



原住民族文獻

本期專題

同化教育下的原住民族

原住民族受國家同化教育之經驗與記憶

精緻化 - 平行化的主權抽離：陰魂不散的同化教育

鄒族 *tfuya* 大社 *yono* 聖樹遭置鹽枯死事件

從馬太鞍部落祭祖事件看「文化主體性」重建之路

文獻評介

同化政策：國民黨政府對族語聖經翻譯的壓制

文物掌故

音樂同化教育與心的變異：日治時期臺灣原住民族音樂的變奏

新書視窗

典藏台灣史（一）史前人群與文化

典藏台灣史（二）台灣原住民史

時事快遞

促轉會布農政治事件

老照片講古

七腳川社公學校





規劃「專題」、「文獻評介」、「文物掌故」、「新書視窗」、「時事快遞」、「老照片講古」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。

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

聯絡電話：02-8995-3112

發行人：夷將·拔路兒 Icyang·Parod

學術顧問：Ciwang Teyra、林志興、林素珍、浦忠成、康培德、詹素娟

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

執行編輯：陳怡君、賴啓源

專案信箱：idocuments104@gmail.com

文獻官網：<http://ihc.apc.gov.tw/index.php>

第 38 期目錄

本期專題

- 01 同化教育下的原住民族
——本刊編輯部
- 02 原住民族受國家同化教育之經驗與記憶
——周惠民、波宏明
- 16 精緻化 - 平行化的主權抽離：陰魂不散的同化教育
——葉川榮
- 26 鄒族 *tfuya* 大社 *yono* 聖樹遭置鹽枯死事件
——浦忠成
- 35 從馬太鞍部落祭祖事件看「文化主體性」重建之路
——谷拉斯·吾木

文獻評介

- 42 同化政策：國民黨政府對族語聖經翻譯的壓制
——李台元

文物掌故

- 50 音樂同化教育與心的變異：日治時期臺灣原住民族音樂的變奏
——黃國超

新書視窗

- 60 典藏台灣史 (一) 史前人群與文化
——本刊編輯部
- 61 典藏台灣史 (二) 台灣原住民史
——本刊編輯部

時事快遞

- 63 促轉會布農政治事件
——本刊編輯部

老照片講古

- 65 七腳川社公學校
——林素珍

本期專題

同化教育下的原住民族

本刊編輯部

臺灣歷經數百年來不同外來政權的殖民歷史，殖民者以同化教育的手段，試圖「教化」原住民族，不僅對原住民族的傳統語言、歷史、文化、社會組織與生活慣習等予以壓抑，使其同化歸順，達到殖民者規劃的教育目標，也導致其族群語言文化、生活空間、傳統慣習等受到嚴重壓縮和崩解，甚至試圖掩蓋原住民族的史觀，不著痕跡地設計隱藏於學校的課程和教材中，使學生自然內化殖民者所灌輸的意識型態。如教授大中華歷史與發展，強調我們都是「炎黃子孫」、「龍的傳人」的概念；日本人杜撰的「吳鳳事件」，之後成為國民政府用來吹捧漢人的無私，以及用來貶抑原住民族的宣傳工具，原住民族非但沒有正確而完整地認識自己族群的歷史，反而要承受此虛構神話所帶來的污名感。

近二十年來，原住民族的文化逐漸受到重視，政府也挹注資源，希望透過教育來保存原住民族文化。《原住民族教育法》於 1998 年公布實施，為原住民族教育發展與維護原住民之民族教育權的重要法律依據；2004 年完成首次全文修正，並於 2019 年 5 月 24 日經立法院三讀通過《原住民族教育法》修正草案，包括擴大原住民族教育對象、完備行政支持系統、促進原住民族參與、強化師資培育，以及深化民族教育等五項重點。然而，在長期以來殖民政府的同化教育政策下，直到今日，雖然原住民族教育處境已有社會共識與政府政策背書，但同化教育是否真的消失了？或是情況改善了？

本期專題透過不同面向的觀察來檢視同化教育下的原住民族，先以徵集族人實際受國家同化教育的經驗和過程，提出建議供相關單位參考；再回顧不同時期的同化教育策略，分析同化教育的思維與手段如何於現今教育氛圍裡呈現更為精緻化且隱而不見的現象。而政府推動同化政策，加上西方宗教進入部落時，對於族群原有的祭儀文化，帶來什麼樣的影響？同時，經由過去國民政府對臺灣原住民族語聖經的壓迫與管制，瞭解語言同化為文化同化最直接的手段。此外，亦從音樂的角度，討論日治時期同化教育與臺灣原住民族音樂變遷的關係，最後以老照片來介紹日治時期七腳川社公學校的建校過程。

本期專題一

原住民族受國家同化教育之經驗與記憶

周惠民

目前擔任國家教育研究院原住民族教育研究中心助理研究員，關注領域包括原住民族教育與原住民族知識研究等議題。期望透過教育研究，協助健全原住民族教育的發展，以及民族學校體系的建立。

波宏明

目前擔任台灣原住民族語言發展學會理事長，長期關注原住民族語言教育，並協助推動原住民族語發展相關立法工作，歷任教育部原住民族語言九階教材編輯審查委員，以及原住民族委員會第二屆原住民族語言發委員會委員。

壹、前言

臺灣早期是個移民社會，四百年來歷經不同外族的移墾和殖民，這些歷史經驗中的異文化交遇，造成原住民族傳統的生活空間、社會組織及文化不斷受到壓縮和崩解。原住民族的弱勢由來已久，但近二十年來，受到國際上多元文化及臺灣本土化的思潮影響，原住民族的文化逐漸受到重視，政府也挹注資源，希望透過教育來保存原住民族文化。我國憲法增修條文第十條第十二項明定「國家應依民族意願，保障原住民族之地位及政治參與，並對其教育文化、...予以保障扶助並促其發展...」。《原住民族教育法》也依憲法精神制定，並於 1998 年公布實施，成為原住民族教育發展及維護原住民族之民族教育權重要的法律依據。足見國家在促進原住民族教育發展的政策方向已然確立，當務之急在相關教育政策的規劃，以及落實政策執行。

然而，歷經不同殖民政府的同化教育政策，原住民族的教育問題積弊已深，族語及文化歷史仍在一般課程中遭邊緣化，偏見與刻板印象屢見於教科書中，族群與部落主體性及教育主權，仍然無法在教育政策中合理呈現，顯見同化教育的餘緒仍存留在教育場域裡，其所造成的影響為何，亟待我們深入探究真相。有鑑於此，本研究擬進一步透過徵集族人實際經驗與記憶，重新檢視政策思維、政策制定、政策實踐等治理面向與過程，發

掘歷史不正義之情形，為後續能於教育領域恢復原住民族發展獲得公平發展之契機，為原住民族文化生命的存續找到穩固的立基點。

貳、研究目的

本研究所謂之「同化教育」，意指殖民者對原住民族傳統之語言、歷史、文化、社會組織、生活慣習予以壓抑及教化，透過學校教育的手段，使其同化與歸順，並達到殖民者所規劃之教育目標。基於此，本研究之目的為下：

- 一、戰後原住民族教育對臺灣原住民族造成之文化傷害與影響。例如學校課程對原住民族傳統知識價值之貶抑、語言文化之流失等。
- 二、原住民族教育政策對臺灣原住民族造成污名化傷害與影響。例如國民教育教材中賡造吳鳳故事，使用具有歧視性觀念詞彙，片面不公平的歷史觀及文化觀之採用等等。
- 三、原住民族教育政策偏誤，以致造成對臺灣原住民族總體發展所需培育人才之失衡及其影響。針對學者指出有原住民族人才存在「患寡又不均」之現象進行調查，以釐清殖民統治人才培育政策與原民社會發展失衡之關聯。

參、資料蒐集方式

本研究之目的在釐清原住民族受同化教育的歷程，以作為弭平原住民族歷史傷痕，並求得教育公平自主發展之機會。為達本研究之目的，研究團隊採取文獻資料分析及口述歷史等方法，進行資料紀錄與彙整¹。首先，文獻資料將彙整有關戰後初期我國原住民族教育的政策，以及這些現象所造成的影響。其次，邀請族人參與焦點座談及個別訪談方式，陳述有關同化教育的個人或集體經驗，重新檢視早期教育中不公義之現象。最後，在論壇中發表研究初步成果，邀集相關人士與會，透過分享與對話，重新找回原住民族在教育發展中的歷史詮釋權，並承擔族群文化生命延續的責任。

註釋

¹ 因篇幅之限制，本文省略文獻探討的部分，僅簡述研究資料分析之結果。

一、座談會

為廣泛徵集族人受同化教育之經驗與證言，已完成七場次之焦點座談會。座談會目的邀請族人就本研究所擬定之議題進行討論與分享，以研究目的三大層面為討論的焦點。為擴大並均衡區域範圍，本研究將進行七個場次的焦點座談會，分別為臺東地區、花蓮地區、高屏地區、蘭嶼地區、中部地區、桃竹苗地區、北基宜地區等七個場次，共 76 位族人參加，配合考量族人族群、性別、年齡、職業及受教育程度等因素，俾便完整蒐集族人所受同化教育之經驗及其影響。

二、個別訪談

個別訪談的目的在深入並有意義地探討個別歷史經驗，較能具體呈現所要探討的現象。本研究已完成 23 位族人參與，訪談對象主要考量其族群、性別、年齡、社會地位上的代表性。以個別深度訪談的方式進行，能夠拉長教育經驗的縱深，透過具代表性族人在教育上的口述歷史資料，可以進一步瞭解族人遭遇什麼樣的同化教育，以及這些經驗所帶來的影響如何。個別訪談將全程錄音，並繕打逐字稿，作為分析的依據。

三、論壇

本研究針對目標擬定三項討論議題，包括「語言文化流失」、「教育中的族群歧視」與「人才培育」等面向，分別就此三項議題報告研究團隊初步彙整之成果，以及邀請相關學者專家、族人與談，豐富不同議題上的討論。本論壇除了鼓勵有意義的分享與對話，也期望能夠激盪出具有建設性的意見，能夠具體地提供有關部門在政策上的建議。

本研究的宗旨係真相之調查，真實呈現族人在受教育的過程中被動接受同化教育的歷史經驗，並陳述這些受教經驗對自身及族群社會之影響。本研究個別訪談或座談前，以口頭及書面方式徵求受訪者同意，並請本人簽署訪談同意書。

肆、研究結果

一、個別訪談

依研究目的，本研究以個別訪談的方式約訪了 23 位族人，瞭解他們在受教育的過程中是否經過某種形式的同化教育，並在受教育的過程中是否有受過任何形式的歧視與偏見。研究團隊原來希望在族群上能夠平衡，但過程中發現世代的教育經驗反而更能呈現同化教育在不同世代上的差異和變化，因此受訪者從 20 幾歲的大學生到 80 幾歲的部落耆老都有。他們可能不是各族的知識菁英，但一定程度上具有所屬世代的代表性。

個別訪談的內容包含幾個重點，首先會先請受訪者談談個人的教育經驗，有哪些印象深刻的人事物，藉此瞭解受訪人的背景，以及哪些經驗形塑了什麼樣的文化認同。其次，分別請受訪都針對同化教育對所屬族群在語言文化上所造成的傷害與影響，以及過去的政府在教育場域、課程、教材中，漠視原住民族文化及史觀所造成的污名化提出看法。最後，請受訪者針對教育提出具體的建議，作為未來原住民族教育政策規劃之參考。

這個研究主要在呈現受訪族人的真實經驗，所以在書寫時，沒有太多學理的分析，而是呈現受訪者較完整的原始訪談內容²，盡可能讓受訪者的記憶或經驗能夠如實呈現。這種書寫方式試圖以受訪者的敘事為主體，而不是訪談人的分析或詮釋。另一方面，為了維持受訪者的完整語意，其受訪內容多以直接引註的方式敘寫。

註釋

² 同樣因篇幅所限，本文為研究結案報告之簡要版本，個別訪談與分析之內容未在文本中呈現。

二、座談會

(一) 北北基宜場

大多數的受訪者都認為長期的殖民和同化教育造成原住民族語言文化流失，而且世代斷層嚴重，老一輩的人對這種現象都充滿憂心，但政府似乎沒有拿出真正有效的方法來解決這樣的問題。有受訪者回憶自

己求學期間，因為外省老師的腔調難懂，有幾年的時間無法瞭解老師的教學內容，對學習有極大的影響。有幾位教育界的受訪者提到本身因為教學的關係，也承認本身是同化教育的「幫兇」，尤其有人亦擔任「國語指導員」在原鄉推動國語運動。但這些前輩因為對族群文化仍有很深的使命感，也都投入族語文化復振的工作。另外，過去在原鄉有「文化工作隊」在部落積極推動漢人的文化及生活方式，是山地平地化政策的工作項目之一。原住民族的歷史文化沒有被正確記載，有些重要的歷史沒有成為學習的教材，例如受訪者提到，過去有漢人屠殺原住民，並烹而食之，骨頭甚至熬製成「番膏」。類似這樣的歷史，應該教導給下一代，讓他們認識歷史上所發生過的原漢關係是如何。

（二）桃竹苗場

幾位受訪者皆提到原住民異族通婚、生活工作環境加上父母親的教養態度，是導致原住民族語言文化無法傳承的主要因素。年輕族群尤其 50 年代出生的原住民世代，已對自身族群文化有嚴重的疏離感，文化認同顯得淡薄。有族人提到中小學時期經歷的同化教育，是以復興中華文化為灌輸的重點，文化語言、史地教科書裡充滿漢人思維和觀點，原住民從未被教導要「復興」泰雅、阿美、排灣文化。談到歧視，多數受訪者認為主流社會中仍存在著歧視的問題，有族人提到，雖然自己是校長，女兒是大學教授，仍被認為是文化比較低落的、不懂教育的，令人頗為感慨。有一位受訪者，曾擔任學校原住民社團幹部，返鄉服務的計畫竟是幫助部落耆老學習「國語」，耆老們「用力」的學習國語後，只能吃力和用著古怪語法的中文表達。在場除了一位較年輕的受訪者，其他都經歷過學校禁說方言的政策，處罰的方式大多類似。多數受訪者都認為文化語言的復振還是需要教育，挹注更多經費和資源才有可能翻轉目前的困境。

（三）臺中場

參與族人多數認為原住民從日治時期就經歷同化教育，國民政府來臺後又再一次受到殖民教育的荼毒，導致文化、語言及社會組織崩解。有年紀稍長的族人，因為不會說「國語」，在小學期間當了數年的「啞巴」，可想而知，其學習經驗必然充滿恐懼。為了推動山地平

地化政策，政府要求原住民至戶政事務事登記漢人姓名，導致當年許多原住民家族姓氏混亂，雖是親兄弟姐妹卻有著不同姓氏的現象。有幾位受訪者提到吳鳳事件對原住民族個人和群體所造成的傷害，其影響層面相當的廣泛。也有族人提到，戒嚴時期的思想管制令人費解，只因原住民思想單純，卻被警察視為叛亂行為。種種社會和公部門對原住族的歧視和偏見，導致族人不願面對自己的身分，甚至反對晚輩學習自己的語言文化，認為對未來的生計發展毫無幫助。多數族人也認為原住民的人才培育有失衡的現象，偏重教育、人文、社會科學，但自然領域和其他專業的人才被忽視。

(四) 屏東場

參與的受訪者皆同意，國家的教育介入對原住民族文化語言的流失具有關鍵性的影響，有族人認為「直接取代了我們所有的傳統教育」；換句話說，排灣族過去已存在著既有的教育方式，語言和文化知識藉由這種教育模式傳遞，並已延續數千年，但殖民者來到，已將排灣族傳統文化、社會組織和慣習破壞殆盡。由於同化教育的長期效果，目前校園裡的年輕世代已多用「國語」交談，即使學校有提供族語教學的課程，但受訪者坦言，效果有限，而且學生通常會覺得學習族語是一個額外的負擔。族人提到在早期的教科書中有不少對原住民的偏見和歧視性的內容，包括吳鳳事件，由於沒有正確的宣導，造成許多人仍以為吳鳳神話確有其事，導致對原住民的偏見仍在現今社會中有不小的影響。此外，也有族人因為回復原住民身分飽受困擾，因為同儕始終認為他的目的是為享受原住民的福利。受訪的族人也大多認為，政府應該健全族語學習的環境，提供家長更多的誘因，才能提升族語學習的效果。

(五) 臺東場

大多受訪的族人都認為過去政府的平地化政策，讓現在的族語復振工作變得異常艱困，許多傳統的知識體系已不復見，語言的深度和多樣性也有很大的變化。有族人提到自己的老師是原住民，卻禁止學生說族語，間接影響了學生對所屬族群語言的價值感。也有族人提到國民政府來臺後，原住民的生活逐漸走向悲慘的狀況，族人工作上的不堪就如

他所言：「我們的族人在最高的鷹架上、最遙遠的海洋、最深的山洞、姐妹們在最黑暗的房間裡。」也因為社會裡瀰漫著對原住民懶散、酗酒、骯髒的刻板印象，原住民只能在都會的角落裡求生存。一位受訪者分享他兒子對教育歧視的看法，他兒子認為目前的加分制度是一項既對原住民學生毫無助益，又會加深對原住民歧視的政策，也就是說加分制度已沒有實質的效果，應重新評估其效益和可行性。此外，有族人提到在 40-50 年代，政府曾將原住民國小畢業生集中在臺南二中，並進行二年制的國語補習教育，族人質疑這種強制性的同化教育有如澳洲對原住民所實施的寄宿學校教育（boarding schools），將原住民孩子集中在住宿學校，強制灌輸主流的知識和價值觀，成千上萬的原住民學生因此與自己的母文化脫離，被稱為「失竊的世代」（lost generation）。

（六）花蓮場

使用族語是基本人權，但這個權利被殖民者剝奪。長期的同化教育，導致知識菁英對族群文化語言復振的消極態度。有族人因為在學校推動族語文化，因此遭調查局關切，長官告知不能在校園裡推動文化教育，可見當時瀰漫著思想檢查的風氣，在教育界裡形成寒蟬效應。威權時期校園裡禁說方言，學校老師會告誡家中的長輩不可跟孩子們說方言，原住民老師也成為國語運動的禁衛軍。有族人在求學時期，經常參加「國語文競賽」，這是相當露骨的同化教育。老一輩的原住民，因受國家強制的同化，「一心想擺脫傳統」，把家族極有文化意象的物品丟棄或燒毀，極為可惜，而 50、60 年代的出生的年輕世代因為族語能力薄弱，在部落與都會間成為邊緣人，在兩種文化裡游移。受訪者提到早期的原住民政策是漢人決定，並強調「在憲法裡面的基本理念其實不利於原住民，民主政治講求的是多數決，畢竟我們是少數的！」在原住民的相關法令中，有許多妥協的痕跡。因此，認為政府需為同化教育道歉，並立法提出補償和修復正義。受訪族人提出建議，認為應成立原調會來落實原住民族轉型正義，才能回復原住民族權利。

（七）蘭嶼場

蘭嶼座談比較多的族人談及過去國民政府對蘭嶼的種種作為與傷害，例如未經同意強徵族人的土地、強拆傳統地下屋等，都讓族人苦

不堪言。多數受訪者都經歷過禁說方言的年代，其中有族人因為說方言，遭老師或警察處罰嘴含粉筆，或逼食蟑螂等不人道的作法。有族人回憶，早期蘭嶼推行「新生活運動」，美其名是移風易俗，但本質上是對達悟族人文化的貶抑和歧視，曾有族人因為穿丁字褲經過警察局，而被警察要求當場罰站。1970 年代政府開始強制拆除傳統地下屋，並蓋現代樓房，族人多不願接受，因為蘭嶼氣候特殊，常有強風豪雨侵襲，地下屋本來就是針對這樣的天候而設計，其原理與工法充分顯示了達悟族人的智慧和適應環境的能力，但政府卻強逼族人入住現代樓屋，無怪乎當時會引起極大的反彈。有受訪者提到目前推動的實驗教育仍有其限制，以目前師資教材欠缺的狀況，很難達到語言文化復振的目標。

伍、結論

在資料蒐集的過程中，不少族人願意坦然分享自己過去的教育經驗，無論是正面或負面的，都願意提供個人的真實經驗。但也有族人對國家執行「轉型正義」抱持觀望的態度，認為政府只是「應付」原住民族，在分享與討論時都表達了一定程度的疑慮。幾位受訪者在敘述自己的學校經驗時，偶會有感而發，甚至有情緒上的波動。不過研究團隊在使用「同化教育」這個比較常見在學術領域的專有名詞時，訪談會有難度，因為很難定義同化，這個詞在現代有不同的意義和解讀。不同世代的人，對所謂的「同化」也會有不同的反應，很明顯的年輕世代因為距離國家強制同化的年代已遠，所以需要花一些時間來解釋何謂同化。

一、同化教育造成嚴重的語言文化斷層

無論是參與個別訪談、座談和論壇的族人，研究團隊從資料中發現，較年長者有很深的焦慮感，主要是看到所屬族群語言文化的斷層，感嘆自己沒有時間和資源來阻止這樣的趨勢；年輕一輩也有明顯的焦慮感，但不是對族語文化的流失，而是與族群的疏離感。最有危機感的一群集中在 60 歲以上的世代，這些受訪者曾在禁說方言的年代進入中小學就讀，有些人甚至成為知識菁英後，成為國語運動或漢化教育

的推手，但也是這群世代在感受到自身對族群文化的責任時，回過頭來積極推動語言文化的復振工作。可惜的是，這個世代的受訪者雖然願意無私的奉獻，但認為政府始終沒有營造一個友善的環境，讓原住民為自己的文化生命負起責任，以致於越年輕的世代，越依賴政府的資源和輔助。幾位年長的受訪者，在文化使命的趨策下，不少人自掏腰包編撰文化教材，或把住家空間規劃成文化教育的場域，都在試圖弭平世代間所造成的差異。

謝世忠教授在論壇專題演講中，指出原住民曾因宗教而產生文化的自我否定；換句話說，基督宗教的信仰，一定程度的改變了原住民族的傳統文化慣俗，所帶來的影響是某些更深層的文化 and 知識被刻意壓抑和忽略。另一個時間點是國民政府所推動的「山地平地化」政策，政府用文明的願景，強迫原住民族學習漢語，導致族語被污名化，族人強烈的自我否定，所以不少族人選擇自我隱藏和邊緣化。有族人在論壇中反應，文化的自我否定與變遷是為了尋求安全，畢竟大家都變得和主體社會文化一樣了，沒有突兀之處，這是最安全。因此，威權時期人人努力將生活文化變得一樣，生命人身財產行動等等可能較有保障。那麼，這種當時祖輩們在面臨國家暴力威脅之際的生活文化改變，只是加速了語言文化的變遷。重點在於族人對這種變遷和斷層的態度，是否嚴肅看待文化斷裂的問題，是否願意採取行動。

二、同化教育形成族群間的隔閡與歧視

有不少族人提到他們在小學期間的老師，大多是外省腔調極重的教師，學生在無法理解老師教學的情況下，有造成學生學習障礙的，也有被老師言語暴力霸凌者。大多數的族人都認為，在政府山地平地化政策下，推動的漢化教育，沒有促進不同族群間的理解，反而因為主流文化中心主義而造成不同族群間的隔閡與誤解。受訪者中有幾位族人因為原住民身分遭到霸凌，無論是語音腔調，抑或外觀膚色都成為非原住民嘲弄與歧視的對象。其中，仍在大學就讀的族人，因為升學加分讓他及其他原住民同學飽受同儕的霸凌，而且這種逆向歧視（reverse discrimination）的言論從過去比較隱晦而特定事件，轉而在社群媒體中的網路論戰，造成年輕族群（無論原漢）對升學加分的反感。

在談到歧視的議題，許多族人都有親身的經驗，可能因為外貌、講話的腔調或穿著，引起他人的注目，讓人不自在。主流族群常常以種族優越的姿態，來到部落社區，或參與傳統文化祭典，不遵守祭場的規定擅自主張和為所欲為。族群歧視可以表現在生活上的各個層面，包括學校、職場、娛樂場所等，都有族人提到他們的親身經驗，這都源於族群的刻板印象，彷彿少數族群就注定是懶惰、迷信、有音樂能力及貪圖享樂的。也有許多族人在職場上遭遇歧視的狀況，例如長官同事會刻意忽略他們在工作上的好表現，餐敘時會要求負責喝酒或擋酒，遇有職缺或升遷機會，往往不會考慮原住民。此外，許多關於原住民的刻板印象再透過媒體網路的散播，如果媒體再選擇性的傳播特定的族群形象，就會引起族群間的隔閡與衝突。

三、同化教育污名化原住民族傳統慣習

部分族人提到自己對文化祭儀的經驗和記憶，常常是模糊和斷裂的，尤其長年旅居都市的族人，種種因素導致無法完整的參與祭儀。因為歷次的殖民政府都在「改善」原住民的風土民情，用威逼的方式，讓原住民族逐漸放棄和遺忘傳統祭儀的程序和意義，而其中有許多是深具族群文化意涵的傳統，在當時的時空背景下所生成的習俗，也會因為沒有被完整的傳遞而產生偏見和誤解。例如，原住民的狩獵行為，有受訪者提到傳統部落獵人非常瞭解和重視生態平衡，不會濫捕甚至毫無節制的販賣。但是一般民眾對原住民狩獵的印象，卻是「殘忍、血腥」的野蠻行為。此外，族人提到早期原住民的馘首，大家以訛傳訛的結果，認為原住民部落仍保有這種風俗，這種偏誤的資訊無孔不入，而且是潛移默化的方式進入我們的教育場域，刻板印象於焉成形，而且在世代間被不斷的再製。

族人似乎對狩獵習俗有不同的態度。有些人支持放寬原住民狩獵的限制，因為原住民注重生態平衡，不會濫捕；有些人則持保留態度，認為保育類動物常常遭到獵捕，而遭逮的獵人往往就是原住民。不過大部分的族人也同意，原住民族的狩獵知識承載著許多文化上的禁忌規約，也反映出族人與自然萬物的互動關係，以及一個族群如何定義男子所需要的能力。有狩獵文化的人們必須在山林與動物鬥智、近身

搏鬥，來維持文化祭儀，或用其皮毛作為衣物，與現代人在傳統市場或超市，論斤秤兩的挑選眼前那些被分割好、包裝完善的各類肉品，這兩者對於動物的感知與感受完全不同。但這種理解的角度，從未出現在我們的教育場域裡，以致於許多有關原住民狩獵文化的資訊變得似是而非，甚至加深漢人對原住民族的刻板印象。

四、同化教育嚴重貶損原住民族的尊嚴

從幾位受訪族人口中瞭解中老年的原住民世代有很深的羞恥感，主要也是因為同化教育的影響，造成自我對所屬族群的文化、語言產生負面的認同。這種現象甚至已發生在部落領袖身上。有受訪者提到部落頭目的傳統角色已蕩然無存，過去的部落頭目是社會組織的中心和領導者，除了是意見領袖，亦是生活所需的供應者，極受部落族人的尊崇。但時代演變，許多部落頭目為了經濟，來到都會區，沒有尊嚴的生活與工作已是一種常態。族人認為這造成原住民普遍缺乏自信，甚至在都會區自我隱藏，不願承認原住民的身分。研究團隊亦發現受訪族人對「同化」一詞大多避而不談，可能的原因除了記憶模糊，或是認為沒有造成自身明顯的傷害，其中部分是教育工作者，覺察到自己可能是同化教育的參與者，陳述的內容多偏向政策建議。

參與的年輕族人常會談到「升學加分」的經驗，不少年輕族人因為加分而有機會就讀明星高中或大學科系，但常常受到同儕和老師的揶揄，「靠加分而不是靠實力」、「不必太用功，考試可以加分」，不斷貶低原住民學生的自尊，讓他們未蒙其利先受其害。事實上，也有不少族人並未以原住民身分申請考試加分，而靠自己的努力考上明星高中或大學科系，雖然平時的課業表現不輸同儕，但因為有原住民身分，考試加分的標籤已經深深烙印在他們身上，難以擺脫。進入明星高中或科系對許多族人而言，有時候是災難的開始，因為「學力」落差，與同儕的成績往往有「一大段」的距離，即使學校針對原住民生有「降低」及格成績標準，仍然走得心驚膽顫，許多族人因此自我懷疑，甚至自我放棄。

五、同化教育試圖掩蓋原住民族的史觀

殖民者所設計的同化教育往往會隱藏在學校的課程與教材中，令人看不出斧鑿的痕跡，這種潛在課程使學生自然內化殖民者所要灌輸的意識型態。許多受訪者都談到，學校裡只教授大中華的歷史和發展，強調我們都是「炎黃子孫」和「龍的傳人」，而有關原住民的歷史事件，最常被提及的就屬「吳鳳神話」，而這個被日本人杜撰出來的事件，成為國民政府用來吹捧漢人的無私，以及貶抑原住民的宣傳工具。原住民族非但沒有正確而完整地認識自己族群的歷史，反而要承受「吳鳳神話」所帶來的污名感，這是原住民族的集體記憶和共同經驗，也是轉型正義必然要面對的課題。

也有族人針對過去歷史中所記載有關的「事件」，例如一般人所熟知的「牡丹社事件」、「霧社事件」、「大港口事件」等，族人們認為這是從主流的觀點觀看這些「事件」的發生，如果以原住民史觀的角度，應以「戰役」來記錄這些歷史，因為對原住民族來說，以武力來對抗異族的侵略和迫害，就是「戰役」，而非「事件」。無論在教科書或學術研究書籍裡，目前仍以「事件」來指涉這些歷史戰役，但以轉型正義的角度來看，應該要回復原住民族史觀，從原住民族的主體性出發，重親檢視所有原住民族的「歷史事件」，並加以正名，以及列入國教課綱中，讓學生正確認識真實的歷史。

研究團隊規劃了「原住民族教育·轉型正義·原桌論壇」，希望能在原住民族教育與轉型正義的主題上邀請更多族人分享和對話，這恐怕也是第一次以世界咖啡館的形式，而不是以學術發表的型態來舉辦。謝世忠教授在其主題演講中，提出了十個關鍵和五個提問，把立論的範圍又帶入更深、更廣的方向，許多概念值得進一步深究與探討。例如，謝教授的第七個關鍵，提及「有辦法找出國民黨威權時代在對原住民強迫同化一事上的『犯罪者』名單嗎？或許有人正在努力調查整理。不過，前提是，必須找到這些『犯罪者』有因推動同化，而使出傷害人身健康或剝削欺騙或強奪財產或阻礙生活自由行動之手段的具體證據轉型正義期望真相，也準備有所處分該負起責任者，因此需要明確的聲討對象名冊及其所作所為事蹟。」我們不禁要問，如果

轉型正義的唯一目的在找到這些「犯罪者」，這些加害者如在世則加以審判，已逝者施以聲討，就能撫慰所有原住民族人的傷痛嗎？就能落實原住民族的轉型正義與族群和解嗎？相信大多數的族人並不這麼認為。更何況，有許多所謂的「加害者」本身即是原住民，例如曾在校園裡擔任過教師和公部門裡的公務員，他們在體制裡，聽命行事，依法行政，難道他們也要成為聲討的對象嗎？在訪談座談的過程中，有許多族人過去是教師與公務員，都自嘲自己是同化的「幫兇」，這一群「幫兇」執行轉型正義的合理性與正當性，難道不必認真討論？

陸、建議

原住民族歷經數百年的殖民歷史，每個殖民者都以同化教育的手段，試圖「教化」原住民族，對族群語言文化、慣俗、社會結構及倫理，造成程度不一的破壞。本研究的主要目的在瞭解原住民族人在受教育的過程中，其受同化教育的真實經驗與記憶，透過個別訪談與焦點座談的方式來蒐集相關資訊，參與人數有將近 100 人次。根據本研究所彙整的資料，提出以下幾點建議，供相關單位參考，以及後續研究或資料蒐集為基礎：

一、成立「同化教育」資訊平臺

為完整蒐集族人在同化教育上的經驗，這應是一項持續性的工作，透過資訊平臺的建立，不斷累積族人真實的經驗和歷史真相，才能匯聚足夠的力量來實踐族群正義。因此，除了匯集平臺的建立，利用亦可運用這些素材拍攝相關的紀錄片、影視劇集等，發揮媒體影音的影響力。

二、還原原住民族歷史真相

「課程與教材」是學生在學校場域中最直接的學習內容，但對原住民族而言，有關原住民族的文化與歷史，幾近空白，過去還曾有訛誤的歷史素材，讓數個世代的原住民背負污名化。因此，應重新檢視並還原原住民族的歷史，建立從原住民族主體出發的史觀，讓所有臺灣的住民都正確的認識原住民族。

本期專題二

精緻化 - 平行化的主權抽離： 陰魂不散的同化教育

葉川榮

漢族，熱愛原民文化，學術專長為教育社會學、原住民族文化與教育，著作範圍包含教育學與植物學。服務於國教院原住民族教育研究中心，除持續關注原住民族教育主權、原民師資培育議題外，亦著眼於民族植物學相關知識之建立。

壹、序論

同化教育在我國的原住民族教育政策上，曾經是明確提到希望藉著同化而欲達到族群融合的政治目標，尤以 1949 到 1981 年代最為明顯。在課程與教學方面，基於國家認同需要，亦讓原住民族學生學習中國一統化知識為主軸的教育內容，促進原住民族與一般社會融合（周惠民，2010）。「同化教育」本身並不難被理解，令人感到不安的，卻是它結合著現代化論述與國家認同觀點，紮血紮肉的來到原住民族的心靈裡。三言兩語要道盡施加在臺灣原住民族身上的同化教育是困難的，它可以是結構分明的條列式指控，也可以是文字繁瑣的翔實紀錄。然而，這訴說不盡的卻是國家系統強勢進入臺灣，造成原住民族文化體系崩解最難以言喻的痛。同化教育所帶來的影響直到現在仍未消逝，它使得原住民族身體裡雖然泉湧著充滿南島氣味的血液，卻在腦海中與外在表現裡呈現入侵者的思緒，並走向一條看似不可逆的不歸路。

本文試著回顧從前的同化教育策略，直到今日是否已經消失了或者改善了？答案可能是令人沮喪的，因為同化教育的思維與手段至今仍未消失，反而在教育的氛圍裡更被精緻化、隱而不易見了。而在原住民族教育主權尚未完全恢復之前，臺灣原住民族教育的處境雖然已有社會共識與政府的政策背書，仍然處於一個與漢人主權「看似平行卻稍低」的狀況，脫離不

了長期被殖民、被同化的命運，且將逐漸被稀釋了原住民族做為臺灣真正主人的獨特主權。

貳、同化教育策略的精緻化

《原住民族教育法》於 1998 年公布以來，強調應強化原住民族教育之主體性、擺脫同化教育羈絆，終究恢復其原住民族教育自主之精神。然而直至 80-90 年代，葉川榮（2002）考察同化教育施加於原住民族學生的各種樣貌，在與教師討論到原住民時，仍易出現下列數種策略與現象：

一、以偏概全 / 選擇性的污名

將少數特定原民學生的缺點擴大成為對校內原住民（甚至全國原住民）學生的總體印象；甚至出現「他們都喜歡聚在一起」這樣的論述，卻絲毫沒有察覺「難道漢人學生不喜歡在班上聚集在一起，聚集在一起就一定是原住民族學生的特質嗎？」這樣的謬誤。諸如此類的偏誤、不察、污名不勝枚舉。

二、差異來自家庭教育因素論述的出現

教師在評析原住民族學生表現時會盡量迴避「文化與種族因素的歸因」，卻在更精細的言談之中會將原住民族學生學業表現不佳的因素導因到家庭教育功能不彰，其中包含一連串的舉證（酗酒問題、雙親婚姻問題、隔代教養問題、父母社經背景問題、態度與智商問題等等）。如此建構在「試圖中立且試圖迴避種族偏見的家庭教育因素」仍不免將原住民族教育的困境歸因在更深層次的種族歸因模式、負面思考模式，而缺乏了更積極呈現其成功模式的嘗試。

三、有意無意的忽略

此種形式的同化來自教師的族群潛意識造成習焉不察的種族同化意識，也有部分來自漢籍教師認為原住民族學生本來就是跟大家一體的，應該沒有種族上的差別。

歷史講到南北族群融合的問題時，即說：「你們漢人…。」完全忽略班上的原住民學生。(011109-S2S4-觀)

「你的祖先，漢人就是來自這裡。」老師教到漢人來自洛陽、廣州時說出的話，把全班當作客家人了。(011109-S2S4-觀)

剛剛老師在課堂上指出當年的電視節目都是國語，連客家話，閩南語都沒有，一般老奶奶都聽有（燙有，客語的聽沒有），後來看大家沒有反應，又補了一句閩南語的聽有。（老師在課堂上完全忽略了原住民學生的需求，好像只有漢人的弱勢族群會有這種困擾。而忽略了原住民語言、或媒體所造成的沙文主義所造成對原住民的心理影響層面）。

(011203-S1-觀) (011203-S1-省)

老師在教學中有注意到教學情境中的漢族學生，在方言的使用上和國語的衝突面，但就是很容易忽略了數量上相對較少的原住民學生，以致整個課堂上，總是充斥著「平地人的事」，彷彿原住民學生不存在似的。而一般的漢族同學更是不可能察覺到這樣的現象。

四、族群焦點落在負面印象

課堂上的族群議題大多以漢族下的語言支系為主，如外省群、客語群及閩語群，極少牽涉到原住民的議題，平埔族更是沒有出現過。而原住民族群議題的出現，除了教科書中的內容會比較中性之外，老師額外補充或口頭上的敘述，都會含有許多負面的訊息傳達出來。

老師在講解東起村（化名）的叮噹橋的由來：古時候為了防壞人…（後來老師改口說）漢人和原住民不合，所以原住民會下山殺人，於是漢人做了一條橋，上面掛滿鈴鐺。漢人按照著約定好的步調走，若原住民來走就會有異聲，即可防禦。這時候有一位學生問：老師，原住民會殺人嗎？老師詭異的看著他笑著點頭（那位同學是原住民），全班哄堂大笑。老師接著說：以前原住民很兇的。(020306-S2S4-觀)

老師的說法雖然從歷史的角度來看是反應了事實，但是老師的說法完全以漢族為出發，沒有提到當年漢人也騙原住民、屠殺原住民的

事；也只強調要尊重他們，沒有提到要互相尊重，言下之意，似乎還有漢優原劣的觀念。而這些都是長期漢式教育下所產生的制式思考模式，歷史課本中呈現的都是原住民歷史裡比較「野蠻」的一面，而「師出有名」的漢人基於「招撫」、「教化」的名義進入原住民地區征戰，是可以被接受的。而以單方面的思考邏輯來教育學生，刻意忽略了原住民族受漢族壓迫、強占土地的歷史史實，讓原住民族學生在漢人為優勢的學校裡一直都是個「奇異的他者」。

同化教育的結構性有時候來自現代化思維下的必然，若吾人思考為何原住民族無論如何有意識的抵抗接受同化教育，卻仍不敵現代主義、實際主義所帶來的衝擊。葉川榮（2002）指出便捷的道路系統與部落的虛空化造成原住民族學生進入漢人居多的學校就讀，而從小到大無論是部落長大的學生，還是週末或定期會回到部落的原住民族學生潛在課程學習的就是部落觀光化、產業化的侵襲，這種「價值觀的旅行／衝擊」更加速了同化教育的成效推進。而同化教育發生的場域自然不僅局限在校園（圖 1），在廣義的尺度下，其充斥在：學校、社會教育機構、政府機構、警察、衛生部門、大眾媒體、宗教場所、部落生活的場域（國家慶典、部落慶典、禮儀）、家庭（蔡志偉、林志興、童春發、林素珍、謝若蘭，2017），如此大規模的文化複製概念席捲

之下，有時同化教育的靈魂仍然隱藏在每一位國民的生活氛圍裡，甚至是意識型態思維裡。



圖 1：泰雅族的祖靈彩虹，映照在強調現代化、標準化的校園裡，也輝映在國家概念的旗幟之上。（資料來源：葉川榮攝）

參、同化教育消失了嗎？持續精緻化與心理化的扎根過程

2019 年的今日，多年過去了，我們做了多大的改變，同化教育消失了嗎？蔡英文總統主導下的總統府原住民族歷史正義與轉型正義委員會針對戰後至今的原住民族所遭受的同化教育進行調查報告（林志興，2018），指出同化教育透過師資培育制度進行同化政策、透過課程與教學促進國族文化認同，具體的例證則有命名同化破壞親屬制度、語言覆蓋混淆文化記憶、獨尊國語致使族語瀕危、主流價值壓抑族群自信、污名標籤深化心靈傷害、公眾歧視矮化族群尊嚴、政策「禮物」激化族群對立等等同化教育下的產物。然而，同化教育更精緻的推進過程造成了下列兩種可觀察到的現象。

一、稀釋作用

多元文化教育的精神挑戰了原住民族教育的主體性議題，族群共榮、共好的訴求亦加速了原住民族文化的消逝。新住民的人口數量目前已跟原住民族人口數相當，新住民移入臺灣屬自願性移民（Voluntary immigration），臺灣原住民族的政治現況卻屬於非自願、被動形成，這兩種族群體自然不能因為被視為國民的一分子而有論述上的平等需求。同化教育常寄託在一個「均一的、品質優越的」教育目標之下，認為世界上存在著一種經過精粹的知識系統，這個知識系統目前掌握在優勢族群的手中，僅有透過殖民者有系統的教育程序才能達成精緻的教育目標。而這個被優勢族群所掌握的教育內容，亦被認為是其他族群獲得救贖的唯一方式。無奈的是，無論原住民族是否接受這個論調，這個論述仍然非常強勢的存活在某些人的潛意識裡。這個論調在這強調族群多元平等的思潮中，很難被公開鼓吹卻也很難被學者有效的論證：證明原住民族的教育方式在可看見的未來取代目前的強勢教育內容。

因此，在這樣的氛圍下，新住民教育與原住民族教育被施予一個跟原本族群經驗毫無相關的教育體系，之後再附加式的給予幾節課的語言課程或點綴式的文化課程，便說同化教育的形式不存在於現代臺灣教育的體系裡，這明顯不是事實。而在資源有限的情況下，教育

經費同時要兼顧原住民族教育、新住民子女教育、偏鄉教育，可能會在教育對象主體性尚未釐清前便已產生了稀釋作用。在多元文化教育精神的推波助瀾之下，早期專注於對原住民族教育的積極性差別待遇（positive discrimination）政策被要求擴及離島地區的學生、偏遠地區的學生、新住民子女身上，在本土語言政策上亦被要求一視同仁的面對閩南語的流失、客家語的流失、新住民母國語言的學習，種種政策的追求平面正義下，原住民族教育的主體性、臺灣主人的主體性教育就被逐漸稀釋、稀釋，終究失去了主體性，成就了同化教育的終極目標。

二、主權平行化現象

在眾多論及臺灣本土主體性的論述之中，臺灣原住民族的存在一直是個不容忽視的主體，他們代表著臺灣真正的主人、是臺灣進入世界文明史六千年至一萬年歷史的真正主體與主角。然而漢人的存在，卻在政治與歷史紛擾中，將臺灣原住民族從主人的位置壓制到了被決定命運的客體。在教育的情境中，課程與教學中長期缺席的原民文化觀點，在教導國族論述的時候更是出現極大的認知錯亂。課本與教材中從來沒有交代清楚，漢人政權的存在與原本幾千年居住於此的原住民族之間出現了「主權」上的哪些問題，漢族政府是透過「協商」而將主權轉移到自己的手上的嗎？還是透過接收日本政權而移轉過來？還是透過一連串的法律、軍事、教育手段而無聲無息、自然而然的合法獲得統治權？這些對於國族、主權的曖昧態度亦傳遞到了教育的現場中，造成了原民教育主權難以恢復的真正主因。

體認到了這樣的錯置，政府亦進行了一連串的修法來尊崇原住民族在我國之特殊地位，譬如設置了原住民族委員會、在各種機構進行原住民族教育研究、促進原住民族語言文化之傳承，然而為什麼原住民族的教育存續仍然處於十分瀕危境地？為什麼原住民族仍然未能在我國的教育體制裡取得真正的主導權（圖 2），可以真正放心的讓原住民族學子接受一個真正屬於原住民族的教育？為什麼原住民族的主權似乎已經在論述上取得發聲權，卻仍然在實際上出現一個主權看似平行卻仍稍低的情境？



圖 2：泰雅族籍的教師正在替國中小教師傳授課程，我們何時能夠真正見到這樣主體轉換的原民教育呢？（資料來源：葉川榮攝）

肆、教育殖民現象仍然存在

就殖民主義的觀點來看，臺灣原住民族仍然處於被殖民的狀態，無論是在政治上、種族上、教育上、語言政策上，或是心理上，仍然無法完全擺脫漢族殖民的大蠱。同化教育與殖民教育的精神在歷史遺緒上是相互涵攝、兼容並蓄、相生共榮、難以分割的共同體，只要是非原住民族持續掌握教育主導權，則難以避免在教育上與心靈上皆成為漢式教育的同化對象，而教育情境中對於原住民族學生所產生的殖民現象將會持續存在。

雖然在蔡英文總統對於原住民族道歉之後已有相關的調查與補償措施正在啟動，令人擔心的挑戰卻已然成為原住民族是否能夠在教育情境中順利達成教育自主目標的最大羈絆。論及這樣的挑戰，必須從下列兩個面向來探討才能窮盡。

一、原住民族教育圖像仍然未知

首先是原民教育仍然沒有一個完整的藍圖與圖像，《原住民族教育法》自 1998 年通過以來，直至新近「原教法」的修改通過三讀，已經經過了二十個年頭，原住民族界對於自己所期盼的原住民族教育目

標、策略、體制、課程、師資培用、學校圖像仍然沒有一個具體的規劃或進程。雖然目前政府與原民界都有許多的探索計畫正在啟動，也試圖去貼近那最忠於原味、最適合原民界的教育樣貌，然而卻沒有一個強而有力的凝聚力量將百年來原住民族研究、教育研究中對於原住民族教育作一個歸納與結構化的落實。這個挑戰一部分來自臺灣多元繽紛的族群色彩，難以有一套共同規範的原民教育核心價值，一部分則來自原住民族自信心的崩毀。

二、民族自信心尚未完全恢復

原住民族教育的課堂上，無論課堂中的學生是原住民族的國高中生、大學師資生，或是文化與族語能力都非常深厚的耆老，面對如下的問題常會伴隨著一片靜默：原住民族要的教育是什麼？我們所希冀成立的民族學校到底長什麼樣子？最後，若真正的原住民族在教育上自治了，你們所要教給未來一百年後的原民小朋友知識是什麼？你們想要在一百年後看到什麼樣子的原住民？這一連串的問題背後所反映的是原民教師對於自己教學能力的自信心不夠、對於使用全族語授課的信心不夠（圖 3）、對於自己設計教材的自信心不夠、對於自己認識自己族群文化的信心不夠、對於自己有能力擔起傳承全民族教育的自信心不夠、對於原住民族能夠在教育上完全自主辦理一間學校、一個培育任用都很經得起挑戰的學制自信心不夠，自信心的不足是建立其他優勢族群的擠壓

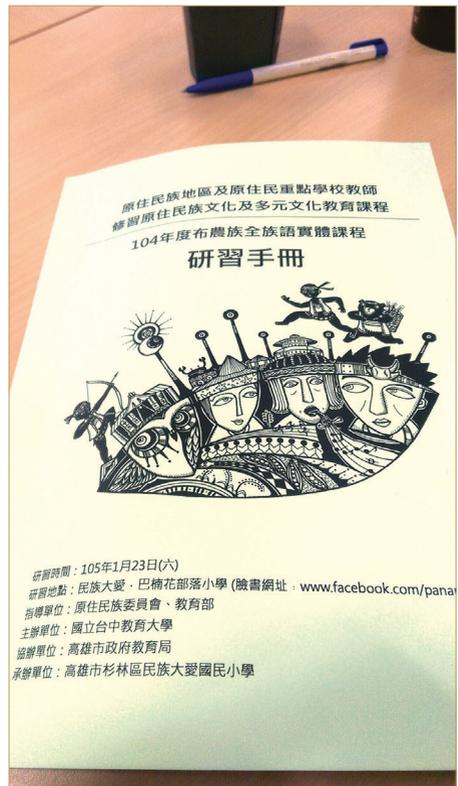


圖 3：全程使用布農族族語授課的教師進修課程，對象為不分族籍之教師，主體的翻轉才能代表著同化教育的真正擺脫。
（資料來源：葉川榮攝）

之下 (孫大川, 2010; 謝世忠, 2017), 這雖然是一個歷史難以抹滅的遺績, 卻也是基於原住民族知識體系、教育體制尚未完全建構、完全落實之故。

伍、落實原住民族教育自治才能真正擺脫同化教育

同化教育政策實施在臺灣原住民族教育已經有百年之久, 政策的脫殖有時候是執政的策略與手段, 然而在心理上的同化心理卻已深深刻劃在原住民族的身體與心理之中。法農 (Fanon, F.) 對於同化教育的心理狀態探索得非常透徹, 在《大地之不仁 (the eretched of the earth)》(Fanon, 1963) 中, 提到殖民者帶著一種救贖的精神來到原住民族生長的土地, 除了帶走一切資源與尊嚴之外, 什麼都不剩。的確, 同化教育有其完整、妥適處理過的目標, 目的在於入侵者認為自己代表著「現代化」, 且深刻的、執著的迷戀著自己「優越」的文化, 認為這樣的教育目標不在於「同化」, 而在於替原住民族帶來光明。在《黑皮膚, 白面具 (Black skin, white masks)》(Fanon, 1967) 中, 法農認為原住民族終其一生一直在探索著「自我/他人」, 面對「自我」的探索其實一直是在獲取「他人」的認可中存在, 自我依附著他人而生。同化教育可能已經透過心理上的化學作用, 深深根植於原住民族學生的心理之中。

主流社會以及教育情境中常會聽到: 「我最支持原住民族教育了!」然而為什麼師資培育的系統中、課程中沒有融入原住民族的知識而成為全國師資培訓的重要養分? 為什麼全國的教科書中對於原住民族的知識傳遞仍然屬於附加性質? 高等教育系統中已有相當豐碩的相關研究, 卻無法在教育系、師資培育中心裡聘有真正以原住民族教育為專長的教授? 因為, 同化教育的心魔仍然存在於許多人的心中。只有原住民族真正的在主權上取得自治權, 進而落實了自主權 (自治權取得之外, 尚須達成自主), 原住民族的教育圖像才能真正從書本中、研究中、原民共同的歷史記憶中落實到真正的族群教育之中。也只有真正的取得教育與文化自主權, 建立起全民族群友善的共處環境, 原住民族教育的脫殖、脫同也才能真正達到一個可達到的起點。

參考書目：

- 周惠民 (2010) 。第五章臺灣社會變遷下的原住民族教育：政策的回顧與展望。載於黃樹民、章英華 (主編) ，**臺灣原住民政策變遷與社會發展** (259-298 頁) 。臺北市：中央研究院民族學研究所。
- 林志興 (2018) 。戰後原住民族遭受國家強制同化教育之歷史真相。取自 <https://indigenous-justice.president.gov.tw/File/0cebc05c-e235-49e6-bd47-dbbd7e72fdda>
- 孫大川 (2010) 。**夾縫中的族群建構**。臺北市：聯合文學。
- 葉川榮 (2002) 。**都市原住民國中生學校適應之殖民論述研究** (未出版之碩士論文) 。國立臺灣師範大學教育學系，臺北市。
- 蔡志偉、林志興、童春發、林素珍、謝若蘭 (2017) 。**總統府原住民族歷史正義與轉型正義委員會主題小組工作報告**。取自 <https://indigenous-justice.president.gov.tw/Page/26>
- 謝世忠 (2017) 。**後認同的污名的喜淚時代：臺灣原住民前後臺三十年 1987-2017**。臺北市：玉山社。
- Fanon, F. (1963). *The wretched of the earth*. New York: Grove Press.
- Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. New York: Grove Press.

本期專題三

鄒族 *tfuya* 大社 *yono* 聖樹遭置鹽枯死事件

浦忠成 (pasuya poiconx)

阿里山鄒族人，目前任職於國立東華大學原住民族學院院長及民族事務與發展學系教授，其主要研究領域為中國文學、民間文學、神話與文化研究、臺灣原住民族文化與文學、原住民族法制。

壹、西方宗教進入部落

在中國大陸建立的真耶穌教會 (1954)¹ 及源自西方的基督長老教會 (1956)²、天主教會 (1960)³，先後進入鄒族的部落，後來在阿里山鄉達邦、特富野、來吉、樂野、山美、新美及茶山七個村 (部落) 一共建立了 22 間教會。這個時期政府 (執政的國民黨政府) 正大力推動「山地平地化、山地現代化」，而鄒族社會也剛脫離日本殖民統治時期對於其慣習的壓制與變改⁴。這個時期對於鄒族而言，誠然是文化被外在勢力壓迫到極端的時刻。政府的同化政策、西方教會的傳入，曾讓特富野大社的 *mayasvi* 祭儀停頓了十多年，也曾因幾位激進的信徒趁夜在樹根埋入鹽巴，而讓已有數百年樹齡的雀榕聖樹枯死。*opcoza* 殺死⁵ 一棵雀榕樹，似乎沒有什麼，但是對於鄒族 *mayasvi* 祭儀整體的意義而言，卻是攸關重大的事。本文謹以相關文獻配合過去在鄒族部落田野所見聞，梳理這一件部落族人知悉卻已經逐漸淡忘的往事，以及與其相關的環境脈絡。

註釋

¹ 西元 1949 年，真耶穌教會信徒林天庶在樂野村「民生必需品供應中心」任職，向樂野鄒族人鄭茂李 (時年約 21 歲) 傳教，鄭茂李再傳給汪健昌 (約 23 歲)，兩人再傳樂野村其他族人。1953 年，真耶穌教臺灣總會派楊約翰、林從道兩人赴治安指揮中心說明教會傳教宗旨，並進入樂野傳教。真耶穌教會在 1954 年左右進入吳鳳鄉，先在邊緣的小社如新美、山美、樂野、里佳等建立據點，後來才傳入特富野大社 (達邦大社沒有該教教堂，此地信徒前往特富野參加晚間聚會與安息日聚會)。(王嵩山、汪明輝、浦忠成，2001)

² 西元 1946 年，鄒族 *'uongx yata 'uyongana* 與另一位鄒族長老曾到臺北與孫雅各牧師見面會談，促成孫牧師會同嘉義東門教會陳惠昌牧師等三人到吳鳳鄉內，並在達邦國民學校教室用幻燈

片傳教，這是達邦大社首次接觸基督長老教會。其後又有黃武東、陳光輝、江進發三位牧師及吳耀明長老相繼入鄉傳道。1956年，嘉義東門教會召開山地信徒講習會，鄒族有數十人前往參加，從此鄒族部落有固定信徒並有定期聚會。最初長老教會在特富野大社六鄰 23 號成立支會，設立的教堂曾兩度遭族人破壞。（王嵩山、汪明輝、浦忠成，2001）

³ 天主教於 1960 年傳入特富野大社，由傅禮士（F.Frith S.V.D.）帶入，並設立天主堂本堂。（王嵩山、汪明輝、浦忠成，2001）

⁴ 1934 年 10 月 1 日《理蕃之友》報導樂野安井猛提到青年團營造神社及族人揚棄對人骨及獸骨的崇拜（案：當為獵首及獸靈信仰）。1941 年 10 月 1 日《理蕃之友》報導達邦大社將粟收穫祭日期縮減。至於 1935 年 7 月 16 日在達邦召開的「走向更生之途的阿里山高山族會議」，與會者提及認為應該將鄒族好的信仰與日本文化結合，如將 *cou* 的天神 *hamo* 及土地神 *ak'e mameoi* 類比成神社的神 *kamisama*，並一起奉祀於神社。當時在達邦、特富野、來吉、樂野、里佳、山美等社均神社供奉天照大神、大國魂命、大己貴命、少彥命名、大山祇命、能久親王。（王嵩山、汪明輝、浦忠成，2001）

⁵ 鄒族語言對於任何生物包括野獸、飛禽、昆蟲與各種植物對其氣息、生命之中止，均以 *opoza*（殺死）。譬如 *opoza si kukuzo sica*（將這邊的青草殺死/清除）。

貳、部落教會初期發展

出生於 1957 年的特富野大社，筆者對於西方宗教逐次進入部落以及當時所造成的影響，記憶仍然鮮明。1963 年筆者進入國民學校一年級，部落的 *mayasvi* 祭儀已經停頓，枯死的雀榕聖樹也已經移除，三個不同的教會在部落中激烈爭奪信徒，教會之間相互攻擊教堂、信徒⁶。彼此攻擊的原因相當複雜，有的是家族內部成員對於家人信教（任何教會）之後不再參與原有的信仰儀式如 *mayasvi*、*homeyaya* 收穫祭等的憤怒、埋怨⁷；有的是源於傳道人宣教、講道時刻意傳播狹隘、攻擊性的言語，間接鼓勵信徒挑釁；也有的是在部落內批評信仰方式（如禱告型態），造成教會間的敵意。當時部落族人對於西方宗教的理解有限，因此傳教方式簡單、直接⁸。天主教有一整套彌撒儀式及夾雜拉丁語的應對祝頌詞語，而長老會以唱詩、講道為主。真耶穌教會則強調禱告的功效⁹。進入部落宣教的長老會牧師、天主教神父全為外來者，甚至是外國人。真耶穌教會剛開始也是平地教會上山傳道（該教會對專職神職人員稱傳道而不稱牧師），後來樂野村有石國享、莊茂文兩人接受神學訓練，成為傳道，返回部落傳教。後來天主教也招訓部落傳道人，如來吉村的武山勝、石平作、浦昭昌¹⁰、鄭政宗等人均曾參

訓 (阿美族宜灣部落的黃貴潮也曾參與，後來擔任天主教傳道人有十年)，成為鄒族部落首批接受天主教教義培訓的人士。

特富野大社天主教會最早接觸的家族是擔任大社領袖家族的 *kautuana* (汪家)；當時的部落領袖為 *voyu peongsi* (汪嘉光)，部落領袖家族成員率先成為天主教信徒，立即在部落產生明顯的磁吸效應，影響力由部落領袖家族延伸到姻親家族，讓天主教很快就成為特富野大社最大、信徒數量最多的教會。除了透過部落領袖家族的翼助，由國外捐助而來的衣服、麵粉、奶粉等物資在教會的發放，也是天主教能夠在特富野大社迅速後來居上的原因。部落領袖家族及大社建立時加入的氏族 (*ceona si*) 如 *toskx* (杜)、*voyuana* (石)、*yaiskana* (石) 等均進入天主教會，而 *yata'uyongana* (高)、*akuyana* (陳) 氏族則進入基督長老教會，少數屬於亞氏家族 (較多是 *lenohi'u* 小社居民) 則進入真耶穌教會。長久以來，在信徒數量上，特富野大社的天主教最多、基督長老教次之，真耶穌教會最少的狀態，始終沒有變動。值得一提的是在幾乎所有家族成員都進入教會 (不論哪一個教會) 時，仍有幾位堅持傳續部落文化與祭儀的人士不曾進入教會，如汪義益、石友家、陳宗仁、陳明川、杜襄生等，後來在原地再植雀榕、力圖恢復 *mayasvi* 祭儀的就是這幾個長者。

註釋

⁶ 筆者記得曾於夜間跟隨父母到特富野真耶穌教會參加聚會，講台講道者正在講道，忽然幾顆石頭擊破教會玻璃窗，石頭是由下方天主教廣場投擲上來。也曾有幾次有人在教會門外藉酒意不斷叫囂。不獨真耶穌教會會遭攻擊如此，基督長老教會、天主教會也都有類似的狀況。

⁷ 筆者家父浦朝昌原為 *poiconx* (浦) 家族 *emo no peisia* 祭倉的管理人，後來加入天主教並參加傳道人培訓，當時即自行燒毀家族祭倉，宣示不再傳承教會認為是落後、異端，被魔鬼操縱的各種農作儀式。後來再轉入真耶穌教會，再也不參加部落原有的任何祭典。這些轉變與背離，曾遭家人如叔叔浦利光的反對。浦利光叔叔經常於酒後在家父參加聚會時，到教會門口叫罵。

⁸ 筆者記得當時天主教傳禮士神父在部落對人講解信仰道理，他能使用簡單華語，佐以手掌向上、向下手勢，說：信天主上天堂，不信天主下地獄。

⁹ 聖靈。真正的教會必須得著聖靈的浸。教會認為神所應許的聖靈分兩梯次下：第一次在使徒時代的聖靈稱為「秋雨」(或「早雨」)；第二次則在末世主再臨前賜下，稱為「春雨」(或「晚雨」)。聖靈是神的靈，受了聖靈的信徒就有神的生命在裡面，受了聖靈的信徒禱告時，會說靈言，舌頭會不由自主的跳動捲動，也就是聖經使徒行傳當中一再提到的方言。(<https://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E7%9C%9F%E8%80%B6%E7%A8%A3%E6%95%99%E4%BC%9A>.2019.05.26. 下載)

¹⁰ 筆者之父浦昭昌青年時期參加天主教傳道培訓課程，因此家中有一些講解天主教教義的書籍，後來母親在筆者讀國民學校二年級時，認為天主教不禁喝酒，因此帶領父親進入嚴格禁酒、菸、檳榔等的真耶穌教會。憑藉著先前在天主教會培訓的教義認識，父親後來在真耶穌教會講道深獲信徒歡迎，後來也擔任教會財務等工作。父親剛由天主教轉到真耶穌教會，天主堂駐堂的傳禮士神父偕同鄭政宗、湯永慶等教友，頻頻由特富野大社走到 *ingiana* 小社，力勸父親回天主教會，但是父親心意已決，仍然留在真耶穌教會。

參、雀榕聖樹的神聖性

雀榕為桑科榕屬落葉喬木，中低海拔地區均能生長，多幹叢生，相互倚伏，夏季果實長滿枝幹，會招來各種鳥類，一年落葉多次，生長力旺盛。特富野大社的雀榕聖樹種植於 *kuba*（會所）前 *yoyasva*（廣場北側）。今日的聖樹樹齡約 40 餘，是原已有數百年齡的聖樹被置鹽殺死後由幾位耆老協力再種的。雀榕聖樹在鄒族傳統祭儀中最稱神聖的 *meehangx*（敵首祭）中，是出征戰士獻祭、呼喚 *hamo*（天神）、*iafafeoi*（戰神）的位置。根據衛惠林等所撰《臺灣省通志稿·同胄志·曹族篇》記載：「男子齊集面對敵首，出征者站在前列。此時一婦人（例以司祭之妻）自司祭家牽小豬一頭來交與出征戰士。戰士受之，按之於盾上，主帥進而以長刀刺之，隨而戰士紛紛前趨以刀刺之，將刀上之血塗於赤榕樹上，後退而成列，向空中揮刀，



圖 1：筆者與後來再植的雀榕。（資料來源：浦忠成提供）

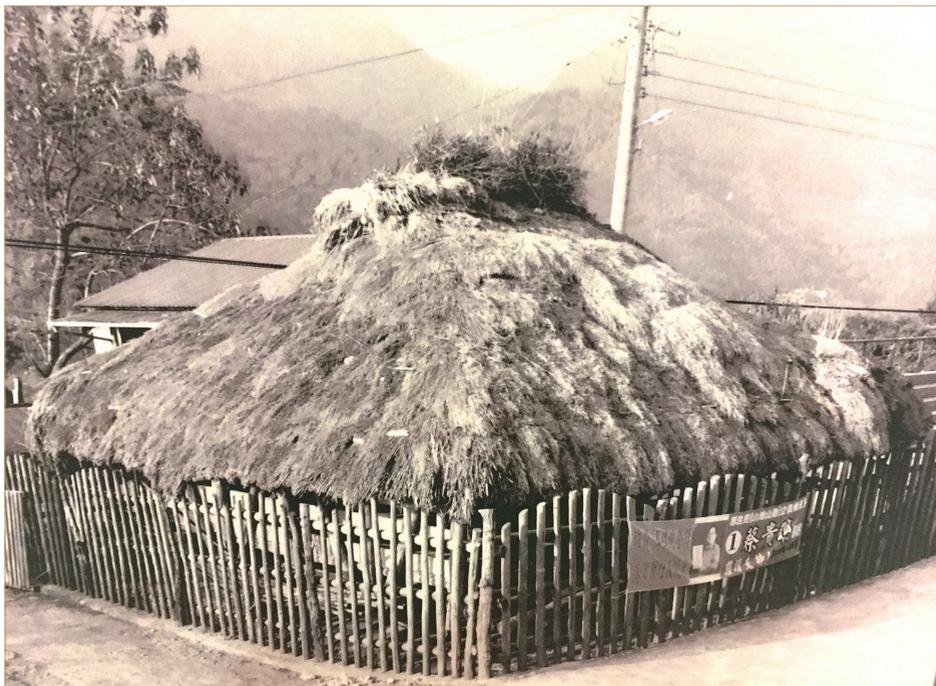


圖 2：1970 年代被圍住的 kuba 會所。（資料來源：浦忠成提供）



圖 3：進入 21 世紀的 *tfiya* 大社 kuba 會所。（資料來源：浦忠成提供）

三唱 *paebai*。最後塗血於樹者即爬上樹，砍落大枝。然後將豬肉切為小塊與木槲草之莖一併入敵首之口，全體攜手迴繞敵首而舞。……（取竹）作三叉架，以所獲敵首載置於其上。……獨參加獵首者，再繞竹竿集體舞蹈二次。舞罷，自竹竿取下敵首，持之通過垂下之 *fkuo* 多條之竹架下，移置之於會所上之敵首籠中。」（1953）。征戰後攜回敵首所舉行的敵首祭堪稱部落最為嚴肅、神聖的儀式，其完整之獻祭過程均在雀榕聖樹旁，俟獻祭完成，方將敵首納入會所內敵首籠內。

由此觀之，*yono* 聖樹是與祭者向 *pepe*（天上的神靈）傳達祈求的獨特空間，與祭者 *paebai* 呼嘯，有呼告神靈下界進行獻祭，期待神靈享用之意；同時，*yono* 也是神靈賴以降臨、返回天界的 *ceonx*（通道）、*hiapeoza*（橋梁）。與祭者以一枝塗血的雀榕樹枝放置樹幹，再以另一枝置放敵首籠，足徵聖樹係神靈接納出征戰士獻祭的樹形祭臺，也是貫穿神界、人間的神靈通路。與祭者完成獻祭後，砍除聖樹枝葉，只留下對著會所、領袖家族的兩枝，*mayasvi* 就進入 *ehoi* 迎神的程序。

與祭者在司祭的帶領下，在 *yono* 前方以圓形舞隊，恭謹吟唱祭歌，等歌聲已達和諧動聽狀態（由會所內靜靜聽聞的長老判斷），表明已獲神靈悅納並已隨眾進駐會所的敵首籠。祭儀依次進行團結祭、*patkaya*（男嬰初登會所）、*tu'e*（史頌）、*yasmoyxska*（成年禮）、*eutotavei*（送別祈求）、祭眾頓足送神、司祭滾石等儀式後，與祭者再次進入祭場空間，吟唱送神曲進行送神儀式。送神儀式結束，神靈再由 *yono* 返回天界。

另有一應提及，每逢 *kuba* 要重建、修建，必須移動會所內物件時，敵首籠、木槲金草、圓石、矛及盾牌等聖物，均放置 *yono* 樹上。由此一事實，*yono* 又是 *kuba* 具體而微的象徵。

莊嚴的 *kuba* 會所與鬱鬱蒼蒼的 *yono* 聖樹矗立在大社祭場，栽植的木槲金草與會所懸掛的敵首籠、欄邊垂掛的構樹避邪籤條等形成一種神秘、禁忌的氛圍。*yono* 在鄒族原有信仰與祭儀文化呈現的意義、功能及其象徵的神聖性，在西方宗教進入鄒族部落的初期，這種具備複雜意義、功能與神聖屬性的樹木，在接受西方教義的信徒眼中，不啻是異端與邪惡的代表；於是激進的基督新教青年信徒選擇 *yono* 聖樹作為毀壞的對象，也就不足為奇了。

肆、部落聖樹被置鹽的敘事

tfuya 大社 *yono* 聖樹遭置放鹽巴枯死的事情逐漸被揭露，是在 1994 年特富野大社重建會所的時候。之前多年，部落的會所因為祭儀斷斷續續，族人參與教會者雖然已經不如 1960~1980 年代，但是明顯願意參與部落祭儀者仍然有限，過去長者每日帶領青年在會所學習、傳承的作法已經一去不返，很長的時間會所入口還是上鎖的。1994 年可以說是鄒族內部對於 *mayasvi* 祭典與相關文化習俗重新省視、整理的重要時刻，為了重建族人記憶中宏偉、神聖的會所，部落族人在長者的帶領下，在不斷召開的協調會中逐漸確認重建的步驟，而儀式程序、祭歌的整理、練唱等，也在這段期間逐漸成為族人重視的課題。部落族人已經很久沒有共同面對這樣的部落文化大事，但是在不斷的討論過程，決定延續部落會所、*mayasvi* 祭儀與 *homeyaya* 收穫祭成為部落最大的共識。

這個時期人類學及鄒族內部開始有自己的文史研究者出現，針對各種祭儀、神話與歌謠展開調查與研究。訪談形式的資料收集原本就是許多學科獲取資料的模式之一，在部落則成為文化 / 知識傳遞以及報導人具備權威地位的驗證過程。調查研究成果發表、出版則更確認報導人的重要性。在這樣的情境下，部落的長者重新獲取原該有的尊重與自信，因此願意擔任不同學科領域的報導人。在部落隱藏數十年的置放鹽巴於雀榕樹根的敘事於是有人和盤托出。

參與事件的人皆已年老辭世，也許參與者不只兩人，但是如今應該已經很難再還原 1960 年代前後事情的原貌。行動策畫者是來吉村的陳庄次，而助手則是特富野大社的湯保福，兩人年歲相當，當年都是基督長老教會的信徒，而陳庄次後來進入玉山神學院就讀，之後返回部落擔任牧師工作，一生宣道，是鄒族部落深受尊敬的牧者¹¹。現在無法確認用鹽殺死 *yono* 聖樹時，陳庄次是否已經進入神學院，當時年輕而具有行動力則是確定的。湯保福後來成為部落祭儀與歌謠重要的報導人，王嵩山、浦忠勇、浦忠成、汪明輝等人進行的田野工作，由湯保福處獲取相當多的資料，他也是後來特富野大社祭儀、歌謠等文化得以復振、持續的功臣。

根據 1990 年代湯保福晚年（78 歲）的敘述，他們搭乘阿里山森林鐵路前往嘉義，購買三、四十公斤的粗鹽，帶回特富野大社，趁著黑夜將粗

鹽埋入雀榕樹根。經過幾個月的時間，雀榕樹葉枯黃掉落，巨大的樹幹漸漸枯乾，族人以為是樹體感染蟲害，完全沒有想到是有人刻意要殺死雀榕。

雀榕被殺死正是跟筆者開始進入國民學校的 1960 年代前後，依稀記得當時一群頑皮的男生喜歡追蹤 *pisu*（喜鵲）、*feoc'u*（五色鳥）的老雀榕樹逐漸枯死，這是我們這一代共同記憶與見證的部落往事。

註釋

¹¹ 族人眼中的陳庄次牧師是虔誠、慎謹、謙虛的牧師。過去陳庄次牧師在特富野大社的 *mayasvi* 祭典都會到場參觀，他曾主張祭典開始在雀榕聖樹旁獻祭小豬的儀式過於殘忍、野蠻，容易讓外來參觀者對於鄒族產生不好的觀感，但是部落長者認為仍應持續。陳牧師也曾跟筆者講述過去鄒族巫師如何進行巫術（使花草或小動物復甦）以及跟他族巫師鬥法的過程等，驗證長者對鄒族文化的認識。

伍、結語

曾在臺灣新竹尖石泰雅族部落擔任公醫的日本人井上伊之助，於 1911 年剛到隘勇線區域時遭逢多次「生蕃」出草，他當下的反應是極端嫌惡、認為是野蠻殘忍的行為；但是經過多年在部落的行醫，他知道泰雅族人遭受殖民者的壓榨，土地資源不斷遭掠奪，後來主張：「（泰雅族）獵首可說他們的大審院（法院），所有的事都要靠它來解決」（井上伊之助，1997）。

宜命辛蓋（鄭達明）在〈普悠瑪族教會宣教史〉提到：「聽初代信徒說，基督徒不能參加豐年祭，認為它是落伍的象徵，而且是撒但、魔鬼的化身，因此他們教導信徒，既然要成為基督徒，就要把原住民過去不好的習俗、文化拋開，然後要穿戴上帝所賜的全副軍裝，抵擋魔鬼的詭計。這種信仰，很難讓人接受。」（臺灣基督長老教會總會原住民宣道委員會，1998）。酋卡爾（許松）在其〈排灣族教會宣教史〉說：「每一個民族都有其豐富美麗的故事，滋長民族的心靈。排灣族擁有的故事種類相當多，一般人較熟悉的是太陽生蛋化成人，或陶壺生成民族的傳說。1946 年起，排灣族的故事增添了耶穌和排灣族群相遇立約的內容，此一內容從純基督教擴展的目的來看是非常美麗的。」這些神職人員已經開始檢討如何面對不同族群部落原有的信仰時該採取的態度。天主教「梵二宣言」與基督教倡議的「解

放神學」，在 21 世紀強調多元族群文化對話與建構原住民族知識的時刻，這種見解、主張彌足珍貴。

撰為此文，不是要苛責那些曾經殺死部落聖樹的前人，而是將這樣的事件當作部落面對新情勢時的回應模式，也許粗暴、自我污名，卻是族人遭逢殊異文化與信仰時真實發生過的史事。它不是獨立的個案，性質類同的事件應該出現在許多地方。它是珍貴的田野敘事與借鏡。

參考書目：

- 王嵩山、汪明輝、浦忠成 (2001)。臺灣原住民族史：鄒族史篇。臺灣省文獻委員會。
- 石井玲子 (譯) (1997)。上帝在編織 (原作者：井上伊之助)。臺南市：人光出版社。
- 衛惠林、林恆立 (1951)。臺灣省通志稿·同胄志·曹族篇。臺灣省文獻委員會。
- 酋卡爾 (主編) (1998)。臺灣基督長老教會原住民族宣教史。臺北：臺灣基督長老教會總會原住民宣道委員會。

本期專題四

從馬太鞍部落祭祖事件 看「文化主體性」重建之路

谷拉斯·吾木

阿美族，花蓮縣馬太鞍部落青年，熱衷參與部落事務。現就讀於國立東華大學族群關係與文化學系碩士班，近年針對部落祭儀議題在網路上發表相關文章數篇。

壹、馬太鞍部落祭祖事件脈絡與始末

馬太鞍部落 *ilisin* 舉辦地點自 2004 年從位於部落內部的光復國中棒球場，遷移至位於部落外圍的舊光復營區之後¹，青年認為部落祭典越來越傾向觀光化、內容安排過於配合政治人物與觀光客失去部落主體性，已失去過去記憶中 *ilisin* 族人團結一心、同歡共舞的樣貌。加上旅外人口不斷增加，在外地長大的青年族對於部落傳統文化的理解日漸薄弱，不少部落族人與青年為此開始呼籲承辦階級能重視族群文化主體性，並在內容安排中增加文化活動，讓青年能藉由一年一度的 *ilisin* 更加了解自身文化內涵。

有鑑於此，承辦階級與部落耆老在青年多次呼籲之後逐漸調整內容安排，除了降低趣味活動的占比以增加傳統技藝競賽的內容，也增加部落耆老教導青年傳統技藝的傳承項目和每日早晨的晨間文化教育，藉此讓青年階層認識部落歷史、文化、倫理與傳說故事。然而，隨著接連發生的政治人物、觀光客² 干預 *ilisin* 或是對部落文化的不敬事件發生，青年期盼部落能夠掌有 *ilisin* 完整的主導權，因此不斷凝聚發聲、累積力量，希望能重新建構部落文化的主體性，擺脫 *ilisin* 不斷被箝制的現況。

2018 年馬太鞍部落的 *Lafodo'*（草菇）階層晉升為青年第六級，掌管部落 *ilisin* 事務的規劃與籌辦。*Lafodo'* 階層在部落的支持下，分別於當年 4 月 27 日以及 7 月 7 日舉辦重返祖源地 *Cacora'an*（今萬里橋山，位於鳳林鎮境內）尋根之旅。兩次的尋根之旅對部落而言，不但有宣示部落傳統領

域的象徵意義，更有青年階層理解部落歷史溯源、強化自身文化認同的實質效果。



圖 1：2018 年 4 月 7 日馬太鞍部落領袖在青年上山前原欲進行傳統祭告儀式 *mifetik*，遭有基督信仰的耆老阻止後，在一旁自行進行儀式。
（資料來源：谷拉斯·吾木攝）



圖 2：2018 年 7 月 21 日於部落活動中心舉行的青年階層 *ilisin* 籌備工作會議。（資料來源：谷拉斯·吾木攝）

7 月 17 日，*Lafodo'* 階層在 FB 社團「光復鄉馬太鞍部落豐年祭」發布當年 *ilisin* 主題「族跡·足跡·逐跡」，以追尋過往祖先的文化精神為號召，同時也呼應其他青年階層多年來恢復 *ilisin* 傳統文化、建構文化主體性的期盼。隨後在 7 月 20 日部落舉行每月一次的部落耆老會議，*Lafodo'* 階層幹部向部落耆老報告當年度 *ilisin* 籌備事項，並提出 *ilisin* 前一天在會場舉行祭祖儀式的

的規劃，但雙方對祭祖一事未達到明確共識，*Lafodo'* 階層回應將持續與耆老溝通。

次日晚上 *Lafodo'* 與其他青年階層舉行 *ilisin* 工作會議，除了各階層代表，亦有一名部落耆老與鄉民代表與會。耆老與鄉代在會中以自身基督信仰以及過往部落共識對祭祖一事再度表達反對之意，與會的青年階層代表則認為數十年前的部落共識已不合時宜，雖深感不滿但礙於部落倫理只能



圖 3：2018 年馬太鞍部落 *ilisin* 第一天，青年圍圈準備開始。（資料來源：林佳儀攝）

暫時隱忍。青年階層私下建立默契，將在祭祖當日一同「路過」*ilisin* 會場。

7 月 25 日馬太鞍基督長老教會發布公文，籲請 *ilisin* 主辦階層及幹部遵守 1979 年部落與教會所立下「尊重信仰自由，不得舉行任何祭祀祖靈的儀式」的約定。公文內容經轉傳至網路後立即引起社會輿論，多數輿論認為教會過度干預部落文化，新聞也開始跟進報導，馬太鞍教會於 27 日再度發文回應大眾輿論並表示立場。

最後經過部落與教會再次協調，負責籌辦的 *ilisin* 大會幹部與 *Lafodo'* 階層選擇退讓，將祭祖儀式回歸馬太鞍第 66 代部落領袖 *Unak-Tafong* 家族舉行，並由 *Sapalengaw* 協會³ 主辦，青年階層則可自主參與。*Lafodo'* 階層幹部隨後在青年階層內部群組發表對祭祖一事協調的結果深感遺憾與痛心，並表達會再持續與部落族人溝通，不會放棄以部落傳統文化為主體的模式舉行豐年祭儀⁴。

註釋

- ¹ 過去數十年馬太鞍部落 *ilisin* 皆是在光復國中棒球場舉辦，後因光復國中校方認為場地出借後須再耗費大量人力復原場地，故 2003 年後不願再出借給馬太鞍部落。而光復營區位於臺九線上的馬太鞍加油站旁，其土地原是由部落土地徵收為國防部使用，該營區廢除後部落為爭取土地歸還部落公共使用，自 2004 年部落改為在光復營區舉行 *ilisin* 至今。經過歷次與公部門協調，現今改稱為「馬太鞍部落祭祀廣場」。
- ² 有關公部門干預馬太鞍部落 *ilisin*，過往皆是政治人物在祭典期間上台致詞造成祭典活動中斷為大宗。後以 2014 年馬太鞍部落花蓮縣長傅崐萁邀請中國廣西壯族在祭典期間前來進行交流演出，遭馬太鞍部落青年串聯拒絕文化交流為最顯著之事件。觀光部分則有 2016 年旅行社在網路宣傳馬太鞍部落祭典觀光遊程，宣傳用語包含「小鮮肉」、「狂歡跳舞」、「超好玩」等不尊重部落文化等刻板印象用語，遭到原住民族青年撻伐。
- ³ 全名為「花蓮縣光復鄉撒巴勒奧文化產業發展協會」，協會是由馬太鞍部落第 66 代部落領袖 *Unak-Tafong* 的後代子孫為主要成員成立的社區發展協會，主要目的是為了保存 *Unak-Tafong* 遺留下的文物及馬太鞍傳統祭儀。
- ⁴ 全文經轉載後被記錄在部落格林德貝克的贈言〈宗教殖民？走味的豐年祭？〉一文中。網址 <https://breath35.wordpress.com/2018/07/29/%E5%AE%97%E6%95%99%E6%AE%96%E6%B0%91%E6%BC%9F%E8%B5%B0%E5%91%B3%E7%9A%84%E8%B1%90%E5%B9%B4%E7%A5%AD%EF%BC%9F/>

貳、文化主體性的喪失

在過往歷史中，原住民族文化在遭遇外來文化時，都會產生不同程度的文化融合，但不脫以自身族群文化觀點為主體，對異文化進行觀察、解釋並產生接納或排斥的過程，被接納的部分最終則融入為在地文化的一部分。而不同政權接觸到原住民部落並進行控制時，統治者為了其遂行其統治目的，會透過各種方式對原住民部落及文化進行控制，原住民族文化便喪失其主體地位成為被觀看的客體。隨著統治者進一步的對原住民族文化進行同化，原住民族也因此不斷的失去了文化的詮釋權，成為原住民族文化中被解釋的客體。

從近代歷史來看，原住民族文化主體性的喪失有其外部與內部兩種路徑，兩者不時會交互運作並形成複雜的網絡，進而控制並主導原住民族文化的詮釋權。外部的控制包含政治的權力控制、施行同化教育，內部則是信仰改宗與價值觀的替換。從馬太鞍祭祖事件分析，馬太鞍部落文化主體性喪失的外部遠因，從日治時期日本人禁止部落傳統祭祀使其轉向地下化

開始，馬太鞍文化主體在部落公共場域漸失空間。隨後日人將 *ilisin* 改稱為「月見祭」，並在日人的參與及監督下進行，是成為後來 *ilisin* 邀請「政府官員」參與的濫觴。國民政府來臺之後，除了延續日人的控制手段，更在教育中完全抹除原住民族的主體地位，「殺身成仁的吳鳳」合理化國民政府對原住民族及其文化進行一連串「革除舊習」、「文明進步」的同化政策。近年來隨著地方政府大力推廣原住民部落祭典觀光化，原住民族文化任憑統治者優勢觀點予以解釋變得碎片化、淺碟化，原住民族也成為被詮釋的客體。

相較於政治與教育的集體控制作為顯性的外部路徑，基督宗教進入部落則是較為隱性的內部路徑。從基督長老教會宣教歷史⁵來看，1934年基督教開始傳入馬太鞍部落，當時因日警的控制未能順利拓展信眾人數，直到1946年後建立「光復教會」，信眾人數急遽上揚、也逐漸拓展到東部各部落，天主教在此時期也傳入部落，信眾人數與教會持續穩健發展至今。基督宗教的傳播本是個人性的，但隨著基督信仰的深化，將部落信仰改宗拓展到了家族以致於整個部落。於是基督宗教的教義成了觀看原住民族文化的另一視角，與教義不相符的文化行為、祭祀被禁止，原住民文化變成依照教義解釋的客體。

2014年中研院出版《末代 *Sapalengaw* 的話：馬太安大頭目 *Unak-Tafong* 1958年錄音重現》一書的封面上，記載著當時擔任 *Sapalengaw* 的 *Unak-Tafong* 對於外來宗教進入部落後，對部落傳統文化崩解的擔憂與無奈。部落族人在信仰改宗後，向其要求「現在時代不同了，這個古老的習慣已經過時了，應該廢除它！我們應該學習美國人的信仰生活。」時年79歲的 *Unak-Tafong* 之後放下了部落祭祀的職務，離世時享年98歲，馬太鞍部落此後再也沒有 *Sapalengaw*。隨後繼任者因不再進行傳統祭祀，則改稱為 *Afelo'ay* (政治領袖) 至今。

註釋

⁵ 參考臺灣基督長老教會網站〈馬太鞍教會簡史〉，網址：<http://www.pct.org.tw/ChurchHistory.aspx?strOrgNo=C13025>。

參、在地化的文化陷阱

現今的馬太鞍部落在地方政治的參與上有可代表部落的鄉民代表，2018年亦選出馬太鞍部落出身的縣議員。而國民教育則在1996年、1998年分別在國中、國小教育階段將「鄉土教育」正式設科教學，1998年亦通過了《原住民族教育法》，多年來原住民籍教師也在部落當地的國中小任教。表面上看起來，原住民族在參政權與國民教育之中有不小程度的參與和保障，原住民族的權利應有長足的進步。但實際上，因為主流文化的不重視，加上原住民族在地方政治上並不具有優勢，許多政策與配套即便擁有美意卻難以執行，甚至原住民籍的民代、官員為配合主政者的意識型態，仍將原住民族的文化主體性淪為主流文化的附庸，難以重建。

同樣的，基督宗教的在地化雖然吸收了原住民的文化元素、語言和宗教符碼，甚至進入到地方政治、社福的參與，但仍然不脫基督教以西方優勢觀點看待在地文化，而在地族人僅是協助其在地化的參與者。基督宗教與當地文化仍具有明確的主客地位，基督宗教成為上位的文化指導者，任何與基督宗教相違的文化觀點，都會被視為必須要「革除」或「改良」的慣習，而非與原住民文化對等共存，從部落領袖必須服膺教會牧者或教義的教導，可看出基督宗教對原住民文化所具有的宰制地位。

肆、重新建構原住民族文化主體性

建構原住民族文化主體性，被基督宗教信徒視為信仰的挑戰與危機，但筆者認為這是信仰的轉機，從原住民信仰改宗與文化轉變的歷史上來看，基督宗教是其中一項重要的影響因素，因此當部落青年階層長期對此提出疑問，並希望在能以部落文化作為 *ilisin* 主體時，自然被視為對教會提出的挑戰。但是對部落青年而言，僅是希望文化能與基督信仰取得同等的地位，在祭儀中獲得不同信仰者共同的尊重，而非取代或消滅他人的信仰。

然而，反論者會質疑建構文化主體性就是要恢復傳統文化或信仰，那應該回復到哪個年代才是真正的傳統？筆者認為，在建構原住民族文化主體性時，尋回文化過去的樣貌只是在建構文化主體性時的其中一個環節，

而非最終目的。在藉由恢復祭儀或文化活動的過程中，族人能夠試圖與過去的歷史與文化斷裂之處接上線，目的是為了能夠將已經模糊的文化樣貌擦拭乾淨，盡力重現文化的樣貌，並理解其中運行的文化精神與價值觀。因此尋回哪個時間點並不是最應該討論的重點，而是我們能找到多少資料與重現其樣貌到何種程度。最後，我們才能以文化本身的觀點，思考我們如何作為一個傳承族群文化精神的原住民青年，成為一個擁有文化主體性的現代原住民，身處在現代社會之中。教會應當以開放的心態看待原住民族文化主體的重新建構，而非禁止與反對。

在原住民青年企圖在現代社會主流文化不斷沖刷的時代處境裡，重新思索、建立自身文化認同並嘗試應對主流社會時，教會更能藉著這個機會陪伴、協助原住民族青年建立文化的主體性、重拾文化自信，這不但能夠讓教會與部落文化建立平等互助之關係，更符合原住民族「修復式正義」⁶的精神。如同天主教教宗方濟各對美洲原住民⁷，以及臺灣基督長老教會《支持原住民恢復權利與自治決議文》⁸對臺灣原住民族於過去宣教所造成的文化戕害所表示的道歉，更能使教會成為陪原住民走下一哩路的基石。

註釋

⁶ 參考賴富庭，2012。《原住民族傳統中的修復式正義觀點與實踐—以家庭暴力與青少年偏差行為為例》。花蓮：國立東華大學族群關係與文化學系碩士論文。p.9-11。

⁷ 大紀元〈歷史性和解 教宗請求美洲原住民寬恕〉，報導日期：2015年7月15日。網址：<http://www.epochtimes.com/b5/15/7/10/n4477685.htm>

⁸ 臺灣基督長老教會網站〈臺灣基督長老教會『支持原住民恢復權利與自治』決議文〉，發布日期：2016年10月18日。網址：http://www.pct.org.tw/article_generalsecretary.aspx?strBlockID=B00329&strContentID=C2016102100003&strDesc=Y

文獻評介

同化政策： 國民黨政府對族語聖經翻譯的壓制

李台元

國家教育研究院原住民族教育研究中心助理研究員。政治大學民族學博士。專長領域為原住民族語言、本土語文教育、民族語言學。主要研究方向為臺灣原住民族語言的文字化與書面化。著有《臺灣原住民族語言的書面化歷程》（2016）。

語言同化是文化同化最直接的手段。過去，國民黨政府對臺灣原住民族語聖經翻譯的壓迫與管制，即為國語政策強力推行的具體證據。推行語言同化最重要的行政機關，就是「國語推行委員會」，這個功能性組織設立於 1946 年，隸屬臺灣省行政長官公署教育處，1947 年以後，改組為「臺灣省政府國語推行委員會」¹，至 1959 年裁撤。1981 年，政府在教育部底下恢復設置了「國語推行委員會」，直到 2000 年民進黨執政以前，均以推行單一的「國語」為其主要目標。

註釋

¹ 第一任主委為魏建功，1945 年底應臺灣省行政長官陳儀邀請到台灣，任台灣省行政長官公署參議兼台灣省國語推行委員會主任委員，並籌立國語日報社，1948 年離台，後任北京大學中文系系主任，轉為中國的國家語言政策效力。詳參 <https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%AD%8F%E5%BB%BA%E5%8A%9F>。

壹、國語教育雷厲風行導致族語流失

從 1946 年「國語推行委員會」設立開始算起，五十年間，國民黨政府實行語言同化，推動的政令措施依序為：1946 年，國語推行委員會頒布《國語運動六大綱領》；1951 年，省政府制定《山地人民生活改進辦法》，在山地推行國語運動；1956 年，省政府教育廳下達訓令，各級學校「禁止講方言」；1964 年，省政府通令機關學校「在辦公時間必須一律使用國語」；

1959 年，省政府國語推行委員會廢止（併入省教育廳），但各縣市政府仍設有「國語推行委員會」；1970 年，政府進行「中華文化復興運動」，公布《加強推行國語辦法》；1973 年，公布《臺灣省各縣山地鄉國語推行辦法》，可見當時的原住民族地區，國語尚未完全普及；1974 年，公布《臺灣省各縣市加強國語教育改進要點》；1976 年，行政院新聞局制定的《廣播電視法》公布實施，其中第 20 條規定「電台對國內廣播播音語言應以國語為主，方言應逐年減少；其所應占比率，由新聞局視實際需要定之。」「獨尊國語」的政策及國語教育雷厲風行之後，成效相當顯著，「普及國語」獲得極大成功，本土語言逐漸流失，原住民族語言全數成為瀕危語言。

貳、族語聖經翻譯在同化政策中匍匐前進

基督宗教在戰後大量進入原住民族社會，連帶影響到原住民族語言的發展。原住民族語言及其文字，透過聖經翻譯工作在上述同化政策期間匍匐前進，勉強維持一線生機。戰後，各族族語羅馬字的創制與使用，大致與族語聖經翻譯的工作緊密相關。（李台元，2016：87-88）

1953 年，臺灣的教會界對於族語聖經使用哪一種文字來譯經，開始進行討論，當時「臺灣聖經公會」尚未成立，賴炳炯牧師（1956 年香港聖經公會臺灣辦事處首任主任）即邀集胡文池牧師（Rev. Ô Bùn-tî，新莊人）、駱先春牧師（Rev. Loh Sian-chhun，淡水人）、柯饒富牧

CHART OF SYMBOLS ADOPTED FOR THE PHONOES OF TAIWAN TRIBAL LANGUAGES
Compiled March, 1957, by the Consultative Group for Translations in Tribal Languages
for Asia, Borneo, Polynesia, Sedit, Teyal, and Yami.

| CONSONANTS | LABIAL | ALVEOLAR | RETROFLEX | ALVEO-PALATAL | VELAR | UVULAR | GLOTTAL |
|-----------------------|--------|----------|-----------|---------------|-------|--------|---------|
| Unaspirated Voiceless | ㄅ | ㄆ | | | ㄍ | ㄎ | ㄏ |
| Voiced | ㄅ | ㄆ | ㄆ | | ㄍ | | |
| Affricated Voiceless | | ㄆ | | ㄆ | | | |
| Voiced | | ㄆ | | ㄆ | | | |
| Central Voiceless | ㄌ | ㄌ | | | ㄌ | | ㄌ |
| Voiced | ㄌ | ㄌ | | | ㄌ | | |
| Lateral | | ㄌ | | | | | |
| Nasal | ㄌ | ㄌ | | | ㄌ | | |
| Lateral | | ㄌ | | | | | |
| Flapped | | ㄌ, ㄌ | | | | | |
| Trilled | | ㄌ, ㄌ | | | | | |
| Central | | | | | | | |
| SEMI-VOICED | ㄌ | + | | | | | |

| VOWELS | FRONT | CENTRAL | BACK |
|--------|-------|---------|------|
| HIGH | ㄨ | (X) | X |
| MID | ㄨ | ㄨ | ㄨ |
| LOW | | ㄨ | |

If in the CV pattern of any particular language the distribution of diphthongs always parallels that of single vowels, then the use of the digraphs, ㄨ and ㄨ, is suggested.

圖 1：1957 年聖經公會決議使用注音字做為族語聖經翻譯的書寫符號。（資料來源：林昌華提供）

師 (Rev. Ralph Covell, 美國人)、懷約翰牧師 (Rev. John Whitehorn, 英國人)、葉德華牧師 (Rev. Edvard Torjesen, 挪威人)，在臺北召開「山地語言聖經翻譯委員會議 (Meeting of the Consultative Group for Translation in Tribal Languages)」，共同商討族語聖經翻譯事宜。這個會議自 1953 年起舉辦到 1962 年止，對各族翻譯工作的協調與族語本身的發展，影響甚鉅。

在族語聖經翻譯的過程當中，國民黨政府的干預與限制，可從兩個層面來觀察：(1) 族語「注音字」的制訂；(2) 族語聖經及聖詩的查禁。

參、政府對族語「注音字」制訂的介入

首先，在族語「注音字」制訂的介入方面，1957 年 3 月 22 日，山地語言聖經翻譯委員會議在臺東舉行，泰雅語聖經譯經者穆克禮牧師 (Rev. Clare Elliot McGill, 加拿大人) 在當時的家書裡，述及該次會議的討論情形：(林晚生 (譯)，2003 : 54)

因為所有從事臺灣 10 個民族語言翻譯的人都聚在那裡。所以，這次會議獲益良多。會議主要是著重在拼音法，以及書寫各族的語言時，應採用哪些字母。聖經公會有一位代表，還有臺北國語推行委員會的朱博士也在會中，主要是負責政府方面來讓我們不同族的翻譯拼音法能盡量統一。

政府禁止使用羅馬字拼音，而中文自己有注音符號，而且在幼稚園就有教。不過，有些民族的語言，用中文的注音符號，是無法發出其音的。所以，中文的注音符號就需要做一些調整，而朱博士本身是個語言學家，所以，他同意可以這樣做。

這裡所指的朱博士，是指國語推行委員會的朱兆祥委員。² 由此文獻亦可得知，當時的國語推行委員會對聖經翻譯的文字使用已有相當深的「介入」。從《臺灣基督長老教會原住民族宣教史》亦可獲知，早在 1952 年，朱兆祥便「建議」排灣語聖經，改採注音符號，並協助將注音字當中缺乏的排灣語語音，改由變體注音符號替代。(酋卡爾，1998 : 573-574)

事實上，強制各族使用「注音字」，就是禁止使用羅馬字的手段。各族使用「注音字」的結果，導致學習相當不便，例如：協助排灣語聖經翻譯的懷約翰牧師在此之前已使用羅馬字編寫教材，創制「排灣語羅馬字」，

推展到排灣族各教會學習，但礙於政府壓力，不得不改採「注音字」重新編寫，連帶使得信徒也得重新學習與適應。

註釋

² 朱兆祥當時本來提倡國語羅馬字、方言羅馬字，做為國語推行的重要工具，後因 1950 年代，在基督教的傳教活動與禮拜等當中，政府將羅馬字書寫的台語聖經及族語聖經視為問題，國民黨政府因畏懼共產黨的拉丁化新文字運動波及到台灣，而對羅馬字使用加以限制，朱兆祥的立場也因而受到影響。（菅野敦志，2012：83-85）

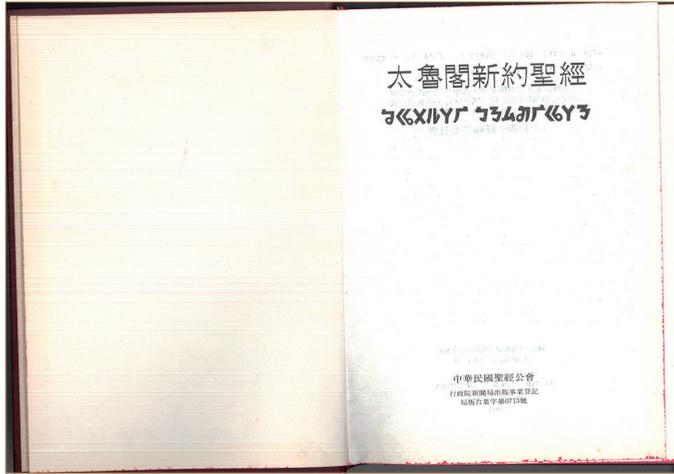


圖 2：1963 年出版的太魯閣語新約聖經。（資料來源：李台元攝）

肆、政府對族語聖經及聖詩的查禁

其次，在族語聖經及聖詩的查禁方面，政府執行的措施包括：1955 年，下令禁止教會使用羅馬字；1957 年，省教育廳通令各縣市取締白話字聖經，禁止以臺灣本地語言傳教；1969 年，地方教會的聖經及聖詩陸續遭到沒收；1984 年，教育部函請內政部禁止山地教會使用羅馬字傳教，並禁止族語文字的書刊及聖經等。從當時（1971 年 5 月）穆克禮牧師的家書裡可以找到證據：

因為政府為了要推廣國語，所以，似乎要把本地語言的使用都消除掉。他們曾派員前去阻止新約聖經的印刷出版，並下令不得使用布農語和排灣語的文書。最近，泰雅爾族的一些地方所使

用的雙語（中文和泰雅爾語）的詩歌本也遭沒收。我們這些聖經翻譯者認為，早在1957年時，我們就已經和政府有達成約定。（林晚生（譯），2003：140）

由上述可知，即使當時的教會界採用1957年雙方「約定的」注音字來翻譯聖經及聖詩，在出版上依然遭遇窘境。穆克禮牧師在1971年12月的家書裡再度提到：

布農語新約聖經第二次申請要出版，依舊被教育廳駁回。聖經公會雖然已經向更高層提出申請，但尚未獲得回應。……這個與使用母語聖經有關的問題，牽涉到360間長老教會的教會，以及其他教派的教會已經可以出版或即將可出版的5種語言³的新約聖經。（林晚生（譯），2003：140）

所幸，這樣的困境到了隔年（1972年），漸有轉圜。穆克禮牧師在當年9月20日的家書裡提到：

「我們在前兩封信裡曾請你們為整個島上的嚴格管制代禱，上帝聽到了。現在情形似乎有一點緩和，雖然目前還沒有完全開放，不過已部分開放了。現在各族的新約聖經已可出版。（林晚生（譯），2003：145）

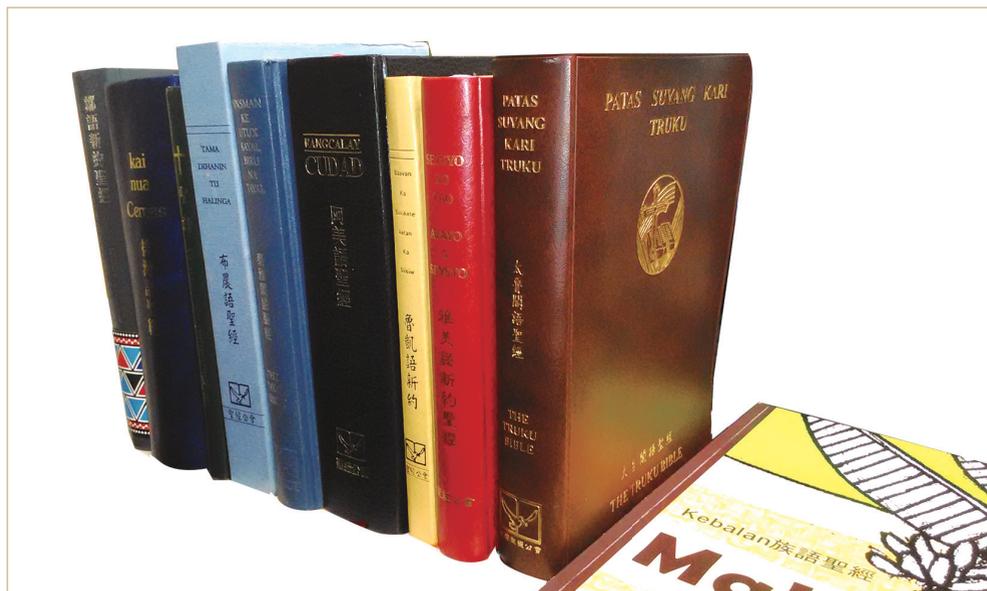


圖3：各族族語聖經譯本。（資料來源：李台元攝）

其後，《阿美語新約聖經》（羅馬字）與《布農語新約聖經》（羅馬字）於 1972 年和 1973 年相繼出版，《泰雅爾語新約聖經》（注音字）也於 1974 年出版。然而，這些族語聖經出版之後，仍舊遭受政府的打壓。

例如，1974 年，和平鄉的博愛長老教會（泰雅族教會）在主日禮拜進行當中，警方進入教會強行帶走泰雅語聖經與聖詩；在台語方面，也不例外。1975 年，警備總部沒收聖經公會剛翻譯完成的《台語白話字新約聖經》2,200 本。⁴

值得注意的是，族語聖經受到嚴格查禁的時期，並非僅在 1950 年代，在臺灣「退出聯合國」的 1970 年代尤劇，蓋因當時政府因失去國際地位，強烈貫徹「國語國字」以冀維護自尊，自然不願意使用羅馬字來書寫族語。政府對羅馬字聖經的禁用，一直到 1980 年代末，才逐漸獲得鬆綁。

註釋

³ 此處所指的 5 種語言，係指除布農語之外的阿美語、排灣語、賽德克語、泰雅語、雅美語。

⁴ 「1975 年 1 月中，蔣經國下令警總派出三百名憲兵和警察包圍聖經公會，沒收辦公室和倉庫裡所有用母語印行而出版的聖經，包括羅馬拼音版，以及用「ㄅㄆㄇ」注音版全都沒收。更嚴重的，是同時到各地原住民山區教會去查看教會禮拜堂，管區警察甚至是進入信徒家裡所用的聖詩，是哪種文字版本，只要是用母語印刷的，不論是聖經或聖詩就都沒收，理由是為了『復興中華文化』，禁用母語。」詳見盧俊義，〈是一段值得記憶的歷史（2）〉。民報，2017 年 1 月 11 日。網址：<https://www.peoplenews.tw/news/c5af54e1-598d-4ac4-8923-0aacc3708d9bf>。

伍、各族語推組織可與臺灣聖經公會合作

族語聖經翻譯的工作，隨著臺灣基督長老教會「原住民聖經翻譯委員會」的設立，吸引許多本族神職人員和本族語言專家的投入，翻譯工作目前仍在持續進行，翻譯的主事機構，則已由委員會轉由臺灣聖經公會接手進行。（林昌華，2010：74-118）

原住民族的譯經人員成為目前的族語復振工作奠定豐厚的基礎。尤其是 1990 年代以後，隨著民族意識的覺醒，教會對族語的維護不遺餘力，臺灣基督長老教會總會設立了「原住民宣教委員會」⁵，大力提倡「語言死，民族亡」、「母語是族群的身分證」等理念，展開族語復振運動。（酋卡爾，1998：41）因此，當前族語教育的推動，教會人員成為主要的師資及人力，

尤其在族語認證考試、族語教材編輯、族語詞典編纂、族語文學創作等事務上，皆扮演重要的角色。

原民會依據 2017 年 6 月公布的《原住民族語言發展法》第 6 條，協助各族設立族語推動組織，建構族人自主決定族語保存、研究、發展的場域，擴大族人自主參與執行的機會，俾利於各項族語復振計畫的推動。各族語言推動組織任務，包括族語學習、族語使用推廣、族語師資培訓、族語教材編輯及其他族語復振的措施，各族可以審度自有的條件與資源，研訂適合該民族的語言復振策略。⁶ 基於過去五十年來的經驗，這些族語推動組織的執行內容，未來或可與臺灣聖經公會及各族譯經團隊相互合作，尤其是族語的規範化、現代化、聖經語料庫等推動策略，以利謀求族語的健全發展，強化族語的活力。

註釋

⁵ 其前身為台灣基督長老教會總會總會山地傳道部，孫雅各曾任部長。1954 年長老教會總會設立山地宣道處，孫雅各牧師為第一任處長，1966 年組織調整，更名為「山地宣道委員會」。1989 年，長老教會總會第 36 屆通常年會決議將「山胞」更名為「原住民」，並將「山地宣道委員會」改名「原住民宣道委員會」，以「原住民」一詞積極向國民黨政府爭取正名權，後來改名為「原住民宣教委員會」。(酋卡爾，1998：499-511)

⁶ 參閱原民會新聞稿，2018 年 8 月 20 日。



圖 4：1953 年教育廳通知教會禁止使用羅馬字的新聞。

(資料來源：台灣新生報)

參考書目：

- 李台元 (2016) 。**臺灣原住民族語言的書面化歷程**。臺北：政大出版社。
- 林昌華 (2010) 。戰後臺灣基督教會歷史 (1945-1985) 。載於鄭仰恩 (主編) · **臺灣基督長老教會歷史教育手冊** (74-118 頁) 。台北：使徒出版社。
- 林晚生 (譯) (2003) 。**生命的道路** (原作者：McGILL Grace) 。新竹：臺灣基督長老教會泰雅爾中會編輯委員會。
- 胡文池 (1997) 。**憶往事看神能**。臺南：人光出版社。
- 酋卡爾 (主編) (1998) 。**臺灣基督長老教會原住民族宣教史**。臺北：臺灣基督長老教會總會原住民宣道委員會。
- 菅野敦志 (2012) 。**台湾の言語と文字—「国語」・「方言」・「文字改革」**。東京：勁草書房。
- 盧俊義 (2017 年 1 月 11 日) 。是一段值得記憶的歷史 (2) 。**民報**。取自 <https://www.peoplenews.tw/news/c5af54e1-598d-4ac4-8923-0aec3708d9bf>

文物掌故

音樂同化教育與心的變異： 日治時期台灣原住民族音樂的變奏

黃國超

靜宜大學臺灣文學系副教授。長期致力於臺灣原住民族運動與部落培力工作。專長領域為臺灣原住民族社會與文化、原住民族文學、山地流行歌曲等。

駱維道 (1982: 197) 表示，日治時期是臺灣原住民族音樂文化產生巨變的一個重要轉捩點。在「理蕃」政策 (包括討伐威鎮、教化撫育、開發利用)、全球化科技文明 (包括觀光、唱片、廣播) 以及平地文化交流 (包括日本、漢人、原住民三者的互動) 三大力量影響下，臺灣原住民族吸收了日本和西方的音樂元素，改變或捨棄了原來的傳統音樂。王櫻芬 (2008) 統整 1920 至 40 年左右張福興、田邊尚雄、竹中重雄、岡本新市、黑澤隆朝等人的記述，更進一步指出，日治時期原住民族的音樂變遷大致不出兩種情形：(1) 原住民族傳統音樂的流失 (如歌謠樂器的失傳) 或變質 (如觀光化)；(2) 是新音樂元素 (包括樂器、歌曲、旋律、音階、日本歌詞等) 的引進，因而使得原住民族音樂在觀念、行為或實際聲音上產生了改變。

礙於篇幅的緣故，本文主要集中討論日治時期同化教育與臺灣原住民族音樂變遷的關係。

壹、蕃歌的客體化

1895 年日本統治臺灣以後，總督府把原住民族的統治稱為「理蕃」。其治理政策大致可以分為三個方面：一是武力討伐；二是開發利用；三是教化撫育。這三方面都分別對原住民的音樂存續造成了影響。其中，討伐威壓對於原住民族音樂的影響對象，主要是傳統歌謠，尤其是「出草」相

關的樂舞的禁止。殖民者擔心「出草」的歌舞誘發原住民族「出草」的衝動而予以嚴禁。殖民者為原住民族建構出「野蠻落後」、「兇暴獍猛、頑劣不堪」的刻板印象，進而自我合理化了軍事征討以及殖民教化的正當性。當時的日本警官，將蕃歌視為「陋習」，而不將它看成是「音樂」，例如在排灣族 *Kapiyan* 社的巡查說：「那也算音樂嗎？」。而在布農族地利社，「警官和巡查根本不把布農族的和聲唱法放在眼裡，他們覺得安來節、佐渡民謠才是文化人的民謠」（王櫻芬，2008：317）。

武力不如人的結果，是連帶失去文化的主體性。我們在 1922 年田邊尚雄來臺調查的記載，可以知道「理蕃」以後不少「蕃」人歌舞已經不能公開演唱。而到了霧社事件後的 1930 年代中期，竹中重雄的調查時，「出草」歌舞更是全面遭禁止，一直到了 1943 年黑澤隆朝來臺調查時，情況依舊。「出草」習俗的遭禁，連帶也使相關歌曲有快速失傳之虞。黑澤隆朝（1943）因而感嘆：

現在台灣的理蕃政策，不但打破舊慣，而且以皇民化運動徹底排擊固有蕃風，將他們寶貴的所謂蕃歌加以取代，強制要他們唱些無根無葉的唱片流行歌，甚至有人要他們穿著人造絲的洋裝，扭腰擺臀地唱〈支那之夜〉。（王櫻芬，2008：75）

貳、「唱歌」與「同化」教育

總督府除了以武力迫使原住民族「服從」以外，還講求「化育」之道。「教化」的終極目標是成為日本人，也就是「同化」。1896 年 8 月恆春「國語傳習所」所長相良長綱，於豬勝束社設立分教場，成為實行「蕃人」教育的嚆矢（郭錦慧，1998：54）。之後陸續設立分教場，展開「蕃人」教育。學校教育的科目包括國語、禮儀、倫理、耕作種藝、手工、計數法、唱歌及習字等。「蕃童」學到了日本的唱歌，也接觸到風琴、口琴。不過整體而言，「蕃童」教育主要是以輔助官民溝通、殖民事業推展的日語學習為主，其他則著重於簡易的實業化教育，圖令原住民族逐漸進化（伊能嘉矩，1918：142）。

1922 年 4 月 10 日，音樂學者田邊尚雄在離開來義社前，先去參觀了當地警察駐在所旁的「蕃童教育所」。他寫到：「蕃童紀律嚴整、服從命



圖 1：1920 年代新竹州大溪郡角板山（今桃園市復興區角板山）蕃童教育所兒童唱歌遊戲課情景，此為日治時期明信片。（資料來源：國家圖書館提供）

令。老師由警察擔任…我一進教室，老師就命令蕃童唱〈君が代〉、〈風車〉、〈弁慶〉。雖然沒有風琴或樂器，但音律正確無誤令人驚嘆」（1968：223-24）。〈君が代〉、〈風車〉、〈弁慶〉所反映的正是《蕃童教育標準》的教育主旨「導致蕃人日本化，學術屬於次要」。

「蕃童」能夠與日本小學生一樣唱著日語唱歌教材，是展現日本對「蕃人」教化成功的最佳範例。也因此 1920 至 40 年代每位音樂學者到了「蕃」社一定會參觀當地的「蕃童教育所」。其中新竹州大溪郡角板山社（今復興區澤仁村）的「蕃童教育所」更是將「蕃童」當成藝人，成為殖民觀光的對象（永岡涼風，1927：382-383）。1930 年代在花蓮港廳任教的音樂教師岡本新市在其〈蕃人教化と音樂教育の將來〉（1933：11-14）一文中提到：

蕃人音樂的變化主要來自教育的力量。蕃童教育所學生所學的唱歌，跟東京的孩子學的是同樣的材料。……即使是蕃歌，在風琴伴奏下已經失去其原有的音律…，再加上在我國今日所謂的現代化的趨勢下，國民的性情爵士化，並如小唄（以三味線伴奏藝妓所唱的歌曲）般的淺薄化。另外，高山蕃常以 *harmonica*（口琴）代替口簧琴又吹又跳，因此令人有時代錯亂的感覺，感到原始藝術即將滅亡。

我們在不久之後，竹中重雄〈臺灣蕃族音樂偶感〉（1936：58-61）一文再度看見類似的情況，竹中表示：

…而蕃童教育所的音樂教授又是如何？就我所到之處（高雄州的來義社、以及台中州的 *Tonbow* 社〔今東埔村〕、霧社等），都是跟著 *organ*（風琴）唱文部省的小學唱歌，如〈日の丸〉、〈ひよこの歌〉等歌曲。我想看看這些學童們是否知道其固有的歌曲，而如果知道的話，是否能在我面前唱得出來，結果在我所到之處，他們幾乎都不知道，也不會唱這些固有歌曲。

從岡本和竹中的記述中，我們看到 1930 年代在上海國語時代曲、臺北臺語流行唱片崛起的同時，原住民族人也從學校唱歌接觸到風琴、口琴等現代樂器，並從外在環境接觸到爵士樂等新的音樂元素。特別是朝夕相處的駐在所警官的音樂嗜好，更深深地影響了部落居民的音樂認同，特別是小學「唱歌」課外的流行歌曲。

當時「蕃童教育所」作為原住民族的初等教育機構而成立，卻未配置正式的合格教員，而由巡查擔任其指導。以 1923 年與 1931 年為例，當時擔任教育所教師職務者多為甲種巡查，其中有 81% 的人僅為高等小學校畢



圖 2：1930 年代泰雅族烏來社蕃童教育所內兒童遊戲的情形，此為日治時期明信片。

（資料來源：國家圖書館提供）

業，擔任警察之前多為農夫，因此本身的教育程度並不高，連學者丸井圭治郎（1870-1934）¹也擔心警察官吏的素質低落，不但教學品質不佳，還讓學童學習到粗俗的日語或不良行為（丸井圭治郎，1914：45）。

丸井的擔憂不是沒有道理，黑澤隆朝在1940年代的臺灣原住民族音樂調查之旅便發現，屏東來義青年團表演的是日人公醫白石早苗教的內地風舞蹈。在花蓮港的國語演出會，他看到「蕃」人演出時裝劇、日本內地歌謠和新編舞蹈，還有人假冒流行歌手裝模作樣的唱歌，黑澤隆朝特別註明「由此可以看出山地指導者的品味程度」。

註釋

¹ 日本人文學者，畢業自日本駒澤大學，專長為宗教研究。丸井圭治郎於1912年抵達台灣後，就持續從事台灣宗教研究。至1925年離台返日從事教職前，曾先後擔任臺灣總督府編修官及內務局社寺課課長。

參、唱歌教材集

李佳玲（2001：59）指出，日治時期公學校「唱歌科」在漢人社會由於諸多因素並未如其他科目受重視。不過唱歌在「蕃地」教育方面結果卻剛好相反，「唱歌遊戲」是一個重要科目，因為「唱歌遊戲」只需扮演「簡易有趣」的角色，而非傳授深奧的學理。昭和3年（1928）教育所重訂的教育標準總則

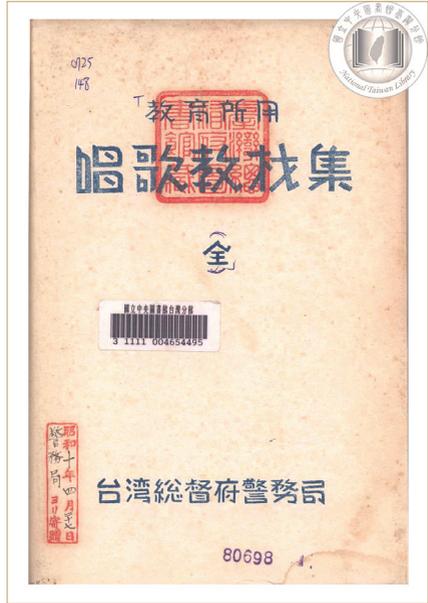


圖3：臺灣總督府警務局編撰《教育所用唱歌教材集（全）》封面。
（資料來源：國立臺灣圖書館提供）

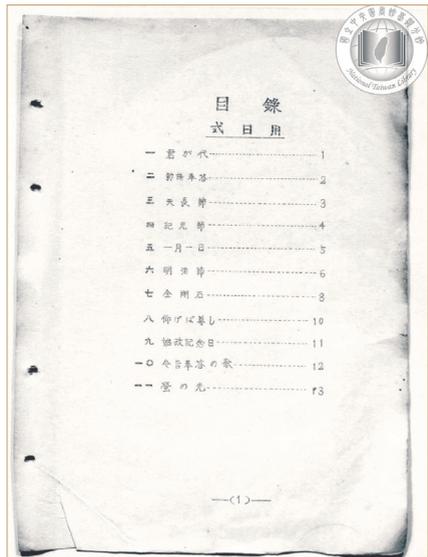


圖4：臺灣總督府警務局編撰《教育所用唱歌教材集（全）》目錄之一。
（資料來源：國立臺灣圖書館提供）

第一條強調「教育所的設置在於教育子弟常用國語」，「國語」（日語）成為受殖者變身日本人的「精神血液」（陳培豐，2006：47）。而簡易有趣的「唱歌科」目的之一，便在於提高「蕃童」學習日語的興趣，其次唱歌所搭配的遊戲競技，則意在養成「規律」、「協同」等群體習慣。

我們分析臺灣總督府警務局專門為原住民族兒童與青年編撰的《教育所用唱歌教材集》（1935）以及《唱歌遊戲競爭遊戲教材集》（1937），可以發現，教科書的內容主要分為兩類：（1）兒歌；（2）軍事、愛國歌曲。詳如下表：

| 學年 | 歌曲 |
|----|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| 一 | 遊戲集：日之丸旗、鳩、玩水、太陽、早晨的臉、烏鴉、鞋子在叫、人偶、士兵、漩渦進行曲。 教材集：再會之歌、和歌的練習、一年級、風車、螢火蟲、火車、蜻蜓、下驟雨、麻雀和烏鴉、蝸牛、雛鳥、月亮、晚霞、今天是星期日、前進、麻雀學校、春天、兔子和烏龜。 |
| 二 | 遊戲集：早安、肥皂泡、小狗、飛機、人偶、夕陽餘暉、星星、木之葉、十字遊行、敬禮。 教材集：早晨、我的花壇、烏鴉嘎嘎叫、再會之歌、留聲機、劃拳吆喝聲、蟲之歌、水牛、我的妹妹、月亮、時鐘之歌、兩隻鳥、樂隊遊行、快樂家庭、抓麻雀、兩隻猴子、新年、兔子。 |
| 三 | 遊戲集：春來了、田舍之遊、相撲娃娃、我的歌、祭日、桃太郎、開花爺爺、月夜之兔、檯車伯伯。 教材集：養育、花瓶的花、太陽、抓迷藏、驟雨、夕陽、蒲島太郎、運動會、蟬、尖山、竹舟、飛機、牛父子、山之回音、十五夜、電線桿、雞、收音機、親之恩、おほむこさむ。 |
| 四 | 遊戲集：檯車、那個街這個街、稻草人、紅葉、火車旅行、炭烤、精神之歌、火車旅行、數數歌、螢火蟲、春之樂。 教材集：春之小河、櫻花和小鳥、庭院的花草、夏天的早晨、森林樂隊、蜻蜓、兔子的電報、朋友們、猴子的模仿、港、留聲機、錄音機體操伴奏曲、拔河、露水和蟲、伐桂樹、白鷺、昭和的時代、皇太子殿下、日之丸旗、大日本、國旗、臺灣少年進行曲、いほひ日、雪、口袋、兩隻蝴蝶、鳶。 |

（出處：李佳玲，2001：60）

在兒歌部分，我們看到內容以臺灣各地可見的花草昆蟲、自然景物最多，其他包括親情友情、學校活動、日本人物，以及代表「現代進步」的設備：如留聲機、飛機、收音機、電線桿、火車、港口。在軍事、愛國歌曲部分²，每逢紀元節、天長節、明治節、始政紀念日、臺灣神社例祭日、教育敕語下賜紀念日等活動，愛國歌曲都是儀式指定的歌曲。同時〈皇太子殿下〉、〈日之丸旗〉、〈國旗〉等歌曲的教唱則是為了涵養學童對於日本國旗、皇室的尊敬。這些歌曲自學童進「教育所」後，便由老師反覆教唱，長期下來，每日傳唱〈君之代〉配合「御真影」（天皇照片）禮拜、「敕語」捧讀、神社參拜等國民必要行事，「皇民」思想以具體的形象、反覆的模式，在原住民族學童腦海中建立日本國力強大、天皇神聖無比的優越形象。

註釋

² 陳鄭港指出，《教育所用唱歌教材集》。教材內容的特點：樂曲多為單聲部曲調，慣以4/4、4/2拍子凸顯強弱對比，大量使用附點八分音符加十六分音符的節奏，以表現振奮向前的情緒，旋律進行的原則儘量「級進」或「小跳躍」，音域多為中音區適當的配置，採取適合眾人高分貝齊唱的軍樂風格與進行曲的速度，以營造一種有精神地、剛勁勇武的樂思，感染音樂活動的參與者產生熱寫真張、義無反顧的震懾情緒，音樂遂成為戰爭行為上精神動員的利器。見〈台灣原住民族音樂文化及發展〉，《山海文化雙月刊》21/22期（2000.03），頁6-15。

肆、唱歌：心性的打造

郭錦慧（1998）、中村平（2000）訪談完泰雅族耆老後皆指出，「教育所」學童無論是在「國語」的使用、對天皇的信仰或愛國情操上，都顯示比一般部落民眾更高的接受度，認知也較為一致。原住民族學童在「遙拜天皇、說日語、唱國歌」的陶冶下，都再再加深了「我是日本人」的認知。這種愛國的情緒召喚，尤其戲劇化地表現在1942年以後，共八回的高砂義勇隊出征前的歡送會。而多數的歡送會都是在神社前舉行：

我（泰雅族耆老）去當兵的時候，也是去那裡（神社），請求天神保佑，就跟廟一樣，求神明保佑嘛。我還有唱歌，流眼淚呢。小孩子嘛，18歲，為了我一個人，全部落的人，大大小小都來，學生、老的、年輕的、還有警察都來送我。我到那邊拜，敲鐘咚

咚咚，向東敬禮喊「向天皇敬禮」。下來以後就唱日本歌，沿路一直唱，送我到羅東。日本警察用毛筆寫長布條，這裡唱歌，我還講話，唱到一半就流眼淚，唱不出來，聲音都沒了，小孩子嘛。

(郭錦慧，1998：157)

而當時在現場的族人們多半容易被這種既歡樂又悲壯的氣氛所感動。一位戰爭期仍是小孩子的泰雅族老人就回憶道：

他們去當兵的時候，我們要去歡送，場面很大呢。哇。全東澳的人，所有中小學生、老人、大人，所有人都去歡送，還要唱歌。(馬上唱一段軍歌)(笑)祝福他們，希望他們平安回來，我那時覺得很羨慕喔。我那時候想，等我長大也要去當兵。(郭錦慧，1998：157)

殖民者將個人生死與國家存亡連結，透過祭拜神社、唱歌、歡送等既定模式，形成某種儀式性的張力，將愛國情緒渲染擴大，既可強化志願者決心，又可藉此動員全部落的愛國情操。

根據資料，第一回高砂義勇隊招募的目標為 500 人，動員之後竟有 4247 人來報效，更有人以血書明志，可見情況之熱烈(李國生，1997)。而臺中州能高郡的霧社，在「霧社事件」發生十二年後，有 23 位遷居到川中島(清流)部落的餘生，懷著洗雪污名的決心，響應了第一回的招募。行前族人們齊聚在霧社，一邊唱著軍歌，一邊揮舞著太陽旗，在地方官員引導下，至霧社神社參拜，再聚集在能高郡役所舉行送別會。

伍、音樂中的「義」與「死」

戰後日籍學者加藤邦彥訪問了父親在霧社事件中死於日本警察之手，而他本人卻加入第六梯高砂義勇隊，擔任志願兵的族人愛烏移(アウイ)。加藤邦彥關心的是：「我們如何看待這十多年(1930-1945)所發生的變化？」簡言之，就是問「被殖民者的主體性到底跑到哪兒去了？」根據加藤的訪談，愛烏移(アウイ)在霧社事件後的隔年讀了四年的小學。他說，他在學校中學到了「日本精神」：

日本的教育都是關於「大和魂」。我要怎樣翻譯這個詞呢？一種精神…我們全部都吸入了日本精神，為了贏得最後的勝利，

為了贏得最後的五分鐘。我們也記得那些歌曲。男子漢應該以為國犧牲為榮。光榮就是到南洋去丟炸彈，不是嗎？還有，一個人的身體就該像花一樣消散…，也就是為國家而死。不管被打或被殺，都要服從命令。這就是日本精神，我們都有日本精神，因為日本統治了我們五十年。（荊子馨，2006：227）

「愛烏移（アウイ）先生，但是你知道你父親是在霧社事件中被日本人所殺，這樣你還願意為日本而戰？」愛烏移（アウイ）的反應簡短而平常，他說：「是因為我們學過日本精神。」愛烏移（アウイ）重複了好幾次「日本精神」這個詞，並強調「教育」在這種意識型態的灌輸上扮演了重要的角色。在其他人加入對話之際，加藤邦彥問了最後一個問題：「嗯，由我這個日本人來問這個問題可能有點奇怪，但是請告訴我日本精神到底是什麼？」對於加藤邦彥這個直接的問題，坐在愛烏移旁邊的前原住民志願兵和他一起回答：「國民精神動員」、「堅忍持久」、「為國家捨命」以及「為天皇捨命」。

加藤邦彥非常無奈地寫到：「這時候我不得不同意，這是日本統治者唯一教導他們的事，就這些，沒別的了。對那些位於殖民地階級中最底層的人來說，教他們這些觀念就夠了。不斷把暴力的價值灌輸給那些無辜的小孩，不斷地把帝國的價值搥進他們的腦中」。

日本殖民政權在山地所推行的「蕃童」教育，1929年時就學率便達到了50%，往後就學率仍節節攀升。林英代在討論霧社起義以及殖民政府的強力鎮壓後，確切指出「透過教育的皇民化」是將原住民族轉變為志願兵的主要原因。日本政府的「同化」政策「改變了原住民的傳統世界觀，拔除了他們的族群精神，並引進建立在天皇世系與日本國族至上的新觀念」（荊子馨，2006：227）。在歷經了數十年「教化」與嚴酷的統治後，對於被統治的臺灣原住民族來說，呈現出弗朗茲·法農（Frantz Fanon）在《黑皮膚，白面具》（2005）所提及的「黑人不惜任何代價要向白人證明他們的思想一樣地豐富，他們的智慧、知識有一樣的價值」、「對於黑人而言，他只有一個命運，那就是白人」。

扣連住音樂的影響結果來看，殖民地的音樂教育重塑了臺灣原住民族人的內在意識和主體世界向「日本」及「現代化」去認同，至今我們在原住民族部落裡仍然可以看到老人家戴著類似日本皇軍的軍便帽，口裡哼

唱著日本軍歌、行進曲及早期的東洋歌曲。殖民地臺灣的唱歌教育，製造了馴服、柔順於國家的身體。許多日式生活與音樂品味，透過當時學校教育或駐在所的員警的示範，促使大和國族與軍國殖民的部分文化，烙印在原住民族的歷史記憶之中，久不散去（陳鄭港，2000：8）。

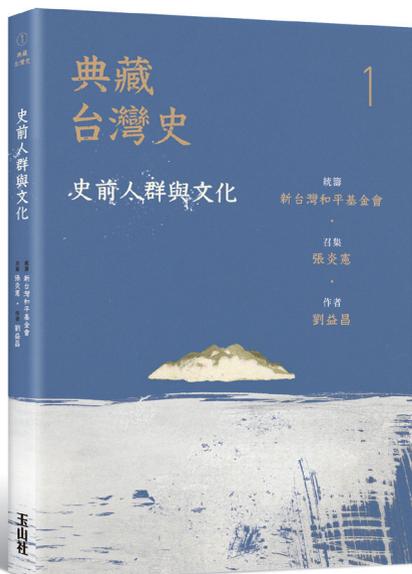
參考書目：

- 中村平 (2000)。國家意識的誕生：泰雅人的日治殖民經驗與當代歷史追憶 (未出版之碩士論文)。國立臺灣大學人類學系，臺北市。
- 王櫻芬 (2008)。聽見殖民地：黑澤隆朝與戰時臺灣音樂調查 (1943)。臺北市：臺大圖書館。
- 弗朗茲·法農 (Frantz Fanon) (2005)。黑皮膚，白面具。臺北市：心靈工坊。
- 永岡涼風 (永岡芳甫) (1927)。親愛なる台灣。臺北：實業時代社臺灣通信部。
- 伊能嘉矩 (1918)。傳説に顯はれたる日臺の連鎖。臺北：新高堂。
- 竹中重雄 (1936)。臺灣蕃族音樂偶感。臺灣時報，197，58-61。
- 李佳玲 (2001)。昭和五年至十二年「蕃童教育所」之初探。史匯，5，53-67。
- 李國生 (1997)。戰爭與臺灣人：殖民政府對臺灣的軍事人力動員 (1937-1945) (未出版之碩士論文)。國立臺灣大學歷史研究所，臺北市。
- 岡本新市 (1933)。蕃人教化と音樂教育の將來。臺灣時報，166，11-14。
- 荊子馨 (2006)。成為日本人：殖民地臺灣與認同政治。臺北市：麥田。
- 郭錦慧 (1998)。「美麗新世界」：論日治時期運行於原住民部落中的規訓權力 (未出版之碩士論文)。國立臺灣大學社會學研究所，臺北市。
- 陳培豐 (2006)。「同化」的同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同。臺北市：麥田。
- 陳鄭港 (2000)。臺灣原住民族音樂文化及發展。山海文化雙月刊，21/22，6-15。
- Loh I-to (駱維道)。(1982). Tribal Music of Taiwan: With Special Reference to the Ami and Puyuma Styles. PhD diss. University of California, Los Angeles.

新書視窗

典藏台灣史（一）史前人群與文化

本刊編輯部



（資料來源：玉山社提供）

作者：劉益昌
 出版社：玉山社
 出版日期：2019/04
 ISBN：9789862942291

《典藏台灣史》全套書共七冊，由前國史館館長張炎憲教授主導推動，召集臺灣史學界各領域的學者共同撰寫，以期能建構臺灣主體性的歷史論述。全書架構除了強調臺灣主體性的觀點外，臺灣與世界的

脈動，貫串《典藏台灣史》自第一冊「史前人群與文化」到第七冊「戰後台灣史」各本內容。而正視不同時代的政治體制或政策對臺灣的影響，亦為全書的書寫特色。

本書為第一冊「史前人群與文化」，作者先由「土地與人群」談起，述說島嶼形成與環境變遷，雖然沒有文字記載，但透過考古學的研究，以考古資料的積累（如考古遺址），重新審視當時的人類活動，包括遷徙、演化、遷移擴散、外來文化影響、與外界往來互動等，將臺灣歷史的時間深度延伸至更久遠的史前時代早期，逐步釐清臺灣整體的發展過程，進一步完成全貌觀的歷史書寫。

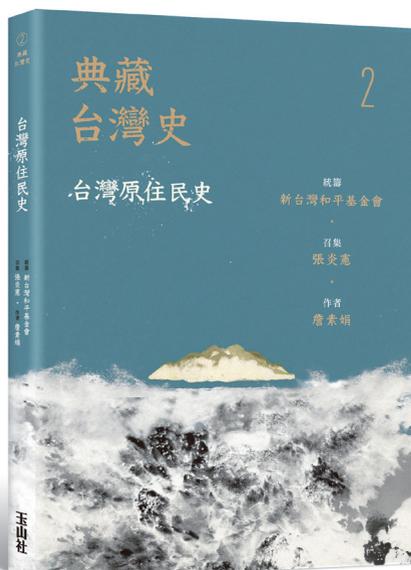
就當今狀態而言，臺灣是由南島民族與漢民族兩大文化體系建構的國家。以考古學研究結果來看，臺灣的史前人類活動，至少已有三至五萬年的歷史，若再往前溯及直立人（舊石器時代早期），更是二十萬年以前的

人類活動史。而被視為臺灣原住民族祖先型態的南島民族文化，其形成階段可追溯至距今五千年前。臺灣早期歷史，可說是南島人群構成及文化形成的過程，其整體發展，更經由不間斷的遷徙、返回與融入，造就今日臺灣多元且複雜、具有文化多樣性與生物多樣性的樣貌。

歷史書寫的態度，必須建立以土地為主體的史觀，以及建立文化的自信與主體意識，避免陷入以漢人殖民臺灣過程做為歷史書寫觀念的困境。作者每每於史前人類活動史的相關演講或研習課程時，總在結語提出「臺灣歷史應該從自然的歷史說起，再從考古學研究的觀點談到人和土地的互動關係體系的歷史，最後才進入以口傳和文獻記錄所記載的歷史。」而以完整的人類活動史為經，以臺灣這塊土地為緯，交織而成的臺灣歷史，才是真正的臺灣歷史。

典藏台灣史（二）台灣原住民史

本刊編輯部



（資料來源：玉山社提供）

作者：詹素娟
出版社：玉山社
出版日期：2019/04
ISBN：9789862942307

《典藏台灣史》全套書共七冊，由前國史館館長張炎憲教授主導推動，召集臺灣史學界各領域的學者共同撰寫，以期能建構臺灣主體性的歷史論述。全書架構除了強調臺灣主體性的觀點外，臺灣與世界的

脈動，貫串《典藏台灣史》自第一冊「史前人群與文化」到第七冊「戰後

台灣史」各本內容。而正視不同時代的政治體制或政策對臺灣的影響，亦為全書的書寫特色。

本書為第二冊「台灣原住民史」，以時間和區域發展為主軸，總體討論從史前到戰後不同階段的原住民發展與治理。島嶼臺灣的原住民，在語言文化、人群分布與網絡連結上，和太平洋海域上眾多島嶼一樣，都是南島語族 (Austronesian Linguistic Family) 的一支。他們的祖先，大約在距今七千多年前的新石器時代早期，已經在臺灣住居，分散在溪流下游到河口或海岸地區，建立小型聚落，並逐漸朝平原內部、淺山丘陵或東部地區移動，形成更廣泛的分布，慢慢發展出具有在地特色的社會文化。

隨著大航海時代來臨，島嶼臺灣以 Formosa 之名浮現世界舞臺，捲入世界經濟體系後，原住民族作為本島主人的時代，便逐漸消逝，再也不能復返。儘管如此，十七世紀進據臺灣的荷蘭人、西班牙人留下尚稱豐富的文獻，若想一窺當時台灣原住民的狀態，也不得不仰賴外來者的角度所描摹眼中的島嶼住民。當國家力量介入既有的治理規範、當部族因遷徙而開拓新領地、當新宗教隨著傳教士到來，這些變化如何影響臺灣原住民的生活？而當臺灣被納入國家的管轄後，不同的政權與統治策略，又帶來什麼樣的衝擊？

此外，作者亦提醒，本書內容主要是提供一個框架，使讀者能在有限的篇幅中，認識臺灣原住民歷史進展的總體圖像，包括：人的部分，含括島嶼的所有原住民，尚未取得法定身分的平埔族群及現今法定的原住民各族；時間軸貫串下，於清代試圖顧及「番界」以東的人群，日治時期則涵蓋向來不是主角的「熟蕃」，戰後亦得兼顧兩大群體的現況；空間考量上，特別注意身分、政策、制度與「普通行政區」、「蕃地 / 特別行政區」的關聯性。以上述三要素切入，作為鳥瞰歷史圖像的角度。儘管本書以文獻所能建構的歷史作為主要內容，但試圖在向來的集稱——如「熟番 / 熟蕃 / 平埔族」、「生番 / 生蕃 / 高砂族」中，帶入族群的視野，也以個別人物呈現其處於時代中的無奈與複雜性。礙於原住民族各族群皆有各自的起源神話、遷徙傳說、語言文化、宗教信仰、生計型態、社會組織、分布空間、涵蓋部落等，且已有不少專書可參考，因此本書側重於原住民族群體在臺灣史脈絡中的外在描述，而較無法深入日常生活與主體世界，摹寫處身歷史浪潮中的所見所思與所感。

時事快遞

促轉會布農政治事件

本刊編輯部



圖 1：伍保忠之墓。（資料來源：促進轉型正義委員會提供）

2019 年 4 月 29 日客死異鄉 67 年後，布農族政治事件當事人 *Avali Islituan*（伍保忠）在促進轉型正義委員會（以下簡稱促轉會）的協助下，終於歸返他所生長的南投 *Tumpu* 東埔部落，與家人團聚，並在故鄉的土地上安息，也成為被揭露二十六年來的六張犁墓區，首位被發現的原住民政治案件當事人。

去年，促轉會在檔案調查及比對中，發現臺灣民主自治同盟臺中地區案（一般稱大甲案）中

伍保忠、洪成、伍利政治案件當事人應為南投布農族原住民。今年初，促轉會接獲陳情後進一步確認身分別，並調閱檔案及被捕、偵訊、審判等資料後，發現 *Avali*（伍保忠）等三位是過去不曾被發現的戒嚴時期布農族政治案件當事人。

1952 年，時任警察的伍保忠，被懷疑參與叛亂組織而遭逮捕，在羈押期間因病死亡。雖然他因此判決不受理，但判決書上仍記載：「伍保忠於卅八年夏，經王三派（當地國校教員）誘惑參加臺灣民主自治同盟。」1953 年，伍保忠於羈押期間病逝，因為死亡通知沒送到，無人認屍，便被隨意葬在今日位於六張犁的「戒嚴時期受難者紀念公園」。

「爸爸，我終於找到你了。」作為遺腹子的 *Bukun*（伍金山）未曾見過父親，在 68 歲之齡，透過促轉會實現尋父的願望，這是 *Bukun* 第一次在判決書、死亡證明等相關檔案中看到病故父親的照片，也是第一次完整得知父親被捕後的遭遇。

Bukun 解釋，父親被捕時，自己尚未出生，後來母親改嫁，並將他和哥哥 *Aziman* (伍金樹) 過繼給人扶養，對於父親被捕的原因、生死和滿腹的疑問，從來沒人能給他解答。這麼多年來，伍金山一直打聽著父親的消息，卻只能在年長族人的口語相談間，拼湊父親的形貌與經歷。當促轉會告知父親最終的葬身之處後，他說：「這麼多年，國家總算有人來告訴我們到底發生什麼事了。」

促轉會也表示，以伍保忠涉及的臺灣民主自治同盟臺中地區案（一般



圖 2：在伍錐帶領下，伍金山、促轉會代理主委楊翠與工作人員禱告完成慰靈儀式。（資料來源：促進轉型正義委員會提供）



圖 3：伍保忠之子伍金山向父親獻花致意。（資料來源：促進轉型正義委員會提供）

稱大甲案）為例，全案多達 32 名的被告，7 名當事人遭槍決，其中不乏著名的教師與學者，伍利、洪成及伍保忠在之中並不特別顯眼，也因此他們的原住民族身分過去也幾乎不曾被提及，但願這份遲來的正義，能幫助原住民政治受難者的家屬們，找到讓靈魂回家的路，也為族人找回了遺落已久的正義。

老照片講古

七腳川社公學校

林素珍

國立東華大學族群關係與文化學系副教授，阿美族人，主要專長臺灣原住民族歷史和文化，擔任原住民族歷史正義與轉型正義委員會之歷史主題工作小組召集人。經常思索的問題：究竟我們社會希望哪些事被記憶下來？哪些事永遠被遺忘？

日治初期教育採取多軌制，日本人、本島人（漢人）、平地的「蕃人」、山地的「蕃人」採取不同的系統。給漢人和平地的「蕃人」子弟，先有國語傳習所，後改為公學校，最後又改稱為國民學校。山地的學校則由警察單位負責稱為蕃童教育所，後來改稱為教育所。日本人則就讀小學校，後來也改稱為國民學校。



圖 1：1908 年 12 月被燒毀的七腳川社，左一是臺東廳長森尾茂助。（資料來源：《七腳川事件寫真帖》，張良澤提供）

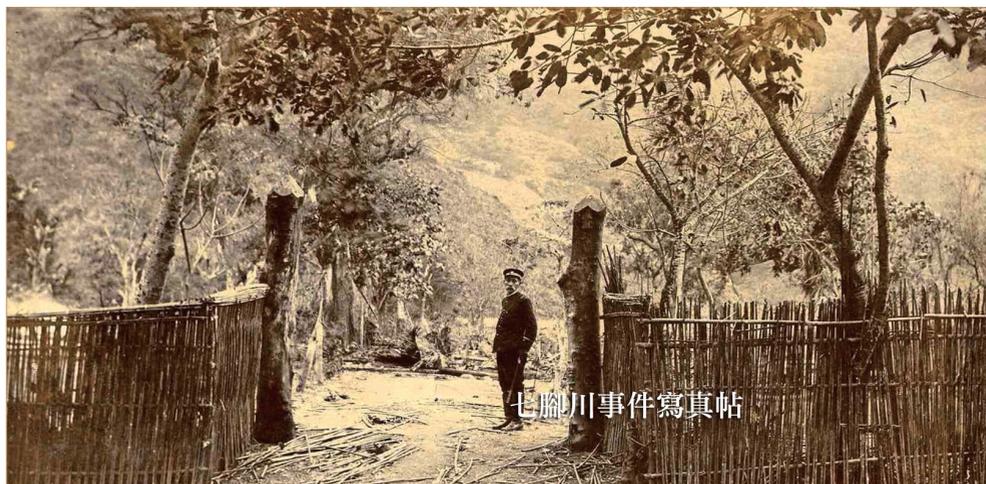


圖 2：1908 年 12 月，掃蕩七腳川社而被燒毀的七腳川社公學校，臺東廳長森尾茂助站立校圍門口。
 (資料來源：《七腳川事件寫真帖》，張良澤提供)

日治時期原住民的教育原則就是施予同化教育，教育體系可分為蕃童教育所和蕃人公學校，蕃人公學校在其負責的教育單位和師資上均和漢人相同，1922 年（大正 11 年）臺灣教育令修訂後，「蕃人公學校規則」被廢止，將其與一般公學校合併，幾乎與漢人公學校無異。

照片中七腳川社蕃人公學校，建校有一個特殊的歷程，1900 年 5 月 1 日花蓮縣境獲設公埔、璞石閣、古魯等三分教場，同年 7 月 5 日公埔分教場廢止，新設太巴壠分教場。10 月 12 日古魯分教場廢止，新設薄薄分教場。1901 年 5 月 28 日古魯分教場重獲設立許可，並以大魯閣（石田貢）分教場為名開課。1905 年 3 月 31 日國語傳習所廢止，國語傳習所個分教場凡學生為「蕃人」，皆獨立為四年制的公學校。1906 年太魯閣原住民抗日，公學校校舍全毀損以致學校關閉，太魯閣地區封鎖，無法復校。1907 年 6 月 28 日公學校被移轉至七腳川社（今花蓮縣吉安鄉），9 月 20 日改稱七腳川社公學校。1908 年七腳川社事件爆發，七腳川社公學校於 12 月 15 日停課，亂後學校校舍教被摧毀殆盡，只剩簿冊兩、三冊。1909 年 7 月 27 日七腳川社被移至臺東鹿野鄉，公學校則被合併至今天的關山國小。原花蓮七腳川社新設薄薄公學校荳蘭分校。

日本殖民統治之初，對原住民的教育政策是以改善風俗習慣為要務，對於知識的培養是排在常識的養成之後。公學校用國語讀本主要培養對君主絕對服從的國民，亟欲培養忠誠之意識。