

文獻的 · 文摘的 · 大眾的

原住民族文獻



• 總編輯的話

本期專題：文獻田野——閱讀裡的原民世界——

- 導論——聽信文獻
- 北投社史：一個原、漢關係的考察與反思
- 隘勇線、理蕃道路與舊社
——從歷史地理學的視野與觀察
- 他人的田野，我們的文獻
——談被書寫的鄒族祭儀
- 打開綠色的文化膠囊
——臺灣原住民族「檳榔」的多重品味

時事快遞

- 半世紀爭訟真正和解了嗎？
北海道愛努族先祖遺骨返還
- 抵制自然消亡的現代性湧現
——從族語特展說起

- 整「裝」待發：國際政壇原住民服儀政治
啟示錄

文獻評介

- 水畔傜族——族群性的極致浪漫建構
- 女巫？還是基督教傳教士？：
布農族人Abus的故事

老照片講古

- 1986年的向天湖

新書視窗

- 《霧社事件：台灣歷史和文化讀本》

文物掌故

- 威懾的力量——東排灣吐舌造形藝術的履痕

總編輯的話

田野作為一種方法之論，一般相信係來自於人類學。人類學者在田野中尋覓文化故事，繼而設法講出那一篇篇敘事內容的道理。本刊第46期基於對原住民族在歷史上受到關注的事實，開闢了「文獻田野——閱讀裡的原民世界」專題，主要是期望能進一步了解原住民族社會文化景況，在過往民間書寫者的眼裡，以及在近世研究者的筆下，如何被描述或被界定。投入文獻世界，彷彿進入田野現場，後者專事文化道理的搜尋，前者也依樣試作，看看能否於文字印版資料上，端倪出一道道文化菜餚。

我們收得4篇佳作，分別來自於藝術學者、民族學家以及人類學研究者。他們從北臺灣大盆地人類聚落聚散變遷起始，一路論及日治乃至民國之初的原民社群被瓦解和被重組的跡象，更而談到南部被密集記載接近一世紀之引人入勝的祭典儀式，和多個族群擁有之關鍵代表的嚼食性作物尊卑歷史。一個幾近消失的族群部落古今三百年，論述中透露出些許文化史痕遺，或有一點憑弔之意。原民舊社的存在，直接拉人回到過往強制性的時代，一方面留下文化在老地方，另一方面卻也創出新款於新社會社群領域。人類學重視宗教脈絡的資料，因此，基於必須廣泛性理解的祭儀種種，就被大量留下於筆尖落紙處。今日的年輕學者竟能從中理出一類似新民族誌學的脈絡，亦即它呈現出的是一種「後文獻的新文獻」，而新文獻更深具引發新田野的潛力。至於檳榔美味不絕於書，卻也時時刻刻必須防衛它的負面副產說法，我們的作者對此有一番討論，作物存在於文獻裡，綠意豐盛，但也有如以一份鮮味，等待著後人以文字呼籲之姿，持續看護著它。

除了前述的專題論文，本期也登載了8篇專欄短篇，其中「時事快遞」3篇，「文獻評介」2篇，「老照片講古」、「新書視窗」、以及「文物掌故」各1篇。各文論及的課題涵蓋布農、賽夏、泰雅、賽德克、排灣等族以及各族族語，還有中國傣族、日本愛努族、以及其他外國原住民族的走上國際舞台。每位作者都盡心寫作，為原住民族議題奉獻己力，文章因此值得鄭重推薦。



2021年5月14日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

文獻田野——閱讀裡的原民世界

06

謝世忠

導論——聽信文獻

08

梁廷毓

北投社史：
一個原、漢關係的考察與反思

23

鄭安晞

隘勇線、理蕃道路與舊社
——從歷史地理學的視野與觀察

41

楊曉珞

他人的田野，我們的文獻
——談被書寫的鄒族祭儀

56

楊政賢

打開綠色的文化膠囊
——臺灣原住民族「檳榔」的多重品味

時事快遞

72

翟振孝

半世紀爭訟真正和解了嗎？
北海道愛努族先祖遺骨返還

75

謝世忠

抵制自然消亡的現代性湧現
——從族語特展說起



原住民族文獻

規劃「專題」、「時事快遞」、「文獻評介」、「老照片講古」、「新書視窗」、「文物掌故」等六大專欄，以電子期刊發行的形式，刊載原住民族各種文獻史料、口述歷史、田野調查、老照片、影音、地圖、手稿、生活器物，以及相關的研究初探、書評及譯述等，並於每年12月彙整該年度電子期刊內容，集結出版紙本。期刊之近程目標，以刊載既有研究成果為主，未來透過持續的累積，期能勾勒一座原住民族文獻的具體架構。

78

王鵬惠

整「裝」待發：
國際政壇原住民服儀政治
啟示錄

文獻評介

82

謝世忠

水畔傣族
——族群性的極致浪漫建構

85

方鈞璋

女巫？還是基督教傳教士？：
布農族人 *Abus* 的故事

老照片講古

88

王煒昶

1986年的向天湖

新書視窗

91

王鵬惠

《霧社事件：台灣歷史和文化讀本》

文物掌故

93

林建成

威懾的力量
——東排灣吐舌造形藝術的履痕

發行

原住民族委員會 | 新北市新莊區中平路439號北棟14F/15F/16F

<https://www.apc.gov.tw/portal/>

聯絡電話

02-8995-3112

發行人

夷將·拔路兒 Icyang · Parod

顧問團隊

李慧慧、林志興、邱韻芳、陳毅峰、楊政賢、羅素玫

執行團隊

秀威資訊科技股份有限公司

總編輯

謝世忠

副總編輯

王鵬惠

執行編輯

楊曉珞、張慧雯

專案信箱

indlit109@gmail.com

文獻官網

<https://ihc.apc.gov.tw/>

導論——聽信文獻

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

每一名研究者，資深資淺者都在內，一入探索之門，首要任務即為積極而頗帶緊張地尋覓相關文獻，一有不足甚少之感，或哀嘆聲四起，也或可能就此放棄而轉求其他題目。畢竟，與研究題目相關之文獻回顧的成與敗，往往就是他人考核與自我肯定的準繩，研究人員不得不戰戰兢兢，非把文獻弄得齊全且消化完善不可。

不過，就一名田野研究者而言。文獻多半僅為輔助，因為主要材料來自現下的人類活動，然而，對一位專究歷史課題者來說，文獻卻是最關鍵的仰靠對象，文獻不豐，等於被判了半個無解之疾。此次的「文獻田野——閱讀裡的原民世界」專題收錄4篇論文，剛好文獻為輔的田野終極目標，與文獻為核心的貫時限題目各半，前者2文力求當前田野裡的所見與過往記錄田野的內容多所比較，後者2文則渴望從翻閱中，得以另現新的詮釋觀點。

〈北投社史：一個原、漢關係的考察與反思〉述及臺北盆地及其周邊山麓百多年前的一段歷史，這段歷史距今不遠，卻也不易完整說明，因為人物失去得太快，當時各項生活資料也留下有限。梁廷毓爬梳史冊，也對照部分學者的論點，確認了一個平埔族群大社的原樣、合併、牽動與最終活動位置。那是一場對失去的再追尋，也是努力追尋失去者的文字考古篇幅，畢竟，盆地原本主人的血液仍在大家身上，重回時光田野現場發現身分與認同的演變史，必有其一定的意義。

〈隘勇線、理蕃道路與舊社——從歷史地理學的視野與觀察〉寫的是一個個被動接受強制性安排的生活空間演變史。鄭安晞描述清治和日治的二段大歷史中，原住民族被以一個線圈圍起一群人的政策所困，而統治者正以一條制式通路前往一群與己大異其趣的生活領域進行改裝作業，那治理任務遂行數百年。現在各地瞧見的

舊社，往往即標記著一個被迫離棄的原鄉環境所在，原住民族的遷徙史即是一部舊社歷史傷痕的建構史。按圖索驥與按文索源的意涵相同，鄭文就是一次以文重回時代來源現場的參與觀察，其中各類文獻扎實地提供了不少重要資訊。

相較於前二文的歷史視野，現今原住民族的文化生活，始終就是田野研究者實地參與考察的範疇，其中被認為最具代表性的祭典儀式尤其受到重視。〈他人的田野，我們的文獻——談被書寫的鄒族祭儀〉一文作者楊曉珞寫到大祭典受到紀錄者和觀光者的多重青睞，也承受著來自於族人傳統主義者堅持不應改變的壓力。祭典資料的文獻描述數量越來越多，卻也越壓越重，今天，它們已然是代表鄒族文化的要項，而一個世紀以來，民族誌學者的搶先機，和在地族人研究者雖稍稍後起，卻也具熟稔在地的優勢，二者之外內視角，亦在在呈現於文獻之上。今天欲繼續探研祭典儀式，仍須仰賴對文獻所載資料的解析，多一次田野，文獻資料就增添一層，然後未來新手加入研究場域，必讀前人所論也就更厚重。層層堆疊，告知了一個祭典儀式不可中斷的知識建構。

楊政賢的文章〈打開綠色的文化膠囊——臺灣原住民族「檳榔」的多重品味〉也屬具備田野目標的題目，但是，文獻裡不乏正式與非正式紀錄，整理分析它們，仍是未來開展前的第一步。一般好奇者和學院研究者，或均會注意到檳榔的用途去處，它們存在於人們生活角落，嚴肅和輕鬆場合都見著，而文化生活正是如此，想來檳榔的必要性應可經由嚴謹探索而得知。原族人使用者會有一套檳榔說詞，使用者和觀看好奇者間的作物論述方式也或有差異，凡此種種，研究者均要掌握，才得以有效分析，並確認作物作為一項必要性文化項目的道理。楊文解釋了此等提問，其中檳榔作為人類社會兩性故事的隱喻，尤具可讀性，它也充分告知相關記載值得被進階詮釋的價值。

我們不止於生活現場看到原民，也可以在文獻裡閱讀原民，後者多具有如田野現場的聆聽效應，只是話語常常藏於書寫秘境，尚待研究者發掘。就是因對於文獻有一份信賴，才會聽它讀它，繼而闡述出更幽微的內在意義。本期4文分別代表2類文獻處置模式，卻也都展現了文獻田野的一番工夫，而此等工夫正是聽信文獻的明證。■

北投社史： 一個原、漢關係的考察與反思

梁廷毓

國立臺北藝術大學藝術實踐與批判研究博士班研究生

I. 前言

今日的北投區，是位於內北投社的社址而得名，昔日北投社的範圍大致是今日北投區的長安里、溫泉里、大同里、中心里、林泉里、清江里、奇岩里、八仙里等地方行政區（洪敏麟 1980：102），也就是在磺港溪與嘎嘮別山之間的地帶。北投社與周遭番社的地理界分上，北投社西臨嘎嘮別社、小八里坌社（今新北市淡水區竹圍里、民生里、福德里、吳仔厝），東以磺港溪與啞哩岸社為界。今北投、淡水行政區上的界線，部分當為當時內北投社與外北投社之交界（溫振華 1998：34），即西北以嘎嘮別山、坪頂、大屯山與外北投社（今淡水區北投里）、圭柔社（又稱林子社，今淡水區義山、忠山里）、大屯社（北投區大屯里到淡水區高厝坑、竹圍一帶）為界，北至竹子湖、馬槽一帶的鹿角坑溪，根據文獻記載，1854年（咸豐4年），北投社通事與金包里社業主曾簽下契約，議定二社的勢力範圍以大溪（鹿角坑溪）為界，溪北歸金包里社掌管，溪南歸北投社掌管。東北至丹鳳山與硫磺谷、紗帽山的山稜，與士林、天母一帶的毛少翁社為鄰，南抵基隆河一帶的八仙埔（圖1）。

其中，啞哩岸社約位於今立農、東華、吉利、尊賢、立賢、吉慶、永明等里。1654年荷蘭人所測繪的「淡水及其附近村社暨雞籠島略圖」（Wikipedia 2014）中，啞哩岸繪有一排頗具規模的屋舍，反映啞哩岸社在荷蘭時期可能已有相當程度的發展。隨著漢人移入，約在1718年（康熙57年）該社應已併入北投社。嘎嘮別社約位於今北投區關渡、一德、桃源、稻香、豐年、文化、智仁等里，據傳自八里挖仔尾遷來此地，亦見於「淡水及其附近村社暨雞籠島略圖」。該社在1875年之後（光緒

年間)應已併入北投社。北投社之相關地契中,可知北投社族人之土地遍及嘎嘮別、北投、頂北投、竹子湖與八仙埔等地。

施添福曾研究北臺灣地區的漢番界線與族群人文地理帶的關係,並稱其為一種會隨著族群彼此勢力消長而不斷變動的「力的番界」:所謂番界,不過存在於平埔、漢人和高山族勢力的接觸點上,這種力的番界,當然會因勢力的消長而全面移動;因此雙方必須時時頃全力維護這一條漂浮在力之均衡點上的番界(施添福 1995: 66-67)。從1746年,淡水廳同知曾曰瑛在當時的唎哩岸、三角埔及磺溪刻石設立漢番界碑,杜絕土地紛爭,一直到1905年,日本殖民政府取消番大租制度為止。圍繞在北臺灣大屯山系周圍的漢番界線,和西半部的土牛界線有著不同的歷史經驗。

根據施添福的研究指出,清政府在竹塹地區設置土牛溝與原住民地界之措施,將整個北臺灣土地劃分為漢墾區、保留區和隘墾區等三個人文地理區(施添福 1990: 1-68)。清代北臺灣內山地區為防備高山原住民之威脅而採行的武裝拓墾方式,主要施行於中北部的淺山地區。19世紀初,隨著西部平原逐次完成開發,漢人的拓殖行動逐漸深入山區,和原住民的衝突日趨嚴重。當時除了墾戶主動向官府提出申請外,地方官為維護轄內治安也主動推動開墾計畫,使得淺山地區的開發大為活絡。官府核發開墾執照時,通常會要求墾戶設隘防番,墾戶取得墾權後,需自備工本(通常是合股集資),在墾區近接高山原住民側的前緣,選擇險要處所設立隘寮,招募隘丁駐紮巡邏,防備高山原住民。隘墾區的拓墾活動較18世紀施行於漢墾區的業戶制,多了防番組織,開發的成本和風險較高(李文良 2009)。

然而,北臺灣大屯山系周圍的土地開發,在晚近發展上並沒有經歷「隘墾區」的移墾經驗以及和高山原住民的對抗,而是漢庄與番社之間的界線異動和土地流動。北投社的社域在每個時期有不同變化。而從原漢關係的角度切入探究,或許可以看到漢庄與番社之間的界線異動和土地流動狀態,擴展施添福「力的番界」概念於大屯山系周遭原漢關係的研究,提供未來關於研究北投社歷史的不同視角。



圖1 根據目前研究考證所繪製清治初期內北投社與鄰近聚落之概略位置圖。

(圖片來源:底圖為Google衛星地圖,文字為筆者所加,2020年10月5日上線)

II. 漢人入墾前的北投社

西班牙人雖然在1626年即領有雞籠，卻到1628年才進入淡水地區。當時因西班牙人的進入，附近的部分原住民舉族遷移到關渡、北投、嘎嘮別等處。在荷蘭人的評價中，西班牙在北臺灣只和雞籠地區的原住民村落關係較好（翁佳音 2007：10）。根據西班牙宣傳教士Jacinto Esquivel在1632年〈關於艾爾摩莎島情況的報告〉的記載，北投社位於丘陵下，包括八、九個村社，並且蘊藏大量的硫磺，使得當地住民較其他地區富有，並擁有大片的平原土地（轉引自劉還月 1998：118）。當時漢人和原住民間已有買賣硫磺的行為（伊能嘉矩 1999[1906]：43-44）。硫磺的開採者，主要是Taparri社與北投社原住民，以原住民的船隻（艚舨）運出硫磺土，賣與華商，交換花布、飾品、錢幣等物。華商在雞籠、淡水等地收購，加油提煉後，賣回福建。西班牙人在1633年之後開始進入臺北盆地，但是西班牙神父常遭滅殺，乃止。這種情形一直到1641年，仍無進展（連橫 1955[1920]：11-14）。

翁佳音曾考據西班牙人的文獻中，「北投（*Quipatao*、*Quipatas*）是個大社，約有八、九村社，位於山腳下，與圭柔社（*Senar*）相近，可以由陸路走到那裡。該地產有大量的硫磺，故社人較其他番社為富有」。而荷蘭資料亦云：「北投（*Pattau*、*Pattauw*）社的兩位頭目名為*Gacho*（*Gackgouw*、*Ghacho*）與*Limouan*（*Limbang*、*Limwan*）」；此社是大社，亦另有一社名：「*Massouw*」（翁佳音 1998）。此時番社與番社之間也存在著複雜的互動關係和領域界線，例如，Jacinto Esquivel曾紀錄北投社（*Pantao*）人與其周圍社群敵對的情況：「與*Pantao*村落群鄰近的住民都是*Pantao*人的敵人，他們對彼此獵首。北投社（*Pantao*）的住民是圭柔社（*Senar*）住民的敵人」（Alvarez 2006[1930]：132）。另一方面，據荷蘭資料的記載，當時臺北盆地的武勝灣社人因無種米的習慣，而須向淡水的圭柔社與北投社買米，顯見當時北投社人已有部分地的土地作為耕作稻米之用。

1642年，荷蘭人將西班牙人逐出北臺灣。北投社向荷蘭東印度公司輸誠，當時的唶哩岸社與北投社屬於「淡水集會區」的管轄範圍。1646年3月，《熱蘭遮城日記》記載淡水河流域發生熱病，死亡率居高不下，波及全北投社，淡水醫院爆滿，一床難求。傳染病的感染與蔓延，造成原住民人口驟減（潘江衛 2007）。荷治時期，漢人居住在的淡水「漢人住區」當中（依翁佳音考據為今日油車口一帶，參翁佳音 1998），1644年左右，荷蘭當局允許漢人前來淡水、雞籠居住，此後才有漢人

到淡水居住。進而在1646年9月，才同意漢人在淡水耕作，此時僅有少數的漢人因貿易關係才進入北投地區，目前並無長期定居之紀錄。在漢人與番社的人數方面，《臺灣日記》在1648年六月條目中記載，位於淡水的漢人住區僅有78名漢人。而從1650年的戶口表來看，大屯社有39戶，151人，北投社有38戶，150人，圭柔社有40戶，160人（翁佳音 1998）。可見當時北投社及其周遭的番社，至少都是人口100以上的大社。與漢人的勢力之間有巨大落差。

接著在1656年左右，在淡水地區的原住民反抗，戰火蔓延至淡水河口沿岸數個番社。1657年1月，北投社出兵攻擊安東尼城（今日淡水紅毛城），在夜裡從城下荷蘭東印度公司保護下的漢人住區放火，「漢人住區」遭到圭柔社、北投社等社的族人燒殺，造成荷蘭東印度公司嚴重的損失（潘江衛 2007）。而在荷治時期，東印度公司以贖社制度向平埔族群各社收取社餉等稅目，並將各社貿易權標售給社商包辦（尹章義 1989：15），荷蘭人不並無直接與番社進行經濟活動，而是透過從事與番社貿易的漢人贖社，作為仲介進行交易。推測族群之間的接觸並不深。

III. 1685-1895，漢番界線推移下的北投社

1683年（康熙22年）清廷將臺灣納入版圖，北投地區最早的漢人入墾紀錄，是在1685年到1686年間（康熙24、25年），有墾戶林永躍、王錫祺等人渡臺，在關渡、嘎嘮別及噶里岸一帶拓墾。在《淡水廳志》中，可見到「淡水開墾，自奇里岸始」之紀錄（陳培桂 1963：74），但後來林永躍因資金不足，只好攜家族回大陸，墾地和大租權回到北投社土目畝倫手中（王世慶 1996：31）。因此1697年（康熙36年）郁永河來北投採硫之時，北投依舊散居著平埔族群聚落，依舊少見漢人身影（柳頤庭 2010）。在1699至1704年間（康熙38至43年）繪製的「康熙臺灣輿圖」中，也有內北投社的註記（圖2）。此時漢人拓墾土地仍然需要透過平埔族人與漢人的中介者從中奔走才能進行，而初墾時期多為漢人通事扮演此種中介角色。也有因此產生的衝突，例如1699年（康熙38年）五月，內北投土官冰冷「率眾射殺主賑金賢，及與賢善者，盡殺之」，同年七月「把總遣他社番誘以貨物交易，伏壯士水次縛之」，冰冷被逮捕，同年八月，斬首於市（周鍾瑄 1962[1717]：279-280）。此事件即反映出北投社土目和漢人通事間的衝突。

1709年（康熙48年），「陳賴章」墾號的成立與陳國起、戴天樞兩家墾戶的出

現，開始大規模開墾臺北盆地，三墾戶請墾的範圍共有三處，依序為：大佳臘、淡水港及蔴少翁社東勢等荒埔，但並不包含今日之北投地區。陳允芳引《諸羅縣志》的記載，認為是當時「麻少翁、內北投隔干豆門巨港，依山阻海……地險固，數以暉皆殺漢人，因而蠢動；軍官至則竄。淡水以北，此番最難治」（周鍾瑄 1962[1717]: 73）之原因，是讓「陳賴章」墾號沒有開墾北投地區的原因。但是到了1712年（康熙51年）大雞籠的社通事賴科在干豆門建天妃廟（今關渡宮）。

1715年（康熙54年）重建天妃廟，易茅以瓦，稱「靈山廟」。之後北投地區的番情有所轉變，據當時的紀載「落成之日，諸番雲集」，顯示可能已經有族人參與漢人聚落的事務，也推測聚集了一定數量的漢人才會有立廟之事。因此從時間來看，關渡應是臺北盆地最早成立的漢人村莊（陳允芳 2003: 23）。接著，通事賴科於隔年1713年（康熙52年）與鄭珍、王謨、朱焜侯湊成四股，以陳和議為戶名，向



圖2 「康熙臺灣輿圖」中的內北投社。

（圖片來源：國立臺灣博物館「康熙臺灣輿圖」數位化網站，<http://kangxitaiwanmap.ntm.gov.tw/>，2020年10月5日上線）

官府請墾，正式取得墾照（盛清沂 1983：54）。開始大規模開墾北投地區。其中，噶哩岸社最早見於1722年（康熙61年）《臺海使槎錄》，根據林芬郁參照《重修臺灣府志》的紀錄，1718年（康熙57年）以後，漢人在噶哩岸闢「莊」定居（林芬郁 2012：18），已成為噶哩岸庄。顯示奇里岸一帶可能是繼關渡之後，也相當早就興起的漢人聚落。

北投地區於康熙年間，僅見些零星的個別紀錄，例如，大約1736年起（清乾隆元年）福建省安溪縣大平地方高、張、林三姓族人，陸續渡海來臺北發展，最早之開墾地可能是今坪頂（北投、淡水交界處）、北投稻香里一帶，向潘姓平埔族人承購土地、開墾定居（溫振華 1980：35）。到了1740年（乾隆5年），除了已有的關渡莊之外，才相繼出現北投莊、奇里岸莊、瓦笠莊等漢人聚落（曾迺碩 1988：186），推測此時聚落初成，規模仍小。同樣在乾隆初年，福建漳州的魏、賴、謝三姓則來到石牌地區開墾。然而，那時候漢人和原住民土地的劃分以石頭為界，但是漢人經常趁著晚上搬動劃界的石頭，擴大土地面積，雙方時常興起爭端。因此在1745到1748年間（乾隆10年到13年），淡水廳同知曾曰瑛為了防止漢人與平埔族群之土地爭端，遂在石牌庄及磺溪庄之漢人及原住民的交界處（當時的噶哩岸、三角埔及磺溪一帶），勒石為界址，規定漢人及原住民均不得越界滋事。曾曰瑛所勒的界址碑，其內文為「奉憲分府曾批斷東勢甲歸番管業界」，當年在士林、北投地區總共刻石設立五塊漢番界碑，杜絕土地紛爭。

1752年（乾隆17年）漢人陳懷家族向蕭春、蕭來、蕭純等平埔番購得關渡水田，之後再添購山埔園地，範圍遍及現今之北投至新北投站、北投國小、王家廟（今噶哩岸鎮安宮）、海風厝一帶（今振興醫院附近）。1755年（乾隆20年）漢人陳江家族來臺，在北投開設陳伯記雜貨店為業。後與平埔族人交易、買賣土地。另一方面，〈渡臺禁令〉在乾隆年間已漸成形式，隨漢人偷渡來臺者日多，墾民大量湧入，在移民激增及生產需求的增大下，埤圳大興，漢人的聚落街庄也逐漸增加，各街庄規模亦有所擴展，例如1758年（乾隆23年），嘎嘮別社人捐地獻設嘎嘮別義塚，顯示族人和漢人之間的已經有明顯地互動（陳培桂 1963：72）。

同年，清政府下令熟番歸化，學習漢人風俗。隔年1759年（乾隆24年）賜漢姓，推測此時的北投社人已開始有林姓、陳姓、潘姓、翁姓等姓氏與漢名。到了1760年（乾隆25年）的《續修臺灣府志》中，番社已經與漢人村莊並存，已有漢人來山腳（大屯山南麓）開墾。同年由楊廷璋劃定的土牛界線，亦奏請繪製的「臺

灣民番界址圖」中（施添福在考證「民番界址圖」時，將其稱為「清乾隆25年臺灣番界圖」，參施添福 1991：49）。隔年1761年開始大規模修建土牛溝，南起下苦溪（今屏東縣土文溪）北迄三貂社（今新北市三貂角），北投社等北投、士林、大龍洞、內湖一帶的番社都在這條土牛界外。約在1765年（乾隆30年）左右，北投社下社一帶（番仔厝）已有漢人於此耕作（陳允芳 2003：44）。1767年（乾隆32年）清政府設「理番同知」專管平埔族群事務，分為南、北二路，北投地區平埔族群歸北路理番分府管理。1771年（乾隆36年）十八份（今泉源里）又有陳、吳姓人氏，向北投社承租土地開墾（洪敏麟 1980：227）。泉源里的中埔也有吳元開、吳元回、吳便、顏補四股合夥人向北投社人成墾之埔地。1772年（乾隆37年）已有漢人來湖底（湖山里）開墾。1782年（乾隆47年）漢人陳茂伯向北投社白番己卯好禮等買粗坑（今大屯國小附近）之地耕墾。

1786年（清乾隆51年）之後禁止開採硫磺，並派麻少翁社、北投社等屯番守硫，以杜絕私採。然而硫磺只是平埔族群與漢人間的交易物品，對其生活影響不大，更非主要之經濟來源（陳允芳 2003：16）。不過因為私採磺礦本身難以禁止，鄰近的麻少翁社人甚至頻遭漢人威脅毆打，告知官府亦未見嚇阻，因此推測擔任守硫工作的族人，其勞役負擔較重，經年累月之下可能會影響到社內的庶務。接著1788年（乾隆53年），清廷平定林爽文事變之後，督辦軍務的將軍福康安以平埔族人隨同官兵出力打仗有功，而建議「就番社挑選屯丁，分撥未墾荒埔以資養贍」，設置「番屯制度」。當時，淡水廳屬轄下的地區，經丈量界外埔地以及未墾荒埔地，約有1,892甲，而其中一部份，係分撥給北部的武勝灣小屯（翁佳音 2007：42）。總共由19個番社、名額300名的番丁分配土地，北投社共計8人。北投社與毛少翁社、大雞籠社、金包裡社、三貂社等共有的土地，多集中在基隆河中上游的汐止、七堵到基隆港一帶。汐止、七堵、基隆的土地離北投社較遠，屯番的勞役問題也可能使番社的勢力減弱。

另一方面，從雍正到乾隆年間（1723-1795），七星墩圳、八仙圳與唶哩岸圳等水利設施開鑿，逐步將土地轉換為水田。當時北投社人的農業與耕作土地拓墾有限，但是水利設施的開鑿顯示北投社的部分土地利用方式已經轉變，昔日獵場的生態可能已不復見。接著在1871年（同治10年）的《淡水廳志》中，士林、北投、淡水地區已有「芝蘭街、毛少翁社、淇裏岸莊、北投社、嘎嘮別莊、雞北屯社、雞柔山店莊、大屯社、小雞籠社」（陳培桂 1963[1871]:12），再次出現番社、漢莊交錯

雜處的記載，且僅剩北投社與毛少翁社（ibid.）。換言之，這時族群之間雖有交流和互動，但是番社與漢人聚落之間，可能仍存在領域上的界線。但是從熟番歸化政令、守硫工作、屯番制度、漢人建庄墾田、獵場消失的情況來看，北投社的勢力可能已經逐漸消退，也已經漸漸受到漢文化的影響。

大體來說，在清治時期的北投水磨坑溪以東為漢人居處，以西則為北投社的族人。水磨坑溪以西，從溪源至溪尾皆為番社，分別為頂社、中社、下社（黃雯娟 2008：50）。而北投區—德里境內今日留有頭城、二城之地名，二城係繼其西南側的「頭城」之後命名的序列性地名。若從字義上「第一座與第二座防禦型村落」之意來看，筆者推測此地是漢人從關渡一帶建立聚落之後，向東邊番社推進墾地的第一、第二座防禦型聚落，顯示這時候族群之間的界線仍然明顯。若當時水磨坑溪以西的嘎嘮別一帶逐漸形成漢人聚落，那麼從關渡至北投、奇里岸、石碑、士林一帶，漢人並不是全然由西向東拓墾，而是從基隆河沿岸各地點分別開墾之後逐漸形成一個個的聚落，確實呈現番社與漢人聚落交錯的情況。

在漢人的開墾進程方面，亦如黃雯娟指出，因為清治前期傳有以硫磺私製火藥，清廷乃下令封礦，將北投一帶近山列為禁地，從1786年禁採到1886年（光緒12年）復由官方開辦的百年之間，雖歷經幾次短暫開禁，但漢人私自入山開採情況未

圖3 光緒年間「臺北堡莊圖」，內北投社與麻少翁社已經夾雜在漢庄之中。

（圖片來源：臺灣百年歷史地圖線上資料庫，<http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis/>，2020年10月5日上線）



絕，使北投地區的農墾活動和規模受到侷限，相較臺北盆地其他地區，迄清中葉前北投區內開闢幾近停滯，所見聚落有稱唎哩岸、嘎嘮別、北投等庄（黃雯娟 2009：9）。要到1821年以後（道光年間）才逐漸發生，北投社人將土地所有權讓出，導致聚落土地流失的情況才逐漸加劇。根據1841年（道光21年）同知曹謹編查戶口的紀錄，北投地區6庄人口計7,980丁口。若比照昔日荷蘭時期北投社人戶口數（100至200之間），漢人的人數可能已經超過平埔族群之人數。這時期北投社的頂社、中社、下社三處番社，可能已經漸漸被北投庄的漢人聚落包圍。

清治時期的番社與漢庄的消長情形，若參照文獻資料，基隆河與淡水河流域在1717年的《諸羅縣志》記載中，番社8個，漢庄0個，在1741年劉府志的《臺灣府志》中的番社17個，漢庄11個，到了1760年余文儀的《臺灣府志》中，番社減少為9個，漢庄已增加至29個，推測因為漢人日漸增多，部分社人遷移至他處導致番社消失，或是因番社所在地的漢人增加，而逐漸被改變成漢庄。到了1870年《淡水廳志》番社再減少到6個，漢庄則激增到50個。1875年（光緒元年）清廷裁撤淡水廳，增設臺北府。當時北投地區為當時芝蘭二堡下轄之北投、嘎嘮別、山腳、頂北投、石牌唎哩岸、石牌山腳、紗帽坑、磺溪等庄，顯見當時已經漢庄林立，此消彼漲，嘎嘮別社也轉變為嘎嘮別庄。光緒年間的「臺北堡莊圖」當中，內北投社與麻少翁社亦已經夾雜在漢庄之中（圖3）。然而，陳允芳的研究也指出，在清治時期，北投社為當地之業戶，只要漢人繳納番大租，漢佃間小租權可以任意買賣，漢人有絕對的使用權。土地開墾的過程中，雙方較無衝突，也維持著番業主與漢佃的關係，北投社人仍握有大部分的地權（陳允芳 1998：39）。這樣的局面，可能一直持續到1885年（光緒14年），由於減四留六法的實施，清政府不再區分新、舊額田園，也不再區分已、未稅田園，而是明白規定「大租戶」所收的「大租」應減收四成，貼給小租戶完糧（李文良 2006：399），使大租戶逐漸失去其優勢地位，造成北投社逐漸沒落。

IV. 1905，漢番界線的消弭與北投社的瓦解

1895年，日本殖民臺灣。1896年，根據當時根據伊能嘉矩的調查，北投社共有30戶，男64人，女53人，人口117人，這人數還包括混居於社內的漢人（伊能嘉矩 1996[1925]：73）。此時「內北投社，已被漢人的北投庄奪去了一大半的土地，番

社只剩山邊的大社」（伊能嘉矩 1996[1925]：163）。而北投社人的住家多為土角厝、茅草為屋頂的漢式農家。穿著也已經是漢式衣服，食用漢式飲食，也已經使用閩南語。1905年（明治38年）臺灣總督府承接清帝國的人群分類，以熟番作為戶籍登記的人群類屬，卻沒有恢復官方對於熟番、番社的保護措施，而是將熟番視為與人民一樣，編入街庄、保甲的行政系統（詹素娟 2005：121）。此舉不僅加速番社組織的崩落，也很難再次有效凝聚番人與番社（鄭瑩憶 2017：198）。而殖民政府同樣在1905年取消大租戶的政策，才是真正造成北投社與土地關係完全脫節之關鍵。北投社的土地，就在缺乏費用的狀態下，一塊塊地於漢人間轉手（陳允芳 2003：39-40）。至日治初期，1905年，北投庄內有登記為「熟」的族人共120人。除了嘎嘮別、頂北投與北投的頂社、中社、下社等地尚有少數平埔族人外，其他地方已無平埔族人居住。

此處值得深究的是，番社的地理因素，是否影響族人註記為「熟」的意識，1632年西班牙神父 Jacinto Esquivel 到北投社宣教的記錄提到：「北投社是由8、9個小村落組合而成的北投社（*Quipatao*）是一個大社」（翁佳音 1998），而1896年伊能嘉矩的調查則記述：「內北投社，已被漢人的北投庄奪去了一大半的土地，番社只剩山邊的大社」（伊能嘉矩 1996[1925]：163）。兩者並列起來看，前者的記述，根據翁佳音的考證，指的是內北投社和外北投社這兩個靠近山區、位於河流上游的聚落。外北投社兩旁的坑溪，南邊應為「內竿藜林坑（溪）」，北邊為「貴仔坑（溪）」。貴子坑溪位於內北投社的頂社，今北投、淡水行政區上的界線，部分當為當時內北投社與外北投社之交界。兩社以嘎嘮別山、坪頂的山稜為界。而後者的記述，據當地耆老口傳，昔日居住於嘎嘮別山區的嘎嘮別社人與北投社頂社的族人以河為界，分居貴子坑溪上游的兩側，原有五、六十戶、三、四百名的族人居住在此（甚至目前的文獻也會以「頂社之嘎嘮別社人」稱之，兩社之間的關係仍待研究）。嘎嘮別社位於三層崎貴子坑溪右岸，在日治時期屬嘎嘮別庄、北投社的頂社位於貴子坑溪左岸，在日治時期屬北投庄。

因此，推測 Jacinto Esquivel 與伊能嘉矩所指的「大社」，應同樣是指在三層崎一帶高地上的番社，因位處山上而勢力一直較為強盛。另一方面，也可以同理推測頂北投庄因位處於高地，故註記「熟」者也仍有一些。嘎嘮別社人與北投社頂社、頂北投這三處的族人，都居住在一定海拔的山腰或丘陵。雖然，大租制度的取消已經衝擊了北投社的土地利益與經濟條件，或許地形阻隔的因素，讓聚落可以維持原本

的群聚型態，也許恰巧反映出北投社進入到日治時期，在戶口調查中，北投庄與嘎嘮別庄註記「熟」的人數皆較多之原因。

此外，清代以來，也有族人往高地遷徙的相關紀錄。例如，竹子湖一張1804年（嘉慶9年）地契表明，顯見在1804年以前就有北投社人來此地生活，但是這些人乃因「經年來番社遺祖產業遭漢姦盤據，俱各變盡，無可棲身」（陳仲玉 1987：72），陳仲玉認為，北投社人可能是因在山下的居地被漢人蠶食之後，被逼上山的。另外一個例子，是原屬大屯社社域之青礮庄，清中葉因漢人入墾，受到漢人的壓迫，部分族人被逼往高處遷徙，而進入原來是他們遊獵之地定居（*ibid.*: 53），留下考證時間為清朝道光年間的面天坪大屯社遺址。從清代以來，因漢人移墾而往山上遷徙的族人，散落在北投沿山一帶居住，和居住在三層崎的嘎嘮別社人、北投社頂社族人、頂北投地區族人，在地理位置上有一定的地緣關係，惟需要更多的田野調查與研究方能確認。

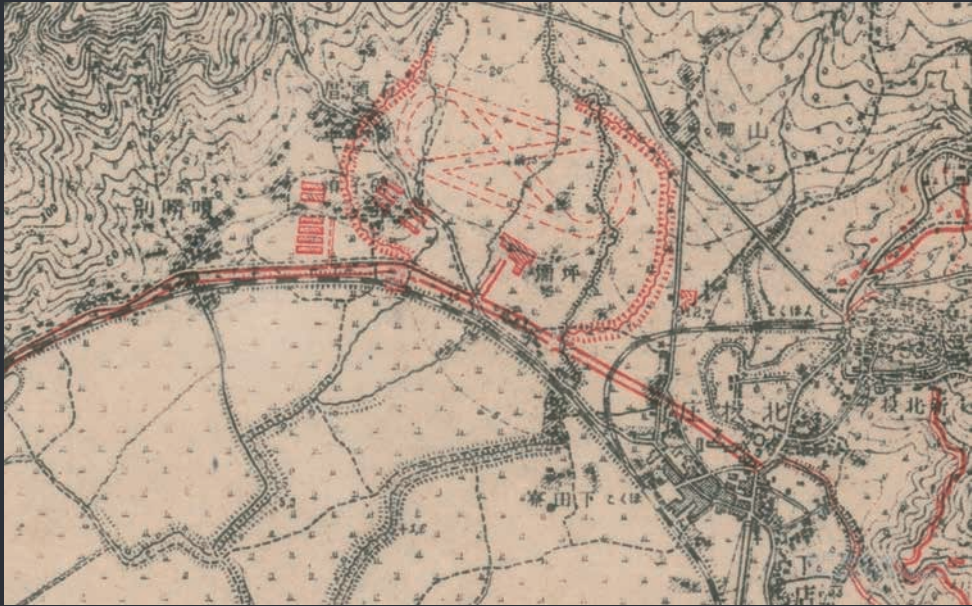


圖4 1907至1916年間的「日治二萬五千分之一地形圖」，可以看到跑馬場的基地與位置。
（圖片來源：臺灣百年歷史地圖線上資料庫，<http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis/>，2020年10月5日上線）

然而，這個位處高地的大社，在進入日治時期之後，仍不敵現代化國家力量的介入，在1910年代，日本人以脅迫方式強制購買頂社的土地開採白土，族人遂遷徙流離至中社或下社。根據1920年（大正9年）出版的《第一回臺灣國勢調查表》的人口資料，臺北州七星郡的熟番人口數只有126人。北投庄內的平埔族人數84人，分別是北投男11，女5，唶哩岸男0女1，嘎嘮別男37，女28，頂北投男2女0（臺灣總督官房臨時國勢調查部 1920）。到了1925年，北投庄內的平埔族人數79人。北投男15，女10，唶哩岸男28，女25，頂北投男1，女0。到了1930年，下降至62人。北投男13，女6，嘎嘮別男23，女20。1934年，日本政府要在中社興建賽馬場，有部分族人遷往下社（番仔厝）。到了1935年，有登記的人數下降至54人。北投男3女3，嘎嘮別男29女19（陳惠滿 1998：59）。此時北投與嘎嘮別地區的族人可能仍以聚居方式在漢人為多數住民的北投庄中生活，但是唶哩岸與頂北投地區已無人註記平埔族身分。登記為「熟」的人數逐年減少，族人漸漸隱身在漢人社會之中。

綜言之，幾乎可以確定在日治初期，仍有北投社番業主的存在，而土地所有權的喪失與北投社的瓦解，是在日本政府取消大租權、集體遷社之後。因此，日本殖民政府在1905年取消大租權的做法，推測使得北投社僅存「頂社」、「中社」和「下社」三處番社的勢力被大為削弱，而後為開發頂社一帶的白土，將族人遷至中社，又因中社的土地要興建跑馬場，在1907至1916年間的「日治二萬五千分之一地形圖」，可以看到跑馬場的基地與位置（圖4），族人因此遷徙至下社（番仔厝），而後又因各種因素，族人遂分散至他處。

總體而言，大約在1720年之前，有關渡河口與山稜的天險作為「依山阻海」之屏障，形成天然的地形阻隔，漢人勢力尚未撼動北投社人的生活。接著，1720年到1740年之間，剛興起漢人聚落仍和北投社人之間有一個民間私劃的地界，但時有漢人越界之事發生。約在1740到1760年間，因漢人越墾的問題日益嚴重，雖有官方劃定的數座漢番界址，但是漢人已經在一線之隔的地方積極拓墾土地。大約在1760年1790年間，漢人則逐漸越過漢番界址，在幾處承租番社的土地開墾，形成番社與漢庄彼此交錯林立的情形，番社的勢力仍與零星錯落的漢庄勢力均等，此時仍有一道「社」與「庄」之間明顯的族群界線，但是獵場已逐漸消失，或承租給漢人開闢水田。在1820年至1910年間，北投地區隨著漢人的增加，「社」、「庄」之間勢力的消長，土地也逐漸流失，僅存的頂社、中社、下社三處「番社」已經逐漸被包圍在「漢庄」之中。而在1910年代之後，北投社人在數次的遷徙當中，頂社與中社隨著

土地徵收而瓦解，遷徙至下社的族人也逐漸散居在漢庄之中，北投社大多數的土地也已流落漢人手中。

V. 小結

行文過程中，筆者不斷探問「以北投社為主體的歷史視角與書寫觀點是甚麼？」正如既往研究所指出的，或許真正對原住民的生活造成衝擊，乃是大批漢人移民來臺後，獵場的縮小、獵物的商品化等，讓北投社人的生存空間不斷地遭受擠壓，也被迫改變原先的生活方式，從游耕、定耕到水稻的種植方式（陳允芳 2003：16）。一方面，經濟模式與生產方式的變遷使得各北投社傳統社域日趨壓縮，原先在鄰近山區的採集狩獵活動逐漸減少，轉型為收租的地主，甚或將土地典售、賣給漢人以維持生計，顯示出平埔族群在外部環境變遷的境遇下從歷史早期的狩獵採集、掘礦交易，到清代的收租地主與守礦屯番的轉變，一再地調整其維生方式（翁佳音 2007：9）。

另一方面，漢番之間的界線，從荷西時期的盆地地形阻隔，到清朝中葉官方劃設原漢族群的線形界址，再到「番社」、「漢庄」之間的塊面交錯。隨著漢人的增加，再轉變成「社」被包覆在「庄」之中。而在日治時期取消大租制度、集體遷社之後，北投社人逐漸散居在漢庄之中。日治時期官方對於土地制度的結構性調整，以及土地徵收、資源開發的計劃，使得北投社人既要在漢人社會中尋求生存方式，也要面臨聚落徹底瓦解的創痛。北投社的傳統社域和傳統文化的丟失，除了是一部漢人侵墾的界線消弭史，也是一部被國家力量碾碎的土地發展史。

最後，目前以北投社為主體的歷史書寫之困難在於，當筆者考察既有的歷史文獻，北投社族人在文獻中的身影，早期多以某種野蠻、未開化的他者形象存在，而在與漢人有所互動之後，又轉換為逐漸融入漢人社會的開墾者形象。在地方歷史紀事方面，仍多以漢人開墾的進程作為時間的斷點，呈現的是漢人社會的形成，而非部落社會為主體，或是原漢族群互為主體思考下的時間進程。然而，本文從原漢關係的角度切入探討，或許可以看到臺北大屯山系周遭的漢庄與番社之間的界線異動和土地流動狀態，並進一步擴延施添福「力的番界」概念於大屯山系周遭的原漢關係與族群界線之研究，而不僅是從漢人開發史的角度單方面的呈現北投地區的歷史，提供未來關於北投社歷史研究的不同視角。■

引用書目

王世慶

1996 《淡水河流域河港水運史》。臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所。

尹章義

1989 《臺灣開發史研究》。臺北：聯經。

伊能嘉矩

1996[1925]《平埔族調查旅行》。楊南郡譯。臺北：遠流。

1999[1906]《臺灣番政志》。溫吉譯。南投：臺灣省文獻會。

李文良

2006 〈晚清臺灣清賦事業的再考察—「減四留六」的決策過程與意義〉。《漢學研究》24(1)：387-416。

2009 〈隘墾制〉。《臺灣大百科全書》，<http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=5049>，2020年10月5日上線。

林芬郁

2012 〈平埔聚落遺跡的見證—北投保德宮的番仔王爺與「平埔社」土地公〉。《原住民族文獻》3：1-18。

洪敏麟

1980 《臺灣舊地名之沿革，第一冊》。南投：臺灣省文獻委員會。

周鍾瑄

1962[1717] 《諸羅縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

柳頤庭

2010 〈探究日據時期之前北投的聚落發展〉。《網路社會學通訊期刊》86，<http://www.nhu.edu.tw/~society/e-j/86/03.htm>，2020年10月5日上線。

連橫

1955[1920] 《臺灣通史》。臺北：中華叢書委員會。

曾迺碩

1988 《臺北市志卷一沿革志封域篇》。臺北：臺北市文獻委員會。

施添福

1990 〈清代竹塹地區的土牛溝和區域發展：一個歷史地理學的研究〉。《臺灣風物》40(4)：1-68。

1991 〈紅線與藍線：清乾隆中葉臺灣番界圖〉。《臺灣田野研究室通訊》19：46-50。

1995 〈區域地理的歷史研究途徑〉。刊於《空間、力與社會》。黃應貴編，頁39-71。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

陳允芳

2003 《北投傳統人文景點研究》。國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文。

陳培桂

1963[1871] 《淡水廳志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

陳仲玉

1987 《陽明山國家公園人文史蹟調查》。臺北：陽明山國家公園管理處。

陳惠滿

1998 《北投聚落景觀變遷的研究—人文生態觀點之探討》。國立臺灣師範大學地理學系碩士論文。

翁佳音

- 1998 《大臺北古地岸圖考釋》。「中央研究院台灣研究網路化網頁」，<https://twstudy.iis.sinica.edu.tw/oldmap/doc/Taipei/Taipei04.htm>，2020年10月5日上線。
- 2007 《陽明山地族群變遷與古文書研究》。臺北：陽明山國家公園管理處。

黃雯娟

- 2008 《陽明山地地名探源與調查研究》。臺北：陽明山國家公園管理處。
- 2009 〈日治時代北投地區的區域發展與社會網絡〉。《臺灣學研究》8：1-9。

盛清沂

- 1983 《臺北縣志，卷五開關志》。臺北：成文。

溫振華

- 1980 〈臺北高姓——一個臺灣宗族組織形成之研究〉。《臺灣風物》30(4)：1-35。
- 1998 〈清代淡水地區平埔族分布與漢人移墾〉。刊於《淡水學學術研討會論文集》。淡江大學歷史學系編，頁1-34。臺北：國史館。

劉選月

- 1998 《尋訪凱達格蘭族——凱達格蘭族的文化與現況》。臺北：臺北縣立文化中心。

鄭瑩憶

- 2017 《王朝體制與熟番身分：清代臺灣的番人分類與地方社會》。國立政治大學臺灣史研究所博士論文。

詹素娟

- 2005 〈臺灣平埔族的身份認定與變遷（1895-1960）——以戶口制度與國勢調查的「種族」分類為中心〉。《臺灣史研究》12(2)：121-166。

潘江衛

- 2007 〈北投古早人——凱達格蘭族人〉。「社寮島故事館」，http://sheliaoislandstory.blogspot.com/2007/11/blog-post_3029.html，2020年10月5日上線。

國立臺灣博物館

- 2016 「國立臺灣博物館數位網站」，<http://kangxitaiwanmap.ntm.gov.tw/>，2020年10月5日上線。

臺灣百年歷史地圖

- 2012 「臺灣百年歷史地圖線上資料庫」，<http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhngis/>，2020年10月5日上線。

臺灣總督官房臨時國勢調查部

- 1920 《第一回臺灣國勢調查表》。臺北：臺灣總督官房臨時國勢調查部。

Alvarez, Jose Maria

- 2006[1930]《西班牙人在臺灣（1626-1642）》（*Formosa, Geografica e Historicamente Considerada*）。李毓中、吳孟真譯。南投：國史館臺灣文獻館。

Wikipedia

- 2014 「維基百科線上資料庫」，http://thcts.ascc.net/tempmap/ra02_2.jpg，2020年10月5日上線。

隘勇線、理蕃道路與舊社

——從歷史地理學的視野與觀察

鄭安睇

國立臺中教育大學區域與社會發展學系助理教授

I. 前言

「歷史地理學」是研究在歷史發展中地理環境及其演變規律的學科，歷史地理學是把地理學加上時間影響的因素，傳統的中國歷史地理學用以研究國家疆域與河道變化之間的關係，當然也可用來觀察臺灣山區空間的變化歷程，事實上也是一種國家行政區化的展現。「隘勇線」（圖1）、「理蕃道路」（圖2）與「舊社」（圖3）這三組名詞乍看之下沒有特別的連結，但對臺灣原住民族而言，卻是形成一個

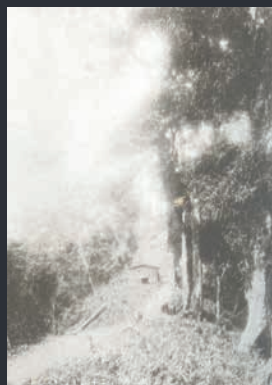


圖1 日治時期大馬那邦隘勇線（圖片來源：鄭安睇提供）

圖2 日治時期福巴道路一景（圖片來源：鄭安睇攝，2011/4/10）

圖3 布農族郡社群郡大社家屋（圖片來源：鄭安睇攝，2004/2/21）

1 2 3

有先後脈絡與順序的「被殖民化」過程。從外部的包圍原住民與征戰，逐漸透過道路進入山區治理，最後則用集團移住計畫，讓原住民搬遷其舊部落（社），因此在山區形成諸多的舊社遺址，也幾近淨空原住民的空間下，讓國家遂行其統治過程，也可視為另類的歷史地理學的展現。

日治中、後期臺灣總督府的「集團移住」政策，為影響原住民居住、遷徙、通婚、文化變遷等相當重要的殖民政策，此與前期「隘勇線推進與包圍」與修築「理蕃道路」政策，是臺灣山區歷史與地理研究兩個相對應的重要議題。特別是「集團移住」之結果，影響到目前原住民空間分布的位置。二次大戰後，中華民國政府接收臺灣時，所面臨的狀況是當時政府無心亦無力了解日治時期所行政策對於原住民之影響。然而，歷史的遺緒並未消失，有時累積越久越難梳理，甚至有著更大的反彈力道。

2015年，由民進黨執政的新政府上臺後，便拋出了國家政府向原住民族道歉，希冀劃定各族傳統領域的議題。事實上，在新政府上臺前的原住民族委員會早已遵循《原住民族基本法》之規定，開始進行全臺各原鄉部落調查與核定計劃，企圖以部落的確認來擴展各社群傳統領域的範圍。當然此一火燙的議題正在臺灣社會燃燒、討論甚至形成人們的意識對立，而其中的導火線其實就是來自早年「隘勇線」、「理蕃道路」與「集團移住」三項政策的施行，而現今臺灣山區有許多原住民「舊社」（舊部落）遺址，實為最後的展現結果。

II. 隘勇線

「隘」是中國古代防禦西北疆域諸族的重要構築工事，簡言之就是隘防，有時也會被利用在聚落或道路的盜賊防禦，其方式可透過哨站、隘寮與警戒人員即可達成，複雜的防禦設施則透過磚造、夯土城牆與城樓。嚴格說來中國的「萬里長城」其實就是隘勇線的另一種展現形式，也算是原型的工法與概念。「隘制」在臺灣歷史上，曾作為對待原住民族（「番或蕃」人）的一種建制，並以武力進行土地開發的行為，在開拓史上扮演舉足輕重的角色。「番界」是外面的人或團體、乃至於國家用以區隔「原住民」與「平地人」的區界之一，有時是山川等自然區界，若無自然區界，則以人工方式，透過立碑、豎界或挖深溝渠為界線，因此留下許多「民番界碑」，例如嘉義縣梅山鄉的「民番界碑」、土牛溝（新北市鶯歌區鳳鳴里）、土

牛（臺中市石岡區土牛里）等設施。

臺灣設「隘」之目的是為防範「生番」下山滋擾，以保護界內開墾者安全；清末以至日治初期開始轉為開發內山富源，而向山區擴張的制度。「隘線」的變化可呈顯時代變動與各民族間的生存空間變化的關係（王世慶 1994：373-414）。清代的「隘制」是保障私人土地開墾行為的制度之一，其內容是錯綜複雜的，到了清末「官隘」與「私隘」皆有，迄於劉銘傳時代廢除「私隘」、全部併入「官隘」，一直延續到清末割臺前。日治以降的「隘制」依然延續著，但逐漸轉變成「隘勇線推進」，是國家勢力與原住民傳統生活區域消長與變動的絕佳見證。

清末由於沿山地帶的隘防消失，造成許多已經開墾的土地再次荒蕪，日治初這些已開墾卻荒廢的土地，被稱為「生蕃奪卻地」，但事實上其土地原所屬權其實是原住民族。日治初因為沒有官設隘勇（圖4）的保護，造成許多地區的墾戶（墾號）與私隘又再度興起，不過墾戶數量、隘墾的規模與隘防的強度，都遠不及以往。加上初期官方忙於處理平地的「土匪」，對於山區原住民族也大致採取綏撫政策，此外也極力想恢復沿山的空間與族群秩序，因此補助清末原有的中路隘防。事實上這是當時從臺中通往埔里盆地的北側的入口線路，若一旦中斷官方便失去從北側進入埔里的要道，因此不得不加以維持道路暢通。此外，新北、新竹、苗栗等處都有私隘的情形。



圖4 日治時期蕃地隘勇線與哨兵（圖片來源：鄭安騰提供）

日本治臺後，官方與原住民族之關係從早期的「撫蕃」政策漸漸轉變為「理蕃」與「治蕃」的想法。另一方面，基於對於臺灣山地資源的有效掌握，臺灣總督府利用1895年所公布的〈官有林野及樟腦製造業取締規則〉（日令第26號）也預示了日本人與原住民產生衝突的必定性，而這其中還牽涉出當時官方對於原住民是否為「人」以及原住民與土地分離處理的概念。

隨著日人對於山區資源控制的需求，開始於重要地點開始佈設隘勇線，初期僅以鐵絲網或者淨空區域來隔離，推進隘勇線過程中，也透過臼砲、野砲與機關槍等具殺傷性的武器來對付原住民，日後便發展出通電鐵絲網、埋設地雷等具高度殺傷力之方式，藉以阻隔原住民對於樟腦寮的襲擊，甚而以斷絕食鹽供應，盡絕沿山居民與原住民進行交易買賣。企圖以控制食鹽、火藥、鐵器及生活所需物資的方式，來逼迫原住民與日人達成妥協，進而向日人「投降」。此一過程確實也使得部分原住民離開原居地開始遷往隘勇線附近居住，隘勇線控制內的族人稱為「線內蕃」，反之稱為「線外蕃」，其實也是一種「規訓」的過程。日本官方擴展了劉銘傳時期的隘勇制度，並將過去臺灣沿山地區的隘寮，由點串成線，由線圍堵成面，掌控了臺灣淺山地區的控制權。

明治35年（1902），在苗栗發生「南庄事件」後，隘勇制度才產生重大變革，往後更加以「隘勇線推進」方式，處理邊區隘墾與原住民問題，並獲取樟腦、薪材等資源。受制於日人的圍堵政策下，遷居至隘勇線附近的原住民，我們可以視為日治時期的第一次「集團移住」（圖5），此時移住者有的是受日人所要求，有的則是自願性遷移，各部落（社）的理由則未必一致。而其遷居之地，有可能即原屬其所有土地，並非是日人為其所選擇的地點。這樣的情況，一直到臺灣總督佐久間左馬太「五年理蕃計畫」完成後開始有所改變，「理蕃戰爭」迫使部分移居隘勇線附近的原住民，必須遷徙或與附近它社進行合併。其後的「理蕃」思維與1930年代大規模的「集團移住」，便具有更強的殖民性格，不再是部落自身能充分決定與否。

隘勇線的設施本可分為隘勇線本體、寮舍則有隘勇監督所（圖6）、隘勇監督分遣所與隘寮、鐵絲網（分為通電與不通電）（圖7）、掩堡、地雷（圖8）、探照燈、電話線等（鄭安晞 2014：80-104），目前全臺灣共有10個縣市曾有隘勇線的蹤跡，包括：新北、桃園、新竹、苗栗、臺中、南投、宜蘭、花蓮、臺東、高雄等地。曾被隘勇線政策影響的原住民族則有泰雅族、賽德克族、太魯閣族、賽夏族、布農族、部分的阿美族與魯凱族，其中鄒族與排灣族領域內並無隘勇線推進，官方



圖5 日治時期集團移住下的埋伏坪社（今臺中市和平區自由里）

（圖片來源：鄭安晞提供）

圖6 日治時期李嶼山稜堡（監督所）與砲台

（圖片來源：鄭安晞攝，2006/4/9）

圖7 新竹油羅山隘勇線通電鐵絲網礙子

（圖片來源：鄭安晞攝，2006/11/28）

圖8 日治時期地雷與彈殼

（圖片來源：鄭安晞攝，2015/7/7）

5	7
6	8

透過另一種方式來與這兩族溝通，並非以推進或征戰方式來處理。

日治時期隘勇線的分期依照其隘勇線所在位置、隘勇線工事、隘勇線與原住民傳統聚落與領域之關係、對原住民影響與理蕃政策多重影響下，在筆者研究下，可細分為6期與2階段，分別為：一、官、民隘並存與隘線退縮時期（1895-1901）。二、小規模整理、恢復清末隘線與納入警察管理時期（1902-1903）。三、大規模隘勇線推進與包圍原住民聚落時期（1904-1909）。四、軍警聯合討伐與隘勇線深入蕃

界時期（1910-1914）。五、後隘勇線推進時期（1915-1917）。六、理蕃道路取代隘勇線時期（1918-1926）。其中第三期又可分為2階段：大規模隘勇線推進、包圍原住民聚落時期。詳細內容說明如下：

- 一、官、民隘並存與隘線退縮時期（1895-1901）：由於清、日政權更迭之際，山區隘線防務呈現青黃不接的狀態，多數已經在蕃界外的隘壑，因官方隘線撤退，許多已經墾好的田園，被迫放棄，此期的隘勇線則處於退縮狀態。1900年，因為初期戰爭失利，除某些換蕃所有開放貿易之外，對於北部蕃界則採取封鎖方式。此期隘勇線總長度以緩慢的速度增加，不過此期隘勇線還有另一個特點，就是有多數山區聚落與聚落間以及聚落外圍的隘線，尚未完全聯絡。
- 二、小規模整理、恢復清末隘線與納入警察管理時期（1902-1903）：由於發生「南庄事件」，因此以往私人雇用的隘勇、官方所設置隘勇與警丁，全部變為官置隘勇，此期也開始小規模推進隘勇線。這兩年內，官方也連結了以往沒有隘勇線相連的新竹北埔與苗栗南庄一帶，並且首次從臺北連結隘勇線直到南投的隘勇線，往後就是以此隘勇線為基礎，逐漸向蕃地推進。
- 三、大規模隘勇線推進與包圍原住民聚落時期（1904-1909）：此期可再細分為，1904-1906年為「大規模隘勇線推進」與1907-1909年為「大規模包圍原住民聚落」兩階段。此期也開鑿穿過兩廳的隘勇線，甚至利用通電鐵絲網、地雷等新式武器投入原住民的理蕃事業。此期隘勇線推進數量佔了全部推進數7成左右，日本官方僅剩下少數的區域尚未掌控。
- 四、軍警聯合討伐與隘勇線深入蕃界時期（1910-1914）：臺灣總督府為了加速理蕃事業的進行，除了增加理蕃經費外，並以軍方支援理蕃討伐戰，尤其是大規模軍、警聯合部隊討伐原住民，針對太魯閣蕃進行史無前例的大規模的理蕃討伐戰爭。
- 五、後隘勇線推進時期（1915-1917）：由於大正3年（1914）的太魯閣蕃討伐戰，官方獲得壓倒性，「北蕃」全境大致底定，因此，對布農族則採取包圍式的策略，並未積極推進布農族境內的隘勇線，這樣的隘線只是消極性的防禦，當時只想隔離兇蕃與順蕃而已；不過透過封鎖方式，仍然是有效的壓迫布農族。隨著理蕃策略改變，很多補給困難與不適合做為蕃地交通路線的隘勇線，官方也開始在此期間修築部份理蕃道路。隘勇線逐漸轉型

之外，此期也將隘勇線改稱為「警戒線」，監督所改為「警戒所」，亦漸漸把隘寮裁撤，大正6年（1917）以後，皆無設置隘寮。

六、理蕃道路取代隘勇線時期（1918-1926）：隘勇線制度在大正5、6年（1916-1917）起，隨著「蕃情」逐漸平穩，漸次裁撤各地的隘勇線，絕大部分的隘勇線皆遭裁撤，取而代之是理蕃道路（鄭安晞 2012：131-154）。

若把隘勇線與理蕃道路放在一個先後承繼的尺度來看，最後一個時期可以從1926年延續到1945年，也就是說從1918年起，理蕃道路成為官方統治工具的主角之一。

III. 理蕃道路

「道路」是溝通人群往來聯絡的實體工具之一，若以原住民來說，每個部落與部落之間都有其聯絡道路，清末曾有發給部落的頭目社餉，並稱為某某「社」，也可稱為「社路」，但其路徑通常不會太寬，大部分路幅在1公尺以內，路況高低起伏不定，但有最快路徑或者稱為捷徑的概念在裡面，但若從現在山區殘存的道路遺跡來看，要尋找以前原住民的舊社路，其困難度很高，因為隨著原住民被集團移住，甚至是颱風、豪雨與地震影響之下，田野現場也不容易確認與調查昔日的「社路」。

清末發生「牡丹社」事件後，官方廢除了「番界」禁令，因此前後修築了多條「開山撫番」道路，進入原住民區域，按照順序從北至南分別為蘇花道路、集集水尾道路、八通關道路（圖9）、崑崙凹道路、射寮卑南道路、三條崙（浸水營）道路、楓港卑南道路、恆春卑南道路等8條道路，這幾條道路的特色都是從西部開鑿到東部，由當時的官方出資，透過軍隊與僱請民工、部分原住民來開鑿，平地大約1丈寬度（約3米），山區大約6尺（約180公分）的寬度，因此百年後這些路徑依然

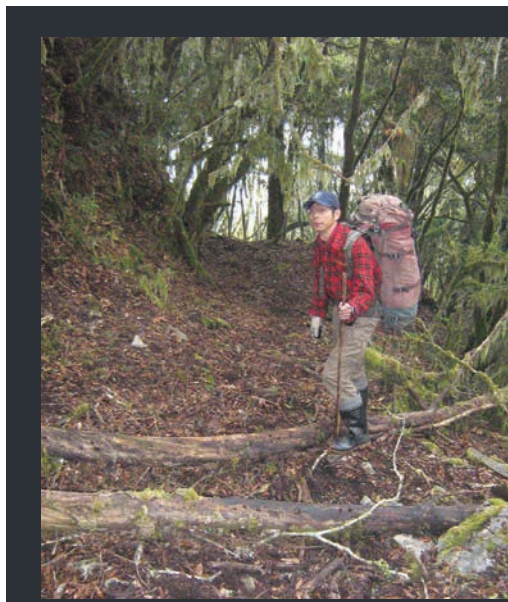


圖9 清八通關道路東段與陳永龍教授
（圖片來源：鄭安晞攝，2007/5/1）

清晰可見，也開啟了山區治理的濫觴。

日本治臺後，官方紛紛利用原有道路系統，如清代「開山撫番」道路、各部落間的社路等，北臺灣的狀況則是透過「隘勇線」的「隘路」來監視原住民，少部份則被改築成「道路」，甚至加鑿其它路段，因此在臺灣各處原住民所居住的區域內，形成非常完整的道路聯絡網。根據臺灣總督府警務局所編的《蕃人移住十年計畫書》中，就曾列舉山區修築「理蕃道路」的好處，如下：一、對蕃人之壓制上，極為有利。二、確定警察機關之配置。三、當有事件發生時，可作最靈活的處置。四、與蕃人接觸密切，感化效果顯著。五、物質之供給，搬運便利。六、增進蕃人之農耕能力及其他經濟生活之改善。七、從事蕃地內各種事業之必要措施。八、通信上的利益（臺灣總督府警務局 1934：無頁碼）。此外，再加上另三項修築「理蕃道路」的好處：一、便利蕃地內各種調查事項的進行，二、奠定開發東部的基礎，三、對蕃人心態上的影響（臺灣總督府警務局 1934：無頁碼）。綜合上述幾點，「管理原住民」與「開發蕃地資源」是日治時期官方修築「理蕃道路」（圖10）之最重要精神（北野民夫 1986：414）。



■ 圖10 日治時期合歡越嶺道路錐麓段（圖片來源：鄭安晞攝，2011/11/1）

日治大正5、6年（1916-1917），隘勇線制度隨著「蕃情」逐漸平穩，漸次裁撤各地的隘勇線，絕大部分的隘勇線皆遭裁撤，取而代之是當時總督府所規劃的「理蕃道路」。當時規劃出多條蕃地主要道路，如下表1：

表1 重要臺灣山區道路一覽表

道路名	基點、終點	開鑿年代
福巴越道路	臺北州烏來、新竹州パロン	大正11年1月21日開工，大正12年7月31日
角板山、三星間道路	新竹州角板山、臺北州三星	大正元年計畫，大正5年完工
ピヤナン越道路	臺中州霧社、臺北州ギユウトウ	已完成部份路段，大正9年繼續開工，大正10年3月竣工
霞喀羅道路	新竹州井上、新竹州控溪	大正11年
北坑溪道路	新竹州田村臺、新竹州二本松	大正11年
大甲溪越道路	臺中州久良栖、臺中州太（大）久保	大正11年9月開鑿，大正12年3月以降漸次完工
合歡越道路	臺中州霧社、花蓮港廳新城	昭和8年6月22日開工，昭和9年1月完工
能高越道路	臺中州埔里、花蓮港廳初音	大正6年9月7日計畫，大正7年9月完工
中の線道路	臺中州カネトワン、臺中州觀高	大正2年開始修築，昭和4年完成全段連接
八通關越道路	臺中州水裡坑、花蓮港廳玉里	大正8年修築，大正9年完工
關山越道路	高雄州六龜、臺東廳理壠	昭和2年開工，昭和6年1月完工
內本鹿越道路	高雄州六龜、臺東廳鹿野	大正13年6月計畫修築，
屏東、臺東道路 （知本越嶺道路）	高雄州隘寮、臺東廳大南	昭和2年12月開鑿，昭和5年初竣工
浸水營越道路	高雄州枋寮、臺東廳大武	大正6年復舊
四重溪道路	高雄州四重溪、高雄州牡丹灣	

（資料來源：臺灣總督府警務局 1993[1932]：10-11；張素玢等 2010）

大正9年（1920）「隘勇」則轉變成警察的最低階警員「警丁」，「隘勇」一詞正式消失於官方文書中，不過所有關於隘勇線的設施與名稱轉變，一直要到大正15年（1926）2月，依照臺灣總督府所公佈的第14號訓令，修正警察配置及勤務規則，將修正後的警戒所與分遣所，都統稱為警察官吏駐在所，從此「隘制」與「隘勇線」完全融入「蕃地警察」與「警備道路」（理蕃道路）的體系中，也就消失於地景之上。

日治中、後期臺灣總督府透過「理蕃道路」進入山區進行實質的管理，在臺灣山區修築多條理蕃道路。大部分的理蕃道路大多沿著等高線方式修築，避免陡上陡下的築路方式，但有少部分例外，大多數的道路也通過原住民部落（社），官方在部落（社）與重要理蕃道路上設立警察官吏駐在所，用以保護行人通行與形塑山區行政治理的基礎工程之一。一般理蕃道路的路幅寬約1.5-1.8公尺，並建築警察官吏駐在所本體與宿舍，甚至有交易所、施藥所（診療所、公醫所）與蕃童教育所等設施，用以管控原住民。

IV. 舊社與集團移住

「舊社」為臺灣原住民族曾經居住的聚落通稱，在學科的分野上可透過考古學、人類學（民族學）、地理學與歷史學等學門來討論，而遷移或移動之動力可分為「自願」、「半自願」與「強迫」等3種。但過往的原住民族由於沒有文字系統，多數透過外國或外族的文字來記錄，因此對於舊部落（舊社）的資料產生了幾種組合類型：一、完全沒有文字記錄，其時間早於350-400年前的舊部落（舊社）遺址，且不知為何族或何人所居住的遺址，大多僅能透過考古發掘確定其年代與文化類型，也可稱為史前聚落遺址。二、有部分的文字記錄，但頂多是社名或是地名，可追溯的資料不多，但從原住民的口述歷史脈絡中，知道該部落遺址位於其傳統領域轄內，可能為先祖輩所生活過的舊部落。三、有豐富的歷史文獻（含探險、調查文獻與戶籍謄本等）、地圖與口述資料，甚至是可追溯其原住民後代子孫的舊部落（舊社）。而目前筆者透過歷史地理學方式來討論的舊部落（舊社），則屬於後兩類，第一類則要透過大量臺灣山區的舊社考古發掘，方能達成對整個山區原住民聚落歷史的瞭解，目前各學界尚在研究中，因此本文所討論的舊部落（舊社）限縮於第二與第三種類型。

荷治時期原居住在現今臺南新市、永康一帶曾有不少平埔族群，被迫往左鎮、大內等處移動，清代曾因官府討伐之下，導致許多臺灣原住民族被迫遷徙，如大甲西社事件，許多道卡斯族人被迫移動。近代，較為最熟悉的是「開山撫番」戰爭下，撒奇萊雅族（*Sakizaya*）的遷徙，甚至是小規模政策性移住原住民到淺山地帶，如清代宜蘭大同泰雅族的遷移到三星。

日治時期最早的集團移住記錄為明治35年（1902）恆春境內的排灣族於荊桐腳溪內獅頭社附近，移住10戶排灣族原住民，進行開墾與耕種，後因政策與原住民輪

作習慣，而全部返回故鄉（臺灣總督府警察本署 1989[1997]：143-144）。事實上在隘勇線推進時期，就已經有原住民因為被隘勇線包圍，以非自願方式，被迫遷移至隘勇線內或者指定地方移住。林澤富在〈日據時期南投地區布農族的集團移住〉一文所示，南投的遷移類型依「遷移時間」可分為「集團移住前之遷移」與「官方政策下的遷移」，而「集團移住」又可分為：（一）傳統類型遷徙，（二）懲罰性質移住，（三）官方計劃性集團移住（林澤富 1997：46-96）。若以所有原住民族的「集團移住」目的來看，大致也符合此三種類型。

早在1920年代前，日治「隘勇線推進」時期就已經有部分原住民部落被強制遷徙至隘勇線內或警備單位附近，以茲監督。隨著1930年代發生霧社事件之後，日本政府更加確認大規模「集團移住」政策的普遍施行，此舉造成布農族幾乎全部被移住到山腳地帶，到了日治末年，當時包括太魯閣族、鄒族、排灣族與魯凱族等原住民族，也在執行遷移計畫之內，但是有些排灣族與泰雅族區域則遲至戰後才被搬離，顯然此「集團移住」政策有其延續與斷裂之處。大正8年（1919），臺灣總督府開始在蕃地試辦集團移住（臺灣總督府警務局 1941：10）。昭和5年（1930）起，臺灣總督府命岩城龜彥技師擔任「蕃地開發調查」的主持人，其所著《臺灣の蕃地開發と蕃人》一書中曾說：「將蟠踞在遠離平地的所謂本島蕃地之深山奧蕃，集團移住至平地附近表側山腳地帶，向來是總督府多年來理蕃政策中重要的設施之一。」（岩城龜彥 1936：171），並說明為何要進行「集團移住」的理由，他歸納的9點，幾乎涵蓋了官方為何推動原住民「集團移住」的主要原因：1.傳統的旱地輪耕，會導致貴重森林被濫伐，不斷擴大的開墾地，會使廣大國土受到不當經濟利用。2.由於深山蕃地的地勢陡峭，經開採後，一旦遇雨，將導致土石崩塌，河川氾濫。3.在樹林或草地上開墾，所需勞力甚多，也不合經濟效益。4.傳統的旱地輪耕，因為耕地傾斜、沒有使用肥料而地力不足等因素。一旦發生旱、蟲災，「蕃人」生活易受威脅，也會導致治安不穩。5.處於深山的「蕃人」，由於交通不便，較不容易接受教化或授產的指導。6.為了管理深山的「蕃人」，時常需要配置警備員、警備機關等，經費花費甚多。7.居住於深山地區的「蕃人」，不容易改除舊慣。8.集團移住後，將有利於企業開發蕃地富源。經移住後的「蕃人」，更可以改善其生活品質（岩城龜彥 1936：172-174）。

從另一個角度來看岩城龜彥的論點也正是山區原住民必須走向生活農業化的理由，他曾發表〈本島蕃地に於ける水田豫定地調査〉，在文中他便指明將來臺灣山地

水田調查適合地點的調查完成後，將是對山地住民之安定重要資料，有助於山地開發計畫的逐步施行，能使臺灣86,000名原住民「沐浴於文明的惠澤」（岩城龜彥 1932：4）。由此可知山地水田化的推動被臺灣總督府認為是集團移住的重要政策。

日治昭和9年（1934）正式確定大規模集團移住政策。不過早在大規模集團移住之前，許多原住民部落已經悄悄被遷走，因此在大規模移住之前，其實已經淨空部分山區。若從昭和9年（1934）的〈蕃人移住十年計畫書〉看來，第一年所要移住的「南澳蕃」與Krahu蕃，前者在昭和13年（1938）移住，後者沒有移住；第二年新高郡丹蕃一部與大湖奧蕃，前者於昭和8年（1933）提前移住，後者於昭和11年（1936）移住；第三年Sqoyaw蕃與新高郡丹蕃一部，前者沒有移住，後者提前在昭和8年（1933）移住；第四年Thyakan與Knaji蕃沒有被移住，卡社蕃則在昭和11年（1936）與12年（1937）被移住；第五年潮州郡奧蕃在昭和9年（1934）、昭和13年、昭和16年與18年都有被移住，Slamaw與Sqoyaw蕃沒有被移住；第六年「郡蕃」「巒蕃」在昭和9年（1934）與13年（1938）被移住，C'oc'os外4社提早在昭和8年（1933）被移住；第七年「旗山郡奧蕃」在昭和15年（1940）被移住。直到第十年的計畫，表列中的原住民部落，雖然沒有全然照先後次序移住，不過大部分的部落也在計畫形成後的幾年內被移住。若再加上昭和15年（1940）的「促進國策事業並東部開發之蕃社移住計畫」及昭和19年（1944）的高雄州「高砂族第二次集團移住計畫」，可見日治時期集團移住計畫所影響的原住民甚廣，但礙於篇幅限制，細部的日治原住民集團移住的內容，在此無法一一羅列。

1945年以後，中華民國政府對於山地政策的想像與日人並無太大的差異。1951年臺灣省政府頒佈「臺灣省山地施政要點」做為山地經濟建設的施政準則，全文約有22條，其中第八條載明「獎勵山胞分期移住，以化零為整，或由深山移住交通便利地點為原則」。省政府也訂出移住的三個原則：1.住在深山交通不便者、2.耕地生活困苦者、3.行政管理上認為必要移住集中者。日治與中華民國時期皆以：1.國土長治久安、2.山區開發利用、3.原住民生活與文化改善、扶持經濟為主，前提需要先安置原住民，官方對於分化部落、或者刻意培植有勢力者、甚至製造移住後，新部落內部敵對狀況，應該不是首要目的，或許只是移住後順帶所產生之效益。與日治較為不同說法：戰後的移住大多是自發性請求移住，或者是政府主動輔導移住，與日治時期較為不同吧！當時有些議員如林壁輝等人也擔心移住平地的原住民，經濟上恐發生問題，因此省府民政廳的回應為：不必然全部遷往平地，以集中為原則，如鄒族

的移住新美農場，就不是移往平地，一樣是在山區（臺灣省議會 1950：142-143）。

民國40年（1951），臺灣省政府頒佈〈臺灣省山地施政要點〉做為山地經濟建設的施政準則，全文約有22條，其中第八條載明「獎勵山胞分期移住，以化零為整，或由深山移住交通便利地點為原則。」（臺灣省省政府民政廳 1954：6-7）。民國42年（1953），潘福隆議員再次質詢建議原住民移住做為重要施政方針，並配合隔年「山地經濟建設五年計畫」（民國43-47年）（臺灣省議會 1953a：1421），其原名為「山地平地化五年計畫」，省政府為求社會觀感，因此改為「促進山地行政建設計畫」（臺灣省議會 1953b：398-399）。其重點多與山地經濟建設有關，同年（1953）由臺灣省政府民政廳所發出的代電，其案頭為〈為電知舉辦山胞移住應行注意各點，希知照，並轉知照〉，其中內容說明為：1.過去相關鄉公所或縣政府，對於山胞移住，多未調查實情，且無通盤計畫，以致開始移住時，發聲種種阻碍，影響移住之進行，嗣後應由鄉公所切實查勘，擬定詳細計畫，送縣政府派人複勘，報廳核辦。2.有關移住事宜，應指定專人專責辦理，按照計畫指導，逐步實施。3.移住後，對於開墾地之選擇、開墾方法、農作物之栽種、環境衛生、水路開鑿、自來水之設施、瘧疾之防止、建築基地附近之伐採等等，皆應積極指導，以謀解決糧食問題，安定山胞生活。4.為節省勞力，提高工作效率，應指導採用共同合作互助方式。5.各縣對於山胞移住，非經本廳核准，不得擅自辦理，近年來各鄉所送移住計畫書，多未按照本廳規定，內容過於簡略，無法核辦，應切實糾正。6.各縣計畫移住時，山地室應事先與各有關機關洽商，以免移住時發生困難（例如：水利、自來水、公共建築等等設施，林班交換、農業推廣等），並應將計畫於每年七月以前送廳，以便審核編列於次年度預算辦理。7.嗣後各縣鄉辦理山胞移住完成後，應將詳細情形報廳派員查驗（臺灣省議會 1953c：28-29）。

不過，按照臺灣省政府民政廳所編《發展中的臺灣山地行政》一書中顯示，早在民國35年（1946），在花蓮縣秀林鄉就有土樸社移住（托博閣社，位於立霧溪中游右側高位河階地），不過沒有表列民房建築與公共工程的經費，可能礙於剛剛跨入國府時期，許多政策推動與移住計畫實行細則並未完備，因此也無相關資料。然而移住過程中仍然會遇到一些問題，如移住經費的公平分配（臺灣省議會 1954a：427-430）。

民國43年（1954）7月31日，當時省議員葛良拜也曾提出山胞移住地的衛生改善，他建議移住地應該派駐優秀的醫生駐地醫治，往後的移住計畫應編列衛生預算，購置藥品或設施。往年因為移住後，氣候與環境變化，容易感染疾病，導致移

住失敗（臺灣省議會 1954b：2538）。同年底（1954），省議會大會決議通過，由衛生處統籌辦理相關醫療衛生設施。然而有些部落移住之初，確實也讓移住後原住民飽受疾病之困擾。移住工作之進行通常由當地鄉公所提出移住計畫後，呈報省政府核定實施。所需的移住經費、公共設施及機關學校公有房舍工程費，由省政府全額補助。民房拆遷費用在民國52年（1963）之前，通常由省政府酌予補助每戶500-2,000元，並提供山地保留地木材充用，其餘大部分費用由原住民自理。民國52年（1963）以後，民房建築費用要求較高，有時也由社會福利基金加以補助。至於移住時所需之土地，儘量選在山地保留區內，若無適當土地，則劃撥適當國有林班地、原野地與保留地來交換使用（臺灣省政府民政廳 1971：90）。

從民國40-60（1950-1970）年代，一直是戰後臺灣原住民集團移住的高峰期，以下為戰後臺灣原住民移住概況一覽表（表2）。

表2 戰後移住原住民移住概況一覽表

年度	縣別	鄉別	移住村別	移住戶數	移住人口
1946	花蓮	秀林	土樓社	30	不明
1947	花蓮	秀林	銅門、富士等二村	120	228
	宜蘭	南澳	寒溪村、古魯社	24	不明
	嘉義	吳鳳	新美村	不明	不明
1948	花蓮	萬榮	萬榮村	60	不明
1950	臺東	金峰	賓茂村	83	412
1951	臺東	達仁	土坂、臺坂、大谷、紹家等四村	218	1017
	宜蘭	南澳	武塔村	35	214
1953	臺東	金峰	比魯、介達、近黃等三村	154	750
	花蓮	秀林	和平、崇德、佳民等三村	20	90
	高雄	桃源	建山村	31	188
1954	屏東	泰武	佳平、佳興、武潭等三村	322	756
	高雄	三民	民族村	27	145
	高雄	茂林	萬山村	42	249
	臺北	烏來	哈叻部落	20	90
	屏東	來義	古樓、丹林等二村	154	926
1955	高雄	桃源	桃源村	25	150
	花蓮	萬榮	馬遠村	117	767
	屏東	瑪家霧臺 三地門部分山胞		109	726

年度	縣別	鄉別	移住村別	移住戶數	移住人口
1956	花蓮	秀林	崇德村	36	185
	花蓮	秀林	和平村	54	275
	屏東	來義	來義村	162	730
	屏東	泰武	萬安村	123	642
1957	花蓮	卓溪	卓溪村南安村落	18	60 (166)
1958	宜蘭	南澳	金岳村	45	225
1959	屏東	春日	力里村	188	989
	屏東	來義	白鷺村	89	436
1961	屏東	春日	七佳村	82	376
	屏東	泰武	泰武村	105	619
	屏東	來義	高見村	141	691
	南投	仁愛	互助村	124	1000
	高雄	桃源	梅山村	27	206
1963	宜蘭	南澳	金洋村	73	407
	宜蘭	南澳	金洋村	--	--
	臺北	烏來	哈叻村落	10	44
	臺中	和平	平等村	37	175
1964	屏東	春日	歸崇村	126	648
	桃園	復興	石門水庫移民二村	84	552
1966	屏東	泰武	平和村	53	278
1967	臺中	和平	佳陽村	45	236
1970	宜蘭	大同	寒溪村四方林包括南澳溫泉巷13戶	52	195
	臺東	延平	永康村	62	393
總計				3,226	16,106

(資料來源：筆者整理)

民國61年(1972)，臺灣省政府正式廢止實行多年的「辦理山胞移住應行注意事項」有關原住民移住條例(臺灣省政府 1972:2)，不再透過政策性的移住，戰後的移住與日治時期的差別是原住民在此階段移住過程中增加了「地方自治」與「代議制度」的影響力，早年許多山地(原住民)政策仍處於磨合時期，教育與衛生也是原住民施政重點。約莫1976年當屏東霧臺鄉舊好茶(圖11)被安置到新好茶部



圖11 魯凱族舊好茶石板家屋
(圖片來源：鄭安晞攝，2011/4/5)

落，也算是移住政策的最後延續。

事實上，有關原住民「集團移住」的研究，可藉由不同學科之整合，實際到各部落的「田野調查」或進行日治時期原住民「口述歷史」的調查，來論證官方所宣稱「分而治之」的移住結果。另一方面，透過日治時期原住民的《戶口本籍簿》與《除戶簿》，藉由小區域的討論與田野調查，從小範圍的研究作起：氏族（最小單位組織或家族）→社群（族群）→族→跨群→大區域，進而建構起原住民集團移住的完整架構，若僅從政策面由上而下來看，反而看不到原住民族在被集團移住中，所扮演的角色與折衝過程，事實上也就是模糊化了「人」（原住民）在集團移住中的角色與定位。

將近20多年來，原住民族遇到更多的天災（颱風、地震），如八八風災、921大地震，則是因為災害下不得已的遷徙過程，也造成了許多山區留下許多「文化遺址」—舊部落（舊社）與家屋，當然有些「舊社遺址」其實本身就是「考古遺址」的類型之一，在時間軸上是延續的，在空間上也是連貫的，具有考古學上的重要意義，例如：日治時期鹿野忠雄所挖掘過的布農族的「郡大社」（1931），以及戰後劉益昌教授在雲林一帶的平埔舊社考古發掘（2004），陳瑪玲教授在排灣族牡丹、高士佛等舊社（2005年以後），郭素秋教授在文樂舊社的考古發掘（2014-2017），豐富了臺灣的歷史與原住民族文化。近年來，原住民本身參與舊社考古的情形也越加蓬勃發展，例如花蓮拉庫拉庫溪的布農族舊社考古、佳心舊社的家屋重建（2018-2020）等。

V. 結論

「隘制」是臺灣開拓史上所不能忽視的部分，同時也是環境生態史上「童山濯濯、頓改舊觀」的濫觴，以及作為對臺灣原住民族傳統領域的一種侵略方式，往後也為原住民族帶來劇烈的社會文化變動。隨之而來的修築「開山撫番」與「理蕃道路」，則完全把原住民族的部落社會納管於國家掌控之下。

若從歷史地理學的角度來看，「隘勇線」、「理蕃道路」與「集團移住」三項政策是實際是讓原住民生活空間被國家所納管的過程，迫使其土地「行政區化」，大概有三種類型（鄭安晞 2012：166-167）：

一、生蕃地→隘勇線包圍→蕃地行政區化→蕃地（國家所控制）→蕃地行政區。

二、生蕃地→隘勇線包圍→蕃地行政區化→蕃地（國家所控制）→普通行政區化→普通行政區。

三、生蕃地→設立蕃務官吏駐在所→蕃地行政區化→蕃地（國家所控制）。

撇開近代因為天災或人禍所被迫遷徙的因素，其中國家主導下的「隘勇線推進」與「集團移住」政策，實為影響原住民族傳統領域變化與發展最重要的因素之一，前者讓原住民的土地從「生蕃地」轉變成「普通行政區」，因此喪失不少傳統領域與土地。

日治時期以來，許多原住民族的部落皆遭受到政策性的集團移住，雖然各原住民族部落移住情形可能因為新移住地的房屋、公共建築、耕地等問題，而無法將每一個部落，按照標準程序移住。若再加上原住民族內有反彈聲音、部落中有勢力的人阻擾或拖延移住進行，因此雖有標準計畫，進行方式仍有個別化的差異。戰後，中華民國政府似乎也繼承日治時期集團移住政策，雖然以改善原住民族生活，促進山地經濟發展做為出發點，但本質上與日治時期集團移住相去不遠。差別在於施政者對於所移住之部落，政策強制性與移住過程中的討論與協調性，其實仍保有將山區原住民淨空的基本邏輯，差別的是施政中所產生立場對立性強弱而已。至於所遭受的臺灣原住民族的部落（社）數量如此多，每個部落所遭遇的移住情形也各不相同，未來都必須以個案加以研究，透過口述歷史與田野調查方式，重建臺灣原住民的遷移歷史。

「集團移住」政策則讓原住民離開其舊聚落（舊社）（圖12），也是造成目前臺灣山區佈滿舊社的原因，然而大多數離開家園的原住民族人，也可能在新聚落居住4代或5代以上，除了少部分仍知道祖先的舊聚落與家屋之外，其餘山區的舊社、家屋與人（族群）的聯繫仍是薄弱的，原住民族如何返家與尋根，未來是值得探討的議題。■



圖12 2002年布農族五大社群立碑活動
（圖片來源：鄭安睇攝，2002/11/5）

引用書目

王世慶

1994 〈臺灣隘制考〉。刊於《清代臺灣社會經濟》。王世慶著，頁373-414。臺北：聯經出版公司。

北野民夫編

1986 《臺灣》（二）（現代史資料22）。東京：株式會社みすず書房。

林澤富

1997 《日據時期南投地區布農族的集團移住》。國立成功大學歷史學系碩士論文。

張素玢、陳鴻圖、鄭安晞

2010 《臺灣全志：土地志勝蹟篇》。南投：臺灣文獻館。

岩城龜彦

1932 〈本島蕃地に於ける水田豫定地調査〉。《理蕃の友》第一年（4月號）：4。

1936 《臺灣の蕃地開發と蕃人》。東京：理蕃の友發行所。

鄭安晞

2012 〈日治時期隘勇線推進與蕃界內之內涵轉變〉。《中央大學人文學報》50：131-208。

2014 〈日治時期隘勇線的施設與消失〉。《台灣史學雜誌》16：80-108。

臺灣省政府編

1972 《臺灣省政府公報（62）（秋第七十四期）》。系統識別號E0857951。「政府公報資訊網」，<https://gaz.ncl.edu.tw/index.jsp>，2020年8月5日上線。

臺灣省政府民政廳

1954 《進步中的本省山地》。南投：臺灣省政府民政廳。

1971 《發展中的臺灣山地行政》。南投：臺灣省政府民政廳。

臺灣省議會編

1950 《臺灣省參議會第一屆第十次定期大會議事錄》。卷號001-01-100A-00，典藏號001-01-100A-00-6-2-0-00264。「臺灣省議會史料總庫」，<https://drtpa.th.gov.tw/>，2020年3月2日上線。

1953a 《臺灣省議會公報（第三卷第七期）》。卷號002-01-050A-03，典藏號002-01-050A-03-5-3-01-00206。「臺灣省議會史料總庫」，<https://drtpa.th.gov.tw/>，2020年3月2日上線。

1953b 《臨時省議會第一屆第五定期大會議事錄（第二卷第二十七期）》。卷號002-01-050A-02，典藏號002-01-050A-02-6-2-01-00857。「臺灣省議會史料總庫」，<https://drtpa.th.gov.tw/>，2020年3月2日上線。

1953c 《臺灣省政府公報（秋字第三期）》，〈電各縣政府為列示「舉辦山胞移住應行注意事項」〉。系統識別號E1004442。「政府公報資訊網」，<https://gaz.ncl.edu.tw/index.jsp>，2020年8月5日上線。

1954a 《臨時省議會第一屆第三次定期大會議事錄》。卷號002-01-030A-01，典藏號002-01-030A-01-6-2-00-00029。「臺灣省議會史料總庫」，<https://drtpa.th.gov.tw/>，2020年3月2日上線。

1954b 《臺灣省議會公報（第四卷第九期）》。卷號002-02-010A-04，典藏號002-02-010A-04-5-3-01-00586。「臺灣省議會史料總庫」，<https://drtpa.th.gov.tw/>，2020年3月2日上線。

臺灣總督府警務局

1993[1932]《理蕃の友》（第二卷第五年一月號）。東京：綠蔭書房。

1934 《蕃人移住十年計畫書》。臺北：臺灣總督府警務局。

1941 《高砂族授產年報》。臺北：臺灣總督府警務局。

臺灣總督府警察本署編

1989[1997]《日據時期原住民政志稿（第一卷）》（理蕃誌稿）。陳金田譯。南投：臺灣省文獻委員會。

他人的田野，我們的文獻

——談被書寫的鄒族祭儀

楊曉珞

國立臺灣大學人類學系博士候選人

I. 前言

祭儀是當代臺灣原住民族相當重視的文化，往往是文化復振中的要項，各族群透過持續性的實踐而使之延續傳承，國家亦將原住民族祭儀視為多元文化中的重要元素，而提出相關政策予以保護，例如鄒族*mayasvi*、賽夏族*paSta'ay*、東山吉貝耍西拉雅族夜祭、*Makotaay*（港口）部落阿美族*ilisin*皆被納入國家民俗，此外政府也補助祭儀的辦理、保存與維護，文化部的重要民俗保存維護計畫、各級單位針對祭典舉辦的活動補助等皆屬此列。然而，祭儀本身是會流動與轉變的，隨著外部社會與族群內部的種種變遷，祭儀也因應社群的需求而調整、甚至新創。因此，今日所見的祭儀並不是長期固著的「傳統」樣貌，而是在當代社會中受到各種力量形塑出的現代祭儀，在此其中，某些被視為核心而不能輕易變動的部分，則更讓我們能夠去認識族群最重視的文化根基。

過去臺灣原住民族沒有文字，傳述族群自身歷史的方式為口傳，因此除了族人代代相傳的神話、傳說與故事，亦可自外族的文獻記載中窺見過去的生活軌跡紀錄。在荷蘭統治臺灣期間，即已與原住民族的部落開始接觸，並留下戶口資料，而後清國、日本、中華民國均有對原住民族的記載與學術研究，後續亦有族人自主性的書寫，因此，近代多已變遷的祭典儀式，在這些文獻中留下許多珍貴的紀錄。原住民族社會在百年來的劇烈變遷中，祭儀多有改變，將之與當代對照，不但可以窺見變動的軌跡，也能對當時的社會樣貌有更進一步的認識，再者，我們也能藉此瞭解這些祭儀在當代持續被實踐的意義。

臺灣原住民族之一的鄒族，目前總人口約6,700多人，¹現主要居住於嘉義縣阿里山鄉與南投縣信義鄉久美村。鄒族歷經日本與中華民國的統治，受到國家主流族群強勢文化的影響，加上基督宗教以及資本主義市場進入鄒族的生活，原有的政治體系、經濟模式、居住形式、宗教儀式、土地領域、語言等各層面都面臨急遽變化。過去鄒族生活在傳統信仰之下，根據口傳的神話傳說，一名鄒族男孩被帶到神界學習祭儀，成年後帶著圓石、腕鐲、長矛、山豬頭、木柵蘭等自天上回到部落，將神靈教導的祭祀儀式傳授給族人，這是鄒族祭儀的起源（浦忠成 1993：158-160）。鄒人的生活便是因應各種倫理（*einu*）、禁忌（*peisia*）、祭儀（*meesi*）而運轉並受到規範，凡是農作、漁獵、戰爭、生命禮俗均有相應的祭儀，祭儀不但主導鄒人的生活，也與鄒族的政治、氏族關係與階序等面向有不可分割的關聯性。鄒族社會自從與外來族群與政權接觸開始，祭儀在短時間內變遷，由繁化簡，部份意義也隨時代改變。在當代社會被視為鄒族年度重要祭儀者是小米祭儀與*mayasvi*，這兩項祭儀在鄒族社會一直都佔有重要地位，自日本時代便留有文字紀錄，但也明顯可見持續調整的軌跡，而本文便將以這兩項祭儀為主，爬梳歷來文獻，回顧過去的紀錄，並對照近代的改變。

II. 從清代到當代的文獻紀錄

最早開始對鄒族生活與風俗留下文字紀錄的是在清代，但並未留下祭儀的記載，因此目前要追溯最早的紀錄便是在日本時期。1895至1945年日本統治臺灣期間，許多日本學者在臺對原住民各族進行研究，包含伊能嘉矩、鳥居龍藏、森丑之助等，除了留下影像與文字調查記錄，更是將原住民族進行系統分類的開始，伊能嘉矩首度提出了臺灣原住民族的分類體系，鄒族（ツオオ）便在其中。日本政府為了便於統治臺灣，1901年臺灣總督府成立「臨時臺灣舊慣調查會」，陸續對臺灣原住民族固有習慣進行考察，《蕃族調查報告書》（1915）、《蕃族慣習調查報告書》（1917）等書均詳細記載了當時鄒族的文化與風俗。而日本警察持續書寫報導的《理蕃之友》（1932-1943）也提供了相當寫實的鄒族生活紀錄與祭儀變動的報告。台北帝國大學成立後，日本學者又陸續出版《臺灣高砂族系統所屬之研究》（1935）、《原語高砂族傳說集》（1935）、《台灣原住民的祭儀生活》（1945）等書。由於鄒族傳統對於歷史、傳說、祭儀等均是以口傳的方式傳承，此時期日本

學者的研究可說是奠定對鄒族文化的文字化紀錄的基礎。雖因當時殖民背景可能會有翻譯不妥切、或者是族人不願意對外來官員或學者說明實情等情況，但今日若要回顧日本時期甚至更早以前的鄒族文化，在口傳之外，當時的調查紀錄仍十分具有參考對照之價值。另一方面，日本統治時期是鄒族社會開始受外界影響而劇烈變遷的時期，政治、社會組織、生計產業、語言、祭儀均在此時期受到日本政府治理的影響，更需從日人紀錄中瞭解那樣的背景與其造成的變動。

中華民國時期，學術界延續了既往的研究和紀錄，進行鄒族相關研究的學者包括衛惠林等（1965）、王嵩山（1989，1992，1995，1997，2004）、林曜同（2011，2012）、關華山（2004，2010）等，在鄒族的政治、社會、宗教、祭儀、族群認同、建築等各方面有所著墨，另有數篇碩士論文如黃雅惠（1995）、洪昇平（1998）、邵碩芳（2008）、張欣穎（2014）、呂理哲（2015）、王佳璫（2017）等，許多題目是從鄒族祭儀出發，去討論社會變遷、族群關係、觀光、文化資產保存等當代議題。當代較之日本時期的研究，無論是在交通、語言等方面都未如日本時期研究者所面臨的困難，此時期人類學者們長期而又深入的田野則對於鄒族祭儀與社會背景的紀錄倍增詳細程度與廣度，更進一步增添了理論深度的分析。另一方面，當代面對的是更加全球化、現代化且人群高度流動的鄒族社會，許多研究都必須注意到更多力量在此的交織運作，祭儀也往往需要與其他相關的社會面向一併討論，而非像日本時期僅將社會文化作單純的分類記錄。

近年來，則有更多鄒族人對自身族群書寫的研究與民族誌，汪明輝（2002）、浦忠成（1993，1999，2000，2019）、浦忠勇（2011a，2011b，2011c，2014）、莊志成（2012）、莊新生（2013）、文高明（2019）等，這些作品在採錄資料時更能以鄒語掌握文化內涵，同時也累積許多過去沒有被書寫過的口耳相傳故事以及族人的觀點，出身自達邦社與久美社的作者們更試圖提出過去以特富野社為主的敘事所忽略的不同面向。另一方面，由於這些作者本身都是祭儀的參與者，甚至有主掌儀式的主祭者（*oema*）、巫者（*yoifo*），他們不需藉由他人轉述或轉譯，對於祭儀內容、禁忌和實際參與的身體感能夠著墨更深。

由上述可知，我們要認識鄒族的祭儀，從文獻瀚海中便能掌握許多資料，包含百年前最早期的記載，當時鄒族仍種植小米為主食，且尚有獵首習慣，祭儀與這些社會生活緊緊相繫，維繫以小米農作為中心而運轉的曆法，而時至今日，社會生活多有改變，我們亦可在近期的文獻中看到新的祭儀樣貌，以及族人為何而然的選

擇。以下便從小米祭儀和*mayasvi*兩項鄒族重要祭儀的相關記載，來看兩者的歷來紀錄與變遷。

III. 小米祭儀（*mee ton'u*）的作物轉化

過去小米（*ton'u*）是鄒族的主食，為配合其農耕施作，鄒人的集體生活節奏依循小米生長的時間，並由此發展配合小米時序的週期儀式，其他重要祭儀如獵祭、河祭、路祭等祭儀的舉行時間也都是以小米週期儀式為中心開展，這些祭儀合稱為小米祭儀（*mee ton'u*）。

在日本時期雖引進水稻，小米仍是鄒族的主食與主要作物，《蕃族調查報告書》記載當時的小米祭儀包含*miapo*（播種祭）、*busufyu*（除草祭）、*bonecngi*（預備收割祭）、*mokayo*（收割祭），以及隨後的*a'asvu*（家祭及獵祭）、*smoceanu*（路祭，若有斬獲敵首則舉行敵首祭）。這些祭儀多由頭目決定或是頭目與長老共同選定日期，祭儀日程包含準備時間往往長達多日。播種的*miapo*至少五日，事前準備捕魚、小米種就需兩日，之後帶著小米種、蒸米飯、鋤頭、魚蝦、酒、茅草、竹枝、帶葉桑枝進行象徵性的播種儀式，並將吃完的魚骨串在茅莖上立於田中，之後轉陀螺與打鞦韆以促進植物生長，象徵性儀式後才是真正的全面播種，並在田中搭建小屋。除草祭時需要以豬耳拍打小米倉的門扉，再以小米與肉煮熟祭小米神*ba'e ton'u*，而後家人共食，再到田中割雜草。小米收割時，須由頭目家族先進行準備儀式*ayocu*，其他家族才能開始儀式，之後每家殺豬、祭祀、家族共食、象徵性收割，最後才真正進行全面的小米收割，而後再進行狩獵、捕魚，接下來則是路祭、出獵，獵首如有斬獲，則此*smoceanu*祭儀還有後續敵首祭的流程（佐山融吉 2015[1918]：15-31）。

然而在《理蕃之友》的記載中提到，由於日本政府希望以水稻作為臺灣的農業主體，便讓原住民接觸米食，獎勵稻作，以共同會的方式進行集約式農耕（臺灣總督府警務局理蕃課 2016 [1935]：90, 176）。當時鄒族土地上便開始開拓水稻梯田，並種植筍、棕櫚、山茶花等經濟作物，主食也逐漸轉為稻米，原有的小米祭儀雖仍每年舉行，卻已開始縮短舉行日數，尤其統治者不喜小米收穫時鄒人飲宴長達一個月，一直希望縮短收穫祭的時間（*ibid.*: 73）。書中提到：

（達邦社）8月11日，嘉義郡達邦社於神祀前熱鬧舉行了小米祭，現場出席者包括駐在所職員、男女青年團員、教育所兒童與一般的蕃人。餘興節目有角力、女子的球類遊戲等。社眾們並且自動廢除殘忍殺豬的傳統祭拜風俗……儘管祭典已經縮短許多，仍然長達25日。據說明年會再縮短日期。（臺灣總督府警務局理蕃課2016 [1935]：73）

（特富野社）自7月30日起，開始舉行小米祭，其間於8月7、8日暴風雨來襲時，祭典並不因此停擺。直至8月22日，祭典方才結束，總計3週餘的時間。即便如此，相較從前，業已改善許多，由此可見祭典的豪邁氣派。青年團員等人急欲改善祭典的舉行日數，但老蕃們並不願意輕易放棄傳統習俗，並且藉酒發揮心中不滿而攻擊青年們。青年們當下並不直接反抗老蕃，只是逐步計畫種種，盼逐漸矯正蕃社內的風俗慣習。（臺灣總督府警務局理蕃課2016 [1935]：73）

由《理蕃之友》的記載中可以看到，當時的小米收穫祭日數仍長達三週左右，但已逐漸「放棄傳統」、「文明化」，例如達邦社廢除殺豬傳統，特富野社青年團計畫縮短祭典日數，此類紀錄亦顯示當時受日本教育的青年主導並帶動傳統習俗的調整與改變。而根據關華山（2004）的考證，此時期在皇民化運動下，日本政府以教育、衛生為由，要求鄒人將小米神請出家屋之外，置於新出現的祭屋（*emoo no peisia*），自此祭屋成為小米收穫祭的主要場所，並藉由相關祭儀的實踐而得以確保鄒族傳統親屬制度與社會組織。

到了1960年代，衛惠林等（1965：3）在《臺灣省通誌稿》提到此時鄒族已改種稻米數十年，但觀其對於鄒族小米祭儀的調查紀錄，仍與日人記錄的儀式內容相當接近。此時小米祭儀仍是鄒族祭儀的核心，與小米農作無關的祭儀如敵首祭、獵神祭、驅疫等亦聯合舉行，因彼此有相互促進的功能。雖然鄒人已開始食用稻米，仍保有儀式用的小米田*po'okaya*，與一般耕地完全分開，面積約三尺至六尺平方，象徵性的耕作儀式便在此舉行，也是一般田地實際農作的啟端。當時各家族最明顯的聖物仍是小米的聖粟倉（*ketpu no peisia*）。衛惠林等也指出鄒族社會中氏族（家族）是以小米生產的勞動單位所屬的「同一禁忌」（*cono peisia*）、「同一祭儀」的共同體，族長即為主祭，凸顯鄒族社會結構與小米農作的關係。舉行農耕祭儀雖在個別家族各有其儀式，但必由部落主祭（此指*peongsi*，部落領袖，亦有譯為頭目）領

導，*peongsi*家族需要比其他家族早一日舉行儀式，而後各家才分別行之。然而，雖然小米祭儀是以大社本家為核心，小社居民都要回到大社參加祭儀，但此時期的的小社開始有獨立趨向，家族祭儀多已在小社舉行，只是祭儀時間仍以大社為準，必在大社宗家完成之後。大社祭儀結束，*peongsi*到小社首長家中復行同樣祭儀，小社家族才可同日分別舉行小米祭儀（*ibid.*: 32-39）。

即便鄒族改以稻米為主食，鄒族各家族至今仍持續耕作一小塊小米田作為儀式用途（圖1），而每年在一年之始進行*miapo*（播種祭）、在一年之中進行*homeyaya*（小米收穫祭，圖2）等圍繞小米種植的週期儀式，以及在這些祭儀舉行後才能展開的*su'tu*（土地儀式，圖3），是進入現代社會後仍運行不輟的歲時祭儀。人類學者王嵩山在他當時的田野觀察中，便指出鄒族仍以家族為單位進行小米祭儀以連結家族成員，共食小米以確認成員關係，而小米收穫時的祭儀*homeyaya*是更新或重整鄒人家內關係及秩序、確認鄒族社會結構及階層的當代重要祭儀，他另也指出，小米收穫儀式主要由大社*peongsi*全權引導，在小米田由*peongsi*發聲、各族主祭合之，與神溝通，甚至佐山融吉紀錄*peongsi*在舉行完大社儀式後，還要到小社舉行同樣儀式，因此他認為鄒人藉由此一祭儀除了肯定大社內在社會階層高低，亦呈現大社與小社的階層關係，呈現傳統社會結構原則與中心價值之認同的基本運作（王嵩山 1995：113, 168）。

但是鄒族研究者莊新生（2013）認為，當鄒族開始不再以小米為主要作物，小米祭儀已失去社會生活的背景，從部落生活中抽離。過去，鄒族傳統祭儀的主要目的是與不同對象的神溝通，祈求祂們強化社會的功能，並維護部落氏族之間的情感和諧，祭儀因此建構了鄒族的宇宙觀、文化體系及社會組織。例如，*homeyaya*在迎神儀式之後，亞氏族與宗家必須先後邀請對方主祭到自己的祭屋進行儀式，以顯示兩者的血緣關係，以及尋根、認祖的意味，透過這樣的儀式過程得以重複確認兩個氏族的密切淵源。但是現今小米文化衰微，連帶壓縮傳統文化活動的空間，祭屋不僅縮小而且幾乎僅供氏族於小米祭儀使用，未如傳統祭屋一年四季火塘都要升火的慣習。而原本氏族關係是藉由「神聖儀式」的禁忌來規範，因社會變遷，連帶傳統文化瓦解，現行儀式內涵與傳統「神聖儀式」已大為相異，最大的改變就是由原來的15天減為12天，再濃縮為7、5、3天，最後減到目前的2天。此外，祭儀中除了受到漢人經濟觀念的影響，也不再能夠落實家族共食文化（*ibid.*: 2, 38, 55, 149, 151, 180, 185）。雖然如此，莊新生做為主祭者所記下的祭儀流程紀錄，除了日程縮短、部

份程序省略，最基本的儀式內容與日本時期的紀錄仍相當接近，少了許多實際大量種植小米的相應程序，小米也不再作為儀式共食的新穀，在儀式中僅以少量作為象徵，小米已從過去的主食作物轉化為祭儀中的神聖作物。而另位鄒族研究者莊志成（2012：106）則更進一步指出小米種植與收割自鄒族日常消失後，直接影響的是連帶的儀式與相關倫理、階序，甚至致使當代族人混淆原有的小米祭儀祭祀對象與儀式目的。

鄒族研究者浦忠勇（2014）檢視如上的「懷舊」（nostalgia）論述，認為客觀又固定不變的祭儀傳統是難以維繫的，鄒族置身於多義性、歧異性與斷裂的後殖民情境與現代世界，今日祭儀當然也有所調整，儀式時間壓縮與禁忌弱化/轉化，顯示小米的宗教性與神聖性地位降低，但代表儀式社會性功能的家族共食儀式與長老共飲儀式則明顯被強化，涉及的是家族的親屬血緣連結與部落整體的象徵性凝聚，與王嵩山觀點相近。他又指出人的決定因素在此時發揮作用，各家族的主祭通常認為延續小米祭儀是他們的責任，因此持續辦理祭儀，以免其完全流失。

由以上的文獻爬梳可知，自日本時代引入水稻以來，小米因脫離鄒族日常脈絡，轉化為祭儀中的神聖作物，而其原有儀式則因應當代世界鄒人需求，在鄒人主動與被動的各種選擇下調整，強化或弱化不同儀式內容，以因應當代鄒族社會。



圖1 象徵性的小米播種儀式在與一般耕地分開的小型小米田*pa'okaya*施行。
（圖片來源：楊曉珞攝，2020/01/01）



圖2 以家族為單位，在家族祭屋進行的*homeyaya*（小米收穫祭）。
（圖片來源：楊曉珞攝，2018/08/04）



圖3 鄒族的*su'tu*（土地儀式）由家族主祭於小米收穫後至家族獵場進行。
（圖片來源：楊曉珞攝，2020/08/19）

IV. 從 *mee hangu*（敵首祭儀）到不再獵首的 *mayasvi*

過去鄒族是獵首 (*yofngu*) 的族群，根據《蕃族調查報告書》的記載，鄒族在尚有獵首的時期，會於小米收穫後舉行路祭 (*smoconu*) 修繕道路並出獵，若獲得敵首 (*hangu*)，返回便會先讓社眾準備殺豬、迎神、整理神樹雀榕 (*yono*) 的枝葉，將所獲人頭插在樹上，切下一塊豬肉插在竹竿上作餵食人頭狀，再將竹竿插在神樹上，取下人頭放在廣場中央，由主祭者 (獵首者) 環繞其周跳舞五次，此後便將人頭放入男子會所 *kuba* 的敵首籠中。後續則匯集五大家族的小米酒，用以祭弔敵首籠內頭顱，男性在 *kuba* 中一同報戰功 (*tu'e*)，讚美獵首者的豐功偉業，而後在 *kuba* 前，由領袖 (*peongsi*) 與征帥 (*yuozomu*) 家族的兩名女子持火把加入，開始跳舞，之後則為青年男女的成年禮。儀式結束後，便能喝酒跳舞，通宵達旦。這樣的祭儀，鄒人稱為 *mee hangu* (敵首祭儀) (佐山融吉 2015[1918]: 15-31)。《蕃族調查報告書》是當時對鄒族獵首祭儀記錄最詳盡者，而更早履及鄒族部落的日本學者伊能嘉矩、森丑之助，則分別拍下了尚有獵首時期的達邦社人頭照片 (圖4) 與敵首籠中還有頭骨的照片 (圖5)，森丑之助和鳥居龍藏當時甚至分別盜取了特富野社和達邦社敵首籠中的頭骨，帶回東京帝國大學標本室研究，而留下〈偷竊骷髏懺悔錄〉一文 (森丑之助 2012 [1908])。²

日本政府統治後，根據鄒人的傳述，日本人於當時勸導、甚至以武力嚇阻鄒族進行獵首，並強迫與鄒族主要的敵人布農族議和，鄒族自此不再有獵首行為 (莊新生 2013: 108)。日本人為了改進鄒人迷信觀念，先是以「祭祀獸骨容易造成狩獵行為，導致厭惡農耕的心態」為由，強制廢除家族的獸骨堂，而後更著手撤除「祭人頭場」 (臺灣總督府警務局理蕃課 2016 [1935]: 108)。因此，鄒人於1936年將過去獵首後仍保存的650顆頭顱全數掩埋，以藉此打破獵首「陋習」，以免阻礙進步與發展，昭和11年 (1936年) 6月的《理蕃之友》便記載如下：

(達邦、特富野兩社) 雖然自吳鳳事件以來已經停止了識首習慣，為了象徵高砂族特有的勇武行為，至今仍然持有650顆敵蕃與異族的頭顱，祭祀於集會所，每年8月前後盛大舉行的小米祭乃蕃社的一大祭祀典禮，被視為祭神即為這些舊頭顱，於祭典上扮演重要角色……終於教化的力量滲透至中堅階層的青年……特富野社決定於4月2日……在丸山警部補與其他職員的列席見

證之下順利完成埋葬儀式。而彼等當初所懼怕的問題亦無任何發生現象。
（臺灣總督府警務局理蕃課 2016 [1935]：168）

由此記載中可以看到，日本政府透過教育培養青年團以改變鄒人風俗，於是獵首祭儀核心的敵首便在此時期被埋葬，既無實質人首，祭儀也必然隨之有變，鄒人的傳統生活與祭儀的變動在日人文獻中留下了紀錄，也得以藉此瞭解祭儀為何逐漸變遷至今日的樣貌。

即便停止獵首，日本統治結束後，當時對鄒族祭儀展開研究者，仍能注意到獵首與其祭儀在過去鄒族生活中的重要性，凌純聲（1953）、杜而未（1968）不但採集了相關紀錄，凌純聲更指出在臺灣原住民其他族群、中國雲南卡瓦族都有類似的習慣，並提出獵首目的與促進作物生長的關聯性，杜而未則提及 *mayasvi* 除了與戰爭相關外，還有去除部落內的不幸災難與疾疫的目的。同一時期的《臺灣省通誌稿》也仍記載實際有獵首的祭儀，亦強調它與小米祭儀的關聯性，每年小米收穫、收藏的祭儀之後，部落長老根據當年是否獵獲人頭的考量，決定舉行敵首祭與否，若全年竟不得一個人頭，無論植物、獵物、人丁都將所獲不豐（衛惠林等 1965：35-38）。

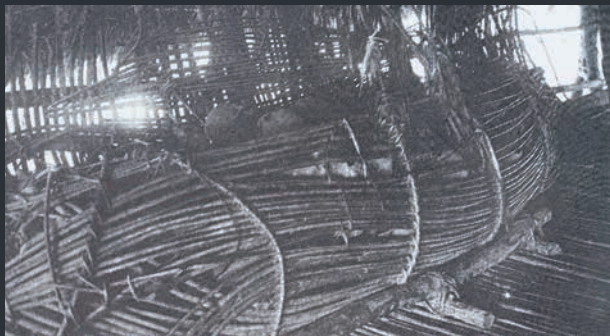


圖4 伊能嘉矩在鄒族部落拍攝的照片，仍可見實際獵首取得的頭顱插於竹竿上。
（圖片來源：伊能嘉矩攝，轉引自伊能嘉矩、粟野傳之丞 2017[1900]：113）

4

5

圖5 日治早期 *kuba* 中的敵首籠仍放置頭骨。
（圖片來源：森丑之助攝，1909/10，轉引自伊能嘉矩、粟野傳之丞 2017[1900]：109）

由上面的紀錄來看，此時調查並記載的敵首祭是日本時期鄒人仍有獵首的祭儀，然而獵首停止後，此一祭儀在沒有實質人首的情況下，仍沒有停止舉行。鄒族研究者莊志成（2012：66-67）和浦忠成（2019：108）都提到該祭儀由*mee hangu*轉變為*mayasvi*的過程，敵首祭*mee hangu*因不再有實質敵首，社群長老與征帥將其重新擷取、整理為今日的*mayasvi*（原指祭儀中的輪舞部份，後來以此稱呼整個祭儀）。直到1950年代，基督宗教陸續進入部落，*mayasvi*才暫時停止。久美部落族人文高明（2019：230-234）即紀錄了久美於1956年*mayasvi*停辦前最後的祭儀，補足未被記錄過的近代久美*mayasvi*，值得注意的是久美與另兩社不同的特別之處，例如，圍舞中作為平民的高家（*yata'uyongana*）在隊伍尾端帶領的反向移動橋段*evovi*³，以及因日本強制集團移住而與鄒族混居的布農族人參加*mayasvi*的記憶，反映了時代變遷與社群差異所展現的不同。

根據王嵩山（1992[1990]：158-171，1995：100-127）與浦忠成（2019：251-267）對特富野社的紀錄，1957年開始，*mayasvi*因鄒人改宗基督宗教而停止舉行，神樹*yono*亦被撒鹽導致枯死。直至1976年，特富野社藉由天主教傳禮士神父（Fr. Rudolph Frisch）的協助開始到*kuba*舉行彌撒，長老及領袖汪光洋家族人重新栽種神樹，才恢復*mayasvi*祭典。此時亦正值80年代原住民族文化復振的潮流興起，多名鄒族人投身祭典文化的保存與實際運作，在*mayasvi*復振初期，籌備會議堅持儀式按照傳統辦理，但亦在正典以外開始加入山地文物展示、擴大歌舞節目、歌舞比賽、鼓勵農產品出售並擺放攤位等項目，這些項目部分亦延續至今（見圖6）。王嵩山（1995：171）認為，特富野社*mayasvi*曾因外來信仰而中斷，故其神聖性與禁忌較不被重視，反而是將傳統文化與儀式之復振作為本土主義或本土抗爭的一部份，因此重新執行儀式時，反倒披上一層表演性質，這樣的表演/觀光性質在許多外族與本族研究者都有提及。王嵩山另又以*mayasvi*與小米祭儀相較，討論為何其他祭儀衰微，*mayasvi*卻擴大、一枝獨秀，他認為因*mayasvi*的政治性質與「對外」的性質，使其運作包含宗教與權力結合的內涵。同時*mayasvi*中也有生命力的更新與勃發（雀榕和金草），以及加入新的成員、引出更多生命來增補部落的力量，內在力量的增加隱含社會力的變動，因此*mayasvi*除了重整社會認同與地位階序，也訴求生命生生不息（王嵩山1997：132-140，2000：131）。因此，當代鄒族便是藉由*mayasvi*的實踐，加強內在的整合與認同，並進一步將鄒族社會與文化整合現在社會環境的一種因應方式（王嵩山1989）。

對於*mayasvi*為何在沒有獵首的當代社會仍持續每年舉行，鄒族研究者少見引用人類學者的觀點，而以自己的觀察與經驗為主。浦忠成（2019：108）提到，特富

野社主祭的*mayasvi*禱詞中已經未提獵首與凱旋，而是著重祈求社群集體福祉與個別成員的健康、豐收、成功。浦忠勇（2011a，2011b）則從後殖民觀點去理解，認為當代*mayasvi*具有混雜性的特質，而*mayasvi*已成為當代鄒族認同建構的重要場域，用以表現鄒族在後殖民情境下的主體性與認同，此外，也因為當代社會的變遷與動盪，導致鄒人對現代化疏離、現實的社會產生反感和厭惡，便企圖透過參與祭儀來懷舊，完成儀式化的心靈返鄉與沉浸行為。另一鄒族研究者莊新生（2013：2）則較具批判性地指出，小米儀式才是鄒族一直以來最重要的部分，*mayasvi*則早已由「神聖儀式」因社會變遷而變得世俗化，外來基督教的傳入直接衝擊傳統祭儀，使祭儀中的*peisia*（禁忌）消失，導致傳統祭儀變為多元化、商業化、觀光化及泛政治化的祭典展演，成為討好政客及外賓的「觀光祭典」，並為了配合經濟發展政策，在儀程中納入許多藝文活動及農特產品展售，雖然1990年代後鄒族在文化復振時為追求族群認同以及社群的凝聚，嘗試重建該祭儀，但*mayasvi*依然持續是舞臺化、商業化及觀光化的世俗性儀式。莊志成（2012：106-108）亦認為，*mayasvi*因各種外來勢力的影響，過去因獵首而由征帥為中心的祭儀，演變為現今以五大家族為中心的模式，而傳統儀式流程與歌謠逐漸被淡忘，漸成為以觀光為導向的部落表演活動，面臨母語消失、耆老凋零等衝擊，以及新的規範、新的舉行時間、現代組織開始取代傳統五大家族的祭儀決定權等改變。

本族研究者的觀點差異，可以看到達邦社研究者莊新生、莊志成對於祭儀傳統抱持較為嚴格的立場，而特富野社研究者浦忠成、浦忠勇則討論當代祭儀的變遷與混雜性，觀點兩樣或可歸因於莊志成（2012）與王嵩山（1989）都提及的達邦社較為傳統、保守的態度，以及兩社發展歷程不同，歷史事件、政治事件與一些意外事件帶來影響的幅度不同，此外，達邦社從未像特富野社曾長期停止舉行*mayasvi*，也是其中一要因。而在祭儀的實踐上，多數研究者也觀察到達邦社較為傳統，例如王嵩山（1989：120-127）即認為達邦社的*mayasvi*「儀式意味較重」，抱持對傳統儀式戒慎恐懼的心態，而特富野社則是在外推展只有神聖場合能唱的祭儀歌舞，向大社會強調鄒主體文化。呈現在兩社不同研究者的文獻中，便有不同的態度。

由上述文獻的整理可以看到，當敵首祭儀原本連結的行為與儀式目的不再存在，其意義對鄒人來說因之大幅轉化，原有儀式在重整與重組後成為現代的*mayasvi*，轉而扣連現代社會生活的需求。當代的*mayasvi*使用「戰祭」、「團結祭」、「瑪雅士比」等中譯名稱，儀式內容包含迎神祭、團結祭、兒童初登會所、成年禮、報戰



圖6 特富野社*mayasvi*復振初期加入正典以外的歌舞節目，並延續至今。
（圖片來源：楊曉珞攝，2020/03/06）

功、送神祭、家祭、結束祭，強調團結與文化傳承的意義，即便在耆老的印象中*mayasvi*仍是一個與獵首和戰爭相關的祭儀，但獵首作為過去的目的與意義鮮少再對外提起，僅能從儀式中的犧牲元素以及儀式歌詞、報戰功（*tu'e*）的內容窺見獵首儀式的痕跡。此外，部分儀式內容如路祭則簡化至不具儀式內涵，整體祭儀亦縮減為2日。然而，在鄒族人尋求族群認同與文化傳承的當代，作為年度重要祭儀的*mayasvi*是備受重視的文化，現今幾乎每年都會舉行。

V. 結語

本文主要以回顧過去文獻中書寫的鄒族祭儀為主，並在歷年不同紀錄、不同作者的書寫中觀察鄒族兩項重要祭儀小米祭儀與*mayasvi*的變遷，以及不同角度研究者的觀點。從本文的整理中能夠看到，百年來的鄒族祭儀持續變動，尤其是原本祭儀的主要目的改變後，留下的是簡化的基本架構，某些已無法扣連到舊有目的部份內容逐漸消失，或轉為象徵性質，或可能進入族群深層潛意識的範疇，但相對的也逐漸強化、神聖化某些儀式內容。而祭儀與社群權力之間的關係也與這些變動相互關聯、影響，在日本時代以前鄒族傳統政治結構如何在祭儀中作用，已無文獻可考，但仍能從口傳紀錄中瞭解征帥（*yuozomu*）在獵首祭儀的重要性，以及各家族主祭組成的長老會議對於祭儀的主導權，在日本治理下，權力變得更集中的「頭目」，明顯在祭儀中有更大的權力、主導地位與階序關係，而這樣的權力又在近代祭儀中與五大家族和其他家族間形成權力形勢的互有消長，並受到行政體系力量的介入，而非長期固著的權力形式。而在在的調整與變動，除了顯示大環境的影響導致許多不得不然的改變，也顯示鄒人依據自我需求而進行對祭儀的自主性重整，以及適當納入現代組織方式與各界資源的轉換能力，鄒族人便如是藉由持續的實踐衍生出當代祭儀的新意義，形成當代鄒人所需的現代祭儀。

從兩項祭儀的歷來紀錄中亦可以看到不同時期與不同作者群的差異，日本作者往往因同時研究較多的族群與部落，部份又配合政府的調查，歲時祭儀以簡潔的紀錄為主，少見對祭儀的詮釋與探討，但記下了非常詳盡的、當時仍較現在複雜的儀式流程、禁忌與儀式物品，能夠藉以窺見日治中期的祭儀形式，尤其是仍有獵首時期的社會文化，此外，日本作者亦留下對後代極為珍貴的照片影像，除了本文引用的伊能嘉矩、森丑之助攝影作品，亦在《瀨川孝吉臺灣原住民族影像誌：鄒族篇》（2000[1940]）、《臺灣蕃族圖譜》（2014[1915]）等出版書籍中看到更多擴及圖像的影像文獻紀錄，能夠據以實際看見當時的社會樣貌。臺灣人類學者則除了以詳實的田野紀錄留下寶貴的該年代資料，另會多加討論祭儀的意義與象徵，並納入整體社會變遷的影響。本族研究者自身的紀錄記下許多現今仍存的儀式細節與禁忌，並注意到其意涵與所代表的鄒人世界觀，同時亦寫下許多族人的觀點，在主體性詮釋以外，有時會流露對於「遵從傳統」與「改變」的矛盾心理，而呈現主觀的批判。從文獻爬梳另可以發現，本族研究者書寫的祭儀內容往往是根據自己的經驗整理，少見引用外族學者的紀錄，除非是要與日本時期或中華民國來臺初期的歷史紀錄做對比，應是認為自己的經驗與知識並不一定少於被訪問的關鍵報導人。此外，本族研究者容易以主體位置觀察到族人的心靈需求，另也較能理解族人對待神靈的關係。而當外族學者採用抽象的理論層次去解析祭儀時，這些理論詮釋往往沒有再被納入到本族研究者的討論中，形成交互探討，如此的內部觀點與外部觀點便形成兩套對於鄒族祭儀的理解，在原住民族主體意識高漲的當代臺灣，本族研究者所掌握本族觀點的知識體系顯能較獲後續研究者青睞與信服，而可能降低外族研究者的研究數量。

最後，本文在整理多篇歷來文獻紀錄後，要特別提出浦忠成（2019：275-285）的提醒，在看待外來研究者的紀錄時，需注意其背後的知識提供者的重要性。筆者更認為，在看待這些文獻紀錄時，除了尊重這些知識提供者的貢獻，尤需注意到其對於紀錄的影響，知識提供者基於其所屬社群、家族、職業等身份的不同而可能導致差異，例如採記拼音所用的方言別，家族位置或是鄉長、公務員、警察等職業所能提供資料的不同，例如，幫助俄國學者聶甫斯基（Nikolai Aleksandrovich Nevsky）的高一生（*uongu yata'uyongana*）就是一個特別角色，他屬於特富野五大家族之一的 *yata'uyongana* 家族，接受日本教育，不但本身能擔任關鍵報導人，也能引介部落長者，他之後擔任鄉長，亦是衛惠林的知識提供者，許多鄒族研究文獻與紀錄都來自他提供的資料，自然也受其背景影響。這是在閱讀並解析過去文獻時，必須同時加以理解的背景。■

附註

- 1 根據原住民族委員會2021年2月原住民族人口統計資料：<https://www.cip.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=2D9680BFECBE80B662D4F5B347D405BE>，2021年3月22日上線。
- 2 根據森丑之助所述，兩人各自帶走五個頭骨，被發現後繳回八個，只帶回兩個到日本（森丑之助2012[1908]）。
- 3 反向移動evovi為久美記音，在特富野為evovei。

引用書目

小島由道

2001[1918]《蕃族慣習調查報告書第四卷：鄒族》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

文高明、浦忠勇、沈育展

2019 《鄒族久美部落歷史研究》。臺北：國史館。

王佳璣

2017 《原住民傳統祭儀文化與觀光發展之衝突—以阿里山鄒族Mayasvi祭典為例》。朝陽科技大學休閒事業管理系碩士論文。

王嵩山

1989 〈宗教儀式的傳統意義與本土抗爭：阿里山鄒族戰祭Mayasvi的持續及其復振〉。《中央研究院民族學研究所集刊》67：1-28。

1992[1990]《阿里山鄒族的歷史與政治》。臺北：稻鄉出版社。

1995 《阿里山鄒族的宗教與社會生活》。臺北：稻鄉出版社。

1997 〈集體知識與文化重構：阿里山鄒人當代社會實踐之意義〉。《考古人類學刊》52：141-184。

2004 《鄒族》。臺北：三民。

古野清人

2000[1945]《台灣原住民的祭儀生活》。臺北：原民文化。

伊能嘉矩、粟野傳之丞

2017[1900]《臺灣蕃人事情》。傅琪貽譯。臺北：原住民族委員會。

佐山融吉

2015[1918]《蕃族調查報告書第三冊：鄒族（阿里山蕃，四社蕃，簡仔霧蕃）》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

杜而未

1968 〈鄒族的戰祭〉。《考古人類學刊》31/32：98-103。

汪明輝

2002 《鄒族之民族發展——一個台灣原住民族主體性建構的社會、空間與歷史》。國立臺灣師範大學地理研究所博士論文。

呂理哲

2015 《「起源」的歷史敘事與儀式實踐：論特富野鄒人的社會動態性》。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

邵碩芳

2008 《獵首、儀式與族群關係：以阿里山鄒族mayasvi為例》。國立臺東大學南島文化研究所碩士論文。

林曜同

- 2011 〈面對外族的重要祭儀：阿里山鄒族*Mayasvi*和賽夏族*Pas ta'ai*之比較研究〉。《嘉義研究》4：27-63。
- 2012 〈鄒族的歲時祭儀〉。刊於《臺灣原住民族歲時祭儀論文集》。潘英海編，頁41-64。屏東：行政院原住民族委員會文化園區管理局。

洪昇平

- 1998 《文化資產保存的社會文化意義討論—以阿里山鄒族特富野社男子會所為例》。國立雲林科技大學文化資產維護系碩士論文。

凌純聲

- 1953 〈雲南卡瓦族與台灣高山族的獵頭祭〉。《考古人類學刊》2：1-9。

莊志成

- 2012 《阿里山鄒族達邦社傳統祭儀*mayasvi*之研究》。國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文。

莊新生

- 2013 《台灣原住民鄒族*tapangu*聚落發展及社會文化變遷之研究》。國立臺南大學臺灣文化研究所碩士論文。

森丑之助

- 2012[1908]《生蕃行腳：森丑之助的台灣探險》。楊南郡譯註。臺北：遠流。
- 2014[1915]《臺灣蕃族圖譜》。臺北：南天。

湯淺浩史

- 2000[1940]《瀨川孝吉臺灣原住民族影像誌：鄒族篇》。臺北：南天。

張欣穎

- 2014 《鄒族達邦社*mayasvi*祭儀音樂研究》。國立臺灣師範大學民族音樂研究所碩士論文。

浦忠成

- 1993 《臺灣鄒族的風土神話》。臺北：臺原。
- 1999 《原住民的神話與文學》。臺北：臺原。
- 2000 《敘事性口傳文學的表述—臺灣原住民特富野部落歷史文化的追溯》。臺北：里仁。
- 2019 《神話樹與其他—鄒族土地與文化的故事》。花蓮：遠景。

浦忠勇

- 2011a 〈當代鄒族戰祭的意義：一個後殖民的解讀〉。發表於原住民族委員會「全國原住民族研究論文發表會」。嘉義，10月27日。
- 2011b 〈鄒族戰祭的意義與詮釋〉。《臺灣原住民族研究論叢》10：95-124。
- 2011c 《鄒族揉合認同—以當代祭儀、節慶、生命禮俗為例說明》。國立臺灣大學生物產業傳播暨發展學系博士論文。
- 2014 〈阿里山鄒族小米文化的知識典範及其變遷〉。《台灣原住民族研究學報》4(3)：21-44。

黃雅惠

- 1995 《阿里山鄒族小米祭儀式變遷與持續之人類學研究—以特富野部落為例》。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文。

臺灣總督府警務局理蕃課

- 2016[1935]《理蕃之友》中文初譯本。陳連浚、黃幼欣、陳瑜霞譯。臺北：原住民族委員會。

衛惠林、余錦泉、林衡立

- 1965 《臺灣省通誌稿，卷八同胄誌》。南投：臺灣省文獻會。

關華山

- 2004 〈阿里山鄒族的傳統家屋與其變遷〉。《臺灣史研究》11(1)：119-166。
- 2010 《邵、布農、阿里山鄒居住文化之比較》。臺北：稻鄉。

打開綠色的文化膠囊

——臺灣原住民族「檳榔」的多重品味

楊政賢

國立東華大學民族事務與發展學系副教授

I. 前言

檳榔，又稱為「綠金」或「綠寶石」，曾經是臺灣相當重要的經濟作物之一（圖1）。極盛時期，曾有為數眾多的國人都靠檳榔相關產業來謀生，依存關係密切。然而，當今臺灣社會似乎對檳榔普遍存有污名化的價值判斷，諸如嚼食檳榔會導致口腔癌、檳榔造成山坡地土石流、檳榔西施敗壞社會風化等等，在在都讓檳榔的社會風評長期不佳，甚至隱約造成「臺灣原住民族愛吃檳榔」的刻板印象。聯合報記者何定照、楊欣潔（2014）就曾報導現代社會視吃檳榔為不良習慣，衛生福利部食品藥物管理署網站描述檳榔，指「明朝時漢人移民臺灣，發現原住民嚼食檳榔塊，入境隨俗」。學者及原住民認為既不符史實，也製造「都是原住民先吃檳榔、立壞榜樣」的刻板印象。中央研究院歷史語言研究所副所長林富士指出，人類吃檳榔的歷史，從考古人類遺骸牙齒來看，至少五千年。漢人開始接觸檳榔可溯及漢武帝時期，距今超過兩千年。知名文人如柳宗元、黃庭堅都是愛好者，還有詩文留存。例如：蘇軾在〈食檳榔〉中，也說檳榔「滋味絕嫵媚」，朱熹在〈檳榔〉中描述檳榔「箇中有味要君參」，明朝劉伯溫在〈初食檳榔〉中，描述吃檳榔「清涼徹肺腑」，都證明漢人早就吃檳榔（何定照、楊欣潔 2014）。此外，林富士（2014）亦指出嚼食檳榔可以建立或強化族群與文化認同，嚼食檳榔是由文化薰習所形成的飲食習慣，單純的健康論述很難切斷嚼食者之間的文化紐帶。

檳榔究竟是從何時開始傳入臺灣，並被原住民族接受內化為民族植物，進而在部落社會中多元化使用？其確實年代恐已不可考。我們目前僅能從一些語言學或考

古學中略知一二。例如語言學家李壬癸認為嚼食檳榔可被視為是臺灣南島語族文化裡的一個重要因素（李壬癸 1997：173）。考古學研究方面，洪曉純（2016）藉由共生物種（例如檳榔、荖葉）及製造白石灰的技術、檳榔漬痕的牙齒遺骸等考古研究來推測紅衣陶器和檳榔文化之間的關聯性。然而，由於臺灣的史前遺址尚未發現內裝熟石灰貝容器的相關遺留。因此，就目前的考古證據而言，難以定論檳榔在臺灣出現的確切時間（ibid.: 126）。胡正恆（2013）則探討南島地區與臺灣本島、蘭嶼之間檳榔作物的親緣地理，他認為人作為文化動物，常會在遷徙過程攜帶社會性的「嗜好物」，此類人擇植物具有非常重要的社會文化意涵。綜上所舉，從語言學與考古學的研究發現得知，檳榔確實是南島語族與臺灣原住民族之間，跨島遷徙與社會交換的重要物資與文化象徵。

對臺灣原住民族而言，檳榔不僅僅只是日常嚼食、強化認同的民族「食物」，它也經常是族人社會網絡中彼此餽贈的交換「禮物」、表達男女情愛的「信物」，以及向祖（鬼）靈獻祭的必備「供物」與施巫的中介「法物」。從上可知，臺灣原住民族檳榔所連結的社會文化網絡包羅萬象，既廣且深，小小的一顆「檳榔」彷彿是包藏著許多族人集體記憶的「文化膠囊」。有鑒於此，本文將檢索臺灣原住民族相關歷史文獻、歌謠文本、影像圖檔中「檳榔」浮現的各種樣態，並分別從起源傳說、民族植物與嚼食習癖、祭儀供品與文化禁忌、禮物交換與情愛信物等不同面向來理解檳榔豐富的文化底蘊，期能引領讀者跳脫污名化的刻板印象，進而打開「檳榔」此一綠色的「文化膠囊」，一起品嚐其跨越各種感官的多重品味。

II. 起源傳說

臺灣原住民族關於植物（農業）主題的起源神話傳說，主要是指涉一些民族初期文化的形成與文明的開啟發展有關者，這些植物（農業）主題往往透露出人類如何利用物質文化來經世濟民的歷史背景，與人類如何開啟文明發展的種種心懷意念。其實，臺灣原住民族的植物（農業）主題起源神話包羅萬象，諸如作為民生主



圖1 檳榔：與臺灣原住民族關係密切的民族植物。
（圖片來源：楊政賢攝，2020/10/6）

糧之小米、稻、薯、玉米、芋等，作為日常民生副食之、酒、菸、檳榔等，以及作為祭祀用之芭蕉、柚子、薑、竹子等物種，不勝枚舉。若以本文探究的「檳榔」為例，阿美族有一則描述檳榔由來的口述傳說如下：

以前有不和睦的夫婦，經常因瑣碎的小事而口角，鄰居不堪其擾。太太還經常趁其夫不在，帶情夫回家。但此事終於爆發了，一天，妻子與姦夫同睡一床時被其夫撞見，羞愧之餘偕姦夫自殺。後來在兩人的墳上長出兩種不同的植物，一種直立而高聳入雲，時節一到就會開花結果；另一則為蔓草，纏在樹上不離開。人們很好奇，後來一人摘取樹上的果實，用蔓草葉包起來吃，起初有一點澀澀地，後來漸漸感覺到甘味而心情愉快。於是，他蕃社人嘗試，皆喜其味，以後便經常吃它，這就是現今檳榔的由來。（佐山融吉 1915，轉引自尹建中 1994：55）

這則傳說文本提及檳榔係因「妻子與姦夫同睡一床時被其夫撞見，羞愧之餘偕姦夫自殺」的不倫戀而「在兩人的墳上長出兩種不同的植物」，但後來人們嚐試開始嚼食檳榔，進而發現其味甘而心情愉快，並且影響傳播至其他部落，從此就有了嚼食檳榔的飲食文化。

此外，排灣族的檳榔起源傳說情節，則與男女之間情愛婚嫁的隱喻象徵有關：

古有一女，名cupucupu，口銜dipoon和aloviculatan到汲水場去。這時（她）把口銜之物連同唾液吐在汲水場。又，未幾，檳榔樹從唾液裡發芽出來。而，那檳榔樹長高，結了果實，cupucupu於是摘取其果嚼之。有一次cupucupu到男友家去玩，可是男友不在而家中亂糟糟，cupucupu於是打掃打掃，做好了嚼檳榔的準備之後回家去。男友回來見之，說：「什麼嘛？是誰打掃我的家？我就躲起來等著吧！」就躲了起來。未幾，cupucupu又來了。據傳，男友於是收之為妻。今日之所以有檳榔，是因此之故。（小川尚義、淺井惠倫 1935，轉引自尹建中 1994：228）

上述文本提及「檳榔樹從唾液裡發芽出來」的創生象徵，並藉此隱喻檳榔具有某種促成夫妻美好相處的中介功能。換言之，嚼食檳榔的滋味，也正是夫妻相親相愛的美好甘露。

再者，卑南族知本社的檳榔起源則是從排灣族輾轉取得的：

Venario 出去尋找被西洋帶走的 *Kalokal*，當時因為害怕被人發現成為俘虜，一夜未睡而且眼中閃著螢光，以照亮路徑。所以人們就叫他 *Karapiat*。看到 *Kalokal*，但他卻習於那樣的生活，不願回去。*Venario* 只好獨自返家，他順便繞道去他妹妹 *Maraqit* 那裡，想偷珍珠項鍊上最美、最珍貴的那顆吞下了，妹妹懷疑他偷了，但苦無證據，只好召集全村的人去追捕 *Venario*，追到了河邊 *Venario* 猛力一打，水分成了兩半。*Venario* 迅速通過，水又回復原狀，村人在岸邊咒罵著，並將其視為異類。而老 *Venario* 則繼續繞路至排灣族那裡去取檳榔，帶回知本贈給親友，自此知本人開始種植檳榔。（Quack 1988，轉引自尹建中 1994：264）

這個故事的情節告訴我們，檳榔傳入卑南族知本部落的時代背景曾出現所謂的「西洋」與「珍珠項鍊」等與異族接觸的線索，並且提及「追到了河邊 *Venario* 猛力一打，水分成了兩半」的神蹟。最後，檳榔則是以「老 *Venario* 則繼續繞路至排灣族那裡去取檳榔，帶回知本贈給親友」輾轉取得的方式來現身，並且開啟了人工栽培種植檳榔的時代序幕。從中，我們可以見證檳榔係當時族群遷徙所攜的重要「嗜好物」，檳榔成了臺灣島內外各族之間的重要交流物資與嚼食習癖。

綜上所舉，藉由檳榔主題起源神話的探討，可以幫助我們理解原初民族如何論述植物起源的種種神話思維，以及如何從野外「採集」植物生計過渡到人工「栽培」植物農業發展的歷史過程，以及原初民族如何藉由文化的啟蒙來適應外在環境，改善人類生活品質的種種跡象（圖2）。

III. 民族植物與嚼食習癖

檳榔學名 *Areca catechu*。檳榔一詞源於馬來語 *pinang*，中文又名賓門、仁頻、洗瘴丹、螺果等，在臺灣則俗稱為「青仔」。檳榔外型單幹細瘦直立不分枝，一般高約 12~15 公尺，屬常綠性喬木棕櫚科，檳榔的樹幹細瘦、葉短而密集。檳榔為熱帶或亞熱帶植物，性不耐寒，喜高溫、潮濕、多雨的生長環境。檳榔原產於馬來西亞、印尼



圖2 阿美族太巴望部落祖先發祥地紀念碑旁的檳榔樹景觀。

（圖片來源：楊政賢攝，2006/8/10）

一帶，分布區域涵蓋中國、東南亞、南亞以及太平洋和印度洋的島嶼和半島。臺灣則以南投、嘉義、屏東、花蓮等地最多。檳榔種植約5~6年可開花結果，每年抽穗結果一次，每株樹能結果實數百顆，結果盛期可達10~30年，種植得宜存活期可達約50年（中研院開放博物館 2015）。檳榔不僅可食，且可為天然染料及中藥，《本草綱目》及各種中醫的書籍中，皆記載檳榔具有驅蟲、健胃、去瘡癩及止痢的效果（蔣淑如 2001：14-15）。

簡炯仁（2021）提及根據《熱蘭遮城日誌》的記載，麻豆社與荷治當局締結合約。該條約於1635年12月18日宣告生效。該條約有一條規定：「村莊的首長以交出種在土裡的小檳榔樹及小椰子樹，表示轉讓麻豆社及其附近土地給荷蘭政府。」此後，南方的村社為向荷治臺當局都交出小檳榔樹或小椰子樹，以輸誠。準此，檳榔應為南臺灣平埔族群普遍種植，且視為代表土地的神聖之物。簡炯仁亦從相關文獻中指出，清治臺時期，檳榔已成為南臺灣地區的平埔族群日常食品，尤其是饗客必備的敬品；又，臺灣土人吃檳榔的青皮，而粵人則等檳榔熟了後，取其子吃，顯示臺灣平埔族群吃檳榔與中土之人士的吃法不同。準此，吃檳榔乃臺灣平埔族群的風俗，中土漢人渡臺之後才入鄉隨俗，學平埔族人吃檳榔，成為臺灣文化現象之一。當時的南臺灣平埔聚落都祭祀「阿立祖」，一般暱稱為「老祖」，檳榔則成為平埔族群祭祀「阿立祖」不可或缺的供品之一（參江樹生 1999；周鍾瑄 1962[1717]；黃叔璥 1959[1722]）。

熱蘭遮城日記1638年12月2日記載：「卑南位於一片平坦的農地上，種植很多檳榔和椰子樹……武器有弓箭和15-18呎長的矛；卑南的人和其鄰近的人，都拿椰仔

和檳榔樹苗來表示已將他們的土地交給公司，並承諾要順服公司」（江樹生 1999：380-391）。清朝時期《台東州采訪冊》指出：「南路埤南等社，皆男自擇女，悅之，則時至女家，饋女以菸，以檳榔；女亦悅之，乃告父母挽親戚說合，以布及米粿、檳榔等物為禮，而贅於女家」（胡傳 1993[1894]：50）。此外，1935年臺北帝國大學土俗人種學研究室探討當時卑南社南部落祭祀時，不同家族祭拜方向無論是朝向紅



圖3 檳榔：經常被原住民族人拿來當作家屋籬笆與田地界線。

（圖片來源：楊政賢攝，2018/6/26）



圖4 昔時阿美族里漏社，可見檳榔樹林立之部落景觀。

（圖片來源：引自戴嘉玲 2000：92）

圖5 南勢阿美村落

（圖片來源：順益台灣原住民博物館 2001：170）

圖6 阿美族太巴壠社祭司的家，1929年。

（圖片來源：移川子之藏等 2011[1935]：729）

4

5

6

頭嶼（蘭嶼）或火燒島（綠島），供品除了小米、酒，琉璃珠之外，檳榔通常是重要且必備的（臺北帝國大學土俗人種學研究室 2011[1935]：438-441）。從上可知，過去族人住家附近會種植些許檳榔作為家屋籬笆與田地界線（圖3-圖6），因種植數量有限，成熟可食或可供作祭品的檳榔果不多，因而顯得特別珍貴。

回顧相關歷史文獻，許多學者很早即開始關注檳榔此一民族植物的嚼食習癖，例如臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會《蕃族調查報告書第一冊》中針對阿美族南勢蕃的「嚼檳榔」有以下描述：「蕃人們說：『咀嚼檳榔可使牙齒及牙床堅硬、防止胃病、消除口臭等』。檳榔常蘸石灰，並裹荖葉（*fila'*）或連莖一起咀嚼，紅褐色的汁液吐在路邊宛如血漬。其味道之澀，猶如昔日本已婚婦女用來染黑牙的『鐵漿』」（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2007：55）。阿美族馬蘭社為：「據說本社蕃民原不知檳榔為何物，是入社蕃的人從漢人處學得後傳入的。本社不種植檳榔，大多

購自八社蕃。據說檳榔可代替茶，咀嚼後讓人神清氣爽，寒冷時嚼之，可讓身體暖和，並消除疲勞」（*ibid.*: 185）。另，卑南族卑南社則為：「社民嗜食檳榔。其喜好程度，由社內處處可見竹林間種植著茂密的檳榔樹情景即可推之」（*ibid.*: 279）。

《蕃族調查報告書第二冊》中有阿美族奇密社的「嚼檳榔」慣習如下：

清嫩的檳榔風味極佳，但成熟的就過於堅硬，而不受歡迎。初嚐者，石灰最好少加，以免身體發熱頻頻冒汗而覺得不舒服，此現象宛如初次抽暈醉的情形，尤其是咀嚼成熟的檳榔更是嚴重，此稱*mafayo'*（頭暈）。故男女互換檳榔時，忌諱取用此類的，以免對方誤認誠意不足。另外，與他社一樣，也會添加荖葉。（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2009：39）。

此外，《蕃族調查報告書第三冊》中提及鄒族阿里山蕃的「檳榔」時，記載如下：「社內無人種檳榔樹，從前向漢人購買，但目前已無咀嚼檳榔之風。但有人咀嚼稱之*nanapsi*的蔓草果實，狀似紅豆，有種殊臭味，據說能強健牙齒」（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2015：59）。再者，阮昌銳《大港口的阿美族》亦有「檳榔」的記錄：「阿美人之*etsap*，是阿美人主要的嗜好品，多種植在家屋之附近或田寮之前後，也有種於旱田堆石之處」（阮昌銳 1969：159）。

張淑婷（1999）指出對於原住民來說，嚼食檳榔就像是口腔運動或刷牙般，可常保牙齒健康。此外，檳榔是款待客人重要的食物，就如同漢人以茶待友般，這也是為什麼一些研究報告提及，許多常居或與原住民部落來往密切的漢人，也多會養成嚼食檳榔的習慣，因為到了部落，就得入境隨俗，接受原住民遞過來的檳榔（*ibid.*: 34）。茲就臺灣原住民各族嚼食檳榔的文化習癖，分別以阿美族、達悟族與卑南族為例，說明如下：

阿美族野菜專家吳雪月指出阿美族嚼食檳榔時需與石灰及荖葉或荖藤、荖花同嚼；不喜歡石灰者也可不加，但不加石灰會澀嘴，加太多則口腔易燒破，荖葉或荖藤則必定不缺席，荖葉多時味辣，荖藤加多則嚼之不呈紅色。除了嚼食檳榔外，在原住民部落也普遍的使用檳榔樹、檳榔果、檳榔葉等，作為日常生活用品。偶爾也會看到小孩吃檳榔，只是他們是不加配料，直接咀嚼檳榔，族老說：「這樣小孩不容易生病」。此外，在阿美族野菜世界中，最具代表性的「十心菜」，其中的「檳榔心」正是重要的食材之一（吳雪月 2006）。

烏居龍藏（2016[1902]：45-46）在蘭嶼的田野調查報告中指出：「紅頭嶼土人像其他馬來種族一樣盛行嚼檳榔**buwa**。檳榔搭配一種叫**gabid**的植物的細枝並塗上石灰嚼食。紅頭嶼家家戶戶都必定備著放有檳榔石灰和小刀的藤籃**mamman**，並有在來客時拿出來的習慣」。蘭嶼當地文史工作者謝永泉（2010：31）亦提及達悟族人吃檳榔文化，描述如下：

如果有客人來到家裡，用什麼東西招待他呢？最好的方式，就是請他吃檳榔。因為檳榔像食物一樣可以來招待家裡面的客人，這是達悟族招待客人的傳統文化。吃檳榔的時候，必須有檳榔、荖藤、貝灰等材料三個加起來才能夠吐出很漂亮的紅汁。達悟族的人吃檳榔除了平時在家裡外，無論上山工作或是下海捕魚都會吃檳榔；他們隨時隨地帶著檳榔袋。吃檳榔有禦寒的功能，以前在蘭嶼，冬天的時候，非常的寒冷，只要吃檳榔就會暖了起來。另外吃檳榔也有除臭的功能，蘭嶼人吃的魚，都是用水煮，所以吃魚後，口都充滿魚腥味，所以吃檳榔可以除去魚腥味。

就卑南族對檳榔的運用而言，範圍相當廣泛。從日常的嗜食品到賓客招待的必備品，亦或是家屋建築、宅地界線、生命禮儀、巫師祭祀等等，幾乎脫離不了與檳榔的關係。檳榔做為日常生活的嗜食品，因此當檳榔或荖藤缺乏時，便以代用品解解饑，如以杜虹花及樟樹的樹皮，加上石灰是一種配方；以水柳的根洗淨夾入檳榔則用以增加風味；正榕的樹皮、果實加嫩葉捶打成口香糖（鄭漢文2009：51-53）。

陳奇祿（1996：73）針對檳榔果的咀嚼指出：「年輕齒健的人，多以之加入石灰和蒟醬（漢人稱荖藤）直接放入口中，嚼碎後，滲出紅色的果汁，其味奇澀。老年人的咀嚼歷衰退，而檳榔果似乎過為堅硬，所以用小白先把它們搗碎，然後加上石灰和蒟醬，同置入口中」、「搗檳榔小白因其體積較細小，又為與嗜好物有關的日常用品，故多在器皿雕畫有頗為精美的紋樣」。此外，在檳榔相關器物方面，陳奇祿（1992：139）則具體以排灣族與雅美族相關器物標本為例，擬真描繪了相關圖錄（圖7）。



圖7 搗檳榔果小白文物標本繪圖。

（圖片來源：陳奇祿1992：139）

IV. 祭儀供品與文化禁忌

就卑南族的習俗而言，巫師進行各種儀式中，除了收穫祭期間巫師不能以檳榔進行巫術外，其他祭祀活動的物品，絕不能沒有檳榔。在祭儀中檳榔被視為人的化身，整粒的檳榔代表人的身體，蒂是它的頭部。每年的大獵祭，是家人從家屋到田野的重大活動，祭師們會以甜根子草橫置於路上，佈置象徵劃分聖界與凡界的門檻，再以往去蒂的檳榔為祭禮，阻謝該年過世的亡靈跟隨。喪家出殯之後，把檳榔串成一串橫置路上，意在阻止鬼魂回家（鄭漢文 2009：52-53）。此外，卑南族還以「檳榔陣」的巫術出名。卑南族認為菁仔是人，其蒂部像人的頭部，綠色果實則是人的身體，所以卑南族的巫師，會將小珠子塞入檳榔內部，有時還會加上鐵片，一旦欲使加害人頭痛，巫師即持針，重複刺及檳榔的蒂部，使人頭痛致死；或是以針刺檳榔肚子，使人肚痛而亡。這些巫術故事，一直到今日，仍受到各族原住民深信而加以流傳（王蜀桂 1999：193-198）。

在檳榔禮俗與文化禁忌方面，卑南族人出生時會用檳榔葉包住新生兒的胎盤，埋於家屋的地下。對於善終者行室內葬，並由家人裝斂；負責喪事的人則以一粒檳榔放在死者右手，手持三粒陶珠，從頭至腳撫屍一周後，將陶珠塞入一粒檳榔內，然後將檳榔留在家中的中柱，象徵死者的靈力保護著家屋的人。出殯之後，把檳榔串成一串兒，橫置路上，意在阻止鬼魂回家；同時下海洗浴、抓蟹、上山打獵，驅除污穢，消災禳禍（田哲益 2002）。此外，張振岳（1998）探討噶瑪蘭特殊*Ba-dulisan*的治療儀式時指出，*Ba-dulisan*的治療必須病人自己或家屬到「禁地」現場做。其中的祭品包含：「鐵釘一支。檳榔一粒。檳榔葉（荖葉）一片」（*ibid.*: 179-181）。賴阿忠（2021）則點出魯凱族檳榔具有宗教的意義，巫婆對檳榔花最敏感，一聞到花，她的神明（*Pelenge*）即臨到她身上。檳榔苗不能隨意種植，小米收穫之前禁忌種植，以免發生風水災，影響農作物。若有違者禁忌招致風災，會遭部落人嚴厲的譴責。例如：相傳魯凱族的東魯凱群的公主因吃不明來源的檳榔而懷孕生子，成為大南（*Ulavingane*）部落貴族頭目的祖先。傳統故事皆有類似的故事。檳榔也成為魔咒的工具，誤吃經魔咒的檳榔易遇災害而導致死亡（參喬宗志 2001）。再者，吳雪月（2006）提及傳統阿美族對檳榔有以下三點忌諱：(1) 檳榔第一次結生的果實不可以當種子用，也不准年輕人吃，只有生過三個兒女以上的人才可食用。(2) 不是自己家的檳榔不准採，甚至落地上的也不可以撿食，否則會受詛咒。

(3) 不得向新喪偶三月之內的寡婦或鰥夫要檳榔，否則自己也會被傳染而喪夫或喪妻，也不准接受他（她）所送的檳榔。從上可徵，檳榔係許多族人向祖靈鬼魂獻祭時，與之協商除穢的重要象徵祭品（圖8）。

蘭嶼達悟族的部分，楊政賢（1998：128）曾提及蘭嶼寡婦因社會地位受限而需自備「檳榔盤」的現象：

「寡婦」在蘭嶼傳統上的社會地位與活動範圍是被限制的，例如「寡婦」有事到正常家裡做客時要自己隨身攜帶專有的小檳榔袋，「寡婦」並不能吃一般人招待客人用「檳榔盤」裡的檳榔。久而久之，除非是很親很親的親戚才會允許「寡婦」的到訪，不然一般的朋友就會因為有太多的禁忌而間接限制了「寡婦」的外出拜訪，另一方面「寡婦」也不希望把自己不好的運氣帶給親戚朋友的。

若以蘭嶼燒製檳榔貝灰為例，謝永泉（2010）指出達悟的傳統月份，嘎呢曼月是製作貝灰的月份，它是一個很不吉利的月份，因為它有毀滅、死亡的意思。這個月份不能落成，也不能娶嫁。製作貝灰的時候，有很多很多的禁忌。例如：(1) 女人不可以到製作貝灰的現場。(2) 小孩子不能帶去。(3) 男人如果妻子懷孕，不能參加製作貝灰。(4) 在現場不能大小聲，保持靜。(5) 製作貝灰完畢，不能到芋頭田。除此之外，貝灰還有很多的禁忌，比如說：貝灰不能夠撒在地瓜田、芋頭田或小米上。不能夠撒在豬或羊身上，因為達悟族認為貝灰有毀滅和詛咒的意思。連傳統使用的餐具和飛魚季所常用的器皿，絕不能碰觸到貝灰。這就是貝灰的達悟傳統禁忌（ibid.: 27）。



圖8 檳榔經常是族人祭儀的重要供品。
（圖片來源：楊政賢攝，2021/4/15）

V. 禮物交換與情愛信物

檳榔在原住民族傳統社會人際關係中，經常被視為一種必備的「禮物」，舉凡款待賓客、排解糾紛，甚至是男女交往、婚禮餽贈等，都可以輕易見到檳榔在其中流通的身影，形成一種特殊禮物交換體系的檳榔文化。換言之，檳榔是臺灣原住民族款待親友與排解糾紛的重要媒介物，雙方遇有嫌隙或爭執時，也經常以檳榔作

為表示歉意、期待和好的意思。例如在蘭嶼達悟族的傳統文化生活中，若有賓客到家裡拜訪，最好的招待方式就是請客人吃檳榔，而招待客人的檳榔還必須加上荖藤和貝灰，因此家家戶戶都必須備有檳榔和貝灰。部落耆老甚至認為若是家裡沒有貝灰、檳榔、荖藤，那就不配成為*Tao*（族語：意指「人」）。因為，對達悟族人而言，無法招待賓客吃檳榔將是一件非常「失禮」的事。

以原住民族傳統男女戀愛過程與結婚禮儀為例，檳榔經常扮演著重要的角色與功能，至今仍然相當盛行。臺灣總警府臨時舊慣調查會（2000：328-331）探討卑南族「議婚」與「成婚」的儀式過程。當青年喜歡上少女時，男方會託人帶著整串的檳榔到女家拜訪，帶去的檳榔如果整串原封不動的送回來，表示對這樣的婚事不成功，如果將檳榔摘下來並分送給親戚朋友，則表示答應了這個婚約。其中，檳榔經常扮演著禮物交換與情愛信物的功能，其重要性不言可喻。

檳榔在阿美族文化中尚具有其他的象徵：檳榔菁仔有汁，味道甜美，就像是媽媽的奶水，故其語彙與女性生殖器相同。至於和檳榔相配的荖藤（荖葉），就像是爸爸和媽媽結婚，白灰有如小孩，所以三者的關係相當密切，也因為如此，檳榔更成為男女示愛的信物（王蜀桂 1999：186-189）。此外，吳雪月（2006）亦表示在阿美族的社會裡，檳榔是生活禮儀、祭祀等各項精神上的重要材料，它象徵結緣及祝福多子多孫之意。因此，除了提親之外，凡有檳榔文化的地區，檳榔在婚禮中通常都扮演重要的角色。

對經常被視為情愛信物的檳榔而言，除了嚼食所帶來感官的愉悅之外，用來置放檳榔的'*alof*（檳榔袋／情人袋）（圖9、圖10），也經常是阿美族人傳情說愛的重要工藝表現。李莎莉（1998）指出阿美族為一重視年齡階級的母系社會。據長者的說法，古禮中男方婚入女方時，並沒有什麼嫁妝，只有從家中帶來刀和獵槍。初入女方家門時，岳母會送女婿'*alof*，岳父送開山刀。日治時期，男方當要從軍或出外求學時，家人均贈以'*alof*，象徵著媽媽的愛，同時也是護身符，可以做成很小的袋子放在衣服裡面。又有說在個人私物中，以'*alof*的靈力（*kawas*）最強，因為它是每個人的第二生命。它的靈力是善的，屬於女性，裡面可裝煙具和檳榔。許功明（2005）亦表示每當豐年祭時，少女發現意中人時，即可將檳榔放入其'*alof*中以示意。一個受歡迎的少男可以同時接受好幾個少女的檳榔，如果一個少男整晚沒有人送檳榔，那是極大的恥辱。這也是為什麼發展到後來，阿美族人傳統服飾的'*alof*，又被稱為情人袋的原因（*ibid.*: 1-38）。此外，撒奇萊雅族豐年祭亦有上述類似情

景，張宇欣（2007）提及以前第一天到第四天全部都是男子在大太陽底下跳舞、展現體能，女孩子就只能在旁觀看，暗自欣賞自己喜歡的對象。直到第五天，女子才能參與跳舞活動，並將手中的檳榔投入自己喜歡男子身上的情人袋中。不過一般來說，女子送給男子檳榔的舉止，多已是男女或雙方家長私下協議好的，以防在眾目睽睽之下，一個男子接受太多檳榔，或發生男子拒收檳榔的尷尬情況出現。當男子收到第一顆檳榔後，要立即將情人袋肩帶上提束綁，不讓情人袋口外露，以避免其他女子再次投入。如投入檳榔的女子真的不是男子喜歡的人，則男子應該要私底下跟女子說明，而不能在大家面前當場拒絕。

再者，張哲民（2021）指出'alofo也是議婚的憑證，傳統上秀姑巒阿美的有些部落習俗，是女青年趁豐年祭期間跳舞時，伺機向仰慕的青年搶奪情人袋，表示對他心儀。但情人袋奪來以後，若心中尚有一絲絲的疑慮，第二天就歸還給那位青年。若奪取情人袋遲滯不還，甚至豐年祭都過去了還不還，表雙方愛情已篤定。此時雙

9 10

11

圖9 阿美族花蓮地區「方形」貼布'alofo（檳榔袋／情人袋）。

（圖片來源：楊政賢攝，2021/4/15）



圖10 阿美族臺東地區「船形」刺繡'alofo（檳榔袋／情人袋）。

（圖片來源：楊政賢攝，2018/7/15）



圖11 阿美族太巴壠部落年祭「情人之夜」一景。

（圖片來源：楊政賢攝，2018/8/15）

方家長開始為這一對年輕人議婚。這種由女性主導的公開示愛，是阿美族母系社會的一大特徵，然而卻也是自由而非強迫的，如果該名男子中意哪位女子，則可當眾贈與'alofo給該名女子配戴，亦有當眾吃下該名女子遞給該青年已咬掉果蒂的檳榔方式，用以宣告彼此之交往關係，「情人袋」的稱呼便由此而來，這一晚即是現今所稱的「情人之夜」（參吳明義等 2002；許功明 1998）（圖11）。

VI. 結語

una si alufu 是誰在背書包
una si alufu 是誰在背書包
o matua' say 那個老人
o maan sa paro ira 裡面裝些什麼
ku ic' p ato tamaku 檳榔和香煙
o sa pimaan 用來做什麼用
o sal oraol 用來當刷子
o walis no matua'say 刷那個老人的牙齒



圖12 流行於原鄉地區檳榔攤之「給永遠的情人」檳榔包裝袋。

（圖片來源：楊政賢攝，2018/8/5）

這是一首流行在臺灣原住民社會，大家耳熟能詳並且輕易跟唱的阿美族語創作歌謠〈書包裡的秘密〉¹。其中，「檳榔」正是這首歌的重要主角，同時也是族人傳達人際情感、溝通文化脈絡的民族植物。整體而言，檳榔是原住民族祖先流傳下來的禮物與智慧結晶，檳榔是神聖不可侵犯的象徵。嚼食檳榔可以帶給族人身體溫暖，只要檳榔出現的地方就有歡樂。此外，檳榔更是族人見證愛情的重要信物（圖12）。

對臺灣原住民族而言，檳榔幾經流轉遞變，迄今仍為族人日常生活常用之食物，且為招待賓客重要之物，就像漢人以茶待客一樣，檳榔則成了原住民族傳統家庭必備的待客之物，某些部落家中仍可

見到老人家身旁放有檳榔、石灰、荖藤或荖葉的檳榔籃，一方面自行組合食用，另一方面也供作來訪客人招待之用。

雖然，當今臺灣主流社會對檳榔污名化的印象猶存，但檳榔卻仍是原住民族重要的嗜好物。時至今日，檳榔已陸續發展出許多不同用途，其葉鞘柄可用來製作面具、石頭火鍋、盛器、扇子、畚箕或童玩等，甚至可用曬乾的檳榔製作穿著族服的檳榔娃娃公仔，並用檳榔籽做情人袋的裝飾等等，這些活化運用的創意都讓檳榔有了更多展現價值的管道。

如果，我們可以先暫時放下對「檳榔」的特定偏見與刻板印象，進而打開此一綠色的「文化膠囊」；相信，我們就可以重新品嚐其深具文化底蘊的多重品味。■

附註

- 1 〈書包裡的秘密〉這首歌曲詞原本就是阿美語，而現今所演唱的版本有兩種語言，分別是阿美語加上國語，是經由郭明龍稍作改編過後的創作，因此本版本的詞與曲的創作者皆為郭明龍。郭明龍大約於18歲創作該首歌，相當於1980年代左右（參李亞茹 2011：56-58）。

引用書目

尹建中

1994 《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》。臺北：國立臺灣大學人類學系。

王蜀桂

1999 《台灣檳榔四季青》。臺北：常民文化。

中研院開放博物館

2015 〈紅唇與黑齒：檳榔文化特展〉。「中央研究院開放博物館」，<https://openmuseum.tw/muse/exhibition/1cfcb8e67b3874e8ac1953cb50bb999e#front>，2021年4月21日上線。

田哲益

2002 《台灣的原住民—卑南族》。臺北：臺原出版社。

江樹生譯註

1999 《熱蘭遮城日誌，第一冊》。臺南：臺南市政府。

何定照、楊欣潔

2014 〈中研院考古 柳宗元、蘇軾都愛吃檳榔〉。《聯合新聞網》，<https://disp.cc/b/163-8dme>，2021年4月21日上線。

阮昌銳

1969 《大港口的阿美族》。臺北：中央研究院民族研究所。

吳明義、李來旺、黃東秋

2002 《牽源—阿美族民俗民情》。臺東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處。

吳雪月

2006 《台灣新野菜主義》。臺北：天下文化。

李壬癸

1997 《台灣南島民族的族群與遷徙》。臺北：常民文化出版社。

李亞茹

2011 《阿美族音樂者的生命經驗與作品詮釋—以郭明龍為例》。國立臺東大學南島文化研究所碩士論文。

李莎莉

1998 《臺灣原住民衣飾文化—傳統·意義·圖說》。臺北：南天。

周鍾瑄

1962[1717]《諸羅縣志》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

林富士

2014 〈試論影響食品安全的文化因素：以嚼食檳榔為例〉。《中國飲食文化》10(1)：43-104。

胡正恆

2013 〈臺灣檳榔之親緣地理與南島原住民族遷移假說〉。《華岡農科學報》32：47-60。

胡傳

1993[1894] 《臺東州採訪冊》。南投：臺灣省文獻委員會。

洪曉純

2016 〈古代南島社會的陶器及檳榔文化〉。刊於《考古、歷史與原住民：臺灣族群關係研究新視野》。洪麗完編，頁109-137。臺北：順益台灣原住民博物館。

張宇欣

2007 《傳統？再現？Sakizaya祭儀初探》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

張振岳

1998 《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》。臺北：常民文化。

張哲民

2021 〈情人袋〉。《臺灣原住民族歷史語言文化大辭典》，http://210.240.125.35/citing/citing_content.asp?id=2584&keyword=情人袋，2021年4月21日上線。

張淑婷

1999 《花蓮縣豐濱鄉原住民嚼食檳榔態度與行為研究》。慈濟大學原住民健康研究所碩士論文。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

2011[1935]《臺灣原住民系統所屬之研究，第一冊》。楊南郡譯註。臺北：南天。

許功明

1998 《阿美族的物質文化—變遷與持續之研究》。臺中：國立自然科學博物館。

2005 〈阿美族佩袋之形制分佈與功能變遷探討〉。《中央研究院民族學研究所資料彙編》19：1-38。

陳奇祿

1992 《臺灣土著文化研究》。臺北：南天。

1996 《臺灣排灣羣諸群木雕標本圖錄》。臺北：南天。

喬宗志

2001 《臺灣原住民史—魯凱族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

黃叔瓚

1959[1722]《臺海使槎錄》。臺北：臺灣銀行經濟研究室。

烏居龍藏

2016[1902]《紅頭嶼土俗調查報告》。林琦譯。臺北：唐山。

順益台灣原住民博物館

2001 《馬偕博士收藏臺灣原住民文物—沉寂百年的海外遺珍特展圖錄專輯》。臺北：順益台灣原住民博物館。

楊政賢

1998 《蘭嶼東清部落「黃昏市場」現象之探討：貨幣、市場與社會文化變遷》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

鄭漢文

2009 〈卑南族與植物的關係〉。刊於《卑南族的家與植物—人文篇》。李麗雲等編著，頁32-60。臺東：國立臺灣史前文化博物館。

蔣淑如

2001 《清代臺灣的檳榔文化》。東海大學歷史學系碩士論文。

臺灣總督府臨時舊慣調查會

2000 《臺灣總督府臨時舊慣調查會蕃族慣習調查報告書第二卷—阿美族、卑南族》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

2007 《蕃族調查報告書第一冊》。陳文德、黃宣衛編。臺北：中央研究院民族學研究所。

2009 《蕃族調查報告書第二冊》。黃宣衛編。臺北：中央研究院民族學研究所。

2015 《蕃族調查報告書第三冊》。林曜同編。臺北：中央研究院民族學研究所。

賴阿忠

2021 〈檳榔〉。《臺灣原住民族歷史語言文化大辭典》，http://210.240.125.35/citing/citing_content.asp?id=1655&keyword=檳榔，2021年4月21日上線。

謝永泉

2010 《Mabcik-貝灰文化》。臺東：臺東縣蘭嶼天主教文化研究發展協會。

戴嘉玲編譯

2000 《Formosa原住民寫真 & 解說集》。臺北：前衛。

簡炯仁

2021 〈檳榔〉。《臺灣原住民族歷史語言文化大辭典》，http://210.240.125.35/citing/citing_content.asp?id=1649&keyword=檳榔，2021年4月21日上線。

半世紀爭訟真正和解了嗎？

北海道愛努族先祖遺骨返還

翟振孝

國立歷史博物館副研究員兼典藏組組長

日本北海道十勝縣浦幌町的RAPORO愛努民族團體（ラポロアイヌネイション，舊稱「浦幌愛努協會」）要求東京大學等研究機構返還其先祖遺骸以及損害賠償訴訟，經過近半世紀的興訟，雙方達成第20次和解。依照協議，由東京大學在去年（2020）8月20日將該校保存的6具愛努人遺骸以及相關遺物歸還給挖掘地的遺族後代，並負擔舉行Kamuinomi（カムイノミ）向神明祈禱（神への祈り）儀式（岩瀨孝宏 2020a，圖1）所需費用，而愛努民族團體方面則撤銷原先損害賠償告訴，並於當月22日於浦幌町舉行重新埋葬儀式（岩瀨孝宏 2020b，圖2）。

根據報導，這6具愛努先人遺骨中，有5具係於1888年（明治21年）東京大學教授以學術研究目的為由，從浦幌町的墓地挖掘出來，另1具遺骸則是1965年由東大另位教授所蒐集（熊谷知喜 2020a）。當時主要是日本體質人類學或醫學解剖學等學科專家，以私挖愛努祖墳取得人骨作為研究材料，之後被保管或展示在研究團隊所屬的大學裡，嚴重違反研究倫理（謝世忠 2020）。愛努族人認為惟有先人遺骨返鄉重新埋葬才能安息，於是數十年來透過提起訴訟方式，對於相關大學抗議施壓。報導中指出浦幌町RAPORO愛努民族團體是繼先前成功地向北海道大學、札幌醫科大學要求返還其先祖遺骨102具之後，接著再向東京大學要求歸還該校保留前述的先人遺骨及相關遺物（熊谷知喜 2020b）。

事實上，依照日本文部科學省2019年4月調查統計，日本全國仍有12所大學保存愛努人遺骨，依序包括：北海道大學、札幌醫科大學、東京大學、京都大學等，各校保管遺骸多則近千具、少則1具，總數合計有1,574具愛努遺骸，其中可確認身分的只有21具，其餘無法確認者則被分裝在346個箱內（文部科學省 2019）。一般而言，返還遺骨須透過遺骨的家屬出具自身為祖骨繼承人的證明文件，並向遺骨目前所在

的大學提出申請，再經第三方委員會鑑定確認，最後大學與愛努申請人協商具體返還細節。透過如此綿密繁複過程，各大學儲存的愛努遺骸才能還給族人，因此返還遺骨的執行進度想見必是遲滯緩慢。

依照愛努族人的意願，希望採取的祖骨返還形式是以「遺族返還優先，部落返還次之，集中慰靈殿後」的方式進行（黃之棟 2018：81），然而，日本政府於2018年12月制訂「大學將保管愛努遺骨等遺留物歸還給挖掘地區指導方針」（大学の保管するアイヌ遺骨等の出土地域への返還手続に関するガイドライン）（文部科學省 2018），明顯迴避承認愛努族人的原住民族權利及道歉問題，僅同意將已知祖骨身分者歸還家屬，而未知身分者則集中在北海道白老町國立愛努民族博物館暨國立民族共生公園旁建物。此建物緊鄰去年（2020）7月12日甫開放之「民族共生象徵空間」的高地，設有慰靈儀式設施、遺骨保存處及紀念碑等（圖3、圖4），將分散在各大學的愛努遺骨全數移運至此以集中慰靈（UPOPOY National Ainu Museum and Park 2020）。



圖1 東京大學在去年（2020）8月20日將該校保存的6具愛努遺骸以及相關遺物歸還給挖掘地浦幌町的遺族後代，並舉行Kamuinomi（カムイノミ）儀式。（圖片來源：岩瀨孝宏 2020a）



圖2 東京大學返還6具愛努遺骸於去年（2020）8月22日於浦幌町舉行重新埋葬儀式。（圖片來源：岩瀨孝宏 2020b）



圖3 北海道白老町國立愛努民族博物館暨國立民族共生公園內，設置愛努慰靈儀式設施、遺骨保存處及紀念碑。（圖片來源：UPOPOY National Ainu Museum and Park 2020）



圖4 在去年（2020）7月12日甫開放的「民族共生象徵空間」旁高地，日本政府設置了愛努集中慰靈設施。（圖片來源：UPOPOY National Ainu Museum and Park 2020）

然而，日本政府以建造慰靈設施集中愛努遺骨，究竟是尊重原住民？還是侵害原住民族權利？此舉是否有違愛努族人要求大學或研究機構應將各處挖掘或蒐集以為研究的先人遺骸返還部落，並期待法院承認現存的愛努部落，可以作為原住民族權利主體的主張？我們相信真正的和解，應是出自雙方當事人真心誠意的協商約定，以解決爭議取代法律爭訟，致力修弭將雙方損害降低至最小程度。尤其在面對原住民族歷史正義的重大爭議事件，國家理應透過社會溝通和尊重理解，正視過去歷史誤失，記取教訓而不重蹈覆轍，為國家造成族群百年來的文化同化、歧視污名及世代創傷，正式向原住民族致歉，並以實際行動促成原住民族與國家之間的實質和解。由此反觀，時至今日愛努族先祖遺骨返還訴訟，雖然次次皆以和解收場，然而始終未見日本政府誠心正意對於侵擾壓迫愛努原住民族權利表達歉意，愛努族人至今仍傷痕難平，有關於原住民族權利法律保障議題，後續族人團體仍有持續奮力空間。■

引用書目

文部科學省

- 2018 〈大学の保管するアイヌ遺骨等の出土地域への返還手続に関するガイドライン〉。
https://www.kantei.go.jp/jp/singi/ainusuishin/pdf/181226_chiiki-guidelines.pdf，2020年11月13日上線。
- 2019 〈大学等におけるアイヌの人々の遺骨の保管状況の再調査結果〉。https://www.mext.go.jp/component/a_menu/science/detail/_icsFiles/afieldfile/2019/04/25/1376459_4_1.pdf，2020年11月13日上線。

岩瀬孝宏

- 2020a 〈アイヌ民族の返還遺骨再埋葬 先祖に祈り 浦幌町〉。《北海道新聞》，<https://www.hokkaido-np.co.jp/article/452858>，2020年8月23日上線。
- 2020b 〈返還のアイヌ遺骨再埋葬 浦幌の団体「ほっとしている」〉。《北海道新聞》，<https://www.hokkaido-np.co.jp/article/452880>，2020年8月24日上線。

黃之棟

- 2018 〈原住民族的遺骨怎麼還？以日本愛努遺骨返還政策為檢討核心〉。《臺灣民主季刊》15(4)：57-94。

熊谷知喜

- 2020a 〈東大、請求棄却求める 浦幌のアイヌ遺骨返還訴訟 釧路地裁〉。《北海道新聞》，<https://www.hokkaido-np.co.jp/article/387657>，2020年11月5日上線。
- 2020b 〈アイヌ民族遺骨 20日に浦幌の団体へ返還 東大と和解〉。《北海道新聞》，<https://www.hokkaido-np.co.jp/article/448558>，2020年11月5日上線。

謝世忠

- 2020 〈原住民行使集體同意權的啟示：從日本愛努族祖先遺骸的人類學遭遇談起〉。刊於《參與者的學術接觸：人類學倫理的實踐與躊躇》。謝世忠著，頁39-45。臺北：國立臺灣大學醫學院。

UPOPOY National Ainu Museum and Park

- 2020 Memorial Site. <https://ainu-upopoy.jp/en/facility/cenotaph/>, accessed November 2, 2020.

抵制自然消亡的現代性湧現

——從族語特展說起

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

原住民族語言研究發展基金會於今年（2021）2月20-21日舉辦「世界母語日—原住民族語言發展會議」，同時推出「原住民族語言推動成果展」，並在一個半月後，假凱達格蘭文化館以「我們一起說族語特展」為名，自4月8日至23日轉場續展（見圖1-圖4）。現今，國家擁有原轉會的語言小組，大學裡有語言中心開設語言學習班，各級政府陸續辦理語言教學活動，也成立了多個各族語推動組織，而作為統合樞紐的語發基金會更已正式成立。凡此，再再展現國家亟欲讓原民族語重現舞臺的雄心壯志，對於各界的努力，吾人應予以高度肯定。

過去二十多年間，有國內重要的語言學前輩，在其所有提及臺灣南島語族語言問題的論著裡，必會講到各族語言處於瀕危，有幾個小族群甚至算得出分別只剩個位數字的老人語言能力。然而，現在16族均已有了基本語法專書出版，電視臺和廣播電臺有各族新聞和其他節目，而且年輕播報員居多。不是說瀕危嗎？那這些年輕人又打從何處迸出？顯然，單就語言本身來看問題，可能會流於片面，或者說，在部落現場或許隨處聽得到老人感慨年輕人不會族語，惟若很快信以為真，那一方面即可謂對世代競合關係的忽視，另一方面真的就是對族群文化能動潛力所在的無感。事實上，人的存在，不是只有在某一時刻講與不講，或者會與不會特定語言，而是端看那份隨時可能展現出之追求我族尊嚴的力量。過去甚至連夢想都難以觸及的資源，在近10年間全數到位，族語文字化也確立了多時，認證考試更實施超過10年，通過考驗者年愈增多。此時此刻，不知當年語言學家的瀕危消亡預測是否還有效？臺灣有此一族語復甦奇蹟，從前時光裡，不僅無人得以預測，更反向充斥著悲觀結論。據此，當下絕對應是一個得喝采的年代囉！然而，真的如此嗎？



圖1 特展報到處
（圖片來源：李莎莉攝，2021/04/08）



圖3 展示各單位語言推展成績
（圖片來源：李莎莉攝，2021/04/10）



圖2 語發中心成立一周年成果
（圖片來源：李莎莉攝，2021/04/10）



圖4 特展區入口設置各族問候語看板
（圖片來源：李莎莉攝，2021/04/10）

族語資源在形式上充沛了。但，它會否如我在《後認同的污名的喜淚時代：臺灣原住民前後臺三十年》（臺北：玉山社[2017]）一書所言，其實前後臺差很多！？前臺光鮮，後臺幽微？後臺就是原鄉部落與都原社區生活。現在到部落，聽到族語仍然有限，族人間的日常交談，至多就華語流暢中穿插幾個單詞。像筆者這種非原民跑去部落講兩句在地話，會被驚艷稱讚，但對方似無意願繼續以族語來交談。一位泰雅語教師曾感慨說，孫子跟她嗆說學族語沒用，因為外面用不到。那麼，到頭來會否族語只剩考試？一切為那份認證資格，過了就不理會了？那，是不是又回到前述語言學者的警語，原民語言終究還是瀕危，繼而往平埔族語的下場演化，最終全數成了死語？

此次展覽展出了各項成就，我們從中得知公部門、教育單位、以及關心者做了多少事情，成立了多少中心，辦過多少活動，通過多少認證，但，它們通通都是前臺景象。其實更加值得吾人注意的應是後臺，因為那是前臺所付出之後的接受一方吸收驗證場域。現在有部分全程族語使用的活動紀錄，例如全鄒語祭典和全魯凱語的現代集會，那的確是令人讚嘆的一刻。但，佩服之際，筆者發現參與者多係本來就是族語拿手的各部落碩果僅存好手，而非當下從族語學習資源學來的新手。換句話說，新時代的族語認證通過，並不等於就是傳統族語好手的傳承或接班人。想來，這突然又成了大問題。

以後的語言表意主流，會不會就是單詞穿插於華語裡頭？今天，臺語／福佬話單詞混在華語出現，在都市生活裡就日益常見，此例或可為參考。語言學前輩認為原民語言會消失，就如同平埔一般。但是，他忽略了平埔所處大環境和現今時空根本不同，前者就讓它自然地消失，因為當時沒有任何外在力量的阻擾或抗衡，反之，身處後者其境，也就是當下，則想要自己消失也難，因為外在復振組織、學習策略、學校開課、民間班別、考試機會、政策鼓勵、加分誘因、保護文化等等之有形無形機制突然湧現，它們構成了對自然消亡的巨大抗阻力量，所以，原民語言當不至於消失。但是，不消亡與語言的永續並非同義詞，因為外在阻卻要素畢竟都是外來的，它們全屬現代性人權人道和文謏謏呼籲的廣泛抽象價值範圍，根基不甚穩定。族群的族語高手依舊暢快說話參與祭典，而獲有認證者卻另成一類群體，前者傳統在身，後者現代人物，他們或一起阻絕了語言消亡，卻也帶出現代人物在不消亡語言世界裡，自身距離深刻語言文化仍遠的事實。■

整「裝」待發： 國際政壇原住民服儀政治啟示錄

王鵬惠

《原住民族文獻》副總編輯

自2020年COVID-19疫情在全球爆發以來，病毒左右了不少國家的政治，紐西蘭與美國政壇在此艱困時刻，陸續出現多元文化實踐的變革，其中原住民入閣擔任要職，以及國會議員在議事殿堂的文化維權行動，尤為族群平權理念的典例。

2020年的紐西蘭國會大選因疫情延期至十月舉行，總理Jacinda Ardern領導的工黨因防疫有成獲選民肯定，贏得過半席次，順利連任總理。這次選舉為紐西蘭創造一個最包容的國會，女性、少數族裔、和多元性別成員的組成，取代「老白男」主



圖1 紐西蘭總理Jacinda Ardern（右）與新任外交部長Nanaia Mahuta（左），Mahuta的嘴唇和下巴有毛利女性的莫克紋面。

（圖片來源：<https://www.theguardian.com/world/2020/nov/04/nz-website-withdraws-authors-works-after-she-criticises-maori-foreign-minister>，2021年4月20日上線）

導的傳統。重新改組的內閣中，有四分之一閣員是毛利人，Nanaia Mahuta（圖1）脫穎而出擔任外交部長，更是紐國史上首次由該族女性承接這項重任。Mahuta在1996年首次當選國會議員，政治歷練豐富，2016年因復振傳統的自覺，在嘴唇和下巴刺有毛利莫克紋面（*moko kauae*），成為首位施以傳統體飾的國會女議員（Taylor 2020）。不過，這張具有明顯毛利文化特徵的臉孔，將代表紐西蘭出席國際外交場合，卻遭右翼作家Olivia Pierson嘲諷：「紋面，尤其是在女外交官身上，是極致醜陋、不文明」，Pierson的言論引發輿論砲轟，她的書甚至被零售網站斷然

下架 (Roy 2020)。然而，此一事件多少反映了紐國仍存有的族群偏見。

紐西蘭目前約有500萬人口，毛利人比例佔16.5%，在追求文化平權上一直受到掣肘。2021年2月議場上演一場文化大戰，理由是國會的服儀規定：男性必須穿西裝打領帶。毛利黨議員Rawiri Waititi未打領帶，被議長警告不從後，遭逐出議場 (No name 2021)。這不是Waititi第一次被趕出門了，他曾控訴：領帶並非毛利文化的一部分，打領帶形同套上「殖民的絞索」(colonial noose) (圖2)。滿臉塔莫克 (tā moko) 紋面，頭戴黑色牛仔帽的Waititi，以配戴毛利人傳統綠玉墜飾 (hei tiki) (圖3) 取代象徵西方文化禮儀的領帶，在議事廳內捍衛毛利文化。對此爭議，總理Ardern曾出面緩頰，她不反對國會議員不打領帶，畢竟國會有比衣著更重要的任務在身。幾經折衝後，國會決定放寬男性議員必須打領帶的硬性規定 (Guardian staff 2021)，毛利議員文化維權之役告捷。

2020年11月，美國在嚴峻疫情中展開激烈的總統選戰，民主黨候選人Joe Biden擊敗尋求連任的Donald Trump，於2021年元月宣誓就任。Biden的內閣被形容為迄今最多元化的白宮團隊，尤其內政部長Deb Haaland是首位擔任部會首長的印第安人 (Cabral 2021)。來自新墨西哥州Laguna Pueblo印第安部落的Haaland，2018年當選新墨西哥州眾議員，當時她就曾穿著原住民服飾宣示就職。2021年，Haaland戴著口罩，在首位擁有亞裔血統副總統Kamala Harris的主持下宣誓就職，一身亮眼的原住民服飾，莫卡辛鞋、蜻蜓耳環、綠松石項鍊，尤其飾有玉米、蝴蝶和星星的彩虹緞帶長裙，成為儀式上的「嬌點」(圖4)。這件裙子的設計師是目前住在美國北達



圖2 紐西蘭毛利黨國會議員Rawiri Waititi控訴領帶是「殖民的絞索」，抗議男性在國會議場必須打領帶的規定。
(圖片來源：<https://www.theguardian.com/world/2021/feb/11/new-zealand-male-mps-no-longer-have-to-wear-ties-after-maori-mp-ejected>，2021年4月20日上線)



圖3 紐西蘭毛利黨國會議員Rawiri Waititi配戴毛利傳統綠玉墜飾，作為毛利人的正式服飾，卻被逐出國會議場。
(圖片來源：<https://www.bbc.com/news/world-asia-55996688>，2021年4月20日上線)



圖4 Deb Haaland (中) 在副總統Kamala Harris (右) 主持下宣誓就任美國內政部長。

4 5

(圖片來源： <https://www.theguardian.com/us-news/2021/mar/23/deb-haaland-swearing-in-skirt-dress-agnes-woodward>，2021年4月20日上線)

圖5 由移民美國的加拿大第一民族Agnes Woodward縫製的這條彩色長裙，出現在美國新任內政部長Deb Haaland的宣誓就職儀式中。

(圖片來源： <https://www.theguardian.com/us-news/2021/mar/23/deb-haaland-swearing-in-skirt-dress-agnes-woodward>，2021年4月20日上線)

科他州，原籍加拿大薩克其萬省的第一民族Agnes Woodward (圖5)。她解釋長裙上彩虹的多種顏色代表各色人等，深藍色蝴蝶則用以提振人心，玉米象徵Haaland來自新墨西哥Laguna Pueblo部落，四角星象徵星星在天上看顧地上的人們，提醒造物者創造萬物自有其目的。Woodward和她的家人都曾遭族群的歧視與迫害，她將這件長裙獻給Haaland，在代表原住民出任美國內政部長的歷史性時刻亮相，更顯寓意深長 (Golden 2021)。

服裝儀容與文化認同理應互為表裡。2007年，法國服裝設計師Jean Paul Gaultier的時裝廣告，曾在白人模特兒臉部仿毛利紋面繪上圖案，此番文化挪用行為一度引發熱議 (see Young 2018)。十多年後，取得內閣閣員和國會議員身分的原住民，穿著傳統服飾、配飾和紋面，站上政治舞台，留下令人難忘的「服」號。“Dress to

impress”（裝扮烙印）意指講究穿著以便給人留下好印象。紐西蘭政壇脫穎而出的紋面女外長、國會議員打破男性必須在議場繫領帶的服裝規定，與美國內政部長穿著帶有原住民期許的服飾宣示就職等等行動，均在實踐“dress to empower”（裝扮賦權）：服裝儀容也可作為一種文化賦權，上述原住民政治人物以行動捍衛我族文化，譜寫一頁新時代的政壇啟示錄。■

引用書目

Cabral, Sam

2021 Deb Haaland: America's First Native Cabinet Secretary. *BBC*, <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-56421097>, accessed April 20, 2021.

Golden, Hallie

2021 'She's Representing All of Us': The Story behind Deb Haaland's Swearing-in Dress. *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/us-news/2021/mar/23/deb-haaland-swearing-in-skirt-dress-agnes-woodward>, accessed April 20, 2021.

Guardian staff

2021 New Zealand Male MPs No Longer have to Wear Ties after Māori MP Ejected. *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2021/feb/11/new-zealand-male-mps-no-longer-have-to-wear-ties-after-maori-mp-ejected>, accessed April 20, 2021.

No name

2021 Maori MP ejected from NZ parliament for refusing to wear tie. *BBC*. <https://www.bbc.com/news/world-asia-55996688>, accessed April 20, 2021.

Roy, Eleanor Ange

2020 NZ Website Withdraws Author's Works after She Criticises Māori Foreign Minister. *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2020/nov/04/nz-website-withdraws-authors-works-after-she-criticises-maori-foreign-minister>, accessed April 20, 2021.

Taylor, Phil

2020 Jacinda Ardern Unveils Diverse New Cabinet to Focus on Covid-19 Recovery. *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/world/2020/nov/02/jacinda-ardern-unveils-new-cabinet-to-focus-on-covid-19-containment-and-recovery>, accessed April 20, 2021.

Young, Mika

2018 Tā Moko and the Cultural Politics of Appropriation. *Sites: A Journal of Social Anthropology and Cultural Studies* 15(2): 1-15.

水畔傣族

——族群性的極致浪漫建構

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

Komlosy, Anouska

2004 Procession and Water Splashing: Expressions of Locality and Nationality during Dai New Year in Xishuangbanna. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(2): 351-373.

Li, Jing

2012 The Body as Experienced: An Embodied Approach to the Packaging of the Dai River Bathing Custom in Xishuang Banna, China. *Asian Ethnicity* 13(2): 115-134.

中國雲南西雙版納傣族是55個官定少數民族中被賦予浪漫特質的典型代表，強調該族年輕女性身體形象與觀賞者感官經驗的語彙或意象，在日常口語或書寫資訊裡尤為顯著。國際人類學者對此一向多所關注，各個專題論著自筆者1993年出版《傣泐—西雙版納的族群現象》一書以降，二十多年來從未間斷。本文即以Anouska Komlosy (2004) 和Jing Li (2012) 的二篇論文為例，探討不同作者的關注要點及其所引發之問題。

擁有英國St. Andrews大學社會人類學博士學位的Komlosy聚焦於名聲一向大噪的傣族潑水節。她在文中敘述傣族新年多為早上遊行，下午潑水。遊行有出場的順序，官方高上單位為先，農村團體墊後。而潑水則有如打破界線，理論上人人互潑，代表某種平等意涵。不過，水雖被認為係大家相互祝福的媒介，但，人們卻也藉之彼此有效地區辨。例如，不會潑著穿正式服裝者，也不潑長官領導。人們會製造出被潑的對象，再玩耍該對象。通常老外和青春少女是被眾人集中潑水的目標

(圖1)。另外，被政府圈圍固定的大潑水區內，人們似乎以區辨版納州內與非版納外人個體為主，而不會強調不同民族之別，也就是同屬版納各族居民，會聯合將水潑往外來的觀光客或異鄉人。基本上潑水也有如嘉年華活動，大家在此一時空中，消除了對異調人士或強勢文明的憂慮甚至恐懼，因此可以毫無限制地以水灌入如西方人等異邦人的衣內和潑向對方身體。不過，一般而言，水資源珍貴，偏遠村寨並無此類潑水活動，只有幾處必定會進入媒體和大眾視野的大城鎮，才被引導成極近瘋狂狀態。



圖1 極具針對性的潑水

(圖片來源：謝世忠攝，2011/04/13)

美國賓州Gettysburg學院東亞研究學程副教授Jing Li博士則側重於傣族女性身體的被媒體塑造以及族人自身之主體回應的過程。Li描述某一來自北京中央機構的攝影團隊來到西雙版納傣族自治州，目的係攝製該族女性生活，以為當下見證。原本在自治州勐罕地區有一商業機構曾表演傣女水中沐浴，後被政府勒令取消。此回專程南下的拍攝團隊，也不喜歡這種，因那被認為是很人工化地造假演出，他們要拍真正自然原始的。於是，團隊找來4位少女在江邊入水沐浴。攝影團隊表示，如此鏡頭美極了、這才是真正傣女沐浴，無憂無慮且如詩如畫，並深具療癒，更是真正快樂的精神洗滌。Li指出，在此一例子上，傣女的異國情調性=自然詩篇=精神上再次鮮活了傣族的民族身體。攝影團隊情緒上經驗了傣女江邊沐浴，也預知了自己返回都市之後忘懷不了的夢幻生活。

不過，演出的少女們，也向作者表達了主體性觀點。她們分別表示，誰會想在江河裡演出啊！？希望以後不要再找人來演。水裡好冷好髒，對頭髮很傷。自己其實很害羞，也只能勉為其難，用傘遮掩配合。在家裡洗澡很方便，根本沒有人會到江裡洗，一方面很不方便，事實上也早過時了，感覺很不舒服。不過，這些來自鄉下的女孩也深知農村實際上彷彿被進步文明淘汰的化外之地，而若能參與觀光活動，即可以不需要下田和割取橡膠，更能享受解放的夜生活。總之，她們不能控制自己作為展示的身體(performative body)，在行動上即會無由自主地前往表演現場。

我們看到了此一被深度詩畫塑形了的「造假」族群特性，也認知了少女尋求加入城市觀光演出之自我意願，二者卻似相互矛盾，但，之所以能夠很快找到少女江邊出演，即為不少人其實是躍躍欲試的明證。Li和Komlosy二人的文章主題，江河



圖2 西雙版納勐罕地區商業機構的天天潑水節表演
（圖片來源：謝世忠攝，2012/09/10）

沐浴與潑水節，均為當代傣族被形塑成民族代表的文化項目，後者年年大肆宣傳，萬人參加，旅遊機構更在特定場地聘用成群少女天天演出（圖2），這是國家支持反映少數民族生活歡樂的一幕。而傣女野地洗澡一事，雖不被公開鼓勵，但，代表中央的攝影單位所呈現之自然原始民族風作為，更十足說明了主體社會歷久不衰的非漢族極致浪漫女體想像（see also Gladney 1994）。¹ ■

附註

- 1 依照Dru Gladney的研究，許多非漢族群均被中國大社會予以女體浪漫化，最具代表性者為雲南畫派的裸女寫生。亦即，裸露之軀被想像成非漢族平日景象。裸與非裸在非漢族和漢族二元對立架構下，就是不文明與文明之別。

● ● ● ● 引用書目

謝世忠

1993 《傣泐：西雙版納的族群現象》。臺北：自立晚報文化出版部。

Gladney, Dru C.

1994 Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities. *The Journal of Asian Studies* 53(1): 92-123.

女巫？還是基督教傳教士？：

布農族人 *Abus* 的故事

方鈞璋

國立臺灣史前文化博物館助理研究員

當我於2009年開始收集布農族基督教傳教史相關文獻時，發現最早關於布農族傳教史的文字記錄出現在《臺灣基督長老教會百年史》中胡文池牧師撰寫的第四章〈布農族傳道簡史〉（1965）。文中主張布農族傳教史始於1948年，這正是胡文池牧師開始到臺東縣延平鄉各村宣教的那年。

然而，這樣的宣教史並非沒有爭議。2010年2月，我在田野中發現，當地的布農族社會流傳一則不同於官方版本的宣教史，亦即：「女巫 *Abus* 是第一位布農族基督教傳教士」（圖1）。第一位告訴我這個「布農版本」宣教史的人是布農族第一代傳道人黃順利牧師（*Talima Nahaisulan*），他是這麼說的：



圖1 在布農族基督教初期傳教史中扮演相當重要的角色布農族人 *Abus*（漢名高玉枝）（圖片來源：胡文池提供，2010/05/17 翻攝）

Abus 從一位太魯閣族基督徒奧山那裡聽到聖經故事。她對耶穌只要用觸摸或吸吮病人身體就能為人治病的能力感到十分訝異，希望將這樣的力量加入她的治病能力中。在奧山的建議下，她到鄰近的漢人教會參加星期天的禮拜。她發現，信徒在禱告結束前會念耶穌的名字。她於是學習這樣的方式，在治病最後念耶穌的名字來召喚耶穌的力量。……因為 *Abus* 這樣的做法，耶穌基

督的名字在布農族的區域被廣泛的流傳。……早於胡文池牧師到達之前，她已經開始在布農族的村子裡傳福音。

然而，胡文池牧師對*Abus*的描述卻相當不同：

1945年7月奧山被日本人派任為清水衛生所衛生員。因他薪水不多，生活困苦，所以常常到*Abos*¹的家吃飯。……有一次奧山的日文聖經被日人發現，竟慘遭痛打，*Abos*就問他為何被打，他說是因為信奉基督教，並說信教者若禱告，疾病便會痊癒。*Abos*是一個巫女，常為布農人念咒，行邪術醫病。聽到耶穌有那麼大的力量醫病趕鬼，就大為高興，希望得到這種力量，乃決心加入基督教。……奧山對*Abos*說：「你若要得到這力量，一定要丟棄巫師用具，並且禮拜天要到東里禮拜堂禮拜，學習他們的樣式。」（胡文池 1965：402-403）

從這段紀錄中得知，從漢人傳教士的觀點，*Abus*絕不可能是基督教傳教士，充其量只是過去行巫術錯誤行為的見證，重點在於她的悔改與基督教神的大能。另一方面，這也呈現當時臺灣基督長老教會對布農族傳統信仰的理解：巫術是異教特質的充分呈現。在教會的記錄中，通常將巫師稱為「假先知」，將其所行之事稱為「迷信」或「交鬼」，並記載許多「巫師悔改」的案例（胡文池 1965，1997[1984]）。這些表面上看來是剷除巫師的舉動，實際上反而突顯長老教會有意利用這種方式，建構基督教神能力的強大。正如一位布農族牧師的評論，對胡文池牧師而言，*Abus*的例子並非用來做為她改信基督教或是主動宣揚基督教福音的事實，而是強化布農族傳統信仰的落後無知。

雙方的爭論並沒有進一步的討論，反而呈現各自表述的狀態。1990年，布農族的劉彼得牧師以另一種不同於胡文池牧師的觀點書寫*Abus*的事蹟：

然而其巫術已非原始巫術，是原始巫術加上基督教福音融合而成的巫術行為；所到之處，先召集病人之親友，甚至村落中的人們，先談論聖經的故事，福音的簡易內容，而後施於巫術，口中唸唸有詞，結尾詞為：奉耶穌基督的名，阿們。（劉彼得 1990：36）

此後，從21世紀起在神學院裡接續出現許多關於布農族宣教史的碩士論文（田明賢 2003；陳秀春 2004；宋紀嫻 2007；馬羅大 2009），在這些新生代布農族牧者的筆下，他們對Abus這種結合傳統信仰與基督教方式的作法一致給予正面評價，推崇她是第一位布農族傳教士。馬羅大（2009：12）甚至引用新約聖經中使徒行傳中的經文尊崇Abus對布農族早期宣教的貢獻：「她行了許多的神蹟奇事，因此主天天下賜給她許多得救的人。」

從這個布農族初期傳教史爭論的案例中，可以看到布農族人在改宗過程中的能動性與主體性。布農族人與基督宗教相遇是一個極為複雜的過程，族人在過程中，不斷摸索自己在當代社會中的定位，並界定自我與他者的關係。■

附註

- 1 胡文池牧師在1949年以羅馬拼音符號訂定布農語的書寫系統，共有17個母音與個子音，這裡Abos即依據這套書寫系統拼寫。後來根據教育部及原住民族委員會2005年公布之布農語語音符號系統，母音o統一使用u來記音，故為Abus。

引用書目

田明賢

2003 《布農族宣教勇者—田光明牧師宣教史錄》。玉山神學院神學研究所道學碩士論文。

宋紀嫻

2007 《臺灣基督長老教會布農中會崁頂教會歷史沿革與現況（戰後1947年至2006年）》。台南神學院道學碩士論文。

胡文池

1965 〈布農族傳道簡史〉。刊於《臺灣基督長老教會百年史》。臺灣基督長老教會總會歷史委員會編，頁402-424。臺南：人光出版社。

1997[1984]《憶往事看神能：布農族宣教先鋒胡文池牧師回憶錄》。臺南：人光。

劉彼得

1990 《臺灣基督長老教會布農族教會宣教研究》。台灣神學院道學碩士論文。

陳秀春

2004 《黃順利牧師之傳道史》。玉山神學院神學研究所道學碩士論文。

馬羅大

2009 《布農中會馬聰敏牧師傳道史之口述歷史》。玉山神學院神學研究所道學碩士論文。

1986年的向天湖

王煒昶

雲深草堂負責人

西元1986年的向天湖，還是個外地人很少造訪的地方。

從南庄進入向天湖的道路是條產業道路，水泥路面，路寬僅能容納一部車子進入，偶爾有幾處較寬敞的地方，讓上下山交會的車輛可以會車互相禮讓，一路上都是上坡，道路並不平整，坑坑洞洞的，對外地人而言，確實是個挑戰。

這是我第一次來到向天湖，那年是賽夏族的十年大祭。

祭典期間就開始交通管制了，外車不得進入通往向天湖的道路，只能搭乘當地的計程車上山，原因是路段險峻，怕外車不熟出事。我搭了黃色計程車上山，真正感覺駕車的困難與危險。

過了牌樓，就知道快到村落了，映入眼前的是一片寬闊的廣場，這是矮靈祭場，祭場邊有一間祭屋，廣場就在向天湖的旁邊，陰雲的天候更增添了靜謐的氛圍，空氣中飄散著清新的山林樹草的清香。

我沿著小徑走進村落，午后的寧靜山村偶爾傳來了閒聊的聲音，是幾位族人正在屋前的騎樓製作矮靈祭使用的肩旗，一位紋面的阿嬤抽著竹煙斗在庭前散步。當時沒有意識到紋面長者的重要性，應該要把握此機會好好訪談記錄才是，非常可惜。

當年鄉公所為了推廣賽夏族文化，還特地作了一份摺頁簡介，也請家政班來設幾個美食攤位，除了方便外地遊客，住在非向天湖的本族人也可以在祭典期間的半夜充飢暖腹，夜半的向天湖畔是非常寒冷的。這是政府部門第一次參與賽夏族祭典的事宜。

祭典期間，向天湖畔也搭設了一些帳棚，出租給外地人休息睡覺之用（圖1），我租用了一頂帳棚。記得有一天晚上，半夜兩三點時，當時我正在帳棚內休息，忽

然聽到帳棚外有人詢問，是否有地方可以借睡？了解之下，才知道原來是南庄鄉長，他也沒地方可以落腳睡覺。後來是否跟我同擠一頂帳棚，我已不復記憶。

那一年的祭典發生了一些奇特的事情。矮靈祭是晚上開始舉行的，第一天的祭典開始時，就下起了不小的雨，接著狂風大作，把家政班的攤位全部吹垮了。緊接著連續幾天的夜祭，都是風雨大作！有族人說，矮靈生氣了，因為家政班的攤位剛好擋住了矮靈來參與祭典的路徑。另外，也有族人被矮靈附身，述說此次主祭家族對於祭典的安排處理有不當之處，甚至要當事人下跪認錯。

被矮靈懲罰的事件，在1986那年似乎比較多。雖然祭典舉行時，都是風雨交加，但是族人一點也不敢鬆懈，歌舞祭儀還是照常舉行，祭場的泥土地因為舞蹈的移動，三天下來被翻了一層土，讓人印象非常深刻！

祭典的尾聲有一個跳抓芒草的儀式（圖2）族中男子將砍回來的赤楊木之樹幹架起，橫幹上綁著芒草，由族裡的年輕男子輪流跳抓芒草，族人相信，抓到芒草的人來年會有好運道，祭儀由肅穆開始轉為歡樂的氣氛。地表上的泥土，經過這幾天的踩踏，掀開了一層，爛泥卷曲翻轉，底下的泥地也因為多人的踐踏，變得異常堅實。

祭典結束後，族人從祭屋裡拿出了糯米酒（圖3），大家互相敬酒，慰勞彼此及慶賀祭典的圓滿完成。作為主祭的朱家長老，也會向各姓氏的長老敬酒答謝，感謝祭典期



圖1 雲霧瀰漫的向天湖，湖邊遠處的帳棚，就是我們租借睡覺的地方。
（圖片來源：王煒昶攝，1986/11）



圖2 跳抓芒草祈福運，族人相信，抓到芒草的人來年會有好的運氣。
（圖片來源：王煒昶攝，1986/11）



圖3 祭典結束，大家喝著糯米酒以表慶賀與慰藉辛勞。
（圖片來源：王煒昶攝，1986/11）

間的協助與辛勞。

當我重新翻閱1986年所拍的幻燈片，赫然發現了一張在向天湖朱家所拍的照片，是朱家長老與住在獅潭鄉的族人豆鼎發大哥，他倆正在商討事情。而紋面的阿嬤也在其中，想必她是朱家的人，屋裡的火塘、古典的方型電視機，時光彷彿回到了早期的歲月（圖4）。

豆鼎發大哥當時我並不認識，後來部落跑久了，認識的人也多了，西元1994年在豆家友人豆銀妹的介紹下，來到了獅潭鄉的百壽新村，去找她的大哥豆鼎發，請他讓我拍一些矮靈祭前家族的一些活動日常，也非常榮幸能夠跟著豆大哥回到祖居地瑪陵舊社，拍攝祭祖的活動。

去瑪陵舊社的當天，他們看我個子瘦小，背著兩袋相機及一隻腳架，就熱心地幫我背一袋的相機，真是非常感謝豆大哥及同行的族人！

這幾天在整理1986年的幻燈片時，發現原來當年就有拍到豆大哥了。人與人之間的緣份，真的非常巧妙！而這些幻燈片，也讓我重溫了早期在部落田野拍攝的情景與人事物。

當年，上山參與矮靈祭的外地人大約只有50人。現在，道路修整平坦且拓寬了，也鋪了柏油路，資訊發達與旅遊的興盛，每年上山的外地人好幾萬人了。■



圖4 朱家長老與豆鼎發大哥在商討事情，紋面的阿嬤也在其中。
（圖片來源：王煒昶攝，1986/11）

《霧社事件：台灣歷史和文化讀本》

王鵬惠

《原住民族文獻》副總編輯

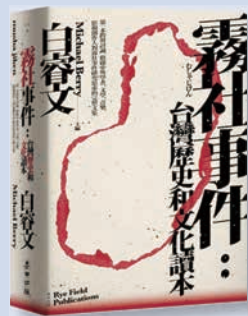
書名：霧社事件：台灣歷史和文化讀本

作者：白睿文（Michael Berry）主編

出版社：臺北：麥田出版

出版日期：2020/10/27

I S B N：978-986-344-838-9



發生在1930年，被統稱為「霧社事件」的歷史，在過去九十年的時空中，以各種媒介反覆在民間流傳，不斷讓觀者喪膽、聽者震懾。原住民族與日本殖民者交互以鮮血作為反抗與治理的示範，造就了莫那·魯道成為多方爭辯的歷史名人，蓋棺仍未論定，流徙於清流部落的賽德克族人們，新居早已成為故鄉，據此事件衍生的種種文學、影視、藝術、搖滾樂等文化創作仍源源不絕。

2020年，在霧社事件九十週年之際，號稱「第一本跨界討論，收錄中外學者、文學、音樂、影視創作人對霧社事件研究思索的完整文集」，在臺灣眾聲喧嘩的出版市場隆重登場，由美國加州大學洛杉磯分校（UCLA）亞洲語言文化教授兼中國研究中心主任白睿文（Michael Berry）擔任主編。白睿文於2017年10月在任教的大學UCLA召開「霧社1930：歷史、記憶、文化」會議，邀請多國不同領域的學者從各種視角切入霧社事件，這本書便是奠基在這場會議的基礎上編纂翻譯集結而成。他在〈序論〉中坦率直陳「霧社事件」被不同政權操弄於股掌的歷史定位：

八十餘年以來，霧社事件的歷史意義一直不斷地被不同的政權來定義：日據時代，殖民政府用它來證明台灣原住民的「原始」和「野蠻」；國民黨時代，霧社事件被當做「抗日精神」的典範；民進黨時代，該事件和整個賽德克文化又用來強調台灣的「本土意識」和（與中國大陸不同的）「台灣身分」。……這種「被殖民」、「被表現」、「被神話」的歷史，使得「霧社

事件」在現代台灣歷史中占有一種很特別的位置，同時使得「霧社事件」的歷史充滿矛盾和誤會。（白睿文 2020：9）

除主編的〈序論〉、一篇座談會紀錄的〈序幕〉之外，該書收錄二十五篇來自美國、加拿大、臺灣、香港、英國和日本等地，分屬文學、人類學、翻譯學、歷史、口述歷史、電影和文化研究等不同領域作者的文章。全書分成三大部分：「霧社事件的歷史記憶」、「霧社事件的文化記憶」、「創作者的霧社事件」，分別解讀霧社事件的歷史研究、電影、文學等類型創作，及包含詩、音樂、小說、影視創作者各自闡釋創作歷程。

原住民族學者為本書貢獻了五篇論文，突顯主編刻意為原住民族鋪設的歷史講壇。〈序幕：霧社事件的本土意義〉是由精通賽德克語的石岱崙（Darryl Sterk）主持，邀請賽德克族人，也是霧社事件參與者的後裔郭明正（*Dakis Pawan*）、莫那魯道的後裔巴干·巴萬（*Bakan Pawan*）參與座談的紀錄，石岱崙率先提出一針見血的基本問題：「『霧社事件』在族語要怎麼說？你們討論霧社事件會用『霧社事件』這個字嗎？還是會用日文？還是會用賽德克話？」（郭明正等 2020：15）。被「事件」化的歷史，必須回到原鄉語言的脈絡來解惑。巴干·巴萬在書中發表一篇〈莫那·魯道之直系家譜〉，以莫那·魯道外曾孫女身分提供詳細家族系譜，釐清和補充目前所流傳的莫那·魯道家族敘事。多位海內外學者各自對霧社事件的歷史文化再生產，舉凡殖民、身體與暴力、族群關係、視覺呈像、數碼歷史等主題，提出多重視角的解讀。

歷史就是一部當代史，一如主編在序文中所說，不同政權總是不斷重新定義霧社事件的歷史定位。霧社事件從原初的日本殖民記載，到國民政府時期的中文化國族改寫，再經過本土化進程，添加後原運時期的我族詮釋。在嘈雜的知識和文化生產鏈上，「霧社事件」的衍生作品與交織的人物、情節，匯聚成厚達591頁擲地有聲的磚塊書。歷史的霧區或許沒有陽光普照，唯有將沿途的顛簸崎嶇銘記在心。■

引用書目

白睿文

2020 〈序論〉。刊於《霧社事件：台灣歷史和文化讀本》。白睿文編，頁7-14。臺北：麥田出版。
郭明正（*Dakis Pawan*）、巴干·巴萬（*Bakan Pawan*）、石岱崙（*Darryl Sterk*）

2020 〈序幕：霧社事件的本土意義〉。刊於《霧社事件：台灣歷史和文化讀本》。白睿文編，頁15-33。臺北：麥田出版。

威懾的力量

——東排灣吐舌造形藝術的履痕

林建成

國立臺灣史前文化博物館展示教育組副研究員

上一世紀中葉，民族學家凌純聲在太麻里Lilevu部落祖靈屋，發現罕見的吐舌人像木雕，這塊橫楣上雕刻有3個人頭像、2尾蛇和2頭野豬，人頭像之間隔以盤繞且昂首的蛇圖紋。尤其是左右兩側的頭像，所雕刻的「吐舌」造形，在臺灣地區較屬罕見（凌純聲 1956：142-143）（圖1、2）。

2003年9月杜鵑颱風來襲，南太麻里溪出海口南岸Raraulan（舊香蘭）的海岸砂丘經風雨擾動後，現露出了不少文物，國立臺灣史前文化博物館隨即展開搶救工作，發掘出數量龐大的史前遺物，其中石刀尤受矚目，主要是其刀刃片中央刻有盤蛇紋飾，另外「豬牙百步蛇紋雕件」標本與陶片上，也有相同的吐信蛇紋特徵（李坤修 2005：163，170）。

太麻里部落傳統吐舌人像，相較於當代排灣族人吐舌木雕的表現，又或與舊香蘭遺址出土的石刀、陶片上百步蛇吐信圖紋內涵有無關聯，是個頗有意思的問題。



圖1 Lilevu祖靈屋吐舌雕像（左二）左側拓像
（圖片來源：凌純聲 1956：154圖版VIII，「臺東的吐舌人像及其在太平洋區的類緣」）



圖2 Lilevu祖靈屋吐舌人像（左二）右側拓像
（圖片來源：凌純聲 1956：154圖版VIII，「臺東的吐舌人像及其在太平洋區的類緣」）

早期的臺灣原住民研究記錄裡，吐舌常被認為具有特殊在地意涵，例如，佐山融吉就曾指出，排灣族Rarukuruku社的舌頭伸出和以手指撥開眼睛，都是蔑視對方的表示（1983[1921]：391-392）。卑南族知本部落老人家記憶裡，則認為其與出草習俗有關。耆老汪憲忠表示，當出草返回後，部落舉行palisi（巫術儀式），族人皆會以吐舌遏止惡靈進入，隨後要上山狩獵，接著再進行招喚動物的祭祀儀式。承上所述，吐舌習俗應係為彰顯個人的強勢並用以威嚇敵人。

排灣族Kaviyangan社傳說，一條蛇生下了大卵，從中生出人，長大後成為頭目家祖先，於是vulung（百步蛇）與頭目家同一祖先，故不咬頭目家人（佐山融吉1983[1921]：149）。百步蛇的信仰，應源自其具有劇毒，致族人望而生畏，且忌殺害，久之乃予以神格化。排灣族、魯凱族人對百步蛇神秘力量的敬畏，藉由圖紋形象傳遞經驗，告知族群成員並傳承給後代。舊香蘭遺址的石刀有明確的百步蛇吐信造形，加上陶片呈現出的吐信變化紋，這些現象是否為本區域凸顯百步蛇信仰的神秘力量方式？

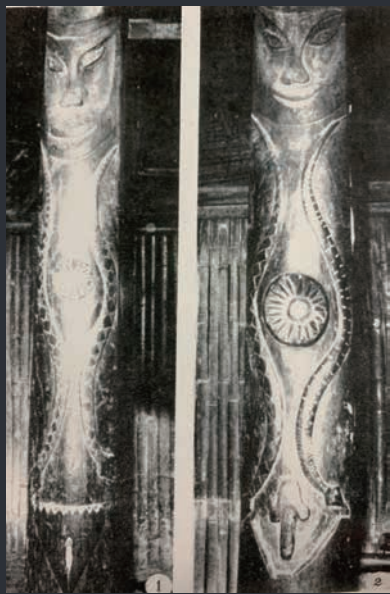


圖3 Lilevu祖靈屋男女祖柱像
（圖片來源：凌純聲 1958：58圖
版XII，「臺東的吐舌人像及其在太
平洋區的類緣」）

Lilevu祖靈屋內的半圓柱男祖、女祖像，是特殊的人頭蛇身形式（凌純聲 1958：32-33），以蛇身作為身體的象徵，將百步蛇威懾力量與祖先信仰相結合，是太麻里部落木、石雕刻的主要形式（圖3），加上橫楣上吐舌人頭像造形（圖4、5），構成太麻里部落迥異與一般排灣族人像木雕的表現方式。

祖先人像的吐舌造形，在臺灣原住民木雕藝術中，極為少見。東排灣族台坂部落的雕刻家Jajuwan（古武夫）於2007年曾刻過「蛇王」作品中的吐舌人像造形。他表示，在雕刻作品裡的「蛇王」吐舌造形，是認定蛇有危險性，伸出舌頭可以嚇阻防範，被咬到時也可以排除毒性。

紐西蘭毛利人的marae（集會所）建築獨具特色，多以木雕做為裝飾，雕工精緻，



圖4 *Lilevu*祖靈屋重刻之吐舌雕像左側
（圖片來源：林建成攝，2021/4/16）



圖5 *Lilevu*祖靈屋重刻之吐舌雕像右側
（圖片來源：林建成攝，2021/4/16）

圖紋十分華麗、繁複。其中門楣與內部牆面裝飾的高大吐舌人面像雕刻形式尤為顯著（Barrow 1984：69）。新幾內亞族人進行儀式時，男性也慣用吐舌木雕面具（Thomas 1995：46-47）。

凌純聲、陳奇祿的研究指出，吐舌人面像在太平洋或美洲區域有類緣關係的發展，紐西蘭島最多，北美西北洋岸，中美墨西哥，以及中國大陸湖南和東南亞婆羅洲一帶也有發現（凌純聲 1956：143-148；陳奇祿 1992：439）。

從石刀、陶片上的吐信蛇紋到祖靈屋的吐舌板雕，或可推論它是本地最獨樹一格的文化特徵，也是最具力與美的藝術表現特色。由造形圖像演變來看，應該是同屬南島語族相近的文化內涵，也可能是歷史過程中，不同階段族群接觸交會的結果。■

引用書目

李坤修

2005 《臺東縣蕃香蘭遺址搶救發掘計畫期末報告》。臺東：國立臺灣史前文化博物館。

佐山融吉

1983[1921]《蕃族調查報告書「排灣族、獅設族」》。余萬居譯。臺北：南天書局。

凌純聲

1956 《臺東的吐舌人像及其在太平洋區的類緣》。《中央研究院民族學研究所集刊》2：143-148。

1958 〈臺灣土著族的宗廟與社稷〉。《中央研究院民族學研究所集刊》6：32-33。

陳奇祿

1992 《臺灣土著文化研究》。臺北：聯經。

Barrow, Terence

1984 *An Illustrated Guide to Maori Art*. Auckland, NZ: Reed Books.

Thomas, Nicholas

1995 *Oceanic Art*. London: Thames and Hudson Ltd.