



15-24.

近十年臺灣南島民族宗教研究的人類學回顧 1999-2010*

A Retrospective of Anthropological Research on Taiwan Austronesian People's Religions, 1999-2010

呂理哲 (Lu Li-che) **、黃宣衛 (Huang Shiun-wey) ***

一、前言

本文針對近十年臺灣南島民族宗教研究的相關文獻，挑選其中具有參考價值者做介紹，並嘗試對這段時期的文獻做一個整體的回顧。有兩點必須先做說明：首先，全文回顧之文章有若干超出十年的範圍，但考量文章內容在本文所欲探討議題上的相關性與重要性，仍將其納入回顧的範圍。其次，由於筆者的學科背景，因此本文以人類學（民族學）對臺灣南島民族宗教研究為主，僅於第二節的第二部分涉及宗教學與神學的領域。

本文以「宗教變遷」與「儀式分析」為兩大主題。「宗教變遷」關注近十年臺灣南島民族宗教變遷的研究途徑，此時期的研究除了延續先前注重「外在力量」與「客觀社會條件」之研究取向與理論觀點外，也進一步從被研究者主觀的信仰與認知層面去探討宗教變遷的過程與原因，並由此突顯當地社會的獨特文化邏輯與社會結構。此外，也有學者開始關注基督教教義與傳統信仰之間的關係，以及基督教的地方化與靈恩運動議題。對於這類宗教或基督教議題，宗教學與神學研究已有豐富的研究，故在第二節後半部分介紹宗教學與神學的相關文獻；「儀式分析」顧名思義是從儀式分析的角度出發，這方面的研究除了有儀式隱含的基本文化邏輯、儀

式與社會變遷、儀式象徵機制與社會整合等課題之外，更重要的是儀式與當代族群運動議題的結合。以這樣的框架進行回顧，難免會碰到涉及本文兩大主題卻難以分類的文章，特別是「宗教變遷」課題與儀式分析的次子題「儀式與社會變遷」之間的區分。本文目前的安排不代表後者所指稱的儀式不具有宗教性，但為了便於本文的聚焦與討論，只好以文章所涉及的議題來做安排。

文獻材料的來源，期刊類有《中央研究院民族學研究所集刊》、《中央研究院臺灣人類學刊》、《臺灣大學考古人類學刊》、《玉山神學院學報》；專書類有中研院民族所出版品及民族所學者著作、玉山神學院學者著作；碩博士論文類有臺灣大學碩士論文、清華大學碩士論文、臺灣神學院碩士論文、玉山神學院碩士論文、輔仁大學宗教學系碩士論文。語言上以中文為主，加上為了使文章的架構與討論能聚焦於幾個重要議題與面相，難免割捨些許珍貴文章，若有思慮不周之處，尚祈讀者察諒。

二、宗教變遷的過程與肇因

(一) 臺灣人類學的研究

光復後臺灣南島民族宗教相關的早期研究，多半是

* 本文曾獲匿名審查委員提出寶貴意見，特此感謝。本文若有任何缺失，筆者負完全文責。

** 國立臺灣大學人類學研究所碩士生。

*** 中央研究院民族學研究所研究員。

致力於傳統宗教體系的建構，而較少觸及宗教變遷的探討。直到 70 年代之後，隨著臺灣社會性質的變遷，以及學界對於現代化下的變遷與持續課題之關注，學者們開始注意變遷及與實際生活有關的問題，¹而宗教變遷議題也在此波浪潮下逐漸成為臺灣南島民族宗教研究的主要課題，尤其是基督宗教化的現象。根據統計資料，在 1982 年，臺灣南島民族的基督宗教信仰徒（包含各種教派）共有 185,635 人，佔當時原住民人口的 62%。²也因此，如何解釋從傳統宗教到基督宗教的變遷現象與過程，成為當時研究臺灣原住民之學者必須面對的問題。在當時，學者們多半從外在力量的影響與內在的社會結構或文化特性這兩個面相著手討論，例如石磊在對馬蘭阿美的研究中，指出外力影響在宗教變遷上的作用；³黃宣衛在泰雅、賽夏、阿美族的研究文獻比較中，指出臺灣原住民的宗教變遷涉及了不同基督教派之間的差異、當地社會組織與傳統宗教的性質；⁴黃應貴在對臺灣原住民的社會類型分析中，指出不同類型的社會，有接受不同宗教或基督宗教教派的傾向，這涉及了不同社會性質與不同宗教教派性質間的關係；⁵黃宣衛在奇美阿美族的研究中除了觸及不同教派在教義上的差異，更從家庭、世系群與經濟等因素出發，指出社會結構對於宗教變遷的影響。⁶在 90 年代之後，開始有學者結合被研究者主觀的觀點與外在社會經濟層面的因素，例如黃應貴從布農人傳統的 *Dehanin*（天）觀念出發，結合了布農人主觀信仰的分析與客觀的社會條件，來說明宗教變遷的原因。⁷

由上述討論我們大略可知宗教變遷課題的研究方向與演變，但這些不同時期的研究方向與路徑，並不是一

種後對前的取代關係，而是並置或結合的關係。在近十年來，對於臺灣南島民族宗教變遷的研究，除了由 90 年代強調被研究者主觀觀點所開展的各種議題外，如人觀、神靈觀、宇宙觀，學者們對於被研究者的社會結構或文化特性探討仍是相當重視。例如陳文德探討胆腹阿美人年齡組織和家戶或親屬群體之間的「間隔化」特徵，如何呈現在社會組織和宗教活動之上，並影響天主教在當地的發展與限制。⁸在胆腹阿美人的觀念中，年齡組織 *finawlan* 和各種親屬群體如 *loma'*（家）、*laloma'an*（世系群）、*ngasaw*（氏族）是分屬於不同的活動領域。年齡組織與親屬群體在活動上，各自有一套運作的方式與規則。換言之，年齡組織與親屬組織之間的關係是間接的，各有不同的活動空間。由於原來社會組織與宗教層面都具有「間隔化」的性質，使得天主教在不同層面有著不同的發展。又因為天主教強調儀式，而且認為恩寵可以客觀地存在於個人之外的集體——教會上，這使得天主教在胆腹的發展一直著重於教會的組織與儀式。雖然透過教會活動可以銜接堂口之間的聯繫，或者將堂口納入堂區甚至更高階序的教會的管轄下，但是由於原有社會文化的「間隔化」性質，以及作為「部落」表徵的年齡組織的凝聚性強，使得教會的善會之作用有其限制。簡言之，透過這個研究不僅突顯了原有社會文化的特性如何與外來宗教或其他外力互動，更涉及了不同時期的互動關係。

除了探討原有社會文化特性在宗教變遷過程的作用與影響之外，也有學者將轉宗的現象放置於歷史脈絡之上，探討當地社會人群在不同時期所面臨的狀況，以及他們如何看待自身與他族之間的關係，這些因素如何

1 黃應貴，〈戰後臺灣人類學對於臺灣南島民族研究的回顧與展望〉，《人類學的評論》（臺北：允晨文化公司，2002）。

2 郭文般，「臺灣光復後基督宗教在山地社會之發展」（臺北：臺灣大學社會學研究所碩士論文，1985）。

3 石磊，〈馬蘭阿美族宗教信仰的變遷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》41(1976): 97-127。

4 黃宣衛，〈傳統社會與西洋宗教：三個臺灣高山族的例子〉，《思與言》18.1(1980): 101-115。

5 黃應貴，〈臺灣土著的兩種社會類型及其意義〉，《中央研究院民族學研究所集刊》57(1985): 1-30。

6 黃宣衛，〈奇美村阿美族的宗教變遷〉，瞿海源、章英華主編，《臺灣社會與文化變遷》（下）（臺北：中央研究院民族學研究所，1986），頁 401-441。

7 黃應貴，〈Dehanin 與社會危機：東埔社布農人宗教變遷的再探討〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》47(1991): 105-126。

8 陳文德，〈胆腹阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》88(1999): 35-61。

影響當地人群接受外來的宗教。例如黃宣衛的文章即是從歷史的面相來探討宜灣阿美族人接受基督宗教信仰的原因。⁹自16世紀以來，臺灣歷經許多外來力量的統治，清末以來的漢人政權、日本殖民與國民政府都對於阿美族人社會造成莫大的衝擊，尤其是這些外來力量在政治經濟層面上都佔支配性。然而，今日儘管我們從宜灣阿美族人的社會文化體系上，可以看到其受殖民遺緒的影響，或是其採借漢人文化的元素，但是在宜灣阿美族宗教信仰的轉變上，卻大多是選擇接受基督宗教。這是因為當地人在主觀上認為基督宗教相對於阿美族傳統宗教、漢人信仰和日本人宗教來說，是一個較為強大有力的宗教信仰，因此當地人藉由接受較為有力的基督宗教，來對抗外來統治者以及重新建立阿美族的信心與認同。從這個研究中，我們可以看到宗教變遷涉及了當地社會在歷史脈絡上所面臨的各種狀況，以及他們從自身觀點去如何理解這些狀況與情境，換句話說，這個研究突顯了阿美族人的異族觀、文化採借、對外來力量的對抗與族群認同的建立。

除了上述歷史過程與社會結構面相的探討，也有學者更進一步從當地人內在的信仰認知去探討宗教變遷的原因與過程，例如羅永清、黃國超、張藝鴻等人的研究。羅永清的研究從外在的客觀條件和內在的社會特性出發，¹⁰說明鄒族轉宗基督長老教會的因素涉及了鄒族人主動將異族納入的思維、基督長老教會的積極傳教、國民政府山地政策之影響因素之外，更涉及了當地日治末年青年團對於傳統文化批判態度的延續，當地年輕一

代尤其批判傳統宗教的迷信成分。在如此態度下，提供了基督教進入當地的機會，再加上基督教強調對於上帝的敬拜、強調人與神之間積極互動的精神，也類似於鄒族人傳統宗教中透過祭儀與神溝通互動的成分，因而鄒族人也將基督宗教看成是另一種宗教選擇。黃國超探討鎮西堡泰雅人的宗教變遷，¹¹他以日治以來的歷史作為背景，討論不同時期外在力量因素以及其所導致的生產方式與生產關係之改變，他進一步談這些生產方式的改變如何影響當地人的社會結構與文化觀念，尤其特別關注泰雅人的 *utux*（祖靈、靈魂）、*gaga*、¹²*niqan*¹³ 這三個重要的核心觀念之間的辯證關係，並以此說明泰雅人的信仰觀念與社會結構特性之間的關聯性。透過他的研究，我們可以看到鎮西堡泰雅人宗教變遷的過程涉及了社會結構特性與物質生產方式的互動，也涉及了傳統信仰觀念如何與基督教教義交互作用，尤其是泰雅人對於信仰的詮釋與能動性。張藝鴻關注太魯閣族可樂部落的真耶穌教會，¹⁴他從太魯閣人的 *gaya*¹⁵ 與 *utux* 觀念出發，說明這兩個概念不僅是太魯閣人規範與知識的來源，更是他們理解所有事物的重要觀念，尤其是對於人群的分類。而在外力影響下所傳入的真耶穌教會，基本上仍是延續著傳統 *utux*、*gaya* 的概念，只是在延續的同時，也融入了真耶穌教會的教義之概念，使得一個新 *utux* (*utux baraw*)、教會 *gaya* 的結構出現。這樣的變化使得傳統 *utux* 的結構消失、*gaya* 的面相轉向以及新的人群分類方式的出現，因而最終造成太魯閣人在生活行動上出現了「宗教」與「非宗教」的範疇。

9 Huang Shiun-wei (黃宣衛), "Accepting the Best, Revealing the Difference-Borrowing and Identity in an Ami Village." In Philip Clart and Charles B. Jones, eds., *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society*, pp. 257-279. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2003.

10 羅永清, 「天神與基督之間的抉擇：阿里山來吉村鄒人皈依基督宗教因素之探討」(臺北：臺灣大學人類學研究所碩士論文，2000)。

11 黃國超, 「『神聖』的瓦解與重建：鎮西堡泰雅人的宗教變遷」(新竹：清華大學人類學研究所碩士論文，2001)。

12 *Gaga* 字面的意思是「祖先流傳下來的話」。對於 *Gaga* 的解釋本身就是一個議題，不同理論視野的解釋角度不同，早期多從功能性團體的角度出發，學者們將其解釋為血族團體、祭祀團體或親族團體，而近年來的研究多從觀念層次出發，將 *Gaga* 解釋為規範、規則以及靈力。除了張藝鴻(2001)一文之外，亦可參考王梅霞, 〈從 *Gaga* 的多義性看泰雅族的社會性質〉, 《臺灣人類學刊》1.1 (2003): 77-104。

13 *Niqan* 原意為「吃飯的地方」，但也可以延伸為共食共罪的社會團體。

14 張藝鴻, 「*utux*、*gaya* 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的『宗教生活』」(臺北：臺灣大學人類學研究所碩士論文，2001)。

15 *Gaya* 張藝鴻(2001)一文中指出, *Gaga*、*Gaya* 或 *Waya* 等詞彙的意義，就泰雅族及其亞群而言，可能並非是通用的，但由於目前研究對這此議題仍是未明瞭的，因此他在文章中並沒有區別這些語詞的歧異性，而是將它們的意義視為相同的。

近年來有關宗教變遷的研究，另一個特色就是開始帶入對於基督宗教教義的關注，從上述三篇論文即可看出，但是上述三文仍主要是從當地人的文化概念去談傳統信仰與基督信仰之間的關係，基督宗教的教義仍非主要的分析或研究對象。正如黃應貴所說，臺灣人類學界有關宗教的研究上，較為缺乏探討被研究者如何理解某一宗教或教派，以及這些理解如何影響當地人的宗教實踐方式與內容。甚至當地人在接受並實踐新的宗教與教派信仰後，原先未被意識到的宗教教義又如何可能影響後來的宗教實踐與文化觀念上。¹⁶ 譚昌國的文章即是將基督宗教教義作為研究主題，探討教義、傳統文化與宗教實踐在不同時期所呈現的複雜辯證關係。¹⁷ 譚昌國所研究的排灣族拉里巴聚落台坂長老教會，在傳教初期常常受到頭目、巫師等傳統權威勢力的對抗，因此教會傳道工作常會配合社會服務和醫療服務來吸引當地人，在宗教實踐上則強調以禱告醫治來對抗巫師的祭儀。傳統權威勢力在部落遷移的過程中開始衰落，教會逐漸取代傳統領導者而成為社會中心，成為重新建構倫理和宗教秩序的角色。教會也在發展過程當中，逐漸形成深具「地方性」的教會文化。然而，年輕一代的傳教士認為這種教會文化過於世俗，因而嘗試更新教會，除了在教義上重視對於聖靈的更新，並結合全國性的禱告山運動。此波更新運動不僅在宗教實踐上導致教會的分裂，更在教義上也產生了兩股對立並衝突的詮釋。從譚昌國的研究來看，我們發現儘管當地基督教與傳統宗教之間具有對立衝突的性質，但卻也能夠透過宗教的實踐得到某種解決，因此我們可以從這個案例中看到基督教教義對傳統文化的改變不一定是全面性的，仍有可能在實踐的過程中和教義結合而形成具有地方性的教會文化。值得一提的是，譚昌國的另一篇文章延續了他對地方性基

督教的研究，¹⁸ 他從基督教靈恩醫療和傳統巫師醫療的比較中，更進一步探討傳統文化如何影響地方性基督教的彰顯。透過這個案例，我們可以深刻地看到靈恩醫療者與巫師醫療者之間的相似性，尤其是兩者在醫療過程與社會關係上所扮演的角色。對於傳統信仰與基督信仰之間的關係，楊淑媛的研究提供我們另外一種案例，¹⁹ 楊淑媛從布農人對於傳統信仰中的 *Dehanin* 與基督宗教之神之類比，以及當地人對於禁忌與罪的類比，說明布農人認為基督宗教與傳統信仰是一致的。而這涉及了布農人如何理解與挪用基督宗教的教義，以及如何透過這樣的挪用來回應他們日常生活中所關切的問題。當地布農人積極主動將基督宗教由一個外來宗教，轉變為熟悉的、在地的、屬於當地人的宗教。因此，當地人忽視系統性的教義與神學，而是重視實際活動中培養虔誠的信仰。儘管本土化的基督教仍然處於不同並相互矛盾的緊張場域中，但是透過這個案例，我們還是可以看到基督宗教與布農傳統宗教之間的連續性，以及當地人如何為他們自己的目的而挪用基督宗教。

（二）神學與宗教學的相關課題

從上述有關宗教變遷的研究中，我們可以發現研究者多半傾向將「文化」與「教會」視為對立的概念；前者是傳統的宗教信仰或祭儀禮拜，後者則是外來的西方宗教團體。除此之外，研究者也多半關注傳統信仰到基督信仰之間的轉變過程，而較少重視地方教會的在地發展，直到最近有關教義研究的出現，才開始有人將教會的宣教工作與發展作為主題，例如前述譚昌國描述排灣族台坂長老教會在數十年的發展過程中，如何逐漸成為具有本地特色的「教會文化」。²⁰ 然而此類有關教會「本色化」²¹ 的課題，從過去以來一直是神學與宗教學所關

16 黃應貴，〈導論：宗教教義、實踐與文化〉，《臺灣宗教研究》4.2(2005): 1-10。

17 譚昌國，〈基督教教義、傳統文化與實踐初探：以東排灣拉里巴聚落台坂長老教會為例〉，《臺灣宗教研究》4.2(2005): 113-158。

18 譚昌國，〈靈恩醫療與地方性基督教：以一個臺灣南島民族聚落為例的研究〉，Pamela J. Stewart、Andrew Strathern、葉春榮主編，《宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史》（臺北：聯經出版社，2010），頁 211-261。

19 楊淑媛，〈一樣的道理，一樣的神：臺灣布農人的基督宗教、認同與道德社群的建構〉，Pamela J. Stewart、Andrew Strathern、葉春榮主編，《宗教與儀式變遷：多重的宇宙觀與歷史》，頁 295-331。

20 譚昌國，同註 17。

21 所謂「本色化」(indigenization)，可參考 *Webster's Third New International Dictionary* (U.S.A.: Merriam-Webster, c1961, c1993), p. 1151。也有學者將之譯為「本土化」或「處境化」(contextualization)。

懷的重要議題，例如劉得興以眉溪天主教會為例，探討西方天主教禮儀的「本地化」過程，²² 特別是本地化的過程不僅涉及了天主觀與當地祖靈信仰的辯證關係，也涉及了漢文化的影響，更重要的是在第二次梵蒂岡會議之後，受到教宗保祿六世頒布〈儀禮憲章〉的影響，天主教會各地的宣教工作與教會發展都有所轉變，對於當地原有文化風俗開始予以重視，更積極地將教會的禮儀精神與當地文化融合。在眉溪天主教會的例子中，教會莊神父在梵二大公會議末期就積極地從事教會本地化的工作，他不但以當地語言舉行教會的禮儀聖事、讚美歌頌，更將福音經書與彌撒禮儀本翻譯成賽德克語，聖堂內的擺飾也運用了當地的傳統布料。在梵二會議後，教會更積極地進行禮儀本地化，以梵二文獻的指示為基礎，進行與眉溪部落傳統信仰的對話，特別是對於賽德克族祖靈信仰的關懷與包容，希望能將天主教會的神觀與當地的祖靈觀融合為一。對於天主教在梵二會議後的轉向與發展，我們也能在席蓓·嘉斐有關達悟族的宗教研究中看到。²³ 在當代達悟社會裡，其傳統信仰與日常生活由於受到了西方基督宗教傳入的影響而有了重大的變化。基督教長老會與天主教大約在 1950 年代先後傳入蘭嶼，長老會至今超過 50 年的傳教，其不僅注重當地人才的培育，在教會社會關懷的實踐上，長老教會也積極投入當地的社會運動，例如反核廢料抗爭、還我土地運動。然而，長老教會面對達悟傳統祭儀的態度，卻是消極否定的，教會往往要求信徒以祈禱替代獻祭，並對諸多傳統禁忌如喪葬等，也要求信徒不再嚴格遵守。此舉使得達悟傳統祭儀不再是全部部落共同的大事，甚至讓部落傳統祭儀被污名化為迷信，因此傳統祭儀的傳承延續因長老會的態度而受到抑制。而天主教傳入蘭嶼，也同樣對達悟族的民族發展產生巨大的衝擊，但與長老教會不同的是，天主教在近年來致力於達悟族傳統文化、語言與祭儀的復振運動，希望以此化解過去教會

制度與傳統文化相衝的景況。

從席蓓·嘉斐的研究中，不僅說明天主教與基督教會在蘭嶼的發展歷程，更能比較天主教與長老教會之間的差異，特別是長老教會對於社會運動、提昇原住民自我意識等議題的關注。事實上，基督新教的宣教工作與原住民傳統文化之間的關係也並非一直如席蓓·嘉斐文中所述般的對立，而是隨著神學工作的推展與建立而有所轉變。若我們從基督長老教會體系的原住民教牧／神學工作者或學者的研究來看，特別是由基督長老教會所建立的玉山神學院，這些文獻與研究大多都對於「原住民文化論述的本土神學」建立有特別關注，例如布興·大立在其著作中即是針對原住民的歷史處境提出追求雙贏的原住民神學詮釋，²⁴ 他以泰雅族的信仰與文化為例，分別針對泰雅族的祖靈觀、紋面禮俗、*gaga* 的倫理做出神學層面的詮釋，並希望透過歷史神學的建構來結合神學與原住民文化。此外，透過布興·大立的著作與研究，也特別感受到他對於原住民社會議題的熱切關注，例如他試圖以泰雅族 *gaga* 精神來提出一個管理與發展馬告國家公園的方式，並闡述 *gaga* 生態倫理中的神學意涵，來作為基督教神學與原住民文化之間「跨文本詮釋」。對於原住民與基督新教神學的研究，相關的還有林約道、姑目·荅芭絲、張秋雄、童春發等人的著作與文章，²⁵ 這些研究中不僅能提供我們有關原住民傳統信仰與基督信仰碰觸的歷史軌跡與脈絡，以及宣教過程中所涉及的各種問題，更重要的是這些學者都重視本土神學的出現以及本土神學對於臺灣原住民社會的意義與影響，特別是基督長老教會神學與堂區牧靈工作對於社會實踐與文化意識的重視。

前文所提及的譚昌國對於排灣族拉里巴聚落台坂長老教會之研究，不僅說明了基督教教義與傳統文化在不同時期的辯證關係，文章中後段對於教會聖靈更新運動

22 劉得興，「基督宗教與原住民文化：天主教在賽德克族眉溪部落的本地化」（臺北：輔仁大學宗教學系研究所碩士論文，2004）。

23 席蓓·嘉斐，《達悟族宗教變遷與民族發展》（臺北：南天出版社，2009）。本文中的達悟族，官方的正式稱呼是雅美族。

24 布興·大立，《泰雅爾族的信仰與文化：神學的觀點》（臺北：國家展望文教基金會，2007）。

25 林約道，〈在原住民處境中讀經與詮釋的反省〉，《玉山神學院學報》7(2000):37-69；林約道，〈本土神學在臺灣原住民神學進程中的意義〉，《玉山神學院學報》10(2003): 93-123；姑目·荅芭絲，〈賽德克與基督教碰撞的信仰景觀——以 Tkdaya 部落為例〉，《玉山神學院學報》12(2005): 125-175；張秋雄，〈從臺灣原住民「部落地圖」看希伯來聖經應許之地——臺灣原住民部落經驗聖經詮釋法之嘗試〉，《玉山神學院學報》12(2005): 17-58；童春發，〈開墾園地：根植原住民文化〉，《玉山神學院學報》6(1999): 60-112。

的敘述更說明了教義在長久的實踐過程中，不僅塑造了不同的派別，並進而造成不同的教義詮釋或與衝突的現象。²⁶事實上，臺灣原住民教會的靈恩運動在1972年就曾經興盛一時，甚至發生在五旬節教會之外。²⁷1982年，靈恩運動再次興起時的擴展速度更為迅速，靈恩運動不僅重視看異象、醫病、趕鬼、預言、說方言等恩賜，教會成員也集體參與禱告山的聚會與醫病活動，²⁸而這些現象在神學與宗教學的研究中已經累積許多的研究成果，例如司雄、陳南州、陳克理、陳福春、宋真光、黃志宏等人的研究。²⁹然而臺灣人類學原住民研究對這樣課題的研究腳步卻是較為緩慢，至近年來才逐漸開始成為學者的研究內容。

三、宗教、儀式與社會

(一) 儀式與社會變遷

近十年臺灣南島民族宗教文獻，除了宗教變遷的課題之外，另一個重要的課題是儀式分析。對於儀式研究的重視，研究者強調儀式是宗教最普遍且具體的實踐方式，再現被研究者的社會文化特性；也強調從歷史脈絡來分析儀式，探討被研究者如何面對與因應歷史變遷過

程中的各種改變與衝擊；以及關注儀式進行的社會文化脈絡，使得儀式與社會文化整體相互影響的辯證關係得以被突顯。自從1980年代以來，臺灣原住民即展開一波波的正名運動，祭儀與儀式在此中常常是文化建構、社會關係連結的重要面相與機制。這樣的現象自然也受到學者們注意，在近年來有許多文章從儀式象徵結構或儀式的文化建構等不同面相出發，去探討在國家權威的轉型以及集體權與多元文化主義概念的提昇等新契機下，³⁰儀式如何成為族群展演自身並與外界互動的主要管道。³¹

儀式作為一個具體可觀的宗教實踐過程，將其放置於特定的社會文化脈絡中時，可以幫助我們理解其背後所隱含的基本文化邏輯，例如羅素玫、王梅霞和陳文德等人的研究。羅素玫透過對都蘭阿美族小米週期儀式的時間、空間安排與性別分工的分析，不僅點出其背後所隱含的性別區辨觀念與階序關係，並且更進一步說明這些觀念背後的社會文化內涵。³²阿美族的年度週期儀式由十二月的狩獵祭開始，其中包含播種祭、收割祭、入倉祭、豐年祭等，直到小米週期結束。整個儀式過程「即是一連串依照時間與空間安排的食用小米以及將其轉化的過程。」³³換言之，透過儀式中的食物消化與轉化，阿美人的身體與食物生產的時間與空間產生關聯

26 譚昌國，同註17。

27 五旬節派運動1910年代傳入中國，由中國人創立的五旬節教派有「真耶穌教會」和「耶穌家庭」，真耶穌教會於1927年傳到臺灣，被稱為臺灣第一個五旬節教會。在臺灣靈恩運動中，最具體且有代表性的首推苗栗造橋鄉的中華祈禱院，就是著名的「禱告山」。除了五旬節教派之外，在70年代也有許多長老教會發起了靈恩運動，譚昌國的文章就是一個很好的例子，相關的現象也可以見於張小玉，「靈恩運動對今日石碇教會的影響」（臺北：臺灣神學院道學碩士論文，2004）。

28 司雄，〈從保羅在歌林多前書十二至十四章有關方言的教導評原住民教會的方言運動〉，《玉山神學院學報》7(2000): 1-76。

29 司雄，〈論聖靈的恩賜：探討原住民教會靈恩運動之問題〉，《福音與文化》3(1994): 43-55；陳南州，〈靈恩運動之研究——臺灣山地教會和普世教會的觀點〉（花蓮：玉山神學院，1987）；陳克理，〈泰雅爾族教會靈恩運動之研究〉（臺北：臺灣神學院道學碩士論文，1985）；陳福春，〈Amis的靈媒觀念與Amis70年代靈恩運動之比較分析〉（花蓮：玉山神學院道學碩士論文，1996）；宋真光，〈阿美教會靈恩運動的探討與反思〉（花蓮：玉山神學院道學碩士論文，2002）；黃志宏，〈從一位泰雅族女性先知者的信仰生命史，淺談在泰雅族田埔教會靈恩工作之影響及發展以羅千枝姐妹（Ciwaw Nawiy）為例〉（臺北：臺灣神學院道學碩士論文，2008）。

30 Ku, Kun-hui, "Rights to Recognition: Minority/Indigenous Politics in the Emerging Taiwanese Nationalism," *Social Analysis* 49.3(2005): 99-121.

31 相關研究可以參考王嵩山，〈宗教儀式的傳統意義與本土抗爭：阿里山鄒族戰祭 Mayasvi 的持續與復振〉，《中央研究院民族學研究所集刊》67(1989): 1-28；謝世忠與蘇裕玲合著，〈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(1998): 145-171。

32 羅素玫，〈性別區辨、階序與社會：都蘭阿美族的小米週期儀式〉，《臺灣人類學刊》3.1(2005): 143-183。

33 羅素玫，同註32，頁174。

性，並組織起了一個週期次序，加上男性與女性在儀式中的互補性，這些元素共同構成了一個持續不斷繁衍的社會整體。在這個研究中，作者透過阿美族的小米週期儀式分析，不僅說明了阿美族整體儀式與小米的生長息息相關，更突顯了儀式中所涉及的基本文化邏輯（性別、空間、時間）是阿美人構思社會結構的重要概念。王梅霞的文章透過對泰雅族和太魯閣族在治病儀式的情緒展演方式之分析，比較兩者在治病儀式所強調 *Iyutux/utux* 性質的不同面相，以此探討其背後所隱含的「心」與「力」的概念，並透過「心」與「力」的概念呈現泰雅族與太魯閣族的社會性質。³⁴ 泰雅族與太魯閣族巫師的治病儀式中所展現的 *Iyutux/utux* 的性質非常豐富，巫醫代表病人與 *Iyutux/utux* 建立的關係，但泰雅族與太魯閣族各有不同的強調，也因此有不同的情緒展演。泰雅族麻必浩部落在日治時期，因為未受到遷村政策的影響，部落的整合性高，對於 *gaga* 也有制度化的建構。麻必浩部落成員透過遵守 *gaga* 而與 *Iyutux* 維持和諧關係。泰雅族巫師在治病儀式中以自己的「心」來理解 *Iyutux* 的「心」，透過優美、委婉的祭語或唱詞，勸說和撫慰 *Iyutux* 以博取同情，與之維持和諧的關係。太魯閣則因未受到日本殖民政府強迫遷村的政治力影響，部落內部衝突對立高，非常強調個人能力的表現，巫師得透過自己的力量與靈力，以嚴厲責罵的語詞與 *utux* 征戰，呈現出人與 *utux* 爭鬥的矛盾關係。因此透過治病儀式的觀察，人觀中兩個重要的概念——「心」與「力」在泰雅族與太魯閣族社會中有不同的內涵。透過泰雅族與太魯閣族案例的比較，不僅呈現出兩個社會對於人與 *utux* 關係的不同理解，更由此建構出不同性質的社會。泰雅族部落透過「心」的交換或互動，呈現出當地人自我認同和社會關係的多元性與動態性。相對地，太魯閣族社會透過對於「靈力」的強調與競爭，呈現出太魯閣部落的複雜化與個人化。陳文德藉由南王卑南人巫師的

成巫過程與除喪儀式之分析，除了探討巫師作為儀式執行者的特徵與性質之外，也進一步指出其在社會文化脈絡中所隱含的「力」的觀念。³⁵ 卑南族各聚落的巫師大多為女性，唯獨南王部落從清末到戰後曾經出現過數位男性巫師，南王部落也流傳著清末的男巫師為巫師之祖的說法，引發學者關注此男性巫師的現象是否是受到生態環境改變或殖民政權轉移所影響。南王巫師形成一個團體，在每年舉行慶巫會換新巫袋。巫師的工作並不限於治病、除喪、招魂、除穢等，也在部落性的祭儀活動中輔助男祭師做部落境界驅邪儀式。基本上男祭師是以執行部落性祭儀為主，特別是與男子會所及部落性祖靈屋相關的儀式。作者認為祭師「力」的根源來自祭祀部落創始祖的祖靈屋，而巫師的「力」主要來自曾任巫師的近兩、三代祖先，亦即該巫師承繼的祖神。南王巫師在執行儀式與唸禱經文時很少有神靈附身現象，只有在成巫儀式和年度慶巫會的某一特定段落會被「神」附身，進入彷彿恍惚的狀態。這個研究一方面從成巫過程與除喪儀式來討論巫師獨特的性質，另一方面將「巫」放在社會文化脈絡中來理解，指出「巫」如何作為一種「力」。除此之外，作者也於文中南王部落「二部組織」的討論中，指出巫在社會文化持續與轉化中所呈現的複雜現象，跟歷史過程中與外來力量連結有關。然而，對於儀式與社會變遷之間辯證關係的課題，黃宣衛與楊淑媛的文章可以提供我們更多的討論與思索方向。

黃宣衛一文從文化與歷史的觀點來分析阿美族的錢幣治病儀式，觀察治病儀式所反映的社會文化意義，特別是阿美族文化的延續性與創新性，以及其與政治、經濟環境變遷的辯證關係。³⁶ 阿美族 *misapayciay* 巫師流派出現在 1930 年代，巫師在治病儀式過程中，用嘴吸吮病人認為最為痛苦的地方，並吸出日本錢幣來，此流派（*misapayciay*）便是因治病儀式中使用錢幣而得名。而 1930 年代正好是日本殖民政府影響宜灣阿美族社會變

34 王梅霞，〈從治病儀式看泰雅族與太魯閣族的情緒展演〉，胡台麗、劉璧榛主編，《臺灣原住民巫師與儀式展演》（臺北：中央研究院民族學研究所，2010），頁 383-429。

35 陳文德，〈巫與力：南王卑南人的例子〉，胡台麗、劉璧榛合編，《臺灣原住民巫師與儀式展演》，頁 135-187。

36 黃宣衛，〈國家與異族觀：論 1930 年代宜灣阿美族巫師的錢幣治病儀式〉，胡台麗、劉璧榛合編，《臺灣原住民巫師與儀式展演》，頁 299-331。

遷的重要時期，日本人透過現代國家體制，在宜灣推動的種種政策，例如生產活動與生產方式的改變，這些不僅使當地社會的祭儀與禁忌有所減少，導致貨幣以及市場經濟的進入，而使得自給自足的村落生計經濟開始沒落。依此脈絡思考，作者認為 *misapayciay* 的興起不可只看做是單一派別的興起與沒落，而是與當時社會文化環境的變遷有密切的關聯。此外，阿美族的宗教生活在此時期有持續與變遷的不同面相。具體來說，雖然增加了一些新的神祇，³⁷ 但 *kawas*（神靈）的觀念並沒有太大的變化，儀式方面亦只有一些小幅度的增減。因此，作者點出宜灣阿美族社會在納入國家體制與資本主義體系的過程中，雖然主導的一方來自於外在的力量，而阿美族人似乎居於相當被動的位置，但透過不同 *kawas* 有不同靈力的概念，卻仍能使宜灣阿美族人居於某種程度的主動地位。錢幣出現在治病儀式中，其實隱含著對這些外來事物賦予了正面的意義，有利於阿美族以積極的態度來接受來自優勢民族的文化。進一步言之，阿美族人經由原有 *kawas* 觀念的繁衍與創新，將外來者帶入的新事物納入到自身社會文化體系當中，並加以挪用而追求更好的生活。楊淑媛的文章除了透過布農人的人觀、病因論與巫師治療儀式的分析，呈現布農人對疾病、健康與醫療的文化觀念之外，並進一步從歷史變遷的過程中，闡明外在政治與宗教力量對布農人原有治療儀式與實踐的影響與重新界定，以及布農人如何去理解與回應這些改變與衝擊。³⁸ 布農人對於疾病與健康狀況的理解，涉及了自身身體、*is-ang*³⁹ 與 *hanitu*（精靈、鬼魂）之間的關係，人的身體和 *is-ang* 等不同構成成分的穩定結合是健康的要件，身體若是遭受到外來的 *hanitu* 入侵，或是自身的 *is-ang* 和 *hanitu* 在游離時遭受攻擊，都會造成生命力與健康的衰退。作者從布農人對於人的構成、*hanitu* 與 *is-ang* 等概念與治療儀式分析中，希望突破二元對立

之象徵系統的框架，並以「建構的意象性」概念去說明巫師與治療儀式的內容與效力。作者接著指出巫師的社會地位與活動在整體社會變遷中，遭受到外在政治與宗教力量的衝擊，特別是受到基督宗教的影響。然而，「若將布農人醫療與巫術的傳統視為是和更大的社會條件相遇及互動的場域時，則可以看到布農人原有對於夢、疾病與醫療的文化觀念，提供他們在理解和經驗基督宗教時的一種重要方式。」⁴⁰ 因此我們可以看到巫師加入教會，並將基督宗教元素融入到治病儀式之中。

除了上述社會文化脈絡或歷時性角度分析儀式之外，也有學者從儀式的象徵機制探討儀式與社會之間的關係，例如鄭依憶的賽夏族矮靈祭研究。⁴¹ 位於臺灣中北部苗栗縣南庄鄉、獅潭鄉與新竹縣五峰鄉的賽夏族，在歷史發展過程中不斷與其他週邊民族接觸，如早期的「矮人」、泰雅人、客家人、日本人、閩南人等等，不斷學習「他者」的文化。如今賽夏人不再以賽夏語作為日常溝通語言，北群的賽夏人講泰雅語，而南群的賽夏人則講客家話，大部分的族人均已散居臺灣各處。甚至在賽夏族的主要分布地，漢人及泰雅人所占的比例，也已超過賽夏人本身。雖然如此，在舉行年度的矮靈祭時，分散各地的賽夏人都會盡量趕回來參加。矮靈祭儀式在臺灣社會的發展上成為賽夏族在大社會中的標記，大部分的儀式過程僅有賽夏人能參與，使得儀式具有明顯的族群區辨功能，也有凝聚內部人群的整合功能，使所有的賽夏人達到對自身文化與族群的認同。另一方面，矮靈祭儀式的最後則開放邀請外來者參與舞蹈及共享食物，在過程中與異族群、外在大社會結合。透過這個研究，作者指出儀式的內在機制具有塑造社會的積極作用，除了可以整合參與者的族群意識之外，更甚至能調整其與外在大社會的關係，藉此面對與超越現實中各種緊張或衝突的問題。

37 例如天照大神。

38 楊淑媛，〈人觀、治病儀式與社會變遷：以布農人為例的研究〉，《臺灣人類學刊》4.2(2006): 75-111。

39 *Is-ang* 可以指「維持身體的呼吸」、「心」、「情緒」與「意志」等，有關 *Is-ang* 的討論，可以參考楊淑媛（2006: 79-80）。

40 楊淑媛，同註 38，頁 105。

41 鄭依憶，〈儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究〉（臺北：允晨文化公司，2004）。

(二) 當代情境下的「族群」儀式

從前面有關儀式分析的介紹，我們可以看出學者們探討的面相甚廣，例如時間、空間、性別、族群關係、社會結構等都是重要的研究議題。正如黃應貴所說的，臺灣社會解除戒嚴之後，人類學發展明顯走向了探討文化實踐與從事社會實踐的階段，這個時期有許多臺灣原住民研究的新興課題應運而生，例如「族群」、「認同」與「文化分類與建構」等都是其中較顯著的課題。⁴² 光復後國民政府對於原住民分類方式是延續日治時期的框架，但自 80 年代以來，臺灣原住民族群文化運動對於正名的要求與傳統文化的重建。這種正名與重建的運動，紛紛挑戰了臺灣主流社會過去至今對於原住民的認識。⁴³

然而，正名運動的成功與否，除了涉及族群運動者的如何作為外，更重要的是其涉及了具有權力的官方以何種準則或條件來認定族群。在這樣的情況下，我們除了看到族群運動者強調集體記憶與主觀認同的論述時，他們往往使用一些社會文化特質作為識別族群的表徵，傳統祭儀也常常成為當代原住民社會型塑與族群認同的依據之一，這樣的現象也受到學者的關注，例如黃宣衛與蘇羿如、劉璧榛、滿田彌生、王梅霞等人的研究。自 2001 邵族正名成族以來，陸續有噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族與賽德克族等族正名，本節所回顧文章即包含其四。黃宣衛與蘇羿如的文章關注撒奇萊雅族正名運動中的文化建構，特別是傳統服飾與火神祭，限於文章性質本文僅關注火神祭部分。⁴⁴ 火神祭是撒奇萊雅族族人為了追緬祭祖所舉行的儀式，火神祭的出現除了反映

對祖先的追思之情外，也和正名運動的策略有相當程度的關聯，一方面是要證明撒奇萊雅族有其特殊的族群文化，以便成為官方認定的獨立族群；另一方面則有重新解讀歷史，藉由紀念性活動來凝聚族群意識的意義。從對於火神祭的分析中，指出儀式不僅企圖營造出「重返歷史現場」，也企圖運用「火」的象徵作為族群「重生」的文化意涵，更進一步突顯了文化建構如何創造出共享的意義、強化參與者的凝聚力，並作為族群動員工具。劉璧榛的研究探討噶瑪蘭族如何透過 *Qataban*⁴⁵ 豐年祭活動，作為其族群復名運動與族群認同凝聚的策略。⁴⁶ 噶瑪蘭族社會受到日本殖民力量的衝擊與影響而遭受瓦解，⁴⁷ 直到 1980 年代末期，新社噶瑪蘭人在 *Qataban* 豐年祭文化演出的契機下，重新創造與想像噶瑪蘭族群的原生情感，並結合大眾傳播與學術文化，建構出族群共同體。在節慶演展中，一方面透過地景、時間、物品等符碼，噶瑪蘭人不斷嘗試與漢人邊界做出區隔，來呼應、對抗以及想像「我群」，進而整合內部次群體間的差異與衝突，並創造新的社會關係連結。滿田彌生從邵族的先生媽（女性巫師）與公媽籃儀式談當代邵族人的生存策略。⁴⁸ 邵族在社會變遷的過程下，血緣與語言和週邊族群幾乎一致，唯有傳統公媽籃祖靈信仰以及儀式者先生媽還存在，而這幾乎成為展現「邵族文化尚存」的外顯證據，尤其是先生媽所展演的傳統祭儀與祭詞等文化文本。換句話說，先生媽與他們所舉行的儀式成為邵族生存論述之依據。然而，在行父系制度的邵族社會，過去先生媽其實在性別與秩序上都站在邊緣位

42 黃應貴，同註 1。

43 陳偉智，「殖民主義、『蕃情』知識與人類學——日治初期臺灣原住民研究的展開（1895-1900）」（臺北：臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1998）。

44 黃宣衛、蘇羿如，〈文化建構視角下的 Sakizaya 正名運動〉，《考古人類學刊》68(2008): 79-108。

45 *Qataban* 原為獵首後所舉行的祭靈儀式，但在日本殖民政府禁止獵首後，*Qataban* 的意義與角色也逐漸改變。今日的 *Qataban* 在文化復振運動的浪潮下以「豐年祭」的樣貌出現，成為具有「族群」意涵的展演歌舞活動。

46 劉璧榛，〈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(2010): 37-83。

47 「Kavalan」一詞原指「居住在平原的人」，主要是指定居在宜蘭平原的人。後逐漸成為跨越花東、宜蘭等縣市的族群團體之名稱。相關資料可以參考林修徵，〈噶瑪蘭族的人口與分佈〉（臺北：行政院原住民委員會，2003）；陳逸君，〈現代臺灣族群意識之建構：以噶瑪蘭族為例〉（臺北：行政院原住民委員會，2002）。

48 滿田彌生，〈先生媽、文本與儀式展演：當代邵族的生存策略〉，胡台麗、劉璧榛合編，〈臺灣原住民巫師與儀式展演〉，頁 467-503。

置，但在當代國家的情境下，卻提昇了其地位與重要性，而使得社會結構開始有所轉變。⁴⁹ 王梅霞關懷太魯閣正名運動中所涉及之各種爭議、論述、建構與文化再創造等現象。⁵⁰ 1996年太魯閣長老教會舉辦了太魯閣正名會議，隨後太魯閣文化發展協會也跟著在1997年舉辦了正名會議，這些組織主要是希望爭取成為臺灣原住民第十二族，運動者強調太魯閣族與泰雅族在語言詞彙、聖地、習俗、獵場、服裝、儀式、紋面、婚禮禁忌和飲食習慣上都有不同差異存在，甚至強調在主觀認同的集體記憶與日常生活經驗上也有巨大的差異。然而運動領導人所強調的界定標準，一方面反應了當代社會對於族群分類的「客觀」標準，另一方面也引起了當地內部的許多爭議。而伴隨著正名運動的運作，當地人群也積極地對於「太魯閣族文化」進行重新的建構，特別是 *Mgay Bari*（感恩儀式）。感恩儀式主要是由教會推動，而儀式的活動內容則完全不同於過去的祖靈祭，內容都是重新安排的，尤其強調突顯太魯閣族的文化特徵，並希望吸引遊客的注意。不過，作者認為感恩祭是正名運動以後在教會推動下舉辦的儀式活動，節目內容都是全新的，並且不斷型塑太魯閣族的特徵，牧師們也將「傳統觀念」與基督教結合，而且不同教會的解說也有差異。透過以上文章的回顧，我們可以說當代「族群」的儀式，似乎未必具有濃厚的信仰性、神聖性，反而是在當地人群的文化建構下，逐漸成為族群展現文化表徵或是凝聚認同的依據，甚至成為族群生存的策略。

四、總結與展望

臺灣南島民族的宗教研究一直是臺灣人類學（民族學）的重要課題，相關的研究在日治時期就已經相當活躍，留下了許多珍貴的紀錄，例如伊能嘉矩與粟野傳之丞合著之《臺灣蕃人事情》（1900）、臺灣總督府臨時舊慣調查會所出版的數本《番族慣習調查報告書》（1915-1920）或古野清人的著作《高砂族の祭儀生活》（1945）。而光復後，學界對於臺灣南島民族的宗教研究

一直著重於對民族傳統信仰體系的重建，70年代後才開始有學者關注宗教變遷的課題，其原因一方面是臺灣學界風潮的轉向，另一方面則是先前相關研究的累積，促使宗教變遷課題後來成為臺灣南島民族宗教研究的主要課題。直至今日，仍有許多文章論文以此為研究與撰寫的主題。臺灣南島民族宗教研究的另外一個重要課題是儀式分析研究，一方面儀式是宗教信仰最普遍且具體的實踐方式，在實踐過程上連結了被研究者的社會文化脈絡，突顯被研究者其社會文化特性；另一方面儀式的內在機制具有塑造社會的積極作用，除了可以整合參與者的族群意識之外，甚至能調整其與外在大社會的關係。當我們從當代臺灣原住民正名運動中來看儀式的重要性時，我們發現不同族群面臨不同的情況，而有不同的傳統文化建構方式，因此儀式可以是族群展現文化表徵的方式、凝聚認同的依據或是族群生存的策略。

從前述對於宗教變遷方面研究的回顧，可以看出近年的研究仍相當重視集體改宗的現象，或者習慣於從社會文化的角度去分析轉宗。這樣的探討方式，很可能預設了臺灣原住民具有集體性傾向。事實上，對於基督教在臺灣原住民社會中對不同背景的成員所造成的影響，或是改宗換教後個人宗教行為實踐的如何改變，以及宗教實踐與宗教教義之間的關係等，當前研究者的討論較少，甚至也沒有探討原住民改宗換教過程中個人內在的主觀經驗。此外，隨著臺灣社會的變遷，許多原住民紛紛往都市移居，個人層面的宗教行為與現象應該受到更多的注意，特別是都市原住民的宗教生活。再來，有關宗教變遷的研究，學者多半著墨於「從原住民傳統宗教到基督宗教」的課題，而漢人民間信仰、日本宗教、甚至是客家人信仰，則比較少有學者觸及。儘管如此，其實從上述研究我們可看出當前有關臺灣原住民的宗教研究已經十分的多元，當然我們也可從此看出臺灣原住民宗教現象所展現的面貌之多元與複雜，實令人目不暇給，而這有賴更多的學者與研究者加入研究的行列，在累積臺灣原住民宗教研究與民族誌之餘，提出更多新的框架與視野來解答各種問題。

49 滿田彌生，同註48，頁498。

50 Wang Mei-hsia (王梅霞)，"The Reinvention of Ethnicity and Culture: A Comparative Study on the Atayal and the Truku in Taiwan" 《考古人類學刊》68(2008): 1-44。