

撒奇萊雅族的火神祭及其祭祀團體的發展*

蘇羿如**

一、前言

2017年10月7日撒奇萊雅族人在花蓮壽豐鄉水璉部落(Ciwidian)舉辦「戰後139年撒奇萊雅族火神祭」，這不僅是水璉部落第一次以「部落」的地方協會組織身分，承辦「跨部落」的族群祭儀，同時這裡也是推動撒奇萊雅正名運動的兩個世代，帝瓦伊·撒耘和二子督固·撒耘及伊央·撒耘小時候生長的家鄉。至今不少中老輩的阿美族人，若曾經參與過校長籌辦的聯誼性質族群文化活動，對於帝瓦伊·撒耘校長為人幽默和熱衷於各項族群運動的動員，而稱呼他為「阿美族國父」仍略有印象。晚年的校長在水璉部落的祖居地上蓋建一棟白色鐵皮木屋，由於整棟屋子外觀漆上白漆，大家也就在一般談笑之中，為這間屋子取了「水璉白宮」的稱號。據督固·撒耘的回憶，退休後的校長平日仍熱衷於族群文化事務的推動，晚上則回到水璉白宮閱讀休息，校長閱讀的書籍廣泛，同時也涉獵許多日本文獻，可以說校長對於臺灣原住民的發展投注了畢生的心血。校長逝世於2003年9月24日，2005年他的兩位兒子在水璉白宮重新召集族人，共商延續撒奇萊雅族正名運動推動一事，爾後更積極展開串聯

* 這篇參雜筆者未發表的博士論文中部分章節內容、文獻資料、及自身參與觀察訪談的田野資料，以夾敘夾議的方式，進行資料的論述，兼帶些許推論。此外，有鑑於網路社群平台的發達，督固·撒耘於2017年10月27日建置「撒奇萊雅族羅法思祭團」(Sakizaya Lubas Mapalaway Putiput)為臉書不公開社團，許多田野資訊也透過此社群網站進行發佈和討論，留下相當豐富的紀錄資料。筆者有幸被督固·撒耘邀請進入此一不公開社群之中，因此在本文撰寫過程中，擷取督固·撒耘所發表的部分內容，並事先取得他本人的同意。以此行文面貌呈現，暫作是對撒族火神祭和祭祀團體階段式的資料紀錄彙集，疏漏之處甚多，尚祈不吝惠賜指正。

** 中央研究院民族學研究所計畫調查人員

學界、政界與民間社團組織，同時創辦跨部落的族群祭儀火神祭，成功地在 2007 年 1 月 17 日，獲得官方承認，成為臺灣第十三個原住民族。

要談撒奇萊雅族的重生，可以從正名運動是如何運作的角度切入，探討一個族群的消失到重新被國家肯認的過程。而這樣的角度相當程度上著重在歷史事件和當代政治社會脈絡的背景，以及一群主導運動的核心人物們如何共同策劃運作。本文則從火神祭和祭體組織的發展角度，討論正名成功之後的撒奇萊雅族如何試圖在祭典文化上獲得新生。

筆者與黃宣衛教授曾於 2008 年共同發表〈族群意識、族群邊界與文化建構〉一文，略述水璉部落在正名成功之後所發生的二、三事，其中包含火神祭的參與情形遠較鄰近磯崎部落族人冷淡，正名運動成功的當年，水璉部落的頭目並未協助宣傳族籍變更一事，以及幾位推動正名運動的人員因為穿著「撒奇萊雅族服」而被質疑對於「傳統服飾」的認識與考據不足等等。時隔十年，水璉部落在現任花蓮縣壽豐鄉吉偉帝庵原住民部落發展協會理事長吳國民的推動之下，主動表示願意承辦 2017 年的火神祭，不再著眼於水璉部落是屬於撒奇萊雅族還是阿美族的區別。這幾年水璉部落在吳國民理事長積極申請相關政府部門資源，同時連結部落工班，透過淡化族群身分，並申請美化部落環境等計畫工作的努力之下，使得敏感的族群團體身分認同的議題，不再成為被放大的焦點。可以說，吳國民理事長以部落發展協會理事長的身分，推動文化體驗的觀光事業，由此做為水璉部落發展的主軸，從而活絡了水璉部落。

向來族群正名運動與我群的族群意識有著不同切割的關係，象徵我群族群意識的諸多作為中，同時也是高舉自身主體性的一種展示活動，而此展示活動不僅意謂著與他群區隔的「外在」識別作用，與以同時更帶出個人所呈現出顯性與隱性的各種「內在」差異性的衡量。王佳涵（2010）以《撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像》說明族裔人士在個人選擇下，呈現出不同的撒奇萊雅族認同的想像。陳俊男（2010）則從政治、社會文化等面向理解撒奇萊雅族的民族認定。撒韻·武荖（2014）以自身投入撒奇萊雅族正名運動的推動者身分，探究族群認同與文化實踐。此外，孫生義（2012）〈撒奇萊雅族達固部灣撒固兒部落初步調查報告〉一文，則是透過自身部落族裔身分的內部觀點，歸納出八種族群認同的差異樣態。

黃宣衛（2012）發表〈國家政策、原住民運動與政黨輪替—談新世紀的台灣原住

民新族群生成現象〉一文，乃至到了 2016 年由原住民族委員會委託國立政治大學原住民族研究中心出版的《臺灣原住民族正名運動政府體制文獻史料彙編》長達 266 頁的文件，其內容包含：緒論、公職問政文獻與訪問、行政體系文書與運作、結論、附錄 1 的訪談紀錄以及附錄 2 史料彙編精選等。主要是從國家行政演變的歷史進程中，說明臺灣原住民正名運動如何受到不同時期政黨輪替等國家行政力量的影響，而有了今日 16 個原住民族別的樣貌。

除了外在社會政治環境和族人內在主觀意願，是促成新興族群團體能否出現的條件因素之外，如何彰顯具有「族群團體主體性」的邊界特徵更是族群團體化的關鍵要素。其主要原因在於族群團體的主體性，涉及到一個新興族群團體如何被辨識及取得團體的象徵地位。就撒奇萊雅族而言，自 2006 年以來，至今已舉辦 12 年的火神祭，以「跨部落」的大型祭典舉辦方式，成功地為撒奇萊雅族塑造成具有文化辨識度的「族群團體」，所謂「跨部落」意指非以地域範疇為限，而是透過具有文化象徵意涵乃至獲得國家行政機構所承認的族群團體，以取得具有代表性的族群團體身分。

這可以說，提到撒奇萊雅族便會聯想到火神祭，提到火神祭就會直接連結到這是屬於撒奇萊雅族的祭典。而在火神祭中較為人關注的幾個面向包含：祭師及祝禱司團的迎靈、歷史場景的演繹——火弓箭射擊、各部落的娛靈節目、祭祀祖靈和火燒祭屋、祭師及祝禱司團送靈、除穢和祝禱等儀式項目。就具有完整祭儀程序的火神祭而言，透過每年一次的定期舉辦，傳達出歷史演繹的紀念活動、文化傳承及族群識別等多重意涵，從而使得火神祭成為最能代表撒奇萊雅族此一族群團體主體性的邊界特徵。

然而，即便火神祭成為撒奇萊雅族具有高度族群團體辨識作用的象徵活動，不過這並不意謂著族群團體內部，對於此一大型祭祀活動有著相近的投入程度，尤其族群團體活動所涉及的人事經費等課題，各種情理拿捏的交錯，皆非說理而能言明。略提一例說明，就火神祭而言，在此大型活動中必然涵蓋許多內部小團體的互動關係，即便火神祭在理智上，可以被單純地看作是一個族群團體的大型「祭祖」活動，就如同祭拜自己過世的親人長輩那般。不過即便將火神祭的「祭祀」等同於「祭祖」的連結，但對於部分內部成員而言，這仍是涉及到和信仰有關的「祭拜行為」的宗教課題，而不再單純只是緬懷過世的親人而已。再加上，既然是一場大型祭祖活動，所要準備的

各項物品，便涉及物品的準備，像是：由誰採買等等細節的分配，以及火神祭之前的祭師與祝禱司參與練習時，所引發的種種人際互動的磨合。因此，每年到了火神祭之前，這些複雜課題都相當程度上影響著族群團體內部成員選擇投入的程度。

不論是身處某一個特定時期社會政治環境之中，或是受到個人內在差異性的選擇，撒奇萊雅族成為台灣第十三個原住民族，從散居的地方人群團體到成為具有跨部落的集體族群團體意識。從被分類於阿美族之下的地方人群，到族群稱謂上獨立於阿美族之外，撒奇萊雅族以族群團體而非地方人群的樣貌，致力於營造屬於撒奇萊雅族的語言、祭祀文化、族群組織的族群團體邊界。撒奇萊雅族的新生，像是一場起死回生之術，在達固部灣戰役後，¹透過火神祭及其祭祀團體運作，撒奇萊雅族以其特有的祭典文化做為族群團體的邊界，成功走過第一個十年。以下本文將說明撒奇萊雅族火神祭及其祭祀團體的發展。

二、火神祭的規劃架構及運作

自 2006 年第一年火神祭的舉辦及 2007 年正名運動成功之後，最初兩年的火神祭地點皆選在花蓮市國福橋下，到 2017 年正名運動第十年的火神祭由花蓮縣壽豐鄉吉偉帝庵原住民部落發展協會承接，舉辦地點位在壽豐鄉水璉部落，台十一線旁邊的空地。已舉辦 11 年的火神祭，歷經由帝瓦伊撒耘文化教育基金會、花蓮縣國福社區發展協會、花蓮縣加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會等辦理，火神祭由早期推動正名運動核心成員 2016 年自發性辦理，到督固·撒耘 2017 年成立的帝瓦伊撒耘文化教育基金會繼續主辦，而後轉向交由部落發展協會承接。其中 2010 年是在磯崎部落舉行，由花蓮縣加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會主辦。2017 年在水璉部落舉行，由花蓮縣壽豐鄉吉偉帝庵原住民部落發展協會主辦之外，其餘則是由花蓮縣國福社區發展協會為主要承辦單位。（請見表一）透過督固·撒耘最初完整地規劃火神祭的程序，從而使得撒奇萊雅族最重要的族群團體象徵活動的火神祭，得以持續 11 年的傳承。相

¹ 在文獻上主要是以加禮宛事件稱之，此事件後來成為推動撒奇萊雅族正名運動核心成員之一的督固·撒耘所稱的「歷史原點」。亦即此事件的發生，導致奇萊平原上 Sakizaya 人的消失，透過對「歷史原點」的重新詮釋，並將之命名為屬於撒奇萊雅族的「達固部灣事件」。

當程度上可以說火神祭是以最初的規劃及程序架構為原型，從而使得此一祭儀，在架構內容大致相同的規範之下，透過每年的演繹和程序說明，逐漸強化參與火神祭的成員的認知。亦即以撒奇萊雅族的觀點，重新認識族群團體和歷史事件的關聯，其中又以被火燒毀殆盡的刺竹環繞的達固部灣部落，和被凌遲致死的大頭目 Kumud Pazik 和頭目太太 Icep Kanasaw，訴說族群的離散的悲愴，及因火而生的火神祭和相關的祭祀活動，做為文化傳承的重要內涵。

而欲探討火神祭的規劃架構，不得不回到最初的規劃設計者督固·撒耘，方能清楚認識。督固·撒耘（Tuku Sayion），花蓮縣壽豐鄉水璉村人，1965年生。帝瓦伊·撒耘校長（漢名：李來旺）的長子，國立台灣大學海洋工程研究所碩士。父親帝瓦伊·撒耘生前致力於推動原住民文化復振運動，並擔任奇萊語教材主編。校長晚年受到噶瑪蘭復名運動成功的影響，有意積極運作撒奇萊雅族正名的推動，當時督固·撒耘並未積極參與，校長住院昏迷的那一段時間，身為長子的他，在陪病的過程中，開始認真思考父親想做的事。2003年9月24日校長過世後，他說服了自己並下定決心，召集父親用心經營的地方耆老和有志一同的青年族人們，承接起推動正名運動的重擔，同時接任奇萊語九階教材的主編一職。由於督固·撒耘曾任職於行政院原住民委員會，在父親病危回到花蓮後，努力準備公職考試，取得公務人員的資格，爾後任職於於花蓮縣政府的建設科、原民處。目前則是擔任花蓮縣政府秘書處秘書一職。

從督固·撒耘的生長背景和工作經歷，不難看出他不僅深諳國家體系的行政運作，同時得力於父親的文化資本，像是：看著父親如何為原住民文化復振的努力，以及從小跟著父親參與大大小小部落祭典文化等等。可以說，在耳濡目染的薰陶之下，督固·撒耘從小對於原住民文化乃至阿美族的巫師祭儀，多少有一定程度的認識。尤其父親過世後，督固·撒耘和家人們以完整的巫師祭儀，為父親舉辦喪禮，這在當代部落大多已基督教化或佛道教化的現況下，是相當罕見的送終方式。因此，可以說督固·撒耘不僅是校長過世後，帶領撒奇萊雅族人繼續推動正名運動的關鍵核心者之一，同時也因為規劃火神祭的關係，而成為主導撒奇萊雅祭祀文化復振的主要推動者。

由於督固·撒耘是火神祭的主要規劃統籌者，因此筆者的博士論文曾引述督

固·撒耘在規劃火神祭架構的想法，以下節錄：

整個火神祭其實就是一場告別式。1878 年那一場戰爭。……整個祭祀不只有祭祀當場死在戰場，還包括那一場戰爭所帶來的災害而死亡的，沒有人祭祀的那些人。這些才是火神祭這個祭典重要的核心。

再來，既然是告別式，就不能說它是新的，因為那是我們本來就有的，如果部落有大量死亡，像是因為瘟疫或戰爭有大量死亡，部落就會舉行這樣的儀式。所以火神祭就是把這樣的概念擴大成族群的祭儀。可是如果要把它定義為完全創新的祭典，其實是不太正確，因為只要部落出現剛剛說的情形，就會舉辦大型祭典。也就是這樣的祭典是本來就存在，唯一新的東西是火神使者、祝禱司是創舉，其他都不是。（蘇羿如 2009:172）

從督固·撒耘的說明中可以看出，在正名運動之初他主要是以達固湖灣事件，做為這個祭典核心精神，期冀能定調在追悼戰爭時死亡受難的撒奇萊雅族祖先和族人們的祭祖活動，讓族人們可以重新認識自身的歷史。

而最初火神祭的祭祀規劃架構有七個程序，分別為：1. 燃煙敬神、2. 遶境、3. 迎神、4. 繞祭、5. 祈福、6. 祭神、7. 送神。從七個程序的名稱，不難看出火神祭的規劃相當程度上近似於台灣民間信仰，亦即在現世生活之外，對超越現世的存在或力量進行追思與祭祀。也因此以 2006 年因應正名運動而生的「火神祭」觀之，初期意在對外宣稱正名運動的決心，到了 2009 年祝禱司由 1 人變成 2 人，乃至 2011 年有了 8 人的祝禱司團之後，不難看出督固·撒耘有意將火神祭的重點轉向以祭祀文化為主，創造屬於撒奇萊雅族自身信仰的文化向度，以此帶動整體文化復振的工作。

從火神祭的核心精神是一場告別式，到實際程序上以迎神、祭神和送神的祭典儀式進行，可以說火神祭既是一個祭祖追悼的族群活動，同時也是信仰再造的祭典活動。何以需要如此費心的安排？多次和督固·撒耘聊起火神祭時，他總是略帶遺憾的心情說到，2006 年火神祭第一次舉辦時，遇到最大的難題是，這個祭祀紀念活動無法請到祭祀人員進行祭儀。他並且提到即便他的父親過世時，是依照傳統阿美族巫師祭儀為校長送終，但火神祭想要邀請他所認識阿美族巫師們來參加，卻無人有意願擔任

火神祭的祭師。以此觀之，在督固·撒耘規劃火神祭時，相當程度上是希望借重大型族群的祭祖追悼活動，同時復振臺灣原住民族巫師信仰的文化。

然而，試圖以巫師信仰文化的方式，進行族群祭祖追悼活動，就整體程序而言並無缺失，但若免除具有特定宗教信仰的族人，在參與火神祭時所可能產生的身分認同和信仰上的內心衝突，則仍是阻礙重重。族群身分和宗教信仰原本分屬不同範疇，而不論是族群身分或宗教信仰，亦有每個人自身的衡準及選擇。在火神祭的場域裡，除了以穿著撒奇萊雅族服的方式表示對此族群團體的認同之外，認同撒奇萊雅族是否也要認同祭拜祖靈的祖靈信仰？則是另一件事。同樣的道理，即便是穿著族服的參與者，是否在身分選擇上需要主動更改籍族，至今也是因人而異。此外，在火神祭中試圖恢復傳統祭拜祖靈的儀式程序和做法，雖然督固·撒耘表示這是對祖先的追悼，並不違背個人宗教的信仰，然而對部分有基督宗教的虔信者而言，曾向他表示在信仰上的矛盾會影響他們的參與。

以 2018 年 9 月 1 日為「噶瑪蘭族加禮宛戰役暨撒奇萊雅族達固湖灣戰役 140 週年系列活動」到各部落報訊息為例，督固·撒耘規劃了由部落頭目、領隊、祭師的簡單祭祀禮，並有七位祭團成員參與報訊息活動，在遊覽車上督固·撒耘則向大家說明，為尊重以基督教信仰為主的部落，馬立雲部落則不舉行祭祀，而改以頭目帶領禱告的方式進行。

相較於臺灣有些原住民族將聖經翻譯為族語的方式，在不違背基督宗教信仰宗旨的情境下，兼具保留族言的功能，從而使得族群身分、宗教信仰和語言保留形成相輔相成的連結關係，火神祭的「祭祖活動」則似乎帶有恢復對祖靈信仰的明顯意圖。從火神祭著眼於對撒奇萊雅族自己祖先和歷史慎終追遠的紀念儀式，在看似與宗教信仰無涉的「祭祖活動」中，不僅公開宣示在族群身分與阿美族的差異，同時更是挑戰認同自身為撒奇萊雅族人的基督宗教虔信者，是否願意接受以往的祖靈信仰。

此外，督固·撒耘亦提及早期在推動正名運動過程中，到各部落進行說明會時，提到火神祭的舉辦，不少族人們或多或少心中仍懷有一些疑慮。這些疑慮主要是和具有虔信基督宗教信仰的族人有關。換言之，相較於當今部落豐年祭的活動，大多已經逐漸大幅簡化或淡化祭祀活動，轉向以聯誼性質的活動方式進行，重點也從農業時代的豐收慶典祭祀，轉為維繫部落族人情感的表演聯誼活動為主。火神祭則透過「祭祖

活動」順理成章地強化傳統祖靈信仰和紀念活動，從而使得最初是為了撒奇萊雅族正名運動而生的火神祭祭典，開始由正名組織運動轉向傳統祖靈祭祀文化的復振。

可以說，從督固·撒耘所籌辦的火神祭規劃觀之，主軸雖是祭祖活動，不過對比於臺灣民間家庭或家族式的簡單祭祖，火神祭的祭祖則以族群團體為主，同時也賦予祭典完整的祭儀程序。此外，不同於民間信仰中扮演關鍵角色的通靈人士，督固·撒耘特別指出祝禱司不需要有巫師的通靈能力，而是著重在火神祭的集體祭祖的精神。為此，在火神祭中他安排有火神使者、主祭、輔祭等角色，目的即在於讓參與祭典儀式的長者或重要人士皆能參與其中。晚近幾年的火神祭，督固·撒耘更透過主持人身分，像是邀請所有的與會大眾，一人拿一供物至祭屋，象徵為自己帶來各種所祈求的好運等等，帶動現場投入共同祭祀的氣氛。換言之，督固·撒耘藉由推動火神祭中的祭祖活動，不僅嘗試凝聚已登記為撒奇萊雅族或尚未登記的族人們對歷史事件的肯認，同時也透過祭祖引導出祖靈信仰的文化意涵，同時更讓旁觀的與會者，帶著也能為自身祝福的祭祀活動中，獲得參與感。

事實上，督固·撒耘將「祭祀」等同於全體族人共同參與的想法，在筆者 2009 年的博士論文中亦曾提及，節錄內容如下：

前面講過一個祭典一定包括年齡階級和祭司團，現在祭司團因為沒有真正的祭司（巫師）團可以做，所以只好用祝禱司和火神使者的方式進行。火神使者同樣是由輔祭擔任，也就是說在迎神之前，他們是輔祭的角色，迎神之後他們就變成火神使者的角色。如果沒有祝禱司和火神使者的角色，那麼祭司團這一邊就變成空的，整個祭典就不完整。為了現實情況的考量，只好創造這兩種角色。所以嚴格來說，火神祭不完全是新創的，像是祭典的程序，年齡組織的精神，以及為了顧全以前大型祭典的運作方式，就是包含年齡組織、祭司團兩部分，其實並不算是完全新創。同時也是因為要維持傳統大型祭典的精神，不要像現在的豐年祭一樣，不論年齡組織或是祭司團都不見了，只剩下跳舞的部分，所以我們才會那麼辛苦。如果我們把祭司團這邊直接取消，只保留年齡階級這部分，對我們來說根本不算是祭典。

在年齡階級系統中，地位最大的那一個人就是主祭，當然也可以指派代表沒

有問題，因為火神祭是撒奇萊雅族的族群祭典，不是部落祭典，如果在部落裡總管全部落就是頭目，他是部落的老大。而火神祭是族群祭典，就要找族群的老大，那就是現在的理事長徐成丸，所以他是火神祭的當然主祭。但是如果有時候有特別的因素，還是可以推舉別人，像是：如果他本人的宗教信仰不願意擔任這個角色，還是可以選別人。而輔祭（迎神之後即為火神使者），我們會找年齡階級裡面位階比較高的長老，或是現在族群裡面德高望重的人擔任。所以火神使者我們大部分是從主席團裡面挑選，因為這幾位都是在正名運動中最重要的人物。基於敬老尊賢，主祭、輔祭是這樣產生的，而不是選出來的。年齡最長的人擔任監祭。年齡階級最重要的核心價值是敬老、尊賢，所以主祭要請示年齡最長者可不可以開始進行祭典。其實監祭的意思就是由主祭詢問祭場裡年紀最大的耆老，詢問他祭典可以開始了嗎？他同意了之後，主祭會再詢問輔祭，輔祭是主祭的幕僚，問他們都準備好了嗎？他們回答說可以了，祭典才會開始。所以主祭、輔祭和監祭都是按照年齡組織的運作方式進行，它還維持了傳統的模式以及進行方式。（蘇羿如 2009:174）

綜上所述，火神祭這項大型的族群祭祖活動，重點並不在於具有通靈或巫術能力的祭祀人員，而是更關乎在運作內涵上，如何將族群成員和非成員皆涵納在祭祀活動的範疇之內，從而使得火神祭成為跨部落的大型祭祖活動，同時也讓旁觀的與會人士有機會參與到祭祀的活動之中。火神祭以追悼達固部灣事件犧牲的祖先們作為祭祀主軸，祭典的工作人員包含祭師和祝禱司團、主祭、輔祭和五色使者等祭祀人員，再加上年齡組織，從而使得火神祭成為一場大型展演的共同祭祀活動。可以說，火神祭的祭祀活動既帶有族群邊界，又同時開放給認同該祭祀文化的外在者參與。

仔細回觀火神祭的運作架構，不難看出督固·撒耘身為最初的規劃者，在思考以火神祭做為文化復振的重要活動時，特別關注在儀式的架構及程序的完整性。因此，一場火神祭需要哪些人員角色，程序該如何使其完整，這是督固·撒耘做為一名規畫者最關心的事。不過，參與火神祭的人員，能掌握多少所被賦予角色意涵和精神，以及能否理解規劃者所安排的程序，相當程度上則需視參與人員對火神祭的認知和投入

程度。

目前唯一最了解火神祭程序進行的人，仍是身為火神祭最初規劃者督固·撒耘，也因此必須由他擔任起主持人的角色，從祭祀曲目到程序步驟，皆需透由他的引導從而使程序得以圓滿進行。由於督固·撒耘本人對於族群團體及祭祀文化，投注一份強大的族群精神使命感，能否找到如督固·撒耘一般的傳人，願意將火神祭視為一份具有傳承族群使命的工作，而非只是一個族群活動，從而使得火神祭得以延續下去，目前仍是未知數。

此外，曾有部落的青壯年們，提出火神祭此一跨部落的大型祭祖活動和部落關聯性的疑慮。相較各部落所辦理的豐年祭有著較為明確的地域人群關係連結，火神祭則是以跨越地域的族群關係，希望透過歷史演譯等象徵活動，強化身為撒奇萊雅族的族群文化邊界與認同感，不過如何做到跨地域的族群團體成員們之間的情感連結，始終有很大的討論空間。「跨部落」和「特定部落」祭典最主要的差異，就在於跨部落的祭典同時也意謂著跨地域特質，正因為少了地域封閉的人群疆界，反而可以帶來一



註：無字布條

圖 1 2010 年火神祭祭屋 / 磯崎部落

蘇羿如 攝

種鬆散的、自由度高的、廣納式的祭祀慶典參與。而部落的豐年祭相對上來說，則可較明顯區別部落人群的疆界，同時在部落疆界的基礎上建立屬於對自身所在地的情感歸屬。

就外部的關注而言，相較於內部有些族人較著重在特定部落和跨部落火神祭的關聯（編按：考慮文內用詞之一致性），外部觀點大致上已逐漸將火神祭，視為是代表撒奇萊雅族的特定族群活動。因此，可以發現一個有趣的現象，那就是對於參與火神祭的撒奇萊雅人來說，不論是耆老、青壯年或是祭祀人員，重點是在「參與目的」，不論是對身分認同的表達或是對族群團體的支持。而就外部觀點而言，重點在於「感受認識」，經觀察舉辦十一年的火神祭，火弓箭射擊、祈福祭祀、火燒祭屋，大眾共舞，目前已經成為外部人員眼中火神祭的樣貌，也是最代表撒奇萊雅族新生的象徵文化活動。

值得一提的是，2011年的火神祭有一個特殊的轉化，從代表撒奇萊雅族的「單一族群」的祭祀活動，變成是撒奇萊雅族和噶瑪蘭族「兩族共同」祭祀。不僅如此，火



註：右「噶瑪蘭族祖靈」字樣、左「撒奇萊雅族祖靈」字樣

圖 2 2011 年火神祭 / 國福部落祭祀廣場

蘇羿如 攝

神祭的祭祀團體也在同一年成軍，從 2006 年 1 人祝禱司，到 2011 年祝禱司團的成軍，於是火神祭的祭祀現場形成一種特殊的樣貌，一邊是 8 人的撒奇萊雅族祭團成員，另一邊則是噶瑪蘭族 1 至 3 人為主的祭師，兩邊同時共同祭祀卻各自祭拜在戰役中死傷的祖先的特殊景象。令人好奇的是，為什麼火神祭舉辦會變成「兩族共祭」，以及為何撒奇萊雅族的祭典由 1 人祝禱司，變成 8 人祝禱司團，乃至到 2017 年共有 17 位的祭師和祝禱司參與火神祭的祭祀呢？

在詢問督固·撒耘有關「兩族共祭」的問題時，他說到會有「兩族共祭」的想法，時間點是在第一次辦火神祭時就已經有了。主要是紀念因戰役犧牲的祖先們，不只是撒奇萊雅族，還有噶瑪蘭族。所以嚴格而言並不是說 2011 年才有兩族共祭，應該是一直要到 2009 年才覺得時機成熟，2011 年就正式讓火神祭變成兩族共祭的形式。

在 2006 年要辦火神祭的時候，其實就已經詢問過噶瑪蘭的巫師，因為那時候找不到巫師來進行祭祀，一直到 2009 年兩族結盟之後，時機才比較成熟。那一次的結盟，噶瑪蘭新社的頭目潘金榮和副頭目潘春福帶了噶瑪蘭族人來參加，潘烏吉巫師也來了，這表示噶瑪蘭族人在兩族結盟之前，已經有在做內部動員，所以那一次加禮宛達固部灣事件 130 週年的兩族結盟活動（「加禮宛大社紀念碑」兩族結盟埋石立約發表聯合聲明），算是正式確定兩族結盟的關係。其實火神祭每年都會邀請噶瑪蘭族人來參加，因為我們會派遊覽車去接族人，每年也都會問噶瑪蘭新社那邊，不過他們並沒有很積極。但兩族結盟之後，就明顯感覺到他們的投入。2011 年在辦火神祭之前，就很確定他們會來火神祭而且參與祭祀，所以那一年的祭屋，就一邊掛「噶瑪蘭族祖靈」，一邊掛「撒奇萊雅族祖靈」的布條（督固·撒耘口述 2018/07/16）。

也就是說在 2011 年兩族共祭之後，火神祭從原本專屬撒奇萊雅族的祭祖活動，正式轉變成擁有共同歷史背景的兩族聯合祭祖活動，同時也透過由共享歷史事件，使得兩個族群團體的邊界，獲得相互肯認。換言之，兩族共祭即是代表一個歷史事件和兩個各自獨立的族群團體，彼此相互的證成。

事實上，在清代尚無「族群」的集體概念，主要仍以社為主，族群的分類概念要到日治時期才被明顯地區分出來（蘇羿如 2014），以歷史事件作為形塑共同記憶的方法，不僅讓火神祭的參與者有共同緬懷的目標，同時也將過往以社或部落為主的人群邊界，代換成跨部落以「族群身分」為主的族群團體疆界。可以說，跨部落的族群分類觀念在日治時期被奠定之後，以「族別」作為個人身分認同與區隔的揭示作用，成為當代原住民個人重要的族群身分選擇。像是：我是 Sakizaya，或是加入當代地名和族別，例如：馬立雲的 Sakizaya、桃園的 Sakizaya 或是 Sakul 部落的 Sakidaya² 等等，在人口流動和混居的當代，開始出現以地名、部落疆界和族別身分並列使用的情形，一方面強化自身與部落或地方的關係，另一方面也凸顯自身選擇的族別身分。

三、撒奇萊雅族祭祀團體的出現

2011 年火神祭除了以兩族共祭的形式出現之外，撒奇萊雅族也在同年出現祝禱司祭團。2011 年火神祭的祝禱司團成員共 8 位，其中 2 位最資深的祭師分別是 2006 年即擔任祝禱司的撒韻·武荖，以及 2009 年擔任祝禱司的嚴苡嘉。2011 年的祝禱司團成員分別為黃子薇、陳妍綾、李曉涵、李曉玟、鄭曉彤、歐沃兒·法荖等 6 人。2012 年在帝瓦伊撒耘文化藝術基金會出版的《撒奇萊雅族祭辭》一書中，收錄 8 位祝禱司的相片。該書的祭辭共有 27 首，祭辭撰文者主要有督固·撒耘、李秀蘭、撒韻·武荖、黃芝雲，再請撒族耆老黃金文、孫生義翻譯成族語，由督固·撒耘負責全書的總編輯和排版。

2011 年雖有祭團雛型，不過加入成員並未持續留下，兩年之後隨著祭團成員的流失，2013 年的祭團加入李秀蘭、李采芳、邱貞英、婁玉鳳、林湘渝等 5 人。2015 年有劉惠婷、荻布詩·法荖、鄭凱廷、何雅筠、何雅雯、楊玉琴、楊馨綾、楊美芳、姚玉鳳等 9 位加入。2016 年潘慧敏 1 人加入。2017 年李玉祥、巫曉涵、林曾司如、林曾瓏玲、林美玲、李春慈 6 人加入。可以說 2011 年、2013 年、2015 年和 2017 年是新進祝禱司團成員明顯出現的時期。在 2017 年火神祭結束後的當天晚上，隨即舉辦

² 在 Sakul 部落（亦稱國福部落），部分撒奇萊雅族人主張，在 Sakul 部落耆老們的發音上，並無 z 音，而是 d 音。是故 Sakul 部落的族人自稱為是 Sakidaya。

第二屆花神祭。第一次「花神祭」的舉辦時間是在 2013 年，該年也是新一批祝禱司成員加入的時間。也就是自 2011 年之後，透過督固·撒耘和李秀蘭夫婦二人，歷經 5 年陸續邀請親友們的加入，撒奇萊雅族祭團組織型態逐漸趨於穩定。以下表列說明：

表 1 撒奇萊雅火神祭 2006-2018 發展概況³

年份	火神祭主辦單位	參與火神祭族群團體	撒奇萊雅族祭團成員	人數估算
2006 年	火神祭主要規劃者督固·撒耘和族人自發性參與		撒昀·武荖	1
2007 年	財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會	撒奇萊雅族	撒昀·武荖	1
2008 年	財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會	撒奇萊雅族	撒昀·武荖	1
2009 年	財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會	撒奇萊雅族	撒昀·武荖、嚴苡嘉	2
2010 年	花蓮縣加路蘭撒奇萊雅文化及教育推廣協會、湛賞文化藝術工作坊	撒奇萊雅族	撒昀·武荖、其他人資料不詳	?
2011 年	花蓮市國福社區發展協會	撒奇萊雅族 噶瑪蘭族	* 祭團出現： 撒昀·武荖、嚴苡嘉、黃子薇、陳妍綾、李曉涵、李曉玫、鄭曉彤、歐沃兒·法荖	8
2012 年	花蓮市國福社區發展協會	撒奇萊雅族 噶瑪蘭族	撒昀·武荖、嚴苡嘉、黃子薇、陳妍綾、李曉涵、李曉玫、鄭曉彤、歐沃兒·法荖	8
2013 年	花蓮市國福社區發展協會	撒奇萊雅族 噶瑪蘭族	撒昀·武荖、嚴苡嘉、黃子薇、陳妍綾、李曉涵、李曉玫、歐沃兒·法荖 * 新加入成員： 李秀蘭、李采芳、邱貞英、婁玉鳳、林湘渝	12

3 祭團成員加入時間依督固·撒耘公開於「穿越烽火·離散重生—噶瑪蘭族加禮宛戰役暨撒奇萊雅族達固部灣戰役 140 週年」紀念特展的資訊為主。展期 2018 年 9 月 15 日至 2018 年 12 月 31 日，花蓮縣臺灣原住民族文化館。筆者以督固·撒耘提供的祭團成員加入的時間為主，輔以回溯式的方式，估算參與火神祭的祭團成員，因此參與祭祀人數為估算並非實際數字。

2014 年	花蓮市國福社區發展協會	撒奇萊雅族 噶瑪蘭族	撒昀·武荖、嚴苡嘉、黃子薇、陳妍綾、 歐沃兒·法荖、李秀蘭、李采芳、林湘 渝、邱貞英、婁玉鳳。 * 新加入成員：無	10
2015 年	花蓮市國福社區發展協會	撒奇萊雅族 噶瑪蘭族	撒昀·武荖、嚴苡嘉、陳妍綾、歐沃兒 ·法荖、李秀蘭、李采芳、林湘渝。 * 新加入成員： 劉惠婷、荻布詩·法荖、鄭凱廷、何雅 筠、何雅雯、楊玉琴、楊馨綾、楊美芳、 姚玉鳳	16
2016 年	花蓮市國福社區發展協會	撒奇萊雅族 噶瑪蘭族	撒昀·武荖、嚴苡嘉、陳妍綾、歐沃兒 ·法荖、李秀蘭、李采芳、劉惠婷、荻 布詩·法荖、何雅筠、楊玉琴、楊馨綾、 楊美芳、姚玉鳳。 * 新加入成員：潘慧敏	14
2017 年	花蓮縣壽豐鄉吉偉帝庵原 住民部落發展協會	撒奇萊雅族 噶瑪蘭族	撒昀·武荖、嚴苡嘉、李秀蘭、李采芳、 林湘渝、楊玉琴、楊馨綾、楊美芳、姚 玉鳳、歐沃兒·法荖、荻布詩·法荖、 潘慧敏 * 新加入成員： 李玉祥、巫曉涵、林曾司如、林曾瓏玲、 林美玲 * 非火神祭新加入成員： 徐苓慧、洪偉禧、李春慈	17
2018	花蓮市國福社區發展協會	撒奇萊雅族 噶瑪蘭族	撒昀·武荖、嚴苡嘉、李秀蘭、李采芳、 林湘渝、楊玉琴、楊馨綾、楊美芳、潘 慧敏、歐沃兒·法荖、荻布詩·法荖、 林曾司如、林曾瓏玲、李玉祥、巫曉涵、 洪偉禧、李春慈	17

蘇羿如 整理

花神祭，至今僅舉辦過兩次，第一次是在 2013 年，第二次則是在 2017 年。2018 年則未舉辦。之所以會有花神祭的出現，在筆者撰寫的〈後正名運動的撒奇萊雅族發展—第一個十年的初步觀察報告〉中，曾引述督固·撒耘的回答，他是這麼說的：

之所以會有「花神祭」當初只要很單純想，需要有一個入門儀式讓初次接觸的人可以進來變成祭團成員。而當時撒韻的朋友提到，撒奇萊族有火神祭、海神祭、木神祭、那麼有沒有花神？其實只是大家在聊天討論時，聊到為什麼撒奇萊雅沒有花神？撒韻那時候就覺得可以用這個名字，同時也把這個活動擴大，於是變成祭團入門儀式的名稱，花神祭。這個名字乍聽起來很浪漫，其實並沒有特別文化意涵。花神祭這個祭典和它的名稱，都只是一種巧合，純粹是接引入門的活動，是一個新創出來的活動及名稱。之後 2017 年辦理的花神祭，除了接引新進祝禱司入門之外，還有辦理祭司的進階活動。
(督固·撒耘 口述 2018/01/26)

可以說，最一開始的花神祭，其實是為了新進祝禱司所辦理的入門儀式，但也僅在 2013 年辦理過一次，之後就沒有再繼續。一直要到 2017 年的火神祭籌備期間，督固·撒耘臨時決定才有第二屆花神祭的辦理，一方面是為了接引 2013 年之後新進祝禱司入門，另一方面則是確認祭團的進階制度。2018 年則未再辦理花神祭。簡單來說，花神祭雖然是祭團成員的入門和進階祭儀，不過和祭團的發展，並沒有太明顯的直接關聯性。

在探討撒奇萊雅族祭祀團體的運作之前，有必要先理解為什麼需要由 1 人祝禱司發展成一個祭祀團體。回溯火神祭的規劃，督固·撒耘在祭典人員的規畫上曾指出，撒奇萊雅族的祭祀不會只是一個人，而必定是以團體的形式出現。也就是說，巫師祭祀並非由某一個特定通靈者，像是臺灣傳統民間信仰中的乩童被神明附身在辦事那般。以現今仍存在的里漏社（今吉安鄉東昌村）巫師團為例，在阿美族傳統祭祀文化中，巫師團體的組織與形式在祭祀文化中扮演相當重要的角色。此外，督固·撒耘更進一步主張里漏社、薄薄社（今吉安鄉仁里村）這二社，由於同時存在不少撒奇萊雅族人後裔的部落，因此這兩個部落的巫師祭祀文化，究竟是屬於阿美族系統或者是撒奇萊雅族系統的祭祀，其實是很難分辨的。因此，若把現今里漏社仍存在的巫師祭儀，視為是恢復撒族傳統祭祀的參照樣板，亦是合情合理。筆者的博士論文記錄了督固·撒耘的說法：

為什麼會有火神使者，其實那時候討論很久，也爭論很久，最重要的原因就是現在沒有祭司（巫師），在傳統儀式中，人跟神或是靈在溝通的時候，一定要有祭師，但撒奇萊雅人的祭典不會只有一個祭師而是一個祭祀團，這也是撒奇萊雅和阿美族最大不同的地方。所以講到阿美族的巫師（Cikawasay），應該要先把里漏社、薄薄社剔除掉，因為這些祭祀團可能受到噶瑪蘭和撒奇萊雅人影響太深。阿美族有祭師，但是跟漢人一樣是個人的，我個人有通靈能力，我就變成巫師，也會一些巫術。而阿美族的祭祀團（巫師團）只有在里漏社跟薄薄社找得到，但是這就很奇怪，為什麼只有里漏社跟薄薄社是祭祀團而不是個人的，恐怕是受到噶瑪蘭和撒奇萊雅人的影響。因為以前的祭祀團本身有階級、有課程、有訓練，有組織，它是很嚴謹的，它是一個很嚴謹的組織型態。也因為是組織，所以比起個人的修練，它要嚴格的多，因為人家會盯妳的師父、妳的學長，所以你要怎麼樣都不太可能，不然你要被驅離這個團體。個人就沒有這個問題。祭祀團和個人祭師是不一樣的東西。所以里漏社的祭司團應該不是屬於阿美族的。

所以講撒奇萊雅的祭師一定是講祭祀團，而不是只有祭師，但撒奇萊雅目前沒有祭祀團，所以這個儀式基本就無法進行，因為沒有專業的人士所以不能做。為了解決這個問題，只好創造兩種東西，雖然是創造的，但它仍有根據，一個叫做火神使者，一個叫做祝禱司，會把撒韻定義為祝禱司是因為她沒有祭司的能力，她也不能做祭司，而且她也沒有受過任何的訓練，祝禱司比較像是行政助理，就是只進行儀式的流程，但是不做通靈的工作，因為她沒有辦法做這個工作，所以就用祝禱司的方式來處理這個部分，也就是儀式的行政助理。以祝禱司身分來執行所有儀式的程序就沒有問題了，因為她不用負責通靈。另外一個是火神使者，他們和祝禱司一樣要銜接人和神、靈之間，火神使者在原先整個程序中，主要是擔任輔祭。他們是屬於主祭下面的輔祭，主祭和輔祭都是一樣是屬於年齡階層的這一邊的祭祀，而不是祭司團這邊可以通靈的祭祀，主祭和輔祭就像是頭目，頭目也可以代表部落祭拜，或是長者代表家族的人向祖先祭拜，這些都是一樣的意思。主祭和輔祭就是代表這個族群在進行祭拜，所以等於他們是代表這個族群所有的人在進行這

個流程，並由祝禱司來協助他們。

但是儀式進行到要迎神的時候，這個階段就一定要接觸神明，不能不接觸，先不管是真的還是假的，這部分我們都要去處理，所以輔祭的身分就轉成火神使者，也就是他們的身分從人變成神的使者身分，本來他們是站在主祭的後面，到了要迎神的時候，他們變成神的代表，就有點像是漢人乩童的身分，他們會代表火神，當然他們也沒有通靈能力，所以會讓人覺得很模糊，但重要的是，他們主要的工作是在撫慰心靈上面，代表火神把福氣降臨給大家，污穢的東西把它排除掉，就是進行人、神溝通的角色。既然火神祭是一個祭典，就不能免掉這些角色。（蘇羿如 2009:173）



圖 3 2017/10/7 水璉部落撒奇萊雅族火神祭祭司團

蘇羿如 攝

就督固·撒耘的說法，撒奇萊雅族祭祀的最大特色，有別於一般人著重於原住民巫師與祖靈、鬼神等通靈的認知，他認為祭祀團體的「組織」，才是撒族祭祀文化最核心的關鍵。因此若要復振撒族祭祀文化，重點就不在於通靈能力的有無，而是如何組織出一個祭祀團體。雖然在 2011 年以前的火神祭，並無團體形式的祝禱司團，一直要到 2011 年之後，撒奇萊雅族才有祭團的出現。

由於，2006 年火神祭首次舉辦時，苦於找不到巫師加入祭祀行列，因此督固·撒耘創立祝禱司⁴ (patududay) 一職，由撒韻·武荖擔任。之後，督固·撒耘透過個人的親友關係，逐漸遊說對祭祀並不熟悉的青壯年人加入，包括 2013 年太太李秀蘭也成為祝禱司，同年並舉辦第一屆花神祭。

回顧督固·撒耘在最初規劃火神祭的構想時，在沒有巫師願意祭祀的情況之下，創造了不具通靈能力，但具有祭典中象徵意涵角色一祝禱司、主祭、輔祭等。2011 年將祝禱司的個人角色提升到團體運作，逐漸加重火神祭中的祭祀團體的內涵。而早期火神祭中特意將為族人犧牲的大頭目 Kumud Pazik 和 Icep Kanasaw，神格化為火神 (Kumud Pazik)、火神太 (Icep Kanasaw)，以此作為火神祭象徵的精神領袖。在 2011 年之後，隨著兩族共祭的辦理，督固·撒耘將火神和火神太融進「祖靈信仰」的範疇之中，至此火神祭不再僅是為了祭拜專屬撒奇萊雅族的火神和火神太二位精神領袖，更重要的是為了紀念 1878 年的加禮宛 (達固部灣) 戰役犧牲的祖先們，以及恢復泛靈和祖靈信仰的祭祀文化。

這個最明顯的轉變，可以從 2012 年出版的《撒奇萊雅族祭辭》第一篇〈開場〉辭中清楚看見。在開場辭中，共有 17 位迎請對象，包含：萬物、大自然和祖靈，分別是：造物神 (Malataw)、生命之神 (Dungi)、海神 (Kabid)、山神 (Kadabuwang)、土神 (Butuc)、土地婆 (Sabak)、母親神 (Lubas)、守護神 (Silingaan)、智慧之神 (Butung)、動物之神 (Sayun)、聖女 (Dawa)、愛神 (Namuh)、火神 (Kumud pazik)、火神太 (Icep kanasaw)、帝瓦伊·撒耘 (Tiway Sayun)、高幸一 (Talus Takas)、徐成丸 (Tuba Kumud)。同時也透過泛靈和祖靈信仰的祭祀，順理成章地讓歷史事件和兩族共祭，成為火神祭時撒奇萊雅族祭祀團體的主要祭祀走向。

四、祭祀團體的文化形式與內涵

除了火神祭由撒奇萊雅族專屬祭典，轉為兩族共祭，並逐漸從 1 人祝禱司，轉向祭團運作，並確認結合歷史事件和兩族共祭為主要祭祀走向之外。督固·撒耘同時

⁴ 祝禱司，patududay 一詞，源自於撒奇萊雅語 patudud (交接、承接)。例：ayaw nu duba', patudud tu lamal. 跑步之前，先傳遞聖火。

也成為撒奇萊雅族祭祀團體的主導者，對內負責講說祭祀文化意涵，對外則帶領祭團成員進行祭祀演練和展演。不過，站在主導之位並負責為祭團的發展進行規劃與訓練，卻非督固·撒耘本人樂意之事，在筆者參與祭團文化學習的過程中，督固·撒耘多次提及有關祭團的發展與訓練工作，必須由祭團成員主動承擔，才符合祭團成立的精神。話雖如此，然而礙於長期以來祭團成員僅於火神祭前簡單聚會和祭典當天的展演，而並未發展出屬於撒奇萊雅族祭團的知識體系和祭團成員間的交流訓練，因此督固·撒耘開始以實驗性質的方式，透過各種祭團文化課程的設計，成立撒奇萊雅族羅法思祭團（Sakizaya Lubas Mapalaway Putiput）的不公開網路社群組織，從而成為主導祭團發展的核心主導者和詮釋者。

此外，由於 2011 年祝禱司團的成立在先，《撒奇萊雅族祭辭》則是隔年才出版，2011 年祭團成員到了 2013 年幾乎重新換血，2013 年在督固·撒耘的太太李秀蘭和其親友加入後，祭團才算有了穩定的基本班底。亦即，2013 年之後的祭團最需要發展的便是一套文化團體的祭祀程序，不過這件事一直要到 2017 年督固·撒耘重新主導祭團，成立撒奇萊雅族羅法思網路社群組織，並開設族語聚會所文化課程之後，一套屬於撒奇萊雅族文化祭祀團體的祭祀程序才正式出現。早期火神祭的祭祀程序主要由撒昫·武荖和嚴苡嘉負責，2017 年之後祭團的祭祀程序已由督固·撒耘重新規劃主導。

對於第一次參與祭祀的祝禱司們，即便族語能力不足，卻大多有相近的感受體驗，意即站在祭屋前祭祀，所受到的莫名震撼和感動。像是 2017 年剛加入祭團的李玉祥，在某一次祭團族語文化交流課程上，曾提到她在火神祭祭祀過程中，「不知道為什麼一直掉眼淚」。李玉祥說出這個「個人」特殊經驗之後，引發其他祝禱司的共鳴，幾乎大家都有類似的經驗。督固·撒耘當下即表示，「那是祖先看到妳們來祭祀很高興，因為太久沒人祭祀了」。

回顧自 2017 年火神祭舉辦前，督固·撒耘透過講說撒奇萊雅族部分神話故事的內容，藉以引導祭師和祝禱司們為自己取法名、尋找自己的守護神、記憶石等，乃至 2018 年 6 月又透過撒奇萊雅族瀕危語計劃成立「祭團族語聚會所」，以每二週聚會一次的方式，在帝瓦伊撒耘文化藝術教育基金會現任董事長羅正心教授的家中聚會學習。目前參與祭團文化課程的祭團成員們，在祭祀展演和口誦祭辭仍持續努力練習中。由督固·撒耘親自擔任族語教學、祭辭講解，並透過撒語編寫流行歌曲的方式，

以及實地參與各種戶外祭祀的機會等等，嘗試建立起撒族祭團的講說族語的能力並對外進行祭祀展演。

舉例來說：督固·撒耘閱讀到更生日報記載花岡山考古遺址⁵（田德財 2018 a,b）的發掘，報導內容提及：「綜合上述，花岡山文化與卑南文化之差異明顯，應屬不同文化族群所遺留。」（田德財 2018a）。他隨即聯想到可以運用此報章報導，以五千年的考古遺址為內容，舉辦有關撒族祭祀文化的機會教育，在撒奇萊雅族羅法思祭團群組裡，督固·撒耘是這麼說的：「花崗山遺址年代確定超過 5000 年，牠們極有可能就是撒族的祖先，撒族應有自己的詮釋權與話語權，不然學者並不會支持撒族。預定 7/29（星期日）或 8/1（星期三，原住民族日），擇一日辦理祭祀」⁶（2018/07/16）。隨後，他即在群組裡策畫花崗山 5000 年祖靈祭祀活動，並安排祭祀程序。於今年 7 月 29 日的清晨，在花崗山運動場舉辦祭祀。相關活動資訊，請見附錄（圖 1）。

諸如此類的祭祀活動，有些是事先預排，有些則是隨機號召，截至今年十二月底為止，祭團共安排 23 個祭祀活動，其目的即希望為撒奇萊雅族祭祀祭團成員的文化學習，進行實際演練。此外，督固·撒耘也將每次對外的祭祀活動公布在群組中，讓祭團成員可以清楚看到完成的記錄（參見附錄圖 2）。

大體而言，撒奇萊雅族祭祀的文化形式，即是以團體祭祀的方式進行，同時督固·撒耘也規劃出團體對外展演的隊形與動作，（詳見附錄圖 3 及圖 4）。目前撒奇萊雅族祭團在隊形和動作上，尚未有完整的訓練方式和帶領者。督固·撒耘所列出的隊型共有四種，分別為：階梯隊形、詠唱隊形、尋路隊形、走神域隊形。迎神和送神皆是這四種隊形，不同的是前者為順行，後者為逆行。其中階梯隊形和尋路隊形為一字型、詠唱隊形為圓型的方式，走神域隊形為 U 字型。祭祀的內容上則依不同的祭祀活動，而選擇練習《撒奇萊雅族祭辭》的篇章，再加以簡化。目前有過練習的祭辭有〈開工〉（amalingatu misakakawaw）、〈祖靈祭〉（pakakawsan）、〈祈求平安〉（milunguc tu kapah）等。

5 報導中的花「岡」山考古遺址，即現今的花「崗」山。

6 筆者為撒奇萊雅族羅法思祭團不公開臉書社群成員之一。引述督固·撒耘在群組內發表之內容，業經取得督固·撒耘本人同意。

前一節曾提到督固·撒耘指出里漏社（東昌村）和薄薄社（仁里村），雖是著名的阿美族巫師團所在地，不過同時也是撒奇萊雅族的耆老們，指稱是混有多數撒奇萊雅族血統的主要部落。就督固·撒耘的理解，阿美族巫師團的團體形式，其實也就是撒奇萊雅族傳統祭祀文化的形式。就此而言，督固·撒耘將里漏巫師群的祭祀文化等同於撒奇萊雅族的傳統祭祀，並以此為參照對象，做為復振撒奇萊雅族祭團的榜樣。像是以「群體」的方式進行祭祀，確認主要祭祀的神祇和祖靈、以及空間方位的關係等。不過督固·撒耘並未全盤採納里漏巫師群所祭祀的對象，相反地他以「撒奇萊雅族三角印記」為信仰核心，環繞成為一個「人」為本，再安立能提供庇祐的神祇，並將其轉化成祭團祭祀對象，以此成為撒奇萊雅族祭團祭祀的神祇。

督固·撒耘以撒奇萊雅族三角印記為信仰核心，這個核心源自於撒奇萊雅族三角印記的傳說故事，以天神為處罰逐漸懶惰和對神明不敬的族人，降下大洪水，受到族人喜愛的 Dawa（姐媧）決定將自己獻身成為祭品，Namuh（那莫赫）也跟進，之後大洪水才退去。天神在砂婆嚙山留下三角形的白色印記，也被稱為神的印記，提醒撒奇萊雅族人要勤奮、敬神、自愛、愛人、奉獻、貞潔，並以此做為撒奇萊雅族的立族精神，而三角形則成為撒奇萊雅族的重要象徵圖騰。（李秀蘭、督固·撒耘 2010：103-122）編按：請確認補增之書目正確而被定義為最高神祇的造物神 Malataw，在督固·撒耘開設的文化課程中，他曾經做過這樣的詮釋「大寫 Malataw 是造物神，小寫 malataw 則是成為人」（田野筆記，2017/11/17）。

此外，督固·撒耘更進一步提出撒族羅法思祭團終身學習模式，並歸結出六個重點。1. 原心：信仰核心與價值觀念、2. 橫軸：階級組織與運作規範、3. 縱軸：集體福祉與互惠合作、4. 上象：知識領域與學習目標、5. 下象：從花為祭與從桑為濟、6. 圓滿：人生旅程與生命路徑（詳見附錄圖 5）。

在督固·撒耘所指定的四方方位的神祇中，東方 Kabit（海神），表示 lalingatu nu uzip 生命開始之意；北方 Dungy（生命之神），表示 kakacawan nu uzip 生命驛站之意；西方 Malataw（造物神），表示 idang nu uzip 生命遊歷之意；南方 Tuas（祖靈），表示 hezek nu uzip 生命完成之意。根據筆者詢問督固·撒耘為何選擇以 Kabit、Dungy、Malataw 和 Tuas 做為四方神祇時，他表示：「選擇這四方神祇，也代表著人的一生，從生命的開始，到生命的驛站、展開生命的遊歷，最終是生命的完成」（田野筆記，

2018/8/21)。有趣的是，除了 Dungy 是常見於一般的女性名字之外，在撒奇萊雅語線上字典中，查不到 Kabit、Malataw 和 Tuas 等字。撒奇萊雅族的祭祀文化，在督固·撒耘嘗試結合神話傳說故事並參照里漏巫師群的祭儀，正在積極組織撒奇萊雅族祭團，同時也努力發展屬於撒奇萊雅族祭祀文化的知識體系。

在這一連串復振和創新祭祀文化的實驗性活動中，督固·撒耘也將火神祭做出新的綜合定位，他在撒奇萊雅族羅法思祭團臉書網站寫道：

正名十周年時，大家都清楚族群需要轉型，要進入另一個階段。過去以普及教育為目的「有就好」的心態，漸漸必須被改變，走向「專業、知識、組織、落實」是絕對必要的……（2018/8/3 督固·撒耘貼文，詳見附錄圖 6）

做為主導撒奇萊雅族祭團的帶領者，督固·撒耘不僅建構屬於撒奇萊雅族祭祀文化形式，同時也賦予其內涵，尤其在祭祀的知識性和組織性上著力最多。在本節中，大量引述督固·撒耘所發佈的內容，目的在於呈現出 2017 至 2018 年，撒奇萊雅族祭祀團體這一年的建構過程，除了祭團族語祭會所，是以面對面的學習方式之外，撒奇萊雅族羅法思網絡社群平台，更是督固·撒耘和祭團成員主要知識傳遞和訊息交流的管道。然而，網路社群平台的使用，仍有相當大的侷限性，即便在知識傳遞和訊息交流上，可以透過網路社群平台提供即時性的傳遞和交流，不過在缺乏練習及尚未建立祭團成員互動默契之下，社群平台上的知識傳遞和實地展演練習，仍有著明顯的落差。

舉例來說，9/1（星期六）噶瑪蘭加禮宛戰役暨撒奇萊雅族達固部灣戰役 140 周年的部落巡禮及報訊息活動。原本只是單純通知訊息的活動，在籌備會議過程中，督固·撒耘臨時宣布要在各地停留點舉辦三角祭祀禮，此祭祀禮又分為：部落頭目的祭祀禮，以及有停留地點而現今無部落或無部落頭目參與的地靈祭祀禮。此訊息督固·撒耘在出發前四天（8/28）公布在祭團社群網站上，當晚籌備會議由督固·撒耘講解祭祀內容、物品和方位等，並練習改編的族語歌謠。9/1 部落巡禮和報訊息出發當天，在集合地點參與人員齊聚才正式練習，其中又因祭品檳榔尚未到位，等到一切就緒與實際演練，並完成出發前祈求平安的祭祀禮，真正出發時間已比原訂時間晚了將近一

小時左右。類似這樣的狀態，亦即臨時在社群平台進行祭祀的知識傳遞，之後再到現場進行展演練習，督固·撒耘似乎並不在意臨時規劃的倉促性，相反地他以主導者的身分，想要利用各種機會組織並訓練祭團的用心，一直持續努力在進行著。

本節特別聚焦在督固·撒耘做為一名撒奇萊雅族祭團組織與運作的主導者，如何在他的擘劃之下，透過這一年的努力實踐，建構祭團的祭祀文化形式與內涵。筆者則以參與觀察者的身分，一方面參與祭團活動，另一方面也在社群平台中學習祭祀文化的相關知識，並以呈現主導者所提供的資料，作為理解祭團這一年來發展現況的先備知識。至於祭祀團體成員們對於督固·撒耘成為祭團主導者以及對於他所建構的祭祀文化的方向和內涵，有著什麼樣的看法，未來可以進一步透由個別訪談的資料收集，再進行更深入的探討。

五、結語：遺忘與再造

本文以撒奇萊雅族的火神祭及其祭祀團體的發展為題，探討火神祭自 2006 年舉辦以來，歷經 11 年的轉變，同時說明撒奇萊雅族祭祀團體的出現，以及 2017 年至 2018 年，督固·撒耘成為祭團的主導者，如何帶領祭團建置祭祀程序並對外實地展演，並透過撒奇萊雅族羅法思祭團的不公開臉書社群平台，不定期傳遞祭祀文化的形式和知識內涵。其次，督固·撒耘也藉由撒奇萊雅瀕危語計畫的子計畫成立祭團族語聚會所，利用兩週一次面對面的聚會，進行族語與祭祀活動的練習。再加上 2018 年也是加禮宛戰役暨達固部灣戰役 140 週年，十年前身為 130 週年紀念活動的主要籌畫者，督固·撒耘沿用十年前紀念系列活動的形式，並以帝瓦伊撒耘文化教育基金會為主辦單位，向各級原住民單位申請相關經費。他也在 140 週年的紀念活動中，安排祭團於 9/15（星期六）進行開幕時的祭祀禮，祭團成員在這段時間相互的激勵之下，部份成員更立志在今年火神祭以全族語祭祀為目標，希望能逐漸恢復撒奇萊雅族的祖靈信仰文化。

於是，撒奇萊雅族祭祀文化在逐漸被族人們遺忘之後，透過祭團組織的發展而重新獲得再造。不過即便火神祭已舉辦 12 年，一直要到 2017 年之後，以「祭團為主」的祭祀程序才在督固·撒耘的規劃下，逐漸成形。截至目前為止，祭團成員對於祭祀的形式和內涵仍持續在學習中，再加上夾雜許多個人在祭祀活動進行中，所產生的特

殊身體反應或各種意外生活事件，使得撒奇萊雅族的祭團成員在祭祀的儀式程序和內涵上，仍有一些信仰上的疑慮存在。

在督固·撒耘的規劃和主導之下，藉由撒奇萊雅族關鍵的二個時間點，一是 2017 年為正名運動十周年，二是 2018 年為達固部灣事件 140 週年，透過 2017 年至 2018 年，近一年的交流和聚會學習，並以息震慰靈、新竹十二寮大地螢火祈福、花崗山 5000 年考古遺址等等各種實地祭祀活動，嘗試再造撒奇萊雅族祭祀文化的知識體系並組織祭團。

而督固·撒耘之所以積極地進行祭祀文化再造，似乎也意謂著原住民祖靈信仰的祭祀文化正在快速地消失和被遺忘之中。筆者曾經在 2017 年訪談已升級為撒奇萊雅族祭團的藍領祭師 ZF，民國 46 年出生，今年 63 歲的她是這麼說的：

我媽媽是巫師，我外公和外婆都是巫師。巫師的祖靈是精靈，這樣講比較容易理解。每年在春秋的時候，他們有兩個祭典。那時候我媽媽晚上就會唱歌了。我媽媽後來不想繼續做巫師的原因，是因為孩子多，她每年春秋的時候，她都必須要休息，不能做家事。當她進入那個狀態的時候，不用吃東西，不做家事，也什麼都不做。我爸爸都快發瘋，因為生活沒人打理，小孩怎麼辦。這時候會跟爸爸吵架，她也很難過。到後來有機會我參加一個道教研習，才知道她們的身上有這樣的血液，他們是世襲的（ZF 口述 2017/08/24）。

隨著時代和生活方式的演進，即便是世襲巫師的工作，ZF 的媽媽仍就必須在生活壓力下，放棄繼續擔任一名巫師。可以說，屬於原住民巫師的祭祀文化，在現代化的過程中，隨著大環境生活方式的改變，正面臨著無人願意傳承的困境。之所以無人願意傳承而逐漸被遺忘的巫師祭祀文化，大抵可以從兩個面向來理解，一是非自願性且受病苦煎熬或託夢的成巫歷程，二是成為巫師之後許多禁忌需要遵守。

長期跟隨里漏社巫師群的巴奈·母路，以族人的身分從旁觀學習者到成為一名巫師，其所撰寫的《靈語—阿美族里漏 Mirecuk（巫師祭）的 luku（說；唱）》一書，是一本對於想要了解阿美族祭祀活動的重要著作。書中談及的巫師（sikawasay），如

何得以成為一名巫師的過程，有著以下的說明：

要成為 sikawasay 的一員，並非出於自願，乃必須經過 sikawasay 的 kawas（神靈、祖靈）或自家的 tuas（祖靈）挑選而生病（adada，疾病）或作夢（singitihay），經過 wina（媽媽級）和 wama（爸爸級）鑑定並醫治後（mibuhuh）後，如果痊癒者就可正式成為 sikawasay 的一員。並由 wina 或 wama 視其病因或夢的內容給予一個「靈名」，只有在舉行有關 sikawasay 的祭儀時才用。（巴奈·母路 2012：44）

巴奈·母路所提到的阿美族巫師的成巫條件，「被選擇」是最為關鍵的因素。而能夠選擇何人成為巫師，則和阿美族信仰的 kawas 或 tuas 有直接關係。其中又以阿美人的巫師群如何透過各種祭儀，使得靈界的 kawas 或 tuas 能與現實世界的人事物獲得感通，這在阿美人傳統宗教信仰中，扮演關鍵角色的主因。此外，成巫後的巫師何以要遵守許多禁忌，在黃宣衛（2016）所撰寫的〈阿美人的 kawas 觀念與宗教生活〉一文，則指出阿美人如何解釋現實世界各種現象的重要依據，主要即是來自於 kawas 祂們各自靈力之間的複雜關係，透過黃宣衛長期在阿美部落的田野調查資料，他的說明如下：

天上的 kawas 包括：真神、祖靈、日月星辰及巫師的守護神等。天上的 kawas 雖然靈力未必相同，但相較於地上的人類靈魂，其靈力都是比較強的、也都是善性的神靈，因此人類只能用懇求的方式來對待祂們，希望祂們保護、庇祐，相對地人類也要遵守許多的道德規範與禁忌，以免惹祂們生氣懲罰。各個 kawas 的靈力以及彼此之間的複雜關係，是阿美人解釋現實世界各種現象的重要依據；另一方面，因為擔心精靈的作祟、或者不希望受到大神的懲罰，所以阿美人會刻意不做（或儘量避免）某些行為。這便牽涉到阿美人觀念中的禁忌（paysin）。（黃宣衛 2016:7）

相較於可以自由選擇的便利性現代化生活以及可被科技醫療專業化處理的生老病

死，傳統的巫師祭祀文化因非自願性且受病苦煎熬或託夢的成巫歷程，和成巫之後須遵守許多禁忌，要能覓得可成巫的傳人並非一樁易事。透過阿美族人的巫師群現況，對比督固·撒耘主導撒奇萊雅族祭團組織的成立和發展，呈現出兩種不同樣貌。

以撒奇萊雅族祭團發展觀之，誠如前面章節所言，督固·撒耘將火神祭定位在祭祖活動，同時將祭師和祝禱司定位為祭典的執行人員，而非為生老病死受苦者辦事的通靈人士。換言之，撒奇萊雅族的祭團最重要的任務是在執行祭祀活動並傳承祭祀文化，祭祀活動包含祭辭、物品、動作、方向、禁忌等文化學習。此外，透過督固·撒耘將火神祭和祭團的明確定位，自 2011 年以來他和太太李秀蘭以親友網絡的方式，不斷招募有意願者成為祭祀文化的學習者加入祭團。同時，在 2017 年至 2018 年這近一年的時間裡，以密集式的祭祀文化學習和祭辭內容編寫，逐漸凝聚撒奇萊雅族祭團成員對祭祀文化的認同，並以團體祭祀的形式延續至今。相反地里漏社東昌村的巫師群，因受病苦煎熬或託夢的成巫歷程和許多禁忌的遵守，而難有新血巫師的加入，則明顯地呈現人數凋零的巫師群樣貌。

可以說，撒奇萊雅族的祭師和祝禱司團是以文化傳承與再造為主要的學習團體，和傳統阿美族巫師群主要是為生老病死的受苦者或部落辦事，具有治病和消災解厄的通靈巫師群，是完全不相同的兩種團體。正因為撒奇萊雅族祭團以文化傳承的學習團體為號召，這也意味著對於撒奇萊雅族祭祀文化有興趣想要學習的人，皆能參與其中。換言之，現階段的撒奇萊雅族的祭師和祝禱司團，並非走向封閉式的組織型態，相反地是以開放式的參與態度廣納學習者，從而使得撒奇萊雅族的祭祀團體得以獲得相當人數的人力資源，維持祭祀團體的運作。

參考書目

王佳涵

- 2010 撒奇萊雅族裔揉雜交錯的認同想像。臺東：東臺灣研究。

巴奈·母路

- 2012 靈語—阿美族里漏 Mirecuk (巫師祭) 的 luku (說; 唱)。花蓮：東華大學原住民民族學院。

田德財

- 2018a 六層考古文化在花岡山遺址。更生日報，網路版，http://www.ksnews.com.tw/index.php/news/contents_page/0001152873，6月19日。
- 2018b 確認存在相當豐富的文化層位並有新石器時代的灰坑、埋罐遺跡。更生日報，網路版，http://www.ksnews.com.tw/index.php/news/contents_page/0001155849，6月27日。

李秀蘭、督固·撒耘

- 2010 三角石傳說 -- 姐媧的微笑。刊於撒奇萊雅族雙語對照族語學習讀本：姐媧的微笑，徐成丸、陳玉蘭譯，頁 103-122。花蓮：財團法人花蓮縣帝瓦伊撒耘文化藝術基金會。

孫生義

- 2012 撒奇萊雅達固部灣撒固兒部落初步調查報告。東臺灣研究 19:47-72。

陳俊男

- 2010 撒奇萊雅族的社會文化與民族認定。國立政治大學民族所博士論文。

黃宣衛

- 2012 國家政策、原住民運動與政黨輪替—談新世紀的台灣原住民新族群生成現象。發表於「中央研究院第四屆國際漢學會議」，中央研究院歷史語言研究所、民族學研究所、近代史研究所、中國文哲研究所、臺灣史研究所、語言學研究所、人文社會科學研究中心共同主辦，台北南港，6月20-22

日。

黃宣衛

2016 阿美人的 kawas 觀念與宗教生活。原住民文獻 26:4-13。

撒韻·武荖

2014 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。

蘇羿如、黃宣衛

2008 族群意識、族群邊界與文化建構—Sakizaya 例子。發表於「文化創造與社會實踐學術研討會」，中央研究院民族學研究所主辦，台北南港，11月7-9日。

蘇羿如

2009 撒奇萊雅族（Sakizaya）的生成歷程 -- 族群團體、歷史事件與族群性再思考。國立東華大學多元文化教育研究所博士論文。

蘇羿如

2014 從人群到族群：論 Sakizaya 的消失與生成。臺灣文獻 65（4）:33-76。

蘇羿如

2018 後正名運動的撒奇萊雅族發展—第一個十年的初步觀察報告。東台灣研究 25:97-120。

國立政治大學原住民族研究中心

2016 臺灣原住民族正名運動政府體制文獻史料彙編。國立政治大學原住民族研究中心。

附錄




Toko Abibi
 7月19日

0729 已有四位祭禮人願意執祭
 花崗山5000年祖靈祭祀禮依預訂計畫進行
 2018/07/29 星期日 pilipayan 04:30-08:30
 花崗山5000年祖靈祭祀禮
 mibetik tu Nabakuwan 5000 mihcaay a tuas
 凌晨matabal 4:30 集合misaupu、擺禮milasul
 凌晨matabal 5:00 淨身mipuhpuh、準備mihalhal
 凌晨matabal 5:22 點火palamalan、升煙pataus
 清晨sananal 5:40 迎神militemuh、祭祀mibetik
 清晨sababak 6:30 結束malaheci、整理milisimet
 早晨lanam 7:00 麥當勞早餐malanam
 早晨lanam 8:30 散會pahezek

圖 1 蘇羿如擷自撒奇萊雅族羅法思祭團臉書網站。督固·撒耘貼文 2018/07/19



Toko Abibi

8月7日上午9:44

2018 行程清單

11. 0817 花蓮 刺竹占卦禮.....即日報名
12. 0818 花蓮 豐年祭陪同祭祀(撒固兒).....即日報名
01. 0113 花蓮 正名紀念日祈福 ==>完成
02. 0306 花蓮 息震慰靈 ==>完成
03. 0504 花蓮 Nalalacanan 海神祭拜 ==>完成
04. 0505 新竹 十二寮螢火祈福 ==>完成
05. 0519 美國 Boston-吉安越洋連線 ==>完成
06. 0616 花蓮 撒噶兩族結盟紀念日 ==>完成
07. 0707 台南 史前館南科分館 ==>完成
08. 0707 台南 西拉雅族阿立祖公廨 ==>完成
09. 0708 屏東 文化園區撒族傳統家屋 ==>完成
10. 0729 花蓮 花崗山5000年祖靈祭祀 ==>完成
11. 0817 花蓮 刺竹占卦禮.....即日報名
12. 0818 花蓮 豐年祭陪同祭祀(撒固兒).....即日報名
13. 0915 花蓮 戰役140紀念開幕式
14. 0922 花蓮 戰役140紀念學術研討會
15. 0923 花蓮 兩族觀點發表會
16. 0929 花東 撒噶兩族部落報訊息
17. 1006 花蓮 火神祭
18. 1013 宜蘭 噶瑪蘭族聲明宣達
19. 1020 桃園 火神祭
20. 1111 新北 凱達格蘭族
21. 1111 台北 228公園
22. 1222 台東 卑南遺址
23. 1222 台東 潘慧敏宅(年度結祭，啟動巫師祭)

圖 2 蘇羿如擷自撒奇萊雅族羅法思祭團臉書網站。督固·撒耘貼文 2018/08/07



Toko Abibi
8月14日上午8:02

...

8/25 星期六 14:30 族語聚會所-文化學族語

- 1.祖靈祭迎神送神隊形練習
- 2.三角長老祭祀禮練習

@祖靈祭迎神送神隊形

一、迎神隊形程序：

- 階級隊形
 - 一字型階級隊伍；定標領祭、佐祭、先鋒者與守護者
- 詠唱隊形
 - 圓形隊伍；領祭、佐祭、先鋒者、守護者相對位置
- 尋路隊形(中央對形)
 - 一字型中央隊伍；領祭、佐祭位中，先鋒轉側翼
 - 噴沫動作、揮尋(雨刷)動作
- 走神域隊形
 - U型隊伍
 - 噴沫動作，進2退1
- 東方鋪路
 - 領祭、佐祭鋪路(面東)，守護者持擺蕉葉
 - 順走蕉葉、噴沫前進
 - 向東一字型中央隊伍，迎Kabid
- 北方鋪路
 - 領祭、佐祭鋪路(面東)，守護者持擺蕉葉
 - 順走蕉葉、噴沫前進
 - 向北一字型中央隊伍，迎Dungy
- 西方鋪路
 - 領祭、佐祭鋪路(面東)，守護者持擺蕉葉
 - 順走蕉葉、噴沫前進
 - 向西一字型中央隊伍，迎Malataw
- 南方鋪路
 - 領祭、佐祭鋪路(面東)，守護者持擺蕉葉
 - 順走蕉葉、噴沫前進
 - 向南一字型中央隊伍，迎Tuas
- 中央隊形，集體迎神

圖 3 蘇羿如擷自撒奇萊雅族羅法思祭團臉書網站。督固·撒耘貼文 2018/08/14

- 二、送神隊形程序：
- 階級隊形
 - 一字型順向隊伍；領祭在右，佐祭在左，其餘依階級順序
 - 詠唱隊形
 - 圓形隊伍；領祭、佐祭、先鋒者、守護者相對位置
 - 尋路隊形(中央對形)
 - 一字型中央隊伍；領祭、佐祭位中，先鋒轉側翼
 - 噴沫動作、揮尋(雨刷)動作
 - 走神域隊形
 - U型隊伍
 - 噴沫動作，進2退1
 - 南方還路
 - 向南一字型中央隊伍，送Tuas
 - 逆走蕉葉、噴沫前進
 - 領祭、佐祭還路(面南)，守護者撒蕉葉
 - 西方還路
 - 向西一字型中央隊伍，送Malataw
 - 逆走蕉葉、噴沫前進
 - 領祭、佐祭還路(面南)，守護者撒蕉葉
 - 北方還路
 - 向北一字型中央隊伍，送Dungy
 - 逆走蕉葉、噴沫前進
 - 領祭、佐祭還路(面南)，守護者撒蕉葉
 - 東方還路
 - 向東一字型中央隊伍，送Kabid
 - 逆走蕉葉、噴沫前進
 - 領祭、佐祭還路(面南)，守護者撒蕉葉
 - 中央隊形，集體送神

圖 4 蘇羿如截自撒奇萊雅族羅法思祭團臉書網站。督固·撒耘貼文 2018/08/14

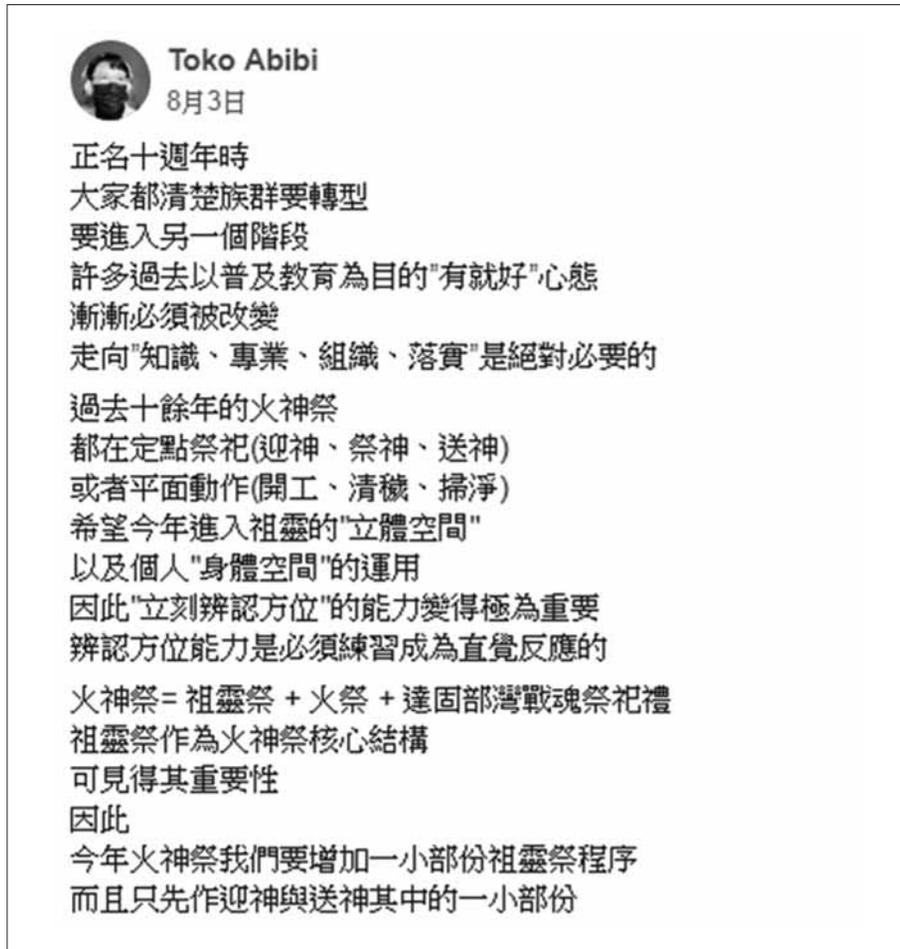


圖 6 蘇羿如截自撒奇萊雅族羅法思祭團臉書網站。2018/8/3 督固·撒耘貼文

