

# 知識天地

## 對「新」族群的追問— 噶瑪蘭人的當代認同想像

劉璧榛助研究員（民族學研究所）

台灣原住民族有幾族？未被官方認定的又有哪些族群？前者是筆者在日常生活中常被問到的問題。在這些問題的背後，對大部分的讀者而言，不僅是去認識一個他者/他族，一種封閉、簡單的疏遠經驗，其實是面對我們所共處台灣社會場域，在面臨認同危機處境下一種註解的反身凝視。在解嚴後台灣政治重塑的同時，這些「新」族群被重新定義而浮出，其中不僅涉及台灣在轉變中的國家主體身份界定與成員間資源分配的問題，還包括社會價值與制度的轉化。

1980 年代初期解嚴前，興起原住民菁英尋找泛原住民認同的正名運動，冀求除去「番」、「山胞」等具有歧視的他稱，同時將台灣「原住民」這個與漢人區別的集體性稱謂，推向對應一命運共同體的權利運動。在原住民運動持續長達十多年之後，憲法正式回應正名運動的訴求，於第三次修憲時，首先將「山胞」的稱謂改為「原住民」，以示尊重其具有差異文化的族群群體。並於 1997 年在中華民國憲法增修條文的第十條第九、十項中，明文規定「...積極維護發展原住民族語言及文化」與「國家應依民族意願...對其教育文化...予以保障扶助並促其發展」。這整個社會政治運動與法制化過程，給予原住民差異政策的公共政治提供基礎。

在尋求「原住民」集體身份認同的同時，1980 年代末開始有人在台灣大社會中聲稱「*nizi da Kavalan*」（阮是噶瑪蘭）？我是 Sau(邵)、Seediq(賽德克)、Truku（太魯閣）、Sakizaya（撒奇萊雅）、Silaya（西拉雅）及平埔等等，呈現正名運動另一個以族群名稱正名的多樣性發展。2001 年起沿用 50 多年的「九族」分類成為歷史。九族以後被認定的「新」族群與九族截然不同，皆是透過社會運動的手段達成。本文將從噶瑪蘭族的例子切入，更進一步貼近來理解這些被再認識的群體之認同變遷過程。

為什麼其他在宜蘭舊社的族人都已漢化、或花東地區已阿美族化而被認為是消逝的族群，反而在 PatoRogan（花蓮新社）的噶瑪蘭人卻不斷凝聚各地的鄉親，創造出一股波濤洶湧的認同力量，與漢人劃清族群邊界，尋求當時還是污名「番/原住民」的認同，而產生族群新的生命力？噶瑪蘭人並於 2002 年底爭取到行政院認定為原住民的第十一族，正式再浮出台灣的族群政治板塊，成為「新」的族群，改變其在當代國家中的位置，以捍衛其文化特殊性，成為近年來台灣發展多元族群文化政治的樣版指標。我們聚焦在噶瑪蘭人過去曾是獵頭後所舉行的 *qataban* 儀式，如今這個「傳統文化」被新社族人將之去部落化、去宗教化、去儀式化、去禁忌化及去男性化後，創造出多元的新樣貌，作為其當代認同面對政治保守氣候的反思屈轉之柔性策略，來理解噶瑪蘭人對認同的認知想像、再現與追求動機，同時也看他們面對外在環境政經變遷時，其小社會內部如何透過噤聲或轉變儀式/節慶的這個機制，展演所具有的戲劇效果及象徵符號來呼應或對抗，進而協商內部群體差異衝突，而形塑出重新被認識的複雜流動主體。

1983 年初，在解嚴前興起原住民菁英尋找泛原住民認同的正名運動，曾任花蓮縣豐濱鄉鄉長的噶瑪蘭知識菁英陳健忠也參與其中。1987 年，宜蘭貓里霧罕社土目後裔偕萬來到宜蘭縣立文化中心訪查噶瑪蘭人史料，引起宜蘭學界重視。同年，國立台灣博物館為入館收藏在新社噶瑪蘭人的水田裡所挖獲的石棺，這個文化資產，於台北 228 紀念公園舉辦「豐濱之夜」晚會。當時新社頭目潘清波凝聚部落共識，在參加的地方多群體中彼此能夠被區辨/區別的思考下，換句話說吸引更多的注目眼光以避免被邊緣化，而策劃演出異於周遭阿美族歌舞的噶瑪蘭傳統巫師祭儀 *kisaiz/pakelabi* 及以 *qataban* 獵頭祭歌舞結尾。

1980 年代噶瑪蘭人內部的部落意識遠比鄰近的阿美族人弱，其殘喘的傳統文化力量僅支撐離散的認同。根據現任新社頭目潘金榮的回憶，當時的台灣人們根本不知道誰是噶瑪蘭人，就連很多噶瑪蘭人的後裔也不知道，常常隱瞞或不敢承認自己的族群身份，因為「承認自己是噶瑪蘭人，就等於承認自己是『番』」的污名。再者當時整個社會情境中剛解嚴，不少人因怕被當成鼓吹族群分離主義的政治叛亂份子而怯步，不敢觸及認同正名運動，使得族群議題普遍不被社眾所關心，族群性(ethnicity)還未變成是官方一種基礎的社會分類。另外，在筆者與部落長老的訪談

中，幾位領導者卻也都談到，爲了到台北表演，讓社會大眾認識他們，部落老老少少都動員，於是逐漸凝聚集體意識，重新跟當時部落還很多的老人刻意學習其祖先的傳統文化，這些被「認爲」是噶瑪蘭的「傳統」，以巫師祭 *kisaiz/pakelabi* 及過去獵頭的 *qataban* 爲主，兩者與其當代認同息息相關。雖然 *pakelabi* 儀式至今因部落的基督宗教化而被邊緣化，但在部落內還是每年舉行，其 *prisin*（禁忌性）仍強，儀式中主要強調 *mtiu*（巫師）作爲代表，與女神及祖靈之間的關係之建立，以 *mtiu* 巫師身份者爲核心。而 *qataban* 中斷已久，今也無獵首勇士，是從老人的回憶與年輕人的想像中再創造出來，這個想像允許更多的彈性跟空間，能夠包含更多的其他內部具差異性的次群體進入，如：地緣差異有散居北部都會、花蓮或台東原鄉部落；信仰差異有改信基督宗教、傳統或漢人不同信仰群體等等。

這種舞台展演形式的 *qataban*，接著也在 1991 年宜蘭縣政府游錫 任內，舉辦「開蘭日」的系列活動中成爲重頭戲之一，又 1994 年及 1996 年也有類似的宜蘭返鄉 *qataban*。這幾次的 *qataban* 舉行的地點都在流流舊社，參加的人爲來自宜蘭、花蓮、台東及台北等地的噶瑪蘭後裔或女婿，性別上男女都有，人數將近二百多人。這種 *qataban* 的活動變成是以返鄉、尋親爲主軸，避免與族群融合政治起正面衝突，不過也逐漸形塑了「噶瑪蘭人」的集體認同。族親藉由象徵性重返祖先家園，把宜蘭定義成祖居「聖地」。雖然現實生活中，很少有人仍居住在宜蘭，但是藉由追溯散居各地族裔的祖父母曾經共同居住過的地方，同時也是歷史記憶中噶瑪蘭人群居之地，以協商、喚起與塑造共同的集體記憶與情感。筆者不禁思考，爲何是選擇在自我認同爲噶瑪蘭人很少的宜蘭集結，而不是在移居花東後的大據點加禮宛或現今意識強漸的新社？難道跟土地權有關？或是刻意要跟阿美族及漢人作區隔？我想應該是跟當時宜蘭的政治情境的正面回應，及此祖先傳統居住地之象徵意義較易引起群體的歸屬感相關。



1996 年宜蘭返鄉之旅流流社合照

另外，在舊社各地的族人還手牽手一起圍在 *kasop*（大葉山橄欖樹）下，一起 *qataban* 圍圓圈歌舞。*kasop* 被詮釋爲其祖先留在家屋旁的樹，象徵其不滅的群體精神。這整個置換時空的 *qataban* 變成一種凝聚新人群的工具，並且此群體正透過這種象徵祖先傳統文化的符碼（宜蘭、舊社及 *kasop* 橄欖樹）來界定其族群性，並宣揚該族的統一形象，讓所有參與的人分享認同。最後，在 *kasop* 樹下或傳統住屋前，一定會有散居各地的族人大合照，這個照片常掛在筆者拜訪各地的族人客廳中，成爲人人都有共同經驗與「朝聖」集體記憶，並在日常生活中不斷擴散展示或尋求、召喚與傳遞群體認同。從整個返鄉之旅中我們可以看到，回舊社舉行展演式的 *qataban*，是一種社會行動，創



豐年祭前在橄欖樹下用酒 *pas paw* 敬獻祖先

造出讓噶瑪蘭後裔穿越時空重訪歷史現場的戲劇效果，使得團體激動起來，而這也變成是一個非常重要的事件，被選擇來強調及給予象徵價值。

再者，這種展演式的 *qataban* 從 1993 年到 2002 年正名成功這段期間，更在台北政治首善之都與花蓮不斷應邀演出，如 1993 年及 1996 台北縣政府烏來原住民文化藝術節、1994 及 2000 花蓮縣文化中心、1996 年文建會國家音樂廳、1997 年台北市政府、1998 年國立藝術學院及 2000 年花蓮文化局等。這種創造展演 *qataban* 的目的是為了讓他群認識「我們是誰」，同時藉由這個自我區辨與詮釋的過程，也讓噶瑪蘭人再認識自己，重建或創造一個新的主體，並且這個主體創新的過程依賴著對傳統文化的想像與展演來支撐。

簡而言之，從這些頻繁且脫離部落脈絡下的 *qataban* 豐年祭展演中，我們可發現其當代認同變成是一種表演、角色的扮演，在高度政治意識與社會脈絡的對話下，聲稱「我們是誰」，而這種新興認同的方式，與獵頭時期的 *qataban* 強調日常生活的認同差異很大。其認同展演的場域多在台北都會的節慶舞台上、文化活動中、台北市政府前、總統府前凱達格蘭大道更名典禮上，表演代表過去傳統生活的 *qataban* 歌舞，這些過去被污名化含有「野蠻落後」、「番」的族群性偏見給別人看，接著再經由媒體擴大傳送，使得噶瑪蘭族為獨立的族群之認同，能獲得外界的承認，並以此作為其群體的標示，與其他群體作區隔，並排除其他群體的進入。噶瑪蘭人豐年祭的「傳統文化」舞台展演，隱含著台灣當代社會中的「傳統文化」開始泛政治化之潮流，並且變成是他群對族群辨識或認定的邏輯。