

# 原住民族文獻



雙月刊 × 第34期 × 2017年10月



## 族群邊界的 互動、變遷與重構

### 專題

札哈木：鄒族的赤嵌經驗

噶瑪蘭族與阿美族歷史上交錯互動的族群關係

交易與防番：以埔里四庄KAXABU族為例

遷徙、作物和婚姻：布農族與平埔族群的對遇

誰是斯卡羅？從一場「尋親」／「尋跡」活動談起

### 文獻評介

岸裡社家訓：依原住民族主體觀點寫成的古典漢文作品

### 文物掌故

東華大學整編與典藏「高砂義勇隊暨遺族文化協會檔案」簡介

### 老照片講古

凝視下的破口：鳥居龍藏的台灣原住民攝影中之違抗面孔

### 新書視窗

在，之間。IN BETWEEN：認同與實踐之間的學術研究儀式

### 時事快遞

臺紐高教論壇第四屆中的原住民族研究與交流議題

**發行：** 原住民族委員會  
新北市新莊區中平路 439 號北棟 14/15/16F  
<http://www.apc.gov.tw/portal/>

**聯絡電話：** (02) 8995-3114

**發行人：** 夷將·拔路兒 Icyang Parod

**學術顧問：** 台邦·撒沙勒、林素珍、浦忠成、康培德、詹素娟、劉益昌

**執行團隊：** 台灣原夢瑪巴琉協會

**總編輯：** 謝若蘭

**副總編輯：** 筆述一·莫耐、吳慧馨

**執行編輯：** 陳以箴

**美術編輯：** 謝佳蓉

**訂閱電子報：** <http://ihc.apc.gov.tw/index.php>

**投稿信箱：** [documents104@gmail.com](mailto:documents104@gmail.com)



## 《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」及「文物掌故」等六大專欄，以電子期刊雙月發行的形式，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。每年 12 月並將彙整六期內容，集結出版紙本。期刊之近程目標，以刊載既有研究成果為主，未來透過持續的積累，期能勾勒一座原住民族文獻館的具體架構。

# 目 錄

---

## 專題

- 06 PASUYA POICONX (浦忠成)  
札哈木：鄒族的赤嵌經驗
- 12 林素珍  
噶瑪蘭族與阿美族歷史上交錯互動  
的族群關係
- 24 蕭晏翔  
交易與防番：  
以埔里四庄 Kaxabu 族為例
- 33 Neqou Sokluman 乜冠·索克魯曼  
遷徙、作物和婚姻：  
布農族與平埔族群的對遇
- 40 潘顯羊  
誰是斯卡羅？  
從一場「尋親」／「尋跡」活動談起
- 
- 50 黃維晨  
岸裡社家訓：依原住民族主體觀點寫成  
的古典漢文作品

## 文獻評介



---

## 文物掌故

59

潘繼道

東華大學整編與典藏「高砂義勇隊暨遺族文化協會檔案」簡介

---

## 老照片講古

68

梁廷毓

凝視下的破口：  
鳥居龍藏的台灣原住民攝影中之違抗面孔

---

## 新書視窗

86

編輯室

在，之間。in between：  
認同與實踐之間的學術研究儀式

---

## 時事快遞

95

東華大學原住民族國際事務中心

臺紐高教論壇第四屆中的原住民族研究與交流議題

# 專題

---

## 札哈木： 鄒族的赤嵌經驗



**Pasuya Poiconü (浦忠成)**

鄒族／東華大學原住民族學院院長

鄒族 tfuya 大社出身，獲中文博士學位，歷任花蓮師範學院、臺北市立教育大學教師並兼任中正、文化、成功、東華大學教職。曾任原民會副主委、國立史前館館長、考試院考試委員。著有《臺灣原住民族文學史綱》書等 20 餘冊。

鄒族進入阿里山、玉山地區，根據考古學者劉益昌的研究發現，已超過 3000 年，上山之路也應是曾文溪，以及八掌溪、楠梓仙溪等溪谷。鄒族有幾個氏族原先居住平原，在漢人逐漸進入島嶼，擠壓平原的平埔族群如西拉雅而產生板塊移動效應下，乃漸次上山，像溫氏族 nia'ucna、安氏族 yasiungu，其祖先口碑均有遭遇 angmu 紅毛的說法。溫、安兩氏族先北上移到嘉義 maibayü，再移至公田 toingiana，最後逐漸加入達邦、特富野大社。<sup>1</sup>

由於確實曾有部分鄒族家族先在嘉義、臺南平原居住，而非像大部分家族很早就居住玉山、阿里山山脈，這些家族自然就攜帶的早先居住安平（赤嵌）的記憶，當鄒族起源之一指向 patunkuonx（玉山）時，總有族人也會提醒應該是由安平而來。鄒族大洪水躲避於玉山時，也將 angmu 紅毛人納入兄弟族。隨著記憶與口碑消失，有些鄒族人偶而也會脫口說出札哈木原本是自己的 hupa 領域。讓考古人類學者嚇壞了。（意識到與實際居住的領域不同）

鄒族昔稱臺南為 ca'ahamü 札哈木<sup>2</sup>，過去有人揣測是「知府」河洛語音轉，或者是鄒語 ca'ühü 座椅之衍變（該地有官員大人坐鎮、大人座位）；惟其原始應係原居其地之西拉雅族赤嵌社名。赤嵌一詞，陳昱升博士曾提供其語言學佐證資料：赤，昌石切，穿母昔韻梗攝字，穿母，昔韻，陰入調，類國語一聲 55。嵌，苦感切，溪母覃韻咸攝字，溪母，覃韻，陰上調，類國語四聲 31。tshiah55 kham31（由閩語發音）。後其音再由鄒族人調整而納入自有語音系統，就變成 ca'ahamü。這

---

1 族人亦有主張係自臺南安平逐次上山。鄒族溫 e'ucna（溫）、yasiungu（安）兩氏族自平原加入達邦、特富野大社的口碑依然清晰，董同龢《鄒語研究》（1963）也記載其事。但是各氏族最早的起源以及遷徙路徑，全以玉山為開端。

2 鄒語稱古台南（應為安平地區）為 ca'ahamü（札阿哈木，今臺南市政府稱札哈木，當地設札哈木公園，每年並有札哈木鄒族日。

是語言移動傳遞必然產生的現象<sup>3</sup>。閩南語發音的 tshiah55 kham31，略有「恰勘」之音，進到鄒族語言系統就變成 c'ahamx（札阿哈木）。札哈木由西拉雅族赤嵌社之名，後來慢慢變成安平、臺南一地的泛稱。

居住於曾文溪上游各支流的鄒族，昔日確與下游的台南安平有相當密切的關聯，曾有很長的時期，族人沿著曾文溪谷走到台南一帶，跟官府打交道，到商行交易，販賣山產，如獸骨、肉乾、乾膽、木耳、香菇、愛玉子、草藥等，回程再購買火藥、鉛彈、鹽、糖、鐵鍋、漢藥、布匹、鐵器等；由於溪谷交通之利，鄒族人曾經長期取道曾文溪上下，當溪谷好走，就沿著溪谷、溪岸岸行進，碰到懸崖峭壁，就繞道而走。等到後來漢人入臺漸多，西拉雅族仲介角色逐漸被取代。17世紀以後，移居臺灣漢系族群（河洛人 puutu / 客家人 ke'eaga）以其快速增加的人數規模，加以農耕文化<sup>4</sup>、官府力量支持、先進武器（火槍）等因素，在鄒族領域西側不斷入侵占墾，鄒族只得以大番租形式進行妥協，但是這種方式並未減緩鄒族領域的快速萎縮。

在特富野大社所屬的樂野 lalauya 小社中，陽、洋、安氏家族成員有些擁有紅髮、藍眼、高鼻、高個子的特徵，傳說是少數 17 世紀在鄭成功驅走荷蘭人時逃到部落上方水源處的紅毛人的後裔。據說這些紅毛人躲藏在溪邊林間，見到出巡的部落戰士或獵者就逃走，但仍回到原暫棲地，後來族人看他們處境可憐，也沒顯現敵意，於是邀請他們到部落，並協助他們建立家屋，以後就完全融入部落。而今，在曾文溪支流有好幾處被族人稱為「紅毛人之水」（chumu no angmu）的水源或湧泉。傳說有一支鄒族獵隊無意間在林間看到高大、紅髮的怪人，於是靜靜在後追蹤，怪人查覺有人跟蹤，開始奔逃，獵隊繼續緊緊跟蹤，逐漸拉近距離，眼看就要追上，紅毛怪人來到一處小水源，蹲下喝水，之後，就突然健步如飛，獵

---

3 參考陳昱升博士論文〔清初《諸羅縣志》中有關西拉雅族語言紀錄之研究〕2010。

4 賈德·戴蒙《槍砲、病菌與鋼鐵》認為，農耕群體相較於漁獵或農耕漁獵混合地群體更具有持久有效地戰爭能力。（1997）

隊再也追不上。後來紅毛怪人停下飲水之處就稱「紅毛人之水」。這個地方在阿里山地區有好幾處。鄒族印象中平原昔日有一部落稱 ouwei，曾有一回在秋收之後到此地獵首，但是正要發動突襲時才察覺部落之大、人口之多，自知難以匹敵之下，全員立即安靜撤離，順著曾文溪返回山區。這是鄒族部落僅有的意欲向平原部落出草的傳說。

曾文溪谷這條歷史道路，曾發生許多故事，譬如清代曾因「番亂」（鄒族人殺死常駐部落的跋扈「番割」），而派軍討伐鄒族部落<sup>5</sup>，卻在行至達邦大社下方的女人之地 mamespingana<sup>6</sup> 被埋伏的鄒族戰士幾乎殺盡，血水染紅曾文溪。這是鄒族內部膾炙人口的傳說。據說這群長辮子清軍剛經過曾文溪中游的山美社 saviki<sup>7</sup>，就遇到鄒族聞知清軍

來伐消息而派出的年輕婦女隊伍，她們的任務是迎接要到部落攻擊的清軍，部落領袖交代婦女，告訴他清軍首領，鄒族部落現在極度衰弱，無力抵抗，僅有的男丁都已逃到山裡躲藏，根本不想對抗清軍，所以部落領袖特別派遣她們迎接，帶領清軍走近路，並協助他們揹運行李、武器等，寄望清軍到部落之後能夠寬大為懷，饒過留在部落的老弱婦孺。帶隊的軍官一聽大喜，認為軍威果然令部落恐懼，部落戰士都已經逃走，看來這次討伐不難，因此警戒之心大為鬆懈，於是同意婦女加入行軍隊伍，並督促她們協助搬運物品。部落婦女隊伍很有默契的在涉水時故意掀起裙擺，露出大腿，讓同行的清兵看得昏頭轉向，也有人故意滑倒，趁機將攜帶的火槍彈藥浸入水中。一路上就在清軍毫無防備、而鄒族婦女想方設法鬆懈清軍，同

---

5 1696年，《臺灣府志》載：「康熙60年，阿里山、水沙連各社，乘亂殺通事以叛。61年，邑令孫魯多方招徠，示以兵威，賞以煙布銀，乃就撫。」《臺灣通志》〔經營志〕：「（康熙60年）是年阿里山水沙連各社番皆就撫。」〔撫墾志〕：「時阿里山番亂。六十一年，諸羅知縣孫魯遣人撫之，水沙連番亦內附，附阿里山番納餉。」黃叔瓊《番俗六考》〈北路諸羅番〉（七）附載：康熙60年，阿里山、水沙連各社，乘亂殺通事以叛。61年，邑令孫魯多方招徠，示以兵威火砲，賞以煙布銀牌。12月，阿里山各社土官毋落等，水沙連南港土官阿籠等就撫。依據這些文獻，鄒族被歸為化番（須納稅）就在這個時期。

6 今阿里山鄉達邦大社下方達邦一號橋旁。

7 舊部落位置在今山美村下方的河階地，跟今日的山美村無關。



時浸濕武器下，沿著溪谷一步步走到鄒族戰士設下的伏擊地點。等清軍與婦女隊伍走到鄒族戰士埋伏地點，原先被婦女攜帶的的火槍、彈藥都已潮溼，根本無法擊發，所以對僅持弓箭、刀、槍的鄒族軍完全難以對抗。

先一天，特富野大社的征將(yuozomü) yaipuku(雅伊布谷)，沿溪奔赴臺南安平，試圖跟官員請求勿派兵攻打，鄒族人不久便派人下山商議族人殺害漢人番割事，但官員稱軍隊早已出發，現下已無法追回。征帥無他法，只好又循曾文溪道走回部落。途中，見溪水一片血色，大驚，以為清軍已攻進部落大肆殺戮；後來看血色染遍溪流，始悟部落人口即使被殺光，也難以染紅整條溪流，乃放心繼續走回。途中遇見兩個雙手反綁，長辮子繫在一起的清兵，正跌跌撞撞、蹣跚而行，正恨他們的同夥竟然想攻擊部落族人，憤怒下，便抽刀結束兩人性命。其實兩兵士

是上游伏擊的鄒族戰士刻意放走，要他們帶話給官府莫要再想攻打鄒族。這個事件發生在清康熙 60 年，翌年事件事平，諸羅知縣孫魯派人安撫鄒族，同時也將鄒族歸為化番<sup>8</sup>。

當時鄒族人沿著溪流前往臺南平地，途中還有居住今天新美一帶到那瑪夏楠梓仙溪流域中游地區的布農族蘭群 takupuyanx「達庫布亞努」（布農族稱 takupulan）是安全上的一大威脅。鄒族部落有不少是勇武矯健的戰士如何化險為夷、以少勝多的傳說。這支遠離祖先居地的布農族群，後來因為內鬨與瘟疫，導致人口喪失，後來加入達邦部落，其語言文化已經完全消失。

鄒族逐漸將交易動線轉移到八掌溪流域，跟 1912 年阿里山森林鐵路修建完成並開始營運有關；森林火車雖然主要是運輸砍伐自阿里山林場的木材，但是火車也可以運輸山區居民需要的生活

---

8 官私文獻如《臺灣通史》對於這些所謂「番亂」的討伐，都是簡化、以官方的角度敘述，同時迴護官方，辮子軍、大港口事件都類似。惟鄒族、阿美族對於這兩起事變都有自己的口碑可以對照。

物品，也能運送山區生產的作物、藥材以及捕獲的野獸肉乾、骨架。傳輸的功能就像曾文溪。隨著曾文溪谷通道的廢棄，原先在這條通道上留下的故事典故逐漸被遺忘了，只留下紅毛人、辮子軍與鄒族婦女、出草 ouwei 不利、平原交換物品等模糊的記憶。

鄒族在數千年前進入臺灣，曾經過臺南之地，但是安平當時尚非沖積土地（劉益昌教授之言），後來現在的臺南市在曾文溪等溪流沖積之後，形成土地，臺江內海東側平原，西拉雅族人建立赤嵌社<sup>9</sup>，在古久年代中，鄒族曾有造訪、交易的旅程。鄒族部落長者猶有少數人記憶，札哈木 ca' ahamx 是取鹽 yaasiu、取貝珠 yaakacace、取火藥 yaafuu、取鉛彈 yaapania、取漢藥 yaakapyaku 等的地方。模糊，卻也不曾遺忘。

近代再有的相遇，是不一樣的景況。鄒族首位獲得特選，於 1924 年在台南警務課理蕃課長大塚久義的安排與協助下，進入總督府台南師範學校的矢多一生（戰後為高一生），在臺南這個城市完成他的學業，研讀族人未曾接觸的左派經典書籍，認識其他族群的朋友，開拓視野，後來倡議高山自治。1930 年，高一生自台南師範學校畢業，返回家鄉擔任達邦蕃童教育所教員兼任達邦分駐所巡查。高一生更於戰後擔任首任吳鳳鄉（今阿里山鄉）鄉長。

---

9 連橫《臺灣通史》〔疆域志〕：「夫赤嵌為番社之名，固無庸諱，稗海紀游謂明會典太監王三保赴西洋水程，有『赤嵌取水』一語，是赤嵌固土番之部落，其井尚存，為最古之跡也。……舊志謂臺江汪洋，可泊千艘，臺江為安平鎮之內海則今之魚塢。道光二年，夏秋淫雨，兼旬不霽，曾文灣裏各溪之水，澎湃而出，塗泥歸虛，積為平陸，而滄海變為桑田矣。」

# 專題

---

## 噶瑪蘭族與阿美族 歷史上交錯互動的 族群關係

### 一、清領時期部落均勢分布

約 1840 年（道光 20），噶瑪蘭人在宜蘭的土地漸被漢籍移民誘騙、侵占而流失，噶瑪蘭大社「加禮宛社」為主體的噶瑪蘭人，開始大量乘坐竹筏南下花蓮。其中為數最多的一批，由花蓮的美崙溪口登陸，來到今日新城鄉的花蓮機場附近，當時稱為「加禮宛」，就在今新城鄉嘉里村境內建立了 6 個社，分別名為「加禮宛」、「竹仔林」、「武暖」、「瑤歌」、「七結仔」、「談仔秉」，並以大社之名「加禮宛」為其統稱。史料記載，加禮宛六社在同治年間就成為奇萊平原上的強勢族群。

花蓮奇萊平原，原來就有住民。在清朝的統治上，仍以收陸餉（番社餉）的區域部落集稱籠統地和其他社蓋稱為九社。花蓮一帶的聚落，管轄概念停留在一個輸餉



### 林素珍

阿美族／東華大學  
族群關係與文化學  
系副教授

研究專長為日治時  
期台灣史及原住民  
史、台灣族群關係  
史、史學方法與田  
野調查等。

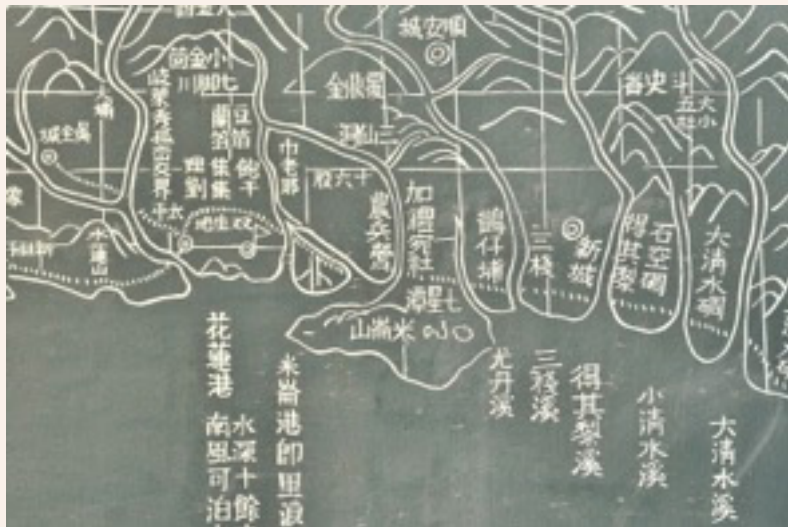
的單位的集稱<sup>1</sup>。牡丹社事件之後，沈葆楨來台「開山撫番」開通臺灣北、中、南山路，以招徠墾民加速臺灣後山之開發。1875年（光緒元）羅大春的《臺灣海防並開山日記》，將東部花蓮地區的住民通稱為「奇萊平埔之番」，並以居鯉浪港之北者「統名曰加禮宛社」，居鯉浪港之南者「統名曰南勢番」<sup>2</sup>。花蓮平原地帶的番社，清朝統治勢力的深入，頭目及其月銀津貼、家戶人口、社餉等，於地方志皆有清楚之紀錄。

1 康培德，《殖民接觸與帝國邊陲——花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》（臺北：稻香出版社，2002），頁159。「從納餉依附阿里山社，即從穿越今日中央山脈的空間指向，到水成標示與妙亦依循海岸水路現象來看，或許可解釋為『崇爻』住民所居之處，是當時官方認知下的模糊地帶。」

2 羅大春，《臺灣海防並開山日記》，（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1972），頁47。

1878年（光緒4），加禮宛社因為清軍進駐屢次勒索詐，漢人勢力尾隨而至，為了與漢人作生存競爭，乃和當時的竹窩宛社（撒奇萊雅人）聯手，與縱容漢人奪取族人土地的清軍隊抗。在「加禮宛社之役」中屬南勢番的七腳川社（阿美族人）協助清廷，阻絕木瓜番（太魯閣族人）使之無法與加禮宛社眾聯絡，並截殺巾老耶（薩奇萊雅）敗竄之人。事平之後，清廷對七腳川社全社出力，致贈銀、帛優予獎賞，該社也因此得以向北擴張土地。

圖1：清代奇萊平原各社地圖。／資料來源：雍正八年（1730）《海國聞見錄》「雍正聞見錄臺灣後山圖」。





## 二、加禮宛事件後噶瑪蘭人 深入阿美族領域

加禮宛因抗清失敗遭到遷社，戰敗後，勢力衰微，甚至遷居於更南方秀姑巒溪出海口一帶<sup>3</sup>。而七腳川社則跨過七腳川溪，勢力向北推展。以當時各社之間經常因為生存空間之利害關係處在緊張對峙的狀態，七腳川社協助清政府，可以說是該社為自身利益考量而採取的行動，藉由清政府統治勢力擴張該社，北推進新城鄉並佔有七腳川溪上游。從明治三十三年（1900）所繪製之地圖來看，七腳川社佔據了奇萊平原大半的土地，今日鐵路以西幾乎是該社之地。



圖 2：花蓮港廳北部一帶住民。／資料來源：臺灣總督府民政部殖產課，《臺東殖民地豫察報文》，明治 33 年。

3 森丑之助著、楊南郡譯，〈中央山脈橫斷探險報文〉《生蕃行腳》（臺北：遠流出版，2000），頁 436-437。

戰敗後，加禮宛事件後噶瑪蘭人深入阿美族領域，加禮宛社人流放至光復的太巴塢馬佛、鎮平（光復鄉大全村）及打馬煙（瑞穗鄉瑞北村）一帶，部份則逃離至豐濱鄉磯崎、新社、石梯坪、靜浦、立德與臺東的樟原等地。日本時代初期，《臺東殖民地豫察報文》所記載，在今花蓮市郊的十六股（國強里）、三仙河（今花蓮市國富里、國強里、國慶里）、新港街（今花蓮市大同市場一帶）、花蓮港街（吉安鄉南埔）等地，有三十餘戶 150 位左右的加禮宛人居住。但到日本時代初期時，花蓮縱谷地區除馬佛外，已不見加禮宛人的蹤影。今光復鄉大富村東邊海岸山脈山麓地方有地名為「家來灣」（Kaliawan），而大富舊地名是「加禮灣」，有人認為可能是因加禮宛人曾停留於此而有之地名。

1878 年加禮宛事件之後，遷移至花東地區的噶瑪蘭族後裔，依附在阿美族之中，維持著小規模的人口聚集，以及持守族群傳統，因而保留噶瑪蘭族的族群意識。在東海岸的噶瑪蘭人和阿美族人之間，兩族之間的生活領域各族社彼此很有秩序地交錯排列，其逃亡或南遷，以遷往南方海岸平原最遠到新港（成功）以北，其間自磯崎

起至新社、豐濱、立德、石梯、港口、靜埔、大峰峰、樟原、南溪、三間、長濱、崎腳、田組、永福、南竹湖、南掃別、竹湖、寧埔、石雨傘、美山、白守蓮和新港街等聚落，皆交錯在阿美族的聚落之間。

噶瑪蘭族人與其他族的互動，往昔於日常生活中對各族之稱呼中自有評價，和做為與他族關係之區辨。以花東海岸線上的噶瑪蘭族人為例，福佬人稱為 Busus，在族語的意涵中代表為人奸巧，工於算計，要多加防範；客家人是 PaRin，即木頭的意思，指客家人個性樸實耿直、工作勤勉但生性自私；阿美族為 Kizaya，是與噶瑪蘭族人關係最為密切的原住民族，生活水平較噶瑪蘭族人低；外省人 (quwiR) 的稱法則是沿用福佬語「外省仔」或「老芋仔」，他們雖為人老實，一旦有利害關係，會向有關當局密告，屬城府深的一群人<sup>4</sup>。對於光復的阿美族人則稱之為「meRawit」掛耳垂之意。

對外族雖有輕蔑的稱法，但無損於彼此互動關係。實際在與各族溝通時，本族人明顯為了生存學習了外族語言以作為溝通，除保持了原有的母語，也學會了福佬話、

---

4 歷史語言文化大辭典，撰述人：陳逸君〈刻板印象〉[http://210.240.125.35/citing/citing\\_content.asp?id=2571&keyword](http://210.240.125.35/citing/citing_content.asp?id=2571&keyword) 2016 年 6 月 13 日瀏覽。

阿美族語、客家語、國語，以方便跟各族交際溝通之用。1965年阮昌銳在花東海岸的田野調查指出：「噶瑪蘭人多能說出數個語言，如噶瑪蘭語、阿美語、閩南語、日語，以及國語。」（阮昌銳，1965：53）。

噶瑪蘭人自稱自己為「人」，而稱阿美族為「番」。從噶瑪蘭族對自己的稱呼「bwusu」中，也可以看到對其他原住民族的優越感：「以前噶瑪蘭就是一半閩南人的意思，要改成平地山胞，身分就是山胞，那時候我們改成平地山胞，他們（今嘉里附近的族人）就說怎麼那麼笨，我們噶瑪蘭是 bwusu 意思是一半是平地人，你們那麼笨要改成平地山胞，變成山胞你們很笨哪！就是變成番哪！」<sup>5</sup>過去學者認為這是認同污名化的現象：面對漢人，自稱為「番」；但面對泰雅人與阿美人等其他原住民族群，則視他們為「番」，自己則為「半人番」（江孟芳 1997：60-63；張宗智 1994），這種對他者的分類及詮釋，同時塑模了族內的認同意識。

噶瑪蘭部落中，以花蓮縣豐濱鄉的新社最具規模。噶瑪蘭族人陳仁愛家族據稱是最

早來到新社，其口述中也可以窺見早期噶瑪蘭族與阿美族人的互動。陳姓家族是在加禮宛事件之前來到新社，噶瑪蘭人來的時候，阿美族人已經在此居住。

「我們新社這裡有阿美族人的地，我們噶瑪蘭利用陷阱趕走的。先把竹子削尖，在地上做陷阱，讓他們受傷，趕走了阿美族人，阿美族往南，還有往西逃走，（曾經有對抗過）所以是 ala（敵人）<sup>6</sup>。」新社陳姓家族與阿美族交戰對抗後，沒有阿美族人再回來。今日的阿美族人或其他民族是後來經過一段很長的時間，才又慢慢地遷來此處或是通婚而留下的。

現在新社村並非全是噶瑪蘭族的居地，其中僅新豐、小湖、新社、新莊為噶瑪蘭族人的聚落；北邊的復興是阿美族的部落，居民以太巴壟社阿美族為主；南邊的東興為撒奇萊雅族及阿美族聚居而成的部落；更南端還有一個形成於民國五十年代的富光聚落，為中南部八七水災之閩南籍難民所集聚。可知噶瑪蘭人在加禮宛事件後，生活環境與阿美族人的聚落鄰近交錯各自發展。

5 2016年1月13日，新社焦點座談，潘金榮口述訪問。

6 2015年4月3日，陳仁愛女士口述訪問。

### 三、物質和文化相互影響

加禮宛事件前噶瑪蘭人與撒奇萊雅族生活圈密切，加禮宛事件後流散到阿美族分布的區域與阿美族人互動密切。圍繞在加禮宛社四周圍的族群，南勢阿美族七社主要居住在奇萊平原地區，太魯閣群位於北方山區，南面則為南勢七社。各族群在擴展領域時，不免與其他族群產生空間上的糾隔和利害衝突。日治時期，將東部地區一帶的各個社群其進化程度依序為：加禮宛、平埔、卑南、阿美、排灣、布農、木瓜、太魯閣<sup>7</sup>。

噶瑪蘭族早在清朝便開始離開宜蘭往南遷移，但是到日本統治時期為止，約70—80年間，以民族內婚為主，語言與民俗多能保留，民族意識清晰強烈。雖然與阿美族通婚早在日治時期已經開始，憑藉族人的宗教祭典和歲時祭儀特殊，噶瑪蘭族的血緣意識自是堅定。生活和飲食習慣是噶瑪蘭人分辨我族

與他族的另一個方法，噶瑪蘭人認為他們生食的習慣不同於外族，比其他民族更懂得飲食。文獻中曾記載噶瑪蘭人好生食。「所食者生蟹、烏魚，略加以鹽，活嚼生吞，相對驢甚」（黃淑璚1957：140）。噶瑪蘭族除以稻糧為主食，因臨海之故，各式漁產如醃鹹魚、海膽、海參、各類海菜海螺為族人家居宴客常見菜餚，此外，族人好食野菜，其平日採集之山菜及海菜達八十多種，其特有生菜料理，如青苔拌鹽等是他族所沒有的<sup>8</sup>。平日祭典活動如海祭，族人共食，分配烹煮，用竹筒、檳榔葉柄裝盛飲料食物，並以手抓取食物。此外，糯米在噶瑪蘭祭儀慶典及日常生活中為不可少之元素，族人釀酒慣習於文獻中可見一斑：「樹藝稻穀，約供一歲口食，并釀用而已。……其酒用糯米，每口各抓一把，用津液嚼碎入甕，俟隔夜發氣成酒，然後沃以清水」（陳淑均1963：227）。

7 王學新譯註，〈三五 明治三十年九月臺東撫墾署事務報告（V00164 \ A35）〉，《日治時期東臺灣地區原住民族史料彙編與研究》（南投：臺灣省文獻委員會，1998），頁205。

8 東海岸阿美族人，據調查也有食用鹽蔥薑蒜拌生青苔食用的習慣，新社人認為鄰近阿美族沒有生食習慣，或者生食是學習他們而來的，關於這種說法無法考察各族之間誰受誰影響。

從立德陳夏梅女士的觀點，更可以感受噶瑪蘭人和鄰近民族相比之下，在生活條件上的優越：

我從小住立德，後來嫁到新社。我曾經擔任 5 任（20 年）鄉里代表，不當代表後在石梯港賣魚。Amis 住的房間是大通舖，無隔間；噶瑪蘭的房間有隔間。Amis 和噶瑪蘭的音樂差很多，噶瑪蘭的歌較悲情，有樂器，如笛子、口簧琴，現在已經都沒有了，很想再恢復。我們兩族習俗不同，如吃、煮的習慣不同。很多東西是 Amis 向噶瑪蘭族學來的，如生魚板、醃菜，Amis 原本不敢生吃，但現在敢吃了。

噶瑪蘭族與阿美族生活上的互動，從食物或物資上的交流，也看出噶瑪蘭物質上富裕和充足，吸引阿美族人與之往來：

我以前在立德念書要去豐濱，大約走 40 分鐘，打赤腳，中午就是帶去的便當。如過遇到下雨，就穿上雨衣用 labi（輪鞭草）做的。大家一起上學、放學，認識很多阿美族人、閩南人。閩南人念書方面很傑出。靜浦的人買東西會經過立德，那些人會認識是因為他們走路走到中午剛好在立德，會在立德休息一下再去豐濱。每次過年的時候經過我們立德，因為我們有做年糕，會切年糕招待他們，也有的因此認識結婚。<sup>9</sup>

9 2015 年 1 月 1 日陳夏梅口述訪問。



在生活技能上，噶瑪蘭族人認為且強調自己尋找食用植物、海生魚貝類的本領優於阿美人許多。1965年阮昌銳田野調查，今日豐濱鄉境內的噶瑪蘭人與阿美人關係良好，據說過去此地阿美族人只會抓河魚而不會抓海魚，噶瑪蘭人便教會阿美族人並一起去抓魚。今日這種友好的關係更顯示在海祭舉辦上，2016年4月30日和5月1日分別是立德部落和豐濱阿美族人的海祭，雙方長期以來以 mipaliu（互助）的方式支援船隻提供所捕撈的漁獲<sup>10</sup>，作為海祭宴客之用，使對方部落的海祭能順利舉行，並且互相邀請參加對方海祭的餐宴。

噶瑪蘭人認為阿美族人學習他們的生活習慣，雖然意識上自覺文化優於鄰近民族，但長期族群互動下，實際上受阿美族文化影響很深，如語彙借用或混用、仿效歌謠或舞步。新社村的噶瑪蘭人亦舉行「豐年節」的活動，此活動約於1990年初期開始，活動的形式接近阿美族形式，但內容與意義不同；1987年復振白底滾黑邊的噶瑪蘭族「漢式」服飾，作為「豐濱之夜」kisaiz（女性成巫儀式）展演的服飾，才開始有所謂的傳統服飾，最初青年男女則常見穿著鮮豔阿美族服飾。祭典內容除本族特色例如祭祖、下海捕魚，但整體上與阿美族的豐年祭的男子年齡階級制度、組織、程序很接近。

---

10 立德7艘船隻，豐濱鄉阿美族2艘，兩個部落的船隻連續出港兩天捕魚，4月29日晚上捕的漁獲作為立德海祭宴客之用，4月30日捕的漁獲供豐濱部落（阿美族）海祭之用。

## 四、社會組織相似而相互包容

噶瑪蘭族與撒奇萊雅族在面對加禮宛事件後所導致的強制遷徙時，運用什麼策略，來延續族群生命？陳逸君的研究調查指出是噶瑪蘭族、撒奇萊雅族與阿美族皆有之入贅婚俗，加上三族相似的親屬關係、家庭制度與社會組織，增加了三族彼此包容接受的可能性。特別是「招郎」（或招婿）的婚姻制度，立即性的勞動力、生產力及防禦力，使噶瑪蘭族與撒奇萊雅族在修復原漢衝突後的折損之際，同時，又能與鄰近的阿美族建立友誼關係（陳逸君，2010：87-88）。

噶瑪蘭族人自視較擅長於水稻耕作與編織工藝，生產技術和生活技能優於阿美族，生活自然比阿美族人進步寬裕，當稻作需要大量人力時，噶瑪蘭族也會雇用阿美族（Kizaya）傭工。根據新社部落大地主陳仁愛的說法，噶瑪蘭人來之後阿美族人被趕跑，所以開墾的土地就成為他們家族所有<sup>11</sup>，後來遷移來到新社的阿美族人受雇於噶瑪蘭人當工人：

阿美族原來不住這裡（指現在新社村的阿美族人），現在的東興部落，分兩個系一個是奇美系，一個是成功系，還有一個是美山系，只有在山裡部落是兩大系統南富村太巴壠，還有一個系統是瑞穗的。所以有人是從富野，也有人從太巴壠來的。他們是遷徙過來的，我媽媽（陳仁愛）很清楚，她的長工有7、8個人（指阿美族人來工作）<sup>12</sup>。

11 2015年4月3日，陳仁愛女士口述訪問。

12 2016年1月13日，新社焦點座談，陳宗祥口述訪問。

噶瑪蘭人雖然與阿美族是資源競爭下敵對關係，但是從日治時期戶籍謄本已可以看到配偶欄上註記為「生」的還不少。新社部落最早一批遷移至新社的噶瑪蘭人陳仁愛女士的兒子陳宗祥提到：

我的爸爸是老師是太巴塢族人，以前阿美族人稱我們是 kaliyauwan，就是輕蔑藐視的稱法，我們稱他們為 meRawit。我們稱之為掛耳垂，也就是說他們稱我們為噶瑪蘭人，我們稱他們為阿美族（這兩個名稱是兩族給對方的稱呼）。<sup>13</sup>

噶瑪蘭人到新社之後，婚配的對象很多是以阿美族為對象，陳仁愛女士結婚時先生的家族極力反對，表示當時跨族通婚還是有阻力。立德部落耆老們的看法是，噶瑪蘭的男性普遍不願意婚入到阿美族人家，但是阿美族的男性在日治時期起，已有很多的例子婚入到噶瑪蘭女方家。噶瑪蘭女性不願婚入到阿美族的原因，據口述是因為宗教和飲食習慣不同所致，部分與當時母系社會制度土地和財產繼承有關。戰後阿美族的女性嫁入噶瑪蘭的例子漸漸增加，應該與戰後逐漸採父系繼承，認為阿美族女子嫁過來，是跟隨噶瑪蘭的風俗，而沒有特別排斥。

---

13 2016年1月13日，新社焦點座談，陳宗祥口述訪問。

身處在阿美族居多數的東海岸，噶瑪蘭人學會阿美語之外，正名之前的祭典明顯受其影響。豐濱鄉主要居住屬中部阿美的「海岸阿美」，阿美族人口比例在 90% 以上。由於身處在阿美族居多數的地區，噶瑪蘭族人的發展不免受到阿美族人之影響。豐濱村中的立德部落則為噶瑪蘭族人集中居住之處。立德部落位於豐濱村南邊，是新社以外，噶瑪蘭人主要的聚居地之一，臨近的阿美族人稱此地為「Kudic」，即「皮膚病」的意思。康培德指出立德受近年來盛行的阿美族豐年祭影響，自 1980 年代起，亦舉辦豐年祭（康培德，2005：84-85）。

噶瑪蘭人無論是 19 世紀住在加禮宛社時，或是 21 世紀位在新社、立德一帶的歷史、社會文化，因為生活環境緊密接觸，受到鄰近阿美族、撒奇萊雅族往來和通婚等影響，今日文化表現上也含有這兩族因子，其民族和文化相互滋養之下而能繼續發展至今。

# 專題

---

## 交易與防番： 以埔里四庄 Kaxabu 族為例



蕭晏翔

漢族／暨南國際大學歷史學系博士生

原為中文系學生，退伍後因無法放棄對於歷史的濃厚興趣而進入歷史所就讀，目前以台灣沿山邊區的族群關係與社會秩序為研究主題。



## 前言

道光初年，埔里盆地經歷郭百年事件後，埔社人丁單薄，因鄰近強悍又常與嗜殺之沙里興往來的生番眉裏、致霧、安里萬<sup>1</sup>，擔心遭其趁機劫殺，故招西部平埔社群入埔開墾、互相護衛。<sup>2</sup>期間，居住在今臺中石岡一帶的樸仔籬社（今稱 Kaxabu，噶哈巫族，尚未被承認為法定原住民族），經由東勢、天冷、水長流等地區，進入到埔里盆地東北眉溪兩岸，建立牛眠山（又稱牛臥山或牛晒山，今南投縣埔里鎮牛眠里）、守城份（今南投縣埔里鎮牛眠里）、大滴（今南投縣埔里鎮大滴里）及蜈蚣崙（今南投縣埔里鎮蜈蚣里）四個聚落。<sup>3</sup>

埔里盆地東北虎仔山附近的「眉溪原野」、「蜈蚣崙原野」，直至日本殖民政府進行原野調查時仍屬「原野」的狀況，表示清末「開山撫番」未越過其原野範圍。<sup>4</sup>且兩處原野主要與北邊眉加礮、致霧社與東北邊的平了萬接壤，也可能導致清末熟番及漢人前往開墾時間較晚，直到日治初期仍為「原野」。

---

1 鄧傳安，〈水沙連紀略〉，《蠡測彙鈔》（臺文叢第九種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958；原刊於1823），頁5-7。

2 有關西部熟番入埔活動，請參閱洪麗完《熟番社會網絡與集體意識：臺灣中部平埔族群歷史變遷（1700-1900）》（臺北：聯經，2009）。

3 報導人潘玉（化名）指出：我們 Kaxabu 的祖先經由東勢角（今台中市東勢區），攀越分水嶺、渡過北港溪，南下至埔里盆地。他們在「水不流」一帶（今南投縣國姓鄉水長流）被兇番出草獵首，其餘族人曾在小埔社（今南投縣埔里鎮廣成里）、大坪頂（今南投縣埔里鎮合成里）一帶短期停留，最後定居於眉溪流域，2015年1月蕭晏翔埔里鎮牛眠里訪談紀錄。

4 各原野或未開墾，或已開墾，在清末駐軍離開後日本政府未抵達前，復歸荒野。參閱洪麗完，〈移民與邊區社會適應：以19世紀末埔里盆地客家聚落割牛坑為中心〉，頁3-5。

Kaxabu 村落「守城份」及「蜈蚣崙」鄰近眉溪原野，也因地緣關係成為埔里盆地的熟番、漢人與致霧社（今賽德克族德克達雅群）交易活動之要地。根據甘為霖（William Campbell）的紀錄，他曾在埔里盆地平原處，遇到居住在埔里社東邊的「霧番族」，與熟番進行交易；另外牛晒山（牛眠山）也是與生番交易的地方。<sup>5</sup>經由交易活動形成的人群關係，也擴及婚姻關係。如致霧社與 Kaxabu 間互有親戚關係。根據筆者的口述記錄，致霧社經眉溪至蜈蚣崙、守城份等地進行交易活動，偶爾也有致霧社的女性嫁至熟番村落。<sup>6</sup>致霧社的傳統習慣，以「Kaxabu」統稱埔里盆地的平埔族，可見致霧社與 Kaxabu 互動密切，且 Kaxabu 可能是清代致霧社最早接觸的熟番，因此以自稱 Kaxabu 的熟番泛稱其他熟番族群。另外，根據學者的研究，生活在眉溪兩岸的 Kaxabu，有不少族人曾在鄰近的高山地區（打獵或樵採）遭到今泰雅族群「出草」，但亦有族人反擊高山族群的故事流傳。<sup>7</sup>

---

5 除了霧社番，水社番也會到此地進行交易。參閱甘為霖（William Campbell）著，許雅琦、陳珮馨譯，《福爾摩沙素描：甘為霖牧師台灣筆記》（臺北：前衛，2005），頁 33、46-48。

6 報導人 Iyung Walis（南投縣仁愛鄉眉溪部落），2015 年 1 月 10 日蕭晏翔訪談紀錄；洪麗完，〈從子息收出養關係看邊區族群交流現象：以埔里盆地大滴熟番聚落為例（1834-1946）〉，收於洪麗完主編，《考古、歷史與原住民：台灣族群關係研究新視野》，頁 305-363。台北：順益博物館。

7 黃美英，《噶哈巫家族老照片》（南投：普羅文化，2010），頁 101 的資料，指大滴的報導人二（1937 年生於大滴）提到：「祖父潘沙模在年輕時因為曾殺過山上原住民而獲得『好漢旗』，還聽說母親當年嫁到潘家時，家裡供桌上還擺有原住民的首級。」另，洪麗完，〈清代臺灣邊區社會秩序之考察—以濁水溪、烏溪中游之「亢五租」為中心〉，《臺灣史研究》20（4）：38-39，指四庄熟番與霧社番間互有獵首，也發展出婚姻與交易關係。

## 交易情形

清末「開山撫番」前，社商、通事、社丁、隘丁及番割等，在台灣邊區交易活動上，均有一定的影響力與重要性。荷治時期以來，由漢人擔任的社商及懂「番語」、能與番人交談的中介者（如番割）均是重要交易人員；雖清代逐漸以通事、社丁制度，取代社商在內山的貿易勢力及在內山遊走的「番割」<sup>8</sup>。然而漢人或熟番由於瞭解「番語」，在邊區交易活動上佔有便利之處，也藉此魚肉當地生番部落居民，甚至勾結官方人員私相授受、賺取暴利（如番割）。因此官府不得不下令禁止「番割」侵入番地，導致生番部落的權利損失。<sup>9</sup>道光年間，政府勢力強制進入內山，從臺灣北路至彰化縣地區，務使不法「番割」無法違禁入山。然而有關交易活動仍不見有嚴格的交易條例規定，清末由於東西洋殖民勢力覬覦臺灣島的資源，官方對於派遣負責交易的人員，始有一定的考量與決定。

然而，清末「開山撫番」政策之後，埔里盆地成為中路理番重鎮，為了推動中部番地防務及墾務<sup>10</sup>，清政府在此設官建城、招民開墾，盆地及其周緣地帶因而湧

---

8 伊能嘉矩著，溫古編譯，《臺灣番政志》，頁 72-82。

9 依據嘉慶二十一年（1816）按察使銜蔭奇瑜的〈勸民示稿〉（將嘉慶十九年（1814）六月刊發勸民示稿八條抄錄），「希冀申戒四民，各正心術，共敦古處事」：「勿剝削番業以安番黎也。臺地本屬番業，自歸版圖之後，始分界址，例禁漢奸不得潛入番社任意盤剝。今訪有一種通曉番語之人，名為番割，慣入番社，或借給銀錢，重利盤剝，凡牛羊稻穀，盡為折變，或藉名番佃，侵佔田園，甚至勾結通土，私相授受，以致番業日形短少，社番日見困窮，不得已赴地方官控訴，則又賄囑胥役，掩察沉冤。此等奸徒，喪心昧良，天理不容，實堪痛恨。試思，法律森嚴，豈容爾等肆意侵漁，倘經破案，定即按律重辦，後悔何及。願爾等勿侵番業以取罪戾。」參閱國立臺灣大學歷史數位圖書館，按察使銜福建臺灣道兼學政蔭奇瑜，〈勸民示稿〉，嘉慶 21 年 9 月 25 日（1816），檔號 ntu-GCA0017-0012400129-0049259-a002.txt。◦（2013.1.7）

10 趙慎珍，孫爾準等撰，《道咸同光四朝奏議選輯》（臺灣文獻叢刊第二八八種，臺北：臺灣銀行經

入大批漢人<sup>11</sup>。此外，清政府陸續在埔里盆地設屯兵營盤及撫墾局，並於「守城份」及「蜈蚣崙」駐兵把守及設交易所，可見這些地區的重要性<sup>12</sup>。

根據今賽德克族眉溪部落耆老 Iyung Walis 口述，過去（確切時間不詳）德克達亞群（Tgdaya）西袍、東眼兩部落的族人，沿著眉溪河床，走到大滴（今埔里鎮大滴里）進行交易。此外，另有兩處交易區，一在現在埔里榮民醫院對面（即蜈蚣崙附近），另一個在現今內埔地區，但未聽聞當地有政府人員及房子<sup>13</sup>。可見埔里盆地的交易中心至少有三處，除了前舉官設蜈蚣崙外，在民間的集體記憶另有大滴及內埔，均位在眉溪兩岸。

另外，守城份的 Kaxabu 熟番後裔潘玉與（兄）潘永，分別指出牛眠山及守城份山腳有交易活動。潘玉認為清代在牛眠山腳有駐紮軍隊，山上的生番會來進行物品的交換，並在守城份附近換衣服、休息，稱為 suanluku。潘永則提到 suanluku 應是老人們口中牛眠山、守城份跟生番進行交易的地方；若要交換物品，則立起衣服當看板通知對方<sup>14</sup>。潘氏兄弟另指出，大滴及蜈蚣崙均有交易活動，他們的祖先曾在那裡交換物品。在大滴交換鹽巴、鹹魚；守城份則交換衣服，但可交易的衣服數量不多。由於守城份的 Kaxabu 熟番常上山打獵，較少與生番交換肉品。潘氏兄弟所指交易年代，應不晚於日治初期。關於交易地點，結合前述眉溪以東山區居

---

濟研究室 [ 以下稱臺文叢 ]，1984)，頁 88-89。

11 尤其具有隘丁、腦丁身分的閩粵籍移民，陸續入山拓墾。參閱洪麗完，〈客民與邊區社會：19 世紀末以埔里盆地為例〉發表「中央研究院人文社會科學研究中心，客家文化研究計畫 103 年度計畫成果發表會」（臺北：中研院民族所 2015.3.30），頁 15-16、20-21。另邱正略，〈清代臺灣中部平埔族遷移埔里拓墾之研究〉（臺中：東海大學歷史學系碩士論文，1992），頁 242。指此舉削弱道光年間以來平埔族入埔開墾的優勢。

12 1895 年駐紮在埔里社的屯兵，日本占台後解散。參閱埔里公學校編纂，《埔里鄉土調查》，頁 7；〈戰爭好の蕃社（續）〉，《臺灣日日新報》，1910 年 12 月 21 日第七版；劉枝萬，《臺灣埔里鄉土志稿（卷二）》（1947，未出版），頁 131-136。

13 報導人 Iyung Walis（南投縣仁愛鄉眉溪部落），2015 年 1 月 10 日蕭晏翔訪談紀錄。

14 報導人潘玉、潘永（化名，南投縣埔里鎮牛眠里守城份），2015 年 1 月 13 日蕭晏翔訪談紀錄。

民的口述資料，大滴、蜈蚣崙重疊，多了牛眠山腳及守城份山腳，少了內埔。從眉溪流域的熟番與山上生番交易的傳統而論，以上耆老的記憶應是清末情形。

根據 1871 年甘為霖 (William Campbell) 牧師記載埔里盆地的交易情形，提及牛眠山地區是 Kaxabu 熟番與致霧番、漢人及水社番 (今邵族) 共同交易的地點。<sup>15</sup> 值得注意的是，交換品中有被官方視為違禁品的火藥及生活必需品食鹽。可見清末國家力量進入前，牛眠山的交易十分自由。且熟番與致霧番進行交易，彼此友善對待；但致霧番對漢人則不甚友好<sup>16</sup>。此種狀況從前舉眉溪部落的耆老 Iyung Walis 回憶可為佐證。Walis 指出，部落僅與平埔族 (Kaxabu) 進行交易，而不與平地人 (mugan, 即漢人)<sup>17</sup> 往來；因平地人很狡詐，常會欺騙部落族人。<sup>18</sup> 蜈蚣崙平埔族後裔味震也表示，其先祖曾在阿罩霧 (今台中市霧峰區) 擔任通譯，因知悉番語、能與生番溝通，得以進入眉溪部落 (今仁愛鄉南豐村) 一帶與生番進行交易<sup>19</sup>。由此可知，致霧番與 Kaxabu 熟番、漢人關係有所不同。

19 世紀末，日本殖民政府進入埔里後，也不喜歡平地人前往部落進行交易，主要擔心發生衝突。依《台灣日日新報》的記載，明治三十五年 (1903) 有 (致) 霧社某部落番婦在蜈蚣崙庄附近徘徊，因形跡可疑而被搜查，查獲私自攜帶番產下山交換其他物品回社，由於該番婦甚至曾換得大量火藥，讓官方更加警惕<sup>20</sup>。

---

15 甘為霖 (William Campbell) 著，許雅琦、陳珮馨譯，《福爾摩沙素描：甘為霖牧師台灣筆記》(臺北：前衛，2006，原刊於 1915 年)，頁 47-48。

16 甘為霖著，許雅琦、陳珮馨譯，《福爾摩沙素描：甘為霖牧師台灣筆記》，頁 33。

17 賽德克語中的平地人「mugan」就是漢人的通稱。

18 報導人 Iyung Walis，2015 年 1 月 13 日蕭晏翔訪談紀錄。

19 報導人味震 (化名，南投縣埔里鎮蜈蚣里，蜈蚣崙四庄番 Kaxabu 的後人)，2015 年 5 月 13 日蕭晏翔訪談紀錄。

20 〈埔里社密交換者〉，《台灣日日新報》，1903 年 5 月 26 日第三版。

## 番害與防番

在臺灣目前法定的原住民中，除達悟族外，均有獵首的故事或文書留存<sup>21</sup>。平埔族群亦有獵首的故事留傳。<sup>22</sup>面對致霧番的獵首文化，清代進入界外埔里盆地的漢人及熟番，除了衍生出防禦措施，也發展成「防番」信仰。熟番、漢人相信殺害生番、食其肉，有助於身體健壯及心靈的成長（不再害怕面對生番），則顯示族群間的複雜關係。

根據甘為霖的記載，埔里盆地平均一年約發生十至十五起居民被獵首的事件，有時更多，受害者通常是留著辮子的漢人；然而那些過著漢人生活的熟番，也是被獵首的目標之一<sup>23</sup>。與甘氏一同進入致霧社領地的史蒂瑞（Joseph Steere），也提到許多熟番（按：指埔里盆地的四庄番）每年貢獻稻米及水牛給生番，但仍有十四至二十名熟番遭到獵殺<sup>24</sup>。依味震表示，曾有生番在蜈蚣崙村莊附近，甚至進入村莊內出草的紀錄<sup>25</sup>。明治三十年（1897）七月，《臺灣總督府公文類纂》也記載蜈蚣崙熟番被北番殺害的訊息<sup>26</sup>。可見蜈蚣崙居民有關被獵首的集體記憶，不晚於日治初期。

---

21 達西烏拉灣·畢馬，《台灣的原住民：布農族》（臺北：臺原文化，2003），頁 57。

22 居住在埔里眉溪沿岸的 Kaxabu，有對高山原住民獵首的口傳故事。

23 甘為霖（William Campbell）著、許雅琦譯，《福爾摩沙素描——甘為霖牧師台灣日記》，頁 51。

24 史蒂瑞（Joseph Steere）著，林弘宣譯，《福爾摩沙及其住民》，頁 90-91。

25 報導人味震，2015 年 5 月 13 日蕭晏翔訪談紀錄。四庄指的是蜈蚣崙、大湊、守城份及牛眠山。從味氏指出村民在庄內被出草的地點，說明蜈蚣崙因為至鄰近致霧番活動空間，威脅更直接的事實。

26 〈明治三十年七月中埔里社撫墾署事務報告〉，《臺灣總督府公文類纂》（1897.09.13），乙種永久保存，第十九冊，頁 158-159。

在國家力量少介入的邊區社會，面對生番出草習俗，宗教信仰的依賴與寄託，成為邊區社會居民不可或缺的精神慰藉。Kaxabu 熟番因生活領域與致霧番鄰近，面對生番出草壓力，其供奉的「番太祖」顯靈，能征善戰的模樣（手持番刀、戰槍），隨著其抵禦生番出草的傳說，逐漸成為蜈蚣崙地區 Kaxabu 人的中心信仰<sup>27</sup>。與番太祖一同被供奉的三太子，傳說生番出草時化身為小孩，上陣殺敵、抵禦生番，小孩武力都如此高強，更遑論成人，因此令生番不敢輕視 Kaxabu 熟番部落的戰力<sup>28</sup>。Kaxabu 熟番另外一個聚落大滿（今埔里鎮大滿里），則視洪府王爺為抵禦生番的重要信仰<sup>29</sup>。

值得一提的是，依據甘為霖的紀錄，Chiu-sia-hun（守城份）的居民殺害生番後，某位婦女為了報喪夫、喪姪之仇（遭獵首），將其烹煮並分食<sup>30</sup>。胡傳《臺灣日記與稟啟》，記載埔里地區有殺害生番，屠其肉及熬其骨成「番膏」，並秤斤論兩販賣（價格極高）<sup>31</sup>。也有吃生番肉，可增加自身勇氣的傳說；此與生番部落在獵首後，將首級與粟米、小米一同放入鍋中烹煮，製成糕狀的食品，可增加勇

---

27 報導人潘川（化名，今南投縣埔里鎮蜈蚣崙里），2011年3月11日蕭晏翔訪談紀錄；報導人味震，2014年12月14日蕭晏翔訪談紀錄。番太祖過往皆供奉於民宅中，隨著爐主輪祭、供人祭拜，並無固定地方；20世紀中期，番太祖供奉於蜈蚣崙活動中心，在2015年新廟落成並入火安座。

28 報導人味震，2015年5月13日蕭晏翔訪談紀錄。

29 洪府王爺在樸仔籬社原鄉大滿村時，因地近泰雅族，村民常有被獵頭情事發生，工作頗受威脅，據傳洪府王爺常示警村民保全性命，因此成為大滿村共同信仰之神明。

30 甘為霖著，許雅琦、陳珮馨譯，《福爾摩沙素描——甘為霖牧師台灣日記》，頁99。

31 胡傳，《臺灣日記與稟啟》（臺文叢第七十一種，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960；原刊於1893年），頁31。

氣、抵抗外來者的說法雷同。但生番部落則將腦漿製成的糕物，視為招待貴賓的食物。<sup>32</sup>

在防番的設施部分，潘玉與味震分別指出，在 Kaxabu 的領域（守城份、牛眠山、蜈蚣崙及大湳），均設有望高寮，監視生番出草<sup>33</sup>。從眉溪四庄的位置，望高寮多設置在「生番常出沒隘口」入山孔道之處。直至日本統治期間，在蜈蚣崙的隘勇分遣所，也設有望樓便於監視，目的相同，均是針對山區生番而社<sup>34</sup>。另外，Kaxabu 的部落村庄四周種植刺竹形成防禦工事（類似城牆），配合城門的設置，將村庄圍成一個防禦體，以避免生番侵入。<sup>35</sup>

## 結語

眉溪四庄與生番部落銜接，彼此間有交易、婚姻關係；也有敵對、獵首的情形；在國家力量尚未進入之前，已發展出某種人群社會網絡。此外，清末在眉溪四庄地區設立交易專職機構，並駐軍抵禦生番侵擾。雖日治時期的撫番制度對清末「開山撫番」有所繼承；也在眉溪四庄地區設出張所，但兩者之理番目的卻有不同。因此，眉溪四庄地區既是進入生番地的孔道，也是清代眉溪流域民間社會山產交易處所之一；地緣關係及交易傳統等網絡關係，也是讓官方看重此地的主因。

---

32 甘為霖著，許雅琦、陳珮馨譯，《福爾摩沙素描——甘為霖牧師台灣日記》，頁 101。

33 報導人潘應玉，2015 年 1 月 13 日蕭晏翔訪談紀錄。報導人味震，2015 年 5 月 13 日蕭晏翔訪談紀錄。四庄過去的望高寮，兩位報導人至今仍可點出實際位置。

34 郭美芳、徐明福，〈臺灣望樓建築形制與轉化之研究：外來政權與原住民相對應之邊防建築〉，《建築與城鄉研究學報》13（2006），頁 62-69。

35 在民間集體記憶中，刺竹圍成的牆共兩層，一層建於清末，一層建於日治時期；推測應是國家力量介入後，在原有基礎上，擴大工事。報導人味震，2015 年 5 月 13 日蕭晏翔訪談紀錄。



# 專題

---

## 遷徙、作物和婚姻： 布農族與平埔族群 的對遇



Neqou Sokluman 乜寇·索克魯曼

布農族／自由作家、高山嚮導、並兼任大學講師

來自南投縣信義鄉望鄉部落，畢業於靜宜大學生態研究所，專長於部落生態旅遊、原住民傳統生態知識研究；作品《東谷沙飛傳奇》曾獲 2008 年無濁流文學獎殊榮，並於 2016 年獲選台北兒童藝術節舞台劇改編。

## 一、看到灰燼而留下的 Kahabu

關於布農族與平埔族群之間的關聯，彷彿不太會有什麼連結，一個是典型的台灣高山民族，而平埔族則是遍居於海岸與平原地區的原住民。且在布農族的語言裡稱自己為「Bunun」，也就是「人」，彷彿表達了在布農族古老漫長的民族生涯裡，只有布農族這樣一種人，沒有其他人，所以才以「人」自稱。加上布農族也是沒有文字的民族，難以掌握過去所發生的族群關係，所以對大部分的布農族人而言，平埔族人是陌生的，我自己也是如此。

後來開始接觸平埔族的議題之後，從耆老的口述、文獻等蛛絲馬跡，可知事實絕非如此，尤其好幾千年以來眾多的族群相繼以台灣為居所，整個台灣島嶼遍滿了南島語族的足跡，這樣長久的歷史過程不可能沒有任何的接觸與關聯。甚至反過來說，台灣原住民彼此之間就是一個大的語系家族，尤其在台灣的南島語族，彼此分享的不只是語言這個文化資產，更應該包括了血緣。

一般布農族人會使用 Kahabu 這個詞來指稱所謂的平埔族群，但如果更為清楚的指稱則應該單指的是現在埔里地區的噶哈巫族。關於 Kahabu 這個族群的布農族理解，還記得幾年前從部落一位已逝的望鄉部落耆老 Bali Soqluman 口中得到一些說法，大致的意思如下：

布農族與 Kahabu 原本都生活在平原的地方，後來漢人大量移民威脅到我們的生活，於是就說好趕緊離開遷居到比較高山的地方。於是布農族先離開了，但卻怎麼都沒有看到 Kahabu 人跟上。後來才知道原來 Kahabu 人到了布農族原來居住的地方之後，看到布農族的家屋裡面都還存留著沒有燃燒殆盡的灰燼，因為 Kahabu 人不擅生火，而且田園的小米都還沒有收割，於是就沒有繼續遷移反而留下來定居在布農族的聚落。從此布農族人就以 Qabu（灰燼）的諧音 Kahabu 命名之，因為他們是看到灰燼而留在那裡的。

這大概是布農族為何會稱噶哈巫族為 Kahabu 的說法，事實究竟如何已無法完全考究，但可以知道的是至少當布農族還居住在西部平原之時，應曾與 Kahabu 族有著密切的關聯，彼此比鄰而居。不僅如此，就我所知早期布農族人與 Kahabu 族之間常有通婚，以及相互領養孩子的事實。現在南投縣地利村青雲教會的全維勤牧師（Lumav），就曾表明自己的祖先就是 Kahabu 人，自小被布農族人收養。我相信在過去的年代，這樣的情形應該非常的頻繁，而且也不只跟 Kahabu 之間，布農族跟周遭不同的族群都有著密切的關係與往來，彼此相互依存，互相影響。

## 二、來自西拉雅的綠豆

我於 2008 年因著一次秘魯的旅行開始了布農族傳統豆類農作復育的文化工作，並且也逐步整理傳統豆類農作的知識體系，那真是讓我大開眼界的一段文化旅程，我發現這些豆子各有命名典故，而且連結著我民族廣泛的世界觀想像，可以說是開啟了我從食物理解我們民族世界觀想像的途徑。有趣的是，其中有幾種豆類竟然記憶了布農族與其他族群之間的關聯與往來。

其一是 Benus Tanaul，我們翻譯稱「鄒豆」；benu 是「豆子」之意，Tanaul 則是布農族對鄒族的族稱，顧名思義這種豆子就是從鄒族那邊取得的豆子。另外綠豆布農族稱為 layan，它不像一般豆子前方會先冠上 benu（豆）再加上小名的二名法，而且也無法從 layan 這個詞這個音解析它究竟是什麼意思，但有趣的是在南投縣信義鄉濁水溪上游一帶的布農族地區，有一支漢姓為「幸」的布農族氏族，其氏族名就是 Matu-Layan，意思是「取得綠豆者」，也就是布農族之所以後來擁有綠豆農作就是該氏族的先祖取得的。只是究竟又是從哪裡取得的呢？這是個關鍵問題。筆者從自己另一位部落耆老 Biung Tanapima 口述得知，原來 layan 的 laya 指的就是西拉雅人（Silaya）。這讓我終於恍然大悟，原來答案那麼清楚，並且直接揭示了綠豆就是得自西拉雅人。

關於這綠豆取得的故事是這樣的：

以前有一位先祖從山上來到平地西拉雅的地方，進行以物易物。偶而吃到了綠豆，甚覺美味，很想取走一些種子帶回山上種，但該地方的人禁止他人帶走任何種子。於是先祖將綠豆藏於耳朵、眼皮、鼻孔等地方都被查獲，最後他藏於自己的包皮裡，躲過了西拉雅人的檢查，終於帶走了一顆綠豆回到山上的家鄉。從此布農族就開始有了綠豆的這種農作。

而這也是為何該氏族會被稱為 Matu-Layan 的緣故，因為綠豆就是他們的先祖首先取得的，綠豆的命名（Layan）卻巧妙地記憶了布農族與西拉雅人之間的往來關聯。

另外布農族還有個關於地底人的神話傳說，我們稱之為 Naikulun，意思是「長有尾巴的人」。這樣的人因為終生居住在地底下，沒有曬過太陽，所以皮膚特別白。而且他們比擁有地上人還要多樣豐富的食物，只是他們的脖子很細，不能夠吞食東西，所以當煮食完食物之後，他們就會圍繞在食物週邊，只要用吸的吸到食物的香氣就飽足了。所以他們經常就邀請地上的人來吃他們吸飽的食物。因此古老時代地上人就經常走訪地底世界，只是同樣的 Naikulun 人也禁止他們帶走任何的種子，於是地上的人想盡各種方式，藏於眼皮、耳朵、指甲縫要帶走種子，但都被發現，後來就採取同樣的方式，也就是藏於私處，成功偷渡地下種子，從此以後地上世界也就有了包括旱稻、柿子、玉米以及一些豆類的農作。

### 三、西拉雅與布農家庭

我太太是雲林縣斗六人，七年前結婚我們便定居在斗六市一直到現在，我們有了兩個孩子，為了讓孩子也能夠學習布農族語，我太太很積極的與孩子們共同學習族語，以便可以一起傳承布農母語文化。加上因為斗六一帶曾是古時布農族人 Lamongan 祖居地範圍，所以對我而言我就好像回到了祖居地，在那裡重新建立布農族家庭，這是我個人對自己暫時還無法回部落定居的自我安慰，但沒有人知道的是，我的家庭其實同時也是西拉雅家庭，因為我太太就是西拉雅的后裔。

我跟我太太同是長老教會新竹聖經學院的學生，當時她是我的學姐。記得有一次她跑來問我說她想要加入原住民團契，我說：「非常歡迎，但是只有擁

有原住民血統的學生才可以加入喔！不管是幾分之幾……」原住民團契因為有很活潑的原住民文化活力，活動也很多元，所以很吸引人，有很多非原住民的同學都很想參與，但團契章程就擺明只有擁有原住民身份的學生才可以參與。這位學姐非但沒有退卻，竟然還表明說她也是原住民，這是我所不知道的，而且還是平埔族的西拉雅族的後代，說小時候她曾天真的問過父親說：「為什麼我的眼睛特別大？」她的父親就回答說：「因為我們是平埔蕃，妳這個是蕃仔目（台語）」。雖然我也覺的她五官滿深邃，但從來沒想過她真的是西拉雅原住民，於是我大表歡迎，後來她也的確加入了團契，也參與了許許多多的團契生活，雖然還是會有許多質疑平埔族是原住民的聲音，說他們已經漢

化消失了，這曾讓她感到很難過，但她仍然堅定地面對這樣的民族認同，一直到现在。

我曾跟著太太娘家的家人造訪他們在左鎮山上的老家，發現那邊的親戚的確也擁有鮮明的原住民輪廓，只是到了她祖父那一輩因為外在環境的因素，就離開了原鄉，到了太太這一代就對於山上老家以及那邊的文化生活更顯得陌生，所知甚少。還好近代平埔族群意識抬頭，有許多的平埔族人起來推動文化復振、民族認同以及正名運動的工作，讓台灣大社會越來越能夠廣泛的認識台灣的確還存在著平埔族群，而且還有祭典、語言與文化，更重要的是平埔族人沒有放棄這樣的存在，不願意讓自己消失在台灣這塊土地上，甚至最近立法院通過了

「原住民身份法修正草案」，增訂了「平埔原住民」為原住民身份別，讓平埔族群運動更大大地進了一步。

於是看著自己的孩子，看著孩子們的媽媽，我猛然產生了我的孩子也是西拉雅的孩子意念，我的家庭也是西拉雅的家庭，因為他們的媽媽就是擁有西拉雅血統的媽媽，這樣的血統與身份在我這個家庭應是不能被忽略的。因此我告訴我自己，將來我也必須要幫助我的孩子去建立起他們的母親所擁有的那個西拉雅人的身份與認同，讓他們知道自己是布農族人，也同時是西拉雅人。因為我們都是台灣的原住民，是台灣的南島語族，彼此分享著同樣的文化根源。

# 專題

---

## 誰是斯卡羅？

## 從一場「尋親」／

## 「尋跡」活動談起



**潘顯羊**

排灣族／待業中

即將結束一年的軍旅生涯，還在思考未來該何去何從。很難，因為有太多考量的因素，只知道想回家。但，房子就是家嗎？可能要從挖地基開始吧！



恆春半島的人群組成包含了排灣族、排灣化卑南族、阿美族、撒奇萊雅族、馬卡道平埔族，更有福建（漳、泉）、廣東籍的漢人，共同交雜出恆春半島多元文化混雜的族群環境，並且在本地形成了支配與被支配、合作與衝突、通婚與互助的相互關係（許世融 2012）。

清朝的文獻裡便關注到了這個現象，並將此地區所形成的關係稱為「琅嶠下十八番社／恆春下番」，而在日治時期的文獻裡，「琅嶠下十八番社／恆春下番」又被稱為「斯卡羅」。根據日治時期的調查，斯卡羅由四個主要家族組成，分別統領了恆春半島南邊的阿美族、排灣族、平埔族等約十八個番社，以及其他非番社地區的漢人。斯卡羅以豬勞束社為最核心的部落，<sup>1</sup>其頭目（Garuljigulj 家）亦被稱為大頭股（目）／總頭目，其次為射麻里社（二頭股 Mavaliw 家）、<sup>2</sup>貓社（三頭股）以及龍鑾社（四頭股 Ruvaniyaw）。<sup>3</sup> 三者共同形成一個跨越部落、族群以及文化的區域型的治理模式。

在過去統屬下的各部落與這幾個家族，可能有土地從屬關係，或是政治協商的關係，亦要繳納租粟，並以豬勞束社為首（小島由道 2003 [1914]；林家君 2008；移川子之藏等 2011/2012[1935]；許世融 2012）。不過曾經如此龐大的政治體制，在短短的三十年間（1890~1917）已被視為其穿著與文化生活與漢人無差異（許世融 2012；林開世 2016）。今日，來到過去大頭股與二頭股所在的滿州鄉，已不見傳統文化表徵（語言、服飾、祭儀）的存在。

隨著 1990 年代過後，本土化運動帶起的傳統文化復振運動，滿州鄉在 1999 年開始舉辦以「原住民」為名的活動，而非特定的「祭儀」或以「族群」為名的活動。1999 年至 2016 年間，共舉辦了六次，不過每年的時間及活動主軸都有所不同，但皆是以「運動會」形式作為舉辦的方向，除了有原住民歌舞的表演外，大部分都是運動相關的田賽與競賽內容為主。較少與「傳統文化」及「文化復振」的相關內容接軌，使得活動所產生的效益及續辦的動力減少，這類活動舉辦的形式與內容，並未能建立起認同感讓地方成員與文化連結。

---

1 豬勞束社位於當今滿州鄉里德村。

2 射麻里社位於當今滿州鄉永靖村。

3 貓社位於當今恆春鎮仁壽里、龍鑾社位於當今恆春鎮龍水里。

這樣的情況到了近年已經有了轉變。巴代出版了《檳榔·陶珠·小女巫·斯卡羅人》(2009)一書並獲獎,使得更多人有了對「斯卡羅人」有了基本的理解,或是認定了「斯卡羅人」就是如小說內容訴說,巫術高強並獨霸恆春半島三百年,也更使外界知曉「豬勞束社」與「知本社」之間的一段歷史。2011年,在國家考試中的原住民族特考,更出現相關的考題。<sup>4</sup>此外,劉還月也在2015年出版了《琅嶠十八社與斯卡羅族》。這些作品使斯卡羅人/族的相關論述及內涵不斷地被討論,甚至相關地區也有具體的文化活動舉行,<sup>5</sup>潘裕隆議員鑒於滿州鄉族人對於排灣族認同低落的情況下,更在2015年滿州鄉原住民運動會裡,提出了「斯卡羅」的概念,期許滿州鄉的族人能夠重新思考自我族群認同與身分別登記在排灣族之間的問題。

關於「斯卡羅」的討論已有不少人提出不同面向的看法,如潘志華(2014)透過字根探討其語意、林開世(2015)整理了各時期的文獻,試圖窺看恆春半島的這個政治體,為何到日本時期的文獻才出現斯卡羅一詞,以及當中隱含的殖民思維與族群化分當中的權力問題、陳文德(2015)從近年最常談及斯卡羅族(人)的卡大地布(知本)部落的卑南族角度來看,要突顯他們與其他卑南族的差異,卡大地布(知本)部落所形塑的斯卡羅是透過人與人之間的連結互動情況,而產生出來有別於排灣族或是卑南族的論述情形、潘顯羊(2016)則是從文化活動舉辦與口傳歷史的討論,反思當地人的所使用的認同範疇與斯卡羅之間的連結與差異。各研究者已經從文獻與語意的探討,更進一步從當地人的角度出發,探討地方如何運用其特定的模式展開行動,論述出自我詮釋的方式。

卡大地布(知本)部落近年與滿州地區的連結,可回溯到2014年由卡大地布部落主辦之「『尋找』歷史—嶠斯卡羅族暨台東知本卡大地布部落斯卡羅族」尋親聯合祭祖文化交流活動。此活動的開端始於2012年,卡大地布(知本)部落族人希望能重新踏上過去先祖的路,並重新述說過去知本社人南遷的歷史,<sup>6</sup>不僅讓年輕人能知道這段故事,也讓長者記憶起過去的歷史、緬懷南遷的親族與銜接知本社口傳故事的記錄,同時能與相關的部落重新連結彼此之間的關係。此計畫稱為「斯卡羅

---

4 1. 被學者稱為「斯卡羅群」的是那兩個族群的混血群? 2. 清代文獻中所稱的「瑯嶠十八番社」是現在排灣族的那個亞群?

5 例如,2014年「『尋找』歷史—琅嶠斯卡羅族暨台東知本卡大地布部落斯卡羅族」尋親聯合祭祖文化交流活動、2014年原住民瑯嶠十八番社「找回傳統文化」春節系列活動。

6 根據曾建次主教出版之《祖靈的腳步》一書裡記載的卑南族石生支系口傳史料,知本人離開舊部落屯落 kazekalran 是與

人探源尋根活動」，預計 2012 年走訪東部各斯卡羅口述歷史之地區（卡大地布—南田），並且預定在隔年（2013）完成最後一段的行程（阿朗壹—滿州），抵達位於滿州鄉的豬勞束社（里德）、射麻里社（永靖）以及牡丹鄉的牡丹灣社（旭海）。不過，整個活動卻到 2014 年才完成，並改稱為「斯卡羅人尋親活動」。其路線規劃是根據口述歷史以及結合各地的傳說，主要由曾建次主教以及 Mavaliw 家族帶領整個活動的進行。

在這次活動後，潘裕隆議員似乎更積極的在滿州鄉推動原住民族相關活動，原本兩年一次的滿州鄉原住民運動會，在 2015、2016 與 2017 年皆有舉辦。我認為是潘裕隆議員試圖想更凝結地方意識與認同所採取的方向。

在 2015 年時，滿州鄉原住民縣議員潘裕隆與潘阿瑤後代潘德芳亦受邀並參與卡大地布部落 7 月的小米收穫祭，潘裕隆議員感知其活動的盛大及文化的重要性，因此，決定在 2017 年於卡大地布部落小米收穫祭時帶領滿州鄉的族人們前往參加，然祭典舉辦前夕，因卡大地布部落一位 rahan 過世，使小米收穫祭延期，活動便由「卡大地布小米收穫祭文化交流」改為

「滿州—斯卡羅尋跡活動」。此活動由潘裕隆議員帶領滿州鄉各村的人，分為兩梯次前往卡大地布（知本）部落，這也是滿州鄉第一次那麼多人前往其他地區進行文化交流與學習的活動，可見潘裕隆議員的野心與企圖。

在歷經了三年的醞釀，2017 年 7 月潘裕隆議員主導名為「滿州—斯卡羅尋跡活動」，從名稱上來看，似乎回應了 2014 年卡大地布（知本）部落所舉辦的「尋親」活動，而我同時參與了「尋親」與「尋跡」活動，在過程中發現「斯卡羅」雖然作為兩者連結的關鍵，但卻覺得彼此在某層面的討論與活動舉辦的意義有差異。因此，本文分析兩個活動舉辦的方式與內容，試圖釐清當中的差異與背後動機，進而了解兩者所實踐的「斯卡羅」圖像與路徑的差異。

首先，我想從活動名稱來看兩者間的差異：「尋親」與「尋跡」。卡大地布部落的「尋親」活動，已將遠在他地的斯卡羅族人視為「親」族，因此，此活動的目的是探訪失連已久的親人，重新連結起彼此的關係，更透過共同祭祖的方式，無疑是肯定了兩者間有共同的祖源。然而，對滿州鄉而言，這段歷史在原先的記憶裡是不存在的，更嚴格來說在漢化程度很深的情況

---

南王人有關的，這些南遷的知本人悲憤與感愧南王人的無情無義，決定向南移動，其先抵大鳥村一帶後與當地排灣族人有所衝突，而繼續向南走，來到大武村一帶，最終抵達恆春半島（滿州地區）。詳見曾建次《祖靈的腳步》。

下，滿州鄉的「排灣族」對於其祖源的口傳與敘事，並不著重在「移動」或說現今已不再述說，對滿州鄉的原住民而言（除了長樂村與港口村部分人仍對於其身為排灣族／阿美族有明確的族群認同範疇以外）其他人對於登記在排灣族的身分認同相當低落，這樣的問題便是潘裕隆議員主辦此活動，試圖拋出來的議題，在對於排灣族認同低落的情況下，是否有其他歷史記憶，或是族群認同框架，能夠被滿州地區的族人記憶起或是認同，這次與卡大地布（知本）部落的交流便是一種契機。

表 1：兩個活動的比較<sup>7</sup>／作者整理

活動名稱	滿州—斯卡羅尋跡活動	「尋找」歷史——琅嶠斯卡羅族暨台東知本卡大地布部落 斯卡羅族尋親聯合祭祖文化交流活動
地點	卡大地布	旭海、永靖、里德
祭儀	無	里德（豬勞束社）、永靖（射麻里社）、旭海（牡丹灣社）
服飾	無	排灣、阿美、卑南（旭海部落）
歌、舞	無	
參與者	滿州鄉各村（原漢皆可、共九村分四天到訪）、中老年人居多。	卡地布部落族人為主（先期拜訪與活動當日）青年／中年／老年人數平均。

因此，活動召集人潘裕隆表示：「這次會將各村都帶上來，無非是想透過這類的活動，試著讓大家都知道斯卡羅的存在，讓一些概念在他們心底萌芽，慢慢的或多或少會影響他們的認同，再來是透過這些活動，試著讓大家勾起記憶。」

由此可見，滿州鄉所謂「尋跡」仍處於對自我祖源與傳統文化歸屬該如何恢復的一種摸索、以及探索排灣族與卑南族文化之間的關聯，這也是為何在「尋跡」活動中安排了發祥地解說及卡大地布文史及遷移史的說明，當天知本部落主席便著重說明知本人如何南遷的故事。這樣的定調方

7 活動內容詳見表 2 及表 3。

式，我認為跟兩部落所擁有的文化資本有明確的差異相關，所以也影響了活動內容與形式。

再去比較兩個活動中的祭儀與歌舞便可以發現，滿州所主辦的活動，沒人穿著傳統服飾、無吟唱歌曲及舞圈的舉行，而卡大地布所舉辦的活動，由於在旭海部落所舉行，因此旭海部落在仍保有傳統文化的情況下，可看到多元族群（阿美、排灣與卑南）的服飾及歌舞於活動中呈現，這也是當初卡大地布部落活動的舉行，選擇旭海的最主要原因。

我們再細看「尋跡」活動真正滿州與知本有交流的活動內容可分為三部分：卡大地布文化園區導覽、陸發岸發祥地解說、部落文史暨遷移史座談會。

園區導覽內容著重在卡大地布部落的祖靈屋、會所及瞭望台的說明、陸發岸發祥地則是在講解起源故事，以及如何移動形成後來的聚落，唯一與斯卡羅或滿州鄉關的內容是在部落主席所講解的部落文化使暨遷移史座談會，當中便說道當時的人為何從舊社 Kazekalran 離開，往南遷的故事。整體來說，滿州鄉的族人像是來參加導覽課程與學習，兩者間並沒有更多的交

流空間。反觀尋親活動，雙方皆有屬於各自的舞圈與祭儀，更有象徵尋親活動中最重要的環節：口述歷史的連結，透過雙方口述歷史的連結，卡大地布部落主要敘述如何從臺東到屏東的歷程，而旭海部落主要敘述如何在屏東一帶移動，從滿州鄉的豬勞束社（里德）到現在牡丹鄉的牡丹灣社（旭海）。

這邊透露出了一個訊息，即旭海是從滿州鄉的豬勞束社所分出，兩者間雖然擁有親戚關係，亦為同源，但當中的互動與連結卻相當的弱，旭海仍保有部分的傳統文化，但在活動舉辦時，漢化程度較為嚴重的滿州部分地區，卻沒有與較近的旭海地區交流或恢復兩者親屬的連結。因此便形成了旭海與卡大地布及滿州與卡大地布，這樣的各自連結方式，也造就了大家在文化實踐的路徑與圖像的不一致。

不過在滿州所舉辦的「尋跡」活動中，由於有長樂村的參與，在活動中可以發現一些有趣的現象，例如對於排灣語與卑南語的相似及差異、祖靈屋與祭儀的亦同進行比較等等。當長樂村族人一行人隨著部落導覽員抵達「陸發岸」發祥地的時候，<sup>8</sup>由於臺東許多族群（阿美、排灣、卑南）皆有於「陸發岸」上岸的傳說，

---

8 陸發岸，位於太麻里鄉三和村，是許多部落發祥故事的起源地，包含了阿美族、排灣族與卑南族，因此也各自於此地豎立起源石碑。

因此三個族群都有在此立石碑，而身為排灣族認同的族人，卻不是那麼在意卡大地布部落的石碑內容，而是聚集在排灣族所立的石碑前，討論其家族名與遷移的內容，也因為長樂村是滿州鄉唯一保有傳統文化的地區，滿州鄉舉辦文化活動的時候，其參與程度都較其他地區來得高許多，也一再的突顯同樣身為「排灣族」的不同。

最後，我想討論關於參與人員的差異性，在活動前與潘裕隆議員的聊天中，他透露：「我沒有設定要原住民才可以參加，你也知道我們這邊原漢通婚很久了，只要有興趣、有心的人都歡迎，才可以有更多人了解，把東西帶回去。」

這段話其實重新反思了「斯卡羅」實踐的圖像與路徑問題，400年前來自知本的人在抵達滿州與當地的排灣族通婚後，建立了一個跨部落、跨族群的關係系統，因此，雖然可能各自認為自己是誰，但卻又同屬於某個更大的關係系統與認同框架。換句話說，能形成如此龐大的關係系統，就是人群與人群間互動而成，才造就了瑯嶠十八社／斯卡羅的出現，而這些人未必自認為是瑯嶠十八社人／斯卡羅人。

我認為這樣的人群互動方式，如同陳文德（2015）對卡大地布如何實踐並想像斯卡羅的一種情況，透過人與人的互動，來跳脫排灣族或是卑南族的認同框架，這便如同潘裕隆議

員舉辦活動的目的。不過值得注意的是，陳文德（2015）關注到斯卡羅在知本，已從他稱轉變為自稱的模式，其實這種從他稱到自稱的方式，就像是林開世（2016）所寫，日本時期才出現的「斯卡羅」一詞，因為感知其權力瓦解，必須透過聲稱自我為斯卡羅，來重現過去佔據核心的樣貌，即掌握權力者才被稱為斯卡羅，至於旭海的潘阿別家系至今仍處於領導家系的位置，使得旭海依舊維持著部分的傳統秩序，而滿州地區由於領導家系的瓦解與漢化程度深，以致傳統文化消逝與認同感低落，相對知本與旭海，提倡斯卡羅是用以與長樂地區排灣族做區別。還記得寫論文時在旭海訪談，旭海的哥哥告訴我，許多阿美族老人家，不太願意訴說以前的故事，因為有階序關係的存在，某些經驗是不愉快的，在以前可能有所謂的核心家族／部落為中心，形成有秩序及系統性的關係，但在舊有制度瓦解之後，在當代社會如何重新恢復這種人群與人群關係，便是斯卡羅實踐過程值得關注的議題。因此，各部落／地區在不同的文化資源與社會脈絡下，人群與人群的關係轉變亦可能使得實踐的圖像與路徑的不同，這也是現在斯卡羅的討論是多元且未能有共識的原因。

近年來，有許多聲音在討論斯卡羅是否為一個族群，或是欲成為一個新的族群產生。我們都知道的是，臺灣各個原住民族群的認定和設立，幾乎是因殖民角度的統治與研究而生，當中亦隱含了權力的關係。在斯卡羅的研究裡也

注意到這個現象，因此，當「斯卡羅」若被定為一個族群之時，是否同時也會失去人群與人群互動的可能性？如同，蔣斌所寫過的，若不是將排灣族給定義了，排灣族可能還會出現更多不同的族群文化相融，畢竟瑯嶠十八番社／斯卡羅，曾經是一個跨部落與跨族群的關係系統，所以當確定了誰是斯卡羅之後，其邊界是否可能就此僵化？

不過，身為滿州當地人的我則是保持一個開放的心態，一個共同的斯卡羅也好，多個不同認同的斯卡羅也好，都反應出人群互動的競合關係，這才是活著的族群！在文獻上被認為是斯卡羅的這群人，才不會在僅限於書本上，就像是林開示 2016 文章標題所寫的「重新出土的族群」！既然出土了，我們就繼續的活著！

表 2：「斯卡羅尋親活動」活動內容。／作者整理並繪製。

次序	活動內容	說明
1	相見歡	卡大地布部落青年，從部落外部跑向旭海頭目家門口，與旭海部落青年連杯共飲。
2	旭海部落舞圈	旭海部落青年（男性著卑南族知本系服裝；女生著阿美族服裝；亦有著排灣族服裝者）與卡大地布部落青年於頭目門庭的舞圈，以旭海傳唱的歌（阿美族）為主。
3	進場	抬雙方頭目（卡大地布 Mavaliw 的 rahan 以及旭海頭目）進入會場（宗祠）。
4	祭儀	卡大地布部落主祭者為 Mavaliw 家族的 pulingaw <sup>9</sup> ，而旭海則是高士部落的 pulingaw。
5	開場	簡介來賓。
6	口述故事	由卡大地布部落曾建次主教以及旭海部落潘進茂耆老講述。
7	知本部落舞圈	卑南族歌舞。
8	用餐	晚餐由曾建次主教進行飯前禱告。
9	餘興節目、舞圈	雙方準備的表演，以及旭海部落特有的抬頭目舞。
10	賦歸	

9 Pulingaw 排灣語與知本卑南語同音同意，意為女巫師。

表 3：「滿州—斯卡羅尋跡」活動內容。／潘裕隆議員提供。

時間	項目	說明			負責人
06:20 06:30	集合	滿州鄉公所前			各村負責人
06:30 09:30	路程	滿州—志航空軍基地			各車自由發揮
09:30 11:30	參訪	志航空軍基地簡介及參訪			副主席潘義輝
11:30 11:50	路程	志航空軍基地—臺東市餐廳			各車自由發揮
11:50 13:00	午餐	臺東市餐廳			玉玲
13:00 13:20	路程	餐廳—卡地布部落			各車自由發揮
		第 1 車	第 2 車	第 3 車	
13:30 14:10	祖靈 尋跡	卡大地布文化 園區導覽	陸發案發祥地 解說	部落文史暨遷 移史座談會	部落解說員 部落主席 林金德
14:30 15:10		陸發案發祥地 解說	部落文史暨 遷移史座談會	卡大地布文化 園區導覽	
15:20 16:00		部落文史暨遷 移史座談會	卡大地布文化 園區導覽	部落文史暨遷 移史座談會	
16:00 16:10	路程	卡地布部落—臺東大學圖書館			各車自由發揮
16:10 17:00	參訪	臺東大學圖書館			玉玲
17:00 19:00	返程	臺東大學圖書館—滿州可愛的家			各車自由發揮



## 參考文獻

小島由道 原著，蔣斌主編

2003[1914] 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會蕃族調查報告書第一冊、第四冊。臺北：中央研究院民族學研究所。

林開世

2016 從頭人家系到斯卡羅族：重新出土的族群？族群、民族與現代國家經驗與理論的反思。

林家君

2008 模糊的邊界與差異的人群——滿州鄉「里德人」的人群分類與實踐。臺東大學南島文化研究所碩士論文。

移川子之藏 原著，楊南郡譯註

2011/2012[1935] 臺灣原住民族系統所屬之研究（全二冊）。臺北：原住民族委員會、南天出版社。

許世融

2012 清末到日治初期恆春地方的族群分布（1870-1900）。發表於語言文化分布與族群遷徙工作坊（未出版）。

陳文德

2015 當代族群分類的現象與發展：以卡大地布（知本）卑南人為例。發表於「第四屆族群、歷史與地域社會學術研討會」，中央研究院臺灣史研究所主辦，11月20日～21日。臺北，南港（未出版）。

曾建次

2011 祖靈的腳步。台東市：天主教臺灣原住民俗委員會。

潘顯羊

2016 一個地方／人群的認同變遷：「豬勞束社人」：「里德人」；「排灣族」：「斯卡羅人」。臺東大學南島文化研究所碩士班論文。

# 文獻評介

---

岸裡社家訓：  
依原住民族主體觀點  
寫成的古典漢文作品



黃維晨

漢族／台灣大學原住民族研究中心助理

前一陣子，教育部針對 12 年國教將施行的新課綱召開多場課審會，其中普高分組委員就高中國文提出的 10 篇文言文核心選文引發了許多討論。爭議之一在於其中兩篇與原住民族相關的文章，清代文人阮蔡文的〈大甲婦〉和陳肇興的〈番社過年歌〉，或體例不符「經典散文」之傳統選文原則（兩篇均為韻文），或文句中反映了當時漢人對原住民的歧視（如〈大甲婦〉中的「土番蠢爾本無知」等字句）。

在各方爭論之下，教育部課審大會決議重新篩選文言文選文，評選原則之一為遇到和原住民族相關之作品時，應依據原住民族教育法第二條及第廿條的立法精神進行編選，採多元文化觀點，以增進族群間之瞭解及尊重。在這個原則之下，十月底召開的課審大會刪除了連橫的〈台灣通史序〉（理由是其中「番」用詞有歧視意涵，且「筆路藍縷，以啟山林」等字句美化移墾者的土地開發行為，未尊重原住民族史觀），所增補的幾篇文言文選文中，沒有一篇與原住民族相關。

早期台灣能掌握漢文的人通常是漢族的官員或士紳，其文字作品描述到原住民族時，反映出當時漢族的文化認識（番 vs. 民／漢）和階級／文明教化觀點實屬正常，配合相關背景說明，未必不適合當作討論台灣族群互動和歧視歷史事實的教材<sup>1</sup>。實際上，漢人創作的古文中也不乏以持平立場描述原住民族的作品，前述〈番社過年歌〉即為一例<sup>2</sup>。然而，自 17 世紀末清政府開始將漢學教育當成「撫番」手段以來，原住民族社會（或被迫或自願）接觸漢文已數百年，擁有跨文化能力的原住民族人不曾留下任何古典漢文作品嗎？

---

1 相關討論可見刊載於 MATA TAIWAN 的文章〈高中國文票選文言文遭批「歧視」原住民，該禁嗎？〉

2 可參考雷慧媛（2015）刊載於「故事」網站的文章〈一個詩人眼中的臺灣：陳肇興與他的作品（三）〉和王幼華（2005）的博士論文《清代臺灣漢語文獻原住民記述研究》。

台大原民中心和南投縣噶哈巫文教協會共同策畫的「在地發聲—我是噶哈巫」特展將於 11 月開展，在收集資料的過程中，承蒙台大歷史所博士班的陳偉智老師和台大圖書館特藏組的阮紹薇小姐介紹台大典藏的伊能嘉矩筆記給我們。當中伊能於 1897 年向岸裡大社潘永安先生（1861-1938）抄錄的〈初育人類曲〉與〈同族分支曲〉這兩首巴宰族語拼音暨漢文翻譯敘事曲（一般合稱〈岸裡社家訓〉），正適合作為上段提問的回答。兩首曲的內容如下引，校正過的族語拼音及白話中文對譯取自巴宰族人賴貴一牧師（2005）<sup>3</sup>。

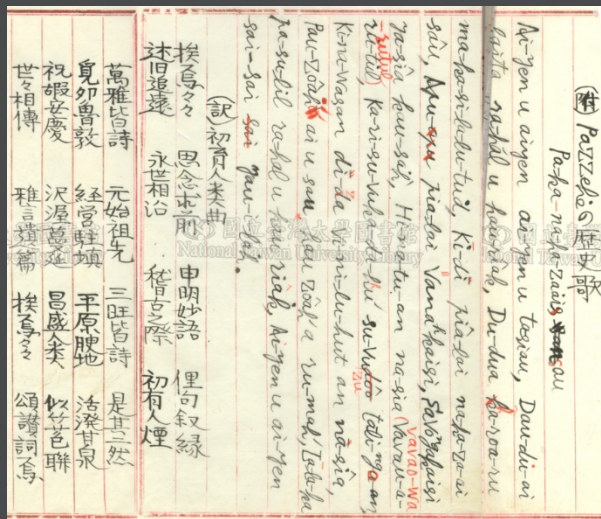


圖 1：伊能嘉矩抄錄的〈初育人類曲〉。／圖片取自臺灣大學深化臺灣研究中心典藏數位化計畫網站，經本文作者重新裁切黏貼。

3 賴貴一，2005，〈大社庄番歌試解—天子神話的建構與文化認同的難題〉，發表於「百年的遺落與重現—2005 南投縣平埔族群文化研討會」，12 月 17 日，暨南大學。

### Pakanahada-ay saw 初育人類曲

Aiyen u aiyen, aiyen u tasaw,  
Dauduay laita, rahal u hauriak,  
Tudu a xaruxaru makasilalutut,  
Kaidi pialay nahada-ay saw.  
Apu pialay Vana-Kaisi,  
Savon-Kaisi yasia dusa,  
Kinaaduan nasia Babaw a retel,  
Karit subut ka dahu subut u talinguan,  
Kinawasan dida piniluxutan nasia,  
Pauzuax' ay u saw haw zuax a raruma,  
Rara ka pasubil rahal u hauriak,  
Aiyen u aiyen, saysay yawira.

挨焉挨焉、思念求前、  
申明妙語、俚句敘緣。  
迹舊追遠、永世相沿、  
稽古之際、初有人煙。  
萬雅皆詩、元始祖先、  
三旺皆詩、是其二然。  
覓卯魯敦、經營駐鎮、  
平原腴地、活潑甘泉。  
祝嘏安慶、澤渥蔓延、  
昌盛人類、似竹芭聯。  
世世相傳、雅言遺篇、  
挨焉挨焉、頌讚詞焉。

哀煙哀煙，咱們 saw 的曲調，  
咱們要講古了，美好的言詞。  
教導長年久遠，使之相傳授，  
在起初開始有人。  
始祖 Bana Kaisi、  
Savung Kaisi 他們兩人。  
他們被安置在「上部落」，  
旱地、水田有很多水泉蔭庇。  
終年在那福祿之地（獵場、豐腴之鄉）得安居，  
人得以繁衍如茂密的竹林。  
協力留傳，美善的言詞，  
哀煙哀煙，吟詠至此結束。

### Pinakapazan 同族分支曲

Aiyen u aiyen, aiyen u minah,  
Taduduaw maanu rahal u pinasubinan,  
Nahada hiwat Pinakapazan nita,  
Malaleng di dua daxu Sikidaya.  
Mauzuzuax i dua maxariariak i dua,  
Ragi a retel ki maanu daxu,  
Lazian u binayu walakiwak dalam,  
Babaw a dali maaisakep-ay,  
Rahal ka mududunay apu' apuwan,  
Aiyen u aiyen, saysay yawira.

挨焉挨焉、再頌緬維、  
略申古語、雅言遺施。  
緣有同族、與我分支、  
寔其大要、到地建基。  
享通太平、繁衍隆熙、  
異方別地、遙隔天涯。  
崇山峻嶺、江海分離、  
俟至後日、必有會期。  
先祖傳述、如此言辭、  
挨焉挨焉、頌讚在茲。

哀煙哀煙，唱一首往昔的哀煙，  
要講述久遠的傳說。  
有咱們（同族分支）的外戚，  
居住在生蕃 Sikidaya（寔其大要—泰雅）那兒。  
在那兒繁衍著，在那兒過著富裕的生活，  
遠方生蕃那親家的部落。  
有山為界，有水相隔，  
上面（天）的日子將會相聚。  
話語是祖先所教導，  
哀煙哀煙，所言至此結束。

這兩首敘事曲的族語拼音是用 1871 年基督長老教會於大社設教後，傳教士引進用來拼寫閩南語的「白話字」寫成，一般會在過年等重大節慶時以傳統 Aiyen 曲調吟唱，推測應已傳唱多代。漢文部分創作年代不詳，其形式根據王幼華（2003）<sup>4</sup> 的分析，「採用《詩經》〈頌〉的體裁及方式來書寫，模擬商頌（長發）、〈玄鳥〉，魯頌（閩宮）周頌的〈思文〉及大雅〈公劉〉的內容，敘述祖先從何處來，定居何處，子孫綿遠流傳的情形，讚美祖先開基之德，要大家勿忘祖先。」在押韻上，王幼華也指出「第 [二] 首歌謠曲，韻腳押上平「四支」韻，即「施、支、熙、離、基、期、滋」等，第 [一] 首除第七句「鎮」字外，全曲皆押韻，韻以下平「一先」為主。這種做法也是漢人歌謠才有的方式…」兩首曲的漢文使用如此精煉，內容又富含巴宰族人敬拜祖先、牽掛手足的文化意涵，可惜至今少有人討論，成為台灣古典漢文作品中的遺珠。

這兩首敘事曲的漢文翻譯者，賴貫一牧師（2005）認為可能是能熟練使用漢文的岸裡社末代總通事潘永安先生。岸裡潘家的確很早便接觸漢學，自潘敦仔於 18 世紀中接任岸裡九社總通事、繼而當上「番業戶」後，因為需與官府公文往返、訂契約、打官司等因素，對漢文能力的需求增加，確曾透過官辦教育系統和私塾家教等各種方式提升自家和族人的漢文／漢文化能力，潘敦仔及其後代也因而出現過好幾位「文化人」，任樂舞生、太學生、佾生等職務<sup>5</sup>。不過就現存資料（即岸裡文書）來看，他們的漢文能力絕大多數表現在契約和訴訟上，並無其他文字作品流傳。

---

4 王幼華，2003，〈清代台灣平埔族歌謠書寫研究〉，《興大人文學報》33: 213-259。

5 不過也有多人是透過捐銀的方式取得功名。請參考：張耀宗，2012，〈岸裡社與儒家教育〉，《教育資料與研究》104: 107-124。



圖 2：岸裡社末代總通事潘永安／圖片取自賴永祥長老 1998 年出版的《教會史話》第四輯，199 頁。

岸裡潘家也與周邊漢文（化）教育圈有緊密的連結，尤其是神岡呂家和當時頗負盛名的文人吳子光<sup>6</sup>。呂家自呂世芳（1806-1855）起，三代皆屬「科舉社群」。呂家自 1869 年起建文英書院（日後成為清代中葉以降神岡地區的文教中心）於岸裡社側時，也獲潘家成員贊助<sup>7</sup>。吳子光為廣東客家人，自 1842 年起旅居岸裡社，初任教於當地社學，1876 年受聘於文英書院，1877 年亦於通事潘春文家開館教學。對於岸裡巴宰族人的漢學教育影響之深，被彰化縣志評為「台灣土番義學勛勞最著者，當首推吳子光」<sup>8</sup>。

6 呂欣芸，2013，《清代臺灣客家人文的人際網絡—以吳子光為中心》，中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

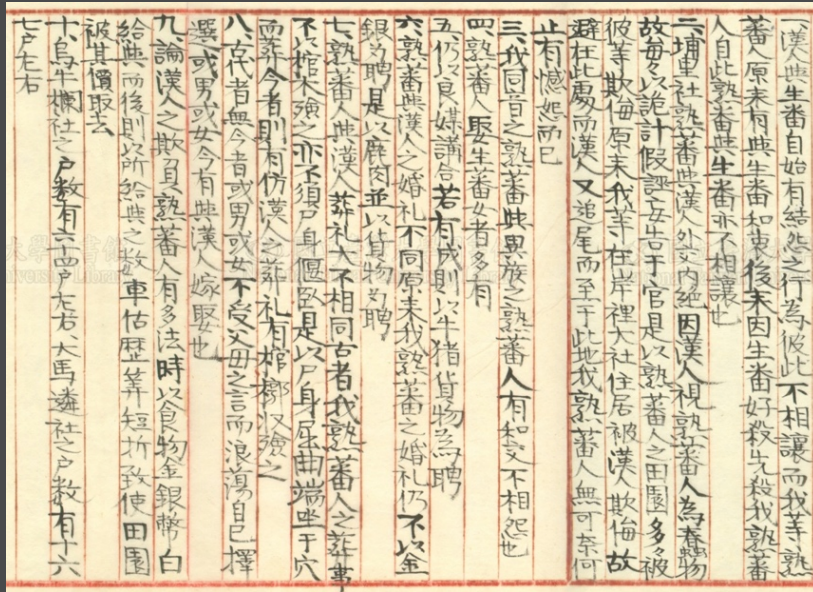
7 張耀宗，2012，〈岸裡社與儒家教育〉，《教育資料與研究》104: 107-124。

8 引自張隆志，1991，《族群關係與鄉村台灣——一個清代台灣平埔族群史的重建與理解》，158 頁。



在如此社會氛圍下，潘永安 9 歲便開始在岸裡書房（私塾？）拜師讀漢文，11 歲跟傳道師學白話字，15 歲再於教會小學內學漢文<sup>9</sup>。1877 年，16 歲的潘永安進入府城大學（今台南神學院）當第一屆學生，因為早期白話字文獻少，傳道人須有閱讀漢文的能力，所以漢文課也是必修，教材包含漢文聖經及中國經書<sup>10</sup>。種種歷練，使潘永安獲得紮實的漢文訓練，可從其留世的〈潘永安手記〉（如圖三）、〈家庭族譜〉<sup>11</sup>等著作得知。

圖 3：伊能嘉矩抄錄的〈潘永安手記〉（非完整全文）。  
 / 圖片取自臺灣大學深化臺灣研究核心典藏數位化計畫網站，經本文作者重新裁切黏貼。



9 賴永祥，1998，〈教會史話 387 傳道師出任總通事〉，《教會史話》第四輯，195-202 頁。

10 賴永祥，1998，〈教會史話 381 廈門來兩位漢文仙〉，《教會史話》第四輯，181-182 頁。

11 賴永祥，1998，〈教會史話 390 然遠亭修家庭族譜〉，《教會史話》第四輯，207-209 頁。

重要的是，潘永安在熟悉漢文／漢文化之餘，也掌握著自己巴宰的文化根源與認同。他即便使用著漢字、取了漢名、身著漢服，在外人眼裡「漢化」程度很深，但他同時使用著巴宰族名「潘媽下臘界丹」<sup>12</sup>，有一定的族語能力<sup>13</sup>，也能使用白話字紀錄族語（如前文介紹的兩首 aiyen）。在圖三的〈潘永安手記〉中，我們也能看到他對族群文化的認識，並清楚表現出「我等熟蕃人」的自我認同。

這種掌握雙文化／語文能力的原住民族人，潘永安絕非唯一，道卡斯新港社的「番秀才」解大賓也是一例<sup>14</sup>。他們所創作的家訓、祭文、詩文、書信若能讓更多人注意、討論、甚至列為教育素材（前提是不因「番」字的使用而忽視其創作動機），應該更值得讓主流社會以及部份官定原住民族人討論並反思「漢化」、「認同」等當代原住民族共同面對的議題。

※本文初稿承蒙台大原民中心童元昭主任提供修改意見，感謝再感謝！

---

12 載於《大社堂會進教者姓名冊》，出處同註9。可拼寫為 Baxala Kaidan。

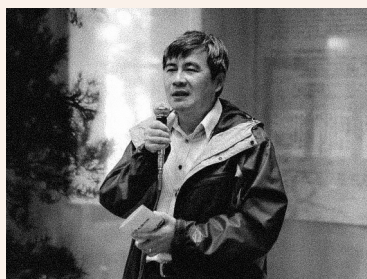
13 日本語言學者小川尚義曾記載：「我去大社庄時，就對有頭目家世的潘永安做語言調查，他對於日常淺顯的詞知道得很清楚，但若問他平常不太使用的詞，則往裡面去問她母親。」（引自李王癸，1997，〈族群滅亡的歷史見證—西部平埔五族語言消失的過程〉，收於《台灣平埔族的歷史與互動》，132-145 頁，常民文化出版。）

14 可參考劉俊雄，2012，〈不同漢俗不同域—晚清臺灣熟蕃文人的個案研究〉，《臺灣學研究》14: 97-116。

# 文物掌故

---

## 東華大學整編與典藏 「高砂義勇隊暨遺族 文化協會檔案」簡介



潘繼道

漢族／國立東華大學臺灣文化學系副教授

國立臺灣師範大學歷史學博士，研究領域為東臺灣原住民族史、東臺灣歷史文化、日治時期遺跡踏查。著有《國家、區域與族群—臺灣後山奇萊地區原住民族群的歷史變遷（1874-1945）》、《清代臺灣後山平埔族移民之研究》等。

## 一、前言

2017年9月23日，程登山校長生前所收藏的「高砂義勇隊暨遺族文化協會檔案」正式搬移至東華大學人文社會科學學院三館（以下簡稱「東華人社三館」），筆者有幸躬逢其盛，並數次現場見證，為使更多人認識這批檔案，以下即不揣簡陋地予以介紹。

圖1：東華趙涵捷校長（前排中）與高砂義勇隊暨遺族文化協會成員合影。／東華大學提供



## 二、日治末期「高砂義勇隊」的登場

1941年12月8日（美國時間12月7日），隨著日本重創美國在夏威夷的海軍基地珍珠港之後，正式揭開「太平洋戰爭」的序幕。臺灣各地在日本當局、媒體、警察、學校教職員、各種自助團體等的運作下，支援戰爭成了重要的工作。而藉由參與高砂挺身報國隊、高砂義勇隊、志願兵，及配合徵兵，使臺灣的原住民族與漢人同樣，被捲入戰爭的漩渦當中。

為了配合日本需要，1942年，臺灣實施「陸軍特別志願兵」、「高砂挺身報國隊」（其後改稱為「高砂義勇隊」）；1943年，實施「海軍特別志願兵」。而隨著戰局擴大、陷入苦戰，日本需要投入更多的兵源，1944年9月開始準備「徵兵制」，並於1945年1月正式實施。<sup>1</sup>至此，臺灣的各個族群都跟日本人一樣有當兵的「權利」，但這項「權利」卻是要臺灣人用鮮血來付出與換取。

1941年日軍襲擊珍珠港後，原住民男子申請服役當軍夫，女子申請當看護婦（護士）者此起彼落，總督府從遠遠超過所需人數10倍的「志願」申請者當中，挑選出第一回的「高砂挺身報國隊」。參加「高砂挺身報國隊」的原住民族青年，其生活經驗並非完全傳承自部落，也不是受傳統部落文化薰陶者。其在日本當局長期的教養下，從完成蕃童教育所及（蕃人）公學校初等教育，並接受青年團指導、訓練者所挑選出來，能解「國語」（日語）的年輕人，從小就由警察、教師涵養其日本精神，亦即在上生活上相當「日本化」的原住民。

---

1 臺灣總督官房情報課，《臺灣事情》，昭和十九年本（臺北：臺灣總督官房情報課，1944），頁159-161；藤井志津枝，《臺灣原住民史—政策篇》（南投：臺灣省文獻委員會，2001），頁146。另有專以臺灣原住民族為對象之陸軍特別志願兵，於1943、1944兩年各錄取500名及800名（山本壽賀子、曾培堂譯，臺灣總督府編纂，《臺灣統治概要》（臺中：大社會文化事業出版社，1999），頁110）。

日本當局之所以組織「高砂挺身報國隊」，一方面是因為他們與漢人不一樣，祖先並非從對岸中國來到臺灣，如此在面臨戰爭時，將不致與中國產生文化與國籍的糾葛；而南島民族的血統，其語彙、生活習性等與南洋各地的民族近似；加上從治臺之後到霧社事件，日本軍警在長期的討伐作戰當中，發現原住民族的韌性，及適合於叢林、山野作戰；日本警察又藉由特別行政，將之隔絕在「蕃地」（山地）中，並利用壯丁團、青年團等自助組織長期的經營，結果使得原住民族對日本人的向心力，較漢人來得強；再者，就是基於原住民族本身對榮譽的注重。因此，經過菲律賓的第十四軍司令官本間雅晴陸軍中將<sup>2</sup>的指示，由第十四軍參謀長和知鷹二陸軍少將向臺灣總督提出要求，將原住民族投入南洋，協助戰爭的後勤補給、運輸、開路……等工作。

1942年3月，依日本軍方請求，編組500名的「高砂挺身報國隊」前往菲律賓的巴丹半島等地；其後，「高砂挺身報國隊」被改稱為「高砂義勇隊」。<sup>3</sup>初期主要任務是在險峻的山區、沼澤，從事開拓修築道路、觀測所、司令所等陣地設施的建設，隨後加入柯里基多島（Corregidor）戰役，參加要塞攻略戰，並在戡定殘敵的作戰方面協助日軍；另外，有一些在巴丹半島的山裡面配屬於「軍戰場掃除隊」，擔任蒐集敵方所遺留下來兵器等工作。<sup>4</sup>由於第一回高砂義勇隊的成績不錯，於是在日本海軍的請求下，總督府又編成第二回的高砂義勇隊，並於當年7月運送到南方作戰地區支援。

高砂義勇隊前後共派出八回，如加上兩回陸軍特別志願兵，則一共十回，人數約達4500名。這個數字並不包括後來

---

2 本間雅晴於1940年12月2日後，擔任臺灣軍司令官；1941年11月5日，以攻略菲律賓為目的，日本軍部以臺灣軍為中心編成第十四軍，本間雅晴擔任司令官。11月6日，他晉升為陸軍中將。

3 〈隊員一同益々元氣〉，《理蕃の友》第11年7月號（127號—高砂義勇隊記念號）（臺北：臺灣總督府警務局理蕃課內理蕃の友發行所，1942。本文參考者為東京綠蔭書房，1993），頁6。

4 〈隊員一同益々元氣〉，《理蕃の友》第11年7月號，頁6。

徵兵制度實施時，所徵調的原住民青年人數。其中，1943 年高砂義勇隊被徵調六回，人數更佔總數的一半以上，這主要是因為南方戰事吃緊，<sup>5</sup> 由於南方的戰鬥環境急需原住民族特殊的生存技能，才會動員得這麼頻繁。也因為其身處戰爭激烈的南方前線，造成不少人傷亡。

### 三、高砂義勇隊暨遺族文化協會的成立

戰後很長一段時間，高砂義勇隊與臺籍日本兵都未得到日本政府補償，直到 1994 年底開始，部分臺籍日本兵才獲得日本政府些微的補償，但高砂義勇隊因為不是正規軍人，大多無法得到補償。曾在日治末期接受軍事訓練的太魯閣族人程登山校長見到原住民於戰後所受到的待遇，決定挺身為原住民爭取補償。程校長 13 歲於教育所（小學）畢業後，於 1945 年 1 月進入北埔的「花蓮港北飛行場」（今花蓮機場）受訓，準備成為「神風特攻隊」，但他並非正規軍人，與其他高砂義勇隊員一樣，被編制於奴工後勤役。由於 8 月 15 日日本天皇宣讀終戰詔書，他才逃過一劫。<sup>6</sup> 戰後，他歷任國小教師及校長。

「高砂義勇隊暨遺族文化協會」成立於 2000 年 12 月 17 日，由程校長擔任會長，創立目的即是協助高砂義勇隊成員及其遺族、家屬爭取權利。根據程校長兒子程文爵（花蓮縣壽豐鄉志學村信德診所醫師）回憶，近 30 年來，其父親靠著自己的

---

5 李國生，〈戰爭與臺灣人：殖民政府對臺灣的軍事人力動員（1937－1945）〉（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1997），頁 89-90。

6 〈二次大戰時被徵調南洋—高砂義勇隊日方將補償〉，《自由時報》，2002 年 1 月 22 日。<http://old.ltn.com.tw/2002/new/jan/22/today-c10.htm>（參閱日期：2017 年 10 月 28 日）



力量進行田野調查，透過同袍一個拉一個，走訪全臺各地，進而蒐集、整理一箱箱高砂義勇隊成員及遺族的口述歷史、從軍感謝狀以及部隊番號等相關文物。程校長並整理、自費印製《戰爭史》，為高砂義勇隊的族人發聲、爭取權利，其中不少檔案也協助部分高砂義勇隊成員、遺族與少數原住民從軍慰安婦成功向日本政府申請補償金<sup>7</sup>。



圖 2：《戰爭史》封面。／筆者翻攝

7 〈被遺忘的二戰史料 東華大學獲贈「高砂義勇隊」檔案〉，《民報》，2017年8月7日。<http://www.peoplenews.tw/news/2195a963-d9cd-4b22-b1ea-63db974936b0>（參閱日期：2017年10月28日）。程登山，《戰爭史》（花蓮：高砂義勇隊暨遺族文化協會，2001）。



## 四、東華大學整編 與典藏檔案內容概述

程校長以 87 歲高齡病逝，其生前所蒐羅、彙整的大批史料，包括高砂義勇軍及其遺族的訪查資料表、申請賠償的原始證明文件影本、各項雜件，數量將近 4000 件。為促進檔案原件妥善保存及利用，其家屬決定全數轉贈東華大學人文社會科學學院（以下簡稱「東華人社院」）。

這批豐富檔案原收藏在程校長花蓮縣新城鄉康樂村南三棧的住所，亦即高砂義勇隊暨遺族文化協會會址所在。東華人社院長王鴻濬提到，其經由公共行政碩士專班學生吳仲康（太魯閣族，花蓮縣立秀林國中人事主任）的引介，得知程校長窮盡畢生之力，跑遍全臺調查、訪談高砂義勇隊及其遺族，整理出原住民派赴南洋戰場從軍的歷史始末。檔案詳細地記錄基本資料，包括口述人姓名、現住地址、日治時期住址、出生年月日、學歷、軍屬範圍（應征梯隊）、應征日期、陣亡日期、負傷日期、原部隊番號、原部隊長官姓名、派遣戰區、負責任務……等。<sup>8</sup>

2017 年 5 月 6 日，王院長、中央研究院臺灣史研究所副所長劉士永、檔案館主任王麗蕉、檔案館助理、筆者等，一同至現場勘查原件，確認具有珍貴性與高度價值，是瞭解高砂義勇隊歷史的珍貴第一手資料，必須予以保存。8 月 7 日，由程校長 84 歲遺孀謝嬌妹及兒子程醫師出席舉行捐贈儀式，與東華大學完成簽約。其後於 9 月 23 日在王院長、劉研究員、檔案館助理、筆者等的見證下，檔案謹慎地搬移至東華人社三館。

---

8 程登山，〈戰爭史〉。



照片 3：程文爵醫師（左）、程校長遺孀謝嬌妹（中）、王鴻濬院長（右）簽署捐贈契約書。／筆者拍攝，2017 年 8 月 7 日

由於資料有蟲蛀、紙張潮濕或脆化等情形，需進行修復，預計搬到東華人社三館的專屬保存空間後，有空調、除濕等設備，由中研院、東華大學合作進行檔案修復及編目，下個階段還將爭取經費進行數位化。等全部工作完成後，將移到東華大學圖書館成立高砂義勇隊專區，供各界查閱。<sup>9</sup> 經初步檢視後，檔案內容可略分為：

**（一）高砂義勇隊成員及其遺族調查資料夾，共約 46 夾、200 件。內容包括調查資料表與原始文件影本，並按申請人編號歸檔成件，計有：桃園、新竹、苗栗、臺中、南投、嘉義、高雄、屏東、宜蘭、花蓮、臺東等地區之申請文件資料夾。**

---

9 〈力爭高砂義勇軍賠償 史料轉贈東華大、中研院〉，《自由時報》，2017 年 8 月 7 日。<http://news.ltn.com.tw/news/politics/breakingnews/2155508>（參閱日期：2017 年 10 月 28 日）

(二) 原始申請文件，估計數量共約 500 袋、2500 件。多數收存於紙袋內，包含戶籍謄本、保險證書、死亡證明書、從軍相關證書（如軍隊所頒發的感謝狀）等。

(三) 雜件，約 10 箱、1000 件。<sup>10</sup>

## 五、未來展望—代結語

以高砂義勇隊身分被日本當局動員到海外，對原住民族而言是全新的經驗。他們跨出部落遠赴海外征討、活動，並使日本人極為讚賞、刮目相看，但也因此在終戰後留下歷史的糾葛。

臺灣過去的歷史撰寫，偏向以臺灣西部及以漢人為中心作為敘述的主體來呈現，原住民族相關歷史的記錄被放在邊陲位置，在比重上可說是相當的低。<sup>11</sup> 原住民族的歷史是臺灣歷史的一部分，少了這部分臺灣史將不夠完整。

高砂義勇隊的議題是值得關心與研究的。過去大致藉由歷來的文獻、研究及報章雜誌、部分高砂義勇隊成員或家屬的口述歷史等，來探討日治末期「太平洋戰爭」下的高砂義勇隊歷史。程校長遺留的這批檔案，數量更多、更具有原住民個人觀點，彌足珍貴，相信對於還原二戰的歷史、原住民族海外戰爭史有非常大的助益。

期待搬移至東華大學的這批檔案，能儘快完成整理、編目、數位化，使相關的研究者能藉由這些資料發展更多的研究。

---

10 〈高砂義勇隊暨遺族文化協會檔案整編與典藏計畫〉，東華人社院提供（2017年8月7日）。

11 潘繼道，〈日治末期「太平洋戰爭」下的高砂義勇隊—以花蓮港廳為中心的探討〉，《臺灣風物》58卷1期（2008年3月），頁31-32。

# 老照片講古

---

## 凝視下的破口： 鳥居龍藏的 台灣原住民攝影中之違抗面孔

梁廷毓

漢族／現就讀國立台北藝術大學，藝術跨領域研究所

關注差異的檔案實踐方法，目前的研究項目著重於歷史檔案與影像的探討。



## 一、前言

在日本殖民台灣的第二年，鳥居龍藏於 1896 年到 1900 年之間，曾四次來台進行調查，並拍攝了為數不少的原住民影像，此舉被視為台灣歷史上第一次進行系統性的原住民田野調查。鳥居龍藏的著作、相關研究與文獻已漸趨完備，在此不再贅述。以往的討論，大多是由殖民的歷史脈絡，以及對殖民地的知識建構與治理目的、拍攝者與被攝者之間的權力關係去討論殖民權力、壓迫、支配與帝國之眼的凝視問題。但是，重新探究這些照片時，筆者在意的是照片中的人如何面對拍攝，以及拍攝的時刻。被拍攝者種種細微的動作、面孔的神情、姿勢，例如有些照片中的人，呈現出不直視鏡頭，或是身體晃動沒有靜止、瞪著鏡頭、掩面而笑等等，這些被攝者的反應究竟有何涵義，是筆者想去探究的。

本文擬在鳥居龍藏這批人類學攝影之中，從講求精確的人種測定影像、到當時拍攝技術的問題，探究照片中原住民的樣態與面對拍攝的反應，並將其置於殖民的權力脈絡下，重新思考並鬆動拍攝者與被攝者的關係，提出影像中被攝者的能動性。因此，本文著重的是對於影像的再觀看、再詮釋，同時試圖逃脫殖民者給出的文字描述，以及現有的批判論述，回到一個生命形式、本體的影像閱讀。然而，對於這些無法言明的面孔，筆者無意給出任何的結論，也無力給出真相。所進行的是將影像重新問題化，以及進行辯證性的闡述，藉此探究被攝者在拍攝當下所呈現的複雜反應，並嘗試給出差異的影像史、影像分析之觀點。

## 二、殖民脈絡下的人類學攝影

關於身體、檔案與權力的關係，從 19 世紀開始，伴隨著西方帝國主義的殖民擴張，肖像、測量式的照片漸漸出現於人類學對殖民地、原始部落的調查。對於被殖民地居民來說，肖像式攝影在殖民地的出現，標誌著帝國主義對於異族身體的凝視與支配慾望，這可以理解為對於「異種」、「他者」或是「非人」的觀看，以上對下的目光標定出社會、文化、身體的差異，這種權力關係背後預設的即是社會達爾文主義的教條：落後與低等人們是需要被觀察與教化的。

殖民時期對原住民的風俗、語言、慣習的分類範疇往往是依據國家利益來建構的。從取材到知識生產，是一個認識論到建構論的過程，它並非儲存著過去的事實，而是透過對他者的身體區辨、分析，達到對殖民地控制、管理的目的。而影像與檔案除了用以建構一套管理系統，也是用以建構歷史的必要工具。更確切的說，1839 年之後的歷史形塑與影像有著緊密嵌結的關係，攝影技術被發明之後，讓沒有被寫入歷史的人「攝入」歷史。

既然攝影技術也作為殖民地治理的方法，那麼所蒐羅的影像必然欲求精析、清楚、以便掌握一切細節，去除掉被攝者任何無關的臉部表情與身體姿勢，使影像中的人，成為殖民凝視與宰制下的身體，並透過呆直的群像排列與肖像照所呈現，每個被攝入的臉孔或身體，都是無人稱的。我們在閱讀烏居龍藏所拍攝的照片時，大部份呈現的是非常精確的體質測量影像，正、側面半身與正、側面全身，或四分之三側面，人的面孔與身體被完整清晰的捕捉起來。

「最普遍的區辨方式是透過活體測量，觀察項目包括髮型，髮色、眼色，眼形、雙眼皮、鼻樑形、鼻底面形、膜唇厚度、上唇框廓線、耳尖形、耳垂形等。測量項目分為頭部與體部，頭部包括頭長、頭寬、面高、面寬、鼻長、鼻寬、口寬等，並藉此計算各項頭型比例值，體部包括體高、軀幹高、骨盆寬、胸圍、上肢長、下肢長等。並藉此計算各項體型比值。除此之外還有血型、頭髮毛渦、掌指足紋路等…」<sup>1</sup>



圖 1：烏居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」（整理番號 87，寫真番號 7492）



圖 2：烏居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」（整理番號 88，寫真番號 7494）



圖 3：烏居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」（整理番號 86，寫真番號 7495）

1 林淑蓉等 (2014)。〈百年體質人類學與台灣社會的交會〉，《重讀台灣：人類學的視野》，頁 94。新竹市：國立清華大學出版社。

一方面，被殖民帝國所歸檔的影像資料本身需要具有高度的「可辨識性」，與標本無異，殖民之眼要明晰的呈現他者為何物何種，並加以科學化的分類，甚至精確至臉部面貌的比例與鼻樑的角度測量。而在影像的形式上，被攝者往往被置入在空白的背景之中，使影像呈現一個無地方感的地點，被攝者被迫剝離出原本的生活場域，而這是被帝國強加、暴力的觀看，一種「被罪犯化」的大頭肖像照。

另一方面，從時間的角度，在殖民視角下所建立的影像檔案中，被攝物、被攝者在歷史時間裡凍結、停留的那一刻，因為已經沒有其他視角的檔案來佐證其之後生命的存在。在這個意義下，當生命藉由影像被固定在歷史裡的同時，這些照片中的人、停留在殖民史中的影像，被拍攝瞬間的定影，即是生前最後一張身影。也可以說是讓死亡提前到來、使生命提前結束的影像。在殖民影像的歷史裡，殖民者有權決定生命要以何種面貌、形式被放置到歷史中，以及要以何種死亡的樣態被存留。

雖然，殖民者透過體質測定、知識生產來進一步的管理殖民地人民，使其安於其位，以利統治，但是這種權力凝視的過程也可能面臨被殖民地人民「不服從」的挑戰。其中，烏居龍藏所拍的原住民攝影裡面，就有不少難人尋味的例子，照片中的拍攝者與被攝者之間地關係不是穩固的，在被攝者那裡，是一種試圖周旋、違抗、不配合的「人」，而非殖民主所設想的、去人化的、標本化的物。



## 二、影像的裂隙

筆者認為當前在處理歷史資料時，往往過於快速地指出大歷史敘事背後的結構與權力者，以便嫁接一種權力批判的論述模式，同時，因為歷史學科研究範疇與方法上的特性，大多數的研究並不會仔細的閱讀一張照片，而是直接從殖民的歷史脈絡去闡釋影像的意義，去陳述影像生產背後的運作機制。另外，在討論殖民時期的人類學影像時，一般皆從殖民者、拍攝者的角度談論殖民脈絡下人類學攝影中的身體政治，去論述一張張看似客觀的影像，背後如何隱含了對於他者的視角與文化形塑的意圖，並如何呈現複雜的權力關係與視覺運作，可是卻鮮少從拍攝者所拍的照片中，細究被拍攝者的面孔、神情與身體姿態，是否真的完全符合殖民者所要求的那樣，還是其中有耐人尋味之處、有些許的抵抗？

仔細探究烏居龍藏所拍攝的照片，除了精準無誤的體質測量，其他大致上可以看出幾種樣態，有些人在照片中呈現出不直視鏡頭，或是身體晃動沒有靜止等待定影、瞪著鏡頭、掩面等等的動作。筆者認為，唯有去談出影像中複雜的訊息，從這些已知的照片中看到尚未被發現的人，從看似被人類學研究「處理完」的影像材料中，與已經有穩固論述的博物館的知識檔案架構中，重新挖掘這些被探討殖民影像的學術文獻所忽視的面孔、以及這些在二元（攝影者與被攝者）權力批判論述下所犧牲和排除掉的複雜狀態。

當然，這並不是對於族群的再分類，而是針對殖民時期人類學者進行族群分類的「反分類」，從被攝者的眼神、情狀，挖掘出迥異於科學分析式的影像研究路徑。

## (一) 瞪視者

圖 4 至圖 6 這三張照片中的人在瞪著鏡頭，而攝影機也捕捉到了「瞪視」的當下。觀者的疑問也許是，為何被攝者在照相的時刻，眼睛要突然瞪大？他的這個舉止是在表達甚麼？「瞪」的動作究竟意味著甚麼？眾所周知，在傳統西方布爾喬亞式的肖像攝影裡，被攝者必然會意識到正被注視拍攝，所以也盡可能表現理想形象，略為微笑的直視著鏡頭。但這張照片不同於西方布爾喬亞式的肖像攝影中人物的直視，照片中的人可能只是接到一個指令，而上前到預定要被拍照的位置，擺出定位、不可隨意亂動的姿勢，等待拍攝。



圖 4：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」（整理番號 295，寫真番號 7706）



圖 5：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」（整理番號 78，寫真番號 7789）



圖 6：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」（整理番號 -，寫真番號 -）

攝影者所要求的是一張清晰、精密而不帶感情的面孔，將被攝者物化、記錄下來，以作為科學化分類與研究的材料，被攝者被要求固定、靜止的坐著，全身不可動彈。在這個幾乎窒息的時刻，自身如死物一般的等待拍攝，眼神似乎成為唯一展現自身主體的方式，眼睛張大瞪著前方，像是在用眼神與另一個直面他的機具較勁，他在瞪著的東西，若不是眼前的攝像機具，就是鏡頭背後的拍攝者。瞪視的眼神，是恐懼或抵抗不得而知，但是深刻的人性此時表露無遺，拍攝者越想抑制住被攝者的身體，愈想壓制被攝者的特性，被攝者的靈魂反從隙縫中流洩而出，在這個即將被物化的瞬間，被攝者開啟了自我生命的抵抗機制、抵抗被標本化。

透過他的眼神，彷彿可以穿破攝影鏡頭機具直指攝影者的眼睛，甚至讓觀者感到威脅、不適，這種穿透性，似乎將自身外翻於空間、時間之外，他的眼神拒絕死亡，讓觀者與他對視的過程中，無法以標本的方式看待。

## (二) 失影者

圖 7 至圖 12，這六張照片中的人面孔模糊，顯然是在拍照的時候，挪動了身軀，是沒有被告知拍照的瞬間需要靜止？抑或是按下快門的時機沒有抓準？原因不明。但無論如何，這些半透明、晃動的面孔，如同未完全附著於相紙上，拍攝者期望的影像精確性和欲施展的控制性被破壞和解除了。在這裡，身體並沒有順從拍攝時的規則，反而與之違背。

這種不清楚的面孔，使殖民者在觀看中產生誤差、誤判，讓觀者產生對他者認識上的模糊，是否進而動搖了對他的控制與全面客觀的認識？又或是說，在鏡頭正要暴力的展開「掠奪面容」的定影行為時，鏡頭框定裡的閃避、錯動的面容是否意味者「不想被觀看」的抵抗行為？這些因為錯動所造成的「失影」、無法被記錄的面容對於拍攝者來說是一種缺憾，晃動的面容讓影像喪失他的功能，使殖民者的系統化分類、分析工具，在面對失誤的影像時產生失能、無效。

但在被攝者這裡，影像上的「毀容」不會有任何的代價，因為殖民者的歷史對他們來說毫無意義，因此，他們就像過往時間的逃離者，成為無法被囚固於殖民者歷史中的影像，逃離了被殖民者的歷史。這種失誤影像中的面孔相對於其他清楚被記錄的人們，不是在靜止中被定影，而是在動態中被固定下來、呈現動態的瞬間，這使得生命的活動狀態再次展露無遺。這是生命狀態的展露，而非標本化的面孔，失影者以這種方式永遠處在消失與延續之間，成為一種不存在的「在」。



圖 7 (上左)：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」(整理番號 95，寫真番號 7470) 局部

圖 8 (上中)：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」(整理番號 251，寫真番號 7294) 局部

圖 9 (上右)：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」(整理番號 30，寫真番號 7188) 局部

圖 10 (下左)：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」(整理番號 207，寫真番號 7207) 局部

圖 11 (下中)：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」(整理番號 100，寫真番號 7095) 局部

圖 12 (下右)：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」(整理番號 165，寫真番號 7034) 局部

### (三) 避視者

原本應該成為一張清楚的肖像照，但是被攝者的目光並沒有望向鏡頭而是往下方看，他們不直視鏡頭，不與鏡頭對接。在拍照的時刻，選擇不看鏡頭，是一種不安、懼怕？或是偶然？如圖 13、14，兩人眉頭深鎖，身體僵直，臉面端正，但目光下望，不同於一般精準清晰的肖像式影像，雖然在身體與臉面的角度姿勢上符合拍攝者所要求的，但是因為被攝者的避視與臉面的神情，而無法去除情感的表露。

圖 15 的這張照片中，中間的兩個人，一個人的目光往下方看，一個人的眼睛則被衣飾遮蓋住，雖然身體僵直，但是因為人的神情，無論讓觀者感受到的是害怕、卑微感或委屈，臉面上複雜的神情使得客觀、中性、去除情感的作用在這裡同樣變的不可能達到。面對拍攝者的逼視，以迴避、避免直視鏡頭的方式，彷彿在鏡頭與眼睛所預設的雙向接觸中，拒絕了這項拍攝正面照的安排，反而更為清楚的呈現了出一種不對等的權力關係。



圖 13：烏居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」（整理番號 255，寫真番號 7740）



圖 14：烏居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」（整理番號 133，寫真番號 7804）



圖 15：烏居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」（整理番號 138，寫真番號 7423）

#### (四) 旁視者

照片中沒有看鏡頭的人、目光望向鏡頭之外，眼神是專注的，他們可能不想理會攝影機，或是對攝影機不感興趣、不聽從攝影者的指令，而在他眼中所望向的他方是甚麼？他們所望向的可能是真實、非表演性的、未被影像安排過的地方。

而讓觀者好奇的是，望向的一方是正在發生甚麼事？不得而知，但是從影像生產的過程裡，一般可以理解的是，拍攝打斷了部落人們的日常時間，進入一個不正常的身體狀態，變成是僵直、固定的，這也是拍攝者期待的結果。但圖 16、圖 17 卻呈現出沒有看鏡頭的，極度分神、不配合、抗拒直視機具、望向他處等等的動作，這是否意味著他們仍試圖延續日常的時間，或是某種「不願聽從的反應」？

這種不與鏡頭對視，而將目光分岔至他處，注視著鏡頭之外的某事或某物的動作，可以視為一種折射，透過被攝者的目光，讓即將被擷取、安排好的景象，折射回景框外的現實事物，因為攝影機並沒有捕捉到他的目光，反而是藉由那道望向他方的目光，將觀者帶離現場，使照片中留下了謎樣的、影像之外的空間。在那個時刻，是一個外來者以帝國之力想終止部落的生活時間，進入僵固的治理時間，而人們則繼續試圖維持著身體原本的時間。





圖 16：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」（整理番號 170，寫真番號 7122）



圖 17：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」（整理番號 158，寫真番號 7469）

### (五) 照片中的「掩笑者」

圖 18 最右邊的人以手掩面，似乎在偷笑，意味著羞澀、無法離開景框又不願被拍？圖 19 左下角的兩個人也是，照片中的人為何會笑？是冷笑還是嘲笑或是竊笑？又為何以手掩面？如同凶狠的瞪視，這些對殖民者的微笑，是一個恐怖的微笑、令人疑惑的笑，是被攝者在無法採取任何的動作中，藉由「笑」的表情，讓自己成為一張不可被分析與測量的臉。

嘲笑者與被笑者的關係，透過鏡頭機具的攝入，被固著下來，讓觀看的主體與被看的客體之間的關係變的曖昧。掌握鏡頭機具的拍攝者記錄了自己和這個怪異機器被嘲笑的一刻，換言之，在影像的見證下，拍攝者與被攝者的權力關係稍微被動搖了。一方面，除了展露出人的情緒，也讓一般意義上的「被攝者」、被鏡頭框定的人，成為「嘲笑影像的人」，影像成為「被笑的影像」，另一方面，因為這個「笑」，反過來使拍攝者與背後知識權力系統難以分析。

圖 18 (右頁左)：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」(整理番號 140，寫真番號 7417) 局部

圖 19 (右頁右)：鳥居龍藏 1896-1900 年間拍攝。圖／轉載自「東京大學綜合研究資料館標本資料報告，第 18 號，1990」(整理番號 122，寫真番號 7421) 局部



殖民者只補捉到一層表象，卻永遠無法了解這些人在思索甚麼，殖民者生產的檔案始終是去除情感的一系列歸納系統，這個微笑的裂口，或許指向理性系統分析侷限，照片中一抹抹對於帝國的掩嘴微笑，都是笑裡藏刀，劃開影像本身、投向未來的時間裂隙。因此，回到帝國的視覺技術所預設好的關係，也就是影像生產機制裡「觀看與被觀看的關係」，我想在此有必要探尋出一種「回看」的視角，回看拍攝的鏡頭機具與技術，並進一步思考當時影像的生產技術之問題，而要理解這一問題，首先必須先從拍攝者這裡開始。

### 三、殖民視覺技術的破口

「因為乾版攝影需要時間讓玻璃底片上的藥劑曝光，不太能夠拍攝動態的事物，拍攝時，其實有一段空檔是攝影師與被攝者之間相互對視的屏氣凝神時光…由於攝影技術的限制，當時的拍攝通常是擺拍的方式，由拍攝者告訴被攝者要擺出什麼樣的姿態，暫時固定不動，等待玻璃底片曝光完成。」

這些照片向觀者揭示的是一個類似彌留的時間，在這個等待定影的瞬間，雖然極為短暫，在我看來卻是各種複雜情緒或觀點，相互角力、協商、鬥爭的時刻。攝影者因為攝影機具要等待玻璃底片曝光完成，而被迫專注，成為暫時的無能者，只能等待。而這時照片中的旁視者在看哪裡？照片之外的甚麼？瞪視者在瞪甚麼？在笑甚麼？在拍攝過程中的身體為何晃動？為何有人以手掩面、臉被遮住沒有被拍到？等待機具曝光完成之前，被攝者有了「半自主」機會，因而給出種種違抗的可能。機具必須要等待玻璃底片定影時間的完成，而殖民影像中的人，卻「不願一起等待」。

影像中，被拍攝者的面孔所壓抑、所綻露的那種幽微的心理情動是甚麼？順著帝國影像的再現邏輯，給予其拍攝，但去讓其拍的不精確，原本是宰制性的工具，從拍攝者與被攝者之間相互對視的屏氣凝神的時間裂縫中產生了違抗性的面孔，或許是殖民者所無法想到的。在這裡，一位殖民帝國底下所分派的人類學者、拍攝者與被拍攝者的關係，因為視覺技術的緣故，產生了關係的鬆動，進而意外的生產出我們當今仍無法明確指認、徘徊於歷史中纏繞不去的幽靈。

## 四、結語

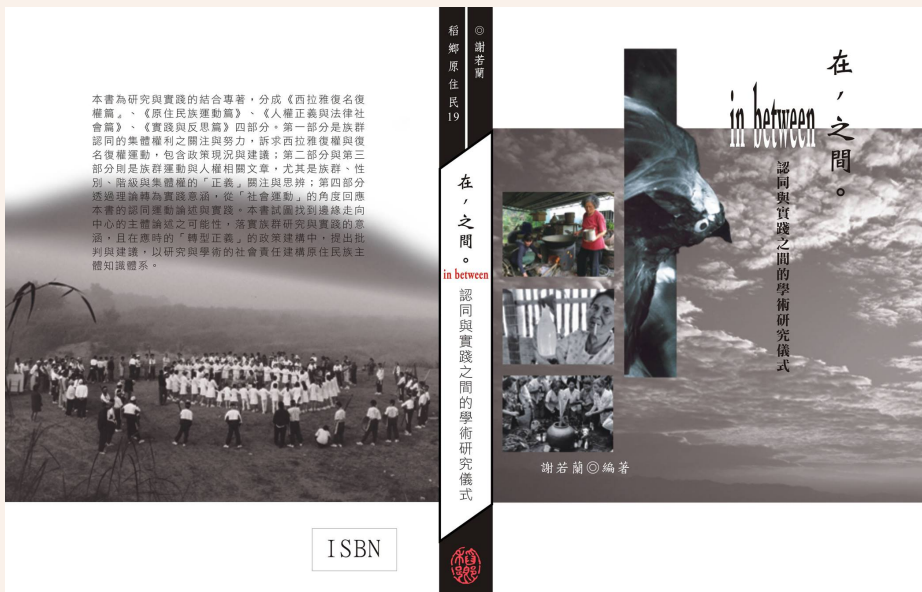
綜言之，面對一套視覺技術的系統，「帝國之眼」躲在鏡頭背後的拍攝者「相機鏡頭」，被攝者只能以眼神、臉面、身體作為武器。影像中出現的那些不明表情與眼神、身體的狀態，是帝國知識系統所無法分析消化的不明訊息，而這些影像中的面孔所揭示的複雜性、各種的不適感、懼怕、晃動、皺眉、怪異的笑容、瞪眼，可能都是面對陌生機具所產生的情緒反應，或是某種「反感」的顯像，不論是主動性的、或只是恰巧、偶然的結果。無論如何，這些意味不明的面孔，將影像打開一道裂隙，讓定格住的時間撐出一個破口，開啟顛覆的影像空間、成為被攝者從「被攝入」的時刻逃逸出來的行動，違抗性在此成為生命面對一套視覺技術系統時的潛在動能。

照相機具原本的任務是生產出消除被攝者作為人的主體性、壓制生命存在的氣息的照片，讓他成為一個物，然而，出乎拍攝者所預料的，原本刻意要形塑出的標本化形象，卻意外地逼顯出生命的存在的張力。沒有被精確的紀錄這個事實本身，一方面，使理論的分析機器故障，並重新分配了觀者的感知，讓其可以產生某種外於肖像式人類學攝影的影像觀感，另一方面，那些臉孔與眼神留下了無解的謎題，懸置了影像史的判斷，同時給出另一種想像影像史的路徑。

# 新書視窗

## 在，之間。in between： 認同與實踐之間的 學術研究儀式

編輯室



## 書訊

本書為研究與實踐的結合專著，分成《西拉雅復名復權篇》、《原住民族運動篇》、《人權正義與法律社會篇》、《實踐與反思篇》四部分。第一部分是族群認同的集體權利之關注與努力，訴求西拉雅復權與復名復權運動，包含政策現況與建議；第二部分與第三部分則是族群運動與人權相關文章，尤其是族群、性別、階級與集體權的「正義」關注與思辨；第四部分透過理論轉為實踐意涵，從「社會運動」的角度回應本書的認同運動論述與實踐。本書試圖找到邊緣走向中心的主體論述之可能性，落實族群研究與實踐的意涵，且在應時的「轉型正義」的政策建構中，提出批判與建議，以研究與學術的社會責任建構原住民族主體知識體系。

編者：謝若蘭

出版社：稻鄉出版社

出版日期：2017.04.01



原住民族運動是一波以基本權利為訴求的政治運動。1920年代北美洲的美國原住民團體阿拉斯加原住民兄弟組（Alaskan Native Brotherhood）、美國印地安社（Society for American Indians）、與加拿大的西岸族人（West Coast Peoples），即是早期以原住民族權利為主，較有組織性的結合。但是真正引起注意而受矚目，則在1960年代以後，原住民族運動的組織及團體不僅增加，且漸漸蔓延到全球各地。如眾所皆知，原住民族運動除受國際集體人權潮流影響，最主要是各國政治及社會運動下的必然產物，包含此年代全球各地以集體權利訴求的女權運動、反核運動、反戰和平運動、環境正義運動等。舉例來說，1960年代的民權運動及反種族歧視帶來北美洲的「紅權」（Red Power），及澳洲的「黑權」（Black Power），即是當時發動持續至今的原住民族運動。臺灣的情況也不例外，解嚴前後的社會運動及政治改革訴求，也讓原住民族的對殖民者的控訴浮出檯面，並整合成一股不容忽視的原住民族集體力量。

在一連串以北美洲為主所發起的原住民族集體權利爭取的運動訴求中，除了必須要以身為原住民的正當及正確性來對執政者的控訴或政治訴求，原住民族的族群識別及身分認同一直都是在全球各地原住民政策中為重要議題的一環。尤其在九零年代因認同政治（Identity Politics）在各個領域被廣泛的討論而掘起成顯學後，原住民族的族群識別及身分認同及認定，更是成為備受注目的所謂「原住民議題」。很顯然的，這一波認同政治一直持續蔓延著，從北美洲到南美洲、從南半球到北半球、從歐洲澳洲至亞洲，而臺灣也受到在這一波的原住民族運動的影響，從還我土地、還我姓名、爭取自治權、到平埔族群復名復權運動。這一連串的原住民族運動與認同政治有著極大密切關係，也因此，諸多政策上的爭辯不僅因政治立場不同而給予不同註解，學術立場及出發角度的不同亦不免產生論述差異。而在執政者及原住民族運動者眼中，對於諸多政策制定的合法及合理性看法差距甚大。本書分成四部分，分別是《西拉雅復名復權篇》、《原住民族運動篇》、《人權正義與法律社會篇》、



《實踐與反思篇》。第一部分是我個人族群認同上的集體權利的關注與努力，以各種方式來說明與訴求西拉雅復權與復名的合理性與合法性。從歷史的存在到當代的認同，並以文化與語言復振為例來展現「返來做蕃」的意志與努力。即使已經獲得了蔡英文總統的道歉與肯認族群身分，背後的政治角力不能視而不見，也就是革命尚未成功，尚需努力爭取族群身分與權利的完全恢復。

〈平埔族群復權復名運動與官方認定之挑戰〉一文提出西拉雅族所提倡的族群身分認同與恢復族群身分的訴求是在近期的臺灣平埔族群文化復振與認同運動中相當活躍與顯著的，尤其透過數十年來草根性的各項文化語言復振與尋求官方認定的做法，到近年來得到地方政府的支持，而轉向共同對抗中央的作法與策略，是個很值得研究的社會運動模式。這篇文章提出西拉雅復權復名運動以集體認同為根基，打著集體權利為號召進行社會運動，成為集體權利訴求的有效工具。本文也探討臺灣原住民族身分之規範性政策，並簡單分析平埔族群復權復名所遭遇到的官方說法之困境，

最後以西拉雅族裔身分提出針對當前族群復權復名運動下官方認定的挑戰。

〈平埔族群恢復族群身分之權利申張與現況〉提供簡要的歷史背景，也簡要的整理歷任原民會針對平埔族群恢復族群身分的公開言論與態度來說明其背後所代表的不同執政時代之「政策指導」，說明恢復族群身分訴求乃依據國際法源的合法性與合理性權利伸張，重申平埔議題的「法律性」是假議題，「政治性」才是真正癥結，依此提出爭議點的回應與具體政策建議。

〈以認同為導向的西拉雅族語復振與發展初探〉著重以實際案例探討認同為導向的語言復振與推廣，具體以近年來積極尋求政府官方認定為原住民族群的西拉雅為例，說明西拉雅族的復權復名運動中的族語復振的實踐層面，是透過結合社區、學校、家庭層面的族語復振，在日常生活中提升西拉雅族語能見度與使用度，以語言與認同促成雙向正面效果。本文主要著重論述以族群集體認同與策略為基礎，說明以「認同」為基礎的論述，「實踐」也必須成為重要基礎。

第二部分與第三部分則是近年來與研究生共同合作撰寫的有關族群運動與人權的相關文章，貼切了我對於族群、性別與集體權的關注面向，同時展開了關於「正義」的思辨。對於正義理論的思維，通常將焦點放在社會成員間的道德利益與責任適當性分配。美國女性主義政治學者 Iris M. Young (1949-2006) 在其著名的書 *Justice and the Politics of Difference* (1990) 以社會正義觀點重新檢視分配正義 (distributive justice) 議題，並指出當分配的議題成為重要的正義概念時，如果我們將社會正義單單視為只是分配問題時，而忽略了其他面向考量，將可能導致更多的社會不公義性。因此，她認為的社會正義是排除體制化的宰制與壓迫，也就是說社會正義的概念包含所有制度化規則與關係，有關宰制與壓迫的概念應為社會正義概念的起始點。因此，避免一個社會中的體制化宰制與壓迫，探索當代正義理論的內涵與範疇是必要的。

法理學者 Ruti G. Teitel 提出轉型正義所涵蓋的範圍相當廣，包含刑事正義、歷史正義、補償正義、行政正義及憲法正義等，都可以作為轉型正義工程的主要內涵。狹義來看，轉型正義是在民主「轉型」的過程中，面對過去威權統治，處理「正義」應有的作為之工程；包括處置加害者的正義、回復受害者的正義、以及歷史與真相的正義；廣義來看，轉型正義除了必須面對歷史所留下來的不公不義，如何經由特定機制與作為，面對政治支配、經濟剝奪、社會歧視、以及文化流失等進行修復。因此，轉型正義的廣義範疇不只是政治上的民主化後處理威權時代的議題，更應該也包括族群／性別／階級等不同面向解構性「關係修復」之思考。

與吳明季撰寫的〈轉型正義的思考與實踐〉藉由 Iris M. Young 的論述思考何謂「不正義」的思考後，提出導向未來的和解之可能性，必須面對威權統治造成的不正義作為，因此轉型正義工程所要包含的追求真相、訴求正義、達到和解其實互有重疊與涵括性。真相是導向正義的基礎，在此基礎下的正義的伸張才有可能會有和解的可能性；如果我們同意轉型正義所要面對的實際作為是藉由面對以及處理

過去遺留的不正義，來落實民主與人權建立。就原住民族所感受到的持續性被殖民觀點來說，完整的轉型正義工程應該指當下的時空背景下，面對過去歷史不正義的調查、理解、處置過去遺緒，目的是邁向未來的關係修復的修復式正義，用以幫助民主的確實建立；而這樣的思考，才能在臺灣的現況下以歷史深度與族群的廣度來處理「族群關係」的契機。

與艾美英（Bakan · Nubuq）合作撰寫的〈臺灣原住民族社會運動的神學基礎與啟蒙〉以及與拉娃 · 布興（Lawa Pusin）合作撰寫的〈原住民族婦女關注議題與原運參與〉主要是探討臺灣基督長老教會在原住民社會運動中的重要角色。在臺灣學術圈甚少被有系統性的討論「教會」對於原住民社會的重要性。事實上，就連臺灣基督長老教會在其所屬的玉山神學院、臺灣神學院、以及台南神學院的學術研究中，對於原住民族面對的社會處境相關論述，討論內容多半是以「福音與文化」為主軸，以論述宗教信仰與族群傳統間連動性為主，或是對立化非基督徒原住民／非原住民菁英質疑泛基督宗教的西方傳統以文化霸權手法破壞原住民族文化與祭儀。以臺灣的族群與泛基督教（含天主教）人口數比例來看，臺灣的原住民族運動與教會關係密切，更明顯的是呈現在以積極入世關懷實踐的臺灣基督長老教會本著「本土神學」以及面對解釋「弱勢」，包含了性別／族群／階級的多重困境所採取的「解放神學」思潮在臺灣原住民族社會運動中扮演舉足輕重的關鍵角色。

原住民族對於「法律」的見解，與西方世界的法律體系模式並不相同。原住民族的社會當中確實存在著法律的概念；但是對於原住民族來說，其法律的目的並不是為了要統治，或者是以外力來對人們進行強制的規訓。法律的目的與作用是在於維繫人與人、人與大自然彼此之間的和諧、平衡的相互關係。換句話說，原住民族的觀念之下，人類就是大自然的一部分。西方的法律體系的價值和信仰，是建立在外力控制的基礎上，並且多半是以切斷、無視人與大自然之間的關聯為出

發點；非原住民式的西方世界法律與審判體系，基本上與原住民族的法律審判體系之間是不同的，這些本質上的差異，正是源自於兩者之間對於法律和規範的不同認知以及本質上架構的不同。原住民族的法律同時也反映出對於大自然精神力量的認知，不論有沒有生命的存在，也就是存在於萬物之中的能量。人類也是大自然的一部分，所以在大自然的網絡中，人和天地之間的萬物是沒有區別的、是平等的。在這樣的觀點之下，原住民族傳統的法律概念也為不同層級的生物之間維持平衡以及和諧提供了行為準則與規範，這樣的法律觀念世代相傳，確保了人類的生存和整體的安樂、協助人們和諧的維持他們安樂的生活、以及彼此之間的關係和與地球、大自然之間的關係。

與賴富庭合作撰寫的〈原住民族傳統修復式正義觀點與實踐簡介〉以及與吳慧馨合作撰寫的〈從生態女性主義觀點談原住民族傳統知識〉兩篇文章正是從這樣的出發點，從其他國家的不同例子來

探討原住民族傳統知識體系下中的「平衡」，並舉臺灣的案例思考所謂的傳統習慣中的「法則」概念。除了探討原住民族知識體下的司法正義觀之外，與楊曉珞合作撰寫的〈臺灣司法體制下之原住民族困境初探〉則是採取當代社會的「司法」觀點探討在當代司法體制下對原住民族的限制與不利因素。

臺灣的原住民族研究，長期以來通常是學者專家帶著某種學術權威去研究「他者」，換言之，臺灣的原住民族群長期在「被」研究的情況之下，一直被詮釋與被理解，即使當代已有許多的批判論述，部分以學術權威所鞏固下來的論著還是佔有一席之地，不容被挑戰。在本書的第四部分《實踐與反思篇》中，〈以「族群主流化」建構臺灣價值〉一文主要是透過「主流化」概念思考建構多元臺灣的價值。我在性別研究的專長領域上，清楚的看見了族群、性別、與階級的不可分割性，也認知了除了論述上的解構與建構外，還必須以「社會運動化」的精神去實踐。身為一位以人權

倡議為志業的原住民學者，希望能夠藉著「主流化」的政策推動，去鼓勵更多以主體經驗論述的訴求，激勵了更多的人以主體經驗投入相關族群與性別的研究，當然，更重要的是透過政策的執行來提升社會的真正多元價值與和諧。

〈正義／Justice〉一文的完成具有理論轉為實踐意涵。何謂「正義」一直是個大哉問，但就我而言，「經驗」到「不正義（injustice）」可以讓我更進一步知道何謂正義。在實踐層次上，如果我們無法確定什麼是「正義」，至少我們可以透過認識何謂不正義後努力地去消除「不正義」。參加2015年的「臺灣理論關鍵詞工作坊」時正值臺灣的大選選舉，我還記得那一學期上碩博班合開的「多元文化公民權」時，我們主要透過批判性閱讀加拿大學者Will Kymlicka的論述，同部反思臺灣的現況。在課堂上討論選舉的關鍵少數以及席次代表的議題，也為了能夠呼籲新創無包袱的時代力量黨落實真正的「平等」機制，我決定透過研討會已經提出的「正義」關鍵

字來提出實例的看法，也透過不同媒介的散播論點，的確也達到效果，讓時代力量不違反「公平正義」的精神下，將原住民籍的立委優先放在全國不分區的第一位。

〈遺忘·再現·西拉雅〉看似一篇特別的自我抒發性文章，實際上那是我以「運動」的角度去撰寫的。從事西拉雅復權復名運動多年，以運動的角度出發，總是心想要「以身試法」。有一年，看到某單位進行「2011年（99年）臺灣原住民族文學獎」，規定參賽者具有原住民身分。我寫下這一篇參賽，是為了要挑戰「身分」這一件事的荒謬與無奈。我提供了戶籍上的資料「證明」熟蕃註記的資格，主辦單位拒絕了我的參賽資格，我要求需要正式的文來告訴我原因與理由。無外乎，又是一套理解「平埔」族群的存在，但是礙於法令無法承認之說詞。我在乎的是，如果舉辦的精神是要藉此復振文化，鼓勵更多的文化書寫，對於拒絕「熟蕃」的參與，實在是以「法」阻擋身分權利與文化復振的

爭取。最常見的是各吹各號，例如教育部的族語文學創作獎接受平埔族群的投稿（巴宰族曾獲獎）、擔任原文會第二屆監察人當初是被主管機關以「合於章程法規」的「原住民族」「西拉雅」身分提名並審查通過，之後並被選為常務監察人。換句話說，在那個狀況下，我又基於需求性而被主管機關「認定」了我的原住民族身分。總之，那篇文章是一個「運動性」的挑戰，後來雖「失格」但也沒有浪費，我改寫在不同的用途中，包含為了鼓勵學生參與「閱讀臺灣 認識自己」讀書心得比賽而承諾一起投稿並獲獎。

身為西拉雅族的恢復族群身分權利倡議學者，「運動性」的認同與覺醒從不間斷過。這本書的意義提供了一個視野，希望可以看見無法被同化教育抹滅的理念與堅持，以及在無所不在的規訓與掙扎中，試圖保有永不放棄的原生樸實性格中的力與美。

※本文轉載自《在，之間。in between：認同與實踐之間的學術研究儀式》〈導論〉篇

# 文獻評介

---

## 臺紐高教論壇第四屆 中的原住民族研究與 交流議題

國立東華大學原住民族國際事務中心

教育部於「2010年臺紐工作小組會議」提到，由於臺、紐教育界以往甚少交流，臺、紐方學生出國留學亦多以歐、美、日為主。為增進彼此相互體系之瞭解，雙方同意彼此互邀對方國政府教育部部長及大學校長率團互訪。我方於2012年5月邀請來自紐西蘭大學協會及5所紐西蘭大學共6位代表來臺，並假國立高雄餐旅大學舉辦「第一屆臺灣紐西蘭校長論壇」。紐方為表示友好，亦於2013年10月邀請我國教育部、財團法人高等教育國際合作基金會及7所大學共11位代表前往紐西蘭參訪並舉行「第二屆臺灣紐西蘭校長論壇」。該年由國立臺灣大學與維多利亞大學為代表簽署合作備忘錄。此行臺灣代表充分展現各校特色，如在農業、餐旅、設計等強項，另亦於此行推廣臺灣優質華語文學習環境與課程。「第三屆



圖 1：參訪奧克蘭理工大學，進入校園內 Marae（毛利傳統聚會所／會堂）時進行的傳統禮儀。  
／高等教育國際合作基金會提供

臺灣紐西蘭校長論壇」則由實踐大學與梅西大學為代表簽署合作備忘錄，紐方代表訪臺期間參訪國立臺灣大學與智威科技公司。表示希望能與臺灣大學在訪問學者做進一步合作，並希望能提供雙方研究學者更多合作機會，並強調學生在課業之外的社會服務亦提供相當重要的學習機會。紐西蘭學校可以透過與臺灣學校合作，讓紐西蘭學生來臺灣進行實習。

2017 年 10 月 5 日於紐西蘭南島的奧塔哥大學（The University of Otago）舉辦第四屆論壇，臺方主辦單位為財團法人高等教育國際合作基金會，紐方主辦單位為紐西蘭大學協會（Universities New Zealand）。有別於前幾次的會議，此次於會前確立雙方擬合作領域，邀請相關領域之學者參與會議，包含論壇議題分為專業性主題與一般合作類議題、學校參訪，安排座談會，聚焦專業主題



之合作洽談等。紐方具體提出擬合作領域為：地震韌性研究、原住民族研究、農業研究三大主題，雙方主辦單位於會前調查雙邊合作意願，會中安排交流時段，直接促成洽談，包含會前收集雙方學校簡介及有興趣合作類型、協助學校預約時段，直接於會後進行洽談等，並在論壇進行前進行三天的大學參訪與交流。

值得一提的是，第四屆論壇擴大邀請紐西蘭 16 所理工大學參與本次論壇，臺灣與會代表共 14 單位（13 校），20 位學校主管與相關研究的學者代表，包含國立政治大學官大偉（泰雅族）與國立東華大學謝若蘭（西拉雅族）兩位原住民族教授，並於與會期間就臺灣原住民族研究現況與未來欲合作意願進行說明與洽談。此次論壇中，除了歡迎的吟唱（Opening Mihi）是由奧塔哥大學的毛利發展部的主任 Tuari Potiki 進行祈福外，代表臺灣方的原住民族研究現況由國立東華大學原民院原住民族國際事務中心主任謝若蘭進行發表，並在紐方的分享後，包含毛利事務部（Te Puni Kōkiri）負責臺紐經濟合作協定第 19 章原住民族專章（ANZTEC Chapter 19）政策分析師 Charles Rowe 就臺紐

雙方原住民族對原住民族的教育連結進行相關政策與策略分享，參與者針對合作議題進行討論。

從原本互不熟識團員到漸漸熟識，各校的生態、農業、地震、族群研究等專家學者的學術領域專長所交織出的多元對話經驗，是一個意外的驚喜。這個行程簡短精實，除了各校就高教上的實質交流外，或許更重要的是大家有機會理解紐西蘭的社會如何在教育體制中去重視到過去曾被剝奪毛利主體哲學學習的機會的毛利人之處境，透過設立科系或是毛利發展部門來確保主流教育體制中的「和解」與「族群主流化」落實。

目前臺灣針對新南向政策推出多項規劃，國立東華大學原民院原住民族國際事務中心執行高教司的臺灣連結之「原住民族高等教育正南向政策」計畫案試圖以臺灣、紐西蘭進行連結，尤其聚焦在民族教育面向的交流。此次論壇代表東華大學參與的謝若蘭主任認為，過去所接觸的毛利族的主體高教體系與一般紐西蘭大學中的「融入」毛利精神有所不同，開啟了民族教育的更完善規劃的想像。紐方提出將建議另



圖 2：與會的台灣原住民族學者官大偉（泰雅族，左）與謝若蘭（西拉雅族，右）。／高等教育國際合作基金會提供

有一部分經費與名額讓台紐雙方的原住民生或學者，以符合臺紐經濟合作協定原住民合作專章的精神；另外也有幾所大學主動後續聯繫協助提供願意前往就讀博士班的原住民生。

參與的各校代表均帶有學術任務，透過雙方的對話學習，初步構想是成立跨領域的台紐研究學術圈，並透過與紐方的學術交流與比較研究，並希望日後能夠有期刊論文與專書的產出，以利國際經

驗的分享。此次的交流也特別提出透過台紐經濟合作協定第 19 章「原住民合作」規定，應實質加強雙邊原住民族文化與經濟交流合作，包含設置原住民族藝術、經濟、社會、政治、文化、宗教、學術、農業及生態環境等獎勵對等互惠學習交流。

針對這一點，同時也是行政院原基法推動會委員的謝若蘭主任認為依據原基法第 33 條精神：「政府應積極促進原住民



圖 3：於奧克蘭理工大學校園內 Marae（毛利傳統聚會所／會堂）前合影。／高等教育國際合作基金會提供

族與國際原住民族及少數民族在經濟、社會、政治、文化、宗教、學術及生態環境等事項之交流與合作。」以及原住民族語言發展法第 12 條規定：「政府應規劃與推動原住民族語言之國際交流政策。」，為落實原住民族轉型正義之具體實踐，政府應積極補足並提升臺灣原住民族社會長期被剝奪的國際社會參與機會與能力。目前的新南向政策以及前瞻計畫挹注經費，包含原民會、教育部、文化部、外交部等各相關部會應積極落

實督促成立專責單位負責國際原住民族各項交流工作，以利提升本國原住民族參與國際與南島事務之實力，提倡以原住民族為主體的「族群主流化」政策，透過台灣原住民族各族的多元豐富的特色發展國家外交實力。除此，也應因應新南向政策提升紐西蘭、澳洲以及其他南島國家的臺灣原住民族人才，以利拓展國際南島學術與研究與經濟貿易的實力，透過建構原住民族的主體的國家定位，以多元共榮觀點接軌國際社會。