



當祖靈與主上帝會遇： 花蓮阿美族馬太鞍（*Fata'an*） 部落豐年祭為例

余錦福

美國波士頓音樂學院音樂碩士
本院基督教人文學系副教授

Abstract

Over the last ten years, Taiwanese Indigenous People Group started seeking their ancestral roots movement, one of the many tribes is Hualien Amis MaTaiAn Tribal Village, and they restarted what has been abandoned for many years, the “ancestral spirit festival” But MaTaiAn’s Presbyterian Church is based upon the Christian faith, therefore strongly encouraged their members not to be associated with the “ancestral spirit festival” and its related activities, this inadvertently cause a deep rift between the young members and the older members, in regards to restoring “ancestral spirit festival”, separating them into two extremes. Under the pretense of “Lord God” as a new religion was introduced, why should they faith in “ancestral spirit” be removed, from the vintage point of the Bible, does it forbid ancestral spirit festival, because it is against the teachings of the Bible? The process of restoring ancestral spirit worship festivals, would the ancestral spirit actually return? How does the Bible explain this, after a person passes away, the question arises what happens to their spirit and soul?

This paper will approach from the village and the Christian Faith aspect, to discuss



the ambiguities between “affirming faith” and “upholding culture”, and from historical ramifications to discuss and to offer theological and societal analysis.

關鍵字：阿美族，豐年祭，基督教，祖靈祭，馬太鞍 (*Fata'an*)





前言

「基督信仰」和「祖靈」會遇此相關議題，無論是教會界或學術界，近年來早已討論得沸沸揚揚。但基督信仰和祖靈之衝突，在原住民部落與教會至今仍未停息過。

2018年8月16至18日，花蓮阿美族馬太鞍（*Fata'an*）¹部落豐年祭舉行之前，主辦豐年祭的 *Lafodo'* 青年階層擬恢復中斷40年的祖靈祭（*talatuas*）²傳統，但部落耆老有不同看法，認為此舉「會破壞部落和諧」。馬太鞍長老教會同年25日發書面聲明，要求部落遵守1979年約章「取消任何祭祀祖靈儀式之聲明書」。由於年輕人力推恢復祖靈祭典，引起教會與青年對立。³為何基督徒碰到「祖靈祭」就望而卻步，這是來自他們對聖經的理解，還是對文化認知的不足呢？

2019年9月1日我被邀請到馬太鞍長老教會講道，於第二堂講道之前教會安排林執事作見證。⁴她提及就讀某大學語言傳播學系的女兒。由於該同學須在暑假期間實習，該生即派至台北某家公司，實習期間因工作需求，日夜顛倒造成精神不濟。適逢花東阿美族豐年祭，該生向公司請假回鄉馬太鞍部落參加一年一度的豐年祭。沒想到，不可思議的事發生了，她參加祖靈祭回家後竟然神情變樣，身體不由自主扭動，力大無比且不時胡言亂語。林執事問了曾經是做巫師的媽媽，為何女兒如此，這位婆婆認為是被祖靈附身了。林執事為此求助教會，馬太鞍長老教會宋牧師，即從聖經的角度及信徒信仰立場，說明祖靈祭與基督信仰抵觸問題，則再度呼籲當日教會弟兄姊

¹ 過去數十年馬太鞍部落 *ilisin* 皆是在光復國中棒球場舉辦，後因光復國中校方認為場地出借後須再耗費大量人力復原場地，故2003年後不願再出借給馬太鞍部落。而光復營區位於臺九線上的馬太鞍加油站旁，其土地原是由部落土地徵收為國防部使用，該營區廢除後部落為爭取土地歸還部落公共使用，自2004年部落改為在光復營區舉行 *ilisin* 至今。經過歷次與公部門協調，現今改稱為「馬太鞍部落祭祀廣場」。參谷拉斯·吾木，〈從馬太鞍部落祭祖事件看「文化主體性」重建之路〉，<https://ihc.apc.gov.tw/Journals>（瀏覽日期：2019.9.5）。

² 「*talatuas*」中的「*tala-*」有「到---」或「往---」之意。而「*taus*」指的是「祖靈」。因此「*talatuas*」有「到祖靈出」或「往祖靈處」之意。巴奈·母路，〈阿美族祭儀音樂初探—以里漏社的 *milasug* 與 *talatuas* 祭儀為例〉，《文建會民族音樂學國際學術研討會論文集》（台北：行政院文化建設委員會，2001），287。

³ 〈馬太鞍教會反祭祖靈？輔理主教：宗教不該影響文化傳承〉，<https://tw.appledaily.com/new/realtime>，瀏覽日期：2019.9.10。

⁴ 筆者於2019/10/23，訪問馬太鞍長老教會宋牧師，得知該生媽媽林執事。



妹，應恪遵當年 1979 年部落約章，不得參與任何有關「祭祀祖靈」儀式之活動。

近幾十年來各地台灣原住民族群興起尋根運動，其中花蓮阿美族馬太鞍部落，擬推動恢復多年未舉行之「祖靈祭」活動。但花蓮馬太鞍長老教會居於基督教信仰，卻呼籲信徒不得參與任何有關「祭祀祖靈」儀式活動，但無形中也造成了教會年輕人與老一輩，恢復「祖靈祭」形成兩極化。在這個以「主上帝」為中心的新宗教傳入後，為何「祖靈」信仰未消失，從聖經角度來看，不贊成祭祖靈是因為違背聖經教導？恢復祖靈祭，祖靈真的會回到現實生活中嗎？聖經又如何解釋人死後靈魂去處問題？

本文主要從部落觀點與基督教信仰角度，探討「堅守信仰」和「維護文化者」之間的對立與矛盾，並從歷史發展做推論，提出其神學思考與社會分析。

一、阿美族豐年祭和祖靈祭認知問題

阿美族歲時祭儀其中「豐年祭」是最引人注目，通常於每年七月到九月舉行，每一個部落都必然如期舉行此神聖的豐年祭，是阿美族每年最重要的文化祭儀。⁵很不幸，豐年祭開始時所行的「祖靈祭」問題，成為花蓮馬太鞍部落與教會主要的爭執。教會方面認為「祖靈祭」含有祭拜祖靈嫌疑，故拒絕在豐年祭開始行「祖靈祭」；但年青一代，認為「祖靈祭」是豐年祭不可分割，更不能廢除。沒有「祖靈祭」的豐年祭，已經不是傳統的豐年祭。⁶「祖靈祭」在豐年祭為何如此被看重，剖析其由來與本質。

（一）阿美族豐年祭由來與本質

為何阿美族馬太鞍長老教會，碰到「祖靈祭」問題反應特別大？舉行豐年祭時，

⁵ 黃宣衛，〈從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性〉，《中央研究院民族學研究所集刊》67 期（南港：中央研究院民族學研究所，1989），100。

⁶ 〈對豐年祭的一些看法〉<https://sites.google.com/site/nttgarden/home/2-articles/study-16>，瀏覽日期：2019.9.10。



祖靈祭是源自對「祖先」慎終追遠與對「未識之神」的感恩嗎？「祖靈祭」與「基督信仰」之間的衝突，祖靈祭是因人為操作形成神秘現象嗎？為解開此謎團，還原其豐年祭傳說故事，追本溯源，它的由來它的本質，再探究其豐年祭的真正意涵。

1. 阿美族豐年祭由來

一般對阿美族舉行豐年祭的來源，部落說法，通常是從兩個傳說故事談起⁷：第一個傳說，是說在遠古以前，發生大乾旱，農作物（小米）連年欠收，人們的生活陷入困境，於是族人向神靈舉行祈雨儀式。果然上天垂聽人們的祈求，天降甘霖，滋潤大地。人們感謝上蒼之恩，於是放下所有工作，男捕魚，女的備食，因此舉行此豐年祭，是對未識之神賜與豐收表達感恩。

第二個傳說，阿美族各部落間，最為人津津樂道，流傳最廣，也是最古老的傳說之一，即阿美族人浴血抵抗 *Alikakay*（阿里卡該）的故事，也是捕魚祭（海祭）和 *Ilisin*（豐年祭）的由來。

故事大意如下：在很久以前阿美族聚居地遷 *Alikakay* 族，散居在美崙山（*parik*）上。一群身形高大、善於偽裝又懂得通魔法術，平日無所事事，不耕種或畜牧，只用法術作怪榨取阿美族人，但自從他們來之後，一向平靜的阿美族各村落不斷發生不尋常的事。嬰孩失蹤，找到時肢體冰冷，腹部凹陷，內臟已經被取食。假冒丈夫侵犯婦女，男人產生怪異行為，無緣無故醉酒昏迷等事情。整個阿美族陷入了一片愁雲慘霧之中。

離奇事件頻頻發生，眾人要求 *Tapang no niyaro'*（長老主席）追查事因，結果發現是 *Alikakay* 所為。因此總頭目 *Marang Paopao* 召集各部落頭目及耆老商議討伐 *Alikakay*。經過幾場戰役下來，族人無論用各種方法，都無法消滅這些巨人。有一天阿美族大頭目 *marang* 來到海邊苦思，走累了就躺在海邊不知不覺睡著了。在睡夢中海神對他說：孩子啊！用你們的方法是無濟於事，⁸不妨利用祭祀的 *porong* 作為武器

⁷ 李來旺、吳明義、黃東秋，《牽源》（臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992），136-152。

⁸ 阿美語 *porong* 是一種生長於野地常見的植物「蘆葦」。 *porong* 是海神（*Kafid*）託夢給阿美族人，用 *porong* 來對付大巨人 *alikalay*（阿里卡該）的法器。



來攻擊他們，說完就消失了。果然他們遵照海神的指示，頭目高舉 *porong*，最後阿里卡被族人打敗，還跪求說：「請你們不要使用 *porong*，否則我們將盡數被消滅。」頭目即慢慢放下 *porong*，向 *Alikakay* 說：「你們走吧，永遠不要再回來！」稍後，*Alikakay* 王從空中傳來聲音：「感謝你們的不殺之恩，為了補償報答你們，以後每年六月中旬，只要到河邊或海邊，用酒、檳榔、*Tulun*（糯米糕）及 *porong* 祭拜我們，你們將會捕獲大量魚蝦。」這段浴血奮戰的故事，演變成阿美族兩項重要習俗，一個是六月份的「海祭」，一個是現稱的「豐年祭」。

2. 阿美族豐年祭的本質

對阿美族人來說，被 *Alikakay* 霸凌、欺壓，祖先用生命來搏鬥，盡了一切的努力，嚐試用各種方法來對抗 *Alikakay*，都無法消滅這些巨人。雖然族人曾向祖靈或巫師們求助，他們仍然無法戰勝邪惡的 *Alikakay*，讓祖先們領悟到人類的限度。最後是因海神的託夢，告知要用 *porong* 作為武器對抗的方法，人們才能脫離困境，得到自由。*Alikakay* 的故事告訴我們，⁹ 族人受到海神的幫助，從此就過著安居樂業的生活，因此，阿美族人為了感念海神的施恩與憐憫舉行此豐年祭，和祖靈祭拜非直接關係。

從另一個角度來看，古時阿美族豐年祭是從耕種小米開始的歲時祭儀，雖然他們不再種植小米，但還是舉行豐年祭；族人來到都市不再種田，但還是舉行豐年祭，是為了對海神表達感恩舉行的。他們已不再相信古代族人的宗教神靈，也不再相信古代巫師的治病療法，但仍然舉行豐年祭。同樣，舉行豐年祭傳道人用禱告方式，只是改變了豐年祭的外顯現象，但豐年祭文化的本質與內涵並未改變。

英國人類學家 Edward B. Tylor 在其著作《原始文化》（*Primitive Culture*）指出：「文化是一個複雜的整體，它包括知識、信仰、藝術、道德、法律、習俗，及做為社會成員所習得的能力和習性。」¹⁰ 文化不是單指某個階段或某個事項，文化也不是原地踏步，而是隨著不同環境有所變化，文化有所改變並非否定過去，而是有了新的詮釋，就如 Tylor 前面所說的，文化不僅是一個複雜的整體，而且會隨著時空有所變化。

⁹ 黃貴潮，〈阿美族豐年祭音樂〉，《原因繫靈》（花蓮：財團法人原住民音樂文教基金會，2000），98。

¹⁰ Conrand Phillip Kottak 著，《文化人類學：文化多樣性的探索》（徐雨村譯，台北：桂冠，2006），79。





（二）阿美族豐年祭意義與象徵性

傳統阿美族文化隨著時間更替，已經與現今原住民的現況有了一段距離，甚至脫節。所以舉行阿美族豐年祭，所要堅持的是文化本質，而非文化外貌。但為何有人仍堅持阿美族傳統豐年祭必須要有祭祖儀式？特別是要恢復「祖靈祭」這件事，有了祭祖儀式，這樣才能維繫傳統阿美族的文化嗎？三個問題釐清：1. 有沒有阿美族傳統宗教？2. 阿美族舉行豐年祭的目的與意義？3. 祖靈祭 *miftik*（告）是象徵符號或具有神力？

1. 何謂阿美族的傳統宗教？

有沒有阿美族傳統宗教這件事？眾所周知，阿美族有相當複雜的神靈觀念。根據原英子與巴奈·母路研究，花蓮縣吉安鄉東昌村的巫師治病儀式，發現當地的巫師守護神約有三十個，有男、有女。¹¹ 但擁有複雜的神靈觀念，就構成一個宗教嗎？一個宗教之所以成為宗教，至少有三個基本要素：

（1）宗教觀念與體驗：阿美族有神靈觀念，但沒有實際的體驗到所相信的神靈的作為，阿美族人生活在迷信、禁忌、恐懼的生存狀態裏。他們所相信的大神有實際牽涉到人們實際的生活中嗎？沒有這樣的記錄。（2）宗教制度：阿美族沒有明顯的宗教制度，阿美族有巫師的存在，但那些巫師、巫婆是私人的團體與行為，是為了治病、驅邪、趕鬼、咒詛，並不是宣揚宗教理念、教義、信仰生活之團體。（3）宗教經典：古代阿美族沒有文字，一切只靠口傳，但沒有口傳流傳下來的「宗教經典」。¹²

嚴格來說，阿美族的神靈觀極其複雜，從分類上就分成「地上的神靈」與「天上的神靈」兩種。地上的神靈，包括個人靈魂、動物精靈、植物精靈、惡靈、邪靈、妖怪、河神、海神、雨神、土地神、地震神。「天上的神靈」包括，大神造物神（*Malataw*），

¹¹ 原英子著、黃宣衛主編，《台灣阿美族的宗教世界》（臺北：中央研究院民族學研究所，2005）；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：原住民音樂文教基金會，2004）。

¹² 〈對豐年祭的一些看法〉，瀏覽日期：2019.9.20。



太陽神 (*Cidal Kawas*)、月神 (*Cilocidal*)、星神 (*Ciloalo*)、河神 (*Ciloalo*)、海神 (*Kafid*) 等。¹³

就上述列舉的各類神靈，豐年祭頭目在「迎靈祭」時，顯然就不單只迎祖靈，同時也招迎天上地上所有的神靈。從客觀來說，所謂的神靈觀，事實上只是一種「泛靈宗教」而已。對阿美族的「泛靈宗教信仰」，若把它視為一種宗教信仰來看待，年輕人要復振可謂困難重重，這無疑要重新創立一個新的宗教體系。¹⁴ 所以，舉行「豐年祭」適合用宗教的概念來思考嗎？我們再從其意涵來探究。

2. 阿美族豐年祭的意涵

舉行豐年祭有何特殊意涵。豐年祭一詞之「稱呼法」，阿美族各區說法有些差異，秀姑巒、東海岸中部阿美族人：*Ilisin*，直譯為「在祭儀中」，意即整個部落公休，進入到祭儀的神聖時期中，一切要遵照祭儀的規定來生活、行事，要避免觸犯禁忌。北部阿美族人：*Malalikit*，意即「攜手相連，團結一致」。東海岸阿美族：*Malikoda*，原意為「圍舞」；台東地區阿美：*Kiloma'an*，原意為「團聚在家」，在「部落屋」中休息，不作任何工作。¹⁵ 從這些不同區域的「稱呼法」，若按母語的語境字義來理解時，確實有其深層之意涵。根據廖守成、李景崇的研究，歸納各部落長老、頭目的說法，認為豐年祭意義有以下說法：

- (1) 藉盛大隆重的祭典活動，感謝上蒼保佑風調雨順，感念祖靈庇護及表現阿美族人尊老敬祖族性。
- (2) 表現阿美族男子的活動，負起部落文化傳承的使命，期能永續繁衍。
- (3) 表示除舊佈新，舊的一年已過去，以迎接新的開始，有檢討也有期望。
- (4) 年青人平時在家受父母教養、訓誡尚不

¹³ 帝瓦伊·撒耘，〈阿美族 *Sikawasay* 的生活祭儀〉，《阿美族歷史與文化研討會論文集》（花蓮：花蓮縣原住民健康暨文化研究會，2001），211-215。

¹⁴ 〈對豐年祭的一些看法〉，瀏覽日期：2019.9.20。

¹⁵ 黃宣衛，〈從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性〉，《中央研究院民族學研究所集刊》67期（1989年）：88。明立國，《台灣原住民的祭禮》（台北：臺原，1989），64。黃貴湖，〈阿美族豐年祭音樂〉，《原音繫靈—原住民祭儀音樂論文選》（花蓮：財團法人原住民音樂文教基金會，2000），102。





夠，仍須年齡階級組織的功能與力量來約束與強化之。（5）辛苦工作了一年，藉此慶典讓族人休息，相聚歡樂慶祝調劑身心。（6）讓未婚男女青年有機會認識自己心儀的異性，催化有情人促成良緣。（7）阿美族為母系社會，婦女在親族家庭中處於優越地位，男子的權利則透過年齡階級執行部落事務，權力的分配可維持阿美族社會的平衡與穩定發展。¹⁶

根據張慧端提出，*ilisin* 的語義是「奉行祭儀期間」，*i* 是在 *ilisin* 是祭儀。中文名稱「豐年祭」有強烈的農作意涵，暗示與祈禱祝豐收有關。¹⁷ 林明美研究也指出：「阿美族豐年祭是祭祀神靈感謝農作物豐收的祭典。」¹⁸ 另外，從舞蹈的意涵來看，孫大川行政院體育委員會委託研究案《台灣原住民的傳統體育研究—以卑南、阿美族為對象》期末報告指出：「阿美族儀式中的舞蹈，的的確確是一個慶祝的場合，豐收不過是慶祝的一種目的，而豐收的本質是健康生命的生生不息；穀物的豐收，象徵了社會的延續。」¹⁹ 歸納上述觀點，舉行豐年祭之目的，皆指向「表達對上蒼的感謝及緬懷祖先」有著密切的關連。

不可否認，「豐年祭」的意義在於感謝上天給予過去一年豐收，紀念祖先為子孫付出與貢獻，不僅能透過「豐年祭」凝聚部落團結意識，彰顯各階級各司其職，並在當代社會還有一層重要意義，延續文化傳統及自我身份認同。

¹⁶ 廖守臣、李景崇編著，《阿美族歷史》（台北：師大書苑，1998），252。阿美族豐年祭意義在時代的演進發展，還有這幾種的說法，如慎終追遠的表現，增進部落感情、敬老尊賢的活動、與應對進退的禮儀。感恩 祈福五穀豐收、休養生息、休閒享樂、促有情人終成眷屬，是家人融洽的表現、解除厄運、體能競賽等。但從部落傳統祭儀面向及歌者演唱時機之觀察，巴奈·母路認為這些都是較「世俗」的，豐年祭之所以是一個「祭典」，乃因它本身有著多種「神聖性」。巴奈·母路，〈阿美族豐年祭的聖與俗〉，《社教資料雜誌》292期（2002）：1-4。〈豐年祭的意義〉PeoPo 公民新聞，<https://www.peopo.org/news>，瀏覽日期：2019.9.22。

¹⁷ 張慧端，〈由儀式到節慶：阿美族豐年祭的變遷〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》50期（1995）：54-56。

¹⁸ 林明美，〈縱谷到海岸馬蘭到吉安—豐富多采的阿美族豐年祭舞蹈〉，《表演藝術》55期（1997）：74-78。

¹⁹ 王孫大川，《台灣原住民的傳統體育研究以卑南、阿美族為對象》（期末報告研究，行政院體育委員會委託研究案，2003），27。



3. 祖靈祭 *miftik* (告) 是象徵符號或具有神力

在豐年祭裡最引人詬病是，祖靈祭 *miftik* (告) 背後隱含的概念，亦是基督徒是否參與豐年祭活動的「難題」。一般來說，阿美族部落傳統豐年祭的流程涵蓋「迎靈」、「宴靈」和「送靈」三個階段。豐年祭的第一個晚上舉行「迎靈祭」，之後數日為「娛靈」及「送靈」。

舉行「迎靈祭」規格如「海祭」一樣，桌子上擺放糯米糕 (tolon)、檳榔、荖葉和酒。²⁰ 進行此儀式時，首先頭目吸一口米酒含在嘴裏，然後向空中噴出去，接著即用右手食指和拇指沾在酒裏，即用食指把酒彈出去，此時頭目與部落耆老吟唱迎靈祭歌，招迎祖靈及宇宙之神靈參與豐年祭的活動。²¹ 其次，「娛靈」是整個豐年祭的核心活動，不僅是族人，也包括祖靈、神靈以及賓客，一起共同歡樂的時間。最後「送靈」仍然由頭目 *miftik*，而後由婦女唱歌跳舞，送走所有的神靈及賓客們。

到底在「迎靈祭」或「送靈祭」中，頭目 *miftik* 的動作，是具有魔力還是只是一種「象徵符號」？祖靈祭中 *miftik* 的動作，有人做了以下解讀：

就像你歡迎人家進來你家，就用右手（或左手）作招迎的手勢，表達你的心意。招手是符號，用來表達內心歡迎的誠意。招手只是符號，但它本身並不具魔力。你不能說：因為他有招手，所以我被著魔一般，不由自主地進到那人的家。有這樣的事嗎？當然沒有！在各種宗教裏，儀式就是「象徵符號」，通過象徵符號，人們表達對神的心意。所以，由牧師開頭作禱告的豐年祭，非基督徒不能說：糟糕了，豐年祭已經被基督教的上帝佔領了，我們不能參加這樣的節日。同樣的，由頭目作 *miftik* 開頭的豐年祭，基督徒不能說：糟糕了，這樣的豐年祭已經被神靈、鬼怪佔滿了，已經被污染了，我不要參加。若果 *miftik* 真有此魔力，那些被招迎不得不進來參加豐年祭的神靈有何用呢？通過 *miftik* 被送走的神靈，你相信他們又有何「路用」？

²⁰ 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》(台北：中央研究院民族學研究所，2000)，336。

²¹ 巴奈·母路 (Panay Mulu)，〈祖靈的豐年祭〉，《山海文化雙月刊》23/24 期 (2000)：155。



人們招手才能進來，人們揮手就要乖乖的走的神靈，不是被人控制了嗎？他們只不過是傀儡罷了！²²

阿美族豐年祭「頭目」以 *miftik* 邀請神靈及所有的祖靈參與活動，若從一個凡人來看，「頭目」真有如此法力能邀請神靈及所有的祖靈，回到他們當中嗎？阿美族舉行豐年祭，「會所」是一個祭拜祖靈的地方嗎？為何基督徒看到頭目或祭師施行 *miftik* 時，念念有詞在那裏發號施令，就害怕以為這是召祖靈，且認為有某程度的法力，而不敢靠近豐年祭的場合，免得受遭殃。事實證明，阿美族舉行豐年祭，並非為了祭拜祖靈為目的，而是為了對未識之神與祖先的感恩。若是如此，那為何基督徒碰到「祖靈祭」就忘而卻步。這種內心的憂慮是來自他對聖經的理解，還是對文化認知的不足呢？

二、基督教信仰和祖靈祭的認知問題

郭文般在《臺灣光復後基督宗教在山地社會的發展》的碩士論文中指出，從 1949 年至 1960 年，原住民各族在接觸天主教、基督教後，普遍的情況是都不會有太大的猶豫，紛紛加入這些宗教團體。²³ 問題是，從 1940 到 1950 年之間，天主教、基督教開始傳入東部阿美族地區，在改信過程中，祖靈信仰就這麼容易被放下？從基督徒信仰角度，不贊成祭祖靈是因為違背聖經教導？恢復祖靈祭，祖靈真的會回到現實生活當中，具有靈力嗎？²⁴ 族群文化的核心價值又如何西方宗教找到轉化，又如何部落文化與既有組織規範中取得平衡，教會引介基督教信仰時，又如何擺脫「造成原住民文化消失」的負面形象。

²² 〈對豐年祭的一些看法〉，瀏覽日期：2019.9.20。

²³ 郭文般，〈臺灣光復後基督宗教在山地社會的發展〉（碩士論文，國立臺灣大學社會學研究所碩士論文，1984），22。

²⁴ 許妝莊，〈當祖靈與上帝相遇——眉溪山地聖母堂望彌撒後記〉，<https://zh-tw.facebook.com/AustronesiaFormosa/posts>，瀏覽日期：2019.10.05。



(一) 宣教過程對原住民文化的誤解

回顧 1950 ~ 60 年代，許多原住民集體歸信，造就長老教會津津樂道的「20 世紀的宣教奇蹟」，基督教帶給原住民新的宗教經歷。另一方面，長期賴以生存的「文化認同」也受到壓制。反省基督宗教過去在宣教過程中，阿美族 *Namoh Ising* 說：「有人認為基督教是破壞原住民文化與原住民宗教的惡靈；但也有人認為，基督教帶來了原住民在台灣的新希望。」²⁵ 2017 年「轉型正義、基督宗教、解殖民」的研討會中直指：

早期宣教觀與神學思潮，原住民受漢人基督徒及西方宣教師影響，多以負面或誤解看待原住民的傳統宗教和文化習俗，認為原住民宗教文化是異教、偶像甚至魔鬼。原住民一旦成為基督徒，就得被迫斷絕自己的傳統。影響層面不只宗教信仰，還有文學故事、藝術表達、教育、傳統習俗與禮儀等，甚至認為傳統服飾不符信仰而焚毀。²⁶

過去原住民族普遍信仰自然神靈和祖靈，儘管逐漸被基督教取代，文化上卻產生許多衝突且帶來後遺症。如下幾個面向的影響：

來自新竹五峰鄉桃山村泰雅族文史工作者麗依京·尤瑪表示：

20 年前，她回到部落推動祖靈祭典，卻因教會受了傷，基督教對傳統飾品和文物集體焚燒，還有長老會牧師公開辯論為了「一切榮耀上帝」，主張祖靈是邪靈，難道家人死後就變邪靈嗎？同樣地，真耶穌教會也是一味將祖靈信仰邪惡化。²⁷

台南神學院學生會代表 *Vavauni Ljaljegean* 分享自己曾因發現排灣族文化，她說：

²⁵ *Namoh Ising* (那莫赫·逸幸)，〈基督教對原住民的影響〉，《使者雜誌》，146 期 (2015)：18-22。

²⁶ 〈從他者到我族宣教觀再反省：台灣教會公報新聞網〉，<https://tcnn.org.tw>，瀏覽日期：2019.10.05。台灣基督長老教會總會原住民宣教委員會、台灣神學院都市原住民研究室 2017 年 8 月 14、15 日於新竹聖經學院舉辦「轉型正義、基督宗教、解殖民」研討會。

²⁷ 〈從他者到我族宣教觀再反省：台灣教會公報新聞網〉，瀏覽日期：2019.10.05。





部落近年有位非長老教會牧師把家裡所有跟排灣族圖騰有關的文物都燒了，母親抱著那些殘骸哭泣。Vavauni 說，這些事仍在發生，也是未來傳道人面對的課題，她認為牧者不僅要對福音有好的解釋，對文化也要有更深認識。²⁸

當基督教不斷在原住民部落擴展時，研究顯示傳統信仰則不斷退縮，甚至也衝擊了原住民族部落領袖、宗教信仰、祭儀、習俗、神話傳統的認同。那莫赫·逸幸提到：

基督教的唯一神論，直接地向原住民族的多神觀挑戰；上帝在基督裡對世人的愛，以及關於耶穌和聖靈的權柄的教理，直接影響到原住民族的禁忌觀念；上帝創造宇宙世界的教義影響原住民族的世界觀；聖餐的教義衝擊著原住民族的祭儀；教會組織和事務讓原住民族學到民主的觀念；教會教導族人積蓄和奉獻的觀念，衝擊著原住民族的價值觀；教會的節慶取代了傳統祭儀，如聖誕節成為原住民族新年（阿美族的歲時是以豐年祭開始的）；教會的感恩節取代了收穫節；教會週年慶典取代了豐年祭；教會傳教師取代了祭司、靈媒（巫師）的宗教領袖地位。²⁹

對原住民的文化、宗教所引起的曲解，以致錯亂了原住民的自我認同。那莫赫·逸幸以阿美族施行豐年祭時提到：

在豐年祭的儀式裡，族人透過祭祀中接待、供奉神靈的儀式，讓阿美族融入族人整個歷史的脈絡，在活動中族人建立自己和神靈之間的歷史關係，活著的人承續了繼續發展歷史的使命。在這個歷史命脈的關係上，每一次的豐年祭，成為阿美族認同的重要基礎。年長的人在祭儀中被提醒；年輕人在祭儀中強化其族群認同；孩童們在祭儀中透過父執輩的教導，開始了解自己 and 族人、自己和祖先在文化、宗教上的關連性。基督教傳入之後，強勢的唯一神論信仰直接否定了原有宗教的功能和價值；把一切有關祭祀

²⁸ 〈從他者到我族宣教觀再反省：台灣教會公報新聞網〉，瀏覽日期：2019.10.05。

²⁹ Namoh Ising（那莫赫·逸幸），〈基督教對原住民的影響使者雜誌〉，18-22。



神靈的儀式，全都視為偶像崇拜而加以禁止，這一項禁止令，使原住民族在祭儀中浸入家庭歷史和族群歷史的機會消失了，族人和上一代，和數十、數百、數千萬年前的歷史關係中斷，認同危機隨之而來。³⁰

花蓮阿美族馬太鞍 (*Fata'an*) 部落豐年祭於 2018 年 8 月 16 至 18 日舉行，主辦豐年祭的 *Lafodo'* 青年階層擬恢復中斷 40 年的祭祖靈傳統，馬太鞍長老教會更於 25 日發出聲明，要求部落遵守 1979 年約章「取消任何祭祀祖靈儀式」，引發部落年輕族人反彈。馬太鞍部落青年 *Kulas Umo* 認為：

自從 1979 年豐年祭停止祭祖靈後，「讓 *ilisin* 有如運動會」，只剩下傳統樂舞、愈來愈加觀光化，「40 年過去了，馬太鞍文化已經斷根、40 歲以下青年愈來愈多成長於都市」；他認為，如果為了「部落和諧」，豐年祭仍不祭祀祖靈，「再 10 年，馬太鞍就不是馬太鞍了」，不能再拿 40 年前的約法三章來箝制部落傳統文化、祭儀的復振。³¹

從上述言論觀之，基督教一神論的世界觀，對原住民原有的傳統文化確實帶來不少衝擊，尤其是福音與文化之間的衝突與矛盾，至今仍普遍影響著教會。接受了新的宗教，原住民部落許多文物、儀式便斷定為惡，不只否定歲時祭儀，甚至燒毀原住民傳統服飾、污衊生命禮俗，時有所聞。新宗教傳入並未以原住民處境來認識所宣揚的基督，祖靈祭與基督教造成隔閡與衝突，主要是未深入了解原住民宗教文化背景，導致原住民在宣教過程對原住民文化造成傷害，甚至加速原住民傳統瀕臨消失，是其主要因素。

(二) 從聖經的觀點看祖靈祭問題

福音進入文化非取代，而是融合，在這前提下，如何瞭解原住民宗教文化的背

³⁰ *Namoh Ising* (那莫赫·逸幸)，〈基督教對原住民的影響使者雜誌〉，18-22。

³¹ 〈教會反對豐年節祭祖靈馬太鞍青年不放棄恢復傳統〉，<https://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews>，瀏覽日期：2019.10.15。



景，並排除過去教會認為原住民宗教文化是異教、偶像甚至魔鬼的印象。最重要是回歸文化本質及聖經的教導，走出西方神學的框架解釋，透過本土故事神學，並以原住民觀點詮釋聖經發展本土化的神學觀，成為基督教與傳統文化的對話模式。對話非把基督教趕出部落，或部落回歸祖靈信仰，而是教會和族人如何在不違背信仰與族群認同下找到平衡點。筆者提出兩點思考方向：

1. 尋求教會與部落的對話

基督教信仰與祭祖靈問題，如何尋求雙邊整合與理解，透過不斷的討論思辯與反省，容納更多草根經驗參與對話。對於「祭祖靈」問題，首先我們要澄清的是，教會反對祭祖靈，受影響的並不是不信的原住民或社會，而是已經信主的原住民基督徒，既是基督徒又是原住民，夾在兩邊的中間，想必有難為之處。³² 阿美族祖靈祭這件事情本身沒有錯，教會反對的是祭祖的方式，如果只是反對方式而不反對敬祖本身，解套就不難了。

從社會學的角度來看，儀式或傳統都是人為建構的，都不是絕對不可改變或調整的。³³ *Tillich, Paul* 指出：「宗教是文化的內涵，而文化是宗教的形式……沒有文化，宗教不能表達自己。」³⁴ 沒錯，文化與宗教看似分別，但卻不能分割。因為所有的神學知識都要透過文化來傳遞，宗教不僅要適應文化變遷，同時宗教在俗世社會的實踐上會觸發特定的理念，使其信條變得可信（*make a belief believable*），進而又促使被滲透的文化有轉型的可能。³⁵ 文化轉型並非改變原有的文化特質，如阿美族馬太鞍祖靈祭文化，它是具有凝聚人群的功能，是一種社會組織，它是對祖先的一種慎終追遠，它是形塑一個族群的自我認同，這些文化特質依然存在，所不同是環境與時空改變了。因此，基督教信仰如何要落實在一個化外民族，教會與部落必須要有更多的對話與理解，如此才不至於誤解福音與文化之間的關係，否則雙方永遠站在對立面。

³² 〈原住民祭不祭祖靈，教會管得著嗎？—傳揚論壇〉，<https://weproclaimhim.com>，瀏覽日期 2019.10.15。

³³ 〈原住民祭不祭祖靈，教會管得著嗎？—傳揚論壇〉，瀏覽日期 2019.10.15。

³⁴ *Tillich, Paul, Systematic Theology. Vol. 3. London: SCM. Wallace, Anthony F. C. (1972). The Death and Rebirth of the Seneca. New York: Vintage. 1978:248-249.*

³⁵ 靳菱菱，〈西方宗教與台灣原住民族群認同建構的幾點觀察〉，《國科會人文與社會科學簡訊》13 卷 3 期（2012）：99。



2. 聖經對人死後去處的解釋

為什麼阿美族馬太鞍部落不容許祖靈祭「祭祀亡者」的儀式。原因是，聖經中上帝吩咐人說：「除了我以外，你不可有別的上帝。」又說：「不可跪拜那些像，也不可事奉他。」（出 22：2-5）此乃摩西十誡中的第一、二誡，是上帝吩咐我們的重要誡命。對於基督徒參與祖靈祭，常有這樣的現象，亡者的靈常與上帝的靈混為一談。亡者的靈與上帝的靈，雖同屬靈體，但亡者的靈絕不能與主上帝相比。聖經說：「然而我們只有一位上帝，就是父，萬物都本於祂，我們也歸於祂，並有一位主，就是耶穌基督，萬物都是藉著祂有的，我們也是藉著祂有的。」（林前 8：6）

因此，有人以為透過「祖靈祭」，可以召喚先祖的靈來到祭祖靈場所，按聖經的說法，一個得救的人，死後並沒有回來的必要。因為他已經被接到樂園去安息，等到基督再臨的時候，他必從死裏復活。聖經說：「能得救的人一旦死去，他的靈和魂便被接到樂園去安息了。」（路 23：43；16：22）。聖經也清楚告訴我們，人去世之後，並不會留在自然界裡（路 16：20-31；林後 5：6-10；來 9：27）。這種「人在死亡與復活之間」的情況，神學上稱為「居間狀態」。³⁶ 所以，人死後靈魂還會繼續留在地上，並且對活著的人有影響的說法，不符合聖經的教導。

另外，在聖經中沒有任何地方提到，死去的人是神和人之間的靈媒。聖經告訴我們只有神的獨生子，耶穌基督是神和人之間的中保（提前 2：5-6；來 8：6）。³⁷ 阿美族巫師 *sikawasay* 或頭目，儀式中「肢體動作」乃至於「禱詞」的使用，皆被認為是與 *kawas*（神）溝通的方式，但巫師或頭目在儀式中能與祖先通靈這件事，是被上帝明令禁止的（出 22:18；利 19：32，20：6；27）。今日許多人不明白主上帝可以完全依靠，反而去向死人祈求幸福與保護引導。這些亡靈並不能保護與幫助活著的人。³⁸

³⁶ 「居間狀態」是專門神學術語（等於是德文的 *Zwischenzustand*），形容信徒死亡之後，在末世基督再臨賜下新身體之前的狀態。此詞並非新約用語，最多只能由新約中有關末世的盼望及復活等信念的經文推論而得。此詞源自保羅的末世論思想，他相信將來會有身體的復活。但我們若嚴格地按照時間推算，此詞是指死去的信徒是在神永恆的面光之中，直到基督再臨。我們可以將這個概念的重點用一個問題來表達：信徒死的時候，有何遭遇？Kreitzer, Larry J., 〈*Intermediate state* 居間狀態〉，《21世紀保羅書信辭典》，霍桑、馬挺編（上冊，台北：校園，2009）。

³⁷ 〈關於祭祖，聖經是怎麼說的？〉，<https://www.gotquestions.org>，T-Chinese，T-Chinese-ancestor-worship，瀏覽日期 2019.10.15。



總而言之，原住民施行所謂的「祖靈祭」活動，按聖經的教導，人死後靈魂對活著的人已無任何影響。活著的人所能做的，只能對歷代祖先表達感謝與紀念，而且是「敬祖」而非「祭祖」的狀態下。若非得施行祖靈祭，身為基督徒，必須認知，基督信仰所不認同的是在祖靈祭中，將祖先當作「神」或「偶像」來「祭拜」的亡靈觀。

結論

回顧台灣原住民宣教史，有許多是值得感謝與驕傲的地方，但也有不少需要反省檢討的。花蓮馬太鞍部落許多族人已信奉基督，改變了他們原有的傳統信仰，雖然因此造成很大的衝突，但大部份阿美族人對基督教教義抱持著較多的正面回應，接受了福音，他們經歷了福音的真實及帶來了信仰基督的恩典與祝福。福音進入文化當中，必須瞭解原住民宗教文化的背景，除去異教的因素，保留文化的成份，進而將固有文化思想轉化為福音的橋樑，提昇文化意義的層次，如此，福音與文化才能共融共存。

再者，「祖靈祭」的真正意義並不在於祭拜本身，阿美族人對祖靈的崇拜也非完整的宗教結構，而是對祖先的紀念與緬懷，同時也將過去一整年的豐收與所有族人共同分享。另外，福音與文化帶來的衝擊，從現行舉辦的豐年祭或祖靈祭來看，大都是文化政策推動，及利益使然，甚至是來自外部因素（例如外在政治、經濟）的衝擊？尤其是文化變成觀光性質，這才是年輕一代所擔憂之處。所以年輕人提倡恢復祖靈祭，是否就含有祖靈崇拜成分，教會與部落就必須有充分的理解與對話。

³⁸ 〈祖先與亡靈崇拜的研究－基督教與台灣〉，<https://sites.google.com/site/jidujiaoyutaiwan/home/ji-du-jiaoyu-fu-jiao-de-bi-jiao-zu-xian-yu-wang-ling-chong-bai-de-yan-jiu>，瀏覽日期 2019.10.15。



參考資料

- 古野清人。《臺灣原住民的祭儀生活》。葉婉奇譯。臺北：原民文化，2000。
- 巴奈·母路（Panay Mulu）。〈祖靈的豐年祭〉。《山海文化雙月刊》23/24期（2000）。
- 。〈阿美族祭儀音樂初探—以里漏社的 milasug 與 talatuas 祭儀為例〉。《文建會民族音樂學國際學術研討會論文集》。台北：行政院文化建設委員會，2001。
- 。《靈路上的音樂：阿美族里漏社祭師歲時祭儀音樂》。花蓮：原住民音樂文教基金會，2004。
- 。〈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》。台北：中央研究院民族學研究所，2000。
- 。〈阿美族豐年祭的聖與俗〉。《社教資料雜誌》292期（2002）。
- 李來旺、吳明義、黃東秋。《牽源》。臺東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992。
- 明立國。《台灣原住民的祭禮》。台北：臺原，1989。
- 林明美。〈縱谷到海岸馬蘭到吉安—豐富多采的阿美族豐年祭舞蹈〉。《表演藝術》55期（1997）。
- 帝瓦伊·撒耘。〈阿美族 Sikawasay 的生活祭儀〉。《阿美族歷史與文化研討會論文集》。花蓮：花蓮縣原住民健康暨文化研究會，2001。
- 原英子著、黃宜衛主編。《台灣阿美族的宗教世界》。臺北：中央研究院民族學研究所，2005。
- 孫大川。《台灣原住民的傳統體育研究—以卑南、阿美族為對象》。期末報告研究。行政院體育委員會委託研究案，2003。
- 張慧端。〈由儀式到節慶：阿美族豐年祭的變遷〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》50期（1995）。
- 黃宜衛。〈從歲時祭儀看宜灣阿美族傳統社會組織的互補性與階序性〉。《中央研究院民族學研究所集刊》67期（1989）。





黃貴潮。〈阿美族豐年祭音樂〉。《原因繫靈》。花蓮：財團法人原住民音樂文教基金會，2000。

----。〈阿美族豐年祭音樂〉。《原音繫靈—原住民祭儀音樂論文選》。花蓮：財團法人原住民音樂文教基金會，2000。

靳菱菱。〈西方宗教與台灣原住民族群認同建構的幾點觀察〉。《國科會人文與社會科學簡訊》13卷3期（2012）。

Conrand Phillip Kottak。《文化人類學：文化多樣性的探索》。徐雨村譯。台北：桂冠，2006。

Kreitzer, Larry J. 〈*Intermediate state* 居間狀態〉。《21世紀保羅書信辭典》。霍桑、馬挺編。上冊。台北：校園，2009。

Namoh Ising（那莫赫·逸幸）。〈基督教對原住民的影響〉。《新使者雜誌》146期（2015）。

Tillich, Paul, Systematic. Theology. Vol. 3. London: SCM. Wallace, Anthony F. C.(1972). *The Death and Rebirth of the Seneca*. New York: Vintage. 1978.

網路資料：

谷拉斯·吾木〈從馬太鞍部落祭祖事件看「文化主體性」重建之路〉。<https://ihc.apc.gov.tw/Journals>。瀏覽日期：2019.9.5。

〈原住民祭不祭祖靈，教會管得著嗎？- 傳揚論壇〉。<https://weproclaimhim.com>。瀏覽日期：2019.10.15。

〈馬太鞍教會反祭祖靈？輔理主教：宗教不該影響文化傳承〉。<https://tw.appledaily.com/new/realtime>。瀏覽日期：2019.9.10。

〈對豐年祭的一些看法〉。<https://sites.google.com/site/nttgarden/home/2-articles/study-16>。瀏覽日期：2019.9.10。

〈豐年祭的意義〉。[tps://www.peopo.org/news](https://www.peopo.org/news)。瀏覽日期：2019.9.20。

許妝莊。〈當祖靈與上帝相遇——眉溪山地聖母堂望彌撒後記〉。<https://zh-tw.facebook.com/AustronesiaFormosa/posts>。瀏覽日期：2019.10.05。



〈從他者到我族宣教觀再反省：台灣教會公報新聞網〉。 <https://tcnn.org.tw>。瀏覽日期 2019.10.05。

〈教會反對豐年節祭祖靈 馬太鞍青年不放棄恢復傳統〉 <https://news.ltn.com.tw> > news > Hualien > breakingnews。瀏覽日期 2019.10.15。

潘英海。〈關於台灣原住民族歲時祭儀的一些思考〉 <https://web.alcd.tw> > uploads > 2017/12/02。瀏覽日期 2019.10.15。

