

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*

劉璧榛

中央研究院民族學研究所

本文從當地人的觀點出發，探討「傳統祭儀」如何曾是一種反思、組織與管理日常生活的模式。人們透過儀式與自然界和超自然界建立想像的聯結，形構具有主權且資源共享的部落社會。隨著外來的衝擊，「傳統祭儀」逐漸轉變成為當代政治目的而被創新、想像的建構，過程中涉及人群分類與新的社會關係之整合。文中以2002年復名成功的噶瑪蘭族為例，分析在1987年臺灣解嚴前後，國家面臨政治轉型與認同重構的情境中，花蓮新社部落的族人，如何透過多元新創的 *qataban* 豐年節活動，作為其族群復名運動的反思屈轉策略，以避免與國家族群融合政治正面衝突。他們藉由 *qataban* 的當代展演中，所具有的戲劇效果及象徵符號，來呼應、對抗及想像「我群」，進而對內斡旋次群體間的差異與衝突，創造新的社會關係聯結；同時對外透過政府、傳播及學界的參與互看，建立與傳統斷裂的、國家化的族群想像，向政府宣稱及協商其族群之「存在」。

關鍵詞：族群認同，國家化，獵首祭，豐年節，噶瑪蘭族

* 本文改寫自2008年「文化創造與社會實踐」研討會論文，感謝評論人張隆志提供意見，以及本刊三位匿名審查人的修改建議。另外要特別感謝賴維倫、謝博剛、謝依萍及孫瑋苓協助收集整理相關研究資料；郭昱沂、尤美琪的潤稿。

前 言

族群問題是二次大戰前後，新興國家內部權力重組與建構新國家認同所面臨的難題，獨立後的政府不能再像殖民政權一樣脫離原生性認同的網絡 (primordial attachments, Geertz 1973:258)，而必須與治理的社會打成一片，使其政權合法性得以廣布綿長。但是，隨著國家占有、分配與動員資源的權力不斷增長與擴張，也激發仰賴親屬、¹ 種族、語言、地域、宗教及傳統文化維繫之既有群體的認同意識，在此資源競爭關係中挺身而出維護其共有資源，如分散於伊朗、敘利亞、土耳其及蘇聯境內的庫德族運動 (Kurdistan movement)；印度的達羅毗荼族運動 (Dravidian movement)，希望從南部跨過保克海峽 (Palk Strait) 聯結斯里蘭卡。反觀臺灣，直到1980年代初期，國民黨政治自由化改革起步，² 族群問題才開始政治化，主要的衝突是「本省人」與戰後移民「外省人」之間的參政權力分配競爭 (王甫昌 2008)，比「本省人」更早就居住臺灣的「原住民」，在此時還不是社會關注的焦點。

1987年政府宣布解嚴，臺灣政治仍處於非民主狀態，在整體社會氣氛仍緊繃的情況下，為什麼有人開始在大社會中宣稱「*nizi da Kavalan*」(阮是噶瑪蘭人)？其在宜蘭舊社的後裔都已漢化，花東地區的族人也因阿美族化喪失客觀的原生標記 (givens)，而被認為是消逝的人群時，為什麼居住在 PatoRogan³ (花蓮新社) 的人卻不斷的凝聚與動員各地鄉親，創造出一股波濤洶湧的認同力量，產生族群集結新的生命力，並對外製造「異己感」與漢人及阿美族人劃清族群邊界，主觀尋求當時還是被污名化的「噶瑪蘭族」(等於番/原住民) 認同？如同 Cohen (1978) 的提問：何時、如何以及為何，此不同的族群認同標記突然湧現？本文旨在探究具流動與多元認同的「噶瑪蘭族」，如何在1980年代末政治自由化刺激下興起界定我群的風潮，以及她們又如何想像、創造對

1 含血親、姻親或是虛擬及想像的親屬關係。

2 學者將1986年後國民黨的改革稱為政治自由化，1990年到1996年總統直選才是民主化時期 (王振寰 1989；林佳龍 1999；Jacobs 2008)。

3 為了跨學科與區域比較，本文採國際音標 (IPA) 記音。PatoRogan 中的「R」發小舌音。

內根基性的情感聯繫，⁴ 而逐漸建構成為民主化國家中的新興社會主體，意即探究其現代族群性 (ethnicity) 的形成過程。

噶瑪蘭人於2002年底與政府協商成功，⁵ 爭取到行政院認定為原住民的第十一族，正式再浮出臺灣的族群政治板塊，成為「新興」的一種社會人群分類，而將其個體集體性的重新嵌入與他群的關係網絡中。此復名運動的過程中，其主體從一種政治操控下所強加的虛構分類論述 (Foucault 2001)，逐漸反轉成為具有能動性的行動者，尋求與統治者較趨平等的相互主體建構 (Habermas 1991)。這個漸次揮去被統治與禁錮陰霾的實踐主體，不僅標示出「族群」變成1990年代中期起，國家資源分配的一種基礎社會分類，⁶ 更實質改變噶瑪蘭族在現代國家中的地位，保障其資源分配，⁷ 以捍衛其文化特殊性與邊緣性，成為近年來發展多元文化政治的指標。

本文試圖解構這段原住民正名運動的歷史過程，不僅是要去認識一個他者 / 他族，表面上看起來是封閉的疏遠經驗，而是面對我們所共處臺灣社會場域——瀕臨國家認同危機處境——的一種凝視。噶瑪蘭族復名運動絕不是一個孤立的事件，她牽連著島內其他群體的認同神經，特別是臺灣國族的建構，因此本文提供理解認同急速變遷的臺灣大社會的另一種角度。再者，解嚴前臺灣

4 此方向是族群原生論 (primordialism, Geertz 1973; Keyes 1981) 所未解釋的面向。

5 若依其企圖恢復族名的標準來認定，其運動目標已達成；但就其復名推動小組建議，原未具平地原住民身分之族人，可依日據戶籍謄本上的「熟蕃」註記，為其噶瑪蘭族原住民身分的標準，則其目的並未實現，所以2002年認定的「噶瑪蘭族」是國家化協商的結果。

6 「噶瑪蘭族復名運動」也是「原住民正名運動」的一環。在原住民運動持續長達十多年之後，憲法正式回應正名運動的訴求，於1994年第三次修憲中，首先將「山胞」的稱謂改為「原住民」，以示尊重其具有差異文化的族群群體。又於1997年在中華民國憲法增修條文的第十條第九、十項中，明文規定「……積極維護發展原住民族語言及文化」與「國家應依民族意願……對其教育文化……予以保障扶助並促其發展」。原住民族作為一特殊族群提高到國家憲法的層次，落實在政府內部組織調整上。1996年成立行政院「原住民委員會」（2002年改名為「原住民族委員會」），以今年為例有將近73億的預算，占行政院總預算約0.4%。2001年成立行政院客家委員會，今年有近28億的預算，占行政院總預算0.16%。這些數據顯示除了原有蒙藏委員會以外，新增兩族群已為國家編列預算的固定架構。

7 新社部落大部分自我認同為噶瑪蘭人者，都因日據時代居住在平地行政區內，而具有平地原住民身分，因此表面上噶瑪蘭族爭取作為獨立一「族」的存在，並不影響其現實生活如：工作、土地或居住等權益。復名之後實質改變的是，在原住民族之內與其他13族，於政策實行中各自成一共同分享資源的單位，於是在族人的想像中，能有較多的資源解決民族傳承危機，可避免被邊緣化。相對地由於可能會擠壓其他原住民的資源，因此運動期間不少人持懷疑的眼光。

內部族群關係的衝突已然浮現與激化，加上近年來面臨全球化之下的經濟分工，有不少來自東南亞的新移民遷入，使族群間的關係更形複雜。因此族群認同問題的研究，是臺灣當代民主社會所面臨的重要課題，這不僅涉及國家成員的主體身分之界定與資源分配的問題，還包括社會價值與制度的轉化。

現代社會的構成不再是彼此相互區隔，甚至連偏遠部落都是橫跨多種社會、族群、國家及區域；同時全球各角落已開始與其他地區發生緊密的相互聯繫，這些都掀起社會遽變的浪潮。但現有分析社會的理論架構，使我們對主體性的觀察、思考與書寫顯得不穩定，如反思原有的部落 (tribe)、社會、社群 (community)、族群 (ethnic group) 及文化等分析概念 (Anderson 1991; Marcus 1992, 1995; 陳文德 2002; Godelier 2009)，因此如何在變遷中重新思考以及書寫人的能動性 (agency)，已然成為人類學重要的課題與挑戰 (Marcus and Fischer 1986; Ortner 2006; Biehl, et al. 2007)。1980年代至今，臺灣社會也產生劇烈變遷，街頭社會運動風潮、政治民主化、在全球化影響下經濟產業結構的大幅調整 (章英華、傅仰止 2006)，以及資訊網路與全球運輸的發達，不但強化了個體文化能力，也消滅了其對技術專家及國家的信任，使知識和權力日益去中心化，也連帶使原住民作為行動者的「反思主體性」(reflexive subjectivity, Lash and Urry 1994) 逐漸受到重視。因此，本文擬從邊緣群體在面對此多方壓力下，如何發展夾縫間的族群認同角度出發，再思考變遷中「社會結構 / 傳統」與「個人 / 群體能動性 (agency)」之間的關聯性。

接下來我們將聚焦分析噶瑪蘭人尋求自我作主的過程，探究他們如何在復名運動的過程中，逐步成為具有反思性的社會行動者 (Giddens 1990)：有意識地去認知1980年代的政治保守氣候，進行以下兩個非暴力衝突的手段，企圖藉此具有文化柔性的「反思屈轉」策略行動 (reflexivity deflected, Errington 1987; Barsamian and Said 2003)，避免與國家族群融合政治正面衝突。

其一，「復振」*qataban* 獵首祭這個「傳統儀式」，將之去部落化、去宗教化、去儀式化、去禁忌化及去男性化後，創新為跨宗教、跨部落、跨族群、跨地域的「豐年祭」展演歌舞活動。藉由展演中所具有的戲劇效果及象徵符號來呼應、對抗及想像，進而協商內部群體差異衝突，形塑出複雜流動的新主體，同時對外向政府宣稱及協商其族群之「存在」。

其二，使傳統的 *qataban* 與支撐其體系運作的「男性年齡階級組織」(sabasabasayan) 產生斷裂，藉由「花蓮縣噶瑪蘭族協進會」、「噶瑪蘭族文化基金會」籌備會及「噶瑪蘭族旅北同鄉聯誼會」之新組織形式，透過多元創新的 *qataban* 進行「返鄉」、「尋根」、「鄉親聯誼會」等活動，但實質是一種試探及尋找自我認同與自我肯定，暗地積累認同的隱性人口，拉近菁英與疏離大眾的危機意識落差，同時避免引起社會敏感衝突。然而，這些反思行動並非出於其傳統文化邏輯會做出的表達，如謝世忠 (2006: 326) 研究邵族認同時提出「祖靈型認同」的觀察，此傳統認同形式並不足以激發「正名運動」的出現。噶瑪蘭人是透過如同 Goffman (1959) 的展演 (performance) 分析概念，在特定情境下，特意力求而創造出新的群體形象，企求在獲得印象 (符號) 的人身上產生特定反應，進而對內與對外同時建立一種新的社會連帶關係，此過程中隱含噶瑪蘭人從部落社會 (tribe / society) 轉變到成為國家化的族群 (ethnic group / community, Godelier 2010)。社會學與人類學的展演與反思理論，在意識與行動的轉變研究極具啟發性，因此，本文接下來先分析噶瑪蘭傳統 *qataban* 獵頭社會中，透過儀式展演所達到的反思性認同，與其建立起的部落社會運作的邏輯，接著指出解嚴前後政治變遷中其當代族群的產生、有別於傳統的另一種反思性，從這兩種不同的反思性中，循著歷史的脈絡，我們將更貼近「新興族群」認同覺醒的轉變過程與新面貌，及這之中呈現出族群的概念。

敵人的頭顱：認同的地緣政治

反思 (reflection) 是哲學家 Locke (1690) 對所有人類活動特徵的界定，因人有別於其他動物，會對自身的活動產生觀察、注意和知覺，這也正是其知識的來源。Giddens (1990) 進一步發展成社會學分析的概念，談到一個連續不斷地、從不鬆懈地對自身行為與所處情境的監測過程，即是反思性 (reflexivity)。他進而區分兩種不同特徵的反思性，以標示現代性與前現代傳統的不連續 (discontinuity)。從噶瑪蘭人 *qataban* 傳統祭頭儀式的終止，到轉變成一種舞臺展演及其部落內外多元想像的創新形式中，也可看出噶瑪蘭前後兩種不同社會的運作邏輯及其反思性的差異。另外，不同於 Giddens 聚

焦於現代社會，Turner (1982, 1990) 致力於非工業社會中自我反思性 (self-reflexivity) 的思考。他認為社會生活中有些是反思的重要時刻，如行動者變成是有意識地，能夠透過支配象徵符號反思其社會生活於儀式或其他文化展演中，「反思亦即對我們自己展示自己……激起我們看我們自己的意識」(Myerhoff 1982)。百年前噶瑪蘭人的 *qataban* 獵頭儀式，正是作為特定群體對生死宇宙、內部人群組織及外部區域間的地緣政治與周遭自然生態等的自我反思時機，在這個關鍵契機中，將個人嵌入社會群體，進而透過具有象徵性的實踐行動，(重) 建構群體認同與再生產部落社會整體。

在分析噶瑪蘭人如何透過敵人的頭顱作為象徵，建構我群的部落社會認同之前，我們必須先將男人的 *qataban* 獵人頭祭，與新社部落百年來特定的社會文化、區域政治、經濟背景聯結在一起，以求適當的理解脈絡。這個企圖是「沒有任何一個社會可以完全解釋自己，因為所有的社會都有一個與現在關聯的過去，這個過去阻礙我們對於現今社會在單一歷史情境下的理解……」(Godelier 1996[1982]:345-346)。於是在此我們將展開一個認同 / 解構 / 重構的旅程，透過筆者於 1993-1998 及 2005-2008 年間與 1910-1930 年出生的耆老進行口述訪談(家族遷移、獵頭故事……)，⁸ 訪談者主要以 PatoRogan (花蓮新社部落) 為主，鄰近的立德、東興及太巴壠等部落為輔；另再加上筆者於 1993 年起，參與多次不同時空 *qataban* 的籌備討論、排練與演出。當事人的追憶幫助筆者瞭解現在，當下的參與則使筆者貼近過去。目前在部落裏，很多人可以做象徵聯結的解釋，然而這些回憶敘說的不只是過去發生的事，卻也是形塑部落「現在」的關鍵力量與衝突來源。接下來，我們將分析近百年前新社的噶瑪蘭人，如何透過 *sataban* (獵頭) 與其連帶的 *qataban* 來建構認同。

PatoRogan (新社部落) 原語意為「上岸」，指划船可靠岸之地。現居此地約有 400 位的噶瑪蘭人，其祖父母輩或父母輩多是從宜蘭或花蓮加禮宛乘船移入。如果一代以 20 年推算，PatoRogan 噶瑪蘭人的聚集應該在 1880 年代

8 筆者在新社進行多次訪談，此次綜合整理分析的有：潘那文、潘阿末 / 潘金英 (母女關係)、陳仁愛、偕萬來 / 嚴玉英 (夫妻關係)、潘武郎、潘龍平及朱阿交的家族遷移史訪談。這些報導人都在新社出生，屬於 1925-1937 年間出生的世代，為遷移的第二代或第三代。

左右開始。⁹ 不過在噶瑪蘭人或被稱為加禮宛人進入之前，此地曾為 Pacidal 及 Ciwidian 兩阿美氏族居住（許木柱等 2001：184）。另根據噶瑪蘭耆老敘述，此地原為族人所稱的「Kizaya」人¹⁰ 所居住，在 1874 年加禮宛事件之後，因噶瑪蘭人被 Busus（漢人）再度驅趕，才逐漸又聚集於新社。¹¹ 在遷入時新社人獵 Kizaya 的頭，並將之往南驅趕，並且彼此不通婚。除了 Kizaya 與漢人這兩個被區辨的群體外，另一個對新社人最大的威脅群體，是會從西方海岸山脈突擊部落的 Truku（太魯閣人）。噶瑪蘭人將之稱為 Maitomale，語意為奇怪、拐怪，直指太魯閣人為偷偷摸摸獵噶瑪蘭人頭的「壞人」。

PatoRogan 的男人為了保衛部落的安全及宣示領域及主權，¹² 也會主動出擊上山去 *sataban* 獵頭。當他們砍下敵人的頭顱回部落後，將頭用竹子先插在獲首者家屋外的庭院裏，等「清潔」完後再把人頭吊於公眾處：Paturisan（請見圖 1 中編號 3，今新社國小操場後面的竹林）地的竹枝上。

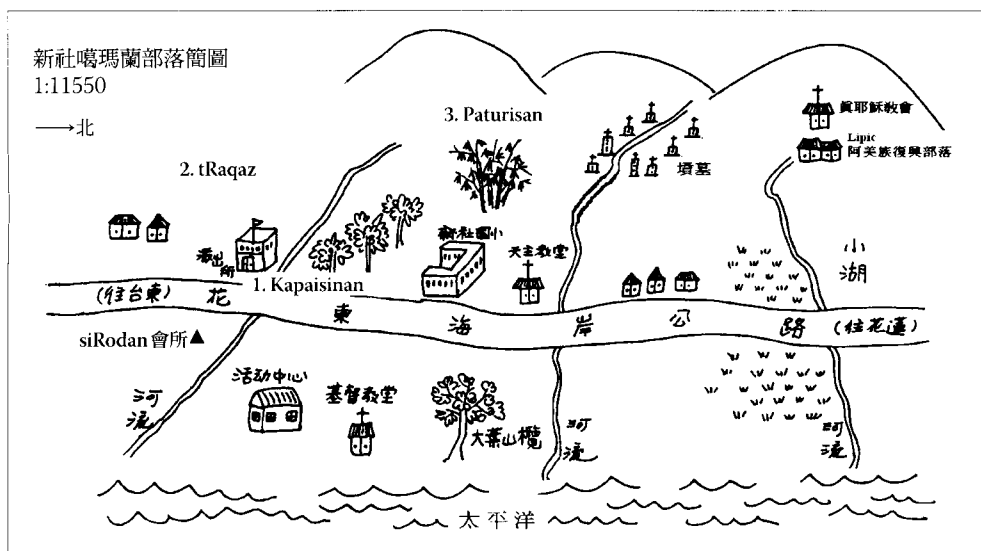


圖 1 新社部落 *qataban* 位置圖（資料來源：作者繪製）

9 清水純（1992[1986]）在日據時期的除戶簿中發現，最早從花蓮加禮宛庄移進新社的人是在光緒四年（1878 年）。而詹素娟依據 1879 年出版的《臺灣輿圖》推論，新社建立的歷史應該更早於 1878 年（詹素娟 1998：234-236）。

10 此詞是噶瑪蘭人對阿美族人與撒奇萊雅人的泛稱。

11 加禮宛事件失利後也有幾戶的 Sakizaya 人隨噶瑪蘭遷入此地，不過彼此未混居，定居於聚落較南端的「新莊」一處。

12 其他獵頭原因的分析詳見劉璧榛（2004）。

圖1左上方編號1至3: Kapaisinan、tRaqaz及Paturisan在部落的口述史中, 都曾是掛人頭舉行 *qataban* 的地點。這三個位於山腳下的點, 同時也是一個地理界標 (landmark), 特別是聚集在部落的起源地帶, 形成一個防堵的進出口, 附近還有特別栽種的植物, 如麵包樹、竹林, 還有以溪流作為地理界線的特殊地景, 勾勒出聚落的地理實體邊界。這些具體的地理標記還有一種社會區隔的作用, 形成特殊的屬於異族頭靈的空間圍場。圍場中異族頭靈被控制在固定的位置, 不能自由移動而且被隔離。這種隔離是一種對聚落地理區的分析, 也是一種對居民的監視, 非 *qataban* 期間禁止經過。如果人們不遵守禁忌隨意經過, 會引起身體的危機: 生病 (*tagau*), 換句話說是一個危機差異地點 (crisis heterotopias, Foucault 1984)。

接著, 必須等到農曆月末看不到月亮的日子, 再盛大舉行部落性的 *qataban* 祭頭儀式, 以強調在儀式結束後將看見新的月亮, 象徵重要的過渡意義。*qataban* 當天, 獲首者立棍於場地中央, 將敵人的頭顱撐於其上, 其他勇士必須穿 *sangsuy* (蓑衣 / 雨衣), ¹³ 手持 *tunun* (柺杖) 彼此間隔開來手牽手, 以頭為中心圍成一個圓圈。儀式起始由馘首勇士及老人 *spaw* 用酒唸禱詞, 呼喚頭靈、祖靈、部落已故頭目、已亡馘首勇士等之 *tazusa* (靈魂) 降臨共食。過程中將每一次的獵頭事件, 與過去部落的其他重大事件聯結起來, 創造一種時空延續的集體記憶。儀式最後透過此神靈的召喚, 被期待還有祈雨的象徵功能, 以洗刷男性因獵首引起暫時性身體的不潔。已過世的 Utai (潘龍平) 曾憶起專門描寫這種情景的話:

kulisen qataban to uRu ta tebu? tebu? ban
圍圓圈一直轉 歌舞 的 頭 在 中間

意即男人圍著插在中間的敵人頭顱轉圓圈祭祀歌舞。*qataban* 中藉由 *paspaw* 祭祀人頭這個行動實踐, 將部落族人、祖靈及異族頭靈建立起聯結關係, 然而就在這個人與超自然建立關係的同時, 人與人之間的情感也凝聚起

13 噶瑪蘭人借用外來語河洛話的發音。

來，部落與部落地緣衝突關係更加強化而形成區隔的主體。*qataban* 中的敵人頭顱象徵我群／他群的區隔，勇士衣著（蓑衣／雨衣）象徵祈雨，柺杖象徵獵首英雄與他人之間身體潔與不潔的區隔，招魂歌舞則有多重的象徵功能。¹⁴ 藉由這些集體分享的象徵再現（representation），與遵循同一禁忌內容，界定了此群體認同的內在本質與部落的社會邊界。

透過這個祭頭儀式的象徵力量、相關禁忌、論述及其獵頭傳說等，¹⁵ 人、異族靈與祖靈進入一個互相依賴的想像共同體中。這個共同體為什麼是想像的？因為即使是最小的部落成員，也不可能認識大多數人的親戚、祖先或異族頭靈，然而他們卻深感彼此相聯繫。同時，此共同體的規範壓力與秩序明顯的表現在遵守 *manmet prisin*（禁忌）上。一個人的如飲食、性行為與日常活動都必須遵守祖先的傳統規範，如果有所逾越，不僅是個人會受到懲誡：*tagau*（病痛）、發生意外等，同時也會「牽累」整個家族到部落的其他人。易言之，會連帶影響到整個「命運共同體」的安危。因此，這樣的集體意識與認同是透過禁忌在規範運作。反之，如果族人不去獵頭以舉行 *qataban*，他們認為祖靈或頭靈會因沒人祭祀而「餓肚子」，變成「遊魂」，碰到不小心經過 *Paturisan* 等地的族人便會「討食」，殃及個人及部落，此情況一樣會以 *tagau*（病痛）或死亡的方式展現出來。¹⁶

顯然地，這時期噶瑪蘭人的群體認同方式，是建立在共同分享的靈魂信仰上，過去、祖靈及敵首靈特別受到尊重，頭顱作為劃分人群的象徵符號極賦工具價值，因為他包含了世世代代的經驗，使之永生不朽，並且透過這些象徵，新社部落的族人刻意經營及維持與自然界、超自然界的關係，包括維持日常生活的三大要素：部落的生活空間、土地山林資源領域與耕作所必須的雨水。透過 *qataban* 儀式的象徵實踐，將三者都放在祖靈與異族靈的控制下，而

14 如有貶抑敵人、招頭靈、敵靈、招雨及潔淨獵首者身體等多重象徵功能。

15 在新社流傳多種不同關於獵頭起源的傳說版本，基本上所有的遷移傳說都開始於臺灣島外，接著乘船遷移到東（或東北）海岸。當這些噶瑪蘭祖先登陸之後，第一件事情是開墾土地以解決糧食飢荒。男性被講述為貪心、壞心腸，專占女性姊妹的便宜，使原先兄弟姊妹和諧的情感，產生因占土地的衝突而斷裂，埋下仇恨。女性一氣之下移居山上，成為太魯閣人的祖先，而留在平地的則成為噶瑪蘭人的祖先。之後太魯閣人與噶瑪蘭人的子孫，因為祖先的這個仇恨而必須互相獵頭。

16 關於異族頭靈治病的診斷與治療儀式，詳見劉璧榛（Liu 2009）的討論。

這個透過想像建立起來的共同體，其實也是資源分享的共同體。如同 Godelier (2010: 13) 對部落 (tribe) 的定義，¹⁷ 她擁有領土及個體或集體對此領土的資源開發權，還有透過獵頭的防衛行動。同時，超越了意識與意願，每個人就活在這種認同的宇宙秩序中，其私密的身體（生死病痛）與運氣也已經附著其中，所以從身體我們就可以看到個人的群體認同與集體意識。

除了這個宗教政治意涵的面向，接著我們從 *qataban* 唯一流傳下來的祭歌，¹⁸ 進一步分析噶瑪蘭人如何透過他者的頭顱作為一個我群的反思對象，與集體眼光注目的焦點，在儀式的展演力量中建構起群體認同與想像。

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。¹⁹

2. *zika-zika (tiuwan naya) litoliju*²⁰ Kalewan²¹

看看，這樣 音而已 躲藏 加禮宛

意指：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. *Kalewan sala nanato juwai-i*²² *a-o le nanai*

加禮宛人 音 一直看 東方 無意

17 形成部落 (tribe) 社會還有另一個很重要的親屬關係的建立，Liu 在 “Chasse aux têtes, chasse aux cerfs” (〈獵頭與獵鹿：生命的平衡與男性再生產力〉2010) 一文中有詳細探討

18 此歌謠為 Umus Nauing (潘朱老毛) 在花蓮新社演唱，1984 年明立國錄音。在歌詞的詳細翻譯中，潘朱老毛沒有說明的部分，筆者於 1994 年透過朱阿比與潘龍平訪問補上。

19 此起始句的曲調與詞是固定不變，其形式的意義上是召喚大家，告知要開始了！由於音調與語言是固定的呈現，較易凝聚、整合群眾、激發群體意識。

20 *litoliju* 是 toRbuwan (哆囉美遠人) 語，指躲躲藏藏的偷看別人的行動，偷窺之意。

21 Kalewan 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，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，而現新社部分居民也是從此地再遷入。

22 *juwai-i*：是 toRbuwan 語，指東方。

意指：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。²³

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
意指：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
意指：太魯閣人是偷偷摸摸的壞人。

9. *may-imi ka toliju Kalewan a-o le nanali*
沒有 偷窺、躲藏 加禮宛人
意指：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。

23 筆者懷疑為什麼歌詞的文本中，太魯閣人從山上下來，其實山是位在部落的西邊，為什麼新社人要唱望「東邊」？難道太魯閣人是乘船從海上來，還是新社人坐船出去獵頭？其實在1950年代以前新社的對外交通主要靠海運，經過訪問才知道原來的陸路也是沿著海邊行走，因此這個東邊，應該是表示在西邊山上拿到人頭，從東邊陸路回當時居住於較濱海的部落，而這個東方同時又是太陽升起的地方，為儀式中的重要方向，代表著「生命」的力量及生命力。

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

虛詞 無意 虛詞 無意

已過世多年的 Umus Nauing 曾解釋此祭歌，獵首勇士唱及在 Pato Rogan 每天看海，希望有太魯閣人來，能夠拿下他的頭顱，更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」，²⁴ 然後歌者便可將他們的頭皆取回一起「聚餐」，亦即 *paspaw* 祭拜其首級、並與之共同 *qataban* 歌舞同歡。透過這個象徵實踐的行動，認為其成效會表現在未來可再獲取首級上。這裏也可看出其泛靈信仰與群體情感認同結合的社會實踐方式。另外，透過祭歌，部落的人將特殊的獵頭行動與經驗嵌入過去、現在及未來的延續當中。

她還說到歌詞中除了 1、4、7、10 等句虛詞「*miomio sinawali, a-o le nanaya we*」為參與的男性合唱之外，其他句是由獵首勇士即興創詞。筆者認為創詞中多描述及突顯其獵首經過等英雄事蹟，或是極力貶抑及嘲諷頭顱所代表的他者，刻意將之形塑成「*qomalem*」（拐怪，多詭計）、「*toliju*」（躲藏、愛偷窺及偷襲）等，以標榜我群自我肯定。歌詞中另如同 Turner (1982) 及 Myerhoff (1982) 所言的反思性，呈現新社部落作為一群體，藉由敵人的頭顱反射我群以向自己展示自己，激起我群看我群之自我意識與連帶的情感歸屬，同時也將個人推進一個想像的宇宙共同體。

不過，此時群體的認同並非是今日所言「族群」的認同，人是對共同參與 *qataban* 儀式的其他親屬團體、同一 *luma*（部落）的人，以及同一獵首領地內的群體認同與效忠。如同潘英海（2001：213）所提出的討論，地域性蘊含強烈的「社」作為群體單位，才是此時期人群區隔劃分有意義的基本實體。²⁵ 此空間性與地方感強的部落認同，首先表現在男人拿自己的生命作賭注去獵首——拿取異群體的生命，這是一種用暴力來展現其主權及主體性。接著透過這個帶回

24 噶瑪蘭人認為招來一個人的靈魂，她的身體 / 生命也會跟著過來。

25 亦即詹素娟（1998）所採用的「村落」一詞，範圍可廣義地涵蓋到康培德（1999）研究荷據時期阿美族所使用的「地方」，但都並非是日常用的族群。

來的敵人頭顱，以此一象徵性的他者為中心，集體性地遵守禁忌、歌舞、儀式與共食，強化並生產出自我與社會認同。

再者祭歌中還有一個男性氣概 (masculinity) 與社會組織的面向。即興詞由馘首勇士有意識的、自我反思式的特意強調，描述己身代表陽剛的獵頭行徑，透過儀式展演將之英雄化，以得到公眾的推崇與榮譽功勳，重新調整了其在社會組織與權力分配上的位置結構，同時整個過程也再生產了男性的社會組織與權力結構系統。獵頭行動與 *qataban* 的動員，是透過 *sabasabasyon* 男性年齡階級性組織，特別是頭目及中年階級的實際領導。不過在訪談中長老們談到，新社部落的這個組織運作較鬆散，其回憶敘事中，20世紀初，新社部落形成的初期，由宜蘭或加禮宛來的男性，才又漸漸形成組織。不過，在來自宜蘭各地的年輕族人，已經學習漢人的生活方式，無嚴格的訓練與男性成年禮。起初創建於部落下方的男性聚會所 *siRodan*，比較是流動的族人暫居之所，而獵首行動則是由頭目及耆老領導。易言之，受漢人進入宜蘭及花蓮加禮宛的衝擊，雖然 *PatoRagan* 還有獵頭，但其傳統男性年齡組織方式已解體，其以男性為中心防衛性的群體，是隨著各地鄉親流入後再聚集起來，接著在進入太魯閣人及阿美族人的領域後，面對新的區域政治，藉由 *qataban* 週期性的舉行，重新再創造整合起來。

整體概括而言，*qataban* 是一種針對社會內部行動的監測，同時將之與部落生活的時空組織融為一體，藉由象徵它是駕馭時間與空間的手段，而過去、現在和將來本身，就是由反覆進行週期性的社會實踐所建構起來。*qataban* 也並非是完全靜態，每一遷移、每一新生代會創新，以生產新的地域性部落認同，面對特殊的在地政治與社會環境，不過在這種部落社會認同情境中，幾乎未曾有標誌將時間與空間分離開來。

中斷的 *qataban*：部落社會的瓦解

日據初期，臺灣東部屬於「民番雜居狀態」的特殊行政區，採「綏撫」政策 (臺灣總督府警察本署 1999 [1908-1915])。後因日人取代漢人入山從事煉樟腦事業，業者被取頭的情況增加，於是嚴厲批評當局放任「生蕃」肆無忌憚殺人，

嚴重影響日本帝國威信。臺灣總督府重新檢討獵首事件的處理方法，將之定義為對帝國的積極叛逆，於是改對蕃人行使討伐權，甚至可以採取滅族政策（臺灣總督府警察本署 1997[1895-1909]）。相反地新社的噶瑪蘭人被視為熟蕃，因其遷入的族人部分來自宜蘭熟蕃 36 社，早在 1895 年即被納為一管區，並設置堡社役場（鄉公所，藤崎濟之助 1931），故在日人的印象中，此「熟蕃」既強悍又可靠（藤井志津枝 1997）。

根據幾位新社長老的回憶，其傳統獵場海岸山脈有漢人及後來日人進入集樟腦油，他們曾取過其首級。不過到了 1910 年左右槍枝遭日警沒收，部落也不敢揚聲抵抗。有些族人成為日人招募的護鄉兵，到新城一帶對付其世仇的太魯閣人。管制武器，禁止公開聚眾舉行 *qataban* 儀式，教育原住民獵頭是不良的習俗、迷信，進而推廣日本神道教的信仰等，日本殖民政府藉由這些文攻武嚇多元政策的介入，迫使 *qataban* 儀式中斷，使原來具備軍事守衛功能的 *sataban* 獵頭行動，因而喪失某些地方團體的武力防衛作用，年輕人的年齡階級組織也被殖民勢力掌控，轉而從事部落外頻繁的勞役，為殖民政府效命，如此一來部落喪失傳統領域、資源分享、武力自我防衛等自主性，被殖民政策置換主體，以部落為中心的認同也逐漸模糊與瓦解。

卑南族菁英孫大川在《夾縫中的族群建構》（2000：101）中寫到：「日據時代的原住民（尤其是知識菁英）和中國的五四時代的情況一樣，瀰漫著強烈『反傳統』的『進步』思想；在他們對部落社會價值如獵首、巫醫、屋內葬等否定的同時，其實也無條件交出自己民族的『文化主體性』……」。也就是原住民菁英受被殖民國看待我族的方式所內化影響，對傳統文化轉變成自我否定的態度，如同 Aimé Césaire 在《殖民主義論》（*Discours sur le Colonialisme*, 1989[1950]）一書中所述：「是數以百萬被巧妙地灌輸了恐懼、自卑情結、屈膝、絕望與奴役態度的人。」在這種被殖民的歷史處境下，噶瑪蘭人並未被激發出我群忠誠感，反而交出了 *qataban* 作為其社會再生產的工具之主體性。喪失此文化象徵與社會關係再生產工具，人們逐漸得了「失憶症」（*amnesia*）而失去部落認同。另外，也有些族人特別是菁英，個人能動性較強，在日人操縱的差異族群政策中，為了追求現實利益，如報導人憶及：勞役中平地人可獲取每日 5 元的薪資，而原住民僅能有 3 元，所以父執輩認同平地漢人的身分，將族群識別身分更改成平地人。這裏原 / 漢人群分類界線，與個人對生產所得相

關，如Barth (1969) 所言，在資源競爭關係中，族群會被操縱成為了追求不同利益的競爭工具。

Marx 強調人類歷史發展必然會經歷斷裂的論點，然而這裏 *qataban* 的斷裂跟歷史唯物主義並沒有特別的關聯，並非是因部落漁獵社會邁向農業國家的轉折中自然消逝，反而是部落社會在殖民主義下特殊的斷裂。²⁶ 此時期由於殖民主義捲入而發生的變革，比過往絕大多數的變遷程度都更加劇烈。整體而言，他確立了帝國內跨區域新的社會聯繫方式，改變了噶瑪蘭人日常生活中最熟悉、最禁忌及帶反思色彩的認同領域。

生活經驗與通婚：漢人 / 阿美族多元認同

日人用軍事鎮壓或綏撫政策控制地方部落勢力後，接著進一步剝削花東林地、水田等經濟資源與相關勞力。約至1920年代左右，新社周遭狹長的海梯地不斷地被噶瑪蘭人開發，另一方面日本政策要阿美族人也加入農耕生產，於是到了日據末期，原先聚集噶瑪蘭人的 Pato Rogan 周圍，已逐漸形成 Malalanouang (東興) 與 Lipic (復興) 兩個阿美族人聚居的部落，²⁷ 但彼此並不混居。不過，新社的噶瑪蘭人跟鄰近的阿美族人，從敵對或朋友關係，逐漸變成是地主—耕農的依賴性生產關係。

更進一步來說，許多年輕力壯的佃農，特別是太巴壠部落的年輕人入贅至噶瑪蘭家中，接著就留在新社。1920年代出生的周一郎、林金榮、潘清波及葉鎮馬等人都是此例。而且這些噶瑪蘭人的 *klabu* (女婿)，噶瑪蘭語都比母語阿美語流利，受到部落眾人的肯定，後來多位還被推舉為新社的頭目，並

26 臺灣原住民的獵頭及相關儀式消失原因，除了日本禁止獵頭政策外，有學者認為也與重農或水稻轉作相關 (河野喜六2000[1915]；張慧端1995；胡台麗1991)。阿美族、排灣族、鄒族與卑南族此儀式完全消失是到戰後基督宗教傳入之後 (胡台麗1991；王高山1989：17)。

27 據部落耆老口述，日據初期即有奇美 Cilangasan 氏族遷入南端的 Malalanouang (東興部落)，1918-1919年又有臺東美沙鹿社年輕阿美男性，進入到新社地區耕種噶瑪蘭人所開發的水田，現在這個新部落東興就是此時期漸漸形成。至1949年左右，有一部分從瑞穗及太巴壠等地過來的阿美族人比較晚到，隨著靠海坡地開發的飽和，便漸往更靠北部山區的坡地居住，形成今新社第三鄰及十四鄰的 Lipic (復興部落)。

在1987年起的噶瑪蘭族正名運動中扮演領導的要角。根據潘清波之妻 Apas (潘阿末) 及部落其他長老的口述, 這些 *klabu* (女婿) 的心 (象徵認同) 都是在 PatoRogan, 死後也都葬於此。至此, PatoRogan 的噶瑪蘭人與周遭阿美族人關係明顯地轉變, 透過共同從事經濟生產逐漸也開始通婚, 而這些通婚家族裏的阿美族男性, 因日常生活的共居經驗反而是以噶瑪蘭人的認同為主。²⁸ 他群男性的婚入, 並未造成如清水純 (1992[1986]) 所言, 新社噶瑪蘭人認同崩解的決定性因素。不過我們也可以看到部落建立親屬關係的範圍逐漸改變, 擴大到過去敵對獵頭的群體。

另一方面, 筆者跟戰後來到豐濱的法籍神父 André Bareigts 談到, 新社 *qataban* 儀式終止之後的情況, 他也述及當時新社並沒有強烈的集體部落意識。在他對年長教友的訪談中, 大部分 PatoRogan 的噶瑪蘭人對自己的「傳統文化」很陌生, 有很大的斷層, 特別是從宜蘭遷入的族人, 其實許多是到了 PatoRogan 之後, 才學噶瑪蘭語。於此相較下, 周遭的阿美族人還能知道一些阿美族的歌謠與傳統, 其部落主體意識依然很強。易言之, 大部分的噶瑪蘭人其實在宜蘭故居時, 其語言、文化及宗教都已經漢化, 並與漢人通婚頻繁, Geertz 所言藉傳統文化機制產生的原生情感與再生產認同的主體早已離散, 認同也融入漢人之間, 等到移入族人較多的 PatoRogan 之後, 才又受到影響。日據時期到戰後初期, 新社的部落意識轉弱, 噶瑪蘭人跟來自不同地方的阿美族人互動逐漸頻繁, 已有不少的通婚關係, 社的邊界比以前開放、人也較易流動, 人跟人之間的互動關係, 以跨社人口流動稻作的生產關係為主。在族群認同上, 每個人都有好幾個與漢人或阿美族不同群體的社會聯繫, 使得其認同有多元、易變和流動的特質。著基於此, 我們進一步來檢視, 在這樣政經、地方關係、人與人互動關係的轉變下, *qataban* 儀式所扮演的角色, 以及其與主體認同的關聯性。

首先, 從鄰近群體的外部觀點來看。筆者在新社更南邊的立德及豐濱部落訪問時, 有些聽過 *qataban* 獵頭祭歌的阿美族長老, 都覺得很可怕, 好像靈魂會被「召喚」過去的感覺, 認為他們現在不應該再唱招魂祭歌。而 PatoRogan

28 這裏用日常生活經驗之影響來理解入贅阿美族男性的族群認同, 跟 Melissa Brown (2001) 探討被平埔人收養、通婚的漢人有平埔認同的情況很類似。

的老人也有意識地說，現在阿美族人都到水田裏來幫忙，還要唱歌拿他們的人頭，有點說不過去。所以基於如此的反思「共識」，為了避免引起與周遭群體之間彼此的緊張關係，部落沒有人再提舉行或有任何復振 *qataban* 的想法。從這些相對主體的主觀論述中，我們可以看出 *qataban* 歌舞儀式，其實會對地方關係造成某些程度的影響。*qataban* 儀式中自我群體意識的鼓吹與展示，易引起人際間，尤其是社與社之間的衝突緊張關係，產生地方政治與群體認同區隔的效應。這裏讓我們又回過頭來思考，*qataban* 儀式不是純粹的信仰或思維的反映而已，亦非僅是與社會內部的建構相關，他本身就具有反思性，能夠同時處理與面對區域政治衝突 (Turner 1975)。此反思中正展現個人及群體認同，其實是在與其他地緣團體的互動中建構起來的。

另外，從內部的觀點來看，噶瑪蘭人不再舉行 *qataban* 儀式並非只因為日人的強制禁止，戰後他們自己也意識到，人群社會互動的模式已改變，傳統儀式及價值觀念必須要跟著改變，應該進一步做調整來避免衝突。²⁹ 這讓筆者想到 Geertz (1973: 164) 研究爪哇喪禮中碰到的衝突情況，他用傳統價值觀念這個「文化」體系，與社會互動模式這個「社會結構」的不一致性，來理解變遷引起的衝突現象。筆者認為，在噶瑪蘭的例子當中，Geertz 所談及，社會內部藉由意義系統而產生互動，但此意義系統、符號系統以及與兩者相關聯的群體認同，其實並非是靜態的。人會對儀式或文化進行再詮釋，如 Turner (1987: 158) 所言他們「掌握了文化與結構產生的資源……」所以會產生一個新的意義與模稜混雜的多元認同。也就是 Geertz 把社會結構看成是一種動態的互動過程，文化比較是既有的、經驗的價值體系，而刻意在分析概念上將文化與社會作區隔，以尋求一個可以包含歷史資料的方法，而忽略「文化」本身其實如 Appadurai (1996) 所指出：可能有現實意識的詮釋或想像，及另可能有被再創新的部分；如 Hobsbawm 與 Ranger 在 *Invention of Tradition* (《被發明的傳統》1983) 一書中討論的面向。

29 此情況不像胡台麗拍排灣族古樓的五年祭時，提到部落想恢復五年祭，但某些天主教傳教者，因個人行事與觀念跟當地人的差異，怕一恢復祭儀就會有獵人頭的行為，而跟部落的人起衝突告到法院 (胡台麗 1991: 193)。

戰後至70年代末期，除了與阿美族人關係明顯的改變以外，還有基督宗教成功地進入部落，以及後來國民政府推行「山地施政要點」：以「山地平地化」為目標，改進山胞生活及改革不良習俗，推行國語文（臺灣省政府民政廳1971：23-24）。在這種漢化政治壓力的環境下，以及為了躲避「番」的污名，新社部落有人（特別是菁英）選擇傾向於能獲得更高社會地位的漢人認同，或者因通婚與互動頻繁，開始夾雜著對阿美族人的認同，在這種歷史氛圍裏亦無人「會想到」或「敢」恢復傳統的 *qataban*。直到1978年，以阿美族為主的豐濱鄉，在阿美族鄉長的推動下，幾個村自發性的舉行「豐年祭」，成為全臺灣最早開始舉辦聯合豐年節的地方（張慧端1995：61）。噶瑪蘭族長老偕萬來拿出當時的照片跟筆者解釋：那時要聚集很多人舉行豐年祭並不容易，因還在戒嚴時期，大家還是很害怕，於是用運動會的柔性形式舉行，另方面也算是配合當時政府推展的國民運動。此舉表面上是在藉競賽活動增強體力，載歌載舞亦符合官方的意識形態，其實已經開始有某部分建立政治自主性的目的。不過此時「噶瑪蘭族」還未「現身」，³⁰ 其認同仍在主流漢人與鄰近阿美族人間模稜擺盪，群體意識較薄弱。

同時，在區域間的阿美部落內部也持續有小型的豐年祭或復振出現。這種豐年祭的舉行時間與聚眾歌舞的方式，噶瑪蘭人認為形式上與其傳統的 *qataban* 很類似。不過，PatoRogan 部落中心並沒有舉辦這類型的慶典活動，潘金榮頭目解釋是因為缺乏領導者，所以新社部落的噶瑪蘭人，都參加豐濱鄉聯合豐年祭或鄰近東興阿美部落的豐年祭為主。筆者在1993-1998年田野期間，在東興部落曾參加過兩次阿美語稱為 *lalikit*³¹ 的豐年祭活動。其進行的方式是透過行政體系的網絡動員，當天早上大家聚集在東興部落的空地，由村長、頭目先致詞鼓勵官方族群融合的基調後，接著按照年齡長幼次序圍成圓圈歌舞，年輕女性也加入共舞的行列，整個節慶氣氛明顯有助於增加兩群男女青年彼此認識的機會。中午由婦女煮食豬肉、野菜，按家戶聚餐，下午再回到廣場繼續喝酒歌舞，全程充滿歡樂氣氛。

30 到1997年豐濱鄉聯合豐年節時，偕萬來才向鄉長抗議未重視噶瑪蘭族文化。

31 阿美語，原手拉手一起歌舞之意。

參加 *lalikit* 的噶瑪蘭人，不管老少都身著阿美族紅色標誌的服飾，與鄰近的阿美人一樣，不分彼此地牽手共舞合唱阿美族或日本曲調的歌謠，場合間瀰漫阿美語，聽不到過去傳統噶瑪蘭人 *miomio* 獵頭的祭歌。這些 *lalikit* 豐年祭阿美歌謠內容對噶瑪蘭人而言，不具有過去 *manmet* 的禁忌性；男女在農忙後都可參加 *lalikit* 豐年祭，也不再需要遵守食物、性行為等禁忌，加上沒有祭拜敵人頭靈、已故頭目、勇士等靈魂的儀式，完全沒有噶瑪蘭傳統社會文化的成分，也不具備宗教意涵。此時期的形式及時間點類似 *qataban* 的 *lalikit*，並非是過去僅有新社噶瑪蘭人參加還有嚴格禁忌的 *qataban*，其中不彰顯也看不出部落的集體性，實際上比較是在原來已積弱的認同基礎上，加上阿美人的認同，以獲取周遭群體的認同與通婚機會，或者說是鄰近阿美部落的主體意識強過新社部落噶瑪蘭人消散的認同。

以創新的 *qataban* 建構多元主體認同

90年代新社的噶瑪蘭人，除了參加鄰近東興阿美族人的 *lalikit* 豐年祭，建構多重認同之外，被稱為 *qataban* 的相關活動也開始蓬勃興起。解嚴前原住民知識青年發起尋求原住民認同的正名運動，曾任花蓮縣豐濱鄉長噶瑪蘭人的陳健忠³²也參與其中，回到部落他扮演觸發族人意識覺醒的要角之一。宜蘭貓里霧罕社土目後裔偕萬來也是重要的復名運動人物，1987年他到宜蘭縣立文化中心訪查噶瑪蘭人相關史料，溯及日本學者土田滋及清水純到新社所做的研究，想保留即將消滅的噶瑪蘭文化，而我們政府卻毫不關心（偕萬來1993），此舉引起宜蘭政學界的重視與回應。³³同年，國立臺灣博物館為入館收藏在新社的水田裏所挖獲的石棺，於臺北228紀念公園（現稱）舉辦「豐濱之夜」晚

32 陳健忠是偕萬來姊姊的兒子，英年早逝。

33 具體回應包括：1990年前國史館館長張炎憲受宜蘭文化中心委託，進行宜蘭縣噶瑪蘭人舊社調查研究計畫。1992年將縣內三座橋名改為噶瑪蘭橋、加禮宛橋及利澤簡橋。1993年宜蘭文獻出版《Ni zi da Kavalan 專輯》。1995年文化中心召開「噶瑪蘭文化活動」，縣政府辦開蘭200年紀念日，邀請花東族人返回流社進行歌舞晚會等。

會。當時由新社頭目潘清波領導，凝聚部落共識，為了能被區辨成特殊群體，以吸引更多的注目眼光進而避免被邊緣化，易言之在有意識的反思下，策劃演出異於周遭阿美族歌舞的噶瑪蘭傳統巫師祭儀 *kisaiz / pakelabi*，並且以 *qataban* 獵頭歌舞作為結尾。

從行動者的內部觀點 (emic) 切入，當新社的族人在菁英帶動下，有意地與周遭阿美族人作比較而區隔開來，刻意藉由演出 *qataban* 呈現「我們的傳統」，與「他們的傳統」做出對比，作為強調及展現其主體性，並且透過對這傳統的想像，直接宣傳與強化他們作為國家化族群群體的本身。這說明了噶瑪蘭人建構的當代認同是透過舞臺重現「傳統文化」的手段，並賦予文化差異強大的力量，而非基於與生俱來的血緣連帶。筆者與多位族親的訪談中也顯示出，這個使其群體在主流社會「現身」的觸發點，後來變成了大部分的人自述實踐當代認同運動的起點。

根據現任新社頭目潘金榮回憶述說道，當時90年代的臺灣，人們根本不知道誰是噶瑪蘭人？就連很多噶瑪蘭人的後裔也不知道，常常隱瞞或不敢承認自己是噶瑪蘭人，因為如偕長老所言：「承認自己是噶瑪蘭人，就等於承認自己是『番』」；再者當時整個臺灣社會剛解嚴，不少人因怕被當成破壞中華民族團結、鼓吹族群分離主義的政治叛亂分子而怯步，不敢觸及走上街頭的正名運動，或是參與少數菁英動員的遞陳情書或請願書等，同時大眾也普遍不甚關心這個「族群」議題。因此，從一個族群內部與社會互動的觀點來看，如何喚起族群消失的危機意識，與突破污名，自我肯定進而內部整合，另一方面同時避免與族群融合政治正面衝突，是新群體在實踐上必須跨越的。

另從外部觀點來看，1980年代「省籍問題」族群化及公共化，提供了族群發展有利的轉變環境，於是出乎原先族人的預期，整個歌舞活動引起了社會大眾、媒體的注目與應和。臺灣大社會當時也正逐漸開始透過學界、傳播媒體「發現」及「認識」，有一群異於主流漢人的 *pepo* (平埔)，其中噶瑪蘭人的語言與特殊文化仍「未消失」或「完全漢化」(陳逸君2002, 2003)。此時期正值政治反對運動頻繁，社會大眾對認識本土文化的需求日益強烈，不少人開始懷疑及尋找自己的母方「平埔嬖」的非漢認同。歷史學、人類學、社會學、語言學、考古學、音樂學、地理學及遺傳學等也捲入此議題，平埔研究逐漸從「雞肋」變「新寵」(潘英海1987)，蔚成學術及社會文化風潮(詹素娟1996, 1998：

283)，³⁴而形成一連串的想法、實踐和知識型態，出現在一般民眾的各種社會活動中。

在臺灣80年代認同危機風潮背後可看出，社會人文科學與傳播媒體在「噶瑪蘭族」反思認同過程中所扮演的關鍵地位，兩者與形成中的噶瑪蘭族人互相滲透，建構噶瑪蘭族人看待自己與國家或社會大眾看待噶瑪蘭族人的方式，共同協商規範出族群國家化的定義與範疇，並形成層層網絡，以此方式逐漸發展出噶瑪蘭族的互動主體性，融入在同一個社會系統中運作。另外，此系統也隱含了，臺灣當代社會中的「傳統文化」開始展演化與泛政治化，產生新的公民社會價值，並且變成是國家對族群辨識（認定）的標準。

從污名到正名，從戒嚴到剛解嚴，及歷經族人散居或不認同的情況之後，聚居新社的噶瑪蘭人有意識地，將中斷近90年的 *qataban* 祭頭儀式：不再以敵人首級為中心，這種充滿禁忌的儀式方式，而是以現代劇場舞臺歌舞的方式「復振」，創造出一種新的展演場域，用來凝聚想像、形塑、呈現與強化其作為民主化國家之族群團體的認同。雖然這種集體性的儀式歌舞展演，不是族群正名運動的唯一力量或形式，但是作為一種非暴力的文化柔性運動策略，如 Said 所言是一種抵抗被抹滅的方式，同時可以動員整合族群內部的人數與捲入層面卻很廣，進而逐漸成為噶瑪蘭人在民主國家化過程中去「番」污名化的協商手段。原因在於此作法一方面，拉近了運動菁英與群眾之間的距離，另一方面，也因其多在具象徵國家文化權力中心的博物館、國家劇院或地方文化中心（今文化局）演出，族人於是也開始對自己的文化產生內在肯定，重建其族群自信心。同時，透過這類的歌舞展演，吸引媒體、學者及政府官員的注目，成為激發其他公民支持的重要機制。後來，此展演模式還轉化成為其族群對外展示的文化資產與地方觀光資源，定義了「噶瑪蘭族」作為國家公民分類註記的身分，彰顯出原住民身分的文化公民權性質。

qataban 的創新展演，如同 Goffman (1959) 著重的展演 (performance) 分析概念，有五種不同的角色扮演與參與觀眾組合。從1987年以新社為中心在臺北228紀念公園的「豐濱之夜」歌舞首度展演之後，接著有持續這種當代

34 學術界於1987年出版《臺灣平埔族研究書目彙編》，1992年成立「平埔研究工作會」，1994、1996及1998年在中央研究院舉辦「平埔族群學術研討會」，不少族裔也熱烈參與討論對話。

舞臺模式與宜蘭舊社祖居地展演的 *qataban*；1989年開始迄今在 PatoRogan，每年定期由天主教會主辦的 *qataban*；次年起移居都會「旅北噶瑪蘭鄉親聯誼會」也興起 *qataban*；還有1993年起部落社區參與的 *qataban*。這些不同形式的 *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* 為族人有意識地與大社會抗爭所做的動員。最後加上2003年底為紀念正名成功而舉行的 *qataban*，共有五種由不同人群及不同時空組合，但歌舞形式及流程類似的 *qataban* 節慶歌舞活動。

為何有這五種不同的部落社會人群組織與時空展演的 *qataban*？一年又為何舉行至少有四次？彼此之間是否互相衝突抵制？整體而言，噶瑪蘭人成為一個逐漸國家化的族群群體，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，如國家強權的介入喪失自主權、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原生聯結越來越分歧，個人參與的次群體增加，衝突也不斷產生，在不同的衝突協商之後，導致各自獨立運作出 *qataban*，作為小群體自己表述與詮釋「傳統」的場域，而創造出不同形式的 *qataban*。透過不同的 *qataban* 去創造、想像為一個彼此互相聯結的共同體，這呈現出其國家化的過程中碰到的難題。另一方面，也可看到此群體不再是以「社會」(society) 的型態組織運作，她無法在單一的 *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 (intersubject)，轉變成一種社群 (community，陳文德 2002；Godelier 2009) 的組織模式；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、世代等的多元認同面向。

這五種創新的形式中，舉行的時間都跟原先的 *qataban* 儀式所遵守的時間禁忌不同。現在的族人已改宗，亦不再以秋收的農作閒娛狀況為憑，而是配合工商節奏之國定假日，如8月8日父親節、週休二日。換句話說，在舉行的時序上，已不再遵守形成族群邊界特性的禁忌，反而是強調與國家大社會脈動的整合。不過，原鄉部落舉行的 *qataban* 必須比旅北還先，族人解釋這是延續其尊敬本源的傳統。從這個社會實踐中可看出，族人仍賦予時間作為區隔階序意義的標誌。

再來，*qataban*舉行的地點亦非僅局限於部落內固定的聚集點，其地點擴散到過去祖先曾居住過的宜蘭舊社、臺北政治及文化權力中心、社會運動場合、大專院校以及年輕人就業所在的都會邊緣。這相對地也反映出，族群認同的戰場已超出其傳統社會的地域範圍，從部落及地緣因素拓展到國家及全球勞動市場的層次，顯現出其國家化的傾向。而分享認同的成員也逐漸擴大，不僅限於居住新社的族人，如富有象徵意義的宜蘭祖居地的鄉親，以及平日散居花東、北部各地的人群。由此也可看出，群體如何透過儀式慶典，這個表達集體的有力媒介之安排 (Esman 1982)，選擇、創造、重組時空來凝聚、調整或合理化當前新的可能參與者，而慶典期間儀式化的力量同時也形塑、強化了這些參與者的群體認同。

最後，在這些創新的 *qataban* 中，「傳統」被理解為有別於組織起來的行動以及日常生活的經驗，新的 *qataban* 仍是一種對己身及己群行動的反思監測，不過並非將之與部落生活的時空組織整合成為一體，時間與空間變成是可以割裂分立或再重新組合。在過去獵頭的部落社會中，反思很大程度上仍然被限制在重新詮釋與說明傳統上，過去比未來還要有價值與重要。但是，國家化社會中，*qataban* 的反思卻有不同的特性，一個人的日常生活並非與過去有著固有的聯結或內在關聯性。在筆者與部落長老的訪談中，幾位領導者在談話中都意識到，為了到臺北表演，讓社會大眾認識他們，部落老老少少都動員，重新跟耆老刻意學習「傳統文化」。所謂噶瑪蘭的「傳統」，以 *kisaiz / pakelabi* 巫師祭儀及過去獵頭的 *qataban* 為主，兩者皆在當代的認同追尋中，產生新的意義與社會價值。至今 *pakelabi* 儀式雖然因部落的基督教信仰而被邊緣化，但在部落內每年照舊舉行，其 *prisin* (禁忌性) 與過去的聯結仍強 (劉璧榛 2004, 2008)。而 *qataban* 則中斷已久，今也無獵首勇士，是從老人的回憶中旁敲側擊，及年輕人的想像中再創造出來。這個想像允許更多的彈性跟空間，能夠含括更多差異的內部次群體。同時這創新的 *qataban* 也與過去的部落社會型態或結構沒有真正的聯結，這個「傳統」是在以非傳統可鑑定真實的知識中，才顯出價值，實際上他披上虛假的傳統外衣，只有在新社會變遷型態的反思中，才得到認同。

沒有敵人頭顱的舞臺展演

我們進一步從展演理論的分析概念出發：「國家化的族群認同如戲」，具體分析不同的 *qataban* 展演內容之安排設計（劇本 text），及其背後連帶的組織運作（工作人員 crew），看這兩個反思策略的行動中心，呈現出其群體內部如何認知外在的情境，而產生內部互動的認同協商，藉著又試圖反過來影響大環境的改變。整個過程中噶瑪蘭人藉由展演行動，又如何給予「傳統」的 *qataban* 不同的詮釋，以聯結或配合新的人群組合。

當代舞臺展演形式的 *qataban*，在噶瑪蘭人自述 1987 年，於豐濱之夜認同運動的起始迄至 2002 年正名成功期間，扮演關鍵性的反思角色。如前所述，當時噶瑪蘭人的認同已淹沒在漢人當中，唯一僅存的新社部落意識又遠比鄰近的阿美族人弱，其殘存的傳統文化力量僅支撐群體離散的認同。冷戰後期臺灣大社會陷入尋找認同的危機，捲入尋找原住民文化風潮，僅存人口較多、仍舉行部分傳統儀式，同時也在大社會曝光過的新社部落，於是經常被動地被政府單位邀請參加文化演出。³⁵ 到都會表演代表「噶瑪蘭族」的「傳統」文化，變成是部落的大事，男女老幼全體都被動員，由頭目與耆老主導策劃，在部落內不斷地重複演練、學習 *qataban* 歌舞。頻繁地動員不斷讓部落的人在國家框架下思考自己的族群文化，這種看自己的反思，變成是被刻意安排的日常生活中的一部分。同時，這種頻繁的演出事件，也讓新社部落的噶瑪蘭人，開始與散居宜蘭、花東、臺北都會各地「隱形」的噶瑪蘭族人產生橫向的網絡聯繫，如加禮宛、立德、大峰峰及樟原等部落，最後仍以新社為中心，於 1990 年組織跨部落性的「花蓮縣噶瑪蘭族協進會」，作為復名運動的主要動員組織。

這個協會在 90 年代初期，表面上並不直接推動噶瑪蘭族復名運動，或是標榜族群平等、多元族群文化之價值追求。而是在「傳統文化表演」、「返鄉」、「鄉親會」的尋親名義下，標榜文化尋根作為認同動機。行動者用這種反思屈

35 如 1993、1996 年臺北縣政府烏來原住民文化藝術節；1994、2000 年花蓮縣文化中心；1996 年文建會國家音樂廳及總統府前凱達格蘭大道更名典禮；1997 年臺北市政府；1998 年國立藝術學院及 2000 年花蓮文化局等。

轉的策略，以不會引起爭議的親屬議題來包裹當代認同。這樣 *qataban* 式活動的動員網絡，實際上還是靠親戚網絡，或是部落頭目領導及政治菁英分子推動。此組織動員的方式，與過去傳統以部落男性為中心的年齡組織不同，是基於具有「共同意念」(ideological like-mindedness) 的另一種集結方式。

另外，進一步經過部落內族人討論協商後，在 *qataban* 的展演舞臺上，噶瑪蘭人是如何藉由歌舞、服裝與歷史生活的戲劇性表演，來定義與突顯其族群性 (ethnicity)？演出的劇本中，通常 *qataban* 並非被置於開場或是戲劇性的壓軸，而是被放在結尾，甚至有時候變成是去除臺上、臺下邊界，可以與觀眾融合共舞，希望從互動中獲取參與者的認同。貫穿 *qataban* 全場的靈魂不再是敵人頭顱，而轉變成僅以歌舞為中心。³⁶ 原先 *qataban* 中唱 *miomio* 祭頭的歌與扶拐杖牽手的圓形歌舞，在過程中不可或缺，並且對各地噶瑪蘭的老人而言，³⁷ 這才是傳統 *qataban* 的記憶。然而歌詞中長老及獵頭勇士的即興創作，描寫獵頭經過的英勇事蹟與貶抑太魯閣人的詞句已經被刪除。不能再唱要砍太魯閣族的首級，或呼喚異族頭靈與祖靈，頭目解釋這是由於大部分參與的族人已改信天主教。³⁸ 易言之，在反思部落改宗的現況，象徵敵靈的他者首級，在演出的事件中被重新詮釋為泛靈信仰，這與現況衝突，所以沒有成為我群反思道具 / 工具。但是獵頭 *qataban* 「*miomio*」歌的曲調卻被保留，整個歌詞換上新的內容：

36 除了沒有頭顱之外，舞臺版的 *qataban* 中，也完全沒有「獵頭」的指向，僅是圍繞在部落歡樂慶豐收的主題。不像 2009 年鄧相揚「賽德克之歌——風中緋櫻」舞劇中，以槍枝與日警衝突突顯獵頭事件；或是相較於原舞者 2009 年「尋回失落的印記」舞劇中，明顯以帶髮的人頭道具與祭歌，呈現獵首祭。此演出於 2010 年預計作為馬英九總統訪友邦的文化軟實力時（東森新聞 2010/03/14），因「不具歡樂氣氛」，而遭刪除（自由時報 2010/03/18）。國民黨官方仍把原住民歌舞文化定義為「歡樂」，甚或一種娛樂，如果涉及「獵頭」仍會觸及「吳鳳情結」的政治敏感帶。

37 同一曲調的歌謠在 1936 年淺井惠倫，花蓮港加禮宛社，及臺東大峰峰的錄音中也出現過（三尾裕子、豐島正之編 2005）。不過筆者嘗試拿給新社的老人聽，目前為止不知其歌詞之意，但老人們都馬上反映說是唱 *qataban* 的歌，歌詞內容則不是很清楚。大體上這個 *qataban* 祭儀是具有普遍性，其他地區的噶瑪蘭社裏也存在過，筆者於花蓮加禮宛碰到的老人也還有此記憶。

38 近年來部落的領導者同時也為教會的傳道人，所以較嚴守執行。

*qataban*³⁹ 展演的新版歌詞1. *miomio sinawali a o le nana ya e*

虛詞 無意 虛詞 無意

hingna o qalilizaqan ta ya stangi lezen zao, za u wa a-o le nana e

為了起音方便，無意 高興 現在 今天 無意

意指：今天我們此刻很高興要舉行*qataban*跳舞唱歌。2. *miomio sinawali a o le nana ya e*

虛詞 無意 虛詞 無意

hingna o kanamo goniyan na kini vai vai yan na, a o le nana ya e

為了起音方便，無意 應該如何呢？ 這是 阿嬤 無意

意指：古老的儀式要怎樣傳下去？這是古時候阿媽、祖先的，一定不能斷掉。

3. *miomio sinawali a o le nana ya e*

虛詞 無意

hingna o kanamo goniyan na kini vaqi vaqi yan na, a o le nana ya e

為了起音方便，無意 應該如何呢？ 這是 阿公 無意

意指：古老的儀式要怎樣傳下去？這是古時候阿公、祖先的，一定不能斷掉。

4. *miomio sinawali a o le nana ya e*

虛詞 無意 虛詞 無意

hingna o qalilizaqan ta ya a-i ta na Kavalan, a o le nana ya e

虛詞 無意 高興 我們是噶瑪蘭 無意

意指：我們是噶瑪蘭族人現在很高興要跳舞唱歌。

39 1994年花蓮新社Api(朱阿比)演唱與翻譯。*qataban*儀式中的歌謠有一特色：曲調相同，詞則可以是個人經驗的描述之即興創作。Api另一版本強調慶豐年的創詞，請參考李壬癸、吳榮順(2000:163)。

與之前祭歌用來召喚異族靈及祖靈，強調要拿異族的頭與貶抑敵人相較之下，新創的歌詞則是在對臺下萬頭鑽動的他族觀眾集體宣告、聲明、述說與展示自己，以強調並形塑「我們」是「Kavalan」，認同自己是噶瑪蘭族人，作為一共同族群群體。如同幾任不同頭目的相同解釋，他們意識到這種展演 *qataban* 的目的，是為了給觀眾看，讓其他人認識「我們是誰」，而這裏的他者不再是以頭顱來象徵的敵人，而是國家體制下作為觀眾的其他公民。透過新的歌詞設計，營造給人一種不再是「番」的污名，族群認同反是如歌詞中所強調值得「高興跳舞唱歌」的觀感！易言之，透過表演，臺上的族人對參與者施予影響（這些參與者傾向於接受某些文化符號）。然而，除了對觀眾展現自己與發揮影響力之外，這種在互動中自我區辨與詮釋的過程，也具有一種自我反思性。如歌詞中唱著「我們祖先的古老儀式不能中斷」，以鼓舞、激發、傳遞與凝聚其群體情感。演出者其實是在對自己展現自己，好讓噶瑪蘭族人再認識自己，重建或創造一個新的權力主體。並且這個族群主體創新的過程，除了依賴著對傳統文化的想像創新，還包括這種現代反思性的支撐。

另一首 *qataban* 必唱，敘述噶瑪蘭人遷移過程的歌，更能明顯看出其具反思的策略性。這首歌通常會同時唱兩種語言：母語及國語版，以保有傳統語言文化特色與對他者說明自己的意味：

〈 *masang lamu na vaqi/vai nizi ta la-lan*⁴⁰ 我們的故鄉在宜蘭〉

1. *masang lamu na vaqi nizi ta la-lan.*

以前 舊社 的 阿公 都 在 宜蘭

masang lamu na vai nizi ta la-lan.

以前 舊社 阿嬤 都 在 宜蘭

意指：以前我們的祖先原來在宜蘭

Rmazuq na vaqi matarin Rmazuq na vai matarin

很 傻 的 阿公 搬遷 很 傻 阿嬤 搬遷

40 1995年，花蓮新社偕萬來創詞、演唱與翻譯，原是阿美族曲調改編。

matarin sa Hualien.

搬遷 到 花蓮

意指：為著生活流浪去，為著生活流浪去，流浪到花東

2. *masang lamu na vaqi nizi ta Ia-lan.*

以前 舊社 的 阿公 都 在 宜蘭

masang lamu na vai nizi ta Ia-lan.

以前 舊社 阿嬤 都 在 宜蘭

意指：以前我們的祖先原來在宜蘭

Rmazuq na vaqi matarin Rmazuq na vai matarin

很傻 的 阿公 搬遷 很傻 阿嬤 搬遷

matarin sa patoRogan

搬遷 到 新社

意指：為著生活流浪去，為著生活流浪去，流浪到新社

歌謠中新集結的噶瑪蘭族人，藉由重新詮釋過去在宜蘭被漢人驅趕的這段歷史，為「阿公、阿嬤很傻搬遷到花蓮 / 新社」，「刻意忽略」過去與漢人之間的土地衝突，並且將這段過往的衝突理解（或自嘲）成是祖先的問題，而非與漢人之間直接的族群衝突，以如此反思屈轉的方式，避免引起族群間的矛盾，而轉移因追求認同可能會遭受到的威脅。此一策略又同時區隔出其與漢人之間的邊界，加強非漢的族群性。再者，歌謠中刪掉噶瑪蘭族人被壓迫的歷史，這個過去將會使他們瞭解到他們就如同其祖先，缺乏對自身生活的掌控能力（部分選擇當漢人的祖先比他們清楚這點），更糟的是現在他們無法再依賴祖先的土地過活（自我解釋這就是流浪到花東的原因）。另一方面，也透過這個非直接控訴歷史的「加害者」，另一形式的訴可憐歌謠傳唱，集體抒發其長期被壓抑的情緒，重新詮釋與回應其族群與大社會主流群體間的現實政治關係。

除歌謠外，整齊一致的 *qataban* 表演服裝也表現出噶瑪蘭人，這個必須被詮釋的主體，正在藉由 *qataban* 慶典找尋「傳統」以作為現代的認同想像。部落長老談到，這個服飾最好是有別於漢人與阿美族，而且要有統一性，以刻意

強調展現集體性。因此菁英族人從研究文獻中開始尋找，並與老人的記憶結合，「創造」出男性以「傳統」黑色中扣上衣，與長褲二件式的服裝；女人則以白色上衣，滾黑邊與黑色褲裙為主。這個黑白兩色在其認知中，最可以與周遭阿美族的紅色明顯區隔，加強形塑其「非」阿美族的族群性。

總之，在這些頻繁且脫離部落脈絡下的 *qataban* 展演中，其國家化認同變成是一種表演，角色的扮演 (Sharp & Boonzaier 1994)，在高度政治意識與社會脈絡的反思下，聲稱「我們是誰」。同時，這種展演 (performance) 如 Schieffelin (1996, 1998) 的分析概念，是一種想像性的創造，創造出一種事實 (reality) 及存在 / 在場，而不是再現 (representaion)。透過 *qataban* 正在上演「族群」正名與國家化本身，讓他成為一個實際存在的事實，而不是如一般觀眾的刻板印象，噶瑪蘭族已消失在漢人之中完全不存在了。這種新興民主國家化認同建構的方式，與獵頭時的 *qataban* 強調日常生活的認同差異很大。其創造認同與展演存在的場域，多在臺北都會的節慶舞臺、文化活動、臺北市政府、總統府前凱達格蘭大道更名典禮上，表演這個過去被族群偏見所污名化，被認為是「野蠻落後」、「番」的歌舞。接著再經由媒體擴大傳送，或民族學家受政府委託進行民族認定，透過這樣系統的運作，使得噶瑪蘭族成為獨立的一族群分類，獲得外界與官方的認可，同時以此作為我群的標示，與其他群體作區隔，以排除其他群體的進入，來限定我群邊界。

族群文化符碼與集體記憶的創造

這種既具官辦性質，後來又有族人自主動員參與的 *qataban*，1990年後藉由「花蓮縣噶瑪蘭族協進會」的組織，開始出現在選擇性的特定地點：⁴¹ 主要集中於宜蘭的流流舊社。然而，為何選擇在很少有自我認同為噶瑪蘭人的宜蘭集結（其實際能動員集結的力量微弱），而不是在移居花東後的大據點加禮宛或現今意識較強的新社？莫非跟土地權宣示有關？或是刻意要跟漢人作區隔？

41 如1991年宜蘭縣政府游錫堃任內，舉辦創立「開蘭日」的系列活動中，成為重頭戲之一。又1994年、1995年及1996年也有類似的活動，如後山噶瑪蘭返鄉尋根活動的 *qataban*。

筆者認為一則是當時宜蘭的政府曾積極做出正面回應，再則是祖先的原居地較易引起今散居群體的共同歸屬感。*qataban* 活動加強與形塑了正在尋求認同中的「噶瑪蘭人」，藉由象徵性重返祖先家園，把宜蘭定義成祖居之「聖地」。雖然現實生活中很少人仍居住在宜蘭，參加 *qataban* 展演活動的人，多來自宜蘭、花蓮、臺東及臺北等地的噶瑪蘭後裔或女婿。但是藉由追溯散居各地族裔之祖父母，曾經共同居住過的地方，同時也是文獻資料、書寫歷史記憶中的噶瑪蘭人群居之地，以進行跨地域及跨部落協商，激起族群相繫的原生情感，塑造出一致的共同集體記憶。記憶涉及認知與行動思考，可說是構成一個人或者一個族群的基本條件；這裏也可看出人們如何選擇、創造與重組過去，以凝聚、調整來合理化當前「我族」新的人群。另一個面向，如同 Geertz (1973) 的分析，族群性自身並非是根本存在的，人們意識到她是因為她必須體現在人們的經驗世界中，而噶瑪蘭人正在創造這種共同經驗與新的集體記憶。

另外，在舊社各地的族人還會手牽手圍在 *kasop* (大葉山橄欖樹) 下，一起 *qataban* 圍圓圈歌舞，不過中央不再插著敵首，而由大樹取代。此圓形歌舞行動形成人與人「鏡像互看」的效果，又是一種激起我們看我們自己的集體意識之展演。其中 *kasop* 被詮釋為其祖先留在家屋旁的樹，象徵其跨越時空不滅的群體精神之延續。這整個置換時空的 *qataban* 變成一種凝聚新人群的工具，此群體正透過這種象徵祖先傳統文化的符碼，來承載記憶中的祖居地，並且以極易辨認的 *kasop* 橄欖樹界定出其族群性，宣揚族群的統一形象，讓所有參與的人沈浸其中分享認同。最後，在 *kasop* 樹下或傳統住屋前，一定會有散居各地的族人大合照，這個照片常掛在筆者拜訪各地的族人客廳中，成為每個人的共同經驗與「朝聖」集體記憶，並在日常生活中不斷擴散、展示、尋求、召喚、生產與傳遞群體認同。從整個返鄉之旅中我們可以看到，回舊社舉行展演式的 *qataban*，似乎讓噶瑪蘭後裔有穿越時空重訪歷史現場的戲劇效果，使得團體激動起來，這變成是一個非常重要的事件，被選擇用來強調並給予象徵價值，過程中所創造出代表噶瑪蘭族的文化符碼以及與此對應的集體記憶，皆產生凝聚的力量。

部落與族群認同的套疊

噶瑪蘭族復名運動之初，在部落並沒有興起 *qataban* 復振，反而僅以舞臺展演的模式出現在「他鄉」。1993年開始，才在新社部落舉辦名為「後山噶瑪蘭豐年舞節」，邀請宜蘭族親80多人參與，並召集了花蓮、臺東等地鄉親百餘人。透過這種藉由各地親屬網絡動員的 *qataban*，有些年輕一輩才「發現」原來自己也是「番親」，如後來積極投入復名運動的菁英潘朝成。相對於運動初期處於被政府單位邀請，不定期參與演出的狀況，今日 *qataban* 已在新社重新生根，逐漸累積聯結的能量，變成是每年都會例行舉行的活動，並且創造出以百年歷史的新社部落為聚集點——「噶瑪蘭族新故鄉」（陳國先等2004），一個具體、「活」的族群意象。其後，臺東長濱與樟原的族親，也開始複製這套新社發展出來的 *qataban* 歌舞。

這樣參與群眾擴大的 *qataban* 活動，與臺灣當代政治發展的互動關聯性很強，尤其與臺灣正在形塑中的多元文化價值產生聯結，在2002年政府認定其為原住民的第十一族之前，部落內 *qataban* 活動更是頻繁與盛大。同年，陳水扁總統親自參與在新社復振的 *qataban*，致詞中肯定噶瑪蘭族人爭取復名運動的貢獻，還表示「期盼為臺灣開創一尊重多元文化價值之空間」（林修澈2003：332）。但對大社會其他人而言，卻也引起不少疑慮，特別是噶瑪蘭人是否仍存在著未經漢化、真正的傳統文化？她們爭取要作「原住民族」是否會擠壓原住民內部的國家資源分配等？

在各方注視、期待與疑慮之下，這種不會在鄰近東興阿美族部落進行的 *qataban* 模式一直延續到今天。其在部落裏又可區分為二，一個是在8月中舉行，由「新社社區發展協會」主辦，強調社區噶瑪蘭人的集體意識，近幾年以慶豐年與發展文化觀光為主軸的 *qataban*。另外一個在12月底舉行，為了紀念2002年正名成功，以跨區域族人認同為主軸。這裏再次呈現出時間被噶瑪蘭人作為區隔部落／族群意義的標誌。另可看出，在噶瑪蘭族的族群認同內，也同時還在發展部落的認同，並且在這個已轉變的認同之上，再套疊一個國家領土內跨區域整合的族群認同。這兩種 *qataban* 中，新社變成是群體中心被強化，但也顯示新社與其他地域族人之間所產生的分裂與衝突問題。不過透過這

個正名紀念的 *qataban*，補償了族人散居各地所造成的空間限制，而製造出族群參與共同事件的經驗。

另外，以國家化的族群為中心考量，主辦 *qataban* 活動的組織從「花蓮縣噶瑪蘭族協進會」、「噶瑪蘭文化基金會」籌備會，另又成立「噶瑪蘭族復名促進會」，運動期間因意見差異或政治立場問題，形成不同的次群體；而於正名成功後又轉成立「花蓮縣噶瑪蘭族發展協會」。這些現代形式的組織與部落傳統頭目、青年會三者平行運作，人員也有所交疊。大體上其組織內部運作架構為：理事長（男）、頭目（男）、村長（男）、秘書（女）及各組負責人（男與女），參與工作人員以新社部落為主，再加上花蓮北埔、立德及臺東樟原、臺北的代表。活動經費支出由縣府或鄉公所補助，原住民民意代表的紅包，及參加豐年祭歌舞的人贊助現金或禮品。整體而言仍保有其自主性，不過組織型態與運作方式，已經跟過去以 *sabasabasyon* 年齡階級為主的情況大不相同。

除了動員策略與組織運作之外，*qataban* 進行的會場入口通常會製作大型牌樓，以中文字明顯的告知（深怕大家不知道，這在其他儀式中未曾出現）這是噶瑪蘭人的豐年祭，還有周遭高插國旗及發展協會或協進會的旗子，以表示對國家的忠誠。這幾年都以打赤膊的年輕人排成列，扛著身穿傳統服飾的頭目及副頭目進場，推崇恢復的年齡組織「青年會」，及敬老的傳統價值，同時也展示什麼是我們噶瑪蘭族的傳統組織。接著，*mtiu* 女性巫師與男性長老代表聚在會場中間，以 *nuzun*（麻薯）、酒、檳榔及老葉來 *paspaw*（祭拜），告知祖先即將進行 *qataban*。接著再由政治人物（貴賓）、頭目致詞，講述他們對噶瑪蘭人的貢獻與期許，然後大家手牽手圍圓圈開始唱歌。用餐方式一定是請外燴「辦桌」，經費較充裕時還會殺豬，這個集體聚餐變成是 *qataban* 固定的形式，藉由共食凝聚集體情感。

此類型 *qataban* 中唱的歌謠則會強調用母語傳唱。*miomio* 一曲過去常被視為代表 *qataban* 的歌，也是最能展現噶瑪蘭族群特色的歌之一，必定會被重複唱。不過，近幾年來，筆者多次參加的經驗中發現，*miomio* 已不再被傳唱。同時為傳道者與頭目的潘先生解釋，因有教友反應這是過去 *sataban* 砍頭的歌，如果唱了「天氣會變壞下雨」、「因為是祈雨歌」，而 *qataban* 是要慶豐年，大家正快快樂樂歌舞，下雨淋濕會非常掃興，因此不能唱。其實過去表演時唱此歌曾被反應過相同意見，但偕長老強調表演是為了爭取他族認同，所

以沒關係。但是正名成功後，又有人提出此異議，或有其他人埋怨，這是有 *manmet* 遵守特殊禁忌才能唱的歌，現在大家信天主沒有 *manmet* 所以不能唱，唱了等於「沒有尊重祖先的要求」，可能會招來 *tagau* (病痛) 或不好的事情等，於是 *qataban* 中唯一傳統曲調的 *miomio*，反而成了絕響。這裏呈現出部落裏的族人仍深信傳統的象徵意義，但此象徵功能卻與改宗及現代觀光價值衝突，於是族人決定停止此象徵的社會實踐。表面上，族人透過反思與傳統產生斷裂，不過象徵意義卻矛盾地因不實踐而被延續下去。

此外，在 *qataban* 的服裝上有多元層次認同的傾向。年紀較長者會穿著表演訂做的傳統服，標準的「黑白配」，刻意強調作為噶瑪蘭族集體性的展演。但是今噶瑪蘭年輕女性許多都是阿美族人嫁入，較喜歡紅色衣服，而刻意與中、老年的黑白顏色做區別；年輕的男性亦是如此，喜背阿美族的紅色檳榔袋。整個黑白與紅色交織的畫面呈現出，年長一輩強調「服裝與族群認同」之間的關聯，年輕一輩則表現出「服裝與年齡差異」之間的認知對照。

旅北 *qataban*：排除他群的時空凝駐

最後分析1990年開始在臺北縣出現的 *qataban*，背後主要由「噶瑪蘭族旅北同鄉聯誼會」動員。因其舉辦活動的時間與形式非常類似新社部落裏的 *qataban*，加上此活動舉辦幾年後，旅北的噶瑪蘭中、青一輩成立了新的「都市部落」，在新社長老的反對下，仍選出頭目、副頭目、婦女會長，並且旅北的族人把其聚會也視作一種族群認同復振與 *qataban* 的延續，因此筆者認為有必要將之與其他形式的 *qataban*，放在一起做比較，討論其內部多元形塑的認同主體。

在1980年代，隨著新社部落內主要聯外道路花東海岸公路的開通，以及北上蘇花公路、北迴鐵路的通車，再加上引進肥料、農藥等外來的改變，使得新社部落稻作的人力分配重新調整，許多釋放出來的年輕勞力，開始往北部都會區移動，這使得部落逐漸開始工業化與全球化。其人群分布集中在都會邊緣：土城、樹林、板橋、鶯歌一帶。這些散居在工作地點附近的年輕都會移民，有來自花蓮新社、加禮宛、豐濱、立德及臺東長濱、樟原等地的族裔。他

們於1990年開始主動成立「噶瑪蘭族北同鄉聯誼會」籌備會。此聯誼會採會員制，分為兩種會員：具噶瑪蘭族身分、18歲以上、不分性別、經委員會⁴²審查通過、照章繳納會費者，為一般會員。另一種為贊助會員，為不分族群，舉凡認同噶瑪蘭族同鄉會宗旨者皆可。組織運作方式透過頭目、會長、婦女會長及幹事等，而這些中心人物皆透過一般會員直接選舉投票選出。另外也邀請原住民立法委員及新社部落的頭目及長老們作顧問。目前繳費會員約有60人左右，以噶瑪蘭人為主，甚少其他族群。

噶瑪蘭族旅北聯誼同鄉會主要的宗旨為「傳承同鄉敬老尊賢、濟弱、互助、團結、和睦之優良傳統，融合現代之生活，使同鄉（鄉親）優美之文化及深厚感情長存不息。」另外，任務為「發揚噶瑪蘭族優良傳統文化，聯絡旅北鄉親，促族人團結合作，舉辦文化傳承活動」。從其在 *qataban* 現場印發的成立宗旨傳單與行動目的來看，乍看之下難免有「同鄉」與「同族」之間矛盾的疑義，「同鄉」、「同族」與新移民團體之間出現移花接木巧妙的轉合。現在移居北部的年輕人，來自宜蘭、花蓮及臺東各地，並非來自同一原鄉部落的移民，透過這個聯誼會此群體重新詮釋與定義「同鄉」為「同族」，如此某部分避免「番」的認同污名，可擴大顯性認同人口及增強內部情感的聯繫，同時也定義逐漸興起壯大的北部移民，此一混合的新群體。但他們把都市邊緣移民及族群問題，反思屈轉成地緣或親屬關係的問題，而推動「濟弱、互助、團結、和睦」與「優良傳統文化」價值，轉移其族群復名可能引起外界的注意與威脅感。

1990年以來至今，在旅北同鄉會舉辦的活動中，以每年8月底才舉行的 *qataban* 歌舞為主，平常另有零星的運動隊伍聯誼，如組龍舟隊或婦女歌舞隊等。8月底的 *qataban* 聯誼會，幹部會邀請原住民民意代表及行政機關首長參加，大會進行之前由他們致詞，表示對鄉親的認同支持與原住民事務的允諾，同時這些政治人物用紅包贊助，總額等於一年所有的會費收入，甚至超過，為組織運作經費上重要的來源。另一方面，由於移居人口驟增，也被政治人物視作重要的打知名度、拉票場合。

42 由頭目、副頭目、會長及總幹事組成。

然而，旅北的 *qataban* 形塑出怎樣多元與流動的工業化新主體？同鄉會幹部事先設計的活動內容，以新社的 *qataban* 為模仿的對象，這是她們對噶瑪蘭族「傳統文化」的想像根源，並視此舉為發揚其傳統文化的實踐。同鄉會也必定會邀請新社部落的婦女及長老北上，以代表性傳統黑白服裝先進行 *qataban* 歌舞的展演，強調其文化認同的延續，不過年輕人並不加入開場的共舞，而讓「傳統傳承」變成是一種展演與觀看，而非共同參與。再者 *miomio* 這首獵頭後歡慶的歌，原本被視為凝聚認同、具有族群特色的歌，也因被旅北鄉親認為不若時下流行歌或卡拉OK熱鬧而鮮少演唱。不過與新社部落的 *qataban* 進行的開場形式一樣，皆由花蓮來的巫師 *mtiu* 及男性長老開始用酒、*nuzun* (麻薯) *paspaw* 祭拜祖先，告知祖先活動的開始，並祈求進行過程順利。也就是在形式上還是遵循新社部落集體協商創造出來的「傳統」模式。

形式之外活動內容，則跟新社部落的 *qataban* 相當不同。旅北主要以趣味競賽與各地婦女會的表演為主，較少進行手牽手「大會舞」形式的歌舞。多由板橋、桃園、土城等地來的隊伍分組進行，整個活動比較類似運動會的表演競賽模式。僅在服裝上可看出與一般群體的差異，如在服裝上年輕的一代選擇顏色鮮豔的紅、綠及亮粉色為主，並以居住地社區如桃園、樹林為同一服裝/制服單位，突顯其次群體。在這樣200多人同一天參加的場合中，可看出來自不同居住地的噶瑪蘭人，日常生活中彼此鮮少聯繫，大多彼此不相識。另外，長期生活在主流漢文化中，與父母輩的生活方式及部落式的噶瑪蘭文化越來越不同，缺乏母語能力，彼此溝通以國語為主。不過在此聯誼會中，仍不斷透過大會致詞的這種語言的方式，強調旅北鄉親對噶瑪蘭族文化的認同，其形式上的意義大於實質的日常生活實踐，給人一種展演當代社會的都市生活中，「當一天所謂噶瑪蘭人」的外來觀感。不過這卻是年輕人對自己族群追尋、學習與彼此認識的一個重要契機，再次出現Turner與Myerhoff (1982) 所言，對參加的人展示自己，激起我們看我們的意識，有一種自我正面、互相勉勵、認同提攜與群體向心力之營造。

透過這種創新都會型的 *qataban*，對外交流互動的範圍，以原住民族特別是與阿美族較為熟絡，其他原住民或漢人的角色卻很少出現（被排除）在此營造出來的場域中，有明顯族群集中與區隔的現象，刻意不去面對與主流族群之間的關係，強調內部群體的「敬老尊賢、濟弱、互助、團結、和睦之優良傳

統」。在日常生活的族群互動經驗中，相較於花東部落的族人，旅北鄉親反而跟主流族群最有密切往來與聯繫網絡，甚至是完全混居與頻繁通婚，但是在 *qataban* 中卻刻意將己群封閉孤立，完全排除他群進入，刻意塑造出一個停駐的時空來強化族群內部的自我認同，避免淹沒於以居住範圍及日常生活經驗建構起來的認同。或說是族群性逐漸隨著城鄉流動加劇，人口多轉營造業與製造業的情況而改變，它並非是本質性存在的，它也不再經常性體現在這群人的日常生活中，人們意識到它是因為國家政治的刺激與規劃，特別是平地原住民特殊選民身分區隔的影響，與憲法中特殊資源分配的保障，使得 *qataban* 的外賓或互動對象僅限於此群體。再者政府政策補助 *qataban* 這類的歌舞活動，將之視為原住民公民身分認定的外顯「文化」準則，或一種文化資產及觀光資源，在這種社會情境下，族群變成是追求與國家公共資源相關的不同公民身分之手段。

結 論

從本文分析噶瑪蘭人面對強勢外來者的百年歷史當中，我們可以看到其傳統部落社會如何喪失獵頭武力、主權、領土及其資源分享、泛靈信仰與儀式文化等而瓦解。直至1980年代末期，臺灣從威權國家逐步走向自由化與民主化之際，族群問題逐漸浮出，使這些已喪失原生聯結的新社噶瑪蘭人，在被政府動員為文化演出的契機下，透過多種不同時空的 *qataban*，重新創造與想像其族群新組成分子內部的原生情感，並與傳播媒體及學術文化力結合，在展演「被看」與「看自己」的迴光中，建構出國家化的「族群」共同體。在此現代反思中，標榜追尋「傳統文化」的認同卻是戲劇性的，且與日常生活脫節，僅在形塑當代族群認同這個特殊脈絡下，才會賦予此傳統儀式高度價值；也就是說「傳統」是為當代政治目的而建構，並非如同過去將傳統的儀式，當成是反思、組織與管理日常生活的一種模式。易言之，相較於傳統的認同方式，1980年代末「噶瑪蘭族」的新認同，不但被捲入臺灣民主化轉型的政治過程中，也將其個人及次群體在「族群」的政治框架下，迅速嵌入現代民主國家的建構中。

「傳統失憶症」似乎是過去的原住民，要成為國家一員的過程中，面臨被同化，所必須付出的代價。80年代臺灣政治經濟迅速變遷的氛圍中，噶瑪蘭人想要從失憶中甦醒，要面對的不僅是如何重建已然斷裂的「傳統」，更要重新正視新的政治權力關係、基督教化的衝擊，以及工業化與全球化下的新處境。我們可以看到現今的 *qataban* 豐年祭，正如同其他原住民的重大祭典，隨著政府政策逐漸轉向發展文化觀光，藉由歡樂的節慶氣氛，來解決群體目前面臨全球化政經弱勢的窘境，但卻很少去檢視國家政府如何看待且治理族群，以及經濟力、政治力、公共資源分配的不平等問題。在噶瑪蘭節慶展演的認同中，透過地景、時間、物品等符碼，不斷無意識或有意識地嘗試釋出與漢人邊界做出區隔的決心，在天主教與旅北鄉親的 *qataban* 中，也讓阿美族的文化元素得以開放進入與流動，但這種主觀多重自我文化定義下的噶瑪蘭人，仍須與阿美族頻繁互動，特別是日據時期居住於平地原住民行政區域內的新社族人，惟有透過這些擁有平地原住民身分的人，才能向國家協商並成功爭取族群復名。

依主觀自我認同來界定的噶瑪蘭族人，與官方所認定的族人方式落差很大。根據2002年在官方認定噶瑪蘭族之前，由噶瑪蘭復名推動小組(2002)的自我認同意願調查書，還有1/3(約600多人)尚未取得噶瑪蘭族人的身分。此種由噶瑪蘭族人提出的自決意識之認定方式，是依日據戶籍族別註記為「熟」者(文化漢化程度較深)來認定，而非原民會依已登記為「平地原住民」者才可被認定的模式(林修澈 2003)。這個日據時期的祖居地與文化漢化程度，為雙方認定噶瑪蘭族人的爭議焦點所在，此落差突顯族群不僅如工具論的 Barth (1969) 所言，是一種由其本身組成分子主觀認定的範疇，她還必須經歷群體與國家協商的合法化過程。而這個協商更攸關原住民與漢人之間實質人口邊界的流動問題。其背後顯現出，臺灣正發展中的多元族群政策，原／漢之間的邊界仍相當固定，從二次世界大戰後至今，其實未曾改變過，連帶使整個國家新定位下的原／漢社會結構也沒有改變。雖然表面上至2001年以來，民主政治上不斷有「新族群」的產生，如邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族及賽德克族等，然而這些被認定的「新族群」，僅止於在原來的原住民族分類範疇內流動，他們與其他的平埔族群，也同樣面臨原／漢邊界的問題(如2005年西

拉雅族僅成為「縣定原住民」)，⁴³ 因涉及國家內原住民身分與資源分配問題，此界線仍無法跨越。

若反觀被政府收編作為樣板的噶瑪蘭族復名運動，它正如同原住民族、邵族、太魯閣族、撒奇萊雅族及賽德克族等正名運動，雖突顯出臺灣近年來鼓吹發展多元文化主義的政策方向，但也指出這種多元文化主義其實相當狹隘，它僅針對新形塑出的「原住民族」（張茂桂 2002：224），使原住民變成公共的議題，被列入憲法增修條文，以提供一種良好的示範作用，讓公民有所遵循，且政府仰賴「原住民族」來設計民主與多元文化共榮共享的新國家，以避免社會失序，從這裏也在在可以看出噶瑪蘭族被認定成為原住民族，其作為國家治理的工具性格。

這種治理性的多元文化主義，除了忽視原住民族及漢人內部（河洛、客家及外省）語言、文化及社會結構的多元歧異之外，也無視逐年不斷攀升的新移民問題，其族群差異的空間仍停留在原／漢二分的雙元文化（biculturalism）概念上。紐西蘭 1980 年代以前，所發展的也是「南島語系的 Maori（毛利人）」與「殖民者 Pakeha（白人）」之間的雙文化權力分享架構（Fleras and Spoonley 1999）。毛利人於 1960 年代末期至 1970 年代初期，受世界性去殖民運動影響開始展開族群運動，推動還我土地、母語與文化運動，具體復振會所制度等，爭取落實雙元權力（Maaka and Fleras 2005）。1980 年代初期，隨著來自亞洲與太平洋其它島國新移民的大量移入，資源的排擠競爭關係由是而生，再度興起毛利傳統文化復振運動。毛利人透過跟噶瑪蘭族儀式展演相當類似的方式，與人類學家策劃在美國大城市展出「毛利藝術」，同樣利用戲劇性的儀式開幕，解除傳統物品的禁忌（Hanson 1989），成功地宣傳我族，同時也建立其自信心。不過，紐西蘭的雙元文化論於 1986 年已逐漸轉向多元文化論的新移民政策。

最後，回到尊重文化差異的觀點來看，臺灣近年來發展出的這種原住民族文化高度政治化的「雙元文化主義」，在尊重原住民族內部文化差異與創新的層面上仍有諸多限制。可能被復振及想像的「傳統」差異，如透過泛靈信仰的

43 西拉雅等平埔族組「臺灣平埔權益促進會」，就原住民身分回復與族群身分登記等問題，向聯合國提告訴，2010 年 5 月由聯合國人權委員會受理（Taiwan News 25/5/2010）。

文化機制，來平衡部落與周遭自然環境的關係，以反思日益嚴重遭開發破壞的環保、生態平衡的議題；或是全球化下日漸加重的弱勢群體經濟落差所形成的階級問題，以及「母系文化」（如女性的繼承權、宗教權優勢、男婚入）的性別問題等，在臺灣的多元文化中都從未被意識到。法國70年代在Basque人建構其地方群體認同時，曾經運用其「母權」的群體特性，突顯我群與其他法國人之間的差異（Teresa del Valle 1993: 15）。另外，在印尼同樣也是南島語系母系社會Minangkabau的男人，藉由強調其母權、男婚入習俗及婚後從母居的社會特性，自我區別於其他族群，以建立其族群的國家認同（Sanday 1990）。還有在北印度屬Bangladesh政邦的Khasi及Garo部族，在被整合進邦聯政治共同體時，要求在憲法裏合法化母系傳承及從母居婚制，以作為其族群國家認同建構的一部分（Nakane 1967; Nanda 2009）。易言之，在建立國家化族群認同主體時，母系為主的社會制度或組織，也可能是族群自我區隔的工具及我群認同建構的基礎。

回溯臺灣環島平原地區，曾經盛行母系大家族和以年齡組織為主的社會（劉斌雄1995），如噶瑪蘭、西拉雅、巴宰、凱達格蘭、道卡斯、阿美及卑南等群體，這是臺灣極為特殊的部落社會文化現象。易言之，在親屬範疇中，母方的認同曾經也是這些族群用來建構其社會群體和個人自我認同非常重要的原生部分。不過這些快速消失中的母系文化，在噶瑪蘭族或新的原住民族認同的建構中，卻未曾被關注與正視。直到2000年原民會主委尤哈尼提出「原住民身分認定條例草案」，堅持尊重母方認同以落實兩性平等，性別的議題才因這個「現代價值」而非「傳統文化的復振」而短暫浮出檯面。

參考書目

三尾裕子、豐島正之 編

- 2005 小川尚義・浅井恵倫臺 資料研究。東京：東京外国語大 アジア アフリカ言語文化研究所。

王甫昌

- 2008 族群政治議題在臺灣民主化轉型中的角色。臺灣民主季刊 5(2): 89-140。

王振寰

- 1989 臺灣政治的轉型與反對運動。臺灣社會研究季刊 2(1): 71-116。

王嵩山

- 1989 宗教儀式的傳統意義與本土抗爭：阿里山鄒族戰祭 Mayasvi 的持續及其復振。中央研究院民族學研究所集刊 67: 1-28。

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。

林家龍

- 1999 解釋臺灣的民主化：政體類型與菁英的策略選擇。刊於兩岸黨國體制與民主發展；哈佛大學東西方學者的對話，林家龍、邱澤奇主編，頁 87-152。臺北：月旦出版社。

林修澈

- 2003 噶瑪蘭族的人口與分佈。臺北：行政院原住民族委員會。

河野喜六

- 2000[1915] 番族調查報告書第二卷，阿美族卑南族。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。

東森新聞生活中心

- 2010 隨馬出訪南太平洋 原舞者獻「太魯閣之舞」。網路資源，<http://nownews.com/2010/03/14/11490-2579908.htm>, 2010 年 3 月 14 日。

胡台麗

- 1991 臺灣原住民族的祭典儀式。刊於中華民國文化發展之評估與展望，行政院文化建設委員會主編，頁 179-207。臺北：行政院文化建設委員會。

孫大川

- 2000 夾縫中的族群建構。臺北：聯合文學。

許木柱、廖守臣、吳明義

- 2001 臺灣原住民族史：阿美族史篇。南投市：省文獻會。

清水純

- 1992[1986] 噶瑪蘭人——變化中的一群人，余萬居譯。臺北：中央研究院民族學研究所。(未出版)

章英華、傅仰止

- 2006 臺灣社會變遷基本調查計畫第五期第一次調查計畫執行報告。臺北市：中央研究院社會學研究所。

康培德

- 1999 殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷。臺北：稻鄉出版社。

張茂桂

- 2002 多元主義、多元文化論述在臺灣的形成與難題。刊於臺灣的未來，薛天棟編，頁 223-273。臺北：華泰文化事業公司。

張慧端

- 1995 由儀式到節慶——阿美族豐年祭的變遷。考古人類學刊 50: 54-64。

偕萬來

- 1993 偕萬來先生自述，李忠賢整理。宜蘭文獻雜誌 (6): 27-38。

陳文德

- 2002 「社群」研究的回顧。刊於「社群」研究的省思，陳文德、黃應貴主編，頁 1-41。臺北：中央研究院民族學研究所。

陳逸君

- 2002 現代臺灣族群意識之建構：以噶瑪蘭族為例。臺北：原住民委員會。
2003 認知與定位：當代噶瑪蘭族多重族群認同論述的差距。刊於臺灣平埔族，潘朝成等編，頁 61-103。臺北：前衛。

陳國先、偕萬來、潘金榮、潘朝成（計畫主持）

- 2004 百年新社：噶瑪蘭族新故鄉。臺北：順益臺灣原住民博物館。

彭月櫻

- 2010 聯合國受理平埔族告馬政府 臺灣歷史應重寫？當一個消失的種族，重新在人間顯現，人們會投注多少關心？臺北：臺灣英文新聞。網路資源，http://www.etaiwannews.com/etn/news_content.php?id=1265769&lang=tc, 2010年5月25日。

詹素娟

- 1996 詮釋與建構之間——當代「平埔現象」的解讀。思與言 34(3): 45-78。
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。

臺灣省政府民政廳

- 1971 發展中的臺灣山地行政。南投：臺灣省政府民政廳。

臺灣總督府警察本署 編

- 1997 日據時期原住民行政志稿 第一卷（原名：理蕃誌稿），陳金田譯。南投市：省文獻會。

- 1999 日據時期原住民行政志稿 第二卷(原名:理蕃誌稿),陳金田譯。南投市:省文獻會。

潘英海

- 1987 有關平埔族研究的西文資料。臺灣風物 37(2): 39-53。
2001 傳統文化?文化傳統?——關於「平埔族群傳統社會文化」的迷思。刊於平埔族群與臺灣歷史文化論文集,詹素娟、潘英海主編,頁 205-236。臺北:中央研究院臺灣史研究所籌備處。

噶瑪蘭族復名推動小組

- 2002 自我認同噶瑪蘭族意願調查報告書。(未出版)

劉斌雄

- 1995 臺灣的田野是無盡的寶藏。中央研究院民族學研究所集刊 80: 19-26。

劉壁榛

- 2004 Les Mtiu, femmes chamanes : genre, parenté, chamanisme et pouvoir des femmes chez les Kavalan de Taiwan (1895-2000). Ph.D. thesis, department of Social Anthropology and Ethnology, E.H.E.S.S. (*mtiu* 女巫師:臺灣噶瑪蘭人社會中性別、親屬、巫師與女性權力之研究(1895-2000)。法國高等社會科學研究院,社會人類學與民族學所博士論文。)
2008 認同、性別與聚落:噶瑪蘭人變遷中的儀式研究。南投:國史館臺灣文獻館。

謝世忠

- 2006 身分與認同:日月潭邵族的族群構成。刊於歷史、文化與族群:臺灣原住民國際研討會論文集,葉春榮主編,頁 309-332。臺北:順益臺灣原住民博物館。

謝文華、許紹軒

- 2010 隨總統出訪 原舞者獵頭舞碼遭刪 外交部認為太血腥不宜。臺北:自由時報。網路資源, <http://www.libertytimes.com.tw/2010/new/mar/18/today-life9.htm>, 2010年3月18日。

藤井志津枝

- 1997 日治時期臺灣總督府理蕃政策。臺北市:文英堂。

藤崎濟之助

- 1931 臺灣の蕃族,黃文新譯,中央研究院民族學研究所編譯。(未出版)

Anderson, Benedict

- 1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London; New York: Verso.

Appadurai, Arjun

- 1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Barsamian, David, and Edward W. Said
 2003 *Culture and Resistance: Conversations with Edward W. Said*. Cambridge, Mass.: South End Press.
- Barth, Fredrik
 1969 Introduction, *In Ethnic Groups and Boundaries*, Fredrik Barth, eds. Pp.9-38. Boston: Little, Brown and Company.
- Biehi, Joao Byron Good, and Arthur Kleinman, eds.
 2007 *Subjectivity: Ethnographic Investigations*. Berkeley, California: University of California Press.
- Brown, Melissa J.
 2001 *Reconstructing Ethnicity: Recorded and Remembered Identity in Taiwan*. *Ethnology* 40(2): 153-164.
- Césaire, Aimé
 1989[1950] *Discours sur le Colonialisme*. Paris: Présence africaine.
- Cohen, Ronald
 1978 *Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology*. *Annual Review of Anthropology* 7: 379-403.
- Errington, Frederick
 1987 *Reflexivity Deflected: The Festival of Nations as an American Cultural Performance*. *American Ethnologist* 14(4):654-667.
- Esman, Marjorie R.
 1982 *Festivals, Change, and Unity: The Celebration of Ethnic Identity among Louisiana Cajuns*. *Anthropological Quarterly* 55(4): 199-210.
- Fleras, Augie, and Paul Spoonley
 1999 *Recalling Aotearoa: Indigenous Politics and Ethnic Relation in New Zealand*. Auckland: Oxford University Press.
- Foucault, Michel
 1984 *Des espaces autres (conférence au cercle d'études architecturales, 14 mars 1967)*. *Architecture, mouvement, continuité* (5): 46-49.
 2001 *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard.
- Geertz, Clifford
 1973 *Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony
 1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Godelier, Maurice
 1996[1982] *La production des Grands Hommes*. Paris: Fayard.

- 2009 *Communauté, société, culture: trois clefs pour comprendre les identités en conflits*. Paris: CNRS éditions.
- 2010 *Les tribus dans l'histoire et face aux Etats*. Paris: CNRS éditions.
- Goffman, Erving
- 1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Habermas, Jürgen
- 1991 *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's the Theory of Communicative Action*. Axel Honneth and Hans Joas, eds., Jeremy Gaines and Doris L. Jones, trans. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Hanson, Allen
- 1989 *The Making of Maori: Culture Invention and It's Logic*. *American Anthropologist* (91): 890-902.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, ed.
- 1983 *Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Jacobs, J. Bruce
- 2008 *Local Politics in Rural Taiwan under Dictatorship and Democracy*. Norwalk, CT: EastBridge.
- Keyes, Charles F.
- 1981 *The Dialectics of Ethnic Change*. *In Ethnic Change*. Charles F. Keyes, ed. Pp. 3-30. Washington: University of Washington Press.
- Lash, Scott, and John Urry
- 1994 *Economies of Signs and Spaces*. London: Sage Publications.
- Liu, Pi-chen 劉璧榛
- 2009 *From Divination to Healing: Body, Memory and Space in Kavalan, Eastern Taiwan*. Paper presented at ISSR, Alaska, May 27-30.
- 2010 *Chasse aux têtes, chasse aux cerfs : équilibre de la vie et de la fertilité de l'homme chez les Kavalan de Taiwan*. Forthcoming.
- Locke, John
- 1690 *An Essay Concerning Humane Understanding*. London: Tho. Basset and sold.
- Maaka, Roger, and Augie Fleras
- 2005 *The Politics of Indigeneity: Challenging the State in Canada and Aotearoa New Zealand*. Dunedin. New Zealand : University of Otago Press.
- Marcus, George E.
- 1992 *Past, Present and Emergent Identities: Requirements for Ethnographies of Late Twentieth-Century Modernity Worldwide*. *In Modernity and Identity*. S. Lash and J. Friedman, eds. Pp.309-330. Oxford: Blackwell.

- 1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95-117.
- Marcus, George, and Michael M. J. Fischer
- 1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in The Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Myerhoff, Barbara
- 1982 *Life History Among the Elderly: Performance, Visibility, and Re-Membering*. In *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology*. Jay Ruby, ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Nakane, Chie
- 1967 *Caro and Khasi: a Comparative Study in Matrilineal Systems*. Paris: Mouton & CO.
- Nanda, Subrat K.
- 2009 Nationalism in Global Era: A Case Study of Northeast India. *The NEHU Journal* 6(1): 43-66.
- Ortner, Sherry
- 2006 *Anthropology and Social theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham; London: Duke University Press.
- Sanday, Peggy R.
- 1990 Androcentric and Matrifocal Gender Representations in Minangkabau Ideology. In *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Peggy R. Sanday and Ruth G. Goodenough, eds. Pp.139-168. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Schieffelin, Edward L.
- 1996 On Failure and Performance – Throwing the Medium Out of the Séance. In *The Performance of Healing*, Carol Laderman and Marina Roseman, eds. Pp. 59-89. New York: Routledge.
- 1998 Problematizing Performance. In *Ritual, Performance, Media*. Felicia Hughes-Freeland, ed. Pp.194-207. London; New York: Routledge.
- Sharp, John and Emile Boonzaier
- 1994 Ethnic Identity as Performance: Lessons from Namaqualand. *Journal of Southern African Studies* 20: 405-415.
- Teresa del Valle
- 1993 Introduction. In *Gendered Anthropology*. Teresa del Valle, ed. Pp. 1-16. London; New York: Routledge.

Turner, Victor

- 1975 Revelation and Divination in Ndembu Ritual. Ithaca, N.Y.:Cornell University Press.
- 1982 Dramatic Ritual/Ritual Drama: Performative and Reflexive Anthropology. *In* A Crack in the Mirror: Reflexive Perspectives in Anthropology. Jay Ruby, ed. Pp.83-97. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- 1987 The Anthropology of Performance. New York: PAJ Publications.
- 1990 Are there Universals of Performance in Myth, Ritual, and Drama? *In* By means of Performance: Intercultural Studies of Theatre and Ritual. Richard Schechner and Willa Appel, eds. Pp.8-18. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- 1993 Introduction. *In* Celebration, Studies in Festivity and Ritual. V. Turner, ed. Pp. 11-30. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press.

劉壁榛

中央研究院民族學研究所

11529 臺北市南港區研究院路二段 128 號

liupc@gate.sinica.edu.tw

From Tribal Society to Nationalized Ethnic Group:

Imagination and Performance of Identity in *qataban* (headhunting ritual/harvest festival) Among the Kavalan

Pi-chen Liu

Institute of Ethnology, Academia Sinica

This paper will examine how “traditional rituals” were once models for reflecting on, organizing and managing daily life, from the native’s point of view. Through rituals, people built an imagined link with the natural and supernatural world, forming a tribal society that was autonomous and in which resources were shared. Under the impact of external influences, traditional rituals gradually became innovated and imagined constructs with contemporary political objectives; the process involving group classification and integration of new social relationship into the changing state.

Taking the Kavalan people as an example, who were successfully recognized as an ethnic group by the government in 2002. As a case study, this paper will analyze how, after martial law was lifted in Taiwan in 1987, against the background of political liberalization and reconstruction of national identity, the people of Sinshe village in Hualien County used various innovative *qataban* activities (transforming it from the headhunting ritual into the harvest festival) as a reflexive strategy for the group’s name restoration movement to avoid a direct conflict with national assimilation politics. Through the dramatic effects and symbolism of the contemporary performance of the *qataban*, they echoed, opposed and imagined the “we group” and then created new social relationships in the process of negotiating differences and conflict between internal sub-groups. At the same time, through the interactive participation of government, media and academia, this nationalized ethnic group, severed from tradition, was imagined and the group’s “existence” was announced to, and negotiated with, the government.

Keywords : ethnic identity, nationalization, headhunting ritual, harvest festival, Kavalan
