

文獻的·文摘的·大眾的

原住民族文獻



- 總編輯的話

本期專題：黏身的部落：不離不棄的立命大場域——

- 導論——數百之眾的挺身而出
- 帝國侵略的前線：馬武督社在日治初期的抵抗與爭戰
- 不甘「部落」變成只是一個「地名」：巴布麓的故事
- 「反對『普悠瑪紀念公園』設置」及「空拍裁罰」事件：普悠瑪（南王）部落年齡級制度的當代運作
- 來自「巴丹」？——蘭嶼達悟族人的「南方」意識及其「北方」論述

時事快遞

- 後原住民身分法違憲判決時代：自決權、集體權挑戰

- 「記憶潮聲—黃貴潮 Lifok 文物特展」內容與開幕活動報導

文獻評介

- 朝鮮族的隱與顯

老照片講古

- 'laqi' na 'Tayal (泰雅之子) 要與平地孩子一樣好！

新書視窗

- 《雷女悠奧》

文物掌故

- 織·憶——lukus Imwan
- 既是文物也是當代時尚——實用的鄒族 keypu

總編輯的話

本刊去年底才剛剛慶祝發行10周年生日快樂，現在第50期的半百福氣象徵又來到，這些整數控的吉利符碼，直接催進編輯執行團隊巨大服務動力，立志往更美好的另一個50期邁進。

本期主題部落。部落對於原民來說似乎老生常談，天天進出，也不時掛於嘴邊。的確，那是與族人黏身的具象與抽象的範疇，是房舍總集合，也為內心歸屬避風所在。我們收錄了4篇不會冗長的論文，文字清新，題目引人，內容述及部落風采之內外的多重故事。泰雅、卑南及達悟為例，自歷史旨趣和文化角色出發，大致勾勒出百年乃至深遠至接近五百年間的族人與國家，族人與海洋，以及族人與平原的競合關係。部落難以避免與外在的政經壓力逢遇，也躲不了人類對話過程的悲喜結局。但是，4篇文章都告訴了我們，它始終堅忍不拔，族人緊抓不放，縱使隨著時光，部落或有極度改頭更面的紀錄。

專欄各類的多元性，一向受到讀者的歡迎。本期接續過去以均衡為考量，每一類屬分別刊出了1或2篇，其中有宏觀原民律法文章，有特定族群的事蹟論評，有文物影像的重現反思，也有國際泛原住民族課題。知識是人們共同成長的基石，本刊建置知識，也廣傳知識，希望讀者能閱而喜悅。

謝世忠

2022年4月30日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

黏身的部落：不離不棄的立命大場域

06

謝世忠

導論——數百之眾的挺身出演

08

梁廷毓

帝國侵略的前線：
馬武督社在日治初期的抵抗與爭戰

24

陳俊斌

不甘「部落」變成只是一個「地名」：
巴布麓的故事

40

陸浩宇

「反對『普悠瑪紀念公園』設置」
及「空拍裁罰」事件：
普悠瑪（南王）部落年齡級制度的
當代運作

55

楊政賢

來自「巴丹」？
——蘭嶼達悟族人的「南方」意識
及其「北方」論述

時事快遞

72

陳璋·悠蘭

後原住民身分法違憲判決時代：
自決權、集體權挑戰



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。

74

葉淑綾

「記憶潮聲—黃貴潮 Lifok 文物特展」
內容與開幕活動報導

文獻評介

78

謝世忠

朝鮮族的隱與顯

老照片講古

81

李慧慧

'laqi' na 'Tayal (泰雅之子)
要與平地孩子一樣好！

新書視窗

84

洪敘銘

《雷女悠奧》

文物掌故

86

黃基成 Paljaljim Galuvu

織·憶——*lukus Imwan*

90

浦少光、楊曉珞

既是文物也是當代時尚
——實用的鄒族 *kepuu*

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.cip.gov.tw/>

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、浦忠勇、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

執行編輯

楊曉珞、張慧雯

專案信箱

indlit109@gmail.com

文獻官網

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

導論——數百之眾的挺身而出

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

臺灣原民的著名特色之一，就是擁有往千邁進的大量部落，其中傳承無數世代者有之，國家搬動來這去那者有之，棄此處轉他向者有之，進駐生根者有之，空屋乏人卻不減名聲者有之，有名在望者有之，還有，舉家與舉家共同打造者亦有之。部落有如老兵不死，千錘百鍊，永遠在那兒；也很像層層文化城牆圍身，外力打不垮我。談到臺灣原住民族，必定部落意象秒入腦海，因為，它太真實，也幾乎二者就是同義詞。

帝國（政權武力）或帝國代理人（龐大人口）在叩關未知之山林之際，居在半山不高的在地群體，必定首先面臨壓力。今新竹桃園之交的泰雅族馬武督部落，正是近史上北臺灣此等逢遇經驗的代表者之一。梁廷毓爬梳文獻，外加自己的勤勞田野就教，獲得不少跨越世紀時空，部落競逐於帝國力量的有價值資料，完成了一篇值得展閱的文章。從中，我們深刻了解到尖石*Mrqwang*馬里闊丸後山群和復興*Msbtunux*大崙崁前山群在歷史中，與馬武督源起以及後續聯盟以維部落健全的密切關連，這是足證部落不散的第一篇章。

與前文著重歷史過程不同者，陸浩宇和陳俊斌則強調文化的堅韌性。他們分別著墨於卑南族南王部落與寶桑部落的特定文化史題目。南王是大部落，寶桑也常被認定是前者的附屬小部落。不過，南王大，而寶桑卻知名，以後者為名之公私單位多，甚至代表臺東市之傳統地名，它也常常入榜。陳文敘述夾處於大量外族人口居所間的寶桑族人，在重要在地女傑領軍下，以歌唱和少年團體復興了逐漸失能的部落機制，而且愈表現愈引人入勝。傳統的文化制度，經過努力，終於被完好轉置，少少二百人，卻也成就出一個本土滄桑的再次容貌姣好。至於陸文，則正面書寫大

部落之主要年齡階層在當代的積極任事典故。二件社會矚目大事情，吸引了作者的注意，於是，他細心觀察到，原來老人與年輕人固有之年歲類分範疇，繼續有效主導著族人面對難題的決策措施。二篇卑南族相關文章，提醒了部落內在強大之不可被輕忽的事實。

楊政賢的文章與眾不同。他描寫了蘭嶼島民和菲律賓巴丹島群南北對向往返以及不再往返之間，在進入現代性要素支配的今天時空之際，所呈現出的家園感知。原鄉是一在文中較常出現的詞彙，當然，蘭嶼各部落的傳說特質，亦為作者討論問題的支柱，既然是各部落，就牽涉自我單元建置的思考，此時，原鄉不會永遠是籠統範疇，反而，一份在地居所範圍的實體認知，將會是主導思維的要素。楊文強調北南方位的比觀，事實上，從部落角度出發，可能此等方向論述也會很有看頭。

綜觀本期主題4篇論文，直接間接均談到特定群落在歷史或於文化制度實踐裡的關鍵位置。他們可以於砲火下，百年不消退，也能在他族人口爆壓環境裡，堅持生活價值，更持續在亦島亦部落之基準下，望著大洋延續著古老更新的臺菲人文情事。篇篇是佳作，推薦給大家。畢竟，部落就數百之眾，卻也演繹了精彩人類故事。他們世代傳承，挺身而精緻出演了自己的歷史文化本事。那是完好的一樁樁記實。人們根生於此，也黏己不離，於是，數百處小小區塊，都成了安身立命的大場域。■

帝國侵略的前線： 馬武督社在日治初期的抵抗與爭戰

梁廷毓

國立臺北藝術大學美術學系藝術批判與實踐研究博士班研究生

I. 前言

新竹縣的關西地區，長期以來是泰雅族馬武督群的傳統生活領域，直至18世紀才漸漸由客家、閩南人群與竹塹社熟番共同拓墾。在漢人及熟番移墾關西地區前，靠近中央山地的區域長期以來是屬於泰雅族*Mutu*（馬武督群）社群的活動領域（徐榮春 2010：244）。¹馬武督泰雅人原來係*Mrkwang*（馬里光群）的一支，昔日馬里光群從大漢溪上游地區翻越李棟山，向尖石鄉北得拉曼山林間遷徙，散居於當代的錦屏村那羅、嘉樂村與新樂村等地，成為尖石鄉前山人數最多的社群。其中一支族人

更早向北遷徙，居住在關西鎮馬武督地區，成為日治時期稱之的「馬武督蕃」（鹿野忠雄 1941：1）。²

然而，目前涉及馬武督一帶開發史的研究，大多是從清代邊區社會或日本山地拓殖的角度進行探討；³另一方面，是從人類學的角度進行當代部落社會的人群互動或土地關係之討論，⁴鮮少以馬武督社為主體，對部落的歷史進行專門

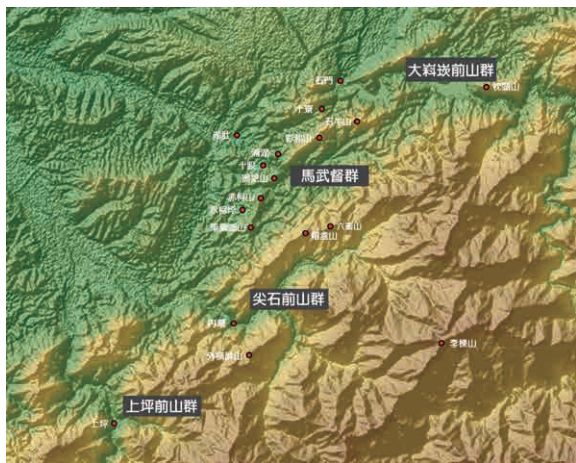


圖1 本文提及的相關地名與位置概略圖
（圖片來源：梁廷毓製圖，2021/4/6）

而深入的考察。因此，本文將盡可能的從史料、地圖、方志與相關研究文獻中，蒐羅有關馬武督地區的記述與描繪，對日治時期的文獻進行重新解讀與分析的工作，試圖從既往文獻中拼湊出日治初期馬武督社的抵抗情形和領域圖像，另一方面，也進一步考察部落與漢人、不同時期政權的接觸當中所造成的領域退縮與文化變遷。

II. 1895-1900年：馬武督社與前線漢莊的衝突

日本帝國入主臺灣的初年，漢人腦丁因為失去清國軍隊的庇護，紛紛撤出馬武督社，部分地區的漢庄和部落之界線，回到1880年代「開山撫番」政策之前的位置。1895年（明治28年）時，日本方面對馬武督社的了解仍然有限，僅記錄是位於大料坎西南五十五里，頭目為武容武答、拜鶴高遙、拜鶴烏茅。⁵馬武督社人口為男46名；女86名（王學新 2011：235），共計138人，顯示日方對馬武督地區的詳細情況僅有初步的掌握。此時期的〈日治二萬分之一臺灣堡圖〉將小竹坑、大竹坑一帶仍標示為「生蕃地」（圖2），關西的十寮一帶復為私人的隘防，僅存少數的漢人以私人武裝力量自衛，且因為馬武督社於清代時曾遭討伐，與漢人庄民結下仇恨，

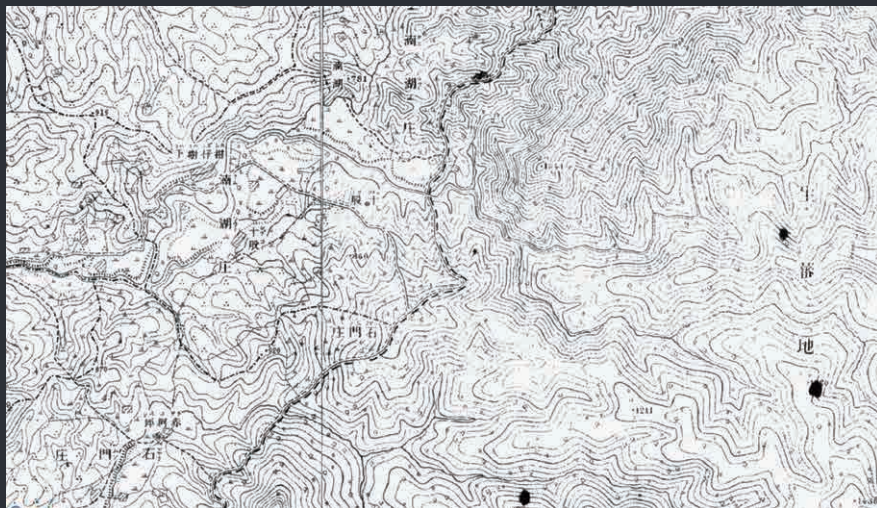


圖2 《日治二萬分之一臺灣堡圖（明治版）》中的滿湖庄與「生蕃地」馬武督社
（圖片來源：梁廷毓翻攝，2021/2/18）

故出草目標皆針對庄民，且厭惡庄民入山製腦（王學新 2003：1558），昔日的人群衝突事件讓原漢關係仍然緊張。

1896年（光緒22年、明治29年），距鹹菜甕約六公里之滿湖庄總戶數50戶中，48戶被燒毀，僅剩下2戶（王學新 2003：1511）。在柑樹下庄發生漢人羅水生因其兄遭番殺害，乃殺二名番人以報復，導致無人再敢前來十股庄交易。1897年（光緒23年、明治30年），八股庄發生蕃害後，當時附近庄民都持槍出戰，蕃人等大為狼狽逃走，當地人民等割下擊斃之蕃人首級，插入竿頭，放幾聲槍響慶祝後，再持往山上，將梟首竿頭高高豎立（臺灣總督府 1897b），位於暗潭的交易所也因無交易利益而廢棄。當時的大料炭竹頭角蕃人以咸菜礮為交易場所，馬武督社卻以該庄為獵首場所（王學新 2018：129），例如，曾發生竹頭角社至咸菜礮交易，正巧碰到馬武督社人出草，讓竹頭角社人逃跑時被庄民誤殺之事（臺灣總督府 1897a）（圖3）。此次獵首事件為馬武督的那侯支社所為，那侯支社位於馬武督社東端，與竹頭角社的領域西端的領域相接，該社頭目即為哇丹·馬來（Watan Maray，本文寫為瓦且·馬瀨）（王學新 2011：306）。



圖3 《臺灣總督府檔案》中的「馬武督社內鑼鉞山麓腦蒙二於ケル生蕃凶行事件」

（圖片來源：梁廷毓翻攝，2020/6/17）

此時馬武督社與鄰近村莊的關係，或許可以進一步深究。根據這一年的日方文獻紀錄，馬武督社人口約470餘人，總頭目為Yuukan Taimo（由甘大目），副總頭目三人，為Riuumin Binran（流民檳榔）、Riuumin Paie（流民排乙）、武豆打蝶（拼音不詳），蕃人與其他蕃社相比，較為慍悍，好殺戮，風俗亦不相同，男子未獵得土民（漢人）頭顱者，即使到了相當年齡，也不得入黥，且不得結婚。部落與土民的交情非常惡劣，故對土民又即深的仇恨，因此殺人以該地（漢庄）最多（王學新 2003：696），顯見當時族人與漢人之間相當仇視。

接著，1898年（光緒24年、明治31年），因為先前被漢人殺害的事件，族人盤據三十八份山腹，並試著向滿湖庄開槍，難以斷絕復仇之念（徐榮春 2010：44）。同年8月，馬武督社頭目Riuumin Binran（流民·檳榔）、Riuumin Paie（流民排乙）對赤柯坪庄方面，以及該社頭目Watan Maray（瓦旦·馬瀨）對十寮庄方面贊成和解，而逐漸趨向和平之佳境，但該社頭目Yuukan Taimo（由甘大目）對十股庄方面不願和解，該庄人民亦有懷恨蕃人者（王學新 2003：774）。可以推測在此年之前，馬武督社曾和附近的漢人村落—南邊的赤柯坪庄（關西玉山里境內）、北面的十寮庄（關西東山里境內）、西側的十股庄（關西東光里境內）⁶發生過衝突。

10月，馬武督社頭目Riuumin Paie（流民排乙）帶著子弟六人來到咸菜厝時，當地有五、六人圖謀在其歸途劫殺，蕃界庄民對於蕃人之觀感甚為惡劣，甚至有懸賞百元以求蕃首者（王學新 2003：780）。雖然在該年12月的一則紀錄中表示「蕃界附近土民和馬武督蕃人之感情日漸良好」，但也同時出現「以製腦申請藉以壞除蕃人之謠言，以致蕃人驚恐，故令十寮的換蕃人徐順興前去安慰它們，告知謠言並不足採信」之事（王學新 2003：788），⁷顯見雙方人群的關係仍然微妙。

除了與部落附近的滿湖庄、十股庄與八股庄有所衝突之外，也和僅一山之隔的湖肚庄有獵首的紀錄。例如，1899年（光緒25年、明治32年）1月8日夜間，馬里光群蕃人往湖肚庄出草，以馬武督蕃為嚮導，而麻裡橫社之Iwain Marai（伊萬·馬來）、馬武督之Yabruai Raiwain（野為·黎萬）及Shirain（西蘭）三人遭被害人湯阿明反擊斃，伊萬·馬來和野為·黎萬之屍體被搬入蕃界，扔棄於三十八份山，現場遺留西蘭的屍體，遭到庄民割肉而食。由於發生上述凶案，以致此後蕃人不再下山，換蕃所因而大為蕭條（王學新 2003：793-794）。⁸這一則「以馬武督蕃為嚮導」的紀錄，一方面顯示漢庄與部落之間的關係仍然緊張，另一方面也從側面紀錄湖肚庄為馬武督人的獵首地之一。

值得思考的是，為何以鄰近的湖肚庄為出草的對象，而不是到較遠的村莊？泰雅族獵首的原因相當複雜，但通常為避免有尋仇的情形，會選擇相隔較遠的部落或村落。因此筆者推測，族人選擇鄰近的湖肚庄作為獵首地，係因湖肚庄在清代曾為馬武督社的領域範圍，因漢人越過牛欄河設隘防番，開墾湖肚一帶近山之地，遂壓縮了部落的獵場。在湖肚庄的耆老口述中，也存有許多馬武督社族人來襲的記憶。⁹實際上，根據日治初期的文獻，馬武督族人也曾在桃園龍潭的銅鑼圈、大坪、新竹關西的赤柯坪、新城、大竹坑、十寮一帶有著襲擊和獵首的紀錄，¹⁰這些地方皆是馬武督社周遭鄰近的漢人聚落。

1899年（明治32年）2月，周源寶等人進入馬武督製腦，和蕃人約定訂定契約，由生番通事呂阿雪收取後，每月給予馬武督社及馬裡橫社頭目三圓，剩餘金錢折購買物品給予蕃丁，故而與蕃人關係常良好（王學新 2003：799）。3月，日方文獻記載「腦寮與馬武督生蕃間之關係日益親密」，馬武督等社也前至換蕃所交易。但是3月底周源寶等人預計在馬武督樹橋窩製腦，突遇馬裡橫社蕃人十餘人來襲（王學新 2003：804）。同年4月，馬武督一帶出現有日本方製腦業者和官員「共同計劃驅逐蕃人，已有四、五名馬武督蕃人在白石下被網綁」之謠傳（王學新 2003：808），顯見部落與日本方面之間仍然存在不信任關係。同年8月，馬武督社至換蕃所接受日方物品贈予和宴饗的族人，共有男50人；女23人，由頭目Yuukan Taimo（由甘大目）帶領前往（王學新 2003：826）。這一年，日本人也接手清末的舊隘線「西石門隘勇線」，設置西石門隘寮，從大坪山麓到十寮山谷，沿途設置大坪山隘寮、風波亭隘寮（亭，乃客語「山頂平臺」之意）、大竹坑監督員詰所、竹坑隘寮。

1900年（明治33年）6月，大崙崁前山群與馬武督群等泰雅族人共組攻守同盟（*qutux pahaban*），聯手襲擊製腦場，殺害數十百餘人，日本人喝令漢腦丁千餘人立刻放下工作下山（伊能嘉矩 1997[1921]：160）。同年9月討蕃後，日方扼守於石門地方（今石門水庫大壩一帶）。大體來說，沿山地區在統治權力的交替之際，馬武督社人並未立即與新政權妥協。1895到1900年間，大崙崁地區的狀況是，原住民與漢人之境界已退至七寮庄至十寮庄前面之彩和山，竹坑庄前面至頭寮庄後方之山脈及三層庄後方之山脈，無論如何越界即遭殺害（伊能嘉矩 1997[1921]：8）。同年，在馬武督社方面民蕃關係良好，馬武督社頭目瓦旦·馬瀨前來七寮庄周源寶家，不斷勸說要再次振興製腦業（王學新 2011：153）。

III.1901-1910年：南北爭戰下的馬武督社

1901年（明治34年）日本人設置滿湖到十寮隘勇線，沿著山谷設置，計畫逐步壓制馬武督社人的活動。周源寶與馬武督蕃人約定於十寮庄會面交涉，蕃人亦爽快同意，而於當年10月28日起入山製腦（王學新 2011：219）。1902年（光緒28年、明治35年），三角湧、咸菜礮方面皆遭蕃害，腦丁動搖，日本人為了懲罰包庇番匪之蕃人，遂停止馬武督全社之買賣交易（不著撰人 1902）。隔年（明治36年）設置大竹坑隘勇線，沿著十寮、滿湖、三十八分山邊繼續推進。1904年（明治37年）新竹方面於7月7日起，三十日之間從咸菜礮支廳，在鑄把山方面推進隘勇線，8月1日馬武督社人襲擊當地，但行動並未成功（伊能嘉矩 1997[1921]：359）。雖然日本方面只佔據一個山頂（鑄把山），但因此讓日警取得烏瞰馬武督社的一個重要戰略據點，對分化馬武督社與大崙崁前山群聯手攻守同盟有所效用（傅琪貽 2009：91）。

1905年底（明治38年），咸菜礮支廳轄內自赤柯坪分遣所，達獅子頭山，接續新竹樹圪林支廳轄內之「獅子頭山隘勇線」完成，而得以控制馬武督蕃（不著撰人 1906a）。1906年（明治39年）日本人設置彩和山經三十八份山方面之新隘勇線（石牛山至彩和山），日警向馬武督地區進攻，而與馬武督社起衝突，造成日警在彩和山一帶死傷慘重（圖4）。同年，馬武督族人到關西十寮砍人頭，之後在彩和山附近遭到日軍嚴懲並且歸順（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 2011[1915]：75）。根據記載，隨後日人設計對馬武督發動空襲，使用內置爆竹的氣球數個，向馬武督社方向施放。當時氣球於23日晚上7時飄飛至馬武督社前時，該社原住民一見到空中飛揚的奇異物體便以獵槍向氣球發射，不料卻導致氣球在空中爆炸起火，讓從未看過此景象的原住民心生恐懼而倉皇地往五指山頂方向逃走（不著撰人 1906b），此舉也讓日人順利推進隘勇線。

1907年（明治40年）之後，日本人為了徹底壓制馬武督一帶的番社，新竹廳方面也著手擴張馬武督南面的



圖4 1906年05月02日於《日文版臺灣日日新報》中提名為「彩和山與蕃人的交戰」的攝影（圖片來源：梁廷毓翻攝，2020/4/28）

馬福社一帶之隘勇線（今橫山鄉與關西鎮交接處）。為了破壞泰雅族的攻守同盟，新竹廳在桃園廳開打枕頭山之後的第3天，即5月11日，以牽制馬里光群支援大崙崁前山群為目的，動員700名警隘，直搗攻打馬武督社域。此舉立刻奏效，原本在枕頭山參戰的馬武督群立刻撤離掉頭返回部落，與內灣溪一帶的馬福社人一起反擊來自新竹廳的壓力。雙方打了51天後日本方獲勝，完成「馬福社隘勇線」（伊能嘉矩1997[1921]：548-549）。同年10月，馬武督群泰雅人再度參與反抗攸關馬武督群、大崙崁前山群、大豹群、大崙崁後山群命運的「插天山隘勇線」推進攻勢。但最後仍然不敵日方武力，且耕作地被日方砲擊而收穫無望，逐漸陷入缺糧、缺彈的危機（傅琪貽2019：112）。馬武督社已經在成為「線內蕃」的邊緣，逐漸喪失抵抗和逆轉困局的契機。

1908年（明治41年），隘勇線外各部落陸稻大豐收，日本官方獲此消息後，決定收割當天從隘勇線發砲，不讓泰雅族人得到糧食。包括大崙崁前山群的奎輝、高遶、烏來、義盛、基國派等部落，以及咸菜礮方面的馬武督人的收割都被各種砲彈阻擋。據記載，10月14日下雨天，「線外」部落如奎輝、高遶、烏來、義盛、基國派等，冒雨中從早上9點起趕忙收割陸稻，於是日方從控社、合脰頭、枕頭山北角與南角及二層坪等各砲臺同時砲轟，當天共投擲榴霰彈24發、榴彈24發。咸菜礮方面也從下午2點起瞄準在耕作地收割的馬武督人，從荒武山及竹頭角各砲臺發射榴霰彈4發、榴彈2發等，完全封殺泰雅人的收割（傅琪貽2019：119）。

1908年7月，咸菜礮興業合股公司設立，專事造林、開墾。同年7月29日獲准無償貸與蕃地馬武督、赤柯坪、竹頭、大竹坑等14處官有原野546甲，除從事樟樹造林外，亦從事開墾（王學新2012：82）。1909年7月，新竹廳推進「內灣、上坪隘勇線」，頻遭尖石前山群與馬里光群泰雅人之抵抗，大小戰鬥幾乎不絕，遂要求苗栗廳支援，並令桃園廳興建自馬武督溪，經六畜山、帽盒山而連接新竹廳方面的隘勇線（圖5），以壓制馬武督蕃，企



圖5 《臺灣蕃地寫真帖》內1909年間六畜山方面隘勇線上的景貌
（圖片來源：梁廷毓翻攝，2021/8/3）

圖切斷馬武督與尖石前山群、上坪前山群之間的聯繫。在雙方來回激戰、佔奪數次之後，六畜山高地最終於8月18日被日本方面佔領（不著撰人1909）。

然而，此時族人的反抗行動仍然存在，例如在1909年，馬武督族人曾在赤柯山、三十八分方面隘勇線砍人頭反抗，後被迫至六畜山一帶並遭嚴懲（臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會2011[1915]:75）。隨著「帽盒山隘勇線」的完工，馬武督社已經完全被日警所建立的隘勇線所包圍，也被切斷和大崙崁前山群、尖石前山群、上坪前山群之間的聯繫。1910年（明治43年）2月1日，第四次「歸

順」儀式在桃園廳內舉行。馬武督社頭目以下6戶45人，由馬武督社頭目Yukan Temu（由甘大目）交出槍枝4支、子彈93發等，不再向日警發動武裝攻擊，接受日人對部落的統治。於是官方立刻准許交易並施惠鹽巴，並安排「臺北觀光」（伊能嘉矩1997[1921]:331-336）（圖6）。而部落附近的赤柯山駐在所（1908年10月）、馬武督駐在所（1908年10月）、石門駐在所（1910年12月）、竹坑駐在所（1910年12月）、大竹坑駐在所（1910年12月）、六畜駐在所（1910年12月）也相繼設立。

值得注意的是在這幾年之間，馬武督社因為位處於大崙崁前山群與尖石前山群之間，可說最為積極進行「南征北討」、「西阻東援」的一群人之一。既有參與數場和大崙崁前山群的抗日戰爭，也有參與尖石前山群、上坪前山群的隘勇線攻防戰，甚至在馬武督六畜窩的戈尤浪部落，一位羅進通耆老曾和筆者說，他的祖父在青年時代曾參與過新竹五峰一帶的抗日戰役：

我的祖父Maray Sabi（馬瀨·沙比），他跟我說，他年輕時候有跟日本人打過戰，你知道在哪裡嗎？現在五峰有賽夏族的部落那邊，那邊也有我們的泰



圖6 1911年2月6日的《日文版臺灣日日新報》內「馬武督土目ワタンマイ」（瓦旦·馬瀨）等人於臺北觀光的合影
（圖片來源：梁廷毓翻攝，2020/4/20）

雅族的人，他跑到五峰的上坪那邊跟日本人打仗，那時候他們有隘勇嘛，我祖父還有殺到幾個日本人。（梁廷毓 2021/09/21 訪談稿）¹¹

儘管無從得知Maray Sabi（馬瀨·沙比）所參與是1897年的「上坪—內灣隘勇線」推進，還是1905年「上坪—五指山隘勇線」推進。據羅進通耆老的口述，他的祖父是翻過部落南邊的山嶺到尖石、五峰之交的淺山一帶，和日本人稱之「上坪前山蕃」、「上坪後山蕃」的加拉排群、霞喀羅群等泰雅人共同對抗某時期的隘勇線的推進。因此，包括馬武督自己領域內的盪鈹山攻防戰、彩和山攻防戰、大崙炭前山群的枕頭山戰役、插天山攻防戰，還有尖石前山群的「馬福社隘勇線」攻防戰、李棟山戰役等數十場橫越南北的山野大戰。族人們的身影縱橫整個北泰雅族的山嶺，無論是大崙炭或尖石的戰地，每一場攻防戰幾乎都有馬武督族人參與奮鬥。根據徐榮春的採訪，因為當時若南北、東西邊的情勢稍有不同，都會牽動馬武督人的生存：

我的父親Batu Temu告訴我，當他還是小孩子的時候（才11、12歲左右），日本軍隊從前山馬武督、水田、拉號、那羅部落那一帶，進入到我們後山玉峰這裡；我們泰雅人不分Mrquang、Gogan還是Mknazy的，也不管是住在前山的馬武督、水田，還是後山玉峰、三光、田埔、鎮西堡部落的，都紛紛翻山越嶺、跋山涉水，到李棟山這裡一起對抗日本人的部隊。當時，我的父親Batu Temu和其他的小孩一樣，不斷地在部落與李棟山之間來回，幫忙大人準備吃的東西或是做竹箭，也要背一些彈藥給在李棟山的大人。可是，我的父親說，日本人的大砲還有槍都很厲害，我們沒有辦法直接攻上去；要好幾個晚上不睡覺，躲在他們日本人的大砲附近，等到他們沒有注意的時候，我們泰雅的青年才攻上去，把他們的大砲從堡壘上推到山谷。（徐榮春 2010：48）

馬武督群除了和北面的大崙炭前山群、大豹群結成流域攻守同盟之外，也和南面的部落有密切作戰支援的關係，在泰雅族研究者徐榮春採錄的耆老口述中，顯見在烽火連年的時歲裡，馬武督人可以說是最為勞累、疲憊、也犧牲最慘烈的人群之一。或許是因為地理位置介於大崙炭前山群與尖石前山群之間的關係，清代的文獻中，即有「由馬武督總土目引導，沿赤柯坪（今關西玉山里）沿路招討諸番，進至他巴火社口」之紀錄。在日治時期的文獻中，馬武督社的Watan Maray原來就是名聞

遐邇的「馬里光蕃總頭目」，當年不僅統率整個馬里光群，甚至外地部落群—*Sirak*、*Karapai*、*Matoe*及*Mebeala*，都在他的勢力範圍內（移川子之藏等2010[1935]：65）。¹²

而在《高砂族調查書·蕃社概況》中也有紀錄，馬武督社與大崙崙前山群的高遶社、奎輝社、角板山社、雪霧鬧社、蘇樂社；大崙崙後山群的爺亨社；馬里光群的玉峰社、馬美社、字老社；加拉排群的加拉排社、那羅社、拉號社，因有血緣關係而密切往來（臺灣總督府警務局理蕃課2011：75）。人際關係的網絡涵蓋了當時馬武督社南面和北面的諸多泰雅部落。因此發生山林戰爭時，族人除了自己的領域之外，也支援東南後方與東北後方的插天山與李棟山之役。在北泰雅族西側淺山地區橫跨70餘里的山脊相連之處，都是馬武督人必須挺身捍衛之處。

必須注意的是，部落空間的建立過程，差異於帝國對於空間的建構。在泰雅語中，有許多涉及空間概念的字彙，諸如*qutux niqan*（共食社群）、*qalang*（群落、部落）到*qutux llyung*（共享流域的群落）等。儘管透過有限的文獻，筆者注意到馬武督社和地緣社群之間所牽引出的淺山地區人際連帶，可以明顯看到馬武督群從清代至日治時期之間，和北面的大崙崙前山群、南面的尖石前山群各社之間，有著綿密的部落連結網絡。若從族語來理解*qutux niqan*時，*niqan*是指「吃」，其意為「共食團體」，並不只是一個具空間意涵的字彙，而是跨越空間的「親團」概念，具有休戚與共的性質。¹³因此馬武督社的族人，可能在這個概念下，為鄰近有親戚或血緣關係的族人，擋下殖民者或漢人開發的壓力。

另一方面，*qutux llyung*（共享流域的群落）的意思是共同分享一條河的人。是以「流域」為社群活動的單位，各部落之間交換物資、娶親、獵首，共同抵抗外界的敵人。日治初期，馬武督社域的北面曾涵蓋大崙崙流域的石牛山、大竹坑一帶，或許在這個意義下，族人和大崙崙群的泰雅人共組「攻守同盟」（*qutux pahaban*，是在對外戰爭之時，由數個*qalang*締結成的*pahaban*）。這些不同層次的社群概念，或許可以說明當時馬武督社的族人，何以積極協助「南征北討」、「西阻東援」之原因。

IV. 歸順（和解）後的馬武督地區

1912年（大正1年），日人在馬武督地區設置蕃童教育所（新竹縣文獻委員會1955：171）。並邀請馬武督社的瓦旦·馬瀨等頭目前往「日本觀光」（伊能嘉矩1997[1921]：318）。同年，咸菜礮興業合股公司於4月8日獲准預約賣渡10.3140甲田

地。經營之地區為馬武督、獅頭山、赤柯山、檔把山、荒武山、彩和山、竹頭角、竹坑、三十八份山等地（不著撰人 1913b）。

1913年（大正2年）1月，桃園廳下本島人有志之士簡阿牛、呂鷹揚、簡揖、黃純青、江健臣、簡朗山、王式璋、呂建邦、余亦臯等人組織一財團，專事造林、開墾、製腦，即萬基公司。其製腦區域為馬武督及石牛山方面，地跨大崙崁、咸菜棚兩支廳（不著撰人 1913a）。1914年（大正3年），製腦可謂已臻頂點，製腦區從三角湧蕃地到大崙崁前山蕃、馬武督蕃、合歡蕃，直到夫婦山腳，皆有設置腦灶。合計腦灶1,620座，樟腦246萬餘斤、腦油114萬餘斤，有腦丁近3,000人（不著撰人 1915）。隔年（大正4年），馬武督的交易所再度設立。

值得注意的是，在1898年（明治30年）的人口數紀錄，馬武督社的頭目為Yuukan Taimo（由甘大目），大約有120戶數，男242；女231，共計473人（王學新 2003：683）。1922年（大正11年），馬武督社的總人口降低至235人（徐榮春 2010：50）。這個在許多耆老口中「Mrquang群跑得最遠、最強悍的一群人」，¹⁴從一個將近500名族人的大社，在連年的戰火中人丁逐漸凋零，連帶著也讓部落壯丁死傷無數，甚至在大戰後經歷了幾場傳染病而一蹶不振，人口銳減。¹⁵一方面，在漢人數日益增長的社地上，學習和不同的人群共處；另一方面，在接下來的日本統治期間，被迫遷移居地，接受現代律法、教育系統、警治監管，進入殖民者所佈署的現代化空間（圖7）。

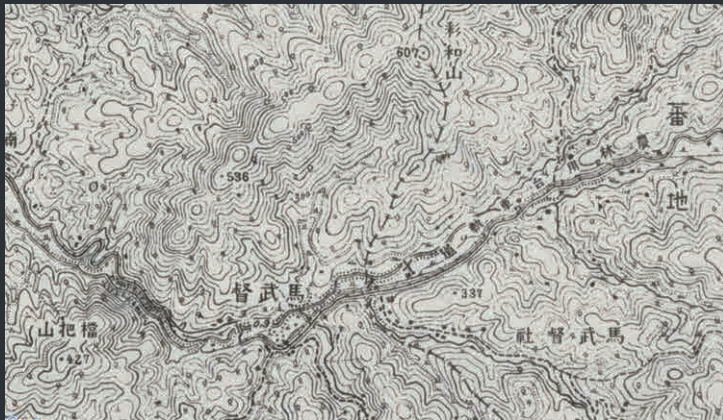


圖7 《日治五萬分之一地形圖》中大正至昭和年間馬武督社的位置
（圖片來源：梁廷毓翻攝，2021/2/18）

實際上，日治初期馬武督社周遭漢人聚落的勢力範圍，部分仍維持著清帝國時期的隘防空間，在施行隘勇線推進之後，至少在彩和山、盪鈿山、赤柯山、六畜山、帽盒山一帶的山嶺，都曾是清帝國晚期舊有官制隘防線或山砲架設的位置（圖8），馬武督部落境內也曾有清軍進駐、屯墾。但是清帝國晚期進入馬武督社域附近的清軍、隘勇營與佃人，對於當時的族人而言，除了制度面的不同，究竟與日治時期進入部落的統治者，有何人群互動方面在主觀上的差異之處，仍是一項尚待探究的問題。泰雅研究者徐榮春即指出，清帝國晚期的部落族人同意番事通張秀欽、周源寶、以及都司鄭有勤等人，進入彩和山以及三十八份山一帶的林野拓墾是合理的，並未違反泰雅人的gaga。泰雅人的內在社會原則以為，土地的養分並非只是提供我族使用，漢人既然懂得利用樟木的道理，便讓漢人進駐部落採樟製腦。因此，清末時期漢人採樟的蹤跡，甚至到了尖石鄉的後山玉峰地區（徐榮春 2010：85-86）。

日治初期，馬武督社在經歷社域周遭各大山野的爭戰之後，部落的勢力範圍縮限至馬武督溪上游的谷地（圖9），最終由日本帝國的力量完全掌控。馬武督一帶也在1920年代之後，面臨來自關西、龍潭附近客家人的不斷移入，在日本殖民體制之下，泰雅及客家兩個主要人群，不僅在生活空間上開是重疊，並且依著各項統治措施，展開族群間的互動（劉瑞超 2004：59）。1924年（大正13年）大竹坑、



圖8 今日六畜山頂上疑似隘防設施的石砌遺構

（圖片來源：梁廷毓攝，2020/8/2）

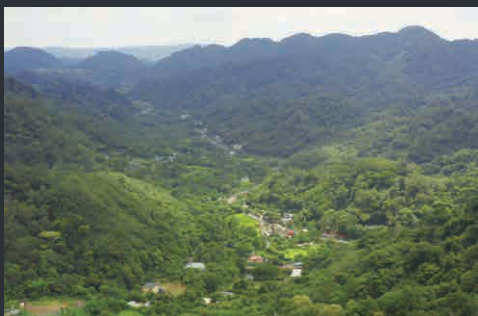


圖9 馬武督部落所在的馬武督溪上游谷地
（圖片來源：許博彥攝，2019/6/15）



圖10 「馬里光總頭目」暨「馬武督社頭目」瓦旦・馬瀨之墓，1931年。
（圖片來源：陳高梅香提供，梁廷毓翻攝，2020/6/21）

六畜、舊馬武督、赤柯山等地併入關西庄。將馬武督地區正式併入關西庄的「大字」，等同宣告日本殖民統治者對於部落的管控已達成效（黃紹恆 2019：175）。

一直到1928年（昭和3年），擔任馬里光群總頭目兼馬武督社頭目的瓦旦・馬瀨逝世為止（圖10）。馬武督社在短短的30多年，經歷了無數戰火，接受現代化殖民國家的統治，獵首文化被嚴禁，實施水田化、文明化的諸多措施等，對部落後續的發展造成極為重大的衝擊和影響。十年之後，陳道南的〈馬武督竹枝詞〉中更寫下馬武督社人生活的劇烈改變：「蕃社東西各一隅，纖腰跳舞若麻姑。接人國語如流水，最厭相逢蕃子呼……東成附近製茶場，指導蕃人學插秧。官贈田園分甲數，安居樂土勝尋常」（陳道南 1940），詩中的族人已會說流利的日語，並進行水田農業化耕作。

V. 暫結語

馬武督社位處於大料崁前山群與尖石前山群等兩大地理環境之間，因而是處於異族侵墾、帝國侵略等不同人群接觸的「前緣」，其地理位置具有一定的重要性。然

而，目前以部落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，馬武督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。接受現代殖民國家統治之後，又逐漸被再現為殖民凝視下的文明化與開化者形象，以符合帝國統治的期待。另一方面，因為統治政權在治理空間的內／外區分上，會有「蕃界」的劃定，才有所謂「生蕃時常越界殺人」之說。但對於族人而言，所謂的「蕃界」概念與原住民族對其生活領域的認知不同，原住民可能並非「越界」，而是在防衛領域。

本文僅為初探性的研究，尚有諸多問題須留待後續進一步做深化的討論。例如，從主體性的角度，馬武督社泰雅族人為後山群的族人擋下帝國與異族侵略做出奉獻，但他們如何面對淺山前緣地帶的失落，抑或是歸順後的自我？這時的主體性變化，淺山族人是否對後方深山部落展現另一種異化的主體性？另一方面，當地理空間與人際網絡的建構，因帝國入侵遭到限縮，與此同時，有新的人際網絡（如客家人、日人）共構，以社／部落為主體的歷史，怎麼看這些變化？發生「爭戰」時，「抵抗」是唯一的視角嗎？¹⁶

若從馬武督社為主體的視角來看，地域之間的人群關係，除了遠比官方地圖文獻中對於「蕃界」的描繪更為複雜、變動且多樣，也凸顯出馬武督位於山地的前緣位置。另一方面，相較於位在中央山脈與雪山山脈核心地區的泰雅族各社，處在淺山的馬武督社經受著各種外力接觸的經驗，以及為後方深山中的的泰雅各社，在日治初期以前擋下漢人開發的壓力。並且在地理空間上銜接北臺灣泰雅族各社之間形成的山地人際網絡，亦在山地的前緣面向漢人為主要群體的沿山村落。換言之，若從生存於山區的泰雅族為主體的地理視角看，馬武督社至少清代至日治初期以來，一直處於異族侵墾、帝國侵略的前線，成為銜接兩處因為不同地理環境形而生成的人群空間之接觸地帶。■

附註

- 1 馬武督社的泰雅語名為 *M'utu*，意為「人與物堆積」之處，從泰雅族人的命名看來，可推測這個地方曾是不同人群匯集，亦是很多物資堆疊之處，此處謝謝匿名審查者的提點。此外，泰雅研究者徐榮春也曾指出 *m'utu* 為形容河谷裡沖積一堆堆的木頭的樣子，這也是馬武督部落名字由來的一種說法（參見徐榮春 2010：38）。
- 2 鹿野忠雄將新竹關西一帶的「馬武督蕃」置於泰雅族大料坎群之中（鹿野忠雄 1941：1），廖守臣則按照方言差異與地域社群，將「馬武督蕃」歸為馬里光系統下的「馬武督群」（參見廖守臣 1984：8-9）。

- 3 相關研究可參閱：陳志豪 2010；王學新 2008，2012：57-100；邱瑞杰 2000。
- 4 相關研究可參閱：徐榮春 2010；劉瑞超 2004。
- 5 此處為引用文獻中的中文譯音。
- 6 赤柯坪庄、十寮庄、十股庄皆位於清代的「鹹菜甕庄」、「合興庄」等隘墾區的墾區庄範圍內。
- 7 值得注意的是，徐順興應是清末時期，取得馬武督社人同意簽下〈甘結投誠狀〉的番通事，並藉由「金廣成」開墾十寮地區，和族人結成「番親」的徐阿鼎家族之成員。
- 8 換蕃所，即當時日本官方與特定漢人包商和原住民族人交換物品的場所。
- 9 相關耆老的口述，可參見梁廷毓 2020：157-183。
- 10 參看：不著撰人 1906a；不著撰人 1906b；不著撰人 1906c。
- 11 採訪時間：2021年9月21日，採訪地點：羅進通耆老自宅。
- 12 根據書中的記述，是在Watan Maray逝世的二、三年後。Watan Maray是在1928年（昭和3年）去世，依此次的調查時間落在1931年，馬武督社已經接受日本統治至少二十餘年（詳見移川子之藏等 2010[1935]：65）。
- 13 *qutux niqan*（共食社群）、*qalang*（群落、部落）等相關概念，可參考王梅霞 2006：78-80。
- 14 梁廷毓 2019/11/05訪談稿，採訪時間：2019年11月15日，採訪地點：徐世忠耆老自宅。
- 15 此處為筆者訪問多位部落耆老之後的綜合性說法，但究竟馬武督社人口的銳減，是肇因於日治初期戰火不斷，經歷傳染病？亦是日治之前，清末即已發生傳染病，造成人口減少？仍需要進一步研究。
- 16 此處非常謝謝匿名審查者的意見與提點，這幾項問題尚未能在本文當中進行回應和論述，希望留待後續進行深入的探討。

引用書目

不著撰人

- 1902 〈馬武督社蕃人衝突的詳報〉。《臺灣日日新報》1902年1月15日。
- 1906a 〈彩和山與蕃人的交戰〉。《日文版臺灣日日新報》1906年05月02日。
- 1906b 〈獅子頭山隘線完成〉。《臺灣日日新報》1906年1月11日。
- 1906c 〈占領馬武督溪要地〉。《臺灣日日新報》1906年3月28日。
- 1909 〈馬武督激戰狀況〉。《臺灣日日新報》1909年8月21日。
- 1911 〈台北觀光的北蕃土目〉。《日文版臺灣日日新報》1911年02月06日。
- 1913a 〈萬基公司製腦（桃園有志的公共事業）〉。《臺灣日日新報》1913年1月23日。
- 1913b 〈蕃地之開墾造林成菜圃〉。《臺灣日日新報》1913年3月8日。
- 1915 〈桃園製腦之盛〉。《臺灣日日新報》1915年8月17日。

王學新

- 2003 《日據時期竹苗地區原住民史料彙編與研究》。南投：國史館臺灣文獻館。
- 2008 《日治時期竹苗地區蕃地拓殖與原客關係》。臺北：行政院客家委員會。
- 2011 《日據時期臺北桃園原住民族史料彙編》。南投：國史館臺灣文獻館。
- 2012 〈日治前期桃園地區之製腦業與蕃地拓殖（1895-1920）〉。《臺灣文獻》63(1)：57-100。

王梅霞

- 2007 《泰雅族》。臺北：三民書局。

伊能嘉矩

- 1997[1921]《日據時期原住民族行政志稿》第一、二冊。陳金田譯。南投：臺灣省文獻委員會。

邱瑞杰

2000 《清末關西地區散村的安全與防禦》。新竹：新竹縣政府文化局。

徐榮春

2010 《1924馬武督：泰雅人的土地變遷經驗與GAGA對話》。國立清華大學臺灣研究教師在職進修班碩士論文。

鹿野忠雄

1941 〈台灣原住民の分類に対する一試案〉。《民族學研究》7(1)：1-32。

黃紹恆編

2019 《關西鎮志》。新竹：關西鎮公所。

移川子之藏、馬淵東一、宮本延人

2010[1935]《臺灣高砂族系統所屬之研究》。黃文新譯（未刊本）。臺北：中央研究院民族學研究所。

梁廷毓

2020 〈龍潭、關西地區的「番害」記憶之口述調查〉。《臺灣風物》70(2)：157-183。

陳志豪

2010 《機會之庄：十九、二十世紀之際新竹關西地區之歷史變遷》。新竹：新竹縣政府文化局。

陳道南

1940 〈新竹馬武督竹枝詞〉。《詩報》1940年8月16日。

新竹縣文獻委員會

1955 《臺灣省新竹縣志稿》第二冊。新竹：新竹縣政府文化局。

廖守臣

1984 《泰雅族的文化：部落遷徙與拓展》。臺北：世界新聞專科學校。

遠藤寬哉

1912 《臺灣蕃地寫真帖》。臺北：遠藤寫真館。

劉瑞超

2004 《經驗對話與族群互動—關西馬武督地區的泰雅與客家》。國立臺灣大學人類學系碩士論文。

傅琪貽

2009 《大料炭流域北泰雅族抗日事件始末研究成果報告》。臺北：行政院國家科學委員會。

2019 《大料炭事件》。臺北：原住民族委員會。

臺灣總督府

1897a 〈馬武督社內鐳鉕山麓腦蒙二於ケル生蕃凶行事件〉。《臺灣總督府檔案》卷04534件003。

1897b 〈五指山部內蕃人ト大料炭部內蕃人ト和議ヲ結ビタル顛末〉。《臺灣總督府檔案》卷04534件005。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

2011[1915]《蕃族調查報告書》第五冊。劉璧榛編。臺北：中央研究院民族學研究所。

臺灣總督府警務局理蕃課

2011 《高砂族調查書·蕃社概況》。臺北：中央研究院民族學研究所。

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/twhgis/>，2022年3月23日上線。

不甘「部落」變成只是一個「地名」： 巴布麓的故事

陳俊斌

國立臺北藝術大學音樂學研究所教授

本文描述臺東市卑南族巴布麓部落年度歌唱拜訪家戶活動*semimusimuk*，討論這個以部落小朋友組成的薪傳少年營為主體的活動如何凝聚部落向心力，成為年祭活動的新傳統。這個拜訪家戶活動在每年12月舉行，由薪傳少年營成員以兩天時間在部落內外演唱族語歌曲與外來歌曲，為年祭活動揭開序幕。巴布麓部落又稱寶桑部落，而現在臺東市區有寶桑路，以及各種以寶桑為店名的店家，包括豆花店、湯圓攤、壽司屋、民宿等。巴布麓這個名稱怎麼來的？為什麼巴布麓部落又稱為寶桑部落？這些問題將在文中解答。本文標題名稱取自前薪傳少年營成員、現任部落青年會成員Kyukim Tamalrakaw的文章，她以〈不甘「部落」變成只是一個「地名」，所以我們很努力〉這個標題，道出部落的危機感：擔心部落人口越來越少，外移人口越來越多，也許有一天「寶桑部落」消失了，只有「寶桑」這個地名還可以在臺東市街道看到（Tamalrakaw 2015）。

我以2021年的*semimusimuk*活動開始，講述這個部落的故事。12月18日這天是巴布麓部落舉行*semimusimuk*的第一天，這一天，薪傳少年營小朋友會在部落中挨家挨戶唱歌報佳音，隔天還會到部落外拜訪親友家戶。活動開始前，約下午兩點，薪傳少年營成員、青年會成員、薪傳少年營的家長聚集在集會所（巴拉冠）靠馬亨亨大道的守護神神位周圍，等待祭司舉行祈福儀式。這個神位*tinuadrekalr*是個豎立在水泥臺座上一塊約30公分高的立石，在這塊立石前方有一塊平放的石頭，形成一個平臺，平臺左右各有一塊較矮的立石做為屏障（圖1）。大約二十名薪傳少年營成員，他們大部分是學齡前兒童，排成三列站在守護神神位前。十位左右的青年會成員，站在薪傳少年營成員左右或後面，看顧著這些兒童，這些兒童的父母或祖父母



圖1 巴布麓守護神

(圖片來源：陳俊斌攝，2009/2/28)

則圍繞著這些兒童和青年在周邊站立。我和太太也在家長行列中，因為我們兩歲半的孫子和一歲半的孫女也參加這次活動。在打扮成小丑模樣的薪傳少年營指導老師對小朋友交代活動注意事項後，祭司上場，站在神位與小朋友之間，唸起禱詞，稟告祖靈並祈求活動順利。祈福結束，祭司在馬亨亨路旁人行道上放置一莖草梗，在場的人跨過草梗後，小朋友坐上貨車，到距離集會所將近300公尺的原住民會館廣場進行開幕儀式。

到達原住民會館後，大人們花了很大的工夫才讓不受控的小朋友們排成兩列，廣場中已經升起火堆，開幕儀式正式開始。這時，每位小朋友手上拿著一支樹枝，薪傳少年營中最年長的成員高喊：「添薪材」，其他小朋友呼應：「傳薪火」，接著，這位資深成員跑到火堆前，舉起樹枝唸出自己的族名，再把樹枝丟入火堆。其他小朋友，由年紀較大的到較年幼的依序重複這個程序，到火堆前唸出族名或中文名字，把樹枝丟入火堆，然後回到隊伍。有些小朋友，包含我的孫子和孫女，是在青年會成員的協助下完成程序。當所有小朋友完成程序後，牽起手來，圍著火堆唱歌跳起四步舞，最後在呈現少年會所*pankun*舞蹈的蹲跳舞步中，完成開幕儀式。接著，他們進入原住民會館報佳音，展開第一天的*semimusimuk*。

這次的*semimusimuk*是在重重考驗下展開，因而別具意義。因為新冠疫情影響，直到活動前一個月，族人還不確定是否能夠如同往年般舉行這個活動。另外，薪傳少年營的創辦人之一，同時也長期擔任指導老師和吉他伴奏的林娜維，因病已經住院一陣子，雖然她生病前已經把薪傳少年營的工作交給青年會，但少了她的參與，大家都不確定青年會是否可以扛得下來。¹甚至預定舉辦活動的第一天遇上全國公投，集會所活動場地被徵用為投票所，以至於往年在集會所舉辦的開幕儀式不得不改到原住民會館廣場。即使面臨這些挑戰，有些家長猶豫著要不要讓他們的小孩參加，有些人婉拒薪傳少年營的來訪，部落幹部還是決定舉辦*semimusimuk*。是什麼原

因讓他們在重重挑戰下，仍然堅持舉辦這個活動？他們的堅持顯示這個活動對他們很重要，但這個在部落中只有十幾年歷史的新傳統，為什麼對他們這麼重要呢？在討論這些問題前，我們先來認識巴布麓部落。

I. 關於巴布麓（寶桑）部落²

巴布麓部落坐落在臺東市以強國街、強國街348巷、勝利街及博愛路為界，長寬各約100公尺的街區。族人會開玩笑地說，這是因為部落很小，走「八步路」就逛完了。當然，這個部落雖然小，但不至於走八步路就逛完。「寶桑」和「巴布麓」都是以諧音漢字標示的原住民語詞，它們指涉了這個部落的發展歷史；而族人以「巴布麓」諧音開玩笑，也反映了他們處於多語的環境中，習於在不同語言間進行多種形式的翻譯，包括語言的和文化的翻譯，甚至藉著刻意的誤譯，創造出新的意義。族人日常對話中提到部落時，常用「寶桑」一詞，不過，在正式場合中則越來越傾向用「巴布麓」作為部落名稱，在接下來的敘述中，我會把兩個名稱混著用。

巴布麓是一個不到兩百人的小部落，我聚焦於這個部落有兩個原因。第一，它和南王部落都是從卑南舊社遷出的卑南族人所建，現有關於卑南族的文獻中有相當多聚焦南王部落的著作，本文關於巴布麓部落的介紹可以做為南王部落的對照，讓我們對於「部落」這個詞的意涵有更深刻的認識。第二，這個部落是我太太出生成長的部落，這裡有我們的家和親友，雖然我因為工作長年住在臺北，在節慶與假日回到部落和親友及族人相聚的經驗，使我對這個部落有特殊的感情。

巴布麓部落是卑南族「八社十部落」中比較晚成立的部落，1995年巴布麓主辦卑南族聯合年祭這個跨部落聯誼活動時，把卑南族各部落名稱嵌入大會歌中，這首歌多年來於各卑南族部落間傳唱，成為〈卑南族版圖歌〉，歌詞如下：³

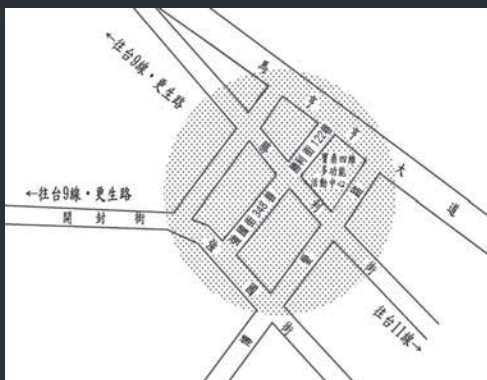


圖2 寶桑部落位置圖，部落位於灰點範圍內
(圖片來源：林娜鈴繪製)

mulaudr i meredek i Papulu (往東邊可以抵達寶桑)

mudraya i Danadanaw Mulivulivuk (往西邊走是龍過脈、初鹿)

Alripay Tamalrakaw Likavung (阿里擺、泰安、利嘉)

mutimul i Katratipulr i Kasavakan (往南邊走是知本、建和)

an muami i Pinaski Puyuma (往北邊走是下賓朗、南王)

mutubatibatian ta bulay nanta i Pinuyumayan (我們美麗的卑南族群)

在這首歌中，用東西南北的方位順序指出十個部落的名稱，在最東邊的是寶桑（Papulu，巴布麓），在西邊的五個部落由北往南依次為龍過脈（Danadanaw）、初鹿（Mulivulivuk，北絲鬮）、阿里擺（Alripay）、泰安（Tamalrakaw，大巴六九）、利嘉（Likavung，呂家望），南邊的部落有知本（Katratipulr，卡大地布）與建和（Kasavakan，射馬干），北邊則為下賓朗（Pinaski，檳榔樹格）以及南王（Puyuma，普悠瑪）。根據神話傳說，卑南族的祖先約於三千多年前在現在的臺東縣太麻里鄉三和村與華源村之間登陸，這個地點位於臺9線南迴公路上，三和海濱公園南方約300公尺處，卑南族人於1960年在此立了「臺灣山地人祖先發祥地」石碑（宋龍生 1998：4）。在南王部落也流傳著「都蘭山是卑南族南王部落人的祖先最早登陸和居住過的地方」的傳說（林志興 2002：16）。現在的十個部落中，龍過脈和寶桑部落是日治時期形成的新部落，其他八個部落則是沿自清代與日治時期文獻中記載的「八社」，因此有卑南族「八社十部落」之稱（圖3）。

巴布麓和南王部落都是從卑南舊社遷出的卑南族人所建的部落，根據傳說，卑南社祖先離開發祥地後，曾在幾個不同的地方建立聚落。例如，他們在卑南山東方平原的竹林中建立「巴依灣·東東安」，而後遷移至東邊的「邦蘭」。從「巴依灣·東東安」搬遷過來的三個母系大氏族，住在「邦蘭」北邊，原來散居在平原上的三個大母系氏族，



圖3 卑南族聚落分布圖
（圖片來源：林娜鈴繪製）

移居到「邦蘭」南邊，共同形成一個聯合部落，被稱為「邦蘭·普悠瑪」，這應是卑南社被稱為Puyuma的由來，而Puyuma有「聯合」和「團結」的意思（宋龍生 1998：6，19）。到了約當清朝統治臺灣的近古時期，「邦蘭·普悠瑪」的居民向東南、南及西南三個方向遷移，形成三個聚落，統稱為「卑南·普悠瑪」，即「卑南大社」（ibid.：21-22）。日本統治臺灣之前約兩百年間，卑南社曾經是臺東平原上的霸主，接受這個區域內大小部落進貢穀物與獵物，並協調部落間紛爭。1930年左右，多數卑南舊社族人因為當地瘧疾流傳與漢人遷入，並配合日本「番社集團移住」政策，搬到目前南王部落所在地（陳文德 2001：196-197）。部分不願遷往南王部落的族人，則搬到市中心附近居住。

據說搬到市中心的卑南社族人是為了擺脫日本政府透過部落派出所強加的「蕃族」義務勞動，於1927年在南志信（1886-1959，屬於卑南族*Katadrepan*家族，第一位接受現代醫學教育的原住民醫生，並曾擔任國民政府第一任國民大會代表）的帶領下，搬到臺東新街，南志信任職的臺東醫院附近居住。後來，日本人以這些搬到市區中心的卑南族人豢養家畜有礙衛生為由，在1930年代中期將他們和一些阿美族人遷到靠近卑南大溪的河川地，形成「北町新社」部落。住在北町新社西半部的卑南族人和東半部的阿美族人後來各自獨立成立部落，以現在的博愛路為界。卑南族人的部落即為「寶桑部落」，而又因阿美族人稱西半部地勢較高的地區為*apapulu*，被認為是「巴布麓」部落名稱的由來（有關寶桑部落的歷史，參見宋龍生 1998：303-307；陳文德 2001：213-214；王勁之 2008：14-16）。

「寶桑部落」名稱和「寶桑」這個地理名詞有關，而「寶桑」這個詞可以用來指涉幾個大小不同的空間範圍。從地理位置而言，寶桑「指的是卑南溪入海口南方濱海的一整片平原土地」（朱恪濬 2015：14），本屬卑南族領域，漢人移居卑南平原時在此形成最早的聚落（孟祥瀚 2001：9；宋龍生 1998：303）。清朝統治臺灣時期，「已漸有漢人，在卑南王的允許與鼓勵下，從西部山前經海路乘戎克船，或是經由陸路通過大武、知本然後抵達寶桑從事『向番擺流』（*pailau*，平埔語，意為交易）的工作」（宋龍生 1998：303）。陸續抵達的漢人建立了「寶桑庄」（朱恪濬 2015：16），1875年清政府於寶桑設立卑南廳治，設撫墾局並有綏靖軍五百人駐防（鄭全玄 1993：40）。1894年，「由寶桑庄、新街、馬蘭坳三處市街所集結而成的卑南新街（現今臺東市前身），已儼然成為東部地區的貿易、交通中心，商業日漸繁榮」（朱恪濬 2015：20）。日治時期，於1913年推行的「卑南街市區改正計

畫」，「將北起現在中正路，南至鐵花路，東臨太平洋，西達博愛路的整個區域，納為日本人居住的計劃區」，臺灣「本島人」主要居住在中正路及寶桑路一帶（朱恪濬 2015：22）。歷經不同階段的發展，「寶桑」一詞最廣義的說法，指的是臺東市，由包含寶桑庄、新街和馬蘭坳的卑南新街發展而成。寶桑庄範圍涵蓋現在臺東市內的文化、中山、復興、寶桑、中華、仁愛、中正、民權與成功等里，寶桑部落位於其中的寶桑里。

這個部落從表面上看來，是一個漢化很深的部落。寶桑部落所屬的寶桑里轄區內居民約有一千人，以卑南族與阿美族為主的「平地原住民」只占百分之二十，其他都是非原住民。寶桑部落集中在由強國街、強國街348巷、勝利街及博愛路圍繞的街區，外圍幾乎都是漢人住家，甚至在街區內也有多戶漢人住家。坐落在馬亨亨大道和博愛路交界處的「寶桑四維里多功能活動中心」，在大門及活動中心牆面裝飾著原住民圖樣，是這一帶較具原住民色彩的建築。走進寶桑部落街區，外人可能不會注意到他們進入一個原住民部落。從住屋外表，幾乎看不出街區內哪一戶住的是原住民，哪一戶住的是漢人，因為房屋的外貌幾乎沒有什麼原住民色彩。街區內很多卑南族住家都設有神桌，這使得這些住家看起來更像漢人住家。另外，部落的中老年人日常大多用臺語，我的太太即戲稱她的母語是臺語，因為從小家裡的人都是用臺語對話。

寶桑四維里多功能活動中心標誌著巴布麓部落族人和鄰近阿美族人的密切關係以及與漢人政府協商的歷史。活動中心名稱中的四維里原本屬於寶桑里，於1967年從寶桑里劃分出來，是阿美族巴布頌部落所在地。從卑南舊社搬到臺東醫院附近的卑南族人和從馬蘭社遷出的阿美族人，被日本人安置在位於現在寶桑里及四維里內的河川地，共同開墾、建立「北町新社」部落。「北町新

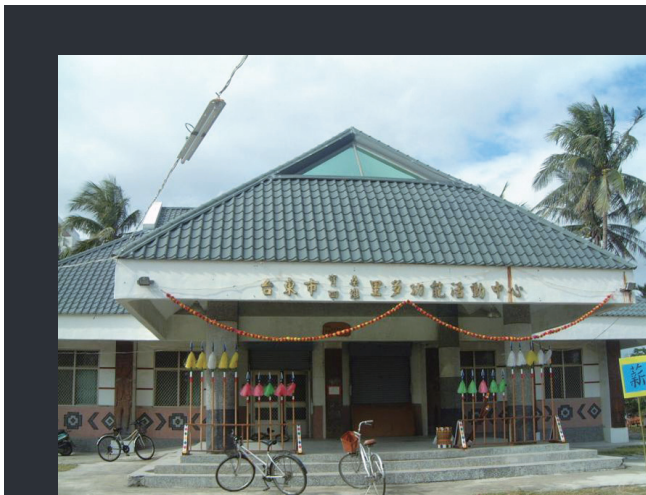


圖4 寶桑四維里多功能活動中心
（圖片來源：陳俊斌攝，2005/12/31）

社」初建時，阿美族人也參加卑南族年底的大獵祭（陳文德 2001：215），但在約1950年起，便各自舉行分屬兩族的祭儀，並獨立為卑南族「巴布麓」（寶桑）及阿美族「巴布頌」（四維）部落。兩部落雖已各自獨立，在寶桑部落的年度活動和日常生活中，仍可看到卑南族人和阿美族人頻繁的互動。寶桑部落在每年年底的大獵祭與三月的小米除草完工祭，常有幾位附近的阿美族人到活動中心參加餘興節目，而有些阿美族小孩也會參加寶桑部落中以卑南族孩子為主體的「薪傳少年營」。由於和阿美族人長期有頻繁的互動，寶桑部落中有些較年長的族人，會講流利的阿美族語。兩個部落共同舉行祭典時期使用的會所，在1949年被國防部徵收，先後做為退除役官兵醫療所及復興廣播電臺用地，1987年解嚴後，族人經多次陳情後終於在1995年取回土地使用權，並在政府出資下在原址建造一棟單層鋼筋水泥建築（王勁之 2008：18-19），即這棟位於博愛路與馬亨亨大道交叉口的「寶桑四維里多功能活動中心」。活動中心和寶桑部落族人原本爭取重建的成年會所有所落差，做為折衷之計，族人以傳統工法於活動中心旁建造傳統成年會所palakuwan（巴拉冠）（圖5），於2003年完工（王勁之 2008：19）。2009年，族人更把原本位於博愛路巷內的部落守護神，移至成年會所前方，進一步凸顯這個會所的卑南族元素。包含活動中心、中心前廣場、成年會所及守護神的這個空間也被統稱為巴拉冠，是部落族人集會的公共空間。



圖5 寶桑部落成年會所
（圖片來源：陳俊斌攝，2003/3/8）

在巴拉冠舉行的部落活動中，最重要的是每年年底到次年元旦期間的年祭。年祭是卑南族八社十部落年度性傳統祭儀，各部落分別舉行，由男子會所主導，包含少年會所猴祭和成年會所大獵祭。部分卑南族部落的年祭曾中斷數十年，直到1990年代才恢復，南王部落則一直保存大獵祭與猴祭傳統，雖然舉行方式已經調整以因應社會變遷（例如，猴祭中用草紮的猴子取代真正的猴子）。巴布麓部落也一直保持大獵祭傳統，即使在會所被徵收的年代，族人仍克難地在馬路旁舉行歌舞與儀式；然而，由於在建立新部落之初就沒有成立少年會所，巴布麓部落並沒有實施少年猴祭。

大獵祭的保存使得巴布麓部落作為一個卑南族部落的地位可以被肯認，部落族人也得以藉由大獵祭讚頌他們的部落認同與族群認同。巴布麓部落在某種程度上被認為附屬於南王部落，為了能和其他卑南族部落平起平坐，他們努力保存卑南族文化，例如，持續舉行大獵祭，並且積極參加聯合年祭（聚）等跨部落活動。透過版圖歌中十個卑南族部落名稱的並列，寶桑部落翻轉了做為附屬部落的形象；藉著主辦1995及2012年聯合年祭，寶桑部落做為獨立部落的地位，則得到實質的認可。

大獵祭的保存不僅展現巴布麓部落維護卑南族文化的努力，這個祭儀也具有維繫部落運作的重要功能，特別是除喪和男子晉級，以及體現卑南族人維繫族群存續的價值觀，例如人觀、家族觀與部落觀。⁴巴布麓大獵祭程序大致如下：成年男子於12月29日上山打獵，而在獵人們準備上山打獵時，部落婦女會送食物與飲料給即將上山的親友，這種餽贈的行為稱為*kiputabu*。獵人在12月31日下午返回部落，先在由婦女們於部落外搭建的*laluwana*（凱旋門）與家人相會。在此，婦女為獵人把山上穿下來的獵服換上禮服，並戴上花環。接著獵人們在凱旋門內吟唱*pairairaw*祭歌，吟唱完畢，所有人走回部落集會所。族人回到集會所後，以家族為單位聚餐，並在廣場中央進行*muaraka*（大會舞）。第二天元旦早上，族人會在集會所進行同樂活動，下午由長老率領到跑步及狩獵冠軍的家戶以*pairairaw*祭歌吟唱祝賀，晚上繼續進行大會舞。一月二日晚上會視情況決定是否再進行大會舞，整個年祭活動在元旦或次日的大會舞後告一段落。在整個過程中，長老為喪家、跑步及狩獵冠軍吟唱*pairairaw*祭歌以及從凱旋門回到集會所後為喪家除喪及為*kitubangsar*新入級青年舉行的晉升儀式是大獵祭的焦點。

對喪家而言，家中成員的過世帶來的不僅是巨大的悲痛與損失，還有一連串的禁忌，必須透過親友及族人的慰藉，撫平他們的悲痛並協助解除禁忌。這些禁忌，

包括在當年底大獵祭除喪之前喪家不應唱歌、跳舞以及參加歡樂聚會等，另外，家人過世代表著某種不潔與厄運，喪家會避免到別人家拜訪，以免將不潔與厄運傳給別人。不能唱歌、跳舞及歡聚的禁忌，要藉由全部落的力量在大獵祭中予以解除，而在大獵祭之前，親友和較常來往的族人會邀請喪家到他們家中作客，逐步解除喪家避免出外作客的禁忌。從一個家庭成員過世到除喪的階段，歷經守靈、出殯、除穢、解憂等過程，⁵其中，除穢僅限亡者家屬參與，在其他活動中一般族人及親友都可以參與。隨著為一戶喪家舉行的解憂活動一場又一場地舉辦，不同的邀請者與受邀的喪家之間的關係，從較密切的親屬關係，到較疏遠的親屬關係，最後到部落族人關係，逐步將活動涉及的人際關係從「家」推展到「部落」。在大獵祭前喪家不唱歌的規範，使得大獵祭的除喪儀式中使用的歌舞顯得更有力量。大獵祭中，族人從凱旋門回到集會所後，喪家被引領到大會舞隊伍前頭，被戴上花環，跟著大家跳 *tremilratilraw* 舞蹈，當天晚上長老還會到喪家住處為喪家吟唱 *pairairaw* 祭歌，⁶當吟唱聲激發喪家女性成員悲痛而放聲大哭時，喪家過去一年的悲痛終於可以卸下，脫離悲痛與禁忌以回歸正常生活。這一連串透過族人為喪家撫平悲痛並協助解除禁忌，而使喪家與族人在大獵祭中建立與重整生活秩序的過程，卑南族學者孫大川以「新舊交替、男女重逢、生死兩全」形容（山海文化雜誌社 1995：14）。「男女重逢」過程中，由象徵「家」的女士在象徵「部落」的男士離開部落打獵前的 *kiputabu*，到獵人回部落時在凱旋門的迎接，體現家族與部落觀念的接合，在舊的一年將盡之際，透過歌舞為部落重整生活秩序，使之煥然一新，因而得以「新舊交替」。在這新舊交替中，生老病死得以被視為如同季節轉換般的循環，讓族人可以泰然面對，使得生死得以兩全。

大獵祭不只用以宣告喪家生活可以回歸正常，也宣告完成年齡階級訓練的年輕男孩已經晉級成為男人。作為部落社會基石的年齡階級制度透過大獵祭得以運作，而部落男子也才得以由男孩成為男人，成為卑南人。在卑南族的傳統社會結構中，通過會所訓練並參與部落事務的男性才能被認可為卑南族人，才有資格結婚成家。男孩子在12、3歲進入少年會所接受大約六年的男子年齡階級訓練，完成少年會所體能與狩獵訓練後，成為 *miyabetan* 服勞役級成員。服勞役期間，除了負擔部落勞役外，還被禁止唱歌跳舞。一位長老擔任他的「師父」（或稱「教父」、「義父」），教導他卑南族的禮儀、習俗和技能，在連續參加大獵祭三年，服役期滿後，由師父在大獵祭中帶領他在集會所廣場跳大會舞，跳完 *tremilratilraw* 舞蹈後，正

式成為青年階級成員。即使現在會所訓練和大獵祭因應社會變遷有所調整，透過會所制度一再確認長幼尊卑觀念以及男子之間兄弟般情誼的價值觀仍保持不變。透過男子必須在做為師父的長老指導下才能晉級的規定，除了使得會所的傳統可以透過這種師徒關係傳承外，也增強了師父和徒弟家族間的聯盟關係。男子會所制度的存在，提供執行、策劃、商議與監督部落事務的人力，並且讓來自不同家族的成員，在接受會所訓練以及參與部落事務的過程中，既連結部落中的不同家族，也在「家族」的基礎上，具體化「部落」的概念。

沒有少年會所的巴布麓部落，在會所制度傳承上有所缺憾。部落族人曾對在部落內建立少年會所一事進行爭辯，一直沒有取得共識。在這種情況下，巴布麓男孩子到了晉升勞役級成員的年紀，即使沒有受過少年會所訓練也可以成為 *miyabetan*，而為了讓男孩接受完整的會所訓練，有些巴布麓家長把孩子送到南王少年會所。1998年部落成立薪傳少年營，並於2005年開始由薪傳少年營在每年年底挨家挨戶唱歌報佳音，稱之為 *semimusimuk*，此一活動現已成為寶桑部落年祭的一部份。薪傳少年營在某種程度上取代少年會所的功能，部分彌補巴布麓在會所制度上的缺憾。

II. 巴布麓薪傳少年營與 *semimusimuk*

薪傳少年營發起人之一的林娜維提到創辦薪傳少年營的初衷是：「集合了部落的小孩，成立了一個少年營隊，經由歌舞的練習，讓從沒有機會參與部落祭儀與穿著傳統服的孩子們，有了與祖靈最初的接觸」（林娜維 2016：330）。1997年，在母親的鼓勵及部落族人的支持下，當時三十多歲的林娜維邀請親友吳蘋眉和林美芳擔任指導老師，召集巴布麓及鄰近部落的小孩約20多名，讓他們「從歌舞裡面開始去認識自己的文化」（*ibid.*: 332）。經過幾個月練習，在1998年元旦，這群孩子在族人面前第一次公開表演，受到熱烈的讚賞，並在同年六月舉辦薪傳少年營成立大會（*ibid.*: 334）。成立兩年後，這個團隊停擺了四年，在2004年重新出發，並參考南王部落少年猴祭前夕的 *alrabakay*（由少年會所成員挨家挨戶到部落族人家中進行的驅邪活動）和基督教聖誕夜唱佳音的活動，設計並舉行「迎大獵祭報佳音活動」。隔年，報佳音活動正名為 *semimusimuk*，根據部落長老林仁誠的解釋，這個名詞有「嬉鬧、玩笑」的意思，是「*trakubakuban*的青少年在 *alrabakay*後，嘻笑打鬧穿過部落家戶後門，把穢氣驅除帶走的形式名稱」（*ibid.*: 341）。至此，*semimusimuk*開始

成為部落例行的年度活動，持續至今，已成為巴布麓的文化象徵，也「讓巴布麓孩子們的心中，都存在一座無形的會所」（ibid.: 342）。

雖然寶桑部落的*semimusimuk*在某種程度上模仿南王部落青少年的*alrabakay*，不過兩者有一些明顯的差別。參與南王*alrabakay*的是少年會所*trakubakuban*成員，由就讀國中、高中年紀的男生組成，他們在接受少年會所的訓練後，會進入成年會所繼續接受訓練。參與*semimusimuk*的薪傳少年營成員則有男有女，年齡層分布較廣，包含了學齡前兒童到國小及國中學生，成員在國中畢業後就會離開薪傳少年營。離開薪傳少年營的男女成員，可以進入部落「青年會」，而不是「成年會所」。*semimusimuk*和*alrabakay*都是在年底成年男子上山狩獵前挨家挨戶舉行，*semimusimuk*主要以歌唱為主，但*alrabakay*活動中，男孩子們並沒有唱歌，只有在進入每一家戶時，高喊*alrabakay ta*。此外，南王的*alrabakay*只在部落內進行，*semimusimuk*則不只拜訪巴布麓部落內家戶和商家（不限卑南族），還會拜訪部落外族人居住的地方，甚至包括和部落族人互動密切的外族家戶。薪傳少年營在*semimusimuk*活動中使用的歌曲不限卑南族歌曲，呈現多元混雜的特色。例如，國語歌曲〈熱情的沙漠〉成為他們的招牌歌曲之一，唱這首歌時他們會誇張地拉長「啊」的聲音，常吸引受訪的家戶成員一起加入舞動和跟著「啊……啊……」地高唱。拜訪家戶的程序通常如下：進入拜訪的家戶門口前，薪傳少年營的小朋友便會開始唱歌，讓受訪家戶知道報佳音的隊伍已經來到。使用的伴奏樂器以吉他為主，還會加上皮鼓或其他打擊樂器。行進以及在屋內演唱的歌曲以卑南族語歌為主，穿插排灣族、阿美族歌曲或國語歌曲，停留在每一戶時大多會唱兩首歌以上，還會根據被拜訪的家戶主人的職業、著名事蹟或喜愛的歌曲等特色，演唱該家戶的「主題曲」，被拜訪的家戶則會以點心及飲料招待。受訪家戶的主人，會和來訪的薪傳少年營成員面對面站著，指導老師會問小朋友：「這是誰的家？」讓小朋友回答。如果受訪的家戶，和來訪隊伍的某些成員有親屬關係，這幾位薪傳少年營成員會站在受訪家戶主人身邊，一起接受祝福。最後，薪傳少年營的小朋友會一邊用左右手交互上下擺動，一邊念著薪傳少年營的招牌祝福詞：「身體健康，萬事如意，新年快樂，聖誕快樂，我愛你！」結束表演，轉往下一家。

2021年的*semimusimuk*進行的程序和往年一樣，不過有幾件事情讓我印象特別深刻。首先，這一年參加活動的薪傳少年營成員以穿著尿布的幼兒居多，一部分的原因是部落內學齡兒童越來越少，一部分的原因是有些家長擔心疫情不願讓自己的小

孩參加，以至於主辦者把能夠走路的小朋友都盡量找來。我那一歲半和兩歲半的孫女和孫子就在拜訪家戶的行列中，他們雖然已經開始會跟著哼一些部落曲調，其實不知道自己在做什麼。和我一樣有這種小朋友參加活動的父母或祖父母跟在隊伍中，雖說是為了欣賞小朋友的表演，但大部分的時間是在應付自己不受控的小孩子。不少巴布麓小孩子是在完全懵懂的狀況下開始參加*semimusimuk*的表演，部分青年會的成員就是在這種情況下，在年復一年的拜訪家戶活動中長大，而在這一次的*semimusimuk*中，他們不僅負責照顧那些懵懂的後輩，還分擔了原來的指導老師林娜維的工作，在排練時教小小朋友唱歌，在活動當天擔任吉他伴奏。這次活動中，我也注意到，即使受疫情威脅，有幾位老人家以及這些老人家的家屬仍然殷切期盼*semimusimuk*隊伍的到來。圖6是我在活動當天拍下的一張照片，照片中，一位身體狀況已經很不好的耆老，坐著輪椅欣賞小朋友的表演，小朋友圍繞著耆老，青年會的成員則在一旁為小朋友伴奏。耆老想必是很高興的，可是她無法以言語表達，只能藉著身邊擺放著要給小朋友的糖果餅乾表示對他們來訪的感謝。還有一位耆老臥病在床，無法起身，小朋友只能在房間外唱歌給她聽。很不幸地，這位臥病的耆老在*semimusimuk*過後不久往生了。缺席這次活動的薪傳少年營指導老師林娜維，在活動過後一個月也不敵病魔而離世。小朋友們還不懂這些生離死別，在林老師過世後兩三個月，有位小朋友問大人：「林老師是不是死了？是不是不會回來了？我好想念她。」為了安慰小朋友，大人只好說：「那你把要跟林老師講的話錄下來，我LINE給她。」這樣的童言童語，讓我對本文一開始的問題「是什麼原因讓他們在重重挑戰下，仍然堅持舉辦這個活動？」有個簡單的答案：「因為這個活動讓部落活著」。雖然有生離死別，耆老們年輕時唱歌給晚輩聽，年老的時候，小朋友唱歌取樂他們，曾經懵懵懂懂的小孩子，有朝一日會成為教導晚輩唱歌的老師，一旦這些人中有人過世了，只要部落的人還在唱歌，這些人就還活在族人的心中。這些人過世了，歌聲還活著，部落也就活著。

這次*semimusimuk*另外讓我讓我印象深刻的是部落內及鄰近的漢人與卑南族人的互動。傍晚薪傳少年營拜訪頭目家時，頭目招待所有參與活動的族人用餐，我利用這個空檔到附近商店買東西，無意間聽到部落內漢人住戶和他朋友的一段對話。這位漢人的朋友來拜訪他，即將離開時，主人出來送客，為了挽留客人，主人說道：「你就多留一下嘛，等一下就可以聽到『番仔』唱歌。」我聽到這句話的時候，感到非常不快，這位漢人的態度反映出，即使每天看到原住民鄰居他還是把原住民當

成異類的心態。不過，雖然仍有漢人鄰居抱持著對原住民鄙視的態度，在活動中，我也看到漢人住戶利用這個活動表達對原住民鄰居的友好。例如，有位住在部落裡近三十年的漢人，在這次*semimusimuk*特別主動邀請薪傳少年營到他家拜訪，表達他對原住民鄰居的支持。還有部落外的商家，也邀請小朋友去拜訪報佳音，例如，位於四維路上的臺東假期商旅飯店。第一天活動接近尾聲時，報佳音的隊伍來到假期商旅，飯店經理親自出來接待。在大廳，小朋友開始唱起歌，便吸引了在咖啡廳喝飲料以及客房住宿的客人圍觀。熱鬧的氣氛使得小朋友多唱了兩首歌，經理也隨著歌聲起舞，薪傳的指導老師更趁著歌聲的空檔，向圍觀的客人說明卑南族年祭的意義。飯店為了答謝小朋友的來訪，免費招待冰淇淋與炸雞，小朋友吃完後又唱了一首歌答謝才結束這一站的拜訪，而在假期商旅的表演也成為當天活動的高潮。

透過*semimusimuk*及其他表演活動，薪傳少年營的小朋友建立了對族群的歸屬感，部落的長幼階序也在這些活動中一再地被確認鞏固。薪傳少年營並不是卑南族傳統的部落組織，他們活動的內容也不以傳統樂舞為限，但從某個角度來看，這個團體已經肩負傳統年齡階級組織的任務，因而，我們可以說這個團體的存在聯繫了傳統與現代。不僅如此，薪傳少年營在部落內與部落外的表演，以及在祭儀與非祭儀場合的參與，也使得「部落內—部落外」以及「祭儀—日常活動」間產生連結。



圖6 *semimusimuk*中，小朋友為耆老表演。
(圖片來源：陳俊斌攝，2021/12/18)

III. 我依舊踏在故鄉的土地上

在寶桑庄這個原屬卑南族傳統領域而後成為漢人的聚集地上，卑南族人建立寶桑部落的歷史，可以說是數百年來臺灣原住民族由臺灣的主人變成少數民族的歷史的縮影；而這個部落在漢人環繞的環境中，試圖保留卑南族的文化特色與認同時所面臨的矛盾與掙扎，也是當代原住民族共同經驗的一部分。即使身處在自己部落，這種經驗勾起一種懷鄉情緒，或許可稱之為「在地鄉愁」。林志興作詞、陳建年作曲的〈鄉愁〉，對於「在地鄉愁」如此描述：「鄉愁，不是在別後才湧起的嗎？而我依舊踏在故鄉的土地上，心緒，為何無端的翻騰」。在地鄉愁，可以理解為一種離散意識，而這種離散不同於一般人熟悉的猶太人或非洲人遠離故鄉的流放。猶太人或非洲人的離散，是遠離原鄉造成的空間性阻隔，而臺灣原住民的離散，我認為，可以視為一種時間性的阻隔。前面提到的漢人用「番仔」指稱原住民鄰居的例子，可視為這種時間性阻隔的代表。在此，這位漢人無視於他的原住民鄰居和他同處一個時空，而把他們想像為停留在蠻荒時期的野蠻人種。這樣的心態，使得原住民族即使仍然住在祖先的土地或其附近，會感受到被周遭多數的優勢族群當成異族，因而形成在地鄉愁。

如果原住民的在地鄉愁是一種離散意識，離散的原住民如何回到原鄉？以巴布麓部落族人為例，空間性的回歸，例如，回到舊社居住，或者成為南王部落的一部分，是不實際的。時間性的回歸，如果是回歸到過去，完全以祖先的方式生活也是不實際的，而且如此更坐實原住民活在過去的刻板印象。

semimusimuk 提供我們思考一種原住民復返的可能性，這種復返是 James Clifford (2013) 所稱的「望向多邊的復返」。巴布麓部落族人藉由薪傳少年營的家戶拜訪報佳音，以歌聲畫出部落的界線，同時也連結部落內外，混用不同來源的歌曲以連結不同的族群與時代，並接合他們當下所處的時空與祖先留下的傳統。這樣的復返和他們透過傳統祭儀的延續以及卑南族跨部落活動的參與和主辦，維繫並更新他們與祖居地的精神性連結的努力是相輔相成的。即便薪傳少年營終究是在當代社會變遷下妥協的產物，然而因為它的存在，巴布麓部落不完整的年齡階級組織可以得到修復，而 *semimusimuk* 這個世俗性的祭儀活動和大獵祭這個神聖性的祭儀活動，可以共同發揮界定部落與肯認族人身分的功能。因此，我認為，在巴布麓這個表面上看起來很漢化的部落，原住民性的展現不在於建築或文物的保存，而在於傳統價值觀的維護以及在重重挑戰下所發揮的復原能力。■

附註

- 1 林娜維一直掛念著semimusimuk是否能如常舉行，當她確定會辦的時候，要求族人在第二天活動經過醫院的時候，要告訴她，讓她可以在病房窗邊和大家打招呼。活動後一個月，她不幸往生。在此謹以本文表達對她的懷念以及對她長年奉獻部落事務的敬意。
- 2 本文有關巴布麓部落及薪傳少年營的描述，部分取自作者2020年出版之專書並經改寫，謹此說明，引用作者專書之文字不一一標註出處。
- 3 歌詞羅馬拼音及中文翻譯引自「臺東縣卑南族族自治事務促進發展協會」製作之〈卑南族版圖歌〉影片（<https://www.youtube.com/watch?v=XqjqPXdNluA>，2018年10月9日上線）。
- 4 卑南族各部落大獵祭的項目及其內涵大致相同，但儀式程序、歌曲旋律與舞蹈動作略有差異，在此以巴布麓部落為例，有關大獵祭社會文化意義的探討以及南王部落大獵祭程序可參考陳文德1989年期刊論文。
- 5 有關卑南族喪葬禮俗，可參考陳美齡以南王部落為例撰寫之碩士論文（2015）。
- 6 近年來，部落中會領唱祭歌的長老日漸凋零，除喪程序趨於簡化，會在大會舞進行的空檔，由長老帶青年會成員至喪家用餐處致意，取代祭歌吟唱。

引用書目

山海文化雜誌社

1995 《卑南巡禮特刊一由獵祭出發》。臺北：順益台灣原住民博物館。

王勁之

2008 〈巴布麓卑南人的「部落」觀念與建構〉。國立臺東大學南島文化研究所碩士論文。

朱榕濬

2015 〈寶桑町的前世與今生〉。刊於《臺東寶桑Pusong Pooson寶桑：巷弄好生活》。吳當、朱榕濬著，頁14-25。臺東：臺東縣政府。

宋龍生

1998 《臺灣原住民史。卑南族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

林志興編

2002 《卑南族：神秘的月形石柱》。臺北：新自然主義。

林娜維

2016 〈巴布麓部落薪傳少年營：文化復育計畫〉。刊於《卑南學資料彙編第二集—碰撞與對話：關於「卑南族」的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁329-343。新北：耶魯國際文化。

孟祥瀚

2001 《臺東縣史·開拓篇》。臺東：臺東縣政府。

陳文德

1989 〈年的跨越—試論南王卑南族大獵祭的社會文化意義〉。《中央研究院民族學研究所集刊》67：53-74。

2001 《臺東縣史卑南族篇》。臺東：臺東縣政府。

陳美齡

2015 〈界線與秩序：當代卑南族南王（Puyuma）部落喪葬禮俗的多元樣貌〉。國立臺東大學南島文化研究所碩士論文。

陳俊斌

2020 《前進國家音樂廳！—臺九線音樂故事》。臺北：國立臺北藝術大學出版中心／遠流出版社。

鄭全玄

1993 〈臺東平原的移民拓墾與聚落〉。國立臺灣師範大學地理研究所碩士論文。

Clifford, James

2013 *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge: Harvard University Press.

Tamalrakaw, Kyukim

2015 〈不甘「部落」變成只是一個「地名」，所以我們很努力〉。Mata Taiwan，<http://www.puretaiwan.info/2015/03/01/mepapuluandtamalrakaw>，2016年3月15日上線。

「反對『普悠瑪紀念公園』設置」及「空拍裁罰」事件： 普悠瑪（南王）部落年齡級制度的當代運作

陸浩宇

國立政治大學民族學系碩士

I. 前言

2020年3月20日，筆者參與普悠瑪部落的部落會議。該會議討論重點是有關臺鐵局在2018年10月21日自強號（普悠瑪）6432車次的列車在蘇澳新馬站所發生的事故，為了要紀念此事故因而要設立紀念公園。紀念公園要設立在臺東火車站，公園名稱最初要命名為「普悠瑪紀念公園」。此命名立刻遭到部落族人反對，原因在於僅列出「普悠瑪紀念公園」似乎是普悠瑪（部落）發生什麼事情，但實際上根本與部落毫無關係。在當天的部落會議上，與會族人對於名稱的使用有許多爭辯。

2022年2月19日之時，由卑南族民族議會發起，集結卑南族10部落之族人，前往臺東機場前的廣場，聲援普悠瑪部落青年會會長—吳耀昌（文中以「W族人」稱之），他因為以空拍機拍攝（文中簡稱「空拍事件」）由普悠瑪部落主辦的「2020年卑南族聯合年聚」（文中簡稱「年聚」），¹遭人檢舉在禁航區（當時舉行年聚的地點在「卑南文化公園」）使用空拍機，而遭民航局處以30萬元的罰鍰。由於是部落族人受罰，並且又牽涉到「年聚」這個對於卑南族非常重要的節日。因此，普悠瑪部落召開會議，並且透過召開卑南族民族議會來商討此事，藉由10部落聯合來支持普悠瑪部落，²以及對於民航局「不教而罰」的事件做出抗議。抗議現場有卑南族10部落族人以及原住民立委到場，而人數最多的是普悠瑪部落。從普悠瑪部落的參與人員來看，可以清楚看到普悠瑪部落的少年會所、成人會所、青年會、婦女會、P.A聯盟與長青會等重要組織皆有參與，而且不同組織皆有各自的任務。最後，則由長青會的會長將陳訴書遞給機場負責人，該事件也就暫時告一段落。³

從這兩件案例來看，除了可以清楚看到部落與國家行政機關之間的衝突之外，更重要的是我們可以從衝突之中，看到部落內部的組織團體是如何運作並且透過不同的方式呈現出守護部落的決心。再細看整個部落的組織，有的組織並非是過去存在，而是現在成立並已組織化（如青年會、婦女會與P.A聯盟）；有的是過往已存在，而現在有所改變的組織（如少年會所、成人會所與長青會）。筆者認為，這些年齡組織的改變實際上是與整個社會環境的轉變有關。因此，本文將以年齡組織的轉變作為切入點，先概述在兩起案例中的部落組織的動員過程，再藉由過往的研究成果以及筆者自己的民族誌材料，比較過往年齡組織與當代年齡組織的差異。最後，將年齡組織的轉變放置在普悠瑪部落在當代社會脈絡的發展之下來討論，藉此突顯年齡組織的轉變與社會的連結關係。

II. 「反對『普悠瑪紀念公園』設置」的組織動員

普悠瑪Puyuma（南王）為卑南族其中一個部落，坐落於臺東市境內，因為部落與行政區南王里重疊，因此又被稱為「南王部落」（文中使用「普悠瑪部落」）。雖然是卑南族的部落，但是從目前的居住人口數量（表1）來看，平地原住民加上山地原住民的人口數量，仍少於居住在部落內的漢人，顯示了部落內的人群組成的複雜。

表1 2022年南王里人口數統計（2月）

| 鄰數 | 總戶數 | 人口數 | | | 區域人口數 | | | 平地原住民 | | | 山地原住民 | | |
|----|------|------|------|------|-------|------|-----|-------|-----|-----|-------|----|----|
| | | 總計 | 男 | 女 | 總計 | 男 | 女 | 總計 | 男 | 女 | 總計 | 男 | 女 |
| 21 | 1246 | 3187 | 1636 | 1551 | 1937 | 1002 | 935 | 1168 | 602 | 566 | 82 | 32 | 50 |

（資料來源：臺東縣臺東市戶政事務所生活服務網 2022）

關於「臺鐵6432車次事故的公園命名」問題（文中簡稱為「公園命名」），在會議提到：部落族人之所以能獲知「公園命名」問題，是因為原住民立委知會臺鐵局必須經過部落同意才可使用「普悠瑪」的名稱。⁴因此，臺鐵局在收到立委信件之後，便開始著手與普悠瑪部落族人進行討論；其二，部落族人與臺鐵局討論過程中，參與討論的部落族人有里長、部落主席、長青會、婦女會、P.A聯盟、青年會與立委之代表。在會議過程，部落族人除了提出使用「普悠瑪」名稱的問題之外，

更重要的，是他們認為是否能使用「普悠瑪」，是必須藉由部落會議，由全體普悠瑪部落族人來決議。其三，在開會過程中，不同年齡階層的族人都有發表其意見。⁵最後，部落族人不同意使用「普悠瑪」作為公園名稱。

另一方面，筆者在會後與族人繼續討論（長青會部分耆老、婦女會成員、P.A聯盟成員與部分青年會）。在討論過程，耆老繼續講述他們對於這項決定（不使用「普悠瑪」）的意義與重要性；婦女會成員則是對於開會過程中的缺失，以及部落族人對於此事的關注度提出建議；P.A聯盟的成員講述透過立委辦公室的重要性，因為透過立委辦公室等於是透過中央的力量向臺鐵施壓，這不僅比透過部落發文還要來得有影響力，更重要的是可以更快地傳達我們（普悠瑪）的意見。此外，P.A的成員也有提到，除了要對臺鐵路表達我們意見之外，更重要的是我們必須跟罹難者家屬表達我們的意見。另一方面，部落耆老與部落主席強調，在擬訂書寫相關意見書給臺鐵時，P.A聯盟成員與青年會務必要將部落族人的意見儘可能地納入內容中。在經過部落族人、原住民立委與臺鐵局的溝通之下，終於確定公園的名稱使用「臺鐵6432車次自強（普悠瑪）列車事故紀念公園」。

III. 「空拍事件」的組織動員

交通部民用航空局提到W族人違反的是《民用航空法》第34條第2項規定：「航空站或飛行場四周之一定距離範圍內，禁止飼養飛鴿或施放有礙飛航安全之物體。但經民航局核准者，不在此限。」（見圖1）然而，對於普悠瑪部落而言，這樣的裁罰實際上是充滿問題：1. 針對所謂的航空站或飛行場的距離範圍內，部落族人認為並沒有設立明確的禁止飛行的告示；2. 行政機關引用的條例不對：從《行政罰法》第7條第1項來看，違反行政法上義務之行為非出於故意或過失者，不予處罰；3. 裁罰對象錯誤：部落族人認為，由於整個年聚的主辦與規劃，都是由代表普悠瑪部落的最高組織長青會授予權力給各個組織去執行，所以，W族人使用空拍機是得到長青會的認可，若是要裁罰，應該是整個部落，而非個人；4. 行政缺失：部落族人認為，卑南文化公園是普悠瑪部落的傳統領域，對於天空的使用同樣也包含在內。禁航區的設立是在民國79年（1990年）設立，而此法條（指W族人所違反的法條）不僅限制了原住民族對於空域使用的權利，並且未依照規定向部落進行諮商並且取得同意。

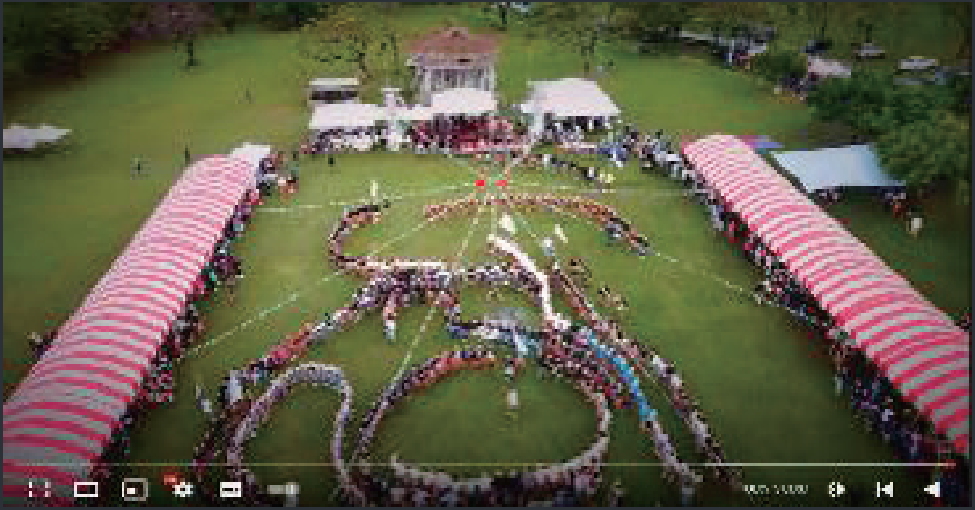


圖1 2020年卑南族聯合年聚使用空拍機拍攝之場景

（圖片來源：<https://www.youtube.com/watch?v=gceo4wBHln8>影片截圖，2022年4月27日上線）

從上述的討論中，我們其實已經可以清楚看到，不管是普悠瑪部落或者是由原轉會卑南族委員所提出的意見，都認為行政單位的裁罰是對於卑南族行使自身文化主權的侵犯。普悠瑪部落在今年2月9日召開部落傳統組織的會議時，對空拍事件提出了明確的討論方向。其中，他們明確清楚表達裁罰對象錯誤，並且要透過長青會組織對外發表正式的聲明與或公文，然後再聯合一些立委來共同協助當事人與普悠瑪部落處理此事。

2月19日的抗議現場聚集了許多的卑南族人（尤其以普悠瑪部落居多），其他部落皆派出了重要代表出席（如卡大地布由傳統領導家系代表）。在現場，由長青會的長老主持，族人們講述整件事情的經過，以及事情的不公不義。例如，長老提到：「民航局提到他們已經有宣導此地（指卑南文化公園）不能使用空拍機，但是問題在於，這是他們民國79年時宣導的，當時那些有聽到這個消息的人很多都已經離世，許多人仍是不知情的。此外，整個公園都沒有明確的標示去說明此處禁止使用空拍機，然後我們就被檢舉了，這是什麼道理呢？」

在遞交陳訴書時，部落族人與航空站人員也發生了爭議。當族人要遞交誠陳訴書時，臺東航空站要族人進入航空站遞交，此舉便引發了族人不滿。族人認為，此

事件是民航局有錯在先，今天族人是捍衛自己族群文化的權力而來，應該由臺東航空站派出負責人到航站外，接受普悠瑪部落的陳訴書。最後，臺東航空站的主任接受了此要求，在航站外，從長青會會長手上接過普悠瑪部落的陳訴書。⁶

在普悠瑪部落的聲明稿中提到「裁罰對象錯誤」，部落族人認為，年聚的主辦與規劃，都是由代表普悠瑪部落的最高組織長青會授予權力給各個組織去執行。這句話似乎也透露出了整個普悠瑪部落的年齡組織，不同年齡組織在部落中具有不同的權力與義務，而以老人為主的長青會更是代表整個部落的意義。

IV. 傳統的普悠瑪年齡級組織及其運作

從上述兩起案例中，我們可以看到普悠瑪部落的年齡組織的運作。然而，如同筆者在前言所提及，有些組織在過去並非有組織化的。因此，筆者將先討論過往卑南族研究文獻對於普悠瑪年齡組織的分析。

卑南族年齡組織為年齡級（age grade）制度，是依據個人的成長狀況來認定此人的社會身分。在卑南人的成長過程（見表2），不同年齡階段有不同的身分稱呼與成長經驗。在嬰兒時期，嬰兒必須行出生禮*pununan*之後，才具備「人」的屬性，並且可為其取名字。兒童期，兩性之間皆以「生家」為重要生活場域，在家幫忙農忙與家務。兩性到了青少年期則有所不同：男孩必須加入少年會所*trakuban*，接受少年會所的高年級*maradawan*的教導；女性雖然沒有如同男性較有嚴謹的年齡組織規範，但是女性有以小米除草而組成的團體。在以小米為主食的時代，南王、下賓朗和利嘉等聚落都曾有婦女幫團組織，從事小米除草的換工*misa'ur*（陳文德 2010：31），而青少年階段的女性則是與母親與祖母參與小米除草幫團。

男子在少年會所時期，分成低年級*maranakan*與高年級*maradawan*。少年會所的訓練時間為6年，*maranakan*階級必須服從*maradawan*的指揮與訓練，練就服從、尊長及忍耐的精神。⁷在訓練期間，男子在晚上都得到會所進行訓練，並且睡在會所內，隨著每年晉升直至*maradawan*階級。當男子結束少年會所的訓練之後，則會進入成人會所進行為期3年的訓練。

進入成人會所，男子必須找一位老人作為教父*kiwapubetan*（擔任教父者之必需條件，除了在部落具有良好的品德與聲望之外，更重要的是其妻子必須健在。除此之外，擔任教父者不能與青年有血緣關係或同住一屋）。由教父為青年圍上

圍裙 *pubetan*，舉行第一次成年禮，兩人締結教父教子關係。青年進入成人會所之後，必須擔任3年的勞役期身分 *miyabetan*，在最後一年，由教父再為教子舉行第二次成年禮。教母以臺灣澤蘭 *rakalraw* 編成草環，該草環具有特殊香氣，被喻為是新生命的誕生，然後由教父帶著教子們跳著轉換身分的舞蹈，隨後換上亮麗的族服，這個過程被稱為 *kitubangesaran*（意思是「正在轉變成成人」）。成為 *bangesaran* 的男子，具有結婚生子組織家庭的資格。組織家庭者，男性身分則為 *alabalabat*；女性為 *mikataguwin*。到了老人階段，兩性則統稱為 *maidrang*。男性老人具有類似組織性的團體，並且握有部落重大的權力。例如，河野喜六（2000[1915]：357-360）提到「番社會議」與「番社聯合會議」，在開會過程中，雖然部落頭目具備領導之權力，但是在會議過程以及事務的決議上，必須透過部落耆老商議之後才能進行。這樣的現象，似乎也顯示了老人在部落內部所扮演的重要決策者角色。

表2 普悠瑪 Puyuma 兩性的年齡階段語稱呼

| 年齡階段 | 男性稱呼 | 年齡 | 女性稱呼 | 年齡 | 備註 |
|--------|--|--|---|----------|---|
| 嬰兒期 | <i>manuden</i> | 不足1歲 | <i>manuden</i> | 不足1歲 | |
| 兒童期 | <i>lralrakan</i> | 2-13歲 | <i>lralrakan</i> , <i>tinubilran</i> | 2-13歲 | 女孩子稍大時成為 <i>miyatubilir</i> ，意為穿著貼身裙 <i>tubilir</i> 。 |
| 青少年期 | <i>trakubakuban</i> (1) <i>maranakan</i> (a) <i>ngawangaway</i> (b) <i>talibaadukan</i> (c) <i>mulapus</i> (2) <i>maradawan</i> | 13-18歲 13-14歲 14-15歲 15-16歲 16-17歲 17-18歲 | <i>meladaladam</i> <i>milrabit</i> | 13-18歲 | <i>trakubakuban</i> 為少年會所成員，此時期又細分為 <i>maranakan</i> 和 <i>maradawan</i> 兩個階段，(a)~(c) 階段統稱為 <i>maranakan</i> 。 <i>lrahit</i> 是外裙， <i>ladam</i> 是練習，意為練習穿著外裙。 |
| 青年／成年期 | <i>miyabetan</i> | 18-21歲 | <i>paseket</i> <i>milrabit</i> | 18-21歲 | 男子舉行成年禮，成為成人會所成員。成為 <i>miyabetan</i> 之後，老人不能再以 <i>kis</i> 稱呼青年，而以 <i>tan</i> 稱呼。 <i>paseket</i> 是確認，意為正式穿著外裙。 |
| | <i>bangesaran</i> | 21歲至結婚前 | <i>bulabulayan</i> | 21歲至結婚前 | <i>bulabulayan</i> 的語根是 <i>bulay</i> 漂亮、美麗。 |
| 已婚期 | <i>alabalabat</i> | 已婚至55歲以下 | <i>mikataguwin</i> | 已婚至55歲以下 | <i>kataguwing</i> 是「配偶」的意思。 |
| 老年期 | <i>maidrang</i> | 55歲以上 | <i>maidrang</i> | 55歲以上 | |

（資料來源：陳文德 2010：22-23）

從上述來看，過往這些年齡階級所形成的組織團體，除了男性的組織團體（少年會所與成人會所）擁有較為清楚的制度與規範，女性的組織團體則是較為鬆散

（小米除草幫團）。另一方面，透過這些資料也可以清楚看到，這些組織團體不僅是具有親屬類型的組成（小米除草幫團），也有透過社會制度所建構而出的親屬關係（教子與教父）。就此而言，筆者認為普悠瑪部落的年齡階級所強調的個人，是透過清楚的年齡階級規範，透過個人的成長過程，將個人放置於不同的年齡階級階段，並且透過在該階段的訓練來形塑符合該社會所符合的人的觀念。

V. 普悠瑪年齡組織的轉變與社會關係

整個普悠瑪部落的年齡組織轉變，從日治時期開始就有了很大的改變，在1913年與1914年的日本人調查報告中，卑南社仍然保持6個成人會所（見表3），但是之後就開始消失，最後剩下南北領導家系的成人會所、南北少年會所以及中央會所（宋龍生 1965：120）。此外，會所的消失與改變又與國家制度下的教育體制有關（宋龍生 2002）。

表3 普悠瑪領導家系集會所情形

| 半部落 | 領導家系與祖靈屋 | 所建會所 | 收穫祭 | 會所轄屬地 | 少年會所 | 領導家系與會所 | 全部落領導中心 |
|-----------------------|------------|-----------|-----|------------------|-------------------------|-------------------|---|
| 北部落 <i>yaami</i> | Pasaraadr | Patrabang | 都蘭山 | 池上鄉一帶、卑南鄉利吉村、上賓朗 | <i>trakuban yaami</i> | Pasaraad Patabang | 原為Pasaraad後Raera取代，但儀式上仍以Pasaraad系統為優先，其次Raera。 |
| | Balrangatu | Kinutul | 都蘭山 | 都蘭、隆昌一帶 | | | |
| | Sapayan | Balubalu | 蘭嶼 | 富岡、成功嶺忠孝里、檳朗 | | | |
| 南部落 <i>yatimul</i> | Raera | Kalunung | 蘭嶼 | 利嘉、知本、馬蘭金崙一帶 | <i>trakuban yatimul</i> | Raera Karunun | |
| | Arasis | Gamugamut | 綠島 | 初鹿、富岡、臺東市 | | | |
| | Lrungadang | Kinaburaw | 不清楚 | 泰源 | | | |

（資料來源：陳文德 2020：113，表7）

光復之後，會所的也曾面臨消失的情況。在1958年時相繼廢除了南、北成人會所以及南、北少年會所。隔年，中央會所因颱風倒塌之後便不再使用，使得普悠瑪從1958年至1964年12月21日前，都是沒有會所的情況。在沒有會所的情況之下，普

悠瑪部落的卑南人仍舊維持年齡組織及會所的訓練。⁸會所消失之後，造成了族人許多的不便之處，⁹因此在眾多族人的共同協助之下，在舊中央會所的地點（今南王里多功能活動中心）重建少年會所，以及成人會所。此時期重建的會所，最大的改變是在於過往多會所的情況，在重建之後變成單一的少年會所與單一的成人會所。¹⁰隨後，在1990年代，雖然受到補助而重建兩級會所，但也發生了許多問題。¹¹最後，在族人以及當時擔任臺東縣長的陳建年的協助之下，在1998與1999年，在當時南王國小（今普悠瑪花環實驗小學）旁的空地建立了「普悠瑪傳統文化中心」（文中簡稱為「傳統文化中心」），並且將少年會所與成人會所移至此地，成為了目前普悠瑪卑南人重要的文化空間。

上述討論的整個普悠瑪會所的轉變，反映了普悠瑪卑南人逐漸意識到文化的流失與傳承的重要性，此外也是體現整個居住空間中的人群已經有所變化。族人的文化傳承的意識興起，實際上也是牽涉到了整個臺灣社會的轉變。

1980年代為臺灣本土運動重要發展時期，不僅加快了臺灣的政治改革，並且還發展成當今臺灣社會的四大族群的概念：原住民、客家人、閩南人與外省人（王甫昌 2003）。¹²同時間，原住民運動也如火如荼展開。例如，由臺大的原住民學生在1983年組成「高山青」；1984年的臺灣原住民族權利促進會（原權會）的成立。前者是透過學生的文字書寫，表達對於當時原住民在臺灣社會中所遭受到的不平等與壓迫；後者則是推動將當時對於原住民的法定稱呼「山胞」改為「原住民」。歷經多次的抗爭與政黨協商之後，終於在1994年將「山胞」改為「原住民族」（參閱夷將·拔路兒等 2008）。另一方面，原住民運動從原先的都市抗爭，轉回至以原鄉作為重要的抗爭原點。相對於原權會成立以來以都會為主要的抗爭場所，一些原住民菁英則指出建立以部落為抗爭中心、以原鄉土壤為奮鬥起點的原運的重要性與必要性（陳文德 2010：146）。對於卑南族而言，1992年在國家劇院演出的《卑南篇》，不僅是對於整個卑南族族群意識有著重要的影響，更重要的，是促進各部落的文化復振工作（陳文德 1999，2011；鄭丞志 2006）。

VI. 普悠瑪年齡組織的強化與變革

上述討論，我們可以看到社會環境的改變影響了普悠瑪部落的文化發展。對於年齡組織而言，在文化復振的影響之下，不僅加強了既有的年齡組織的運作與制

度，而且還使得過去未組織化之年齡階級組織化。例如，少年會所的訓練受到目前學校教育的影響，使得該年齡層階段的孩子無法每天參與會所訓練。因此，將整個少年會所的訓練以成長營的模式，培養孩子們對於認識部落文化以及學習少年會所技能，在每年的8月至12月期間，每個禮拜五、六與日，作為少年會所成員的訓練時段（相關討論可見鄭浩祥、林頌恩 2016）。

男子成人會所也有所改變。由於越來越多族人旅居在外，使得有許多族人無法適時舉行成年禮，因此出現了補償制度*pasabung*。透過該制度將讓這些人能舉行成年禮（有關*pasabung*的討論，詳見陸浩宇 2022）。而*pasabung*制度的出現又與老人階級的權力有所關係。「長青會」的前身是在1987年1月1日成立的「長壽會」（文中使用「長青會」）。長壽會是承襲過去普悠瑪部落過往既有的老人組織，透過制定規章來規定年齡60歲之男性要加入「長壽會」制度化的老人的權力。¹³例如，1993年《臺東縣臺東市南王里普悠瑪長壽會》手冊規定：「未入長壽會會員，不得為人教父，否則其教父身分不予承認，並予以相當之責罰。」（卑南族普悠瑪部落（南王）1993：20）。

更具當代意義的是「P.A聯盟」的出現。過往，在普悠瑪的年齡組織中，已婚男子並未有類似少年會所、成人會所與老人的傳統組織團體。然而，有鑑於部落的老人凋零速度之快，一些中壯年的男性在2019年以Puyuma *alabalabat*為名稱，組成了「P.A聯盟」，希望透過他們傳唱部落的重要古謠以及協助部落在各項事務的發展。例如，筆者在2021年的年祭中大獵祭營地記錄到，當時由老人組織請「P.A聯盟」的成員吟唱古謠*irairaw*。該歌曲過往僅能是由老人吟唱，但是為了能夠讓這些將來也要晉升長老的*alabalabat*能夠儘早學會以及帶動族人領唱，因此就由他們來唱。這樣的現象也顯示了過往的禁忌在當代社會之下必須有所改變。這樣的年齡組織在當代社會的組織化現象，也同樣呈現在其他原住民部落中的年齡組織（參閱羅素玫 2018）。

上述主要是討論男性族人的組織團體，而女性組織也有了不同的發展。本文之前已經提到了女性的小米除草幫團，由於整個飲食與社會環境的改變，所以小米除草幫團的規模也減小。在1990年代後期，由部落婦女開始組成所謂的婦女會。該組織主要是將過往原先的婦女除草幫團更加組織化，例如增設了會長一職，負責帶領整個婦女團在小米除草與完工慶等祭儀活動。除此之外，婦女會的成立也讓過去原本以男性為主要領導與決策的主體，多了女性族人的意見與聲音。例如，筆者在參與籌辦每年12月大獵祭的部落會議時，婦女會會長不僅向男性族人表達婦女們的辛

勞，並為婦女們爭得應有的報酬（例如在獵物分配上的數量與種類）。

青年會是由男女青年共同組成（18歲至35歲未婚者），並且設有正副會長一職（男性為會長，女性為副會長），主要是協助部落各種祭儀舉辦之時，青年會成員負責在交通動線與宣傳等事宜。青年會最初也是在1990年代之後成立，但是因起源地爭議事件，使得青年會組織的發展有所受挫。目前，青年會組織不僅扮演部落重要的訊息傳達者，透過網路與社群媒體的經營，將部落的事務分享給旅外族人。

上述年齡組織不同年齡階級的轉變過程中，我們可以看到既有組織（少年會所、成人會所與長青會）透過明文規定，來維持與加強部落族人對於部落與文化的凝聚力；新型態組織的出現（P.A、婦女會與青年會）更是反映了在當代社會之下，傳統年齡組織出現了新的發展型態來因應社會文化的變遷。筆者認為，年齡組織的改變不僅使整個普悠瑪部落的族人能夠在這個當代社會之中，更加清楚自己在不同年齡階段時，能夠知道自己所處的社會身分所具備的能力與意義。此外，更為重要的，是年齡組織的存在更是讓部落繼續延續下去的重要力量。舉例來說，當前部落內部的人群是漢人多於卑南人，普悠瑪卑南人要如何維持這個空間是屬於普悠瑪卑南人的部落呢？「儀式」的運行是特別重要的，而儀式的必須要賴部落族人來執行。因此，我們可以看到普悠瑪現階段仍持續進行的儀式：小米除草完工慶（3月）、小米收穫祭（7月）、少年年祭（12月中旬）及年祭（12月底）。這些儀式都是由年齡組織來運作。除此之外，「空間」的設計也突顯整個普悠瑪部落族人居住人群的重要性（見圖2至圖5。另見陳文德 2016）。

就此而言，筆者認為年齡組織的改變的意義有兩種層面：其一，年齡組織的改變不僅強化了每個年齡階級的團結，並且賦予了不同年齡階級在部落內的義務；其二，是這樣的年齡組織強化，實際上也是加強了個人與部落之間的連結，這樣的連結包含了：強化個人對於自身的部落成員認同，並且加強個人對於居住空間的認同。因此，我們才可以理解在目前族群混居的普悠瑪部落之中，部落族人透過不同方式來突顯居住空間的主體人群（普悠瑪卑南人）。

VII. 結論：部落的存續與年齡組織的功用

本文透過「公園命名」與「空拍事件」兩起案例，鋪陳了部落／族群在文化發展的過程與國家之間的衝突。從這樣的衝突之中，我們不僅可以發現卑南族社會



圖2 南方守衛門salikidr
(圖片來源：陸浩宇攝，2021/9/28)



圖3 部落東路口處的陸橋彩繪
(圖片來源：陸浩宇攝，2021/11/27)



圖4 家族名路牌
(圖片來源：陸浩宇攝，2021/9/28)



圖5 北部落守護石tinuwadrekair
(圖片來源：陸浩宇攝，2021/9/28)

的團結，更重要的是我們看到普悠瑪內部的社會組織運作方式，尤其是透過部落組織的討論，指出國家的刑罰對象不應是單一族人，因為這是透過部落內部組織（長青會）決議之後，才交由部落其他組織來運作，而長青會又代表整個普悠瑪部落。雖然年齡組織在當代社會，它的部分功能與意義皆有所轉變，但是我們可以看到在原住民運動與《卑南篇》之後，年齡組織不僅呈現出了不同的發展面向，更重要的是強化了族人與部落之間的關係，並且明確規範社會身分與個人之間的責任。從普悠瑪的案例來看，從少年會所與成人會所組織的改變、長青會組織的權力責任與規範，再到婦女會、青年會甚至是P.A聯盟的出現，都顯示出了整個普悠瑪部落的年齡組織不再僅是個人與社會身分的關係，更重要的是賦予了個人與部落之間的生命連結關係（強化個人的部落成員觀念）。

筆者認為部落的「存續」之所以要仰賴年齡組織的運作，其目的在於，不管是卑南族或是阿美族，兩個族群皆具有嚴謹的年齡組織制度。雖然兩者之間的年齡組織型態是不同的（阿美族是「年齡組」），但是年齡組織扮演著部落中重要文化傳承的重要力量。而部落之所以存在，不僅僅只是因為居住的人群還住在此地，更為重要的是如何繼續維持部落的文化，才是讓整個部落能夠在當代社會之下繼續存在的力量。例如，我們從兩起案例來理解這些組織的動員的意義。首先，從「公園命名」案例中，我們可以看到落組織團體參與與臺鐵局的討論，實際上是突顯了部落不同年齡階級對於「普悠瑪」部落名稱被隨意使用在事故公園的作為，表達出強烈的反應。在部落會議的過程中，不同年齡階級成員在發表自身意見時，都一再強調部落名稱的重要性以及譴責臺鐵不該隨意使用部落名稱。此外，P.A聯盟的成員提出可以透過外界的力量（如立委辦公室）影響臺鐵局的決定，這似乎也突顯部落如何連結外力來維護部落權益。

在「空拍事件」中，我們看到了在整起事件的動員過程中，呈現出了不同年齡階級組織的責任。例如，我們在部落聲明中已經清楚看到，對於W族人被裁罰，普悠瑪部落族人認為，「年聚」的舉辦與部落族人的動員，都是由長青會決議之後才授權給部落各個年齡組織去執行，因此才會提出裁罰對象應是對長青會，而對長青會就是針對整個普悠瑪部落。此外，關於空拍事件的宣傳，如青年會與P.A聯盟透過Facebook社團、部落的LINE群組與網路媒體宣揚整起事件的起因與行政機關的不當懲處，藉此來凝聚部落族人與外界關心此事的人士，到場一同捍衛部落的文化發展權益。

最後，筆者從2020年卑南族聯合年聚的籌備過程，強調普悠瑪部落的年齡組織，在當代社會中的運作過程，突顯「年聚」不僅是對於卑南族發展自身族群意識的重要性，而且還加強部落內部各個年齡階級之間的團結與部落內部的合作關係。在籌備2020年的聯合年聚時，長青會主要是負責規劃；P.A聯盟成員不僅是作為輔助長青會的角色，更重要的扮演著整個年聚籌辦的主要執行者。例如P.A負責要規劃10部落的開會場地，因此請部落族人以檳榔樹臨時搭建開會地。另外，也偕同部落的巡守隊安排整個年聚過程的車輛交管計畫。更重要的，是P.A代表普悠瑪部落跟不同的卑南族部落，討論年聚時各部落的文化展演的時間規劃以及各部落在會場的位置；婦女會成員在婦女會會長的安排之下，要在年聚時表演普悠瑪部落的紅布舞。在每個禮拜六、日夜晚，許多女性族人都會聚集在「傳統文化中心」的廣場一起練

習；青年會組織則是負責在年聚時，導引不同部落的族人進入會場，並且在會場對觀光客進行勸導，避免他們影響年聚的進行。在成人會所與少年會所方面，成人會所的*miyabetan*擔任傳令，以跑步的方式奔至卑南族其他部落傳遞年聚即將舉行的消息，並且藉此將邀請函遞給該部落的領導者。少年會所成員，則是在年聚當天，手持長矛警戒在10部落的開會場地，藉此展現普悠瑪部落少年會所的威嚴，以及展現年輕人守護長者的樣態。■

附註

- 1 「卑南族聯合年聚」的雛形是在民國71年（1982年），當時名稱為：「慶祝中華民國71年行憲紀念日—卑南族飲水思源愛鄉愛國聯歡大會」；民國78年（1989年）由普悠瑪部落舉行第一次正式的聯合年祭，名稱為「臺東縣卑南族七十八年度聯合年祭」。從1989年到1997年，聯合年祭分別由各個卑南族部落輪流舉辦，每年舉行一次。1998年後聯合年祭改為每兩年舉行一次。2016年，當時舉辦聯合年祭的下賓朗部落，將「年祭」改為「年聚」（轉引陸浩宇 2022：101）。
- 2 卑南族的10部落分別為：普悠瑪、卡大地布、建和、巴布麓、大巴六九、利嘉、下賓朗、龍過脈、初鹿與阿里擺。
- 3 筆者感謝林志興先生提供關於「空拍事件」的相關資料與訊息。
- 4 陳瑩立委（普悠瑪部落族人）在14日收到臺鐵局關於公園開幕之邀請函，見到信中內容有使用「普悠瑪」，便即刻發函至臺鐵局，告知需要經過部落同意。臺鐵局在16日收到立委信函之後，便著手與普悠瑪部落族人進行商討。
- 5 例如，有位耆老認為不該使用普悠瑪名稱的原因，是在於當初是由我們部落族人與其他有志之士的合作之下，才讓我們部落的名稱能夠成為新火車的名稱。現在，雖然是普悠瑪號列車出事，但並不代表是全部的普悠瑪號出事，應該以某車次自強號列車事件作為名稱；另有一位壯年族人強調該事件要透過立委向臺鐵表達意見，才能夠施加讓臺鐵更加正視此問題。
- 6 由於當天筆者不在臺東，相關資料來自於普悠瑪族人所創立的「普悠瑪部落」Facebook粉絲專頁。
- 7 男子進入會所時有許多的轉變。例如：當少年踏上進入少年會所入口的大石頭時，就表示不能再回到原本的小孩子了（古野清人 2000[1945]：263）。少年初入會所時，*maradawan*會幫少年取名字，該名字將取代原本生家所給予他的名字，而會所的成員皆須使用來稱呼此人，成人會所階段，擔任*miyabetan*的男子不能使用任何名字（河野喜六 2000[1915]：312）。
- 8 例如，筆者訪問一位1950年出生的鄭姓耆老時，他提到在沒有少年會所階段時，他們依然都是要繼續訓練，並且會在種植神竹的地方進行少年年祭的儀式。所謂的神竹，是民國47年（1958年）由卑南族的南信彥從起源地Panapanayan帶回兩根竹子，並且將其種植在部落內。
- 9 宋龍生（1998：356-357）歸納以下幾點：「1. 在會所拆除之後，年輕人失去訓練的場域，使得這些年輕人失去了禮節，忘記了年齡階級的成員之間的禮數與態度。2. 會所的廢弛，使得過往南北之間的競爭關係消失，成員之間失去團結，個人主義興起。3. 對年齡較長者不夠尊敬。4. 沒有提供青少年訓練及傳承祭儀的場域，再加上部落不斷發生不幸的事情。」
- 10 舉例來說，在南、北少年會所時期，在祭儀中執行「杖臂訓戒」的儀式，北會所施行該儀式時，會在除穢儀式*airaabakay*出發前、*basibas*出發前與在刺猴場*pangayangayaw*；而南會所僅有前面兩者（陸浩宇 2022：35）

- 11 然而，重建的會所卻面臨許多問題。1993年落成使用的新成人會所，實際上也是「南王里多功能活動中心」（簡稱「活動中心」）。活動中心除了作為普悠瑪的成人會所之外，在選舉之時，成人會所則變成了開票所，並且讓女性與異族進入參與投票。陳文德（2016：150，註22）認為更重要的原因是，因為不同「族群」加上兩性共同使用活動中心（包括多功能場所），造成混淆。巫師曾兩次認為有普悠瑪喪家「不當」使用這個場地，因而沒有去舉行除喪儀式。
- 12 孫大川認為四大族群分類是忽略了原住民的「民族」身分。此外，他提到：「從原住民的角度來說，外省、閩、客，其實都是漢人，無論我們怎樣論述他們彼此之間內部的許多差異性，相對於原住民來說，他們的同質性遠高於他們彼此的差異。」（孫大川 2010[2000]：135）。
- 13 目前已將入會的年齡下修至55歲。

引用書目

王甫昌

2003 《當代台灣社會的族群想像》。臺北：群學。

古野清人

2000[1945]《台灣原住民的祭儀生活》。葉婉奇譯。臺北：原民文化。

夷將·拔路兒 (Icyang · Parod) 等編

2008 《臺灣原住民族運動史料彙編》。臺北：國史館。

宋龍生

1965 〈南王村卑南族的會所制度〉。《考古人類學刊》25：112-144。

1998 《臺灣原住民史·卑南族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

2002 《卑南公學校與卑南族的發展》。南投：國史館臺灣文獻館。

卑南族普悠瑪部落（南王）

1993 《臺東縣臺東市南王里普悠瑪長壽會手冊》。自行出版。

河野喜六

2000[1915]《蕃族慣習調查報告書·第二卷·阿美族、卑南族》。余萬居、許仁介譯，許木主、黃智慧編。臺北：中央研究院民族學研究所。

孫大川

2010[2000]《夾縫中的族群建構》。臺北：聯合文學。

陳文德

1999 〈起源、老人和歷史：以一個卑南族聚落對發祥地的爭議為例〉。刊於《時間、歷史與記憶》。黃應貴主編，頁343-380。臺北：中央研究院民族學研究所。

2010 《卑南族》。臺北：三民書局。

2011 〈文化復振？文化創造？以卡地布（知本）卑南人為例〉。《臺東文獻復刊》17：3-39。

2016 〈當代地方社會的面貌：以一個卑南族聚落空間的發展為例〉。刊於《21世紀的地方社會：多重地方認同下的社群性與社會想像》。黃應貴、陳文德編，頁131-175。臺北：群學。

2020 《從社會到社群性的浮現：卑南族的家、部落、族群與地方社會》。臺北：中央研究院民族學研究所。

陸浩宇

2022 《普悠瑪「越級者」身分認同的反思：從個人、部落和族群觀點分析》。國立政治大學民族學系碩士論文。

臺東縣臺東市戶政事務所生活服務網

2022 〈2022年2月臺東縣南王里人口數〉。「臺東縣戶政事務所生活服務網」，<https://tth.taitung.gov.tw/bin/home.php>，2022年4月27日上線。

鄭丞志

2006 《一個部落失落至重現過程之研究：以知本Katatipul部落經驗為例》。樹德科技大學建築與古蹟維護研究所碩士論文。

鄭浩祥、林頌恩

2016 〈普悠瑪少年會所制度的轉變與變化影響〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯—回顧與前瞻：卑南族研究的回顧與展望》。林志興、巴代編，頁255-282。新北：耶魯國際文化。

羅素玫

2018 〈是傳統還是創新？儀式、性別階序與規範實踐之間的阿美族都蘭婦女組*militepuray*〉。《民俗曲藝期刊》200：25-101。

來自「巴丹」？

——蘭嶼達悟族人的「南方」意識及其「北方」論述

楊政賢

國立東華大學民族事務與發展學系副教授

I. 前言

臺灣蘭嶼（圖1）至菲律賓巴丹島¹（圖2）此一跨國境海洋島嶼鏈區域（圖3），長期以來即存在著一個文化類緣關係密切而經常被討論的跨境「族群」，該族群在蘭嶼稱為Tao²，在巴丹島則稱為Ivatan。回顧臺灣蘭嶼與菲律賓巴丹島的區域研究史，考古學者Hsiao-chun Hung（2008）試圖從區域考古的研究來說明新石器早期臺灣、綠島、蘭嶼、巴丹群島、巴布漾群島與呂宋此一人類活動區域，彼此之間的群族遷徙與文化整合現象。其中，針對巴丹群島考古的重要性，Hung提出了以下幾點看法，包括點出巴丹群島可能是臺灣與呂宋島之間移民的跳板、巴丹群島曾出現東南亞玉器來源的作坊遺址，以及巴丹群島當地族群與蘭嶼的Tao族具有文化上和語言上的特殊類緣性等。Peter Bellwood與Eusebio Dizon（2005: 33）亦指出巴丹群島最早的新石器時代聚落是在距今4000年以前由臺灣遷移而來，其後與臺灣密切的持續往來至少持續到距今1300年前，這些頻繁的互動包含了臺灣板岩和玉料的搬運、輸送（很可能是經由綠島及蘭嶼）到巴丹島及Itbayat島。因此，上述的研究結果，間接反駁了之前部分學者主張巴丹群島最早的史前居民是經呂宋島由南而來的說法。此外，Yoshiyuki Iizuka、Peter Bellwood、Hsiao-chun Hung與Eusebio Dizon（2005: 108）則以菲律賓北部巴丹省Itbayat島Anaro遺址出土的玉器為例，進行其非破壞性礦物學研究，並與臺灣花蓮豐田地區之玉料進行綜合比較研究，發現該遺址出土玉器的玉料都來自於臺灣花蓮豐田地區。從上述的考古發現可知，臺灣、蘭嶼、巴丹群島與呂宋在史前時代維持著一定的物資流通與文化交流的網絡，互有往來。Hung

(2008: 135-137) 的研究亦呼應上述Peter Bellwood與Eusebio Dizon的推論，指出西太平洋的黑潮 (Kuroshio) 儘管是由南往北的相反流向，但它並未抑制某些族群從北往南的遷移動能。整個史前階段，臺灣、綠島、蘭嶼、巴丹群島、巴布漾群島與呂宋等區域，族群的多向遷徙與文化的整合互動，可謂相當頻繁。

針對蘭嶼與巴丹島兩地的淵源關係，臧振華提出蘭嶼地下考古資料佐證兩者歷史淵源的重要性：

蘭嶼的雅美人都是從巴丹島遷移而來的嗎？何時來的？有無可能巴丹島的居民是來自蘭嶼？或者是，他們是否有共同的祖先，而這個共同祖先在哪裡？他們是在何時何地分開的？事實上，無論從比較兩地的語言和文化特徵，或把梳神話傳說，或甚而進行『尋根之旅』，似乎沒有辦法為這些問題找到一個比較清晰的答案。而保存在蘭嶼地下的考古資料，恐怕是有可能進一步釐清這個問題關鍵之所在。(臧振華 2002: 127)

由上可知，臧振華對蘭嶼島上的人或文化都是來自巴丹群島的說法抱持保留態度。臧振華(2005: 145)舉甕棺葬、陶器與石器的類緣關係等考古資料為例，說明蘭嶼史前文化中的臺灣類緣關係，他並進一步推測：「蘭嶼和巴丹島的史前居民至遲在三千年前可能共同來自於臺灣的東海岸。這些人群的全部或部分，有可能即是今日蘭嶼和巴丹島民的祖先」。總之，從考古證據發現，臺灣、蘭嶼、巴丹與呂宋之間人群流動的過程，可能並非單一路徑就能釐清的，詳細的情況應比想像中還要複雜許多，而蘭嶼目前六個部落的人群分佈現況，應該就是歷經多次移動的結果。

臺灣蘭嶼與菲律賓巴丹島跨國境的「族群」關係為何？若從神話傳說與口述歷史資料裡，似乎也可以找到許多族群互動的歷史與文化遺留。舉例而言，漁人部落流傳「巴丹島巨人*Si-Vvakag*」的傳奇故事，述說著巴丹島巨人*Si-Vvakag*與漁人部落巨人*Si-Mangangavang*，兩人因蘭嶼與巴丹島互相做貿易生意而相識，相知相惜，後來成為好友的一段歷史往事(余光弘、董森永 1998: 91)。其中，蘭嶼Tao即是用豐富的「飛魚與鬼頭刀」等魚貨與巴丹島Ivatan交換「黃金」。這則神話傳說一方面隱喻了Tao族人得到珍貴「黃金」作為「誇富」的物證；另一方面，亦顯影了蘭嶼Tao人「因為航海到南方，釣鬼頭刀魚致富的英雄事蹟」的歷史圖像(夏曼·藍波安 2003: 59)。此外，就目前蘭嶼島上的文化遺留而言，亦可歸納出巴丹山藥(*ovi*

no dehdah)、牛皮甲、巴丹刀、鐔子和武器等古物相傳來自巴丹島的「物資」(余光弘、董森永 1998: 91-96; Beauclair 1959: 209)。傳統習俗方面,漁人部落西邊的Sira do Kawan家族迄今仍保留所謂的飛魚「四刀切法」³,相傳即是習自巴丹島人的風俗習慣(余光弘、董森永 1998: 93)。而瑪瑙(agate)在族人眼裡被視為最名貴的飾品之一,通常在女兒出嫁時,母親會以瑪瑙傳給女兒。根據記載,此一習俗和菲律賓北方的巴丹島極為相似(劉其偉 1996: 265)。因此,對相對在北方的蘭嶼Tao而言,「南方」所指涉的是巴丹島、Ivatan人、飛魚與鬼頭刀、黃金、瑪瑙、鐔子、武器、飛魚切法等美好意象與具體文化內涵。

有鑒於此,本文擬在兩地既有考古發現與口述歷史之外,試圖從蘭嶼傳統歌謠文本裡的「南方」意識、島名與族名裡隱含的「北方」相對方位,以及島嶼生態負荷所帶來的客觀環境制約等面向切入,解析蘭嶼達悟族人是否來自「巴丹」,以及後來兩地為何中斷南北跨海交流的可能因素,海的彼端是否就是「原鄉」?誰又是誰的「原鄉」等等議題,進而探討自巴丹島遷居蘭嶼之後Tao族人可能的「南方」意識及其「北方」論述。

II. 以「史」入「歌」： 傳統歌謠裡的「南方」意識

John Urry認為「憶態」(remembering)是一種社會建構、社會溝通及社會制化。在永無



圖1 由蘭嶼青青草原南端遠眺巴丹群島方向南方海域,眼前可見小蘭嶼。
(圖片來源:楊政賢攝,2011/3/30)



圖2 由菲律賓巴丹群島Ibayat島Santa Rosa山上北望蘭嶼方向,眼前可見其北方四小島。
(圖片來源:楊政賢攝,2010/6/24)

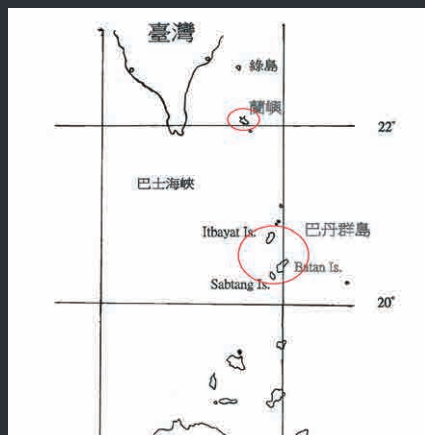


圖3 臺灣、蘭嶼、巴丹群島與呂宋島相對位置圖
(圖片來源:作者繪製)

中止的過程中，「過去」(past)會不斷地被建置於當下時空(Urry 1995: 4)。浦忠成(2007: 208)則從神話分析的角度具體指出蘭嶼巴丹兩地隱含的文化類緣關係：「在達悟人的神話觀念中，對於空間包括天上、地下、地上及四方的觀念都各有其特殊的認知……南方最大的意義在於它是飛魚來自的地方，並且與達悟人記憶中具文化血緣親屬的巴丹有關」。例如，蘭嶼傳統工作房落成，或平常夏日夜晚眾人齊聚一室的拍手歌會(karyag)也曾出現在與巴丹島往來的歷史記憶裡。根據鮑克蘭(Inez de Beauclair) 1950年代在漁人村所蒐集到的口述神話傳說，事件所發生的時間可能是在17世紀中葉。在巴丹島上，女人們為了歡迎從蘭嶼過去的80名達悟男人，而有拍手歌會的舉行「……Ibatan⁴的女人們歡迎訪客，而在夜晚，她們與他們聚集在一起並歌唱mikariak，屬於男人與女人的歌唱，以拍手伴奏……」(引自呂鈺秀、郭健平2007: 19-20)。蘭嶼朗島部落丁字褲文史工作室的負責人夏曼·夫阿原對傳承迄今的蘭嶼拍手歌會，亦曾有以下的詮釋說明：

Tao族拍手歌會只有在整個捕撈的季節結束的六月份，一直到九月(有時候會延長到十一月)這段期間的夜晚舉行。Tao族的拍手歌會有很多傳說，有的人說是跟半人半鬼學得，有的人傳說是說到菲律賓有一個比較好的海上貿易的時候才有的。然而，拍手歌會的歌詞我們常常不認為是上流、高尚的。一般我們舉行的地方是在高屋，拍歌會在Tao久遠的歷史裡頭是表達男女追求、彼此喜歡的一個場所，他們放下整個在捕撈季節的勞動過程之後，為了要舒坦自己，大海的壓力，在勞動過程所累積的壓力，透過拍手歌會紓解……拍手歌會我們會唱，我們不是為了歌唱而唱，Tao人的歌唱的形式是，在重建一個現場、重建一個勞動的現場、重建一個歷史的現場，重建一個曾經發生過的事情。(丁字褲文史工作室2010)

此外，從部落耆老吟唱拍手歌會的詞意中，我們亦可以找到族人指涉拍手歌會，可能源自巴丹島的說法：

拍手歌會有很多說法，有人說是從蘭嶼的石洞裡面的瀑布，從紅頭的深山，和我們有關係的巴丹這個地方，其實比較多的人是說來唱我們的旋律漂浮不定，讓他們跟不上，其實就是在取笑巴丹人他們不會唱拍手歌會……我們沒

有文獻可以考察這件事情，這個歌是說我們蘭嶼人很會唱的，而你們菲律賓人、巴丹人的族群不會唱，意思是讓旋律漂浮不定，讓他們跟不上我們的節拍。（丁字褲文史工作室 2010）

從上，我們可以探見Tao族人，隱隱約約仍記得取笑巴丹人不會唱拍手歌會的光景。這也是昔時兩地往返貿易，閒暇之餘，藉由拍手歌會彼此較勁，進行聯誼歡樂的另一種族群關係的互動場域。

再者，蘭嶼Tao人與南方巴丹群島Ivatan人兩者究竟有何族群類緣或歷史關係？茲列舉Tao部分事涉族群關係與歷史憶態的傳統歌謠歌詞文本，分析說明如下：

蘭嶼文史工作者夏本·奇伯愛雅（1996：204-9，242-3）共記錄了四首流傳於蘭嶼論及南方巴丹島的民間古謠，分別為紅頭部落兩首同名的〈分手〉、〈踏上異地〉與漁人部落的〈海上交易〉。此四首古謠中，兩首〈分手〉與〈海上交易〉主要提及Tao人與Ivatan人在海上相遇，之後衍生朋友情誼，並分享釣鬼頭刀魚的知識技能與豐收榮耀，最後則透露出彼此必須各自南北返回自己島嶼的無奈與離別情愫。而〈踏上異地〉此首古謠，則是描述一位婦女自蘭嶼重返巴丹島原鄉的離別傷感與近鄉情怯，歌詞大意如下：「請妳不要回頭探望那遠離的孩子們，眼前所看到的一座青山，是我們的家鄉⁵，也是我們的目的地，家鄉的人多，非常熱鬧」。同樣的故事情節，董瑪女在一場野銀部落工作房落成禮歌會的紀錄中，亦曾記錄到一位來自南方的巴丹島人迎娶蘭嶼朗島部落婦人之後，因巴丹島饑荒遂攜妻重返落居蘭嶼，後來成為野銀部落的祖先氏族之一的口傳文本（董瑪女 1995：149-150）。

余光弘、董森永（1998：91）曾提及巴丹島巨人*Si-Vakag*的傳奇故事，以及漁人部落*Si-Mangangavang*父子合作建造一艘16人座的大船，航行到菲律賓巴丹島交易的家族事蹟。*Si-Mangangavang*和他的船員和巴丹島人維持長期的生意往來，蘭嶼人也因此與巴丹島人建立了情感，相知相惜，後來甚至成為好朋友。當時，兩地的交易過程中，蘭嶼Tao人即經常以豐富的飛魚與鬼頭刀等魚貨與巴丹島Ivatan人交換黃金。對此，夏曼藍波安（2003：59）認為巴丹島巨人*Si-Vakag*的傳奇故事，一方面可以看到Tao族人得到珍貴黃金作為誇富物證的隱喻；另一方面，亦可從中理解Tao族人「因為航海到南方，釣鬼頭刀魚致富的英雄事蹟」之歷史過程。

夏本·奇伯愛雅（2011）蒐集了一首Tao人向巴丹島人學來的〈物品亮相歌〉古謠，該歌詞大意旨在描述蘭嶼大船下水禮期間，來訪的巴丹島客人如何誇大所攜

前來物品的貴重，並且暗諷蘭嶼大船裝飾雖然華麗，但卻比不上裝有馬達與螺旋槳、可以衝過急流的巴丹島機動船的競爭心態（同上：32-33）。此外，夏本·奇伯愛雅記錄另一首源自伊法旦部落⁶的〈快跟來歌〉，該古謠歌詞則提及族人自蘭嶼前往巴丹島的海上景觀視野，歌頌激勵著眾人嚮往眼前巴丹島的一切美好（同上：202-203）。再者，董瑪女（1995）在一次工作房落成禮禮主回唱的歌詞中提及，自己曾是野銀部落有名望的人，家中不時會有漂流在海上的Ikbalat人到訪的情事（同上：143-146）。該歌詞所云「Ikbalat」係一具體島嶼名稱，即現今菲律賓巴丹群島中地處相對北方的「Itbayat」島（該島地理位置詳參本文圖3）。浦忠成（2007：207）在解釋族群遷徙歷史的口傳機制時亦曾表示：「這些遷徙所經的地名在一些民族中重要祭典的歷史頌中，常是要集體念誦的，以維護集體的記憶」。換言之，許多族群的傳統祭儀歌謠裡確實經常記錄著族群的起源、遷徙、環境變遷、文化適應與重要事物等集體記憶，並且反映出歌謠作為地方社會的一種文化體現及其階段性的部落歷史。

綜上所述，我們可以探見昔時蘭嶼Tao與菲律賓巴丹群島Ivatan之間，彼此男女通婚、海上交易、文化交流、島際互訪等歷史事實的歌謠記憶，在沒有文字記錄的過去年代裡，族人藉由傳統歌謠的傳遞機制，適可將其口述歷史與集體記憶寓居於歌謠此一文化載體。蘭嶼Tao傳統歌謠裡所指涉的「南方」意識，或許正隱含指涉出Tao與南方巴丹群島Ivatan之間，種種曾經互動的族群關係及其歷史「憶態」。

III. 相對方位：蘭嶼島名與族名的「北方」論述

1. 島嶼名稱

傳統上，蘭嶼Tao族人稱呼自己所在的島嶼為Pongso no tao，意為「人之島」。此外，蘭嶼另有一在地稱呼為Mahataw⁷，意為「漂浮在海上」（胡正恆 2010：24）。Mahatao（圖4-8）是現今菲律賓巴丹省省會Basco市南方的第一個市鎮，舊稱San Bartolome，是西班牙人於1783年所命名者，當時屬於Basco西班牙首領管轄下的村落。1798年Don Pedro Mallao正式創立了Mahatao城。1910年，居民為了紀念其來自西北海岸Mahatao小鎮的祖先，沿用了Mahatao作為新興城鎮的名稱。根據筆者的田野調查資料，Mahatao一詞的巴丹語意與蘭嶼相同，亦用於指稱「漂浮在海上」、

「海中的島嶼」等意。現今巴丹島名為Mahatao的市鎮，其命名即因其部落海域魚群豐富，魚汛期間，經常可見成群漁夫漂浮在海上，以傳統Matao（海上浮釣）技法釣捕飛魚與鬼頭刀等洄游魚群的盛況，因而得名。Mahatao部落境內東岸的Diura漁村，是島上目前唯一僅存，每年仍依歲時舉行招魚祭儀式的聚落。蘭嶼島Mahatao的名稱由來與巴丹島Mahatao部落的歷史關係與族群遷徙，兩者是否有所關連，仍需進一步的考證。

由於Tao族人過去是一個沒有發展文字記錄，而以口傳系統與口述歷史為主的族群。因此，我們僅能從一些文獻史料中一窺島外他者對蘭嶼的歷史描述。回顧文獻，蘭嶼被介紹給歐洲，最早約為1726年，Valenlyn的地圖上就已出現Gluto Tabaco島之記載；1785年法國航海者La Peruz的地圖上，也有Votel或Votel Tabacosima之記載；1791-1792年Avilaludet航海到此，地圖上也有Votel。因此，蘭嶼在西方人所繪古輿圖上，大多被標示為Tabaco或Votel之島名（臺東縣政府 2008：9）。此外，臺東的卑南族把紅頭嶼叫做Botol⁸，意謂罌丸；排灣族則把它叫做Ichurikorikozu，是離島的意思（移川子之藏 2005 [1931]：10）。

中國宋朝趙汝恬《諸番志》（1225年）中曾提到此地區，記載為談馬顏國⁹（徐瀛洲 1984：8）。明朝張巒《東西洋考》（萬曆46年，西元1618年）中稱蘭嶼為紅豆嶼。至於紅頭嶼之稱謂，乃由於蘭嶼是座古老火山小島，安山集塊岩為主要地質，全島有九座山峰，由於本島最高峰為紅頭山（海拔548公尺），旭日東昇，大地映紅，景色絢麗，故由此得名。文獻上紅頭嶼始見於中國清朝黃叔瓚之《臺海使槎錄》（1724年），之後的日治時代亦沿用之（稻葉直通 1952）。而蘭嶼這個名稱是1947年臺灣省行政長官公署民政處鑒於紅頭的名稱極易引人聯想到紅蟲毒害的恐懼，再加上該島盛產五葉蝴蝶蘭的特有種，所以才將紅頭嶼改稱為蘭嶼（洪敏麟

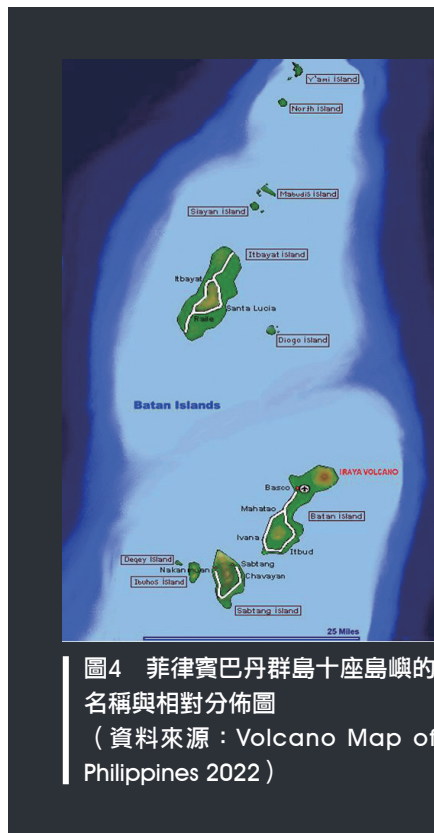


圖4 菲律賓巴丹群島十座島嶼的名稱與相對分佈圖
（資料來源：Volcano Map of Philippines 2022）



圖5 菲律賓巴丹省Mahatao市鎮一景
（圖片來源：楊政賢攝，2010/7/10）



圖6 Diura漁村一景。Diura位於巴丹島東岸，是Mahatao夏季捕魚的臨時聚落，冬季東北季風時則返回西岸過冬。
（圖片來源：楊政賢攝，2010/7/10）



圖7 位於Mahatao市鎮Diura漁村的入口意象招牌。Diura是目前巴丹島每年仍會施行招魚祭的聚落。該招牌所繪者，正是鬼頭刀追捕飛魚的食物鏈生態示意圖。
（圖片來源：楊政賢攝，2010/7/10）



圖8 Diura漁村港澳。岸邊停放有現今巴丹島tataya樣式的傳統漁船。
（圖片來源：楊政賢攝，2010/7/10）

1978：1)。總之，無論是Tabaco或Votel島、談馬顏國、紅豆嶼、紅頭嶼或蘭嶼的稱謂，都是蘭嶼島外的西方人、中國人、日本人、臺灣人等島外他者單方賦予該島的相對指稱與描述。

日本學者移川子之藏曾提及部分蘭嶼島民指稱南方的島群叫做Ditarum、Dimaburis、Dibaraban、Dimarabanga、Dikubarat、Dibatan等等，其中Dibatan島比較大，Dikubarat比較小。Dimarabanga-ponso（白色的島）是亡靈永居之島，人死後個別的靈魂（paghat）飛向這個遙遠的小島。根據語言學者森口恆一的說明，字首的“I”或“Di”代表位置（或島的位置），例如Itbayat島的住民稱蘭嶼為Di-Hami（北方之島）；又如Dibatan島的住民把蘭嶼叫做I-Hami或I-Ami，這是西元1897年鳥居龍藏率先前往調查時，把島上住民命名為Yami族（雅美族）的原由。I-Ami與Yami音同，同樣是「北方之島」的意思。蘭嶼是巴丹文化圈的極北，南方各島嶼上缺乏飲用水和沙濱，但是蘭嶼得天獨厚有很多小溪，海岸多沙濱，少斷崖，是這些群島中最理想的居住地（移川子之藏 2005[1931]：12-3）。

關華山（1989：149）亦引「方位」的觀點探討雅美人的世界觀與宇宙觀，他指出：「死靈並非一概的惡，其中頭部靈、祖先靈多少是中性的，前者在人死後，遠走南方白島，便與活人無涉了」。從中，我們可以探見雅美人的神靈信仰，雅美人認為在死後，其亡靈依然要回到心之所繫的「南方」白島。關氏亦指出蘭嶼島上的雅美人，由於與南方的歷史淵源，這也使得雅美人認為自己已身處北方。也就是說，雅美人把蘭嶼視為世界觀的「重心」，卻不是其「中心」。雅美人把此中心讓給了大海（同上：150）。因此，關氏認為雅美人：「把南方的歷史經驗，定作一個方向teyload，而島本身這時只被視為一個點。至於其反方向，他們稱為teyrala。由



圖9 鳥居龍藏1897年手繪「紅頭嶼」原圖
（圖片來源：鳥居龍藏 1996[1897]：253）

於雅美人的歷史經驗再沒有往北的，所以*teyrala*相對於*teyload*，只能說是面山的方向」（同上：167）。總之，無論是雅美人的世界觀或宇宙觀，「南向」始終顯而易見，並且是文化重心的方位。

2. 族群稱名

蘭嶼當地島民自稱為*Tao*、*Tao do Pongso*，意指人、島上的人。此外，則另有諸如*Teirala*（夏曼·賈巴度 1997：44）¹⁰、*Irala*（Benedek 1991：13；陳玉美 2001：60）或*Irara*（胡正恆 2008：200；翁瑜敏 1998：55）等*Tao*族人的自稱，或巴丹島*Ivatan*族人的相對指稱。關於*Teirala*¹¹、*Irala*或*Irara*等詞語意的由來，根據李壬癸（1997：27）的考證是源自南島民族一個史前時代的慣用語，亦即南島民族普遍慣用的一組相對方向的語詞：「向海（*PAN*laHud*）與向陸（或「高地」*PAN*Daya*）」。*Benedek*（1991：13）亦指出*Irala*與*Ilawod*為一組相對的概念詞，*Irala*意指「陸地」，*Ilawod*則有「海外」之意。對此，陳玉美（2008：452）則進一步指出：「在蘭嶼*Ilaod*一詞過去被用來指稱巴丹島，亦指海外、異域，現在亦指臺灣本島。以蘭嶼島為單位時，*ilaod*是往海的方向，也是指南方、前方的意思；*ilala*是往陸上，往山的方向，也是指與南方相反的方向（北方）、後面、蘭嶼的意思」。翁瑜敏（1998：55）依島民的訪談資料說明：「『伊拉拉（*Irara*）』是伊巴丹人對蘭嶼雅美人的稱呼，意思是『北方的人』，傳說這群人為了逃避西班牙人的迫害，移去北方的蘭嶼，也有另一種說法說是因颱風漂流到蘭嶼」。因此，綜上所述，根據南島民族語言學相對方位的用詞慣性，*Teirala*、*Irala*或*Irara*的島嶼稱名，似乎隱喻著*Tao*來自南方原鄉（巴丹島）的集體記憶，在絕對的海洋座標與彼此相對的方位上，蘭嶼成了一個位居北方（巴丹島的上方、北方）的島嶼。

關於蘭嶼島民的族稱「雅美族」一詞，相傳是源自1897年日人鳥居龍藏首次赴蘭嶼調查後，隔年於《東京地學協會雜誌》發表之〈臺灣通信（八）：紅頭嶼行之二〉報告中稱島民為*Yami*（參見圖8）。自此以後，雅美族這個名稱便成為該島原住民族名，並被官方文書與學術刊物引用迄今。鳥居甚至倡言站在學術的立場，應該認同每一個地方或部落固有的傳統地名，並加以保存尊重（鳥居龍藏 1897[1996]：250-252）。對此，移川子之藏針對蘭嶼*Yami*一詞提出他的見解：「即使是在與蘭嶼雅美族有著密不可分的關係的菲律賓巴丹島方面，*ami*看來也是北之意，且在巴丹群島的北端有*y'ami*島（北之島）。蘭嶼的種族名雅美也非自稱，而是

北島y'ami (i-ami) 之意的轉音」(移川子之藏 1993[1940]: 503)。然而，蘭嶼的現生島民除了Tao、Tao do pongso之自我認同的族稱之外，另有諸如Teirala、Irala、Tao do Teirala等意指北方人、北方的人之族群自稱或別稱。

從上可知，無論是自我論述或他者指稱，蘭嶼島名與族群稱名的各種說法，相對南方的巴丹島而言，蘭嶼及其島民始終是以「北方之島」與「北方的人」的語意來呈現，這是一種兩地族群遷徙集體意識的投射；同時，也隱約指涉出兩地之間，蘭嶼Tao族人族群遷徙歷史過程中的方向與路徑。

IV. 交流中斷：島嶼生態負荷的競合關係

蘭嶼與巴丹兩地基於史前考古證據，以及兩地口傳資料具有高度文化類緣關係的揭露，在在說明了兩地從史前時代到口傳時代續有往來，關係密切。然而，造成兩地不再南北跨海交流的可能原因為何？除了文獻記載提及兩地男人的爭風吃醋、不當交易等歷史因素之外，筆者認為島嶼生態負荷所帶來的客觀環境制約恐是重要因素之一。徵之歷史，我們可以發現兩地中斷交流之後，連帶後續即帶來諸如生態環境、社會結構、文化採借、相對方位，以及創世神話的創新等文化發展變遷的殊異發展。

Robert Layton (2000: 49-68) 論及族群起源與創世神話時，曾指出部份古老人群的傳統中，創生年代 (creation period) 是文化與土地連結的開始點。不斷重述創生年代的神話傳說，使得人群得以與其土地連結在一起，成為文化最堅實的一部份。那時地域群與其它地域群間要連結成一個區域群的方式，是依靠一些旅行英雄。這些英雄祖先從一地旅行到另一地，有時也會經過同一個地域群。因此，藉由在儀式中不斷重述、重演這些祖先的事蹟，便同時凸顯個別地域群的獨特性，也表現出整個區域網絡的連結方式。以蘭嶼廣泛流傳的「黑翅膀的飛魚」神話為例，該故事描述飛魚天神啟示Tao祖先開始食用飛魚，族人重新記取飛魚祖先的訓誡，因此開始懂得善用飛魚資源，修補了人與飛魚之間的關係，從此繁衍族裔的過程。這則飛魚神話隱喻著Tao祖先接受了來自天神的啟示，它是一種轉化，引導著Tao族人重新找回自己文化的秩序，並發展出獨樹一格的飛魚文化體系。此外，「黑翅膀的飛魚」也告誡Tao祖先，要為每年飛魚的到來舉行招魚祭儀式：「你們要在十月的時候砍伐做火把用的蘆葦莖，十二月時我們看見你們所砍的蘆葦莖已堆在那裡之後，我們

就會從南方慢慢地飛到你們這個島上，所以你們要在一月時為我們舉行招魚儀式，我們就會很快地回到你們的島」（余光弘、董森永 1998：7-9）。從上可知，蘭嶼Tao族人為了發展飛魚捕撈的永續生業方式，因而衍生出招魚祭儀及其漁團社會組織的共構關係。也因此，蘭嶼透過創世神話開啟了異地生存的序幕，也藉由「在地化」之後的經驗與知識累積，建立了屬於Tao本身獨特的海洋知識及其核心的文化內涵；同時，兩地文化的發展也就此面臨了分道揚鑣的命運。

有鑒於此，針對兩地中斷交往的客觀環境因素，夏曼·藍波安提出一個兩邊係依賴星星、風向、潮流等專屬海洋知識，始能進行南北航海的在地觀點，他認為：

為什麼沒有繼續呢？傳說，最終是因為Ivatan人不想再與達悟人*minganangana*（航海交易），可是Tao人堅持還是南下試圖繼續進行之，最後在巴丹島以戰爭結束往來的交易，歷史過去真實的事件，在沒有文字的記載下，成為Tao人現今的『神話故事』，Ivatan人早已忘記的歷史記憶。（夏曼·藍波安 2003：9）

此外，關華山檢視蘭嶼特殊「生態窩」雙村的歷史發展模式，他認為：

就紅頭、東清與朗島部落早年的人口而言，其所居之生態窩太豐饒了，所以可以容納後來的巴丹島移民，但其都只能居於較差的地塊。其中野銀成功的形成一聚落，而Iwatas卻很可能因選址出了問題而絕滅，漁人的外來移民與本地居民也成功融合在一起，朗島的小聚落到日治初也融入它自己。而雅美人與巴丹島人間的交往可能因為一方為保衛自己的資源，另一方想再移入而起了鬥爭，很可能這就是大約三百年前的流血事件，正阻絕了更多的移民，使得蘭嶼往後可以保持一個相當程度的封閉人文與生態系統。（關華山 2008：266）

綜上所述，兩地中斷交往的客觀環境因素，夏曼·藍波安表示是起因於「Ivatan人不想再與達悟人*minganangana*（航海交易）」，而關華山則認為是「一方為保衛自己的資源，另一方想再移入而起了鬥爭」。事實上，筆者認為這兩種歸因皆涉及島民面對島嶼有限生存空間的意識與警覺；同時，也暗喻著Tao與Ivatan，儘管可能是同

源共祖的同一「族群」，但仍逃避不了皆必須面對客觀環境與資源有限制約下的生存考驗與競合關係。換言之，「島嶼生態負荷」儼然是兩地除了男人爭風吃醋、不當交易等歷史因素之外，另一個造成兩地交往中斷的重要環境因素之一。

V. 結論：海的彼端是「原鄉」？

蘭嶼與巴丹兩地基於地緣關係與族群文化類緣的客觀事實，以致目前部分人口述歷史與學理建構出現「巴丹島可能是蘭嶼島民的原鄉之一」的論述。然而，部分學者對此仍持有不同的看法，余光弘（2001：16）即認為：「兩地雖有若干相似之處，但相異之處卻更有過之，造成兩地文化發展差異的主要因為巴丹移民抵達蘭嶼後，面臨生態環境的大幅改變、原有社會結構的難以複製，以及島上其他族群文化元素的採借等因素」。再者，針對蘭嶼各個部落文化內涵的內部差異性，余光弘則認為：「『非雅美』的各個族群可能是先雅美人佔居蘭嶼者，也可能是雅美族人口尚少、還未均勻分佈全島時的後來者，無論其為先來後到，他們的文化特質應該多少會融入雅美文化中，稀釋其中的巴丹成分」（同上：39）。因此，我們若從蘭嶼的考古發現、起源神話與文化內涵等面向進行更細緻的分析，或可推論蘭嶼全島的Tao族群，當初可能並非集體行動、一次到位，計畫性地遷居蘭嶼。而隨著時空的遞變，蘭嶼與巴丹，以及蘭嶼各部落之間，其文化發展呈現出「兩地雖有若干相似之處，但相異之處卻更有過之」的殊異現象，也就不難理解了。此外，針對「來自巴丹」這種鄉愁寄望與一廂情願的推論，卻也引來部分蘭嶼島民的不同意見。一位Tao族人即曾表達他所抱持的不同觀點：

我從海洋知識或自己的航海經驗發現蘭嶼的祖先可能來自南方沒錯，但不一定是從巴丹島直接到蘭嶼。有可能是某個南方的地方經由恆春、臺東、綠島，來到蘭嶼。從季風、洋流、地形等海洋知識與條件來看，這樣的航線也是有可能的。所以，巴丹人也有可能是從蘭嶼，由北向南遷徙過去的，巴丹島怎會變成是蘭嶼的原鄉呢？

上述族人試圖從南島世界的航海知識出發，告訴我們月亮、星辰、潮汐、洋流等環境因素，以及對蘭嶼Tao人原初理論（泛靈信仰文化體系）理解的重要性。因此，

上述的觀點，正好提供我們一個重新思考蘭嶼與巴丹族群遷徙路線的參考。換言之，所謂的族群遷徙路線，可能因年代的歷史縱深，以及季風、洋流、地形等海洋環境因素的影響，因而形成海洋島嶼空間上複雜而不同層次的遷徙網絡，而非一般學理所推論單一的遷移路線。

此外，楊政賢（2012：46）亦指出相對於Tao似乎只有由「南」向「北」單向路線的族群遷徙記憶而言，Ivatan的族群遷徙路線與方向則較多元複雜，例如：史前與口傳時期，部份Ivatan人咸信其早期祖先可能是來自北方臺灣（Formosa）的移民後裔（cf. Hidalgo 1996: 12；Philippine Information Agency 2002: 8）；而近代階段，部分Ivatan則是為了躲避西班牙的殖民統治而南遷至巴布漾群島（Babuyan Islands）等（Hidalgo 1996），即是一條由「北」向「南」的遷徙路線。反之，Ivatan從巴丹本島（Batan Island）陸續往北遷居依特巴雅島（Itbayat Island）以及更北的北方之島（蘭嶼）等，如此的遷徙路線，則是一個由「南」向「北」的移動方向。相對於蘭嶼此島不可能成為一個「中心」，以及Tao僅有由「南」向「北」單向路線的族群遷徙口傳歷史而言；巴丹本島則是以「中心」本島自居，Ivatan亦在不同時期有不同路線的族群遷徙，往返於巴丹本島及其鄰近的衛星離島網絡裡，彼此南來北往，互相交錯盤結。

總之，在蘭嶼與巴丹之間的廣大海域，海的彼端是否就是「原鄉」？誰又是誰的「原鄉」？或許，對長期寓居廣大海洋的Tao與Ivatan此一島、國之間的「族群」而言，所謂的「南方」可能是地圖上客觀的絕對座標，而所謂的「北方」亦可能也只是某些時空脈絡之下主觀的相對方位。■

附註

- 1 此處「巴丹島」一詞，係泛指「巴丹群島」諸島之總代稱。文中若遇有群島中個別島嶼需分開稱之時，則使用各該島名稱加以區隔。
- 2 本文為反映目前現況，對蘭嶼島上居民的族稱，筆者於文中將採當地族人口語上的說法Tao。至於文中所引節錄文獻，為了忠於原著而繼續沿用「雅美」或「達悟」。因此，文中所出現之Tao、雅美與達悟，所指涉者，皆為蘭嶼島上的同一族群，特此註明。
- 3 相對於漁人部落的*Sira do Kawan*家族的飛魚「四刀切法」，蘭嶼其他部落與漁人部落其他家族皆普遍流行飛魚「三刀切法」的文化傳統。
- 4 原引文所指Ibatan，拼音接近Ivatan，同樣是指涉巴丹島的另一種寫法。
- 5 意指菲律賓巴丹島。

- 6 伊法旦 (Ivatas) 部落相傳是曾在蘭嶼存在過的一個舊部落。該部落原本是一個大部落，人口有250戶，500多人。1925年至1930年間，流行了幾年的霍亂，不少族人因而死亡。1932年部落只剩下6戶，人口10幾個人。1935年某天，有位婦人自殺，用火燒了自己的房，從此部分部落人，陸續往椰油 (Yayo) 部落遷移，伊法旦部落就再也沒有人居住了。
- 7 原引文所指Mahataw係指蘭嶼另一名稱，與巴丹島其中一個市鎮名稱Mahatao發音雷同類似，兩者拼音書寫符號僅一個字母的差異。
- 8 根據筆者的田野調查資料，臺灣東部部分的阿美族稱蘭嶼為Votel，並且流傳有祖先經過該島或從該島輾轉遷徙到臺灣的起源傳說。Votel (或稱fotal) 此音與文中所述卑南族語Botol拼音相近，是否為區域性相互採界的語言現象，仍需進一步考證。
- 9 許多學者都認為談馬顏即Tobaso，因為兩者發音接近。但日人金關丈夫曾撰文考證，認為此說法錯誤，談馬顏並非僅指蘭嶼，而是包括此島在內的更廣泛地域的名稱 (徐瀛洲 1984 : 8)。
- 10 亦參筆者2007年田野採集資料。
- 11 Teirala在Tao語意的方向名稱上，係指北方之意 (董森永 1997 : 156)。

引用書目

丁字褲文史工作室

2010 《蘭嶼Tao族Mikarayag拍手歌會音樂展演暨影音採集計畫成果報告書》。蘭嶼：丁字褲文史工作室。

余光弘

2001 〈巴丹傳統文化與雅美文化〉。《東臺灣研究》6 : 15-46。

余光弘、董森永

1998 《臺灣原住民史—雅美族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

李壬癸

1997 《臺灣南島民族的族群與遷徙》。臺北：常民。

呂鈺秀、郭健平

2007 《蘭嶼音樂夜宴：達悟族的拍手歌會》。臺北：南天。

洪敏麟

1978 〈光緒二十三年臺東廳吏之蘭嶼探查史料〉。《臺灣文獻》29 : 1-15。

胡正恆

2008 〈歷史地景化與形象化：論達悟人家團創始記憶及其當代詮釋〉。刊於《寬容的人類學精神：劉斌雄先生紀念論文集》。林美蓉、郭佩宜、黃智慧編，頁445-482。臺北：中央研究院民族學研究所。

2010 〈簡介蘭嶼地理資訊：一個地景人類學的觀點〉。刊於《雅美Tao海特展專輯》。卿敏良總編，頁24-27。臺北：臺北縣立十三行博物館。

夏本·奇伯愛雅

1996 《雅美族的古謠與文化》。臺北：常民文化。

2011 《雅美族歌謠：情歌與拍手歌》。新竹：國立交通大學。

夏曼·賈巴度 (施馬高)

1997 《蘭嶼部落地景地名空間文化之調查》。臺東：臺東縣立文化中心。

夏曼·藍波安

2003 《原初豐腴的島嶼—達悟民族的海洋知識與文化》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

徐瀛洲

1984 《蘭嶼之美》。臺北：行政院文化建設委員會。

浦忠成

2007 《被遺忘的聖域：臺灣原住民神話、歷史與文學的追溯》。臺北：五南。

陳玉美

2001 《臺東縣史·雅美族篇》。臺東：臺東縣政府。

2008 〈兩性、工作、時間與空間：從蘭嶼民族考古學資料重新思考「考古遺址」〉。刊於《寬容的人類學精神：劉斌雄先生紀念論文集》。林美容、郭佩宜、黃智慧編，頁445-482。臺北：中央研究院民族學研究所。

翁瑜敏

1998 〈咫尺天涯覓芳鄰—八重山與巴丹群島紀行〉。《經典雜誌》2：50-73。

移川子之藏

1993[1940]〈方位名稱和民族遷移及地形〉。刊於《臺灣南島語言研究論文日文中譯彙編》。黃秀敏譯，頁488-503。臺東：國立臺灣史前文化博物館籌備處。

2005[1931]〈紅頭嶼與南方巴丹群島：口碑傳承與事實〉。刊於《臺灣百年曙光：學術開創時代調查實錄》。移川子之藏等著，楊南郡譯，頁10-31。臺北：南天。

烏居龍藏

1996[1897]〈臺灣通信（八）：紅頭嶼行之二〉。刊於《探險臺灣：烏居龍藏的臺灣人類學之旅》。烏居龍藏著，楊南郡譯，頁250-270。臺北：遠流。

楊政賢

2012 〈島、國之間的「族群」：蘭嶼Tao與巴丹島Ivatan的口傳歷史〉。《南島研究學報》3(1)：27-54。

董森永

1997 《雅美族漁人部落歲時祭儀》。南投：臺灣省文獻委員會。

董瑪女

1995 《芋頭的禮讚》。臺北：稻鄉出版社。

稻葉直通

1952 〈紅頭嶼〉。劉廣麟譯。《臺灣文獻》1：10-37。

臺東縣政府

2008 《97年度臺東縣雅美族祭儀普查建檔計畫期末報告書》。臺東：臺東縣政府。

劉其偉

1996 《台灣原住民文化藝術》。臺北：雄獅。

臧振華

2002 〈保存蘭嶼地下史料的重要性：一個學術的觀點〉。刊於《2002臺北市 原住民文化祭系列活動—南島民族世紀首航暨海洋文化國際論壇論文集》。財團法人台灣原住民部落振興文教基金會編，頁127-129。南投：財團法人臺灣原住民部落振興文教基金會。

2005 〈從考古資料看蘭嶼雅美人的祖源問題〉。《南島研究學報》1：135-151。

關華山

1989 〈雅美族的生活實質環境與宗教理念〉。《中央研究院民族學研究所集刊》67：143-175。

2008 〈初探雅美族傳統居住文化的可持續性〉。刊於《寬容的人類學精神：劉斌雄先生紀念論文集》。林美容、郭佩宜、黃智慧編，頁233-272。臺北：中央研究院民族學研究所。

Beauclair, Inez de (鮑克蘭)

1959 Three Genealogical Stories from Botel Tobago: A Contribution to the Folklore of the Yami. *Bulletin of the Institute of Ethnology Academia Sinica* 7: 105-140.

Bellwood, Peter, and Eusebio Dizon

2005 The Batanes Archaeological Project and the 'Out of Taiwan' Hypothesis for Austronesian Dispersal. *Journal of Austronesian Studies* 1(1): 1-33.

Benedek, Dezso (白德澤)

1991 *The Songs of the Ancestors: A Comparative Study of Bashiic Folklore*. Taipei: SMC Publishing, Inc.

Hidalgo, Cesar A.

1996 *The Marking of the Ivatans: The Cultural History of Batanes*. Manila: Cognita TRC.

Hung, Hsiao-chun (洪曉純)

2008 *Migration and Cultural Interaction in Southern Coastal China, Taiwan and the Northern Philippines, 3000 BC to AD 100: The Early History of the Austronesian Speaking Populations*. PhD dissertation, Archaeology and Natural History Department, The Australian National University.

Layton, Robert

2000 From Clan Symbol to Ethnic Emblem: Indigenous Creativity in a Connected World. In *Indigenous Cultures in an Interconnected World*. Claire Smith and Graeme K. Ward, eds. Pp:49-68. St Leonards: Allen & Unwin.

Philippine Information Agency

2002 *Exotic Batanes: Batanes Travel Guide*. Basco: Philippine Information Agency.

Urry, John.

1995 *Consuming Places*. London: Routledge.

Volcano Map of Philippines

2022 Iraya, Batan Island, Philippines. http://www.malapascua.de/Volcano-Map/Batan_Islands/batan_islands.html, accessed April 19, 2022.

Iizuka, Y., P. Bellwood, H. C. Hung, and E. Z. Dizon

2005 A Non-destructive Mineralogical Study of Nephritic Artifacts from Iibayat Island, Batanes, Northern Philippines. *Journal of Austronesian Studies* 1(1): 83-108.

後原住民身分法違憲判決時代： 自決權、集體權挑戰

陳璋·悠蘭

臺中市立臺中第一高級中等學校學生

4月1日憲法法庭宣示原住民身分法「從原父或原母之姓或傳統名字門檻違憲」，應於2年內修正。如果2年內未完成修法，具有原住民身分直系血親的所有後代，不再需要從原父或原母之姓、或依原住民族別祖輩族別的傳統名字，即可申請原住民身分以及族別。

這將是《原住民身分法》年立法施行之後，最大的變革。《原住民身分法》於2001年1月1日立法施行，至今已22年。根據2022年1月12日原住民族委員會公布的原住民身分之父、母身分對照表，原漢通婚子女有近26萬已從原父或原母之姓或傳統名字、取得原住民身分。另有9萬5千未從原父或原母之姓或傳統名字、未取得原住民身分。可預見的在兩年後，這9萬5千原漢通婚子女將不再需要從原父或原母的姓、即可申請取得原住民身分。

憲法法庭以原住民血統早先於中華民國憲法、承認原住民血統的優先性，並認為限定從原父或原母的姓及傳統名字這個門檻，限制了原漢通婚子女取得原住民身分的平等權。除此之外，憲法法庭同時提出憲法規範要旨，包括：原住民傳統名字有助促進認同、原住民身分所需認同表徵宜尊重各自所屬原住民族的自主決定、原住民優惠措施的性質作適當的區分等，指示這兩年內立法單位與行政單位應以此方向修法。對此，原民會即時表示，將邀集專家學者及原住民族代表，共同研議修法內容。

憲法規範要旨提出了兩個過去我國原住民族行政中，未曾實際執行的層面：自決權、集體權。自決權部分在於各原住民族得自主決定各族族人的認同表徵、並且

此認同表徵為身分所必要。集體權部分在於原住民身分者得依照原住民族集體權發展目標、將個人得享有的優惠措施進行區別化。

以上憲法規範要旨促使原住民族必須將自治權、集體權提升到新的至高點。於此之前，原住民族自治權、集體權僅限於「傳統智慧創作專用權」、「諮商取得原住民族部落同意」、「人體研究計畫諮詢取得原住民族同意」等實際作用較小的權，一下擴大到族人自主認定、以及族人優惠措施區別化等非常關鍵根本的權。憲法法庭只給予兩年修法的期限，對於原住民族而言，是個極大的挑戰。

於是原住民族內部、與法律學界都感覺到這股時間壓力，於憲法宣判兩週內，陸續推出了三場座談會。東吳法律系在4月8日上午推出「111年民族法研討會」，進行判決評析，討論國家如何在民族自決的原則下，修正《原住民身分法》。臺大婦女研究室在4月8日下午推出「原民身分認定的性別難題：血緣、姓氏與平等的認同之爭」，反思原民身分的認同課題。接著臺北大學法律系於4月13日晚上推出線上座談會，邀請各原住民族代表共同討論原住民族自主決定機制。此場座談會將針對判決中所提及各原住民族自主決定身分取得所需具之認同表徵機制，以及相關爭點進行討論。

要在兩年之內完成各原住民族內部協商取得共識，並與行政、立法機構合作完成修法，確實難度極高，需要原住民族各族族人共同努力，才能夠確實有成。■

「記憶潮聲—黃貴潮 Lifok 文物特展」 內容與開幕活動報導

葉淑綾

國立臺東大學公共與文化事務學系副教授

國立臺東大學圖書資訊館暨南島文化中心在2020年承辦國立臺東生活美學館委託的「黃貴潮手稿及文物數位整理計畫」，開始盤點和建置臺東大學名譽博士黃貴潮先生（Lifok *faki*）遺留的大量手稿與文物，在東臺灣地方知識庫和國民文化記憶庫等網站發佈千餘筆相關資料。除了在虛擬雲端進行資料的保存和數位公共化之外，臺東大學師生團隊也在計畫結束之後，結合數位詮釋資料和具體的文件物品，策劃了「記憶潮聲—黃貴潮Lifok文物特展」，持續透過策展巡迴的方式，一來讓

觀展者有系統地掌握Lifok *faki*如何不畏身體殘疾所限，奮力活出豐富精采的一生（圖1），兼具文史工作者、音樂創作者、攝影家和作家等多重身分，成為阿美族歷史文化的典範人物；二來也期望Lifok *faki*即使榮歸天家，留在人間的文物和精神仍能持續連結受他所感的親朋好友，透過相聚和共創持續彰顯他的精神與價值。

「記憶潮聲—黃貴潮Lifok文物特展」展示主題包括「生命篇章」（圖2）、「日記人生」、「攝影世界」、「時光記憶」和「寄情於琴」等，透過展板、手工日記本、歷史文件、口簧琴、和影片等，帶領觀展者看見



圖1 Lifok *faki*騎乘機車的模樣
（圖片來源：黃貴潮典藏）

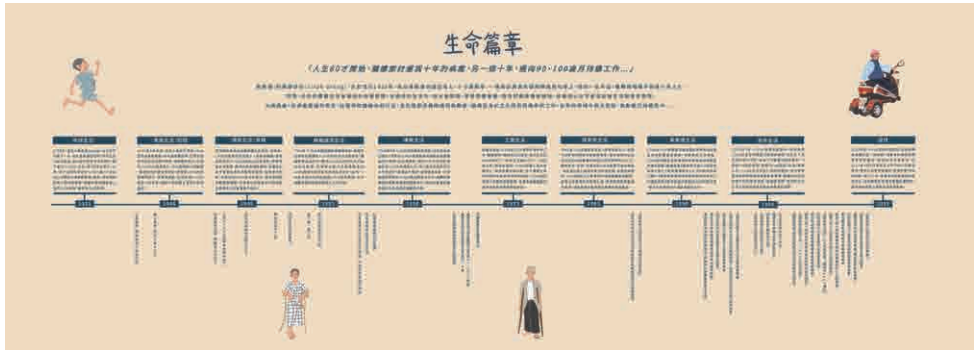


圖2 「記憶潮聲—黃貴潮Lifok文物特展」生命篇章展版呈現faki精彩的人生歷程
（圖片來源：「記憶潮聲—黃貴潮Lifok文物特展」）

faki面對政權交替生死交關因而殘缺的身體，透過不間斷學習與書寫方式的人為呼吸¹，運用日文、注音、羅馬拼音、中文、和簡譜等各式符號，藉由照相、錄音、錄影、收藏、吹奏與著作等各種方式，想方設法豐富自己的生命軌跡，也深刻時代的歷史巨輪。他在一段八十八年的起伏歲月裡不間斷地勤學蘊釀，可以從小湊國民學校²跨越到臺東大學名譽博士，讓宜人之灣和馬蘭之頌成為阿美族人的驕傲，也超越身體殘疾成就人類生命的意義與價值。

繼2021年這個特展在臺東縣成功鎮原住民文物館展出之後，今年度移展到花蓮縣瑞穗鄉奇美原住民文物館，展期自2022年3月25日至4月30日

（圖3）。特展地點雖是距離臺東市更遙遠的地方，且山區道路難行，2022年3月25日上午10點30分在奇美原住民文物館舉行的開幕活動，參與人數卻沒因此減少。當天一早，臺東大學的師生、杵音文化藝術團的團員、以及阿美族學學會的會員等各方因Lifok faki而連結的眾人，即在臺東市馬蘭集會所集合一同驅車前往。路途中雖因瑞港公路施工管制暫無法前行，但停留卻讓杵音文化藝術團團員練唱的歌聲迴盪在山谷中。



圖3 特展海報
（圖片來源：「記憶潮聲—黃貴潮Lifok文物特展」）



圖4 黃貴潮生前好友羅福慶於開幕展演前敬酒祈福

(圖片來源：官佳岫攝，2022/3/25)



圖5 負責特展規畫的國立臺東大學圖書資訊館及南島文化中心葉淑綾副教授與杵音文化藝術團團員合影

(圖片來源：官佳岫攝，2022/3/25)

開幕活動順利於預定時間開始，首先由瑞北村馬聚集部落的陳天財頭目進行祈福禱告，接著由faki生前好友羅福慶舉行告知祈福儀式（圖4），然後由去年被文化部認定為重要傳統表演藝術「阿美族馬蘭Macacadaay」保存者的杵音文化藝術團上場（圖5），高淑娟團長帶領團員們演唱多首由faki所紀錄創作且膾炙人口的阿美族歌曲，包括良夜星光、阿美族頌和牧牛歌，同時也帶來精彩的馬蘭部落拜訪歌和長歌等古謠，花蓮在地阿美族人聽到熟悉的曲調，也跟著一起拍手哼唱。杵音開啟的旋律，由AMIS吾瓦樂團團長少多宜·篩代（Sawtoy Saytay）傳續下去，一早前來奇美部落的少多宜團長就地取材製作竹笛，信手拈來展演阿美族竹笛和鼻笛等傳統樂器，令在場觀眾印象深刻。

在一連串呈現阿美族文化底蘊的演出之後，瑞穗鄉陳進光鄉長和臺東生活美學館研究發展組蘭美幸組長分別上臺致詞，感謝這次特展的策展團隊臺東大學圖書資訊館和南島文化中心精心策劃的展示，以及安排開幕活動的展演，不僅呈現出阿美族音樂文化的精彩與價值，也讓faki留給世人的文化資產能夠持續透過靜態展示和動態展演的方式流傳下去。當天代表國立臺東大學曾耀銘校長出席，且為此次特展策畫人的葉淑綾老師，致詞時特別感謝faki生前殘而不廢且勤學不倦的努力，他所



圖6 開幕活動參與者合影
(圖片來源：官佳岫攝，2022/3/25)



圖7 特展揭幕儀式
(圖片來源：官佳岫攝，2022/3/25)

留下的有形和無形文化資產，透過特展巡迴，再次將大家連結，齊心齊力傳續他愛鄉愛土的精神（圖6、圖7）。■

附註

- 1 黃貴潮曾說：「寫日記是一種人為的呼吸，一旦斷了，我的生命可能就結束了。」
- 2 黃貴潮在昭和19年（1944年）從小湊國民學校（今忠孝國小）畢業，此特展展示他所保存的「小湊國民學校家庭通訊簿」，之後他因病臥床近十年，未能繼續升學接受正規學校教育，但靠自學成就非凡的人生。

朝鮮族的隱與顯

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

Fang, Gao

2008 What It Means to be a 'Model Minority': Voices of Ethnic Koreans in Northeast China. *Asian Ethnicity* 9(1): 55-67.

Kwon, June Hee

2019 Forbidden Homeland: Divided Belonging on the China-Korea Border. *Critique of Anthropology* 39(1): 74-94.

朝鮮族是中國少數民族之一，與朝鮮民主主義人民共和國國民，以及大韓民國國民等，是為當今三大源自東北亞同一半島，卻分屬不同國族－國家的群體。過去三十年間，不少中國的朝鮮族，千方百計想移民韓國。因此，在往往只有單一個人先行出發的情形下，造成不少夫妻兩隔或家庭分離的情形。朝鮮族人多聚居在韓國大都會，形成朝鮮族街區，卻也漸漸成了社會街角暴力的象徵，韓國人對其負面刻板印象加劇（see Park 2018），而朝鮮族人在韓國的個人安全，因為身分問題，常常難以受到保障，也成社會一大隱憂（Lee 2019）。近幾年國際學界的朝鮮族研究，對相關議題亦多所關心。

Fang Gao的文章，主要探討朝鮮族在中國作為一模範少數民族的情況。上世紀前期，朝鮮人戰亂離家遷移至中朝邊境，中國給以土地，並賦予少數民族身分，甚至成立該族的延邊自治州。朝鮮族勤學成風，被認為是55個少數民族中的模範。他們雖處於中國與韓國經濟邊陲之地，但，重視教育，家庭優先，效忠國家，凡此均被認為是民族驕傲。

不過，此種單一的民族模範定調與實際田野地發現有差。1980年之後，中國與韓國開始密切交往，藉著語文相通之便，朝鮮族有大量人口至韓國打工，但，多數從事勞力污穢危險之工作，這些都是韓國人不願做的事情。然而，朝鮮族人認為，他們的幹部一般都認真聰明，規矩誠實，這些特質都超越中國人。過去農業時代表現早已優於漢族人，惟今日經濟改革，商業發展，朝鮮族自認競爭力不如漢族，而延邊自治州又位於國家偏遠地區，距離沿海發達區域遙遠，完全被邊緣化，雖然家裡重視教育，但，朝鮮語文沒用，學了白學。好不容易等到了韓國崛起，讓朝鮮族人重拾信心，一心想去韓國，其景有如不少人渴望到美國的美國夢。目前計有11萬朝鮮族人在韓國，不過，其中76,000人為非法居留。

作為少數民族一員的朝鮮族，在社會-共產主義社會歷史演化概念下，其發展位階理論上次於最先進的漢族（參謝世忠 1993），然他卻擁有比其他少數民族更高評價位階。今天韓國崛起，而作為模範民族的朝鮮族人，竟在韓國充當低下人群，這個矛盾難以圓說。有的開始放棄學習朝鮮語，轉而專心於漢語文，也有大量族人移往國內海岸與其他主要城市，此時，朝鮮族原有的驕傲認同，在比下於中國經濟躍升成就之際，已然大受波及。

June Hee Kwon論到中國朝鮮族今日存在著分割的歸屬感以及承認「祖國」的禁忌。自19至20世紀之間，朝鮮人從朝鮮半島北部遷入中國吉林地區，1949中共建政，留下來者被識別為中國少數民族之一的朝鮮族。1960年代文革時，遭逢慘烈鬥爭，成為心底深處的創傷。1992年中國與韓國發展正式關係，引來了韓風（the Korean Wind），朝鮮族人拼命設法至到韓國探親或工作。作者研究了幾位朝鮮族中共黨員的認同，及其個人和家人之跨國移動過程。多數受訪者不願多談過去的創傷，他們仍強調自己的中國祖國，而對於進步的韓國，則總是態度曖昧。Kwon認為，那是一種「承認祖國的禁忌」。孩子和妻子身在韓國者眾，而自己卻留在延邊效忠中國共產黨，所以，一個家庭不同成員發展出了「分割的歸屬感」。

二篇論文的關懷核心接近，也就是均在關注身為一名中國朝鮮族的難處。走或不走？家庭與分隔？我國與他國？模範民族與非法勞工？種種矛盾心情，天天在族人生活情境中上演，尤其對知識份子或黨政幹部們更是極端困境。在中國，少數民族就是少數民族，那怕擁有模範之譽，也還是漢族國家的被統治者（參謝世忠 1993）。搬遷至韓國，又步入另一少數的類屬，此時或許更糟，因為多數必須藏於地下，或在法律保護之外，身心安全受到威脅尤巨。朝鮮族是百年來東北亞的一齣

民族喜悲劇，喜存在於中國宣傳文件上（說他們是模範民族），悲則不等程度地上演於中韓社會實踐場域（終身弱勢或不見合法公義之天日）。喜之時，顯於外，悲之際，隱於內。顯隱的兩造，同時存在於當今朝鮮族人身上。或許，此份彰顯自我與否之內在衝突，恐怕會長存於延邊、首爾、及上海間海陸來去的旅程之中。■

引用書目

謝世忠

1993 《傣泐：西雙版納的族群現象》。臺北：自立。

Lee, David

2019 'Victimised for being Chinese': The Hard Lives of South Korea's Joseon-jok Community. *This Week in Asia*. May 10, 2019. https://www.scmp.com/week-asia/society/article/3009651/hard-lives-south-koreas-chinese-joseon-jok-community-who-face?module=perpetual_scroll_0&pgtype=article&campaign=3009651, accessed April 16, 2022.

Park, Eddie

2018 Too Different to Be Chinese, Not Good Enough to Be Korean. *Korea Expose*. September 21, 2018. <https://koreaxpose.com/too-different-to-be-chinese-not-good-enough-to-be-korean/>, accessed April 16, 2022.

'laqi' na 'Tayal (泰雅之子) 要與平地孩子一樣好！

李慧慧

桃園市政府原住民族行政局原民福利科科長

圖1-3的照片，喚起了筆者1980年初就讀桃園縣復興鄉奎輝國民小學，兒時有趣且親身經歷的記憶。當時校長帶著全校師生一起走出校園到部落主街（今桃118公路，習稱羅馬公路）踩街及大掃除。圖1是由高年級同學組成小而美的樂隊（包含大鼓、口風琴、直笛、響板）擔任前導隊伍，稚嫩靦腆的臉龐，展現在校學習現代樂器的榮耀，身高較高的女生走在前排手持：「消除髒亂人人有責」、「紙屑菓皮請丟入圾垃筒」、「環境整潔人人都健康」等，後方同學也昂首闊步，認真、俏皮、大聲呼出標語上的口號，長輩看到孩童在校的表現，同等光榮與喜悅。記憶中類似的標語還有「愛校愛家更愛國」、「沒有國就沒有家」等標語，也經常出現在校園及部落的牆上，提醒著我們要有愛國意識與情操。

圖2是出發前在司令臺前集合，同學拉著寫有「十二月是清潔月：清潔大掃除大家一起來」自製的紅布條，校長仍不忘再三叮嚀：「走出校園，同學們一樣要有禮貌、守秩序、愛整潔、勤學習，部落掃街是一項社區服務，體現我們的校規，做到這些，山地人（1994年後稱原住民）的孩子，就會和平地的孩子一樣好」，這些話語，亦是老師平日的諄諄教誨。透過踩街及大掃除，部落族親長輩和孩子同心協力，讓部落更乾淨、更美好。「山地人要迎頭趕上平地人、山上和山下要一樣好」的思維，不斷透過學校教育的力量，帶進部落每一個家庭。

教育工作者推動正面生活價值都是用心良苦，立意良善，期能培育孩子成為國家的棟樑。而今回望這些場景，不免有些尷尬，配合政策宣導，卻不經意地挾帶了負面評價。山上的孩子從小被教育：「你／妳們不如山下的孩子，所以要努力趕上」，「山地落後、山地人不重衛生」等負面指稱，在教育場域長期被強調，讓孩



圖1 桃園縣復興鄉奎輝國小師生踩街及大掃除
（圖片來源：呂淑芬攝，1984/12）



圖2 出發前於司令臺前集合及拉起紅布條
（圖片來源：呂淑芬攝，1984/12）



圖3 小朋友自校門口到部落主街大掃除
（圖片來源：呂淑芬攝，1984/12）

子不敢面對傳統生活，否定傳統文化，產生一份羞恥感，形成認同的污名，與他族互動時，不敢承認自己是山地人（謝世忠 1987）。

臺灣原住民經歷不同殖民政權統治，「教育」常被用為鞏固政權及改變被統治者不著痕跡的工具。例如日治時期認為蕃人（原住民）生活落後，設置蕃童教育所，教化原住民，改變其生活方式；到了戰後，統治者也視山地落後、山地同胞民智未開，採行山地平地化同化政策，才能成為現代國家的國民。因此，山地人民生活改進運動，以行政力量達成漢化目的，推行國語、改進衣著、飲食、居住、日常生活、改革風俗習慣等六大目標（郭秀岩 1975）。

依政策的推展，原住民族教育劃分為三個時期，第一個時期是1945-1962年山地平地化時期，第二個時期為1963-1987年融合同化時期，第三個時期1988年至今為多元文化時期（譚光鼎等 2008）。1984年處於第二個時期，各級學校積極推動融入整體政策，從學校推播到部落。回首過往，「山上落後，山下進步」，山上要和山下一樣好的同化政策，學校卻也蘊涵了歧視及刻板印象。對此，當時部落族人長輩如何回應？筆者深刻的記憶是—「聽老師的話，好好讀書，才會有前途，才有好的生活。」教育屬漢人體系而非原民傳統的教育方式，長輩自然挫折，面對統治者挾著強大的權力，只能無聲，期望透過教育，翻轉孩子的未來，默認主流社會價值的正當性。1980年代後，族人也漸漸熟悉統治者的社會經濟邏輯，積累錢財，將過去的竹屋及土屋，建造成磚房，如圖4-5，目的即是要追趕漢人的生活。



圖4 奎輝部落1970年代的竹屋
(圖片來源：李慧慧提供)



圖5 奎輝部落1980年代後改建磚房
(圖片來源：呂淑芬攝，1984/12)

事有一體二面，教育是百年大業，潛移默化的過程，不著痕跡的改變一個人、一群人，走向成功，也可能在逆境中失去自我。透過這幾張照片喚起往日懵懂的記憶，勾連過去政府的山地平地化政策，一位已自教育界退休的族人，感嘆的說：「教育是維持政權最好的工具，作育英才，看到孩子進步，引以為傲，如今想來也有傷及孩子的自尊而不自覺。」

老照片看到部落過去的樣貌，從歷史的場景到今天，部落樣貌也一直在形塑與改變。當年「消除髒亂人人有責、環境整潔人人健康」，亦推動在平地，但「山上的孩子要與平地孩子一樣好」，顯見山地人就是不如平地人的偏見，強化了認同的污名。■

引用書目

郭秀岩

1975 〈山地行政與山地政策〉。《中央研究院民族學研究所集刊》40：97-106。

謝世忠

1987 《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》。臺北：自立晚報。

譚光鼎、劉美慧、游美惠

2008 《多元文化教育》。臺北：高等教育。

《雷女悠奧》

洪紱銘

國立東華大學中國語文學系博士班研究生

作者：賴奇郁／文；黃岳琳／圖
 出版社：秀威少年
 出版日期：2022年2月
 I S B N：978-986-99614-2-4



《雷女悠奧》是一本經過田野調查，蒐羅彙整而成的賽夏族神話經典，配合具有族群特色的插畫，故事內容緊扣著「人—神」的互動關係，展現出族人對於農耕生活與日常情境的豐富想像，也成為現今重要祭典「祈天祭」的來源考究之一。

本書以繪本的形式出版發行，文字淺顯易讀，插圖色彩豐富，對於不識字的孩童或是協助解說的成人而言，兼具閱讀上的吸引力與寓教於樂的價值。舉例而言，繪者將「打雷」此一容易造成孩童驚嚇的天氣現象，轉換為明亮、飽滿的畫面感（頁18-19），而在雷女透過神力降下天雷，「田裡的雜草燒個精光」（頁20）後，插圖呈現出柔和的、流暢的色調，搭配漫天飛舞的蝴蝶，兼顧故事劇情的轉折與全齡讀者的閱讀接受；全書特別在「土地」與「田野」的描繪上，採用了相似的畫面感，也正能連結族人辛勤農耕生活及其對生命流轉的渴望。

故事情節方面，文字雖就不同流行的傳說進行刪節，但仍納入了不少經典的「情節單元」，包括「雷女下凡」、「神奇小米」、「整地」、「廚房變異」等，這些內容除了在其他原民族群相似的傳說中亦有涉及外，漢人或其他異民族文化傳統也有相關的記載，可見採集而來的內容不僅具有族群文化的殊異性表現，更多了時代社會的某種集體意識。

值得再深入探究的是，《雷女悠奧》中「人—神」的互動關係，也存在著教育或反思意義的期待。從一開始「神」幫助辛勤卻艱苦的「人類」之主動善意，到最

終結局的「人神」分離，這種看似單純的線性敘事結構，暗喻「神力」雖然帶來實質且巨大的幫助與好處，但卻不斷提醒著人們，「禁忌」的打破和逾越，將帶來覆水難收的危險與失落。

對於孩童來說，或許這樣的議題有些嚴肅，然而對陪同閱讀或協助講解的成人而言，人際關係的分際以及良善社會價值觀，或許因而有了機會教育的可能。進一步來看，神話傳說中的禁忌和危險誠然與「神力」的來源密切相關（如雷女不能觸碰金屬，是與「導電」的特性而產生的災難有關），但更為重要的是，人神的「和諧」正歸因於人神界限的消除，因此我們看見身為「神」的雷女不倚賴神力，如「人」一樣勤奮地耕作、生活；然而，人、神在神話中的本質性殊異，正在於人無法如神一般的「恆善」，他們的「改變」（如不信守承諾、貪婪等）一但促使「神力」恢復（如雷女被迫觸碰鐵器，使她重回「神」的身分），那麼「人一神」的界限與關係便從此一去不復返，甚至出現相互對抗的情境與分離的結局。

有趣的是，觀察各神話故事中「神女」甘願為「人」的敘述，大多與「愛情」有關。《雷女悠奧》的雷女下凡，除了是起初對單純族人們的愛護外，更重要的是對部落青年男子與家庭的「愛」。故事中的雷女是為難的，她知道成為人間妻子的責任與她的神力相互扞格；而青年與家人卻「連考慮都不考慮，便一口答應了悠奧的要求」。換言之，在「變」（人背棄約定）與「不變」（神對人的善意與愛護）之間，這則看似單純的食物起源神話，仍然描述了愛的美好與艱難——或者也成為各族群間，最為本質、核心的話語。

「人定勝天」這個帶著傳統儒道哲學的詞彙，常常被解讀為「人一神」關係的對立與衝突，然而就如劉過在《龍洲集·襄陽歌》說的：「人定兮勝天，半壁久無胡日月」，唯有人類安守自己的本分，所凝聚的安定與力量，便能夠超越自然界或神帶來的影響，或許也是《雷女悠奧》作為繪本閱讀之外，值得再深入思考的部分。■

織 · 憶

——lukus lmwan

黃基成 Paljaljim Galuvu

桃園市政府原住民族行政局桃園市原住民族文化會館文專人員



圖1 桃園市大溪區南興里採訪之一，左為Lomuy · Tali王碧珍、中為Upah · Tali王碧珠、右為Sanay · Silan楊陳英。
（圖片來源：黃基成攝，2020/7/11）



圖2 桃園市大溪區南興里採訪之二，左為Lomuy · Tali王碧珍、中為Sanay · Silan楊陳英、右為Rukun · Qesu李欣慈。
（圖片來源：黃基成攝，2020/7/11）

在傳統泰雅族社會中，女子織布技術、個人巧手慧思的創意，是建構她社會地位的指標；泰雅族編織技術，主要是透過母傳女的管道外，還可以透過 *baziy gaga*（買技術）的方式向老師買技術（達西烏拉彎·畢馬 2011）。筆者透過訪談織女回「憶」對「織」布的歷程，到會織做 *lukus lmwan*，了解其衣飾文化背後的脈絡，補充本館典藏品文物的詮釋資料撰寫。

臺灣原住民族中泰雅族的織布技術最為精湛，筆者此次田野調查訪談，聚焦於桃園市復興區的幾位織女，分別為織齡40年的Upah · Tali王碧珠老師及織齡70年以上的Sanay · Silan楊陳英，另 *yaki Sanay*的姪女Lomuy · Tali王碧珍（即王碧珍Upah · Tali老師的妹妹）與孫女Rukun · Qesu李欣慈亦參與其中，透過不同世代四位織女視角的對話，紀錄、傳承對織布的回憶（見圖1、2）。

記憶中的雨天

「記憶中，織布的時間都在下雨天，因下雨天不能出去工作在家烤火，便在火堆旁看著母親織布而自己慢慢摸索」——Sanay·Silan 楊陳英

以前織布要看妳的紋路，做得好他們會讚美妳，做得不好他們會說妳這個人智商有問題，會互相比較，所以女孩子一定要細心（楊馥羽 2020）。田野調查的訪談中高齡94歲的*yaki*（為泰雅族語奶奶之意）Sanay提到，82歲因身體狀況而停止織布，86歲時看到姪女們在*mnuka*（為泰雅族語捻線之意），就要了一些線材來*mnuka*，想起國小時趁媽媽不在家，偷偷去織媽媽尚未完成的布，回想媽媽在下雨天織布的織法技巧並模仿，媽媽發現後以為自己會被斥責，媽媽卻說織得不錯，開始傳授織布的技術，也教導從種植苧麻到苧麻現成品、織布技法，小時候的無數個下雨天，成就自己長達70年以上的織路。

回「憶」織布的這條路

在這條文化傳承的路上，*yaki* Sanay的姪女Upah·Tali王碧珠，現今69歲，織齡也有40年，Upah老師說：「我的媽媽很會織布，常常有許多不同織紋的布在家裡」，自己的織路是從國小6年級開始，媽媽教如何*mnuka*，織法主要以平織為主，但也有許多的織布技巧。嫁至夫家後，每次織布，婆婆會分享織布的故事，當開始挑花時，婆婆會說：「*nyux htuw toyu*（發出的芽已經出現了）」，比喻織布的圖紋像蝴蝶出現了。

Upah老師提到，在泰雅族的家庭中，女兒要出嫁的話，家裡的人都會開始織布，當作給女兒的*prasan*（為泰雅族語嫁妝之意），自己的媽媽就為她親手織一百多件布匹當作*prasan*，主要是帶給男方家人的禮物，當然也會有幾件是母親要給自己的。再來是以前有*phgup*（為泰雅族語具有通靈之人之意，現大多稱為巫師、靈媒），專門為部落的人治病的巫師，如果請巫師來治病的話，會以織布的布匹為酬勞。

yaki Sanay說：「織布花紋順序是照個人的想法及方式織出來」，而自身經驗則是模仿老人家織的物件去重製，Upah老師也提到織布是由媽媽傳給女兒，沒有傳給媳婦，也不會公開織布，許多織紋是家族傳承的紋路。



圖3 男性lukus lmwan，左為正面、右為背面，桃園市原住民族文化會館館藏品。
（圖片來源：黃基成攝，2021/3/1）

lukus lmwan

泰雅族語lukus為衣服，lmwan則為挑織，挑織的技巧是需要用挑花的棒子一個花紋一個花紋挑起來織做，在gaga（規範、祖訓）中，lukus lmwan只能由mrhuw（泰雅族語部落領袖、智者、部落崇高地位者之意）穿戴，平時不會穿戴，只於重大活動及祭典時穿戴，一般族人穿戴lukus pahing（以黑色浮織與白色平織為主）、lukus malat（純白色平織）、lukus pala（家中無擅長織布者，純白色苧麻衣），若一般人穿戴，那是不符合gaga的規範。

lukus lmwan形制為無袖長衣，女性無袖長衣形制相較男性形制短，長衣以兩片織布，用紅線縫製拼合而成，形式上會以白色苧麻為大宗，另以紅色及桃紅色交錯，正面織布上方及底部為平織，胸前中間為浮織，背部下方區塊為夾織、挑織及浮織，在大料埃群服飾可以看見背後圖紋猶如雪花般形成不失泰雅族菱形紋的圖案（見圖3及圖4）。

psaniq（禁忌）

在gaga中，男性不得織、碰觸織布或製作苧麻線等工作，除了苧麻採收時男性可幫忙採收外，後續皆為女性的工作，yaki Sanay及Upah老師提到，織布有許多禁忌與忌諱，若男性執意要織布，則會有血光之災，出去工作會被猛獸咬傷及發生危險之事；另織布期

間所有的工作都要停止，若執意織布，整年度的農作物會遭受蟲害及鳥害而欠收。

訪談中筆者詢問yaki Sany及老師Upah，對於現代許多男性延續織布文化的技術，有什麼看法？yaki Sany及Upah老師說：「每個時代的gaga都會改變，我們知道這是為了延續織布文化，但對於我們來說，這不是我們心中gaga該出現的。」

筆者此篇文章以2020年田野調查訪談紀錄撰寫，訪談對象以泰雅族大嵙崁群織齡40年以上的織女，可以看見lukus Imwan對織女們來說，除了繁複的織做技巧，更是文化傳承重要的脈絡之一。感謝訪談人從記憶中持續挖掘織布的生命經驗、禁忌、及對現代男性織布的看法。■

引用書目

達西烏拉彎·畢馬（田哲益）

1999 《台灣的原住民—泰雅族》。臺北：臺原。

楊發翎

2020 《泰雅生活誌—泰雅耆老口述歷史》。臺北：晨星。



圖4 女性lukus Imwan，左為正面、右為背面，桃園市原住民族文化會館館藏品。
（圖片來源：黃基成攝，2021/3/2）

既是文物也是當代時尚

——實用的鄒族 *кеури*

浦少光

鄒族獵人

楊曉珞

國立臺灣大學人類學系博士候選人



圖1 *кеури no ауи* (鄒族自然與文化中心鄒族傳統獵袋製作課程學員作品)
(圖片來源：楊曉珞攝，2020/12/23)



圖2 *кеури no etuha* (楊新興製作)，
照片為當代製作之較小形制。
(圖片來源：方敏全攝，2019/11/20)

鄒族人使用的*кеури* (網袋／獵袋) 有兩種，一種名叫*кеури no ауи* (鄒語直譯為真正的網袋，圖1)，另一種稱作*кеури no etuha* (鄒語直譯為繫綁的網袋，圖2)。*кеури no ауи*是現在仍常見的束口袋狀的肩背網袋，其他很多原住民族也有製作同類型的網袋，這種網袋用於上山時揹放工具與獵物。*кеури no etuha*是四方形的網袋，可以折疊得很小，上山時折起來放在*кеури no ауи*裡面，如有捕獲大型獵物，便可使用這種網袋，將掛繩或揹帶掛於前額揹負獵物，由於是要用於揹負大型的獵物，這種網袋很大，網洞也很大。¹

以前每個人使用的*кеури*都是自己製作的，由於是個人用品，*кеури*的大小、風格、技巧都跟個人的使用需求、美感和技術有關，例如有位陳長老的手非常靈巧，他編的*кеури*就十分精美細膩，而在編法

上，則會在達邦和特富野兩社群有些不同的差異，因此以前的кеури個個都是不一樣的。以前編кеури的材料是自己種的苧麻，取莖部纖維，將苧麻纖維一邊用手捻成細線，一邊把捻好的線用手或一根細棒編成網狀。кеури編好後不會染色，上山拿到獵物後，把動物的血、油脂塗在袋子上面形成保護層，休息時晾在火塘上，燻乾之後會更加堅固。

過去，кеури的使用與製作者都是男性，用上山、狩獵。女性操持農務，則是編製和使用不同大小的yungku（背簍），方便承裝農具、穀物、根莖蔬菜等。由於現在不是人人都有製作自己的кеури的需求，這項技藝已非每個人都具備，為了傳承，部落中時有開設кеури製作課程，女性亦會參加學習。現在很多女性編織和使用кеури no aulu，她們編織小型且精細的кеури，這種束口袋狀的肩背袋很適合當作隨身背袋，不但能搭配鄒族服飾，在日常生活中也可以使用。然而，кеури no etuha已經很少有人製作、實際使用，最近才有少數會製作的人在文化課程中傳承這項技藝。現在揹負大型獵物通常使用塑膠線編製的кеури no aulu（圖3），以強韌、耐用、方便清洗的優點取勝。

現在кеури的材質也與過去不同，沒有再使用苧麻，而是用麻線、棉線、塑膠線等易於購買的現成線材。以前的前額揹帶或是肩背帶是以苧麻或黃藤編織，現在前額揹帶使用安全帶或是柔道腰帶取代，肩背帶則多用柔軟的粗棉線。由於現成線材有許多顏色選擇，近年來кеури no aulu出現各種彩色或多色的設計，符合不同使用者的需求和喜好。近期為了結合鄒族傳統植物染與編織的知識傳承，亦有運用薯榔、十大功勞等植物，²將市售麻線染色後編織天然色調的кеури（圖4）。現成線材也改變了кеури的製作方式，以前編製кеури使用手或是細棒，因為要一邊捻線一邊編



圖3 塑膠線編織的大型кеури no aulu（浦少光製作），適合上山使用。（圖片來源：楊曉珞攝，2021/12/31）



圖4 當代常見以彩色棉麻線、塑膠線製作keury，近期亦有運用天然植物將市售麻線染色，製作多彩的keury（浦少光製作）。
（圖片來源：楊曉璐攝，2022/4/4）

織，日本時代引入整捲的現成線材後改變了工具型態，發展出以動物的角作為鉤針再接上木頭的設計，可以纏繞待用的線束，現在則多用更易取得的自製竹製編網棒（圖2右上與圖4）或是金屬鉤針。以前鄒族男人日常使用的keury，在現代雖然有一些改變，隨著現代鄒族人的需求而調整，仍然是今日鄒族人生活中的重要用品。■

附註

- 1 鄒族人對於這兩種網袋的名稱有完全相反的兩種稱法，另有一說keury no ayly是四方形網袋，keury no etuha是束口袋狀網袋。名稱相反可能是基於地域不同，或對其形狀功能的認知差異，現今無定論。
- 2 當代鄒族需要運用植物染色的用品已不多，最重要的是棕紅色的山芙蓉籤條，因此原生梅樹心和薯榔這兩種紅棕色系染色植物知識仍有保留，其他顏色則少見流傳。阿里山十大功勞是近年才發展出的新染料，它是生長於阿里山的臺灣特有種植物，使用莖和果實可分別或搭配染出黃、藍、綠等顏色。