



西方宗教與臺灣原住民 族群認同建構的幾點觀察

靳菱菱*

一、前言

近幾年國內對原住民的研究日益多元，然其關注的重點多集中在社會文化及法律（原住民自治法）等議題，有關原住民與國家政策的互動、現代制度對其傳統文化的形塑著墨較少（黃應貴 2001；黃宣衛 2005），而宗教對原住民文化影響雖有部分討論（池漢鑾 1993；童春發 1997；丁立偉 1997；譚昌國 2005；謝國斌 2006；Hobsbawn & Ranger 1983），但宗教與族群意識喚醒的研究則不多見。當國家體制及資本主義市場進入部落，所謂的「傳統」面對新型態的社會變遷、政治施為，其已出現轉化、甚至「被發明」，其中，教會在這方面的論述扮演相當重要角色。它不但提供策略協助原住民適應現代化種種問題，擔任社會資訊的提供者，同時教會內部對如何處理原住民傳統與教義的融合也有不同的看法，後者更觸動了西方宗教與族群自覺之間的矛盾情結。然而自 2000 年政府啟動原住民申請族群正名（ethnic recertification）之路，新興族群的建構歷程開始受到注意，但學界至今鮮少探究這些新正名族群的認同形構與教會之間的關係。

十六世紀陸續有不同的外來者有計畫地進入臺灣，其中宗教是殖民者接近部落最大的利器，冒險家對臺灣的風土人情的描述為殖民者及傳教士「重建」落後地區「秩序」及「道德」提供正當性（莊雅仲 1993）。西方宗教進入臺灣之初是以服務的角度對部落進行資源引介，透過醫療（手術刀與藥丸）及物資發放得到族人的接納。當時部落持續面對強大的外來統治者及新型態的市場經濟，過去解決社會危機的方法不足以因應變局，西方宗教正好適時補足傳統信仰的不足與失能（黃應貴 1992）：教會神職人員取代巫師，對傳統

* 國立臺東大學公共與文化事務學系副教授

信仰及社會變遷提出新的解釋，於是教會成爲社會建立新秩序的支柱（譚昌國 2005），同時也是原住民凝聚跨族（或部落）認同的重要推手。

在政治實踐方面，教會更鼓勵族人在面對政治權威時可以訴諸一個更高的權威——神或天——來思索國家政策的偏差（不公義），並給予民主運動者在教義上的支持。此舉鼓勵族人對政治議題採取積極的態度及作爲，這可從近年不少原住民運動（如還我土地、恢復傳統姓氏、族群正名及原住民傳統領域等）都有教會參與得到印證。不少主導運動的菁英具有信徒身分，甚至是教會長老。部分教派（如基督教長老教會）入世立場及積極培養原住民籍牧會者的政策，則啓動原住民對自身處境的反省，成爲一股推動族群政治發展不容忽視的力量。對教會來說，它不但宣揚跨越文化藩籬的普世價值，企圖在不同族群的文化傳統中找到融合點，同時又鼓勵每個族群保有個殊性（建立差異性）。這個看似互斥的現象其實有助於理解原住民傳統文化如何透過西方宗教找到面對社會變遷的機制，也對過去著重單一勢力（如國家或資本主義）對原住民文化改造有不同角度的思考。

本人近幾年的國科會計畫「西方宗教與族群意識的形塑：三個臺灣原住民族群的比較研究」（2008-2011）、「族群認同的路徑：撒奇萊雅族與太魯閣族的比較研究」（2011-2014）便是以過去在布農族（臺東）、阿美族、撒奇萊雅族、太魯閣族（花蓮）等部落的田野經驗爲基礎，企圖從宗教與文化間的互動探討宗教在部落如何處理傳統信仰的轉折（宗教本土化），族群文化的核心價值又如何西方宗教找到轉化、相容的媒介，宣教時教會如何在國家法律、部落文化與既有組織規範中取得平衡，教會在引介西方文明與信仰價值時又如何擺脫「造成原住民文化消失」的負面形象，而成爲跨越族群的凝聚力量，並爲政治參與提供資源及論述的動能。教會所扮演的角色可作爲理解近年臺灣原住民族群自覺發展的線索，以及在這新的一波族群意識建構歷程中，原住民本身對西方宗教在部落作爲的反省。

二、認同的形塑

認同（identity）是一種心理狀態，牽涉複雜的認知過程。它是指一個主體如何確認自己在時間、空間上的存在。這個自我認識、肯定的過程，涉及的不只是自我對一己的見解，也摻雜了他人對此一主體之存在樣態是否有同樣或類似的認識，因此它必須是自我的認知與他人的評價一致方能產生。



臺灣政治學界對族群的研究多偏重在國家認同的議題，對原住民族如何建立自己的想像進而政治動員的歷程少有觸及。過去的研究把文化視為一個先驗的客體，但 Barth (1969) 與 Moerman (1954) 的研究顯示文化與族群界限並沒有直接關聯，以文化特性刻意區別我群或他者反而脫離社會現實。反而，行為者的主觀意識決定了族群的邊界。他們未必具備同一外在特徵，只要看待事務的觀點一致，對自身處境有一定的共鳴，個人的主觀意願才是族群建構的重要元素 (Brubaker, Loveman, and Stamatov 2004)。當然在特定的政治經濟環境中，人們以共同的自我稱號及族源歷史來強調內部的一體性，並設定邊界以排除不屬於該範疇的人，但在這範疇內的文化、語言或宗教卻可隨著內外環境變化、調整共享資源的人員屬性，進而造成個人或族群認同的變遷 (王明珂 1997: 77)。因此，族群邊界是流動的、族群意識也是隨環境而改變的，族群認同更可以是被建構的。

然而，認同的媒介是什麼？人們如何將這些媒介內化以致心悅誠服？在部落有不少從事文化復振的團體帶有宗教背景，他們以不同策略嘗試還原了族群「文化傳統」，利用有形的組織喚醒過往無形的核心價值，為傳統文化在現代社會找到延續的出口。

三、教會與族群認同建構的幾點觀察

教會如何轉換教義與傳統信仰的關係？如何將原有的部落規範延伸至上帝的國度？本文從以下幾個面向來談：

(一) 祖靈與上帝的關係

Tillich (1978:248-249) 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。」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。基督教存在許多宗派，Ward (2004) 指出這樣的現象是因為基督宗教建構一個立場 (stance)，該立場不是個人主義式的主觀位置 (subject-position)，而是來自某個傳統——屬於某一個社群所分享的知識，且宗教實踐必須涉及某種批判的參與，各項投劃 (projects) 需把在地的知識與教義 (例如拯救論) 貫串 (轉引自賴品超 2011:60-61; 63-64)。所以基督徒在後世俗化的時代，其盼望 (hope)

與欲望 (desire) 藉著基督的身體影響其他人，此所產生的各種想像與欲望是文化得以被轉化的關鍵，這也是神學不可避免的帶有文化性與地域性的原因。

儘管過去有學者及不少部落菁英認為西方宗教是部落傳統流失的重要關鍵，但不可諱言，在教會特定目的的篩選下，教會成為傳統文化延續的出口 (靳菱菱 2006)。傳道者兼顧信仰者對生活經驗原有的感知，透過見證、論說，逐漸建立教徒的自信及對信仰的堅定，並配合原住民以家族的血緣親親性作為擴展勢力的模式，於是信仰基督不但是個人生命的救贖，教會建築同時亦間接成為部落中心的區辨標識。

以太魯閣族信仰中的 Gaya 為例，舉凡部落生命禮俗、歲時祭儀、獵首祭、巫術、人際往來均受其規範，而 Utux 既是祖靈，也具有賞罰的能力，傳道士即利用族人此原有語彙將教義與傳統元素結合 (如 Gaya 與十誡、Utux 與上帝)。由之，信仰基督其實賦予古老的傳統有重新實踐的機會 (張藝鴻 2001)，接受基督無礙於其對古老社會規範的遵從，說明如下：北太魯閣地區的長老教會於 1993 年開始在宣教場合中宣傳東部的 Truku 族群不屬於「泰雅族」，甚至建構了傳統祭典的形式、提倡母語的運用，「再現」太魯閣族的神話，將族群意象建立在四百年前祖先東移及 1914 年抗日活動的歷史記憶。1996 年基督教長老教會太魯閣中會舉辦的「太魯閣族正名研討會」，則宣告啟動族群正名之路，重塑了 Utux 及 Gaya 的重要性，運用教義中對人民權利的呼籲，以地理空間設定族群的邊界，重設族人對族群意象理解的背景 (與泰雅族不同)、時間 (400 年前)、地點 (中央山脈以東) 和情境 (對泰雅族資源分配不公所導致的相對剝奪感)。很清楚的，教會提供願景，並整合上帝與祖靈的關係，將被滲透的傳統文化導向至另一個新的局面。也因為設立了明確的「標準」，所以教會並不處理太魯閣族與賽德克族、泰雅族三者多數文化傳統類似但卻分成三族的後果，或是 Toda 及 Tkdaya 兩個亞族應該選擇那一個族名作為自己身分的難題。

反觀撒奇萊雅人因為 1878 年達固湖灣 (Takobowan) 事件，隱藏在阿美族部落長達一百三十年，其文化與阿美族相互融合，加上部落分散，不同族群 (例如本省人、阿美族) 混居，教會在部落的影響力反而不若佛、道教。再加上教區人口較為分散，信徒的社會背景多樣化，牧師 (或神父) 均由外族人擔任，撒奇萊雅人並沒有發展出族群文化對應特定空間的認同關連。換句話說，撒奇萊雅人自我範疇化缺少我族意象、文化傳統與阿美族近似、無法設



立明確的族群邊界，導致自我刻板印象（self-stereotyping）較弱，外界實不易在有限的標識（如族服、語言）中區別其與阿美族的不同。

（二）主流化與在地化的擺盪

絕大多數的宗教均會描述理想的世界及其遵行的規範，針對違誡者施以不等的裁罰，這些理想或裁罰不但需與人們的生活經驗接近，同時也必須進入人們原有的認知，與被影響的社會規範作連結（例如罪與禁忌的關係），強化裁罰的目的是延續原有生活秩序的正當性。事實上，基督教並不是一個封閉、一陳不變的體系，其在不同的處境面對不同的人群隨時進行調整。Saunders（1988:2）便指出基督教擔任社會體系變遷媒介的四種型式：一是基督教自我的調整，包括意識形態、符號與在特定社會條件下的組織架構。二是透過基督教義、符號及教堂組織，或其他與基督徒接觸所造成的原生社會組織的變遷。三是本土文化因基督教傳入而產生的置換。四是個人經由接觸基督教所造成的人格特質、認知形式或人際行為的修正（例如征戰、殖民主義、基督徒與非基督徒的接觸所造成個人經驗的改變）。而近年學界已開始注意到次級團體藉著調整其信仰、價值及組織形式，或至少是修正傳統社會及文化形式來兼容（consonant）優勢團體的過程（Saunders 1988:3）。

由於教會在臺灣不是藉由殖民主義或帝國主義進入部落，原住民與基督徒（或教會）並不存在類似開發中國家經常出現的土地侵佔、資源掠奪或族群離散的情仇，亦未出現信教者掌控政治權力對異教徒進行迫害的景況。反而是利用物資發放、為人祈禱、治病、邀請族人見證神蹟等軟性方式得到接納，這與其他南太平洋南島民族的遭遇不同。因此，傳道者若欲扭轉其原有認知，最直接的方式便是讓族人理解基督信仰與傳統的契合之處。信仰基督並不意謂排拒舊傳統，這在天主教會尤為明顯，例如調解基督唯一真神與祖先的關係、教會如同過去的祖靈地（ancestral shrines）、原罪類型在不同社會的個殊性與普世性等（Saunders 1988:181-182）。當中很微妙的是，被影響的文化不是被動的接收者，它改變教會在地方生根的模式，這也讓外來宗教逐漸面臨本土化的壓力，進而深化了不同宣教理念的爭論。不少研究指出：基督教已成為反抗不公義運動的力量來源，此種不公義可能來自殖民者，或歐洲地主階級對下層社會的剝削，於此教會的組織或對信徒遭遇的詮釋可以啓迪人心，使其成為革命力量，並為其反抗行動取得正當性（Wallace 1972; Schwartz 1962; Henry 1986; MacGraw 1986）。這使得宗教因而無可避免地帶

有某些政治性色彩。

(三) 祭典的去靈性 (de-spirited)

事實上，教會對傳統祭典的存廢有著不同的思考。有不少原住民籍傳道師呼籲教會重視傳統宗教在教義詮釋中被污名化的問題 (張秋雄 2009)。自 1980 年代原住民運動興起、1990 年代的社區營造風潮，原住民開始部落尋根，許多祭典程序在學者與菁英的考究下被發現與創造，但部落在恢復儀節時仍必須面對教會的態度，以及教徒在傳統延續及信仰堅貞之間掙扎。

教會該用什麼態度面對族人恢復傳統的企盼？也就是說，教會應該如何面對不同的宗教或信仰體系？對這部分宗教哲學有諸多爭辯 (Richard 1996；賴品超 2011)。依筆者過去的訪談可以歸納出信徒的幾種態度：一是鼓勵型，這派人士認為上帝創造萬物，也創造了語言、族群與文化，大家都是上帝的子民，各文化一律平等，恢復傳統不影響真神的信仰，經驗上帝可以透過傳統歌謠、象徵、神話或祈禱，將原住民的生命經驗轉化為上帝的啓示。二是區隔型，將文化與宗教分開，恢復祭典只是「再現」祖先的生活，與祖靈信仰無涉，有的部落在舉行相關祭典時仍以禱告開場，繼之以宗教儀式祈福，再進行傳統程序。三是禁止型，認為既已信仰真神，代表與過去的陋習切割，不應假借名義讓自己失去對上帝的承諾。就某種層面來說，教會的立場影響信徒對傳統的態度。在撒奇萊雅族的火神祭中，主祭者不乏是教會的長老，而有的牧師主導族語編纂，他們都必須面對祖靈信仰語彙的解釋，以他們的觀點，忠實呈現祖先的歷史資產是主要目的，但文化歸文化，宗教歸宗教 (靳菱菱 2010)。在太魯閣部落更出現由牧師主導祖靈祭 (Magay Bari) 的「發現」與執行 (邱韻芳 2002)。部落菁英曾坦言，在調和祖靈與上帝的關係時也會面臨教會的批判。因此，傳統儀式的去靈性是文化得以被傳承的關鍵，它兼顧了文化繁衍、族群認同與信仰的調和，顯示教會的立場對原住民傳統文化復振的形式與深度有重要的影響力。

但這樣去靈性的儀節又如何與族群認同有關？一般大眾經常以外在表徵來粗淺分辨族群的類別，舉凡服飾、建築、五官、藝術、祭典、語言、色彩均是一種標識。這些標識包括了傳承與創新，透過儀式的舉行除了宣示我群的一體感，同時也強化了我群與他群的差異性，特別是受到國家認可 (如資源補助)、教會參與 (得到上帝的允諾與賜福) 的活動更代表了現代與傳統、西方與本土在特定時間與場合有了連結，間接強化教會與族群發展不可分割



的印象。教會儼然成爲凝聚新的族群意象的重要推手。

(四) 社會慣習的宗教轉換

在部落經常出現族人因「信仰不堅」而遊走在不同宗教的現象。有關原住民改宗 (conversion) 的問題有不少討論, 有的從社會經濟條件的變化 (黃應貴 1992), 有的從教會宣教策略分析 (張藝鴻 2001), 有的從部落特性思考宗教變遷的經過 (陳文德 1999; 黃宣衛 1986), 也有從信徒個人身分轉換來討論相關議題 (陳志榮 1999)。但不可否認的, 教會在部落勢力的擴張實與其社會慣習緊密相關。例如, 原住民多數是以家族作爲勢力延展的主體, 當家族有人開始信仰特定宗教時, 便會引領家人進入教會, 因此在部落, 宗教常帶有家族群體性的特質。之所以會有這樣的發展, 有的著眼於和諧, 避免因信仰不同造成家族分裂; 有的把宗教參與視爲催化家庭聚會的另一種形式, 是以在部落常可見到教會的主力人員出自同一家族的現象。另外, 因爲宗教活動在部落扮演重要角色, 教會更成立各式次級組織 (如產銷班、家政班、社會福利站、信用合作社等) 服務族人, 不但強化教會的外在形象, 吸引更多的認同, 家族成員更因參與教會活動得以凝聚。反觀未信教者 (或異教徒), 則會逐漸淡出部落活動, 有的家族因信仰分裂沒有共同聚會的誘因而勢力消散, 教會因而重塑了部落內部連結的模式。加上教會本身對外社會網絡極強, 掌握教會資源等於取得在主流社會建立視聽的機會, 這在重視信徒平權的長老教會尤爲明顯, 由此亦反向影響教會在部落的固著性。

四、結論

基督宗教的派別相當多元, 每一個教派對如何處理被影響的文化有不同的主張, 不能一概而論。但過去有研究指稱西方宗教的信仰使原住民文化加速失落, 然而據筆者觀察, 從 1980 年代的原住民運動發展至今, 教會不但提供策略與資源, 同時成爲各方動員的重要媒介, 也反向促使教會內部對如何處理原住民傳統與教義的融合有不同以往的作法。教會在部落如何處理傳統信仰的轉折 (宗教本土化), 族群文化的核心價值又如何在西方宗教找到轉化、相容的可能, 於此教會似已成爲族群的凝聚力量。顯然, 教會對臺灣原住民文化的傳承及對族群認同的影響是當代族群研究的重要議題。

儘管教會啓發了族人對自我的認識, 近幾年卻面臨宣教本土化的策略及信徒流失的雙重挑戰。而依靠教會所進行的文化傳承能否永續、宗教與族群

認同如何轉換，則需要更多的實證研究來支持。本文嘗試在既有的政黨、省籍、統獨之外提出另一種研究觀點，唯有理解原住民族認同形成的多樣性，才能完整呈現臺灣的認同研究的面向。

參考文獻

- 丁立偉 (1997)。〈臺灣原住民族的社會問題 (下)：天主教觀點研究〉。《神學論集》，112，265-276。
- 王明珂 (1997)。《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》。臺北：允晨文化出版公司。
- 池漢鑾 (1993)。〈基督教與臺灣原住民文化〉。《玉神學報》，2，1-23。
- 邱韻芳 (2002)。〈傳統的建構與文化的轉譯：試析花蓮 Truku 人的祖靈祭〉。收錄在臺灣原住民部落振興文教基金會，《泰雅族族群意識之建構、認同與分裂學術研討會論文集》，1-18。
- 莊雅仲 (1993)。〈再現、改宗與殖民抗爭：十七世紀荷蘭統治下臺灣的殖民主義與傳教工作〉。《臺灣社會研究季刊》，15，131-166。
- 陳文德 (1999)。〈胆腰阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例〉。《中央研究院民族學研究所集刊》，88，35-61。
- 陳志榮 (1999)。〈宗教研究導論－宗教文化與變遷型態在臺灣原住民社會〉。《原住民宗教禮俗研習會》論文集，行政院原住民族委員會。
- 黃宣衛 (1986)。〈奇美村阿美族的宗教變遷〉。收錄在瞿海源、章英華主編，《臺灣社會與文化變遷 (下)》，中央研究院民族學研究所專刊乙種第十六號，401-441。
- (2005)。《異族觀、地域性差別與歷史》。中央研究院民族學研究所。
- 黃應貴 (1992)。《東埔社布農人的社會生活》。中央研究院民族學研究所。
- (2001)。《臺東縣史 - 布農族篇》。臺東縣政府。
- 張秋雄 (Walis Ukan) (2009)。〈臺灣原住民主體的召喚：用部落的殖民經驗閱讀但以理書第一章〉。陳南州等，《原住民身分認同與宣教》。臺北市：永望文化，185-214。
- 張藝鴻 (2001)。《Utux、Gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教與生活」》。臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 童春發 (1997)。〈原住民教會宣教的反省與展望〉。《玉神學報》，4，1-13。
- 靳菱菱 (2006)。〈文化論述中的權力：從布農文教基金會的文化復振看布農族的權力觀〉。《臺灣人類學刊》，4 (2)，113-149。
- (2010)。〈文化的發現與發明：撒奇萊雅族群建構的歷程與難題〉。《臺灣人類學刊》，8 (3)，119-161。
- 賴品超 (2011)。《多元，分歧與認同：神學與文化的探索》。新北市：臺灣基督教文藝出版。
- 謝國斌 (2006)。〈基督教在原住民聚落之發展與影響－以南臺灣西拉雅平埔族聚落為例〉。《成大宗教與文化學報》，6，93-120。
- 譚昌國 (2005)。〈基督教教義、傳統文化與實踐初探：以東排灣拉里巴聚落台土反長老教會為例〉。《臺灣宗教研究》，4 (2)，113-158。
- Barth, Fredrik (1969). Introduction. In *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences*. 5-38. London: George Allen & Unwin.
- Brubaker, Rogers, Mara Loveman, and Peter Stamatov (2004). Ethnicity as Cognition. *Theory and*



- Society* 33, 31-64.
- Henry, Paget (1986). Indigenous Religions and the Transformation of Peripheral Societies. In Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe, eds. *Prophetic Religions and Politics*. 123-150. New York: Paragon House.
- Hobsbawn, Eric J. & Terence O. Ranger, eds. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacGraftey, Wyatt (1986). *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago: University of Chicago Press.
- Moerman, Michael (1954). Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue? *American Anthropologist* 67, 1215-1230.
- Richard, Pablo (1996). Biblical Interpretation from the Perspective of Indigenous Cultures of Latin American. In Mark G. Brett. *Ethnicity and the Bible*. 297-314. New York: E. J. Brill.
- Saunders, George R. eds. (1988). *Culture and Christianity: The Dialectics of Transformation*. Connecticut: Greenwood Press.
- Schwartz, Theodore (1962). The Paliau Movement in the Admiralty Islands, 1946-1954. *Anthropological Papers of the American Museum of National History* 49, 207-421.
- Tillich, Paul (1978). *Systematic Theology*. Vol. 3. London: SCM.
- Wallace, Anthony F. C. (1972). *The Death and Rebirth of the Seneca*. New York: Vintage.