paruparu</i> 家中，表達謝意，並進行這一年 <i>shmaila</i> 牽戲的初戲，要緊密門戶，閒雜人等不可進入，唱過幾首 <i>lus'an</i> 的祖靈歌後，由長老帶領至 <i>hanaan</i> 歌後(祖靈屋)前，族人群聚開始牽戲，供祖靈觀賞。
8 月 5 日 -11 日	<i>shmaila</i> 牽戲	高姓、陳姓 <i>paruparu</i>	<i>hanaan</i>	每天晚上，於 <i>hanaan</i> 內之火塘升火，族眾於 <i>hanaan</i> 前牽戲。唱較為平淡的祖靈之歌。
8 月 12 日	<i>milalu minfazfaz</i> 半程祭	高姓、陳姓 <i>paruparu</i>	<i>hanaan</i>	各家戶準備甜酒釀，盛在容器內，排成一列，其中高姓、陳姓 <i>paruparu</i> 之酒釀置於小酒罈內，由先生媽作祭。
	迎日月盾牌 (<i>rarifiz</i>)	高姓、陳姓 <i>paruparu</i> 及 <i>pariqaz</i>	從陳姓 <i>paruparu</i> 家中迎到	由高姓或陳姓 <i>paruparu</i> 帶領 <i>pariqaz</i> 父子，迎 <i>rarifiz</i> (日月盾牌)到

日期 (農曆)	祭儀名稱	主持者	地點	備註
		展演者	<i>hanaan</i>	<i>hanaan</i> ，並且供奉在 <i>hanaan</i> 內。此後即可唱祖靈半暝之歌，亦即所有祖靈之歌全無禁忌，且牽戲逐漸由慢拍而進入快拍，以至快速牽舞。
8月12日-8月20日	迎祖靈遶行聚落祈福 (<i>mangkatubi</i>)	高姓、陳姓 <i>paruparu</i> 及 <i>pariqaz</i> 展演者、族眾	<i>hanaan</i> 、 街弄巷道	日月盾牌(<i>rarifiz</i>)供奉在 <i>hanaan</i> 內，族眾每夜到 <i>hanaan</i> 屋唱祖靈之歌，約半程時由高姓、陳姓 <i>paruparu</i> 及 <i>pariqaz</i> 展演者帶領族眾列隊遊街及聚落各處，由 <i>paruparu</i> 前導，持雞掃驅穢，行列最後一名持竹掃把除穢。至半夜結束。直到尾祭前方結束。
8月20日	尾祭(<i>mulalu minrikus</i>)	先生媽	<i>hanaan</i>	各家戶將 <i>ulalaluan</i> 送至 <i>hanaan</i> 前，每戶持 <i>ulalaluan</i> 至 <i>hanaan</i> 前，並準備兩塊圓月形之糯米麻糬為供品，另高姓、陳姓 <i>paruparu</i> 各準備兩條白鰻麻糬置放在簸箕上為供品。
		先生媽	<i>pariqaz</i> 展演者家門庭	<i>pariqaz</i> 準備豬頭、尾、內臟，一把菜刀、一匹原住民布，珠鍊飾物(<i>pariqaz</i> 的娘家準備)。進行祭儀後，先生媽將布及珠鍊置入 <i>ulalaluan</i> 內，此次 <i>lus'an</i> 擔任 <i>pariqaz</i> 妻子的生靈即成為夫家的一員。
	逐戶祭家祖 (<i>mulalu tantaun</i>)	轄戶先生媽	各家戶門庭	家戶準備酒，放置在凹形的罈上，先生媽在各家戶門庭，進行祭祀 <i>ulalaluan</i> 。
	迎日月盾牌 (<i>rarifiz</i>)至 <i>pariqaz</i> 家			自 <i>hanaan</i> 迎 <i>rarifiz</i> 至 <i>pariqaz</i> 家
	逐戶跳舞 (<i>tantaun</i>)	全體族眾	第一家為 <i>pariqaz</i>	<i>pariqaz</i> 展演者為 <i>lus'an</i> 之主要角色，故為逐戶跳舞

日期 (農曆)	祭儀名稱	主持者	地點	備註
	<i>minparaw</i>)		展演者家庭及內廳，外庭	之第一家，首先由家主邀請娘家貴賓、族中長老、 <i>paruparu</i> 、先生媽進內廳主位，先進行飲宴，接著進行贈禮儀式。此一擔任 <i>pariqaz</i> 之妻，即成為真正的「邵」。
	<i>tantaun minparaw</i> 迎 <i>rarifiz</i> (日月盾牌)出巡，逐戶跳舞	<i>paruparu</i> 高家、陳家	各家戶內廳及門庭	接著由鄰家燃鞭炮歡迎，依序進行，直到族眾各家戶全部完成。
	尾祭後 <i>hanaan</i> 之間	先生媽	<i>hanaan</i>	從尾祭至拆 <i>hanaan</i> 前的這段期間，先生媽前往外地的邵族家戶，進行拜公媽、牽戲跳舞。夜間，族家到 <i>hanaan</i> 前，唱祖靈之歌。
8 月底	拆 <i>hanaan</i>	先生媽、族人數名	<i>hanaan</i>	先生媽在 <i>hanaan</i> 在)(祖靈屋) <i>hanaan</i> 前進行祭儀，一邊唸祭詞時，另一旁則開始拆 <i>hanaan</i> 畫下了句點。

資料來源：依據田野調查資料整理

第六節 邵族歲時祭儀的困境與瓶頸

1. 邵族語言的流失

語言是人類經過千百年的長遠發展與粹留的智慧語彙，原民會調查指出，目前國內原住民族群十四族、四十種語言當中，列為瀕危的九種語別，分別是邵、鄒族的沙阿魯阿、卡那卡那富；魯凱族的萬山、多納、和茂林；以及賽夏族、撒奇萊雅族、噶瑪蘭族等族語；其中邵語列為最危急的語言。

邵族語言的流失是全體族人必須面對的嚴肅課題，是之，在原民會的力促下，邵族文化發展協會、邵族民族議會，近年來，積極進行母語教習與傳承工作。惟歷史變遷、祖靈信仰、歲時祭儀、生命禮俗，蘊涵著許多邵語的精髓，是之，邵語不僅要進行搶救，利用原民會頒佈之「族語書寫符號系統」，更要進行邵語教習與傳承工作。

2. 傳統歌謠的流失

lus'an 新年祖靈祭有大過年(大祭)和小過年(小祭)之別，大過年的歌謠又有淺夜和半夜之歌的分別，亦即農曆 8 月 4 日蓋好祖靈屋(*hanaan*)、及舉行祖靈屋(*hanaan*)的祭儀之後，晚上進行 *shmaila* 牽田時，所唱的祖靈歌為淺夜的歌謠，直到農曆 8 月 12 日左右，舉行 *milalu minfazfaz* 半程祭及安奉日月盾牌之後，則所有的歌謠包括淺夜、半夜歌謠就可以吟唱，在近半個月的期間內，族人夜裡聚在祖靈屋(*hanaan*)讚詠祖先遺德，此一段期間也是邵族歌謠的傳授機會，到了 8 月底祖靈屋(*hanaan*)拆除後，所有與 *lus'an* 有關的歌謠，包括淺夜、半夜歌謠全都禁唱，是之邵族傳統歌謠的傳繼工作，似乎遇到了禁忌的瓶頸。

邵族的語言流失是一大隱憂，以及語言延伸的歌謠問題，新年祭 *lus'an* 期間所能吟唱的歌謠，平常又禁唱，期冀邵族民族議會、邵族文化發展協會，趁現今邵族的歲時祭儀仍然保存完整，利用現今的影音器材加以記錄，否則祖先所傳下的知識與智慧的結晶就此中斷，這將是一項缺憾。

3. 祭祀空間的改變

1934 年日月潭水力發電工程竣工，湖面擴大，旖旎的秀麗風光，吸引著遊客來此觀光旅遊，世居於此的邵族不得被融入觀光產業的環境中，此後，邵族的文化被觀光化，原有的經濟生產亦受影響，就連聚落的空間亦被政府進行都市計劃，民國 70 年代，南投縣政府為推動觀光，進行聚落改造，將原有之聚落農舍形態改為街道，邵族原有之祭祀空間未受重視，各家戶之建築改為店舖式，使得歲時祭儀不得不往樓層的

空間進行。由於商肆不斷的擴大，外來人口的大量移入，也加速邵族土地的流失，以及原住民社會的質變。

九二一地震災後進行重建以來，遊客每年倍增，特別是來自中國大陸的觀光客。另每年南投縣政府於日月潭舉行萬人泳渡日月潭，造成交通阻塞的問題，特別 2012 年的泳渡人數近 30,000 人，當天正是邵族的 *lus'an* 首日，使得舉行祭儀的空間被泳客擠爆，對恪遵祖靈的邵族是一大侮辱。

4. 祭祀體系的傳承與保存工作

隨著邵族耆老的日愈凋零，邵族的祭祀體系出現年輕化的現象，以現今的袁姓、石姓頭目氏族繼承人，年紀約在三十歲上下，對邵語和歌謠尚覺生疏，以此觀之，邵族文化發展協會、邵族民族議會應透過影音器材進行祭祀體系的傳承與保存工作。

第七節 結論

邵族的祖靈信仰與歲時祭儀，至今仍保留相當完整，除了先生媽(*shinshii*)全年無私的奉獻外，*lus'an* 的氏族職務分工仍然扮演相當重要的角色，加上全體族人的大力支持與配合，使得邵族的文化得以傳繼。

祖靈信仰與歲時祭儀是邵族文化的核心，也是族群命脈之所繫，而這一文化的瑰寶皆建構在語言、歌謠等元素之中，故語言、歌謠的傳繼是祭祀體系傳承與保存的首要的工作。

邵族的歷史文化為臺灣重要的文化資產／遺產，更是人類的瑰寶，不僅要加以維護，更要發揚光大。日月潭是邵族的生活園地，觀光業也是邵族經濟的主要命脈，故應尊重邵族文化傳統，攜手合作，共創族群和諧與觀光發展之雙贏局面。

邵族世居在日月潭地區，其生活內涵和經濟命脈與日月潭息息相關，邵族也是臺灣原住民族當中，唯一與湖泊產生對應關係的族群，故應尊重邵族對於「邵族文化傳承及發展實施計畫」的規劃與主張。行政院 97 年 3 月 4 日核定通過的「邵族文化傳承及發展實施計畫」，應先落實執行，讓邵族早日獲得邵族文化傳承及生存空間。

2012 年邵族的 *lus'an* 僅舉行小過年(小祭)，所以無法記錄邵族年祭的全貌是一大缺憾，希望明年邵族能夠舉行大年祭，也期待原民會繼續關注此一歲時祭儀的保存與發揚工作，讓本計畫的執行更臻完美。

第七章、Palamal 火神祭的舉行與撒奇萊雅族的民族活力

MayawKilang 陳俊男、SayunBulaw 撒韵武荖⁴⁷

第一節 前言

撒奇萊雅族聚落主要分佈在花蓮縣境內，居住環境與阿美族呈現犬牙交錯，因加禮宛事件，逃至阿美族聚落內，風俗習慣被阿美族影響，逐漸受到同化，自日治時期人口被歸類於阿美族，但因語言差異大，經民族認定程序，2007 年 1 月 17 日由行政院宣布為臺灣原住民族第 13 族，截至 103 年 3 月底，人口統計共有 786 人。每年撒奇萊雅族各部落除了舉行豐年祭以外，最受矚目的祭典就是 Palamal 火神祭，這個祭典成為撒奇萊雅族的代表祭典，每年的民族節日也以這個祭典的舉行時間作為依據。

在 2006 年時舉行第一次的 Palamal，至 2013 年時，一共舉行了 8 次。每一次的舉行，發現到族人的參與人數始終沒有減少，甚至有些年度還會增加，每一次所呈現的文化特性以及文化深度逐漸提升，也強化了族人對於撒奇萊雅族文化的認識，特別是在年輕族人籌辦的過程中，為找尋傳統的文化，經常性地與族中耆老進行儀式的訪談、尋找與學習，而耆老亦在這樣的過程裡，慢慢回憶起即將遺忘的儀式文化。

撒奇萊雅族的 Palamal 儀式在籌備與舉行的過程裡，參與的族人是非常努力學習找尋撒奇萊雅族的固有傳統文化，並強化對撒奇萊雅族的認同意識。本文從 Palamal 舉行的過程，敘述族人籌辦與參與時的情形，並討論對撒奇萊雅族的影響。

依據口訪以及實地踏查，目前撒奇萊雅族比較集中的部落有 Hupo'(北埔)、Sakol(撒固兒)、Ciwidian(水璉)、Karuruan(磯崎)、Maibol(馬立雲)等。以下分別敘述之；

Hupo'北埔：行政區屬新城鄉北埔村，最早遷入的原住民是撒奇萊雅族，大約在日本初期時，由飽干(Cipawkan)與達固部灣(Takoboan)遷來定居。這裡原來是一片荒地，日本人為增加農業生產，特地從花蓮招募人員，尤其是原住民，來此墾荒。初期原本是撒奇萊雅族居多數，隨著其他原住民(南部來的阿美族人)以及平地人的進入，撒奇萊雅族的人數優勢已不復存在。

Sakol 撒固兒：根據日治時期文獻記載，阿美族薄薄社頭目 Sayan Afa' 以及里漏社頭目 Lahok Putal 認為歸化社原稱 Sakol，在光緒 4 年(西元 1878 年)間曾經反抗清政府，歸順後奉令更改為此名。據說社名 Sakol 乃源自其移住 Sisakolay (茄苳樹叢生之地)

⁴⁷MayawKilang 陳俊男為撒奇萊雅族人，現服務於國立臺灣史前文化博物館南科分館籌備處助理研究員。SayunBulaw 撒韵武荖為撒奇萊雅族人，現服務於財團法人原舞者文化基金會。

而來。日治時期因其發音像「sakula」，因此此地被稱之為佐倉，現稱為德興，行政區屬花蓮市國富里。Sakol 是 Takoboan(現今撒奇萊雅族寫作達固部灣)重建後的名稱，不過規模卻縮小許多。從口訪資料得知，達固部灣(Takoboan)是撒奇萊雅族的原居地，其他撒奇萊雅族的部落可以說是從這裡發源出去。早期達固部灣(Takoboan)曾經發展成一千戶左右的大部落，一般來說，文獻資料上所稱的 Sakizaya 或是筠榔榔、巾耶耶、巾老耶等，應該均指這裡，Holo 人將 Takoboan 稱為竹窩宛社。經過西元 1878 年的 Takoboan 事件後，達固部灣(Takoboan)的人被迫流亡，而後才慢慢回到原地，重新建立部落，清政府稱後來建立的部落為歸化社，撒奇萊雅族則稱為 Sakol。Sakol 之意為「茄苳樹」，據說是為紀念部落領袖因此事件後被清國政府凌遲處死在部落裡的大茄苳樹，而以之為部落名。目前 Sakol 的範圍包含 Cupo'、Kasyusuan、Cupo'與同屬國福里的 Kasyusuan 可以說是花蓮市撒奇萊雅族最集中的部落，目前在族語的推行以及撒奇萊雅族儀式的復振投入很大的心力，可以說保留下最多撒奇萊雅族的固有文化，2008 年經過部落開會決議，將 Sakol 與 Cupo'合併，統稱為 Sakol，中文譯為「撒固兒」。

Ciwidian 水璉：阿美語 widi 是「水蛭」的意思，推測早期這裡可能有很多水蛭的關係，行政區屬壽豐鄉水璉村。這裡原來是 Lidaw 的獵場，加禮宛事件，撒奇萊雅族戰敗後，陸陸續續遷移到 Ciwidian，遷徙的路線分成兩部分，一是沿著東海岸，從鹽寮(Tomay)南下至水璉，另一個路線則是沿著花蓮溪，海岸山脈西側，先至月眉停留，在翻過海岸山脈，至水璉定居，主要由 Cipawkan 人組成，部分則是 Takoboan 聚落之人，遷徙居走陸路。進入日本時代，一些 Cikasoan 人因七腳川事件而遷入，加上 Timol 的人為逃避日本人的勞役，也遷到這裡定居，因此部落的組成份子增加許多。不過這裡的原住民仍以撒奇萊雅族為主，據說大約將近有五分之三左右，只是撒奇萊雅族意識始終不如馬立雲以及撒固兒明顯，登記撒奇萊雅族人數亦不多。目前水璉仍保留有非常豐富的撒奇萊雅族木造傳統建築，且不管是從房屋結構以及座落街道，均有發展為文化資產／遺產與觀光的潛力。

Karuruan 磯崎：位在豐濱鄉磯崎村，相傳撒奇萊雅族來此開闢新地時，曾經有一位叫 Karuru 的人來這裡製鹽，因此就稱呼這裡為 Karuruan。這裡的撒奇萊雅族也是在 Takoboan 事件後遷來定居，他們遷移的路線部分從海上移入，不過主要是從 Cirakayan 翻過海岸山脈到達這裡。隨著其他阿美族人的遷入並與之通婚，以及遷往外地尋求職業的關係，這裡的居民呈現多元的狀態，在地的撒奇萊雅族人口不多，目前

磯崎仍保有完整的海祭。

Maibol 馬立雲：在日治時期的文獻記載，**Maibol** 意思是為「物品交換」之意，社人主要由太巴塢社與飽干社遷入。相傳，早期有位平地人在此販賣日常用品，撒奇萊雅族人常來此交換物品，因此才稱之為 **Maibol**，行政區屬瑞穗鄉舞鶴村所管轄。

第二節 研究方法與訪談提綱

本文有關撒奇萊雅族 **Palamal** 的研究方法，主要是以文獻蒐集為主，輔以民族田野工作所調查的資料作為補充討論。民族田野的方式為參與觀察、深度訪談、攝影、錄音以及拍照等。

在訪談題綱上，並未設計有制式的規格型式，主要考量訪談的過程中，必須要因不同的回答來進行下一階段的訪談，若是有訪談者預期以外的答案時，回進行相當規模的修正，不過在整個訪談的整體上，大抵主要訪談有幾個面向：

- A.傳統的祭儀進行方式。
- B.傳統宗教信仰之神職人員(巫覡)的養成與儀式的進行。
- C.相關詞彙。
- D.**Palamal** 火神祭進行的方式。
- E.對 **Palamal** 火神祭的看法。
- F.相關神話傳說。

有關 **Palamal** 的部分，因為舉行的時間在每年國曆 10 月的第一個星期六，之前各部落均已舉行過豐年祭(國曆 8 月中下旬左右)，故在訪談上，對於祭儀的部分，仍有極深切的經驗與印象，因此在訪談上甚為順利。另外，**Palamal** 火神祭並無男女性、年齡、職業、性別上的禁忌，故在訪談以及影像蒐集上，只要不影響祭典的進行，均可順利的完成工作。

Palamal 是祖靈祭祀的擴大，對於撒奇萊雅族來說，祖靈的到來是一件心情甚為複雜的，因為希望祖靈的到來能夠保佑部落，但又希望祖靈能夠享用祭品後，順利回歸到祖靈之地，而不留下來危害大眾。又傳統的祖靈祭是由 *mapalaway* 所主持，現因 *mapalaway* 甚為艱辛、其他主流宗教的影響，撒奇萊雅族已沒有任何人願意主持相關儀式，特別是曾經身為 *mapalaway* 也都放棄原來的祭儀，也不願接受任何訪談，故無法得到傳統的 *mapalaway* 的訪談資料，這是本次計畫執行上的一大限制，因此目前僅能對曾經身為 *mapalaway* 進行「旁敲側擊」的訪談、並輔以其他族人的觀察進行紀錄。

撒奇萊雅族族人在接受訪談時，非常期望社會大眾能夠將撒奇萊雅族的 **Palamal** 透過各種平台宣揚出去，除了讓族人對自己的文化有所自信外，更重要能讓社會一般大眾瞭解撒奇萊雅族的文化與歷史。

在計畫上的執行已告一段落，有關祭典的蒐集也大致完成，在過程上，也非常的順利，其原因主要在族人有極高的期待性，以及由本族人進行紀錄，在深度上以及細節的掌握上，會來得便利許多。

本篇論文作者均為撒奇萊雅族人，每年均投入 **Palamal** 的籌備與舉行，特別是 **SayunBulaw** 撒韵武荖(以下稱撒韵)擔任祝禱司的職位，在撰寫分工上，涉及籌備的細節與祝禱司的部分，由 **SayunBulaw** 負責，諸如論文綱要、結論等論文部分，由 **MayawKilang** 撰述。

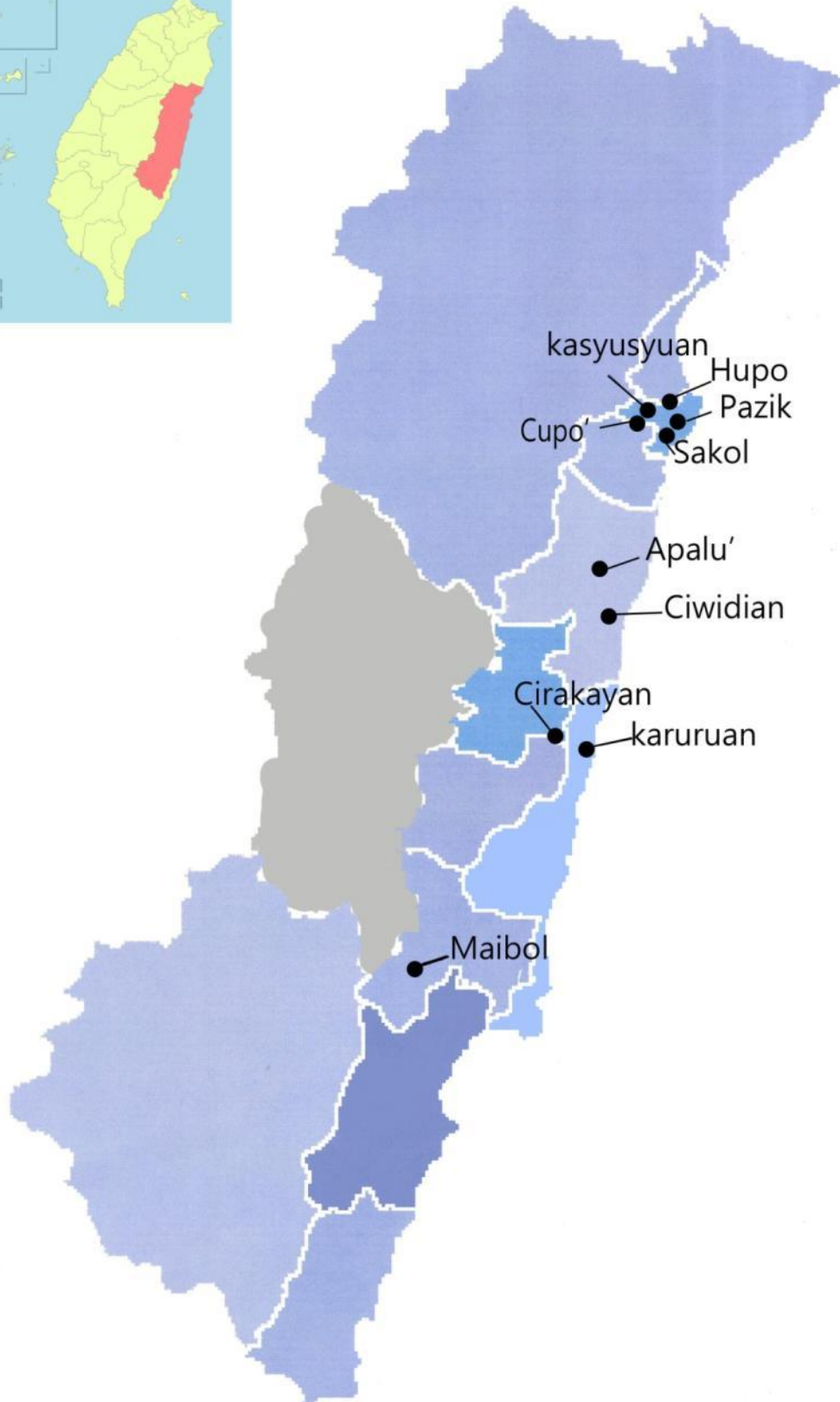


圖 5-1.撒奇萊雅族聚落分佈

資料來源：筆者自繪

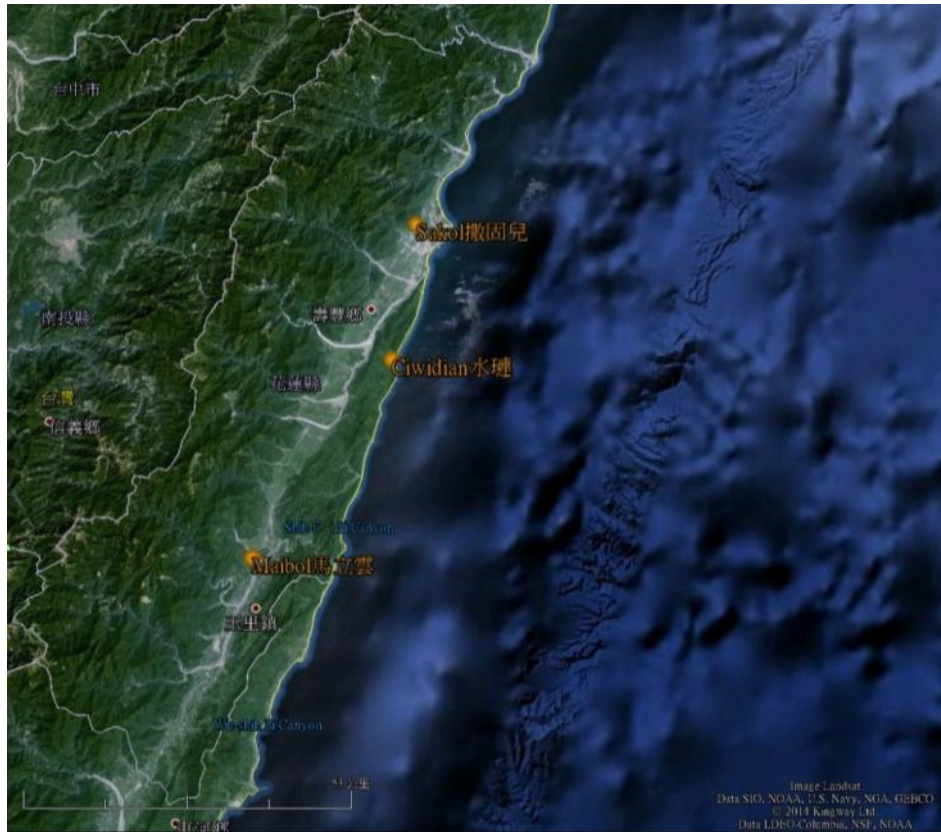


圖 5-2. 撒奇萊雅族訪談聚落分佈圖

資料來源：改繪 2014 年 google earth 地圖

第三節 *Palamal* 的籌備與舉行

1. 籌備與舉行的程序

撒奇萊雅族為了能夠凝聚民族認同、聯絡民族感情，自 2006 年開始，每年舉辦 *Palamal*。*Palamal* 是為紀念撒奇萊雅族的民族英雄 Takubuan(達故部灣部落)的頭目 Kumud Pazik 及其妻 Icep' Kanasaw。根據撒奇萊雅族人的口述⁴⁸，撒奇萊雅族與清軍均衝突日益升高，最後與加禮宛人聯合對抗清軍，發生加禮宛事件。當時撒奇萊雅族聚落 Takubuan 因為有刺竹保護，於是清軍採火攻，在箭尾點火射進部落裏來，使得刺竹、茅草房子都被燒燬，為了避免被滅族，撒奇萊雅族 5 個頭目在商議之後投降，結束此次戰役。當戰爭結束後，Takubuan 的頭目 Kumud Pazik 及其妻 Icep' Kanasaw 被清兵處以「凌遲」死刑。撒奇萊雅族為避清軍追殺滅族，被迫流離失所、妻離子散，開始了 128 年隱姓埋名的流浪命運。千百個為了保衛家園而犧牲生命的先祖們，始終無法獲得奉祀，當民族正名申請之際，撒奇萊雅族決定追祀頭目 Kumud Pazik 夫妻為火神與火神太，並藉此次 *Palamal*，奉祀所有犧牲生命的族人。

⁴⁸ 此部分主要是依據 Tiway Sayion (帝瓦伊·撒耘) 校長的研究。

表 5-1. Palamal 歷年舉辦地點

屆數	年度	舉行地點	負責部落
1	2006	花蓮市國福大橋下之圓形廣場	Sakul 撒固兒
2	2007	花蓮市國福大橋下之圓形廣場	
3	2008	花蓮市國福大橋下之圓形廣場	
4	2009	花蓮市國福祭場	
5	2010	豐濱鄉磯崎國小	Karuruan 磯崎
6	2011	花蓮市國福大橋下之圓形廣場	Takubuan 達故部灣
7	2012	花蓮市國福祭場	Hupu' 北埔
8	2013	花蓮市國福祭場	Sakul 撒固兒

為舉辦首屆 Palamal, Sakizaya 新族群運動聯盟於 2006 年 2 月決議開始籌備儀式，並舉行部落說明會，經過 14 次的籌備會議後，分別於 Sakul、Ciwidian(水璉)、Karuruan、Maibul(馬立雲)、Hupu'(北埔)、Cirakayan(山興)等撒奇萊雅族部落說明與宣傳，最後決定於 2006 年 7 月 1 日在花蓮市國福大橋下的圓形廣場舉辦。

表 5-2. 2006 年 Palamal 籌備時間

日期/星期/時間	部落	項目(最後確認時間)	
0513(六)19:00	Maibul(瑞穗鄉馬立雲部落)	1.部落說明會 2.服裝確認	
0510(六)19:00	Cirakayan(鳳林鎮山興部落)	1.部落說明會 2.經費確認	
0517(六)19:00	Hupu'(新城鄉北埔部落)	1.部落說明會 2.祭曲舞曲確認	
0603(六)19:00	Karuruan 豐濱鄉磯崎部落	1.部落說明會 2.舞蹈確認	
0610(六)19:00	Sakul(花蓮市撒固兒)	籌備會工作會報	
0617(六)19:00			
0624(六)19:00			
0626(六)19:00			
0627(六)19:00			
0628(六)19:00			
0629(六)19:00			
0630(六)19:00			會場佈置
0701(六)19:00			花蓮市國福大橋下之圓形廣場

當時決定之大致流程為(1)祭典開始、整位請示。(2)第 1 階段-迎神典起。(3)第 2 階段-祈福護身。(4)第 3 階段-繞境追緬。(5)第 4 階段-引火祭神。(6)第 5 階段-送神典畢。(7)晚會舞蹈。(8)散會。

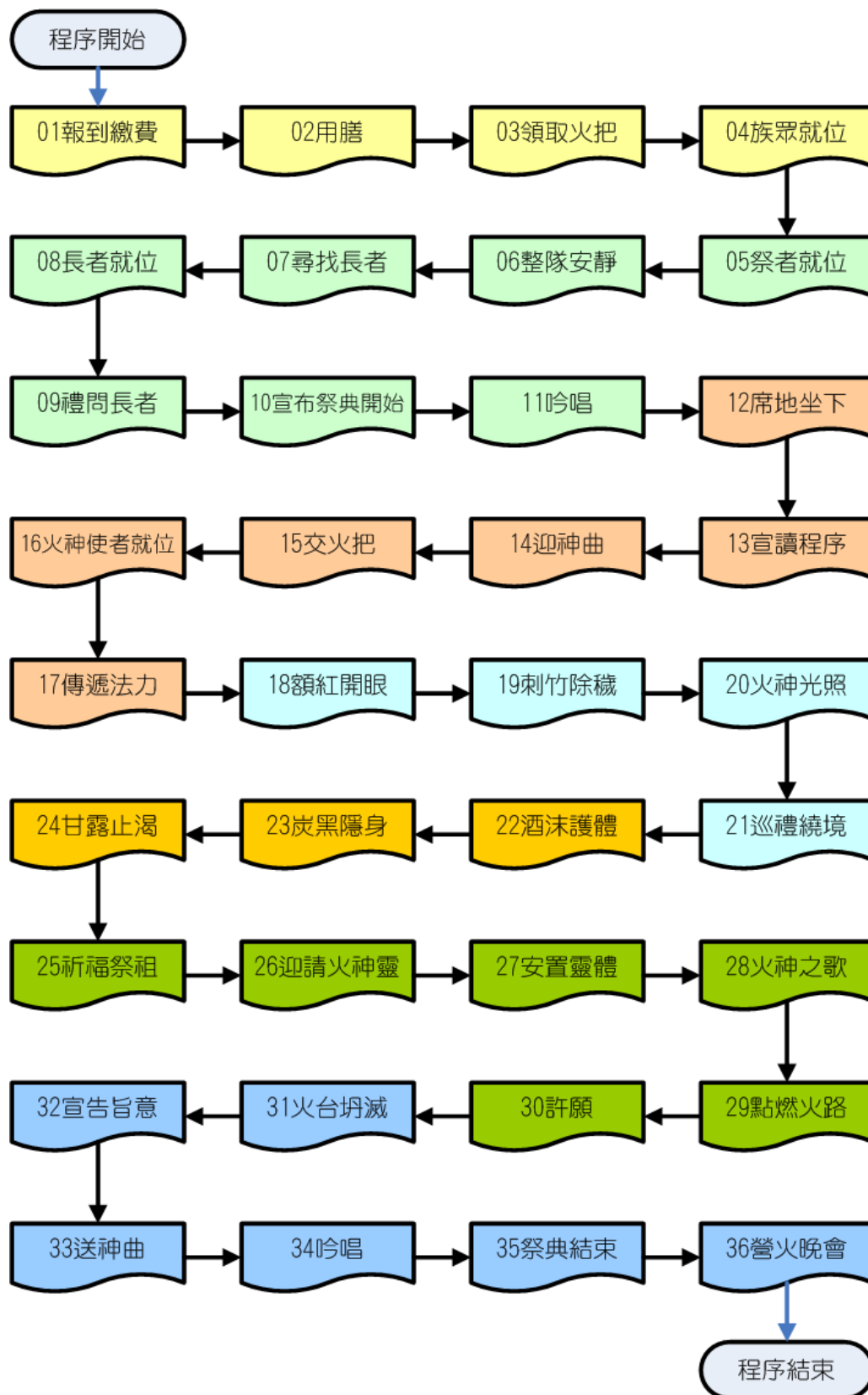


圖 5-3 Palamal 火神祭流程圖

資料來源：督固·撒耘提供(2006 年)

Palamal 火神祭被外界認為是新創儀式，不過深究其內涵，是融合撒奇萊雅族的祭祖觀念，此儀式舉行地點正是 Takubuan 事件(漢文獻稱加禮宛事件)的發生地，這是一個跨聚落的儀式，因此在定位上屬於民族祭典儀式。撒奇萊雅族特別依民族群歷史，以「土地有心」的概念，設計以土金色為主色的服裝，並配合刺竹與眼淚珠為墜飾，於服飾中呈現族群當年的辛酸及不忘故土的決心。服飾中的暗紅色，代表撒奇萊雅族祖先所留的鮮血。火神 Kumad Pazik 和火神太 Icep' Pazik 的火葬儀式象徵族人因火而亡，也將因火而生。

Palamal 是以固有的祭祖儀式為基礎，擴大規模來紀念在 Takubuan 事件犧牲的民族英雄 Kumud Pazik、其夫人 Icep'Kanasaw 以及其他為保衛居住領域的先烈們。儀式主要在太陽下山後舉行，由儀式指揮官與監祭官點燃會場中央的火堆，並由指揮官負責解說儀式預備要進行的程序，然後開始敘說先烈們在加禮宛事件的犧牲事蹟。緊接著開始敲打木鼓，祝禱司將原先已經佈置好的祭品一一呈給祖靈，首先將酒噴灑在祭台上，用撒奇萊雅族語吟唱祭詞，大意是：

我們的祖靈啊！禱們在天之靈希望能得到心靈的慰藉。129 年來禱們的子孫終於能在今天，在大家的期許下祭拜祖先啊。我們感謝祖靈們的努力與犧牲，從今天起我們撒奇萊雅族將在這裡奉祀與祭拜我們的祖靈，代表我們族人心手相連，慎終追遠的情懷。

祝禱司邀請祖靈來到會場享用準備好的食品，同時藉由歌曲與舞蹈來安慰祖靈，這個步驟由祝禱司面向東方，以酒引領祖靈，因為祖靈會從東方穿越美崙山到達會場。祝禱司祝禱完後，由族人圍成圓圈以不疾不徐的舞蹈以及略微低沈的歌曲展開慰靈的序曲。舞蹈完成後，接著由部落頭目與長老擔任主祭與 5 位使者，由主祭主持程序並吟唱歌曲，同時也由族中最年長的婦女將蘆葦製成的五把火炬交給主祭，主祭再將火炬交給五位使者，點燃火炬，由主祭帶領，乘車圍繞舊聚落 Takubuan，將散至四周的祖靈引領至會場，此時會場依然進行舞蹈與歌曲的吟唱，會場中佈滿由蠟燭排列而成的圓圈圖案，象徵引領祖靈的指示座標。當繞境完成回到會場後，將火炬投入會場中央的火堆，接著綠、白、紅、黑、藍五位使者帶著祭祀物品各自到達會場四周的指定位置，由主祭提領油燈，帶領族人以及在場所有參與人士，依指定路線由各個使者給予祝福。白色使者代表火神光照，點燃火把，代表祖先交付的薪傳，為族人點燃光明的未來；紅色使者開啟靈魂之眼，迎接火神，傳承智慧；綠色使者以刺竹除穢，去除

舊有的厄運和晦氣；黑色使者炭黑隱身，讓惡靈、厄運無法近身，藍色使者甘露止渴，以酒水解除長久以來族人心靈與智慧的饑渴，族人並持火把巡禮繞境的方式追緬先民和族群發源地。當所有參與者回到會場後，主祭與使者再重新點燃火炬，帶領大家走到火神塔，主祭及火神使者圍繞火神塔四周，由主祭及火神使者共同點燃，主祭以及使者們相繼舉臂歡呼，祝賀儀式進行順利。

在 Palamal 的序曲中，也為正名期間死去的族人耆老致哀與表達敬意，例如在第 2 屆 Palamal 時，特別對帝瓦伊·撒耘校長、高幸一理事長、馬立雲部落耆老葉來福先生、水璉部落耆老何美松女士 4 位族人長者作為祭祀對象。帝瓦伊·撒耘校長長期投入阿美族以及撒奇萊雅族文化事務，是奠定撒奇萊雅族正名最重要的基礎，也因校長的逝世，讓族人更積極的從事民族正名運動。高幸一理事長熱心推動撒奇萊雅族事務，當行政院通過審查，理事長卻在行政院宣布撒奇萊雅族為原住民第 13 族的二個禮拜前與世長辭。葉來福先生高齡 83 歲，為堅定民族正名運動，每一次的民族正名程序均不餘遺力的親身參與，在 2007 年 1 月 17 日宣布撒奇萊雅族為第 13 族後一個月，或許因願望已成，在家安詳辭世。何美松女士於 2005 年 10 月 13 日已經罹患癌症末期，但是他仍然堅持要與大家一同搭乘來回 21 小時的車程，完成民族正名申請書的遞交，回到家中後第 4 天，急送加護病房，2 週後病逝。

帝瓦伊撒耘校長曾於 1990 年舉辦過撒奇萊雅族的聯合祖靈祭，經過與耆老討論後，認為這個祭典續辦的可行性極高，不過僅於 1994 年時在花蓮市中華國小旁的廣場舉行過撒奇萊雅族的聯合豐年祭，直到 2006 年才恢復舉行聯合祖靈祭-Palamal。

2. Palamal 火神祭的確認⁴⁹

當年撒奇萊雅族在進行民族正名運動時，族中耆老們曾提到撒奇萊雅族是因為達故部灣事件(加禮宛事件)造成民族的嚴重傷害，因此應該要紀念當時死去的祖先。因此 2006 年 4 月開始，在撒固兒部落國福活動中心召開一連串的祭祖籌備會議，參與人員包含有撒固兒、北埔、水璉、磯崎、馬立雲部落的耆老。每次會議召開時，必定請耆老做簡單祭祀詔告祖先，並乞求祖靈庇佑，之後就議程逐項討論。耆老 Talus Takas 便直接切入正題：

退休後 Tiway Sayion 到處演講，只要有豐年祭、部落開會的場合都能見到他宣揚撒奇萊雅族正名的身影，那場橋頭的祭祖大典一直留存在族人心中，我們一直在

⁴⁹以下的討論均引自 SayunBulaw 撒韻武荖的碩士論文，詳見撒韻·武荖，〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉（國立東華大學族群關係與文化學系碩士論文，2014），頁 73-78。

想說怎麼樣重現當時的場景，能夠再做一次祭拜，因為戰爭後，戰死的族人就再也沒人祭拜過，族人死的死、逃的逃，我們的祖先就像孤魂野鬼。既然校長是復振的先驅，我們現在應該延續這樣的方法來作，接續這件事情來辦，不要讓祭祖的祭典斷掉，這樣也可以找回那些失散在外的族人。

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

當年也有參與 Tiway Sayion 橋下祭祀的張文良長老說：

當年校長在農兵橋下辦祭祖大典的時候 我們並沒有針對祭祀上想很多，當時的重心都放在撒奇萊雅正名運動上比較多，所以祭祀的祭品就用老人家常吃的檳榔、糯米糕和米酒，就擺放在中間祭祀。原住民的祭品都差不多，基本要素就是檳榔、糯米和酒。以前祖先老人家就吃這些，現在我們還是吃這些，這三個反正是必備的。

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

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

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

以前如果部落(撒固兒)遇到大雨不止的情況，就會舉辦 *palamal*。這邊靠山邊，常常不像花蓮市那樣天氣晴朗，有時候花蓮市好天氣可是我們這邊就會一直下雨，

常常下個一個月都不會停。這時候田裡的作物怎麼辦呢？菜都長不起來啊，老人家就會升火舉行這個儀式，也可以說是祈晴啦，希望這個雨趕快停止，給我們太陽好讓菜啊稻米啊趕快長大。

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

我印象中會有 Palamal 的時候，還有部落中發生大量死亡的時候。我們那時候醫學不發達，有時候有瘟疫或疾病族人彼此之間到處感染，就像是現在的流行性感冒，治也治不好，也不知道什麼原因的時候，就會有這個火祭。當然族裡面的巫師看來，有時不是什麼疾病，而族人因沒有祭拜好祖先，或邪靈的入侵，這時候他們就會要求部落裡面舉辦火祭，一方面是驅走惡靈，一方面是詔告祖靈，然後準備一些祭品祈求這個祖先的保佑。

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

不過呢，族群中一直都有而且普遍常見的就是祭祖的儀式了。撒奇萊雅族和我們其他臺灣原住民一樣都是泛靈信仰，所以這個祭祖是比較例行性的，每年都會舉辦，舉辦的形式也因各家習慣有所不同，沒有說全部聚集起來一起祭，比較是以各家戶為單位，祭拜自己的祖先。這是個很常見的儀式嘛！所以各家祖先愛吃什麼，有什麼禁忌也都因各家而不同。

總之就是會準備祭品然後用我們一般的儀式這樣祭。有沒有用火就因各家習慣而不同了。但是升火、點火是家家戶戶不論祭祀或平常生活都會做的，不管是召集啊或是取暖。

撒奇萊雅族古禮儀式會舉辦火祭的時刻有祈晴祭和集體死亡的時刻，以及例行性的祖靈祭。Tubah Kumud 總結以上說道：

剛剛兩位說到的儀式，以前我在馬立雲也都有見過，這些禮俗算是平常很常見的儀式，沒有什麼很隆重但也都相對重要。既然我們撒奇萊雅族現在要正名了，而那些儀式也都中斷了那麼久，發生了這麼多的歷史變故和遷移，現在我們要接續

20年前李校長很勇敢的祭祖，重新延續下去我們的習慣，我在這裡就提出我的一些看法。首先既然這個祖靈祭是每年都有的，所以我們現在也就順理成章每年都要辦，這個大家同意吧？(眾人點頭)再來剛剛黃頭目說到這個有大量死亡的情況，不論是流行性感冒還是巫師說的邪靈入侵、或祖靈懲罰等等，會舉辦 Palamal，以火的這個光明和熱度來驅走不好的東西，那也其實符合了我們這個 1878 年發生的 Takubuan 戰爭，這個就是一個大量的集體死亡，差點滅族哪！各位說我們該不該祭？當然是要回復古禮去祭啊！等於說今天我們既要祭那場戰役中死亡的祖靈，也要用火來祭，繼續維持這個「火祭」的形式，大家覺得好不好？

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

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

擺在當前族群處境來看，除了長老們立基於集體記憶而召喚出的情感認同，促使辦理這一場火祭成為必須，在年輕一輩族人的眼中，看到的更是薪「火」相傳的意涵和火所象徵的浴火重生；因為撒奇萊雅族明確地來說是被清軍以火攻滅亡，如今在當代情境又以火來祭祀祖靈，則有「因火滅亡，而因火重生」之意涵。

雖然有族語的名稱，但是中文該叫什麼好呢？Tubah 長老解釋道：

這個 *pa-*是動詞：『點』，*lamal* 是『火』的意思…所以祭典的中文應該是叫…點火祭！

大家陷入討論紛紛中，「火祭」「火靈祭」「點火祭」等名稱都出爐了，但都不盡理想。這時 Tubah 繼續說：

這樣好了，「點火祭」講出來沒有什麼感覺，既是紀念當年滅族的戰役，那達固湖灣大頭目 Kumud Pazik 和他太太 Icep'Kanasaw 則為象徵性的代表人物。既然我們要祭，那這些為族群奉獻而死亡的人也應該都成為神了，這個 *palamal* 是很悠久的

詞，總有種溫暖、重聚的意思，放在今天談論 Sakizaya 的正名、重生裡，是非常有意義的，這樣每年都要辦的神聖祭典我們應該要賦予他神聖性，我提議不如叫做火神祭吧！

Toko 此時也補充：

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

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

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

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

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

3. 儀式角色的意義⁵⁰

⁵⁰撒韵·武荖，〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉，頁 78-85。

確立了火神祭典的舉辦後，接著便是確立祭祀人員的角色及族語名稱。

(1) 主祭、輔祭與監祭

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

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

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

於是確立「監祭」之名：*babalaki*。張文良長老接著繼續主持：

「原住民的祭祀，主祭身旁通常還有一個輔祭的角色，是幫忙主祭祭祀的。這輔祭族語怎麼講呢？」

族人馬上達成共識以 *miedapay*(助手)這個字為答案，於是便確立了輔祭族語名：*miedapay*。其他還有什麼重要角色呢？以前曾擔任過祭師的 *Dungi* 阿嬤用母語說：

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

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

(2) 祝禱司(代替祭師一職)

那麼又該由誰來擔任祭師呢？張文良長老說：

由於火神祭是祭祀 1878 年因達固湖灣事件死亡的撒奇萊雅族祖先們，是屬於祭

祖的儀式，就應該是以較嚴肅的方式來進行。

Kumud 頭目附和道：

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

2006、2008 年筆者撒韻曾經找尋 *mapalaway*，確定撒奇萊雅族已沒有人擔任祭師一職，當時將此結果宣布時，大家表情非常凝重。就在一籌莫展之時，Toko 發表了他的看法：

針對祭祀是不是一定要有撒奇萊雅族的祭師這個部份，如果目前我們找得到自己的祭師，而他又有心祭祀的話，這個當然是最好。但如果在我們沒有祭師的情況下，我們是不是可以，以自己是撒奇萊雅族子孫的心態來祭拜祖先呢？用一個不會太難，但是很有誠心的態度來作這個祭祀。

我認為這個也關係到大部份族人也有其本身的信仰在，是不是一定要請祭師用他們的方式來祭拜 我想這是可以考慮的。

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

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

張文良長老便說：

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

Toko 整理 Dungi 阿嬤的意思：

阿嬤的意思是說這個助手要幫忙祝禱，雖然沒有通靈能力，但他在祭典中算是一個重要的輔助角色，很像這個「司役」，沒有他，祭師還是可以祭，但是有了他便

可以維持或者我們說主持祭典程序的順暢。各位這樣的角色你們會怎麼稱呼？

Tubah 長老回應：

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

Toko 補充說道：

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

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

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

(3) 火神(五色)使者

由於傳統祭祀是以祭祀團為單位進行的，2006 年願意擔任祝禱司的只有筆者(撒韻)一人，遠遠不及祭祀團的規模，於傳統文化的延續上，或以祭祀的安全性考量來講，

是不妥當的。Dongi 說：

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

有鑒於此，長老便提議由各部落長老和筆者(撒韵)一起同祭祀。Talus Takas 說：這樣好了，我們幾個部落頭目反正都要參加，除了擔任 miedapay(輔祭)之外，也可以跟你一起祭祀。另外什麼祈福啦、除穢的我們也可以幫忙。各位族人認為這樣可行嗎？

Toko 這時像忽然想到了什麼，跳出來說道：

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

Toko 說完，在場陷入熱烈討論。不多時，撒固兒部落前頭目吳清三長老代為總結：剛剛我們經過很多的討論，加上 Dungi 她的親身經驗參考，依照我們 Sakizaya 的傳統信仰 這個使者像 Toko 說得沒錯是人和神的這個中介，是代替人來跟神明或祖靈溝通的媒介。Dungi 說呢，以前巫師可以直接通靈，代替人跟神靈講話或附身，但是這個使者的功能不是巫師，他算是神靈派下來有一些任務跟人間溝通的，或是把人迎接回祖靈之地，像比較小一點的神，然後因為有神靈指派的任務要完成到人間一趟，所以稱之為「使者」。

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

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

既然這個使者算是神或天使 Kumud Pazik 死前也親眼見到這個使者下凡，到人間，是不是在祭禱的時候可以祈求神靈將這個使者的神力傳遞給我們，讓我們完成祝

禱呢？(眾人問：神力要傳給祝禱司嗎？)剛剛 Dungi 講了，讓 Sayum 一個人祭祀太危險，她這個小姐吼，沒有結婚也沒有「陰陽調和」(眾人笑)，太陰了怕會有危險，所以假設我們祈求這個神力降下來，應該是有男性來承接，像這個使者一樣，可以帶領我們的 Sayum 有比較強的力量來完成祭拜的任務。

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

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

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

4. 儀式程序的組成⁵¹

在 2006 年 6 月 26 日的火神祭籌備會，討論了火神祭的程序。會議主持人撒固兒部落 Kumud 頭目和前頭目吳清三長老是目前還有在執行傳統祭祀程序的人，因此這場討論主要以他們二人的言論為主。Kumud 在會議中講解撒奇萊雅族的祭祀程序：

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

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

迎神完之後，祖靈都下來了，接著要做什麼呢？我們要娛靈。娛靈就是祖先下來了、祂準備要看我們要準備什麼給祂。那既然祂們都下來了嘛，除了吃飯之外，一年一次很難得啊，所以我們要娛樂祂們，這就是娛靈。這時候可以跳舞、唱歌

⁵¹撒韵·武荖，〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉，頁 91-99。

給祂們看，總之就是以我們 Sakizaya 族的後輩表演給老祖先看，這樣祂們在吃飯前是不是就會很有精神？

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

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

Tubah 長老說：

既然我們是這個火神祭，這個火的用意就是我們 Sakizaya 以前是因為戰爭而導致滅族，現在我們要來辦這個火祭，不是拜火，而是讓這個火有更深的意義，是復興之火，是重生之火。如同黃頭目所說的，這個點火的意思是召集族人、大家聚集在一起做一些事，我們今天辦火神祭也是一樣的意思。可以用燒的方式，燒祭品或是祭屋，把我們的心意燒給祖先，然後這個「燃燒」，就是 palamal，就是象徵我們把族人找回來。

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

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

祭祀程序達成共識，於是火神祭的祭祀程序確立：迎神、娛靈、祭神、燒祭屋 送神 火神祭開始的時間是達固湖灣大頭目 Kumud Pazik 死亡的時間 下午 5：36。祭典前 45 分鐘，五色使者、祝禱司、年齡階級各就各位。各部落的長老和頭目會到場中央聚合，舉行長老會議，討論下一年度舉辦火神祭的時間及主辦部落，會後向族人宣達辦理時間及部落。同一時間，祝禱司正在預備點燃訊息火詔告祖先祭典即將開始。燃燒的煙向天空升去，撒奇萊雅族人相信點火生煙，能夠將要傳達的訊息上達天聽。祝

禱完畢，全體人員肅靜，司祭引導祭典開始，並請主祭、輔祭、監祭就位。這是前祭的部分。火神祭正式開始，是在主祭詢問完監祭之後，向眾人宣佈祭典開始的那一刻。祭祀程序依循著迎神、娛靈、祭神、送神四個步驟走，這是按照傳統祭祀程序進行。

經族群會議討論後，統整好的祭典程序統整如下：

(1) 迎神

主祭宣佈祭典開始，迎神典起。祝禱司口唸祭辭開始迎靈。在這個 Kumud Pazik 百年前斷氣的時間，對撒奇萊雅族來說，是苦難的終結，也是開始。結束的是百年前族人的逃亡，開始的是撒奇萊雅族人百年流離。在迎靈的時刻，便是將過去死難的祖先之名再度喚起，名列中還有新故的家族長輩，每逢唸到熟悉之人，在場族人莫不哀慟。

(2) 娛靈

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

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

(3) 祭神

娛靈結束之後，緊接著開始火神祭的重頭戲—祭神。族眾和祭禮人員往火場移動。在這個階段，各部落族人會把準備好的祭品依序放入祭屋當中。2007、2008 年火神祭，開放族人自己準備祭品。但由於害怕，大多數族人處於觀望心態，並沒有太多人參與這部分的祭神，只有黃德勇頭目帶領的撒固兒部落獻祭最為完整 2010 年之後 族人漸漸接受火神祭作為族群最重要的祭祖大典，參與祭神的人數和部落增加了，每當擺放祭品時間一到，可以看見族人準備豐盛的祭品擺入祭屋中。祭品擺放完，主祭、輔祭及祝禱司祭祀。祭畢，白領使者點燃主祭及輔祭的火把，於引火處點燃祭屋，祭屋在

烈焰中燃燒，火舌不斷竄出，等待祭屋坍塌，完成祭神。

(4) 送神

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

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

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

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

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

撒奇萊雅古達固湖灣部落龐大，撒奇萊雅在戰爭以前的部落形態是以 Takubuan(今慈濟醫院到達固湖灣大道一帶)大部落為中心，往鄰近週遭包括 Cibawkan(今花蓮市德安一街)、Twabun(今花蓮港口附近)、Nabawkan(今花蓮市救火車站到南京街一帶)等地方擴散，以今花蓮市為主的聚居形態。部落周圍以濃密的刺竹圍起，是年齡階級每次晉級時在部落外圍所種，古時 8 年晉級一次，每次晉級，青年階級

必在外圍種一圈刺竹，清兵火燒部落當時據傳已有 50 多圈那麼厚，可見古部落已存在 400 年之悠久。部落之大，入口繁多，據悉共有 7 個。由於刺竹濃密，遮掩功用極佳，鮮少被外界所發現，入口只有族人自己知道。其中一個位於四維高中附近的潛水門是最為隱密的，是一個水中入口。而農兵橋入口是祭祀時的一個重點，因為這一個入口是族人死傷最慘重的地方，這裡也就是 1980 年 Tiway Sayion 初次祭祖的地方是以後來依據此紀錄，長老們覺得火神祭必須以古戰場的範圍為主，而非現在的部落範圍。

Bulaw 說：

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

繞祭的程序基本上是為了符合祭祀的真實意義，也是長輩們的心意。2007 年繞祭到農兵橋、十六股城以及四維高中，因為農兵橋和十六股城是戰役中族人死傷最慘烈之處，而四維高中據 Nuwatan 長老的說法，此處為古時撒奇萊雅族婦女取水的地方。

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

繞祭，基本上沿著古戰場範圍和數個達固湖灣古部落的入口，為戰死的祖先祭禱。2007 年火神祭第一次加入繞祭行程，主要是主祭和五色使者親自到定點祭祀，回來再到祭場附近「繞境」（只在祭場四周繞行除穢）但古部落範圍實在太大，整個繞祭程序大概花了 1 小時，回到祭場繼續進行娛靈、燒祭屋、送神，結束時已是晚上 12 點。因考量到馬立雲部落族人回程遙遠，故在召開 2010 年的火神祭籌備會議時，遂決議將繞祭挪至證明週年紀念日辦理。2008 繞祭取消之後，長者、各部落頭目會親自在之前到古部落入口處進行祭祀。

第四節 固有儀式文化的找尋

有關火神祭的儀式，主要為祖靈的祭祀與逝者的懷念，根據田野的訪查，有關撒奇萊雅族的喪禮與祖靈祭祀是火神祭的重要依據。

1. 喪禮儀式

早期撒奇萊雅族比較隆重的葬法，就是針對部落的耆老，特別是擔任過頭目、幹部，對部落有極大的貢獻，家人會請 *mapalaway* 來主持這個祭禮，*mapalaway* 會帶所有的 *patululay* 葬禮祭者，*patululay* 就是聽命於巫覡而行動者，也就是巫覡助理。喪家需要什麼樣的東西或是交代什麼事情，都會透過 *patululay* 講述給 *mapalaway*。*mapalaway* 在進行儀式時，會將所請到的神或是儀式進行當時的情形告知 *patululay*，再由 *patululay* 葬禮祭者轉述給喪家成員。

一般祭品的準備與擺設，都是由 *patululay* 執行，並非由 *mapalaway* 執行，*patululay* 是完全聽命於 *mapalaway*，無法單獨行動，若自行行動，則無法跟亡靈聯繫，與亡靈脫節，無法再進行儀式。*patululay* 也沒有辦法跟亡靈溝通，只有 *mapalaway* 可以跟亡靈溝通。*mapalaway* 可以告訴喪家，死者最喜歡什麼東西，最要用什麼東西來祭拜，*mapalaway* 也會跟死者靈魂溝通，瞭解死者喜歡什麼東西，要用什麼方式來進行儀式。例如死者喜歡哪一個地點，什麼方向，告訴 *patululay*，*patululay* 葬禮祭者再告訴喪家成員該如何，然後喪家就轉告求向死者說，我們會完全遵照你的意思祭拜。

死者埋葬的姿勢是頭朝北西腳朝東南的方向，仰身直肢葬，沒有俯身葬，亦無側身或屈肢葬。葬具都是部落族人捐出木板，由年齡層合力製作，不是喪家準備，但是死者若不是德高望重的耆老，喪家就必須自己準備。在朝墓地出發前，頭目也要先給死者祭拜，進行儀式的意思在於感謝歷任的祖先，希望祖先能將死者靈魂帶至祖靈的地方，讓死者的靈魂好好在祖靈之地，也告訴祖先說，死者對部落貢獻非常多心力，現在死去了，也完成他的工作，希望祖先能夠妥善對待。之後，葬具是用扛的到墓地，大約 8 人一組，輪流替換，*mapalaway* 還要到現場，看看墓地是不是死者所要的，挖的穴位是不是正確，不正確的話，部落幹部還要再重新挖過，這些訊息都是由 *mapalaway* 告知 *patululay*，再由 *patululay* 告知現場的人，*mapalaway* 說的是神的話，一般人聽不懂，只有 *patululay* 才會用人說的話告知，用土埋完之後，就立一根木頭，什麼都沒有寫，木頭是告知棺材的位置，木頭前會放置檳榔、香菸、酒當作祭品，埋葬完了，就回來部落，所有的人都還在喪家家裡，聊聊天，安慰喪家成員，時間大約是一個禮拜，之後再到戶外洗塵，這個程序叫做 *malialac*，*malialac* 是喪禮結束後，生活回歸正常的儀式，不再難過也不再待在家裡，這種過程類同於阿美族中部地區的 *mic'ong*。所有參加喪禮成員，都要到河邊，去洗澡與抓魚，抓魚是拿來吃，下水洗澡

是將身上的不乾淨東西洗去，喪禮就結束。

另外，在死者停放在家中時，喪家前面廣場必須要生火。生火的意義是藉由煙火，讓靈魂知道自己的地方，也通知所有祖靈(有的人說是通知部落族人)，這裡有進行喪禮，有報訊息的意思，只要家中成員有人一斷氣，其他成員就會在家前面開始燒火，一直燒到埋葬完畢，而且這火不能斷。

2. 祖靈信仰相關文獻與訪談資料

撒奇萊雅族稱神靈為 *ditu*，相當於阿美族的 *kawas*。與阿美族等其他原住民相同，撒奇萊雅族相信萬物有靈，超自然的力量無所不在。在 *ditu* 裡，也包含祖靈的存在，只是祖靈的位置無法預測，不知固定的地點在哪裡，似乎只有 *mapalaway* 才能夠與祖靈溝通。日治時期，民族誌記載撒奇萊雅族的歸化社(Sakul 撒固兒部落)主要的神靈有 (1)Malataw (2)Dungi' (3)Rifun (4)Aningayaw (5)Patekuma(Siseraay) (6)Rumen(Kafid) (7)Takenawan (8)Saka'urip 8 位，在撒奇萊雅族中，*ditu nu babalaki* 祖靈則僅由各家在每月或稻、粟收穫時，自行舉行祭祀(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著 2007:27-28)。

在古野清人田野資料裡，他訪錄當時年已 80 歲的歸化社老頭目 Pazik、長老 Atup·Bulaw，他們認為祖靈不是一般人能夠知道祂的確切位置，不像大神 Malataw，經常存在於家庭中，只是飄忽不定。在撒奇萊雅族的觀念裡，神靈是沒有階級統轄之分，因此沒有所謂的上階神祇與下階神祇，只是在泛靈信仰裡頭，萬物均有 *ditu*，管轄的領域不同，例如早在水稻引進栽種時，原先的撒奇萊雅族是栽種陸稻(旱稻 *tipus*)的，這種稻子也存在有神靈，其神名稱為「Tipus·Sayan」。又人的生死也同樣受到神靈的影響，出生是因為神靈附著於身體內，女人能夠受孕，也是有神靈的存在，這種神靈叫做「Dungi'」，因此 Dungi' 可以說是女人的守護神。人的身影是存在在身體內，當人們死亡後，身影也就脫離了人的身體(古野清人 1996:18-19)。

在田野訪談中，有耆老提及到創造大神 Malataw 屬於為男性，而 Dungi' 則專屬女性的守護神。在撒奇萊雅族的觀念裡 Malataw 是管轄領域最廣的大神，人世間除部分之物擁有專門神祇外，剩下的領域均為大神 Malataw 的管轄範圍，其與女性守護神 Dungi' 相互呼應，因此撒奇萊雅族大部分儀式均要祭祀大神 Malataw。又撒奇萊雅族屬萬物有靈之信仰，故許多大自然萬物均擁有 *ditu*。大自然的 *ditu* 多半以陸生環境為主，例如山、河、岩石、植物、太陽、月亮、自然現象等，甚至飼養的家畜以及狩獵所獲得的獸類均有 *ditu* 存在。

3. 撒奇萊雅族的祖靈祭祀

撒奇萊雅族對於 *ditu nu babalaki* 祖靈，有一套獨特的詮釋與祭祀的體系。撒奇萊雅族認為，去世的祖先，其靈魂會保護後世子孫，若祖靈沒有受到子孫祭祀，祖靈會全身長滿綠色毛髮，無法辨認面貌而成為怪物，嚴重時會至人世騷擾活人。一般族人在家屋內會設置供奉祖靈的祭台。祭台的型制大致上為一座位於牆壁上的木板支架，木板上放置容器。早期容器會用木頭以及桂竹為材質，近代逐漸開始使用瓷杯、瓷碗等器具，現代也有使用玻璃杯的情形。

傳統上每一棟撒奇萊雅族的家屋裡，一定設有祖靈祭祀台座，通常朝太陽升起之處(東方)，由 *mapalaway*(*palaw* 撒奇萊雅語「舞蹈、舞動」之意，*mapalaway* 為專門舞動身體之人。阿美族稱呼巫覡為 *cikawasay* 或 *sikawasay*)主持安座，台座上放置一個容器是最為常見的，象徵歷代死去的祖先 *ditu*，每每飲用酒食時，會先向祖靈祝禱(張宇欣 2007：79)。禱詞大意上是：

「各位祖靈們！我們現在有酒喝，有食物可吃，請各位祖靈先行享用！」

在念禱詞時，會向容器內倒入些許酒，這樣倒酒的程序必須要完成三次後，子孫才可以開始飲用酒食。台座的高度以能夠自然倒酒為原則，放置的地點不一，有的會放在廚房，有些則會放置在客廳內。現在有些家屋內的容器不只一個，有的出現 3 個、4 個，甚至還有出現 5 個，會出現如此的情形，主要是原先從一個容器象徵所有歷代的祖靈，到後來有些家庭已開始將容器連結特定的祖靈，特別是剛死去的祖先，因對其記憶猶新，故會準備專屬容器來祭祀。

新蓋的房屋一定要設置一座祖靈台，而搬家時亦要將其帶走，若是要改建房屋時，先將其移至其他房舍內供奉，俟房屋改建完後，請 *mapalaway* 引祖靈回家，否則祖靈會不知新家而迷路，無法護祐後代子孫。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一等亦採錄到相關撒奇萊雅族的祖靈傳說，他們認為歸化社(撒固兒)的神靈 *ditu* 屬於死亡之靈，當人們死亡之後，他的靈魂會通過米崙山(今美崙山)的凹處，朝向東方，向大海的方向飄去。而撒奇萊雅族在祭祀時，所有的祖靈又會從海邊穿過米崙山回到祭祀之地，這些祖靈的型態往往是穿著紅色衣物，但是並非一般人可以看見的，必須是 *mapalaway* 始可看見(移川子之藏、宮本延人、馬淵東一 1997：504)。

撒奇萊雅族認為在大自然的 *ditu* 有兩種，一種是存在人身上的 *ditu*，另一種則是

神格的 *ditu*，人的 *ditu* 分為活人的與逝者的，活人的存在於身體內，如此人才可以活動，去世後，*ditu* 離開人體，向東邊穿過美崙山，進入人的發源地。神 *ditu* 則普遍存在，其中以 *Malataw* 與 *Dungi* 為主神，其餘萬物各自有神 *ditu* 管轄。

撒固兒在舉行豐年祭時，祭祀的祭品方向會朝向美崙山方向，頭目巫覡也會朝每崙山向海面的方向祝念禱詞。*Karuruan* 舉行海祭時，會朝向海邊的方向，而撒奇萊雅族房屋型制上均朝向太陽升起之處，因此在方位上，撒奇萊雅族對於東方視為神聖不可取代之處。

4. *Mapalaway* 的角色

從以上的敘述，我們可以瞭解，頭目可以掌控部落的大型祭典儀式的主持，例如 *pikulasan* 除草祭、*miladis* 捕魚祭、*malalidik* 豐年祭、*mibakibaki* 長者賜飯等，這些儀式均與部落整體的公共事務有關，象徵其代表部落，向神靈進行溝通。

此外，*mapalaway* 是撒奇萊雅族其他儀式主持的重要神職工作人員，也是靈與人的中介角色。*mapalaway* 的養成並非出自於自願，目前撒奇萊雅族的 *mapalaway* 呈現個位數字並逐漸凋零，而且已不再進行任何儀式行為，有的 *mapalaway* 會像平地人一樣，設立個人式神壇，轉業成為平地人的「童乩」。根據張宇欣的調查，*mapalaway* 的人員選擇並非是自願性，通常為久病不癒，而受到其他 *mapalaway* 的治癒後，才成為 *mapalaway* 的候選人。也有因「神遊」後，自己學習到 *mapalaway* 的主持儀式行為以及治療疾病能力(張宇欣 2007：85-99)。*mapalaway* 並非限定於女性，男性亦可擔任，不過在男性擔任 *mapalaway* 後，其可以免除屬於年齡階級的權利義務。與阿美族里漏部落的 *cikawasay*(巫覡)不同之處，撒奇萊雅族的 *mapalaway* 之巫術，並非一定是學習而來，有時是屬於個人領悟能力的高低來決定巫術的能力。不過與 *cikawasay* 相同者是，雙方均為靈與人世間的溝通橋樑，唯有透過 *mapalaway*，世俗的祭品與子孫的願望與祈求，才可以傳達至靈界裡。

目前撒奇萊雅族幾乎沒有 *mapalaway* 進行相關儀式，目前的資料僅能透過旁觀者來瞭解。根據受訪談者的描述，不是每一個人都可以 *mapalaw*(註：舞動身體，指成為巫覡的資格)，必須要正式的 *mapalaway* 問過神後，神同意才可以的，如果神或祖先說不行，絕對不能勉強，可能會對自己不利。

mapalaway 每年都會聚在一起，到每一個 *mapalaway* 的家，而不是一般人的家，進行巡迴祭拜。到達巡迴祭拜的家中，主人就要準備一頭豬，這頭豬就是要拿來宰殺

的，讓 *mapalaway* 處理完後，再分給各個 *mapalaway*，剩下的才分給其他家人或客人。巡迴祭拜儀式是由一個資深的 *mapalaway*，其法力被認同是最強，他必須要負責跟神溝通，大概時間會在 10 月至 12 月的時候，就是冬天的時候，田裡工作的時間都完畢後，剛好可以進行祭拜。

mapalaway 穿著祭拜時專用的服裝，每一個 *mapalaway* 都要拿著芭蕉葉跟生薑，帶到現場。作法的前 3 天或一個禮拜，*mapalaway* 都不能吃肉，但豬肉例外。蒜、蔥也不可食用，像 *kenaw*(束蔥)也不能吃，生薑跟樹豆可以吃，其他食物都不能吃，也不能有性行為，由帶領之 *mapalaway* 做主祭，跟 *mapalaway* 的神溝通，大概都是祈求風調雨順、平安豐收等。*mapalaway* 開始唱 *mapalaway* 專有的歌，一般人是不會唱，然後開始跳舞。在旁看的人會認為好像是一群精神異常的人，其實這是在跟神在說話，*mapalaway* 會做動作，例如拿刀子亂砍，但不會針對人在砍，有時候會往自己身上砍，會把自己的舌頭割下，放在自己的身邊，血會一直流，一般老人家都會叫小孩子不要看。有時 *mapalaway* 會拿刀把自己的舌頭割下，一直哭喊，再插在刀子上面，開始講話。*mapalaway* 講的話，一般人聽不懂，只有 *mapalaway* 知道，主祭的 *mapalaway* 在哭叫時，所有的 *mapalaway* 也都會跟著在哭叫，主祭的 *mapalaway* 在笑，所有的 *mapalaway* 亦會跟著笑。哭笑完後，就一直跟神說話，好像在要求什麼，有時神會不答應，一直到神答應後，才停止哭叫，然而顫抖一下，就回復正常。

這些儀式完了以後，所有的 *mapalaway* 都醒過來，大家都哈哈大笑起來。如果 *mapalaway* 在進行儀式前不遵守禁忌，吃了禁忌的食物，那一天進行儀式時，會倒下來無法動彈起身，大家都知道你不遵守禁忌，這時主祭與其他的 *mapalaway* 會同時跟祖靈祈求，希望祖靈能夠原諒，以後不會做同樣的事情，這樣子的過程要進行很久，昏倒的 *mapalaway* 才起來，有時候在繞境時，也會有 *mapalaway* 倒下，那就是不遵守禁忌。不遵守禁忌的人都會被懲罰。

有時聽說 *mapalaway* 在日常生活時，就會與神靈溝通。據受訪者敘述，以前聽說有一位 *bai'*(女性長輩)，想吃檳榔，但家中沒有檳榔，但見她一作法，整落的檳榔就出現在她家前面，他把一顆顆檳榔貼在牆上，一般人看不到，但是她看得到。當要吃檳榔時，她自己就會從牆上摘下檳榔來吃，她說這是跟祖靈借的，這個要還，不還會受到懲罰，這個檳榔是從哪裡來的，一般人不曉得，可能是跟哪一個人拿的。有時 *mapalaway* 可以知道自己的田裡有人在破壞，他可以感應到，他就會作法，然後把那

些人制住，然後就叫家裡的人去抓，家裡的人過去，果然看到那些人連動都不會動，然後就把這些人抓回來，就 *masingki* 懲罰這些人，這些懲罰都會非常嚴重。

5. 儀式的學習

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

在火神祭辦理初期，族人幾乎是以一種「期待又怕受傷害」的心態來看待，歡喜族群正名，卻又害怕這場祭祀會招來噩運。只要觸及「祭神」的部分，大多數人剛開始是抱持著敬而遠之，直到撒固兒部落 *Kumud* 頭目帶領祭祀了幾年，族人才漸漸從「觀望」的心態進而投身其間。關於傳統祭儀文化要遵守的規範、觸及的禁忌之多，族人多把生死命題放在祭師身上；畢竟祭師從以前代表的就是有別於凡人的通靈能力，此項能力使她成為部落中的醫治者、預言家、人鬼中介、仲裁事務者，在部落結構中分擔了男人、女人的職務。以下將敘述筆者兩段尋巫的經歷，除了證明已無法找到撒奇萊雅族祭師外，這兩段經歷也支持筆者(撒韵)日後堅持在火神祭前堅持遵守祭師禁忌，清潔修身，以身體實踐祭儀文化的理由。

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

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

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

許多例子可以說明祭師在傳統部落的生活領域裡面，不但扮演著信仰的中介，還是

精神的引領者。但是在 1950 年代西方傳教士進入東臺灣原住民族部落之後，基督教及天主教信仰成功深入原住民信仰圈，打破原本社會結構，改變了原有信仰。外婆也在那個時候信仰基督教。一神論的基督教信仰信奉一位真神：聖父、聖子、聖靈三位一體的上帝，嚴禁祭拜其他偶像、神祈、人鬼。因此在外婆信仰上帝之後，就徹底放棄巫師信仰的神祈和工作，對於以前的工作、泛靈信仰的侍奉都要停止，法器、相關器具也都要丟棄；但最難丟棄的是身為巫師的回憶。筆者(撒韻)的母親 Nakaw 曾跟筆者(撒韻)提及外婆信仰基督教之後，信仰的衝突：

媽媽(Panay)再也不拜我們的神之後，就上教堂、唸聖經啊，你外婆很虔誠，以前 *mapalaway* 的東西全部都丟掉了，也不會跟我們再提。只是晚上睡覺的時候會夢見以前拜的鬼回來找她，半夜裡一直跟自己說話，一直叫喊，好像那個鬼要來捉她了，好像有一隻手抓著她的脖子不放，她就一直想用手撥掉那個手。那是在睡夢中哪，那時候她心裡已經有上帝了，妳外婆就一直喊上帝的名字，上帝啊上帝，叫祂救她，沒多久，那個鬼就給她放了，她醒來後那個抓住自己脖子的手就鬆掉了，從夢中醒來，她的手抓了一條鐵鍊，是真的鐵鍊哪！以前的鐵很貴的家裡不可能有，她睡覺前也沒有拿啊，那就是夢裡捆住她脖子的那條鐵鍊，斷掉了，拿在手上。後來教會的牧師就跟她說，叫她一直唸聖經、要一直禱告，因為以前的那些鬼啦神啦會一直會來找她，因為她已經沒有再給祂們拜了，他們會生氣就會回來找她，一直向神禱告的話，就可以遠離那些了。

2006 年 12 月筆者(撒韻)回瑞穗外婆家時，曾拿著錄音筆去訪談她。由於先前的經驗和母親的告知，筆者(撒韻)知道很有可能外婆不會提起任何記憶。於是筆者(撒韻)抱著一絲希望，想在尊重她之下，旁敲側擊問一點撒奇萊雅祭祀古禮的訊息。外婆說：

「啊那些不要再問了啦，我不會再提。」筆者(撒韻)追問原因，外婆只說：「那些邪靈很厲害啦，一直去回想、一直去找祂們祂們就會知道，就又会回來找我了啦！這樣禱告都沒有用了。」

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

Pudah 描述有關外婆 Panay 成為 *mamapalaway* 的情形：

媽媽那時候成巫喔，可難的勒，這個不行那個不行，連生小孩都不行！舉例喔？比如說當年妳外婆 40 幾歲的時候就是瑞穗這邊很厲害的巫師了，我那個時候…大約小學四年級吧！媽媽是生了一場大病躺在家裡。那時候你也知道，我們哪裡有什麼醫院，也沒有診所啊，不流行看醫生啦。

她晚上夢裡都在叫，好像有什麼人抓住她不放，她嘴裡一直叫：「頭痛啊、頭痛啊」。然後我們就請那個 *mapalaway* 來給她看啊，那個巫師就在我媽媽身上拍啊拍，然後呼一口氣、再把什麼東西吐在手上，我一看，竟然是一條毛毛蟲誼！超大一條，還在動，那個男巫師就把它放在碗裡帶走了。之後，我媽媽的頭痛就好了，完全沒事了。結果那個巫師又回來，說：「頭不痛了喔？你要來學我的功夫。」結果我媽媽想了一下，沒有想多久，她就說好，就開始學巫師的事情了。媽媽說她想了兩天，一直有聲音在喊她啊，叫她「來、來、過來」，等到那個醫她病的男巫回來後，媽媽就知道是怎麼一回事了，就去跟他學了。這是她的成巫經驗。之後放學回家吃飯的時候，媽媽都把飯菜準備好，等我們回家吃。但她自己不吃，她有她碗裡的那些飯菜。那些都是些什麼啊！一些看起來難吃到不行的豆子啊、地瓜啊什麼的，不能吃蔥蒜，還有肉類啊，應該是可以吃豬肉啦！只能吃豬肉。

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

見光(陽性)的菜不能吃，幾乎所有的葉菜類不能吃，所以大都只吃豆類，因為豆類有豆莢。另外長在地下的、不見光的也可以吃。蔥、蒜有很重的味道，所以不能吃、也不能碰，有吃蔥蒜的人也不可以接近祭師。

肉類除了豬肉之外，四隻腳的都不可以吃，兩隻腳的雞不能吃，因為雞早上會叫。魚不能吃，但蚌貝類可以吃，和豆子一樣有殼會遮住光。不能行房、不能喝沒煮過的生水，也盡量不吃別人煮的食物。

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

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

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

「連想都不可以喔，因為只要你的意念跑回以前，就表示那些靈有可趁之機，牠們就會再回來找你。」

因為西方宗教信仰與傳統信仰間的衝突，因而導致了現今田野調查的重重困難。2006 年筆者(撒韻)與小奇萊工作隊的伙伴利用到部落宣傳正名運動時，同時調查部落是否有祭師，當時詢問到唯一僅存的祭師是水璉部落高齡 87 歲也叫做 Panay 的阿嬤。1980、90 年代，水璉曾經有過撒奇萊雅族的祭師團，由於祭祖是需要整個祭師團協助才能完成，靠單獨一人恐怕會有危險，而 Panay 的夥伴們都過世了，Panay 的孩子們也擔心母親身體狀況不好，因此婉拒了筆者(撒韻)們的田野調查，當然也不會再從事大型祭祖活動。撒奇萊雅族僅存的最後一位祭師，在整個祭儀文化式微的今天也無力回天。而隨著阿嬤的去世，撒奇萊雅族也失去了祭儀文化的秘密。

2011 年，因為噶瑪蘭族潘屋吉祭師與撒奇萊雅族祝禱司團一起在火神祭中祭祀兩族因作戰死去的祖先，有了拜訪潘祭師的契機，那時，筆者(撒韻)知道了原來潘祭師年輕時曾和 Panay 是同一個祭師團。筆者(撒韻)問潘祭師：

「為何你是噶瑪蘭族，卻與水璉的撒奇萊雅祭師一起作祭呢？」

她回答道：

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

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

火神祭到了第三年(2008)，以祝禱司角色承擔祭典中祭祀責任的方式也已維持了三年。擔任祝禱司的筆者(撒韻)，心意上還是會想請祭師來為筆者(撒韻)們作祭。Kumud 頭目提醒筆者(撒韻)，如果能找到祭師來祭祀的話更好。撒固兒部落 Dungi 阿嬤也告訴筆者(撒韻)許多這項工作的危險性，認為筆者(撒韻)也許無法承擔後果，筆者(撒韻)曾經詢問她不在進行儀式的原因，她說：

這種亡者的祭祀不要由年輕沒有結婚的女孩子來擔任啦，因為是一件非常危險的事。作不好會煞到，不只是煞到你自已，嚴重的話部落還會死人。

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

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

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

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

曾經祭拜過撒奇萊雅祖先的人就是 Tiway Sayion 校長，但校長早已過世。阿嬤告訴筆者(撒韻)事情之所以難辦，是因為她已經「看過」撒奇萊雅族的祖先，她說：

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

因為語言無法溝通、系譜無可追究，使得里漏祭師團的阿嬤認為，替我們請撒奇

萊雅的祖先下來是一件危險的事；最重要的是，撒奇萊雅的祖先都已經「長毛」了，意謂著太久沒有祭祀而成為孤魂野鬼，祭師們要能掌控祭儀的進行，是有危險性的。因此她們提出，必須由撒奇萊雅族的祭師親自招靈，而里漏祭師團在旁輔助。之所以要以團體的陣仗來祭拜，是因為擔心附身的問題，若靈附身在其中一人身上，尚有其他法力強大的祭師可以為其解圍。

聽到阿嬤這樣說，因為後代沒有祭祀，使得祖先變成孤魂野鬼，筆者(撒韵)心裡相當難過，心中執意想祭祀。筆者(撒韵)跟阿嬤們說：

「雖然校長已經去世，但我們已經有找到祭祀者了，今天只是要請阿嬤教我們如何祭祀。」

一位阿嬤問道：

「誰是那個要祭拜的人？」

筆者(撒韵)說所有來參加火神祭的族人都是來祭拜的。阿嬤說：

「我們不是要問這個，是當天叫祂們下來(招靈)的人是誰？」

筆者(撒韵)回答：

「是我啊！」

阿嬤都很驚訝的看著筆者(撒韵)說：

「為什麼是你？你們怎麼不找你們撒奇萊雅的祭司？」

阿嬤開始用阿美族語交談。Panay Mulu 老師跟筆者(撒韵)說：

「阿嬤說不行，你太年輕了，阿嬤都認為這樣做很危險。」

阿嬤們又用阿美語交談了一陣子，Panay Mulu 替阿嬤們說：

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

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

關於祭祀的「正當性」是筆者(撒韵)在尋巫過程中反覆思量的是這個祭典就是為戰爭死亡的祖先來祭祀的，為何筆者(撒韵)們是亡者的子孫，卻因為沒有祭師的職能而不能祭祀他們呢？身為撒奇萊雅族後代，就是身為子孫的我們最正當的祭祀理由。

西方在十七世紀宗教改革時，新教針對天主教繁瑣的儀式、事事都必須由神父代理才能與上帝溝通的教義做出反省。對於集政教於一身，販售贖罪券腐敗多時。新教領袖人物馬丁路德便提出倡議「因信稱義」，透過誠心的禱告，可以透過自身與上帝建立關係，是得救之法；倚賴神父或其他律法無法「稱義」。在今日沒有祭師的撒奇萊雅族中，難道族人就不能祭拜祖先了嗎？因著這份「正當性」，就是以子孫認祖歸宗的心意，持續辦理火神祭不輟。

Tubah 長老說：

「我們已經太久沒有紀念我們的祖先了，從戰爭結束到現在，整整 128 年。」

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

2011 年之後，更有年輕新血加入，祝禱司成為了祝禱司團，其中有部分年輕的祝禱司是在縣政府工作時認識了 Toko，常常與我們一起從事文化復振工作，認識到撒奇萊雅族在祭祀上的困難後，願意加入祝禱司團一起分擔祭典的工作。這些年輕的族人包括 Akiko Tuyu、Dayas Siku、Yumi Siku、U'ul Balaw、Pohay Akila 和 Sabac。深入瞭解她們的認同歷程，發現大部份她們在正名運動後的熱潮更改了族籍，但她們坦言，直至從事復振運動後，才開始慢慢認識撒奇萊雅族的文化內涵，而最直接的方式就是參與成為祝禱司的過程。2011 年，第一次由團體的方式進行火神祭的祭祀，加上筆者(撒韵)與 Dungi 總共 8 人的祝禱司團。

筆者(撒韵)與 Dungi 從頭開始教她們背祭辭、祭祀流程、祭品選擇和禁忌的遵守。頭目怎麼教導筆者(撒韵)，筆者(撒韵)就怎麼教導她們，做祭時的「心態」最重要，如果不重視自己的身份，以為是在演戲、辦活動，那麼祖先就接不收到心意。新加入的

祝禱司們學習祭祀方面有很多挑戰，其中首當其衝的是族語能力的問題，因為唸祭辭首要具備的就是流暢的族語。背祭辭的過程就像上族語課一樣，一開始一個字一個字的唸，然後逐句講解、演練，事前的準備就像排演一樣，背祭辭就像背台詞，但不這樣做，遑論要以祖先的話說給祖先聽。

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

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

花蓮市，26 歲的 Akiko 說：

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

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

其實我們家族也是有祭師的淵源在，有這個血統在，所以當我接任這個任務時我覺得很順手，也不會有多餘的顧慮。那就是，祖靈應該有在保護我。這個祝禱司工作雖然說很辛苦，可是我覺得對我來說是非常有意義的。我覺得這有一個世襲的意義在，如果再不傳下去應該也會失傳了。

所以當我跟我女兒在溝通的時候，她也覺得說 ok 也沒有任何的抗拒，就是很順的接這個指令。如果說我要在考慮啦什麼的，這就是有阻力了，我是覺得那就不要了。

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

教導祝禱司的過程很辛苦，甚至比筆者(撒韵)一個人當祝禱司還要累。一個人擔任

祝禱司時，筆者(撒韻)只需要調整自己的心態；但是當面對的是七個夥伴，筆者(撒韻)不得不更戒慎恐懼，許多做祭過程中的焦慮、守禁忌的掙扎，都是筆者(撒韻)過來人的經驗談，以前也沒有人告訴筆者(撒韻)這些，可是如今筆者(撒韻)有經驗可以告訴她們。Sabac 戲稱筆者(撒韻)為她們的「師父」，可是筆者(撒韻)和她們沒有什麼不一樣，也都是重頭開始學，只不過學得比較早而已。這群年輕的祝禱司有一個共通點，就是沒有老人家的顧慮和禁忌。她們雖也會擔心邪靈附體的問題，但是已無老年人的深遠的顧慮，現今她們秉持著的是文化復振的心態，並在觸碰祭祀的禁忌時，謹慎去處理，以虔敬的心去化解可能的遭遇的難題。一言以蔽之就是「傳承」，祭祀的場域對她們來說，不是群魔亂舞的地方，而比較像是野外的教室。

當祝禱司們謹遵守傳統祭師的飲食規範或生活禁忌時，無形中進入了 Turner(1985)所說的「集體中介性」(collective liminality)：社群在經歷某些特殊時刻，如祭典、成年禮、成巫、會所訓練等等，個體或群體進入一種「非正常時空」在這種時空中，個體進入某一例外領域，進行所需的修行、訓練或思考，個體可能會經歷被辱罵、刁難、鞭笞，飽受身心靈的煎熬，最終才得以在過程後晉升到另一新的層次。而這飽受身心靈的煎熬」的狀態，就是所謂的「中介狀態」。祝禱司在身體飽受飲食限制之苦時，相對地心靈進入了祭祀之前所做的準備，心靈與身體調整到一種狀態，是為了誠心祭禱。而身體所受的痛苦銘刻在身上時，例如身體的消瘦、飲食不均衡等，這樣的身體進入了一種文化實踐的過程裡。筆者(撒韻)在這數年來擔任祝禱司的體會，在每年火神祭後成為了筆者(撒韻)的田野心得筆記。當筆者(撒韻)每一年都在掙扎到底要提前從一個月還是兩個月前開始守禁忌的時候，其實筆者(撒韻)很難過，因為那代表筆者(撒韻)對於守禁忌這回事開了一個很大的後門。雖然筆者(撒韻)不是祭師，但是筆者(撒韻)覺得真正準備好的心靈狀態是需要完整的守禁忌過程，因為即使筆者(撒韻)不會通靈，那種「準備好」的狀態是一定需要的，那代表筆者(撒韻)將筆者(撒韻)的「身體」預備好成為一個最純淨沒有干擾的容器，能夠讓祭祀時該進來的東西進來，也能承受所有的壓力。

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

2011 年除了祝禱司團的成立之外，尚有另一個令人興奮的轉折，就是噶瑪蘭族潘屋吉祭師共同祭祀。潘屋吉祭師，現年 83 歲，新社噶瑪蘭族人，是目前噶瑪蘭族僅存

唯一的祭師。潘屋吉年輕的時代，正是祭師文化慢慢開始凋零的世代，許多老一輩的祭師面臨無人可傳、後繼無人的窘境。2007年，當噶瑪蘭另一祭師夥伴朱阿比也逝世之後，噶瑪蘭就只剩下潘屋吉一位祭師了。

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

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

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

知道阿嬤的媽媽會撒奇萊雅族的祭祀方式，當時筆者(撒韻)像找到一線曙光那樣問阿嬤說：

「那你會 Sakizaya 的祭祀嗎？」

阿嬤說：

「不記得囉！我年輕的時候開始學巫，一開始跟我媽媽學 Sakizaya 的，後來就一直用 Kavalan 的囉！不記得了。」

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

不過這一年的祭祀發生了一件事，讓筆者(撒韻)體會到 2006-2013 年身為祝禱司的經驗，在體會「祭祀」這件事的真實意涵上，還是相當不夠的。當祭神快要祭完開始要娛靈時，天空竟飄起了小雨。當第一個娛靈團體，北埔部落舞蹈表演時，小雨開始

稀哩嘩啦下起來變成大雨。每個部落都跳完娛靈節目之後雨勢依然沒有停歇。而同時，原本該結束的祈福儀式，一直到娛靈結束後，祝禱司和潘祭師沒有停止過祭祀。祝禱司們祈求雨快點停止，阿嬤沒有停，祝禱司們也認為應該持續祭下去。過去六年來年來火神祭都沒有遇到過下雨的情況，這場大雨下的筆者(撒韻)心慌。直到祭屋燒完，整個祭典結束雨都沒有停止，甚至越下越大彷彿我們做錯了什麼事。

祭典後，筆者(撒韻)懊惱地問阿嬤怎麼會下雨。阿嬤也很自責，她認為可能是她自己的原因，因為撒奇萊雅的祖先不認識她，所以不高興。阿嬤說：

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

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

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

之後阿嬤再度跟筆者(撒韻)重申：「那個」來的時候絕對不准上場。要是知道有誰月事來，或有行房就絕對不要讓她上場，這會讓祖先不敢靠近，是很嚴重的一件事。

這件事情給了筆者(撒韻)一個啟發：當筆者(撒韻)今天抱持著「人」的思維，念在新人有心練習應該要讓她上場的時候，筆者(撒韻)的思維竟然落入了可怕的「形式主義」，將練習的辛苦與否擺在祭典的神聖性之前。我再進一步思索，是什麼讓我落入了形式主義，我猛然一驚卻又不得不承認，在我告訴她們心誠則靈、專心一意守禁忌的同時，筆者(撒韻)自己竟然游走在「不信」的邊緣！所以我才會僥倖認為只是月事第一天沒有關係。

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

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

後來筆者(撒韻)很心虛的問阿嬤：

「那祖靈到底下來了沒有？」

阿嬤冷笑了一聲，看著筆者(撒韻)說：

「你自己就是做這個的，到現在還不相信喔？」

筆者(撒韻)愣了一下，阿嬤的話一棒打醒筆者(撒韻)：

「我果然是在半信半疑之間。」

阿嬤接著說：

「有啦！他們都有下來啦！只是不高興啦！」

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

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

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

就像祭典儀式，當人們想去了解祭神的意義，而從祭典的各種符號程序或說明來了解，猶如緣木求魚，各種概念的析辨只是把祭典的活泉阻斷。祭典就是生活，任何象徵性的活動若是僅僅當作象徵，祭典就淪落到一種說明，人就遠離了祭典本身。(余德慧 2002：49-51、138)

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

當學術研究以各類知識的框架去看文明世界「巫現象」的回返，或早已雙眼目盲，看不到「祭祀」最深層美好的精神價值內裡，而代之以各種詞彙類目去分類、檢視以作為當日難以回到過去的理由。「文化建構」、「文化展演」的標籤一貼，不僅令擔任祝禱司的我們沮喪，而意欲回去「野地」返回樸實美好的精神層次也曾不斷游移在兩端，

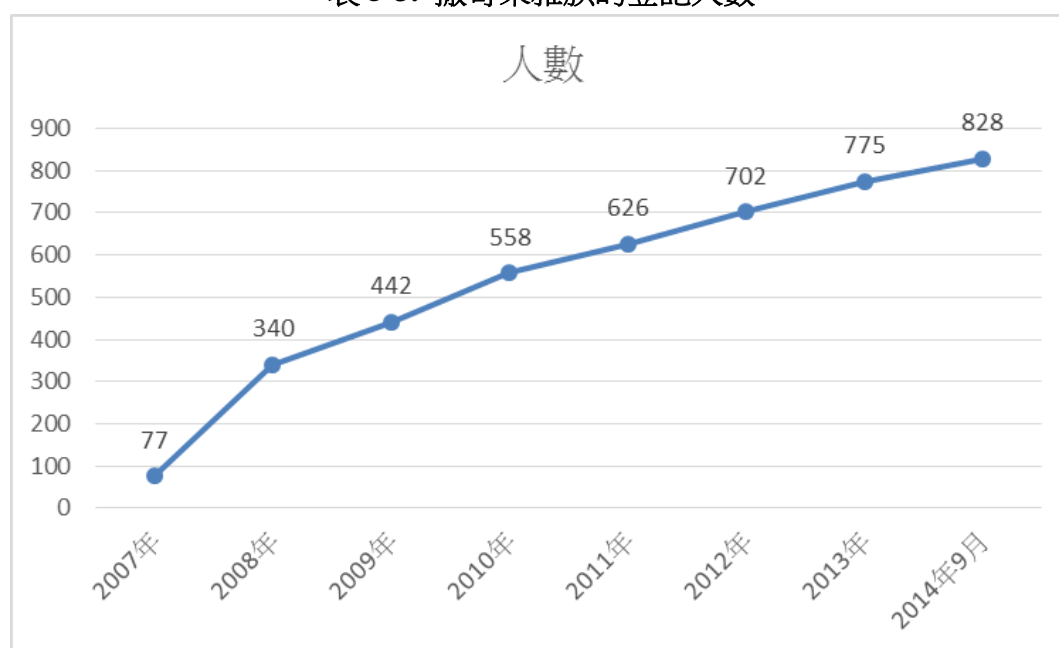
邊做祭祀，邊以理性的眼光來看待祭祀。所信仰之物被所浸潤的環境拉扯撕裂，如同我的心。因此我知道，信心是我唯一的憑據。

第五節 結論

火神祭舉行的第一年與第二年，族人陸陸續續有反對的聲音，這些反對的意見，並非是質疑儀式是否為「虛構」、「偽造」的，反而是認為儀式的舉行，會招致大量「鬼魂的降臨」，輕者參與者有「厄運纏身」，重者會導致族人與部落的「不幸」，這樣的情形在本文另一作者撒韻的描述裡，極為詳盡，但是從另一方向去思維，這樣的反對意見反而認同這種儀式的「傳統固有性」。的確，在第一屆的火神祭裡，許多族人以為像是豐年祭一樣，只是跳跳舞、講講話即可，但發現有使用 *mapalaway* 的儀式時，不但信仰西方宗教的族人於第二屆後不再參加，連曾經經歷過 *mapalaway* 儀式的族人也擔心萬分，但是經過這幾年來的溝通與說明，而且特別強調因為祖先死亡已久，若不祭拜，身為子孫的後裔是極為不當的，更重要的是並未發生所謂的「不幸」事件，漸漸地，族人開始踴躍地的參與，開始積極瞭解撒奇萊雅族以往是如何祭祀祖靈的文化內容。當對於撒奇萊雅族的文化愈瞭解，就會欲投入找尋文化的內涵，這也是在火神祭裡，願意擔任祝禱司的人數也逐年增加。

Palamal 的舉行，表面上僅是一個儀式，但是在背後籌備時的過程，充滿著文化學習。2011 年時，為了能夠一起撫慰參加 *Takubuan* 事件(加禮宛事件)抗清時，保家為民而犧牲的噶瑪蘭族祖靈，當時邀請噶瑪蘭族一同參加，讓一百多年前曾經聯手的兩族人，又再度產生聯繫。也因為火神祭的舉行，漸漸讓社會大眾認識撒奇萊雅族，原先隱身在阿美族的族人，逐漸開始大聲告訴別人，自己是撒奇萊雅族，並付諸行動，更改族籍，讓撒奇萊雅族的登記人數逐年增加，2013 年更脫離了臺灣原住民族人口最少的民族，顯示撒奇萊雅族的民族活力。

表 5-3. 撒奇萊雅族的登記人數



資料來源：行政院原住民族委員會

<http://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=940F9579765AC6A0>(2014.10.9)

第六節 預期成效與未來運用

撒奇萊雅族因與阿美族呈現犬牙交錯的居住狀態，在文化習俗上逐漸趨向阿美族，再加上近現代外來宗教的影響，屬於傳統的祭儀活動逐漸中斷不再舉行。有關儀式的核心部分-傳統宗教意義，未加以傳承下去，儀式的部分僅留有表面上的形式，久而久之即會廢棄。

撒奇萊雅族近幾年來族人開始重視自己的文化習俗，溯源的工作而積極地展開，撒奇萊雅族的火神祭，可以分成兩大部分，一是傳統儀式-祖靈祭的進行，一是民族歷史的傳承。自 2006 年開始舉行火神祭，參加的人數逐年增加，強化了認同撒奇萊雅族的意識。火神祭是祖靈祭的呈現，其與傳統喪禮有著密不可分的關係。有關撒奇萊雅族喪禮的舉行、祖靈的祭祀、主持喪禮的重要角色-mapalaway，在本文已有敘述，本研究內容除了盡力紀錄固有的宗教儀式程序以及相關的宗教意義，為往後族人或相關研究者作為研究的參照或依據，在預期成效與族人未來運用上，有遵循或繼續修正研究成果的標準，以下將相關重點進行表格式的羅列與說明：

1. 傳統儀式的重現

本研究著重於傳統儀式的紀錄，而在火神祭時則進行重現。下列將傳統儀式分別進行列表說明：

(1) 喪禮的舉行

步驟名稱	說明
死亡	擔任過頭目、幹部會用比較隆重儀式
祭品準備	<i>mapalaway</i> 主持祭禮， <i>patululay</i> 就是聽命於巫覡而行動者，也就是巫覡助理，一般祭品的準備與擺設，都是由 <i>patululay</i> 執行。進行儀式時，會將所請到的神或是儀式進行當時的情形告知 <i>patululay</i> ，再由 <i>patululay</i> 葬禮祭者轉述給喪家成員。
通知	死者停放在家中時，喪家前面廣場必須要生火。生火的意義是藉由煙火，讓靈魂知道自己的地方，也通知所有祖靈(有的人說是通知部落族人)，這裡有進行喪禮，有報訊息的意思，只要家中成員有人一斷氣，其他成員就會在家前面開始燒火，一直燒到埋葬完畢，而且這火不能斷。
死者埋葬姿勢	頭朝北西腳朝東南的方向，仰身直肢葬，沒有俯身葬，亦無側身或屈肢葬。葬具都是部落族人捐出木板，由年齡層合力製作，不是喪家準備，但是死者若不是德高望重的耆老，喪家就必須自己準備。
出殯	頭目也要先給死者祭拜，進行儀式的意思在於感謝歷任的祖先，希望祖先能將死者靈魂帶至祖靈的地方，讓死者的靈魂好好在祖靈之地，也告訴祖先說，死者對部落貢獻非常多心力，現在死去了，也完成他的工作，希望祖先能夠妥善對待。
葬具與埋葬	葬具是用扛的到墓地，大約 8 人一組，輪流替換， <i>mapalaway</i> 還要到現場，看看墓地是不是死者所要的，挖的穴位是不是正確，不正確的話，部落幹部還要再重新挖過。
墳墓形式	用土埋完之後，就立一根木頭，什麼都沒有寫，木頭是告知棺材的位置，木頭前會放置檳榔、香菸、酒當作祭品。
儀式結束	埋葬完了，就回來部落，所有的人都還在喪家家裡，聊聊天，安慰喪家成員，時間大約是一個禮拜，之後再到戶外洗塵，這個程序叫做 <i>malialac</i> ， <i>malialac</i> 是喪禮結束後，生活回歸正常的儀式，不再難過也不再待在家裡，這種過程類同於阿美族中部地區的 <i>mic'ong</i> 。所有參加喪禮成員，都要到河邊，去洗澡與抓魚，抓魚是拿來吃，下水洗澡是將身上的不乾淨東西洗去，喪禮就結束。

(2) 祖靈祭祀

步驟名稱	說明
祭祀祭台	去世的祖先，其靈魂會保護後世子孫，若祖靈沒有受到子孫祭祀，祖靈會全身長滿綠色毛髮，無法辨認面貌而成為怪物，嚴重時會至人世騷擾活人。一般族人在家屋內會設置供奉祖靈的祭台。祭台的型制大致上為一座位於牆壁上的木板支架，木板上放置容器。早期容器會用木頭以及桂竹為材質，近代逐漸開始使用瓷杯、瓷碗等器具，現代也有使用玻璃杯的情形。
方位	祖靈祭祀台座，通常朝太陽升起之處(東方)，由 <i>mapalaway</i> 主持安座，台座上放置一個容器是最為常見的，象徵歷代死去的祖先 <i>ditu</i> ，每每飲用酒食時，會先向祖靈祝禱。
祭祀程序	<p>念禱詞時，會向容器內倒入些許酒，這樣倒酒的程序必須要完成三次後，子孫才可以開始飲用酒食。台座的高度以能夠自然倒酒為原則，放置的地點不一，有的會放在廚房，有些則會放置在客廳內。現在有些家屋內的容器不只一個，有的出現 3 個、4 個，甚至還有出現 5 個，會出現如此的情形，主要是原先從一個容器象徵所有歷代的祖靈，到後來有些家庭已開始將容器連結特定的祖靈，特別是剛死去的祖先，因對其記憶猶新，故會準備專屬容器來祭祀。</p> <p>新蓋的房屋一定要設置一座祖靈台，而搬家時亦要將其帶走，若是要改建房屋時，先將其移至其他房舍內供奉，俟房屋改建完後，請 <i>mapalaway</i> 引祖靈回家，否則祖靈會不知新家而迷路，無法護祐後代子孫。</p>
祭祀方向	神靈 <i>ditu</i> 屬於死亡之靈，當人們死亡之後，他的靈魂會通過米崙山(今美崙山)的凹處，朝向東方，向大海的方向飄去。而撒奇萊雅族在祭祀時，所有的祖靈又會從海邊穿過米崙山回到祭祀之地，這些祖靈的型態往往是穿著紅色衣物，但是並非一般人可以看見的，必須是 <i>mapalaway</i> 始可看見。人的 <i>ditu</i> 分為活人的與逝者的，活人的存在於身體內，如此人才可以活動，去世後， <i>ditu</i> 離開人體，向東邊穿過美崙山，進入人的發源地。撒奇萊雅族對於東方視為神聖不可取代之處。

(3) mapalaway 的養成

項目	說明
<i>mapalaway</i> 的資格	不是每一個人都可以 <i>mapalaw</i> (註：舞動身體，指成為巫覡的資格)，必須要正式的 <i>mapalaway</i> 問過神後，神同意才可以的，如果神或祖先說不行，絕對不能勉強，可能會對自己不利。
<i>mapalaway</i> 的聚會	<i>mapalaway</i> 每年都會聚在一起，到每一個 <i>mapalaway</i> 的家，而不是一般人的家，進行巡迴祭拜。到達巡迴祭拜的家中，主人就要準備一頭豬，這頭豬就是要拿來宰殺的，讓 <i>mapalaway</i> 處理完後，再分給各個 <i>mapalaway</i> ，剩下的才分給其他家人或客人。巡迴祭拜儀式是由一個資深的 <i>mapalaway</i> ，其法力被認同是最強，他必須要負責跟神溝通，大概時間會在 10 月至 12 月的時候，就是冬天的時候，田裡工作的時間都完畢後，剛好可以進行祭拜。
主持儀式的流程	<i>mapalaway</i> 穿著祭拜時專用的服裝，每一個 <i>mapalaway</i> 都要拿著芭蕉葉跟生薑，帶到現場。作法的前 3 天或一個禮拜， <i>mapalaway</i> 都不能吃肉，但豬肉例外。蒜、蔥也不可食用，像 <i>kenaw</i> (東蔥)也不能吃，生薑跟樹豆可以吃，其他食物都不能吃，也不能有性行為，由帶領之 <i>mapalaway</i> 做主祭，跟 <i>mapalaway</i> 的神溝通，大概都是祈求風調雨順、平安豐收等。 <i>mapalaway</i> 開始唱 <i>mapalaway</i> 專有的歌，一般人是不會唱，然後開始跳舞。在旁看的人會認為好像是一群精神異常的人，其實這是在跟神在說話， <i>mapalaway</i> 會做動作，例如拿刀子亂砍，但不會針對人在砍，有時候會往自己身上砍，會把自己的舌頭割下，放在自己的身邊，血會一直流，一般老人家都會叫小孩子不要看。有時 <i>mapalaway</i> 會拿刀把自己的舌頭割下，一直哭喊，再插在刀子上面，開始講話。 <i>mapalaway</i> 講的話，一般人聽不懂，只有 <i>mapalaway</i> 知道，主祭的 <i>mapalaway</i> 在哭叫時，所有的 <i>mapalaway</i> 也都會跟著在哭叫，主祭的 <i>mapalaway</i> 在笑，所有的 <i>mapalaway</i> 亦會跟著笑。哭笑完後，就一直跟神說話，好像在要求什麼，有時神會不答應，一直到神答應後，才停止哭叫，然而顫抖一下，就回復正常。
禁忌	<i>mapalaway</i> 巫覡在進行儀式前不遵守禁忌，吃了禁忌的食物，那一天進行儀式時，會倒下來無法動彈起身，大家都知道你不遵守禁忌，這時主祭與其他的 <i>mapalaway</i> 巫覡會同時跟祖靈祈求，希望祖靈能夠原諒，以後不會做同樣的事情，這樣子的過程要進行很久，昏倒的 <i>mapalaway</i> 才起來，有時候在繞境時，也會有 <i>mapalaway</i> 倒下，那就是不遵守禁忌。不遵守禁忌的人都會被懲罰。 有時聽說 <i>mapalaway</i> 在日常生活時，就會與神靈溝通。以前聽說有一位 <i>bai</i> (女性長輩)，想吃檳榔，但家中沒有檳榔，但見她一作法，整落的檳榔就出現在她家前面，他把一顆顆檳榔貼在牆上，一般人看不到，但是她看得到。當要吃檳榔時，他自己就會從牆上摘下檳榔來吃，她說這是跟祖靈借的，這個要還，

項目	說明
	不還會受到懲罰，這個檳榔是從哪裡來的，一般人不曉得，可能是跟哪一個人拿的。有時 <i>mapalaway</i> 巫覡可以知道自己的田裡有人在破壞，他可以感應到，他就會作法，然後把那些人制住，然後就叫家裡的人去抓，家裡的人過去，果然看到那些人連動都不會動，然後就把這些人抓回來，就 <i>masingki</i> 懲罰這些人，這些懲罰都會非常嚴重。

2. 民族歷史的瞭解

行政院原住民族委員會曾進行原住民各族的重大歷史事件的研究，主要是能夠建立起各族的民族歷史，喚起民族的認同意識。十九世紀末期，因國家勢力進入臺灣東部，逐漸取代原住民各族的傳統政治，每每與原住民發生武力衝突。西元 1878 年，撒奇萊雅族也因同樣的情形發生加禮宛事件，也就是撒奇萊雅族所說的 *Takoboan* 事件，火神祭是為紀念撒奇萊雅族的民族英雄 *Takoboan* 的頭目 *Komod Pazik* 及其妻 *Icep'Kanasaw* 於 *Takoboan* 事件所做的犧牲。

根據撒奇萊雅族人的口述，撒奇萊雅族與清軍均衝突日益升高，最後與加禮宛人聯合對抗清軍，發生加禮宛事件。當時撒奇萊雅族聚落 *Takoboan* 因為有刺竹保護，於是清軍採火攻，在箭尾點火射進部落裏來，使得刺竹、茅草房子都被燒燬，為了避免被滅族，撒奇萊雅族五個頭目在商議之後投降，結束此次戰役。當戰爭結束後，*Takoboan* 的頭目 *Komod Pazik* 及其妻 *Icep'Kanasaw* 被清兵處以「凌遲」死刑。撒奇萊雅族為避清軍追殺滅族，被迫流離失所、妻離子散，開始了一百多年隱姓埋名的流浪命運。千百個為了保衛家園而犧牲生命的先祖們，始終無法獲得奉祀，當民族正名申請之際，撒奇萊雅族決定追祀頭目 *Komod Pazik* 夫妻為火神與火神太，並藉此次火神祭，奉祀所有犧牲生命的族人。

這部歷史早在「賽德克巴萊」電影開拍前，就由傳播媒體公司以此為主題，製作「火中的太陽」紀錄片，分別於原住民電視台與公共電視播放。而火神祭的舉行，正可以教導年輕的族人有關本族的歷史，甚至可以繼續激起族人追求民族歷史研究的興趣，強化對本族的認同意識。

第八章、結論與建議

本分項計畫由五位臺灣原住民族歲時祭儀專家學者採取田野調查研究法，記錄民國 101 年（2012 年）鄒族米貢祭 *Mikong*、噶瑪蘭族豐年祭 *Qataban*、阿美族豐年祭典 *I-lisin*、邵族新年祭 *Lus'an*、撒奇萊雅族火神祭 *Palamal* 等五族傳統歲時祭儀，並撰寫成五篇研究論文。除了祭儀內容之外，各篇論文也討論五族相關的民間習俗、社會制度與傳統信仰。

如前文所述，放眼國際，在聯合國教育、科學及文化組織和國際史蹟遺址協會的推動之下，目前至少有三項國際公約主張世界各國一起努力保護與促進文化資產／遺產和文化表現形式之多樣性，這些公約對於世界各國的文化政策與原住民族政策產生重要影響。以聯合國教科文組織於 2003 年通過《保護無形文化遺產公約》為例，公約中指出考慮到無形文化資產／遺產是文化多樣性的熔爐，又是永續發展的保證，考慮到無形文化資產／遺產與有形文化資產／遺產和自然資產／遺產之間相互依存的關係，而且認為無形文化資產／遺產是致使人與人之間的關係更加親密且讓他們之間得以進行交流和瞭解的要素。聯合國教科文組織賦予「無形文化資產／遺產」的解釋為，一個社群、團體或個體，將其生活實踐、再現、表達、知識與技能視為其文化資產／遺產的一部份，這種文化資產／遺產包括，1. 以語言為媒介的口傳或口述傳統；2. 表演藝術；3. 社會習俗、祭典及節慶活動；4. 有關自然宇宙的知識與習俗；5. 傳統工藝。無形文化資產／遺產是人類社群團體因其生存環境、與大自然的互動、及生存歷史條件所創造出一種世代相傳的文化傳統；這種文化傳統給予社群團體一種認同與延續感；無形文化資產／遺產的保存可以促進文化多樣性及人類創造力的發展(United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 2003; 另參洪孟啟、郭麗敏主持 2005：5-6)。由此可知，本分項計畫所調查的五族之傳統歲時祭儀，可說均屬於「無形文化資產／遺產」的範疇，現將各族研究成果之重要結論分述如下：

鄒族米貢祭 *Mikong* 的例子：林曜同在研究中指出，Kanakanavu 從 1990 年代初期開始推動米貢祭 *Mikong* 復振運動，然而，由於祭儀中斷約四十年，一開始得由耆老們一同回想與摸索儀式的舉行過程與儀式內容，接著重建祭壇／會所 *cakuru* 以及建立卡那卡那富文化祭儀廣場，開班教導年青一輩與兒童族語、開墾小米田，慎重地舉行米貢祭與河祭。這一連串的文化復振運動，事實上已經推動超過二十個年頭（參林曜同 2005, 2007, 2010）。整體來說，這二十年來與米貢祭 *Mikong* 復振相關的各項文化活動，

不但提供了南鄒 *Kanakanavu* 族人一個重新建構有形文化資產／遺產（如，重建祭壇／會所 *sakuru*）的機會，同時也成為恢復與傳承其各項無形文化資產／遺產的契機（如，米貢祭 *Mikong* 的舉行、族語教學與比賽、以傳統方式種植小米、民俗技藝的傳承，以及用照片和影片紀錄米貢祭 *Mikong* 等）。

林曜同主張，族人藉由現代數位影像與錄音方式記錄下重要的儀式過程和口述傳統等，再經由熟悉數位典藏的專家協助編碼、解讀、建立後設資料／詮釋資料(*metadata*)、分析之後，可以建構數位典藏資料庫。這項資料庫可以再進一步透過出版成專書與光碟、上傳至專屬網站、撰寫族語文化教材、安排文化研習課程，以及在本地文物館、原住民族文化園區和大型博物館(例如，國立臺灣史前文化博物館)籌辦特展和常設展等方式，提供族人、各級學校教學單位和有興趣之大眾進一步探索與瞭解族群文化之基礎資料。當然，*Kanakanavu* 族人也可以自行選擇米貢祭 *Mikong* 儀式過程中，值得深入探究的亮點(例如，神話、傳說、口述歷史、重要事蹟、樂舞和民俗手工藝製品等)作為社區營造、發展文化觀光與文化傳承的資源。林曜同認為，無論外界人士如何運用米貢祭 *Mikong* 此項文化資產，最重要的前題一定是建立在尊重 *Kanakanavu* 族人主觀意願，經過充分地溝通與協商之後，確認不會造成族人傷害的基礎之上，才是可行的做法。

噶瑪蘭族豐年祭 *Qataban* 的例子：多年研究噶瑪蘭族的劉璧榛指出，*qataban* 原來是部落獵首之後舉行的集體祭頭靈與祖靈的儀式。十九世紀中葉，噶瑪蘭人南遷入花蓮加禮宛，或是在新社噶瑪蘭部落建立初期，族人與鄰近阿美或太魯閣部落仍衝突不斷，因此每年會在稻米收割後舉行 *qataban*。藉由此儀式，族人進行 *paspaw*(祭祀)與 *miomio* 歌謠的喚靈，這讓部落族人與祖靈與異族頭靈之間建立緊密連結，也同時將部落的生活空間、土地森林資源與耕作息息相關的雨水，都置於祖靈與異族靈信仰架構下。所以，數百年來在噶瑪蘭人的離散遷徙行動中，*qataban* 成為建構其地域性部落認同的重要機制。

日本人勢力進入地方之後，用武力威嚇方式嚴禁獵頭與相關祭儀，*qataban* 也因而中斷近八十年，*miomio* 的歌謠也完全噤聲。直到解嚴前後，透過運動會或是劇場展演、收穫節或是旅北同鄉會的形式，在短短五、六年間，新社族人開始產生新的動員，透過 *qataban* 多種不同形式的復振醞量族群復名運動，明顯地展現出 *qataban* 成為族人有意識地與國家互動所做的動員機制。在多年努力之後，2002 年行政院會終於通過噶

瑪蘭族成為憲法保障集體權利的原住民族中的一員。正名成功後，2010 年左右，立德部落也逐漸開始復振噶瑪蘭的 *qataban*。近年來，部落積極發展觀光，*qataban* 豐年祭於是變成矚目的焦點。劉璧榛透過長期調查主張，為了在觀光場域適當地運用 *qataban* 這項文化資產來吸引觀光客，頭目與族人重新思考 *qataban* 豐年祭的各項做法，像是選擇靠馬路開放式的田邊，讓路過的旅客能下車駐足。另外，因族人仍相信 *miomio* 傳統祭頭歌謠會「招雨」，如果豐年祭下雨怕遊客掃興，於是決定不再唱。*qataban* 從充滿禁忌的儀式轉變到歡樂的節慶，其歌謠中的靈魂信仰象徵不僅是過去社會文化珍貴價值的濃縮而已。更確切的說，精神上在創新的觀光節慶中，它仍掌握活的文化與結構產生的資源，企圖拉近族人與外人之間的距離。

阿美族豐年祭典 *I-lisin* 的例子：葉淑綾透過對於烏石鼻豐年祭流程及相關意涵的描述和分析，將這個被視為有如阿美族過年送舊迎新且至今仍持續重要的豐年祭典，和阿美族社會文化的核心機制—男子年齡組織的緊密相關性呈現出來。無論是一開始的籌備和經費的徵收，到祭典期間的祭儀開啟、工作和獻祭物的分配與歌舞的秩序等層面，這些都可以觀察到男子年齡組織的主導性，尤其負責執行的「青年之父」更被期待可以積極動員來形塑整個祭典的成形和順利推展。部落居民年復一年藉由豐年祭來表達歡欣感恩之意，和祈求來年的平安順遂，同時，透過全體居民手牽手群聚在廣場圍圈共舞唱和與共食共飲的過程，齊心協力營造團結的意象，也一同深刻感受群體的力量。

葉淑綾指出，當代阿美族豐年祭儀的多元發展展現阿美族人強韌豐沛的文化生命力，烏石鼻部落的豐年祭屬於目前較為少見且珍貴的原始型豐年祭。此類型的豐年祭與社群組織、人際關係、倫常秩序與文化創造等面向的緊密關聯。除了本文的闡述，部落人士的訪談逐字稿，祭儀照片說明，以及祭儀影片紀錄等皆試圖捕捉阿美族豐年祭儀的生命力與豐富意涵。這些紀錄不僅為部落保存歷史，作為文化傳承的媒介之一，也可作為教育主流社會的重要媒材，讓主流社會思考阿美族的豐年祭儀除了作為觀光客凝視的對象之外，這個傳承已久的祭儀有其運作邏輯與秩序，有著社群團體人與人、人與祖靈、和人與自然之間緊密和諧的互動關係，這是阿美族豐年祭儀持續發展的根源與動力所在，也是主流社會應該學習與尊重的面向。目前紀錄累積的相關資料將可進一步發展為展覽與教育的資材，增進不同文化之間的溝通與交流，思考他文化值得學習之處且彼此尊重，讓台灣真正成為多元文化可以共存共榮的寶島。

邵族新年祭 *Lus'an* 的例子：鄧相揚的研究指出，邵族的祖靈信仰與歲時祭儀，至今仍保留相當完整，除了先生媽 *shinshii* 全年無私的奉獻外，*lus'an* 的氏族職務分工仍然扮演相當重要的角色，加上全體族人的大力支持與配合，使得邵族的文化得以傳繼。祖靈信仰與歲時祭儀是邵族文化的核心，也是族群命脈之所繫，而這一文化的瑰寶皆建構在語言、歌謠等元素之中，因此語言、歌謠的傳繼是祭祀體系傳承與保存的首要的工作。

鄧相揚主張，邵族世居在日月潭地區，其生活內涵和經濟命脈與日月潭息息相關，邵族也是臺灣原住民族當中，唯一與湖泊產生對應關係的族群，故應尊重邵族對於「邵族文化傳承及發展實施計畫」的規劃與主張。行政院核定通過的「邵族文化傳承及發展實施計畫」，應先落實執行，讓邵族早日獲得邵族文化傳承及生存空間。邵族的歷史文化具有重要的特色，為臺灣重要的文化資產，更可說是人類的瑰寶，不僅要加以維護，更要盡力地發展。知名的日月潭是邵族的生活園地，隨之而來得觀光業發展也是目前邵族經濟的主要命脈，因此，外地人更應該尊重邵族文化傳統，最好能和族人攜手合作，共創族群和諧與觀光發展之雙贏局面。這也就是說，日月潭的觀光產業應該在尊重邵族文化傳統前提之下發展，讓邵族文化資產／遺產得以成為日月潭觀光業之重要資產。

撒奇萊雅族火神祭 *Palamal* 的例子：陳俊男和撒韻·武荖兩位族人指出，在第一屆的火神祭裡，許多族人以為像是豐年祭一樣，只是跳跳舞、講講話即可，但發現有使用 *mapalaway* 的儀式時，不但信仰西方宗教的族人於第二屆後不再參加，連曾經經歷過 *mapalaway* 儀式的族人也擔心萬分，但是經過這幾年來的溝通與說明，而且特別強調因為祖先死亡已久，若不祭拜，身為子孫的後裔是極為不當的，更重要的是並未發生所謂的「不幸」事件，漸漸地，族人開始踴躍地的參與，開始積極瞭解撒奇萊雅族以往是如何祭祀祖靈的文化內容。當對於撒奇萊雅族的文化愈瞭解，就會欲投入找尋文化的內涵。

陳俊男和撒韻·武荖強調，*Palamal* 的籌備過程充滿著文化學習。2011 年時，為了能夠一起撫慰參加 *Takubuan* 事件(加禮宛事件)抗清時，保家為民而犧牲的噶瑪蘭族祖靈，當時邀請噶瑪蘭族一同參加。因為火神祭的舉行，漸漸讓社會大眾認識撒奇萊雅族，原先隱身阿美族的族人，逐漸開始大聲告訴別人自己是撒奇萊雅族，並付諸行動，更改族籍，2013 年更脫離了臺灣原住民族人口最少的民族，顯示民族活力。1878

年撒奇萊雅族發生加禮宛 Takoboan 事件，今日的火神祭是為紀念撒奇萊雅族的民族英雄 Takoboan 的頭目 Komod Pazik 及其妻 Icep'Kanasaw 於 Takoboan 事件所做的犧牲。這段歷史早在「賽德克巴萊」電影開拍前，就由傳播媒體公司以此為主題，製作「火中的太陽」紀錄片，分別於原住民電視台與公共電視播放。而火神祭的舉行，可以教導族人有關本族歷史，甚至可以繼續激起族人追求民族歷史研究的興趣，強化對本族的認同意識。而這也成為族人日後發展文化產業時，重要的歷史文化資產／遺產。

根據規劃，本分項計畫已經完成產出資料包括：1. 五篇研究報告書。2. 實地踏勘拍攝影像 400 張。3. 徵集傳統祭儀照片影像 200 張。4. 實地踏勘拍攝影片 20 小時。5. 徵集傳統祭儀影片 10 小時。6. 口頭訪問之聲音記錄 20 小時。7. 依據聲音記載內容口譯抄錄成文字檔，也就是逐字稿。以上資料已經建立詮釋資料，且每筆資料內容之欄位依據國科會數位典藏聯合目錄中心所規定對應欄位著錄。本分項委託研究工作產出之數位資料放置於本分項資料庫網站上。本分項所產出之研究報告書除需紙本編製成冊外，並需向國家圖書館申請 ISBN 發行出版，印製冊數至少 300 本（含以上），供翻閱瀏覽使用及作為園區管理局推廣之用（行政院原住民族委員會文化園區管理局 2013），這部分將在分項計畫期末報告通過之後即刻進行。

承繼本分項計畫執行概說所提及三項國際公約的精神，本計畫預期成果有四項：一、使臺灣原住民族族人可藉由典藏計畫，讓族人熟悉自身部落數位典藏的重要性，並能自主進行部落數位典藏的作為，以保存更多臺灣原住民族之典藏資料。二、藉由實際採訪行動開啟族人認識自身文化的視野，強化對自身文化之認同。三、提升非原住民族人士對原住民族傳統文化的認識。四、保存具代表性的臺灣原住民族文化歷史，延續、傳承臺灣原住民族文化，避免新一代的族人產生斷層（同上引）。這是本分項計畫五位作者透過田野調查、紀錄與研究之後，所預期達到的成果。

本計畫五篇研究論文共同特點為，呈現傳統歲時祭儀是各族群之文化復振行動中重要的文化資產／遺產，對於族群之團結與認同扮演重要角色，此外，這些重要的歲時祭儀也與當代文化觀光有著相當程度的關聯。因此，不論是透過影音或是文字資料的蒐集和整理，都將有助於原住民觀光產業的發展。本計畫各論文透過詳細記錄儀式過程，訪談相關耆老等地方人士，所能提供的是歲時祭儀的各種傳說與起源考證，以及祭典過程和耆老訪談知影音與文字記錄，對於族群文化傳承將有助益。這些資料可以成為各族群傳承文化資產／遺產的素材，也可以是發展文化觀光時，選擇文化亮

點的來源。

五位作者在各篇論文中，均相當程度地討論如何可以運用這些歲時祭儀的文字和影音記錄，透過數位資料庫內容與詮釋資料／後設資料的建立，族人或有需要查詢的一般民眾，皆可以很快速且正確地找到五族之重要歲時祭儀的主要內涵，經過詳細地感受這些祭典儀式過程與內涵之後，可以再將之轉化成文化繪本、族群工藝產品、記錄片、電視影集、電影、舞台劇，或者規劃文化觀光套裝行程等。換言之，族人應該得以從歲時祭儀這種重要的族群文化資產／遺產中，找到具有文化特色的內涵，進一步加值發展與應用。

參考書目

一、計畫執行概說：研究目的、範圍、方法與預期成果

行政院原住民族委員會，2014 〈原住民族分佈圖〉。行政院原住民族委員會網頁，網路資源：<http://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=6726E5B80C8822F9>，2014年4月20日。

行政院原住民族委員會文化園區管理局，2013 《101 年度台灣原住民族歲時祭儀及舊社與古道(含耆老口述歷史)委託研究報告建置接續計畫案招標文件第 2 部分服務建議書徵求說明》。未出版招標文件。

林曜同，2013 〈文化復振與族群認同：論卡那卡那富 Kanakanavu 尋根之旅與河祭的同意涵〉，《臺灣文獻》64(3)：115-148。

洪孟啟、郭麗敏 主持，2005《國際教科文組織無形文化資產認定及在地行動研究計畫》。宜蘭：傳統藝術中心。

國際史蹟遺址協會 ICOMOS，2008《魁北克宣言》，行政院文化部文化資產局網頁，網路資源，<http://www.boch.gov.tw/boch/frontsite/cms/newsHistoryDetailViewAction.do?method=doViewHistoryNewsDetail&contentId=3124&isAddHitRate=true&relationPk=3124&tableName=content&iscancel=true&menuId=3402>，2014年6月10日。

United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization，2003 Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage，<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=EN&pg=00022>, Accessed June 12, 2014.

——2005 Convention on the Protection and Promotion of the Diversity of Cultural Expressions, http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html, Accessed June 12, 2014.

(一) 鄒族 Mikong 米貢祭

小島由道，1918《番族慣習調查報告書，第四卷鄒族》。臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會。

- 2001[1918]《番族慣習調查報告書，第四卷鄒族》。中央研究院民族學研究所編譯。
臺北：中央研究院民族學研究所。
- 王嵩山，1990《阿里山鄒族的歷史與政治》。臺北：稻鄉。
- 1995《阿里山鄒族的宗教與社會生活》。臺北：稻鄉。
- 1997〈集體知識與文化重構：阿里山鄒人當代社會實踐之意義〉。《國立臺大學考古人類學刊》52：141-184。
- 2001[1999]〈鄒族的社會與文化〉。刊於《1999 臺東南島文化節學術演講合輯》。
顏志光編，頁 227-256。臺東：臺東縣政府。
- 2004《鄒族》。臺北：三民書局。
- 孔効平，——2009〈卡那卡那富米貢的由來〉，孔効平部落格，網址：[http：
//avia461021kon.blogspot.tw/2009/06/tanganua.html](http://avia461021kon.blogspot.tw/2009/06/tanganua.html)，上線日期：2013年1月25日。
- 巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，1993《臺灣鄒族的風土神話》。臺北：臺原。
- 台灣卡那卡那富文教產業發展促進會行政組，2012〈米貢祭活動流程表〉，《2012年
kanakanavu Mikong 米貢祭活動手冊》，未出版。
- 行政院文化建設委員會，2011，《文化資產保存法》，行政院文化部網頁，網路資源：
<http://www.moc.gov.tw/law.do?method=find&id=30>，2014年8月20日。
- 行政院原住民族委員會，2012〈行政院原住民族委員會公告原住民族歲時祭儀放假日
新聞稿〉，行政院原住民族委員會官方網站，網址：[http：
//www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=6338C7F1D9A84C20&DID=0C3331F0
EBD318C2A4E683163514F3C5](http://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=6338C7F1D9A84C20&DID=0C3331F0EBD318C2A4E683163514F3C5)，上線時間 2012年12月25日。
- 佐山融吉，1915《蕃族調查報告書—曹族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》。臺北：臺灣總督
府臨時臺灣舊慣調查會。
- 1983[1915]《蕃族調查報告書—曹族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》，余萬居譯。中央
研究院民族學研究所譯本(未出版)。
- 汪明輝，1998[1997]〈鄒：一個建構中的族群〉。刊於《臺灣原住民歷史文化學術研討
會論文集》，鄧憲卿編，頁 201-227。南投：臺灣省文獻委員會。
- 杜而未，1960〈臺灣鄒族的最大祭典〉。《恆毅》9(8)：33-35。
- 1968 “Mayasvi, The War Ritual of Tsou”。《國立臺灣大學考古人類學刊》31/32：
98-103。

- 吳玲玲，1986〈鄒族豐年祭 Mayasvi〉。《山地文化》9：9-21。
- 林曜同，2002〈堪卡那福族〉，刊於《高雄縣原住民社會與文化》。謝繼昌主編，頁 205-266。
高雄：高雄縣政府。
- 2005〈建構與分類：「南鄒族」Kanakanavu 的族屬論述〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》64：97-140。
- 2007《建構、分類、與認同：「南鄒族」Kanakanavu 族群認同之研究》。國立臺灣大學人類學系博士論文。
- 2010a〈會所與認同之再建構：楠梓仙溪(Namasia)上游兩個原住族群之比較研究(1915-2006)〉，《嘉義研究》創刊號：103-150。
- 2010b〈貝神祭樂舞復振與族群認同再現：以桃源鄉 Hla'alua 為中心(1993-2003)〉，《文史臺灣學報》2：103-143。
- 2011〈面對外族的重要祭儀：阿里山鄒族 Mayasvi 和賽夏族 Pas ta'ai 之比較研究〉，《嘉義研究》4：27-63。
- 2012〈第二章鄒族的歲時祭儀〉，刊於《原住民族歲時祭儀論文集(上)》，潘英海編，頁 41-64。屏東：行政院原住民族委員會原住民文化園區管理處。
- 林衡立，1963〈卡那布族之歲時祭儀〉。《臺北文獻》3：65-73。
- 依憂樹·博伊哲努(浦忠勇)，1997《臺灣鄒族的生活智慧》。臺北：常民文化。
- 高雄縣政府，2006〈三民鄉地圖〉。「高雄縣政府 24 小時縣政櫥窗」，[http：
//www.kscg.gov.tw/tourism/town/02/](http://www.kscg.gov.tw/tourism/town/02/)，2006 年 3 月 2 日上線。
- 高雄市政府，2013〈高雄市行政區劃圖〉，「高雄市政府全球資訊網」，網址：[http：
//www.kcg.gov.tw/CP.aspx?n=2C50CC76EFD6D489&s=E8EDF3395DA7BF79](http://www.kcg.gov.tw/CP.aspx?n=2C50CC76EFD6D489&s=E8EDF3395DA7BF79)，2013 年 1 月 25 日上線。
- 謝繼昌，1998〈第五章：鄒族〉。刊於《臺灣原住民文化基本教材(上冊)》，李王癸、吳天泰及謝繼昌合著，頁 127-155。臺北：國立編譯館。
- 2006〈臺灣三民鄉沙阿魯阿族的族群現象〉。刊於《族群與社會》，吳天泰主編，頁 139-153。臺北：五南。
- 衛惠林、余錦泉及林衡立，1965〈曹族(三)：卡那布族〉。刊於《臺灣省通志稿卷八同胄志》，第二冊，頁 289-306。臺中：臺灣省文獻委員會。

(二) 噶瑪蘭人的 Qataban(獵頭祭／豐年祭)

- 中村孝志，1938〈蘭人時代の蕃社表—噶瑪蘭蕃社〉。南方土俗 4(4)：1-7。
- 伊能嘉矩，1996[1896-1899]《平埔族調查旅行：伊能嘉矩臺灣通信選集》，楊南郡譯。
臺北：遠流。
- 李壬癸，吳榮順，2000〈噶瑪蘭的歌謠〉。中央研究院民族學研究所集刊 89：147-205。
- 佐山融吉編，2009[1914]《蕃族調查報告書第二冊》。臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會
原著黃宣衛主編。臺北：中央研究院民族學研究所。
- 林修澈，2003《噶瑪蘭族的人口與分布》。臺北：行政院原住民族委員會。
- 馬淵東一，1931〈スナサイとカバラン族〉。南方土俗 1(3)：118-123。
- 2011[1935]《臺灣原住民所屬系統之研究，第八章阿美族》，楊南郡譯註。臺北：
原民會，南天。(台湾高砂族系統所屬の研究 / 台北帝国大学土俗人種学研究室調
査；移川子之藏，馬淵東一，宮本延人 原著).....
- 1974[1954]〈高砂族の分類〉，《馬淵東一著作集，第二卷》。東京都：社會思想社，
頁 249—273。
- 速水家彥，1993[1931]〈宜蘭雜記〉，李英茂譯。宜蘭文獻 6：104-105。
- 夏獻綸著 臺灣銀行經濟研究室編，1959《臺灣輿圖》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。
- 移川子之藏，1936《漢治以前蘭陽平原的住民：遺留於 ka-bala-an 族歌謠與荷蘭古紀
錄的資料》，黃耀榮譯，中研院民族學研究所編譯。臺灣時報 3 月號附錄。臺北：
中研院民族學研究所(未出版)。.....
- 清水純，2005〈小川・淺井資料の探究：平埔研究資料の解析に向けて〉，三尾裕子，
豐島正之編《小川尚義・淺井惠倫台湾資料研究》。東京：東京外国語大学アジア、
アフリカ言語文化研究所。
- 2011《噶瑪蘭族—變化中的一群人》，詹素娟主編校閱，余萬居、吳得智翻譯。
台北：中央研究院民族學研究所。
- 陳有貝，2005a〈從淇武蘭與龍門舊社兩遺址看族群關係〉。國立臺灣博物館學刊 58(2)：
25-36。
- 2005b〈蘭陽平原淇武蘭遺址的問題與研究〉。田野考古 10(2)：31-48。
- 陳逸君，2002《現代臺灣族群意識之建構：以噶瑪蘭族為例》。臺北：陳逸君。
- 盛清沂，1963〈宜蘭平原邊緣史前遺跡調查報告〉。臺灣文獻 14(2)：117-138。
- 詹素娟，1998《族群、歷史與地域：噶瑪蘭人的歷史變遷(從史前到 1900 年)》。師範大

學歷史學研究所博士論文。

幣原坦，1954〈宜蘭民族考〉，曹甲乙譯。文獻專刊 5(1/2)：61-64。

潘英海，2001〈傳統文化？文化傳統？—關於「平埔族群傳統社會文化」的迷思〉，《平埔族群與臺灣歷史文化論文集》，詹素娟、潘英海主編，頁 205-213。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

潘繼道，2010〈「加禮宛事件」後奇萊平原與東海岸地區的原住民族群活動空間變遷討論〉，《加禮宛戰役》，潘朝成、施正鋒編，頁 27-70。花蓮：國立東華大學原住民族學院。

劉文桂，2002《偕萬來生命史與 Kavalan 文化復振》。國立花蓮師範學院多元文化研究所碩士論文。

劉益昌，1993《宜蘭大竹圍遺址初步調查報告》。宜蘭：宜蘭縣立文化中心。

——1995〈宜蘭史前文化的類型〉，《宜蘭研究第一屆學術研討會論文集》，頁 38-56。宜蘭：宜蘭縣立文化中心。

劉益昌、詹素娟，1997〈噶瑪蘭的過去與未來〉。宜蘭文獻 22：32-37。

劉璧榛，1999〈新社噶瑪蘭人的歌謠與 *Qataban*(豐年祭)歌謠變遷的社會意涵〉，《「後山音樂祭」學術研討會論文集—原住民音樂研究與展望》，頁 115-159。臺東：臺東縣立文化中心。

——2010〈從部落社會到國家化的族群：噶瑪蘭人 *qataban*(獵首祭／豐年節)的認同想像與展演〉。臺灣人類學刊 8(2)：37-83。

——2012〈噶瑪蘭族的歲時祭儀〉，《臺灣原住民族歲時祭儀論文集(上)》。屏東：原民會文化園區管理局，頁 65-96。

Borao, José Eugenio, 1993 "Aborigines of Northern Taiwan." According to 17th-Century Spanish

Sources. 臺灣史田野研究通訊 27：98-120。

(三) 2012 烏石鼻阿美族部落的豐年祭典

明立國，1989《臺灣原住民族的祭禮》。臺北：臺原出版社。

陳淑美，1997〈山海間的真情—阿美歌聲怎麼聽？〉。《與鹿共舞—臺灣原住民文化(3)》，頁 61-75。臺北：光華雜誌。

黃貴潮，1994《豐年祭之旅》。臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。

葉淑綾，2002《母親意象與同胞意理：一個海岸阿美部落家的研究》。臺灣大學人類學研究所碩士論文。

——2009〈重思阿美族的年齡階級組織〉。《東臺灣研究》13：3-28。

——2013〈阿美族歌舞文化的意涵〉。《尋覓複音：重拾臺東阿美族失落古謠》，頁40-45。苗栗：貓狸文化工作室。

張慧端，1995〈從儀式到節慶：阿美族豐年祭的變遷〉。《考古人類學刊》50：54-64。

謝世忠等，2007《移民、返鄉與傳統祭典：北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》。南投：國史館臺灣文獻館。

Yeh, Shu-Ling(葉淑綾)，——2009 *The Encompassing Kinship System of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan：Continuity and Change*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, the Australian National University.

——2012 'The Process of Kinship in the Paternal/Fraternal House of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan', *Oceania*, vol. 82, no. 2.

——2013 Pig Sacrifices, Mobility and the Ritual Recreation of Community Among the Amis of Taiwan. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14(1)：41-56.

(四) 邵族的新年祭(*lus'an*)小年

丁曰健，1959〔1867〕《治臺必告錄。臺灣文獻叢刊第17種》。台北：臺灣銀行經濟研究室。

六十七，1961〔1745〕《番社采風圖考。臺灣文獻叢刊第90種》。台北：臺灣銀行經濟研究室。

山路勝彥，1996〈台灣サオ族の儀礼的世界と認同の求心性〉《關西學院大學社會學部紀要》七五號。

尤哈尼·伊斯卡卡夫特，2001〈行政院同意認定「邵族」為原住民第十族〉。教育部公報321：25。台北：教育部。

毛隆昌、簡史朗、白宏如，1999《大家來寫村史：民眾參與式社區史種子村建立計劃日月村期末報告書》。南投：邵族團隊。(未出版)

李王癸，1999《臺灣原住民史語言篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

李王癸、吳榮順，2003〈日月潭邵族的非祭儀性歌謠〉。《國立臺灣大學考古人類學

- 刊》60：115-162。
- 李亦園，1996〔1958〕〈邵族的經濟生活〉。《日月潭邵族調查報告》。台北：南天書局。
- 1999〔1982〕〈邵族的經濟生活〉。《臺灣土著民族的社會與文化》。台北：聯經出版社。
- 1999〔1982〕〈臺灣平埔族的祖靈祭〉。刊於臺灣土著民族的社會與文化。台北：聯經出版社。
- 伊能嘉矩著，1991〔1928〕《臺灣文化志》，江慶林譯。台中：臺灣省文獻會。
- 伊能嘉矩、栗野傳之丞，1900《臺灣蕃人事情》。台北：臺灣總督府民政部文書課。
- 林炳炎，1997《臺灣經驗的開端 | 臺灣電力株式會社發展史》。臺灣電力株式會社資料中心(作者自費出版)
- 林修澈，1999邵族與鄒族的比較。(講稿未出版)
- 周鍾瑄，1962〔1717〕《諸羅縣志》。臺灣文獻叢刊第141種。台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 周璽，1962〔1835〕《彰化縣志》。臺灣文獻叢刊第156種。台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 周美淑，2004《人、家戶與爐主(lotsu)—邵族的人觀研究》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 吳建民，1995〈日月潭湖畔軼事〉。《中興工程》47：117。台北：財團法人中興工程顧問社。
- 吳榮順、魏心怡，2004宗教音樂是建構族群認同的工具—以日月潭邵族的mulalu儀式音樂為例。發表於2004國際宗教音樂學術研討會。台北：國立傳統藝術中心。
- 南投廳編、蕭讚春譯，1995《日據時期南投廳行政事務及轄內概況報告書》。南投：南投縣立文化中心。
- 1996《日據時期竹山郡轄內概況》。南投：南投縣立文化中心。
- 1996《日據時期南投郡轄內概況》。南投：南投縣立文化中心。
- 1996《日據時期新高郡轄內概況》。南投：南投縣立文化中心。
- 南投縣立文化中心編，1998 日月潭觀光季系列活動《邵族文化座談會》資料(未出版)。
- 1998 日月潭觀光季系列活動《邵族文化座談會》記錄(未出版)。

- 南投縣風景區管理所，1994 華落成詩 | 鄧詩華遺作集一》。
- 1994 日月潭觀光季系列活動成果《水沙連之月》
- 1995 日月潭觀光季系列活動成果《水沙連之月》
- 1996 日月潭觀光季系列活動成果《水沙連之月》
- 1997 日月潭觀光季系列活動成果《水沙連之月》
- 芮逸夫主編，1898《雲五社會科學大辭典第十冊人類學》。台北：商務出版社。
- 季麟光，1970〔1684〕《臺灣雜記》。台北：藝文印書館。
- 郁永河，1959〔1697〕《裨海紀遊》。臺灣文獻叢刊第44種。台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 姚瑩，1957〔1829〕《東槎紀略》。臺灣文獻叢刊第7種。台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 夏獻綸，1959〔1879〕《臺灣輿圖》。臺灣文獻叢刊第45種。台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 洪敏麟整修，1972 〈同胄志邵族平埔族篇〉。《臺灣省通誌》。南投：臺灣省文獻會。
- 唐美君，1996〔1958〕〈日月潭邵族的宗教〉。《日月潭邵族調查報告》。台北：南天書局。
- 高拱乾，1960〔1694〕《臺灣府志》。台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 梁煒智，1999《百年來臺灣原住民土地分配制度的變遷與國家法令》。國立臺灣大學法律學研究所碩士論文。
- 陳正祥，1993《臺灣地誌》。台北：南天書局。
- 陳郁秀，2000《張福興—近代臺灣第一位音樂家》。台北：時報文化。
- 陳叔倬，2002《生物人類學在族群分類的角色》。國立臺灣大學考古人類學刊59：90-111。
- 陳奇祿，1996〔1958〕〈日月潭的邵族社會〉。《日月潭邵族調查報告》。台北：南天書局。
- 陳計堯，2000〈試論日月潭地區原住民的歷史遷移(1815-1934)〉。《臺灣史研究》81-133。
- 陳哲三，1998〈「水沙連」及相關問題的研究〉。《臺灣文獻》49(2)：35-57。
- 陳聖昌，2001《日月潭邵族土地權利變遷下領域空間衝突與矛盾之研究》。國立臺灣大學建築與城鄉所研究論文。

- 鳥居龍藏著，1996《探險臺灣》，楊南郡譯。台北：遠流出版社。
- 森丑之助著，2000《生蕃行腳》，楊南郡譯。台北：遠流出版社。
- 張福興，1922《水社化蕃杵の音と歌謠》。台北：臺灣省教育會出版。
- 黑澤隆朝，1973《臺灣高砂族の音楽》。東京：雄山閣。
- 達西烏拉彎·畢馬(田哲益)，2002a《臺灣的原住民—邵族》。台北：臺原出版。
- 2002b〈邵族飲食文化〉。《中國飲食文化基金會會訊》8(4)：38-42。
- 黃玉振，1953〔1896〕〈化番六社志〉。《南投文獻叢刊》二131-134。南投：南投縣文獻委員會。
- 黃叔璥，1957〔1735〕《臺海使槎錄》。臺灣文獻叢刊第4種。台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 黃宗輝總編，1994《南投縣鄉土大系-南投史話篇》。南投：南投縣政府。
- 1995a《南投縣鄉土大系-南投地理篇》。南投：南投縣政府。
- 1995b《南投縣鄉土大系-住民篇》。南投：南投縣政府。
- 黃炫星，1998〈峰峰相連護明珠〉。《山中明珠》第十期。南投：南投縣風景區管理所。
- 詹昀靜總編，2001《日月潭邵族民族誌調查報告》。台北：國立政治大學民族系。
- 蔣毓英，1993〔1685〕《臺灣府志》。台北：臺灣省文獻會。
- 劉枝萬，1950〈臺灣日月潭史話〉。《臺灣史話第一輯》，1—63。南投：臺灣省文獻會。
- 1951《臺灣埔里鄉志稿》。
- 1958《南投縣沿革志開發篇稿》。南投：南投縣文獻委員會。
- 劉枝萬、石璋如，1983《臺灣省南投縣志稿》。台北：成文出版社。
- 劉韻珂，1847堪番地疏。宮中檔。
- 鄧相揚、許木柱，1999《臺灣原住民史：邵族篇》。南投：省文獻會。
- 鄧傳安，1958〔1830〕《蠡測彙鈔》。臺灣文獻叢刊第9種。台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 鄧相揚，1999a〈水沙連地區的拓墾與邵族的處境〉。《契約文書與社會生活》。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- 1999b邵族社會文化及其變遷。「1999台東南島文化節」學術演講活動。

- 1999c《邵族華采》。南投：南投縣風景區管理所。
- 1999d《日月潭終身學習社區讀本—風俗篇邵族華采》。南投：南投縣政府教育部社教司。
- 2000a《邵族風采》。南投：交通部觀光局日月潭國家風景管理處。
- 2000b《日月潭史話》。南投：交通部觀光局日月潭國家風景區管理處。
- 2001a〈臺灣的心臟—日月潭水力發電〉。《水沙連雜誌》22：5-15。
- 2001b〈臺灣的心臟—日月潭水力發電〉。《水沙連雜誌》31：15-19。
- 2002《日月潭世紀顯影》。南投：南投縣政府文化局。
- 2003〈邵族ulalaluwan正名之芻議〉。《族群意識與文化認同》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 謝世忠，1999身份與認同：日月潭邵族的族群構成。發表於1999臺灣原住民國際研討會。台北：中央研究院民族學研究所、順益臺灣原住民博物館。
- 謝世忠、蘇裕玲，1998〈傳統、出演、與外資-日月潭德化社邵族豐年節慶的社會文化複象〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》53：145-171。
- 簡史朗，1995a〈邵族的歷史淵源概述〉。《南投縣鄉土大系叢書六住民篇》。南投：南投縣政府。
- 1995b〈邵族聖地—光華島〉。《南投縣鄉土大系叢書六住民篇》。南投：南投縣政府。
- 1995c〈邵族的故鄉—日月潭〉。《南投縣鄉土大系叢書六住民篇》。南投：南投縣政府。
- 1995d〈杵音響迎邵年〉。《南投縣鄉土大系叢書六住民篇》。南投：南投縣政府。
- 1995e〈水沙連古道〉。《南投縣鄉土大系叢書六住民篇》。南投：南投縣政府。
- 2002《邵族：日月潭的長髮精怪》。台北：新自然主義。
- 2007minth 義。長髮精怪民篇五十三期複象(做番抑是做人?)—邵族的祭祀體系與民族邊界》。國立政治大學民族所碩士論文。
- 簡史朗、曾品滄，2004《水沙連埔社古文書選輯》。台北：國史館。
- 簡史朗、曾惠梅，2003《邵族收租—歷史重現》。南投：南投縣耕藝藝術協會。
- 簡榮聰、臺灣省文獻委員會口述歷史專案小組，1993《南投縣鄉土史料》。南投：臺灣省文獻委員會。

- 顏文雄，1964日月潭邵族民謠，中國一周，756：21-22。台北：中國新聞出版公司。
- 魏心怡，1999〈邵族儀式音樂的二元觀〉。《國立藝術學院八十八學年度音樂學研討會論文集》。台北：國立藝術學院音樂學系音樂學研究所。
- 2001a《邵族儀式音樂體系之研究》。台北：國立藝術學院音樂學系音樂學組碩士論文。
- 2001b日月潭邵族儀式音樂的二元意象，發表於第二屆全國人類學相關領域研究生論文發表會—原住民與少數民族的社會文化論述。台北：國立臺灣大學。
- 2004〈從地緣與血緣探究邵族與布農族音樂現象的相屬關係〉。《第一屆人文與藝術學術論文集》。台東：國立台東大學。
- 關華山，2002日月潭邵族建築的構成與再現。發表於博物館知識建構與現代性慶祝漢寶德館長七秩華誕學術研討會，5-2-1~20。台中：國立科學博物館。
- 關華山、謝英俊、邱水金、石森櫻等，2004《邵族、噶瑪蘭族傳統聚落設置展示計劃委託研究發展及規劃設計報告書》。屏東：原民會文化園區。
- 藍鼎元，1958〔1732〕《東征集》，臺灣文獻叢刊第12種。台北：臺灣銀行經濟研究室。
- 王鈺婷，2002《拜公媽：邵族家庭的通婚與繼嗣的民族學意義》。台北：政治大學民族所碩士論文。
- 呂炳川，1982《臺灣土著族音樂》。台北：百科文化。
- 李王癸，1983〈邵語的兩種方言〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》43：48-50。
- 1997《臺灣平埔族的歷史與互動》。台北：常民文化出版社。
- 1998邵語的地位—兼評白樂思(Blust 1996)的邵語地位說。發表於平埔族群與臺灣歷史文化學術研討會。台北：中央研究院歷史語言研究所。
- 李方桂、陳奇祿、唐美君，1996〔1958〕〈邵語記略〉。《日月潭邵族調查報告》。台北：南天書局。
- 余錦泉、鄭聰明，1996〔1958〕〈邵族的體質〉。《日月潭邵族調查報告》。台北：南天書局。
- 吳榮順，2004〈一個文化共頻現象的觀察和思考：論平埔族音樂與周邊族群的關係〉。關渡音樂學刊。台北：台北藝術大學。
- 許功明等，2003《「日據時期原住民影像之部落觀點研究」邵族、鄒族、布農族、卑南族期末報告》。台北：國立臺灣歷史博物館籌備處委託。

許常惠，1976《臺灣高山族民謠集》。南投：臺灣省政府民政廳。

——1988〈臺灣山胞音樂(邵族)的變遷〉，民族音樂論述稿(二)，149-150。台北：樂韻出版社。

洪汶溶

1992《邵族音樂研究》。國立臺灣師範大學音樂研究所碩士論文。

陳佑民

2000《邵語與鄒語的否定句》。國立中正大學語言學研究所碩士論文。

賈士蘅

1968〈臺灣邵族之ABO血型〉。《國立臺灣考古人類學刊》第三十一、三十二合刊，57-73。

黃美金

2000《邵語參考語法》。台北：遠流出版社。

簡史朗、石阿松

2000《邵語讀本》。臺北市：文建會。

Blust, Robert

1996 Some remarks on the linguistic position of Thao. *Oceanic Linguistics* 35.2 : 272-294.

Imbault-Huart, Camille. 1893 *L'île Formose : histoire et description*. Paris Taipei : Ch'eng-wen Pub.

(五) Palamal 火神祭的舉行與撒奇萊雅族的民族活力

古野清人，1996《高砂族の祭儀生活》。台北：南天書局。

余德慧、李宗燁著，2002《生命史學》。台北：心靈工坊。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一，1997《臺灣高砂族系統所屬の研究》。台北：南天書局。

張宇欣，2007〈傳統？再現？Sakizaya 信仰與祭儀初探〉。東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

陳俊男，2010〈撒奇萊雅族的社會文化與民族認定〉。政治大學民族學系博士論文。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會(中央研究院民族學研究所編譯)

——2007《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會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》。台北：中央研究院民族學研究所。

撒韻·武荖，2014〈撒奇萊雅族的精神—族群認同與文化實踐〉。東華大學族群關係與

文化學系碩士論文。

行政院原住民族委員會，2014。〈原住民族人口統計〉(http：

//www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=940F9579765AC6A0)(2013/12/1)

附錄資料一影像詮釋

Kanakanavu 的 Mikong 米貢祭

Kanakanavu 的米貢祭 *Mikong* 是在傳統 Kanakanavu 曆的年底小米收成時舉行，因此可算是一年的結束祭。*Mikong* 主要的祭祀對象為 *tamu vina'* $\#$ (簡稱 *tamvina $\#$*)及歷代先祖，以感謝庇佑，祭祀主要地點在祭壇／會所 *cakuru*。

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
1	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區卡那卡那富達卡努瓦部落【Tanganua】	祭典開始頭目/首領正前往祭壇	2012 年 10 月 12 日上午，頭目/首領正前往祭壇 <i>cakuru</i>	
2	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	翁家長老負責點燃火把	2012 年 10 月 12 日上午，前一天獲得吉夢的翁家長老負責點燃火把	
3	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	翁家長老將點燃的火把送往祭壇	2012 年 10 月 12 日上午，翁家長老將點燃的火把送往祭壇 <i>cakuru</i>	
4	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	各家族準備祭品	2012 年 10 月 12 日上午，各家族在祭祀廣場的家屋中準備祭品	
5	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	家屋的門口	2012 年 10 月 12 日上午，祭祀廣場的家屋門口	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
6	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	各家族獻上祭品	2012年10月12日上午，各家族派出代表將祭品送至祭壇前獻上祭品	
7	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	各家族的男子登上祭壇	2012年10月12日上午，各家族的男子排成一列登上祭壇	
8	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	家族代表獻上祭品	2012年10月12日上午，另一家族派出代表將祭品送至祭壇前獻上祭品	
9	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	家族代表獻上祭品	2012年10月12日上午，家族派出代表將祭品送至祭壇前獻上祭品	
10	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	家族代表獻上祭品	2012年10月12日上午，家族代表獻上祭品	
11	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	祭壇上頭目/首領對各家族男子交待祭典事宜	2012年10月12日上午，祭壇上頭目/首領對各家族男子交待祭典事宜	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
12	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	火堆	2012年10月12日上午，祭壇上的火堆	
13	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	頭目/首領指導	2012年10月12日上午，祭壇上頭目/首領對著眾人各家族宣布祭典事宜	
14	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	祭壇前的婦女	2012年10月12日上午，婦女也一起聚集到祭壇前	
15	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	裝酒的竹筒	2012年10月12日上午，頭目/首領提起裝酒的竹筒	
16	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	將祭品沾到柱子上	2012年10月12日上午，頭目/首領和眾人將祭品用手沾到柱子上	
17	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	耆老領唱	2012年10月12日上午，耆老領唱祭典之古老歌謠	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
18	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	祭品	2012年10月12日上午，祭壇上的祭品	
19	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	分食祭品	2012年10月12日上午，祭壇上的族人分享祭品	
20	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	切祭品	2012年10月12日上午，切黏糕	
21	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	步下祭壇	2012年10月12日上午，族人步下祭壇	
22	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	祭品-魚、豬肉、黏糕	2012年10月12日上午，祭壇上的祭品，有魚、豬肉和黏糕	
23	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	列隊準備團舞-女子部分	2012年10月12日上午，女子列隊準備團舞	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
24	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	族人列隊準備團舞-全部	2012年10月12日上午，全部族人列隊準備團舞	
25	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	族人列隊準備團舞-男子部分	2012年10月12日上午，男子列隊準備團舞	
26	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	族人列隊準備團舞	2012年10月12日上午，族人列隊準備團舞	
27	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	頭目/首領為族人祈福	2012年10月12日上午，頭目/首領逐一為參與團舞的族人祈福	
28	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	頭目祈福	2012年10月12日上午，頭目/首領逐一為參與團舞的族人祈福	
29	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	頭目祈福	2012年10月12日上午，頭目/首領逐一為參與團舞的族人祈福	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
30	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	團舞和吟唱古調	2012年10月12日上午，開始團舞和吟唱古調(在隊伍前拍攝)	
31	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	團舞和吟唱古調	2012年10月12日上午，團舞和吟唱古調(從祭壇上拍攝)	
32	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	團舞和吟唱古調	2012年10月12日上午，團舞和吟唱古調(從祭壇上拍攝)	
33	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	團舞和吟唱古調	2012年10月12日上午，團舞和吟唱古調(從祭壇上拍攝)	
34	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	團舞和吟唱古調	2012年10月12日上午，團舞和吟唱古調(從祭壇上拍攝)	
35	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	團舞結束	2012年10月12日上午，團舞和吟唱古調(從祭壇上拍攝)	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
36	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	各家互訪	2012年10月12日上午，各家互訪並交換禮物	
37	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	各家互訪	2012年10月12日上午，各家互訪並交換禮物	
38	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	家族合照	2012年10月12日上午，家族合照	
39	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	家族合照	2012年10月12日上午，家族合照	
40	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	南鄒族 Hla' alua 展演傳統樂舞	2012年10月12日上午，Hla' alua 展演傳統樂舞(在隊伍前拍攝)	
41	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	南鄒族 Hla' alua 展演傳統樂舞	2012年10月12日上午，Hla' alua 展演傳統樂舞(在隊伍前拍攝)	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
42	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	來賓致詞	2012年10月12日上午，耆老介紹來賓並請來賓致詞	
43	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	來賓致詞	2012年10月12日上午，來賓致詞	
44	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	來賓致詞	2012年10月12日上午，來賓致詞	
45	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	來賓致詞	2012年10月12日上午，來賓致詞	
46	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	來賓致詞	2012年10月12日上午，來賓致詞	
47	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	主辦人與司儀	2012年10月12日上午，主辦人與司儀正在商議祭典事宜	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
48	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	新書發表會	2012年10月12日上午，卡那卡那富米貢祭新書發表會	
49	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	正名	2012年10月12日上午，來賓致詞	
50	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	正名	2012年10月12日上午，耆老提出卡那卡那富族人正名之訴求	
51	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	社區婦女受邀獻舞	2012年10月12日下午，社區婦女受邀於下午的餘興活動中獻舞	
52	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	釣蝦比賽	2012年10月12日下午，製作釣蝦比賽的工具	
53	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	釣蝦比賽	2012年10月12日下午，領取釣蝦比賽的工具	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
54	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	釣蝦比賽	2012年10月12日下午，小朋友領取釣蝦比賽的工具	
55	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	釣蝦比賽	2012年10月12日下午，釣蝦比賽用的水桶與大水盆	
56	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	族語朗誦比賽	2012年10月12日下午，年輕族人參加族語朗誦比賽	
57	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	搗黏糕比賽	2012年10月12日下午，族人與來賓一起參加搗黏糕比賽	
58	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	搗黏糕比賽	2012年10月12日下午，耆老說明搗黏糕比賽的規則	
59	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	搗黏糕比賽	2012年10月12日下午，工作人員宣布搗黏糕比賽的參與隊伍	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
60	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	搗黏糕比賽	2012年10月12日下午，參加比賽者展示搗好的黏糕	
61	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	刺福球競賽	2012年10月12日下午，各家族代表參加刺福球競賽	
62	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	刺福球競賽	2012年10月12日下午，各家族代表參加刺福球競賽(福球已經拋上空中)	
63	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	刺福球競賽	2012年10月12日下午，各家族代表參加刺福球競賽(有人刺中福球)	
64	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	烤豬肉	2012年10月12日下午，祭典會場烤豬肉供給參與者分食	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
65	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	射矛比賽	2012年10月12日下午，各家族派代表參加射矛比賽	
66	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	射彈弓比賽	2012年10月12日下午，各家族派代表參加射彈弓比賽	
67	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	傳統農具展示	2012年10月12日晚上，展示在會場旁的傳統農具	
68	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	歡迎標語	2012年10月12日晚上，歡迎參加祭典之標語	
69	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	回復族名運動 宣傳海報	2012年10月12日晚上，Kanakanavu 訴求回復族名運動之宣傳海報	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
70	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	活動海報與活動照片	2012年10月12日晚上，米貢祭的活動海報與活動照片	
71	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	米貢祭活動場地指示牌	2012年10月12日晚上，米貢祭會場之指示牌	
72	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	射矛比賽	2012年10月12日下午，根據矛射中部位計分	
73	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	射矛比賽	2012年10月12日下午，即將射出矛的一刻	
74	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	頒獎典禮	2012年10月12日下午，頒獎給各項活動的獲獎者	
75	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	各家族發表感言	2012年10月12日下午，頭目/首領發表感言	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
76	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	各家族發表感言	2012年10月12日下午，耆老發表感言	
77	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	各家族發表感言	2012年10月12日下午，年輕族人發表感言	
78	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	各家族發表感言	2012年10月12日下午，年輕族人發表感言	
79	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	活動結束大合照	2012年10月12日下午，活動結束前的大合照	
80	南鄒族卡那卡那富人； Mikong 米貢祭	高雄縣那瑪夏區達卡努瓦部落【Tanganua】	頒獎典禮	2012年10月12日下午，頒獎典禮進行中	

噶瑪蘭人的 qataban 獵頭祭／豐年祭

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
1	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	立德頭目及部 落領袖致詞	立德頭目及部落領袖 致詞	
2	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	立德部落頭目 與副頭目	立德部落頭目與副頭 目	
3	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	年齡階級跳大 會舞	部落年齡組織跳大會 舞	
4	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	年齡階級跳大 會舞	部落年齡組織跳大會 舞	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
5	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	部落領唱	部落領唱人帶領部落 領唱傳統 qataban 歌曲	
6	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	部落領唱團	部落領唱團帶領部落 領唱傳統 qataban 歌曲 與舞蹈	
7	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	女性領唱者與 部落婦女一同 跳大會舞	女性領唱者與部落婦 女一同跳大會舞	
8	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	立德部落豐年 祭一景	立德部落全體族人在 涼亭外一同跳大會舞	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
9	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	部落耆老團與 部落意見領袖	部落耆老團與部落意 見領袖	
10	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	立德部落豐年 祭會場一景	立德部落豐年祭會場 門口族人歡迎嘉賓	
11	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	晚餐	部落晚餐族人辦桌共 食	
12	噶瑪蘭族 立德豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 立德部落 【Kodic】	qataban 結束檢 討與耆老致詞	qataban 結束耆老致詞 並勉勵部落年輕人傳 承傳統	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
13	噶瑪蘭族 旅北豐年祭	噶瑪蘭旅北同 鄉會	族人擺設祭品	族人擺設 qataban 前祭 祖之祭品	
14	噶瑪蘭族 旅北豐年祭	噶瑪蘭旅北同 鄉會	族人等待 qataban 開始	族人等待 qataban 開始	
15	噶瑪蘭族 旅北豐年祭	噶瑪蘭旅北同 鄉會	qataban 開始前 paspaw 祭祖靈 儀式	qataban 開始前 mtiu 巫 師帶領旅北頭目、同鄉 會長開始祭祖靈儀式	
16	噶瑪蘭族 旅北豐年祭	噶瑪蘭旅北同 鄉會	巫師開始祭祖 靈儀式	qataban 開始前 mtiu 巫 師帶領開始祭祖靈儀 式	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
17	噶瑪蘭族 旅北豐年祭	噶瑪蘭旅北同 鄉會	旅北頭目致詞	旅北頭目謝宗修在 qataban 前致詞	
18	噶瑪蘭族 旅北豐年祭	噶瑪蘭旅北同 鄉會	大會舞	旅北族人與參與者一 起跳大會舞	
19	噶瑪蘭族 旅北豐年祭	噶瑪蘭旅北同 鄉會	婦女餘興節目 表演	婦女餘興節目舞蹈表 演	
20	噶瑪蘭族 旅北豐年祭	噶瑪蘭旅北同 鄉會	中餐時間	中午噶瑪蘭族人辦桌 集體用餐	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
21	噶瑪蘭族 旅北豐年祭	噶瑪蘭旅北同 鄉會	餘興節目一趣 味競賽	女性參與餘興節目趣 味競賽	
22	噶瑪蘭族 旅北豐年祭	噶瑪蘭旅北同 鄉會	餘興節目一趣 味競賽	男性參與餘興節目趣 味競賽	
23	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	青年切豬肉	青年會成員切豬肉準 備分食	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
24	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	青年會成員煮 豬肉湯	青年會成員煮豬肉湯 過程	
25	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	青年會成員料 理豬肉	青年會成員料理豬肉 湯並準備分食	
26	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	青年會早上彩 排豐年祭舞蹈	豐年祭當天早上・青年 會成員先練習預演豐 年祭舞蹈	
27	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落青年彩排 豐年祭舞蹈	豐年祭早上部落青年 一起彩排豐年祭舞 蹈，為晚上豐年祭大會 舞做準備	
28	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	花蓮縣原民處 副處長致贈紅 包	花蓮縣原民處由副處 長督固・撒耘代表，致 贈紅包給新社部落，頭 目潘金榮代領	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
29	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	青年會代表接 受紅包	青年會幹部代表部落 接受花蓮縣原民處紅 包獎金	
30	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	中午部落族人 共餐	中午用餐時間部落居 民圍桌集體共享由青 年會成員準備的午餐	
31	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	著傳統服準備 參加豐年祭	部落耆老林阿份女士 教導如何穿著傳統噶 瑪蘭族服	
32	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落婦女	豐年祭參與婦女合照	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
33	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落青年會幹部 等待進入會場	部落青年會等待並準備進入豐年季會場	
34	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	頭目與副頭目 準備進入會場	部落頭目與副頭目在會場外面準備進入會場	
35	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	豐年祭收禮台	女性青年在收禮台點收各單位的禮金	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
36	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	新社部落頭目 與副頭目合影	豐年祭開始前頭目與 副頭目合影	
37	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落親年會成 員準備進場	豐年祭開始前，部落青 年會成員準備進入會 場	
38	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	qataban 開始前 先 paspaw	qataban 開始前由頭目 與 mtiu 巫師帶領部落 耆老準備祭祖	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
39	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	頭目起頭祭祖	頭目在豐年祭祭祖時 起頭祭祖	
40	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	頭目起頭祭祖	頭目在豐年祭祭祖時 朗誦祭祖禱詞	
41	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	mtiu 巫師帶領 部落耆老 paspaw	由部落 mtiu 巫師帶領 下，部落耆老行祝禱儀 式	
42	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	mtiu 巫師帶領 部落耆老 paspaw	qataban 前祭祖儀式中 mtiu 巫師為部落耆老 行祝禱儀式	
43	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	祭祖之祭品	qataban 祭祖儀式中使 用之祭品	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
44	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	mtiu 巫師向祖 靈貢獻祭品	qataban 祭祖儀式中向 祖靈貢獻祭品	
45	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	mtiu 巫師向祖 靈貢獻祭品	qataban 祭祖儀式中由 巫師帶領耆老們向祖 靈獻酒	
46	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	mtiu 巫師向祖 靈貢獻祭品	qataban 祭祖儀式中由 巫師帶領耆老們向祖 靈貢獻祭品	
47	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	qataban 前 mtiu 巫師祭祖靈	qataban 祭祖儀式中由 巫師帶領頭目與部落 耆老們向祖靈貢獻祭 品	
48	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	qataban 前 mtiu 巫師祭祀祖靈	qataban 祭祖儀式中由 巫師向祖靈貢獻灑酒	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
49	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	qataban 前 mtiu 巫師向祖靈祭 酒	qataban 前 mtiu 巫師向 祖靈 paspaw 祭酒進獻	
50	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	qataban 前 mtiu 巫師向祖靈祭 酒	qataban 前 mtiu 巫師向 祖靈 paspaw 祭酒進獻	
51	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	頭目念祝禱詞	qataban 前部落頭目向 祖靈 paspaw	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
52	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	旅北頭目收祭品	pas paw 完畢後旅北頭目協助收祭品	
53	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	青年會跳大會舞	青年會成員由青年會長帶領下跳大會舞	
54	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	青年會跳大會舞	部落婦女跳大會舞	
55	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落婦女跳大會舞	部落婦女跳大會舞	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
56	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落婦女跳大 會舞	部落婦女跳大會舞	
57	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落婦女跳大 會舞	部落婦女跳大會舞	
58	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	年輕人向年長 者敬酒	大會舞時部落年輕人 向年長者敬酒	
59	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落各階級依 序排列一起跳 大會舞	部落各階級依序排列 一起跳大會舞	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
60	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落年輕人向 年長者敬酒	大會舞時部落年輕人 向年長者敬酒	
61	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落婦女跳大 會舞	部落婦女跳大會舞	
62	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落婦女跳大 會舞	部落婦女跳大會舞	
63	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落長者帶領 部落女性跳大 會舞	部落長者帶領部落年 輕女性跳大會舞	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
64	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落長者帶領 部落女性跳大 會舞	部落長者帶領部落年 輕女性跳大會舞	
65	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	大會舞歌曲領 唱人	大會舞歌曲領唱	
66	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落全體族人 一同跳大會舞	部落全體族人一同跳 大會舞	
67	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落全體族人 一同跳大會舞	部落全體族人一同跳 大會舞	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
68	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落耆老	部落耆老	
69	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落女性與兒童舞蹈表演	部落女性與兒童舞蹈表演	
70	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落婦女舞蹈表演	部落婦女舞蹈表演	
71	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落婦女舞蹈表演	部落婦女舞蹈表演	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
72	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	頭目與耆老們 觀賞表演	頭目與耆老在司令台 上觀賞表演	
73	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	旅北族人舞蹈 表演	旅北族人舞蹈表演	
74	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落兒童舞蹈 表演	部落兒童舞蹈表演	
75	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落兒童舞蹈 表演族人擺放 獎金	部落兒童舞蹈表演族 人擺放獎金	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
76	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落兒童舞蹈 表演	部落兒童舞蹈表演	
77	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	舞蹈表演兒童	兒童舞蹈節目表演	
78	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	兒童舞蹈表演	兒童舞蹈節目表演	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
79	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落婦女舞蹈 表演	部落婦女舞蹈表演	
80	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	部落全體大會 舞	部落全體一起跳大會 舞	
81	噶瑪蘭族 新社豐年祭	花蓮縣豐濱鄉 新社部落 【PatRungan】	晚餐	部落晚上集體辦桌共 食	

阿美族 I-lisin 豐年祭

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
1	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	青年級成員準 備聚餐食物	2012 年 7 月 15 日中 午，男子年齡組織聚 餐，青年級成員負責宰 殺、烹煮和分配豬肉。	
2	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	依年齡組織階 序分配豬肉	2012 年 7 月 15 日中 午，青年級成員按照年 齡組織階序，依序將豬 肉袋分發給老年級成 員。	
3	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	男子年齡組織 聚餐	2012 年 7 月 15 日中 午，男子年齡組織成員 於部落廣場聚餐，各組 分別圍成一小圈。	
4	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	搭建告示牌	2012 年 7 月 15 日下 午，青年級成員合力於 部落入口處搭建告示 牌，告知烏石鼻部落豐 年祭的舉行。	
5	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	頭目選舉	2012 年 7 月 15 日下 午，男子年齡組織的成 員及各家戶女主人集 合進行烏石鼻部落頭 目的選舉。	
6	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	頭目選舉	2012 年 7 月 15 日下 午，男子年齡組織的成 員及各家戶女主人集 合進行烏石鼻部落頭 目的選舉。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
7	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	頭目選舉	2012年7月15日下午，男子年齡組織的成員及各家戶女主人集合進行烏石鼻部落頭目的選舉。	
8	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞，女性禁止參與。	
9	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞，呈現老人級成員在內，青年級成員在外的空間配置。	
10	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞，Pakarongay 負責許多勞務工作。	
11	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞。老年級成員時而坐在內圈，時而到外圈與青年級成員一同依順時針方向歌舞。	
12	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞。老年級中較年幼的組別以鞠躬敬老舞，來表達敬老尊長的文化價值。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
13	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞。老年級中較年幼的組員以鞠躬敬老舞，來表達敬老尊長的文化價值。	
14	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞，青年級的成員著盛裝參與儀式。	
15	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞。老年級較年幼的組員於內圈進行鞠躬敬老舞，青年級成員於外圈不停地歌舞。	
16	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞。青年幹部 Papikdan 的成員於會場中切割豬肉。	
17	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞。Mamakaph no mato' asay 的成員負責斟酒給所有參與祭儀的成員。	
18	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞。青年幹部 Papikdan 的成員於會場中負責準備和分配年齡組織共餐的豬肉和糯米飯。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
19	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞。青年幹部 Papikdan 的成員將準備好要分配給年齡組織各組共食的豬肉和糯米飯放置於會場中央。	
20	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞。所有參與祭儀的男子年齡組織的成員凌晨時於廣場共餐的情景，場邊圍坐一些欣賞男子歌舞的部落婦女與孩童。	
21	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	迎靈祭	2012年7月15日晚間，男子年齡組織進行迎靈祭的歌舞。所有參與祭儀的男子年齡組織的成員凌晨時於廣場共餐的情景。	
22	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午，部落婦女盛裝準備參與宴靈祭的歌舞活動。	
23	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，部落婦女也為幼童穿著綁腿褲，帶領小孩一同參與豐年祭活動。	
24	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，年長且行動不便的婦女也前來部落廣場，坐在周圍觀賞其他居民歌舞。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
25	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，Mamakaph no mato' asay的成員負責斟酒給所有參與祭儀的成員。	
26	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，部落婦女於外圈牽手歌舞的情景。	
27	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，老年級較年幼的組員於內圈進行敬老鞠躬舞，青年級成員和部落婦女兒童則在外圈歌舞。	
28	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，青年男女盛裝牽手共舞。	
29	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，部落孩童也一起加入歌舞的行列。	
30	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，頭目帶領部落居民歌舞的情景。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
31	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，參與者交互牽手進行龍舞的情景。	
32	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，交互牽手進行龍舞的參與者進到內圈向老年級成員致意的情景。	
33	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，交互牽手進行龍舞的參與者進到內圈向老年級成員致意，以及長老拍手鼓勵的情景。	
34	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，交互牽手進行龍舞的青年男女。	
35	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，年長婦女幫孫子整理腰帶的情景。	
36	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，老年級較年幼的組員於內圈進行鞠躬敬老舞的情景。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
37	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第一天	2012年7月16日下午進行豐年祭宴靈祭活動，著盛裝的青年於外圍以整齊的步伐進行歌舞的情景。	
38	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	書寫經費收取情形的海報	2012年7月17日上午青年幹部將書寫出外人員給付和各家戶繳交拉力情形的紅色海報張貼於部落廣場周圍的牆面上，讓部落居民瞭解豐年祭經費收取的情形。	
39	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	青年級成員準備聚餐食物	2012年7月17日上午，青年級成員準備男子年齡組織中午聚餐的食物。	
40	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	青年級成員準備聚餐食物	2012年7月17日上午，青年級成員準備男子年齡組織中午聚餐的食物。	
41	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	標示部落與階級認同的服飾	部落青年穿著印有所屬年齡組組名和烏石鼻象徵標誌老鷹圖案的 T-shirt。	
42	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	青年級成員分配聚餐食物	2012年7月17日上午，部落青年擺置碗盆，準備分配中午聚餐的食物。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
43	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	男子年齡組織 聚餐	2012年7月17日中午，男子年齡組織於部落廣場聚餐的情景。	
44	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭暨宴客日	2012年7月17日下午進行豐年祭宴靈祭及宴客日，前來的賓客由部落頭目和社區理事長招待，享用男子年齡組織準備的宴席。	
45	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭暨宴客日	2012年7月17日下午進行豐年祭宴靈祭及宴客日，盛裝準備參與歌舞的年長婦女。	
46	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	青年頭飾	掛在竹竿上的青年男子頭冠。	
47	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	祭典期間共享的飲料	豐年祭典期間，男子年齡組織購置或賓客捐贈的酒類飲料。	
48	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭暨宴客日	2012年7月17日下午進行豐年祭宴靈祭及宴客日，部落小姐將賓客贈與的紅包禮金一一登記在禮金簿上。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
49	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭暨宴客 日	部落婦女觀看青年幹部所張貼的紅色海報，瞭解豐年祭給付和拉力繳交的情形。	
50	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭暨宴客 日	2012年7月17日下午進行豐年祭宴靈祭及宴客日，民意代表前來參與，以及與部落居民寒暄的情景。	
51	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭暨宴客 日	2012年7月17日下午進行豐年祭宴靈祭及宴客日，部落婦女牽手熱情歌舞的情景。	
52	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭暨宴客 日	2012年7月17日下午進行豐年祭宴靈祭及宴客日，老年級成員享用由青年級成員所準備之宴席的情景。	
53	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭暨宴客 日	2012年7月17日下午進行豐年祭宴靈祭及宴客日，老年級成員享用由青年級成員所準備之宴席的情景。	
54	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭暨宴客 日	2012年7月17日下午進行豐年祭宴靈祭及宴客日，部落全體居民同歌共舞的情景。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
55	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭暨宴客 日	2012年7月17日下午 進行豐年祭宴靈祭及 宴客日，長老級成員一 同賣力歌舞的情景。	
56	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第三天	2012年7月18日下午 進行豐年祭宴靈祭，盛 裝歌舞者的背影。	
57	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第三天	2012年7月18日下午 進行豐年祭宴靈祭，參 與者交互牽手進行龍 舞的情景。	
58	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第三天	2012年7月18日下午 進行豐年祭宴靈祭，參 與者交互牽手進行龍 舞的情景。	
59	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第三天	2012年7月18日下午 進行豐年祭宴靈祭，參 與者交互牽手進行龍 舞的情景。	
60	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第三天	2012年7月18日下午 進行豐年祭宴靈祭，女 性青年身著相同的 T-shirt 參與活動的情 景。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
61	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第三天	2012年7月18日下午進行豐年祭宴靈祭，年齡級成員與婦女在外圍圍繞坐在內圈的老年級成員歌舞的情形。	
62	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	宴靈祭第三天	2012年7月18日下午進行豐年祭宴靈祭，在外圍歌舞蹈者的背影。	
63	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	豐年祭告示牌	男子年齡組織青年級成員於部落入口處搭建的「2012 烏石鼻部落 I-lisin 豐年祭」之告示牌。	
64	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	社區簡介	烏石鼻的社區簡介	
65	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	豐年祭告示牌	烏石鼻部落的天主堂和今年豐年祭的告示牌	
66	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	青年級成員開會	2012年7月18日下午進行豐年祭宴靈祭，祭儀結束參與的老年級成員和部落婦女兒童返家後，青年級成員仍留下開會檢討和討論接續活動的安排。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
67	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	階級組友聚餐 交流	豐年祭期間，各組組友 與家人夜晚聚餐和歡 樂的情景。	
68	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	青年級成員準 備聚餐食物	2012年7月19日上 午，青年級成員殺豬準 備中午全體部落居民 共餐的食物。	
69	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	練習聯合豐年 祭歌舞	2012年7月19日上 午，部落居民於廣場集 合，練習隔日長濱鄉聯 合豐年祭的競賽歌舞。	
70	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	青年之父成員 報告帳目	2012年7月19日上 午，青年之父(mama no kapah)的成員將男子年 齡組織負責的活動的 收支情形寫在黑板 上，準備和部落居民報 告的情景。	
71	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	青年級成員準 備聚餐食物	2012年7月19日上 午，青年級成員於部落 的公共爐灶旁忙碌準 備中午全體部落居民 共餐的食物。	
72	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	青年級成員分 配聚餐食物	2012年7月19日上 午，青年級成員按照男 子年齡組織的階序結 構分配豬肉的情景。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
73	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	部落居民聚餐	2012年7月19日中午，全體部落居民於部落廣場共餐的情景。	
74	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	部落居民聚餐	2012年7月19日中午，全體部落居民於部落廣場共餐的情景。	
75	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	送靈祭	2012年7月19日下午進行豐年祭送靈祭，主要由部落婦女負責，她們著盛裝參與歌舞的背影。	
76	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	送靈祭	2012年7月19日下午進行豐年祭送靈祭，年長婦女坐在內圈，較年幼的婦女於外圈依順時針方向不停歌舞的情景。	
77	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	送靈祭	2012年7月19日下午進行豐年祭送靈祭，青年幹部以碗盛裝米酒，準備獎勵參與歌舞的部落婦女。	
78	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	送靈祭	2012年7月19日下午進行豐年祭送靈祭，著盛裝參與歌舞的部落婦女。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
79	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	送靈祭	2012年7月19日下午進行豐年祭送靈祭，年長婦女坐在內圈，較年幼的婦女於外圈歌舞，男性部落居民則圍坐在場邊觀看婦女歌舞。	
80	阿美族； I-lisin 豐年祭	台東縣長濱鄉 烏石鼻部落 【Cidatayay】	祭典善後工作	2012年7月20日，青年級成員進行豐年祭會場和用具清潔整理工作。	

邵族 Lus' an 新年祭(小祭)

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
1	邵族 Lus' an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 7 月 30 日春石音	2012.農 07.30.邵族春石音	
2	邵族 Lus' an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 7 月 30 日春石音	2012.農 07.30.邵族春石音.	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
3	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 7 月 30 日春石音	2012.農 07.30.邵族春石音.李孟倫攝	
4	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 7 月 30 日春石音	2012.農 07.30.邵族春石音	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
5	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 7 月 30 日春石音	2012.農 07.30.邵族春石音	
6	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 7 月 30 日春石音	2012.農 07.30.邵族春石音	
7	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 7 月 30 日春石音	2012.農 07.30.邵族春石音	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
8	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 7 月 30 日春石音	2012.農 07.30.邵族春石音	
9	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 7 月 30 日春石音	2012.農 07.30.邵族春石音之杵	
10	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 7 月 30 日春石音	2012.農 07.30.邵族春石音之杵石	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
11	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日 titisan	2012.農 0801.邵族 lus'an.titishan	
12	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日 titisan	2012.農 0801.邵族 lus'an.titishan	
13	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日 titisan	2012.農 0801.邵族 lus'an.titishan	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
14	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日 titisan	2012.農 0801.邵族 lus'an.titishan	
15	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日 titisan	2012.農 0801.邵族 lus'an.titishan	
16	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日 titisan	2012.農 0801.邵族 lus'an.titishan	
17	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日 titisan	擦手除穢儀式的毛姓氏族長老毛隆昌	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
18	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
19	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
20	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
21	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
22	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
23	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。 tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
24	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。 tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
25	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。 tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
26	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。 tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
27	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。 tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
28	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
29	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
30	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
31	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。tantaun miqilha 挨家會酒	2012.農 0802.邵族 Lus'an.tuqtuq	
32	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。tantaun miqilha 挨家會酒	族眾逐戶會飲，女祭師持酒獻給家戶祖靈	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
33	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日至 3 日邵族 lus'an。 tantaun miqilha 挨家會酒	族眾逐戶會飲，獻酒給女祭師	
34	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu lus'an 新年祭	2012.農.0801.邵族 mulalu lus'an	
35	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu lus'an 新年祭	2012.農.0801.邵族 mulalu lus'an	
36	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu lus'an 新年祭	2012.農.0801.邵族 mulalu lus'an	
37	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu lus'an 新年祭	2012.農.0801.邵族 mulalu lus'an	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
38	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu lus'an 新年祭	2012.農.0801.邵族 mulalu lus'an	
39	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu lus'an 新年祭	DSC09018	
40	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	負責邵族歲時祭儀及生命禮俗，祭祀祖靈的五位女祭師	負責邵族歲時祭儀及生命禮俗，祭祀祖靈的五位女祭師	
41	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu tantaun 各家祭祖	2012.農 0801.邵族 Lus'an	
42	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu tantaun 各家祭祖	2012.農 0801.邵族 Lus'an	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
43	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu tantaun 各家祭祖	2012.農 0801.邵族 Lus'an	
44	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu tantaun 各家祭祖	2012.農 0801.邵族 Lus'an	
45	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu tantaun 各家祭祖	2012.農 0801.邵族 Lus'an	
46	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 1 日邵族 lus'an.mulalu tantaun 各家祭祖	2012.農 0801.邵族 Lus'an	
47	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 2 日甜酒祭	2012.農 0802.us'an.甜酒祭	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
48	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 2 日甜酒祭	2012.農 0802.us'an.甜酒祭	
49	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 2 日甜酒祭	2012.農 0802.us'an.甜酒祭	
50	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 2 日甜酒祭	2012.農 0802.us'an.甜酒祭	
51	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 2 日甜酒祭	2012.農 0802.us'an.甜酒祭	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
52	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 2 日甜酒祭	2012.農 0802.us'an.甜酒祭	
53	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 lus'an 報導人	2012.農.0802.paruparu 高倉豐	
54	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 lus'an 報導人	2012.農.0802.paruparu 高倉豐	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
55	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 lus'an 報導人	執行本計畫邵族篇的主持人鄧相揚與報導人石阿松長老	
56	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 lus'an 報導人	執行本計畫邵族篇的主持人鄧相揚與報導人高倉豐長老	
57	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 lus'an 報導人	報導人先生媽石玉英.2012.農 0801.邵族.mulalu lus'an	
58	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 lus'an 報導人	報導人先生媽石玉英	


編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
59	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 lus'an 報導人	報導人先生媽石玉英接受採訪	
60	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 lus'an 報導人	報導人先生媽石玉英接受採訪	
61	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農.0802.高倉豐	
62	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 08.02.邵族 Lus'an..ulalaluan(公媽籃)	
63	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 08.02.邵族 Lus'an	
64	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 08.02.邵族 Lus'an.parapara	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
65	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 08.02.邵族 Lus'an.Tuqtuq	
66	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 08.02.邵族 Lus'an.ulalaluan(公媽籃)	
67	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 08.02.邵族 Lus'an.神明廳	
68	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 08.02.邵族 Lus'an.神明廳	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
69	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 08.02.邵族 Lus'an.傳統頭目的傳人袁百宏	
70	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 0801.邵族 Lus'an.ulalaluan(公媽籃)	
71	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 0801.邵族 Lus'an.ulalaluan(公媽籃)	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
72	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 0802.us'an.先生媽毛美麗	
73	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 0802.us'an.先生媽石玉梅	
74	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 0802.us'an.先生媽石至寶	
75	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 0802.us'an.先生媽石至寶	
76	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 0802.us'an.先生媽石阿累	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
77	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 0802.us'an.先生媽石阿累	
78	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 0802.us'an.甜酒祭	
79	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 0802.us'an.甜酒祭	
80	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	2012.農 0802.us'an.甜酒祭	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
81	邵族 Lus'an 新年祭(小祭)	南投縣魚池鄉日月潭伊達邵	2012.農曆 8 月 邵族 lus'an。祖靈信仰與祭祀體系	傳統頭目的傳人石磊	

撒奇萊雅族 Palama 火神祭

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
1	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀	神話傳說中，撒奇萊雅族因躲避洪水遷移到有三角石矗立之山地，而生存下來。	
2	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場	2012 年火神祭現場之訊息火火堆。	
3	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場之三角石石列	廣場共有 9 顆三角石，第一顆刻畫有撒奇萊雅族的簡史，其餘 8 顆分別刻有「風吹」、「雨淋」、「土生」、「火燒」、「敬神」、「勤奮」、「自愛」、「愛人」等標語，前 4 顆代表撒奇萊雅族的命運，後 4 顆則勉勵撒奇萊雅族的處事態度。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
4	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場	2012 年火神祭現場之火神祭屋。	
5	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場	2012 年火神祭現場之火神祭屋布條，標示 2012 年火神祭的主辦部落。	
6	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場	清兵牆，火神祭時作為象徵性與清軍攻防時之程序。	
7	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場之祭祀品	以酒與檳榔等傳統必要祭品，祭祀祖靈，杯酒與 3 堆檳榔，代表天、地與祖先。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
8	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	撒奇萊雅族羅法思 Rovas 祝禱司團	羅法思 Rovas 祝禱司團資深祝禱司撒韵武荖指導其他祝禱司成員擺放祭品。	
9	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場之風車列	撒奇萊雅族傳說裡，曾以風車與風箏打敗敵人。	
10	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場	2012 年火神祭之祭品、風車、祭屋，此為火神祭最主要的神聖空間。	
11	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	撒奇萊雅族羅法絲 Rovas 祝禱司團	祝禱司正做祭品的最後準備。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
12	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場觀禮台	提供主祭、監祭、參與人員休息之處。	
13	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場	2012 年火神祭祭品之近照。	
14	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場	2012 年火神祭祭品之一「酒」，與祖靈溝通的管道。	
15	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場	2012 年火神祭祭品，一般以當年盛產之農作物作為主要祭祀物品。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
16	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場	工作人員進行最後的準備。	
17	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	準備黑色使者所使用的木炭灰	火神使者中的黑色使者，以木炭輕點祭祀人員，象徵以法力隱形，便於攻擊行動。	
18	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	清兵牆	火神祭時作為象徵性與清軍攻防時之程序。	
19	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	2012 年火神祭現場之火神祭屋。	火神與火神太居住之處。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
20	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	祭品與美崙山方向	撒奇萊雅族以東方海邊(美崙山)方向為祖靈之地。	
21	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	祭祀廣場上之刺竹	刺竹為早期撒奇萊雅族的外圍植物，可以護衛部落。	
22	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	祭祀廣場上之刺竹	刺竹為早期撒奇萊雅族的外圍植物，可以護衛部落。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
23	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	撒奇萊雅族少女隊	撒奇萊雅族少女進行最後祭場的檢視。	
24	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場	2012 年火神祭祭品之近照。	
25	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場灑木炭灰	由黑色使者帶領工作人員向祭場四周灑下木炭灰，藉以保佑參與的祭眾。	




編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
26	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	撒固兒 Sakol 部落三角石祭祀廣場	祭場搭設棚架，供參與人員休息。	
27	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	馬立雲部落之木鼓隊	由馬立雲撒奇萊雅族少年組成木鼓隊，擊鼓表示祭典開始。	
28	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	參與族人	以手勢在三角石前組成三角形狀，象徵團結。	
29	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	監祭與綠色使者	以手勢在三角石前組成三角形狀，象徵團結。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
30	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	撒奇萊雅族羅法絲 Rovas 祝禱司團	撒奇萊雅族羅法思 Rovas 祝禱司團最後在檢視祭品。	
31	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	火神祭主祭	由撒奇萊雅族自治委員會委員長黃金文先生擔任火神祭主祭。	
32	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	主祭與五色使者	主祭.....	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
33	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	火神祭青年隊	負責放火、滅火、舞蹈等工作。	
34	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	各祭典參與工作人員	於祭場集合，等待時間一到，開始進行祭典。	
35	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	火神祭青年隊	祭典舞蹈練習。	
36	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	排練傳遞聖火	由羅法思祝禱司團引燃聖火，並交給主祭於五色使者。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
37	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	祭場排練繞境	由主祭帶領族人環繞祭典，象徵當時族人顛沛流離的情形。	
38	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	祭場排練繞境	由主祭帶領族人環繞祭典，象徵當時族人顛沛流離的情形。	
39	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	祭場排練繞境	由主祭帶領族人環繞祭典，象徵當時族人顛沛流離的情形。	
40	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	青年隊祭典舞蹈排練	準備向清兵攻擊前的戰鬥舞蹈，以提振士氣。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
41	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	青年隊祭典舞蹈排練	準備向清兵攻擊前的戰鬥舞蹈，以提振士氣。	
42	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	射箭隊排練	以弓箭向清兵牆射擊。	
43	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團對訊息火祝聖	祈求訊息火順利點燃，不中途熄滅。	
44	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團對訊息火祝聖	祈求訊息火順利點燃，不中途熄滅。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
45	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團對訊息火祝聖	祈求訊息火順利點燃，不中途熄滅。	
46	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	青年隊點燃火把	青年隊準備以火把點燃訊息火。	
47	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	青年隊點燃訊息火	訊息火點燃，準備邀請祖靈前來。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
48	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	點燃訊息火	告知並邀請祖靈祭祀地點。	
49	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	噶瑪蘭族巫師	噶瑪蘭族新社部落巫師潘烏吉老太太為目前幾位僅存的噶瑪蘭族巫師	
50	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	主祭與各監祭	主祭向擔任監祭的北埔部落頭目，詢問是否可以開始進行祭典。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
51	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	火神祭吟唱隊	由火神祭吟唱隊敲擊木鼓，開始吟唱隊祭典歌謠。	
52	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	主祭暨參與之祭眾	主祭暨參與之祭眾等待落日時間一到，開始進行祭典。	
53	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	點燃訊息火	告知並邀請祖靈祭祀地點。	
54	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	主祭與參與祭眾	主祭向參與祭眾宣布開始進行火神祭。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
55	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團	開始吟唱祭詞，進行招靈儀式。	
56	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團	開始吟唱祭詞，進行招靈儀式。	
57	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團	開始吟唱祭詞，進行招靈儀式。	
58	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭祭司	開始吟唱祭詞，進行招靈儀式。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
59	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	五色使者與指揮官	就祭祀位置，等待祝禱司團進行完招靈儀式。	
60	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	主祭與祭眾	主祭帶領祭眾走出火盆，象徵突破重圍。	
61	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	指揮官與矛槍隊	指揮官集合矛槍隊，將矛槍射向清兵牆，準備攻擊清兵。	
62	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	指揮官	指揮官舉刀，向清兵宣戰。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
63	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	矛槍隊	準備將矛槍射向清兵牆。	
64	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭祭司	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭祭司走回祭場。	
65	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	主祭與祭眾走回祭場	攻擊完清兵牆，所有人員走回祭場中央。	
66	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	主祭、祭眾與花蓮縣縣長	花蓮縣縣長致詞並祝福撒奇萊雅族族人。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
67	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司	羅法思祝禱司一一至祭品前，倒祭酒至酒杯內，並向祖靈致祝禱詞。	
68	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	各部落之婦女舞蹈	各部落之婦女表演舞蹈，以進行娛靈程序。	
69	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	各部落之婦女舞蹈	各部落之婦女表演舞蹈，以進行娛靈程序。	
70	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	噶瑪蘭族祭司	噶瑪蘭族祭司點燃香菸，以便讓祖靈享用。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
71	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團祭禱	羅法思祝禱司團於娛靈節目進行時祭禱。	
72	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團祭禱	羅法思祝禱司團於娛靈節目進行時祭禱。	
73	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團祭禱	羅法思祝禱司團於娛靈節目進行時祭禱。	
74	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	各部落之婦女舞蹈	各部落之婦女表演舞蹈，以進行娛靈程序。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
75	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	噶瑪蘭族祭司	噶瑪蘭族祭司完成祭禱詞後，在旁休息。	
76	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團祭禱	羅法思祝禱司團於娛靈節目進行時祭禱。	
77	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團祭禱	羅法思祝禱司團於娛靈節目進行時祭禱。	
78	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭祭司	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭祭司跟著部落婦女一起跳娛靈之舞蹈。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
79	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	娛靈舞蹈	由馬立雲年齡階級跳娛靈舞蹈。	
80	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	監祭	監祭致詞，並祈求祖靈保佑撒奇萊雅族族人。	
81	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	各部落之婦女舞蹈	各部落之婦女表演舞蹈，以進行娛靈程序。	
82	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	主祭與祭眾	主祭與祭眾走向廣場，準備跳火神舞。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
83	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	參與祭典之人員	族人祭眾與觀禮來賓一同跳於娛靈之舞。	
84	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司一同跳火神之舞。	
85	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司一同跳火神之舞。	
86	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司一同跳火神之舞。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
87	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	司儀與祭眾	由撒固兒部落頭目黃德勇先生擔任司儀，向現場觀禮人員說明祭祀程序。	
88	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團	羅法思祝禱司團再次進行祝禱，祭告來臨之祖靈享用祭品，薑葉為招祖靈之用，以口噴酒，是象徵為祖靈鋪設歡迎之路。	
89	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團	羅法思祝禱司團再次進行祝禱，祭告來臨之祖靈享用祭品，薑葉為招祖靈之用，以口噴酒，是象徵為祖靈鋪設歡迎之路。	
90	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團	羅法思祝禱司團再次進行祝禱，祭告來臨之祖靈享用祭品，薑葉為招祖靈之用，以口噴酒，是象徵為祖靈鋪設歡迎之路。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
91	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團	羅法思祝禱司團再次進行祝禱，祭告來臨之祖靈享用祭品，薑葉為招祖靈之用，以口噴酒，是象徵為祖靈鋪設歡迎之路。	
92	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	噶瑪蘭族祭司	噶瑪蘭族祭司再次進行祝禱，祭告來臨之祖靈享用祭品，薑葉為招祖靈之用，以口噴酒，是象徵為祖靈鋪設歡迎之路。	
93	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司再次進行祝禱，祭告來臨之祖靈享用祭品，薑葉為招祖靈之用，以口噴酒，是象徵為祖靈鋪設歡迎之路。	
94	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司再次進行祝禱，祭告來臨之祖靈享用祭品，薑葉為招祖靈之用，以口噴酒，是象徵為祖靈鋪設歡迎之路。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
95	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司再次進行祝禱，祭告來臨之祖靈享用祭品，薑葉為招祖靈之用，以口噴酒，是象徵為祖靈鋪設歡迎之路。	
96	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	主祭	主祭舉拿祭品，口念禱詞祭禱來臨之祖靈。	
97	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	主祭	主祭舉拿祭品，口念禱詞祭禱來臨之祖靈。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
98	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	撒奇萊雅族長老	撒奇萊雅族長老舉拿祭品，口念禱詞祭禱來臨之祖靈。	
99	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	監祭(北埔部落頭目)	監祭(北埔部落頭目)舉拿祭杯，舉行 mifuti' 儀式，口念禱詞祭禱來臨之祖靈。	
100	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	監祭(北埔部落頭目)	監祭(北埔部落頭目)舉行完 mifuti' 儀式，喝下祭酒。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
101	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	五色使者暨指揮官	五色使者暨指揮官舉拿祭品，口念禱詞祭禱來臨之祖靈。	
102	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	主祭暨五色使者	主祭暨五色使者將祭品送至祭屋。	
103	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落 【Sakol】	族人攜帶祭品	族人攜帶祭品送至祭屋。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
104	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	族人攜帶祭品	族人攜帶祭品送至祭屋，並百放於祭屋平台上。	
105	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	祭屋平台	祭屋平台擺設經由祝禱司團祭祀之祭品。	
106	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市 撒固兒部落【Sakol】	主祭、五色使者、參與祭眾	主祭、五色使者、參與祭眾向祭屋祝禱，進行送靈階段。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
107	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	五色使者	五色使者以火把點燃祭屋，進行送靈階段。	
108	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	燃燒祭屋	燃燒祭屋，象徵烽火，也代表火神 Komod Pazik 與火神太 Icep Kanasaw 重回祖靈之地。	
109	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	燃燒祭屋	燃燒祭屋，象徵烽火，也代表火神 Komod Pazik 與火神太 Icep Kanasaw 重回祖靈之地。	
110	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	燃燒祭屋	祭眾燃燒祭屋，象徵烽火，也代表火神 Komod Pazik 與火神太 Icep Kanasaw 重回祖靈之地。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
111	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司進行送靈階段最後的儀式。	
112	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司	羅法思祝禱司團與噶瑪蘭族祭司進行送靈階段最後的儀式。	
113	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	燃燒祭屋	燃燒祭屋，象徵烽火，也代表火神 Komod Pazik 與火神太 Icep Kanasaw 重回祖靈之地。	
114	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	主祭、五色使者與祭眾	主祭向在場祭眾感謝祭典工作時的辛勞。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
115	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	主祭、五色使者與祭眾	主祭向在場祭眾感謝祭典工作時的辛勞。	
116	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	主祭、五色使者與祭眾	主祭、五色使者與祭眾感謝觀禮人員的參與與支持。	
117	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	祭眾環繞祭場	主祭、五色使者與祭眾感謝觀禮人員的參與與支持。	
118	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	祭眾環繞祭場	主祭、五色使者與祭眾感謝觀禮人員的參與與支持。	

編號	祭典名稱	拍攝地點	照片標題	照片說明	照片
119	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	祭眾環繞祭場	主祭、五色使者與祭眾感謝觀禮人員的參與與支持。	
120	撒奇萊雅族；Palamal 火神祭	花蓮縣花蓮市撒固兒部落【Sakol】	祭眾環繞祭場	主祭、五色使者與祭眾感謝觀禮人員的參與與支持。	

附錄資料一研究人員學經歷與著作目錄

一、計劃協同主持人：林曜同（兼任第三分項主持人）

(一) 主要學歷

學校名稱	國別	主修學門系所	學位
國立臺灣大學	中華民國	人類學系	博士
國立臺灣大學	中華民國	人類學系	碩士

(二) 現職與專長相關之經歷

服務機構	服務部門／系所	職稱
現職	國立臺北大學古典文獻與民俗藝術研究所	專任助理教授
經歷	國立臺北教育大學臺灣文化研究所	兼任助理教授
	國立臺灣藝術大學通識教育中心	兼任助理教授
	國立勤益科技大學通識教育學院	兼任助理教授
	國立嘉義大學史地學系	兼任助理教授
	國立中興大學通識教育中心	兼任講師
	真理大學宗教學系	兼任講師
	臺北市立北一女中人文社會科學資優班	經典閱讀教師
	臺北市立建國中學人文社會科學資優班	經典閱讀教師
	臺北市立中山女中人文社會科學資優班	經典閱讀教師
	國立臺中女中人文社會科學資優班	經典閱讀教師

(三) 專長

文化人類學	臺灣原住民族祭儀	臺灣民俗學
原住民社會文化與族群研究	博物館學	博物館與數位典藏
文化理論與文化政策	藝術人類學	漢人社會與文化研究

(四) 曾執行之計畫

計畫名稱	計畫內擔任之工作	起迄年月	補助或委託機構	申請(執行)情形
數位典藏與數位學習國家型科技計畫，分項子計畫：拓展臺灣數位典藏計畫/臺灣原住民族數位典藏計	撰稿人	2011~2012	行政院原住民族委員會文化園區管理局	結案

計畫名稱	計畫內擔任之工作	起迄年月	補助或委託機構	申請(執行)情形
畫：鄒族的歲時祭儀				
高雄市民俗資源調查計畫—生命禮俗	撰稿人	2011	高雄市歷史博物館	結案
高雄縣楠梓仙溪與荖濃溪沿岸原住民族資源調查與影像紀錄計畫	撰稿人	2010~2011	行政院文化建設委員會文化資產總管理處籌備處	結案
原住民族傳統祭儀變遷與傳承—南鄒貝神祭祭儀樂舞保存計畫	計畫主持人	2009	行政院文化建設委員會文化資產總管理處籌備處	結案
高中人文社會科學營：大師經典講座	助教	2009	教育部顧問室	結案
分類與認同：南鄒沙阿魯阿 Hla'alua 和卡那卡那富 Kanakanavu 認同之塑模(主持人：謝繼昌教授)	博士生研究助理	2004~2006	國家科學委員會專題研究計畫	結案
The 6th Annual Association of Pacific Rim Universities Doctoral Student Conference, University of Oregon, 7-12, August, 2005.	國立臺灣大學出席代表與論文發表人	2005	國立臺灣大學和 The Association of Pacific Rim Universities	結案
「第一屆人類學研習營」	博士生輔導員	2004	中央研究院民族學研究所	結案
國立臺灣大學人類系典藏文物數位化計畫	博士生研究助理	2002~2004	國家科學委員會專題研究計畫	結案
國立臺灣大學人類系平埔藏品數位典藏和數位博物館計畫	博士生研究助理	1998~1999	國家科學委員會專題研究計畫	結案
國立臺灣大學人類系平埔藏品數位典藏和數位博物館計畫	專任研究助理	1997~1998	國家科學委員會專題研究計畫	結案

計畫名稱	計畫內擔任之工作	起迄年月	補助或委託機構	申請(執行)情形
The Asia-Pacific Youth Forum, Okinawa, Japan, 5-14, December, 1997.	出席代表與論文發表人	1997	The Japan Foundation, The International House of Japan	結案

(五)論文著作目錄

1.期刊論文

- 2010a,〈貝神祭樂舞復振與族群認同再現：以桃源鄉 Hla'alua 為中心(1993-2003)〉,《文史臺灣學報》2：103-143。
- 2010b,〈會所與認同之再建構：楠梓仙溪(Namasia)上游兩個原住族群之比較研究(1915-2006)〉,《嘉義研究》創刊號：103-150。
- 2011,〈面對外族的重要祭儀：阿里山鄒族 Mayasvi 和賽夏族 Pas ta'ai 之比較研究〉,《嘉義研究》4：27-63。
- 2013a,〈文化復振與族群認同：論卡那卡那富 Kananavu 尋根之旅與河祭的認同意涵〉,《臺灣文獻》64(3)：115-148。
- 2013b,〈高雄市卡那卡那富 Kananavu 的家與聚落：以日治時期文獻為中心之探討〉,《高雄文獻》3(3)：8-29。
- 2012,〈民俗文物之數位典藏與文化保存：以臺大人類學系數位典藏計畫為例〉,《古典文獻與民俗藝術彙刊》1：107-128。

2.專書論文

- 2009a,〈臺灣原住民飾品概說〉,《不褪的光環：臺灣原住民服飾圖錄》。何傳坤與廖紫均主編,頁 37-40。臺中：國立自然科學博物館。
- 2009b,〈試論鄒族民族議會與想像共同體〉。《第四屆嘉義研究學術研討會論文集》。李明仁主編,頁 99-128。嘉義：國立嘉義大學臺灣文化研究中心。
- 2012,林曜同,〈鄒族的歲時祭儀〉,《臺灣原住民族歲時祭儀論文集》。潘英海主編,頁 41-64。屏東：行政院原住民族委員會文化園區管理局。

3.研討會論文

- 2009a,〈從「南鄒」卡那卡那富族群發生史(ethnogenesis)論楠梓仙溪之高低地族群關係：從荷蘭時期到日治時期〉,「沿山地區聚落與族群學術研討會」宣讀論文,中央研究院臺灣史研究所主辦,臺北南港,12月11-12日。
- 2009b,〈會所／祭壇與認同之再建構：楠梓仙溪(Namasia)上游兩個原住族群之比較研究(1915-2006)〉,「第五屆嘉義研究學術研討會」宣讀論文,嘉義縣政府、國立嘉義大學臺灣文化研究中心主辦,嘉義民雄,10月30-31日。

- 2010a,〈面對外族的重要祭儀：阿里山鄒族 *Mayasvi* 和賽夏族 *Pas ta'ai* 之比較研究〉,「第六屆嘉義研究學術研討會」宣讀論文,嘉義縣政府、國立嘉義大學臺灣文化研究中心主辦,嘉義民雄,10月29-30日。
- 2010b,〈原住民聚落之遷移與災後重建：那瑪夏鄉的例子〉,「臺灣人類學與民族學學會2010年第三屆年會」宣讀論文,臺灣人類學與民族學學會主辦,臺北南港,10月2日。
- 2010c,〈荷蘭到日治時期荖濃溪中上游的族群與遷徙：以魯凱族下三社與沙阿魯阿為中心〉,「沿山地區族群關係與宗教信仰變遷論壇」宣讀論文,中央研究院臺灣史研究所與國立高雄師範大學臺灣文化及語言研究所主辦,高雄,10月2日。
- 2011,〈臺灣原住民族傳統文物數位典藏與文化保存：以台大人類學系數位典藏計畫為例〉,發表於2011年原住民族傳統智慧創作與數位典藏學術研討會第二屆「原住民數位典藏研究論文發表會」。數位典藏與學習之學術與社會推廣計畫/拓展臺灣數位典藏計畫主辦,臺北南港,10月29日。
- 2012a,〈從人類學角度試論民族與族群研究的方法與方法論〉,發表於「少數民族與現代中國的形塑研究群工作坊」。國立政治大學人文中心主辦,臺北市,12月16日。
- 2012b,〈三峽祖師廟祭祀傳統及其挑戰：論神豬祭祀之爭議〉,發表於「臺灣人類學與民族學學會2012年會」。臺灣人類學與民族學學會、行政院國家科學委員會人文處人類學門合辦,10月7日,臺北市。
- 2012c,〈民俗文物之數位典藏與文化保存：以臺大人類學系數位典藏計畫為例〉,發表於「2012年臺灣民俗藝術學術研討會」。國立臺北大學古典文獻與民俗藝術研究所主辦,新北市,3月24日。
- 2013,〈南鄒卡那卡那富的分食、家與認同〉,發表於「臺灣人類學與民族學學會2013年會」。臺灣人類學與民族學學會、國立交通大學客家文化學院人文社會學系、行政院國家科學委員會主辦,10月12-13日,新竹。

二、計劃研究人員：劉璧榛

(一) 主要學歷

學校名稱	國別	主修學門系所	學位
高等社會科學研究	法國	社會人類學及民族學	碩士
高等社會科學研究	法國	社會人類學及民族學	博士

(二) 現職與專長相關之經歷

服務機構	服務部門／系所	職稱
現職	中央研究院民族學研究所副研究員	副研究員
經歷	中央研究院民族學研究所(2006.8.1~ 2011.5.30)	助研究員
	國立東華大學民族文化系(2004.8~2006.7)	助理教授
	國立臺北大學社會系(2005~2008)	兼任助理教授
	「研究臺灣」期刊(2007~2009)	編輯
	「當代情境中的巫師與儀式展演研究群」 (與胡台麗共同主持)(2007~2011)	主持人

(三) 論文著作目錄

1.期刊論文

2011, Encounters with Deities for Exchange : The Performance of Kavalan and Amis Shamanic Chants. *Shaman*19(1-2) : 107-128.

2010, 從部落社會到國家化的族群：噶瑪蘭人 qataban(獵首祭／豐年節)的認同想像與展演。臺灣人類學刊 8(2) : 37-83。

2007, 稻米、野鹿與公雞—噶瑪蘭人的食物、權力與性別象徵。台大考古人類學刊 67 : 43-70。

2.專書論文

2011a, Chasse aux têtes, chasse aux cerfs : échange de la vie et de la fertilité de l' homme chez les Kavalan de Taiwan. Jean-Luc Lambert éd., Paris : EPHH.(獵頭、獵鹿：臺灣噶瑪蘭人男性的生命交換與生殖力，審查通過)(出版中)

2011b, 編序。刊於蕃族調查報告書第四冊：賽德克族與太魯閣族，劉璧榛編，頁 iii-viii。台北：中央研究院民族學研究所。

2011c, Du stigmaté à la revendication : mémoire et oubli dans la reconstruction des identités aborigènes de Taiwan. In Taiwan, île de mémoires. Samia Ferhat & Sandrine Marchand eds., Pp247-262. Lyon : Tigre de papier.(從污名到正名：臺灣原住民認同重建中的記憶與遺忘)

- 2010a, Transformations of Body/Soul and Shamans' Power : kisaiz Shamanic Initiation among the Kavalan of Taiwan. In Ethnological Studies of Shamanism and Other Indigenous Spiritual Beliefs and Practices Series 14, Proceedings of the International Interdisciplinary Scientific Symposium "Psychophysiology and Social Adaptation of (Neo)Shamans in the Past and at Present". V.I Kharitonova ed., Pp37-48. Moscow : Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences.
- 2010b, 噶瑪蘭人 Saliman(獸靈)的社會想像：流動的男性氣概與男性權力。刊於宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史，Pamela J. Stewart, Andrew Strathern 及葉春榮主編，頁 263-294。台北：聯經。
- 2010c, 文化產業、文化振興與文化公民權：原住民族文化政策的變遷與論辯。刊於臺灣原住民政策變遷與社會發展，黃樹民、章英華編，頁 405-459。台北：中央研究院民族學研究所。
- 2010d, 從 kisaiz 成巫治病儀式到當代劇場展演：噶瑪蘭人的女性巫師權力與族群性協商。刊於臺灣原住民巫師與儀式展演，胡台麗、劉璧榛主編，505-555 頁。台北：中央研究院民族學研究所。
- 2010e, 臺灣原住民巫師與儀式展演導論。(與胡台麗合著)刊於臺灣原住民巫師與儀式展演，胡台麗、劉璧榛主編，1-21 頁。台北：中央研究院民族學研究所。
- 2009, Animal Head Collecting among the Kavalan of Taiwan : Gender, Masculinity, Male-Female Power and Christian Conversion. In Religious and Ritual Change : Cosmologies and Histories. Pamela J. Stewart and Andrew Strathern eds. Pp.191-213. Durham, N.C. : Carolina Academic Press.
- 2009a, (臺灣原住民飾品概說)，《不褪的光環：臺灣原住民服飾圖錄》。何傳坤與廖紫均主編，頁 37-40。臺中：國立自然科學博物館。
- 2009b, (試論鄒族民族議會與想像共同體)。《第四屆嘉義研究學術研討會論文集》。李明仁主編，頁 99-128。嘉義：國立嘉義大學臺灣文化研究中心。
- 2008a, 噶瑪蘭人親屬稱謂變遷中的性別政治：運用劉斌雄先生的稱謂形式分析。刊於劉斌雄先生紀念論文集，林美容、郭佩宜、黃智慧主編，頁 93-132。台北：中央研究院民族學研究所。
- 2008b, 身體、女神與祖靈：噶瑪蘭女巫師研究。刊於原住民巫術與基督宗教，胡國楨、丁立偉、詹嫦慧合編，頁 64-82。台北：光啟文化事業。
- 2008c, 生命、情感與當代認同一噶瑪蘭人的歌謠文化。刊於 2007 南島樂舞國際學術研討會論文集，陳伶燕編，頁 47-66。台東：台東縣政府。
- 2008d, Pivot social et miroir du passé au futur : La grand-mère chez les Kavalan de Taiwan. In Grand-mère, grand-père : la grandparentalité en Asie et dans le Pacifique. F. Douaire-Marsaudon éd, p35-50. Aix-en-Provence : Université de Provence.(社會

軸心及過去對應未來的鏡像：噶瑪蘭人的阿嬤)

- 2008e, *Body, Goddess and Ancestral Spirits: The mtiu of the Kavalan People*. In *Shamanism and Christianity — Religious Encounters among Indigenous Peoples of East Asia*. Oliver Lardinois and Benoit Vermander eds., p51-64. Taipei: Taipei Ricci Institute.
- 2007, *Cerf-amant, coq-mari et femmes chamanes — disjonction des sexes chez les Kavalan (Taiwan)*. In *Une maison sans fille est une maison morte — La personne et le genre en sociétés matrilineaires et/ou uxorilocales*. Nicole-Claude MATHIEU ed., chap. 13 (pp.385-414) Paris: Edition de la Maison des Sciences de l'Homme. (野鹿-情人、公雞-丈夫與女人巫師 — 噶瑪蘭人的性別分立)

3.研討會論文

- 2011, 當代臺灣原住民的巫師信仰。發表於『探索太平洋--島觀海洋大陸』國際研討會。國家圖書館, 2月16-17日。
- 2010a, *Transformations of Body/Soul and Shamans' Power: kisaiz Shamanic Initiation among the Kavalan of Taiwan*. Paper presented at "Psychophysiology and Social Adaptation of (Neo)Shamans in the Past and at Present", International Interdisciplinary Scientific Symposium, August 2-4, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Irkutsk. [PDF]
- 2010b, 宗教與女性的邊緣化? — 里漏阿美變遷中男性巫師的消失。發表於『臺灣民族學與人類學學會 2010 年第三屆年會』研討會。中研院民族所, 10月2-3日。
- 2010c, *Encounter for Exchange: Traveling Performance of Kavalan and Amis Shamanic Chants*. Paper presented at "International Conference on Shamanic Chants and Symbolic Representation", November 26-28, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei.
- 2010d, 神話、夢、生命史與儀式—噶瑪蘭人的治病展演。發表於『探索淇武蘭-“宜蘭研究”第九屆學術研討會』。宜蘭縣立蘭陽博物館, 12月18-19日。
- 2009a, *From Divination to Healing: Body, Memory and Space in Kavalan, Eastern Taiwan*. Paper presented at *Traditional belief and healing system in a changing world: an interdisciplinary approach*. The International Society for Shamanistic Research Conference, May 26-31, University of Alaska, Anchorage.
- 2009b, *Symbolic Representation of Shamanic Healing System among the Kavalan: Gender, Place and Historical Memory*. Paper presented at *East by Southeast: Multiple Perspectives on Asia*. Society for East Asian Anthropology and Taiwan Society for Anthropology and Ethnology Conference, July 2-5, Institute of Ethnology, Academia Sinica, Taipei.

- 2009c, What the Body Speaks : Illness, Others and Subjectivity among the Kavalan (Taiwan). Paper presented at Subjectivity of the Other. August 28-30, Institute of Anthropology, National Chi-Nan University.
- 2008a, 文化產業、文化振興與文化公民權：原住民文化政策的變遷與論辯。發表於「臺灣原住民社會變遷與政策評估研究計畫」成果發表會，中研院民族所，5月30日。
- 2008b, 創新與再認識的主體：噶瑪蘭人 qataban(豐年祭)中的認同想像與展演。發表於「文化創造與社會實踐」研討會。中研院民族所，11月7-9日。
- 2008c, 成巫治病與當代認同的展演 — 噶瑪蘭人的巫師權力與國家想像。發表於「當代情境中的巫師與儀式展演」研討會。中研院民族所，12月5-6日。
- 2007a, 噶瑪蘭人的食物、權力與性別象徵 — 稻米、獵物與家禽。發表於「性別與飲食研討會」，中研院民族所，5月18日。
- 2007b, 生命、情感與當代認同 — 噶瑪蘭人的歌謠文化。發表於「南島樂舞國際學術研討會」，台東大學與台東縣政府文化局，9月21日。
- 2007c, 文化復興與文化產業：原住民文化政策與發展反思。發表於「臺灣原住民社會變遷與政策評估研究計畫」成果會議。台北：中研院民族所，11月17日。

三、計劃研究人員：葉淑綾

(一) 主要學歷

學校名稱	國別	主修學門系所	學位
澳洲國立大學亞太學院	澳洲	人類學系	博士

(二) 現職與專長相關之經歷

服務機構	服務部門／系所	職稱
現職	國立臺東大學公共與文化事務學系暨南島文化研究碩士班	助理教授
經歷	國立臺灣大學(1996.07~1998.07)	助教
	國家科學委員會社會科學研究中心(2009.10~2010.08)	博士後研究
	國立清華大學(2010.08~2011.01)	兼任助理教授
	國立臺東大學南島文化研究所(2011.02~2011.07)	助理教授
	國立臺東大學公共與文化事務學系暨南島文化研究碩士班(2011.08~)	助理教授

(三) 專長

社會文化人類學	南島民族比較研究	親屬與性別人類學
---------	----------	----------

(四) 曾參與之計畫

計畫名稱	計畫內擔任之工作	起迄年月	補助或委託機構	申請(執行)情形
遷移和跨地「家園」的建構與想像—以阿美族的研究為例	計畫主持人	11/2011~10/2014	國科會	執行中
Aboriginal Austronesians of Taiwan and Contemporary Anthropological Theory	計畫主持人	6/2011~10/2011	Australian Government	結案

(五)論文著作目錄

1.學位論文

Yeh, Shu-Ling. 2009. The Encompassing Kinship System of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan : Continuity and Change. PhD Thesis. Canberra, Australia : the Australian National University.

2.期刊論文

葉淑綾，2009，重思阿美族的年齡階級組織，東臺灣研究 13：3-28。

Yeh, Shu-Ling. 2012 The Process of Kinship in the Paternal/Fraternal House of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan. *Oceania* 82 : 186-204. (SSCI)

葉淑綾，2012，書評「World Anthropologies : Disciplinary Transformations within Systems of Power」，考古人類學刊 76：139-152。

Yeh, Shu-Ling. 2013 Pig Sacrifices, Mobility and the Ritual Recreation of Community Among the Amis of Taiwan. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 14(1) : 41-56. (SSCI)

3.專書文章

葉淑綾，2013，阿美族歌舞文化的意涵，收於《尋覓複音：重拾臺東阿美族失落古謠》，頁40-45。苗栗：貓狸文化工作室。

4.研討會論文及專題演講

Yeh, Shu-Ling. 2008 'Contemporary Community Life of the Austronesian-Speaking Amis of Taiwan'. The 14th Annual North American Taiwan Studies Conference. Date : 27-29 June 2008. University of Washington, USA.

Yeh, Shu-Ling. 2008 'Contemporary Community Life of the Austronesian-Speaking Amis of Taiwan—the *Miingay* Ritual'. A Joint Conference of the ASA, the ASAANZ, and the AAS 2008. Date : 8-12 December 2008. University of Auckland, New Zealand.

葉淑綾，2010，重思阿美族的年齡組織，民族學研究所週一演講，日期：民國九十九年一月四日，台北：中央研究院。

葉淑綾，2010，海岸阿美族男子會所內的親屬過程，人類學研究所週三演講，日期：民國九十九年四月二十八日，新竹：清華大學。

葉淑綾，2010，海岸阿美族男子會所內的親屬過程，人類學系週五演講，日期：民國九十九年五月七日，台北：臺灣大學。

Yeh, Shu-Ling. 2011 'The Paternal Age-set System of the Austronesian-speaking Amis of Taiwan'. The 2011 Annual Meeting of the Association for Social Anthropology in Oceania. Date : 9 February-12 February 2011. Honolulu, Hawai'i, USA.

Yeh, Shu-Ling. 2011 'Indigenous Christianity among the Austronesian-speaking Amis of

- Taiwan'. The 2011 Joint Conference of the Association for Asian Studies and International Convention of Asia Scholars. Date : 31 March-3 April 2011. Honolulu, Hawai'i, USA.
- 葉淑綾，2012，移動中的穩定—當代阿美人對「家」的建構與想像，國科會整合型計畫「國家治理、地方社會與文化能動性：臺灣原住民部落當代變遷的研究」工作坊，日期：民國一〇一年三月三十一日，台北：中央研究院。
- 葉淑綾，2012，Stability in the Context of Movement : How the Amis People Construct and Imagine "Home"，第一屆臺灣研究世界大會，日期：民國一〇一年四月二十八日，台北：中央研究院。
- 葉淑綾，2012，當代海岸阿美族人的社群生活，國立史前文化博物館週一演講，日期：民國一〇一年五月四日，台東：國立史前文化博物館。
- 葉淑綾，2012，跨地家園的營造：從海岸阿美族的研究出發，「什麼是家？」學術研討會，日期：民國一〇一年七月五日，台北：中央研究院。
- 葉淑綾，2012，遷移和跨地「家園」的建構與想像：以阿美族的研究為例，臺灣人類學與民族學會 2012 年會，日期：民國一〇一年十月七日，台北：中央研究院。
- Yeh, Shu-Ling. 2013 'The Translocal Community among the Austronesian-speaking Amis of Taiwan'. The 2013 Annual Meeting of the Association for Social Anthropology in Oceania. Date : 5 February-9 February 2013. San Antonio, Texas, USA.
- Yeh, Shu-Ling. 2013 'Contemporary Harvest Festivals among the Austronesian-speaking Amis of Taiwan'. The 2013 Annual Meeting of the International Convention of Asia Scholars. Date : 24 June-27 June 2013. Macao, P. R. China.
- Yeh, Shu-Ling. 2013 'The house-building process and the production of locality among the Amis of Taiwan'. (present in absentia) The 2013 Annual Meeting of the Australian Anthropological Society. Date : 6 November-8 November 2013. Canberra, Australia.
- Yeh, Shu-Ling. 2014 'Migration and the Making of a Translocal Community among the Amis of Taiwan'. The 2014 Annual Meeting of the Association for Social Anthropology in Oceania. Date : 4 February-8 February 2014. Kona, Hawai'i, USA.

四、計劃研究人員：鄧相揚

(一) 主要學歷

學校名稱	國別	主修學門系所	學位
中台醫專(現中台科技大學)	中華民國	醫檢科	

(二) 現職與專長相關之經歷

服務機構	服務部門／系所	職稱
現職	社團法人臺灣打里摺文化協會	理事長
經歷	報導文學	作家
	水沙連文史工作者	文史工作者
	水沙連藝文工作室	負責人
	日月潭國家風景區管理處編輯委員兼〈日月潭簡訊〉	執行編輯
	埔里鎮立圖書館發展委員會	委員
	埔里基督教醫院	顧問
	財團法人愚人之友社會福利事業基金會	顧問
	財團法人老五老基金會	董事
	國立暨南國際大學人類學研究所	兼任助理教授級專

(三) 曾參與之計畫

計畫名稱	計畫內擔任之工作	起迄年月	補助或委託機構	申請(執行)情形
「餘生紀念館」史料蒐集與田野調查計劃	計劃主持人	2005 年	南投縣仁愛鄉公所	結案
「西拉雅文史調查及潛力開發規劃案」	計劃研究員兼專案助理	2006 年	交通部光局西拉雅國家風景區管理處	結案
「印象水沙連」大型舞劇	文化創意執行	2007 年	台中市青年高中、臺灣青年舞團	結案
「地方工藝資源調查—大埔里地區工藝產業資源調查」	共同主持人	2007 年	國立臺灣工藝研究所	結案

計畫名稱	計畫內擔任之工作	起迄年月	補助或委託機構	申請(執行)情形
「高速鐵路及國道六號通車後對日月潭國家風景區交通運輸衝擊評估及因應對策研究案」	顧問	2007年	交通部觀光局日月潭國家風景區管理處	結案
「Ihla Formosa 發現福爾摩莎－平埔詩歌」大型舞劇	文化創意執行	2008年	台中市青年高中、臺灣青年舞團	結案
「戀戀車埕」摺頁、「日月潭史蹟之旅」摺頁、「日月潭祈福之旅」摺頁	撰寫與規劃	2008年	交通部觀光局日月潭國家風景區管理處	結案
「霧社事件口述歷史調查研究與影像紀錄計畫」	主持人	2008年	國立臺灣歷史博物館	結案
「賽德克之歌－風中緋櫻」大型舞作原著及文化創意執行	原著及文化創意執行	2009年	台中市青年高中、臺灣青年舞團	結案
「日月潭國家風景區經營管理範圍檢討暨擴大先期規劃案」	文化創意顧問	2009年	交通部觀光局日月潭國家風景區管理處	結案
《國姓鄉志》、〈宗教、文化、觀光篇〉	撰稿	2009-2010年	南投縣國姓鄉公所	結案
「客家移民足跡調查－國姓北山坑溪文化地景整體規劃暨調查研究計畫」	協同主持人	2009-2010年	南投縣政府文化局	結案
《舞漾西拉雅》大型舞劇	文化創意	2010年	交通部觀光局西拉雅國家風景區管理處、台中市青年高中、臺灣青年舞團	結案
「千鷺之歌－八田與一傳」大型舞劇	原著及文化創意執行	2011年	台中市青年高中、臺灣青年舞團	結案

計畫名稱	計畫內擔任之工作	起迄年月	補助或委託機構	申請(執行)情形
「日本東京外語大『小川尚義與淺井惠倫』文獻及影音資料研究及出版計畫」	協同主持人兼研究員	2009-2011年	國立臺灣博物館	結案
向山遊客中心解說展示系統撰文與規畫	撰文與規畫	2010年	交通部觀光局日月潭國家風景區管理處	結案
'《賽德克·巴萊》電影	顧問	2010-2011	果子電影公司	結案
《賽德克·巴萊，餘生》記錄片電影	顧問	2011-2012	果子電影公司	結案
「平埔族聚落現況調查」計畫田調與研究	協同主持人兼研究員	2010-2011年	行政院原住民族委員會	結案
「臺灣岸裡文書」研究及出版計畫	協同主持人兼研究員	2010-2011年	日本天理大學、天理參考館	結案

(四)論文著作目錄

1. 專書

2009，鄧相揚，《尚樸、素顏、林淵》，台北：行政院文化建設委員會、雄獅美術社出版發行。

2009，鄧相揚、王萬富合著，《埔里戊子年祈安五朝清醮紀念專輯》，埔里戊子年祈安清醮法會編印，。

2012，鄧相揚、下村作次郎、魚住悅子、吉田裕彥、早坂文吉，《台灣平埔族、生活文化の記憶》，日本天理大學附屬天理參考館，1月發行。

2. 研討會論文

2008，(Gaya 與義理—花岡一郎與花岡二郎的族群認同)，高一生(矢多一生)研究會、天理臺灣學會，「高一生(矢多一生)とその時代の臺灣原住民族エリート 國際研討會」。

2008，(平埔族群拓墾眉社群傳統領域的初探)，國立暨南國際大學人類學研究所「2008年水沙連區域研究學術研討會：劉枝萬先生與水沙連區域研究」。

2009，(晚清客家族群在水沙連區域的拓墾——以大埔里地區為例)，中央研究院臺灣

史研究所：沿山地區聚落與族群學術研討會。

2010，〈日治時期南投客家研究〉，中央研究院臺灣史研究所：沿山地區聚落與族群學術研討會。

2011，〈平埔文化與文化創意——以《平埔詩歌》為例〉，國立暨南國際大學人類學研究所、南投縣政府主辦「南投縣平埔族群社會與文化研討會」。

2012，〈臺灣原住民的創作歌舞——以臺中市青年高中舞劇為例〉，日本天理大學「臺灣原住民族の音楽と文化」国際学術シンポジウム。

3. 得獎記錄

2010，《尚樸·素顏·林淵》獲選為「國家出版獎」入選。

五、計劃研究人員：陳俊男

(一) 主要學歷

學校名稱	國別	主修學門系所	學位
國立政治大學	中華民國	民族學	博士
國立政治大學	中華民國	民族學	碩士

(二) 現職與專長相關之經歷

服務機構	服務部門／系所	職稱
現職	國立臺灣史前文化博物館南科考古館籌備處	研究助理
經歷	私立實踐大學文化創意產業學系	兼任講師
	國立臺灣史前文化博物館展示教育組	約聘助理
	研國立臺灣史前文化博物館館典藏組	研究助理

(三) 專長

民族學	考古學	原住民研究
-----	-----	-------

(四) 曾參與之計畫

計畫名稱	計畫內擔任之工作	起迄年月	補助或委託機構	申請(執行)情形
原住民族文獻學概要編纂計畫-考古篇	撰稿人	2012-2013	行政院原住民族委員會	進行中
石頭埔遺址因應國立臺灣史前文化博物館南科考古館興建工程所致之搶救考古發掘暨監測計畫報告	計畫主持人	2011-2012	國立臺灣史前文化博物館	結案
南科液晶電視及產業支援工業區考古遺址受開發影響部分搶救發掘計畫報告	共同研究(共同撰稿)	2004-2008(2012 撰寫報告)	聯奇開發股份有限公司	結案
南部科學工業園區第三期考古遺址搶救發掘及監測計畫期末報告	共同研究(共同撰稿)	2005-2009(2010 撰寫報告)	南部科學工業園區管理局	結案
新寮遺址搶救發掘研究計畫期末報告	協同主持人	2009-2010	南部科學工業園區管理局	結案
台中縣考古遺址普查與研究計畫	研究員	2006-2007	台中縣文化局委託	結案

計畫名稱	計畫內擔任之工作	起迄年月	補助或委託機構	申請(執行)情形
台閩地區考古遺址普查計畫—花蓮縣、宜蘭縣篇	研究員	2003-2004	內政部委託	結案
原住民重大歷史事件—加禮宛事件研究	研究員	2003-2004	行政院原住民族委員會	結案
花蓮市原住民部落歷史重建	研究員	2002-2003	花蓮市公所委託	結案
邵族傳統體育研究	研究員	2002-2003	行政院體育委員會	結案

(五)論文著作目錄

1.學位論文

2010,《撒奇萊雅族的社會文化與民族認定》。國立政治大學人類學系博士論文。

2.期刊論文

2009, (從歷史看撒奇萊雅族的民族關係)。《臺灣原住民族研究季刊》2(4) : 163-189。

2008, (阿美族研究文獻回顧),《臺灣原住民研究論叢》第四期: 135-160。

3.專書論文

2011, (蔡中涵、陳俊男合著).....《原住民族傳統習慣之調查、整理及評估納入現行法制第七期委託研究計畫-阿美族、噶瑪蘭族、撒奇萊雅族》.....行政院原住民族委員會。

4.研討會論文

2012, (從南科考古文物的典藏看臺灣南島文化),「第六屆臺灣原住民族文化數位典藏研討會」宣讀論文,行政院原住民族委員會原住民族文化園區管理局主辦,屏東瑪家,8月31日-9月3日。

2012, (撒奇萊雅族的房屋建築),「2012 第五屆台日原住民族研究論壇-千千岩助太朗與臺灣原住民族傳統建築」宣讀論文,國立政治大學原住民族研究中心主辦,屏東瑪家,8月31日-9月3日。

2011, (南科考古的教會教育—以南科考古文物陳列室營運為例),「2010年臺灣考古工作會報研討會」論文集(上冊)宣讀論文,國立臺灣史前文化博物館主辦,台東市,5月28-30日。

2010, (南科園區柑港遺址發掘簡報),「2009年臺灣考古工作會報報告集」宣讀論文,中央研究院人文社會科學研究中心考古學研究專題中心主辦,台北南港,3月19-20

日。
2009，(Sakizaya： an ethnic group of official recognition (撒奇萊雅族的民族認定))，
「SEAA & TSAE Taipei Conference」宣讀論文，中央研究院民族學研究所主辦，7月
2-5日。