

國立政治大學民族學系

博士論文

Department of Ethnology
National Chengchi University
Ph.D Thesis

祭壺器的社會生命史
—阿美族東昌村的民族學調查與
靜浦文化的考古學研究

The Social Life of Ritual Pottery : An Ethnological Survey
in an Amis Community of Dongchang and Archaeological
Research of Jingpu Culture

鍾國風
Kuo-Feng, Chung

指導教授：劉益昌教授
Adviser : Professor Yi-chang, Liu

中華民國一〇三年六月

June, 2014

國立政治大學民族學系博士班

鍾國風 君所撰之博士學位論文

祭壺器的社會生命史

—阿美族東昌村的民族學調查與

靜浦文化的考古學研究

業經本委員會審議通過

論文考試委員會 委員

黃宜衛

廖培德

廖孝娟

趙金德

劉育昌

指導教授

劉育昌

系主任

張中復

中華民國一〇三年六月二十九日

謝辭

本論文《祭壺器的社會生命史—阿美族東昌村的民族學調查與靜浦文化的考古學研究》為筆者對於東臺灣史前末期迄今之特殊歷史情境，思索考古學範疇與方法，冀望豐富考古學研究廣度與問題詮釋效度的嘗試，同時也註解學生生涯同為考古學與民族學的雙重研究方法與田野之實踐。

此一論文得以付梓需感謝過程中給予筆者不斷鼓勵與支持的師長與相關學術研究單位。筆者從 2003 年任職於中央研究院歷史語言研究所考古學門開始，長期擔任劉益昌先生研究室助理，一方面歷經考古學田野洗禮，二方面汲取臺灣考古學不同時間層次與地域性研究課題等相關學術知識，本論文之問題意識可以說是在此基礎下所觸發，進而延伸的實證研究。劉益昌先生於 2009 年開始擔任筆者博士論文指導教授，支持與鼓勵筆者從事民族考古學研究工作，開設臺灣東部史前晚階段考古學專題與田野等實務課程，同時慨允東河南IV遺址考古材料的分析與討論，對於本研究獲益良多實難以言表。

此外，本研究得以順利完成，感謝中央研究院歷史語言研究所考古學門「獎助研究生計畫」，2011-12 年資助筆者進行為期一年阿美族東昌村民族考古學參與觀察等田野相關材料的收集，期間並分別受史語所陳玉美先生主持之「歷史考古學討論會」、郭素秋女士主持「地下與地上的對話—歷史考古學研討會」之邀請為文發表論文階段性研究心得，會議中的討論與意見交流均誘發筆者更加深入地思考，身為一個民族考古學研究者如何觀測人與物之關係以及兩者共構的物質文化之意義。此外，2013-14 年國科會（科技部）「102 年度獎勵人文與社會科學領域博士候選人撰寫博士論文」獎助學金，適時提供筆者經費上的資助，得以無慮地完成田野材料整理、分析與論文撰述的最後階段工作。此期間，同時感謝熟悉東臺灣史前文化與田野的趙金勇學長提供論文上的思辯；曾經一起共事於史語所且同為博士生的王淑津，分享歷史陶瓷器的訊息與共勉論文之寫作；劉益昌先生研究室所屬美智、郁華等工作人員的支持，以及專責繪圖的昱竹，論文中大量家戶祭壺器均為其巧繪而成，於此特予致謝。

東昌村田野可以說是筆者另一個家，巫師 Epah、Devi、Abi、Sera、Muki、Lali、Lala 等 vayi，視筆者為 sikawasay（巫師）的 wawa（小孩）。巫師們於宗教祭儀中經由話語溝通召喚祖靈與神靈，劃界出儀式空間物界，開展出的象徵世界無疑是宗教性物質文化最為細膩的文化瑰寶。由於巫師阿嬤與媽媽們的照顧與認同，筆者得以穿梭於東昌村祭祀家戶，窺探與訪視各家祭儀和祭祀器物群。在此也同時感謝田野期間陪同參與祭儀記錄的 Aits、義智等友人，以及陪同河口野營地堆積，協助訪查祭祀家戶、與祭祀器物計測的 Buyar、Bohay、Mayaw、Hana 等人。此外，faki Futing、faki Tuni、faki Sayam、vayi U'ur、vayi Hana、Humi 阿姨、A'am 阿姨等所屬家族，以及年齡階級 ma' orac 等級別 Sayam、Liliu、Vala

等 kaka 們田野期間的照應也是筆者所應特別感謝的。

最後筆者特別感謝父親的支持以及妻子人蕙、小孩沅樺與和廷的陪伴，每每犧牲假期陪同筆者到田野聚餐或吃魚，當然家人最終與田野家戶友人形同家人般，無論是家人的體諒或是東昌村巫師阿嬤們、家戶友人的接納與支持，均著實讓筆者深受感動，這也是支持筆者完成論文的持續動力。



摘要

宗教禮儀性人工製品向來為考古學與民族學者所關注，無疑是因為此類人工製品長期以往被視為族群標誌物之故。論文第一章首先回顧台灣考古學家如何建構考古學靜浦文化（早期稱之為阿美文化）過程，阿美族祭壺器如何經由類比、詮釋，成為考古學者眼中靜浦文化晚期文化相的族群標誌物。其二，耙梳歷史民族誌材料，說明民族學於長時段歷史情境，所紀錄阿美族祭壺器承載的文化訊息或意義認知狀態的不完整性，如性別差異性的疏忽。而此種訊息狀態則可能反饋影響考古學者們對於祭壺器類別等考古材料的意義認知與解釋效度。其三，在靜浦文化與阿美族祭壺器的研究回顧基礎上，筆者提出靜浦文化晚期所屬之「東河南IV遺址礫石結構現象祭壺器等祭祀物群的埋藏與分類問題」之問題意識。東河南IV遺址的礫石結構現象埋藏大量 diwas 祭壺器等祭祀物群，筆者認為至少包括兩個重要的考古學命題，一是埋藏的脈絡，涉及的是社會情境。二是遺物群的分類，涉及埋藏者對於這些遺物群的價值意義的認知。論文的核心理論與研究途徑，乃透阿美族東昌村民族考古學的實踐，以理解阿美族禮儀性物品祭壺器等祭祀器物群的社會生命史與意義的形成過程，涉及阿美族人對於祭壺器等祭祀器物群的分類認知體系、意義與價值、態度和埋藏的形成情境，以回應考古學家對於祭壺器生命歷程“意義”的理解，以期豐富本研究對於考古學有關祭壺器分類與埋藏之問題的詮釋。

論文第二章為田野背景，描繪東昌村宗教性與經濟性交疊的社域空間，指出祭壺器依其性別、指涉對象（tu'as/kawas）、資源地域空間，sifanohay/女性/社內/祖靈/家/田；diwas/男子/社外/Malataw 神/山/海，性別空間構成祭壺器生命範疇。祭壺器作為活著的人與祖靈或神靈溝通時不可或缺的中介承載物，隨著性別空間界限，劃界出人們長期慣習經歷的集體記憶、認同與空間。

第三章透過東昌村宗教禮儀機制，描繪禮儀性人工製品 diwas 如何積極地介入男子成年禮（malengleng）過渡禮儀，sifanohay 涉入女子婚後成家操持除穢家屋儀式（miasik to loma'）歷程，diwas 與 sifanohay 等祭祀器物群於社會生命史初始階段如何地被人們所認知、分類、取得、流動於家屋社會。

第四章探討祭壺陶器的風格意義與流動，透過祭祀家戶所持有的祭壺器，首先探討祭壺器風格意義，涉及的是村民對於祭壺器風格型態的認知，經由性別意識形構出的祭壺器性別風格界限與分立的性別風格邊界。其次，針對祭壺器進行文化性分類與風格型態的說明，且經由成家、成巫等方式取得祭壺器的共伴模式，提出傳世與近年因仿製、市場消費等不同流行年代的祭壺器風格型態。其三，透過祭壺器的年使用率與消耗痕，討論祭壺器的使用與拋棄。其四，探討定著於家屋的祭壺器，如何在世代間的本家垂流動與婚出成家的橫向擴充。同時指出巫師於祭儀所劃界的儀式空間物界，應許著祭祀器物群的組合共伴模式，框架出祭

祀器物群的型態樣貌。

第五章探討祭壺器空間譜系，象徵家屋單位的 *sifanohay*，作用於儀式空間所呈現叢聚與共伴現象意義的討論。首先以田祭(*misatolikong*)、祖靈祭(*talatu'as*)為例，「*sifanohay* 叢聚」空間譜系，召示「祖靈→*sifanohay*→巫師→家戶→家族→世系群」之社會結構意義，歷史化過程中外來的 *Sakizaya*、*Cikasuan* 等世系群（他者）如何經由婚姻與宗教禮儀機制的認同實踐逐漸地進入東昌村社會。族群間的認同疆界雖然隱晦，卻於祀奉母系族源的宗教禮儀現場，經由 *sifanohay* 叢聚現象而彰顯。其二，小米播種祭(*mitiway*)巡祀儀式，勾勒出巫師巡祭家戶的路徑，透過標誌家戶單位 *sifanohay* 空間分布，劃界出 *Lidaw* 帶有生命隨著時間與信仰認同形構出的浮動疆界。

第六章探討東昌村喪葬儀禮涉及的祭壺器陪葬與埋藏歷程，東昌村人對於傳統土葬意識與現行火葬態度。傳統土葬做為陪葬品的祭壺器，因為改採火葬而從陪葬品的一代生命，翻轉成為隔代的傳家物。此外，因應土葬公墓收歸公有後的遷葬與撿骨儀式，原本做為陪葬品的祭壺器於撿骨時出土當下，祭壺器因為後代子孫於墓地撿骨時的態度與觀念，導致出土祭壺器的命運翻轉，有的家戶視為祖先遺留物而攜家做為傳家寶，或是放在骨灰罈旁如同陪葬品般繼續陪祀祖先，或是被視為污穢禁忌的墓地出土，而從神聖陪葬物轉變成穢物而被拋棄於墓地現場，導致祭壺器生命歷程的文化扭曲與變遷的動態歷程。

第七章為靜浦文化晚期內涵與東河南IV遺址「礫石結構現象」埋藏事件問題的反思。經由東昌村民族考古學田野的觀測，對於阿美族人宗教禮儀性物品祭壺器社會生命史的意義認知與分類體系的基礎下，試圖重新論述考古學靜浦文化晚期文化內涵核心，所伴隨宗教祭祀禮儀性物品祭壺器等祭祀器物群的社會意義。此外，面對形成過程中遭扭曲的靜浦文化晚期東河南IV遺址「礫石結構現象」埋藏事件，研析遭共同埋藏的祭壺器等祭祀器物群“埋藏情境與分類問題”，以豐富考古學對於靜浦文化晚期歷經清末日初近現代時期以來宗教性物質文化發展變遷的狀態，以增進考古學對於此埋藏事件所隱含祖靈信仰認同斷裂的詮釋效度。

第八章結語部分，首先回顧東昌村民族考古學田野對於祭壺器等祭祀器物群社會生命史形成脈絡的理解。祭壺器從男女過渡禮儀的性別意識開展進入家屋社會，形塑祭壺器性別風格界限，伴隨宗教儀禮巫師劃設儀式空間界限，再次形構祭祀器物群共伴組合與型態風格。再者，定著於祖靈信仰家戶的祭壺器，再次地劃界出 *Lidaw* 浮動的宗教性社會疆界，同時標誌出與奇萊平原臨社間的祖靈信仰光譜與村際邊界。文末提出論文思考與未來延續性研究方向，以期增進本論文研究取向的拓展性。

關鍵字：阿美文化、靜浦文化、東河南IV遺址、阿美族、祭壺器、社會生命史、形成過程、性別觀、風格、空間譜系、社會疆界

目次

序論.....	1
第一章 靜浦文化與阿美族祭壺器之研究.....	7
第一節 考古學阿美文化（靜浦文化）的建構.....	7
一、1980 年代阿美文化的命名.....	7
二、1990 年代靜浦文化內涵的建構.....	9
三、2000 年後阿美族舊社研究的議題拓展.....	14
第二節 歷史民族誌脈絡下的阿美族祭壺器.....	18
一、日據時期的文獻紀錄.....	18
二、戰後民族學調查.....	24
第三節 問題意識.....	30
第四節 研究命題與途徑.....	31
一、研究命題_祭壺器的社會生命史.....	31
二、民族考古學途徑_走進阿美族部落的考古學家.....	35
第五節 研究設計與田野概述.....	37
一、研究設計.....	37
二、田野概述.....	38
第六節 小結.....	41
第二章 祖靈信仰的生活日常.....	45
第一節 東向的山與海_社外的季節性採撈.....	45
第二節 talaomah_解除儀式禁忌的緩衝帶.....	62
第三節 巫社會樣貌_祖靈居所與家屋.....	69
第四節 小結.....	75
第三章 祭壺器的生命初始.....	79
第一節 祭壺的性別觀_男子成年 diwas	79
一、sral（男子年齡階級）_ala-diwas	80
二、pasin Malataw__diwas 與白羽公雞.....	108

第二節 祭壺的性別觀_女子成家 sifanohay	120
一、miasik to loma' (除穢返常)	121
第三節 小結.....	152
第四章 祭壺器的風格意義與流動.....	155
第一節 祭壺器風格意義.....	155
一、風格形制的認知.....	155
二、性別意識的祭壺器典範.....	159
第二節 祭壺器的文化性分類與脈動.....	163
一、分類原則.....	163
二、祭壺器風格形態.....	166
三、流行年代.....	183
第三節 祭壺器的使用消耗與拋棄.....	189
一、祭壺器的年度使用率.....	189
二、祭壺器的破損消耗與摔破埋藏.....	192
第四節 祭壺器的血親流動.....	200
一、垂直接動與橫向擴充.....	200
二、家屋宗教祭祀器物群.....	207
第五節 小結.....	212
第五章 祭壺空間譜系與疆界.....	215
第一節 田祭 (misatolikong) __miasik to omah 為田除穢.....	215
一、驅蟲與男子祭告.....	215
二、sifanohay 叢聚現象.....	224
三、小結.....	228
第二節 祖靈祭 (talatu'as) __sifanohay 召祭祖靈	228
一、tala-wali 前往東方獻祭祖靈.....	228
二、sifanohay 的空間譜系.....	236
第三節 小米播種祭 (mitiway) __暗夜遶祭家戶祖靈的紅色身影	241
一、mitiway (小米播種祭)	241
二、巡祀 Lidaw (東昌村) 的社會疆界	244

三、家屋社會的延續與異化.....	248
第四節 浮動的社會疆界.....	254
一、認同疆界的游離.....	254
二、宗教性物質邊界與拋棄.....	258
第五節 小結.....	267
第六章 領路_何以面目見祖靈.....	269
第一節 misa-Pangcah_祖靈的模樣與伴身物.....	269
一、喪葬禮儀.....	269
二、Pangcah 完形.....	273
第二節 喪葬習俗與祭壺器的埋藏形成.....	281
一、土葬入墓_進入埋藏脈絡的祭壺器.....	281
二、火葬_從陪葬品到傳家寶的祭壺器.....	288
三、撿骨二次葬_意義翻轉的祭壺器.....	290
第三節 pananom_降臨“儀式空間物界”的 adingo.....	301
第四節 小結.....	310
第七章 靜浦文化內涵與東河南IV遺址礫石結構現象.....	313
第一節 靜浦文化.....	313
一、史前文化體系與族源問題.....	313
二、物質文化內涵.....	314
三、小結.....	316
第二節 東河南IV「礫石結構現象」解析.....	317
一、東河南IV「礫石結構現象」.....	317
二、「礫石結構現象」的埋藏情境與遺物群分類.....	320
第三節 小結.....	331
第八章 結語.....	333
第一節 東昌村祭壺器的社會生命史.....	333
一、祭壺器性別意識的形成過程.....	333
二、祭壺器召示的認同疆界.....	336
三、小結.....	338

第二節 靜浦文化的合與分.....	338
第三節 研究省思與延伸研究.....	339
一、研究省思.....	339
二、延伸研究.....	339
引用書目.....	341
附件.....	349
附件一、東昌村家戶傳世祭壺器（SA、DA）測量表.....	349
附件二：東昌村 faki Luna 家祭祀器物群測量表.....	350
附件三：東昌村 faki Luna 家族祭祀器物群測量表.....	351
附件四：東河南IV祭祀器物群測量表.....	354



圖 次

圖 1-1：2010 年東昌村祖靈祭女家戶長拎 sifanohay 往東邊祭祀祖先	3
圖 1-2：東河橋南引道 P8 礫石現象及陶器群發掘情形	10
圖 1-3：靜浦文化陶器復原圖	12
圖 1-4：港口與水連遺址出土的祭壺器與扁壺器	16
圖 1-5：日據時期民族誌紀錄的各式祭壺器	23
圖 1-6：戰後初期民族學調查紀錄之阿美族祭祀陶器	26
圖 1-7：已故東昌村（里漏社）前頭目黃光明（faki Terop）持有之祭壺	28
圖 1-8：東河南 IV 遺址礫石結構現象形成過程流程圖	32
圖 1-9：17 世紀奇萊平原三大人群分布領域	38
圖 1-10：奇萊平原「南勢阿美」村社分布圖	40
圖 1-11：東昌村與鄰近村社地理分布圖	40
圖 2-1：東昌村社外採撈與社內種植分布示意圖	47
圖 2-2：花蓮溪河口南岸 taluan 野營區堆積行為分布圖	51
圖 2-3：河口南岸 T6 野營周遭遺物	55
圖 2-4：T6 野營區堆積行為剖面說明圖	56
圖 2-5：T6 野營區平面遺物堆置與側視手繪示意圖	56
圖 2-6：2008 年 Lala 孫子 mitangi 於國姓廟下方海灘燒福船示意圖	59
圖 2-7：河口南岸阿美族野營區 miftik 祭祀 A1 地點測繪圖	61
圖 2-8：巫師 Lali 家的早田示意說明圖	63
圖 2-9：喪家 talaomah 祭祀空間分布圖	65
圖 2-10：喪家 talaomah 第三站於美崙溪河口南岸祭祀說明圖	66
圖 2-11：喪家 talaomah 最後一站在自家田裡的祭祀空間分布圖	67
圖 2-12：阿美族舟津（東昌村）傳統家屋空間分布圖	70
圖 2-13：東昌村家屋聖位與性別關係示意圖	72
圖 2-14：東昌村新舊聚會所內東北角 talofoan 祭祀位置示意圖	73
圖 2-15：東昌村家屋小祭台與漢式神龕桌上的 sifanohay	74
圖 2-16：東昌村祭壺器性別空間示意圖	76
圖 3-1：東昌村年齡階級循環表	82
圖 3-2：misral 的早上於聚會所祭祀祖靈空間分佈示意圖	84
圖 3-3：sral 在聚會所祭祀祖靈的男子與祭祀物品分佈說明圖	84
圖 3-4：2011-13 年男子 mamisral 繞村路線圖	86
圖 3-5：ala-diwas 年齡階級訓練時程與祭壺器使用說明圖	87
圖 3-6：2001.8.12ma'tabok 成年禮清晨在周家祭祀 Malataw 等神靈說明圖	91
圖 3-7：男子擁有的各類 diwas 說明圖	98
圖 3-8：malengleng 終點，主祭者 faki Sayam 以 diwas 召請組靈與 Malataw 神靈，獻祭白羽公雞	100

圖 3-9：花蓮溪河口北岸遺跡分布說明圖	103
圖 3-10：東昌村成年禮儀式空間內 Taiwan 宗教性焚燒遺跡 E2 遺留物 ...	105
圖 3-11：2012 年 pasin Malataw 的 diwas	110
圖 3-12：2012 年 pasin Malataw 祭祀儀式空間圖	111
圖 3-13：東昌村男巫遞減數量說明圖	118
圖 3-14：東昌村巫師 2011.12-2014.2 執行 miasik 統計說明圖	121
圖 3-15：東昌村各家戶 miasik to loma'時召請 kawas 的 sifanohay	126
圖 3-16：faki Luna 與 Panay 夫妻家 (Luna 本家) 祭祀器物群組	129
圖 3-17：miasik 豬的宰割與分配示意圖	131
圖 3-18：faki Luna 家 miasik 空間配置示意圖	132
圖 3-19：miasik 第一階段 pakaen to tu'as 祭祀空間示意說明圖	139
圖 3-20：miasik 儀式過程與祭祀區空間意義說明圖	146
圖 3-21：東昌村 miasik 儀式結束“穢物拋棄”地點分佈圖	149
圖 4-1：祭壺器的風格意識	158
圖 4-2：傳世祭壺器 (SA、DA) 性別分立分佈圖	160
圖 4-3：傳世祭壺器成對的性別風格意識	162
圖 4-4：東昌村家戶祭壺器風格形制分類原則說明圖	165
圖 4-5：東昌村家戶 sifanohay 風格形態分類圖	175
圖 4-6：東昌村家戶 diwas 風格型態分類圖	183
圖 4-7：東昌村祭壺器年代風格說明圖	184
圖 4-8：東昌村祭祀家戶 sifanohay 與 diwas 祭壺器數量比例圖	185
圖 4-9：東昌村祭壺器年代風格數量比例圖	187
圖 4-10：東昌村家戶 sifanohay 型態類別數量比例說明圖	188
圖 4-11：東昌村家戶 diwas 型態類別數量比例圖	189
圖 4-12：2012 年東昌村公眾儀式 sifanohay 與 diwas 年度使用分佈圖	191
圖 4-13：祭壺器 sifanohay 與 diwas 器身碰撞消耗痕說明圖	195
圖 4-14：東昌村家戶 sifanohay 與 diwas 破損消耗率比例圖	196
圖 4-15：東昌村家戶祭壺器型態類別總破損消耗數量比例圖	197
圖 4-16：已故巫師 Gelay 家族系譜與祭壺器流動圖	205
圖 4-17：已故巫師 Saumah Asay 家族系譜與祭壺器流動圖	206
圖 4-18：faki Luna 家共伴的祭祀器物群	208
圖 4-19：faki Luna 家族祭祀器物群器高與器腹分佈圖	210
圖 4-20：祭壺器 sifanohay 與 diwas 數量比較圖	212
圖 5-1：東昌村田祭歷年參與家戶統計圖表	216
圖 5-2：田祭所拎攜的 sifanohay	218
圖 5-3：田祭時巫師召請南方神靈祭祀空間分佈圖	222
圖 5-4：Devi 餵養黃家與周家 sifanoahy 上祖靈與的神靈	223
圖 5-5：2011.8.8 田祭 sifanohay 叢聚的祭壺空間譜系圖	227

圖 5-6：祖靈祭巫師 Epah 家以 sifanoahy 召祭祖靈與已故巫師群	230
圖 5-7：talatu'as 祭儀與 sifanohay 叢聚空間分布圖	240
圖 5-8：東昌村 (Lidaw 社) 2011 年參與 mitiway 家戶分布圖	242
圖 5-9：mitiway 家戶祭儀時巫師與祭祀物品空間位置圖	243
圖 5-10：Lidaw 社 2011 年 mitiway 路線範圍圖	246
圖 5-11：Lidaw 社 2011 年 mitiway 分組路線圖	246
圖 5-12：2011 年 Lidaw 與 Palataan、Aliaki 等 mitiway 家戶空間分布圖 ..	248
圖 5-13：2011 年 mitiway 家戶 sifanohay 樣式統計圖表	249
圖 5-14：2011 年 mitiway 家戶 sifanohay 風格型態形制空間分布圖	250
圖 5-15：傳世與近期仿製、消費的 sifanohay 類別統計圖表	251
圖 5-16：傳世、近期仿製、市場消費 sifanohay 本家群組空間分布圖	253
圖 5-17：黃家分家後的家戶 sifanohay 共伴風格差異圖	253
圖 5-18：花蓮市監獄改成自由廣場 miasik 儀式空間分佈說明圖	260
圖 5-19：奇萊平原南勢阿美宗教祭儀與祭祀物質邊界村社分佈圖	264
圖 6-1：micekur 儀式祭祀器具	277
圖 6-2：faki Tuni 入棺、陪葬 diwas 與喪禮儀式空間配置圖	278
圖 6-3：巫師 Devi 家 2013 年祭壺器年度生命史意義說明圖	279
圖 6-4：faki Tuni 吳全墓葬與陪葬 diwas 示意圖	282
圖 6-5：vayi Cangrah 母親 Lisin 陪葬墓葬示意說明圖	298
圖 6-6：vayi Cangrah 母親 Lisin 陪葬 sifanohay 出土狀態與修復完成圖 ..	298
圖 6-7：faki Tuni 過世 40 日 pananom 空間示意圖	306
圖 6-8：pananom 的儀式空間物界	307
圖 7-1：東河遺址群與東河南IV遺址礫石結構現象分布圖	319
圖 7-2：1993 年東河橋南引道試掘、搶救範圍與遺址文化層分布範圍 說明圖	319
圖 7-3：1993 年東河南IV遺址“礫石結構現象”遺物統計圖	324
圖 7-4：1993 年東河南IV“礫石結構現象”遺物分類樹狀圖	325
圖 7-5：東河南IV“礫石結構現象”陶器與硬陶器的類型對應圖	325
圖 7-6：東河南IV遺址“礫石結構現象”出土祭祀器物群風格型態分佈圖 ..	328
圖 7-7：東河南IV遺址祭壺器性別風格分類圖	330

表 次

表 2-1：花蓮溪河口南岸 T6 野營堆積說明一覽表	53
表 2-2：花蓮溪河口南岸宗教性行為遺留一覽表	60
表 2-3：東昌村家屋內聖位空間與性別關係說明表	71
表 3-1：東昌村年齡階級級名表	82
表 3-2：malengleng 儀式空間說明一覽表	104
表 3-3：東昌村巫師執行 miasik 統計說明一覽表	122
表 3-4：miasik 的 fafoy 分配一覽表	151
表 4-1：東昌村家戶傳世祭壺器說明一覽表	160
表 4-2：東昌村祭祀家戶祭壺器分類說明一覽表	165
表 4-3：東昌村祭壺器年代風格數量比例說明一覽表	186
表 4-4：東昌村祭壺器使用說明一覽表	190
表 4-5：東昌村巫師執行公眾祭儀 sifanohay 與 diwas 年度使用說明表	191
表 4-6：東昌村家戶 sifanohay 與 diwas 破損消耗率說明一覽表	196
表 4-7：東昌村家戶祭壺器型態類別破損消耗數量比例說明一覽表	197
表 4-8：東昌村家戶祭祀器物群件數比例說明一覽表	212
表 6-1：東昌村喪葬儀式過程一覽表	271
表 6-2：vayi Changrah 家撿骨說明簡表	297
表 6-3：vayi Lisin 使用與陪葬的 sifanohay 意義說明一覽表	300
表 6-4：祭壺器生命史意義流程表	311

序論

宗教禮儀性人工製品向來為考古學與民族學者所關注，無疑是因為此類人工製品長期以往被視為族群標誌物之故，在台灣尤以西拉雅族“祀壺風俗”的學術研究體系最廣為學界所熟悉（國分直一 1944；劉斌雄 1987；潘英海 1995；李國銘 1998）。祭壺器，做為一種神聖物，一方面與生活信仰儀式行為的實踐息息相關，積極地參與歲時祭儀與生命禮儀，最終進入墓葬的埋藏，抑或做為傳家之物以彰顯家族淵源。在台灣，排灣族、魯凱族、布農族、阿美族¹等均有視祖先流傳的原始素燒陶器或外來進入的褐釉硬陶罐為神聖物的觀念。在東南亞北婆羅州的 Dusuns 人與 Dayaks 人，或菲律賓呂宋島 Abra 區域 Tinguian 人，均有崇拜與祀奉大型龍紋陶罐等文化現象，外來輸入的中國式雕龍陶罐透過交換儼然以另一種文化意義進入他者社會，成為具神聖意義的神罐（李亦園 1955）。此一物意的轉化與形成過程，實為考古學探究物質文化接觸與變遷脈絡的重要切入途徑。

2005 年筆者參與劉益昌先生進行東海岸北段花蓮縣壽豐鄉水璉遺址（學者一般視為阿美族的舊社遺址）文化內涵研究工作，於遺址核心區遭地主整地翻攪的土層中，採集一件形制與阿美族祭壺器相似的小型陶壺，當時筆者可以說不另做它想直覺式地與阿美族民族誌所載的祭壺器 *diwas* 連結在一起（劉益昌、鍾國風 2010），然而這樣的直接類比與推定可能面臨諸多問題。首先，受到當代人為干擾，沒有出土層位、空間等脈絡的小型陶壺，承載的物質訊息意義已然折損；再者，水璉遺址與當代阿美族人的關係為何？兩者之間是否存在著時間距離導致人們對於物質意義轉換的認知與行為有所差異呢？第三，阿美族人對於祭壺器的風格認知為何，是否涉及社會結構的深層意義，如性別差異是否反應在祭壺器的形制風格上呢？第四，祭壺器的社會生命史為何呢？祭壺器與持有者之間的關係，人們如何持有或被賦予祭壺器，應諾著祖靈而於生活日常予以實踐，又如何流動於家屋而最終進入考古學的埋藏情境。凡此諸多涉及人們與祭壺器生命史複雜的意義交揉，皆無法經由筆者所採集已然扭曲出土脈絡的小型陶壺得到推論。

¹ 近現代以來學科分類形構下的阿美族，1897 年鳥居龍藏分類為南、北二群；1899 年伊能嘉矩、粟野傳之丞的五群（南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、卑南阿美、恆春阿美）；1914 年佐山融吉三群（北勢番、秀姑巒番、卑南阿美與海岸阿美）；1935 年移川子之藏等五群分類（南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、馬蘭（卑南）阿美、恆春阿美），目前學界多延續使用此五群分類。不過隨著近年阿美南勢群中 *Sakizaya* 人的正名，已引發諸多學者關於「阿美族」的分類討論。關於「南勢阿美」的討論，康培德於 1999 年發表於《東台灣研究》第四期〈空間認知與異族建構：南勢阿美的建構與演變〉一文有詳細的闡述，文內並指出當代 *Sakizaya* 人透過語言的比對、口述歷史以及文獻史料的連結，經由此一現代化學術界定族群歸屬的方式與標準，「客觀化」*Sakizaya* 的非「南勢」認同（潘繼道 1992；李來旺 1996；康培德 1999），藉以挑戰以往學術界定的「南勢阿美」所集稱的聚落、住民的集體認同與歸屬。筆者個人對於「阿美族」的民族分類，認為應該放在一個近現代國家體制以來所建構，迄今長時期浮動認同概念上來理解，而非扁平化「阿美族」的地域性差異與構成關係。本文以祭壺的社會生命史討論為主，暫不觸及「阿美族」分類與構成的問題。

「現存諸土著族是否先史時代人類的直接後裔，這是不能遽爾論斷的問題。不過若比較它們兩者的某些遺物及遺留，則可辨出其間有著某種關聯。……我們在陶器上，也可看出先史時代人類和現存土著族之關聯。……自加走灣、加路蘭和其他遺址出土有形¹，高約九公分的小型陶器，我們將其認為阿美族的祭祀用陶器 *dewas* 的一種」(鹿野忠雄著，宋文薰譯 1955, 96-98)。²

鹿野先生自遺物及其遺留所見現存土著族與先史時代人類關係的討論文章中，針對台灣東海岸遺址出土的小型陶壺，類比日據時期阿美族民族誌所載祭祀用 *dewas*，³可說是從考古學類型學觀點類比標誌了 *dewas* 類別祭壺器，成為往後考古學家連結東部史前晚階段考古學文化與阿美族之間的族群標誌物。

2010年十月十日筆者回到東昌村(里漏社, Lidaw)田野，適逢二年一度的祖靈祭(*talatu'as*)。⁴一反二天前巫師祭(*mirecuk*)結束的沉悶氛圍，⁵在昨晚聚會所預行窺探神靈(*kawas*)⁶居所路徑的儀式(*milasung*)之後，⁷晨間巫師 *vayi*

² 鹿野先生所載加路蘭遺址出土的有形¹器，可能並非是靜浦文化的遺留，從遺址文化內涵與遺物形制研判，此類型陶器很可能是卑南文化的祭杯形器，而非類比的阿美族祭祀陶器 *dewas*。

³ 關於台灣歷史民族誌所載阿美族祭壺器，見後文完整的資料耙梳與相關問題的提出。另文內之 *dewas*、*devas*、*diwas* 等用語，皆指涉阿美族男性使用的祭壺器，依作者文稿採集紀錄之拼音，不予以統一處理。筆者以 *diwas* 稱呼之。

⁴ 阿美族語 *tala* 表示“去”之意，*tu'as* 語意為“祖先”，*talatu'as* 意指前往祖先居所，又稱祖靈祭，為全村集體祭祀祖先的日子。*talatu'as* 在東昌村現在每兩年舉行一次，舉辦的時間在每年九月底至十月初的巫師祭後，*milasung* (語意窺探，窺探祭)的隔天即為 *talatu'as*，因應現代村民的工作，通常選擇在假日舉行。鄰近的薄薄、吉寶竿等阿美族村社，因轉宗西方外來宗教以及巫師凋零的狀態，透過鄉市公所經費的補助，採聯合祖靈祭(*talatu'as*)方式進行，於每年十月份固定於假日舉辦。關於東昌村祖靈祭(*talatu'as*)的民族誌，可參考巴奈·母路，〈阿美族祭儀音樂初探〉-「以北部阿美族里漏社的窺探祭(*milasug*)與祖靈祭(*talatu'as*)為例」《文建會民族音樂學國際學術研討會》(台北：行政院文化建設委員會，2001：280-300)。原英子原著，《台灣阿美族的宗教世界》黃宣衛主編(台北南港：中央研究院民族學研究所，2005：106-107)。李宏夫，〈阿美族里漏社 *talatu'as* (祖靈祭)舞蹈意涵〉《2009年嘉南藥理科技大學文化事業學術研討會論文集》(台南：嘉南藥理科技大學，2009：245-256)。

⁵ *mirecuk* 儀式，又稱為巫師祭，為奇萊平原「南勢阿美」特有的巫師團祭祀巫師個人守護神靈 *kawas* 的儀式，儀式過程為巫師成員輪流至每位巫師家中進行，儀式過程巡禮祭祀神靈(*kawas*)。通常於九-十月舉行。東昌村的巫師祭目前保存相對完整，早年巫師人數高達 30 人以上，今年可行巫師祭儀式的人數僅為八人。儀式過程中各巫師家戶均會取出作為女/男神靈降臨的 *sifanohay* (女壺)/*diwas*(男壺)以及整套帶有特殊象徵與指涉意義的儀式祭具與祭品。關於巫師祭(*mirecuk*)儀式的民族誌，可參考巴奈·母路，〈靈路上的音樂_阿美族里漏社祭師歲時祭儀音樂〉(花蓮：財團法人原住民音樂文教基金會，2004)。原英子原著，《台灣阿美族的宗教世界》黃宣衛主編(台北南港：中央研究院民族學研究所，2005)。

⁶ 對於阿美族人來說，*kawas* 泛指存在於超自然的靈，可以是逝者的靈魂(*adingo*)、祖先(*tu'as*)或是各巫師所擁有的神靈。

⁷ *milasung* 儀式為巫師祭後銜接到隔日祖靈祭的路段儀式。巴奈·母路認為儀式過程中的 *kawas* 是不屬於家屋祭祀路徑的神靈，*milasung* 儀式路徑的神靈帶有濃厚的他族色彩，如 *taracay* (大葉欖仁樹之神)為 *Kavalan* (噶瑪蘭族)與 *Sakizaya* (撒奇萊雅族)家屋旁所種之樹。此現象出現在祖靈祭前一晚的窺探儀式，為東昌村與他族互動的重要參考。關於窺探祭(*milasung*)民族誌，可參考巴奈·母路，〈阿美族巫師(*sikawasay*)的 *milasung* (窺探祭)儀式展演〉《台灣原住民巫師與儀式展演》胡台麗、劉壁榛主編(台北：中央研究院民族學研究所，2010：333-381)。

(女性長者稱謂)們的服飾也從巫師祭時的素黑色,改為祭祀祖先的鮮紅色,頭冠繽紛奪目,胸前披掛著數串不同色系的珠飾,腰際間繫著銅鈴(kasiyan)鏗噹作響,擁有強烈祖靈信仰的村民們也著紅盛裝打扮。

祖靈祭(talatu'as)儀式過程令人摒息的是一段被“劃界”出的神域之徑——巫師穿越村社東西向赤腳走往東南邊界地祖靈(tu'as)居所的samalatawan路徑。⁸巫師vayi們赤腳排成兩行呈東西向,在資深級巫師帶領下,右手持生薑束揮拂往東行走,兩旁的年齡階級男子,一邊口含著洄瀾品牌的米酒(epah)噴灑淨化此一神聖路域,一邊手持生薑束管控現場,面露嚴肅以免突如其來的意外打斷儀式的行進。於此同時,東側邊界的祖靈地祭祀地點(samalatawan)已集結前來準備祭祀祖先的村民,鼎沸之聲不絕於耳。在此等候的村民,以年紀稍大的女性長者(vayi)帶領,一旁湊熱鬧的小孩(wawa)引頸觀望。

vayi們每個人一手捧著竹盤盛滿糰糰(tulun),一手拎著風格多樣帶有差異性的小陶壺,壺頸繫繩且綁縛著檳榔(icep)、荖葉(vila),這些均是獻祭祖先時的必要祭品。vayi們稱此類型胖胖的(鼓腹)祭壺為sifanohay,與男子祭祀Malataw神時所用的diwas不一樣,由於祖靈祭是東昌村公共集體祭祀祖先的儀式,⁹故當日可以說是每家戶sifanohay盡出之際,sifanohay風格形制種類雖多樣,但商購自市場轉化成家屋承載祭祀祖靈的神聖屬性不變。形制上以年代較早的褐色硬陶壺或彩釉瓷系的日式清酒壺類型風格較為凸顯,其它還包括較為少量的木質、玻璃、硬陶、瓷器等不同形制的小酒壺或容器。壺體的樣式雖多,但褐色系素面硬陶壺則被視為相對傳統,且為上一代老人家使用過留傳於本家。壺身大致保持相對的大小,壺高約末10cm上下不等,不宜過大或過重,以利祭拜時繫繩拎取方便。sifanohay器身多強調寬侈口、縮頸、鼓腹為特徵。儀式開始前壺體必先盛滿米酒,因為壺緣是巫師呼喚祖靈tu'as降臨的神聖空間。作為擁有kawas以及與kawas溝通能力的巫師而言,壺緣所承載的神聖場域,成為巫師呼喚祖靈與神靈降臨顯現的實存空間,舉凡祭告、召請、宴請、獻祭、歸返等與tu'as/kawas相關的祭儀過程,均於壺緣發生而為村眾所集體感知。sifanohay於是成為祖靈



圖 1-1：2010 年東昌村祖靈祭(talatu'as),女家戶長vayi Dongi正拎著老人家留下來的sifanohay,前往村落東邊的samalatawan地點祭祀祖先。

⁸ 根據古野(アミ族農耕儀礼の諸相)記載,聖船所在地samalatawan,阿美語意為「祭祀Malataw的地方」(古野清人1990:73,原英子2005:133)。Malataw為男性祭祀的神靈,與馘首、狩獵的kawas有關。samalatawan位於東昌村東南緣,為祖靈祭時社眾聚集面東朝祖先獻祭之所。

⁹ 有關祖靈祭(talatu'as)的民族誌解析,筆者將另後文討論,在此不再贅述。

信仰的家戶祭祀祖靈時「不可或缺」以及非直系家族間「不可轉讓或流動」的神聖物，每個仍然祀奉祖靈的家戶均會持有此類型祭壺器。¹⁰

以上是筆者本論文的田野地_花蓮縣吉安鄉東昌村，二年一度的祖靈祭 *talatu'as* 過程情境的概略描述。就一個關注東台灣史前晚階段考古學靜浦文化與當代阿美族文化研究的筆者而言，看見了長期以往被考古學界不辯自明地，類比靜浦文化晚階段靜浦類型出土的小陶瓶，視為阿美族物質文化的宗教祭儀重要象徵物的祭壺器，¹¹活生生地展現於眼前東昌村阿美族人（自稱 *Pangcah*，官方民族分類為阿美族）祭祀祖先的儀式現場，臨場之際可謂是相當震撼。但震撼之餘，筆者旋即意識到考古學長期以往對於考古學文化等同於某現代民族或族群文化的“直接類比法”所可能產生的疑問，亦即沒有考慮到考古學文化的建構乃是物質經歷社會文化轉換和後自然堆積影響的形成過程，再被考古學家發掘建構而成；而現生族群的物質文化，實乃經歷社會、政治與經濟情境下的個人/群體認同與選擇的結果，務需考慮到人們對於該物質的價值觀念與態度，兩者可以說是建構在截然不同的學科基礎之上，除非我們能夠經由考古學物質遺存所承載的文化訊息進入埋藏前當時人們對於物質世界意義的理解，即形成過程的脈絡分析。然而，面對不同的時空與環境背景，兩者之間如何進行類比與對話，仍須方法論上的討論與釐清。特定的社群或文化族群、民族或部落製造並使用著物體，並因此反應了群體的某些行為方式，這被認為是不證自明的。然而想要清楚描述出這些群體及他們與物質文化模式之間的關係，卻被證實有些難度。此一困難在於手工製品紀錄的複雜性和不完整性，或者說，在於由此導出恰當解釋方法的難題（Hides 1997）。

在台灣，史前晚階段物質文化所衍生的族群想像，如何過渡、延續至歷史時期，甚或連結近現代透過國家體制與學科分類所構建的原住民族之間的類源關係，此一學術傳統無非企圖建構一個本土性原史階段文化體系的時空架構與細緻化考古學論述的比較基礎（劉益昌 2000a、2002、2006）。在方法論或操作的策略設計上，學者們嘗試從歷史文獻、民族誌紀錄或當代原住民族口傳與記憶可及的舊社考古切入，研究範疇包括民族史取向的族源文化史研究（劉益昌、吳佰祿 2000；吳佰祿 2005），或涉及舊社空間分析進行聚落模式的探討（陳瑪玲 2004）。再者，基於台灣史前晚階段至當代原住民族文化連續性的發展與變遷脈絡，部分

¹⁰ 東昌村祭壺有兩種形制，一種稱之為 *sifanohay*，為祭祀時女性 *kawas* 降臨的地方，一般稱之為女壺；一種稱之為 *diwas*，為男子祭祀時男性 *kawas* 降臨的地方，如做為男性祭祀 *Malataw* 神之祭壺，一般稱之為男壺。以本家或是擁有巫師的家戶而言，應該同時擁有 *sifanohay* 與 *diwas*，一般祭祀家戶則至少擁有 *sifanohay*，因為 *sifanohay* 多與祭祀祖先、農耕儀禮有關。近年來由於經濟型態、社會宗教的變遷造成男巫凋零與男子年齡階級逐漸弱化，以致於男性為主的相關祭儀逐漸衰弱，再者 *diwas* 形制的市場替代品不易取得，因此一般家戶中對於 *diwas* 的使用與添購動力也就不斷遞減。有關祭壺器的分類、認知與體現，將於後文討論。

¹¹ 祖靈祭 *talatu'as* 儀式用的是象徵女性或家戶儀式祭祀祖靈時所用祭壺器 *sifanohay*，而非一般台灣考古學界長期以往透過民族誌所認知的男性祭祀用 *dewas*，此一性別偏見導致考古學家面對靜浦文化晚期祭祀用的小型壺形器物質遺留分類與解釋時，產生以偏蓋全的現象。

學者帶著考古學問題意識，採民族考古學研究策略，試圖透過當代社群物質文化的研究，省思考古學解釋的基本假設，如遺址空間、家屋、性別、物質文化變遷等課題（陳玉美 1995、1996、2003）。

人工製品是考古學研究的基礎材料，然而處於人工製品生命末端的考古學者，往往面對的是經由採集而沒有層位脈絡的器物，或透過考古發掘出土成千上萬編號裝箱的各式樣物質遺留，承載著不完整或經扭曲的文化訊息與意義，研究者嘗試透過層位學的時間序列與空間分布的“堆積脈絡”，經由類型學的形制類比或風格差異進行“分類統計”，試圖研導出人工製品遺留的“文化模式與意義”，進而詮釋當時人們所處的社會文化樣貌。但是我們如何確認物質所承載的複雜、殘缺或經轉折的文化訊息可以為考古學家所全盤認知與理解呢？考古學者們所做的類型學分類系統又是否符合當時人們對於物的分類認知體系與其行為的文化模式呢？

筆者認為如何細緻化考古材料形成過程的脈絡，藉以探究人工製品生命歷程中意義的界定與轉換，應可增進考古學家面對考古材料時做出有效度的解釋。本論文於此概念下進行阿美族東昌村宗教禮儀性祭祀物品祭壺器的民族考古學研究，期望透過祭壺器社會生命史的軌跡歷程，理解阿美族人的集體想像如何予以物化表徵，群體認同又如何透過祖靈信仰的祭祀機制予以實踐，反饋與增進考古學靜浦文化晚期延續至近現代以來文化內涵與宗教性物質文化等考古材料變遷的解釋效度。



第一章 靜浦文化與阿美族祭壺器之研究

第一節 考古學阿美文化（靜浦文化）的建構

“阿美文化”可以說是早年台灣考古學者建構史前晚階段金屬器時期文化體系中，少數冠以民族稱謂的考古學文化之一。此一現象無非源於阿美族文化主體性的連續性存在，傳統手工製陶業技術與知識的延續所擁有大量製陶的民族誌資料，提供了考古學家進行東海岸史前晚階段陶器的直接類比。

1940 年代，鹿野先生於自遺物及其遺留所見現存土著族與先史時代人類關係的討論文章中，指出東海岸諸多遺址出土頗多阿美族的 *atomo*（盛水罐子）、加走灣、加路蘭出土阿美族祭祀用陶器 *dewas*、*Takkiri* 遺址出土扁平的瓶形陶器相當於阿美族的 *sinaromo*（當作水筒用的陶器），鹿野先生利用其廣博的民族學知識，透過典型陶器的直接類比試圖聯繫台灣先史時代與原住民族之間的傳承關係（鹿野忠雄著，宋文薰譯 1955）。針對台灣東海岸遺址出土的小型陶器，類比日據時期阿美族民族誌所載祭祀用 *dewas*，可說是從考古學類型學觀點類比標誌了 *dewas* 類別祭壺器，成為往後考古學家連結東部史前晚期考古學文化與阿美族之間的族群標誌物。

一、1980 年代阿美文化的命名

戰後關於東海岸史前晚期的研究，一直要晚到 1980 年代前後，宋文薰先生才於東海岸新石器時代文化的討論文中，延續 Pearson 據泰源遺址資料提出阿美陶類的概念，且於台灣史前文化層次表中，有關東海岸地區史前文化繼卑南文化後的鐵器時代以“阿美文化”命名之（宋文薰 1980），始漸有系統地框架出東部史前晚期的遺留屬性。

此時期考古學者們經由“阿美文化”的命名使用，接續與阿美族之間的傳承關係，調查紀錄的重要遺址也多分布於花東濱海的河口地帶。此外，陶器的形制類別中，阿美族祭祀用的器物再度地被強調。

「阿美文化為卑南文化之後的一層史前文化，可能為阿美族的祖先所留下來的，遺址發現的不多，有八桑安、立霧溪口、靜浦等地，陶器以紅色砂陶為主，有罐、鉢等器，此外有較多的陶支腳，陶器的形制有些和阿美族祭祀用的器物相似」（黃士強、劉益昌 1980：71）。

1989 年黃士強先生進行東部海岸陸域人文史跡資源調查時，一方面調查了水璉、港口、靜浦、八桑安等阿美文化遺址，且首次針對秀姑巒溪口南岸的靜浦大片園（今稱之靜浦遺址）遺址進行試掘，從出土的遺物（侈口的鼓腹罐、粗厚橫把等為主），提出此類型遺址為民族誌紀錄阿美族舊社址的看法。此外，參考早年陳奇祿、石磊等民族學家於阿美族貓公社、太巴塢社製陶民族誌資料，提出區域製陶中心的陶器專門化生產與地域性風格的產生，¹²做為考古學“阿美文化”類比基礎。

「靜浦和水璉的年代較近，當地口傳皆認為是阿美族祖先留下來的，從靜浦發掘的各種現象及兩地採集的遺物情形判斷，其應該同屬近代的阿美文化。兩地的共同特徵是陶器多橫把而少石器，已經進入鐵器時代。除此我們更發現，它們的遺物在某些大原則下類似（如橫把多），但卻各自成一系統，有各自獨立的風格，系統內不管在器形、陶質上皆非常一致，讓我們不禁聯想到近代陶器專業化的結果，使得原本各做各的情形（產生陶器不一致）變成有專門的陶匠製作而使陶器一致化。另外又因為各有區域性的製陶中心而產生區域間風格獨立」（黃士強 1989：50）。

1980 年代末期陳有貝於其碩士論文進行東海岸北段地表調查，透過類型學分類的統計分析與阿美族民族誌陶器的類比，提出東海岸晚期的阿美陶層可能為外來移入的阿美族所遺留，而於文末餘論提出該研究的疑問，包括分類方法做為比較研究基礎的適用性問題。

「遺址中可能和阿美族有直接關係者為靜浦和水璉，兩者除遺物與現象與阿美族類似外，從部分當地人口中傳言，其地皆為過去阿美族部落所在。...早期三個階段是相傳的，最後的階段（阿美陶層）是移入的。在分析其層位及空間關係，早期三個階段多有相疊的遺址證據（大坑、鹽寮、豐濱），屬最後階段的水璉與靜浦則是單獨存在，似乎說明有兩群不同類型的生態選擇，顯示後來的階段可能是另一族群的移入。...本地阿美陶層為晚近移入，和前三個階段無直接關係，其主人可能即是阿美族」（陳有貝 1991：101-102）。

陳有貝以遺址的層位證據和生態棲地的適應選擇，指出阿美陶層（阿美文化）與新石器時期之間並無直接關係，且為晚近移入的阿美族人所遺留的看法，筆者認為相當具有參考性，提示了阿美文化的人群以外來之姿嵌入花東濱海區域的現象，且與目前我們所熟知的阿美族人中濱海的群體相關。

整體而言，1980 年代可以說是“阿美文化”研究的開端，但囿於考古材料限

¹² 阿美族民族誌所載的製陶以戰後學者（1960 年代前後）紀錄最為考古學者所知曉。陳奇祿，〈貓公阿美族的製陶、石煮和竹煮〉《考古人類學刊》13/14（1959.11）：125-127。石磊，〈陶工〉，收於李亦園等著，《馬太安阿美族的物質文化》（台北：中央研究院民族學研究所，1962）：253-290。

制，多數對於阿美文化的理解，僅賴於遺址田野調查與遺物地表採集，考古學者們依循類型學對於破碎的陶質遺物形制特徵與成分組成的器表觀察，類比阿美族民族誌所紀錄的陶器予以分類。此階段對於這些器物的特徵與意義，多半是描述性的，或者是援引自阿美族民族誌的類比，對於這些器物的社會生命與意義，尚無主題式研究與論述。然而，雖然沒有確切的碳十四定年資料，但經由層位疊壓與遺物排隊，仍可以確認阿美文化為東部繼卑南文化/花岡山文化之後的文化類型。在遺址空間分布上，指向與花東海岸阿美族社域重疊，或某些遺址即為文獻或當代阿美族口傳與記憶可及的舊社址。阿美文化大致等同於“海岸阿美族”祖先遺留的看法，無疑得到考古學家們認同，考古學家們對於花東海岸金屬器時期“考古學阿美文化”的認知與詮釋，可以說是建立在阿美族及其物質文化的民族誌紀錄的理解之上（陳奇祿 1959；石磊 1962）。

二、1990 年代靜浦文化內涵的建構

（一）阿美文化族群標誌物的類比問題

1990 年初期，隨著台灣重要遺址普查（連照美、宋文薰 1992），東海岸白桑安遺址（即八桑安遺址）目的性試掘（葉美珍 1993）、東河南IV遺址評估與搶救發掘（黃士強、劉益昌 1993a、1993b），以及劉益昌先生延續早年（1980 期間）陪同宋文薰、國分先生於東海岸的調查，持續進行東海岸複查研究與花東縱谷的田野調查，學者們對於考古學“阿美文化”的文化內涵開始有了較為具體性的理解與擴充性的解釋，“阿美文化”也逐漸地以靜浦遺址，做為此文化代表性的命名遺址而改稱為“靜浦文化”。¹³

1991 年國立臺灣史前文化博物館籌備處成立後的第一個考古工作，選擇矗立有麒麟文化象徵的大石壁遺跡所在的白桑安遺址進行遺址文化內涵的探坑試掘，「探坑及墓葬出土的器物顯現出鐵器文化的風格，鐵器、鐵渣、青銅飾物、金飾、琉璃珠、瑪瑙珠、帶紐把夾砂紅陶甕、無把夾砂圓腹紅陶罐、無把圓腹黑陶罐以及砂岩礫石堆砌的墓葬等，很明顯地指向較為晚近的鐵器文化」（葉美珍 1993：37）。葉美珍於後續的研究討論中，提出從白桑安遺址墓葬中找到鐵器的直接證據，並發現金飾、琉璃珠等器物，可能是該文化與島外接觸的重要證據，擴大研究者對於阿美文化的思考領域（葉美珍 2000）。關於白桑安試掘結果，最重要發現乃是礫石堆砌的墓葬形態與陪葬豐富多樣的金屬飾品，成為往後學者定

¹³ 劉益昌先生認為 1988 年黃士強先生曾於靜浦大片園遺址（今靜浦遺址）做過小面積發掘，在有完整文化層以及考古學文化命名原則的考量下，將阿美文化改稱為靜浦文化為宜。不過延續至今日，台灣部分考古學者仍堅持使用阿美文化這個概念。下文開始，除保留原作者對於阿美文化或靜浦文化的使用外，筆者均以靜浦文化稱之。

義靜浦文化物質文化內涵相當重要的材料。

1992 年黃士強、劉益昌先生執行的「台東縣東河橋南北引道考古遺址搶救與評估」計畫，於東河南IV遺址試掘坑出土靜浦文化晚期向下打破由礫石堆砌的埋藏遺跡（以下稱為礫石結構現象）

（圖 1-2），「在第八、九探坑發現一個礫石結構，礫石結構內出土豐富的靜浦文化晚期遺物。有成堆成群的陶、瓷、硬陶、玻璃器等大小容器共一百餘件，許多是完整的。」（黃士強、劉益昌 1993a：

瓷器、硬陶與玻璃器等（黃士強、劉益昌 1993a：49-65 圖版四十一）。



圖 1-2：東河橋南引道 P8 礫石現象及陶器群發掘情形。出土大量靜浦文化晚期的陶器、祭壺、瓷器、硬陶與玻璃器等（黃士強、劉益昌 1993a：49-65 圖版四十一）。

量往昔考古學家指涉類比阿美族男子祭祀用 diwas 祭壺器等宗教性考古材料，涉及長期以來考古學界建構靜浦文化（阿美文化）內涵做為族群文化標誌物的指標，故持續受到考古學界之矚目。然當時於發掘報告內僅採考古類型學進行初步的分類，尚未能針對礫石結構現象之埋藏意義、靜浦文化晚期（阿美文化）發展變遷、及其與當代民族分類建構下的阿美族之間關係之探討。筆者認為東河南IV遺址的礫石結構現象，涉及“**祭壺器等祭祀物群的埋藏與分類問題**”的物質意義世界的形成過程與脈絡分析相當值得思考，乃為本論文探究靜浦文化晚期進入近現代時期接攘阿美族之階段，涉及宗教信仰認同且伴隨宗教禮儀性物與物質文化變遷之問題意識核心。關於此一問題意識的提出，筆者將於第三節予以論述。下文仍延續考古學家對於靜浦文化相關研究的討論。

1990 年初期，劉益昌先生受東部海岸國家風景區管理處委託，再度調查東海岸水璉、港口、靜浦、奇美、大馬IV（東河南IV）、八桑安等靜浦文化遺址，述及了靜浦文化的物質文化內涵，且提出水璉遺址為阿美族傳說中 Ciwidian 氏族的舊聚落，港口、靜浦、奇美等遺址均為歷史時期清光緒年間台灣東部涉及大港口事件（當地阿美族人稱之為 Cepo'事件）重大歷史事件發生地。此外，針對物質文化內涵，也延續東河南IV礫石結構現象出土 devas 祭壺器，且紀錄下硬陶瓷器等，關注此類遺址內伴出非本地產製的“外來陶瓷器”，不過尚無法具體討論這些外來陶瓷器進入當地的脈絡與意義。

「出土的遺物以陶器最多，石器只剩下少量的石槌和砥石，缺乏有刃的石器，這是進入鐵器時代很自然的現象。根據多次採集所獲，得知陶器的種類包括有阿美語稱為 Atomo 的帶橫把罐形器、阿美語稱為 Devas 的陶瓶和陶支腳及帶紐把的罐形器。這些器型和阿美族所用的

陶器相當類似。清光緒四年總兵吳光亮誘殺大港口阿美青壯百餘人，事件就發生在本遺址上，至今當地老人尚有記憶。因此除了考古學的意義，在台灣的墾拓史上，靜浦也是一處漢人和原住民關係的重要紀念地。……踏上奇美國小後面的緩坡……可以看到文化層。滿地都是陶片、瓷片，偶爾看到幾件石器。……奇美遺址應屬史前文化最後一期的靜浦文化，而且一直使用到近代才捨棄，因此有不少清代晚期的遺物。……大馬IV（東河南IV）遺址的西北側被新建公路穿越，因此暴露了兩層的文化層堆積：下層屬於卑南文化、上層則屬於靜浦文化（阿美文化），同時在靜浦文化層中，赫然發現成群靜浦文化的典型陶杯。八桑安最早由鹿野忠雄在1930年發表，當時主要的發現是一塊南北向，立在田中的大型石壁。……1991年新成立的臺灣史前文化博物館籌備處前來試掘，發現屬於靜浦文化的壘石墓葬，伴隨出土金飾和大量的珠子等陪葬品」（劉益昌等 1993：62）。

劉先生依據歷年靜浦文化諸多遺址採集與東河南IV出土的 devas 樣式風格的小型陶壺等遺物，比較阿美族民族誌資料所載的物質文化，首次復原靜浦文化陶器群的風格樣貌（圖 1-3）。值得注意的是除了帶紐把具蒸煮功能的甑形器與帶橫把的盛水 *atomo* 等罐容器外，圖中框線內的陶器應與阿美族祭祀功能有關，其中一組頸部飾有附加堆紋、帶圈足的瓶形器（A1、A2、a、e。A1 乃採集自靜浦遺址，A2 為其圖繪的復原圖），f 為扁壺形器，b、c、d 等小型瓶形器則為考古學家所認知的典型祭壺器 devas 樣式，其中 d 件於頸部繫有繩索的訊息相當重要，然無論是考古學家或早年的民族誌紀錄中，均忽視繫繩的功能意義。¹⁴

¹⁴ 筆者認為考古學家對於祭壺器繫繩的認知，乃參考自早期民族學家於阿美族村社採集的祭壺器圖版（陳奇祿 1959；崔伊蘭 1992），而非考古材料出土時樣貌，此一狀態係與祭壺器形成過程的自然轉化有關。在塑膠繩索尚未普遍使用的日據時期或更早階段，祭壺器頸部所繫之繩索乃以黃藤或苧麻編繫而成，此種現象可從日據時期採集的標本窺探。然而更早之前的考古材料在其進入埋藏脈絡之後，繫繩部分已然腐朽，考古學家並無法從考古材料認識祭壺器繫繩狀態。至於祭壺器繫繩的功能與目的，依筆者於南勢阿美的民族學田野資料，可以確認此類型祭壺器乃做為祭祀神靈之用，繫繩與否與此件祭壺器是否被使用於祭儀有關。此外，祭壺器並非祭祀擺置於固定場所不動，傳統上乃是置於家屋空間內的性別角落，如今則是裝箱或收納於櫥櫃，祭祀時由持有者拎取至祭祀空間轉交巫師，獻祭時巫師非以雙手持捧供奉的方式，而是以左手“拎取頸部繫繩索”的祭壺器，同時雙手捧著獻祭物品，前往或面朝神靈所在之域祭拜。詳細的描述涉及祭壺器的社會生命，筆者於論文的民族誌田野將有所描述。

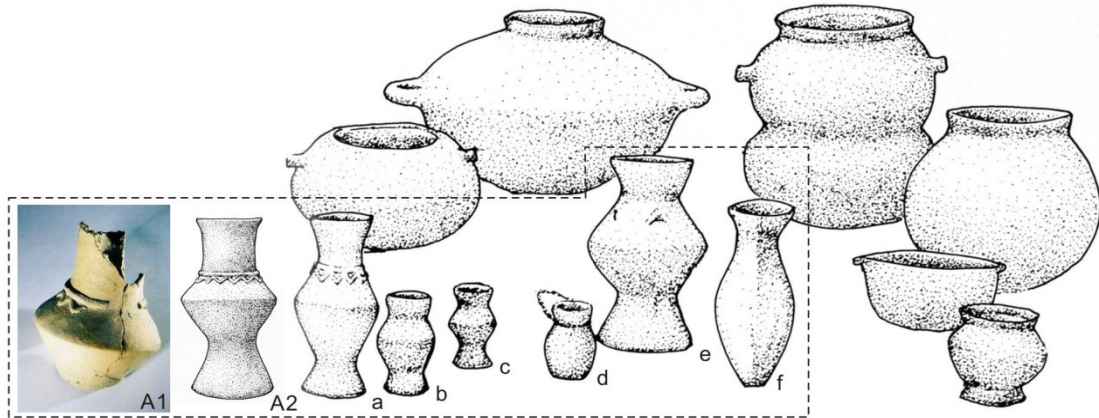


圖 1-3：靜浦文化陶器復原圖（修改自劉益昌等 1993。虛線框為筆者所繪。）

隨著 1990 年代東海岸八桑安、東河南IV的發掘成果，以及劉益昌先生關於靜浦文化器物群的復原，可以說具體化了我們對於花東海岸靜浦文化陶器風格的認知——帶橫把具盛水功能的 *atomo* 罐形器、帶紐把的甌形器、侈口鼓腹圓底罐等罐容器，扁壺形器、豎頸帶附加堆紋的瓶形器與 *dewas* 風格小瓶形器等具宗教儀禮功能器物，成為靜浦文化的典型器物群，被視為判斷靜浦文化所依據具共同文化特徵的族群標誌物。

（二）富南類型的歸屬問題

1990 年代相對於東海岸靜浦文化（阿美文化）建構過程，以往考古學者們對於花東縱谷平原關注焦點，以新石器時期卑南、公埔、掃叭等具有巨石遺跡或與玉器文化直接相關的平林等遺址為主。對於金屬器時期的調查研究工作，除了日籍學者指出中央山脈中低海拔的拉庫拉庫溪中游曾出土與阿美族一樣的陶片紀錄外（馬淵東一 1954），較具系統性的研究與論述則要晚到 1990 年代前後。

1988 年劉益昌先生與林俊全先生調查紀錄了縱谷中段富里鄉境內的富南遺址，同年高有德、邱敏勇調查紀錄拉庫拉庫溪中游黃麻遺址，且進行探坑試掘，出土遺物以紅褐色夾砂陶為主、灰黑色夾砂陶次之；器形以罐形器為主，多為圓底、少圈足，器身帶有橫把，器表多素面無紋，少量紋飾有印紋和劃紋（高有德、邱敏勇 1988）。隨後劉益昌先生於 1990 年中央研究院歷史語言研究所學術講論會演講稿〈台灣東部地區史前文化的新資料及其檢討〉文中，提出“擴充”靜浦文化體系的時空內涵，認為縱谷中南段的富南、黃麻等遺址，且涵蓋東海岸東河鄉小馬洞穴內的上層等遺址（黃士強 1990），陶器的罐形器和所帶的橫把，和阿美族日用的陶罐（*atomo*）近似，此類型遺址以靜浦文化富南類型稱之，有別於分布於海岸靜浦文化晚階段的靜浦類型（1980 年代學者所指稱的

阿美文化範疇)。¹⁵此外，延續學者的看法，指出卑南文化的晚期演化方向與阿美族祖先型文化(靜浦文化)有關(劉益昌 1990)。郭素秋於碩士論文(1995)結論中，延續劉益昌先生關於靜浦文化早(富南類型)、晚期(靜浦類型)的分類，且以卑南文化晚期的漁場南遺址、富里山遺址和屬於靜浦文化富南類型的黃麻遺址為對象，提出靜浦文化富南類型是由卑南文化晚期發展而成，富里一帶的縱谷地區極可能為卑南文化向靜浦文化的演化地點之一，其範圍包括秀姑巒溪流域及其支流鰲溪、清水溪和拉庫拉庫溪一帶。關於史前文化和阿美族的關係，則認為現在的阿美族可能有一部分要素為史前文化所演化而來(郭素秋 1995)。

隨著 1990 年代中後期，縱谷中段富里一帶屬於富里山類型或富南類型遺址群的新資料發表(陳維鈞 1997；張振岳 1999)，劉益昌先生認為「從陶器質地以及單石特徵可以說明與麒麟文化關係密切，也許是麒麟文化與卑南文化接觸後再演化的產物，目前暫置於麒麟文化之後，也許單獨成為一個富里山類型敘述」(劉益昌 2000b：65)。富里山類型遺址所代表的文化體系，可能可以單獨提列為一個史前文化，與目前熟悉的台東卑南文化晚期發展的三和文化及花蓮地區花岡山文化晚期(暫以平林類型稱之)成為鼎足而三的型態(劉益昌 2004)。劉先生有別於郭素秋的看法，認為富里山類型與麒麟文化關係較為密切，暫將其置於麒麟文化之後，不過兩者都同意富里山類型是介於新石器晚期至金屬器早階段間的過渡性類型，而其演化方向則形成此一線性發展，即卑南/麒麟文化→富里山類型→靜浦文化富南類型→當代阿美族的一支。

延續靜浦文化的早晚期分類以及與阿美族之間的關係，劉益昌先生(1995)於〈史前文化與原住民關係初步探討〉一文發表會的講題紀錄，提出研究此主題的方法“設定一個假設性的穩定狀態作為研究的基礎”，劉先生認為所有族群的文化和在考古學上所看到的史前文化，都不是恆定不變的，聚落的分布、族群的分布，分分合合一直在變，所以我們應該假設一個穩定狀態來考量，且時間尺度應該縮小，即史前文化層序應予以細緻化，如此才能掌握各個文化類型之間和文化本身的變遷；此外也應該思索民族誌資料對考古學的意義，或考古學家應該自己從事民族考古學或原住民舊社的研究，以豐富考古學的解釋。在此基礎下，劉先生試圖將台灣各區域金屬器時期的考古學文化類型與原住民族群進行對照，例如靜浦文化早期的富南類型(約 1000-500B.P.)與晚期的靜浦類型(約 500-150B.P.)均與阿美族有關；蔦松文化對應西拉雅族；Lobusbussan 文化對應雅美族(達悟族)等(劉益昌 1998)。此一考古學文化與原住民族之對照，引燃會中李壬癸先生基於語言學的角度與劉益昌先生的學術激辯，李先生提出了研究方法上相當重

¹⁵ 筆者請教劉益昌先生關於東海岸靜浦文化(阿美文化)內涵的討論中，劉先生指出從較為巨觀的文化架構來看，學界目前多將花東海岸金屬器時期晚階段歸屬於靜浦文化，這是可以接受的，但尚無更為細緻地域性的討論，劉先生認為以秀姑巒溪河口區域的靜浦和港口等遺址為主的靜浦類型文化內涵，略有差異於海岸北段以水璉為主要的文化類型(劉先生以水璉類型稱之)，這樣的現象在南段台東濱海地帶靜浦文化遺址的初步觀察也可窺見。因此，在討論東海岸靜浦文化內涵的時候，應該要考量地域性可能造成的文化差異。

要的問題思考，第一：族群移動所涉及的考古學文化變動的問題；其二：同一個文化（指考古學文化）裡面，包括相當多不同的族群，以及同一族群卻分布在不同的考古文化類型的問題。筆者認為李先生所提出的問題，即是劉先生於該文中指出何以認為台灣考古學需細緻化史前文化體系的內涵之緣由，如此才有辦法於對等的時空架構下進行區域文化差異與變遷的比較研究。

如何細緻化考古學文化的分類體系，向來是台灣考古學爭論的焦點。不過，針對本節關注焦點—富南類型的本土性演化發展脈絡，以及被納入靜浦文化內涵範疇且與阿美族構成有關。筆者於此提出“富南類型的歸屬問題”之觀察與思考，即如果我們可以接受縱谷富里山類型是卑南文化/麒麟文化演化後的產物，且延續發展成為富南類型，主要分布於秀姑巒溪中上游的富里鄉一帶，且涵蓋部分的海岸台地，但是我們目前可以接受富南類型的晚期是往靜浦類型發展嗎？若是，我們當然可以接受富南類型置於靜浦文化的早期階段；若否，則存在於一個問題，富南類型與靜浦類型的關係為何呢？兩者是否存在著一個不同主體、不同時空的發展樣貌呢？考古學界對於靜浦文化（阿美文化）的建構，有一個相對穩定發展的認知與詮釋過程，指涉的是金屬器晚期或未階段，年代約 800B.P.以降，延續至歷史時期的阿美族舊社或民族誌紀錄的當代阿美族村社，分布區域範圍圍於花東濱海區域，相當程度是一個外來嵌入的文化類型。靜浦類型與東海岸較早一個階段的東河鄉小馬洞穴、東河北IV、東河南II、東河南III等遺址以及縱谷中段的富南類型之間的關係，並非延續性的傳承且可能存在著一個時間上的斷裂，即使進入富南類型的晚期而與靜浦類型並存之際，兩者之間的關係為何，是否共享文化傳統或彼此之間的文化認同為何？若然兩者之間存在著主體性的認同與文化差異，那麼我們是否得重新考量“富南類型置於靜浦文化早期階段的適宜性”？而應該將靜浦文化回歸原來花東濱海區域“阿美文化”的研究脈絡，而另思考卑南/麒麟文化-富里山類型-富南類型的連續性發展，將富南類型予以獨立劃界出靜浦文化的範疇之外呢？

有關靜浦文化富南類型的歸屬問題，本文暫以目前資料提出此概念性的問題思考。¹⁶不過探究富南類型的歸屬及其與靜浦類型（“阿美文化”）之間的互動關係，絕對有探討東部新石器晚期過渡到金屬器階段文化發展上的重要環節，也得以釐清富南類型中晚階段的發展與考古學家長期建構的濱花東海岸靜浦文化晚期（“阿美文化”）之間的共處關係。下文將持續探討 2000 年後東海岸北段被視為阿美族重要舊社的港口、水璉等靜浦文化晚期遺址的研究過程。

三、2000 年後阿美族舊社研究的議題拓展

2000 年前後，隨著台十一線公路拓寬工程的開展，陸續進行東海岸沿線史

¹⁶ 有關富南類型的歸屬問題，本文暫不予以處理，其研究有待筆者日後專題性研究。

前遺址調查與影響評估，屬於靜浦文化遺址且受道路穿越直接影響的有台東縣七里橋 I 號遺址；花蓮縣港口、靜浦 II 號等遺址（陳義一、葉美珍 1994；陳義一、李坤修 1996；陳仲玉 1997）。在後續遺址試掘評估工作中，以 2001 年港口遺址評估過程引發的衝突與各方觀點最具代表性（葉美珍 2001；劉益昌等 2001），原因在於拓寬工程的外環道直接穿越港口遺址核心區域，此遺址為今當地港口部落老人家口傳 1878 年大港口事件發生前的祖先居住地（港口部落稱之為 Cepo' 舊社），涉及當代港口部落居民記憶、情感以及殖民時期當原住民部落遇到國家體制時所面臨的軍事壓迫。

每一個人對於考古遺址的看法不一樣，個人認為考古遺址有它的生命，...這個地點公路局所要使用的這個土地出現了兩個問題，一個就是它穿越了已經存在的一個三千年文化遺址，第二穿越了阿美族記憶裡一個重要的部落也就是港口部落的前身叫做吉普巒部落。...17 世紀是荷蘭人登陸越過海岸山脈往北走到花蓮去的一個重要的據點，在這個地方曾經駐紮過荷蘭人，所以我們在地阿美族 Pangcah 人有關於荷蘭人的傳說。1802 年至 1803 年一個重要的事件，叫做チヨフラン漂流記，發生的地點就是我們現在站的這個部落，這個部落是阿美族現有的類民族誌，像民族誌一樣紀錄了阿美族人日常生活最重要的一本素人觀察的書籍...。這是清朝末年開山撫番政策裡面，當國家碰到部落的時候，台灣原住民社會裡面，原住民是一個部落社會，清朝是一個國家，當國家碰到部落的時候，發生重大衝突的時候，我們所熟知的阿美族部落裡面，花蓮有一個七腳川事件及加禮宛事件，在海岸這裡就叫做奇美事件或是奇密事件或者是大港口事件，用人名又稱做林東涯事件，這個事件發生的地點分散在奇美、靜浦及港口，當時最主要的人就居住在這裡，是我們現在站的位置。當時，要決定要怎樣與清朝政府彼此之間妥協、作戰，最重要解決這個問題的地點是長老開長老會議的位置，就是現在種植物（加走灣山山腳下的檳榔園）的那一個地點，這一些東西在評估的時候都沒有被提到，也就是說文化資產在評估的時候除了考慮考古遺址的重要性之外，還要考慮重大事件發生地的重要性，這是文化資產所包括的全部內容。當然以原住民當代社會來講還要注意原住民對這個事件的感受，這是國家對付部落而且是用不光明手段對付的一個大的過程，應該寫到教科書裡面的一個事件，可是今天我們只有挖探坑而沒有考慮到其它問題是會出問題的（鍾國風 2003：90-92）。

以上是摘錄當年台十一線港口外環道拓寬路段現勘會議時，劉益昌先生對於開發單位委託的試掘評估結果的回應。港口遺址歷年研究豐富了我們對於靜浦文化晚期（靜浦類型）的理解，也開拓了台灣考古學者面臨原住民舊社所應秉持的關懷與尊重的考古學倫理意識。而當年的試掘評估者，則在往後十年間，陸續針

對本遺址靜浦文化層的年代、出土之外來陶瓷器、玻璃珠飾、墓葬群與祭壺器(圖 1-4 a)等材料為文發表,無疑說明了道路穿越遺址範圍的重要性(葉美珍 2004、2005、2012;李坤修等 2013)。爾後的田野期間,筆者獲悉港口部落的青年男子拉黑子曾於遺址範圍內搭建房屋時於土層翻獲完整陶器,其一為扁壺形器(圖 1-4 b),其二為豎頸折肩帶小耳的圈足瓶(圖 1-4 c),拉黑子與部落友人皆視為部落傳統祭祀用的陶器,蔚為珍藏,由於出土脈絡訊息不完整,恐難直接與葉美珍(2012年)於港口遺址墓葬出土做為陪葬品的扁壺形器等同視之。¹⁷



圖 1-4：港口與水連遺址出土的祭壺器與扁壺器（a：折肩圈足器（李坤修等 2013）。b：扁壺形器（本研究田野紀錄）。c：豎頸折肩帶小耳的圈足瓶（本研究田野紀錄）。d：祭壺器（劉益昌、鍾國風 2005 年地表採集）。e、f、g：祭壺器口緣與殘件（劉益昌、鍾國風 2009）。h：折肩圈足器（李坤修等 2013））

2005 年筆者參與劉益昌先生主持的海岸山脈北段水璉遺址文化內涵的調查研究工作,於遺址核心區遭地主整地翻攪的土層中,地表採集一件形制與阿美族祭壺器 *dewas* 相似的小型陶壺(圖 1-4 d)。2009 年水璉遺址文化內涵的研究結果,指出「出土的陶質遺物類型包括有大小不等生活用的罐容器,其中也出土侈

¹⁷ 圖 1-4 的 b、c 照片,乃筆者翻拍自港口國小林淑照老師長期進行部落教學時所攝拉黑子採集之標本。

口鼓腹凹底且帶雙耳橫把的大型盛水容器，相當程度地與南勢阿美族民族誌紀錄下婦女取水頂在頭上的盛水容器（*atomo*）一致。此外，也出土數件於頸部帶有附加泥條堆紋飾的祭壺，此類祭壺亦與阿美族傳統男性祭祀用的壺形器（*dewas*）相似」（圖 1-4 e、f、g）（劉益昌、鍾國風 2009：140）。此類型祭壺器，也於同時期出土於水璉遺址範圍內西北側搶救發掘的靜浦文化層，「小型陶器則以侈口帶圈足的折腹罐為主，形制和阿美族的祭壺 *Dywas* 相近」（圖 1-4 h）（李坤修 2009：172）。此外，水璉遺址的研究，也特別提及外來陶瓷器逐漸地進入靜浦文化晚期階段當時人們所處的社會，此現象與其北側奇萊平原的七腳川、德興、豐川等諸多遺址相同。

綜合海岸山脈中北段靜浦文化晚期的港口、水璉等遺址，出土考古材料中的小型壺形器，雖被指涉相似或等同於阿美族男性祭祀或做為陪葬物的祭壺器 *diwas*，不過就考古學材料出土訊息而言，仍無一完整埋藏脈絡可供依循與研究討論。然，就此階段遺址形成之際，恰為東台灣進入歷史化過程的接續時期，除了有較多的歷史文獻可供參引外，此類型舊社遺址所引發的相關學術議題可說為近年考古學界所關注。一方面，晚近歷史時期的政治接觸，涉及不對等的權力與軍事衝突，在東台灣北段造成諸如港口、靜浦、七腳川、德興等遺址形成，宛如一時空膠囊，封存一個同時限的物質遺存，成為考古學跨長時段中一個橫切面的研究比較基礎；二方面，無論是在原有的島嶼交換體系下或經由政治性的文化接攘，外來陶瓷器、金屬器等外來物，規模性地逐漸進入台灣本島原住民社會（劉益昌 2005；王淑津、劉益昌 2007），有些「外來的」物經由再脈絡化（*re-contextualized*）的過程，可以轉換為彷彿「原生的」而別於其它「外來的」物（陳文德 2004）。台灣在參與到早期現代世界體系形成過程中，外來物品進入到台灣本土的物的意義與價值體系的探討，而這個課題必需要透過有系統的脈絡分析考古資料方得以有效探討（張光仁 2012）。究竟這些外來物如何進入他者社會，而吸納內化成為當地社會物質文化的一部份，最終成為傳承自祖先的原生物或傳家寶，此一脈絡如何於他者社會形成，涉及的是物質文化意義的轉化與形成過程。

本論文提出的研究背景，乃是放在靜浦文化晚期（“阿美文化”）的概念下，指涉的是花東濱海沿岸年代距今約 800B.P. 上下以降的遺址出土的小型陶壺，如何經由考古學者類比阿美族男性專用的祭壺器 *diwas*，進而詮釋成為考古學者眼中靜浦文化晚期的族群文化標誌物。下一節將回顧與審視日據時期以來，阿美族人對於祭壺器等宗教禮儀性人工製品意義的認知是如何地被民族學者所描繪，以理解民族誌訊息於長時限的變動過程中產生的變異與複雜性，而此種訊息狀態則可能反饋影響考古學者們對於祭壺器類別等考古材料的意義認知與解釋效度。

第二節 歷史民族誌脈絡下的阿美族祭壺器

阿美族製陶的文獻紀錄，首見於 1890 年馬偕 (George Leslie Mackay) 造訪奇萊平原傳教回憶錄，不過僅述及當時南勢群所製帶耳的水甕 (一般所稱的 *atomo*) 形制，婦女集體至水井取水，水甕置於頭頂舉起雙手握持的搬用方式 (馬偕原著，林晚生譯 2007)。關於阿美族手工製陶業以及陶器風格的功能性分類，於日據時期的民族學踏查，開始有了較多的報導，其中也針對宗教祭祀陶器進行圖繪與文字紀錄，相關說明如下文。

一、日據時期的文獻紀錄

阿美族祭祀陶器的民族誌資料，首見於 1897 年烏居龍藏的紀錄，文中提及當時北方奇萊阿眉、太巴壠、海岸貓公等社，仍有婦女專司手工製陶並述及製陶過程，且紀錄繪製祭祀供養神靈與祖先的盛酒祭壺器 (烏居龍藏 1897)，從圖版觀察祭祀神靈所用的盛酒祭壺器，器身矮小，高度三寸三分 (沿用日據時期的台制單位換算，器高為 8.382cm)，形制上可以分的出有二種樣式，其一為侈口、縮頸，器身鼓腹帶折，足寬約與口寬相等；其二為侈口，殘缺一角，束身，器身中間向外突折，足寬與口約等寬 (圖 1-5 a)。烏居龍藏紀錄下的祭祀陶壺，雖未有進一步關於此二種樣式風格的社會性功能分類與說明，不過可以確認為阿美族祭祀祖靈時的盛酒祭壺器，而且也是「阿美族南勢群」祭祀陶器的首次紀錄。

日據時期 1912 年臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會的蕃族調查報告書第一冊，佐山融吉主編紀錄的南勢蕃各社 (此處所指南勢蕃社應為荳蘭、薄薄、里漏等社)，唯薄薄社懂得燒陶技術，且專燒素陶，其色紅而質脆，猶如日本的瓦器。陶土取自數里之外的東方山上，製陶時並不舉行祭祀，其窯稱為 *papiyan*。南勢蕃歲時祭儀的祭具有祭祀神靈用的 *podok* 與 *talicedo*、獵鹿祭用的 *sinatalaan*、以及祭瓶 *diwas* (圖 1-5 b、c)。以下摘錄佐山融吉於年度歲時祭儀中的七月下旬和男子相關祭儀 *milisin* (男子跑步訓練，今東昌村豐年祭前二週所舉辦之運動會)、*talapangcah* (人頭祭)：

七月二十五日：舉行 *milisin* 祭儀。以絕食約兩週的 *Ma'oway* 級壯丁裹緊腹部，腹部最細小的排在前頭，一行人前往集會所參加跑步，約跑了一個半小時以後，便跟隨著頭目、長老、蕃丁們至 *Pawor* 處，以酒祭祀 *Malataw*、*Dongi*、*Aningayaw* 等神，並禱唸：「願佑吾等獵鹿豐獲、獵人頭成功、五穀豐收、消災延壽……。」祭畢，以雞和 *tolon* 等宴客。

七月三十日：milisin 祭儀成功。

七月三十一日：舉行 talapangcah 祭儀，即人頭祭。此日長老及頭目等前往人頭祭主祭者家中，祭祀以檳榔皮層層包裹著的首級眉毛，此物品日後將吊掛在屋內東南角，其下並豎立一隻長矛。

（報導人：薄薄社頭目 Sayan Afa'）

人頭祭時，主祭和壯丁們所唱的歌謠內容如下：

Ho ho ha:haw,hay hiya hoy,hiya oy hoy,kakaolah alinana hoy,ay ho howahan o,hohohaw ho,ho haw hay,iya oy e,iya oy o:y,o haha o ho ha hoy。Sitafad taloko amaa sakiyami,spfayami,spfalawa ha o:o:,kira haho,tomangic inaaw sa kiyami,macorepo kako sa mirengget to epah。

〔被砍了頭的太魯閣人，你哭泣呼喚著母親，我們的主祭者為你獻酒！〕

O ho o ho:ho:ho:ho:,hoy hay ho:,ho o hay hoy ye,amaaw sa kiyami,hay yi,hoy hay ho oy,ho hay,hoy hay,I ci komodan foday hoy hay hoy,ho hay,hoy hay taloko。

〔太魯閣人！你不是喊 komodan foday 父親嗎？〕

人頭祭主祭者住家的東南處，吊掛著以檳榔皮層層包裹著的敵人眉毛和小骨頭，每次出草前必須對其祭祀一番，並禱唸：「叫你的親戚也來此吧！」蕃人深信過世的親人必會再度重逢且繼續組織家庭。因此，只要亡靈存在某處，就可將其親友呼喚過來，而透過這樣的祝禱儀式也比較容易取得人頭，這也就是為何包裹下要豎立矛的緣故。

（報導人：里漏社頭目 Lahok Putal）

（佐山融吉編著，中央研究院民族學研究所編譯 2007：23）

佐山融吉針對南勢蕃的薄薄社（今仁里村）、里漏社（今東昌村）的男子訓練、人頭祭等民族誌，紀錄下與男子相關祭儀與所使用的祭祀陶壺 diwas，且描述家屋東南處為男子聖位，是人頭祭相關祭祀物品擺置的神聖空間。此外，也經由人頭祭述及了與 taloko（今太魯閣族）人之間相互出草的族群現象。

日據時期 1912 年臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會的蕃族調查報告書第二冊，佐山融吉主編紀錄的奇密社（今奇美社），有關播種祭（masaomah no lisin）結束一、二個月後，舉行祈求神靈保佑粟穀豐收之祭儀 sapalasang 時拎持 diwas 召祭神靈（圖 1-5 d），「巫師四人分成兩人一組，分別站在祭殿入口……手拿著祭壺 diwas，另於道路中央放置較大的祭壺，並由左側第二位將混粟和酒浸泡的豬肉

tipi 置於祭壺上。之後，四位巫師齊誦咒語，呼喚神靈降臨，並祈求守護社之安寧」（佐山融吉編著，中央研究院民族學研究所編譯 2009：25）。在有關太巴塢社歲時祭儀的紀錄，指出 matatil 儀式乃「因穀物成長欠收，家族祭祀祖先和穀物以祈求豐收……在竹占製作完成之前，以容器 taymangan 盛酒放置門口。儀式進行時，婦女們默默地站在角落，亦稱 matatil。……禁忌之解除，端視酒灑在地上的情形來判定。taymangan 吊掛在屋內東南角，食用魚時禁止碰觸，若發現破損，必須斷食一日，並且重新製作」（佐山融吉編著，中央研究院民族學研究所編譯 2009：122）。此外，在太巴塢社的喪葬習俗，亡者過世的第三日，舉行 marohef 時，會攜帶糯米和 taymangan 到社外祭祀亡靈。taymangan 的形制相當特別，圓口方底，以繫繩的方式吊掛於家屋東南角，而與粟穀豐收之祭儀或祭祀祖先與亡靈有關（圖 1-5 e）。

1914 年森丑之助受臺灣總督府民政長官內田嘉吉邀請返台，受任臺灣總督府臨時舊慣調查會蕃族科囑託，編輯《臺灣蕃族圖譜》，同年 10 月前往調查太魯閣蕃地與阿美族村社，森丑之助透過影像紀錄下當時薄薄社的家屋、男女服飾以及婦女的製陶樣貌（森丑之助 1915）。此影像與 1897 年烏居龍藏紀錄所述當時北方奇萊阿眉、太巴塢、海岸貓公等社，乃婦女專司手工製陶且紀錄繪製祭祀供養神靈與祖先的盛酒祭壺器，兩者之間幾乎可以完全應照。影像中陶器類型有蒸煮的甑形器（tolnan）、器腹帶雙耳持把的裝水罐形器（atomo）、侈口鼓腹圓底的炊鍋（kaboi）等食煮容器，以及宗教祭祀風格差異的二種小型祭壺器（圖 1-5 f），筆者認為此圖像中的祭壺器為傳統野燒的典型祭壺器形制，一則器形略大，侈口鼓腹的壺形器；一則器形略小且瘦身，器腹帶有明顯的向外突折。此外，仔細觀察可以發現二個祭壺器的口部頸折處均有繫繩，研判為家戶使用中的祭壺器，而此風格相近形制上卻又帶有明顯差異的二個類別的祭壺器，被該家戶女性以成對的方式擺置於鏡頭前方，功能上除有別於其它後方的日常用罐容器外，當有其祭祀結構上的認知與象徵意義。

薄薄社做為當時奇萊平原原住民村社的製陶中心，所製做的各式陶容器與祭壺器，成為當時鄰近村社使用與交換的來源，尤其是西側的荳蘭社、東側的里漏社。陶器的使用與空間分布樣貌，因村社群體間的相互流動，逐漸地形成地域性風格。

1930 年代，古野清人進行台灣原住民宗教祭儀的田野調查工作，紀錄下荳蘭、里漏（今東昌村）的祭祀組織、歲時祭儀與伴隨的祭壺器「デワス」（diwas）、「チウカン」（tsiukan，採借自閩南語“酒盃”的外來語彙。今東昌村仍保有阿美語為 sifanohay）。以里漏社特有的女性製鹽業為例，古野清人描述當時的製鹽氏族、製鹽儀式與「チウカン」祭壺器的使用，乃至於製鹽沒落與水田農耕的興起，「米沙阿亞瓦伊是舉行與製鹽有關之祭儀的氏族，……第一天的 irisin 的順序如下：首先由頭目下令準備，由祭主獨自帶著糲糶、豬、檳榔與「齊烏坎」（指チウカン，tsiukan，酒盃）來到海岸，向東舉行「米夫契克」（miftik，獻祭前後

的獻酒儀式)，對著名叫「齊阿豆 (Tsi-ado) 的鹽神祈禱，……辛苦與所獲得的代價卻不成正比，利潤很少，當鹽變成專賣時，日本政府當局曾鼓勵他們繼續製鹽，但被拒絕了，因為他們認為被課的稅也會很高之故……。有一薄薄社 (南埔) 的人，入贅到此社為婿後，知道製鹽不但很忙，而且利潤薄，所以就轉從事農耕，結果變成有錢人 (kakitaan)。從那時開始，大家也紛紛改從事農耕」(古野清人 1945，葉婉奇譯 2000：225-239)。¹⁸

此時期古野清人所見到的祭壺器，即「デワス」(diwas)、「チウカン」(tsiukan)，女性祭壺器的稱謂從原本族語的 sifanohay 轉成 tsiukan 外來語而被紀錄下來。此外，東昌村傳統獨有的製鹽產業也因社會進入資本主義商業市場以及殖民政府課高稅之故，因不敷經濟成本考量而轉向農耕。與此同時，野燒的手工製陶也進入同樣商業競爭的窘境，面對模製大量生產的市場，可以研判手工製陶已無消費市場競爭力，就連作為宗教禮儀性人工製品 sifanohay 來源也告中斷，因而開始轉向漢人的雜貨商店購置盛酒的褐釉硬陶壺「チウカン」(tsiukan)，於是乎女性祭壺器從阿美語境的 sifanohay 轉化為漢人話語的 tsiukan (酒斝) 而被外來者紀錄下來，這樣的現象也約略同時期發生於花東海岸的阿美族社。這個階段從手工製陶業、鹽業的中斷，大致可以理解里漏社從前工業社會劇烈地納入現代國家經濟體制。

1930 年代除了官方民族誌紀錄外，私人大量收藏當時原住民社會文物，如宮川次郎、增田善造等，或是早年曾擔任《臺灣日日新報》記者且轉任臺灣總督府史料編纂委員會，且於 1932 年擔任「史蹟名勝天然紀念物調查會」進行全台調查的尾崎秀真。部分藏品後來收納典藏於國立臺灣大學人類學系民族學藏品，其中收藏之祭祀陶器，雖詳述祭祀陶器族別所屬、標本名稱 (祭器デワス，即祭壺器 diwas)、經手人、收納時間、尺寸等，唯採集地點多未載明 (圖 1-5 g-n) (崔伊蘭 1992)。祭祀陶器原使用之村社不明，對於討論器物的分布、風格差異與使用人群的群體屬性造成困擾。此外，筆者參訪臺灣大學人類學系「人類學博物館」的館藏以及臺灣大學典藏數位化計畫的民族學標本，阿美族宗教祭儀用品，藏品包括藤編套陶壺 (扁壺形器)、陶瓶、陶壺、陶製祭杯 (diwas) 等，這些伴隨宗教祭儀的陶器可謂風格迥異，於儀式中的指涉意義當有所差異，不過由於沒有詳細的民族誌描述，因此只能歸類於宗教祭儀用品。其中陶製祭杯 (diwas) 樣式風格也相當的多樣，唯目前尚未進行形制、空間分布、使用者及其脈絡上的討論。

綜合日據時期民族學調查紀錄，顯示阿美族傳統手工製陶業相當程度地延續至 20 世紀初期，其中野燒形制宗教禮儀性人工製品的祭壺器與祭祀餵養祖先與神靈有關，且以成對的型態被烏居龍藏圖繪和森丑之助透過影像所紀錄下來。不過，此做為家戶祭祀祖靈而形制風格略有差異的二個成對祭壺器的分類認知，較

¹⁸ 古野用日語紀錄下「南勢阿美群」中荳蘭社、里漏社的歲時祭儀中所伴隨的祭器分別為デワス (diwas)，チウカン (tsiukan，酒斝)，葉婉奇翻譯為「底娃斯」、「齊烏坎」。

少為學者所關注，僅與男子訓練相關祭儀所使用的祭祀陶壺 diwas 較多地被紀錄。遲至 1930 年代古野清人進行荳蘭、里漏（今東昌村）祭祀組織與歲時祭儀田野時，對於伴隨祭儀的祭壺器類別「デワス」(diwas)、「チウカン」(tsiukan)，開始有了較為均衡性的報導。此階段，阿美族手工製陶業中斷後，與 diwas 相對應的祭壺器，已轉向漢人雜貨商店購置小型的褐釉硬陶壺（東昌村人稱呼為 sifanohay）做為替代品，此類別的祭壺器已轉化為漢人話語的 tsiukan（酒斫）而被當時學者所認知與紀錄。傳統野燒形制的祭壺器（sifanohay）在 20 世紀初期至 1930 年代前後，開始從近現代時期外來漢人商店添購小型褐釉硬陶壺 tsiukan 的替代現象，可以說相當程度地同時發生於奇萊平原的荳蘭、薄薄、里漏等社以及花東海岸的阿美族村社。至於博物館館藏日據時期採集的民族學標本，目前多無完整採集說明與研究性論文發表，後續的研究詮釋亦多忽略成對祭壺器的分類認知的探究，多集中在於野燒祭壺器デワス（diwas）類別的強調，畢竟早年的民族學採集多忽略同樣做為祭祀功能但為市購的褐釉硬陶壺「tsiukan」（酒斫），而僅採集被視為“傳統古物”的野燒祭壺陶器 diwas。



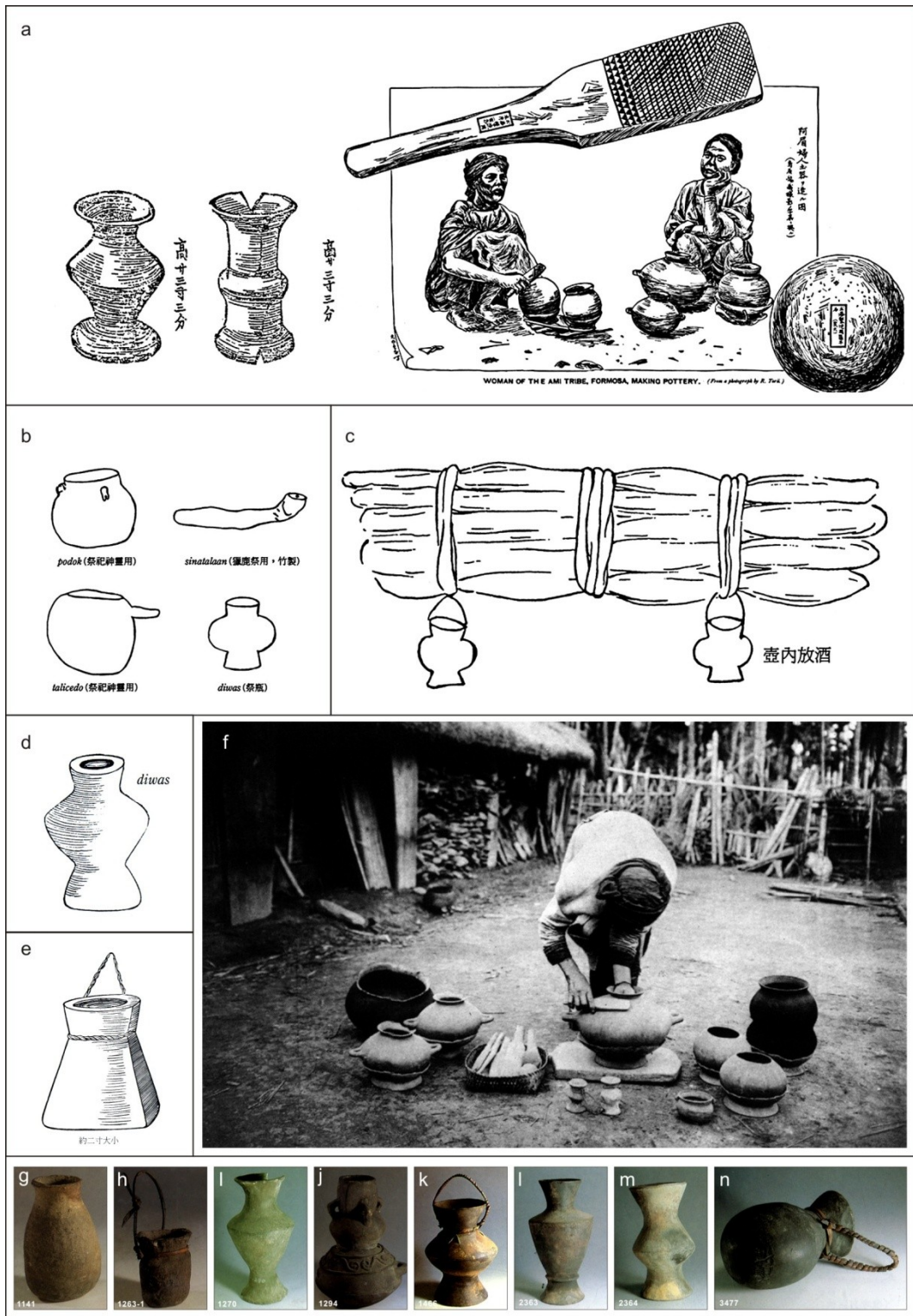


圖 1-5：日據時期民族誌紀錄的各式祭壺器（a：祭祀神靈、死者之盛酒器與阿眉蕃婦土器製造圖。b：報導人南勢蕃薄薄社 Sayan afa'所述歲時祭儀祭具。c：talapangcah 人頭祭儀以檳榔皮層層包裹著的首級眉毛與吊掛祭壺。d：奇密社祭壺 diwas。e：太巴壠社祭祀酒器 taymangan。f：薄薄社的製陶婦女，各式陶器與頸部有繫繩的成對祭壺器。g-n：國立臺灣大學人類學系民族學收藏之祭祀陶器）

二、戰後民族學調查

(一) 戰後初期民族學調查

1953 年李亦園先生調查南勢阿美族荳蘭、薄薄、里漏等三個村社的部落組織、男子會所與男子年齡階級等，針對男子成年禮的部分，指出里漏社的成年禮儀式與荳蘭、薄薄二社稍有不同，且同時紀錄下里漏社成年禮不同階段的儀式內容，包括競走 *marəŋrəŋ*、獵神祭 *paihsin to malatao*、魚神祭 *paihsin to kavið*、改建敵首棚祭 *misataroan* 等儀式。這些男子成年禮儀式過程，女子均不得靠近，此外，無論是祭祀祖靈或是神靈均需雞、豬、糯米糕、檳榔、酒等祭品，且持神罐 *tewas* 至祭祀地點獻祭之。以獵神祭 *paihsin to malatao* 為例，「獵神祭於競走次日舉行。新級持神罐 *tewas*，檳榔、糕、酒、豬等至祭祀地 *kataralisinaŋ*，由高級巫師 *sakaka'ai no hsikawasai* 主祭，全體入級之男子均參加。祭時以芭蕉葉鋪於地上，祭品置於芭蕉上作祭。先由巫師向西祈禱，唱迎神歌 *kawas*，後由個人對神罐 *tewas* 祈禱」（李亦園 1957：157）。

1958-9 年中央研究院民族學研究所進行花蓮縣光復鄉「馬太安阿美族民族學計畫」由凌純聲教授主持，連同所內衛惠林、李亦園、劉斌雄、石磊等先生，計畫期間所採集祭祀用陶器，目前均館藏於民族所博物館。以民族所博物館分類號 20122 的祭祀用酒器為例（圖 1-6 a1），乃 1957 年李亦園先生採集自光復鄉大安村（馬太鞍社）祭師用酒瓶，頸折仍繫有麻繩，口緣可見破損的使用痕，同時採集標本還有博物館分類號 20120 的祭祀盛酒用酒器（圖 1-6 a2）；博物館分類號 20413 酒瓶（圖 1-6 a3），為 1958 年劉斌雄採集自太巴壠社，乃當時社人掘地時所發現的出土物，做為祭祀用途；博物館分類號 20414 陶瓶（扁壺）（圖 1-6 a4），為 1958 年劉斌雄收購於太巴壠社；博物館分類號 20495 的陶瓶 *lawidan*（圖 1-6 a5），為 1960 年石磊先於光復鄉太巴壠社請人示範表演野燒製陶的產品。石磊先生當年於太巴壠進行製陶工業的民族學考察，後來發表〈陶工〉一文，收錄於《馬太安阿美族的物質文化》，可說是阿美族手工製陶最為詳盡的民族誌。文中指出阿美族社會至少有幾個重要的製陶中心，如南勢阿美的里漏、秀姑巒阿美的太巴壠、海岸阿美的貓公、卑南阿美的加里猛狎等。此外，也述及關於太巴壠部落的製陶工具、技術、程序、成品、貿易等基礎資料，以及太巴壠部落的陶器交易地理分布範圍及製陶的社會分工與時節，有關祭祀用的酒瓶「土語叫做 *tamaŋan*，也就是北部阿美所稱之謂 *tewas* 的，是一種盛酒用的器具……。就形制而論，它的變化很大，週壁的縱斷面是屬於五向型的，橫斷面卻有兩種：圓的和橢圓的」（圖 1-6 編號 b1、b2、b3、b4、b5）（石磊 1962：279-282）。值得注意的是，頸部帶有附加堆紋飾的扁壺形器（圖 1-6 編號 a4、b5），被太巴壠社人歸類為祭祀用

的酒器，且此種形制的扁壺形器，於史前晚階段的考古學紀錄中，尚可見於東岸的崇德遺址與靜浦文化晚期的水璉、港口等遺址（國分直一 1981；連照美主編 1998；劉益昌、鍾國風 2009；葉美珍 2012），港口遺址出土的扁壺形器更以墓葬陪葬品的型態被埋藏。

1959 年 3 月，陳奇祿先生前往東海岸豐濱鄉貓公社（Vakon）進行民族學調查，紀錄下貓公社阿美族製陶工序，指出陶器均由年長女人所製作。此外參考早年古野清人的紀錄，論及祭祀用的祭瓶擁有不同特徵與二種型態，其一：屬於男性用的稱之為 *dewas*（圖 1-6 編號 c1-c4），擁有男性特質。其二屬於女性，擁有女性特質的稱之為 *tsiukan*。性別意識的差異應是導致男女祭瓶外觀型態上的差別。*dewas* 質地通常較為粗糙與厚實，*tsiukan* 質地則較細緻且薄。此外 *dewas* 通常裝酒，且與男性的狩獵 *maratau* 神祭祀有關。女性祭瓶 *tsiukan* 的使用通常與播種或是豐收儀式有關，且與祭祀女神 *dongi*¹⁹有關。*Tsiukan* 詞彙的發音則為閩南方言，為晚近才採借自漢人，目前大部分的 *tsiukan* 均為再利用的玻璃瓶。整體而言，此類祭瓶為個人所有，且被當作個人死後的陪葬品（陳奇祿 1959、1988）。陳先生關於貓公社二種祭瓶型態的描述雖簡短，卻相當具社會結構性意義。不過在採集或圖版說明的呈現上，卻獨漏質地細薄的褐釉硬陶罐或玻璃瓶質地的 *tsiukan*，此一外來物做為替代品進入阿美族宗教禮儀性祭祀物的文化意義轉化之訊息，也從此為日後學者所忽視。

1962 年國立政治大學邊政學系（今政治大學民族學系前身）進行年度民族學田野實習，由系主任胡耐安教授帶領，進行「南勢阿美」為期 17 日的田野調查（胡良珍 1963）。調查分八組進行：社會組織、政治組織、經濟組織、物質文化、社會制度、宗教與風俗、藝術與娛樂、語言文字。物質文化部分由戴慶齡調查撰述，當時所請的報導人沈雙福，是仁里村（薄薄社）製陶業的後裔。文中指出阿美族陶匠，都是由年老女人擔任，女子年輕時就跟著母親學習，如此代代相傳，幾成世襲。製陶工具有七種：鏟（*sakuweifi*）、簸箕（*bunki*）、籬筐（*vulata*）、陶拍（*dbi*）、托子（*kalite*）、墊（*loŋa*）、竹刮刀（*sakles*）。製作程序包括採土、和泥（*milunits*）、製坯（*misakurung*）、燒陶、製成品取出。採集陶土的季節為每年秋末，陶土來源為 *Savalia Nudok*。製成品中除日常生活燒煮所需之煮飯鍋（*sahamayan*）、蒸飯器（*dadaranan*）、盛水器（*atumu* 頂於頭上者、*bananoman*）、碗（*gaigin*、*Vagum*）等盛容器，也包括酒瓶（圖 1-6 編號 d1, *jiougan*，即今東昌村人家戶中所用之祭壺 *sifanohay*）、訂婚用神杯（圖 1-6 編號 d2, *Odevas*，即今東昌村人家戶中男性所用之祭壺 *diwas*）、¹⁹盛酒器（*sagadagi*）（戴慶齡 1963）。

¹⁹ 1963 年戴慶玲於薄薄社所紀錄生活用器皿，以“訂婚用神杯 *Odevas*”描繪紀錄下此類型容器的功能。筆者於南勢阿美的民族學田野期間幾乎未聞此類男子用祭壺器於“訂婚”時所使用的狀況。至於訂婚現象，雖非傳統阿美族文化慣習，不過於近期與漢人的文化接觸始有訂婚現象，然何時開始較為普遍性的發生，則尚待考。



圖 1-6：戰後初期民族學調查紀錄之阿美族祭祀陶器（a1、a2：馬太安社盛酒器。a3、a4：太巴塿社酒瓶。a5：太巴塿社陶瓶 lawidan。b1-b5：太巴塿社宗教祭祀酒器。c1-c4：貓公社 diwas 類型祭祀陶壺。南勢阿美薄薄社祭祀盛酒器：d1.酒瓶 Jiougan、d2.訂婚用神杯 Odevas、d3.盛酒器 Sagadagi。）

（二）近期的研究

1980 年代以降，隨著阿美族社會宗教變遷的持續發生，仍保有原來祖靈信仰結構主體性的村社已逐漸地下降，伴隨信仰而並存的宗教禮儀性人工製品祭壺器，漸漸地徒留在當代阿美族社會老人家的記憶，生活現實中多已不復見祭壺器的使用，畢竟與祖靈信仰相關的禮儀物品，多因西方宗教信仰之故而遭限制，甚或遭到傳教士毀棄的傳聞亦有所耳聞。然而，相對於其它阿美族村社，尚且保有完整祖靈信仰與巫師團體的花蓮縣吉安鄉東昌村（Lidaw，里漏社），則成為學界

紀錄阿美族傳統宗教與歲時祭儀的重要田野場域，而共伴祖靈信仰的禮儀性人工製品，則成為學者紀錄巫師與其伴隨祭儀的宗教研究過程中被附帶地紀錄下來。

對於今東昌村人而言，1980 年以降的學界田野工作者，最為熟悉的莫過於明立國，筆者於田野中，也還常常聽年紀稍長的老人家聊起「像你們這樣來到村子的，明立國是第一個，1980 年代那個時候，村子的生活與祭儀比較完整，現在很多文化內容都在持續地消逝或是改變」。就一個民族音樂研究工作者而言，明立國早期採錄南勢與海岸阿美群音樂的同時，曾報導式地登載相關歲時祭儀於當時的報章雜誌，文中對於南勢阿美群的生活祭儀多有描述，也包括東昌村每年歲末的 mitiway 儀式(小米播種祭)，mitiway 當晚「祭司們分組到各家舉行祭儀，以酒、檳榔、荖葉、糯米團為祭品，「古稜」(kuren 如甕之小瓶，陶土製)為祭器，並唱祭歌祈求神明及祖先祛邪降福」(明立國 1983:37)，明立國所述的「古稜」(kuren)，即為東昌村家戶祭祀神靈與祖先必備的祭壺器 sifanohay，也就是 1930 年代古野清人紀錄里漏社歲時祭儀中所使用的褐釉硬陶壺「チウカン」(tsiukan)。另外，長時間進行縱谷族群田野文史紀錄的張振岳，也曾紀錄下東昌村每年二期稻作播種後的土地公祭，「里漏社祭土地公所要準備的祭品很簡單，私人只要準備「都論」，裝了酒的「西巴挪海」(Sibanohay 祭祀用壺)，並在壺口繫上一串檳榔和荖葉，而公家準備的祭品則有雞、鴨等牲禮，還有香、金紙、鞭炮，屬於漢式祭品」(張振岳 1994:180)。此時期，學者透過祭儀的報導紀錄下有別於男子使用的祭壺器 diwas，而與農耕歲時祭儀有關代表家戶的 sifanohay 祭壺器。

1990 年前後，進到東昌村的民族學者或文化人類學者，較多主題式地關注於巫師及其伴隨的祭儀，其中又以每年十月巫師祭 (mirecuk) 最受學者親睽。如今每年巫師祭總還是可以看到學者與一大群學生穿梭其間。原英子 1998 年博士學位論文後經中研院民族所翻譯出版《台灣阿美族的宗教世界》，可以說是相當有系統地鋪述了南勢阿美的宗教概況，以東昌村為主要田野，概述年度歲時祭儀，主題式地解析巫師祭儀式程序，且關注與討論阿美族祭祀氏族與巫師團體之間的變遷，最後透過祭儀過程重新回顧和探討阿美族空間觀與性別的關係。文中同時參考早年古野清人的紀錄，對於家屋的聖位性別觀以及祭壺器的性別與方位多有所著墨，「阿美族有稱為男性祭瓶的 diwas 與稱為女性祭瓶的 ciwkan (或稱 sifanohay) 等兩種祭瓶，這些都是呼喚 kawas 降臨，以及獻祭品給 kawas 時的必需品。一般 diwas 是男性在祭祀男性之神 Malataw 時使用，sifanohay 則在祭祀與家有關的死者與祖先時使用」(原英子原著，黃宣衛主編 2005:166)。

1997-98 年間許功明、黃貴潮進行「阿美族的物質文化-變遷與持續之研究」，²⁰田野期間帶著 1914 年森丑之助所攝薄薄社婦女製陶的照片(圖 1-5 f)，進行阿

²⁰ 許功明、黃貴潮，《阿美族的物質文化-變遷與持續之研究》(台中：國立自然科學博物館，1998：66-67)。

美族生活記憶中男性 diwas 與女性祭器的口訪，其中採訪東昌村老人家的紀錄，提及了祭杯（diwas）向漢人商家外購的現象，以及早年男子從妻居後岳父傳給女婿，做為參與男子歲時祭儀時祭告祖靈的傳家物，另外婚後採購的祭杯則將隨著自己過世時做為陪葬品。此外，傳自母系本家女姓所使用的 sifanohay 則可能繼續傳下去，若是跟著母親過世而陪葬，日後做為操持家務祀奉祖靈的女兒則重新於市場採購新的替代品。傳統上老人家留下來的祭壺器，無論是男子 diwas 或是女子 sifanohay 均需留在本家而不可外傳（許功明、黃貴潮 1998：66-67）。

里漏（黃光明）²¹

我們以前都是用木製的祭杯來祭拜，族人會做陶器的就自己做，不然都跟漢人或外省人買。他們仿效阿美族的陶杯做來賣，因為較細緻，所以後來都向他們買。我六十五歲時還看到，但現在已經沒人用了。以前的祭杯只有五公分左右，後來有十公分左右大的。

現在我有兩個祭杯，一大一小（圖 1-7）。小祭杯是我婚入此地時，岳父給我的，以後我也要留給後代，因為祭杯得始終留在本家，不可外流。以前母系社會時，男用祭杯都是岳父傳給女婿，若沒子嗣就傳給義子。連義子也沒有時當然就中斷不傳了。另一個大的是在花蓮市買的，以後要隨我葬。男子個人用的祭杯在他去世時一定要跟著陪葬，這樣才是個英雄，也才可以接承祖先。

現在若有重要節慶如豐年祭或運動會之前，舉行長老會議時我會帶著小祭杯去參加，小的只有我一個人有，盛米酒來 miftik（祭告祖靈）並決定日期。過去，當祭杯要傳承交接時也一定要 miftik。

據我所知，目前村裡只剩三到五個人還有 diwas，不過都是比較後來的大的那種款式，小的只有我一個人有。我很怕它被小孩拿去玩，所以平常都很小心地收好。

我的妻子也有一個女用祭杯，稱為 puruk，²²造型不同。是由媽媽傳給子女的；若長女嫁出去，則可傳給其他子女，總之，要留在本家不可外傳。...能認同

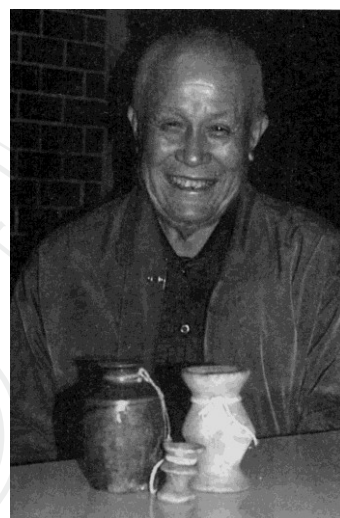


圖 1-7: 已故東昌村(里漏社)前頭目黃光明 (faki Terop) 持有之祭壺 (許功明、黃貴潮 1998：圖版十七)。

²¹ 黃光明 (faki Terop) 於東昌村民國 68-70 年期間擔任頭目職位，生於民國九年，受訪時年近 78 歲左右。

²² 黃光明所述的 puruk，即 1912 年佐山融吉於薄薄社所紀錄的 podok。今東昌村的巫師祭或家戶相關祭儀(如 miasik 祛穢祭)，均可見購置市場的鹽罐或燉煮用的罐容器，作為 podok 使用。podok 於儀式中有其指涉意義，而與祭壺器 sifanohay 截然不同，但同為宗教祭祀用的共伴祭具。

傳統的，即使不是長子、長女也可傳了。

里漏（邱玉蘭）²³

我母親以前有女子的祭杯 *sifanohay*（長毛之意），差不多與手掌同高，裝酒 *miftik* 用的。此祭杯由祖母傳給母親，母親去世時我把它跟母親一起陪葬了，所以現在我沒有祭杯。*Puruk* 則指較大的陶器，不是女用祭杯的名稱。我的父親也有 *diwas*，傳給我先生，但後來我也將 *diwas* 隨他陪葬了。我不知道這些祭杯是從哪裡來的。

長期關注東昌村巫師祭儀的巴奈·母路，改編自博士論文的《靈路上的音樂-阿美族里漏社祭師歲時祭儀音樂》一書，以阿美族本族人的觀點，透過民族音樂學的田野研究方法，剖析與解構巫師相關祭儀的音樂文化內涵，且譜錄下巫師祭（*mirecuk*）、小米播種祭（*mitiway*）、祖靈祭（*talatu'as*）等歌譜。此外，針對巫師祭所使用祭具也有所記述，包括祭壺器「*dewas* 僅用於有關各種男神的祭祀，所以被認為是男性的。*dewas* 最常見於有關‘*maratau*’（男神）的各種祭祀，從來不用在為穀類而舉行的任何儀式。...*sivanuhai* 主要是女子所用之物，所以被認為是女性的。*sivanuhai* 的使用範圍很廣泛，其主要用途是供女人于有關穀類芋薯類的祭祀。女人不祭祀男人的‘*maratau*’神，而是祭女神‘*dugi*’」（巴奈·母路 2004：403）。

回顧 1980 年代後東昌村的主要紀錄與研究工作，多將核心放諸於巫師及其伴隨的歲時祭儀，諸如原英子延續日籍學者古野清人、倉田勇、山路勝彥人的觀點，探討宗教空間與性別關係。明立國、巴奈·母路等，則較多關注於伴隨巫師祭儀中民族音樂及其結構意義上的探討。然而，學者們對於東昌村祖靈信仰中，從家屋開展做為性別象徵的祭壺器“*tsiukan*（女）/*diwas*（男）”，所涉及宗教禮儀物的性別、風格、空間、群體邊界與信仰認同等相關研究課題，則較少專文處理。

綜合考古學靜浦文化建構歷程與歷史民族誌脈絡下阿美族祭壺器之回顧，考古學家一方面透過花東濱海沿岸靜浦文化晚期（“阿美文化”）年代距今約 800B.P. 上下以降遺址出土的小型陶壺，類比民族誌紀錄阿美族男性專用的祭壺器 *diwas*，進而詮釋成為考古學者眼中靜浦文化晚期的族群文化標誌物。然而考古學家採借類比的民族誌資料，尚無從阿美族祭壺器為核心出發的研究性論述，多忽略阿美族人帶有強烈性別意識的成對祭壺器分類認知之探究，多集中在於野燒祭壺器 *diwas* 類別的強調。此一帶有男子性別偏見之分類認知，勢將反饋影響考古學者們對於祭壺器類別等考古材料的意義認知與解釋效度。

²³ 邱玉蘭（*vayi Kamaya*，本名 *Tipus Awua*）為東昌村 1990 年代最資深 *a'isidan* 級的巫師（*sikawayay*），約生於民國 11 年，近年因年齡已高，於數年前已不再執巫師之職。

第三節 問題意識

1992 年間 8-9 月黃士強、劉益昌先生執行的「台東縣東河橋南北引道考古遺址搶救與評估」計畫，於南引道 135.106km 地點遭工程挖開的地層斷面，發現原堆積地層出土大量小陶罐（作者意指阿美族祭祀用的 *dewas*）的堆積現象，故貼著該現象試掘 P8、P8sex、P9 探坑（屬於東河南IV遺址範圍，另稱大馬IV遺址），試掘結果令人相當驚訝，出土靜浦文化晚期向下打破由礫石堆砌的埋藏遺跡，共伴出土陶器 101 件（依其大小及形制區分為 21 類，分類中計有 31 件小型 *dewas* 式陶杯）、瓷器 2 件、硬陶 11 件（依其大小、形制及施釉情形分為 7 類）、玻璃器 1 件、銅器 1 組、鐵器 2 件、玻璃珠 1 顆、疑似竹杯 1 件、疑似上紅漆的腐朽木箱等遺物。

「在第八、九探坑發現一個礫石結構，礫石結構內出土豐富的靜浦文化晚期遺物。有成堆成群的陶、瓷、硬陶、玻璃器等大小容器共一百餘件，許多是完整的。並發現紅漆的木器殘留，竹器殘留、銅配件、鐵器等。此一現象代表何種意義尚難確知，有可能是墓葬，或儲藏所，也可能是與宗教有關祭祀場所」（黃士強、劉益昌 1993a：77）。

黃、劉兩位先生對於此埋藏的「礫石結構現象」與其伴出的遺物群相當重視，無疑是因為出土遺物群中佔大量比例的小型 *dewas* 式陶杯，涉及長期以來考古學界建構靜浦文化（阿美文化）內涵的理解，即考古材料中 *dewas* 樣式風格的小型陶壺，如何地被考古學家類比為阿美族民族誌紀錄中做為男性陪葬品的 *dewas* 祭壺器，藉以勾連史前晚階段金屬器時期靜浦文化（考古學文化）與現生阿美族（民族）間重要的族群標誌物。然而，此一考古學物質文化遺存與民族誌所載物質文化間的直接類比，涉及兩造間的時間與意義訊息的不完全，也勾勒出筆者論文「東河南IV遺址礫石結構現象“祭壺器等祭祀器物群的埋藏與分類問題”」的提出。

東河南IV遺址的「礫石結構現象」埋藏大量 *dewas* 樣式風格的小型陶壺等祭祀物群，筆者認為至少包括兩個重要的考古學命題，一是埋藏的脈絡，涉及的是社會情境，即埋藏行為的意義或目的為何？是否涉及墓葬、宗教、政治或其它行為？何以這麼大量、多樣、風格差異的祭壺器等祭祀物會群被集中“一次性地埋藏”在一起呢？二是遺物群的分類，涉及的是物的社會意義，埋藏者對於這些遺物群的價值意義、認知分類體系為何？何以近現代時期帶折肩褐色釉系、素燒的小型小口硬陶瓶或玻璃瓶等外來物，與阿美族傳統野燒男子祭祀用 *dewas* 聚集一起呢？這些購買至近現代時期的商品是以何種方式進入當時阿美族家屋祖靈信仰機制，最後與傳統野燒 *dewas* 類型祭壺器成為“共伴禮儀性物品”而被埋藏呢？

筆者認為靜浦文化晚期(阿美文化)所屬之「東河南IV遺址礫石結構現象“祭

壺器等祭祀器物群的埋藏與分類問題”」的宗教性物質意義世界的形成過程與脈絡分析相當值得思考，涉及本論文探究靜浦文化晚期進入清末日初近現代時期，接攘當代民族建構阿美族之階段，宗教信仰認同與宗教禮儀性物質文化變遷之問題意識核心。面對此一問題意識，如何兼顧從考古學問題出發，進行有意義的研究命題、方法途徑與田野操作設計，實為本論文研究是否得以往前繼續探索的關鍵。不同學科背景關注的面向當有所不同，而作為一個民族考古學取向的田野工作者，一方面無法迴避民族誌式的田野參與，二方面又將如何帶著考古學問題意識進入現生田野與儀式當下的物質實踐氛圍呢？

第四節 研究命題與途徑

本節一，針對筆者所問之「東河南IV遺址礫石結構現象“祭壺器等祭祀器物群的埋藏與分類問題”」，提出「祭壺器社會生命史」的命題，且回顧考古學形成過程理論與界性（潔淨與污染、神聖與世俗）概念，做為東河南IV遺址礫石結構現象形成過程中所涉及祭壺器社會生命史的核心觀念與論點。節二，本論文之研究途徑，針對目前仍保有完整祖靈信仰的東昌村，進行家屋社會祭壺器的民族考古學研究策略，以回應本研究關於祭壺器社會生命史之命題，理解人們集體想像與意識形態如何經由物化（祭壺器等禮儀性人工製品的生成）表徵，且伴隨宗教儀禮的機制於生活日常中予以實踐，以豐富祭壺器的認知、分類、埋藏等意義的詮釋。

一、研究命題_祭壺器的社會生命史

東河南IV遺址“礫石結構現象”如何地形成呢？從形成過程的操作流程探究，遺跡埋藏前後至少歷經數段不同階段的生命歷程（圖 1-8）。目前我們所得知的訊息，多是埋藏後透過考古家的發掘紀錄、分類與詮釋後的理解，然對於遺物群埋藏前的生產、消費、物的意義賦予、使用的實踐機制、埋藏的性質等訊息幾乎全然地無知。

筆者認為唯有從埋藏前“祭壺器社會生命史”予以考察，才有辦法詮釋此埋藏遺跡的形成過程，也就是說必須貼近遺物群埋藏前的社會生命歷程與脈絡，始得以知道物終其一生是如何地與人們所處的社會發生一段又一段的締結關係，每段歷程中的物一旦受到人們文化觀念與價值（如宗教信仰、性別、空間、死亡等觀念）的賦予，將影響物的生命歷程，直到最終堆積與埋藏的產生，成為靜態的考古材料。

【東河南IV遺址“礫石結構現象”】

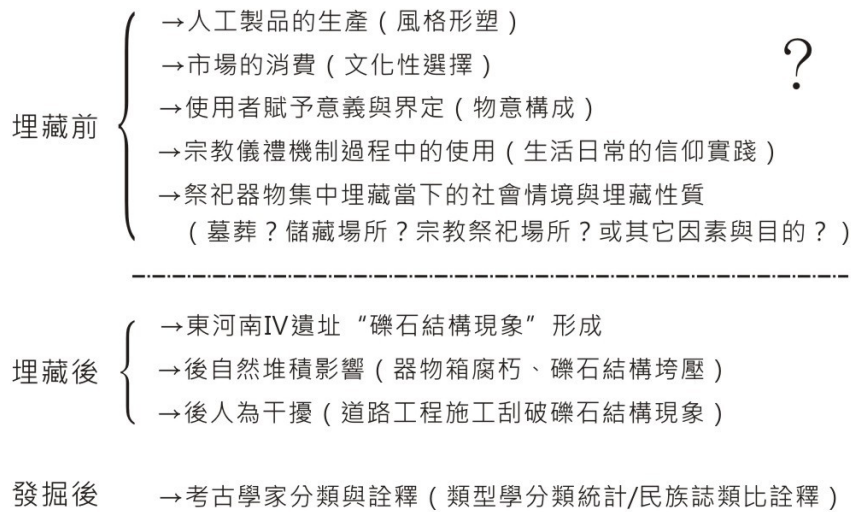


圖 1-8：東河南IV遺址礫石結構現象形成過程流程圖

形成過程（formation processes）

Lamotta and Schiffer(2005)於考古學形成過程的討論,指出1960年代Binford與其同行(民族考古學家)研究當代人群,他們試圖了解居住流動性與其它社會組織因素何時何地以及如何影響人們廢棄物與活動空間,從而認識考古材料的特徵形態。20世紀70年代早期,考古學家開始意識到考古材料形成過程涉及文化的、自然的或是環境的過程作用,非常複雜,它們可能影響考古堆積的形成,深刻改變我們有關人類過去的推理。80年代前後,以亞利桑納大學為主的Schiffer、Reid等學者們發展出新的方法來評估文化、自然等對於考古遺存的影響。Schiffer將考古紀錄形容為“過去人類行為的一種扭曲的反映”,指出物質從動態的生活系統中進入靜態考古材料之後,歷經文化轉型(C-transforms)與自然轉型(N-transforms)等過程,其中所謂的文化轉型即“文化形成過程”,牽涉到的是社會系統中的物質如何地進入埋藏前的過程(Schiffer 1976、1987)。這些綜合與發展起來的理論框架匯聚成行為考古學(behavioural archaeology)。行為考古學的理論框架強調考古材料的歷史性質,Lamotta and Schiffer進一步指出「許多有關形成過程的研究都是根據物品的歷史(object histories)來組織。物品的歷史就是指與某一特定研究目標(如一只陶碗,一具野牛的屍骨,一棟霍皮人(Hopi)的土堆房)相關的事件(或過程)的年代序列,從物品的產生到其遺存被發掘出來並為考古學家所研究。對任何一類物品而言(如可攜帶的器物、動物骨骼、大家庭的居所),事件的程序總是以可預知的方式進行的。所有的物品沿著相同的過程

順序（獲取、生產、使用、堆積、腐爛）而變化，某些物品可能經過一次或多次再循環（回收、重複使用、循環使用）。研究者在研究一組器物以回答某個特殊的考古問題時，他決定問題的中心應該放在這個流程的那個地方」（Lamotta and Schiffer 2005：92）。

1980 年代西方考古學者們持續透過民族考古學的田野觀察，將注意力放在埋藏前的社會情境與脈絡，Hodder 在《Symbols in Action》一書中（Hodder 1982），闡述 Schiffer 稱為“文化轉型”（C-Transforms）的重要性，指出「對 Baringo 的研究，非常清楚地證明，物質文化常常不是人類行為的直接反映，而是人類行為的轉型結果。比如，早先提出的器物風格相似程度隨著使用這些器物的人們的交流漸趨頻繁而增多。但事實上，在 Baringo 不同族群之間的邊界上，人們之間的交流越頻繁，器物風格的近似程度越低。這些現象也能被新考古學勉強解釋，因為它們可能歸納為這樣的“法則”：物質文化的區分程度與不同族群之間的相互排斥程度相關（Hodder 1979）。當不同族群之間的競爭加劇時，兩者之間物質文化差異將更加彰顯。.... 在特定的歷史和文化觀念、信仰和意義組合中，物質文化和社會相互依賴，相互支持。因此，墓葬與社會之間的關係完全取決於對死亡的態度。」（Hodder and Hutson 2003：2-3）。

Hodder 在有關結構主義考古學的分析中，指出 Pearson 對於墓葬意義的討論，「墓葬傳遞了對身體的態度，對屍體的處理方式揭露了活著的人們之間的社會關係。比如，英國鐵器時代男女墓葬中的不同位置放置隨葬品，反映了當時南尊女卑的性別關係。動物骨骼標誌了死者的社會身份（豬代表菁英階層，而羊代表普通階層），同時也重申了活著的人們的身份差異。....Pearson 觀察到動物象徵符號、墓葬的空間取向以及其他被忽視的結構性細節」（Pearson 1999；Hodder 2003:47-48）。此外，Hodder 認為 McGhee 1977 年對加拿大北極地區 Thule 文化中的史前考古學遺存的分析是典型的關聯、情境分析例子，指出鹿角和象牙二分現象的情境關聯表現為：“陸地：海洋”相當於“夏季：冬季”，或“男人：女人”，或“鹿角：象牙”。McGhee 的分析提供了一個很好的例證來說明，只要與情境和內容的分析結合起來（即 Thule 文化中象牙、海豹、女性之間的關聯），結構主義分析也有可能走向嚴謹。....我們有可能去分辨在房屋、聚落、墓地、墳丘、禮制場所等的前/後、左/右和中間/邊緣部分的區別。禮制性的與世俗性的、生與死之間的二分法也可以被探求。所有這些結構主義分析都包含了賦予意義內容（Hodder 2003:47-50）。

所有的人工製品，從材料的獲取、生產、使用（回收與循環使用）、堆積、腐爛，乃至最後為考古學家發掘後的研究與詮釋，不同階段形成的物質序列無疑構成該物品的生命歷程，其中每一階段涉及的是人們賦予該物品的社會意義與處置態度，直到最後進入考古學的詮釋語境。Hodder 所提倡的“脈絡（context）”分析，適足以提供我們觀看人工製品於生命歷程（文化形成過程）中的象徵維度。此一研究方法論，無疑呼應了 1980 年代開始，人類學者走出 1940 年代以來結構

論對於物只用來證明社會結構或社會存在的附屬物，轉而強調物及物質文化本身有其自成一格而不可取代的邏輯與價值，而成為一獨立自主的研究領域。人類學者開始重拾物與物質文化及消費等研究課題，探討物性如何塑造或凸顯社會文化（黃應貴 2004）。1986 年，Arjun Appadurai 編輯《*The Social Life of things*》所收錄的多篇文章，其中 Igor Kopytoff 於物的文化傳記一文中，指出物質文化的研究可以透過追溯其時間歷程的變化而理解。整體而言，學者們對於物質時間維度的探討，可以說接軌了經濟市場中物品的消費模式與文化選擇論之間的紐帶，賦予了商品社會生命（Arjun Appadurai ed. 1986）。

筆者認為無論從 Schiffer 遺址形成過程中文化轉化歷程，或是 Hodder 所倡導的脈絡考古學對於人工製品意義的詮釋，乃至人類學者強調物的社會生命史，提供我們一個研究的理論基礎，提醒考古學家們審視人工製品於其生產、市場消費、社會流動乃至廢棄與埋藏等生命歷程中，意義如何不斷地被重新界定，從而進入人們社會文化的分類認知體系，最終成為考古學的詮釋語境。

事物因觀測而存在，進入田野觀看的視野，如何帶著形成過程的理論性基礎，操作民族考古學物與物質文化研究策略，窺探宗教禮儀性人工製品的分類、流動與埋藏呢？

界性與污染（boundedness and dirt）

Hodder 基於早年非洲 Baringo 的民族考古學研究，對垃圾（dirt）或特定垃圾（如獸骨、獸糞、灰燼）的處理常與一個文化的象徵體系有關，與一族群的社會、政治、經濟處境密不可分（Hodder 1982；陳玉美 1990），強調物的意義受到的人們文化觀念、價值與態度等層面的影響，例如人們基於信仰、性別觀所產生的潔淨與污穢態度，導致禮儀性物品的界性與穢物空間堆積的影響。

在文化邊界和廢棄物堆積的問題上也是同樣的道理。一個特定的器物類型是否標明一個族群的邊界取決於那個社會的人們對不同器物的觀念，以及什麼器物被選擇作為族群標誌物。廢棄物和社會的關係取決於人們對垃圾的態度。因此，即使短期營地也可能有井然有序的垃圾處理，而長期聚落也有可能讓垃圾堆積到另身處現代社會的我們感到厭惡和不潔的程度（Hodder and Hutson 2003：3）。

此外，考古學家開展新的方向，研究如何在考古材料中認識到宗教禮儀活動。「W.H.Walker 與其同行在民族考古學材料中研究宗教禮儀活動的廢棄物（一種文化形成過程），研究現在操持禮儀活動如何“扔掉”宗教禮儀活動中使用過的物品。通常禮儀用品要在某些安全、偏遠的地方燒掉、埋藏或堆積。這些研究表明禮儀廢棄行為會在器物與堆積留下清楚的痕跡，即使存在後來形成過程的覆蓋，這些痕跡依舊可以辨識出來。這些發現為我們在史前考古材料中認識“禮儀垃圾”

提供了堅實的基礎，考古學家因此可以通過保存在考古材料中的廢棄物質探索宗教與禮儀活動」(Walker 1995；Colin Renfrew and Paul Bahn 2005：94)。做為認知考古學開創者的 Hodder 與 Renfrew，相關研究範疇均與信仰、思想、感覺和決策有關。他也研究宗教和儀式、象徵主義和分類等問題。后過程主義者在考古學理論中提出有界性 (boundedness) 的概念，即與此相關聯。界性是對兩個地方或兩種性質之間的概念性障礙的解釋，如神聖與世俗 (Conkey 1982；Shanks and Tilley 1982)。再者，界性也應用於垃圾處理空間的使用或墓葬空間的運用 (Conkey 1982)。垃圾、廢棄物或污染的觀念，來自於人們對於“潔淨”與“骯髒”的態度與觀念。Sommer 提醒涉及中程理論時，“污物理論” (污染與清潔慣例的人類學和歷史學) 對考古學者的重要性 (Sommer 1990)。Hodder 也一直提倡從事有關垃圾研究 (Hodder 1982c)。Dark 對於污染的形式，指出「宗教污染認為“污物”之所以不潔，是因為它來自宗教理解中的不潔地方，如猶太教徒和穆斯林對食用豬肉的態度。空間和行為也能依據“清潔”與否進行分類，所以一些地方和行為是“不潔”的，另外一些地方和行為則是“潔淨的”。...中世紀歐洲的人們將廢物棄於城市的街道上，他們認為身上有虱子是健康的，不洗澡也很有男子氣概。...現代歐洲人與古代歐洲人的清潔觀念是有區別的。羅馬異教徒與希臘異教徒的觀點，他們認為墓葬是儀式的污染.....信奉基督教的羅馬則認為，墓葬是神聖的行為。不同的宗教有不同的清潔觀和骯髒觀，而且這些不同都可以反映在考古學紀錄中 (Dark 2005:150)。此外，學者們試圖透過物質文化回答過去，社會疆界 (social boundaries) 持續為考古學關注的空間議題，且將焦點放在技術選擇、社會疆界與文化模式的關聯，探討社會疆界與物質文化如何同時發生 (Stark 1998)。

綜合以上，考古學關注形成過程的研究，涉及物的生命歷程。物質文化的表現則與人們的價值觀念、態度有關。擷取結構主義的分析模式，透過“界性 (boundedness)”的觀測，可以進一步地了解人們於禮儀活動中對於空間的神聖與世俗，儀式物所表徵的男/女性別觀，或是禮儀物品的潔淨與骯髒觀念，抑或經由物質文化模式探究群體認同的社會疆界等，將可提供筆者進行東昌村民族考古學田野實務操作的觀測與分析工具。

二、民族考古學途徑_走進阿美族部落的考古學家

物質文化的研究，近年來再度成為人類學界關注的議題，民族考古學者也懷抱著考古學研究的問題意識，進入現生人群的生活情境，透過民族誌田野紀錄，思索物在社會文化建構的脈絡過程中，如何地被賦予意義或扮演著積極角色，以豐富考古學文化現象的解釋。1960 年代前後，以美國為首的考古學界，開始思考如何從物質文化的編年史研究取向，轉向思考重建古代人類社會生活模式。學者們接續開始強調以民族學/人類學式的田野參與觀察方式，投身現生

族群進行民族誌式的調查工作，以做為反思考古學研究方法與理論，甚或作為推測考古遺址中的物質遺留及其所可能反映的過去社會文化現象。²⁴1980年代前後，後過程主義考古學者 Ian Hodder 帶著考古學文化與族群關係的問題意識，於肯亞 Baringo 區域游牧及農耕混和經濟的多族群進行物質文化與族群邊界等一系列研究工作 (Hodder 1977、1982)，於《*Symbols in action*》一書中，Hodder 進一步針對民族考古學對於物質文化研究的導論中提出問題思考，指出族群間如何透過物質文化來表徵或是認同自己。Nicholas David 與 Carol Kramer 合著《*Ethnoarchaeology in action*》關於物質文化的風格與邊界標記的文中討論，也指出 Hodder 所強調群際競爭對於推動風格變化的重要性，人們能夠根據所屬社會關係的變化而採用不同的部落風格。David 對於風格的總結看法最後提出其概念：「風格可以用許多方式來定義，但最好理解成一種關係質量，潛在的存在於一件人工製品的形式特徵之中，該人工製品則是作為文化選擇實踐後果的生產過程的產物。由於植根於文化選擇論，風格向推斷史前社會和意識型態特徵打開了大門」(David and Carol Kramer 2001；郭立新、姚崇新等譯 2009：178-234)。是以群體認同經由社會互動經驗，透過文化選擇形塑出物質風格，內化成群體內部認同標誌，同時形成外部彰顯。

民族考古學通過研究當代的生活方式去瞭解考古材料的形成過程，從其產生、保存到破壞。其內容通常涉及田野工作、檔案研究或是博物館藏品的分析（比如民族學的調查報告、民族史研究等等），旨在瞭解器物的製作過程（陶器、石器、金屬製品最常見）、獲取食物的過程（狩獵採集者研究中更常見）、空間結構和聚落型態以及考古材料形成過程有關的訊息 (Donnan and Clelow 1974；Gould 1978；Moore 1986；Gosden 2005) (Renfrew and Bahn 2005)。

民族考古學者以其親臨現場，試著理解人們生活日常的樣貌，勾勒出物質如何被賦予意義，物性如何轉化，如何從生活中帶有社會與文化性的物，進入考古學物質遺留的脈絡化過程。人們互動所產生的各種文化現象，如何透過物質層面來反映群體間的認同關係，一如某物如何成為人們生活日常或信仰儀式中不可或缺的必需品，即物如何被象徵化成為群體標誌物的過程，群體標誌物的疆界浮動過程，適足以成為我們理解群體間與群體內部認同面向的變動狀況，這個變動狀態反映出的疆界消長，成為理解群體關係重要的邊界。

綜上述，民族考古學者試圖從當代田野角度，論述前工業社會以來非西方社會的物質文化，從族群溯源轉向認同以及物的文化選擇、消費、實踐的過程，乃至象徵世界。回到東昌村田野，本研究試著從東昌村人的生活實踐，論述人們如何與祭壺糾結在一起，在時間維度的歷史長廊裡，祭壺的風格認知與社會分類如何被記憶，又如何經由現代市場經濟文化性地選擇被延續，最終透過家戶進入儀

²⁴ 有關民族考古學研究史，可參考 Nicholas David, Carol Kramer. 2001. *Ethnoarchaeology in action*. New York: Cambridge University Press. 郭立新、姚崇新等譯，《民族考古學實踐》（湖南長沙市：岳麓出版社，2009）：1-33。

式信仰的文化機制予以社會性地體現，成為家戶不可或缺與讓予的神聖祭祀之物。

第五節 研究設計與田野概述

本研究回顧圍繞在靜浦文化出土考古材料與阿美族民族誌所載祭壺器等禮儀性人工製品之間類比的交纏，透過「東河南IV遺址礫石結構現象“祭壺器等祭祀物群的埋藏與分類問題”」提出本研究問題意識，且提出阿美族東昌村祭壺器社會生命史的命題與民族考古學研究途徑，期望釐清祭壺器等祭祀器物的意義與形成過程。田野研究設計以東昌村為範疇，環扣在村民日常宗教禮儀的參與觀察，如歲時祭儀與生命禮儀等儀禮機制所觸及祭壺器等祭祀物意義的理解與形成脈絡。此外，也針對東昌村擁有強烈祖靈信仰家戶進行訪談與祭壺器等祭祀物群測繪紀錄工作，理解人們對於祭壺器風格意義的形成，同時紀錄下祭壺器社會生命史如何流動於家屋社會，以及祭壺器最終做為陪葬品的埋藏脈絡。

一、研究設計

(一) 圍繞著生活日常宗教祭儀的參與觀察

參與觀察東昌村民生活日常，圍繞在巫師所主祀的宗教儀禮，紀錄下歲時祭儀、家戶或個人相關的生命禮儀中空間物界與祭壺器等祭祀器物群的物意，理解宗教性儀禮過程中，人們的集體想像與認知如何經由物化予以實踐。儀式內容包括二大類：

其一，歲時祭儀，如每年三、八月的田祭（*misatolikong*）、五月驅疫祭（*mifahfah*）、六月捕魚祭（*milatis*）、八月男子年齡階級訓練與運動會競技後祭拜專屬男子年齡階級的 *pasin Malataw*、九-十月巫師祭（*mirecuk*）、隔年十月舉辦的祖靈祭（*talatu'as*）、十二月割稻祭（*misadipus*）、十二月下旬巡祀家戶的小米播種祭（*mitiway*）等儀式。

其二，生命禮儀，家戶或個人儀式，不定時的舉行，如疾病治療的祛病祭（*mipohpoh*）、家屋除穢祭（*miasik to loma'*）、針對亡者的入棺儀式（*micekor*）、*misa-Pangcah* 祭祀祖靈的獻豬祭（*pafafoy to mapataya*）與追祀已故親人的告靈祭（*pananom*）等。

(二) 祖靈信仰家戶的訪談

東昌村 2011 年以降持續參與集體公眾儀式的家戶，有著強烈祖靈信仰約 60 多戶，筆者於田野期間進行個別家戶的訪談紀錄。訪談內容包括二大項：

其一：家戶祭壺器等祭祀器物群的測繪，涉及物的風格意義。此外，同時紀錄下祭壺器等祀器物群於家戶與家族世代間的垂直繼承與橫向擴充的流動關係，以期理解祭壺器等祀器物群社會生命的形成脈絡。

其二：家戶系譜的登錄，一方面希望理解家族內外的親屬譜系，以期理解祖靈祭或田祭等村社集體祭儀，作為家戶單位的女性祭壺器 *sifanohay* 是如何的共伴叢聚，以凸顯世系群的構成與遮蔽模糊的認同群體邊界。

二、田野概述

17 世紀西荷文獻紀錄以來，奇萊平原以 Talleroma 人（以荳蘭社、薄薄社、里漏社為主）、Cikasuan 人、Sakizaya 人為主的三大人群（圖 1-9），彼此間有著相當清楚的族群領域與認同疆界。當然 Talleroma 內的荳蘭社、薄薄社、里漏社之間，也有著不同程度的從屬與看待關係（中村孝志 2001；康培德 1999a）。

「南勢阿美」一詞，見諸於官方歷史檔案與他者文字，肇始於清末至日據初期，持續到當代社會，長期為學界所延用。此一慣習稱謂始載於 1875 年羅大春《台灣海防並開山日記》內奇萊平原「南勢番」，包含根老爺（Sakizaya 人指稱美崙溪南岸 Takobowan 為主的大社，因 1878 年加禮宛事件而被迫廢社，今德興遺址所在區域）、飽干（今吉寶竿部落，七腳川西北岸，以 Sakizaya 人為主）、脂厖厖（今 Aliaki，大港口 Tsiporan 氏族所建，緊鄰里漏社北側）、七腳川（吉安鄉慈雲山公墓腳下，1908 年因七腳川事件而被

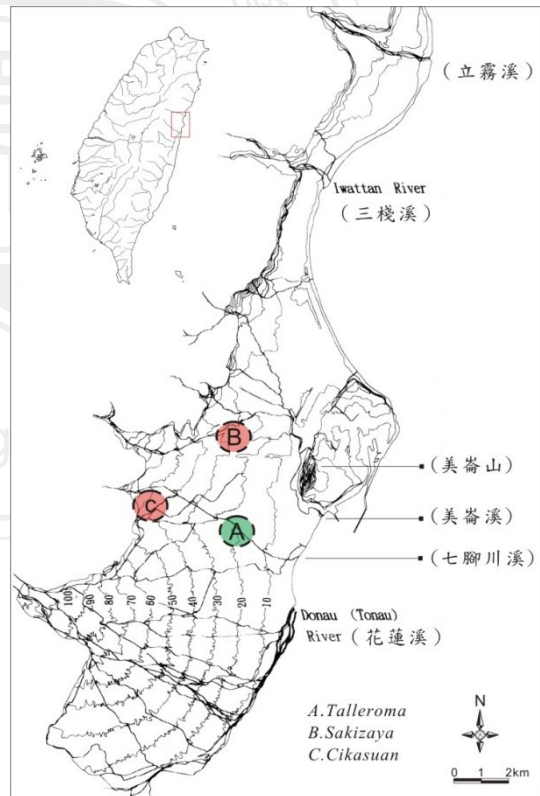


圖 1-9：17 世紀奇萊平原三大人群分布領域（修改自康培德 1999）。

迫廢社，今七腳川遺址所在區域)、斗難(荳蘭，位於今吉安鄉南昌村，17世紀上半葉西荷時期紀錄奇萊平原 *Talleroma* 指涉的本家)、薄薄(今吉安鄉仁里村境，西臨荳蘭社，北隔七腳川溪與吉寶竿社相鄰，東鄰里漏社)、理劉(里漏，今吉安鄉東昌村，西側與薄薄社相鄰)(圖 1-10)。日據時期 1899 年伊能嘉矩、粟野傳之丞以降至 1935 年移川子之藏與馬淵東一所屬當時的台北帝國大學，進行現代人種科學分類，依語言、風俗習慣等差異，建立阿美族五群分類體系：南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、馬蘭(卑南)阿美、恆春阿美。²⁵ 在這樣官方系統化的民族建構下，奇萊平原村社與人群被歸屬於阿美族支系北部群的「南勢阿美」，這個分類框架透過國家力量被標誌，持續至國民政府時期，成為現代化國家體制下的民族概念，形成如今民族分類語境下慣常使用的阿美族。

民族的概念以往被形塑成一個有著固定範疇疆界與指涉的對象，一如長期以來習慣性地將所謂的阿美族這樣一個民族概念，羅織於居住在台灣島嶼東岸平原的人群。然而這樣的民族分類體系與概念，是否框適於整個阿美族或奇萊平原所謂「南勢阿美」人群彼此間自我的認知呢？抑或這樣的民族概念實乃成為一種近現代歷史遭遇過程奇萊平原多元人群暫時遮蔽自我認同與從屬的符碼呢？

1875 年光緒年間滿清政府奏准沈葆楨「開山撫番」政策，造成 1878 年「加禮宛事件」(當代 *Sakizaya* 後裔稱之為 *Takobowan* 事件)，使得 *Sakizaya* 人、*Kavalan* 人被迫離散，往奇萊平原其它村社或縱谷與海岸遷移。繼之 1908 年日據初期「七腳川事件」也迫使 *Cikasuan* 人離開原社域，往縱谷南方遷移。清末日初的二個重大歷史事件，使得原居奇萊平原的 *Sakizaya* 人、*Cikasuan* 人、*Kavalan* 人離開原居地，部分人群進入 *Talleroma*(荳蘭、薄薄、里漏)社域，使得奇萊平原人群結構與族群關係產生巨大的變動(圖 1-11)，最後在日據時期的民族識別政策下均以阿美族這樣一個民族身份與「南勢阿美」的稱謂認同被看待。從整個奇萊平原「南勢阿美」村社重構的歷史發展脈絡，大致可以理解歷史化過程阿美族認同是如何地被形塑，以及原本所擁有的村社與群體認同是如何遮蔽於阿美族的族稱之下，而此狀態也必然觸及長達三-四個世代以上文化的交揉，諸如血緣、語言、宗教、歌舞等文化表徵。

²⁵ 1897 年鳥居龍藏分類的南、北二群；1899 年伊能嘉矩、粟野傳之丞的五群(南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、卑南阿美、恆春阿美)；1914 年佐山融吉三群(北勢番、秀姑巒番、卑南阿美與海岸阿美)；1935 年移川子之藏等五群分類(南勢阿美、秀姑巒阿美、海岸阿美、馬蘭〔卑南〕阿美、恆春阿美)。

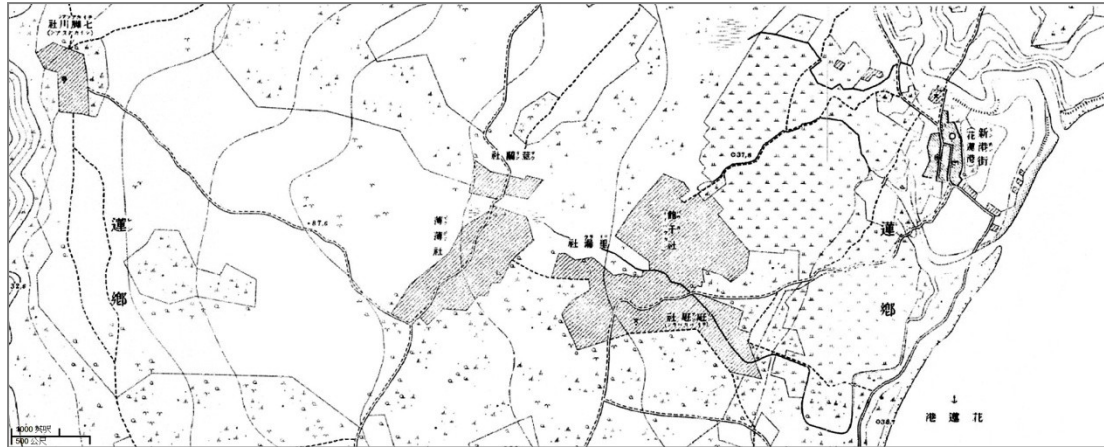


圖 1-10：奇萊平原「南勢阿美」村社分布圖

(引自 1904 年台灣堡圖。里漏社域一帶為本研究主要田野地)²⁶

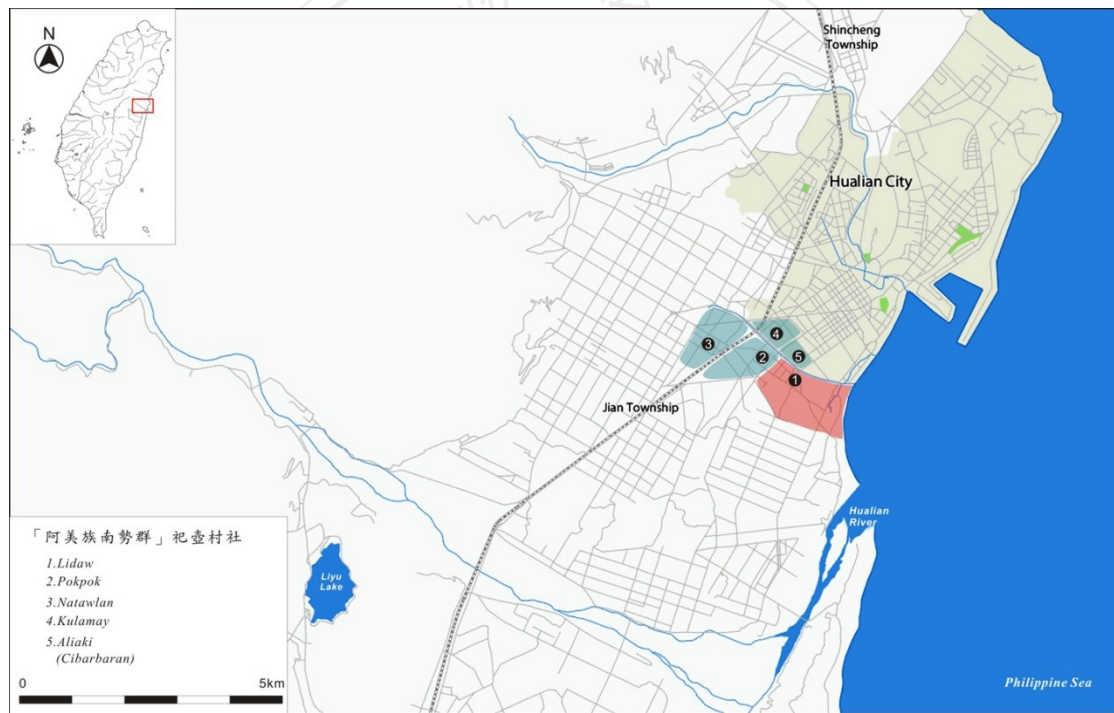


圖 1-11：東昌村與鄰近村社地理分布圖

筆者研究論文主要田野地為吉安鄉東昌村（里漏社），目前人口數總計有 6003 人，戶數計有 2251 戶。原住民人口數總計 1790 人，男性 902 人，女性 888 人。阿美族有 1542 人，男性 774 人，女性 768 人，佔原住民族絕大比例，高達 86.1%。撒奇萊雅人則有 7 人，男性 1 人，其中女性 6 人，僅佔 0.4%。其它原

²⁶ 本圖為 1878 年加禮宛事件發生後迄 1908 年七腳川事件發生前，奇萊平原村社分布狀態。此時因 1908 年七腳川事件仍未爆發，故七腳川社仍在平原西側山麓，然根老爺（Sakizaya 人主要的聚落）已因加禮宛事件而廢社，人群往平原其它鄰近村社（如荳蘭、薄薄、里漏等社）寄居，或往縱谷、海岸遷移集社。

住民族 120 人，佔 6.7%，尚未申報者計有 121 人，佔 6.8%。²⁷此外，根據花蓮縣吉安鄉東昌社區發展協會對於東昌村的族群人口比例，指出原住民、客家人、閩南人各佔約 30%，而外省籍佔約 10%。

歷年來「南勢阿美」的荳蘭、薄薄、里漏等社因其保有相對完整祖靈信仰而為學者所關注，研究的焦點多著重在巫師系統與其伴隨儀式的描述（佐山融吉 1912；古野清人 1945；唐美君 1957；原英子 2005）；或從巫師歲時祭儀民族音樂的角度進行完整紀錄（明立國 1989；巴奈·母路 2004）；巫師祭（*mirecuk*）儀式舞蹈的民族誌（林明美 1996）；此外，也有以東昌村阿美族巫師主持喪禮過程的巫信仰論述民族誌紀錄（李宜澤 1998）。綜合歷年研究多關注於東昌村巫信仰體系所伴隨的儀式、舞蹈、音樂等文化面向，較少主題式地關注做為宗教禮儀性人工製品核心的祭壺器等祭祀器物群所開展的物與物質文化所涉及的形成脈絡。

第六節 小結

本章節進行考古學靜浦文化與阿美族宗教禮儀性人工製品祭壺器的研究評析。首先回顧台灣考古學家如何建構考古學靜浦文化（阿美文化）的過程，從 1940 年代鹿野先生指涉的東海岸遺址出土阿美族民族誌所載祭祀用 *dewas*，可以說是連結了東部史前晚期考古學文化與阿美族之間的關係。遲至 1980 年代學者們以阿美族族名冠以“阿美文化”做為花東海岸史前晚階段金屬器時期考古學文化之意義，無疑接受“阿美文化”為當代阿美族祖先型文化或阿美族祖先所遺留。1990 年代以降，“阿美文化”逐漸轉化為“靜浦文化”的過程，學者們以縱谷中段富里一帶遺址群中的富南遺址做為命名遺址的富南類型，定義為靜浦文化早階段，另將原本“阿美文化”的概念與範疇歸屬為靜浦文化晚期且以靜浦類型命名之。

本論文所提出的問題背景，乃是放在靜浦文化晚期（1980 年代考古學家所指涉的“阿美文化”範疇）的概念下，指涉的是花東濱海沿岸年代距今約 800B.P. 上下以降的遺址出土的小型陶壺，如何經由考古學者類比阿美族男性專用祭壺器 *diwas*，進而詮釋成為考古學者眼中靜浦文化晚期的族群文化標誌物。然而，考古學物質遺存（考古材料）與民族誌所載物質文化間的直接類比，涉及兩造間的時間與意義訊息不完全的交纏。考古類型學的分類如何貼近或回到當時人們對於這些物的認知與分類體系，當是理解與詮釋這些考古材料意義最為關鍵的分析程序中的一環。透過民族誌類比的輔助，可能產生訊息不完整的隱憂，畢竟民族誌學者紀錄物質文化的當下，並非帶著考古學問題意識於現生人群中予以描繪。從早期的民族誌資料也可觀察，物常常是退居於民族誌田野紀錄的核心之外，且多

²⁷ 東昌村人口統計，係依據吉安鄉戶政事務所民國 100 年七月份人口統計表，<http://jahr.hl.gov.tw/fdownload/fdlist.asp?id={E1FD4337-CC54-42F4-AC11-B4D87FF94626}>

僅做為博物館藏品收藏，物的意義較少被賦予能動性，對於物的生命歷程甚少關懷，民族學者也較少關注物與人之間的共伴意義。筆者認為考古學家們對於靜浦文化晚期（“阿美文化”）出土多樣小型陶壺器，單純地類比民族誌所載阿美族男子祭祀用 *diwas* 類型祭壺器，此一模糊且帶有男子性別偏見的民族誌訊息，無法完整釐清祭壺器於史前靜浦文化晚期社會延續近現代以來阿美族社會的意義與變遷脈絡，進而提出有效度的意義詮釋。

鑑於此，筆者回顧日據時期以來有關阿美族祭壺器的紀錄，審視阿美族人對於祭壺器意義的認知是如何地被民族學者所描繪。阿美族祭壺器的民族誌紀錄，晚至 20 世紀初期南勢阿美（荳蘭、薄薄、里漏等社），野燒形制做為祭祀餵養祖先與神靈的祭壺器，以成對的型態被烏居龍藏圖繪和森丑之助透過影像所紀錄下來。然，此形制風格略有差異的二個成對祭壺器的分類認知，尚未被學者所關注。1930 年代古野清人開始較為完整地紀錄下荳蘭、薄薄、里漏等社不同歲時祭儀下所使用的祭壺器類別「*デワス*」(*diwas*)、「*チウカン*」(*tsiukan*，東昌村阿美語為 *sifanohay*)。此時期，在手工製陶業沒落後，阿美族人帶著祭壺陶器的風格認知，進入市場文化性地選擇替代性商品 *tsiukan*（酒罏），而市場商品在被祭祀祖靈家戶購買的當下，原本所承載的商品功能，也因進入消費後的阿美族祖靈信仰的文化機制，開展另一段文化社會性的實踐。而此傳統野燒形制的祭壺器 *sifanohay* 轉向漢人商店添購小型褐釉硬陶壺 *tsiukan* 的替代現象，大致同時發生於奇萊平原與花東海岸的阿美族村社（古野清人 1945；陳奇祿 1959）。然而，當時民族學調查採集館藏於各博物館的祭壺器，完全忽略同樣做為祭祀功能但為市購的褐釉硬陶壺 *tsiukan*，僅採集被視為“傳統古物”的野燒祭壺陶器 *diwas*。1960 年代陳奇祿先生延續古野清人的紀錄，於東海岸貓公社的民族學田野紀錄，指出祭壺器的 *diwas*（男）/*tsiukan*（女）二元論的性別意識分類觀，雖為日後學者所依循與認知，然而從採集與發表的材料觀察，仍未能擺脫消費自市場的褐釉硬陶罐 *tsiukan* 非古物而相對地被學者忽視的宿命。1980 年代以降，隨著東昌村巫師祭較為有系統的田野工作紀錄，祭壺器的性別分類與儀式功能逐漸被學者所關注。然而，被視為祭儀附屬物的祭壺器，仍未能作為一個相對於人的主體性而予以討論，對於祭壺器社會生命史仍無一完整脈絡性的探討。

阿美族宗教禮儀性人工製品祭壺器類別之一的 *diwas*，長期以往被台灣考古學者類比靜浦文化晚期（阿美文化）出土形制相似的考古材料，而為連結兩者關係的族群文化標誌物，然而民族學與考古學研究對於此類禮儀性人工製品均尚無完整脈絡性的社會生命史分析，導致兩學科於物質文化類比與接軌上產生文化訊息的偏失，而無法進行相對有意義的詮釋。學者們強調與男性祭祀 *Marataw* 等神靈相關而為傳統野燒形制的 *diwas* 祭壺器；相反地，與家戶女性祭祀祖靈或與農耕祭儀相關，添購自近現代商業市場的褐釉硬陶壺 *tsiukan* 幾乎被考古學界所忽視，形成不成比例的認知落差，由此現象也凸顯出考古學者們對於歷史時期以來外來物進入原住民社會造成宗教禮儀性物品及其物質文化變異脈絡分析上的疏

漏。

有鑑於此，筆者提出靜浦文化晚期（阿美文化）所屬之「東河南IV遺址礫石結構現象“祭壺器等祭祀器物群的埋藏與分類問題”」之問題意識，試圖探究靜浦文化晚期進入清末日初近現代時期以來接攘當代民族建構阿美族之階段，圍繞著宗教禮儀核心的祭壺器等宗教性物質意義世界的形成過程，進而提出「祭壺器社會生命史」之命題，筆者認為唯有從埋藏前「祭壺器社會生命史」予以考察，經由形成過程與脈絡分析之概念操作與觀測，審視禮儀性人工製品祭壺器等祭祀器物群於其生產、市場消費、社會宗教性流動乃至廢棄與埋藏等生命歷程，物質意義如何因人們文化觀念與價值（如宗教信仰、性別、空間、死亡等觀念）賦予而不斷地被重新界定，從而進入人們社會文化的分類認知體系與日常宗教性實踐，直到最終進入堆積埋藏的考古學地層脈絡，成為考學家所汲取的靜態考古材料，才有可能針對靜浦文化核心內涵及東河南IV遺址礫石結構現象埋藏遺跡進行有意義與效度的詮釋。

唯如何貼近祭壺器等祭祀器物群埋藏前的社會生命歷程與情境，筆者擬以今仍保有完整祖靈信仰與巫師祭儀結構之奇萊平原阿美族東昌村做為田野，懷著社會生命史的形成過程與脈絡分析理論性基礎，操作民族考古學物與物質文化研究策略，觀測圍繞在東昌村人的生活實踐與巫師主祀的宗教儀禮，理解祭壺器風格認知與社會分類如何被記憶，如何經由現代市場經濟文化性地選擇被延續，再者紀錄下歲時祭儀、家戶或個人相關的生命禮儀中，祭壺器等祭祀器物群的分類、取得、流動與埋藏等物意，理解宗教性儀禮過程中，人們的集體想像與認知如何經由儀式信仰的文化機制予以社會性地體現與實踐。



第二章 祖靈信仰的生活日常

第一節 東向的山與海_社外的季節性採撈

八月中下旬村中豐年祭結束後，山上的芒花開始泛白，vayi 們白日就會開始相邀沿著海岸山脈台十一線，循線採集山頂上 penen（五節芒）的嫩髓（阿美語為 hinapeloh），或是縱谷平野尚且含苞待放的芒花髓，族人稱之為 buaki。²⁸似乎每個家戶都有自己所屬的秘密基地，有時甚至以保守的態度，不願意曝光這些長年採集地點（圖 2-1）。²⁹田野期間常常早上跟著巫師 Sera、Lisin（豬媽媽）、Panay 等阿姨家人們，一同前往的還有巫師 Muki 的大兒子 Terop 等，³⁰採集 hinapeloh 次數最多的是位於東海岸水璉部落南端的蕃薯寮山頂。一到山頂的涼亭現場，Sera 首先選擇面東草地，於稍微撥除野草後，擺置三組倒滿洄瀾品牌米酒的白色塑膠杯，獻祭檳榔、長壽牌香菸，進行簡單的 miftik，³¹在食指微揚之際，向空點拋飄散的酒(epah)，是祭告祖靈 tu'as 的訊息，同時也是祈得野地鬼靈的允可。此外，miftik 也是村民們飲酒之際與祖靈分享或尋求祖靈庇佑最為生活日常的儀式性舉措。

到哪裡都要先 miftik，就是尊敬我們去別人的地啊！跟他講，今天來你的地，給你們一些吃的喝的，檳榔就是吃的，喝的就是酒啊！請他給我們平安，這樣。不要給我出事情啊！這樣會比較安心。miftik 的時候也會唸

²⁸ buaki 的採集，通常是在縱谷壽豐一帶荒野地（omah），一般在削砍下芒頂末節帶有花苞的部位後，再削掉末端的葉片，取回家宅後再予以剝取帶著花苞的嫩心。buaki 一般除了煮湯外，也會加少許的辣椒予以鹽漬，以玻璃或是塑膠容器裝罐冷藏，等待日後予以食用。尤其是到了十月初巫師祭儀時間，buaki 與 hinapeloh 一樣，同為飲食禁忌當下餐桌上可食用的美味搭配佳餚。

²⁹ 東昌村民社外的植物性採集範圍相當地廣，由於現在每家均備有交通工具（尤其偏好一般價位且後座富有置物空間的休旅車款），因此移動範圍跨越原來社域所及的地理範圍。例如冬季時節會前往新城北埔一帶沙丘旱地採集打田後鮮嫩 deteng，包括有野萵（cihin）、龍葵（datoken）等。夏季時則會前往海岸山脈或是縱谷平野的北段採集五節芒或是甘蔗的芒心。雖然這些荒野地已離部落外數十公里，車程也需半小時多，不過對於東昌村阿美族人來說，在不同時節祭儀過程中的飲食禁忌，可以說是一種眼耳間被制約或約束的禁忌傳統。一旦不小心食用不合歲時祭儀的食物，如蔬菜、魚類等，均會主動排除參與儀式或是遭到他人的揶揄與喝叱。

³⁰ Terop 是男孩子名字，乃取自一月相撲（miterop）活動時節出生者。同時間也是田間插秧的時節，若是女孩子出生，則可能會取名為 Nanip。小孩出生命名，除與時序有關外，也承接自家族老一輩或已故親人的名字。

³¹ miftik 動作，可以說是最為日常與祖靈溝通的儀式動作。一般村民無論男女，於社外進行任何活動，如潮間帶採集、捕魚、捕鳥等活動，均會以米酒、檳榔、香菸等進行簡單的獻祭儀式。這些簡單的祭品與杯子於活動結束後，均會以留待祖先或野地鬼靈（kawas）享用而遺留現場。miftik 動作是以右食指沾碰杯中的酒，口中發出 pes 聲韻的同時將酒彈向上空，獻祭或祭告給祖靈一同分享。村民於社內飲酒前也會直接 miftik 與祖靈分享；巫師們舉行任何的儀式過程，開場或是結束時，也會圍繞著祭品，手指向祭壺器壺緣祭禱或是吟唱，召請守護神 Dongi、已過世的巫師或是祭儀家戶中的往生者或祖先等。

到祖先，酒一定要倒滿，就是要尊敬啊！我和 Lisin、Panay 每次到哪裡採野菜或是到海邊，也都要先 mifik 這樣啊！

簡單的祭禱之後，一身避免被芒草割傷的護膚裝備就緒，從頭到腳依序是遮罩式的頭帽、長袖衣褲、止滑便宜的雨鞋，每人手拎塑膠提袋 (Kaci) 與手持小鏟刀 (kami)，採集者 (midatenay) 習慣性地循著長年的經驗，沿著稀疏芒草間隙被踏實的密徑，魚貫地迂迴至山頂沿路採割 penen，直到手上的 Kaci 或是身後編織的背包 (kaway) 裝滿。回到停車旁的涼亭後，時過中午準備野餐 (malahok)，今已不像以往還需圍灶石燒材生火，簡易型的瓦斯爐罐就能馬上解決柴火問題。最簡單的食物是加入燒烤過的豬肉 (titi) 與些許剛採集剝除 penen 外皮後的髓心 hinapeloh，隨著鍋內泛著青綠色的 hinapeloh 逐漸轉為青黃，表示湯已煮熟，這是最為熟悉帶有煙燻味與野菜的傳統湯食，在現代應該也可以戲稱最為有機健康的食物吧！此時的餐桌上除了米飯類外，不外是搭配任何食物必備的自家醃漬辣椒 (cuber)、鹽漬的花笠螺 (satibi) 與黑鐘螺 (lalacan)，³²或是薑絲炒蝸牛肉，³³這些配菜可以說是受祭儀時節禁忌的食物，每當家戶儀式過程中的用餐時間，若是委託進行家戶祭儀的家人另外準備這些配菜，總會引起巫師們的一陣歡愉。飲酒歇憩後，回到村中已近向晚，大夥圍聚開始處理剝除 penen 外皮的工作，一節節約 15cm 青綠色的髓心 hinapeloh，逐漸裝滿浸泡著地下水的水桶內。為時 1-2 個小時的工作，就在一邊喝酒 (patausi) 的過程中完成，大量的 hinapeloh 最後還要經過加了少許鹽與米酒的水煮沸後，始得以裝罐冷藏保存，除平日可食用外，預計進行家中祭祀祖先或是界臨十月初巫師祭的家戶，總得預先儲藏以備眾多的家族成員與巫師們於儀式當日一同食用。

penen 等野菜季節性的社外採集，從今日市場經濟效能來衡量，可說是非經濟性的，大部分野菜在東昌村北側的重慶市場或吉安鄉黃昏市場內的阿美族人攤

³² 花笠螺科，阿美語稱之為 satibi，是日常飲食中搭配米飯 (糰糰 tulun、糯米飯 hakhak) 最受歡迎的鹽漬貝類食物。一般在花蓮傳統市場中的阿美族人野菜攤位均有販售。在東昌，採集 satibi 或是其它潮間帶的螺貝類、海菜類 (sarol) 等 (阿美語為 micekio)，範圍大致介於花蓮溪河口南岸，經海洋公園到東海岸 12 號橋野溪口一帶礁礫岩區。

³³ 非洲大蝸牛 (Achatina fulica Bowdich)，1822 年由 Bowdich 命名，英文俗名為 africa Landsnail。日據時期 1932 年期間，由在台技師下條久馬一自南洋引進，做為養殖食用，但由於繁殖太快，飼養者眾，被棄置於野外，而造成很大的農害。引自中央研究院生物多樣性研究中心，巫文隆研究員所建置的臺灣貝類資料庫，http://shell.sinica.edu.tw/chinese/shellpic_T.php?science_no=1978。非洲大蝸牛是目前台灣最大的陸蝸，日據時期引進後常民喜歡食用，肉身取食後的圓錐狀外殼相當地厚實，是食用後的廢棄物，通常會被一次性的丟棄在垃圾坑，相當程度地可做為考古學相對年代或年代上限的判讀指標，尤其是進行近現代以來的歷史考古發掘 (劉益昌 2006: 139)。在東昌，雨後的向晚或是晚間，村民也會循線前往特定地點採集，通常是潮濕的菜圃或瓜田等。回到家中將蝸牛 (kacomoli) 放置小鐵籠以地瓜葉等餵養約二週，待腸胃清乾淨後，再擇日以熱水鍋煮至半熟，以尖狀器取出肉身清洗後，再分裝塑膠袋冷凍保存。一般食用時除佐以薑絲熱炒外，也喜以地瓜葉、野萵、龍葵、芋莖等野菜類煮湯食之。不過，巫師在十月初巫師祭前後不得食用葉菜類，直到十二月下旬小米祭 (mitiway) 隔日的 miacas 儀式，吃完長年菜刈菜 (kulang) 後才解除食用蔬菜的禁忌。

位均可以便宜價錢快速購得。³⁴反觀，村人們寧願自己花一天時間進行採集，光是人力、油料與飲酒消費，即已超出市場採購的貨幣價值。此種社外採集，相當程度地與儀式性行為相關，是長期生活經驗培養出的飲食禁忌文化，是一種最為日常的生活實踐。透過食物的分類與界定，牛、豬一般較無禁忌，不過巫師們終生固定不得食用“雞”與“蔥、蒜”等食物，而於年度歲時祭儀的循環，遵循著“魚、鴨、青菜”等不同儀式過程階段中的食物禁忌，進入或解除自身的儀式禁忌。此外，飲食禁忌也驅動巫師家戶成員或村人年度歲時祭儀的進程，共同完成祭祀神靈（kawas）、祖先（tu'as）與過世親友，以取得生活日常或是生命歷程的和諧與順遂。人們對於食物的分類與界定，經由宗教儀式飲食禁忌機制予以實踐，無疑展現出對於食物的認同與處置態度，對於鹽漬類 satibi、lalacan 等生海鮮味的偏好，產生食用後棄置的小貝殼；夏日大量採集的非洲大蝸牛，袋裝廢棄的蝸牛殼；各類祭儀中獻豬給祖靈後的共食，對於豬的宰殺方式、豬肉的分配，涉及豬骨骼的最終流向等。人們賦予食物之物質文化意涵，人們與飲食之物間的依存，一方面經由儀式信仰的飲食禁忌予以具體實踐；再者，不同文化群體的飲食慣習，也差異性地物化了物的不同生命歷程與最終流程。

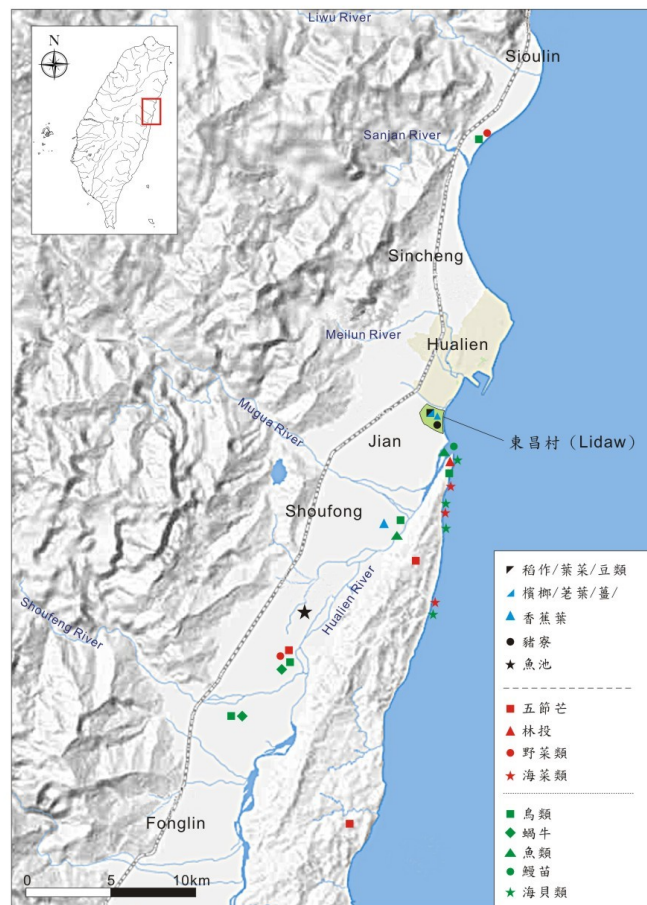


圖 2-1：東昌村社外採撈與社內種植分布示意圖

³⁴ 關於阿美族民族植物的研究，可以參考黃啟瑞，《原味與市場：另一種 Amis*植物人文的探究》（花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所，2000）。

相較於薄薄社 (Pokpok)、荳蘭社 (Natauran) 對於狩獵鳥類的熱中，東昌村人總是被其冠以擅捕魚的人 (mifutingay) 或是崇拜鬼神之人 (pisingay)。³⁵東昌村的男子，一般多到村子東側海岸山脈北端 (wingawing) 的花蓮溪河口一帶 (talawadaw) 南北海域打魚。³⁶在東昌村，舉凡生活日常中家戶婚喪喜慶或是村內公共祭儀與活動結束的隔日，務需吃魚作結，吃魚儀式一般稱之為 mali'alac，³⁷藉以宣告結束或渡過帶有神聖氛圍的生命禮儀或歲時祭儀。此外，年度六月捕魚節稱為 miladis (海祭)，³⁸傳統上，此時節為小米 (粟) 收割結束後的 miladis (捕魚)，象徵著年度的結束與開始，往昔以家族型態於七腳川沿岸 miladis，近年來均在阿美文化村旁河岸舉行，³⁹2012 年起則由吉安鄉公所統一於花蓮大橋南側光華工業區東側河岸一帶的阿美族海洋文化海祭場舉行，參與的部落涵蓋吉安鄉荳蘭、薄薄、七腳川等 18 個村社。不過，主祭者仍由東昌村現任頭目 faki Kwa 所主持，顯示出其它村社阿美族人對於東昌村相對擁有完整鬼神 (kawas) 信仰的敬畏與擅長捕魚的尊崇。祭祀時，眾部落頭目面東齊聚於河岸的膠筏前，在膠筏上擺上香蕉葉，獻上糰糰 (tulun)、整束的檳榔 (icep)、倒滿米酒的竹杯，miftik 祈求海神 (Kifid) 賜予部落來年風調雨順與物產豐收。當日男子撒八卦網捕魚 (matafuku) 活動競賽最為關注，尤其是村際間擅捕魚者 (mifutingay) 名次，總為村人們津津樂道。miladis 擁有捕魚傳統的家族，此日晨間均會各自前往河口北岸的沙灘地，帶著檳榔、荖葉、糰糰和米酒等祭祀已故親人、祖靈與東方海神、南方土地神靈等，而於海灘留下礫石圍置的宗教祭儀遺跡。

目前東昌村中多數中年以上的男子，在家中均持有個人八卦網 (tafuku) 或

³⁵ 「昔時在荳蘭薄薄二社中，製鹽和打魚對他們是一種禁忌 [paicin]，此二項工作均由里漏社負擔，而荳蘭、薄薄二社則以粟與之交換。在交換時里漏社人不准進入荳蘭、薄薄二社之地，而是荳蘭薄薄二社之人攜粟往里漏社換鹽。但凡進入里漏社換取魚鹽之人，歸社時須作一種儀式，以免把里漏社之鬼魂帶入社中。」引自李亦園，〈南勢阿美族的部落組織〉《中央研究院民族學研究所集刊》4 期 (1957)：140。

³⁶ wingawing 東昌阿美族語意為尾巴搖擺之意，指海岸山脈北端嶺頂一帶，是東昌村人從花蓮溪南岸進入河口捕 bulau (鱧魚苗) 的地方。此外，從嶺頂以南到海洋公園一帶的海階沙丘，均為東昌村傳統旱作地，目前村中仍有多戶人家在此區域擁有土地，多種植花生、玉米等旱作，幾戶老人家仍住在以前工寮加蓋後的房屋上。無論是前往此地耕作或是回家的老人家，均會以回“山上”應答。

³⁷ 吃魚 (mali'alac) 以往人類學家稱為「脫聖返俗」儀式行為，象徵結束神聖或禁忌狀態以回歸正常生活。沒有 mali'alac 表示沒有結束，若是參與喪事而沒有 mali'alac 的人，無法阻斷、脫離不好的事或是切斷與往生者之間的牽絆。煮食的方式有二種，一種是刮除魚鱗與內臟後，先予以炭烤，待魚身表面焦炭後，以大鍋加入鹽與米酒調味煮成魚湯，為傳統的吃法；一種是魚身塗抹厚厚一層鹽後直接炭烤。

³⁸ miladis 在靠南的海岸如港口、靜浦一帶，稱之為 misace'po，秀姑巒阿美稱為 mikomoris，磯崎 Sakizaya 人稱之為 payhay (拜海)，均為捕魚男子的年度祭祀行為，視女性為禁忌，不得靠近儀式現場。

³⁹ 阿美文化村創建於 1960 年代前後，原址位於南昌村 (Natawlan 社)。後因不幸燒毀，於 1980 年代遷移東昌村東南方靠近花蓮溪河口一帶，是附近阿美族村社培訓女性商演舞蹈的場所，早年大量日本觀光客均會前來觀看，現在則以陸客為主。該區域稱之為 saapulan，是製造石灰的地方，相傳也是荷蘭人上岸的地方。阿美文化村鄰近的河口，則是東昌村傳統的漁場，也是男子 miladis (捕魚節或海祭) 與男子年齡階級成年禮的場域。

刺網，mali'alac 當日早上會前往木瓜溪至花蓮溪口一帶水域 matafuku 或放網。男子捕魚 (mifuting) 前仍須以檳榔、香菸以及盛滿米酒的白色塑膠杯等祭品，miftik 祭告祖靈與 kawas，祈求捕魚工作順利與魚貨豐收。⁴⁰ 12 月的冬季，在村中太陽西下或是晨間日昇之際，常常可看到從東方花蓮溪河口歸來騎著野狼 125cc 的機車或開著四輪傳動吉普車的男子，其中又以年紀稍長的 faki 為主，車上捆架著綠色三角網 (cadiway) 相當醒目。這些 faki 可以說經年靠花蓮溪河口捕鰻苗 (mibulau) 為生，尤其是冬季白鰻苗價錢好的時候，⁴¹ 甚至遠達秀姑巒溪河口的少數阿美族人也會到此短期紮營搶捕白鰻苗。擅於河口 matafuku 的 faki Luna 聊到河口的經驗與記憶，臉上總是泛著有如河海粼粼的波光。

以前冬季每逢農曆月初大退潮的晚上，我們都會 tala riya (到海邊) 到鹽寮海邊 micekiu，餘光下頭燈照的很清楚，有很多 kanasaw，也有閃閃發亮像珠子一樣的 muli。⁴² ...村子大部分的男孩子都會到河邊 mifuting，尤其是冬天晚上捕 bulau 的時候，每家戶的男人幾乎都在河口的南北岸蓋有 taluan (野外營帳)，⁴³ taluan 的數目很多啦！一直到後來水利局來趕後才漸漸的減少。記得有一次和朋友捕了一桶多的 bulau，大部分都是鰻苗，換算成現在的價錢，搞不好有上萬元，不過那天晚上回來太高興，一邊喝酒一邊油膩的手沾碰桶中的 bulau，結果第二天整桶的 bulau 都死光了，變成像粉絲一樣....。

花蓮溪口南北岸長期以來是東昌村男子漁撈領域，雖然現在靠河口漁撈做為生計的人數不復以往，平常日晚上會到河口捕鰻苗 (mibulau) 的人大概 10-20 人上下，冬季則會增加到一倍以上，在白鰻苗價錢好的夜晚，則會聚集更多的男子在出海口捕撈，甚至少數頂著老人家是村內善捕魚光環的女性，如今也會到河口一同捕鰻苗。Dongi 與她的先生就在河口南岸的礁岩區，搭建了一個相對舒適寬敞的 taluan，幾乎是冬季的夜晚均會在河口渡過，Dongi 也述說了這些年河口

⁴⁰ 河口捕獲的魚種以烏魚 (lunom) 為大宗，然由於較多時候魚貨量不足，因此都會再另外向鄰近或是壽豐鄉養殖魚池的友人直接購買宰殺好的吳郭魚，一斤約 50-70 元。購買斤兩視人數而定，通常需要 20-50 斤不等。但若是大家族除喪後的 mali'alac，購買的吳郭魚甚至會超過 100 斤。

⁴¹ 阿美族統稱河口捕獲的小魚苗為 bulau，無其它的分類語彙。對於後來商業性捕撈的 bulau，稱之為 mauciay，應該是 Taiwan 商人收「鰻魚苗 (mauciay)」時所用的外來語。一般現撈新鮮可以生食的 bulau，一盒半斤價約 400-500 元。白鰻苗價錢在這近二-三年來最高時，一隻可上賣到 180 元上下。不過無論是 bulau 或是白鰻苗的價錢均是隨著季節性而浮動，通常在冬季捕獲量最低前的一段時間，價錢會賣的最好。

⁴² muli (學名為棒形總狀蕨藻)，因其外型如串生的葡萄，故一般俗稱「海葡萄」。每年四月上下短暫的生長季節。擅於 micekiu 的 vayi Lisin (豬媽媽) 採集回來於家中分裝時，親朋好友總是會聞風而到，一旦錯過就得再等隔年才能嚐到滋味。目前已有花蓮某生技公司投入海葡萄室外槽池的商業性養殖與販售，在市場上被賦予日本養生料理高級食材「綠色魚子醬」稱號。

⁴³ taluan 為田間工作小屋或工寮之意，一般在遠離住家的田裡或是野外搭建的臨時性休憩木屋。一般會以竹、木混搭，且覆蓋廢棄帆布，較為講究的就會再加蓋鐵皮。某些老家在村中的老人家，回到嶺頂、鹽寮一帶的山上，有時會說我要回去山上 taluan 過夜了，那些地方都是以前的旱作地，現在也都還種植花生、玉米等作物。這些山上旱作田大約涵蓋在考古學家所紀錄的嶺頂遺址群範圍內。

捕鰻苗的變化：

我們的 taluan 原來在河口旁，因為第九河川局的人趕，四年前才改搭在這邊。當年取得父親的同意，才有辦法和先生到海邊，因為村子的人會講閒話，以前女孩子是不可以碰男生的魚具，更不要說是到海邊和男孩子一起捕魚，一直到現在，還是有人會有意見。....現在已經是五-六月了，捕 bulau 的時間也快要結束。每年的颱風季過後，秋冬季節才是村子男人開始捕 bulau 的日子，人多的時候，從河口一直往南排到鹽寮一帶的海邊，捕 bulau 的河口從花蓮的美崙溪、七腳川溪、花蓮溪、貓公溪一直到台東的東河出海口都有。因為現在也有很多外面的人過來捕，甚至有太魯閣族或布農族那邊的人也會來捕看看，價錢好啊！去年一隻白鰻苗就飆到 150 元，不過鱸鰻苗才一元左右，現場會有特定收白鰻苗的人，早上也會有特定的人到村中去收鰻苗....。捕白鰻苗的季節大概從十一月到隔年的二月左右。....你現在看到那些河口北岸開四輪傳動車子進來的人，大部分都是貸款買的，不像我們還是搭蓋 taluan，我們才是原來真正在海邊捕 bulau 的 Lidaw 人。

對於東昌村人而言，東向的花蓮溪口，一直是男子傳統漁撈領域。目前商業性的 mibulau 過程，相對於男性而言仍是危險的。⁴⁴冬季的夜晚，寒流來襲，月黑風高，當魚汛來臨之際，頂著頭燈，身著防寒雨衣或潛水裝，腰繫鰻魚簍，手持著綠色三角網的漁人，在出海口灘礫邊一字排開，搏命搶浪，為的是能搶到好位置捕撈順著潮水一波波湧進河口的白鰻苗。然長夜漫漫，苦等白鰻苗訊息的時間，或是間隔休憩之時，在岸邊自家搭建的 taluan 飲酒暖身、避寒補眠是最好的選擇，這種臨時性的河岸野帳區，反應了東昌村男子在野外特有的行為模式。聽老人家說，數十年前的河口南北岸旁，應該總有著上百間的 taluan，後來遭河川局以安全為由予以拆除。2012 年筆者紀錄時，在河口北岸僅存有二間，河口南岸則尚有十間。有些稍有能力者，以四輪傳動的中華得利卡等車種替代 taluan（筆者稱為流動的 taluan），所有 mibulau 的工具，包括三角網在內，均裝置於車內。2011-3 年間，由於河口流向之故，多數 mibulau 的人均在北岸，因此形成特殊的空間分布與堆積行為模式，流動的 taluan 在北岸，南岸則為臨時性搭建定著的 taluan，此特殊的 taluan 野營區，反應了阿美族男子在河海交界 mibulau 的生活空間與物質遺留。

此外，東昌村男子生命儀禮中八年循環一次的年齡階級訓練，也在河口北岸阿美文化村一帶的濱海與河岸進行。河口北岸是每年家族海祭（miladis）祭祀祖靈與神靈的地方，也是每八年男子訓練最後成年禮時競跑（malengleng）與船祭（paluna）的空間。遠離村社家屋的濱海區與男子成長經歷相關，而這些伴隨男

⁴⁴ 由於白鰻苗無法人工養殖，因此價錢單隻最高曾飆破 180 元，成為捕撈者口中的白金。現在冬季時節每逢白鰻苗湧進河口之際，均會有不熟水性的外來者參與捕撈，每年幾乎都會傳來遭大浪吞噬不幸的溺斃事件。

子生命儀禮的儀式行為或 mifuting(捕魚)相關的宗教性遺留、野地營帳(taluan)生活性的垃圾廢棄物，又是如何地受到外來宗教的衝擊，交疊出一個多重宗教性儀禮行為空間，形成一個饒富文化意義的埋藏形成過程，以下暫以花蓮溪河口南岸捕 bulau 的 taluan 野營區相關宗教行為與禮儀性遺留做說明(圖 2-2)。⁴⁵

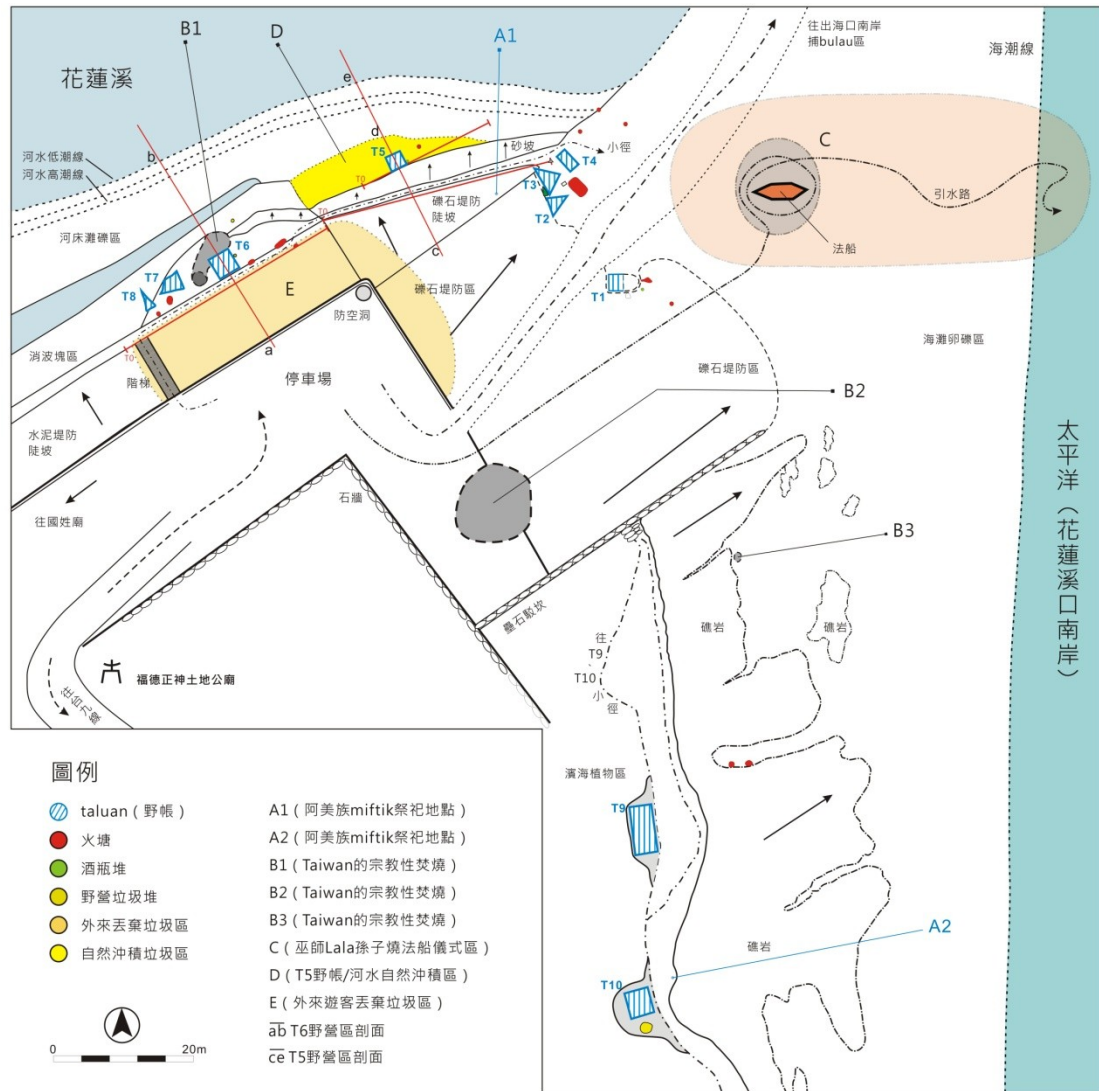


圖 2-2：花蓮溪河口南岸 taluan 野營區堆積行為分布圖（本研究現地測繪）

隨著花蓮溪出海口的南北擺動，每年河口切穿入海的位置或是河床的微地形均產生巨大的變化，有的野營 taluan 位置圖交通之便利會直接搭建在出海口的河床灘礫上，有的選擇河口南北岸地勢略高的堤防邊，即便如此受到洪水或海浪捲蝕的機率仍相當地高，故每年 taluan 的分布均產生很大的變化。每逢秋夏之季的

⁴⁵ 2012-3 年筆者紀錄河口南北岸不同的文化與宗教行為者、河水自然沖積等，所涉及的交疊埋藏堆積現象，由於資料量相當地大，因此本節僅酌量提出河口南岸捕撈鰻苗等生計行為的野地營帳區，所涉及宗教行為的垃圾堆積狀態。河口北岸阿美文化村一帶濱河岸的宗教儀禮行為與堆積，留待第三章探討與東昌村男子於河岸進行成年禮時使用 diwas 祭壺等相關祭祀行為時，再予以討論說明。綜合有關河口南北岸宗教儀禮與生計行為所涉及的遺留與垃圾等堆積埋藏的形成過程，則留待日後專題研究再予以整理發表。

洪氾，taluan 就得不斷地遷移，或是直接廢棄不予拆遷，因此 taluan 的搭建均採用一些最為廉價、方便取材的材料。一般多以竹子為骨架，覆蓋藍白色或是免費過期的廣告帆布，帳外邊緣再疊壓礫石而成。帳內的物品通常於 mibulau 的六-九月淡季之時均會攜帶回家，僅僅徒留幾乎空無一物的 taluan。mibulau 時節，尤其是冬季捕白鰻苗，高峰期則會盡可能地將在海邊作業所需最為簡單的生活用品放在 taluan 內，僅僅白天回家休息補充睡眠。

2012 年四-五月筆者調查紀錄期間，從河口南岸嶺頂的福德正神土地公廟進入停車場，從防空陣地碉堡往下方四周的河床望去，遠方出海口是 mibulau 的地方，眼下的堤防邊則散置四個 taluan 分布區。首先，是前往出海口便道旁的 T1-T4；其次是位於河床邊受河水自然沖積影響的 T5；其三是水泥堤防北側下方走道區的 T6-T8；其四是南側礁岩區的 T9-T10(圖 2-2)。taluan 內的物品內容顯與 taluan 是否使用中密切正相關，如 T1、T5、T6、T10 均為使用中的狀態，T2、T3、T4、T7、T8、T9 營帳內則幾乎不見日常用品與捕撈鰻苗的工具。其中 T7 已為廢棄傾倒中的 taluan，T8 則為廢棄完全塌壞的 taluan，不僅藍白帆布已因日曬雨淋而破裂，帳內地表也僅徒留鋪設的濕爛紙板而已。T6、T7、T8 形成使用中、廢棄、完全毀壞的不同形成狀態。帳外部分，夜晚除 mibulau 作業時間外，最重要是在火塘邊飲酒，每個 taluan 旁均有自己的火塘與集中堆置酒瓶的地方，火塘的堆置進風口，一般多開在北側，這應該與東北季風的方向有關。此外，生活廢棄物多就地焚燒，隨地棄置的現象較不常見。

以 T6 仍使用中的 taluan 為例(表 2-1)，帳內寢物以男性為主；捕撈的用具說明不僅進行鰻魚苗捕撈，也進行河口淡水魚類刺網的捕撈；食物部分，鹽、薑塊、礦泉水等為必需品，泡麵與罐頭類則為輕便快速的飽食類食物，紅標米酒瓶裝的醃漬辣椒，⁴⁶為阿美族人特殊處理辣椒的方式，且幾乎成為每餐必備的配料食品；餐具部分可見拋棄式的紅、白色免洗塑膠杯碗等；垃圾部分，集中在鄰近帳口內，包括保力達酒瓶、洄瀾米酒瓶蓋、LONGLIFE 煙盒，大量較為細碎逐漸腐化中的煙蒂與檳榔渣，反映出捕撈作業休憩時的寒冷夜晚，在帳內飲酒、抽煙與嚼食檳榔等行為。

在 T6 帳外部分，帳身以竹竿支撐，覆蓋藍白帆布，帳底的左右及後方帆布除以礫石壘壓外，也就地撿材帶有火燒痕跡疊貨用的棧板或漂流木壓住帳身，以免遭強風吹襲；帳身外觀的形態呈三角椎體，帳身與堤防走道垂直，長軸方向 N36°W，開口面向南側的堤防走道，大至上也避開東北季風或是東方吹過來的海風；三角網的部分共有四件，研判 T6 使用者共有四人；火塘位於 T6 東側旁，

⁴⁶ 阿美族所食用的小辣椒，語音為 cuber，通常以玻璃瓶裝的紅標米酒裝瓶，加入米酒與鹽巴予以醃漬，成為餐桌上必備的辛辣調味物，每到用餐之際總有人會提及有無辣椒，無論是吃魚(mali'alac)的魚湯、自製的生魚片佐料，或是搭配食用糰糰(tulun)與糯米飯(hakhak)，總是少不了 cuber，「沒有 cuber，怎麼過生活」是部落友人於飯食時常掛於嘴上對於 cuber 偏好的話語。

燃木除漂流木或是芒桿外，從鐵釘遺留研判應該還包括人為釘製的木器，如撿拾過來的廢棄棧板。此外，火塘也焚燒些許生活廢棄的塑膠物品，如泡麵或是糖果等包裝袋；酒瓶堆的部分，以紅標米酒和保力達為主，⁴⁷其中一瓶器表包裝保存尚完整的紅標米酒，裝瓶日期為 2012.01.12，此外還有一件丟棄於此的 GENTLE10 號煙盒（保存期限 2012.11.？），從兩者所夾出來的時間，大至上可以確認 T6 的漁人使用期限至少涵蓋在 2012.1.12~2012.11.？之間，上限也許因為酒瓶的回收清除，或許捕撈的期間會往前到 2011 年的冬季，但是下限絕不會超過 2012 年的十一月，也就是 GENTLE10 號的保存期限。垃圾部分，有一組四人份從市區外帶過來的拋棄式免洗餐具組食物，包括紅色塑膠碗×4、湯碗紙盒+透明塑膠蓋×4，相當程度地反映是四人所共食，也與四人四件的三角網數量吻合。

除此之外，對於不同垃圾的處理，可以說是體現捕鰻苗（mibulau）的阿美族人或是現代人們對於垃圾的處置態度。酒瓶的集中堆置，反映的是玻璃容器回收再利用的經濟價值，經由重複性的鎔鑄再生產，填充新的米酒與保力達，於是乎玻璃本身得以重複性利用。對照之下，市場商業行為形塑而出的拋棄式消費型態，大量塑膠製品及其包裝經由一次性使用，即結束與使用者之間的物我關係，如塑膠袋、免洗餐具、⁴⁸泡麵包裝袋與調味包、塑膠杯飲、鋁箔包飲料等，其生命週期在其功能一次性使用完後，旋即宣告結束，成為火塘燃燒光熱的餘燼，或者成為被拋棄的垃圾，隨著河水沖刷進入海洋潮汐，展開另一階段漂流、裂解或沉積的生命史，甚或進入海洋魚類或鳥類的肚子中，造成生態浩劫，最終當然也有可能進入食物鏈，再度循環成為人類桌上的盤中飧。

表 2-1：花蓮溪河口南岸 T6 野營堆積說明一覽表

營帳 (taluán)	形態	三角椎體，4m（側邊長）×3m（面寬）×1.5m（高）。
	方位	長軸方向 N36°W。開口面向南側的堤防步道。
帳內物品	寢物	男性衣物、棉被。鋪設紙板、肥料袋、大塑膠袋。大塑膠編籃、雨傘、綠色塑膠鞋、膠鞋。
	捕撈 用具	浮標繩索、保力龍浮球×2、白色沙網、棉手套、黑色輪胎橡皮、小彎刀、塑膠網盆。

⁴⁷ 米酒與保力達是東昌村年紀稍長的老人家所習慣飲用的酒精類飲品。原生性米酒與晚近的外來性保力達，兩者相對應意義於祭儀中可以看出端倪。米酒是儀式行為中做為獻祭祖靈或神靈 kawas 的必要祭品，也是巫師於告靈祭 pananom 儀式時召喚祖先靈魂，予以洗滌沐浴與除穢，或是巫師祭時巫師存放 calay（kawas 所給予如絲綢般晶瑩剔透的靈力）飲用的媒合液。舉凡與宗教儀禮相關的儀式行為，均少不了象徵原生性與神聖性的米酒。保力達色澤紅潤，頗具甜味，為一般年紀稍長的女性長者較愛飲用，現在的部分女性巫師於儀式過程中雖會飲用，但都是在儀式段落中的休息階段，不具任何的神聖性，多半是解饑或是解渴，與米酒的性質和意義截然不同。

⁴⁸ 在東昌村中對於容器的使用，有著特殊約定俗成的使用方式，例如：每逢豐年祭前一晚的分牛肉儀式或是喪家 mali'alac，每家戶的代表均會攜帶自家附有提把的鍋子（katangay），前往分裝牛肉湯或是魚湯，不過半熟的牛肉或是全魚則會先以塑膠袋（narong）平均分袋裝好。至於平時聚餐或是辦桌，對於免洗餐具等塑膠類容器的一次性使用，可以說是習以為常，其使用頻繁度，幾乎已達不可回覆性地消耗地步。當然，這並非是特殊現象，更是現代社會的常態。

	食物	台塩高級精鹽、江記麻油辣腐乳罐頭×1（保存日期 2013.11.26）、味全紅燒鰻罐頭、紅標米酒瓶裝的醃漬辣椒、未食用泡麵、生薑塊、礦泉水罐。
	餐具	飲水桶、塑膠袋、紅白色免洗塑膠杯碗、衛生紙。
	垃圾	保力達×1、洄瀾米酒瓶蓋、LONGLIFE 煙盒、立頓奶茶鋁箔包×1。近門口處地表有大量的煙蒂、檳榔渣。
帳外堆積	三角網	三件完整的三角網，架在營帳後方。一件三角網骨架。研判 T6 使用者人數為四人。
	火塘	位於營帳開口處東側旁，殘留燃燒一半的漂流木和芒草桿。火塘內有鐵釘、檳榔渣、蔭瓜子玻璃罐、糖果塑膠包裝、泡麵調味包等。
	酒瓶堆	紅標米酒×2（裝瓶日期：2012.01.12）、保力達×3、GENTLE10 號煙盒（保存期限 2012.11？）、泡麵包裝袋與調理包、蛋殼。
	垃圾堆	垃圾丟棄於帳後的消波塊區，無焚燒。 計有保力達×1、紅標米酒瓶蓋（生產日期 2012.01.12）、明通治痛丹×1、GENTLE10 號煙盒×2（保存期限 2012.09.？）、免洗紅色塑膠碗×4、透明塑膠蓋+湯碗紙盒×4、免洗塑膠杯×1、免洗塑膠湯匙×1、大飲料紙杯×1、生活泡沫紅茶鋁箔包×1、透明蛋盒、蛋殼、可麗舒面紙、太陽牌溫暖包×1。
外來遊客隨意性拋棄（E 區）	<p>1.從上方停車場往 T6 南側堤防走道丟棄的物品，以破碎的方式散置於堤防與走道，包括玉山台灣白蘭地酒瓶、金牌啤酒瓶、三洋維士比、保力達、紅標米酒（裝瓶日期 2011.11.01）、三支雨傘標友露安、國安感冒液、蠻牛飲品、雞腿骨、大量煙蒂、檳榔渣、煙火棒、牙線棒、棉質手套等。部分走道垃圾與 T6-T8 的使用者重疊。</p> <p>2.從上方停車場往東側礫石堤防區丟棄，包括玉泉清酒、康貝特、LONGLIFE 香菸盒、黃長壽菸盒、白長壽菸盒、West 菸盒、Marlboro-BLACK MENTHOL 菸盒、GENTLE 菸盒、MILD SEVEN 菸盒、ISABELL 餅乾塑膠包裝袋、任芳牛軋糖塑膠包裝袋、鮮奶油起司餅乾塑膠包裝袋、福義軒紅麴薄餅塑膠包裝袋、義美紫菜蘇打餅乾餅乾塑膠包裝袋、青箭口香糖包裝紙、煙火棒等。</p>	
Taiwan 宗教性焚燒（B1）	<p>疊壓在 T6 營帳下方的 Taiwan 宗教性焚燒遺跡，尚留有大量經焚燒扭曲變形玻璃質地的燭台燈、鳳梨造型燭台，以及未焚燒完全的木頭棧板與紙錢。</p>	

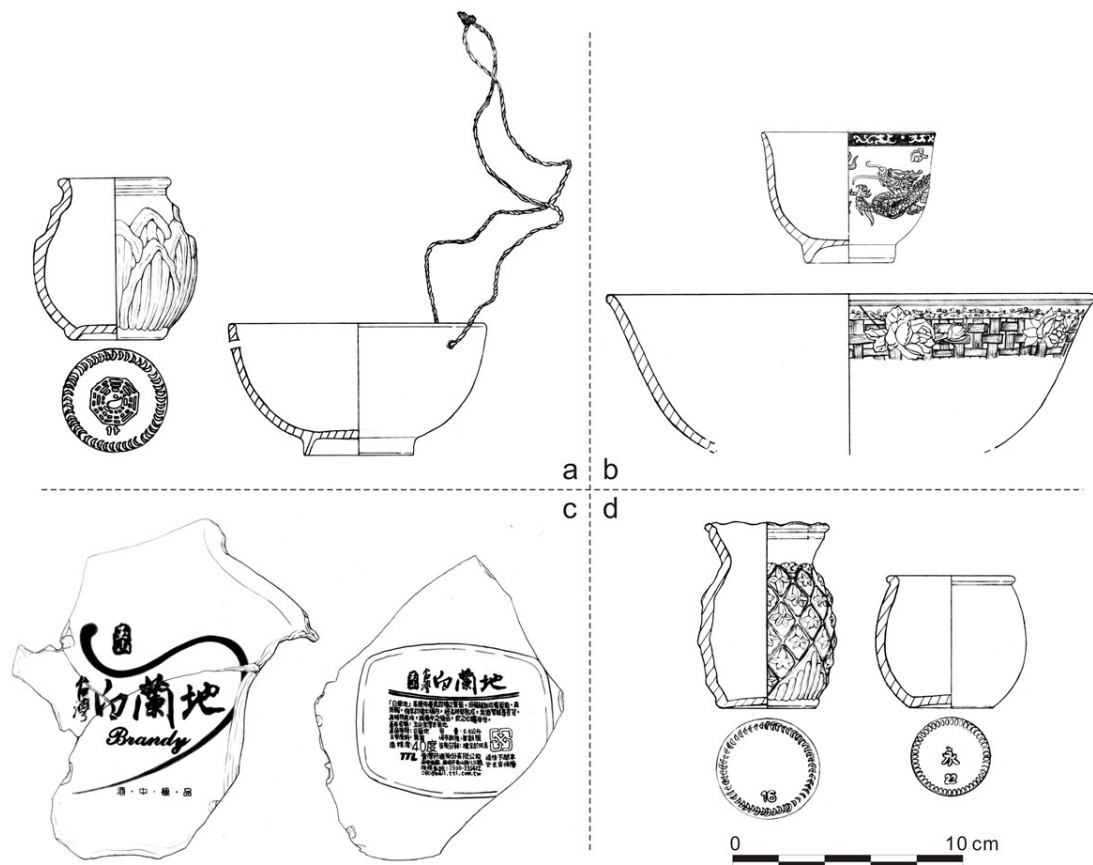


圖 2-3：河口南岸 T6 野營周遭遺物（a：T6 東側的 T5 旁小徑遺留的蓮花燭台與撈音鰻苗的軟性塑膠碗。b：T6 上方停車場南側的宗教性焚燒遺跡所遺留的菜碗、酒杯。c：T6 南側旁堤防斜坡上的破碎白蘭地酒瓶。d：疊壓在 T6 野營帳下的宗教性焚燒遺跡內出土的鳳梨造型燭台、玻璃佛燈。）

T6 活動區除帳內外生活物品的使用與遺留外，更加有趣的是二組外來性的遺留行為（圖 2-4）。其一，外來遊客隨意性的拋棄（圖 2-2 E 區、圖 2-4），從 T6 堤防上方停車場的欄杆處，往下方 T6 帳口前的堤防邊坡與走道或是東北側的礫石堤防區丟棄，這些垃圾絕大部分顯然與 *mibulau* 人的生活廢棄物不一樣，包括大量多樣的香菸盒、各種餅乾的塑膠包裝袋，以及玉山台灣白蘭地、金牌啤酒、玉泉清酒等酒類。其中從上方停車場向下丟棄的白蘭地（圖 2-2 E 區、圖 2-3 c）、金牌啤酒的玻璃破片，散置於 T6 帳口正前方的堤防邊坡與走道上，無論是白蘭地或是金牌啤酒，顯與 T6 阿美族人嗜飲的保力達以及與阿美族祭儀文化相關做為獻祭的紅標米酒有所不同。⁴⁹此外，這些外來者隨意性的拋棄行為，大量的玻璃碎片，集中散置於堤防邊坡下的走道邊，形成破碎酒瓶散落帶的拋棄行為模式，

⁴⁹ 在東昌村，舉凡所有與祖先或是 *kawas* 溝通的儀式行為，米酒是所有祭品中最為重要的祭品之一。一般至親或是結拜姊妹於儀式當日，均會向附近的商舖購買整箱臺灣菸酒股份有限公司生產的紅標米酒或是由花蓮合穎酒業股份有限公司生產的洄瀾米酒，箱上再貼上紅布袋並寫下送禮者的名字，做為儀式時獻祭之用。一般出門進行社外採集或是漁撈等任何活動，也必會購買米酒，於現場進行簡單 *miftik* 祭祀行為，一方面告知祖靈也尋得祖靈的庇佑。

與 T6 行為者集中酒瓶的回收意識有著相當大的差異，不但飲用習慣、目的或宗教文化性有所差異，對於容器的物本身最終處置態度也有所不同。故，導致酒瓶最後堆積行為產生了截然不同的形成脈絡。實在難以想像 mibulau 的人一邊喝著昂貴的白蘭地，最後再將酒瓶砸破在野營帳 taluan 的自家門前以礙其行。那麼考古學家從 T6 區酒瓶（物）堆積模式，透過物的形制差異、破碎狀態與空間分布等現象，是否可以反向地推導出 T6 區玻璃器堆積形成過程的操作鏈與其背後行為者的文化意識呢？我想是可以的。

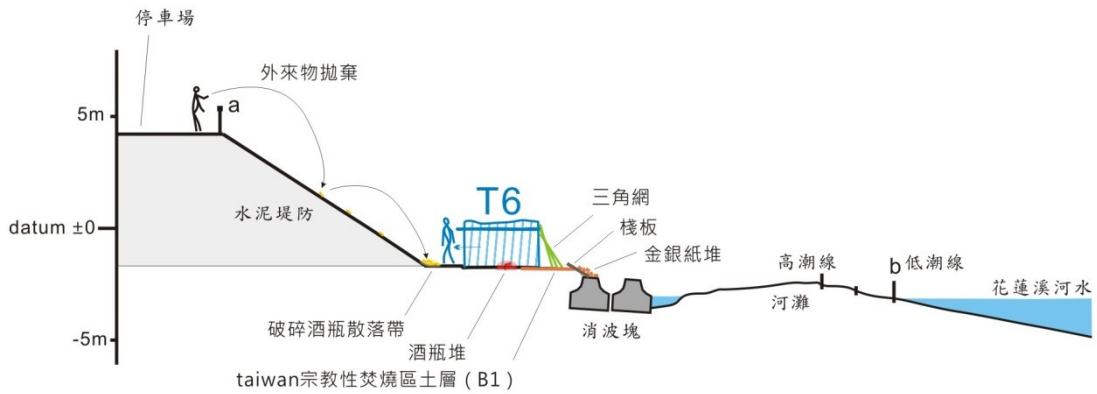


圖 2-4：T6 野營區堆積行為剖面說明圖（本研究現地測繪）

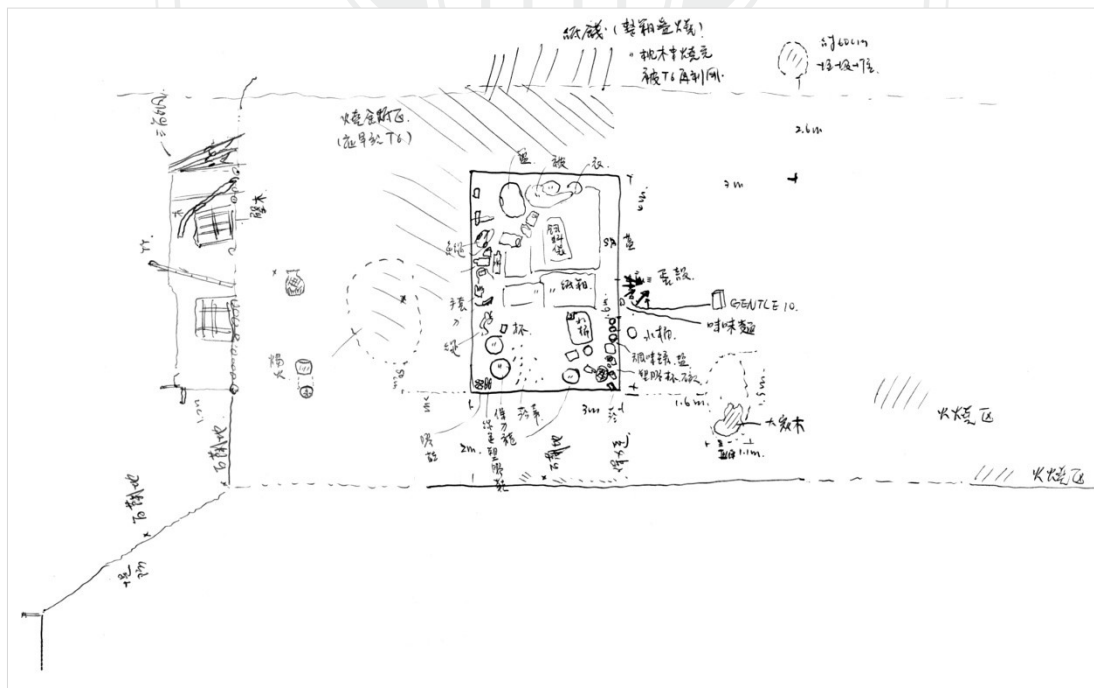


圖 2-5：T6 野營區平面遺物堆置與側視手繪示意圖

其二，時間早於 T6 或者說是疊壓在 T6 營帳下的 Taiwan（泛指閩南人）等宗教性焚燒遺跡（如圖 2-4 中所示的 B1、圖 2-5），⁵⁰此種焚燒遺跡同樣發生在停車場東南側的礫石堤防上（圖 2-2 B2）以及 T9 東側的礁岩海灘處（圖 2-2 B3），其中疊壓於 T6 下的焚燒遺跡 B1，除燃盡後殘留金銀紙錢的小方形鋁箔片外，仍可見大量集中遭焚燒扭曲變形的鳳梨造型果凍臘燭台、玻璃質地佛燈等遺留（圖 2-3 d），T6 後方裸露崩塌的地層斷面，堆積的燃燒土層清晰可見，帶有燃燒焦炭的木棧板上，仍有大量燃燒未完全整疊堆置的紙錢，此種焚燒遺跡研判多與 Taiwan 中元普渡等宗教行為最後的焚燒獻祭行為有關，⁵¹焚燒時節多集中在農曆七月或其它特殊的宗教祭祀日子。

雖然此類型宗教性焚燒遺跡，多為 Taiwan 民間宗教祭祀儀式所造成，但部分轉宗或是結合漢人民間宗教的阿美族宗教行為者（mitangi），亦會前往河口執行相關的宗教行為，這也是筆者較為關心的部分，因為阿美族人的轉宗行為，牽涉到的是對於宗教性物質文化整個思維邏輯的重構、變遷或是徹底改變，有可能導致原宗教禮儀性物品的儲藏而不再使用，原本欲傳留於家中後輩的宗教禮儀性物品，可能產生斷裂性的文化扭曲，甚至是毀滅性的拋棄，導致偏離原本物的生命脈絡。而這種現象在現今阿美族社會無疑是一個持續發生中的狀態，即使被阿美族人公認為最具文化傳統、最信奉鬼神或是擁有最為完整巫師團體的東昌村社，此種轉宗現象仍持續發生中。

2012.10.08 是東昌村年度巫師祭的第五天，vayi Lala 是當天的 mirecukay（巫師祭輪值之人），儀式區位於 Lala 家連棟透天厝的騎樓，僅隔一門之距的室內聽堂是供奉漢人神明的神案，原本供奉的主神關聖帝君，以及濟公、五娘、元帥、觀音、王爺、土地公等眾多神像，如今僅餘觀音與土地公二座，後方貼上象徵 Taiwan 喜慶的紅色布幔，供桌上左右擺置的有羽扇、令旗、玉黃真經等法器，兩側邊插著野薑花飾有漢人宗教圖騰的紅漆花瓶；前方則為飾有金色佛字樣的神明爐，爐前為小金色高腳銅杯，左側邊擺置魚身造型的香盤燻爐，右側邊擺置了佛珠、裝有五行水晶石與金元寶的玻璃聚寶蛋；最前方的方形木質薦盒上，再擺上燻爐與對秤的紅色筊杯，兩側點燃象徵福旺鳳梨造型的水晶酥油燭台；神案前方的桌帷是繡有金色立體紋飾的正面蟠龍紋，上方為財子壽三仙圖樣，四周滾飾金色龍身紋。神案旁的法器置物架內綁縛好欲攜帶走的七星劍（法劍）、銅棍（釘棍）、鯊魚劍、月斧、刺球等 Taiwan 乩童所使用具有神格化象徵的避邪五寶。

⁵⁰ Taiwan 語意為東昌阿美族人口中的閩南人，客家人稱之為 ngayngay，對於早年外省的大陸人則稱呼為 Holang，村中婦女有些會嫁娶外省軍人，一般在早年能夠嫁給外省軍人，生活上均會較為優渥。Taiwan 的宗教性焚燒，依照筆者田野調查資料，在花蓮溪河口的南北岸，經常有民間宗教團體，如宮、壇之屬，在中元普渡時前往進行宗教性焚燒。這樣的焚燒行為一方面受到河川生態保育者的關心與制止，二方面也間接干擾東昌村男子生命禮儀空間與漁撈生計活動。

⁵¹ 長期進行花蓮溪口濕地生態巡守的社團法人花蓮縣野鳥學會，於花蓮縣政府 2009 年委託的「花蓮縣花蓮溪口濕地社區生態巡守隊培訓及生態監測計畫」中，於河口南北岸濕地的巡守監測過程，均紀錄下中元普渡時節的露天焚燒情形。此外花蓮溪口濕地生態巡守人員，在往後的巡守過程中也紀錄下這種宗教性焚燒行為，參考網址：<http://teacher.hlc.edu.tw/?id=217>。

何以巫師 Lala 家的漢式神像祭祀規模驟減呢？納悶之餘，筆者與 Lala 的大女兒探詢此現象，一旁身著傳統黑色服飾的巫師 vayi 們正向東祭祀 Lala 特有的 kawas (minomino)，地面上擺置的祭祀物品，從東側依序為兩個裝有清水的略大硬陶罐、sifanohay 與 diwas 北、南並置、酒杯二個、mukin (原盤狀大的糲糲 tulun) 二個以及二個裝有清水的碗。據說前往東方名為 minomino 神靈所居之所的路上，有著強烈陽光會灼傷身體，因此前往祭祀的過程，不但頭頂得披帶紅色布巾，還得不斷灑水，最後還得站在裝有清水的大硬陶罐上獻祭 kawas，這些防曬或避熱的宗教性象徵器物，為的是避免獻祭過程燙傷身體。巫師除每家戶固有的禮儀性物品外，擁有特殊 minomino 神靈的巫師 (sikawasay)，則需另外添購或者配置二個略大足以支撐身體重量的大水罐，此外還有披戴在頭頂上紅色避陽光與熱的紅色布巾。

這些特殊宗教性物與物質文化因信仰或神靈差異性而有著不一樣的表徵意涵。回顧聽堂內的神案，Lala 的大女兒回顧談起了兒子從 2006-8 年為期三年的 mitangi (從事乩童的訓練成長歷程)，內容觸及花蓮溪河口南、北岸進行宗教性祭祀的焚燒過程。

我兒子 mitangi 開始連續三年作法會，時間都在農曆七月份，真正的日子帝君會排，祂會講。三年就可以了，那個要花很多錢。連續三年很忙。法船我們都自己和信徒一起做，光木頭材料就要 1 萬多，用買的要 3-10 多萬。前二年 (2006-7) 都在阿美文化村那邊燒法船，第三年村子 paluna (東昌村每八年男子成年禮完成後的船祭儀式) 所以我們跑去國姓廟那邊。平常我們都在文化村那邊，神明也是要看位置。神明指示後，我兒子再跑過去看那個地方，看那個位置。祂不是說隨便給你燒，神明也是要看位置。第三年 (2008.08.16) 在國姓廟河口那邊送法船，迎到現場的神像包括濟公、五娘、開基帝君、觀音媽、王爺。王爺是高雄那邊請過來的，是馬鳴山的盧千歲盧王爺。關聖帝君是我兒子的主神。他在引水路儀式做完後才點燃法船。我們每個人都會有冤親債主，你有時候會得罪人啊！你若沒送走，他以後就會跟著你。船上的是送給祖先，還有冤親債主，還有你有那個陰靈的孩子。每年普渡的時候都會回來，這邊若有人要問事，我的兒子也會回來。家裡也是要普渡。這個月我兒子 14 號在桃園龜山第一天開壇，所以我們最近都將神明請上去。14 號雖然是村子的 talatu'as (祖靈祭)，但那天我們都不在啊！阿嬤 (指巫師 Lala) talatu'as 沒有人顧她。所以她也沒有辦法參加，我們可能就在桃園那邊做。



圖 2-6：2008 年巫師 Lala 孫子 mitangi 於國姓廟下方海灘燒福船示意圖（筆者田野手繪）

vayi Lala 的孫子，是關聖帝君所遴選挑中的乩童，擇定 2012.10.14 桃園住家開壇，故持續地搬撤家中的神明與祭祀物品，開壇當日恰逢東昌村二年一度的祖靈祭 (talatu'as)，由於沒有人可以照顧年邁的 Lala 並協助其處理祭儀過程所需物品等工作，因此 Lala 在當年的 talatu'as 缺席了。⁵²而其孫子在 2008 年中元普渡時節完成三年的訓練正式成為乩童，當年因巧逢村子男子年齡階級 ala-vangas 訓練的第八年成年禮儀式 (malengleng)，因此原訂在阿美文化村一帶焚燒獻祭法船的地點，就改在國姓廟一帶的河口南岸海灘進行 (圖 2-2 C 區，圖 2-6)。看著 Lala 遞過來 2008 年其孫子在河口南岸海邊進行牽水路燒法船的儀式過程照片，位置正位於 2012 年筆者調查紀錄 T1-T4 的 taluan 區東側沙灘上，然當年照片中所示的焚燒地點，已早遭海浪沖蝕而沒有留下任何遺跡。不過，我們可以具體確認，巫師 Lala 雖仍跟隨著資深 a'isidan (司掌祭儀獨當一面的巫師) sikawasay 參與東昌村中的祭儀儀式，卻已是逐漸的淡出式微，而家中具有延續祀奉 kawas

⁵² 巫師 Lala 於祖靈祭 talatu'as 的缺席，其他的巫師表示相當的不對與不妥，畢竟 sikawasay 做為 talatu'as 當日家族親人代祀祖先的執事者，雖然家中的直系親友皆前往桃園開壇盛事，但畢竟村中仍有親人需要祭祀祖先，Lala 不在現場，旁系親友也不得不選擇其他親屬關係較近的 sikawasay 來代祀祖先 (詳見第六章祖靈祭的說明)。

體質的孫子，儼然已是獨當一面的乩童與壇主。

表 2-2：花蓮溪河口南岸宗教性行為遺留一覽表

宗教性遺留性質	地點編號（對照圖 3-2）	內容說明
阿美族 miftik 祭祀遺留	A1	T2、T3、T4 等捕 bulau 者所共用的祭台，於礫石堤防岩縫中，鋪設切割好的大理石板（20×20×2cm），擺置紅標米酒（製造裝瓶日期 2011.09.13）、白色免洗塑膠杯×1、香菸×2，朝東祭祀祖靈與神靈。
	A2	T10 捕 bulau 者祭祀位置，位於 T10 營帳外東側的礁岩上，直接以白色塑膠杯斟滿米酒、香菸×3，朝東祭祀祖靈與神靈。
Taiwan 宗教性焚燒	B1	疊壓在 T6 營帳下方的 Taiwan 一次性宗教焚燒遺跡，尚留有大量經焚燒扭曲變形的玻璃燭台，以及焚燒未完全的木頭棧板與紙錢。
	B2	停車場東南側礫石堤防上的 Taiwan 一次性宗教焚燒遺跡，大小約 12m×11m。遺留有燃燒未完全的紙錢、紙蓮花、塑膠花、扭曲變形的玻璃燭台、彈珠、大量口字型的鏽蝕釘子。食物遺留有貝殼、雞骨、魚骨。其它物質遺留有高粱酒瓶，瓷器有龍紋酒杯×3。
	B3	Taiwan 宗教性焚燒遺跡，大小約 2.4m×1.6m，遺留燃燒未完全的紙錢。
	C	2008.8.16 東昌村巫師 Lala Pitin 孫子 mitangi（成為乩童之意），中元普渡後燒法船的儀式區。

回到河口南岸男子 mibulau 野營區，雖然受到 Taiwan 宗教性焚燒行為影響，然此一現象恰與男子於野外漁撈時所需進行祭儀行為相互交揉。已過世的 faki Mu，是村中公認 mifutingay 善捕魚的男子，雖已過世幾年，其兒子仍然記得每逢捕魚節時，父親帶著他前往海邊祭祀 kawas：「每次到了六月第二個星期 miladis 早上，我們自己家族的人都會在阿美文化村海邊找一個乾淨的地方，祭拜海神，再拜土地公，神靈有 Sinalumay，Sasululan、malaSera，最後是拜祖先。」

在海邊捕撈的阿美族男子，到達河口第一件事情就是先進行 miftik，在出海口捕撈地點旁的沙灘上，不時地可以看到立高約 20cm 的礫石旁，有著斟滿米酒的白色免洗塑膠杯、香菸與檳榔所組合而成的臨時性祭祀行為。在河口南岸筆者所紀錄 T2-T4 野營的西側礫石堤防隙縫處祭台（圖 2-2 A1、圖 2-7，表 2-2），以及南側礁岩區 T10 帳外的東側（圖 2-2 A2）均有著同樣的祭祀行為，此無疑為 mibulau 的阿美族人祭祀海神與告慰祖靈的祭祀遺留。

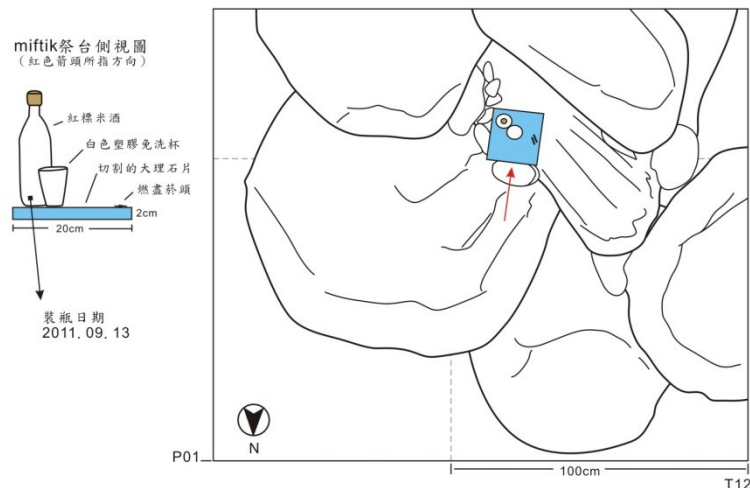


圖 2-7：河口南岸阿美族野營區 miftik 祭祀 A1 地點測繪圖（本研究現地測繪）

以 A1 祭台為例（圖 2-7），相當刻意地在堤防礫石縫隙間，嵌置小石礫以鋪置人為切割大理石板，石板上擺放了台灣菸酒公司出產的玻璃質地小瓶裝（600cc）紅標米酒（製造裝瓶日期 2011.09.13）、斟滿米酒的白色免洗塑膠杯、香菸二根，研判 T2-T4 的阿美族男子 mibulau 時祭祀的時間應該在 2011 年秋冬之際，一直到筆者紀錄的 2012 年春夏之前。⁵³

河口 mifuting（捕魚）的阿美族人，承繼著對於祖先與 kawas 的崇敬，在河灘礁岩間留下了米酒、免洗塑膠杯、香菸或檳榔等宗教儀禮性之物。相較於 Taiwan 每年中元時節對於冤親債主的普渡，於河口舉行消災解厄的宗教性焚燒，所造成的大量紙錢、三牲、玻璃質地燭台、瓷杯、瓷碗等遺留與焚燒遺跡。兩者不但是在遺留物的內涵不同或在遺跡形成上的差異，更重要的是兩者在河口所進行宗教儀式上的觀念與意義上的不同，一則尋求祖靈的“連結”以獲得庇佑，一則透過普渡的方式“解除”鬼靈的纏繞以求得順遂。普渡時的焚燒當下，是一個人與鬼靈交易的神聖空間，透過乩童的溝通與貢品的宴請，解除委事者與冤債者之間的牽絆，焚燒的紙錢與祭品是給出的獻與貢，是不可取回的，焚燒結束後的遺跡之域，是鬼靈取貢之處，相對地也成為委事者不願也不可再駐足或返回之地。然而，反觀 mifutingay 的阿美族人，無論是在捕魚旁的灘地上或是 taluan 旁固定式的小祭台，獻祭時的 miftik，無疑是締結了與祖靈、神靈之間的共伴關係。

在河口，對於不同信仰意義的認知所進行的宗教儀式行為，導致了禮儀性物質遺留埋藏形成過程的差異化。再者，原本存在著宗教邊界的禮儀性物質文化，也逐漸地隨著阿美族人轉宗現象，無論是 Taiwan 民間宗教或者西方基督教，

⁵³ 2012 年 9 月筆者重返河口南岸野營區紀錄，除了南側礁岩區地勢較高的 T9、T10 仍存在外，T1-T8 野營區均已遭 2012 年 8 月蘇拉颱風掀起的洪氾與浪潮襲捲，原本紀錄的野營區堆積現象均遭侵襲，就連 A1 的阿美族 miftik 祭祀小祭台也不復存在。不過 2013 年，約於原址再度鋪設同樣祭祀的大理石平台，且平台下緣以水泥加固，顯示出河口 mibulau 的阿美族男子祭祀行為持續存在。

使得原本祭祀過程中做為象徵隱喻的物，邊界逐漸模糊，最終混融在一起而偏離其原有生命脈絡。

第二節 talaomah_解除儀式禁忌的緩衝帶

從河口北岸的阿美文化村，沿著濱海堤防內徑通往西北側的東昌村，經過南濱路一段（縣道 193 號）後，逐漸印入眼簾的田野（omah），是屬於東昌村（里漏社）人的固有田地。⁵⁴幾次與 sikawasay（巫師）的 vayi 們 talaomah，⁵⁵從田裡的蕉葉縫間往外（東方）瞧去，仍可窺見聖能宮、武聖宮等漢人巨型宮廟就座落在田野外圍的濱海路旁。此外，今田野內散置矗立起私人養老觀護院、鋼鐵廠或是民宿豪宅等外來建築物，慢慢地侵蝕、切割原本完整的 omah 地景。昔時，家家戶戶都在水田耕種的場景也已不復見，在年輕人步入都市生活市場經濟機制後，慢慢取而代之的是休耕後的荒草地。然而，一生操持田作的老人家 vayi 們，仍然堅持水稻田與旱田裡的工作。對於東昌村而言，水稻（dipus）的經濟性栽植，是日據時期以來的田作模式，然而更為日常相關的是旱作，因為旱作地種植（paluma）的是非單一物種，更多是非經濟性的作物且與儀式相關。旱田裡種植的有傳統食用的作物與果樹，如 kuawi（臺東龍眼）、kamaya（毛柿）、alemet（臺東火刺木）、imuc（土肉桂的果實）等，更重要的是和祭儀緊密相關的 panay（旱稻）、pauli（香蕉）、檳榔（icep）、荖葉（vila）與 taiyo（薑）等植物，以及儀式當下煮湯食用的 fataan（樹豆）、devi（鵲豆）、lumingay 等豆類。

旱作的 omah 一方面是平日暫離村社內的休憩或夜宿空間，相較於河海用竹架與帆布搭建的臨時性 taluan，omah 的旱田裡搭建的是以木頭、鐵皮材質等較為堅固的 taluan。擁有旱田的巫師 vayi Devi 與 Lali 的 omah，不但擁有可以夜宿的 taluan，也種植了多樣的儀式性植物，vayi Lali 說：「每年三、四月種下的 taiyo，為的是十月初 mirecuk 時候要用的，如果長的不好不得已的情況下，才會到溝仔尾的市場去買。」香蕉樹（pauli）的蕉葉，⁵⁶尤其是葉片朝向東方祖先居住方向的蕉葉，是每逢儀式時的必需品，年輕且資深的巫師 Sera，每逢八-十月颱風過後的儀式當下，總是為著漂亮（指向東完整沒有被風吹破的蕉葉）的蕉葉所煩惱，

⁵⁴ 目前屬於東昌村（里漏社）的田地，主要範圍緊鄰在東昌村的東南方一帶，北至七腳川溪，東約為濱海路一段，南側約在南海一街一帶，西南側則沿著東海十街 165 巷，回到東昌村化仁國小東側，村子西側原與仁里村（薄薄社）之間的田野邊界，則因新建水泥住宅而逐漸模糊。

⁵⁵ talaomah 語意為“走到田裡”的意思，一般前往社域田裡耕種或是野地採集時，均會用此話語。不過某些特殊儀式時，則意指前往村外的田間或河海進行儀式。例如每年巫師祭結束後的三日均需舉行 talaomah 儀式，分別透過前往村社外的田間土地公廟、阿美文化村一帶的河濱、美崙溪河口南岸的海濱，慢慢脫離儀式的束縛或解除儀式期間的飲食禁忌。此外，在主要喪事完成後，巡祀社外亡者生前活動的重要場域以祭悼亡者，也會以 talaomah 稱之。

⁵⁶ 儀式當下所選用的蕉葉（papa no pauli），必須是香蕉，而且是面東生長的蕉葉，若是芭蕉葉則不可。常常儀式的開始，是在等待著儀式委託者家人前往田裡取蕉葉或是檳榔等禮儀性物品的過程中焦急的度過。

常常村中 omah 的蕉葉在被強風吹破的情況下，會要求其先生 faki Ikong 前往鄰近鄉村採摘蕉葉，甚至遠達壽豐鄉木瓜溪南岸或是新城鄉北三棧一帶蕉園。荖葉（vila）常常會與檳榔樹伴植，常可見蔓生荖葉爬滿了筆直檳榔樹徑，任何儀式檳榔與荖葉兩者可以說是共同被採摘，做為獻祭的重要物品，缺一不可。

再者，旱田有時是結束一連串儀式後吃魚解禁（mali'alac）的地方。有時巫師 vayi 們因為幫村民做儀式，可能一連好幾天喪禮或家戶落成獻豬與屋內 miasik 儀式，巫師 vayi 們就會想要吃魚作結。地點有時會在某個巫師家中，或者選擇在稍離村子的 omah 舉行。vayi Lali 的 omah 就位於村子田野稍外圍，再往東就過了濱海路，旱田裡除了種植野菜外，最多的就是 pauli（香蕉樹），除了有香蕉食用外，當然最重要的就是以備儀式當下蕉葉不時之所需。田的西側，朝南的 taluan 是以建築角木為柱，與鐵皮、帆布等混搭而成，底緣鋪了水泥，室內有單人床梳妝台。taluan 的外面為開放的飲食區，西側長帶狀的凹坑是挖出來的，低於 taluan 約有 1m，做為垃圾棄置與焚燒的垃圾坑，大部分無法回收換錢的酒瓶、塑膠、蔬果垃圾等食物殘渣均會棄於此，且最後予以焚燒。

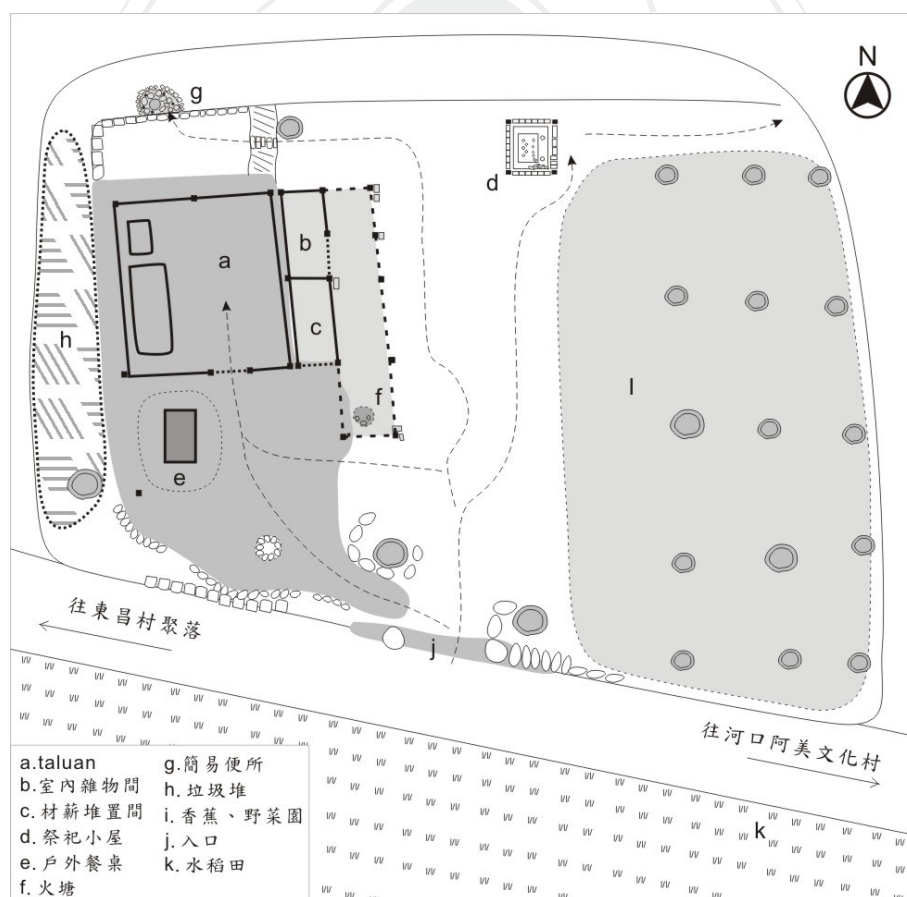


圖 2-8：巫師 Lali 家的旱田示意說明圖

（圖為 2013.3.5 與巫師 vayi 們 mali'alac 時，現場草繪後再修繪而成，無正確比例。）

taluan 東側除了雜物空間外(圖 2-8 b)，還有材薪的堆置空間(圖 2-8 c)。taluan 前方的火塘由三顆石礫所圍置(圖 2-8 f)，火塘開口的方向在北側，灰燼往灶石

四周擴散，尤其是開口處，因為撥取炭木，擴散出的灰燼較多。此外，比較特別的是位於北側縮小版的 taluan 樣式的祭祀小屋（圖 2-8 d），vayi Lali 說：「這是每次到田裡工作時，miftik 祭祀已故的父母親與二個姊姊。祖先的方向在東方，所以祭祀小屋的開口 pasawali（朝向東方之意）」。小屋的祭台上除了二個必備盛酒用的寬口瓷杯、二個玻璃杯，以及散置一旁的洄瀾米酒空瓶與黃長壽香菸外，祭台後半緣則有瓶口繫紅膠帶的玻璃質地葫蘆樣式酥油燭台與繫彩帶的鳳梨，三兩成組的擺飾，祭杯前緣則有兩罐壓著紅紙的鷹牌 28 年六角形威士忌酒瓶（LEADER RESERVE），酒瓶旁各有一顆柳橙。祭祀小屋的整體風格，雖保留固有 taluan 風格與祭祀物品，但卻也漸漸融入一些 Taiwan 帶有宗教象徵性意涵的祭祀物品，如葫蘆形樣式的酥油燭台、飾有紅色彩帶的鳳梨等。

除此之外，旱田也是家中成員過世 40 日裡，探訪或祭悼亡者靈魂 talaomah 儀式過程中最為重要的地點之一。一般在亡者過世出殯後的隔日（第一日），會委請巫師幫忙舉行 misa-Pangcah 儀式，即 pafafoy to mapatayay（獻豬祭），導引亡者帶著獻祭的豬前往祖靈居所，當日晚間會到社內外圍的田裡進行象徵性的 talaomah 祭悼往者（圖 2-9 的 T-A1）。入殮與公祭後的第二日，在家中 mali'alac（吃魚儀式）。一般女子會留在家中做糰糰，男性親友白天則會前往花蓮溪河口或是木瓜溪等上游捕魚，不過現在較多的是直接購買市場或壽豐鄉魚池的吳郭魚，晚上所有的親友在喪家廣場共食，一同完結主要的喪禮儀式，以回復正常的日常生活。mali'alac 之後，喪家通常會不定時的委請 sikawasay 幫忙舉行告靈祭 pananom 儀式，召請往者靈魂回家，幫其沐浴洗滌，餵食（pakaen）米酒、檳榔、荖葉、糰糰，且給予金錢、香菸等。

此外，親屬們也會前往社域外舉行 talaomah 儀式，訪視亡者生前曾經活動（如捕魚、狩獵等）、工作（如花蓮港碼頭）或是看病（如門諾或慈濟醫院）等與生計或是醫療行為有關的重要地點，這些地點均是亡者靈魂仍可能會回去停留駐足的地方，因此親友們透過 talaomah，逐一前往這些村社外據點，一方面祭祀可能逗留的亡者靈魂，給予米酒、檳榔、荖葉、糰糰、香菸等祭品。二方面，透過訪視亡者靈魂的方式，記憶起與亡者共度的過往經歷，療癒親友們對於亡者的思念，以逐漸地脫離悲傷的情緒。

2013 年八月 faki Tuni（前頭目）過世，對於村民來說是相當突然的。喪家在舉行一連串喪事儀禮與 pafafoy to mapatayay（獻豬祭）當晚象徵性的第一次 talaomah 後，也循例選擇例假日 talaomah 祭悼和追思亡者。在 faki 過世後的第 16 日，第二次社域外的 talaomah（圖 2-9），親友們一早就在喪家集合，總共四台車，車子行李箱已備好祭祀用物品。從東昌村出發後，沿著七腳川溪旁街道，一路穿過西側的薄薄社、荳蘭社後，折北來到慈濟醫院對面停車場，這是 faki Tuni 生前最後所待的醫院，也是 talaomah 第一個祭祀地點（圖 2-9 B1）。巫師 Sera、Abi、Lali 們選擇停車場旁邊北側圍牆，噴灑米酒除穢後，擺上了三個白色免洗塑膠杯與一組連梗的檳榔、荖葉和糰糰，進行 miftik 後，親友們依序 pataki（祭

拜時倒酒給祖先或亡者的動作，或是飲酒時倒酒給某人喝），祭祀已過世的 faki Tuni，同時也會召請家族中近年過世且曾經駐足此地的親人靈魂來享用。稍做休息後，一行人再度驅車往北繞，來到了美崙的門諾醫院旁草地，門諾醫院是每個月月初 faki Tuni 與 vayi Devi 夫妻倆騎著摩托車到醫院看病領藥的地方。巫師們選擇了靠近醫院旁草皮樟樹下，前方正是基督教門諾醫院以前的急診室，醫院建築樓頂的外牆上還矗立著白色十字架。巫師 vayi 們在樟樹下的三顆礫石旁重複著在慈濟醫院的 miftik 儀式，親友們也循序 pataki 予以祭悼（圖 2-9 的 B2）。接著大夥再度驅車前往下一個據點，也就是美崙溪河口南岸的北濱公園。

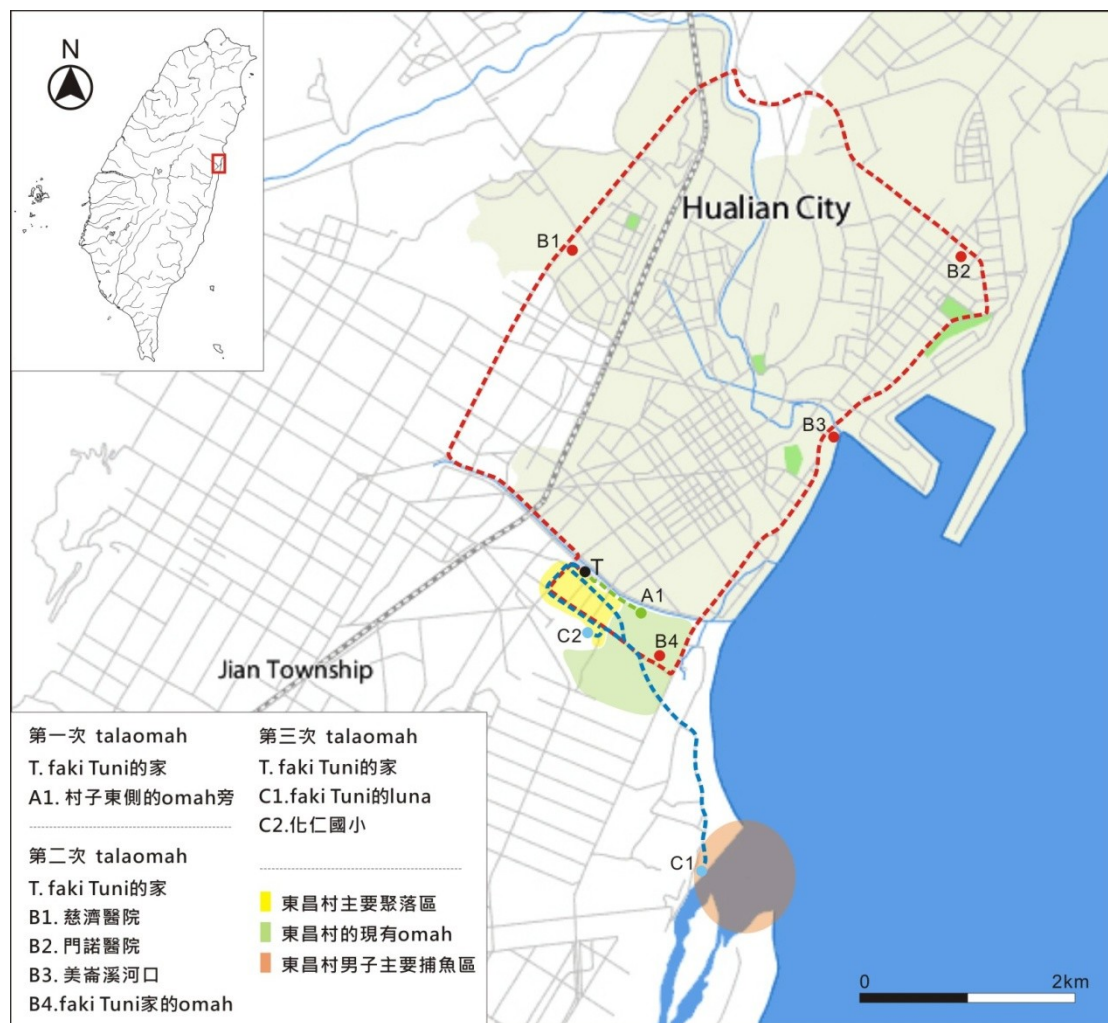


圖 2-9：喪家 talaomah 祭祀空間分布圖

緊鄰美崙溪河口南岸的北濱公園（圖 2-9 B3），一般是東昌村民社域外 talaomah 最後一站，再往南回走越過七腳川溪就是東昌村內的田野與家屋聚落區。在巫師 vayi 們引領下，親友們來到了眾所認知的緊鄰美崙溪南岸的北濱公園涼亭旁榕樹下，巫師們慣習地撥除榕樹根下大礫石周遭的雜草與落葉，清理出約末 80cm 寬的區域，面對著美崙溪北側的花蓮港碼頭，擺放好米酒、一份連梗的檳榔、荖葉和糰糰，緊接著巫師 Sera 首先倒滿一杯米酒，口含著米酒向著祭祀區

噴出淨化該空間，隨即巫師們開始祭禱，親友們依序 pataki 進行祭悼亡者儀式，獻祭 faki Tuni 與曾經在花蓮港碼頭工作的已故親友們（圖 2-10）。

美崙溪河口南岸的北濱公園，除了是喪家 talaomah 祭悼亡者的據點外，也是東昌村每年十月初巫師祭（mirecuk）結束後第三日，巫師們 talaomah 到此取海水淨身解除儀式禁忌的地點，較早之前巫師們 talaomah 的地點，還曾遠達花蓮港區北側的四八高地一帶。

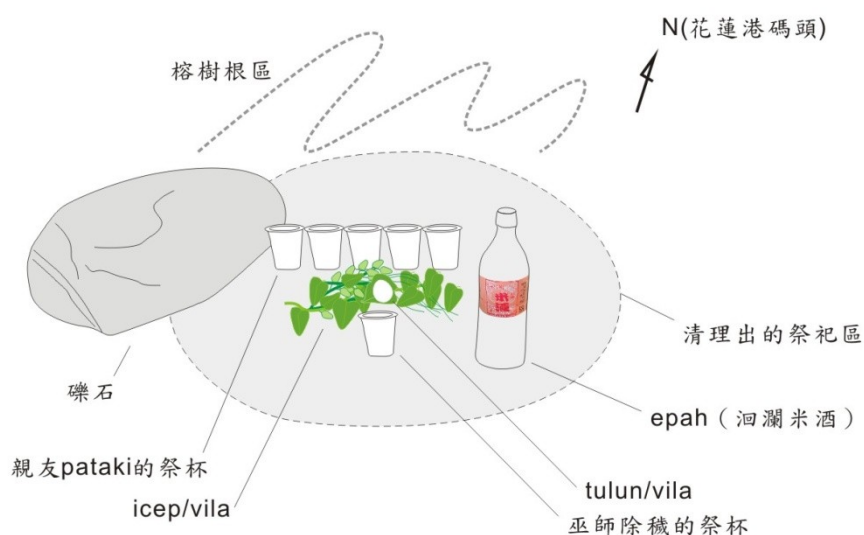


圖 2-10：喪家 talaomah 第三站於美崙溪河口南岸祭祀說明圖

巫師 vayi 與親友們結束社域外的 talaomah，最後往南返回社域內 faki Tuni 生前種植的自家旱田（圖 2-9 B4），進行最後較為正式的 talaomah 祭祀與結束的動作。faki Tuni 家的旱田，位於村社外緣靠近南濱路的聖能宮一帶，田的兩側蓋起了私人的農舍豪宅，旱田裡特屬於傳統食用的農作更顯特別，田地裡特殊的物種無疑應許著飲食習慣與信仰所連結的民族性。在旱田裡，女性親友團與巫師們選定了栽植 2-30 年碩大土肉桂樹(imuc)⁵⁷樹蔭下圍圈坐下，外側是男子的位置，東側近籬笆的蕉樹下有著每次到田裡 miftik 時，以板模為墊的白色免洗塑膠杯等祭祀遺留。祭祀儀式開始，女性與巫師們均圍坐在樹蔭下聊天，祭祀活動由男子服務與處理，年紀稍長的 faki 開始擺放儀式物品準備祭祀，faki Tuni 的兒子則處理中午準備共食的食物，且陪同 faki 們先行祭祀 faki Tuni。儀式物的擺置位置在共食區東北側，由三組祭祀物品所構成，均面向太陽升起的東向方位（圖 2-11 A）。北側祭祀物品包括截下的一段蕉葉，擺置著一瓶洄瀾米酒與五個塑膠杯、一份連梗的檳榔和荖葉，以及一份墊著荖葉的小圓餅狀糰糰與煮熟的五花肉塊，這是供給野外鬼靈（kawas）與過世親友所食用的。緊接著中間擺置著稻桿綁束而成的 c'bu，⁵⁸點燃的光與煙，一方面阻隔北側外面的 kawas，二方面主要照亮與引領

⁵⁷ imuc 的果實，呈綠色，略帶辛辣味，是嚼食檳榔時偶爾搭配的香料。

⁵⁸ c'bu 指的是由稻桿綁成束狀的火炬，在以前沒有電燈的時候，夜晚在屋前廣場點燃 c'bu 用以

faki Tuni 的靈魂 (adingo) 前來。一旁的提壺 (diwi) 內裝滿清水，則是給飄散在野外的靈魂飲用與梳洗，以準備享用親友們所準備的祭品。最南側的祭品區，範圍涵蓋在約莫 120cm 長的香蕉葉上，首先是以藤編淺盤 (takah) 所裝的大型圓盤狀糰糰 (又稱之為 mukin)，前面擺放一組連梗的檳榔、荖葉，以及五瓶洄瀾米酒，此外最為重要且不可或缺的是從家中特別被交代要帶過來象徵家戶與女性的祭壺器 sifanohay (褐釉硬陶壺，侈口、縮頸繫繩、折肩、平底)，faki Tuni 生前曾經提到，家中成對的祭壺器 (男性祭祀 malataw 神靈專用的 diwas 與家戶召請祖靈專用的 sifanoahy) 是以前與太太 Devi 結婚成家時所購買的。sifanohay 倒滿米酒後，一切就緒。對於此儀式較為爛熟 matoasay 級的 faki Sayam 與 faki Hahivah 開始祭禱，已故 faki Tuni 的小孩也隨祀在旁，faki 的口中噴出米酒召請 faki Tuni 的靈魂下來 sifanohay 的壺緣後，隨即一方面告知今日 talaomah 的行程，二來請他享用小孩所準備的食物，再者稍後回到社內的家中會再委請巫師們進行告靈祭 pananom 儀式，接著 faki Hahivah 準備了一份倒滿米酒的酒杯與裹著小圓餅狀糰糰和一顆檳榔的荖葉給 faki Tuni 享用。在男子祭悼後，faki 望向肉桂樹蔭下的親友 vayi 們，不斷地喊著：「pataki 囉，快點」，女性親友與巫師們這才依序前往倒酒祭悼 (圖 2-11 B)。

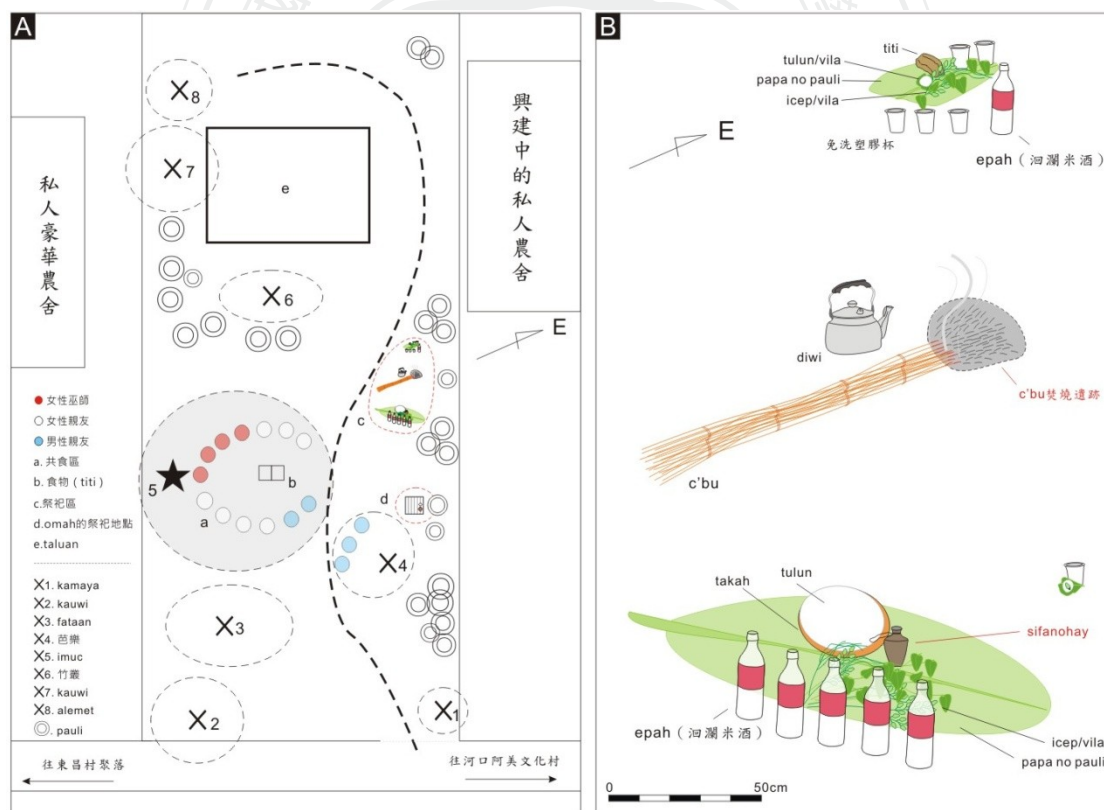


圖 2-11：喪家 talaomah 最後一站在自家田裡的祭祀空間分布圖 (圖為 2013.9.8 日 faki Tuni 過世後的 talaomah。A 圖為旱田裡植物與祭祀空間分布圖。B 圖為祭祀區的祭祀物品與空間方位說明圖)

照明。如今在與喪禮有關的 talaomah，即使是大太陽底下的白日，仍然點燃 c'bu，象徵性地引領靈魂的歸來。

祭悼完成後，所有親友們回到樹蔭下開始準備共食，今日的食物僅有糲糲與煮熟帶有脂肪的五花肉。此時，無論是切豬肉、糲糲或是倒酒等工作，均交由男子服務，共食的過程已沒有太多悲傷，因為今日已是 faki Tuni 過世的第 15 日，親友們也逐漸地度過沒有 faki Tuni 在旁的日子。東北側旁祭祀區 c'bu (稻桿束) 白色煙絲仍縷縷飄散，引領著祭祀親屬的目光，微微的火光隱約映照出降臨在一旁 sifanohay 上亡者的 adingo，正享用著親屬們今日 talaomah 準備給予的祭品。

c'bu 燃燒殆盡之際，是共食與 talaomah 結束返社回家進行 pananom 儀式的時刻。⁵⁹faki Tuni 的兒子收拾完祭祀區的豬肉、mukin、瓶裝的洄瀾米酒等祭品，女兒 Sera 拎著象徵媽媽家裡祭祀用的 sifanohay，巫師 abi 幫忙提著 diwi 水壺，現場遺留下祭祀時的蕉葉、檳榔與荖葉串、塑膠酒杯等祭祀物品，以及一攤約莫 30-40cm 寬 c'bu 燃燒後的灰燼區，一旁樹蔭下的共食區幾乎沒有遺留任何食物殘渣或垃圾。緊鄰的共食區與祭祀區，因為樹蔭與 c'bu 燃燼遺跡被區隔與被意會，惟 c'bu 燃燒灰燼之遺留，訴說 talaomah 最後一站祭祀行為與意義，也點燃了我們對於火燒遺跡不同意義的理解。

經由喪事儀禮 talaomah 巡祀社域外據點的祭祀和遺留，不斷地被重複經歷與記憶，這些據點或許因亡者個人生命經歷而有些許差異，不過長時期交織的巡祀網絡，一方面構成日常的宗教性實踐，二方面也同時形塑出社民對於社外空間的理解與互動，一如花蓮港碼頭或中華紙漿廠等長期以來是多數老一輩東昌村男子工作的地方。此外，社域內東側的 omah，是村社與河海中介之地，除了種植水稻、水芋、筍白筍、野薑花等經濟作物的水田外，旱田保有的是與祭儀相關的傳統民族植物，⁶⁰也是多數村民於喪葬儀禮後 talaomah 祭祀與悼念亡者的最終地點，同時也是巫師祭結束第一次 talaomah 或平時吃魚作結 mali'alac 的儀式解禁區。旱田內朝向東方的祭祀小屋或蕉樹下種植前 miftik 的米酒與塑膠杯遺留，乃至引領往者靈魂返回的 c'bu 燃燒灰燼遺跡，以及首次看到離開社內家戶到達自家旱田裡，做為祭祀召請與承載亡靈的祭壺器 sifanohay (紅褐釉亮光厚胎硬陶壺)，無一不訴說了人們對於社域旱田宗教性意義的賦予和實踐。

⁵⁹ 有關召請已故親人進行的告靈祭 pananom 儀式，語意為“給水”之意，儀式內容主要是召請往生者靈魂歸來，祛除其身上的不潔，且予以餵食 pakaen 米酒、糲糲、檳榔、荖葉，以及給於香菸與金錢等。儀式過程詳見第七章。

⁶⁰ 以往旱田尚且種植有小米 (hafay) 與早稻糯米 (panay)，不過隨著經濟效益遞減，小米幾乎已無人栽種，panay 則仍有少數家戶會種植，畢竟在年度歲時祭儀時，仍會持續使用 panay 所搗製的糲糲。不過，若逢大節日，如每年二期稻作插秧後的土地公祭 (misatolikong) 或是年度的小米祭 (mitiway)，所需製作大量糲糲時，就可能得需向市場購買。以住在田間豬寮的豬媽媽 (vayi Lisin) 為例，每逢歲時祭儀就會接受家戶訂購幫忙製作祭祀時所需糲糲，就得提前向水璉村種植較大量糯米的友人購買，以備不時之需。

第三節 巫社會樣貌_祖靈居所與家屋

隨著 talaomah 儀式中承載亡靈的 sifanohay 回到村內家中，往西穿過 omah 進入了東昌村（Lidaw 社）。沿著東海六街向西筆直地穿過村社，沿路盡是透天水泥樓房，如果不仔細停駐觀視，可能還以為經過的是一般漢人社區，一路到底經吉安分局而轉進另一個阿美族薄薄社域。村社樣貌與邊界的模糊化，實則因為主街道兩側以及巷弄內的多數民宅，在 1970 年代前後經濟起飛加速房子翻修的水泥化過程中，多已是透天水泥連棟樓房，以往面東朝向祖靈的家屋，只得依著拓寬道路而面向道路。再者，原本東昌村西側外圍與仁里（薄薄社）村社間交界的田野地（約略是東里九街至中正路之間），在不斷地被擴張成連棟國民住宅樣式水泥樓房的同時，外來人口不斷地湧入，村社內的人口結構開始消長，村社間的有形邊界也已逐漸地模糊。

在水泥化過程中，除建築技術翻新外，外來建築意識型態也加速改造村社與家屋空間的地景樣貌，取代早期木造斜屋頂式覆蓋黑油布或鐵皮的老房子、附屬的廣場、菜圃、圍籬等完整家屋空間所形塑出的村社樣貌。有著寬闊廣場（putal）的自家，也因為分家之故蓋起連棟式的水泥房，犧牲掉公共的屋外廣場空間，新建的樓房也只能以騎樓替代廣場空間來應用。時近中午，走在村子的街道上，常常可以看見一群年紀相仿的 vayi 們圍聚在騎樓，此一場景常是每月一次的女子結拜聚餐，亦或是家中進行祭祀祖先儀式後的圍桌共食。

從筆直街道拐彎進巷弄或是原本家戶間殘留走道，進入的是隱身於水泥騎樓後方傳統的家屋，屋後方高聳矗立檳榔樹、爬滿儀式獻品的荖葉藤蔓以及棲身在屋角的香蕉樹，每當家裡有儀式要進行的晨間，家中男子總會被吆喝前去摘取備用，以免耽誤祭祀儀式的進行。自家前廣場（putal）與屋子等寬，可以說是僅次於家屋的重要空間，幾乎所有家的活動均與廣場有關，平時是休憩圍坐喝酒飲食空間，冬夏時節是二期稻作曬穀場或平日晾曬旱田豆類的場地。每逢婚喪喜慶，例如家中有男孩子要去當兵、子女結婚與小孩滿月、家中長輩過世、家中除穢祭祖等重大生命禮儀，廣場總會搭架起藍白色帆布，形成一種特殊的祭儀象徵，一位部落友人笑稱他在村中最怕看到藍白色帆布，因為表示該家中有重大事情，無疑需要送禮，內容包括整箱的米酒或紅白包等。生命禮儀的儀式均由巫師們主持，一般在家中進行，屋外面東的廣場，近北方廚房的區域，是切割、分類、鹽烤、鍋煮豬肉或魚的地方，靠近屋前廣場的位置，則是男方在南、女方在北地分開圍坐話家常。在每年巫師祭期間，家屋廣場不但是巫師祭中巫師劃界與行走前往神靈 kawas 居所之路（lalan）的儀式空間，再者廣場更是儀式過程中，家族親友凝視敬畏感受神聖氛圍的場域。

儀式開始與結束後的共食，米酒是不可或缺的必需品，在 miftik 祖先後方可

飲食。或許是價錢關係，長期慣習性地飲用，女性的老人家 *vayi* 一般較偏好帶有甜味的保力達，中年以上男性的 *faki* 或 *kaka* 則喜飲洄瀾品牌米酒或公賣局的紅標米酒，年輕人多嗜清涼的台灣啤酒。巫師 *vayi* 們在祭儀前後，舉凡祭告神靈、除穢獻祭物品、劃界與潔淨儀式空間，乃至於獻豬給祖靈的一剎那，無不以米酒做為傳導的象徵媒介，從口中用力噴出如朦霧般酒氣 *micupelas* 的同時，已然瞬間完成獻祭的意念，且為熟悉祭儀的家戶成員所感知。

雖然村社的地景樣貌有了些許改變，然而人們對於家屋空間的文化意識，仍舊受到巫師祭儀機制的牽引嵌入人們生活日常，就如同儀式過程中巫師尋求神靈幫助所祈得帶有靈力的絲線 *calay* 一般，持續地纏黏著生者與往者之間幽微不可言喻的關係。

日據時期東昌村的家屋風格，仍舊有少部分被保留下，成為目前家族母系的老宅（圖 2-12）。家族內重要祭儀均會在本家的老宅舉行，例如祭祀已過世父母親與祖靈的 *pananom* 或是家中有重大不祥之兆的 *miasik* 除穢儀式。*vayi Dipus* 或是 *vayi A'am* 等本家，可以說是此類家屋風格的典型。從廣場望向本家家屋的正面，屋頂呈雙斜式，門前立柱的柱礎與家屋基礎均為水泥，壁面則為板片疊壓接續而下。穿過略為幽暗的大門，廳內的兩側是木板平床，床沿有著溝槽的拉門，如同和式床的扇門一般，目前均為留在家中的女性老人家及其從妻居夫婿所居住。正門西側壁面上端是朝向東方的祭台。屋內北側隔著一面木牆的是廚房，目前均已改為瓦斯爐灶。

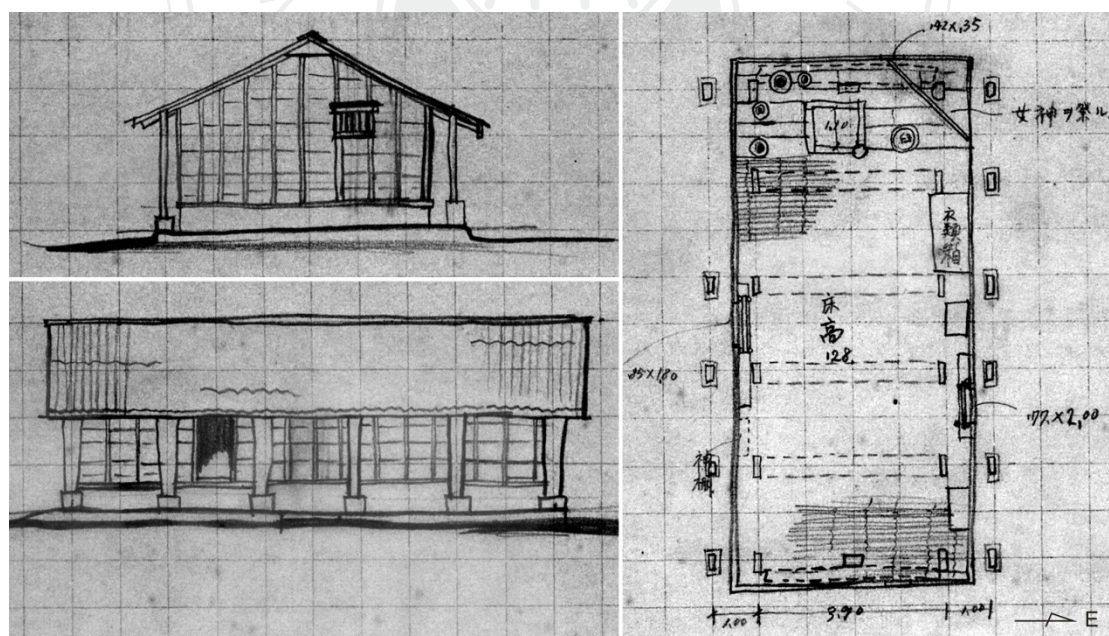


圖 2-12：阿美族舟津（東昌村）傳統家屋空間分布圖（援引自《千千岩助太郎台灣高砂族住家調查測繪手稿全集（下）》：250-255）⁶¹

⁶¹ 1938-39 年千千岩助太郎踏查花蓮港疔，詳實素描測繪下阿美族家屋建築之平、立、剖面，本

延續前輩學者關於阿美族室內空間的聖位與性別討論（古野清人 1990b；常見純一 1973；原英子著 黃宣衛編譯 2005）（表 2-3，圖 2-13），指出家屋西南角稱之為 *cacara'an no karimoco'*，語意為「放置獵物山豬等的下顎骨、狩獵的器具以及男性祭祀 *Malataw* 神時使用的祭壺器 *diwas* 之角落」，此一角落專屬於男子空間，與男子狩獵的山林空間相關，女性不得靠近與碰觸 *cara'*（動物的下顎骨）。家屋西北角稱之為 *pafotingan no karimoco'*，語意為「擺放男子於河海捕魚所使用的漁網、魚籠等器具」，與東昌男子於河海捕撈漁獲的空間有關，亦為女性不得碰觸魚具的禁忌空間。家屋東南角稱之為 *pasaasikan no karimoco'*，語意為「擺放農具的場所」，原英子提及「東昌村是個漁村，旱田原本就很少（古野清人 1990b：219-220）也許是這個原因，一般人家中大多不會在 *pasaasikan* 放置任何東西，也不經常聽到有關 *pasaasikan* 的傳聞。只有在 *mitiway*（播種祭）時，才聽說有些人會在此擺放農具祭祀」（原英子著 黃宣衛編譯 2005：160）。

家屋東北角稱之為 *talofoan no karimoco'*，語意為「放置 *lofo* 場所之角落」，東昌村會在 *talofoan* 角落放置家中祭祀祖靈所需要的宗教禮儀性製品的祭祀物群，包括一個 *sifanohay*（象徵女性祭壺器）、二個 *podok*（祭祀用陶罐）、三個 *kariyas*（祭祀用瓷盤）、數個 *kupu*（寬口矮瓷杯）等，「*talofoan* 為 *pakitiraan to mapatayay*，阿美語意為『祭祀過世者之地』。這個詞語表現出女性方位是與家的祭儀，以及祭祀祖先和死者祭儀是有關係的。現今常看到有的人家把死者的照片掛在房間東北角的牆壁上，並在該處設置簡單的架子，上頭經常擺著酒與 *sifanohay*；或是把漢人式的祖先牌位放在房間的東北方位，這乃因 *talofoan*（東北角）與祖先及死者是有關聯的」（原英子著 黃宣衛編譯 2005：159）。

表 2-3：東昌村家屋內聖位空間與性別關係說明表

聖位	性別	物品/祭祀器具	生計	空間
西南角 <i>cacara'an no karimoco'</i>	男性	豬的下顎骨、狩獵器具、 <i>diwas</i>	狩獵	山林
西北角 <i>pafotingan no karimoco'</i>	男性	漁網、魚籠	捕魚	河海
東北角 <i>talofoan no karimoco'</i>	女性	<i>sifanohay</i> 、 <i>podok</i> 、 <i>kariyas</i> 等	祭祀過世者之地	房子
東南角 <i>pasaasikan no karimoco'</i>	女性	農具	供奉稻穗的場所	田（穀物）

*（參考自古野清人 1990b；常見純一 1973；原英子著 黃宣衛編譯 2005）

圖為花蓮港廳花蓮郡吉野村舟津（戶主ハイサ）（日據時期所指的舟津，為今之東昌村）家屋（千千岩助太郎 1960：35；黃志弘、楊詩弘主編 2012：249-255）。

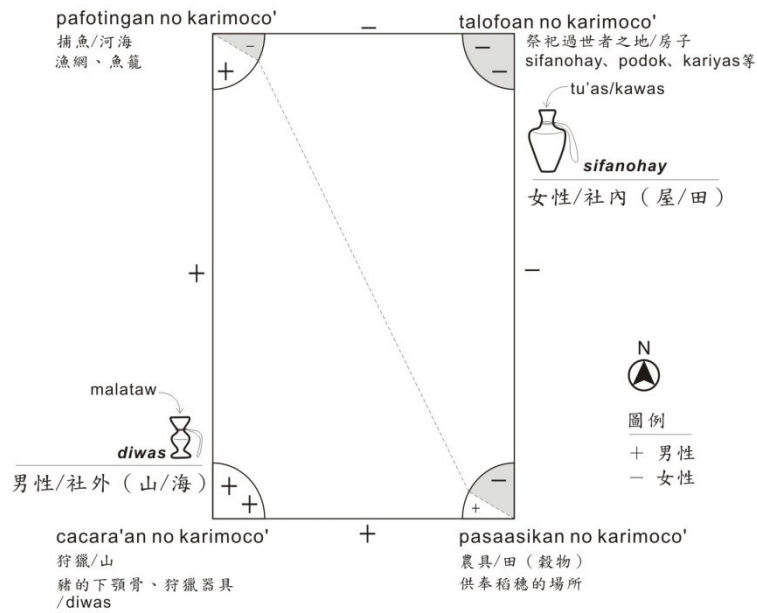


圖 2-13: 東昌村家屋聖位與性別關係示意圖(修改自原英子著,黃宣衛編譯 2005:154-162)

目前東昌村多數改建的水泥樓房，多是二層樓的透天厝。二樓一般是小孩的寢室，一樓客廳與後方廚房之間則保有老人家的和風寢室，客廳部分櫥櫃常裝飾著外嫁日本女兒所寄回來的日式風格飾品，例如穿著和服的娃娃、武士刀架組、清酒等；牆壁上常常掛貼著家人的合照或結拜姊妹穿著統一訂製服飾的合照。雖然，新建的房子一樓室內空間已與傳統一樓單室格局有所不同，空間性別禁忌也逐漸模糊，原本擺置於家屋東北角祭祀祖靈的 *sifanohay* 等祭祀物群與西南角男子祭祀 *Malataw* 的 *diwas*，多已整箱收納或是擺放於廚房的廚櫃。不過，與祭祀祖先有關的神聖空間仍舊為人們所重視，尤其是房屋的東北方角落，或雖然家屋不是面東但慣習性地從家屋門口進入的右手邊，在牆壁上多設置家中祭祀往生親人的小祭台。此種現象，也表現在聚會所、活動中心等公共空間或是社外初到之處，老人家或是巫師們均會先到該空間的東北角 *pakitiraan to mapatayay*，以米酒、檳榔、荖葉、香菸等 *miftik* 告慰祖先或是亡靈。2013 年 8 月新聚會所的落成典禮，巫師 *vayi* 們以東北角落 *miftik* 祖靈，儀式結束後，就曾特別提醒頭目與村長，要在東北角離地面約 1.2m 處的壁面上設置與舊聚會所一樣祭祀祖靈的祭台（圖 2-14）。

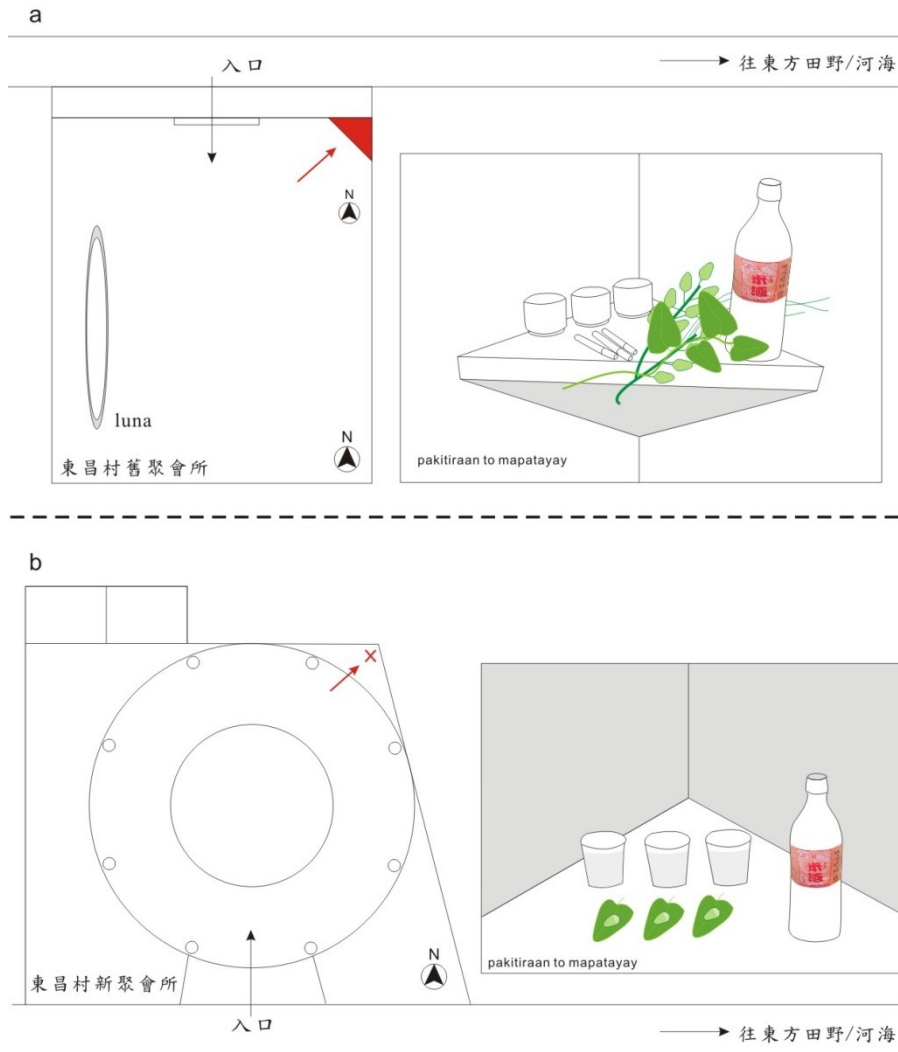


圖 2-14：東昌村新舊聚會所內東北角 talofoan 祭祀位置示意圖（a：東昌村舊聚會所。b：東昌村新聚會所。紅色箭頭所指方向為祭祀方位。）

此外，人們對於太陽升起的東方等同於祖靈居所的意識，仍舊由操持著與祖靈溝通的巫師所傳導。嫁到 Talacan 的巫師 *vayi Lali*，2012 年初春新家落成時，提到「這個房子以前改建的時候，*Kamaya* 有幫忙看那個地，媽媽（指 *ina Kamaya*）說那個門要向東邊這邊，太陽一出來，陽光打到我們電視那邊，上面是祭拜祖先的地方，媽媽說這樣比較好」。東方是祖靈居所，也是祖先駕船登陸的來源。傳統上單室格局家屋進門所面見的就是朝迎陽光與祖靈方位的祭台，祭台上擺設著敬獻已故祖先的盛酒寬口矮杯，同時獻上香菸、荖葉包裹著糰糰與檳榔等祭品，這是家中每逢過節或是祭儀開始前時，老人家總是會 *pataki* 米酒祭拜祖先予以告慰。若是已故老人家剛往生不久，在祭台上仍可見老人家遺像與生前家中所使用的 *sifanohay*，斟有米酒的 *sifanohay* 是祖靈或亡者回來時的立足之域，同時也是告靈祭（*pananom*）時巫師取下 *sifanohay* 召請靈魂幫其沐浴、宴請獻祭的神聖立錐之地。此外，部分家中因為婚嫁（從妻居的外省軍人）或者與漢人民間宗教揉合之故，神龕與拜公媽的漢人習俗，取代傳統鑲於壁面的小祭台。以外祖父曾為

巫師的張家為例，神龕兩旁的對聯為「紫竹林中觀自在，白蓮座上現如來」，意謂著端坐在紫竹林中的觀世音，自在地觀照內心與人間眾生。而白色的蓮花座上，則有佛如來顯現渡化眾生。香爐後方主祀神明為盤坐在蓮花上的觀世音菩薩，右側為財神，左側的祖先牌位後方則為福、祿、壽等眾神明，祖先牌位前的燭台旁，尚且擺放著外祖父生前 makawas 時使用過而留傳給本家母親的 sifanohay，祭壺繫著棉繩，壺緣內還有祭祀時獻祭給祖先的細碎茗葉。另外姜家與黃家的正廳，正對著們口的神龕，上聯「燭焰開成富貴花」，下聯「香煙化出平安福」，橫批為「佛光普照」，勉勵著家人行事問心無愧，求神拜佛，自然可以獲得富貴與平安等福報。黃家的神龕，香爐後方主祀神明為觀世音菩薩與媽祖、關聖帝君、文昌君、土地公等眾神明，左側神主牌位後方則為福、祿、壽等眾神明，祖先牌位前則為祭祀承載祖靈的寬口矮瓷杯(kubu)，祭壺前尚可見斟滿洄瀾米酒的 sifanohay，以及四組茗葉+麻糬+檳榔的獻品（圖 2-15 c）。

無論是傳統家屋鑲於正廳壁上面對正門的祭台，或是改建後的水泥房正廳進門後的右側牆壁上（傳統家屋的 talofoan no karimoco'）祭祀祖先的祭台，可以說是仍舊保留與實踐對於祖靈存在的神聖空間意識，而漢式神龕無疑是結合傳統祭祀祖靈的祭台與漢人民間宗教信仰的具體物像，擺於祖先牌位前的 sifanohay 更是象徵祖靈信仰與往者靈魂歸返的實存之物，無時無刻地牽引著在世子孫的日常禍福。



圖 2-15：東昌村家屋小祭台與漢式神龕桌上的 sifanohay

第四節 小結

遠離村社的山野或濱海潮間帶，隨著季節性採撈，除了滿足生活記憶裡的味蕾外，更重要的是食物滲入宗教祭儀中飲食禁忌的分類與界定，特屬於老人家印記留下來的山海滋味，經由採撈者野地 *mifitik* 告慰，傳遞成為家中日常餐桌上的佳餚，伴隨著家戶祭儀過程中備料時的奇珍美味，於是乎不同節令的時材漸漸地深入生活日常祭儀的餐桌上，成為一種約定俗成的生活慣習或與飲食禁忌。食物在被界定的當下，不但開啟了經濟性栽植與野地生長兩者之間不同成長歷程，同時也以不同消費和料理方式進入了不同文化族群的廚房與餐桌，以不同的文化意義被食用，最終產生不同脈絡的有機物質遺留。

村社東南方的河海之際，是男子捕魚 *mifuting* 與捕鰻苗 *mibulau* 的地方，臨時性野營區 *taluan*，反應阿美族男子在河海交界的生活性垃圾廢棄物與宗教性遺留等堆積行為模式。此外，阿美文化村一帶濱海河是每年村子年度循環捕魚節 *miladis* 舉行的地方，也是男子生命儀禮中八年循環一次的年齡階級訓練最後成年禮時競跑 (*malengleng*) 與船祭 (*paluna*) 空間。伴隨男子生命儀禮的儀式行為，在河灘礁岩間留下了米酒、免洗塑膠杯、香菸或檳榔等祭祀祖先 *tu'as* 與神靈 *kawas* 等宗教禮儀性之物。反觀 Taiwan 每年中元時節普渡，於河口舉行消災解厄的宗教性焚燒，造成大量紙錢、三牲、玻璃質地燭台、瓷杯、瓷碗等宗教性焚燒遺跡。不同族群的宗教儀禮行為共同交織出一個饒富文化意義的埋藏形成過程。再者，經由禮儀性物質文化召示的宗教邊界，隨著阿美族巫師 *mitangi* 化 (結合台灣民間宗教) 或改信西方基督宗教的轉宗行為，使得宗教禮儀性人工製品所象徵隱喻的物質邊界模糊化，最後混融而逐漸偏離原有物意的生命脈絡，原本差異性極大的不同宗教禮儀性物品，可能產生共伴的交揉過程，抑或形成斷裂性的扭曲，甚至是毀滅性的拋棄。

從河海進入到村社外圍的 *omah*，是一個解除禁忌的緩衝帶。每當親友過世時，*talaomah* 巡悼的社域外地點以及旱田種植 (*paluma*) 時的 *mifitik*，與男子在河海捕撈時的祭祀行為相仿，均以簡單、日常同時謹慎的方式予以進行，祭祀物品以檳榔、荖葉、香菸、斟滿米酒的免洗塑膠杯等物為主。直到 *talaomah* 最後一站，到達返家前的自家 *omah*，或是男子年齡階級訓練成年禮最後階段的競跑 (*malengleng*) 時的河口，做為祭祀時的宗教禮儀性人工製品的祭壺器 (*sifanohay/diwas*)，才從社內家戶中的櫥櫃被拎攜前往社外，*sifanohay* 與家的祭祀行為有關，最遠到達社緣東側的旱田，是做為召請亡者或祖靈歸來的承載物；*diwas* 與男子的成年禮相關，最遠到達社域外的河口之濱，是做為召請男子庇護神靈 *Malataw* 神下來的承載物。

從 *omah* 進入村社內，無論是傳統面東的單室格局或是水泥二層樓房，屋前

廣場或騎樓，是儀式過程巫師劃界與行走前往 *kawas* 居所之路 (*lalan*) 的儀式空間，也是家族親友凝視祖靈下來、敬畏感受神聖氛圍與家族共食的場域。清晨東方海面升起太陽的地方是祖靈居所，也是祖先駕船登陸的方向，陽光穿過正門映入廳堂壁上的祭台或是揉合漢人風格的神龕與祖先牌位，擺放著老人家流傳下來的 *sifanohay* 無疑是祖靈歸返的實存象徵，經由米酒 *pataki* 與荖葉+糲糲+檳榔的組合獻祭，告慰祖靈且祈求在世子孫日常生活的順遂。

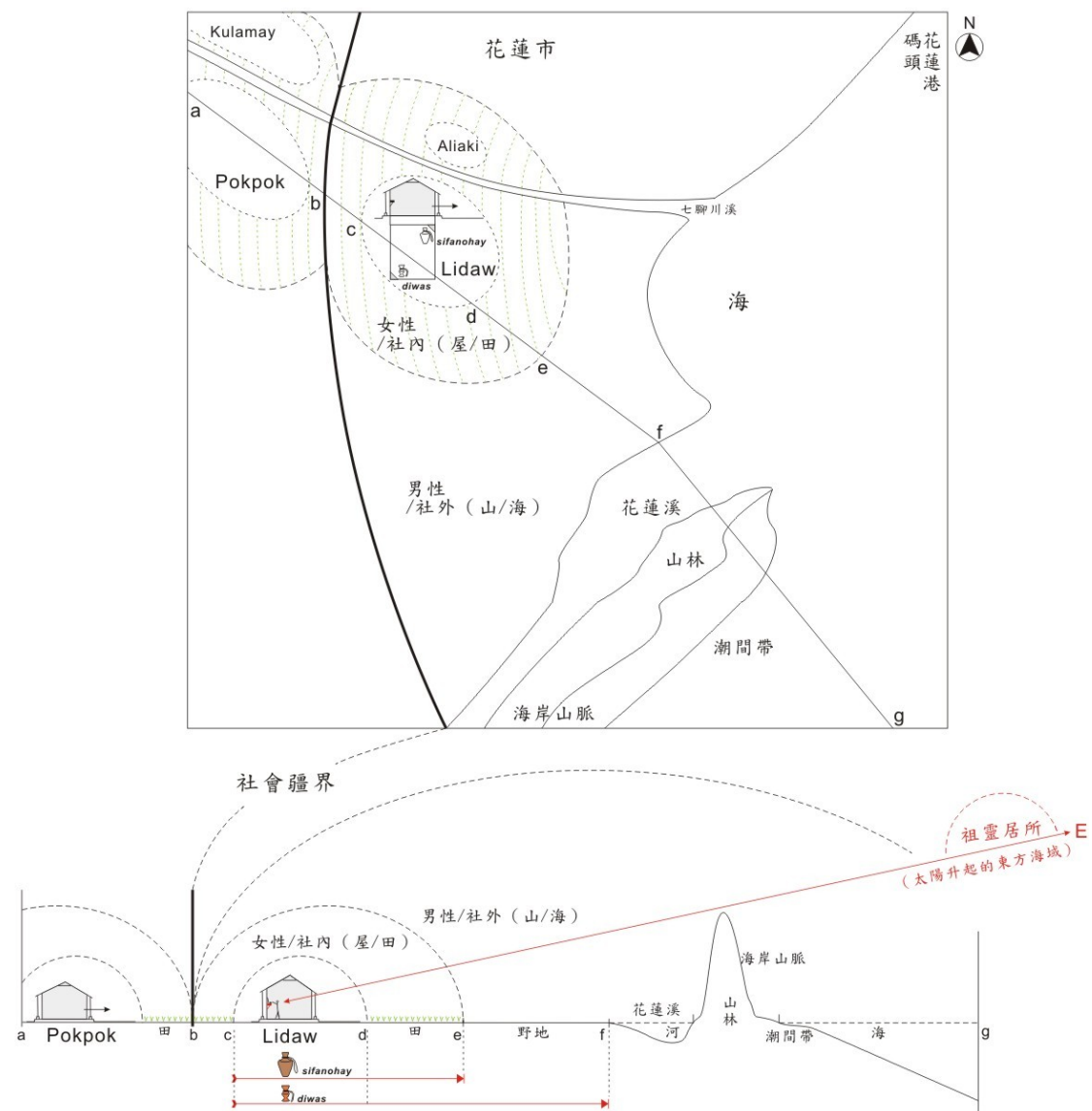


圖 2-16：東昌村祭壺器性別空間示意圖

東昌村宗教性與經濟性交疊的社域空間，依序為〔 Pokpok (a-b) | (b 界線) omah (b-c) ~ Lidaw 村社與家屋 (c-d) ~ omah (d-e) ~ 野地 (e-f) ~ 山林/河海/潮間帶 (f-g) 〕(圖 2-16)。東昌村 (Lidaw) 的西側與 Pokpok (薄薄社，今仁里村) 有著清楚認同邊界的阻隔。東向，是東昌村社家戶女性的田與男子的河海，是農作與漁撈的資源經濟圈，同時也是伴隨生命與歲時禮儀等宗教性行為的場域。

面東迎向祖靈居所的家屋群構成村社（niaro），家屋內的祭壺器有著完整且清楚的性別意識，象徵著女性與家族祭儀的 sifanohay 放在東北角 talofoan no karimoco’，象徵著男性狩獵與祭祀 Malataw 神的 diwas 放在西南角 cacara’an no karimoco’。sifanohay 存在於村社家屋內，向外 talaomah 最遠到達祭祀亡靈的田間旱田 omah；diwas 存在於村社家屋內，向外最遠到男子成年禮 malengleng 的花蓮溪河口北岸濱河海之處。祭壺器依其性別、指涉對象（tu’as/kawas）、資源地域空間，sifanohay/女性/社內/祖靈/家/田；diwas/男子/社外/Malataw 神/山/海，構成其生命範疇。祭壺器作為活著的人與祖靈或神靈溝通時不可或缺的承載中介物，隨著祭壺器性別意識，劃界出人們長期慣習經歷的集體禁忌、記憶與認同，構築出祭壺器生命的性別空間界限。每當祭壺器壺緣上的祖靈或神靈隱然若現地被巫師餵養（pakaen），人們內心得到安撫，生活日常得以回復與繼續。下文將持續關注祭壺器的社會生命史，描述祭壺器於過渡禮儀的男子成年，女子婚後成家的過程中，祭壺器如何地被分類、給予、流動等生命歷程，以及宗教禮儀實踐機制中所指涉的象徵意涵等文化意識。





第三章 祭壺器的生命初始

考古學最近提出的人和事物之間錯綜複雜關係的個案是社會組織的房屋研究。Levi-Strauss 1987 相信房屋有助於表明社會結構，提供了親緣關係之外的另一種解釋，在這些模稜兩可的社會群體的核心，從中世紀歐洲的貴族到西北太平洋地區的夸克特爾人，他和其他的民族學家發現了“一種由尊嚴、淵源、親緣、姓名、符號、財富和權力構成的精神性和物質性遺產”(Levi-Strauss 1987:174)。由於諸如傳家寶或地產之類的物質遺產具有深遠的歷史，在建構社會群體上佔有能動的地位，因此，考古學方法對理解古代歷史和現代社會都具有最基本的貢獻 (Joyce and Gillespie 2000； Hodder and Hutson 2003：181)。

loma'，阿美語意“家屋”的意思，是構成東昌村社會的基礎單位，家(loma') → 家族 (laloma'an) → 世系群 (ngangasuwan) → 部落 (niaro)。做為組合 loma' 的性別男女，是如何地經由生命禮儀的宗教性機制而被賦予組合 loma' 的身份資格呢？再者此一身份的轉變與形塑過程中，宗教禮儀性人工製品 diwas 與 sifanohay (祭壺器) 等祭祀物群如何地扮演積極能動的角色，介入此一性別身份的象徵而為村民所認知和集體認同，男子成年禮 malengleng 取得 diwas，女子成家 miasik to loma' 取得 sifanohay，祭壺器成為護佑與伴持一生承載祖靈 tu'as 與神靈 kawas 不可或缺的神聖物。本章節，透過東昌村生命禮儀機制，描繪 diwas 與 sifanohay 等祭祀器物群，在其社會生命歷程中是如何地被分類、取得、流動於家屋社會的過程所涉及意義的形成脈絡。⁶²

第一節 祭壺的性別觀_男子成年 diwas

男子/diwas 祭壺器/Malataw 神靈/白羽長尾公雞，四者之間，是如何地透過成年禮儀式機制促使男孩子取得 diwas，引發身份的轉變進入男子年齡階級 sral 的一部分，經由 pasin Malataw 儀式時 diwas 的召請與承載，獻祭白羽公雞締結與 Malataw 神靈護佑一生的關係，白羽長尾公雞又是如何地化身成為 Malataw 的形象，最終導致社會結構中宗教性階層巫師的食雞禁忌呢？

⁶² 關於 diwas 與 sifanohay 等祭祀物群社會生命史的末端，如何地在喪禮儀式過程做為陪葬品(男 diwas，女 sifanohay)，進而導引亡者靈魂，象徵著 Pangcah (阿美族的自稱) 祖靈的樣貌，最終進入墓葬的考古學地層脈絡；或是因為近年喪葬型態從土葬轉變為火葬，導致祭壺器生命從一代的陪葬品轉化為數代傳家寶的文化轉化過程，筆者將於第六章再予以延續論述祭壺器社會生命史變遷與物意轉化。

一、sral (男子年齡階級) __ala-diwias

(一) 最好的 sral 名字 ala-diwias

ala-diwias, 阿美語意「ala 是“取”的意思, diwas 是專屬於男子的祭壺器, ala-diwias 意為“取得祭壺器 diwas”, 是東昌村 2008-2015 年男子年齡階級 (age grade) 的名字」。2008 年 ala-vangas 成年禮完成, ala-vangas 的下一級 ala-diwias 同時產生, 不過囿於年紀幼小, 因此年齡階級的訓練現在一般開始時會暫歇二年, 一直到第四年才開始進入訓練期, 2011 年八月是東昌村新入級的 sral 年齡階級 ala-diwias 的第一年報名訓練期, 年紀約從九足歲 (約小學三年級) - 十五足歲 (國中生) 不等。此年紀入訓的男孩子稱之為 mamisral, 女孩子同時進入青春期, 以往則是待嫁的年齡, 統稱之為 kayin (表 3-1)。

東昌村男子年齡階級制度乃是屬於衛惠林先生所分類的專名制 (nominal system) 中的南勢式 (nanshih type),⁶³ 年齡階級總共分九級, sral 的名稱每八年重頭循環一次, 因此新入級男孩子 (mamisral) 與最資深同一級名的老人家, 往往差距有 60 歲以上。

mamisral 過程, 關於性別的隔離、白色的象徵、diwas 的取得、競跑的成年禮等認同不斷地被強調。

1. 性別的隔離

從訓練開始被送往聚會所學習男子狩獵技能, 夜宿東方海邊, 一直到運動會競賽, 均交由 sral 中 ma'orac (約 45 歲左右, 長於 ala-diwias 三個階級) 幹部所訓練, 一方面透過空間隔離, 遠離平時的日常。再者, 女性親友嚴格禁止靠近, 直到成年禮完成。

2. 白色的象徵

白色服飾與獻祭白色公雞被強調, 男孩子訓練過程均需全身穿著白色服飾, 從白色上衣短褲、白腰帶、白布鞋、白色情人袋 (alufu)。此外, 無論是成年禮時競跑 malengleng 或是 pasin Malataw 的獻祭, 均以“白羽公雞”獻祭男子專

⁶³ 衛惠林先生 (1953) 於〈臺灣東部阿美族的年齡階級制度初步研究〉一文中將臺灣土著諸族 (除泰雅族與雅美族之外) 年齡階級制度區分為通名制 (Terminal system) 與專名制 (Nominal system), 且將阿美族的年齡階級對照區分為馬蘭式 (通名制) 與南勢式 (專名制) 二種, 關於南勢式 (Nanshih tape 指出「南勢現有之三社荳蘭社 Na-taorang, 薄薄社 Pokpok, 與里漏社 Paridaridao 之年齡階級都只有九個及各依順序排列, 循環使用。最新的一級與已退休之最老的一級同名, 每七年舉行成年進級儀式一次」(衛惠林 1953: 4)。李亦園先生 (1957) 於〈南勢阿美族的部落組織〉一文中, 關於年齡階級之組織與功能的討論說明, 亦延續衛惠林先生的分類觀點。

屬的 Malataw 神靈。

3. 男子 diwas 的取得

專屬於男子成年禮 malengleng 當日早上祭祀祖靈(a'isidan 級巫師)與 Malataw 神靈，以及隔日男子 pasin Malataw 時祭祀 Malataw 等各方神靈，男子祭壺器 diwas 的接觸、使用與給予，成為男子締結 Malataw 神靈護佑一生的伴身物。

4. 成年禮 malengleng 的 lalan 儀式空間

五年訓練過程除狩獵技巧外，每年持續地加重競跑的重量，包括運動會 (milisin) 內的競賽與第三年開始長距離的競跑，做為最後一年成年禮競跑 malengleng 的預習操練。第五年 malengleng 競跑時，花蓮溪口終點濱河海處礫石圍砌 (misulalan) 的路徑與結束時 macefu 的礫石結構列 papacefuan，構成成年禮宗教儀式空間。

2011 年八月 ala-diwas 的年齡階級 (sral) 開始招募，進入為期五年入級訓練 (mamisral)，前四年主要是例行性的訓練，到第五年也就是 mamisral 最後一年的 malengleng，乃成為進階 sral 的關鍵成年禮儀式。以下就 2011-13 年筆者所在東昌村 mamisral 的田野與 malengleng 的口訪綜合描述之。

每年的八月第二個週日，是東昌村 milisin (運動會) 時間，連同 milisin 的前二日皆是 mamisral 的訓練。2011 年八月是 ala-diwas 第一年正式訓練，當日早上，參與的男孩子約有 60 位左右，⁶⁴一早通常由父親親送至村子聚會所，母親或是女性親友一般都禁止入內，頂多是在聚會所外的道路旁引頸觀看。聚會所內年逾 70 好幾 ala-diwas 級的級老 mato' asay，包括 faki Lahok、faki Sayam、faki Tuni 等人，以及頭目 (faki Kwa)、ma' orac 級別的訓練幹部均在場。一開場頭目針對在場 mamisral 解釋 sral 九個級別 (表 3-1)，63 年輪迴一次的年齡階級 (圖 3-1)，其中更是特別地提到 ala-diwas 是最好的 sral 的名字，解釋級名中的 diwas 就是男孩子用的祭壺。

今天要你們來，當然是八年一度，72 年才輪一次的 sral，他們就是你們的前輩 (指著坐在頭目旁上一輪 ala-diwas 的長老們)，你們要接著他們的 sral，有的已經 80 多歲了，要輪到這個年齡，你們也已經要 80 多歲了。你們今天開始就是 ala-diwas 的 sral 知道嗎？ala-diwas 是什麼你們知道嗎？我們男孩子用的小瓶子，大概這麼高 (頭目右手大拇指和食指張開上下約 8cm 高，並以手畫出 diwas 的樣子)，剛好在八年成年禮的時候就會出來，你們要帶過去，那個就是男孩子用的叫做 diwas。你們是今年的新生，第一個今天下午要教你們以古老的方式 miteker

⁶⁴ 參與 sral 的小朋友，每年均需繳交 1000 元費用，以支付 mamisral 過程的服裝、飲食等費用。如訓練的第二年或第三年才加入，仍須補齊每年所繳交的費用。

(捕鳥)……你們的指導員，他們的 sral 叫做 ma'orac，ma'orac 就是磨刀，ala-diwas 就是瓶子，一個名稱啦！九個級，九個 sral。前四年，97 年剛剛成年禮的 ala-vagnas，再下來是你們這邊 ala-diwas，再下來是我們 alamay，下來 rara'u，alemet，ma'oway，ma'orac，ma'orad，ma'tabok，剛好九個級，九個 sral。再過五年，你們就是正式的 ala-diwas，最下一級的 ala-diwas。再輪到你們這個 ala-diwas，還要經過 63 年。

表 3-1：東昌村年齡階級級名表

男性			女性		
長幼級名	成年級專名	年齡	長幼級名	年齡	
wawa	{ rotongay wawa	1歲以內 2-14歲	rotongay wawa	1歲以內 2-14歲	
	mamisral	15-19歲	kayin	15歲以上	
sral no niaro	kapah {	ala-diwas	20-26歲	fafahi	已婚婦人
		ala-vagnas	27-33歲		
		karas no niaro (matoasay) {	ma'tabok	34-40歲	vayivayijan
	ma'orad		41-47歲		
	ma'orac		48-54歲		
	ma'oway		55-61歲		
	alemet	62-68歲			
rara'u	69-75歲				
alamay	76-82歲				
fakifakijan		82歲以上退休者			

(參考自衛惠林 1953，李亦園 1957)

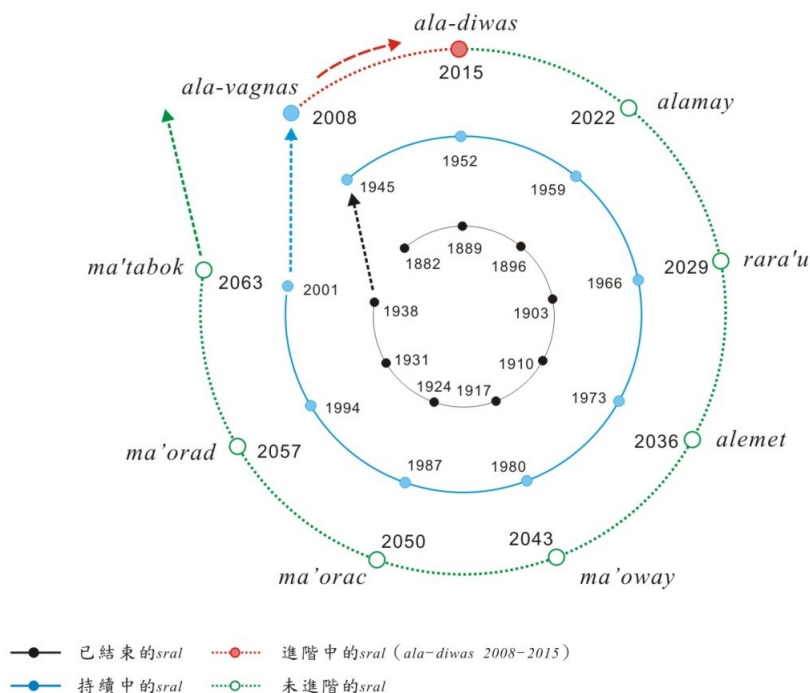


圖 3-1：東昌村年齡階級循環表

在頭目說明完 ala-diwas 意義後，頭目連同一旁 ala-diwas 階級的老人家，帶領著所有 sral 簡單的 miftik 告慰祖靈，ala-diwas 的 sral 訓練開始展開。早上在 ma' orac 級別幹部帶領下，ala-diwas 的男孩子開始介紹自己，同時也被連結到某年長 sral 家中的 wawa (小孩) 而被認識。第一日下午，所有 ala-diwas 的小孩在 faki Tuni、faki Sayam 教導下，學習男孩子在野外如何捕鳥、撒八卦網等狩獵技能。

第二日早上，mamisral 主要活動內容集中在聚會所的祭祀儀式，由頭目、ala-diwas 耆老、ma' orac 青年幹部帶領著 mamisral 的 ala-diwas 男孩子一起祭告祖靈。當日早上的祭祀物品則是由這一屆 ala-diwas 的“老大”(級長 misatatalay) 所應準備，sral 的“老大”通常是該屆年紀最大者所擔任。然，本屆的“老大”Kulas 並非是年紀最長者，一來因為今年年紀最大的家目前不住在村內，二來 Kulas 的阿公恰好是前頭目 faki Tuni，因此，Kulas 就遞補成為本屆 ala-diwas “老大”，同時與老二、老三、老四等人擔負起 mamisral 過程中協助青年幹部管理的角色。

早上祭祀地點就在聚會所內，頭目開始在地上反面鋪置的香蕉葉上分別擺放著荖葉、檳榔、糲糲、洄瀾米酒等固定祭品，所有 mamisral 的男孩子則在後面觀看著，比較特別的是祭品區中間另外擺上了 faki Tuni 家中的 diwas，此外 diwas 的前面同時再擺上一束的荖葉+檳榔與三根香煙，此為祭祀已故的男性 sral 祖靈之緣故。由於孫子是 ala-diwas “老大”之故，faki Tuni 一早特別從家中拎攜 diwas 過來，diwas 頸部還綁著荖葉葉子，除此之外，“老大”還要準備圓餅狀徑寬約 30cm 的二份糲糲(稱之為 mukin)。此件紅褐色陶質 diwas，是村中流行於 1960-70 年代前後的 diwas 風格，也是 faki Tuni 成家後所購買的，約距今有 40 多年，同時也是每年 faki Tuni 參與男子 pasin Malataw 時所使用的，且為 faki Tuni 的妻子現任村中巫師主持祭儀的大巫師 vayi Devi，在每年家裡巫師祭 mirecuk 時和 sifanohay 合併使用，diwas (男的 kawas) /sifanohay (女的 kawas)，兩者分別做為召請男女神靈的中介承載物。⁶⁵

祭祀儀式開始，由頭目主持，面朝著門口向外，faki Tuni、faki Sayam、ma' orac 級別幹部代表 Sayam 等人蹲踞一旁，第二排則是“老大”、老二等幾位，第三排以後則是所有 ala-diwas 等成員(圖 3-2、3-3)。白色塑膠杯內陸續斟滿米酒後，年紀稍長的“老大”等幾位男孩子被允許與要求一起 miftik，在長輩們伸出右手指準備 miftik 之際，頭目回過頭面對著 mamisral 男孩子嚴肅地喊著：「不要講話，把右手指伸出來。」頭目教導著 ala-diwas 的 mamisral 成員一起 miftik。儀式開始，頭目首先朝向聚會所門口天際 micupelas，接著 miftik，眾人開始與祖靈祭禱

⁶⁵ 關於祭壺器 diwas 與 sifanohay 如何在每年的巫師祭 mirecuk 時同時被使用的情形，diwas 如何地參與男子宗祭禮儀 pasin Malataw，sifanohay 如何地在女子成家 miasik to loma' 儀式中被給予，以及 diwas (男)、sifanohay (女) 最終做為男女陪葬品而進入考古學的埋藏，後文將另行描述。

著新一屆 *ala-diwas* 的 *sral* 訓練的開始，完成祭祀後，頭目要求著“老大”等人一起乾掉杯中米酒，接著頭目請 *ala-diwas* 所有小男孩蹲下並且朝著所有人的頭上 *micupelas*，劃界出進入 *sral* 訓練氛圍的象徵空界。此外，此一祭祀儀式，也是 *mamisral* 小男孩第一次集體性地觀看與見證，將與自己一生產生極度關聯的 *diwas* 的第一次相逢。伸出右手指 *miftik* 祭告分享祖靈的飲酒動作，也將伴隨一身而被無數次地微揚而起。

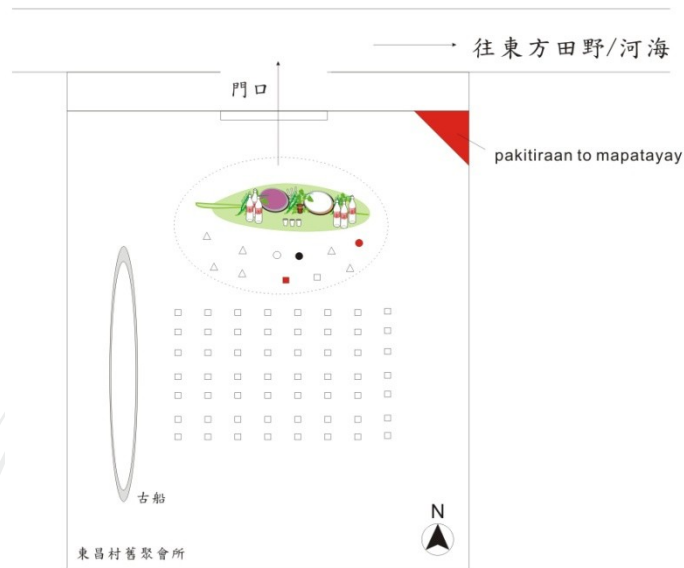


圖 3-2：misral 的早上於聚會所祭祀祖靈空間分佈示意圖

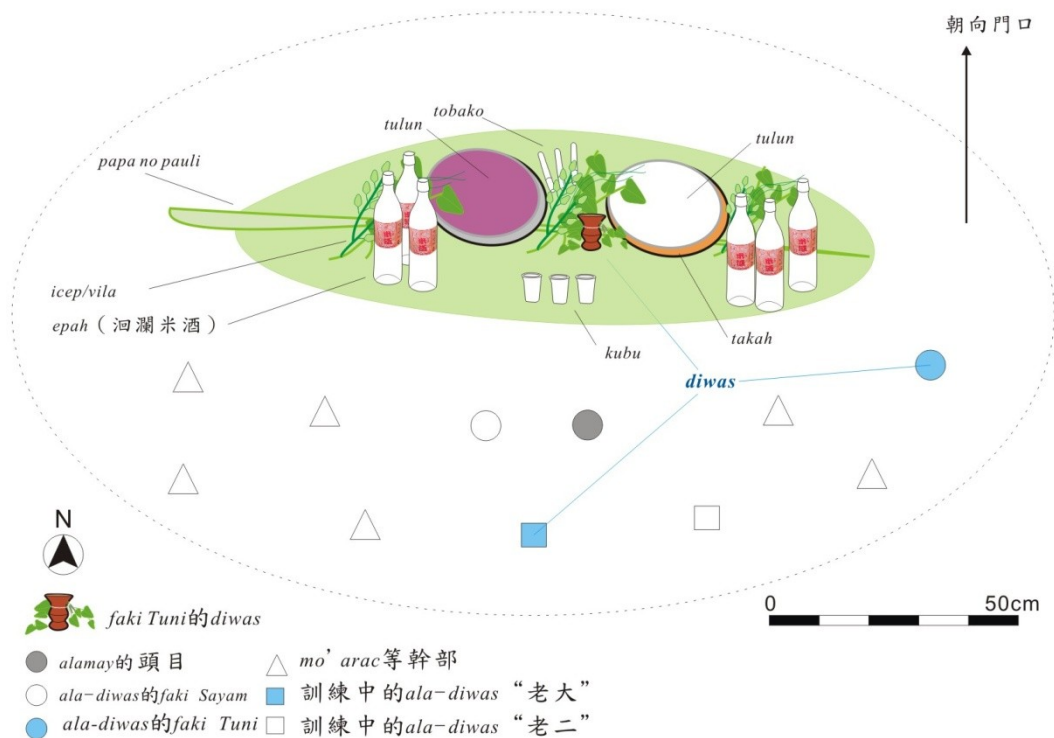


圖 3-3：sral 在聚會所祭祀祖靈的男子與祭祀物品分佈說明圖

當日中午是由階級幹部所準備，主食類以糯米飯（hakhak）、糲糲（tulun）為主，主菜為“雞肉”（巫師終身禁食雞肉），其他還有豬肉、豆類、筍湯等，魚類是儀式期間嚴格禁止的。在午餐完結後，所有 mamisral 男孩子開始回家梳洗，筆者也隨著 mamisral 的“老大”Kulas 回到 faki Tuni 家中，在簡單的休息和梳洗後，Kulas 的媽媽與阿嬤 vayi Devi 正為他處理稍晚競跑繞村的“白色服裝”，包括白色短褲、白色襪子、白布鞋、白色上衣與白色頭巾，其中全白的上衣，胸前印有“東昌字樣與太陽升起於東方海邊”的標誌圖案，背部印有“Ala Di Was”年齡階級字樣。著裝完的 Kulas 請媽媽幫忙在腰部繫綁上寬約 20cm 的白色腰布，最後，再斜背上白色的 alufu（情人袋），alufu 內裝有晚餐糯米飯，以及晚上在海邊給耆老用來祭祀祈福的香煙、檳榔等。alemet（1973 年成年禮）的 faki Putal 提到：「所以說現在 malengleng 的孩子，pacu'ur（剛剛加入成年禮訓練的小男孩）的孩子，有的戴我們那個豐年祭的 alufu，不行戴那個。等他成年 malengleng 以後，paluna 才可以戴。以前我們用什麼你知道嗎？我們的 alufu 是白色的，還要帶一個 ha'ilau 黑色的布喔！裡面裝檳榔，每一個人都要裝，到海邊的時候，耆老都會去，耆老三更半夜去的時候，慰問你，那個檳榔全部拿出來，收在一起，“老大”會放在那邊，耆老幫你們祈福 pakaen no mato'asay。」mamisral 的男生從今日開始除了飲食上不可吃魚、蔥蒜等禁忌外，一身的素白，象徵著過渡到 sral 成年男子前的 mamisral 階段，訓練期間的男孩子非但不具有男子的身份，在隔週後的 malaliked（豐年祭）時，更會刻意被以女妝打扮呈現在村民集體性的祭祀與活動現場，直到 mamisral 最後一年成年禮 malenglen 結束後，才會得到身份轉換的認可，改以象徵男子成年的服飾裝扮，從女裝打扮的帽花改成男子的頭冠。關於此部分的描繪與討論，筆者於下一小節有關成年禮的訪談與紀錄，再予以補充說明。

下午三點多，在家中梳洗後穿著“白色服裝”的男孩子，陸陸續續地從家中走向村子聚會所，部分男孩子則是由父親（ama）騎著摩托車載往。此時，所有 mamisral 男孩子開始匯集在聚會所內外，也包括 sral 的幹部與年長 ala-diwasi 級老 mato'asay，當然很多關心家中小孩子參與訓練的 ina、vayi 或是女性親屬，只能聚集在聚會所對面馬路旁觀看，被嚴格地禁止靠近與接觸 sral，從此時到結束，男孩子的照顧均交由 ama 支援（如今日晚上送飯、送棉被到海邊給小孩等）或是 sral 的幹部處理。此時，聚會所內外可以說是一片“白”，父親與 sral 幹部們則是忙著幫所有男孩子整裝，尤其是白色頭巾與白色腰帶的綁繫，因為稍晚就要進行競跑繞村的訓練，所有最後一年 malengleng 前的競跑訓練都是為了成年禮 malengleng 而做的準備。

在整裝完後，所有 ala-diwasi 男孩子整好隊伍開始繞村。繞村的範圍從聚會所 taluan 出發往東逆時鐘方向，依著東海六街，至福德宮後轉東海十五街，到底後再左轉東海五街，至東海六街後往西直至新活動中心後，轉向東里九街，到了東海十街折向東至東里十五街，往北到了福德宮後轉東海六街，回到了聚會所（圖 3-4）。筆者觀察，sral 整個繞村的範圍並非涵蓋整個東昌村現在的行政村域，而

是以東里九街為西界的東方社域，關於真正東昌社域的空間討論，筆者將另留待於後文有關小米播種祭 *mitiway* 時巫師巡祀祭祀家戶時的 *sifanohay* 祭壺空間疆界時再予以討論。不過從 *sral* 所跑步繞村的路線與範圍，大致得以窺探擁有強烈祖靈與文化認同的村社（*Lidaw*）核心疆域。

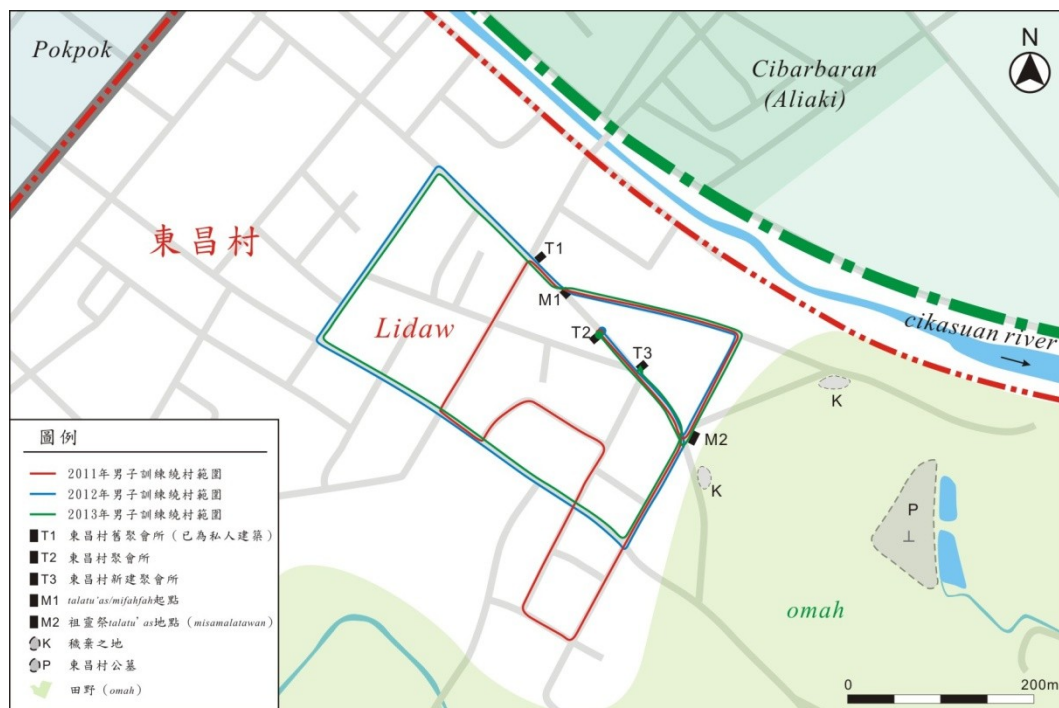


圖 3-4：2011-13 年男子 *mamisral* 繞村路線圖（紅色虛線是東昌村行政區範圍，*sral* 競跑的路線範圍大致為傳統 *Lidaw* 的家屋分佈疆界）

結束完繞村競跑練習後，天色已漸昏暗，所有 *ala-diwas* 男孩子就在 *sral* 幹部帶領下，徒步地往村社外的東方海邊防波堤走去，這條路線也是五年後成年禮時 *malengleng* 要跑的路線。到達海邊後的第一件事，就是 *miftik*，在 *faki Tuni* 帶領下，*sral* 幹部們取來檳榔、荖葉、米酒等，*ala-diwas* 的“老大”們跟隨在旁，眾人跟著 *faki* 一起 *miftik* 告慰祖靈，*ala-diwas* 的 *sral* 們今晚要在海邊過夜，祈求祖靈們的照應。*miftik* 完後，*mamisral* 的男孩們在堤防上夜宿，面對著東方海域，北側是亮著燈黃光氳的花蓮市與花蓮港碼頭，東南方是花蓮溪出海口，山上（嶺頂到大坑一帶）是老人家種植旱作的地方。晚間，*ala-diwas* 的父親們會陸續地從村中送來簡單的晚餐與棉被，其餘村中的 *sral* 男子也會一起在堤防邊陪同過夜直到清晨，旭日初昇之際唱舞著屬於 *sral* 的歌，爾後再回到村中參加 *milisin*（運動會）。海邊的晚上，漫漫長夜，傍著海風與浪聲，老一輩 *sral* 的 *faki*，啜飲著 *epah*（米酒），一邊憶起當年 *mamisral* 時成年禮的過往記憶。

新入級訓練屬於 *ala-diwas* 階級的 *mamisral* 男孩子，從上一級 *ala-vanags* 2008 年成年禮後第四年（2011 年）開始，總共訓練為期五年，第八年（2015 年）也是最後一年舉行成年禮 *malengleng* 後進階成為 *sral* 的一員。前四年的訓練期程，涵蓋八月中的運動會（*milisin*）到八月底豐年祭（*malalikid*），期間包括：1. 運動

會 (milisin) 前二日的狩獵技能、跑步繞村的練習；2. 運動會 (milisin) 時，除村民的趣味競賽外，新進 *ala-diwas* 依舊被隔離在大會對面的南方跑道旁，嚴禁家長靠近。此外，也透過不斷的 200m 競賽的參與，提升男孩子的體能。在訓練第三年 (2013 年) 的運動會時，開始進行 *malengleng* 預習；3. *milisin* 到 *malalikid* (豐年祭) 之間，*ala-diwas* 要不斷地練習八月下旬 *malalikid* 時所要表演的歌舞，這也是整個 *sral* 訓練的一部份，一直到 *malalikid* 的表演為止。故，在新進 *sral* 訓練期間，每年從八月中的 *milisin* 到八月底 *malalikid*，村子所有的焦點均放在 *sral* 男孩子身上，一直到最後一年成年禮 *malengleng* 與 *paluna* (船祭)，男孩子取得 *diwas* 轉變社會身份成為男子 *sral* 的一環為止。

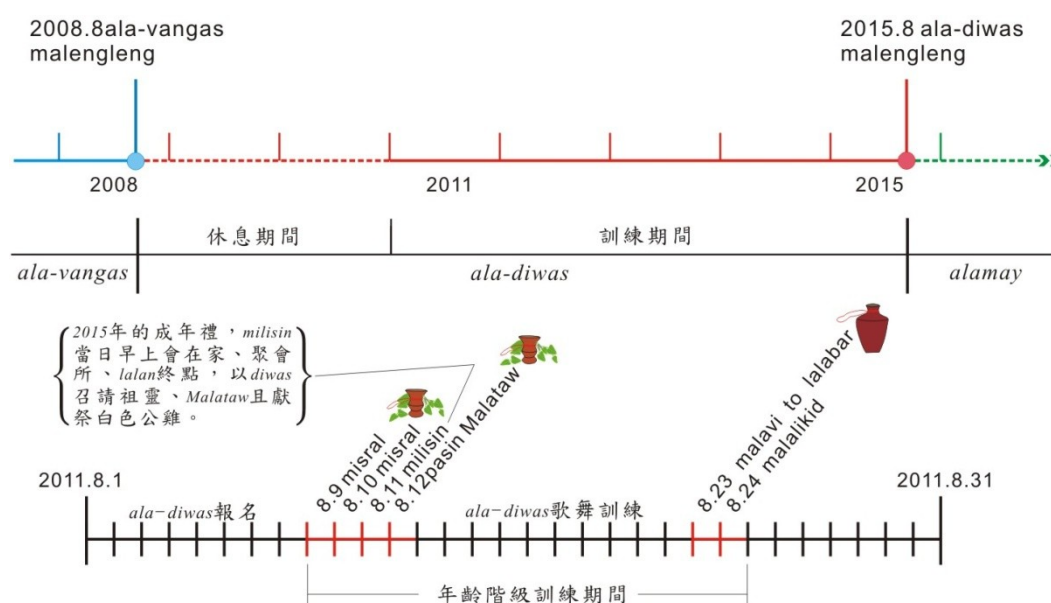


圖 3-5：ala-diwas 年齡階級訓練時程與祭壺器使用說明圖

(二) 成年禮 *malengleng*__*lalan*、*diwas*+白色公雞、*pacefu*

筆者在東昌村田野期間，紀錄 2008 年 *ala-vangas* 成年禮 *malengleng*，實際參與 2011-2013 年 *ala-diwas* 開始訓練的前三年，不過由於成年禮 *malengleng* 是 *mamisral* 最為關鍵的一年，故筆者於田野期間也曾多方訪談 *sral* 的老一輩長者對於 *malengleng* 的親身經歷，說明成年禮過程 *mamisral* 男孩子如何地修築成年禮競跑之路 (*misulalan*)，*malengleng* 當日如何地透過 *diwas* 祀奉祖靈 *tu'as* 與 *Malataw* 神靈，男子如何地與 *diwas* 發生締結關係，最後 *malengleng* 競跑完後坐在海邊 *papacefuan* (由 *manisral* 自己選定擺置在海灘濱的礫石結構列)，浸泡著雙腳的 *pacefu* 儀式，完成整個男子成年禮的生命禮儀過程。

八年一次的成年禮儀式，對於老一輩 *sral* 的男子而言，是相當深的經歷與記憶，長達一週時間待在村子東方河海與陸地的邊緣，除了自己想辦法謀生之外，

在大太陽底下的野外，還得遵守飲水的禁忌管制。此外，透過親手 misulalan 整理出一條從村中到海邊的 malengleng 路線，最後在 malengleng 終點河海交界的水浪拍打處，擺上自己選定好的石頭（papacefuan），做為成年禮 malengleng 結束後最終浸泡雙腳（pacefu）的儀式。以下是筆者訪談 rara'u 年齡階級年逾 60 歲的 faki Vala 年輕時 mamisral 為期一週的成年禮記憶：

第一天 夜宿海邊

他們是剛剛出生之犢，整個部落裡面要進入成年禮的初生之犢的一個年齡，而且他們所唱的歌都是海跟太陽，哪裡現在隨便唱 hay ha hay ha...。為什麼 mato'asay 教導的時候要在海邊的邊緣 latisapan，latisapan 就是海跟陸地的邊緣，你一定要在這個地方成一條線，對著太陽剛剛日出的時候，你們要唱出海跟太陽的聲音，就在這個地方。所以說這個非常重要，現在哪裡有人把這個事情弄得非常漂亮。以前我們一起來的時候，這個時候我們就做練習的動作。晚上我們就開始練，就唱 mamisral 的歌，然後到早上太陽要出來的時候，全部都要起床，我們都全部起床，然後站成一排，對著太陽剛剛日出的時候，就開始唱，畫面很清楚。哪裡像現在還有堤防，以前沒有堤防。大家在海跟陸地的邊緣，跟著海浪的聲音一起跳舞，一起唱歌，那個時候這樣子，主要是說表現我是海和太陽的一部份。一直到 alamay 的 sral 還很整齊，到了 rara'u (1966 年) 的時候，已經差不多要崩潰的樣子了。alamay 是民國 48 年，aladiwas 是民國 41 年，我現在回想，應該是差不多那個時候。因為我們 rara'u 在 malaengleng 是民國 55 年，那時候我高中一年級，我整個晚上睡不著覺，一直跳、一直唱，而且像 mamisral 的歌只有三種而已，其它的還有 3 種歌不是 mamisral 的歌，malalikid 的時候會唱出六首歌，三首歌是 mamisral 的歌，三首歌是 milaulan (村子) 的。整個晚上都沒有睡，一直練到差不多三點鐘的時候才睡覺躺一下，凌晨的時候太陽一出現，我們一整排的像那個白鷺鷥一樣一排，哪有像現在這樣子，什麼圓圈，沒有做圓圈的。所以說領導人也要知道這點，這個是真正的歷史。我們那時候的 sral 大概是 15 歲到 25 歲。現在小太多了，好像在玩幼稚園一樣。以前的都很成年了，很大了。第一天在海邊過夜，我們一個禮拜都有工作。

第二天 飲水的禁忌

教一些 sral 的禮儀，我們要成年了，可以做什麼，不可以做什麼。以前我們喝水都有帶竹子做的吸管，我們吸管去喝水，就是說你不要跟水接觸，那個時候若是你要喝水，要透過 faki 的 miftik，然後 pamananau (用清水洗淨)，就是清水放在碗裡面，把你的手清乾淨之後，pamananau 完畢之後你就可以喝清水，一定要先處理，不能隨便，你去喝水的時候還要用吸管。像這樣的日子用一個禮拜，每天都有 mato'asay 跟在你整個團隊裡面，我要幹什麼，就拿檳榔 miftik，你要去喝水做什麼，這樣才可以

出去，不是隨隨便便就可以出去。

第三天 抓鳥

所謂的抓鳥就是整體性，大家不管是什麼鳥，在野外荒野的地方徒手去抓，用木頭燒一燒，焦了就給 mato'asay 吃，敬老尊賢嘛！這個很重要，每天都有 mato'asay 跟你在一起就對了。完了之後，你抓鳥的時候你一定要抓到鳥比較小一點的，嘴尖尖屁股又會翹，Pangcah 的話叫 cikuli，cikuli 很會叫，那種鳥我們就是 pabuluay，pabu 就是在大眾前面很會講話，每一個 sral 一定會有一個 pabuluay，所以說在 sral 裡面，你要當成 pabuluay 一定要抓到這種鳥，抓到這種鳥的人，就是整個 sral 的 pabuluay，不管你會不會講話，他不是自然會講話的，抓到就是你對內對外就是你講。我們有抓啊！大家哇這樣，那個鳥一直飛，我們有抓到好幾隻啊！那個 vovi、tuna 那種的不是目標的鳥，那個抓到的都是給耆老吃的。

第四天 休息

第五-六天 misulalan

開始 sulalan，大家都做勞役的工作。做什麼呢？以前我們 malengleng 是這樣子，開始把要跑的步道，從那邊開始一直搬石頭啦！做出一個跑道，一天就做不完了，唉，misulalan 差不多也是要二天，一直到出海口那邊去。

第七天 malengleng/macefu

misulalan 完了之後，最後一天，每一個人就拿一顆石頭在出海口那邊，河邊有沒有不是有一點灣道嘛，河水跟海水分界線的那個地方，找那個石頭自己要坐的，從年齡的大小 tatalay、tatalonga、papuroay、最小的這樣，一整條把自己要坐的石頭擺好，malengleng 一到終點的時候一定要到那邊去 macefu，把那個石頭都弄得好好的，拍很漂亮啦！misatatalay，misa tatalonga，一直到 misa 最小的。在河邊把那個石頭擺的好好的，就是做一個石頭的椅子啦！那個叫做 papacefuan。跑完了不管怎麼樣，你到終點就直接到那個地方去把你的腳浸起來 pacefu，兩隻腳浸泡在海、水不一樣的地方（河海交界處），就是花蓮溪出海口的地方，不管水是怎麼樣，你一定要把你的位置用好，然後你跑完這一程 malengleng 一直到出海口的地方，不管你第幾名，就是要回到你的位置，你訂的位置 macefu，macefu 就是把你的腳清乾淨，表示說我已經完成成年禮了。所以說有這麼一個 macefu 的儀式在那個地方，所以 macefu 就這樣。macefu 完成之後，然後就是 sral 了。開始沿街每天晚上開始跳舞，表示說我已經完成成年禮的儀式活動。

1.malengleng__diwas 與白色公雞

成年給予的 diwas

男子 *mamisral* 最後一年為期一週成年禮儀式，在野外受訓的最後幾天為著成年禮 *malengleng* 做準備，必須集體 *misulalan*，整理出一條礫石圍砌徑寬 2m 左右直通河海分界處的 *lalan*，且在 *lalan* 終點連結的是每個 *mamisral* 男孩子自己選定一塊礫石做為椅子，在當日 *malengleng* 競跑結束後做為 *macefu* 儀式所坐的位置，此一礫石結構列（*papacefuan*）連同 *malengleng* 時礫石圍砌的 *lalan*，實為成年禮儀式過程中最為具體的“宗教性結構遺留”。

mamisral 在完成 *malengleng* 的前置作業後，隔日清晨，也就是成年禮當日雞鳴時刻，天空微亮，月光尚且朦朧，太陽還未從東方海面升起之際，*mamisral* 男孩子在尚未 *malengleng* 競跑前，一般家戶的男主人（*mamisral* 男孩子的父親）會替即將成年的小孩在家門口外舉行儀式，準備的祭祀物品包括檳榔、荖葉、米酒、白羽公雞，以及最重要象徵男孩子的祭壺器 *diwas*。在這一日的清晨，對於 *mamisral* 男孩子而言，可以說是相當地特別的，因為在此成年之際將會首度碰觸到做為男子象徵的宗教禮儀性人工製品 *diwas*，這是即將伴隨著他一生做為男子與神靈 *Malataw* 的締結之物。

除了一般自家家戶的獻祭儀式外，當日歷任頭目的 *mato'asay*，均會前往 *mamisral*“老大”（*misatatalay*）家中一同主持獻祭儀式。2001.8.12 是 *ma'tabok* 階級 *mamisral* 成年禮，⁶⁶清晨五點，*mato'asay* 們著傳統紅色系頭目的服裝陸續聚集在 *ma'tabok*“老大”（*misatatalay*，*Pangcah* 的名字 *Tuni*）家中，每個人手握著一束薑葉束，這是 *malengleng* 時男子戒護 *lalan*（競跑的路徑）與拍促 *mamisral* 往前跑的象徵物。此時，“老大”*misatatalay* 周家的門口騎樓地面（以前是家屋前的廣場），*takah*（盛飯的淺盤）內擺妥盛滿的荖葉、檳榔與一瓶紅標米酒，一隻活的白羽公雞雙腳綑綁被置於祭祀物品的前方，白羽公雞的頭朝向南方，這是祭祀神格化的祖靈與 *Malataw* 等神靈所居住的南方天際。一旁 *faki Tuni* 送進來掛綴檳榔+荖葉的長矛（*tokar*）擺定在祭品區的東側旁，長矛是頭目與男子狩獵的象徵物件。此外，祭祀時最為重要的男子祭壺器，做為召請神靈 *Malataw* 的 *diwas* 被擺置於祭祀者前方（圖 3-6）。周家的 *diwas* 呈磚紅色，器形略較一般 *diwas* 大，侈口鼓腹帶圈足，器表施有花紋飾，相當容易辨識。⁶⁷在祭祀物品擺好，歷任頭

⁶⁶ 關於 2001 年 *ma'tabok* 成年禮過程，筆者乃參考田野期間 *Humi* 阿姨所提供由朱麗娟影像筆記，張宏鈞攝影，朱麗娟剪輯而成的 *ma'tabok* 成年禮紀錄片。

⁶⁷ 此件 *diwas* 係存放於周家的本家 *faki Putal*（周萬金）家中。筆者對照 2008 年 *ala-vangas* 成年禮時，在終點祭祀 *Malataw* 時所使用的 *diwas*，與 2001 年 *ma'tabok* 所使用的 *diwas* 均為此件。後經調查確認此乃因為 *ma'tabok* 的“老大”（*Tuni*，父親 *Sinkiu* 周萬春乃是周萬金 *Putal* 的弟弟）剛好是 *faki* 周萬金的姪子，且 *ala-vangas* 的“老大”（潘建興）亦為 *faki Putal* 的姪子，潘建興的

目 faki Terop、faki Kwa、faki Hulang 就位面向著 Malataw 神靈所居住的南方，接著穿著一身素白 sral 的“老大”misatatalay 被叫過來蹲在祭祀區的西側旁，且示意將右手指伸出來，即將 miftik，父親 Sinkiu、伯父 faki Putal 則站在身後一起準備祭祀。主祭是時任頭目 faki Tuni，在杯子斟滿米酒後，眾人開始 miftik，faki Tuni 隨即禱詞，召祭南方已故 a'isidan 級的巫師祖靈與 Malataw 神靈，祈求男子守護神 Malataw 與祖靈的庇佑，家中的 wawa 即將於今日 malengleng 後成為男子，也將進入 sral 做為戍守村社的一份子，善盡 sral 的男子責任。



圖 3-6：2001.8.12ma'tabok 成年禮清晨在周家祭祀 Malataw 等神靈說明圖

關於家屋獻祭 Malataw 後 malengleng 競跑的過程，筆者於稍後文內再予以述說。以下接續討論家戶對於男孩子成年禮時的祭祀過程與給予 diwas 的認知狀態。

faki Lalabar (魏村長) 的兒子 Falau 是 2001 年 malengleng，是 ma'tabok 級別的 sral。村長夫人 vayi Kayin 提到了當年兒子 Falau 在成年禮 malengleng 時，如何地幫 Falau 添購 diwas，以及 malengleng 出發前的早上，faki Lalabar 是如何地帶著兒子 Falau 在家門口祭祀：「diwas 是我的兒子魏禎賢 (Falau，77 年次) 成年禮的時候，向莊梅美 (vayi Epah) 買的。⁶⁸他是大概民國 90 年那一年

媽媽 Bohay 阿姨 (周玉蘭) 乃是周家最小的女兒。周玉蘭阿姨、faki Sinkiu 在沒有 diwas 也沒有添購 diwas 給小孩的情況下，分別前後兩屆的成年禮均向本家的哥哥 faki Putal (周萬金) 商借本家的 diwas 來使用。此一 diwas 連著兩屆 sral 的“老大”且向本家商借的情形，可以說是相當地少見，也凸顯出 diwas 使用所可能面臨的變異性狀態。

⁶⁸ 2001 年是東昌村 ma'tabok 級別的 sral 成年禮，因應當時男子祭儀的需求，就讀於東華大學族群所的研究員 Aits 曾經委託花蓮地區藝術工作者製作一批 diwas、sifanohay 祭壺器，當時主要提

malengleng 的，他的年齡階級名稱是 ma'tabok，我的姪子魏浩明 (Ikong)，則是 97 年的 paluna (成年禮過後的船祭)。⁶⁹我兒子當年 malengleng 的時候，是村長 (vayi Kayin 的先生 faki Lalabar) 幫他兒子祭拜 Malataw 的。記得那一天我待在家裡面，因為我們家是面東嘛 (祭祀時應該要朝南方 Malataw 所在的方位)！村長就在門口祭拜，用薑葉束環戴在禎賢 (Falau) 的頭上，祭祀的物品有酒、icep、vila 還有一隻代表純潔的白色的公雞，當然還有家裡的這個 diwas。」

2008 年 ala-vangas 的 sral 要 malengleng 的時候，diwas 需求再度地提高，因

供與販售祭壺器的地方就在巫師 vayi Epah 家。因此，目前東昌家戶裡的祭壺器有一批是此時期所購入的，關於此批祭壺器的形制、風格以及持有者，相較於老人家所使用傳統野燒祭壺器的感受與記憶，筆者將於後文討論。

⁶⁹ 凌純聲 (1953) 於〈花蓮南勢阿美初步調查簡報〉文中提到「里漏社的船祭與成年式合併舉行，但並非成年式的一部；對此前人似乎未弄清楚。船祭在古代係十六年舉行一次；自 1930 年 (昭和五年) 起，始因日人獎勵其紀念祖先的精神，改為每隔七年附於成年式之後舉行」(凌純聲 1953: 12)。根據古野清人 1930 年代針對里漏社祭祀組織氏族的紀錄，指出「Misa-ronanai 是負責船祭的家族，祭主是男子。……這個乘船的家族，在筆者調查時有 Arotosuputal 及 Panaikuras 二家，但本來只有一家。這個祭司家的祭儀，有每十四年舉行一次及每年舉行一次兩種。距此時七、八年前開始，因日本政府當局 (警察局) 的命令，改成每有新組編成時，就舉行祭儀。這項船祭的第一天叫 misa-wadwad。拿出目前為止所收藏的東西，亦即修繕船隻做準備。全社的人都休息不工作，這個氏族的親戚全部集合到船主 (paronanai) 的家中，向祖先舉行報告祭。結束後，頭目、船主親戚及新人組一起外出前往位在 tsipakan—是名叫 paka 這個人死亡的地方—的船小屋。大家全部到齊後，坐在船的前頭，擺設祭品。將在祭司家做的圓形白糰一個、糯米飯，放入一升 (一點八公升) 大的簍子中，其中也放入齊烏坎 (原日語「チウカン」，即 tsiukan，東昌村阿美語為 sifanohay)、一隻雞及檳榔，擺放在面朝東的船頭上，祭主則坐在祭品的旁邊，祭主向東呼請船原本的所有人，男神 Rinau-adas 及女神 Basau-adas 這對兄妹之神降臨。……第二天叫 matruk，是「重新組合日」的意思。由新人組實際動手重新組合、修補船隻，這項工作由手靈巧的人來從事。這時，年輕人削切檜木，將其做成與頭飾羽毛 (timi?) 相同形狀，插在船尾與船頭，也裝飾在自己的頭上跳舞。……第三天叫 pa-tavo。所謂 pa-tavo 是指「便當」，亦即獻糰給船隻的日子。……在屋內圍成一個圓圈，擺放豬、糯米飯、「齊烏坎」、檳榔等祭品，舉行「米夫契克」(miftik)。……在一點半左右外出前往 tsi-pankan，但豬肉不帶到這個地方來。帶往這裡的是糰、雞、齊烏坎及檳榔，飯及雞放在船尾，舉行「米夫契克」(miftik)，然後對著船說：「現在想乘坐你出湖 (banau) 四處遊走，請了解並好好地看著。」船有二艘，所以將同是新人組的成員，分成年長者及年少者來舉行賽船。……第四天是 mitsukiu。所謂 mitsukiu 是用手牽引之意。但正確的意思不明，這是年輕人的祭禮，與頭目、船主等沒有關係，沒有女朋友的人 (例如在 matabok 組的範圍內)，向適當女性提出，在這一天當中暫時當他自己妻子的請求……假妻子會到假丈夫家中，搗製糰及炊煮當天的其它食物，從上午十點開始往海岸集合，往昔是到湖邊，但因此時，湖已經被填平了，所以就改到海邊。拆解先前所述的休息所 (ngayagai)，到海岸重新搭建，然後在其內吃飯，這時前來觀看的人非常多 (這時的假夫妻，很多事後成為真正的夫婦)」(古野清人 1945，葉婉奇譯 2000: 226-229)。目前，在東昌村船祭 (paluna) 是在每屆新的 sral 成年禮結束後的下週舉行，也就是每間隔七年舉行一次，與祭祀乘船的氏族或祖先相關。對於村民男女而言 paluna 最深的記憶，乃是 paluna 最後一日女孩子到海邊給剛成年男孩子送飯 (pausa) 的互動過程。至於上述葉婉奇翻譯古野清人紀錄 paluna 過程儀式所使用的「齊烏坎」，原日語紀錄「チウカン」，即 1960 年代陳奇祿紀錄東海岸貓公社所使用的女性祭壺器 tsiukan，此一用語係因採購自漢人商店販售的小型硬陶壺「酒甗」之語意，而此 tsiukan (女性所持有的褐釉硬陶壺)，東昌村阿美語稱之為 sifanohay，乃做為家戶祭祀祖靈或與歲時農作祭儀相關儀式時，做為召請祖靈與神靈 kawas 的承載物，一般男女成婚組成家屋後，必須舉行 miasik to loma' 的除穢家屋儀式，家長會主動準備給予做為主導家屋祭儀的女性 sifanohay 與相關祭祀物群，而此一 sifanohay 將陪伴此一女家戶長參與所有與家有關係的歲時祭儀，最終隨其過世而陪葬入土。關於 sifanohay 的成家給予以及陪葬入土的形成脈絡，筆者將另於後文章節再予以論述。

為每個即將成年的 *mamisral* 都需要。田野期間，巫師 Sera 提到在 2001 年 *ma'tabok* 的 *sral* 要 *malengleng* 的時候，就曾向 Aits 所帶過來的祭壺器選購，除了是自己家裡儀式與巫師祭所需外，也曾替大姊家預先添購二個 *diwas*，留待二個孫姪八年後(2008)年 *ala-vangas* 成年禮時可以使用。而在 2008 年的時候，則是向 Alan⁷⁰ 添購一個 *diwas* 給妹妹 Panay 的小孩 (Ikong) *ala-vangas* 成年禮使用。巫師 Sera 一方面講述著其大姊 *vayi Kanasau* 家中的 *diwas* 來源，同時描述了 2008 年 *vayi Kanasau* 家二個孫子 *malengleng* 的早上，分開祭祀祖靈的過程。

Aits 整箱拿過來挑，太重，太現代，不會像 Alan 手工捏的，他做的太工整了。我有買一個 Alan 做的給魏皓明，就那個時候他們一起啊！以後都可以用到啦！這個是小朋友用啦！這個是 Kinlay 的小孩 *misral* 的時候用的，他在這邊用，剛好是你 *faki* 用，因為她二個孫子嘛！是說大的一定要在那個奶奶家啊！小的一定在他們自己的家。二個孫子一起，和魏皓明一起，買二個，一個就放這邊，那個大的就在這邊，因為 Kinlay 要在家那邊用，後來 Kinlay 就跟我說：「阿姨我想跟那個舅舅講，乾脆妳請姨丈幫忙。」*malengleng* 的早上，那個 *faki* 用我就在旁邊教他怎麼 *miftik*，怎麼用。他說：「講話慢一點啦！我追不到。」反正我講一句，他講一句，這樣子跟著。因為他是男生，我是女生，我不能用啊！我在裡面，他在外面啊！有白色的公雞，就在旁邊。那一天，每一家都有白色的那個公雞。

巫師 Sera 對於添購 Aits 與 Alan 所提供或製作的 *diwas* 有不同的感受與偏好，此無疑與做為巫師必須時常拎攜祭壺器的敏感度有關。因此，對於祭壺器的形制、顏色與重量，巫師們會特別的關注與計較，尤其是重量部分，在長時間的儀式過程，拎持著太重的祭壺器且同時雙手得捧持著祭品（約 30cm 徑寬的糰糰、綁束的檳榔+荖葉），往往會造成手部的負擔，關於祭壺器的風格形制討論，筆者將於後文專章處理。

Sera 在口訪內容中提到了另外一個關於 *diwas* 添購數量的問題，那就是家中若有二個男孩子同時 *malengleng* 的話，那就需要二個 *diwas*，因為每個 *mamisral* 的小男孩在這一天祭祀祖靈與 *Malataw* 都需要有自己的 *diwas*，而且在祭祀的時候必須分開由男性長者帶領祭祀。家中同時有二個男孩子 *malengleng* 的機率其實不低，因為一個 *sral* 的循環時間是八年一輪（間隔七年），所以在以前經常是兄弟兩一起 *malengleng*。Sera 的姪子 (Kinlay) 家二個小孩 *malengleng* 前的祭祀，一個小孩在南埔 Kinlay 家中舉行，另一個就在 Kinlay 的媽媽家 (Sera 的大姊 *vayi*

⁷⁰ 巫師 *vayi* 們口中的 Alan，就是原住民藝術家 Pahawlan · Cilan，Alan 的母親是台東大武的排灣族。近十多年來 Alan 都跟著長期在東昌村紀錄巫師祭儀的 Panay · Malu 一起田野，且以東昌村巫師為題進行創作。此外，Alan 也協助 Panay · Malu 某些巫師祭儀的紀錄片拍攝，並指導與製作巫師們儀式所必需的 *sifanohay*、*diwas* 祭壺器的製作。因此，東昌村目前也有一批 Alan 所製作的祭壺器，多存留於巫師家戶及其親友家中。

Kanasau 家，就在東昌村北側 Aliaki 的 Sera 家隔壁），不過因為 Kinlay 的爸爸已過世，所以就委由舅舅 faki Ikong（巫師 Sera 的先生）來主持祭祀，⁷¹然因為 faki Ikong 對於祭祀禱詞較不熟稔，因此，Sera 一邊唸，faki Ikong 在門口一旁跟著禱詞，這才完成當日祭祀祖靈與獻祭白羽公雞給 Malataw 的儀式。

身為 alemet(1973 年 malengleng)的 faki Putal，對於兄弟倆一起 malengleng，而必須分開 palinga（malengleng 起跑前祭祀祖靈與神靈之意）的狀態也曾親身經歷，認為一個男孩子就需要一個 diwas，同時個人必須獻祭自己提供的白羽公雞給專屬於男子守護神 Malataw。⁷²

如果說你家有三個男孩子，當然要三個 diwas 啊！不能借來借去啊！如果結婚成家的時候，如果你還是信我們 Pangcah 的 lisin 的話，你就要把 diwas 帶去。除非你不信，那就沒有辦法。以前我們每一個都有，我們兄弟幾個 malengleng 的時候，但是一家只能 palinga 一個男孩子，如果你兄弟二個，一個要給他用到別地方去，不能同時在一家。像如果我的孩子二個的話，我弄一個，我哥哥幫我弄一個，不能二個同時，因為一個人一隻白雞，跟著一個 diwas，以前 mato' asay 的規定，同時一個家裡 palinga 二個就不行。所以那個時候我和我弟弟住在這邊，同時 malengleng，我在這邊拜，他到我大哥那邊去拜。白雞一個人一隻，不能二個人共用，白雞是象徵祈福的作用，給祂就是平安啊！讓祂（Malataw）保佑他啊！跟那個 diwas 一樣啊！……所以為什麼我們 malengleng 的時候要殺一隻白雞，就是要獻給他的保護神，每一個人的 Malataw 不一樣啊！自己的保護神不一樣。不能二隻雞，一個人只能一隻雞，也不能同時一家拜，就算有也是要分開一個距離去祭拜。

malengleng 清晨的獻祭，無疑是屬於男子的祭祀，獻祭的對象是南方祖靈（a'isidan 級的巫師）與男子守護神 Malataw，獻祭的主要祭品則是象徵著 Malataw 的白羽公雞。此外，召請男性祖靈與 Malataw 降臨在溢滿 epah 的 diwas，這個 diwas 終將跟隨著成年後的男子一生一世，參與 sral 的祭儀，包括每年一度 milisin

⁷¹ 巫師 Sera 的先生 faki Ikong 原是磯崎村（karuruan，因清末 1878 年加禮宛事件造成 Sakizaya 人往海岸遷徙所形成的村子）的 Sakizaya 人，婚後與 Sera 居於東昌村北側七腳川溪旁 Sera 的本家 Aliaki，又稱之為 Cifarfarlan 部落（今行政區屬花蓮市主農里），為清末史料文獻記載的厝厝社，村社的形成亦與加禮宛事件相關，村眾多含有 Sakizaya 的親緣關係。Aliaki 雖隔七腳川溪北南與東昌村（Lidaw）相距，但在日據時期已漸歸附於 Lidaw，無論是透過婚姻的流動或是巫信仰的認同，Aliaki 逐漸地成為 Lidaw 的一部分，就連每年 mitiway（小米祭）巡祀祖靈的路線，也會繞經 Aliaki 部分的家戶，包括巫師 Sera 家與 Aliaki 東昌橋頭的陳家。不過近十幾年來，隨著所屬花蓮市的 Aliaki 獲得行政資源的補助而漸與吉安鄉東昌村行政劃分區隔，開始有了自己獨立的文化活動，如每年固定的捕魚祭、豐年祭等祭儀。然，擁有強烈祖靈信仰且與東昌村保有密切親屬關係的 Aliaki 家戶，如巫師 Sera 家族與陳家等，仍透過信仰認同機制維繫著與東昌村的緊密關係。關於南勢阿美村際間以巫師做為核心的祖靈信仰的差異認同，筆者於後文有關 mitiway（小米祭）祭儀將有所討論。

⁷² faki Putal 描述老人家對於 Malataw 神靈的形象，是一隻有著長尾巴的白羽公雞，關於 Malataw 的討論，筆者留待於下一節 pasin Malataw 再予以討論說明。

(運動會)隔日的 pasin Malataw 儀式，以祈求 Malataw 神靈的庇佑，最後隨著男孩子陪葬，亡者 adingo (靈魂) 攜拎著 diwas 領路與祖靈相會。

faki Putal 對於做為男子祭祀神靈 Malataw 所需的 diwas，指出 diwas 是男子守護神的象徵，是男孩子的護身符，從成年禮之前的 malengleng 到過世做為陪葬品，diwas 都將一世伴隨，「diwas 永遠跟著你，tala lisin、pasin Malataw 的時候都是要用這個 diwas，是男孩子的護身符，到你死的時候是要陪葬的。成年禮之前 malengleng 的時候，一大早就拜一隻公雞，要給它加持一下，那個時候就要用到 diwas，從以前到現在最年輕的年齡階級都還有。」

faki Vala 指出家裡若有小孩 malengleng 的時候，家人會幫他準備一個新的 diwas，這個 diwas 將永遠陪伴著他，直到過世 (mapaytay) 仍陪葬於身旁，就如同男人的生命一般，兩者是緊密地共伴在一起，沒有 diwas 的男人，則會被視為沒有參加過成年禮，無法取得男子 sral 們的認同。此外，faki Vala 年輕的時候曾經 makawas (成巫) 過幾年，因此，也提到了如果自己身體不適，可以透過 diwas 召請 kawas 予以 mipohpoh，解除自身所沾染的穢與不潔。

每一個家裡都要拜，現在是都集中在活動中心一起拜。家裡的人會幫你準備一個新的，你過世的時候 diwas 要陪葬的。malengleng 的時候會幫你準備，milatafu 就帶著，就跟著你，一直到你這一生完畢結束，mapaytay 的時候就陪葬。土葬的時候都有。diwas 是一個男人的生命，沒有 diwas 的人，表示這個男人沒有參加過成年禮。所以說很多人很誇耀，問他：「你到底是沒有 malengleng 呢？」他說：「我是有 diwas 的人耶！我是已經 malengleng，已經有 diwas 的人，你有嗎？」diwas 對一個男孩子是一個生命。我自己有 diwas，很漂亮啊！有時候我身體不舒服的時候，我就拿我的 diwas 來 mipohpoh 啊！那個一定是要我死掉的時候跟著我啊！所以說 malengleng 的時候，mato'asay 就要 diwas 給他，有的都是用他爸爸用過的，不對。其實是要用一個新的給你自己的孩子。現在的觀念是弄錯的。diwas 跟一個男孩子是一條的生命，你死掉那個 diwas 絕對是在你旁邊。

faki Vala 提出了 malengleng 當日“是否給予 diwas”的重要現象與狀況，faki Vala 認為 malengleng 當日父母親應該幫家中 mamisral 的男孩子準備一個“新”的 diwas，因為這個 diwas 是專屬於他個人的，如同他生命一般，要陪著他一生直到過世做為陪葬品跟隨著他前往祖靈居所。所以 malengleng 當日若是父母親沒有準備、給予男孩子 diwas，而是使用老人家自己 (爸爸或是祖父) 的 diwas 幫即將成年的男孩子做儀式，這樣的作法是不對的，因為如此一來成年的男子如何能夠持有自己的 diwas，參與成年後的男子 pasin Malataw 呢？

兒子在 2008 年 ala-vangas 畢業成年的 Panay 也說明了家裡六個 diwas 來源與分配的想法：「Luna (Panay 的先生) 啊，剛好他的小孩子三個啊！一個 Luna 的，

他也要留一個，還有他二個女兒的老公也要，還要浩明 (Ikong) 的啊！那個小小的就留在家裡 (指 Luna 爸爸留下來的 diwas)。這個是男孩子 pasin Malataw 的時候要用的。Luna 爸爸留下來的 diwas 我不敢拿出來。這四個 diwas 的樣子是有一點大啦！」Panay 家裡的六個 diwas，一個是先生 Luna 的父親 Gelay 生前 makawas 用過所留下來的，侈口、腹凸折、平底褐色夾沙的傳統野燒形制 diwas，頸部繫有棉繩，口緣與底部均有明顯因碰撞產生缺刻的使用痕跡 (圖 3-7 a)。四個 diwas 則是 2001 年因為年齡階級 ma'tabok (姪子的 sral) 要 malengleng 的時候，當時有人 (Aits) 提供賣售 diwas，因此先予以購買“預留”四個 diwas，一個給先生 Luna，二個給家中二個女兒成家後的女婿，一個給兒子 2008 年 mamisral 時 malengleng 所使用 (圖 3-7 b-e)。另外一個 diwas 則是姊姊 Sera 添購至巴奈·母路所主持財團法人原住民音樂文教基金會原住民藝術家 Alan 所捏塑的，做為備份的 diwas (圖 3-7 f)。⁷³

Panay 幫女兒婚後的女婿預購了 diwas，此乃源於傳統阿美族社會從妻居法則，已故的頭目 faki Terop 也曾提及：「現在我有兩個祭杯，一大一小。小祭杯是我婚入此地時，岳父給我的，以後我也要留給後代，因為祭杯得始終留在本家，不可外流。以前母系社會時，男用祭杯都是岳父傳給女婿，若沒子嗣就傳給義子。連義子也沒有時當然就中斷不傳了。另一個大的是在花蓮市買的，以後要隨我葬。男子個人用的祭杯在他去世時一定要跟著陪葬，這樣才是個英雄，也才可以接承祖先。」(許功名、黃貴潮 1998：67)

faki Terop 當年從妻居時，岳父曾把他生前所使用的 diwas 留給他，而這個傳承自岳父本家的 diwas，則要繼續留傳給留在本家的子嗣，自己則另外再添購一個 diwas 做為參與 pasin Malataw 等男子 sral 祭儀活動之用，且做為自己日後往生時的陪葬品。此種現象，筆者在訪談部分老人家關於男孩子何時持有 diwas 的看法時，也出現了同樣的看法與經歷，以下是筆者探詢 faki Futing 與 vayi Lisin 兩夫妻⁷⁴對於何時持有或購買 diwas 的狀況：

T：有說男孩子成年禮給他一個 diwas 嗎？

F：沒有，沒有這一回事。用家裡的 diwas，像 Luna 跟 Lalabar 他們每家都有。

你獨立 (成家) 的時候，要買，要拜自己的家。

L：現在跟你講啦！像那個 sifanohay，像我們女孩子走的時候用 sifanohay，男孩

⁷³ 由於傳統 diwas 侈口、腹凸折、平底的特殊風格形制，再加上現在幾乎沒有原住民部落的陶工專門生產或是接受訂製 diwas (除了豐濱村的貓公社近年有阿美族人在花蓮縣文化局補助下復興傳統野燒製陶的技術)。因此，老人家以前使用未被陪葬而少量留下來的傳統野燒形制 diwas，更顯珍貴。囿於貨源無法添購之故，在 1980 年代前後，開始有人在市場購買小瓷瓶做為 diwas 替代品。一直到 2001 年或是 2008 年前後，由外來研究生 Aits 委託藝術工作者或是藝術家 Alan 以陶土捏製、窯燒的素燒 diwas，村子才開始得以購買和持有仿製於傳統野燒形制的 diwas。關於東昌村目前家戶所持有的 diwas、sifanohay 祭壺器等儀式物品，筆者將另於後文專章討論。

⁷⁴ 關於訪談者的代稱均以姓名的第一字母代表，筆者田野期間巫師給予的姓名為 Tuni，因此以 T 代表筆者，後文均依此方式代稱之。

子走的時候用 diwas。

F：你房子蓋好了，你要拜拜，自己買啊！你要 pasin Malataw 的時候，你要帶那個 diwas。

faki Futing 依其個人經歷，認為 diwas 與 sifanohay 應該都是成家之後自己所添購，房子蓋好 miasik to loma' 需要 sifanohay，婚後男子參加 sral 的 pasin Malataw 所以需要攜帶 diwas。成年與成家的男女開始進入社會性的組織與宗教結構，女性使用 sifanohay 主持家的祖靈祭祀，⁷⁵ 男性使用 diwas 參與 sral 的 Malataw 神靈祭祀。

筆者也曾詢問過 faki Tuni（前頭目，今 ala-diwas“老大”Kulas 的阿公）有關家裡的祭壺器是何時所擁有的呢？faki Tuni 說：「原來（結婚前）我是沒有 diwas 的，就是用家裡的。目前家中每次 vayi Devi 在 mirecuk 儀式時所使用的 diwas、sifanohay，是 40 年前左右因為成家搬到目前所購買的新家時，為因應相關的歲時祭儀活動（如參加男子 pasin Malataw 時需要 diwas 或家裡各項祭祀祖先時需要 sifanohay）所購買的。diwas 並非是成年 malengleng 時所被給予，而媽媽家的 sifanohay 則留在我的本家並未攜出。40 多年前那個時候還有人在做這些祭壺，我當時買的就一直用到現在，平常則是都收起來和其它的祭祀用品放在一起。」

從老一輩年紀約 70-80 歲上下的男性長者對於 diwas 持有經歷，大致顯示出在 1930 年代前後，還有部分行從妻居的男子，在入居妻子本家之後，若是岳父的 diwas 沒有跟著陪葬或是有多“備份”的 diwas 傳承下來，從妻居男子也會自己另外添購屬於自己的 diwas，並不會將男方本家的 diwas 攜帶至妻子家使用，同時也不會使用女方岳父留下來的 diwas。假若名義上從妻居，但是並非入居本家妻子（指留在本家的女兒），夫妻倆婚出另立新屋，當然妻子也不可能攜出本家父親所使用的 diwas 給新婚的丈夫，同時也不會攜出本家的 sifanohay 做為新家祭儀使用。因此，嚴格來講，留傳於本家的 diwas，會一直留傳於本家，早年 diwas 一般會跟著本家男性長（使用者）陪葬，婚出的男子無論從妻居與否，均不宜攜出本家男性長所使用的 diwas。即使年輕一輩的父母親，如留在本家 50 多歲的 Luna 與 Panay 夫妻，無論子女留家與否，均會幫 malengleng 的男孩子或是未來成家女兒的夫婿“預備”diwas，甚至 Panay 也幫丈夫 Luna 添購一個 diwas，給予參加 pasin Malataw 或是留做未來丈夫過世時的陪葬品，但是原則上均不會將本家（Luna 現在所居住的房子）男性長（父親）所留下來沒有陪葬的 diwas，給予 Luna 陪葬或是讓子女婚出而攜出。⁷⁶

⁷⁵ 關於 sifanohay 的取得與使用，筆者將於下一節婚後成家時所必須舉行的 miasik to loam'（家屋除穢之意）儀式中，具體說明 sifanohay 取得、功能、象徵意義等生命史的初始階段。

⁷⁶ 有關做為陪葬品的 diwas（男）、sifanohay（女）祭壺器的生命史，本章節著重在討論祭壺器如何因為男子成年 malengleng 與 sral 的 pasin Malataw 所需 diwas 的給予、持有與使用，以及女子成家 miasik to Loma' 和家有關祭祀所需的 sifanohay。至於 diwas（男）、sifanohay（女）祭壺器如何做為陪葬品，最後進入埋藏的考古語境，以及因為傳統土葬改為火葬，導致祭壺器從陪葬品轉為傳家寶的過程，請參閱第六章節的討論與描繪。

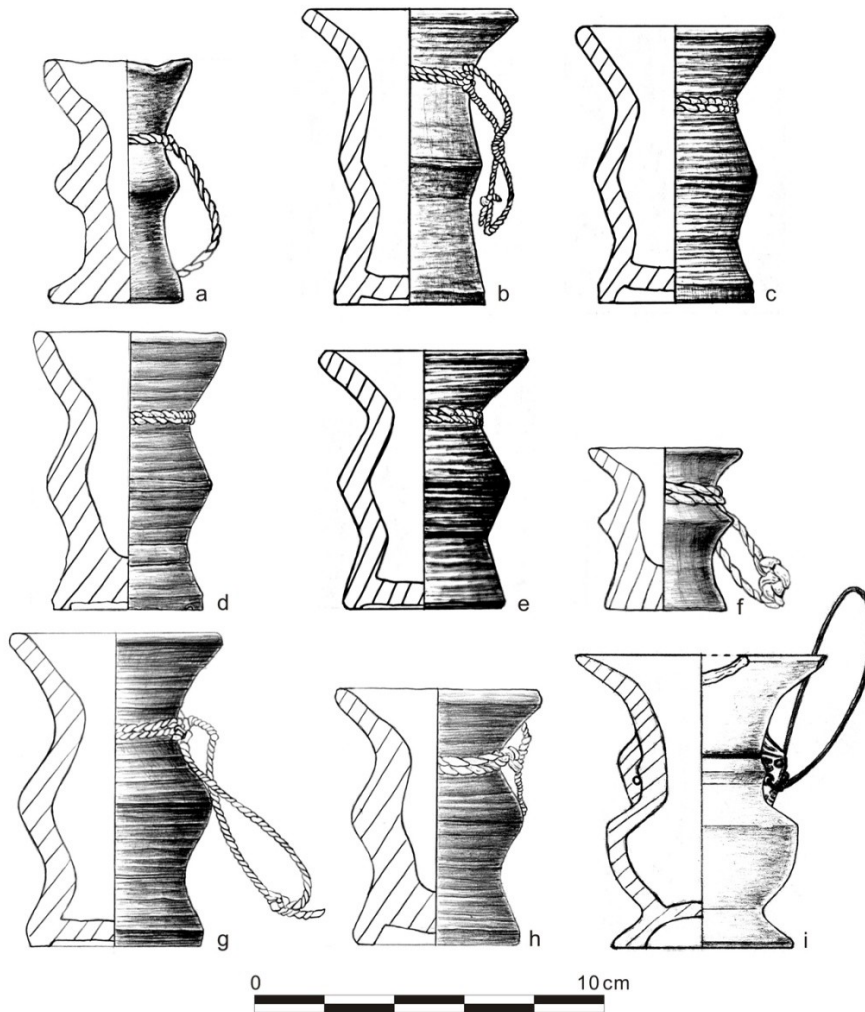


圖 3-7：男子擁有的各類 diwas 說明圖（a.Luna 父親 Gelay 留傳下來的古老傳統野燒類型的 diwas。b：Luna 使用的 diwas。c：Luna 的兒子 Ikong2008 年 malengleng 時所取得的 diwas。d、e：Panay 預購二個女兒結婚後給女婿的 diwas。f：Panay 姊姊巫師 Sera 幫忙添購備份的 diwas。g:faki Lalabar 兒子 Falau2001 年 malengleng 取得的 diwas。h：vayi Kanasau 的長孫 2008 年 malengleng 取得的 diwas。i：faki Vala 藍釉白胎瓷質的 diwas，是岳父 Saumah Asay 生前 makaws 所使用留下來的 diwas。

makalo__如影隨形的白雞爪

一般 mamisral 男孩子在家門口男性長輩的陪祭下，以 diwas 召祭，完成了獻祭白羽公雞給祖靈與 Malataw 後，開始往聚會所東側祖靈祭 talatu'as 地點集合。這個時候天空還朦朧微亮，男孩子白色身影魚貫地聚集在聚會所，sral 的階級幹部 kapah 身上斜背著紅色 alufu，手持著 malengleng 時催促 mamisral 的薑束葉。malengleng 儀式當日，女性不得靠近，這是一個屬於年齡階級 sral 的儀式。

sral 幹部在整隊之際，malengleng 競跑開始前，頭目們延續清晨祭祀祖靈與 Malataw 的儀式，在競跑起點叉路口（東里十五街與東海六街）召集青年幹部與

mamisral“老大”等幾位，再次地取“老大”家中 diwas 面向“南方”天際召請祖靈與 Malataw 且獻祭白羽公雞，祈求 kawas 庇佑 mamisral 小男孩們，能夠順利地完成 malengleng 成年禮儀式，主祭的前頭目 faki Terop 主祭禱詞概意：「我們這幾位頭目在這裡，向祢們祈求希望小孩子成年禮的過程，就托給祢們照顧，希望祢們要好好照顧 (milibud) 小孩子，不要出什麼差錯 (akay patelats)。成年禮的小孩子即將 malengleng，祈求祖靈 Baykuay 與神靈 Malataw 用祢們的力量引導他們能夠安全完成成年禮的過程和儀式。」⁷⁷

從聚會所 malengleng 跑向阿美文化村河口的 lalan 與終點 macefu 的 papacefuan 礫石結構列的儀式現場（關於此部分的說明，參考後文紀錄），大約是三公里路程，所有 mamisral 在頭目祭禱鳴槍後，開始奔跑競賽衝向儀式終點，沿途全程由 sral 的男子在 lalan 兩旁護佑，一方面管制交通，二方面持著薑束葉拍打、催促著 mamisral 男孩子，加緊腳步跟上。整個競跑儀式過程中，最有趣的是跟在 malengleng 跑得最慢的男孩子旁的 mato'asay，這個 faki 在 malengleng 過程扮演著二個重要的相關儀式。首先，faki 的身份通常是與現在 malenglengsral 同一階級名稱，亦即長於即將 malengleng 的男孩子一輪（約 63 年）。一次訪談 vayi 黃春梅關於家中祭壺器的使用情形時，vayi 黃春梅對於成年禮 malengleng 時 mato'asay 和 mamisral 男孩子之間的年齡階級關係，以及 diwas 和 sifanohay 的用法，提出了個人的觀點：「sifanohay 媽媽用留下來的。別人的都沒有這種的，有也很少。像我姊姊、表姊的都是瓷做的。我的古時代的，都放在拜拜的桌上，怕破掉。這邊是老家，我住爸爸媽媽家。……miasral 的時候，阿公都會拿柺杖，diwas 要吊在阿公的柺杖那邊。malengleng 的時候，不是有一個阿公拿柺杖穿紅色的，跟他名字一樣的小孩子就是他那一輩的（指差一輪約 63 年，同 sral 名字的 mato'asay 和受訓的 wawa），他就拿那個 diwas，fafa'inay（男子）要用的，不過現在都比較少用到。女孩子很少摸那種的。我們去 tala lisin 或 talatu'as 也是沒有用到啊！都是用這個 sifanohay 啊！……成年禮才有用到 diwas，就是有那個老頭子同樣名字的，例如 ma'oway 的阿公和那一屆 misral 的 ma'oway 的男孩子，只有他一個人會拿 diwas，diwas 會掛在柺杖那邊，還有 alufu 也一起掛。」

其次 faki 會穿著正式的服裝，額頭上綁著紅色毛線所繫的 kadap（貝殼飾品），頸飾著玻璃珠串，身披紅色披肩（hahilau），斜背著裝有 mamisral“老大”diwas 的紅色 alufu，同時右手持著長矛與薑束葉，左手抓握著雙腳綁縛的白色公雞強而有力的雙腳，這是 faki 要 pakalos 催促最後一名的小孩繼續往前的動力，頗由傳承的象徵意義。faki Futing 夫妻提到 1994 年小兒子 Falau 當年 malengleng 時的記憶：「像 malengleng 的時候 ayam pakalos。意思一樣，pasin Malataw，為什麼帶 ayam 去，那個 sral 已經畢業了，就要拜 Malataw，才有雞啊！pakalos！milisin

⁷⁷ 此段落儀式參考自 2001 年 ma'tabok 成年禮紀錄片，乃朱麗娟影像筆記，張宏鈞攝影，朱麗娟剪輯而成。祭祀儀式的物質內涵與祭儀目的，大致與頭目們晨間在 mamisral 的老大周家祭祀相仿。至於競跑開始後的相關描述，則採自 2008 年筆者紀錄的 ala-vangans 成年禮資料。

好了，第二天一定要 pasin Malataw，都要有雞啊！那個是男孩子的事，malengleng 也是男孩子的事。上一次是 vaki Sayam 在 pakalos，跟著小孩子跑到出海口，很累耶！小孩子這樣跑他要跟著後面這樣跑耶！pakalos 就是如果他追到你，會用雞的爪子抓你。」

diwas 召祭 Malataw 與獻祭白羽公雞

成年禮 malengleng 過程，年長的 sral 們在 lalan 兩旁夾道喝采，以薑束葉拍打催促男孩子奮力向前跑，faki Sayam 在後端作勢地抓著白羽公雞的雞爪 pakalos 落後的跑著，鼓舞 mamisral 男孩子往終點堅持邁進，因為稍晚就要在河口灘礫邊 macefu，完成最後的成年禮儀式。過程中，當日負責主持 pakalos 的 faki Sayam 也提到沿路 pakalos 跑在後面的小孩，此外到達終點後在現場再次地以 diwas 進行召祭祖靈與獻祭白羽公雞給 Malataw：「malengleng 那一天要穿著傳統服飾，沿路在小孩子後方，拿著柺杖，抓著七八斤的白色公雞，mabikin（提到手都麻痺沒感覺了）很重，爪越利的越好，抓跑最慢的小孩。最後在 malengleng 的終點河口現場，面向南方，擺上 ala-vangas 的“老大”（周家 Bohay 阿姨的兒子）帶過來的白色公雞（fucalay ayam）、vila、tulun 還有他的 diwas，祭拜祖靈和 Malataw。」

malengleng 穿過終點站旗幟（花蓮縣吉安鄉97年度里漏部落 Ala-vangas Malengleng 競賽活動終點站）的男孩子，進入儀式會場走進礫石排列出 2m 寬的 lalan 後，到達各自擺定的 papacefuan（礫石結構列），等待著 macefu 碰觸海水的儀式。此時，faki Sayam、faki Tuni 與頭目（蔡文龍）等長老與 sral 的 kapah，帶領著 ala-vangas“老大”等人舉行獻祭儀式，地上除了擺放荖葉、檳榔、糰糰、米酒外，最重要的就是“老大”所提供的 diwas 和 malengleng 時 pakalos 的白羽公雞（圖 3-8），祭祀儀式一如清晨每個 mamisral 在各自家中祭祀一般，不過現在是以“老大”diwas 做為代表，象徵著所有 mamisral 男孩子都已經完成所有成年禮儀式的訓練，今日 macefu 之後足可進階正式男子年齡階級 sral 的一環。祭祀過的白羽公雞，最後於現場以烈火燒烤並獻予年齡階級老人家食用。



圖 3-8：malengleng 終點，主祭者 faki Sayam 以 diwas 召請組靈與 Malataw 神靈，獻祭白羽公雞（照片引自黃啟瑞、董景生 2009：48）。

2.misulalan__成年禮之路

儀式的 lalan 空間

faki Vala 對於成年禮的記憶，可以說圍繞在河海交界處，面對著海與太陽唱著專屬於 sral 的歌。除此之外，就是 misulalan 修築出一條通往海邊 malengleng 競跑時的路，mamisral 男孩子在 malengleng 之前，透過所有人的力氣搬離石塊，整理、共築出一條成年禮時競跑的 lalan，這是一條是屬於男子過渡禮儀的 lalan，每隔八年就被重新整理、修築一次，紀錄下的是連結著即將從 mamisral 男孩子身份晉升成為正式年齡階級成年男子 sral 的社會化過程。lalan 的終點在花蓮溪口北岸阿美文化村一帶的沙灘，屬於傳統男子漁獵的場域，mamisral 男孩子要在潮間帶浪水會打到的高潮線沙灘旁，選定一塊屬於自己的石頭，依 sral 的年齡順序橫排成列，擺定的石頭位置 (papacefuan) 就是 malengleng 結束後，個人所要就定位進行 macefu 儀式的地方，macefu 儀式就是以水泡腳，象徵著告離男孩子 (wawa 安的一切，完成了成年禮儀式，進階成為男子 sral 的一環。

2008.08.17 筆者曾紀錄 ala-vangas 通往成年禮的 lalan，從村子向東方延伸，經過村子東側外圍的 omah，最終到達東方河海的潮間帶沙灘，從阿美文化村的柏油路面進入海邊的沙灘，sral 所清開的 lalan 寬約 2m，lalan 兩旁是由粒徑約 20-30cm 的河灘礫石堆置隔離出來的路徑 (圖 3-9 C)。在 malengleng 當日，一般村民是不得進入 lalan 內，只可以在 lalan 外圍注視，或者替迎面而來競跑的男孩子加油。lalan 最終朝向東方連結著浪水拍打處，由 sral 男子 macefu 儀式所擺置的粒徑約 30-40cm 的礫石結構列 (papacefuan)，這是 malengleng 結束後 mamisral 男孩子所要坐的位置 (圖 3-9 D)，通常此時恰為太陽從海面初昇之際，sral 坐在 papacefuan 自己選定的礫石上，macefu 雙腳泡在海水裡，眼前的東方藍色海域是祖靈乘船而來族源方向，東方天際則是亡者靈魂 (adingo) 與祖靈相聚的居所。海面上，溫暖的陽光灑在雪白的服飾上，背部 ala-vangas 的 sral 名稱格外地耀眼。malengleng 的 lalan 無疑形成一個專屬於東昌村男子成年禮八年一個循環的宗教性儀式空間，礫石堆砌的 lalan 與 sral 自己選擇擺放的 papacefuan，是男子成年禮儀式中沾滿汗水與成長記憶、轉換身份最為具體的“宗教性結構遺留”。

然，筆者於 2008 年紀錄 ala-vangas 成年禮 lalan 的終點區域，此一成年禮宗教儀式空間，也就是靠近海邊 papacefuan 一帶，疊壓在 lalan 的礫石下或是 lalan 的內外，均可見大量圈狀外來的“宗教性焚燒遺跡”，這些遺跡早於 ala-vangas 年齡階級的成年禮，且與東昌村男子成年禮儀式過程無關，焚燒遺跡內多可見燃燒未完全的紙錢灰燼、破碎的瓷碗等。此類型宗教性焚燒遺跡不只常態性、頻繁地出現在花蓮溪河口北岸男子成年禮儀式現場，同樣地也出現在河口南岸海岸山脈北端嶺頂國姓廟一帶的出海口，關於花蓮溪河口南岸的宗教性焚燒，可以參考前

文第二章關於東昌村男子於河口捕撈鰻苗的營地堆積說明：「河口 mifuting (捕魚)的阿美族人，承繼著對於祖先與 kawas 的崇敬，在河灘礁岩間留下了米酒、免洗塑膠杯、香菸或檳榔等宗教儀禮性之物。相較於 Taiwan 每年中元時節對於冤親債主的普渡，而於河口舉行消災解厄的宗教性焚燒，所造成的大量紙錢、三牲、玻璃質地燭台、瓷杯、瓷碗等遺留與焚燒遺跡。兩者不但是在遺留物的內涵不同，或在遺跡形成上的差異，更重要的是兩者在河口所進行宗教儀式上的觀念與意義上的不同」。

此外，關於男子成年禮儀式現場的宗教性焚燒遺跡，東昌村巫師 vayi Lala 大女兒 Wang 的口述提及：「我兒子 mitangi 開始連續三年作法會，時間都在農曆七月份，真正的日子帝君會排，祂會講。三年就可以了，那個要花很多錢。連續三年很忙。法船我們都自己和信徒一起做，光木頭材料就要 1 萬多，用買的要 3-10 多萬。前二年 (2006-7) 都在阿美文化村那邊燒法船，第三年村子 paluna (成年禮 malengleng 過後的船祭) 所以我們跑去國姓廟那邊。平常我們都在文化村那邊，神明也是要看位置。」Wang 述及兒子從 2006-8 年為期三年 mitangi (從事乩童的訓練成長歷程) 在花蓮溪河口進行宗教性焚燒祭祀，其中 2006-7 的二年都在阿美文化村一帶河口燒法船，2008 年因為村子 ala-vangas 的成年禮 malengleng，經神明指示後才改到河口南岸的國姓廟。此一現象，一方面凸顯河口南北岸成為 Taiwan 民間宗教祭祀超荐法會的焚燒地點；二方面在北岸阿美文化村一帶焚燒法船或是類似的宗教性焚燒相當地頻繁，此一狀態無非與筆者 2008 年觀察 ala-vangas 成年禮 misulalan 與 papacefuan 礫石結構列周遭大量圈狀的宗教性焚燒遺跡直接相關，可以說是與東昌村男子成年禮儀式空間完全疊合。

鑑於此一交疊空間的宗教儀式行為遺留，2013 年田野期間筆者特別再度前往河口北岸阿美文化村一帶河口進行勘查，可以確認的是 2008 年 ala-vangas 成年禮時男子 misulalan 共築礫石圍疊出 2m 寬的 lalan，以及 macefu 時的座位 papacefuan 礫石結構列，在現場均已完全不留任何痕跡，這些屬於 malengleng 儀式行為的宗教性礫石結構列，無疑在四年的時間裡已遭到颱風或豪大雨等河口水位暴漲所沖蝕，受到後自然形成過程所湮滅，要再見到這些男子 malengleng 的 lalan 與 papacefuan 礫石結構列等宗教性結構，得等到 2015 年 ala-diwas 成年禮 malengleng 時，才會再度地被修築與堆砌。

相反地，2008 年疊壓在 lalan 下與 papacefuan 礫石結構列周遭的 Taiwan 宗教性焚燒遺跡卻沒有完全地消失，此類型宗教性焚燒遺跡可以說是常態性、頻繁地出現在花蓮溪河口北岸東昌村男子成年禮儀式現場。2013 年筆者針對此一交疊的宗教儀式空間進行勘查，確認三處 Taiwan 宗教性焚燒遺跡群 (圖 3-9 E1、E2、E3)，⁷⁸其中 E1 完全與男子成年禮 misulalan (圖 3-9 C)、papacefuan 重疊 (圖

⁷⁸ 關於東昌村男子成年禮儀式區一帶漢人民間宗教的焚燒遺跡，筆者曾進行完整的田野紀錄，總計有三處宗教性焚燒遺跡群 (圖 3-9 E1、E2、E3)，其中 E1 與東昌村成年禮儀式空間完全疊合，另外 E2、E3 二處位於北側的消波塊堤防內。原則上本文只提出兩者宗教性遺留意義的討論，

3-9 D)，E1 的宗教性焚燒遺跡群共有六處，各約為徑寬二-六米不等的圈狀焚燒遺跡，均殘留燃燒未完全的銀紙錢、銀色箔仔等燒給死去之人或鬼靈。其中一處較大徑寬約六米的焚燒遺跡（E1a），殘留未完全燃燒殆盡的紙箱印有「亡魂、地府」等字樣，燃燒區內有大量釘針，外圍有大量的橡皮筋、香支，以及一件印有太極八卦圖「宜蘭縣大福補天宮敬贈 女媧娘娘 宜蘭縣壯圍鄉大福村壯濱路六段 279 號；國泰民安 進香大吉 合境平安 電話：(0 三) 九三 0 一一七一) 女媧娘娘」字樣的紅色條旗，一片燃燒未完全印有青龍盤踞與蓮花寶座圖樣與「叩答恩光」字樣的包裝紙片、殘留龍爪圖案且印有「偉裕貿易有限公司」字樣的鞭炮包裝殘件。另一處徑寬約 2m 的焚燒遺跡（E1b），除燃燒未完全的紙錢、銀色箔仔等，清晰尚可辨識的有燃燒膠黏的塑膠嬰兒奶嘴瓶六個、嬰孩尺寸的鞋子二雙等物品。此二處焚燒遺跡從規模與殘留物研判，E1a 應與宮廟間交陪參拜和祭祀神明的祈福法會相關，E1b 則與民間傳統超渡陰靈祭祀法會相關。

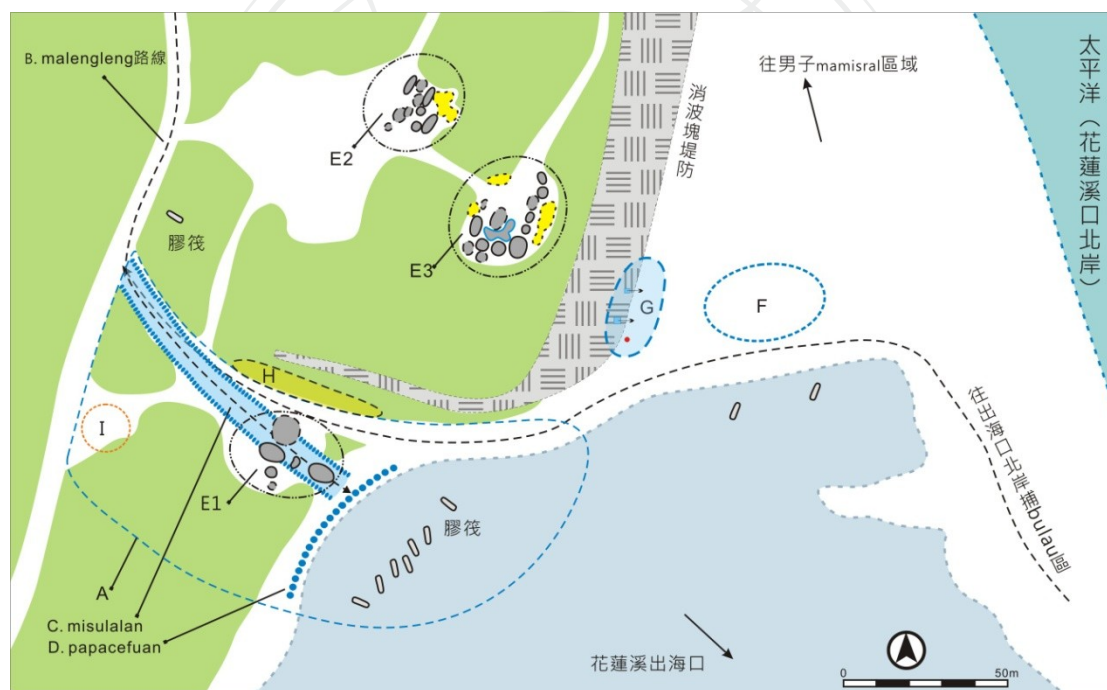


圖 3-9：花蓮溪河口北岸遺跡分布說明圖（A：東昌村男子成年禮儀式空間、捕魚祭 miladis 區域。B：東昌村男子成年禮 malengleng 路線。C：成年禮 misulalan 礫石堆砌隔出的 lalan。D：成年禮 sral 進行 macefu 的 papacefuan 礫石結構列。E1、E2、E3：Taiwan 民間宗教祭祀法會焚燒遺跡。F：捕魚祭 miladis 年輕男子活動區。G：東昌村男子捕鰻苗的野營區。H：野狗餵食區。I：東昌村十月巫師祭 mirecuk 結束第二日 sikawasay 們解禁 talaomah 地點。）

並不針對個別遺跡進行細部描述與圖繪說明。

表 3-2：malengleng 儀式空間說明一覽表

地點	類別	遺留
A	東昌村男子成年禮儀式空間	成年禮儀式終點活動區，同時也是男子漁獵與每年捕魚祭 miladis 區域。
B	東昌村男子成年禮 malengleng 路線	malengleng 路線，從東昌村聚會所一路往東，經過阿美文化村，到達花蓮溪出海口北岸的成年禮儀式終點。
C	成年禮 misulalan 礮石堆砌隔出的 lalan	mamisral 男孩子在成年禮 malenglemg 之前的訓練週，清除、整理的競跑路徑 (lalan)，從阿美文化村進入濱海沙灘處，以礮石排砌出 2m 寬的路，直到 malengleng 終點濱海處。
D	成年禮 sral 進行 macefu 的 papacefuan 礮石結構列	malengleng 終點，礮石堆砌隔出的 lalan 盡頭，mamisral 男孩子 macefu 儀式選定的礮石座位排列而成的 papacefuan 礮石結構列。
E	Taiwan 民間宗教的祭祀法會焚燒遺跡	1.E1 總計有六處焚燒遺跡。E1a：殘留未完全燃燒殆盡的紙箱印有「亡魂、地府」等字樣，燃燒區內有大量釘針，外圍有大量的橡皮筋、香支，以及一件印有太極八卦圖「宜蘭縣大福補天宮敬贈 女媧娘娘(宜蘭縣壯圍鄉大福村壯濱路六段 279 號；國泰民安 進香大吉 合境平安 電話:(0三)九三〇一一七一) 女媧娘娘」字樣的紅色條旗，一片燃燒未完全印有青龍盤踞與蓮花寶座圖樣與「叩答恩光」字樣的包裝紙片、殘留龍爪圖案且印有「偉裕貿易有限公司」字樣的鞭炮包裝殘件。E1b：嬰兒奶嘴瓶可供辨認的有六個、嬰兒鞋子二雙。 2.E2、E3 區總計有 22 處圈狀或長橢圓狀的 Taiwan 民間宗教性焚燒遺跡與五處建築廢棄物等垃圾堆。殘留大量焚燒未完全的紙錢銀片灰燼、鮮花塑膠插座、燃燒變形的玻璃質地蓮花或鳳梨造型的燭台、祭送孤魂野鬼盛裝菜餚的菜碗等祭祀物。
F	捕魚祭 miladis 男子活動區	由於 E1 區 Taiwan 宗教性焚燒遺跡造成的髒亂，miladis 時，部分東昌村男子青年團體會移往河口北側沙灘活動。
G	東昌村男子捕鰻苗的野營區	河口北岸男子捕鰻苗的野營區，2012 年五月筆者田野紀錄期間，僅餘二處藍白帆布搭蓋的三角簡易野營 taluan。Taluan 旁的沙灘尚可見礮石圍砌的火塘與雞骨遺留。
H	野狗餵食區	成年禮儀式終點活動區北側草皮，2013 年九月筆者田野紀錄時，現場仍可見五隻野狗在覓食，地上滿佈塑膠袋裝的蜆殼，一個餵食裝滿豬骨的保力龍盒，周遭散置大量啃食後的豬骨。
I	巫師解禁 talaomah 地點	東昌村十月 mirecuk 巫師祭結束第二日，sikawasay 均會前往阿美文化村河口 talaomah，一方面慢慢脫離 mirecuk 儀式，一方面也攜帶水果、米飯等，解除部分飲食禁忌。

阿美文化村東側的 E2、E3 區，集中數十處圈狀或長橢圓狀的 Taiwan 民間宗教性焚燒遺跡，遺留大量焚燒未完全的紙錢銀片灰燼、玻璃質地蓮花燭台等。其中位於 E2 區的數處焚燒遺跡，一處殘留數十件集中的玉質像（圖 3-10 a），此乃民間祭解法事中，做為當事人消災解厄的“替身”，一般以紙質人像做為替身，寫上名字、生辰八字等身份於現場焚燒化掉。另一處焚燒遺跡，殘留大量呈方形散佈的冂字形釘針，研判是燃燒法船後原本裝訂法船的釘針殘留，遺跡內也殘留有燃燒未完全金銀紙灰燼、鮮花及其塑膠插座、十件祭送時祭祀孤魂野鬼盛裝菜餚（豬肉、雞、鴨、魚、米飯、菜湯等）的菜碗（一般俗稱五味碗）、玻璃質地的佛燈、燃燒變形的蓮花燭台、葫蘆形燭台等（圖 3-10 b-e）。

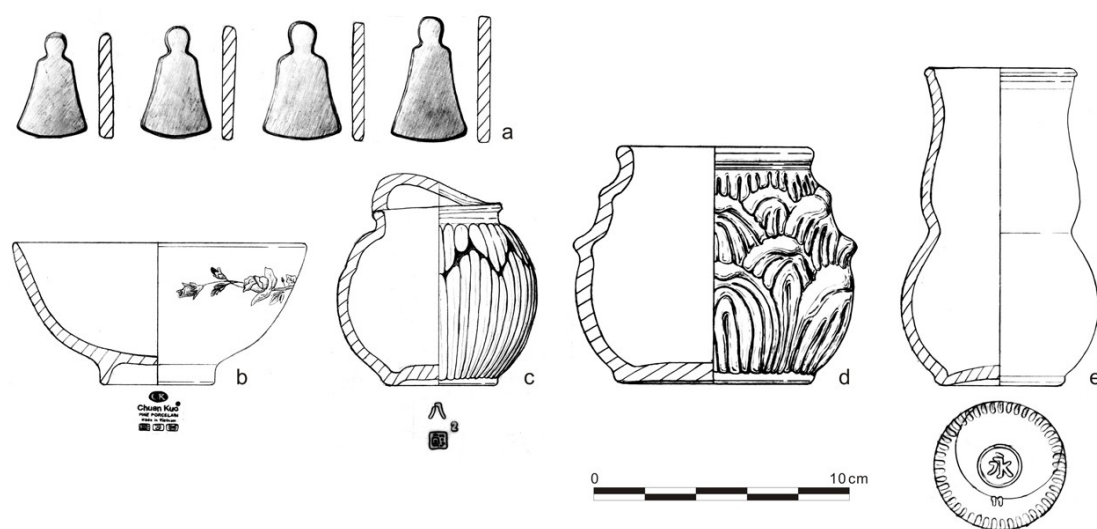


圖 3-10：東昌村成年禮儀式空間內 Taiwan 宗教性焚燒遺跡 E2 區內的遺留物（a：玉質祭解的替身像。b：瓷質菜碗。c：燃燒變形的燭台。d：蓮花燭台。e：葫蘆燭台）

從 E1、E2、E3 區 Taiwan 民間宗教性焚燒遺跡和遺留物，研判此一區域存在著不同時節、不同儀式目的、不同宮堂的祭祀法會，河口成為一個化解災厄與鬼靈交換的最終焚化場域。此一 Taiwan 宗教性儀式空間完全地與東昌村阿美族日常的漁獵生計、年度的 miladis（捕魚祭）、八年循環的男子成年禮 malengleng 等歲時祭儀和生命禮儀的宗教性行為疊合，形成一個不同族性宗教意識行為與空間的交揉狀態。

東昌村傳統男子成年禮儀式的 lalan 空間，固定每隔八年的夏季循環發生一次，是男子圍砌礫石整理出 malengleng 的 lalan，以及海水拍打處 sral 進行 macefu 的 papacefuan 礫石結構列，同時也是 mato'asay 攜著 sral“老大”家 diwas 召請祖靈與 Malataw 神靈獻祭白羽公雞，告慰祖靈 sral 完成進階的儀式場域。然而在此宗教性儀式空間的形成過程中，礫石圍砌的 lalan 與 papacefuan 礫石結構列均將因暴漲的潮水所湮滅，召請祖靈與 Malataw 神靈的 diwas，亦將於當日成年禮儀式

結束後攜回“老大”家屋。這些與男子成年禮相關的宗教性結構遺跡（lalan、papacefuan）和禮儀性人工製品 diwas，甚難有機會進入考古學的地層埋藏，前者因後自然形成過程而沖毀，後者因文化態度與慣習所使然。

反觀 Taiwan 民間宗教於河口的焚燒遺跡，多與每年一次中元普渡後的焚燒有關，或是不定時祈福法事消災解厄後的焚燒化解，甚或是年輕一輩阿美族人結合民間宗教 mitangi 訓練過程中的焚燒法船行為有關，如東昌村 sikawasay 家年輕一輩，vayi Lala 家的孫子轉宗 mitangi 且在成乩過程中在男子成年禮儀式空間焚燒法船的現象，也約略地滲透出族群間宗教信仰的流動，以及宗教禮儀性物質文化及其遺留的邊界模糊化。這些 Taiwan 宗教性焚燒行為年度性、不定時、多樣性目的、頻繁地在河口持續地焚燒著，相當程度地嵌入東昌村傳統男子成年禮儀式空間，甚或反客為主地干擾成年禮儀式空間的運行，同時造成儀式空間內考古材料遺留的差異形成。

此一族群宗教差異的交揉疊壓關係，反應在考古材料形成過程的不對等現象，是否足以具體地被理解此儀式空間的原生發展脈絡，亦即不同群體宗教信仰交雜的擺動狀態是否為日後考古學家從地層的疊壓與物質遺留所能推論。例如 Taiwan 年度頻繁的宗教性焚燒遺跡是否會被理解為主要的宗教性遺留，而非東昌村男子八年一度的成年禮儀式空間呢？再者，透過此一宗教性儀式空間差異的物質遺留，是否足以解釋物質遺留背後所象徵的宗教意義呢？一如 Taiwan 民間宗教於河口的焚燒遺跡現場，是一種鬼靈汲取獻貢之物的場域，焚燒儀式結束當下，祭祀者祈求的是一種“離與斷”的解厄，焚燒現場是一處不宜停留之地。然而東昌村男子成年禮 lalan 空間，象徵的是祈求祖靈與 Malataw 的庇佑與伴持，以及對於祖靈的交代與 sral 的認同，伴隨的是身份轉換過程中 diwas 取得的成長經歷與記憶的過渡禮儀。

macefu 後的身份轉變

關於 mamisral 身份轉換，可從二種物質禁忌與象徵予以觀察。其一，水（河海交界之處）的禁忌，身為 alemet（1973 年成年禮）的 faki Putal 提到當年成年禮時「唉！以前我們真的一個禮拜 malengleng 最後一次喔！一個禮拜在海邊睡覺，在那邊通宵達旦，都不能回來吃飯喔！你要回來，要三更半夜喔！不能讓人家看到，會罵死了。都沒有洗澡，喝水也不能直接碰水，喝水要用竹子的枝有沒有，不是有洞嘛，我們要用吸的嘞！我們很遵守那一次。以前真的很邪，我們是 alemet，前面的 sral，那個 rara'u 的不聽話，在那邊一個禮拜，天氣很熱啊！在七腳川溪那邊游泳啊！結果那天晚上下大雨這樣子啊！哈哈....哪裡像現在的礦泉水就這樣子灌了。我們以前很尊重，不是開玩笑的，在外面一個禮拜，你要吃你要想辦法，考驗你啊！只要你不偷、不去搶，自己想辦法填飽自己的肚子。那個叫野外求生，一個禮拜不給你回來啊！不給你吃啊！成年禮就是這樣，要考

驗啊！然後等你一個禮拜很餓的時候，營養快沒有的時候，還叫你回來跑馬拉松（malengleng），最後一段，所以每一個都快要休克了。」

水做為一種禁忌與潔淨、切離的象徵，一方面從 *mamisral* 過程中男子的飲水、禁止碰觸水的禁忌；二方面 *malengleng* 結束的 *macefu* 儀式，透過雙腳浸水的方式，洗滌、潔淨、消除 *malengleng* 疲憊與踩踏在石子 *lalan* 上的痛楚，再者切斷 *mamisral* 的身份，同時進入成年男子 *sral* 身份的象徵。⁷⁹此外，筆者也訪談 *faki Putal* 關於 *sral* 裝扮與身份轉換的現象：

T：成年禮之前要打扮成女孩子的裝扮嗎？

P：帽花是女孩子的，要給他打扮，給他擦粉，像女孩子一樣。那個還沒有成年禮的時候，到豐年祭大會不行戴那個 *tinbi*，*malengleng* 完才可以戴 *tinbi*。*malengleng* 完回來就開始著裝，全部戴那個 *tinbi*，然後準備 *paluna* 去成年禮。*tinbi* 等於是男子成年象徵的勇士帽。

T：從女子的妝到 *malengleng* 完的 *tinbi*，成年禮等於是一個身份轉變的洗禮。

P：*malengleng* 完了以後就可以戴 *tinbi*，就到大會 *malikuda*（跳舞），*malikuda* 就是我成年了，我通過考驗了，然後到海邊一個禮拜，女朋友給你送飯，就是 *paluna*。*paluna* 就是你成年了，你可以跟你的女朋友在一起了吃飯囉！*paluna* 完可以結婚囉！以前都是自己的女朋友嘛！像我們這個 *sral*（*alemet*）很多老婆都是當時送飯的，*rara'u* 的更多，真正的女朋友去送飯，應該是這樣。*paluna* 完以後，老人家以前的可以的就結婚了，真正成人。最小的話，國中才可以 *misarl*，到 *paluna* 最少都有 18 到 20 幾歲啦！

其二，*malengleng* 結束，*macefu* 海水後，身份從小孩轉變為成年男子，以往 *mamisral* 過程時，參加 *malalikid* 豐年祭被強迫頭戴女孩子花帽與女妝的模樣，也改以男子穿戴象徵男子的 *tinbi*（勇士帽）。*mamisral* 男孩子進階成為部落年齡階級 *kapax*（青年級別）一環，同時在船祭 *paluna* 送飯（*pausa*）的 *kayin*（與男子 *mamisral* 同齡的女子稱謂），也同時轉換身份，開始進入可以成婚的 *fafahi*（已婚的婦女）。

成年進入年齡階級的男子，在村子社會組織 *sral* 的橫向與垂直關係中取得位置，開始被以 *kapah* 青年階級所認知，屬於服務或服役階級，需遵從上級指派，以往還需輪值戍守部落出入口且參與協助任何男子相關的儀式。*mamisral*“老大”等幾位年紀稍長的男孩子，無論是在成年禮之前或是 *malengleng* 結束，均需於

⁷⁹ “水”做為一種禁忌與潔淨的雙重功能，從其它的儀式中也可以一窺。以巫師祭 *mirecuk* 為例，在 *mirecuk* 期間 *sikawasay* 白天在儀式進行的過程中只能喝發酵的米酒、滾煮過的豬肉湯，嚴禁喝水、碰生水，就連上完廁所後雙手洗淨用的水，也需以臉盆加入米酒做為清洗雙手之用。生水在儀式當下乃會拉回、切離 *sikawasay* 沈浸於儀式氛圍以及與 *kawas* 之間的距離，所以在儀式當下是嚴禁碰觸或是喝水的，只有在當日儀式結束最後，眾人才會圍坐在裝有冰涼清水的臉盆旁伸直雙手和雙腳，以薑束葉沾著清水拍打眾人全身，藉以脫離、結束儀式。此外，在整個 *mirecuk* 結束，*sikawasay* 們藉由 *talaomah* 到野外逐漸地遠離 *mirecuk* 和解除食物禁忌過程中，最後一日 *talaomah* 到海邊，巫師會以到海邊雙腳泡海水的方式，宣告脫離與終結整個巫師祭。

運動會 (milisin, 成年禮的當日會以競跑 malengleng 做為最後的儀式活動) 的隔日與年長 sral 一起參與專屬於男子的 pasin Malataw (獵神祭) 儀式, 而參與此儀式最重要的伴身物, 則是象徵著曾經 malengleng 的成年男子才得以取得擁有的祭壺器 diwas。

二、pasin Malataw__diwas 與白羽公雞

(一) 儀式過程

milisin (運動會) 隔日, 村子顯得平靜, 不過話題仍圍繞在 milisin 競技, 尤其是男子賽跑競賽。2011.8.15 傍晚在聚會所, 是 milisin 隔日年度一次的男子 pasin Malataw。五點還不到, ala-diwas 階級的 mato'asay 老人家 faki Visay (巫師 vayi Abi 的丈夫) 就架著小型四輪電動車來到現場守候。頭目稍晚才開始張羅晚間祭祀 Malataw 神所要準備的物品, 包括二片香蕉葉、一箱洄瀾米酒等, 一會兒騎著車子又載來了一隻活著的紅冠白羽公雞, 頭目說這是今晚要祭拜 Malataw 最主要的獻祭貢品。時間一直延到六點多, 今年負責訓練 ala-diwas 小男孩的 ma'orac 幹部 sral 才開始陸續到來, 而剛成年進階的年輕 ala-diwas 的“老大”等四位, 也第一次參與 pasin Malataw 協助處理儀式雜役。ma'orac 的 kapah 們雖然已年逾 40 好幾, 部分成員仍是第一次參與 pasin Malataw, 因此對整個儀式活動的過程仍不甚了解, 雖然每個人都有準備獻祭的飯 (糲糲、糯米飯), 但是卻都沒有攜拎自己的 diwas 過來。

稍晚, 負責今晚召祭祖靈與神靈 Malataw 的 faki Futing 以及 vaki Sayam 來到了聚會所, faki 們的手都捧 lusin 包裹的藤編淺盤, 內裝著祭祀 Malataw 的糲糲、檳榔、荖葉與自己的 diwas, 其中 diwas 在儀式過程中是參與祭祀時男子必備的宗教禮儀性物品, 在祭拜過程中斟滿米酒的 diwas 壺緣是 Malataw 降臨的神域。手拎著 diwas 的 faki, 總是能說起自己 diwas 的來源。faki Futing 說, 他手上的 diwas 是幾年前 Aits 委請朋友所製作的那一批, 顏色偏土褐, 器表有明顯轆轤轉動的製作輪修痕跡, 從形制上看得出來, 略微矮胖與厚重, 寬侈口、凸折腹且帶有圈足(圖 3-11 a)。早來的 faki Visay 則細心的打開包裹, 拎起手中的 diwas, 年紀已高記憶不太好的 faki Visay, 指著手中的 diwas, 已記不起是什麼時候的, 不過可以確定的是買的, 形制與 faki Futing 相似, 不過器身較瘦長, 高度約在 8-10cm 左右, 從拉胚的製作痕與底部帶圈足的形制, 研判是 2001 年 Aits 委請朋友製作販售的同一批 diwas (圖 3-11 b)。

聚會所內的另一邊, 頭目正一手拎著 diwas, 一邊用橡皮筋在 diwas 頸折部綁縛上檳榔與荖葉, 就像 vayi 們參加田祭 (misatolikong) 或是祖靈祭 (talatu'as) 等象徵著家戶祭祀祖靈時裝飾的 sifanohay 一樣。頭目的 diwas 可以說是相當地

古老的 (mukasi)，褐黑色，器表帶有輪修痕跡，口緣有數處碰撞的缺刻使用痕，侈口、凸折腹、平底，器身厚實，器高 7.2cm，口徑 5.37cm，折腹徑 3.47cm，重量 112g，是標準典型傳統野燒形制的 diwas (圖 3-11 c)，這是頭目從 Natawlan 的本家帶過來的，這種 diwas 跨村社流動的情形是比較特別，也凸顯出祭壺器流動的非僵化性。因為年逾 70 的頭目 faki Kwa 是從 Natawlan 從妻居 (mikatafu) 進來東昌的，媽媽則是 Natawlan 僅存但年事已高無法執事的 sikawasay，再者 Natawlan 祖靈信仰機制幾乎被西方基督宗教所取代，faki Kwa 說：「我阿公不在了嘛！我要保留，哥哥不會用啊！所以我就帶過來了。」faki Kwa 表示 diwas 是阿公生前使用留下來的，以他的年紀換算，該件 diwas 使用的時間至少也有上百年了。

vaki Sayam 的 diwas 則相當地特別且引起筆者的關注，是一只侈口、帶折肩的藍綠釉小瓷瓶(圖 3-11 d)，器高 9.11cm，口徑 3.6cm，折肩 5.47cm，重量 107.2g，vaki Sayam 表示家裡原來的「diwas 在父親過世時陪葬，後來撿骨時不見了。現在看到的藍綠釉小瓷瓶，Malataw 的時候用的，成年禮 malengleng 也是用這個。以前是說男孩子死掉，diwas 和 may (飯，男生給糯米飯) 給他帶走。後來在市場買這個替代品，因為傳統 diwas 樣式的現在已經買不到了，現在去 pasin Malataw 都帶這個 diwas 去，以後過世也要用這個陪葬。.....Malataw 是保護男孩子的 kawas，例如說去打戰，是男孩子拜的神靈，是保護之神。保佑你不受到傷害，保佑你平安回家。」faki Sayam 家裡的 diwas 隨著 1990 年左右父親的過世而陪葬，事後因為接替父親參加男子 pasin Malatw，所以購買了藍綠釉小瓷瓶做為 diwas 使用，此款風格 diwas 巫師 Sera 也已擁有 20 多年了，且於當年巫師祭 mirecuk 的時候都會當作 diwas 使用。然而，比較特別的是擁有此款藍綠釉小瓷瓶的 vayi Hana，在家裡每次有 miasik to loma'、misalemed 或是 pananom 等儀式，卻是將藍綠釉小瓷瓶當作祭祀祖靈的 sifanohay 來使用，凸顯出同樣風格的祭壺器，面對不同的持有者也會產生不同文化意義賦予的變異性，同樣是做為宗教禮儀性人工製品的藍綠釉小瓷瓶，因為持有者的文化態度，可能產生極大差異的生命歷程，一如 vaki Sayam 的藍綠釉小瓷瓶被視為 diwas，參與的是一年一度的 pasin Malataw，且日後會跟著男性 faki Sayam 陪葬。反之，vayi Hana 家的藍綠釉小瓷瓶被視為 sifanohay，參與的卻是與家祭祀祖靈相關的儀式，日後則是隨著女性 vayi Hana 陪葬。⁸⁰

晚進來的 kaka Sayam 的 sral 是 1980 年成年禮的 ma'oway，帶著家中的祭祀物品跟著 faki 們開始在地上蕉葉上擺放著，相較於 faki Sayam 的藍綠釉小瓶 diwas，kaka Sayam 所取出的侈口、鼓腹略帶折的褐釉硬陶壺 (圖 3-11e)，則是令筆者感到有點困惑，因為此款帶有綠色流釉的褐釉硬陶壺，在整個村子是被以 sifanohay 認知而使用，實在不應該出現在今日 pasin Malataw 的現場，再者 kaka Sayam 的

⁸⁰ 關於祭壺器 diwas 與 sifanohay 的形制風格、變異性意義、使用率等比較，筆者將於第四章討論。

媽媽，也就是現任的巫師 *vayi Dipus*，此件褐釉硬陶壺實為 *vayi Dipus* 所擁有，而且是 *vayi Dipus* 在每年巫師祭 *mirecuk* 以及家裡祭祖等相關儀式，當作 *sifanohay* 所使用。再者，*vayi Dipus* 本身家中除了自己 *mirecuk* 使用的 *diwas* 外，還特別購買 2 件備份的 *diwas* 以供男孩子使用，因此 *kaka Sayam* 一定是在匆忙或是不理解 *pasin Malataw* 的情況下拎錯祭壺器，誤把 *sifanohay* 當作 *diwas*。此一現象與年輕 *ma'orac* 的青年幹部均沒有攜帶專屬於自己的 *diwas* 前來 *pasin Malataw* 的現象，凸顯出年輕一輩對於專屬於男子 *sral* 儀式與 *diwas* 意義的陌生，反應的是年齡階級的式微與弱化。

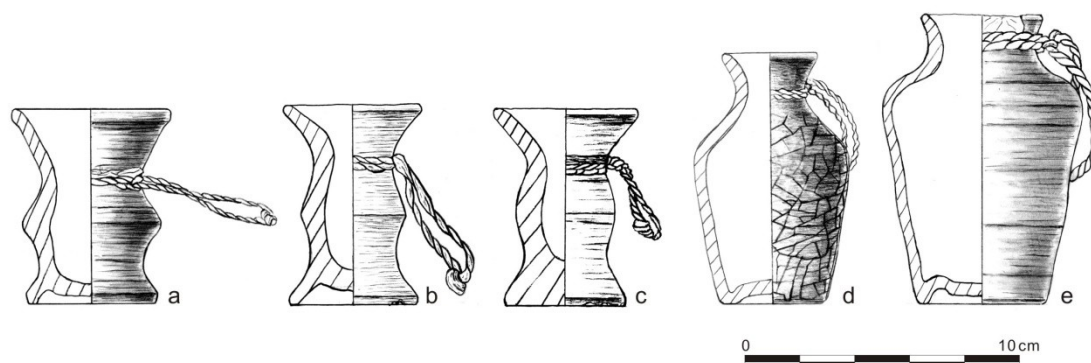


圖 3-11：2012 年 *pasin Malataw* 的 *diwas* (a：faki *Futing* 所使用的 *diwas*。b：faki *Visay* 所使用的 *diwas*。c：頭目 faki *Kwa* 所使用的 *diwas*，是 *Natawlan* 老家阿公生前 *makawas* 使用留傳下來的。d：faki *Sayam* 所使用藍綠釉小瓷瓶 *diwas*。e：kaka *Sayam* 錯拎媽媽 *vayi Dipus* 的 *sifanohay* 參加 *pasin Malataw*)

時約八點，儀式開始時，年輕的 *sral* 被叫到外邊先殺煮二隻白雞，雞先放血，滾水去毛，從背切割開，取出內臟清洗後，再用火烤，待皮焦熟燻黑後，再一起放入大鍋以老薑、米酒湯煮，最後在儀式結束後一起共食。不過燒酒“雞”只有 *sral* 的男子可以食用，在以往就算是做為主祭的男性巫師在場，也是禁止食用燒酒“雞”，此一男子獻祭白羽公雞與巫師禁止食用雞的飲食禁忌，在下一段落筆者再予以說明。

此時，聚會所內 *faki* 們早已開始擺置祭品，地上鋪著朝南的蕉葉，祭品與 *diwas* 的擺設方式可以看得出來主祀方位朝南，一隻活著、雙腳綁縛的白羽公雞就放在蕉葉祭品區南側前，而且雞頭朝向南方，此與今日祭祀的主神 *Malataw* 方位有關（圖 3-12）。儀式開始時，faki *Visay* 與頭目 faki *Kwa* 坐在祭祀區旁，faki *Futing* 與 faki *Sayam* 分站祭品旁的東西兩側，faki *Sayam* 的穿著為白上衣、白短褲，且紮著白頭巾。白色的服裝、白色的公雞，象徵著男子的顏色。這十多年來，在男巫均已過世且後繼無人的狀況下，均由 faki *Futing* 與 faki *Sayam* 代表祭祀。

儀式一開始，頭目取洄瀾米酒，斟滿所有 *diwas*，faki *Futing* 與 faki *Sayam* 兩人站在祭祀區南側兩端，方向與白色公雞一致朝南，接著朝天際 *micupelas* 噴酒後，faki *Sayam* 右手朝著南方天際祭禱，腳抖動，手揮撥，向南方天際方召請，*kati kati*.....神靈 *Malataw* 降臨儀式區的 *diwas* 酒波之內。接著兩人朝向西南方再

次祭禱與召請 kawas 後 micupelas，緊接著朝向北方，重複同樣的祭禱與召請 kawas 動作，最後兩人站定面向東方位置，揮拂著右手口中禱唸著：「kati kati.....」召請祖靈 tu'as 降臨。將神靈請下祭品區的 diwas 後，faki 們分別餵養 (pakaen) 每個 diwas 上的 kawas，餵養糲糲、米酒等 (圖 3-12)。整個召請 kawas 的過程，依序為南→西→北→東，⁸¹pakaen to epah 儀式結束後，faki Futung 將南方的白色公雞取起交給了門口的年輕 sral 宰殺。整個儀式看得出來相較於巫師 vayi 們的儀式動作，顯得單純、簡化與不那麼地熟稔，畢竟 faki Futung 與 faki Sayam 兩人並非正統男巫，而是憑藉著 sral 長年參與 pasin Malataw 的記憶執事。



圖 3-12：2012 年 pasin Malataw 祭祀儀式空間圖 (白羽公雞所在方位為南方)

儀式結束最後階段，年輕的 sral 被 faki 們叫進來一起 maftik ka kita，每個人手持斟滿米酒的紅色塑膠杯，隨著 micupelas 的酒霧，眾人右手指朝向祭祀區微

⁸¹ 儀式結束後，筆者向 faki 探詢今日祭祀四方的神靈為何呢？faki Sayam 說：「南方是與鳥有關的 kawas，叫做 Vudun。西方是和米有關，叫做 kukay。北方是和鐵有關 (做鐵工廠的)。東方是和海有關的 kawas，祭拜的是 Maciwciw。..... 東邊是拜 Maciwciw，我們以前是 ala-diwas，差不多是五年畢業好了，殺豬，拜海邊。五條豬，還沒有殺的，是拜的，ala-diwas 的一條豬，還有一個家送一條豬，還有這個東昌村三條豬，是部落一起的。」faki Futung 則表示：「pasin Malataw 的時候，雞向南邊，然後向西，然後向北，然後向東。向北是打鐵的啦！向東是祖先，向南是 Malataw，向西是大家的混合的。」兩位主持祭祀的 faki 在說明不同方位召請的 kawas，內容上確實有些許的差異，也凸顯出 faki 們對於儀式的進行已不熟悉。不過可以確認的是 pasin Malataw 儀式主祭方位的南方，faki Sayam 說明是與鳥有關的 kawas (Vudun)，faki Futung 則表示南方祭拜的就是 Malataw，根據 Panay·Mulu 在巫師祭儀中 kawas 的神譜方位中，提及南方的 kawas 中，有 Rinamay (鳥神)，女的叫做 Avad Wuvad，男的稱為 Vudun Rinamay (Panay·Mulu 2004：157)。

揚點撥米酒，進行 pasin Malataw 儀式結束前的祭禱。結束後，faki Kwa 頭目拎起了 diwas 並且囑咐 ma'orac 的青年幹部與 ala-diwas 的“老大”們：「明年 tala lisin 時，diwas 一定要帶，diwas 是男孩子一年一次 pasin Malataw 要用的，八年一次的成年禮也是這個 diwas，fafa'inay 的，pasin Malataw 才會拿出來。」此外，faki 們也針對 kaka Sayam 所攜帶的祭壺器，直言應該是媽媽 Dipus 所用的 sifanohay 才對，下次不可攜錯才是。年輕剛晉級 ala-diwas 的 sral，臉龐一臉茫然，對於 diwas 所指涉意義仍摸不著頭緒。儀式結束後，緊接著宰殺獻祭的白羽活雞。宰殺完的雞則剝塊後煮雞湯，雞湯中僅加入生薑、米酒與鹽巴。最後大夥於會所內，共食桌上的雞酒與糰糰。

(二) Malataw 的形象

1. 飛向南方的白色長尾公雞

男子 sral 從 malengleng 開始，就與 diwas、白羽公雞締結依存關係。malengleng 當日早上，家中的男性長輩陪祭 mamisral 時就得獻祭一隻白羽公雞，到達聚會所時 mamisral 的“老大”等五人每人也得攜帶一隻白羽公雞，提供 sral 於 malengleng 前的獻祭，faki Futing 回憶 1994 年兒子 Falau 於 malengleng (ma'orad 階級) 當日獻祭的白羽公雞：「malengleng 那天早上，需要五個，老大、老二、老三、老四、老五，要帶白色的雞，在活動中心，要走的時候，那時候 falau 一隻，做完儀式之後才開始跑。」。malengleng 競跑時，faki 抓著“老大”提供的白羽公雞的雞爪 pakalos 催促跑在最後 mamisral 男孩子的背。malengleng 結束後的 lalan 儀式現場，faki 以“老大”提供的白羽公雞再次獻祭祖靈與 Malataw。直到 malengleng 成年禮結束後的隔日，pasin Malataw 在聚會所，初成年的 sral 再次地提供白羽公雞獻祭，同時共食獻祭 kawas 後的白羽公雞，如同 sikawasay 分食 miasik 過的豬右前腿與豬肝的意義一般。

在 malengleng 與 pasin Malataw 的過程，“男子/diwas /Malataw/白羽公雞”，四者可以說是共伴存續，缺一不可。男子成年之後進入 sral 階級，履行男子巡護 niaro (部落) 的責任，faki Kwa 說：「Malataw 就是捕魚的、打獵有關的神，跟男孩子有關，戰爭也是有啦！」diwas 是男子成年取得共伴一身的護身物，是 pasin Malataw 做為召請 Malataw 神靈的中介承載物，透過白羽公雞的獻祭祈求男子保護神 Malataw，庇佑男子平日狩獵與戰時征戰的安全，faki Sayam 說：「Malataw 是保護男孩子的 kawas，例如說去打戰，是男孩子拜的神靈，是保護之神。保佑你不受到傷害，保佑你平安回家。」

男子經由成年禮 (生命禮儀) 取得與擁有 diwas，透過白羽公雞的獻祭，祈得 Malataw 的庇佑。反之，沒有 diwas 的男子，會被視為沒有經過 malengleng

洗禮而得不到 sral 的群體認同，沒有 diwas 的男子，也就無法參與專屬於 sral 的 pasin Malataw，透過獻祭白羽公雞而獲取 Malataw 的庇佑。在早年社域壁壘分明，疆界浮動時期，守護疆界的安全與資源領域，成為男子進入 sral 的責任，Malataw 神靈的庇佑，也就成為男子心靈崇敬的依靠。

然而 Malataw 的形貌為何呢？何以獻祭“白羽公雞”而非“豬”呢？何以 pasin Malataw 的男子可以食用獻祭的白羽公雞，而參與祭祀獻祭白羽公雞的 sikawasay 卻得終身嚴守“雞”的飲食禁忌呢？

筆者曾多方請教 sral 長輩，何以 sral 的男子一定要獻祭白羽公雞給男子的守護神 Malataw 呢？faki Putal 認為：「就像老人家以前有一個故事，以前有人看到全身都是白色的雞，尾巴很長，是神的雞，所以我們才會拜那個，牠其實就是 Malataw，拜那個白雞，等於是一個男人的 Malataw，是守護神啦！全白的喔！尾巴很長，那個就是 Malataw。」

2011.08.11 筆者參與 ala-diwas 第一年的訓練，與 sral 們夜宿村子東方海邊堤防的時候，已是凌晨之際，泛著星光，啜飲著 epah（米酒），faki Vala 因為年輕時曾經 makawas（入巫）緣故，講起了已故巫師 vayi Cuis 所經歷的夢境，從北邊往南方飛過的白羽公雞，有著長長的尾巴與漂亮白羽，牠就是 Malataw 的化身。微醺的 faki Vala 娓娓道來：

像這個時候（約凌晨二點半左右），pacu'ur 的這個小孩子的夜晚，在海邊睡覺的時候，就有那個 Malataw 的公雞，白色的喔！從北邊往南邊去飛，差不多二點到三-四點的時候，是神的 kawas。差不多三點鐘的時候，牠就會跟我們的雞一樣，牠會 malekuku，牠會叫，會鳴笛啊！公雞早上都會叫啊！一樣啊！Malataw 的雞就是全白的，從北邊往南邊飛（南方是 Malataw 所在空間方位），這個時候哪一個夢到的小孩子，就是 Malataw 的小孩子。而且那個公雞很漂亮，牠的尾巴比我們養的公雞都還要長，漂亮啊！差不多二-三點是這樣。所以說那個公雞叫 Malataw，Malataw 的公雞這個時候會出現，如果頭目那個祭的很好的話，今天晚上哪一個小孩子或是部落的人尤其是 sikawasay 都會夢到 Malataw 的公雞。Malataw 就是全白的公雞，這個我是沒有夢到，後來我是從 vayi Cuis 跟我講的，她說：「小孩子 pacu'ur 的時候，那天晚上她就會夢到，而且她也會聽到，她本來就是通靈的人」。她說：「makelo ko 這樣子。從北邊一直飛飛飛到南邊這樣。哦，那是 Malataw 的公雞這樣，她會夢到這一天。」而且她也聽到這個聲音啦！她是親自這樣跟我講，所以說 Malataw 為什麼要用白色公雞的原因就是在這個地方。這是應該還是有典故的啦！因為她自己親自跟我講的，她有親自聽到，而且她的 kawas 很強啊！因為她的爸爸是 Kavalan 的，Kavalan 的巫術很強啊！Kavalan 又加上 Lidaw 的 sikawasay 這樣，哇，她真的很厲害！

白羽長尾的美麗公雞，是 Malataw 的化身，從北往南飛越過熟睡在海邊堤防上的 sral，象徵著 Malataw 的巡弋與觀護，緊接而來的朦朧清晨，天光未明之際，mamisral 男孩子即將 malengleng，在家屋門口象徵 Malataw 的白羽公雞前，取得 diwas 召祭、告慰 tu'as 與 Malataw 祈求庇佑。malengleng 途中 faki 藉由 Malataw 化身強而有力的雞爪 makalo 催促著落後的男孩子，最終到達 lalan 儀式空間，再次地以年長“老大”diwas 與白羽公雞，召祭祖靈與神靈 Malataw，最終坐在 papacefuan，面對著海洋 macefu，跨過性別的混沌障礙，成為 sral 階級的一員，而得以參與專屬成年男子的 pasin Malataw。

整個成年禮 malengleng 過程，男孩子取得 diwas 做為伴身物，藉以召祭 Malataw，到象徵 Malataw 的白羽公雞與催促著男孩子往前邁進與成長的 makalo 動作。diwas 成為締結男子與 Malataw 之間不可或缺的神聖中介物，白羽長尾的美麗公雞則象徵著 Malataw 完形的具體化。於是，diwas 成為男子成年與否身份轉換的象徵物，白羽長尾的美麗公雞成為男子 sral 崇敬的 Malataw，在男子 sral 眼中 diwas 與白羽公雞同樣神聖不可侵犯，同時備受尊崇形構出女子不可碰觸與巫師不可食“雞”的飲食禁忌。

2.sral 的白羽公雞象徵與巫師的食“雞”禁忌

何以 sikawasay 無論男女均終身不得食用“雞”呢？但卻可以食用飛在野外的“鳥”呢？這是一直存在於筆者田野關於物的表徵性的疑惑問題。地上豢養的雞與天上自由的野鳥之間的文化性差別意識，又是如何地被村民所認知，而透過何種宗教性機制形成某種禁忌的氛圍實踐呢？

關於此一問題，筆者曾經就教於三歲就讓阿公（Giyour）背在身上 makawas 的資深巫師 Sera，ina Sera 仔細地想了又想，視為理所當然行之數十年沒有吃過雞肉的她，想起了以前 ina Kamaya 曾經說過關於為何 sikawasay 不能吃雞，但是卻可以吃飛鳥的夢境：「以前小時候曾聽過 ina Kamaya 說過，以前有一個 makawas 的阿公說“做夢”時，在夢中有一個人一手拎著小隻的飛鳥，一手拎著大隻的土雞，然後將飛鳥與土雞一起朝阿公丟過去，後來阿公手抓著“天上的飛鳥”，而不是“地上的土雞”，後來 makawas 的就不吃雞了。」

雞與鳥就動物性的食物營養價值來源而言本身並無差別，然而進入文化性的分類與認知體系中，卻產生極大的社會階序性分野。身為資深巫師 a'isidan 級的 vayi Kamaya⁸²以一位曾經 makawas 的男性巫師阿公的夢境，巧妙地以“一個人(他者)”同時丟過來的“天上的飛鳥”與“地上的土雞”做為“抉擇”，此一夢境關鍵，筆

⁸² vayi Kamaya(邱玉蘭，本名 Tipus Awua)，約生於民國 11 年，為東昌村 1990 年代最資深 a'isidan 級的巫師 (sikawasay)。2000 前後，筆者有幸參與當年巫師祭，跟隨著 vayi 們 talaomah 到七星潭四八高地的海邊，筆者 Pangcah 的名字 Tuni，就是當時 vayi Kamaya 給的，而 Tuni 的名字就是跟著巫師 vayi Devi 的先生 faki Tuni 的名字所命名。

者以為究竟這位阿公是在 makawas 前所做的夢，或是 makawas 之後所做的夢，兩者差別在於若是在 makawas 前所做的夢，則應該與這位阿公面臨人身是否“抉擇”makawas 有關，亦即阿公手中抓的是“天上的飛鳥”，表示不再食用“地上的土雞”，也就是選擇 makawas 的意思，而這個兩手各拎著飛鳥與土雞的“一個人（他者）”，則可被解讀為希望阿公 makawas 的祖靈或是 kawas。反之，若是在 makawas 之後所做的夢，則如阿公所述，凸顯出當時並無土雞和飛鳥之間的宗教文化性飲食禁忌，巫師 Kamaya 透過阿公夢境中的“抉擇”，催促入巫者（makawas）土雞的飲食禁忌。

就此一夢境而言，筆者傾向於後者的“抉擇”，亦即宗教文化性飲食禁忌的形成。巫師選擇食用小隻得來不易、季節性的天上飛鳥，放棄大隻常態性生育的豢養土雞，形成一種“犧牲性”的“終身抉擇”，藉以凸顯一般常民視為常態性豢養食用的土雞，透過巫師犧牲的食用禁忌予以實踐，強構巫師與常民之間聖俗關係的傳達與界限。

此一“犧牲性”的“終身抉擇”，除了地上的土雞之外，還包含最為生活化的食物添加香料，如蔥、蒜之類等不同食材，巫師透過此一飲食禁忌，區隔出與一般社眾之間的聖俗界限，藉以提昇巫師於其所處社會的位階與神聖性。faki Vala 針對巫師何以不吃雞的原因，提出了他的看法：「sikawasay 不吃雞的原因，乃是因為雞是放養的，沒有統一的食物來源，雞會到處亂吃東西，當然也包括田裡的蔥、蒜等 sikawasay 不能吃的東西。所以 sikawasay 不吃雞。」faki Vala 認為放養的雞到處亂吃田裡的蔥蒜等食物，造成雞本身的異味與不潔，因此 sikawasay 不能食用不潔的雞，以免導致自身的不潔而遭致不祥，甚或是飲食禁忌的崩解導致自身巫師能力被社民信服的減損。

巫師除了“犧牲性”飲食禁忌的終身抉擇外，筆者認為此一現象是否與男子崇敬 Malataw 信仰有關，不過面對此一現象，就連 faki Putal 也不敢完全確認。

T：巫師平常不能吃雞，但巫師在 pasin Malataw 的時候吃雞嗎？

P：pasin Malataw 是 sral 在吃，不是 sikawasay 在吃。sral 可以吃啊！我們不是巫師，我們可以吃雞啊！pasin Malataw 是 sral 在拜啊！所以他們拜雞啊！

T：男的巫師可以吃雞嗎？

P：也不行啦！他不能吃雞，只有我們這個男孩子 sral 可以吃。

T：所以雞就變成一種巫師的禁忌。

P：說到這裡很奇怪啊！你說雞肉跟那個飛鳥有什麼差別嗎？

T：有聽說過這樣的說法，飛鳥是野的嘛！雞可能是外來的或是在某個時間被大量的養殖？或者雞會亂吃蔥蒜什麼的呢？

P：這個我也不知道。以前家裡也是有養雞啊！但是他（巫師）就是不能吃，但飛鳥可以吃。

T：為什麼人工豢養的雞，巫師不能吃呢？

P：所以我是聯想到，是不是他們巫師把牠（雞）聯想到是 Malataw，不要吃。我猜想的，我不敢肯定，這個沒有求證。

針對白羽公雞幻化為男子 sral 崇敬的 Malataw 完形，巫師 Sera 曾經提到：「2009 年頭目（東昌頭目 faki Kwa）父親過世時的儀式，是東昌 sikawasay 過去做的。當時有看到白色的雞吊在家門口的橫向竹竿上，雞旁邊的男子背包 kamay 裡面還裝著 icep、vila、tulun 與男孩子的 diwas。這是我第一次看到的儀式樣貌（頭目口中 Natawlan 的 mireceng 儀式），這樣的習俗在東昌沒有看過。」

巫師 Sera 所簡述的是 Natawlan（荳蘭村）喪葬儀式中的 mireceng 儀式，在筆者的田野經歷中，確實未曾在東昌村喪葬儀式中看到。就此一現象，頭目 faki Kwa 有著完整的說明：

T：老人家有說為什麼男孩子要獻祭白色公雞嗎？

K：白色的雞是 Malataw 用的，因為牠是清白的，一定要白色的公雞。牠是沒有污染過、純淨的。八年一次的成年禮都是用白色的公雞啊！我的 sral alamay 的時候，都是用我的白公雞，還有我兒子 ma'orac，malengleng 都是我兒子的公雞，白色的。

T：malengleng 是獻白色的雞，跟 sikawasay 不能吃雞有關嗎？

K：sikawasay 以前就不能吃雞啊！為什麼我就知道了。他們不吃雞，又吃鴨，吃鳥。不吃雞，可能是以前那個男孩子過世的時候，都要用白雞啊！

T：白雞是獻祭的嗎？

K：獻祭後就殺啊！過世後出殯前三天就要擺公雞，那個叫 mireceng，然後出殯那一天就要殺。

T：白雞是要獻祭誰呢？

K：獻給 Malataw，叫做 mireceng，男孩子要獻給祂的，這個男孩子過世了，公雞要獻給 Malataw。

T：這個多久沒有做過了呢？

K：我們東昌是沒有啦！Natawlan 那邊，我後父過世的時候有，我媽媽就跟我講說要這樣子做，我說好啊！最後一個啦！可能以後就沒有人做了。我們 malengleng 的時候不是都有帶公雞，所以說過世的時候還是要帶那個公雞，要獻給 Malataw。

T：所以說成年的時候獻一隻白雞，過世的時候再獻一隻白雞。

K：對對。現在沒有了啦！這是三年前（民國 98 年）我後父過世的時候，最後一次我媽媽說要做的。

T：所以成年的時候 malengleng，過世的時候 mireceng。

K：對，mireceng 一定要有白色公雞，給 Malataw。你比較沒有聽說過 malengleng 一隻雞，過世的時候也是一隻雞？

T：過世的我沒有聽過，malengleng 的我知道。

K：媽媽就說要做 mireceng 啊！以前 malengleng 有一隻雞，現在過世了要獻一隻

雞，我說好啊！

T：意思和 pafafoy 一樣嗎？

K：跟 pafafoy 不一樣。pafafoy 是給我們祖先啊！雞是給 Malataw 的啊！

T：Malataw 是男子的 kawas。

K：對。

T：所以豬是給祖先的，雞是給 Malataw 的。

K：嗯，豬是給祖先的，雞是給 Malataw 的嘛！

T：請問頭目那個獻祭的白色公雞有特別的名稱嗎？

K：有，白色公雞是有名稱的，是獻給 Malataw 的。很少用，尤其是 mireceng 的時候。媽媽有說會不會做啊！我說我可以做啊！最後一個了，東昌沒有一個這樣做的。我媽媽還記得說一定要這樣。

T：所以說東昌是沒有 mireceng？

K：以前是有啦！應該三個部落都有（荳蘭社、薄薄社、里漏社），不過我到東昌（里漏社）都沒有看過。因為 Natawlan 那邊都有，我家過世的都有啊！我後父過世是最後一個。

T：頭目說以前 Natawlan、Pokpok、Lidaw 這邊都有嗎？

K：應該都有。ina Kamaya 就說：「以前都沒有做過，就不要再做了這樣。」

T：以前有段時間應該都是她在主持 misa-Pangcah 等喪葬過程。

K：對啊！他有跟我講說：「往後呢？你要做嗎？」我就說：「如果你有教我怎麼做，我就會做。」她就說：「過去的沒有做的就不要了嘛！就不要再做了這樣。」她有跟我這樣講東昌這裡的。

T：她意思就是說你們以後還要做嗎？如果說沒有特別想要留下來就乾脆不要再做了。

K：嗯！那是怕麻煩，為什麼怕麻煩呢？

T：這個很有趣，因為等於說是小孩子成年變成男人嘛！他還沒有成年禮之前，其實都是 wawa 嘛！那成年之後就進到年齡階級，進到年齡階級主要的神，就是 Malataw，所以他離開要去祖先和 Malataw 那邊，就再獻一隻雞。

K：對，再獻一隻，再見面。

T：對啊！這個很完整。

K：嗯，很有意思。

對於 mamisral 男孩子如何從成年禮 malengleng 獻予 Malataw 白羽公雞過渡成為男子 sral 的一環，最終過世時男子透過 mireceng 再拎攜一隻白羽公雞獻予 Malataw 的生命歷程，凸顯出白羽公雞從純粹的動物性轉化為男子 sral 終身締結 Malataw 的神聖象徵。

白羽長尾的白色公雞象徵 Malataw 的完形，是男子年齡階級 sral 眼中神聖不可侵犯的守護神。不但是在 malengleng 的 lalan 儀式空間或 pasin Malataw 的儀式現場，除了女性不可靠近或接觸外，甚至相對於 sral 另一社會結構體的巫師而言，

延伸出另一種對於“宗教儀禮象徵化的社會性動物白羽公雞”的飲食禁忌，亦即巫師終身不得食用“雞（*ayam*）”，於是動物性的食物，源於人們的分類與認知，轉化成社會文化性的象徵而被賦予文化意義，隨著社會的文化界定而被重新再分配，最終進入不同的埋藏與形成脈絡。

三、男巫凋零與 *sral* 弱化

回到 *pasin Malataw* 儀式過程，主持祭儀的 *faki Futing* 與 *faki Sayam* 對於儀式內容的不熟稔，以及 *kaph* 的青壯年 *sral* 沒有攜帶 *diwas* 或是拎錯成 *sifanohay* 的現象，呈現出整個年齡階級弱化的狀態。此一狀態儼然與男性 *sikawasay* 的凋零，以及最後一個男巫 *faki Mangah* 於十多年前過世後，完全沒有男巫可以主持 *pasin Malataw* 的現象呈正相關。

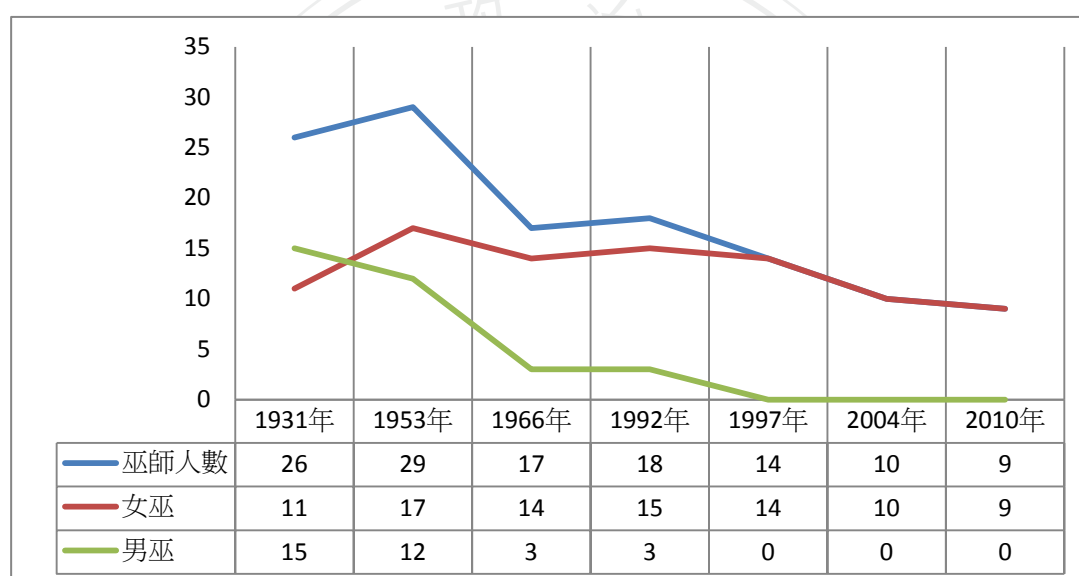


圖 3-13：東昌村男巫遞減數量說明圖⁸³

年輕時曾經 *makawas* 的 *faki Vala* 對於男巫凋零與 *sral* 弱化也道出了內心感慨：「*Malataw* 是男孩子的神，太陽神。我跟你講，*pasin Malataw* 不是那麼容易，現在男巫師已經沒有了，他們每次叫我說：『快點過來啦！你過來啦！』我說：『我沒有時間，我上班啊！』都是 *faki Tuni* 在那邊，以前還有那個巫師 *faki Mangah*，還有村長的爸爸還在的時候，現在哪有呢？*pasin Malataw* 是那個 *misatatalay* 的公雞拿來 *pasin*，現在都是買的，頭目準備、大會準備，有了就好了這樣，哪裡是這樣呢？」*faki Putal* 對於部落男巫凋零，也提出了同樣的看法：「男孩子應該那個 *pasin Malataw* 時候全部都要拎著 *diwas* 去拜。照理講那個時候應該要有男

⁸³ 巫師人數與性別之統計，係依照相關文獻與歷年參與執行 *talatu'as*（祖靈祭）的照片予以統計繪製而成。參考資料來源包括王智珉，《性別、差異與社會理想的承轉與維繫－南勢阿美的女性結拜》（慈濟大學人類學研究所碩士論文，2005：57-61）。張淑美，《吉安鄉原住民南勢阿美祭師人物誌》（花蓮：吉安鄉公所，2005）。

的巫師在那邊祈福。女的巫師不可以，要男的巫師。現在沒有男的巫師了嘛！所以 faki Tuni、faki Sayam、頭目等，就耆老臨時充當。也許有下來，但是他們看不到，因為沒有男的巫師。女的巫師不能去，diwas 女生不可以碰，那個時候男的巫師主導 pasin Malataw 啊！」

儀式結束後，聽 faki Futing 講述，以前不懂事，爸爸 makawasay 時講的話都不用心記，現在可以記得起來的也不多了：「以前老頭子講不想聽啦！到後來才知道文化比較重要。你要不要，當初學用日文就好了。啊！算了，你們的事情不管了，現在才知道這個文化很好用耶！」faki Sayam 在旁進一步地補充，現在僅存的 sikawasay 都是女性是無法參與 pasin Malataw 儀式：「他爸爸 kabasay 嘛！他們沒有啦！不在啦！到天公去啊！以前小孩子沒有問啊！faki Futing 也是一樣，他爸爸 kabasay，男孩子可以進來這邊，現在沒有男孩子 kabasay。現在 kabasay 通通女孩子，沒有辦法進來這邊，這個 lisin 不能女孩子做。」

2013 年 pasin Malataw 之前，筆者曾經再度探詢 faki Futing 與 vayi Lisin 夫妻，為何 faki Futing 去年沒有再過去 pasin Malataw 儀式現場，faki Futing 表示中間這幾年他都不會去，一直到第五年 ala-diwas 男孩子 malengleng 結束那一年（2015 年）他才會再過去參加 pasin Malataw，因為他並不是“專業”的 sikawasay，平常並沒有遵守相關的禁忌，若是儀式過程有所出錯的話，可能會招惹不好的事。

L：豬爸爸不是 makawasay。以前我公公（Gelay）、Mangah、Funga 等等，以前很多 fafa'inay 的 makawasay，都是他們帶著 milaulan（部落、村子），這樣傳下來，一定要有 makawasay 嘛！假如男孩子沒有 makawasay 怎麼辦呢？現在男生不要 makawasay。

F：為什麼去年（2013 年）沒有去，你知道嗎？面對那個不是好事啦！面對那個不是好事啦！我就不想去，他一定會叫我去跟魏阿隆啦！誰要去，我就不要去，去那邊不是好事。不會騙你啦！面對什麼，面對祖先跟鬼嘛！像我們講錯怎麼辦呢？怕是這樣，我們不是專門的嘞！我們又不是 makawasay。以前都是我爸爸跟 Mangah 在做。

T：那 sikawasay 他們 pasin Malataw，有吃雞嗎？

F：沒有啊！給人家吃。他們另外吃那個鴨嘛！所以說，我盡量不要去就是這樣子。那個 Mangah 走了就是我跟魏阿隆啊！不是，是黃忠松（faki Tuni）。他後面就沒有去，就都是我跟魏阿隆。好幾年了，Kwa 做頭目他就沒有去了。一去的時候，要面對講話嘛！雖然說我們沒有看到，沒有什麼，但我們講錯的話，我們就倒楣。那個不是好事啦！我不會騙你啦！

T：那今年可能沒有 faki 會去？

F：楊聰明（副頭目）啊！他有打好幾通電話給我，我說：「我不舒服人在醫院。」人家的阿公也沒有去，你不能逼我去啊！我說：「不要，就是不要。」為什麼，為了自己。我們又不是 sikawasay，休息一年也沒關係，今年我不想去，等到我那個孫子 malengleng 的時候，我再去也沒有關係，我那個孫子最後一年了

我就會去。今年我真的不想去，為了自己，面對那個真的不是好事，向南、向西、向北、向東嘞！唉吔！

L：像你跟 Sera 她們是還可以，出來她會跟你們 mipohpoh 啊！mipohpoh 是 Sera 她們也知道，所以就會叫你過來這樣。

F：我們的誰要呢？那個 Malataw 女孩子又不能去，拜 Malataw 女孩子又不能去。

T：所以以前爸爸在的時候你都會跟著去？

F：很少去，只有送飯去給我爸爸，我就跑回來了。我沒有在那邊，我沒有注意看。那時候我注意看的時候剛好是我們 alamay 的 malengleng，我就有去，malengleng 過後，我爸爸有在我就都不想去啊！

T：alamay 是你的 sral？那個時候爸爸 makawas。

F：嗯！我們的啊！因為他是 sikawasay，所以是他在跳。

年輕 sral 在父親尚在的時候，均避開參與 pasin Malataw 儀式，顯示出 sral 參與男子年齡階級專屬祭儀的狀態，已不若早年所有 sral 集體參與的認同，因此之故，diwas 的需求與數量，並沒有完全隨著 mamisral 男孩子成年禮完成當下的給予而不斷地增加，反而祭儀由男性長者所操持。最終，diwas 需求與數量隨著年齡階級認同度下降，同時呈現停滯成長的狀態。

第二節 祭壺的性別觀_女子成家 sifanohay

相對於 mamisral 男孩子，處於青春期的女子 (kayin)，隨著男子成年禮 malengleng 結束後 paluna (船祭) 時 pausa 送飯給男孩子的儀式，同時與男子完成身份的轉變，皆被認可得成婚共組 loma' (家)。延續傳統從妻居的居住法則，loma' 的構成對於 fafahi (成婚的女性、妻子) 而言，無疑肩負起 loma' 所涉及的田作經濟、生活事物與祭祀禮儀，舉凡農事相關的歲時祭儀或是家戶成員的生命禮儀等。女子操持婚後家屋構成的首要儀禮，miasik to loma' 祭儀，委請巫師 pakaen (餵養)、獻祭祖靈與神靈，同時祈求 Dongi 神靈的協助，miasik (掃除污穢不潔) loma' 和患病的家庭成員所沾染的“穢”，最後將“穢”拋棄於田野 (misera)，潔淨過後的 loma' 象徵著煥然一新生活日常的開始與延續。此一 pakaen 與 miasik 的過程，宗教禮儀性人工製品 sifanohay 等共伴祭祀器物群，如何積極地介入家戶儀式氛圍的功能與象徵角色，而與操持家務的 fafahi 形成共伴一生不可或缺的緊密關係。本章節，透過東昌村 miasik to loma' 家戶祭祀祖靈的儀式原型——一套 sikawasay 完整的祭祀機制與共伴的祭祀物群組，描繪成家的 fafahi 如何取得 sifanohay 等祭祀物群組，又此一祭祀物群組如何地被賦予意義，而於祭儀當下被家戶成員集體認知與實踐。

一、miasik to loma' (除穢返常)

miasik to loma' 語意為「打掃家屋」，可以說是東昌村家戶內經常舉行的祭儀之一，舉凡成婚後新屋落成或家屋擴建翻修完成之際，亦或是家中不順遂，如家人突發疾病，看醫生治療狀況不理想等狀態，疑與沾染不好的 kawas (鬼靈) 或穢所致，均會尋求巫師 (sikawasay) 到家中，一方面獻祭 fafoy (豬) 告慰祖靈，二方面祈得 Dongi 神靈的幫助，祛除家屋、建築空間與患者身體上的不潔與病源。依據筆者 2011.11~2014.2 田野期間的紀錄資料，顯示出東昌村巫師除了受村內家戶委託進行 miasik 外，也曾多次受吉安鄉公所、花蓮市公所之邀，協助諸如吉安鄉公所所屬海祭場、花蓮市公所舊監獄改為市民自由廣場等鄉市公共空間啟用的 miasik 儀式。⁸⁴ 在東昌村中所進行的 miasik 儀式，家戶內不順且家屬患有疾病的比例，高於家屋翻修或新屋落成的狀況，也突顯出傳統祖靈儀式中 miasik 儀式處理親屬疾病所延伸的對於祖靈 tu'as 的崇敬與 kawas 的信仰，唯有透過餵養 (pakaen) 與獻祭豬 (fafoy) 給祖靈 tu'as 和神靈 kawas，才有可能透過回饋 tu'as，以及取得神靈所賦予的靈力 (calay)，經由 sikawasay 的操持協助 miasik 身體與家屋所沾惹的不潔之穢，最後透過 padasu (潔淨沁涼具有洗滌身心的水) 的洗滌與潔淨，故得以回復到生活日常的順遂。

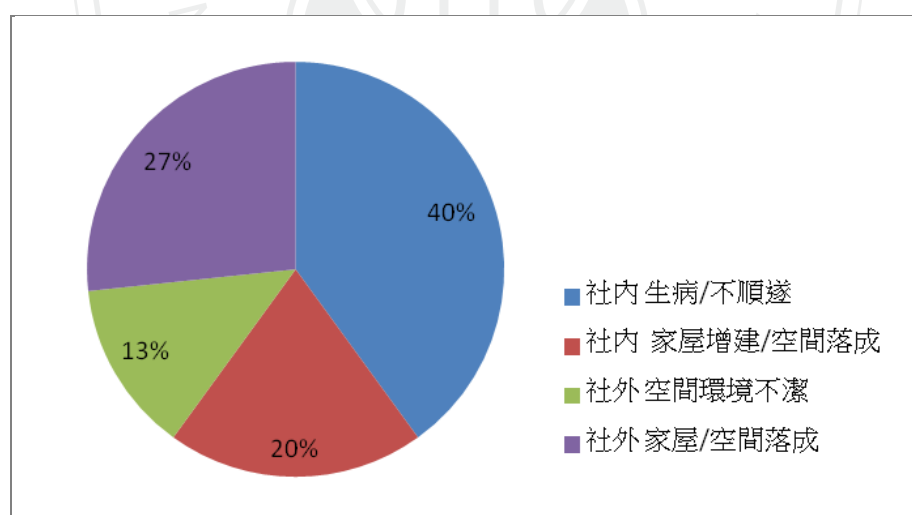


圖 3-14：東昌村巫師 2011.12-2014.2 執行 miasik 統計說明圖

⁸⁴ 由於東昌村巫師群被公認為保有最為完整 Pangcah 祖靈信仰儀式的實踐者，故花蓮縣吉安鄉或是花蓮市公所在重要公共空間的啟動典禮前，均會請巫師們前往進行空間的 miasik 儀式。儀式過程中所需的祭祀器具，包括祭壺 sifanohay、祭祀祖靈的祭盤 kariyas、盛放糯米飯 hakhak 的籃子 sisi 等，多交由巫師群中年紀最長的 vayi Epah 所以準備，巫師個人僅攜帶家中的寬口矮杯 kupu 即可。關於南勢阿美巫師認同的競逐現象，筆者於後文村際間的祖靈祭現象，將另有討論。

表 3-3：東昌村巫師執行 miasik 統計說明一覽表

	類別	日期	對象	緣由
社 內	生病 / 不 順遂	2011.12.03	kaka Tuni 家	家屋已落成十年；最近手受傷，家裡不順。
		2012.04.15	kak Kulas 家	Kulas 兒子 Lalabar 臀部血栓，醫院治療不順。
		2012.12.22	vayi Lali 家	家中不順，祭祖除穢。
		2013.01.09	faki Hahivah 家	家中不順，faki 酒駕事件。
		2013.02.23	vayi Dongi 家	先生長年身體不適，臥病在床。
		2014.01.26	faki Luna 家	九十高齡母親 A'am 從醫院返家後的祭祖除穢。
	家屋增建 / 空間落 成	2012.03.26	vayi Lali 家	擴建新屋落成的祭祖除穢。
		2013.03.03	faki Luna 家	家屋翻修，二樓增闢小孩房間。
		2013.08.08	聚會所	東昌村新聚會所落成啟用前祭告祖靈與除穢。
社 外	生病 / 空 間環境不 潔	2012.02.18	吉安鄉阿美族 文物館	花蓮縣吉安鄉 101 年祈福祭祖除穢活動。吉安鄉各村頭目有多位生病，且陸續病逝往生。
		2012.11.17	花蓮縣原住民 文化館	花蓮市民享里原住民文化館除穢。
	家屋 / 空 間落成	2012.06.01	吉安鄉阿美族 海洋文化海祭 場	花蓮縣吉安鄉聯合捕魚節 miladits 海祭場啟用前告慰祖靈的獻祭、除穢、祈福儀式。
		2012.08.15	vayi Hana 女兒 永興村新家	購買新屋（吉安鄉永興村全民花園住宅社區），入屋時的 miasik。
		2013.11.19	花蓮市舊監獄	花蓮市舊監獄更名自由廣場啟用前的除穢。
		2014.02.23	吉安鄉仁安村 牛巴達新店	vayi Asaku 姪子牛巴達全牛專賣店新店開幕前的除穢儀式。

*miasik 儀式內容以筆者 2011-2014 參與紀錄為主，並非涵蓋所有此儀式的次數。

miasik to loma' 主要是圍繞著家屋空間與家戶成員有關的儀式，是家屋祭儀最為典範型的祭祀框架，尤其新屋落成乃是年輕夫妻脫離父母親所住之宅或本家，另組家庭時最為重要的祭祀禮儀。一旦確認新屋落成時必須告慰祖靈，而委請 sikawasay 到家中 miasik 之前的相關準備工作，最為重要的當屬儀式所需的祭品以及祭祀器物群組。祭品包括儀式核心區獻祭的糰糰、糯米飯、檳榔、荖葉等祭祀供品、宴請親友的大豬，獻祭祖靈的小豬等。祭祀器物群組，最重要的是召請 kawas 降臨的祭壺器 sifanohay、podok 與召請祖靈的盤子 kariyas 等承載之物，以及儀式過程 sikawasay 個人斟飲米酒所用的寬口矮杯 kupu 等，當然也包括鋪置在地上承載祭祀物群象徵祭儀空間範圍的香蕉葉、miasik 的檳榔葉束等植物性儀式功能象徵物。

老一輩的女性長者們，若是家族成員或兒女有人新婚成家之際，心中總是會惦記著要準備兒女新家所需的祭壺器 sifanohay。2012 年 vayi Hana 的大女兒，已年近 50 歲，先生十年前在山上（嶺頂）taluán 旁的濱海礁岩區採集時遇難，如

今好不容易在東昌村外的永興村獨立購買一戶新家，雖然是在最高樓層的四樓，仍然請巫師們前往 *miasik to loma'*。當日，*vayi Hana* 幫女兒阿寶 (Nanip) 準備了祭祀用的 *sifanohay*，是木製的 (圖 3-15 a)，*vayi* 說：「這種木頭做的比較不會摔破。這件 *sifanohay* 就會一直放在這個家裡，以後阿寶要 *pananom* 她的先生，就有了自己家的 *sifanohay*。」儀式開始前 *vayi* 們請寶姐先在家的東北角電視櫃上擺上一個寬口矮酒杯與一組香菸、檳榔、荖葉等，杯中斟滿米酒祭祀告慰其已逝的先生。寶姐對於終於能夠有自己的房子感到非常的快樂，直說晚上睡覺都會笑，今晚終於可以好好的睡覺了。

2012 年筆者拜訪家族中擅於捕魚的 *faki Mu*，聊及河口捕鰻苗 (*mibulau*) 與野營 *taluan* 的情況，也談到 *faki* 家中二個 *sifanohay* 的來源與使用狀況，*faki Mu* 表示：「家中的 *sifanohay* (指著香山製的清酒壺) 應該是民國 81 年，大約有 20 年了吧，那時候房子剛蓋好，*Lali* 的媽媽買的，是成家的時候 *miasik* 儀式用的，是一種祝福，現在家裡 *pananom* 或是 *talatu'as* 的時候用的。另外這個 *sifanohay* (指器腹印有大關清酒標誌的清酒壺) 是幾年前 *Lali* 給的，每年十二月的 *mitiway* 會用這個。*Lali* 是我的表姊，現在每二年一次的 *talatu'as*，我們也都是在一起。」*faki Mu* 是現任巫師 *vayi Lali* 的表弟，當年新屋落成的時候，*Lali* 的媽媽 *Nanip Falahan* (*faki Mu* 的姨媽)，幫忙家裡 *miasik to loma'*，且準備了祭祀時所必須的 *sifanohay*，後來這個香山製清酒壺 *sifanohay* 就都用於 *pananom* 過世親人或是二年一次祖靈祭等祭祀祖靈有關的儀式 (圖 3-15 b)。而家中的另一個 *sifanohay* 則是後來 *faki* 的表姊 *vayi Lali* 所給予，用於每年十二月家中的小米播種祭 (*mitiway*)。此一現象，凸顯了家中可能同時擁有一個以上的 *sifanohay*，且有著不同的使用考量或儀式目的。再者 *sifanohay* 的給予者，也可能是旁系親屬擁有與 *kawas* 溝通能力的 *sikawasay* 所贈予，媽媽 *ina* 準備的狀態並非唯一。

faki Lalabar (魏村長) 家的 *sifanohay*，鼓腹帶折，器表施有紅褐釉，器身下緣則施有橫向的凸弦紋 (圖 3-15 c)，在村中所有的 *sifanohay* 樣式中不見相同者。村中若有公共事物的祭祀活動，例如 2013 年八月村長所主事新建聚會所的落成 *miasik* 儀式，村長就會帶出來供巫師們使用。*vayi Kayin* (村長夫人) 家中雖然從小篤信天主教，不過嫁到 *faki Lalabar* 家中，平時雖然還是會上教會，但也同時肩負村長夫人與為人媳婦的角色，因此，對於傳統村子的祖靈信仰並不排斥，每逢祭祀事宜均親臨準備。

民國 79 年成家新屋蓋成的時候，就自己買了一組祭祀用的器具，這個 *sifanohay* (指香山製的清酒壺) 就是當時房子蓋好搬進來，家裡 *miasik* 的時候，婆婆交代我要準備的，等於說是分家以後，就要自己準備自己家的祭拜。另外，十多年前和婆婆還有 *Panay* 去逛三商百貨的時候，看到覺得適合買的 (指著紅褐色硬陶壺的 *sifanohay*)。以前都是用清酒壺。婆婆覺得這個瓶子 (指紅褐色硬陶壺的 *sifanohay*) 的顏色和形狀比較適合 *sifanohay*，現在家裡所有的拜拜都是用這個 *sifanohay*，像是

每年十二月的 mitiway (小米播種祭)。家裡的事物都是“女性”在準備，所有的儀式物我都用收納箱裝好，那些都是我的“傳家之寶”，不過要留給哪一個小孩就不一定了，看哪一個小孩留在家裡，或是他們的宗教信仰。

魏村長家是從隔壁老家擴建而成，連同兄弟姊妹共四人，土地分割成四等分後建屋而成，老家(本家)目前還是最後成家的弟弟 faki Luna 與年邁的媽媽 vayi A'am 住在一起。住在中間擴建的大哥 faki Futing 表示：「你房子蓋好了，你要拜拜，自己買 (sifanohay) 啊！你要 pasin Malataw 的時候，你要帶那個 diwas」。faki Futing 表示原來父母親家(本家)所使用的祭祀器物群，原則上都會留在老家不攜出，成家者以家為單位，分出後另外購買祭祀器物供自家所使用。魏村長成家新屋落成 miasik 之時，所自購的器表施有青竹紋飾香山產製的白瓷清酒壺，後來被婆婆認為顏色與樣式比較不適合，而再重新購買了另一個紅褐釉的硬陶壺供家裡儀式使用，當作“傳家之寶”繼續留傳給下一代留家的小孩。

此外，vayi Kayin 提到，家中小孩未來成家分出，是否會再需要 sifanohay，端視其宗教信仰而定。vayi Lisin (林金蘭) 看著媽媽生前 makawas 所留下來的瓷質 sifanohay (圖 3-15 d)，也提到此一轉宗現象與觀念，認為家中小孩婚出分家是否還需要 sifanohay 用以祭祀祖靈，端視成婚夫妻雙方另一半的族群性與宗教信仰觀。

小孩都有分家了嘛，就需要 sifanohay，如果有五個兄弟，就有五個，若是有基督徒的就不需要。像南昌、仁里那邊就沒有 sifanohay，大部分都是基督徒了。我最大的兒子是基督徒。現在住台北。老二的先生是外省人。老么做早餐的女兒老公是澎湖 Taiwan 人，是拜拜的。我只有一個待在家的兒子，所以一個 sifanohay 就夠了。其他的都不需要因為都要跟自己的先生啊！

Panay 老家在東昌村社內，目前再婚與水璉的夫婿購屋於東昌村外圍的仁安村南海一街，提到了 2012 年祖靈祭時回到老家拎取 sifanohay 前往祭祖與新屋落成 miasik 時 sifanohay 的來源。

去年參加 talatu'as 的時候，拿的 sifanohay 是娘家的，因為我姊姊她們沒有回來，只有我啊！我大姊也不在了所以我代表。結束後 sifanohay 還是放回去。我還是要跟我爸爸媽媽講一下，我的阿公阿嬤啊！一定要講的。給你們吃飯啊！sifanohay 是我媽媽買的，用了 20 年有了。我媽媽嫁給爸爸嘛，然後組成一個家，他們自己弄一個嘛！我外婆的是我阿姨在弄嘛！我媽媽是最小的女兒啊！所以說我阿姨去照顧我外婆，我媽媽出來。我爸爸是沒有爸爸媽媽的啦！所以我媽媽才想說替他公婆買一個 sifanohay，是這樣。因為我們村子都是信這個嘛！所以說我媽媽嫁給我爸爸，總是要有一個 sifanohay，因為我爸爸剩下一個，獨

子嘛！所以說我媽媽就說這個家就弄一個 sifanohay 拜我爺爺奶奶就對了。

Panay 提到父母親結婚成家時媽媽曾買過 sifanohay，應該是破掉 (mabeci) 了，現在家裡的 sifanohay (香山製的白瓷清酒壺) 是媽媽後來再買來用的 (圖 3-15 e)，大概用了 20 多來年。因為一個家就要有一個 sifanohay 做為祭祀祖先之用。當筆者再進一步追問 Panay 新購買房子時是否也同時購買 sifanohay 呢？Panay 則指出由於房子的名字是先生所持有，再者先生是水璉村虔誠的天主教徒，雖然他們家祖父母輩以前也都是水璉村的巫師，不過早在他父親年輕的時候全家就都信教了，先生不曾看過 sifanohay，也沒有像東昌村這樣有著傳統的祖靈信仰習俗。因此新屋購買落成要 miasik to loma' 之際，Panay 回到東昌老家暫借拎取了家中的 sifanohay，且委請東昌村的巫師們前往仁安村南海一街的新家 miasik，告慰父母親再度成家的姻緣，同時掃除新屋所可能沾染的污穢並予以潔淨後，再將 sifanohay 歸還東昌村的老家。

T：你說家裡的 sifanohay 是爸媽結婚的時候買的，那很久了耶！

P：有可能 mabeci！現在這個 sifanohay 有印象 20 年多吧！

T：你現在買的房子那邊也有用 sifanohay 喔？

P：我有帶回去啊！意思就是說請我媽媽過去玩啊！我就跟她講說我買了一棟房子帶你們過去玩。

T：你那時候有 miasik 嗎？

P：有 miasik 啊！我請八個 makawasay，也有殺豬。用的器具是從媽媽家借過去的，要一-三個月內還回去，就是請我媽媽去玩，完了就可以把你們帶回去，我還是再倒酒跟她們講說我拿回來了。

T：所以南海一街那邊的房子就沒有特別買 sifanohay 嗎？

P：沒有。我只有儀式 miasik 的時候借一下，結束後就拿回去。我就跟她們講 ci kalemed kamu micakay a luma (很幸運地我們買了房子)，因為她們沒有那個福氣，我買這棟房子。在我媽媽心裡，我是最可憐的一個女孩子，我是第三個女兒啦！第一次婚姻失敗，唉！再嫁給這個真的很幸福，malemed, ci kalemed kaku，不過她們沒有這個福氣，去看我這的房子，是我們夫妻辛苦買的，所以說請她們過去，然後一個月我再請她們回家。

T：Hana 的女兒在永興村全民住宅社區買房子的時候也是請 sikawasay 去 miasik，vayi Hana 有幫她買一個 sifanohay 喔！

P：但是房子是我老公買的，如果是我的名字的話，我會 a pafaluhay kaku a sifanohay (自己買一個新的 sifanohay)，我會自己買一個擺著。因為我老公不信這個。

T：他信教嗎？

P：對對，他信教。

T：水璉現在都沒有人用這一些祭壺器嗎？以前應該有。

P：有啊！我先生的阿公以前也是 makawasay，是壽豐溪口 Cikasuan（七腳川人），連他媽媽我婆婆也是 makawasay。

T：後來有信教嗎？

P：婆婆很早就走了，我公公後來有信教。

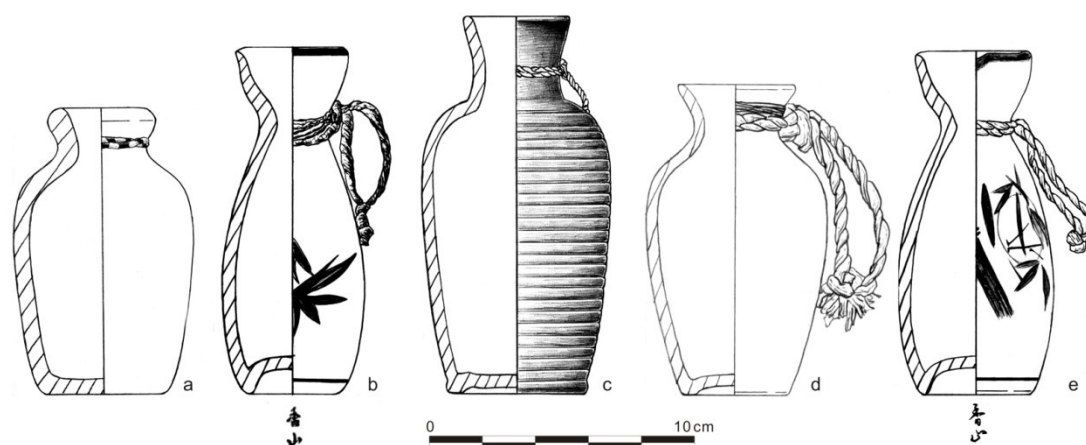


圖 3-15：東昌村各家戶 miasik to loma'時召請 kawas 的 sifanohay (a：vayi Hana 給予女兒新屋落成的木質 sifanohay。b：faki Mu 家所使用的 sifanohay (香山產製的清酒壺)。c：faki Lalabar 的妻子 vayi Kayin 與婆婆 vayi A'am 一起添購褐釉硬陶壺 sifanohay。d：vayi Lisin 所持有的瓷質 sifanohay。e：kaka Panay 本家媽媽生前所使用的 sifanohay，香山產製的清酒壺。)

祭壺器 sifanohay 可以說是新婚夫妻有了屬於自己的新家屋後，miasik to loma' 儀式過程中“不可或缺”的宗教禮儀性人工製品，sifanohay 等同家戶單位，凡是祖靈信仰的家戶皆有 sifanohay，若是成家留住本家者，則繼續使用著老人家沒有陪葬留傳下來的 sifanohay 等祭祀物群。若是成家婚出的子女，則往往是熟悉家中祭祀禮儀的母親所準備和給予，或是擁有親屬關係的巫師所贈予，當然也有受到母親吩咐自己前往市場商購的現象。無論如何，成家之後的夫妻男女，組合成為一個獨立、完整的家戶單位，開始擔負起自家的興衰，同時擁有屬於家戶的 sifanohay，透過親族巫師連結了自身與祖先 tu'as、神靈 kawas 的聯繫與糾結的禍福關係。

miasik to loma' 儀式主要可以分成二個大的段落，第一是宴靈 pakaen to tu'as (餵養獻祭祖靈)，告慰祖靈，祈得祖靈的庇佑；第二是 miasik 家屋空間與家中病患，透過巫師召請南方 Dongi 女神下來 sifanohay，祈求 Dongi 女神給予具有靈力的 calay (如同蛛網絲線般的靈力)，巫師手持檳榔葉束、豬的右前腿，依序針對家屋內家具、空間、角落以及家人與病患身體，進行“穢與不潔之源”的掃除、拍除、刮除、吸除、抽除、丟除等動作。最後再將這些從家屋環境與病患身體中 miasik 出來的“穢與不潔之源”，集中丟棄在村社外的荒野地，完成家屋與家人的除穢與潔淨，得以順遂向前繼續進入或回復生活日常。

(一) pakaen 宴靈_kariyas 上的 tu'as

1.家戶祭祀器物群

miasik to loma'的對象雖是針對家戶空間環境與家戶成員進行除穢，但過程中同時需要家族(laloma'an)成員參與，一來分擔儀式過程的勞務，二來透過餽贈祭品給 miasik 的祭祀家戶(通常是一箱的洄瀾米酒)於儀式過程中集體獻祭祖靈，以祈求生活的日常順遂。以 2014.01.26 faki Luna 家為例，因為 Luna 的媽媽 vayi A'am 從慈濟醫院住院返家，⁸⁵所以特別請巫師們到家 miasik to loma'。miasik 當日晨間，⁸⁶在家戶室內儀式尚未開始前，家族女性成員會在祭祀家戶內開始準備稍晚(儀式開始時間大約是早上十點) miasik 儀式所需的物品，Luna 的太太 Panay 在廚房除了先蒸煮祭儀開始時餵養(pakaen)祖靈所需要的糲糲與糯米飯外，另外也會同時鍋煮儀式前巫師們所需食用的食物，⁸⁷畢竟儀式一旦進行直到結束，巫師們是不能中斷與親友們一起共食。除了巫師們的食物處理外，另一項更為重要的就是儀式過程所需不可或缺的禮儀性人工製品，對於每個東昌村還保有祖靈信仰的家戶而言，擁有一套完整的“祭祀器物群組”可以說是基本的“宗教性配備”，這些器具包括盛裝祭品糯米飯或糲糲的淺盤 takah 與提籃 sisi、⁸⁸巫師所用的寬口矮瓷杯 kupu 一組、⁸⁹承載 sikawasay 召請祖靈與神靈下來的三個淺盤 kariyas⁹⁰和一個祭壺器 sifanohay、⁹¹承載 kawas 的二個寬口鼓腹大陶甕 podok

⁸⁵ vayi A'am 已年逾 90 歲，從 2014 年農曆年前就因為年紀大免疫力下降，罹患帶狀皰疹(俗稱皮蛇)引發感冒等併發症住進慈濟醫院。

⁸⁶ miasik to loma'的時間，通常會由家戶女性長者提前與巫師群中具有親族關係的現任巫師提出，之後經過巫師群們商討，由於 miasik 的時間是涵蓋整個家族性，所以現在通常會選擇在例假日，在所有家族成員工作上班之餘，能夠集體參與並提供勞務服務。

⁸⁷ miasik to loma'儀式的早晨，無論是巫師或是家族親友均不得食用禁忌類的食物，尤其是魚類，當然雞、蔥蒜等巫師禁食的食物也不得食用，尤其是對於食物味道頗為敏銳的巫師們，一旦禁忌的味道飄散蔓延污染儀式空間，總會引起巫師們掩鼻與陣陣咳嗽的現象。miasik 當日巫師們所食用的食物，除主食類的糲糲、糯米飯外，主菜以豬肉搭配季節性豆類(fataan、devi、lominngay等)或是植物類的髓心(hinapeluh、rokec no o'way 黃藤心等)，配菜則為切片拌鹽的薑片。

⁸⁸ takah 通常是徑寬約 30 多公分的淺盤，以往均以黃藤編織而成，也有少量是以竹篾所編織。不過由於蛀蝕嚴重保存不易，保有完整植物編織的 takah 已不多，如今多是用寬約 1cm 的黃色塑膠帶編織而成，部分家戶另以市面上盛裝水果的塑膠盤或是鐵盤替代。sisi 通常是黃色塑膠帶編織的方口提籃，上寬下窄，以二個為一組。以現任巫師家戶所用的 sisi 為例，上口長寬約為 23cm，下底長寬約為 18.5cm，高約為 14.5cm。儀式過程中 sisi 通常是裝滿糯米飯以宴 kawas，儀式結束後 sisi 內所裝的糯米飯則由資深 a'isidan 級的巫師平均分配給當日參與儀式的巫師們帶回家。

⁸⁹ 儀式當日所需的 kupu 數量視巫師的人數而定，每個人必須要有一個 kupu，做為巫師飲酒與 micupelas 從口噴酒潔淨物品與劃界空間所需之盛酒容器，kupu 同時也是儀式過程中盛滿米酒洗滌獻祭物品檳榔的容器。此外 kupu 在巫師祭(mirecuk)時，更是承載米酒與 kawas 所給具有靈力的 calay，給予當日 mirecukay(指 mirecuk 當日輪值獻祭 kawas 的巫師)的 sikawasay 所飲用，藉以提昇 mirecukay 者的法力。一般家戶在客廳壁牆上面東的祭台上，也會依親人的數量擺置 kupu，斟倒米酒祭祀祖靈。

⁹⁰ kariyas 是瓷器淺盤，於祭祀祖靈的相關儀式中固定是三個一組同時使用，一般 kariyas 會選購

等，⁹²這些家祭的“祭祀器物群組”平日多收納箱裝好置於廚房的櫥櫃中，僅於儀式時才拿出來（圖 3-16）。miasik 儀式開始之前這一整組共伴的“祭祀器物群組”會被事先清洗好，擺置於客廳等待著儀式開始。

此時，正從廚房餐桌旁櫥櫃中取出“祭祀器物群組”的 Panay，特別提到：「最老的 sifanohay 是 Luna 的爸爸留下來的，用破了就沒有了，所以現在 talatu'as 的時候，就都帶著另外一個木頭做的 sifanohay。不過在家裡大部分的儀式都是用公公 Gelay 留下來的 sifanohay，像今天 miasik 就會用這個 sifanohay」。Luna 的爸爸生前也是巫師，當年行巫（makawas）時所使用留傳在本家的 sifanohay 是目前村中最为古老的類型，從已過世的 Gelay 年紀研判，此一類型 sifanohay 至少是日據時期或更早階段市售的酒壺（褐釉薄胎、侈口、帶明顯折肩、器腹帶有平行弦紋，平底略凹弧且沾黏疊燒痕跡），sifanohay 口部唇緣有一處明顯撞擊破裂使用痕跡，頸部則繫白色棉繩。Luna 家中除了父親 Gelay 所留下的此件褐釉薄胎 sifanohay 外，還有另外八件不同時期、不同狀態下所添購的 sifanohay，有些是做為不同目的儀式所使用，如戶外的田祭、祖靈祭等公共歲時祭儀，有些則留給未來婚出成家的小孩所備用，有些則是添購做為備份品。

儀式前，vayi A'am 由於初癒之故，所以仍舊待在一樓廚房與客廳中間的和室房內。巫師 Sera，身為 Panay 的姊姊，當日一早就到家裡幫忙，其餘巫師們也陸續地到達祭祀家戶，通常巫師們都會事先商量好此次儀式的穿著，一般 miasik 儀式，巫師 vayi 們都會穿著集體訂做的花布長袖與長褲，有時某位 vayi 穿錯件來不及回家換，還會被其他的巫師戲謔一番。⁹³與此同時，laloma'an（家族）的女性親屬與結拜好友皆會陸續到來，⁹⁴成年男子則在村社外豬寮對面土地公廟旁

相同款式，如果其中一個不小心摔破，家戶女性長者通常會再重新購買一組，以保持 kariyas 的整套完整性。

⁹¹ 每個祭祀家戶至少應該擁有一對成組的祭壺器，即象徵女性與家戶的 sifanohay，以及男子 pasin Malataw 所用的 diwas，不過因為 miasik to loma' 是祭祀與家有關的儀式，所以此儀式的當日，diwas 並不會被攜出使用。

⁹² podok 是寬口、直侈、鼓腹、矮圈足的罐容器，日據時期沿用下來的 podok 多採購鹽罐或是醬罐類型的罐容器取代（形制上和阿美族傳統野燒的侈口鼓腹圓底的罐形器相似）。podok 在家戶的祭祀物群組中大多以二個為一組的比例被添購或組合，在 miasik 或是獻豬 pafafoy 儀式過程中主要做為承載 kawas 之用；在喪禮招魂儀式過程中，podok 則僅使用一個，罐內裝滿的清水則是做為儀式結束後巫師潔淨身體，藉以阻隔、脫離招魂儀式的氛圍與狀態。

⁹³ 巫師們的服飾依照著不同的儀式內涵，已然集體性、慣習性地穿著。例如平常家戶性 miasik、pananom 等儀式或是在社外田間的田祭，均以花色系訂做的服飾為主；十月初前後的 mirecuk 則以黑色巫師專有的服飾為主；talatu'as 的時候則改穿紅色系的傳統 Pangcah 服飾。服裝的變化透過儀式的展演，儼然成為一種集體性的象徵，一如祖靈祭 talatu'as 祭祀祖靈象徵 Pangcah 形貌的紅，對比巫師祭 mirecuk 祭祀各方神靈時靜默虔敬的黑，以及巫師祭結束後 talaomah 到河海解禁時輕鬆的花色系。

⁹⁴ 東昌村有著單單特別的結拜團體，尤其是女性個人所加入的結拜，通常一個女性會參與二-三個結拜群。這些結拜群類型通常與早年一起工作、跳舞團體、好友相聚或具有親屬關係而構成。女性一方面透過結拜互助會的方式儲蓄，再者也藉以拓展與維繫個人的社會關係，「女性所創造的結拜群，形成一個場域空間，也成為社區領導者凝聚阿美族女性群體時，不可或缺的集體力量來源。……女性結拜群的獨立自主、經濟權的掌握、人際關係的核心等，則獲得意義上的認同，

宰殺今日儀式時所需的豬隻。騎著摩托車到達祭祀家戶的 *vayi* 或是 *faki* 等，車子前座的置物空間通常會載著給祭祀家戶一起獻祭祖靈的飲品，通常是以箱為單位，且以一箱的洄瀾米酒為主，少部分會贈送整箱的保力達、伯朗咖啡，或鋁箔包的紅茶、芋香奶茶等飲料。箱型的飲品表面固定會由贈者貼上紅包且簽有自己的名字，一方面表明是誰所贈予，再者，*miasik* 餵養祖靈 (*pakaen to tu'as*) 過程，整箱的米酒則會堆疊於祭祀區內的南側，是與小豬一起送給東方祖靈 *tu'as* 的獻禮。在女性親友們與家戶女主人 *Panay* 於廚房準備祭祀事宜之際，巫師們圍聚在家屋客廳大門內的祭祀區，一派輕鬆地等候話家常與討論著今日 *miasik* 的家與 *miasik* 的緣由，等待的是在東方田間豬寮旁宰殺豬隻 (*fafoy*) 的男子歸返。

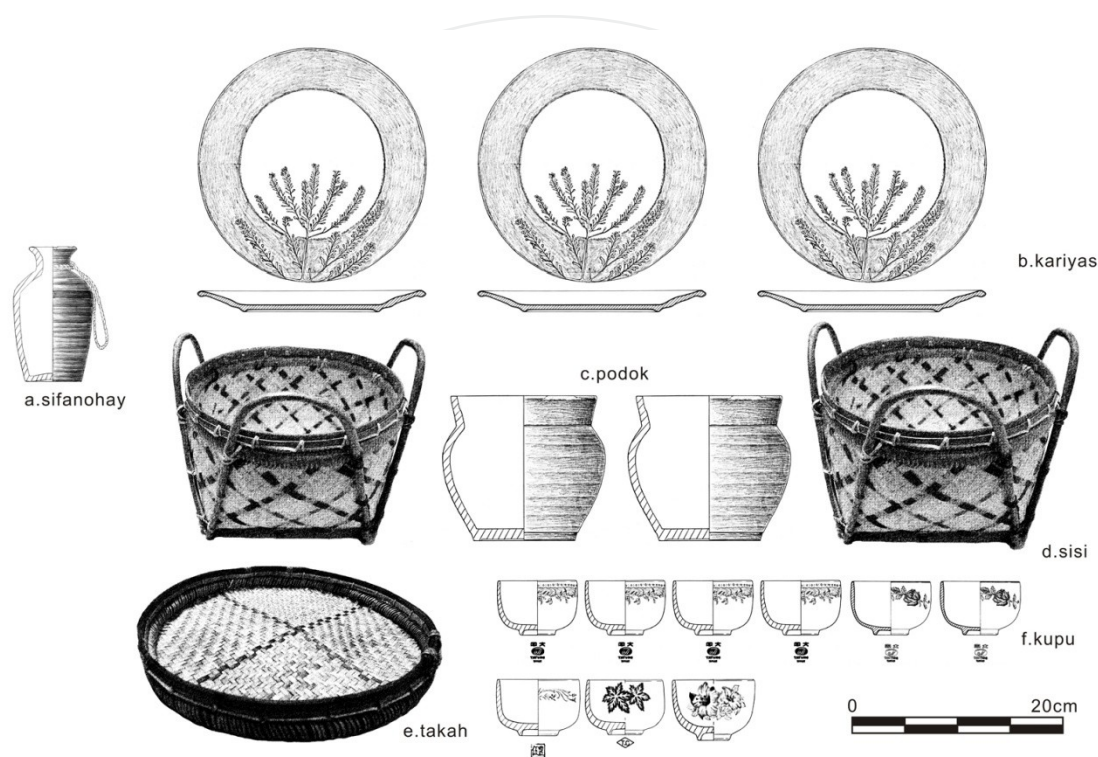


圖 3-16：faki Luna 與 Panay 夫妻家（Luna 本家）祭祀器物群組（a-f：Luna 與 Panay 家處理家戶 *miasik to loma'* 與獻豬祭 *pafafoy* 等相關祭儀的基本祭祀器物群組合，*sifanohay*×1、*kariyas*×3、*sisi*×2、*podok*×2、*takah*×1、*kupu* 數量視巫師人數而定。*sifanohay* 為 Luna 父親 *Gelay* 生前 *makawas* 所使用過的 *sifanohay*，為目前東昌村傳世古老的褐釉薄胎硬陶壺類型。

也形成女性在權力上可被看見的表徵」（王智珉 2005：145）。

2.fafoy 的屠宰分配

早上大概七-九點之間，laloma'an 的男子就會聚集在村外田間土地公廟旁的豬隻 (fafoy) 屠宰區，⁹⁵祭祀家戶的男主人 faki Luna 與 faki Futing (村民慣稱呼豬爸爸，Luna 的大哥) 和 vayi Lisin (豬媽媽) 在豬寮選定獻祭宰殺的成豬，在秤完斤兩之後旋即以麻繩網綁 fafoy 四肢後用板車推向馬路對面土地公廟旁田圳上水泥地的屠宰區。由於宰殺支解後不同的 fafoy 部位，在 miasik 的過程有著不同的功能，因此通常 fafoy 的宰殺與分類，是由家族中有著長年屠宰經驗且熟悉儀式中 fafoy 分配的 mato'asay 掌刀。當日的掌刀者是 Panay 的三哥 faki Lahok。屠宰前，四腳綁繩的 fafoy 呈南北向躺臥，面朝西，頭朝南，豬爸爸在 fafoy 喉間塞進包有檳榔的茗葉，緊接著 faki Luna 三兄弟等男子一同蹲在 fafoy 面前，以米酒斟倒入免洗塑膠杯，向東方 tu'as 進行簡單的 miftik 告慰今日 miasik 殺豬事宜。

屠宰 fafoy 的開始，faki Lohok 將竹竿綁縛好的 fafoy 反身架上特製的金屬支架，faki Lohok 以精準的蕃刀 (hawan) 刺破 fafoy 的喉嚨，在沫沫留下的紅色鮮血尚未滴完塑膠桶之際，fafoy 已然嚙氣。接著就是刮除 fafoy 表皮豬毛，此時 faki Luna 手持瓦斯噴槍將 fafoy 肌膚燒至焦褐，接著噴水同時以蕃刀或是鋼絲絨球刷除 fafoy 不潔的皮膚表層與豬毛，處理完 fafoy 膚表緊接著就是一連串的支解與分配。fafoy 的支解，首先從頸椎開始，一刀切分豬身與豬頭，豬頭的部分先予保留放置到一旁小貨車上所鋪置的香蕉葉上，緊接著 faki Lohok 從朝天的 fafoy 胸腹由上而下一道切割而下，露出 fafoy 胸腹的內臟，沿著胸腹內壁的油花一刮取下，整副臟器即被取出，屬於胸腔內紅色的器官，如心、肺、肝等，其中肝臟與巫師於 miasik 儀式過程 pakaen to kawas 有關，因此另外與豬頭放在一起。至於其它胃、各種腸類等消化系統的部分，則由祭祀家戶的女性處理，這個部分當然是由爛熟的 vayi Lisin (豬媽媽) 所處理。腸子清洗 (通腸) 的同時，faki Lahok 開始庖丁解豬，手持 hawan 先從 fafoy 的背脊一刀劃分開 fafoy 的身體成二半，取出背脊間的里肌肉交給一旁的姪子 Kulas 處理。⁹⁶緊接著改持較短厚重的屠宰刀剝分開脊椎骨與兩側胸腹肋排肉和前後大腿，接著是解剖 fafoy 最重要的工作，涉及 miasik 第二階段不可或缺的 fafoy 右前腿 (a'ayaw kawana u kuku)，於是 faki

⁹⁵ 屠宰豬隻主要是男子的工作，通常需要或是聚集的男子至少會在五-十人之間，再加上載送屠宰支解好的豬肉所需的小貨車，以及回到家屋後豬隻的細緻分解與燒煮過程，所需耗費的人力均非一般獨立家屋的男性成員可以負荷，因此 laloma'an 的男性親屬均會過來幫忙，故只要涉及獻豬祭 (pafafoy) 儀式，均是家族集體性的大事。

⁹⁶ 屠宰的早晨，男子們通常還未進食，僅攜帶糯米飯等簡單食物，啜飲著著洄瀾米酒，不過屠宰過程中，某些部位卻是男子們得以現場享用的食物。從膽囊中取出的膽汁倒進米酒是老一輩 mato'asay 男子特別的記憶與喝法。從器腹腔壁撕下的油花與肝連肉予以氽燙，再加上背脊上取出的里肌肉切片後沾著醬油生吃，搭配著糯米飯，可以說是當日早晨辛苦宰殺 fafoy 的男子所特有的享受。

Lahok 切割下右側胸部從肩胛骨到豬蹄的完整右前腿，⁹⁷小心翼翼地與豬肝擺置在一起。此外，右前腿旁側腹部的肋排與五花肉，也一併保留，因為這是祭祀家戶連同祭祀完的右前腿（儀式過程中從家屋與病患身體沾染不潔的穢，一般人不宜食用）與肝（巫師話語稱之為 *civi*），是預定分配餽贈給巫師帶走的酬勞。其餘豬身部位則是留給當日親友共食，不過不在屠宰現場細割處理，僅僅分割開豬後腿與胸腹部位，最後一併帶回村中家屋廣場連同烹煮時再一併細緻處理。男子們在處理完 *fafoy* 的初步分割後，將屬於 *miasik* 儀式使用與酬謝巫師的部位，和當日宴請親友的部位分開置於小貨車上載回 Luna 家的後院。

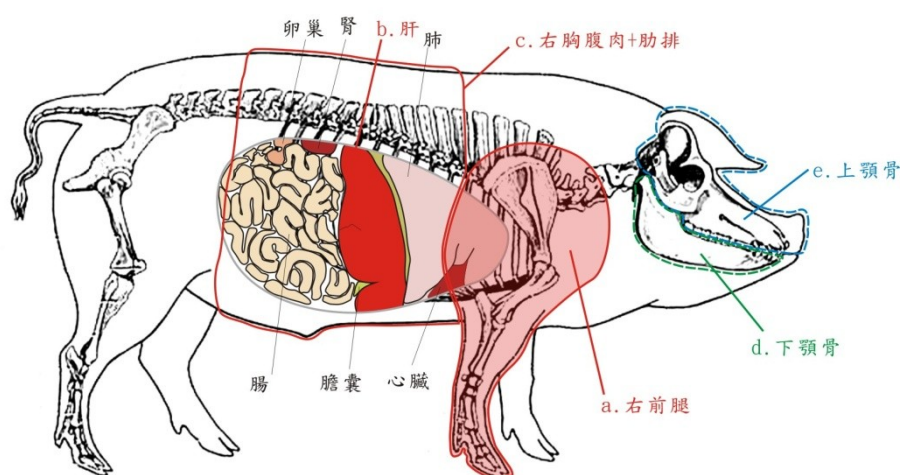


圖 3-17：miasik 豬的宰割與分配示意圖（a.右前腿：miasik 時 *pakaen* 神靈，除穢患者與家屋。b.肝：miasik 時 *pakaen* 神靈。c.右胸腹肉與肋排：餽贈巫師。d.下顎骨：祭祀家戶留存置於家屋西南角的男子聖位空間 *cacara'an no karimoco*。e.上顎骨：均分給祭祀家戶女主人的姊妹。）（註：miasik 屠宰的豬除保留祭祀、餽贈、分配的部位外，其餘部位均切丁一起鍋煮，做為晚宴共食的菜餚。）

⁹⁷ 記得 2013 年一月 *faki Hahivah* 家 *miasik* 的時候，是 *faki* 自己解剖 *fafoy*，*faki* 也算是村中擅於解剖 *fafoy* 的 *mato'asay*，家族中若是有 *miasik* 儀式，大概 *faki* 都會幫忙處理。不過當日可能是多喝了點酒的關係，豬前腿左右方向搞錯了。一直到家裡儀式進行的第二階段，*faki* 的妹妹巫師 *Sera*，請 *faki* 將處理好的右前腿擺上祭祀區蕉葉上，*Sera* 一看覺得“豬蹄方向”不對啊！糟糕，一定是大哥搞錯了。*Sera* 習慣性地認知擺在蕉葉前脈端上西側的豬右前腿的豬蹄，應該是正對向著擺在東側旁 *sifanohay*，這是為了坐在西側面東的主祭 *vayi Devi*，得以取起右前腿蹄獻祭 *sifanohay* 上的 *Dongi* 女神之故。然而，擺在 *sifanohay* 旁的豬蹄，卻是反折向西，顯然眼前的是左前腿而非右前腿。於是 *Sera* 緊急叫 *faki* 換過蕉葉上的左前腿，請他到家門外男子切割、烹煮區將右前腿取來，不料右前腿從肩胛骨到臂骨處早已被細割，僅餘尺股、橈骨至腳蹄的短小部位。在這當下，巫師 *Sera* 雖然很生氣，但還是不得不使用此短缺的右前腿，畢竟 *miasik* 只能使用這被視為具有靈力的右前腿。事後 *Sera* 覺得大哥對於屠宰 *fafoy* 這個事情這麼的有經驗，怎麼會搞錯呢？一定又是喝酒誤事，這種搞錯豬腿的現象對於儀式的進行可以說是不順遂與不好的事。不過，倒是筆者對於巫師 *Sera* 於儀式過程中物的象徵所指涉的空間、分類與相對關聯性認知與慣習敏感性甚表驚奇，也凸顯出豬右前腿被賦予除穢的神聖性，而與其它三支豬腿僅被分割做為烹煮鍋湯提供親友共食之間的對比差異性。豬右前腿所具有 *miasik* 的神聖性，儀式結束後視 *sikawasay* 人數被切割分配帶回家，也與其它三支豬腿當場切割煮湯後被共食，兩者之間形成不同的價值意義與分配狀態，當然豬腿骨的遺留脈絡也就從此分道揚鑣。

3.pakaen to tu'as

faki Luna 現在所住的水泥房，原本是傳統面東的木造斜屋頂式的本家矮房，不過由於兄弟成家分割翻建之故，原本東側廣場已建起二位哥哥的連棟房子，因此原本朝東的老家廣場已是大哥家的水泥房，故新建房子無法面東只得改向面對南方的巷道。從屠宰區回來的男子，在沒有廣場也無法在巷弄空間可以細緻切割 fafoy 與烹煮食物的狀況下，只好在屋後廚房外的空地處理，⁹⁸連同男性親友們均聚集與此，同時女性親友們則圍聚在屋內廚房的餐桌旁，觀視客廳 miasik 儀式的進行（圖 3-18），形成儀式過程的性別功能與空間差異性。

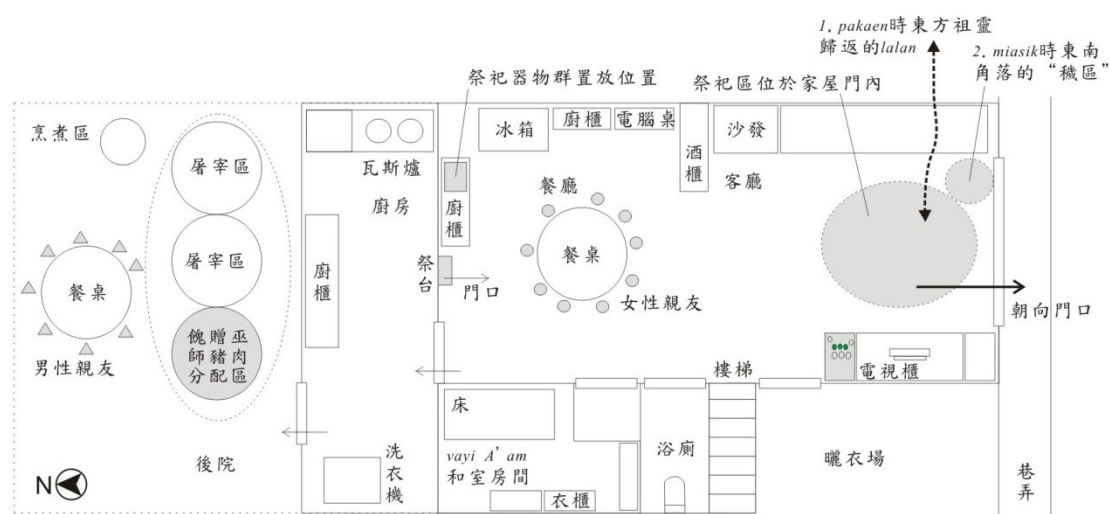


圖 3-18：faki Luna 家 miasik 空間配置示意圖

⁹⁸ 一般傳統家屋，例如 vayi Dongi、vayi A'am 的老家都是面東（pasawali），而且尚留有完整的廣場。2013.02.23 vayi Dongi 家因為先生糖尿病長期臥病在床，也請巫師們前往 miasik。巫師隔著門廊在傳統木造房子門口內的大廳進行 miasik 儀式，在戶外廣場的北側近廚房處，是男子屠宰與烹煮食物的區域。門廊外的廣場區也因親友性別的差異分開圍聚，女性親友在北，男性親友在南，形成一個井然有序、約定成俗的性別空間。此外，由於現在房子的面向只能依著街巷，所以並非所有儀式空間均如傳統典型的方位就定。不過，無論是 sikawasay 或是親友，仍慣習性地認知與調整自身所處的儀式空間位置。例如巫師 Sera 家與其大哥 Hahivah 住在緊鄰東昌村北側的 Aliaki，房子是連棟式水泥建築，門面朝北，在 2013.01.09 faki Hahivah 家的 miasik 或是 2012.11.22 Sera 家婆婆過世五年祭的 misalemed（祈福祭，儀式過程與 miasik to loma'的第一階段一樣，只是少了第二階段除穢的部分），雖是朝北的房子，但是巫師們在屋內祭祀完全依著既有的祭祀方位，就如同在面東的傳統老屋一般，而在門外的親友們，也同樣依著性別分開圍聚，不過，兩者不可能分開同時圍坐在北側的馬路上，因此，採以分開圍坐在門口前的東西側，女性親友在東側，男性親友在西側，此一性別空間也與傳統家屋相同，北、東向是屬於女性的聖位空間，南、西向則屬於男性的聖位空間。而巫師們更是有著無與倫比的空間方向感，這是所有的儀式開始進行前首先得確認的第一件事，畢竟巫師們認知完整的神譜空間觀，各類儀式過程所召引的神靈或祖靈，均有其對應固定的指向，因此若是沒有方向感的人，大概很難成為 sikawasay，就算是進入 makawas，大概也難以成為資深 a'isidan 級的巫師吧。faki Luna 家是東西向狹長的房子，在門口巷弄狹窄的狀況下，只好將屠宰區移到廚放後的私人空地，不過倒是親友們仍以男女性別的方式分開圍坐，男子坐在屠宰區旁的空地，女性親友們則在室內客廳旁的廚房餐桌圍坐，同時觀視著巫師的 miasik 過程，而餐桌旁的和室房間就是媽媽 vayi A'am 平時睡覺的房間，也是今日 miasik 的對象與重點空間。

巫師們在得知屠宰 *fafoy* 的男子們已經返家後，也收起閒聊時的飲酒狀態，在 *Sera* 鋪下在客廳地上的香蕉葉的催促下，巫師與親友們也開始進入儀式的氛圍，家中的媳婦 *Panay* 也許是在廚房忙碌之故，現場攜取、遞送祭祀物品的工作，則交給了姊姊巫師 *Sera* 與姪女 *Wahi*，*Sera* 接續取放下四個圓盤狀的糲糲（稱之為 *mukin*）、二份連柄的檳榔和荖葉，*Wahi* 則接連拿過來二個裝滿糯米飯的祭籃 *sisi*，*takah* 盤裝再送過來六個祭杯（*kupu*）、公公生前行巫（*makawas*）用過留傳下來的 *sifanohay*、三個祭盤 *kariyas*，還有二個硬陶罐 *podok*，同時間巫師 *vayi* 們則開始將祭祀器具與獻祭品擺置就定位，與此同時 *Sera* 在面南的香蕉葉脈末端頂擺上數箱親友們贈送過來的洄瀾米酒，且取出 11 瓶洄瀾米酒擺置於香蕉葉脈柄端，巫師們取塑膠矮凳圍坐於香蕉葉外圍，且將所有祭祀物井然有序地擺置好，*Abi*、*Epah*、*Sera* 等三位資深巫師，依序坐於“祭祀空間物界”（香蕉葉與祭祀物品所括的空間大小，一般約取用 120-140cm 大小，面向東方太陽與祖靈的香蕉葉）所構成的範圍東側，*Sera* 坐在最北邊，腳跟前方擺置糲糲和糯米飯祭品與祭盤 *kariyas* 是為了 *pakaen to Salaavan*；⁹⁹*vayi Epah* 是最資深 *a'isidan* 級的 *sikawasay*，坐在中間（相對於 *vayi Abi* 而言是北側），是現 *miasik* 儀式中的主祭者，腳跟前方擺置了 *sifanohay*、一份的糲糲+檳榔+荖葉的祭品與祭盤 *kariyas*，祭盤是為了餵養（*pakaen*）祭祀家戶的女性祖先；*vayi Abi* 坐在最南側靠近獻祭的米酒箱與一瓶已開蓋的洄瀾米酒，是儀式稍晚東南方獻祭時，祖靈取走小豬獻品的空間，腳跟前方擺置的祭盤 *kariyas* 是為了 *pakaen* 祭祀家戶的男性祖先。另外三位學習中 *suday* 級的 *sikawasay* 則是坐在西側跟隨與協助儀式的進行，腳跟前方擺置的祭祀物品包括南北側裝有糯米飯的祭籃 *sisi*，中間二個斟有米酒的 *podok*，一份檳榔+荖葉與祭盤對稱的三份方形糲糲。

祭祀器物群（宗教禮儀性人工製品）與祭儀獻祭的貢品擺置完成，巫師們也依照熟稔祭儀的能力（儀式的流程、禱詞、*kawas* 稱謂與方位等）予以分級就位。*Sera* 提醒唸著：「*ta、ta* 開始囉！」巫師們開始取米酒斟滿腳跟前的祭杯（*kupu*），右食指沾了祭杯內的米酒且朝向天際微彈，進行儀式開始的 *miftik*，由 *vayi Epah* 主祭，依序口唸著召告 *Dongi* 神靈、已故巫師、祖靈 *tu'as*、的禱詞，禱詞完後再 *miftik* 結束。在 *miftik* 完後進入召請神靈之前，*sikawasay* 們首先得先潔淨自己的身體，這是在所有儀式過程中開始與結束之際所需要做的進與出的動作。巫師們各自取 *kupu* 以口含酒且往自身的手掌上噴出，口中不時地發出噴酒 *pus* 的聲音，同時間雙手交互地左右從上臂往手掌臂抽取穢後往天際丟，拍拂頭頂蓋的

⁹⁹ 有關擺放於最北側的祭盤 *kariyas* 所祭祀的 *kawas*，*Panay · Mulu* 曾指出：「*salaavan* 指一般阿美人和漢人賣雜貨者等等的靈魂，*sikawasay* 認為它會照顧身體祛除病痛」（*Panay · Mulu* 1995：106；2004：404）。*李宜澤* 碩士論文中進一步詮釋 *Salaavan* 和 *tu'as* 的不同：「*Duas* 是良善的祖先、名稱和型態完備的神靈狀態，他們能夠給予人適當的照顧；*Salaavan* 則是在外過世的、勞苦而沒有被表示為確定身份的「孤魂」，即使如此，他們卻是以工作中的意義被解釋（買賣、在外工作）。因此給予 *Duas* 已經完成的加工食品—*tulun* 來祭拜；而給 *Salaavan* 的是處理中的食品、工作進行時吃的 *hakhak*。食物所能給予的區分正好是從祭拜者的生活習性中，指涉成不同的祭拜對象」（*李宜澤* 1998：84、89）

同時發出咳！咳！聲音，咳嗽出體內的穢往天際丟，緊接著雙手內朝眼部向外撥後穢往天際丟、右手朝喉部抓取穢往天際丟，最後雙手在胸腹部中間往兩側抽取穢往天際丟，完成所有身體潔淨的程序。

mikati to tu'as/kawas

巫師們在稍微休息後，做為今日祭祀家戶成員的 Sera，首先以左手指拎取主祭巫師 Epah 跟前繫有繩索的 sifanohay，且左手掌同時捧持著一份糲糲+檳榔+荖葉 (tulun+icep+vila) 祭品，接著 Sera 右手持杯喝了一口米酒，與 Epah、Abi 一同走向祭祀區西側連同其它三位巫師，面東排成南北向，主祭的 Epah 在最北側，做為祭祀家戶手拎 sifanohay 與祭品的 Sera 則站在最中間，站定後口含米酒的 Sera 隨即向著東方祖靈與祭祀物品區上方 micupelas，潔淨祭祀區的同時也劃界下即將召請祖靈與神靈的儀式神聖空間。隨即眼見面向東方祖靈的 sikawasay 們開始以腳後跟抖動帶動著全身如同行走般，接著舉起雙手左右交互地揮拂眼前東方天際，站在中間的 Sera 雖左手捧拎著 sifanohay 與獻祭物品，¹⁰⁰右手仍可同時揮拂。在不斷地以手揮拂與右腳跟抖動的動作，已然開始準備進入祖靈所在方位的 lalan (路)，準備開始進入召請祖靈之際。不料，此時二樓突然竄下的 wacu (狗) 從祭祀區的前方衝出門外，著實引起 Sera 的驚訝與不悅，所幸沒有踏過祭祀物品區的蕉葉上，但也引起 sikawasay 們的戒慎與不安。¹⁰¹在一陣騷動後，sikawasay 們繼續地揮手招拂，同時重複地踮腳卑躬屈身後，眾人面向著東方天際，vayi Epah 與 Sera 右手向天際抓取 calay 同時 micupelas，緊接著 vayi Epah 開始唸著禱詞：「o ira kamu ha ina ama，.....tuluay a ngangasauwan (三個世系群)，.....maseri (滑下來)，kamu Haida hau，最後眾 sikawasay 們舉起雙手，向天際召請下祖靈，高喊著 hau kati dan kati kati kati kati ka.....ti，緊接著再向東南方召請祖靈.....，高喊著 hau kati dan kati kati kati kati kati ka.....ti」。接著眾巫師再度面對著東方，vayi Epah 禱唸著祭祀家戶的祖靈名字後，巫師們側頭向前傾躬手彎腰，狀似聽取祖靈的到來，最後 Epah 發出 hay 一聲，眾人放下手，結束此一召請祖靈段落。此時 Sera 也放回手中拎捧的獻祭物品，不過 sifanohay 不再放回原處 (原 Epah 腳跟前)，而是放在蕉葉祭祀區的北端。此一階段召請的是來自東方祖靈，過程中不斷地可以聽到 sikawasay 唱著祖靈的名字，或是提到 tuluay a ngangasauwan

¹⁰⁰ 獻祭者左手指拎著 sifanohay 再加上手掌上捧著一份獻祭品(一束檳榔+一束荖葉+一塊邊寬約 20cm 大的方形糲糲)，同時右手進行召請祖靈的儀式，在左右手不得交換獻祭物品的狀況下，稍長的巫師們總是會提到拎捧著 sifanohay 與祭品的手會酸，在祭品無法減重的情況下，sifanohay 的重量就成為 sikawasay 們關注的部分，對於 sifanohay 的款式要求，器薄、質輕、大小適合 (至少大於男子持有的 diwas)、帶有肩膀 (折肩) 等，可說是具體表現在儀式的功能需求上，尤其是 mirecuk (巫師祭) 時，在家屋前的廣場不斷地繞祭到達各個 kawas 所在居所的獻祭過程，更是長時間地拎捧著 sifanohay 與獻祭品，無疑加重獻祭者左手的負擔。

¹⁰¹ 巫師於儀式過程所劃界出的神聖與污穢空間，或是召請、獻祭祖靈與神靈的空間方位，均為儀式過程中不得干擾的禁忌空間，因此舉凡突如其來的 wacu (狗) 竄動或是 wawa (小孩) 嬉戲，甚至是突然探訪紀錄的研究者，一旦碰觸到禁忌空間均會被嚴格制止。

(三個世系群)的字詞,最後則是以雙手召請祖靈下來 maseri(滑下來)與 kati.....(來.....),這些祖靈分別被召請下來儀式祭祀區上的三個祭盤 kariyas,如前所述,北方的 kariyas 是在外工作、流離的孤魂,中間的 kariyas 是女性祖靈,南邊的 kariyas 是男性祖靈。

緊接著是召請各方神靈的儀式段落, vayi Epah 持杯再啜含著酒,眾人仍維持著面東成列。此時,巫師 Epah 口中 micupelas,開始禱詞:「do ira kamu ha ina,.....ngangasauwan,.....kamu ira maseri, hau kati dan kati kati kati kati ka.....ti」雙手招拂 kawas 降臨。接著眾人維持原隊形,但分別面向東南方、東北方、南方、西北方、北方等方位召請不同方位空間的神靈降臨儀式區。最後在 Epah 的帶領下, sikawasay 們面視著祭祀區上的神靈,小心翼翼地以雙手撥聚般呵護 (misa'upu),結束完此一召請神靈的階段。在此一召請各方位神靈的階段,不斷地可以聽到 sikawasay 唱著神靈 (kawas) 的名字,例如北方的 Kasiwasiyu (稻穗之神)、西方的 Sakaorip(生長之神)、南方的已故巫師群 Dongi 神靈群(生命守護之神),¹⁰²最後則是以雙手召請神靈下來 maseri(滑下來)與 kati.....(來.....),這些神靈分別被召請下來儀式祭祀區上的祭籃 sisi、硬陶罐 podok 和祭壺器 sifanohay 上。

pakaen to tu'as/kawas

在召請完祖靈與神靈後,巫師們坐回原來的板凳,資深的 Abi、Epah、Sera 慣習性地手持起 kupu 就口飲含著米酒 micupelas 展開的手掌,且予以呼氣,“潔淨”後的雙手是餵養祖靈 (pakaen to tu'as) 前的慣習動作,緊接著巫師三個人開始分別針對降臨在三個祭盤 kariyas 上的祖靈進行祭祀餵養,而西側三個較為資淺的巫師 (Lali、Lala、Muki) 則在一旁用口咬碎檳榔、荖葉 (icep+vila) 等獻祭物品,現場形成一個僅然有序的分工祭祀空間。

在慣習性地爛熟工作的階級分配後, Abi、Epah、Sera 三人分別坐定屈身針對各自腳跟前 kariyas 上所降臨的祖靈 tu'as,在 kariyas 上方約 20cm 處,以右手指與大拇指合捏上下不斷地點狀針對 tu'as 抽取,然後雙手環護著 kariyas,唸著:「hau sawati ma,sawati ma,ai may,e'.....」雙手從 kariyas 上撥抓取往身後丟放,口中並同時針對撥抓去的東西發出嘆聲音,之後再回到 kariyas 上針對 tu'as 重複點狀抽取的動作。此一撥抓取和口中 pes 米酒的動作,是針對降臨的祖靈靈魂所黏附的不潔,進行餵養 (pakaen) 之前簡單的除穢動作。結束後巫師三人分別取身旁的祭杯往腳跟前的三個 kariyas 獻祭倒酒(此時,對面三個資淺巫師正在處理細碎的檳榔+荖葉,不過仍舉起右手,且以右手指指向獻祭區 kariyas),只見祭杯 kupu 內的酒滴點狀地散入 kariyas 內不同的位置,無疑是獻祭酒給降臨在 kariyas 上不同的 tu'as,整個祭祀過程象徵祖靈 tu'as 悠然地在 kariyas 內啜飲著

¹⁰² 參考巴奈·母路(2004)關於東昌村家祭儀式神譜方位的描述與紀錄。

米酒。

接著眾 sikawasay 們凝視 kariyas，由坐在中心的主祭巫師 Epah 開始領唱，其餘的巫師則附和唱著 hay ha he 襯詞：

Hay a hay ya o (hay ha he) 起始	ama hau laslasau 爸爸男孩子們
lala yaya luku (hay ha he) 開始唱歌囉	ama hau ci Kawi (hay ha he) Kawi 爸爸啊
loku tu kabasay (hay ha he) 唱歌給巫師們聽	ama hau ci Tulu (hay ha he) Tulu lan 爸爸啊
kabasay ni yalayan (hay ha he) 在天空的巫師們	ama hau laslasau (hay ha he) 爸爸男孩子們
ina hau hau masulic (hay ha he) 往生的媽媽們	hau ki Gelay (hay ha he) Gelay 啊
ama hau hau masulic (hay ha he) 往生的爸爸們	ama hau laslasau (hay ha he) 爸爸男孩子們
hau kita hay (hay ha he) 我們一起啊	ama hau ci Tuni (hay ha he) Kawi 爸爸啊
ina hau vinsiyaw (hay ha he) 媽媽女孩子們	ama hau laslasau (hay ha he) 爸爸男孩子們
hau ki Lala (hay ha he) Lala 啊	ama hau ci Vala (hay ha he) Vala 爸爸啊
ina hau vinsiyaw (hay ha he) 媽媽女孩子們	ama hau laslasau 爸爸男孩子們
hau ki Funuk (hay ha he) Funuk 啊
ina hau vinsiyaw (hay ha he) 媽媽女孩子們	ci nu tucau (hay ha he) 年輕往生的男子一起
hau ki Tali (hay ha he) Tali 啊	madilado hau ilan 男孩子們唱完結束了
ina hau vinsiyaw (hay ha he) 媽媽女孩子們	loku tu kabasay (hay ha he) 唱歌給巫師們聽
hau ki Dipus (hay ha he) Dipus 啊	hau o hay hau o hay (完結)
ina hau vinsiyaw (hay ha he) 媽媽女孩子們	
ina hau ni yankiyan (hay ha he) 媽媽巫師們	
madilado hau ilan 女孩子們唱完一個階段結束了	

Epah 所領唱的歌詞內容，主要是呼喚召請降臨在祭盤 kariyas 上 faki Luna 家的祖靈。首先呼喚的是母系的女性祖先，faki Luna 的小姨婆 Lala (祖母 Panay 的妹妹)、阿姨 Funuk、阿姨 Tali 等。接著呼喚的是父系的男性祖先，舅舅 Tulu、父親 Gelay 與去年八月剛過世的表哥 Tuni 等。從母系的女性祖先現象，同時表現在祖靈祭時 Luna 家的 sifanohay 會與 2013 年已故表哥 Tuni 家放在一起 (參考第五章祭壺空間譜系與疆界)。唱頌點名完後，Epah 取起眼前糰糰欲獻祭 tu'as 的同時，Sera 面對著北方廚房的家人，提醒著妹婿 Luna 要去豬寮抓小豬了喔！¹⁰³ 接著 Epah 與 Abi 分取糰糰獻祭餵養 (pakaen) 前方 kariyas 上方的女性和男性祖靈 tu'as，pakaen 的方式是以右手指與大拇指沾米酒後，從方塊狀的糰糰捏取一小粒狀，順著濕滑的指尖掉進 kariyas 上餵養稍早呼喚降臨的祖靈，每一粒狀糰糰掉進 kariyas，酒波蕩漾無疑是某個祖靈被餵養到，不久 kariyas 祭盤內就呈現

¹⁰³ 所有宴請祖靈獻豬祭 pafafoy 的儀式，舉凡 miasik to loma'、misalemed、亡者出殯的隔日 misa-Pangcah 等儀式，在 pakaen to tu'as/kawas 的最後階段，均會向 faki Futing 的豬寮借取一二月大左右的小豬，目的是為了獻祭讓祖靈帶著走，據巫師 vayi 們表示，在往祖靈居所的靈路上，小豬會逐漸地變為大豬。從豬寮借來獻祭的小豬，在此段落結束後，還需要巫師特別 mipohpoh (除穢)，以免妨礙小豬的生長，mipohpoh 完後才可以送還回豬寮。

出紫色粒狀糰糰星盤狀的散佈，這是所有祖靈已被餵養的具像。一旁的 Sera，則是取其身前的糯米飯(hakhak)，倒入一點米酒，以同樣的動作 pakaen 眼前 kariyas 上的 Salaavan (北方與漢人買賣、工作有關的鬼魂)。與此同時，西側的三位 sikawasay 們正在處理預備獻祭的檳榔、荖葉，Lali 和 Lala 以手撕碎荖葉，一旁的 Muki 以斟滿米酒的矮口祭杯浸泡檳榔，洗淨後的檳榔再以齒咬碎。當鋪在地面的報紙上咬碎的檳榔混伴著撕碎的荖葉逐漸堆積成小丘狀後，Muki 再將報紙包裹著的細碎檳榔+荖葉 (icep+vila) 拿給了對面的 Abi，Epah、Abi、Sera 每人左手掌分取滿滿的細碎檳榔與荖葉，右手持 kupu (祭杯)，口飲含著米酒，側身向左，pes 噴酒向掌上細碎檳榔與荖葉，同時以右手抓取細碎檳榔與荖葉上可能殘留的不潔後往祭祀區外的後方(東南側)丟去。回過身後，巫師們各自針對自己祭祀的 kariyas (祭盤)，重複上下拉取 calay 般地確認祖靈的存在後，三位巫師們將細碎檳榔、荖葉換過右手掌且同時定於各自前方 kariyas 上約 20cm 處，聽到 Sera 口唸著：「nunamo hau ina(這些東西都是要給 ina 妳們的),kita kita.....」只見綠色繁如雨淋般的細碎檳榔、荖葉不斷地掉落在 kariyas 內，淺盤內快速地聚滿細碎檳榔、荖葉，相信所有處於 kariyas 上的祖靈 (tu'as) 均已被餵養 (pakaen)。

緊接著，巫師們再取 kupu 斟滿米酒點狀地 pakaen 祭盤 kariyas 上的祖靈。結束後，對面的 Lali 取了三片荖葉與三顆檳榔遞送給 Sera，Sera 各分送一份的檳榔+荖葉給 Epah 與 Abi，緊接著二人各自將荖葉包裹著檳榔成為獻祭祖靈可以帶著走的食物 (paicep)，二人側身針對檳榔+荖葉的包裹 pes 噴酒除穢後，左右手指平行地指向 kariyas 內特定的祖靈後，右手持著檳榔+荖葉的包裹在 kariyas 上方預備，Epah 同時說著：「.....miasik kita ci A'am (和我們一起幫 A'am 除穢).....hau keta ma keta ma keta keta.....」，同時將檳榔+荖葉的包裹順勢給了特定的 tu'as。接著兩人各自取來一片荖葉，持祭杯將米酒倒向荖葉，讓米酒順著荖葉中央凹弧處的脈柄順流而下給予特定 tu'as。¹⁰⁴一旁的 Sera 再次提醒旁邊的女性親友：「去拿小豬了喔！」有人應聲：「有，回來了。」此時 Epah 再持一份檳榔+荖葉的包裹，重複 pakaen 的動作，獻祭給另一位祖靈。最後，在 Epah 的領唱下，再度重複地禱唸了祭祀家戶的所有祖靈。期間位於北側的 Sera 與 Lali，雙手朝向北方天際，特別召請神靈“kasiwasiyu” (稻穗之神) 下來 sifanohay 壺緣之上，這是為了祭祀神靈所做的準備。隨著 Epah 的領唱與不時地以右食指在 kariyas 上拉取 calay 的動作，確認祭禱完所有的祖靈後，這才完成了祭祀 kariyas 上祖靈 tu'as 的儀式段落。

接著坐在 sifanohay 西側，做為實習中的巫師 Lali，起身左手抓取祭籃 sisi 內的糯米飯 (hakhak)，再以右手倒入少許的米酒，稍微揉搓解除糯米飯的黏滯感後，隨即以右手指取糯米飯小心翼翼地捏搓出獨立的糯米粒，餵養剛剛召請於

¹⁰⁴ Sera 解釋 paicep 的對象是前年過世的前頭目 Dipus 的妻子，因為她是 vayi A'am 她們的結拜姊妹。此外，Dipus 也算是親戚的一部份。

sifanohay 上的 kawas，且同時順著祭籃 sisi 與排列在一起緊鄰的南北二個 podok，以潑灑狀的方式 pakaen（餵養），Lali 的動作引起資深巫師們的意見，Sera 告知餵養時要不時地對著每個 kawas 說話，這個從 Lali 的動作不像 Epah 們在餵養 tu'as 時個別餵養的動作也可觀察出。餵養完糯米飯後，Lali 再取斟滿米酒的祭杯，餵養在 sifanohay 與二個 podok（硬陶罐）上的神靈（kawas）。

此時，已送達南側門口的小豬發出 a..gi.. gi 嚎叫聲！乃小豬被 faki Luna 綁縛時所發出掙扎的聲音，與此同時 Epah 等三人仍舊在與 kariyas 上的 tu'as 對話著，右手指不時地點狀確認且 pakaen to epah（餵養米酒）。面對掙扎的小豬 faki Luna 一個人實在不易綁縛，所幸一番折騰後，綁縛好胸頸的小豬被遷走進屋內，faki Luna 使盡力量地促使小豬的頭向東尾向西，且豬身盡量貼近堆疊的米酒箱與巫師 Abi，因為小豬所在的位置與面東方位，是待會 tu'as 從 kariyas 要離開帶走米酒與小豬的地方，faki Luna 好奇的姪孫 Tuni Kulas 在門口觀看，再次地被其姨婆巫師 Sera 所斥責：「Tuni 走開！」畢竟此一 pakaen to tu'as（餵養祖靈）的儀式階段，東南方被視為祖靈存在歸返的神聖空間，Tuni Kulas 在此東南方遊走，是會擋住或影響到祖靈行走的 lalan（路徑）。faki Luna 蹲坐在小豬後方，確保小豬安分地朝向著東方祖靈所在居所的 lalan。此時，在小豬身旁的巫師 Abi 對著小豬 micupelas 予以潔淨，Epah 左右手指各取了一顆檳榔，放定於身前 kariyas 上方就緒，同時間 Sera 等所有 sikawasay 們持杯啜飲含著米酒且眼神朝向小豬所在方位，全體就緒，時間彷彿短暫地停頓與凍結一般，因為此時是今日祭祀祖靈最為關鍵的時候。剎那間，Epah 放下指尖的二顆檳榔獻給祖靈 tu'as，其餘巫師們默契般地朝小豬所在東方空間 micupelas，眼前酒霧瀰漫，彷彿淨化闢開出一條通往祖靈居所的 lalan（路徑），kariyas 上的 tu'as 瞬間起身歸返，有人扛著家人獻祭的數箱洄瀾米酒，有人牽著小豬走在 lalan 上，據說走在 lalan 上的小豬會隨著通往祖靈的路上逐漸地變大。儀式段落結束，巫師們獲得短暫的輕鬆，與剛剛 micupelas 送小豬時的緊張氣氛截然不同。

在短暫的交談後，小豬依舊保持著原來朝東的姿態，巫師們將蕉葉上所有糰糰、糯米飯、檳榔、荖葉等祭祀物品均裝在 sisi 祭籃內，由 Lali 與 Muki 捧著，Abi 則左手拎起 sifanohay 且捧持著一份的糰糰和一束檳榔+荖葉，其餘人各取二瓶的洄瀾米酒，一起往西側排列面東站定。Sera 啜飲一口米酒 pes 後，接下此段落的領唱工作，禱頌著所有曾經是巫師的已故祖靈前輩的名字。

yo ha a e hay yo ha hay 開始唱

talikulay to luku yo ha hay 這是最後要唱的歌了

luku to kavasay yo ha hay 唱給巫師們的歌

kavasay ni yarayan yo ha hai 在天空的巫師們

ina au a maseri yo ha hay 媽媽們和我們一起啊

ama au a maseri yo ha hay 爸爸們和我們一起啊

ina au a Aasapayan yo ha hay 已故巫師 Devi 們

ama au a Anesuray yo ha hay 已故巫師 Abi 們
 ina au a Lalevuhan yo ha hay 已故巫師 Sera 們
 ina au a Madadingo yo ha hay 已故巫師 Changrah、Lala 等
 ama au a kakacawan yo ha hay 已故巫師 Gelay 們
 ama au a Anesuray yo ha hay 已故巫師 Manganh 們
 ama au a Sasululan yo ha hay 已故巫師善捕魚的
 ……
 Yo a hay yan yo ha hay (完結)

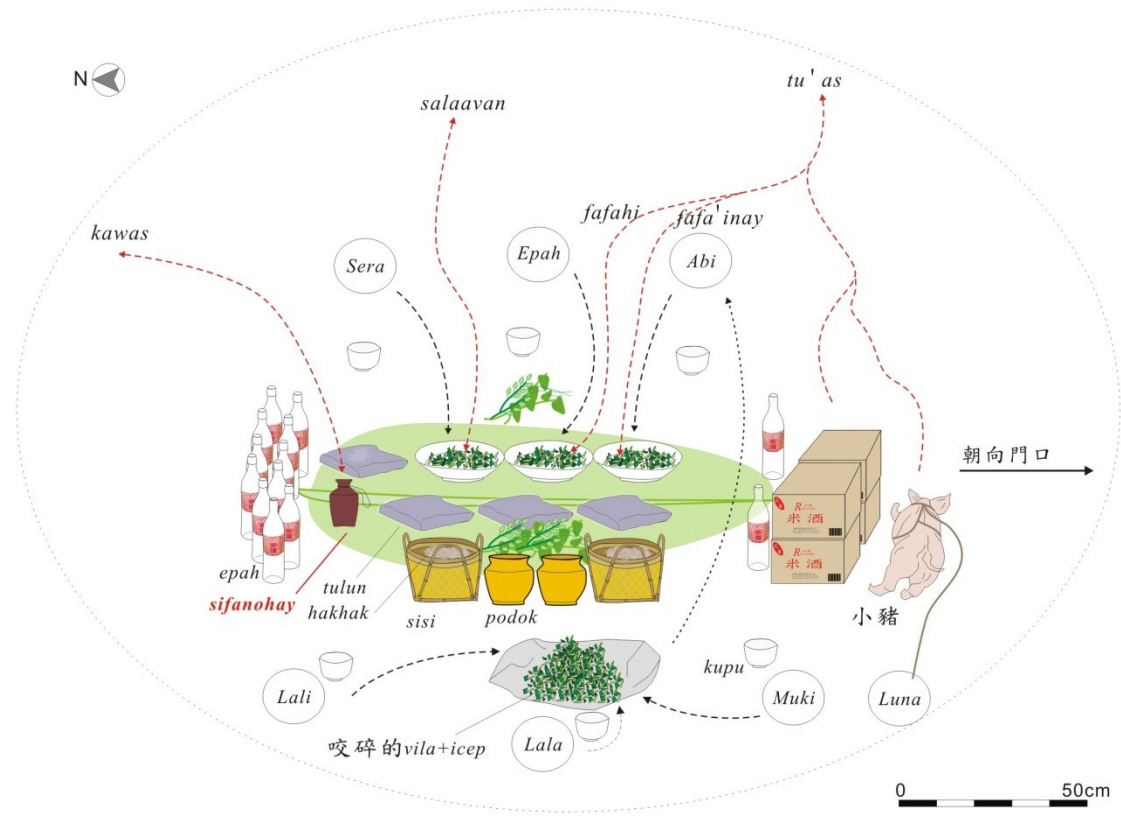


圖 3-19：miasik 第一階段 pakaen to tu'as 祭祀空間示意說明圖

Sera 領唱禱詞的內容先從女性的已故巫師唸起，接著才頌唸男性巫師，禱唸的是巫師法名，法名通常與巫師本人擁有與祀奉的主神一樣，例如已故巫師 Changrah、Lala 等人，為擁有太陽神 Madadingo，所以入巫時給予 Madadingo 的名字。Sera 祭告完神靈後，巫師們異口同聲向祖靈說明獻祭的物品，同時高舉手中豐盛、多樣的貢品朝東方祖靈天際獻祭，而壓覆在 Abi 手中祭品下拎著的 sifanohay 身影晃蕩，是與神靈 calay 牽連的最佳顯影。最後，巫師們放回祭品於地上的蕉葉上，結束完獻祭祖靈的儀式。Sera 緊接著向著北方親屬喊著：「mitoro, kame kame！（快點，和我們一起結束吧）」Sera 請姊姊 Lisin、妹妹 Panay 以及 Luna 等直系親屬趨前一起 mitoro(儀式結束用語)，¹⁰⁵Sera 口唸著：「ato ato……」

¹⁰⁵ mitoro 語意是以右手指向祭祀區的動作，一般是在儀式段落結束的時候，sikawasay 們會請祭

右手指沾點杯中米酒微揚，再次地告慰祖靈今日家人所準備的獻祭物品接過去享用。

在整個獻祭餵養 (pakaen) 祖靈的儀式段落結束，小豬尚未祛穢 (mipohpoh) 送回豬寮之前，小豬的存在還有一項重要的事情要處理，那就是以小豬除穢的工作。此時，由於小豬全身亂竄，因此 faki Luna 與其姪子 Kulas 取飼料袋包覆著小豬，僅露出豬的頭部與右前腿，在巫師 Epah、Muki、Lala 等 sikawasay 的帶領下，前往 vayi A'am 的房間進行今日最重要的工作，那就是 miasik to loma'除穢 vayi A'am 的房間。巫師們持著斟滿的祭杯，進入 vayi A'am 位於廚房旁的和室房間內，邊走邊針對房間內的窗戶、衣櫃、床鋪等寢具 micupelas，Luna 跟隨在後，以小豬的頭部與右前腿重複地碰觸所有寢具，最後就連房外 vayi A'am 住院前後所使用的輪椅也仔細的碰觸，以 miasik 掃除 vayi A'am 使用過的東西與空間所沾黏的“穢”。小豬從獻祭祖靈神聖的神聖物，在 miasik 之後，沾黏了導致 vayi A'am 身體不適病源的不潔之穢，因此 miasik 過後的小豬是很有可能會生病，甚或傳染給豬寮內的其他豬隻。因此，巫師們會特別幫 miasik 過後的小豬在屋外進行祛穢 (mipohpoh) 儀式。¹⁰⁶

留在客廳祭祀區的 Sera 與 Lali，一方面整理剛剛祭祀區 pakaen 過的貢品與祭祀器物群，同時也另外處理獻祭祖靈時 kariyas 內的細碎檳榔、荖葉與米酒，以及承接祭祀區的香蕉葉，這些祭儀過程的獻祭物均另以塑膠袋裝袋處理丟棄，不得與日常垃圾一起混裝棄置或留於家屋內。此時，Panay 也過來一起掃除祭祀區的地面，準備迎接下一個 miasik 儀式，巫師們則把握短暫的中場休息時段。整個祭祀區重新整理清除，在 Abi 送小豬回豬寮之際，等候的是下一階段的 miasik，即針對 vayi A'am 等家戶成員與家屋的除穢、祛病、潔淨等儀式。

(二) calay 與 dasu __sifanohay 上的 Dongi 神靈

「Lisin，你不是還有一份 hakhak 嗎？」掌握著祭儀節奏的 Sera，問起了姊姊 Lisin (豬媽媽)，等會兒儀式要用的祭品 hakhak (糯米飯) 放到哪裡去了呢？接著 Sera 在原祭祀區擺置好一片蕉葉，Sera 的三哥 faki Lahok 則過來與 vayi Epah 說明確認要趕快送進來儀式要用的豬肉部位。此時，從廚房搬了一箱洄瀾米酒到儀式區的蕉葉南側的 Panay，以為與上一階段獻祭祖靈擺置同位置的米酒，不料被巫師 vayi 們群起同聲地說：「不對……在這邊！」巫師 vayi 們手指著蕉葉的北端。Sera 持著 bu'ut (泛指小刀子) 先將蕉葉的柄頭切掉一段，因為此一儀式階

祀家戶的成員，共同一起以右手指向祭祀區 miftik 祭告祖靈，一起結束儀式段落。

¹⁰⁶ miasik 完後沾黏不潔的小豬被帶出大門外關在鐵籠裡，這時 Abi (這二年處理送回小豬 mipohpoh 的工作都是巫師 vayi Abi 在處理) 取起半截的蕉葉，不斷地往鐵籠內的小豬拍拂除穢，同時召回小豬跟著獻祭祖靈時可能迷失的靈魂。結束後，Abi 跟著 faki Luna 一同送小豬回豬寮。Luna 帶著象徵性的紅包、vila、檳榔、米酒與 Abi 回到豬寮時，在豬寮客廳面對南方 Dongi 女神進行歸還小豬的 mipohpoh 儀式，最後將小豬放回豬圈，完成小豬歸還的儀式。

段蕉葉上所需置放祭祀物品的空間不用那麼的大，切剩下的柄頭連著蕉葉（約莫 20cm 長度）部分，被 Sera 習慣性地刻意擺置在蕉葉祭祀區“東南角”，這個“東南角落”方位可以說是此一階段 miasik（掃除、除穢）過程中最重要與禁忌接近的空間，所有儀式過程中有形無形的“穢”均會被丟往這個區域，有形的穢如病患個人的貼身衣物、家屋建築的鐵釘、裝修的模板等建材廢料、miasik 後的檳榔葉束，無形的穢如巫師從病患身體吸吮（micuhcuh）出的病源或不潔。此時，祭祀區的“東南角落”不再是接引祖靈下來 pakaen 或是祖靈牽著小豬歸返行走 lalan 的聖潔空間，而是被巫師劃設為集中“穢”而被嚴格禁止接近的污穢空間，若是接近或是沾惹上任何的“穢”，可以說是完全背離與抵觸今日 miasik 儀式的目的。“東南角落”空間的意義翻轉，隨著儀式的早/晚或前/後階段的進行，也從神聖祖靈行走的 lalan（路徑），變為禁忌不可碰觸的污穢區。

年長的巫師們在一旁休憩，做為祭祀家戶大媳婦的 Lisin（豬媽媽）趨前與 vayi Epah 敬酒與問候，Sera 持續地擺設蕉葉上的祭祀物品，11 瓶的洄瀾米酒被取出放在蕉葉柄端北側，Sera 接過 Panay 從 vayi A'am 的房間所取來的貼身物品，包括衣櫃內取了 vayi A'am 平日所使用的內衣褲一套、頭飾方巾（lusin）等物品，這些象徵著 vayi A'am 的貼身衣物被以塑膠袋包裹著的方式被巫師 Sera 直接丟棄在儀式區東南角落“穢區”的蕉葉柄上，緊接著 Sera 再取過來二片檳榔葉，長度約有 120cm，同樣暫放置在尚未丟穢的“穢區”，這是稍晚儀式時要 miasik 的除穢器具。此時，Sera 向著妹妹 Panay 再問起：「silu ma sau u 衣架。（隨便拿一個用過的衣架就好了）」Panay 回說：「好。沒有找到釘子，等一下 ha！」Sera：「對啊！慢慢找啊！」一旁，faki Lahok 送過來 sikawasay 們的點心，是部分切片未經水氽燙的生豬肝（atay），巫師 vayi 們聚集過來對著豬肝簡單地 miftik 後開始享用。一會兒，Panay 取了 vayi A'am 吊內衣褲鐵製的衣架與一元硬幣六枚送過去“穢區”的穢物袋裡，Panay 看到了頭飾方巾，還捨不得地對著姊姊 Sera 直說：「這個我最喜歡的嘞，她說你不要的話要給我耶！那個日本的。」在 vayi 們食用生肝的時候，Sera 再度地取了二塊方形的糰糰與一份糯米飯，以及帶柄的檳榔、荖葉各一大把，緊接著是 faki Lahok 送進來早上殺豬時特別留下來祭祀用的豬右前腿與豬肝，寬厚的右大腿，肉朝上、皮朝下反置地貼擺在香蕉葉上，大腿肉上再擺上保留的一半血紅豬肝，最後，Sera 取過來 sifanohay，就放在蕉葉上的東南角，朝南的豬右前腿的蹄部正好折西向著 sifanohay。準備離開的 faki Lahok 向著 Sera 大聲地說：「做好的時候再叫我，ha！」Sera 笑著回答：「好好，暗暗的時候再叫你。」因為，所有儀式結束之後 faki Lahok 還要負責送上祭祀家戶今日要酬謝巫師幫忙的謝禮，包括豬右胸腹腔的五花肉、肋排等部位。

1. kawas 的召喚與 pakaen

Sera 持續地在祭祀區的香蕉葉上，挪置、整理所有祭祀物品就定位，此時 Abi 也從豬寮送完小豬回來了，大夥幫 Abi 一起 miftik，儀式的節奏進行地相當

順遂。略做休息後，巫師們回到了祭祀區就定位，儀式的主祭仍為坐在豬右前腿西側 vayi Epah，Epah 眼前面對的是豬右前腿與 sifanohay，Sera 則坐在 Epah 的對面，也就是緊鄰東南角落“穢區”的位置，預定處理 miasik 的檳榔葉束與負責承接 Epah 從 sifanohay 祈求神靈（kawas）所給予具有靈力的 calay。這時，巫師們開始要進入儀式階段，照常地 Sera 取起斟滿米酒的祭杯，micupelas 地 pes 噴向祭祀區，接著大家開始 miftik 右手指向著自身的 kupu 告慰祖靈儀式的開始。

在 miftik 結束後，靠近東南角落“穢區”的 Sera，取起身旁的檳榔葉束，以米酒 pes 除穢葉上可能沾黏的“不潔”，緊接著起身手握三束檳榔葉束倒持著，一方面口中不時地 pes 米酒，一方面右手重複地由上往下地從葉束柄往葉脈端底抓取不潔的“穢”，且將手中抓取的“穢”往門口的南方天際丟去，最後再將葉柄頂端的幾片葉子撕下，綁縛在柄端以利手持握做為 miasik 的檳榔葉束，處理完後，Sera 再到門口外以米酒潔淨處理檳榔葉束的雙手，完成整個潔淨的動作。Sera 唸著：「ta ta（走吧）……」，巫師們接著開始潔淨自身，以米酒 micupelas 雙手後，再以雙手交互抓取自身的手臂，拍拂頭頂，抽取胸腹後：「咳！咳！」用力咳出身體內的“穢”往南方天際丟去。接著 sikawasay 們起身，由 Epah 與 Sera 在儀式區的南方左右兩側，朝著南方天際 micupelas 劃界出即將召請南方 Dongi 神靈的空間。眼見巫師們正眼凝視著南方天際，右腳微微地抖動（mitirtir），象徵著已出發走在南方神靈居所的 lalan 上，口中不時地發出嘖聲音，雙手則朝著南方天際左右地來回召拂，最後上下搖晃躬身，站定神域後，Epah 舉起右手朝南方天際抓取 calay，且開始禱詞唸著召請的 Dongi 神靈名字，請求 Dongi 神靈的幫忙，最後眾巫師們跟著 Epah 側躬著身，舉起張開微揚的右手，狀似等候傾聽 kawas 的到來。一陣的靜默，Epah 再對著南方天際再次地抓取 calay，禱詞唸著召請名叫 Salalanan 女性的 kawas，最後高舉雙手，唸出請求 kawas 下來的話語：「hau sawati ma sawati ma ay may e……！」Epah 再以右手向著南方天際抓取 calay，接著以左手將右手中的 calay 在眼前上下地拉開，pes 後眼觀著 calay，似乎不太適合的狀態，隨手將 calay 往南方天際丟回去。接著 Epah 再重複向著南方天際召請與抓取 calay 後，將 calay 往祭祀區蕉葉上的 sifanohay 與豬右前腿上鋪設，接著 sikawasay 們向著南方天際高舉雙手慢慢地喊著：「kati kati……」召請 kawas 下來，最後 Epah 從祭祀物品區上抓取 calay 送回南方天際，kawas 的召請總算是告一段落。

坐定回祭祀區矮凳後的巫師，vayi Epah 開始 pakaen to kawas 的動作，首先捏取一搓的糯米飯，朝著 sifanohay 口緣內部重複慢慢地 pakaen 餵養，其她的巫師則以右手指同時指向祭祀區 sifanohay 上的 kawas，示意地一起 pakaen。接著 Epah 以右手抓舉著 sifanohay 旁的豬右前腿蹄，向著 sifanohay 上的 kawas 予以獻祭。接著 Epah 再取一顆檳榔在靠近 sifanohay 上方約末 10cm 距離處，由上往下地靠近，並在接近約莫 3-5cm 處重複地將檳榔（icep）所含的 dasu 不停地 pataki（倒酒獻祭）倒給 kawas。最後再以祭杯斟滿米酒祭祀神靈（pataki to kawas）。

2. 界性_穢的形成與潔淨

檳榔葉束 miasik 家屋

獻祭與餵養 kawas 後，巫師們稍微討論緊接而來的工作分配。Epah 以米酒 pes 雙手解穢後，右手從 sifanohay 上的 kawas 祈得 miasik 用的 calay（神靈給予具有靈力如同蛛網般的絲線），且以左右手拉開觀看，覺得不適合後再將 calay 放還回 sifanohay 上。接著 Epah 重複地再向 sifanohay 上的 kawas 祈得 calay，同時拉開 calay 觀看後覺得適合，就將 calay 小心地轉交給了 Abi 與留在現場的 Lali。與此同時 Sera、Lali、Muki 三人左手持著祭杯（kupu），右手持檳榔葉束，三人一同前往 vayi A'am 的房間，micupelas 的同時 miasik 掃除、拍拂所有的衣櫃、桌椅、床鋪以及坐臥在床鋪上的 vayi A'am，走出房門外後，重點地針對 vayi A'am 所做的輪椅仔細地 miasik。

同時間，留在原位置的主祭 Epah，持續地以糯米飯、豬右前腿、檳榔、米酒等重複地餵養在 sifanohay 上的神靈（kawas）。而早先接過 Epah 手中 calay 的 Abi 則站立在祭祀區北側進行家屋空間環境的 miasik，此一 miasik 方式有別於 Sera 們持檳榔葉束直接地拍拂掃除沾附在居家生活器物、家具上的穢或不好的 kawas，而是以 Dongi 神靈所給的 calay 進行留存於家屋內飄動的穢所進行的 miasik。Abi 啜含一口米酒後，站定於祭祀區北側旁，身後則有 Lala 隨侍在後。開始時，Abi 面對著北方，朝向西、北、東等整個家屋北半方區域 pes 後，Lala 在旁持著祭杯不斷地朝著 Abi 前方的天際 micupelas，Abi 朝著北方高舉起雙手如抓持著繩索般（Epah 所給的 calay）往下猛力地重複向前拋放，且提醒著一旁的 Lala 不時地幫忙 pes，以利 Abi 觀看眼前的家屋內環境是否還存在著不潔。Abi 在拋送完 calay 後，一方面禱詞著 kawas 的幫忙，雙眼凝觀著 calay 拋送處且同時以雙手不時地做出回收 calay 狀，隨著 Abi 身體轉向西南方，一旁坐在 sifanohay 西側的 Epah 也不斷地從 sifanohay 上祈取 calay 拋送於此區域，協助 Abi 掃除環境的不潔。最後，Abi 迴轉到東北方，持續地將 calay 一拋一收，完成東側到南方區域的除穢。此時 Sera 們也已掃完二樓空間回到一樓的祭祀區且持續地拍拂客廳的電視、酒櫃等家具，最後到達門口祭祀區的南側，將所有的“穢”掃向“東南角落穢區”，pes 米酒後，將手中 miasik 沾黏不潔的檳榔葉束丟向“穢區”。緊接著 miasik 完後的 Sera 三人在門口進行自身的潔淨與脫離儀式的動作，一方面拍拂自己的身體，同時咳出身體內的不潔，接著再原地跳躍數次以抖落身體黏附的不潔，最後均將這些因為 miasik 儀式過程所沾附的不潔一一朝東南角落“穢區”丟去，才完結 miasik 回到一旁的客廳長椅休息。不過此時的 Abi、Lala 二人仍於祭祀區旁北側，持續來回不斷地重複著拋收 calay 對於家屋內四周空間進行 miasik 儀式，直到 Abi 覺得家屋空間的穢均被掃除為止，這才回到 sifanohay 旁準備將手中的 calay 還給 Dongi 神靈，此時的 Epah 先朝著 sifanohay 上的 kawas，

給予 pakaen 米酒後，小心翼翼地張開雙手予以護持狀，Abi 身在 sifanaohay 的東側，手拎持著 calay 在 sifanahiay 上方約 30cm 高處，往下將 calay 送還給 sifanohay 上的 Dongi 神靈，這才完成潔淨家屋環境的動作，疲憊地 ha 的一聲，鬆了一口氣。¹⁰⁷

mipohpoh to adadaay

巫師們做回自己的板凳稍做休息。Sera 再度交付妹妹 Panay 下一階段進行家人儀式的準備工作，這時 Luna 正推著坐在輪椅上的媽媽 vayi A'am 進來，頭頂上還罩著日常用過的毛巾，Abi 在一旁招呼對著 Luna 說：「pasawali hay hay！（朝向東方喔！）」，Sera 則提醒 Panay：「毛線啊！ci Panay，紅色毛線」，同時對著 Luna 說：「tini ki su sati mulan！fafa'inay 在南邊」。Panay 在一旁處理一段段約末 50cm 長的紅色毛線，分給家裡身體不適的人，紅色毛線是祛病（mipohpoh）過程中放在頭頂上，藉以象徵吸附穢。此時，家人開始走進祭祀區的西側，坐在矮凳上，面東（pasawali）坐著，南北成一直行，男生在南側，女生在北側，嚴謹地遵守著固有的性別空間意識。¹⁰⁸從南到北入列的有在家照顧 vayi A'am 的 Luna 與妻子 Panay 兩夫妻，還有隔壁 vayi A'am 的二媳婦（村長夫人 Kayin），再過來就是在最北邊的 vayi A'am，每個人都在頸部披掛上自己用過的毛巾，頭頂到耳際則垂掛上紅色毛線。此時，主祭著 Epah，再度向著 sifanohay 上的 Dongi 神靈祈取 calay，且交付給資深的巫師 Sera 與 Abi，二人左手持著祭杯，右手捏取著 calay，Sera 走向南側的 Luna 旁邊，Abi 則走向北側 vayi A'am 旁邊，兩人南北夾擊的方式 micupelas 淨化接下來要處理的區域。此時，Panay 笑著對二嫂說：「脫襪子啦！」接著 Sera 再往親人身上與伸直的雙腳 pes 地噴出霧般灑淨的米酒，一旁的 Epah 持續地 pakaen 召請降臨在 sifanohay 上的 kawas。

在準備工作完成後，緊接著就是一系列對於家屬身體進行完整 mipohpoh 的除穢與潔淨儀式。首先是 mitasil（穿孔之意）儀式，四個病患坐在矮凳上，赤腳打直，左右雙手互牽，Sera 與 Abi 再次地 pes 米酒，同時用手向著病患的頭頂碰

¹⁰⁷ 此種透過 calay 潔淨環境的儀式動作，通常是針對較為空曠或是流動的空間環境所進行的 miasik。每年二、八月插秧完後的田祭（misatolikong），sikawasay 們進行祭祀活動的過程中，針對田間大範圍的 miasik，就是透過 calay 潔淨的方式，看似無形象徵性地除穢動作，實則在社眾面前以神靈交付具有靈力的 calay 具體性地完成村子外圍所有田間病蟲害的除穢工作，以利稻子的順利生長。關於田祭 miasik 的田野觀察，筆者將於後文專章描繪，內容也涵蓋田祭當日家戶成員（通常以女性長者居多）代表攜拎的 sifanohay，在儀式當下所構成的 sifanohay 群組物界所凸顯的親族關係與群體邊界。

¹⁰⁸ 性別空間意識在所有的儀式過程中均被嚴格地遵守與認知，一如 miasik 過程在戶外圍聚的親友也是會主動慣習性地圍聚，女性親友團聚在北側，男性親團聚在南側。若是東西向的時候（如圍於面北的家屋），則女性在南側，男性在西側。此一性別認知空間，與巫師祭 mirecuk 的時候，象徵著召請承載男女性別 kawas 的祭壺器 sifanohay 和 diwas 被同時使用的情況也是一致的，例如巫師祭儀式過程中召請女性 kawas 的 sifanohay 會被擺置在北側，召請男性 kawas 的 diwas 則會被擺置在南側。若同時被擺在一起，也會遵循 sifanohay 在東，diwas 在西的原則。也就是北東區位是女性的聖位，南西區位是男性的聖位。此一空間認知，也完全地與家屋內的性別聖位一致。

觸，猶如將 calay 碰黏在病患的身軀，接著兩人以手拎取 calay 分從南側 Luna 和北側 vayi A'am 的頭耳部位，以順時間的方式，狀似鑽洞地驅使身體不潔之“穢”予以流出，同時口唸著禱詞，語意乃祈得眾多 Dongi 神靈的幫助，透過 mitasil 的鑽孔/打洞，讓病患身體致病的“穢”流出。在禱詞與 mitasil 的動作完後，Sera 與 Abi 兩人交觸雙手，並分從病患的頭部往自身方向撥匯集中，最後再分從 Luna 與 vayi A'am 頭部耳中做抽取狀後，順勢朝向祭祀區東南角落的“穢區”，將抽出的“致病之穢”丟過去。此一 mitasil 的儀式動作，分從頭耳部、肩寬節、手指尖、骨盆、膝關節、腳踝關節等身體骨骼連結的筋絡處由上而下順勢地 mitasil，期間聽到的是巫師不停地商請 kawas 協助的禱詞祈求聲、口中 pes 的酒霧聲，眼界所及則是 Epah 從 sifanohay 上向 kawas 抓取撥灑過來的 calay，Sera 與 Abi 在病患身上 mitasil 的鑽洞旋轉動作，以及抽出來往東南角穢區丟棄的“致病之穢”。

剎時間，從西側病患身上抽流出的“致病之穢”與巫師們取自 kawas 象徵著神聖靈力的 calay，神聖的 calay 與致病之穢的無形象徵物不間斷地瀰漫交會在祭祀區上空（豬右前腿與 sifanohay 上方），一般家戶成員雖難以肉眼直視，但是透過巫師除穢過程的儀式象徵動作，卻是如此真實的歷歷在目。

咳！咳！咳！略顯疲憊的 Sera、Abi，在 mitasil 完病患家屬之後，再次地啜含了口米酒，再次地 micupelas 向著 Luna 身體，接著 pes 頭頂，左手撫蓋著頭頂，右手抓著覆蓋在頭上的紅色毛線不停地旋轉，意欲打開下一階段 midasu（給予聖水）的開口，且口念禱詞祈求 kawas 的幫忙，之後纏繞著紅色毛線的手再次順著身體上下、前後撥除、沾黏身體的不潔後，Sera 再度地前往東南角落的“穢區”，將黏附、纏繞著大量患者身上不潔的紅色毛線丟棄於“穢區”。做完此儀式的 Luna 再往南側坐過去，交給了 Abi 執行 micuhcuh 儀式。Sera 如此地重複幫著 Panay 與二嫂 Kayin 做完此儀式。輪到 vayi A'am 的時候，Sera 卻不再繼續做下去，反而趨前到祭祀區請正在 pakaen to kawas 的巫師 Epah 幫忙處理，這個動作其實是相當有趣的，因為在場的資深巫師僅有三位，也是唯一可以做 mipohpoh（祛病）儀式的三位，然而，針對個人 mipohpoh 時確有著鰥寡的禁忌，也就是說面對著鰥寡的病患，只有鰥寡的巫師可以幫忙處理，以免 mipohpoh 的巫師本人招致厄運。故在 Sera 交付 calay 給了 Epah 後，Epah 趨前幫 vayi A'am 進行此一段落儀式。同時，Abi 與 Lali 正在南側幫 Luna 進行 micuhcuh（以口吸吮的祛病動作）儀式，不時地聽到 Abi 以口吸吮 Luna 身體不同部位後，不停地從口中咳出不潔之“穢”的聲音，並且往東南角的“穢區”丟棄過去。此時，坐在一旁休息的 Muki 則被 Sera 要求過去幫忙，一同幫 Panay 進行 micuhcuh。同時間，Epah 已處理完 vayi A'am 的 midasu，手握著纏繞身體不潔之“穢”的紅色毛線，從西側穿過兩組正在 micuhcuh 的 sikawasay 與病患家屬，將紅色毛線丟棄在西南角的“穢區”，緊接著 Epah 在 micupelas 手後，回到祭祀區的 sifanohay，再度地向 kawas 祈取 calay，與此同時，在南側 micuhcuh 的 Lali 被 Abi 要求（或者應該說是訓練吧）去 pakaen to kawas。

miasik 儀式現場可以說是井然有序的一團忙碌啊！取得 calay 的 Epah 同時要求令一位寡婦巫師 Lala，一同地回到祭祀區的西北端幫 vayi A'am 進行 mipohpoh，眼見 Epah 不斷地禱詞祈求 kawas 的幫忙，同時雙手不斷地撥撫著 vayi A'am 的頭臉，最後再以 calay 從眼部中間往兩側抽出導致生病的病源之“穢”，Epah 右手握著不潔“穢”一轉身，順勢地將“穢”越過祭祀區的上空，拋向東南角的“穢區”，接著從肩膀順著手臂、骨盆、大腿膝關節等處連續地撥抓抽取“穢”，不停地拋往東南角的“穢區”後，Epah 再以口繼續 micuhcuh 端坐在輪椅上的 vayi A'am，且不時地將咳出的“穢”拋往東南角的“穢區”，一旁的 Sera 與 Abi 也分別的幫著 Panay 與 Kayin 二嫂 micuhcuh，於是不停 cuh cuh 吸吮病源之穢的聲，he he 的咳穢聲此起彼落，對照的是手握著“穢”的右手掌不斷地舉起張開後拋向東南角“穢區”的畫面，不潔“穢”也就不停地穿越過神聖祭祀區 sifanohay 的上方，形成了污穢與神聖的上與下的空間交錯現象，看似衝突卻又無礙地伴著 micuhcuh 的聲音流動著，直到所有的病患家屬從頭到腳都被吸吮祛病處理完為止。micuhcuh 完後，巫師們會取起患者身上披掛著的毛巾，再全身擦拂一次，最後再走到祭祀區的東南角，將毛巾朝“穢區”丟去，完成病患祛病（mipohpoh to adadaay）的儀式段落。

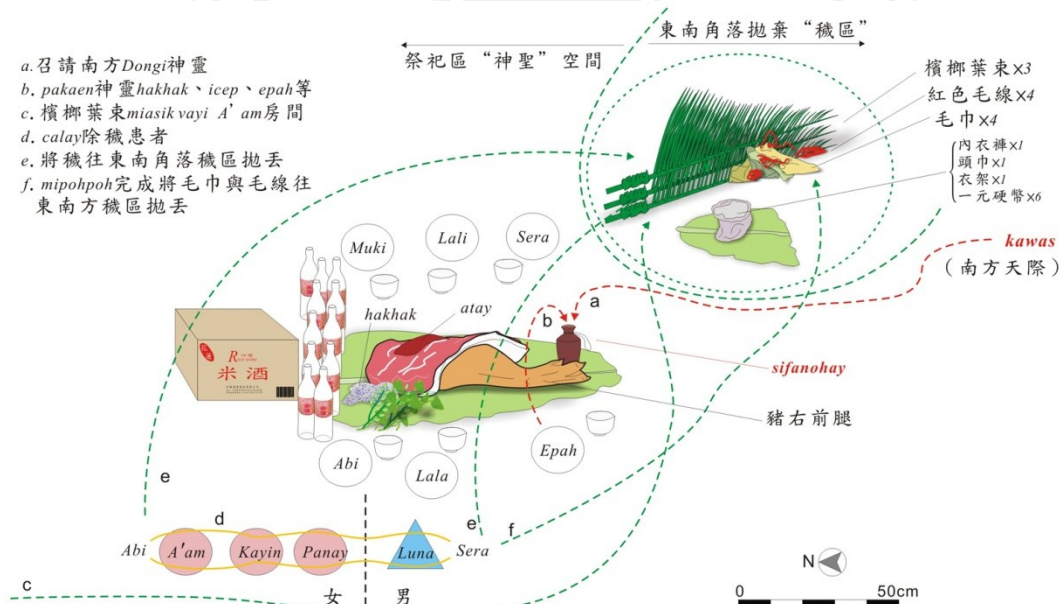


圖 3-20：miasik 儀式過程與祭祀區空間意義說明圖

padasu to adadaay

mipohpoh 結束後，Sera 緊接著呼喊著 Luna、Panay、Kayin 等人，連同巫師 A'am 回到原座位，準備進行 mipohpoh 後的“padasu”（給予聖潔之水）儀式。坐在祭祀主位學習的 Lali，取了二顆的檳榔，¹⁰⁹以手持就於 sifanohay 口緣上端，

¹⁰⁹ Sera 在請 Lali 取檳榔 icep 的時候，講的是 tayou，此為巫師儀式話語，儀式當下會以 tayou 薑替代 icep 的現象。

Sera 與 Epah 則在其前方協助禱詞，告請 Dongi 神靈給予 dasu（如晨間露水般純淨、沁涼透心，得以洗滌心靈），以利 padasu 給 mipohpoh 後的病患家屬，潔淨患者的身心。眼見 Lali 從 sifanohay 上方約 5cm 距離的地方，向著壺口緣上方以“檳榔舀取 dasu”，接著在重複動作依序將舀取 tasu 的檳榔，分別給了 Sera、Epah、Abi 等三人，持著三人持祭杯啜含著米酒後，走向西側坐好位置的家屬後方，向著家屬的身體上方 micupelas 後，雙手持著飽含 dasu 的檳榔在家屬頭頂之上，開始告請 Dungi 神靈給予協助 padasu 後，巫師們紛紛以檳榔從患者的頭頂倒下 dasu，且順勢從頭、頸、胸、腿等部位由上向下洗滌、劃淨全身，完成了病患家屬潔淨的儀式。

豬右前腿 mitapedu to adadaay

巫師（sikawasay）們略做休息，緊接的是以豬右前腿掃除患者身上不潔之穢的儀式（mitapedu）。不一會兒，80 多歲的巫師 Epah 再度地坐回到祭祀區，雙手以酒 pes 潔淨之後，再取糯米飯、豬右前腿、檳榔、米酒等獻祭 pakaen 在 sifanohay 上的 Dongi 神靈，接著 Epah 向 Dongi 祈取 calay 並將之鋪滿在豬右前腿表面，緊接著巫師 Sera 與 Lali 再度地趨前拿著塑膠米袋，包覆著祭祀區中沾黏滿 calay 的豬右前腿再度地前往患者 vayi A'am 的房間，在巫師 Abi 引領 micupelas 之下，以右前腿蹄不斷地碰觸房內的櫥櫃、寢具，且不時地祈請 Dongi 神靈的幫忙。此時，留在祭祀區的 Epah，不斷地取糯米飯、檳榔、豬肝、米酒等祭品餵養 Dongi 神靈（pakaen to Dongi），直到 Sera 們回到祭祀區。此時，回到祭祀區的巫師 Sera 們除了繼續以右前腿蹄碰觸客廳的家具，尤其是 vayi A'am 看電視時所坐臥的長沙發，在針對 vayi A'am 所用過的家具、空間都以豬右前腿蹄碰觸後，Sera 與 Lali 再度地提著厚重的豬右前腿蹄朝著祭祀區的南側走去，且以拋丟的方式象徵性地將豬右前腿所沾黏的“不潔之穢”，往東南角的“穢區”拋棄。

隨即，巫師 Sera 呼喊著 Luna 進來，坐在其媽媽 vayi A'am 的南側，Sera 與 Lali 兩人在 Luna 的左右兩側，Abi 在後唸著禱詞尋求 Dongi 神靈的幫助，兩人直接抬舉著豬右前腿，從 Luna 的頭頂順著身體與腳向下碰觸拂去，再重複地順著 Luna 的背部與骨盆再碰觸拂掃一次，反覆掃身前一次後，接著抬舉著豬右前腿走向東南區拋棄“穢”，再回到 Luna 的正面身前，Sera 與 Lali 抬舉起豬右前腿約莫置於 Luna 眼前的位置，Lali 特別地以右手抓舉著豬右前蹄，朝著 Luna 眼眉上方的額頭，不斷地向兩側劃去，再從頭、鼻、嘴、頸、胸、手、腳等部位一路劃除不潔，結束後 Sera 與 Lali 兩人再度抬著豬右前腿走向東南區的“穢區”，將 Luna 身上刮除下來的“穢”丟棄於此。此時，Sera 與 Lali 兩人的手力已不敷再抬舉厚重的豬右前腿而重重地幾乎以摔放下方式，將豬右前腿放置於地上。稍做歇息，這回換了同是寡婦的 Muki 和 Epah 接過豬右前腿，由 Sera 禱詞祈求 Dongi 神靈的協助，幫坐在輪椅上的 vayi A'am 重複地以豬右前腿掃拂全身的不潔，且

將“穢”拋丟向東南區的“穢區”，整個 miasik 家屋與患者的工作至此可以說是告一段落，接下來就是儀式過程中丟棄在祭祀區東南角落的穢與穢物的處理了。此一家戶 miasik 儀式“穢物”的拋棄，乃家戶日常宗教性之物理藏形成的最終處置。

3.穢的拋棄

Sera 再度地呼喊妹夫 Luna 前來祭祀區東南側的“穢區”，示意 Luna 將整個 miasik 過程中沾黏著穢而被巫師丟棄於此的檳榔葉束、毛巾、紅色毛線以及 vayi A'am 個人所有裝在塑膠袋的內衣褲、衣架、方巾等貼身物品，整個綑綁在一起，準備攜往家屋村外東北側的香蕉園“丟棄”。臨行前年輕的巫師 Lali 抬舉起豬右前腿，在祭祀區北側，同 Abi 的引領祭禱下，向著四方天際如同早先以 calay 向家屋環境 miasik 一樣地拋拂豬右前腿，簡單地完成最後的 miasik 工作。接著除了主祭巫師 Epah 留在原地繼續地餵養 sifanohay 上的 kawas 外，Luna 抬起了捆成束狀的穢與穢物走出門口，Sera 和 Lali 則再度地以塑膠米袋包裹抬起豬右前腿，Abi 則是持著祭杯隨時的 micupelas 在後，其餘 Maki、Lala 則是手持洄瀾米酒跟隨在後，一行人浩浩蕩蕩地往村外走去，走在最前方的 Luna 確認地問起：「ira paulian？」巫師們回應著：「ha i paulian.」paulian 指的是在 Luna 家東北側種植滿香蕉的地方，從家屋出發向北再折向東往村外，該處約距離 Luna 家 100m 左右。此一地點大概是村子範圍中間東側外一帶家屋舉凡丟棄儀式穢物的所在地點，由於是平常村人不會進去的香蕉園，¹¹⁰因此，並不會導致他者沾惹上不潔之穢。此外，整個村子因為家戶分布範圍的不同，miasik 過後的穢物也會依其所在的家屋位置，在不同的田野丟棄這些穢物（圖 3-21）。例如在 Aliaki（今名為幾巴爾巴蘭部落 Cibarbaran，歷史文獻紀錄為扈扈社）與村子西北側的祭祀家戶會將穢往七腳川溪丟棄，村子東北側或是 mifahfah（驅疫祭）會將穢丟往東北側田野的防空洞。

巫師們到達了 paulian 的路旁，眾人排成橫列面朝著北方，Luna 右手拎持著包裹好的一捆穢物，一旁的 Abi 開始禱詞，Sera、Lali 則在旁 micupelas，緊接著 sikawasay 們開始抖動著右腳跟（mititi），雙手向著天際撥拂行走，彎腰屈身後再次地撥拂，Abi 引領伸手向天際抓取 calay 狀後開始禱詞，接著 Sera 與 Lali 將豬右前腿拋向天際獻給 kawas，同時間 Luna 也用力地將手中整捆的穢物向前方的香蕉園中丟去，完成了 miasik 過程穢與穢物的拋棄儀式。此後，一行人迅速折返拋棄處另一側路旁，進行儀式結束後簡單的 miftik 解禁儀式，眾人右手指指指著放在地上的豬右前腿與米酒，一番禱詞後，Abi 最後 ya 的一聲，眾人手指微揚天際後，以米酒搓洗著雙手，總算大致地完成了今日的工作，最後 Lali 習慣性地問起了大家：「要怎麼喝呢？」眾人回以：「乾啦！」sikawasay 們今日總

¹¹⁰ Luna 所指的 paulian 香蕉園，位在村著東側外。而 paulian 西側緊鄰著每二年舉行 talatu'as 地點，兩者在不同祭儀空間當下，象徵著 talatu'as 祭祀祖靈的神聖之域，以及拋棄 miasik 的穢與穢物之所。

算露出了難得的笑容。接著，Luna 幫忙扛著豬右前腿隨同巫師們一同離開拋穢物的香蕉園折返回到了村中的家屋內。進入家屋的 Luna 喊著喂的一聲回家囉。faki Futing (Luna 的大哥豬爸爸) 則在一旁解釋著：「這意思是說他們從外面回來了，所有的東西我通通把它丟掉了，我們現在回來了，我們什麼都沒有了這樣，以前的東西都不要了，我要重新再賺錢才有東西這樣，舊的東西都不要了，就是這個意思」。從 faki Futing 的理解中，不難看出 miasik 最後到家屋村社外進行拋除“穢物”的認知，象徵著家屋煥然一新重新開始出發的意義。

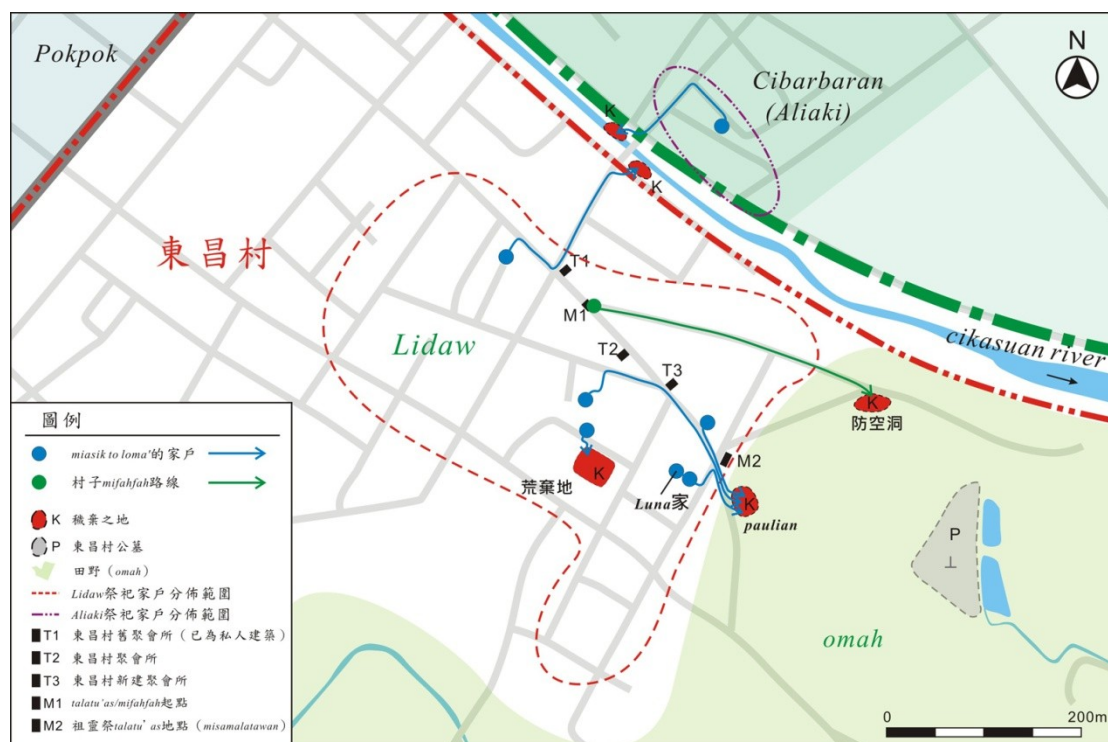


圖 3-21：東昌村 miasik 儀式結束“穢物拋棄”地點分佈圖

Luna 將豬右前腿放於原置的蕉葉上後，祭祀區再度轉移到巫師身上，Epah 將一旁的豬肝再度地擺放上豬右前腿上，接著啜含著一口米酒，引領著巫師們面對著南方 kawas 所在的天際，mititi 地抖動著腳跟，再度地召拂著雙手 mikati (召喚)kawas (padasu Panah 神靈)降臨斟有米酒的 sifanohay 壺緣。緊接著巫師 Epah 持續地以糯米飯、檳榔、米酒餵養在 sifanohay 祭壺口緣上的 kawas，最後手取二顆檳榔朝著 kawas 祈取 dasu(聖潔之水)，並將之給予資深的巫師 Sera 與 Abi，接著二人來到祭祀區的北側，朝著北方禱詞祈求 Saurian、Matiti、kakitaan 等 Dongi 神靈的協助後，不斷地 pes 且同時 padasu 灑淨四周區域，最後再 padasu 自己的頭部。最後，Sera 再度地呼叫 Luna、Panay、vayi A'am 等人過來坐於儀式區的北側。接著 Epah 再取二顆檳榔向 sifanohay 壺緣上的 kawas 祈取 dasu，且將其中一顆檳榔給了 Lala，自己保留一顆檳榔，兩人紛紛走向面對著南方的巫師與患者 vayi A'am 後方準備幫大家 padasu，隨即巫師 Epah、Lala 持著檳榔紛紛從眾人的頭頂拂過全身 padasu，洗滌、潔淨每個人的身心。最後，Epah 再取糯米飯、檳

榔、豬右前腿、豬肝、米酒等予以餵養神靈 (pakaen to kawas)，結束後 Epah 以手按著蕉葉上的祭品，再次地感謝告慰 kawas：「這是要獻給你們的啊！」最後眾巫師們舉起雙手朝著南方天際揮送 sifanohay 上的 kawas 返回，接著巫師與家屬們右手指指向著祭祀區 mitoro 結束完今日 miasik 的所有儀式工作。

4.fafoy 的分配與餽贈

miasik 所有的儀式告一段落，時間是下午四點，faki Lahok 隨即進來祭祀區取走了蕉葉上的豬右前腿與豬肝，攜至廚房後院男子屠宰與烹煮晚餐的地方進行分割，因為這是獻祭過 kawas 的祭品，且儀式過程中沾染 calay 或可能仍殘留著從家屋與病患身體刮除下來的穢，所以一般人不能吃，故成為祭祀家戶依循往例所應餽贈給巫師的部位。此時，儀式場景轉移到男子的屠宰區，一旁男性親友正在飲酒聊天，烹煮區除祭祀與餽贈 sikawasay 之外的豬肉，包含豬心、肺、腸、胃等內臟以及豬身左半邊等部位，均大致剁碎切丁置於若大的鐵鍋伴著芒心嫩隨 (hinapeloh) 烹煮中，這是稍後家族成員晚宴共食的主菜。

此外，一旁獨立桌面上井然有序擺置好預定要餽贈給巫師的豬肉，是早上在豬寮粗切分割時就已保留的豬右胸腹側的五花肉、肋排、豬肝，faki Lahok 早已細切分割好，每組包含有一片約 5cm 寬厚的五花肉、一片豬肝與一隻肋排等，而剛剛送過來的豬右前腿與豬肝，faki Lahok 正切剁成六份，faki Tuni (副頭目) 則在一旁幫忙，且驕傲地展示屬於他自己帶過來的整套刀組。¹¹¹切分的豬右前腿中最大一份含豬下肢掌骨、指節骨的部位，通常是資深 a'isidan 的 sikawasay 所分配帶回家。故，在每次的 miasik 或是有獻豬祭 (pafafoy) 儀式，豬右前腿、右胸肋排、豬肝等部位最後總是跟著巫師回到其住家。筆者曾於田野期間，多次看過巫師家中的冰箱，冷凍槽中幾乎塞滿分裝豬肉的塑膠袋，這些豬肉無疑都是祭祀過祖靈與神靈，而為祭祀家戶餽贈給巫師的酬禮。晚宴共食前，faki Lahok 陸續地送進來每份餽贈給 sikawasay 的豬肉組合 (包括豬右前腿肉、五花肉、肋排、豬肝等)，感於 faki 的辛勤，巫師們斟滿 (pataki) 一杯米酒，faki Lahok 一飲而盡。此時，因為餽贈的豬肉是要帶著走的，所以塑膠袋 (nanong) 就會被特別的要求，被裝在 nanong 內的餽贈豬肉在祭祀區內排列成行後，Sera 接著取來一束檳榔和荖葉以及六瓶米酒放在餽贈物中間，祭杯內斟滿米酒，喊著：「ta ta ta ta.....」，圍坐的巫師們右手指指著餽贈物區 miftik，接著 Sera、Lali 起身撥拂餽

¹¹¹ faki Tuni 是現任的副頭目，也是巫師 Sera 姪女的先生。faki Tuni 表示他所帶過來的刀組，有著不同的功能外，最主要的是這些刀子有些都是親友家舉行 misa-Pangcah (亡者出殯的隔日，舉行 pafaoy 儀式，一方面 pakaen 祖靈，同時獻豬讓往者跟隨著祖靈前往祖靈居所)，幫忙殺豬等工作所贈送，一方面表示喪家的酬謝，另一方面當日贈與的刀子象徵著切割的意思，藉以分開參與喪事所可能沾染的不潔。在村子，每個 faki 幾乎都有著自己整套的刀子，而且有著不同的記憶與關係的連結，可能是參與親屬或是結拜者家所舉行的祭儀所餽贈，也可能是某種特別活動所分配的紀念品。刀子的形式以壽豐鄉文蘭村的銅門刀最受歡迎，像 faki Tuni 俗稱蕃刀 (hawan) 的刀身上，還陰刻著“銅蘭”與“許”姓字樣，表示是壽豐鄉銅門村/文蘭村許姓鑄刀師所產製。

贈物，眾人也捏起各自餽贈物中的豬肝，象徵性地往南方 *kawas* 方向送。此時，*Sera* 起身開始分配餽贈物，且將含有豬右前腿下肢骨蹄的部位敬送給了最年長資深的巫師 *vayi Epah*，其餘再均分給了其她的巫師，這才完成了豬肉餽贈物的分配。¹¹²

除了親友晚宴共食、餽贈巫師的部分外，整個豬身還有最重要的一部份，是做為分類而不可攜出祭祀家戶的部位，那就是豬的下顎骨與上顎骨，這二個屬於頭骨部位，被 *faki Lahok* 另外切分開後，以塑膠桶裝好後送進了廚房餐桌的女性親友面前，其中上顎骨切割分成二份，是分給主人家 *Panay* 的大姊和二姐，下顎骨的部分則是要留在 *Panay* 家中，*Panay* 的三哥 *faki Lahok* 指出：「這個大的上顎骨是給姊姊的，下巴是主人 *Luna* 與 *Panay* 夫妻家的。我們去山上抓山豬，這個下顎骨一定要留，才會抓到山豬，下顎骨是留家裡的，其它的上顎骨是要分 *makawasay* (指巫師 *Sera*) 的大姊。……下巴拿回來後放在西南角落那邊。……」。每次的獻豬祭 (*pafafoy*) 後，下顎骨均被留在祭祀家戶，而且會被掛在西南角落，這個位置是傳統家屋內男子的性別聖位空間，稱之為 *cacara'an no karimoco'*，¹¹³ 語意為「放置獵物山豬等的下顎骨、狩獵的器具以及男性祭祀 *Malataw* 神時使用的祭壺器 *diwas* 之角落」，在傳統面東的家屋內，西南角落成為專屬於男子的聖位空間，而與山林的狩獵相關，吊掛著象徵狩獵的動物的下顎骨 (*cara'*)，此外也是男子年齡階級 *sral* 祭祀專屬 *Malataw* 神靈時所需攜帶的祭壺器 *diwas* 平時所放置的角落，女性嚴禁靠近與碰觸。

表 3-4：miasik 的 fafoy 分配一覽表

	豬的身體部位	功能性分配說明
酬謝 <i>sikawasay</i> 攜走的豬 隻部位	豬右前腿、一半豬肝。	<i>sikawasay</i> 於 <i>miasik</i> 儀式中，獻祭 <i>kawas</i> 。此外，豬右前腿做為掃拂、除穢家屋與刮除病患身體病源的儀式物。
	一半豬肝、右胸腹五花肉、右胸腹肋排、脊椎骨。	依 <i>sikawasay</i> 人數分割，酬謝 <i>sikawasay</i> 辛苦 <i>miasik</i> 。
祭祀家戶 留存	下顎骨、上顎骨。	傳統上獵獲的 <i>fafoy</i> ，下顎骨均需掛於家屋西南角落 <i>cacara'an no karimoco'</i> 的男子聖位空間。上顎骨則分送給家中姊妹。
當日宴請 親友的豬 隻部位	胃、腎、胰、腸類、左胸腹五花肉、左胸腹肋排、左前後腿、尾巴等。	全部切丁、剁碎，湯煮 <i>hinapeluh</i> ，當日參與 <i>miasik</i> 的親友於晚間平分共食。

¹¹² 這些被保留分配的五花肉與肋排等部位，巫師們也會特別交代要分送給現場長期跟著紀錄的學生或是研究人員。此外，在屠宰區通常也會特別保留部分的豬肉分配給在場辛勤屠宰的男性親屬。

¹¹³ 關於南勢阿美家屋聖位空間的說明，可以參考本論文第二章，以及多位前輩學者的討論（古野清人 1990；常見純一 1973；原英子著 黃宣衛編譯 2005）。

miasik 所有儀式與豬肉的分配結束後，最後就是晚宴的共食，筆者因為長期參與巫師祭儀，被 *vayi* 們視為巫師的小孩 (*wawa*)，因此每每受邀與巫師們一起共食。關於共食的部分，是每人一份的方式均分鍋煮的 *fafoy* 湯，一般在烹煮區的男子會先數好當日晚宴的人數，再擺上紅色塑膠大碗，將所有煮熟的腸胃等內臟、切丁的豬肉與芒心 (*hinapeloh*) 分配入碗，餐桌上滿滿數十大碗均分的豬肉芒心嫩髓湯做為主菜，搭配的主食是糯米飯與糰糰，盛好後的主菜由男子分送給女性親友團、男性親友團與巫師團後，男子會再逐碗加湯，最後才開始共食與飲酒，此時祭祀家戶的主人則會前往 *sikawasay* 共食的地方，一方面感謝巫師們 *miasik* 的辛勞，二方面也會送上微薄的紅包致意，感謝今日儀式的順遂與結束。

第三節 小結

本章節透過東昌村宗教禮儀機制，描繪禮儀性人工製品 *diwas* 如何積極地介入男子成年 *malengleng* 的過渡禮儀，*sifanohay* 涉入女子婚後成家 *miasik to loma'* 的歷程，*diwas* 與 *sifanohay* 等祭祀器物群組於社會生命史初始階段如何地被人們所認知、分類、取得、流動於家屋社會所涉及意義的形成脈絡。

祭壺器的二元結構

祭壺器從男女性別過渡禮儀開展，形成一個饒富社會與宗教意義的二元象徵關係：

男子	女子
成年禮 <i>malengleng</i>	成家落成 <i>miasik to loma'</i>
<i>diwas</i>	<i>sifanohay</i>
獻祭白羽公雞	獻祭成豬
<i>Malataw</i> 神靈	<i>Dongi</i> 神靈

男孩子 (*mamisral* 階段) 經由成年禮 *malengleng*，以 *diwas* 召請南方神格的祖靈與 *Malataw* 神靈並獻予白羽公雞，成年過渡身份取得 *diwas*，成為男子年齡階級 *sral* 的一環。參與 *pasin Malataw*，攜拎著伴持自己一身的 *diwas* 召請祖靈與 *Malataw* 等神靈，餵養祖靈且獻祭 *Malataw* 白羽公雞，締結與 *Malataw* 神靈護佑一生的關係。*diwas* 成為成年男子的象徵物，而白羽長尾公雞幻化為 *Malataw* 的形象，相對應的促使社會結構中宗教性階層巫師的食雞禁忌。

女孩子 (*kayin*) 透過成年禮後船祭 (*paluna*) 為男子送飯 (*pausa*) 禮儀，過渡取得 *fafahi* (成年女子) 身份得以和成年男子成家。組成 *loma'* 家屋落成的首務就是操持家屋除穢儀式 (*miasik to loma'*)，取得 *sifanohay* 等祭祀器物群組。儀式過程第一是宴靈部分，透過巫師的召喚，以祭盤 (*kariyas*) 承載祖靈 (*tu'as*)，

餵養獻祭祖靈 (pakaen to tu'as) 與獻豬 (pafafoy), 祈得祖靈的庇佑; 其二, miasik 家屋空間與病患, 透過巫師召請南方 Dongi 女神下來 sifanohay, 祈求 Dongi 女神給予具有靈力的 calay, 巫師手持檳榔葉束、豬的右前腿與 calay, miasik 家屋空間與病患身體, 最後將 miasik 的“穢物”棄於村社東側外的荒野地, 讓家得以順遂地往前延展。

宗教禮儀空間的交揉與差異形成

mamisral 男孩子在成年禮訓練最後階段 misulalan 圍砌礫石整理出 malengleng 競跑的路徑 (lalan), 在競跑結束的 lalan 儀式現場, 頭目等 mato'asay 帶領著 sral 以 diwas 召請祖靈與 Malataw 神靈, 且獻祭白羽公雞。最後在灘邊海水拍打處擇定的 papacefuan 礫石結構列進行 macefu 儀式。此男子成年禮 malengleng 的 lalan 儀式空間與宗教性結構遺跡, 每八年成年禮的夏季循環一次, 然而這些與男子成年禮相關的宗教性結構遺跡 (lalan、papacefuan), 每年隨著後自然形成過程暴漲的潮水淹沒而沖散, 禮儀性人工製品 diwas 則因文化慣習在成年禮儀式結束被拎回持有者 (成年禮的 sral“老大”) 家戶, 兩者在此宗教性禮儀空間的形成過程, 均難以有機會進入考古學家所關注的地層埋藏。反之, 重疊於此一宗教禮儀空間的外來 Taiwan 民間宗教行為, 年度性的中元普渡等節日或多樣的祈福法事, 隨機、頻繁地在此場域舉行, 且大範圍地留下大量燃燒未完全的禮儀性物質與焚燒遺跡, 雖然靠近河海的遺跡也可能遭遇潮水淹沒, 但是在消波塊堤防內的焚燒遺跡卻極有可能地漸漸埋藏於此, 而嵌入東昌村傳統男子成年禮儀式空間。

此一宗教性空間交揉疊壓現象, 一方面凸顯物質遺留形成過程中文化信仰態度上的差異, 同時也反映在自然形成過程中的不對等。再者, 不同群體間宗教信仰認同的流動, 例如東昌村阿美族人巫師後代 mitangi (乩童, 指轉宗民間信仰) 的轉宗現象, 做為民族性表徵的核心宗教禮儀性物質的波動, 逐漸地形成宗教禮儀性物質文化及其遺留的邊界模糊化, 最終導致此一儀式空間原生發展脈絡產生浮動而趨於複雜化。

儀式空間物界的翻轉、穢的形成與拋棄

宗教儀式空間經由物化而彰顯, 一如男子 malengleng 的 lalan 與 papacefuan。而在家屋 miasik to loma' 過程, 經由巫師的劃界, 空間與物的意義形成 180 度的翻轉。在 miasik 第一階段, 家屋門口內以 120cm 為徑的香蕉葉與 sifanohay、kariyas (祭盤) 等祭祀物群組所形構成儀式空間物界, 是餵養祖靈的神聖空間, 尤其是“東方-南方”的方位幅度, 即放置獻祭祖靈的整箱米酒與豬 (fafoy) 處, 是巫師鋪設牽引東方祖靈下來的 lalan, 也是此一儀式階段餵養祖靈歸返的神聖空間。

然而, 在 miasik 第二階段過程, “東方-南方”的方位幅度中的“東南角落”, 從祖靈歸返的 lalan 神聖空間 180 度翻轉成為匯聚“穢與穢物”的穢區。儀式過程

中可以看到巫師從家屋空間掃出或由病患身體抽取、吸出的“穢”，不斷地拋向東南角“穢區”，“不潔之穢”也就不停地穿越過神聖祭祀區 sifanohay 的上方，與巫師們取自 Dongi 神靈所給予神聖具有靈力的 calay，形成污穢與神聖的上與下或平行的空間交錯現象，祭祀區上空（豬右前腿與 sifanohay 上方）瀰漫著神聖與污穢之物。東南角落成為“穢與穢物”匯聚的穢區，儀式結束之際“穢與穢物”終被巫師拋棄於家屋外的田野地，最後眾人與空間經過 padasu 的淨化，才完成 miasik to loma’的儀式。

巫師透過儀式空間物界的形塑賦予了空間與物的神聖意義，隨著儀式段落的更迭，空間與物的意義再度地翻轉，最終導致穢的形成與拋棄的宗教禮儀穢物的埋藏形成。此一形成脈絡導源於巫師祭儀意義的賦予，參與儀式的家戶成員也因身歷其境地觀測而信存，形成一個經由空間物界與物意所彰顯的集體認知與實存的祖靈觀。

家戶宗教祭祀物群組

男子成年禮 malengleng 取得 diwas，女子結婚成家 miasik to loma’取得 sifanohay 且同時組構一組家戶祖靈信仰的宗教祭祀器物群組，此一家戶祭祀基本配備，包含男子參與 pasin Malataw 的 diwas；miasik to loma’所需一個召請神靈降臨的祭壺器 sifanohay，三個召請祖靈降臨的祭盤 kariyas，二個裝滿糯米飯獻祭的祭籃 sisi，二個召請 kawas 降臨的陶罐 podok，依巫師人數而定的祭杯 kupu 數個到十多個不等，一個裝糰糰、糯米飯、檳榔、荖葉等祭祀物品的籐盤 takah。

以男子成年取得 diwas 與女子成家取得 sifanohay 為基礎開展構成的完整家戶祭祀器物群組，可以說是東昌村仍有著傳統祖靈信仰的家戶所必備。而此一階段仍為祭祀器物群組進入家戶生命歷程的初始階段，日後 diwas 將伴隨著男子持續性地參與男子年齡階級的活動，sifanohay 等祭祀器物亦將伴隨家戶女子操持所有與家（祖靈）有關的祭儀。最終 diwas（男）、sifanohay（女）將分別隨著男女持有者陪葬，做為重要配件與信物引領亡靈前往祖靈居所。而此關乎祭壺器社會生命史的持續歷程與最終的陪葬埋藏，也成為筆者後續章節關注的課題。

第四章 祭壺器的風格意義與流動

祭壺器等宗教祭祀器物群，隨著男子成年與女子成家之後進入家戶，*diwas* 積極地參與家屋男子年齡階級 *pasin Malataw* 等活動，*sifanohay* 等祭祀器物群介入家戶女子操持祭祀祖靈相關的所有歲時祭儀。然而，人們對於與個人生命歷程如此緊扣的祭壺器等宗教禮儀性人工製品，是如何地形塑其風格認同呢？歷經近現代長達一百多年來，在日據時期傳統野燒製陶技術與生產中斷後，人們如何帶著擁有強烈性別意識的祭壺器風格認知，進入現代化資本市場進行有意義的交換與選購呢？再者，外來的物或商品進入祀奉祖靈與神靈的村社與家戶後，儼然以祭壺器的宗教意義再現且內化成為伴隨宗教祭儀物質文化的重要象徵物，而重新被支配流動於家屋社會。

第一節 祭壺器風格意義

本節關注於東昌村男（*diwas*）/女（*sifanohay*）祭壺器風格意義的認知，觸及歷史化過程外來物如何轉化進入祭祀家戶。再者，廣泛性地進行目前東昌村有著強烈祖靈信仰家戶持有祭壺器的文化性、形制分類與年代意義上的討論。

一、風格形制的認知

在東昌村祭壺器有著強烈二元結構的性別意識，承第三章祭壺器的生命初始階段，因為男子成年取得 *diwas* 資格，得以進階年齡階級參與男子 *pasin Malataw* 祭儀，同時取得婚姻資格成家的男女，女子於婚後家屋落成之際委請巫師 *miasik to loma*’，操持家務與祭祀祖靈進而取得 *sifanohay* 等祭祀器物群組，做為祖靈信仰祭儀核心的祭壺器風格形貌，如何在日常祭儀中反覆地被形塑與理解呢？

在東昌村祭壺器的語彙，男子使用的 *diwas* 長期以來一直沒有變動過，而且放諸濱海的阿美族村社皆然（佐山融吉 1912；古野清人 1945；陳奇祿 1959），然而與之伴隨女子使用的 *sifanohay* 於其它濱海阿美族村社，如里漏社（東昌村）以“*チウカン*”（古野清人 1945）或貓公社（豐濱村）以 *tsiukan*（陳奇祿 1959）被紀錄下來。無論是日語的“*チウカン*”或是羅馬拼音的“*tsiukan*”，語意均指向購置漢人商店的“酒甔”，即小型的褐釉硬陶壺。目前東昌村部分家戶留傳數代，從日據時期沿用至今未跟著家戶女性持有者陪葬或是破掉拋棄的古老樣式薄胎褐釉硬陶壺的祭壺器，即為古野清人記錄的“*チウカン*”，然延續至今在東昌村仍同

時保留傳統阿美族語彙 sifanohay 稱呼之。

對於東昌村民而言，祭壺器 diwas 與 sifanohay 兩者性別分立相當地清楚，筆者曾經試著探詢對於祭壺器有著切身關係的巫師，祭壺器的語彙意義為何呢？然而即使巫師對於 diwas 與 sifanohay 的語意均已不復記憶，在場的巫師 vayi 仍語帶戲謔：「sifanohay 就像是 kumes(女性有毛的)。」不過隨即說這是開玩笑的，真正語意已經不可考。倒是針對祭壺器的象徵指涉意義，相當慣習性地回應：「祭壺器是一對，男的 diwas，女的 sifanohay。」凸顯出 sikawasay 對於家戶男女成員所應許的祭儀，或是做為巫師於巫師祭(mirecuk)召請男女 kawas 降臨予以宴請，所需的承載物男/diwas、女/sifanohay 的認知，是以一對的模式共伴於家屋男女或是巫師個人祭儀必備的宗教禮儀性物品。

對於祭壺器價值意義，身為巫師的 Sera 慎重地提及：「祭壺器是一年只能拿出來一次的東西，也就是每年十月 mirecuk 的時候，平常是不可以隨便拿出來的。」此外，巫師 Sera 面對老人家傳世古老款式風格的褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay 或是陶土野燒的 diwas，Sera 認為即使論不上市場價錢，但因為長期做為祭祀(pasin)承載祖靈與神靈之用途，故視之為無價之寶：「老人家有沒有，看到那個 sifanohay，就會發出，啊！很像寶一樣。那本來就是寶，『無價之寶』。你要去找，找不到了。真的是家裡的寶了，雖然沒有價錢，只是我們 pasin(祭祀)用的。以前老人家做的時候，統一的話就會很像。如果是另外一個你去買，那個顏色和做法又不一樣。像這樣的話(指著妹妹 Panay 添購給予的鼓腹彩繪小壺)，一般外面都在賣，很好看，有人說我也要，可是我都沒有用到，太花了，我比較喜歡素面的。」

祭壺器的質地部分，巫師 Sera 偏好傳統陶土以手捏製的感覺，對於較為現代性機械輪修塑形的 diwas 則相對保留。此外，Sera 也提出 diwas 與 sifanohay 兩者之間高度、相對大小的比較：「以前老人家捏的，不像現在。以前都用稻草蓋起來燒，……diwas 我會選這種 Cilan 捏的，因為它比較傳統的感覺、比較古老的感覺。這一種 Aits 拿來賣的是比較現代啦！若是高度的話，以前的 diwas 沒有那麼高，高度大概這樣而已(Sera 以手指比畫約 6cm 高)。sifanohay 比較高，有肩膀。但是顏色都是土黃色的，我媽媽的 sifanohay 也是。」

對於祭壺器的形貌，巫師 vayi 們總是以：「sifanohay 就是 masusu(胖胖的)，diwas 的樣子就是 makubi(瘦瘦的)」的話語形容之，無疑是對於成對共伴性別分立的祭壺器最為貼切的描述，sifanohay 帶有肩膀(折肩)或鼓腹 masusu 的樣貌，細小凸折腹則是 makubi 的 diwas，兩者是一個胖瘦、大小的對比風格概念(圖 4-1 a、b)。

對於祭祀溢滿米酒、召請承載祖靈降臨且予以餵養(pakaen)的祭壺器而言，擁有外侈且相對寬敞的壺口無疑是祭祀時觀視祖靈實存的空間，A'am 阿姨對於父母親留下來的祭壺器口部提及了此一看法：「若是 diwas 要做的話，洞差不多，口再稍微開一點，高一點。sifanohay 的口也是稍微開一點。」

關於祭壺器的器腹部位，巫師 Abi 指著家裡 2001 年添購侈口、凹弧腹仿製的 diwas (圖 4-1 c) 認為：「這一個 diwas 不好看，沒有腰的，拎起來會顛倒，酒都會流出來。」vayi Abi 指出祭儀時 diwas 繫著繩子拎取的時候，因為沒有頸部，所以繫繩會滑到凹腹中間，導致 diwas 內的米酒會從垂倒的口緣流出的現象。Abi 口中所謂的腰身，指的乃是 diwas 器腹凸折的特有造型，有沒有腰乃是對於 diwas 繫繩於頸部的功能性意義提出看法。年近 70 歲的 vayi Humi 記憶中對於父親 makawas(行巫)時所使用後來跟著父親過世陪葬的 diwas，指出此類型傳統“有腰身”(器腹凸折現象)的 diwas 已再難購於市場：「男孩子可以陪葬 diwas。……現在有腰身的買不到，那是算有腰身的嘛！上面頭大，中間小，下面又大，當然是有腰身啊！diwas 有腰身的，那個是真正男孩子幹什麼都是要用那個，女孩子沒有用那一種的啦！那是有腰的嘛！我們家有一個，我爸爸拿走了就沒有啦！我送給我爸爸了（指跟著父親往生而陪葬），他去那邊也要用，他算老大啊！都是男孩子要用。」

至於祭壺器的底部而言，能夠讓祭壺器站得穩，則是一件攸關祭儀能否順利進行至為重要的事，巫師 Lali 認為：「diwas 的底部要和口部一樣寬，要不然會跌倒。」若是儀式過程祭壺器無緣無故的倒下，無疑會被認為重要訊息被疏漏或是觸犯禁忌而需要緊急處置。A'am 阿姨則以家傳野燒 diwas (圖 4-1 d) 指出，平穩的底部關係著祭儀順利的進行：「我們原住民東昌的都會用這個，只有我們東昌的會用這個，其它的都沒有啊！有一次我們到鶯歌，很想做。如果有這個東西帶過去給他們看，他們就會做了，高度跟寬度，他們都會做啊！頸部也蠻重要，還有器腹凸折處也蠻重要，還有口部寬度、唇緣薄度，這個都很重要。家裡的 diwas 做的很不錯，也不會搖搖倒倒，它做的很平。diwas 底部最重要，弄得很平，像這樣放在玻璃上平平的，它這樣就很穩啦！（A'am 持起 diwas，手指抹著 diwas 平底部後，放回玻璃桌面）最重要的是你這種做的穩，拜拜的東西不能搖搖晃晃，底部一定要做穩，拜拜的東西是很重要。」

關於祭壺器的重量部分，A'am 阿姨手拎著阿公 Visay 生前行巫 (makawas) 所使用器身較矮、器壁厚實的 diwas 認為：「diwas 是輕比較好，但是也不能太輕。你太輕的話很容易倒下去。最好是要像這個 diwas 一樣重比較不容易倒。」對於巫師而言祭壺器的重量可以說是最貼身感受的事情，每逢巫師祭 (mirecuk) 祭儀時，得單手同時拎著 diwas 與 sifanohay 以及獻祭的檳榔與荖葉，行走 lalan 祭 kawas，因此太重的祭壺器會令拎持祭壺的左手難以負荷。身為已故巫師 Nanip 的女兒，於 1997 年入巫已十多年的 vayi Lali，繼承著媽媽留下來古老風格的褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay (圖 4-1 e) 提到：「這個 sifanohay 是 mukasi (日本語，亦為舊款的)，是以前媽媽用的，老老的舊的。我這個很輕，不像她們的很重，像石頭一樣。所以要小心保管，現在已經買不到了。我現在祭祀用的祭具都是媽媽留下來的，媽媽過世的第二年，我要找媽媽生前配飾 sikawasay 的東西卻找不到，因為要過三年才能做，結果第三年這些東西就出現了。媽媽生前祭拜的刀子

也是這樣，後來就都找不到了，我想應該是媽媽收走了（意指不再祀奉刀子的 kawas）。」

對於入巫已逾 50 年的年輕巫師 Sera（年近 60 歲）而言，長期於每年巫師祭攜拎著祭壺器，對於祭壺器的重量有著更為深刻的感受，在筆者訪談 Sera 對於祭壺器的使用感受時，巫師 Sera 示範著左手慣習拎著發出嘎嘎碰撞聲的 diwas 和 sifanohay 說道：「sifanohay 下面不要那麼斜，也不要那麼厚，以前老人家的很輕喔！很薄。Devi 有一個，但是很重！所以每次那個 vayi Lali 說：『唉，你摸一下啦！又二個這樣（Sera 左手拎起 diwas 和 sifanohay，發出嘎嘎的聲音），又是 tulun 這樣，又是 icep 跟 vila，這個 sifanohay 又很重。』為什麼會破掉呢？打到它就會破掉，相撞的時候就會破掉，口的部分很容易破裂掉。Devi 的比較重，是後來做的，所以她的顏色很深有沒有是後來做的，以前老人家的也許是陪葬掉了，一般 pasin 的時候，她用那個很大，很像是花瓶，但是我從來沒有用這樣子的。」

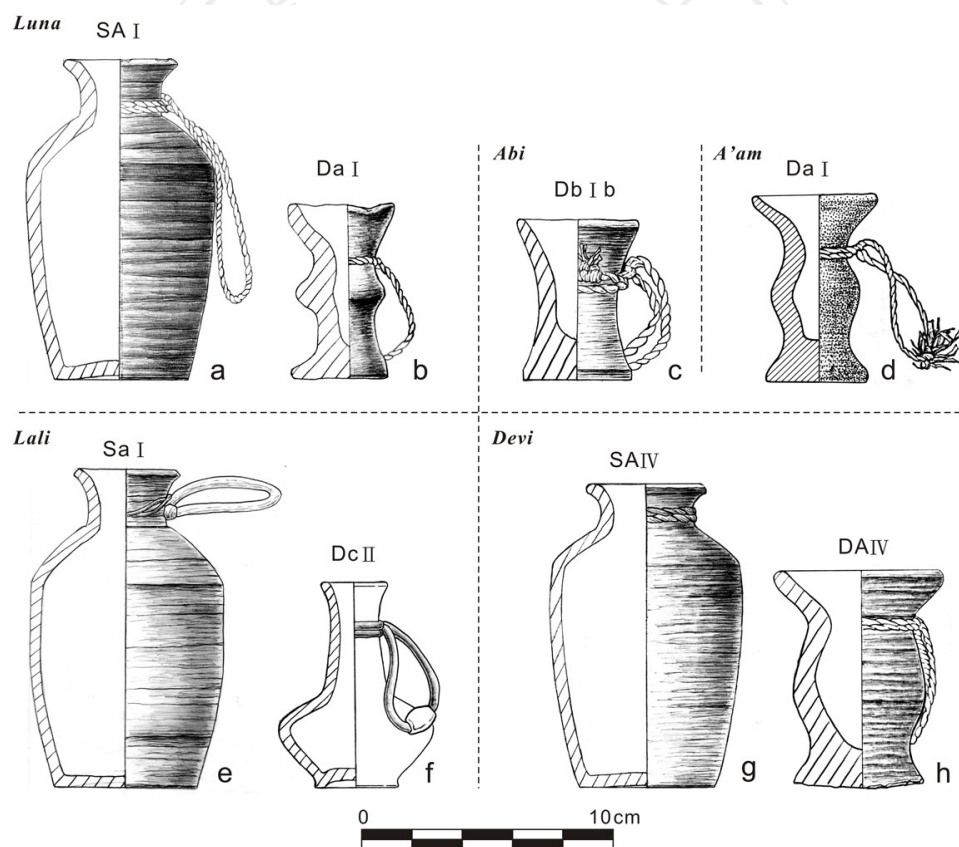


圖 4-1：祭壺器的風格意識（a、b：faki Luna 家父親留下的古老成對祭壺中的褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay 與野燒夾沙陶壺 diwas。c：Abi 新添購持有的“沒有腰”的仿製 diwas。d：A'am 家阿公 Visay 留傳於本家典型的野燒夾沙陶壺 diwas。e、f：Lali 家媽媽留下來的質輕的褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay 與 Lali 持有新添購的束頸鼓腹瓷壺 diwas。g、h：Devi 持有厚重的紅褐釉亮光厚胎硬陶壺 sifanohay、素燒寬口陶壺 diwas。）

二、性別意識的祭壺器典範

祭壺器從家屋性別意識出發，形成女/sifanohay：男/diwas 的性別二元分立象徵。sifanohay 象徵女性，masusu（胖胖的），帶有肩膀（折肩，或是鼓腹），介入家屋祭儀，經由巫師召祭承載亡靈予以餵養（pakaen）或是召請神靈（kawas）下來祈予 calay 協助祭儀。diwas，象徵男性，makubi（瘦瘦的），帶有腰身（凸折腹），介入男子年齡階級祭儀，經由巫師召祭祖靈與 Malataw 等男性神靈。祭壺器的性別意識除介入女子操持的家屋祭儀與男子年齡階級祭儀外，於每年巫師祭時，sifanohay 與 diwas 同時介入，分立不同方位做為召請、獻祭女男 kawas 的神聖承載物，共伴的同時也清楚地劃界出 sifanohay 與 diwas 性別空間分立的原則。

祭壺器從性別意識出發所形構的風格形貌，除形貌上的胖/瘦、肩膀（折肩）/腰身（凸折腹）對比之外，更重要的是 sifanohay 與 diwas 兩者共伴時，相對的“高矮”與“大小”的對立風格概念，sifanohay 無論是器身高度或是器腹徑寬，尺寸比例上均高於 diwas，以致於兩者共伴並立時，形成高大 sifanohay 與矮小 diwas 的相對應性別風格。

女子	男子
sifanohay	diwas
masusu（胖胖的）	makubi（瘦瘦的）
有肩膀的（折肩或鼓腹）	有腰身的（凸折腹）
高	矮
大	小

東昌村傳世於本家的 sifanohay（SA）與 diwas（SD），可以視之為東昌村民對於祭壺器性別意識原初的典範風格（表 4-1）。sifanohay 總計有 22 件，依其年代風格與型態，可以區分為褐釉薄胎硬陶壺（SA I）、橘釉亮光硬陶壺（SA II）、紅褐釉薄胎硬陶壺（SA III）、紅褐釉亮光厚胎硬陶壺（SA IV）等四類。diwas 總計有 15 件，依其年代風格與型態，可以區分為野燒夾沙陶壺（DA I）、野燒夾沙凹腰壺（DA II）、藍釉象飾瓷壺（DA III）、素燒寬口陶壺（DA IV）、素燒夾沙陶壺（DA V）等五類（東昌村家戶祭壺器的分類與比較說明詳見後文第二節「祭壺器的文化性分類與脈動」）。

承上述之分類，筆者就傳世祭壺器性別意識為基礎，所形構出 sifanohay/高大/胖（折肩）：diwas/矮小/瘦（凸折腹）風格形貌為原則，依各類別祭壺器實測之器高與器腹徑寬（sifanohay 的折肩，diwas 的凸折腹）（附件一）予以比較其型態分佈狀態（圖 4-2）。從圖 4-2 傳世祭壺器（SA、DA）性別分立分佈圖，清楚地展示祭壺器分成 sifanohay 與 diwas 兩組甚為密集的團聚分佈狀態，

中間絲毫沒有任何的過渡與模糊空間，凸顯出 sifanohay 與 diwas 兩者之間風格型態分立的性別意識。

表 4-1：東昌村家戶傳世祭壺器說明一覽表

性別意識	傳世、仿製與消費	祭壺器名稱	形制	祭壺數量	合計
sifanohay (S)	家傳數代的傳世祭壺器 (A)	褐釉薄胎硬陶壺 (I)	SA I	8	22
		橘釉亮光硬陶壺 (II)	SA II	2	
		紅褐釉薄胎硬陶壺 (III)	SA III	3	
		紅褐釉亮光厚胎硬陶壺 (IV)	SA IV	9	
diwas (D)	家傳數代的傳世祭壺器 (A)	野燒夾沙陶壺 (I)	DA I	5	15
		野燒夾沙凹腰壺 (II)	DA II	1	
		藍釉象飾瓷壺 (III)	DA III	1	
		素燒寬口陶壺 (IV)	DA IV	5	
		素燒夾沙陶壺 (V)	DA V	3	

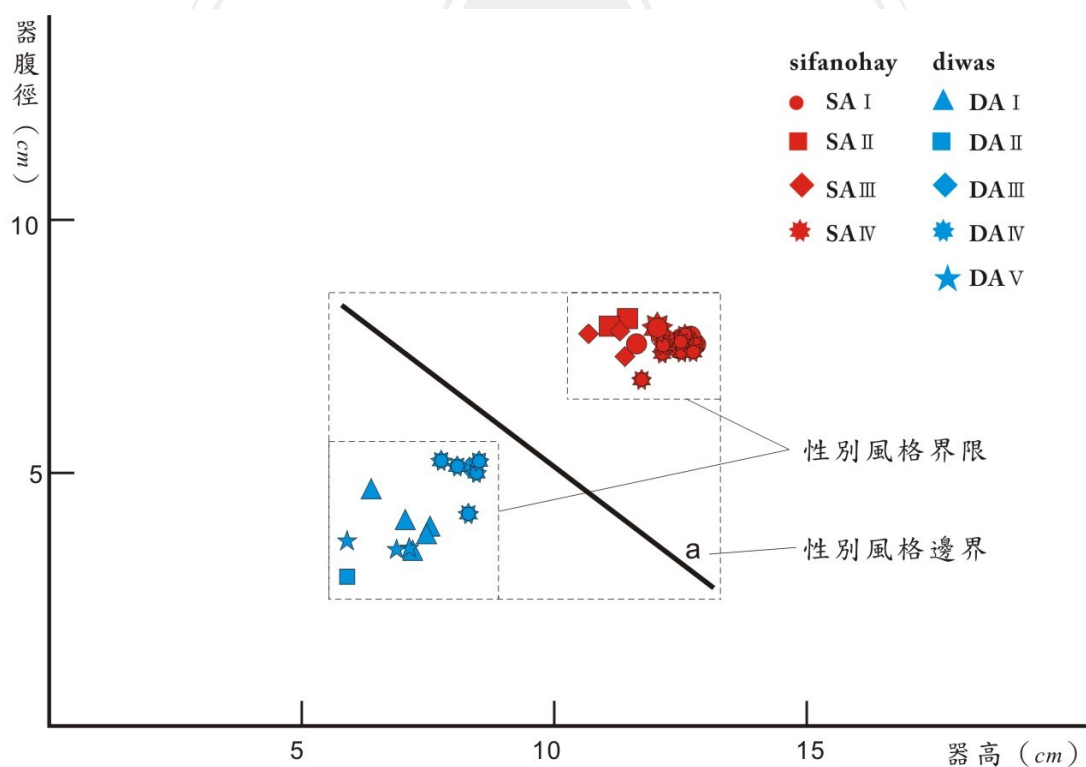


圖 4-2：傳世祭壺器 (SA、DA) 性別分立分佈圖

再者，分立的 sifanohay 與 diwas 兩組團聚分佈狀態，同時形構出祭壺器於其流行年代的「性別風格界限」，即圖 5-2 sifanohay (紅)、diwas (藍) 兩組團聚外圍的虛線框架，此一風格框架形成傳世祭壺器從性別意識出發對立型態的「性別風格界限」，長時期經由日常宗教儀禮的實踐，形塑出村民對於祭壺器實體樣貌的想像。雖然在日據時期傳統野燒的傳世祭壺器

生產中斷之後，得從市場消費重新添購替代品，但是祭壺器「性別風格界限」意識，仍是家戶消費選擇時所依循和參考的文化性原則，也許新選擇添購的祭壺器會遊走於「性別風格界限」之外，而跨越對立的「性別風格邊界」(如圖 4-2 中 a 黑色實線)邊界，但是家屋內成對的 sifanohay 與 diwas 兩者之間對立的性別風格界限仍被持續嚴守著。

傳世祭壺器，以 sifanohay 與 diwas 成對的方式留傳於本家，如居於本家的 faki Luna，家中所持有的乃是父親 Gelay 生前 makawas (行巫) 所遺留下來的傳世祭壺器，包括褐釉薄胎硬陶壺 (SA I) sifanohay 與野燒夾沙陶壺 (DA I) diwas (圖 4-3 a、b)；居於本家的 vayi Dongi，家中傳世的祭壺器乃是母親 Rara 生前 makawas 所留傳下來，包括橘釉亮光硬陶壺 (SA II) sifanohay 與野燒夾沙凹腰壺 (DA II) (圖 4-3 c、d)；年逾 70 多歲的 vayi Devi，持有的成對祭壺器 sifanohay (SAIV) 與 diwas (DAIV)，乃是 Devi 於 1967 年 makawas (入巫) 時所一起添購，同時期其它家戶所添購此一型態的祭壺器 (圖 4-3 e、f)，均多隨著老人家的過世陪葬或留傳於家戶而持續使用中。¹¹⁴

部分傳世祭壺器，在不同的狀態下，成對祭壺器則可能摔破或是隨著持有者而陪葬，僅保留其中之 sifanohay 或是 diwas。雖然如此，家戶在補足成對祭壺器的時候，仍舊依循著祭壺器「性別風格界限」的意識，sifanohay/胖/高/大：diwas/瘦/矮/小，從市場上進行富含性別意識的選擇。例如，vayi A'am 所持有的祭壺器，是先生本家所留下，sifanohay 是傳世的紅褐釉薄胎硬陶壺 (SA III) (圖 4-3 g)，但是 diwas 則是添購自當代的電阻器礙子 (圖 4-3 h)；vaki Vala 家所持有的藍釉象飾瓷壺 (DA III) diwas，乃是 Vala 的岳父 Saumah Asay 生前 makawas 所遺留的傳世品，因為 faki Vala 年輕時也一度 makawas (入巫)，因此藍釉象飾瓷壺 diwas 被從本家攜致 faki Vala 家 (圖 4-3 j)，此外，為了家戶祭儀另外添購的 sifanohay，則為一般市面銷售的仿製清酒壺 (圖 4-3 i)，兩者流行年代也許差距約有 80 年上下，但組合成家屋男女操持祭儀所使用的成對祭壺器，仍舊信守著傳世祭壺器所形構出 sifanohay/胖/高/大：diwas/瘦/矮/小的「性別風格界限」意識，以及嚴守兩者分立的「性別風格邊界」。vayi Panay 所持有的素燒夾沙陶壺 (DA V) diwas (圖 4-3 l)，也是因為 1990 年代因病 makawas 時，從已故二哥 Kinlu 家所借用而來，此外，因為巫師祭時對於 sifanohay 與 diwas 的共伴需求，故從市場選擇較胖的鼓腹酒壺做為 sifanohay (圖 4-3 k)，而與素燒夾沙陶壺 (DA V) diwas 組合成對，兩者仍舊呈現出祭壺器從性別意識出發的風格界限與邊界。

從傳世祭壺器形構出的成對 sifanohay 與 diwas 「性別風格界限」意識，成

¹¹⁴ 祭壺器在以往隨著成年與成家後的男女持有而共伴一生，最終分別隨著男 (diwas) 女 (sifanohay) 持有者過世，以陪葬品的方式跟著土葬入土。但是部分家戶子女基於典型祭壺器的中斷與稀有性，乃新添購替代品予以入土陪葬。再者，隨著 1990 喪葬政策的調整，鼓勵推行火葬，受限於土葬墓地成本，多數家戶紛紛改採火葬處理家屬喪事。以上等兩種狀態 (當然也有以備份品的方式被留存下來) 均造成祭壺器從原本的陪葬品，轉化成為傳世的傳家寶。關於涉及祭壺器最終埋藏的生命史轉化過程，詳見第六章喪葬儀禮的討論。

為東昌村祭壺器的風格典範，sifanohay 與 diwas 共伴持續流動於家族性的巫師祭儀，sifanohay 介人家戶祭祀祖靈與相關農耕歲時祭儀，diwas 介入男子年齡階級 pasin Malataw 等儀式現場，祭壺器的風格典範經由巫師操持宗教禮儀機制被家戶成員與村民意識而留傳，而其「性別風格界限」同時成為日後男子成年、男女成家或 makwas（入巫）之際，於市場添購新祭壺器時所持續依循的參考原則。

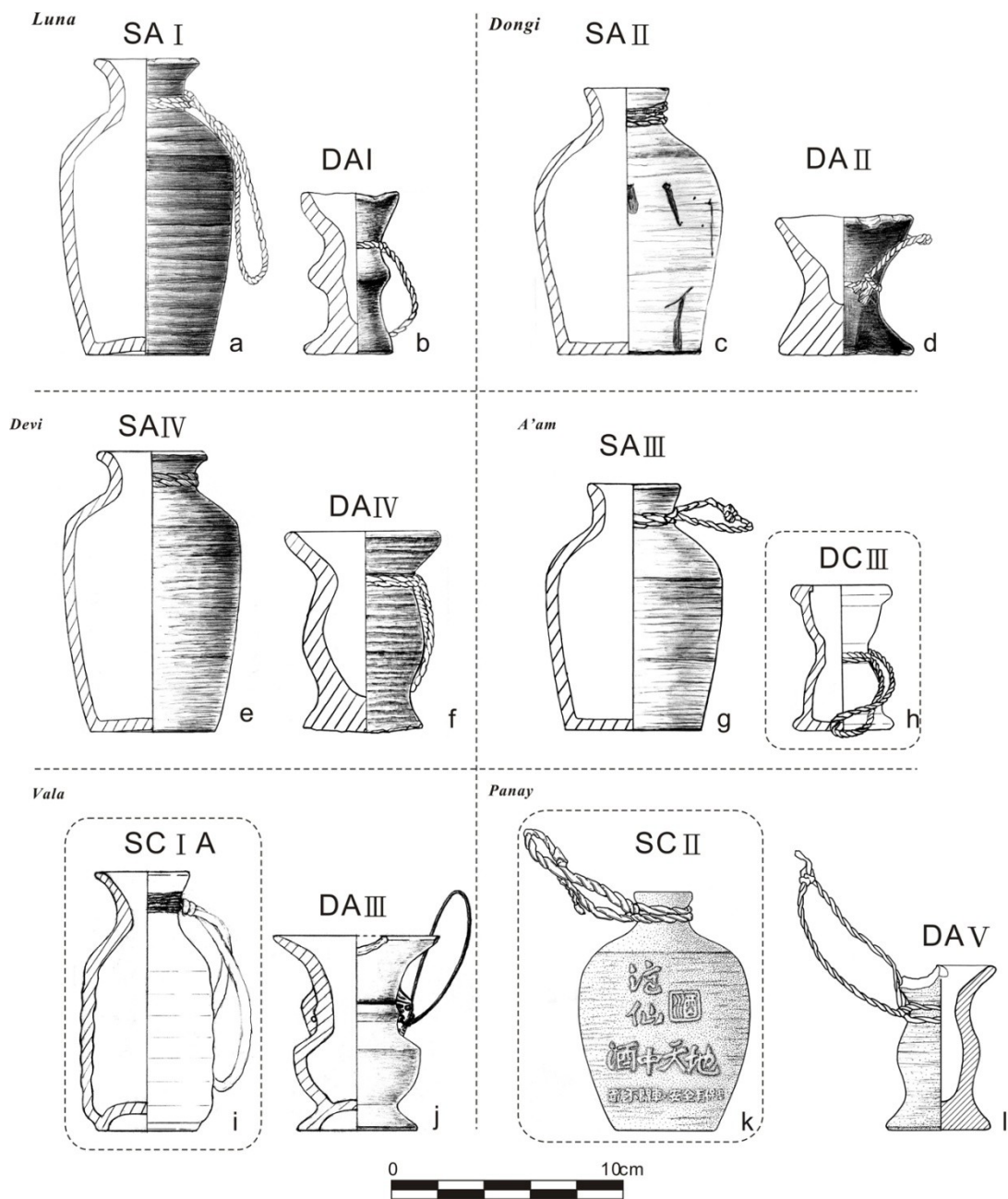


圖 4-3：傳世祭壺器成對的性別風格意識（框線內為近年新添購的祭壺器）

第二節 祭壺器的文化性分類與脈動

伴隨著家戶男女生活日常宗教性的 diwas 與 sifanohay 祭壺器，從近現代日據時期前傳統野燒製陶階段形塑出的「性別風格界限」，在歷經長達一世紀物質接觸的劇烈交揉過程，東昌村阿美族人（自稱 Pangcah）依舊保存著此一性別意識且具體化於祭壺器風格的延續。在此一漫長過程中人們是如何地回應傳統物質斷裂與物質文化變遷、接續的複雜化脈絡，藉以吸納外來物內化成為本身社會文化的一部分，於歷史化過程不同階段帶著自主性消費意識予以選擇與替代，使得傳世的祭壺器得以與時俱進的與外來物並存而不悖。

本節試圖透過東昌村仍保有強烈祖靈信仰祭祀家戶的祭壺器，進行祭壺器風格形制的分類與流行年代的探討。筆者田野期間，東昌村仍保有強烈祖靈信仰且積極參與田祭（misatolikong）、小米播種祭（mitiway）、talatu'as（祖靈祭）等各項歲時祭儀與生命禮儀的家戶數約有 60-70 戶左右。¹¹⁵以每年十二月底巫師巡祀東昌村家戶祭祀祖靈與守護農作生長神靈的 mitiway 為例，總計有 64 戶，2012 年 mitiway 祭祀家戶有 62 戶，2013 年 mitiway 祭祀家戶有為 57 戶。筆者於田野期間進行祭祀家戶祭壺器等祭祀器物生命史的訪談與祭祀器物群的測繪工作，總計有 51 戶。若以 mitiway 參與的祭祀家戶為準，筆者採訪與計測比例高達八成以上，對於東昌村人有關祭壺器性別意識出發的文化性分類或是從類型學分類可以說是相當具有代表性。採訪的 51 戶祭祀家戶，總計紀錄祭壺器 sifanohay 有 148 件，diwas 有 77 件（如表 4-2）。¹¹⁶

一、分類原則

關於東昌村家戶祭壺器的分類，筆者採以東昌村人從性別意識出發的文化性分類為主，類型學的型態分類為輔，以凸顯東昌村人對於祭壺器的認知意義與態度。

¹¹⁵ 關於東昌村田祭、小米祭、祖靈祭等歲時祭儀的民族誌描述，請參閱後文第五章關於祭壺器空間意涵所涉及社內群體與社外村社間信仰認同等意義的討論。

¹¹⁶ 除祭壺器外，整組的祭祀器物群中，尚且包括祭盤（kariyas）、祭祀陶罐（podok）、祭杯（kupu）等物品，相關祭祀器物意義的討論與說明，請參考後文關於祭祀器物群意義的討論。

(一) 文化性分類

1. 性別意識

所謂文化性分類，從性別意識切入可以區別為女 sifanohay(代號 S)、男 diwas (代號 D)。東昌村人基於性別意識所形構出祭壺器的風格認知，亦即操持 sifanohay 為家戶女性，透過巫師召祭祖靈與神靈等與家有關的歲時祭儀或生命禮儀，最後隨著女子過世而陪葬。反之，diwas 則為男子參與年齡階級 pasin Malataw 等祭儀所持有，最後隨著男子過世而陪葬。祭壺器依循性別意識差異性地介入不同的宗教禮儀，也同時被賦予兩者風格上 sifanohay/大/胖 masusu:diwas/小/瘦 makubi 的文化性格。

2. 傳世、仿製與消費

依時間與消費內涵共可分為三大類別。其一，家傳數代的傳世祭壺器（代號為 A），祭壺器基於性別意識決定其文化風格樣貌，然而在歷經百年來物質文化交揉與變遷下，原本隨著持有者陪葬的祭壺器，卻因為野燒製陶中斷後形成物質斷裂，造成少部分祭壺器稀有化而反向以傳世品的價值意義被隔代保存下來。¹¹⁷

其二，因外來訊息仿製提供而購得的祭壺器（代號為 B），近十多年來外來研究者基於村民之需求，主動地依傳世祭壺器風格予以仿製，提供適切風格形制的祭壺器，而為祭祀家戶所訂購，可被視為因外來訊息仿製介入而購得。

其三，近年來於市場選擇性消費添購的祭壺器（代號為 C），多數家戶祭壺器在物質斷裂的同時，於不同的時間背景下，依循性別意識所形構的祭壺器文化性格與風格樣貌，進入市場進行有意識的選擇性消費。

以上，舉凡基於祭壺器稀有化導致的傳世狀態，外來訊息仿製的訂購取得，或是進入市場的選擇性消費，大致構成目前東昌村家戶持有祭壺器的整體風格樣貌。

(二) 型態分類

基於文化性分類基礎，為求祭壺器風格樣貌的深度描述，筆者採類型學分類為輔。首先，在傳世（A）、仿製（B）、市場選擇性消費（C）的每一祭壺器世代

¹¹⁷ 關於喪葬禮儀所涉及祭壺器的埋藏與生命史翻轉的脈絡，請詳見第六章。

內，依祭壺器的形制予以區隔（I, II, III, IV, V, VI）。再者，於形制下，依其差異性以式別予以細分（a, b, c, d）。

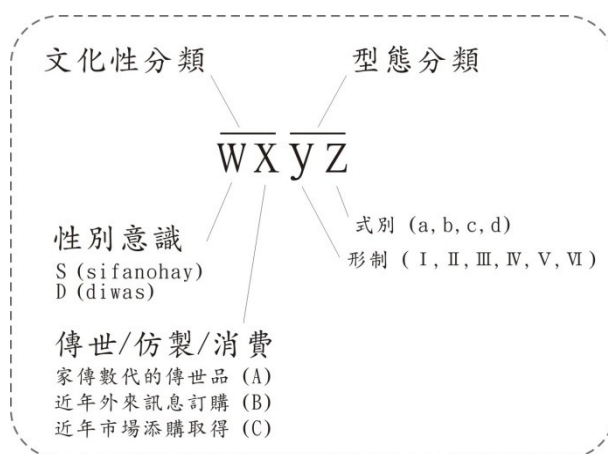


圖 4-4：東昌村家戶祭壺器風格形制分類原則說明圖

綜合祭壺器風格分類，以女性祭壺器 SA 為例，首先就文化性分類而言，從性別意識出發為女性持有 sifanohay（代號為 S），在此文化性分類基礎下，再依類型分類，近年因外來仿製提供而購得祭壺器（SB）為例，總計有四種經由不同訊息與不同文史藝術工作者介入仿製的方式，而產生型態差異祭壺器（I, II, III, IV）。最後再於此四種型態差異祭壺器項下，依製作者所製作的不同式別予以分類（I a、I b、I c、II、III a、III b）。

表 4-2：東昌村祭祀家戶祭壺器分類說明一覽表

祭壺器性別意識	傳世、仿製與消費	祭壺器名稱	形制	祭壺數量	持有祭壺家戶數	祭壺無繫繩數	祭壺口部消耗使用痕件數
sifanohay (S)	家傳數代的傳世祭壺器 (A)	褐釉薄胎硬陶壺 (I)	SA I	8	6	0	8
		橘釉亮光硬陶壺 (II)	SA II	2	2	0	2
		紅褐釉薄胎硬陶壺 (III)	SA III	3	3	0	2
		紅褐釉亮光厚胎硬陶壺 (IV)	SA IV	9	8	0	7
	近年外來仿製訂購祭壺器 (B)	灰褐釉硬陶壺 (I a)	SB I a	5	5	1	1
		褐綠釉亮光硬陶壺 (I b)	SB I b	12	10	1	5
		褐釉硬陶壺 (I c)	SB I c	2	2	0	0
		素燒陶壺 (II)	SB II	1	1	1	0
		木質壺 (III a)	SB III a	2	2	0	0
		附蓋木質壺 (III b)	SB III b	3	3	1	0
	近年市場選擇性添購 (C)	仿製清酒壺 (I a)	SC I a	26	18	9	1
		日本清酒壺 (I b)	SC I b	7	5	0	0
		附蓋清酒壺 (I c)	SC I c	5	5	0	0

		酒器壺 (II)	SC II	19	17	5	1
		流金彩繪壺 (III)	SC III	4	4	1	2
		花器飾品壺 (IV)	SC IV	37	26	8	9
		玻璃壺 (V)	SC V	3	3	0	0
			合計	148	—	27	38
diwas (D)	家傳數代的傳世祭壺器 (A)	野燒夾沙陶壺 (I)	DAI	5	5	0	5
		野燒夾沙凹腰壺 (II)	DA II	1	1	0	1
		藍釉象飾瓷壺 (III)	DA III	1	1	0	1
		素燒寬口陶壺 (IV)	DA IV	5	5	0	5
		素燒夾沙陶壺 (V)	DA V	3	3	0	3
	近年外來仿製訂購祭壺器 (B)	素燒厚胎陶壺 (I a)	DB I a	30	22	4	4
		素燒弧腰陶壺 (I b)	DB I b	2	2	1	0
		素燒矮身陶壺 (II)	DB II	19	12	7	0
		素燒鼓腹陶壺 (III)	DB III	1	1	1	0
	近年市場添購 (C)	藍綠釉瓷壺 (I)	DC I	5	4	0	2
		束頸鼓腹瓷壺 (II)	DC II	2	2	0	0
		甌子壺 (III)	DC III	1	1	0	0
		紅褐釉鼓腹硬陶壺 (IV)	DC IV	1	1	0	0
		清酒壺 (V)	DC V	1	1	0	0
			總計	77	—	13	21

二、祭壺器風格形態

(一) sifanohay

1.SA I

SAI 風格 sifanohay 均為家傳二-三代逾 80 年以上的傳世品，流行年代約於 1920 年代前後，多與少量野燒夾沙陶壺 diwas (DAI) 共伴同留傳於本家，家戶繼承者均視為傳家之寶而小心翼翼地保護。此一 sifanohay 原持有者均為巫師或村中本家家戶長，有著濃烈的祖靈信仰認同感。50 多歲的 faki Luna 是家中留家的兒子，與年逾 90 歲的母親 vayi A'am 同居於本家中，留傳於家中 SAI 類型的褐釉薄胎硬陶壺 (圖 4-5 a1)，是做為巫師的父親 Gelay 所留傳下來的，舉凡家屋有任何祭祀祖靈的儀式，如告靈祭 (pananom) 或家屋除穢祭 (miasik to loma') 均會使用此件 sifanohay。此外，年逾 60 歲的現任巫師 vayi Lali 所持有的 sifanohay

亦為此一類型，乃母親 Nanip 生前行巫(makawas)所使用的 sifanohay(圖 4-5 a2)，目前 vayi Lali 每逢家中祭祀祖靈或是每年十月巫師祭(mirecuk)均使用此一 sifanohay 召請神靈與已故巫師的母親。傳自祖先的 SAI 風格 sifanohay，侈口、帶有肩膀(折肩)胖胖的(masusu)、平底，攜拎時器薄質輕，可以說是村民對於傳世 sifanohay 風格最為典型的集體記憶與認知。

SAI 類型 sifanohay 有六個家戶持有，計有八件。祭壺頸部均繫有拎持的繩索，器身口緣與底部有多處因為長期使用碰撞造成破裂缺刻的使用痕。形制風格均為侈口略外翻，頸部略直長以利繫繩，頸折下器身上緣帶有明顯的折肩，器身向底部漸縮，底部為平底但微向中心凹弧。器壁薄、質輕，灰褐胎裡。器表施暗褐色釉，尚可見橫向的凹弦紋。已故前頭目 faki Terop 家傳此類型的 sifanohay 器表尚可見流釉風格，器腹與底部尚且沾黏疊燒的陶土痕跡。

2.SA II

SA II 風格 sifanohay 僅有二件，分別留傳於許、黃兩本家，為家傳二-三代的傳世品，流行年代與 SAI 相仿，約於 1920 年代前後。以許家為例，sifanohay 乃是年逾 50 歲 A'am 阿姨的阿公 Visay 與媽媽 vayi Cuis 生前 makawas (行巫) 所使用，每逢巫師祭共伴拎持巡祭神靈的野燒 DA I 類型 diwas，亦為已故外公 Visay Parata 生前 makawas 所使用。此外，年逾 70 歲黃家的 vayi Dongi，乃留本家的女兒，仍住於村中面東格局的傳統木造家屋內，vayi Dongi 說家裡的 sifanohay (圖 4-5 a3) 乃是媽媽 Rara 生前 makawas 用的：「以前媽媽買的，mukasi (很久的，古老的東西)，我大哥 Sayam Buyar 以前 makawas 也用，他有過火的 kawas，和 Visay Parata、Lalabar 的爸爸 Gelay 一起 makawas。以前隔壁還沒分割給姊姊 Dipus 的時候，都住在一起，也一起用這一些東西。最老的東西都會放在老家，Dipus 雖然 makawas，但是原來的東西還是都放在這個家裡，她 makawas 東西就新買。」此外，vayi Dongi 家 SA II 風格 sifanohay 所共伴的 diwas 相當特別，在東昌村僅存留一件，為手工捏製野燒寬侈口、縮腰、平底、厚實的 DA II 類型。

SA II sifanohay 祭壺器頸部均有繫繩，口部唇沿有多處因碰撞產生缺刻的使用痕。形制風格部分，口部小微外侈、縮頸，頸部下外鼓帶折肩後縮身至器底。平底沾黏疊燒的陶土痕跡。器壁略厚實，器表施黃褐色氫染色釉且並存冰裂紋，此外器表最明顯的就是留有多處約莫 1cm 長黑色的氧化鐵帶。

3.SA III

SA III 風格 sifanohay，計有三件，均為長一輩老人家使用而留傳下來。年逾 70 歲的 vayi Lisin 說：「sifanohay 是媽媽留下來的，每一家都有一個，本家的 sifanohay 留在本家。爸爸 Visay 的 kawas 很大，有割舌頭。我年輕沒有生產之後，

生了一場病，一定要 makawas，要不然醫生也治不好，makawas 之後這個 sifanohay 是我在用，雖然有 mabuci（破掉）一點，但是現在還是會用，只要不會漏就好了。」婚出本家（父親 Visay Parata 家）的 vayi Lisin，在媽媽給予 sifanohay 後，開始使用著此款 SAⅢ風格 sifanohay，且於日後因病 makawas 沿用於每年的巫師祭（圖 4-5 a4）。此款 SAⅢ風格 sifanohay 乃 vayi Lisin 婚後成家媽媽所給予，研判相對年代要晚於父親 Visay 生前 makawas 使用流行於 1920-30 年代前後 SAⅡ類型，以 vayi Lisin 年紀與成家時間換算，SAⅢ風格 sifanohay 流行年代約於 1950-60 年代左右。

SAⅢ祭壺器三件均為家傳且繫繩，口緣處有使用碰撞的缺刻痕。形制部分為矮口微外侈，器腹略鼓帶有明顯折肩，平底且沾黏疊燒的陶土痕跡。器薄質輕，器表殘留有輪修痕跡，全件除底部外均施有褐色釉。

4.SAⅣ

SAⅣ風格 sifanohay，計有九件，為長一輩老人家所留傳下來或是現任年逾 70 歲的巫師年輕成家或 makawas 時所添購持有之 sifanohay。vayi Lisin 家除了 SAⅢ風格 sifanohay 外，也有一件紅褐釉亮光的 SAⅣ風格 sifanohay，vayi Lisin 表示家裡的 SAⅣ（紅褐釉亮光硬陶壺）sifanohay 是因為原本使用的 SAⅢ風格 sifanohay 器腹有破損後再添購，且強調添購的 SAⅣ硬陶壺很重。

年方 70 歲的 vayi Panay 提到：「sifanohay 是母親 Funuk 生前 makawas 時所用的。因為家裡所有儀式都要用，所以沒有跟著陪葬就留了下來。」原本信奉天主教的 Funuk，於 1967 年因一場中耳炎病痛而請巫師醫治，最後轉宗 makawas 且同時添購 sifanohay，vayi Panay 述說著：「媽媽 Funuk 原來信天主教已經十多年了。大概是民國 56 年的時候 Funuk 得到中耳炎，醫生說沒有辦法救了。後來給 sikawasay 的 vayi Karari 看過，當時 Karari 幫 Funuk 做 mipohpoh，Karari 將香蕉葉捲曲成孔插入 Funuk 的右耳，同時吹氣送入耳中，膿汁就從左耳流出，後來耳朵就好了，後來媽媽就不再信天主教，Funuk 從那個時候就開始 makawas，一直到 81 年過世為止。」

現任巫師 vayi Devi 已年逾 70 歲（1940 年生），makawas 也已逾 40 年了，面對家中每年十月巫師祭拎持召祭神靈的 sifanohay（SAⅣ，紅褐釉亮光硬陶壺，圖 4-5 a5）vayi Devi 表示：「sifanohay 和 diwas 在我 makawas 的時候就有了，買了大概有 40 多年了，大概是老么出生的時候，他現在 40 多歲了，所以我 makawas 已經 40 多年了（年約民國 56 年）。podok 也是那個時候一起買的。」

從已故巫師 Funuk 和現任大巫師 vayi Devi 兩人年輕 makawas 的 1967 年，研判 1960 年代前後做為 SAⅣ風格 sifanohay 流行年代當無異議。而此一 SAⅣ風格 sifanohay 的另外七件持有者，均留存於已故巫師家戶後代與現任巫師 vayi

Epah、vayi Funuk 等家中。

SAIV風格 sifanohay，九件頸部均繫繩且處於家戶祭祀祭儀中，在東昌村傳世的 sifanohay 中數量約莫與 SA I 相當，亦被視為相對典型的重要家傳 sifanohay。形制部分，口部斜直侈，平唇，器腹微鼓，帶有明顯折肩，平底。器壁厚實，頗重。器身除底部外，均施有紅褐色釉，且上有一層亮光漆釉。斜侈平唇的唇沿多因為長期使用碰撞，而留下由唇沿向口緣內側的破裂缺刻痕，從缺刻痕與器底觀察，此類型硬陶器為紅色胎裡，為此時期硬陶胎裡特色。再者 SAIV風格 sifanohay 多與同時期 DAIV風格的 diwas 祭壺器共伴於巫師家戶，例如 vayi Devi、vayi Epah 等家 SAIV風格 sifanohay 與 DAIV風格 diwas 共伴於巫師祭中一起使用，而分別做為召祭女男性別的神靈（kawas）。

5.SB I a

SB 指涉的是文化性分類中涉及的年代與消費型態中，因外來訊息仿製所訂購的 sifanohay，總計有 SB I、SB II、SB III 等仿製訂購或取得的三種來源。SB I 乃是 2001 年東昌村男子年齡階級 matabok 級別成年禮（malengleng）之際，因應 diwas 的需求，委請當時進入東昌村的研究生 Aits 之友人進行仿製（DB I a、DB I b 類別的 diwas），且同時仿製一批 sifanohay，¹¹⁸仿製的 sifanohay（SB I）與 diwas（DB I）多攜至 vayi Epah、Sera 等巫師家戶提供其它祭祀家戶選購。

SB I 因為型態略有差異，因此再以形制和類別予以區分。SB I 可以在分為 SB I a、SB I b、SB I c 三種類別。SB I a 侈口、縮頸、鼓腹、帶矮圈足，器壁厚重，器表施褐釉且可見明顯拉坯痕。器身帶有圈足與拉坯痕為形制風格上的明顯分辨重點。持有的五個家戶均為巫師 Sera 本身及其兄弟姊妹（圖 4-5 b1），也顯示當年家戶取得 SB I a 風格祭壺器與巫師易取得外來訊息有密切關聯，因為巫師可以說是外來研究者進入東昌村研究阿美族宗教的窗口。

5.SB I b

SB I b 來源與 SB I a 一致，均為 2001 年外人仿製而訂購取得的 sifanohay。總計有 12 件，為 SB 類別數量相對較多者。形制部分與 SB I a 相仿，侈口，帶有相對明顯的折肩，帶有矮圈足，器身全部施滿褐色釉且於器腹下半身添抹綠釉，最後再上一層透明亮光釉（圖 4-5 b2）。總計 12 件 SB I b 的 sifanohay 有 11 件有繫繩且使用中，僅有 vayi A'am 家的未繫繩，乃購之做為備份品。

¹¹⁸ SB I 的 sifanohay 與 DB I 的 diwas，均為當時在村中的東華大學研究生 Aits 請其花蓮友人的地方藝術工作者所仿製，後再交由 Aits 於東昌村巫師家戶提供其它祭祀家戶予以選購。

6.SB I c

SB I c 來源與 SB I a 一致。形制部分，器身較 SB I b 稍大，侈口、縮頸，帶明顯折肩與圈足，器表施淺褐色釉。SB I b 計有二件，乃巫師 vayi Epah 與屆退巫師 vayi Funuk 所添購，vayi Epah 做為備用品。vayi Funuk 則特別表示其所持有的 SB I b 風格 sifanohay 與 diwas (DB I a) 乃是在巫師 vayi Epah 家添購 (圖 4-5 b3)，且 SB I b 風格 sifanohay 預備做為將來往生時的隨葬品：「此一組新的 sifanohay 和 diwas 是在 vayi Epah 家買的，很像是 Putal 和 Aits 他們做的，sifanohay 以後我過世的時候要用的。」

7.SB II

SB II 風格的 sifanohay，筆者紀錄僅有一件，為巫師 vayi Epah 所持有，研判應該還有數件分別存於巫師 Devi、Abi、Muki 等家。此一 sifanohay 的取得乃源於 2012 年四月，長期紀錄東昌村巫師祭儀的學者 Panay·Mulu，感於巫師對於祭壺器的需求，因此特別提供陶土與窯燒資源，邀請巫師 vayi 們到社外的財團法人原住民音樂文教基金會親身捏製 sifanohay。

此件 SB II 風格的 sifanohay 乃是 vayi Epah 親手所捏製 (圖 4-5 b4)，以泥條盤築的方式由下往上塑形，最後再於器表略做刮抹的修飾。雖然身為巫師對於 sifanohay 風格、大小、重量等認知有著最為貼身的感受，不過沒有長期慣習養成製陶技術的 vayi Epah，仍舊無法捏塑出文化意識中的典型 sifanohay (SA I 類別)。vayi Epah 所捏塑的 sifanohay，雖然器身頗大、厚重，器表略微歪扭，但是寬大的侈口以及帶有明顯的折肩，仍舊是對於 sifanohay 有肩膀 (折肩) 與 masusu (胖胖的) 風格的最佳實踐。

8.SB III a

SB III 類別 sifanohay 為木質地，少數家戶擔心硬陶或瓷質地 sifanohay，在屋外的田祭 (misatolikong)、祖靈祭 (talatu'as) 等儀式當下，因擺置 “sifanohay 叢聚” 時各家戶所屬 sifanohay 因推擠而不小心摔破，因此添購木頭製作壺形容器做為 sifanohay 使用。

SB III a 風格 sifanohay，乃是村中長期從事文史相關工作的 faki Adop 所製作。形制略侈口，器壁厚，帶有折肩或呈鼓腹，底部如基座般的設計，較為平穩。總計有二件，分別存於 faki Luna 家與巫師 vayi Lala 家，faki Luna 家的 SB III a 風格 sifanohay (圖 4-5 b5)，乃是其妻子 Panay 擔心 Luna 父親 Gelay 留下來的 SA I 傳家寶攜出參加田祭或祖靈祭時，因碰撞或攜拎不小心而摔破掉，因此特購此件 SB III a 風格的 sifanohay。巫師 vayi Lala 家的 SB III a 風格 sifanohay，則是做為備

份品而留存著。

9.SB III b

SB III b 風格 sifanohay，乃是東昌村中從事土木工程家中擁有車床的 Kulas 所製作，以良木刨修而成，微侈口、鼓腹、微帶折肩、平底，附帶有木質塞蓋，形制上仍不脫離傳統 sifanohay 的模樣。Kulas 本身家中的祭儀，即使用此款 SB III b 風格 sifanohay (圖 4-5 b6)。vayi Hana 也擁有一件 SB III b 風格的 sifanohay，不過在 2012 年其女兒成家後的 miasik to loma'除穢儀式，vayi Hana 就將此件 sifanohay 留給了女兒，做為女兒成家日後祭祀祖靈等祭儀使用的 sifanohay (參考第三章成家的 miasik to loma'儀式)。

10.SC I a

SC I 市場添購的清酒壺風格 sifanohay，總計有 38 件，為所有 sifanohay 中的第一大類，高於 37 件的花器飾品壺 (SCIV)。從 SC I 添購方式與來源可以區分為一般市售仿製的清酒壺 (SC I a)、購置日本的清酒壺 (SC II b)、附有瓶塞的禮器清酒壺 (SC I c) 三個類別。

SC I a 風格 sifanohay，一般量飯店、五金行均有販售。深受祭祀家戶使用的原因，其一，形制上器身輕薄，侈口、鼓腹造型，且帶有濃厚竹梅紋飾的日式風格 (tokkuri 德利)。其二，便宜易購得，於東昌村社外的五金行或小型量販店均有販售，價錢依品牌而不同，一般市售價格約於 100 元上下不等。其三，清酒壺本身即為盛酒器，與 sifanohay 盛滿米酒做為召請祖靈予以餵養 (pakaen) 的意義完全接軌而不悖。

SC I a 風格清酒壺風格樣式多樣，形制上侈口的唇沿帶有流嘴，器身略鼓且帶有二處以利手握捏持時的圓形凹槽。型態類別以青竹白瓷香山產製的清酒壺最為凸顯 (圖 4-5 c1)，再者就是大量中國仿製日本大阪、有田燒的各式樣便宜的清酒壺 (圖 4-5 c2)。SC I a 風格清酒壺總計有 26 件，其中有九件沒有繫繩而與使用中的 sifanohay 裝箱一同置放於家屋內，研判乃添購做為備份品。

13.SC I b

SC I b 風格 sifanohay，為侈口帶流嘴、鼓腹飾有日本紋飾風格的清酒壺，為跨國界購得的清酒壺，總計有 7 件。vayi U'ur 表示：「家中清酒壺 sifanohay 是幾年前到日本遊玩，探望嫁到日本的最小女兒 Dipus 的時候，在日本大阪買的，大概已經買了 7-8 年囉！」vayi U'ur 所持有的清酒壺有二種紋飾，其一，侈口帶流嘴、鼓腹，器腹飾有明顯「酒」字樣 (圖 4-5 c3)。擁有同款式清酒壺且做為

sifanohay 的退休巫師 vayi Funuk 也表示：「sifanohay 是和 U'ur 去日本玩的時候買的，misatolikong（田祭）的時候用，我和 U'ur 都有。」其二，侈口帶流嘴、鼓腹，器腹飾有「大相撲橫綱土俵入 陣木久五郎」字樣以及相撲選手的浮世繪圖。

此外，另一款 SC I b 風格 sifanohay，侈口帶流嘴、器身束長略鼓腹，器腹飾有花紋，計有二件，乃是 vayi A'am 與 faki Icilu 家所持有(圖 4-5 c4)。vayi A'am 表示：「家裡原有一個 sifanohay，剛好阿嬤 85 年過世二年後，sifanohay 的口部 mabuci 破掉，不舒服啊！所以說乾脆就不要用換新的，我就把它丟掉，不想留，會越來越多。後來從琉球買一組（約 18 年前），有附 6 個杯子，看起來很不錯，就買。有綁繩子用過一次的樣子，後來就放著一直沒有用。因為剛好那個時候以前常常去南濱公園，就看到那個東西（黑色花瓶）就給它玩（指夜市圈套獎品的攤位），看起來很漂亮，丟一次就中啊！已經用十多年了。Devi 她們家的也是，在南濱公園 50 元釣的。」

14.SC I c

SC I c 風格 sifanohay，口緣直侈，壺嘴小，器身較高、鼓腹，乃是做為禮品的清酒小壺形器，沒有一般 SC I a 溫酒用清酒壺的流嘴造型，由於是酒器之故，壺嘴因塞軟木蓋所以刻意地加厚突起。SC I c 風格 sifanohay，計有五件，形制一致，但紋飾風格稍異。巫師 Lali 表示家裡不同儀式會使用著不同的 sifanohay，清酒壺 sifanohay 是先生參加老家 Kulamay(花蓮市德安里)時所用(圖 4-5 c5)，然壺口太小祭祀時 pakaen（餵養）不好用：「這邊家裡本來用這個清酒壺，那個 sifanohay(SA I)是東昌的，那個時候媽媽還在。這邊 talatu'as 一年一次，Pokpok、Kulamay 聯合一起，我們每年都有去，他過世的爸爸看到，肚子很餓，很高興。清酒壺是我女兒去日本買的，一年用一次，東昌的 talatu'as 或者是 mirecuk 都是用媽媽的。但是那個清酒壺嘴巴太小，tulun 都在嘴巴，不會進去。」

15.SC II

SC II 風格 sifanohay，總計有 19 件，數量第三高，佔有 12.84%，乃是添購自市場各類型風格迥異的酒器所組成。SC II 酒器數量多且風格差異頗大，各酒商依酒類品牌設計特有的酒器。

以巫師 vayi Muki 家的 sifanohay 為例，為 0.5 公升罈裝的金門大麴酒(圖 4-5 c6)，Muki 表示：「兒子 Terop 當兵時從金門買二個金門高粱酒回來，一個留在家裡當作 sifanohay 用，一個給蔡頭目，但是後來他不小心用破了。」由於是兒子帶回來之故，因此 Muki 相當珍重而做為 sifanohay 使用，在祖靈祭(talatu'as)或是田祭(misatolikong)，被擺在“叢聚 sifanohay”的各家戶 sifanohay 之間，

總是特別地顯眼。不過由於此類型酒器相當厚重，每逢巫師祭必需不斷行走 lalan 遶祭神靈 (kawas)，就會被其他巫師詬病太重，故改以家中另一件清酒壺 (SC I a) 替代之。

另外，在市場工作長期沾染禁忌味道而放棄行巫 (makawas) 的 vayi Panay，持有的 sifanohay，乃為台南縣白河鎮百味香食品工業股份有限公司於 2007 年瓶裝出廠的紀念款酒 (圖 4-5 c7)。酒壺形制與 SA III 類別 sifanohay 相仿，微侈口、鼓腹，器身容量 0.15 公升，器表施有酒壺陽紋款「酒仙」、「酒中天地」、「酒後不開車 安全有保障」等字樣。

SC II 酒器多樣，尚且包括 vayi Hana 家中所持有曾經使用過的雙鹿五加皮酒玻璃瓶；或是杜家所持有器表飾龍紋青花，底款「大清乾隆年製」字樣的酒壺 (圖 4-5 c8)；葫蘆形的青花酒壺 (圖 4-5 c9)；底款飾有「酒鬼酒股份有限公司」字樣的白瓷小酒瓶 (圖 4-5 c10)；各樣褐釉硬陶小酒壺等。

16.SC III

SC III 風格 sifanohay，形制為侈口、鼓腹的瓷質小壺形器，一般器表施藍色釉，且繪飾雲、鶴、菊花等流金圖樣，有著強烈漢人宗教物品的象徵意涵。計有四件，數量僅高於玻璃器 sifanohay (SC V)。孫子 mitangi (乩童) 的巫師 Lala 家裡持有此一 SC III 風格 sifanohay (圖 4-5 c11)，Lala 說這一件 sifanohay：「81 年 makawas 的時候，Kamaya 買給我的，繩子也是 Kamaya 綁的。」雖然 vayi Lala 於現在日常的祭儀中不再使用此件 sifanohay，但仍懷舊著巫師 ina Kamaya 的給予而保存於家中廚房祭祀器物群的收納箱中。

17.SC IV

SC IV 風格 sifanohay，為各式各樣侈口、鼓腹的小型花容器，計有 37 件，為所有 sifanohay 樣式數量之冠，佔有 25%。持有家戶為 26 戶，未繫繩使用的有八件，顯示部分家戶擁有超過一件以上的花容器做為 sifanohay 使用，凸顯花容器在被購買的當下並非馬上被使用，而是以備份的方式留存於祭祀家戶。

巫師 vayi Devi 表示：「家中黑色的 sifanohay 是你 faki 在南濱公園買的，比較輕。現在 talatu'as (祖靈祭) 還是土地公祭都是帶這個黑色的 sifanohay，怕家裡 mirecuk 用很久的 mabuci 會破掉。」vayi Devi 口中黑色的 sifanohay 與 vayi A'am 在南濱夜市攤位圈得的黑色瓶形花器一樣，口緣均塑形如花瓣般侈開，鼓腹、凹弧底，器表施黑色釉 (圖 4-5 c13)。

SC IV 風格 sifanohay 相當多樣，有各式各樣壺身低矮、鼓腹的陶瓷小壺，也有藝術家圖繪與設計的陶壺 (圖 4-5 c16)。年逾 70 歲的 vayi Dipus 述說著家中

sifanohay (圖 4-5 c17) 的來源：「sifanohay 買很久了，有 20 多年了，舊的在弟弟 Putal 老家那邊。因為分家之後，不能拿老家的，所以我們家就買一個新的。……sifanohay，搬出來就要有一個，超過 20 多年了，是在屏東買的，fancala 很漂亮。我去遊覽，只有一個我看到馬上拿，別人看到說我要我要，我不要給她們啊！家裡 pasin 就要拿出來用，今年 talatu'as 也有帶去，杯子什麼都不重要，這個 sifanohay 最重要。」一旁的兒子 Kulas 則強調婚出蓋好家屋時，對於 sifanohay 的需求心裡：「那時候房子剛蓋好的時候，出去玩。所以她有那個心裡，一定是說出去要買一個 sifanohay。因為老家不可能帶出來，妳兄弟姊妹那麼多，還有人在那邊住，妳不可能拿嘛！不過，從老家分出來的一定要買一個 sifanohay，每次要幹嘛一定要保護好啊！有時候出去還要用那個 tulun 給它包著嘞！tulun 一片二片給它夾中間，再放在盤子上面。」

18.SCV

SCV 風格 sifanohay，形制差異頗大，均為鼓腹的小型玻璃器壺，僅有三件，算是 sifanohay 少見的類別，僅佔 2.03%。巫師 Lali 因為先生是南埔 (Talacan) 人，所以每年都會陪同去南埔或鄰近阿美族村社所舉辦的聯合祖靈祭，Lali 表示：「玻璃的是本來朋友要去南埔 talatu'as (圖 4-5 c19)，在花蓮市看到一個 25 元，就買給她，但是她說已經有了，所以就沒有用到而留在家裡。」

vayi Kanasaw 表示：「以前沒有的時候，都是用這個玻璃質地的，自己買的，很久了。有二個用途，以前當作 sifanohay，我的小孩子 misral 也有用，也當作 diwas 用。」vayi Kanasaw 家中所持有的玻璃器 (圖 4-5 c21)，不但做為 sifanohay 使用，也曾經在家中男孩子成年禮時當作 diwas 使用，此一特例相當罕見，可以說是超乎東昌村人對於祭壺器從性別意識出發的風格界限與祭壺器性別對立的風格邊界。不過 vayi Kanasaw 在 2001 年時添購仿製灰褐釉硬陶壺 (SB I a) 後，就不再於祭儀中使用此件玻璃器了。

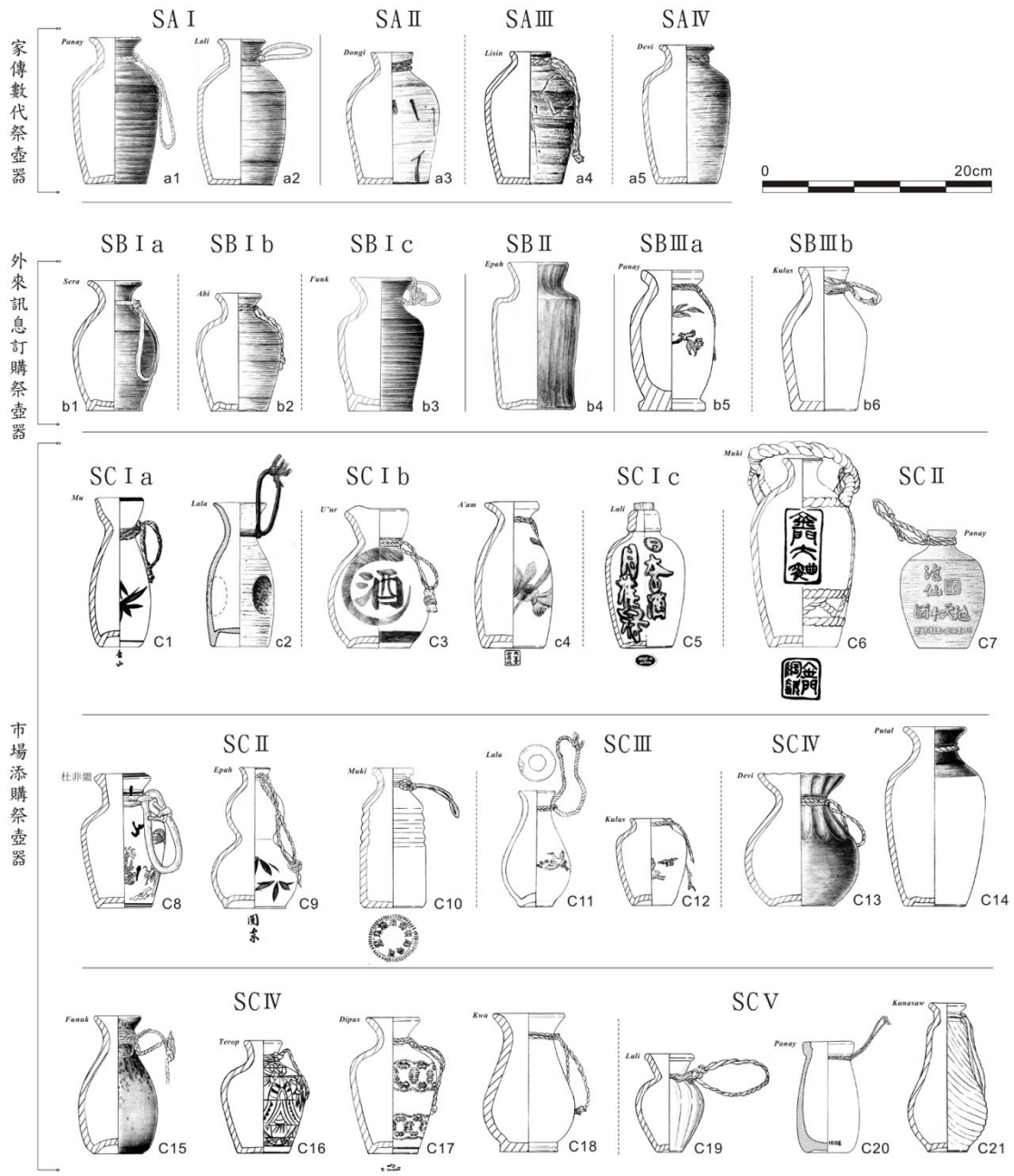


圖 4-5：東昌村家戶 sifanohay 風格形態分類圖

(二) diwas

1.DAI

DAI 風格 diwas 為阿美族傳統野燒形制的祭壺器，當為奇萊平原阿美族村社約末於 1930 年代前後製陶技術與生產完全中斷後，仍延續留傳於東昌村家族有著巫師傳承與祖靈信仰的自家。DAI 風格 diwas 在這些有著傳統祖靈信仰淵源的

本家中，幾乎均伴隨著流行於 1920 年代前後的褐釉薄胎硬陶壺(SA I)sifanohay。DAI 風格 diwas (野燒夾沙陶壺)與 SA I 風格 sifanohay，兩者是東昌村民對於祭壺器最為典範型的風格認知，被繼承家戶子孫視為祖先留下來的“傳家寶”。

年逾 50 多歲的 faki Luna，是家中最小且最晚婚的男子，所以留住在本家。父親是已故巫師 Gelay，生於 1919 年，目前留傳於家中野燒形制的 diwas(DAI)，即為 Gelay 生前行巫(makawas)所使用(圖 4-6 a1)。此件 diwas，為陶土手工捏製野燒而成，器表呈現黃褐色，底部為氧化未完全的灰黑色澤。形制上，口部外侈後微外揚，唇沿為尖圓唇，因為長期使用之故，唇沿帶有多處明顯的缺刻破裂痕。頸折部位，繫有參與儀式時提供拎攜的白色棉繩。器腹細瘦且於器腹中間有明顯的凸折腹，此為 diwas 特有的形制特徵，折腹下至器底處與頸部等寬。平底厚實的底部約與口緣等寬，平底亦為 diwas 的特徵。盛開的侈口微揚，供注滿米酒的器腹空間約莫小拇指般大小。

因病屆退的巫師 vayi Funuk 持有的 DAI 風格 diwas，繫著略粗的魚線：「sifanohay 和 diwas 都是爸爸媽媽 makawas 的時候用的，留下來給我的，我 makawas 的時候也用。」vayi Funuk 的父親是已故大巫師 Saumah Asay，diwas 原本應該留在本家的大姊家，因為 Funuk 入巫(makawas)的關係從本家中攜出而於每年巫師祭中使用(圖 4-6 a2)。

頭目 faki Kwa 原是南昌人(Natawlan 社)，後來從妻居入住東昌魏家。由於媽媽年邁已不再行巫，所以就將本家中的 sifanohay(SA I)與 diwas(DAI)攜至東昌村家屋使用，faki Kwa 表示：「阿公不在了嘛！我要保留，哥哥不會用啊！所以我就帶過來了。」此件 diwas 乃是 faki Kwa 的阿公生前行巫(makawas)所用(圖 4-6 a3)，為野燒形制 diwas，器表呈紅褐，帶有輪修的痕跡，尤其是底部特別明顯，口部唇沿則有數處碰撞的缺刻痕。每年八月專屬於男子年齡階級的 pasin Malataw 祭儀，faki Kwa 均會帶著家傳的 diwas，前往聚會所召祭祖靈與男子守護神 Malataw。

目前東昌村家戶所擁有 DAI 風格 diwas，計有五件傳世，分散於五個家戶。均繫有繩索，而且持續使用中，口緣與底緣均留有使用碰撞的缺刻痕。形制部分，外侈敞開或唇沿微內斂的口緣，是祭祀召請祖靈餵養(pakaen)米酒與糲糲的實存空間，器腹內徑約莫小拇指般寬。頸折處做為繫繩之用，頸部以下的器腹向外凸折，器底為平底且約與口部等寬。器壁厚實，顏色從黃褐至紅褐色系，部分器壁與底部留有輪修痕跡。DAI 風格 diwas 可以說是目前傳世於東昌村年代最早的 diwas，也是 1930 年代前後奇萊平原阿美族傳統手工製陶中斷前的最後一批，被村民視為典範型的 diwas，以傳家寶的價值意義留存於家族本家之中。

2.DA II

DA II 風格 diwas 僅有一件，與 DA II 風格 sifanohay 共伴傳世於 vayi Dongi 本家。此件 DA II 風格 diwas，風格型態迥異於其它同時期典範型的 DAI 風格 diwas，不若 DAI 器腹有明顯的凸折腹現象，DA II 風格 diwas 口徑（60.5mm）略寬於底徑（49.5mm），中間直接凹折（29.5mm），似漏斗狀，凹折的器腹中間即為繫繩的部位。此外，器身低矮（59mm）、器壁厚實，侈口徑寬大於底部，盛開的侈口被強調，壺緣內凹陷的器腹空間連同侈開的壺緣，為盛滿米酒與巫師召請神靈降臨的神聖場域（圖 4-6 a4）。從器表觀察因野燒氧化未完全一致的狀態，全件呈現褐黑不等的狀態，夾沙的器表仍可見摻雜小石英顆粒，而且留有明顯手工製造時的捏製痕跡，研判 DA II 為相較於 DAI 同時期的另一風格 diwas 類型。

3.DA III

DA III 風格 diwas 僅有一件，也是傳世品中唯一的瓷質 diwas，目前留存於 vaki Vala 的家中。faki Vala 表示此件 diwas 並非自身成年與成家後所添購，乃是 mikatafu（從妻居）進入黃家後，因為年輕時曾經入巫（makawas），所以從黃家的本家攜拎過來使用，後來就一直留在家裡。faki Vala 表示 diwas 乃是妻子本家已故巫師 Saumah Asay 生前行巫所使用過的 diwas。此件 diwas，器身略寬，擁有寬侈口、折腹與凹弧底，口緣帶有一大破裂缺刻痕。最為特別的是頸折處，兩側飾有具像的象頭接於頸折上下，白瓷質地，器表施有藍色釉，整體風格不似漢人所使用的宗教性器物（圖 4-6 a5）。此外 Sauma Asay 生前 makawas 時，曾經配飾象牙質地寬扁的手鐲，¹¹⁹據此藍釉象飾 diwas 與象牙質地的手環，均非本土產製風格，研判應為出生於 1892 年歷經日據時期的 Saumah Asay 取得與傳世的外來物。

4.DA IV

DA IV 風格 diwas，計有五件，分別由五個家戶所持有，為今約莫 50 歲的長一輩父母親過世未陪葬而傳流於家戶，或是現任年逾 70 歲的巫師年輕時成家或入巫時所取得與添購的 diwas。DA IV 風格 diwas 共伴的 sifanohay 為 SAIV 風格的紅褐釉亮光厚胎硬陶壺，研判兩者同屬 1960-70 年代前後流行的祭壺器（詳如前

¹¹⁹ 關於 Saumah Asay（黃相馬）所配飾的寬扁象牙質地手鐲，可見於唐美君先生於 1953 年在里漏社（東昌村）紀錄巫師制度中，對於報導人 Saumah Asay 表演祖先祭迎神式姿態時配飾於手腕的圖版（唐美君 1957：38 圖 4）。此外，中央研究院民族學研究所於 1956 年由凌純聲先生帶團考察花蓮縣光復鄉馬太鞍社的民族學田野，後由李亦園等著的《馬太安阿美族的物質文化》一書中，由凌曼立書寫〈衣服〉章節，提及腕飾中的象牙手鐲（katan）：「臺大考古系標本室陳列有五隻阿美族象牙手鐲，多為日據時代採集保存之，現該族已無這種手鐲。阿美族男子必須曾獵得敵首才能獲得帶用此種手鐲的資格」（李亦園等 1952：148 插圖三十二 a）。

文 SAIIV風格 sifanohay 的描述)。

出生於 1940 年的 vayi Devi，如今已年逾 70 歲了，vayi Devi 表示家中成對的 diwas (DAIV) 與 sifanohay (SAIV)，大概是民國 56 年 (1967) makawas (入巫) 時所一起添購：「sifanohay 和 diwas 在我 makawas 的時候就有了，買了大概有 40 多年了 (年約民國 56 年)，大概是老公出生的時候，他現在 40 多歲了，所以我 makawas 已經 40 多年了。」vayi Devi 在入巫(makawas)之後所持有的 diwas (DAIV，圖 4-6 a6) 與 sifanohay (SAIV)，隨著每年的巫師祭而共伴流動於家屋祭儀當下，筆者所在的這幾年巫師祭，均可見 vayi Devi 同時攜拎著此二件祭壺器，行走 lalan (通往神靈居所之路徑) 前往神靈 (kawas) 所在聖域進行獻祭，遶祭過程不時地聽到二個祭壺器因碰撞而發出聲音，這也是二件祭壺器口緣產生破損使用痕的狀態之一。此外，vayi Devi 家的 diwas 也同時成為 Devi 的先生 faki Tuni，每年參加男子年齡階級 pasin Malataw 時所必備攜拎，於祭祀現場做為召請、承載祖靈與神靈降臨 diwas 壺緣予以 pakaen (餵養) 的象徵實存之境。¹²⁰

DAIV風格 diwas，形制比例上較 DA I 寬胖，器壁厚實，侈口、縮頸、折腹處略鼓、平底。全件器表均可見明顯輪修痕跡，呈磚紅色系，口部唇沿與底沿，均可見明顯使用碰撞的缺刻消耗痕，素燒之故胎裡與器表一致呈磚紅色，與 SAIVsifanohay 胎裡頗為一致，且通常共伴留存於祭祀家戶。此外，質地頗硬，研判為高溫窯燒的成品。家裡擁有此款 diwas 的 Kulas 表示：「鶯歌買的，當時是專門請人做的，總共買了八個，其它的應該是分給其他的 sikawasay。」Kulas 的說法透露出 DAIV風格 diwas，器身寬胖的風格變異及其紅色胎裡，並非來自花蓮地區原住民部落陶工的延續性製造與生產。

DAIV風格 diwas，在村民眼中亦被視為老人家傳承的 diwas，乃是繼 1930 年代前後傳統野燒 DA I 典型 diwas 風格流行之後，於 1960-70 年代前後繼之延續使用的 diwas 風格類型之一。

5.DAV

DAV風格 diwas，計有三件，分別留存於黃家與林家。黃家的 vayi Hana 與曾經 makawas(入巫)的 vayi Panay 家中各持有一件 DAV 風格 diwas。以 vayi Panay 家中的 diwas 為例，形制與 DA I 風格的 diwas 頗為相近，均為侈口唇沿微揚、折腹略鼓、平底，器壁厚實。然，素燒的器表與胎裡均呈橙紅色系，質地堅硬且摻雜暗紅色粒狀摻合料，器表與底部均留有明顯的輪修痕跡。由於質地堅硬之故，口緣破損消耗痕，乃是以硬式破裂的方式呈現，研判約略與 DAIV風格 diwas 同時期窯燒的成品。

¹²⁰ 關於 vayi Devi 與 faki Tuni 家如何地使用家中 sifanohay 與 diwas，可詳見第三章男子成年禮祭儀與 pasin Malataw 儀式，以及第六章關於 2013 年 faki Tuni 過世陪葬 diwas，使用 sifanohay 於相關儀式召請 kawas (神靈) 與 faki Tuni 靈魂予以餵養 (pakaen) 的過程。

vayi Panay 表示目前持有的 diwas (圖 4-6 a7), 乃是 1998 年因病入巫 (makawas) 時從已故二哥 Kinlu 家所借用的, 關於入巫與後來因市場工作沾染異味而放棄的過程, vayi Panay 娓娓道來:「大概 87 年吧, kabasay (入巫) 的事情, 我住院一個月胃痛, 醫生說沒事啊! 三姊 Lisin 說:『妳就是不信這個 makawasay, 醫生看不好, 妳就要看這個』。我說我沒有錢啊! 那時候請 Kamaya 來看, mipohpoh 拍一拍, 很像有一個東西一直流出去, 她們一定要用米酒噴我, 好啦! 叫妳跳舞妳不跳舞, 妳加入就不會有這個病。我想說家那麼遠很麻煩。以後家裡做什麼妳就來參加, Kamaya 說:『喝, 趕快喝。』我就喝了反正痛了妳再用。結果我通通喝掉, 就好了不會痛了, 一直到現在胃都不會痛了。後來我就參加那一年。跳舞的時候 Abi 帶我。同時間 Lali 參加三年了。那一年我還是有開餐廳, 做完了我就回家, 她們就說:『妳回家餐廳就有味道。』我不習慣睡在村子的姊姊家, 我睡不著。我就回山上的家, 很累, 我就睡覺。老公就跟他的女兒做生意啊! 所以我就跳舞跳了一年, 就沒有再 makawas。後來她們一直罵我, Devi 到現在都不諒解我。Abi 說她們也要過生活啊! 她們的小孩也不會煮菜。」vayi Panay 從二哥 Kinlu 家所借用的是 DAV 風格 diwas, 而目前已故 Kinlu 家中所共伴留存的 diwas 乃為 DAIV 風格 diwas, 研判 DAV 與 DAIV 風格 diwas, 無論從持有者的生命歷程, 或是製作輪修方式、窯燒的陶質硬度等面向觀察, 研判 DAV 風格 diwas 的流行年代當不早於 DAIV 風格 diwas 所處的 1960-70 年代前後。

6.DB I a

DB I 風格 diwas, 依其型態可以分為二個式別, 其一為素燒厚胎陶壺 (DB I a)。其二為素燒弧腰陶壺 (DB I b)。兩者均為同一陶工所製作, 源於 2001 年東昌村男子年齡階級成年禮 (malengleng) 的需求, 研究生 Aits 委請從事藝術工作的友人仿製的 diwas (同年仿製的 sifanohay 為 SB I a、SB I b、SB I c, 詳如前文), 仿製的 diwas 在巫師 vayi Epah、Sera 等家供村民添購。

DB I a 風格 diwas, 計有 30 件, 為所有 diwas 類別數量最多者, 比例高達 38.96%, 近四成之高, 凸顯出 2001 年, 村中對於典型 diwas 需求, 但也同時地反應出在沒有 DB I a 風格 diwas 經由外來者主動仿製介入之前, 家戶年齡階級男子對於 diwas 的使用需求問題, 以及因應歷屆男子成年禮所需 diwas 時, 所採取或回應的方式, 例如沿用老人家所使用的 diwas, 或從市場消費、添購替代性的陶瓷小壺來因應 (詳如後文的 DC 類別 diwas)。

由於 DB I a 風格 diwas 仿製與銷售的訊息, 乃是從巫師 Epah、Sera 所開展, 因此銷售而持有的家戶多與現任巫師親族網絡相關 (圖 4-6 b1-b3)。例如巫師 Sera 的三個姊姊與妹妹 Panay 家均同時添購有此款 diwas, Panay 就曾一口氣添購四個 diwas, 並且說明四個 diwas 的歸屬與分配:「Luna 啊! 剛好他的小孩子三個

啊！一個 Luna 的，他也要留一個，還有他二個女兒的老公也要，還有 Ikong（兒子）的啊！那個小小的就留在家裡（指 Luna 爸爸留下來的 diwas）。這個是男孩子 pasin Malataw 的時候要用的，Luna 爸爸留下來的 diwas 我不敢拿出來。這四個的樣子是有一點大啦！」雖然 Panay 認為仿製的 DB I a 風格 diwas 較先生 Luna 的父親 Gelay 所傳下來的 diwas（DA I）大，但是在整個消費市場已無從添購陶製 DA I 風格 diwas 之際，仍然覺得 DB I a 仿製風格 diwas 相對而言是適合的，因此一口氣添購四個。

仿製的 DB I a 風格 diwas，器高雖不若傳世野燒夾沙陶壺 DA I 風格 diwas 高，但是多數器身較寬且器壁厚，因此顯得較為厚重。再者，因為以輪盤捏塑而成，器壁留有明顯的輪修痕跡且帶有圈足，因此被視為異於傳統野燒 DA I 風格 diwas。對於添購 DB I a 風格 diwas 的巫師 Sera 對此做了個人偏好上的比較：「以前老人家捏的，不像現在。以前都用稻草蓋起來燒，……我會選這種的（指 DB II，Cilan 仿製的 diwas），因為它比較傳統的感覺、比較古老的感覺。這一種（DB I a）的是比較現代啦。若是高度的話，以前的都沒有那麼高，高度大概這樣而已（手指比畫 diwas 器高約 6cm 上下）。」

7.DB I b

DB I b 風格 diwas，來源與銷購的方式一樣，僅有二件，添購者為巫師 vayi Epah 與 Abi（圖 4-6 b4）。DB I b 形制與 DB I a 截然不同，因為沒有腰（凸折腹），較似於 DA II 風格祭壺器。器身從外侈的口緣凹弧向器腹，再外弧向圈足底，不見傳統 DA I 風格 diwas 器腹的凸折現象，此一器身腰部沒有凸折腹特徵的現象，對於慣習使用 diwas 的巫師 Abi 而言（如前文祭壺器的風格型態的認知小結所述），巫師 Abi 認為：「這一個 diwas 不好看，沒有腰的，拎起來會顛倒，酒都會流出來。」或如陪伴巫師父親 Mangah 的 vayi Humi 所言：「現在有腰身的買不到，那是算有腰身的嘛！上面頭大，中間小，下面又大，當然是有腰身啊！diwas 有腰身的，那個是真正男孩子幹什麼都是要用那個。」DB I b 仿製風格 diwas 為老人家意識非正統的 diwas 風格。再者，就祭儀當下功能性而言，凹弧的器腹無法承攬繫繩後的器身正直，導致攜拎後器身傾斜，壺內米酒將不斷地流濺而出的狀態。

8.DB II

DB II 風格 diwas，總計有 19 件，占 24.68%，為 diwas 數量次高。此 diwas 乃排灣族藝術工作者 Cilan 於 2008 年左右，受長期於東昌村進行民族音樂與文化紀錄和研究的 Panay・Mulu 之托所仿製的一批 diwas。

形制部分，器身低矮（約 6-7cm），口緣外侈，底部厚實。器表於捏製完成

後，再以軟器上下抹飾，最後窯燒而成。由於器小質輕，素燒具古樸感，所以頗受巫師青睞而被使用於巫師祭中遶祭神靈（圖 4-6 b5）。

9.DB III

DB III 風格 diwas，僅有一件，持有者為巫師 Epah（圖 4-6 b6），與 SB II 風格 sifanohay 製作脈絡一樣，捏製於 Panay • Mulu 所主持財團法人原住民音樂文教基金會。此件 diwas 為 vayi Epah 親手捏製，形製上保有清楚的 diwas 風格特徵，但因缺乏長期培養的熟練製陶經驗，因此器身平衡度與器表柔順度稍顯不足。

10.DC I

DC I 風格 diwas（藍綠釉小瓷壺），計有五件，乃市售一般器身相對矮小的瓷壺，侈口、帶折肩或鼓腹，以及矮圈足。白瓷胎裡，器表施藍綠色釉。器高平均 11.8cm，相對於傳世的褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay，或同時期市購的清酒壺或花器等 sifanohay，器身顯得相對矮小，兩者成對並列時，藍綠釉小瓷壺被以 diwas 認知而隨著持有者的身份與性別，分別進入不同儀式脈絡。例如巫師 Sera 所持有的藍綠釉小壺（DC I），源於家中傳世 diwas 被大哥參加 pasin Malataw 時所遺失，而重新添購藍綠釉小壺做為 diwas 替代品（圖 4-6 c1），於每年十月巫師祭時，藍綠釉小壺隨著身為巫師的 Sera 行走神域之徑（lalan），前往神靈 kawas 所在聖域，得以召請、祀奉男性 kawas。另外，faki Sayam 所持有的藍綠釉小壺，則以 diwas 之姿，參加年度男子年齡階級 pasin Malataw 儀式。同為藍綠釉小壺且以 diwas 之意義進入家戶持有者，但因身分與性別差異也可能走向不同宗教祭儀的生命歷程，甚至是陪葬與否的不同埋藏脈絡。

11.DC II

DC II 風格 diwas，計有二件，分別為巫師 Lali 與前頭目 faki Hulang 所持有。形制微侈口、束頸、扁凸鼓腹且施黑釉的矮瓷瓶。由於母親留下置放於本家的 diwas 遍尋不見之故，巫師 Lali 乃於市場添購 DC II 風格 diwas（圖 4-6 c2），與母親 Nanip 所傳世的 SA I 風格 sifanohay 併用於巫師祭中。從巫師 Lali 傳承自母親 Nanip 的 SA I 風格 sifanohay 與自己從市場新添購的 DC II 風格 diwas，兩者祭壺器風格型態，依舊合乎 sifanohay 與 diwas 之間的高矮、胖瘦、大小的性別風格界限，形成祭壺器流行年代差近百年卻仍同時於巫師祭儀中被併用的特殊狀態。

12.DC III

DC III 風格 diwas，僅有一件，為 vayi A'am 的先生幾年前過世因火葬而沒有入土陪葬所留下來的 diwas，形制為阻電的礙子(圖 4-6 c3)，器身矮小，漏斗狀，與 DA II、DB I b 沒有凸折腹的 diwas 風格頗近似，足見在 1980 年代之後，消費市場尋找不到典型 diwas 風格(DA 系列)祭壺器的狀態下，男子如何從自身對於 diwas 性別意識所構築的風格，進入當下物質社會尋找替代品，而礙子進入年齡階級男子手中繫上繩索，也從阻電器的物質功能，轉譯成為男子祭祀 Malataw 時的神聖祭壺器 diwas。

13.DC IV

DC IV 風格 diwas，僅有一件，為 faki Putal 所持有。形制部分，侈口、鼓腹帶矮圈足，器表施磚紅色釉，器腹上部飾有陰刻花紋(圖 4-6 c4)。器身相較於傳世 DA I 風格 diwas 略顯高大(鼓腹徑 5.7cm，器高 12.7cm)，然與 faki Putal 家中所共伴使用的 sifanohay(肩徑 8.5cm，器高 15.7cm)(圖 4-5 SC IV c14)相比，則顯得相對瘦小許多，符合 sifanohays 與 diwa 兩者間高矮、瘦胖、大小的性別風格界限之意識原則。

14.DC V

DC V 風格 diwas，僅有一件，持有者為 vayi Asaku。形制為一般市售的清酒壺(圖 4-6 c5)。Asaku 表示，該件清酒壺在孫子成年裡 malengleng 的時後，做為 diwas 使用藉以召祭與告慰祖靈。然而，此款清酒壺在村子家戶中，一般被以 sifanohay(SC I a) 性別意義所認知，參與家戶祭祀祖靈的儀式場域。vayi Asaku 在傳統典型 diwas 無法獲得之際，面對物質市場壺形容器時，選購且附加意義，即使偏離主流 diwas 的性別風格界限，且跨越性別風格邊界進入 sifanohay 風格意識，仍就遂行清酒壺另類的 diwas 生命歷程，凸顯祭壺器因持有者個人性別意識模糊，導致祭壺器性別風格邊界游離的特殊狀況。

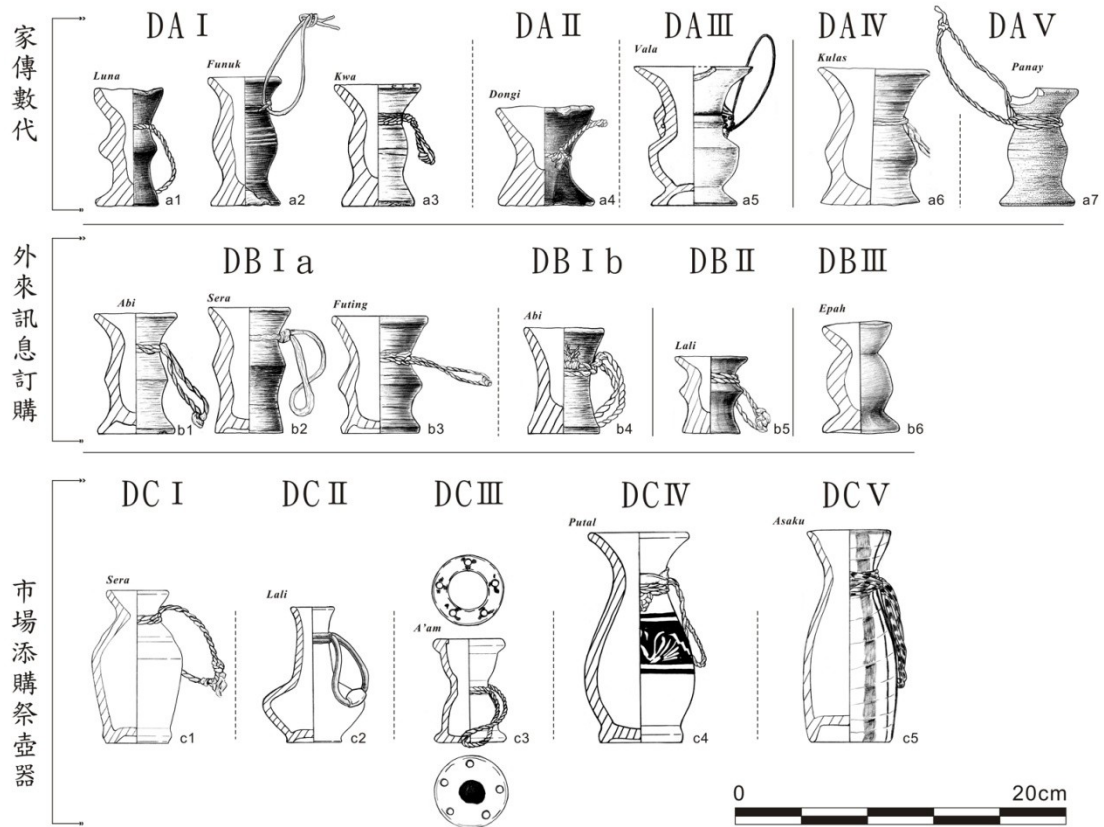


圖 4-6：東昌村家戶 diwas 風格型態分類圖

三、流行年代

(一) 祭壺器年代風格

承上文祭壺器風格形制的討論，東昌村祭壺器的流行年代，可依不同的訊息予以判讀。其一，經由 diwas 與 sifanohay 的共伴，得以交叉確認兩者共存的年代。其二，透過成年禮、成家的時間，確認被取得的祭壺器流行年代。其三，透過成巫 (makawas) 的時間，大致可以推論被取得的祭壺器流行年代。其四，2001 年之後的外來仿製品，年代則可完全確認。

祭壺器的流行年代 (圖 4-7)，大致可以分成三個大的段落與取得方式：

1. 家傳數代的傳世祭壺器

傳世的祭壺器 (SA、DA) 可分成兩大流行年代的共伴組別。其一，流行於日據時期 1920 年代前後，多為祖父輩 (19 世紀末出生至 20 世紀初) 生前 makawas (行巫) 使用過沒有陪葬而留傳於本家的祭壺器，褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay (SA I) 與野燒夾沙陶壺 diwas (DA I) 共伴，橘釉亮光硬陶壺 sifanohay (SA II)

與野燒夾沙凹腰壺 diwas (DA II) 共伴。

其二，約流行於國民政府初期 1960-70 年代前後，其中以紅褐釉亮光厚胎硬陶壺 sifanohay (SAIV) 與素燒寬口陶壺 diwas (DAIV) 兩者的共伴使用最為典型。此外還包括紅褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay (SAIII)、素燒夾沙陶壺 diwas (DA V) 二個類型。

2. 近年市場選擇性添購祭壺器

此類祭壺器從消費市場添購 (SC、DC)，最早約流行於 1980 前後且持續不斷地從市場選購與替換，祭壺器類別相當地多樣，也是目前數量總和最多者。sifanohay 型態類別有清酒壺 (SC I)、酒器 (SC II)、漢式風格流金彩繪壺 (SC III)、花器飾品壺 (SCIV)、玻璃壺 (SCV) 等。diwas 型態類別有藍綠釉瓷壺 (DC I)、束頸鼓腹瓷壺 (DC II)、甌子壺 (DC III)、紅褐釉鼓腹硬陶壺 (DCIV)、清酒壺 (DCV) 等。

3. 近年仿製訂購祭壺器

外來仿製祭壺器 (SB、DB) 乃 2001 年之後，因應男子年齡階級成年禮 diwas 與家戶祭儀 sifanohay 所需，由外來者仿製或自身仿製風格近似祭壺器，銷售於村中祭祀家戶。sifanohay 型態類別有灰褐釉硬陶壺 (SB I a)、褐綠釉亮光硬陶壺 (SB I b)、褐釉硬陶壺 (SB I c)、素燒陶壺 (SB II)、木質陶壺 (SB III a)、附蓋木質陶壺 (SB III b) 等。diwas 型態類別有素燒厚胎陶壺 (DB I a)、素燒弧腰陶壺 (DB I b)、素燒矮身陶壺 (DB II)、素燒鼓腹陶壺 (DB III) 等。

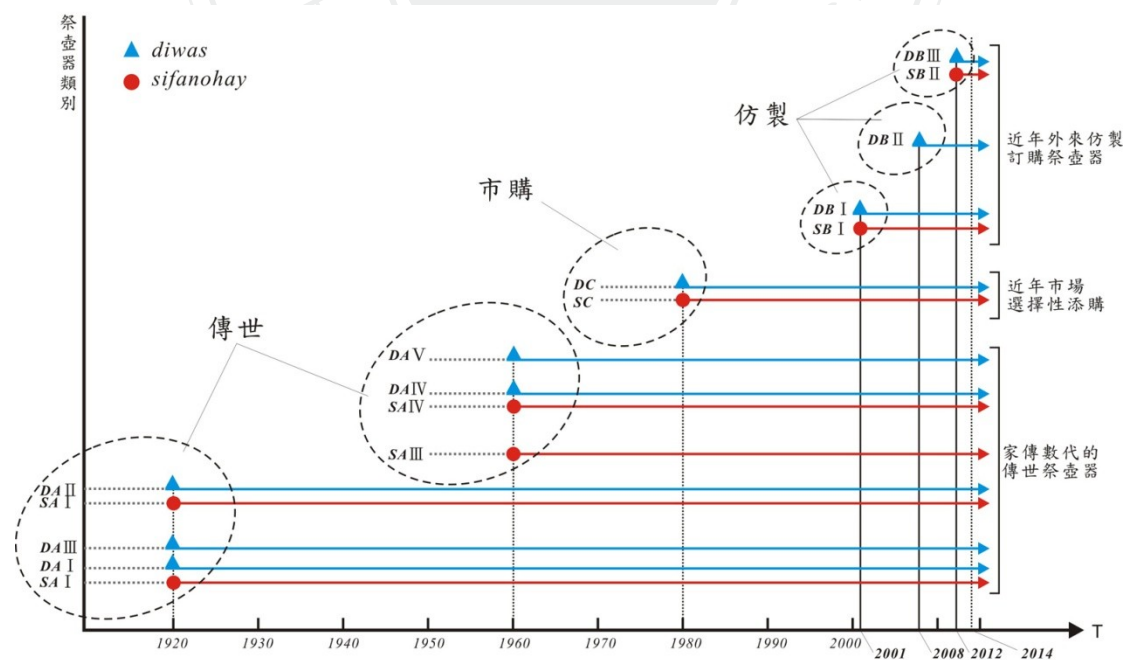


圖 4-7：東昌村祭壺器年代風格說明圖

(二) 祭壺器年代風格之比較

1. 家祭的強調與年齡階級的弱化

東昌村祭壺器總計有 225 件，sifanohay 總計有 148 件，占 66%。diwas 總計有 77 件，占 34%（圖 4-8）。sifanohay 總數量明顯高於 diwas，且幾乎是 diwas 的二倍高，何以家屋成對的祭壺器 sifanohay 與 diwas，呈現出如此劇烈數量比例的差異性呢？sifanohay 高比例現象，反應的是與女子操持家戶祭祀祖靈相關祭儀的被強調，例如日常祭祀亡者的告靈祭(pananom)，年度的田祭(misatolikong)、小米播種祭(mitiway)或是祖靈祭(talatu'as)等祭儀。

相對地，diwas 低比例現象，反應的是男子年齡階級的弱化，雖然男子成年禮或成家後進入年齡階級時理應取得 diwas，但是在當代多數家戶延用老人家傳世或使用中的 diwas，做為小男孩成年禮 malengleng 時晨間祭祀時本應給予 diwas 的替代品。再者，成家後的男子因工作型態改變，多外出就業或忙於生計，此狀態可從近年來年齡階級男子參與 pasin Malataw 的人數遽減與男巫凋零的現象窺探。

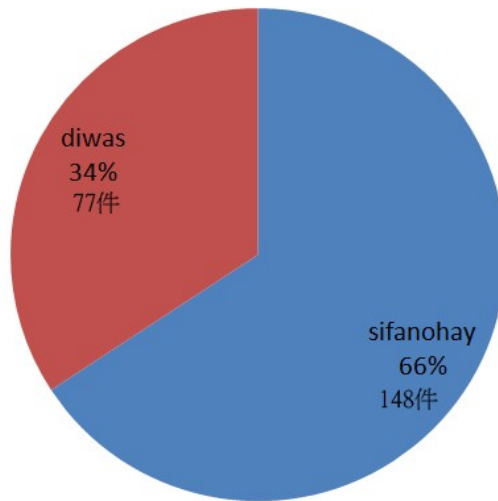


圖 4-8：東昌村祭祀家戶 sifanohay 與 diwas 祭壺器數量比例圖

2. 祭壺器年代風格意義

目前東昌村家戶所持有的祭壺器，依傳世、仿製、市場消費等三種年代風格區別，若合併 sifanohay 與 diwas 類別進行統計，傳世的祭壺器(A)，計有 37 件，

占 17% ，為數量最少者。2001 年後，仿製添購的祭壺器 (B)，計有 77 件，占 34% ，為數量次多者。1980 年代前後迄今，從市場消費添購的祭壺器 (C)，計有 111 件，占 49% ，為數量最多者 (表 4-3，圖 4-9)。此一現象，顯示傳世祭壺器稀有的正常狀態，畢竟在早年祭壺器隨著持有者往生陪葬入土的情況，僅有少量備份品或是家屬囿於市場無法購得典型祭壺器的情況下，以替代品隨葬之而保存傳世下來。此外，從 1980 年代前後陸續添購的祭壺器數量比例最高，實屬正常狀態，畢竟在原本祭壺器隨葬後，於市場添購新的祭壺器，仍為家屬日常祭儀所必須。然，2001 年後 B 類別的仿製祭壺器，比例也相當地高，凸顯出仿古製作的祭壺器，相對於市售如清酒瓶、花器等替代品，仍受到村民相當程度的偏好。

再者，若將 sifanohay 與 diwas 分開，再依傳世、仿製、市場消費等三種年代風格予以統計比較，顯示同為添購自市場的 sifanohay 與 diwas 的數量，卻有著最高與最低的數量比，sifanohay 購自市場 SC 類別，總計有 101 件，占所有祭壺器 (含 sifanohay 與 diwas) 比例達 45% ，將近一半之多，且於本身 sifanohay 類別中，也是數量比例最高的；反觀，購自市場的 diwas，計有十件，僅佔所有祭壺器的 4% ，不但是所有祭壺器類別中數量比例最低，同時也是 diwas 本身類別最低者。diwas 購自市場數量比例低的原因，相較於仿製品 diwas (DB) 所受到的青睞，凸顯出市場不易取得具有文化意識風格模樣的 diwas，在不得以的情況下，只好選擇相對器小的陶瓷器予以替代，如藍綠釉瓷瓶 DC I、束頸鼓腹瓷壺 DC II 等類別。

表 4-3：東昌村祭壺器年代風格數量比例說明一覽表

祭壺器	類別	數量	比例
sifanohay+diwas	A	37	17%
	B	77	34%
	C	111	49%
sifanohay	SA	22	10%
	SB	25	11%
	SC	101	45%
diwas	DA	15	7%
	DB	52	23%
	DC	10	4%

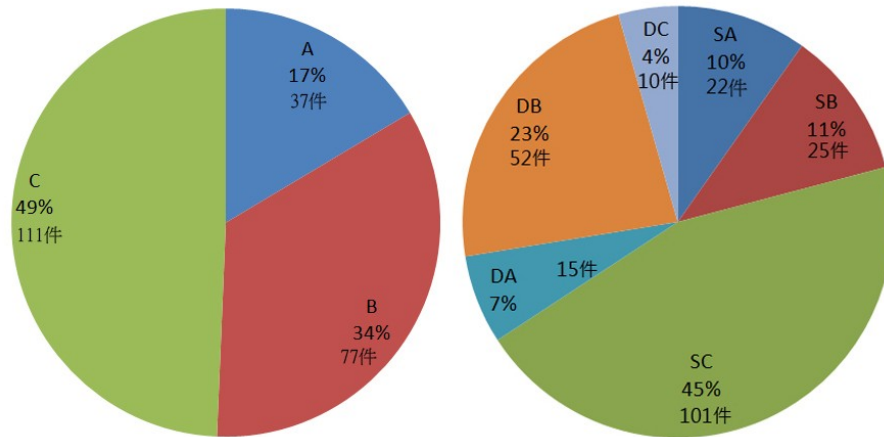


圖 4-9：東昌村祭壺器年代風格數量比例圖

3. 祭壺器的型態意義

sifanohay

以 sifanohay 總數量比例為言，市場消費（SC）68% > 仿製（SB）17% > 傳世品（SA）15%（圖 4-10），凸顯出早年 sifanohay 隨葬入土不容易傳世。再者，市場多樣陶容器，符合村民對於 sifanohay 的選擇與替代。

以 sifanohay 本身所有型態的數量比例而言，市售的花器飾品壺 SCIV 占 25% > 市售清酒壺 SC I a 占 18% > 市售酒器 SC II 占 13% > 仿製的褐綠釉亮光硬陶壺 SB I b 占 8% > 傳世的紅褐釉亮光厚胎硬陶壺 SAIV 占 6% > 傳世的褐釉薄胎硬陶壺 SA I 占 5% > 仿製的灰褐釉硬陶壺 SB I a 占 3% = 附蓋清酒壺 SC I c 占 3% = 流金彩繪壺 SC III 占 3% > 傳世的紅褐釉薄胎硬陶壺 SA III 占 2% > 仿製的附蓋木質陶壺 SB III b 占 2% = 市售的玻璃壺 SCV 占 2% > 傳世的橘釉亮光硬陶壺 SA II 占 1% = 仿製的褐釉硬陶壺 SB I c 占 1% = 仿製的木質陶壺 SB III a 占 1%。

sifanohay 型態類別比例，顯示市售的花器或陶瓷飾品壺形器比例最高，其次為清酒壺，次之為酒器等。反之比例最低者，包括仿製的木質陶壺（SB III a）的 1%，當然玻璃壺 SCV 所占 2% 的比例也相對的低，凸顯出仿製的木質地與市售的玻璃質地均不受青睞。

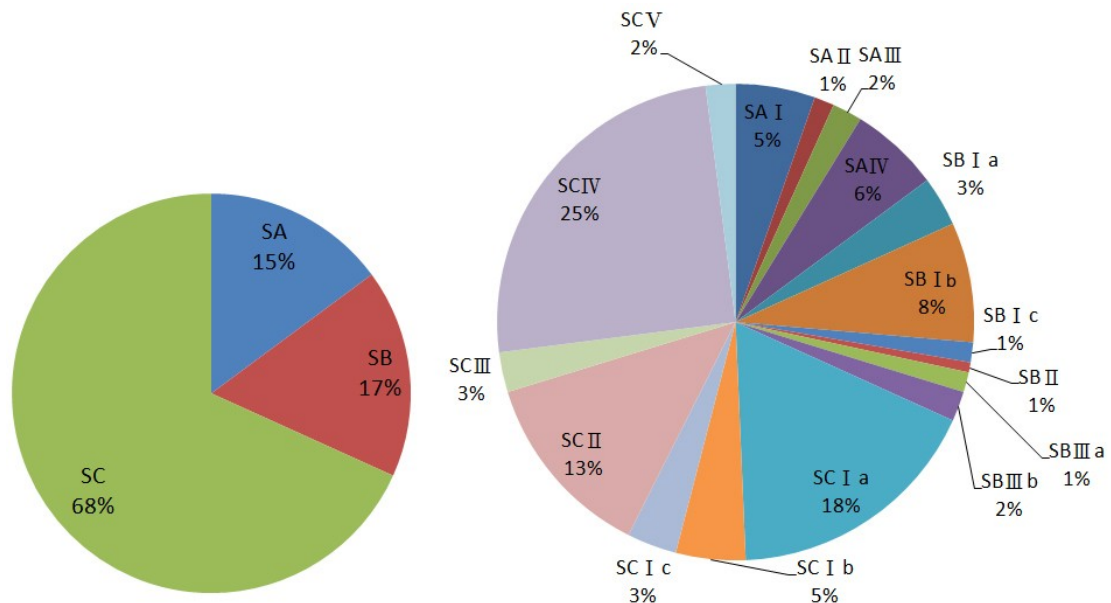


圖 4-10：東昌村家戶 sifanohay 型態類別數量比例說明圖

diwas

以 diwas 總數量比例而言，仿製（DB）68% > 傳世（DA）19% > 市場消費 DC13%（圖 4-11），由於仿製的 diwas 是在 2001 年之後添購才出現，卻是以 68% 的高比例被需求，此一現象顯然與年齡階級 2001 年 matabok、2008 年 ala-vangas 於成年禮時對於 diwas 的需求提高呈正相關。反觀 2001 年之前的 1994 年 ma'orac 或 1987 年 ma'orac 等年齡階級成年禮，即使沒有仿製的外來物介入，從市場消費添購的比例卻相對乏人問津，此狀態無疑與男巫的凋零、年齡階級的約束力逐漸弱化相關，參與男子專屬 pasin Malataw 人數的遽減，最終導致 diwas 的重視與數量需求的遞減。1990 年代末期，花蓮原住民社區營造的推波下，傳統文化再造逐漸地受到政府重視，東昌村的男子成年禮相當程度地與巫師祭一樣受到地方政府青睞，從 2001 年的 matabok 開始，成年禮的活動逐漸地加諸文化保存意識，外來介入仿製的 diwas，遂成為無法在市場尋求適合 diwas 的家戶首選。

以 diwas 本身所有型態的數量比例而言，仿製的素燒厚胎陶壺 DB I a 占 39% > 仿製的素燒矮身陶壺 DB II 占 25% > 傳世的野燒夾沙陶壺 DAI 占 7% = 傳世的素燒寬口陶壺 DAIV 占 7% > 市購的藍綠釉瓷壺 DC I 占 6% > 傳世的素燒夾沙陶壺 DAV 占 4% > 仿製的素燒弧腰陶壺 DB I b 占 3% 等等，其中除仿製的 DB I a、DB II 分占有高比例外，1920 年代前後傳世的野燒夾沙陶壺 DAI 與 1960 年代前後傳世的素燒寬口陶壺 DAIV 均各占有 7%，凸顯出曾做為巫師召祭男性神靈的 diwas，一旦傳世留存於本家，將被更慎重地保存。此外，約於 1980 年代，野燒形制與傳世的 diwas 風格於市場不再取得之際，藍綠釉瓷壺 DC I 因其器身矮小，而被男子或巫師添購做為 diwas 的替代品，成為往後階段從市場添購做為 diwas 最具代表性的類別。

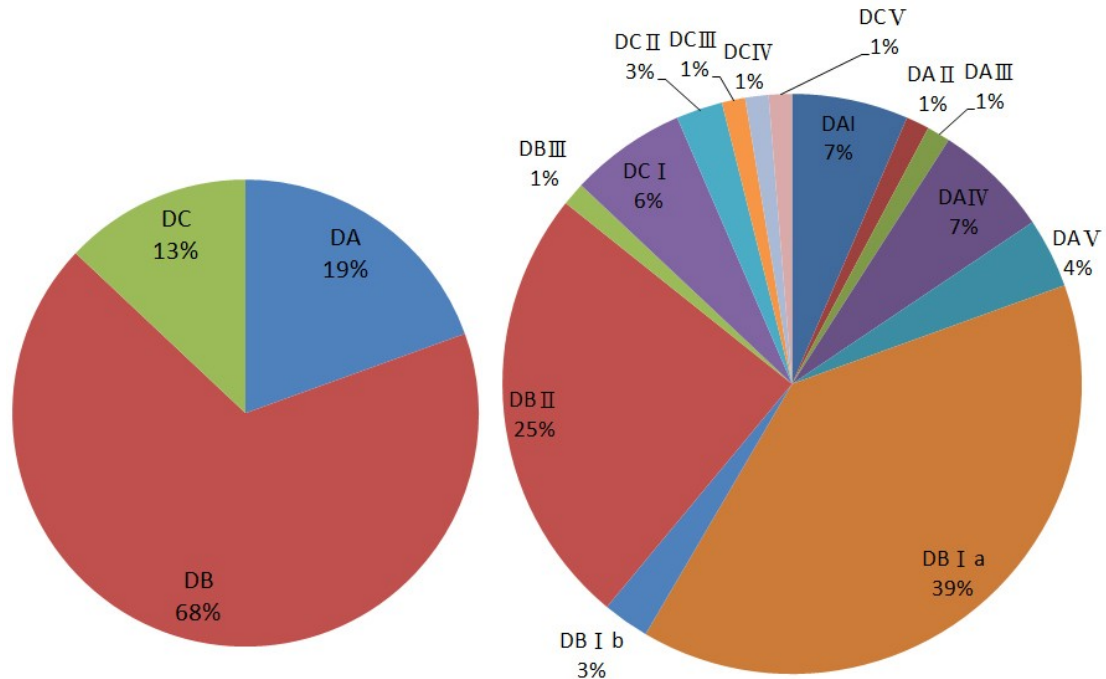


圖 4-11：東昌村家戶 diwas 型態類別數量比例圖

第三節 祭壺器的使用消耗與拋棄

一、祭壺器的年度使用率

sifanohay 與 diwas 因其文化意識的性別象徵而分別進入不同的儀式範疇，目前東昌村歲時祭儀中屬於公眾性的儀式，且使用到 sifanohay/diwas 祭壺器召請 kawas 的祭儀，依參與的社會組織，大致可分為親族團體、男子年齡組織、巫師團體等三種類別（表 4-4）。

親族團體的祭儀，以家戶為單位，為全村社內成員集體參與的儀式，主要與農耕歲時祭儀、祭祀祖先有關。儀式當日女性家戶長均會準備屬於自己家戶的 sifanohay，以及糲糶、檳榔、荖葉、米酒等，這是儀式中宴請祖靈與神靈不可或缺之物。sifanohay 作為儀式過程中巫師代為召請自家祖靈降臨實存顯現的神聖空間，如果沒有攜置 sifanohay，自家祖靈將無從顯現，也就無法透過巫師的召請，進而連結家戶中生與死的界線，家戶成員也就無法感知祖先存在。sifanohay 積極地參與年度由家戶女子操持與祭祀祖靈相關的歲時農耕祭儀，或是委託巫師進行家戶往生者招魂、除穢、餵養、潔淨等相關安置的祭儀，如 micekur、misa-Pangcah、pananom 等（詳如第六章祭壺器如何介入喪禮之說明）。

diwas 則是跟隨著年齡階級介入八年一屆的男孩子訓練（mamisral）與成年

禮 (malengleng)，以及年度專屬年齡階級男子 pasin Mlataw 召祭祖靈與神靈 Malataw 等儀式 (詳見第三章關於男子如何取得、使用 diwas)。

此外，每年十月巫師祭 (mirecuk)，由巫師團於各家族所屬巫師家中輪流舉行，巫師攜拎著屬於家戶與自己的 sifanohay 和 diwas，祀奉、遶祭行走神靈所存在之路徑 lalan，共伴依存的 sifanohay 和 diwas 經由巫師分別召請女性、男性的 kawas 降臨且於予以獻祭，祀奉 kawas 的儀式過程，喝飲下富含靈力的 calay (神靈所給予具有靈力如同蛛網絲線般的 calay)，藉以提昇巫師自身能力祈與 kawas 溝通和交涉，消除人與未知之境所衍生的不安困境，進而得以繼續生活日常之順遂。

表 4-4：東昌村祭壺器使用說明一覽表

社會基本單位	祭壺器	社會組織	參與者	祭儀內容	儀式名稱	時節			
家戶	sifanohay	親族團體	家戶成員(男/女)，女子操持	農耕祭儀	mifahfah (驅疫祭)	五月下旬			
					misatolikong (田祭)	二月下旬 八月上旬			
					misadipus (割稻祭)	七、十二月下旬			
								mitiway (小米播種祭)	十二月下旬
							祭祀祖靈與亡者	talatu'as (祖靈祭)	十月上旬
								pananom (告靈祭)	不定時
							除穢與獻祭祖靈	miasik to loma' (除穢家屋)	不定時
	diwas	男子年齡組織	男子	競跑	malengleng (成年禮)	八月中旬 八年一次			
				狩獵、馘首	pasin Malataw (馘首祭)	八月中旬			
	diwas+sifanohay	巫師團體	巫師(男/女)	獻祭 kawas	mirecuk (巫師祭)	十月			

從筆者田野 2012 年紀錄東昌村年度村社委託巫師執行的公眾歲時祭儀，涉及家屋 sifanohay 頻繁性的使用。八月專屬男子年齡階級訓練涉及 diwas 的季節性使用，十月巫師祭 (mirecuk) 同時涉及 sifanohay 與 diwas 共伴使用召祭男女 kawas (神靈) 的狀態。祭壺器 sifanohay 與 diwas 於年度依循不同的時節、性別禁忌，單獨或共伴的方式，進入東昌村家屋社會有著性別意識禁忌與界限的宗教性祭儀，進而產生不同介入祭儀的方式與頻率 (圖 4-12，表 4-5)。做為家戶祭祀祖靈的 sifanohay 年需求頻率遠遠高於男子年齡階級 diwas 的使用頻率，也凸顯出家戶對於 sifanohay 需求量遠高於 diwas，呈現出如前文統計比較，東昌村祭

壺器總計 225 件，sifanohay 總計有 148 件，占 66%。diwas 總計有 77 件，占 34%，需求比例相差幾近一倍。

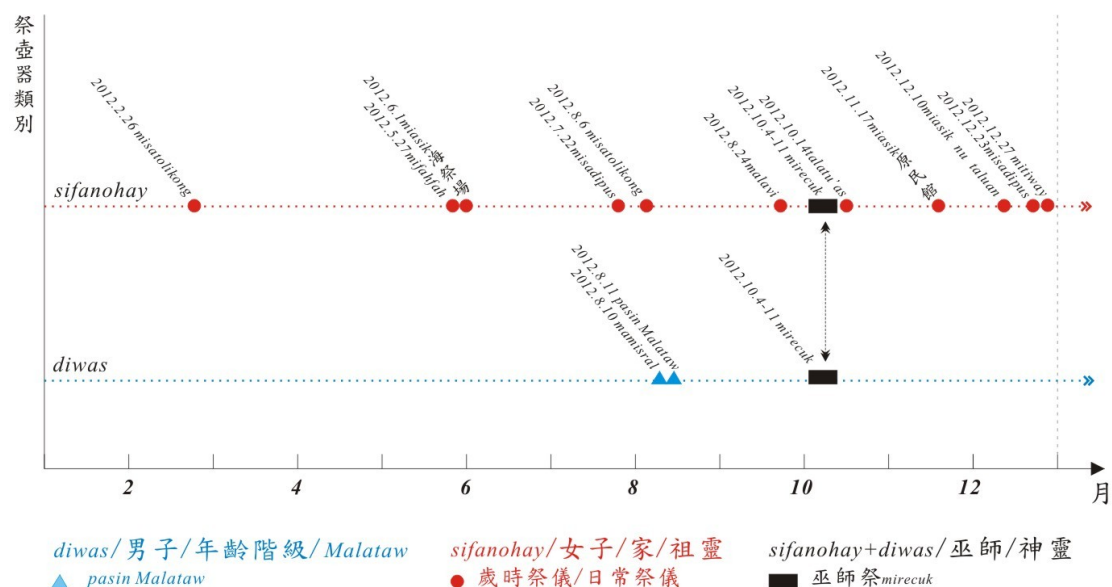


圖 4-12：2012 年東昌村公眾儀式 sifanohay 與 diwas 年度使用分佈圖

表 4-5：東昌村巫師執行村社公眾祭儀 sifanohay 與 diwas 年度使用說明一覽表

祭壺器	日期	儀式類別	說明
sifanohay	2012.2.26	misatolikong	田祭，家戶攜拎 sifanohay 到田間土地公廟祭祀，巫師 pakaen 祖靈，同時召祭神靈協助除穢農田。
	2012.5.27	mifahfah	驅疫祭，巫師代表 vayi Epah 攜拎 sifanohay 到東海五、六街交叉口，巫師們召祭神靈協助除穢部落。
	2012.7.22	misadipus	割稻祭，巫師到水稻收成家戶，以家戶 sifanohay 召祭祖靈與神靈。
	2012.8.6	misatolikong	田祭，家戶攜拎 sifanohay 到田間土地公廟祭祀，巫師 pakaen 祖靈，同時召祭神靈協助除穢農田。
	2012.8.24	malavi	豐年祭前一晚殺牛獻祭，頭目攜家中 sifanohay 到活動中心召祭祖靈。晚間家戶到活動中心分牛肉共食之。
	2012.10.10	talatu'as	祖靈祭，二年一度，當日各家戶攜拎 sifanohay 到村社東側祭祀地點，由巫師召祭各家戶祖靈予以餵養 (pakaen)。
	2012.11.17	miasik 原民館	除穢祭，巫師們攜拎巫師代表 vayi Epah 家 sifanohay 到花蓮縣原住民文化館進行館內不潔

			的除穢儀式。
	2012.12.10	miasik 聚會所	除穢祭，東昌村新聚會所動土典禮前除穢，村長攜拎家中 sifanohay，由巫師召祭神靈協助除穢。
	2012.12.23	misadipus	割稻祭，巫師到水稻收成家戶，以家戶 sifanohay 召祭祖靈與神靈。
	2012.12.27	mitiway	小米播種祭，巫師到各家戶，以家戶 sifanohay 召祭祖靈與神靈。
diwas	2012.8.10	mamisral	男子年齡階級訓練，攜拎 mamisral 當屆“老大”家的 diwas 祭祀祖靈與神靈。
	2012.8.11	pasin Malataw	年齡階級男子攜拎自己的 diwas 至聚會所，召祭祖靈與神靈 Malataw 等，且獻予白羽公雞。
sifanohay+diwas	2012.10.4-8	mirecuk	巫師祭，巫師們輪流至各巫師家，以 sifanohay 和 diwas 巡祭巫師所祀奉的神靈。

二、祭壺器的破損消耗與摔破埋藏

(一) 碰撞的破損與消耗率

祭壺器基於性別意識，跟著成家男（年齡階級）女（家戶祭儀）進入迥異宗教祭儀生命，歷程中因為各種不同的狀況產生碰撞、消耗等使用痕跡，或因摔破而拋棄埋藏。這些細微刻畫在祭壺器器緣的缺刻殘跡，一方面述說著祭壺器的使用脈絡與生命歷程，再者也可能影響持有者對於祭壺器意義態度的轉變，導致祭壺器被封存於社內家屋或拋棄於社外田野。

1. 碰撞缺刻痕

對於 sifanohay 與 diwas 兩者祭壺器，傳統上被以性別禁忌嚴謹地劃入家屋男女的性別聖位，東北角 (talofan no karimoco') 是女性聖位空間，是 sifanohay、podok、kariyas 等祭祀物群擺置的空間；西南角 (cacara'an no karimoco') 是男子聖位空間，是 diwas、豬下顎骨、狩獵器具等擺置空間。sifanohay 參與家戶祭祀祖靈的儀式現場，溢滿米酒的壺口召祭承載的是往生者靈魂 (adingo)、祖靈 (tu'as) 與神靈 (Dongi 等)；diwas 參與男子年齡階級成年禮與 pasin Malataw，盛開溢滿米酒的壺口召祭的是祖靈與 Malataw 等神靈。頸部繫繩的祭壺器，每當攜拎或是擺置過程中與它物碰撞或掉落等不同狀態，均會導致祭壺器的破損，尤其是祭壺器外侈盛開的唇沿部位或底部邊緣，往往容易殘留下祭壺器因長期使用碰撞缺刻

消耗的歷史印記。一般器腹則相對不易因輕微的碰撞而破裂，除非是祭儀過程中攜拎時不慎摔落，或是交接祭壺器時繫繩脫手的意外，此則往往導致器身整個破裂耗損，如此將導致祭壺器使用壽命的終結，進入最終的拋棄埋藏（詳如下文摔破與埋藏之說明）。

此外，在年度祭儀中 *sifanohay* 與 *diwas* 兩個富含性別意識的祭壺器，唯一共伴使用且不時地緊鄰碰撞在一起的狀態，就是每年巫師祭（*mirecuk*）的時候，這是因為 *mirecuk* 儀式過程，巫師必須左手同時拎持著 *sifanohay* 與 *diwas*，不停地遶祭行走神靈所在聖域的路徑（*lalan*），遶祭中 *sifanohay* 與 *diwas* 緊靠在一起不時地撞擊，發出“嘎、嘎、嘎”聲音，這是祭壺器生命流動互擊碰撞出的生命聲響，在此當下撞裂破濺出碎片，於口部唇沿留下裂口消耗缺刻痕，紀錄下祭壺器的生命軌跡與時間歷程。在筆者訪談巫師 *Sera* 的時候，*Sera* 示範著左手慣習拎著發出嘎嘎碰撞聲的 *sifanohay* 和 *diwas* 說道：「二個這樣（*Sera* 左手拎起 *diwas* 和 *sifanohay*，發出嘎嘎的聲音），又是 *tulun* 這樣，又是 *icep* 跟 *vila*，這個又很重。為什麼會破掉呢？打到它就會破掉，相撞的時候就會破掉，口的部分很容易破裂掉。」同樣身為巫師但因年事已高而屆退的 *vayi Funuk*，指著家裡父親傳世 *diwas*（DA I 類別）連同自己行巫（*makawas*）時所使用 *sifanohay*（SAIV 類別）的唇沿（圖 4-13 a、b），說道：「每次 *mirecuk*，拎起 *diwas* 和 *sifanohay* 的時候，*mabeci*，會產生碰撞的破裂痕跡。」同樣年事已高退休的 *vayi Lisin* 表示：「*sifanohay* 是媽媽留下來的，腹部破了之後才去買新的。」關於 *vayi Lisin* 家中 *sifanohay*（SA III）於器腹破裂的狀況，巫師 *Sera* 記憶猶新地解釋：「有一年 *mirecuk* 的時候，*Devi* 從 *Lisin* 家裡面拎著 *sifanohay* 要走出來外面，因為祭拜要用，*Devi* 不知道為什麼，因為門檻很高絆到腳，所以 *sifanohay* 不小心就掉下來。結果 *vayi Lisin* 她的 *sifanohay* 破掉，然後就去 *Cilan* 那邊黏。」*vayi Lisin* 的 *sifanohay* 因為器腹折肩處，掉落地上時碰撞出一大塊的破片，雖然已請人予以修復黏合，但是仍留有一道破裂損傷的縫痕（圖 4-13 c）。現在除非是在家裡祭祀祖靈的儀式，如割稻祭（*misadipus*）或是小米播種祭（*mitiway*）還會使用外，必須攜拎外出的田祭（*misatolikong*）或是祖靈祭（*talatu'as*）祭儀，於儀式現場涉及“*sifanohay* 叢聚”擁擠狀態（詳見第五章 祭壺空間譜系）可能再度碰撞器身的社眾與家族性祭儀，*vayi Lisin* 會以另外添購的綠釉硬陶壺的花器（SCIV 類別）替代之。

vayi Lisin 的 *sifanohay* 器腹折肩處雖已破損，或是多數傳世的祭壺器口部唇沿均留有碰撞損傷的缺刻痕跡，但是對於老人家生前使用過傳世的祭壺器，滿覆著世代間記憶情感，無疑被視為家族祭祀過世父母親或祖父母等已故長者，情感與記憶的連結。對於亡者而言，巫師召祭亡者靈魂降臨之際，亡者生前曾經使用過的 *sifanohay*，壺口唇緣是靈魂（*adingo*）最為熟悉的場域。尤其在田祭（*misatolikong*）、祖靈祭（*talatu'as*），祭儀當下“*sifanohay* 叢聚”時各式風格的 *sifanohay* 百花齊放齊聚一起，曾經共伴日常祭儀幾近一生的 *sifanohay*，當是往生者日後於祭儀當下靈魂歸返一眼即識降臨等待宴饗餵養（*pakaen*）的實存場

域。

留住本家的 Humi 阿姨，家中的褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay (SA I 類別)，是外公 Saumah Asay 生前 makawas 使用的傳世祭壺器 (圖 4-13 d)，口部有著二處硬性碰撞產生的破裂缺刻痕，在不影響溢滿米酒與承載祖靈予以餵養麻糬、荖葉、檳榔的狀況下，Humi 阿姨仍然堅持使用本家傳世的 sifanohay 祭祀祖靈。緊鄰 Humi 家隔壁，留居本家的 faki Luna，同樣使用著褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay (SA I 類別)，此乃 Luna 的父親 Gelay 生前行巫(makawas)所持用(圖 4-13 e)，壺緣殘留著數處碰撞的耗損痕跡，Luna 的妻子 Panay，堅持家屋內祭祀祖靈的儀式，務必使用 Gelay 所留下的 sifanohay。然而 Gelay 留下的傳世野燒 diwas (圖 4-13 f)，口緣唇部與底部有著多處使用缺刻痕，則被小心翼翼地視為傳家寶不輕易地拿出來使用，而留存於家中廚房櫃中的祭祀物收納箱。

當然，如果口緣因為碰撞缺刻範圍太大或太深，影響到米酒流溢出壺緣的現象發生，同時造成召祭下來的祖靈無法妥適地降存於壺緣內，則此一祭壺器則可能被封存或予以拋棄。巫師 vayi Muki 對於母親 Rara 生前行巫所使用而留下來的 diwas，覺得口部破裂的 diwas 很不好，因此予以丟棄：「媽媽 (Rara Angi) 生前 makawas 用的 sifanohay，在媽媽 1996 年過世的時候，土葬在東昌公墓，做為陪葬品。diwas 有留下來，但是口部破裂，很不好，所以就給它丟掉。」家族長期有著巫師傳承的 A'am 阿姨對於口部缺角的祭壺器，也同樣覺得不適宜再使用：「本來就是不能用，有一種 misin 不管你們平地人，我們原住民『缺角』的也是不行用。其實原住民跟你們 Taiwan 的 misin，道教跟原住民的一模一樣，只是作法不一樣，都是拜祖先。」A'am 阿姨家傳的祭壺器 (圖 4-13 g、h)，唇沿有多處碰撞消耗痕，然尚且稱不上“缺角”狀態而影響祭儀時召祭祖靈。關於 diwas 口緣留有明顯硬性碰撞破損缺刻痕，而仍於祭儀中使用的 diwas，如 faki Vala 持有的藍鈷象飾瓷壺 (圖 4-13 i)、Panay 持有的素燒夾沙陶壺 (圖 4-13 j) 等。

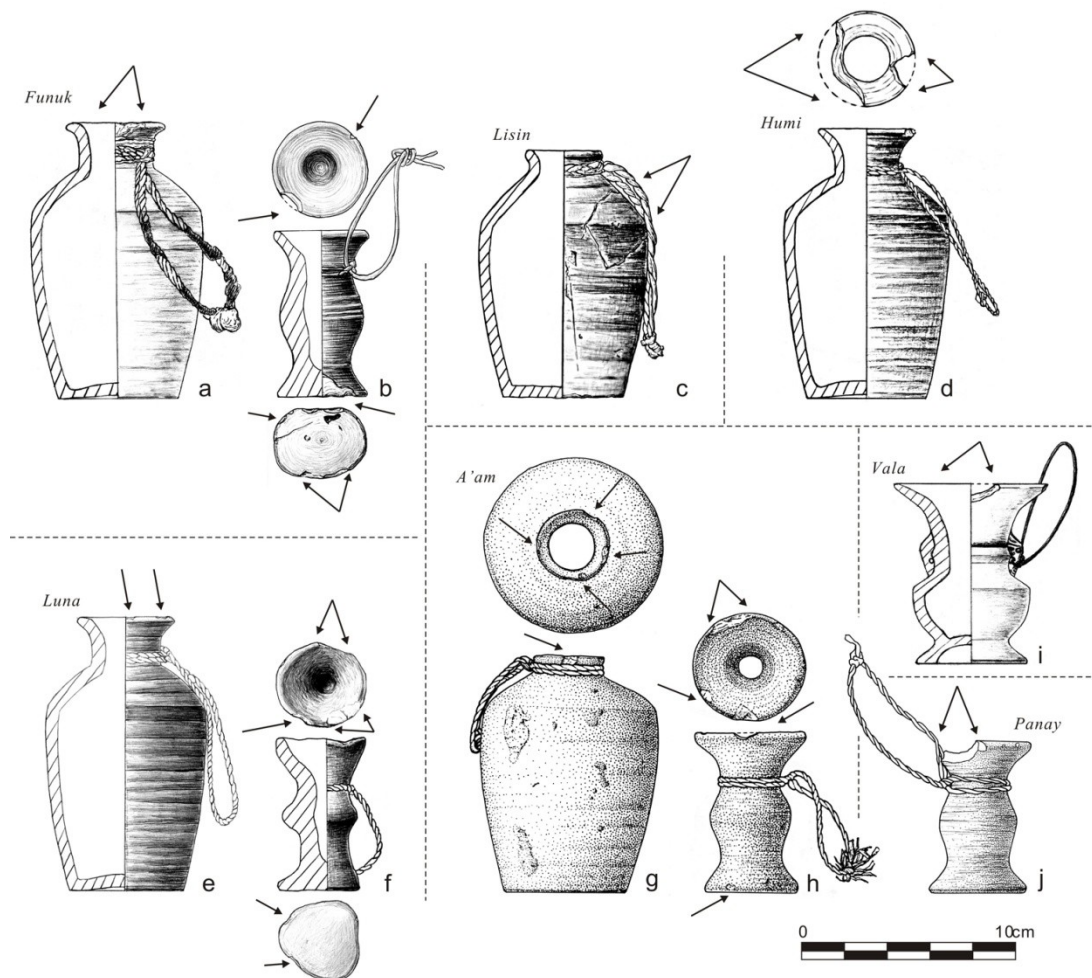


圖 4-13：祭壺器 sifanohay 與 diwas 器身碰撞消耗痕說明圖

2. 消耗率

祭壺器因宗教祭儀使用行為造成口緣、器腹、圈足等器身的破損，這些消耗痕與器物本身涉及的祭儀相關，當然也與使用的時間長短或頻率相關，刻畫在壺身的破損或缺刻痕跡，紀錄著祭壺器生命脈絡的形成。一旦受損，可能封存於家戶與備份的其它祭祀器物群一起被收納，嚴重者，甚可能遭到拋棄而結束最終生命。

根據筆者廣泛性地調查紀錄東昌村仍保有強烈祖靈信仰認同的 51 個家戶，總計祭壺器 sifanohay 計有 148 件，diwas 有 77 件，總計 225 件（表 4-6）。¹²¹ 擁有較高破損機會的口緣或是底緣，尤其是口緣部位，侈出於器身頂部之外，因長期使用碰撞產生消耗缺刻痕跡的 sifanohay 與 diwas，總計有 38 件，總破損率達

¹²¹ 幾乎所有主要的破損消耗痕均發生在器表口緣端，只要是厚實的底部或圈足具有破損消耗痕，通常口緣一定也有。至於 sifanohay 的器腹折肩處或是 diwas 厚實的折腹處，除非受到強力的碰撞或是摔落，一般不易留下明顯的消耗痕。然若是重力碰撞或是摔落，極可能導致器身破碎而被拋棄，不會再留存於家戶中使用或保存。

26.22%。若以 sifanohay 而言，在 148 件中，有 38 件具有使用消耗痕，破損率達 25.68%。以 diwas 而言，在 77 件中，有 21 件具有使用消耗痕，破損率達 27.27%。

無論是祭壺器總破損率，或是 sifanohay 與 diwas 個別破損率，相較之下大致都介於 26% 上下，約略每四個祭壺器，就有一件於器表留下明顯消耗痕，sifanohay 與 diwas 兩者之間的破損消耗痕比例並無明顯的差異。

表 4-6：東昌村家戶 sifanohay 與 diwas 破損消耗率說明一覽表

	件數	破損	破損率	妥善率
sifanohay+diwas	225	59	26.22%	73.78%
sifanohay	148	38	25.68%	74.32%
diwas	77	21	27.27%	72.63%

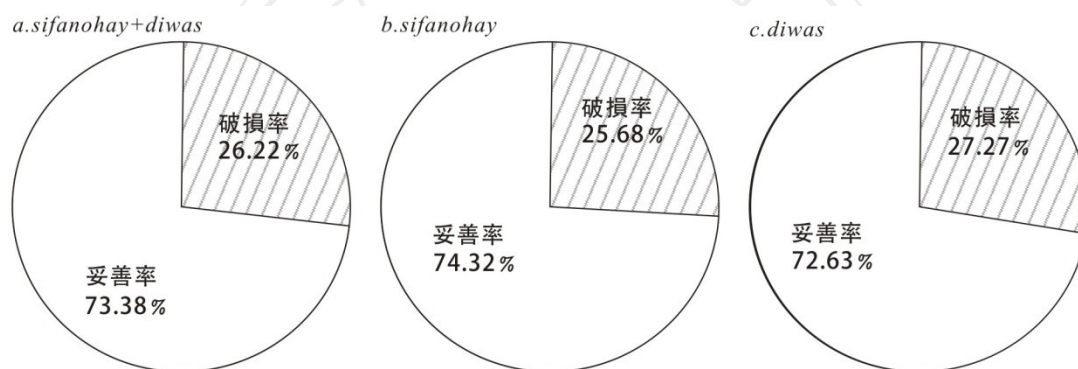


圖 4-14：東昌村家戶 sifanohay 與 diwas 破損消耗率比例圖

雖然 sifanohay 與 diwas 的整體消耗破損率之間的比較並無明顯差別，但是不同世代的祭壺器型態，因為使用者的身份、使用時間的長短差異、祭壺器本身的質地與硬度等狀態，則會影響到個別型態類別祭壺器的破損消耗狀態。

以 sifanohay 的 148 件為例，家傳數代的 sifanohay (SA)，計有 22 件，口緣破損者有 19 件，占 SA 類別 sifanohay 本身破損比例高達 86.36%，高於仿製訂購 sifanohay (SB) 24% 的破損比例，最低者為從市場添購的 sifanohay (SC) 的 12.87% (表 4-7)。若以破損總件數予以比較，家傳數代的 sifanohay (SA) 仍以 50% 位居最高。凸顯家傳數代的 sifanohay (SA)，除使用年限較長之外，此型態類別的 sifanohay，大多是巫師生前行巫 (makawas) 所使用，因而 sifanohay 被使用的頻率也較高。

sifanohay (SA) 因傳世數代使用年限長，以及持有者多為巫師身份而被較頻繁地使用，因而呈現較高的破損消耗率。而此現象，也同樣反應在傳世的 diwas (DA) 類別，DA 類別計有 15 件，口緣部位全部均有明顯破損消耗痕，比例高

達 100% ，即使與 DB、DC 類別合計的總破損件數予以比較，傳世的 DA 類別 diwas，仍以高達 71% 的比例，高於 DB 類別的 19% 與 DC 類別的 10%（圖 4-15）。

表 4-7：東昌村家戶祭壺器型態類別破損消耗數量比例說明一覽表

型態類別	件數	破損	自身破損比例	總破損件數中所占比例
SA	22	19	86.36%	50%
SB	25	6	24%	16%
SC	101	13	12.87%	34%
DA	15	15	100%	71%
DB	52	4	7.69%	19%
DC	10	2	2%	10%

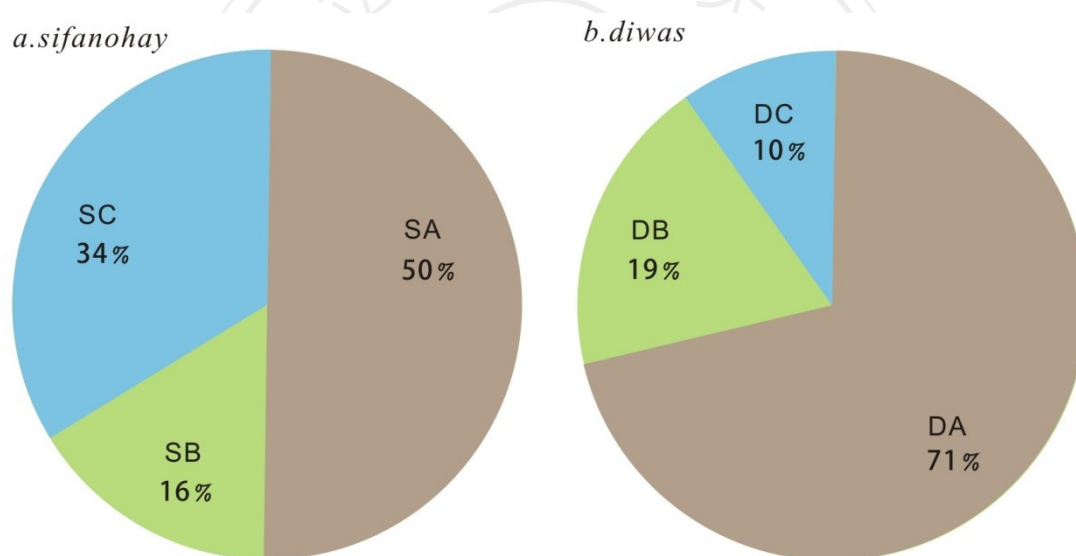


圖 4-15：東昌村家戶祭壺器型態類別總破損消耗數量比例圖

（二）摔破與埋藏

祭壺器雖然因為碰撞而受損，帶有缺刻消耗痕的口緣，仍然無損祭壺器的生命，而持續地流動於家戶男女所涉及的宗教禮儀。若是遭逢較為巨大的撞擊導致祭壺器的碎裂，則祭壺器將被拋棄埋藏而走入生命的最終端。然而，此一碎裂狀態卻非經年累月地發生於儀式現場，就筆者田野較為密集的 2011-13 年期間，也未曾親眼看見拎持於家戶內或是戶外公眾祭儀的 sifanohay 有摔破的現象。但是每當田祭（misatolikong）或是祖靈祭（talatu'as），祭儀開始的時候持有者拎

攜 sifanohay 擺置固定祭祀空間位置，促成“sifanohay 叢聚”時的急迫、擁擠感，或是儀式結束時持有者從“sifanohay 叢聚”區拎攜自身 sifanohay 離散時的紛亂狀態，¹²²無疑是 sifanohay 面臨衝撞、碰觸、摔落等意外發生的密集時態。尤其是二年一度祭祀祖靈 talatu’as 盛事，家戶 sifanohay 於祭儀當下進出聚合叢聚之際，發生 sifanohay 不慎掉落摔破的情形，往往造成持有者無所適從的焦慮感以及日後憶起的不好之事。

身為已故巫師 Visay 的孫女，mitangi (乩童) 的 A’am 阿姨仍舊同守著祖靈信仰，對於祖靈祭 (talatu’as) 時小心呵護 sifanohay 的心態，述說著：「talatu’as 的時候，這個 sifanohay 特別要小心，不能有那種事情 (指碰撞或是摔到地上破掉)，那個一定家裡都不順，很不好，家裡一定不順，就是有大災難的意思，所以說這個很重要。」vayi U’ur 這幾年用的是遠嫁日本女兒添購的鼓腹清酒壺 (SC I b)，vayi 解釋說：「家裡最老的 sifanohay，有一年 talatu’as 的時候，不小心摔破掉了。」當年曾經目睹此狀態的 faki Lalabar 憶起：「talatu’as 的時候，makawasay 還在那邊還沒走過來的時候，U’ur 她們在那邊聊天，可能要繳 tulun 的時候，不小心 sifanohay 和別人的碰撞在一起摔下來破掉了 (mabuci)。後來，趕快回家再拿一個。現在用圓圓的 tokuli。」

記得採訪與紀錄 vayi Hana 家中的祭壺器時，關於祭壺器的保存 vayi Hana 提及 sifanohay 的嚴守禁忌：「以前 matao’say 把 sifanohay 放在家裡 karimocu no loma’ (家中角落) 旁邊。房子都 pasawali (面東)，全部東西都會放在東北角，爸爸媽媽睡覺的地方。小孩子去那邊玩亂動，手就會這樣 mabibi (麻痺)，要 sikawasay 來 pes 才可以，所以小孩不能到那邊去玩。現在都是收在廚房，平常都不能用。」除了 sifanohay 的保存禁忌外，vayi Hana 提及 2010 年 talatu’as，兒子 Simu 不小心把 sifanohay 摔破了。Simu 回憶起當日的情景，叢聚的 sifanohay 令人眼花撩亂，儀式結束送走祖靈時的混亂，各家戶搶拎 sifanohay 是造成 sifanohay 不小心摔落破掉的原因：

T: 媽媽說上一次 talatu’as 的時候，你拎家裡的 sifanohay 去，後來把它弄破掉了。

S: 她自己沒有給我好，好不好，掉下來，被罵死了這樣。99 年那一次 talatu’as 的事情，顏色比較暗深，是褐色陶瓷的，它的口部比較寬。她要拿給我的時候，因為手上拿很多東西嘛！眼睛沒有注意到，就啪..哇..！我記得是已經拜完，各個集團家屬要團拜的時候，祖靈已經 pakaen 好了，送祖靈完了之後，我們要跟 sikawasay 一起 (共食) 的時候，就那個時候啦！因為那個時候大家就急著找自己的 sifanohay。每一年都有人拿錯啊！像林光輝的，這一次他也找不到啊！奇怪，怎麼會找不到，因為有的都長的很像，尤其是像日本清酒那一種的，有沒有，那個很好用，像日本清酒壺很好用，但是花色都差不

¹²² 關於田祭與祖靈祭時，“sifanohay 叢聚”的過程與意義，請參閱第五章祭壺空間譜系的田野描繪。

多嘛！所以誰知道拿一拿、拎一拎，那繩子綁的也都一樣啊！怎麼會找不到，很奇怪這樣。」

巫師 Sera 對於十年前參加祖靈祭 (talatu'as)，家裡 sifanohay 於現場摔破一事仍舊記憶猶新。以下是筆者訪談巫師 Sera 關於當年 sifanohay 破掉的過程：

S：talatu'as 的時候，我們只有帶 sifanohay，沒有帶 diwas，我們最怕就是萬一跟人家相撞破掉，或是有時候掉下來破掉。有一次就是這樣，Ikong 就是拿到現場，很像要放下去，因為繩子沒有拿到，放下去的時候滑下去，啪！破掉。碎了，那個時候我們家族都不順。那個時候我叫他趕快回去拿，回去趕快再去拿一個新的，我東西都放在家那邊，趕快回去，那是結束完的時候，要大家一起 miftik 的時候，沒有那個要怎麼辦呢？然後那一年破了好幾個家，五個還是四個，一樣拿的時候破掉。不順，所以我們不喜歡帶很完整的就是這樣，老人家的，帶出去破掉要哪裡買呢？像現在就好，破掉就趕快回去拿，所以我們就是多買，多買一個、二個備份都沒有關係。以後我們小孩子都可以用到，做什麼拜拜都可以用到。

T：聽說 sifanohay 有破掉的，大部分都是 talatu'as 的時候破掉。

S：對啊！真的，我們的 sifanohay 都是 talatu'as 的時候破掉，因為太多了，有的擠到這樣，結束要過去那邊 miftik 的時候，就這樣子，你看，那時候我們的那個 sifanohay 破掉，就趕快回去拿，來回沒有十分鐘他就回來了。

T：faki 不就很緊張嗎？

S：他臉都變了，他拎的時候掉下來。我說：「唉呀！破掉就算了，就這樣子，也沒辦法啊！這都是常有的事。」我就這樣子跟他講，那你趕快回去拿。他就去妹妹 Panay 那邊借摩托車，趕快回去拿。大概是十年前的事了，那一年很像有 3-4 個人的破掉，包括我們的這樣。後來我就跟 Panay 說我們的 sifanohay 破掉，她哭著，我說：「不要再哭了，都已經破了，因為反正那一些 (tu'as) 都已經送走了，都送好了。」Panay 也是很難過，我說：「我們也沒辦法，要整個保護人家，你總不能說啊這個我不要，就是要整個這樣幾十個要那個 (指要召請祖靈下來各家 sifanohay)。」我跟 Ikong 說放著，我叫他放著他很像放的時候不知道怎樣，偏偏就是我們的掉下來。

T：後來呢？

S：後來 Panay 就跑過來，她說：「姊夫要去哪裡呢？」我就說：「我們的 sifanohay 掉下來，她就哭。」我說：「不要再哭了，這個都難免會發生的事，」她也是很難過啦！那個 sifanohay 用的那麼久，媽媽還在的時候就在用了。我說：「沒辦法啊！就算是還有在，你破掉能怎樣呢？」我總不能把它黏一黏，都已經碎到這樣，它整個喔！綁繩子的頭還在，屁股都碎掉了，好像下面一半都破掉，上面的還在，後來你 faki 有問說：「要留著嗎？」我說：「不用了啦！看你要丟哪裡，你不要給我亂丟這樣。」他說：「我知道了。」

T：以前有聽說會特別把破掉的 sifanohay 丟到田裡還是哪裡嗎？

S：因為我們沒有田啊！如果是我們有田，我就會放在那個田的角落邊啊（karimocu）！就把它埋起來這樣。因為角落邊打田的時候比較不會打到。看你要怎樣埋起來，我是有聽老人家這樣說要埋在田裡的角落邊，以前跟現在不一樣，角落比較不會用到，因為它轉彎，打田也好、割稻也好，都比較少用到，就算是牛也用不到。媽媽會一直唸！她就會講，還在醫院的時候就跟我講，東西要小心喔！不要給它用破，破了的話那妳就不要亂丟。我說：「已經講幾次了，我們知道啦！妳不要為這個而煩惱，人都病到這樣還要煩惱這些事。她要走的前一個禮拜跟我講，唉！」

面對祖靈祭（talatu'as）破碎的 sifanohay 如何處置，巫師 Sera 回憶起老人家如何謹慎地埋藏於社外的田野（omah），有著同樣經歷的 vayi Hana 以同樣的心態謹慎的面對：「破掉的話，就到田那邊，跟它講說你在這邊喔，不要找我們。亂丟會生病喔！我們到田裡的樹那邊埋起來也可以，破掉了，你好好在這邊，不要找我們！新買的 sifanohay，miftik 就跟它說，我們要用你，在這邊！」身為巫師的 vayi Abi 則憶起已故的巫師媽媽曾經說過“視壺為子”的話，面對著破掉的祭壺器如何地 miftik：「以前要拜拜，要丟的時候要講話喔！我媽媽講說：『我丟掉小孩子這樣子！沒有辦法，我丟掉了喔！你小心喔！』在 omah 那邊。」

進入家屋的祭壺器，在巫師 miftik 告慰祖靈下，流動於家屋男女所遵循的宗教禮儀機制的祭儀當下，即使長年因使用碰撞而產生破損消耗痕，仍絲毫不減其神聖性。然面臨突如其來的不慎，造成祭壺器不可回復性的破碎，往往是無法抑制的不捨與不安。最後，家屋社外的 omah（田）成為祭壺器破碎埋藏的最終地點，再次地 miftik，斷絕與捨棄長年的物我共伴關係。

第四節 祭壺器的血親流動

成家後的男女因應男子年齡階級與女子操持家戶祭儀，取得 diwas 與 sifanohay 等祭祀器物群。然而祭壺器等祭祀器物群如何定著於家戶，讓予隔代垂直留傳於本家或於家族世代間橫向流動與擴充呢？

一、垂直接流動與橫向擴充

（一）祭壺器的垂直接流動

「雖然阿美族是從母居的社會，所生子女必須為妻方所有；但是在缺乏女嗣或者男性勞力的情況下，就必須改變婚姻的方式從夫從母居的婚姻，所生子女就

隨著居住方式的改變而變為夫方所有，並不影響其子女在家庭以及其他的親屬群體中的成員資格。認定親屬成員歸屬的要件是以處所而不是父母的性別是阿美族親屬制度的一大特色」(石磊 2000: 3)。居處法則從母居，但仍須視其婚姻對象所處之狀況，筆者以為原則上應以本家為思考，亦即若是留於本家為女子(無論是長女或次女)，則男子從妻居(mikatafu)，但並非漢人入贅去姓的概念，所生子女仍冠以夫姓。不過，本家家戶長則會是留於本家的妻子。反之，若是留於本家為男子，則女子從夫居，所生子女仍冠以夫姓，家戶長亦為留家的丈夫。

再者，婚出本家的男女仍依此原則。例如因應子女長大婚嫁之狀態，本家予以擴建且同時分家，建屋土地所有權同時因分家切割而獨自擁有。若是婚出者為女子且居於本家擴建的新建屋，則男子從妻居，所生子女仍冠以夫姓。若是婚出者為男子且居於本家擴建的新建屋，則女子從夫居，所生子女仍冠以夫姓。倘若夫妻雙方均婚出於本家且未居於雙方本家所擴建的新建屋，亦即完全地婚出雙方父母親所居之本家，則另外買地購屋而婚出，所生子女仍冠以夫姓。

冠以夫姓於否，較不為家戶成員所介意。家族成員核心認同的是本家系統，亦即父母所居的本家。故，圍繞著家屋祭祀禮儀，均以本家為核心。例如，父母親過世當下的 misa-Pangcah 喪葬禮儀、過世往生後日常的告靈祭(pananom)或逐年的獻豬祭(pafafoy)，均以留於本家的子女所操持，尤其是留家的女兒或是媳婦，此時婚出居於隔壁或是婚出外居的兄弟姊妹，均會回到本家一起追祀過世的父母與祖父母。

故此，在父母親所居之本家與子女婚出的世代間，祭壺器等祭祀器物群是如何地於本家隔代垂直地流動或是子女因成家婚出而橫向地擴充呢？已故的東昌村前頭目黃光明於 1998 年的訪談清楚地描述其婚入妻子本家時，祭壺器的流動狀態：「現在我有兩個祭杯，一大一小。小祭杯是我婚入此地時，岳父給我的，以後我也要留給後代，因為祭杯得始終留在本家，不可外流。以前母系社會時，男用祭杯都是岳父傳給女婿，若沒子嗣就傳給義子。連義子也沒有時當然就中斷不傳了。另一個大的是在花蓮市買的，以後要隨我葬。男子個人用的祭杯在他去世時一定要跟著陪葬，這樣才是個英雄，也才可以接承祖先。.... 我的妻子也有一個女用祭杯，稱為 puruk (應為家傳的 sifanohay)，造型不同。是由媽媽傳給子女的；若長女嫁出去，則可傳給其他子女，總之，要留在本家不可外傳。」(許功明、黃貴潮 1998: 67)。本家父母親所使用的祭壺器，一般會跟著父母親往生而陪葬，若是因為喪葬習俗由土葬改變為火葬，使得祭壺器從陪葬品變為傳家物導致祭壺器的生命史改變，或是典型古老的祭壺器因物稀珍貴而改以替代品陪葬等其它原因而留傳下來(參考第六章關於喪葬禮儀的描繪)，祭壺器仍以本家傳世品的方式繼續留傳於本家，而給予留於本家的子女繼續延續使用，一般不會傳給婚出的子女，即使婚入的男子，雖可沿用，但是日後女婿仍須另行添購自身所需使用的 diwas，而於過世之際予以陪葬，本家岳父所傳世之 diwas 仍將繼續留傳於本家，此一狀態也可說明何以目前東昌村絕大多數傳世 diwas 祭壺器多留傳

於家族本家中。反之，sifanohay 亦然，若是母親生前所使用的 sifanohay 陪葬，則留於本家的女兒另行添購 sifanohay 使用。若是母親所使用的 sifanohay 以傳世品的方式留傳下來而未陪葬，則留於本家女兒繼續使用母親未陪葬的 sifanohay，但是應該會再另行添購 sifanohay 做為日後自己過世時的陪葬品。是以，祭壺器定著於本家，垂直性地流動於本家的子女世代間，不隨著婚出子女流動而外傳。

（二）祭壺器的橫向擴充

婚出的女子締結新家屋，無論是從妻居於妻子本家擴建的新屋，或是從夫居居於夫家本家擴建的新屋，或者是婚出另購新屋，均視為獨立的家屋單位，女子負責操持家屋祭祀祖靈與農耕歲時祭儀相關的祭儀，需添購一組以 sifanohay 為主的祭祀器物群，男子則需添購 diwas 因應所屬年齡階級祭祀 Malataw 等相關祭儀。是以，婚出男女會另行購置成對的 diwas 與 sifanohay 等祭祀器物群，作為其家戶儀式所使用的宗教禮儀性物品，而非從夫妻雙方所屬之本家攜出至婚出新屋使用之。目前為巫師團中最資深的 vayi Devi，在巫師祭中所持用的 diwas 與 sifanohay 的流傳或購置過程，Devi 的先生年逾 70 歲的 faki Tuni 表示：「結婚前是沒有 diwas 的，就是用家裡的。目前家中每次 vayi Devi 在 mirecuk 儀式時所使用的 diwas、sifanohay，約 40 年前因為成家搬到目前所購買的新家時，為因應相關的歲時祭儀活動（如參加男子 pasin Malataw 時需要 diwas 或家裡各項祭祀祖先時需要 sifanohay）以及 Devi 後來 makawas 所購買的。diwas 並非是成年 malengleng 時就拿到，而媽媽家的 sifanohay 則留在我的本家並未攜出。約 40 年前那個時候還有人在做這些祭壺，我當時買的就一直用到現在，平常則是都收起來和其它的祭祀用品放在一起。」

從東昌村的老人家所云，可以研判 sifanohay 與 diwas 是以成對的方式留在本家或婚出自立家屋者新購所得。diwas 並不隨著男子從妻居而從其本家被攜出，本家 sifanohay 也不因婚出自立成家的女子而被帶走，sifanohay 與 diwas 儼然定著於本家而不可外傳。定著於本家的 sifanohay 與 diwas，自此被賦予本家的象徵性，而為家族旁系所集體認知。sifanohay 與 diwas 作為家戶迎靈祭祖的神聖物，自此劃界出所屬家戶間的空間界限，如同巫師傳承的 kawas 一般，成為不可讓予、轉售的財產（Weiner 1992）。無論是野燒時期以物易物交換而來，或是 1920 年代前後市場購買的替代品褐釉薄胎硬陶壺（DA I），乃至於 1980 年代之後，在量販五金行僅價值新台幣 100 元上下便宜的清酒壺（tokkuri）或各種花器酒壺，皆因連結家戶的祖靈與神靈而被賦予新的社會生命。sifanohay 與 diwas 透過人們數個世代一系絡的文化選擇與意義的賦予，一種集體生活慣習的傳承，反饋成集體對於祖靈世界的想像，一如居於東方的祖靈或居所於不同神域之境的神靈，透過巫師媒介召請乍現祭儀當下於 sifanohay 與 diwas 壺緣。現生的人們透過巫與壺，具體化了生與死的認知體系，人們透過祭壺器得以存續、遙感祖靈的實存，

延續了親族記憶、情感與歷史，而承載著歸屬認同的祭壺器也因此孕育出不可轉讓的社會神聖性。

以已故巫師 Gelay 家為例，Gelay 生於 1919 年，妻子 vayi A'am 今已年逾 90 歲，Gelay 與 A'am 婚後以及 Gelay 在行巫時，使用的祭壺器為流行於 1920 年代前後的褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay (SA I) 與野燒夾燒陶壺 diwas (DA I) (圖 4-16)。Gelay 與 A'am 育有四子與三女，三女均婚出外嫁它社，除一子早夭外，其餘三子 Futing、Lalabar、Luna 均居於傳統面東的木屋本家，在 Futing、Lalabar 先後結婚後，整個本家土地分割改建成三棟建築，Futing、Lalabar、Luna 三兄弟分居三屋，其中最小晚婚的 Luna 所居之屋，乃是原本父親 Gelay 所居之木屋本家改建而成。婚出於本家的 Futing、Lalabar 在結婚後新建家屋落成之際，紛紛另行添購屬於自己家屋成家祭祀祖靈所需之 sifanohay 等祭祀器物與男子參與年齡階級 pasin Malataw 所需之 diwas。婚後留居於父母親所居本家的 Luna 與妻子 Panay，持續使用著父親 Gelay 過世後沒有陪葬的 sifanohay 與 diwas，且另於 2008 年兒子 Ikong 成年禮與二女成年適婚之際，再行添購四件 diwas 件，一件給予 Ikong 成年使用，二件留給未來的女婿，留一件給先生未來陪葬之用。此外，Panay 於婚後陸續添購八件 sifanohay 之多，除一件束頸帶折肩的酒瓶未繫繩使用外，其餘均繫有繩索。在家屋內的祭儀，Panay 還是會選用 Gelay 生前 makawas 用過傳世的 sifanohay，但是涉及戶外田祭、祖靈祭等公眾祭儀，避免碰撞或是摔破，Panay 就會從這些繫有繩索備份的 sifanohay 中取用，尤其是新添購的木質 sifanohay (SB III a) 或是清酒壺 (SC I c)。此一祭壺器的“差異性使用”也同樣發生在不同的家戶，例如巫師 Lali 家母親 Nalip 傳世的褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay (DA I)，用於東昌村祭祀祖靈與巫師祭時使用，但是參加先生家 Talacan 社等聯合祖靈祭時，則會使用另一件添購的清酒壺 (SC I c)。此一狀態，也是造成家戶持有 sifanohay 祭壺器高於一件以上的原因之一。

已故 Saumah Asay 生於 1988 年，歿於 1960 年代，與妻子 Devi 均行巫 (makawas)。生前持用而傳世的祭壺器共有三件，分別為褐釉薄胎硬陶壺 sifanohay (SA I)、野燒夾沙陶壺 diwas (DA I)、藍釉象飾瓷壺 diwas (DA III) (圖 4-17)。Saumah Asay 生前 makawas 的衣服、配飾與三件祭壺器，均傳世於婚後留於本家的大女兒 (Saku Saumah)。Saumah Asay 的大兒子 Siyou 與其月眉妻子 U'ur，則另建新屋且陸續添購專屬於自己家屋所需的 sifanohay 與 diwas，不過當時添購行之有年的 sifanohay，在約十年祖靈祭 (talatu'as) 時不小心摔破了。後續添購一件藍釉瓷壺 sifanohay (SC III)，數年前 U'ur 探視其婚嫁日本的女兒時再添購三件清酒壺 (SC I b)，diwas 則是 2001 年添購的仿製 diwas (DB I a)。

Saumah Asay 的二女兒 Funuk，生於 1929 年，先生是光榮村的七腳川人 (Cikasuan 人)，婚後與 Funuk 居於本家後方土地擴建的新屋中。Funuk 成家之際添購紅褐釉亮光厚胎硬陶壺 sifanohay (SA IV)，同時因為是家中直系親屬中唯

一繼承父親行巫 (makawas) 之故，所以從本家大姊的家中，攜借出父親 Saumah Asay 配用傳留於本家的野燒夾沙陶壺 diwas (DA I) 以及象牙質寬扁手鐲，於每年的巫師祭使用。此外，Funuk 也曾陪同小姑 U'ur 一同前往日本探視姪女，故與 U'ur 一同添購一件清酒壺 (SC I b)，且使用於田祭、祖靈祭等祭儀。另外，Funuk 表示 2001 年添購的仿製品褐釉硬陶壺 sifanohay (SB I c)，將做為自己日後往生時的陪葬品。此外，Funuk 所添購的還有花器飾品壺 sifanohay (SCIV) 與仿製的素燒厚胎陶壺 diwas (DB I a) 等祭壺器。

Funuk 因為行巫之故，從本家借用 diwas 的情形同樣地發生在 Saumah Asay 的孫女婿 Vala 身上。年逾 60 歲的 faki Vala，婚後與妻子 Kisin 居於媽媽 Asaku 所繼承的本家旁擴建家屋內，年輕時曾經入巫的 faki Vala，因行巫之需，與岳母商借出岳父傳世於本家的藍釉象飾瓷壺 diwas (DA III)，且另構買清酒壺 sifanohay (SC I a) 合併使用於家屋男女相關祭儀。

至於 Asaku 最小的女兒 Humi 婚後留住於本家，原本 Saumah Asay 傳世的薄胎褐釉硬陶壺 sifanohay (SA I)、野燒夾沙陶壺 diwas (DA I)、藍釉象飾瓷壺 diwas (DA III) 等三件祭壺器，因為 Funuk、Vala 二人行巫 (makawas) 之故被商借攜出本家傳世 diwas，形成本家傳世祭壺器流動於直系家族成員婚出家戶的特殊現象。

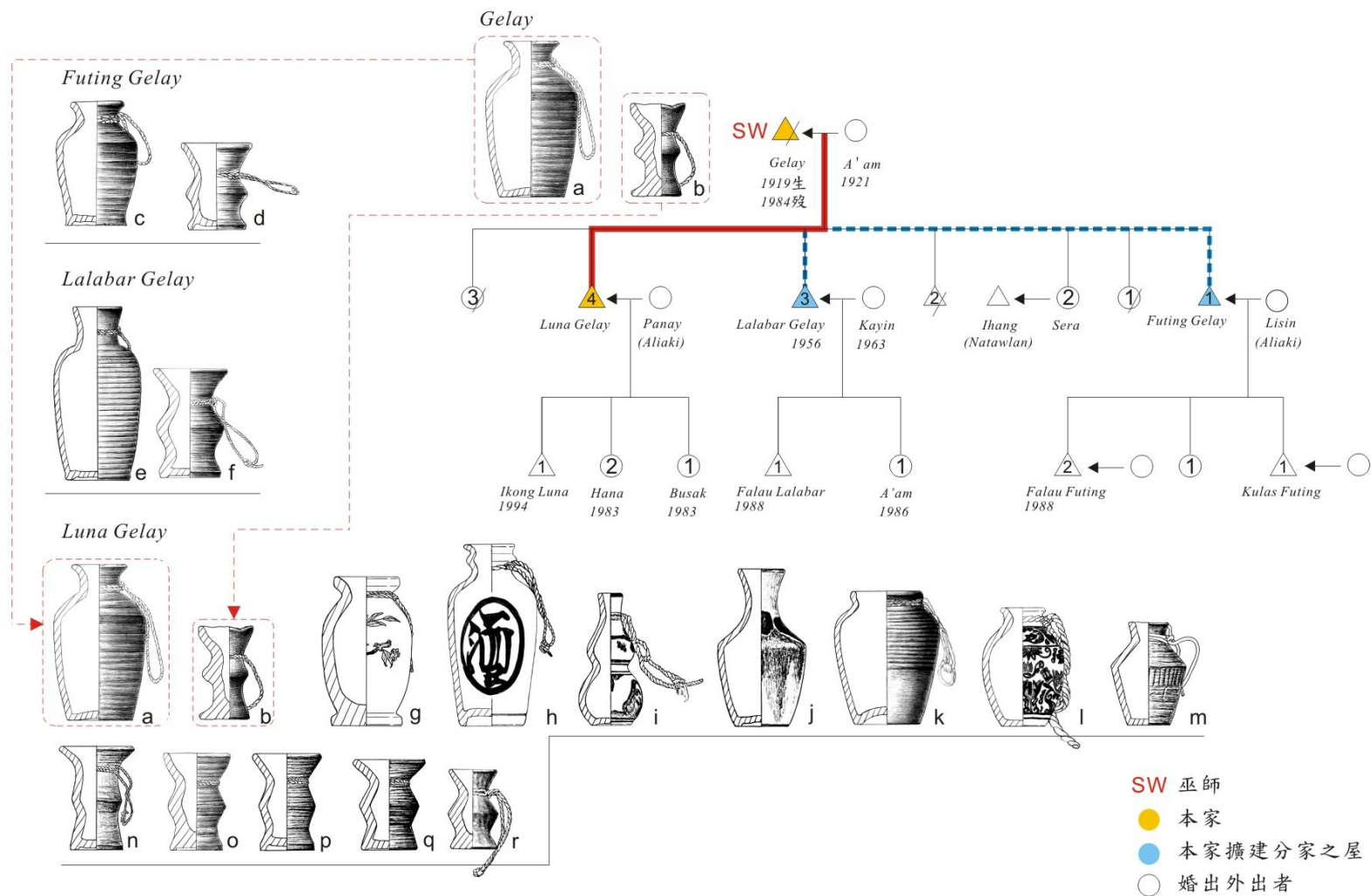


圖 4-16：已故巫師 Gelay 家族系譜與祭壺器流動圖

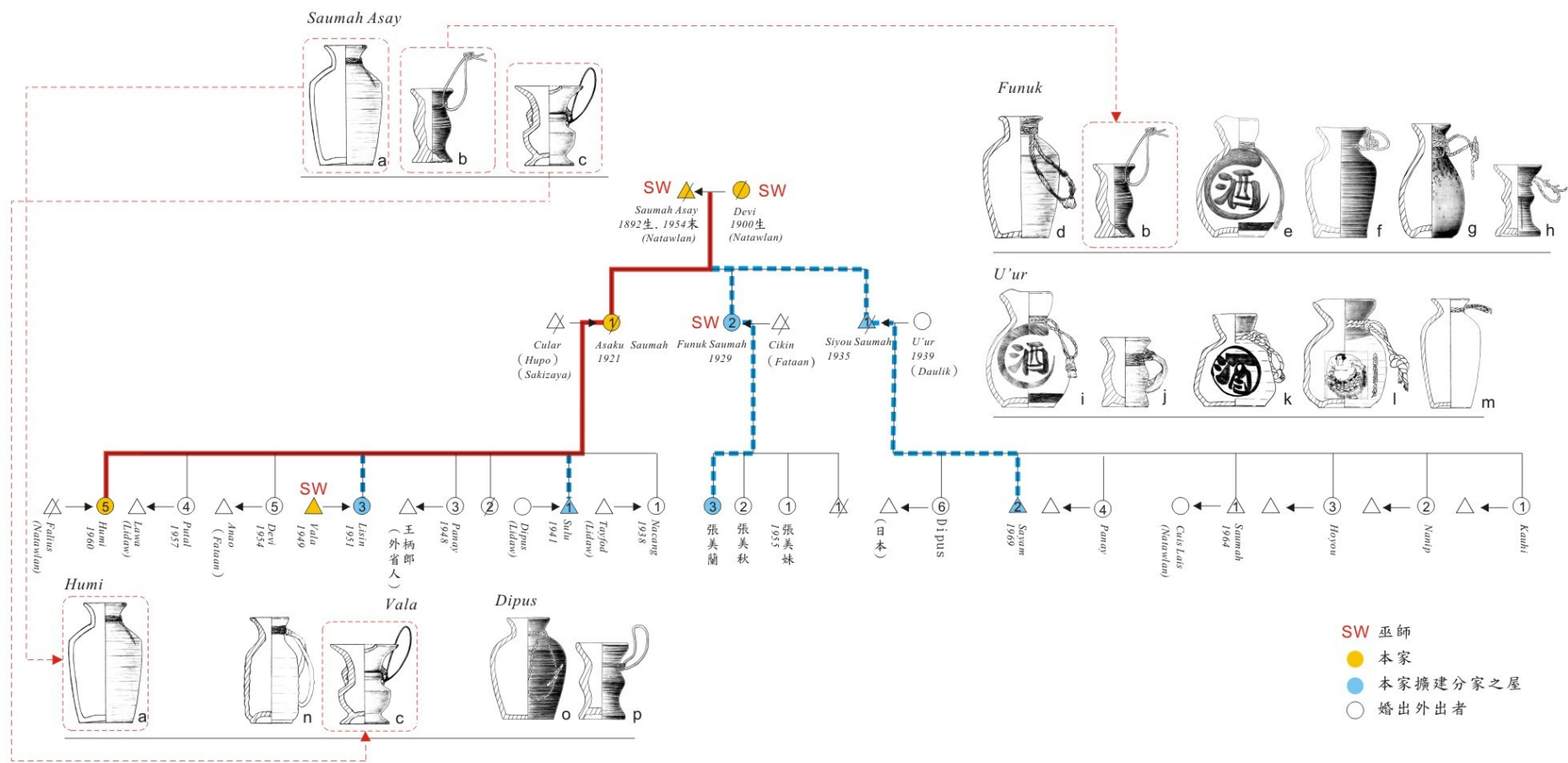


圖 4-17：已故巫師 Saumah Asay 家族系譜與祭壺器流動圖

二、家屋宗教祭祀器物群

(一) 祭祀器物群

1. 祭祀器物群組

東昌村雖然是目前花東濱海阿美族仍保有相對完整祖靈信仰的村社，然而歷經日據時期百年來物質文化的變遷，即使仍有著完整的巫師系統，承載著各家族對於祖靈的虔誠信仰或是對於傳承擁有神靈的祀奉，而其核心做為召請祖靈與神靈的家戶男女所持有的祭壺器 *sifanohay* 與 *diwas* 而言，適應物質世界的改變，帶著傳世祭壺器「性別風格界限」的框架下，於野燒製陶產業與陶工技術中斷後，於現代化自由經濟市場帶著祭壺器性別風格意識選擇替代性的商品，於此同時，外來經濟市場不同功能意義的商品進入祖靈信仰家戶，替代原來傳統野燒夾沙的祭壺器。如此，外來物的進入漸漸地成為生活習以為常宗教祭儀的神聖物品，逐漸地於世代間傳世而被納入原生物。屬於祭壺器原生的物的質地樣貌雖略有改變，但性別風格界限的象徵結構與儀式指涉的意義功能仍不變且持續流動於家戶，此無疑是物質文化變遷脈絡且饒富意義的持續狀態。

流動於家屋社會的祭壺器，於家屋世代間垂直傳世與婚出橫向擴充。家戶所屬宗教禮儀性人工製品的組合與儀式過程指涉的祭祀對象、象徵有關，兩者共伴缺一不可。宗教祭祀器物群同步地介入家屋禮儀，成為祭祀時不可或缺之物，一旦於儀式當下有所缺環或疏漏，勢必延宕儀式的進行。

faki Luna 家族（魏家）在東昌村有著相對虔誠祖靈信仰的傳統。*Luna* 的父親 *Gelay* 身為 *sikawasay*，如同鄰家的 *Saumah Asay* 一般，均為日據時期仍舊信奉且實踐固有信仰的巫師，辭世後同樣傳世著生前行巫時所使用過的祭壺器於本家。故此，*faki Luna* 家一方面傳承著父親 *Gelay* 的祭壺器，再著因為有著相對其它家戶的信仰傳統與 *makawas* 的實踐歷程，因此 *faki Luna* 承載著本家所擁有的家戶祭祀器物群的多樣性，相對於其它一般家戶也就顯得格外的豐富。除了父親 *Gelay* 傳世於本家的褐釉薄胎硬陶壺 *sifanohay* (*SA I*) 與野燒夾沙陶壺 *diwas* (*DA I*)、褐釉鼓腹硬陶罐 (*podok*) 之外，持續添購祭盤 (*kariyas*)、祭籃 (*sisi*)、祭杯 (*kupu*)、盛物編籃 (*takah*) 等完整的家戶祭祀器物群，以及多數備份的 *sifanohay* 與家戶男子成年或是女婿所需的 *diwas* (圖 4-18，附件二)。

祭祀器物群從性別開展可以區分為兩大類，其一，以 *sifanohay* 為核心，女子操持與家祭或農耕相關之歲時祭儀，例如成家之際告慰祖靈與除穢的 *miasik to loma'* (詳如第三章祭壺的性別觀—女子成家 *sifanohay*)，或是家屬往生

misa-Pangcah 獻豬 (pafafoy) 給祖靈的儀式 (詳如第六章喪葬禮儀), 均需一套完整的祭祀器物, 包括一件做為巫師召祭神靈降臨的 sifanohay, 三件召請男女祖靈的祭盤 (kariyas), 二件召祭神靈的祭祀陶罐 (podok), 二件盛滿糯米飯的祭籃 (sisi), 視巫師人數不等的盛酒祭杯 (kupu), 一件盛物編籃 (takah) 等。

其二, 以 diwas 為核心, 男子參與年齡階級相關活動, 如年度八月運動會競技結束隔日的 pasin Malataw, 男子皆須拎持 diwas 圍聚於聚會所, 透過巫師召請祖靈與 Malataw 等神靈降臨 diwas, 予以餵養且獻予白羽公雞。

此外, 若為巫師身份者, 每年十月初前後的巫師祭 (mirecuk), 於巫師家屋舉行獻祭祖靈與自身奉祀的神靈, 因召祭不同性別的神靈, 故同時需要 sifanohay 與 diwas 等所有相關祭祀器物群, 巫師祭 (mirecuk) 也是性別分立的 sifanohay 與 diwas 年度共伴於儀式當下的唯一狀態。

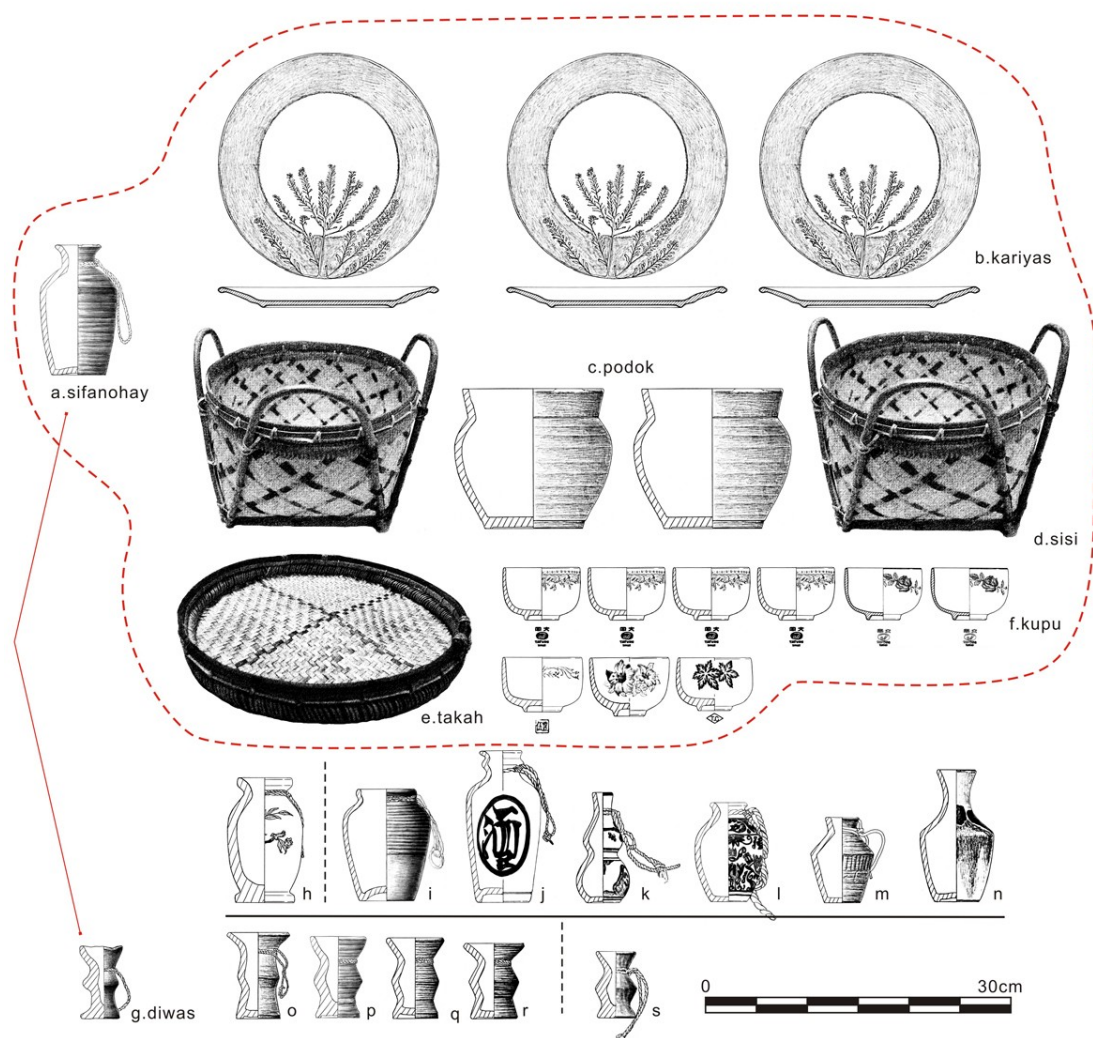


圖 4-18 : faki Luna 家共伴的祭祀器物群

2. 祭祀器物群的風格界限

舉凡家屋獻豬 (pafafoy) 相關祭儀，巫師鋪上長約 120cm 上下的香蕉葉，或是追祀往者的告靈祭 (pananom)，主祭巫師鋪好長約 30cm、寬約 20cm 的半透明塑膠袋，無疑均劃界出「儀式空間物界」，應許者此空間物界中祭儀過程指涉的祭祀器物的性別、功能等相對應空間位置，同時也框架出祭祀器物群的型態與共伴模式，例如獻豬給祖靈的儀式過程中 (儀式過程參考第三章的 miasik to loma')，kariyas 以三個一組南北向的方式擺置於資深巫師前方，分別召請不同性別的祖靈降臨予以餵養 (pakaen)，南側 kariyas (祭盤) 召祭男性祖靈，中間 kariyas 召祭女性祖靈，北側 kariyas 召祭在外工作游離的孤魂 (Salaavan)。或如告慰 pakaen (餵養) 往生者的 pananom 儀式，鋪置的半透明塑膠袋，劃界出的儀式空間承載的是召請祖靈降臨的 sifanohay，以及緊鄰 sifanohay 撥請靈魂 (adingo) 下來荖葉上的檳榔予以 pakaen 的物界 (儀式過程參考第六章的 pananom 儀式)。

祭儀所配置的「儀式空間物界」應許著祭祀器物群的組合共伴模式，框架出祭祀器物群的型態樣貌與風格界限 (圖 4-19)，從 faki Luna 家三兄弟家戶祭祀器物群的空間分佈 (器高與器腹徑比) 狀態觀察，首先，祭祀器物群依其文化性意義與功能，sifanohay、diwas、kariyas、kupu、podok、kuren、sisi、takah 等分佈成不同的叢聚現象。其二，叢聚現象的框架是個別祭祀器物風格、型態游離與限縮的風格界限，在儀式現場若是個別祭祀器物突兀性的跳離此風格界限，例如 kariyas 太大，三個共伴擺置後幾乎超過香蕉葉的長度；或是 podok 太小，幾乎被一旁緊鄰的 sisi 所壓縮；或是 sifanohay 與 diwas 共伴於巫師祭 (mirecuk)，兩者大小與型態一致；或是告靈祭 (pananom) 時，sifanohay 過大超乎 20cm 寬塑膠袋所可承載的範疇等等，舉凡上述跳脫祭祀器物群型態風格界限的狀態，均會造成儀式進行的困擾。其三，針對做為祭儀核心的祭壺器而言，從傳世祭壺器性別意識出發所框架出的「性別風格界限」，清楚地顯示出 sifanohay 與 diwas 之間胖瘦、高矮、大小的相對應風格型態，同時也可以理解在 1980 年代前後以降，祭祀家戶開始從市場添購清酒壺、酒器、花器等器皿或是仿製品，做為祭壺器的替代品，雖然懷著傳世祭壺器的「性別風格界限」意識，但是也逐漸地產生游離出此一「性別風格界限」外的現象 (圖 4-19 綠色標誌所示的 sifanohay)，甚或 faki Futing 家妻子 Lisin 所持有的一件 sifanohay 意外地跨越「性別風格邊界」進入 diwas 的性別風格界限內，不過由於該件矮瓷壺 sifanohay 有著較為突出的鼓腹現象，因此還是分佈於 diwas 風格界限之外，不過也凸顯出因為時間的進程與物質世界的變遷，家戶個人於市場添購新的祭壺器當下，可能產生祭壺器游離出個別性別風格界限甚或跨越風格邊界的現象。

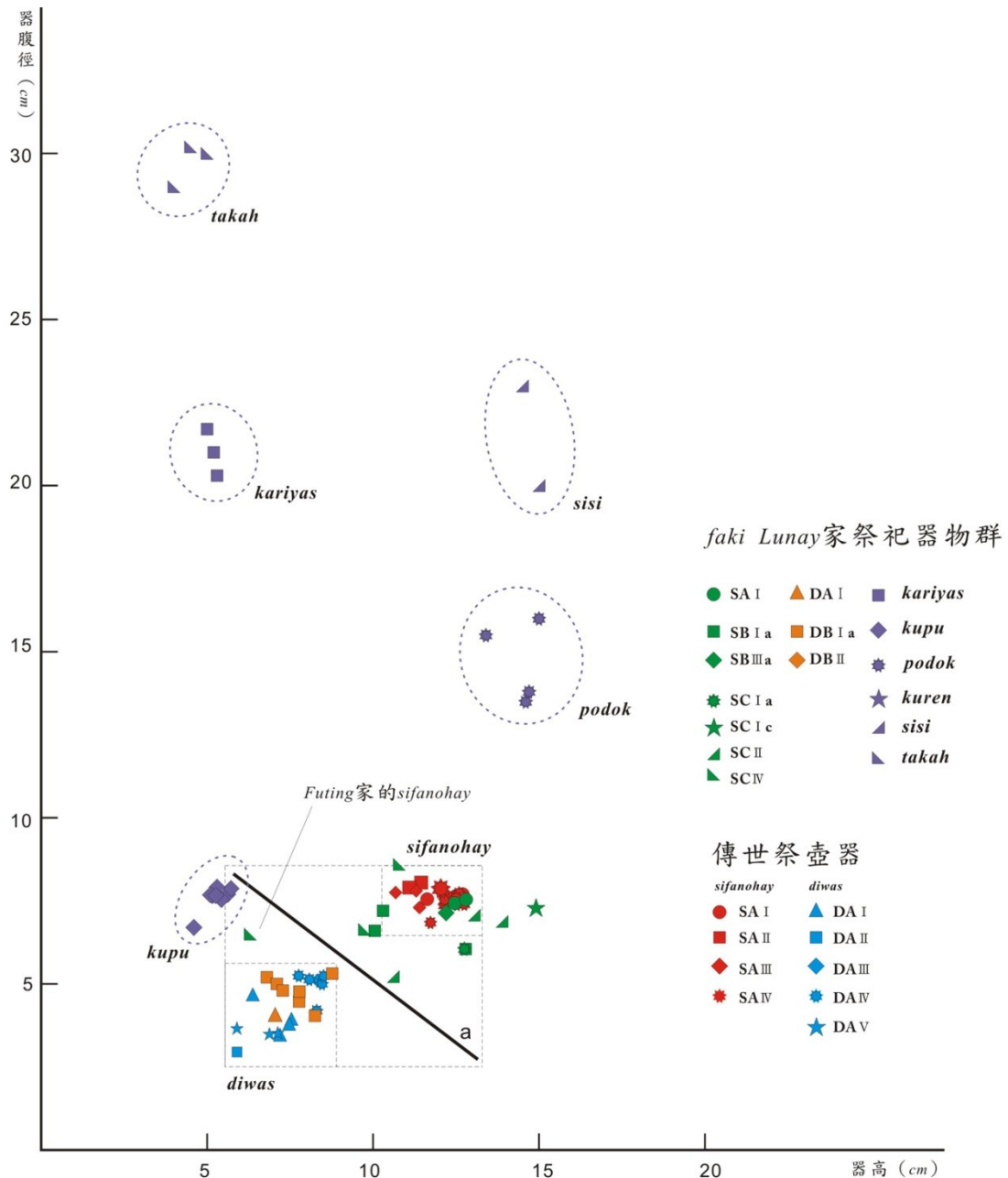


圖 4-19：faki Luna 家族祭祀器物群器高與器腹分佈圖

(二) 祭祀器物群的比較分析

祭祀器物群為東昌村舉凡認同祖靈信仰家戶所必備的宗教禮儀性人工製品，祭祀器物群的基本配備，至少包括一件 sifanohay 祭壺器、一件 diwas 祭壺器、三件 kariyas 祭盤、二件 podok 硬陶罐、現任六位巫師人數所需的六件 kupu 祭杯、二件 sisi 祭籃、一件 takah 盛物祭盤等。不過祭祀器物群的質與量，則可能與家戶屬性（本家與一般家戶）、巫師身份、信仰認同的強度等狀態而有所差異（圖 4-20，表 4-8）。

家戶屬性部分，以 faki Luna 家為例，乃生前行巫（makawas）的父親 Gelay 所居的家族本家，不但承繼父親所遺留的祭壺器，且同時肩負日常家族祭祀祖靈的責任，因此祭祀器物群的數量明顯高於家族的平均數，且同時高於東昌村一般家戶的平均數，例如祭壺器 sifanohay 有 9 件之多，高於家族 4.7 件的平均數，也高於筆者紀錄 51 戶平均數的 2.9 件，甚至高於現任巫師 7 人平均所持有的 6.1 件。本家做為家族祭祀的核心，相對於一般家戶而言，有著較高的使用頻率與強度，反應在祭祀器物群組更完整的準備與持有。

東昌村現任巫師有七位，受祭祀家戶或是部落委託執行各項祭儀，或是每逢巫師祭祀奉自家祖靈與神靈。巫師個人對於祭祀器物尤其關注，¹²³畢竟儀式祭祀空間物界乃是由劃界的巫師所執行，因此對於祭祀家戶或是自家的祭祀器物風格型態的要求經常於儀式當下被討論，尤其是祭壺器的「性別風格界限」更是有所要求。以 sifanohay 為例，巫師七戶所持有的平均數為 6.1 件（巫師 Lala 個人就持有 14 件之多），遠高於村家戶平均數的 2.9 件。diwas 的部分，巫師七戶所持有的平均數為 3.4 件，亦高於村家戶平均數的 1.5 件，其它 kariyas、podok、kupu、sisi 等數量的多寡亦與巫師身份呈現正相關。其中特別值得一提的就是 kuren（硬陶甕），僅紀錄有 2 件，持有者為巫師 Lala，此一現象與 Lala 個人祀奉的神靈（kawas）有關，Lala 在巫師祭 mirecuk 儀式過程中祭祀 Madadingo（女性東方的 kawas 守護神，dadingo 阿美語意為「鏡子」之意，madadingo 詞意為有「如鏡子般」），由於 Madadingo 位於太陽附近，如鏡子般反射太陽，因此巫師走向 Madadingo 近太陽的路徑上為避免曬傷，必須身披紅布，邊走邊灑水。此外，Lala 最後在祭祀 Madadingo 時，需踩著 kuren 呈祭獻品，由於 kuren 遭太陽曬燙，踩著 kuren 的巫師，腳掌會很燙，因此 kuren 內必須盛滿水。足見 kuren 在儀式過程所指涉的 kawas，因其特定對應關係而存在。kuren 硬陶罐要比一般祭祀用的 podok（鼓腹硬陶壺）器體要大且胎厚，以支撐儀式時巫師可以站在 kuren 上面獻祭神靈。巫師 Lala 擁有的 kuren 是褐釉硬陶的醬甕。其餘現任巫師由於沒有祀奉 Madadingo 的 kawas，因此並不具備與需要此型態的祭器。至於其它村中擁有此 kuren 硬陶罐的分別是曾經習巫的 A'am 與因年事高而屆退的巫師 Funuk 等。

就信仰認同強度而言，巫師家戶與家族本家當然是信仰強度最高者，兩者的祭祀器物群與村家戶平均數相比均高出許多，這個原因除了本家做為家族核心且肩負起家族祭祀祖靈的責任以及巫師本身做為操持祭儀的認同外，一般非本家的家戶，除於成家之際需添購整組的祭祀器物，或是參與公眾祭儀所需的 sifanohay 或是 diwas，於日後除非有祭祀祖靈獻豬祭（pafafoy）的必要，往往祭祀器物群持續破損或遺失的耗損情況下並不會急於添購，在沒有急需與補齊的情況下，往往會造成某些祭祀器物的缺漏現象，例如三個為一組的 kariyas 的平均

¹²³ 巫師個人的祭祀器物群除與一般家戶擁有的類別一樣之外，還包括涉及巫師祭不同儀式段落所需的羌腳、銅鈴等各類祭祀器物，以及不得與自家內廚具混用的盤、碗、匙、鉢、杵等物品，以免禁忌食物的污染。

數僅有 2.1 個，二個為一組的 podok 平均數僅有 1.4 個。

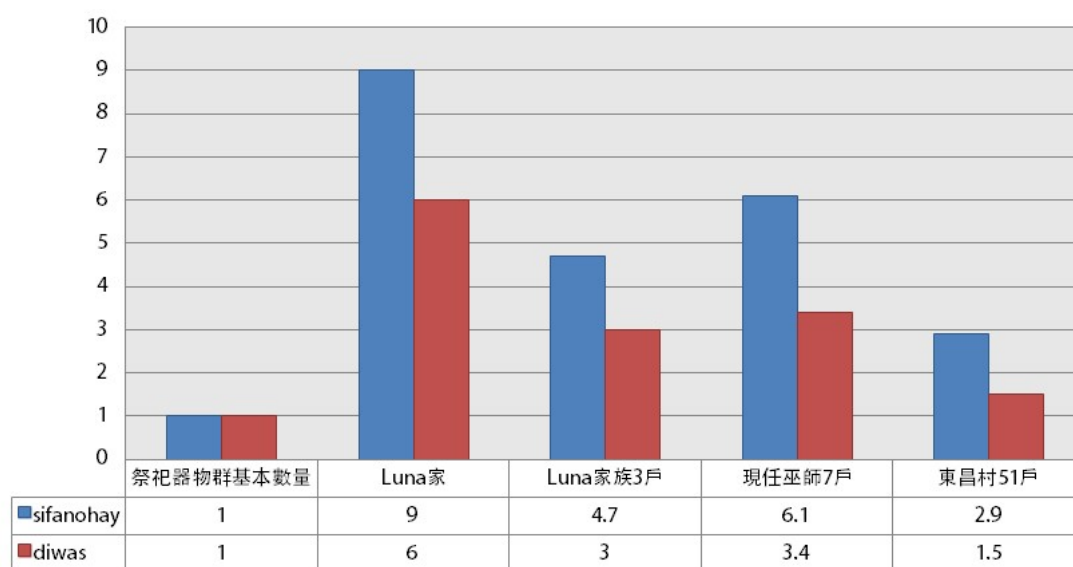


圖 4-20：祭壺器 sifanohay 與 diwas 數量比較圖

表 4-8：東昌村家戶祭祀器物群件數比例說明一覽表

家戶類別 祭物	祭祀器物群 基本數量	Luna 家	Luna 家族 3 戶		現任巫師 7 戶		東昌村 51 戶 (含 7 為巫師家)	
	件數	件數	件數	平均件數	件數	平均件數	件數	平均件數
sifanohay	1	9	14	4.7	43	6.1	148	2.9
diwas	1	6	9	3	24	3.4	77	1.5
kariyas	3	3	12	4	29	4.1	108	2.1
podok	2	2	8	2.7	16	2.3	72	1.4
kupu	6	9	20	6.7	109	15.6	463	9.1
sisi	2	2	4	1.3	15	2.1	46	0.9
takah	1	1	3	1	24	3.4	45	0.9
kuren	0	0	0	0	2	0.3	5	0.1

第五節 小結

本章節試圖透過東昌村祭祀家戶持有的祭壺器，探究祭壺器的風格意義與流動，涉及祭壺器風格意義的認知、形塑與分類，歷史化過程外來物如何內化成原生物的脈絡，成為伴隨家戶男女宗教禮儀物質文化的重要象徵物，重新被支配流動於家屋社會。此外，也探討祭壺器的使用、消耗與埋藏等生命歷程的形成脈絡。

祭壺器風格意義

祭壺器風格意義涉及東昌村民從家屋性別意識出發，形成女/sifanohay：男/diwas 二元分立的性別風格型態。sifanohay 象徵女性，masusu（胖胖的），帶有肩膀（折肩，或是鼓腹），介入家屋祭儀，經由巫師召祭承載亡靈予以餵養或是召請神靈下來祈予 calay 協助祭儀。diwas，象徵男性，makubi（瘦瘦的），帶有腰身（凸折腹），介入男子年齡階級祭儀，經由巫師召喚獻祭祖靈與 Malataw 等男性神靈。

女子	男子
sifanohay	diwas
masusu（胖胖的）	makubi（瘦瘦的）
有肩膀的（折肩或鼓腹）	有腰身的（凸折腹）
高	矮
大	小

從本家留傳數數代的傳世 sifanohay 與 diwas 成對祭壺器，依其器身型態風格予以比較，凸顯兩者因性別意識的強調，長期經由生活日常宗教儀禮予以實踐，形構出社眾家屋男女對於祭壺器風格型態分立的「性別風格界限」意識，同時框架出祭壺器 sifanohay 與 diwas 之間遙相對立的「性別風格邊界」。

祭壺器文化性分類與脈動

針對祭壺器進行文化性分類與風格型態的說明，且經由成家、成巫等方式取得祭壺器的共伴模式，提出傳世與近年因仿製、市場消費等不同流行年代的祭壺器風格型態。從近現代日據時期前，伴隨著家屋男女生活日常宗教祭儀的 diwas 與 sifanohay 祭壺器，於傳統野燒製陶階段形塑出「性別風格界限」。然於傳統野燒製陶技術中斷與生產逐漸沒落之際，因應成年與成家之家屋男女祭儀需求，從市場添購選擇各式樣花器、酒器等不同功能容器商品做為家屋新祭壺器替代品，歷經長達一世紀物質接觸的劇烈交揉過程，仍舊依循祭壺器性別風格意識之文化性原則，於歷史化過程不同階段帶著自主性「性別風格界限」消費意識予以選擇與替代，使得傳世祭壺器得以與時俱進的與外來物並存而不悖，回應傳統物質斷裂與宗教性物質文化變遷的複雜化脈絡，吸納外來物內化成為祖靈信仰祭祀與承載祖靈的中介物，具體化祭壺器性別風格之延續。

祭壺器的消耗與拋棄

祭壺器基於性別意識，diwas 跟著成年男子進入年齡階級成年禮與 pasin Malataw 等祭祀活動，sifanohay 跟著成家女子進入家戶祭儀。祭壺器作為祭儀過程中巫師代為召請自家祖靈與神靈降臨實存顯現的神聖空間，如果沒有祭壺器，自家祖靈與神靈將無從顯現於壺緣，連結生與死的界線從而感知祖先與神靈的存在。祭壺器因性別意識界限，進入迥異的宗教祭儀與空間場域之生命歷程，形成年度使用率與消耗率的差異化。再者，流動於家屋男女所遵循的宗教禮儀機制的

祭儀當下，長年因使用碰撞而於壺緣或器底邊緣產生破損消耗痕，仍絲毫不減其神聖性。然而一旦面臨突如其來的意外，例如祖靈祭當下 *sifanohay* 叢聚擺置時，因 *sifanohay* 與獻祭貢品的擁擠而摔落祭祀桌下，或是 *sifanohay* 攜拎交接時壺頸繫繩拎持的不慎而摔落地表，導致祭壺器不可回復性的破碎，一方面造成祭儀當下無法召祭祖靈的愧疚與不祥之感。最後，器身裂痕或破碎而無法盛滿米酒召祭祖靈的祭壺器，不再具備承載祖靈的儀式功能，最終被埋藏於家屋社外的田野，再次地祭禱（*miftik*），斷絕與捨棄長年的物我共伴關係。

祭壺器的血親流動

定著於家屋成對的 *sifanohay* 與 *diwas* 祭壺器，垂直性地流動於本家世代間，不隨著婚出子女自立家屋而流動外傳。*diwas* 不隨著男子從妻居而從其本家被攜出，本家 *sifanohay* 也不因婚出自立成家的女子而被帶走，*sifanohay* 與 *diwas* 儼然定著於本家而不可外傳。定著於本家的 *sifanohay* 與 *diwas*，自此被賦予本家的象徵性，而為家族旁系親屬所集體認知，婚出子女則於成家之際添購自家所屬的祭壺器，形成祭壺器於婚出成家的橫向擴充狀態。*sifanohay* 與 *diwas* 作為家屋迎靈祭祖的神聖物，自此劃界出所屬家屋之間的空間界限。

家屋祭祀器物群組

因應家屋男女生活日常祀奉祖靈與神靈所添購的「家屋祭祀器物群」，器物組合與儀式過程的象徵和指涉的祭祀對象相關，成為祭祀時共伴缺一不可之神聖物群。再者，巫師於家屋除穢祭（*miasik to loma'*）、田祭（*misatolikong*）、形構亡者成為祖靈 *Pangcah*（*misa-Pangcah*）等獻豬祭儀時，經由蕉葉所劃設的「儀式空間物界」，應許著家屋祭祀器物群指涉的性別、空間、對象等範疇與界限，共伴組合模式同時框架出祭祀器物群的風格型態樣貌。以魏家祭祀器物群為例，依祭祀器物群文化性意義與功能呈現的叢聚現象，乃是個別祭祀器物風格、型態游離與限縮的風格界限，隨著時間的進程與物質世界的變遷，家戶個人於市場添購新的祭祀器物時，也可能產生風格界限的微幅游離。然而，即使新添購之祭壺器游離出傳世祭壺器「性別風格界限」之外，仍舊謹守 *sifanohay* 與 *diwas* 成對祭壺器兩者之間胖瘦、高矮、大小相對立的「性別風格邊界」。再者祭祀家戶持有「家屋祭祀器物群」的質與量，顯與是否為本家或是婚出家戶之家戶屬性、是否具備巫師階層身份等祖靈信仰認同強度呈正相關。

第五章 祭壺空間譜系與疆界

sifanohay 做為家屋祭祀祖靈的中介承載物，舉凡與家屋相關的祭儀，sifanohay 必不可少。從家屋延伸向上的家族結構 (laloma'an)，做為家屋單位象徵物的 sifanohay 在田祭 (misatolikong)、祖靈祭 (talatu'as) 等全村社家屋參與的公眾祭儀，是如何地被慣習性地擺置而叢聚在一起，透過「sifanohay 叢聚」同時定著出親族關係網絡界限，又家族結構的連結延伸涉及地域性或歷史過程人群構成關係的認同與邊界。此外，在年度小米播種祭 (mitiway) 巫師遶祭家戶所定著的空間範疇，凸顯出傳統 Liadw 的空間範疇與疆界，家戶間不同年代風格與型態的 sifanohay 空間分佈叢聚現象，更凸顯出祭壺器於家族本家垂直流動與婚出橫向擴充的世代發展，涉及婚出本家的土地所有權分化現象。

第一節 田祭 (misatolikong) __miasik to omah 為田除穢

一、驅蟲與男子祭告

東昌村每年因應三月和八月上旬二期稻作插秧後，為祈求水稻順利成長，祛除田間病蟲害，而舉行田祭 (misatolikong，祭祀土地公祭之意，阿美語原為 papasin to siseraay)，儀式舉行的時間由頭目巡視村民插秧狀態，最後會同巫師決定祭祀日期。田祭儀式舉行的位置，在東昌村外東南方往田野與海濱間的路徑上，當地居民稱此地為 cibicuwān，往昔為牛隻打耳洞標記之地。此地點坐落在村社外的水田中，緊鄰村社舉凡婚喪喜慶所需獻祭豬隻來源之豬寮，就連每次 misatolikong 的公眾祭品 (祭祀土地公的三牲、四果) 或一期稻作結束後 misatolikong 才有的獻祭豬隻，也由豬寮主人 faki Futing (豬爸爸) 供應。目前祭祀的土地公廟，內壁鑲嵌有「福德正神香位」之大理石牌位，牌位前正中央坐立主神土地公金身，左側邊下另尚有一座燻黑之土地公神像，牌桌前則有一座小香爐與四盞燭火，為相當典型的漢式土地公廟。廟旁地上的水泥碑上刻有「福德正神之紀念 サヤニアト ヒサイタ 一同賀 民國五拾八年三月十五日」¹²⁴。

田祭儀式乃村社歲時祭儀的公眾儀式，領祭者為頭目，陪祀者為村內男性長老或是祭祀家族的男性成員，祭儀過程中召請與獻祭祖靈，以及驅除田間病蟲害等惡因之全程儀式，均委由巫師群所執行。參與儀式村民主要為目前仍從事稻作

¹²⁴ 有關此土地公廟址的搬遷過程，據村民表示村子的土地公廟原址位於村子東緣，該地點稱之為 samalatawan，為每二年進行祖靈祭 talatu'as 的地方，後因道路拓寬 (或土地糾紛)，才於 1982 年搬遷土地公廟另建於目前水田豬寮一帶 (參見 原英子 2005: 210)。然原址地則由漢人另建福德宮，且於每年農曆二月初二土地公生日、中元普渡等節慶擴大舉行漢人祭祀活動。

的家戶，且主要為家戶的女性長者。田祭當日參與祭祀的家戶均會攜帶代表家戶的 *sifanohay* 到現場，作為祭祀時承載祖靈的中介物，儀式過程注滿酒的 *sifanohay* 侈開的口緣，成為巫師召請祖靈降臨後予以餵養（*pakaen*）的神聖場域。

2011 年八月二期稻作後，參與田祭的家戶計有 41 戶，一直到 2013 年八月，已降至 32 戶。歷年來參與的家戶數不斷地銳減，從 1980 年代高達約 90 戶，不斷地銳減至今 30 戶上下，參與祭拜的老人家表示此現象與近年來辦理休耕政策（1997 年「水旱田利用調整計畫」）或從事插秧稻作的家戶不斷地減少有關（圖 5-1）。¹²⁵從東昌村參與田祭家戶的遞減狀態，可以研判 1990 年代以降，經濟型態已逐漸地改變，以傳統農作為主的經濟型態已逐漸地轉為工商導向，此一狀態大致也與台灣農村休耕的發展狀態相仿。

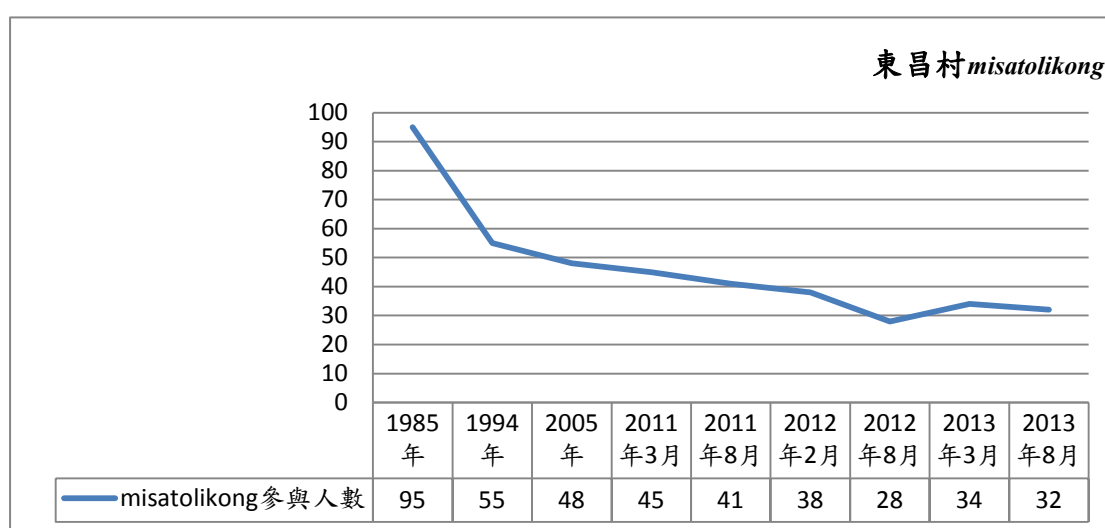


圖 5-1：東昌村田祭歷年參與家戶統計圖表

以下針對筆者 2011-2013 年參與的田祭過程進行描述，¹²⁶試圖理解東昌村「祖靈—*sifanohay*—巫師—家戶—家族—世系群」之間，召示的人與物共伴相對應關係。

以 2011.8.8 的田祭為例，當日時近正午，參與的家戶女性長者陸續來到土地

¹²⁵ 2011 年三月筆者參與田祭 *misatolikog* 的家戶數有 45 戶（含巫師家戶數 7 戶），八月二期稻作參與的戶數則為 34 戶（含巫師家戶數 7 戶）。「2005 年二月參加 *Misatolikong* 祭拜土地神儀式的家戶有三十八戶。據報導人的記憶中，1980 年代參加土神祭拜儀式的戶數高達九十戶，衰減的原因除了宗教信仰的轉變外，從事插秧耕種的人口減少是最主要的原因」（王智珉 2005：59）。「同一氏族的祭品重疊在一起，祭壺也集中放置，當天的祭壺大約五十多個，十餘個氏族彼此界線分明」（張振岳 1994：181）。王智珉 2005 年紀錄下參與土地公祭的 38 戶，應該尚未加入當時祭祀的巫師群所屬家戶，若以 2004 年仍舊執行祖靈祭的巫師為十人，併計 2005 年參與土地公祭的戶數，應該約有 48 戶之多。

¹²⁶ 里漏社田祭 *misatolikong* 的相關紀錄，張振岳，〈祭天敬祖兆豐年—里漏社的土地公祭祀〉《台灣後山風土誌》（台北：台原出版社，1994：174-183）。原英子原著，黃宣衛主編，《台灣阿美族的宗教世界》（台北南港：中央研究院民族學研究所，2005：108-110、210）。王智珉，〈性別、差異與社會理想的承轉與維繫—南勢阿美的女性結拜〉（慈濟大學人類學研究所碩士論文，2005：57-61）。

公廟，或圍坐、交談與等候，部分村民如豬寮女主人 vali Lisin（村民慣以豬媽媽稱呼）家的親戚、頭目或是巫師群，均早先前往土地公廟緊鄰的豬寮休憩，也順便購買豬媽媽早上剛蒸煮好的糰糰。¹²⁷vayi（女性長者之稱謂）們小心翼翼地將花絲巾（lusin）包裹裡 takah（圓形的藤編盛飯器）內的 sifanohay 拎取出來，一方面在盛盤 takah 裡鋪滿約 10-12 個小長方形糰糰（tulun），二方面將 sifanohay 放在桌、椅上，用橡皮筋於 sifanohay 壺頸上繫滿頭目一早送來帶枝梗的檳榔與荖葉，象徵性地襯托出 sifanohay 壺緣的神聖性，因為這是稍晚田祭（misatolikong）祭祀時，祖靈 tu'as 要降臨的神聖場域，在處理綁縛檳榔+荖葉（icep+vila）的時候，vayi 們總是顯得格外謹慎，深怕一不小心 sifanohay 從桌椅上摔了下來而破掉。當筆者問起 vayi 們手持 sifanohay 來源時，vayi 們總有著一段關於自家 sifanohay 的生命歷程。

faki Sayam 的太太 Dipus 將壺頸綴飾好檳榔與荖葉的 sifanohay（褐釉亮光硬陶罐）放在桌上，說道：「這是真正的 sifanohay，是媽媽 Funuk 生前 makawas 時所用的。因為家裡所有儀式都要用，所以沒有跟著陪葬就留了下來。已經傳幾代了，應該超過五十年有了。」

穿著結拜訂製花服的 vayi U'ur，拎著手裡的 sifanohay 說：「這是幾年前跟著女兒到日本女婿的家遊玩的時候，因為瓶身帶個酒字很漂亮，所以買回來每次 misatolikong 的時候就拿出來用。」vayi U'ur 的 sifanohay 是侈口、縮頸、鼓腹、平底的日式風格白瓷青花清酒瓶，口緣帶有倒酒的寬口流嘴，器腹帶有大大的中文「酒」字樣。

vayi U'ur 手持器腹帶有「酒」字日本款式的 sifanohay，已經不再執事的巫師 vayi Funuk 也有一件，而且每逢 misatolikong 的時候，vayi Funuk 也會拎攜出來，而且儀式時就和 vayi U'ur 的 sifanohay 擺在一起，相當地搶眼。vayi Funuk 也提到：「清酒壺是幾年前和 U'ur 去日本玩的時候買的，misatolikog 的時候用，我和 U'ur 都有。」

vayi Cuis 取出 lusin 裡的 sifanohay，開始編織檳榔、荖葉，用橡皮筋將之繫在 sifanohay 壺頸上，vayi Cuis 說：「前年家裡的 sifanohay 打破了，所以去年在附近市場旁的五金行買個新的清酒瓶來用（台灣香山製的竹葉風格白瓷清酒瓶）。」

一旁正趕著過來買糰糰的 Wahi（副頭目 Tuni 的妻子）表示：「家裡舊的 sifanohay 打破了，雖然自己有能力捏塑想要的祭壺形狀，但是家裡因為

¹²⁷ 木甌器蒸煮後的糯米，經由簡易機器碾轉成糰糰（tulun），豬媽媽（vayi Lisin）會將軟團狀的糯米飯取出，放在媽媽 20 多年前留給她的墊子上，每次只要做糰糰，豬媽媽總是會憶起這個好用、美麗，而且是媽媽親手縫製所給予的墊子。熟黏軟團狀的糰糰置於墊子上，再以細繩切製成長 10x寬 5x厚 1cm 的方塊狀，最後以透明塑膠袋裝套，易於攜帶與分食，與傳統徑寬約 30cm 圓餅狀糰糰（mukin）有所差異。

沒有燒製的爐子，所以捏製 sifanohay 這件事情就一直擱著。現在用的是後來買的清酒壺 sifanohay。」



圖 5-2：田祭所拎攜的 sifanohay (a：vayi Panay 媽媽所傳世的 SAIV 風格 sifanohay。b：vayi Cuis 添購的 SC I a 風格清酒壺。c：vayi U’ur 購至日本白瓷青花鼓腹的 SC I b 清酒壺。)

每個 vayi 手拎的 sifanohay 風格款式不盡相同，年代上也略有差異，購買的理由與來源也不相同。有早年（約民國 50 多年）母親行巫（makawas）使用而留傳下來，帶有時間記憶與風格印記而被視為在如今村子稱得上是傳世“真正”sifanohay 的褐釉厚胎硬陶壺（SAIV 風格）；有在東昌村附近商家五金行購買的香山產製竹葉紋飾風格的清酒壺（SC I a）；也有因為女兒出嫁日本，遊玩時覺得適合所以購買而飄洋過海成為東昌村家戶祭祀祖靈的清酒壺 sifanohay（SC I b）。每個 vayi 手拎的 sifanohay，連結的是家戶記憶與親屬關係的延續，是生活日常裡循規依著歲時祭儀宴請祖靈與近期過世親人靈魂最為具體的實存之物。每當 misatolikong 儀式開始進行的瞬間，vayi 們拎著 sifanohay 起身慣習性朝祭祀區擺置 sifanohay 於特定位置形成“sifanohay 叢聚”的現象。田祭儀式當下，儀式空間“sifanohay 叢聚”所彰顯的意義為何呢？此一現象是否如 vayi Funuk 與 vayi U’ur 擁有相同的 sifanohay 且互為姑嫂的 laloma’an 親屬關係略可窺探呢？

隨著正午時間的到來，faki Futing（豬爸爸）推著祭祀土地神的公家祭祀品往土地公廟方向前進，在土地公神像前燃著燈火的鳳梨造型油燈的神明桌上擺設漢人祭祀的三牲、四果、金紙、鞭炮等公眾祭品，男性長者（mato’asay）與青年男子幹部則在一旁張羅著搭棚、整理米酒、飲料等贊助品。此時土地公廟旁開始擠滿前來祭祀的家戶代表 vayi 們，每個人皆提著各花色系的 lusin 或一手拎著 sifanohay，男女分開散坐著，不一會兒巫師群們陸續地從豬寮步出，前往祭祀的土地公廟東南側旁的空地圍坐，這是田祭過程巫師們緊鄰“sifanohay 叢聚”旁的祭儀空間。

此時，頭目走來在土地公廟前，一方面示意男子們搬離厚重的鼎爐，同時在亭地上鋪上取自廟旁朝東（pasawali）的香蕉葉，¹²⁸由於 tala lisin 參加田祭的人數有 40 多位，因此頭目特別鋪置了七-八片交疊的香蕉葉，確保所有擺放下裝有糲糶的盛盤與 sifanohay 都可以容納在稍晚巫師要召請祖靈下來的神聖祭祀空間內。緊接著，圍坐在小土地公廟前方四周的 vayi 或 faki 們，眼見頭目鋪設好祭祀區的蕉葉，陸續地打開身旁的 lusin，捧著盛滿糲糶、米酒的盛盤，手拎著自家的 sifanohay，分從四面八方圍聚廟亭，「井然有序」地擺置祭品與 sifanohay，且拿起米酒斟滿自家的 sifanohay。sifanohay 擺在祭祀區北側區域，先生 faki A'shay 有著強烈 Sakizaya 意識的 vayi Nacu 表示：「以前老人家說，我們的位置就是在這裡，sifanohay 擺的位置也是固定的，一定要在這裡，要不然 tu'as 找不到就會離開，這樣很不好。」sifanohay 擺定的空間位置與 sifanohay 本身成為了 misatolikong 祭祀祖靈不可或缺的主角，扮演著主動積極的角色，若是缺漏 sifanohay 或是擺錯位置，勢將無法完成宴請祖靈（tu'as）的心願，也就無法祈得祖靈的庇佑，協助田務工作與秧苗的順利長成。

當 sifanohay 與獻祭祖靈等祭品擺定後，參與的家戶成員開始往廟亭祭祀空間區的外圍圍坐觀看，此時，所有人圍坐的方式已異於先前閒聊時的散坐或男女分開圍聚方式，而是沿著祭壺叢聚區的祭祀空間外圍團狀地圍聚，而此團聚的相對應空間彷彿“sifanohay 叢聚”現象往外挪移一般，看得出來有些圍坐一起的 vayi 們有著直系的親屬關係。關於祭祀區象徵家戶單位且做為召請各家戶祖靈的 sifanohay，何以區隔出群體邊界且各自“sifanohay 叢聚”現象所隱含的社會結構意義，容筆者於後文再予討論，以下持續描繪 misatolikong 儀式的進行。

此時赤足圍坐在廟亭旁東南方的巫師們，面對著眼前的茗葉、檳榔與米酒開始進行祭儀前的 miftik，一方面獻上祭品同時依序地祈求 Dongi 女神們、已故 a'isidan 巫師與祖靈或是今年村中過世不久的亡者能夠協助今日田祭 misatolikong 儀式的進行與日後田間作物的生長順利。miftik 後的巫師慣習性地針對身體抽穢與咳棄的動作藉以潔淨自己的身體，等候著儀式的進行。不料，這時有數位位稍微來遲的 vayi，急忙地趕到祭祀區要放置 sifanohay，其中 vayi Lisin 走向位於祭壺區北側的“sifanohay 叢聚區”，由於叢聚區已塞滿 sifanohay 與祭品等物，所以巫師中的 Muki 趕快地趨前予以協助，同時斟滿 vayi Lisin 家中褐釉亮光硬陶壺（SB I b）sifanohay 滿滿的米酒，筆者可以確認 Muki 家的厚重金門高粱酒瓶 sifanohay 也與 vayi Lisin 家的 sifanohay 擺置在同一個“sifanohay 叢聚區”，此一現象約略地透露出叢聚 sifanohay 所代表的各家戶與巫師之間的連結關係，亦即每個“sifanohay 叢聚區”當有屬於自己家戶群的巫師（sikawasay）藉以獻祭餵養（pakaen）自己家戶群的祖靈。

¹²⁸ 根據豬媽媽表示，她種在土地公廟旁的香蕉樹並非是為了平日食用，主要是提供村子祭祀時需要蕉葉時削下來用的。

(一) pakaen to tu'as

一旁圍簇的祭祀家戶漫語閒聊之際，穿著訂做紫花服飾的巫師 *vayi* 們，斜背紅色 *alufu* (泛稱情人袋)，整齊畫一地起身，站定於“*sifanohay* 叢聚區”(祭祀區空間) 南北成列地面向東方，朝著天際 *micuples*，同時 *mitirtir* 站定地抖動著右腳跟，雙手召拂著眼前迷濛的 *lalan*，繼之彎腰踏腳，面向東方分列兩旁空出中間“*sifanohay* 叢聚區”的 *lalan*，緊接著高舉雙手向著東方、東南方、東北方、西方、西北方等天際召請祖靈與神靈降臨 (*maseli*) 各家的 *sifanohay* 後，主祭 *vayi Devi* 雙手張開向著“*sifanohay* 叢聚區”撥聚般，一方面確認神靈所給的 *calay* 已顯現，再者安定初降臨 *sifanohay* 壺緣內的祖靈。*vayi Devi* 做為主祭者，向著頭目提醒：「*fafa'inay* (男子) 拜拜囉！」巫師們回到東南角落，將儀式現場交給了男子。於此同時作為領祭者的頭目，趨前點燃爐鼎內的大柱香，此時可以看到頭目與男子們開始活動，年輕的 *sral* 招呼著 *vayi* 們與巫師群，而頭目接著算好男子的人數，共計 15 人 45 柱香後，頭目向著土地公神像前鳳梨造型油燈點燃柱香並示意男子一起排列面對土地公，由頭目帶領主祭，舉香祭拜後，獻上祭品同時禱詞祈求土地公庇佑部落的農作能夠順利豐收。

停息片刻後，*wina*(媽媽級)的巫師分組各自前往自家的“*sifanohay* 叢聚區”，左手持圓餅狀的糰糰 (*mukin*)，一旁從旁協助的初級巫師持著斟滿米酒的酒杯與洄瀾米酒跟隨在旁。眼見巫師開始 *pakaen to tu'as*(餵養祖靈)，在各家的 *sifanohay* 上方約 20cm，以右手指沾米酒後再搓捏取糰糰，讓手指搓的細碎米粒般糰糰順勢進入每家戶 *sifanohay* 壺緣內，餵養每個召請降臨的祖靈，繼之取斟滿米酒的杯子，逐次倒酒入 *sifanohay* 壺緣內，宴請祖靈享用米酒。

接著巫師 *Sera* 示意其姊夫 *Futing* 與三哥 *Lahok* 將四腳綁縛的豬隻 (*fafoy*) 扛送過來祭祀區，這是每逢 *misatolikong* 時，豬寮的 *faki Futing* 家都會提供一隻 *fafoy* 獻祭祖靈同時最為祭祀結束時共食的餐宴。*faki Futing* 表示：「每年都會獻祭豬給祖靈一-二次，今年 *misatolikong* 的獻祭也是，表示與土地公是鄰居，所以土地公祭的時候就獻一隻豬，保平安啊！」*Sera* 表示：「因為豬寮的豬殺太多，因此要殺豬或送一隻豬給祖先 *tu'as*，有交換回饋的意思。」在東昌，每逢部落或是家戶有重大婚喪喜慶，獻豬給祖靈或剛過世的親人 (*pafafoy*) 成為祭儀中最重要事情，透過 *pafafoy* 的回饋，交換祖靈給予生活日常的庇蔭。

“*sifanohay* 叢聚區”，順著巫師指尖掉落 *sifanohay* 壺緣內的糰糰與米酒，持續的餵養著祖靈，*fafoy* 靜靜地躺在“*sifanohay* 叢聚區”前方。餵養完祖靈的巫師朝著“*sifanohay* 叢聚區”側身躬屈身體舉起右手，狀似聽取與確認祖靈已饗宴結束。緊接著 *vayi Devi* 示意 *faki Lahok* 前來協助，將 *fafoy* 的身體喬好，讓 *fafoy* 的身體正面，頭朝東、尾朝西，朝向祖靈所存在的“*sifanohay* 叢聚區”。接著，*vayi Devi*

進到廟亭裡 *pataki* (祭祀倒米酒的動作) 給土地公，同時取得雙筊走到“*sifanohay* 叢聚區”前方擲筊，一正一反沒有問題後，再由領祭的頭目祭禱擲筊，在取得一正一反聖筊的土地神允許下，巫師們開始圍聚過來“*sifanohay* 叢聚區”與 *fafoy* 的兩側，空出東方的 *lalan* 空間路徑，舉起雙手於“*sifanohay* 叢聚區”上，喊著：「*hau tama tama ta ta ta ta.....*」同時 *pes* 米酒，雙手朝著東方天際拂起，酒霧迷濛的剎那，祖靈帶著 *fafoy* 已然歸返，結束此一餵養 (*pakaen*) 祖靈與獻祭豬 (*fafoy*) 的儀式段落。

(二) *miasik to omah*

在宴請祖靈完後，男子們將豬扛到廟旁的屠宰區，接下來屠宰與支解豬的工作就交給熟悉此工作的 *faki Lahok* 與 *faki Luna* 等男子。一如往昔，涉及到今日 *misatolikong* 祭儀的重要儀式段落，也就是要為田除穢 (*miaik to omah*)，豬的屠宰如同 *miasik to loma* 般宰殺、支解與分配 (參考第三章家屋除穢的儀式)，豬的右前腿與肝要被特別留下來，做為 *miasik to omah* 時的祭品。在屠宰豬的空檔時間，頭目 *faki Hulang* 將其任內所有參與田祭的家戶，繳交規劃未來預計重蓋土地公廟的基金收支狀況做說明，同時移交給接任頭目 *faki Kwa*。

在短暫的歇息以及 *fafoy* 屠宰支解後，巫師們開始準備下一階段儀式，圍聚在“*sifanohay* 叢聚區”東側，*wina* 級的 *Devi*、*Abi*、*Epah*、*Sera* 分坐東西兩側，其餘三位巫師坐於北側，主祀者為 *vayi Devi* 面東背西，巫師們取二片蕉葉反面鋪於地上，呈南北向，將帶枝葉的檳榔+荖葉、麻糬、米酒放置於北側，*faki Lahok* 也從屠宰區送下來豬右前腿與豬肝且將之放置在主祀者 *Devi* 面前，此時巫師 *Abi* 從“*sifanohay* 叢聚區”北方帶有 *Sakizaya* 群系的 *sifanohay* 群中分別拎攜起一件器腹飾有“金露”字樣的清酒壺、一件褐釉硬陶壺，清酒壺是黃家 *vayi Hana* 的 *sifanohay*，褐釉硬陶壺是周家 *faki Putal* 家所使用的 *sifanohay* (圖 5-3)，巫師取出此二家戶 *sifanohay* 的原因，乃是因為 *vayi Hana* 的姪子與 *faki Putal* 的姊夫為村中近期過世者，因此將於稍晚 *miasik* 儀式中，*sikawasay* 會特別地 *pakaen* 其靈魂之故。

巫師們首先仍開始 *miftik*，*Devi* 禱唸著 *Dongi* 神靈、已故的巫師群、祖靈，祈求協助祭儀與田作的順利，隨即潔淨自身，從臉、喉到身，作勢咳出不潔之物。在稍坐休息之後，巫師們分站兩行於蕉葉祭祀區旁，面向南方召請 *kawas*，一方面右腳抖動 *mitirtir*，一方面拂手前方並配合米酒 *pes* 「撲.. 撲」之聲，接著彎腰眼視前方，猶如行走在神靈居所的 *lalan* 上，巫師們開始召請南方的 *kawas*，巫師 *Devi* 口中念詞：「*haw kati lan kati kati kati..... haw kati lan kati kati kati.....*」，拂手向內召請神靈 (*kawas*) 進 *sifanohay*，接續眾人側身躬身狀似聆聽 *kawas* 的指示，接著雙手向南方天際高舉右手，恭請等候說出：「*ha ha vayi...hau sawati*

ma,sawati ma,ai may,e'.....」,vayi Devi 向著天際抓取 Dongi 神靈所給予的 calay，並以左右手上下將 calay 拉開觀看，如此重複兩次動作，這才取得神靈所給予真正具有靈力的 calay，隨即 Devi 轉身將 calay 往祭品區內 sifanohay 上方鋪設，隨即眾巫師們口出：「kati lan kati kati kati....」將 kawas 沿著 calay 召請進祭祀區內眼前的 sifanohay 內，隨即 Devi 將 calay 捲曲並拋送還回南方天際。接著，Devi 開始依序餵養糰糰、米酒、檳榔給停留於壺緣中的 Dongi 神靈，最後斟一次酒後並以手撥扶向壺心。

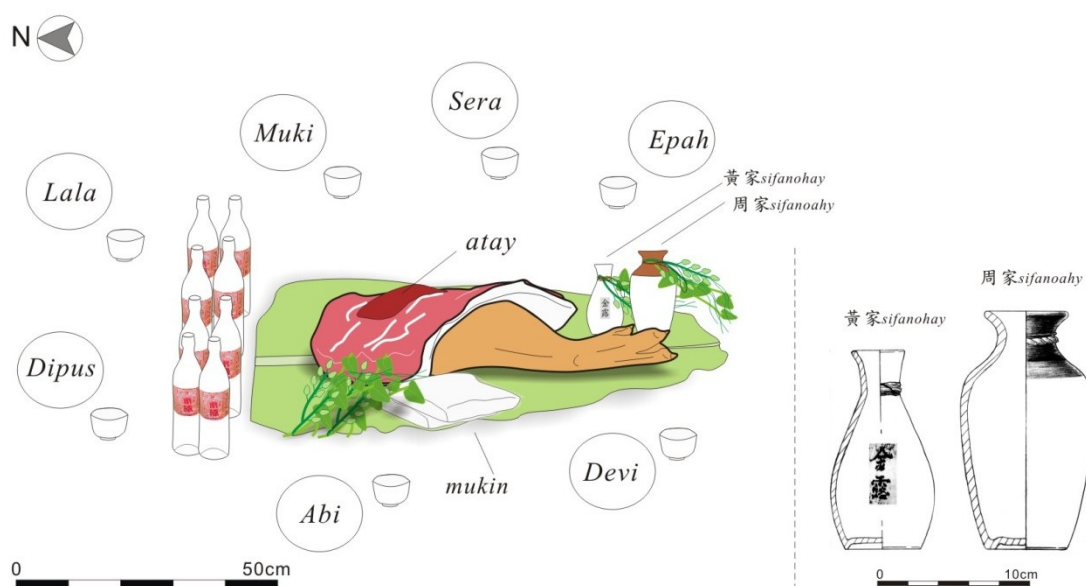


圖 5-3：田祭時巫師召請南方神靈祭祀空間分佈圖

接著是為田除穢 (miasik to omah) 的儀式段落，Devi 繼續唸著：「hau sawati ma,sawati ma,ai may,e'.....」同時作勢祈予壺上 Dongi 神靈，重複祈取 calay 上下拉看觀看確認無誤後，將 calay 轉交給 Abi、Sera。右手持 calay 的 Abi、Sera 起身往外，背後分別跟隨著手持著酒杯的 Dipus 與 Lali，走向“sifanohay 叢聚區”旁 Devi 身後的空地。手持 calay 的 Abi、Sera 面向西方，且以手指右上左下地上下拉開 calay 觀看著四周田野，同時口中不停地 pes 米酒向 calay 的前方，接著將 calay 往前方拋送狀，藉以祛除遠視所見的不潔之因，此一動作乃是以 calay 祛除田野寬闊空間的不潔或是田害之疫所採取的 miasik 方式。接著手持 calay 的 Abi、Sera 再拉開 calay 觀視前方，不過此時二組人已紛紛轉向，分向南、北方，持續著以 calay 觀視的儀式動作，最後匯聚於東方。此一輪以 calay 觀視田野的狀況後，vayi 們回到一開始面向的西方，手持 calay 的 Abi、Sera 依著剛剛所巡視發現的不潔之處，開始將 calay 往前一拋一收的方式藉以 miasik (除穢) 田害之因，直到東方田野，如此確認整個東昌村所屬田野與田作都 miasik 完成後，Abi、Sera 才分別回到東南角落祭祀區，將手上 calay 還回 Devi 眼前 sifanohay 上的神靈。此一 miasik 過程，主祭 Devi 仍持續獻祭糰糰、米酒、豬右前腿、去蒂的檳榔給

sifanohay 壺緣中停留的 Dongi 神靈。

此儀式段落結束後，主祭 vayi Devi 再次地向 sifanohay 上的 Dongi 神靈祈取 calay，且將 calay 鋪滿在整個豬右前腿上。接著 Devi 再從 sifanohay 上向神靈祈取 calay，且分送給巫師 Abi、Sera，一旁的 Lali 與 Lala 取起滿覆 calay 的豬右前腿，隨同 Abi、Sera 來到稍前 miasik 的位置，Abi、Sera 在前面向西方舉起 calay 祈求神靈的協助後，再度地向著前方與四周方向拋送 calay 予以除穢，Lali、Lala 跟隨在後高高舉起沾滿 calay 的豬右前腿予以拋送除穢，最後除穢一圈來到東南方後，眾人隨即將“穢”集中於此區域，並隨即地將田野掃除出來的“穢”往東方農徑一掃而出。此一除穢與拋棄“穢”的方式，稱之為 misera，彷彿如家戶除穢 miasik to loma' 儀式丟棄“穢與穢物”一般。最後巫師 vayi 們沿著田徑一路將穢掃向距離土地公廟約 50m 處的東方荒野處，將穢掃向北方天際，豬右前腿置於地上，眾人 miftik 告祭神靈完成為田除穢 (miasik to omah) 的工作。走在田徑回程的中途，眾人停留圍成圈狀地背向以逆時鐘方向轉圈，同時 Abi 幫每個人 micupelas 除穢一番，最後轉圈跳離開此一充滿“穢”的區域，同時拍頭作勢咳出不潔之物往外丟棄，用酒灑洗潔淨身體後結束此一段落返回祭祀區。



圖 5-4：巫師 Devi 餵養黃家與周家 sifanoahy 上祖靈與的神靈 (kawas)。

回到祭祀區的巫師們沒有休息，在 miasik 之後，緊接著要針對 omah 進行 padasu (給予聖潔之水) 的潔淨儀式。巫師 vayi 們依序站定於祭祀區蕉葉兩側成行面對南方，再度地抖動著右腳，且雙手交拂手，口中不時地發出「撲.. 撲」之聲，此一聯繫動作無疑是走向 Dongi 神靈所在的南方路徑上。vayi Devi 口中再度禱詞拂手向內召請給予 dasu (潔淨的露水) 的 Dongi 神靈降臨祭祀區的 sifanohay。接著 vayi Devi 取糰糲、米酒、檳榔分別餵養 sifanohay 上的 Dongi 神靈。Devi 分取二顆檳榔向著 sifanohay 的壺緣，向 Dongi 神靈祈取 dasu，且將滿含 dasu 的檳榔分別給予巫師 Abi、Sera，兩人手持檳榔來到 Devi 背後稍前 miasik 田野的位置，Lala、Dipus 舉杯跟隨在後且 micupelas 前方天際，Abi、Sera 高舉富含 dasu 的檳榔分向 omah 不同的方位予以潑灑 padasu。

潔淨完 omah 後，vayi Devi 示意參與儀式的男子們紛紛過來坐於祭祀區的西側與巫師們一同面向南方，vayi Devi 再度地取二顆檳榔向著 sifanohay 上方的 Dongi 神靈祈取 dasu，交予 Epah 一份檳榔後，兩人紛紛走到眾人的後方，面向著南方，對著眾人的頭上 micupelas 之後，持著富含 dasu 的檳榔拂過每個人全身，藉以 padasu 完成所有參與儀式的眾人身體的潔淨。最後在眾人圍簇下，vayi Devi

再向 sifanohay 依序餵養糲糲、epah、檳榔，且示意眾人一起 mitoro，接著在祭祀的蕉葉南方擺上整列的米酒，圍坐在旁的眾男性右手食指指向 sifanohay，vayi Devi 禱詞：「祭祀區所有的 tulun、icep、vila、epah 等都是要給神靈們帶走的啊！」禱詞後，眾巫師們高舉雙手向南方拂去，送請 Dongi 神靈歸返南方天際。最後，眾人伸出右手指一起 mitoro，vayi Devi 禱詞後結束了今日的 misatolikong 的 pakaen 祖靈與 miasik to omah 的儀式工作。祭祀區用過的蕉葉則被巫師 Sera 丟向土地公廟圍牆外東側的草叢。稍後頭日向土地公像拜拜後，取出了廟亭內的金紙，往北側的金爐開始燒金紙（北方為漢人神明的方位）。金紙燒畢後，緊接著在東方田徑上燃放鞭炮，如同漢人儀式般的宣告整個儀式的結束。

二、sifanohay 叢聚現象

男子點燃鞭炮聲響，各家戶的 vayi 們熟悉地動作起身前往廟亭“sifanohay 叢聚區”，取回自家的祭品與 sifanohay，然後往土地公廟周遭旁團聚，這個團聚的家戶組合，完全與祭祀時 sifanohay 等祭品擺置時的叢聚相對應空間位置完全相符，只是從祭祀時“sifanohay 叢聚區”向外圍擴散後再叢聚共食。此一“sifanohay 叢聚”現象，象徵著一個習以為常，慣常被認知與實踐的「祭壺空間譜系」，這個譜系背後召示「祖靈-sifanohay-巫師-家戶-家族-世系群」歸屬的連動關係、歷史記憶與認同。¹²⁹

家戶成員依其親族所屬圍聚共食，而圍聚的親族背後，則帶有族群的臍帶關係，「misatolikong 祭拜土地神儀式時，透過祭品擺放方位的不同，以及祭師祭祀完成後，由各家族分別祭祀各家族祖先時所呈現出的三大世系群型態。東昌阿美族人以母系系統來認定所屬的世系群，通常可記憶的親源可上推四代，……Sakizaya 群乃是清朝時代受吳光亮發動遷社影響，使得原居於奇萊平原的 Sakizaya 人被迫遷社，他們的祖先混居於東昌村以及阿里阿幾的阿美群中。至於 Cikasowan 群，則是來自太昌、宜昌、池南、月眉等地，與 Lidaw 群通婚者。家族是構成世系群的基礎，若以漢姓而言，周姓、黃姓、魏姓、蔡姓等為東昌村的大家族」（王智珉 2005：60）。

祭祀空間蕉葉上盛滿糲糲的淺盤或疊或圍，中間則叢聚著各家戶 sifanohay，乍眼看似一團混亂，然仔細對應 sifanohay 歸屬的家戶與家族，可發現“叢聚”在一起的 sifanohay 與所屬家戶之間是有緊密相關聯的親屬關係，sifanohay 作為一個祖靈 tu'as 降臨指涉對象，其實是被井然有序、有意義性的擺置（圖 6-5）。從

¹²⁹ 整個田祭過程 sifanohay 所標誌出的族群觀，這樣的文化邏輯系統同樣在每二年一度的歲末，於村子東緣舉行祖靈祭（talatu'as）被重複體現。talatu'as 祭祀祖先祭儀活動，對象是所有里漏村子信奉祖靈的家戶成員，參與家戶規模更勝於 misatolikong（詳如下一節祖靈祭的說明）。

現場“sifanohay 叢聚”狀態，可茲清楚分辨有五個群聚現象，分由不同的家族所構成，對應的實為三大世系群（ngangasauwan），家族透過追溯母系系統予以認定與歸屬的世系群。關於 ngangasauwan 的解釋，年輕時當過村長的 faki Vala 解釋：「ngangasauwan 是一個族群，一個是 Sakizaya 的族群，再來就是 Cikasuan 的族群，再來就是 Lidaw，還有 Kavalan 的。我的放在 Sakizaya 那邊，因為我們是母系社會，我媽媽是 Sakizaya。」

首先，來自北方的 Sakizaya 世系群，以黃家、周家、姜家、魏家、陳家等為主要的家族。留住本家周姓 faki Putal 提及土地公祭或祖靈祭時，家裡的 sifanohay 為何要擺在最北邊 Sakaizay 區域，乃是因為祖母的親屬關係：「那是 Sakizaya 的親戚，我阿嬤跟 Sera 阿公 Giyour，是表姊弟。所以我們的 sifanohay 都會放在一起。」faki Putal 接著解釋家裡祭祀從母系統認定世系群的歸屬，以及因為同時祭祀父親的關係，所以大哥會前往父親從母系屬於 Lidaw 世系群的巫師 Lisin 家族：「我們家應該是要放在一起，但是我的兩邊，最主要的是我放在媽媽那邊，我阿祖那邊啦！從以前開始就這樣，我們是去 Sakizaya 的區域，我們是放最北邊的，有分啦！talatu'as、土地公祭都是一樣。其實我也可以去他們那一邊（指巫師 Lisin 家族，父親的系統）。但是剛開始的時候，祖母就在那一邊嘛！一直到媽媽都在那邊，所以還是留在那邊，因為她那邊是 Sakizaya 的區。爸爸這邊是 Lidaw（指巫師 Lisin 家族）。」

陳、姜兩家在整個 Sakizaya 世系群中顯得相當地特別，一來是因為兩家都居住在東昌村隔著七腳川溪北側的 Aliaki（今名為幾巴爾巴蘭部落 Cibarbaran，歷史文獻紀錄為厝厝社），在日據初期以來均已因婚姻與信仰之故，早已納入東昌村宗教信仰的認同疆界範疇，「厝厝和寶干兩社，據說為了避免清政府和加禮宛社的迫害而從歸化社分支出去。另外，厝厝社甚至在明治三十六年（1903）逐漸捨棄原有的祭神儀式而改採里漏社的祭神儀式，直至今日已和里漏社完全相同」（佐山融吉編著，中央研究院民族學研究所編譯 2009：25）。現仍居於 Aliaki 的巫師 Sera 二姐表示：「我們也是 Sakizaya 就對了。我那個奶奶來自 Maibol（花蓮縣瑞穗鄉 Sakizaya 人所屬的馬立雲部落）的部落。那個時候我還很小聽到的，有 60 多歲的老人家會講。我阿嬤是嫁過來的，是 Sakizaya 的。豐濱也是很多，跑來跑去的，結果混來混去。」巫師 Sera 的先生 Ikong 是磯崎村的 Sakizaya，婚後則與 Sera 一同居於 Aliaki，Sera 因為從小跟著祖父 Giyour 參與東昌村巫師團，現已為巫師團的資深巫師，也是目前 Sakizaya 世系群所仰賴的巫師，每逢 Sakizaya 世系群的家戶有儀式要做，均會委請 Sera 協助執行。

第二個 sifanohay 叢聚區的世系群，是位於西側的 Cikasuan 世系群，與 Sakizaya 世系群一樣都是清末期之後漸漸因婚入東昌村的關係而形成，主要混入的原居地為池南、月眉、南宜昌（Natawlan）等地。目前 Cikasuan 世系群年逾 80 歲的主祀巫師 vayi Epah 從 Natawlan 婚入 Lidaw，1974 年開始 makawas。vayi Epah 表示：「父母親都是 Natawlan 的人。爸爸 Lahok 也有 makawas。」此外，

與 vayi Epah 同屬 Cikasuan 世系群的年逾 70 幾歲從月眉村 (Dauli) 婚入東昌 Saumah Asay 長子 (Siyou Saumah) 的 vayi U'ur, 由於 Saumah Asay 的妻子 Devi 與 vayi Epah 同為 Natawlan 人, 因此 Saumah Asay 的子嗣連同 U'ur 等家戶, 均因從母系統之故, 所以於 misatolikong、talatu'as 等祭祀祖靈的儀式, 均處於 Cikasuan 世系群。

第三個 sifanohay 叢聚區的世系群, 統稱為 Lidaw 世系群, 由數個大家族所構成, 其中又以前頭目 faki Tuni 所屬的黃家、現任巫師 vayi Abi 的高家、現任巫師 Lali 的邱家、高齡屆退巫師 Lisin 和其姊姊已故巫師 Cuis 所屬的陳家等。其中, 值得注意的現象是巫師 Lali 與巫師 Lisin 家的家族之間流動狀態, 兩者家族在主祭巫師缺席與沒有家族成員入巫 (makawas) 的情形下, 所屬家族會逐漸地打破原來家族間的界限而依附在仍有 makawas 的家族祭祀 sifanohay 叢聚區內, 例如 2012.2.26 的田祭 (misatolikong), 在現任巫師 Lali 主祭下, 陳家所屬屆退 Lisin 與已故巫師 Cuis 的女兒, 就會把象徵家戶的 sifanohay 與巫師 Lali 所屬的家族 sifanohay 混聚在一起。不過, 當祭祀結束共食之際, 各巫師所屬家族的祭祀家戶, 則又會回復原來祭祀家族間的界限分開圍聚共食。

此外, 值得注意的是 Lidaw 群中與 Abi 同屬一家族祭祀圈的 Lala, 成長歷程隨著父母親奔波於奇萊平原各村社的 Lala 表示:「原來媽媽的老家在 Nataulan。爸爸是 Lidaw 的人, mikatafu 到南昌。媽媽因為要 makawas 的關係, 所以在我小學一年級的時候才搬回 Lidaw, 租房子租了九年, 就在東里九街 Sayam 家後面, 那個時候爸爸在月眉養雞, 不過也在那個時候過世了。後來才買現在住的家, 這邊已經住六年了, 15 年前 makawas, wina 是 vayi Kamaya 和 Cuis, 不過主要是 Cuis 在帶我。」巫師 Abi 則表示 Lala 本身在東昌並沒有所屬的家族 (laloma'an), 也並非從母系歸屬於 Lidaw 世系群 (ngangasauwan), 之所以每逢田祭時會再一起, 是因為與長輩熟悉友好之故:「Lala Pitin 的 laloma'an 沒有在這邊啊! 她和我們一起, 不是一家人。talatu'as 的時候 sifanohay 放一起, 因為她一個人啊! 媽媽以前和 Lala Pitin 在一起, 不是 laloma'an。laloma'an 是一家人的意思, Lala Pitin 不是我們的 ngangasauwan, Lala Pitin 她一個人啊! 所以跟我們一起。她哪裡有 laloma'an, 沒有啊! Lala Pitin 是以前 miholu 我阿嬤那邊啦! 去玩, 喔, 我們一家人, 那個 Lala Pitin 啊! Lala Pitin 在山上月眉啊! 後來搬來 Lidaw, 她的 wawa 說不要再山上。就跟我們老人家一起 miholu, 所以就在一起, 不是 laloma'an 啦!」

從陳家已故巫師 Cuis 和屆退的 Lisin 的狀態, 顯示巫師所屬 laloma'an 在沒有巫師主祀家族祖靈的狀態下, 家戶會開始依附在鄰近另一個 laloma'an 親屬關係較親的巫師家族底下委以祭祀祖靈。而外來從巫的 Lala, 一方面非屬 Lidaw 世系群, 再者本身在東昌亦無所屬的家族, 因此以類似依親的方式依附在曾經習巫友好的 Abi 家族內。在同一個世系群之間, 因為家族 (laloma'an) 所屬的巫師繼承中斷的情形下, 家族間的界限開始模糊, sifanohay 叢聚現象也將逐漸地打破而隨著不同的親屬網絡關係與主觀意識而流動。

“sifanohay 叢聚”現象背後對應的世系群，依其族群屬性可大致歸屬於北方的 Sakizaya 世系群、東方到南方的 Lidaw 世系群、西方的 Cikasuan 世系群等三大世系群（圖 5-5）。從整個田祭家戶祭祀用的祭品與 sifanohay 的空間擺置，儼然呈現出物與人環扣的「祭壺空間譜系」——「祖靈→sifanohay→巫師→家戶→家族→世系群」，即擁有族群屬性（三大族群屬性）的世系群，各世系群中由數量不等的家族所構成，家族則是由血親家戶集合而成，本身均有巫師祭祀祖靈與神靈，這些巫師乃是從家族所屬家戶成員中 makawas（成巫、入巫）作為代祀家族祖靈與繼承祀奉神靈（kawas）的神職人員，而每個家戶則擁有代表家戶單位的 sifanohay，每逢祭祀祖靈等相關祭儀，家戶均需持象徵家屋單位的 sifanohay，委請家族所屬的巫師代為召祭祖靈，如若家族巫師系統中斷，則委由世系群中親屬關係較近的巫師代為召祭祖靈。

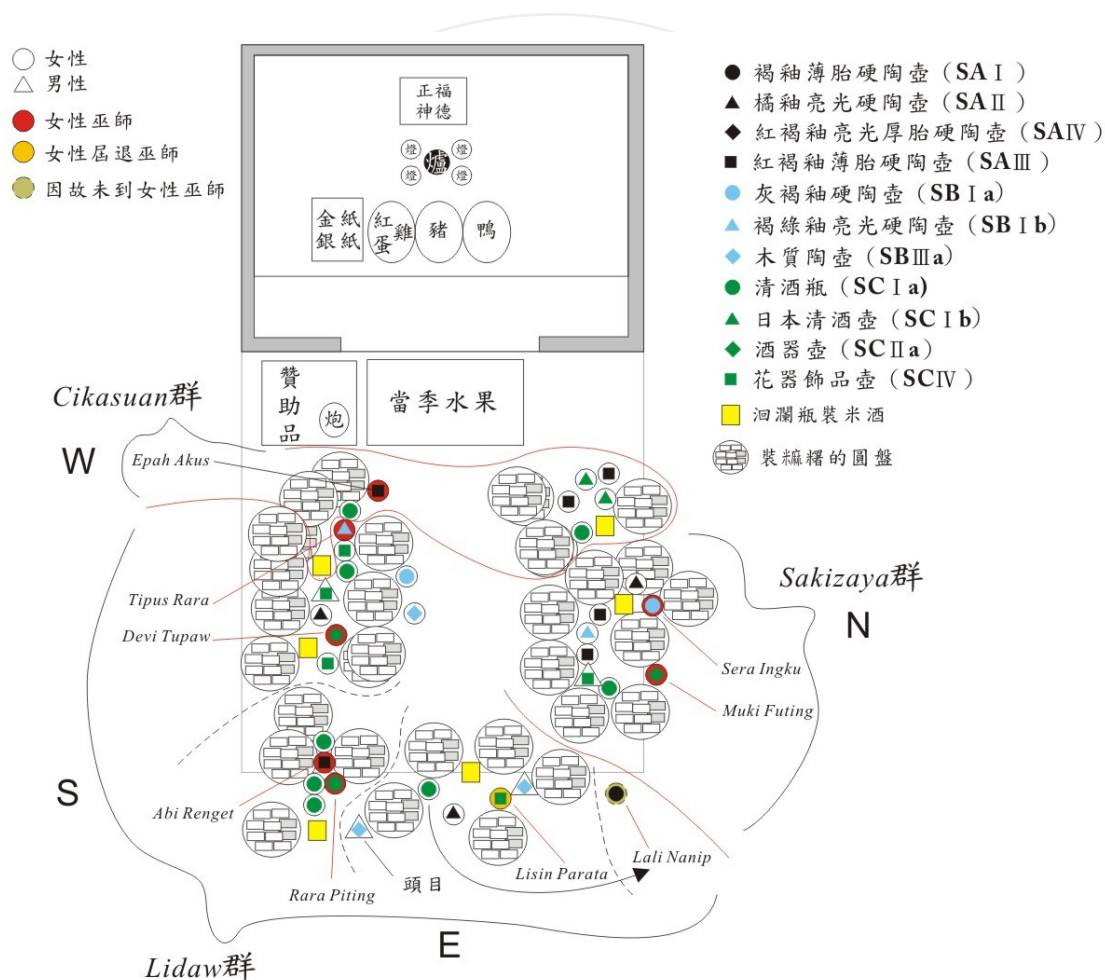


圖 5-5：2011.8.8 田祭（misatolikong）sifanohay 叢聚的祭壺空間譜系圖

從 misatolikong 儀式過程 sifanohay 空間擺置與家戶成員的團聚共食現象，可以看出參與 misatolikong 儀式的世系群之間，隱然地有著一道模糊的族群邊界，這個邊界構成實與清末加禮宛事件、日初七腳川事件等，因重大歷史事件進入東昌的他者（Sakizaya 人、Cikasuan 人、Kavalan 人）有關，人們經由婚姻搬遷進入東昌社會，且逐漸地透過東昌社會各項祭儀與巫信仰的認同參與，歷經數世代

的混融，雖淡化族群間的邊界，但從追溯母系系統的集體祭祀祖靈儀式現場，卻又隱隱然地存在與浮現，最終這個族群邊界雖不見於官方認定的民族身份、服裝、語言等外顯表徵，卻於村社公眾儀式過程中經由 *sifanohay* 叢聚擺置的空間界限微微照映出彼此族源的認知與歷史脈絡。

三、小結

本節透過東昌村田祭 (*misatolikong*) 民族誌，描繪插秧後的 *misatolikong* 歲時祭儀，一方面餵養宴請祖靈，二方面透過 *Dongi* 神靈所給予的 *calay*，得以 *miasik* 除穢田間之穢，最後再 *padasu* 潔淨 *omah*，讓整個二期稻作生長順利，以豐富農作收成。此外，從祭祀區各家戶擺置的“*sifanohay* 叢聚”現象觀看，「祭壺空間譜系」所延伸的社會結構意義，得以理解「祖靈→*sifanohay*→家戶→巫師→家族→世系群」之間的連動關係，回應民族考古學對於物（祭壺器）與物質文化所昭示的族群觀，透過生命禮儀與歲時祭儀機制的交互運作，族群間的認同疆界如何消弭或隱晦，他者如何透過宗教禮儀機制的認同實踐逐漸地進入東昌村社會。而此一“*sifanohay* 叢聚”的「祭壺空間譜系」所昭示的「祖靈→*sifanohay*→巫師→家戶→家族→世系群」之社會結構意義，也同樣顯現在每二年一度的祖靈祭 *talatu'as* 祭儀中。下一節，筆者將循著各家戶 *sifanohay* 的叢聚軌跡，試圖更加完整地呈現此一社會結構意義。

第二節 祖靈祭 (*talatu'as*) __*sifanohay* 召祭祖靈

一、*tala-wali* 前往東方獻祭祖靈

talatu'as 語意「*tala* 是走，前往的意思，*tu'as* 是祖靈的稱謂，*talatu'as* 是前往東方祖靈所在的地方，又稱之為祖靈祭。」*tala'tu'as* 可以說是東昌村二年一度最為重要與盛大的公眾祭儀，是村社家戶集體性宴請祖靈的祭儀。十月初，巫師們在自家家戶祀奉 *kawas* 的巫師祭 (*mirecuk*) 結束後，緊接的就是 *talatu'as* 祭祀家戶的祖靈。*talatu'as* 儀式過程，對於村民來講是與祖靈相逢的時間，透過巫師的召請與家戶 *sifanohay* 的承載，祖靈 *tu'as* 得以從東方歸來顯現實存於眼前。經由祭祀當下 *sifanohay* 叢聚與巫師祭祀空間的分配現象，始得以窺探 *talatu'as* 隱含的社會結構鏈__「祖靈→*sifanohay*→巫師→家戶→家族→世系群“」所涉及的群體邊界。以下，筆者將關注於家戶 *sifanohay* 叢聚現象開展所觸及的社會結構鏈，試圖理解東昌村的群體構成與認同。

(一) mifuheka

talatu'as 開始的前一日，巫師們在聚會所預行窺探神靈 (kawas) 居所路徑的 milasung 儀式之際，村民也自動性地進入魚、蔥、蒜等食物性禁食，為的是避免隔日 talatu'as 時進入儀式空間氛圍產生異味性阻隔，同時集體性地準備與感受 talatu'as 的到來。2012.10.14 星期日，東昌二年一度的祖靈祭，整個村子從長達一個多星期著黑色巫師服的 sikawasay，敬畏鬼神 kawas 的巫師祭 (mirecuk) 靜默氛圍中，翻轉成著傳統服飾 talatu'as 的紅色喜悅，期待著與祖靈或近年來過世往生親人最為直接的相逢。

talatu'as 當日早晨七點多，巫師們來到年紀最長的巫師 vayi Epah 家，每個人穿著 Pangcah 正式傳統服飾，紅色系上衣 (pakitopan)、擺裙 (talip)，腿繫綁腿 (talakes)。頭冠晃動的銀片與串珠瀏蘇繽紛奪目，胸前披掛著數串不同色系的珠飾，腰際間繫著銅鈴 (kasiyan) 鏗啞作響。斜背的 alufu (情人袋) 裝著獻祭祖靈的糯米飯與自家頸折繫飾有檳榔+荖葉的 sifanohay，手持著撥拂通往祖靈居所聖域之徑 (lalan) 的薑束葉。

在巫師 Epah 家的儀式內容，主要是巫師們預行告知祖靈、逝去的親人與已故的巫師們，說明今日 talatu'as 的進行。首先，sikawasay 們在室內近門口處圍圓圈而坐，在自己腳跟前擺置好薑束葉，以祭盤 (kariyas) 裝好自己帶過來的糯米飯，以及最重要做為召祭祖靈降臨的 sifanohay，巫師 Epah 拿給每人一瓶洄瀾米酒，巫師們 pataki 每個人自己的祭杯與 sifanohay，準備好儀式進行前的工作。

儀式一開始，巫師們習慣性地潔淨自身，接著在 Epah 的祭禱下開始 miftik，禱詞內容祭告神靈、祖靈與已故巫師們，說明今日 talatu'as 的日子祈予關照。接著眾人起身，圍著身前的 sifanohay 與薑束葉所構成的儀式空間物界 (圖 5-6)，雙手與腳不停地擺動著，由 Epah 領唱，其它巫師們附唱著，Sera 不時地 micupelas，Devi 則開始禱詞召請祖靈與已故巫師群等降臨 (maseli) sifanohay。

巫師們赤足地踩踏著地板，擺動著身軀與雙臂，唱送祖靈的歌曲持續著，胸前珠串與腰繫銅鈴鏗啞沙沙作響，晃影中祖靈已降臨 (maseli) sifanohay。緊接著，Epah 伸出右手向著祭祀圈圍內中心天際的神靈祈取 calay，且雙手朝下將 calay 佈滿於 sifanohay 與薑束葉等祭祀區，接著重複地祈取 calay，並將 calay 往自身覆蓋，最後眾人撥拂著祭祀區的祖靈往天際送走，miftik 後結束此一 talatu'as 開始前的祭祀。略做休息後，巫師們拎取自己的 sifanohay 與薑束葉，開始朝活動中心出發，此時 sifanohay 也開始轉交給自己家裡前來 talatu'as 的先生或小孩。

行走往聚會所的巫師們，途經稍晚即將 talatu'as 祭祀地點 (昔時稱之為 samalatawan)，銅鈴聲鏗啞鏗啞沿著即將行走祖靈居所 lalan 傳遍街坊的祭祀家戶。

此時，*talatu'as* 祭祀地點也開始聚集護持 *lalan* 的男子，或許是聽到巫師行走銅鈴的撞擊聲，沿途的家戶 *vayi* 們探頭向外窺視，意會 *talatu'as* 即將開始。



圖 5-6：talatu'as 早晨在巫師 Epah 家以 *sifanoahy* 召祭祖靈與已故巫師群

(二) *tala-wali* 的 *lalan*

頭目 *faki Kwa* 在聚會所守候著，一樣著穿頭目紅色的標準紅袍 (*palak to siringan*)，頭頂著嵌有羽毛與環狀貝飾 (*kadap*) 的帽子 (*lalakan*)，手持薑束葉與裝滿米酒的葫蘆，是稍晚巫師行走 *lalan* 時隨侍在旁噴酒 *micupelas* 與掃拂不潔之物。時約早上九點多，巫師們在聚會所略做休憩，村內 *sral* 的年輕男子與年長的 *mato'asay* 們陸續到來，等待巫師們起身。

此時，聚會所的東方，等待 *talatu'as* 祭祀祖靈的家戶成員開始 *tala-wali*¹³⁰ 朝著村社東方祭祀地點集合。人群中，多由家戶女性長帶領著家戶成員，每個人均盛裝打扮，女子著紅色系的套裝服飾，男子則是外披背心 (*kiris*) 為主，男女均側背著紅色 *alufu* (情人袋)，女子多攜拎著包裹著 *takah* (祭盤) 與祭品的 *lusin* (方巾)，以及自家頸部飾有檳榔+荖葉的 *sifanoahy*。男子則手持薑束葉，*alufu*

¹³⁰ *tala-wali* 語意為前往東方之意，因為東方為祖靈居所，故 *talatu'as* 時祭祀祖靈的地點在村社東緣，因此 *tala-wali* 意謂著走向東方祭祀祖靈之意。

內裝有米酒，在 lalan 兩旁守候巫師到來時，隨時 micepaeles 噴灑戒護神聖的 lalan。此一時間可以說是村社尚且擁有強烈祖靈信仰意識的家戶盡出之際，沒有家戶會無故地錯過此一祭祀祖靈的時間。talatu'as 與 misatolikong 是東昌村戶外集體性的公眾儀式，此一時日所有祭祀祖靈的家戶均會攜帶自家的 sifanohay 前往儀式地點祭祀祖靈。然，由於近年來務農的家戶數銳減，因此，talatu'as 的家戶現在大約是 misatolikong 家戶數的二倍。故，於儀式當下象徵家戶“sifanohay 叢聚”現象所涉及的群體邊界，也相對地更具有彰顯與詮釋意義上的效度。

此時，象徵家戶的 sifanohay 被攜拎前往 talatu'as 的 lalan 上或是祭祀區。sifanohay 風格多樣，初步觀察可以確認的有老人家留傳數代古老的 (mukasi) 褐釉薄胎硬陶罐 (SA I)；父母親留下來的紅褐釉亮光厚胎硬陶罐 (SAIV)；近年來購至市場大量各類型的清酒壺風格系列 (SC I)；藝術工作者所特別設計製作的褐釉硬陶罐 (SB I) 與木質的 sifanohay (SB III)；各類型禮盒附贈的小酒瓶 (SC II)；裝飾性的陶瓷花器壺 (SCIV) 等。¹³¹ 祭祀家戶的 vayi 們在祭祀區繳交餽贈給 sikawasay 的每戶 300 元費用後，就攜拎著 sifanohay 在祭祀區周圍守候著巫師從村內行走祖靈 lalan 的到來。2012 年參與 talatu'as 的祭祀家戶，總計有 72 戶，參與的單位以家戶為單位，而非以家族為單位，因此，sifanohay 數量象徵的是參與的家戶數，“sifanohay 叢聚”分組現象，象徵的則是世系群 (ngangasauwan) 母系族源的親疏與邊界。關於此一現象的討論，筆者將於後文 sifanohay 的空間譜系再予以討論。

在 talatu'as 祭祀區繽紛多樣的 sifanohay 被祭祀家戶成員攜拎搖晃之際，位於聚會所內的巫師們正赤足步出，準備行走前往祖靈 lalan 的神域之徑。巫師們著鮮紅服飾與手持翠綠色薑束葉形成對比，陽光照耀下格外地顯眼，腰際的銅鈴撞擊鏗啞作響，頭目、耆老與眾多 sral 男子在一旁護持。眾人沿著東海六街往西走向行走祖靈 lalan 神域之徑的起點，位於村社內核心區偏西側的東海五街與東海六街交叉路口，此一地點也是每年五月掃除村社污穢、蟲害與病疫的 mifahfah 起點。¹³²

行走神域之徑開始，巫師們在地上擺上整箱洄瀾米酒，裝滿米酒的杯子與整大束的檳榔、荖葉，緊接著巫師 Sera 嚼含著米酒向著南方天際與儀式區地上不斷地 micupelas，潔淨此儀式空間範疇。巫師們隨即圍著祭祀區 miftik，結束後飲下米酒且同時將米酒噴向手持的薑束葉與潔淨自身。旋即巫師們圍圈左右併腳踏著，雙手前後擺動著薑束葉，以逆時鐘的方式唱頌神曲，Epah 向著天際 kawas 祈取 calay 且將之佈滿於圈圍中心巫師們的全身。

¹³¹ 關於祭壺器風格意義的討論請參考第四章的說明。

¹³² mifahfah (驅疫祭)，每年五月由巫師帶領村民與家戶小朋友，sikawasay 持芒草束，小孩持檳榔葉束綁縛成棍狀，一路從南海五街向東掃除部落內不好的鬼靈或蟲疫，將象徵會危害田作與致人生病名叫 takenawan 的 kawas 驅趕出部落外的田野，最後再將這些沾黏污穢的芒草束與檳榔葉棍丟棄於田野外的穢區 (防空洞地點)，始完成部落 mifahfah 除穢儀式。

接著巫師們面南整排，由資深巫師 Devi 與 Epah 分站兩側旁，眾人開始準備召請南方神靈祈予 calay，以便行走神域之徑（lalan）。眼見巫師們開始 mitirtir 地上下抖動著右腳跟，眼視前方天際，接著雙手向著天際召拂，以便看清前方路徑。接著主祭 Devi 向著南方天際與 kawas 祈取 calay，將 calay 往前佈設（pa-lalan）於前方，同時示意巫師們跟著行走眼前的 lalan，Devi 右手持著 calay 帶領著巫師們行走 lalan，以 S 形的方式在原區域繞行並持續地唱頌，每到轉折處就彎腰佈設 lalan。最後來到 kawas 所在的南方聖域，Devi 帶頭身在南側反身面對北側的 vayi Epah，兩人拉開約莫 5m 距離，其餘巫師們隨列在 vayi Epah 身後的北側，此時南側的 Devi 將雙手中的 calay 拋向北側給予巫師 Epah，Epah 在雙手抓收到 calay 後，將 calay 用雙腳壓住，並示意其餘巫師們依序踏上 lalan 往南方的 Devi 處行走過去，眼見巫師 Abi 走上 lalan 前，彎腰以雙手撥清 lalan 且以口“嘖”出酒氣，試圖釐清眼前 lalan，接著身子面向東方，跨出右腳走在 lalan 上，左腳跟上，雙腳一出一併的方式小心翼翼地走在 lalan 上，接著 Sera 等其她巫師依序跟上，直到所有巫師都途經完此一 lalan 路徑後，Devi 與 Epah 二人這才彎腰雙手收取 lalan，同時 Devi 轉身朝向南方天際將 lalan 歸送回南方的 kawas。緊接著巫師們行走 lalan 來到另一地域，巫師 Devi 再向南方天際祈取 calay，且拋向給北側的 Epah，同時佈設好 lalan，不過接收到 lalan 的 Epah 並不將 lalan 壓在雙腳之下，而是與 Devi 二人用雙手將 calay 拉住，宛如懸空的繩索一搬。緊接著 Abi 呼了雙掌一口氣，接著雙手攤開手指捏持著繩索般的 calay，雙腳跟上地朝南側的 Devi 前進，其餘巫師們依序地跟上，最後 Devi 將 calay 收起，轉身拋向南方天際。

隨後，Devi 再次地向 kawas 祈取 calay 往東方地上佈設後，右手持著 calay 再度地帶領著 sikawasay 們 S 形地行走在往南方的 lalan 上，最後 Devi 站定在南側，其餘的巫師在北側等候，此時 vayi Devi 面向南方背向北方，彎腰退後走的同時，雙手不停地朝地上佈設 calay，直到北側等候的 Epah，最後將 calay 壓在雙腳下。此時，Epah 首先跨上 lalan，這回行走的方式則是以提腳的方式，雙腳一左一右地踩踏往前行走，在所有巫師依序走完 lalan 後，Devi 將壓在雙腳下的 calay 抓起，並朝南方往前行走將佈設在腳下的 lalan 全數收起，最後在南側向上跳起般將 calay 往南方天際送回。

由上述三段以不同方式佈設 calay 與行走的 lalan 路徑，可以視為前往南方 kawas 所在聖域中所遇到不同的地理環境，巫師們以併踏走在 lalan 上，或雙手攀持 lalan 行走，或提腳踩踏的方式，象徵性地穿過不同的地域，不變的是行走方向不約而同地朝著南方已故巫師群與 Dongi 神靈群所在的聖域。

在行走 lalan 到達南方聖域後，巫師們再度地面南排成一列，開始唱頌著，由巫師 Sera 領唱，同時站定西側端的 Devi 向著南方天際祈取 calay 後，示意站在東側端的 Epah，雙手將 calay 拋送給 Epah，二人在兩端拉持著 calay 且同時地將 calay 往眾人全身包覆，意欲即將向東行走前往祖靈居所。最後，眾人右手指指著南方天際 miftik，此時，頭目與 faki Tuni 進入祭祀區 pataki 米酒與 sikawasay

們同飲。

緊接著巫師們面向南方排成兩行準備朝著東方行走神域之徑，tala-wali 朝東方 talatu'as 祭祀祖靈地點前進。巫師 Sera 持著酒杯 micupelas 向著東方天際，在一旁的頭目與 sral 男子示意與會的人，斷不可走進與跨越巫師們即將行走的 lalan，以免干擾或打斷神域之徑。此時，lalan 兩旁已站定手持薑束葉戒護的年齡階級（sral）男子，眾人緊張小心翼翼地引領，深怕小孩、狗或是搶鏡頭的攝影紀錄工作者突如其來地闖入或是跨越 lalan 的狀況發生。在男子準備就緒後，巫師們面南開始 mitirtir，召拂著南方天際，巫師 Devi 祈取 calay 後，同時交予 Sera，由兩人帶領在前，其餘巫師列排在後，S 形繞圈後再面向東方 lalan 行走，Devi 與 Sera 右手高舉持著 calay，右腳跨出的同時，雙手向下揮擺，左腳跟上小心翼翼地向前行走，一旁的頭目與 sral 男子手持著薑束葉在旁戒護，同時不斷地咬食生薑並以口啜飲米酒且 micupelas 巫師們前方的 lalan，酒霧迷散之際，潔淨出的 lalan 越顯清楚。未至聚會所，巫師們折返向西行走約略 10m 後，再反身向東行走。行至聚會所時，巫師們再度地折返西行，約行 10m 後再度反身向東行走，如此反覆折返東西方來回五次，顯示出前往東方祖靈居所的曲折。沿途“撲撲”的酒霧聲伴隨著鏗鏗的銅鈴聲逐漸地傳至 lalan 的終點，即村子東側 talatu'as 的祭祀地點，此時也開始引起守候在祭祀區的祭祀家戶一陣騷動，畢竟此一祭祀場景已睽違二年了，祖靈在東方居所正期盼著家戶子孫的相逢與獻祭。

（三）pakaen to tu'as

當巫師們行走 lalan 即將到達東方盡頭之際（村社東緣），戒護的男子們大聲嚷嚷著家戶眾人讓開此一 talatu'as 祭祀空間，祭祀區前緣以竹子綁縛起一個南北橫向的竹架欄杆，藉以阻隔家戶世俗與祖靈存在的東方聖域。此時，到達 talatu'as 祭祀區的巫師們看著東方天際，由南至北慣習性地分開走向竹欄杆前，依序為 Abi、Epah、Devi、Lali、Muki、Sera，巫師所站定的位置，背後象徵的是巫師家戶/家族/世系群的範疇界限，即“sifanohay 叢聚”擺置的空間譜系與眼前即將召請的祖靈與家族已故巫師群所在的東方空間。站定無形邊界的巫師，舉起手中的薑束葉不斷地撥揮眼前東方天際，同時 micupelas 藉以看清 lalan 上等候的祖靈。至此巫師身後的家族成員開始一擁而上，紛紛搶著將手中綑綁包裹著檳榔+荖葉+糰糰（icep+vila+tulun）的祭品拿給巫師，委由看得見祖靈 tu'as 的巫師雙手將祭品朝向東方祖靈所在的位置拋送出去，剎那間眼見巫師不斷地高舉雙手同時禱詞喊著家族已故親人（祖靈）的名字 kati kati kati.....下來，且不斷地拋送出手中親人獻祭的綠色祭品包裹，此時伴隨的是男子 micupelaes 酒霧聲與親人呼喊已故親人 pakaen 祭品的獻祭聲。此一繁重與急促的獻祭過程，著實讓許多巫師體力不勝，家屬有時還得在一旁攙扶，位居北側有著眾多家族與 Sakizaya 母系族源世系群（ngangasauwan）獻祭的年輕巫師 Sera 也氣力耗盡幾乎癱倒在地，一旁

的先生 Ikong 趕緊上前，不斷地 micupelas 噴灑 Sera 全身，同時以薑束葉拍打 Sera 身子，巫師 Sera 不斷地咳出導致身體不適的穢，巫師 Abi、Epah 急忙趨前予以 mipohpoh，Sera 才慢慢地回覆正常的狀態。

結束完首波的獻祭，緊接著是召請祖靈下來 sifanohay 壺緣予以餵養(pakaen)的儀式段落。男子們搬來長桌擺置在竹架前，祭祀家戶們慣習地趕緊趨前圍簇在屬於自己世系群(ngangasauwan)的區塊，此時祭祀桌上“sifanohay 叢聚”現象無疑顯露出東昌村群體間平時不易觀看但又隱然浮現的群體邊界。每個世系群(ngangasauwan)又由數個不等的 lalomaan(家族)所組成，laloma'an 則由家族分家後的家戶所構成。“sifanohay 叢聚”狀態形成不同世系群之間明顯的外部區界，而同一個世系群(ngangasauwan)內部則區界出不同的 laloma'an。此外，每個 laloma'an 均會有屬於自己 laloma'an 的巫師祭祀祖靈，在巫師凋零化的現今，若是 laloma'an 的家族巫師已不再延續，祭祀的工作則交由同一個 ngangasauwan 的巫師代祀其祖靈。若是整個 ngangasauwan 均無巫師繼承的延續，祭祀家戶們則會尋求其它 laloma'an 的巫師代祀祖靈，而選擇代祀祖靈的巫師可能是姻親關係或是該代祀的巫師曾經是與其家族老一輩巫師熟稔，或曾經是被其收為門下跟隨教導的習巫者。整體而言，talatu'as 祭祀空間經由“sifanohay 叢聚”現象所顯露出「祭壺器空間譜系」，召示「祖靈→sifanohay→巫師→家戶→家族→世系群」社會結構鏈所涉及的群體邊界與認知，關於此一現象，筆者於下一節 sifanohay 空間譜系再予以深入說明，以下續說明 talatu'as 祭祀過程。

當所有祭祀家戶成員將屬於自家的 sifanohay、獻祭的糲糲與米酒擺定就位，米酒 pataki(祭倒米酒)自家的 sifanohay 壺內後，頭目開始請家戶成員往各世系群(ngangasauwan)所屬的巫師身後方守候與等待。巫師們看著眼前各家戶的 sifanohay 略微釐清意識，右手持薑束葉，左手持斟滿米酒的杯子，啜飲米酒，同時向著 sifanohay 前方的東方天際 micupelas，酒霧飄散在天空淨化出祖靈即將歸來降臨的路徑(lalan)，巫師身後方的成年男性家屬開始騷動，已然逐漸地按耐不住內心激動情緒。

巫師們在主祭 vayi Devi 帶領下開始召請祖靈的儀式，一方面抖動著右腳跟，同時雙手左右地撥拂前方天際，接著雙手高高地舉起朝著眼前東方天際開始禱詞，同時順勢地將祖靈召請下來各家的 sifanohay：

do---- hau ira kamu hau ama hau ina 爸爸、媽媽們
tulu a nagsngasauwan 三個世系群的祖靈們
hau maseli samu hidan kati 趕快下來吧
hau kati lan kati kati kati kati 快點快點.....

雖然今日各個“sifanohay 叢聚”的世系群(ngangasauwan)，大致還有著自身所屬的巫師，不過餵養(pakaen)祖靈的神聖工作，還是只有看得見祖靈的資深 a'isidan 級的巫師可以擔任，因此原本六位巫師拆併形成 Abi、Devi+Dpius、

Epah+Lali、Sera+Muki 的四個組合進行 pakaen，Dipus、Lali、Muki 跟隨 Abi、Devi、Epah、Sera 在一旁舉杯協助，眼見資深巫師們手指向著眼前的 sifanohay 上緣狀似點名的抽取狀，接著右手指沾過一旁隨祭巫師手中所持的米酒後，捏取著右手祭祀家戶所獻祭的糲糰，口中不斷地唸著：「kasi selen kedama kedama（來來，請試試這個糲糰）……」一小撮一小撮米粒般的糲糰順著巫師右手指尖不斷地從 sifanohay 壺緣上方約末 10cm 的高度，向下滑落於 sifanohay 的壺緣內（patulun），直到每個 sifanohay 上的祖靈均得到餵養為止。緊接著巫師們持杯裝滿米酒，依序重複地向著 sifanohay 的壺緣內倒酒，此一 pakaen（餵養）的糲糰（tulun）與米酒（epah），乃東昌村人最為原生性的傳統食物，也是所有儀式必備獻祭祖靈與神靈的貢品。在所有巫師們都 pakaen 完祖靈後，眾人面對著眼前“sifanohay 叢聚區”，一方面禱詞著請祖靈將所有 pakaen 的食物帶走，同時雙手向著眼前 sifanohay 壺緣撥請祖靈歸返東方天際。

接著巫師轉身，面對著男性 fafa'inay 親人示意：「milaku may, mitaluku kita hau.」此時祭祀場面一陣的混亂與壅塞，因為緊接而來的儀式是親人高舉 sifanohay 與祭品獻祭給祖靈的過程，因此多交由較高的男性 fafa'inay 所處理。此時，每個家戶男子趨前拎攜自家的 sifanohay 與獻祭裝有糲糰的祭盤，此一拎取的過程中，有時一位 fafa'inay 會同時拎取家族的二-三個 sifanohay，因此，不時地聽到 sifanohay 碰撞發出的鏗鏗聲，而此一拎取 sifanohay 的推擠過程或是稍前 sifanohay 擺定祭祀的時候，均有不小心造成 sifanohay 摔破在現場的情形發生，這種突發狀況，往往造成祭祀家戶成員愧責與內心的不安。因此，面對此一狀況，頭目在前方仔細地確認也請社眾稍安勿躁，待所有 sifanohay 被祭祀家戶男子高舉之際，巫師交雜在前，所有人顯得異常地興奮與期待，因為這是最後集體獻祭祖靈的一幕。

巫師們雙手高舉米酒，眾親族男子雙手高高舉托著裝糲糰的祭盤，手指則攜拎著 sifanohay，隨著巫師領唱獻祭祖靈之歌與男子的附頌歌聲，最後巫師獻祭祖靈灑祭米酒，男子們則高喊祖靈前來取用，直到 sifanohay 內與手中的米酒灑盡為止。整個 talatu'as 的祭儀已近尾聲，皆下來是世系群圍聚獻祭祖靈與共食。

tala kita hau（我們一起走吧）！巫師們各自地呼叫自己所屬世系群（ngangasauwan）親屬到一旁空地席地而坐，此時“sifanohay 叢聚”的現象再次地浮現，所屬世系群成員與分屬的家族（laloma'an）再度地圍聚，形成一圈圈獨自祭祀祖靈有著明顯群體邊界的祭祀圈，在各世系群巫師帶領下 mifitik，再次地告慰祖靈，家戶成員則各自地利用此一機會，pakaen 米酒與糲糰給自家祖靈。

最北側在群體間被認為擁有母系 Sakizaya 系統或血緣的祭祀圈，於此時有著較強烈 Sakizaya 認同約莫 70 歲的 faki Ashay，手持著米酒大聲疾呼般地呼喊著：

fafa'inay a wawaan 男孩子們

bilabeti amin tu kupu kamo 大家一起拿著杯子
abasanew Sakizaya kita hau 都向 Sakizaya 這邊
akaykaybawan Sakizaya amin kita 不要忘記我們都是 Sakizaya
u loma amin kita 我們都是一家人

幾名家戶男子應和著，此一 Sakizaya 的認同表態，在東昌村平日可以說是隱晦而不彰顯，只有在 talatu'as 與 misatolikong 祭祀時，才以“sifanohay 叢聚”的祭祀圈樣貌分界而得以被觀測。

在每個“sifanohay 叢聚”圈圍的祭祀圈，家戶成員 pakaen 自家祖靈後，整個 talatu'as 祭祀典禮現場也終告一段落，祭祀家戶們拎著自家的 sifanohay 回到各自家族的本家繼續午宴。而此時，參與儀式的年長男性長者們依舊跟隨巫師們一路返折回到聚會所，準備做儀式結束的處理。回到聚會所的巫師們，成排面對著聚會所門口，男子們在後跟隨，唱頌的同時不斷地揮動著手上的薑束葉，最後在 vayi Devi 的帶領下，眾人彎腰後上仰，同時雙手向上揮拂，口中向前發出“撲”的聲音，將一切過程中沾附的不潔揮送出去，結束整個儀式 talatu'as 段落。最後則是頭目分送今日巫師們辛勞，由每個家戶所提供的糲糶以及參與經費的餽贈。在聚會所稍做休憩與飲酒後，巫師回到了 talatu'as 早晨出發的地點 vayi Epah 家，除了共食午餐外，最重要的就是潔淨與結束脫離的儀式動作，巫師們圈圍坐在一起，伸直雙腳，雙手攤開放在腿上，由 vayi Epah 主持，手持薑束葉沾滿圍圈中裝滿冰涼的水，依序撥掃、拍打圍繞清水旁巫師們的身子，每個巫師們不斷地伸出雙手碰觸清水，藉以潔淨身子同時脫離儀式。此時，巫師們面露笑容，總算是結束 talatu'as 的年度盛儀，接著是不間斷歡樂的舞蹈與飲酒，伴隨的是唱頌祖靈的歌聲與歡笑聲，偶見喝多酒醉（malasan）的擺晃模樣讓踏足擺動的身影更加入木三分，彷彿祖靈降臨舞蹈一般。

二、sifanohay 的空間譜系

「阿美族北部群之世系群單位有 kakaosan, ṅaṅasawan, rarumaʔan 三個單位；kakaosan 是同祖住地群（ancestral local group），ṅaṅasawan 是最大同祖世系群（miximal lineage group）；rarumaʔan 是大家族也是（minimal lineage group）。在 kakaosan 單位中仍舊保持著共同祭祀，共守禁忌，及內婚單位，並構成所謂祭司權（silisinai）的單位。」（衛惠林 1964：30）lalomaʔan 與 ṅaṅasauwan 之間的異同，石磊認為家族（lalomaʔan）與世系群（ṅaṅasauwan）不受世代的限制而形成以祖先為定向祭祀群體。區別在於家族成員之間有親處的系譜關係，世系群成員之間不一定有清楚的系譜關係（石磊 2000：10）。世系群是以從母系統歸屬祖先為定向的祭祀團體，而在世系群底下所屬的各家族之間，則不一定有著從母或是直系的血緣關係。至於同一世系群或是分屬不同世系群的家族之間，則有可

能因為婚姻的關係，從而締結彼此的親屬網絡關係。

祖靈祭時“sifanohay 叢聚”現象可以分成二個層次，其一，家族（laloma'an）所屬家戶的 sifanohay 叢聚，代表的意義是同一個父母或同一個祖父母的直系血緣關係；其二，數個家族所屬 sifanohay 叢聚單位，併合多個家族 sifanohay 叢聚單位，形成為數龐大 sifanohay 圍聚狀態，代表的是從母系統家族的集合體，家族之間可能沒有直接血緣關係的世系群（ngangasauwan）。laloma'an 之間象徵的是家族層次的歸屬，ngangasauwan 之間象徵的則是東昌村人對於內（Lidaw 世系群）與外（Sakizaya、Cikasuan 世系群等）的歷史化過程群體認同與記憶層次。

對於東昌村家族相當熟悉的 faki Vala 詮釋著 ngangasauwan 意義與各巫師所屬 ngangasauwan：「ngasau 就是系統啊！就是家族啊！從母姓啊！阿美族本來就是母系社會，talatu'as 的時候那個都是 ngasau 分出來的，那個就是 ngangasauwan。整個東昌社會就是在地的阿美族，再來就是 Sakizaya 的阿美族，再來就是 Cikasuan。我是在 Sakizaya 那邊，跟著媽媽那邊的，就是在 Sera 那邊。Cikasuan 主要是王仁國的阿嬤系統，不過很像有斷，後來靠到東昌那邊，現在跟 Muki，是因為結婚才有的親戚關係，因為沒有 sikawasay 了，所以靠到 Lidaw 這邊，就是靠到黃丁妹（Devi）那邊，Devi 那邊才是真正的 Lidaw 系統。Sakizaya 從來沒有分開來，Sakizaya 就是集中在北邊，人最多，talatu'as 的時候 tulun 最多。Abi 也是 Lidaw 的。Lali 也是老東昌，她媽媽 Nalip Pulahan 法力很強。Funuk 和 Epah 的系統一樣，Epah 是 Natawlan 嫁到這裡的，剛好那個系統是我太太這邊的，跟 yayi Funuk 是一樣的，Funuk 的媽媽也是 Natawlan，爸爸是東昌的，就是 Saumah A'say。所以 ngangasauwan 在土地公的時候看得出來，跟 talatu'as 一樣。」

由於每逢祖靈祭，相較於 Cikasuan 世系群而言，北方 Sakizaya 世系群的家族人數龐大而顯得相當地醒目，近年來 Sakizaya 正名運動餘波蕩漾，雖然在東昌村並未掀起任何波瀾，然而，從母系而來的 Sakizaya 族源，仍被以祭祀時 sifanohay 叢聚擺置的歸屬而被記憶與傳承。

有著清楚 Sakizaya 族從母源的周家子孫年近 50 歲的 Kulas，娓娓道來每逢祖靈祭時家中是如何地從母系的媽媽 Dipus 上溯祖母 Bohay，而與目前同屬 Sakizaya 世系群的巫師 Sera，在此世系群關係下於 talatu'as 時，sifanohay 如何地擺在一起。再者，為了同時祭祀父親，而另外在姑媽巫師 Devi 那邊僅擺置糝糶予以獻祭。此外，Kulas 也詳述每逢 talatu'as 之際，已故親人是如何地透過巫師的溝通而與在世子孫傳達自己的狀態與需求，從而消弭往者祖靈與現世活著的子孫之間溝通障礙。

T：talatu'as，從母親 Pohay Ado，阿嬤 Bohay Haraw 那邊。

K：爸爸那邊和 Devi 是兄妹關係。我媽媽 Dipus 那一邊的是要經過 Sera 那邊，因為，媽媽 Dipus 的阿嬤 Bohay 那邊和 Sera 的阿公（Giyour，Sakizaya 的名字，語意為漩渦之意）是表姊弟關係。所以你不能說一個 makawasay 全部都

在那邊，不行啊！因為你們也有分你們的家族啊！所以我們要經過我媽媽這邊要送飯（pa'pausa）的話，土地公祭要放在 Sera 那邊，talatu'as 的時候也是一樣。因為那一邊是屬於 Sakizaya 的。所以從阿嬤那邊，後面就要跟著這樣子走（指 talatu'as 時 sifanohay 要擺的叢聚空間與巫師所在位置）。爸爸那邊就不一樣了，所以 sifanohay 擺的位置會不一樣。從以前阿嬤就說要在那一邊，因為他們同一輩的很清楚。talatu'as 要祭拜的時候，就是要跟祖先媽媽那一邊的。不過，talatu'as 的時候，我們是放兩邊，我爸爸的要放，我阿嬤的我也要放啊！所以變成要跑兩邊，放兩個位置，tulun 放兩邊，sifanohay 放在 Sera 那邊，Devi 那邊放一個 tulun，不是說你在這邊，你就跟著來，因為爸爸的她（Devi）一叫，爸爸會過去那邊，在 Sera 這邊是叫不到爸爸的」。

T：所以這樣就很清楚地說明了 talatu'as 的時候 sifanohay 要怎麼擺。

K：對對，最北邊。人多的時候，先擺著，要送飯的時候趕快拿起來，她們要丟那個飯有沒有，已經跟她們講好說是誰的誰的，她就會喊，就交給她丟。

T：祖先去世，在東方居住的地方，應該有著自己親屬與他人的相對應關係。

K：你喊的時候她才可以來，你沒有喊她拿不到喔。旁邊的人，不能靠太近，要不然有的人搶不到東西，旁邊的會被拉走。

T：Sera 的阿公 Giyour 的名字很特別，和 Sakizaya 有關嗎？

K：Giyour 的名字很少，是 Sakizaya 的名字，是 Aliaki 那邊的名字。所以在 talatu'as 的時候會在北邊 Sakizaya 那邊。以前的時候一整排，巫師十幾個，每個一叫喔！那個不是在那邊哭了，一看到說原來她還在那邊喔！跟我講說這樣這樣，每一個看到都會辛酸，原來她已經肚子餓了，現在才等到飯。以前很嚴重，來的時候，有的可能生病或車禍沒有手怎樣，說幫她打開這樣，那個酒打不開啊！現在都是用大會的，因為有繳錢，都有酒。以前不是，都要帶酒過去，我要送這個酒、米飯多少，叫她打開，有的不能打開，makawasay（巫師）會在那邊哭喔！說妳怎樣怎樣啊！好了。等一下換另外一個，感情又不一樣，那個都很轟動，很實在啦！然後跟你說爸爸現在怎樣的時候，等一下拜拜完的時候，makawasay 說你們一個一個來問，每一個她都跟你講說我剛剛和你家人怎樣，她說沒有拿到東西怎樣，她都會講。等一下換你家族去問的時候，你那個在生病，在那邊也是生病，你們都沒有拜拜。她都會講，那個很重要。她都看的到，因為她在那一邊，她一定會過來，因為有親人要來送飯，不能給人家拿走啊！要不然她等了那麼久，真的，那個情形喔！你給她問的時候，有時候我們在那邊等到十二點多，還在那邊問，一家一家問，我爸爸還是我媽媽現在怎樣呢？我的女兒怎樣呢？都會問。然後那個祖先說她已經收到，有的還在生病的，都會講啦！真的，makawasay 說出來的時候大家都會流眼淚。我姑姑就問說：「爸爸現在怎麼樣了？」Devi 就在那邊哭，說怎樣看到她哥哥怎麼樣，都會講啦！因為她們是親眼看到我們送飯，別人叫，叫不過來，叫到你的名字才可以過來。那個講的故事，你在旁邊弄好的時候，以前 miftik 飯好了，開始家族要團拜了，你們去的是你們 Sakizaya 家族，你們在

這邊大家要互相，有的不了解的人，你可以去問，剛才有沒有看到我爸爸，他現在什麼情形，他會跟你講，那個都會問的出來。

T：現在很像團拜的時候都很快，一下子就結束了。

K：因為太忙了，現在的功力比較會看到的可能只剩下四個 makawasay (巫師)。以前看到的在那邊跳，形狀一模一樣喔！我每年都會去，以前老的法力很強，把那個酒拿進去啊！換一個，又模樣不一樣的表情喔！以前前面是竹子，老人家被拉走喔！送完這個，又下一個。

T：以前 talatu'as 儀式時間應該沒有像現在切的這麼清楚。

B：那不是說結束就結束，送不送得到，給不給得到，丟了再丟，叫了再叫。那是因為她看得到她沒有來，或是說她看得到她拿不到，被人家強走或是什麼的。被她看到，就會替她可憐還是怎麼樣。因為以前的 sikawasay 看得到。

K：以前村民沒有現在那麼多嘛！因為往生者也越來越多，以前的 makawasay 為什麼她們有辦法可以看得到，因為人少嘛！比較單純。matoa'say 對 matoa'say 那時候還有來往啊！不像現在小朋友越來越多，往生者越多，她要一個一個記，我看也沒辦法。她說有的看不到臉，叫她過來拿這樣，叫都是叫年長的。

一旁的 Buyar，因為媽媽 Lisin 年事已高而不再 makawas(行巫)，也道出 2012 年 talatu'as 時 sifanohay 重新擺置時的選擇。Buyar 說道：「tala i ci Mukian！因為媽媽還 makawas 的時候，收 Muki 做女兒，現在我們家族裡面比較親的已經沒有 makawasay 了，所以媽媽就說把那個 sifanohay 放在 Muki 那邊，請 Muki 祭送給 mato'asay。我們這個家族從我媽媽退休以外，就沒有 makawasay 了。」Buyar 擔負起祭祀祖靈時擺置 sifanohay，重新擺置媽媽所交代委請曾經收做女兒的現任巫師 Muki 代以祭祀祖靈。此一狀態在從母系的世系群與家族所屬巫師逐漸凋零之際，原本 sifanohay 叢聚現象所對應的完整祭壺空間譜系開始產生異化，最終導致群體邊界更加模糊。

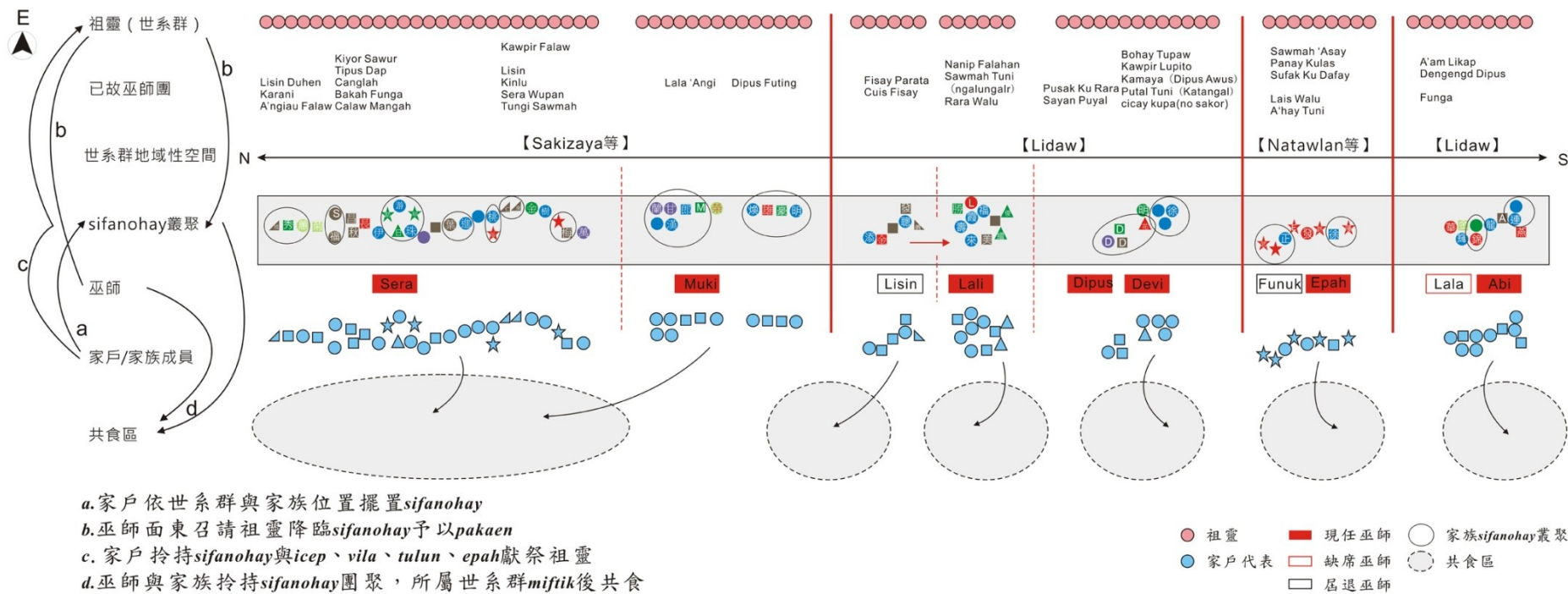


圖 5-7：talatu'as 祭儀與 sifanohay 叢聚空間分布圖

第三節 小米播種祭 (mitiway) — 暗夜遶祭家戶祖靈的紅色身影

本節針對東昌村 (Lidaw 社) 年度小米播種祭 (mitiway) 儀式，探究作為家戶不可或缺與讓予的祭祀陶壺 sifanohay，如何被人們賦予社會意義，介入祭祀祖靈與農耕歲時祭儀，積累文化意義的 sifanohay，又將如何映照出人們所處的社會疆界。mitiway 的夜裡，巫師巡祀過程的路徑看似曲折，卻又隱隱然地浮現出真正的 Lidaw 疆界，而這個疆界是由帶有強烈祖靈信仰認同的祭祀家戶所孕生，帶有生命性的一個流動認同空間，疆界的內外範疇取決於社民對於祖靈信仰的強度。這個由祖靈宗教信仰認同所構成的動態疆界，一方面劃界出 Lidaw 村社空間，同時也劃界出與鄰近村社或群體之間的親疏關係。此外，疆界內定著於家戶的 sifanohay，紛雜多樣的風格形制，帶著家戶傳承的歷史，反映出 sifanohay 存在的時間性；在村社空間內新舊多樣的 sifanohay 共伴分布的狀態則與本家的分化有關，涉及的是社會結構中婚姻、財產模式的變遷狀態。

一、mitiway (小米播種祭)

每年的秋冬之際，可以說是村內繁重祭儀之際，從十月前後的巫師祭 (mirecuk) 開始，緊接著是二年循環的祖靈祭 (talatu'as)。十一月下旬在割稻 (midipus) 之後，舉行各農戶家穀倉祭 (mianang)。十二月下旬對於傳統農業經濟型態的東昌村 (Lidaw) 來講，可以說是年度歲時的開始，小米播種後 mitiway 儀式一連七日，如今則簡化為五日。2011.12.27 筆者參與了 faki Futing 家族的 mitiway，儀式的第一日稱之為 maranam，語意為早餐，親友們聚集共食，昭告 mitiway 的開始與討論儀式的進行，並且準備夜間祭祀祖靈所需祭品。當日早晨善於製作糰糰 (tulun) 的 vayi Lisin 開始利用傳統木製蒸籠 (tatoronan)，放在瓦斯爐具的鐵鍋上炊蒸早稻 (panay)，由於村內大多栽種水稻，因此 vayi 日常祭儀所備的 panay，乃購自海岸山脈北段水璉村 (Ciwidian) 友人。炊蒸熟成的 panay 再以塑膠製的簡易機械攪拌桶，快速地攪製成團狀糰糰，最後再分製成七個 30cm 上下圓餅狀獻祭祖靈的糰糰 (巫師們稱之為 mukin)，另視家戶成員數量而定，以塑膠袋裝成約 10×5×1cm 大小個人食用份量的長方形糰糰，利於 maranam 聚餐時手持共食。在糰糰做完之後回到 faki futing 的本家，此時親友們也已陸續來到 faki Futing 的弟弟 Lalabar 家，家屋門口的圓桌上已備好早年太太 Kayin 在市場購置的 sifanohay 以及米酒 (epah)、糰糰、檳榔、荖葉後，旋即邀集家中男性長者面東進行 miftik，faki Lalabar 問筆者：「今天早上有沒有亂吃東西啊？Tuni」，筆者回答：「當然沒有啊！faki」，於是 faki 邀請我一起過去 miftik 祭告祖靈。從 mitiway 開始，可以說是家人集體性地進入食物禁忌，今天的主食是糰糰，搭配的是 vayi 們日常到海岸山脈嶺頂至蕃薯寮等地所採集的五節芒 (penen) 嫩髓

(hinapelo) 與煎烤過的豬肉搭配煮食的湯。在祭告完祖靈與親族共食後，各家戶等待的是夜間凌晨由巫師 (sikawasay) 巡迴各家代為獻祭祖靈的 mitiway 儀式。

中午過後，巫師 vayi 們，陸續來到東昌活動中心 (聚會所 taluan)。祭告祖靈之故，巫師們統一穿上紅色的套服。因為今年參與祭儀的巫師人數僅有七位，因此原本可分三組巡祀的方式，臨時改為二組分區進行，故單組祭祀的家戶數也將倍增為 1.5 倍，對於年逾 60-80 歲以上的巫師們而言，得以通宵達旦的方式巡祀所有 mitiway 家戶直至第二日的晨間，著實是一大考驗。在聚會所內，巫師們一方面商討分組的方式與巡祀的路線，另一方面則擔心若太晚進行祭祀時間會拖太長，因此今年祭儀的時間從深夜提早至下午三時左右開始。巫師 vayi 們雖然分成二組進行巡祀，不過總遶祭戶數有 64 戶 (圖 5-8)，全程結束時天色也已由黑轉白了。巡祀的過程中，不但繞境有著強烈祖靈信仰的家戶範疇，而且得以一窺各家戶召喚祖靈降臨風格形制多樣的 sifanohay。

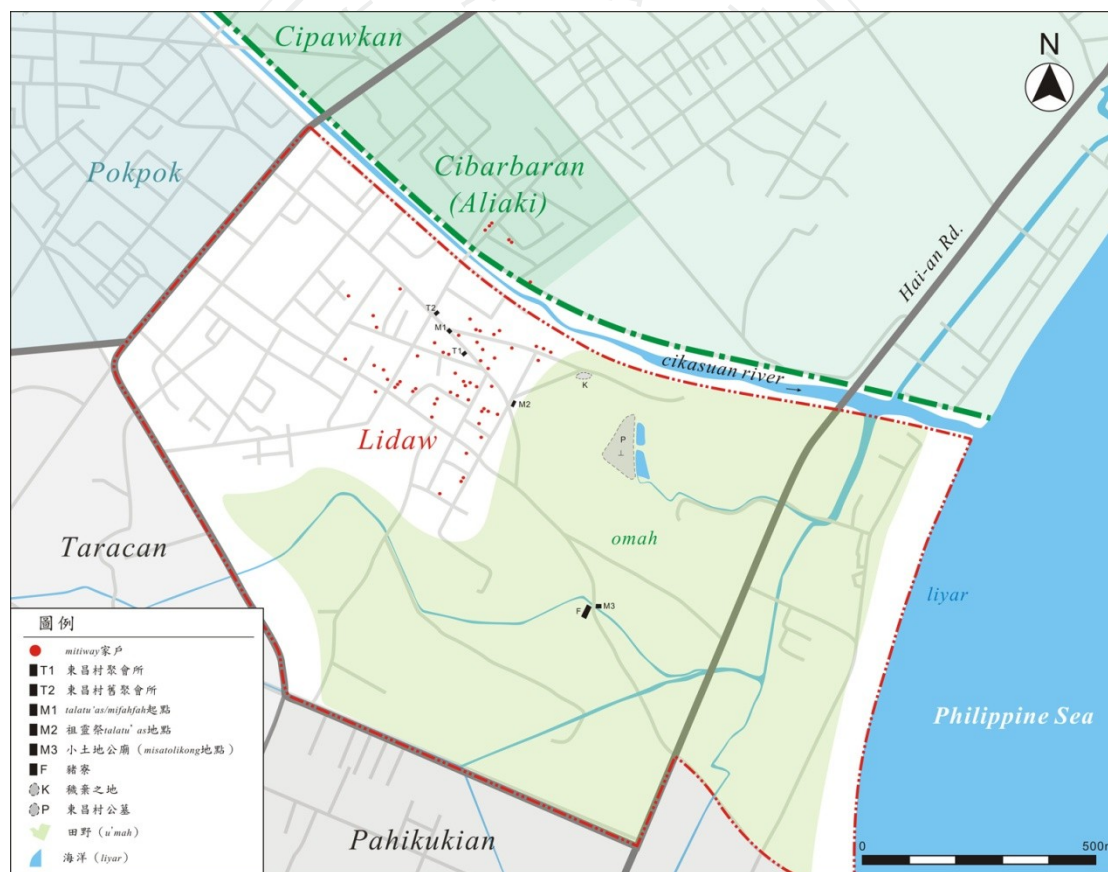


圖 5-8：東昌村 (Lidaw 社) 2011 年參與 mitiway 家戶分布圖

mitiway 第二日巫師巡祀的夜晚，每個家戶成員可以說是竭盡可能地圍聚在家中，靜待著巫師群的到來，陪伴著的是家屋內牆上祭祀木台上供奉的祖靈。¹³³

¹³³ 原英子對於包括祭壺在內的空間方位與性別關係有著相當清楚的描述，東北方為女性的方位，與家的祭祀有關。阿美語 talofoan no karimoco'，語意為「放置 lofo 場所之角落」。據古野的記載，所謂的 lofo 為「放置女性陶器 ciwkan (即 sifanohay)、katopih、podok、kariyas 等之處，有『倉

屋外巷弄間，北風蕭蕭，夜間燈火下穿梭的巫師紅色身影伴隨著 faki 們瞻前顧後的安排催促聲，家屋內流轉著巫師祭祀時 miluku（唱祭）的聲音，直到每個家戶祖靈與掌控萬物生長的神靈（kawas）均得到妥適的祭祀與餵養（圖 5-9）。儀式結構開始以 miftik（祭告）開場，對象為“Dongi 群”守護女神、已故祭師“asidan”及“kursut”、“tuas（祖靈）為主”，接著是巫師們手持 sifanohay、糝糶、檳榔、荖葉等祭品，依序面東-面西-面東唱頌（miluku）祈求諸神，最後圍坐祭品，召喚“kasiwasiyu”（稻穗之神）降臨北方位的 sifanohay，並且予以獻祭與餵養（pakaen）（巴奈·母路 2004：72、390-392）。

mitiway 儀式乃透過當日夜裡由巫師到村中每個信奉 kawas 的家戶代為祭祀其祖靈，同時宣告年度農作歲時的開始，祈求“kasiwasiyu”（稻穗之神）照應一年的豐收。由於時間與聖誕夜報佳音相近，因此年長的 vayi 們有時候也會說 mitiway 就像是教會的報佳音。然兩者的本質截然不同，報佳音透過聖歌讚美的是主耶穌，傳達上主所賜予的人間與愛。反觀 mitiway，巫師在家戶傳唱的是召喚與獻祭掌管農事的神靈與祖靈（tu'as），藉以尋求家戶順遂與農作豐收的一年。

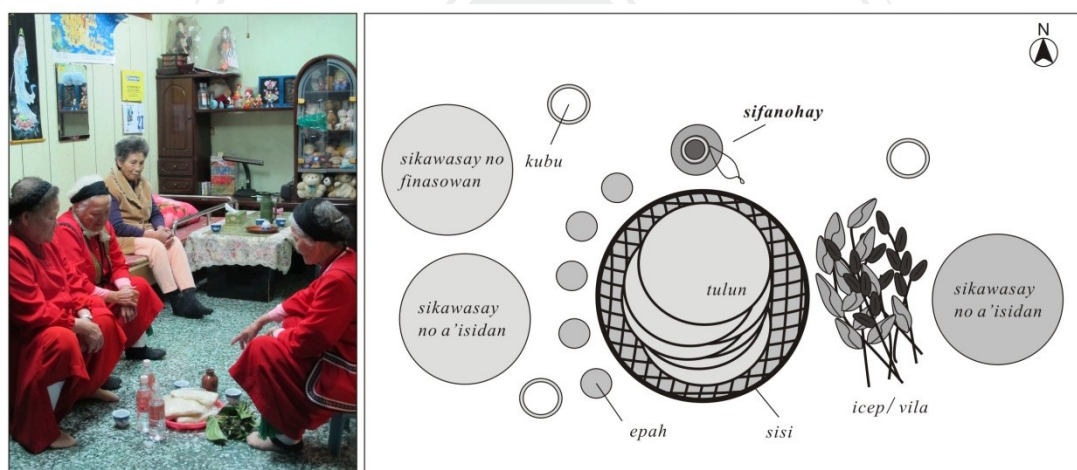


圖 5-9：mitiway 家戶祭儀時巫師與祭祀物品空間位置圖

清晨六點多，巡祀完所有家戶的巫師 vayi 們與陪同的 faki 們並不直接結束回家，而是回到聚會所內，除略微休憩外，也等待著每個祭祀家戶的回贈，通常是每個家戶會送來一份昨晚夜間獻祭神靈與祖靈的供品，包括糝糶、米酒以及一束的檳榔與荖葉，這些回贈的供品在各家戶成員八點上班前送來，迅速地堆滿整個聚會所內的長條桌，巫師們以及協助的年長男子們，一方面分享討論著夜晚辛勤的 mitiway 過程，或許也著實欣慰著社眾仍保有強烈的祖靈信仰。

在結束巫師巡祀家戶的隔日（第三日），緊接而來的是 miacas 儀式，各家戶在當日以食用 kurang（台語為卦菜，也是台灣人口中過年食用的長年菜）為主。巫師 vayi 們則自己另外聚集在一起吃 kurang 與豬肉所伴煮的湯，這一天吃青菜

庫』之意」（原英子 2005：158-160）。

的意義可以說是一個逐步解除 mitiway 禁忌的儀式過程。

第四日稱之為 balukilu，¹³⁴ 主食以豆類為主。balukilu 語意是敲打，象徵著催促小米生長，雖然在儀式當天筆者並未親見，不過 1980 年代關於 Lidaw 社的紀錄述及了 balukilu 的意義「當天早上蒸糯米飯的時候，當米香溢出之時，年長的阿婆 (vayi) 要以棍子敲打面盆（從前是敲打長方形打米用的木臼），這個動作的象徵意義代表著早稻已播種完畢，敲打盆子用以喚醒種子，並希望稻子如蒸氣冒出一股，縷縷不斷的發芽成長。」（明立國 1989：37-38）

第五日是 malialac 吃魚解禁，象徵著整個 mitiway 儀式的結束。筆者於當日向晚一樣來到 faki Lalabar 家，vayi 們正在準備每人一份量的魚湯，魚種為俗稱的吳郭魚，這些魚已非如往昔家戶男子親自在河川捕撈，而是購買自村子南方木瓜溪南岸的養殖漁場，一來量大方便，二來便宜且肥美。在晚餐過後，緊接著進行的是 mibibi 儀式，以往是吃魚 (malialac) 隔天在田裡舉行，目前則是晚間在聚會所內舉辦，儀式內容是讓青年在田裡踩踏，藉以驅趕田間的害蟲，以及壓實剛種植的田野，藉以促進小米生長。

整個 mitiway 儀式過程可以說是圍繞在小米播種後對於祖靈與神靈的祭告與餵養，一方面祈求小米生長順遂，得以早日成長豐收；二方面家戶透過獻祭神靈與祖靈，反饋祈求神靈整年度的庇佑。此外，巫師遶祀家戶過程，框架出巫師與神靈 (kawas) 靈力涵蓋可及的社域範圍，突顯出村民信奉祖靈信仰的認同疆界，這個社域認同疆界無疑貼附在人與祖靈、神靈 (kawas) 的依存關係，透過巫師召喚承載於家戶 sifanohay 壺緣予以餵養而得以顯現與實存。

二、巡祀 Lidaw (東昌村) 的社會疆界

mitiway 整個儀式過程的第二日，巡祀各家祖靈與北方“kasiwasiyu” (稻穗之神) 神靈，以祈求小米的生長與豐收外，讓筆者最感興趣的是莫過於巫師巡祀過程的路徑所蘊含的空間意義，在遶祭家戶的當下，隱隱然地浮現出真正的 Lidaw 疆界，而這個疆界是由帶有強烈祖靈信仰認同的 mitiway 家戶所孕生，一方面凸顯出 Lidaw 的社域疆界核心，再者透過有別於其它奇萊平原「阿美族群體」(南勢阿美) 對於祖靈認同方式，具體劃界出 Lidaw 與鄰近村社或群體之間的親疏關係。

¹³⁴ 古野清人早年關於 Natawlan 社粟的播種 (misa-umah)，也曾紀錄下關於 balukilu 的現象。指出在 misa-umah 的第二日是 parokirok，「所謂的 parokirok 是敲打之意。...將米飯放入蒸籠 (tatoronan) 中，炊煮糯米飯。女人們在準備糯米飯時，其他人要在搗米的小屋內，敲打已放入粟穗的「船形臼 (pokpokan)」，在飯冒出煙之前，努力而急速地搗，當飯冒出煙時即停止。..田地越遠的人，搗臼的聲音要越大才能遠播，否則神靈會聽不到，這是讓粟種早日發芽之意，各戶都會舉行。..早發出的芽，就被解釋為是因聽到催促之故。」(古野清人著，葉婉奇譯 2000:192)。

Mitiway 遶祭過程，由熟稔村中事務的 faki 陪同巫師以聯繫家戶巡祀的進程，通常是現任或曾經擔任過頭目的 faki 們隨行。首先當日遶祭的方式是從今年家中有往生者的家戶開始（田野紀錄為 A 路線），此階段巫師們尚未分組，今年的喪家人數共有四戶，從村子核心區東海六街一帶的黃家、東海八街的杜家，再往東海五街的曾家（巫師 vayi Changrah 於 2011 年的六月間過世），最後從東里十一街往北越過七腳川溪的東昌橋，來到 Aliaki 區域的陳家，陳姓 vayi 已故的 kaka（泛指兄弟姊妹）與父母親早年均是 Lidaw 村內重要的 sikawasay。

在祭祀完喪家之後，巫師 vayi 們開始分組，首先由本家位於 Aliaki 的 a'isidan 級巫師 Sera 帶領（田野紀錄為 B 路線），連同 finasowan 級的 Lali、Lisin、Dipus 等四人，前往福建街一帶的陳姓與巫師 Sera 的姜家，最後轉經長安街吳姓 vayi 家後，Aliaki 區域的家戶祭祀告一段落。巫師們往南繞回到 Lidaw 村中，沿著東海六街往東北端的巫師 Lali 家，後經東海五街的蔡家（東昌村前頭目），再轉東海十街的巫師 Lisin 家，後往東南沿途跳過東里十二街一帶的家戶，以及東里十五街南端的一帶的 Patalaan（位於 Lidaw 的南境，村民取名為小金門），最後進到村子東北側的東海四街一帶，包括今日因身體不適未能執行祭儀的巫師 Devi 家，最後進到巫師 Dipus 與其鄰近的東海八街一帶和東海六街的頭目 faki kwa 家一帶。B 組的巫師 vayi 們，總計巡祀的家戶計有 27 戶，路線從擁有 Sakizaya 母系族源的 Aliaki 出發後，繞行 Lidaw 西北側的外圍，最後歸回到 Lidaw 的東北端與核心區的東海四街至東海八街一帶。

在 B 組離開 Aliaki 喪家後的同時，另外一組為 a'isidan 級的 Abi、Epah，連同 finasowan 級的 Lala（田野紀錄為 C 路線），從 Aliaki 喪家分開後出發，直接前往南昌（荳蘭社 Natawlan）的黃姓家戶進行祭祀，原來黃姓男性戶長乃是巫師 Lala 的弟弟（faki Putul）。此外，弟媳本身也是 Lidaw 人，為 faki Futing 的妹妹 Sera，目前居於北部，每年的巫師祭或 mitiway 均會特別趕回來參與。回到 Lidaw 的 C 路線 vayi 們，首先到達東北端的巫師 Epah 家，祭祀完後一路沿著村子東邊界的東里十五街一帶家戶巡祀，後抵南端小金門巫師 Abi 家，結束後再往北折回東里十二街，包括已故的巫師 Mangah 家，最後到達東里十一街與東海八街一帶。此時，已是早晨六時左右，原已為整個巡祀的儀式已然結束，未料電話那頭巫師 Sera 傳來其 Aliaki 大姊的小孩，成家婚出於 Lidaw 南側的仁和村（Talacan 社），且已等候整晚。於是乎 C 組的巫師 vayi 們，再度提起精神跨過 Lidaw 村社，抵達 Talacan。結束後回到 Lidaw 聚會所時已近早上七點。C 組的巫師 vayi 們，總計巡祀的家戶計有 33 戶，路線從 Aliaki 喪家出發後，跨過 Pokpok 社到達 Natawlan 社，最後歸回到 Lidaw 的南半側，且包含了南端被村民稱為小金門（patalaan）的地方，以及社外西南方的 Talacan。

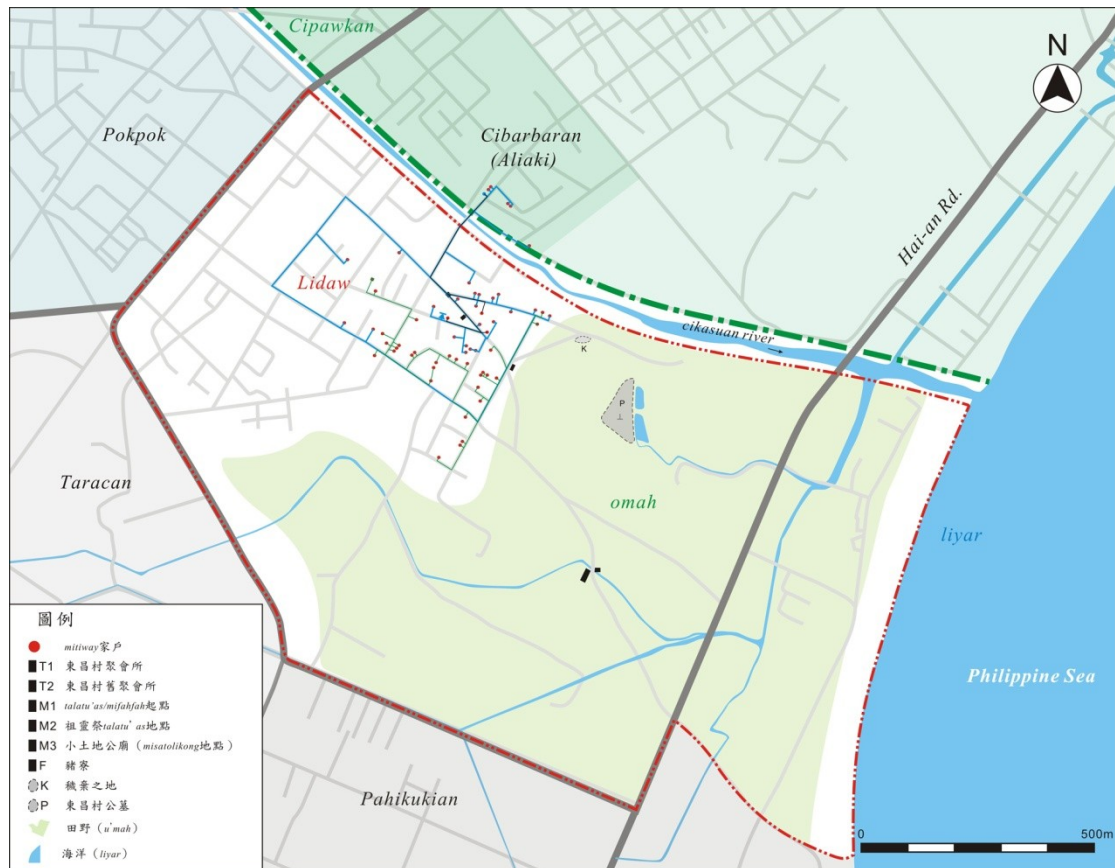


圖 5-10：Lidaw 社 2011 年 mitiway 路線範圍圖

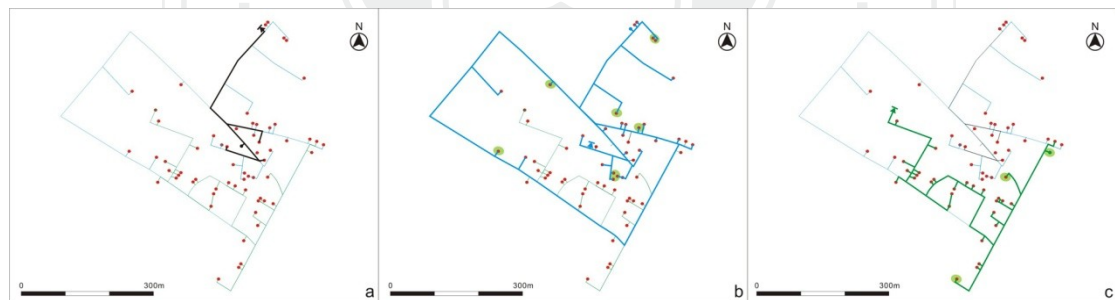


圖 5-11：Lidaw 社 2011 年 mitiway 分組路線圖 (a：黑色路線為 A 組喪家路線。b：藍色路線為 B 組路線。c：綠色路線為 C 組路線)

從 2011 年整個 mitiway 巫師巡祀家戶的路徑以及 mitiway 家戶的空間分布觀察，大致可區分為三個區塊，其一：跨過七腳川溪北側的 Aliaki。其二：Lidaw 疆界核心區，北界為東海四街、東海五街一帶，東邊界為東里十五街，西到東里十一街區域。其三：Lidaw 南界為東海十一街，延伸到東里十五街南端的 Patalaan 小金門區。

首先就 Aliaki 而言，應為十九世紀末葉因加禮宛事件造成 Sakizaya 人離散後重新聚集的地點，一方面隔著南岸的七腳川溪倚靠著 Lidaw，在七腳川溪水堤岸尚未築堤之前，Aliaki 為低窪的沼澤地，乃 Lidaw 社域外的原野，日據時期也漸與 Lidaw 融合在一起。然而，在國民政府時期之後，築堤與行政劃分成為花

蓮市主農里之後，近十多年來 Aliaki（又稱為 Cibarbaran，幾巴爾巴蘭部落）已漸獨立於 Lidaw 之外，所有的文化活動皆有其一套運行方式，包括年度的豐年祭在內。住在 Aliaki 的巫師 Sera 大兒子 Funga，這幾年擔任 Lidaw 與 Aliaki 豐年祭領唱，表示：「Cibarbaran 指的是今天 milisin 的會場區域，也就是七腳川溪河口一帶。另外像是主農里的 Aliaki，這二個地方其實都是屬於 Lidaw 邊的傳統領域，不過因為行政劃分之故，而被歸入了花蓮市，因此，陸續主辦屬於 Cibarbaran 的活動，例如捕魚祭、運動會或是豐年祭。不過形式上大多與 Lidaw 相似，反而不像花蓮市如國福 Sako 等的 Sakizaya。這裡的相關活動大概舉辦了十來年，但是 Aliaki 的人也還是會去參加 Lidaw 的相關活動，所以要參加二次，因為從小也都是有參加 Lidaw 的活動。」鄰近東昌橋福建街一帶，仍然有著數戶人家，同時擁有著 Sakizaya 與 Lidaw 社的親緣關係，透過 kawas 的信仰，成為每年 mitiway 巡祀的家戶。

就小金門 (patalaan) 而言，此區域原為 Lidaw 社邊境的田野，由於少數家屋呈現孤立狀態，因此被村民戲稱為小金門。早年聚集數戶人家，據田野的訪談初步資料顯示，1958 年的八七水災時，幾乎吹毀了當時住在這裡的家屋，後來開始往 Lidaw 社內搬移。目前已知 Lidaw 社內幾個重要的巫師家族，原來都是從小金門這邊搬過去，如今尚有巫師 Abi 仍居於此地，透過 mitiway 遶祭的過程，小金門也被涵蓋進 Lidaw 疆界。

就 Lidaw 核心區而言，東海四街與東海五街交叉口（圖 5-12 M1）一直以來就是村社關鍵祭儀地的起始點，祖靈祭 (talatu'as) 時巫師們由 M1 沿著東海五街向東劃界出聖域前往東南邊境 misamalatawan(圖 5-12 M2)祭祀祖靈。mifahfah（驅除祭）時，由巫師們帶領著村落家戶的小朋友，持著綁縛的檳榔葉束從 M1 敲打著象徵貧窮之神 (takenawan) 的老鼠 mami (柚子)，從東海四街一路往東方村社邊境驅趕出境（圖 5-12 k 地點）。真正的 Lidaw 核心區範圍可以說是沿著東海五街，亦即 M1-T1-M2 所構成的區域。而核心區向外逐漸擴及的範圍（村社的範圍），則可以從整個參與 mitiway 的家戶分布狀況來理解，於此同時筆者進一步疊合了男子年齡階級訓練跑步繞行的路線，意即男子戍守的範圍，二者的範圍幾乎可以說是完全重疊。北側與 Aliaki 隔著七腳川溪，西側與 Pokpok 隔著新市街與化仁國中、仁里市場等（此區域原來應為 Lidaw 與 Pokpok 間的原野邊界區），西南側隔著新市街與 Taracan 隔開，南端則隔著田野與新聚集的仁安村 (Pahikukian) 隔開。東至東南方為 Lidaw 的田野、河海等傳統經濟領域，Lidaw 本身則有著相當強的向東性，依序為 loma (家屋) - omah (田野) - liyar (海域)，此外從村子南側的花蓮溪出海口到海岸山脈北段東側海域的礫石灘與礁岩區，一直以來都是村中男子捕撈的漁場，也常常是 vayi 們每逢退潮之際，無法抑制慣習性地前往採集貝類與海菜 (micekiw) 的海域。

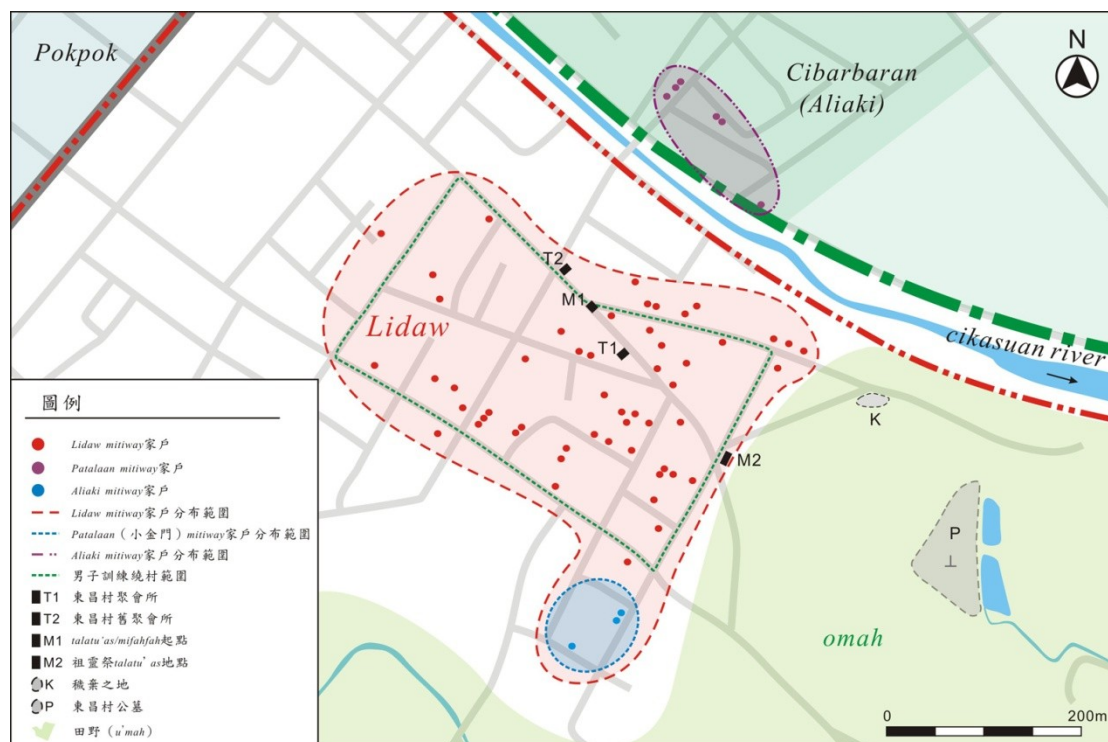


圖 5-12：2011 年 Lidaw 與 Palataan、Aliaki 等 mitiway 家戶空間分布圖

mitiway 巫師繞祀過程的路徑看似曲折，卻又隱隱然地浮現出真正的「Lidaw 疆界」，此疆界是帶有生命的、浮動的，是真正對於 Lidaw 社或祖靈信仰認同所構成的一個動態疆界，劃界出與鄰近村社之間的親疏關係。縈繞在祀奉 kawas 的 mitiway 家戶成員心中影像，是夜裡巫師的紅色身影以及幽微卻又清晰穿透的 miluku（唱祭）之聲。這是一個籠罩著 kawas 守護的疆界，透過夜裡 mitiway 的繞祀，各式樣 sifanohay 盡出之際，mitiway 家戶裡等候的燈火已然微微映照出真正的 Lidaw 疆界。

三、家屋社會的延續與異化

(一) 紛雜多樣的 sifanohay

mitiway 繞祀家戶過程，最重要的就是獻祭祖靈 tu'as 與召喚“kasiwasiyu”（稻穗之神）降臨放置於祭祀區北方位的 sifanohay，獻祭餵食（pakaen）糲糲、米酒等，藉以祈求 kawas 豐裕家戶年度生產順遂。sifanohay 成為祭儀過程不可或缺的必備品，因此每個家戶於 mitiway 當日，皆會取出平時放置於櫥櫃內的 sifanohay，或從平日祭拜掛放著親人照片、祭杯、祭品（老葉包裹著糲糲、香菸等）與 sifanohay 的客廳東北角牆壁上的祭台，取下 sifanohay 以利儀式的進行，也因此得以窺見各 mitiway 家戶召喚祖靈時風格型態、形制多樣的 sifanohay。這些 sifanohay 有

的素面質樸，有的紋樣豐富；有的傳家數代富有記憶情感（SA 風格），有的是因為外來者仿製傳世祭壺器的褐釉硬陶壺（SB 風格），有的則是 1980 年代之後從市場添購（SC）。整體而言，做為家戶祭祀單位象徵的 sifanohay，有著紛雜多樣的風格與時間性。

2011 年 mitiway 家戶，計有 64 戶，扣除位於 Natawlan 的一戶，以及東昌村尚未能確認 sifanohay 型態的二個家戶外，總計 Lidaw 社內 61 個家戶的 sifanohay，依其風格樣貌，大致可歸結出 12 種型態（風格型態分類請參考第四章），這些祭壺均是從日據時期以來市購而來（圖 5-13）。其一，屬於傳世的 sifanohay（SA 風格），總計有 20 件。其中，褐釉薄胎硬陶壺（SA I）、橘釉亮光硬陶壺（SA II）二種類別，約添購於 1920 年代前後；紅褐釉薄胎硬陶壺（SA III）、紅褐釉亮光厚胎硬陶壺（SA IV）二種類別，約添購於 1950-60 年代。其二，屬於 2001 年以降外來者仿製的褐釉硬陶壺與木質壺（SB），總計有 11 件，包括灰褐釉硬陶壺（SB I a）、褐綠釉亮光硬陶壺（SB I b）、附蓋木質壺（SB III b）三種類別。SB I 風格 sifanohay 是研究工作者委請陶工（陶藝工作者）捏製而成，乃是參考文獻紀錄與傳世祭壺器所仿製出來的 sifanohay 復刻板，這些祭壺的流向或者說是購買者，以當時能夠與外來研究者發生較為直接接觸關係的巫師及其家戶成員為主，可以視為透過外來訊息所獲得或是流進家戶。SB III 木質地的 sifanohay，為當代在無法燒製的狀態下，利用竹子根部或是良質的木料加工而成。其三，為晚近 1980 年代前後以降，於市場新添購的各類小壺形器，總計有 30 件，包括仿製清酒壺（SC I a）、日本清酒壺（SC I b）、附蓋清酒壺（SC I c）三種清酒壺類別，以及酒器壺（SC II）、花器飾品壺（SC IV）等多樣類別。這些不同形制風格的瓷器、硬陶器的小壺形器特徵仍然維持著侈口、縮頸與鼓腹的特徵。

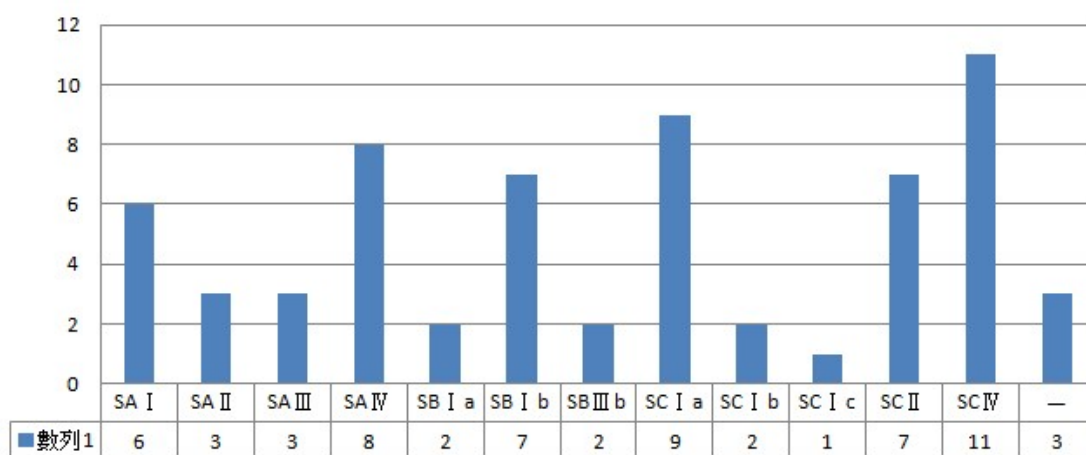


圖 5-13：2011 年 mitiway 家戶 sifanohay 樣式統計圖表

就 sifanohay 空間分佈而言，初步單純地從 13 種風格型態的家戶 sifanohay 空間分布觀察，似乎不太能夠釐清 sifanohay 於空間分佈上的意義，各式樣的 sifanohay 看似隨機性地散置於 Lidaw 社域疆界（圖 5-14），也就是說單純地從 sifanohay 物本身所處的空間位置，不具備分類上的意義。

然就 Lidaw 社 mitiway 家戶而言，帶有已逝老人家 (tu'as) 歷史、記憶所傳承下來，具有稀有性與時間性的 sifanohay 才是真正傳世的壺 (SA 風格)，炫麗紋飾或是新購的外來物 (SB、SC 風格)，可以用金錢所購得相對較不重要。不過，隨著祭壺生命的輪替，古樸傳世的 SA 風格硬陶壺也可能因為損毀而遭丟棄，今日新購得仿製 SB 風格或帶有炫麗紋飾的 SC 清酒壺等 sifanohay，也會在新分化家戶積累出記憶與歷史，而在數代之後的將來成為被看重的傳世 sifanohay。把時間往前溯，如同日據時期前後 sifanohay 風格形制的變化一樣，從野燒的夾砂陶轉換成市購的 SA 風格硬陶壺，而於傳世數代之後，如今被視為傳家寶的 sifanohay。是以，物相對於人的重要性與人如何看待物，端視人與物之間的糾結關係，這個糾結的歷程乃立基於 sifanohay 文化性的性別風格框架持續地被意識。

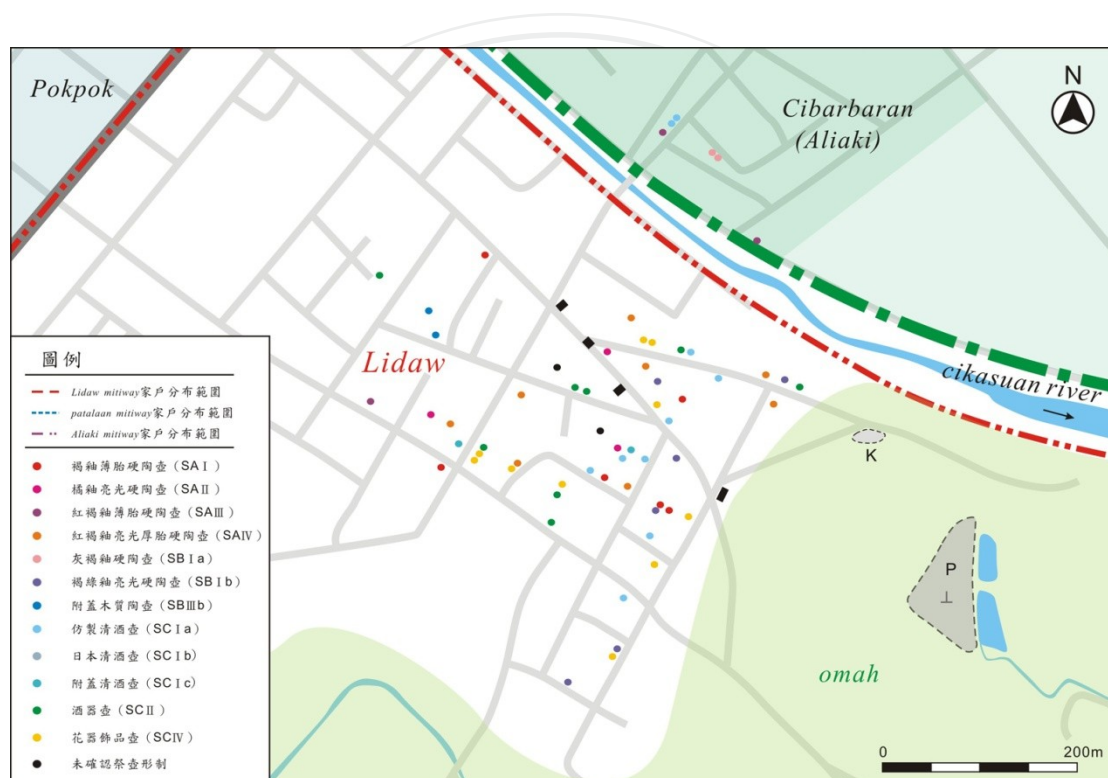


圖 5-14：2011 年 mitiway 家戶 sifanohay 風格型態形制空間分布圖

然而處於物質世界劇烈變動的歷史脈絡，1920 年代前後古樸傳家的硬陶壺 (SA 風格) 與外來仿製 (SB 風格)、新添購的清酒壺、炫麗青花等外來物 (SC 風格)，共伴於 Lidaw 村社，何者為重呢？如若進入考古學的脈絡，傳世的褐釉色系硬陶壺與近年市場消費造型紋飾多樣的清酒壺等壺形器，將該以何種分類的價值、標準與觀點被考古學家看待呢？再者涉及不同時間尺度、脈絡與風格多樣的 sifanohay 祭壺器，分佈於 Lidaw 疆界的家屋內，sifanohay 做為家屋單位象徵作用於空間的意義為何呢？

(二) 分化的家與共伴的 sifanohay

風格多樣且共存的 sifanohay，單就形制的空間分布，難以視出端倪。然而載入時間的歷程以及 sifanohay 象徵家戶單位的角度出發，sifanohay 多樣的風格形制的空間分布，意義則躍然於 Lidaw 疆界內。筆者將帶有時間性由老人家留傳下來的硬陶壺 (SA 風格)，近年來市場新添購的仿製陶壺 (SB 風格) 與清酒壺、酒器、花器等樣式的壺形器 (SC 風格)，進行合併與統整，顯示三者數量比例上傳世 SA 風格 31% < 近年添購的仿製 SB 風格 17% 加上市場消費的 SC 風格 47% (圖 6-15)。可以預見未來傳承數代的 SA 風格 sifanohay，將因為使用過程的折損，導致持續性地遞減。近年新添購的 SB 風格與 SC 風格 sifanohay，將因為市場的持續供應而不斷地遞增。

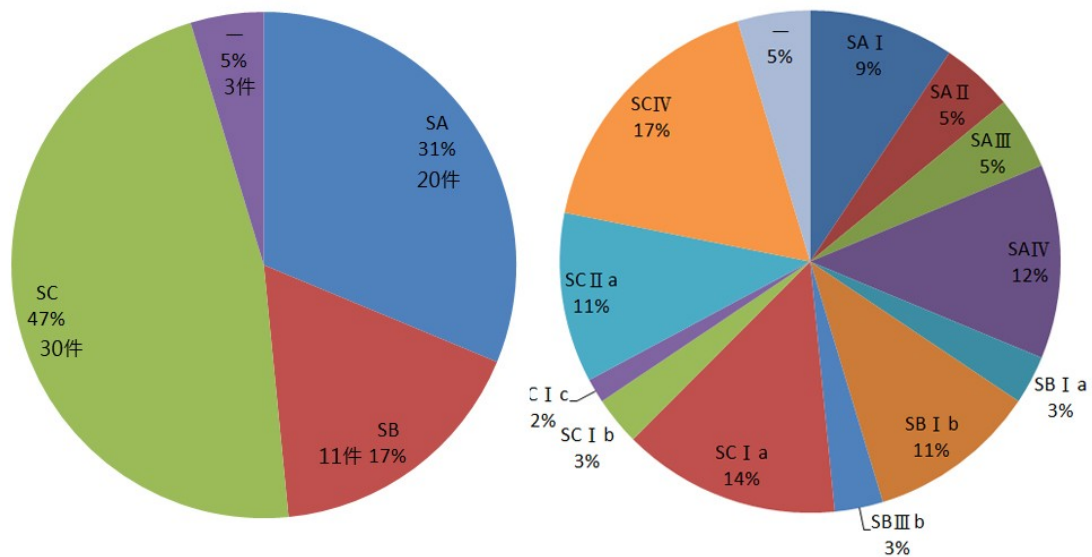


圖 5-15：傳世與近期仿製、消費的 sifanohay 類別統計圖表

承上，關於 sifanohay 的消長問題，一方面需將時間因素考慮進去外，若是考量涉及對於 kawas 的信仰，亦即轉宗的問題，如若未來轉宗（漢人民間宗教或西方宗教）持續加劇，對於祖靈信仰認同遞減或斷裂，sifanohay 將會被拋棄，新舊形制的 sifanohay 數量均將下降，兩者的比例會同等比例的下降呢？或視擁有者對於祖靈信仰認同強度而定，一般 mitiway 的本家有著較強供奉祖靈的認同，而婚出新分家的家戶（年輕一輩）相對來說則無較強的動機，因此雖然新舊形制的 sifanohay 數量會下降，但傳承數代 SA 風格硬陶壺，比例上會因信仰的認同傳家而持續存在，故比例上有可能會遞增。

此外，載入家戶型態的元素後，可以發現傳承數代的 SA 風格 sifanohay，常與市場新添購的 SB 風格與 SC 風格 sifanohay，呈現二個或是三個共伴的現象（圖 5-16）。以 B20、B21、B23 的黃家為例，乃座落於同一本家土地

之上，B21 為傳統面東木造房屋的本家，目前是留家的 *vayi Dongi* 所居住，廣場前東側的 B23 與廣場南側的 B20，分別為 *Dongi* 大姊 *Tali* 與二姐 *Dipus* 成婚後從本家土地擴建而成的新屋，本家土地因為子女婚出成家而一分为三，導致做為家屋單位的 *sifanohay* 需求，也從原本本家一戶擴充成三戶，形成以本家為核心基礎，姊妹分家後土地割裂，即分家後的財產私有，鄰建起各自家屋，形成姊妹圍住在本家狀況（圖 5-17）。由於 *sifanohay* 一般均不攜出本家為原則，因此呈現傳世祭壺器橘釉亮光硬陶壺（SA II）留於本家（B21），婚出新建家屋另行添購新的祭壺器的狀況，B20 的灰褐釉硬陶壺（SB I a），B23 的附蓋清酒壺（SC I c），故呈現本家分家擴建家屋後形成本家與分家的家屋內持有之 *sifanohay* 新舊共伴的空間分佈現象。此種 *sifanohay* 新舊組合的共伴空間模式，同樣發生在具有傳世 SA 風格祭壺器的魏家（C5、C6）、張家（C7、C8、C17）、楊家（C15、C16）、陳家（C19、C20）、黃家（C23、C24、C25、C26）與 *Aliaki* 的陳家（A4、B1、B2）等。

此外，部分本家與擴建新家屋並存，但並非同時保有 SA 風格傳世 *sifanohay* 與新添購 SB 或 SC 風格祭壺器，而是均以 SB 風格或 SC 風格祭壺器而存在的現象，如 *Aliaki* 的巫師 *Sera* 家為例，居於本家的 *Sera* 與隔壁婚出擴建新屋的大姊 *Kanasaw*，目前持有的祭壺器均為灰褐釉硬陶壺（SB I a），此狀態乃因為居於本家的 *Sera* 家，原本媽媽所使用的 SA 風格傳世祭壺器，在 1980 年代隨著媽媽過世當作陪葬品土葬埋藏，現在於 *mitiway* 儀式中所使用的是 2001 年新添購的仿製灰褐釉硬陶壺（SB I a），此種現象也同樣發生在巫師 *vayi Muki* 家（B13、B15）。

雖然各自分出之家屋緊鄰本家，又何以不能同時使用同一個父母親傳承下來的 *sifanohay* 呢？今即使擴建於同一本家旁的分家，在家屋落成之際的 *miasik to loma'* 或是小米播種祭（*mitiway*）等年度歲時祭儀，仍會添購自己的 *sifanohay* 作為祭祀祖靈之用，因為儀式當下 *sifanohay* 要承載的包括父系與母系來源不同的祖靈（*tu'as*），此外還有獻祭象徵生產的稻穗之神，庇佑著家戶順遂與豐收。故即使是婚出擴建而緊鄰的分家也不商借主屋本家所傳承下來的 *sifanohay*，突顯出 *sifanohay* 定著性與不可讓予性，成為家戶的象徵單位。故，形成二-三個新舊風格 *sifanohay* 祭壺器的群組，此一共伴模式實與家的分化有關，涉及的是財產分割與婚姻模式的改變。

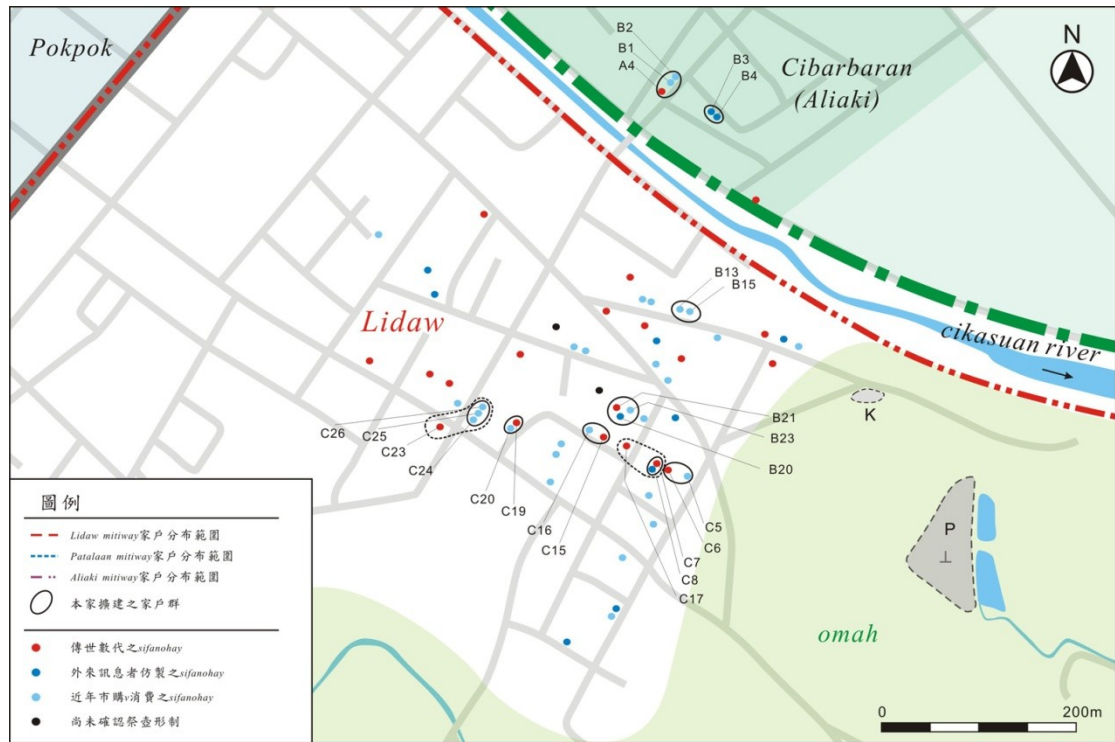


圖 5-16：傳世、近期仿製、市場消費的 sifanohay 之本家群組空間分布圖

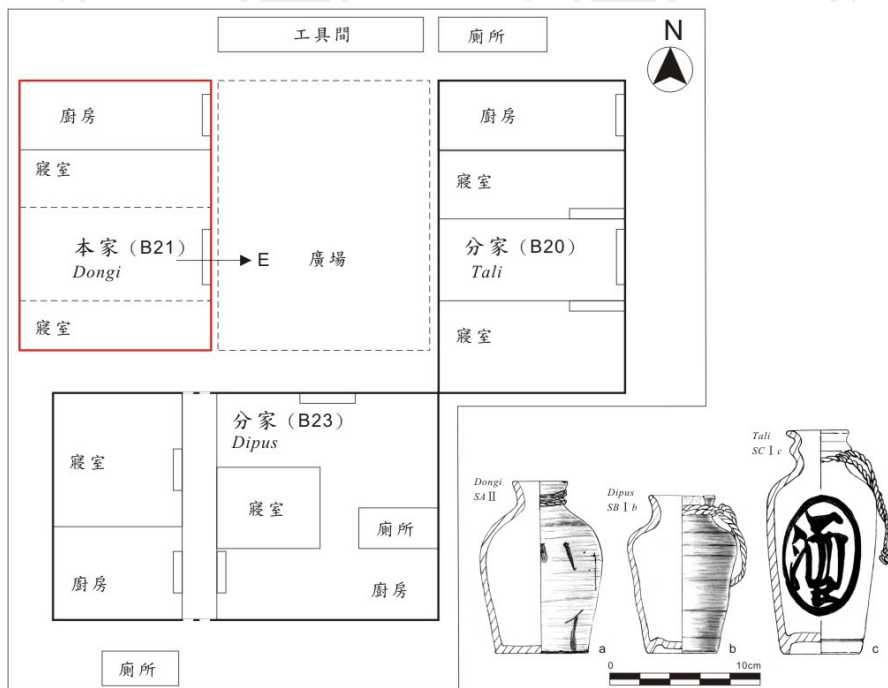


圖 5-17：黃家分家後的家戶 sifanohay 共伴風格差異圖

第四節 浮動的社會疆界

一、認同疆界的游離

(一) 涉入 Lidaw 疆界的 Aliaki

延續 mitiway 夜晚巫師遶祭 Lidaw 家戶所劃界出信仰認同的疆界，範圍涵蓋七腳川溪北岸有著 Sakizaya 族源的 Aliaki，原居於 Aliaki 現任巫師 Sera 家後方的已故巫師 vayi Changrah 生前曾回憶起兒時阿公口述身為 Sakizaya 的身份，以及後來從 Aliaki 搬到 Lidaw 與阿嬤成巫的過程：「以前阿嬤與阿公那個時候住在花蓮市的 Aliaki，有 Sakizaya 的血統，就住在 Sera 家後面。後來阿公過世後，兄弟、姊妹因為土地財產的問題，阿嬤就到東昌買地，住進來的時候我都還沒有出生。我的阿嬤 lisin Epah，後來嫁給 Lidaw，阿嬤也是生病，後來 makawasay 幫她 mipohpoh，和我一樣，之後才成為 Lidaw 的 makawasay。阿公說我們就是 Sakizaya，我們也不知道啊！他們講的，以前小時候也不知道什麼是 Sakizaya。」從小生長於 Lidaw 的 Changrah，雖然憶起兒時阿公關於 Sakizaya 族源的教誨，但是 Lidaw 的成長經歷與晚年因病入巫的信仰認同實踐，已然無從理解 Sakizaya 族源於生活日常的意義。

原居 Aliaki 後來婚入 Lidaw 的陳家 vayi Hana，其大姊 vayi Asaku 現仍居住在 Aliaki 的祖居地。全家幾乎兄弟姊妹都有入巫（makawas）經歷，vayi Hana 從小也曾跟著入巫：「媽媽是 Aliaki 嫁過來的。那邊以前也算是 Lidaw，現在叫 Cibarbaran，變成花蓮市。媽媽有 makawas，爸爸沒有。後來媽媽沒有再做。我小時候，眼睛生病有 makawas，後來結婚有小孩子，就沒有再 makawas。接著我姊姊 Lisin 生病，弟弟 Kinlu、妹妹 Panay 後來都有 makawas。Panay 做生意，有蔥味啊！後來就沒有 makawas。」隔著七腳川溪貼附著 Lidaw 北緣的 Aliaki，長期持續經由婚入與入巫的方式涉入 Lidaw 疆界認同的一環。

清末加禮宛事件後，離居的 Sakizaya 人聚合形成的 Aliaki，隔著七腳川溪與 Lidaw 緊鄰，透過婚姻從妻居或從夫居的方式逐漸地進入 Lidaw 疆界，隨著祖靈信仰的認同，甚或經由入巫的方式，文化系統趨向於 Lidaw，Aliaki 也成為 Lidaw 祭祀圈範疇的一環。歷經一世紀的發展經歷，Sakizaya 的主體認同早已模糊，或者說是到底該以 Lidaw 人自居或是 Sakizaya 人宣稱，著實是一件不容易片面表述的模糊意識。年近 60 歲居於 Aliaki 的現任巫師 Sera 表示因為這幾年 Sakizaya 正名過程，曾經探詢過媽媽關於家族與 Sakizaya 的關係：「我說：『我們是不是 Sakizaya 族呢？』她說：『不是啦！那只是名稱而已。』我還沒有問的很清楚，

想問我媽媽，結果我媽媽說那只是名稱而已。」對於巫師 Sera 而言 Aliaki 地域性所連結的 Lidaw 的阿美族 (Pangcah) 認同完全強過於近年來如火如荼正名運動的 Sakizaya 民族認同，畢竟從小入巫 (makawas) 的日常經歷均與 Sakizaya 沒有直接的生活經驗連結。Sakizaya 做為一個虛浮的名稱，僅僅隱藏於 Lidaw 每逢 sikawasay 召喚祖靈時以世系群的一環被召喚，或是涉及團祭祖靈的田祭與祖靈祭時，以北邊擁有 Sakizaya 母系族源而以“sifanohay 叢聚”方式的空間擺置被認知，此 Sakizaya 母系族源的模糊認知尚不足以促使擁有 Sakizaya 族源的 Lidaw 人跨越阿美族 (Pangcah) 民族意識的藩籬與邊界正名成為 Sakizaya 人。

(二) 信仰光譜與村際邊界

Cipawkan (Kulamay) 之於 Pokpok, Aliaki 之於 Lidaw, 社群間因 Cipawkan、Aliaki 選擇隱匿自我原生 Sakizaya 認同，因此 Sakizaya 原生認同邊界逐漸消弭。相反地，社域疆界緊鄰的 Pokpok 與 Lidaw 之間，因為傳統祖靈信仰的宗教性競爭，村社與疆界認同卻逐漸地壁壘分明。歷史化過程中，有著相近文化傳統的 Natawlan、Pokpok、Lidaw 等三社，因為宗教信仰上的衝擊與選擇，呈現不同的信仰狀態，若以祖靈信仰光譜予以衡量，大致呈現東側的 Lidaw 雖有少數家戶轉宗西方宗教或是漢人民間宗教，但仍以祖靈信仰為主體核心且擁有完整巫師系統與宗教禮儀機制。中間的 Pokpok，雖然已逐漸地基督教化，但是部分傳統祖靈信仰與巫師系統轉向漢人民間宗教結合的方式，近年來在公部門的支持下，更是成立以 Pokpok 社為核心的「花蓮縣吉寶竿、薄薄、達拉讚、月眉等部落祭祖大典文化推行委員會」，透過跨社聯合巫師團的方式，每年輪流於各社域舉辦祖靈祭；西側的 Natawlan 幾乎已轉宗基督教化，拋棄或中斷原有祖靈信仰與巫師系統。

有著強烈祖靈信仰與巫師系統的 Lidaw，與其它阿美族村社一樣，也曾一度面臨西方宗教的強勢介入。年近 80 歲的 faki Sayam 為村中仍謹守且積極參與男子祭儀的少數年齡階級老人家 (mato'asay)，回憶起年輕兒時信教過程與教會如何地鄙視祖靈信仰和揶揄巫師：「以前教會會說 makawasay 的是信魔鬼教，現在不敢講了。現在大家和平嘛！剛剛進來的時候，大概民國 40 多年左右，都會這樣子講 makawas 的。那個時候很多人都信教，我們也有信教。」篤信祖靈，對於外來基督宗教有著強烈排斥感的 faki Futing，每次談到基督宗教總是非常地生氣：「小時候約民國 46 年左右，村子開始有人信教。我的叔叔也在那個時候開始信教。但是 Pangcah 祖先就是從南洋來的，就有自己的 kawas 和 tu'as。主要是基督教的傳教士提到說沒信教，就會下地獄，我是很生氣，我跟你講。」

年逾 70 歲的 vayi Hana 回憶起天主教進入 Lidaw 的過程，老人家如何地保持距離限制小孩子進教會：「天主教剛進來的時候，小朋友一定會去，因為有糖

果飲料。但是阿嬤說：『你如果去那邊的話就不要回來了，那個不是我們要信的。』我說：『我沒有讀書嘛，以前去教會可以識字讀書。』阿嬤說：『你不要回來，去橋下睡覺，那是美國的 lisin，不是我們 Pangcah 的 lisin。』巫師 Sera 的二姐，同樣以親身經驗述說兒時進教會時，如何地受到祖靈與巫師阿公 Giyour 的教誨：「我們以前十幾歲的時候，因為很窮嘛！剛好天主教剛來的時候，有分米粉、衣服啦……，結果我們去參加一個禮拜還是一個月，我們晚上都沒有辦法睡覺，我們祖先很像不高興，結果我們嚇到，我們就不敢去教會了。因為我們原住民的 misin，祖先不願意我們去人家那個教啊！我們姊妹五-六個人去喔！結果每天晚上都被魔鬼（kawas）追啊！作夢啊！所以我們到現在都不敢去，人家說去參加很好啊！我說：『不行啦！』我阿公說：『你們去參加沒關係啊！』他就這樣子講，我們剛好去參加天主教一個月，奇怪，為什麼每天晚上都睡不著，都有那個好恐怖的臉不好看的要追我們，就是很不好睡。最後我們就不進去教會，不去就好了。結果我阿公阿嬤就說：『你們怎麼都不去啊！』我們都不敢講啊！因為我阿公也是 sikawasay。

年近 60 歲的 A'am 阿姨則提及兒時姊妹們因為上教會，肢體受 kawas 處罰後委請巫師處理的過程：「以前如果可以上教會的話，我們早就上教會了，以前上教會是為了領那個東西，大部分我們原住民拿香拜拜的，為什麼那個教會來這邊傳教，信這個進去可以領麵粉、領奶油、牛奶，還有什麼東西都可以領啊！……我小時候還小沒有進去，我大姐有進去。我大姊叫我媽媽不要拜拜，……要上教會了，突然，啊，手沒辦法動了，也沒有辦法閉嘴了，那個 Lala Walu，以前也是 makawasay，最大的。我媽媽趕快去叫啊！就拿檳榔、檳榔葉、米酒，就那三樣而已，ces（手沾酒 miftik 動作），我大姊的嘴巴就啊我怎們搞的，Lala Walu miftik 就好了就沒事了，叫她不要這樣子講話。」

faki Ihang 表示現任 Lidaw 巫師的姊妹 Lala Pitin 曾經是基督教徒，後來因為生病請 Kamaya 幫忙 mipohpoh（祛病儀式）後，makawas（入巫）病情才逐漸好轉，從此跟著巫師們跳舞而不再信教的過程：「我二姐是基督長老教會的，沒有辦法就是遺傳下去啊！她的病不會好啊！mipohpoh 之後，就開始 makawas。原來是信教的，基督長老教會。makawas 的時候，開始不會跳，很像昏倒這樣，慢慢跟慢慢跟，Kamaya 還再做的時候，就一直跟。」

Lidaw 從 1950 年代前後歷經西方宗教化過程，雖然曾經有所接觸，但透過原生巫師系統的力量予以阻卻。反觀，其它鄰近阿美族村社因為巫師凋零而有著不同的基督宗教化過程。身為 Natawlan 巫師家族的東昌村頭目 faki Kwa，在與筆者交談過程中透露出切身的感受，faki Kwa 年逾 90 歲的媽媽已是現存退休 Natawlan 唯一尚存的巫師了。

T：巫師一斷，所有東西就斷掉了！

K：對對。你說，頭目嘛，幾個頭目都這樣，就天主教嘛！就跟著教會啊！他們

不信啊！巫師一斷所有的儀式祭典就都沒有了，很快。如果 Natawlan 這邊巫師還有在的話，應該是什麼歌都有啦！可是巫師沒有啦！我就跟他們講我到東昌我要把東昌的文化做好，我阿嬪也是跟我講……Natawlan 那邊他們說 Pangcah 的事情你不可能會做啦！我說：「在東昌已經做了，看你們啊！怎麼樣」。現在都說：「哇！東昌還保留這個嘞！這樣。」

T：只要巫師還在，外來的宗教就進不來啊！

K：所以我跟他們說我會堅持到底。可是你們的家族不信就沒辦法啦！他們的媽媽當巫師，孩子不信嘛！就不跟啊！所以說斷掉了啊！

年逾 70 歲，1960 年代從 Natawlan 嫁進 Lidaw 的 vayi Nacu，雖然從小信天主教，不過在 Lidaw 夫家仍然協助操持著祭祀祖靈的所有事務。Nacu 針對 Natawlan、Pokpok、Kulamay 的祖靈信仰現況做出比較：「現在 Natawlan 都沒有人信這個了，都信教了。sikawasay 剩下一個了，就是林頭目他媽媽，其餘的都死了。啊！下來的年輕人他不要啊！……我們信天主教，我們從小就信天主教了。我很小的時候，爸爸在鐵路局上班，我們就在美崙天主教，現在的中信飯店一帶。Natawlan 那邊都信教，家裡面都沒有這些東西（指 sifanohay 等祭祀物），都沒有了。像現在 Pokpok、Kulamay、還有月眉那邊還有一些，但是他們的比較沒有那麼重視，比較馬虎啦！他們還有 talatu'as，只是拜祖先這樣，因為祖先以前沒有信教嘛！所以 talatu'as 的時候要給祖先 pausa（送飯）這樣。」

Natawlan 全面性的轉宗基督教化已不可回復。這幾年回應祀奉祖靈的需求，復振文化傳統的工作在 Lidaw 社外其它南勢阿美族村社開始瀰漫，以 Pokpok 社為核心的「花蓮縣吉寶竿、薄薄、達拉讚、月眉等部落祭祖大典文化推行委員會」成立，每年十月固定舉辦聯合 talatu'as 祭祀祖靈。居於 Kulamay，擁有 Sakizaya 族源且對於花蓮市 Sakizaya 人散居村社做過部落誌的張文良表示：「Pokpok、Kulamay、Talacay、Dauli（月眉社群）四社同宗，所以 talatu'as 的時候一起辦。祭祀的巫師是同一群。不過，因為 Dauli 比較遠，所以每年的十月十日固定先舉行。」以 Pokpok 為主的聯合 talatu'as 帶有文化復振與政治運作色彩，現任巫師群各自有神壇 mitangi 經歷。2012 年十月筆者參與月眉年度祖靈祭（talatu'as），儀式現場面東的桌上擺滿各家 tsiukan（酒酏，月眉人對於東昌村人稱之為 sifanohay 祭壺器的說法），有瓷瓶、清酒壺、玻璃壺等多種樣式，少見古老傳世風格的褐釉薄胎硬陶壺。儀式的結構或意義與 Lidaw 相似，不過沒有 Lidaw 開場召請神靈（kawas）行走神域路徑（lalan）的儀式段落。月眉祖靈祭儀式過程較不具節奏與整體系統感，此一狀態應該與巫師系統及其經歷相關，巫師團中僅餘一位年邁老巫師 vayi Lahok 在指導，其餘約莫 50-60 歲的女性從巫者均尚且在學習階段。儀式中，除月眉村內人外，還有一些少量婚出外嫁 Kulamay、Talacan、Pokpok、甚或 Lidaw 等村社的女性也返村祭祖。

對於 Lidaw 西側 Pokpok 等村社的聯合 talatu'as，東昌村巫師 Sera 提到幾年前受花蓮市公所之邀參與聯合 talatu'as 的經歷：「2011 年 Kulamay 的聯合 talatu'as，

東昌的巫師 *vayi* 們受邀過去觀看，大會還留了九份的豬肉給我們。但是大會殺豬的方式很奇怪，和 *Lidaw* 的不一樣，很像是 *Taiwan* 的普渡，豬還趴在桌上。……他們明明知道我們東昌不可能跟他們一起做。神靈系統不一樣，祖靈系統也不一樣，如何一起做呢？」面對 *Lidaw* 西側以 *Pokpok* 為主等村社的聯合巫師團與祖靈祭，尚且保有相對完整南勢阿美族村社宗教信仰文化傳統的 *Lidaw*，無疑界定出兩者在宗教禮儀機制與祖靈源流之間的差異邊界。

二、宗教性物質邊界與拋棄

(一) 宗教性物質邊界

原居 *Kulamay* (*Cipawkan*，德安，主權里) 婚入 *Lidaw* 從妻居的 *faki Akela* 概略述及 *Sakizaya* 的正名過程，凸顯出花蓮市德興、國福或壽豐鄉水璉一帶，尚且保有較高 *Sakizaya* 意識：「後來為什麼會有 *Sakizaya* 族呢？以前就躲在我們 *Pangcah* 裡面，你問他說：『你是 *Sakizaya* 嗎？』他說：『我不是。』一直到高幸一當頭目的時候，那時候李來旺是學者，是水璉的人。高幸一是德興那邊的人，他就從那邊開始發揚光大，說要把族名列在我們十三族之外，因為那時候我們十三族已經成立了嘛！阿美族是第一號嘛！我們本來就是正統的原住民，其實那時候賽德克族也不叫賽德克族。就是這樣搞出來族語，選他們的組織什麼的，經過政府才有 *Sakizaya* 族出來。」

在 *Lidaw* 田祭與祖靈祭，家裡的 *sifanohay* 與巫師 *Sera* 同樣叢聚於北側的 *Sakizaya* 世系群的周家 *faki Putal*，述及對於 *Sakizaya* 正名觀點：「因為我是一半一半，*Sakizaya* 事實上和我們講話也是沒有麼差啦！如果說要照以前祖先的那個稱法的話，他們是屬於 *Sakizaya* 的一個族群。他們現在就是有人說我們就是 *Sakizaya*，其實應該也是沒有什麼分，*Sakizaya* 跟我們講話也是一樣啊！只有差在那個音的問題啦！對不對，*ma i za, za*，他們講話有一個 *za* 而已啊！都一樣啊！沒有差。其實那個服裝也不是他們祖先的，服裝不是這樣。據我所知，阿嬤講以前他們的衣服也是一樣黑色的，跟我們的祖先 (*Pangcah*) 一樣，都是黑色的。不是他們現在那一種黃紅，那個是為了成立他們 *Sakizaya* 的名稱，他們自己規劃一個什麼黃的是火啦！紅的是鐵啦！什麼什麼的...他們自己去研究的啦！那個也沒有什麼根據！跟以前老人家的服裝是有相違背的！那個是現代自己研究出來的，為了凸顯他們 *Sakizaya*。」

言語之間，*faki Putal* 並不認同 *Sakizaya* 正名過程經由民族復振所開創的物質文化表徵。筆者接著探詢 *faki Putal* 對於 *Sakizaya* 或 *Cikasuan* 是否與 *Lidaw* 一樣使用祭壺器做為召請祖靈予以宴祭等相關物質文化模式，*faki Putal* 表示：

「Sakizaya 好像沒有。Cikasuan 應該有，池南那個 sikawasay 都有，他們那個『甕等於是我們的 kuren (指 sifanohay) 一樣』。甕很大，米酒倒滿，他們祖先全部在那邊。他們的可能是整個村的祖先全部放一起啦！我們是各家的在一起，一樣的道理，裡面也是放酒啊！他們的是大的那一種 kapu，酒倒滿。我們的是一個一個的 sifanohay，我們分的比較細啦！他們的一叫過來，所有的祖先都叫進去了，雖然我不敢確定，但是我想應該不會差到哪裡！我們是各家各家的祖先不一樣！因為為什麼他們用這樣的方式，因為他們 ta lisin 的很少了嘛！有的都信教什麼的，但是有的信教的還是會來拜！他們就用這種方式弄在一起，可能是這樣，然後他們巫師再叫他們的祖先全部到那邊去（甕，kapu）。沒有分說像我們這樣，你的祖先召回來以後，各自到自己的 kuren，sifanohay 那邊。他們的全部都到那邊去了（甕，kapu）。那樣不好啊！會擠來擠去，會吵啊！我的酒沒有了，他都喝很快，哈哈……我是講開玩笑的，事實上也是這樣，對不對（faki 舉杯敬我們酒……）。我想應該是這樣沒錯。」faki Putal 對於 Sakizaya、Cikasuan 與 Lidaw 祖靈信仰的物質文化模式，透過巫師召請、承載祖靈的宗教禮儀物予以區辨，差異化三者之間的族源與宗教信仰認同。

2013.11.19 花蓮市公所因為花蓮市監獄改建成自由廣場公園，故委託東昌村巫師們前往 miasik，進行監獄舊空間的除穢儀式。儀式過程順利地獻祭 fafoy (豬)，同時也持 sifanohay 召請 Dongi 神靈給予 calay 進行舊監獄空間的除穢(儀式程序與內容參考第三章)。後續的工作就是配合市公所自由廣場二天後的開放，象徵性地祈福即可。2013.11.21 自由廣場公園開放慶典當日，受邀的東昌村巫師們原本以為只是簡單的祈福，不料市公所承辦人員臨時加入獻祭與除穢儀式的要求，且市公備有平常於 Sakizaya 村社專門用來祭祀的器皿，其中又以仿製的木質 diwas 樣式祭壺器為主，此一狀態著實令在場的 Lidaw 巫師們略顯不知所措。因為巫師 vayi 們慣習使用召請 Dongi 神靈協助 miasik 時，所使用的祭壺器乃是帶有折肩或鼓腹的 sifanohay，diwas 是不可能出現在此儀式現場且做為召請女性 Dongi 神靈的承載物。在稍微僵持與時間急迫的考量下，巫師 vayi 們臨時請筆者到鄰近雜貨店（清安行）購買一個 sifanohay。巫師 vayi 們說：「只要肚子胖胖的就可以，像是喝清酒用的 tokuli 就可以了。」在臨時添購的清酒壺（SC I a，清竹白瓷香山產製的清酒壺）頸部繫上紅色塑膠繩索後，儀式才順利的得以進行。巫師 vayi 們在反鋪的蕉葉上擺上檳榔、荖葉、米酒，且於蕉葉南側擺好“sifanohay”，順利地朝向“南方召請 Dongi 神靈”，且祈得神靈給予 calay 順利地 miasik 舊監獄空間。與此同時，反觀市公所邀請以 Sakizaya 村社為主的花蓮市副總頭目幾巴爾巴蘭(Cibarbaran，亦稱 Aliaki)陳祥祺主祭、華東(Towapon)部落陳頭目、吉寶竿(Cipawkan，亦稱 Kulamay)部落林頭目、根努夷(Kenuy，國富里)部落林頭目等，祭祀區則是擺上市公所備用仿製的“diwas”，“向東獻祭告慰祖靈”（圖 5-18）。miasik 除穢祈福儀式，凸顯出 Lidaw 宗教祭儀的完整性，以及 Sakizaya 人歷經百年涉入鄰近 Natawlan、Pokpok、Lidaw 等阿美族村社，導致原生宗教與宗教禮儀性物與物質文化的模糊化與阿美族化的變遷狀態。



圖 5-18: 花蓮市監獄改成自由廣場 miasik 儀式空間分佈說明圖(a: 花蓮市頭目代表以 diwas 向東祭祀祖靈。b: 東昌村巫師以 sifanohay 向南方召請 Dongi 神靈祈予 calay 協助 miasik。)

從宗教信仰儀式之物與物質文化的差異，劃界出奇萊平原南勢阿美地域性村社或是當代民族概念形構出的認同差異，以祭祀器物為祖靈信仰核心的物與物質文化，反客為主地居於宗教禮儀的核心。Sakizaya 人在十九世紀末尚未因加禮宛事件離散原居社域之前，是否有著使用祭壺器的文化傳統呢？關於此問題筆者尚無法探知，但可以確認緊鄰著 Natawlan 與 Pokpok 社北緣 Cipawkan (Kulamay) 或是 Lidaw 北緣 Aliaki (Cibarbaran) 等因加禮宛事件發生後匯聚而成的 Sakizaya 人村社，文化傳統歷經百年均已模糊且阿美族化，此處所指的阿美族（自稱 Pangcah）為 Natawlan、Pokpok、Lidaw 等三社，不包括奇萊平原西側山腳下的 Cikasuan，畢竟 Cikasuan 人有著與 Sakizaya 人相似的歷史經歷，而且 Cikasuan 人的宗教禮儀與物質文化，無疑與 Lidaw 等三村社有著更大的差異（圖 5-19）。

近年來經常受公家單位邀請或它社私人、家戶委託協助 miasik 或喪禮過後 misa-Pangcah 儀式的 Lidaw（東昌村）巫師 Sera，傳達了 Lidaw 與 Cikasuan 村社祭儀內涵與宗教祭祀物之間格格不入的差異性。

S：也是很多人跟我們講，要幫他們做儀式。他們的作法跟我們的不一樣，有時候叫我們去，有的人就會講：「你們的做法跟我們的不一樣。我們就是怕這樣子。」

T：Cikasuan 他們祭祀祖靈也持有 sifanohay 嗎？

S：Cikasuan 的有一次我們去那邊做喪事的儀式，一個 vayi 叫做 Lahok 的嘛！她那個 kuren（指硬陶甕），大的，我們用的那個 kuren（指 podok，侈口鼓腹硬陶罐），她放四個喔！香蕉葉放中間，還有飯啊那些，不知道什麼，亂七八糟這樣，那個檳榔、什麼葉子、還有 tulun 這樣。我說有那麼多那個嗎？我們是要他們的祖先下來而已，不是說那一種給他，那個酒這樣倒這樣（Sera 示範，手持米酒在 kuren 中間的香蕉葉上到處倒酒狀）。她叫我們這樣用，我們不懂啊！那個 vayi Devi、vayi Epah 還有我啦！是 vayi Akilin 的兄弟，就叫她去做，是 40 天啦！我不知道她是這樣子用，我在那邊一直看，還沒有

叫下來就先 pakaen (餵養)。我說奇怪，原來她們的作法是這樣，滿地都是濕濕的那個酒啦！那個 tulun、那個檳榔啦！後來我就說：「喔！她們的做法跟我們的不一樣，我們的真的是太純了，不習慣。」所以那個 Panay·Mulu 去那裡看就說：「我去看人家的我頭很大，頭會痛這樣子。」

T：嗯，她們有她們的方式。

S：她們有她們的作法。我們那個小豬要送的時候，她們是一直打喔！把那個小豬打成一直哭這樣！越大聲越好！而且她們的小豬是綁起來，為什麼要綁起來呢？牠走要怎麼走呢？

T：你說小豬連腳都綁起來？

S：嗯！四個腳都綁起來。那我們的不是啊！我們只有脖子這樣，就是要讓她們一起走啊（指獻祭豬隨著祖靈一同歸返東方天際）！她們的要綁起來，一直打一直打。喔，原來她們的是這樣子的。Cikasuan 的作法就是這樣。她們都沒有歌，沒有。那我們往生的歌很多嘛！差不多有六首。所以人家說：「妳們的歌很好聽，很感動這樣子。」誰知道老人家很厲害，做什麼儀式就有歌，很厲害耶老人家。做那個也要有歌，做這個也要有歌。

巫師 Sera 親身參與 Cikasuan (太昌村) 人往生 40 日的獻豬祭 (pafafoy) 儀式，從本身 Lidaw 祭祀經驗出發，做為召請承載祖靈與神靈的三個祭盤 kariyas、一個 sifanohay，卻置換成碩大的四個硬陶甕 (kuren)，就連獻祭祖靈小豬的綁縛方式與意義均截然不同，凸顯出被學者定義同為南勢阿美的 Lidaw 與 Cikasuan 群體間，兩者宗教信仰與祭祀禮儀物品等之差異，彰顯群體認同與信仰文化模式有著巨大的隔閡。

關於 Lidaw 人與 Cikasuan 人的宗教禮儀差異，已故巫師 Mangah 的女兒，今年近 70 歲的 vayi Humi，經歷嫁到壽豐鄉溪口村 Cikasuan 村子且於當地成巫的妹妹家巫師祭，除認為 Cikasuan 的祖靈祭 (mirecuk) 和 Lidaw 差異很大之外，儀式當下不見 Lidaw 巫師祭祀祖靈與神靈所用的 sifanohay 與 diwas，僅見大甕、大碗等禮儀物品：「我的第五個妹妹嫁到溪口，後來生病請巫師幫忙處理，後來就和溪口的 sikawasay 一起，她夫家的婆婆也是 kabasay。有一次我去看我妹妹，看她們的 mirecuk，我的媽媽和我先生一起去。其中，有一個 kabasay 的老公，請我去拔龍眼。後來回家後我就身體不舒服，生病。隔天 faki 就陪我回去溪口，而且還帶著 epah (米酒) 去，溪口 ina 級的 kabasay 就笑著拍一下我的背，我就好了。溪口的跳舞和我們 Lidaw 的很不一樣，一邊做一邊玩，我們那時候就笑說“是不是鬼跑掉了”。『我在那邊看她們的 mirecuk 的時候，沒有看到 sifanohay 與 diwas，只有看到大甕、大碗公，很像池南的 Cikasuan，那邊的不一樣，怪怪的。』他們的 kabasay 方式和溪口差不多。現在池南最老的 kabasay 也過世了。現在她們那邊都信教的比較多。」

月眉村已故巫師 Lala 的媳婦表示：「國福里的 Sakizaya 在 misakawas 時，就是用一個大的 sisi (祭籃)，也沒有看到“tsiukan” (酒酏)，所以和我們很不一樣。

一村一村的很不一樣。壽豐的 Cikasuan 都是用大的 kuren (甕)，沒有像我們這邊小小的“tsiukan” (酒甌)。」巫師 Lala 媳婦對於月眉、Sakizaya、Cikasuan 的宗教禮儀物質的描述，從南昌 (Natawlan) 從妻居於 Lidaw 的頭目 faki Kwa 也持同樣的認知，本家有著從巫傳統，年逾 90 歲的媽媽仍為 Natawlan (南昌村) 目前碩存的巫師。遊走於南勢阿美各村社的 faki Kwa 表示，從沒看過花蓮市國福里 Sakizaya 人或是壽豐鄉太昌村 Cikasuan 人使用過宛如 Lidaw 的 sifanohay 與祭祀禮儀機制。

T: diwas 是跟著這個家的男生嗎？

K: 我阿公不在了嘛！我要保留，哥哥不會用啊！所以我就帶過來了。

T: 日據時期阿公那個年代不是都 mikatafu (從妻居) 嗎？那個時候男生的 diwas 會跟著 mikatafu 到女方家嗎？

K: 沒有。家裡是家裡的，不會跟著走。因為每一個家都有，這一對 (diwas/sifanohay) 都留在家裡。

T: Natawlan 那邊也叫 sifanohay 嗎？

K: 不一樣，叫 tsiukan。

T: 就是台語的酒甌嗎？

K: 不是。

T: 請問頭目在壽豐太昌或是國福里那邊有看過這種東西嗎？

K: Cikasuan 是沒有，沒有看過。國福裡那邊好像也沒有看過嘞！

T: Kulamay 那邊呢？

K: Kulamay 是有，反正吉安這邊的有啦！Natawlan、Pokpok、Lidaw 只有三個部落，以前就有。

T: Kulamay 和 Aliaki 後來有祭壺器是因為什麼原因呢？

K: 他們都是靠這邊，Aliaki 是靠 Lidaw 這邊。

T: 以前月眉也有對不對呢？

K: 月眉是從 Pokpok 和 Lidaw 遷過去到那邊的，也是因為這樣才有。Cikasuan 是沒有啦！

T: 所以照理說 Sakizaya 應該以前也沒有嗎？

K: Sakizaya 應該是沒有，因為我阿嬤是 Sakizaya。

T: 所以阿嬤是嫁到 Natawlan 的？

K: 對對。我的祖父是 Natawlan 的。

T: 他有 makawas 嗎？

K: 有，就這樣一路下來到媽媽，我家族都是 makawas。這個祭壺都是他們保存下來的。我阿嬤跟阿公他們在的時候都保存的好好的，用完的時候就用東西包好好。家裡的都在我這邊。

對於月眉 (Dauli) tsiukan (酒甌) 的用語，faki Kwa 也道出 Natawlan 對於 Lidaw 所使用稱之為 sifanohay 祭壺器有著不一樣稱謂，在 Natawlan 此類祭壺器

亦稱之為 tsiukan(酒甑)，此一稱謂用語目前涵蓋的南勢阿美村社包括 Natawlan、Pokpok、Kulamay (Cipawkan)、Dauli 等，相對於 Lidaw 而言，稱謂女性或家戶祭儀必備祭壺器為 tsiukan (酒甑) 的南勢阿美村社，均已為西方基督教化普及與傳統祖靈信仰文化式微的阿美族村社，此一現象反應在傳統家屋女子操持家戶祭儀使用的祭壺器稱謂，因長期頻繁性地添購自 Taiwan (泛指閩南人) 商店，造成 Taiwan 所稱盛酒容器“酒甑”(tsiukan) 詞彙，替代原本傳統野燒祭壺器的慣習用語。反之，屬於男子年齡階級祀奉召請 Malataw 等神靈所伴身的 diwas，則因為 Taiwan 商店無 diwas 風格型態的商品與詞彙可供替代，故而持續沿用男子祭壺器 diwas 的傳統慣習用語。

宗教禮儀性物品與祭祀祖靈共伴的宗教性物質文化模式，產生不同社群或是具有民族位階者之間的識別標誌。Lidaw 以家屋 sifanohay 做為召請祖靈承載物，進而與國福里 Sakizaya 人，壽豐鄉池南 (Linahem)、溪口 (Kiko) 等 Cikasuan 人劃界出宗教信仰上的差異性與社群認同。相反地，Sakizaya 人匯聚南臨 Natawlan 與 Pokpok 的 Kulamay (Cipawkan) 以及南臨 Lidaw 的 Aliaki (Cibarbaran) 等社群，在歷史化過程均不約而同地 Natawlan/Pokpok 化與 Lidaw 化，Sakizaya 人宗教性物質文化模式與主體認同已模糊。是以，當代民族認同已然成為個人成長經歷下選擇重溯族源歷史或阿美族 Pangcah 化雙重認同拉鋸權衡考量下的結果，涵蓋複雜歷史過程的社群邊界，也由此不斷地擺動而呈現浮動的狀態。

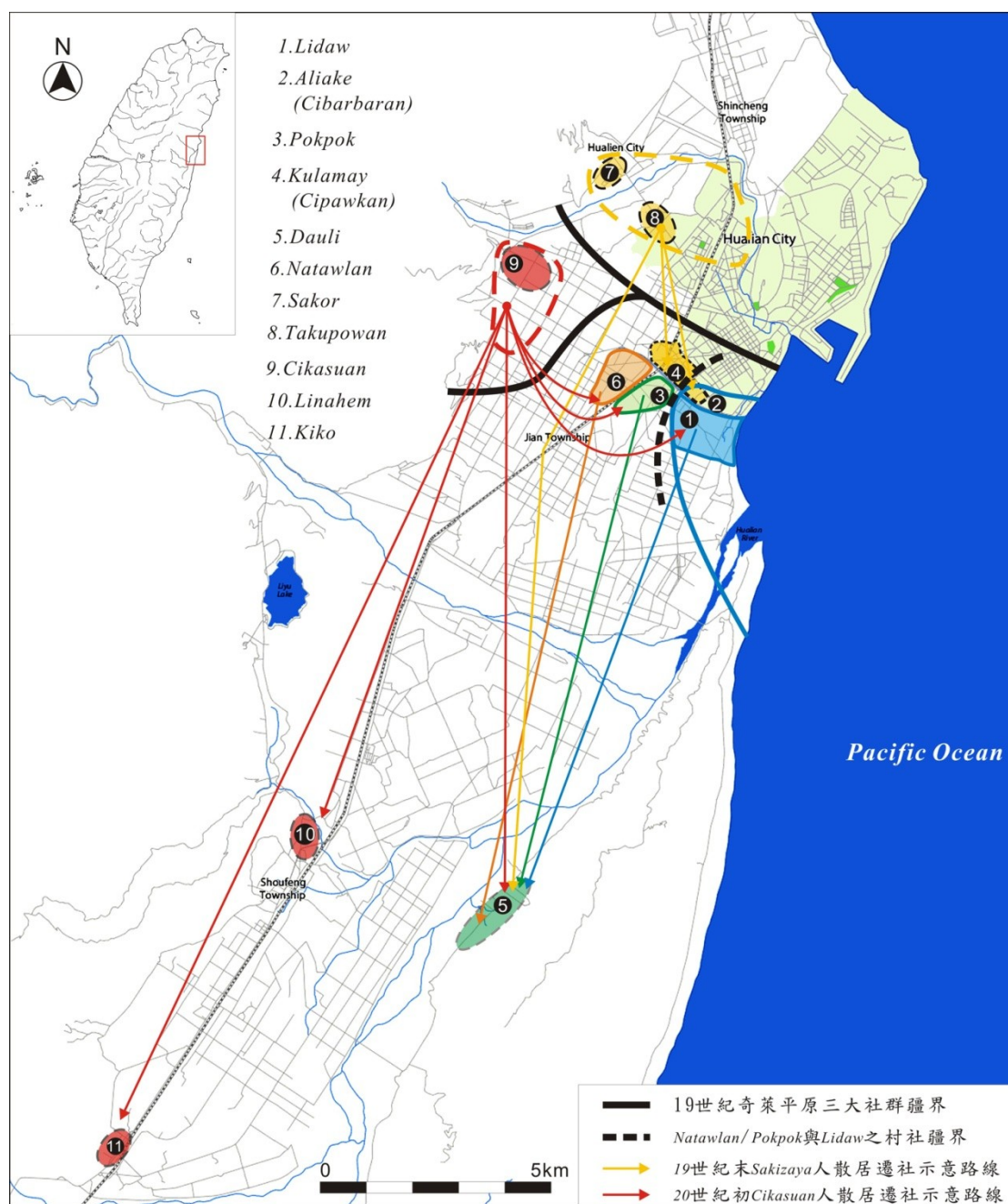


圖 5-19：奇萊平原南勢阿美宗教祭儀與祭祀物質邊界村社分佈圖

(二) 轉宗與拋棄

面對西方基督宗教傳入的過程中，原生性祖靈信仰的宗教禮儀性祭祀物品是如何地被看待與處置呢？Lidaw 年近 80 歲的 faki Sayam 回憶媽媽轉宗基督教過程，牧師如何地視祀奉祖靈的祭祀器物為惡物且予以毀棄的過程：「媽媽以前是基督教，信教的時候，牧師說家裡的東西是魔鬼的，牧師要求把東西收過去，後來那些東西怎麼樣就不知道了。」轉宗過程造成信仰斷裂，宗教禮儀性祭祀物品，也從神聖物翻轉等同魔鬼之惡物而遭受拋棄。篤信祖靈的 faki Futing 提到 1940

年代，南勢阿美族村社轉宗拋棄祭祀物品，以及舅舅轉宗成為天主教傳教士導致外婆生病的過程：「以前都是有啦！東昌、仁里、南昌、宜昌都有，不是沒有。後來教會 40 幾年來的時候，他們就通通把它們丟掉。講難聽一點嘛！就是這樣啊！不要那種的啊！……基督教的牧師會講，天主教的神父不會講，會說這個慢慢保存沒有關係。但是有些人就唉吶！我信教了還要這個幹什麼，就把它丟掉。花蓮原住民信教大概是民國 46 年開始，吉安鄉大概 44-46 年開始信教。我怎麼不知道，因為那個時候我國小畢業了啊！基督教是後來的啦！天主教最先下來，後來基督教、長老教會、耶和華，是這樣。以前大部分都是這樣做，我舅舅是天主教傳教士，後來他慢慢丟，把它丟掉啊！我外婆 makawasay 啊！我舅舅把它丟掉，我外婆就開始生病，丟掉沒幾年就生病了。」

巫師 Sera 表示即使轉宗也不宜丟棄祖先曾經停留過的祭祀物品，以免遭致不幸：「以前人家不要就丟掉，把那個土挖一挖就埋起來。不要做這種儀式，有小孩要上教會，不敢隨便丟，也不敢讓人家知道，都是在自己家裡面埋起來，所以蓋房子偶爾都會挖到。……那種不能丟，你不要用就放在角落就好了。有的就是說，我現在也沒有信 makawas 的了，就丟掉了。其實都不能丟，破掉就算了。其實不能丟，因為這是祖先停留過的東西。……有的人不做就是丟掉，不是丟掉就是燒掉。很多啦！只是不敢去講！其實我們都知道啦！我們東昌也是很多，只是說你們沒有看到哪一個家族他那個發作的時候怎麼樣，我們是比較知道，就是他不要去傳承，也不要繼續去做那一些啊！麻煩。把那些 kuren（指 sifanohay 等祭祀器物）用過的東西全部都丟掉。變成在路上唱歌的時候，都唱 makawasay 的歌，很多啦！他們的東西就是全部丟掉啊！不要用了啊！其中家裡的人一個二個就會變成精神狀態不好啊！有時候就在路上唱歌，唱什麼你知道嗎？makawasay 的歌喔！」轉宗西方基督宗教不再祀奉祖靈，家戶必備與持有且曾經承載祖靈與神靈的 sifanohay、diwas 等宗教祭祀器物群，不再具備任何的儀式功能與象徵意義，遭到拋棄、掩埋甚或焚燬，形成宗教性認同與宗教禮儀物質文化模式的斷裂。

筆者採訪東昌頭目關於 Natawlan 轉宗過程與禮儀物品如何被對待，年逾 70 歲的 faki Kwa 回憶 Natawlan 於 1950 年代前後轉宗時，整個傳統巫師系統崩解的速度與過程，宗教禮儀物品如何地被西方基督宗教神職人員集體性地收集、拋棄與焚燬。

K：民國 43 年才開始有天主教，大概 45-46 年才大規模開始信教。那些甕啊、瓶子啊，神父就把它集中丟掉！阿嬤就說 Natawlan 一個一個會走這樣。那時候一個月大概二-三個走啦！很快。神父挨家挨戶的收集，信徒要加入天主教，神父就一家一家把那個東西收起來，然後丟掉，變成這樣。

T：頭目對這個事情還很有印象。

K：有啊！天主教民國 43 年嘛！43 年的時候就進來了嘛！然後 44、45 年就開始了，很快，大概一年、二年，整個吉安這邊，壽豐也是啊！很快。

T：東昌為什麼沒有呢？

K：這邊是不會啦！打不進來啦！哈哈……。

T：Natawlan 跟 Pokpok 很快，以前聽你說 Natawlan 很像還有 60 多位巫師。

K：嗯！我阿嬤還在的時候，大概是民國 40 年的時候，最多，60 幾位喔！現在我用的 sifanohay 和 diwas 也是從南昌我阿嬤那邊拿過來的。

T：Natawlan 應該很多信教，東西被神父收掉。

K：收一收，集中集中，丟掉，不知道丟到哪裡去了，會不會送到國外去做標本了。那個東西，其它的國家就有收集啊！收集之後是不是就賣掉。那個時候連瑪瑙、藍色的珠子，就這樣收啊！

T：無論是天主教的神父或基督教的牧師，都不希望教徒保留原來的祭祀物品？

K：現在是沒有了啦！因為一個部落裡邊，一個家族裡邊，信教的時候或者是說信基督教的時候，牧師就把他們的東西全部都丟掉。牧師會說：「你們有那些東西嗎？」如果說有，他就會說：「不要，這種東西不要留，既然說是信教，就跟著教會這樣。」牧師會這樣，我知道啊！我看過了嘛！

T：他是幫他們丟，還是請他們自己丟的呢？

K：幫他們丟。還有神父啊！也是這樣。基督教的是牧師嘛！天主教的是神父啊！都幫他們這樣子丟啊！

T：您說您有看過還是聽過？

K：我看過，在壽豐的光榮村。我看過啦！哇！很多東西喔！一大堆一大堆就放著，火燒好就丟啊！所以現在光榮村要到那裡找，找沒有啊！

T：都是祭祀用的東西嗎？

K：對啊！現在光榮村也有 makawasay 啊！現在要找這個找沒有了。

T：一批一批地這樣丟喔！是神父或牧師主動說你們沒有信這個所以原來祭祀物都不用了，就幫他們處理掉了。

K：對啊！

T：Natawlan 那裡應該很多都是信教了。

K：嗯，Natawlan 現在整個都信教了，只有我媽媽一個啦！還有那個大伯。

T：只剩下你們家還沒有信教嗎？

K：只剩下二家而已啦！現在就是我們的家族。我們家族以前很大，都沒有信教，從我後父過世之後就沒有了。talatu'as 他們都有啊！現在雖然信教，他們信天主教，他們還是要過去啊！

T：Natawlan 以前有 talatu'as，什麼時候才沒有的呢？

K：二年前，後父過世之後，就沒有 talatu'as 了！以前每年我都有去 Natawlan 那邊，我媽媽主持，還有我後父他們，我也是到那邊去幫他們。

T：那時候 talatu'as，有些信教的他還是會去？

K：對，偷偷摸摸的，我們祭祖的時候，有些人會去啦！因為過去祖先都沒有信教啊！他們的爸爸也是沒有信教啊！我就跟他們講 Natawlan 這裡，雖然我是在東昌，我還是每年都會回南昌 Natawlan 這裡啊！我看現在參加祭祖的人越

來越多，曾神父已經跟我講說過去我們的祖先都沒有信教，那當然一定要給他們供奉啊！

T：對啊！祖先又沒有信教，你怎麼可以剝奪他們的信仰，你信教是你現在的事情啊！

K：嗯！之後你就用你之後的，之前那個你們的爸爸、阿公沒有信教啊！他們就說：「好，這樣也好。」可是，我那個後父過世之後就沒有了，那邊的巫師一個一個的走啦！好了，不信教不行啦！就信教會。

第五節 小結

本章節關注東昌村象徵家屋單位的 *sifanohay*，作用於公眾儀式空間呈現叢聚現象，以及南勢阿美祖靈信仰認同變遷，致使宗教禮儀物與物質文化模式差異化所彰顯村際間疆界的討論。

祭壺空間譜系

關於祭壺空間譜系而言，以田祭 (*misatolikong*)、祖靈祭 (*talatu'as*) 為例，從家戶被攜拎至村社公眾儀式現場的 *sifanohay*，經由家戶持有者慣習性地認知而被以叢聚的方式擺置，“*sifanohay* 叢聚”的「祭壺空間譜系」，召示「祖靈→*sifanohay*→巫師→家戶→家族→世系群」之社會結構意義，歷史化過程中外來的世系群（他者）如何經由婚姻與宗教禮儀機制的認同實踐逐漸地進入 *Lidaw* 社會。族群間的認同疆界雖然隱晦，卻於祀奉母系族源的宗教禮儀祭祀現場，經由 *sifanohay* 叢聚現象而彰顯。

Lidaw 社會疆界

就 *sifanohay* 劃界出的 *Lidaw* 疆界而言，遶祀家戶的 *mitiway* 儀式，往昔學者多從歲時祭儀的層面關懷，對於儀式的整體樣貌較無主題式的描述與討論。本節勾勒出巫師巡祭 *mitiway* 家戶的路徑，透過標誌家戶單位 *sifanohay* 空間分布，試圖劃界出 *Lidaw* 社域核心疆界，亦即籠罩在祖靈與神靈 (*kawas*) 守護的社域疆界，此疆界是由帶有強烈祖靈信仰認同的 *mitiway* 家戶所孕生，有別於東昌村行政疆界，而是帶有生命隨著信仰認同浮動所形構出的動態疆界。象徵家戶單位的 *sifanohay* 空間分佈範疇，不但劃界出何謂 *Lidaw*，同時劃界出 *Lidaw* 與鄰近村社或群體之間的親疏關係。此外，*Lidaw* 疆界內定著於家戶的 *sifanohay* 紛雜多樣的風格型態，其消長關係一方面與時間有關，二方面則與祖靈信仰認同或是轉宗有關。在空間分佈意義上，傳世 SA 風格 *sifanohay* 與 1980 年代前後以降從市場新添購 SB 風格、SC 風格多樣的 *sifanohay* 共伴分布的狀態則與本家分化有關。

奇萊平原祖靈信仰光譜

奇萊平原社群間宗教信仰認同的社會疆界，涵蓋進 Lidaw 祭祀信仰圈的 Aliaki，選擇隱匿自我原生 Sakizaya 認同，恰如 Cipawkan(Kulamay)之於 Pokpok，社群間因認同轉向導致邊界逐漸消弭。相反地，Pokpok 等社群與 Lidaw 之間，因為宗教性競爭產生排斥而逐漸地壁壘分明。歷史化過程中，原本宗教信仰傳統與物質文化模式相對接近的 Natawlan、Pokpok、Lidaw 等三社，面臨歷史情境脈絡下外來宗教信仰的衝擊，內化自身的權衡與選擇，呈現出祖靈信仰光譜差異的動態分佈狀態。

宗教性物質邊界

就宗教性物質邊界與轉宗拋棄行為而言，1940-50 年代奇萊平原南勢阿美族村社，初臨西方基督宗教的基督化過程，伴隨的是原生性祖靈信仰與宗教禮儀性祭祀物品被以魔鬼及其惡物視之，部分全面性轉宗的村社，過程中巫師系統逐漸崩解，宗教禮儀性之物與物質文化產生相當程度的斷裂，被拋棄埋藏或遭基督宗教神職人員焚燬，同時繼之以基督宗教及其物質文化象徵系統替代之，形成「宗教性物質邊界」的游離。部分村社在西方基督教化的同時，巫師系統轉與 Taiwan 民間宗教結合，保留與轉化祖靈信仰機制，宗教信仰核心傳統得以延續。唯 Lidaw 仍保有相對完整巫師系統與宗教禮儀機制，篤信祖靈信仰且於生活日常予以實踐，不但自我認同高，同時也被其它鄰近村社以宗教性文化傳統核心視之。社群間因宗教信仰差異產生的宗教性物與物質文化模式，隨著集體性的信仰競爭與認同選擇，物質文化邊界不斷地呈現游離與擺動狀態。

第六章 領路_何以面目見祖靈

祭壺器 *diwas* 伴隨男子年齡階級祭儀，*sifanohay* 伴隨女子操持家戶祭儀，或兩者共伴巫師於巫師祭（*mirecuk*）祭祀祖靈與祀奉神靈，直到持有者往生過世進入埋藏陪葬的形成過程。在喪葬禮儀中，祭壺器是如何做為陪葬品跟隨男女持有者入殮，人們對於陪葬祭壺器的認知意義，如何裝飾成祖靈的 *Pangcah* 模樣而被配飾，且成為引領往生者靈魂與祖靈相聚的象徵物。

東昌村人對於傳統土葬的意識與現行火葬的態度為何，涉及的是傳統土葬做為陪葬品的祭壺器，因為改採火葬而從陪葬品的一代生命，翻轉成為隔代的傳家物。此外，因應土葬公墓收歸公有後的遷葬與撿骨儀式，原本做為陪葬品的祭壺器於撿骨時出土當下，祭壺器因為後代子孫於墓地撿骨時的態度與觀念，導致出土祭壺器的命運翻轉，有的家戶視為祖先遺留物而攜家做為傳家寶，或是放在骨灰罈旁如同陪葬品般繼續陪祀祖先，或是被視為污穢禁忌的墓地出土而從神聖陪葬物轉變成穢物而被拋棄於墓地現場。

本章節針對東昌村喪禮過程中人們對於「*Pangcah* 完形」所涉及禮儀行為與物質樣貌，如入殮儀式與 *misa-Pangcah* 過程，祭壺器（*diwas*/男，*sifanohay*/女）陪葬與 *Pangcah* 祖靈的物質形象。再者，傳統土葬模式轉變為火葬的喪葬政策，導致陪葬 *diwas*（男）或 *sifanohay*（女）祭壺器埋藏的生命史連動變化等形成過程，為筆者所關注與本章節論述的重點。

第一節 *misa-Pangcah*_祖靈的模樣與伴身物

misa-Pangcah，語意「*misa* 是“做”的意思，*Pangcah* 是東昌村阿美族人的自稱，*misa-Pangcah* 可以解釋成為 *Pangcah* 的一份子或者形構 *Pangcah* 的模樣」，*misa-Pangcah*，是東昌村傳統喪禮儀式中為往生者舉行 *pafafoy*（獻豬）儀式，讓往生者的靈魂可以跟隨著東方祖靈一同前往祖靈居所的儀式。¹³⁵

一、喪葬禮儀

東昌村的喪禮，大致可以分成守靈、出殯（入殮儀式）、*misa-Pangcah*、*mali'alac*、*talaomah*、*pananom* 等過程（如表 6-1），以下概述之。

守靈

¹³⁵ 關於東昌村的喪禮研究，李宜澤（1998）碩士論文〈祭儀行動下的神話思維—花蓮縣東昌村阿美族喪禮研究〉有相當完整的民族誌描述，筆者於此不再全部重複地贅述。

從過世日開始一直到出殯日之間，靈堂的佈置與相關準備工作兩軌並行，一方面交由葬儀社打點出殯日的準備事宜，偏向現代一般社會喪禮過程中靈堂布置、公祭場合等世俗性交陪，或協助冰櫃、送葬隊伍、火化/土葬等事務性工作；二方面聯繫巫師進行傳統喪葬 *misa-Pangcah* 祭儀的安排，巫師處理的是往生者靈魂的安置，祭告祖靈與 *Pangcah* 完形的形塑，最後解除喪家於儀式過程中所沾惹的穢，同時陪伴親友度過喪事以回復生活的日常。

出殯（入殮儀式）

出殯當日的禮儀程序分成兩個大的段落，首先，一早天光初亮，由巫師進行入殮儀式，巫師首先進行往者靈魂的召喚與安魂儀式（*micekur*），接著陪葬亡者生前所持有的祭壺器，男的 *diwas* 或女的 *sifanohay*，並給予穿著 *Pangcah* 傳統服飾，象徵著往者身份轉變成為祖靈 *tu'as*，處理完 *Pangcah* 完形後，巫師再召請亡者靈魂以 *hinaliti*（臺灣芒）和刀子幫 *adingo*（靈魂）刮除身上沾黏的不潔與穢，潔淨往者的 *adingo*，將之送返東方祖靈居所，最後巫師取 *podok* 內的清水進行除穢與阻隔儀式（*mamanaw*），結束 *micekur* 儀式。第二個部分，委由葬儀社處理社會性的喪葬事務，從家祭、公祭、送葬、火葬或是土葬的處理，一直到返回喪家午餐後靈堂的拆除等過程。

misa-Pangcah

misa-Pangcah 是喪家委請巫師於出殯隔日所必須做的傳統儀式，亡者做過 *misa-Pangcah* 才能與祖靈相聚。儀式過程大致可以區分成四個段落。首先，巫師針對參與喪禮的家屬和親友進行 *padevu* 儀式，內容主要是呼喚喪禮過程可能游離或招惹不潔的靈魂，給予 *mipohpoh* 解除身上的穢與 *padasu* 潔淨，以回復日常的狀態。其二，祭祀餵養祖靈（*pakaen to kawas*），召請祖靈回來給予 *pakaen*（儀式內容如同 *miasik to loma* 祭祀祖靈的過程），儀式過程中特別從承載祖靈的 *kariyas* 中召請剛往生者的 *adingo* 出來予以餵養和潔淨去穢，最後獻祭往生者錢、傳統服飾、*fafoy* 等祭物連同祖靈返回東方祖靈居所，完成往生者成為 *Pahgcah*（*misa-Pangcah*）祖靈的一份子。關於 *misa-Pangcah* 的完形與儀式過程，筆者於下一小結再予以描述。其三，除穢動作，先由家族資深的 *faki* 以稻穀點放於豬肝上的動作象徵性地告慰亡者，親屬於喪禮儀式過程的工作，且同時解除親屬的責任和喪禮的牽絆。接著，巫師以喪家分給的小刀子（*bu'ut*），前往喪家門口所豎立帶有莖葉的香蕉樹，以刀子刺、砍蕉莖，同時以蕉葉拍打身體，藉以轉移、拍除巫師自身於喪禮過程沾惹的不潔之穢，象徵喪禮儀式告一段落。其四，親友與巫師們嘗試到田裡恢復日常的田作，帶著 *sifanohay* 召請亡者靈魂予以祭祀餵養（*pakaen*），點燃的稻束火光牽引著亡者靈魂，茶壺象徵著田作的茶水，女性親屬藉由鋤頭撥翻田土，象徵著回復日常的農作與生命輪替的生長。再著，男性親屬一樣嘗試性地到戶外進行簡單象徵性的吃魚，同時宣告喪禮已接近尾聲。最後回到家裡，巫師以 *sifanohay* 召請亡者 *adingo* 予以 *pakaen*，同時再一次地予以潔

淨，完成 misa-Pangcah 當日所有的儀式。

mali'alac

misa-Pangcah 的隔日，在喪家舉行親友集體性解除禁忌的 mali'alac（吃魚）儀式，藉以脫聖反俗，結束喪禮儀式，重返生活日常。

talaomah

喪家與親友在 mali'alac 的隔日，透過巡祀亡者靈魂可能逗留的地方予以追祀，從遠距離的亡者生前工作地點或臨終生病的醫院，回到村內自家的旱田以 sifanohay 召喚祭悼亡者，最後再回到家裡委由巫師以 sifanohay 予以 pananom（告靈祭）召請、祭祀、餵養亡靈。家屬透過 talaomah 的方式，由遠而近的漸漸離開與過世親人的牽絆，而慢慢地試圖回復生活的日常（參考第二章 talaomah 解除儀式禁忌的緩衝帶）。

pananom

在 mali'alac 和 talaomah 之後，整個喪禮儀式告一段落，喪家也逐漸地脫離失去親人的不捨。亡者也透過 misa-Pangcah 的祭儀，從生前的親人角色，逐漸地轉化成祖靈（tu'as）。Pananom（告靈祭）逐漸地成為處理家屬在喪禮過後與亡者牽絆關係的日常儀式，只要家屬覺得必要，例如思念亡者，隨時都可以委請巫師到家裡，透過 pananom 的方式，以 sifanohay 召請亡靈 adingo 回來予以祭祀餵養，以祈求心靈的慰藉和往者的庇佑。

表 6-1：東昌村喪葬儀式過程一覽表

天數	儀式	段落	說明	祭祀器具	
一日	出殯	micekur	招魂	巫師一早到喪家協尋、召喚死者靈魂，且將之安放於棺木內的身體。	香蕉葉
			陪葬品	男 diwas+糯米飯、米酒； 女 sifanohay+糰糰、米酒。	
			割割、清洗靈魂	巫師以臺灣芒、小刀刮除靈魂遊蕩時黏附在身上的穢穢。	臺灣芒、小刀
			mamanaw	巫師取 podok 的水拍身做為阻隔與結束。	podok+水
		家祭、公祭	一般漢人公祭形式。家祭、公祭團體包括巫師、世系群（ngangasauwan）等。		
		出殯、安葬	一般漢人出殯、安葬形式。		
		返家午餐	家門口前，以蕉葉拍身，取稻米放於點燃稻束，阻隔墓地的穢。	香蕉樹、稻束、稻米	
二日	misa-Pangcah	殺豬	親友共食與餽贈巫師。		
		padevu 喪家的 家屬招 魂儀式	pasatak	巫師取回、安置親屬遊走的靈魂。	香蕉葉
			mibibi	巫師壓實召回的親屬靈魂。	香蕉葉
			mipohpoh	祛除親屬們身體的不潔。	香蕉葉
			padasu	給予親屬們象徵潔淨、生命露水。	檳榔

		pakaen to kawas	儀式過程如同 miasikto loma' 中 pakaen 段落，召喚祖靈與神靈予以獻祭等。 特別於 pakaen 最後，在祭盤旁召請亡者靈魂出來予以 pananom。 patungas 送行，巫師 micupelas，酒霧瀰散，祖靈瞬間取走衣物、祭品、紙錢和小豬。 巫師向東拎著 sifanohay 與祭品唱頌結束之歌。	sifanohay、祭籃 sisi、盛盤 takah、香蕉葉。亡者生前衣物與傳統服飾吊掛於衣架上、貼滿千元紙鈔的掛布。
		padebuts	家族資深 faki 針對接觸喪禮的親屬，以稻穀除穢。	豬肝、稻穀
		pagabud	分刀給巫師等，巫師到戶外用刀子刺砍蕉莖將穢傳到蕉莖藉以除穢。	小刀、連葉蕉莖
		pasisi to titi	喪家餽贈巫師豬肉。	
		malafi	喪家親友們以及巫師共進晚餐。	
		talaomah a paceva	男性親友們到村子外東側堤防旁田邊，嘗試恢復正常生活的田作，同時表示漸漸離開喪禮的氛圍。	sifanohay、稻束、茶壺、鋤頭
		malialac a paceva	親友們到東側堤防邊，嘗試簡單的煮食吃魚，象徵喪禮禁忌的結束。	
		pananom	在家以 sifanohay 召請亡靈回來予以餵養、祛除身上沾黏的不潔。	sifanohay
三日	mali'alac		親友於喪家集體吃魚，解除喪禮禁忌，回復生活日常。	
四日	talaomah	talaomah (遠)	巫師陪同親友們到亡者生前工作、看病的地方祭悼亡靈。	
		talaomah (近)	巫師陪同親友們到亡者生前工作的自家田裡，以 sifanohay 召喚祭悼亡靈。	sifanohay、稻束、茶壺、鋤頭
		pananom (家)	以 sifanohay 召請、餵養亡靈。	sifanohay
25 日	pananom		以 sifanohay 召請、餵養亡靈。	sifanohay
30 日	pananom		以 sifanohay 召請、餵養亡靈。	sifanohay
35 日	talaomah	talaomah	親屬到亡者生前捕魚的河口膠筏區與病倒的化仁國小巡祀。	
		pananom	以 sifanohay 召請、餵養亡靈。	sifanohay
40 日	pananom		以 sifanohay 召請、餵養亡靈。移遺照上祭台。	sifanohay
65 日	pananom		以 sifanohay 召請、餵養亡靈。	sifanohay
93 日	pananom		以 sifanohay 召請、餵養亡靈。	sifanohay
100 日	pafafoy	殺豬	男性親友一早殺豬。	sifanohay、
		pakaen to kawas	家屋內儀式過程如同 miasikto loma' 中 pakaen 段落，召喚祖靈與神靈予以獻祭等。 patungas 送行，巫師 micupelas，酒霧瀰散，祖靈瞬間取走祭品和小豬。 巫師向東拎著 sifanohay 與祭品唱頌結束之歌。	kariyas、podok、sisi、takah、香蕉葉。
		pasisi to titi	喪家餽贈巫師豬肉。	
		malafi	喪家與巫師共進晚餐。	

107 日	hinaliti		在田野以 hinalidih 結球成門，讓喪偶巫師 Devi 穿過刮穢解禁。	
-------	----------	--	--	--

*喪葬儀式內容以前頭目 faki Tuni 過世的歷程為例。faki Tuni 於 2013.08.24 過世，出殯日為 2013.9.03。表中的黑色粗實線，表示主要喪禮完成的前後。

二、Pangcah 完形

每年八月下旬第四個週日是東昌村現行年度豐年祭 (malalidik)，村民集體性地告慰祖靈年度的豐收，一方面祭祀祖靈與追祀今年過世的族人，同時透過歌舞傳達村子 (milaulan) 動態發展現況。例如今年村中那個家族 (laloma'an) 的長者過世而正處於服喪的禁忌中，因此只有在豐年祭當日下午祭祀祖靈儀式時直系親屬才得以出現在圍聚的祭祀場中，接受社眾集體性的告慰；再者，豐年祭當日年齡階級訓練中的 mamisral 男孩子穿著著白色服飾透過舞蹈的展演，昭告新階 sral 已然進入訓練階段，或是不久的將來即將來臨的成年禮 malengleng，同時年紀相仿的女孩子也以舞蹈的方式展現即將過渡身份的狀態。

豐年祭 (malalidik)，最吸引筆者目光的是“Pangcah 的模樣”，隨著木鼓節奏與領唱和著古調，擺動著紅色身影，具體展現在 malalidik 時手牽著手跳舞的成年男子 sral，是頭目的紅色長袍 (palak to siringan)，頂著專屬頭目飾有鳥羽和環狀貝飾 (kadap) 的帽子 (lalakan)；成年的 sral 男子頭頂著長尾白羽 (tadayam) 展翅的頭冠 (takak)，頸飾著各式樣的玻璃珠串，身披紅色情人袋 (alufu)、著紅藍綠編織交疊的男用綁腿 (tapir)；跳著傳統或經改編舞蹈的 vayi 們，頭頂著白色絨羽綴飾著閃動銀片和珠串的帽花 (padaliucen)，頸飾著各式樣的玻璃珠串，身披紅色情人袋 (alufu)，著紅色上衣 (fodoy) 和圍兜 (pay'ayaw)，與裙子 (talip) 和 talakes (綁腿)。

豐年祭動態的紅色身影是 Pangcah 的具像，是祖靈顯現時完形的樣貌，也是往生者回歸東方祖靈居所時被認同的模樣。除此之外，成年的男子或是成家的女子，在喪禮過程又是如何地攜帶曾經伴持一生的 diwas (男) 或 sifanohay (女)，隨同紅色身影前往祖靈居所世界，重返生前所處社會結構與延續生活日常所實踐的禮儀機制呢？關於「Pangcah 完形」，可以從喪禮過程中出殯當日的入棺儀式具體的理解。

(一) micekur 招魂安置

1. 招魂 micekur

東昌村傳統喪禮的入殮儀式，喪家委由巫師幫死者召喚靈魂予以安置回身體，且陪葬亡者生前所穿的傳統服飾和持有的 diwas (男) 或 sifanohay (女) 等，形

構村民所認知「Pangcah 完形」而成為祖靈的一份子。

2013.9.3，在 faki Tunj 喪禮，守靈的最後一日，原本停放於家屋客廳內的牌位等漢式靈堂，約於凌晨四點左右，開始全部移往家屋前廣場由葬儀社所搭架的現代出殯公祭場合。家屋客廳內僅僅停放著亡者所躺著的冰櫃。在葬儀社工作人員的協助處理下，亡者在此時也從冰櫃被抬入守靈期間子孫們所選定的棺木內，仰身直肢，頭腳朝著家屋門口，¹³⁶由於 faki Tunj 在生前有所交代要土葬在吳全的家族公墓，所以家屬所選定的棺木與 faki Tunj 生前所持用的陪葬 diwas，均將陪葬 faki Tunj 入殮。

天光尚且朦朧，時約五點左右，資深的 Epah、Abi、Sera 等三位巫師們約定而來，準備即將舉行的 mifaleng（入殮儀式），喪夫的巫師 vaji Devi 不眠地在守候在一旁，呼叫大女兒 Lungi 取來儀式所需的物品，包括家裡祭祀召喚祖靈的 sifanohay(圖 6-1 a)，三片召喚父親 Tunj 靈魂的小片香蕉葉(luwuh，長約 40cm)、三條新的毛巾、一支新的小刀(bu'ut)、數瓶的洄瀾米酒與一束的檳榔+荖葉。巫師們一身素黑，斜背著青綠色背帶的白色配袋，有別於巫師祭的黑色服飾，一眼就看出是每次執行喪禮的穿著。巫師坐於棺木旁，圍著地上的蕉葉與 sifanohay，開始 miftik 告慰祖靈與神靈接下來的招魂儀式(micekur)即將開始，棺木旁 vaji Devi 的子女們，正守護著父親 Tunj。

巫師們 miftik 完後，vaji Epah 特別倒了一口米酒安慰著坐在一旁的 Devi，Sera 則交代著當日為 pananom'ay 的 vaji Devi 妹妹(儀式過程協助遞送祭祀物品者，稱之為 pananom'ay)，請其幫忙先將 podok 的水裝滿並放置在門口外，因為這是待會 micekur 招魂儀式結束後巫師要潔淨洗滌之用。miftik 完後 sifanohay 就被收了起來，接下來的招魂儀式則交替由蕉葉(luwuh)所取代，在有關 mipohpoh（祛病）對於靈魂的除穢、洗滌和潔淨的儀式段落中，均在蕉葉的表面處理。

時約六點，巫師們與家人移到門口，vaji Devi 身為亡妻，仍舊守候在先生的棺木旁。移地到門口外的巫師，面向南方圍坐，主祭的 vaji epah 則背東面西而坐，擺好蕉葉、毛巾、小刀、裝水的鼓腹硬陶罐(podok)、檳榔+荖葉等物，啜含一口酒，micupelas，此時室內不時地傳來陣陣家屬不捨的哭泣聲，miftik 完後，巫師咳出穢且以手抽抓取身體的不潔往天空外丟去，在潔淨自身後準備 micekur 儀式。巫師 epah 取起了蕉葉上三條新的毛巾，分給了 Sera、Abi，且繫於白色配袋的背帶上。接著，epah 同時取起地上的三片蕉葉，將蕉葉反面向上，以米酒 micupelas，同時以手壓拍進行蕉葉的除穢後，這才將蕉葉分給了 Sera、Abi，這是 micekur 招魂儀式前對於所有儀式物和自身除穢與潔淨的準備動作。

不一會兒，啜含著米酒的巫師們起身，右手持著綠色的蕉葉，排成東西向，

¹³⁶ 傳統家屋門口是朝向東方祖靈方向，因此，照理講此時躺臥在棺木內的死者，應該是仰身直肢，頭在西、腳在東。不過，由於現在家屋門面多依靠道路，因此方向不一，不過死者的方向仍保留面向門口的方位。最後在土葬的時候則會依循傳統朝向東方的方向入葬。

向著四周 micupelas 潔淨，瀰漫的酒霧是劃界出即將展開 micekur 招魂的空間範疇。接著三人面向南方，開始 mitirtir 地抖動右腳跟，同時右手持著蕉葉和左手向著南方天際交叉地揮撥著 (miwanik)，試圖看清眼前的狀態，口中則不時地發出嘆的聲音。最後，眾人身體略微彎腰且雙腳上下墊起後站直，面南持著蕉葉的手以上下拂狀 (micemek)，開始唸著祈求南方 Dongi 諸神靈給予協助，之後巫師們略微躬身，右手舉起蕉葉，靜默不語，狀似傾聽。上述過程，乃巫師們在佈設招魂空間走往南方 Dongi 諸神靈所在神域，祈求 Dongi 諸神靈給予 calay，以便下一步巫師們得以在無垠的空間中尋找死者靈魂 (adingo)。

在重複維持著躬身以蕉葉祈求 Dongi 諸神靈的禱詞後，首先由主祭 vayi Epah 以右手向著南方天際抓取 calay 狀，並將之黏附在左手的蕉葉脈柄上，且同時以右手將 calay 上下拉開，pes 酒霧的同時兩眼直盯著 calay，如此重複兩次，以確認 Dongi 神靈給予的是正確 calay，接著 Abi·Sera 重複著同樣抓取 calay 動作。巫師 Sera 在確認抓取的 calay 無誤後，分別針對蕉葉的葉脈兩端呼氣，且以手將 calay 鋪黏在蕉葉的葉脈上，前後數回地完成 calay 的祈取工作。

接著就是開始尋找死者靈魂，眼見巫師們面南，右手舉起蕉葉，一面禱詞，最後發出 tama (走走) vayi ta ta tat ta.....同時抖動著手中的蕉葉，如此動作重複的同時，身子逆時鐘轉圓圈地向四方尋找。第二圈時，巫師們停留在面“西北”的方向，抖動著手中蕉葉的同時，發出「i yo i ta ha vayi.....」且開始動作較大地擺晃著身子，雙腳跟前後的踏著，呼喊著：「hau taloma' kiso,hau Tuni kati, hau Tuni kati,kati kati.....i yo i kata, hau taloma' kiso,.....hau taloma' kiso,Tuni.....hau Tuni kati,kati kati.....」巫師們面著西北方不斷地呼喊著已逝 faki Tuni 的亡靈，要他跟著 sikawasay 們回家，手中蕉葉仍不斷地揮拂著。在不斷地呼喚 faki Tuni 的 adingo (靈魂) 後，Sera 對著右手呼著一口氣，同時向著西北前方拉出一條 calay，接著，身處中間位置的巫師 Abi 將手中的 luwuh 翻平向前，Sera 與 Epah 再向著 faki Tuni 的 adingo 呼喊著：「i yo i kata, hau taloma' kiso,hau ira Tuni kati, Tuni kati, Tuni kati, kati kati kati.....」隨著聲音的急促，催促著 faki Tuni 的 adingo 趕快地回來，巫師們小心翼翼、快速地向將 faki Tuni 的 adingo 承接在 Abi 的蕉葉上，Sera 與 Epah 則持著蕉葉在一旁護著，深怕孱弱、易化、游離的 adingo 消散般，同時間，Sera 快速地撕下一小段的蕉葉，往前方一丟，象徵著“阻隔” (pala'ed) 或者封閉協尋 faki Tuni 靈魂過來時的空間或 calay 所構築而成的 lalan，避免其它的靈魂跟隨在背後而來，此一動作無疑表示完成 faki Tuni 的靈魂召喚。

在召喚取得 faki Tuni 的靈魂 (adingo) 後，巫師三人仍舊小心翼翼地護持著蕉葉 (luwuh) 上的靈魂，持續地沿著原來尋找靈魂的路徑 (lalan) 逆著時鐘方向轉了三圈後，最後停留在面向門口的方向，Abi 手中的蕉葉，盛著 faki Tuni 的 adingo，口中唸著：「taloma' kiso hau Tuni(Tuni 你回家囉!).....tama tama tama ta ta ta ta.....」接著巫師們面對著躺在屋內的 faki Tuni 身軀，將蕉葉上的靈魂向前一推送，完成了 micekur 召喚靈魂回來 faki Tuni 身軀的儀式段落。

2.潔淨 adingo

在靈魂召喚回來之後，巫師們沒有休息，而是緊接著針對游離在外可能沾黏上污穢的靈魂進行除穢潔淨的動作。巫師們此時，仍舊舉起手中的蕉葉面對著擺置在屋內的 faki Tuni 身軀與靈魂，Abi 手中的蕉葉仍就是反面平托著，在抖動著身軀和腳跟的同時，持續地召喚 faki Tuni 的靈魂：「i yo i,kata Tuni,hau ira Tuni kati,Tuni kati,kati kati kati.....」，在召喚語盡之際，Sera、Epah 在旁護持，Abi 手中的蕉葉向著亡者 Tuni 身軀內的靈魂往前一托，瞬間將 faki Tuni 的靈魂召請於手中的蕉葉上，接著巫師們小心翼翼地逆時針轉了三圈後，站定面向“東方”，Sera 在眾人腳跟前以蕉葉一撥除，三人同時向前一跨，隨即騰出一個處理靈魂的時空界限。

此時，Epah 彎腰取起了一旁在地倒滿米酒的矮口瓷杯（kupu）給了 Sera，Sera 開始咳咳地潔淨自身，接著再從 Epah 手中接過 bu'ut（一般水果刀）且噴酒予以除穢（圖 6-1 c）。接著 Sera 轉身面對著 Abi 手中托著蕉葉上的靈魂，雙手捏持小刀（bu'ut）在靈魂身上不斷地用力來回或針對不同的角度刮除 Tuni 靈魂沾黏的不潔並將之往後方丟棄。接著右手再取荖葉，左手取裝滿米酒的寬口矮瓷杯，以荖葉葉尖對準靈魂，將米酒順著葉脈淋向靈魂，意謂著 pananom 給予死者洗滌淨身。接著 Sera 再從 Epah 手中取過捲曲的荖葉，象徵著獻給 Tuni 的祭品，從靈魂上方位置慢慢地擺下予以餵養。

在潔淨完靈魂後，眾巫師們仍持續地面向著東方祖靈的方位，Abi 依舊手捧著蕉葉上的靈魂，Epah、Sera 二人再度地開始抖動右腳跟 mitirtir，同時右手持著蕉葉向著東方天際揮撥（miwanik），口中則不時地發出嘖的聲音，接著對著東方祖靈禱詞，同時唸唸有詞地述說著：「Tuni hau ketama ketama.....（Tuni 要隨著祖靈們一起回家去.....）」與此之際巫師三人持著手中蕉葉與托載著 faki Tuni 靈魂向著東方天際揮撥送去，就在巫師們 pes 酒氣瀰散的剎那，faki Tuni 靈魂已然跟著祖靈一起返回東方祖靈居所。接著，巫師們分別以米酒 pes 潔淨全身，同時逆時針地旋轉後跳離儀式空間範疇，再將可能殘留的穢掃向東方天際。最後巫師們圍坐在一旁裝滿清水的 podok 旁（圖 6-1 d），開始取水拍打著頭、眼睛、膝蓋等全身，結束潔淨亡者 Tuni 靈魂的儀式。¹³⁷

潔淨儀式結束後，pananom'ay 過來感謝巫師們幫忙招魂（micekur），給予每一位巫師一份檳榔+荖葉+紅包，在給與取的同時，巫師們不時地安慰著 pananom'ay 不要再傷心了。最後巫師們起身，分向著南方 Dongi 諸神靈、西南方已故巫師、東方祖靈，高舉檳榔+荖葉+紅包予以祭禱感謝神靈與祖靈的幫助。

¹³⁷ 此時，巫師 Sera 揮著手示意筆者放下手中的攝影機，過去取水拍打自身，因為在儀式過程跟著紀錄的人，是有可能碰觸或是沾染不好的穢。而此一取水拍打的動作，一方面表示儀式已告一段落，更象徵著洗滌、祛除一切不祥之穢。

最後，Sera 走進屋內，將剛剛儀式過程中刮除 Tuni 靈魂沾黏穢物的小刀，放置在家屋內東方的鋁窗框上，以備留給回家的靈魂，可以自行取用獻祭的檳榔、荖葉與糲糲。

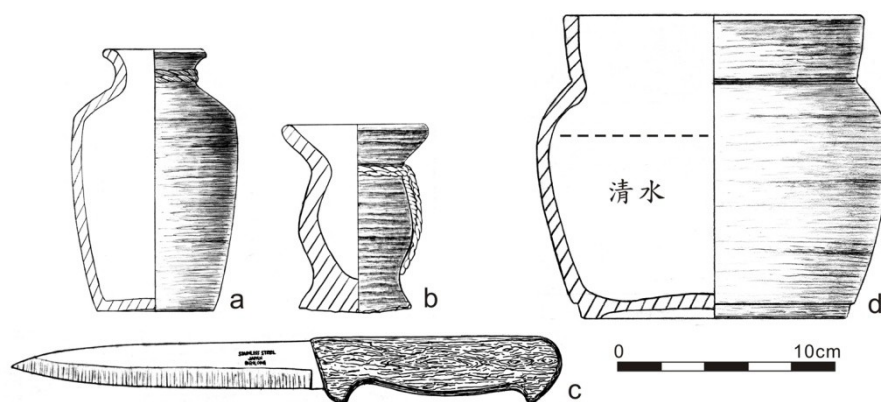


圖 6-1：micekur 儀式祭祀器具（a：召請神靈的 sifanohay。b：faki Tuni 陪葬的 diwas。c：除穢靈魂的刀子。d：podok，儀式結束巫師以清水斷離結束。）

（二）Pangcah 完形的裝備

1. 陪葬__Pangcah 的模樣

在招魂（micekur）過程中，亡者 faki Tuni 棺木旁，子女們不時地打點即將封棺前的陪葬事宜，仍不時地傳來哭泣不捨的聲音。在 micekur 結束之際，巫師們也陸續地進入到家屋內，以便家屬有所徵詢。此時，子女們幫父親 Tuni 蓋上傳統服飾，頭頂是飾有鳥羽和環狀貝飾（kadap）的帽子（lalakan）、身著綴有紅毛瀏蘇的白色麻衣背心（kiris）、繫有鈴鐺的紅色男用綁腿（tapir），這一生的打扮，是 faki Tuni 生前曾經當過頭目時每逢豐年祭（malalidik）或祖靈祭（talatu’as）時的穿著，也是村民所認同的頭目樣貌。最後，在身為巫師的 Devi 引領下，大女兒取來父親生前所使用的 diwas 與裝有糯米飯的荖葉，給予父親陪葬，diwas 被放置在 faki Tuni 右肩之上（圖 6-1 b，圖 6-2），一旁的巫師 Abi 說：「padefu（尋靈）就是請 tuni 回來，給他洗澡，給他酒喝，一份 hakhak 給他吃飯，一份丟給其他的 kawas。放在右肩上的 diwas 是給他帶著走喝酒用的。」由於 faki Tuni 生前曾交代，死後要以土葬方式葬在吳全的家族公墓，因此 diwas 將永遠跟隨著 faki Tuni 而去，不會象徵性地在封棺前取起。faki Tuni 生前所配用的 diwas 祭壺器，最終因陪葬而而終結其社會生命，進入埋藏形成的生命末端，反之家裡的 sifanohay 持續做為日後召祭 Tuni 亡靈不可或缺之承載祭祀物，sifanohay 與 diwas 兩者展開迥異的年度與最終生命歷程（圖 6-3）。關於陪葬的祭壺器於封棺前被取起而非土葬入土的現象，因而改變祭壺器的生命史與物本身的意義，此部分涉及到 1990 年代火葬政策的推行，筆者將另於後文描述之。

記得 2013 年二月巫師 *vayi Dipus* 過世時的人殮儀式，在最後要放陪葬品時，親友們均不知所措，不知道要怎麼放陪葬的 *sifanohay*、蕉葉包裹著的飯、米酒等陪葬品，當時做為主祭的巫師 *vayi Devi* 就被 *pananom'ay* 等家屬們諮詢如何處置 *Dipus* 生前行巫 (*makawas*) 所用的 *sifanohay*，*Devi* 說：「*fafa'inay* (男子) 用 *diwas*，給他 *hakhak*；*fafahi* (女子) 用 *sifanohay*，給她 *tulun*，全部都放在右邊的肩膀上。」祭壺器的陪葬，印照出巫師的知識與位階，是溝通人們生死儀禮的穿越者。

除了陪葬 *diwas* (男) 或 *sifanohay* (女)，通常還會陪葬數瓶的罐裝米酒，「以 *Cikawasai* 們的說法，下來的祖先穿著以前傳統的服裝，每個人都會背著傳統習慣上男女都會背的 *Aluvu* (情人袋)，用來裝帶在世間親友供養給他們的祭品；除此之外，還會帶著屬於自己 *Diwas* 和 *Sivanohai*，盛接巫師們祭拜時到給他們的酒。每次 *Cikawasai* 們總會開玩笑的說，*fagi* 一直都吵著說喝不夠，因為他們的 *Diwas* 比女人的 *Sivanohai* 小得多了！」(李宜澤 1998：89)

在陪葬完死者祭品之後，家屬們依序圍繞著棺木，看著 *faki Tuni* 最後一眼，親友們知道這將是最後一目，接下來就是封棺與公祭場合了。眾人不捨之情溢於言表，壓抑的情緒也就此潰堤。接著在葬儀社工作人員欲封棺之前，家屬將放在 *faki Tuni* 身上的傳統服飾取起並不跟著 *faki Tuni* 土葬，一來因為 *faki Tuni* 的靈魂不在身體內，再者，明日 *misa-Pangcah* 時，*faki Tuni* 的傳統服飾得吊掛在祭祀區的旁邊，屆時巫師會再召請 *faki Tuni* 靈魂回來予以餵養 (*pakaen*)，最後則會讓 *faki Tuni* 穿著此一傳統服飾且牽著小豬 (*fafoy*) 和祖靈一起返回東方天際祖居之所。

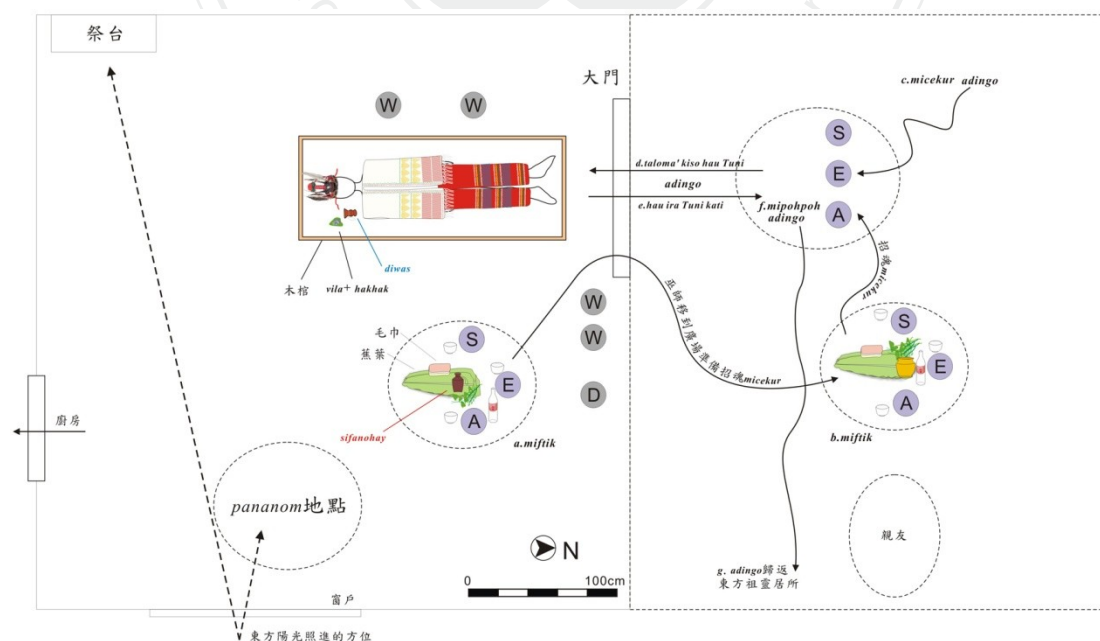


圖 6-2：faki Tuni 入棺、陪葬 *diwas* 與喪禮儀式空間配置圖

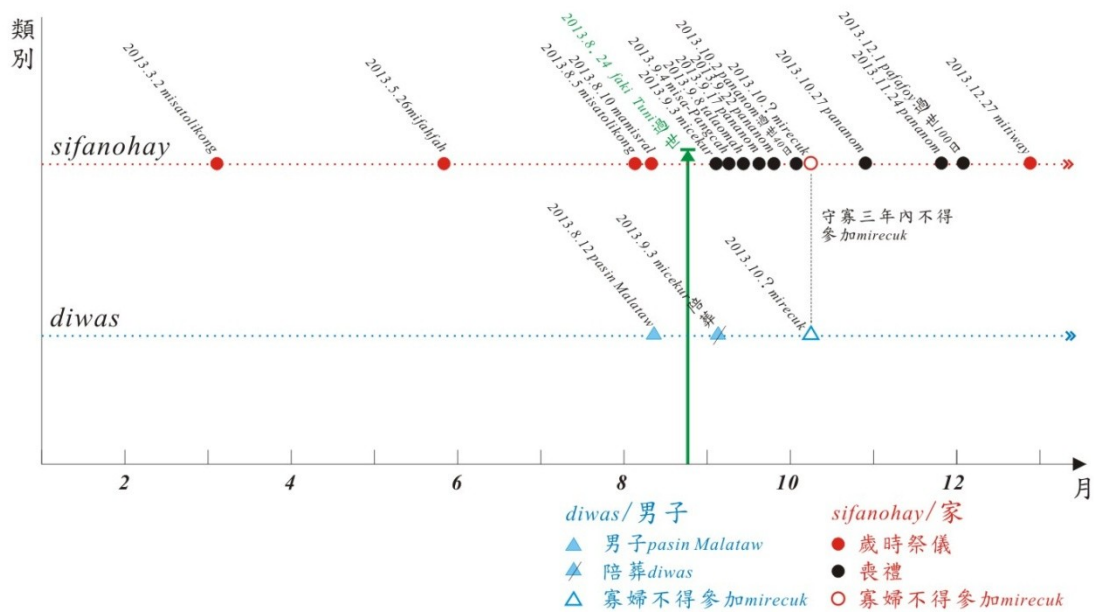


圖 6-3：巫師 Devi 家 2013 年祭壺器年度生命史意義說明圖

關於祖靈 Pangcah 的模樣，巫師 vayi Abi 提到媽媽 20 多年前過世採土葬方式，同時陪葬 sifanohay，此外也談及過世的媽媽每逢 talatu'as 祭祀回來時，就會穿著紅色傳統服飾，那就是 Pangcah 的模樣，「20 多年囉！媽媽土葬，在 Saku 慈濟那邊太昌。那時候還沒有 mitulu 火葬。陪葬 sifanohay，買一個新的給她帶去。現在都是 mitulu 要燒。陪葬 sifanohay、酒，sifanohay 當作杯子，去那邊我們喝酒囉！很高興。misa-Pangcah 是 pakaen 的意思，要回去的時候拿 tulun、檳榔，那邊的爸爸媽媽就很高興，我的小孩拿 tulun、檳榔過來。穿衣服，好了拿起來。她 mitala lisin（參加祭儀）也要穿那個衣服，回來的時候，穿 Pangcah 的衣服，talatu'as 的時候，她就會穿那個衣服過來，misakeluay(跳舞)，沒有穿的時候不好意思。ayam 的 fano 不行（巫師不行戴有雞毛的帽花），紅的衣服，talip（裙子），talakes（女性綁腿），通通一樣都是紅的，Pangcah 的樣子。talatu'as 的地方，malatawan。pananom 給小豬，去 tu'as 的時候很大囉！」

長年隨侍父親行巫以及處理父親身後事的 vayi Humi，憶起父親往生入殮時的情景，以及外省士官長的先生在過世時也是舉行 misa-Pangcah 儀式，指出唯有這樣才能與祖靈相聚：「父親過世的時候是用土葬的方式，葬在吳全的公墓。爸爸生前 makawas 的時候，用的 diwas 我給他陪葬放在他的右肩上，讓他帶著走。另外在 diwas 旁邊還放有用香蕉葉包著 tulun 和 icep 的便當讓他帶著吃，在身邊還有幾瓶瓶裝的 epah（米酒），身上則蓋著一套阿美族的服裝。我的先生是外省人，老士官退休。他過世的時候也有做我們 misa-Pangcah 的儀式，『沒有 misa-Pangcah 就不能去祖先那邊去。』不像信教的只有花，也沒有飯吃或酒可以喝，什麼都沒有。」

Pangcah 的樣貌具體表現在生前豐年祭(malalidik),以及往生時招魂(micekur)後的入殮儀式,穿著紅色傳統服飾,斜背著裝有檳榔、荖葉、香煙等物品的紅色情人袋(alufu),男子拎攜著 diwas,女子攜拎著 sifanohay,此一模樣是亡者入殮時樣貌,是親屬召喚、pakaen 亡靈或祖靈歸返降臨 sifanohay 時的模樣,此為東昌村民所意識的「Pangcah 完形」。

2.領路__diwas/sifanohay

關於招魂入殮(micekur)儀式過程中 diwas(男)或 sifanohay(女)做為關鍵陪葬品,東昌村民的集體認知與意義為何呢?

faki Diway 以父親過世為例,指出 diwas 是男孩子入殮之時,走在陰陽路上必須要攜帶在身邊不可或缺之物,否則無法與祖靈相會:「我爸爸說如果死掉,夫妻如果前後死的話,也要用這個 diwas 去牽引,他們才會在那邊相會。.....

『diwas 是男孩子入殮的時候 patefu 要用來牽引的,要不然不會和 tu'as 相會。』diwas 是 patafu 在陰陽路上要帶的東西,patafu 指的是在陰陽路上要吃、要帶的東西,不要在陰陽路上餓肚子,所以 patafu 是送飯送便當的意思,要帶著 icep、epah、tulun、diwas。那個時候要穿著原住民服裝,要去見祖先時,祖先會過來迎接幫忙抬這些東西,家族的祖先會過來迎接,跟他們分享。如果沒有 diwas(男子),會進不去祖先那邊,祖先會認不出來。」

巫師 Abi 也認為人過世時,一定要做傳統的 misa-Pangcah 的儀式,而且在入殮之時,一定要陪葬 diwas(男)或 sifanohay(女),才有辦法找到前往祖靈居所的“路”,成為祖靈的一部份:「mapatay 的,要給他,fafahi u sifanohay,fafa'inay u diwas,也有米酒,也是要帶上去見祖靈。sifanohay 和 diwas 當作杯子喝酒很好耶,要到 tu'as 那邊跟他們一起生活了。Kamaya 女婿的哥哥 Cungao,是天主教的,沒有做 misa-Pangcah,沒有放 diwas,托夢給他老婆說找不到路。後來有補做 misa-Pangcah,要有這些陪葬品,才找的到路。要穿衣服、takah 還要帶著錢,那是要去見祖靈的裝備。」

巫師 Abi 特別指出信仰天主教的例子,由於沒有做傳統 misa-Pangcah 儀式,也就沒有陪葬攜帶 diwas,更沒有穿著傳統服飾,攜著 misa-Pangcah 時親友所獻祭的千元大鈔、豬、整箱的米酒等“裝備”,故無法找到前往祖靈的路(lalan),因而游離在無垠之域,漫無居所。唯有透過 misa-Pangcah 的儀式,才有可能形構成出「Pangcah 完形」,拎著 diwas 領路歸返祖靈居所。

往生者仰身直肢,頭在西,腳在東,若是靈魂起身,可以直接面向東方祖居方向而去,棺墓置入墳墓內的方位亦然。而此東向祖靈的方位,同時反應在傳統家屋正門面東的房屋空間格局設計上,東方升起陽光照入屋之處是牆壁上祭祀祖靈的祭台。此外,每逢祭祀祖靈儀式過程,做為承載儀式物的荖葉或是招魂所

用的小蕉葉，均需是面向東方生長的蕉葉。再者，東方是海，是祖先上岸的來源，河口亦是男子成年禮 *malengleng*（競跑儀式）與 *paluna*（船祭）的地域。於是東方與生死相關，是家屋迎向陽光與祖靈庇佑開始一日作息，也是亡靈與祖靈歸返來去路徑的隱喻。

第二節 喪葬習俗與祭壺器的埋藏形成

一、土葬入墓_進入埋藏脈絡的祭壺器

（一）現行土葬

延續上一節黃家 *faki Tuni* 往生出殯當日清晨，委由巫師完成 *micekur* 招魂儀式，且刮除、潔淨亡者靈魂，最後巫師將亡者靈魂送進其身軀。此時，親人棺木封棺之前，擺上 *faki Tuni* 生前擔任頭目時所穿著的傳統服飾，以及參與男子年齡階級 *pasin Malataw* 所攜拎的祭壺器 *diwas*，形構出「*Pangcah* 完形」，穿著鮮紅的傳統服飾，攜拎著男子祭壺器 *diwas*，成為引領靈魂前往東方祖居之所的樣貌，同時也是日後親屬每逢節慶委由巫師召祭歸返 *sifanohay* 壺緣內的模樣。

由於 *faki Tuni* 生前曾經交代要以傳統土葬的方式歸葬在壽豐鄉吳全村的家族公墓，因此陪葬的 *diwas* 並不會在入殮封棺之際被取出，於是乎 *faki Tuni* 生前所使用的 *diwas* 從其成年與 *vayi Devi* 成家之後，婚出本家而購買的 *diwas*，伴佑一生參與男子年齡階級儀式，長達 40 多來年歷經無數祭儀，承載著男性神靈的 *diwas*，將隨著 *faki Tuni* 過世做為陪葬品土葬而進入埋藏的生命終結，同時引領 *faki Tuni* 靈魂前往東方祖靈居所，象徵延續另一段祖靈世界的祭儀生命。

在 *micekur* 儀式結束後，時約七點半，緊接而來的奠祭，依循現在一般民間漢人的習俗，儀式流程也委由私人葬儀社全程安排。在公祭與家祭結束後，分由長子與次子攜捧著 *faki Tuni* 的遺像與牌位，後方則是由葬儀社工作人員推送著棺木，親屬跟隨在旁，一路從東海四街折向村中核心區每年祖靈祭（*talatu'as*）男子們護持巫師行走祖靈神域之徑的東海六街，最後所有喪家親友在東海六街新建聚會所前依序上靈車，往東穿過村子外圍的田野，一行人沿著南濱路往南直達壽豐鄉吳全公墓。

到達吳全公墓後，一行人繞過墓園，行徑中可以感受周遭的墳墓多立有十字架，很多是來自東昌村鄰近阿美族村社轉宗西方宗教後的墓葬。來到 *faki Tuni* 的墓前，準備移棺入葬的工作人員已在現場準備就緒，水泥外廓以厚約 10cm 的水泥砌成，約末 2m 長×1m 寬×1m 高，直接立建於地表水泥鋪面上。喪葬人員利

用人力直將棺木暫擺置入水泥棺廓上且以鋼管支撐著，遺像與牌位則暫時擺放在水泥棺廓外的東側。棺木內的 *faki Tuni* 仰身直肢，頭在西，腳在東，這是因為靈魂起身可以直接面東朝祖靈東方居所的方向（圖 6-4）。一切就定位後，家屬捻香面對著棺木內的 *faki Tuni* 及其遺像祭祀，且斟倒 (*pataki*) 米酒。

在祭祀完後，葬儀社人員要求家屬們反身迴避後，取起人力鑽孔器，在棺木的西北角鑽棺孔，這是為了日後棺木內的屍水得以流出而做的動作。葬儀社人員微語：「開龍門開好了，可以轉過來了。」接著工作人員連同家屬男子站上 1m 高的水泥外廓，拉著繩索同時將支撐的鋼管抽出，慢慢地同時將拉撐棺木的繩索緩緩放下，隨著棺木末入眼簾，家屬悲傷的情緒再度地潰堤，在家屬確認棺木內的方位擺正無誤後，長子祭祀告慰後將牌位放置入棺木上。隨即葬儀社人員再度地引導家屬象徵性地土葬，告知：「我們就遵照我們一般傳統的習俗，我們子女、孫子，每人手上抓一把沙子，沿著棺木放下去，灑上去就可以了。」灑完沙土後，家屬於棺廓旁開始燒紙錢，一旁的土木工程人員同時開始以水泥板覆蓋外廓上口。於此時，看著棺廓即將封口筆者問起了一旁的 *faki Vala*：「這以後還需要檢骨嗎？」*faki Vala* 回答：「看他們兒子，應該是要啦！檢骨會比較好。」

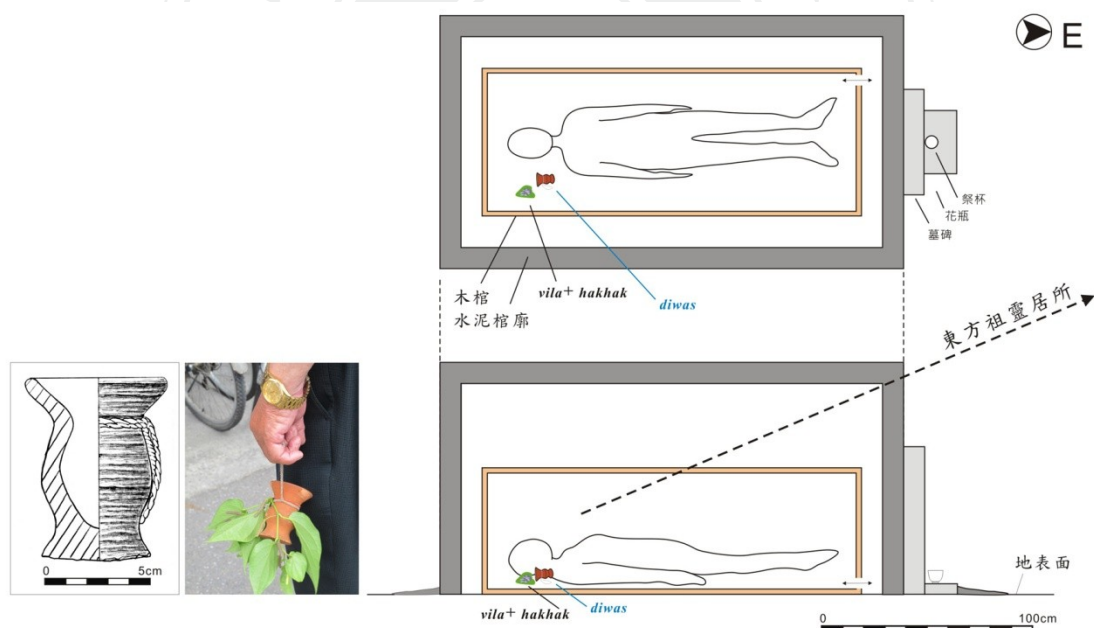


圖 6-4：faki Tuni 吳全墓葬與陪葬 *diwas* 示意圖

(二) 土葬意識、陪葬替代品與傳家寶

1. 原生的土葬意識

外公是 1960 年代領導級大巫師 Sahmah Asay 的 Humi 阿姨表示：「我外公 (Saumah Asay) 生前跟她女兒說，我死掉的時候一定要用土把我蓋起來，不要用水泥把我蓋起來。他說人死掉會有靈魂出來，千萬不要用水泥蓋這樣。他說對我們的那個也不好 (指晚輩的身體和運勢)。」巫師慣習於儀式過程中赤足踏著泥土的歸屬感，對於外來的密閉水泥棺廓有著強烈的排斥感。

1990 年代之後，囿於喪經經費，多數人家採行火葬方式。唯，有著強烈傳統土葬意識或者曾經行巫的巫師，生前多會要求子女要以傳統土葬的方式處理身後事。已故巫師 Mangah 的女兒，年近 70 歲的 vayi Humi 提及十多年前身為巫師父親土葬於公墓時的陪葬狀態：「父親過世的時候是用土葬的方式，葬在吳全的公墓。爸爸生前 makawas 的時候，用的 diwas 我給他陪葬放在他的肩上，讓他帶著走。另外在 diwas 旁邊還放有用香蕉葉包著 tulun 和 icep 的便當讓他帶著吃，在身邊還有幾瓶瓶裝的 epah (米酒)，身上則蓋著一套阿美族的服裝。」

2. 陪葬祭壺器與替代品

隨著男子成年取得 diwas，女子成家取得 sifanohay 等相關祭祀器物群。婚後家屋男子進入年齡階級 sral 的男子活動，攜拎著 diwas 祭祀專屬於男子的 pasin Malataw 儀式，最終跟著男子過世時陪葬。女子則以家戶祭儀為主，伴著 sifanohay 參與祭祀祖先或歲時農耕等相關儀禮，最終 sifanohay 跟著女子過世而陪葬。祭壺器成為形構男女性別區界的象徵物，從成年婚後就伴隨著家屋男女生活日常，而與祖靈息息相嵌。在男女生命終結再度轉換身份即將成為現世活著子孫眼中的祖靈之際，祭壺器 diwas (男) /sifanohay (女) 再度成為溝通、連結與維繫此一親屬關係的橋樑，祭壺器形構成往生者成為祖靈 Pangcah 完形不可或缺的象徵物。

陪葬祭壺器

祭壺器是祖靈信仰日常中最為關鍵的宗教禮儀性人工製品，經年累月地陪伴著家戶成員度過無數次與祖靈相逢的當下，牽絆著祖靈縈繞、環伺與歸返的實存。對於巫師而言，每逢巫師祭 (mirecuk) 之日，一對象徵著召請男女性別的 diwas 與 sifanohay，更是身為巫師宴請自身祀奉的神靈 (kawas) 所不可或缺的神聖物。巫師們對於伴身祭儀中承載祖靈與神靈於壺緣的祭壺器，有著無以復加的特殊情

感。

巫師 Sera 提到家中古老型態祭壺器陪葬的過程，家中所用的古老傳世 sifanohay，是在媽媽過世時巫師 Kamaya 強調要將媽媽生前使用過的給她陪葬，讓她帶著走，那是到祖先的地方要和大家一起喝酒時用的。所以家中舊的 sifanohay 現在在北埔公墓媽媽的墓地裡。diwas 則是留在家中，後來有一年 Sera 大哥參加男生才可以過去的 pasin Malataw 時，因為喝酒 malasan，所以將 diwas 搞丟了。每次講到這個事情，Sera 就憶起這一段不愉悅的往事。

T：以前男女生結婚會帶著原本家裡的祭壺出去嗎？

S：以前那個年代男生嫁到女生家，也不會拎著 diwas 帶到女方家去。女孩子搬出去成立一個家就再買一組，你總不能從家裡帶走，那家裡要拜要拿什麼呢？

T：老人家過世會給她陪葬還是再買一個新的呢？

S：有的都會買新的給她陪葬。像我本來是說都已經準備好了，我都已經買好了，結果 vayi Kamaya 說：「不行，不能用那個給妳媽媽陪葬。」我就知道，就給她陪葬她生前用的。

T：你是買哪一種的呢？

S：都快 30 年了，我不太記得，很像是類似清酒壺那一種的。可是我不是買白色的，是深色的。本來想把媽媽用過的留下來，不過 vayi Kamaya 說：「不行，你一定要用那個媽媽生前用的 sifanohay。」我就沒有再問。我都已經買好新的，要拿出去了喔！棺木要蓋的時候嘞！這樣。

T：村子還有一些舊款野燒的 diwas，像是 vayi A'am 家或是 vayi Cuis 家，但是就沒有野燒的 sifanohay？

S：她們是保護的好，捨不得陪葬的話，你就是準備另外一個瓶子。我的 diwas 就是被我哥哥搞丟了，去 pasin Malataw 的時候，那時候我媽媽還在啊！她回家的時候我就問媽媽說：「diwas 呢？」她就說：「妳問妳哥哥這樣！」我馬上就去問我哥哥說：「那個 diwas 呢？」他說：「啊！沒妳的事。」這一句話我不會忘，我就知道一定是喝酒弄丟了。所以後來我才自己買那個小的有沒有（藍綠釉小瓷瓶 DC I），就從那個時候，已經用了 20 幾年了，那個市面上都買的到，當作 diwas 用。我媽媽還沒有過世的時候都是用那二個，因為那個 sifanohay 在我媽媽過世的時候就給她陪葬，vaya Kamaya 就跟我講：「不要用那個新的，一定要用舊的，是她生前使用的。」意思是說 sifanohay 要跟她一起，以後要撿骨的時候還會在一起。

祭壺器的替代品

2012年三月，巫師 Lali 家因為家屋擴建落成舉行家屋除穢(miasik to loma')，儀式中做為召請神靈(kawas)降臨的 sifanohay，是褐釉薄胎硬陶罐(SA I)，

乃目前東昌村保留年代最早的 sifanohay 類型，巫師 Sera 說此件 sifanohay 乃 Lali 的媽媽 Nanip 生前擔任巫師時所使用的 sifanohay：「Lali 的 sifanohay 應該是她媽媽 Nanip 生前 makawas 時用過後留下來的。以前祭壺是陪葬的，不管是男生或女生，都是放在過世的人的右肩膀上，男的陪葬 diwas，女的陪葬 sifanohay。不過，『有一陣子老人家過世後留下來的祭壺，因為是“很古老的捨不得”給它陪葬，所以有的人家就用“康貝特玻璃瓶”給它代替。』養樂多會壞掉因為它是塑膠，大部分都是用康貝特，因為它是玻璃瓶。像現在都會做風水，挖出來，瓶子還是原來的形狀，陪葬的酒瓶不會壞掉，蓋子生鏽就是生鏽，也不會說脫落。」

對於留傳於本家數代的祭壺器，無論是陶土野燒形制 diwas，或是褐釉薄胎硬陶罐 sifanohay，皆為家族記憶與淵源的印記，雖然身為 1990 年代的大巫師 vayi Kamaya 仍強烈地意識往生者必須隨葬其生前使用的祭壺器，然而在被視為古老的陶土野燒形制 diwas (DA I) 或概念中帶折肩的薄胎褐釉硬陶罐 sifanohay (SA I)，於現在市場均已無法取得的情況下，部分喪家家屬開始轉換改採替代品的的方式，象徵性的陪葬隨往生者土葬入墓，而保留古老祭壺器繼續留傳於本家，此一現象也是目前村內部分屬於本家的家戶仍保有留傳數代的祭壺器的原因之一。至於陪葬的替代品，則以小瓶裝容器為主，例如康貝特玻璃瓶、養樂多罐，或是類似清酒壺之類的容器等。

性別差異性保留

對於本家父母親使用的祭壺器，於父母親過世後囿於日後祭壺器的持續性使用，也有著性別取向的差異性保留認知現象。以 sifanohay 為例，凡與家祭祖靈有關的祭儀，均需要 sifanohay，因此做為本家的子女，關注於日後祭祀已故父母的需求，對於本家父親過世陪葬 diwas 似乎較無意見，然而若是陪葬母親生前使用或已留傳數代的 sifanohay，則會因為持續性的家祭需求，而傾向於保留 sifanohay，否則 tatalisin (參加祭典) 祖靈祭或田祭等儀式，就買不到適合的 sifanohay。vayi Iku 在父親過世時，就把父親所使用的 diwas 跟著父親土葬，然而母親過世時，卻將母親生前使用的 sifanohay 保留下來，而另外以養樂多予以象徵性地陪葬：「家裡的 diwas 在爸爸過世的時候陪葬了。媽媽走的時候，只有給養樂多，要不然 talalisin 就沒有 sifanohay 了，因為已經買不到了。」

vayi Humi 在父母親相繼往生的過程中，對於祭壺器 diwas 與 sifanohay 的陪葬與否也有著同樣的認知，做為日常幾乎所有宴靈儀式均會使用到的 sifanohay，準備、操持儀式過程所有事務的女子傾向予以保留，反之屬於男子祭儀 pasin Malataw 所需的 diwas，則傾向於隨著身為 sikawasay 的父親陪葬：「父親過世的時候是用土葬的方式，葬在吳全的公墓。爸爸生前 makawas 的時候，用的 diwas 我給他陪葬放在他的右肩膀上，讓他帶著走。另外在 diwas 旁邊還放有用香蕉葉包著 tulun 和 icep 的便當讓他帶著吃，在身邊還有幾瓶瓶裝的 epah (米酒)，身上

則蓋著一套阿美族的服裝。後來我媽媽也過世了，和爸爸合葬在吳全。『媽媽過世的時候是給她陪葬養樂多代替家裡的 sifanohay，因為 sifanohay 還要留在家裡用，陪葬了就都沒有了。』這個 sifanohay 要永遠地留在家裡，做什麼事情都要這個，只有 mipohpoh 沒有出來啦！pananom、什麼死掉的啦都有啦！像我們去田裡都要這個 sifanohay(指過世後 talaomah 時要帶著 sifanohay 到田裡祭祀亡者)。」

反之，男子對於本家 diwas 隨父親陪葬與否，則有著與女子相對截然不同的認知，認為 diwas 應該留傳於本家，過世的父親則另購替代品予以陪葬。faki Falius 表示：「我父親在民國 72 年過世，他那時候 68 歲，是土葬的。『陪葬用的 diwas，款式是差不多，是另外買的，祖傳的不能陪葬，是要傳承用的。』一般祭壺在右邊，酒類用的在左邊，我記得我們家族是都這樣子。diwas 是我爸爸傳給我，我再傳給我弟弟，一直傳到子子孫孫。你不能弄破啦！所以放 diwas 的時候會很慎重，特別放在一個不容易碰到的位置收藏起來。現在 diwas 放在我祖家。」faki Diway 也認為本家 diwas 不應該隨父親過世而陪葬，應該繼續留在家裡，這樣往生者的靈魂才能識得召祭時的 diwas 而歸返：「diwas 陪葬是不太可能啦，會新買一個『替代品』給他，家裡的 diwas 一定要留在家裡，絕對不能陪葬，要一直留在家裡，沒有它 (diwas)，過世的靈魂不會回來。男生 malengleng、mapatay 一定要用 diwas。」¹³⁸

3. 傳家寶__瑪瑙珠串

Pangcah 完形所呈現的物質樣貌，於老人家往生後除了伴侶一生的祭壺器會跟著入土陪葬之外，生前所穿的傳統服裝與珠、鈴等飾品並不會跟著入棺而陪葬，而是以傳家寶的方式分傳給女兒。身為目前最年輕卻又從小行巫 (makawas) 巫齡最長的 Sera，提及小時候三歲就被阿公背在身上 makawas 的經過，以及九歲時阿公過世後留傳下來的瑪瑙珠串 (odo)：「以前阿公 makawas，mirecuk 的時候，腳上綁的小鈴鐺以及斜掛在身上的瑪瑙珠串，在後來阿公過世後，瑪瑙珠就分給家中的三個姊妹。我阿公的我拆掉，有的都裂掉，它自動地裂掉，一直震動一定會裂嘛！戴著跳舞都會。所以我給它拆掉，有的都碎掉了，好的我就和我妹妹、姊姊豬媽媽三個人分，說這是我們以前阿公用的，壞掉的我就給它保存全部用鋁箔紙包起來。他生前也是 makawasay，就是 makawasay 才有，他是我六年級他才走的，我阿公很高，從來不會穿什麼樣子的衣服，都是一件褲子、一件衣服，褲子只是綁起來寬寬那一種的，每次出去都不會穿脫鞋，腳好大喔！像 Humi 的爸爸還在 makawas 的時候，還有每次 talatu'as 的時候他就會戴，他身上就掛著真

¹³⁸ diwas 於男子成年 malengleng 後取得，成家後參與男子 sralpasin Malataw 祭儀，一般在男子往生後跟著陪葬。在喪禮過程中，除了入殮陪葬 diwas 會出現外，所有喪禮過程，乃至於往生後的 misa-Pangcah、talaomah、pananom 等追思亡者、宴靈等儀式，均不會用 diwas，而是使用 sifanohay。因此，faki Diway 對於 diwas 保留與否和過世往者靈魂是否會回來劃上等號之理解，應該有所出入，也許是描述與紀錄當下的誤解吧。

正的瑪瑙珠，胸前左右各斜背三串，而且用小鈴鐺綁束在一起，很漂亮。」Sera認為阿公生前行巫時掛飾在胸前，過世後傳世於家中的瑪瑙珠串是傳家之寶，因此與姊妹三人均分留傳，由於擔心頻繁使用會破損，因此家中的瑪瑙珠在串繩斷掉後就被小心翼翼的包裹起來保存。

一次在與 Sera 的姊姊 vayi Lisin 聊到阿公 (Giyour) 留傳而分送的瑪瑙珠串時，vayi Lisin 表示：「這些瑪瑙珠子都是以前曾經 makawasay 的老人家所用過留下來的，不可以隨便碰，碰了手會麻麻的。」一旁 Lisin 的先生 faki Futing 表示：「曾經有人想要來買嘞！我用一億元價錢給他拒絕，不賣啦！村長的太太也在場，也提到他們家也有老人家留下來的珠串，後來因為老人家過世後，兄弟接妹們就將珠子分送，每人留得 100 顆左右的珠子。」

巫師 Sera 所提及的 Humi 是 Sera 的表姊，而 vayi Humi 的父親 Mangah 於十多年前過世後，東昌村就再也沒有男子入巫。vayi Humi 已年近 70 歲，父親生前行巫的服裝、珠串飾品等，都是身為大女兒的 vayi Humi 所親自縫製，因此針對父親過世後的隨身物，有著濃烈的情感記憶，如今均收藏在家中的衣櫃中，vayi Humi 表示：「爸爸的東西都在我這邊，他穿的衣服都是我做的，男生 mirecuk 時都是穿 pamilayan 和短褲。這個項鍊 ca'r 也在我這邊，耳環也是我做的，銅鈴也在我這邊，有些破掉的，以前用麻線綁，現在都斷掉了。這個很貴喔！瑪瑙珠三條一串，披掛在身上左右各一串，本來有二串，我們姊妹三個人分，總共有六條，所以我姊妹們每個人二條。銅鈴有些都破掉，我妹妹不敢碰，這個是 mirecuk 專門用的。有些是大陸買的，有些是爸爸用過的。重新綁好，聲音會比較好。Dipus 他們去大陸，他們買的，A'am 的小孩是導遊嘛！我阿祖買的，是老古董，破掉的我也是不敢丟。我爸爸的我自己綁。這個是爸爸以前綁在頭上的，有綁貝殼的。」

vayi A'am 則提到婆婆留下的瑪瑙珠串：「以前老人家有 makawas 的珠串應該都有留下來，但是沒有 makawas 的老人家也還是會有。這是以前老人家留下來的二串瑪瑙珠 odo'，掛在身上，是我先生的媽媽留下來給他的，現在很像有點舊舊的，沒有以前看的那麼亮。之前去台東看到那個賣原住民的東西，有瑪瑙珠串，很亮，2800 元很貴。我這個是 mukasi 的（一旁的 faki Icilu 直說是以前荷蘭人帶進來的）。之前去大陸玩的時候，我去看瑪瑙珠都沒有嘞！另外這個藍色珠串很漂亮耶！這些都是老人家留下來的。」

在東昌村舉凡入巫者，每逢重要祭典如巫師祭、祖靈祭等，穿著紅、黑正式傳統服飾外，尚且包含胸前配飾的瑪瑙珠串、腰際綁縛綴飾的銅鈴等配飾，瑪瑙珠串除做為配飾外於祖靈祭前一晚窺探祭也做為主祭巫師牽引、溝通神靈的神聖物件，銅鈴則是巫師祭期間，每晚祭儀結束前透過銅鈴串用力搖響鏗鏘之音震解祭儀。瑪瑙珠串、銅鈴的巫師配飾物具備儀式性功能，長期於祭儀中蘊染靈力，同時形構巫師形貌象徵著巫師特殊階序。如今，這些具有象徵性的儀式物，於巫師往生後被以 Pangcah 完形的認知，於入殮儀式中象徵性的隨葬，最後於封棺之

際被取起，做為傳家寶均分給本家直系女兒。

二、火葬—從陪葬品到傳家寶的祭壺器

1. 火葬意識

東昌村 1990 年代隨著土葬用地減少與費用的攀升，配套的火葬與靈骨塔政策性推行，往生者被以火葬方式對待的比例逐漸地攀升，雖然往生者生前交代要以土葬的方式，但過世後部分家屬在喪葬經費權衡之下，最後仍採行火葬方式處理的也為數不少。母女均為巫師（sikawasay）的 vayi Lali 迫於無奈地表示：「媽媽生前曾經說過，死後不要火葬。但囿於經費，最後我們還是決定採用火葬處理。目前骨灰置於吳全公墓。另外，Visay 也是老的 sikawasay，生前也說他是 sikawasay，不要火葬。在火葬現場一時無法處理，其孫子因為經費不足，而不斷地跪求。」

2012 年筆者前往東昌村東南方的月眉調查尚且保有傳統 Pangcah 祖靈信仰的巫師家戶，採訪已過世巫師 vayi Lala 的媳婦，提及 Lala 過世時由於月眉僅剩一位年老的巫師 Lahok，因此無法獨力完成往者入殮的招魂安置儀式，當時還特別請了與月眉村有淵源的現任東昌村巫師 Lala Pitin 與資深巫師 Kamaya、Devi 跨村前來協助喪禮。身為巫師的 vayi Lala 在過世前，特別交代因為怕火，所以要土葬而不要火葬，但最後家屬還是決定採用火葬的方式。巫師 vayi Lala 的媳婦指著 Lala 留下來的 sifanohay 說：「以前 Lala 在的時候，有人往生，要裝在棺材，給她準備糯米 hakhak、酒，是早晨入殮儀式的時候要放進去陪葬的，現在 Lahok 一個人也無法做，所以現在有人往生，也就不做了。婆婆 Lala 七年前過世，有請 Lidaw 的巫師 Lala、Devi、Kamaya 等來做。Lala 生前有交代，說她很怕那個火，『matalau kaku tu lamal』（我很怕那個火）」要土葬不要火葬。當時候，明天要出殯，就要提前準備放入棺材的東西（miraver），Kamaya 有特別交代，要把 sifanohay 給她帶著走，不過最後還是象徵性地放下，封棺前還是取了起來留在家中。」

年逾 60 歲的 faki Falius 前年母親過世，對於現況即使土葬還得面臨日後撿骨的支出，因此頗能接受政府推行火葬。對於母親過世的喪禮以及採行火葬而於蓋棺之際取出陪葬 sifanohay 的過程有著概略性的描述。

F：媽媽前年往生。

T：有做 misa-Pangcah 嗎？

F：有有，都是做 misa-Pangcah，殺豬，pananom 這類的，那些程序沒有一個漏掉的。

T：火葬嗎？

F：這次我媽媽往生完全用火葬。因為政府的這個推行，地相當珍貴，活人跟死

人一直拼土地，所以全世界才會採用這種火葬，那我們也跟著做，這樣也好。因為你土葬的話，將來以後你還是要撿骨啊！

T：公祭前的凌晨，要蓋棺之前不是會把 sifanohay 給她陪葬嗎？

F：對！當然是要披上女生穿的傳統服飾，披上去，如果要蓋棺了，服裝和 sifanohay 再把它拿出來。

因土葬用地限縮與火葬政策推行，東昌村人從固有土葬意識轉變為火葬，一方面透過傳統喪禮儀式中招魂（micekur）安置、潔淨靈魂與送返東方祖靈，藉以化解調適火化身軀的不安心態。再者入殮時裝飾「Pangcah 完形」的服飾、祭壺器 diwas（男）或是 sifanohay（女）等隨葬物，則在入殮封棺之際取起，等候出殯隔日 misa-Pangcah，再一次地透過巫師召喚亡者靈魂予以形構「Pangcah 完形」，最終隨同祖靈歸返東方天際。

2. 陪葬品變傳家寶

每逢家戶老人家過世時，選擇土葬與火葬最大的差異，其一，對於往生者而言，出殯之後分向不同的埋藏脈絡，土葬乃直接前往家族墓地埋葬，火葬則另經火葬場以骨灰罈的方式進入靈骨塔或是家族風水屋。其二，對於伴侶一身隨葬的祭壺器而言，祭壺器隨土葬入墓而結束其生命歷程，若是火葬則於入殮時象徵性地隨葬，封棺之際取起而續留於家屋，兩者因喪葬型態的差別有著截然不同的生命脈絡。

每當村子親友往生都得前往協助招魂入殮（micekur）的巫師，在入殮擺放陪葬品的當下，擁有著維繫和往生者溝通能力與知識的巫師總是成為喪家諮詢的對象。關於祭壺器的陪葬，以及因應土葬轉為火葬形式的現狀，巫師 Sera 指出：「以前過世都一定有陪葬，不是說只有 makawas 的才有。現在也是，可是現在都用燒（火葬）的啊！所以我們先放著，蓋棺的時候再拿出來。陪葬的祭壺，就是以後她到另外一個世界，大家喝啊！大家就這樣子分享啊！」

faki Sayam 與 vayi Dipus 夫妻指出大約 1994 年是火葬推行的時候，不過媽媽過世時還是土葬，對於火葬後陪葬 sifanohay 的擔憂，甚至以爆炸來形容：「媽媽過世的時候土葬，那個時候還可以土葬，二年後就改為火葬了。sifanohay 是說，如果說人死了，放在身子的旁邊，還有飯、tulun、米酒。現在不能了，會爆炸（指火葬）。diwas 是 makawasay 用的，女孩子不可以。女孩子只有酒、tulun。男孩子才有 diwas。為什麼是怎樣呢？他以前有打獵啊！有抓魚啊！祭拜 Malataw 用的。」

年逾 70 的 vayi Silu 提及家裡媽媽使用久遠的 sifanohay，是如何地在媽媽往生過世選擇火葬，而於封棺之際被取起的過程：「sifanohay 從我小時候家裡就有了，一直到現在。媽媽很怕說萬一不小心破掉。那個 sifanohay 有壞一點，我去

外面找沒有看到。現在有，但是是塑膠的，黑黑的，那個酒喔一瓶 170 元，很漂亮。家裡這個 sifanohay 每個月做什麼事情就是用這個。媽媽過世我有放在她身上那邊。拜好了，快要出去的時候，我再給它（sifanohay）拿出來。因為火葬，要拿出來，巫師有交代，其它還有檳榔、衣服。她們說這個 sifanohay 不能放下去。」

祭壺器做為往生者陪葬品，從 1990 年代由傳統土葬改為火葬型態，隨葬的祭壺器社會生命史也跟著產生巨大的變動。以土葬而言，祭壺器跟著往生者入殮，隨葬右肩之上成為陪葬品攜拎引領前往祖靈居所，實體之祭壺器進入考古學埋藏的脈絡。反之，火葬而言，於往生者入殮之際，擺放於往生者右肩之上，象徵性地攜拎前往祖靈居所，然於封棺之際祭壺器則被取起而繼續留傳於家戶，並不進入墓葬陪葬品的考古學埋藏脈絡，而是以傳家寶的型態繼續積極地承載於祖靈信仰的家戶儀式當下。是以，隨著喪葬型態從土葬轉為火葬，隨葬的祭壺器也從陪葬品轉化為傳家寶，進而開展截然不同的生命旅程。

然而，傳統土葬型態隨葬入墓的祭壺器與火葬政策同時期面臨土葬公墓變更收歸國有而必須遷葬的殯葬政策之際，原本已隨葬入墓進入考古學埋藏脈絡的祭壺器，卻因遷葬政策的外來撿骨文化衝擊，再度面臨生命史的轉折。以下持續討論東昌村民面臨東昌公墓變更而需遷葬時，對於撿骨出土祭壺器的態度與處置方式。

三、撿骨二次葬——意義翻轉的祭壺器

（一）殯葬公墓用地政策

2011.5.18 筆者於東昌公墓 vayi Changrah 家撿骨後墳墓進行田野調查之際，巧遇花蓮縣吉安鄉民政科的陳科員正在巡視，陳科長表示原本還未到鄉公所服務之前，從事做墳、蓋風水屋等喪葬事宜，同時提到 1980 年代末期土葬的沒落與火葬的興盛：「民國 78 年的時候我出來蓋墳墓，那時候大概十個裡面一個土葬，九個火葬。那個時候還沒有硬性規定喪葬方式，但是你葬下去以後，還要二次埋葬啊！你火葬的話就是一次就解決啦！那個時候政府還沒有規定，可能是時代潮流吧！土葬以後你絕對還要撿骨嘛！再撿骨就是以前很多人做這個風水屋，整棟房子，家族性的，八年以後撿骨就放在自己風水屋家裡啊！這些都是有買地的。……像我以前最好的時候接單，平均一年可以接到 30-40 個，土葬也好，蓋風水也好，那是民國 70-80 年的時候了，做到四年前，只剩下一個。因為都直接火葬，送到自己信仰的中心，寺廟、佛寺或是納骨塔。現在是鳳林以南，土葬還有在做啦！」

目前陳科員在花蓮縣吉安鄉民政科上班，擔任吉安鄉六個墳墓區的管理員，包括東昌、北昌、太昌、永興、福興還有慈雲山。業務主要是處理、打掉墳墓主人家撿骨後的水泥墳墓，同時還有每三天巡視一次公墓，確認是否有私人偷埋、偷挖的情形。陳科員表示：「曾經有碰過偷埋死狗的，因為看到泥土很新嘛！還有小朋友的陰屍，看到怪怪現場的就給它挖開看看，挖到陰屍就報警啊！報警以後檢察官來處理啊！處理以後我們就再埋回去。」

就有關花蓮縣的公墓設施管理現況部分，陳科長表示：「花蓮縣吉安鄉目前慈雲山也還有 100 多處的暫時性土葬位置。每個鄉鎮市至少都保留一個喪葬用地，做為土葬，但是不能蓋房子（指風水），規定八年以後就給你清除掉。臨時性的土葬可以，永久性的風水房子不可以。所以現在每一個鄉鎮市目前法令還沒有改的話，一個鄉鎮市得保留一座可以土葬的公墓。所以每一個鄉鎮市都有一個喪葬用地，也沒有強制啦！規定八年是八年，有的放著也有十幾二十多年的。」

東昌村公墓位於東昌村村外的田野，西距村子外圍的家戶約莫 200-300m，目前在吉安鄉都市計畫已變更改為公園用地，因此公墓內的家戶墓葬遷葬勢必早晚得進行。針對東昌公墓的現狀部分，陳科員表示：「東昌公墓以後會變成公園綠地。南埔公園以前也是像這樣，客家民俗館那邊，公告沒有人去遷移，就全部都收到慈雲山，旁邊墓碑有寫『南埔無主男女』，蓋一個廟在那邊，我們有去工作就會上香。……東昌墳墓現在是禁葬，禁葬以後人一直遷走，剩下沒有幾個，他們就會想不知道什麼時候會開發或是做其它利用。他就會想，我一年來一趟，那一年沒有來被拿走了，就不知道了。所以家屬會考慮這一點，乾脆有機會就撿骨，改變一個地方放在永久性的。」

從日據時期以來集體土葬於東昌村社外的田野，隨著 1990 年代前後公墓收歸國有與變更用途，土葬於公墓的家戶不得不因應外來性的遷葬事宜，採行 Taiwan（東昌村人對於外來者閩南人或臺灣人的稱呼）撿骨與事後委請巫師祭祀祖靈撿骨祭（mimehad to 'okak）的適應方式再度地重新安置祖靈。

（二）撿骨二次葬__祭壺器埋藏後的生命轉變

由於喪葬政策的調整，變更為公園用地的東昌公墓，早已被村民認知必須處理家族墳墓遷葬的命運。然而，遷葬涉及撿骨費用、靈骨塔或是風水處理，動則數十萬元不等，囿於經費的限制，除非必要否則家族成員總是以觀望的心態，等候未來視鄉公所的補助再考量撿骨遷葬事宜。身為東昌村大家族，外公 Saumah Asay 曾經身為村子大巫師的 Humi 阿姨，提及外公的墓就在公墓入口的第一個，外婆的卻在最後一個，兩夫妻的墓分別在頭尾，每逢掃墓的時候都要兩頭跑，家族也曾就遷葬撿骨事宜認真討論過，但是遷葬費用著實難以負擔：「當然要啊！但是很多嘞！我爸爸的、我阿嬤阿公的，很多耶，這樣要花多少啊！我算一算好

恐怖，還要再做風水！光風水就要多少，現在 60、70 萬好啦，你要做小的也可以，也要 20、30 萬啊！……撿骨，我一個人負責還得了，做風水很貴，現在撿骨三年前也要 12000 元。林永隆他媽媽是說，若是我先生要撿骨的話，還是要放她們那裡（南昌人），風水在佐昌公墓。」

1. 陪葬物變傳家寶

在東昌村家屬幫已故土葬的親人撿骨，乃是因為從日據時期已存在的東昌公墓於 1990 年代之後收歸吉安鄉公所後才孕育而生。傳統東昌村社會以土葬為主且無撿骨的觀念，因此現在一般執行撿骨的工作，均會委請 Taiwan 的撿骨師到東昌公墓協助處理。巫師則是在家戶自行委外撿骨之後，才受家戶委託進行撿骨祭（mimehad to 'okak），儀式內容與 pafafoy 獻豬給祖靈的內涵與儀式流程大致相同。關於 mimehad to 'okak 儀式，筆者曾經就教於巫師 Sera 是否曾經幫村子的家戶做過 mimehad to 'okak 儀式，巫師 Sera 特別提及幾年前曾經幫鄰社 Pokpok 友人家戶舉行過：「有一次在 Pokpok 那邊，……他爸爸死了不知道幾十年他們就去挖，撿骨這樣子。我們那時候就去用撿骨風水的儀式，他們也是要殺一隻豬這樣子，然後用小豬送給他爸爸。他們是先請 Taiwan 的去撿骨，後來才請我們 makawasay 的去做儀式。後來我們去的時候他東西就放在旁邊，拐杖啦！還有他的蕃刀（hawan）一隻，還有那個 kuren，男孩子的那個 diwas 啦！就這樣子完整。後來就叫我們用啊！他的兒子說：「爸爸這個東西喝好嗎？」那個 vayi Abi 就給它用米酒給它噴，用一用。然後他們還把那個米酒打開來喝，我說：「喔！我不喝那一種的。」然後他們就打開來，他們一些男孩子就在那裡喝。那個 faki Tuni，vayi Devi 的老公，他們就問他說：「你要不要喝呢？」faki Tuni 說：「我不喝酒的。」其實他也不敢喝啊！後來那一些東西（陪葬品）給它整理後就放在家裡啦！真的那些東西有的真的是變形啦！那個 diwas 是很完整，但是那個蕃刀就已經生鏽了。diwas 本來就是用泥土做的嘛！然後給它燒，它不會壞掉啊！它還是完整的。它那個壞掉的只有繩子，沒有繩子了。」

巫師 Sera 的口述說明四個重點：其一，sikawasay 不處理墓葬現場的撿骨事宜，而是在 Taiwan 撿骨相關事物處理完後，在家戶的委託下回到家屋內以家戶 sifanohay 和 kariyas 等祭祀器物群，召請降臨 sifanohay 的神靈協助，宴請降臨祭盤 kariyas 的祖靈予以說明家屬撿骨的用意與處理的過程，最重要的還是對於祖靈餵養（pakaen），同時獻上豬（fafoy），最後再請祖靈歸返。其二，Pokpok 社的男子往生土葬的陪葬品，包括生前使用的拐杖、蕃刀（hawan）、瓶裝的公賣局米酒與男子配用的祭壺器 diwas，說明早期 Pokpok 社的傳統土葬禮儀與東昌村差異不大，而且男子也擁有成年參與男子祭祀神靈專用的 diwas 祭壺器，最終跟著往生者入土陪葬。其三，陪葬品在撿骨的過程中，被小心翼翼的處理攜帶回家，透過巫師予以潔淨後被留在家裡，diwas 與蕃刀從原本土葬的陪葬品埋藏脈絡，因為現行的喪葬政策改變，一反生命的終結，翻轉成為傳家之物，甚或可能

再次地被延續性使用於生活日常與祭儀。其四，土葬的陪葬品在埋藏後，開始因“自然形成過程的轉換”產生變化，瓶裝的公賣局米酒，玻璃瓶身保持良好，鏽蝕的瓶蓋仍未滲漏，因此家屬以其保存良好且與祖先共伴過，而於撿骨後予以飲盡。鐵製的蕃刀則逐漸鏽蝕，未來使用狀況不明。以泥土燒製的 diwas 則保存相當地良好，雖然是女性，但身為巫師身份的 Sera 而言，每年巫師祭時共伴使用 sifanohay 與 diwas，藉以召請不同性別的 kawas，對於 diwas 的使用仍然有著相當敏銳的慣習性意識，直指埋藏後經撿骨的 diwas，在頸部繫繩做為儀式時拎取的繩子已然腐朽，巫師 Sera 曾經表示，以前老人家會以苧麻（keliu）植物性纖維，以手在大腿上搓揉（minuka）成細繩或以黃藤編織，做為綁縛在祭壺器頸部而得以於儀式過程中拎取的繩子。土葬埋藏後腐朽的植物性繩子，已然扭曲或稀釋 diwas 繫繩的重要儀式性功能訊息。

2. 骨灰罈旁的祭壺器

撿骨過程再次出土的陪葬祭壺器或其它出土物，除了上述被子孫從墓園攜拎回家成為祖先傳家之寶，對於撿骨出土的陪葬祭壺器是否有著不同的處置態度呢？faki Falius 在五年前幫土葬於東昌公墓的父親撿骨，述及：「爸爸是民國九年生，民國 72 年走的。土葬在東昌公墓，五年前撿骨，用大的古老的甕裝，放在慈雲山。我們有請專業的撿骨師傅處理。因為那時候我們給我爸爸陪葬有四瓶米酒，二瓶我們自己拿來喝，二瓶那個撿骨的師傅說：『我一定要這樣啊！』在現場啊！幾十年的老酒。」關於父親往生土葬是否有陪葬男子生前配用的祭壺器 diwas，faki Falius 進一步地提到父親陪葬的 diwas 並沒有攜帶回家，也沒有棄置於現場，而是隨著裝骨骸的甕一起擺置在慈雲山靈骨塔：「類似的 diwas，不是叔叔家用的。我們沒有帶回家，就一起放到山上去，都放在甕那邊。撿骨的師傅是漢人，他說：『可不可以二瓶給我呢？』因為這個典故我是不太清楚，他說：『我拉你爸爸上來是我的福氣。酒是放在右邊，陪葬品是放在右上臂邊。』其它比較沒有價值的古幣，所謂的龍銀有一-二個，現在在我家裡保存。」

關於撿骨時重新出土的陪葬祭壺器，隨同骨灰罈或裝骨骸的甕（俗稱金斗甕）放置在一起的現象，A'am 阿姨指出：「現在因為大多是火葬的關係，所以 diwas 或是 sifanohay 無法像以前土葬一樣，跟著老人家一起陪葬。不過有的人會將祭壺放在亡者的骨灰罈旁邊，意思也是讓他帶著走，但是通常會再買一個新的給他，原來生前用的，舊的會留下來，因為現在已經買不到以前的樣子的祭壺了。目前家裡用的祭壺，是媽媽 Cuis 與阿公 Visay Parata 生前使用的 diwas 和 sifanohay。」A'am 說阿公陪葬的 diwas，樣式是和現在家中的 sifanohay 樣式比較像的，因為當時在市面上已經買不到原來古老的 diwas 樣式，如果陪葬掉家裡的 diwas，就沒有了。所以，應該是土葬的時候到市面上購買一個瓶子給他陪葬。

A'am 阿姨進一步回憶出生於 1984 年，歿於 1955 年土葬南埔公墓的阿公，

在早些年南埔公墓遷葬的過程中，是如何地經由記憶中陪葬在阿公右肩上 diwas，藉以和 Talacan 等其它村社的喪葬信仰做區隔。此外，撿骨後的 diwas 仍舊擺在骨灰罈旁，宛如土葬時陪葬祭壺器一般，重新安置維繫與亡者的關係。

sifanohay 是媽媽 Cuis 生前 makawas 時候用的。diwas 的部分，因為後來買不到原來這一種 diwas，不得已的話，像我爸爸過世的時候，我不敢把家裡的這個 diwas 給他入土，我就買一個新的瓶子給他入土，隨便有一個瓶子就可以了。makawasay 的很重要，我阿公 Visay 是 makawasay，我爸爸不是 makawasay，所以就隨便一個瓶子給他入土就可以了。我阿公的瓶子還在風水那邊耶，我阿公那個入土就放在右肩上，不是左右都可以，一定規定在右邊這邊。後來我阿公在撿骨的時候，我們把它拿到風水那邊。...如果說沒有跟人家一起出殯，就不能亂去啊，我爸媽原來找不太到阿公在南埔那邊的墓。那時候我們夫妻剛剛修 (mitangi)，我們自己找，可能我老公跟他有緣，後來就托夢給我老公，說你們一定會找到我。我修到一個月不吃肉那一些，我都吃青菜。我媽媽 Cuis 也找不到啊！我媽媽請三個人，ci Mangah、ci Tali、ci Kamaya，請他們去兩次還是找不到啊！那時候我們全家都不舒服，Pangcah 的 makawas 很嚴格啊！我們都去廟會啊！廟會的我們還可以吃蔥！那時候我也是身體不好，要死不活的，後來我們去修的時候，我阿公托夢說一定要找到我，後來他給我們靈感就真的找到啊！找到的時候，我們還不相信那是我阿公的啊，我們當時請一個道士這樣看一看就要花十萬塊，找不到嘞，撿骨那是另外的喔！後來那個撿骨的功夫很高，原來他知道我阿公的墓，他不講話就一直看我們。剛好那個菸廠的路不是要拓寬嗎？78 或 79 年吧，以前是牛車的路。我們要去找的時候已經拓寬了，晚上就托夢給我老公，說我在那邊、那邊、那邊這樣有三個地方，有一個最亮像黃金一樣，有一個比較暗像四方形這樣...只是聽到他這樣子講話。後來我們第二天看時間就在那邊拜拜，圓鋤沒有辦法挖，問看看那個怪手願不願意挖，他說多少錢看你們啊！我就跟我老公說，錢不是問題，最重要的就是要找到啊！他既然叫我們找，我們就一定要找到。後來，就跟怪手的講，說好是下午三點半。後來三點半挖土機準時在那邊挖，我就帶我爸爸去那邊，那個時候我媽媽身體很不好。在現場，我問我爸爸阿公在哪裡呢？他不知道啊！我老公說在這邊，他說托夢是在這邊，我的感覺也是在那邊。因為都是填土啊，所以挖很深，撿骨的只剩上半身，最後他說這是你的阿公沒有錯。我爸爸還不相信，他趕快下去找他爸爸入土的時候他自己放在爸爸右肩上的 diwas，因為他們南埔 Talacan 那邊的不會埋這種的，只有東昌 makawasay 的才会有這種 misin。他過世的時候是 44 年，我才二歲。我爸爸就說：「A'am 這是你阿公沒有錯啦！」那時候我才放心，爸爸說這邊的人沒有這種 misin。後來那件陪葬的 diwas 就放在靈骨塔那邊，放在風水裡面（北埔七星潭康樂一帶），那個 diwas 不能丟掉。這個是骨

灰罈，diwas 就放在右邊。

因應外來性的 Taaiwan 撿骨文化，撿骨後的親屬骨骸或是骨灰，以甕（金斗甕）或骨灰罈裝好改放於靈骨塔或是家族祖先風水屋。撿骨時，曾經做為陪葬的神聖祭壺器以出土的方式再現，隨即再次地跟隨亡者隨葬並置於骨灰罈旁。此外，A'am 祖父土葬於東昌村西側 Talacan 村社一帶南埔公墓，祖父往生時陪葬於右肩的祭壺器，成為 A'am 家人意識特屬於東昌村人固有的喪葬習俗，得以於雜亂的荒棄公墓中做為辨識祖父與區隔他者的依循標誌。

3.神聖物變穢棄物

2011.5.12 因病纏身已退休不再執事的巫師 vayi Cangrah 家舉行撿骨，撿骨的對象是葬於東昌公墓 vayi Cangrah 已故的母親與祖母。vayi Cangrah 因為腳疾留在家中，撿骨事宜全權交由大兒子與留家的小女兒 Dipus 等子女處理。一早家人備齊水果、紙錢後，與 Taiwan 的劉姓撿骨師傅約定在東昌公墓。從小徑由東向西進入公墓之前，印入眼簾的是公墓前的半圓形潭水，潭水背後則是略隆起的墓地，座落在墓地裡的墳墓群均朝向東方太陽升起的方向，公墓後方則是村子的田野，田野後方依序為東昌村社、仁里村（Pokpok 社）、南宜昌（Natawlan 社）、太昌村（Cikasuan 社），最後是高聳的中央山脈。

走進公墓內，vayi Cangrah 的大兒子表示：「這個很像外省人的墓，那一整排有十字架的都是基督宗教，有墓碑的都是 Pangcah。」關於撿骨的部分，早已信摩門教的 vayi Cangrah 大女婿表示：「撿骨是跟著漢人的觀念，以前 Pangcah 是沒有這種觀念，就是土葬。……像蘭嶼是一葬下去，再也不看不敢再靠近了。」在談到有關公墓與撿骨的事情時，一旁的撿骨師傅提到位於南埔的仁里公墓遷葬與公家補助的過程：「最早的公墓是仁里公墓，遷墓的時候，那一次我們做布袋戲，我去辦五牲三戶，三牲辦十幾戶，還要叫誦經的六個。擲筊沒有聖筊啊！……。那個有補償金嘞！你沒有錢你要怎麼遷，縣政府應該要撥錢下來。」

由於 Pangcah 沒有撿骨的習俗，因此整個撿骨的過程均由 Taiwan 劉姓撿骨師傅引導，劉師傅早期曾經住過東昌村的小金門（東昌村南端）一帶，對於東昌村的傳統祖靈信仰俗略有經歷。首先家屬針對墓內已故 vayi Changrah 母親 Lisin、祖母 Epah 燒香祭拜並說明今日撿骨事宜。接著劉師傅取來大鐵鎚敲打 Changrah 祖母 Epah 的水泥棺木四個端角後，交由小工撬開水泥棺廓西南角落約末 1m×0.5m 寬的範圍，以便隻身進入棺木內撿骨。緊接著劉師傅進入 Epah 的棺木，將略微腐朽的塑膠棺蓋打開，取出略微腐朽的衣服，陪葬骨骸左側的公賣局玻璃瓶裝米酒一瓶、頭顱旁原本掛在耳朵的黃金耳墜，接著開始取出貼附著紅色毛線頭飾的頭髮與頭顱，衣服包裹的骨骸，劉師傅表示鎖骨部位腐爛的比較嚴重。在筆者不斷探詢已故 Epah 是否有陪葬 sifanohay 之際，劉師傅已然起身完成撿骨的工作。此時，筆者側身往棺內巡視，赫然發現在雜亂的棺木西南角落有一件塑膠

瓶裝“養樂多”。¹³⁹撿骨日當時筆者並不引以為意，不過如今確認此件養樂多瓶乃是做為 Changrah 祖母 Epah 陪葬 sifanohay 的替代品。

劉師傅表示撿骨的順序：「男的左手先撿，撿了再左腳，然後右手、右腳。女的右手，再右腳，然後才左手、左腳這樣撿上去。有順序，不能亂來喔。」¹⁴⁰略做休息後，劉師傅將 Epah 的骨骸晾置一旁水泥地面上，以帆布遮陽。將 Epah 的全身骨骸、肢骨擺置好，將頭顱擺置中間，緊接著小工取大瓦斯噴槍直接於現場燒化骨骸，直到骨骸化成灰燼與細碎骨片。在骨灰退熱之後，劉師傅將骨灰收於家屬所準備一般高約 20cm 的骨灰罈，接著倒入乾燥的新茶葉，直到骨灰罈裝滿，同時嵌覆蓋上紅紙條，且於罈外器表貼上亡者姓名，最後再蓋上罈蓋。

劉師傅接著進行 vayi Changrah 母親 Lisin 棺木的撿骨工作。後代親屬在一旁觀看，赫見水泥棺廓正中間有一水泥樑柱，大姊直言：「為什麼做那個樑，人家說睡在樑下有那個壓迫，當初不應該做那個樑，如果照一般工程是說，對後代子孫不好，都不會很平安。」由於棺墓內滿是螞蟻，因此，劉師傅取來噴槍先以火燒驅離，接著才彎身進入棺內，棺木上避免骨骸曝曬以黑色傘遮陽，接著從右手、右腳、左手、左腳等肢骨依序由下往上撿骨，眼看撿骨工作已近完成，劉師傅正要起身之際，筆者向前探詢是否有陪葬的褐釉硬陶罐之類陪葬品，劉師傅略顯驚訝，這才意會剛剛撿骨時確實有看到一件被水泥塊掉落砸下碰碎的小硬陶罐，劉師傅這才下去棺內取起，劉師傅表示：「撿骨還是第一次看到。以前作 kabasay（巫師）的，裝酒要嘍要噴的，這樣。她那麼老一定有做過 kabasay。」關於 Lisin 葬肢與陪葬品的擺置部分，劉師傅表示：「身體是直的，東西向，壺放在右肩膀上。一般臉應該是看著上面，但是她側臉朝南面向肩上小陶罐（sifanohay）。」從 Natawlan 村子從妻 Cangrah 入居東昌村的 faki Lalabar 對著筆者表示：「阿祖不是 sikawasay，sikawasay 才有。阿嬤是 sikawasay 生病過世，所以才有 sifanohay。」（表 6-2，圖 6-5）。

¹³⁹根據養樂多股份有限公司官網 <http://www.yakult.com.tw/index.php>，資料顯示養樂多菌（乳酸桿菌）乃是由日本京都帝國大學醫學博士代田稔於 1930 年所培育成功，又名「代田菌」(Lactobacillus casei strain Shirota)，日文名稱ヤクルト，英文 Yakult，1935 年於福岡市設立代田保護菌研究所，開始養樂多的生產與販賣。1955 年於東京都設立「養樂多株式會社本社，株式会社ヤクルト本社，Yakult Honsha Co., Ltd」。1962 年日本「關東養樂多株式會社」合作籌劃「國際酵母乳業股份有限公司」，同年七月正式獲准成立於台北市民生西路。1964 年台灣養樂多開始營業，此為養樂多事業首次進軍海外，100ml 玻璃瓶裝「養樂多」活菌發酵乳新上市。1966 年公司名稱變更為「養樂多股份有限公司」。1971 年實行容器改革，推出 P S 塑膠瓶，為國內飲料界的革命性創舉。

¹⁴⁰關於撿骨的方式，早年曾經從事喪葬工程現任職於吉安鄉公所民政科的陳科長表示：「因為現在靈骨塔有分二種，一種還是整罐的、大罐的，那個骨頭啊！大甕的，比較占空間，就是撿骨起來，沒有燒，把它擺好，就像是坐在椅子這樣的姿勢（陳先生蹲下，雙手舉於胸前，擺出蹲屈肢狀的撿骨入甕的次序）。我以前幫人家蓋房子的時候，有看人家在做。這個是沒落行業了啦！」

表 6-2：vayi Changrah 家檢骨說明簡表

名字	歿時	巫師	陪葬品	葬肢	棺木
Epah	69.4.29	無	養樂多 (sifanohay 替代品)。米酒×1、黃金耳墜。	仰身直肢。頭在西，腳在東。	水泥方形棺木，貼磁磚。立有墓碑。
Lisin	62.5.23	巫師	褐 釉 硬 陶 罐 (sifanohay)	仰身直肢。頭在西，腳在東。	水泥方形棺木，立有墓碑。

此件已故 Lisin 生前 makawas 使用與往生陪葬的 sifanohay，器表施有暗褐色釉，紅色胎裡，小口縮頸，寬直腹帶有明顯折肩，近平底。頸部仍殘留稍前遭檢骨師傅以噴槍驅離螞蟻時燃燒未盡的紅色塑膠繫繩。隨著檢骨工作告一段落，已故 Lisin 陪葬生前 makawas 時所使用祭壺器 sifanohay，於檢骨過程遭水泥怪壓破而被撿起置於棺木旁的地表上，當筆者探詢家屬要如何處理此件 sifanohay 時，faki Lalabar 的大兒子表示：「死人的東西少拿啦！怕厄運啦！有的人會信。」因此，此一曾經被視為神聖的陪葬品 sifanohay，在撿骨之際因為在墓地出土破碎而被視為不潔之物，因而被棄於公墓現場。在整個公墓撿骨工作完成之際，手捧著骨灰罈的大女兒喊著：「taloma' kita，我們搬新家囉。」最後家屬一行人驅車前往吉安鄉慈雲山公墓進行骨灰罈安放事宜，結束整個撿骨儀式。

在 vayi Cangrah 家撿骨後的隔週，筆者感念棄置於撿骨棺墓現場已故 vayi Lisin 陪葬的祭壺器 sifanohay，有其特殊的時代背景與風格形制，在探詢家屬同意之下，2011.5.18 筆者特別回到東昌公墓欲採集此件遺物，巧遇花蓮縣吉安鄉民政科的陳科員正在巡視（如前小節所述），陳科長因執行業務正帶著小工將已撿骨完畢的 vayi Lisin 水泥棺墓整個以人力敲掉，以避免被重複埋葬或其它非法性的利用，而因此一動作，原本撿骨被取起置於棺墓上的 sifanohay 再度地掉落於滿是水泥塊覆蓋的棺墓內，在筆者表明來意與目的後，陳科長協力將此 sifanohay 已然破碎的殘件逐一拾起，這才了卻筆者心中對於此一 sifanohay 生命與意義翻轉的理解（圖 6-6）。¹⁴¹

¹⁴¹ 此件陪葬的暗褐釉紅胎帶折肩 sifanohay，在筆者指導教授劉益昌先生工作室的工作人員支援之下修復完成。事後筆者曾經給已故 vayi Lisin 的孫女 Dipus 觀看，不過 Dipus 表示目前家中已有媽媽 Cangrah 生前行巫所使用的另一件 sifanohay，因此阿嬤 Lisin 陪葬留在公墓破碎拋棄的 sifanohay，就留在考古工作室這邊好了。

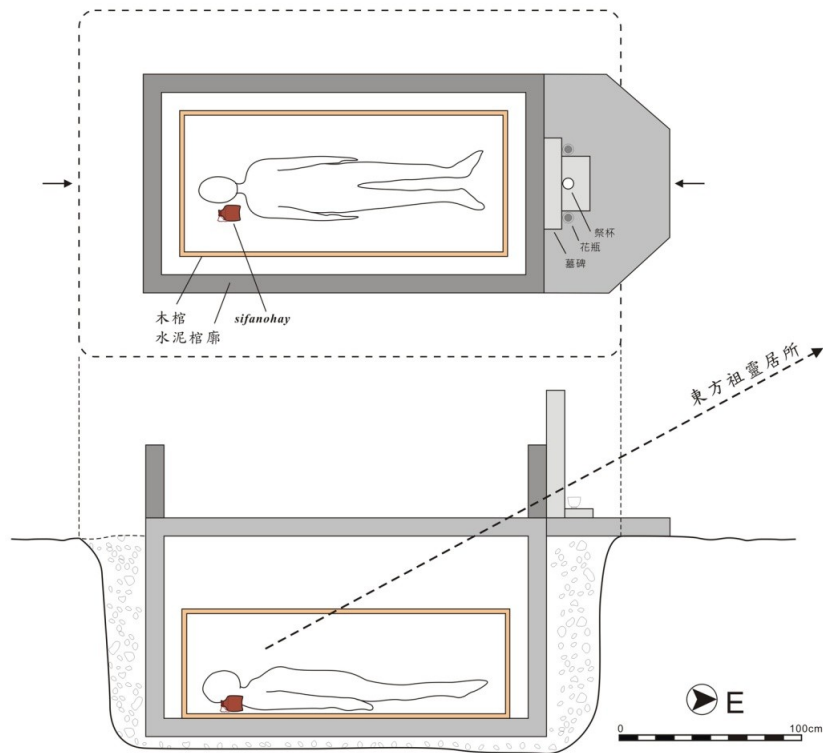


圖 6-5：vayi Cangrah 母親 Lisin 陪葬墓葬示意說明圖（魏姓婦女 Lisin 生於 1918.9.15，曾為東昌村的巫師，歿於 1973.5.23。2011.5.18 撿骨時陪葬的 sifanohay 置於右肩出土。）



圖 6-6：vayi Cangrah 的母親 Lisin 陪葬的 sifanohay 出土狀態與修復完成圖

關於原本陪葬被視為神聖物的 diwas（男）、sifanohay（女）祭壺器，於近十多年來因家族撿骨重新被拾起但卻被忽視或拋棄於公墓現場的現象，年逾 70 歲的 vayi A'am 談到家族撿骨的過程：「先生葬在佐昌公墓，他媽媽是葬在東昌的墳墓。faki 的在撿骨的時候，diwas 有拿起來，但我們沒有帶走，很可惜。媽媽的撿骨的時候，很漂亮嘞，有綁繩子，a fancah tini a sifanohay（sifanohay 很小很漂亮），我們沒有撿回來，很奇怪耶！很可惜，matalau（害怕）。我們家現在都葬在先生的老家水璉出海口的公墓。」

年逾 80 歲的 vayi Hana 則表示父母親在 1960 年代末期土葬的時候，並非陪葬其生前所使用的祭壺器，而是另行購買瓶子替代，父母親原本的祭壺器則留在

本家行巫 (makawas) 的弟弟 Kinlu 家：「幾年前弟弟 (Kinlu) 過世時，家裡順便幫爸爸、媽媽從東昌公墓撿骨，後來合葬太昌慈濟後方的公墓。爸爸是民國 57 年元旦過世的，和媽媽埋葬的時候一樣，都沒有陪葬家裡的 diwas 和 sifanohay，而是用另外一個小小的瓶子代替。爸爸媽媽生前用的 diwas 和 sifanohay 都還留在家裡。幾年前，撿骨時爸爸、媽媽的墳墓中均有出土當時陪葬用的祭壺替代品，所以撿骨的時候，替代陪葬的祭壺就放在撿骨的現場，不拿回來了。」

從 vayi Cangrah 家其母親 Lisin 與祖母 Epah 撿骨陪葬 sifanohay 的差異可以確認，生前曾經是巫師而於 1973 年過世的 Lisin，因為曾經 makawas (行巫)，因此 Lisin 生前所使用做為家祭與巫師祭 (mirecuk) 時祭祀神靈所必備的褐釉硬陶壺 sifanohay，於 Lisin 往生之際被當作神聖的陪葬品而跟隨其入棺土葬，引領 Lisin 與祖靈相逢。相反地，Lisin 的媽媽 Epah，在 1980 年過世時，因為本身並非巫師 (sikawasay) 之故，所以家人對於陪葬 sifanohay 的方式，僅以養樂多瓶予以替代，此一現象可參考上一小節陪葬祭壺器的替代品之描述。

此外，vayi Lisin 陪葬的 sifanohay 儼然歷經一趟意義不斷翻轉與重構的生命歷程，從 vayi Lisin 成家 miasik to loma' 或是行巫時取得 sifanohay，伴隨一生無數次召請、宴請祖靈與神靈，做為家戶神聖不可或缺的宗教禮儀人工製品，最終於 1973 年隨著持有者 vayi Lisin 的過世，形構 Pangcah 完形，陪葬於右肩而由靈魂 (adingo) 攜拎著 sifanohay 前往東方與祖靈相聚，sifanohay 實體則進入東昌公墓土葬的埋藏脈絡。1990 年代之後墓地公有化政策，導致東昌公墓遷葬隱憂，在 vayi Lisin 土葬 38 年後的 2011 年家屬進行撿骨安置，sifanohay 重新於隨葬的棺木內第一次被撿骨師傅取起，但因撿骨過程遭受噴槍與水泥塊壓迫，導致 sifanohay 破損，同時因為子孫視墳墓區出土污穢與不潔的禁忌意識與態度，而被棄之於墓地旁。爾後遭逢鄉公所人員不識破裂 sifanohay 文化意義而被以無意義硬陶罐再次地連同水泥碎塊，回填埋藏於廢棄的水泥棺廓內。最終，意外地被考古學田野研究工作採集者視為重要的文化遺物，重新第二次地被從廢棄棺木內取起，甚至小心翼翼地視為珍貴的考古材料而被修復完整，重置於考古標本室。

此一 sifanohay 生命歷程，約從 1940 年左右 vayi Lisin 成家之際粗略地概算，¹⁴²流動於 Lisin 成巫與家屋祭儀，沿用到 1973 年 Lisin 過世後土葬入棺，直到 2011

¹⁴² vayi Lisin 出生於 1918 年，與先生原居於東昌村北側的 Aliaki，婚後才搬到東昌村內相當核心區的地方。次女 (Cangrah) 於居住在東昌村後才於 1941 年出世。若以東昌村傳統成家或搬新家均需舉行家的除穢儀式 miasik to loma' 研判，vayi Lisin 約於 1940 年左右搬進東昌村，於此時添購家屋舉行除穢儀式取得 sifanohay 等祭祀器物群的年代，約可粗估為 1940 年前後。除非，搬進東昌村的 vayi Lisin 家並沒有參與或是認同村中的信仰，而是在日後 vayi Lisin 因病 makawas (參與巫師行列) 才添購 sifanohay，那麼此件 sifanohay 的持有時間，就有可能往後延。另外，從此件 sifanohay 的形制風格觀察，目前在東昌村中並無同款褐釉硬陶壺，一批傳承自父母親留下來的紅褐釉亮光厚胎硬陶罐，流行年代約為 1960-70 年代，以 vayi Lisin 過世 1973 年陪葬之時間，研判 vayi Lisin 所持有的暗褐色寬直腹硬陶壺的流行年代，應該要早於紅褐釉亮光厚胎硬陶罐流行初始的 1960 年代之前，因此研判 vayi Lisin 所持有的暗褐色寬直腹硬陶壺的流行年代，或許約於 1940-50 年代前後 vayi Lisin 成家或是成巫之際所持有是可以被接受的。

年撿骨之際，粗估歷經長達約 70 年之久，sifanohay 從祭祀家戶的神聖物因持有者過世成為陪葬品，後因撿骨破碎被視為不潔之穢物而被拋棄於墓地，最終成為考古學田野採集具有文化脈絡意義的考古材料。sifanohay 歷經「家戶祭祀取得的神聖物→生命終結陪葬品→撿骨棄置的不潔之物→毀墓時無意義的再埋藏→考古學採集的文化象徵物」，持有者對於 sifanohay 意義與態度不斷地翻轉，sifanoahay 生命歷程也就不斷地更迭（表 6-3）。

表 6-3：vayi Lisin 使用與陪葬的 sifanohay 意義說明一覽表

祭壺器	過程	品名	意義	空間位置	
sifanohay	成家/成巫 祭祀祖靈與神靈	承載物	神聖物	家屋	完整
	過世土葬	陪葬品	神聖物	東昌公墓，第一次埋藏，隨葬於 vayi Lisin 右肩。	完整
	撿骨二次葬	陪葬品	不潔之穢物	東昌公墓，第一此拾起，拋棄於墓地	破碎
	鄉公所民政科毀 墓再埋藏	無意義	無意義	東昌公墓，第二次埋藏，重回廢棄墳墓內。	再破碎
	考古學採集	遺物	考古材料，物的脈絡意義	東昌公墓，第二次拾起。終置於考古標本室	修復 完整

綜合本小結，囿於都市公墓用地限縮所設定的遷葬政策引發的撿骨，成為東昌村家族無可避免對於祖先與陪葬品的重新安置。而此一不得不為的外來喪葬禮儀的援引和介入，一方面透過外來 Taiwan 撿骨師傅技術性的撿骨安置，再者委請村子 sikawasay 於撿骨後舉行 Pangcah 喪禮出殯隔天的 pafafoy(獻豬祭)儀式，再次地重新完成類似於 misa-Pangcah 的喪禮祭儀，藉以安置與告慰遷葬的祖靈。

此外，撿骨過程對於陪葬品的處置方式，可能因為親屬對於撿骨出土祭壺器意義的認知差異，而有著截然不同的態度，也重新導致祭壺器生命軌跡的變動。若是老人家生前所使用的古老祭壺器，一般會採集回家當作傳家寶留在家中保存或是後續於家屋儀式中使用；也可能視其為原來就已陪葬亡者的祭壺器型態，撿骨出土後再次地跟著亡者骨灰罈納入靈骨塔陪伴在身；再者，如陪葬當時即以臨時的瓶罐替代，如養樂多、康貝特等容器，象徵性地陪葬，或是旁葬的祭壺器於撿骨當下被忽視，或因故而破碎，則被視為不潔之穢物而予以拋棄於現場。撿骨出土的陪葬祭壺器，終將因人們對於祭壺器賦予的意義與態度不同，而走向不同的生命歷程。

第三節 pananom__降臨“儀式空間物界”的 adingo

“pananom”阿美族語意「pa 是給的意思，nanom 為水的意思，pananom 語意為給予水的意思，泛指家戶委請巫師到家裡召請過世不久的亡者靈魂回來，予以餵養、水洗滌、沐浴與潔淨的意思。」pananom 一般沒有特定的時間，巫師 Sera 提及：「pananom 並沒有特別的理由與時日，只要家屬想到就可以做。」Sera 的語意凸顯出 pananom 儀式在村內的頻繁性，而且是與家屬祭祀已故親人有關。

根據筆者田野經驗，pananom 的對象通常是鰥寡 pananom 已故的先生或是妻子為主，一方面祭祀餵養亡者，二方面幫亡者靈魂祛除污穢且同時予以潔淨。¹⁴³pananom 時間多集中在喪禮結束後的百日內。就喪家而言，一般在喪禮 mali'alac 結束後，喪家會密集地每隔七日就替亡者舉行 pananom，到過世的第 40 日的 pananom，會特別地將亡者的牌位上架到家屋內牆壁上的小祭台，此後仍持續地 pananom 到百日，不過 pananom 的時間可能延長為間隔 30 日，一直到百日擴大儀式範疇舉行獻豬祭 (pafafoy) 儀式。此後，以年度為主，例如一年、三年、五年等，若是沒有能力 pafafoy，則以 pananom 的方式予以告慰；或是每逢特殊節日之前予以 pananom，如六月捕魚祭 (miladis)、八月豐年祭 (malalidik) 之前、十二月小米播種祭 (mitiway) 等，因此這些大節日之前的一週，巫師們通常會很忙碌，有時一天可能得分組 (pananom 通常二人為一組)，且同時祭祀二-4 家家。

對村民來說，祭祀已故亡者的 pananom 儀式，可以說是生活中最為日常的宗教性禮儀，透過巫師召喚，延續活著的人與死去的祖靈共存的時光。隨著亡者逝去的時間漸漸被拉開的情緒，往往在巫師召喚亡者靈魂降臨於 sifanohay 的當下，往昔彼此之間的記憶再度地被勾起。如果說 misa-Pangcah 是亡者形構成祖靈「Pangcah 完形」的最重要儀式，那麼 pananom 則是延續家屬與亡者情感記憶最為綿密的追思與牽絆。以下將透過 pananom 儀式的描繪，說明儀式過程 sifanohay 是如何地與家的祭祀相關，sifanohay 與檳榔等物如何做為亡靈或祖靈降臨的承載物，而人們又是如何地理解與想像被召喚回來初故亡靈的樣貌，而有別於已然成為祖靈的「Pangcah 完形」。

1.pananom to adingo

延續 faki Tuni 的喪禮，mali'alac (吃魚) 過後，喪家漸漸回復日常。每逢例假日喪家一方面 talaomah 追悼 faki Tuni 的靈魂可能駐足之處，遠到 faki Tuni 生

¹⁴³ 除喪家的 pananom 之外，也有少部分是為了告慰祖先某些家中即將發生的重大事情，例如家中兒女即將結婚成家，因此 pananom 告知已故的亡妻或亡夫；部分原因也有鰥寡身體不適出院回家，因思念已故亡夫或亡妻而予以 pananom，祈求亡夫或亡妻的庇佑。

前工作過的碼頭，或是阿美文化村一帶的花蓮溪河口，那是 faki Tunī 生前漁獵放置膠筏區的地方。此外，每逢假日也會委請巫師到家裡 pananom 祭祀、餵養、淋浴、潔淨 faki Tunī 靈魂。在 faki Tunī 過世的第 40 日，喪家固定會舉行 pananom 儀式，一方面告慰亡者靈魂，二方面也會將亡者的遺像從客廳的小矮桌上，移往家屋面東（或面向門口）牆壁上的小祭台上。

儀式空間物界

faki Tunī 過世的第 40 日，一早子女們就先 talaomah 到吳全公墓祭拜父親，到了早上約九點左右才回到家中。此時巫師 Epah、Abi、Sera、Lali 等四位，受大巫師 vayi Devi 的請託也來到了家裡來幫亡夫（faki Tunī）進行 pananom。巫師們穿著素花色一起訂做的衣服，一改喪禮招魂入殮時的素黑色服飾，心情上相較之下也較為輕鬆一點。此時，亡妻 Devi 的小孩們已圍坐在家屋客廳內，Devi 與女孩子們坐在北側，女性親友們則坐在屋外廣場北側的屋簷下，男孩子則坐在西側，習慣性地有著明顯的男女性別空間。客廳南側牆壁旁的衣架上，仍舊架晾著 misa-Pangcah 當日讓亡者 faki Tunī 帶著前往祖靈居所的生前所穿著的傳統服飾與平常所穿的衣服，西南角落的矮櫃上則擺放著 Tunī 的遺照、sifanohay、略泛黃以荖葉包裹著麻糬和檳榔的祭品、洄瀾米酒一瓶與斟滿米酒的寬口矮瓷杯，這是平日餵養祭祀亡靈最為原生性的祭祀方式，也是今日 pananom 時親友進到喪家 pataki（倒酒）米酒悼念亡者的地方。矮櫃上方朝東的壁面上，是近日新上架，面向東方祖靈方位，為了祭祀 faki Tunī 的小祭台（patakilan to mato'asay）。

雖然 Devi 家因為馬路的關係，家門口是面朝北，但是無礙於巫師們對於祭儀空間的敏感度，仍舊慣習性地選擇靠近客廳東側做為今日 pananom 儀式區，東側窗戶玻璃外的陽光微微穿透灑進巫師們即將 pananom 的祭祀區與西側壁上朝東的祭台上。此時，祭祀區地上擺放的是親友們一早就已送過來三疊九箱的洄瀾米酒，以及盛放在藤盤內的圓盤狀麻糬（mukin）、一包白長壽、一疊千元大鈔、連梗的檳榔與荖葉等祭祀物品。

巫師 vayi 們在安慰 Devi 後，圍坐於客廳東側的祭祀區，主祭巫師 Abi 坐在東側，背東面西，Sera 在其北側協助準備祭祀時遞送祭祀物品。這時，Sera 呼叫著 Devi 的大女兒：「Dongi，nanong 快點。」nanong 是一般半透明的方形塑膠袋，這是 pananom 時非常重要的「儀式空間物界」，宛如所有較具規模的祭祀儀式時，如 miasik to Loma'（家屋除穢）、misa-Pangcah（形構成為 Pangcah 祖靈）等涉及獻豬（pafafoy）儀式，得準備一片反置於地上做為承載祭祀物品向東生長的香蕉葉一般，約末 20×30cm 大小的 nanong，界定了 pananom 的儀式空間向度。

巫師 Abi 接過 Dongi 遞過來的 nanong，小心翼翼地將 nanong 上下兩端略微反折平鋪在腳跟前，nanong 反折是為了待會 pakaen 亡靈倒酒時，避免米酒四散。接著是 Dongi 遞過來原本放在祭祀矮櫃上的 sifanohay，Epah 小心地將 sifanohay

放置在地上平鋪 nanong 內的西側端，緊接著 Abi 接過 Sera 遞過來的荖葉，仔細地端詳一番，選擇一片漂亮無瑕的荖葉翻面平置於 nanong 中間，荖葉的頂端貼著 sifanohay，並且在荖葉的中間擺定好一顆去蒂朝向 sifanohay 的檳榔，sifanohay 與檳榔、荖葉等物均與 pananom 時承載 faki Tuni 靈魂有關。接著，做為主祭的 Abi，另選擇七片荖葉，放置於 nanong 側邊旁，這些荖葉是待會在 pananom 時做為刮除、淋浴靈魂祛除沾黏不潔的穢有關。唯恐一旁電風扇會吹動 nanong 造成亡者 adingo（靈魂）消散的情況下，Abi 再取二顆檳榔分別壓在 nanong 的西北、西南兩端點，此一動作更是加深儀式過程中 nanong 做為一個 adingo 存在的「儀式空間物界」，深怕風吹過來造成 nanong 的翻折，導致形影脆弱的 adingo 遭受到波折。

召請 adingo

在整個 pananom 祭儀當下，nanong 所框架出的「儀式空間物界」整備就緒後，巫師 vayi 們啜飲著祭杯內的米酒，右手指指向祭杯，開始 miftik，禱詞告慰 pananom 儀式的開始，並祈求 Dongi 神靈們、已故巫師與祖靈們的協助。禱詞後，右手指沾點杯中米酒，微揚點撥著米酒，同時以口 pes 完成了 miftik 開場的儀式。Sera 回身向著家屬，請子女們跟著一起 miftik 與喝酒，飲著米酒是為了讓親屬們一同進入儀式的氛圍。同時間巫師 vayi 們開始透過米酒 micupelas 噴向雙手，以口就手 ha 的一聲，接著開始以手抽、抓取全身的不潔與穢等潔淨自身的動作。

在潔淨自身後，Epah、Sera、Lali 等巫師啜含著米酒起身，向東呈南北狀排成一列，micupelas 眼前的東方天際，潔淨出即將行走召請 faki Tuni 靈魂(adingo) 的空間。接著眾人開始抖動著右腳跟 (mitirtir) 向著東方行走，同時揮拂著雙手 (miwanik) 欲看清眼前的路徑 (lalan)，接著彎腰雙腳踩踏後，Epah 主禱祈求神靈給予 calay，眾人躬身舉起右手，狀似傾聽狀，靜默不語，感受神靈的對應後，接著 Epah 伸出右手向著東方天際抓取 calay，口中同時不斷地發出撲的聲音，同時間將 calay 鋪設在 pananom 「儀式空間物界」上的 sifanohay 與托稱著檳榔的荖葉之上。接著 Epah 三人面向東方天際舉起雙手，順著 Epah 所鋪設 calay 形成的 lalan，高喊著：「hau Tuni,hau katima hau katima kati kati kati kati..... (Tuni 下來吧，來來來.....)」召請 Tuni 的 adingo 順著 calay 牽引的 lalan 慢慢地滑下眼前 nanong 上的 sifanohay 上緣，接著 Epah 再走上前捲起 calay 送回東方天際，完成了 faki Tuni 的 adingo 召請與接引。此時，坐在一旁的亡妻 Devi 深刻地感受到先生 Tuni 的靈魂已回到家中 sifanohay 壺緣內，略帶著哭腔不斷地喊著：「hau Tuni hau,taloma'hau Tuni..... (Tuni 啊！回家了 Tuni.....)」。

緊接著眾巫師 vayi 們右手指著 sifanohay，主祭 Abi 右手持著斟滿米酒的祭杯，左手取起一片荖葉，小心翼翼地端向 sifanohay 的口緣，接著喊著：「hau katima hau katima kati kati kati kati.....」Abi 以荖葉向著 sifanohay 口緣內狀似“舀”起 Tuni 靈魂 (adingo) 的動作，同時以祭杯護持著，深怕站在荖葉葉表上的靈魂不小心

滑落一般。接著 Abi 持著盛托著 faki Tuni 靈魂的荖葉，順著 sifanohay 器腹一路地向下貼著 sifanohay，將荖葉上的靈魂慢慢地滑下荖葉上的檳榔果緣上。對於 Pangcah 而言，靈魂能夠站在檳榔上是再熟悉與舒適不過的事了，況且檳榔內可能還飽含沁涼透徹的 dasu（檳榔內的汁水，具有潔淨的象徵意義）。在放下靈魂的同時，Abi 對著眼前的靈魂，口中不斷地發出 pu（噗）的酒霧聲，且對著靈魂一方面淋下祭杯內的米酒，左手同時不斷地持著荖葉狀似撥“聚”狀，深怕柔弱成形的靈魂即將消散般。在這一番儀式動作後，才完成了靈魂從 sifanohay 壺緣撥移下檳榔果緣上的動作，緊接著就是要針對靈魂進行除穢、餵養（pakaen）與獻祭的儀式段落了。

除穢

隨即的儀式為幫靈魂除穢，Abi 再次地以右手在 sifanohay 和檳榔上面抓取狀，確認 faki Tuni 靈魂的實存，緊接著取起身旁的二片荖葉，呼出一口氣後，兩手持著荖葉，以葉緣對著檳榔上面的靈魂由內向外撥除，就像是貼著靈魂身子，不斷地刮除沾黏在身上不潔的穢一般，且將不潔之穢器之於荖葉旁的 nanog 上，最後 Abi 再將刮除在靈魂兩旁的 nanog 上的穢分別舀起於荖葉上後，丟棄在一旁。如此動作重複兩次，這才完成除去靈魂身上的不潔之穢。

緊接著 Abi 取起了斟滿米酒的祭杯與一片荖葉，同時示意子女們：「要倒酒給爸爸囉！」，眾人身出右手指指向著祭祀區，於此時 Abi 將左手上荖葉葉末尖向著檳榔上的靈魂，右手順勢將祭杯內的米酒到下，如同淋浴般潔淨著剛剛刮除完穢的靈魂，接著 Abi 再次地以手中的荖葉以不同的方向“撥聚”著靈魂，在此一動作之後，Abi 再取二片荖葉，將靈魂周遭的不潔或是剛剛淋過身的酒水再次地撥除到荖葉上之後予以丟棄，如此重複二次，最後再以雙手向著靈魂周遭抓取穢後，將之丟棄在過程中使用過沾黏污穢的荖葉堆中，才完成靈魂的除穢動作。

餵養 pakaen

沒有歇息地，Abi 左手接過 Sera 遞上徑寬約 30cm 的糝糶（mukin），同時示意親屬們即將餵養（pakaen）亡者 Tuni 靈魂。Abi 右手沾著杯中的米酒後，捏取左手中的糝糶，口中不時地唸著 Tuni 的名字，白色小搓狀糝糶宛如米粒般地掉落在承載著 Tuni 靈魂的泛青綠色檳榔上，記得 vayi Lisin 曾經描述過 pananom 媽媽的過程：「昨天晚上夢到媽媽，所以請 Devi、Sera、Abi 早上來家裡 pananom。以前我阿公曾經說過 pananom 的時候，tu'as 會降臨在 icep 上面，若是 pakaen 的時候，tulun 疊起來就表示 tu'as 很高興。」

隨著 Abi 口中不斷地禱唸著：「keta keta keta keta.....」手中餅鏡狀的糝糶，逐漸地幻化成米粒般地覆蓋在青綠色檳榔果緣，此一印象，雖然子女們在儀式現場無法親眼見到靈魂，但是對於 pananom 父親的子女們而言，無疑象徵著父親

靈魂正享用著屬於 Pangcah 最為傳統的原生性食物糲糲的實存。巫師 Abi 手中 pakaen 動作持續著，直到米粒般的糲糲蓋滿靈魂身處的檳榔，米粒般堆疊成小丘狀的糲糲，也就意謂著 pakaen 順利地完成。緊接著 Abi 斟滿手中的祭杯杯子，再取一片荖葉在堆滿糲糲的小丘上，順勢將米酒倒向葉內，滿滿一杯的米酒(epah)就這樣順著葉脈滑滴下，象徵著 pakaen 米酒給靈魂。

隨即 Abi 左手接過 Sera 遞過來的荖葉包裹檳榔的食物，Abi 啜含著米酒，側過身 micupelas 予以潔淨，接著示意家屬要 paicep，對著祭祀區以手點取狀，唸著：「keta keta keta keta.....」於是在靈魂上慢慢地放下此一包裹物(vila+icep)，予以 pakaen，同時以荖葉葉緣順勢 pakaen 一杯滿滿的米酒。隨即再從 Sera 手中接過荖葉包裹著糲糲、檳榔的食物，重複著 pakaen 的動作，對著靈魂禱唸著子女們 pakaen 父親靈魂的心意。此時，巫師們示意該針對西南角祭台予以潔淨，因為稍晚儀式結束後，就要將 faki Tuni 遺像搬移上去，且同時得擺上 sifanohay 與祭品，此時 vayi Epah 啜含米酒後起身向後，對著牆壁上的小祭台 micupelas，不斷地以雙手撥抓著不潔且向著南方天際丟去。

在 pakaen 完傳統美食後，一旁的 Sera 遞送給 Abi 的是以橡皮筋圈在一起的白長壽香煙與千元大鈔，香煙部分通常是給往生的男性，女性部分較不常見。接過祭品的 Abi 依舊先對著祭品 micupelas 予以潔淨，隨即示意家屬們要獻祭給 Tuni，接著 Abi 將香煙與錢順著靈魂所在的位置慢慢地給予後，擺置在滿覆糲糲的檳榔小丘旁，口中不時地發出嘖的聲音且同時間雙手再次地撥聚靈魂與滿滿的食物與祭品。最後 Abi 再從 Sera 手中接過來二片稍前未 pakaen 完的鏡狀糲糲(mukin)與連梗的檳榔，全部再一次地餵養 Tuni，再來就是一次 pakaen 二瓶的瓶裝洄瀾米酒，重複地獻祭三次米酒後，再持盛滿酒的祭杯順著荖葉葉脈倒酒給予亡靈，完成整個 pananom 的靈魂餵養與獻祭儀式。

送回 adingo

在所有的餵養與獻祭完成後，巫師 Abi 向著疊滿米粒般糲糲的檳榔上的靈魂，再一次地以荖葉與祭杯撥聚好靈魂形體，一邊唸著：「.....hau tama tama tama ta tat ta.....」順勢將靈魂舀取至荖葉的葉片上，同時沿著 sifanohay 器腹，小心翼翼地將靈魂托放回 sifanohay 壺緣內，且同時以荖葉撥聚靈魂深怕其消散，再以荖葉葉脈尖端指向亡者 Tuni 靈魂，順著葉脈餵養米酒。至此，整個 pakaen 的段落大致地告一段落。

vayi Epah 帶領著 Sera、Lali 起身，面向東方祖靈居所的天際 micupelas，開始抖動著腳跟(mitirtir)行走，雙手不停地撥拂眼前迷濛的 lalan，最後向著東方天際舉起雙手，向 Dongi 神靈祈取 calay。Epah 趨前一步向著天際抓取 calay 後，反身將 calay 往客廳西南側祭台的遺像鋪設，形同拉出一條 lalan，同時雙手將 calay 拉開在 pananim「儀式空間物界」上方，即 sifanohay 壺緣內 faki Tuni 靈魂

所在的上空，同時間巫師們均啜含著米酒，Epah 將 calay 往 sifanohay 放下的時候，口喊著：「hau tama tama ta tat ta.....」剎那間 micupelas，瀰漫的酒霧中 calay 形構出的 lalan(路)牽引著 faki Tuni 靈魂迅速地化向祭台上。接著 Epah、Sera 各舉起二瓶米酒，中間的 Lali 則是右手拎著 sifanohay 且同時雙手捧持著糰糰、檳榔、荖葉，三人再次面向東方獻祭祖靈，最後邀集家屬們向著地上祭祀區 sifanohay 做最後的 mitoro 儀式，完成整個 pananom 的祭儀。

整個儀式告一段落後，巫師 vayi 們告知家屬可以將 faki Tuni 的遺像，從矮櫃移放上牆壁上的祭台內，同時擺上一個寬口矮杯，一瓶洄瀾米酒，以及一份的荖葉包裹糰糰、檳榔的食物，最後巫師 Epah 將召請祖靈與神靈的 sifanohay 取過去祭台區，示意 Devi 大女兒 Dongi 將 sifanohay 擺在遺像旁，結束了 40 日祭祀 faki Tuni 的整個 pananom 儀式。

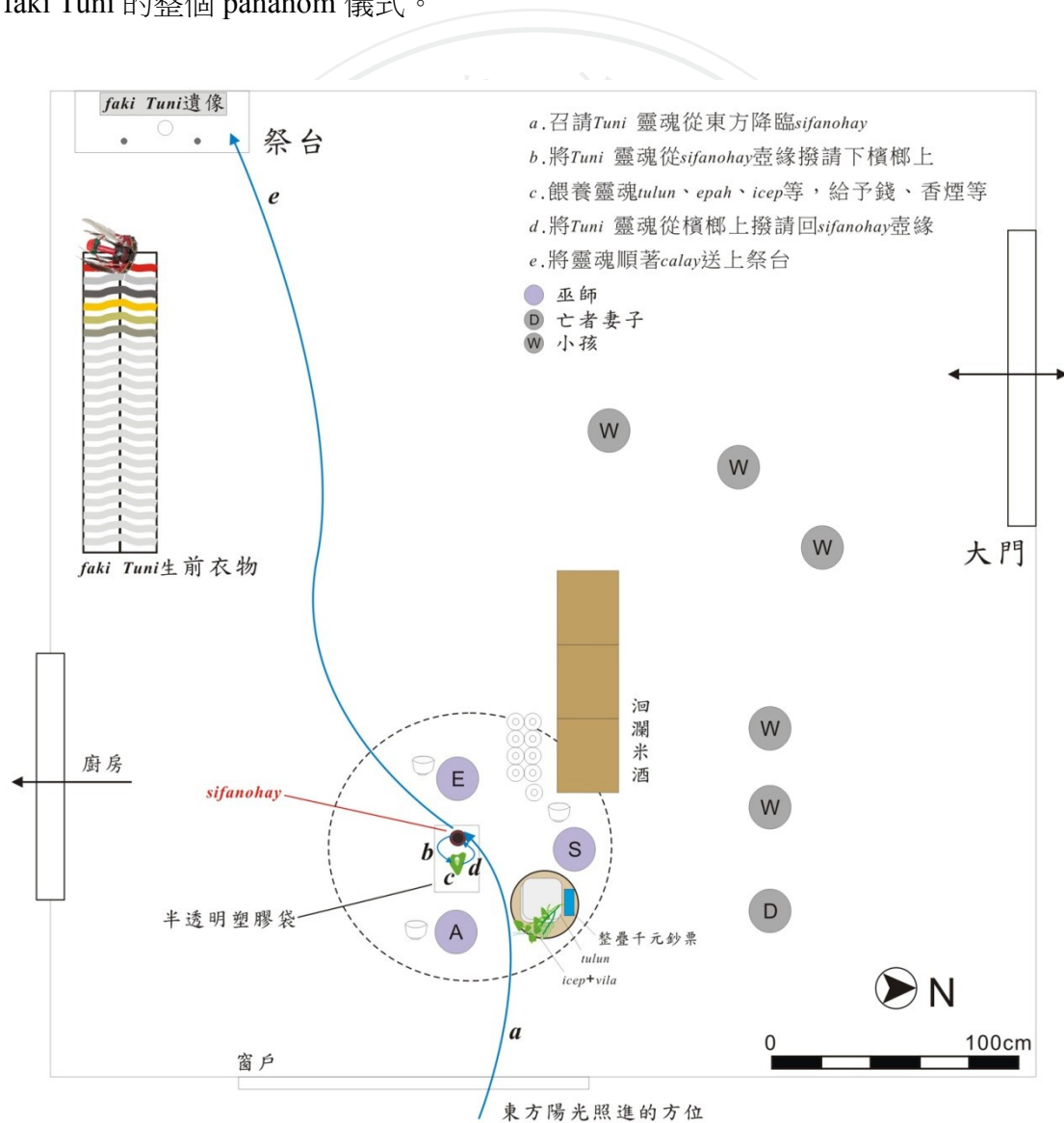


圖 6-7：faki Tuni 過世 40 日 pananom 空間示意圖



圖 6-8：pananom 的儀式空間物界

2. 檳榔上的靈魂

如果說祖靈 Pangcah 完形是以招魂入殮 micekur 時的裝扮與陪葬祭壺器的樣貌被認知，亦即生前豐年祭 (malalidik) 穿著的傳統服飾，男子手拎著 diwas 或女子手拎著 sifanohay 的模樣。那麼剛往生不久，被巫師召喚回來降臨 sifanohay 壺緣予以 pananom 的靈魂，在 pananom 過程，除了需要被巫師以荖葉予以刮除身上沾黏的污穢外，且需透過荖葉與巫師雙手不斷地“撥聚”維持其體態，此一柔弱靈魂又是以何種樣貌被喪家或親屬們所意識呢？而 sifanohay 與檳榔又是如何積極地扮演其承載靈魂，成為家戶祭祀亡靈（祖靈）神聖不可或缺的宗教禮儀性物品呢？

sifanohay

首先，關於 sifanohay 祭祀功能意義的認知，faki Diway 直接了當地指出 sifanohay 是祭拜祖靈 (tu'as) 不可或缺之物，如果沒有 sifanohay，祖靈是無法下來的：「拜拜的時候一定要用自己家裡的 sifanohay，有它祖靈才會找得到，tu'as 才會下來。如果沒有這個 sifanohay，tu'as 就不會下來。」

記得在訪談 A'am 阿姨關於家中媽媽 vayi Cuis 生前行巫 (makawas) 使用過留下來的禮儀物品過程中，筆者曾經問起 A'am 阿姨：「有聽媽媽講過 pananom 的時候，老人家靈魂會下來在 sifanohay 壺口上面嗎？」A'am 阿姨訴說著 pananom 時祖先下來 sifanohay 壺口的經歷，甚至親眼看見祖靈下來時，sifanohay 被“踢倒”的狀態：「pananom 祖先也是從這邊下來（手指著 sifanohay 的壺口）。以前的功夫和現在的功夫不一樣，pananom 的時候 tu'as 要上去的時候真的給它踢倒。以前不是很多靈魂嘛！我們都還看的到。」

年近 70 歲的 vayi Humi，從小就跟著行巫的爸爸 Mangah 身邊，faki Mangah

還在世的時候，每年十月巫師祭（mirecuk）輪到爸爸的時候，Humi 就會回家幫忙準備祭品與處理所有祭祀相關事宜，對於涉及巫師相關祭儀事物相當地熟稔。關於 pananom，Humi 也提到姊夫過世時，親眼所見 pananom 時巫師如何地召請靈魂下來 sifanohay，以及將靈魂托請到檳榔上，如何地造成檳榔的轉動，過程中巫師如何地幫靈魂洗澡，pakaen 餵他吃糰糰和米酒。Humi 歷歷在目地說著：「我的大姊夫跟他的弟弟吵完後就過世了，那個時候我才 15 歲，後來家裡的人請巫師 kabasay 幫他 pananom。首先，先請他的靈魂下來 sifanohay 上面，再請他下來下面大顆黃色的 icep 上面中間，kabasay 給他洗澡，吃 tulun，給他 epah 喝。在他的靈魂下來 icep 的時候，我親眼看到 icep 在轉，我就那一次看過。」

透明狀的 adingo

現年 50 多歲的 Humi 阿姨，外公 Saumah Asay，是 1950 年代前後村子的大巫師，1953 年學者唐美君參與臺灣大學民族學調查團，調查花蓮里漏社阿美族之宗教，當時所訪談記述的報導人就是 Saumah Asay(唐美君 1957)。雖然如此，年輕時的 Humi 阿姨對於巫師的巫能力信仰仍舊不予認同。一直到結婚後先生車禍過世委由 1990 年代大巫師 Kamaya 幫忙 pananom 時，才親生經歷巫師召喚先生靈魂回來降臨在檳榔上的過程，Humi 阿姨因觀測祭儀與感受靈魂實存從而虔誠地認同祖靈信仰。

以前聽我媽媽說我外公會驅魔，會抓鬼。譬如說有人怎樣、怎樣。我外公就帶著自己的刀，就去抓鬼。所以我聽到我媽媽這樣子講，我心裡想真有這樣子事情嗎？我以前都不會去信這一些，就是自己的先生走了以後（約距今十多年前，當時 Humi 大概 40 歲），我才知道說 Kamaya 她們真的有這個實力，我以前不相信喔！自從我老公走了以後我才相信，我才嚇一跳啊！怎麼可以看得到，怎麼可以聽得到，可以跟對方這樣子聊天，好恐怖喔！聽了會起雞皮疙瘩。她怎麼會知道他皮包裡面有錢，只有我老公知道，沒有人知道啊！我老公走的時候，Kamaya 還在啊！然後土葬一個禮拜以後我要 pananom，結果就看到他們說：「快上來快上到這個檳榔上面，你讓我看到....」Kamaya 說：「nitu nitu 手趕快指這樣。」以前心裡就會想，怎麼可能。Kamaya 就在那邊講講...，很像在跟他對話，然後 Kamaya 又跟他講說：「你講大聲一點，我老了，我耳朵稍微聽不到。」我在那邊我心裡還在想喔！怎麼可能。結果 Kamaya 又再跟他講：「你講大聲一點，你到底要跟我講什麼呢？」她說：「你有看到大家了嗎？」我先生說：「看到了」。然後，Kamaya 又跟他說：「你有什麼話要跟 Humi 講的你講給我聽。」Kamaya 就在那邊聽喔！大聲一點，我聽不到，我耳朵聾了，我老了，很近喔。聽完了之後，Kamaya 就慢慢地轉頭看我，那個很恐怖你知道嗎？我就在想 Kamaya 到底要講什麼？她又看林永隆（Humi 過世的先生）又看我，Kamaya 就說：「林

永隆說你有沒有拿到他的皮包。」我說：「有啊！」他說：「裡面的錢有沒有這個整數，有沒有 20000 元。」那才恐怖嘞！妳怎麼知道裡面有那麼多的錢。我想說只有他才知道啊！這件事情我從來也沒有對外講啊！因為車禍後皮包醫院先拿到嘛！然後再來就是轉到我手上。另外她就說：「項鍊嘞！有沒有拿到。」那才恐怖嘞！那時候我才想到，哇！還真的可以對話。我就說：「有有，居然數字可以對出來。」那才恐怖嘞。「Kamaya 有沒有說你先生回來的狀態呢？」筆者問，Kamaya 說：「他車禍死的嘛！剛開始當然很痛啊！不過他現在比較好了，他的傷有癒合。」pananom 的時候，這邊是 sifanohay，旁邊是 vila 和 icep，她把他召上來，是這樣子的，以前不相信，現在相信。我時常跟人家講，你最親的人走了以後，你就會知道他們 sikawasay 的厲害在哪裡。

Humi 的大嫂 vayi Dipus 在談到家裡的 sifanohay 來源時，特別地提到家裡 sifanohay 是因為兒子過世 pananom 所需而添購，同時委請巫師 vayi Kamaya 來家裡 pananom，vayi Dipus 身歷其境地描述著：「我們家的 sifanohay 是黃金鳳(Humi 的媽媽，Saumah Asay 的女兒 Asaku) 買給我的，因為大兒子張建興那一年過世（約民國 83 年），有托夢說他勞保的錢會下來。當時請巫師 vayi Kamaya 來家裡幫忙做 pananom。我親身感受到在 pananom 的時候，有看到兒子的 adingo 是呈現透明狀，大小如火材盒般大，就站在 sifanohay 與 vila 葉子的 icep 上。不過當時買的 sifanohay，在今年 talatu'as 的時候摔破了。」vayi Dipus 生動地描繪出巫師召喚降臨後站在 sifanohay 與檳榔（icep）上的兒子靈魂的模樣，靈魂呈現“透明狀”，長高大小和“火柴盒”差不多，宛如巫師在 pananom 過程中以雙手不斷地撥聚站立在 sifanohay 壺緣與檳榔上的靈魂的情景，從巫師雙手撥聚、呵護的動作範疇觀察，靈魂的大小確實仿若“火柴盒”般，再著“透明狀”的靈魂也凸顯出其形體柔弱易消散般，而需要藉由巫師雙手不斷地撥聚與呵護。

關於召請靈魂的祭儀，除了 pananom 最為日常外，就以日常尋靈祭 (patefu) 最令人感受到靈魂如何地顯現。patefu 的主要內容與儀式過程，一是幫生病的人，召喚回遊蕩在外的靈魂並給予 mipohpoh。儀式過程包括召喚神靈 (kawas)，以及患者的靈魂，並且將召喚回來的靈魂安置在蕉葉上，給予 mipohpoh，最後再將靈魂從患者的頭部注入，最後幫患者全身進行 mipohpoh；二是在喪禮儀式過程，亡者入殮 (micekur) 前針對亡者靈魂的招魂、除穢與安置（如前文 micekur 所述）。pananom 過程相較於 patefu 儀式的差異，是以塑膠袋 nanog 上 sifanohay 和檳榔替代香蕉葉做為承載靈魂的「儀式空間物界」，以荖葉替代刀子 (bu'ut) 做為刮除靈魂身上所沾黏的不潔之穢。

目前 mitangi (民間信仰的乩童) 的 A'am 阿姨，對於因生病而被視為靈魂遊走所進行 patefu 招魂儀式，特別地提到被巫師召請靈魂到香蕉葉上的狀態：「patefu 都是要二個人嘛 (二個 sikawasay 一起做)，patefu 用那個香蕉葉 (A'am 作勢左手持香蕉葉狀)。香蕉葉為什麼不動，現在都看不到，以前那個香蕉葉，

病人的靈魂在上面，我們可以看到喔！現在沒有辦法，因為沒有那個時候那麼純的法術，就是以前很多那個鬼魂我們可以看到，現在鬼魂比較少。以前 tiri papa patefu 可以看到靈魂，差不多像這樣子（A'am 右手在左手的蕉葉上比示靈魂的大小，虎口張開，約麼 8cm 上下）.....Pangcah 的我不知道，我們的神明會講，如果你的功夫高的話，也是很清楚啊！你功夫不高的話，他就模模糊糊，就是像什麼，怎麼解釋，就是透明不清楚，朦朧的，就是修的跟吃的都有關係。」

剛往生的亡靈，體態不若祖靈歸返時的「Pangcah 完形」，pananom 巫師召請降臨於 sifanohay 壺緣或檳榔果緣上，抑或日常遊走失魂委請巫師 patefu（招魂儀式）降臨於蕉葉上的靈魂，大小如若火柴盒般，適得以停留於 sifanohay 壺緣、檳榔果緣或蕉葉上。再者，靈魂呈現朦朧透明狀，而非實體狀，主祭巫師不時得以雙手或藉由祭杯、荖葉等物予以撥聚呵護，深怕一時的疏忽導致靈魂消散。

第四節 小結

本章節透過東昌村喪葬禮儀的描述，觀測人們形構亡者「Pangcah 完形」所涉及的禮儀行為與物質樣貌。此外，也描繪喪葬習俗從傳統土葬改成火葬型態，因應外來 Taiwan 撿骨過程與陪葬祭壺器埋藏脈絡與價值意義的翻轉。

Pangcah 完形

Pangcah 樣貌具體表現在生前豐年祭時穿著紅色傳統服飾，斜背著裝有檳榔、荖葉、香煙等物品的紅色情人袋，此一樣貌具體反應在往生出殯日招魂（micekur）後的人殮儀式與 misa-Pangcah，過程中如何經由巫師召喚尋找亡者靈魂予以安置，經由陪葬傳統服飾與祭壺器（男子陪葬 diwas，女子陪葬 sifanohay），形構成祖靈「Pangcah 完形」模樣，男子攜拎著 diwas，女子攜拎著 sifanohay 引領前往東方與祖靈相聚。此一「Pangcah 完形」為社眾集體意識，於日後委請巫師召喚亡靈予以祀奉或往者於祖靈祭歸返降臨 sifanohay 壺緣時顯現的模樣。

陪葬祭壺器意義的翻轉

隨著喪葬禮儀與土葬型態的變遷，火葬政策推行和遷葬的 Taiwan 外來撿骨儀式，導致 diwas 或 sifanohay 祭壺器埋藏的生命史產生連動變化，導致祭壺器生命意義隨著人們的處置態度產生多層次的翻轉。祭壺器從傳統土葬被視為陪葬品，跟隨著持有者入殮埋藏，成為墓葬陪葬品，相當程度地結束其生命軌跡。然而因應火葬政策的推行，家屬囿於經費支出改採火葬，祭壺器從原本土葬的陪葬品，僅於入殮之際象徵性地擺放與隨葬，旋即封棺之前被取起，祭壺器從陪葬品翻轉意義成為傳世於家的傳家寶。再者，傳統土葬公墓收歸公有，促使外來 Taiwan 撿骨喪葬習俗的採行與適應，撿骨之際出土的陪葬祭壺器，因為子孫的態度或外來撿骨意識的差異，導致祭壺器生命意義翻轉的多重脈絡，若視為祖先珍貴陪葬

品，則連同骨灰罈一起擺放於靈骨塔，祭壺器意義等同於土葬的陪葬品；若被視為祖先遺留物，則被子孫攜拎返家，成為傳家寶而持續地使用；反之，被視為禁忌的墓地出土物，可能招惹不潔纏附，則被視為穢物而拋棄於墓地。

表 6-4：祭壺器生命史意義流程表

性別與階層	日常宗教禮儀	喪葬型態	對於祭壺器態度	祭壺器生命
家屋 {	男 / <i>diwas</i> → <i>malengleng pasin Malataw</i> → 家戶歲時祭儀	土葬	陪葬入土	墓葬陪葬品
	巫師 / <i>diwas+sifanohay</i> → <i>mirecuk</i> →	視同陪葬品	陪祀骨灰罈	
				視同祖先遺留
		禁忌墓地出土	穢物拋棄於墓地	

靈魂模樣與儀式空間物界

喪禮雖然結束，親屬仍持續地透過告靈祭（*pananom*）委由祭祀亡靈，延續活著的親友與剛過世的往生親人之間的共存。*pananom* 儀式，乃東昌村生活中最為日常的宗教性禮儀，如若 *misa-Pangcah* 是形構亡者成為祖靈「*Pangcah* 完形」關鍵儀式，則 *pananom* 祭儀無疑是家屬與亡者最為綿密的追思與牽絆。*pananom* 儀式當下，巫師經由平置於祭儀地上的 *nanong*（半透明塑膠袋），劃設「儀式空間物界」，再者召喚柔弱、透明狀的亡靈降臨於 *sifanohay* 壺緣與檳榔等物，予以除穢、潔淨、餵養等。透過巫師雙手撥聚與呵護的亡靈，半透明狀的柔弱亡靈，為家屬想像與意會初故亡靈的樣貌，而有別於已然成形的祖靈「*Pangcah* 完形」樣貌。



第七章 靜浦文化內涵與東河南IV遺址礫石結構現象

本論文經由阿美族東昌村民族考古學田野的觀測，理解阿美族人宗教禮儀性物品祭壺器社會生命史的意義認知與分類體系基礎下，試圖重新論述考古學靜浦文化晚期文化內涵核心，涉及宗教祭祀禮儀性物品祭壺器等祭祀器物群的社會意義。再者，面對形成過程中遭扭曲的靜浦文化晚期東河南IV遺址「礫石結構現象」埋藏事件，重新討論遭共同埋藏遺物群的埋藏情境與分類問題，豐富考古學對於靜浦文化晚期歷經清末民初近現代時期以來宗教性物質文化發展變遷的形成脈絡，以增進考古學對於此埋藏事件所隱含宗教祭祀器物遭拋棄埋藏與祖靈信仰認同斷裂的詮釋效度。

第一節 靜浦文化

回顧東台灣史前晚階段金屬器時期靜浦文化的建構過程（詳如第一章靜浦文化與阿美族祭壺器之研究），筆者對於靜浦文化發展的理解與認知涵蓋以下二個層面。

一、史前文化體系與族源問題

（一）阿美文化的命名

1940 年代，鹿野先生於自遺物及其遺留所見現存土著族與先史時代人類關係的討論文章中，指出東海岸諸多遺址出土頗多阿美族的 *atomo*（盛水罐子）、加走灣、加路蘭出土阿美族祭祀用陶器 *dewas*、*Takkiri* 遺址出土扁平的瓶形陶器相當於阿美族的 *sinaromo*（當作水筒用的陶器），鹿野先生利用其廣博的民族學知識，透過典型陶器的直接類比試圖聯繫台灣先史時代與原住民族之間的傳承關係（鹿野忠雄著，宋文薰譯 1955）。此一考古學關於考古材料與原住民族之間人與物的傳承、溯源研究，從此成為考古學界關注和依循的方向。

1960 年代 Pearson 據泰源遺址資料提出阿美陶類的概念（Pearson 1966）。繼之，1980 年宋文薰先生於台灣史前文化層次表中，將東海岸地區史前文化繼卑南文化後的鐵器時代以“阿美文化”命名之（宋文薰 1980），此一命名一方面漸有系統地框架出東部史前晚期金屬器時期的遺留屬性。再者，無疑指涉“阿美文化”為阿美族祖先型文化，故以“阿美文化”命名做為此一時期與地域性考古學文化的

名稱。1980 年代乃花東海岸區域阿美文化研究的開端，考古學者們依循類型學對於破碎的陶質遺物形制特徵與成分組成的器表觀察，類比阿美族民族誌所紀錄的陶器予以分類，且阿美族祭祀用的器物再度地被強調。然而，雖然沒有確切的碳十四定年資料，但經由層位疊壓與遺物排隊，仍可以確認阿美文化為東部繼新石器晚期卑南文化/花岡山文化之後的文化類型。在遺址空間分布上，指向與花東海岸阿美族社域重疊，或某些遺址即為文獻或當代阿美族口傳與記憶可及的舊社址。阿美文化大致等同於花東濱海的海岸阿美族祖先遺留的看法，無疑得到考古學家們認同（黃士強、劉益昌 1980；黃士強 1989；陳有貝 1991）。

（二）靜浦文化範疇的擴充

1990 年代前後，隨著花東縱谷富里鄉一帶金屬器時期新資料的發表（高有德、邱敏勇 1988），以及東海岸的複查研究且擴及花東縱谷平原的調查，學者對於考古學“阿美文化”的文化內涵開始有了較為具體性的理解與擴充性解釋，“阿美文化”也逐漸地以靜浦遺址，做為此文化代表性的命名遺址而改稱為“靜浦文化”，同時擴充靜浦文化體系的時空與文化內涵，提出靜浦文化可區分為早期富南類型與晚期靜浦類型的分類觀點（劉益昌 1990）。此外，隨著 1990 年代中後期，縱谷中段富里一帶屬於金屬器早期階段等遺址群的新資料發表（陳維鈞 1997；張振岳 1999），學者們試圖向上延伸考古學文化類源的發展脈絡，提出富里山類型（劉益昌 2000b）是介於新石器晚期至金屬器早階段間的過渡性類型，而其演化方向則形成一線性發展，即卑南/麒麟文化→富里山類型→靜浦文化富南類型→當代阿美族的一支（劉益昌 2000b、2004；郭素秋 1995）。承續縱谷富南類型的發展脈絡，筆者研判與分佈於花東海岸的靜浦文化晚期靜浦類型（阿美文化），兩者之間可能並非延續性的傳承關係且存在著時空、文化與主體認同上的差異。筆者針對靜浦文化內涵，提出“富南類型的歸屬問題”，重新考量富南類型置於靜浦文化早期階段的適宜性，思考卑南/麒麟文化-富里山類型-富南類型的連續性發展，將富南類型獨立劃界出靜浦文化的範疇之外，同時將靜浦文化回歸原來花東濱海區域“阿美文化”的研究脈絡。

二、物質文化內涵

（一）阿美族民族誌類比與族群標誌物

“阿美文化”可以說是早年台灣考古學者建構史前晚階段金屬器時期文化體系中，少數冠以民族稱謂的考古學文化之一。此一現象無非源於阿美族文化主體

性的連續性存在，傳統手工製陶業技術與知識的延續所擁有大量製陶的民族誌資料，提供了考古學家進行東海岸史前晚階段陶器的直接類比。

1940 年代鹿野先生企圖利用花東海岸史前金屬器時期出土考古材料與阿美族民族誌所載物質文化進行直接類比，試圖聯繫東海岸考古材料所屬之人群與阿美族之關係。其中類比、勾連涉及考古學與民族學兩造雙方的核心考古材料或物質文化，乃為型態相仿而為阿美族民族誌記載男子祭祀專用的 *diwas* 祭壺器。自此從考古類型學觀點類比標誌 *diwas* 類別祭壺器，成為往後考古學家連結東部史前晚期考古學文化與阿美族之間的族群標誌物。

1990 年代前後，學者針對東海岸阿美文化遺址進行廣泛性的調查，且首次針對秀姑巒溪口南岸的靜浦大片園（今稱之靜浦遺址）遺址進行試掘，從出土的遺物（侈口的鼓腹罐、粗厚橫把等為主），提出此類型遺址為民族誌紀錄阿美族舊社址的看法。此外，參考早年民族學家於阿美族貓公社、太巴壠社製陶民族誌資料，提出區域製陶中心的陶器專門化生產與地域性風格的產生，做為考古學“阿美文化”類比基礎（黃士強 1989；陳奇祿 1959；石磊 1962）。在阿美文化內涵擴充與正名為靜浦文化的同時，比較阿美族民族誌物質文化，針對靜浦文化內涵代表性的陶質遺物型態風格進行復原，具體化了考古學家們對於花東海岸靜浦文化陶器風格的認知，包括帶橫把具盛水功能的 *atomo* 罐形器、帶鈕把的甑形器、侈口鼓腹圓底罐等罐容器，以及扁壺形器、豎頸帶附加堆紋的瓶形器與 *diwas* 風格小瓶形器等具宗教儀禮功能器物（劉益昌 1993），成為靜浦文化的典型器物群，被視為判斷靜浦文化所依據具共同文化特徵的族群標誌物。

（二）舊社研究

1990 年代初期，隨著東海岸八桑安遺址探坑試掘出土礫石堆砌的墓葬形態與陪葬豐富的金屬飾品，成為阿美文化與島外接觸的重要證據，擴大阿美文化範疇的思考（葉美珍 1993、2000）。1992 年東河南IV遺址試掘坑出土靜浦文化晚期向下打破由礫石堆砌的埋藏遺跡（黃士強、劉益昌 1993a、1993b），出土大量往昔考古學家指涉類比阿美族男子祭祀用 *diwas* 祭壺器等宗教性遺留，涉及長期以來考古學界建構阿美文化內涵做為族群文化標誌物的指標，故持續受到考古學界之矚目。2000 年前後，隨著花東海岸台十一線拓寬文化資產評估工作的開展，陸續針對秀姑巒溪河口南北岸的港口、靜浦 II 號等遺址進行發掘工作（葉美珍 2001），同時開拓了台灣考古學者面臨原住民舊社所應秉持的關懷與尊重的考古學倫理意識（劉益昌等 2001；鍾國風 2003）。此外，海岸山脈北段水璉遺址文化內涵與搶救發掘工作等（劉益昌、鍾國風 2009；李坤修 2009），一方面確認海岸山脈中北段阿美族舊社類型的年代、物質文化內涵。再者，也指出遺址出土形制相似於阿美族男子祭祀專用 *diwas* 類型的祭壺器，同時開始意識到在島嶼

交換體系下或經由政治性的文化接觸，外來陶瓷器、金屬器（玻璃、瑪瑙）等外來物，規模性地逐漸進入台灣本島原住民社會（劉益昌 2005；王淑津、劉益昌 2007）。

三、小結

綜觀靜浦文化建構過程的發展脈絡，考古學家對於花東海岸考古學靜浦文化內涵的討論，首先著眼於文化體系的建構，其一透過縱谷富里鄉一帶富南類型、富里山類型的考古材料，企圖向上聯繫新石器晚期卑南與麒麟文化末階段。其二，靜浦文化晚期階段，年代距今 800B.P.的考古遺址及其物質文化遺留，經由考古材料類比阿美族民族誌紀錄向下聯繫與當代阿美族的族源關係。

針對本論文所關注東海岸靜浦文化晚期末階段歷經清末民初近現代時期以來的發展變遷狀態。往昔考古學家對於靜浦文化研究多停留在物質層面的類型學分析，以建構文化體系發展序列，尚未針對文化內涵涉及的社會文化與結構層面提出問題意識，且進行主題式、系統性的研究。即使面對賦予族群標誌物的宗教禮儀性祭壺器，迄今亦未針對考古脈絡進行有意義的探討，故無法透過考古材料反應人們意識形態與社會結構。因此，對於東海岸靜浦文化晚期（阿美文化）的發展，甚或接觸至歷史時期濱海阿美族人之間的延續關係，仍然停留於描述階段，無法進階於解釋與詮釋的層面。再者，做為指涉與類比對照的歷史時期以來記載的阿美族物質文化，亦無考古學家進行本論文關注涉及阿美族宗教禮儀祭壺器等祭祀器物群的研究。故，筆者認為考古學家們對於靜浦文化晚期（阿美文化）出土小型陶壺（瓶）形器，單純地類比民族誌所載阿美族男子祭祀用的 *diwas* 樣式祭壺器，卻忽視阿美族家屋內與 *diwas* 共伴而為女性操持家戶祭儀的 *sifanohay* [東昌阿美族人稱 *sifanohay*，奇萊平原其它阿美族村社與花東海岸阿美族人稱之為 *tsiukan*（古野清人 1945，陳奇祿 1959)]，此一性別偏見並無法完整釐清祭壺器等祭祀器物群的社會生命，亦即祭壺器等祭祀器物群於史前晚期社會乃至近現代以來阿美族社會的意義與變遷脈絡。此一模糊且帶有性別偏見不完全的民族誌訊息，做為類比靜浦文化內涵與筆者所提出的靜浦文化晚期「東河南IV遺址礫石結構現象“祭壺器等祭祀器物群的埋藏與分類問題”」時，也就無法提供有效度的詮釋。

類型學的形制分類，雖然提供物質型態與功能層面的比較基礎，或做為慣時性考古文化發展序列與同時性文化類源的依據與參考指標，但是分類時性別、時間、空間等文化性觀測的脈絡分析，才是凸顯物質意義的途徑。直接類比，提供史前晚期靜浦文化末階段考古材料與歷史時期阿美族之間聯繫的契機，但是可能無法完全滿足物與物質文化於歷史情境脈絡下的細緻描繪，甚或解釋這些考古材料形成過程。靜浦文化晚期（阿美文化）進入近現代時期的社會文化內涵，從宗

教禮儀性祭壺器所開展的濃厚性別意識，主導男女生活日常的性別空間與物質文化堆積模式，最終導致堆積形成脈絡的空間差異化。下節將針對長期為學者們所關注，靜浦文化晚期進入近現代時期東河南IV遺址礫石結構現象埋藏事件，涉及文化內涵核心的宗教認同與宗教性物質文化發展變遷狀態的討論。

第二節 東河南IV「礫石結構現象」解析

一、東河南IV「礫石結構現象」

靜浦文化晚期東河南IV遺址出土的礫石結構現象形成脈絡為何呢？1992年黃士強、劉益昌兩位先生執行的東海岸「台東縣東河橋南北引道考古遺址搶救與評估」計畫，針對馬武窟溪南岸北東河與南東河聚落（日據時期稱之為大馬武窟社）東側外環道進行試掘評估與後續搶救發掘。試掘範圍涵蓋北東河聚落東側（約134.6km）到南東河聚落東北側電信局往金樽漁港的叉路口附近（約135.4km），於800公尺計畫道路上，總計發掘P1-P11等11個抽樣探坑（圖7-1、7-2），且紀錄有十個施工斷面（S1-S10）的地層堆積，其中135.106km處遭工程挖開的地層斷面，發現原堆積地層出土大量完整的小陶罐（作者意指阿美族祭祀用的dewas）的堆積現象，故貼著受工程干擾的裸露現象試掘P8、P8sex、P9探坑。

據發掘報告資料指出，施工路段以小溪為界區分為兩個遺址，小溪以北屬於東河南II遺址，涵蓋卑南文化與靜浦文化晚期兩個階段。小溪以南屬於東河南IV遺址，堆積以下文化層的卑南文化層為主，僅有S3、S5的表層（近代耕土層）含少量、零星的靜浦文化晚期陶類；P8、P9探坑發掘結果，地層出土的遺物仍以下層的卑南文化為主，上層的靜浦文化晚期以小陶器群為主的所有遺物，均出土於由上向下打破卑南文化層的礫石現象埋藏遺跡內。綜合資料顯示，東河南IV遺址僅於靜浦文化晚期有低密度、稀疏的人為活動，P8、P9的“礫石結構現象”幾乎可以確認是一單獨嵌入的埋藏行為。

「礫石堆積的狀況不甚規整，推測原來可能是一處底部鋪有礫石，周圍以一至兩層礫石圍起的一個小型區域，區域大小東西約90-100cm，南北長因南半部已被挖土機切除一部份，不過至少也在100公分以上。在礫石現象內部出土豐富的靜浦文化晚期的陶器、瓷器、硬陶與玻璃器群，器物相當完整，並且在這個器物群西南角約50×30公分的範圍內殘留有木器上的紅漆、竹器和銅配件（圖版三十八~四十三）。由於諸多相關線索已失，目前筆者不能判斷究竟是何種現象，但仍有可能是墓葬，或者是儲藏的場所」（黃士強、劉益昌 1993a：51）。

上述發掘報告針對此一“礫石結構現象”的描述，確認大量被考古學家指涉為

阿美族男子祭祀用的祭壺器 *dewas* 等靜浦文化晚期陶器，與日據時期以來的硬陶、瓷器、玻璃器等遺物共同伴出，且以器表施有紅漆並配有銅釦的木箱裝箱埋藏之。然而對於此遺跡的性質，究竟是墓葬、儲藏場所，或是另有其它埋藏動機，即埋藏行為的意義或目的為何呢？從當時搶救發掘資料，無法遽然論斷，然而筆者不禁要問，何以這麼大量宗教禮儀性人工製品（*dewas* 形制祭壺器與其它為數多樣的近現代硬陶器、瓷器、玻璃器）等物集中埋藏在一起呢？是否涉及政治或宗教行為？當時的社會情境何以導致此“礫石結構現象”的形成呢？

2011年8月25日筆者於中研院歷史語言研究所陳玉美主持的「考古學講座」系列，發表一篇關於阿美族民族誌祭壺器的研究回顧與南勢阿美東昌村（里漏社）人對於祭壺器儀式使用的文章，¹⁴⁴會中再度討論起東河南IV的“礫石結構現象”，當時的計畫協同主持人劉益昌先生與參與發掘紀錄、資料整理的趙金勇先生再度提出相關看法。劉先生回憶指出該「礫石結構現象」是早田耕作面，年代相當地晚，大量的靜浦文化類型或阿美族“祭壺陶器”伴出，該凹坑現象打破至下層的卑南文化層。礫石結構現象中有各種形式與時間層次的物被集合在一起，且從陶器表面黏附的殘存紅漆與伴出提把形制的銅質配件，研判可能存在一個已然腐朽的木箱容器。此外，發掘地點靠近日據時期的馬武窟社，當時我曾經到過附近村社訪談，詢問是否有人仍記憶此事，但未有結果。現在看來，研判有可能是當時家族集合一次性埋藏放回祖先所在地方；趙先生則接續補充認為「該礫石結構現象不是墓葬埋藏行為，埋下去的遺物組合中，有多件日據時期的遺物」。

針對“礫石結構現象”之性質，雖然劉先生今研判可能與家族性的埋藏行為有關，而趙先生依據遺物組合排除墓葬的可能性。然而筆者認為，是否為家族性的埋藏行為，首先得思考這些遺物組合是如何地被人們所支配，不同樣式的遺物與人、家戶或是家族之間的關係為何，如何地構成一家族祭祀用的器物組合呢？人們為何要集中這些祭祀物進行一次性的埋藏呢？又埋藏地點是否為祖先居住地呢？此外，從遺物組合中伴出日據時期的遺物，是否足以排除其為墓葬的可能性，因為很有可能或者說是必然地日據時期以來的外來物已然進入當時阿美族人的物質社會，尤其是與巫信仰有關的儀式物已逐漸內化為原生物，而成為傳承自祖先的神聖物或傳家寶。截至當時，關於東河南IV“礫石結構現象”性質的討論與認定，仍然處於模糊狀態。

¹⁴⁴ 鍾國風，〈虛構的認同疆界_南勢阿美里漏社人祀壺所見的族群觀〉（台北：中央研究院歷史語言研究所「歷史考古學」講座系列，2010）。未刊稿。

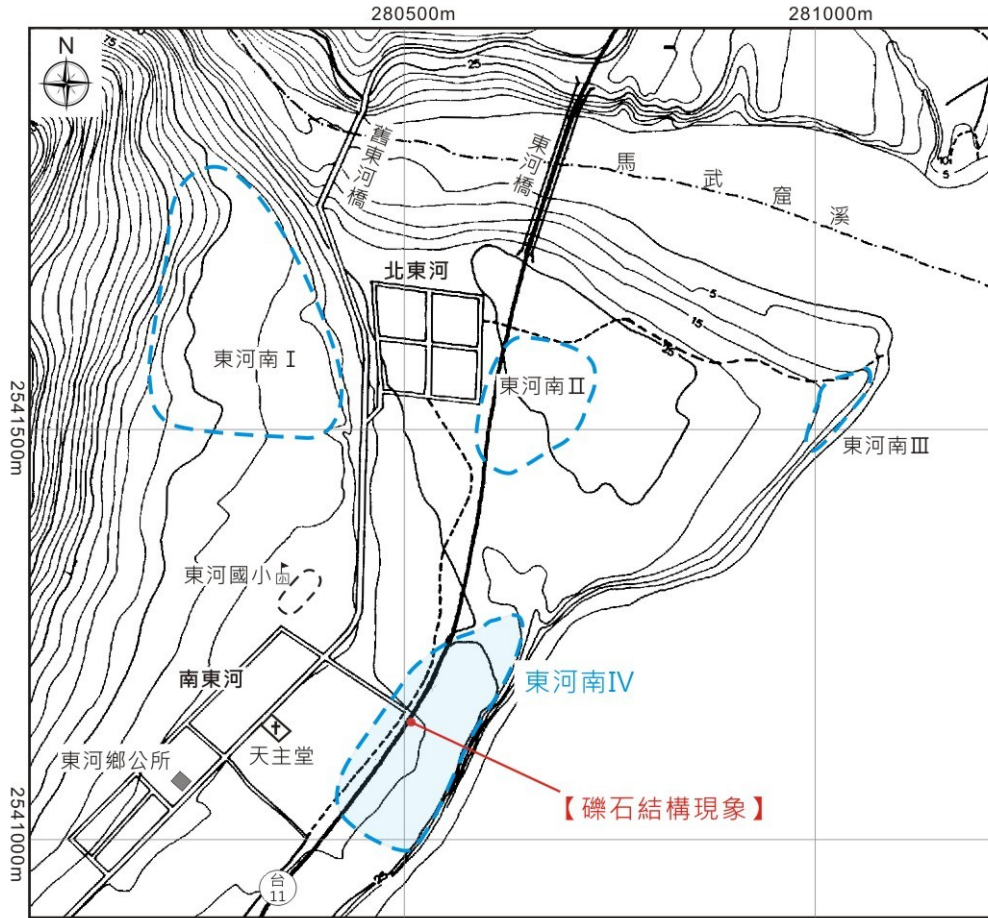


圖 7-1: 東河遺址群與東河南 IV 遺址礫石結構現象分布圖(修改自黃士強、劉益昌 1993a)

1993年「東河橋南引道考古遺址搶救發掘」
位置及文化層分布說明圖範圍

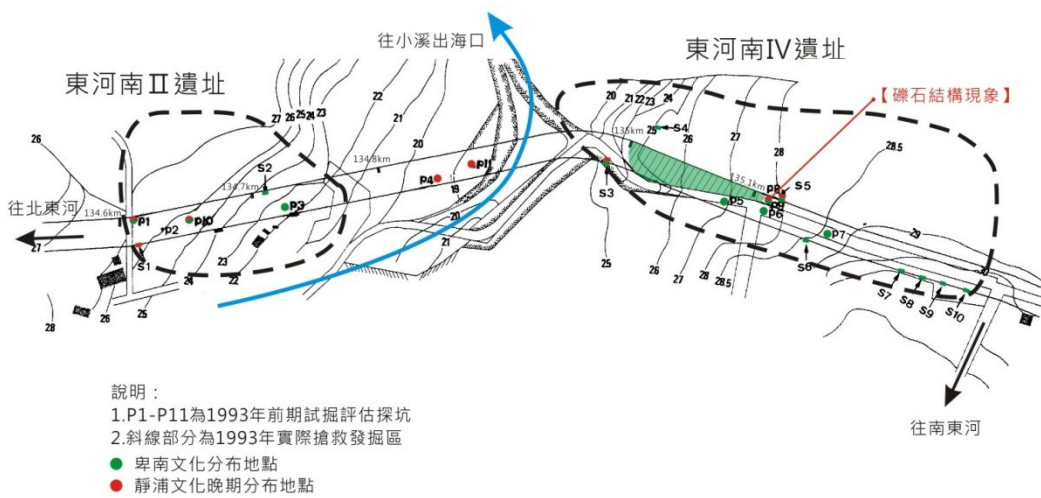


圖 7-2：1993 年東河橋南引道試掘、搶救範圍與遺址文化層分布範圍說明圖（修改自黃士強、劉益昌 1993a；黃士強、劉益昌 1993b）

二、「礫石結構現象」的埋藏情境與遺物群分類

回顧本論文研究背景，乃是放在靜浦文化晚期靜浦類型（阿美文化）的概念下，指涉的是花東濱海沿岸年代距今約 800B.P.上下以降至歷史時期遺址出土的小型陶壺，如何經由考古學者類比阿美族民族誌紀錄男性專用的祭壺器 *diwas*，進而詮釋成為考古學者眼中靜浦文化晚期的族群文化標誌物。然而，此一模糊且帶有性別偏見的民族誌訊息，無法完整釐清祭壺器於史前靜浦文化晚期社會乃至近現代以來阿美族社會的意義與變遷脈絡，進而提出有效度的意義詮釋。因此，學者對於靜浦文化晚期所屬人們社會層面的理解，也就尚且停留在物質層面的類型分析，無法進一步透過這些考古材料反應人們的意識形態與社會結構。

回顧本論文第一章經由靜浦文化晚期關鍵考古材料，提出「東河南IV遺址礫石結構現象所涉及“祭壺器等祭祀器物群的埋藏與分類問題”」之問題意識。筆者認為至少包括兩個重要的考古學命題，一是埋藏的脈絡，涉及的是社會情境，即埋藏行為的意義或目的為何，是否涉及墓葬、宗教或其它行為？何以這麼大量、多樣、風格差異的祭壺器會被集中埋藏在一起呢？二是遺物群的分類，涉及的是物的社會意義，埋藏者對於這些遺物群的價值意義與分類認知體系，何以近現代時期帶折肩褐色釉系或素燒的小型小口硬陶瓶等外來物，與傳統野燒的男子祭祀用 *diwas* 聚集一起呢？本節將針對「東河南IV遺址礫石結構現象“祭壺器等祭祀器物群的埋藏與分類問題”」之問題意識提出完整說明，內容包括埋藏情境與分類問題，涉及礫石結構現象形成過程物的社會意義的探究。

（一）埋藏情境

1.空間訊息

根據東河南IV遺址礫石結構現象發掘當時所呈現的埋藏訊息，是否提供我們對於該遺跡的理解呢？首先，就“礫石結構現象”的空間而言，1993年「台東縣東河橋南引道考古遺址搶救發掘計畫」報告資料，「上層的阿美（靜浦）文化層只存在於遺址南半部，層位約當表層的灰褐色鬆砂表土層及第二層的黑褐色壤土的上部，厚度大約 30-40 公分。文化層不甚明確，所出土的陶片等遺物相當稀疏，與 1992 年試掘時的情況不同；1992 年試掘曾在 P8、P8Eex、P9 等探坑中挖到一百餘個各式大小不等的完整（或幾乎完整）陶罐，這種現象在本次發掘中全然不見」（黃士強、劉益昌 1993b：21），顯示出東河南IV遺址於靜浦文化晚期有低密度、稀疏的人為活動，P8、P9 的“礫石結構現象”幾乎可以確認是一單獨嵌入的埋藏行為事件。

東河南IV遺址“礫石結構現象”空間位置位於南東河聚落東側田野，西距東河天主堂約 160m，東距海濱約 100m，與東北方第六公墓距離至少 500m 以上。第六公墓乃東河村民從日據時期以來的土葬公墓，延續使用直至 1985 年廢棄為止，2013 年遭受私人開發整地一度造成爭議。從空間研判，“礫石結構現象”埋藏地點屬於南東河聚落東側外的田野，此一埋藏空間一方面排除家屋空間儲藏的可能性，二方面也同時排除墓葬埋藏的可能性。

2.時間訊息

就礫石結構現象埋藏堆積的時間訊息，究竟“礫石結構現象”的埋藏時間點為何呢？此部分應可從埋藏的層位與遺物群年代的二個層面討論。就埋藏的層位而言，根據當時的發掘資料顯示，“礫石結構現象”乃是靜浦文化層向下打破下層卑南文化層的埋藏遺跡，筆者認為發掘報告內所指涉的靜浦文化層堆積，即為本論文所指分布於花東海岸的靜浦文化晚期文化相，也是早期考古學者所定義或建構的阿美文化。然而，此靜浦文化層靜浦類型究竟延續至多晚？東河南IV遺址發掘資料指出，L1 灰褐色鬆砂表土層為耕作土層，出土褐色夾砂陶，少量石器、近代瓷片及玻璃。L2 原堆積黑褐色壤土層「上部土層中發現的文化遺物包括褐色夾砂陶、少量可能經擾亂的石器、近代瓷片及玻璃、日本酒瓶，並有灰坑及紅燒土等現象，屬近代阿美文化」(黃士強、劉益昌 1993b:20)。從層位的堆積形成觀察，顯示原堆積的 L2 靜浦文化層上緣在當代受到東河村社阿美族人持續耕作的的作用，導致 L1 的形成。另參考距“礫石結構現象”北側約 32m 處 T6P0 B 的 L2 原堆積的灰坑現象，「伴隨出土的文化遺物有打製石斧、陶片及瓷器、鐵釘、鐵線、玻璃、日本酒瓶等近代遺物，並有木炭、獸骨、珊瑚及貝殼等生態遺留；由出土遺物內容來看，打製石斧及部分陶片應屬早期遺物(可能經擾亂而殘留在灰坑現象內)，據整體情況研判，此一灰坑可能是屬於近代阿美族文化的遺跡，年代可能晚至距今 100 年內(或更晚近)」(黃士強、劉益昌 1993b:24)，從出土的褐色夾砂陶(靜浦文化晚期陶類)均與硬陶、青花、鐵釘、玻璃、日本酒瓶等近現代物品伴出，可以確認 L1 至 L2 靜浦文化層延續至今仍為一個持續堆積形成中的層位，也暗示了東河南IV靜浦文化層與東河村社(大馬武窟社)之間的關係。

此外，埋藏伴出物品的製造、使用與流行年代提供辨識相對年代的參考。¹⁴⁵

¹⁴⁵ 某些帶有文字記載的物品雖然標誌了製作年代，如錢幣、陶瓷器、劍等物，但其延續使用的年代長達多久卻不一定，端視這些物品是否承載不同的文化意義，一旦進入不同的文化脈絡，其延續的時間與意義將以另一文化所賦予的意義而存在。例如日據時期的錢幣原本做為貨幣價值流通，但是進入阿美族巫師做為醫療的象徵性功能後，即使改朝換代進入國民政府時期，該貨幣被廢除使用不再流通，但存在於巫師手中的錢幣，將持續承載其醫療的象徵功能，而展開另一段生命史，其最後的埋藏脈絡與時間，亦將迥異於日據時期做為貨幣價值的錢幣。可參考黃宣衛，〈錢幣、治病儀式與宇宙觀：由巫師流派的興衰看鳥鳴村阿美族 1930 年代的社會變遷〉，《東台灣宗教與醫療研討會，2003》：1-20。

據出土遺物群可以確認，大部分屬於靜浦文化晚期持續至日據時期民族誌紀錄的阿美陶類，其中包括了大量的 diwas 形制類別的陶杯（祭壺器）、少量典型的侈口平唇帶橫把的 atomo 形制類大型陶壺與陶鉢等，可以確認是阿美族陶類的延續性使用，但年代上、下限相對不易判斷，因為傳統野燒陶器的技術與使用下限，相當程度地與該社會於清末日初的文化接觸或發展有關，以及與該社會本身對於外來物的接受和替代程度相關。唯，透過遺跡中一次性埋藏所共伴出土的外來陶瓷器，至少提供了此埋藏遺跡當時相對年代上、下限，以“礫石結構現象”出土的白瓷彩繪提梁瓷壺、廣口釉陶罐（底款飾有簡體字反東“永”字樣）、大型陶盆硬陶器與小口直腹玻璃瓶（底款飾有“☆”的星製藥會社所產的藥品瓶）（桜井準也 2006：63-64）等器物，製造與流行年代約為日據中期前後。從這些伴出的陶瓷器與玻璃器的流行年代，研判“礫石結構現象”埋藏年代上限至少不應早於日據中期，而確切的埋藏時間年代下限是否落在日據中末，或者是晚到國民政府初期，則尚難以論斷。然從共伴遺物群中均無晚於國民政府初期的遺物伴出的現象，研判埋藏時間年代下限應不晚於 1960 年代前後。此一埋藏事件的時間或年限，當與此批遺物延續性使用的社會意義有關，或者可以說與埋藏時的社會情境有關。

3.堆積分佈

礫石結構現象內遺物群堆積分佈的訊息，據發掘圖文資料顯示“礫石結構現象”西側遭工程施工干擾，清開垮壓在遺物群上的礫石結構後，始露出攤開在遺跡下端的遺物群，凸顯出該遺跡於人為埋藏後的自然形成過程中，遺物群在木箱腐朽後遭受四周的土方與礫石結構向內倒塌擠壓，因而散置於底緣的礫石結構內，部分較大型的陶罐遭受土方或礫石壓力而破裂與滑動，多數小陶罐呈現傾斜或平躺狀。由於沒有詳盡“礫石結構現象”形成過程的闡述，諸如遺物出土時分佈、疊壓狀況的說明與測繪圖，故無法細緻地辨讀遺物伴出的空間分佈模式，例如遺物是否按照類型學的形制類別分組分開堆置在一起，如靜浦文化晚期的陶器和近現代陶瓷器分開各自堆置在一起，或不同的遺物共伴成數組的擺放模式，如 dewas 式樣的小陶杯、小型平底陶杯、硬陶器的小口釉陶瓶或素燒小陶瓶等成組地分開擺置在一起。遺物的空間分佈模式常帶有特殊的意涵，例如宗教性的埋藏，帶有文化意義，埋藏物的組合與擺置方式有其脈絡依循，是經過社會文化性地形塑而為人們於生活日常集體認同與實踐，涉及的是物的象徵，如階序、性別、空間等文化意識；反觀若是拋棄式的埋藏，則可能原來埋藏物的象徵已被抹拭，甚至被看做是不潔、污穢的，故做為被毀棄的物在失去其文化結構意義後，將以不同的組合或擺置方式被處理，甚至是一堆沒有秩序的棄物。

綜合上述，東河南IV遺址“礫石結構現象”的性質，可以排除墓葬、儲藏空間之目的地性，然而是否與宗教行為有關仍有待議論。筆者認為對於此遺跡的形成，宜從埋藏時的政治、宗教等社會情境予以考察，此則涉及埋藏時的社會情境背景。從層位與遺跡中伴出的陶瓷器、玻璃器、日本酒瓶等，可以研判東河南IV遺址的

靜浦文化層為一個持續堆積形成中的層位，且應與緊鄰的東河村社(大馬武窟社)活動有關。“礫石結構現象”的年代上限不會早於日據中期，年代下限有可能晚到日據末期或國民政府初期。此外，遺物群出土時的共伴模式可以做為遺物分類的參考依據，因為這些遺物群的形制、質地差異雖然頗大，但卻不一定意謂著這些共伴遺物間的功能與象徵意義之間截然無關，其差異性很有可能是擁有不同象徵與功能意義而同時做為祭祀的宗教禮儀性人工製品的器物組合單位。若然，我們如何看待這些出土遺物群組的分類問題，非本地產製的外來陶瓷器其意義為何，又當如何予以詮釋呢？單純地以考古類型學的分類，是否足以反應“礫石結構現象”內多樣遺物埋藏前所象徵的社會意義或當時人們的認知分類體系呢？

(二) 分類問題

針對靜浦文化晚期所屬東河南IV遺址“礫石結構現象”出土遺物群的分類部分，在1993年的考古報告書中，當時在無法釐清其埋藏情境與物意的情況下，面對這些形制、風格多樣的器物群，採取了典型考古類型學分類方式進行詳細的描述與圖繪工作，區分為陶器、瓷器、硬陶器、玻璃器、銅器、鐵器、珠子、竹器、木器等九個類別(圖7-3)，陶器依其大小及形制共區分為21類，硬陶依其大小、形制及施釉情形分為7類。其中唯一透過阿美族民族誌紀錄男子祭祀用祭壺器(diwas)進行類比，間接說明或指涉遺物意義的是小型dewas式陶杯，區分為3種樣式，總計有31件。然此類型學上的分類，也透露出某些形制相近、略帶有變異性，卻被切分開來的狀況，例如小型圈足陶杯Ⅲ式，相當程度地與小型dewas式陶杯Ⅰ、Ⅱ式相近。

當時採取考古類型學所做的分類觀察，除了進行形制分類說明與圖繪外，尚未考量到遺物群之間相對關係的比較分析。

其一，不同質地但形制相似的器物群，依其質地與當代認知的分類角度，區分為靜浦文化晚期陶器、硬陶器與其它類別(瓷器、玻璃器、竹器、玻璃珠、鐵器等)、木箱容器(銅器、木器)等四大類別(圖7-4藍色框線的四大組別)。然而，如靜浦文化晚期陶類的陶鉢與硬陶質地的陶鉢與陶盆、靜浦文化晚期陶類的中型陶釜和中型廣口釉陶瓶(圖7-5)，兩者之間質地或器表風格雖不一樣但形制雷同，是否做為同樣功能使用，而且硬陶質地的器物是否以外來物的方式逐漸地替代原本野燒的陶器；同樣為外來物，且帶有折肩的小型小口直腹玻璃瓶，是否與硬陶質地的小口釉陶瓶等類別具有同樣的功能呢？

其二，不同質地且形制差異的器物群之間的對應關係(圖7-5)，如大量靜浦文化陶類的小型dewas式陶杯，與之相對應器身略大帶折肩或鼓腹的硬陶質地小口釉陶瓶之間的關聯性為何呢？是否同為祭祀祖靈與神靈的器具？兩者之間是否具有二元對立的社會結構與象徵之意義呢？

其三，共伴遺物群的組合意義，這些器型風格多樣，總數達 100 多件的靜浦文化晚期陶器（含 dewas 樣式的祭壺器）、硬陶、瓷器、玻璃器等遺物群，何以被“集中”地一次性埋藏在一起呢？這些遺物“組合”帶有何種意義呢？這些器物組合同 dewas 樣式祭壺器同時伴出，是否意謂著同為宗教禮儀性人工製品，而於祭祀儀禮過程中表徵著不同意義呢？

以上，凡此種種假設性問題，如果我們不深入探究這些埋藏物本身及其共伴組合之間的意義關聯，那麼我們所進行的類型學分類，將相當程度地背離物本身的意義，而成為個別獨立、純粹而不帶有文化意涵的物，最後將無法理解“礫石結構現象”的埋藏情境與埋藏器物群所透露的社會訊息，對於發掘出土考古材料的解釋終將嘎然而止，考古學家所做的詮釋也將有所限縮。

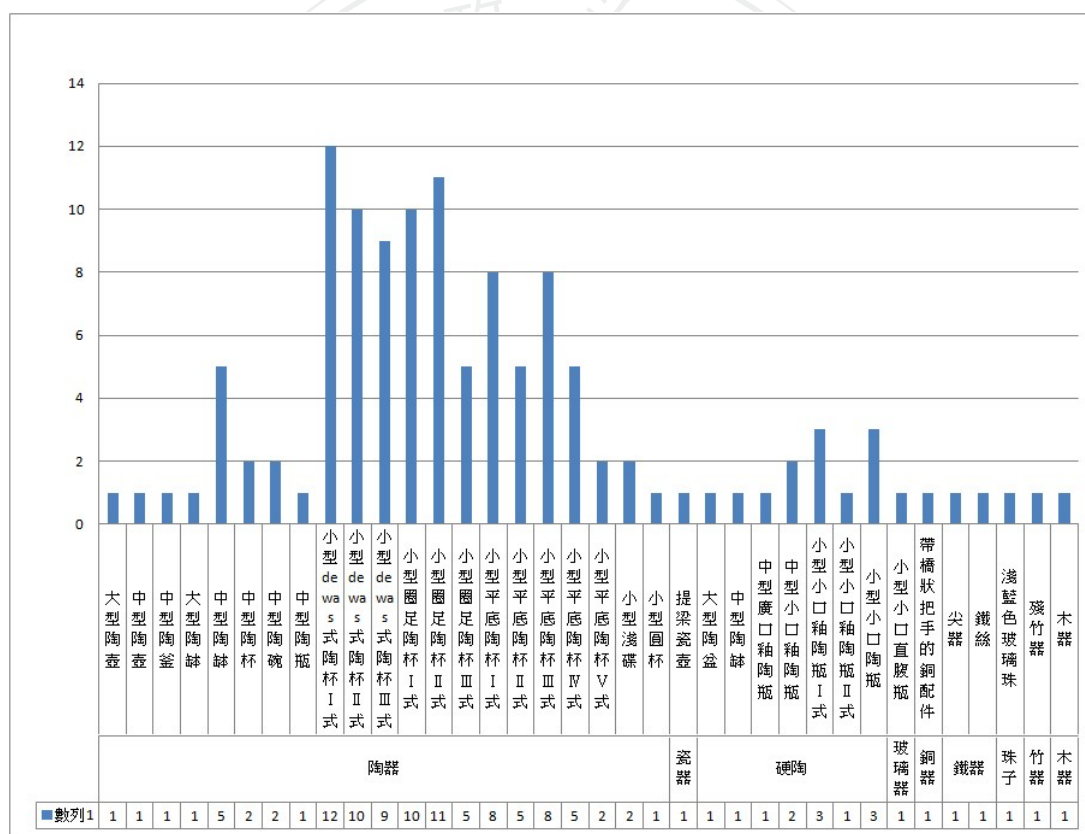


圖 7-3：1993 年東河南IV遺址“礫石結構現象”遺物分類、數量統計圖（本研究設計，資料援引自黃士強、劉益昌 1993a）

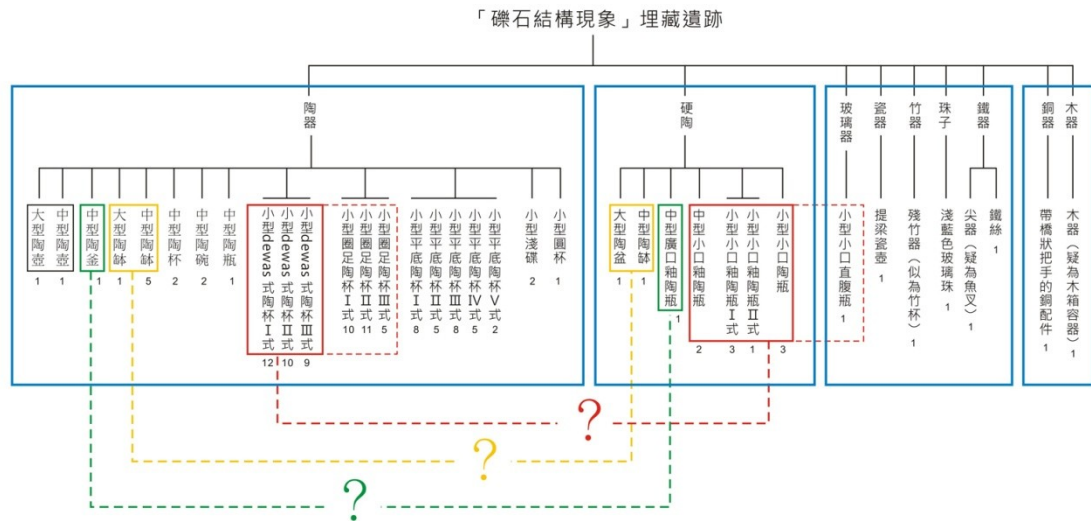


圖 7-4：1993 年東河南IV“礫石結構現象”遺物分類樹狀圖（本研究設計，資料援引自黃士強、劉益昌 1993a）

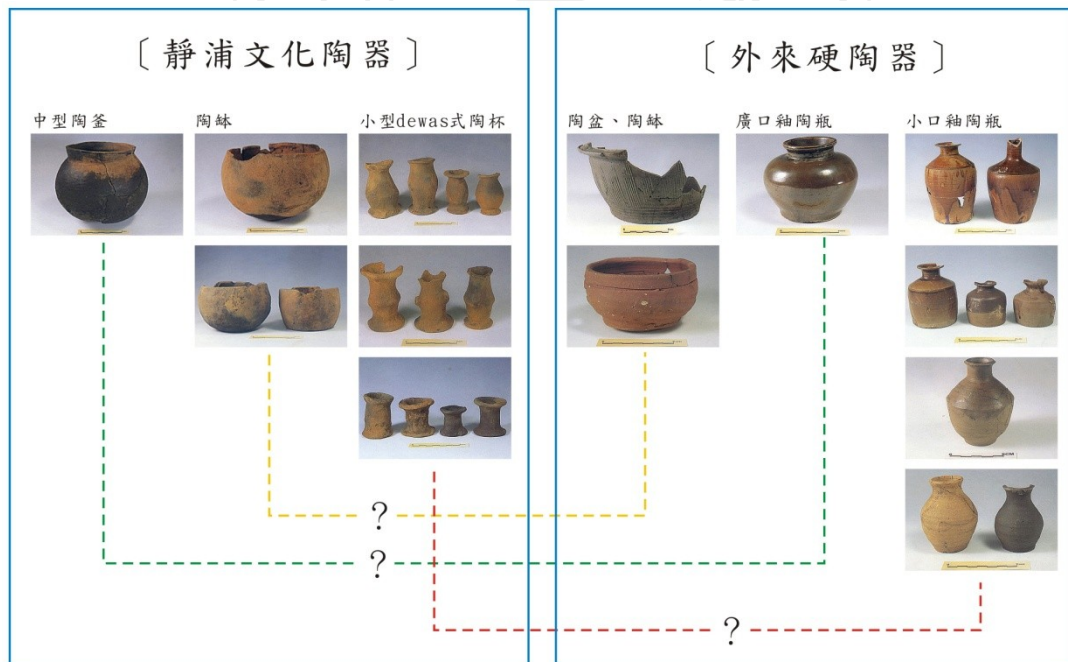


圖 7-5：東河南IV“礫石結構現象”陶器與硬陶器的類型對應圖（本研究設計，圖版資料援引自黃士強、劉益昌 1993a）

2013 年三月筆者再度請教 1992-3 年擔任計畫助理的趙金勇先生，¹⁴⁶有關當年東河南IV遺址礫石結構現象所涉及的埋藏與遺物分類等問題：「那個礫石現象出土的陶壺形器與民族誌紀錄的 dewas 有一點神似，後來就會變成做一個半調子。那個分類呢，有一點是按照器形，有一點是按照民族誌裡的 dewas，有一點是按

¹⁴⁶ 黃士強與劉益昌先生主持的「台東縣東河橋南北引道考古遺址搶救與評估」計畫期間，參與發掘、整理分析標本等工作的有臺大人類學研究所研究生趙金勇、黃信凱、郭素秋，以及大學部四年級學生鍾亦興等人。

照我們知道的陶瓷，有一點是按照我們以為它有時代先後順序，所以夯不啣釘的就弄下去，現在想一想百分之百是錯的。我們既沒有貼近考古學分類，也沒有貼近民族學分類。……後來我們又重挖了，應該是東河南IV吧，不知道南幾我都忘了，整個遺址我們挖了好多好多探坑（指緊臨著 1992 年東河南IV遺址“礫石結構現象”與北側小溪間的計畫道路），就跟那個一點關係都沒有（指 1992 年東河南IV遺址“礫石結構現象”）。……它就是“蹦”出來的一個，所以當時分類的時候就變成說，我們就先把我們知道的 *dewas* 拿出來，類似的拿出來……當時陶瓷器在台灣考古學，那個東西你太熟悉了，它不具備任何懷古、好古的情趣，所以它就被淘汰掉了。」

東河南IV遺址“礫石結構現象”出土遺物群的分類，當時可以說主要依照類型學的分類，考古學家關注的焦點均著重在靜浦文化晚期陶器，參照阿美族民族誌紀錄的陶器與 *dewas* 祭壺器。¹⁴⁷硬陶瓷、玻璃器等則以其質地的差異被區隔開來，在早年不受考古學家的青睞，而成為分類中較沒意義的共伴埋藏物。考古學家一方面尚未進行類型學共伴物交叉意義的觀察與討論；二方面參照不完整紀錄的民族誌訊息，僅關注日據以來鹿野先生採集與紀錄男子祭祀或做為陪葬的 *dewas*，卻忽視早年陳奇祿先生提及貓公社成對的祭壺器，相對於男子 *dewas* 而為女性持有且肩負同樣擁有祭祀功能的“*tsiukan*”（酒斫），導致分類時因性別偏見，造成考古材料與民族誌訊息間不完整的交纏。

筆者認為考古類型學的分類，就器物型態本身而言具有功能上的解釋意義，在此基礎之上，如可進一步考量器物群組合共伴埋藏意義，以及器物風格界限之間可能延伸的型態對立與組合的邊界框架，當可進入物質意義背後延伸的意識形態與社會結構層面的詮釋。

1. 共伴性埋藏

共伴遺物群的組合意義部分，“礫石結構現象”出土器型風格多樣，總數達 100 多件的靜浦文化晚期陶器（含 *diwas* 樣式的祭壺器）、硬陶、瓷器、玻璃器等遺物群，何以被“集中”地一次性埋藏在一起呢？這些遺物的“組合”帶有何種意義呢？這些器物組合同 *dewas* 樣式的祭壺器同時伴出，是否意謂著同為宗教禮儀性人工製品，而於祭祀儀禮過程中表徵著不同的功能意義呢？

東河南IV遺址“礫石結構現象”出土遺物群，回復自然形成過程對於此現象遺

¹⁴⁷ 考古學家發掘出土考古材料，經常類比早期文獻或是民族誌資料的物，尤其是考古學文化中典型的器物，如陪葬品或是與祭祀功能相關器物，這些器物於是成為該考古學文化或是某民族誌紀錄之族群所象徵的族群標誌物，一如本文考古學家與民族學家一再提及做為阿美族男性祭祀與陪葬品的 *dewas* 祭壺器。然而，從筆者的田野經驗，透露出被約定俗成的某族群標誌物，一旦受到政治事件的影響造成人群及其文化的重構，導致宗教信仰上的認同交揉，族群標誌物（祭壺器）的認同是有可能交相混雜於不同族群與社域。因此，對於族群標誌物的討論必須考量歷史性因素，得回到歷史化過程的社會脈絡。

跡的扭曲，可以確認礫石結構現象中原本埋藏著以木箱妥善置入風格多樣、器身完整的各類器物，最後裝箱扣鎖的方式予以埋藏。一方面排除器物破損拋棄的可能性，二方面提供整器集體性埋藏的意義訊息，三方面排除個人陪葬的可能性。從器物群中可茲辨認與類比阿美族民族誌的典型器物為男子宗教禮儀祭祀用的 **diwas** 風格祭壺器，在此一原則確立下，可以推論共伴裝箱的其它器物群，如傳統野燒的中型陶釜（侈口鼓腹圜底罐）、陶鉢，與之對應的廣口釉陶瓶、硬陶盆與硬陶鉢等外來物，研判均與 **diwas** 做為宗教禮儀性象徵物或儀式性器物之意義相關，亦即裝箱的器物群均應被視為共伴的宗教禮儀性器物群組，於祭儀當下象徵不同儀式功能、意義或指涉承載不同的神靈，而與 **diwas** 類別祭壺器有所區隔與差異。

此外，此批出土的考古材料以祭祀器物群的方式構成，並非單一 **diwas** 風格祭壺器單獨埋藏的方式，確認埋藏的單位並非男子個人或男子群體（年齡階級男子）。擁有祭祀器物群的單位，若以阿美族或東昌村的社會單元思考，無疑是家戶或巫師階層家戶所持有。由於數量頗龐大（實際數量與組合模式的訊息已因道路拓寬的人為干擾而流失），故此，家屋所屬祭祀器物群的集體性埋藏，儼然涉及的是一個違背宗教傳統或遭文化扭曲的重大事件，畢竟埋藏的主體乃是家屋傳統祖靈信仰必備的祭祀器物群，此一事件造成祭祀器物群意義的翻轉，從家屋宗教性神聖物，被集體聚集或收集，進而一次性地埋藏於村社家屋外的田野空間，無疑是一種拋棄式埋藏，涉及的當是去祖靈信仰化的埋藏行為。而當祭祀器物群意義從家屋祭祀祖靈的神聖物，翻轉成為社外田野的拋棄埋藏，研判等同於祖靈信仰斷裂式的拋棄，相當程度地與當地阿美族人傳統祖靈信仰受到政治性的抑制、迫害，或是 1950 年代前後西方基督宗教傳入後的集體性轉宗行為有關。

2. 祭壺器風格型態

宗教禮儀性人工製品有其特殊風格型態與指涉、對應的象徵意義，例如性別意識、空間意義、神靈位階等。此外，器物型態往往與祭儀當下的儀式空間物界相關，而有著一定風格型態界限。筆者依東河南IV遺址礫石結構現象出土考古材料（黃士強、劉益昌 1993）進行型態（器高與器腹徑比）空間分佈的測繪（附件四），同時疊合東昌村同一時期傳世祭壺器 **sifanohay** 與 **diwas**，提供風格型態分類上的比較與詮釋（圖 7-6）。從圖 7-6 觀察，東河南IV遺址“礫石結構現象”出土祭祀器物群中的祭壺器，呈現 A、B、C、D 等四個叢聚分佈現象，其中 A 為典型 **tsiukan** 風格界限；B 為典型 **diwas** 風格界限；C 為 1993 年考古類型學分類中的小型 **diwas** 式陶杯 I 式（黃士強、劉益昌 1993）分佈界限；D 為外來物小硬陶瓶為主的分佈界限。

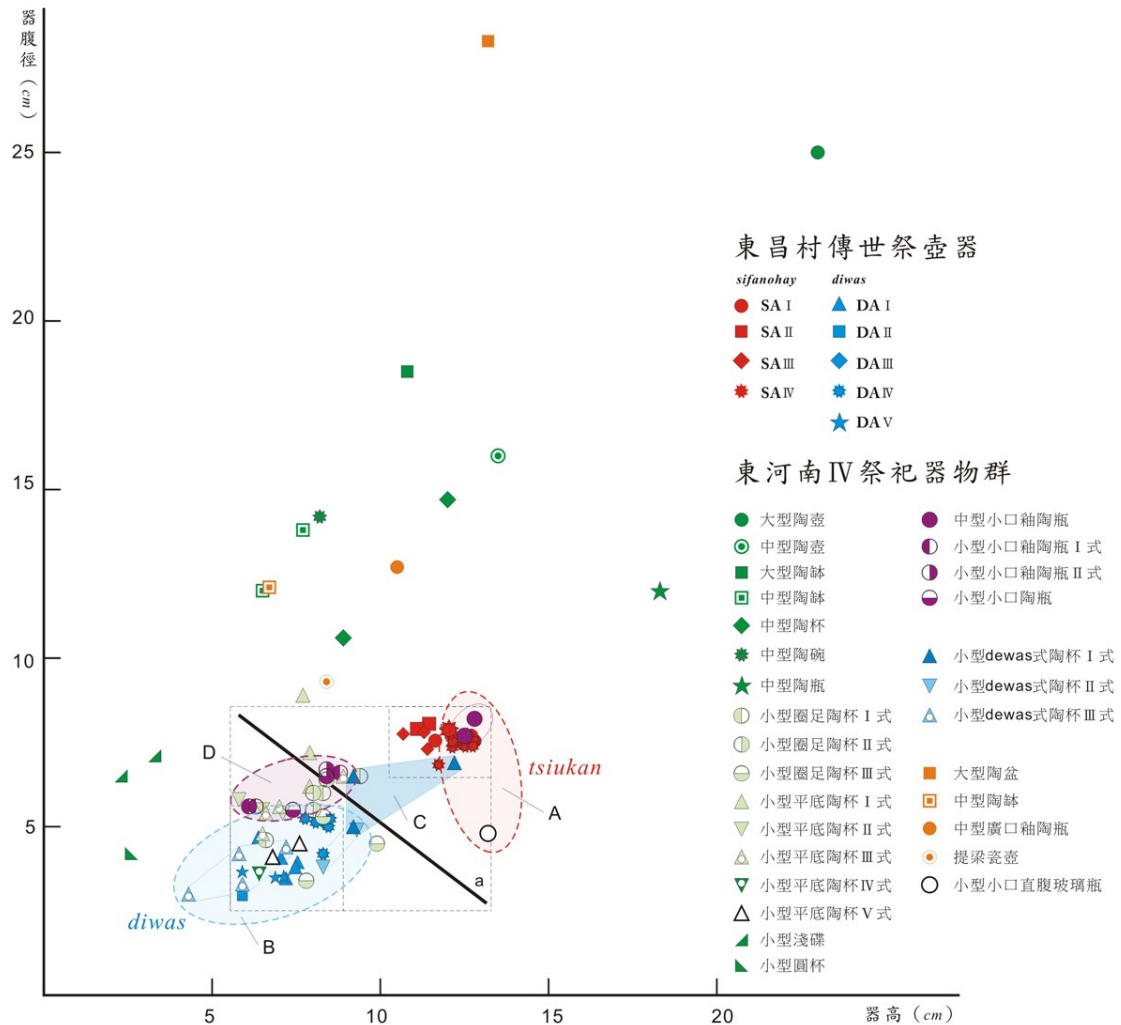


圖 7-6：東河南IV遺址“礫石結構現象”出土祭祀器物群風格型態分佈圖

回顧東昌村家戶傳世祭壺器的性別風格，顯示祭壺器風格意義，呈現女/sifanohay/胖/高/大：男/diwas/瘦/矮/小，性別二元分立相當凸顯，嚴守性別風格界限（圖 7-6 的紅、藍區塊），兩者之間也存在著明顯性別風格邊界的區隔（圖 7-6 a 實線）。SA I、SA II 風格 sifanohay 與 DA I、DA II、DA III 風格 diwas 共伴留傳於家族本家，流行年代不晚於 1920 年代且延續使用至今。比較同時期東河南IV遺址“礫石結構現象”出土考古材料，從圖 7-6 觀察顯示，A 叢聚區的風格界限內，遺物以器身帶有折肩的中型小口釉陶瓶（褐釉薄胎硬陶壺，圖 7-7 TSB）為主，分佈於 diwas 風格界限的對立面，研判為相較於男子 diwas 的女性風格 tsiukan 祭壺器，由於堆積埋藏時間相近，故筆者於此沿用 1960 年代流行於東海岸關於此風格型態祭壺器的 tsiukan（酒酏）稱謂（陳奇祿 1959）。此外，A 叢聚區內尚有傳統野燒型態但風格游離（或 1993 年依類型分類時的差異）的器身較高且鼓腹的小型 diwas 式陶杯 I 式（圖 7-6 C，圖 7-7 TSA），以及小型小口直腹玻璃瓶（圖 7-7 TSC）。從祭壺器性別風格界限研判，小型 diwas 式陶杯 I 式器身高大且鼓腹者（TSA）與小型小口直腹玻璃瓶（TSC）兩者均與中型小口釉陶瓶（TSB）同屬女性所持有的 tsiukan 祭壺器。承上，從祭壺器性別風格界限研

判，同屬於祭壺器而為女性使用的祭壺器包括傳統野燒形制的 TSA、TSB、TSC 等三種類別。

就 B 叢聚區而言，包括侈口鼓腹或凸折腹的小型 diwas 式陶杯 II 式(圖 7-6 B，圖 7-7 TDA)、侈口凹直腹的小型 diwas 式陶杯 III 式(圖 7-6B，圖 7-7 TDB) 兩個 diwas 類別集中分佈區。此外，C 叢聚區風格型態游離於性別風格邊界(圖 7-6 a 實線)內外的 TSA，器身低矮者與 TDA 重疊，研判 TSA 原本分類上即存在著可能分屬不同性別意識風格、型態大小差異的祭壺器。此外，圖 7-6 的 B 叢聚區內 TDB 界限內尚且包含原本分類中的小型平底陶杯 IV (圖 7-7 TDC)，由於器身型態與小型 diwas 式陶杯 III 式(TDB)相近，研判同屬 diwas 祭壺器，而應劃界出陶杯類別且歸入 diwas 類別(圖 7-6 B 區，圖 7-6 TDC)。從祭壺器性別風格界限研判，傳統野燒 diwas 風格類別包括原本被歸類為 TSA 類別中器身矮小者、TDA、TDB 與原本分類時被歸類小型平底陶杯 IV 的 TDC 等四種類別。

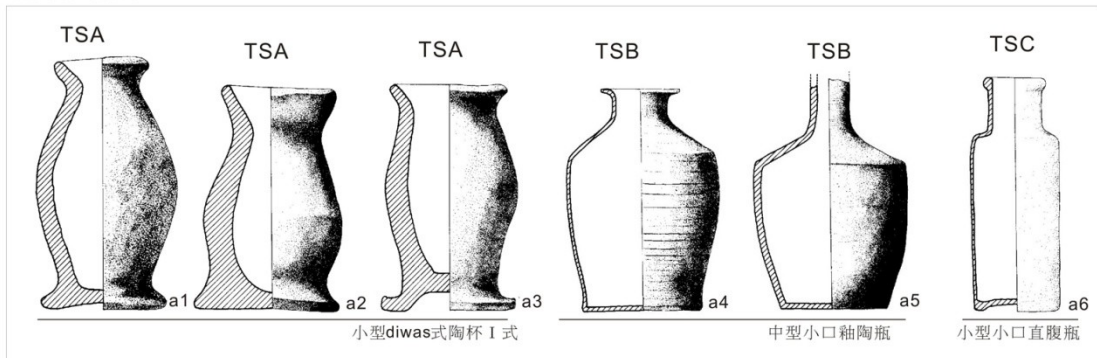
就 C 叢聚區而言，1993 年分類中的小型 diwas 式陶杯 I 式本身呈現大小分隔、型態游離的現象，型態橫跨祭壺器性別風格邊界(圖 7-6 a 實線)。小型 diwas 式陶杯 I 式器身高大者(以下以 TSA 稱之，同屬 tsiukan 祭壺器)與中型小口釉陶瓶(TSB)、小型小口直腹玻璃瓶(TSC)同屬女性所持有的 tsiukan 祭壺器，理應劃界出男子專用的 diwas 範疇。而小型 diwas 式陶杯 I 式器身矮小者與小型 diwas 式陶杯 II 式接近或重疊，理應歸屬 diwas 風格類別。

就 D 叢聚區而言，侈口帶折肩或鼓腹的小硬陶壺，與酒盃 TSB 同時期添購的外來物，風格型態游離於性別風格邊界內外(圖 7-6 a 實線)。小型小口釉陶瓶 I 式(TDD)、小型小口釉陶瓶 II 式(TDE)、小型小口陶瓶(TDF)，相對於 TSB 酒盃(tsiukan)而言，兩者之間存在著清楚的風格分佈距離，凸顯 TDD、TDE、TDF 等小型小口陶瓶較相似於小型 diwas 式陶杯而同屬男子專用的 diwas 風格祭壺器(圖 7-7)。

無論是中型小口釉陶瓶(TSB)、小型小口直腹玻璃瓶(TSC)以外來物和外來物語 tsiukan(酒盃)介入傳統野燒的 TSA; 亦或小型小口釉陶瓶 I 式(TDD)、小型小口釉陶瓶 II 式(TDE)、小型小口陶瓶(TDF)介入男子祭祀專用的 diwas (TDA、TDB、TDC)，均可見外來物依持有者對於祭壺器價值意義的賦予，分別介入帶有濃厚性別風格意識的原生祭壺器現象。

再者，從漢人商店添購替代品做為家戶男女祭祀祭壺器，仍舊依循兩者二元分立的性別風格邊界(圖 7-6 a 邊界)，選擇各自適合風格的祭壺器。然在外來物進入原生物的替代化過程中，祭壺器原本形構的性別風格界限將隨著消費市場的選擇，產生游離與模糊甚或跨越兩者性別風格邊界的狀態，例如小型小口直腹玻璃瓶(TSC)，型態風格相對於 diwas 而言，意義顯為性別分立的 tsiukan，然其風格型態卻逐漸地游離出傳統 TSA 酒盃(tsiukan)風格型態界限。

tsiukan



diwas

0 10cm

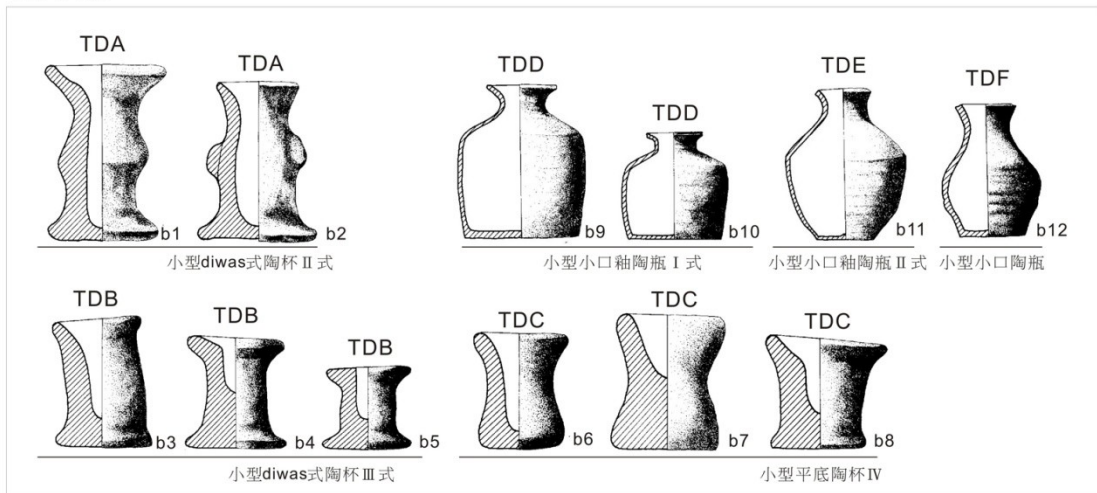


圖 7-7：東河南IV遺址祭壺器性別風格分類圖（原圖引自黃士強、劉益昌 1993a）

第三節 小結

本章節討論靜浦文化內涵與靜浦文化晚期所屬東河南IV遺址礫石結構現象，涉及祭壺器等祭祀器物群的埋藏情境與分類問題之解析，以豐富考古學對於靜浦文化晚期進入近現代時期以來宗教與宗教性物質文化的變遷狀態。

首先，靜浦文化的建構過程，其一涉及東部史前晚期金屬器時期文化體系與族源問題。1980年代經由阿美文化的命名，考古學家們認同阿美文化大致等同於花東濱海的海岸阿美族祖先遺留的看法。1990年代，靜浦文化內涵擴及縱谷平原早階段的富南類型，學者們向上延伸靜浦文化早期的文化類緣，指出富里山類型是介於新石器晚期至金屬器早階段間的過渡性類型，提出卑南/麒麟文化→富里山類型→靜浦文化富南類型→當代阿美族的一支之靜浦文化演化方向。無論是1980年代阿美文化的命名所源於與當代濱海阿美族人的類源相關，或是1990年代指出縱谷平原從新石器晚期一路向下發展成為當代阿美族支系，均傾向透過靜浦文化上下文化體系發展脈絡，溯源構成為花東地區當代阿美族人的祖先型文化與傳承脈絡。然筆者認為，無論是靜浦文化或是阿美族的構成與發展脈絡，一方面涉及兩造雙方各自學科對於考古學文化與民族範疇的定義與研究旨趣。再者，可能涉及發展脈絡的複雜時空背景，導致考古學文化的交錯與民族認同的遮蔽等歷史因素，考古學文化與當代學科分類下的民族建構之間，恐難直接劃上等號，或者是說目前尚無法尋得適用的方法學得以無礙地跨越兩者之間複雜對等的鴻溝。

其二，關於靜浦文化內涵，源於早年東海岸金屬器晚期考古遺址多為阿美族舊社址且物質文化內涵相仿，故考古學者將考古材料與民族誌資料直接類比，甚且進一步復原靜浦文化遺物的型態風格，其中做為宗教祭祀器物的男子專用祭壺器 *diwas*，被指涉為勾連靜浦文化晚期（阿美文化）與當代阿美族之間的族群標誌物。然而此一類比可能涉及兩造雙方對於靜浦文化晚期考古材料與阿美族物質文化意義訊息之間的不對等與不完整，造成對於考古材料乃至於靜浦文化內涵詮釋的偏差。1990年代之後，隨著東海岸八桑安、港口、水璉等靜浦文化晚期遺址的考古發掘成果，對於靜浦文化晚期人群的墓葬行為與物質文化內涵所涉及的金屬器、陶瓷器等外來物的接觸與交換，漸漸地促使學者們開始思考經由考古材料，探究考古學物質文化內涵與變遷，理應關注外來物的形成脈絡分析。

本章節第二部份，嘗試重新探討靜浦文化晚期所屬東河南IV遺址礫石結構，內容包括埋藏情境與分類問題，涉及礫石結構現象埋藏事件與宗教禮儀性祭祀物品形成過程意義的探究。首先，就埋藏情境而言，從空間研判，礫石結構現象埋藏地點屬於南東河聚落東側外的田野，此一埋藏空間一方面排除家屋空間儲藏的可能性，二方面也同時排除墓葬埋藏的可能性。就時間訊息而言，研判“礫石結

構現象”埋藏年代上限至少不應早於日據中期，埋藏時間年代下限從共伴遺物群中均無晚於國民政府初期的遺物伴出的現象，研判埋藏時間年代下限應不晚於1960年代前後。就堆積分佈而言，遺物群出土時的共伴模式可以做為遺物分類的參考依據，此一共伴埋藏的遺物群理應擁有不同象徵與功能意義，同時做為祭祀的宗教禮儀性人工製品的器物組合單位，然此埋藏現象於自然形成過程與後人為施工干擾，導致堆積分佈的埋藏訊息缺失。

其二，就埋藏器物分類而言，宜從埋藏物本身及其共伴組合之間的意義關聯予以思考。共伴性埋藏部分，從妥善埋藏木箱與祭祀器物群的現象研判，一方面排除器物破損拋棄的可能性，二方面提供整器集體性埋藏的意義訊息，三方面排除個人陪葬的可能性。從 *diwas* 風格祭壺器研判，共伴性埋藏的所有器物均應被視為宗教禮儀性器物，於祭儀當下象徵不同儀式功能、意義，而與 *diwas* 類別有所區隔與差異。再者，從持有祭祀器物群的家戶單位思考，家屋祭祀祖靈所必備祭祀器物群的集體性埋藏，儼然涉及違背宗教傳統或遭文化扭曲的重大事件，涉及祭祀器物群意義的翻轉，跨出家屋宗教性神聖物的界限，集體聚集一次性地埋藏於村社家屋外的田野空間，無疑是一種拋棄式埋藏，涉及的當是去祖靈信仰化的埋藏行為，研判等同於祖靈信仰斷裂式的拋棄，相當程度地與傳統祖靈信仰受到政治性的抑制，或與1950年代前後西方基督宗教傳入的轉宗行為有關。

此外，針對埋藏器物中祭壺器風格型態的分類討論部分，參考疊合東昌村家戶傳世祭壺器的性別風格，女/*sifanohay* (*tsiukan*) /胖/高/大：男/*diwas*/瘦/矮/小，東河南IV礫石結構現象埋藏的祭壺器，同樣保有祭壺器性別二元分立與性別風格界限之原則，添購自漢人商店的硬陶瓶、玻璃器等外來物進入祖靈信仰家戶，依祭壺器性別風格界限與傳統野燒祭壺器併用或逐漸替代之。

第八章 結語

第一節 東昌村祭壺器的社會生命史

本論文著眼於宗教禮儀性人工製品祭壺器社會生命史的形成過程，以阿美族東昌村做為民族考古學田野，考察東昌村人如何經由性別意識框架形塑祭壺器風格，進入市場依附祭壺器性別風格界限進行文化性選擇與消費，成為家屋社會不可或缺的神聖祭祀物，實踐於日常宗教禮儀機制，最終隨著持有者進入喪葬埋藏的形成過程。再者，做為家戶單位象徵的 *sifanohay* 祭壺器，於公眾儀式當下的空間叢聚現象，標界出奇萊平原近現代以來人群的構成與模糊的認同邊界。而 *sifanohay* 定著於家屋的空間範疇，一方面凸顯家族本家分化的世代發展，同時劃界出 *Lidaw* 核心的社域疆界與浮動的村際認同邊界。

一、祭壺器性別意識的形成過程

東昌村宗教禮儀之物以祭壺器為核心，從家屋性別意識開展，形構出祭壺器性別風格，同時框架出 *sifanohay* 與 *diwas* 不同性別風格與文化意義的流動空間範疇。

祭壺器的二元結構

祭壺器從男女性別過渡禮儀開展，形成一個饒富社會與宗教意義的二元象徵關係：

男子	女子
成年禮 <i>malengleng</i>	成家落成 <i>miasik to loma'</i>
<i>diwas</i>	<i>sifanohay</i>
獻祭白羽公雞	獻祭成豬
<i>Malataw</i> 神靈	<i>Dongi</i> 神靈

男孩子（*mamisral* 階段）經由成年禮 *malengleng*，以 *diwas* 召請南方神格的祖靈與 *Malataw* 神靈並獻予白羽公雞，成年過渡身份取得 *diwas*，成為男子年齡階級 *sral* 的一環。參與 *pasin Malataw*，攜拎著伴持自己一身的 *diwas* 召請祖靈與 *Malataw* 等神靈，餵養祖靈且獻祭 *Malataw* 白羽公雞，締結與 *Malataw* 神靈護佑一生的關係。*diwas* 成為成年男子的象徵物，而白羽長尾公雞幻化為 *Malataw* 的形象，相對應的促使社會結構中宗教性階層巫師的食雞禁忌。女孩子（*kayin*）

透過成年禮後船祭 (paluna) 為男子送飯 (pausa) 禮儀，過渡取得 fafahi (成年女子) 身份得以和成年男子成家。組成 loma' 家屋落成的首務就是操持家屋除穢儀式 (miasik to loma')，取得 sifanohay 等祭祀器物群組，餵養祖靈與獻祭豬 (pafafoy)，祈得祖靈的庇佑，同時 miasik 家屋空間與病患，最後將 miasik 的“穢物”棄於村社東側外的荒野地，讓家得以順遂地往前延展。

祭壺器性別風格意識

祭壺器 diwas 積極地介入男子成年禮 malengleng 過渡禮儀與年齡階級 pasin Malataw 祭儀；sifanohay 涉入男女婚後成家，女子操持 miasik to loma' 等家屋祭祀祖靈等相關祭儀。diwas 與 sifanohay 從男女性別相關的生命禮儀開展，形成一個饒富意義的二元象徵關係。

祭壺器風格型態，從家屋性別意識出發，形成女/sifanohay/胖/高/大：男/diwas/瘦/矮/小的性別二元分立象徵。sifanohay 象徵女性，胖胖的 (masusu)，帶有肩膀 (折肩，或是鼓腹)，介入家屋祭儀，經由巫師召祭承載亡靈或是宴請 kawas。diwas，象徵男性，瘦瘦的 (makubi)，帶有腰身 (凸折腹)，介入男子年齡階級祭儀，經由巫師召祭祖靈與 Malataw 等男性神靈。

女子	男子
sifanohay	diwas
胖胖的 (masusu)	瘦瘦的 (makubi)
有肩膀的 (折肩或鼓腹)	有腰身的 (凸折腹)
高	矮
大	小

傳世祭壺器從性別意識出發，框架出 sifanohay 與 diwas 兩者共伴分立的「性別風格界限」，經由日常宗教儀禮的實踐，形塑出村民對於祭壺器實體樣貌的集體想像。在傳世祭壺器中斷不再生產與物質世界劇烈變動的時間長廊裡，祭壺器性別風格界限仍是祭祀家戶進入市場選擇性消費依循的文化圭臬。

祭祀器物群的共伴模式

男子成年取得 diwas 與女子成家取得 sifanohay 為基礎開展構成的完整家戶「祭祀器物群組」，成為東昌村信奉祖靈信仰家戶必備的禮儀性物品。家戶祭祀器物群共伴組合，包含男子參與男子年齡階級所需的祭壺器 diwas；女子操持家屋祭儀所需召祭祖靈或神靈的祭壺器 sifanohay×1、召請祖靈降臨的祭盤 kariyas×3、裝滿糯米飯的祭籃 sisi×2、召請神靈降臨的陶罐 podok×2、依巫師人

數而定的祭杯，盛裝檳榔、荖葉、糲糲與糯米飯等獻祭物品的籐盤。祭祀器物群組除基本配備需求量外，隨著本家與分家的家戶性質或成巫之階序差異，導致信仰認同強度的差異，正相關地反應在祭祀器物群組的完整性與數量。

外來物內化為禮儀性祭壺器

東昌村雖然是目前濱海阿美族仍保有相對完整祖靈信仰與祭壺器使用脈絡的村社，然而歷經日據時期百年來物質文化的變遷，即使仍有著完整巫師系統，承載各家族對於祖靈虔誠信仰或是傳承神靈的祀奉，其核心做為召請祖靈與神靈的家戶女男所持有的祭壺器 *sifanohay* 與 *diwas* 而言，從近現代日據時期前傳統野燒製陶階段形塑出的性別風格界限，在歷經長達一世紀物質接觸的交揉過程，東昌村人依舊保存、實踐而具體化於祭壺器性別風格的延續。

在野燒製陶產業沒落與陶工技術中斷後的歷史化過程，於近現代消費市場帶著祭壺器性別風格界限的意識選擇替代性商品，於此同時，外來經濟市場不同功能、意義的商品進入祖靈信仰家戶，替代原來傳統野燒夾沙的祭壺陶器。外來物的進入漸漸地成為生活習以為常宗教祭儀的神聖物品，逐漸地於世代間傳世而被納入原生物甚或傳家寶。屬於祭壺器原生野燒之物的質地與樣貌雖略有改變，但性別風格框架的象徵結構與儀式指涉的功能意義仍持續流動於家戶，此無疑是物與物質文化變遷饒富意義的持續狀態。

儀式空間物界

舉凡家屋獻豬祭 (*pafafoy*)、巫師祭 (*mirecuk*) 等相關祭儀，巫師鋪上長約 120cm 的香蕉葉；或是追祀往者的告靈祭 (*pananom*)，主祭巫師鋪置約長 30×寬 20cm 的半透明塑膠袋，無疑均劃界出「儀式空間物界」，應許著此空間物界中祭儀過程指涉的祭祀器物性別、功能等相對應空間位置，同時也框架出祭祀器物群的型態風格與共伴模式。個別祭祀器物有其風格型態界限，同時映照其它共伴祭祀器物的相對關係，此一祭祀器物群風格型態的共伴模式，同時成為祭祀器物風格型態的框架意識，維持、限縮祭祀器物風格游離的範疇界限。

祭壺器性別空間範疇

進入家屋社會的祭壺器，流動於東昌村東向的家屋、田野、河海，依循女男性別祭儀作為活著的人與祖靈或神靈溝通時不可或缺的承載中介物。*sifanohay* 存在於村社家屋內，向外 *talaomah* 最遠到達祭祀亡靈的田間旱田；*diwas* 存在於村社家屋內，向外最遠到男子成年禮 *malengleng* 的花蓮溪河口北岸濱河

海之處。祭壺器依其性別、指涉對象 (tu'as/kawas)、資源地域空間，sifanohay/女性/社內/祖靈/家/田；diwas/男子/社外/Malataw 神/山/海，構成祭壺器生命的性別空間範疇。

祭壺器的埋藏脈絡

祭壺器伴隨家屋男女日常生活祭儀，進入性別差異的祭儀空間，diwas 伴隨男子年齡階級祭儀，sifanohay 伴隨女子操持家屋祭儀，或兩者共伴巫師於每年十月巫師祭 (mirecuk) 祭祀祖靈與祀奉神靈，直到持有者往生過世進入埋藏陪葬的形成過程，人們對於亡者所形構的「Pangcah 完形」涉及的禮儀行為與物質樣貌，在入殮儀式與 misa-Pangcah 過程，男子陪葬 diwas，女子陪葬 sifanohay，陪葬傳統服飾、原生食物與祭壺器等構成祖靈 Pangcah 模樣，攜拎在手上的祭壺器成為引領亡者靈魂歸返東方祖靈居所的象徵物。

隨著喪葬禮儀與土葬型態的變遷，火葬政策推行和遷葬的外來撿骨儀式，導致土葬時做為陪葬引領亡靈的 diwas 或 sifanohay 祭壺器埋藏的生命史產生連動變化，祭壺器生命意義隨著人們的處置態度產生多層次的翻轉。

二、祭壺器召示的認同疆界

sifanohay 做為家屋祭祀祖靈不可或缺的象徵物，田祭 (misatolikong)、祖靈祭 (talatu'as) 等公眾祭儀當下，「sifanohay 叢聚」現象，界定出親族關係網絡，延伸涉及奇萊平原地域性或歷史化過程人群構成關係的認同與邊界。年度小米播種祭 (mitiway) 巫師遶祭家戶所定著的空間範疇，凸顯出傳統 Liadw 的核心空間範疇與社會疆界。再者，家戶間不同年代風格與型態的 sifanohay 空間分佈叢聚現象，則凸顯出祭壺器於家族本家垂流流動與婚出橫向擴充的世代發展。

sifanohay 叢聚的群體邊界

田祭 (misatolikong)、祖靈祭 (talatu'as) 祭儀當下，「sifanohay 叢聚」現象可以分成二個層次，其一，家族 (laloma'an) 所屬家戶的 sifanohay 叢聚，代表的意義是同一個父母或同一個祖父母的直系血緣關係；其二，數個家族所屬 sifanohay 叢聚單位，併合多個家族 sifanohay 叢聚單位，形成為數龐大 sifanohay 圍聚狀態，代表的是從母系統的家族集合體，家族之間可能沒有直接血緣關係的世系群 (ngangasauwan)。laloma'an 之間象徵的是家族層次的歸屬，ngangasauwan 之間象徵的則是東昌村人對於內 (Lidaw 世系群) 與外 (Sakizaya、Cikasuan 世系群等) 的認同層次。「sifanohay 叢聚」現象，儼然呈現出物與人環扣的「祭壺空間譜系」，即「祖靈→sifanohay→巫師→家戶→家族→世系群」社會結構鏈，亦即擁有族群屬性的三大世系群，包括歸屬於北方的 Sakizaya 世系群、東方到

南方的 Lidaw 世系群、西方的 Cikasuan 世系群等三大世系群。各世系群中由數量不等的家族所構成，家族則是由血親家戶集合而成，本身均有巫師祭祀祖靈與神靈，這些巫師乃是從家族所屬家戶成員中入巫（makawas）作為代祀家族祖靈與繼承祀奉 kawas 的神職人員，而每個家戶則擁有代表家戶單位的 sifanohay，每逢祭祀祖靈等相關祭儀，家戶均需持象徵家屋單位的 sifanohay，委請家族所屬的巫師代為召祭祖靈，如若家族巫師系統中斷，則委由世系群中親屬關係較近的巫師代為召祭祖靈。「sifanohay 叢聚」現象所凸顯的世系群之間，隱然地劃界出一道模糊的族群邊界，此邊界的構成實與清末、日初因加禮宛事件與七腳川事件等重大歷史事件之後，人群離散進入東昌的他者（Sakizaya 人、Cikasuan 人、Kavalan 人）有關，事件之後人們經由婚入或入巫等方式搬遷進入東昌社會，透過東昌社會各項祭儀與巫信仰的認同參與，逐漸地淡化或遮罩族群間邊界。然此一歷史化過程已然稀釋、模糊的族群邊界於集體祭祀祖靈儀式現場，卻又隱隱然地從「sifanohay 叢聚」追溯母系族源的「祭壺空間譜系」而存在。此一遮罩的族群邊界雖不見於官方認定的民族身份、服裝、語言等外顯表徵，但卻經由宗教祭儀「sifanohay 叢聚」的空間譜系顯現於村社公眾祭儀過程中對於彼此族源的認知與歷史脈絡。

sifanohay 定著的社域疆界

象徵家屋單位的 sifanohay 定著於社域空間，小米播種祭（mitiway）夜裡巫師巡祀家戶，隱然地浮現出真正的 Lidaw 疆界，而此疆界是由帶有強烈祖靈信仰認同的祭祀家戶所孕生，是帶有宗教生命性的一個流動認同空間，疆界的內外範疇取決於社民對於祖靈信仰的強度。宗教信仰認同所構成的動態疆界，一方面劃界出 Lidaw 村社空間疆界，同時也劃界出與鄰近村社或群體之間的親疏關係。此外，疆界內定著於家戶的 sifanohay，紛雜多樣的風格形制，帶著家戶傳承的歷史，反應出 sifanohay 存在的時間性；在村社空間內新舊多樣的 sifanohay 共伴分布的狀態與本家的分化有關，涉及的是社會結構中婚姻、財產模式的分配狀態。

浮動的宗教性村際邊界

Lidaw 祭祀信仰圈的 Aliaki，選擇隱匿自我原生 Sakizaya 認同，恰如 Cipawkan（Kulamay）之於 Pokpok，社群間因認同而邊界逐漸消弭。相反地，Pokpok 等社群與 Lidaw 之間，因為宗教性競爭產生排斥而逐漸地壁壘分明。歷史化過程中，原本宗教信仰傳統與物質文化相對接近的 Natawlan、Pokpok、Lidaw 等三社，面臨歷史情境脈絡下外來宗教信仰的衝擊，內化自身的權衡與選擇，呈現出祖靈信仰光譜差異的動態分佈狀態。1940-50 年代奇萊平原南勢阿美族村社，初臨西方

基督宗教的基督化過程，伴隨的是原生性祖靈信仰與宗教禮儀性祭祀物品被以魔鬼及其惡物視之，部分全面性轉宗的村社，過程中巫師系統逐漸崩解，宗教禮儀性之物與物質文化產生相當程度的斷裂，被拋棄埋藏或遭基督宗教神職人員焚燬，同時繼之以基督宗教及其物質文化象徵系統替代延續之。部分村社在西方基督教化的同時，巫師系統轉與 Taiwan 民間宗教結合，保留與轉化祖靈信仰機制，宗教信仰核心傳統得以延續。唯 Lidaw 仍保有完整巫師系統與宗教禮儀機制，篤信祖靈信仰且於生活日常予以實踐，不但自我認同高，同時也被其它鄰近村社以阿美族宗教性文化傳統核心視之。社群間宗教性之物與物質文化，隨著集體性的認同選擇，物質文化邊界不斷地擺動而呈現浮動的狀態。

三、小結

本論文關注祭壺器社會生命史的形成過程，審視祭壺器於其生產、市場消費、社會宗教性流動乃至廢棄與陪葬埋藏等生命歷程，性別風格如何被形塑，意義如何被界定，從而形構人們社會文化的分類認知體系，劃界出祭壺器宗教儀禮機制性別空間範疇的行為模式與最終堆積埋藏的形成脈絡。再者祭儀當下的祭壺器叢聚現象，凸顯村社歷史化過程的群體構成與模糊的族源意識。祭壺器定著於家屋的空間分佈意義，不但劃界出 Lidaw 的社域疆界，也同時劃界出社域間宗教性認同的村際邊界。

第二節 靜浦文化的合與分

1980 年代學者們以阿美族族名冠以“阿美文化”命名花東海岸史前晚階段金屬器時期考古學文化（宋文薰 1980），無疑接受“阿美文化”為當代阿美族祖先型文化或阿美族祖先所遺留。1990 年代以降，“阿美文化”逐漸轉化為“靜浦文化”的過程，學者們以縱谷中段富里鄉一帶遺址群中的富南遺址做為命名遺址的富南類型，定義為廣義靜浦文化早階段，另將原本“阿美文化”的概念與範疇歸屬為靜浦文化晚期且以靜浦類型命名之（劉益昌 1990）。首先，針對靜浦文化晚期靜浦類型，筆者認為宜回歸原阿美文化的花東濱海範疇，除進行廣域性 800BP. 上下以內的靜浦文化晚期遺址或阿美族口傳、歷史文獻記錄的舊社研究工作外，同時更應該進入同時期延續存在的阿美族村社，而將重點放置於考古學文化轉化為當代阿美族民族建構的清末日初以降的近現代接攘時期。再者，針對靜浦文化體系，筆者提出“富南類型的歸屬問題”，重新考量富南類型置於靜浦文化早期階段的適宜性，宜思考卑南/麒麟文化-富里山類型-富南類型的連續性發展，將富南類型獨立劃界出靜浦文化的範疇之外，除進行富南類型文化內涵與向上接續的類緣關係研究外，同時可更就富南類型持續發展接攘歷史時期的形成過程，一方面可探究縱谷富南類型晚期發展與濱海靜浦文晚期靜浦類型（阿美文化）之關係，同時可釐清縱谷富南類型晚期發展末階段接攘歷史時期與當代阿美族之間的構成與形

成脈絡。

第三節 研究省思與延伸研究

一、研究省思

本論文從靜浦文化晚期所屬東河南IV遺址問題意識出發，提出祭壺器社會生命史的命題，擬定民族考古學策略方法，選擇具代表性的阿美族東昌村做為田野，經由日常宗教禮儀機制的參與觀察與家戶訪談紀錄，考察祭壺器生命史流動過程中所涉及的性別、風格、空間、埋藏等意義的形成過程，最後試圖透過田野材料所呈現的物質文化模式，回顧探究東河南IV遺址礫石結構現象所涉及的祭壺器等祭祀器物群的埋藏與分類問題。從問題的提出到可行性研究方法的評估，從田野的實踐操作到室內資料整合、分析與詮釋，實為筆者從事考古學學術研究最為深刻的體認。

針對民族考古學研究策略的省思，涉及考古學問題的解釋與現生人群田野的觀測，不宜直接將考古材料與民族誌文化單元視為一體，畢竟兩者之間存在著時空界限而可能隱含著複雜不可預知的形成變數。民族考古學家透過田野設計，得以觀測現生族群生活日常所涉及的物質文化樣貌，紀錄下一套集體性實踐的文化行為模式，理解物質文化形成過程的脈絡模式，試圖回答特定考古學問題或提供考古學家在看待靜態考古材料的當下，擁有更為豐富、貼切與敏銳的文化性思考，以觸及物質文化形成過程涉及的社會結構或文化樣貌。考古材料的分析從類型學出發，帶著更多元的文化性操作分析工具，例如考古材料的性別、風格、空間堆積模式等交互關係，得以往前延伸探究考古材料象徵的文化與社會結構層面，以便於解析考古材料提出更為社會文化性的解釋。

二、延伸研究

奇萊平原聚落考古學研究

東臺灣史前晚階段金屬器時期延續至歷史時期有著特殊歷史情境，雖然歷經近現代以來劇烈的政治、經濟與宗教層面的變遷，但仍為目前全島原住民社會保有主體意識與相對完整社域的空間地理區。本論文針對祭壺器社會生命史的探究，著眼於近現代以來宗教性物與物質文化意義的形成脈絡，筆者認為文化接觸、宗教信仰、外來物的介入，從來就不是一個停滯不前的狀態，而是形成過程中有意識的選擇結果。

若然，此一研究途徑可否嘗試針對東臺灣原住民舊社及其同時期存在迄今仍

持續發展的原住民村社，進行民族考古學式的聚落考古學研究。如以本論文研究為基礎，擴及奇萊平原美崙溪與七腳川溪，兩河之境的南勢阿美村社及其舊社，被視為廣義靜浦文化晚期發展接攘近現代國家力量與民族學學科分類體系下建構而成的阿美族認同，然其社域發展之初或民族建構之始，當有著不同文化傳統與認同的群體樣貌和物質文化。此一研究範疇可著眼於二個面向，其一為奇萊平原廣義靜浦文化發展序列之建構，得以釐清奇萊平原人群構成之脈絡與形成樣貌。其二為奇萊平原從近現代以來，以宗教信仰為核心涉及的宗教性物質邊界之競逐與變遷，以釐清奇萊平原泛阿美族群體村社間的構成與認同。

靜浦文化體系再思考

在本論文研究基礎之下，針對東海岸靜浦文化晚期（阿美文化）之研究，理應擴及海岸阿美族村社與同時期形成的舊社，其中尤以東河村（大馬武窟社）民族考古學研究為首要，以豐富本論文論述東河南IV礫石結構現象涉及近現代以降宗教變遷的形成過程。再者，同時進行花東縱谷富南類型內涵與發展脈絡的考古學研究，思考筆者提出的“富南類型的歸屬問題”，重新考量富南類型置於靜浦文化早期階段的適宜性，以釐清東海岸靜浦文化晚期靜浦類型與早階段縱谷富南類型之間模糊的傳承或分合關係。最終，得以綜合論述考古學文化、人群構成與民族建構三者之間不同學科交錯的複雜課題。

引用書目

中村孝志

2001 《荷蘭時代台灣史研究 上、下卷》。台北：稻香出版社。

巴奈·母路

2004 《靈路上的音樂-阿美族里漏社祭師歲時祭儀音樂》。花蓮：財團法人原住民音樂文教基金會。

2010 《阿美族祭儀中的聲影》。花蓮：國立東華大學原住民族學院。

王淑津、劉益昌

2007 〈十七世紀前後台灣煙草、煙斗與玻璃珠飾的輸入網絡：一個新的交換階段〉，《臺灣大學美術史研究集刊》22：51-82。

王智珉

2005 〈性別、差異與社會理想的承轉與維繫—南勢阿美的女性結拜〉。花蓮：慈濟大學人類學研究所。

古野清人（1945），葉婉奇（譯）

2000 《台灣原住民的祭儀生活》。台北：原民文化。

石磊

1962 〈陶工〉，《馬太安阿美族的物質文化》中央研究院民族學研究所集刊之二：253-290。

2000 〈阿美族與畚族親屬制度的比較：兼論並系繼嗣制度的特性〉，《考古人類學刊》56：1-12。

佐山融吉編著

2007 《蕃族調查報告書第一冊 阿美族南勢蕃、阿美族馬蘭社、卑南族卑南社》中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族學研究所。

2009 《蕃族調查報告書第二冊 阿眉族奇密社、太巴塢社、馬太鞍社、海岸蕃》中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族學研究所。

宋文薰、尹建中、黃士強、連照美、臧振華、陳仲玉、劉益昌

1992 《台灣地區重要考古遺址初步評估：第一階段評估報告》。台北：內政部、行政院文化建設委員會。

吳佰祿

2005 〈舊社遺留及舊社研究的初步討論〉，《國立臺灣博物館學刊》58（2）：1-24。

李亦園

1955 〈臺灣平埔族的祖靈祭〉，《中國民族學報》1：125-137。

1957 〈南勢阿美族的部落組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》4：135-174。

1962 《馬太安阿美族的物質文化》。台北：中央研究院民族學研究所。

李國銘

1998 〈頭社夜祭與祀壺信仰初探〉，《臺灣風物》48（1）：63-136。

李坤修

- 2009 《花蓮縣壽豐鄉水璉村東昇段田225地號等8筆土地史前遺址搶救發掘計畫》期中報告書。台東：國立臺灣史前文化博物館。
- 李坤修、黃郁倫、夏麗芳（李坤修等 2013）
- 2013 《土理土器：臺灣史前陶容器特展標本圖錄》。台東：國立臺灣史前文化博物館。
- 李宜澤
- 1998 〈祭儀行動下的神話思維—花蓮縣東昌村阿美族喪禮研究〉。花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所。
- 孟悅、羅鋼主編
- 2008 《物質文化讀本》。北京：北京大學出版社。
- 明立國
- 1989 《台灣原住民的祭禮》。台北：臺原出版社。
- 宋文薰
- 1980 〈由考古學看台灣〉，收於陳奇祿等合著，《中國的台灣》：93-220。台北：中央文物供應社。
- 胡良珍
- 1963 〈南勢阿美初步民族學調查簡報〉，《邊政學報》2：21-24。
- 原英子原著，黃宣衛主編
- 2005 《台灣阿美族的宗教世界》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 高有德、邱敏勇
- 1988 《東埔第一鄰遺址：玉山國家公園早期人類聚落的考古學研究（一）》。台北：內政部營建署玉山國家公園管理處。
- 馬淵東一
- 1954 〈高砂族の移動ねよび分布〉，《民族學研究》18（1/2）：123-154。
- 馬偕原著，林晚生譯
- 2007 《福爾摩沙紀事：馬偕台灣回憶錄》，Mackay英文原著《From far Formosa: the island, its people and missions》由馬偕口述麥唐納（J. A. Macdonald）主筆編著。台北：前衛出版社。
- 凌純聲
- 1953 〈花蓮南勢阿美初步調查簡報〉，《考古人類學刊》1：10-13。
- 鳥居龍藏
- 1897 〈東部臺灣阿眉種族の土器製造に就て〉，《東京人類學會雜誌》135：344-359。
- 許雅惠 執行編輯
- 1999 《順益台灣原住民博物館文物圖錄》。台北：順益台灣原住民博物館。
- 許功名、黃貴潮
- 1998 《阿美族的物質文化-變遷與持續之研究》。台中：國立自然科學博物館。
- 連照美主編
- 1998 《人類學玻璃版影像選輯》。台北：國立臺灣大學出版中心。
- 連照美、宋文薰
- 1992 《臺灣地區史前遺址資料檔（一）》。台東：國立臺灣史前文化博物館籌備處。

- 陳奇祿
1959 〈貓公阿美族的製陶、石煮和竹煮〉，《考古人類學刊》13/14：125-127。
- 陳仲玉
1997 〈史蹟〉，《台十一線東部濱海公路改善環境影響因應對策委託研究》。台北：台灣省交通處公路局。
- 陳玉美
1990 〈從兩件器物到兩個問題：田野拾零〉，《田野考古》1(2)：81-89。
- 1995 〈夫妻、家屋與聚落：蘭嶼雅美族的空間觀念〉，收於黃應貴主編，《空間、力與社會》：133-166。台北：中央研究院民族學研究所。
- 1996 〈文化接觸與物質文化的變遷：以蘭嶼雅美族為例〉，《歷史語言研究所集刊》67.2：415-439。
- 2003 〈考古學中人與環境關係的研究：以site catchment為例〉，《考古人類學刊》60：97-114。
- 陳有貝
1991 〈花蓮縣花蓮溪口至秀姑巒溪口附近海岸遺址之比較研究〉。台北：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 陳義一、葉美珍
1994 《花蓮縣台11線公路拓寬工程史前遺址影響調查評估計畫__第一年工作報告》。宜蘭：台灣省公路局第四工程處
- 陳義一、李坤修
1996 《台東縣台11線公路拓寬工程史前遺址影響調查評估報告》。台東：台灣省公路局第三工程處。
- 陳維鈞
1997 〈花蓮縣富里鄉萬寧遺址調查簡報〉，《田野考古》5(2)：63-75。
- 陳瑪玲
2004 〈Saqacengalj聚落模式與形貌：一個舊社的考古學研究〉，《考古人類學刊》63：50-91。
- 陳文德
2004 〈衣飾與族群認同：以南王卑南人的織與繡為例〉，收於黃應貴主編，《物與物質文化》：63-110。台北：中央研究院民族學研究所。
- 郭素秋
1995 〈臺東縣馬武窟河流域史前遺址調查與研究〉。台北：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 康培德
1999a 《殖民接觸與帝國邊陲-花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》。台北：稻香出版社
- 1999b 〈空間認知與異族建構--「南勢阿美」的建構與演變〉，《東台灣研究》4：5-34。
- 鹿野忠雄著，宋文薰譯
1955 《臺灣考古學民族學概觀》。台中：臺灣省文獻委員會。
- 張振岳
1994 《台灣後山風土誌》。台北：臺原出版社。

- 1999 〈富里鄉境內的史前遺址初探〉，《臺灣文獻》50(1)：287-318。
- 張淑美
2005 《吉安鄉原住民南勢阿美祭師人物誌》。花蓮：吉安鄉公所。
- 張光仁
2012 〈考古資料的脈絡分析：以瑪瑙珠與硬陶甕為例談起〉，《考古人類學刊》76：5-32。
- 黃宣衛
2003 〈錢幣、治病儀式與宇宙觀：由巫師流派的興衰看烏鳴村阿美族1930年代的社會變遷〉，《東台灣宗教與醫療研討會論文集》：1-20。花蓮：花蓮慈濟大學。
- 黃應貴 主編
2004 《物與物質文化》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 黃士強
1989 〈人文史蹟調查分析〉，《東部海岸陸域資源調查及分析》。台北：臺灣省住都局市鄉規劃處。
- 1990 〈台東縣東河地區史前遺址〉，《歷史月刊》27：105-109。
- 黃士強、劉益昌
1980 《全省重要史蹟勘察與整修建議—考古遺址與舊社部分》。台北：國立臺灣大學考古人類學系。
- 1993a 《台東縣東河橋南北引道考古遺址搶救與評估》國立臺灣大學人類學專刊第十九種。台北：國立臺灣大學文學院人類學系。
- 1993b 《台東縣東河橋南引道考古遺址搶救發掘報告》。台北：國立臺灣大學文學院人類學系。
- 黃啟瑞、董景生
2009 《邦查米阿勞—東台灣阿美民族植物》。台北：行政院農業委員會林務局。
- 國分直一
1981 〈タツキリ河流域地方の印文土器遺跡〉，《台灣考古民族誌》。東京：慶友社。
- 1994 《壺を祀る村：南方臺灣民俗考》。日本：東都書籍株式會社。
- 崔伊蘭
1992 〈人類學系民族學收藏之陶器〉，《考古人類學刊》48：130-163。
- 森丑之助
1915 《台灣蕃族圖譜》第一、二卷。臺北：臨時臺灣舊慣調查會。
- 葉美珍
1993 〈台東縣長濱鄉白桑安遺址試掘工作簡報〉，《國立臺灣史前文化博物館籌備處通訊》1：30-58。
- 2000 〈史前館考古十年工作簡介〉，《國立臺灣史前文化博物館籌備處通訊》10：2-4。
- 2001 《台十一線東部濱海公路改善花蓮縣境史前遺跡保護監測作業：港口遺址試掘報告》。宜蘭：台灣省公路局第四工程處。
- 2004 〈花蓮縣港口遺址2001年出土硬陶、瓷器之研究〉，《田野考古》9(1、2期合集)：53-80。
- 2005 〈港口遺址鐵器時代珠飾初探〉，《台灣地區外來物質：珠子與玻璃環玦形器研討會論文集》：121-134。

- 2012 〈秀姑巒溪口無棺葬研究-以港口遺址及靜浦II遺址出土墓葬為例〉，《田野考古》15（1）：41-79。
- 劉斌雄
1987 〈台灣南部地區平埔族的阿立祖信仰〉，《臺灣風物》37（3）：1-62。
- 劉益昌
1990 〈台灣東部地區史前文化的新資料及其檢討〉。台北：中央研究院歷史語言研究所學術講論會演講稿。（未刊稿）。
- 1995 〈史前文化與原住民關係初步探討〉，《臺灣風物》45：75-98。
- 2000a 〈台灣考古研究的課題與省思〉，收於中央研究院歷史語言研究所七十週年研討會論文集，《學術史與方法學的省思》：249-262。台北：中央研究院歷史語言研究所。
- 2000b 〈東部地區史前文化層序之檢討〉，《台東縣後山文化學術研討會論文集》。台東：台東縣文化局。
- 2002 《台灣原住民史：史前篇》。南投：國史館臺灣文獻館。
- 2004 《台閩地區考古遺址普查研究計畫（第七期）：宜蘭縣、花蓮縣》。台北：中央研究院歷史語言研究所。
- 2005 〈從玉器到玻璃、瑪瑙：台灣史前裝飾器物的變遷〉，《台灣地區外來物質：珠子與玻璃環玦形器研討會論文集》：211-226。台北：中央研究院歷史語言研究所。
- 2006 〈台灣考古學與原住民研究〉，《考古人類學刊》66：70-93。
- 劉益昌、劉得京、林俊全（劉益昌等 1993）
1993 《史前文化》。台東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處。
- 劉益昌、鍾國風
2009 《花蓮縣壽豐鄉水璉遺址 2009》。花蓮：花蓮縣文化局。
- 2010 〈從水璉遺址的研究思考阿美族民族考古學的可行性——以diwas祭壺為例〉，收於中央研究院人文社會科學研究中心考古學研究專題中心編，《2009年度台灣考古工作會報」研討會論文集》。台北：中央研究院人文社會科學研究中心考古學研究專題中心。
- 劉益昌、吳佰祿
2000 《台灣原住民舊社遺址調查研究》。台北：行政院原住民委員會。
- 劉益昌、蘇啟明、成耆仁、吳國淳、羅煥光、江桂珍、顏廷仔（劉益昌等 2001）
2001 《花蓮港口遺址考古試掘暨口述歷史調查研究》。台北：國立歷史博物館。
- 潘英海
1995 〈祀壺釋疑——從「祀壺之村」到「壺的信仰叢結」〉，收於潘英海、詹素娟主編，《平埔族研究論文集》：445-474。台北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。
- 衛惠林
1953 〈台灣東部阿美族的年齡階層組織制度初步研究〉，《考古人類學刊》1：2-9。
- 1964 〈論繼嗣群結構原則與血親關係範疇〉，《民族學研究所集刊》18：19-43。
- 鍾國風
2003 〈失落與再現——一個關於東海岸環境史學的行動與論述〉。花蓮：國立東華大學環境與政策研究所。

- 2011 〈虛構的認同疆界_南勢阿美里漏社人祀壺所見的族群觀〉。中央研究院歷史語言研究所「歷史考古學」講座系列。(未刊稿)。
- 2011 〈從sifanohay、tsiukan到tokkuri_「阿美族」家屋社會的祭壺器〉,收於中央研究院歷史語言研究所編:17-1~17-25,《地下與地上的對話—歷史考古學研討會論文集》。台北:中央研究院歷史語言研究所。
- 2012 〈東昌村的祀壺空間_以mitiway祭儀的家戶為例〉。中央研究院歷史語言研究所考古學門「獎助研究生計畫」專題報告。(未刊稿)。
- 戴慶齡
1963 〈南勢阿美器用簡介〉,《邊政學報》2:48-52。
- 桜井準也
2006 《ガラス瓶の考古学》。東京都:六一書房。
- Appadurai, Arjun
1986 Introduction: commodities and the politics of value, in *The Social Life of things: Commodities in Cultural Perspective*, edited by Arjun Appadurai, ed. Pp. 3-63. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chen, Chi-Lu
1988 *Material Culture of the Formosan Aborigines*. Taipei: Southern Materials Center, Inc.
- Conkey, Margaret W.
1982 Boundedness in art and society, in *Symbolic and Structural Archaeology*, edited by Ian Hodder, Pp. 15-128. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dark, Ken R.
1995 *Theoretical Archaeology*. New York: Cornell University Press.
- David, Nicholas and Carol Kramer
2001 *Ethnoarchaeology in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hides, Sean
1997 The genealogy of material culture and cultural identity, in *Experiencing Material Culture in the Western*, edited by Susan Pearce, Pp. 11-35. London: Leicester University Press.
- Hodder, Ian
1977 The distribution of material culture items in the Baringo district. *Man* 12: 239-269.
1982 *Symbols in Action: Ethnoarchaeological Studies of Material Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodder, Ian and Scott Hutson
2003 *Reading the Past: Current Approaches to Interpretation in Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lamotta, Vincent M. and Michiffer B., Schiffer
2005 *Archaeological Formation Processes*, in *Archaeology: The key Concepts*, edited by Colin Renfrew and Paul Bahn, Pp. 91-95. London: Routledge.
- Pearson, Richard
1966 *The prehistoric cultures of the east Taiwan*. Tokyo: Eleventh Pacific Science Congress of the Pacific Science Association.
- Renfrew, Colin and Paul Bahn
2005 *Archaeology: The key Concepts*. London: Routledge.

- Schiffer, Michiffer B.
1976 *Behavioral Archaeology*. New York: Academic Press.
1987 *Formation Processes of the Archaeological Record*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Shanks, Michael and Christopher Tilley
1982 Ideology, symbolic power and ritual communication: a reinterretation of Neolithic mortuary practices, in *Symbolic and Structural Archaeology*, edited by Ian Hodder, Pp. 113-139. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sommer, Uirike.
1990 Dirt theory, or archaeological sites seen as rubbish heaps. *Journal of Theoretical Archaeology* 1:47-60.
- Stark, Miriam T.
1986 *The Archaeology of Social Boundaries*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Weiner, Annette B.
1992 *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkely: University of California press.
- Walker, William H.
1995 Ceremonial Trash ? , in *Expanding Archaeology*, edited by J.M. Skibo, W.H. Walker and A.E. Nielsen, Pp. 67-79. Salt Lake City: University of Utah Press.



附件

附件一、東昌村家戶傳世祭壺器（SA、DA）測量表

持有者	品項	形制	口徑	頸徑	器腹徑/ 折腹徑	底/足 徑	器高	重量	頸部纏繩	質地
林永雄	diwas	DA I	53.69	28.74	34.72	43.93	71.97	112.1	紅色尼龍繩	夾沙陶
姜勤珠	diwas	DA I	47.9	27.4	40.8	41.2	70.5	86.9	白色尼龍繩	夾沙陶
許阿金	diwas	DA I	51.5	28.3	38	42.8	74.7	100	紅色尼龍繩	夾沙陶
黃武妹	diwas	DA I	45.2	28.3	39.5	43.6	75.4	101.5	魚線	夾沙陶
楊聰明	diwas	DA I	45.16	29.86	46.87	34.48	63.75	96.75	紅色尼龍繩	夾沙陶
黃蓮花	diwas	DA II	60.5	29.5	29.5	49.5	59	128.8	紅色尼龍繩	夾沙陶
周金正	diwas	DA III	71	31.4	51.1	48.6	83.2	137.3	魚線	瓷
王仁國	diwas	DA IV	63.59	37.42	52.4	59.66	85.1	157.3	紅色尼龍繩	夾沙陶
徐源治	diwas	DA IV	68.8	42.5	52.5	57.7	77.6	171.4	藍色塑膠繩	夾沙陶
莊梅美	diwas	DA IV	61.8	39.4	51.4	60.3	80.8	179.3	紅色尼龍繩	夾沙陶
黃丁妹	diwas	DA IV	68.3	41.4	50.1	50.5	84.6	161	白色尼龍繩	夾沙陶
黃蕙芬	diwas	DA IV	66	32	42	60	83	144	白色棉繩	素燒
林金蘭	diwas	DA V	48.4	29	35	44.5	68.7	87.4	白色尼龍繩	夾沙陶
黃成妹	diwas	DA V	44.7	28.3	36.7	40.5	58.9	75.9	紅色尼龍繩	夾沙陶
黃勝榮	diwas	DA V	48	25.8	35.3	44.2	71.2	88	綠色尼龍繩	夾沙陶
林永雄	sifanohay	SA I	50.82	34.39	76.48	53	125	185.7	紅色尼龍繩	硬陶
芦錦雄	sifanohay	SA I	41.27	28.28	75.26	57.88	123.67	160.1	紅色尼龍繩	硬陶
邱碧蓮	sifanohay	SA I	43	31	77	56	127	176.5	紅色尼龍繩	硬陶
姜勤珠	sifanohay	SA I	44.4	30.2	74.3	55	124.6	161.8	白色尼龍繩	硬陶
姜勤珠	sifanohay	SA I	45	32	75.4	53	128	175	紅色尼龍繩	硬陶
張玉梅	sifanohay	SA I	41.3	28.6	75.6	55.2	125.9	156.2	紅色繫繩	硬陶
黃玉英	sifanohay	SA I	45	28.9	76.5	57.1	121.8	172.9	紅色尼龍繩	硬陶
黃玉英	sifanohay	SA I	45.4	31.9	75.5	60.9	116.3	140.7	紅色尼龍繩	硬陶
許阿金	sifanohay	SA II	32.5	25.5	79	56.8	110.9	225.2	紅色尼龍繩	硬陶
黃蓮花	sifanohay	SA II	36.5	31.8	80.5	64.4	114.5	252.2	白色尼龍繩	硬陶
吳秋燕	sifanohay	SA III	37.5	36	77.5	54.2	106.8	194.6	紅色尼龍繩	硬陶
陳依妹	sifanohay	SA III	36.2	35.1	73	57.3	114	224.2	紅色塑膠繩	硬陶
楊玉英	sifanohay	SA III	35	32	78	55	113	191.8	綠色尼龍繩	硬陶
王仁國	sifanohay	SA IV	42.12	27.6	78.8	56.1	120.4	399.2	白色尼龍繩	硬陶

莊梅美	sifanohay	SAIV	45	34.5	74	55	127.5	374.8	紅色尼龍繩	硬陶
莊梅美	sifanohay	SAIV	41.2	31.6	68.5	56	117.3	309.9	紅色尼龍繩	硬陶
黃丁妹	sifanohay	SAIV	44.7	36.1	73.7	54.4	121.4	349	紅色尼龍繩	硬陶
黃武妹	sifanohay	SAIV	42.2	32.4	75.5	55.8	127.9	344.3	紅色尼龍繩	硬陶
黃春梅	sifanohay	SAIV	45.17	34.6	73.93	53.64	125.26	369.3	紅色尼龍繩	硬陶
楊玉英	sifanohay	SAIV	43	33	76	53	125	374.4	白色棉繩	硬陶
鄭文桃	sifanohay	SAIV	43.67	32.13	77.43	53.85	125.89	346.9	紅色尼龍繩	硬陶
魏阿隆	sifanohay	SAIV	42.6	32.9	75.3	51	121.5	353.2	紅色尼龍繩	硬陶

附件二：東昌村 faki Luna 家祭祀器物群測量表

品項	數量	形制	口徑	頸徑	器腹徑/ 折腹徑	底/足 徑	器高	重量	頸部纏繩	質地	器腹
sifanohay	1	SA I	44.4	30.2	74.3	55	124.6	161.8	白色尼龍繩	硬陶	折肩
sifanohay	1	SA I	45	32	75.4	53	128	175	紅色尼龍繩	硬陶	折肩
sifanohay	1	SB III 1	53.8	38.8	71.4	57.6	122	138.1	紅色尼龍繩	木	鼓腹
sifanohay	1	SC I 1	42.9	28	60.6	48.6	127.5	144.4	白色尼龍繩	瓷	鼓腹
sifanohay	1	SC I 3	37	31	73	52.3	149	232.6	白色尼龍繩	瓷	鼓腹
sifanohay	1	SC II	38.3	25.1	70.7	43.4	130.5	170.4	無	瓷	折肩
sifanohay	1	SC II	24.3	18	52.2	33.6	106.1	91.6	白色尼龍繩	瓷	鼓腹
sifanohay	1	SCIV	59.4	56	86	53.6	107.9	231.3	白色尼龍繩	硬陶	折肩
sifanohay	1	SCIV	42.5	29.5	66.4	34.1	97.4	165	紅色尼龍繩	硬陶	鼓腹
diwas	1	DA I	47.9	27.4	40.8	41.2	70.5	86.9	白色尼龍繩	夾沙陶	折腹
diwas	1	DB I 1	55.9	34.6	47.7	43.9	77.8	134.3	橘色尼龍繩	夾沙陶	折腹
diwas	1	DB I 1	56.2	33.7	44.7	43.6	77.7	125.6	橘色尼龍繩	夾沙陶	折腹
diwas	1	DB I 1	60.8	32.9	48	45.8	72.8	116.8	紅色尼龍繩	夾沙陶	折腹
diwas	1	DB I 1	61.8	32.7	40.4	47.2	82.5	142.7	紅色尼龍繩	夾沙陶	折腹
diwas	1	DB II	39	22.4	40.2	42.7	64.5	76.7	紅色尼龍繩	夾沙陶	折腹
kariyas	3	—	217	—	—	—	50	370.8	—	瓷	—
kupu	1	—	78.7	—	—	—	57.2	112.5	—	瓷	直腹
kupu	1	—	76.6	—	—	—	51.6	88.9	—	瓷	直腹
kupu	1	—	79.1	—	—	—	53	90.3	—	瓷	直腹
kupu	4	—	76.8	—	—	—	51	100.9	—	瓷	直腹
kupu	2	—	76.6	—	—	—	52.6	122.1	—	瓷	直腹
podpok	2	—	138	128	155	93	134	588.7	—	硬陶	鼓腹
sisi	2	—	230	—	—	185	145	249.9	—	塑膠	—
takah	1	—	290	—	—	—	40	133	—	塑膠	—

附件三：東昌村 faki Luna 家族祭祀器物群測量表

持有者	數量	品項	形制	口徑	頸徑	器腹徑/ 折腹徑	底/足徑	器高	重量	頸部纏繩	質地
Futing	1	sifanohay	SB I 1	42.5	33	66	50	100.5	228.8	紅色尼龍繩	硬陶
Futing	1	sifanohay	SCIV	34	32	65	34	63	75.3	白色棉繩	瓷
Futing	1	sifanohay	SB I 1	43	24	72	47	103	286.6	綠色尼龍繩	硬陶
Futing	1	diwas	DB I 1	58	36	50	47	71	128.1	紅色尼龍繩	夾沙陶
Futing	1	diwas	DB I 1	48	35	52	43	68	133.5	綠色尼龍繩	夾沙陶
Futing	3	kariyas	—	210	—	—	—	52	424.6	—	瓷
Futing	3	kupu	—	67	—	—	—	46	110.3	—	瓷
Futing	2	podpok	—	120	108	135	115	146	837.5	—	硬陶
Futing	2	podpok	—	104	93	138	66	147	710	—	硬陶
Futing	2	sisi	—	200	—	—	150	150	135	—	塑膠
Futing	1	takah	—	300	—	—	—	50	138.3	—	塑膠
Lalabar	1	sifanohay	SC I 1	43.2	26.2	60.5	50.4	127.9	146.3	無	瓷
Lalabar	1	sifanohay	SC II	38.09	31.8	68.81	52.42	138.87	205.7	白色尼龍繩	硬陶
Lalabar	1	diwas	DB I 1	61.3	38.3	53.1	50.8	87.7	171.1	橘色尼龍繩	夾沙陶
Lalabar	3	kariyas	—	203	—	—	—	53	625.8	—	瓷
Lalabar	4	kupu	—	76.98	—	—	—	56.18	125.3	—	瓷
Lalabar	4	kupu	—	75.4	—	—	—	54.3	117.6	—	瓷
Lalabar	2	podok	—	101	92	160	80	150	624.7	—	硬陶
Lalabar	1	takah	—	302	—	—	—	45	178.3	—	塑膠
Luna	1	sifanohay	SA I	44.4	30.2	74.3	55	124.6	161.8	白色尼龍繩	硬陶
Luna	1	sifanohay	SA I	45	32	75.4	53	128	175	紅色尼龍繩	硬陶
Luna	1	sifanohay	SB III 1	53.8	38.8	71.4	57.6	122	138.1	紅色尼龍繩	木
Luna	1	sifanohay	SC I 1	42.9	28	60.6	48.6	127.5	144.4	白色尼龍繩	瓷
Luna	1	sifanohay	SC I 3	37	31	73	52.3	149	232.6	白色尼龍繩	瓷
Luna	1	sifanohay	SC II	38.3	25.1	70.7	43.4	130.5	170.4	無	瓷
Luna	1	sifanohay	SC II	24.3	18	52.2	33.6	106.1	91.6	白色尼龍繩	瓷
Luna	1	sifanohay	SCIV	59.4	56	86	53.6	107.9	231.3	白色尼龍繩	硬陶
Luna	1	sifanohay	SCIV	42.5	29.5	66.4	34.1	97.4	165	紅色尼龍繩	硬陶
Luna	1	diwas	DA I	47.9	27.4	40.8	41.2	70.5	86.9	白色尼龍繩	夾沙陶
Luna	1	diwas	DB I 1	55.9	34.6	47.7	43.9	77.8	134.3	橘色尼龍繩	夾沙陶
Luna	1	diwas	DB I 1	56.2	33.7	44.7	43.6	77.7	125.6	橘色尼龍繩	夾沙陶
Luna	1	diwas	DB I 1	60.8	32.9	48	45.8	72.8	116.8	紅色尼龍繩	夾沙陶

Luna	1	diwas	DB I 1	61.8	32.7	40.4	47.2	82.5	142.7	紅色尼龍繩	夾沙陶
Luna	1	diwas	DB II	39	22.4	40.2	42.7	64.5	76.7	紅色尼龍繩	夾沙陶
Luna	3	kariyas	—	217	—	—	—	50	370.8	—	瓷
Luna	1	kupu	—	78.7	—	—	—	57.2	112.5	—	瓷
Luna	1	kupu	—	76.6	—	—	—	51.6	88.9	—	瓷
Luna	1	kupu	—	79.1	—	—	—	53	90.3	—	瓷
Luna	4	kupu	—	76.8	—	—	—	51	100.9	—	瓷
Luna	2	kupu	—	76.6	—	—	—	52.6	122.1	—	瓷
Luna	2	podpok	—	138	128	155	93	134	588.7	—	硬陶
Luna	2	sisi	—	230	—	—	185	145	249.9	—	塑膠
Luna	1	takah	—	290	—	—	—	40	133	—	塑膠

附件四：東河南IV祭祀器物群測量表

編號	坑號	層位	報告圖版 (黃士強、劉 益昌 1993)	器形	質地	口 徑	頸 徑	器 腹 徑	底/ 足 徑	器 高	重量
P001	P8		圖版 45	大型陶壺	夾砂陶	150	145	250	0	230	殘重 1683
P002	P8-Sex	L6b	圖版 46	大型陶鉢	夾砂陶	154		185	0	108	1149
P003	P8-Sex		圖版 48	中型陶壺	夾砂陶	125	140	160	0	135	602
P004	P8	L6b	圖版 66	大型陶盆	硬陶	283	—	—	177	132	殘重 989
P005	P8-Sex		圖版 49:1	中型陶鉢	夾砂陶	125	—	138	75	77	606
P006		SC	圖版 49:2	中型陶鉢	夾砂陶	110	—	120	90	65	436.5
P007	P8-Sex	L6b	圖版 50:1	中型陶杯	夾砂陶	113	—	147	85	120	385
P008		SC	圖版 50:2	中型陶杯	夾砂陶	103	—	106	56	89	231
P009	P8-Sex	L6b	圖版 51	中型陶碗	夾砂陶	142	—	—	91	82	299
P010	P8-Sex	L6b	圖版 52	中型陶瓶	夾砂陶	85	57	120	85	183	633
P011	P8	L6b	圖版 53:2	小型 dewas 式陶杯 I 式	夾砂陶	60	52	69	66	122	309.5
P012	P8	L6b	圖版 53:3	小型 dewas 式陶杯 I 式	夾砂陶	57	35	50	50	92	174.5
P013	P8		圖版 53:4	小型 dewas 式陶杯 I 式	夾砂陶	47	37	65	47	92	204
P014	P8-Sex	L6b	圖版 54:1	小型 dewas 式陶杯 II 式	夾砂陶	63	34	49	57	93	212.4
P015		SC	圖版 55:1	小型 dewas 式陶杯 III 式	夾砂陶	49	42	44	51	72	165

P016		SC	圖版 55:2	小型 dewas 式陶杯Ⅲ式	夾砂陶	58	39	42	61	58	144
P017	P8-Sex	L6b	圖版 55:3	小型 dewas 式陶杯Ⅲ式	夾砂陶	45	28	30	47	43	67
P018	P8-Sex	L6b	圖版 55:4	小型 dewas 式陶杯Ⅲ式	夾砂陶	54	34	33	54	59	120
P018-1	P8		圖版 56:1	小型圈足陶杯Ⅰ式	夾砂陶	52	51	65	56	94	236
P019		SC	圖版 56:2	小型圈足陶杯Ⅰ式	夾砂陶	55	51	60	50	83	194
P020	北斷面		圖版 56:3	小型圈足陶杯Ⅰ式	夾砂陶	44	42	46	40	66	96
P021	P8-Sex		圖版 57:1	小型圈足陶杯Ⅱ式	夾砂陶	45	45	64	47	84	219
P022	P8-Sex	L6b	圖版 57:2	小型圈足陶杯Ⅱ式	夾砂陶	46	47	60	57	80	185
P023	P8		圖版 57:3	小型圈足陶杯Ⅱ式	夾砂陶	48	47	55	42	80	154
P024	P8-Sex		圖版 58:1	小型圈足陶杯Ⅲ式	夾砂陶	56	43	45	46	99	155
P025	P8		圖版 58:2	小型圈足陶杯Ⅲ式	夾砂陶	62	49	53	54	83	185
P026	P8-Sex	L6b	圖版 58:3	小型圈足陶杯Ⅲ式	夾砂陶	55	36	34	45	78	93
P027	P8-Sex	L6b	圖版 59:1	小型平底陶杯Ⅰ式	夾砂陶	77	0	89	76	77	310
P028	P8		圖版 59:2	小型平底陶杯Ⅰ式	夾砂陶	59	58	72	52	79	273
P029	P8	L6b	圖版 59:3	小型平底陶杯Ⅰ式	夾砂陶	58	61	62	52	79	208
P030		SC	圖版 60:1	小型平底陶杯Ⅱ式	夾砂陶	50	48	54	50	71	165
P031	P8		圖版 60:2	小型平底陶杯Ⅱ式	夾砂陶	51	51	55	47	65	146
P032	P8-Sex	L6b	圖版 60:3	小型平底陶杯Ⅱ式	夾砂陶	49	50	58	50	58	164
P033	P8		圖版 61:1	小型平底陶杯Ⅲ式	夾砂陶	69	66	65	47	89	205
P034	P8-Sex		圖版 61:2	小型平底陶杯Ⅲ式	夾砂陶	60	55	56	50	70	162
P035	P8-Sex		圖版 61:3	小型平底陶杯Ⅲ式	夾砂陶	59	53?	48	45	65	146
P036	P8	L6b	圖版 62:1	小型平底陶杯Ⅳ式	夾砂陶	50	—	36	53	64	147
P037	P8	SC	圖版 63:1	小型平底陶杯Ⅴ式	夾砂陶	50	48	45	50	76	124
P038	P8-Sex		圖版 63:2	小型平底陶杯Ⅴ式	夾砂陶	46	—	41	35	68	105
P039	P8	L6b	圖版 64:1	小型淺碟	夾砂陶	71	—	—	43?	33	78
P040	P8		圖版 64:1	小型淺碟	夾砂陶	65	—	—	49?	23	81
P041			圖版 64:2	小型圓杯	夾砂陶	42	—	—	—	26	32
P042	P8-Sex	L6b	圖版 65	提梁瓷壺	白瓷	51	52	93	66	84	163
P043	P8/P9	L6b	圖版 67	中型廣口釉陶瓶	硬陶	73	63	127	88	105	380
P044	P8		圖版 68:1	中型小口釉陶瓶	硬陶	44	29	77	66	125	108
P045	P8-Sex		圖版 68:2	中型小口釉陶瓶	硬陶	—	24	82	60	128	殘重 169
P046	P8-Sex	L6b	圖版 69	中型陶鉢	硬陶	120		121	91	67	288
P047	P8-Sex		圖版 70:1	小型小口釉陶瓶Ⅰ式	硬陶	39	26	66	66	88	87
P048	P8-Sex		圖版 70:2	小型小口釉陶瓶Ⅰ式	硬陶	31	24	56	55	61	52
P049	P8-Sex		圖版 70:3	小型小口釉陶瓶Ⅰ式	硬陶	34	25	56	55	63	54
P050	P8-Sex		圖版 71	小型小口釉陶瓶Ⅱ式	硬陶	30	24	67	35	84	58

P051	P8		圖版 72:2	小型小口陶瓶	硬陶	35	26	55	37	74	61
P052	P8-Sex	L6b	圖版 72:1	小型小口陶瓶	硬陶	38	33	65	38	84	69
P053	P8-Sex		圖版 73	小型小口直腹玻璃瓶	玻璃	35	31	48	48	132	121
P055	P8		圖版 54:2	小型 dewas 式陶杯Ⅱ式	夾砂陶	41	30	38	60	83	141
P056	P8	L6b	圖版 77:2	小型平底陶杯Ⅲ式	夾砂陶	57	54	54	55	66	160

*資料來源引自「台東縣東河橋南北引道考古遺址搶救與評估」(黃士強、劉益昌 1993)，器物觀察與測量經指導教授劉益昌先生慨諾得以分析討論。此外，東河南IV遺址礫石結構現象出土同批形制一樣但尚未發表的考古材料尚有約 50 件左右。

