

國立臺灣大學文學院人類學系

博士論文

Department of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation



儀式、記憶與政治行動：

排灣望嘉文化遺產化的協商與認同

Rituals, Memories and Political Actions:

The Negotiation and Identity under Cultural Heritagization
among the Vungalid People in Paiwan

郭玉敏

Yu-Min Kuo

指導教授：胡家瑜博士

童元昭博士

Advisor: Chia-Yu Hu, Ph.D.

Yuan-Chao Tung, Ph.D.

中華民國 108 年 7 月

July, 2019

謝辭



時光倏忽逝去了，田野記憶依然鮮活，有聲有味；山腳下的部落景致、祭儀經文的語調起落、獵人山上林裡的故事、刺球竿的碰撞聲、雜貨店前的晨光保力達，還有 ina Mani 拿手的樹豆排骨湯...。於今想來，都如就在近旁。謝謝望嘉人。從部落感受到的溫暖，每一思及，總讓我能量充滿。感謝田野期間給予我溫暖照顧的羅秀蘭、王綉珠女士及家人們。承蒙望嘉、白鷺及文樂部落的長輩們不厭其煩地回應我的提問，分享知識和舊事種種；vuvu 胡惠美及羅安初、ina 陳秋香教導傳統祭儀的珍貴知識；田野期間不吝分享所知，啟發觀點的朋友們—黃榮美、胡達明、陳慧泓、莊天瑞、莊玉琴、潘玉姐、周正仁、莊智玲以及協助族語翻譯的玉蘭姊、武勒。謝謝您們，從您們那裡，學習到很多。

即便迂迴，幸運仍能在喜愛的人類學領域持續前進。感謝師長們一路照顧與啟發；謹向胡家瑜及童元昭兩位指導教授致上敬意與謝意，幸運有您們在學術及處世上的帶領、督促與提攜。感謝胡家瑜教授多年來在學術與生活的啟發與引導，即便在病中仍領著我談田野、論文寫作及未來規劃……；童元昭教授從資格考、田野到論文寫作，一路帶我琢磨，推動我前進。感謝蔣斌教授，讓我總能通過您的提醒而試著從容面對困難；顧坤惠教授一直以來的支持鼓勵。感謝胡台麗教授費心閱讀我的論文並給予許多寶貴意見、張正衡教授在田野及論文修改上所給予的支持與建議。謝謝口委們，讓這份研究更為具體聚焦。

論文書寫過程漫長而煎熬，感謝鍾興華先生對於排灣文化的提點及期許；顏廷仔學姊在研究上的分享與鼓勵；朱振貴先生及黃維晨給予族語拼音上的指正，申尚艷、胡人元在田野工作上的協助，劉蕙瑄、陳柏仰協助繪圖，翁俊發、林美蘭提供文稿修正的意見，林美艷、蔡佩如給予最有力的打氣。

最後，謝謝家人以及多年好友，感謝您們不離不棄的陪伴、支持。深深感念，盡在不言中。



摘要

本研究探討異質社群構成的排灣族部落，如何在文化遺產化潮流及國家力量下，以既有的文化邏輯加以銜接，並轉換為社會內部文化實踐的資源與動能，進而展現其當代的身分認同並且累積內部政治能量。

本論文以位於屏東縣來義鄉的排灣族 Paumaumaq 群望嘉及其系統相關部落為主要研究場域，從近幾年雙面石雕祖先柱登錄國家有形文化資產國寶以及 Maljeveq 刺球儀式復振等過程為例，探討在地社群在對遇國家文化與族群政策時，其傳統的文化語彙、政治修辭與社會規範如何被挪用以創造行動空間，並在文化、象徵與政治資源間相互轉換、累積，展現其主體認同。

本論文除了銜接 1950 年代以來望嘉部落的排灣與箕模社群文化關係研究，也從臺灣原住民族部落在地文化實踐的民族誌，回應當代論述中從原住民離散經驗出發，將文化遺產及博物館場域視為文化抵抗及後殖民時代身分認同策略的討論；從望嘉部落社群如何銜接國家的族群治理政策及文化遺產化潮流為例，試討論後殖民情境下排灣地方社群的「原民性」與「在地性」意涵。

望嘉部落作為異質社群共同所構成的地方社會，巧妙運用了中心型社會的特質，以家、土地、祖靈及傳統儀式等排灣傳統文化語彙與邏輯，建立社群內部的認同，也以此將外來的國家及機構力量再脈絡化。在地社會文化實踐的傾向，使其在面對當代複雜的政治競爭與基督宗教在地化的壓力時，得以重新獲得能量。本研究也從儀式與地景變遷的角度，重新思考文化遺產及社會記憶之間的關係，以及排灣社會組織與文化邏輯的當代性。

關鍵字：排灣、文化遺產化、文化復振、社會記憶、地景、Maljeveq

Abstract



This research aims to explore how a local multi-cultural community constructed its identity and accumulated inner political energy under the nation's heritagization policy and how it mobilized existing cultural logic and social memory mechanism to transform the national policy as resource and agency on cultural practice.

This thesis is based on the ethnographic fieldwork at the indigenous Paiwan tribe, Vungalid, and its related villages which belong to Paumaumaq of Paiwan indigenous group in Laiyi Township of Pingtung County, Taiwan. It discusses how the local community creates space to act through appropriating their cultural idiom, political rhetoric and social norms to connect with national cultural policy and resource through two cases of heritagization in recent years: the double-sided ancestral post as the national treasure of Taiwan and the revitalization of Maljeveq, a ceremony of spearing rattan ball.

The significance of this study is firstly linking up a research gap on Paiwan-Chimo's culture and ethnic relations of Vungalid since the 1950s. This ethnography of local cultural practice in a Taiwan's indigenous society starts from indigenous experience to reply modern Western mainstream theory focusing on cultural heritage and museums as cultural resistance and identity in the post-colonial era. Moreover, this study discusses how a local community reacts to nation's ethnic governance and the heritagization trend and has further discussion on the meaning of indigeneity and locality in the context of globalization and post-colonization

The Vungalid tribe, a Paiwan local society constituted by heterogeneous communities of different origins, tactfully used its character of centralized society with some Paiwan's cultural concepts: *umaq*(house), *kadjunungan*(territory), *vuvu* (ancesor) and rituals, to re-contextualize the power of the nation and its agency. This process has

permitted local society regaining power when it faces modern complex political competitions and the localization pressure of Christianity faith. To sum up, this case study not only reminds us to rethink the interaction between the cultural heritage and the social memory of the local community from the angle of ceremony, landscape and transformation of material culture, but also presents the contemporary characteristics of Paiwan.

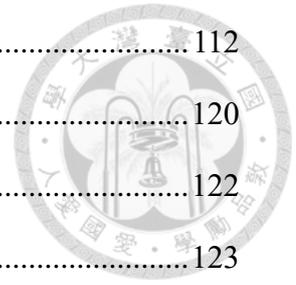
Keywords: Paiwan, cultural heritagization, cultural Revitalization, social memory, landscape, Maljeveq

目錄



謝辭.....	i
摘要.....	ii
目錄.....	v
圖目錄	vii
表目錄.....	viii
排灣語音符號說明	ix
第一章 緒論	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 文獻回顧.....	4
第三節 田野介紹及研究方法.....	20
第四節 章節介紹.....	30
第二章 文化遺產與記憶政治	33
第一節 文化遺產化與 Paumaumaq 排灣.....	34
第二節 記憶所繫之物.....	42
第三節 流動地景與權勢關係.....	51
第四節 作親戚：傳統儀式語彙與遺產作為當代行動策略.....	60
第五節 小結.....	72
第三章 祭儀時空裡的結構秩序	75
第一節 時間的空間化.....	76
第二節 vinqacan 與 naqemati	88
第三節 小米祭儀的中心空間.....	102

第四節	時間的自然化與階序的結構化.....	112
第五節	小結.....	120
第四章	傳說敘事、名制與記憶	122
第一節	敘事與權威正當性.....	123
第二節	「過去」作為資源.....	132
第三節	結構下的二元人群關係.....	136
第四節	名制與系譜.....	140
第五節	小結.....	146
第五章	文化遺產化下的記憶協商	147
第一節	Maljeveq：與神祖靈之約	149
第二節	復振刺球.....	159
第三節	真實性的建構.....	165
第四節	系統記憶與當代實踐的協商.....	169
第五節	小結.....	177
第六章	儀式、遺產與政治的銜接	181
第一節	Maljeveq 祭儀時空秩序	182
第二節	規範的運作與傳統的創造.....	191
第三節	兩場儀式的競合.....	197
第四節	秩序的斷裂與重整.....	210
第七章	結論	219
	引用文獻.....	233





圖目錄

【圖 1-1】望嘉與周邊部落位置關係.....	25
【圖 1-2】望嘉現部落空間配置示意圖(含兩系統送靈路線).....	27
【圖 2-1】典藏於臺灣大學人類學博物館的雙面石雕原件.....	63
【圖 2-2】於國立臺灣大學人類學博物館館內舉行之結拜儀式.....	68
【圖 3-1】現望嘉村入口處的 ziaziyang 立石.....	82
【圖 3-2】望嘉舊社聚落圖.....	84
【圖 3-3】2017 年望嘉舊社尋根活動.....	86
【圖 3-4】望嘉舊社 Gade 頭目家屋前的 Sauljay.....	86
【圖 3-5】望嘉部落排灣系統 vinqacan 祖靈屋 Qedaqedai.....	94
【圖 3-6】平地/箕模系統 vinqacan 祖靈屋 Dualian.....	94
【圖 3-7】Gade 家系 vinqacan 祖靈屋.....	95
【圖 3-8】白鷺部落小米祭儀準備工作.....	105
【圖 3-9】新收成小米綁縛成束後，送至祖靈屋進行祭儀.....	105
【圖 3-10】區分家族系統進行小米祭儀.....	106
【圖 3-11】不同家族系統小米分開盛裝，由部落巫師進行祭儀.....	106
【圖 3-12】望嘉部落 masuvaqu 期間進行'isima 儀式.....	108
【圖 3-13】逐戶進行'isima 收取豬骨、湯匙及錢幣.....	109
【圖 3-14】小米祭儀期間，巫師至各家戶進行儀式.....	109
【圖 3-15】由祭儀助手 pasaladjan 在每家祭田象徵性種下小米.....	110
【圖 3-16】巫師 pulingav 為即將入伍的青年進行 papulaev 祈求平安儀式.....	115
【圖 3-17】在清晨舉行的'isanaljak 儀式.....	115
【圖 5-1】平地/箕模系統遷移刺球場祭石後的立石儀式.....	162
【圖 5-2】在斗羅山祭場立下刺球場祭石.....	162
【圖 5-3】斗羅山祭場周邊所立各刺球場祭石.....	163

【圖 5-4】 舊望嘉 A'iliguan 祭壇(人面祭屋)石板遺構	166
【圖 6-1】 Maljeveq 期間祭拜善靈及惡靈的祭品	185
【圖 6-2】 Maljeveq 期間，巫師於 Qedaqedai 祭拜善靈及惡靈祭品.....	185
【圖 6-3】 上刺球場迎靈當日刺球現場	198
【圖 6-4】 斗羅山刺球場大刺球圈	201
【圖 6-5】 斗羅山刺球場刺球情形	202
【圖 6-6】 Galjatjimu 家族進行 Pusau 送靈儀式.....	206
【圖 6-7】 望嘉部落 Pusau 送靈儀式.....	207

表目錄

【表 1-1】 1647-1656 年荷蘭時期望嘉、古樓、白鷺部落村社人口/戶口表.....	23
【表 3-1】 2018 年望嘉部落小米祭儀流程表	111
【表 6-1】 望嘉部落 Maljeveq 及 Pusau 祭儀流程.....	183
【表 6-2】 斗羅山刺球場座次表	201

排灣語音符號說明



輔音 24 個：

發音部位及方式	書寫文字	國際音標
雙唇塞音(清)	p	p
雙唇塞音(濁)	b	b
舌尖塞音(清)	t	t
舌尖塞音(濁)	d	d
捲舌塞音(濁)	dr ^(註 1)	ɖ
舌面塞音(清)	tj ^(註 1)	c
舌面塞音(濁)	dj ^(註 1)	ɟ
舌根塞音(清)	k	k
舌根塞音(濁)	g	g
小舌塞音(清)	q	q
喉塞音(清)	'	ʔ
舌尖塞擦音(清)	c	ts
唇齒擦音(濁)	v	v
舌尖擦音(清)	s	s
舌尖擦音(濁)	z	z
喉擦音(清)	h ^(註 2)	h
雙唇鼻音	m	m
舌尖鼻音	n	n
舌根鼻音	ng	ŋ
舌尖顫音	r	r
捲舌邊音	l	ɭ
舌面邊音	lj ^(註 1)	ʎ
雙唇半元音	w	w
舌面半元音	y	j
Total	24	24

元音 4 個：

	書寫文字	國際音標
前高元音	i	i
後高元音	u	u
央中元音	e	ə
央低元音	a	a
Total	4	4

[註] 1. 輔音中捲舌塞音/dr/、舌面清塞音/tj/、舌面濁塞音/dj/及舌面邊音/lj/，在聖經公會則分別用 ɽ 、 ɽ 、 ɽ 及 ɽ 標示。

2. 排灣語中表清喉擦音/h/的字母 h，大都出現在借詞中。

資料來源：族語 E 樂園網站，網址：<http://klokah.tw/download/aboriginal.pdf>。

1. 本論文內容採用原住民族委員會頒布的原住民族語言書寫系統進行排灣語標音。
2. 在排灣語方言群中，望嘉、文樂及白鷺三部落屬同一語群，為排灣語中南部方言群中的「望嘉方言」。其用語中常見遇「k」音時轉為喉塞音的發音特色，本論文中以註記「'」進行標記。
3. 排灣語部分以語音符號標記，並盡可能以中文補充說明語義。地名、部落名稱、家名、人名等，首字均採大寫。
4. 記音符號時因跨部落用語差異及情境因素，容有誤差或闕漏情況，嗣後將予進一步增補修訂。

第一章 緒論



第一節 研究動機

臺灣原住民族社會自 1980 年代原住民族運動以來，及至近年，通過族語傳承、作物復耕、儀式復振、文物返還、傳統領域劃設等行動，積極建構族群/部落主體性並邁向自治前景。究其內涵，這些行動均通過集體記憶的建構加以推進，以遺產概念組織失落的過去，據以作為當代文化實踐的基礎。這些行動既是在地社會再生產的一環，也可被視為是在地社會在後殖民情境下抵抗或轉化主流文化、國家力量，展現認同與能動性的表現。然而常被略過不談的是，這些文化行動很大程度是在國家的族群政治與多元文化治理政策下進行發展，也可說是國家的力量嵌入在地社會，成為其內部文化再生的一環。在地社會在國家目前既有的「族群」為框架進行文化發展，追求傳統文化及主權的復返，同時以國家法律處理部落權利事務，發展為一種既銜接又抵抗、既合作也相互衝擊、既是主體又時處於被支配情境的複雜關係。

當今研究大多以後現代、後殖民的性質定義原住民社會的當代處遇，著眼於原住民社會與國家的關係，但較少深入上述兩者關係間往復抵抗與支配關係的動態，亦相對地將在地社會視為統合的整體，忽略其內部的多元性及內在差異本質，因而也易於簡化國家與在地社會間力量與資源嵌接所可能具有的意義。本研究從排灣望嘉部落在近年文化遺產化過程的社會實踐與關係互動，討論在地社群如何嵌接國家遺產化政策並加以脈絡化，其文化邏輯如何運作及對在地多元社群結構關係的牽動。

望嘉部落是排灣 paumaumaq 區域的部落之一，被視為其他排灣分支部落的原鄉地帶。除了以大武山為祖居地的人群之外，尚存在有箕模族群的傳說，且至今內部仍保留異質社群的區分意識以及多元的階序權力系統。歷來殖民政權及國家力量的進入，牽動其社會內部的社群關係。1950 年代望嘉部落遷村至沿

山地帶，隨之亦更大程度地捲入與外部社會的互動之中，部落內部異質社群的權勢關係更因受到基督宗教進入部落、民主選舉制度、國家土地政策、族群政策等的影響而產生劇烈變化。

近年在國家原住民族及文化資產政策之下，望嘉部落陸續有舊聚落遺址點、民俗祭典及古物登錄文化資產的議題。2015 年望嘉舊社人頭骨架及頭骨塚紀念碑、人面浮雕祭屋，由屏東縣政府指定公告為縣定古蹟；望嘉送祖靈祭獲屏東縣政府登錄為民俗。2016 年，望嘉舊社 Karuvuan(Aluvuan)區域 Tjaruvuan 頭目家系的雙面祖先像石雕柱獲公告登錄為國寶。其文化遺產工作開啟了博物館所蒐藏的原住民族文物再脈絡化的過程，在地社群由此更為活躍地進行文化復振。2017 年積極啟動復振停止近 70 餘年的 Maljeveq 刺球儀式，並獲文化部公告登錄為「民俗」無形文化資產，2018 年正式復振刺球儀式，同時也在 2018 年投入申請原住民族委員會所訂立的傳統智慧創作專用權利，已獲公告通過取得。其中有屬於部落集體共有的文化，有屬於特定社群的遺產點及祭儀實踐，以及頭目家族的權威物件。文化資產的登錄及隨之而來的保存維護活化資源進入、傳統智慧專用權的權利歸屬議題，在脈絡化過程進一步牽動部落內部異質社群及階序關係。異質性的部落如何運用其文化邏輯對國家力量與系統宗教的予以嵌接、轉化，並在社會內部進行權力關係轉化與資源的再分配、社會關係的再創造，是本論文將呈現與探討的議題。在這個觀察的基礎上，進一步對應於文化遺產及社會記憶的理論分析，為理解排灣族群的社會組織、文化邏輯，從地方民族誌現象提供不同的觀點。

在原住民社會經歷不同的政治權力殖民、宗教變遷而失去治理自主性時，在地社群如何嵌接、轉化國家政策的力道，其文化實踐與內部政治權勢的競爭，具有關鍵的影響力。當今臺灣傾向以單一「族群」、「部落」為單位所進行的「集體記憶」及「文化遺產」打造工作，其內含的政治本質，與在地社群異質多元的文化內涵，可能顯現了斷裂與矛盾，致使在地社群在文化認同及社會再生產上面臨了單一化、去地域化的挑戰。文化遺產化包含了雙向的行動意



涵，既指國家政策進行文化客體化的選擇性政治，也是在地社群自主進行文化再生產的過程，牽涉國家與文化主體如何看見並提取「過去」將之客體化。遺產工作訴求對過去及社會記憶的召喚與挪用，原住民族文化遺產愈加受到重視，與政府建構多元文化國家的意識形態及原住民族權利運動所召喚的集體認同力量有關。

在這個提問之下，本論文將討論日常實踐的社會記憶與客體化文化遺產兩者在概念上的衍生與區分，以及它所觸及的政治面向。過去關於臺灣原住民的研究中，雖不乏關於殖民歷史對在地社群作用的研究，但從在地社會內部記憶角度，進行對國家、宗教等外部力量對接的討論，卻相對缺乏。本論文將從記憶政治的研究視角出發，探究異質人群構成的部落社會如何在一個「排灣」族群的框架下，通過物與地景、敘事的轉換，以及儀式復振的行動，重新組織文化概念與社會規範，銜接國家及社會外部權力與資源，以整合或區分人群，藉以凝聚共同體意識的動態過程。同時也藉此在既有的排灣研究基礎上，思考當代全球化、後殖民的情境下，排灣的文化邏輯與社會組織如何彈性、動態地運作，以及在理論上趨近其當代性的可能。

當代的人類學研究從不同角度關注歷經殖民後的原住民社會，面對與原鄉離散、與母文化傳承失去系統性連結的現況下，其族群性、認同及主體能動性如何維繫與展現的議題，原住民文化遺產的建構與再現是其中重要的一環。本研究即預計從文化遺產化的背景下，了解在地社群的內部動力如何與遺產化的議題嵌接，以及其所運用的文化邏輯、語彙與修辭，如何延續排灣中重要的社會組織法則、文化價值，並在當代作為適應變遷、獲取並轉化資源的方式。不僅對文化遺產及集體記憶研究能夠提供臺灣南島的民族誌材料，也在既有的排灣研究基礎上，從當代變遷及權力流動下的文化特質，提供不同的看法。

第二節 文獻回顧



文化遺產與當代原民性

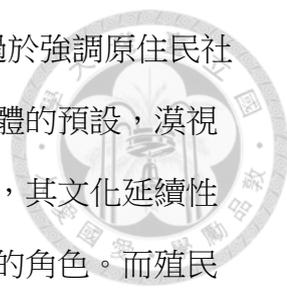
20 世紀末，許多原住民社會在經歷殖民、全球化、資本主義及國家權力等種種摧毀文化的強烈力道，在後現代性之下以其具適應力的傳統，另闢蹊徑，開展文化復振的新時代。在這個轉圜與復甦的情境中，原住民文化資產成為主體能動性賦活的重要來源。Clifford(2017[2013])以銜接(articulate)、展演(performance)與轉譯(translation)等概念，展開對原住民社會當代文化實踐與能動性的研究。他提出在當代後殖民脈絡下，原住民社會以既有的傳統概念與外界政策、資源結合的特性，藉由重新恢復傳統而鋪展主體能動性空間，在離散與原鄉之間巧妙嵌接，創造並展現原民性。「銜接」的概念內涵最具吸引力的部分在於它表達出在後現代情境下，主體藉由彈性地將異質文化的不同元素連結為一個統合體而進行再現。特別是進入到宗教的特定情境，被形構為意識形態的場域，在這個場域中，政治、文化得以建構敘事，連結過去與未來，從而對宗教力量加以轉化與收編、轉型、發展(Hall、陳光興 1998：125-129)。

在 Clifford 的分析中，原住民在全球化及後殖民情境下，可以透過在多重身分間選擇、調配、彈性運用，以之與外界資源結合；例如可以和企業、資本家合作以對抗國家，或者與公部門合作取得過去失落的資源，端視何種策略較符合其對於利益或主張、訴求的考量。在實用主義的考量下，過去的傳統與文化要素，皆可成為適應當代情境的工具。Clifford 在這樣一個離散與銜接的實用主義傾向談當代「原民性」形構的意義，關注遺產、展演及社會記憶等在建構原民性時所具有的重要作用(ibid.：300-301)。也因此，他為當代脈絡下的遺產提供了定義：「是一種自覺的傳統，是為了抗拒失去的歷史經驗而在舊與新的公眾脈絡中所做的表演，.....是對一些同時源自原住民社群內部和外部需求的回應，用以調和新的權力和新的依附關係.....(ibid.：259-260)。」他進一步提出以銜接政治(politics of articulation)來闡釋原住民社會運用傳統型塑新的部落倡議

及身分政治的對接關係，遺產活動、文化復振與記憶重構等，都是這個原住民身分銜接政治的重要一環。這是一個雙向的過程；全球的經濟文化力量藉此在地化，而原住民亦乘此突破政府形式、外部政經框架的侷限。在此銜接脈絡下，原住民群體的親屬關係、族群定義必須被以不同的眼光重新理解。

Clifford 對於當代原民性的認識與分析，彰顯了原住民族在當代去殖民的境況下，「原民性(indigeneity)」是一個更具有彈性、嵌接寄生與轉化的概念，即如 Clifford 所言是「……把橫遭破壞的生活方式殘餘給改編和重組起來。它們往根深而有適應力的傳統取材，在一種錯綜複雜的後現代性中闢出新的途徑 (ibid. : 9)。」特別是通過文化遺產化過程抵抗國家或外部機構權力支配的觀察，的確精要地觸及當代原住民的處境、社群共同體意識與文化再生產的彈性機制。筆者認為，Clifford 提出的銜接理論，捕捉了原住民在當代的離散處境以及彈性調整的能動性、實用主義的特質，對於當代現象具有相當的解釋力。特別是他聚焦於原住民藉由遺產化過程回溯過去，連結通往未來的資源，以之行動於國家權力與各種流動的跨國力量之間，衝撞權力、突破限制。在這個遺產化過程中，文化意義做為可被操弄與展演的符號，動態地與外部資源、形式彈性的結合與拼接。Clifford 對於遺產化過程的看法，著重於文化客體化的現象，以及客體化之後嫁接於不同形式媒介的發展，使文化更具彈性、適應力，甚至成為抵抗支配性權力的工具。

然而，Clifford 的銜接理論並未明確地處理在後現代情境中，社會記憶與文化遺產間充滿政治性與選擇性的複雜關係；遺產與記憶兩個概念之間，既存在連結，也往往彼此衝突。特別是文化遺產的建構，常是由不同的行動者選擇性地挪用社會記憶，以符合特定的政治考量。遺產化的過程，往往可能對於在地實踐的社會記憶產生斷裂或變造。因此，筆者認為，通過在遺產化過程中與社會記憶的相互參照，可能更深刻地理解後現代情境下在地社會文化再生產機制，並且通過個別民族誌的研究更深刻釐清遺產與記憶的關係，對在地特殊性投以更多的關注。



然而，Clifford 實用主義式對文化意義的詮釋與論斷，太過於強調原住民社群的文化失根及斷裂性，凸顯了他視當代原住民族作為離散群體的預設，漠視了在不同的殖民主義情況下可能存在強烈地域連結的在地社群，其文化延續性以及社會組織的核心原則在處遇外部權力及資源時所可能扮演的角色。而殖民主義多樣性以及地方文化特殊性，在當代解殖對應銜接過程中可能導向地方在當代文化發展上走向不同的形式與性質。另一方面，他對於文化在後現代的銜接現象過於樂觀，略而不談在地社群在遺產化及資源再脈絡化過程中可能存在內部殖民的可能性。筆者認為，對於當代原住民運用文化遺產銜接主體認同意識及社會實踐的分析，有必要帶入社會記憶的概念以作為社會銜接及再生產機制的參照，通過對文化客體化的遺產化現象與社群基於在地日常實踐的社會記憶之間的辯證關係，將更可能捕捉遺產化過程對當代後殖民情境中在地社群所產生的變化與意義。

共享「過去」：集體記憶與文化遺產研究

20 世紀以來的人類學發展，依循功能論、結構功能論、結構主義的理論取向，以及對田野調查方法的強調，人類學界主要將心力著重於同時限文化現象及社會組織的探索了解上，這也引起後來者對於人類學研究缺乏歷史觀點的批評。1960-1970 年代結構馬克思人類學及政治經濟學研究注意到了歷史過程研究的重要性。1980 年代後歷史人類學的取向興起，系統性地提出對於跨文化社會歷史與變遷研究的方法與理論。此時逐漸蓬勃的社會記憶與文化遺產研究議題，回應了當代社會變遷及對文化延續性的關懷。

歷史學者或文化遺產研究者大多定義「遺產」為社群基於現在的需求而從過去擷取傳統，將文化客體化，與日常生活實踐是脫離與斷裂的關係，對立於基於日常生活實踐並持續運作的「社會記憶」(Nora 1989；Harvey 2007, 2008；Rowlands 2007)。歷史學者 Pierre Nora 認為歷史和記憶是對反的，記憶是生活的一部分，與現在、群體緊密聯繫且持續不斷地發展，其本質是多元的。但歷

史則是對特定過去的再建構，對立於自然的記憶，脫離日常實踐的脈絡(Nora 1989：8-9)。

相對於西方歷史學的概念與方法，社會記憶研究強調的是現在與過去連結的機制；記憶作為集體的社會事實及意識表徵，是一種社會的建構，同時也是超越個人的、先驗的存在，模塑人群的認知及行為模式，是人們理解事物意義的框架，對個體的社會生活持續產生作用。在這個基礎上，人們以對集體記憶的召喚與再建構，進行社會再生產。其社會秩序再生的本質是一種以「現在」為中心、對「過去」加以發展、利用的行動(Halbwachs 1992)。社群如何以主體的觀點、基於現今的需求，選擇性地使用「過去」。社會記憶的取向更能以符合在地觀點、趨近在地社會意義系統的概念趨近對歷史與變遷的了解。認知人類學者 Maurice Bloch 除了強調集體記憶的「現在中心觀」外，也進一步提出「記憶的民俗」(folk theories of memory)理論概念，整合多元時間觀對人觀、過去等概念及認知模式形塑所具有的影響，趨近對社會記憶的研究(Bloch 1992)。

當代對於文化遺產議題的討論，與社會記憶的研究有類似的旨趣；遺產議題的發展與社會使用「過去」的過程有關，這個過程與社會權力動態交織，同時連結著個人與群體認同。因此，遺產的歷史也可被視為權力關係的歷史，尤其是通過遺產過程的部署而操作與形成的 (Harvey 2008：19)。而許多社會記憶研究者所關注的社會記憶研究主題，也在於社會如何通過對「過去」的理解、挪用而創造與「現在」需求與發展的連結，特別是在認同與社會再生產的面向。只是，社會記憶強調社會再生產的機制，而文化遺產的相關討論則更為著重在文化的客體化議題上。

在當代殖民與後殖民的脈絡下，文化遺產與集體記憶的關係是複雜而糾結的；遺產的客體化過程往往始於對傳統、根源及記憶的挪用，在特定的國家、全球化的論述脈絡下產生，連結所有權、國族主義、認同建構，運用傳統與記憶並將之改裝，其發展往往悖離甚至對立於日常慣習的記憶(Rowlands & Jong 2007：25-26)。遺產的生產牽涉意識形態與政治力的介入，是選擇性地提取記

憶加以客體化，透過權威論述轉換其價值與意涵，抽離生活脈絡。建構過程預設了對遺產的消費；透過視覺性的、展演性的文化客體化，使參與者在其中投射情感與連結，甚至具有重新構建、凝聚共同體的作用(Urry 2007)。亦即在運作上，文化遺產可能反而在與權力的結合下，指引認同，挪用或變造記憶，兩者間充滿複雜的互動關係(Harvey 2008：21)。

在集體記憶與遺產的接壤處，「過去」如何被社會文化所模塑，並在「現在」的脈絡中被持續地再創造建構，甚至具有獨立、自主的性質，常是集體記憶與遺產研究出發的起點。近二、三十年來，遺產政治與集體記憶在人類學界有愈受重視之勢，相關研究常關注遺產化過程對於過去的挪用以建構族群或國家認同、權力競爭與弱勢抵抗、轉型正義等議題(Urry 2007；Harvey 2007；Rowlands 2007)。在這個議題之下的文化遺產研究，的確呈現出與集體記憶相互矛盾甚至對立的發展；遺產化過程片段性地挪用記憶與傳統，抽離社群生活脈絡。因此許多學者在對遺產現象的分析中，提出對其無根性、無固著性現象的強調，並將這個現象連結到後現代社會的特質，討論遺產過程與實踐的「現在性」以及遺產產業如何危及「過去的本真性」(Nora 1989；Urry 2007)。

博物館是文化遺產化的重點場域，Harrison 從蒐藏政治的角度，主張遺產保存作為收藏實踐的形式，在本質上是選擇性和政治性的，暗含國家治理行動；這個現象背後必須被注意的是，博物館在殖民背景下是作為非正式教育的管道；博物館物件的收藏及展示，是殖民敘事的一環，這個收藏與展示的「敘事」選擇性地擷取殖民前歷史，刻意略過殖民力量與在地社群的遭逢，從而將原住民文化物質化、化石化，使其文化走向本質化、純淨化，建構其為非混雜式的「本真性」。藉由將地方社群的文化收藏安放在特定的敘事脈絡中，而再現了國家的共同體，並以蒐藏、展示為教育與整合在地社會的管道。更重要的是，博物館或文化遺產化所展現的並非僅僅關於治理，而是國家治理性的表現；間接而迂迴的實踐其治理，甚至是通過內化的方式達成(Harrison 2008：178-180)。在這個情況下，權力行使的管道相對更為彈性；它可能沒有一個明

確的行動者，也可能是通過將意識形態內化的過程來達成。然而，若能更進一步掌握國家治理性在不同的地方社群中如何運作、通過甚麼方式得以觸及嵌接進個別的在地社群、如何被社群感知，將更有助於我們理解地方社群與國家力量間的銜接關係及其性質。

從在地社會的角度出發，則涉及行動者的主體認同及其行動的內在動力議題。地方行動者在文化實踐中，是否及如何通過對「過去」的挪用以召喚集體認同，進行政治行動與資源的累積，也牽涉社群內部對詮釋權的競爭及本真性的討論 (Appadurai 1981)。這種對過去有意識、具策略性挪用的政治操作，隨著全球化下人群的離散與對族群在地性的重新定義，更加延伸且深化。遺產的打造是具體化全球化下的「在地性」重要的一環，而記憶是被援以生產新的在地性的工具；人群通過對遺產與記憶行動的參與，而將空間(space)轉換為地方(place)，創造社群連結的經驗。而國家與媒體在其間所扮演的角色愈加受到關注，其權力的支配常是通過對機構或行動者的掌控而達成。Appadurai 認為，要趨近對於過去的政治挪用，有必要提高對於集體記憶與遺忘的研究關注，以進一步掌握其相互轉移的模式及其流動的機制(Appadurai 2008：209-218)。

這種當代的流動性及對過去的片段挪用的正面作用也被關注，Clifford(2017[2013])從當代原住民社群離散性與資源銜接的角度，探討文化遺產如何可能由當代原住民社群所用，作為抵抗權力並與之協商、展現能動性的資源。其研究取向對應了文化研究學者 Hall 以太平洋區域社群面對後殖民情境下的銜接政治學，探討社群如何藉由在地動態的傳統結構，彈性地消化新事物的過程(Hall、陳光興 1998：75-76)。在這個討論脈絡下，當代的「遺產化」被視為一種「文化實踐」，是管理和協商文化變遷的過程，同時也是弱勢者得以賦權取得能動性、鬆動權力關係的管道。

過去的研究均注意到遺產化有賴於對過去與社會記憶的擷取，並以之運用於政治與認同的目的。然而，社會記憶是在社會文化過程中由不同群體所建構，但被保留、記憶的遺產卻多屬於精英、上層階級，而國家所保存的也多是



單向的歷史，下層階級相對於掌握權力的上層階級，是受宰制的群體。在遺產背後始終存在著排除與遺忘的政治議題。而更具有理論意義的議題是，過去遺產研究中呈現遺產化過程對社會記憶的單向挪用，較少研究者深入討論社群內部的關係，如何反饋並對日常實踐的社會記憶產生影響；例如，遺產化過程生產了「誰的」遺產，是否導致社群內部權力關係改變、不同的遺產(化)形式(例如物、地景、儀式等)是否轉化或排除既有的社會記憶機制(如內部化、外部化/文本化或展演化、記憶與遺忘)、遺產的生產需求是否導致社會內部加速文化客體化而衝擊既有的文化實踐等。上述問題均有賴於從在地社群的遺產行動過程加以考察，才可能進一步掌握其兩相對應的動態。

遺產與記憶的角力場：物與地景

物質世界是社會互動作用於其上，客體化為社會記憶的載體，人們從物的世界召喚記憶，也將這些客體化了的記憶加以保存，形塑為遺產的形式。這個遺產化的過程，包含文化的選擇和特定意識形態的反映(Urry 2007)。當代在這個集體記憶與遺產化基礎上，建立起與群體認同的強烈連結(Harvey 2007)。

當代對於物質文化與社會記憶、文化遺產的研究，很大程度取源於現象學的理论啟發。特別是以主客體關係以及創造的歷史過程發展而來的「客體化」概念，常成為物質文化研究的核心。由涂爾幹和 Mauss 「集體表徵 collective representation」概念發展的「客體化」理論，視物的分類反映既存的社會團體。透過物的製作、使用、交換、消費、與物互動，人可以在過程中創造自己，因此，物的世界是認識個體與社會的核心；物既是主體的反映，也同時是關係的載體；兩者間互為形構、相互辯證，在某些特定的情況下，客體更可能進一步成為具有能動性以建構人(Tilley 2006：60-62)。

結構、物與政治競爭

Bourdieu(1977)的慣習概念及實踐理論亦是在客體化概念基礎上發展，可進

一步作為社會框架與行動實踐間互動關係的分析工具。Bourdieu 在對北非阿爾及利亞家屋的研究中特別指出空間的結構觀反映了社會對於男女、內外的結構區分，成為社會中的個體認知意義和行動的框架。這個結構與行動間反覆辯證、互動調整的實踐動態理論，後續被擴展以分析現代社會的法律與教育體系對社會個體的模塑與規範。Bourdieu 融合主觀論與客觀論、兼顧結構與個人的慣習概念與實踐理論，至今仍提供有效的分析視角，掌握社會再生產機制之餘，也保留了實踐與變遷的可能。Miller 在 Bourdieu 的理論基礎上進一步運用客體化概念，提出應將物系統視為理解意義及再生結構的框架，物作為外在環境的一部分，具有提示並使個體習慣在其中互動的作用。在結構主義的理論架構下，意義的構成來自物與物之間的關係及其相對應的關係；各元素之間相互對應而組構意義、構成文化整體，宇宙觀在二元相對應的結構關係中得以具體化。以上述 Bourdieu 在北非 Kabyle 社會的研究所發展出空間結構關係為例，空間具體化了社會內在秩序，並且成為社會再生產秩序以及實踐慣習的基礎。物系統所建立的內在秩序在結構與慣習之間不斷互動與再生產，進一步延伸主體與客體相互建構、歷史成就事物而事物又造就人的過程的歷史哲學分析 (Miller 2010：49-57)。

物的生命史取徑對於補充結構分析中較缺乏的歷史變遷角度的觀察。Appadurai(1986)從物的社會生命角度，翻轉了早期將原始社會的禮物關係與現代社會的商品關係簡單二分的研究傾向，從物在不同的社會情境下流動的軌跡，分析其價值的政治操作機制。在這樣的分析路徑下，物的意義及其與社會文化的關係是動態且在不同情境下不斷再脈絡化，通過其過程的觀察得以進一步分析文化機制與政治策略的運作。Hoskins(1998)運用人的自我物質化概念，突顯物作為人具體化其記憶與社會關係的媒介，物的流動史與個人生命歷程結合。由物與人關係連結的角度探討物的生命史，藉由物流動的軌跡討論政治競爭的操弄與權勢變動的關係。透過研究印尼 Kodi 社會中物、儀式與敘事如何結合，Hoskins (1993)從在地觀點討論歷史變遷，分析物如何被傳說敘事建構為政

治的核心象徵，而人又如何操弄物的流動以進行權力角力，再通過敘事的挪用與創造，合理化權威變動。

Hoskins 的研究凸顯時間與變遷的面向；她將時間視為在地文化概念的分類系統，在地文化脈絡中的時間具有特殊性及多元性，包含了自然時間、農事曆、神話傳說裡的時間以及殖民體制、外部社會互動所引進的線性時間。Kodi 在地文化所建構的時間觀，與權威、力量及社會整體的再生產有關；而這些在地時間觀往往被物質化，凝聚價值於寶物之中。這種物質化的、對過去的記憶，伴隨著祖先起源敘事代代相傳，成為權威正當性的來源，進一步通過儀式展演而被內化、嵌入社會結構之中。而也由於權威的結構化與物質化，反而在外來者或社會內部間進行政治競爭時被操弄與競爭的客體，人藉由對寶物的擁有以及在不同的敘事範疇間巧妙地運用原則，合理化權威的轉移。這個被人為操弄的彈性空間之存在，與在地時空秩序的建構過程有關；在傳說敘事中，時空的秩序透過人與神靈、祖先與超自然互動、協商而建構，因而與意義系統緊密鑲嵌，當新的時間觀或空間觀引入，便可能牽動權力關係的改變。

權力競爭與意義系統的嵌接性，在 Hoskins 的研究中被凸顯出來。權力配置關係的改變，很大程度來自通過對時間、空間觀的操弄以正當化權力，有效嵌接於在地意義，並藉由儀式操演不斷強化而創造成為新的傳統。這樣分析角度，有助運用於討論殖民者或國家權力如何嵌入在地文化系統，運作在地治理的模式。特別是 Hoskins 尚未觸及的在當代情境下，國家如何通過文化政策，以物與地景的象徵性操作以嵌接部落社會關係。

而在當代歷經殖民與後殖民的情境下，物的挪用與再脈絡化概念有助於進入物與價值與社會變遷的討論。Thomas(1991)提出對物的挪用及再脈絡化歷史的研究關注，處理了跨文化價值與具體化的差異，其分析方向更動態的從物在交換、接收、流動不斷再脈絡化過程中，看到物的意義與價值都是可變的，甚至是可被操弄、挪用的，從中考察其中文化機制、權力關係的互動過程有關，凸顯了政治力量與物的再脈絡化過程往往相互嵌接。

地景與社會記憶

空間是社會行動的媒介和結果，空間意義的生產、轉化與改變，與人的能动性有關，空間經驗建立在個體與群體的每日生活實踐之中，包含物理的、認知的、情緒的，它同時也是年齡、性別、社會位置等不同權力交鋒之處，從而也成為矛盾與衝突的媒介。它被脈絡性地被建構，也開放再生產、轉變的可能性(Tilley 1994：10-11)。

從現象學的角度觀之，物、空間地景由人創造，其物質形式並非單純地反映先存的社會區分、觀念體系或象徵系統，而是透過這些價值、觀念和社會區分，再生產及正當化認同建構。透過物與地景的媒介，人們得以創造和理解自己，同時也以之與過去對話。因此，通過物與空間地景的研究分析，有可能趨近對社群認同建構與不同社群間互動關係的了解(Tilley 2006)。

當代研究越來越多從空間地景的角度討論社會記憶，提出創新的觀點與分析方法。例如，將空間時間化以強調地景變化所具有的歷史與權力關係面向(Bender 2002)、從地景看社會組織再生產的機制(Bloch 1995)、地景的塗銷與殖民權力的遺忘技術、記憶競爭(Küchler 1993)。

Bender(2002)提出時間物質化於地景的觀點；空間地景和時間一樣，隨時處在流動的狀態，地景並非外在於人的文化與社會，而是主體化的。漫長時間流逝下相對固定的土地形式，具有內涵長久時間的歷史意象及人類互動的痕跡，是人類在歷史過程各種特定的社會、文化、政治關係及行動的結果，從而作為社會記憶所繫之處。

Hirsch 進一步在論及人類學的地景研究時，提出兩個不同於其他學科的重要面向以做為跨文化比較研究的框架；一是地景與社會日常生活相關、具明確性意義(place)的前景，對應於脫離日常生活經驗、遙遠的、具潛在性的、屬於想像空間(space)的後景區分，兩者間是互相關聯與參照的關係(Hirsch 1995：3-6)。將地景置於文化與歷史脈絡中進行考察，地景的變動凸顯其作為文化過程的性質，以及與社會記憶研究結合的可能性。



Bloch 通過在馬達加斯加的研究指出，開拓自然並將其轉變為文化地景，與當地人的文化價值有關，必須視地景從 *space* 到 *place* 的過程及其文化的意義，以過程性的觀點加以分析，方可能發現其地景的地方性意涵；視野上的清澈和高遠被賦予文化的中心價值，連結家的構成、婚姻的成果、祖先成就的完成等，將社會人各生命階段的轉換，具體化於家屋與村落的地景轉變。完整的人的構成、祖先的成就、階序與性別關係皆具體化於地景特徵，整體扣緊家-村落作為社會組織的基本單位從過去、現在到未來的延續，其過程也使人更固著於地方(Bloch 1995：67-71)。

地景的建構與抹消，是權力運作的重要面向。西方社會地景觀念的發展傳統，傾向於視其為銘刻式的記憶地景(*landscape of memory*)，人們加以利用並藉以正當化集體記憶。但空間地景隨著時間而有所變動，背後有其政治權力作用，特別在殖民與去殖民的脈絡下，地景形塑背後更是充滿社會內外部的力量，且除了可視的物質，必須更關注被從空間中塗銷、埋藏、遺忘的痕跡以及其不同社群的記憶內涵如何轉由其他形式(如圖像)進行傳衍，才能真正發現不同權力在其上作用的痕跡及政治經濟關係。

Küchler 曾提出應當視物與地景為記憶的過程，才有可能捕捉社會記憶建構性的流動性質。她從 *new Ireland* 的研究中發現，當地土地與氏族、社群的區分與連結以及殖民治理所帶來的影響，打破了當地傳統領域歸屬的制度及銘刻於地景之上的記憶傳統，使其傳統的記憶機制失去物質基礎，產生斷裂。當地社群轉而由喪禮中的犧牲物 *malanggan* 圖像及雕刻行動，作為記憶傳統土地權利與氏族連結關係的機制，將實質地景轉換為視覺形式，通過雕刻將記憶與社會關係可視化，從而進行社會再生產(Küchler 1993：90-92)。因此，地景作為記憶(*landscape as memory--process*)的概念相對於西方傳統下的銘刻式地景(*landscape of memory*)概念，更能表達祖先的行動與靈力在地景之下/之外，以象徵過去的形式、在現在進行再生產的當代複雜情況。而從現代及後現代的角度加以分析，*malanggan* 在西方社會被視為代表 *new Ireland* 文化藝術的表徵，大量被博

物館蒐藏；它被文化遺產化的過程，間接使得當地的記憶機制得以被保存下來，甚至強化在地社會以視覺形式及雕刻實踐，作為在地知識體系與社會關係記憶的管道。

Küchler 的研究貢獻掌握了在地社會從前殖民至殖民時期所經歷土地流失的歷史過程，以及因之而來的社會遺忘，凸顯了集體記憶與土地的連結性。再者，通過喪禮儀式及圖像經由雕刻而具體化，捕捉了氏族關係的記憶再現的瞬間性。最後，文化客體化而由博物館蒐藏的過程，使社會記憶經由物的流動而外部化的過程，亦可作為許多經歷殖民過程的原住民社會縮影。當代去殖民脈絡下，在地記憶經由物件外部化後是否可能再經歷反向的過程，其物與圖像使在地人群回溯記憶甚至影響在地文化實踐，以及文化挪用及權利重新再脈絡化的議題是否在當代發生並對在地社會關係造成影響，是 Küchler 尚未進一步處理，卻也是當代原住民社會越來越頻繁面臨的議題。

遺忘的議題過去一向少被關注，筆者認為，Küchler 從物、地景及圖像的研究揭示了遺忘的重要性，特別是後殖民情境下的遺忘所具有的政治與歷史意涵；地景的塗銷、物的失落、敘事的變造、命名制度的改變等，涉及殖民過程的權力支配關係以及記憶政治。如今在全球化與後殖民情境下，原住民的文物返還、文化遺產化等議題被視為與原住民權利賦予及族群認同意識凝聚的重點，這是否意味殖民已經過去，或可能牽涉社會內部更為深層糾纏的關係，仍有必要從跨文化及歷史脈絡視野趨近對集體記憶與文化遺產的認識，人們如何藉由對於物、地景等的文化實踐，將記憶與認同客體化，並且藉此進行對話、競爭與協商的過程加以了解。

排灣社會組織與集體記憶研究

排灣族在社會制度上最為凸顯的是它的階序性質，人類學者亦曾由不同的理論角度，針對排灣族社會組織及階序制度進行研究。早期研究凸顯排灣社會以家(umaq)為中心、長嗣繼承與餘嗣分出、雙系繼嗣的社會組織特性。而對於



階序構成的核心及社會再生產的原則，概分為兩個主要的探討方向；一是強調土地生產等物質基礎，認為階序關係的核心來自長嗣繼承制度和土地所有權獨占制度的結果(衛惠林 1960；石磊 1971)。另一關於階序再生產機制的核心論點則來自如松澤員子(1986)等學者所提出頭目及長嗣的儀式性權威及象徵地位以圍繞著 *luqem* 等生命物質與儀式的舉行，為階序關係再生產的重要機制。

由於社會組織原則中內嵌變動的彈性空間，例如兩可繼嗣原則，創造出可朝父方或母方追溯的彈性，向源、向中心追溯與敘事的行動是社會結構允許的行動空間；長嗣成家/餘嗣分出的原則及以之為支配原則的物質、資源分配，塑造以中心向外擴散、沒有明確邊界的社會特色。因此，實際排灣社會生活脈絡中，不難發現排灣人的生活實際上存在許多溢出原則之外的情況。

面對紛雜的當代現象，究竟什麼才是理解排灣社會組織時較具支配性的概念，人類學家陸續嘗試以彈性且具整合性的分析概念趨近排灣社會研究。蔣斌曾引 Levi-Strauss 所提出屋社會(*house society*)的理論概念切入研究排灣族的階序制度。排灣社會的雙系血親制度、長嗣承家餘嗣分出的繼承與居處法則，以及高階內婚、低階上攀婚優先原則等，在屋社會的概念下得到整合，為理解排灣社會組織原則提供更為彈性且更能理解變遷樣態的取向，也使得排灣社會組織的研究得以延續開展。

由屋社會概念結合物質文化所延伸出名制的研究面向。蔣斌(1999)以家與名(*ngadan*)作為排灣社會記憶機制，進行延伸討論。對於排灣人而言，名字是家族的所有物、財產，名字的取用必須對應個人及家族的社會階序，循著向本家追溯的路徑取得。而從家系本家的角度看，通婚具有權勢擴張及中心鞏固的雙向意涵；聯姻一方面獲取其他家族的好名，分家子嗣向本家取得名字的原則，則強化了本家與分家的連結與階序關係，是具體化社會階層的表徵。名字不僅僅是家系的財產，也是具體化關係的媒介、對歷代聯姻關係的記憶。以名為例，蔣斌重新以「家」(包含家屋、家名、家財等有形物質及象徵意義面向)看排灣社會的彈性組織原則。Ku(2016)以傳統名字作為排灣階序身分表徵的角



度，進一步以物質文化及實踐理論的理論角度，探討當代在地部落如何持有與操縱名字的政治競爭，進一步在傳統機制之上討論現代變遷的議題。其研究成果凸顯傳統文化語彙及「過去」的概念，在現今的社會競爭中仍扮演支配性的角色。從這個傳統與現代銜接的面向，顧坤惠(2008、2019)續以現今排灣部落內部的政治競爭情況，討論傳統的社會規範及文化原則如何依然起著支配的作用。其研究取徑強調了排灣社會在經過殖民、遷村、國家政策及全球化、自由化的衝擊後，既有的社會組織如何以傳統的文化語彙、規範原則轉化外來的力量，進行社會再生產。

譚昌國(2004)運用物質文化理論，由排灣社會中的聲望物推進排灣社會組織及階序性質的研究，呈現排灣在政治權威領域中有以物界定人的傾向。他以頭目家系的祖靈屋及主柱為核心，論述排灣社會作為「有中心的崇拜社群」，其權威的確立與維持，與擁有祖靈柱具有密不可分的關係；擁有此中心物的頭目家系在社會的崇拜社群中具有優越的階層地位。他的研究從物質文化的角度為排灣社會階序關係研究提出一個新穎且重要的可能性。邱馨慧(2001)則以物類的來源、類別對應社會階序關係的角度，以家為單位所進行儀禮交換脈絡下的物之類別、意義、位階等，與社會關係連結的分析探討，作為理解排灣社會文化特質的方向。特別是她提出外來物類朝向部落高階家系集中，顯示高階家系在抽象概念上足與外來物相抗衡的位階關係。譚與邱的研究皆著重權威物作為階序具體化的現象，指出排灣社會通過物展現階序關係的特徵，但對於物在流動與再分配過程的系統性觀察較為缺乏，特別是在排灣社會歷經被殖民的歷史過程中，物在再脈絡化過程中，其社會內部文化的嵌接機制並未著墨，因而未足以凸顯社會組織面向的動態意涵，其延續與變遷。

在上述社會組織的議題之外，傳統祭儀是連結排灣社會階序再生產的核心，但這個面向在過去卻相對較少被關注。排灣傳統祭儀以巫師作為與神靈溝通的媒介，且有流傳久遠的祭儀經文及巫術，所蘊含的知識與宇宙觀，對於探索排灣人的構成、階序觀念、與神祖靈關係等可說是最為核心的範疇之一。排



灣社會自 1950 年代基督宗教大規模進排灣社會後，許多部落紛紛轉宗而致使傳統信仰面臨承續上的危機，連帶使傳統人觀、宇宙觀產生斷裂(胡台麗 2016、2017)。胡台麗(2011)從古樓、土坂及其他排灣族部落的祭儀與巫師的研究中，由感知、情感及象徵等面向切入，對於排灣文化與象徵的意義提出系統性的詮釋。在針對古樓部落 Maljeveq 祭儀經文及儀式過程的研究中，她分析了 Maljeveq 所蘊含的象徵意義，系統性地對應至傳統祭儀整體象徵意涵以及人、部落與神祖靈的關係。從祭儀經文與排灣文類中的 tjautsiker 類比，強調其所具有真實性與權威性，這個指向也讓我們發現傳統祭儀可能為探索排灣歷史意識及知識權威提供一個方向。另一方面，傳說及祭儀所涉及「權利」歸屬的議題，對於思考當代排灣社會不斷浮現的文化權利議題亦有其重要性。

上述研究不論是從物、名或儀式分析排灣階序及社會組織特性，皆嘗試以不同的分析概念與理論趨近對排灣社會的認識。而對於排灣族群的時間觀以及其社會文化延續機制的研究，蔣斌(1999)是首先提出從社會記憶的觀點進行分析的角度。他由南島區域(特別是島嶼東南亞)文化中對於「起源」與「過去」定義的特殊性著手，給予家屋在探索記憶議題上的核心位置；他認為家屋不管在社會生活的實踐層面或抽象理論概念層面，皆統合同胞與配偶關係的機制，使它成為承載排灣族獨特社會記憶機制的載體，也傳達出社會對於過去、起源及聯姻的特殊觀點。

在這個基礎之上，他以「屋社會」概念重新分析雙邊繼嗣血族型的排灣社會，如何通過墓葬與襲名的制度與實踐作為論證其社會記憶的材料。該論文從更為彈性的理論重新分析排灣族社會再生產的機制，提出襲名制度以個人為基礎，依據雙邊原則加以考慮，是排灣族人保持與過去連結，並且作為人與祖先關係及橫向聯姻關係的重要機制。進一步對應家系間、部落及跨部落之間階序與家族關係的龐大而複雜的網絡。以家屋作為中介婚姻關係及同胞關係轉換點，呈現出排灣族以兩種記憶機制互為補充的動態關係，對理解排灣社會組織提供了理論分析的視野。然而，在當代越顯激烈的與外部社會互動，面臨國

家、系統宗教等力量的衝擊，現今排灣社會「家」的意涵是甚麼？長嗣承家、餘嗣分出這個維繫社會組織的承繼法則的當代面貌又是如何？

作為中心型社會類型，排灣對於「過去」與「起源」相當重視，頭目家系權勢的來源強調是與起源的關連與先佔的權利，祖先的力量累積於系譜的傳頌之中，與長遠祖先連結的記憶構成了現代權威的基礎。但我們也從過去的文獻及當代人類學的研究得知，排灣文化是歷史上不同人群在排灣族區域中不斷互動所形構而成，包含不斷交融雜揉的過程，對其文化特質的掌握，可能也包含對其人群構成中的異質因素及變動常態的適度掌握。屏東地區的排灣族人在族群文化互動與嵌接頻繁，在不同族群互動的邊界上所反映的文化邏輯也更為直接而尖銳。然而其與異族、外部社會互動下的集體記憶和身分認同運作的互動關係，卻是過去研究者較少處理的議題。特別是在殖民歷程及國家體制下，排灣人傳統的記憶機制如何運作與應對並傳承，「過去」與「起源」如何被挪用以面對當代？近年方興未艾的遺產議題又如何在此社會內外既有的秩序下成為運作的媒介，這些發展背後是否反映了排灣社會特有的文化性質與認知模式，似乎較少予以深入探討。本研究即嘗試以社會記憶角度，觀察近年中排灣區域的文化資產指定登錄及後續文化復振的發展，探討在地社群如何操作文化概念及邏輯，進行社會記憶召喚，並以之為基底進行政治資本的轉換，進行形構當代的身分認同。

第三節 田野介紹及研究方法



本研究以排灣望嘉部落近年的文化遺產化過程的觀察為研究題材，討論人群如何通過物、地景、敘事等進行記憶競爭與協商。現望嘉部落位於屏東縣來義鄉，根據移川子之藏的族群分類，望嘉社屬排灣族 Vucul 群的 Paumaumaq 部落群。Paumaumaq 具有原鄉故址、發源地的意涵，名稱與排灣族群的遷徙與系統分布有關。就現今屏東春日、獅子、牡丹及台東達仁等移出的部落 pavoavoa (遷徙地、向男方拓殖之地)各社而言，對應指稱祖先源出部落為 Paumaumaq，概指現屏東泰武及來義一帶，包含佳平、佳興、來義、萬安及望嘉等社(臺北帝國大學土俗·人種學研究室 2011a[1935]: 342-344)。

高砂族調查書(2012[1931])記載有對於望嘉社創社年代，推斷其約建立於 16 世紀初期(1530 年左右)。望嘉舊社遺址位於屏東縣來義鄉，盆賢里山南峰西側的緩坡地，北側及西側分別近鄰林邊溪支流尖刀尾溪，以及砲台後溪上游溪床，聚落所在的台地面平緩，海拔高度約在 650~670 公尺左右(顏廷仔、徐明福、許勝發 2015:1)。

關於望嘉部落的人群源流，自有文獻記載以來，望嘉就呈現兩個以上不同系統或族群的構成。在《臺灣高砂族系統所屬の研究》所採錄的傳說口碑及系譜資料中，記錄有望嘉社舊社址 I-Cimo 曾有太陽生下的三個蛋：一藍二紅，孵化為望嘉社 Qedaqedai、Ruvilivi 及 Gado 三個頭目家的始祖。就系譜資料來看，太陽所生的青蛋為排灣人 Qedaqedai 的祖先，紅蛋所生則為箕模頭目 Ruvilivili 和 Gado 家的祖先(臺北帝國大學土俗·人種學研究室 2011b[1935]: 182-183)。

而馬淵東一曾提及望嘉社址位於內社溪與七佳河流域範圍內，社址北半屬於 Chimo(箕模)族人範圍，南半則是由北方祖居地南遷過來的排灣族居地。其中 Chimo 人的起源傳說是其由太陽蛋孵化而來，且在舊社有與創生連結的區域與祭祀小屋。望嘉社這群自稱與他稱皆為 Chimo 的人，與在來義社的箕模人一

樣是位居社內的權勢階層(馬淵東一 2014[1954]: 209-211)。根據推測，望嘉社中的 Chimo 人群可能是與 Tjaljaqavus 來義社內的箕模人群屬於同一根源，只是無法確認何者為本源，且兩社對對方已無聯繫的相關記憶(小島由道 2003a: 72-73)。

而望嘉社內「由北方祖居地南遷過來的排灣族」的所屬系統及可能的遷徙路線，過去似乎並沒有明確而單一的源流記述，只能從日治時期的文獻片段及目前望嘉人的口述傳說中拼湊出可能的人群來源。在《臺灣高砂族系統所屬の研究》中記錄古樓社 Lingcal(後與 Giring 後代通婚後，更名為 Tjiljuvekan)頭目家系的口碑傳說時，曾經記述該家系始祖 Rumuj、Rarigoan 兄弟從 Pulci(佳興)社出發攀登大武山，在大武山頂分手後，弟弟 Rumuj 去了 Kulalao(古樓社)，在當地一棵松樹上留下記號後，就往望嘉社(Bongarid)創立 Gado 頭目家。其後返回 Kulalao 建屋後，又續往七佳社(Chovtsukadan)及力里社(Rarukruk)等地創立頭目家系云云(臺北帝國大學土俗·人種學研究室 2011a[1935]: 351-352)。即指望嘉頭目家系之一脈的系統源流，可能是由佳興—古樓—望嘉而來。

另外一個有關這個北方南遷而來的排灣族人群，在高砂族系統所屬調查中曾提到，望嘉社中有一支排灣人是由 Karuvuan 遷徙到 Glanga，後再移居至 Chimo 聚落之中(同上引: 345-348)。對照目前望嘉部落的頭目家系 Tjarulivak 家族口傳其祖先是原在洪水時期與後來前往來義的 Ruvaniaw 及往白鷺的 Tjamatja'an 家族一同由南大武山遷出，其中一支 Tjaruvuan 後來則到了望嘉社附近定居，並且到 Karuvuan 開拓領土，後續與部落的家族通婚合併，漸漸人群融合而成今天的 Tjarulivak 家族。

關於上列望嘉 Tjarulivak 家族口述的遷徙歷史，文獻上另有可相對照的說法如下：18 世紀中葉，因清朝政府以屯番制度規範漢、平埔及化外原住民的互動，佳平社、力里、Jajuladan(來義社前身)山麓一帶的排灣族受到平埔族移動的影響，往更深山移動，望嘉社內一部分排灣族人可能在此時移入(蔡光慧 1998: 94-105)。加以荷蘭、清及日治時期以來，平埔族與排灣族間基於經濟需要進行

物品交換、租耕土地的情況，甚至因為通婚而移入的情況也不可謂少見，部落內部可說是在相當程度的自治情況下吸納了不同來源與不同文化的社群成員，他們共居互動而漸漸形成的地緣團體。

日治時期所調查的望嘉歷史資料得知，望嘉社約在距當時 400 年前(約 16 世紀初)形成，約僅 5 戶 17 人，部落所在地即為發源地，依其所指應為箕模社群。至於望嘉社內部的排灣人群何時加入箕模社群則未有資料，僅知該社形成後約 200 年，有 7 戶 33 人移往下白鷺社；260 年後，又有 60 戶約 300 人移往阿路布彎(Arupuan，應即為 Karuvuan)，但居住約 70 年後復返回現居住地(臺灣總督府警務局理蕃課 2012[1931]：302-303)。

在學界研究中，對於排灣族各部落的遷徙概況在荷蘭時期前已大致完成之意見已有共識。而荷蘭時期的戶口調查資料顯示，望嘉社(舊稱「望仔立」)聚落在荷蘭時期位於 Toutsicadang(七佳溪)峽谷區域。荷蘭東印度公司在 1643 年左右通過交通路線及社會網絡，逐步控制大武山地區的原住民族村社；1645 年，東印度公司進駐七佳社，負責維持大武山區南方、東港溪上游力里溪河谷往來前後山的陸路交通，進一步將包括望嘉(望仔立)、白鷺(擺律)、力里、古樓(君崙留)等社納入其勢力之下。1647 年，望嘉社曾派代表參加南路地方會議。

除了 1654 年曾因反抗而查無戶口資料，爾後其戶口/人口資料皆見於荷蘭時期的戶口調查中(康培德 2005：171-176)。由戶口資料(請見下表 1-1)亦可得知部落內部的人口增減及可能面臨的環境災變，特別是 1647-1648 年間社內驟減 155 人、1648-1649 年間又減 117 人等現象，可能是與當時瘧疾及麻疹、天花流行¹及因之導致的饑荒有關。曾有研究者分析可能與荷蘭人外來的侵入有所連結，更成為部落抗拒荷蘭統治的重要因素(蔡光慧 1998：84)。

¹曾有研究論及在排灣族部落間流傳的紅眼睛的 Palji 傳說故事，即因外來人口接觸而致傳染病大流行的情況有關(蔡光慧 1998：85)。

【表 1-1】1647-1656 年荷蘭時期望嘉、古樓、白鷺部落村社人口/戶口表²

	1647 年	1648 年	1650 年	1654 年	1655 年	1656 年
望仔立	590/130	435/111	318/90	反亂	281/72	279/75
君崙留	/	432/80	296/54	120/60	112/60	107/58
擺律	222/42	152/45	303/62	170/60	400/51	440/49

荷蘭勢力離開之後，其後的鄭成功政府至清朝時期，對於屏東山區區域的治理態度主要採取山區與平地相互隔離，並且以挑起部族之間爭端以求相互制衡的政策方向。乾隆 10-12 年間(1745-1747 年)所修纂的《重修臺灣府志》中提及望嘉社(時稱望仔立社)的「歸化」情況，顯示當時的頭目曾多次協助清朝而獲得功牌(森丑之助 2012：239)，迄今望嘉社 Ruvilivi 頭目家系中仍留存當時的功牌；分別為清治時期乾隆 17 年(1752 年)，清政府透過 Masaisai 家族轉賞給白鷺社(擺律蕃社)蔴沙布、酒、鹽、檳榔、菸葉、小供糕等。另一功牌則賞予史立井、籠仔籠、阿邦寺有深色與淺色布疋(顏廷仔、徐明福、許勝發 2015：64)。由上述資料可推測，望嘉社在荷蘭至清朝治理時期，已與殖民政權間有著頻繁的互動關係。

乾隆 53 年(西元 1788 年)林爽文事件後，清朝實施屯番制，挑選地勢險要的地點設屯，並且撥用土地提供給屯區地平埔族耕作，一方面徵收屯餉，另一方面也利用平埔群體中的可用武力作為防守的人力，所以屯區的人力編制一方面雖是生產耕作取向，但也兼具了軍事功能。清朝政府鼓勵屯墾的政策，某種程度促使了鳳山八社平埔人群往山區移動，而與原居於該區域的排灣人群頻繁互動，促使部分人群往更深山移動。這段時期不同群體的交會，也留下了不少充滿民俗色彩的傳說故事，刻印下排灣人生活空間受到外來族群衝擊下的反應；包含將 Chimo 附會為食人、吃蛇等嫌惡形象，以及紅眼 Palji 具神祕摧毀力

²本表綜整自〈荷蘭時代的臺灣番社戶口表〉，頁 216-217。中村孝志(1994)著，吳密察、許賢瑤譯。

的異己傳說，部分傳說至今仍在部落間流傳³。然而在長久互動歷史過程中，平埔族亦逐漸藉由通婚方式嵌入排灣社會(蔡光慧 1998：103-104)。

1874 年牡丹社事件期間，清朝政府為防堵日本的軍力進逼，將原住民族區域納入帝國版圖之內，後續由沈葆楨進行設防工作，加強枋寮、北勢寮、加祿堂等地之防禦。為了加強防備，清朝政府曾招來古樓(時稱崑崙坳)、望嘉(時稱望阻力)、文樂(時稱扶圳鹿)等部落人力設「綏靖軍」，以開闢並掌握潮州至卑南的交通路徑，藉此阻隔日軍往北前進。另一方面也募集下淡水等馬卡道族人群進駐鳳山為「安撫軍」，進行軍事佈署。屏東山區原住民族部落因一系列歷史事件及防禦治理需求，而被清朝政府納入帝國力量掌控範圍。後繼的「開山撫番」政策更是逐步從交通、軍事、民政、經濟、文化、教育等面向，企圖將原住民族社會納入到帝國的管轄之下(同上引：128-140)。

日人於 1895 年治台後陸續進行的調查，當時排灣族部落在劇烈的族群互動中，依然施行傳統宗教儀式，一方面或有學者將之視為歷史過程的衝擊對其社會內部並未產生重大影響，但或亦可理解為在地社群以宗教儀式的實踐以在變動之中藉以維持內部凝聚及與外部邊界的機制。

根據 1920 年代前後，日本政府對屏東山區部落的人口調查中，望嘉社戶口約有 185 戶，與鄰近的白鷺社(110 戶)、文樂社(85 戶)，構成攻守同盟關係(部落相對位置如下圖 1-1)，三社間的頭目系統及屬民隸屬關係相互交錯。在葉高華依據日治時期《高砂族調查書》(2012[1931])中所載資訊，進行排灣魯凱各部落友敵關係的社會網絡分析中，反映了望嘉、文樂、白鷺在排灣區域中的特殊位置；依中排灣各部落的社會網絡來看，該區域可說是「爭端的核心」，其中望嘉、文樂、白鷺合成一孤立的小圈，來義與丹林亦為一孤立小圈，兩者均與周邊部落為敵，相對孤立，而該兩區域皆恰為傳說中箕模人群的核心區域(葉高華 2017：135)。

³依筆者於田野調查期間採集的口述敘事，望嘉耆老所述 palji 傳說主要涉及力里部落與望嘉、白鷺部落之間的敵對關係。

時，當地尚有獵首的行動⁴(鳥居龍藏 2012：328-329、森丑之助 2012：234-241)。後因禁止出草，要求望嘉社將人頭骨架上頭骨集中埋藏，並立有一「ボンガリ（望嘉社）頭骨塚」石碑(顏廷仔、許勝發 2013：65-67)。而根據理蕃之友的記載，直至昭和 13 年 11 月(西元 1938 年)，當地在禁止獵首之後，仍繼續施行與狩獵、獵首相關的傳統祭儀 Maljeveq 祭儀⁵。

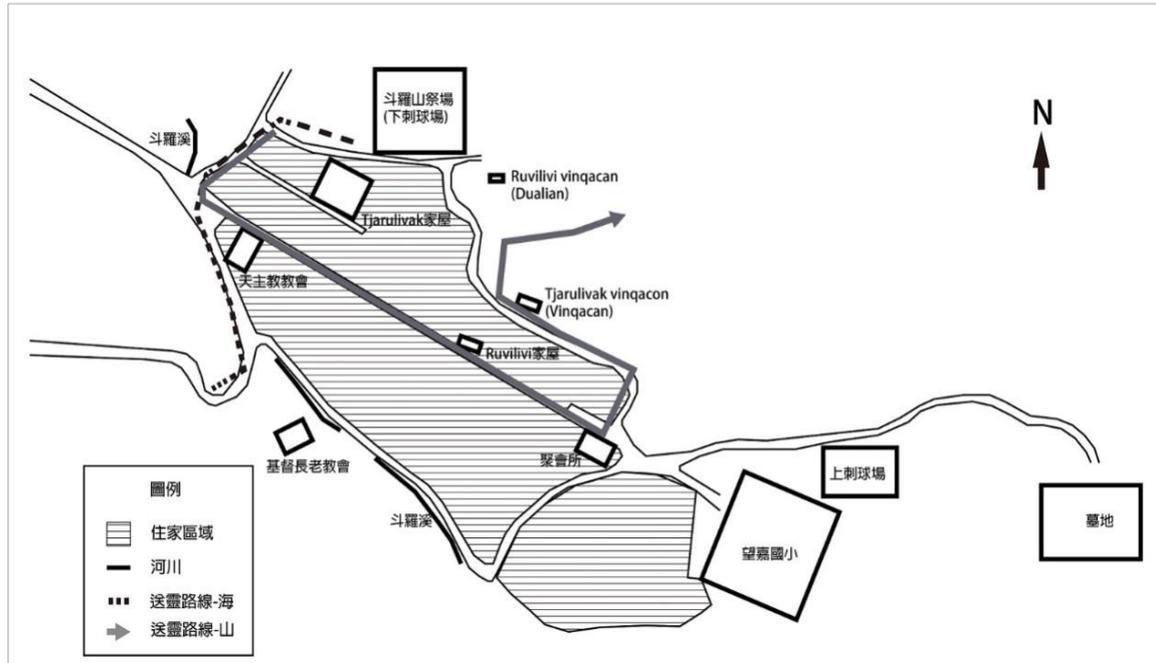
日治時期規劃的排灣諸部落遷村計畫，望嘉及文樂、白鷺也在規畫之列，但屬最後一波，亦即被列入第三次集團移住計畫。而日本在第二次集團移住計畫時即因二戰而中斷，因此望嘉等部落的遷村並未執行。及至國民政府時期，1951 年由臺灣省政府頒發的「臺灣省山地施政要點」中鼓勵尚未遷村的部落「以化零為整或由深山移往交通便利地點為原則」，重啟集團移住，並重新安排遷村地點。在葉高華的研究中，包含望嘉、文樂、白鷺及古樓等都是「就近移到原有領域的低海拔處，相當符合部落原有的地緣關係與社會網絡(葉高華 2017：148-150)。」

李亦園(1982[1956])曾在 1956 年前往已遷離舊社的望嘉部落進行調查，留下迄今對該社社會文化及宗教情況的珍貴資料。當時望嘉部落剛遷離舊社，大部分家戶皆暫居於目前部落所在地上方、稱為 Maludagu (Marudakobo) 之處。李亦園在論文中描述部落內箕模與排灣社群的政治、經濟、宗教及物質文化概況，並與同由箕模與排灣人群組成的來義部落進行比較。他提到望嘉部落在政治領導權部分，除了上述 Tjarulivak、Ruvilivi 與 Gade 三大頭目家系外，其他小頭目家系也按源流區分為排灣與箕模兩系統；分別是排灣的 Lauliang、Chiarugavai、Patakuvu、Chiupuchiulu 等四家，以及箕模的 Qalachimo、Palilao、Chiavaliku、Pavalik 及 Patuqulu 等五家。望嘉社箕模與排灣兩系統人群

⁴鳥居龍藏與森丑之助拜訪望嘉社前，曾前往力里社，卻逢力里社民在運送日本郵件途中被望嘉社人獵首，力里社民當時力邀拜訪該社的鳥居龍藏與森丑之助加入復仇戰的行列(森丑之助 2016:227-228)。

⁵在理蕃之友中提到：「潮州郡蒙卡利得社的男女青年團，在最近所舉行蕃社的大祭典五年祭中，不僅沒有沉溺於酒宴，還想到要勞動奉獻，因此很快地開墾了一甲的地，種植愛國蓖麻。據說他們希望這些能生長收成後全數捐贈出來。」(臺灣總督府警務局理蕃課 2016(3):54)

間的關係及禁忌，相較於來義社內的人群關係，似乎更為緊張與嚴格，特別展現在重要祭典時需遵守禁忌不得往來，系統人群的區分意識明顯保存在兩系統人群對傳統信仰的神祇系統及祭儀實踐的差異上。



【圖 1-2】望嘉現部落空間配置示意圖。

關於部落人群組成，村民大多陳述本村有 **Paiwan** 與 **Pairang**⁶兩系統人群，但已較少以「箕模」自稱或指稱特定家系人群，代之以 **Pairang**(平地人)之稱。原兩系統有各自不同的信仰神祇、巫師及祭司等，儀式過程需分開進行，不互相混合。但後因不同系統家系間頻繁通婚，加上兩系統的頭目家系 **Tjarulivak** 和 **Ruvilivi** 長嗣通婚，致在統治權勢上漸有傾向統整之勢。

目前望嘉村內約有 303 戶，人口 1,049 人，其中原住民人口佔 1,019 人⁷。目前約六成以上的人口維持傳統信仰，但同家戶成員亦存在有不同信仰者。村落目前現有一位已受封立的巫師執行傳統儀式。遇有村落重大歲時祭儀，則向

⁶就馬淵東一(2014[1954]: 212)的調查，不管是平埔族或是漢族，都被排灣族泛稱 **Su-Pairang**。是否指稱馬卡道族，尚無法確知。

⁷屏東縣潮州戶政事務所 107 年 2 月統計資料。



鄰近的白鷺部落及文樂部落商借巫師執行儀式。村落內傳統信仰的家戶目前仍按傳統執行出生、婚禮、喪禮等重要生命儀禮及 Masu Vaqu 小米收穫祭、Masae 古道祭、Maljeveq 祖靈祭(五年祭)及 Pusau 送祖靈祭(六年祭)等歲時祭儀，然 Maljeveq 儀式中極具象徵意涵的刺球儀式則自遷村至沿山地帶後即告中斷。村內轉宗者主要信仰天主教、基督教(長老教會、基督復臨安息日會)及佛教等，村內設有天主教會及基督教長老教會。

經濟生活部分，部分村民從事農作，種植芋頭、樹豆等傳統作物及芒果、火龍果等經濟作物，並兼有養豬。另有村民將所有地租予非原住民從事鳳梨或芒果種植的情況。村民在外就業部分，則以從事軍警、護士及建築工為主。

在政治及行政事務上，望嘉村納於屏東縣來義鄉治，另與鄰近文樂村(文樂部落)、南和村(白鷺部落及高見部落)為同一選區選舉鄉民代表。村內公共事務則由村長及鄉公所所派村幹事共同處理行政事務。目前村內設置有兩個社團法人持續運作村內公共事務：一為排灣系統的頭目家系 Tjarulivak 及 Ruvilivi 在 2011 年所成立的「嘉魯禮發·魯飛禮飛家團發展協會」，社團會員為兩頭目家系本家及分家成員，業務以推展家族文化傳承事務為主。另一則為望嘉社區發展協會，以望嘉村民為主要社團組成成員，推動部落文化、社區發展、老人關懷站事務。另有青年會、社區巡守隊等組織。

筆者於 2014 年開始因排灣族石板聚落文化遺產潛力點的議題接觸望嘉部落，屏東縣政府亦正委託考古團隊進行望嘉舊社發掘計畫。後續臺灣大學人類學博物館進行典藏品提報文化資產的部落徵詢過程，筆者亦隨同臺大人類學博物館團隊進行望嘉及佳平部落的記錄觀察，並陸續參與部落歲時祭儀。

2017 年 7 月下旬至 2018 年 9 月間，筆者於望嘉部落進行長期的田野調查，進行參與觀察與訪談工作，內容包含小米祭儀 MasuVaqu、古道祭 Masae、人神盟約祭 Maljeveq 等歲時祭儀，以及新生兒、婚禮及喪禮等生命儀禮，亦針對 Maljeveq 之刺球祭儀復振過程進行全期觀察以及宗教信仰情況之訪調。2018 年 10 月至 2019 年 6 月間採於歲時祭儀期間參與觀察及深度訪談為主。研究方

法以於望嘉部落進行長期參與觀察為主，並針對傳統祭儀、社會組織及家系關係、物質文化等特定主題進行深度訪談。祭儀觀察與儀式專家訪談、家族史及部落關係訪談部分，旁及望嘉相關之文樂、白鷺、高見、歸崇及古樓部落等。



第四節 章節介紹



本論文除第一章為緒論，概要說明本研究動機、文獻回顧及田野介紹之外，其餘各章節內容簡述如下：

第二章將試以望嘉部落雙面石雕柱從博物館典藏的民族誌物件，經由文化遺產化過程，尋回源出社群集體記憶及再脈絡化的生命史。此章將討論被文化結構的物在不同的社會情境及價值場域中進出的意義變化，如何由在地社會以其文化邏輯界定與挪用，從這個角度進一步認識在地社會的組織原則。

第三章從宗教範疇的空間、時間、物與象徵的面向，探討望嘉如何在歲時祭儀與生命儀禮的安排中，結構化及自然化部落內部異質社群系統及頭目-平民階序的關係。本章將透過望嘉舊社與現部落的空間地景比對，分析其空間配置所展現的世界觀與社會秩序。同時由部落與家屋中儀式地景的配置原則，探討望嘉社會將時間空間化、將群體認同物質化的傾向，進一步由望嘉人生命儀禮及歲時祭儀中所展現的時間、空間觀，論述他們如何透過儀式，將階序差異結構化、自然化，成為人群反映社會關係並據以實踐的認知架構。

第四章以望嘉的傳說敘事及系譜關係為材料，首先分析其如何作為祖先記憶及歷史觀的表達形式，同時也作為個體主動進行記憶傳承以彰顯主觀的認同表現。而兩者作為認同意識的表達，常具有社會行動互相參照的意義。上列兩章反映望嘉人的生活時空中存在的認知架構及主觀認同，其所形塑的社會記憶與社群邊界通過儀式實踐、敘事及命名傳衍下來，成為社會行動的依據，也是後續進行 **Maljeveq** 刺球祭儀復振時各自採取實踐策略的來源及對事件意義的解讀。

第五章在回顧原住民族文化遺產化政策及排灣 **Maljeveq** 儀式的重要研究成果基礎上，呈現望嘉部落 **Maljeveq** 刺球儀式復振的內在動力及籌備過程。討論身分認同政治和權力關係如何與文化遺產化的力量相互鑲嵌，以及部落在一個「排灣」族群框架之下，異質社群如何通過記憶的回溯、依據各社群的內在動

力，進行記憶與實踐的協商。

第六章探討 2018 年望嘉部落 Maljeveq 至 2019 年 Pusau 間的儀式與政治實踐，部落內部所進行的傳統權勢及現代政治場域力量的相互轉換，並試圖討論人群如何在儀式、物與地景之中相互協商並重新建構社會記憶與結構秩序。

在第七章的結論中，我將總結本論文討論的重點，延伸提出空間地景與排灣社會記憶研究結合的可能性及重要性。另也以本研究為基礎，試討論當前臺灣原住民社會文化遺產化所隱含的權利及真實性建構議題，以及對文化再生產可能產生的影響與涉及的諸面向。



第二章 文化遺產與記憶政治



2012 年，典藏於中央研究院民族學研究所的文物排灣族佳平舊社 Zingrur 頭目家屋祖靈柱及阿美族太巴塢部落 Kakita'an 祖屋雕刻柱獲文化部(當時為文化建設委員會)指定為有形文化資產的國寶。這是臺灣第一次指定原住民族的文物為有形文化資產「古物」類別的最高等級—國寶。兩件國寶分別屬於阿美族及排灣族的文物，而阿美族及排灣族恰為臺灣原住民族中的第一及第二大人口族群。2015 年 5 月 22 日，文化部再度公告登錄了兩件臺灣原住民族的雕刻柱為國寶，此兩件都來自排灣族；一件出自佳平社 Zingrur 頭目家屋，另一件則是來自望嘉社 Tjaruvuan 家族的祖先柱。這四件國寶均是入藏於民族學博物館的物件，其收藏脈絡與民族學研究有關，而由館方提報文化資產的出發點則與目前博物館界思考蒐藏倫理與族群文化觀點，並且銜接全球博物館對於原住民族文物返還與源出社群互動、再脈絡化的世界潮流有關。

望嘉社被列入國寶的雙面石雕是 1929 年由移川子之藏在 Karuvuan [Aruvuan](今日的屏東縣春日鄉歸崇村舊社)的叢林之間發現，在取得部落頭目許可後，將石雕搬遷至臺北帝大(目前的臺灣大學)的博物館收藏。雙面石雕典藏於博物館期間，因為造型特殊，成為館內展示品中最受矚目的文物之一。2014 年，臺大人類學博物館啟動文化遺產提報計畫的前期工作，前往部落諮商源出社群同意，過程遭遇追溯源出社群困難、舊社廢圮、石雕性質不明等社會遺忘的處境。這個過程也意外地凸顯雙面石雕意義的多重性，以及排灣社會由家與土地連結過去與起源、通過儀式實踐進行社會再生產的記憶機制。

本章以物的生命史概念進入遺產化過程，觀察在地社會內部如何協商物件歸屬並加以再脈絡化，而在對外與國家、機構互動時，又是如何運用既有的文化邏輯進行意義詮釋並資源轉化，再脈絡化過程凸顯了「家」、土地關係在排灣社會追溯權利歸屬與資源累積的依循原則，並且通過傳統儀式與政治修辭轉化意義，作為擴展權勢的文化手段。

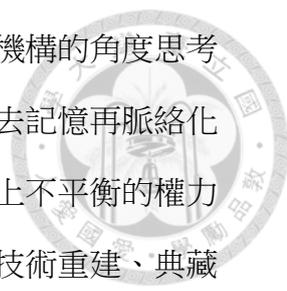
第一節 文化遺產化與 Paumaumaq 排灣



臺灣原住民族的文化遺產化發展與 1990 年代臺灣社會解嚴及隨之而來的原住民族權利運動、本土化運動有關。近 30 年來，臺灣的文化環境逐漸由獨尊中華文化，轉而提升對於多元文化及原住民文化的重視。1997 年通過的中華民國憲法增修條文（第十條）「國家肯定多元文化，並積極維護發展原住民族語言及文化」，奠立對多元文化及原住民族文化的重視。2005 年《文化資產保存法》修訂，由其總則第一條表達了該法立法精神中對多元文化精神的強調：「保障文化資產保存普遍平等之參與權，充實國民精神生活，發揚多元文化。」而 2005 年公布實施的《原住民族基本法》、2009 年的《公民與政治權利公約》與《經濟社會文化權利公約》，也使得「多元文化」逐步確立為國家文化政策方向(黃智慧 2012：49)。2013 年文化部著手推動研擬的《文化基本法草案》，提高對於文化的自由發展、促進文化表現的多樣性以及族群之間文化多樣性的尊重，更是上述多元文化國家趨勢的加強，表現對族群多元文化重要性的關注。

原住民族社會在經歷了長期同化政策和政治限制之後，在解嚴後及民主化過程中，復振運動漸漸興起，上述立法對多元文化重視的提高亦創造了原住民族群認同意識與行動推展的環境。這些復振的實踐除了表達原住民信仰和傳統知識、族群認同意識外，也在不同情境下轉變為族群、團體間識別的符號，代表原住民族群體自我價值和對外部社會的抵抗(胡家瑜 2016：385)。

在 2005 年文化資產保存法修訂及原住民族基本法訂定之後，政府基於「多元文化」價值，原住民族文化資產的登錄數量經過數年的討論與累積而有逐步增加的趨勢，且除了既有對有形文化資產的保存政策之外，也開始提高了對無形文化資產的重視。而針對原住民族的民俗祭儀文化資產登錄，則是看似有意識地平均對應個別的族群識別分類；例如，排灣族 Maljeveq、賽夏族矮靈祭、鄒族 Mayasvi、達悟族飛魚祭、卑南族大獵祭及小米祭、阿美族 Ilisin、西拉雅族夜祭等，近乎每一法定原住民族群均有一代表性的歲時祭儀獲登錄為民俗類



文化資產，成為該族群的文化表徵。另一方面，博物館界也從機構的角度思考館藏文物與源出社群的文化如何重新連結，並使其所蘊含的過去記憶再脈絡化為部落文化復甦資源的可能性，平衡過去在博物館收藏、展示上不平衡的權力關係。因此，近年推動與部落合作策展、文物返鄉、文物傳統技術重建、典藏數位化等行動，創造部落與文物及其所蘊含的社會記憶接觸的可及性(Tung 童元昭 2016)。

博物館民族誌物件與國家文化資產政策的結合，具有更複雜豐富的跨社會意涵，不僅表達國家多元文化構成的意識形態、原住民社會與國家間複雜的認同政治議題，也包含族群在地社群的認同意識與文化復振的意義。近年最具象徵性的莫過於 2012 年及 2016 年兩批共四件原住民文物指定有形文化資產國寶的事件。2012 年中央研究院民族學博物館啟動館內兩件藏品：排灣族佳平舊社 Zingrur 頭目家屋祖靈柱及阿美族太巴塌部落 Kakita'an 祖屋雕刻柱，典藏提報文化資產指定。

在臺灣，「文化資產」強調從法律保護的角度，界定具有獨特價值的文化要素；而「文化遺產」則偏向從文化行動者的角度，強調傳承的意義和文化再生的動力(胡家瑜 2011：202)。文資法下啟動的遺產化過程，除了上述由公部門政策與法律面向的意涵，也包含源出社群文化傳承的內在動力，以及文資指定後其後續嵌入社群的意義網絡及社會結構時的銜接議題，對於國家、族群、部落及博物館而言，具有多重意義。特別是當文化資產指定多與神聖性、族群政治權威有關的文物，再脈絡化過程中常連帶引動原住民族部落政治、宗教與經濟、不同立場社群間的衝突與討論。

以太巴塌部落 kakita'an 的遺產化為例，典藏方關注的是博物館典藏倫理與部落文化連結的議題，而在地社群則將之連結集體意識，以「祖靈」、「回家」傳達其進行文化復振的動機。在「讓靈魂回家」的紀錄片中，文物以祖靈返回部落、祖屋及儀式重建的方式連結源出社群，但在脈絡化過程中卻也面臨在當代已經歷政治、宗教變遷的部落，如何重新銜接過去的神聖物件及其意義的詮

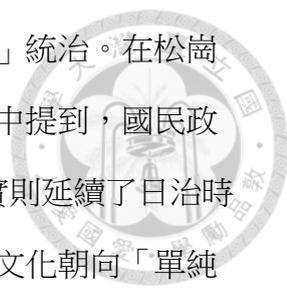
釋、復振傳統對當今的政治與宗教權威可能帶來的衝擊等議題(胡台麗 2013)。

James Clifford(2017[2013])曾論述在當代後殖民情境下，博物館作為後殖民時代主流社會與原住民族藉由物的詮釋與運用過程進行對話、衝擊與合作的空間，以及文化遺產成為原住民對接傳統元素，在當代展現原民性及能動性的場域。這些蘊生力量與衝擊的「接觸地帶」，也是文化政治的角力場。臺灣原住民的遺產實踐中，很大程度是在國家政策、文化資產法令、原住民及文化治理的力量下推進。但當文物及其所代表意涵進入族群、部落而轉化為文化復振的資源時，意義便因行動者的詮釋與互動而不斷轉變；遺產化與文化復振中所表達的「遺產」內涵，主要源自集體記憶及祖先傳統。然而，人群也基於現今的需求進行與過去的連結；祖先傳統被操作、挪用以表達文化多樣性等政治正確意識形態，過程中牽涉不同觀點和立場的參與者以及多元的實踐動力，糾纏著權力競爭和矛盾協調(胡家瑜 2016)。

當代與國家或族群認同建構有關的文化遺產化，牽涉國家權力與在地社群內部進行資源與權力對接的過程，一方面具有解殖與賦權的意義，另一方面卻又矛盾地抑制了在地文化多元性。由於訴求國族或族群認同建構有關的歷史記憶，運用遺產技術的操作以建構特定時空的社會記憶，過程使得社會內外部不同立場的力量競聲，結果可能抹消在地社群的多元性，造成文化單一化、去地域化。因此，遺產實踐固然通過對「過去」的詮釋及集體記憶的建構，加強了社會連續性/社群共同體的意識基礎，提高了族群文化認同意識，但在某些特定案例中，對於在地社群內部關係亦造成一定程度的衝擊，甚至擾動既有的社會關係、造成權力結構的重新配置。

Paumaumaq 區域的文化變遷軌跡

由於地理區域與部落多元組成的獨特性，又因為歷史的偶然，望嘉部落與文樂、白鷺三部落在最後一波的遷村政策下，遷往舊社山腳地帶，坐落於平原與山區交界處的沿山公路周邊。1950年代，國民政府推動「山地三大運動」--



獎勵改進生活、定耕農業及育苗造林，銜接日治時期的「蕃地」統治。在松崗格針對國民政府時期與日治時期對臺灣原住民治理政策的研究中提到，國民政府依據 1951 年所制訂「臺灣省山地人民生活改進運動辦法」實則延續了日治時期所推動的「生活改善」運動，兩者都是殖民政府將原住民族文化朝向「單純化」治理的政策思維產物；禁止室內葬、嚴禁獵首，禁止穿族服、推行國語，以及以稻米種植導向廢種小米、打壓小米文化等，朝向使原住民族文化單一化的治理目標(松崗格 2018[2012]：217-235)。松崗格的研究著重國民政府對日本殖民政府在山地治理政策上的銜接，是探討由上而下的治理權力如何影響原住民社會的自律性，相對較少關注由下而上的在地抵抗與韌性適應，以及在地文化可能的嵌接與變遷面向。部落在地在這樣的強勢殖民政策權力底下，全然沒有主體意識、沒有抵抗或彈性的適應、蟄伏嗎？

生活改進運動施行時，正是望嘉部落遷村的 1950 年代，也是基督宗教開始進入望嘉部落傳教的時間點。望嘉部落遷村當時，按照創建部落的慣俗，仍在新部落立了 vinqacan、插標部位 tsineketsekan、墊村部位 tsangel、繫村部位 qajai 等，但是並沒有將刺球場的祭石遷下。望嘉部分耆老曾提及關於遷村與遷石的一種說法；遷村前曾經請巫師卜問祖靈，祖靈告知祂們不下來了，且往後到了平地的地方也沒有舉辦刺球祭儀的必要了，因此決議不遷刺球祭石。現年 80 餘歲的 vuvu Ugulj 回憶到遷村之後的變化，對於生活改進運動特別印象深刻，因當時政府要求大家把「黑黑的」東西都丟掉、不要用，因此不少村民變賣了傳統服飾、珍貴的喪服喪巾、琉璃珠、雕刻品等，在住居上也以現代的建築為主。

對傳統的告別，包含對土地、小米及以之為中心之文化的疏離。日治時期開始鼓勵種稻以推廣定耕文化，將外來的、禁忌的稻米外加於排灣社會傳統的、神聖的小米之上，此舉衝擊了排灣的小米文化(松崗格 2018[2012]：172-180)。這樣在日治時期推動種稻的政策、食白米象徵文明化的價值，延續至戰後。望嘉村民有不少人曾有種稻的經驗，部分耆老在談及時也將其視為生活富



裕的象徵，甚至有頭目家族中有率先實驗種植者。對於新生活的期待，也讓部分在地領袖企圖透過禁忌的破除，來達成所認為的「文明化」的進程。望嘉遷村後不久，地方領袖曾召集了南三村(文樂、望嘉及白鷺部落)的巫師，公開表示因為村落已經搬遷至平地了，從現在起，不要再有過去的禁忌，開始可以吃白米了。當時在眾人面前將小米與白米混和在一起煮食，並要求傳統上視吃白米為有損法力、是一種禁忌的巫師，在場將白米混小米飯吃下。這個過去的故事，在望嘉有不少耆老私下主動地提起；據說當時許多巫師一邊無助地祈告，一邊吃下白米飯，有人吃下後因此在現場不斷地嘔吐……。一連串的生活改進運動不僅使排灣人疏離了傳統文化、祭儀及日常生活實踐，也致使巫師的傳承逐漸衰微、頭目家族也漸有轉宗廢弛祭儀的現象。而在殖民權力通過政策施行、進一步衝擊部落的政治秩序及在地文化特殊性時，頭目家族對應的態度很大程度地影響了部落傳統文化的存續情況。

另一個相當衝擊部落政治自律性的，則是 1950 年代施行的選舉制度。1950-1951 年間，臺灣開始實施地方層級鄉長的直接選舉，而在原住民地區的鄉長民選政策的治理思維仍是日治時期「地方化」政策的延續(同上引：236)看起來與傳統政治制度毫不相干的選舉制度，實際上大幅度地衝擊並攪動排灣部落內部的政治秩序。Ku 以中排灣部落的例子指出，排灣人在參與現代政治的過程中，雖為傳統的頭目權威及政治動態帶來重大改變，但依然可看到傳統文化邏輯在現代制度下的作用。特別是頭目家系運用傳統「家」的語彙進行人際連結，轉換既有的資源，藉由選舉而為家族進一步鞏固地位。同時她也觀察到，傳統的階序關係有對應於不同層級選舉的情況，例如，村長以平民出身者為主，鄉長及縣級、甚至更高層級的民意代表，則以頭目家系背景者為主。這樣的發展又連結了部落內部頭目家系間的競爭關係，即便如村長選舉以平民參與為主，但各候選人背後卻各有相互競爭的頭目家系予以支持。而高階頭目因為過去在傳統上即多行跨部落聯姻，因此擁有較大地域範圍的社會關係連結，透過跨部落高階家族姻親的網絡，使其在面對高階選舉時，掌握相對的優勢。這

些因民主選舉而來、嵌接傳統政治的關係盤根錯節，甚至滲入社區發展協會的運作之中(Ku 2008：383-394)。

望嘉部落所在的來義鄉情況，較之泰武鄉有所差異；民主選舉不僅嵌接於傳統權勢關係，彰顯了頭目與平民階序上的差異，也與教會及傳統信仰的競爭有關。早期的村長主要仍由頭目家系成員—甚至是長嗣—擔任，過去 Ruvilivi 的當家頭目即擔任過數屆望嘉村村長，近幾屆村長亦為具貴族血統者。也因為頭目家族即村長，其基於頭目權威與傳統信仰的連結，在村落行政上仍舊延續對於傳統信仰的重視，對於望嘉部落的傳統祭儀仍保留至今，應有相當程度的影響。至於鄉長及鄉代表候選人則常是由具頭目或貴族血統家系成員與平民競爭的態勢。跨村的鄉長及代表選舉，較之村長選舉，更大程度地依賴親族網絡的支持。競選期間也常運用在跨村親戚家中舉辦說明會的方式，召集親族進行參選的說明以爭取支持。至於缺乏傳統跨村聯姻網絡的平民階級，則嘗試藉由積極參與教會組織，爭取跨村落教會信徒的支持，掌握足與頭目家系出身的候選人相互抗衡的支持力量。

來義鄉在戰後國民政府時期的第一任鄉長羅安道(Tjivuluan)，是古樓部落 Tjiljuvekan 頭目家系的長嗣出身，與望嘉部落 Tjarulivak 當家長嗣 Djupelang 通婚後定居望嘉。其作為鄉長的權勢威望，某種程度鞏固了古樓 Tjiljuvekan 及望嘉 Tjarulivak 的傳統權勢。加上他以持續傳統祭儀來維繫頭目權威，且在土地重分配時積極取得大量土地，部分贈與或售予村民，更進一步增強了 Tjarulivak 的權威。Tjarulivak 長嗣 Djupelang 其父及其弟擔任村長時，從行政系統面向支持維持傳統祭儀，因此在部分頭目家族紛紛轉宗停辦傳統祭儀時，依靠 Tjarulivak 及 Ruvilivi 等堅持傳統的家族與巫師合作，共同持續運作，也因此為維持傳統信仰的望嘉村民所感念。部分平民階級在面對基督宗教傳教時，也以所屬頭目家系的態度為歸向，因此至今維持有六成以上的傳統信仰人口。

國民政府除了延續日治時期的「蕃地」統治政策進行「山地」行政，造成排灣族部落文化的蟄伏，其在臺灣實施的戒嚴令及在 1965(民 54)年訂定的「臺

灣省區山地管制辦法」⁸，也連帶影響了排灣人與外界的互動情況。屏東縣來義鄉被列為「山地經常管制區」，望嘉村內在村口即設置有派出所及檢查哨，管制並監控部落內外往來人口。現年 70 餘歲、Tjavalik 家族的長嗣 ina Cankim 回憶，Tjavalik 在望嘉周邊擁有大片土地，往常例行請鄰近的餉潭「親戚」前來幫忙農作，但因為設置了檢查哨，出入不便，漸漸地這樣的往來關係便淡化了。

1950 年代，基督宗教幾乎和望嘉遷村至山腳地帶同時，進入部落傳教。基督教長老教會由古樓部落的林姓信徒的引領，進入了望嘉部落，而天主教的傳教軌跡也幾乎同時，許多 70、80 歲左右的望嘉、文樂人，尚可回憶起幼時在清晨徒步從部落走到萬金天主堂，上教會領取物資的經驗。在望嘉人的回憶中，上教會之所以代表新奇的經驗，和接觸豐富的物資及在教會活動中的感官記憶有關；不少望嘉的老人家們即便至今仍維持傳統信仰，也擁有幼時美好的教會經驗；在談起時，浮現的是幼時以舌頭舔舐修女倒在雙手上奶粉滋味的美好經驗，「那個味道好香好特別，到現在都忘不了。」

教會之進入部落傳教，的確吸引不少家戶轉宗，而進一步衝擊了巫師與祭儀文化持續的穩定性，讓經歷日本殖民過程已承受莫大壓力的巫師及祭儀傳統，在傳承上面臨更嚴峻的挑戰。胡台麗在排灣部落巫師的研究論文中提及，有些傳統祭儀在日本殖民期間，因為被禁止而從此不再恢復。有些在戰後國民政府執政後繼續執行，卻在基督宗教（特別是新教）力量的影響下衰微(胡台麗 2016：13)。基督宗教在 1950 年代進入望嘉部落傳教初期，不少望嘉人因為豐富的物資而參與教會活動。後續望嘉村中也有村民因患疾、夢占、不堪傳統祭儀所費浩繁、迴避神選為祭儀人員、因家中變故或親族關係等因素，而轉宗信仰基督宗教。但在家族集體轉宗的情況下，也常有在每一代或隔代留下一位成員傳承傳統信仰並持續執行祭儀，一方面維持以傳統方式祭祀祖先，另一方面也維持採行傳統婚禮等生命儀禮規格的權利。

⁸資料來源：法源法律網「臺灣省區山地管制辦法」，網址 <https://db.lawbank.com.tw/FLAW/FLAWDAT01.aspx?lsid=FL019498>。



此外，望嘉箕模系統社群成員，有不少在 1950 年代遷村當時，決定移往鄰近的文樂村定居。Galjatjimu 家族本家權力中心即因此移往文樂部落，而其核心家族成員亦於 1990 年代創立基督教安堤阿中央教會，文樂、望嘉及白鷺親族間皆曾因為親戚的連結而參與中央教會的活動。在談論與中央教會有關的過去時，望嘉村內的頭目家系成員常論及近年相關組織在排灣區域推動頒贈頭目匾額、以教會力量銜接傳統文化的現象。不少頭目家系接受了頭目匾額的頒贈，然而也有部分望嘉頭目家系認為此舉是將傳統頭目權勢介接於教會權力之下，異於頭目權勢來源是基於排灣系統家族血統及祭儀神聖性而來的傳統觀點。而在近年望嘉的祭儀復振中，教會基於認可祭儀是傳統文化的一部分，似有與在地傳統文化結合而為其在地化的方向之一，因此也積極推動傳統文化復振及頭目家系傳承事務，比如進行 Maljeveq 刺球祭儀的復振、辦理兒童夏令營帶領下一代認識排灣文化、培訓進行口述歷史及家譜訪查技術等活動，同時也逐步將村內頭目家系的族譜進行詳細的調查紀錄。

然而，對於長久以來面對外來宗教與政權，在相對窘迫艱難狀態下仍堅持執行祭儀的頭目家族而言，傳統祭儀是宇宙觀的核心、與人與階序關係的構具系統性的連結，無法單獨抽離。因此，對傳統信仰者而言，轉宗行為意味著放棄基於傳統祭儀而來的象徵性權勢。對於轉宗的頭目家系在現今帶動傳統復振，令堅持傳統信仰者感到兩難與不安。加以數十年來，傳統高階家族的政治權勢受到民主選舉、頭目階層之外的參政及與外來宗教力量結合的衝擊，形成對頭目家系階序權威的挑戰。另一方面，國家的力量通過文化、族群、經濟、土地及福利政策的治理，進入部落，交織入部落內部自主的社區協會組織，通過作為政府各項計畫案(如社區營造、文化資產、社會福利等)的中介，在地方範疇相遭逢。地方在面對過去殖民歷史及政策的後果所形成的自覺與抵抗，近年更多地介接於博物館領域及傳統文化復振議題上，時而與國家合作，時而抵抗，其影響也進一步滲入政治、宗教、親屬等範疇，相互激盪。博物館與民族誌物件成為鋪展出過去、現在與未來，各種力量匯流、衝擊的接觸地帶。

第二節 記憶所繫之物



雙面石雕生命史

相較於出自佳平社 Zingrur 家族四面祖靈柱，望嘉社雙面石雕的社會脈絡更為錯綜。雙面石雕源出社群對物與特定區域歷史的失憶，與殖民情境造成人、物和土地的脈絡斷裂有關。而因為遺產化的過程，使在地社群通過地景踏查、記憶追索面對歷史的失憶，最後經由儀式將物與意義再脈絡化，連結現存家族，重新建立社會關係，展現排灣社會兼具傳統與彈性的文化機制。

雙面石雕在 1929 年被發現於 Karuvuan 區域，原來自於日本殖民政府在 1914 年力里社事件(又稱「南蕃事件」)後對排灣社群對抗力量的削弱政策(葉神保 2014)，意圖疏開力里社人群，鼓勵部分小社社民移居另立一社。「歸化門社」(後稱歸崇部落)社民覓得 Karuvuan 區域建社，因該地位居浸水營古道周邊要塞，過去曾有來自不同區域的人群定居互動。人群離去時留下石板遺構，其中包含傾倒在荒煙蔓草間的雙面石雕柱，被當時前往整地的社民發現，通報日人，石雕柱遂被輾轉送往臺北帝國大學(今臺灣大學)收藏至今。而在臺大博物館的展示脈絡中，雙面石雕與其他排灣族部落的頭目家屋祖靈柱並排陳列。

根據當時的文獻記載，這個雙面雕刻的祖先像是豎立在望嘉舊社 Tjaruvuan 頭目家屋前祭台的雙面雕刻；一面男像，另一面為女像。就其砂岩的材質、兩面浮雕及雕紋「頭戴羽狀頭飾，雙手置於胸前，細腰、繫有紋飾腰帶，雙腳膝部和腳踝刻有平行圈套紋飾」的特色，在排灣各群各社的雕刻件中，皆屬罕見⁹。由於雙面石雕被發現的地點是傾圮的部落遺址，石雕柱究竟是屋內的祖靈柱、屋外的 sauljay 或有其他功能，已失去可供考證的確切脈絡。只有當時採集時的數行紀錄提供了一些線索：「石像發見於望嘉村 (Bongarid) 舊社 Karuboan 之叢林間。人像代表 Chiaroboyan 家初代頭目，原本可能豎立於該家屋前稱為

⁹引自文化部文化資產局網頁

<https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/antiquity/20150501000003>。

korobroban 的祭壇上(陳奇祿 1961：23)。」宮川次郎在所著《臺灣的原始藝術》一書中曾述及此件雙面石雕在採集當時是「在蕃社中風吹雨打，臺北帝國大學用盡方法才得到這個石像。因為是祖先的象徵，所以拒絕買賣或交換……(胡家瑜 2015：260)。」由此可見雙面石雕與祖先記憶的連結，使其被保留在神聖領域的範疇，禁絕商品化。

2014 年，臺大人類學博物館預計提報雙面石雕為國家文化資產，先期工作是對照採集紀錄，前往現今的望嘉部落尋找文獻上的 Chiaroboyan 家族，並徵詢部落及該家族對於提報文化資產的意願。臺大人類學博物館事先聯繫望嘉村長及該村的鄉民代表，由其出面召集村內耆老進行座談。然而，經由會議上一再提示雙面石雕的照片及 Chiaroboyan(Tjaruvuan)家名，在座仍無人對雙面石雕及家名存有印象。

面對過去的集體失憶，眾人正在一籌莫展之際，村長提出「這應該是頭目家的東西，一般人不會知道……」，於是找來了在地 Tjarulivak 頭目家系當家長嗣 Dremedreman 的胞弟 Qarucangalj。經由他的陳述，眾人才得知 Tjaruvuan 原是 Tjarulivak 的前家名¹⁰，但對於雙面石雕，他仍然表示不曾見過或聽長輩提起過。輾轉經過尋求 Karuvuan 後居者歸崇部落 Talimalaw 頭目家族的協助，才經由一連串記憶追索過程，逐步拼湊雙面石雕與望嘉部落 Tjarulivak 家系相連結的身世。對於這座石雕，目前仍存有相關記憶的歸崇 Talimalaw 頭目家族人明確肯定地指出，「這是望嘉的」。

源出社群對於石雕的遺忘，一方面與人群遷徙導致聲望物及地景失卻脈絡連結的歷史過程有關，另一方面則與高階頭目家系間傾向跨部落與高階家系聯姻的優先婚慣習，而導致家名及系統認同轉變的結構性遺忘有關。前者可由區域人群移動與 Karuvuan 的空間地景變化歷史加以考察，後者則通過相關家系的通婚兼併及系譜動態進行探索。

¹⁰據傳，Tjaruvuan 在離開 Karuvuan 後前往 Glanga 居住，後其長嗣與古樓 Tjiljuvekan 家族通婚，通婚後，另建家屋，命名為 Tjarulivak。Tjaruvuan 則成為該家族祖靈屋。

物與地景的脈絡關係：從聚集之地 Karuvuan 到遺忘之地 Kinayiman

Karuvuan，排灣語意指聚集混合之地。根據文獻記載，Karuvuan 聚落的存在推測最少可追溯至五百年前。由於 Karuvuan 位於往來平地與山地、東部與西部的交通結點，是各族群及殖民者南來北往、東西交流必經之地，可以想見當地人群互動之頻繁，在屏東區域族群及與殖民者互動歷史上是相當重要的空間。

1647 年荷蘭治台的戶口資料中即存有 Karaboangh (Karuvuan) 社的紀錄(康培德 2005)。《臺灣高砂族系統所屬の研究》記載著屏東山區族群中除了箕模人群，另有一群獨立系統的人以 Karuvuan 為祖先故址。口傳記述該舊社聚集的人群以來自 Kaviyangan(佳平)社系統者占多數，人群從 Kaviyangan 分批前來暫居，並以此地作為遷徙的中繼地。其中包含力里、七佳、望嘉等部落，只是先來後到及離開的確切時間不明。關於該區域中社群匯聚的歷史，散存於各相關部落的口傳，例如七佳部落耆老流傳有該社群自 Padain 創始，之後到佳平，經過枋寮、石光見一帶，而後遷徙到 Karuvuan 的歷史(童春發、洪湘雲 2017:103-104)，與馬淵東一的調查紀錄大致相符。而直到清朝道光年間，平埔族群因受到當時漢族開墾入侵的衝擊而往山區、東部移動，該區域的排灣系統社群因與平埔族相爭並受攻擊，才分批轉往下白鷺、七佳、力里、古華等社發展(馬淵東一 2014[1954]: 212)。1874 年的牡丹事件過後，清朝推動開山撫番政策，1885 年開闢三條崙道(浸水營古道前身)，並在 Karuvuan 附近設置歸化門營盤(汪明輝、潘英海、鄭安晞 2009)，隨之展開該區域的另一波衝擊歷史。

過去關於望嘉部落的文獻記述常提及該社的剽悍¹¹以及所轄領域廣大，擴

¹¹1645 年 8 月 20 日的《臺灣日記》的紀錄中曾記述當時荷蘭士兵受命前往通往卑南的新路附近巡視的情形，當時曾進入 Maraboangh (Karaboangh)、Vongorit (望嘉社)、Pilis (白鷺社)、Tourikidick (力里社)、Toutsikadangh (七佳社)，以及 Koulolau(古樓社)等六個村社巡行。文獻中提及巡視過程中常有社眾向荷蘭士兵稱望嘉社人侵擾鄰近村社、獵取人頭等情事，藉此向荷蘭人求援以聯合報復望嘉社。另《臺灣日記》曾記載 Maraboangh (Karaboangh) 社已於 1651 年左右廢社的情況(翁佳音 1996: 19-20)。



及現今屏東縣枋寮鄉新開村、中莊及蜈蚣溝等地區¹²。為了有效管理所屬的廣大領域，望嘉社一度曾有包含數個不同家族的分支社群前往鄰近浸水營古道及平地地帶的 Karuvuan 經營，與力里、七佳、古華等社群分區而治。歸崇部落 Talimalaw 家族耆老 Vuka Salilan 曾講述 Karuvuan 的部落過往：雖然望嘉、力里、七佳、古華及白鷺等各社都曾在 Karuvuan 居住，但其中以望嘉社權勢最為強大；望嘉社群最早到來，而且相較於力里、七佳等社，望嘉社也是最後離開的社群，在此經營最長時間。領有 Karuvuan 部分區域的望嘉社群除了在當地搭建石板屋聚落，也設置了部落結界、祖靈屋 vinqacan 等，建構包含祭儀與社會生活的完整部落空間，做長久居留的規劃，展現頭目家族對於領土治理的政治策略。望嘉社群因為受到平埔族群衝擊影響而離開，因當時離開得倉促，據說遷離 Karuvuan 當時留下了嬰孩無暇顧及，待族人返回接應時，僅留下地上血跡的憾事，該舊址因而有了別稱 Kinayiman(被遺忘的地方)。後來到此居住的歸化門社群，遂沿用 Kinayiman 為聚落的族語名稱。

曾在 Karuvuan 聚居的社群雖因受到外來衝擊而遷居，但仍利用該地進行狩獵或耕墾。文獻中曾紀錄相關社群對於該區域土地利用仍維持共管的形式；曾居於該區的七佳、力里等社社民，有前往 Karuvuan 進行狩獵或耕作的權利，但仍每年一次送酒給望嘉社和白鷺社作為使用該地的補償（臺北帝國大學土俗・人種學研究室 2011a[1935]：348-350）。基於傳統領土權利的觀念，該區域土地權尚分屬望嘉、白鷺、七佳、力里等社的特定家族所有，但因經過遷徙、通婚、殖民等歷史過程，權利歸屬的追溯相形錯縱。

1914-1915 年間，日人治下的屏東排灣族區域發生力里事件，事件結束後，日人為了疏開人口眾多的力里部落，將附屬於力里社的 puskaman、pokalielut、tuanangi 及 tuakalilats 等幾個小社遷往靠近平地的 Kinayiman (即 Karuvuan 區域) 定居。1920-1930 年間，該數社人口前往整地建屋，建立部落(即後所稱之歸化

¹²引自歸崇部落小誌(未出版)，歸崇部落李清標先生提供。

門社 Kinayiman，再次遷村後，更名為歸崇社)。據歸崇社耆老的記憶，當時前往勘地的歸崇人到達時，眼見該地荒蕪，籐蔓如人腿一般粗大，且散見前人留下的石柱石牆遺跡¹³。當時望嘉社 Tjarulivak 家得知另有社群前往 Karuvuan 整地，曾派人前往主張因前此望嘉社群離開前還留下家戶在當地照管，並未放棄經營，而且強調該地尚留有他們過去建置的祖靈屋等祭祀立石遺址，因此訴求對於此地的領土管轄權利。

後續兩社間針對管轄權達成政治協商，望嘉社委請當時歸化門社具權勢且與望嘉社群有血緣關係的 Talimalaw 家族代為管理照護該區域，並由望嘉社支助 Talimalaw 當時建屋的部分材資。1931 年後，在歸化門社陸續搬遷進住就緒後，兩社經過協調，舉行了領域接管儀式(papalangz 移交土地及獵場管理權力)；歸化門社以 Talimalaw 家族¹⁴為代表，接受望嘉社委託成為該領域的代管¹⁵，處理各項祭儀及部落事務，包含收取地租、水租等，直到 1961 年前後歸崇社因長期缺水及經濟活動便利的考量陸續遷移至現址，才告終止。

因有該次儀式所確立的權利義務關係，往後歸崇與望嘉兩社之間若有重要祭儀、事件，例如領導者的繼承或異動、頭目婚/喪禮等，兩家族均互相邀請參與，並且有禮物的流動。雙方的關係，通過週期性或儀式性的禮物交換，反覆確認，並以之作為後續往來的記憶。Vuka 回憶，前此 Talimalaw 的長嗣結婚時即曾邀請望嘉 Tjarulivak 家族參加，當時曾由 Talimalaw 家將聘禮中的一對羽毛贈予 Tjarulivak 家族代表¹⁶，象徵因歸崇社接管/代管望嘉社領域，因此進獻了在此土地領域所取得的羽毛，代表對之前該區域的治理者之尊重。

¹³參考歸崇部落小誌(未出版)記載。

¹⁴依據日治時期《蕃族慣習調查報告書》所載，力里社的 Taljimarau(Talimalaw)在力里領有廣大土地，是 Vungalid 社 Tjaruljivak 的從屬黨，每年貢酒 10 瓢(小島由道 2003b [1920]: 74)。

¹⁵對於此次儀式確立的關係究竟是「接管」或「代管」，兩社間仍有不同詮釋。

¹⁶在排灣社會傳統婚禮中，聘禮中的羽毛在婚禮過後，會由主家敬獻給該家本家頭目。

家名的遞變：聯姻與遺忘

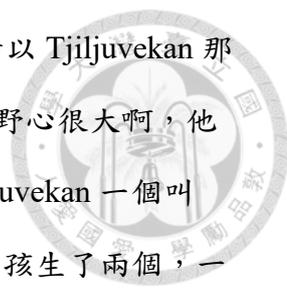
人與社會關係客體化的物質世界，是人群召喚集體記憶的媒介。對物與地景脈絡的連結與否，影響群體對其社會記憶的可及性；當社群失落了特定的物與地景脈絡，可能導致集體記憶傳承的斷裂。在雙面石雕遺產化過程所呈現記憶斷落現象，來自於與物、地景及其文化脈絡的失聯或錯置，有因外部環境衝擊所致，部分也來自社會結構機制內嵌的危機。

雙面石雕的採集文獻中提及源出社群 Tjaruvuan 家族，成為博物館方確認源出社群時的重要線索。其家族源流為何，如此具有廣大領土的家族系統，又為何演變至今望嘉部落村民記憶中均不復存在。對於 Tjaruvuan 家族的過去，現今 Tjarulivak 承家者 Dremedreman 的胞弟 Qarucangalj 有一段傳承自長輩的家族遷徙及領域擴展的敘事：

第二次大水災之後，剩下六戶沒有被流走。這剩下的六戶，各走各的，他們分開，所以說為什麼有五個大家族，就是指他們這些分出去的……。而第六個家族，本來是很合作，他們又分為三個家族；第一個是高家的 Ruvaniaw，一家是 Tjaruvuan，一家是 Tjamatja'an，這三家合為一個大家族。他們離開南大武山的時候先到 Padain，到了 Padain 之後又被「紅蝦」侵略，他們敵不過，就往山上逃，跑到一個 Tjatjulutan 的地方。

這三個家族，可能是人口的關係，到那邊就意見不合。因為人數增加，所以大家各自分(道揚)鑣；高家(Ruvaniaw)的是往來義，Tjaruvuan 的往南邊，Tjamatja'an 的跟 Tjaruvuan 很合作，他們商量說你到哪裡、你到哪裡這樣。Tjaruvuan 的就到 Glanga，那就是 Tjaruvuan 的第一個地點。Tjamatja'an 的往更南邊的，叫舊白鷺那邊，不過他們是經過七次的遷移，才到達舊白鷺。……

到 Glanga 之後，因為(古樓部落)Tjiljuvekan 這家為了要統合，他野心比較大，他要統合每一個部落，所以把他那邊的女兒嫁到 Tjaruvuan 這邊。



他們是為了要統合，把 Tjaruvuan 的納入到他們的家族，所以 Tjiljuvekan 那邊的就嫁到 Tjaruvuan 這邊。到後來因為 Tjaruvuan 的也是野心很大啊，他們為了要保護他們的領域……這個頭目喔，(古樓部落)Tjiljuvekan 一個叫 Tjipapai，和(Tjaruvuan) Kaku，他們兩個結婚，他們生了小孩生了兩個，一個是比較大的叫 Puljaljuyan，比較小的叫 Pakeliljas。這個大的長大了之後，就把這個 Tjaruvuan 的家名給他。他的弟弟另外取一個叫 Pudanleve 的家名，蓋了一個房子。到後來他們為了要保護他們的領域，Puljaljuyan 就到 Karuvuan 那邊。……頭目為了要保護他的領域，那個領域是包括到枋寮那邊啊，因為他怕人家會侵略到那邊，所以頭目帶了一些部落就到 Karuvuan 那邊，去的就留在那邊。……

在 Qarucangalj 所陳述的故事中，強調了幾個與集體記憶有關的敘事：Tjaruvuan 家族社群經歷過多次集體遷移的過程，其流傳下來的敘事中僅餘曾駐留的重要地點、災難(洪水、「蝦害」、人口增加、社群失和等)、兄弟逃難。而在政治上同時強調了頭目家族藉由跨部落與高階家族聯姻的策略，進行勢力擴展及兼併、長嗣承家的優先性等排灣社會特徵，歷史偶發事件及社會結構因素等，皆與記憶的傳承與失落有關。

Qarucangalj 強調 Tjaruvuan 家名的消失，是因家族祖先與來自古樓社 Tjiljuvekan 頭目家系通婚，婚後因「Tjaruvuan 房子太小，不足以容納部落聚在一起，因此在附近再蓋一個較大的石板屋，更家名為 Tjarulivak¹⁷。之前的家屋不再使用。」傳達了頭目家系間通婚新建家屋，而舊家名在本部落不再襲用的情況下終遭遺忘的現象。

¹⁷亦有部落耆老傳說是因 Tjaruvuan 與古樓社 Tjiljuvekan 通婚後，原家發生禁忌之事，從而廢棄原家，另建新家，另起家名。



(數代後)Tjarulivak 被這個古樓系的這樣聯合，生了我跟我姐姐，一個我們收養的一個妹妹，我們三個人。Tjavulivak(家名)留給我姊姊，當時我結婚之後，就把 Tjaruvuan 的這個家名就取名在我這邊，蓋房子之後叫 Tjaruvuan，就這樣。這是後來的，從現在開始就要這樣一直傳下去。從這個古代的 Tjaruvuan 被 Tjavulivak 取代之後，就一直消失到現在。

根據日治時期的慣習調查及人類學家李亦園(1982[1956])於 1950 年代採集的文獻紀錄中，皆曾提及居於 Glanga 的排灣社群，後來遷移至鄰近的 Vungalid 區域，與以當地為祖先起源地的箕模系統人群混居(小島由道 2003a[1920]：73)，且後續又進行聯姻，頻繁進行社群內部頭目家系的整合兼併，連帶產生原家族記憶被較強勢一方的家族記憶所嵌接。Tjaruvuan 便是在歷代頭目家族間不斷聯姻的狀況下被遺忘了。根據 Qarucangalj 的口述，聯姻後消失了的 Tjaruvuan 家名後繼重新出現，是因為家族長輩偶然將廢棄家名為子嗣家屋命名，才重新賦予過去已遺忘的家名以新的社會生命。而排灣社會命名機制中存在由雙系向上追溯的彈性，使得家族記憶因政治競爭關係而嵌接不同系統的可能性。Qarucangalj 即提到 Tjaruvuan 與古樓社 Tjiljuvekan 家通婚後新建家屋、改家名，「Tjarulivak 家名是從古樓 Tjiljuvekan 系統，而不是從望嘉(系統)取名的。」在此，較為強勢的家族系統通過命名的方式，截斷了較為弱勢一方的家名延續，連同後續將提及的個人名命名取向的改變，取代原在地系統的家族記憶，並潛在地透過策略進行跨部落的權勢支配。

排灣社會向來存在名制的政治，家名與個人名都屬於特定系統家族本家的財產，各有其價值及象徵意涵。一般認為，原家應比新建家更為高階，反映在階序上意味著本家-分家、頭目-貴族-平民的關係，相應的儀式權利也隨之差異。而在家名部分，早期創始時期的特定家名被認為具有領導地位及象徵性的價值。名字流通的過程，須由分家成員向具命名權利的本家詢求，不只象徵特權與社會控制，也包含關係改變的可能性(Ku 2016：180-183)。在現今的情境



下，家名如同個人的命名過程，充滿了政治競爭與策略操作，反映權勢關係的動態。過去關於排灣名制的研究向來偏重以個人名為論述的重點，將個人名的命名作為階序關係及認同表徵的意涵，分析其階序流動及人為操弄的變遷。現今由於在地政治競爭，家名位階較以往更受關注。從雙面石雕溯源的過程，源出社群述說 Tjaruvuan 家名從日治時期至今的流變，因通婚、禁忌而轉換新名的社會生命史。舊家名廢用後又在當代重現，常須面對與其本家階序關係辨識的議題。而對家名正當性的強調，以及同時也表達了「家」作為權利擁有主體的特徵，在當代排灣社會仍然具有支配性。

第三節 流動地景與權勢關係

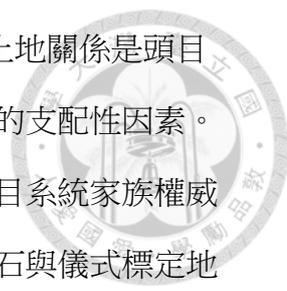


地景是人群互動並作用於空間之上的結果，物與所在地景共同組構意義的網絡，形塑在地社群認知與記憶的環境。而地景的形成存在著由歷史過程所建構、不可見的界線所劃分的隱形疆界，這個界線可能是親屬的、經濟的、政治的或是宗教的 (Keesing 1982 : 76)。

在追溯雙面石雕源出社群及相關記憶的過程中，源出地景與物件、家系的連結關係確認，是追溯權利歸屬的第一步，依賴於排灣傳統社會中對於領土先佔、祭儀有效性的認定原則。Tjarulivak 家族為此前往歸崇舊社「尋根」，通過尋找過去的部落立石遺構、對土地及祖靈的禮酒、與歸崇 Talimalaw 家族相互認親的儀式性行為，象徵性協商了先後社群對於土地及所屬的權利關係。這個溯源行動展現在地社群的認知與實踐中，以先佔性作為訴求權利的基礎，以及儀式作為爭端協商與和解的方式，在當代社會生活中仍為有效的運作原則。行動主體以「家」為核心，可以婚姻轉異為己、共享權利，政治上則以不斷向本家中心強化的權勢代理原則運作，彰顯以本家為中心與無明確邊緣的擴散性。

土地上長出的權威：立石地景與神聖性

土地 *kadjunungan* 一詞，在排灣語中包含幾個不同層次的意涵。除了作為居住地、獵區及耕作地等具生產功能的物質基礎外，土地也具有祖先傳授之地 (*sini pa-pu-kadjunungan*) 的意思(童春發、洪湘雲 2017:134)。部落遷移史是系統人群認同的重要來源；關於遷徙的記憶通常與祖先與土地/土地權的概念，緊密結合。而且在真實的社會情境中，遷徙的冒險傳說、與異族或其他部落互動的口傳，除了具有社會記憶的性質外，也往往在有關土地權的爭議中成為解決紛爭的證據來源(馬淵東一 2014[1954] : 58-63)。而排灣社會中有關家族權勢的認定，亦以具備領土(包含居住地、耕地及獵場)為必要條件。土地在排灣社會既是經濟生產，也是政治權威所繫的物質基礎。



石磊(1971)針對排灣社會組織的研究中，曾提出論點認為土地關係是頭目權勢、社會階序的核心；土地做為生產資本，是決定政治權勢的支配性因素。傳統上，領土的歸屬對象單位並非部落，而是家族系統，與頭目系統家族權威有直接的對應關係。領土權利講究先佔原則，而先佔者通過立石與儀式標定地界，確立其土地權利的正當性。而部落的構成基礎也在於擁有領地和人民，頭目家系的統治權力及裝飾權利、特權等，是圍繞著土地的擁有、對聚落人民的支配權力。而當頭日本家領域擴張、人口分支後，對分支部落的治理，除了由本家頭目兼領的情況之外，大多委由具血緣或聯姻關係、在地居處者，作為治理該區域的代理人，亦即將權勢階序架構在血統或聯姻的親戚關係之上。

過去傳統上頭目與屬民的關係的認定通常以居住地(或也可概稱為「部落」範疇)的地權歸屬為判準依據。在頭目領土上居住的即屬該頭目家系的屬民；頭目貴族與屬民之間的關係，是基於家屋基地的所有權，而非來自耕地的所有權(李亦園 1982[1956]：90-91)。倘若領地的取得是透過租借其他頭目家系的土地而來，則這個開闢部落的頭目僅被視為該地主頭目的「代管」。這樣的情況下，其權勢即統一歸於擁有領土的頭目系統，形成擁有直接支配權勢的本家頭目 *mazazangiljan* 及代管 *pinaljan/qinitjavangan* 關係(小島由道 2003b[1920]：35)。這樣的觀念在今日仍受望嘉人所相信並依循。

「領土」概念指涉政治權力所及的範圍，也是部落集體生活的範疇，而「所有地」(例如耕地或獵場等)則是經濟生活再生產的資本。頭目家系屬民的耕作地或獵場，並不限定於該頭目家系的所有地中耕作或打獵，亦可向其他擁有土地之頭目家族租借，並繳納 *vadis* 貢租。換言之，如果頭目的屬民不在其所有地耕作，則無須繳納 *vadis* 給該家系頭目。因此，*vadis* (實際形式包含農租、獵租、漁租、畜租、通行租、交換租、水租等)的概念是由土地所有權而來，並非基於政治統治的領土權(同上引：8)。基於慣俗，部落獵人只到自己部落的獵區狩獵而不越區，即使在他部落的領域發現獵物或物品，亦不取用。再者，即便是同一部落的獵人們，在部落所屬獵區也有個別獵場的區分，通常都

先徵詢擁有該領域的頭目同意，可說是以家系土地領域為所有權區分的單位。因此，在望嘉常可見領域擁有家族授權同系統具親屬關係獵人前往所屬獵區狩獵的慣例。

土地與階序權勢的關係，除了上述領域佔有及經濟面向的連結外，尚包含與宗教神聖性的連結，並以此構成政治權威的基礎。排灣人在部落與家屋的建置過程中，常以立石作為空間界線的標示，並通過巫師執行傳統儀式確立部落日常生活及宗教祭儀的空間，而在歲時祭儀與生命儀禮時，特別凸顯並強化部落、頭目家屋連結創始起源地的神聖性建構。

在建村與建屋過程中，巫師必須進行土地的潔淨，並在所屬範疇的重要部位立石標界。這些界標立下後，屬於部落、家屋的生活及神聖空間方才確立下來；這些物架構了排灣人社會生活的認知範圍—包含現實的、物理的空間以及神聖的空間，作為部落內部與外部、人與神溝通的媒介。部落創建時，主要立石包含插標部位 *tsineketsekan*、創立部位 *vinqacan*、墊村部位 *tsangel*、繫村部位 *qajai* 及聚獸部位 *parharhuvu* 等(胡台麗 2011：150)。而在家屋的範疇，則配置有創造神 *naqemati* 立石、存放祭儀用品的神龕 *tavitavi*、屋內的主柱 *cukes* 等，頭目家屋外尚立有權勢標示石 *sauljay* 等。

每個立石指涉不同的空間性質與權力關係，有時甚至反過來以物質作為界定權力關係的依據，而空間地景與宗教觀念相關的傳統知識主要留存於巫師祭儀之中，大多只在祭儀執行時才得以彰顯。例如，繫村部位 *qajai* 及墊村部位 *tsangel* 所指為綁繫、撐住部落不流失，常立於部落與山川河流交界處。祖靈屋 *vinqacan* 及競技場(刺球祭場) *leveleveqan / tjadjuljatan* 則必須是擁有傳統領土的頭目家系才可設置。這些立石在社會情境中，又反過來界定階序關係的正當性。在望嘉的頭目家族之中，即慣常以祖靈屋 *vinqacan* 的有無作為界定政治權勢正當性的標準。因此可見排灣社會的空間地景包含自然、宗教、文化與政治、經濟等多面向的意義，也隱含社會關係及權力邊界，其分界及背後的價值、認知，也左右著排灣人的社會實踐。

由上述空間地景與社會文化意義對應的面向觀之，Karuvuan 並非僅僅作為生產依憑的基礎，而是新舊人群互動交錯的動態空間及意義交織的歷史地景。空間地景所遺留的痕跡，隱含在地社群如何處理其與祖靈、與周邊社群，以及與先來後到者的權利義務關係。望嘉與歸崇人均強調定居在此時，曾立石並建置祖靈屋，並且以此作為土地權利歸屬的證明。因此，在雙面石雕溯源過程中，基於發現地為望嘉社立石並舉行儀式確立領土關係，因此而將物件權利歸屬於望嘉。面對爭議與權利關係的協商，最後則以儀式的方式作為對協商結果的肯認。後續相關社群也不斷通過儀式的實踐與禮物交換，再度潤飾社群間的關係。從而也反映了排灣人面對爭議事件時，重視先佔性、以儀式作為處理社會爭端的合法性手段等傳統慣習。

demukul¹⁸：政治權勢的流動原則

自日治時期以來，排灣族的部落已大多由一個以上至多個頭目家系合併而成，各頭目家系又與他部落的家系維持系統性的關係，跨部落同系統的家族之間多有以本家與分家的關係維持者，以領土與所有地的擁有與使用權作為從屬關係的物質基礎，並以儀式性往來及物質交換作為維持社會關係的實踐。例如在日治時期的慣習調查中便曾記載佳平部落 Zingrur 家系領有七佳部落 Tjalemuduk 家系、力里社 Kazuzuljan 領有力里之下 10 戶而向望嘉社 Ruvilivi 行從屬之禮，每五年帶小米、黏糕及酒前往朝貢(小島由道 2003b[1920]：74-101)。禮物交換與流動方向展現對於土地權利歸屬的確認，也是社會組織上主幹與分支的親屬關係、權勢上領導與代理政治關係的證明。

望嘉與他部落同系統家族間的關係，仍舊以儀式性的往來及禮物流動維持。望嘉耆老傳述，目前部落內三大頭目家系之一的 Ruvilivi 家族，過去的政

¹⁸ demukul，在生活上常用作「頂上去」的意涵。在政治上，有翻譯為推翻、篡位者，在本論文中傾向採中性語彙，視行文脈絡而彈性譯為嵌代/取代/頂替。然而就日治時期蕃慣調查記載，此一制度常是存而不用。

治權勢擴及白鷺部落 Tjamatja'an 家族，兩家系間權勢從屬關係的認定，主要基於 Tjamatja'an 的部落居地位於 Ruvilivi 家族的領土。日治時期，白鷺部落 Tjamatja'an 家系即由望嘉社 Ruvilivi 家系當家頭目 Camak 直接支配、治理。這個傳統上的從屬觀念至今仍然維繫，白鷺部落傳統事務的掌理，仍由 Ruvilivi 本家象徵性以儀式派任該家族居住於白鷺部落的親戚代理。

政治上的「代理」制度深植排灣人對於傳統事務的觀念。在領域擴張的情況下，於他部落選派較由本家分出之家族成員或與本家有聯姻關係者，作為在當地的代理人，綜理在地事務，是排灣社會處理跨部落治理的慣俗。近年受到主流社會與現代政治潮流的影響，在實踐上則是充滿彈性，有考量個人的政治經濟能力，作為系統本家選派代理人的條件。但不管實際在跨部落代理人選派上如何地彈性，在望嘉人言談中皆不斷強調代理人的派任必須具備與本家同血統(ta-djamuqan)及在地居處的原則。而派任人與本家間則是越親近的血統關係越具有優勢，顯示以本家血脈為核心往外擴散、主幹與分脈的關係，以及不斷因中心遞變而調整邊緣的性質。觀念上，越晚由本支分出的血脈，越具有純正的血統，在階序上也就越高於早先分出的血脈。而出生序愈長者，也因先佔而被認為具有較純粹的血統。這個血統優先性，表現在政治場域，即是上述由本家進行派代的原則進行 demukul 制度的運作。

Demukul 可視為遞換周邊以強化跨部落系統本家的機制，彰顯跨部落家族系統作為社會組織的政治核心。Tjarulivak 的核心家族成員在論及望嘉與周邊部落關係時，時常使用「代理」與「demukul」的政治語彙，來表達其居於周邊部落的政治中心位階。demukul 制度通常指本家系統與他部落代管家系間依領土與血統而來的治理權代理頂替制度。以 Tjarulivak 家系為例，由於家族領土擴及白鷺部落所在地，因此該系統在白鷺部落亦派代親屬處理其屬民的傳統事務。多年前，該家系曾舉辦一次 demukul 儀式，由望嘉部落 Tjarulivak 家族在原設代理者之外，重新派任居處於白鷺部落的近親擔任該家系在白鷺部落傳統政治事務的「派任人」。這個派任關係的確認，表現於本家女子婚禮時，男方聘

禮中必須包含給派任人/代理人的禮物，並由本家在婚禮儀式中或儀式後贈予派任人，作為雙方關係的物質跡證。

這個代理機制的運作，在當代有愈見頻繁與激烈的趨勢，且認定的標準似乎也更為彈性，存在相當大的主觀詮釋空間。以望嘉部落的 Gade 頭目家系為例，望嘉人對於 Gade 家系來源究竟為大武山系統或平地/箕模系統，存在相當大的歧見。一說是古樓社創始者亦為排灣神靈之一的 Ljemedj，在洪水後向外尋找新領域時，曾在望嘉立石宣告創立的家族，因為這個傳說，使得該家一向被古樓部落 Tjiljuvekan 家系認定為其領域上的分支家族。日治時期的蕃族慣習調查文獻曾述及古樓部落 Tjiljuvekan 家族成員因婚入望嘉 Gade 家族而取代對方權位：1920 年代前後，古樓部落 Tjiljuvekan 的當家者 Qarucangalj 之妹 Galaigai 婚入望嘉而成為 Gade 代理頭目(小島由道 2003b[1920]：103)。因 Gade 本家在 Galaigai 當家數代之前即已絕嗣，當時由出自於本家且系統最近的 Tjiljuvekan 家長兼承。而力里部落的 kazangiljan 數代前因長嗣男女通婚而併入望嘉部落的 Gade 家族，而 Gade 又被 Tjiljuvekan 家合併，導致皆由該家家長所領導。由此可見，通婚合併、本家絕嗣等因素皆可能導致權位的更迭。

由於這個前例，數十年前當該家族長嗣 Tjivuluan 與望嘉 Tjarulivak 及 Ruvilivi 兩大頭目家系聯姻後的長嗣 Djupelang 通婚後，符合血統及在地居處原則的 Tjivuluan 即基於其來自古樓部落 Tjiljuvekan 家系、為本家主幹的高階血統，要求舉行 demukul 儀式，頂替原以 Galaigai 後代傳承的 Gade 家族權勢。當時他以傳統殺豬、分酒、祭告祖靈儀式，告知親族及村民，並象徵性遷移 Gade 祖靈屋祭石至 Tjarulivak 家屋旁放置，取代其成為傳統及祭儀事務的綜理者。但因部落巫師後繼在一場村落 zemala 中由祖先附身，警示因兩家系系統源流不同，Gade 祖靈屋絕不可立於他家系的領土之上。據傳 Tjarulivak 家因而又再殺豬祭告，將 vinqacan 及所象徵的治理權力交回。在此之後，Gade 家系權勢仍在不同主張之間往返爭議；原 Gade 家族以家中祭儀歷來皆採 Pairang 系統為證，對照日治時期以來的調查報告中所記錄的起源傳說，據以表達其權勢的跨系統

合併，有失傳統原則及禁忌的規範。而 Tjarulivak 家系成員後續亦曾再次舉行 demukul 儀式進行權勢的取代。目前兩家族在部落內皆設置祖靈屋 vinqacan，作為權勢的可視化證明。

demukul 機制的實踐，通過儀式性的治理人代換，強化本家對分支部落的控制，呈現「家 umaq」與「血 djamuq」的連結關係。派代人與本家仍處於廣義的家族成員範疇，但隨著與本家的系譜距離而有支配關係的調整。當代 demukul 機制的運作有愈見頻繁的趨勢，相對凸顯在現代國家民主制度之下，排灣社會傳統以本家作為系統家族中心的治理支配力相形脆弱，轉通過傳統機制的實踐加以強化的可能性。

聯姻：家族政治力的擴展

排灣社會中，位居高階家族為連結跨社勢力，通常傾向與他部落高階家族通婚，將邊緣或異己納入我群，正當化領土擴張及統治權勢的兼併。過去在高階頭目家系的經營上，婚姻即常被援以做為擴張權勢的策略，及至現今亦常可聽聞望嘉人興致勃勃地談論高階家系間相互通婚的事例，特別是望嘉 Tjarulivak、Ruvilivi 及 Gade 家族在系譜紀錄上均有與他部落高階家族頻繁通婚的軌跡。過去偶有跨部落頭目家族間的長嗣通婚，頭目家系間的長嗣往往可能造成部落統治與在地居處原則的挑戰，從而也在政治權勢處理上創造彈性選擇的空間；可能採兩頭目系統兼併後存一廢一，合併後之領土及人民歸於一宗。或者選擇由長嗣承一、餘嗣另承一脈的情況。

由於頭目家系間長嗣通婚可能做為兼併對方家系、擴張權勢版圖的策略，其結果終致其中一方的領域與權勢被整合，家名、人名等家族記憶模式被另一方所取代或偏重的情況，經歷數代後，家族記憶即告翻轉。對照《臺灣高砂族系統所屬の研究》所採錄的望嘉部落三頭目家系系譜，可以看出本部落過去曾與古樓、文樂、白鷺部落頭目家系頻繁通婚，在權勢上即經歷數次重要的整併。



由於望嘉存在排灣與箕模系統的差異，兩系統間過去存在通婚的禁忌。即便後續因為共居與日本殖民政府的鼓勵而有系統間的聯姻，但兩系統的高階家系仍然刻意保持聯姻的禁忌。也因此部落內兩大頭目家系本家 Tjarulivak(Paiwan 系統)與 Ruvilivi(Pairang 系統)在數代前的聯姻成為部落重要事件，聯姻連帶造成權勢的變動，至今仍為其後代及鄰近部落所傳。此兩家系在傳統上屬於不同的來源系統：Tjarulivak 屬大武山系統、Ruvilivi 屬由平原往山區移動之族群來源，兩家系所佔領土一以山區為主，另一則主要位於平地區域。兩大頭目家系長嗣聯姻合併後的繼承權，後續由兩家系通婚後的長嗣接掌 Tjarulivak，餘嗣接掌 Ruvilivi，採分別繼承而不兼併的方式，但村人亦傳在長嗣聯姻後的權勢有由 Ruvilivi 轉移至 Tjarulivak 之勢。雖看似權力統整，但是傳家的系統並不合併，家產、家名及屬民皆仍維持分立，反映望嘉在政治權勢及婚姻、繼承法則上的慣俗，可能牽涉系統源流差異及宗教範疇的嚴格區分原則。

望嘉部落自 1950 年代遷村至沿山平地一帶，從村內各家對於土地議題的處理方式，仍可看出領土與頭目/屬民關係等傳統觀念的影響。目前望嘉村土地的所有權分配稍微零碎，雖可對應部落內部各頭目家系，但也牽涉遷村後各頭目家系權勢消長的動態變化。由於遷村後的聚落所在地為沿山近平原一帶，就傳統土地領域的概念，較多屬於 Ruvilivi 家系，而部落上方靠近望嘉國小一帶則屬 Gade 及 Lulian 家系共同開墾。初期，部落大部分家戶居住於目前望嘉國小上方區域，但因坡度較高出入不便，遂逐步再往下至目前村落土地遷移。當時由古樓部落 Tjuliveqan 家系婚入望嘉 Tjarulivak 家系的長嗣 Tjivuluan 率先積極開闢目前村莊下緣居地，取得所有權，因此在部落大部分居民遷入時，均向其購買，或由其贈予親屬及姻親、開墾部落有功者，仍可見對於傳統土地先佔原則及頭目-屬民關係在土地連結關係上的重視。

望嘉部落基於土地關係而衍伸出跨部落同系統頭目家系間的直接支配權力、兼理/兼併、指派代理、讓渡或頂替等政治樣態，在社會互動過程中也會因

通婚、移居等原則的運用而有動態變化的空間。無論是部落內部各頭目家系間或跨部落的系統間政治權勢關係，並非固著狀態，而是因內外部處境或個人策略而處於不斷變動的狀態。而國民政府時期所推動的山地平地化及遷村政策，部落頭目家系因遷居而與原領土及所有的脫離脈絡關係，連帶削弱原頭目系統對於領土及部落的政治經濟支配，進一步牽動祭儀與裝飾等象徵性權力。

地景是歷史過程中文化群體互動的客體化，通過 *landscape as memory* 的過程性概念(Küchler 1993)，凸顯了殖民力量與多元族群互動的複雜性。物與圖像在殖民時期的流動，其所代表的文化意義與社會記憶得以異地保存，連結遺產化及再脈絡化過程，凸顯殖民力量對在地社群所造成的文化去脈絡及集體遺忘的議題。Karuvuan 經歷人群遷徙、殖民、戰亂、再移居等多次性的地景塗銷、層疊，以及原居社群、物與地景脈絡斷裂的社會遺忘。雙面石雕進出不同的社會情境並經歷遺產化的過程，也成為區域歷史的片段縮影。就物件本身的意義而言，雙面石雕不僅作為頭目家系祖先意象的具體化，也象徵家族與土地的連結。因視覺造型特殊性及區域雕刻風格代表性而收藏於博物館，也使得當地社群於特定時期的歷史記憶因雕刻圖像的特殊藝術價值而於異地留存，並在當代文化遺產化過程中再現為社會記憶的提示物，連帶啟動社群對於權利的協商，從而也凸顯傳統儀式作為在地社群面對遞變不斷的人群與土地關係時，用以解決爭端、協商權力、嵌納異己的彈性管道。

第四節 作親戚：傳統儀式語彙與遺產作為當代行動策略



對於擅長運用隱喻進行意思表達的排灣人而言，物與象徵的連結編織起綿密的意義網絡，建構了認知與記憶的框架。在地社群如何面對在歷史過程中已遺忘的物與地景，以既有的認知框架，與「過去」連結，重新賦予意義並作為社會實踐的資源，是遺產化及脈絡化文化物件時常被關注的議題。雙面石雕的遺產化過程，展現了現有的社會關係如何運用既有的文化邏輯將之吸納；源出社群通過溯源與儀式實踐，重新連結物、家族與土地，以祖靈概念與行動主體嵌接，轉化為面對國家力量及社會內部權勢關係的資源。

物與地景的脈絡關係

排灣社會以長嗣繼承的本家為家財累積的中心，歷來以重要的外來物，如珠飾、陶壺等，作為傳家寶物，常伴隨有神話傳說(邱馨慧 2001：93)。在望嘉及鄰近的文樂部落，頭目家系重要的傳家寶物多為琉璃珠、青銅刀等外來物，常被稱為「神的東西」，主要保存於本家，非必要並不外流，也不輕易示人，只在重要祭儀，如 Maljeveq、小米祭儀、長嗣婚禮時取用。

不同於外來的傳家寶物，祖先雕刻柱是在地製作且展現於外的可視物，以雕飾標示著頭目家系的階序高位。傳統上，祖靈柱 *cukes* 和 *sauljay* 的位置與功能，區分了部落及頭目家屋內外神聖與世俗的空間性質。頭目家屋外的頭目權威標示物 *sauljay*，在排灣人觀念中則是作為部落政治權力中心的標示物。*sauljay* 上的雕紋有無並不影響其功能，一般亦不認為 *sauljay* 中有靈，巫師通常也不在此進行儀式。圍繞著 *sauljay* 周邊是屬於部落的世俗政治空間，進行的通常是部落公共事務討論及集會。

反觀頭目家屋中的祖靈主柱 *cukes* 則是作為神聖空間核心而存在；頭目家屋的主柱上通常雕刻有祖先圖像。在望嘉耆老的觀念中，認為祖靈柱中有靈且是作為家神而存在。至於祖靈柱內是個別的靈或是祖靈集體的概念，視家屋內

墓穴所埋葬的祖先而定，但多認為祖靈柱是集體祖靈依附之處。主柱前方是家中男性的墓穴，其旁為女性的墓穴，當巫師於家屋內執行儀式時，是坐定於墓穴前方，面向主柱，召喚神祖靈。

祖靈柱的價值除了具體化該家與祖先或神聖起源的連結、與其他家族之間的權勢差異之外，更重要的是它「具有界定擁有者身分的力量」(譚昌國 2004：135)。其在傳統社會的文化脈絡中具有界定個人、家族身分的真實性。換言之，祖靈柱作為頭目家屋不可分離(*inalienable*)的權威物(Weiner 1985)，是重要的價值象徵，也是不可交換的中心，必須盡可能被保存在頭目家系之中。

源出望嘉、現居於文樂的耆老 Puljaljuyan 曾提及在排灣文化慣俗中，部落遷村時傾向將頭目家屋內的祖靈柱一併遷移。若無力搬遷，則通過巫師進行儀式，念誦經文並刮除物件的部分代替整體，象徵性地請祖靈一起移動。來到新處所後，再請工匠重新雕刻，由巫師重新邀請祖靈，將物與靈結合。可見祖靈柱雖作為祖靈的居所，並不固著一物、不限於一處。

我們原住民到一個地方，會立一個「精神指標」，而不是神像或是甚麼，或者一棵樹，我們可以當作我們祭拜的對象，就是萬物是靈。所以假如說從祖靈屋這邊任何一個東西能夠帶走的話，都可以比照辦理，重點是巫婆(巫師)在施法的時候有沒有提到，比如說這個東西當替代品嘛，可以充數，不一定要帶走什麼，也可以不帶，但到一個新的地方的時候，重新邀請祖靈，賦予這個使命，這個是 OK 的，很彈性。

物的重新定義與祖靈賦予

根據雙面石雕入藏時的文獻紀錄以及歸崇部落耆老口述，推測石雕應為立於家屋外雕刻地景。但在遺產化過程追溯物的性質與社群歷史記憶時，驅使源出社群重新思考雙面石雕性質，並通過一連串的儀式實踐，重新確認它作為祖靈停駐之處的權威物性質。就社會意義而言，當雙面石雕作為祖靈柱的性質被

確立的同時，也具體化了源出社群權力的正當性。

雙面石雕的性質究竟為何、有沒有祖靈存在的議題，影響物件後續一連串再脈絡化過程的發展。在雙面石雕進入文資審議的過程中，關於祖靈柱是否歸返部落或繼續典藏於博物館，成為源出社群反覆考量的議題。期間有族人提及曾夢見祖先說「想回家了」，然而望嘉人考量部落保存環境的限制，最後轉而提出以複製石雕柱，放置於望嘉部落的方案處理¹⁹。望嘉族人先於鄰近區域尋找相似的石材，委由在地工藝師依據雙面石雕的形象複製雕刻。雕刻完成後，社群邀請巫師慎重地舉行立柱儀式，重新賦予祖靈的居所。在立柱之後，巫師 **Gemsil** 被詢及祖靈停駐在哪裡的問題。巫師 **Gemsil** 說：

平時這個祖靈是只有一個，它平時都在台北，除非我們這裡有拜拜啊，或是豐年祭啊、送祖靈啊，還有五年祭，祭拜的時候我們會迎靈，迎靈祂自然會來這邊。……你們(博物館)有(活動或傳統節慶)的時候，切一小片肉，請祂喝酒就好。

在巫師的觀念中，祖靈長棲位於博物館的雙面石雕原件周遭，但當部落舉行祭典—如 **Maljeveq** 或 **Pusau** 時，通過燃燒小米梗、巫師進行儀式性的召喚，石雕中的祖靈即可返回部落，棲息在複製石柱上。物與靈的關係如同 **Ortner** 研究的 **Sherpas** 展演儀式，祖靈是被巫師經文及儀式行動邀請前來，物是祖靈暫時棲附的身體，使其體現於該處接受社群的祭祀(**Eller 2007**)。這個觀念展現在地社群對於祖靈的概念是相對彈性、具有創造空間的，不拘泥於有形物件、可因應社群請求而行動。

至於複製石雕柱安置的地點，由於望嘉遷村後的家屋形態已採現代住居，**Tjarulivak** 家屋內部已無過去石板屋結構及安放祖靈柱的位置。加以家系當家

¹⁹望嘉及周邊部落族人對於複製石雕柱設立地點也曾提出過不同看法，源出家族主張留存於目前的望嘉部落，但有歸崇耆老認為複製的雙面石雕柱應設立於 **Karuvuan** 的原發現地。

Dremedreman 的胞弟 Qarucangalj 積極在其於村落外圍的大片土地上整地，建立祭儀空間，因此家族最後選擇將複製石雕柱立於 Qarucangalj 命名為「斗羅山祭場」的區域中央，其背後並張貼有其父母 Tjivuluan 和 Djupelang 穿著傳統服飾的照片，彰顯雙面石雕與 Tjarulivak 本家的連結。之後家族祭儀的舉辦，也以此地為主要據點，除了儀式之外，也作為文化復振研習、活動聚會的空間。

雙面石雕遺產化的議題，連帶引起有關博物館民族誌物件返還議題的討論。而在地社群的思慮主要著重於對「過去」的石雕在現今可能創造的意義與價值；他們通過儀式將「祖靈」的概念與石雕結合，以「祖靈」作為家族共同體意識的具體化，將因為異地保存、脫離社群生活脈絡而陌生化的物件，重新馴化。之後，透過複製石雕柱及立柱儀式，賦予部落家系權勢正當性。後續並以「祖靈」概念及締結手足同胞關係的結拜儀式，在國家力量之下，創造社群與機構的關係連結。在社會內部則帶動儀式復振，以整合部落內各家族及跨部落的親族關係，擴展傳統權勢。



【圖 2-1】典藏於臺灣大學人類學博物館的雙面石雕原件(胡人元提供)。

命名與權利

在文物登錄為有形文化資產最高等級的古物「國寶」之後，佳平部落與望嘉部落皆同意將雕刻柱原件續留於原臺灣大學人類學博物館典藏，兩個部落均通過傳統儀式與典藏單位締結親戚關係，作為展開長久社會互動的開端。佳平部落率先提出以「國寶婚禮」儀式，將被部落命名為 **Muakai** 的四面祖先柱「嫁」給臺灣大學，創造佳平部落與臺灣大學之間的姻親關係。這樣的親戚關係在社會生活中延續真實的互動，在佳平部落年祭及重要儀式時，臺灣大學均有成員的往來與禮物的交換。

一年後，望嘉源出社群也主動提出了兩項重要的主張；其一，如同佳平部落以傳說故事的主題為引，為國寶雕刻柱命名為 **Muakai**。望嘉部落也為雙面石雕柱所代表的男女祖先命名²⁰。其二，提出以源出社群的名義，與臺灣大學舉辦結拜(*masansiruvetjek/sinanvetjek* 做手足)儀式，建立擬親同胞關係。兩個主張皆展現了源出社群嫻熟地運用排灣文化語彙與邏輯，以既有的社會慣俗——命名與建立親屬關係，將異己納入我群，拓展權勢範疇的政治策略。

在排灣社會中對於祖靈屋主柱所雕刻的祖先，一般稱為 **vuvu**，有可能指特定祖先，但在這種情況下多半視為家族的秘密知識，不對外公開。然而大多數時候，主柱所指涉的是「理想化的 **vuvu** 形象，或是關於 **vuvu** 的集體表徵」(譚昌國 2004：127)就傳統家屋空間來看，室內葬穴上方所設的主柱即對應墓穴中的祖先，指涉的是該家集體的祖先範疇。而對於雙面石雕所雕刻對象是否指涉特定祖先，望嘉及周邊部落社群並沒有一致的看法。源出社群對於文獻上所提的「**Chiaroboyan** 初代頭目」，似已無相關系譜知識留存。針對為石雕上男女像命名的議題，望嘉部落中與 **Tjarulivak** 本家及分家曾在傳統智慧創作專用權的審議會議上有過短暫的討論，部分分家家族成員認為石雕雕刻年代久遠，若為雙面石雕命名，則傾向所刻的男女祖先像應連結至與己家具血緣關係的共

²⁰參見張正衡〈國寶結拜的一些詮釋：物質文化、文化遺產與博物館〉，刊於芭樂人類學，網址 <https://guavanthropology.tw/article/6578>。

祖，以盡可能包納相關家族成員為權利相關的共同體。然而，Tjarulivak 本家成員傾向將男女祖先定名為 Tjivuluan 和 Djupelang，恰為目前當家頭目 Dremedreman 及其胞弟 Qarucangalj 的父母之名。為雙面石雕命名，除了展現源出社群優先考量與祖先關係的親近性，「命名」的傾向象徵性地表達了「本家」作為權勢位階及權利累積的中心性質。

然而，源出社群在以儀式定義雙面石雕為祖靈棲附的聲望物之後，進一步追溯祖靈柱所代表祖先名的重視，傳達出社群對於祖先傳統作為權威來源以及過去作為一種資源，如何被社群所定義與運用為當代身分認同及政治資源的憑藉。

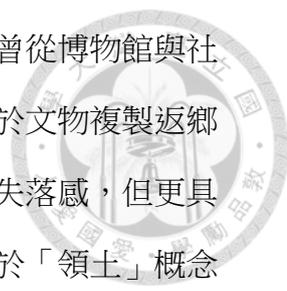
作親戚：家的語彙與政治修辭

2016 年 10 月 15 日，國寶指定登錄的一年多後，望嘉部落嘉魯禮發·魯飛禮飛家團與臺灣大學正式舉行結拜儀式。儀式分為兩個部分，公開展演的結拜儀式之前，在人類學博物館的展廳中先由巫師、祭司、望嘉部落 Tjarulivak 家系及台大校方共同以傳統儀式作法敬拜撫慰祖靈及傳統結拜儀式。

源出社群與博物館以排灣傳統結拜儀式締結同胞關係一事，受到各界相當高的關注。文化及原住民部會的官員皆出席結拜儀式，文化部長從文化資產主管機關的角度，給予此事極高評價。她認為這是整合有形與無形文化資產保存之典範，「讓國寶古物的靈魂和生命力得以返回部落，強化社群凝聚力和原住民族文化傳承發展能量²¹」，也認為「政府應尊重、維護土地上的每個文化，讓彼此互相共存共榮；而博物館藏重新走向部落，這代表文化和過去重新連結在一起、文化意涵找回生命。²²」除了主張文化資產登錄使在地社會得以進一步連結過去與現在，賦予文化傳承更多活力。她也強調透過文化資產與部落的結合，傳達政府政策對於多元文化的重視，加強了國家與多元文化連結的意象。

²¹引自 ETtoday 網路新聞，網址 <https://www.ettoday.net/news/20161022/797733.htm>。

²²引自民報新聞報導，網址 <https://tw.news.yahoo.com/90-055909460.html>。



針對源出社群在面對登錄國寶一事的回應與行動，童元昭曾從博物館與社群關係及文物返還角度面向提出分析。她認為過去博物館界對於文物複製返鄉方案或許緩解了文物源出社群對於與祖先、代表性文物疏離的失落感，但更具文化活力、能動性的做法卻是取得定義權；望嘉以在地傳統對於「領土」概念及親屬關係的創造，將博物館空間、物品及雙方的關係納入其文化體系之中，是對其主體性的重建與展現，並且擴展其在地知識系統的場域，以在地知識定義物件的意義以及與國家、機構的關係(Tung 2016)。張正衡(2017) 也從博物館的角度提出雙面石雕事例對於「文物返還」議題所啟發的新思考；透過博物館與社群的共同參與，以「文化的」方式收藏、保存與活化，加強源出社群與文物之間的互動關係，甚至參與源出社群文化復振的共作，作為修復歷經殖民的社會失憶與關係疏離的方式。

從博物館或外部社會角度來看，關注的多半是在事件中部落是否具有自主的能動性，以及此事對於博物館系統及殖民時期蒐藏的民族誌物件在轉型正義、倫理價值上的議題。然而，對在地社群一方展現的卻是通過傳統的政治修辭接納外來者或外來資源而轉為己用的動態過程。

結拜儀式，和收養、「成為朋友」的儀式，通常見諸於頭目家系，特別是大頭目家 (邱馨慧 2001：26-29)。童春發在論及傳統家族及部落的結盟時，也提到排灣社會通常藉由通婚、結親及歸順等策略為基礎。而結親或結拜，是提升一方的身分位階，並延伸部落及家族權勢的手段，大多皆為階序不對等者相互締結手足關係，更顯其結盟的意義與價值(童春發、洪湘雲 2017：243)。就望嘉在地社群的觀點而言，「結拜」是不同階序及家族甚或與異族間建立結盟關係的語彙，結合排灣文化邏輯中以家族語彙與締結擬同胞親屬關係的嵌納異己方式，是展現頭目權威、擴展權力疆界的政治策略。結為同胞，意味著將異己納為我群，將對方納入「家」族之中，成為「我們的人」。結拜後排灣社會傳統中既已存在結拜儀式，雖然儀式形式類似婚禮，但結拜雙方大多為同性，且作為後續開展平等合作關係的開端。異族或低階者必須向結拜的對方敬獻羽毛、佩

刀、服飾等禮物，而高階者則回贈以家族內的名字及服飾等象徵頭目權威的裝飾性物品。

結拜儀式的前一晚，望嘉人已先行在部落準備好獻給太陽神的小豬，眾人於凌晨出發前先由巫師前往 Tjarulivak 祖靈屋 Qedaqedai 以小米梗告知祖靈，並迎靈前往台北。儀式進行前，祭司已預先在館舍周圍綁繫艾草，在傳統儀式上具有進行空間遮蔽，阻絕邪靈入內的意涵。巫師則在雙面石雕祖先柱前排置敬獻神祖靈的祭葉、豬肉、豬內臟及小米酒。儀式分為慰靈及結拜兩部分進行。

儀式開始時，巫師首先唸誦經文邀請祖先前來，並向祖靈祈福，請求祝福在場者如同鐵一樣堅硬、像黃藤一樣健康。之後進行慰靈的儀式，撫慰祖靈在過去被搬遷來此的過程中可能經歷的傷痛。之後開始進行喚醒祖靈的祭儀，主要目的是請祖靈起身，之後祖靈即可在臺大博物館的雙面石雕、部落複製石雕柱等處來回游走。唸完經文後，巫師將祭葉、肉及豬骨屑交由祭司於館外右側放置，象徵敬奉給被阻絕在外的各方神靈。接著，巫師以祭刀點豬的各部位作為獻禮的表示，包含給祖靈的見面禮、提供祖靈分享的肉等。

慰靈儀式之後，隨即進行傳統的結拜儀式。巫師念誦經文敬告祖靈--家族將進行結拜的儀式，祈願歷程能夠順利完成，就如同峭壁上的石頭一般滑順，而期待未來雙方的關係也能如同生命的氣息(nasi)一般綿長。儀式隨後向造物主 qadau naqemati、棲息在石雕中 Tjaruvuan 的祖靈祈求，希望結拜雙方未來皆能順利平安。隨後祈求平安，對在場者進行靈力賦予 papuluqem。儀式接近尾聲時，以雙方共食小米糕及共飲小米酒作結；通過對小米糕的黏性(juway)象徵將結拜的雙方緊緊連結，彼此合為一體。

在排灣文化語彙中，共食小米是成為家人的象徵性過程；新生兒出生後亦須由親人帶回本家 pa'ivala，並由本家長者地餵食小米飯。新人結婚時也以互相餵食小米飯作為成為一家人的儀式象徵。在小米系列祭儀的新舊粟混食儀式中，新粟只能給本家人吃，不能帶到家外面、也不能給外人食用。結拜儀式中，善用共食小米與成為一家人的文化象徵，同時以小米糕的物性--黏，象徵

源出社群與臺大間締結新關係的「黏」性。在空間上也連結家的意涵；結拜儀式採不公開方式在博物館內進行(請見下圖 2-2)，參加者包含望嘉 Tjarulivak 家族成員、部會官員及臺大校方代表等，圍繞在雙面石雕周圍，象徵在頭目家屋內的核心空間進行，除了結拜之外，也有象徵福運不外流的意涵。

閉門的結拜儀式結束後，在另一個媒體聚集的公開儀式上，Tjarulivak 長嗣 Tjanubak 代表與臺大文學院院長結拜，並象徵性地交換盛裝及禮物。在儀式致詞時 Tjanubak 巧妙地使用了傳統的語彙，強調結拜等同是「我們(Tjarulivak)的領域擴展到臺大來了！」以部落家族為主體，運用傳統知識及儀式手段，主動界定雙方關係；將異己納入「家人」的範疇，作為共同承擔義務的成員。



【圖 2-2】於國立臺灣大學人類學博物館館內舉行之結拜儀式(胡人元提供)。

當天儀式結束後，出現了意外的插曲——望嘉人當天慰靈與結拜儀式的祭豬，被遺留於博物館。此儀式的祭豬象徵神靈賜予的福運，必須由家人共同在家屋中食用完畢，不可分予外人，代表神所賜給家人的好運、好命，完整保留在這個家屋之中。因此對於遺留的禮豬，因雙方已結拜，以擬親的身分可以食

用。儀式過程與意外插曲的處理方式，皆彰顯望嘉源出社群展現排灣文化中對於「家 umaq」的重視及以「家」作為社會關係及資源擴展核心的邏輯，以排灣社會拓展勢力範圍的概念工具—結拜，有意識地接納外人，成為「家」人。在此文化邏輯之上，運用傳統儀式處理物與靈、我群與異己的關係，轉化因殖民及流動過程而疏離的人、物關係，更進一步地抬升了源出社群的傳統權勢與象徵資本。

文化遺產化所啟動的雙面石雕再脈絡化過程，顯示源出社群以在的文化邏輯重新界定意義的主動性，而物件的意義除了作為知識與記憶的載體，也是凝聚共同體認同的資源，且更進一步發展為具有行動能力的主體，以「祖靈」之名召喚社群進行儀式復振及人群整合的行動。

物、靈與主體性

雙面石雕從舊址遺跡被發現、成為博物館藏品，從而在國家文化資產政策下成為象徵國家多元族群文化代表的珍貴古物，進而再脈絡化成為排灣源出社群的權威象徵，這樣的社會生命史使其具備多層次的意涵。作為歷史的遺物而輾轉被典藏的過程，與其空間地景失卻脈絡性的關係，因此其脈絡化的第一步是尋根，將物置回原初的空間脈絡，通過儀式性的溯源，方才進一步重塑其文化及歷史意義。這個確認的過程，展現排灣對於物的權利歸屬之重視，而權利的歸屬必須回到社會的時空場景與儀式脈絡加以界定。

在確認權利歸屬之後，進一步從巫師 **Gemsil** 在博物館所執行的慰靈、結拜儀式，以及後續源出社群因「祖靈的驅使」而發展出的儀式復振行動中可以發現源出社群運用其文化邏輯，將異化了的物重新賦予社會生命與活力，與社群的現下處境及內在動力結合，合構而成為社會行動者。如同 **Rowlands(2007)** 在討論文化遺產化過程的機制，是將物去神秘化，又再魅化的過程，從而改變真實情境中的社會關係。而權威物與祖先記憶的連結，使權力的概念導向具體化、固定化，並對應到物擁有者權威的正當性。物不僅是社會權威及集體記憶

的客體化，進一步也成為與主體相互的建構，甚至其從時間及歷史互動軌跡所吸取的價值，從而轉化為滋養擁有者的資源。

而在真實的社會情境中，雙面石雕遺產化也構成家族認同調整的契機。由於前述跨部落系統頭目家系間的聯姻與權勢整合的緣故，Tjarulivak 長嗣 Tjanubak 坦言，「以前我們都是往(古樓部落) Tjiljuvekan 這個方向去做比較多，把望嘉部落(本地家族 Tjarulivak)這部分遺失掉了。有人就高興說(經過國寶的事)我們終於望嘉有重點，算是變成是我們的重心回來了。」就在地政治的脈絡來看，區域系統家族的競合關係向為重要的政治考量，而因為國寶及所代表的意涵活化了在地家族的主體，從而平衡了源出社群在系統認同上脫離本地的傾向。

後續 Tjarulivak 家族成員為雙面石雕祖先像命名的實踐，清楚地展現了源出社群認為通過命名的實踐才真正創造了物與我群連結的觀念。在建立真實祖先連結的意識之下，雙面石雕啟動的是望嘉源出社群的內在動力，扣連了當下的政治處境，進一步通過「祖靈」意志展現其能動性。另一方面，其命名的策略也充分展現出排灣社會對於物與資源往本家中心流動的邏輯，在當代仍是一個具支配性的觀念，這對於我們思考文化遺產化情境下所引發的所有權議題，可能提供一個思考的方向。

過去已有不少研究探討排灣社會的物質表徵與社會組織的連結，以祖靈柱作為頭目權勢不可異化的物，討論聲望物與頭目家系間的關係，傾向排灣階序關係中由物界定人的特質(譚昌國 2004)。本章通過追索收藏在博物館民族誌物件成為文化資產的社會生命歷程，提出排灣社會對於物與人、家、階序關係的意義認定，必須回歸到其時間、空間脈絡進行討論。排灣的聲望物確實具有界定人與家族階序地位的性質，其意義與價值的存有與彰顯，並非通過物自身，而是基於正式儀式的賦予。儀式是進行意義賦予的動態機制，物在這個機制之下作為集體意志與記憶的載體/喚起物而存在，而在地社群對「靈」的認知，是可以經由人在儀式過程的召喚而自主行動、通過巫師的儀式再賦予、嵌入，其

力量並不繫結於特定物質，實質上充滿彈性，物質本身可以被取代、置換。而其社會能動性也是在由一連串儀式賦予其「靈」的存在，以及由本家命名賦予其社會生命之後，開始具有界定人、召喚社會集體行動力的潛質。

遺產化的發展彰顯物除了做為知識與記憶的載體，也是凝聚共同體認同的來源，且更進一步發展為具有行動能力的主體(Hu, Chia-Yu 2017)。物作為已經超越單純的物質性本身的意義，物件背後所代表社群共同體的能動性，是在祖靈概念的建構與具體化中得以達成；通過儀式實踐，以「祖靈」之名，召喚了後續的社會行動。而傳統儀式作為排灣社會處理人、物、靈關係並賦予意義的機制，為社群處遇於當代情境時，得以展現主體性並進行自我培力的機制。

第五節 小結

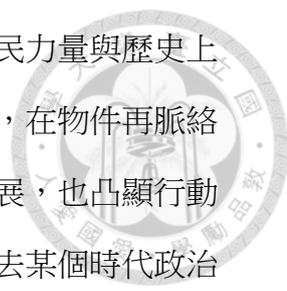


本章以臺灣大學人類學博物館所典藏的雙面石雕為主題，藉由它遺產化及再脈絡化社會過程的討論，作為理解排灣社會傳統知識與社會記憶機制如何運作並與國家力量銜接的起點。雙面石雕遺產化過程有其在博物館發展脈絡下的背景，博物館在後殖民的時代情境之下，更多地反思權力關係，以物件為關注的焦點轉向為以社群為中心，開啟對話與多元詮釋的空間，更進一步走出博物館，經由合作、物件返鄉等方式，將物件及其所蘊含的社會記憶帶回地方，企圖使因殖民而斷裂的物與社群、文化脈絡能夠重新連結起來。

Clifford 曾以「接觸地帶(contact zone)」的概念，論述當代博物館如何可能作為主流社會與多元文化社群價值遭逢的互動場域；博物館典藏物件與源出社群的連結，使得意義詮釋與權力關係互動更為多元。來自不同地理環境與歷史經驗的人群以各自的知識系統相互交流、合作，並在對話過程中重新構建主體，並建立可能持續運作的社會關係(Clifford 1997：192)。物的多元詮釋及共作是博物館解殖的一環，開放對話可被視為對過去殖民支配歷史的反思以及對權力及其抵抗的回應。

以博物館為場域的解殖過程，並不僅僅停留在博物館，這意味著物將經歷再脈絡化的過程，而接觸地帶只是權力關係重新對遇並開啟對話的起點。過去相關的研究中，較缺乏從地方社群的角度探討博物館物件在後現代情境下重返地方脈絡的動態過程；博物館通過收藏、展示與詮釋的開放轉向社群賦權的行動，在地如何以既有的文化邏輯銜接、再脈絡化過程是否觸動在地社會既有的社會政治關係，形成多層次權力關係的變化，是需要整體性探討的議題。

本章從雙面石雕入藏臺大人類學博物館，並且在館方反思權力關係與行動實踐的情境下，進入遺產化過程作為起點，敘述國家通過博物館及文化治理的機制，展開與原住民社群的在地知識對話的過程。在此，博物館成為國家與原住民社群關係的中介，銜接國家多元文化構成的想像與社群主體認同的價值。



本章敘述遺產化過程所面臨的物與源出社群脈絡的斷裂。因殖民力量與歷史上多元人群互動的衝擊、社會結構內嵌的機制，構成的集體失憶，在物件再脈絡化過程啟動社群的記憶行動。然而，從物及記憶召喚行動的發展，也凸顯行動者對物與記憶的支配與詮釋所具有的政治性質。權威物如同過去某個時代政治權力的再現，穿越時空，進到當代的脈絡。而物在再脈絡化過程中首先面臨的是原脈絡在地社會關係的變遷，因為排灣社會中高階頭目通婚的優先傾向、雙系兩可的命名制度、遷村及與異質社群的融合、國家政策及主流社會政治經濟的影響等。國家或博物館通過物件遺產化過程進行的賦權行動，從而衍生了另一個層次的議題：賦權的對象是部落、社群或家族及其與物之間的連結為何等複雜的情況，使得文化遺產化不得不構成一個政治的議題。

從在地社群對於雙面石雕成為國家文化資產以及象徵性引入資源、成為部落文化復振契機的過程出發，可以看到源出社群運用排灣族群對於「家」的語彙與概念，展開對國家資源的銜接，以「祖靈」的概念具體化社群集體意識，並且在社會過程中轉化為行動主體，作為與國家、博物館協商的中介力量。結拜儀式與建立親戚關係的行動，是以排灣慣用的政治修辭，以家嵌接國、以抽象的領土概念跨越實體的邊界，將異地轉化為「我們的地方」，使國家與族群、部落的界域模糊化，從而在實踐中展示社群主體的能動性。

在許多社會中，物被賦予建構在地政治權威的核心象徵，進而擁有界定人群與階序正當性的力量，因此在社會過程中，行動者也可能進一步透過對權威物的挪用、對敘事的多元詮釋而合理化權力變動(Hoskins 1993)。物與社會記憶的研究必須被放置於在地的歷史脈絡、文化秩序及權力關係中討論，才能真正映照出價值與意義(Fabian 2007)。在當代後殖民的情境中，雙面石雕的遺產化過程具有多重意涵；既象徵國家力量對多元文化主體的認同與賦權，也在地方層次強化了系統家族的象徵資本，提供以吸納作為政治資源。物件的再脈絡化不僅是當代博物館物件返還的意義，也是進入部落家族政治的權力動態關係之中，成為社會再生產的一環。



第三章 祭儀時空裡的結構秩序



本章從宗教範疇的空間、時間、物與象徵的角度切入，分析望嘉人如何在儀式的安排中，結構化及自然化異質社群系統及階序區分。第一節從望嘉舊社與現部落的地景空間比對，探討其文化概念如何展現於空間關係。第二節則由 *vinqacan* 及 *naqemati* 討論望嘉文化中將時間空間化、將群體認同物質化的傾向，以及它們如何做為異質社群身分認同的記憶客體。第三節，由小米儀式的核心看 *vinqacan* 作為排灣家屋概念的中心性。第四節則從望嘉人生命儀禮中所展現的時間觀，論述他們如何透過儀式將階序差異結構化、自然化，從而構成權力的結構。這個結構又以潔淨與污染的概念強化其秩序觀。

望嘉部落社會內部既具有排灣社會中的階序結構，亦同時存在排灣、箕模及其他平地系統來源的異質社群構成。社群的異質來源在當代部落日常生活中已難以分辨差異，其區辨存在傳統祭儀的範疇，複製運作著各種隱形的邊界，成為社會秩序再生產的記憶機制。

過去已有研究者關注排灣文化中物與階序相互形構的特質，本章將在這個基礎上論述當代 *vinqacan* 的物與象徵，不僅和頭目家系的權威有相互建構的關係，也是系統人群與起源連結的中介，呈現排灣文化中以空間取代時間、「去時間化」的記憶機制。而從儀式時間的不同性質、不同階序家族的儀式時間規範、異質系統人群之歲時祭儀相隔的慣例等，可見階序及社群差異已被自然化於主導歲時節奏的儀式曆法之中。這個內建於部落生活歲時節奏的儀式時間，與儀式空間相互對應，交錯疊繪出在地社會的內外邊界。而儀式物則以其物性及象徵，或黏合或分割或補充上述的社群及階序邊界，細膩地組構出望嘉人的社會關係記憶。

第一節 時間的空間化



望嘉部落是由不同的社群陸續加入、共居並經由通婚融合，構成了他社眼中「聯合國」部落。最為人所熟知的是望嘉部落內箕模人的傳說以及箕模「排灣化」的現象。異質社群的組成、互動過程，以及他們在近幾世紀以來面臨殖民政策力量介入的社會變貌，成為討論排灣族群構成及互動關係的重要面向。本節將先由文獻及望嘉人口傳故事進入舊社的空間地景，說明傳說故事中所蘊含的時間觀念如何空間化為舊社地景，以及這些空間在儀式實踐中可視化及其背後的結構及權力動態關係。

根據日治時期以來的調查，排灣族群的人群構成有多個來源，在遷徙移動的歷史過程中不斷地納入異族；在不同區域部落皆有包含馬卡道、箕模等與排灣互動的傳說。雖然其確切來源、年代已難考證，但馬淵東一(2014[1954])仍對當時不同來源系統的族群分布區域提出梗概：平原遷來的外族以馬卡道族為主，他們因為受到漢族入侵而往山區移動，進而衝擊排灣族群的生活空間。他們曾向部分排灣頭目家系租用土地、繳納番租，形成「番租關係」。至於箕模族群則在中部、南部及東部的排灣族社群中均有分布，且為部落社群中擁有權勢的頭目家系。而在庫瓦魯斯溪、內社溪至以南七佳溪間的區域，北半部大致為箕模族(Cimo)的世居之地、南半部為由大武山南遷而來的排灣族群定居處。箕模族群特別在來義、丹林及望嘉等社中據有權勢地位，在部落中與排灣族群混居，彼此通婚，唯獨在祭祀與禁忌上有所差異(馬淵東一 2014[1954]：193-219)。

在李亦園(1982[1956])於 1950 年代對來義及望嘉部落箕模人的研究也顯示，箕模在這兩個部落中所佔有在政治上的支配性地位及與排灣族群在宗教上的區分。他的訪談中曾錄及舊社時期，箕模與排灣社群在空間上具有明確的區分，但後因通婚及人口增加，兩社群的在居住空間的邊界逐漸模糊。近代則又因日本殖民及戰後國民政府推動望嘉遷村，人群區分的實質界域已混同。這些

紀錄幫助我們意識到人群互動的軌跡，相當程度反映於空間地景的變化。這亦反映如 Bender(2002)所提出的，地景是主體化的，空間地景的變化與人群文化及社會息息相關，時間與人群的互動變化，均物質化於地景的變化之中。本文將引用 Susan Küchler (1993)以地景作為記憶(landscape as memory)的過程性觀點考察人群互動及殖民力量影響下的地景銘刻及遺忘，藉由過去社會記憶及現今部落地景的動態變化，觀察異質社群互動與殖民力量介入的軌跡，以及這些地景變化在社會結構、人群關係上可能具有的意義。

望嘉舊社地景

有關望嘉舊社景象的描述甚至紀錄，始於殖民者到來之後。烏居龍藏(2012)與森丑之助(2012)在日本殖民初期的 1900 年進行臺灣各部落的踏查記錄時進入望嘉舊社，他們所描述的景況呈現出當時屏東山區以社為範圍自成防衛疆界的狀態，有時與周邊小社形成攻守同盟的關係。早前拜訪力里社的兩人，必須先行返回平地，再由平地入社，方才避開受兩社敵對關係影響的安全疑慮。當時森丑之助筆下的望嘉社恰恰獵取了力里社民的人頭，造訪了望嘉的人頭骨架及人面祭屋，也記述下社內平靜安寧的氛圍。日警進駐望嘉社後，在社內主要住居聚落及神聖區域人面祭屋上方推整平台，建置了駐在所及番童教育所，展開對望嘉社及周邊文樂社、白鷺社的監控。

位於部落最上方的人頭骨架及部落最下方的禁地，是聚落的禁忌之地。日警駐在所位置也位於部落主要聚落最上方平台位置，根據望嘉部落村民口述，當時為推整聚落最上方的大平台作為建設駐在所、教育所等設施的場地，毀壞了望嘉權勢家族之一的 Gade 家屋，導致該家族必須重新在聚落中重新覓地搭建家屋。

部落內部具有與箕模及排灣兩大社群有關的神聖地點，其一是位於駐在所下方區域、具有箕模創始傳說的 cimo 禁忌之地，是以具有箕模人象徵的人面祭屋為核心，周邊即是望嘉人傳說的箕模地方。傳說中以望嘉地方為社群創生地



的箕模系統社群，聚集於人面祭屋下方區域，其餘後到的社群則陸續以此為中心向聚落外圍擴展。過去 Maljeveq 祭儀迎靈時，是在位於此區域的 ljemedj 祭石附近進行。特別值得一提的是，箕模社群創生傳說周邊的人面祭屋區域，在望嘉人的口述傳說中是禁忌之地，該處也是每年祭司前往察看其內水甕水象以占卜來年氣候所在，望嘉人稱 A'iliguan [Kakiliguan]。老一輩對舊社尚存記憶的望嘉人皆確信這裡的土地「和其他土地不一樣」，進入該片禁地前必須嚴守時空區隔的規範；從別處貿然進入、未在時間上區隔(天黑之後才能離開)，將會引起火災。

其二，則是由大武山輾轉遷徙而來的排灣系統人群的居住地、位在望嘉舊社聚落東南方的 Glanga。該社群後續遷來 Vungalid 區域與箕模人群共居，現望嘉人已無人知曉該社群原居地 Glanga 所在的確切地點以及遷至 Vungalid 的時間²³，只以故事化的方式傳述兩社群相互接納的過去。日治時期因禁止室內葬，曾轉而在 Glanga 附近區域挖掘設置室外墓穴。自聚落前往 Glanga 途中，是望嘉社 Maljeveq 時送祖靈終止點。而遷居至舊望嘉部落的排灣系統人群在聚落的祖靈屋位於整個望嘉舊社聚落的最下方區域，與位於上方的箕模系統創生地呈現明顯區隔。

1955 年前後，人類學家李亦園先生曾前往望嘉部落進行田野調查，在當時的調查記錄中提及甫遷村的部落住戶共有 128 戶 748 人，其中自認為箕模人者有 350 人以上，且村民大多可認出自己是箕模或排灣。而當時 Ruvilivi 的家族成員 Simarukang 曾述及自己屬於箕模人：「Chimo 是指『我們』原居住在山腳下而與排灣人不同的一種人。(李亦園 1982[1956]：78)」李亦園先生當時所採集關於舊社空間分布口傳如下：

最初箕模人與排灣人並不同住於望嘉舊社；箕模人即居於 chimo 地方

²³根據望嘉舊社的發掘報告，除了圍繞著箕模創生地附近較為早期的聚落之外，Vungalid 聚落的石板屋遺構及考古資料顯示，其年代約屬清代中晚期即約 19 世紀前後至日治時期的階段。

(稱 mongalil 或 chinimoan)，而排灣人的居地叫 Glanga(或稱 pinawanan)，與 chimo 相距不遠。後來排灣人才遷來與箕模人同居，惟初時居地並不相混，各佔村落之半。(李亦園 1982[1956]：82-83)



據望嘉部落耆老回憶，Chimo (舊望嘉地名)在 Galjatjimu 家屋附近、望嘉舊社的上方位置，其右邊有一個大石頭是 ljemedj，作為祭儀權利的源頭。其旁還有一塊石頭，是部落開基立石 sinicekcek ta qinaljan。至於 Maljeveq 祖靈祭的刺球，則按各頭目家族系統分開刺球的慣例，望嘉舊社設有七個刺球場，據說其旁皆立石作為標記。根據 Galjatjimu 家族耆老回憶，Maljeveq 時各家族會先在自己設的刺球場迎靈，隔日清早集中於 Ljemedj 旁的空地上先進行象徵性的 ljemedj 福球刺球，刺中後將福球置於 ljemedj 石上，人群才分往各刺球場刺球。

再就上述口傳可見，兩系統人群在居住空間上保持區分。文獻尚提及兩頭目系統的居地、耕地、獵場及漁區等，皆有區分。這些領域性質差異的概念，至今仍可在望嘉部落口傳中追索痕跡；例如村民憶及舊望嘉對於箕模土地的觀念與大武山系統不同，從祖輩傳承的觀念就認為箕模土地具有獨特性質；「他們(箕模)的土地和其他頭目的地不一樣，經過或進入箕模的地，必須要等到天黑後才能回家。」在箕模與排灣的土地任意跨越，是一種禁忌，若有村民未遵守禁忌規範，則容易招致火災。而 Galjatjimu 家族內部甚至留有口傳故事，過去祖先見到小琉球處有一閃一閃的亮光，因此曾往那裏取火，取火回來後放在 A'iliguan 處，所以之後只要有人在舊望嘉先到了排灣的地方又進入到 Chimo 就會燒起來。另外也傳說了 Galjatjimu 家族 Tjuku 和 Ruvilivi 家族的 Rua 一起盪鞦韆，而 Tju'u 手上抓著打造鞦韆的那條琉璃珠串飛走了，變換成了彩虹，而族人之後每往小琉球的方向看都發現閃亮的光芒，於是往小琉球的方向取火，並放置到 Chimo 地方。傳說口述的版本多元，但多隱含了箕模族群土地的特殊性、箕模族群與小琉球的關聯及家系間通婚使人群連結擴散的過程。



基於不同的來源及傳說，箕模系統和其他人群早期在宗教與社會生活範疇維持區分；日治時期之前，箕模與排灣系統人群大多維持婚姻、飲食等禁忌。其所崇奉的神靈、祭儀經文、作法、祭期先後及儀式專家等，皆與以大武山為祖源地的排灣系統人群保持區分及接觸的禁忌。而位於 Chimo 禁地的祭祀小屋 A'iliguan 是每年部落觀測來年天候好壞的地點，必須由屬於該系統特定家族的祭司前往查看小屋中陶甕並進行占卜，一般人不輕易靠近。

延續與改變：遷村後的平地望嘉

日治時期在行政上將部落「地方化」、整體性規劃將原住民部落遷移至平地地帶，使部落可視化以利於監管的政策(松崗格 2018[2012])。望嘉部落屬日治時期最後一波的政策遷村部落，日人未及推動即已戰敗(葉高華 2017)。國民政府來台後延續該行政邏輯，繼續推動「山地平地化」政策，1950-60 年代推動「山地生活改進」政策，逐步將望嘉、文樂、白鷺等位於山區的部落遷移至山腳地帶。望嘉部落在 1951 年左右遷離舊社，原居住在目前望嘉國小後方區域，名為 maludagu(marudakobo)。1956 年左右再度往下遷移，定居於現址（顏廷仔、徐明福、許勝發 2015：3）。自舊社遷離當時，部分箕模系統人群決定遷往文樂部落居住，特別是箕模系統人群之一的 Galjatjimu 家族本家，於當時即遷往文樂部落居住。兩個部落在遷村後的聚落地點鄰近，相距車程約 10 分鐘內即可到達，望嘉與文樂親族仍然維持密切的往來。

追溯遷村初期的區域分布，仍可看出排灣傳統中領土、頭目系統與所屬家族的隸屬連結隱隱作用。雖然遷村後採現代聚落及住居型態，且政治權力中心改變，部落整體空間、各家戶及祭祀空間的相對關係，相較舊社時期已有所不同，但從空間配置可看出部落內部社會秩序對傳統的承繼與變遷。

目前位於部落上方的望嘉國小周邊區域為 Gade 與 Laulian 家族早期共同開墾的所有地，望嘉人稱為「上部落」。Gade 家系的 vinqacan 在新居落成後亦遷至住家旁安置。目前望嘉國小下方屬聚落的中心區域，成為現代政治集會中

心，包含聚會所、派出所、衛生所等公共設施空間。圍繞著該區域主要為平地系統家族的住居，如 Ruvilivi、Tjavalik，以及箕模系統 Galjatjimu 家族等。此外圍則為 Tjarulivak 及其分家、獨立家族、由外遷來居住者的家屋。據 Tjarulivak 家成員所述，現村落土地為當時婚入 Tjarulivak 家系的 Tjivuluan 在第一次遷村後，率領部分村民前來開墾搶地，取得土地後販售給村民，才使聚落陸續由現望嘉國小上方的第一次移居地再往下遷移。

由於二次遷村的過程，頭目家系間領有土地大小的差異，也成為村內傳統權勢動態變化的因素之一。望嘉人仍保留傳統領土的觀念，就現望嘉村的土地而言，村民大致劃分了三個區塊，且分別對應三個頭目家系：上部落—Gade、部落中心區域—Ruvilivi、部落下方及周邊—Tjarulivak。領土與頭目家系的權利關係，可由婚禮儀式男方必須給出的「過橋費」為證；依慣例，從男方家到女方家的路途上，凡可能經過任何一個頭目家族的領地，皆須由男方給予該家族過橋費，表示對其領土權的尊重，現今已以紅包形式納於聘禮品項之中。

望嘉傳統祭儀空間則主要分布於聚落外圍，由沿山公路進入聚落前，經過一段數百公尺的單向道，經過牌樓後才算進入望嘉村，在距離牌樓不遠處路旁，村人設置有具護衛村莊功能的 ziaziyang 立石(圖 3-5)。至於傳統祭儀的核心，則屬村內兩個部落層級的 vinqacan 祖靈屋，分別是由 Tjarulivak 家族所照管的 Qedaqedai(圖 3-6)以及 Ruvilivi 的 Dualian(圖 3-7)。

位於面向村落左上方，村人特別以 Tjarulivak 及 Ruvilivi 的 vinqacan 作為部落層級的祭儀點，分別對應排灣及平地兩個系統社群，且 vinqacan 各自整合了 Naqemati(萬物創造者)、Ljemedj(主管祭儀)、A'iliguan(氣象)、Vusam(小米農作等)功能的祭儀空間。而此神聖空間坐落的位置若與舊社比對，似乎凸顯望嘉人將祖靈屋等祭儀空間設置在家屋後方或屋外後側隱密位置的傾向。



【圖 3-1】現望嘉村入口處的 zia ziyang 立石(筆者攝於 2019 年 6 月 30 日)。

過去舊社安置人頭骨的 *papuquluan* 則立於村莊的另一側，現今僅僅是磚頭石塊堆疊的祭龕。從儀式實踐的脈絡觀之，*papuquluan* 應是過去獵首後放置頭骨的功能，是部落內部安置與異己有關的物與靈之空間，象徵與社會再生產相互抵抗的力量。據傳過去倘有前往戰場或參與戰爭者，平安歸來後，會帶著在戰場上曾碰觸或取得的敵人物件，到此進行祭儀並安置，具有慰靈的性質。村內曾有參與太平洋戰爭的高砂義勇軍，幸運歸來後，將在戰場上取得的敵軍物品帶至此地放置。目前則是青年入伍前、退伍後必定前往祭拜之處。另與祭儀有關的空間主要包含各家系統的祖靈屋、喪禮過程中須前往祭拜之處(據傳為人間與靈界的交界處)、村落更外圍聯外道路邊的隱密處為安置意外死亡者之靈的所在。但遷村之際，與 *Maljeveq* 祖靈祭儀刺球有關的祭石並未自搬遷下來，自此不再舉辦刺球祭儀。

上述望嘉舊社及現聚落的空間配置，呈現出社會結構的延續；對於神聖與世俗的分野、異質系統社群的區分，以及我群與異己的劃分，在聚落配置上均有可空間上的對應安排。在這些安排中，反映其在地文化概念及意識形態上的價值意涵。在這些空間配置及地景關係中，可觀察出某種結構化的秩序；聚落

中心作為人群聚居的領域，對應於聚落邊緣作為靈之場域；以家屋為核心的世俗空間，對應於以 *vinqacan* 為中心的神聖空間；聚落東側的我群神聖空間，與聚落西側的異己 *papuquluan* 禁忌空間等。而過去在舊社具有禁忌性質的箕模創生起源地，其所具有真實性及獨特性無法複製，在聚落遷居山腳地帶之後，相關家族已失去與該象徵地景的連結。地景結構的形成，突顯其「空間的力」、其對人群社會生活所構成的限制與調節(黃應貴 1995：10)。

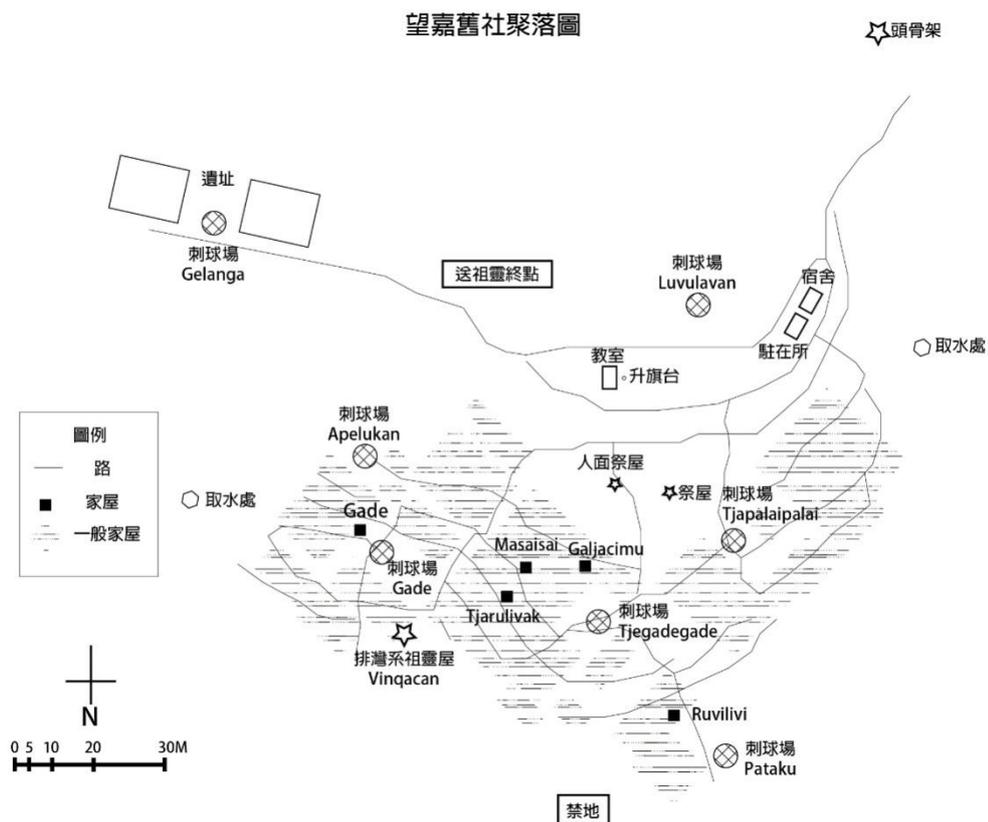
從與現部落的空間對照中，舊社地景作為過去異質社群關係、人與超自然、我群與異己關係的客體化，在遷村過程中，人群的居住選擇，參照既有的系統關係架構，建構望嘉部落的空間配置。空間地景既是先驗的、建立象徵與認知的架構，但同時也基於經驗互動而進行再製與調整。如同 Bourdieu(1977)的實踐概念所強調的，空間是宇宙觀的體現，透過人的實踐反映於物與空間上，作為關係的客體化，物與空間在人們的日常實踐中又再作為認知與慣習的基模，模塑慣習，構成一連串的隱喻關係，成為社會秩序再生產的一環。人們在這些社會空間中不斷地參照、思考、實踐，與過去進行對話，從而也展現空間地景的時間向度，以及作為人群藉以追索集體記憶時的參照價值。地景也是過程性的，從地景的建立、消除、回復與變造以及對地景的多元詮釋，反映不同人群間的權力關係消長。望嘉部落的政治結構歷經具自律性的傳統權勢到外來的日本殖民者、國民政府行政權力，明顯反映在今昔對比的空間關係中。

成為文化遺產與社群關係變化

2002-2003 年間臺灣為與國際接軌，介接聯合國「世界遺產」申請登錄工作、遺產價值及系統性的保存維護觀念，由主掌文化的中央部會—行政院文化建設委員會從文化資產角度推動「臺灣世界遺產潛力點」，並邀請國際文化遺產、歷史、社區營造相關領域學者專家來臺現勘，推選出臺灣各地共 12 處自然及文化地景作為遺產點。2009 年主管文化政策的中央部會文化建設委員會召開「世界遺產推動委員會」，再新增「屏東排灣族石板屋聚落」等 5 個潛力點。

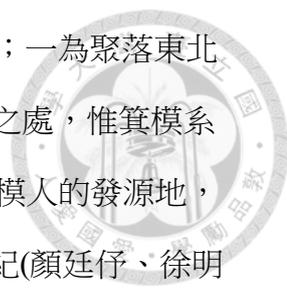
2011-2013 年間確認將「屏東排灣族石板屋聚落」更名為「排灣族及魯凱族石板屋聚落」，其中以老七佳部落為核心聚落，進行傳統石板屋的修復與保存²⁴。

2015 年，屏東縣政府因舊望嘉部落的規模及聚落石板遺構保存完整而考慮提報納入「排灣族及魯凱族石板屋聚落」世界遺產潛力點，為確認望嘉舊社的文資價值，曾委託考古團隊針對舊社部分區域進行發掘。當時的考古團隊除了針對舊社社址進行測繪紀錄外，也邀請耆老座談口述舊社重要空間，在發掘過程邀請相關家戶後代協助進行空間的辨識，並且比對村內曾有舊社生活經驗的耆老手繪地圖。發掘呈現了舊社聚落配置中重要空間及地景遺跡的相對關係(望嘉舊社聚落圖 3-1)，但也就在此之時，部落內關於權勢的爭論也隨著可視地景的浮現而更加白熱化。



【圖 3-2】望嘉舊社聚落圖。(修改自顏廷仔、徐明福、許勝發，2015，屏東縣望嘉舊社遺址現況調查研究保存維護與活化計畫成果報告)

²⁴資料來源：文化部文化資產局「臺灣世界遺產潛力點」網站，網址 https://twh.boch.gov.tw/taiwan/summary.aspx?id=16&lang=zh_tw#read。



望嘉舊社的考古發掘報告中曾提及，舊望嘉祖靈屋有二處；一為聚落東北側的排灣祖靈屋 Bilabilai(應為 qedaqedai)，為全部落舉辦祭典之處，惟箕模系統的人群並不前往。另一則是 Qaqqayaman 祭屋，即傳說中箕模人的發源地，祭屋外有一人面浮雕石板，該遺址的年代幾可上溯至 13-14 世紀(顏廷仔、徐明福、許勝發 2015：22、104)。依據口傳及考古發掘的相互比對，似可推知所傳以人面祭屋為中心的系統人群為望嘉舊社居地的先佔者，而另有其他來源者在其後方遷入。參照李亦園 1982[1956]年訪調紀錄中所提及的兩系統人群早期在居住區域、祭祀系統之嚴格區分，推測兩系統人群不僅土地觀各有其特殊性，在信仰上亦經歷從差異到融合的漸進過程，而箕模系統人群的祭屋與排灣系統人群的祖靈屋，或也可能具有不同的信仰意涵。

2016 年望嘉舊社的人面祭屋因「見證了排灣族望嘉部落的祭儀與傳統，具稀少性，不易再現」、人頭架及頭骨塚紀念碑因「排灣族現存之最大且最完整的人頭骨架，具稀少性」而登錄為縣定古蹟。根據村人回憶，在古蹟指定之前，遷村的族人已鮮少回到舊社尋根。然而文化資產指定之後，基於保存維護的需求，望嘉社區發展協會每年舉辦尋根活動，邀集部落族人回舊社清理環境並祭祖(如圖 3-3)。每年儀式性的尋根過程，讓村人反覆重思祖源，而在尋根過程中，頭目家族在面對舊屋石板遺構時，啟動記憶而論述過去的權勢關係，甚常因權勢的正當性而產生爭執。特別是因傳統頭目家屋通常較為寬敞且在庭前設置 sauljay 的權威標示石(如圖 3-4)，也是作為過去社眾聚合討論公共事務的空間，家屋及 sauljay 的物質遺留成為權威的象徵，也為頭目家系後人論述正當性的依據。而對於由社區發展協會每年向屏東縣政府提送計畫舉辦的尋根活動，村人雖感到樂意，但也開始延伸發想而提出不同的看法，認為在清理環境之外，應想辦法建構關於舊社的系統性知識、教育年輕人和進行推廣，其中當然也包含以舊社作為觀光導覽據點的可能性。



【圖 3-3】2017 年望嘉舊社尋根活動。社區發展協會於日治時期的教育所旁操場空地上放置手繪的舊社家戶地圖並標示傳說故事點，讓村民尋思過去的部落場景(筆者攝於 2017 年 12 月 10 日)。



【圖 3-4】望嘉舊社 Gade 頭目家屋前 sauljay。Gade 家屋前立有 2 座 sauljay，尋根活動或外賓參訪時，此處常作為停留講述頭目權威象徵的排灣傳統的地點(筆者攝於 2017 年 12 月 10 日)。



Howard Morphy(1995)曾在澳洲原住民與地景關係的研究中提出人、祖先與地景構成超越時間的結構性關係；與祖先有關的過去，通過再現的形式、象徵的符號系統與結構化的物與地景，持續在現在的社會關係中存在、運作，從現在到過去、從過去到現在的雙向動態不斷地反覆作用再生。他認為，地景是結構化的，人是被放置在這個結構之中的行動者，不僅僅是傳遞有關祖先過去的符號系統，也是構成「祖先」範疇的一部分，不斷地再生產結構框架。社會中恆常運作機制維持其宇宙架構及結構秩序的穩定性，其中至為重要的是儀式與展演使得地景持續地被秩序化(Morphy 1995：185-192)。

祖靈與土地的連結一向是排灣社會的重要特徵，人、祖先、家與土地構成社會再生產的概念。特別是在舊社時期的望嘉人大多施行室內葬，望嘉耆老們回憶，即使室內葬在日治時期被禁止，村民仍盡可能以各種方式持續室內葬的慣俗。舊社是過去的遺蹟，也是屬於祖靈的空間。部落內的神聖空間，其相關的傳說故事，和現今的部落、家族、社會關係存在連結，仍是「現在」很重要的部分。現聚落固然因空間的改變而斷失了土地與祖靈的連結，但其結構性的秩序卻因為傳統祭儀的維持而延續。舊社部分重要地景文資化的結果，讓失落的土地脈絡重回現在的社會關係之中，反而成為社會衝突的來源。

第二節 vinqacan 與 naqemati



vinqacan 在排灣語中有創始起源地的意涵，除了被用來指稱排灣系統的發源地，部落內頭目家系的祭壇、部落層級的祭壇等也稱為 vinqacan²⁵。vinqacan 通常會被賦予名稱，依其系統創始起源不同而以其溯源所至的古老家族名為祖靈屋名；例如，Kazangiljan、Lingtjalj 等。在望嘉，擁有領土的家族均可設立 vinqacan 作為土地與祭儀權利的象徵。而一個部落中的同系統人群大多僅有一個 vinqacan 作為祭儀核心，而跨部落同系統來源的人群，其 vinqacan 可能以同樣的名字被稱呼。在文化上，vinqacan 是將排灣神聖權威與起源可視化的物質空間，這個物質地景連結過去、現在與未來，中介了人與神祖靈的溝通。vinqacan 的興旺與否，影響了後代的福運與延續，可說是系統人群共同體的具體化。

在過去排灣研究文獻中，已有研究者注意到 vinqacan 的重要性，並試圖論述 vinqacan 與頭目家系權威地位、部落形成與維持的關聯。蔡光慧曾提到 vinqacan 創始起源地一詞，「僅見於北部正宗排灣地區……，在族群生存空間拓展史上具原始起點意味。(蔡光慧 2001：111)」同時她也從 vinqacan 族群創生地、部族發祥地和部族開拓地等三個詞彙，作為討論部落、部族宗支社會結構演變系絡關係的切入點。童春發則從 Padain 部落的傳說故事出發，提出 vinqacan 是與排灣社會神聖性相關的核心概念；他以 Padain 部落作為排灣創生 (Kiniveqacan) 地而延續發展出排灣各部落群及系統性的文化為基礎，扣連了 Naqemati 及 Tjagaraus 並進一步以此為中心發展出人觀及宇宙觀，據以論證 vinqacan 概念整合了排灣傳統宗教的神聖性與政治階序的核心性(童春發、洪湘雲 2017：251)。

譚昌國由東排灣土坂部落的儀式與空間配置談 vinqacan 做為部落祭壇的功

²⁵在過去數十年間，部落層級的祖靈屋也被稱為 biyu(廟)，至今村人在日常生活情境中亦稱「廟」。



能，論述 *vinqacan* 與部落的成立、家及頭目權威的相關性。他認為，部落 *qinaljan* 有兩個層面的意義，一是指地域上基於地緣的聚落，另一則是指頭目家的祭壇，是一種「儀式性的部落」，這個儀式性的部落是在歲時祭儀時才得以彰顯，呈現出部落的界域不完全由地緣決定。例如，收穫祭是由部落內各家頭目個別舉辦，各有其儀式空間、人民及儀式專家。「(部落)是以頭目家部落祭壇為中心，以祭儀為媒介而連結起來的頭目家與各家形成的團體。(譚昌國 1992：185)」而在部落創立時所進行立祭石、設部落祭壇的儀式行為，也可視為是對頭目權威的確認。他進而以土坂部落 *Patjaljinuk* 頭目家祖靈屋重建過程的分析祖靈屋存在的社會歷史脈絡，以及以祖靈屋為中心而具體化的祭儀特權與頭目階層地位相建構的關係(譚昌國 2004：111-114)。譚昌國所提的「儀式性部落」，在概念上即類似部落層次的系統人群分群，或是石磊所提的同一祭團。他們是由發源地共同遷徙的一群人，在本部落落地生根，可追溯至同一個家族系統起源，並為同一祭團。而由過去的研究資料可知，*vinqacan* 在部落構成上是一重要且必要條件，且是作為頭目權勢的表徵，特別是通過以團為主要社群(祭祀團體)所進行的歲時儀式而彰顯，就此也凸顯基於地緣的聚落中存在儀式性社群的區分。這個儀式性社群與起源有關，與其他群體的區分具體表現在儀式實踐上。

上述研究通過 *Padain* 及土坂部落的材料為例，闡釋了 *vinqacan* 在排灣文化中所具有的神聖性及與政治權威的核心性質，然而上述研究均未深入以 *vinqacan* 為主題，釐清 *vinqacan* 所具有物質性、意識層次及社會組織面向的意義，也未進一步論述其在排灣系統家族的拓展上如何運作其作為排灣共同體意識的核心，以及其神聖意涵及政治面向的意義如何進行整合的機制。再者，*vinqacan* 在當代被視為界定頭目權威正當性的象徵，而在各部落興起復振 *vinqacan* 祖靈屋，以及它在當代作為頭目權威象徵如何反過來被操弄以作為彰顯權威正當性的社會實踐。以下我將以望嘉歲時祭儀的儀式脈絡進入，闡述望嘉部落及系統相關部落如何以 *vinqacan* 作為系統共同體的核心，試圖趨近「儀

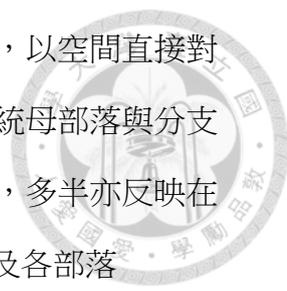
式性部落」與「地緣性部落」的區分，並且通過 *vinqacan* 與系統人群的關係，討論在儀式的情境下，*vinqacan* 作為集體意識表徵的重要性如何被展演、詮釋，以及在當代的脈絡中，*vinqacan* 祖靈屋復振現象對於頭目家系甚至排灣人主體認同意識振興所具有的意義。

當代承繼著 1980 年代的原權運動、1996 年政府設置專責原住民族事務的中央部會「行政院原住民族委員會」，以及 2001 年原住民身分法頒布，原住民社會整體的自覺與認同意識抬頭，在部落內部文化復振意識也相對提高。在排灣族群中，最為明顯的趨勢之一，便是已經轉宗的頭目家族開始思考恢復傳統祭儀，其中一個重要開始是恢復 *vinqacan* 的建置，作為執行祭儀正當性的依據。社會中對於 *vinqacan* 的重視也甚於以往，除了有轉宗的頭目家系復振重立 *vinqacan*，也有跨部落的分支代管家族新立 *vinqacan* 等現象，並且在社會權勢正當性的討論上，更加圍繞著以 *vinqacan* 為論述中心，顯示其與政治權勢真實性與正當性的象徵意涵。而復振 *vinqacan* 背後的意涵，是對家族源流身分連結及位階的重新確認。

***vinqacan*：系統源流關係的具體化**

在望嘉部落中，*vinqacan* 是最具文化傳統象徵的標示。排灣人在創建部落時，通常以立石作為部落界標。這些立石界標皆通過 *pulingav* 執行傳統儀式，界標附近的土地常作為部落生活歲時祭儀空間，而 *vinqacan* 是所有神聖立石空間的中心，部落的插標部位 *cinekcekan* [*cine'ce'an*]和 *ljemedj*、*vusam* 立石等，也多位於 *vinqacan* 內部或周邊。從 *vinqacan* 的名稱大抵可推測部落社群的系統源流；最常見的古老 *vinqacan* 名稱為 *Kazangiljan*，代表部落社群自大武山遷徙、分支，輾轉擴散至各分支部落，移居社群藉由在創建部落時建立 *vinqacan* 立石，連結祖社，同時作為舉行祭儀的中心點，也通過祭儀凝聚部落內部同系統的人群。

vinqacan 的命名方式不僅標誌了在地部落家族與其源出部落本家的系統連



結，同時也某種程度上表示其在觀念上跨越或抹消時間的向度，以空間直接對應古部落源起家族，傳達「去時間」的時間觀。然而，既有系統母部落與分支部落、本家與分家之分，則其階序差異、輾轉分支的時間先後，多半亦反映在 *vinqacan* 名稱上。在望嘉期間，常有機會聽聞頭目家族成員論及各部落 *vinqacan* 間的關係，並以其名字推測其「大」、「小」排序；遷徙落腳的時序，對應本家與分家的關係，同時表現在 *vinqacan* 的命名上，呈現主幹和支脈的關係。而在望嘉人的觀念中，*vinqacan* 的名字愈古老，象徵位階愈高；靠近起源與「古老性」是其價值來源。距離起源的時間遠近，連結了血緣及領土先佔的優先序。

vinqacan 與起源的連結也表現在物質上。凡創建部落時，通常會前往母社或舊部落取舊處的石板使用，象徵由原處分出了力量。其他創設部落時需用的祭石、甚至家屋內安置的 *naqemati* 也是如此。倘若因為現實難以克服的因素而無法自原處取石至新處設立，依然必須由巫師向神祖靈祭告，取得允許後才得以另由他處取得。這些分別取自原處的立石，象徵性地複製了排灣人的神聖空間架構。

vinqacan 作為系統家族傳續的象徵，它的運作需要具備祭儀知識及執行能力的巫師系統，以及負責運作祭儀事務的頭目家系。在當代，*vinqacan* 的有無常成為各家族論述己家權勢正當性的基礎，由於其所具有的權威象徵性，往往發展為與頭目政治權威相互形構的關係；甚至近年有頭目家系復振設立 *vinqacan* 以作為確立權勢正當性的可見基礎，並且通過儀式的實踐而確認。

設立 *vinqacan* 必須具有土地的物質基礎；擁有領土的家族，才具有在領土上設置 *vinqacan* 的權利。許功明、柯惠譯在針對古樓部落祭儀的調查研究中也曾提及古樓自舊社遷至新古樓時，因族人的觀念認為新古樓土地屬平地人所有，並非部落所屬的土地，因此遲未將舊社的部落祭壇遷至新村。因此，遷村後古樓人在殺豬徵得神靈同意後設置了 *rusivauvan* 和 *cine'ce'an* 祭壇，但當時卻未將 *vinqacan* 遷下(許功明、柯惠譯 1994：28)。從古樓人的觀念中，反映了

vinqacan 和土地、人群的連結，這樣的連結是傾向排他的性質，也間接反映了土地具有神聖連結的意涵。

執行祭儀的巫師對 vinqacan 的隸屬關係，必須經由儀式確立。巫師在封立時會經過祭告祖靈(patjumlje)的儀式，向祖靈、發祥地及部落祭壇祭告(邱新雲 2010：106-110)，這代表她將執行系統在本部落人群的各项生命儀禮及歲時祭儀。巫師與 vinqacan 的隸屬關係，必須通過正式儀式確立之外，隸屬於該 vinqacan 的巫師必須具有該系統家族的血統；屬於該部落內具該系統家族的血統者，才得以隸屬並服務於該 vinqacan。一般若非經過儀式確認且具有該系統血統，巫師並不執行該 vinqacan 系統人群的歲時祭儀。而不同系統社群的祭儀不僅祭儀經文及神祇名稱不同，其儀式作法也有所差異。

由於望嘉部落由排灣及平地/箕模不同來源的人群所組合，在祭儀系統上有嚴格的區分。vinqacan 與祖先源流有關，因此自過去便保持分立，且有不相整合的禁忌。兩系統 vinqacan 的獨立性並不因人群的通婚而消失，反而是即便人群通婚整合，仍必須為不同系統的 vinqacan 保留維持運作的掌理者。例如數代前排灣系統的 Tjarulivak 與平地系統的 Ruvilivi 家長嗣通婚後，其各自負責掌理兩系統 vinqacan 的祭儀事務，並不因為政治權勢整合而合併。這也凸顯了望嘉在系統觀念上，對於排灣與箕模/平地的社群觀念，牽涉性質上的根本差異，存在合併的禁忌，這個特徵在後述的祭儀實踐及傳家寶物的保存上同時彰顯出來。

譚昌國由東部排灣土坂部落的儀式與空間配置情況，以 vinqacan 做為部落祭壇的功能，論述 vinqacan 與部落的成立、家及頭目權威的相關性。他認為，部落 qinaljan 有兩個層面的意義，一是指地域上基於地緣的聚落，另一則是指頭目家的祭壇，是一種「儀式性的部落」。這個儀式性的部落在歲時祭儀時得以彰顯，傳達社會組織的構成除了地緣關係之外，尚有祭儀關係的社群組織。他以小米收穫祭為例，說明土坂部落內各家頭目個別舉辦收穫祭，各有其儀式空間、人民及儀式專家。「(部落)是以頭目家部落祭壇為中心，以祭儀為媒介而連



結起來的頭目家與各家形成的團體。(譚昌國 1992：185)」而在有關頭目權威的討論論文中，他提到在祖靈屋中的主柱具有界定擁有者權勢身分的力量，是具有絕對價值且不可交換的物、是頭目家系「不可分離的所有」。而從頭目家屋的主柱、祖靈屋 *pu-vuvuvuvu-an* 到部落祭壇 *vinqacan* 也構成了一個與神靈溝通的「媒介體系」(譚昌國 2004：134-135)。頭目家系以「祖靈屋中的主柱做為中心物」，建構其作為「有中心的崇拜社群」，是其具有階層位置的關鍵因素(同上引：153)。換言之，譚昌國所要表述的「部落」的構成，是以祭儀關係為核心的多個社群，基於地緣關係在同一土地上生活的共同體。亦即本文所欲強調的不同系統來源的人群，以 *vinqacan* 作為社群與起源地、祖源、祭儀連結共同體的具體化。因此在基於地緣的部落範疇，可見不同系統社群以不同的 *vinqacan* 為祭儀的歸向。

以望嘉而言，兩系統頭目家屋的祖靈屋、主柱與部落祭在遷村之後，已整合於兩系統部落祭壇之中，村人統稱為 *vinqacan*、祖靈屋或廟。兩系統目前掌理部落祭壇的頭目家系 *Tjarulivak* 及 *Ruvilivi* 家屋中並不另設置祖靈屋。而其他頭目家系如 *Galjatjimu*、*Laulian* 等，則在屋旁另設置有屬於該家族的祖靈屋。由於遷村後的空間秩序與政治權勢關係變遷巨大，過去祖靈屋與部落祭壇的概念，在望嘉部落走向整合，混用 *vinqacan*、祖靈屋及廟的語彙，時而引起村人認知上的混淆。

vinqacan 作為一個獨立主體的存在，其在位階上高於且包含了象徵世俗政治權勢的頭目家屋。*vinqacan* 的權利，由其來自該社群系統起源的神聖性所賦予，其位階獨立於並且超越於頭目家系(而非附屬於頭目家系)的存在，這個特徵可從祭儀的實踐中看出。在重要儀式的分肉中，連皮的舌頭(*sema*)是給 *vinqacan* 的份，與給頭目家系的肉是分開的份額，這在 *Maljeveq* 祭儀時，必須放在小米梗迎靈處。為什麼是舌頭呢?因為進行儀式時，必須藉由口語請求神，因此取舌頭作為象徵給 *vinqacan* 的份。但如果不是在舉行祭儀的情況下，而是純粹獵人獵獲獵物而進行的分肉，則舌頭部分的肉，則是給頭目的 *vadis*。



【圖 3-5】望嘉部落排灣系統 vinqacan 祖靈屋 Qedaqedai。該祖靈屋目前由 Tjarulivak 頭目家系照管(筆者攝於 2017 年 8 月 8 日)。



【圖 3-6】平地/箕模系統 vinqacan 祖靈屋 Dualian。目前由 Ruvilivi 頭目家系管理(筆者攝於 2018 年 2 月 10 日)。



【圖 3-7】Gade 家系 vinqacan 祖靈屋，座落於 Gade 家屋屋側(潘玉姐提供)。

vinqacan 主體性的存在，也從家傳寶物保存的面向表現出來。與望嘉部落素有同盟關係的文樂部落，其頭目家系 Tjaududu 具有平地來源的傳說，是目前排灣族中少數有青銅刀傳承者。然而，作為平地系統的 Tjaududu 家系，與排灣系統者聯姻，其 vinqacan 名為 Kazangiljan，取自排灣系統大武山起源家族之名。該家傳家寶物古青銅刀則存放於 Kazangiljan 祖靈屋，而非家屋之中。根據 Tjaududu 目前當家者羅安吉所稱，青銅刀為 milimilingan，是「神的東西」，必須保留在 vinqacan 中，不可外流或放置於家屋。烏居龍藏在《探險臺灣》中亦曾提及內文社頭目家的傳家青銅刀柄古劍，通常由頭目保管於「靈屋」內，伴隨著相關的神話傳說，被視為是「宇宙神的神杖(Gikuzan ni Tagaraus)」(烏居龍藏 2012：291-292)。而 Tjagaraus 正是傳說中主管祭儀的神祇 Ljemedj 之子，主管戰事，也是 Maljeveq 祭祀的神祇之一。青銅刀作為外來物脈絡化為特定頭目



家系的傳家寶物，背後有其與傳統領域、神祖靈連結的傳說故事，這也使其除了必須被保留在本家，且須存放於 *vinqacan* 的原因，也傳達 *vinqacan* 作為家系統的神聖物與能量累積的聚合體性質。這也對應了過去研究資料所呈現的，*vinqacan* 在部落構成上是一重要且必要條件，且是作為頭目權勢的表徵，特別是通過以家團為主要社群(祭祀團體)所進行的歲時祭儀而彰顯，也凸顯譚昌國論述中所提的「儀式性」社群與「地緣性」社群的區分。儀式性社群與起源有關，具體表現在儀式實踐上。

對望嘉人而言，權威的來源除了土地/領域的物質基礎，尚存在基於血統連結的因素，反映在以「*vinqacan*」為核心的一整套祭儀；就祖靈屋系統的發展脈絡及在地的實踐而言，似乎更為重要的是與大武山系統創建家族與神祇的血統連結。而頭目家系被包含在以 *vinqacan* 為核心的結構性關係中，負有照管及統籌歲時祭儀事務的責任，確保以 *vinqacan* 為集體象徵的祭儀得以延續。因此，望嘉人保留著祖靈屋、祭儀權利、儀式實踐、祭儀人員與頭目權威的必然連結，因此認為頭目階級倘若轉宗而不再執行祭儀，即喪失了儀式的象徵權利及權威。也因此，當頭目系統家族疏於執行傳統祭儀事務時，其它來自本支較靠近祖源的家系、具有血統連結者，基於在地居處原則之下，可能通過由本家授予的 *demukul* 機制，取代該部落原頭目家系的地位，讓傳統祭儀事務傳續。*demukul* 機制可視為是主幹部本家維持其血統連結及權勢控制的動態機制。由這個機制的實踐，也浮現出排灣系統政治階序中對於血統 *djamuqan* 原則、祭儀神聖性連結的強調。

下節將以歲時祭儀為例，說明 *vinqacan* 作為傳統祭儀的物質化象徵，其重要性如何由儀式實踐過程再現，以及望嘉部落如何藉由物質表徵和儀式，將部落內部的系統關係結構化。

vinqacan 的嵌接

望嘉人普遍認知，村內有兩個部落祭壇 vinqacan 祖靈屋；一個是屬排灣 Paiwan 系統的祖靈屋 Qedaqedai，另一屬平地 Pairang 系統的祖靈屋 Dualian。排灣系統由 Tjarulivak 家族、平地系統則由 Ruvilivi 家族所照管。當家的長嗣 mazazangiljan 負有照管祖靈屋的責任，平時負責部落祖靈屋的祭拜、管理維護的工作，在小米祭儀、祖靈祭儀等歲時祭儀前，則須與巫師、祭司及村長等密切溝通祭儀的進行。

關於村內排灣系統祖靈屋的名稱 Qedaqedai，是高階家系通婚過程將舊家名作為祖靈屋名。日治時期的慣俗調查及李亦園的報導中皆曾提及 Qedaqedai 是望嘉社內原有的排灣頭目家系其中之一，但因歷代部落內部高階頭目家系互通婚的緣故，而逐漸整合家名為目前 Tjarulivak 家系，原有的家名 Qedaqedai 則成為 vinqacan 祖靈屋的名稱。李亦園所採集的口述歷史是這麼陳述的：

太古，太陽生下三個蛋在舊望嘉附近的 chimo 地方，這三個蛋中兩個是紅的，一個是青的。其後有一條狗來抓這三個蛋，蛋破生出三個人。青蛋生出一個人口裡叫 kuli-kuli kivi-kivi，即是排灣人 qedaqedai 家之祖；紅蛋生出二個人，口裡叫 chiku-chiku, rua-rua，即是箕模頭目 ruvilivi 家和 gado 家之祖先。

從青蛋生出的排灣人的始祖有四個兒子，各成為 qedaqedai、chiaruvo?an、chiatsenao、ruburaman 四家之祖。其後四家又合併為一，即是現在的 chiaruliva?家，所以 chiaruliva?是排灣人的頭目家。(李亦園 1982[1956]：82-83)

至於 Dualian 名字的由來，根據數代前祖先出自 Dualian 家族的 Tjalis 回憶，其名淵源可遠溯至數代前 Ruvilivi 的當家 Camak。由於排灣系統的 Dualian 家族過去相當興旺，在舊望嘉擁有土地及 vinqacan。後因故家境困難，Ruvilivi

的承家者 Camak 自認有照顧義務，便提出願意收養該家子女，並以六筆土地交換，以取得 Dualian 祖靈屋權利，轉由 Ruvilivi 家族管理。



以前有那個親戚有父母親死掉了，結果 Ruvilivi 的 Sacamak 就說我來收養你們，可是你們的廟啊，祖靈屋給我這樣。他們本來不願意，可是他 (Sacamak) 就說給你們六筆土地，就算讓你們自己耕作，我也不會收稅。後來他們才答應。……當時有殺豬、請神，剛開始本來祖靈是不願意過來，經過殺豬才願意。……(當時)有取了石頭放在 Ruvilivi 新蓋的祖靈屋裡。……現在拜拜時，巫師都還會把 Dualian 的祖靈請出來。

嗣後因 Dualian 家族在遷村後已移往文樂部落，且僅留下一位耆老，對此事便沒再作主張了。Dualian 名稱及歸屬的歷史演變，展現出祖靈屋的興旺與否，對於家族及共同體延續的意義，深為排灣人所重視。

而這個例子或也指引出幾個深入探討排灣與箕模系統文化嵌合時的議題面向；包含 Ruvilivi 家族以收養 Dualian 家族子嗣而作為取得 Dualian 祖靈屋權利的途徑，展現排灣文化中「家」概念與「親屬」、「權利」關係間連結的關鍵議題。通過收養成為家人，「權利」即在某種程度上相互代換。其二則是，為何平地/箕模系統的 Ruvilivi 家系當家者選擇取得排灣系統的 Dualian 家族祖靈屋祭祀，而非延續己家的祖靈屋，是否意味排灣系統祖靈屋如部分耆老所言，具有因其共同的大武山起源而來的特殊祭儀權利？跨系統之間的祖靈屋，跨系統之間祖靈屋嵌合如何處理？是亟待進一步解開的謎題。

naqemati：物質化的記憶

在排灣人的宗教觀念中，Naqemati 是創造萬物的神。排灣人認為自己是太陽的子民，日常生活中常以 qadau-naqemati 或 Naqemati。排灣儀式中大都以太陽神 qadau-naqemati 為主要祭祀對象之一。石磊曾在筏灣部落的民族誌中提

到，基督宗教進入部落之後，也嵌借用排灣用語，在傳道時稱上帝為 Naqemati (石磊 1971：181-182)。在望嘉部落，基督宗教在地的發展也存在此類嵌接於在地傳統信仰概念及語彙的情況。

在排灣傳說中，Naqemati 是創生人類及萬物的宇宙神(許功明、柯惠譯 1994：21)；人的身體由父母所造，但心魂(vatitingan)卻是由 Naqemati 所創造與保護，甚至命運也由 Naqemati 所決定(譚昌國 1992：42-44)。有研究者從東排灣的材料指出，力量(luqem)來自 Naqemati，Naqemati 是 luqem 的源頭與給予者(巫化·巴阿立佑司 2010：118)。

Naqemati 作為人與萬物的創造神，同時具體化與物質化於家屋的空間配置之中。每個傳統信仰的家屋在創建完成或屋主正式入住時，大多會進行家屋儀式，而在新建家屋會有在家屋中僻靜角落立石的儀式，這個立石象徵神祖靈對於此家的護佑，至為重要。望嘉人慣稱這個立石為 naqemati。一旦立下 naqemati，即成為在家屋中多數祭儀進行時的中心。望嘉在遷村之後，naqemati 依然進入現代家屋之中，成為家屋中神聖空間配置的重要部分。就筆者所拜訪的家屋中，傳統信仰的家戶皆立有 naqemati，且大多仍沿襲舊社家屋的配置慣習，安置於廚房中隱密的位置，少數則設置於客廳角落、放置家用祭祀用品、豬骨附近的隱蔽空間或臥室中，一般非家人拜訪家戶時不易發現。根據 Gade 家的 Galaigai 闡述，老人家歷代相傳告知，naqemati 必須放置在不易被打擾的地方。

上文提及，在基督教會及信仰者觀念中，以 Naqemati 概念作為「上帝」的同義詞。這樣的對應不僅止於概念語彙的介接，在實際的信仰實踐上也被認為具有效力；在望嘉，倘若家戶轉宗，教會會前來將該家屋中所設置的 naqemati 敲除，置換上擺在客廳的十字架或聖母像。而被移除的 naqemati 說過去是被統一送往萬金或丹林教會安置處理。望嘉部落中過去曾有頭目家系成員轉宗的情況，由於改信後必須將家中的 naqemati 拔除，且儀式用物如桑葉等則被以聖水所取代。因此當傳統信仰家戶中有成員轉宗時，轉宗者有選擇另立新家，以免



彼此觸犯禁忌的現象。

值得注意的是，筆者在望嘉田野調查期間，發現少數的家戶中安置了兩個 *naqemati*，而這樣的情況主要在頭目家系之中出現。這樣家戶兼承了排灣與平地/箕模兩個不同系統的家族信仰及祭儀，因此分立了兩個 *naqemati*。為了避免兩者間相互衝突，甚至會特意保持兩者間的距離；例如一在廚房、一在客廳。

望嘉頭目家系之一的 Gade 家族，目前家屋中亦設有兩個 *naqemati*。Gade 家的 Galaigai 說，「這是從以前就傳下來的」，因為該家兼承了 Gade 及 Zenlav 兩個家族系統，必須分開祭祀，因此家族長輩傳下此一慣俗，沿襲傳統必須在家屋中分設兩個 *naqemati* 且必須相隔的規範。

同樣兼承排灣系統的 Tjarukavai 及平地/箕模系統 Tjavalik 兩頭目家系的 Cankim，因為是家中的掌理祭儀事務者 *pasaladjan*，從小耳濡目染有關傳統祭儀的知識。她提到因為自己兼承的家族分屬於排灣及平地/箕模兩個不同源流系統，因此按慣俗在家中必須要設立兩個 *naqemati*，且存在相應的禁忌規範：

因為我自己家是兩個拜拜的(立兩個 *naqemati*)；Tjaruqavai (的本案)是 Tjarulivak，但是 Tjavalik 是自己獨立的。所以我的祖先，曾祖父、曾祖母在五年祭、六年祭的時候就分開。因為過去我們排灣族是不分男女，大的就是長(嗣)的，所以他們兩個各是掌門人，所以每次五年祭、六年祭的時候，他們就各自分開一個禮拜。在節日的時候都不能，他們就各回自己的家。

……那個不是傳說，過去小米跟稻子，比如我是 Tjavalik，那四個(家族)的，是可以吃米飯。可是 Tjaruqavai 這邊的喔，那個不能吃，這個房子不能放米，不能放稻米。所以我們 Tjaruqavai 主要是排灣族的，那個要煮白米飯不能拿到裡面，要另起一個鍋子，從過去就那樣。可是我們 Tjavalik，就不是七大家族，我們就可以吃白米。

村內若有家戶若因系統差異而分立兩個 *naqemati*，在歲時祭儀時，主家會分別請不同巫師前來祭祀。但由於近年望嘉的巫師傳承出現斷層，無法如同以往進行。雖迫於現實只能獨由一位巫師進行祭儀，但對於掌家者 *Cankim* 而言，卻也時常因此擔憂因祭儀模式的不平衡，恐怕相剋相衝，影響家運。

另一彰顯系統區分重要性的情況，表現於傳家寶物保存的區隔禁忌。

Tjarulivak 家族長嗣 *Dremedreman* 是望嘉 *Tjarulivak* 與古樓部落 *Tjiljuvekan* 家族的雙長嗣通婚後的後代，兼承家系的傳家琉璃珠。而這兩家系最珍貴的傳家琉璃珠都各自代表家系的權威，甚至具有相關的傳說，常被巫師稱為「神的東西」，必須被妥善保存，並且定期進行儀式。如果沒有妥於照顧並執行儀式，將危及家運與個人平安。兩家傳家寶物至今仍有不能合併的傳說，因此在保存上必須分開存放，禁止接觸，甚至分別進行祭祀，進一步彰顯不同的家族及異質系統間差異的性質。

從上述部落地景配置可以窺見望嘉人對於家族系統共同體的區分與並存的概念；在部落層次，具體化於 *vinqacan* 的設置上。而在家屋範疇，則物質化於 *naqemati* 的立石，以及傳家寶保存區隔的分類意識上，可推知其在文化觀念中所帶有的神聖性質以及與社會再生產有關的象徵意涵，將象徵系統共同體的意識物質化，並通過巫師及家族的司祭 *pasaladjan* 的祭儀及日常實踐中，讓系統的集體記憶得以不斷傳衍。

第三節 小米祭儀的中心空間



小米在過去是部落的重要糧食作物，也是社會的核心象徵，整合了宗教、政治、經濟等面向。排灣傳統重視小米祭儀，小米收穫祭期間，一般會在祭壇放上三束用途各有不同的小米，一是敬獻給造物主，一束供給祖靈，另有一束則是作為來年的種子 (Vermander 魏明德 2017：253-254)，表徵了小米在人與神祖靈、社會關係再生產上的重要意義。

小米與長嗣

小米的語彙與象徵，連結長嗣及頭目家系的階序象徵。長嗣的排灣語彙是 *vusam*，而小米收穫時所選取最好的一束小米作為下次播種時的種粟，也稱作 *vusam*。本家與分家的稱呼亦為 *vusam* 的衍生詞，表達出排灣社會本家與分家的擴散與連結(蔣斌、李靜怡 1995：172)，可見其貫串排灣社會再生產的重要意義。而從小米祭儀的流程及象徵意涵，也最能彰顯社會組織間的關係性質。

自日治時期至國民政府時期延續的山地平地化政策，計畫性地遷村及經濟政策，導致原住民社會逐漸納於主流社會及資本主義的經濟體系之下，其農業生產也朝向單純化的方向變遷。在松崗格的研究中，凸顯日治至國民政府以來以稻作普及以及山地生活改進運動等政策，或直接或間接地衝擊以小米為核心的經濟與文化生活，終使部落生活中圍繞著小米的生產與祭儀弱化或廢止(松崗格 2018[2012]：28-19、232)。

在過去各家戶普遍種植小米的年代，一整年的時序及作息，環繞著以小米為主的農事推進，並且搭配種植的不同階段而進行祭儀。村內曾經有過舊社生活經驗的耆老，對於過去小米種植的情形尚留有記憶；小米田通常在每年四、五月時進入播種季節；下雨時播種小米，最為適宜。小米播種完畢後，基本不需要特別花時間理會、照顧，直到小米長大後，主家則開始需要花費大量人力驅趕小鳥及除草。到了七、八月的收割時節，則出動部落親友協助，以人工方

式收割。參與收割者在收割期間，禁止與該田地之外的人交談，即便在該同一片小米田上也只能在必要時輕聲說話。收割後開始整理，準備將小米運回部落家屋收藏，進部落前必須先由巫師 **pulingav** 進行祭儀才能帶進部落，進部落後須先挑選小米至祖靈屋進行儀式，祭祀完成後才能入倉、混合舊小米為食的一系列儀式。

望嘉的小米祭儀 **masuvaqu** 是小米象徵意義再生產的重要機制，以長嗣為中心，表徵頭目家系中心性。就過去日常及祭儀期間的生活而言，排灣巫師是禁忌食用白米做成的食物，深恐被外來的稻米所污染(趙秀英、廖秋吉、鍾興華 2013：46)。在望嘉，巫師及每家戶的司祭 **pasaladjan** (通常由女性長嗣擔任)是絕不可食用白米。雖則因為與外界交易日繁，致使白米逐漸進入日常生活，部落內部進一步以時間及空間的區隔，將小米與白米區分；在舊社生活時期，祭儀期間禁帶白米進部落、禁食白米、禁飲米酒，日常時間則僅可在戶外煮食白米且只能在夜晚食用。換言之，望嘉人以日：夜、屋內：戶外等時間與空間對立範疇建立起來的區別與禁忌，維持小米在社會及文化再生產上的象徵意義。而這些象徵與禁忌，主要即由長嗣的實踐作為表徵。

沒有小米的小米祭儀

遷村後，小米仍持續作為望嘉人重要的文化象徵，即便沒有小米也持續進行小米祭儀。雖然望嘉人在 1950 年代遷村後曾種植過陸稻、甚至嘗試水稻種植，但部分家戶仍維持著小米種植，直到約 1980 年前後漸漸全面廢種。而雖然自 1980 年代至今，望嘉部落已無人種植小米，然而，傳統小米祭儀 **masuvaqu** 卻依然年復一年地進行。

這些小米祭儀是以 **vinqacan** 為中心的祭儀為主，而往部落各家戶展開。望嘉目前兩個部落層級的 **vinqacan**，每到了小米祭儀期間即由兩系統的巫師分別前往 **Qedaqedai** 及 **Dualian** 進行儀式。雖然同部落的小米祭儀原則上是在同一期間按同一時序進行，但卻依系統分開舉行，不同系統巫師原則上遵守區隔的禁

忌，並不前往其他系統 *vinqacan* 進行儀式。祭儀先由 *vinqacan* 開始，完成後才往各家戶進行。而從祭儀流程及空間關係可以看到部落的系統社群及階序差異，隨著祭儀時間序與空間視野而有結構化的傾向。

隨著時代變遷，祭儀的禁忌已有轉化，反映在祭儀時序的簡化及濃縮上。例如，將過去分散在小米種植到收成各階段從整地、播種、除蟲、收穫等的儀式，按照農事的順序，濃縮整合在八月進行。為了保留不同儀式間必須區隔的規範，巫師過去會以月亮時間隔開不同前祭與正祭，以前祭的遮護儀式和後祭的重作神子/重獲新生儀式 *kisanaljak*['isanaljak]和出獵祭 *mavesuang* 區隔出小米祭儀期間的儀式時空。例如，將小米收穫祭的前祭安排在滿月前上的上弦月期間進行，在滿月的三天停止執行祭儀以區隔，繼之在下弦月舉行小米收穫祭的正祭及完結。在意義上即象徵區分了在不同的陰曆月份，進行了不同性質的祭儀，同時也符合了部落現代生活的緊湊節奏。

在祭儀空間上，則是以 *vinqacan* 為主要地點，自遮護祭儀起至解除遮護、完滿祭儀為止，部落處於抽象空間上的隔絕，以保護部落的潔淨，禁絕外來的汙染。以望嘉部落 2018 年的小米祭儀為例，一開始的 *qemizing* 祭告祖靈及遮護儀式即是由巫師在 *vinqacan* 進行。遮護之後，小米收穫祭期間的時空即維持與外界隔絕的狀態，以確保部落的潔淨不受外界汙染。

這段期間，部落內部有許多必須遵守的禁忌；不在此期間進行治病等個人的儀式，村人也避免參與喪禮、進入獵區打獵等。這樣的特殊時間與空間狀態，彰顯了部落對於小米純淨性及再生產性的重視，必須禁絕外界人事物的接觸與汙染。2018 年 8 月小米祭儀期間，望嘉人 *Ipi* 突然提及想前往村內喪家悼念最近過世的親友，但因為祭儀已經開始，不能進喪家了，必須一直到 *mavesuang* 之後……。一旦啟動了小米祭儀的開端儀式，即必須謹守祭儀的規範，直到解除遮護。望嘉周邊的白鷺、力里等部落巫師亦是如此，會在小米祭儀的第一天儀式經文中進行遮護，直到 *'isanaljak* 儀式解除遮護。

遮護及告知祖靈之後，播種、祈雨、驅蟲、小米收成進部落及敬獻祖靈等

儀式，都是以 vinqacan 為中心空間進行祭儀，形成與生產、豐產的連結。以望嘉系統相近的白鷺部落為例，小米祭儀系列的收穫獻祭儀式，收成的小米必須先由家戶長嗣 vusam 網綁成串後，在隔天將小米串送至祖靈屋，由巫師進行儀式，敬獻給神祖靈。獻祭過的小米串，才能由本家留作來年的粟種分贈給分家，也才能在家中敬拜灶神混合新舊小米以供食用。



【圖 3-8】白鷺部落的小米祭儀準備工作。小米收成後，由家中 vusam 長嗣象徵性將新米綁縛成束(筆者攝於 2018 年 8 月 12 日)。



【圖 3-9】新收成小米綁縛成束送至祖靈屋進行祭儀。新小米區分為祭神、種粟、進倉等小米束後，送至 vinqacan(筆者攝於 2018 年 8 月 13 日白鷺部落)。



【圖 3-10】區分不同家族系統的小米，由部落巫師於祖靈屋中祈求來年豐收。(筆者攝於 2018 年 8 月 16 日)。



【圖 3-11】不同家族系統的小米分開盛裝，由部落巫師於祖靈屋中進行小米祭儀(筆者攝於 2018 年 8 月 16 日)。



從望嘉部落在廢種小米已久卻仍舉行小米祭儀的情況，可以推測小米祭儀超越了單純的生產與消費價值，而扣緊了以長嗣 **vusam** 為核心的象徵性價值——即與部落權勢及家族系統的在生產有關。由儀式實踐可見，整個與社會再生產有關的小米祭儀，是以 **vinqacan** 祖靈屋為中心。始於在 **vinqacan** 進行遮護，結束時，亦終於巫師在 **vinqacan** 執行的 **mavesuang**。當日，獵人前往獵場狩獵、查看陷阱。若有獵獲，代表神祖靈給予人間的禮物及未來一年運勢的徵象。而獵人在 **mavesuang** 出獵所得獵物，也必須先帶到 **vinqacan** 請巫師前來進行儀式敬拜祖先，感謝神祖靈賜予全部落的福運。完成儀式後，才會由頭目、獵人及村民共享。由小米進村先於 **vinqacan** 進行儀式後才能與舊粟混用及由本家分贈種子予分家；獵物進村先至 **vinqacan** 再往頭目家系及村民家流動的方向性，展現了 **vinqacan** 在社會再生產上的中心性質。

vinqacan、小米祭儀與系統區分

李亦園(1982[1956])在 1950 年代針對望嘉部落進行的調查採集中，曾經述及過去傳統的小米祭儀如何反映系統人群的差異。他提到，在排灣與箕模系統混居的望嘉部落中，雖然歲時祭儀基本上是以部落為一個整體進行，但不同系統來源的人群在祭儀時間、巫師、神祇系統上均有所區隔。他更進一步提到，兩系統著重的歲時祭儀有所不同；箕模系統人群特別強調小米祭儀，且該系統的巫師、祭司等在小米祭儀中扮演重要角色。相對地，排灣系統則著重 **Maljeveq** (五年祭、人神盟約祭)祖靈祭儀。

雖然現今已不分系統皆重視小米祭儀，但在祭儀進行過程中仍可看出對系統差異的強調。不同的人群系統各自通過該系統在部落層級 **vinqacan**，開啟一連串的祈求豐收的小米祭儀。以小米祭儀第二天的取水儀式 **sematjatjan**、收取貢賦 **kisima** [‘isima]及 **padjaladjenengelan** 儀式為例。當天天未亮時，Paiwan 系統的貴族家族 **Masaisai** 家的司祭/祭儀助手 **pasaladjan** 即代表排灣社群前往山上取水，隨後由巫師在 **vinqacan** 進行小米祭儀。之後開始進行‘isima 收取貢賦；

由兩位婦女前往目前尚維持傳統信仰的家戶收取湯匙、豬骨及現金 100 元。這個儀式應屬過去租佃土地者向地主繳納貢租的制度遺存。這些收取的物與金錢，最後匯集到 Tjarulivak 家，由 Tjarulivak 當家再分配予包含巫師、祭司、祭儀助手及村長等協助小米祭儀進行的人員。'isima 之後，代表排灣系統的 Masaisai 家的 pasaladjan，與代表平地系統的 Tjavalik 家族的 pasaladjan，進行 Padjaladjenengan 儀式，雙方象徵性的交換豬骨。

通過小米儀式中空間及巫師系統的隔絕，彰顯了系統源流的獨立性與排他性，從而也結構化了望嘉人群的二元區分。這個二元區分因為反覆的儀式實踐而內化為社群成員的秩序觀。而交換豬骨的儀式性行為，則為我們理解望嘉內異質社群差異關係指出一個可能性；豬骨有象徵血統、福運及系統的神聖性，而被排灣人持握時，具有祖靈庇護的意涵。通過這個交換豬骨的儀式，表現排灣與平地/箕模的雙元結構人群象徵性地整合為一；通過福運與血統的交換與再分配，凝聚為一個地緣共同體的概念。



【圖 3-12】望嘉部落 masuvaqu 期間進行'isima 儀式。由祭儀助手逐戶收取湯匙、豬骨及紙鈔(筆者攝於 2017 年 8 月 8 日)。



【圖 3-13】逐戶進行'isima 所收取的豬骨、湯匙及錢幣。由 pasaladjan 收齊後，送往頭目家集中(筆者攝於 2017 年 8 月 8 日)。



【圖 3-14】小米祭儀 masuvaqu 期間，巫師前往各家戶進行儀式 (筆者攝於 2017 年 8 月 8 日)。



【圖 3-15】由祭儀助手 pasaladjan 在每家戶祭田象徵性種下小米、樹豆及芋頭 (筆者攝於 2017 年 8 月 8 日)。

小米祭儀象徵家族的福運及生命的再延續，是最受重視的祭儀，它的延續不停輟有其重要意義。2017 年，望嘉部落因為平地/箕模系統的巫師過世，而排灣系統的巫師尚未正式成巫的緣故，村辦公室宣布當年度的小米祭儀僅僅在 *vinqacan* 進行，各家戶的儀式則因無巫師可執行而宣告停辦。望嘉許多傳統信仰家戶因此感到惶惶不安，各自私下商請巫師的家人或其他習巫者前來進行儀式。而望嘉不少家戶在面對當代宗教變遷時的態度亦然，當家中成員因故轉移信仰時，家族常會策略性、象徵性地保留長嗣或一個尚未受洗的家人，作為維持傳統信仰、持續執行祭儀的代表。例如平地系統的 *Palilav* 家族，家中多數成員多年前即轉信仰天主教，但當家長嗣卻依然堅守傳統信仰，並且持續執行家中的祭儀；一方面持續祭祀祖先，保留與祖先的連結，同時也維持家系在儀禮上的象徵性地位，可視為 *vusam* 概念的變形，以適應當代宗教信仰的變遷。



【表 3-1】2018 年望嘉部落小米祭儀流程表²⁶

日程	祭儀名稱	祭儀意義及作法	儀式地點
8/6	kiqizing [iqizing] qemizing	祭告祖靈並進行遮護儀式	vinqacan
8/7	sematjatjan	祭告祖靈並至水源地取水回祖靈屋。	vinqacan
	kisima [‘isima]	至各家戶收取稅貢。	各家戶
	padjaladjenengelan	祭告祖靈將收小米。Patjacenglai 祖先相聚，兩系統相聚。	vinqacan
8/8	tjemuvur (pinaiwanan)	播種。 巫師至排灣頭目家念誦經文，祈求降雨並潤澤大地、小米健康成長。	vinqacan 頭目家屋
8/9	tjemuvur (chimo)	播種。 巫師至箕模頭目家念誦經文，祈求降雨並潤澤大地、小米健康成長。	vinqacan 頭目家屋
8/10	isinupen papasivaqu	收小米梗並以曬乾的葉子綁束。將綁好的小米帶到祖靈屋告知並敬獻祖靈。	vinqacan
8/11	penadjin	巫師前往村內各家戶祭祀，並帶儀式用豬骨及小米梗，放置甕內。	vinqacan 各家戶
8/12	djinpes cemebes	驅蟲祭。 巫師於祖靈屋進行驅除蟲害儀式，一般人晚上不可外出。	vinqacan
8/13	pa’alanlaman	巫師於祖靈屋祭祀後，部落居民即可外出砍取木柴，整理作為送情柴用。	vinqacan 各家戶
8/17	cemevu	全村各家戶包 cinavu	各家戶
8/18	penaljiqe	部落收穫祭活動第一天，舉辦開幕、傳統歌舞展演及傳統競技、送情柴。	聚會所
8/19	semuzemalj	部落收穫祭活動第二天，舉辦現代競技活動並圍舞閉幕。 本日進行解除禁忌儀式。	聚會所
8/20	kisanaljak [‘isanaljak]	巫師前往頭目家祈福，象徵重作神子，重獲新生，得神靈祝福。	頭目家屋
8/21	mavesuang	出獵祭，獵人進入獵區狩獵、巡看陷阱，若有獵獲則帶至祖靈屋進行祭儀。	vinqacan

²⁶本表根據嘉魯禮發·魯飛禮飛家團協會提供時程表及訪談耆老修改。

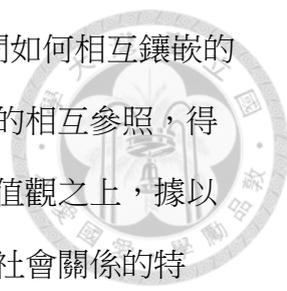
第四節 時間的自然化與階序的結構化



人類學研究者普遍認為在西方的時鐘時間、線性時間之外，有屬於在地社會文化脈絡及社會互動而形成的文化時間。Bloch(1977)即從認知的角度提出不同社會可能有基於日常互動的普遍時間觀，也有因特定社會結構與特定文化分類系統而形構的時間觀，這個在地的特殊時間觀通常較為具體而完整表現於儀式的脈絡之中。Bloch 的論述進一步連結了社會文化特殊的時間與記憶機制，認為個別社會的特殊記憶機制可由儀式脈絡加以探求，而儀式所反映的社會結構有可能作為認識階序觀念的入口。

Bourdieu 曾經提出時間的自然化與結構化是權力最為隱微也最有力的展現。意識形態、認知模式皆是將秩序自然化、本質化；比如將自然季節和曆法以及相對應的一系列儀式、特定實踐行為進行深刻的連結，使社會的運作看起來是自然的韻律，事實上卻是文化所結構，並且不斷地在其中再生產其所暗含的社會秩序(Tilley 2006；Bourdieu 1977)。

Hoskins (1993)在印尼 Kodi 社會的民族誌研究，從物的生命史角度提出文化時間觀的概念。她觀察到 Kodi 當地人的時間觀是多重並行的，有來自自然、農事曆法，也有來自外來殖民政權所引入的時鐘時間。由於 Kodi 人是由外地遷徙至當地定居，其時間觀始於祖先從外島移民到當地生活、從事農耕後，創造出生死分野及時間的觀念，上述的時間與宇宙觀念通過由外而來的寶物、在地敘事與儀式實踐加以具體化。而對當地人而言，決定政治權威的核心價值，仍藉由蓄積由外而來的寶物以達成，這些外來物因其時間的恆久以及流動過程，意義被嵌化為與當地權威連結的寶物。而物從時間所吸取的能量，通過日常互動、敘事與儀式實踐，而內化為該社會內部價值與記憶的一部分。也因為物所累聚的價值被用以正當化傳統權威，也容易在特定情況下被人所操弄、挪用。但不可否認，在地因歷史與文化脈絡發展而來的時曆觀念寬鬆地整合當地對日、月、季的概念，因應不同的循環，導向一種共享的年代學。



Hoskins 的研究提供了分析在地社會宇宙觀與政治變遷之間如何相互鑲嵌的切入點；通過物的流動、時間觀的形構與意涵，以及敘事內容的相互參照，得以提供一個有意義的視角，觀察政治權力如何架構在既有的價值觀之上，據以運行與累積。望嘉人的物質文化與祭儀實踐，反映其時空觀與社會關係的特點，這些觀念與價值構成在地綿密而特殊的意義系統，成為個體與社會在面對變化時，如何詮釋並反應的基礎。

乾淨的時間

對望嘉人而言，時間並不均質；不同的時間，其意義也存在差異。田野期間常聽巫師在日正當中時說「沒有太陽」、在夜晚說「沒有月亮」，以致於事情無法推進。望嘉人的儀式時間中，凌晨、黃昏、深夜各有好壞性質，而且在儀式的脈絡中，時間具有力量，能夠帶來福運，也能夠送走病苦。藉由儀式經文和物件，使時間所具有推動的力量得以運作，產生效用。另一方面也通過在儀式範疇所呈現的時空區隔，社會得以運作對階序的區分，從而也將階序結構化、自然化。

在排灣傳統信仰中，巫師常因祭儀性質不同而擇定不同的執行時間。在望嘉人的觀念中，儀式執行時間的誤差，將導致儀式失效或甚至有嚴重後果。從祭儀時間的規範中，可以看到自然時間被文化化，並且被賦予力量。望嘉人的生活中，某些特定儀式必須在深夜至清晨間進行準備，且必須在天亮前完成，以迎接太陽光初露的晨曦，象徵將福運帶來。白鷺的巫師 Gemsil 說清晨 4-6 點間 *medjama anga* 是一天中「最乾淨的時間」，選在這個時間進行的儀式是「拜好的」。例如，家屋儀式、成年禮(當兵前的求平安儀式)、古琉璃珠儀式、工作用具或獵具祭拜儀式等，這些祈福儀式通常伴隨著小豬的犧牲；認為隨著太陽升起，將好運帶來。

望嘉傳統信仰者特別在重要的人生時刻為求平安時，會殺豬並請巫師進行 *papulaev* 製作平安符儀式。特別是家人出外當兵服役、就學、就業前，更是重

視必須舉行此儀式祈求平安。這個儀式是祈求為個人帶來福運，主家通常於儀式前一天殺豬，所殺小豬的豬肉保留祭祀用的部位後，其餘則烹煮後由家族親友分食，但孕婦及其家人是被禁止食用的。家人共食部分豬肉後所留下的豬骨，是用來製作護身符及供主家後續祭祀時所需。

以望嘉青年入伍求平安符 *papulaev* 儀式(如下圖 3-13)為例。巫師必須選在凌晨約 4-5 點間進行儀式，並且在天亮前完成。當天凌晨天未亮時，即由巫師前來主家進行 *papulaev* 儀式。巫師念誦經文並向 *naqemati* 宇宙創始神/太陽神等神祇祈求後，一邊將祭葉放入事先準備好的平安符袋中，連同祭葉和豬骨一同放在竹簍內，請即將入伍者將平安符握在手中，面東而坐。巫師繼續向 *naqemati* 請求賜予平安。此後，該家屋內同時會保留一份祭祀的豬骨，連同入伍家人的衣物，放置於家屋的祭盤上，視情況定期或不定期請巫師前來進行儀式，祈求平安，直到退伍平安返家後，一連串的儀式才告結束。

類似此類求平安的儀式，亦運用於新生兒。望嘉人認為若新生兒體弱多病不易照顧，則需進行儀式向 *qadau naqemati* 祈求平安；情況較為嚴重時，則必須殺豬進行買小孩/贖小孩儀式。儀式前必須先殺小豬，取其頭、肝、肺、大腿、小腿和蹄等部位做為祭品。殺豬後、儀式進行前，眾人必須合力將豬肉吃完(孕婦禁食)。儀式準備工作必須在午夜進行、凌晨完成，並在清晨四點後至天亮前完成儀式。儀式由巫師進行完後，祭祀的豬骨由母親以布包包起，連同一網麻線妥善收藏。按村中年長婦女的說法，這份儀式豬骨每年都得拿出來檢視、擦拭，以防長霉生菌。倘若豬骨保存狀況不佳，出現異樣，象徵孩子的健康或平安可能出現問題。這份豬骨的收藏直到為這個孩子進行儀式的巫師過世後，即可不需再行刻意地照顧。然而，在白鷺部落，這份被母親妥善收藏的儀式豬骨，則是直到孩子成人、年老，都需一路照顧，直到死去時伴隨入葬。



【圖 3-16】pulingav 在清晨時分為即將入伍的青年進行 papulaev 祈求平安儀式 (筆者攝於 2018 年 7 月 16 日)。



【圖 3-17】在早晨舉行的 'isanaljak 儀式，為家中外出的孩子祈求平安(筆者攝於 2018 年 8 月 20 日)。



混濁與暗黑的力量

相對於凌晨所代表的明亮清淨，傍晚黃昏時刻 *masulem anga* 則是代表轉換的時間。傳統上，村內的治病儀式通常會選在此時進行，象徵病氣隨著太陽下山而一併消逝。至於夜晚，則是象徵人與靈界交會的時間，喪禮的 *zemala*(召魂儀式)會於天黑後進行。小米儀式中的驅蟲(*cenpes*)儀式被認為是對抗不好的力量，亦必須在夜晚進行。

文化中有對不同時間及其轉換的認知，搭配祭儀通常具有效力，在錯誤的時間點進行儀式，將使儀式失效。望嘉 Ratan 家的 *Galaigai* 曾因女兒時常哭鬧而為之舉行 *seman aljak* 儀式，然而舉行完儀式後仍然未見起色，經詢問巫師才知儀式時間錯誤；按理需在清晨時刻舉行的儀式，提早在清晨四點前黑暗黎明交界時進行，「那時的鬼魂最兇！」於是儀式當然無效，致使 *Galaigai* 再次央請巫師重新舉行一次儀式。

深植於儀式之中對於時間意義的區分，藉由巫師的經語與物的使用，而在望嘉人的社會生活中產生效力。傳統上，因為相信不同時間所具有的力量，因此對於儀式時間相當講究，而且在不同的儀式性質間必定再進行時間區隔。例如，巫師於前一天進行了治病儀式，便不會在隔日馬上進行求平安儀式，特別是關乎社會再生產與戰鬥、關係消解儀式之間的衝突時，必須在儀式時間上隔開。只是現代部落生活的節奏，已與主流社會無異，對於儀式時間的區隔已不如傳統講究。但只要一旦儀式效用在執行後出現問題，人們仍會檢視或歸咎於在錯誤時間進行了儀式或儀式細節或用物出錯，導致失效。

時間的階序性

上述儀式時間在清晨、正午、下午、傍晚及夜晚等在性質上的差異，進一步對應了階序關係的高低，最為清楚地表現在望嘉人婚禮的下聘時間。

排灣社會以婚姻作為家系血統階序的反映及地位向上流動的策略，向來是排灣人最為重視的生命儀禮之一。目前在望嘉人的生命儀禮中，屬婚禮最被強

調，也最能反映男女雙方關係的階序地位差異。這個差異最被熟知是反映在聘禮上。而望嘉人對於階序關係的差異，除了婚禮及聘禮上所展示的物之外，較少被意識到的是隱含在婚聘時間規範下的階序意義。

傳統排灣婚禮大致分為三個階段：問婚/求婚 *kivada* [‘ivala]、訂婚 *pusaviki* 及結婚 *putsekel*(譚昌國 1992：131)。第一階段的 *kivada* 是由男方家人前往女方家拜訪，若男女雙方非居住於同一部落，則男方家人會央請女方家所在部落、與男方同系統的頭目或本家相關親戚陪同，攜帶見面禮前往女方家拜訪。在相談甚歡進入談聘階段時，則必須由熟知男女兩方各自家系家譜及源流脈絡、不同身分位階婚禮規格的耆老代表商談。商談確認後及由雙方進行訂婚及後續的結婚(含下聘)儀式。

在進入下聘儀式前，女方主家會前往本家頭目家告知，並且詢問男方合宜的下聘時間、婚禮採用的儀式規格等。傳統觀念中，認為頭目家系是太陽之子，談聘完成後的下聘儀式，必須在上午 9-11 點間太陽光亮的時刻進行，非頭目家系的婚禮則常不被允許在上午下聘，而有依其位階在黃昏或天黑時下聘的情況。主家常為了下聘時間而央求頭目給予較早的時間，除了給予男方方便，主要也求盡量抬高女方家系位階。因為時間性質對應階序的意涵，成為階序的標記，而且可能在家族成員往後的生命儀禮中成為前例，影響後續的儀式規格。

時間所隱含的階序差異也反映在喪禮上。喪禮儀式中的象徵蘊含排灣文化中以長嗣為核心的「家」作為社會組織再生產的基礎，建構屬於排灣社會獨特的內在秩序。排灣人死後的世界基本上複製了現世的階序結構，頭目過世後仍舊為頭目、平民依然是平民；而頭目家系成員享有其特殊性—透過喪禮的延遲與生活韻律的中止，表達頭目家族成員的死亡對於社會造成的危機及對修復的需求。

望嘉人認為，人死後靈魂會去到 *ma'alizen* 與祖先相聚，過世的人手裡必須握著豬骨，才能在到達 *ma'alizen* 時與自己已逝的家人重聚。而喪葬過程中是否

完整無誤地執行祭儀，與逝者能否成功到達 *ma'alizen* 與祖先相聚並保家族往後的平順，至關重要。因此，望嘉人對於喪葬儀式相當注重，也嚴格遵守禁忌。

在望嘉，若逝者為頭目，則喪葬的規格有所不同；在概念上，部落當家頭目的逝世是重大事件，觀念上猶如時間靜止、空間封閉。而在葬禮過後的喪禮也必須較一般貴族或平民晚二日進行，在祭儀時間上彰顯其階序的差異。目前望嘉部落仍維持著頭目喪禮延遲舉行的規範，範圍擴及三代內的分家家人。倘若為當家頭目家系分支三代內的親屬過世，喪禮時間比照頭日本家，於下葬後休止兩日才開始進行。

其次，喪禮儀式的 *zemala* 是使祖靈通過巫師的身體傳達話語、與親族溝通的過程。在一連串喪禮儀式中，主家會舉辦多次的 *zemala*。儀式過程由巫師以唱經開路 *seman djaran*，接著進行引靈 *samaqumaqan tja vuvu*，象徵為逝者引路，由逝者的親族祖靈附身說話。在引靈過程中，在過去與逝者具有社會關係的重要親友藉由巫師之口傳達話語並與在場者溝通，其附身順序通常有特定的秩序安排；首位引靈者通常為頭目，接著才是依親屬關係或情誼的遠近「進來」（例如按直系尊親、表親或配偶等順序）。引靈後段則通常由祭司或獵人等現身並帶領逝者現身，巫師在儀式末了以唱經作為結尾結束儀式。

排灣人的生活慣習在外來殖民者進入後面臨變遷，特別是受到日治及國政時期的政策影響，家墓一體、同胞合葬的慣俗已經轉變。在實踐面向，家的再生產跳脫舊有形式，以較具彈性且多元的方式進行。「祖先記憶」似乎取代了家墓，成為部落真實的實踐中具支配性的概念。喪葬祭儀中所呈顯的祖先記憶，不僅是部落生活、歷史與政治互動的結果，在內在秩序重構過程中，祖先記憶有時也成為具有能動性、影響力的主體，導引社會再生產，而喪禮儀式即是建構祖先過程的一環。

由上述資料可見，傳統儀式中的不同時段依其自然的徵象及文化的意涵而呈現不同的價值，反映社會內部的文化秩序。從在望嘉人儀式觀念中，時間的價值並非等同或均質，而是具有價值意涵的。由儀式及時間的性質分類而來，



對應太陽的時間；日出前後是最好、「最乾淨」的時間，這時進行的儀式象徵太陽會將福運好事帶來，因此包含小米祭儀的取水儀式、製作平安符儀式、家屋儀式等，皆在凌晨近天亮時進行。而傍晚則是日光流逝、光明與黑暗交替轉換的時刻，治病儀式在此刻進行，期待透過日光的消逝象徵性地將病氣帶走。而深夜時刻則常被認為與兇惡的、不可測的力量相連結，因此如小米祭儀的除蟲祭則被安排在深夜進行，且巫師通常會敬告閒雜人等最好不要出現。

這樣在地時間的意涵進一步連結到生命儀禮，作為反映階序關係的象徵；例如，望嘉婚禮談(下)聘的時間是因階序而有所不同的、喪禮的時間亦通過時間暫停的概念來表達頭目地位的特殊性。經由將自然時間文化化，再以充滿在地文化意涵的時間表達階序差異，進而將這樣的階序差異結構化、自然化，而將家族與個人綁繫於這個意義網絡之中，從而不斷再加強階序的關係。

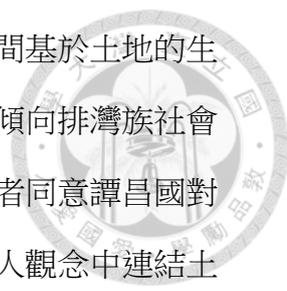
第五節 小結



本章藉由空間地景及在地時間性質的分析，趨近對於望嘉人的時間、空間觀念作為認知與實踐的架構，如何進一步反映人群系統及階序關係。首先，舊社聚落空間呈現不同社群間的區隔關係，通過比對現部落與舊社空間配置的結構性關係，展現部落在面對變遷時保留了重要的文化象徵地景，但在空間配置上也相對反映了政治秩序的變化。1950 年代遷村至沿山地帶的望嘉村，即便生活型態面臨重大改變，空間配置原則上依循文化邏輯，沿襲舊社時期的部落型祭壇配置原則，建置了傳統部落的空間框架(除刺球祭石未遷)。而家戶間的相對位置基本上延續傳統觀念，以同家團聚居於同一區域為選址的考量，只是目前部落中各家戶座落位置的相對關係，因房屋買賣易主或其他因素而變化，打散原先家團區域的座落關係。

從新舊聚落地景的對照，凸顯部落空間配置上具有去時間化的特徵。通過物與地景的討論，凸顯 *vinqacan* 和 *naqemati* 的設置原則如何以物質的型態保留著異質社群的區分意識，以及地景與儀式之間的意義如何相互建構、映證。空間地景和儀式皆由文化實踐的傳統所建構，也同時作為打造社會記憶的基礎。這樣的社會記憶與外顯的結構關係並非恆久不變，遷村至今約 60 年間，隨著部落內部各家族間的關係動態、國家文化及族群治理政策的變化、基督宗教的進入、居民生活型態的改變等，宗教地景也產生變化。近一、二十年又因族群認同意識抬頭、傳統文化復振，再度反映在部落地景的變化上，具體呈現社會內外部各種力量相互作用的痕跡。而除了空間面向之外，祭儀所反映的在地時間觀也蘊含結構化的系統人群與階序關係，望嘉人通過文化實踐，不斷動態地運作文化時間及階序秩序。

譚昌國(2004)從土坂 *Patjaljinuk* 頭目家系權威與祖靈屋的關係，提出以祖靈屋(特別是主柱)為中心構成一個崇拜社群，主柱是做為中心的神聖物而存在，建構該擁有家系的權威，他的研究中尚未進一步言明建置祖靈屋的權利來源。



他也從土坂部落所呈現的現象，指出排灣社會中的頭目與平民間基於土地的生產關係，以及基於祖靈屋所建構的祭儀關係是有所差異的。他傾向排灣族社會階層的構成基礎與運作原則主要基於頭目儀式與宗教權威。筆者同意譚昌國對於祭儀對於建構頭目家系權威上密不可分的關係，然而從望嘉人觀念中連結土地與祖靈屋、祭儀權利的現象，也凸顯「土地」實際上超越物質層次，可被視為祖先力量的延伸；領土與祭儀、政治權威正當性相互建構；沒有傳統領土便不具有立祖靈屋的權利、本家頭目的祖靈屋不可立在他家頭目領域的禁忌規範可見。而從望嘉獨立家族擁有領土及立祖靈屋的權利，但卻無頭目權勢及儀式權利的現象，更可推測祭儀與人群系統源流的關聯，可能作為進一步探討祖先力量、集體記憶及人群關係的論據。過去在排灣研究中將土地與儀式權利二分，作為討論社會階序根源的基礎方向，似有必要納入對「土地」與祭儀權利難於區分的在地觀點，重新進行審視。

Bender(2002)曾提出地景是時間的物質化體現，而且是主體化的、流動的觀點，望嘉部落的地景空間不僅是階序及社群關係客體化的存在，也通過日常及儀式實踐而不斷地主體化。筆者在本章中從物、地景作為社會記憶框架，透過對望嘉新舊部落空間的對照、祭儀實踐，凸顯其在社會變遷過程中如何仍然運作於望嘉人的生活；它並非固定不變，而是依循外在環境與內部關係而有動態的調整。其中文化邏輯的運作，仍相當程度依賴在地既有圍繞著長嗣、祖靈、家屋的概念及宇宙觀所構成的意義系統，以進行詮釋與應對。而由於排灣社會雙系繼嗣的原則，在權利與認同上由雙系向上追溯的兩可以及文化中對於親屬範疇認定的彈性，提供了一種相對具包容性的架構，構成文化實踐上的空間。

第四章 傳說敘事、名制與記憶



「箕模」人群的指稱，首見於日治時期的文獻。當時文獻根據日人所採集的傳說，推測箕模人群的分布大致為北起隘寮溪南至楓港溪的範圍，與北排灣群的分布區域重疊。相關的紀錄或研究主要以起源傳說、生活慣習及宗教等作為箕模與周邊人群分類的標準，同時也有溯源的研究探討箕模起源與遷徙。根據李亦園的研究，1950年代當時箕模人的居地似僅限於屏東縣來義鄉，特別是來義和望嘉。這兩個部落內部實際存在「排灣」與「箕模」人群分類且具有明確的我族、他群的觀念，具體反映在「排灣」與「平地」的自稱與他稱上。而在社會生活中，主要以起源傳說、通婚禁忌、祭儀系統等差異作為分類的依據(李亦園 1982[1956]: 77-81)。

本章企圖通過傳說敘事及系譜為材料，呈現存在排灣與箕模人群傳說的望嘉人，是否以及如何呈現其人群差異與認同，以及在何種情境下進行這樣的表述，作為認識其人群分類性質及集體認同的嘗試，並作為瞭解其後續祭儀復振行動意義的基礎。名制和傳說是不同於儀式實踐的社會記憶機制，在排灣人的社會生活中，是歷史觀的表達形式之一，然而除了通過講述傳說以及命名進行記憶的傳承，也是在彰顯主觀的認同表現，而這樣的認同意識的表達，常可與日常社會實踐的意義互相參照。

本章將陳述通過不同系統來源人群的起源傳說、遷移史等口傳敘事，呈現望嘉人主觀認知的人群差異內涵，以及他們如何通過傳說故事的傳頌、版本的調整，進行權勢正當性的記憶競爭。第三節敘述在雙元人群結構之外，獨立家族與望嘉部落中排灣及箕模社群的差異。第四節將以望嘉頭目家族的命名取向為例，說明雙系繼嗣的制度如何提供排灣人選擇性認同的空間。在上述的分析基礎上，將進一步指出排灣社會組織概念上有別於過去研究中以地緣性的「部落」為人群的範疇界定，而凸顯跨部落、以系統源流為主要依歸的「家團」組織，在當代的文化實踐與政治競爭中做為真實「行動者」的現況。

第一節 敘事與權威正當性



重視起源與過去是許多南島語族社會的共通特色，Errington(1989)曾從中心型的印尼 Luwu 社會研究中提出，權勢者常以反映在外的徵象，作為權威正當性的表徵。而祖先常被認為是能量的來源，愈靠近祖先、起源、掌握有關過去的知識，也被認為愈可能具有取得能量。排灣社會強調長嗣承家、以本家與分家關係作為階序關係基礎的特徵，在權勢上強調的是先佔的優越性。起源與祖先也常被援引以主張權勢的正當性的依據，政治競爭與儀式情境中常環繞著與此相關的歷史敘事。

在當今望嘉對部落家系間權勢的討論中，關注重點常是與頭目家族有關的起源敘事、領土擴展、重要通婚、重要的政治協商及權力整合事件等。然而，這些基於祖先來源與重大通婚事件的敘事，也常被作多元的詮釋與解讀，甚至常出現不同的版本。因此在家族間相互競爭階序權勢時，歷史敘事常搭配物質跡證(例如傳家寶、聘禮的流動、儀式的交換物等)、敘事脈絡及敘事者的角色與位階而被詮釋。

筆者在本論文主要聚焦於望嘉人群在面對文化遺產化下的行動過程，如何在既有的認知架構之下，運用其文化邏輯以提取社會記憶、傳說敘事、社會規範等作為當代行動的資源。本節主要企圖由文獻的傳說敘事，對照目前望嘉人自述的傳說內容、脈絡，觀察敘事者以何種語彙與修辭表達對於我群認同及對他群區分的意識以及家族間的階序關係，以了解其區分意識背後所代表的社會意涵。

文獻：I-Cimo 地方，太陽降下的三顆蛋.....

關於箕模人之傳說及溯源研究，張金生(2005)已有完整而豐富的系統性論述，其論述內容涉及龐大且複雜的區域性人群定義、遷徙及互動討論。過去人類學的研究中，除了日治時期曾對各部落進行基礎的人群及慣習調查外，聚焦

於箕模與排灣人群研究者，當屬李亦園在 1950 年代針對來義和望嘉的箕模人群所進行調查研究，為至今所留下少數可茲了解具箕模人群傳說的望嘉與來義部落內部社會組織、文化表現及族群關係概況的論文。

望嘉社的箕模起源傳說，與來義社內部所傳箕模人群是輾轉遷徙而至該部落定居的傳說有所不同。望嘉部落的箕模人群口傳創生地即位於望嘉舊社，其自稱「Pairang」，指的是平地來的人，以作為與「排灣」人群的對稱。李亦園的研究論文中也提及，「傳說中很明白指出，至少在來義、望嘉兩村中，箕模人似為先住民族，後來，居住在其附近之排灣部落才遷入，而與之共同居住」（李亦園 1982[1956]：86）。

細究望嘉部落箕模人群的起源傳說記述，主要可追溯到日治時期的 1920 年代的慣習調查文獻，傳說內容以望嘉舊社人面祭屋附近低窪地的太陽卵生創生傳說為開端：

往昔本社有一淺水坑，太陽降下在裡面生下紅卵三個，那時有狗來吠，水減少了；貓來搔破這些卵卻生出了三子。長女名叫 tjuku，次男名叫 tjivuluan，三男名叫 salingulj。此三人各與別的男女結婚，並成為 cimuluan 族的祖先。其後經過了數年，在 kaljangu(現社之東方數町之處)太陽又降來生下一青卵，該卵自然破裂生出一男子，名 drumetj。長大後成為本社 paiwan 族的祖先云云。(小島由道 2003a[1920]：117)

1931 年，馬淵東一在望嘉社向 Tjarulivak(Caloliva?)家 Camak²⁷所採集的傳說中，延續了太陽卵生的傳說基調，發展出當時望嘉社當權的三大頭目家系 Tjarulivak、Ruvilivi 及 Gade 同源生於望嘉社本地：

²⁷ Camak 出身為 Ruvilivi 家族長嗣，後與 Tjarulivak 家族長嗣通婚而致後人傳述此次婚姻造成兩頭目家族權勢合併。

本社的舊社址 I-Cimo，曾有太陽生下的三個蛋，一個是藍色，兩個是紅色，孵化成三個頭目家的始祖。此舊址素稱「禁忌(parisi)之林」。(臺北帝國大學土俗・人種學研究室 2011[1935]b：182)



依照《臺灣高砂族系統所屬の研究》所附系譜所指，傳說中藍蛋 Ivi 與 Saoliv 結合，歷經數代後成為 Qedaqedai 家祖先，Qedaqedai 後代再與來自古樓社(Tjiljuvekan)聯姻後，另創家名 Tjarulivak²⁸，是為自稱排灣系統者的權勢家族。而 Ruvilivi 家的創始者為紅蛋 Co'o 與 Puljaljuyan 結合後傳衍而來，而 Gade 家則是紅蛋 Civaivai 與 Kulil 通婚而來，是目前自稱「平地」系統的頭目家系。

對照 1920 年及 1931 年所採錄的內容，可以發現不同時期傳述的創生傳說間所呈現的些許差異。1920 年代的版本呈現出 Cimu 為先、Paiwan 為後的創生序。但是，到了 1930 年代馬淵東一的調查中，已無出生序的先後差異；太陽卵生三個蛋為同源、同時降生於望嘉舊社址 I-Cimo 之地。人群之間的差異，則以青、紅不同顏色來表達。更甚者，在地創生的同源三卵也直接連結至當時望嘉社主要的三個頭目家系：Tjarulivak、Ruvilivi 及 Gade，等同為該三家系的權勢正當性作了傳說與系譜的連結，三家系都被賦予在地先佔的正當性。

到了 1950 年代，李亦園(1982[1956])前往望嘉部落進行調查，當時的望嘉部落剛遷離舊社，來到山腳下的沿山地帶居住(當時應為目前望嘉部落的上方的暫居聚落)。他記錄下當時所採集的望嘉人群起源傳說：

太古，太陽生下三個蛋在舊望嘉附近的 chimo 地方，這三個蛋中兩個是紅的，一個是青的。其後有一條狗來抓這三個蛋，蛋破生出三個人。青

²⁸在此並未如 Tjarulivak 家族成員所述及的，其前身為 Tjaruvuan 家族，與 Tjuleveqan 通婚後另立家名 Tjarulivak。但在下引李亦園(1982[1956])1950 年代的調查中，Tjarulivak 家族則由 qedaqedai、chiaruvo'an (Tjaruvuan)、chiatsenao、ruburaman 四家合併而來。推測 Qetaqetai 與 Tjaruvuan 早前亦已合併。

蛋生出的一個人口裡叫 kuli-kuli kivikivi，即排灣人 qedaqedai 家之祖；紅蛋生出二個人，口裡叫 chiku-chiku, rua-rua，即是箕模頭目 ruvilivili 家和 gado 家之祖先。從青蛋生出的排灣人的始祖有四個兒子，各成為 qedaqedai、chiaruvo?an (Tjaruvuan)、chiatsenao、rururaman 四家之祖。其後四家又合併為一，即是現在的 chiaruliva?家，所以 chiaruliva?是排灣人的頭目家(李亦園 1982[1956]：82-83)。

敘事的基調與 1930 年代馬淵東一採集的資料類似，亦為同源創生的三頭目家系，分別對應望嘉三個頭目家系；太陽降下所生的紅卵對應箕模社群 Ruvilivi 及 Gade 的祖先。而排灣系統的家族，則出現更為細緻的說明，是由太陽卵生青卵的四個同胞兄弟(Qedaqedai、Tjaruvuan、Tjecenlau 及 Ruvulavan 四家)祖先在分出後又相互合併為一家 Tjarulivak 的權勢，進一步再正當化了望嘉部落當時的權勢家族。

上述幾個在不同時期所採集的傳說，在望嘉人群分類及政治秩序上，傳達了幾個訊息。不同研究者已在過去提出在排灣族群的起源傳說大多以蛇生為主，但在不同區域亦因與周邊族群互動的關係，而產生不同的起源敘事。在望嘉社的起源傳說也顯示了「排灣」與「箕模」祖先同為太陽卵生的說法，呈現不同來源群體間文化、傳說相互嵌化的現象。而不同時期的傳說版本也顯示出敘事方向逐漸轉變，創始祖先皆由同源、在地創生，確切對應至目前三個頭目家系的祖先，凸顯不論族群的起源或先來後到的順序，皆由敘事者挪用原初的敘事元素，而將各社群在地化，使之具有共同祖源連結的文本。可見其對應排灣社會中對於溯源、先佔及在地居處原則的強調，以及擬同胞關係的連結，並且結構性地遺忘社群各自的遷徙歷史。

現今口述：時序與權勢

2017-2018 年間筆者在望嘉部落進行田野期間，望嘉三大頭目家系已大致不

述在舊社 I-Chimo 的太陽卵生起源傳說，後代也大多表示不曾聽聞此一傳說者。但箕模/平地系統之一的 Galjatjimu 家族成員目前仍流傳 1920 年代蕃慣調查中的傳說內容，並且強調該家系作為原始創生於望嘉 I-Cimo 地方家系的正統性。該家族在望嘉部落主家中，亦將此傳說繪圖懸掛於客廳牆上。

生於 1929 年的耆老 vuvu Siava Avalatjan 是 Galjatjimu 家族成員，曾如此述說該家族的起源敘事：

舊望嘉有三個蛋，Galjatjimu 是先孵出來的(Tjukutjuku, Ruarua)，之後才是 Tjarulivak(有兩個祖先，一個是 kilikili, 另一個是 kulikuli)和 Gade。所以按照出生順序看，Galjatjimu 是老大才對。

在所傳敘事脈絡中，再度凸顯箕模社群以舊望嘉為起源地，太陽創生的後代直接連結至該家族祖先。再者，敘事也強調出生序決定了權勢高低序位的觀念，並以此作為祭儀權利的正當性的來源：「...五年祭的順序也是從 Galjatjimu 先開始。Ruvilivi 並沒有在那三顆蛋中，而是因為和 Galjatjimu 家的 Puljaljuyan 通婚才有了權利。」

如上所述，過去在文獻中被歸類為排灣系統的 Tjarulivak 家族成員，目前基本上已不傳承太陽卵生的傳說，但對於望嘉舊社各家族間先來後到的順序仍相當重視。在該家系目前當家者之弟 Qarucangalj²⁹所傳述的版本中，代表箕模系統的 Galjatjimu 人為後到者，是經由 Ruvilivi 接納後，方才在望嘉社落地生根：

以前在舊望嘉，某一天部落族人突然發現社址下方有六戶人家。村人 Puljaljuyan 前去查看，詢問對方是誰，對方回應 cimu、cimu，Puljaljuyan

²⁹母親 Djupuran 是 Tjarulivak 家長嗣 Djupuran 與 Ruvilivi 家長嗣 Camak 通婚後權勢合併的第三代。

回到村內回報說，是 Galjatjimu，意思是突然出現的 cimú。那之後，村人注意到 cimú 那六戶常常發生火災，後來是由 Ruvilivi 家族將他們接納，請他們上來到 Ruvilivi 的領域居住，之後就不常被火燒了。之後 cimú 常說火是他們帶來的……。

……因為不管他們到任何一個地方都會發生火災，所以他們目前在講說火是他們帶來的這樣。這個 Ruvilivi 剛好可能是同情他們，所以把他們容納到 Ruvilivi 這邊來，到後來他們以後就這樣安定的過生活，沒有再發生任何火災，就變成他們兩家結拜，結拜兄弟。

上述傳說依然反映望嘉對於時序先後的重視，由於 Ruvilivi 與 Galjatjimu 兩家間曾有聯姻關係，部分權利因通婚而共享。雙方相關家系為了論述己家作為原權利來源的正當性，因此衍生先佔與接納的敘事版本。而從敘事脈絡來看，皆將先來後到的順序對應於權勢的正當性。這兩種敘事在社會生活的互動場景中，時而被援用以說明相互之間的權勢高低關係。特別是在有關於後述的 Maljeveq 刺球權利時，不同立場者各自援用不同的敘事版本以強調權利的正當性。

而關於 Ruvilivi 與 Galjatjimu 兩家的權利主次關係，Galjatjimu 家族耆老回溯至與 1920 年代蕃慣調查中的太陽卵生傳說相類似的敘事：當時太陽蛋孵出了 Tjuku 和 Rua (Puljaljuyan)，Tjuku 留在原家繼承 Galjatjimu，而 Rua 後來則是婚入 Ruvilivi，兩家建立了姻親關係。正是這段通婚使得祭儀及裝飾的權利外流，由 Galjatjimu 帶入(sinikitalev³⁰)了 Ruvilivi 家，也因此 Ruvilivi 家才有了刺球的權利。因通婚而將傳統儀式權利帶入他家的論據，在頭目家系間流傳不墜。例如，也曾有望嘉人提及，初始 Tjarulivak 家系的權勢遠低於 Ruvilivi 家，但由於 Ruvilivi 與 Tjarulivak 的通婚擴散才將儀式權利轉移，後續又因 Tjarulivak 家族

³⁰排灣語 kitalev 有嫁妝的意思，sinikitalev 則是隨婚入而連同將儀式、裝飾等權利帶入、轉移至該家。

成員的善於經營，才使得家族聲勢抬高的說法。又例如，數代前因為 Ruvilivi 掌嗣 Camak 和 Tjarulivak 長嗣 Djupelang 結婚，才將名字及其他頭目家族的儀式權利從 Ruvilivi 帶給 Tjarulivak 家的說法。類似這樣的敘事，在部落日常的閒談中不斷傳頌，也常因為述說者的家族出身而有不同的偏重傾向。

鞦韆傳說

望嘉人在敘述 Ruvilivi 與 Galjatjimu 在家族在儀式權利上的分合及家族關係的緊密時，常會特別述說琉璃珠鞦韆的傳說故事。這個敘事至今仍為望嘉耆老所傳述且幾乎望嘉人都耳熟能詳，這個傳說版本常被連結作為兩家族的權利真實性論述，且在傳述者口中大多認知其為 tsautskel。

Tjarulivak 家 Qarucangalj 的版本是：

Galjatjimu 的女兒 Tjuku 和 Ruvilivi 的女兒 Baru 兩人交情很好，常在一起。因為感情好，還說好要互換名字。Baru 的哥哥，某天晚上趁夜黑摸了正在睡覺的妹妹 Baru，Baru 因看不清對方為誰，情急之下用手沾了嘴裡的檳榔汁液，塗抹在那人的裙上作記號。隔天早上，Baru 在部落的交通要道上守候，想尋找前一晚意圖侵犯她的人究竟是誰。許多人經過了，唯獨不見自己的哥哥。過了許久，哥哥終於出現了，裙上卻恰恰有昨晚 Baru 所留下的檳榔汁記號。

Baru 發現這個驚人事實時，心情非常不好，找了好姊妹 Tjuku 一起去盪鞦韆，想讓心情好轉。Baru 拿出家中的 Bula(琉璃珠)串成鞦韆，坐上鞦韆後就由 Tjuku 推著來回擺盪。她們說，如果鞦韆盪到高高的地方，一定會很舒服吧?!於是 Tjuku 奮力一推，Baru 盪得好高，飛了出去，她手裡抓著琉璃珠做的鞦韆繩飛出去了。而推鞦韆的 Tjuku 手上還握有幾顆琉璃珠。第二天，族人到海邊去找，看到 Baru 隨著鞦韆飛過去的地方出現了很漂亮的彩虹。而因為 Baru 將琉璃珠都帶走了，所以 Galjatjimu 家就沒有琉

璃珠可以傳家了。

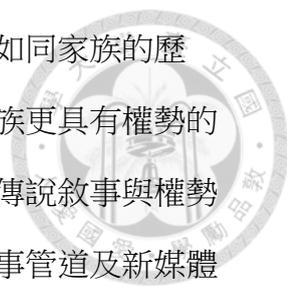


然而 Galjatjimu 家族族老 vuvu Aluvigin 所述說的故事情節，與 Qarucangalj 敘述的版本有所不同，但與胡台麗所記述箕模/平地系統巫師 Qaljesirh 的版本³¹(胡台麗 2011：74-79)類似，並做了延伸，援以解釋為何該家族向海的方向送靈：.....Galjatjimu 家的 Tjuku 在哥哥企圖試探她的貞潔之後，她驚訝又傷心地以琉璃珠串起鞦韆，想以盪鞦韆的方式告別，於是邀請男友——Ruvilivi 家的 Puljaljuyan 為她盪起鞦韆。盪到第五次時鞦韆斷了，Tjuku 手抓著鞦韆竟往海的方向飛去。飛走的 Tjuku 後來化身成了彩虹，因此家族人見到彩虹就如同見到 Tjuku。而 Pusau(六年祭)時往海的方向送靈是為了要紀念飛走了的 Tjuku。又據說，琉璃珠鞦韆飛出時，有些拋撒到了小琉球。一天，當族人往小琉球方向望去時，竟看見亮光，這也是之後他們之所以會前去小琉球取火的緣故。取火回來後，便將火種放在 A'iliguan 那個地方。而人們只要隨意在該處遊走進出，便可能引起火災或遭火燒。

因為上述的敘事，再拓展衍伸出有關該兩家族關係及權利的說法。例如有部分村民敘述 Galjatjimu 的地和其他的地是完全不同的；Galjatjimu 是太陽蛋生出來的孩子，他們的土地和其他頭目的地不一樣，「他們是他們的，一般人是不能去的！」經過或進去他們的地，必須要等到天黑後才能夠回家。或是以此傳說說明 Galjatjimu 和其他少數望嘉的家族在 Maljeveq 及 Pusau 送祖靈時，和大部分望嘉的家戶不同；Galjatjimu 是往海的方向進行送靈。

上述傳說版本對應望嘉家系間互動歷史及社群關係來看，與現實生活的權利關係相互映照加強；在這些情境中，傳說敘事被援引作為實際權利關係的論證，而現實的情況又被用以強調了敘事的合理性與真確性。也有部分望嘉人曾提到，現在「他們(Galjatjimu)的」鞦韆傳說在學校被傳述，小孩子們都知道這

³¹參考臺灣民族誌數位影音典藏網站影音紀錄，網址：
<http://www.ethno.sinica.edu.tw/page1.php>。



個故事，而其他家戶卻沒有屬於自己的故事。傳說敘事的傳承如同家族的歷史，經由傳述的行動而更具有影響力，從而也使故事相關的家族更具有權勢的正當性，或增添該家族在部落內部的重要性。在社會互動中，傳說敘事與權勢競爭確實被認為存在相互驗證的關係。而當代敘事文本因為敘事管道及新媒體的出現，也為敘事所蘊含的秩序關係引入不同的因素，從而也在社會生活中不斷地彼此對話、動態協商。

從上述敘事文本及脈絡來看，「先佔性」仍是望嘉社會討論權勢關係時，具有支配性的原則。這個原則或許不完全是表現在對創始祖先的強調，也可能是由對開基祖先的土地連結而來的「先佔」關係，使其具有在地的權威。在祖先的垂直關係之外，在地社群也在敘事中處理聯姻與權利、階序的正當性關係，因此可見文本中隱隱傳達出以通婚作為權利嵌接機制以及內在的緊張關係。傳說敘事的講述、流傳，也是社會記憶再確認的過程，具有真實的社會力量。而從部落內部對於不同版本的傳述，也可發現傳說敘事在社會生活中會因家系間的權勢關係、敘事者的位置，而不斷進行版本的調整。

第二節 「過去」作為資源



上文述及望嘉部落自稱與他稱為「平地」箕模社群相關的起源傳說，而關於排灣系統人群的來源，目前在望嘉部落中做為排灣系統家族代表的 Tjarulivak 家系，除了上述在日治時期所記述的在地化傳說外，也流傳有輾轉遷徙的敘事。且因為高階家系間的相互通婚及兩可繼嗣的原則，目前 Tjarulivak 傳承有不同來源的祖先傳說，在不同的情境下，選擇性述說不同的故事。其中一則由 Tjarulivak 承家長嗣 Dremedreman 的胞弟 Qarucangalj 所述說的故事是：

在這個南大武山，那邊有三個土堆，形成像雞蛋一樣，旁邊有一隻貓，在用他的前爪在抓，旁邊又有一隻狗在一直叫，汪汪汪汪這樣。後來，那個蛋孵化，孵化之後最先出來的叫 Lalikuan，第二個出來的叫 Ljemedj，Ljemedj 就現在那個刺球的創造神，就是 Ljemedj。第三個出來的是女的叫做 Giring，後來他們出來之後他們三個兄妹就在南大武山那邊一起生活。可是因為那時候有兩個太陽，沒有晚上只有一個白天，沒有晚上，所以說他們的生活受到影響，他們所種的地瓜、所種的小米沒有辦法活，所以說他們想到說這樣不行啊，他們討論說，看看我們往南遷看看……

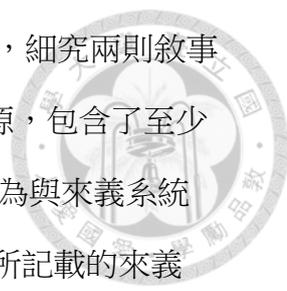
上述的起源故事與古樓部落 Tjiljuvekan 家的起源傳說有相似情節，推測與 Qarucangalj 的父親為來自古樓 Tjiljuvekan 家族的長嗣 Tjivuluan 有關。然而，在論及與雙面石雕有關的家族傳統時，Qarucangalj 則引述 Tjaruvuan 社群遷徙故事——關於 Ruvaniaw、Tjaruvuan 及 Tjamatj'an 三兄弟家族遷徙與分合過程的傳說：

(第二次大洪水)大水災之後，就剩下六戶沒有被流走，所以說這剩下的六戶，各走各的，他們分開，所以說為什麼有五個大家族，就是指他們這些分出去的……。啊第六個這個，本來是很合作啦，他們分為三個家族，第一個是高家的他們那一家 Ruvaniaw 一家，一家是 Tjaruvuan，一家是 Tjamatja'an，這個三家合為一個大家族。……他們離開南大武山的時候先到 Padain，到了 Padain 之後又被「紅蝦」侵略，他們敵不過他們就往山上逃，跑到一個 Tjatjulutan 的地方。

就在那邊，這三個家族，可能是人口的關係，到那邊就意見不合，人數增加，所以各自分(道揚)鑣。高家(Ruvaniaw)的是往來義，Tjaruvuan 的往南邊，Tjamatja'an 的跟 Tjaruvuan 的他們很合作，他們商量說你到哪裡、你到哪裡這樣。Tjaruvuan 的就到 Glanga，那就是 Tjaruvuan 的第一個地點 Glanga，Tjamatja'an 的往更南邊的，叫舊白鷺那邊地方，不過他們經過七次的遷移，才到達舊白鷺。

(Tjaruvuan)到 Glanga 之後，因為(古樓)Tjiljuvekan 這家為了要統合，他野心比較大，他要統合每一個部落，所以把他那邊的女兒嫁到 Tjaruvuan 這邊，他們是為了要統合、把 Tjaruvuan 的納入到他們的家族。到後來，因為 Tjaruvuan 的也是野心很大啊，他們為了要保護他們的領域，這個頭目喔，Tjiljuvekan 跟 Tjaruvuan 的，一個叫 Civavai 是古樓系的，Kaku 是 Tjaruvuan 系的結婚，他們生了兩個小孩，一個是比較大的叫 Puljaljuyan，比較小的叫 Pakeliljas。大的長大了之後，就把這個 Tjaruvuan 的這個機會就讓給他(Puljaljuyan)，他的弟弟就另外娶一個叫 Pudanleve 的家名，就蓋了一個房子，到後來他們為了要保護他們的領域，Puljaljuyan 到 Karuvuan 那邊保護他們的領域……。

Qarucangalj 的敘事展現了幾個當代高階頭目家族的敘事中值得注意的面向：首先，敘事內容傳達現今 Tjarulivak 家族起源是在南大武山，之後輾轉遷



徙來到望嘉，不同於日治時期將家族起源在地化的傳說。再者，細究兩則敘事內容的起源脈絡，可知目前 Tjarulivak 家系內部傳述的祖先來源，包含了至少兩個不同的系統，其一為古樓系統的 Tjiljuvekan 家族，另一則為與來義系統 Ruvaniaw 家族(張金生 2005：157-158)有關(敘事內容與張金生所記載的來義 Ruvaniaw 家族所傳雷同，然兩者對於最初起源地及創始傳說有所差異)。

對照上述傳說與過去文獻所載，浮現望嘉部落家系在人群分類及主觀認同上的意義。例如，Tjaruvuan 家族在遷徙傳說中(對照張金生所記述的 Ruvaniaw 家族遷徙史或是歸崇社所傳 Karuvuan 人群的組成傳說)所具有的箕模色彩，為當今家族所否認，或與當今族群政治的社會氛圍有關。另一值得注意的面向是，對照望嘉 Tjarulivak 家族的傳說敘事及上節的文獻材料，日治時期所傳版本中望嘉「在地化」傾向已經轉變，轉而強調對跨部落系統古樓部落 Tjiljuvekan 家族的認同敘事，顯示敘事做為社會記憶及認同意識的文本，可能因實際的社會關係變動與政治考量而進行調整。社群在特定情境中，可能選擇連結或遺忘某部分的祖先敘事，作為社群認同的表達。從這個社會實踐的面向，也展現了排灣社會組織原則提供行動主體在認同歸屬上的空間與可變性。

高階頭目家系因為拓展領土與權勢的考量，與跨部落高階頭目家族通婚方式擴展權勢是常見的策略，其結果也往往導致在地系統與外來系統在家族記憶上的競爭和嵌代的情況。這個現象傳達出在遷徙、通婚、結盟或其他因素而兼納不同系統的情況下，創造出更大的資源與能量，對於個體或家族的認同意識也產生一定程度的影響。在當代政治競爭更為激烈的狀態下，明顯見出高階家族不特定向某一方追溯或認同，而是傾向對於多元「過去」與「傳統」的兼容採納，以擴大己身的資源，在不同社會脈絡下策略性地取用、運作以累積資源。

如同 Appadurai(1981)在南印度寺廟的敘事爭論研究中所提出的，「過去」做為一種稀有的資源，往往為行動者基於需求與立場所挪用，以爭取政治利益。敘事背後反映的政治競爭關係，即是群體將所定義的價值、對情境與事件



的詮釋成功地加諸於他人之上的過程。而不同的社會團體間所傳述「過去」的敘事版本雖可能具有爭論性，但重點並非敘事內容是否反映事實，而是這些敘事如何被文化邏輯所組織並進行意義的管理。本節通過行動者在不同社會情境脈絡下所陳述的不同起源敘事，說明「過去」在排灣文化架構下是多重的、脈絡交錯的。在排灣既有的社會結構下，行動者具有彈性的空間可依據其在不同情境下的需求，而選擇性地取用不同的「過去」，以論述權威的正當性。這個現象也顯示與祖先傳說、遷徙過程、家族結盟與聯姻關係有關的「過去」與社會記憶，都可成為被運用的資源。對過去挪用的社會效力，則取決於主體對社會規範及文化架構的知識與控制意義的能力。

第三節 結構下的二元人群關係



日治時期所紀錄的傳說文獻，呈現了望嘉部落內部的異質性。在這些文獻中，望嘉 Tjarulivak、Ruvilivi 及 Gade 頭目家系的系譜也都追溯至在地創始的開基祖先。1950 年代李亦園(1982[1956])所調查的望嘉社群關係概況中，基本依循日治時期調查的結果，仍存在太陽卵生的傳說，而當時的望嘉人也多能區辨排灣與箕模不同社群的差異。

在筆者進入望嘉進行田野工作時，當詢問有關「箕模」人群時，大部分人未有明確回應。而在訪及平地(Pairang)家族時，部分成員仍可明確區辨自己與其他平地(Pairang)家族是屬於不同來源的人群。排灣(Paiwan)與平地(Pairang)的區分，如同李亦園的研究論文所提及的，平地(Pairang)主要是與排灣(Paiwan)的對稱以區辨兩種不同的人群範疇，但同一範疇內的人群內部仍有歧異，並非指涉單一特定的人群來源。

對照從過去至今，排灣與箕模的人群結構，可以看出其社群邊界的動態性；在李亦園 1950 年代調查當時，望嘉有 128 戶 748 人，其中自認為箕模人大約有 350 人以上，且彼此可以區分自己是箕模或是排灣，且在物質文化、生活習性上都表現出差異(李亦園 1982[1956]：79)。在當代的社會情境中，各系統家族間因通婚頻繁，彼此間多為親屬關係，各相關家族的自述與系統歸屬的認定，已出現較以往更加混淆的狀況，口傳的訛變與添加使得版本的比對更加困難。

2017-2018 年期間，曾向村長詢及村內系統區分的戶數與人數，所得到的資料如下：村內共計 278 戶，註記方式為傳統-山線(排灣)、傳統-海線(平地)及西洋教(基督宗教信仰)三種，另有未歸入上述三類者。其中傳統-山線(排灣)為 175 戶，海線為 9 戶，西洋教者為 73 戶，未歸入上列三種者 21 戶。若按村民認知，往山線送靈者即為排灣，往海線送靈者為「平地(Pairang)」的分類進行比對，再參照 1950 年代李亦園的人群戶數調查，則目前望嘉平地系統人群比例明

顯減少。但若再參考信仰基督宗教者戶數，或較趨近李亦園調查時的比例。是否可能平地(Pairang)系統者在遷村後多陸續轉宗基督宗教，而排灣系統者仍以維持傳統信仰者為多。若確實如此，是否與不同社群間藉由宗教實踐以模糊社群界線，或與兩系統人群間政治經濟差異情況有關，則需進一步進行訪調了解。

此外，近年溯源研究也間接影響望嘉內部的社群認知。例如箕模溯源研究以及屏東縣政府所推動的望嘉舊社文化資產指定登錄等。2015年屏東縣政府推動望嘉舊社的考古發掘計畫，計畫過程中也邀請各主要家族在考古發掘過程中前往舊社進行家屋位置及重要傳說口述地點比對及標定。計畫針對傳說中的箕模創生地 A'iliguan 區域周邊的發掘資料顯示，該區域位於望嘉舊社聚落的上方位置，確為望嘉聚落中較早有人群定居的區域，以其為中心，向下方的進住時間則相對晚近。而計畫團隊也根據耆老訪談資料，發掘據稱為排灣人群進入望嘉社前所定居的 Glanga 區域，在當地也發現小群聚落殘跡。

2016年屏東縣政府公告登錄望嘉舊社人頭骨架與人面浮雕祭屋等處為縣定古蹟文化資產；人面浮雕祭屋在文化資產登錄文獻中已被確認為400年前荷治時期即已存在，且是「箕模人」發源遷徙的重要依據。加上相關的溯源研究及文化資產的登錄，似乎逐步構築並加強了外界對於「箕模人」的真實性想像。但對望嘉部落內各頭目及貴族家族而言，舊社地景與起源傳說敘事，對照各自表述的論述脈絡，更添歧見。

敘事之外的獨立家族

日治以來的文獻上所建構的望嘉，是一個存在「箕模」系統人群的「排灣」族部落。也因而望嘉現今論及傳統權勢時，常將部落內部劃分為「排灣」，及相對於「排灣」的「箕模」或「平地」人群。論及祭儀權利時，也常有望嘉人以祖靈屋 *vinqacan* 的有無，據以分類對應。實則日治時期的蕃慣調查中即已述及望嘉部落內部尚有非歸類於頭目系統的獨立家族，然而他們在望嘉人所敘

述的傳說故事中卻是隱形而沉默的。

望嘉村內少數耆老保留著的日文文獻謄本中，記述著日人發給津貼的頭目家族名單及津貼數額，分別對應 Rukeruke、Avali、Palilav、Juvuziyog、Sipitj、Lusulaman、Javalik、Jarukavai、Galjatjimu、Pace'el、Laulian、Gade、Ruvilivi 及 Jarulivak 等家族，其中除了包含排灣、平地及箕模系統者外，尚有蕃慣調查(小島由道 2004[1920]：71-72)中所記錄的擁有土地但不屬頭目的獨立家族，如 Lusulaman、Sipitj 等家族皆在其列。

根據 Lusulaman 當家者 Giligilau 曾提到就其記憶所知，至少其父輩尚在舊望嘉生活時期，該家族即已擁有靠近平地地區的廣大土地。遷村至沿山地帶前，就已經常常在近平地的沿山地帶工作、生活，家人只在重要的歲時祭儀，如豐收節時，攜帶足夠的糧食返回舊望嘉部落。該家族在 1940 年代更曾與望嘉部落的 Tjavalik 家族合資在新埤購買水田，後又與 Tjarulivak 和 Ruvilivi 合夥置產。在部落大部分人還處在經濟艱困時，該家族基於過去的土地生產及先見的投資眼光，就已擁有不虞匱乏的白米飯可吃，在當時可說是相當富有。新購的平地土地主要種植二期水稻，耕作時節，尚雇請平地人作插秧拔草的工作，並在收穫時節請望嘉的親戚幫忙收割稻作。其餘田地則視地力及人力情況種植旱稻(pagengen)；pagengen 在夏天/雨季時撒種，稻穀收穫後運至餉潭去殼，取得的白米則留自家食用，部分分給親戚，若有剩餘才選擇出售。

這樣富有的情況到了國民政府時期，出現變動。開放土地登記時，因為資訊的落差，Lusulaman 家族坐落在其他村莊的土地領域，已被其他家族搶先登記，造成家族所擁有的土地大量流失。民國 50 年代後期，部落人力陸續投入林班砍草、工廠上班及營造工地等薪資工作。民國 70-80 年代的經濟景氣，一日工資可達 300 元，Giligilau 也加入了望嘉人的行列出外打工。因為水稻收入有限，他們賣掉了水田，而當時其他新埤居民已在嚐試如養鰻魚等新的生計型態。後來來義鄉南三村一帶開始盛行種植土芒果，他才回鄉耕作，近年大面積轉植愛文芒果，在辛勤勞動之下才能保有經濟上的優勢，也成為望嘉人口中的

「芒果王」。

Giligilau 記憶所及，Lusulaman 家族歷代擁有廣大土地，且所具有的經濟實力甚至大於頭目家族，其從事生產的剩餘為自有，收成不需繳納 *vadis* 給頭目。該家族即因擁有土地而保有立祖靈屋的權利，雖然如此，他們並不因此而擁有屬民，也無傳統權勢及儀式上的特權。但在裝飾特權上，仍可享有較一般平民較高規格的待遇，例如長嗣結婚仍可擁有豬隻及三鍋一耙的儀禮規格，但卻無權享有如頭目婚禮 *padjajdjaran*、頭目喪禮的特殊規格、公開場合戴羽的權利等。其儀式權利的有無差異，主要在於頭目家族具有特殊的來源系統，才使其得以擁有獨特的儀式權利。但也因為來源系統不同，擁有土地及經濟實力的獨立家族歷來並不受頭目家族的權威所支配，具有自主的社會生活，但相對的在望嘉社群組成的各種傳說中，並沒有獨立家族的敘事，從而也無法在文化敘事上與望嘉的社群進行區辨或連結。

在當代，族群政治與文化行政愈加地以部落為一個文化的整體，在「排灣族」的框架下，族群分類意識內化至部分望嘉人的認同觀念中，導致部落內部的多元社群逐漸喪失文化自主性或時時糾纏於家族系統認同的議題，甚至被迫面臨傳統權勢的支配及裝飾權競爭的緊張關係。在這樣的情境下，祖先傳說進一步轉化為論述家族權勢正當性時的象徵資本，在當代部落政治競爭情境中愈形重要。

第四節 名制與系譜



對許多南島語族而言，「起源」是重要概念。而祖先、血統、聯姻等概念在界定起源時，亦具有重要意義。然而不同社會對於「過去」如何被感知與運用，存在不同的認知體系與文化邏輯；有可能通過具有神聖性的物件、夢境、通靈等。但相同的是，這些對起源的論述、對過去的召喚都是基於在地文化中可被共同理解與認知的象徵隱喻等意義系統，加以表達(Fox 1996：5)。

在島嶼東南亞及玻里尼西亞的許多南島社會中，祖先、起源與過去，象徵著力量的來源，常成為連結權力構成的關鍵。然而能量抽象而難以捕捉，本質也是流動的，必須依賴物或其他象徵手段的彰顯才使得能量的存在可視化；只有可見了、可被指認，才可能成為可被感知的社會實存。而空間結構、性別關係、系譜等，都可能是能量與權力具體化的媒介(Errington 1989)。

排灣社會採行雙系繼承與襲名制度，名庫中的名字是歷代繼承與婚姻的結果，也是社會用以表達與起源、過去、祖先連結的重要象徵(蔣斌 1999)。由歷代祖先名字所構成的系譜，常是記憶家族繼承與聯姻關係的重要載體(蔣斌 1999)。現實生活中，我們也常看到排灣人藉由系譜傳頌或記述的行動，傳遞祖先的遷徙、開拓、通婚的歷史。甚至，在涉及土地權利或權勢關係時，往往會透過回溯系譜以釐清爭議，可見在涉及傳統事務時，系譜知識是具有實際效力的(馬淵東一 2014[1954]：58)。

頭目家系往往擁有較具價值與權勢象徵的好名字，也往往視好名為家族的財產、階序關係的表徵；有些名字特別保留於特定群體的本家長嗣，有些則通過命名行動與名字的流通使用的動態過程，使家族權威與階序的優越性得以被感知。也正因此，社會成員也可能藉由操弄通婚、收養、禮物交換等策略以獲取更好的名字(Ku 2016：183-184)。蔣斌(1999)曾點出排灣名制的規範以及實踐上的彈性空間；在實際命名時，往往會考量關係親近、可明確記憶的祖先名、現在本位，以及階序較高的名字，但也會顧及平均取用父母雙邊名字的原則。

對於採襲名制的排灣雙系社會來說，系譜上的祖先名字，也可說是經過代代選擇與認同的命名政治的結果。正如 Herzfeld(1982)所提出的，命名實踐所展現的彈性或是溢出規則的例外，可能即蘊含了人們如何選擇性地表達對於社會關係連結的期待以及他們的行動策略，使其得以調整系譜歷史所代表的過去，更為接近當下真實的價值和經驗，甚至展開認同政治。

從望嘉部落頭目家系的命名實踐與認同連結的現象，可進一步發現在地社群如何運用雙邊繼嗣的彈性原則，在各代及親族間以命名方式，策略性地展現認同意識，而這樣的認同意識又如何進一步構成結構性的記憶與遺忘。

命名規範與原則

在望嘉部落，名字與系譜是日常對應傳統事務時常被引據的題材；人們對於家名與人名是否符合社會規範，常必須對應於血統與聯姻關係、禮物的交換及在儀式脈絡下的呈現。特別是在高階序家系中，家族系統、階序、出生別常被視為檢視名字正當性的要素。

望嘉人重視同血脈 (ta-djamuqan)的原則。新生兒出生後成長情況穩定，雙方家庭即開始著手為小孩取名時，一般會循著系譜線向上追溯，向本家徵詢。本家命名原則通常優先考量血脈/血統 djamuqan，包含與本家血統的親疏程度——自本家分出的代數、位階、新生兒的出生序。此外，也會衡酌對方與本家、本人的親疏關係、社會互動上是否緊密等個人情感，以及政經地位高低等現實因素。本家長者通常會依據上述的元素考量而給予兩個以上的名字，以供新生兒父母選擇。因此通過傳統命名的方式，新生兒最少會自父方及母方各獲得一個名字³²，甚至有時會有由祖父母本家而來共多達四個名字。不過，在日常生活中，往往只會呈現一個最常被使用或最被認可的名字，此即彰顯己身朝向父方或母方本家認同的差異；個人得以透過名字的取用展現主體認同的空間。

³²某些情況下，父方與母方本家名庫中若有相同名字，也可能取得共識，起同一個名字。

儀式在確認親屬關係及名字的正當性上，具有重要意義。主家通常在新生兒足月時舉辦滿月酒會，部落村民及父母雙方親友到場祝賀，席間會邀請新生兒父母雙方的家族長者上台，對到場參與的親友講述新生兒父方或母方的家族背景，並宣布新生兒傳統名及命名的由來、意義等，接受在場者公斷及祝福。而在小孩成年邁入婚姻前、男女雙方的談聘場合中，名字及其由來根源會再度

在論聘場合中被講述，以檢視其血統源流，並進行男女雙方階序地位的比較。

頭目家系的聯姻記憶

1931 年日治時期由馬淵東一所進行的望嘉社系譜調查中，採納了當時 Tjarulivak 家族 Camak 和 Casokavai 家的 Rangarang 的口述，記錄下當時望嘉三個頭目家系 Tjarulivak、Ruvilivi 和 Gade 家的系譜(臺北帝國大學土俗・人種學研究室 2011b[1935]: 182)。值得注意的是系譜上所呈現三個頭目家系的重大聯姻事件：1.Qedaqedai 家 Puljaljuyan 與來自古樓社的 Aluslus 聯姻後創新家名 Tjarulivak；2.三代後，Tjarulivak 長嗣 Tupuran (Djupelang)與望嘉社另一頭目家系 Ruvilivi 長嗣 Camak 通婚，兩頭目家系權勢合併；3.古樓部落 Tjulivekan 頭目家系的 Galaigai 婚入望嘉 Gade 家。

這幾場部落內部與跨部落的高階聯姻成為望嘉社重大的歷史事件，連帶影響現今望嘉部落的權勢分配及部落內部家族間的關係。望嘉人常依據上述聯姻事件，作為分析目前部落現況的背景因素，在重要活動或祭典中，也常援引該三家譜作為權勢論述及行動的來源。

Tjarulivak 家族歷代與古樓部落 Tjiljuvekan 家族通婚的結果，導致兩家關係的親密性提升，加上古樓 Tjiljuvekan 家族自日治之後聲勢漸高(胡台麗 2016)，從而也漸漸影響了 Tjarulivak 家族成員的認同。直到兩代前 Tjarulivak 家系與古樓部落 Tjulivekan 家系又再進行長嗣聯姻，兩家系的權勢連結達致巔峰。

Tjivuluan 作為古樓部落頭目家系的長嗣並與望嘉部落頭目家系聯姻，在傳統地位上受到極大重視。古樓 Tjiljuvekan 家族傳統權勢的擴大，連帶轉換為當時嵌

接現代政治的資源，Tjivuluan 被推選擔任屏東縣來義鄉第八屆鄉長，掌握有充足的現代行政資源及傳統權勢，望嘉 Tjarulivak 家系的地位也漸次抬升。

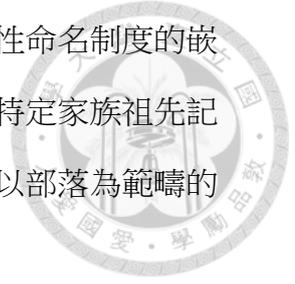
雖然 Tjiljuvekan 家系長嗣 Tjivuluan 後續居處的選擇，因為考量古樓周邊領域受限，為了積極開拓新領域，最後選擇定居望嘉部落，但在其家族系統歸屬上，除了通過上述的記憶敘事傳述古樓系統的起源歷史，也以命名行動表達其對古樓本家的認同。Tjivuluan 與 Djupelang 定居望嘉後，為長嗣命名 Dremedreman、次子命名 Qarucangalj。就望嘉人認知，其傳統名字主要取自 Tjivuluan 的本家 Tjiljuvekan。而其後三代子嗣的命名也連續數代較大幅度地採用古樓部落 Tjiljuvekan 家族名庫命名，而非依循排灣命名由雙系平均取用的慣例。

以 Tjarulivak 家族主要成員目前命名的傳統名字為例，長子名為 Tjanubak，次子 Mutasan，三子 Terudj。排行序位較前的兩子名字皆由古樓 Tjuliveqan 家族而來，三子 Terudj 則是取自望嘉在的頭目家系 Ruvilivi 的名庫，在地系統 Ruvilivi 家族名字的序位後挪，流動至本家出生序較後或分家的子嗣命名中，至於 Tjarulivak 的傳統名字則不見傳承。

另外，在命名序位的考量上，也展現了彈性空間。例如當家長嗣因膝下無女，因此該家系最為尊貴的女子名 Veneng 則讓予其弟 Qarucangalj 的長女。再者，因 Dremedreman 長子 Tjanubak 無女，因此將 Veneng 之名給予二子之長女，另將該家尊貴而必須留於本家的女子名 Uni 及 Tauan 提供分家成員。這個情況也將導致本家需保留、作為不可異化的財產的尊貴名字彈性流動。

從家族記憶的角度思考，則 Tjarulivak 家系歷代與跨部落高階權勢家族聯姻，在其雙系繼承及彈性命名制度的彈性空間下，依照特定社會情境下的實際需要，策略性地選擇追溯較能彰顯能量與階序象徵的命名路徑。而通過命名選擇，也象徵性地傳承了較具權勢的跨部落家族系統名庫及其所代表的祖先記憶，展現其該系本家的親密性與認同。從而與在地發展與傳承的系統家族祖先記憶逐漸產生疏離或遺忘。彈性靈活的命名傾向，在部落成為優先的考量。而

從家族記憶政治的角度觀之，高階頭目通過跨部落的聯姻及彈性命名制度的嵌入，較強勢家族的一方在系譜上取代了在地社群的名庫記憶，特定家族祖先記憶漸漸被遺忘。從而也凸顯了對系統、血統原則的重視，超越以部落為範疇的地緣認同。



慾望的好名

命名蘊含認同考量，命名實踐則充滿協商的空間。雖然在命名同時同時也相對彰顯給名者的相對高階，但實則在保有與賦予之間仍存在政治考量與內在的緊張關係。

排灣人視傳統名字視為家族的財產，各頭目家族本家有其特定的名庫，本家為聚集及保存家財的核心。傳統名通常由長嗣/本家授予親屬團體成員，本家一方面有分享名庫、為分家子嗣命名的義務，但本家也會相對地保留幾個最為尊貴特殊的名字，即便餘嗣分出亦不輕易流出。然而，愈是被保留在本家的名字，也愈成為家系成員希望運用各種策略加以取得的慾望之物。

數代前排灣系統的 Tjarulivak 家系長嗣 Djupelang 與平地/箕模系統的 Ruvilivi 家系長嗣 Camak 聯姻後，造成兩頭目家系間在社會互動上更加緊密，也成為 Tjarulivak 家族所稱的兩頭目家系的「權勢整合」。後續該家長嗣 Djupelang 接掌 Tjarulivak 而次子接掌 Ruvilivi，加以古樓部落 Tjulivekan 家系長嗣 Tjiruvuan 又與 Tjarulivak 當家的 Djupelang 通婚。在望嘉人的認知中，因為通婚整合的關係，致使家族名庫產生相互流動的空間。

2018 年，Ruvilivi 當家長嗣 Djupelang 在長孫女命名儀式上，為其取名 Dremedreman，這個名字也是目前 Tjarulivak 家現當家長嗣的名字、也是取自古樓 Tjiljuvekan 本家的名字，是該家認為應保留於本家、不可外流的財產。因為歷代通婚的緣故，名字取用的原則產生協商的空間；Tjarulivak 家族認為 Ruvilivi 家族名庫中並無此名，必須取得 Tjarulivak 家族同意才有權利。然而，因 Ruvilivi 與 Tjarulivak 已於前三代進行了長嗣聯姻，在 Ruvilivi 家系的觀念



中，此名為長輩傳承、符合血統來源，取用該命並沒有規範上的問題。而就 Tjarulivak 家系成員的觀點則認為 Tjarulivak 與 Ruvilivi 兩家長嗣通婚，兩家權勢整合且以 Tjarulivak 為大者，因此 Ruvilivi 之命名舉動應向 Tjarulivak 詢求命名權。且 Dremedreman 之名係源自古樓部落 Tjiljuvekan 家系，按理 Ruvilivi 家族不應取用。高階頭目家系長嗣聯姻而致發展出權利認定上的模糊空間，而這個模糊性也往往是家系間政治策略操作的彈性空間，也反映認同歸向的自主選擇。

上述個人名取用的彈性空間與認同考量，也反映在家名的命名上。家名的命名取用與個人名類似，對血統源流相當重視。餘嗣分出新建家的家名，一般是由本家賜名，家族成員在取得本家同意並經由正式儀式肯認的情況下，亦可為新家爭取較高序位家名，這個行動除了展現本家與分家間的認同及階序關係，自然也反映了策略的考量。

觀察當代家名及個人名的取用，似乎已有頻繁使用代距相近的祖先個人名及特定少數權威家名的情況，表現出祖先記憶短期化、扁平化，而從不同部落間古老家名的頻繁出現，也顯示跨部落平行的系統性連結之趨勢。慣俗上對於家屋或個人命名，有不斷套用本系祖先家名及個人名，以延續該名社會生命的原則。一旦經過在儀式上命名，名的社會生命才得以活躍；且藉由在日常生活中不斷地被叫喚、提起而被記憶；「套用」，是確保祖先不被遺忘的實踐機制，意味著與「過去」及過去所代表的起源意識、力量/能量的連結。但另一方面，從實際的命名實踐中，也可看到個人或家族彈性運用以表達認同及對資源取用的考量。在探究部落與家族關係時，命名實踐所反映的政治與認同選擇，往往呈現集體記憶競爭與相互嵌接的現象。

第五節 小結



系譜、口傳在排灣社會向來具有歷史的性質，在群體互動中具有其實質效力；例如解決土地爭端、論證階序權勢等(馬淵東一 2014[1954]：53-63)。而除了具體化祖先與婚姻關係的社會記憶，口傳敘事及命名實踐，式排灣人進行認同意識表達、建立社會關係及發展權勢的資源。從當代實踐的面向來看，可被界定為運用「過去」以發展現在的社會行動。

傳說與系譜構成了社會先驗的認知基模與意義框架，讓人們得以在現在分享祖先記憶、重構過去，並重新界定與建構集體。然而就如 Errington 所提到的，社會記憶並不是社會中普遍的意識與記憶，反而是個體或群體依據社會文化性質及個人社會位置而呈現殊異的發展。每個社會群體有其獨特的一套產生以及擷取記憶的設計，個人也得以所處社會所提供的「過去」與敘事結構作為參考架構，主動建構起自己的個人傳記，並且調整對群體的認同。排灣社會中口傳敘事的彈性空間及由雙系追溯的命名機制—正如 Herzfeld (1982)在討論命名行動與社會規範時所提到的一是給予社會中的行動者運用文化邏輯的靈活性，據以調整歷史給予的限制，而找到發展與競爭的空間。

本章藉由望嘉人對過去敘事與命名的多重性、選擇性，討論社會可能如何據以進行認同的實踐，也看到社會互動中人們如何根據既有的文化邏輯與價值觀，描繪自我與他群的邊界，面對實際社會生活中的處境與選擇而開拓發展的空間。從上述望嘉部落的系譜及命名實踐發展情況來看，高階頭目家系間的整合與分支連結的網絡在當代已愈加綿密而複雜，口傳敘事及系譜中的祖先記憶往往成為凝聚我群、連結或區分他群的資源，為行動者彈性運用，動態地進行社會關係連結與權力建構，並在之間不斷地進行協商與選擇。這個現象在當代文化遺產化過程中更為明顯，異質社群巧妙地運用傳說敘事、系譜關係、物與象徵及其所形構的社會邊界，積極而彈性進行資源的整合及集體記憶的再建構，進行象徵性資源的再累積與轉化。

第五章 文化遺產化下的記憶協商



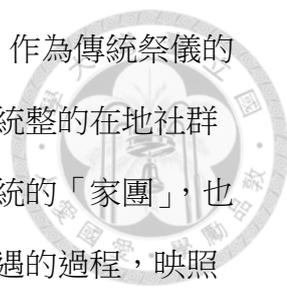
在雙面石雕登錄為國寶文化資產之後不久，望嘉部落在 2017 年正式啟動 Maljeveq³³刺球儀式的復振。對於為何選擇 Maljeveq 刺球祭儀進行文化復振，望嘉 Tjarulivak 家族成員曾提出是基於對傳統文化的懷舊及部落傳統政治權勢整合的需求。若從 Clifford 所談的後現代性角度觀之，也可被解釋在地社群的一種「歷史實踐」(Clifford 2017[2013]: 38-39)；通過銜接過去的傳統，以標示文化/身分差異的認同政治。

望嘉部落歷來皆有排灣與箕模社群共存的傳說，部落社群呈現的異質性與多元性。但在日治時期的族群分類框架下，部落被視為以單一族群為單位的地緣團體。加上當代的文化治理與族群政治的影響，當今許多排灣部落內部高階家族對於傳統權勢的整合，呈現出強大的單一化趨力。

2016 年，望嘉部落頭目家系的雙面石雕祖先像獲文化部指定登錄為國寶，後續牽引家族主導復振已停辦 70 餘年的 Maljeveq 刺球祭儀。這個行動某種程度可視為在地社會在長期與外來殖民者互動而致傳統權勢式微、部落內部家系間權力關係消長、傳統土地流失及基督宗教在地化等社會內外部力量衝擊下，所展現出部分高階家族對部落權勢整合需求的回應。但另一方面，自國家而來的力量，則是以當代多元文化國家建構的意識與對原住民族主體認同的強調為基礎。

Maljeveq 刺球祭儀性質，具有強烈的系統家族源流及階序的區分意識，在實踐上通過祖靈、祖靈屋、領土所有及祭儀權利的特殊化表現出來。然而，通過國家資源進行在地傳統祭儀復振過程，凸顯了文化資產技術運作的邏輯，與在地社會記憶機制的差異——視族群傳統祭儀為遺產的再現，對比於家族生命力再生產的媒介；強調可視性的遺產訴求，對比於注重知識秘密性的祭儀內

³³各部落又有稱為(迎)祖靈祭、人神盟約祭或五年祭等。本論文中統一使用在地族語詞彙 Maljeveq。



涵；「協會」做為遺產「計畫」的在地行動者，對接於「家團」作為傳統祭儀的實踐者；強調多元文化的政策精神，對比於追求家族權勢一元統整的在地社群動力。而在國家資源與部落內部動力的對應過程，在地家族系統的「家團」，也是執行政府文化資產復振計畫的「協會」組織。國家與在地對遇的過程，映照出行動主體的介接與轉換、文化遺產邏輯與基於日常文化實踐的社會記憶之間的落差。對於部落內部而言，祭儀復振是對系統源流、家族關係等社會記憶的回溯與重構。而遺產化雖然也訴求對記憶的召喚，但也更強調記憶的再現，以文字化、影像化的方式塑造其可視性、整合性。望嘉的儀式復振正凸顯了當代國家與在地銜接過程，遺產政治與社會記憶機制間的扞格。

本章將由望嘉部落 **Maljeveq** 刺球祭儀復振的準備過程談起，討論不同行動者如何運用系統起源、祖靈、聯姻歷史等概念及象徵，啟動過去的記憶並進行權利正當性的競爭。**Maljeveq** 是排灣族整合呈現人與神祖靈、系統家族與部落關係及宇宙觀的儀式，具體化祖先源流與社群階序關係。近年在政府文化資產政策與原住民文化認同意識提高的趨勢下，**Maljeveq** 幾成排灣族群文化真實性、正統性的表徵，也連帶帶動部落重啟刺球儀式的意願。其中，刺球儀式的視覺性及座次/球次與意義的安排，更使其社會內部的階序、家族關係可視化。

望嘉部落自舊部落遷村至今，一直延續著舉辦 **Maljeveq**(祭祖而無刺球)和 **Pusau** 的祭儀傳統。2016 年，望嘉部落 **Tjarulivak** 頭目家系邀集村內七大家族前往舊望嘉遷移刺球場祭石至現部落，正式宣佈將在 2018 年的 **Maljeveq** 期間恢復停辦 70 年的刺球儀式。本章由望嘉部落 **Maljeveq** 刺球儀式復振過程，討論身分認同政治和權力關係如何與文化遺產化相互鑲嵌，以及部落在一個「排灣」族群框架及國家文化政策之下，如何在祭儀復振過程中重新回望部落內部的異質構成與歷史關係，從而以記憶重構導向社會競爭。

第一節 Maljeveq：與神祖靈之約



文獻中的 Maljeveq

在日治時期移川子之藏等人的分類中，排灣族群又分為 Raval 和 Vutsul 兩群，其中 Vutsul 群又依區域分為 Paumaumaq、Caubulbul、Subdeck、Parilarilau，以及 Paqaluqalu 等群體(臺北帝國大學土俗·人種學研究室 2011a[1935]：265；蔣斌 2014：40-41)。馬淵東一在針對排灣族各部落系統源流關係的調查之後提出，Maljeveq 是指相信祖靈是由大武山的祖居地遷徙前往各部落居地的排灣族群 Vucul 群幾個主要社群特有的祖靈祭儀，並非排灣族所有分群或部落皆有舉辦(馬淵東一 2014[1954]：196)。而且即便是同一部落的人群，不同系統來源的社群在舉辦 Maljeveq 的有無、辦理方式如何、祭儀內涵等，也存在差異，無法一概而論。因此，想要趨近對於望嘉 Maljeveq 刺球復振及其對部落社會結構、異質社群認同的意義，有必要先回到 Maljeveq 在排灣族群內部社群構成、系統源流及部落脈絡關係理解。

早在清朝時期，黃叔瓚於《臺海使槎錄》的記述中即對當時的刺球祭典風俗有所描繪：「山前山後諸社，例於五年，土官暨眾番百十圍繞，各執長竹竿，一人以籐球上擲，競以長竿刺之，中者為勝；眾番捧酒為賀，名曰托高會(黃叔瓚 1995[1736]：154)。」文字所呈現的祭儀圖象並未述及其所具有的文化意義，而是著重在儀式中突出的視覺特徵，但已經可以從他的陳述中得知，當時屏東山區族群已有以藤為材料製作福球，並以長竿刺球的風俗。但對於這個具有刺球風俗的「山前山後諸社」，尚未有明確的族群指稱，更遑論區辨部落及系統源流的人群在 Maljeveq 祭儀上的差異。

日治時期，不同學者陸續對臺灣原住民各族進行分類識別，奠定後續日本學者對臺灣原住民族各族文化祭儀及社會調查的架構基礎，其分類的有效性延續至戰後國民政府承接統治政權，乃至今日。臺灣原住民族的學術研究及政策擬定與施行，大抵在日治時期的族群識別及分類框架的基礎上進行發展。而日



治時期在上述的分類框架下，即曾針對排灣族各部落的 *Maljeveq* 祭儀細節有近全面性的調查，且已大致指出 *Maljeveq* 的社會文化意涵在於它是排灣族始祖靈及各家祖靈從大武山下山巡視各社並賜給農耕及狩獵福運時，各部落所進行的祖靈祭儀。曾走訪排灣族區域並對於各部落間的本分支系絡、遷移、系譜及口述傳說進行詳細調查的馬淵東一，在其發表的文章中曾指出，在某些排灣族社(例如大鳥萬社)原無 *Maljeveq* 祖靈祭的習俗，但因為有來自大武山系統者混居於社內，因此發生習俗的混淆。而何謂「大武山系統」的人？在拓殖地部落的口傳中僅模糊地指向 *Paumaumaq* 區域由 *Kaviyangan* 佳平社、*Pulci* 佳興社、*Cala'abus* 來義社等地分批往外擴散的人群。而上述幾個部落口傳中，皆大致將祖源溯及大武山 *Padain* 及 *Su-Paiwan* 一帶。只是，在此區域的系統人群並非僅止於來自大武山系統社群，尚包含有由南部北上或自西部平原遷入部落者，包含馬卡道人、西拉雅人及其他尚無法明確指稱的人群等(馬淵東一 2014[1954]：201-237)。

延續上述系統人群的祖社、遷徙史等的不同源流脈絡，在各部落對於 *Maljeveq* 祭儀所祀主神的傳說，也呈現不同版本；*Padain* 社認為 *Maljeveq* 是祭祀傳說中成為雷神的祖神 *Pulalengan* 及後來去到平地而成為平埔族祖先的 *Puljaljuyan*。但在 *Kazangiljan*、*Kulaljuc*、*Kaviyangan*、*Kazazaljan* 等社及所從分出之社，則傳說該祖靈祭儀主要是祭祀 *Saljemedj* 及各社各家之祖(小島由道 2004 [1920]：54-55)。上述關於祭儀由來及祖神之有不同說法，主要來自排灣族群各部落間係出自不同系統源流且各部落間復有從屬關係的緣故。移川子之藏等人則認為排灣族五年一次的祖靈祭儀與發源於 *Padain*、*Su-paiwan* 並經由 *Kaviyangan* 向南遷徙的人群系統有密切關係。

宮本延人(2005[1934])則從 *Kaviyangan*(佳平)和 *Tjala'avus*(來義)往南移動的社群及由 *Pultji*(佳興)往東移動的社群，皆以 *Kulalao* 作為一個中繼點，而主張此祭儀的傳播與排灣族的移動有關。他也提到 *Maljeveq* 由一個部落到另一個部落的移動路徑與排灣族遷徙歷史有關，且祭儀是以不同系統來源的頭目家系為

核心的祭團為單位進行，祭儀參與者包含該家系在本部落及他部落的分支家族成員；不同系統起源的家系為不同祭團，祭期雖相同，但是分別在各系統頭目家庭前舉辦。換言之，與馬淵東一將 Maljeveq 刺球視為大武山起源系統人群指標的看法不同，宮本延人認為刺球祭儀並未限於特定系統家族，而主要是作為系統家族內部凝聚共同體認同的媒介。

胡台麗(2011)針對古樓及其他仍進行 Maljeveq 祭儀的部落進行祭儀經文及傳說敘事的詳盡調查為基礎，提出 Maljeveq 祭儀的發源應與古樓部落有密切的關係。立論在於一來古樓部落有相對於其他部落更為豐富詳盡的 Maljeveq 祭儀傳說及經文確認，而古樓部落的人群構成來源，也並未與移川子之藏所提到的起源部落 Padain 及 Su-Paiwan 往外而由 Kaviyangan 分出的人群系統有關，而古樓部落的創始家族 Giring 甚至是由東部往南再北上的路線而來。她透過進一步將古樓部落的起源傳說、祭儀傳說與經文中及其與他部落進行比較，強調古樓部落應為 Maljeveq 祭儀的重要起源地，是「創造者 Naqemati 透過神靈界女子 Drengerh 引導人間祖先 Ljemedj 到神靈界學得的祭儀；人間原來欠缺糧食作物和祭儀禮規，必須從神靈界取得，因此要不斷作祭儀祈求得到福運；……五年祭(Maljeveq)是人間和神靈界相約會面的祭典。(胡台麗 2011：152)」而在祭儀的意義上，其性質則主要是人與神祖靈溝通、祈求福運的儀式。

對於 Maljeveq 祭儀是否確與大武山根源有關，牽涉排灣族群來源甚至排灣區域中其他來源者是否具有執行 Maljeveq 祭儀正當性的重要議題，研究者對此有多元看法。許功明亦曾基於古樓所得資料，認為祭儀所迎之靈是否皆同源出自大武山的說法，尚有待商榷(許功明、柯惠譯 1994：56-57)。而譚昌國則認為 Maljeveq 的舉行「使一個部落和象徵排灣族根源的大武山直接聯繫，將部落納入排灣族的範疇中。……因此，舉行 Maljeveq 和一個部落的排灣族認同會有密切關係，也影響個人如何經驗和認同自己是排灣人(譚昌國 1992：197)」。在這個將儀式與人群來源連結的論述脈絡之下，Maljeveq 作為與大武山向外遷徙的人群定期回溯祖源並確認部落與部落間系絡關係的祖靈祭儀有了連結。然而譚

昌國也提到部落由不同遷徙路線社群所組成的現況，而 **Maljeveq** 是在當地緣性的部落有兩個以上的團聚居時，以此進行地域性整合的媒介，對於非大武山系統祖源者是否及如何擁有刺球權利並未提出進一步解釋(同上引：185)。而在當代的情境之下，**Maljeveq** 祭儀的舉行與祖先起源是否確為大武山，似已未呈現明確連結，反而較多地強調在部落與跨部落範疇各系統家系通過 **Maljeveq** 祭儀與祖先相聚並祈求福運的儀式內涵。

進一步從 **Maljeveq** 祭儀的流程安排、具體的空間配置等，不難發現祭儀作為系統源流關係的具體化及所具有濃厚的政治意涵。例如在祭儀期間，他部落的同系統分支或本家家族成員有義務前來祭祖或參與刺球，可見其以系統(本家分家關係)為主軸所進行的儀式安排，呈現社會組織及社群主分支歸屬的系絡關係。也因此，**Maljeveq** 作為以頭目家系為核心的祭儀，具有具體化社會秩序的意涵；它既是宗教儀式，也充滿政治性。

對照日本殖民時期及國民政府時期的政策，**Maljeveq** 的當代意義則更顯得多元而複雜。日治時期對於傳統祭儀的壓抑與控制以及推動部落合併混居，加以國民政府時期推動山地平地化、生活改進運動、政策性遷村及文化單純化等政策，導致傳統文化及祭儀更為式微。而在社會與政治範疇，排灣族中原以家、家族、系統為核心的社會組織，轉而整編入多元社群的地緣性團體——部落、村，以遂國家權力進行一元化、地方化的統治手段。在松崗格(2018[2012])的研究中，原住民族的政治統治轉向更為著重地域性，以部落作為社會整合單位的基礎，傳統以家族或系統為人群範疇的社會組織，也面臨衝擊，加上原住民族對傳統領土有效控制權的喪失，使其社會秩序及自律性逐步瓦解。

另一方面，日治時期以外部學術觀點所進行的民族分類工作，以生物或文化等顯於外的特質進一步定義並區分臺灣原住民族各族，使各族在歷史過程中由此分類反過來定義自身並產生民族意識。1990 年代，原住民族運動後，原住民族認同意識逐步提高，其對於自我認同意識的追索似有轉向由傳統祭儀文化範疇進行各種復振與創新，以作為界定並展現自我認同的行動。在族群分類標

籤的框架下，特定的祭儀成為象徵符號，其或復振或推廣，在不同的社會情境中被運用以表達族群認同或進行社群整合。在這樣的脈絡下，祭儀的實踐有時也成為具有識別、確認或形塑新的族群/社群邊界的意涵。



文獻中的望嘉部落 Maljeveq

依據馬淵東一的分類，內社溪與七佳溪間北半部概屬於箕模系統者的世居地，而該區域的南半部是由北往南遷徙的大武山系統者定居處。箕模人群主要居於來義社、丹林社及望嘉社，較後續由他處遷來的排灣系統者更早定居該區域，且為區域內的權勢階級 (馬淵東一 2014[1954]：212)。

其中，在日治時期人類學相關調查研究中即提及來義與望嘉兩部落內經長久歷史互動而構成的異質社群成分。李亦園(1982[1956])則是戰後少數前往這兩個部落進行箕模與排灣人群在社會組織、宗教祭儀、物質文化上分類表徵及文化差異研究的人類學者，為後續該兩社群的研究、甚至是社群歷史記憶及自我認同留下珍貴的材料。

日治時期的慣習調查報告中曾記載了同樣有箕模與排灣社群並居的來義社，在五年祭時兩社群祭儀的差異；祭儀由箕模社群先進行，但主要為祭祖儀式，並無刺球。待箕模社群完成儀式後，才由箕模與排灣社群共同舉行以部落各頭目家系為主體的刺球儀式(小島由道 2004[1920]：66-69)。至於刺球竿的安排，則以在來義社掌有最大權勢的箕模家系持拿，Tjagaraus 的蛇竿另由排灣系統家系掌握。而在李亦園的調查中，則述及來義社內的權勢以箕模系統者為大，在祭儀實踐上主要著重於農事祭儀，排灣系統者則著重於五年祭儀，兩群並居但不衝突，各自掌握所著重之祭儀但也相互參與。由此可見，箕模與排灣人群集便聚居於同一個部落，在形式上仍呈現相當程度的區分意識。

1920 年代番族慣習調查(同上引：70-73)也曾對望嘉舊社的 Maljeveq 概況有所紀錄，呈現部落一整年度的歲時祭儀具有系統性的連結；在 Maljeveq 正祭之前的祭儀，包含播種祭等小米祭儀、古道祭等皆被視為 Maljeveq 的前祭，是整

合性儀式的一部分。紀錄中提到望嘉社內有多個頭目家系，舉行 *Maljeveq* 的時間並無差別，但個別在不同的祭場進行；*Ruvilivi* 在 *Tjapalaipalai*、*Pataku* 家族在 *Pataku* 祭場、*Tjarulivak* 在 *Tjungadungadu*、*Ruvulavan*、*Kaljanga*、*?apuluq* (*Apelukan*)等刺球場，而 *Gade* 家族則在自家外庭進行。依該調查當時所載錄的望嘉人口述，*Maljeveq* 與年度中各時節的農作節奏及歲時祭儀有關；祭前準備在三、四月時舉行播種儀式，頭目前往檢視東方半町許之山(對照望嘉耆老口述，應為人面祭屋處)中的水甕，以甕中水之有無占卜農作豐瘠與否，以及自該年至下次五年祭間的吉凶。之後方才由巫師祭司進行祭田的播種儀式。兩個月後由祭司及社內壯丁進行 *Maca?a(Masa)*除草祭³⁴，並前往頭骨架處清理、面向東方祭拜祖靈。*Masa* 後約一個月左右，開始進行 *?ivuvu* (*qivuvu*;'ivuvu) 祭告祖先，告知部落將要開始祖靈祭儀的準備工作了。之後，部落陸續忙於採材製作 *djuljat* 竹槍(刺球竿)及架設 *cakar* 刺球架等工作，隨後依時序進行正祭及後祭。

在文獻紀錄中，望嘉社周邊的 *Pucunug* 文樂社、*Pailjus* 白鷺社均較望嘉社晚一日舉行祭儀，而刺球流程則大致相同(宮本延人 2005[1934]：275)。*Pucunug* 文樂社於祭後出社獵首，其餘則行狩獵。另參照該慣習調查報告書對於其他部落 *Maljeveq* 的記述，刺球祭儀大抵皆以頭目家系為一團體獨立進行，不同系統的頭目家系則分別在各自所屬祭場進行刺球。上述情況大抵也驗證了村民口述以及部落高階家族系譜中文樂與白鷺部落的部分社群與望嘉部落特定家系的主分支關係，以及刺球祭儀與系統源流有關的論點。

李亦園(1982[1956])在 1950 年代前往遷村後的望嘉部落進行訪調後也特別指出，箕模系統人群以農事祭儀見長，特別重視小米祭儀及六年祭(*Pusau*)。而出於大武山的排灣系統社群則是以狩獵祭儀為主。望嘉的 *Maljeveq* 祭儀由排灣

³⁴依其儀式名稱及描述的祭儀內容，可能為現今仍進行的 *Masa*'古道祭，村人如今亦於八月份播種及收穫祭舉辦後約兩個月內舉辦 *Masa*'古道祭，由村人前往村落周邊道路進行除草及環境清理，並由特定的 *Pace'el* 家族長嗣前往置放敵人頭顱(現今為村人入伍前及退伍後前往祭拜)之處—*papuqluan* 以及進入獵場前的立石處進行祭祀。

系統出身的巫师、祭司主導，箕模系統者參與刺球但祭儀人員並不主持，執行順序則以排灣系統者為優先，但當時並沒有儀式細節的紀錄呈現。

至於望嘉部落的刺球祭儀是否遭到日本殖民的駐在警察系統嚴格禁止，並沒有明確的證據；在地耆老的記憶中，望嘉 *Maljeveq*、*Pusau* 等在家戶中進行的迎送祖靈祭儀未曾中斷，戰後遷村大致也未影響祭儀的進行。但刺球祭儀部分，則在日治末期轉趨低調。曾有耆老述及日治末期在政策上禁止傳統宗教活動，逢到祭儀時節，村人轉而利用凌晨時偷偷地進行刺球祭儀，且直到 1945 年前後仍有進行刺球祭儀的記憶；當時村人所製作的刺竿削得如矛一般長短，以防引起注目。這是望嘉部落全面性地在傳統祭儀上採取的低調策略，並非僅僅針對祖靈祭儀。望嘉部落內也傳說巫师們巧妙地以「收養女兒」之名進行巫师封立之實，或在日人鼓勵室外葬的政策下，當部落逢有喪事，則由村人進行假送葬，但仍將遺骨葬於家屋內墓穴的應對策略。

關於舊社時期刺球儀式的概況，部落耆老口述內容與日治時期文獻所述亦無太大出入。望嘉舊社過去因空間有限，以在多處分設刺球場 *leveleveqan* 進行為原則。關於刺球場，因為牽涉刺球權利及領土權的歸屬，望嘉人對此認定仍有不同的意見；一說為六個刺球場，另一說為七個，其中包含有 *Tjapalapalai*、*Vulavulavuwan*、*Tjegadegade*、*Apelukan*、*Pataku*、*Luvulavan* 及 *Glanga* 等七個刺球場。各刺球場有其對應的管理家族，分開刺球。細微的差異在於日治時期調查得知，*Tjapalaipalai*、*Patak(Pataku)* 為箕模/平地系統來源社群所屬刺球場，但目前望嘉部落耆老指稱僅 *Tjapalaipalai* 為箕模/平地系統來源者之刺球場，由部落內部的箕模/平地家族共同擁有、一起刺球，其餘則為排灣系統家族所屬刺球場。至於 *Pataku* 家族的所屬系統，則從箕模/平地系統轉被劃歸為排灣系統。

至於刺球流程及先後順序，目前部落內各耆老說法不一，多數記憶中是祭儀人員先行集中於人面祭屋旁的 *ljemedj* 立石處進行迎靈、祭告並賦予福球意義的儀式，而後由祭司分別將刺球帶往各刺球場。由箕模系統的 *Tjapalaipalai* 刺球場先行刺球，後才輪由排灣系統者進行，最後一天刺球的倒竿亦如此；必須

由 Tjapalaipalai 先行倒竿，其他刺球場才進行倒竿。然而，無論是日治時期的紀錄或是李亦園的調查資料，卻都顯示是由主導 Maljeveq 祭儀的排灣系統社群先行舉行儀式及刺球，後方輪由箕模系統者進行。這個先後順序的安排或與前述排灣系統者主導 Maljeveq 祭儀的情況有關。當代變遷的樣貌，或許與上述番族慣習調查報告中所呈現的、在整個祖靈祭儀中箕模系統者先行舉辦(但無刺球)，而後由全村進行由排灣社群主導的刺球祭儀，以望嘉部落先佔社群箕模系統者為先的原則有關。後續或許是因為部落內部不同系統相互通婚及共居而互相融合，箕模系統者的祖靈祭儀與排灣系統者同時舉辦，但在刺球祭儀上保留對箕模先佔與先行的記憶。

Paumaumaq 區域的 Maljeveq

屏東縣來義鄉在排灣族分布區域中，常被視為保留較豐富傳統文化與祭儀的地帶。傳統文化保存上，一向被認為具有重要地位。這或許也與此區域是多數南部及東部排灣部落擴散的起源原鄉有關。另一則是可能與其相對高比例的保留傳統祭儀的實踐及豐富的宇宙觀有關。

近年來，該區域有為數不少的文化資產進入政府保存登錄之列。2015 年，屏東縣政府推動望嘉舊社考古發掘計畫，隔年，望嘉舊社傳說為箕模人發源地的 Qaqqayaman 祭屋，因具代表「排灣族望嘉舊社之特別歷史文化」、「具當代地方營建特色」、「見證了排灣族望嘉部落的祭儀與傳統，具稀少性，不易再現」等價值³⁵，與該舊社「見證排灣族望嘉部落的發展及原住民出草、戰鬥文化暨見證日治時期的歷史性變遷」³⁶的人頭骨架，同列為屏東縣有形文化資產「縣定古蹟」。同年，望嘉部落的送祖靈祭儀 Pusau 也由屏東縣政府指定登錄為

³⁵引自文化部文化資產局網站，2019/04/15，網址：
<https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/monument/20180705000003>

³⁶引自文化部文化資產局網站，2019/04/15，網址：
<https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/monument/20180705000004>

無形文化資產—民俗，保存團體為「望嘉社區發展協會」³⁷。

而在文獻上常被視為「排灣族」最具代表性的文化表現--Maljeveq 祖靈祭(又被稱為五年祭、人神盟約祭)，首度公告登錄為文化資產是 2009 年臺東縣達仁鄉的土坂部落 Maljeveq³⁸，繼之則為 2012 年的屏東縣來義鄉的「古樓五年祭」，由屏東縣政府指定登錄為無形文化資產—民俗，保存團體為屏東縣部落文化教育學會。文化部文化資產局對此項文化資產的介紹資訊中提及古樓 Maljeveq 與 Saljemedj 有關的祭儀緣由及其意義「為世人、祖靈和創世神相約祭拜的祭典，時間則為三年一次。每次祭祀前十天都透過巫師占卜與祖靈相約於何日何時相會，當日以燒小米梗的煙為號，以迎祖靈降世賜福」以及後續因 Giring 家族兄弟互刺的意外而致祭儀停辦、15 年後復辦等的轉折。登錄理由除了因古樓祭儀保存良好及「具傳統性、地方性、歷史性、文化傳承之意義」外，也因其作為「排灣族最具代表性的祭典」、「獨具排灣族系特色的信仰祭儀」而獲指定³⁹。

2014 年古樓部落的 Maljeveq 祭儀是文資登錄指定後的第一次舉辦，籌備過程即因政府補助資源分配、祭儀主導權的重置與部落內部高階家族間的權勢正當性競爭等問題而發生部落內部紛爭⁴⁰，其所引起的糾結議題至今仍在發酵。而古樓五年祭儀產化後的紛爭事件，連帶激發與該部落 Tjiljuvekan 家系有密切聯姻關係的望嘉部落 Tjarulivak 家族的危機感，特別是展現在對頭目權勢與祭儀權利的認定。因 Maljeveq 刺球祭儀具體化了各高階家族間的權勢和系統關係，祭儀過程被視為是權勢關係的再現，因而格外受到重視。

³⁷望嘉社區發展協會成立於 2003 年，成員人數為 200。協會成立的主要工作為產業發展、社福醫療、社區治安、人文教育、環境景觀、環保生態。社區通網頁網址：

<http://sixstar.moc.gov.tw/blog/Vunaglid/communityAction.do?method=doCommunityView>

³⁸引自文化部文化資產局網站，網址：

<https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/folklore/20090220000003>

³⁹引自文化部文化資產局網站，2019/04/15，網址

<https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/folklore/20120426000003>

⁴⁰引自 Mata · Taiwan 網站，2019/04/16，網址：<https://www.matataiwan.com/2014/10/21/uljaljau-maljeveq/>。童元昭、李孟珊、黃維晨著，〈古樓五年祭文資登錄爭議待解〉，原刊載於《聯合新聞網》。

2016 年，望嘉部落在雙面石雕柱登錄國寶後，正式啟動復振 Maljeveq 刺球儀式，2017 年以「排灣族 Vunglid-maljeveq 望嘉神人盟約祭」之名，由文化部登錄為民俗類無形文化資產，登錄的理由是「maljeveq 除了迎送祖靈外，刺球儀式更是重點，但因涉及統治危險性，遭日人禁止」、「本項祭儀是由中排灣族部落頭目自主傳承，別具典範性，……考據前清時期就有，為中排灣特有民俗祭儀，本案保存對原族民族民俗及祭儀文化將有深遠影響。⁴¹」

這項無形文化資產的保存團體原為申請單位屏東縣來義鄉嘉魯禮發·魯飛禮飛家團傳承文化發展協會⁴²(簡稱「嘉魯家團協會」)，而公部門基於古樓部落 2014 年舉辦五年祭期間因政府資源配置問題間接引爆家族紛爭的前車之鑑，且考量 Pusau 六年祭及 Maljeveq 五年祭應為同系列整合性祭儀的不同階段，建議保存團體應一致，以避免後續在資源運用及祭儀籌辦上引起紛爭，導致部落分裂。經過幾次在協會之間的協調，嘉魯家團協會與屏東縣來義鄉望嘉社區發展協會(簡稱「社區協會」)並列為 Maljeveq 五年祭及 Pusau 六年祭的保存團體。2017 年下半年，嘉魯家團協會開始提送 Maljeveq 復振的培力計畫，由政府部門挹注調查、祭儀知識及工藝等培訓經費與資源，通過資源的進入，作為部落進行祭儀相關的工藝技術(如製作祭竿、福球)、知識及過去祭儀記憶的訪談調查、演練與紀錄。2018 年 2 月 Maljeveq 祖靈祭期間，保存團體家團協會正式舉辦遷村後已停辦七十餘年的刺球祭儀。

⁴¹取自文化部文化資產局網站，2019/04/15，網址：
<https://nchdb.boch.gov.tw/assets/overview/folklore/20180723000009>

⁴²嘉魯禮發·魯飛禮飛家團傳承文化發展協會成立於 2011 年，組織成員 168 人，由 Tjarulivak 及 Ruvilivak 本家及分家族人為主要成員。

第二節 復振刺球



2016 年，望嘉部落 Tjarulivak 家族基於凝聚部落內部認同、對外展現部落文化傳統的考量，透過家族成員成立的家團協會推動 Maljeveq 刺球祭儀復振，並且在登錄為國家民俗文化資產及公部門資源挹注的情況下，於 2018 年 1-2 月 Maljeveq 迎祖靈祭期間舉辦了遷村後第一次刺球祭儀。

排灣頭目權威在傳統上與傳統信仰祭儀、土地關係有關，藉由與起源家族及神化了的創始祖先之連結，建立起結合政治與宗教範疇的權威。祖靈屋與領土的掌握是其權威可視化的媒介，然其傳統權威的確立則是通過週期性地反覆舉行祭儀予以正當化。

對望嘉部落尚保留傳統信仰者來說，祭儀的廢弛將可能導致傳統權威正當性的危機。祭儀實踐，不僅是透過身體操演將社會記憶內化、從而進行社會秩序再生產的過程，每一次的祭儀實踐也是權威的具體化與再建構。Maljeveq 刺球祭儀是與神祖靈最為緊密連結的歲時祭儀，且其過程也最能清楚地具體化社會階序及社會關係，因此，刺球祭儀一方面具有以宗教象徵與行動，另一方面也是具有其相對應的政治秩序關係。祭儀的復振，或也可說是藉由召喚「過去」及其所象徵的內在秩序，以處理現今的困境，進行社會關係與政治權威重構的行動。

家族整合需求與「祖靈驅使」

望嘉部落在 1950 年代遷村至沿山山腳地帶，據說遷村當時因為部落族人離開得匆忙，且舊望嘉位居深山，加以巫師與當時的頭目考量遷至近平地地帶後似已再無刺球的必要性，於是未遷移刺球祭石。直到出身古樓 Tjiljuvekan 家族、因與 Tjarulivak 家族長嗣通婚而定居望嘉的傳統領袖 Tjivuluan，後來有了復振刺球之想。然而望嘉遷村後之未執行刺球祭儀，除了與國民政府時期對於原住民融入主流社會的推力及對其傳統的壓抑外，刺球祭儀細節繁多、所費不



皆也是停辦祭儀的因素之一。以 Maljeveq 前祭的'veqveq 為例；'iveqveq 當天，各頭目家族必須殺豬祭告祖靈，並進行分肉儀式。其後的整段祭儀期間，仍需有數次的殺豬祭拜、分享，金錢及人力的消耗，在當時的經濟條件下都屬龐大。對於權勢弱化、納貢的慣習式微而逐漸失去實質收入來源的頭目家系而言，的確影響其堅持傳統祭儀的意願。因此，Tjarulivak 家族的復辦刺球之議，在當時並未實行，當時的巫師委婉向其表示法力不夠，因此終究未能成議。

近二、三十年原住民族部落文化復振的潮流方興未艾，在國家政策對原住民族認同及傳統文化恢復的鼓勵下，過去曾放棄傳統祭儀的頭目家系，近年亦有重建祖靈屋、復辦祭儀，重申祭儀權利者。而作為排灣族群文化表徵的 Maljeveq 刺球儀式，無論就族群文化復振、部落內部關係整合、家族地位提升等面向，都是最具象徵及指標意義的祭儀之一。

屏東縣來義鄉可說是排灣區域中保存傳統祭儀程度較高的鄉鎮之一，以 Maljeveq 為例，鄉境內古樓、丹林、義林、來義、文樂、望嘉及南和等七個村落中，就有古樓、文樂及南和村的白鷺、高見部落目前仍持續辦理 Maljeveq 刺球祭儀。望嘉部落 Tjarulivak 家系長嗣 Dremedreman 的父親 Tjivuluan 更是出身於與 Maljeveq 祭儀發源及 Ljemedj 神傳說有深刻連結的古樓部落，對 Maljeveq 及刺球祭儀的重視，自然不在話下。

1950 年代遷村以來，部落經歷主流社會的政經文化衝擊，內部各頭目家族的傳統權勢一直面臨極大挑戰，加以家族間頻繁的聯姻、裝飾權的流動、家族權勢敘事的多元嵌接等，儀式場合發生裝飾權僭越的情況層出不窮，使頭目家系成員對於權勢地位的流失、傳統規範的模糊產生危機感。因感受到傳統權勢流失的危機感及對於內在權勢血統的使命感，使得目前 Tjarulivak 家族成員希望藉由刺球復振進行「家族整合」。Tjarulivak 過去與古樓 Tjiljuvekan 家族歷次的通婚，及與部落內 Ruvilivi、白鷺部落 Tjamatja'an、文樂部落 Tjaududu 等頭目家系皆有通婚的歷史。在頭目家系的觀點而論，因為婚姻而致血統融合，傳統權勢已可調整合。但當代頭目傳統權勢卻常必須面臨現代選舉政治及民意代

表權力的影響，因此興起了復振傳統祭儀以凝聚家族力量的想法。

2015 年，Tjarulivak 前身家族 Tjaruvuan 位於 Karuvuan 的雙面石雕祖先像獲文化部文化資產局指定登錄國寶。2016 年望嘉部落 Tjarulivak · Ruvilivi 家團與臺灣大學校方以結拜儀式締結擬同胞關係，繼以隨後進行的複製國寶石雕柱立柱儀式，家族傳統權威受到矚目，連帶也使得家系成員意識到「時機到了」，因而在「祖靈的驅使」下，邀請部落內擁有刺球權利的家族前往舊社遷移刺球場祭石。

祭場及祭儀系統的擇定

Tjarulivak 家族著手積極推動刺球祭儀復振時，部落內兩個系統社群的巫師正逢青黃不接之際；平地/箕模系統的巫師 Qaljesirh 於年前高齡過世，排灣系統巫師尚未正式封立。Tjarulivak 家族成員於是央請出身古樓、目前為高見部落頭目的 Vangavang 及其身為白鷺部落巫師的妻子 Gemsil 共同協助遷移刺球場祭石及復辦刺球的準備工作。

按傳統，復辦刺球前，必須經由頭目家族及祭儀人員前往舊社搬遷刺球祭石，並經由卜問擇定祭場、淨化場地並舉行立石儀式，才算完成祭場擇定。對於新祭場的要求不僅需要「潔淨」之地，也必須按傳統設於該掌有祖靈屋的頭目家系所擁有的傳統領土上，才具有正當性。但主家考量巫師凋零、部落各家權勢統一，以及望嘉部落因遷村後聚落空間有限，部落上方為坡地、前方一出入村牌樓則為新埤段土地，腹地面積受限，緊鄰部落聚落周邊主要為 Tjarulivak 及 Ruvilivi 的所有地，因此祭場最終擇定於 Tjarulivak 家族的所有地斗羅山。

2016 年，望嘉部落嘉魯家團協會出面，商請巫師及祭司，並號召七大頭目家族前往舊社搬遷刺球場旁的立石，遷徙至現部落 Tjarulivak 家族所設的斗羅山祭場，並舉辦立石儀式。然而部分頭目家族成員認為主家在遷石前尚未經部落會議討論取得共識，即前往遷石，引發了議論。甚且望嘉舊社已被公部門登錄為文化資產，前往搬動聚落石板也引發了疑慮。而就遷移祭石後幾日，

Tjarulivak 長嗣 Tjanubak 即因在那瑪夏鄉執行工作時不慎跌落山谷重傷，引發了揣測。依傳統觀念請巫師前來進行治病儀式並卜問原因，卜出原因為平地/箕模系統家族未積極參與遷石而將罪罰歸咎於 Tjarulivak 長嗣。不久後，Ruvilivi 與 Tjarulivak 家族又再殺豬，並請巫師前來進行平地/箕模系統的立石儀式(圖 5-1、5-2)。



【圖 5-1】平地/箕模系統遷移刺球場祭石後的立石儀式，巫師祭告祖靈。(筆者攝於 2017 年 2 月 26 日)



【圖 5-2】在斗羅山祭場立下刺球場祭石。(筆者攝於 2017 年 2 月 26 日)



【圖 5-3】斗羅山祭場周邊所立各刺球場祭石。(筆者攝於 2018 年 2 月 9 日)

遷移祭石並慎重地舉辦立石儀式、將刺球場祭石立於斗羅山祭場(如圖 5-3)之後，嘉魯家團協會以「排灣族 Vunclid-maljeveq 望嘉神人盟約祭」之名向文化部文化資產局申請無形文化資產民俗類的指定登錄，並成功獲得登錄。之後正式向政府部門提送祭儀復振及培力計畫，正式開啟調查舊望嘉時期 Maljeveq 刺球的祭儀記憶，並且進行祭歌、舞蹈、工藝等祭儀研習。

即便已經進行了殺豬儀式並將兩系統的刺球祭石立於祭場，然而排灣與平地系統的區分與禁忌，在望嘉人的觀念中仍甚為重視，並沒有因為通婚或生活互動而消弭。例如，兩系統巫師基本仍維持不為他系統進行歲時祭儀的慣例，而刺球祭儀復振當時，平地系統巫師已過世，而排灣系統巫師未曾有過執行刺球祭儀的經驗，因此主辦的協會因此商請白鷺部落巫師主導祭儀，即便白鷺與望嘉素為同系統部落，但仍有望嘉人對非部落巫師感到不安。

至於兩系統刺球場的區分及進行刺球儀式的先後順序，被認為是具體化系統差異與權位高低的表徵，大多數的望嘉耆老口述記憶皆指向 Maljeveq 時是由巫師及祭司先至 l'jemedj 石柱處進行儀式，而後前往距離 l'jemedj 最近的

Tjapalaipalai 刺球場。七個刺球場間有執行先後順序；必須由 Tjapalaipalai 先立刺竿，其他刺球場才立竿；倒竿亦同。另一方面兩系統的接觸禁忌，牽涉祖先來源的記憶，當得知祭場將合併為一時，許多村民亦因此感到憂慮，從而也延伸後續的記憶協商。



第三節 真實性的建構



2018年8月，Maljeveq 祖靈祭的籌備過程在政府部門文化資產相關經費補助下啟動了。保存團體之一的嘉魯家團協會作為刺球復振的主導者，開始積極地進行 Maljeveq 刺球相關記憶的訪調，另一方面也著手推動儀式相關技藝(刺球架及祭竿製作、祭歌練唱)的培力。嘉魯協會先後前往部落內 80 歲以上耆老的家戶訪問，特別是曾經掌理舊社七個刺球場的頭目家系及祭司家族後代，以及可能參與過刺球儀式的勇士家族男性耆老。訪談內容大多從對應舊社空間開始，使得舊聚落遺跡所遺留的線索，成為佐證受訪者口述內容真實性的依據。

另一方面，近年與外部學術研究單位合作進行舊社考古發掘及文史調查的社區發展協會，也在年中啟動了該年度的舊社文化資產維護及保存培力計畫——舉辦一年一度的舊社尋根，活動內容除了邀請部落各家戶擇日前往舊社進行家屋清理、追思，也對部落的過去進行文史調查、解說培訓，以此作為後續逐步發展歷史傳承及舊社觀光的基礎。不同的文化資產類別、不同的保存團體及保存方式、不同的資源挹注，看似不相重疊的保存發展計劃，但其計畫成果作為望嘉人群互動歷史真實性的證明，其力量與 Maljeveq 刺球祭儀復振所訴求的祭儀記憶不斷地相互驗證、碰撞、激盪。

Maljeveq 刺球祭儀的重建，因為事涉頭目家系權威及各家系之間系統關係的過去、現在與未來，象徵傳統的過去「真實性」成為最受重視的議題。舊社空間的配置及耆老、頭目及儀式專家的敘事，成為真實性建構的主要來源。而由政府計畫挹注的文化遺產化過程似乎開闢了一個場域，讓連結過去真實性及權威的跡證及敘事，因為祭儀復振的事件而展開記憶的召喚與協商。

空間地景與傳說敘事

隨著 Maljeveq 刺球祭儀復振所展開的記憶追索行動，與地景、物質文化緊密連結。舊社空間地景是社群在過去時空互動與創造的物質遺存，在以現在需

求出發的行動下，進一步成為記憶建構的資源。各高階家族運用舊社地景作為論述傳統權勢與權利真確性的來源，最能凸顯這個傾向。傳統上，在 Maljeveq 時擁有刺球場及儀式權利的家族，也必須是掌控祖靈屋系統的家族。因此，當論及現今恢復刺球時最直接連結至舊望嘉時期掌控祖靈屋系統的家族究竟為何時，舊社地景與祖靈屋-家屋間的對應關係，成為關鍵索引。

刺球復振的記憶建構過程中，主要以確立過去祭儀執行的傳統、規範及權利歸屬為開端。而舊社空間作為充滿集體記憶索引的場域，其聚落場所中傳說地點、祖靈屋、頭目家屋、刺球場、人頭骨架、日治時期駐在所等，可見的物質、建築遺跡等的存在及相互間的脈絡關係，即隱含了望嘉部落在不同時期的內部秩序。而石板堅硬、象徵永恆與真實的物質性，更使其具有歷史真實的象徵意義。舊社聚落遺跡作為訴說「過去」真實性的象徵，在刺球復振過程有關權勢正當性爭議中成為詮釋的資源。



【圖 5-4】舊望嘉 A'iliguan(人面祭屋)石板遺構。該處已列為文化資產點(筆者攝於 2017 年 12 月 10 日)。

在祭儀復振過程所進行的耆老訪調中，常提起舊望嘉的祭儀空間配置及所對應的頭目家系、權勢關係等。各家族頭目、巫師、部落耆老主要以遷村前的舊社聚落空間作為其口述記憶的參照，記憶重點仍強調其親身實踐經驗或祖先口傳敘事等連結自身社群文化認同的記憶內涵為主。而受限於身體經驗及口傳內容，對其所援引的舊社聚落地景，則以遷村前的時空記憶為主。

在大多數曾有舊社生活經驗的耆老印象中，望嘉舊社有 Vulavulavuwan、Apelukan、Jougadegade(Tjungadungadu)、Tjapalaipalai、Pataku、Luvulavan 及 Glanga 等七個刺球場(如圖 3-1)。根據主辦祭儀的協會調查，各刺球場所對應的家族分別為：Vulavulavuwan-Gade、Apelukan-Tjarulivak、Jougadegade-Masaisai、Tjapalaipalai-Ruvilivi / Galjatjimu / Palilav/Tjavalik、Pataku-Pataku、Luvulavan-Luvulavan。至於另一 Glanga 刺球場的所屬家族，部落內部則有不同說法，最後由 Tjaruvuan 代表持有。舊社刺球場與家屋相對位置、祖靈屋及領土的有無等，皆成為真實性的論述基礎。

耆老常引證所知的傳說故事及連結繼承與通婚關係的系譜，以說明具有刺球權利家族間的階序、系統歸屬關係。其中最常被提起的是舊社具有箕模人群起源傳說色彩的人面祭屋周邊區域以及 Ruvilivi、Galjatjimu 家族間的鞦韆傳說，據以論證刺球場與各家權利主次關係——特別匯集於 Tjapalaipalai 刺球場的平地/箕模系統家族間的歷史關係。

2016 年屏東縣政府登錄舊望嘉部落的人面祭屋等文化資產點前，曾委託研究團隊進行舊社的考古發掘計畫。該計畫中曾針對耆老口述的重要生活及祭儀空間進行發掘，包含人面祭屋周邊、七大刺球場、頭目家屋、頭骨架及 Glanga 等，亦進行年代的標定。計畫成果報告中提出成果包含：傳說中為箕模系統社群創生地的人面祭屋區域，為遺址內陶片出土最密集地點，年代可追溯至 13-14 世紀間，為望嘉舊社發掘得知年代最早之區域。其次，口傳中為平地系統刺球場 Tjapalaipalai 之地，經發掘呈現上、下部文化層，上層年代屬清代中晚期即約 19 世紀前後至日治時期的階段，與現望嘉舊社遺址地表所見之石板遺構相

關，為望嘉村人認知的望嘉舊社遺址的所屬年代。下層年代則約 13~14 世紀左右，推測應為首批進入該區域居住的人群。與現所知望嘉部落人群之祖源，可能為不同文化人群(顏廷仔、徐明福、許勝發 2015：142-143)。但其研究成果似未列入祭儀復振時的參考。刺球傳統的調查主要以耆老口述資料為主，以舊社空間地景為佐證。而最終主辦單位因考量望嘉各家族權勢已整合且受限於場地，決定將過去依家族系統及人群源流區分的七個刺球場地，合併於一個祭場舉辦。

第四節 系統記憶與當代實踐的協商

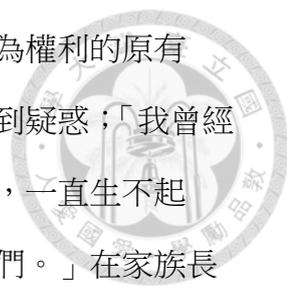


望嘉部落由異質社群構成的歷史，一直是其社會記憶的核心。而在祭儀復振過程中，兩系統人群刺球祭儀舉行的安排，傳統上是社群系統及家族階序關係的再現，也一直存在對過去二元傳統的考量，因此村民對於各家系是否保留排灣及平地/箕模分別刺球的區分以及實際執行時的先後次序議題，非常關注。而對於祭儀復振過程中浮現的「整合」，挑戰了維持結構平衡的禁忌與邊界，因此成為一個必須被協商的議題。

分與合的拉扯

李亦園於 1950 年代在望嘉部落所做的調查中，曾根據當時望嘉人的口訪內容明確指出望嘉兩系統的神靈系統有所區分，望嘉人相信箕模系統的神是來自於海的方向，而排灣系統則自山中而來。兩系統間的祭司逢到祭祀期間，皆不相往來、接觸，也不進入非本系統所屬的土地、家屋。祭祀後三天，兩系統祭司進行交換酒杯的 *machichiru* 儀式，之後才能解除禁忌，互相往來（李亦園 1982[1956]：97）。禁忌的規範行之久遠，雖然遷村後有所廢弛，但在關係到祖先與未來命運的 *Maljeveq* 祭儀，仍被視為必須遵守的慣俗。

當代的政治情境，使在地社群產生權勢整合的迫切需求。家團協會在祭儀復振前即提出因部落內部秩序已因高階家族間的通婚而整合以單一頭目家系為權力核心，因此未來只有祭拜祖靈的祭儀分開，在各自的祖靈屋及家戶進行祭祀，其他(例如刺球)則可合併進行。然而，村民對於此一提議開始有不同的看法。多半平地系統的村民及耆老，傾向認為過去 *Maljeveq* 時「平地和排灣兩個不同系統在祭儀前期不能往來。第三天送惡靈後，才可互動……。在第三天刺完球球竿放下後，兩家系成員才可相互往來。」基於這樣的禁忌關係到人與祖先的關係、家族未來的命運，希望平地/箕模系統可在不同的祭場刺球，「不要在斗羅山，希望是在其他的公有地，因為過去的刺球也是分開的。」



然而嘉魯家團協會的成員基於家族記憶傳承，認知其本家為權利的原有者，也有權利決定辦理方式，因此對於村人維持傳統區分的感到疑惑；「我曾經聽爺爺說過，箕模是異族人，因為以前他們在臨近的區域生火，一直生不起來，族人過去幫忙，才把火生起來，於是這群異族人加入了我們。」在家族長輩的觀念及口述傳承中，箕模社群是外來的異族，因遭逢生存困境而被原在 Vungalid 地方定居的 Ruvilivi 等平地系統家族所接納，其儀式權利(包含刺球)亦因通婚而由 Ruvilivi 家族「帶過去」的。加以在家族長輩及部落耆老的記憶中，Tjapalaipalai 刺球場是由 Ruvilivi 家族所支配⁴³，與 Galjatjimu、Palilav 家族等一同刺球；脫離 Ruvilivi，其權利正當性即無所依存。再者，平地系統者已大多「轉信西洋教」，對於傳統祭儀事務已較無參與。基於刺球場需立於傳統領土、需掌握本系統祖靈屋並有巫師及祭司傳承才可執行的觀念及慣例，現今望嘉村所在區域皆屬傳統上 Tjarulivak 或 Ruvilivi 的領土，已統整權勢之下，倘若有其他家族意圖另外找地方刺球，恐怕充滿困難。

對此，不同家族存在相異的家族記憶傳承，對刺球權利有不同的詮釋；各頭目家族均強調對於該祭儀擁有的權利，以及因聯姻而擴散權利適用的詮釋。平地系統 Ruvilivi 家族在有家族成員轉宗信仰基督宗教，且遷移祭石及祭儀籌辦期間正逢家族成員懷孕，為了避免觸犯禁忌，因此由同家系中其他成員代理參與。而 Galjatjimu 家族成員則認為，祭儀的權利是因該家與 Ruvilivi 家通婚而帶過去的；因當時承家長嗣是女性，無法深入參與刺球祭儀的工作，因此將工作委託給與 Ruvilivi 家族通婚的弟弟代理，久之才因此將祭儀權利帶往 Ruvilivi 家。

⁴³然就舊社刺球場與 Ruvilivi 等家族坐落的位置比對，一在部落上方，一則在部落下方，不盡符合刺球場位於支配該祭場之頭目家族家屋附近的原則。或有可能有關祭場的支配權勢因應頭目家族間的權勢消長而幾經更迭轉移。

部落會議協商

對於兩大系統究竟合併或分開刺球，直到祭儀開始前，不同的意見仍在持續地討論、磨合。在 2017 年 12 月上旬由村長所召集的部落會議⁴⁴上，Qarucangalj 代表嘉魯家團協會發言，提出主張兩系統合併刺球的說明：



這次將會製作兩大刺球架，一個是往東迎送靈，一個是往西迎送靈，這是必須要區分的。……我的構想是，祭祖靈的部分本來就有往東及往西的兩個系統，祭拜部分一定要分開，不能合併辦理。至於村民共同刺球部分，就以同一個刺球圈來辦理，您們的意見如何？我們的迎靈和送靈一樣，唯一的差異是迎靈時有刺球，希望大家屆時能和辦 Pusau 時一樣，齊心合作，共同參加。

出身自箕模系統的 Galjatjimu 家族成員 Rua，作為曾經在舊望嘉生活過並仍存有相關記憶的耆老，他從參考傳統作法的角度提出不同的意見：

希望可以按照以前的方式，分開辦理。至於全村團體刺球的部分，可以在學校舉辦。這樣的話，我心裡會比較舒服。為什麼我們叫做 Panailalanga 是因為我們有一個祖先是往大海走，所以才叫做 Panailalanga。前兩天的祭儀一定要分開，不適合合併舉辦。至於全村性的祭儀要合辦，這個我不反對。……

……如果是按照以前的做法，是要分開的。誰家的刺球場就是誰家的，分得很清楚。○○○(Galjatjimu 家族成員)說，我們有領土，可以做刺球架。……我要在自己的家族領土進行，我們已經在整理土地了。

⁴⁴本次部落會議發言紀錄部分為族語發言，發言紀錄由莊玉琴女士翻譯並由筆者謄錄。

Galjatjimu 家族的中生代成員補充強調祭儀分開舉辦的重要性：

Galja Cimu 有辦過刺球儀式，是在日本要離開的時候，一直到現在已有 60 幾年沒有舉辦了。現在政府推動文化復振，但沒有按照傳統來舉辦，就是在破壞傳統。我贊成我父親所說的，Maljeveq 祭儀分開舉辦；全村祭儀的部分，再合併一起舉辦。如果不遵循以前的祭儀，會失去它的意義。

現任望嘉部落 Galjatjimu 家族當家者 Cankim 也表明立場，希望按傳統採分立方式以免觸犯禁忌：

現在因為大家都說沒有錢辦理(因此需要申請公部門經費)，但以前刺球場有六個，各家族分開做儀式。現在我們堅持分開是因為老人家都說在一起是有禁忌的，我也覺得應該有禁忌。所以應該分開刺球，等輪到全村一起刺球的時候，我們再一起刺球。

主辦的家團協會對刺球祭場所在及祭儀是否整合的看法，提出的回應是：其一，將刺球祭石遷入現部落時已經由儀式卜定祭場在斗羅山，且 Ruvilivik、Palilav、Tjavalik 等平地/箕模系統家族刺球場的 ljemedj 祭石皆已併同部落內排灣系統的家族祭石，一併立柱在斗羅山祭場了。按照傳統，一旦經過儀式正式立下的祭石是不能輕易更動的。「不像您們(Galjatjimu 家族)是信教的，他們(其他箕模/平地家族是信仰傳統教)不能把 ljemedj 帶走」。其二，目前望嘉部落只有一位巫師，執行祭儀的人力不足，因此只能擇定在一個地點舉辦。最後，刺球場必須要立在頭目家族自己的領土上，目前望嘉部落所在區域的傳統領土所有權都是 Tjarulivak 家族的，其他家族並沒有自己的傳統領土！因此，部落各家族唯一的選擇是共同在斗羅山祭場舉辦刺球儀式。但若 Galjatjimu 選擇脫離平地箕模系統而單獨舉辦，主辦協會也將予以尊重。

屬於排灣系統家族並擁有 Luvulavan 刺球場刺球及管理權利、已連任五屆的村長也發言，他特別在會議上發言強調刺球復振的歷史性意義：

以前是真的各家族系統分開，有各自的領域，但自從遷村後，礙於地理環境的限制，才有整合的提議。……祭儀的時間已經迫近，我們今天的聚會已經太慢，希望大家好好想想，特別有做儀式的七大家族更要審慎地思考。如果我們的儀式是隨隨便便的，那麼我們的歷史是假的，我們的文化也是假的。Aulja 曾經跟我說，歷史不能改變，就是因為祭儀不能說變就變，如果沒有按照以前的祭儀，我們就變成歷史的罪人。這個不能隨便改變，那個是歷史的罪人，這樣的文化是假的，這樣還有甚麼意義呢？

與會的政治領袖也強調了望嘉在整個排灣族尚保存 Maljeveq 祭儀部落中的角色；他認為，來義鄉保有最為純正的 Maljeveq 祭儀傳統。雖然屏東縣春日鄉、臺東縣的排灣族部落目前仍有舉辦刺球祭儀者，但認為如果要論及「真正的傳統」，仍在來義鄉的古樓村和南和村。「現在提到五年祭，外面的人只知道古樓，因為我們望嘉的祭儀不完整，古樓的五年祭是完整的。」倘若外界了解望嘉部落具有壯觀的 Maljeveq 和 Pusau 祭儀，加上刺球的復振，「未來也可能會很多人來到這邊來看這個壯觀的五年祭或六年祭」。他更提出，部落為此也已向文化資產局申請登錄文化資產，「希望我們所辦理的祭儀是真實的。希望是尊重我們的祖先，祖先是怎麼執行的我們就怎麼做，尤其是像這樣的祭儀傳承，我們要認真做，不要改來改去。」

Galjatjimu 家系的選擇，最後就如同家系耆老在部落會議上所表達的意見；默默逐步地在家系成員位於望嘉國小旁的土地上進行整地，隨著日子過去，在國小旁空地上的刺球架已經搭建起來了。由於 Galjatjimu 部分家族成員在過去的轉宗經驗，以及其位於文樂部落的重要家族成員為基督教安提阿中央教會的創始成員及核心幹部，因此村民特別關注位於部落上方的刺球祭場的進程；搭

建刺球架、如何進行傳統刺球祭儀、能否召喚祖靈等。

在祭儀即將開始前，家團協會邀集七大家族的代表舉行閉門會議中，Galjatjimu 及 Gade 家族均出席會議，會議中對於是否參與在斗羅山刺球的事務及另設刺球場的爭議事件各自表達。然而對於另立刺球場的事，主辦的家團協會成員仍然表示無法理解為何不能全村團結，會議上要求 Gade 家族拆除立於自家庭院的簡易刺球意象工事，並將 Galjatjimu 家族從下刺球場共同刺球的家族中「除名」。其中除了考量「部落團結」的議題，也包括對於已列入無形文化資產登錄及接受公部門經費補助祭儀培訓及執行的成果報告，需要對未按傳統方式辦理的情況提供說明。最終，Galjatjimu 與 Sipitj 家族決定共同在設立於 Galjatjimu 家族成員土地上的刺球場進行祭儀。而其他排灣及平地/箕模頭目家族成員則在立於斗羅山的祭場進行刺球。

至於一般望嘉人對於刺球復振的看法，則是寧願相信神靈力量與禁忌的存在，「望嘉有分 Pairang 和 Paiwan，刺球的時候必須要分開」。平地箕模系統的 Puljaljuyan 認為自己的祖先是從小琉球來的，分成兩批人，跟排灣通婚。過去老人家繼承下來的傳統就是刺球是一定要分開，如今合在一起刺球令他們感到害怕，因為那與以前不同.....。加上老人家觀念中刺中福球可能帶來厄運，這樣的不安瀰漫在一般村人的意識中，延續至 Maljeveq 結束之後。

pinaqaljay

在合辦與分立的議題之外，村民也對刺球的時間點產生疑慮。主導復振的嘉魯家團協會在上述部落會議中說明流程安排，建議刺球日程比照其他目前其他辦理刺球的部落，在祭程的第一天和第五天進行時，意外掀起望嘉人對 pinaqaljay 定義以及 pinaqaljay 在時能否刺球的熱烈討論。在上述部落會議的討論及後續祭儀過程，關於「靈」與「惡靈」的觀念一直支配著社群的行動，從而由此概念的歧異，展現記憶的競爭。

部分耆老認為，惡靈 pinaqaljay 尚在村內時絕不可刺球。但也有成員認為



目前尚執行刺球祭儀的部落都是在迎靈與送靈時刺球，倘若望嘉與其他部落不一樣，將難以面對外界的質疑。原來在整個祖靈祭儀中，所迎之靈除了主神及各家族過世的祖先 *tja vuvu* 之外，還包含了惡靈 *pinaqaljaj*。在目前尚有舉辦刺球的 9 個部落中，都在正式迎祖靈進部落的當天即舉行第一次的刺球儀式。該日，由巫師於祖靈屋燃燒小米梗迎靈後，刺球勇士前往刺球場，以儀式性的 *ljemedj* 短竿刺中當年祭儀的第一顆福球後，即象徵主神 *Saljemedj* 與祖靈們已經降臨部落了，代表之後直至正祭第三天送惡靈，*tja vuvu* 和 *pinaqaljaj* 同在部落中享用各家戶的供饗。

迎靈當天即刺球的提議，出乎意料之外地引起在部落會議現場聆聽的望嘉耆老議論紛紛；他們認為迎靈當日不應刺球，必須等第三日送走惡靈之後才可進行刺球。部分望嘉耆老回憶，*pinaqaljaj* 是由魔域而來，當牠們還停留於部落時，是最為危險的時刻，村人應該妥善遮蔽房子、車子等，禁止娛樂嬉戲，也必須簡衣素服低調謹慎，不可袒露家中財富以免遭致忌妒，使惡靈降禍。部分耆老回憶，以前在舊望嘉是正祭第三日送走惡靈的當天一大早，排灣和平地系統才立起刺竿進行刺球。甫昇立巫師未滿一年的 *Uni* 提到她傳承同為巫師的祖母的觀念，也認為應是將惡靈送走後才刺球，但由於她自身並未有實際執行刺球祭儀的經驗，因此對於刺球日程並未堅持，認為可保留空間，尊重主執巫師的意見。

在排灣語中，*pinaqaljaj* 是非常尊敬之意。望嘉人對於外來的客人、貴賓，慣常使用 *pinaqaljaj* 加以稱呼。另一方面，*pinaqaljaj* 也指魔域 *qaqetitan* 而來的 *cemas*，因對其極度恐懼，以致不敢直呼其名。在其他排灣部落中，「善靈」、「惡靈」是以死因進行區分；自然死亡者為善靈，非屬善死者，則死後為惡靈，因此惡靈也可能是自家的祖先。現今望嘉人對 *pinaqaljaj* 皆稱呼「好兄弟」，觀念則各有差異，有認為是包含如自殺或惡死的祖先，也有認為是無法控制與支配的非本家祖先，僅能加以安撫，避免其作祟干擾。

在關於刺球日程的討論下，部分耆老仍對於 *pinaqaljaj* 在村內時刺球感到



不安。而主辦的家團協會也為此感到無所適從，且為難於因 Maljeveq 已經政府部門指定登錄為文化資產，倘若只有本部落做法與其他部落不同，那未來是否可能面對外界質疑，對此也開始感到焦慮。隔日，嘉魯家團協會邀請白鷺及高見部落的巫師前來為各家族領袖說明刺球的意義和時間安排的原則。巫師們認為，一者在其他部落的傳統作法皆於迎靈當日進行刺球。惡靈在時，部落人仍應供饌並使之娛樂，才不致因怠慢而激怒惡靈。若能妥予安撫取悅，惡靈亦可為部落帶來福運。再者，巫師的法力已足夠強大可以加以安撫，請村民不須特別畏懼。討論之後，各家族領袖們因考量本部落尚不熟悉刺球的作法，因此同意先按照其他部落的作法進行。村長說，「因為這是(70 多年停止後的)第一次，我們還不會……，下次等我們會了，就按照我們自己。」然而，雖然決定調整作法，但對於惡靈的恐懼仍舊縈繞在部分村民的心中。加以祭儀合併了排灣與箕模系統的刺球，引起觸犯禁忌的恐懼。這個不安一直延續至 Maljeveq 祭期結束，有部分村民在刺球祭儀時選擇待在家中，而未前往祭場參與或觀看。

「靈」的意象及其在望嘉人社會生活中所造成的恐懼與猜測，從發起遷徙刺球祭石之議初始即不斷出現，經歷過雙面石雕的國寶指定登錄、立柱、刺球祭儀研習培力，延續至祭儀期間。「祖靈」的意志不斷地圍繞著部落氛圍，許多溢出日常的事件即容易被村人連結至祖靈意志展現的詮釋。特別在祭儀時日將近時，村人紛紛夢見祖靈前來祝福或干擾、譴責。祖靈的意志甚至主導著行動者的決定與作為，成為整個祭儀過程中最具支配力的主體。

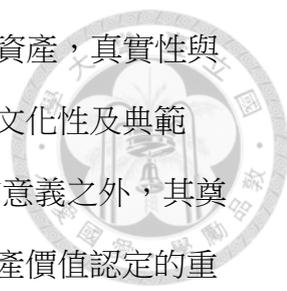
第五節 小結



當代原住民的文化遺產化，具有多面向的意涵；其中一個面向是文化價值對遇的衝擊；文化資產政策及遺產技術背後所蘊含的「真實性」、「傳統性」價值及權利歸屬的認定，與在地文化觀念中對何謂真實、何謂傳統及權利認定的原則相遭逢，是遺產化過程常浮現的衝突議題。

不同於大部分文化遺產研究案例所呈現自公部門由上而下的政策施行，望嘉部落的祭儀復振始於社群內部集體的文化認同及政治整合的動力。這個動力的背景，很大程度來自頭目家系與傳統土地疏離、部落內部自主治理權勢衰微的過程。原住民權利運動以來，原住民社會愈多地通過文化復振，以傳統的回復帶動政治權勢的傾向。在地社群具主體動力的遺產化行動，如何在真實性、傳統性及權利歸屬的議題上，運用社會內部既有的文化概念及社會記憶，進行權勢整合與協商，並與外部資源連結是本章探討的主要議題。

望嘉復振祭儀文化的過程，凸顯在地社會仍著重依循系統源流及聯姻而來的權利關係，祖先源流及聯姻的歷史，通過系譜、傳說敘事、地景而為社會所記憶。在因殖民政策與遷村而失卻與過去連結的物質基礎，在地社群轉由舊社地景的相對關係以及與傳說敘事的對照，來加以印證權利的歸屬。空間地景作為過去人群行動與社會關係的客體化，既使特定權勢位階(例如頭目家屋前的 sauljay 及石板家屋遺跡空間規模)與神聖象徵(例如箕模人群傳說起源地與其相關家系人群的空間脈絡)可視化，也成為與現部落之間隱喻性的連結關係。舊社遺址獲登錄文化資產以及針對舊社所進行的考古發掘，使得地景所象徵的權力關係，更增添了真實性的價值。由舊社地景隱含的「過去」、「根源」意象，提供了真實性的基礎，成為社會關係與傳統權勢歸向的有力參照。在祭儀復振過程中，各家族也通過與舊社刺球場地景與家屋的參照關係，進行權勢的論述。空間地景間的脈絡關係結合傳說敘事，成為權力競爭的記憶空間，進一步引導了不同社群建構認同與行動力量的來源。



而自公部門的角度觀之，Maljeveq 做為具族群象徵的文化資產，真實性與價值認定的標準，強調的是祭儀的傳統性、地方性、歷史性、文化性及典範性。因此 Maljeveq 除了具有象徵神祖靈關係及排灣遷徙歷史的意義之外，其奠定於在地發展的特殊性及歷史互動關係的特色，應也是文化資產價值認定的重要來源。而在望嘉 Maljeveq 復振事例上，呈現了文資法所蘊含的價值與其遺產技術上的矛盾。首先，Maljeveq 是以跨部落系統家族為一整體進行的祖靈祭儀，而部落存在不同系統家族成員，雖然祭儀同時在同一部落進行，但在性質上卻是不同家系跨部落連結的行動。特別由排灣和箕模等異質人群構成的望嘉部落，具有兩個以上的人群系統、七個刺球場，部落耆老對於不同社群分開刺球的堅持，更凸顯了 Maljeveq 祭儀對系統的強調。而無形文化資產登錄卻大多以部落為範疇，將之視為均質的社會整體，忽略內部異質性。若文化資產指定進一步連結文化資源與社會內部權勢競爭議題，則易在部落內部進一步引起分配的衝突，並且朝向一元化發展，間接造成少數或弱勢者的記憶遺忘，面臨悖離文化資產所強調多元文化價值的困境。

這個落差延伸出幾個正在發展的現象，特別是文化資產保存團體及文化權利認定的議題。望嘉部落申請 Maljeveq 登錄文化資產的保存單位為家團協會，凸顯在地社群的觀念是以傳統的「家」為單位思考文化遺產化過程中傳統權利的擁有與讓渡。「家」的內涵是以長嗣--頭日本家為核心，且以沒有明確界線的家族成員範疇為成員。這個特質可以從登記文化資產保存團體的「家團協會」性質顯現；家團協會的會員設定為家族成員，具血緣或姻親連結的跨部落「家族」成員可自主加入成為會員。而以協會的形式成立，既可具體化其家族的連結，又可對外作為介接公部門資源、申請計畫及經費的民間團體。然而在 Maljeveq 文化資產登錄及復振活化過程中，也遭遇不同家族系統間的權利認定複雜、整合困難的處境。這個處境即反映由上而下的遺產技術，在對接在地社群內部既有的社會組織性質時，可能面臨的落差。

上述現象的發展，與殖民政權對於臺灣原住民族治理政策承襲自日治時

期，刻意弱化部落內部以家族系統權勢為政治核心的型態有關。這些治理政策企圖以「部落」或「村落」取代系統、家族的概念，藉以進行原住民社會的地方化、文化單純化，朝向塑造原住民成為現代國家國民的政策有關(松崗格 2018[2012])。現今的文化及原住民族政策或也在日治時期族群分類及國民形塑的思維下，以「部落」作為政策施行及資源挹注的基本單位，其後果或致部落主動走向對多元文化的整合動力以邁向一致化，或在族群分類的標籤下產生群體文化多元性或歷史發展的特殊性在過程中被忽視。

望嘉文化遺產化的事例也漸漸浮現對於文化權利歸屬的議題，當排灣以長嗣本家為核心而擴散的組織特性，對應現代私有化的概念，一方面凸顯了排灣社會「長嗣承家」的特性，但另一方面卻也呈現權利限定與資源集中化的發展。以 *Maljeveq* 為例，根據馬淵東一等學者的調查文獻所描繪，*Maljeveq* 是「排灣族始祖靈及各家祖靈從大武山下山巡視各社並賜給農耕及狩獵福運時，各部落所進行的祖靈祭儀」，非大武山祖源系統家族的祭儀權利，如何與既有權利者對應，涉及本章所述及的領土、*vinqacan* 所代表祭儀權利及非該系統者的權利正當性議題。當代國家文化政策介入部落傳統祭儀及權利復振時，現代法律的概念如何與傳統權利歸屬認定的慣習銜接，是在文化遺產化過程將會愈加凸顯的議題。部落社會的聲望物在當代轉化為文化遺產的過程中，物、知識、技術、祭儀等在過去文化脈絡下得以儀式、買賣等方式流通的物與權利，在當代反而成為僅隸屬於特定團體的擁有物，法律的限定與流通機制阻隔的結果，反而僵化了原傳統文化的流動性及創造力(Harrison 2000)。臺灣從文化資產認定延續對接傳統智慧創作專用權的概念，漸漸朝向文化私有化與權利限定的方向發展，在地社群的互動如何反映「權利」概念的轉變，在後續 *Maljeveq* 祭儀的協商與實踐中體現出來。



第六章 儀式、遺產與政治的銜接

排灣傳統信仰觀念中，Maljeveq 至 Pusau 的一年期間，部落時空異於日常；在這個瀰漫超凡氛圍的中介時期，地方選舉進一步攪動了在地的社會關係，因 Maljeveq 而攪動的社群情緒進一步轉移至現代選舉的政治場域。這一年的波動起伏中，特別凸顯排灣在地社群在當代情境中，以傳統家族為行動主體，訴諸「過去」與「起源」連結的「權利」概念，貫串於政治、宗教、文化等範疇，djamuqan、djaran 成為競爭與整合行動中最具支配性的語彙之一。這個現象在 Maljeveq 和民主選舉兩場不同的儀式過程特別彰顯出來。

本章以 2018 年望嘉部落 Maljeveq 至 2019 年 Pusau 間的儀式與政治活動為材料，部落內部所進行的傳統權勢及現代政治場域力量的相互轉換，並試圖討論人群如何在儀式、物與地景之中相互協商並重新建構社會記憶與結構秩序。記述望嘉人記憶與實踐中 Maljeveq 祖靈祭儀及刺球儀式，並以此討論祭期間的物、空間、時間所表達的結構秩序及其如何重新再結構化。

第一節記述望嘉人記憶中，過去的 Maljeveq 祖靈祭儀及刺球儀式，並以此討論祭期間的物、空間、時間所表達的結構秩序。第二節記述兩個祭場的家族成員如何在復振過程運用社會既有的規範原則，再造傳統。第三節則以位於部落上、下兩祭場實際進行 Maljeveq 儀式的過程為材料，討論人們如何通過對物與儀式過程的安排，進行對結構秩序的調整與協商。第四節以儀式中的物及地景分析祭儀過程的安排，如何承繼或改變原本的秩序關係。

第一節 Maljeveq 祭儀時空秩序

Maljeveq 祭儀是整合系統人群與部落的儀式，望嘉部落過去的祭儀流程再現部落內部異質社群的結構性關係，以及同系統部落間的連結與整合，並且在這個基礎上，進行社會的再生產。因此，從望嘉部落的 Maljeveq 祖靈祭儀的時空界域、儀式流程、物的次序關係等，反映了部落在地社群在社會關係與內部秩序、靈的概念等宗教觀的特殊性質。

祭儀以部落為範疇，整合了不同系統的人群。在系統關係的秩序中，仍然運作為平地系統與排灣系統間的區分。不同系統的祭儀流程皆大致按照祖靈屋 *vinqacan*—頭目家系—平民家系的順序進行(部分儀式則是頭目家屋—平民家屋後，再到祖靈屋進行以作為儀式的完結)，具體化了超自然與人、系統及家族間的秩序。

空間封禁

從 Maljeveq 前祭、正祭直到後祭間巫師所進行的儀式(儀式流程請見下表 6-1)，可以看到排灣社會對於空間的界定與區分，及其如何通過傳統儀式將認知的空間範疇概念具體化。從前祭第一天的 *'iveqveq*、正祭第一天的 *paselem*、送走惡靈後進行 *pasulevelevan*，直到 *'isanaljok* 結束，巫師象徵性地以部落各家系的領土為範圍，進行空間的封禁與遮護，導引部落人群進入一種想像的中介時間與空間。而後，從 Maljeveq 送靈到 Pusau 送祖靈祭這一年期間，每家戶有一位留下祖靈在家中享用家人的祭祀，直到隔年 Pusau 送祖靈祭再次送靈後才離開。因此這一年的時空仍與日常有異，直到 Pusau 結束後，進行對應於前祭 *'iveqveq* 所進行的 *'isutjapai* 儀式，是巫師為擁有刺球場的頭目家族進行領土、祖靈屋、刺球場及家(含人)的解除封禁，並進行除穢、潔淨。一般家戶可以前往其頭目家系取祭葉，為自家進行簡單的除厄儀式。



【表 6-1】望嘉部落 Maljeveq 及 Pusau 祭儀流程⁴⁵

時間	祭儀名稱	內容	
前祭	kiveqveq ['iveqveq]	為獵場、河川、祭場及部落進行防護儀式	
	zemala	告知祖靈 Maljeveq 即將開始，並請祖靈前來取用衣服	
本祭	第 1 天	paqaljup ta tja vuvu	祖靈狩獵
	第 2 天	paqaljup ta kacauan ['acauan]	人間狩獵
	第 3 天	pavateq ta tja vuvu	請祖靈潔衣淨身
	第 4 天	pavateq ta kacauan['acauan]	族人潔衣淨身
	第 5 天	paselem	為人、物進行遮蔽
		qemavay	包 qavay 祭品
	第 6 天	cemevulj	召喚祖靈
		pagen	供祭品
	第 7 天	pa'asudjusudju	善靈與惡靈聯誼
	第 8 天	papirava ta pinaqaljaj	為惡靈打包
		pusau ta pinaqaljaj	送惡靈
		pasulevelevan	打開兩界，使其合一
	第 9 天	pakiljenguaq [pa'iljenguaq]	獻祭品並與善靈同樂
	第 10 天	papirava ta tja vuvu	為善靈打包
pusau ta tja vuvu		送善靈	
第 12 天	kisanaljak ['isanaljak]	重獲新生，回歸生活常軌	
第 13 天	mavesuang	祭儀完滿，獵人出獵	
後祭 (pusau 後進行)	zemala	告知祖靈祭儀結束	
	kisutjapay ['isutjapay]	為領土、祭場、部落解除封禁	
	palisi ta sengsengan	為財產、工作器具祈求福運	

*Maljeveq 流程與 Pusau 流程同，惟 Pusau 於 Maljeveq 一年後舉行時，並不刺球。

⁴⁵本表依據望嘉部落黃榮美女士提供之祭儀流程表修訂。

由上述由 Maljeveq 前祭的'iveqveq 到 Pusau 後祭的'isutjapai 儀式，以部落為一整體的空間範疇，進入超凡的時空性質。以聚落為核心，儀式封禁遮護的疆界範疇包含了頭目家系所擁有的領土—獵場、河川、農地等進行社會生產的場域。這段期間，部落空間清楚地界分內與外；在過去，這時如同小米祭儀期間一般，不可攜帶或食用白米等來自平地的食物進入部落，亦視外來人與物為禁忌。部落空間在前祭、正祭及後祭前後有其日常—潔淨—緊縮邊界—混沌—神聖交融—混沌—鬆解邊界—潔淨化到回復日常的變化。

遮護期間，部落內部所有婚禮、新生兒滿月、治病等世俗儀式皆停止舉行。倘有村人不幸在這段時間過世，必須延後至 Maljeveq 結束後才正式舉行喪禮。世俗的社會生產活動停止，也讓部落進入彷彿時間靜止的非日常狀態。而祭祖靈儀式的節奏又以天上一日對比人間一日方式進行；例如祖靈狩獵隔日進行人間狩獵儀式；祖靈洗衣隔日進行人間洗衣。猶如以部落為主體的通過儀式，通過這段期間的時間靜止與空間，進行人與神祖靈關係的重新凝聚與社會結構的再生產。

善靈與惡靈的象徵性空間

迎靈之後，祖靈 jia vuvu 和惡靈 pinaqaljay 同在部落，各家戶及祖靈屋皆以兩份祭品供饌，一盤給祖先 jia vuvu、一盤給惡靈 pinaqaljay(祭品如圖 6-1)。迎靈次日的 pa'asutjusutju 是使 jia vuvu 和 pinaqaljay 互相聯誼、同歡的儀式(圖 6-2 為排灣系統在祖靈屋進行 pa'asutjusutju 儀式)。望嘉部落對於 jia vuvu 和 pinaqaljay 的祭品，有清楚的區分；祖先的祭盤中擺放圓形小米糕 qavay—lilipuku 及長條串的小米糕 qavay—kinacen，並放置具有護身符功能的豬骨、布料及針線，有時會放入紅包，祭盤外有酒壺及酒杯，巫師進行祭儀時倒酒請兩者飲用。給 pinaqaljay 的祭品中則除了 lilipuku、kinacen 和酒之外，還會放入大塊豬肉。兩份祭品不僅內容有所差異，祭盤擺放的位置亦有別。這段時間對待 pinaqaljay 如同上賓，獻給 pinaqaljay 的祭盤放置在靠屋內側，以示尊敬，而獻

給祖靈 jia vuvu 的祭品則放置於靠門口處(但望嘉各家戶和白鷺對內外位置的觀念不同，因此白鷺巫師在協助進行儀式時，到各家戶則常須調整祭藍)。望嘉人對於惡靈尚在部落時，展現出畏懼及防範；衣著以簡單服飾為主，不穿著盛裝，且各戶均將家中的「好東西」收妥不取出，以免惡靈覬覦。



【圖 6-1】Maljeveq 期間祭拜善靈及惡靈的祭品。(筆者攝於 2018 年 2 月 10 日)



【圖 6-2】Maljeveq 期間，巫師於 Qedaqedai 祖靈屋祭拜善靈及惡靈祭品。(筆者攝於 2018 年 2 月 14 日)



當日深夜時刻，巫師即前往各家戶進行 *papirava*，為 *pinaqaljaj* 打包行李，準備天亮前進行送惡靈的儀式。各家戶打包完成後，村長即向全村廣播送惡靈時間，請各家戶集合進行送靈。當時間一到，全村各家戶中開始響起巨大的敲打聲，以提醒惡靈 *pinaqaljaj* 送靈的時間已至，請不要在家中或部落逗留。由於送惡靈的日期通常安排於漢人社會的除夕當日，所以有些村人會邊敲打邊喊著「走走走，*Pairang* 那邊在過年了，到那邊去吃好吃的……。」各家戶這時派一名男性帶著為 *pinaqaljaj* 打包的行李，前往特定地點集合，全村一同出發送惡靈。望嘉人相信此刻相當危險，因此都盡量待在家中不外出。村民的觀念中，也認為送靈後一兩個小時內盡量不外出，以免遇上「走得慢的祖靈」，村落也不能燃放鞭炮或取出會令惡靈愉悅的物品，以避免惡靈知道了又回頭。

Pusau 送走惡靈當日下午，巫師獨自前往祖靈屋進行 *pasulevelevan* 儀式，儀式的用意在於告知祖靈，惡靈 *pinaqaljaj* 已經離開了，請祖靈「可以放輕鬆了！」部落整體的氛圍也由前兩日的戒慎恐懼，轉換為輕鬆愉悅。村人開始殺豬、準備最豐盛的祭品以供奉祖先。

村人常以漢人社會「好兄弟」的概念稱呼 *pinaqaljaj*，而儀式中由祭物內容區分、祭儀空間的內外鋪排、祭儀先後順序安排、部落於送靈前後的整體氛圍等，使「靈」的概念與差異可視化。在對惡靈加以接納、來往、禮遇的同時，亦保持界線與不安、警戒。而 *Pusau* 後正式回歸世俗的日常時空，人間與非人間的界域已非 *Maljeveq* 期間渾沌，部落脫離祭典期間的隔絕狀態，因此巫師會進行 *'isanaljak* 會逐家逐戶為家屋與人賦予新的氣息，彷彿重作小孩（*'isan* 有成為的含意，*aljak* 意為小孩），獲得新生。這個儀式將頭目家排在最後進行，也有以頭目家系的儀式完結為 *Maljeveq* 祭儀象徵性的結束。

Maljeveq 隔離：排灣與箕模系統的區分禁忌

值得特別注意的是，在這個實體的部落範疇內，部落內部除了區分人與人祖靈的超自然空間、以時間區分善靈與惡靈的空間，同時也對排灣與箕模的系

統差異進行區分。在舊社時期，Maljeveq 期間，排灣社群對於部落內部的「他群」：箕模/平地社群，以禁止相互往來、同處一屋、禁止交談、禁止共食的方式加以隔離。身兼排灣及平地系統的 ina Cankim 即曾這樣回憶：



我的祖先，曾祖父、曾祖母在五年祭、六年祭的時候就分開。因為過去我們排灣族是不分男女，大就是掌門的，所以他們兩個各是掌門人，所以每次五年祭、六年祭的時候，他們就各分開一個禮拜。因為不能同桌，不能一起吃飯，在節日的時候都不能，他們就各回自己的家。

直到送走惡靈之後，這段暫時的隔離才可結束，部落也才可一同刺球。

此外，在 Pusau 送靈時，排灣系統依傳統慣習，是往東邊山的方向送靈；而箕模/平地系統的家戶，送靈的路線則不相同，是往海的方向。這個方向性一直以來被望嘉人所嚴格遵守，即便望嘉內部兩系統人群已頻繁地相互通婚，逢到送靈時，僅餘的兩戶代表平地系統主家 Palilav 及 Galjatjimu 仍會推派代表，往海線送靈。兩系統人群的祖先記憶，目前亦主要由這個空間的方向性所支配、引導，並用以作為區辨的依據。

這個空間的區分也反映人與物的流動上。特別在巫師在 Maljeveq 期間的祭儀實踐方向。過去在舊社時期，幾乎每個擁有 vinqacan 都有一位專司祭儀的巫師執行該系統家系的祭儀，雖然在治病儀式上並沒有嚴格的系統區分，但在歲時祭儀部分，排灣系統與箕模/平地系統巫師彼此間是互不執行對方系統的歲時祭儀。即便時至今日，受到日治至國民政府時期對傳統文化的壓抑，加上巫師傳承的困難度、執行傳統祭儀家戶曾有一度衰微、經濟收入等問題，導致巫師傳承面臨困難，如今望嘉本村僅一位受封立的排灣系統巫師，在祭儀上仍嚴守不前往平地系統者 vinqacan、不執行該系統祭儀的規範。Maljeveq 期間巫師行動在文化空間上的動向限制，強調了兩系統的區分。

由上述空間上的禁忌與規範，可以發現祭儀如何通過賦予物質空間定義並

限制人的活動，建構出屬於文化習慣的空間結構。猶如黃應貴對空間與社會關係的分析，在這個文化慣習的空間中，進一步構成意識形態空間，形成階序化的機制及人群的空間趨向，界定了人的不平等關係(黃應貴 1995：16-17)。而望嘉異質社群系統及頭目與平民階序的邊界便在祭儀情境中，被結構化地維持下來，進而形成一種認知模式及集體記憶。

djamuqan 與 djaran：刺球規範與秩序

由於系統分立的原則，在遷村後，望嘉部落層級的 vinqacan 已漸漸整合為 Qedaqedai 及 Dualian 兩個祖靈屋，分別由排灣系統的 Tjarulivak 及平地系統 Ruvilivi 兩個家族進行照管。過去 Maljeveq 祭祖靈儀式皆是由兩系統巫師分別前往兩祖靈屋進行。在祭儀上所呈顯的二元區分秩序，背後有所代表的社會結構原則，而以望嘉人最常提及的 djamuq(血)及 djaran(路)，串連起 vinqacan 系統源流、家屋及人之間結構關係的連結與區分。而在 Maljeveq 刺球祭儀中代表神祖靈給予家族的福運，尤其送靈的最後一顆球，在鄰近部落是放在祖靈屋中，象徵家族系統共同承擔。

在許多論及儀式權利追溯的社會情境中，djaran 和 djamuqan 常被互換使用，傳達類似的意涵，即循系譜及血統而取得的儀式權利。因此，當述及 Maljeveq 刺球祭儀的正統性和真實性時，望嘉人慣常使用 djaran 與 djamuqan 語彙，表述其內蘊與頭目血統連結的權威性質；望嘉人認為，刺球祭儀有其歷史淵源，不能隨便亂做，namu pu djaran/ na i pu djaran(有它的道路/道理)，意謂「這個路是前人走過的，我們必須要遵循」，強調「路徑」—「前例」—「歷史」間相互連結的概念。在 Maljeveq 刺球祭儀準備的場合中，也偶見周邊幫忙祭儀事務的村人對著頭目家系的成員說，「這是你們的 djamuq」，意味著這除了是頭目家族的權利，也是基於血統而來的、需承擔的傳承責任。

血統的純正性，在望嘉論及傳統權威及刺球復振事務時，是具有支配性的概念。不論是遷移刺球祭石或是其他儀式的執行，在傳統觀念中，祖靈屋系

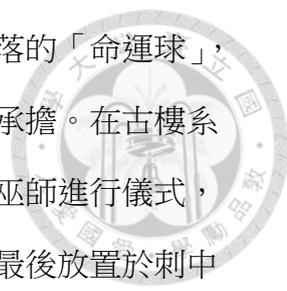
統、儀式人員及頭目家系必須是血統相合者才具有資格。望嘉人的觀念中，刺球權利講究與神祖靈連結的神聖血統，以及與傳統領土連結的政治權威，事關個人、家族乃至部落整體未來的福禍，儀式細節的執行是否正確，將有重大影響。

對血統的強調，反映在對刺球座與刺球竿的配置上，具體化部落內部家族系統間從屬關係、本家/分家關係及階序差異。Maljeveq 刺球竿主要有幾種形式：(1)ljivaliv 為大頭目所持刺竿，長度最長，且在竿上加設 saras 尖刺竹節；(2)vajami，權勢次於大頭目家族者的刺竿；(3)gaus，百步蛇紋竿，依傳統觀念是 djakaraus 的刺球竿，僅有具該傳說的家族血統或祭司家族可持，其上掛有鈴鐺和羽毛、紅色毛髮。(4)祭司的刺竿 kakulu'an；(5)一般刺竿。上述又以 ljivaliv、vajami 和 tjagaraus 最具階序意味。

值得一提的是 gaus 白步蛇紋竿，在胡台麗所記錄的古樓系統祭竿的分類中，gaus 的權勢象徵性更為明顯；它被視為是全村最大且最受敬重的祭竿，使用權屬於頭目，但可在村民中選出獵首英雄或獵人持拿，是一種榮譽的象徵。而對於其製作的地點也有規範，必須在與獵首有關的祭屋 Rhusivawan(胡台麗 2011：170-171)。由於協助望嘉進行刺球復振儀式為 Tjarulivak 當家者 Dremdreman 的出身古樓部落 Tjiljuvekan 家族的叔父 Vangavang，他認為，按理除了古樓部落之外，其他部落的刺球祭儀是沒有設置蛇竿權利的。但因為 Dremdreman 的父親身為古樓 Tjiljuvekan 家的長嗣，因此主張望嘉的刺球祭儀應採古樓模式且配置蛇竿。

而刺球時福球的數量與意義，目前仍保有 Maljeveq 刺球祭儀的部落也有作法上的差異。目前仍保留刺球祭儀的部落，大多會有前後兩次的正式刺球，第一次在迎靈當日，第二次則是在送靈當日。福球數量原則上按照部落內部的頭目家系系統進行計算。為福球賦予意義、為刺球者祈求福運等儀式，都由巫師在祖靈屋進行。

所有的福球中，概屬迎靈當天的第一球和送靈當日的最後一顆球最受重



視，如古樓部落的慣俗，送靈當日的最後一球象徵祖靈給予部落的「命運球」，兼具福禍意涵，也充滿未知數，而其好壞則由刺中者及其家族承擔。在古樓系統的部落，刺中最後一球者將在眾人簇擁下回到刺中者家中由巫師進行儀式，眾人亦在刺中者家前圍舞。在古樓部落，被刺中的「命運球」最後放置於刺中者家中，但其他保有刺球習俗的部落，則大多放置於刺中者所屬家族系統的 *vinqacan* 中安放。至於非最後一球的福球，則有放置祖靈屋或由刺中者攜回家中放置的慣例。

由傳統上對於刺球架及刺球竿安排的慣例，可知儀式物的安排有其特定的內在秩序，反映的大多是家族及個人的權勢位階。而從最後一顆象徵神祖靈給予部落運勢的福球，其放置地點的安排，也可見祖靈屋在部落及系統象徵承擔整體命運的中心性。

第二節 規範的運作與傳統的創造



如前章所述，望嘉 Tjarulivak 家系在刺球復振過程中，主張經過歷代高階頭目家族(Tjarulivak 及 Ruvilivi)間的通婚已致權勢整合，並由傳說及系譜而認知 Galjatjimu 家族的刺球儀式權利是因由 Ruvilivi 接納而取得，因此提出以統一刺球作為部落團結的表徵。而對於 Galjatjimu 家族而言，傳統上箕模/平地系統與排灣系統者分開舉行的慣例及禁忌維持具有重要意義，若要延續傳統，則應比照過去方式進行，因此主張於兩地分立次球場進行。經過 Maljeveq 正祭前召開部落會議及各家族閉門會議的協商，討論排灣與箕模/平地兩系統人群分開刺球傳統延續與否的議題。嘉魯家團協會和 Galjatjimu 家族系統社群因各有自主的觀點，雙方各自決定在所屬土地上搭設刺球場，分別進行刺球祭儀。

對於 70 餘年未舉辦刺球祭儀的望嘉人而言，Maljeveq 祭儀不論是宗教層面有關祭儀知識與技術的掌握，或是人力集結、籌辦事務的浩繁等，都是一大挑戰。目前在望嘉僅一位本部落排灣系統巫師可執行祭儀的情況下，Tjarulivak 家族轉請白鷺部落巫師 Gemsil、文樂部落巫師 Selep 一同協助望嘉本部落巫師 Uni 負責祭儀事務。祭儀事務上則由嘉魯家團協會統籌，而由於望嘉 Maljeveq 已獲公部門公告登錄為民俗類文化資產且由該協會作為保存者之一，因此前期的祭儀研習及後續的祭儀籌辦經費則有公部門經費支助。而 Galjatjimu 家族因無本部落平地系統巫師，因此輾轉取得七佳部落巫師的同意協助執行 Maljeveq 期間的各項祭儀。在籌辦事務上，則由家族跨部落的力量及資源統整支援。另有來自文樂部落家族成員以基督教中央教會力量進行支援，以鼓勵傳統文化的復振，增加家族的凝聚力。

正祭開始前，Galjatjimu 家族位於望嘉國小旁的刺球場與嘉魯家團位於部落下方的斗羅山刺球場都已搭建完成。而原 Gade 頭目家系家族成員由於家族中大多為女性，無法參與刺球，也在家族成員的協助下，搭設了簡單的刺球架與刺竿，以具象徵性的意象延續傳統對刺球的參與。由於望嘉人已無刺球架及福

球的製作知識，因此在搭設過程中主要請鄰近的白鷺、高見或文樂部落的親友協助，並由望嘉族人從中學習。但也由於望嘉人部落內婚的情況居多，村人兼具有各頭目家族血統，因此雖然刺球場各自分立，但三處刺球架及祭儀準備事務也由望嘉及鄰村親友穿梭其間協助搭設完成。

由於下刺球場申請公部門對於祭儀執行的協助，部落內部因此也產生不同意見；一者認為 *Maljeveq* 既是望嘉全部落的祭儀，理應部落一體，由代表望嘉全體部落發展協會或村辦公室統一籌辦，而非透過家團協會，否則可能衍生私有化的議題，也感覺將部落非頭目家系排除在外。其二則認知祭儀已有公部門經費支助，許多事務都轉以「用買的」方式處理，因此缺乏前往參與動機，也致家團協會奔波於協調人員出席，也有家團成員認為「如果這樣，不如把錢還回去(給政府)！」從籌劃階段各家系間、公部門與部落間的互動過程，呈現掌握資源與責任義務密不可分；其運作資源及詮釋的權力愈高，愈有可能在社會記憶重新建構的過程中創造空間，然而也愈有可能面臨因資源重新配置而造成社會關係疏離的議題。

上刺球場

Galjatjimu 家族成員在細數家族歷史時，曾多次提及箕模人群的起源傳說說明家族向為箕模系統的古老家族之一，與望嘉部落的箕模創始起源傳說有關並曾擁有領土及權勢。1950 年代遷村過程，家族長嗣 *Puljaljuyan* 及部分家族成員遷往文樂村居住，因此在家族在望嘉的發展有了改變。而遷居於文樂部落的 *Galjatjimu* 家族成員陳牧師在軍職退役後，投入基督宗教並創立了基督教安提阿中央教會。牧師以軍事組織與教會管理結合，並成立屬靈軍隊作為宣教核心⁴⁶。其家族成員亦積極投入民間組織，在排灣族部落有協助頭目家系進行家譜調查及登錄認證，並在排灣族區域各部落頒授頭目匾額。部分望嘉人認為基督

⁴⁶參考基督教論壇報網站：<https://www.ct.org.tw/1212620>，2019/04/28 擷取。

宗教介入傳統事務使得堅持傳統信仰的頭目感受危機，間接影響了該家族在部落中的社會關係。

Galjatjimu 當家者 Cankim 的父親 Puljaljuyan 過去曾轉宗信仰基督教，雖然家中僅僅 Puljaljuyan 轉宗，其他成員仍是傳統信仰，但也因為改宗致使一段時間疏於傳統祭儀的執行，因此在村人記憶中，在 Ruvilivi 前當家者擔任村長期間，即將平地系統者的祭儀事務合併於 Dualian 進行。後在政策的鼓勵之下，再度在平地系統巫師 Qaljesirh 協助下將祖靈屋重新創設起來。但由於 vuvu Qaljesirh 於前幾年以高齡過世，部落內部目前無該系統傳承之巫師執行祭儀工作，而文樂部落屬平地系統巫師(本家為 Ruvilivi 家族)已前往下刺球場協助，在缺乏本部落本系統巫師的情況下，儀式將如何進行，曾令該家族成員相當苦惱。後該家族在他部落家族成員協助下，商請七佳部落巫師 Keleng 及 Tjuku 前來協助。自前祭、正祭至後祭，皆由該兩位巫師執行。初始 Galjatjimu 家族決定走「自己的路」時，曾向目前仍進行 Maljeveq 刺球儀式的部落「商借」巫師，但遭到阻止而作罷。後轉向七佳部落，請求巫師 Keleng 和 Tjuku 前來協助。起初她們也接收到質疑與反對，但因在巫師 Tjuku 的認知中，巫師「是被神選的，就像醫生一樣，有人來求助，難道可以不去嗎？……哪裡需要就往哪裡去，怎麼能夠拒絕！」因此依然應邀前來並執行至整套儀式結束。

至於部落族人相當在意儀式是否採望嘉本部落作法、經文的疑問，則由該家族曾居住於舊社、具有長輩傳承口述經驗的耆老 Tapon 轉述做法進行調整。但是各項 Maljeveq 祭儀的主要作法仍以按照巫師所在七佳本部落作法執行。福球的安排共計八顆，刺球家族 Galjatjimu 和 Sipitj 各三顆，分別代表 langmin、kacav 和 luqem(其中各有一顆插羽毛)，另外兩顆則是祈求平安的意涵。刺球成員則由該兩家族望嘉及文樂部落的親族成員擔任。

資源分配與血統連結：下刺球場的思維

望嘉的 Maljeveq 祭儀已由文化部文化資產局在 2017 年公告登錄為民俗無

形文化資產，間接象徵國家權力已為其獨特性、代表性及真確性進行確證。而由 Tjarulivak 家團發起的遷村後首次舉辦的刺球祭儀，在家族成員心中，似也可能成為往後望嘉 Maljeveq 刺球的典範，因此格外受到重視。關於在祭場中將搭建幾個刺球圈、刺球圈內幾個刺球座架，以及刺球竿的分配——哪些球竿給哪些家族，在祭儀籌備階段即成為費盡思量的議題；是否對應傳統的真實性(特如所用材料、工法)、政治性(安排數量)、藝術性，以及是否應參考其他部落的模式為標準，都是考量的因素。

籌備期間，主辦的嘉魯家團協會即為哪些家族代表將持甚麼祭竿而傷透腦筋；而刺竿的安排及意義因部落系統不同而有所差異。若依望嘉各頭目家系的系統來源，與古樓及高見部落、來義部落、白鷺及文樂部落均有關聯。一開始家團協會成員在循古樓高見系統或文樂系統模式間一再斟酌考量。在籌備初期階段，屬平地箕模系統的文樂部落祭司莊義泰，主張望嘉刺球復振應採文樂模式作法；而 Tjarulivak 當家掌嗣 Dremedreman 的叔父出身古樓，在望嘉刺球復振中被仰仗最多。Vangavang 主張因為 Dremedreman 為古樓 Tjiljuvekan 家族長嗣血脈，而古樓的刺球祭儀又最為繁盛華麗，因此建議望嘉採納古樓高見作法。幾經討論，加以文樂部落祭司莊義泰在刺球祭儀籌備期間因病突發過世，因此整體刺球復振的作法遂主要參考古樓、高見模式進行。

在下刺球場中，因前一年度已辦理由公部門經費支助的祭儀研習，當時已由望嘉人練習搭設完成一個小刺球圈。而在斗羅山廣場中央，則於正祭前在白鷺、高見族人的協助下，另搭設完成正式的刺球圈。做法上參考白鷺與高見部落的慣例，刺球圈入口面向東方——太陽升起之處，而全部落最具權勢的頭目家族的刺球座位於入口處的右邊第一個序位，該家族的次要權勢者則在其右，同一家族刺球座架相連，依此類推。同一部落內有多個頭目家族者，則依家族權勢大小依序排列。

上場刺球人員的安排及其位置，也反映了權勢關係，其順序關係隱含家族權勢位階，幾根特殊刺竿的分配更是具有階序意味。關於刺球竿的數量與配置

安排在籌備過程中經過持續不斷的調整；主辦祭儀的嘉魯協會原初以九大家族各 3 個刺球竿估計，且為了鼓勵全部落參與，再加計村內 14 鄰每鄰各 1 竿，約需以 40 竿以上估算。之後祭竿計法在作調整為以望嘉擁有祖靈屋的三個頭目家族 Tjarulivak、Ruvilivi 及 Gade 為主，三個家族各擁 7 個刺球竿，再加上 14 鄰每鄰一竿。然量竿當日轉而決定以 9 個家族各 2 個刺球竿(一長一短)、14 鄰各 1 竿，另外增加望嘉傳統的 3 個勇士家族各 1 竿、1 個祭司，另加嘉魯家團協會 1 竿。

按古樓和高見部落的作法，部落最大權勢的頭目家族刺竿則是以長度取勝，而與古樓系統相關頭目家族則可持有 saras 尖刺竹篩及百步蛇紋竿 gaus。討論過程中有耆老提出，由於目前望嘉內部傳統權勢已統一由 Tjarulivak 家族掌握，因此主張 ljivali 最長、saras 尖刺竹篩及 tjagaraus 百步蛇竿應集由 Tjarulivak 家族的代表集中持拿。後再經過一段時間的討論醞釀，又有成員提出尖刺竹篩的 saras 附加於 tjagaraus 刺竿，由 Gade 家族代表持拿，原因在於傳說中 Gade 家族是 Ljemedj 離開大武山前往開拓領地時在望嘉所建立的家族，因此與古樓部落的 Tjiljuvekan 家族同具 Ljemedj 的血統，具有持拿 tjagaraus 刺竿的正當性。甚至有耆老認為，若以系統源流的古老性論，望嘉部落中具有較神聖血統及較大權勢者，應為 Gade 家族，按理應由 Tjiljuvekan 長嗣 Tjivuluan 的長嗣血脈繼承。最後幾經討論，則由 Qarucangalj 的次子代表持拿 tjagaraus 刺竿。

而在刺球座的排序上，主要強調了 Tjarulivak 在望嘉部落的權勢；入口右方第一、二個刺球座架，安排給 Tjarulivak 家族，分別由長嗣 Tjanubak 持拿 ljivaliv 及次子 Mutasan 持拿 vajami。其次，配置 Ruvilivi 的刺球座，依此類推。然而 Ruvilivi 家族當家 ina Ipan 因考量家人多已轉宗，而長女又處於懷孕時期，為免觸犯禁忌，因此其所掌有的兩支刺竿權利皆委由家族位於文樂部落的分家 Tjecenlau 家族派員持拿。主辦者對於該家族 2 刺竿皆由外部落持拿感到不妥，於是商議由 Tjarulivak 當家者長嗣之弟代為持拿 Ruvilivi 家族的 ljivaliv，而原由 Tjarulivak 的其他家族成員持拿 vajami。



望嘉部落刺球復振，從祭竿意義及持竿家族的分配模式，即鋪展出部落內部的秩序配置，也可看到血統與傳統原則在此事件中如何作為支配的原則；而何時強調血統、何時援引傳統，背後則依賴於豐富的祭儀知識。然而，在望嘉刺球復振的情境涉及跨系統的家族統整的情境，在此脈絡下，援引 **djaran** 的慣俗與 **djamuqan** 則蘊含了對立的意涵。對於主執整合的 **Tjarulivak** 家系而言，傾向與祭儀事務相涉的支配權力主要訴諸「**djamuqan** 血統」原則，其次才是歷史慣例 **djaran**。其對純正 **djamuqan** 的強調，即象徵對 **djaran** 的打破。停辦 70 多年後的刺球祭儀復振，是 **Tjarulivak** 家系在部落權勢整合後的第一次，就其性質上也可說是由傳統轉化而重構的刺球祭儀。

第三節 兩場儀式的競合



上刺球場

刺球祭儀主要圍繞著 Galjatjimu 的祖靈屋、Sipitj 家屋及上刺球場進行。刺球當日刺球竿放置在 Galjatjimu 祖靈屋旁，計有 16 根短竿和一根長竿，是為了迎靈儀式所準備。巫師在祖靈屋前在祭盤放置福球插上羽毛，並將骨頭綁在福球上，之後為最長的那根刺球竿綁上羽毛。繼續為持矛者進行賦予靈力 papuluqem 儀式，並為 Galjatjimu 和 Sipitj 的祭司賦予靈力並在其額頭上綁上骨頭。而後三位來自七佳的巫師間相互賦予靈力，隨後在巫師撒下祭葉的引導下，刺球隊伍列隊向上刺球場前進。

進入祭場後，刺球勇士陸續進入刺球圈內，站定在圈內空地上準備刺球。最具象徵性的場景是開場時先由刺球勇士進入刺球內圈，由拋球員幾次拋擲福球後，由最長的刺球竿刺中插上羽毛的福球，Ljemedj 則有五顆球，這五顆只要刺中其中一顆就可以停止，刺中後隨即停止刺球，刺中球的那一幕象徵 Ljemedj 已經到來，降臨於此。隨即，由巫師將福球由刺球竿上取下，並取了其上刺有太陽圖案的白底布塊包裹福球，連同刺竿一同由全部刺球勇士列隊迎回祖靈屋放置。整個隊伍以福球為前導，後面跟著長刺球竿，然後是 Galjatjimu 家族的當家長嗣 Puljaljuyan(文樂部落)及望嘉部落的當家者 Cankim(望嘉部落)和刺球勇士隊伍。到了祖靈屋前，再將福球取出，由巫師 Keleng 進行儀式放入祖靈屋內。

在 Galjatjimu 家族完成迎靈儀式後，參與刺球的勇士聚集於 Galjatjimu 家族祖靈屋前進行準備，隨後前往刺球場進行刺球。此時，基督教安提阿中央教會⁴⁷信徒及教會所屬的屬靈軍隊在活動中心旁集合，等候在另一同場參與刺球的 Sipitj 家族進行完儀式後，會合一起前往上刺球場，進行開幕。在刺球員進場

⁴⁷基督教安提阿中央教會成立於 1999 年，刊於自由時報，2007/12/20。網址：
<https://news.ltn.com.tw/news/society/paper/176617>

前，屬靈軍隊在主持者的安排下，一邊喊口號、一邊圍攏在刺球架外圍，護衛刺球祭場。



【圖 6-3】上刺球場迎靈當日刺球現場。(筆者攝於 2018 年 2 月 17 日)

開幕中包含中央教會創辦人⁴⁸的家族重要成員、Galjatjimu 及 Sipitj 家族代表等皆致詞並陳述家族歷史。Galjatjimu 家族先強調家族所擁有的刺球權利：以家族在舊望嘉的起源傳說，說明家族的古老性、先佔性，並且強調過去即擁有刺球的權利。而外來的殖民權力導致祭儀傳統斷裂，在延續傳統文化、強化家族成員文化認同的基礎上，重新賦予刺球儀式意義。

在舊社，Galjatjimu 是擁有 Japalaipalai 的刺球場，而且是主要的家族。Sipitj 則是擁有 Glanga 的刺球場。……自日本人來台後就停止的原住民的祭儀、沒收武器，日本人離開至今近 70 年，過去是如何切斷，現在就要如

⁴⁸基督教安提阿中央教會創辦人陳牧師，為職業軍人，創會時結合軍職與宗教精神，創立屬靈軍隊。陳鴻明牧師為 GaljaCimu 家族位於文樂部落之家族成員，其父為 Tapon。陳鴻明牧師之弟為此次 GaljaCimu 舉辦 Maljeveq 祭儀之主要籌辦者之一。

何地再開始。……

Galjatjimu 不是平地人、也不是漢人，是道地的排灣族！因為活到 105 歲的曾祖母 Djupelang 曾經口述一段故事，很久以前，太陽卵生兩個蛋，狗吠叫、貓抓，鳥為之取名，老大是 Tjukutjuku，老二是 Puljaljuyan。

Maljeveq 是重要的祭典，要將 vuvu 請回本家。不管發展到哪裡，都要認祖歸宗，飲水思源，知道自己是誰，同時也鼓勵年輕人做更多的學習。……

尋求造物主及列祖列宗、歷代祖先賜福，各族群皆來參加(現場有來自花蓮、台東的中央教會教友)，藉由祭典，拉近彼此的關係。……非常榮幸聘請到 pulingav，透過刺球，一起回顧為什麼會有這個祭典⁴⁹。

在上刺球場，相關家族所意傳達的理念有二；一是以在 Vungalid 創始傳說起源的久遠性、古老性、先佔性，強調箕模作為真正「排灣族」的正統性。再者，以 Maljeveq 刺球及巫師祭儀的展演，表達其作為排灣族群文化的真實性。而祭儀的復振與回復前殖民時期的文化脈絡、建構文化主體性及身分認同，有強烈的連結。

在福球的安排上參考七佳部落的模式，Galjatjimu 和 Sipitj 各三顆，分別代表 langmin、kacav 和 luqem(其中各有一顆插羽毛)，另外兩顆則是求平安，共計八顆。八顆球很快就被刺中，後又追加數球，皆象徵平安與福運之意。

刺球過程中有段插曲；儀式為了某位貴賓的到來而進行中場休息，由 Sipitj 家族代表 Aulja 先上台述說家族歷史，直到眾人口中的「部長」和公子蒞臨現場。「部長」受邀致詞，特別提到對於多元文化的肯定，並認同這次刺球是一個恢復文化和主體性的活動。接著，主持人請「部長」進場拋球，由在場內的刺球勇士繼續刺球，而被刺中的福球亦停留竿上⁵⁰，最後所有人員在刺球架前大合照，迎靈當日的刺球即在家族歡聚的氛圍中結束。其後，原住民族電視台以

⁴⁹筆者由田野筆記摘述。

⁵⁰按刺球祭儀慣俗，所刺中之福球應即甩下刺竿，由刺中者保管。

該刺球場的刺球祭儀為題材，報導了望嘉部落的 **Maljeveq** 刺球復振。

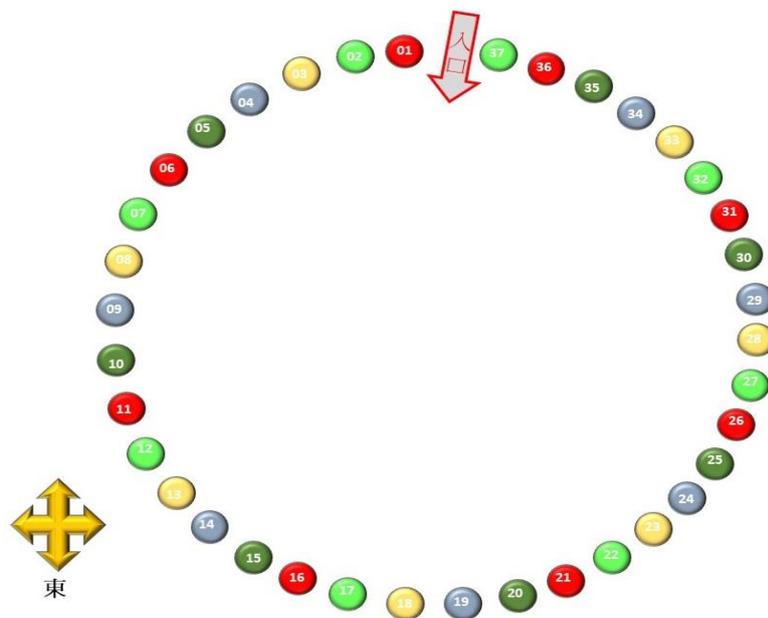


下刺球場

下刺球場與上刺球場同日迎靈，當日一早由巫師、祭司及刺球者集合於斗羅山祭場，望嘉村長特別以麥克風語重心長地發表感言：「(今天是)我們 **Maljeveq** 望嘉遷村以來第一次，所以我們每一位都是在學習當中，因為我們這個是中斷了 80 年，難得有這個機會再把它重現出來。」在場的來義鄉長也強調「這個不是活動，這個是一個祭典……」隨後刺球者在巫師及祭司的帶領下，分別在三個祖靈屋賦予福球靈力及為刺球者祈福，隨後回到祭場旁燃燒小米梗迎靈。

原本嘉魯家團協會主要規劃於祭場中央的大刺球圈，不分排灣或箕模/平地系統者共同刺球。但在刺球前三天，嘉魯家團協會以研習期間搭設的小刺球圈增立為平地系統家族的「海線」刺球圈，並沿用舊社時期的平地家族次球場名稱 **Tjapalaipalai** 刺球場。而位於祭場正中央者，則為排灣系統刺球圈。

迎靈當日上午援引舊例，先由 **Tjapalaipalai** 進行刺球。**Tjapalaipalai** 主要由 **Ruvilivi**、**Palilav** 及 **Tjavalik** 三家族各派兩名代表上場刺球，其餘座次則由青年會的成員參加，共計 15 個刺球座。刺球竿並非規範中的刺竿，也沒有特別按照特定的排序製作。儀式一開始的第一球，拋球員理應拋出場外，但卻立即被刺中。巫師 **Gemsil** 見狀大驚，立即在不驚動眾人的情況下，走到刺球架旁以豬骨祭刀念誦經文祈求祖靈原諒，來化解因不熟悉祭儀而導致的錯誤。之後便一路順遂，來自 **Pataku** 家族的青年會成員一人在輕巧的姿態下刺中五顆，讓許多在場旁觀者事後表達對於 **Tjapalaipalai** 的刺球讓人感受到祖靈在場的感動，特別是旁觀者都感覺「是球來找他！」成為論述祖靈果真降臨的徵象，甚至有村民表達在場的確感受到不同的身體靈感。



【圖 6-4】斗羅山刺球場大刺球圈。(筆者自繪)

【表 6-2】斗羅山刺球場座次表(嘉魯家團協會提供)

號次	家族	號次	家族	號次	家族
1	Tjarulivak	13	Masaisai	25	祭司
2	Tjarulivak	14	協會	26	Pataku
3	祭司	15	Masaisai	27	Pataku
4	Ruvilivi	16	協會	28	協會
5	Ruvilivi	17	勇士	29	鄰長
6	協會	18	主祭司	30	鄰長
7	協會	19	Gade(*Gaus)	31	勇士
8	Gade	20	Luvulavan	32	鄰長
9	協會	21	Luvulavan	33	協會
10	勇士	22	協會	34	協會
11	Tjavalik	23	Palilav	35	Tjaruvuan
12	協會	24	Palilav	36	Tjaruvuan



【圖 6-5】斗羅山刺球場刺球情形(胡人元提供)。

隨後是大武山系統與箕模/平地系統來到祭場中央的大刺球圈，共同刺球(如上圖 6-5)。刺球者上架後，皆先站立於刺球架上，在吟唱祭司完祭歌後，展開刺球。第一顆愉靈的球拋出場外後，正式刺球的第一顆福球由拋球員拋擲了數不清的次數，歷經大約 10 餘分鐘，一直無人刺中，眾人開始感到憂慮。在場耆老及巫師陸續吟唱祭歌，請求祖靈，又持續拋擲許久，才由來自南和村白鷺部落、代表嘉魯家團協會上場的 **Angusan** 刺中。

之後福球皆費時甚久才刺中。其後不久，或許擔憂黃昏前無法刺完所有福球，場內開始同時間拋出多顆福球，在空中此起彼落、群球飛舞的場面令在場者眼花撩亂。或許為鼓勵刺球者，刺球圈內開始有耆老透過麥克風說出「一千！一千！（刺中有獎金）」使得現場氛圍轉變，當下的儀式性神聖感不復存在，反而帶點了遊戲或活動的味道。儀式在眾人欣喜順利的狀態下結束，勇士休竿，等候送靈當日的刺球。

在休竿期間，家團核心成員及巫師們持續進行送靈刺球的準備工作，在一日討論送靈當日的福球數量及當天所刺中的最後一顆「命運球」放置位置時，

有耆老提出了建議：按照慣例，最後一顆福球代表祖靈離去時給予部落整體的福運，其他部落大部分放置在刺中者家屋或其所屬家系的祖靈屋。然而，考量 Tjarulivak 已整合所有家族，是否不論刺中者是誰，皆統一放置在 Tjarulivak 的祖靈屋 Qedaqedai。這個提議獲得 Tjarulivak 家族的認可，認為既然已經整合了全部落的傳統權勢，所有的福禍命運則可全由 Tjarulivak 本家及長嗣代表概括承擔。不料此議引起白鷺部落巫師 Gemsil 的強烈反對，她認為「不是這樣的！這個是神的意思，好或壞我們不能去(操控祂).....」，主張應按傳統慣例，福球放置於刺中者本家系統的祖靈屋。

雙方的爭辯僵持不下，無法議決，最後以硬幣擲茭決定，結果是祖靈決定回歸刺中福球者本家家族系統祖靈屋放置；並且由家團協會的總幹事宣布結果：「最後的命運球都是各自家族所刺到的福球，要分送到各祖靈屋。那祖靈屋有三個地點，第一個是 Qedaqedai 的是 Tjarulivak 的；第二個祖靈屋是 Ruvilivi 的，是 Dualian；第三個是 Gade，是 Lingtjalj。各家族自己的人員或派任人如果刺到福球，就把這個福球送到各自的祖靈屋。」

送靈當日，刺球勇士穿上家中為華麗尊貴的盛裝，集合後，依然繞行部落主要道路前往祖靈屋，拋球員攜帶今日福球前往祖靈屋進行儀式後回到祭場，開始刺球儀式。第一個球由代表嘉魯協會、來自白鷺部落 Ljegeay 刺中，司儀宣布是由「嘉魯家團協會」代表刺中。

在第一球成功刺中後，祭場氛圍漸漸開始轉變；場內再度有耆老透過麥克風喊出「這邊有一個家團的吼，一千塊！」為求鼓勵刺球者，如同迎靈當日的賭注氣氛出現，這樣的「加碼」延續進行到第 15 球。隨著司儀宣布最後一球到來，現場氣氛開始轉趨緊張。場內的耆老們企圖穩定眾人的心情，透過麥克風以平穩的語調說明最後一球的意義，並鼓舞士氣，請眾人互相鼓勵，勇於刺球，不要畏懼。在氣氛趨於神聖的當下，拋球者繼續拋球，然而就在這時，在刺球圈內掌握流程的耆老再度透過麥克風喊出「ti Masaisai 加碼，一千塊！」

無人刺中。拋球員再拋出幾次後，耆老又說了，「再加碼吼，***一千塊、

***一千塊，總共兩千塊」，沒有人出來制止。現場繼續加碼，即便在場觀禮的公部門代表也加入，透過麥克風喊出「總共五千，加油！」伴隨著眾人的吆喝聲推動祭儀前進。然而眼見屢刺不中，巫師 **Gemsil** 和觀禮台上的耆老正要起音唱起祭歌祈求祖靈，突然被宣布「總共五千」的聲音打斷而停止，全場斷斷續續地傳來戲謔的笑聲，於是祭歌吟唱屢屢中斷。

公部門代表與刺球圈內的耆老在觀禮台及圈內兩相應和，鼓動現場來賓和家族進行加碼，而青年會的成員則在現場奔跑遞送鈔票。各頭目家族也紛紛加入加碼，最後達到一萬兩千塊，引起現場歡呼。拋球員所拋出的球時而飄忽出場外，時而數次被祭竿觸及卻又彈開。場外的部分耆老再度吟唱祭歌祈求祖靈，然而就在祭歌未歇時，場內耆老又喊出「一萬二，一萬二，加油！」這時，在觀禮台上的行政首長開始感到不安，他自觀禮台走入刺球圈內，又從圈內走出，在圈外來回踱步。在再度響起的祭歌聲中，行政首長突說出：「把 **paysu** 拿回去，拿回去！」場內耆老以帽子蓋住放在刺球圈內地上鈔票。刺球繼續又中斷，場內開始討論一萬二的問題。這時巫師 **Uni** 默默帶著豬骨及祭刀走向刺球架，在架旁細誦經文，隨後帶著小米酒進場向祖靈敬酒。其他耆老也走向圈內加入討論，最後場內索性將鈔票收起，並且透過廣播「沒有了！沒有了！」繼續進行刺球。之後在拋球手多次拋擲、幾近耗盡體力後，命運球由 **Ruvilivi** 家族位於文樂部落的分家成員 **Rangarang** 刺中；他是在祭典籌備期間過世的文樂祭司之子嗣。所有刺球者在最後一球被刺中的時刻開始倒竿，按照傳統慣俗，所有的刺球竿必須在最後一球刺中後迅速砍斷，並且以最快的速度摧毀刺球架，因此場上約有數十人擁上，協助迅速拆卸刺球架。不多久，刺球座已經被拆卸完成，成堆置放在刺球場中。

在眾人忙碌著拆卸刺球架時，巫師協助所有刺中球的勇士將所刺中的福球帶至位於斗羅山祭場周邊的祭石前，進行祈福儀式。刺中球的勇士將所屬家族的 **ljemedj** 祭竿砍斷，然後將各家族所刺中的福球插在各家族的 **ljemedj** 祭竿上。至於代表嘉魯協會者所刺中的球，並不掛在 **Tjarulivak** 或 **Ruvilivi** 家族的

ljemedj 處，也不放到該兩家族的祖靈屋，而是放置於 Gade 的祖靈屋中放置。

至於最後一顆命運球，在現場廣播宣布要放在祖靈屋，刺中最後一球命運球的 Rangarang 在家人及嘉魯協會的簇擁下前往在斗羅山祭場的 Ruvilivi 刺球祭石旁進行祈福儀式，隨後即放置在祭場旁的 Ruvilivi 刺球祭石上，而不是如同之前開會所決議放置於 Ruvilivi 祖靈屋。外村前來參與的耆老對在場的高階家族提出疑問「按理應該放在祖靈屋，其他的部落也都是將命運球放置在祖靈屋，這個是要放五年的！放在這裡(戶外)可能容易損壞……」感到進退兩難的家族成員在經過內部討論後，最後仍將最後祖靈離開前留下給望嘉部落的「命運球」，留在斗羅山祭場戶外的刺球祭石旁。而送靈刺球時象徵祖靈留下的福分，Masaisai 家族成員共刺中了 9 球，送靈隔日，Masaisai 本家即殺豬分肉犒賞刺球勇士及眾人的辛勞。

下刺球場在一陣喧騰後，回到 Tjarulivak 家屋前的廣場圍舞後，結束 Maljeveq 的刺球祭儀。然而，村內的氛圍卻不全然是平靜的，村內仍私下討論因為上刺球場送靈之日與下刺球場不同，因此產生祖靈究竟有沒有送走、是否其他的靈停留在村落空間，會否對社會生活造成影響的揣測。

Pusau 送靈

在 Maljeveq 之後的一年內，仍屬於人界與神祖靈界互通的混沌時空，因此，這一年間禁絕進行頭目婚禮，以避免因聘禮中的諸項鐵器碰撞驚擾神祖靈並引其忌妒。在 Maljeveq 一年後，後祭 Pusau 到來，仍然重複 Maljeveq 的祭儀流程，遮蔽、迎靈、送惡靈、送靈等流程，但不再刺球。

Pusau 送靈儀式在望嘉遷村之後，幾乎不曾中斷，且越來越受重視，其對於村民的重要程度更甚於 Maljeveq，其最為村民稱道者是真正部落全體不分宗教信仰、不分系統皆共同參與祭儀。在過去，參與 Pusau 送靈的各家戶固定集合於頭目家屋前庭，以勇士為前後護衛者，勇士及各家戶均手持盾矛作為護衛。在送靈隊伍中，屬排灣系統者送靈路線是經過 Qedaqedai 祖靈屋再往東邊

山上方向上溯，至定點才放下祖靈的行李回村。而屬箕模/平地系統者，則有 Galjatjimu、Palilav，另走「海線」送靈。送靈沿路有村人燃放鞭炮，彷彿嘉年華會，但一般村人只能旁觀，不能跟隨送靈，尤其女性更有這樣的禁忌。送靈隊伍返回後，眾人仍聚集於 Tjarulivak 家系前庭圍舞後才散去。而遷村後 Pusau 最受矚目的傳統，除了歷次送靈隊伍華麗的盛裝與各色的盾矛，還包括送靈者所持的大面國旗。這個景象持續多年，直到近年政黨輪替後，這個在盾矛上加掛國旗的風氣才漸漸消褪。

2019 年的 Pusau 送靈儀式，雖然沿襲過去的傳統，聚集於 Tjarulivak 前庭後，人群才區分「山線」、「海線」兩方向行去。然而，延續前一年 Maljeveq 刺球祭儀的系統區分，Galjatjimu 家族成員雖然仍依循過去送靈的路徑，但已不再前往 Tjarulivak 家族前亭集合與圍舞，而是先行在家屋附近進行儀式後，由送靈隊伍按過去的路線，獨自前往(如圖 6-6)。



【圖 6-6】Galjatjimu 家族進行 Pusau 送靈儀式(筆者攝於 2019 年 2 月 6 日)。



【圖 6-7】望嘉部落按照過去的慣例，在 Tjarulivak 家屋前的廣唱進行 Pusau 送靈儀式前的集合(筆者攝於 2019 年 2 月 6 日)。

投入政府舉辦的一場儀式：民主選舉

「雙面石雕催促我們整合，祭典是整合的過程，希望通過這個過程團結大家，將知識傳給下一代，不要再失傳。」Maljeveq 結束之後，Tjanubak 在一次談話中曾提到祭典復振的近因，除了文化傳承，還有家族及部落團結的內部動力驅使。雙面石雕遺產化召喚家族起而凝聚，而 Maljeveq 刺球祭儀的復振是對這個召喚的回應。而在祖靈祭儀過程進行家族的凝聚與整合之後，接下來是家族的成員投入政府所舉辦的儀式：民主選舉。

排灣社會內部的政治秩序在日治時期受到其殖民權力全面而直接的衝擊，戰後從國民政府時期逐步被納入選舉制度，以及 1980 年代後的多黨政治，部落也同步歷經民主化與在地化的過程，被整合進現代政治體制之中。但民主制度及一人一票的選舉制度，如何在重視階序關係的排灣社會中運作？Ku 認為民主選舉仍反映了排灣人群對傳統文化語彙的運用。她在針對排灣頭目如何和國家選舉系統及多黨政治互動的研究中，援引 Levi-Strauss 及 Waterson 所指出

「家」在政治型態轉變的過程中，企圖累積權力者會持續挪用親屬語彙進行自我表達與資源積累的原則，藉以分析排灣人如何運用「家」的文化語彙與政治修辭參與新引進的政治系統。雖然頭目權勢受到國家權力、民主選舉的衝擊而勢微，但仍有部分頭目家族運用「家」的語彙成功進行權勢的拓展，以傳統階序的象徵資本累積政治資本。現代民主政治牽動頭目家族權勢維繫與否，其競爭態勢，亦使得傳統頭目家族以及平民與頭目家族間的緊張關係加劇；傳統文化語彙與政治修辭成為各層級選舉中被運用以擴展社會網絡與資源的策略(Ku 2008：385-390)。

望嘉部落在 1950 年代遷村之後，面臨與舊有土地關係的斷裂，首當其衝者是頭目家系的權勢；過去可通過聚落、水域、獵場、耕地的所有權而獲得物質收入的政治經濟自律狀態，漸漸不復存在。而在遷村之後，國民政府在銜接日治時代山地行政的初期，為求利於原住民族區域的治理，傾向以任命該區域傳統權勢領袖為公部門行政要職。古樓部落 Tjiljuvekan 頭目家系的長嗣 Tjivuluan，即被任命為該鄉第一任鄉長。

傳統政治權勢與現代政治權力的嵌接，使系統性家族在傳統社會秩序崩解之時，或許緩解其面對主流社會時的衝擊。然而後繼現代代議政治及選舉制度，也使得不論家族血統出身者漸漸得以經由選舉而參與決定公眾事務、取得政治權力。非頭目家系中社經能力較佳者，漸漸通過參政、提高社經位階等，取得部落內部地位的提升，但也因為新興的權勢者在現代社經地位的基礎上，轉通過命名、儀式、敘事轉換等方式抬升傳統權勢，引起挑戰傳統權勢的疑慮。過去既有的頭目家系在感受到新一波的權勢衝擊時，一方面企圖通過 djamuqan 及 djaran 的概念，強調血統及親屬連結的正統權勢。另一方面也轉而以既有頭目家系的象徵資本換取政治資本，以傳統權威的象徵及龐大的親族網絡為後盾，積極參與地方選舉，以求鞏固其在現代政治制度之下的權勢地位。

在 Maljeveq 儀式當年(2018 年)年底正是臺灣九合一選舉期間，在原住民族區域亦舉辦鄉長、鄉民代表及村長選舉。Maljeveq 儀式完成後不久，Tjarulivak

家系分家的核心成員宣布投入鄉民代表、村長選舉。與望嘉部落為同一選區的鄰村，同時也是與望嘉人親屬關係最為綿密的部落。在同場選舉中參與競爭者，彼此之間重疊親屬關係、頭目與平民的階序關係、傳統信仰與教會信徒、排灣與箕模/平地的系統差異，以及不同協會領導者的競合關係。

這次的選舉不僅僅被視為傳統頭目權勢的保衛戰，在村民心中也認為傳統信仰者與基督宗教的權力之爭。而不管哪一方，皆擔憂在不同信仰者掌握權力與公部門資源的情況下，其信仰將面臨不被支持而弱化的危機。在宣布投入選舉後不久，候選人皆通過本家、分家關係或姻親系統，運用親屬網絡，在選區跨部落舉辦說明會，爭取支持。最後，身為基督教徒的社區發展協會理事長當選代表，而村長則是由身為天主教徒的家族成員當選。祭儀復振的過程與民主選舉的結果，再次翻動了地方社群關係的新頁。

第四節 秩序的斷裂與重整



從 Maljeveq 刺球祭儀的復振、九合一選舉到 Pusau 期間一連串的社會過程，可視為一系列社會結構的具體化，展現望嘉在異質系統人群的社會關係、祭儀的傳承及現代政治上，正走向新的秩序。

Maljeveq 的刺球祭儀是與排灣傳統神祖靈—頭目家系—平民的階序觀相互連結的，在整個刺球祭儀過程中，即是系統人群及部落各家族間傳統權勢秩序的具體化。蔣斌(2014)曾以通過儀式的概念對 Maljeveq 儀式所進行分析，他指出儀式使人群得以在體系之內，將一段時間中所累積的負面遭遇，通過儀式而獲得重生，部落生活透過儀式過程得以重新設定，從而展開新的存在。某種程度來說，通過中介階段的倒置、交融，儀式的舉行具有延續既有社會結構及穩定日常社會關係的功能。

而祭儀除了具有轉換與賦予社會結構穩定秩序的功能外，另一方面也是創造性的、抵抗性與變革性的。當社會整體或其中一部分群體感受到秩序上的危機中，宗教祭儀的復振便成為提供其在思考規則、角色轉換以回應挑戰的空間，以便通過這個轉換為其社會、自然及超自然秩序帶來新生命(Eller 2007)。

這個與社會結構與再結構的脈絡下，使得 Maljeveq 儀式在現今望嘉產生新的意涵。在文化資產政策對傳統文化保存的鼓勵，以及部落內部的需求與動力驅使下的祭儀復振，一方面使望嘉人有「文化被救活⁵¹」的活力及家族團結的凝聚感。而另一方面，Maljeveq 儀式的象徵、與階序的對應關係，結合文化資產指定所蘊含的真實性與正統性意涵，似也重新再結構的傾向。

Maljeveq 刺球祭儀的復振實踐，與該社會經過漫長歷史過程而創造的時空結構產生了既延續又斷裂的關係，也展現了異質社群對於新秩序與新關係的期待。而這個儀式復振過程則是嵌接在望嘉既有的物質、時間與空間觀所反映的

⁵¹望嘉村長不只一次在公開的會議場合表示，因為有雙面石雕的國寶文化資產登錄，使望嘉的文化「活」了起來。

結構基礎之上，進行策略性的調整與象徵的轉換，挪用以創造新的集體記憶。



物的挪用

就上文述及 *Maljeveq* 儀式的意涵，儀式期間的時間與空間皆處於超凡的時空，世俗的生產與交換關係停止，取而代之的是人與神祖靈的交換與社會整體的再生產。人們在這段期間的要務，是妥善處理與神祖靈的關係，包含祭品、祭祀流程、祭歌、刺球等。

在既定的儀式「文本」中，藉由各種儀式物及其秩序皆有特定的象徵意涵，具有推動交換關係前進的力量。比如，祖靈祭儀前家家戶戶必須準備的小串 *qavay-kinacen*，望嘉人認為這是不能太早準備的，一旦開始準備，惡靈就要來了。祭歌亦然，望嘉人在前一年度籌備祭儀時練唱祭歌，必須將 *iyaqu* 的祭詞以其他語詞代換，因為他們相信 *iyaqu* 有召喚祖靈的力量，從而使祖靈聽聞而前來。而在迎靈時所燃燒的小米梗，以其燃煙的視覺性、文化中小米與神聖及再生產的連結、*Saljemedj* 與女神 *Dreghern* 的約定的文化隱喻，使在此文化體系的人群共同認知小米梗燃煙召請神靈的意涵。反面來看，物的隱而不顯，也有其社會作用；惡靈在時，不顯露美物華服、不能將家中的老 *bula* 拿出來，必須要等到 *Pusau* 之後才能進行 *bula* 琉璃珠和 *sengsengan* 工作器具的祭儀。

在不同的社會情境轉換中，因為人對物與象徵的挪用以創造不同的價值與行動，其意義可能在再脈絡化過程中產生轉變(Thomas 1991)，其意義某種程度是由情境與脈絡決定。而物在儀式脈絡中的錯置，將導致儀式的失效與結構的轉變。例如，在祭儀情境下，參與者追求的是對於人與祖靈一體的感動，以及刺中球的霎那「被球找上」的機運感。然而下刺球場進行刺球過程中，為了促使場中刺球者勇於參與，而出現了代表世俗化的金錢，用以與神靈交換。而也因為物的錯置，而導致人與神祖靈交換意義的失控。現場的屢次不中，最後在回歸巫師的經文與小米酒的推動下，儀式才回歸常軌，順利進行。

刺球祭儀中的福球各有意義，蘊含著祖靈帶來的命運，迎靈刺球時中的第

一顆福球(pinucinanan)和送靈刺球時的最後一顆福球(katjuq ['atjuq])最為重要；前者代表祖靈到來部落後所賜予的福運，福球中放置了鐵片或鋼珠、豬骨並插上羽毛，象徵堅固不壞的運氣。後者則代表祖靈離去後給予部落整體命運的諭示；可能大好或大壞，蘊含排灣人對於命運之不可預測及無法人為操控的意識神秘性。這顆'atjuq 在儀式時，巫師在其中塞了祭葉且將福球特別浸泡在米酒之中，據說是使之迷醉的意圖。

祭儀中的物不僅是被文化所結構的客體，在某些情境下亦蘊含具有召喚靈或役使人的能動性。祭儀情境中，作為最後一顆福球'atjuq 的意涵，與送靈時祖靈離去的時間點及刺球場的緊張氛圍，共同組構其神聖性意義。而錯置於脈絡的物，將可能導致祭儀的神聖性瓦解。這個現象表現在送靈刺球時金錢加碼的現象；就傳統意義而言，'atjuq 被認為有其主觀意志，往往都是它「挑上」想要的人，而非「被刺中」，因此過去其他部落刺中'atjuq 的人往往會表示自己並沒有主動追球，而是「球找上」他。其中即蘊含它不可被支配與操控的意涵。人們或許可以祭歌祈求或以小米酒愉悅，但以金錢加碼鼓勵即場中所展現對於支配他人及操控命運操控的意圖，也因此屢刺不中的情況使在場耆老感到不安而要求停止加碼、沒入金錢。

從而在儀式結束後，產生部落耆老對於儀式真實性的議論：

刺球是很神聖的，怎麼可以出現紅包呢？我們要追求的是原始原貌，出現紅包有損神聖性。你看，一直在加碼的時候就一直刺不中，但是把錢蓋起來，後來拿走說「沒有了！沒有了！！」就刺中了。最後一球證明了紅包是真的不對，神和祖靈不喜歡這個。

刺球是很神聖的事情，怎麼可以押錢呢？我看到這個，心都涼了，都不想看了。這就像一個很漂亮的新娘子，卻脫光衣服。……祖靈很靈，當把錢拿走，很快就刺中了。

這次望嘉的刺球感覺不真實，不像我們是很真實的，大家都很認真，

是真正的，望嘉這邊很像在遊戲，竟然還有放錢的……。



在沒人金錢並由巫師進行祈求之後，文樂部落祭司家族成員即刺中'atjuq，他說，因為他早先已經刺中一顆福球了，想把福氣讓給別人，所以拋球員正拋擲命運球的當時，他正在打盹，沒想到球竟「自己找上」了。

時空結構與意義重置

前文曾提及望嘉人蘊含於儀式中的時間觀，如何將階序關係結構化。而在 Maljeveq 場景中，時間性質的差異對應於善祖靈與惡靈間的關係，例如送靈當日的 papilava 儀式必須在深夜開始進行，且最好必須在天亮之前送靈，即是對應於清淨與混濁的文化時間觀。送靈必須在特定的時間進行，否則將引起社會不安，這也是為何當下刺球場家系村民得知上刺球場送靈時間較晚時，所衍生的恐懼；「我們都送靈了，他們才又要刺球，是不是祖靈又都回來了?!」當既有的儀式時間順序被打亂，祖靈作為給予福運者的意義，也產生轉變。

在在地社群的文化脈絡中，時間/時序有其特定意涵與價值，並且鑲嵌於社會結構內在。而結構時間中可能因為特定事件的發生，碰撞緊密鑲嵌於社會結構的意義系統，並對結構造成擾動。在這樣的脈絡下，事件雖由文化所賦予意義，但反之亦有可能因為溢出結構的事件而重新組織文化秩序，對結構造成改變。而上下刺球場儀式實踐的意義，即有可能被重新詮釋。

另外，如上文所述，刺球座架的安排有具體化秩序的意義，特別在彰顯跨部落的家族系統源流關係，以及部落內部家族間的階序關係。由於此次刺球兼顧部落內部整體參與的考量，而加入了村落各鄰以及嘉魯家團協會的座次，在座次的安排上穿插於家族之間，間接也引發他部落參與者的不同看法，認為削減了儀式的真實性；過去只有獵人及勇士才可能上刺球架，一者代表家族身分，一者代表個人對部落、家系的成就貢獻。這樣的認知反映的是排灣人傳統上認知刺球為基於社會再生產的重要機制，也就是基於血統與個人成就兩面向

的價值。此次刺球增列了協會代表，反映了刺球權利轉成為資源而被進行授予、分配的作法，挑戰了刺球作為「傳統」祭儀事務的性質。



可惜禁忌沒有守住……，按照傳統，只有擁有刺球祭石的家族才能夠刺球，但這次卻讓半官方的協會下場刺球，這是很奇怪的。……文化，就像是芒果一樣，可以吃芒果冰、做成芒果乾……，但是裡面的籽不能夠丟掉。文化就是那個種子、那個核心！

(我們部落)有十幾根刺球竿，不像望嘉有那麼多根。因為我們很傳統，沒有甚麼其他的(刺球參與者)，純粹就是家族。上場的，只能是有獵過山產的獵人，不是一般年輕人可以上去的，但不限定一定是住在本部落的人，有血緣關係的他部落人也可以。

地景作為記憶過程

Maljeveq 刺球祭場的空間性質，隨著村落內部 Maljeveq 各項祭儀的流程推進而產生改變；巫師在前祭、正祭期間陸續進行除穢淨地、'iveqveq 建立區域防護、paselem 進行家屋及物件的遮蔽、對異己戒備的鬆解 pasulevelevan 到 Pusau 及'isutjapai 解除空間防護，以一連串儀式界定了部落、人與神祖靈五年一次短暫相聚的時空性質。

Susan Küchler (1993、2002)曾以新幾內亞 malanggan 的研究提出地景作為記憶(landscape as memory)過程的概念，強調其不可掌握的流動性；儀式上藉由對物的捨棄及消逝地景達成瞬間性，轉而以身體實踐與視覺意象作為社會記憶再生產的機制。這種記憶的機制，與排灣社會中日常以石、物標記，建立與過去連結的恆久性記憶性質，形成強烈的對比，然或可用於思考刺球儀式作為人與神祖靈關係再生產的機制，在時間與空間上的臨界性及其象徵的所反映的特殊社會記憶性質。刺球架在前祭期間被搭起，迎靈刺球前一晚的立柱儀式時，再次進行祭場的除穢與封界，與儀式無關的人自此被禁止進入刺球祭場。而祭

歌僅能於 *Maljeveq* 祭期間吟唱，而刺球架的搭建亦僅能在祭期間進行，且其搭建是為了構建了部落與神祖靈短暫性的會遇。特殊的時空氛圍，界定了村落與祭場作為人與神祖靈共融的界域。其象徵性的高潮在於送靈當日刺完最後一球後，必須由在場勇士將刺球架快速拆解完畢、移除、砍斷刺球竿，並且將刺球座推倒銷毀，做為階段的結束。人與神祖靈關係的內涵，似也通過短暫而富視覺性的儀式過程內化於參與者的體感之中。

新空間的打造

現象學提供了思考空間地景與人的關係的角度；物、空間地景由人創造，其物質形式是社會自身的客體化，不僅反映先存的社會區分、觀念體系或象徵系統，使個體得以認知並作為行動的參考與規範。物與地景的客體化存在，構成人群互動的意義空間；透過物與地景的媒介，人們得以創造和理解自己，同時也以之與過去對話(Tilley 2006)。空間和物協助人們進行認知，同時也建構記憶，並且在需要時，以之召喚記憶與社會行動。特別是儀式空間及人在空間中行動的研究，具體化了社會關係與權力的流動(黃應貴 1995：27)。觀察物與地景的延續與變化，可能蘊藏著社群認同建構的機制。

地景由人的社會行動所形塑，其權力中心的轉移，往往可由人的流動及儀式的空間追溯。如第三章及上章所提，因為殖民力量的進入，部落傳統世俗的政治中心被殖民者的行政機構所取代；日本殖民力量進駐舊望嘉後，駐在所及教育所即設立於聚落最上方的位置，以便敞視部落整體。而原在該區域附近的 *Gade* 頭目家屋因駐在所進駐的牽動而移地另建。以此背景對應現望嘉部落的空間配置，部落上方位置亦為政府機構設施，包含派出所、聚會所(活動中心)、衛生所等。且因為政府部門各項文化、經濟、就業、教育計畫挹注，使得此區域成為族人來往活動的重心；部落會議、部落範圍的小米祭儀活動亦以此區域為中心。過去代表傳統權勢的頭目家屋及其前庭則有邊緣化的傾向。

望嘉耆老所回憶的 *Maljeveq* 祭儀期間人群動向而論，老望嘉時期部落族人

大半時間在四散於各處的土地進行農事，僅僅在重要祭儀時才回部落。 Maljeveq 期間，祭儀人員主要先於人面祭屋旁的 ljemedj 立石旁進行迎靈及刺球，而後才分散前往七個刺球場分別刺球。頭目及巫師、祭司、刺球者等在公共空間的移動是以人面祭屋周邊空地為中心，向部落各刺球場及祖靈屋發散。而家戶內的祖靈祭儀則主要由 pasaladjan 操持，從事祭拜的各項準備。

望嘉遷村後，神聖空間主要沿著聚落的邊緣建置，歲時祭儀時的動向則是由聚落反向邊緣移動。由於刺球祭儀對於立石及地點，訴求與頭目家系傳統領土與神聖空間的強烈連結，加以現有部落層級祖靈屋皆位於坡地上，不利刺球活動的進行，因此刺球復振行動遂產生對於新祭儀與神聖空間的需求。

斗羅山祭場所在地過去是一片低窪的沼澤地，土地是 Tjarulivak 家族所有，由 Qarucangalj 管理經營。多年來，Qarucangalj 年復一年進行整地、填平，曾在其上經營過漆彈場、卡拉 OK 等休閒產業。2016 年，雙面石雕柱獲公告登錄為國寶，望嘉部落提出複製石雕柱的想法，祖先柱雕成後，嘉魯家團協會請巫師以傳統儀式進行立柱的典禮，而立柱的地點即擇定斗羅山祭場。這個儀式的實踐將雙面石雕所具體化的祖先、靈力與斗羅山空間，建立連結，也使得斗羅山的土地、空間性質逐漸轉變。

2016 年 Tjarulivak 家族號召部落各擁刺球場權利家族，前往舊社遷移刺球場祭石，並將祭石經由儀式立於斗羅山祭場。神聖物件匯聚於斗羅山、儀式行動亦以斗羅山為中心進行，正如 Eller 所提出神聖地點在儀式過程中，被人所神聖化；藉由事件的發生、靈力的引入或儲放聖物、導入人群的宗教行動，為空間「種下神聖性」，創造具神聖性質空間的過程(Eller 2007：66)，逐步建構斗羅山為宗教事務的中心。這個空間的神聖性，在刺球祭儀舉辦過程，達到高潮。特別是最後所有刺中的福球非如其他部落放置於祖靈屋或刺中者的家屋，而是擺放於各家族安置於斗羅山祭場周邊的刺球場祭石，更增添了凝聚斗羅山靈力的神聖性質。

從空間與感知的角度加以分析，對應了自然與文化賦予人對空間感知的框



架，神聖空間所置於聚落邊緣的性質，在許多原住民社會中一方面具有混亂、失序的性質，同時亦為具有引入超自然靈力的潛在空間，是由巫師、祭司等所支配的轉換領域，這樣的空間具有翻轉階序權力的性質(Helm 1993)。斗羅山祭場原為部落周邊較為低窪的地區，並未符合排灣傳統對於好的土地的觀念，加以其作為不同家族祭石匯聚之地、以及上述刺球時間安排的爭議，致使有些村民對該地點存在不安，曾有村民說，「我每次去到那裏都感覺到有一種力量一直想要侵入我的身體，我覺得自己在變小，一直在萎縮……。但是在祖靈屋卻是感覺很平靜，不曾有過那樣的感覺。」

新地景通過神聖物及儀式賦予靈力的累積，帶引了人群的流動，創造重新建構社會內部秩序的新可能。然而，這個新權力空間的性質也可能因為人的感知及儀式所建構的真實性而賦予不同的意義。空間既是客觀的存在，也由人的主觀行動、感知所形構。在望嘉，儀式與神聖空間的流動是一個意義持續建構與調整的過程。正如 Bourdieu(1977)對空間與文化慣習的分析，背後有一個由社會所賦予的結構框架、意義脈絡，但也有因個人實踐而不斷調整與轉換的空間。

祭儀結束後，斗羅山成為 Tjarulivak 家族成員作為募集及轉送慈善物資的集中地，為其空間性質的轉換及神聖性添加力量。然而，隨著儀式過去，部落再度進入日常時空的脈絡，空間的性質也隨之調整，轉而成為家族運用傳統貴族名字為品牌經營生計，販售啤酒、飲料與聚會的場所。從空間地景的變化中，似乎反映了當代的地方在與國家及機構、市場互動過程中，面對瞬變的潮流與情境，嘗試以既有的資源/資本快速加以銜接並予轉化的邏輯。傳統經由系統源流、血統而來的名銜等象徵性資本，以及因高階家系跨部落通婚而連結的龐大網絡，常巧妙地藉由文化的語彙與邏輯，在當代不斷變換的情境中，被轉化為政治及經濟資本，匯流而為在地社群以既有的「家」與「長嗣」為中心的原則，加以吸納，創造發展的機會與累積的資源。



第七章 結論



本研究由排灣望嘉文化遺產化過程為起點，討論原住民族在地社群在國家多元文化政策之下，如何以既有的文化邏輯接合國家力量，進行文化遺產化及祭儀復振，並將其轉化為社群內部的政治動能。筆者由過程性的觀點，觀察物與地景在殖民力量之下如何做為權力行使與社會關係變化的載體，呈現社會結構性的關係。排灣傳統文化邏輯於在地社群處遇來自國家等外部力量時，常作為具有彈性的銜接手段，為具有豐富傳統知識者所挪用以轉化資源；傳統的「長嗣」、「家」、「系統源流」、「祖靈」、「親屬」的語彙與權勢相關的政治修辭，被再現並轉化為文化實踐的概念，以銜接國家由上而下的文化遺產化力量，嵌納為內部動能。而另一方面，在國家與在地的雙向互動過程中，筆者亦觀察到文化遺產及權利歸屬所蘊含的「排除性」邏輯，與排灣傳統中具彈性與擴展性的「家」及「親屬」作為再脈絡化外來者的「包含性」邏輯，呈現衝突。這個衝突的呈現，使得排灣文化特質在當代的情境中更被凸顯，也使得我們得以藉此重新檢視當代排灣親屬、社會記憶、政治權勢、權利間特殊性質與結構性的關係，以及在後殖民情境中其如何對應來自國家等外部力量的在地機制。

「接觸地帶」：文化遺產化的在地銜接

當代原住民族文化資產漸受重視，與 1980 年代以來臺灣的政治解嚴、原權運動及 2005 年以來的文化資產保存法修訂、兩公約國內法化及 2013 年文化部推動《文化基本法》強調對文化及族群多樣性重視的政策背景有關。而國家積極推動世界遺產潛力點，以銜接聯合國教科文組織文化遺產申請登錄的企圖，也順勢帶動對原住民族群區域文化特色的重視，這個政策趨勢彰顯了以多元文化銜接國際，對於國家認同的建構具有相當重要性。以過程性的觀點論之，上述全球後殖民的潮流下對原住民文化遺產的重視，對於原住民社會的重新賦

權、內部自主秩序重新建立，均是推動的助力。而原住民身分認同與政經地位競爭等內部樣態與需求動力，恰與後殖民的潮流及其所帶動的政策動向接合，連帶引動在地社群的文化實踐。

在全球化的脈絡下，文化遺產的推動也可說是長久以來面對與原鄉環境或文化離散的當代原住民族，在經歷被迫與祖先傳統疏離的被殖民歷史後，重新實踐「成為原住民」的過程。Clifford 在 1997 年引用「接觸地帶」概念，說明當代博物館成為文化社群與殖民力量對遇互動，呈現殖民情境下的權力關係場域的分析。而以「接觸地帶」作為分析的概念或可延伸，擴展至當代的文化遺產化範疇，作為討論當代原住民社群重現文化認同及主體能動性的場域。如同 Clifford 所闡述的當代原住民利用餘留的傳統文化作為工具，通過銜接、展演及翻譯等方式，相對自主地在多重身分間選擇取用、調配，並以之與外界資源接合，以訴求認同的整合、地方自決為展現能動性的管道。在這個脈絡下，在地採取了相對實用主義的傾向，以文化再生的方式強化社群認同能量，並藉此與主流社會進行權力的協商。在對應結構不平等的意識之下，或是經由文化復振、遺產化或是經由博物館與原住民的協作方案等工作，皆是以具彈性的、偶發性的結盟方式，連結過去與現在、社會內部與外部，使原住民社群開拓出更寬廣的實踐空間，又能以策略性、保持活力與韌性的方式，衝撞既有結構 (Clifford 2017[2013]：301-310)。

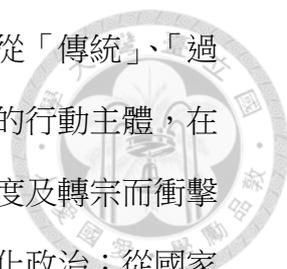
排灣望嘉部落近幾年因文化遺產化議題而展現的文化實踐、政治變化，正是上述後殖民思潮下全球原住民處境的縮影，凸顯了博物館與文化遺產議題作為當代原住民族社會以此為「接觸地帶」銜接內外部多元力量與展現能動性的場域。在地的現象具現了全球力道下的地方處遇，但也相當程度反映了在地的特殊性如何與這股潮流相對應。由望嘉在地社群在雙面石雕登錄國寶前後的文化實踐其社會互動過程來看，博物館企圖通過物件的遺產化，使源出社群的社會記憶活化，進入部落生活而作為文化實踐的動力來源(張正衡 2017)。而對於源出社群而言，關注的面向反而並非物件的返還，而是通過文化展演凸顯家族



系統做為行動主體的能量。源出社群運用傳統文化概念、儀式手段，賦予國寶事件不同的意義。例如，提出以結拜的儀式締結與臺灣大學的同胞關係，以排灣傳統中慣用的政治語彙，嵌納異己，建立結盟關係。在此，「家」與親屬關係的締結要素，超越生物性的血緣，而是彈性地建立在儀式展演與文化詮釋之上。又例如，對於傳統土地、「祖靈」概念的使用，象徵性地將領土擴展延伸至部落外部的擬親屬領域，轉化為「我們的」，而傳達共享的理念，翻轉過去原住民社會與國家、機構之間不對等的權力關係。而由儀式建立的親屬關係必須是通過儀式性的往來、禮物交換及恆常的互動，以行動實踐加以維繫。雙面石雕遺產化過程中，在地社群的應對模式，基本符合排灣社會傳統上以頭目家系為象徵中心，運用「家」的語彙，將異己嵌納為我族的文化邏輯。

上述文化機制的運作，凸顯以本家長嗣頭目為核心的「家團」作為當代文化實踐行動的主體，使其得以對等與外部社會協商並吸納外部資源。當代的「家團」概念，基於排灣社會中雙系繼嗣的兩可追溯原則，可視長嗣核心的認同而彈性調整其組織，實質上對應的是傳統上以系統源流為歸屬的跨部落家系連結，而非外部社會所認知的以「部落」為主體而進行的文化實踐。而文化實踐中所累積的資源與能量，大多也內部化而往以本家長嗣為主的核心理流動。以雙面石雕的源出社群而論，國寶結拜的行動主體是「嘉魯禮發·魯飛禮飛家團協會」，內涵兩個望嘉在地頭目家系，分屬於排灣與箕模/平地兩個不同的來源系統。但國寶結拜之後延續的刺球祭儀復振實踐，則是展現了以對跨部落、具通婚連結的古樓部落 *Tjiljuvekan* 家族的認同傾向。從在地社群的文化實踐，表現排灣社會組織的動態性，甚至可能已超越過去對於政治權威認定中在地居處的優先原則。

而就排灣望嘉部落從國寶、*Maljeveq* 祭儀等一系列文化遺產化的過程而言，顯示上述的資源流動內部性及再脈絡化的意涵，反映了在地文化經歷現代化的除魅後，由遺產化力量將之再魅化的過程，召喚出新的歷史行動者，在社會實踐中重新開闢權力協商的場域，重新面對社群內部對於將資源再分配的期

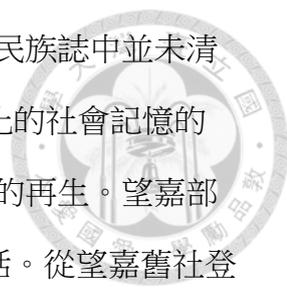


待，以及整合共同體的需求。共同體凝聚、整合的過程，訴求從「傳統」、「過去」中取材，作為銜接當下政治需求的權威來源。這個再魅化的行動主體，在面對經歷殖民過程而剝離的階序與權力關係時，例如因選舉制度及轉宗而衝擊的傳統頭目權勢，進而將傳統的象徵資本轉化為社群內部的文化政治；從國家政策角度的賦權行動，脈絡化後轉換為在地社群重新調整內部政治秩序的能量。就望嘉部落的文資資源再脈絡化過程而言，在地的行動者分類無法簡單化約為傳統信仰與轉宗者的分類、頭目與平民的差異、本部落與他部落的區分，傳統家系力量交疊現代協會組織、教會組織及政府資源，其力量間的嵌接、競合關係也更形複雜難解，行動開展的範疇也在政治、宗教、親屬、經濟間相互交錯滲透。

由排灣望嘉文化遺產化的過程反思 Clifford 的銜接理論，凸顯了其分析未能顧及與真實地方深刻連結的文化在地性。當談到國家與在地的權力關係時，在地社會與主流社會的互動與衝突，難於僅以賦予主體能動性以抵抗國家權力的想像予以簡單化約。特別是在文化遺產化的過程中，牽涉不同行動者從不同的認同角度、主體位置，進行對過去與記憶的選擇性挪用，藉以開展行動空間並進行力量的再累積。以貼合生活實踐的社會記憶概念，對遺產化過程加以理解，便凸顯了許多文化遺產研究者所強調的，遺產化過程是共同體建構過程中對社會記憶的片段取用，其結果往往是對立於日常生活實踐的脈絡與社會記憶，顯現的是權力關係的對遇(Rowlands & Jong 2007；Harvey 2008；Cole 1998)。而這樣模糊難辨的權力纏結、既具韌性又充滿斷裂，恐怕也是後現代特性的一部分。

遺產政治與記憶競爭

Küchler (2002)在對 New Irelands 的研究中分析了德國殖民對於當地土地權利的剝奪，使其氏族關係記憶隱伏於喪禮的 malanggan 雕刻及儀式滲入社會成員的感官之中，以抵抗遺忘。在她的描述中，對立了殖民與在地，其對殖民的



抵抗從而使其記憶一方面瞬時化，另一方面則外部化。但在其民族誌中並未清楚呈現當代的去殖民情境下，malanggan 及其圖像作為被外部化的社會記憶的載體，是否及如何再脈絡化以啟動在地社群的記憶及文化傳統的再生。望嘉部落近年文化遺產化的過程，恰可與 Kuchler 的 New Irelands 對話。從望嘉舊社登錄文資、雙面石雕國寶及 Maljeveq 祭儀復振過程，可以看到在地社群內部並非均質，具有內部的權力支配關係。因此，在面對外來的國家及系統宗教力量時，不同系統及階序所組成的在地社群如何將外來的力量予以吸收、轉化、再展現，是一個複雜的過程，也意外地使得既有的社會互動及傳統的社會規範更加活耀。

原住民社會在經歷在殖民的衝擊及後殖民的脈絡下，面對文化失憶與傷痛的過程，對於懷舊的情懷、文化本真性的渴望加深了連結根源的需求，社會記憶從而可能連結國家認同建構及全球化的情境下，接合遺產技術而進行記憶競爭。在這樣的情況下，無論個人或集體的記憶，無可避免須面對政治化的情境，包含在地的、個人的，與國家的、強勢的不同力量間的緊張關係。當代研究者關注的是新的記憶技術與既有的社會記憶機制之間如何互動與嵌接，以及跨文化的記憶機制間如何相互對應。特別是官方在當代接合國家建構的記憶工程中，如何以銘刻式的、文字化或影像的記憶形式，進一步取代了以儀式、感官及口述傳統等方式進行傳承的在地記憶(Rowlands & Jong2007：22-23)。

國家所進行由上而下挹注資源、建構成為遺產的遺產化過程，也可視為記憶政治的一環。以望嘉為例，國家的遺產政策引入真實性、歷史性、整體性的標準，指定登錄了代表過去獵首遺跡的人頭骨架及具有箕模人群起源代表性的人面祭屋，這些遺址成為望嘉社共同的遺產，開啟望嘉部落全體可觸及、可加以詮釋、在當今加以利用的空間。也因此可以看到對同一地景，出現不同詮釋。甚麼被記憶，甚麼被遺忘、漠視或壓制，過程展現的是選擇性的、主觀的、符應現在需求為導向的。而在被遺產化所敞開的場域中，權力關係產生了動態的變化。不僅僅因為國家力量以資源的形式介入，也包含當今多元的記憶

媒介(如媒體、影像、書寫)、宗教的力量等，在此場域中互動。頭目家族、巫師、部落耆老、民間組織、官方代表、文資標準等等都是在遺產化過程的「說話者」，也各自代表不同的社會位置、知識系統，對「過去」加以論述，詮釋「現在」的正當性，從而也連結未來。

在望嘉民族誌的材料中，凸顯了文化遺產與集體記憶間存在的矛盾性、選擇性，其中除了上述國家所導入的遺產價值標準外，也涉及遺產建構及維護過程中的行動者為誰，以及遺產技術的運作模式。從望嘉的文化遺產化過程可見文化資產依據性質的不同，其遺產建構的方式、行動者及遺產技術皆有差異。本研究呈現了以訪談、史料及地景的追溯作為對於物件記憶的建構模式、舊聚落遺址以考古發掘、地圖及影像標示及耆老訪談方式並行，而祭儀則通過對耆老、頭目及祭儀專家的知識探討、過去的影像紀錄追溯建構。但在看似客觀的遺產技術背後，皆牽涉行動者的主觀意識、知識系統及客觀條件的限制。例如 Maljeveq 刺球模式的追溯即牽涉主要行動家團的認同傾向、集體遺忘的議題。而遺產的建構遺產技術，如歷史記憶的訪調與整合、祭儀流程的確立、參與者的確立、執行過程等，一方面開啟重新觸及傳統文化的管道，但另一方面也容易導致對弱勢者記憶的忽視。

文化資產所強調的維護與活化，是文化脈絡化與實踐概念的體現，但這些資源挹注地方執行過程，也可能因部落內部的社群關係而在資源重置過程中面臨衝擊。其實踐過程一旦牽涉國家資源與權力，即容易浮現利益衝突的議題。

「協會」組織自 1999 年國家推動社區營造以來，即成為地方社群銜接國家計劃資源的中介；在面對國家的政府機關時，「協會」代表的是地方社群，但在面對社會內部時，它又相當程度被視為政府機關的代理者，被視為掌握資源及權力，也容易成為主觀主導資源運用及歷史詮釋的行動者。Ku 在屏東縣泰武鄉的研究也發現，政府鼓勵「協會」提計畫並給予極大的自主空間，使得地方的

「協會」常成為地方政治權力連結與競爭的場域，而協會的理事長或總幹事也常代表村落領導人的力量(Ku 2008：390-394)。當代臺灣對於遺產管理與協會的

銜接，也展現了遺產政治的一個面向。

不管是舊社遺址的維護或 Maljeveq 刺球祭儀的復振，皆是上述遺產治理思維下的在地實踐。在當代後殖民的情境下，這些維護及復振行動具有多重而複雜的意涵。若以後殖民與原住民賦權的角度觀之，Maljeveq 刺球祭儀是前殖民時期的部落慣俗，因為日本、國民政府殖民政府的政策及外來的系統宗教影響下而導致衰微。復振刺球具有彰顯當代部落社群銜接政府文化遺產政策，展現主體認同及能動性的意涵。然而在地社群進行復振的內部動力，仍著重於部落與跨部落頭目家族間的權勢區分及社群整合需求，進而透過傳統儀式為媒介加以達成的考量。文化遺產資源進一步通過協會脈絡化為頭目家系的資源，進入部落與系統內部的再分配體系，進一步成為記憶政治的一環。而舊社聚落的維護運作則牽涉殖民歷程與頭目權勢關係消長的歷史記憶，政府資源通過協會運作方式，在望嘉人認知中也常導向政治力量介入的猜測。部落在地異質系統構成的特殊性，使得血緣團體與地緣團體的整合，與當地對人群分類意識認知的差異，而致衍生不同行動者對於傳統與現今行動正當性的不同見解，最終展現為多聲喧嘩各自表述的情況。

本研究凸顯遺產為當今原住民社會重要的發聲場域，對外做為族群身分認同的表達及與國家力量進行協商的媒介，對內則開闢為不同行動者競合的場域。望嘉文化遺產化過程，顯示出在地社群與國家權力銜接過程運用文化邏輯以拓展能動空間，並將資源脈絡化為社會內部關係整合基礎的現象。後現代的銜接概念某種程度捕捉了當代原住民通過外部資源「借力使力」，使其具有與主流社會進行權威協商時的動態性。

然而，銜接理論建立在當代社會離散性的基礎上，強調文化的斷裂失根，使其文化符號成為被行動者片段、機能式地依需求目的而彈性運用、借接於不同媒介的符號，忽略了仍強調親屬連結的原住民在地社群在後現代的情境中是否存在與原鄉離散原住民不同的處境與行動策略，以及這種銜接式的文化實踐行動，除了作為對外部權力的抵抗或協商的手段，是否回頭影響社群內部關

係。就望嘉文化遺產化過程而言，其文化實踐不僅僅是對外表達主體性與文化能量的媒介，社會內部的傳統規範、文化原則在與國家權力互動協商時，仍扮演重要角色。這種與在地文化的黏著性與文化實踐的雙向性，與後現代文化所強調的可變性、斷裂性有所不同。在當代後殖民情境下的原住民研究，有必要納入對在地社群文化特殊性的考量，以掌握其在面對當代國家權力時所採取的策略及其意涵。

文資法與排灣的對遇：排除性的遺產政治與包含性的文化邏輯

從文化遺產與文化傳承群體關係的角度思考，「權利」歸屬是最被關注的核心議題；不僅物質文化遺產保存牽涉現代法律觀念下有關財產權與管理權歸屬問題，非物質文化遺產也面臨「傳統知識權」與「文化權」的議題(胡家瑜 2011：216-218)。本論文呈現當今排灣族的文化復振、遺產化，有其多元文化國家建構及原住民意識抬升的背景。然而，在國家政策的施行及資源挹注之外，可以看到在地社群是以自身的文化邏輯加以理解並運用。例如，雙面石雕遺產化過程中，在地社群對博物館物件意涵重新定義、詮釋，並且通過「靈」的賦予，使之具有代表源出社群主體的能動性。藉由排灣文化語彙中多重意涵的結拜行動，與博物館建立擬親屬關係，以傳統儀式駕馭且轉化了內與外的關係，從中也將資源與能量內部化，表現出排灣文化中「家」概念的支配性。

但是在文化資產權力歸屬及傳統智慧創作專用權歸屬的討論脈絡下，也看到權利歸屬走向私有化、限縮與排除的傾向；排灣社會具有由明確中心向不明確邊緣擴散的權力性質，以物、人、名字的流動，動態性地界定彼此關係，是包納性的政治。而文資法與傳統智慧創作專用權等現代法律權利的設定，是具有排除邏輯的私有權概念。當排灣社會在當代情境下嵌接文化資產與傳智專用權的邏輯，雖具有保護的概念，卻也排除傳統社會組織運作實踐的可能性。

在這個權利概念落差的脈絡下，必須面對文資法及傳智專用權在權利的追溯上的需求，真實性的探討將構成一個棘手的議題，牽涉不同的文化資產屬性



及排灣文化中對於物、地景、儀式的權利性質歸屬如何界定的差異。以望嘉部落近年面臨的文化資產議題而言，即包含了望嘉舊社的文化地景(人面石雕、人頭骨架及頭骨塚)作為古蹟、Tjaruvuan 家族在 Karuvuan 的雙面石雕柱作為國寶古物，以及 Maljeveq 及 Pusau 等祖靈祭儀作為無形文化資產三種不同的類型。本研究分別從不同的章節論述這三種不同的文化資產，在望嘉在地文化脈絡中的意義及其如何被社群關係及歷史過程所結構化。舊社的地景是過去社群關係及殖民權力作用的記憶客體化，在文化資產的權利認定脈絡下，歸屬於望嘉部落整體，其後續的管理維護和活化則由望嘉社區發展協會為代表。而雙面石雕的地緣脈絡已佚失、歷史源出社群已經整合，最後應歸屬於社會公認的 Tjarulivak 本家。但這個權利追索的過程，可能面對排灣社會因為高階家族通婚、繼承、特殊事件而造成家名記憶佚失與嵌借的情況，在真實的情境中可能面臨家族政治的衝擊。而 Maljeveq 及 Pusau 的祖靈祭儀，究竟歸屬於特定頭目家族系統、部落或族群整體，當代原住民社會面對行動主體與權利主體的範疇界定議題，目前尚有不同觀點的論辯。從望嘉的遺產實踐來看，文化遺產的排除性權利歸屬仍是一個支配性的原則。在權利的界定上，即與上述排灣社會的中心型特質相互衝突，本研究在章節中已呈現在真實情境中家族對此排除性政治所表達的意見。

權利歸屬議題影響後續文化實踐的走向。Maljeveq 刺球祭儀的復振即是文化遺產化的結果，也是另一個社會實踐過程的開端。在地社群從舊社地景及口傳敘事中追索社會記憶，並在這個記憶的基礎上開展「家族整合」的行動，重新建立社會秩序。儀式籌備過程可以看到由舊社分立祭石、儀式賦予、系統連結等文化邏輯的運作，然而最終因為對記憶的選擇性採納、既有二元結構的打破與對儀式物的誤用，而使新的祭儀空間與所建構的真實性產生斷裂。在祭儀復振過程中可以看到在地社群對於「真實性」的訴求，很大程度連結至人群系統來源；亦即大武山排灣人的正統性，這也與日治時期族群建構過程中對於「排灣族」的想像有關。而這個想像的連續體延伸至當代，即通過物質化的

vinqacan 象徵及對於家族源流血統 djamuqan 的真實性訴求進行區辨，延伸而來的是權利正當性及社群邊界的界定。這個議題既是社會結構內部衍生也是發源於歷史過程，更與當代文化遺產化普遍性面臨的認同政治、所有權等議題再度嵌接。

Harrison(2000)曾討論美拉尼西亞人在被殖民的過程中，聲望物的概念轉變為遺產，如何反映出物與文化的異化關係。當地觀念中對於寶物、權威物、儀式或巫術等，是允許通過交換或交易的管道而取得的(但某些需有親屬連結)，對其權利的想像是共享而流通的，特權階級某種程度也通過這個過程掌握權力。然而在殖民時期之後，這些物或知識反而被限縮在私有權的想像中，成為需要被保護的財產、「遺產」，或綁定與特定群體的身分有關，甚至進一步連結了族群的真實性，使社會中原有的文化流動性與共享精神流失。

從文化遺產化的角度進一步思考排灣社會中的「遺產」思維呈現排他化、私有化的趨勢，轉向限定與特定群體的身分認同及特權有關。而此一走向或許也與排灣社會中既有權利的意識有關。然而，排灣文化中也存在多元的物觀；保存於頭目家屋或祖靈屋中的「神的東西」或 milimilingan、象徵頭目權勢的祖靈柱、繡紋圖案等等，或有必須於權勢中心積累獨佔者，或有可置換物質者，亦有透過交換與流動而成為關係記憶者。而權利的歸屬對象卻常常不是有具體邊界的群體；有可能是神靈，有時是系統人群、祖靈屋，有時是家系，在某些情況下則是家屋。

排灣社會生活中有以儀式界定關係、與擁有者進行象徵交換的機制，可謂多元而靈活。例如以儀式及物的交換轉移或代理家系領土的管理權，在涉及命運、生命時，也有向神靈「買」/「贖」(veneli、kiveli)的概念。也曾有研究者提及土坂 Maljeveq 儀式開始前須由頭目及巫師率家臣等朝向大武山方向行 kiveli 的儀式以取得執行的權利(包惠玲 2014：193)，以及天主教友象徵性地向頭目家系購買持竿權利(邱新雲 2010：130)等。在物、權利之間存在多種的樣態與關係性質，和文化意義、社會組織與真實生活的互動關係，都有關聯。而

且社會中普遍存在以儀式界定、以象徵交換的機制，在這些交換中，重要的往往是關係而非物，較之西方所有權更為多元彈性、務實，遠超出現代私有權概念可以框定的意義。

從權利與真實性的議題再衍伸，望嘉祭儀復振過程對應了幾個文化遺產研究的重要面向；遺產的詮釋權何在，是考古發掘的研究分析、在地社群耆老的記憶或是權勢家族的看法，或是儀式專家的知識？通過地景的回溯、祭儀知識與技術演練、文化資產資源挹注、不同知識系統的對話、意義的協商的過程，提供了發聲的場域，讓不同的行動者可在其中有不同程度的參與、提出不同的詮釋觀點。這也凸顯了文化遺產與集體記憶在回想過去之外，更重要的是在當今人群對於甚麼該記得、甚麼該遺忘、過去如何保存等的持續協商的過程，而這也構成了遺產實踐與管理的一個重要面向。

物與地景作為集體記憶的議題

在排灣社會，物在儀式中的流動，是作為權利與關係建立或消解的軌跡，而人也透過物質建構並召喚記憶。排灣社會內部的傳統權勢關係從領土的物質基礎、祖先起源連結及儀式的象徵組構而成，在空間佈局上以部落的各功能方位立石、vinqacan 及家屋中的 naqemati，通過物與地景架構了文化記憶的空間，從而建立與祖源的想像的連結；其核心是以象徵創始祖源及祭儀權利的部落 vinqacan 為中心，從跨部落同系統同命名的 vinqacan 及祭儀系統的區分，人們得以從系統源流想像自己所歸屬的群體與認同。而時間空間化表現在部落 vinqacan 與記憶發源地的連結性。而這個時間的空間化反映在可見的地景上，使得地景與祖先與過去的力量產生連結。vinqacan 藉由根源及同源的概念串聯跨部落的家族，創造(想像的)共同體意識，在當代的重要性有復甦之勢，可推測其於政治範疇的象徵性與影響力。

對於望嘉人而言，部落的祭儀空間是構築其世界觀的基礎架構，包含了人與神祖靈的超自然關係、頭目與平民的階序關係，甚至殖民者、外來者與社民



的關係。移居新部落時，族人會從舊部落祭壇上取一片石板，安立於新部落新祭壇空間中，並透過儀式確立空間的性質。另立新家或分家時亦同。在形式上，是以物和儀式建立與舊社、過去之間的連續性，構成新舊聚落之間不斷上溯起源與對應的關係，也是一種以空間代替時間的記憶模式，也是建構望嘉人認知超自然及社會關係的空間架構。因此，即便在 1950 年代遷村沿山地帶的望嘉部落早已不再獵首，還是在新聚落周邊建置了 papuquluan 的祭壇，和舊社的人頭骨架的功能相對應，成為每逢村人入伍離開部落前及退伍回鄉時象徵性祭慰敵靈的空間。

通過系統性地從聚落地景空間進行觀察，便可能物與人的流動、象徵的關係，察覺權力的流動及新權力空間如何被打造出來。舊社遺址人面祭屋及人頭骨架等地景在 2016 年被登錄公告為文化資產後，村人至少每年一次的尋根活動，是儀式性的溯源活動，也是社會記憶的回溯與召喚。文化資產計畫的挹注，讓望嘉人與「過去」的連結更加緊密，也愈從過去談論現在。Maljeveq 結束後，Galjatjimu 家族耆老也曾帶著拍攝刺球復振的原住民台記者前往舊社，徵引作為 Maljeveq 刺球與箕模創始起源故事真實性的確證。文化遺產化作為在地文化再生產及置入國家文化資源的雙向過程，象徵性確認了舊社空間的歷史真實性，保存計畫的置入，提供望嘉人對祖先過去與集體記憶的可及性。但另一方面通過資源的挹注，也使在地社群在重新配置資源過程中，展開新的權勢協商。

例如每年一次尋根過程重述的敘事，搭配耆老憑記憶手繪的望嘉地圖及其上的傳說故事點標註，讓身在其境的望嘉人，得以通過想像的連結，讓步可見的過去鮮活，猶如 Winter(2007)討論吳哥窟作為柬埔寨人「隱喻的空間」的意義，提供望嘉人想像自己與過去在的祖先一體同在的。不只作為過去的象徵，同時也是文化與社群認同建構的一環。

過去有關排灣社會記憶的研究，較少觸及系統性的地景空間脈絡與社會再生產的討論，本研究則嘗試在過去排灣研究的基礎上，進一步探索這個面向的



議題，通過望嘉的民族誌指出異質人群長久互動過程中將人群關係與時間空間化，聚落空間配置蘊含了宇宙觀的鋪排，模塑人的認知框架並作為後續實踐的基模。而舊社與現聚落構成的互文關係，也讓望嘉人對地景進行再詮釋與挪用，從中創造競爭與協商的空間，是權力建構過程的一部分(Bender 1993：2-3)，或被用以抵抗遺忘，或被挪用以賦予新意義，如 Küchler (1993)所述的，是作為動態記憶過程(landscape as memory)而存在。

「排灣」的再思考

望嘉文化遺產化過程中所凸顯異質系統社群的差異，開啟了重新思考「排灣」的契機。人類學研究中對於族群或族群性的討論已有長遠的傳統，過去在族群性/族群的定義上主要存在「根本賦予論(primordialism)」與「建構論(constructivist)」兩種取向；根本賦予論強調的是族群性來自共享的歷史或共同的根源，並具有延續的性質。而建構論者傾向認為族群性/族群與邊界有關，關注的是群體間象徵與認知的界線，以及動態的邊界如何被製造及範疇化的過程；邊界是動態可變的，人群是流動的(Barth 1969)。亦有研究者認為行動者是基於實用與功能的考量，運用群體間的文化差異與邊界創造資源，以進行資源競爭(Comaroff/Comaroff 2009)。近年，後建構論者轉向以族群如何及以何種特質被「他者化」的議題研究，最顯著的例子就是殖民政權或民族國家如何以「族群」的建構對應宗教、權力及經濟分層的分類技術研究(Antweiler 2015)。

日治時期所進行的原住民族群分類識別，概略地將屏東山區的大部分區域劃歸為排灣族群，對於區域內多元的社群構成，後續才通過更詳細的系統人群遷徙史及社會關係的調查論述予以勾勒，但其中許多族群文化互動與歷史關係，尚難釐清(馬淵東一 2014[1954])。戰後國民政府基本沿襲了日治時期的族群分類(松崗格 2018[2012])，到了當代，國家的原住民族政策、文化治理也大抵依循日治時期的族群分類進行施政及資源分配。在行政系統以「部落」、「族群」為資源分配單位的制度之下，逐步建構了在地社群在文化認同意識上的發

展；在地社群在文化遺產化行動中的內部動力，愈加講究由系譜及文化的「血統」，連結政治權威的正統性，人群區分與文化權利間的關係更加緊密糾結，在某些情況下甚至有相互形構的關係。

這個對應的關係明顯表現在 **Maljeveq** 刺球儀式。**Maljeveq** 刺球儀式與特定系統的頭目權利、起源皆有關連，因而具體化了系統及階序關係，一併勾連起權利與族群意識兩個面向的議題。雖然排灣與箕模/平地兩人群經過長久互動、相互通婚、共享文化，彼此已經成為生活共同體，甚至某些家族成員具備兩可的身份，但在祖先傳統上依然強調彼此的區分意識。而由於刺球在近年文化遺產化議題中漸被連結了排灣文化真實性的想像，進一步成為特定系統人群身分正統性的表徵；刺球祭儀讓族群身分及階序差異可視化。刺球場地的分立，如同 **Bender(2002)**所述，是社會邊界作用下的結果。

在部落會議上曾有平地系統成員提出「不要再叫我們 **Pairang**，我們膚色一樣，做一樣的事情、也講一樣的話，我們也是排灣！」但不久後，另一個「往山」、「往海」的區分旋即在公開場合取代了「排灣 **Paiwan**」、「平地 **Pairang**」的分類。在國家原住民族及文化治理的政策下，排灣族與傳統權利、傳統信仰漸趨合一，連結了族群與權勢的「真實性」。而非排灣、轉宗者，則常被認為不具有或主動放棄了族群的身分。教會以鼓勵傳統文化的角度積極參與，使這樣的區分意識更為明顯。但我們也因為界線的現形，發現排灣與箕模/平地的區分及兩可的身分中，可能生產出一種彈性的實踐場域，通過在宗教儀式系統間的選擇及日常生活的行動，創造迴避衝突的空間。時而凸顯、時而忽略差異，曖昧成為一種策略，對界線的巧妙拿捏與挪用，創造當代情境下族群身分與文化認同更多的能動空間。

參考文獻



壹、中文文獻

- 小島由道(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會)，2003a[1920]，《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族第一冊》，黃文新譯，蔣斌主編，臺北：中央研究院民族學研究所。
- 小島由道(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會)，2003b[1920]，《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族第四冊》，黃文新譯，蔣斌主編，臺北：中央研究院民族學研究所。
- 小島由道(臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會)，2004[1920]，《番族慣習調查報告書第五卷：排灣族第三冊》，黃文新譯，蔣斌主編，臺北：中央研究院民族學研究所。
- 中村孝志，1994，〈荷蘭時代的臺灣番社戶口表〉，吳密察、許賢瑤譯，《臺灣風物》，44(1)：197-234。
- 石磊，1971，《筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告》，臺北：中央研究院民族學研究所。
- 包惠玲，2014，〈排灣族 maljeveq (五年祭) 持續因素之探討—以 patjaljinuk 為例〉，《Maljeveq：2013 台東土坂學術研討會紀事》，鄭漢文(編)，臺東：東臺灣研究會，頁 170-195。
- 李亦園，1982[1956]，〈來義鄉排灣族中箕模人的探究〉，《臺灣土著民族的社會與文化》，臺北：聯經，77-118 頁。
- 汪明輝、潘英海、鄭安晞，2009，《臺灣原住民族傳統聚落（含古道）委託研究報告建置計畫案浸水營古道與聚落研究報告書複查版》，屏東：行政院原住民族委員會文化園區管理局。
- 巫化·巴阿立佑司，2010，《神靈之路：排灣人祭儀經語（kai）之研究》，國立台東大學南島文化研究所碩士論文。

松崗格，2018[2012]，《「蕃地」統治與「山地」行政：臺灣原住民族社會的
地方化》，臺北：國立臺灣大學。

松澤員子，1986，〈東部排灣族之家族與親族—以 ta-djaran(一條路)之概念為中
心〉，黃應貴(編)，《臺灣土著社會文化研究論文集》，臺北：聯經，頁
445-478。

邱新雲，2010，〈東排灣族女巫師養成研究：以土坂村為例〉，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，頁 69-134。

邱馨慧，2001，《家、物與階序：以一個排灣社會為例》，國立臺灣大學人類學
研究所碩士論文。

林徐達、梁永安譯，2017，《復返：21 世紀成為原住民》，苗栗：桂冠。譯自
James Clifford. Returns : becoming indigenous in the twenty-first century. 2013.

胡台麗，2010，〈排灣古樓女巫師唱經的當代展演〉，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，頁 23-
68。

胡台麗，2011，《排灣文化的詮釋》，臺北：聯經。

胡台麗，2013，《讓靈魂回家(DVD)》，臺北：同喜文化出版工作室。

胡台麗，2016，〈傳承的挑戰：排灣古樓巫師傳統的衰微與復振〉，《民俗曲
藝》，192：11-46。

胡家瑜，2011，〈非物質文化遺產與臺灣原住民儀式—對於遺產政治和文化傳承
的一些反思〉，廖迪生(主編)，《刊於非物質文化遺產與東亞地方社會》，香
港：香港科技大學華南研究中心、香港文化博物館，頁 201-225。

胡家瑜，2015，〈從凝視到行動：宮川次郎的「臺灣原始藝術」收藏〉，《文物、
造型與臺灣原住民藝術：臺大人類學博物館宮川次郎藏品圖錄》，臺北：臺
大出版中心，頁 2-25。

胡家瑜，2015，〈當代情境下臺灣原住民文化遺產的實踐—對於文化傳承與地方

動能的一些思考〉，「2015 年南島民族國際會議：空間治理與文化資產」(10 月 29-30 日)，臺北：原住民族委員會。

馬淵東一，2014[1954]，《臺灣原住民族移動與分布》，楊南郡(譯註)，臺北：原住民族委員會、南天書局有限公司。

宮本延人，2005[1934]，〈臺灣排灣族五年祭見聞記〉，《臺灣百年曙光：學術開創時代調查實錄》，楊南郡(譯註)，頁 272-295。臺北：南天。

康培德，2005，《臺灣原住民族政策篇(一)：荷西明鄭時期》，南投：國史館臺灣文獻館。

許功明、柯惠譯，1994，《排灣族古樓村的祭儀與文化》，臺北：稻鄉。

烏居龍藏，2012，《探險臺灣：烏居龍藏的臺灣人類學之旅》，楊南郡(譯註)，臺北：遠流。

陳奇祿，1961，《臺灣排灣群諸族木雕標本圖錄》，臺北：南天。

張正衡，2017，〈國寶結拜的一些詮釋：物質文化、文化遺產與博物館〉，芭樂人類學網頁，<https://guavanthropology.tw/article/6578>。

張金生，2005，〈排灣族箕模(Cimo)人溯源之研究〉，《民族學研究所資料彙編》，19：149-226。

黃叔瓚，1995[1736]，〈臺海使槎錄卷七〉，高賢治主編，《臺灣方志集成·清代篇·第一輯》，33：143-160。

黃智慧，2012，〈「多元文化」理念的脆弱性：莫拉克災後重建政策思維、法令與組織型態〉，潘英海(主編)，《再現南臺平埔族群文化學術研討會論文集》，臺北：國立臺灣博物館，頁 49-72。

黃應貴，1995，〈導論：空間、力與社會〉，黃應貴(主編)，《空間、力與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 1-37。

黃應貴，1999，〈導論：時間、歷史與記憶〉，黃應貴(主編)，《時間、歷史與記憶》，頁 1-29。

童春發、洪湘雲，2017，《排灣族 PADAIN 部落歷史研究》，南投、臺北、新

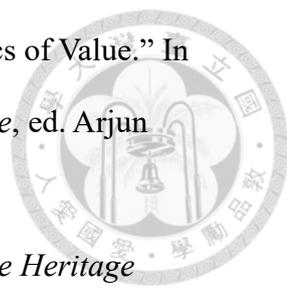


- 北：國史館臺灣文獻館、國史館、原住民委員會。
- 森丑之助，2012，《生蕃行腳：森丑之助的臺灣探險》，楊南郡(譯註)，臺北：遠流。
- 葉高華，2017，〈從山地到山腳：排灣族與魯凱族的社會網絡與集體遷村〉，《於臺灣史研究》，24(1)：125-170。
- 葉神保，2014，《日本時期排灣族「南蕃事件」之研究》，國立政治大學民族學系博士論文。
- 蔡光慧，1998，《排灣原住民部落社會的建立與族群關係（1630-1894）》，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。
- 蔡光慧，2001，〈大武山原始叢林裡的尋夢者：排灣原住民的開拓史觀〉，《原住民教育季刊》，22：107-122。
- 趙秀英、廖秋吉、鍾興華，2013，《排灣族 tjuvecekan(老七佳)部落》，屏東：行政院原住民族委員會文化園區管理局。
- 霍爾(Hall, Stuart)、陳光興，1998，《文化研究：霍爾訪談錄》，唐維敏(編譯)，臺北：元尊。
- 臺北帝國大學土俗・人種學研究室，2011a[1935]，《臺灣原住民族系統所屬之研究：本文篇》，楊南郡(譯註)，臺北：行政院原住民族委員會、南天書局。
- 臺北帝國大學土俗・人種學研究室，2011b[1935]，《臺灣原住民族系統所屬之研究：資料篇》，楊南郡(譯註)，臺北：行政院原住民族委員會、南天書局。
- 臺灣總督府警務局理蕃課，2012[1931]，《高砂族調查書-蕃社概況》，周惠民(主編)，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。
- 臺灣總督府警務局理蕃課，2016[1932-1943]，《理蕃之友》，臺北：原住民族委員會。
- 蔣梓驊譯，2003[1980]，《實踐感》，南京：譯林。譯自 Pierre Bourdieu. *Le sens pratique*. 1980.

- 
- 蔣斌，1999，〈墓葬與襲名〉，黃應貴(主編)，《時間、歷史與記憶》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 381-421。
- 蔣斌，2014，〈排灣族五年祭 ljeveljeveqan 意義的初步分析〉，鄭漢文(主編)，《Maljeveq：2013 台東土坂學術研討會紀事》，臺東：東臺灣研究會，頁 40-80。
- 蔣斌、李靜怡，1995，〈北部排灣族家屋的空間結構與意義〉，黃應貴(主編)，《空間、力與社會》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 167-212。
- 衛惠林，1960，〈排灣族的宗族組織與階級制度〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，9：71-108。
- 顏廷仔、許勝發，2013，《望嘉舊社人頭骨架遺址搶救調查計畫成果報告書》，社團法人臺灣打里摺文化協會，屏東縣政府。
- 顏廷仔、徐明福、許勝發，2015，《屏東縣望嘉舊社遺址現況調查研究保存維護與活化計畫成果報告書》，社團法人打里摺文化協會，屏東縣政府。
- 譚昌國，1992，《家、階層與人的觀念：以東部排灣族台坂村為例的研究》，國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 譚昌國，2004，〈祖靈屋與頭目家階層地位：以東排灣土坂村 Patjaljinuk 家為例〉，黃應貴(主編)，《物與物質文化》，臺北：中央研究院民族學研究所，頁 111-169。

貳、英文文獻

- Antweiler, Christoph. 2015. "Ethnicity from an anthropological perspective". In *Ethnicity as a Political Resource: Conceptualizations across Disciplines, Regions, and Periods*. University of Cologne Forumed, 25-38.
- Appadurai, Arjun. 1981. "The Past as a Scarce Resource". *Man* (N.S.) 16(2) :201-219.

- 
- Appadurai, Arjun. 1986. "Introduction: Commodities and the Politics of Value." In *The Social Life of Things—Commodities in Cultural Perspective*, ed. Arjun Appadurai. Cambridge: Cambridge University Press, 3-63.
- Appadurai, Arjun. 2008. "The Globalization of Archaeology." In *The Heritage Reader*, eds. Graham Fairclough et al. London, New York : Routledge, 209-218.
- Bacigalupo, Ana Mariella. 2010. The Life, Death, and Rebirth of a Mapuche Shaman: Remembering, Disremembering, and the Willful Transformation of Memory. *Journal of Anthropological Research* 66(1):97-119.
- Bender, Barbara. 2002. "Time and Landscape". *Current Anthropology* 43, No. S4, (August/ October 2002), S103-S112.
- Bloch, Maurice. 1977. "The Past and the Present in the Present." *Man* (N.S.) 12(2): 278-292.
- Bloch, Maurice. 1992. "Internal and External Memory: Different Ways of Being in History". The Edward Westermarck Memorial Lecture, Suomen Antropologi 1/92:3-15.
- Bloch, Maurice. 1995. "People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity." In *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, eds. Eric Hirsch and Michael O'Hanlon. New York: Oxford University Press, 63-77.
- Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, Janet. 1996. The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asia State. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1: 317-35.
- Clifford, James. 1997. *Routes : travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, Mass : Harvard University Press.
- Comaroff, John & Jean Comaroff. 2009. *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of

- Chicago Press.
- Cole, J. 1998. "The Uses of Defeat: Memory and the Political Morality in East Madagascar." In *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, ed. R. Werbner. London: Zed Books, 105-125.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge UK & New York: Cambridge University Press.
- Connerton, Paul. 2006. "Cultural Memory." In *Handbook of Material Culture*, eds. Christopher Tilley, Webb Keane, Susanne Küchler, Michael Rowlands and Patricia Spyer. London: Sage Publications, 315-324.
- Eller, Jack David. 2007. *Introducing Anthropology of Religion*. New York: Routledge.
- Fabian, Johannes. 2007. *Momory Against Culture: Arguments and Reminders*. Durham and London: Duke University Press.
- Fox, James J. 1996. "Introduction." In *Origins, Ancestry and Alliance: Explorations in Austronesian Ethnography*, eds. James J. Fox and Clifford Sather. Canberra: Australian National University, 1-17.
- Graham, Brian. 2002. "Heritage As Knowledge: Capital or Culture?" *Urban Studies* 39 (5/6):1003-1017.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Harrison, Rodney. 2008. "The Politics of the Past: Conflict in the Use of Heritage in the Morden World." In *The Heritage Reader*, ed. Rodney Harrison. London: Routledge, 178-208.
- Harrison, Simon. 2000. "From Prestige Goods to Legacies: Property and the Objectification of Culture in Melanesia." *Comparative Studies in Societies and History* 42(3):662-679.
- Harvey, David C. 2007. "Heritage Pasts and Heritage Presents: Temporality, Meaning

- and the Scope of Heritage Studies.” In *Cultural Heritage: Critical Concepts in Media and Cultural Studies Vol I*, ed. Laurajane Smith. London & New York: Routledge, 25-44.
- Harvey, David C. 2008. “The History of Heritage”. In *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, eds. Brain Graham and Peter Howard Burlington, VT: Ashgate Publishing Ltd, 19-36.
- Helms, Mary W. 1993. *Craft and the Kingly Ideal: Art, Trade, and Power*. Austin: University of Texas Press.
- Herzfeld, Michael. 1982. “When Exceptions Define the Rules: Greek Baptismal Names and the Negotiation of Identity.” In *Journal of Anthropological Research* 38(3):288-302.
- Hirsch, Eric. 1995. “Landscape: Between Place and Space.” In *The Anthropology of Landscape*, eds. Hirsch, Eric & O’Hanlon, Michael. New York: Oxford University Press. 1-30.
- Hoskins, Janet. 1993. *The Play of Time : Kodi Perspectives on Calendars, History, and Exchange*. Berkeley: University of California Press.
- Hoskins, Janet. 1998. *Biographical Objects: How Things Tell the Stories of People’s Lives*. London: Routledge.
- Hoskins, Janet. 2006. “Agency, Biography and Objects.” In *Handbook of Material Culture*, ed. Christopher Y. Tilley. London: Sage Publications. 74-84.
- Hu, Chia-Yu. 2017. “From Making Heritage to Reviving Culture: Two Cases of Indigenous National Treasures in Taiwan.” Paper presented in the Conference on Heritage Making in Asia: Conservation in Action. Organized by South China Research Center, the Hong Kong University of Science and Technology.
- Keesing, R. 1982. *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Soloman Island Society*. New York: Columbia University Press.

- 
- Ku, Kun-Hui. 2008. "Ethnographic Studies of Voting Among the Austronesian Paiwan-The Role of Paiwan Chiefs in the Contemporary State System of Taiwan." *Pacific Affairs* 81(3):383-406.
- Ku, Kun-Hui. 2016. "Naming Relationship and Constructing Hierarchy: Names, Values, and Hierarchy among the Austronesian Paiwan, Taiwan." *Pacific Studies* 39 (1-2):174-200.
- Ku, Kun-Hui. 2019. "Reconsidering Hierarchy and Egalitarianism in Austronesian Taiwan." *Anthropological Forum*. DOI: 10.1080/00664677.2019.1626217.
- Küchler, Susanne. 1993. "Landscape as Memory: The Mapping of Process and its Representation in a Melanesian Society." In *Landscape: Politics and Perspectives*. ed. Barbara Bender. Providence : Berg. 85-106.
- Küchler, Susanne. 2002. *Malanggan : art, memory and sacrifice*. Oxford; New York : Berg.
- Miller, Daniel. 2010. *Stuff*. Cambridge:Plity Press.
- Morphy, Howard. 1995. "Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past." In *The Anthropology of Landscape*, eds. Eric Hirsch and Michael O'Hanlon. New York: Oxford University Press, 184-209.
- Nora, Pierre. 1989. "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations* No. 26, *Special Issue: Memory and Counter-Memory* Spring :7-24.
- Rowlands, Michael. 2007. "Entangled Memories and Parallel Heritages in Mali." In *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West Africa*, eds. Michael Rowlands & Ferdinand De Jong. Walnut Creek, Calif. : Left Coast Press, 127-147.
- Rowlands, Michael & De Jong, Ferdinand. 2007. "Reconsidering Heritage and Memory." In *Reclaiming Heritage: Alternative Imaginaries of Memory in West*

- 
- Africa*, eds. Michael Rowlands & Ferdinand De Jong. Walnut Creek, Calif : Left Coast Press, 13-29.
- Tilley, Christopher Y. 1994. *A Phenomenology of Landscape*. Oxford: Berg.
- Tilley, Christopher Y. 2006. "Objectification." In *Handbook of Material Culture*, ed. Christopher Y. Tilley. London: Sage Publications, 60-73.
- Thomas, Nicholas. 1991. *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism In the Pacific*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Tung, Yuan-chao. 2016. "Returning to/ Reconnecting with the Source: Reorienting Ethnographic Museums in Taiwan." Presented at Transpacific Taiwan: An International Symposium, 14 November, Watson Institute, Brown University.
- Urry, John. 2007. "How Societies Remember the Past." In *Cultural Heritage: Critical Concepts in Media and Cultural Studies Vol II*. ed. Laurajane Smith. London & New York: Routledge, 188-205.
- Vermander, Benoit. 2017. "Rituals as Local Knowledge: Millet and the Symbolic Subsistence of Taiwan's Aboriginal Populations." In *Religion in Taiwan and China: Locality and Transmission*, eds. Hsun Chang & Benjamin Penny. Taipei: Institute of Ethnology, 253-291.
- Weiner, Annette B. 1985. "Inalienable Wealth." *American Ethnologist* 12(2): 210-227.
- Winter, Tim. 2007. "Landscape in the Living Memory: New Year Festivities at Angkor, Cambodia." In *Heritage, Memory and the Politics of Identity: New Perspectives on the Cultural Landscape*, eds. Niamh Moore and Yvonne Whelan. Aldershot, England ; Burlington, VT : Ashgate, 133-147.