

宗教的衝突、祖靈祭復振與「泰雅族」基督徒 －以新竹縣尖石鄉鎮西堡部落為探討

黃國超

清大人類所碩士

kaochau@ms66.hinet.net

第一節 福音與衝突：人民的鴉片與嘆息（1950~1970 年代）

使徒保羅表示教會乃是耶穌的身體，教會由神所創立，信徒是神所揀選的人群，與神建立契約關係。《新約聖經》所指的契約關係以「洗禮」來表明，神是神父，信徒為神的兒女，基督徒在教會中團結，乃基於主內弟兄是一個大家庭，教會目的為宣揚基督的福音，並透過執行各種典禮（洗禮、聖餐、禮拜、婚喪禮）等，鞏固信徒與教會及耶穌基督的關係。民國 48 年新光建堂（後改名鎮西堡教會）後，泰雅人的信仰走向有限空間化。「教會」由涂爾幹（1992：47）所謂「一群特定的信仰者所組成，並有規律地執行儀式典禮的道德社群」－*Niqan*，走向具形空間的「教會」，並朝向部落內外二個制度化權力的科層體制發展，內部分為牧師、長老、執事、平信徒等，傳統社會「勢力者」（*elites*）的角色由長老取代，形成一種職位的聲望「制度」，個人成就轉向角色取得而非超群的武力¹。由於日常生活的壓力限制了大多數人的宗教活動，教會事務由少數人控制。雖然牧師仍由會眾選舉產生，然而基於教會法規，非神學院神學培訓者並無競爭角逐資格，牧師成為流動率很低的特權者（*privilege classes*），並擁有唯一固定的非農收入來源，在分工下成為勞心階級。在宗教職位之外，個人取得其他聲望的方式，就是透過財產的累積。而對外，鎮西堡教會已被納入「山地宣道委員會」（1953 年）的一環，成為長老總會科層體系下（山地宣道委員會、中／區會、教會）緊密的一部份，在 *qalang* 地域認同銷解後，基於相同的 *Utux*（上帝）與 *gaga*（聖經），1969 年泰雅爾族中會——一個信仰的 *niqan* 同盟成立，成為後來民族權益爭取的主要團體。

長老教會初期宣教以建立教會拓展信徒數為主，結合醫療、救濟工作，傳教活動與計畫主導權在外國宣教師手中（林素珍 1992），這種宗教性的殖民政政策大量引入西方文明思想及生活習慣，教會被塑造成外來的，漠視台灣本地的歷史、思想及文化且與政經社會實況疏離（黃伯和 1990：37）。在神學思想上，猶堅持西方「猶太－希臘－羅馬」歷史文化神學傳統，否認其他文化、歷史作為神學素材之可能，在普世基督以聖經為中心的信念下，社會不平等不是教會所關心的重點。泰雅人生活藉由教會的力量，在生活習慣、醫療衛生、教育上獲得很大的改善，信教成為一種「文明」化的風氣。然此「文明」初期卻否定原住民宗教與文化歷史，其目的是為促進及保護資本主義（布興·大立 1995：85）。

民國 50 年以後台灣政治趨於穩定，經濟轉型為工業型態，加工出口經濟開始發展，造成外在環境

¹ 傳統以地域性共有土地的防衛及共罪來界定 *niqan* 身份，轉為抽象心理認同的「洗禮」來區分，*niqan* 內部分為正信徒及慕道友，新光、鎮西堡不同 *niqan* 間轉而以教派作新的身份認同，然而婚喪的禮肉與弔唁仍維持跨教派舊有 *niqan* 範圍。

的勞力需求，民國 48 年，部落保留地劃編確定後，傳統 *qalang* 公有林地被收歸國有，其餘農地在層層限制下亦無法如過去任意開墾，光復初期重返後山為佔墾地而大量出生的人口，面臨到農業謀生不易的現實問題，許多人口不得不向外發展開始外流都市，並增加了族群通婚的機會²。同時由於政府山地政策的介入，部落農業雖受困於尖石後山陡峻的山路交通，然而傳統自給自足的經濟體系已無維持的可能，由於貨幣進入山地，傳統農業更加不穩，傳統生計被迫轉型為現代農林經濟，作物生產轉向貨幣交換，而此交換與分配都是由市場經濟的運作來控制，自此家庭收入完全倚賴平地的市場機能。此時期主要的經濟作物以香菇為主，香菇的種植打通了經濟的封閉，也開啟了鎮西堡人與漢商及國家的互動。

民國 50 年代，當時仍缺乏足夠現金，對於香菇菌種等材料的購買，客籍商人多給予賒帳，而後要求泰雅人以成品抵債，時菌種需以人力自竹東步行數天背回後山，昂貴挑工及意外破瓶增加許多生產成本。在當時惡劣的山路交通下，香菇收購多由特定客籍買辦承攬，尤其是當地國小客籍主任所開設的雜貨店為寡佔管道，泰雅人在不諳生意及缺乏銷售管道下，因買主少，故任由買方壟斷（monopsony），商人多將價格極力壓低，族人只能無奈地接受。另一方面，這些買辦常運用上山的機會兼營日用品的出售或材料借貸，因下山路遠且出售者少（oligopoly），故價格常數倍於平地，幾無議價的空間。這些收購價格的不合理，常致族人有終年勞力成果卻幾無所獲的事情發生，且山居物價昂貴，更增添生活的負擔，由於貨幣帶來了高利貸的借貸與欠債，甚至導致土地資產流失，客籍買辦對泰雅人勞力成果的嚴重剝削，促成泰雅人對族群間「不公平」的深刻體會。

而香菇的種植，需要相當的林木，但這些原先屬於祖先種植或 *qalang* 共有的林木，已被收歸國有，故族人只能暗中於森林中種植，時林務局外省籍巡山員時常查緝，發現後並予以沒收、搗毀或法辦，在戒嚴年代中造成族人內心極大恐懼與生活困境，加上先前保留地重劃的許多不公平情形，祖先土地、林產被侵佔，引發泰雅人對「國家」作為「公正」角色的懷疑。

「那些東西不是政府的，是我們親手種的，如果沒有我們種不會長這些東西，如果政府有需要要跟我們拿，只有拿一點還可以，我們不會介意，可是現在什麼都被政府拿去……」（報導人 T）

由於這個時期部落內部皆以農業為主，作物種類全相同，故 *niqan* 並無明顯地職業分化，作物的相同導致無法在 *niqan* 內部交互買賣，因此成員間並未形成明顯階級或剝削關係。社會的矛盾主要來自資本主義發展下與外界的族群接觸與交易。一直到 1980 年代，在低學歷及族群的歧視下，後山泰雅人只能夠擔任遠洋及高危險的粗重勞動工作，然而都市的經驗除遭差別待遇外，亦時常受騙拿不到工資或發生意外災害與死亡，在沒有健保的年代，造成部落家庭的沉重負擔，導致許多家庭最後不得不以販賣人口或土地為濟，而跨族群的通婚，幾乎全以悲劇收場，族群歧視、現代化適應等社會問題逐漸浮現，增加了族人對平地社會的不習慣及缺乏信任。

經濟關係與日俱增的優勢，導致傳統 *niqan* 的道德體制趨於瓦解，資本化導致過去壓制信仰道德一致性喪失，貨幣理性使原有 *niqan* 間互助共享的救濟機制不再，再加上新教信仰強調等待救恩及個我主

² 狩獵作為生活娛樂的功能被禁，迫使泰雅人向平地社會尋找娛樂替代，增添物質需求。其次，傳統社會中狩獵的獵肉分配也是社會救濟的原始機制，一家全為婦女老幼或病人即使無人參與狩獵，也可以接受獵獲物的分配（小島 1996：238）。但獵場收歸國有後，增加弱勢者的生存困難。

義，經濟功能的分化一時凌駕適切的道德規律，部落一時間陷入脫序的狀態，自殺頻傳。在政府嚴格推行國語運動禁說方言政策下，擁有較多傳統知識及規範的第一代早信者被迫脫離教會長執的領導角色，在語言隔閡狀態下，早信徒的信仰趨於形式化，而天主教情況尤其嚴重³。而第二代教會青年在學校「同化」教育下，造成價值觀改變，母語有逐漸流失的危險，民族自尊與文化自信普遍低落，在農業型態下早婚很多，而人口外流都市勞動所造成的職災、死亡或誘惑，更促成了家庭結構的不穩定，離婚、單親、老幼失養家庭漸增，在面對資本經濟勞力與農業的雙重剝削下，貨幣促使許多家庭（特別是核心家庭）陷入長期的貧窮與惡性循環。

此一時期所引發的種種社會問題，促使長老教會必須重新思考社會關懷的事工方向，逐漸發展出明顯的社會問題意識。教會強調信仰要結合生活，故於 1966 年後推行「家庭計畫」、「新生活運動」（1967），1968 新世宣山地年提倡「基督化生活」，注意煙、酒、性道德，以達到「聖潔、愛心、誠實」的目標，家庭生活中舉凡經濟、衛生、娛樂、婚姻、教育皆成為教會推動基督化生活的內容（林素珍 1992：99）。而許多信徒卻因未禁菸酒而遭教會「開除」。⁴

然而 1974 年以前，整體的山地宣教主要事工仍為每年於各族巡迴舉辦大型靈修會，教會注重的是個人的悔改、傳講信耶穌得平安，死後進天堂的福音。靠恩得救的思想貫穿在全部新約聖經中，而這是「神的恩典」，是從基督而來，而信徒「和基督同作後嗣」（Morris 1991：79）。初代宣教者傳講福音為基督教「因信稱義」的道理－人類透過基督而得救所憑藉的只是一個無條件的「信心」，並不是靠著任何能夠補償罪惡的行為。在替人們解決罪惡的問題上，上帝沒有要人們作什麼，或貢獻什麼力量，反而只是要人們相信並接納他為人類所預備的救恩，人類要與基督的救贖有分，唯有藉著信心來參與一途，唯有「信心」，人才能體會上帝赦罪的恩典（柯志明 1997：141）。

馬克思認為，每一個時代流行的宗教形式起源於統治階層的生活經驗，並形成上層結構裡的意識型態，而每一時代的上層結構都是統治階層賦予的觀念，這些意識型態透過國民教育及生活改善運動普及在戰後山地社會，而山地宗教的神學內涵卻掌握在優勢地位的外國宣教者手中。在經濟轉型的民國 50 年代，台灣社會越來越分裂為資本家與普羅大眾二個相對陣營後，政府在推動山地「現代化」工程的背後，隱藏著不公平的壓榨生產。此時宗教在一個階級社會成為泰雅人追求自由的障礙，因為宗教鼓勵被壓迫者去服從既有的威權體制，面對現世的不公義，甘願適應。民國 60 年代前後部落社會問題湧現，而宣教工作卻停留在「等待救世主」的企盼時，宣教工作呈現馬克思（1972：2）在〈黑格爾法哲學批判〉導言所述的，宗教在現世的不公義與壓榨中被扭曲地將焦點專注在靈性的未來上面，而與人類現今的歷史脫節。

「宗教裡的苦難既是現實苦難的表現，又是對這種現實苦難的抗議，宗教是被壓迫生靈的嘆息……宗教是人民的鴉片……」馬克思〈黑格爾法哲學批判〉導言，1972

³ 民國 64 年一月，國民黨政府動員情治人員進入泰雅族山地教會，沒收正在使用之泰雅語聖經及聖詩（林本炫 1990），長老總會發表「我們的呼籲」，67 年再度發生井上教會聖經沒收事件。

⁴ 長老總會山地宣道處〈山地傳道工作會記錄〉（1964：21）：「不禁菸酒者不予施洗、領洗者再犯則停止聖餐，任職者免職」。

馬克思認為基督宗教意識的中心，是彌賽亞的盼望，將地上的受苦轉為對天堂祝福的期待，或是逆轉為上帝懲罰罪惡的結果，然而在現實中的受苦，其實是來自他人的壓迫及剝削的結果（王崇堯 2001：102）。面對不公義的社會情況，宗教早有一套想法，就是將人的受苦合理化為神聖的懲罰結果，假如信徒抱怨財富不平均、社會不公義，宣教者就教導他們看重靈性的祝福才有永久的價值，真正的財富不是在這世上的。在教會傳統中，受苦是上帝的考驗，「上帝是愛」的信仰，聖經教導人要愛仇敵，這種奴隸性的美德，更加維護既得利益者的現狀。戒嚴年代中，教會強調忠誠順服，也合理化國家的權威。因此 *qalang-Utux*（天國）作為泰雅人的現實補償時，宗教就成為人民的鴉片。

第二節 解放的福音：還我土地與落實上帝國（1970~1990 年代）

教會應答上帝的呼召，成為上帝的子女，獲得新生命，就是為要活在其所置身的社會中來見證上帝的拯救，他的慈愛與大能，來實踐他的旨意。……而上帝國的福音，耶穌基督的救贖作為，必然包括社會改革的使命。……換句話說，教會不應該只是向人傳講耶穌的名，更要奉耶穌基督的名，參與社會生活，擴展上帝的主權與統治……台灣基督長老教會總會 1986：100-101

台灣基督長老教會的特色可分為三項，即本土化與本土化神學、社會關懷的教會觀。⁵此發展乃根源於長老宗的信仰精神、長老教會在台的歷史傳統及台灣社會的變遷，三者交互作用的結果。這些信仰的具體成果呈現在民國 60 年代的社會參與，及 70 年代「鄉土神學」的提出（林本炫 1990：85）。長老宗的信仰，本就重視神學與聖經釋意，並強調屬靈、屬世並重，企圖擔負改造文化與歷史的使命。而光復後宣教工作，鎮西堡教會的本土化（自立、自傳、自養）40 年代初期即告完成，然在當時特殊的政治環境與封閉的交通，教會採取「政教分離」的態度，集中在教會與信徒的發展，忽略文化議題的保存與重要，而聖經神學的本土化，一則受限於西方基督傳統的文化移植，一則初代宣教者因國語文能力及養成期短，而無法深入神學與聖經釋意的研究。在交通不便、族群地位低落且改善資源有限下，面對社會問題，教會只能強調「屬靈」與「禱告」。

進入民國 60 年代，快速工業化的社會轉型，國際政治下的生存危機、政治結構的不平等，歷史文化認同危機等，促使長老教會在社會關懷的使命下，對宣教使命與福音本質做出反省，故有 1971 年總會〈對國是的聲明與建議〉、1978 年〈人權宣言〉的提出，教會走入政治關懷，開啟了基督徒國家與身份、文化認同問題的思考。

「我們受上帝分別為聖，並不是要脫離世界，反而要進入這世界，……基督徒信仰不是僅僅追求個人的敬虔，或是個人的事而已……」引自陳家倫（1984：62）

長老教會民國 60 年代的幾個突破性作為，從神學的角度看，可說是宣教神學的一個關鍵性轉變。

⁵ 林本炫（1990）指出，本土化的發展有四個方向：一、有形的土著化，指教堂建築、服裝儀式、詩歌等的民俗化；二、思想的根植化，試圖以傳統儒、道、墨，甚至佛家思想來辯明基督教義等；三、社會政治的關懷與參與，以行動表明對不當之社會秩序或邪惡勢力的抗爭；四、神學（或福音）的本土化（或稱實況化）。

過去保守、以教會為中心藉外來優異文明、愛心來協助台灣社會的形式結束，宣教由「普世性」的強調轉向扎根鄉土、以台灣的前途與命運為中心，其作法則是效法耶穌「道成肉身」，認同台灣住民，將福音落實在關懷人民日常生活（黃伯和 1990：126），新的宣教帶來教會逐漸發現自我身份—做為台灣人之教會身份的瞭解。1985 年 4 月發表的「台灣基督長老教會信仰告白」可以說是台灣教會取得本土身份的明確宣告。⁶

1970 年代台灣社會與長老教會神學的轉向，對鎮西堡教會的影響受阻於交通尚不明確，一直到當地第二代牧師進入玉山神學院就讀，新的神學觀點才逐漸開展。1970 年代中期，當地牧師 AY 在國民教育結束後，在第一代牧師的鼓勵及芥菜種會的幫助下，進入玉山神學院，並開始接觸鄉土神學與解放神學，而其後台南神學院交換學生的經驗與南神神學研究所的就讀，就此決定了鎮西堡教會 1980 年代至今近 20 年的神學與社會關懷走向。

台南神學院自光復後 1948 年復校以來，次年即由黃彰輝牧師主導下⁷，始終朝向「本土化神學」的方向發展，黃於院長任內，一方面堅持以母語教學，一方面強調「鄉土神學」（神學方法論與聖經釋義）⁸。其神學觀念深受德國神學家布特曼（Bultmann）及美國神學家田立克（Tillich）的影響，前者認為對於聖經的信息及各種「神話」必須「去神話化」（de-mythologization），要在我們自己的經驗中找到瞭解的根據，然後福音才能真正傳達。後者則提出，聖經的信息必須與我們人類當時所發生的問題相互關連（correlation），也就是必須藉著繼續不斷的重新適應新的歷史境況，去領悟上帝在基督裡的真理（林本炫 1990：87）。

國民教育語文能力的訓練，後山嚴重的黃昏命運，第二代傳道人的神學將聖經「情境重解」境況的歷史素材回到泰雅人自身的歷史經驗，藉由耶穌「肉成道身」愛的重新理解，強調教會應「以人民為主體」，耶穌的一生正是關懷與解放被壓迫人民的實踐，在民國 70 年代部落的歷史情境中，上帝的本質從「愛」回到現實環境所需要的，傳統泰雅 Utux 的形象—「公義」。而人與耶穌的關係則從「等待彌賽亞」轉為「落實上帝國」，教會的使命就是延續基督的使命，為周遭人民的受苦做獻身。

民國 70 年泰雅人陷入語言流失與族群、文化認同的危機，生計上農業全面轉型為經濟作物種植後，

⁶ 「台灣基督長老教會信仰告白」：我們信，上帝賜給人有尊嚴、才能以及鄉土，使人有份於他的創造，負責任與他一起管理世界。因此人有社會、政治及經濟的制度……，人當依靠耶穌基督的救恩，他要使人從罪惡中得釋放，使受壓迫的人得自由、平等，在基督裡成為新創造的人，使世界成為他的國度，充滿公義、平安與喜樂。台灣基督長老教會設教 120 週年年鑑（1985：821）。

⁷ 黃彰輝牧師 1941 年畢業於英國劍橋 Westminster College 神學院，1947 年返台，於台南神學院院長任內，一方面堅持以母語教學，一方面強調本土化神學（神學方法論與聖經釋義）。黃彰輝受田立克（Paul Tillich）的影響，提出「情境重解」（de-contextualization）的神學方法論主張，強調「福音本土化」觀念，主張將西方的神學與教會作模式，進而在新的教會中發展出適合其情境的神學與教會模式。其繼任者如宋泉盛、高俊明、楊啟壽、蕭清芬、張德香均為黃學生，他的神學思想主導了台南神學院及南部長老教會的神學發展。

⁸ 鄉土神學所用的方法論稱之為「情境神學」（contextual theology），又稱「實況化神學」（王憲治 1988），其方法乃是『要尋求「生活情境」的理解為起點而回頭以上帝的真理（聖經）作基礎，再從思考上帝的話，應用詮釋學得到一個普遍性啟示的原則，運用在本土的歷史背景、文化主流、現代化過程的整體生活中，與之對話來尋求上帝在本土的作為和救贖（王崇堯 1988：36）。「鄉土」與「人權」為鄉土神學的二個核心概念，鄉土與人權皆為上帝所賜，「鄉土」是上帝形象落實之所在，人權是為維護上帝的形象。其最終乃是為使「上帝國」——一個充滿上帝公義、慈愛與自由的國度，臨現在鄉土上。

產銷管道的有限使信徒處在更嚴重的官商剝削體系（農會、行口、果菜市場等），資本主義生活下，互助分享的合作不再，人口外流求取貨幣，究其原因，乃根於定耕後 *qalang* 土地的失去，在同時期「鄉土」神學的觀點支持下：「鄉土」是上帝所賞賜的禮物；是落實自由、救贖的象徵；是上帝形象落實之所在；以及「鄉土」是上帝國具體臨在之過程（黃信恆 1988：390-395），延續一個民族整體與信仰存在的基本要素便是「*Qalang*」，落實公義的方式，便是將過去被侵佔的土地 *qalang* 爭回，這不僅因為「土地」是泰雅人賴以生存的資源與空間外，還包含信仰上「存有世界」的意義，*qalang* 的爭回，也是過去信仰精神與 *niqan* 關係的努力。

「因為我們住在山上，只能夠靠山吃飯，所以土地要還給我們，這些土地要回來以後，要留給子孫利用，生產糧食，我們的子孫沒有土地開墾，沒有東西吃，怎麼有力氣保衛你們的國家？」（報導人 T，105 歲）

1988 年 8 月 25 日由部落第二代長老教會牧師 AY 與同族牧師多奧，二人聯合泰雅中會等發起第一次還我土地運動，表達對政府原住民保留地政策謬誤的抗議。並提出清查國有林班地、被劃歸國有、省有或台糖用地的原住民土地，應以無價歸還或是等積等質的土地歸還方式補償原住民的損失，原住民土地應由國會立法保障等項訴求，是為台灣原住民運動泛族群化的重要開端（陳昭如 1995：40）⁹。在漢人的世界裡，土地只是可以被客觀化、計量化的財產與生產工具，這是漢文化所理解的土地權益界定方式，於是對「還我土地」只能以法律性字眼與語言來描述，並將之視為「原住民對土地財產所有權的追討」，卻忽略「土地」在泰雅人宗教實踐上的意涵。

第三節 從基督徒到「泰雅族」基督徒：祖靈祭復振與身份認同

耶穌上帝國的福音可溯源自以色列人的出埃及事件，「出埃及」展現一個極端關懷人類事物的神，且顯露出，神的威力、善以及對歷史的關切（Smith 1998：419）。在摩西的引領下，凡認同耶和華信仰與十誡所揭示的平等社會理想，皆可加入反抗壓迫法老的出埃及運動（王崇堯 2001：107）。這些被壓迫的不同族群基於西乃之約第五誡到第十誡的「社會平等契約」的保證，才願意共同形成一個以色列國家的認同。以色列人以「出埃及」事件作為整個民族尋求解放的歷史意識與民族認同，民國 70 年代透過玉山、台南神學院《舊約》聖經的訓練，鎮西堡第二代牧師瞭解到自身的文化特質以及族群在台灣政經變化中的位置及方向。在 60 年代長老教會參與台灣國家認同並走向本土化信仰實踐影響下，「出埃及」促成 AY 對「中華民族」、「中華文化」與自我身份的思考，而反省過去國民教育下統治族群的意識型態，以及早期西方宣教者強調個人得救與泰雅族 *niqan* 強調分享精神的差異，並進而試圖以「文化」重建自己民族的自尊與自信。

「上帝照他自己之形象造人」，上帝創造之初所賦予人之完美形象與人性，是人權的根據，爭取人

⁹ 這次運動結合有長老教會山宣與人權關懷小組，原權會、原住民族發展協會等團體與各山地鄉共同組成了「台灣原住民族還我土地運動聯盟」，人數約一千餘人，這是台灣原住民前所未見的遊行抗議活動。媒體對於抗議的主要訴求著墨甚少，較多花在刊載官方的答辯之詞，指原住民這項活動「並不合理」，聯盟的產生「主要是透過某教會人士的串通而促成」，同年 8 月 26 日〈中興新村訊〉明白直指，原住民之所以走上街頭，是「受到教會及政治因素的涉入，成為他人政治籌碼，有心人士利用的工具」（陳昭如 1995：43）。

權，乃是為成全遭毀損的「上帝形象」（高明成 1979），在「鄉土神學」的背景下，AY 牧師強調每一個民族都有生而平等的價值，其生存、文化、道德、習慣與語言等權利不能被剝奪。耶穌就是人所應成就的樣子，西乃五誡到第十誡「社會平等」的理想，成為泰雅人對台灣四大族群民族和平共存的信仰原則，這樣的觀念與泰雅平權社會的結構原則與意識呼應，而由投票轉化而來的公民權利的概念，更支持族群「平等」理想的追求與後繼連串抗爭的社會正當性。

「難道上帝的啟示不彰顯在亞洲各民族文化、甚至宗教之中嗎？即使基督教尚未傳入原住民之前，原住民傳統文化也並非沒有上帝，因此沒有任何原住民傳統文化是“敵基督”的」（謝欣育 1996：100）。公義的「上帝」重啟泰雅人以自身的歷史文化，解釋存在，處境與認同，並且從此確立做一個「基督徒」的前提是做一個有尊嚴的「泰雅族」，而泰雅族基督徒的根本便是「文化認同」。所以如果否認了泰雅人原有的行事原則和文化，也等於否認了他們的社會。顯示社會認同和宗教皈依之間的平行關係。因此原住民說出自己的宗教、歷史，講出自己的故事、文化，述說自己生命的經驗與委屈時，成為原住民文化、人性尊嚴的轉捩點（布興 1995：72）。

「傳統文化」是一個民族得以繼續生存的最重要因素，更是民族維護自尊的原素，而「教育」則是延續並改善文化最佳的媒介及途徑，那麼「語言」便是文化之根，是教育的首要工具。如果這三樣能夠持續維持不斷的流傳下去，則這民族便較能避免民族滅絕的危機了（烏杜夫 1986.4.30 玉神之音）。歷經民國 70 年代文化與民族認同的危機，80 年代鎮西堡教會開始致力於泰雅族傳統文化的保存，並開始母語的羅馬拼音教學，而「聖經」便成為國民教育、大眾傳播媒體的漢人意識型態之外，泰雅人建構自我「上層意識」與民族認同的文本，其後並進行母語教材、母語傳說故事的編撰，「祖先」成為文化象徵與精神原鄉。在信仰的 *gaga* 上，AY 牧師開始聯合泰雅中會著手翻譯泰雅母語聖經，並進行原住民神學的建構，將基督與道理泰雅化。同時期 80 年代以後，隨著部落交通逐漸改善，生活邁入現代化，娛樂生活增加，價值觀逐漸平地化。由於果樹的全面種植，交通改善之後，基於 *qalang* 土地面積及產銷管道、貨幣管理能力的差異，*niqan* 間的貧富差距越來越明顯，「物質追求」使部落內部出現「不公平」的問題。

「互助分享」是過去泰雅人族群在惡劣環境中得以生存的原因，而「分享」的具體精神則體現在傳統「祖靈祭」（*Psilkotas*）的儀式之中，AY 牧師認為過去基督教傳入泰雅族只是從「傳統」與基督教「相似的部分」來解釋，早期傳道人「只傳基督教文化，而沒有結合泰雅族精神」，泰雅族並沒有與福音相結合。而當前的信仰則必須「結合祖靈祭的精神，用基督教的信仰表現出來，儀式只是表達，*Tayal* 族必須發揮信仰生活的主體，這是境況倫理」（謝欣育 1996：96）¹⁰。在鎮西堡的經驗裡，我們看到了泰雅人原有文化傳統與人際網絡在復振過程的角色，因此「祖靈祭」便成為泰雅人對基督教個人道德主義的一種信仰精神的反饋與補充，更以傳統「文化」避開外界「信仰」對象的宗教質疑。¹¹「祖靈祭」的恢

¹⁰ AY 牧師：這有許多意義，一是它最重要的精髓是「分享」，無論貧富貴賤，與祖靈分享整個收穫。二是慎終追遠、思念。三是感恩，不只是對祖先感恩，還有整個大自然、雨水、幫助收穫的。四是認同，肯定族群貢獻，肯定今年的收穫來自上帝超自然的能力。無論去哪裡，要記住你是泰雅人，要幫助貧困、沒有平安的人、保護他們，盡到祖先叮嚀，這片土地就是泰雅的责任。再來，將生產所得之物，分給孤兒寡婦，會得到上帝的祝福（謝欣育 1996）。

¹¹ 然而這樣的神學詮釋在第一、二代傳道人之間見解並不相同，1994 年泰雅爾中會召開 26 屆春季會議時，前議長便表示泰雅中會已過份熱衷於傳統文化的復興而與基督信仰相違背，並稱之為「復古後遺症」（謝欣育 1996：85），而其他泰雅傳道人則各自有不同的意見，這種原則與過去 *niqan* 結構一致。

復主要由部落長者（早信徒）所主持，透過老人地位及知識的再現，所欲建立的也是傳統社會的秩序關係，藉著教會與傳統儀式的交叉進行，找回 *niqan* 的認同。在「分享」精神外，1994 年恢復舉辦時並結合水蜜桃節觀光促銷，2000 年則跨越新光、鎮西堡二個不同 *niqan* 過去不共祭的原則，成為青少年（男性）傳統文化的教育活動，同時也與觀光結合。

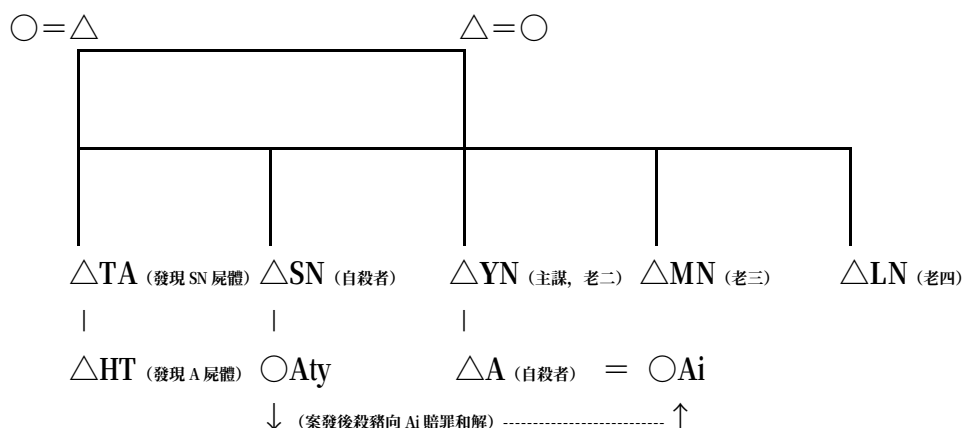
第四節 新舊信仰的融合：一個被咒詛家族案例與惡靈形象的轉變

教會化的動力不只是一種在殖民環境下的適應（Kee 1993：47-64），將教會直接視為傳統 *niqan* 集體表徵的工具，容易讓人忽略宗教祭儀中，情緒及智性層面的影響。以下本文試圖提供一個具體的案例，並據以呈現改宗後鎮西堡泰雅人一般日常生活中基督教與原來社會經驗體系、信仰及文化意義的互動，透過案例中報導人的陳述，可以讓我們更細緻地看到基督教如何與泰雅人 *gaga* 歷史文化結構連結。

4-1. 案例相關人物訪談：

1997 年六月中旬，鎮西堡部落一位公認相當優秀開朗的年輕人 A（35 歲），中午在田裡工作遇到了 *utux* 而失蹤，晚上八點鐘，鎮西堡部落全部青年出動在失蹤現場周圍大約三到五公里的範圍尋找，部落牧師等三人看到 A 的腳印在懸崖旁邊走過，所走的路已荒廢二十年，非常的危險難走。隔日清晨，部落七十幾個人分成四組地毯式搜山，在失蹤地點附近河床找到臉色蒼白的當事人，時 A 並不清楚過程中他去了哪裡、發生何事？A 在氣溫十度的河床未生火睡覺，並表示有看見牧師等人，但他們「看不見他」。部落一群人至 A 的家中向耶穌禱告，並於三天內教會全部信徒至失蹤現場，由長者舉行傳統 *qmes* 殺豬獻祭的消災儀式，儀式的末尾結合基督教唱聖詩及由牧師帶領集體禱告作為結束。在獻祭完後半個月時間，A 再度失蹤，被發現時已經上吊死在自己農地的樹上，臉朝著 A 的叔叔 SN 的墳墓，相距只有二百公尺，死因離奇，部落的人認為這可能是當事人的 *mama*（叔叔）死前所下的咒詛所致。

人物關係圖：



報導人一： A-T（鎮西堡教會長老，40 多歲，A 第一次失蹤，首位找到他的人）

內容：關於 A 的事情是這樣的，他的叔叔 SN，有點笨笨的，比較不是聰明這樣，他喜歡上一個女人，就不要他太太了，他的幾個兄弟就勸他，大嫂人這麼好又認真工作，你不可以拋棄她，他不聽，最後他的兄弟（A 的爸爸）就跟他說，你要是拋棄你太太的話警察會來抓你啦，而且你走到哪裡，神和我們都不會放過你。那時候大概是民國四、五十年的時候，大家都很怕警察，而且他又笨笨的，那天晚上他們兄弟跟他說了以後，第二天他就去上吊了，就是 A 上吊那邊正對面大約二百公尺的樹上，大約半個月屍體發臭了，HT 的爸爸（TA）把他找到，找到以後回去通知部落的人，就把他埋在那邊，然後殺了一隻豬，做 *qmes* 的儀式，這件事就結束了。SN 有一個女兒，可能是 YN 他們兄弟沒有跟他的女兒道歉（*sbalay* 和解），我是聽說 A 失蹤的地方原本是 SN 開墾的地，本來那一次 HT 的爸爸找到 SN，那一塊地是要給他爸爸。

筆者：算是補償嗎？

報導人 AT：對。後來不知怎麼樣或許是忘了，那塊地就過戶到 A 的名下，或許是 A 的爸爸不肯給。

筆者：為什麼舉行完殺豬的儀式還是沒有效？因為殺豬已經算很嚴重了？

報導人 AT：可能是這件事情太嚴重了，SN 的靈魂怨氣太重了。

筆者：這件事他的幾個兄弟都有參與，為什麼 SN 只找上 A？

報導人 AT：我是聽說主謀人是 A 的爸爸，還有一個新光的人 B 去借警察的衣服，後來 B 的妻子、小孩下場也不是很好。

筆者：你為什麼會覺得是 SN 的 *utux* 在生氣，而不是 A 的壓力太大？

報導人 AT：為什麼我們知道 SN 不肯原諒，因為第二次他失蹤，H 和 J 隔天清早去找 A，他走過的地方都在 SN 的墳墓旁邊打轉，還坐在附近的石頭上過（憑腳印判斷），有一段地方人根本無法行走，他卻是用跳的，他吊死時，臉的方向剛好就朝著 SN 的墳墓，他上吊的樹還用水管仔細打了九個結，更奇怪的是他身上都是傷口，他的腳有傷口可以看到骨頭，但是沒有流一滴血，照理說他穿的雨鞋應該會流滿半桶的血，但是沒有，他穿的是白色的襪子和

襯衫，可是卻沒有一滴血，我們才知道是他的叔叔不放過。

筆者：那 SN 的靈魂是不是 *yagih-utux*（惡靈）？

報導人 AT：不是。他的靈魂要和 *yagih-utux* 分開。是他的靈魂在折磨下一代，而不是 *yagih-utux* 在折磨。 SN 的女兒 Aty 一直在等 A 的家族來道歉，她父親去世他們都沒跟 Aty 講，一直到埋葬了以後她才知道。（註：因為時 Aty 嫁到前山，當時交通、通訊並不方便。）A 去世之後，她買了一頭豬上來跟 A 的家道歉，因為她知道是她爸爸的關係，算是第二次的獻祭，表示這件事到此結束了。

報導人二： H-T（鎮西堡教會執事，40 多歲，第二次失蹤，找到 A 屍體的人）

內 容： SN 上吊以後，很多人都經過那棵樹，可是都沒有人看到，我們是說他的 *utux* 把人的眼睛蒙起來不讓人看到，直到我爸爸（TA）經過才看到。

筆者：你爸爸跟 SN 是什麼關係？

報導人 HT：堂兄弟。找到了以後回部落，大家把他放下來，然後殺一隻豬獻在那邊（*qmes*），因為在我們的 *Tayal* 的習俗，人死掉的時候沒有人在那邊，所以要獻祭。獻祭（*qmes*）意思主要是說，希望這樣的事情以後不要再發生。當初 SN 的兄弟說要把土地給我爸爸算是補償，但是後來也沒有，我爸爸要過世的時候叫我不要去跟他們拿。他們長輩的事沒有好好的處理，隔了四十年後又發生 A 這件事情。那天我和 J 去找的時候，就在我們前面，我們很仔細的看都沒有看到，離我們二十公尺了，我們一直上去，大約距離他五公尺了，我轉身剛好和他面對面（驚嚇），我心裡想為什麼會是我看到，不是那個 J 呢？這件事是我們的 *Tayal* 的 *gaga*（HT 跟 A 亦是堂兄弟），以前他 *mama*（叔叔）是被我 *yaba*（爸爸）找到的，現在四十年後他又被我找到，因為當年他們沒有跟我的 *yaba* 道歉，騙我 *yaba*。

筆者：為什麼等了四十年才發生？

報導人 HT：我們 *Tayal* 的 *gaga* 不是說馬上一下子，它會等你的後代，子子孫孫。

筆者：那麼 A 的家有跟你道歉嗎？因為是你看到的，賠罪內容是什麼？

報導人 HT：他們跟我道歉也是要看我的意思來決定，他們後來是給了我一個紅包，我拿到錢以後，把那些錢全部買餅乾糖果請大家吃掉了，這種錢不能留在身上（不潔），要全花光。

報導人三： Ai-T（死者的妻子，鎮西堡長老教會信徒 33 歲）

內 容：

筆者：你覺得是 A 的壓力太大，還是 *utux* 的力量才把你先生帶走的？

報導人 Ai：我不覺得他會這麼做（自殺），我們結婚快七年了，最近沒有什麼改變說會這樣，因為我天天跟他在一起，他是一個很開朗的人，之前幾個月我也沒有感受到他不快樂。

筆者：他沒有告訴過你他有那個念頭過？

報導人 Ai：沒有，如果有的話，他身上的那些傷是從哪裡來的？手、腳、背全是傷痕纍纍，像是在掙扎的時候被木頭打的痕跡，還有腳的傷，骨頭都看到了沒有流一滴血，如果說一般人有那個念頭，就不會要走之前還把身體弄成那樣，弄成那樣，就會痛的走回來了。這幾個月來我一直在想，奇怪為什麼會這樣子？走的時候一句話也不說？從我們的文化我一直在想，真的是那個 *utux*（魔鬼）的力量太大了，他也是一直說我的頭很痛（第一次回來後）。第一次和第二次發生事情相隔半個月，他走的那一天晚上有托夢給 SK 長老。

筆者：妳覺得先前作物種不好也是因為詛咒的關係嗎？

報導人 Ai：不會，之前不會到現在我都不會這樣想。種不好第一次是因為價格不好，第二次是被老闆騙了，第三次是買的苗不好，也是被老闆騙了。

筆者：我聽說 SN 有托夢給他女兒，是怎麼一回事？

報導人 Ai：六月嘛，還沒失蹤前就托夢了，要他女兒帶一頭豬上來，和我們全部的堂兄弟姊妹到果園，就是他去世的地方去獻祭，然後到河裡去洗腳，大家要和睦相處，要互相連絡，不要各走各的路，A 的家要跟大哥道歉。那時候我們有事不在山上，不知道有這件事，其他的堂兄弟知道，可是沒有人理她，沒有人和她去，她請牧師的爸爸（YP）開搬運車載豬下去（墳地），結果他去那邊就翻車，平平的路，車沒有開，就翻下去，豬也掉下去。

筆者：這麼嚴重？

報導人 Ai：對啊，他生氣嘛，因為他（YP）是外人，因為他說是要我們的親戚兄弟姊妹來，可是去的是旁人。

筆者：所以你認為才會有後續不斷的事情發生？

報導人 Ai：對。

1997 年 6 月 15 日當天 qmes 儀式過程簡述：

當事人 A 的家庭向山下購買一頭中型黑豬，當天用貨車載到出事的地點，教會約有三十多人參加來到 A 出事田裡，人都到齊以後，由部落的長者 YP（熟悉 *gaga* 儀式的長者）主持，開頭先喊叫幾聲，招喚祖先 *utux* 回來，然後向祖靈稟告此次殺豬的事由，並請求祖先的寬恕，主要的用意就是祈求 SN，上一代不愉快的事情能就此結束，不要再去打擾下一代了，不要傳給下一代。歷時約 5-8 分鐘。禱告完畢之後，由幾名男性青年負責殺豬（豬並無要求公或母），當年輕人在分解豬肉的同時，YP 用短竹筒內盛生豬血插在田地路旁一側的地上，切豬肉以後再取一小塊的生豬肉同樣置於細竹筒內，並列插於豬血旁，這些祭品是單獨獻給 SN 的。然後 YP 和另一位長者 TB（部落初代牧師、A 的岳父）與 A 蹲在地上，對 SN 的 *utux* 作低聲禱告，禱告由 YP 先，TB 後，A 蹲在二人的旁邊默禱。歷時約 5-8 分鐘。禱告完畢，三人回到空地上和大家一起吃豬肉。這些豬肉要需場吃完，參加者不可以帶回家中（不潔）。隨後由鎮西堡教會的 AY 牧師帶領大家作禱告，然後唱聖詩，最後再作一次結束禱告。眾人的禱告是幫 A 的家庭祈福，希望主耶穌能賜福，讓他的家庭平安喜樂。

報導人四： Y-P（長老教會早信徒，70 歲左右，*gmes* 儀式的主持人）

內 容：

筆者：殺豬那天，在殺豬以前 *Yaba* 你是跟 A 的 *mama* 講話還是所有的 *utux* 講話？

報導人 YP：跟所有的 *utux* 講，當天在現場喊叫幾聲後，就是求祖靈勸他的 *mama* 寬恕，不要再找他家人麻煩，之後才殺豬用血祭求他們接受。

筆者：血是給 SN 的，還是所有的 *utux*？

報導人 YP：全部都有給，撒血就是給全部的 *utux* 讓他們自己去分配，分配後求他不要再找家人麻煩，好比說用血來清洗所有的不愉快和不吉。

筆者：問題不是只有出在 SN 的 *utux* 嗎？為何所有的 *utux* 都要給？

報導人 YP：血是先交給上帝，上帝再命令他們不要去找陽間的人的麻煩。

筆者：為什麼給上帝？

報導人 YP：第一個要先給他，因為他掌管祖靈。

筆者：祖先的 *utux* 有沒有分說比較老的管小的這種情形？

報導人 YP：不清楚，只相信有祖靈存在，不知道是否有位階。

筆者：當時針對 SN 的 *utux* 說的話內容是什麼？

報導人 YP：跟他道歉和對不起，求他原諒不要再來找麻煩，我們的習俗是如果有人冤死在那邊，他的靈魂會離不開，接著會發生不好的事情。

筆者：為什麼 A 的事做了 *qmes* 仍無效？A 並沒有觸犯 *gaga*，為何他的 *mama* 會找上他？

報導人 YP：他們上一代為何找上他，是因為他們長輩同代的時候，兄弟彼此沒有互相友愛，兄友弟恭，他的爸爸可能虐待過他或恐嚇他，第一代沒什麼，到了第二代才出現報復，一個家庭裡面長幼不分是不好的事情。

報導人五： A-Y（鎮西堡長老教會牧師，40 多歲）

內 容： *Tayal* 的 *gaga* 相當的多，包括婚禮的、播種的、祭典的……。這些 *gaga* 是 *utux* 制定的，所以 *Tayal* 必須用腳去走。比如說有人上吊，必須用牲畜的血做 *gmes*，你沒有看到他生命的結束，這地方就變成了污穢的地方，就要用血來洗淨，以後人的生活就不會有相同的事發生。

筆者：以一個基督教的牧師，那天殺豬做 *qmes* 儀式，這似乎不是基督教的禮儀，你如何看你神職身分？

報導人 AY：基督教的行為也是一樣，和泰雅族很快結合就是這個原因，人用代替品來贖罪，用許許多多的物或東西來贖罪，*Tayal* 族是用牲畜的血來贖罪，讓壞事不再發生，基督教的觀念也是一樣，用替代品做和解，像基督用他的寶血來洗淨人的罪惡，跟此不謀而合。其實泰雅族本身早就有基督教的信仰在裡面，這不是信仰基督教，而是相信公平、正義和友愛，這些已經彰顯在生活中。

筆者：會不會有所衝突？*qmes* 的殺豬血祭和基督教，似乎有許多人不表認同？

報導人 A Y：的確有人非常反對、不認同，原因是他們把它泛宗教化、泛政治化了，文化的衝突是文化和文化在衝突，不是基督教的原始信仰和我們的 *gaga* 在衝突，現在把猶太文化、中東文化帶到我們這個地方一樣會相互衝突，（舉例）像我們就沒有葡萄汁可以做儀式，這是文化在衝突。

筆者：你如何看待對那個 *gaga* 儀式的主持角色？

報導人 A Y：這是沒有什麼關係，因為泰雅族原本就是要用泰雅族的儀式來處理 *gaga* 的問題，因為泰雅族原本的 *gaga* 就有上帝的啟示在裡面，如公義、善良、和睦，這些泰雅族原本也有，我們要把文化的精髓抽絲剝繭的找出來，珍惜意義，這些不吉利的事本來就是用 *gaga* 的儀式來處理，但是和基督的信仰沒什麼關係，它的意義在哪裡才是最重要的！

筆者：為何 *qmes* 儀式最後用基督教的聖詩做為結束？

報導人 A Y：這些歌謠不是基督教的歌而已，歌是在讚美、感謝，不是在歌頌以色列人的文化，而是歌頌大自然的主宰，*Tayal* 族也有宇宙的主宰，只是名稱不同而已。用歌來讚美、安慰，這在以前的文化裡面都有。事實上泰雅族的歌也可以當作聖詩（歌），來做讚美的工作，這些都是儀式所必要的。

筆者：你是否將二者看成不同的兩個儀式，一個是泰雅 *gaga*，一個是基督教？

報導人 A Y：不會，我不會有這種的問題，這些是漢人的分法，你們的概念是聖詩、禱告是基督教的。所以基督教的信仰在泰雅族的生活空間要重新再思議，這是重新解釋的問題，人的生活一定要有秩序，我們將不合乎需求的去蕪存菁，如何去結合傳統文化的意義、宗教的意義，將它跟泰雅族的文化相結合，賦予新的生命，泰雅族的部份可能停留在人生哲學和規範，但是基督教的信仰意義更上一層，可以將泰雅文化不足的部份做充實。

4-2. 問題討論：

一、改信後的 *gaga* 與儀式：

John Barker (1993) 指出：「在原來的文化裡面具有與基督教義相近的特質者，較易改宗基督教」。雖然如此，但巴布亞新幾內亞的 Maisin 人還是明顯地跟傳統文化比較親近而非西方教會，Barker 認為基督教提供了 Maisin 人一個深化某些傳統文化的機會，而 Maisin 人以傳統 customs 來解讀基督教的教義。Peel (1968) 對於非洲 Yoruba 人的改宗研究時表示，Yoruba 人主張“syncretism”動機有二個，一方面要作基督徒，一方面也要作非洲人。基督教與傳統文化相衝突時，其宗教領袖將此衝突詮釋為歐、非「文化差異」的問題，而無關乎「信仰」。

本事件案例皆發生於基督教傳入後前後歷經 40 年，報導人均為長老教會信徒。案例中清楚地呈現泰雅人接受基督教「上帝」後，但對此事件所做的詮釋完全從傳統 *gaga* 文化的思維出發，整個過程反應著 *gaga* 的實際運作邏輯，而 *qmes* 及 *sbalay* 儀式明顯表現泰雅人信仰與 *niqan* 特性的相關，基督教儀式並無法提供「除罪共食」以確認傳統 *niqan* 範疇，而禱告亦無法處理 *niqan* 的衝突關係，鎮西堡人透

過和解與消災儀式一再地實踐並維繫傳統的 *niqan* 互助共罪的歷史經驗¹²。從報導人的思維中可瞭解改宗後 1997 年鎮西堡泰雅人「罪」的觀念仍延續 *gaga* 的歷史縱深而來，其目的仍在於追求正義及 *niqan* 的和諧關係：

倫理的 <i>gaga</i>	1. SN 觸犯通姦的 <i>gaga</i> (<i>qmapar</i>)，其他兄弟親族恐遭不潔波及。 2. SN 的兄弟沒有相互友愛，恐嚇 SN 致死，SN 生前立下咒詛，40 年後應驗。
律法的 <i>gaga</i>	1. A 的父親是「主謀」並侵佔 SN 的農地，未將土地交給 SN 的女兒 Aty (侵佔)，故報應在其後代 A (SN 土地使用者) 身上。 2. HT 的父親找到 S-N 的屍體，而 SN 的兄弟未向他賠償，A 的父親答應要送他土地又反悔 (欺騙)，故 40 年後又為 H 找到 A 的屍體。 3. SN 女兒在 A 過世後殺豬向 A 的家屬賠罪，因取人性命是一件最嚴重的事。其次表示雙方永久和解，所有的恩怨就此勾銷，反應 <i>Utux</i> 的報應有一定範圍。
其他的 <i>gaga</i>	1. SN 及 A 的死亡皆殺豬做 <i>qmes</i> ，豬肉需當場吃完。 2. SN 後代與其兄弟家族 (含 A) 未做 <i>sbalay</i> 和解儀式，導致災禍不斷。 3. HT 將 A 家屬給他的賠償 (錢)，拿來買糖果汽水請部落的人吃掉，全部花光。
儀式	1. <i>Qmes</i> (消災)； 2. <i>Sbalay</i> (和解)； 3. 向上帝禱告； 4. 唱聖詩。

「虐待親人致死」是倫理 *gaga* 中家庭關係的忌諱，家庭和諧是做為 *niqan* 團結的基礎，而「咒詛」則是傳統 *niqan* 保障弱勢者「正義」的自力救濟管道。¹³ 報導人表示，SN 在死以前可能對他的兄弟說了「我死了，將來你們的子孫也會跟我一樣 (的死)」；或者是「來日方長」等語。而「咒詛」不是向其他「祖靈」要求報復，而是向一個最高的「公正／*Utux*」請求主持正義。報導人相信因為雙方家族未對 *niqan* 關係做處理，故從 SN 兄弟後代的下場 (車禍死亡、曾經精神異常……) 皆導因於此，傳統的倫理 *gaga* 強調「動機」，因為這類事件上人可以自主決定，因為 YN 為主謀故報導人相信 A 的代價最重 (死)。其次傳統 *gaga* 佔用他人土地是一項禁忌，特別是與人有流血事件衝突，若雙方未取得和解而單方霸佔，則會遭咒詛導致下一代滅絕 (黑帶 2000：91)，對恢復 *niqan* 秩序和諧的要求亦反映在報導人 Ai 所說 SN 托夢給女兒，要求雙方殺豬做和解、要和睦相處上。第一次 *qmes* 獻祭無效的原因，報導人表示因為只處理了人與 *utux* 的關係，卻未邀請 SN 的後代到場進行人與人的和解，反應 *niqan* 關係的處理主體才是

¹² 在儀式處理上，筆者表示「為何 A 的事件並非用基督教的儀式如灑聖水、十字架等其他方式，而以傳統 *gaga* 解決？」，報導人回答「因為那是外來的宗教儀式，是美國的儀式，但泰雅的儀式是祖先幾千年來一直留到現在，如果用教會的儀式和信仰來做會比較配不起來，文化和信仰要分開……」呈現儀式的泰雅獨特社會特性，這也是新教無法替代而嵌合在上帝的信仰裡。

¹³ 「咒詛」泰雅語稱之為「*Kinutux*」(另一義為發誓)或「*Phogun-na-utux*」即“被善靈、祖靈、風咒詛”之意。遭人侮辱和虐待、財產被佔、自己親屬被殺傷，可對神靈詛咒那個人，稱為“*Smyus*”。施咒的主體可以是當事人或其家屬，或聘請巫師代勞 (小島由道 1996：55)。下咒詛的輕重，是以事情發生的嚴重程度決定，其報復亦有 *gaga* 規範，不可任為。而咒詛並非無力化解，泰雅人相信只要透過“*Sbalay*”的和解儀式，誠心的跟對方道歉，即有化解咒詛可能，(不接受別人誠心道歉之一方需獨攬罪責)，而任何人任意的施咒，若被咒詛者確實沒有做這件事情，其他方面亦沒有觸犯 *gaga*，則這個咒詛會反彈回去施咒者身上，因為祖靈會保護「誠實正直」的人，並制裁害人的人，反映出泰雅族 *gaga*「公正」的機制及信仰。

泰雅人信仰的主體。關於 *niqan* 罪責範圍的轉變在 YP 作為一個「外人」受傷被拒在和解儀式外可以看出，改宗後罪以「家族」為主。

二、做「惡」的被动性：

傳統信仰中「惡靈」為不祥的橫死者或人對 *niqan* 未盡到應有的義務所致，因不得回靈界死後不得祭祀作弄人間而有「*Kyapun-utux*」（迷人失魂）的情事發生。過去學者習慣以「死亡方式」為靈善惡的判準，而此「原則」在二個案例中的「上吊自殺」，A 第一次迷路失魂等現象，並沒有報導人將二人的 *utux* 視為「惡靈」，且造成 A 失蹤原因的 *yaqih-utux*，那不是「人」或 SN 的 *utux*，而是「魔鬼」——一種非人的力量（傳統與現代死靈的分類參附表 6-1）。

改宗後泰雅人對「惡」本質的理解改變，起因於聖經「亞當神話」的詮釋，亞當神話把惡與善的本源分開來，而善比惡原始。上帝以自己的形象造人所以人的本性是善的，人後來之所以會犯罪，是因為被誘惑，而不是自發的，真正的「惡」是人之外而誘惑人犯罪的某物，在聖經中它就是「蛇」，一切惡的根源，人尚未犯罪之前，它便已存在。Paul Ricoeur 表示，蛇的象徵指出一種囚禁我們意志的惡勢力，我們在它的裡面行動，而成為惡的奴隸。人作惡並非全然主動，亦有被動一面，透過這種被動性，我們瞭解在人自由意志之外「惡」的存在，由於這個外在的惡，我們才去作惡，如果我們接受這個象徵暗示，便表示人在作惡之先，已先承認受惡（柯志明 1997：134）。也因此報導人在 *gaga* 思維下雖接受了人死不潔，卻也接受了聖經人善的教導而不認為 SN 及 A 的「兇死」會成為惡靈。

其次改宗後「罪」不只是範圍的縮小，罪的理解也與基督教做了相互的融合。傳統的「罪」以犯禁忌為主，這些行為有害於集體生存。透過預期受罰，人意識到自己是行動的主體，亞當神話說明人的「罪」來自於人與上帝誓約的違背，而耶穌的「死」（最高代價）已洗去人的「罪」，懲罰的消失使人行動主體的自覺改變，「魔鬼」的解釋成為逃避自我負責的誘惑力量。上帝是愛人的，故人的不幸自此轉向「魔鬼」所造成。

※表 6-1：傳統與現代死靈分類對照

人物	傳統泰雅人 好／壞 死者的分類		SN（民 40 年代）	A（民 80 年代）
	“好”的死者	“壞”的死者	（農地）上吊自殺	（農地）上吊自殺
處理方式	葬於室內	死於家內：拋棄家屋 死於家外：葬於室外	埋葬：就地掩埋	埋葬：公墓
	有陪葬物	無陪葬物	無陪葬物	有陪葬物
	集體服喪	不服喪	參加者：直系親屬	參加者：親屬及教會全體
	過虹橋	不過虹橋	對屍體態度：恐懼（不可觸摸）	對屍體態度：不恐懼（可觸摸）

	面向東方	面向西方	儀式： <i>qmes</i>	儀式： <i>qmes</i> 及基督教告別式
	示夢或報復子孫	捉弄人	捉弄人	未知
	不潔	不潔	不潔	不潔

第五節 結論：教會的變遷－信仰的矛盾與融合

台灣基督長老教會（約 1865-1970~）的信仰型態分為四個時期，1.注重個人的信仰；2.注重信徒之生活原則；3.注重社會服務工作；4.注重社會行動（高明成 1979）。長老教會神學教育的引進是由國外宣教組織資助傳教士開辦學校，同時也將台灣納入歐美教會的全球化宣教版圖，神學院的建立對於神學的傳播發揮了重要的作用，在「普世性基督」將聖經適用在不同社會宗旨下，教會以抹去文化差異為前提。而戒嚴下教會與政府政策的配合，在基督徒主體化的形成過程中，傳教士充當的是統治族群意識的代理人¹⁴。戰後國語教育強制推行，迫使泰雅人摧毀自己的表達工具並造成自我文化的「不識」，國家法律看似支持抽象公正道義，卻實質保障資本家利益。面對諸多問題，初代宣教者偏向於心靈的救贖與社會現實的妥協，強調十誡中一到四誡「耶和華信仰」的認同。¹⁵

改宗到基督教所造成家庭和 *niqan* 成員間關係的緊張，這種緊張並非完全由基督教作為一個宗教系統而來，而是由現代化而來，特別是經濟作物的影響。民國 50 年代，在新生活運動推行下，吃小米、甘薯是落後象徵，小孩子也不喜歡吃、穿過去的飲食、衣服，種香菇成為換取貨幣的主要管道，而賺貨幣的目的卻回到買米、香菇材料與生活器具等，在社會日益分工下，這些都需要向平地購買，因此無法形成貨幣在部落內部循環，形成自己種菜還要向外買菜的情形，且資本經濟完全依賴於市場的供需操作，在多重剝削下，*niqan* 間互助能力有限，許多家庭陷入生活困境。民國 70 年代，部落狹窄山路初通，部落內開始另一波改種水梨、水蜜桃的運動。大宗水果的銷售對於初種水果的鎮西堡人來說是個新的課題，生產越多價格越低，經濟水果產銷時期集中在 6-8 月，形成 *niqan* 間勞力合作的困難，因此傳統勞力的互助僅剩水果載運平地的義務幫忙。民國 80 年代初期交通改善後，部落買貨車、搬運車，甚至擁有怪手的人增多，生產工具的多樣化持有改變了 *niqan* 農業生產競爭基礎與勞動累積的差異，在管道有限下，銷售多由平地中盤商至部落整批切貨，或自行送至平地農會、行口。

前者形成 *niqan* 內部對包商掌握的競爭壓力，為脆弱的勞力互助再添一層緊張的競爭關係。後者因水果無法久存特性，只得任由平地行口、農會低價剝削，而高價收購的管道則引起競爭，在貨幣經濟下，經濟作物導致 *niqan* 關係的矛盾，水果易熟的特性使最需要 *sbajux*（換工）的採收期（6-8 月）各忙各的無工可換，採收後進入平地市場又造成產品的排擠，引起或明或暗的人心猜忌。傳統個人聲望來源「勞

¹⁴ 這樣的情形表現在鎮西堡 40 年代福音傳入至民國 70 年代道路開通初期，教會將「基督化」生活（煙酒、性道德、經濟、衛生等）與政府「新生活」的結合上。

¹⁵ 這樣的信息承自歐美白人教會的影響，西方在文藝復興、理性時代後個人主義興起，新教並以個人內在意義的角度詮釋聖經，使福音傾向於功利主義式個人道德主義、歸信與得救（王崇堯 2001），對基督教而言，美德與虔敬並不存在於物質的程序中，因此早期在「彌賽亞」救主的禱告聲中，接受上帝人間的「權柄」政府的意識型態，與「愛你的敵人」漢商的勞力剝削與壓迫。

力的技術表現」轉向水果的栽培與產量上，而在貨幣可以購得生活必需品、娛樂與名位下，「物質的分享」僅維持食物上仍不介意他人共用。*Niqan* 的個人主義導致破壞行情的水果低價拋售，部落共訂價格困難。80 年代末期觀光發展後，*niqan* 的競爭轉向比較民宿山莊的大小、遊客人數多寡與農地的開墾面積。¹⁶

教會是鎮西堡唯一制度化的機構，因此成為一個權力運作的中心，而牧師在無競爭者下，成為絕對的宗教領導者，由於牧師是唯一擁有固定非農收入的專業分工者，經濟的條件促使 AY 牧師不被農作物的生長作息綁在土地上，而能夠從事更寬闊的思想及社會資源的連結活動，在社會多元化下，資源的連結主要以其他教會以及泰雅中會等教會系統為主體，因為能操持相同的宗教語言，強化了彼此的親近性。透過教會制度化所建立的權威及影響力，P. Berger (1997: 313) 強調：「只要宗教體制在社會上獨斷專權，其宗教內涵就會依據宗教領導的神學研究來決定方向」。類似一種混合主義者，AY 牧師合理化泰雅人最普同的信仰及壓迫經驗，並將傳統宗教中仍有信心的部份，和基督教相互結合。因此鎮西堡教會在鄉土神學及解放神學的影響下，成為對抗國家漢文化意識型態的機構，努力文化保存與母語教育，並透過跨教會的連結，向政府爭取土地與生存權益，而公義的上帝成為實踐的信仰動力。¹⁷

在面對部落內 *niqan* 日益不平等的問題，教會主要朝向二個方面作努力，「協助信徒經濟改善」與「恢復傳統文化的精神內涵」。在部落走向資本經濟下，期待全然的改變是很困難的，教會的工作是運用有限資源在現實的經濟體系下進行部分調節，70 年代教會成立福利社以減輕漢人雜貨店剝削，80 年代則透過教會系統，向平地教會協助信徒水果行銷，不過受制於泰雅人文化性格成效有限。¹⁸ 其次是開設幼兒園，協助信徒減輕農忙期的托育問題，使家庭勞力可以多數投入生產。在傳統文化恢復上，透過和解、消災儀式的持續進行，確認祖先以來的互助關係。透過祖靈祭恢復，重建分享精神。其中最重要的是教會所推動的一系列社區營造的活動，透過日常生活對部落公共事務的奉工活動，公領域的維護（森林、河川），以及織布工藝等等，將傳統知識與教會活動結合，進行社會的再秩序化，透過土地意識的參與認同進行民族的自覺與自救。不過 80 年代末期，觀光活動興起，教會招待所也參與民宿的經營，引起信徒不同的利益反應，教會的世俗化，引起信徒對 *niqan* 公共象徵「公正」性的懷疑，消極抵制社區公共事務，*niqan* 便在傳統集體利益意識與資本化後的家庭利益間拉鋸。

¹⁶ 在貨幣經濟下，一個人財產越多影響力就越大，財產所具有的權力就是一種權威，給予所有權人阻止他人的行動，命令他人不可以做什麼，在土地成為私有財產的情況下，許多對傳統互惠精神仍有所堅持的族人，便透過禁止 *niqan* 中不合群的成員，不得將農路經過自己私有土地或限制其農用水管經過等，給予制裁，要求注重集體利益。這是在非教會內，泰雅人對於傳統互惠精神的延續。

¹⁷ 拉美解放神學家 Segundo, S. J. 提倡神學「釋意學循環」，在現存的個人與社會現實改變中，對聖經作不斷地改變解釋。因為天主教仍由老神父帶領，而聖經詮釋仍以羅馬教會為依歸，故也失去了新光部落天主教徒自我情境的神學解放之可能。對於社會不平等的真實體認，對照宗教教導順從，天主教徒對宗教的懷疑，頻繁出現社會脫序。

¹⁸ 由於信徒仍視教會為共同利益的象徵，因此常發生賒欠未還情形，加以售價較漢人雜貨店低，讓許多信徒樂於向教會消費，因此不多久即倒閉。而向平地行銷水果部分，則受限於 1. 水果易腐爛；2. 平地教會只有週日聚會才能提貨，週間水果仍無處可送，無法成為正常管道。且因消費量有限，無法均分，也亦引起懷疑教會偏私。

社區宣教類型－鎮西堡

本議題分享日期：2002 年 10 月 26 日

相關回應與討論：1. 談到社區宣教，必須再思宣教的意義為何。

2. 從事社區宣教，應當注重福音與文化的關係，尤其對於擁有深度傳統文化的社區部落。在探討社會因素如何阻擋基督教宣教、成為我們宣教的阻力時，應該嘗試將這樣的阻力轉化成為助力，進而幫助我們思考福音與（社區）文化之間的關係。