

文獻的·文摘的·大眾的



原住民族文獻

第 42 期
中華民國 109 年 09 月 10 日



• 總編輯的話

本期專題：族語文字化—表意與學習的憂和喜 ——

- 導論——處處古典的文字呼喚
- 舌尖與筆尖之間
——臺灣原住民族文學中的族語實踐與思考
- 夏曼·藍波安《大海之眼》中以海洋文化涵養族語文字化研究
- 在田野中尋覓 *masihal qanitu* / 好的亡靈
- 族語文字的入心
——從阿美族展典場域的語言書寫風貌談起
- 泰雅族有自己的文字嗎？
——一名西方傳教士的「文明原住民族」打造之旅

時事快遞

- 回顧一場 2019-2020 精彩的南島大展

• 超越奇觀——北美原住民在不列顛的蹤跡

- 歐～嗨洋：《海洋基本法》與原住民族傳統海域權
- 日本首座國立愛努民族博物館暨國立民族共生公園於 2020 年 7 月開幕

文獻評介

- *Kaiāulu: Gathering Tides*

老照片講古

- 撒奇萊雅族的服飾

新書視窗

- 《神手奇畫—陳奇祿院士民族學標本圖繪圖錄》
- 《神話樹與其他——鄒族土地與文化的故事》

文物掌故

- 「郵」刃有餘的臺灣原住民族文化
- 充滿著山靈及雨林味道的 *Jah Hut* 族木雕

總編輯的話

《原住民族文獻》創刊近十年，出版過許多大小文章，它們分別以學術、半學術及科普版知識等等筆鋒印記，在原住民族廣袤族群文化穹窿名下，貢獻良多。本計畫團隊新手上路，自第42期起，接續過往的輝煌，期盼更創本刊之實質風采。

本期（42期）專題「族語文字化—表意與學習的憂和喜」，收得論文5篇，外加總編輯的導論，一起專論原民文字的創用與前景。族語文字是當前重要議題，它的發展順暢與否，事關臺灣原住民族又一世界性創舉的成敗。換句話說，當前42種原民族語方言，均能配以一套標準化之文字完整拼唸，有望朝向建置原民新文化傳統之途。有一天族族都擁有文字，大家習以為常，使用自如，此景的確令人嚮往。我們希望以本專題之論述，拋磚引玉，啟發讀者的討論興趣，大家同往希望之路邁進。

各類專欄小品，也是精采豐富。「時事快遞」4則，述及國內外重要展覽和關鍵法案推出之影響。「文獻評介」和「老照片講古」各有1文，均說到了專著與照片內容，所透露出的內在訊息。「新書視窗」2篇，推薦甫出爐好書，有民族學經典，也有族裔歷史大論。至於「文物掌故」該項，包括了國內郵票原民顯像和國外木雕文化精神的說明。凡此，作者們各顯專業，小巧有勁之短文，也能生成知識效果。

本刊的專題和專欄選文，頗有千秋，感謝作者們的奉獻，希望您能喜歡，也歡迎批評指教。本刊各期公開徵稿，殷殷期盼各方寫手加入貢獻大作。



2020年9月2日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

族語文字化—表意與學習的憂和喜

06

謝世忠

導論——處處古典的文字呼喚

09

陳芷凡

舌尖與筆尖之間
——臺灣原住民族文學中的
族語實踐與思考

20

蔡政惠

夏曼·藍波安《大海之眼》中
以海洋文化涵養族語文字化研究

34

金浩誠 Bali Subalian Nangavulan

在田野中尋覓 *masihal qanitu*/好的亡靈

43

謝世忠

族語文字的入心
——從阿美族展典場域的語言書寫
風貌談起

59

李慧慧

泰雅族有自己的文字嗎？
——一名西方傳教士的「文明原住
民族」打造之旅

時事快遞

75

李莎莉

回顧一場 2019-2020 精彩的南島大展

78

顏仕宇

超越奇觀
——北美原住民在不列顛的蹤跡



原住民族文獻

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。

81

楊政賢

歐～嗨洋：《海洋基本法》與原住
民族傳統海域權

83

翟振孝

日本首座國立愛努民族博物館暨國
立民族共生公園於2020年7月開幕

文獻評介

87

顏仕宇

Kaiāulu: Gathering Tides

老照片講古

89

方兆鴻

撒奇萊雅族的服飾

新書視窗

91

李莎莉

《神手奇畫—陳奇祿院士民族學標本
圖繪圖錄》

93

謝世忠

《神話樹與其他——鄒族土地與文化的
故事》

文物掌故

97

王鵬惠

「郵」刃有餘的臺灣原住民族文化

100

林嘉運

充滿著山靈及雨林味道的*Jah Hut*族木雕

發行

原住民族委員會 | 新北市新莊區中平路439號北棟14F/15F/16F

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

聯絡電話

02-8995-3112

發行人

夷將·拔路兒 Icyang·Parod

顧問團隊

李子寧、李慧慧、林志興、邱韻芳、高德義、羅永清、羅素玫

執行團隊

秀威資訊科技股份有限公司

總編輯

謝世忠

特約學術專員

王鵬惠

執行編輯

楊曉珞、張慧雯

專案信箱

indlit109@gmail.com

文獻官網

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

導論——處處古典的文字呼喚

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

此次專題討論族語文字化或書寫方面的課題。事實上，族語書寫並非新議題，尤其在原住民族文學領域上，20多年前即有應使用族語寫文學的呼籲，以及接下來的連年辯論紀錄，有的極度堅持，有的質疑普化性，有的宣稱當下寫中文僅為過度，有的則主張轉換漢語文成原民表意方式。今日由國家頒布使用的族語書寫系統，期盼可以萬用，當然直接也使文學受惠，大家循著標準版學習或發揮實力，然後參加族語文學的比賽拿獎。此舉若發展成熟，前述的經年辯論是否應以族語寫文學一事，好像就獲得解決了。

可是，文學社群的主見，似乎又不只如此。陳芷凡的文章討論了不少「漢語番化」的例子，也就是說，使用漢字書寫，然卻是在表達原住民的文化意涵，所以，但見幾個漢字組合怪怪，卻又有三分詼諧，識者總能會心一笑。按陳氏文意來推斷，目前可能「漢語番化」還頗受青睞，其創造出的原住民族裔文學感特性，可謂相當成功。「番化」策略，一方面文字排列新穎，風味十足可人，另一方面也讓文化意思凸顯於漢字之上，而作家們似乎天賦超絕，幾乎人人都可自然上手。那麼，在此一景況下，以族語書寫系統為基礎的文學呢？會被忽略嗎？當然，那將是充滿危機的挑戰，卻也必定成為一份被期待的事業。

每一位原民作家或多或少都有族語書寫作品的經驗。蔡政惠專門描述蘭嶼資深文學家進入國民教育的漢化經驗，以及兒時濡化與長大再濡化之過程。其中族語如何在文學作品中呈現，斷斷續續被作家提及，也陸陸續續成了未來性的一種信念，縱使難度挑戰總是如此深刻。

誠然，書寫系統或者文字，不可能只出現於文學場域。其實，在原住民社會文化變遷過程中，即已能考證出一些跡象。金浩誠尋覓消失的*masihal qanitu*，即良

善的靈體或作者稱用的好的亡靈，就是一例。他發現，當下的族人僅認知到*malika qanitu*的邪惡特質，教友們更是深信上帝來了，那個壞的亡靈就敗壞了。變遷後的今日，傳統已然少了一個*masihal qanitu*的口說與書寫機會，因為講出或寫出，都可能招來責難。只是，去掉族語詞彙原本的多重意思，迫使它單一化，事實上即等於失去一大部分文化了。

謝世忠的文章趨近於探討族語書寫系統15年來，除了族語考試認證報名踴躍之外，它又如何能在族人生活場域中被使用。作者跑了幾場阿美族為主的豐年節慶，也造訪原鄉部落，參與觀察慶典展演與平日街景，到底有多少族語被寫出，使用書寫系統，抑或漢字中文硬拚？結果是，多少總有族語文字的現身，但，各場合的頻率與力道容有差異，至於廣泛而系統性地見識到族語書寫以國家文字之姿，成為人們自然熟悉伴身佳品，則仍有待長長時日。

原住民族的文字努力，絕不只在漢語文字和新創書寫系統等方面，早有用心人士發現跡象，從而戮力不懈地認定泰雅族織布裡的文字和數字符碼。李慧慧講述了此一生動故事，那是文字絕對的時代裡，一位外籍神父希冀原住民族也能擁有文字，以期成為文明的一員。神父至少辨識出了1到10的數字符號，縱使年年碰壁，不得外界認同，他最終出版了專冊，也留下一頁傳教與族群文化接觸的特殊歷史紀錄。

本期專題5篇文章，道盡了族語文字與古典事務的銜接關係。芷凡口語的舌尖與寫下的筆尖，隱含著「漢語番化」所透露出的嘲諷性現代感，它讓我們想到今日鍵盤的指尖作文，以及對原民思想動態的眼尖判准。文學至此，可謂「摩登古典」。浩誠覺得文化改換了，族人終究失去了什麼，超自然良善者竟也可以被揚棄，那份對古代存有的眷戀，正是「懷舊古典」的反映。政惠一直在「族語文字化」概念上打轉，其實和所論的蘭嶼名作家，並不易拉上關聯，這種「英雄古典」的風格，唯一人尊崇，過往到今日都成就於他，只是族語文字的文學呈現，卻仍在虛弱之處。世忠的田野調查，選的是一年週期來到的活動，人與人的交往，此時可能最為熟絡，剛好又是自我族群代表的日子，於是，在歷史文化綿延至今的想像下，進入了「年度古典」的場域，然後記下了不少現場的具體族語文字。慧慧的特別在於所寫所論，正是一種「美意古典」，畢竟發現織布數字者那份維繫數十年的熱烈心情，已然見證了抒發出重現原民於世界的良善好心。

「摩登古典」、「懷舊古典」、「英雄古典」、「年度古典」、以及「美意古典」等5個理論上得以述說長長久遠的故事，分別由5位作者在闡述族語文字課

題上，盡情發揮。我們知道書寫系統建置的艱難，也了解原住民族新文字被廣泛認識使用的條件限制，從作者們的挑題論述，就可知曉箇中不易解惑之所在。有的是陳年老歷史，如懷舊，有的是取捨難決，如摩登的解嘲，有的是只認人，而不知核心之所在，如英雄崇拜，有的是數十年間進展有限，如年度的觀察，有的則特立獨行，一味遂行美意。總之，族語文字是一充滿憧憬的前瞻事物，吾人應繼續投入種種相關問題的探討，讓它雖然表意方式與學習過程均仍或有陌生與苦澀，卻也打不消大家從憂悶心情中努力喜悅呼喚的親切意志。■

舌尖與筆尖之間

——臺灣原住民族文學中的族語實踐與思考

陳芷凡

國立清華大學台灣文學研究所 副教授

原住民族文學是觀察族語文字化的重要場域之一。早在2005年原住民族委員會、教育部頒布原住民族語言書寫系統之前，作家們已於作品展現族語文字化的不同樣貌，並陳述此書寫策略，諸如1990年瓦歷斯·諾幹以「語言說」定義臺灣原住民族文學，強調族語書寫方能完全展現原住民族文學的主體性；阿道·巴辣夫、奧威尼·卡勒盛等作家們以漢語擬音、並置原漢語言的形式註記族語；再加上語言書寫系統頒定之後，教育部族語文學獎與族語文學的建構與挑戰。這些歷程，顯現了書寫者使用原漢語言之考慮，不同層次地展現了語言與文化認同、理想讀者以及對外關係的關聯。筆者認為族語文學值得期待，但我們也得正視推廣族語文學的論辯與挑戰。以下，筆者將梳理原住民族文學與族語實踐的三個階段與發展。

I. 族語vs.認同：定義「臺灣原住民族文學」的參考依據

臺灣原住民族文學梯隊之形成，與1980年代原住民社會運動密切相關。在威權逐漸鬆動的當下，原住民族透過原運刊物為自己爭取權利，也藉由書寫強化自身的族群文化認同。1992年9月「傾聽原聲：臺灣原住民文學討論會」¹，專家學者針對「臺灣原住民文學」的定義進行較為嚴謹的討論，其中，作家拓拔斯·塔瑪匹瑪（田雅各）指出「最好是把原住民文學定位在具有原住民身份者所寫的文學」，此意見獲得在場人士的肯認。延續討論會的主軸，學者們揭示了「身分說」的必要性與複雜性（孫大川 2003a：57-81；浦忠成 2003[1997]：95-124）。在這之前，泰雅族

作家瓦歷斯·諾幹於1990年提出「語言說」，建構族語和身分認同的連結：

追根究底，原住民文學的起點，就在於使用原住民族群文字，捨棄這個起跑點，所謂的原住民文學，將永遠是臺灣文學的一個支派，而無法道道地地的成為「中心文學」。（瓦歷斯·諾幹 1990）

瓦歷斯·諾幹認為使用漢文邏輯、漢字書寫，除了無法直指原住民族的文化底蘊，也終究面臨被收編、喪失主體性的困境。為了與漢人文學、臺灣文學區隔，瓦歷斯·諾幹宣稱全族語書寫應是原住民族文學的起點，這與學者魏貽君於〈反記憶·敘述與少數論述〉一文的看法互為呼應：

原住民文學作家的「位置」不同於臺灣文學，故原住民文學不應納編在臺灣文學裡，它是一個「特區」的屬性，與臺灣文學的關係是「聯屬」而非「納編」。（魏貽君 1993：214-216）

魏貽君強調原住民文學與臺灣文學的「聯屬」關係，瓦歷斯·諾幹宣稱原住民族文學不被「納編」的重要策略即為全族語書寫。不過，當時原運刊物、原住民族文學作品大多運用漢語書寫，瓦歷斯·諾幹指出漢語書寫是一個過渡時期的選擇，並強調應透過「混雜」（hybridity）²—以族語思維逆寫漢語的方式實踐後殖民批判之力道。這些思索無疑成為作家們不斷思考且嘗試的課題。

然而，以「語言說」界定臺灣原住民族文學，當時也引發一些辯論。學者傅大為以娃利斯·羅干《泰雅腳蹤：*pinh-knyal na Tayal*》（1991）為例，說明該書以泰雅語、中文雙語對照行文，比較是一種隔岸宣言，對漢語書寫文化所產生的挑戰有限（傅大為 2003[1997]：223-224）。傅大為指出族語書寫雖然具有民族尊嚴，但無法寄生、干擾漢語邏輯，對於不識族語的讀者而言，更成為理解彼此的阻礙。此外，孫大川也提醒書寫者應避免「唯母語主義」所帶來的族群中心與本質主義（孫大川 2003b：23-24）。瓦歷斯·諾幹以族語定義臺灣原住民族文學，期盼作品留下族語、留下運用族語的文化和情緒、留下一些讓後輩靠近文化的機會。然而，這份期待能否成真？事實上，傅大為不只是指出族語書寫的限制，還包括作者、讀者對於「文學」的不同理解與期待。

II. 族語vs.文化翻譯：召喚「原住民族文學」的理想讀者

瓦歷斯·諾幹對「原住民族文學」的體會建立在主體性的宣示，然而，不同作家所理解、實踐的「文學」概念有別，卻都一致期盼理想讀者的到來，這份渴望，落實於作品中的語言表現。相較於傅大為視族語為「隔岸觀火」的見解，筆者認為作家使用「漢語番化」（孫大川 2008）的族語紀錄，一方面呈現族語與族群文化之間的深厚關聯，另一方面也藉此思索文化翻譯的可能。

筆者認為作品中漢語番化的方式，不僅是族語文字化的一種型態，也觸及文化翻譯的層次。文化翻譯包括文化的翻譯（Culture Translation）、以及對「文化」的翻譯（Translation of Culture），二者都涉及對既定「文化」界線與疆域的協商，這不僅包括了狹義的文字翻譯，更包括了概念、思想、制度與文化意識的翻譯（張君玫 2012：119）。其中，透過語言、題材以及文字化過程，原住民族漢語文學可謂兼具文化翻譯的不同層次（陳芷凡 2006）。臺灣原住民漢語文學作品中註記族語的形式，大致可分為幾類：（一）、漢語音譯，加上羅馬拼音，不作任何解釋。（二）、漢語音譯，加上羅馬拼音，稍作解釋。（三）、漢語表示其意，加上羅馬拼音。（四）、隔句原漢語對照的方式呈現。第四項原漢語隔句對照的嘗試，在語言書寫系統頒布之後更為踴躍，此部分將在下節說明。前三項以漢語音譯、意譯標示族語之作法，展現了作家們跨語實踐的種種過程。

阿道·巴辣夫選擇「漢語音譯」註記族語，諸如以〈彌伊禮信的頭一天〉（1993）、〈好想「彌啁啁」啊，現在〉（1992）為題發表作品，值得玩味的是作者選用漢字的巧思。「彌伊禮信」指的是*mi-ilisin*，*ilisin*阿美族的年祭，而「彌啁啁」指的是*mi-coco*（c念tf或ts音），*coco*乃指乳房，兩個語詞前加上*mi*變為動詞，*mi-ilisin*為舉行豐年祭；*mi-coco*則為喝奶。阿道·巴辣夫用「伊禮信」漢譯年祭*ilisin*，依據讀者對禮（禮節）、信（信任）的概念傳達年齡組織舉辦年祭的意義。雖然漢譯無法完全貼合族語，「彌伊禮信」一詞仍可讓讀者感受年祭的神聖性與世俗性。此外，阿道·巴辣夫用「啁啁」漢譯乳房*coco*，除了擬音狀聲詞，也對應雛鳥啁啁的印象。這些具有巧思的漢譯族語，還包括「法菊露」、「旒雅廬」。「法菊露」（*facidol*）為麵包果、麵包樹，為阿美族喜愛的食物之一，阿道·巴辣夫以「法菊露」翻譯「*facidol*」，取其食物的甜美滋味，特別是「露」字在漢文脈絡中有粹取菁華之意。「旒雅廬」（*niyaro*）指的是部落、村莊，此字的原意是「柵圍

內的人」，解釋了阿美族群定居、聚落集中之特色。在〈彌伊禮信的頭一天〉阿道·巴辣夫重覆地使用天空、高山原野、汪洋大川等自然意象，以及男子集會所、成年禮、彌伊禮信豐厚「*niyaro*」對族群的意義。作者特地選用「旒」、「雅」、「廬」，三個漢字的連結可解釋為「美好的居處之地」。阿道·巴辣夫以對照原意的漢字諧音，「連結」原漢若干相貼近的字義，因此，在漢語番化之下的族語註記，也就邀請了讀者的參與和對話。

漢語番化的族語註記，不只在單詞，也實踐在字句的表述上。然而，不同於阿道·巴辣夫琢磨於漢字的選擇，魯凱族作家奧威尼·卡勒盛³運用「漢語表示其意，並加上羅馬拼音的方式」註記族語，展現文化翻譯的另一向度。該作者的《野百合之歌：魯凱族的生命禮讚》（2001）是一個有意思的例子。為了禮讚魯凱族人的生命，《野百合之歌》長篇小說融合了記錄和創作筆法，作者以父親哲默樂賽·卡露斯盎一生事蹟寫成。小說以一個家族的興盛衰亡為主軸，伴隨情節而來的經驗和祭儀彙整了魯凱族集體記憶，一如族人生命史詩的傳唱。作品中保留大量的魯凱語彙、句式以及語言思維，期盼有心的讀者試著接受魯凱族語，進一步感知魯凱族人的情感世界。筆者試著以二個例子詮釋奧威尼·卡勒盛以漢語翻譯、註記族語的心意：

「獵人祭」（*Kia-pa-alupu*）。

numi lulhi patarumara numi lhilhilhikudranga kaidu ua cubucubungu

您們若要伸手賜福，背對您們的子孫，不要正面看他。（奧威尼·卡勒盛 2001：84）

《野百合之歌》章節六漢語翻譯成「獵人祭」，魯凱母語稱為「*Kia-pa-alupu*」。

「*Kia*」為小孩，「*pa*」附加於動詞前，表「實現」之意，「*alupu*」為獵人、打獵，故「*Kia-pa-alupu*」即是小孩成為獵人的成長過程。如果讀者僅關注「獵人祭」此祭典儀式，可能忽略了魯凱族男人成為一個真正獵人的過程以及文化意義。奧威尼·卡勒盛特意註記「*Kia-pa-alupu*」，並透過小說情節勾勒角色「成為獵人」的考驗與克服過程，包括如何判別打獵行動中的各式徵兆、如何回應祖靈應允的收

穫……等，這些文化意義之彙整即為「*Kia-pa-alupu*」的核心。奧威尼·卡勒盛漢譯「獵人祭」之後註記「*Kia-pa-alupu*」，並透過情節鋪陳魯凱男人成為獵人一連串的挑战，其中寄託了「成為獵人」與山林萬物、世世代代魯凱人的情感連繫。

第二例「您們若要伸手賜福，背對您們的子孫，不要正面看他」此一禱詞出現在《野百合之歌》〈哦賽的誕生〉，描述耆老向各方神靈祈求嬰兒平順長大之現場。奧威尼·卡勒盛以史官之姿詳盡族群的生命禮俗，然而，這句漢譯的禱詞顯然留下許多線索。根據作者另一本著作《雲豹的傳人》（1996）所揭示的魯凱文化，伸手賜福的禮俗，源於魯凱族的傳統埋葬方式，把過世的人彎成躬坐的姿勢，然後用預先準備好的布包裹，打結在頸部後，右手掌伸出在外表示「請用右手賜福你的家族」之意（奧威尼·卡勒盛 1996：14）。在《野百合之歌》的情節安排中，意外死亡的族人從鄉野搬運回來必須走特定的路線，還要從窗口進到屋內，葬於中心柱後方右側平常堆放柴火之處，目的是讓他得到不安寧的教訓。老人家再三叮嚀這些橫死的祖靈，務必要安份，不要擾亂子孫的安寧，若要伸手賜福，要背對子孫，以免對後代產生不利的影響。奧威尼·卡勒勝翻譯了這句禱詞，意外地呈現奇特的漢語表述，不過，正是此奇特的漢語邏輯引發讀者興趣，也誘導讀者透過情節補充，充分地感受家族耆老的諄諄告誡。

不論用什麼樣的漢譯形式，奧威尼·卡勒盛旨透過故事情節補充讀者對族語的理解。事實上，奧威尼·卡勒盛返回部落重建石板屋，再三思考書寫的意義、作品的語言展現、以及考慮讀者的需求。他原本以羅馬拼音記錄族譜與耆老生命史，但奧威尼·卡勒盛認為孩子們的族語未必能比現在好，一旦無法閱讀將放棄了文化傳承的機會，不過，若全以漢文書寫，勢必考驗自己的中文能力以及翻譯適切性的議題：

我的寫作除了讓所有魯凱人去了解之外，還有一個蠻重要的是，我要讓所有漢文王國的孩子們能夠認識魯凱人，所以我常常非常努力地用漢文表達，因為（魯凱）小孩子們也都在讀漢文，但是蠻多概念沒有辦法用漢語來寫；有些歌非常巧妙地在語法裡面，或者是概念，沒有辦法用漢語來表達。所以有許許多多的詩，我要（用漢文）寫的話常常敗興而歸。我聆聽以後不僅僅流眼淚，而想要翻出來分享給你們的時候，又不像話！有時改變了太多，而且我又怕把這些東西亂動，所以我就不敢翻。不過我一直很努力地思考又思考，應該有一種方法把它表達出來，或者用一種剪接的方式，但沒辦法達到

最美的境界……。所以我是盡量用魯凱語表達給孩子們，讓他們知道他們語言的優越性，有很好的語法。（王應棠 1994：81）

漢語番化的族語註記雖然提供文化翻譯的可能，卻也呈現漢譯的侷限性。奧威尼·卡勒盛運用族語的文本表現，便是憂心漢語翻譯過程中可能削弱的文化意義，這也讓作者以附加魯凱語的方式註記名詞與抽象概念，以便魯凱讀者能作比較和指正。

除了阿道·巴辣夫和奧威尼·卡勒盛，原住民作家們致力於註記母語，雖然每位作者註記族語的形式、考慮有別，皆展現了他們透過書寫表露心跡、詮釋族群文化的努力。阿道·巴辣夫和奧威尼·卡勒盛「漢語番化」的實踐，不論是單詞的漢譯巧思，抑或是奇特的漢語句法，皆有豐富的故事情節支撐，讓讀者從一整個文化系統理解特定的單詞字句。由於漢語書寫的前身乃為母語構思之作，翻譯過程因此重疊著母語思維，保留族群文化的比喻、象徵，讀者們感受來自作品的延伸意義，並相當程度地參與了作家們跨語創作、賦予「文學」內涵的過程。

III. 族語 vs. 望向多方：連結過去、現在與未來的母語實踐

作家們至今有意識地在漢語書寫之中註記族語，從中進行身分認同與理想讀者的確認。筆者認為現今的族語書寫成果，並不一定能超越原漢框架，但已逐漸展現復返於傳統、並進一步面向多方的實踐姿態。人類學者詹姆斯·克里弗德（James Clifford）對於「傳統」的考慮，成為他發展原民振興概念的基礎。詹姆斯·克里弗德於 *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*（《復返：21世紀成為原住民》）一書，以原住民族為論述主體，討論其面對歷史風暴之下的各種轉圜、折衝與策略方式。作者援用西南阿拉斯加的一個原民遺產展覽：「同時望向兩邊」（Looking Both Ways），闡釋原民振興（native resurgence）的概念。他認為「原民振興」是一個有連續性、並且不斷轉化的過程，牽涉到銜接（文化和政治上的結盟）、表演（為不同的「大眾」而設的呈現形式）和翻譯（跨過文化分歧性和世代分歧的溝通與對話）。在各種銜接、表演與翻譯的情況下，族群認同不是回歸至一個本質性、連續性的傳統，相反地，那是一個「形鑄新統一體」的過程，涉及大量的脫離與再連接（Clifford 2017[2013]: 213-311）。筆者認為現今的族語書寫實踐，

正是透過不同的銜接（諸如部落協會、教育部、原民會）、表演與翻譯作為，善加運用原住民族語言書寫系統，而有機會形鑄一個不同於過往的族語主體與想像。

族語文字化之作為，已於原住民族漢語文學展現；原住民族語言書寫系統之確認，則將壯大族語書寫的版圖。1992年教育部編定南島語言的語音符號系統，1999年通過原住民族教育法，第24條明定各級學校為實施原住民族語言、文化及藝能有關之教學，得遴聘原住民族耆老或據相關專業人士教學。2001年政大原住民族語言教育文化中心承辦首屆族語認證考試，涵蓋聽、說、讀、寫等能力。2005年由教育部國語推行委員會與原住民族委員會共同制定並公告原住民族語言書寫系統。在此基礎上，2007年教育部著手舉辦每兩年一次的原住民族語文學獎，希望透過「原住民族語言書寫系統」、「原住民族語言標點符號使用原則」鼓勵族語書寫，徵選文類分別有現代詩、散文、短篇小說和翻譯文學。此外，立法院於2017年三讀通過原住民族語言發展法，原住民族語言發展法的任務即推廣、執行、研究及調查原住民族語言，因此，族語文學獎的辦理、族語文學之推動在情感基礎之外，亦有法源依據。研究者曾有欽分析2007至2013年四屆的族語文學獎作品集，指出參加族語文學獎的作者群大多為阿美族，其次為泰雅族。作者群身分多半為學校教師（含族語支援教師）和教會神職人員，參與者有極高的重複性。作品方面以新詩最多，根據作者判斷應與口傳韻文較容易轉為書面文學有關（曾有欽2019：64-67）。曾有欽的觀察說明了族語文學發展的幾個現象，也指出參與者重複、評審標準不一以及評價「族語」、「文學」、「族語文學」內涵等挑戰。筆者同意曾有欽的觀察，並認為族語文學可激發幾個不同面向的討論，包括如何藉由書寫推廣族語、如何建構族語文學的審美判準、以及如何讓書寫樣態活化既有的口述傳統。

在這些討論之中，筆者認為族語文學的一大挑戰，即創作者是否能掌握「族語」與「族語文學」的不同層次。布農族作家卜袞·伊斯瑪哈單·伊斯立端的主張與書寫實踐，回應了這樣的考慮。對卜袞而言，其書寫起點為「擁有文字的民族至今不但存活，而且文字的關係創造出無限可能」（卜袞2015：4），作者透過日常布農族語對話、族語文字化之探索、語言學探析、運用族語創作等四個面向，進而得出「布農族語文學」的知識體系和情感結構。然而，關於「族語」與「族語文學」的理解，作者指出：「沒有文學的語言是沒希望的，布農語還是日常說的布農語，沒有帶來感動人心的力量」（卜袞2015：47）。因著這樣的理念，卜袞致力於建構具有文學美感的布農族語文學，其作法即是轉化過去先人口述、說故事、

祭儀、諺語、吟唱等口述語言為文字，再加以精緻化為文學語言。以〈*bintuhan mas pushu*星辰與塵埃〉為例：

Pandulpinan a matalabian

夜裡的眼睛是昏花的

aupa bintuhanan

因為 星星

hai

就

masazang itu tina tu malbabahbah tu mata

像媽媽含著淚水的眼

maaz a taimamazav a bunun

流浪的人

hai

是

itu tina tu minutaul tu bahbah

媽媽流走的淚水（卜袞 2009：134-135）

上述引言僅為〈*bintuhan mas pushu*星辰與塵埃〉詩作的一部分，該詩以布農語創作、漢語翻譯並列而成，原住民族文學原漢語並置的形式並非特殊，然而，卜袞改變傳統諺語內涵使之成為創作靈感。布農人意外死亡的靈魂無法返家，成為天上的星星，思念著地上的家人；但這首詩卜袞卻讓母親成為星星，成為想念流浪的人（意外死亡之人）的主體。〈*bintuhan mas pushu*星辰與塵埃〉運用了布農族靈魂（*hanitu*）概念、星辰意象，卻對調了思念的主體與客體。對作者來說，讓母親承擔想念的情緒與張力，一方面彰顯「流浪之人」的苦楚，另一方面也強化母親與母體文化、部落、傳統等意象的連結。卜袞詩作中的變（主客體異位）與不變（靈魂觀），在新詩節奏與口述語意停頓之下完成。閱讀〈*bintuhan mas pushu*星辰與塵埃〉這首詩，熟悉布農語的讀者不僅感受族人說話的方式、特性與邏輯，還包括卜袞別具巧思的創作新意。

面對族語書寫篩選讀者的限制，卜袞指出他的書寫並不以闡釋文化為出發點，

而是以當今一個歷經多元教育、多元文化、多元信仰衝擊的*Bunun*（人／布農人）之狀態重新觀看創作的出發點。如此一來，族語文學不只是望向原漢差異，更在於望向自己的過去、現在與未來：「用文字書寫將祖先的靈魂與自己的靈魂融合在文學創作裡，成為繼承和繼續前進的動力元素。以現今的大環境而言，只有進入書寫和文學的創作（尤其是族語），才會呈現過去、現在、未來的畫面」（卜袞 2015：143）。卜袞的初衷與書寫實踐十分動人，然而，我們或許納悶有多少書寫者能耐住性子進行為期數年的族語與文學訓練？進一步體會族語文學呈現過去、現在與未來共時的奧義？卜袞透過自修以及得天獨厚的語言環境，淬鍊出他對族語文學的體會，這是作者的幸運，而新世代書寫者得自己去追尋這樣的幸運。

IV. 小結

英國文學評論者泰瑞·伊格頓（Terry Eagleton）指出若能回歸對於語言的敏感，即使彼此政治立場不同，也都能在細讀文學作品中找到共通點（Eagleton 2014[2013]）。這個提醒不限於讀者，事實上，創作者對於語言敏感度的掌握，往往能帶領讀者前往更遠的地方。在原住民書寫語言符號標定前，作家們運用漢語擬音、或者以部落、教會、自創的羅馬拼音標註族語，建構他們對「文學」的理解與期待。瓦歷斯·諾幹指出族語是彰顯原住民族文學主體的重要方式，即便使用漢語，書寫者也可透過援用、棄用漢語邏輯而營造後殖民批判之力道。相較於此，阿道·巴辣夫、奧威尼·卡勒盛等多數原住民作家們希望讀者可以藉由閱讀理解族群的內心世界。他們以漢語擬音、翻譯的方式註記族語，並透過情節加強族語概念的意義，這些「漢語番化」的紀錄一方面展現文化翻譯的企圖，另一方面呈現作者們書寫當下的跨語實踐。2005年原住民族語言書寫系統頒訂、2017年原住民族語言發展法通過之後，族語文學的發展備受關注，作家們思考「族語」、「族語書寫」、「族語文學」內涵的差異，並逐一建構族語文學的審美機制和當代意義。

本篇文章旨從確認身份認同、找尋理想讀者以及望向多方等向度，探討原住民族文學族語實踐的三個階段。筆者認為原住民族語言書寫符號的頒訂，讓書寫者有其依據，然而，族語文學的建構並非只依賴書寫符號，建立在書寫系統上的情感與文采更是要點。此外，我們也不能忽略族語文學發展的挑戰，包括讀者的培育、文化翻譯的隔閡以及作者的語言和文學創作能力……等。儘管如此，筆者始終認為卜

衰「用文字書寫將祖先的靈魂與自己的靈魂融合在文學創作裡，成為繼承和繼續前進的動力元素」之構想，是撰寫族語文學最為深刻的心得。這份理念，應是致力於族語文學創作的作者們一致的想望吧！■

附註

- 1 該討論會是解嚴之後首次正式、公開討論原住民族文學之會議。有關此次會議的討論紀錄，參照1992 文學台灣編輯部。〈傾聽原聲：台灣原住民文學討論會〉《文學台灣》4：70-94。
- 2 原出處為Homi Bhabha於著作 *The Location of Culture* (1994) 之概念。
- 3 該作家名字依據其生命狀態有不同版本，包括奧威尼·卡羅斯、奧威尼·卡羅斯盎、奧威尼·卡勒盛。筆者以作家目前所使用之命名為依據。

引用書目

卜衰·伊斯瑪哈單·伊斯立端

2009 《太陽迴旋的地方》。臺中：晨星。

2015 《*Na Asa Tadau Sumbang* 我想要呼吸：從自我生命經驗暨其書寫探討布農族語文學創作》。國立中正大學台灣文學研究所碩士論文。

文學台灣編輯部

1992 〈傾聽原聲：臺灣原住民文學討論會〉。《文學台灣》4：70-94。

王應棠

1994 〈棲居、聚落保存與歷史重建：魯凱族好茶的個案〉。《山海文化雙月刊》11：76-86。

瓦歷斯·諾幹

1990 〈原住民文學的創作起點：讀「敬泰雅爾」的幾點思考〉。《民眾日報》4月17日、4月18日：第10版。

阿道·巴辣夫

1992 〈好想「彌啣啣」啊，現在〉。《臺灣時報》3月23日：副刊。

1993 〈彌伊禮信的頭一天〉。《山海文化雙月刊》1：85-86。

孫大川

2003a[1992] 〈原住民文化歷史與心靈世界的摹寫：試論原住民文學的可能〉。刊於《台灣原住民族文學漢語文學選集評論卷（上）》。孫大川編，頁17-51。臺北：印刻。

2003b[1993] 〈原住民文學的困境—黃昏或黎明〉。刊於《台灣原住民族文學漢語文學選集評論卷（上）》。孫大川編，頁57-81。臺北：印刻。

2008 〈從生番到熟漢：番語漢化與漢語番化的文學考察〉。《台灣原住民族研究》1(4)：175-196。

浦忠成

2003[1998] 〈原住民文學發展的幾回轉折：由日據時期以迄現在的觀察〉。刊於《台灣原住民族文學漢語文學選集評論卷（上）》。孫大川編，頁95-124。臺北：印刻。

張君玫

2012 《後殖民的陰性情境：語文、翻譯和慾望》。臺北：群學。

陳芷凡

2006 《語言與文化翻譯的辯證：以夏曼·藍波安、奧威尼·卡露斯盎、阿道·巴辣夫為例》。國立清華大學台灣文學研究所碩士論文。

傅大為

2003[1997] 〈百朗森林裡的文字獵人〉。刊於《台灣原住民族文學漢語文學選集評論卷（上）》。孫大川編，頁211-246。臺北：印刻。

曾有欽

2019 〈族語文學獎與族語文字化〉。《原教界》90：64-67。

奧威尼·卡勒盛

1996 《雲豹的傳人》。臺中：晨星。

2001 《野百合之歌》。臺中：晨星。

魏貽君

1993 〈反記憶·敘述與少數論述〉。《文學台灣》8：207-230。

Bhabha, Homi

1994 *The Location of Culture*. London: Routledge.

Clifford, James

2017[2013] 《復返：21世紀成為原住民》（*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*）。林徐達、梁永安譯。苗栗：桂冠。

Eagleton, Terry

2014[2013] 《如何閱讀文學》（*How to Read Literature*）。黃煜文譯。臺北：商周。

夏曼·藍波安《大海之眼》中 以海洋文化涵養族語文字化研究

蔡政惠

國立臺中科技大學通識教育中心 助理教授

I. 夏曼·藍波安之海洋文學創作背景

達悟族海洋文學作家夏曼·藍波安於《大海之眼》，精采記錄海洋部落中浩瀚的海洋文學與文化，見證海洋教室與華語學校的距離與激盪的浪花，進而以海洋文化涵養「族語文字化」階段性發展，諸如〈自序，尋找生產尊嚴的島嶼—我在現場〉、〈驅除魔鬼的靈魂〉、〈在人間消失兩次〉、〈航海在迷惘中〉、〈失落在築夢的歲月裡〉、〈我選擇了海洋的古典文學〉……等創作，歸納分析夏曼·藍波安裝滿海水的筆墨，所刻畫下的海洋文化故事，激起海洋部落現代化的海洋思維。

他堅持達悟海洋民族的身分，卻不得不使用漢語書寫：對漢人歧視對待的控訴與憤怒，以及自身海洋古典文學的實踐，而此「古典」，便是達悟族的傳統。夏曼·藍波安在本書的開頭如此吟誦：「終究美好有時候存在，有時候遠走，我總是如此的反覆思索，但是我總是從懊悔起步，沒有一次不是如此的，彷彿懊悔就像雲影雨聲，繫在我初始被啟蒙的心靈，去追尋懊悔之後的海洋。」（陳敬介 2018：10）

夏曼·藍波安以達悟族海洋作家身分，實踐「海洋古典文學」回歸部落的行動實踐，再現達悟族文化精華與族群精神底蘊。縱然以漢語進行創作，但專屬達

悟族海洋思維、海洋精神與文化故事均可如實再現；彷彿法農所述「族群自覺運動」，「本土化運動以『自我再發現運動』的形式被召喚出來重新發現未被殖民主義汙染的自我以及真正的文化傳統，用以置換深刻入侵的殖民想像。」（陳光興 2005：55）

夏本·藍波安是很會說故事的人，他在他的獨子夏曼·藍波安要前往大島讀書時，在從部落到碼頭的路上，說了好多好多的故事；夏曼·藍波安也是，他將生命中無盡追尋的故事，說給海洋族群的子子孫孫聽，說給認同海洋，想了解海洋的異族讀者聽。（陳敬介 2018：11）

達悟族海洋文學創作介於族語思維與華語轉換歷程，父祖輩族語海洋教育與華語學校漢化教育的距離，激盪出夏曼·藍波安海洋文學多元視角，在傳承、跨越與創新間，再現達悟族海洋文化的核心精神；原住民族語變遷，彷彿法農所述，被殖民者所遭遇的種族歧視處境，「說一種語言，是在承擔一個世界、一種文化。」（Fanon 2005: 110）

這是他以漢語直譯的達悟文學，然而語言本身實在無法「準確」翻譯，因為族群語言與自然環境、信仰、歷史、價值觀有著深刻的連結。在漢族語言、文化、價值觀與達悟族深刻差異如海溝的情形下，他嘗試連結甚至跨越，又堅持其本質上的差異。這又是另一個不得不的兩難。（陳敬介 2018：11）

夏曼·藍波安（2018a：18）描述探索海洋感悟，「這句話，卻讓我身為作家有更深的人生感悟，這樣的人，你在臺灣、南北美洲、格陵蘭任何一個原住民族的部落都有，我都遇上了。我是作家，我喜歡探索『尊嚴還活著的人』，實寫真情探索者，努力中。」在探索海洋過程中，找到「完整的世界地圖」。

我在現場，我淺淺的微笑了，終於把太平洋的完整容顏，懸掛在我獨立的書房，告訴我的航海家族之魂：「我們的世界完整了」我是世界島嶼作家，海洋民族的海洋文學家。（夏曼·藍波安 2018a：23）

夏曼·藍波安以裝滿海水的筆墨，寫下屬於海洋文學世界的故事，記錄下海洋世界的浩瀚與奧妙；在族語與漢語轉換過程中，筆下的達悟族海洋文學世界日臻多元充實、豐富精彩。

II. 達悟「族語文字化」見證海洋文化精神

夏曼·藍波安〈驅除魔鬼的靈魂〉中，談到關於達悟族傳統驅魔儀式時，較常應用達悟族語與漢語並置的「雙語創作模式」，更能深入見證達悟族文化精髓。譬如童年時與母親討論蘭嶼島魔鬼存在與否，即象徵著傳統蘭嶼達悟族人的精神信仰之一。

Ku jastasira. 「我看不見牠們啊！」

Tumu piyana du Oned mu. 「你放在內心裡。」放在內心裡，我唸了一遍。

母親最喜歡跟我說她自編的鬼故事，她說的故事劇情很簡單，也很短，大部分是小真人與小魔鬼打架的故事，最後都是活人勝利。我於是提問：

Ina, manuyongamiyan so Anito do Pongso ta ya?

「媽媽，真的有魔鬼嗎？在我們的島嶼。」

Amiyan, moCigewat. 「當然有。齊格瓦，」

Ni makasta ka rana mo Ina. 「你曾經看過魔鬼嗎？媽媽，」

Tumu peiwala ma do Uned mu. 「你就把它放在心裡休息。」（夏曼·藍波安 2018c：28-29）

當蘭嶼舉行驅魔儀式時，大叔公以達悟族語道出長幼有序的倫常觀念，「按年紀的走下去海邊灘頭」，不僅象徵傳統達悟族文化精神，也展現出父祖輩善用達悟族語於日常對話，展現達悟族海洋語言之獨特性。

這之前我們部落不曾有過外邦人干預我們的祭儀。我大叔公一到現場，就站著，話語十分穩定，顫抖而有力的說：*Si Simbusang Sira Uvaiyakeiliyannamen a kaktehnamen do Cinayi, manowji ta rarake rana sututuwang, icyakmeikwajimakazyayak, mangaUvay a keiliyannamen.*

「最晚的來到，是因為要整理我身體的骨頭，走起路來，緩慢了許多，請大家，部落族人體諒。」接著又說：「大家都到齊的話，那我們就按年紀的走下去海邊灘頭吧！」（夏曼·藍波安 2018c：37）

當蘭嶼舉行驅魔儀式時，從未有外邦人干預過達悟族祭典儀式；大叔公對於西方神父、漢人所長企圖干預驅魔儀式時，以達悟族語大聲喝斥，象徵捍衛傳統達悟族文化的決心，展現出對於傳統達悟族活動的堅定信仰與堅決保衛之情。

某種難言的發自島嶼本性的古老氣質，藐視所長、怒視神父，大聲說：
Nyou pa nangaya. Sinukamuya! 「別干預我們固有的祭典。你們是何許人物啊！」

Pinuziyan mu nyamen, sinu kaya. 「你憑什麼為我們禱告，你是誰啊！」

小叔公怒視外來的政治殖民者、宗教殖民者的態度，在那剎那間，震撼了我原初而稚幼的心魂，那一幕是我人生的第一眼—小島主人很優越的、很強悍的蔑視，對著代表兩種不同的殖民者身分的外邦人。（夏曼·藍波安 2018c：39）

當達悟族父祖輩強力捍衛傳統文化的精神，也讓夏曼·藍波安為此感動，「那一句話，『別干預我們固有的祭典』有很深層的民族意識，聽在我耳裡，給了我人生命格，一對啟程旅行的航海槳舵，它根植在我腦海。當下給了我的理智下了註解。」（夏曼·藍波安 2018c：39）傳統祭典文化與達悟族語，讓他在漢化與西方宗教同化的強勁海洋浪潮中，找到達悟族重要的核心文化精神。

Yanamenmamozwaw so anito a, ji kamumeiyuoyaw, ta masusuzi o anitosicyarawya, ma ngapkamusunanawusyou manga naku.

「部落的男士現在要做驅除惡靈的儀式，你們不可亂闖亂跑，今天出關的惡靈特別凶狠，你們要聽訓，孩子們。」……部落所有的成年男子，跟我父親一樣的驅魔裝備，……，真的是野蠻人出征的氣勢。（夏曼·藍波安 2018c：48）

他描述達悟族驅魔儀式之際，參雜部分達悟族語，已深具族語文字化的象徵意義。達悟族語大多出自於傳統達悟族父祖輩的口中居多，且較常應用族語描述傳統達悟族祭典儀式與文化習俗，對於「達悟族族語化」已初步呈現；但相較於漢語比例上尚稍較低，此基於漢語書寫較能被多數讀者理解，但族語文字化軌跡於現階段已深具指標性意義。

III. 達悟族語為主至為輔的變遷軌跡—海洋教室與華語學校之距離

達悟族父祖輩以達悟族語為主現象，逐漸轉變達悟族中、新生代子孫以漢語為主現象，起始點為夏曼·藍波安在蘭嶼國中與臺東高中中學時期，漢化教育逐漸深入達悟族學子內心深處，原漢族群關係的衝擊與激盪，也逐漸讓達悟族孩子激盪在傳統與現代、海洋與漢化的多元思維，激盪出蘭嶼達悟族部落與達悟族語，均逐漸轉型以邁向創新世代，直至現今的「族語文字化」階段。

他在蘭嶼國中的漢化教育僅為起點，開啟達悟族學子未來四十年前仆後繼循著被漢化的結果，逐漸發展出被漢化軌跡；歷經各種身心挑戰，在文學世界逐漸蛻變出專屬於達悟族的海洋文化精粹；但達悟族語也逐漸淡出海洋民族的日常溝通語言中。

幾個小時之後，我們這群小毛頭，將展開各自的人生，我想也是上帝開始營造我們同學之間邁進漢族社會以後，我們也將在不平等的三年的學生生涯開始，假如我們都考上中學、職業學校的話，是誰的耐力耐性耐心，沉得住氣，就是各自紛飛的結果了，這個是我這民族初旅移動，循著被馴化道路的結果，要花四十年的島嶼學子前仆後繼的時間，才可窺出被馴化、漢化的軌跡。（夏曼·藍波安 2018b：79）

達悟族學子在漢語學校體制內，承受內心深處多重衝擊，諸如課業壓力、原漢關係、種族歧視、漢化衝擊、原漢族群交流與衝擊；彷彿法農所歷經的多重宰制之殖民空間，「法農所處的歷史環境是領土的殖民主義這也是他關切的焦點。但是對於殖民主義的思索也讓他看到多重宰制結構的存在。」（陳光興 2005：49）在漢化

教育知識灌輸下，卻無法疏通其內心壓迫；卻又需面對達悟族語、文化……等逐漸流逝於蘭嶼海洋。

於是我們這個世代的達悟人，開始起了對自身前程的憂心漣漪，這是不是漢人帶來的憂慮，或是現代化帶來的多重文明呢？學校老師，只負責學校課程的教學，並沒有義務做同學們的心理諮商師。蘭嶼島沒有高中部的學校，蘭嶼國中，我們是第二屆，學校之軟硬體之設施正在籌設。（夏曼·藍波安 2018b：87-88）

當年夏曼·藍波安即將遠離祖島蘭嶼之際；湧上心頭即為鮮魚湯、飛魚、芋頭糕……等蘭嶼重要傳統海洋圖像；還面對達悟族語流逝現象，直至文本創作階段「族語文字化」萌發，達悟族語才又逐漸深耕奠基於文本。

然而對於我，我自己沒有感受到前程是光明的，考上是榮耀的，在我島上，我是第三個考上臺東中學的蘭嶼山地山胞。剎那間，我倒是想起了父親的鮮魚湯，部落裡的男人，在黃昏集體出海獵捕飛魚的美好景色，浮現在貨船開往蘭嶼的海洋，我的心海，還有母親的煮熟的芋頭糕都特別的讓我想吃。遠離祖島，矛盾、迷思開始編織，以及兒時的幻覺也開始起潮弄舞糾纏我的未來。（夏曼·藍波安 2018b：103）

夏曼·藍波安回想起當初在蘭嶼國中自我介紹，同為蘭嶼達悟族人的同學們，以親切達悟族族語為主的自我介紹，在屬於自己的語言、島嶼上，令熟稔達悟族語的達悟族後代游刃有餘、充滿自信。

人離開父母親的家屋到外頭，總有第一次介紹自己的機會，如家庭背景、個人的志願、願望，這是避免不了的。在蘭嶼國中的自我介紹，三分之二是族語，三分之一才是國語，當然，自己的島嶼，自己的語言，自己的同年族人介紹自己，在蘭嶼的我們，那真是笑話十籬筐。然而，我們作為中學的新生，我們在培質院全院學生到齊的第一件事就是新生的「自我介紹」，學長認養學弟的儀式。（夏曼·藍波安 2018d：114）

前進臺灣大島後，不熟悉漢語竟成為被歧視因素，他在臺東中學的第一個挑戰即為「國語自我介紹」，對於當年嫻熟於族語，而對漢語十分陌生的七位原住民族孩子，再加上漢族學生的華語優越感，令原住民孩子油然而生莫大心理壓力與自卑感，彷彿法農所述，「法農提醒他的讀者，奴隸並不是由膚色來決定，而是由他的自卑的、毫無自主的內心來決定」（陳芳明 2005：17）。

對於我，說國語自我介紹是件比下海潛水還困難十倍的事，鄭神父板起嚴肅的面孔，正值四十來歲的他，念的是哲學、心理學。我們新生二十餘人當中，有七位是山地山胞生，其餘都是漢人，漢人學生的自我介紹，那肯定比我們這群山地人說得輕鬆自如，彷彿展示了他們使用華語的優越感，我也肯定他們比我們有自信。（夏曼·藍波安 2018d：114）

夏曼·藍波安面臨多重挑戰、身心壓力與衝擊，磨練出多重思維與民族韌性，更堅定地面對傳統與現代衝擊所造成的鴻溝與距離，涵養跨越傳統與現代的達悟族海洋思維與性格；達悟族人在跨越傳統與現代達悟族海洋文化洪流中，達悟族語也逐漸轉變。

IV. 拒絕漢語逐漸取代達悟族母語的保送大學夢想

夏曼·藍波安立志不當教師，即不想以漢化教育與教科書，馴化原住民族下一代學子，使其逐漸遺忘傳統文化與族群精神；彷彿法農的象徵被殖民者，「對法農來說，被殖民者的情節完全是殖民體制所強加在他們身上，它根本的來源是經濟的掌控與剝削，導致卑下意識的全面性內化。」（陳光興 2005：45）他以文字痛訴著原住民孩子所面臨工作剝削與壓迫。

「我跟齊格瓦，若是可以保送大學的話，就可以去蘭嶼國中當老師。是不是，齊格瓦。」我的學長布商說。「我，對當老師沒有興趣。」我回答。「真的很羨慕你，一年半以後，你十九歲，就可以當老師了。」布商看著七浪。「他×的，跛腳老陳騙我們的錢，我們一天八十塊，那些族人一天的工

資是一百二十塊。他×的，」匹雲接著又說：「他若去蘭嶼，一定打斷他的另一隻腳。」哈哈……。（夏曼·藍波安 2018d：133）

夏曼·藍波安細數著原住民同學保送大學、醫學院的成績與榮耀，「社會組的最好班，就是樂凱的班上，那一班還有三位阿美族的，大專聯考的時候，一位考上中央大學，一位跟樂凱一樣考上成大的外文系。我班上一位阿美族，三位排灣族，一位卑南族的，這些山地生同學都在畢業後的兩年內考上大學。只有我在四年後，才考上淡江大學，算是我們那一屆東中山地生最差的一位。」（夏曼·藍波安 2018d：147）

漢化教育被包裝成國民黨中央黨部「馴化生番」，持續落實漢化保送大學之德政，「事實上，全臺灣保送成績優等的山地生念各縣市的師專、海院、師大、高醫、北醫等等的，在我一九七六年高中畢業後，臺灣省政府山地行政科，繼續辦理中國國民黨中央黨部『馴化生番』的德政。」（夏曼·藍波安 2018d：157-158）夏曼·藍波安毅然決然地放棄保送大學，成為「第一個拒絕保送不去的山地人」。

我與沙浪在隔天回臺東，去了縣府教育局一趟，承辦人員跟我說：「你不去保送念師大音樂系，那我們給你保送高雄師院英文系，好嗎？」……「臺東縣境內所有保送醫學院、師大、師院都由我承辦，你是第一個拒絕保送不去的山地人，太可惜了！」（夏曼·藍波安 2018d：176-177）

夏曼·藍波安拒絕為漢化教育推波助瀾與背書，拒絕漢化教育衝擊原住民族傳統文化，拒絕漢族文化馴化原住民，拒絕讓原住民下一代，遺忘原住民文化；拒絕以漢語教育原住民後代，也拒絕讓漢語逐漸取代達悟族語，讓達悟族後代逐漸忘卻達悟族母語。

V. 漢語提升之海洋文學奠基與達悟族語式微

夏曼·藍波安描述蘭嶼國中時期，族語嫻熟的達悟族學子，對於漢族學校的漢字學習與漢語教育，顯得極為吃力，「高中時期，鄭神父、學校的國文老師都鼓勵我們山地人多看《中央日報》的副刊，說是會增加國語文的作文程度，我也認為如

此。我先閱讀《中國時報》的副刊，希望可以打發自己的無聊，戰勝枯燥。」（夏曼·藍波安 2018e：187-188）高三的漢族教師認為海洋民族無法理解陸地民族文學，卻也激勵他積極學習漢語，逐字閱讀副刊，但隨之即面對疏於應用達悟族語的族語式微現象。

誠如我高三時的國文老師，從北一女轉過來的，我的級任導師，跟我說過：「你從小是海洋民族，你看不懂陸地民族的文學的。當時我不相信他的話，我也從高三上學期就訓練自己閱讀各報的副刊，也閱讀老師給我的「作文指南」，火車像是秒針似的，滴答滴答滴答的龜速，我逐字逐字的閱讀副刊的「文學¹」，真的看不懂副刊裡作家們發表的文章，那是真的看不懂，在我內心說，這是什麼「文學」？」（夏曼·藍波安 2018e：188）

夏曼·藍波安從嫻熟族語、不聞漢語，逐漸提升漢語學習之際，進而以漢語創作文學過渡期，為漫長且艱辛的道路。縱使全族語創作無法讓更多讀者認識達悟族海洋文化；但退而求其次以漢語創作為主，參雜達悟族語的原初語言，讓達悟族海洋文化逐漸紮根於海洋文學沃土中，奠基海洋文學的文化深耕，逐漸萌芽、成長、茁壯於其海洋文學汪洋中；達悟族語「族語文字化」軌跡，也逐漸深耕於其海洋文學創作。

VI. 海洋部落「族語深耕」過渡至「漢化國語」再現

夏曼·藍波安描述蘭嶼小學時期乃為「族語深耕時期」，族語紮根於蘭嶼這塊土地上；但隨著漢化教育與漢語逐漸深耕後，連原本以族語為主的達悟族「鄉長」都過渡至以漢化「國語」為主的現象。

我的姪兒達卡安，是真實的海洋大學生，不是基隆的海洋大學。他在學校的試卷分數幾乎都是「零分」，如果有分數的話，應該是非題猜對的，所以延後一年才畢業，我哥哥參加了姪兒的畢業典禮，他跟我說的第一件事是，現今的「鄉長」都說了「國語」；第二件事是，校長頒發畢業證書的時候，達卡安沒有這個證書，頒給他的是「結業證書」，我哥哥問我說，這是什麼意

思？（夏曼·藍波安 2018f：253-254）

夏曼·藍波安提及當年「族語深耕時期」，父執輩均嫻熟族語；甚至於有三分之二作家們僅會使用族語，見證族語深耕景象，「我們就坐在葡萄園的樹蔭下閒聊，來接見我們的都是六、七十歲以上算是我們父執輩級的身分，三分之二的作家們不會說『普通話』，就是所謂的北京話，臺灣稱之『國語』。對話時，由艾克拜爾翻譯，大川、田雅各、和我，當年才三十來歲。」（夏曼·藍波安 2018f：252）1970年，當時蘭嶼部落畢業典禮上，達悟族鄉長仍以達悟族語進行致辭。

一九七〇年，我在蘭嶼國校畢業，當時島上官派的鄉長是我部落的族人，不會說國語。畢業典禮的來臨，這個儀式似乎是我們臺灣所有原住民族部落裡的「新興儀式」，很是讓部落人好奇。這兒有些故事，不僅僅是趣事，同時從漢語的「馴」字，可以舉出許多例子。（夏曼·藍波安 2018f：252）

他描述當年在蘭嶼畢業典禮許多趣事，諷刺性地解釋「畢業」、「肄業」、「結業」的意義；象徵著漢化成功與未馴化成功之別，也顯示漢化教育逐漸深耕於蘭嶼部落，達悟族語也隨著漢語入侵而逐漸式微。

達悟語有句話，「*mapa ka Dehdehdeh*」意思是說，「明明就不是漢人，假裝當漢人」的意思，恰是原野上的野馬與柵欄裡的馴馬的辯證思維。稱之「畢業」意義是，漢人騎在我們身上，通過柵欄內的馴化試卷就叫畢業，沒有通過者，稱之肄業，或結業。（夏曼·藍波安 2018f：252）

當年蘭嶼鄉長致詞時，冀望達悟族下一代孩子在畢業後，投身於傳統達悟族海洋生活型態，傳承父祖輩們的傳統達悟族文化；對於達悟族族語學習，也為傳承達悟族文化的重要環節之一。

蘭嶼鄉長致詞的時候，是由我部落的表姊夫翻譯，他是鄉代。鄉長說：「臺灣來的長官，你們不是好人，你們搶了我們的土地……。我們的孩子們²，非常高興，你們就要離開（畢業）學校了，當你們離開之後，男孩子必須努

力學習潛水抓魚，學習造船，家裡的長輩才有新鮮的魚吃，女孩子們，要努力學習種芋頭、地瓜，家裡的男人才有食物可吃，你們才有魚可以吃，然後才可以當爸爸，當媽媽……。 (夏曼·藍波安 2018f：252-253)

翻譯卻叮嚀達悟族孩子，不可娶臺灣女孩，不可嫁外省人……等，誠如夏曼·藍波安所述，「我個人聽完了，除了大笑以外，鄉長說的是正確的語意，然而譯者不僅胡言亂語還加油添醋，譯者說一口流利的達悟話（蘭嶼人的族語），國語卻說得胡言亂語。」 (夏曼·藍波安 2018f：253) 由此見證當時族語仍深耕於達悟族部落，也影響族群意識發展。

臺灣人們習慣以二元的架構，來認定族裔群體本身的族性，或詮釋原住民與漢人的關係。這些架構的建立表面上多以歷史、文化、及族群性或族群意識為基礎要素。但是，類種族主義的觀點實際上卻充現於架構建構者的身上。因此，當今臺灣族群事務方面的最大問題，很可能即是一不易變移之原生觀的類種族主義或種族化了的族群意識。(謝世忠 2004：87)

達悟族部落與全臺原住民部落畢業典禮，逐漸充斥著「奉承獻媚」的山地口音國語，見證著漢語的滲透與衝擊，造成原住民族語式微；彷彿後殖民學者法農所述，「從語言開始，被殖民者逐步敲開自己的心扉，讓新的語言、記憶、文化、人格進駐他們體內。殖民者想盡辦法為被殖民者塑造形象，被殖民者也依照那樣的形象塑造自己。」 (陳芳明 2005：17) 漢語優越感對於原住民族語的邊緣化與自卑化，儼然造成莫大衝擊與影響。

一九六〇、七〇年代，臺灣原住民族所有的部落的國民小學的畢業典禮，充斥著當時中國國民黨統治下的，即將被馴化下的「奉承獻媚」的山地口音國語，說得極為流利的族語開始被冷凍，或者在公共場所說族語是一種低等的族類。(夏曼·藍波安 2018f：255)

在漢語逐漸取代原住民族語流傳於部落，不僅為殖民化表徵外，小學畢業典禮同樣見證著漢化儼然已逐漸殖民化原住民族，不僅在教育、文化、族語、社會……

等多元漢化已深入原住民部落每個角落，漢語也逐漸成為取代族語，甚至於成為提升族群地位的重要象徵，造成族語更加式微；隨著近年來族語認證與「族語文字化」趨勢，才逐漸讓原住民族語有機會繼續保存與傳承著。

從另一個視角來說，一九六〇、七〇年代是中國國民黨黨化臺灣最深的歷史時間點，外省人至上，其餘的族類是低賤的。我想說的是「小學畢業典禮」在山地鄉充斥著去山地化的，自我摧毀的聲浪，尤其敬畏國民黨黨職人員，彷彿黨職人員就是山地人卑賤位階翻身的符碼。（夏曼·藍波安 2018f：255）

夏曼·藍波安在蘭嶼「海洋文化教育」薰陶，成為抵抗漢族漢化或外來宗教同化的重要精神力量來源，「他短暫的在中和鐵工廠幾個月的工作之後，跟隨堂叔洛馬比克，開始了他在西部縱貫線上隨著貨卡車移動，……，這樣的移動與晃盪不屬於海洋，沒有熟悉的族語慰藉，沒有關愛的天空的眼睛，只有深埋的神話與夢支撐著。」（陳敬介 2018：7）達悟族語成為撫慰因種族歧視受挫之際，最重要的安慰精神力量；「族語文字化」也為近年來逐漸落實於其海洋文學的重要創作目標。

VII. 結論

綜觀原住民「族語文字化」發展脈絡，可知在漢語衝擊下，族語逐漸式微於原住民部落，傳統原住民文化在漢族與外來西方宗教文化多重衝擊下，也逐漸落入夾縫中求生存的困境，彷彿後殖民學者薩依德所述，「在殖民世界中這是共通的模式，在這些地方，最早反抗不公的思想激盪，包括留意到所有被壓迫階級之權力受剝奪的情況。」（Said 2001: 409）因此，漢化教育、文化、族語……等多元衝擊，夏曼·藍波安海洋文學創作，以「族語文字化」為目標，以族語表意、學習與表情達意，逐漸在創作中雙軌再現與傳承。如下表一、原住民族「族語文字化」發展歷程所示。

表1 原住民族「族語文字化」發展歷程

原住民族「族語文字化」階段	夏曼·藍波安文本之「族語文字化」階段
1. 「族語深耕時期」 —原住民族語為主	1970年前傳統達悟族父祖輩僅用族語溝通
2. 「族語話語權時期」 —原住民族語為主，漢語為輔	1970年前達悟族孩子蘭嶼國小畢業前
3. 「漢語衝擊族語時期」、「漢語滲透期」 —漢語滲融，原住民語式微	1970年蘭嶼國中至1976年高中畢業
4. 「漢語深耕時期」 —漢語為主，原住民語為輔	1980年考上大學至1989年回歸部落
5. 「族語文字化時期」 —漢語為主，原住民族語文字化	1980年迄今，原住民文學創作融攝族語雙軌並置

夏曼·藍波安因「海洋文學家身分」，曾遊歷於諸多大島與小島間，見證著多元部落的多元文化觀點，均會衝擊到原住民族人傳統原初精神信仰，與族群認同意識，甚至於歧視自我族群傳統文化的原初精神信仰。

我個人因為有了海洋文學家的身分，遊歷了許多許多大大小小的島嶼，目睹過了許多大大小小的，不同民族的部落。許多不同宗教的教義在那些我經過的部落，小鄉鎮，看到的人群的臉譜彷彿不同宗教撕裂了原初人們信奉傳統宗教的幸福指數，沒有人敢對抗西方來的上帝，對抗宗教殖民，然而在地人改宗後卻可以輕易地歧視自己的原初的多元信仰。對我而言，泛靈信仰才是多樣性的在地知識的源泉，是多元的世界觀，這是最愛。（夏曼·藍波安 2018f：256-257）

對於夏曼·藍波安而言，宏觀海洋精神信仰，成為重要人生觀；還以「族語文字化」為創作重要目標，逐漸見證海洋文學創作「族語文字化」軌跡；進而見證達悟族海洋文化精髓。再者，歸納分析海洋達悟族部落，以達悟族語為主的「族語深耕期」，至以漢語為主、達悟族語為輔「漢語滲透期」、「漢語深耕期」、「族語文字化期」的變遷軌跡。

他以身作則拒絕漢化與保送大學，拒絕漢語取代達悟族母語。隨著漢語能力提升，進而為海洋文學奠基，也觀察到達悟族語逐漸式微；以部落畢業典禮為例，描述蘭嶼達悟族部落由「族語深耕時期」，過渡至「漢化國語時期」的階段性族語變

遷。在其創作可知「族語文字化」的軌跡語脈絡，見證多元海洋文學世界的浩瀚與海闊天空，包羅萬象地見證著達悟族海洋文化智慧的多元化與獨特性，彌足珍貴；使族語文字化邁向新紀元。■

附註

- 1 畢業後，努力閱讀各報社的副刊，給自己認識再多的單字，但我不知道那些作品就是「文學」。
- 2 達悟語「我們的孩子們」，意義是，我們的晚輩。

引用書目

夏曼·藍波安

- 2018a 〈自序，尋找生產尊嚴的島嶼—我在現場〉。刊於《大海之眼》序。夏曼·藍波安著，頁13-20。臺北：印刻出版社。
- 2018b 〈在人間消失兩次〉。刊於《大海之眼》。夏曼·藍波安著，頁55-110。臺北：印刻出版社。
- 2018c 〈驅除魔鬼的靈魂〉。刊於《大海之眼》。夏曼·藍波安著，頁21-54。臺北：印刻出版社。
- 2018d 〈航海在迷惘中〉。刊於《大海之眼》。夏曼·藍波安著，頁111-180。臺北：印刻出版社。
- 2018e 〈失落在築夢的歲月裡〉。刊於《大海之眼》。夏曼·藍波安著，頁181-244。臺北：印刻出版社。
- 2018f 〈我選擇了海洋的古典文學〉。刊於《大海之眼》。夏曼·藍波安著，頁245-280。臺北：印刻出版社。

陳光興

- 2005 〈法農在後／殖民論述中的位置〉。刊於《黑皮膚，白面具》序。弗朗茲·法農（Frantz Fanon）著；陳瑞樺譯，頁39-62。臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司。

陳芳明

- 2005 〈皮膚可以漂白嗎？〉。刊於《黑皮膚，白面具》序。弗朗茲·法農（Frantz Fanon）著；陳瑞樺譯，頁12-18。臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司。

陳敬介

- 2018 〈黑暗中高舉的蘆葦火炬——試讀《大海之眼》〉。刊於《大海之眼》序。夏曼·藍波安著，頁4-12。臺北：印刻出版社。

謝世忠

- 2004 [1997] 〈族內異觀與類種族主義的族群關係——三種界定台灣漢人主體族群的論述〉。刊於《族群人類學的宏觀探索：臺灣原住民論集》。謝世忠著，頁75-96。臺北：國立臺灣大學出版中心。

Fanon, Frantz

- 2005 〈黑人與語言〉。刊於《黑皮膚，白面具》（*Peau Noire, Masques Blancs*）。陳瑞樺譯，頁75-104。臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司。

Said, Edward Wadie

- 2001 《文化與帝國主義》（*Culture and Imperialism*）。蔡源林譯。臺北：立緒出版社。

在田野中尋覓 *masihal¹ qanitu²* / 好的亡靈

金浩誠 Bali Subalian Nangavulan

南投縣信義鄉明德村明德部落族人，目前就讀政大民族學系碩士班

I. 前言

2017年因著就讀碩士的腳步返回故鄉明德部落，並將南投縣信義鄉明德部落做為研究的田野。明德部落位於臺灣中部，新中橫線之重要入口部落，位於陳有蘭溪東側。該部落以布農族郡群、巒群為主要人口組成，從王嵩山、汪明輝、浦忠成合著的《臺灣原住民·鄒族史篇》（2001）清楚看到此區域原為鄒族居住，而後布農郡群到此處生活，與鄒族發生衝突與交涉，《臺灣地名辭書》（2001）記錄了此區變為以布農郡群為主的活動範圍。日治時期集團移住政策，1930年日人再將郡群移到此地（林澤富 1998）；逐漸成為一個聚落（社），並改名為內茅埔（Nihunpu）（林澤富 1988；海樹兒·戈刺拉菲 2006）。1938年日本政府將巒群移至此（烏瑪夫·以斯瑪哈撒 2011）。而這些群體之間都毫不認識，也沒有任何關係。早期此地稱為內茅埔，直到民國政府時期1971年明德村範圍才確定，而明德部落範圍為明德村中的信義社區、明德社區。

明德部落只有一間基督教長老教會（圖1），位於明德社區。1950年代花蓮布農族宣道師到明德部落傳教，於1952年建立教會名為新開教會，1977年更名為信義教會，而此教派是現今部落主要的信仰重心。筆者是第三代信徒，部落、族人們的日常生活與教會非常密切。教會生活中最常提到的族語為*dihanin*（郡群方言）語意為「天」和*tama dihanin*（郡群方言）語意為「天父」，除此之外就是*hanitu*（郡群方

圖1 明德部落信義長老教會外觀，因1999年921大地震重建至今。
（圖片來源：金浩誠攝）



言），此語意為「魔鬼」、「汙鬼」，以上這些語意來源於2000年出版的《布農族語聖經》。筆者從小接受基督長老教會的教導，所以聽到*qanitu*（巒群方言）是會害怕的。

筆者對*qanitu*（巒群方言）的恐懼與田野中50年代出生的族人長輩經驗發生衝突。筆者兒時記憶，長輩常常對晚輩說：「要乖乖聽話，不然*qanitu*（巒群方言）會來捉你。」有嚇阻的意味，而晚輩本能的將*qanitu*（巒群方言）與可怕的事物連接，加上教會常提到它的語意為「魔鬼」更加強化負面的概念，反之從長輩分享中聽到有兩個*qanitu*（巒群方言），分別為*masihal qanitu*（巒群方言）語意為「好的亡靈」與*malika qanitu*（巒群方言）語意為「壞的亡靈」。筆者提出疑問，為何當代部落族人不再談論*masihal qanitu*（巒群方言）語意為「好的亡靈」呢？

接下來筆者將從文獻與田野中回顧*qanitu*的語意，從語意和*qanitu*語言本身思考它歷經了怎麼樣的變化，而*masihal qanitu*（巒群方言）「好的亡靈」消逝對於部落、族人有什麼影響，筆者將以這樣的觀點提出語言與文化關係的論述。

II. 什麼是*qanitu*？

1919年佐山融吉出版的《蕃族調查報告書》（1919[2008]）布農族宗教篇對於*qanitu*（巒群方言）與*hanitu*（郡群方言）的紀錄非常詳細。文獻中*qanitu*通常分為兩個，*masihal qanitu*（巒群方言）語意為「善神」與*malikla qanitu*（巒群方言）語意為「惡神」，而2008年譯本將*masihal qanitu*（巒群方言）、*malikla qanitu*（巒群方言）語意改為「善靈」與「惡靈」。此靈並非亡靈，而是「精靈」的概念，這概念是從馬淵東一（1940，1951，1974）、黃應貴（1989，1992，2001，2006）用「精靈」稱呼*qanitu*（巒群方言）的沿用，以至於之後布農族的研究對*qanitu*的稱呼皆為「精靈」。文獻中這樣的語意使用，加上布農族傳統信仰是以*qanitu*為主要信仰，

會使大家聯想到泛靈信仰（Aminism）或精靈崇拜（Spiritualism）。然而，明德部落布農族從未有像其他臺灣原住民族有聖山崇拜，更未曾膜拜神木或石頭。田哲益（1995）也提到布農族的原始宗教，並不一定是屬於泛靈信仰精靈崇拜。以上的討論中都有論及*masihal qanitu*（巒群方言）、*malikla qanitu*（巒群方言）語意為「善靈」與「惡靈」。

布農族的傳統信仰中，*qanitu*（巒群方言）與他們傳統儀式及日常生活的關係最為緊密。但另一個觀念*diqanin*（巒群方言），語意為天空、上空和天氣，表示生活空間中「天」的概念。對族人來說它是「天道」，因此懼怕被天咒詛。不可直視上天，亦不可以手指著上天，否則人類會受惡報（余榮德 2013）。在黃應貴（1992，轉引自邱韻芳 1997）的研究也指出：

布農族對於所謂的神沒有清楚的概念，唯一接近「神」之稱呼為*dihanin*。「天」或代表天之個別特殊能力的各種天體與天象的總稱。除了災難時會舉行謝天儀式外，在日常生活中布農族並不會特別注意，一般的宗教活動主要都是與他們的精靈（*hanitu*）信仰為主。

他們直指真正關於布農族生活周遭的事由*qanitu*信仰為主。傳統信仰中有*masihal qanitu*（巒群方言）、*malikla qanitu*（巒群方言）語意為「善靈」與「惡靈」，從語意得知*qanitu*（巒群方言）是中性詞，而從語言可以看到*qanitu*的衍生詞*liska-qanitu*（巒群方言）。*liska*是字根，意思是依靠、根據和信仰（鄭恆雄 2017），而這信仰（*liska-qanitu*）中有好的與壞的*qanitu*（巒群方言）。

從上述得知*qanitu*（巒群方言）是布農族傳統信仰中重要的概念，而語意上筆者認為稱為「亡靈」，因為從布農語中可以知道祂與死有所關聯，從以下田野中的描寫語言（巒群方言）得知：

- | | | | |
|----------------------|--------------|-------------|----------------------|
| (1) <i>Qabas-ang</i> | <i>Bunun</i> | <i>hai,</i> | <i>liska-qanitu.</i> |
| 過去-持續態 | 布農族 | 主題後標記 | 信仰-亡靈 |

以前布農族信仰亡靈。

- (2) *Ma'aq* *bunun* *di* *mu-daan-in* *qai* *min-qanitu*.
 什麼 人 這是 去(回)-路-... 了 變成-亡靈

人死後都會變成亡靈。

- (3) *Ma-pising* *amin* *a* *bunun* *i* *qanitu*.
 主事焦點-害怕 全部 人 ??? 亡靈

人都怕亡靈。

從這三個句子得知*qanitu*（巒群方言）是布農族人死亡後的狀態，而族人以祂為信仰中心，是祖靈信仰的核心，族人依舊會畏懼祂，在傳統儀式上*qanitu*（巒群方言）是會幫助族人治病等，和理解日常中發生的未知事物，從治病或薩滿用來保護自己的概念，*qanitu*有「好」的意思就是*masihal qanitu*「好的亡靈」，而畏懼是因為薩滿也會使用*qanitu*進行詛咒，這樣的行為族人是害怕的，而這表示了傳統信仰中*qanitu*有不好的意思就是*madikla qanitu*「壞的亡靈」，過去的文獻（方均璋 2016；楊淑媛 2006；Coe1955）也都有相關的描述，從文獻和布農語得到*qanitu*本身原有好與壞的分別，上述討論也已充分證明這件事。

值得討論的是基督信仰進入部落後，*qanitu*的意思產生變化，一開頭說的2000年的布農語聖經中*hanitu*（郡群方言）語意為「魔鬼」、「汗鬼」。這樣的發現黃應貴（1992）也有提出：「對於*hanitu*在基督長老教會的語意為「惡魔、撒旦和鬼」，是東埔部落布農族用原有觀念的翻譯及確認。」這句話出現很有趣的悖論：首先在1983年臺灣聖經公會再版的《布農語新約聖經》中*hanitu*語意是魔鬼，撒旦則是表音為*satan*，更沒有鬼的意思，這與黃應貴所說的不同；其二如果真如黃應貴所言，這樣的翻譯與確認是東埔部落布農族原有的觀念，那為何沒有提到東埔部落族人也有相同的說法？如果是東埔部落族人原有的觀念，在討論東埔部落布農族人觀中，有細緻說明*hanitu*（郡群方言）在族人肩膀上，右肩為*masihal hanitu*「好的亡靈」，左肩則是*makuang³ hanitu*「壞的亡靈」，但在討論改宗時，就沒有提到*masihal hanitu*「好的亡靈」；而聖經翻譯的*hanitu*「魔鬼」則是只保留了*makuang hanitu*「壞的亡靈」的概念，因此將*qanitu*「魔鬼」概念說明為是東埔布農族原有的觀念和確認實

在矛盾。針對黃教授所提出的看法，筆者認同聖經翻譯影響了*hanitu*（郡群方言）語意，這當中又證明了*masihal hanitu*（郡群方言）「好的亡靈」消逝的過程，筆者在田野中也發現*masihal hanitu*（郡群方言）「好的亡靈」消逝的事實。

III. 田野中*qanitu*的樣貌

日治時期集團移住政策，從Michael D. Coe（1955）研究中可以看到環境改變加上日本人強迫中部布農族耕作水稻，整個社會結構崩解，過去重要社會關係中重要的角色地位也逐漸失去意義。*qanitu*（巒群方言）信仰在社會結構崩解的過程中應該會有所式微，但明德部落的經驗卻相反，部落巒群長輩金阿榮（*Vungaz Tanapima*）⁴即是在這狀況下學習*liskaqanitu*的文化：

部落有巒群和郡群，這兩群人分別在不同的*asang*「部落」，很少接觸，甚至敵對，所以一開始我們也不是一下子就住到明德部落中，但日本人為了方便管理，加上在那有住處，還有分配的糧食，但是要幫日本人種稻。我們的*qudas*「祖父母」都會集合我們教這個東西，我們現在稱為巫，可以保護自己，保護家人，更可以治病。如果要保護自己可以在儀式中跟*qanitu*說，或是要對欺負你的人進行詛咒，這些東西對我們來說很熟悉。（2017年7月田野筆記）

這樣的狀況Michael D. Coe（1955）當時在同是中部布農族地區的東埔部落也有紀錄相同的情形，所以筆者認為日本人改變了布農族社會結構，但對於傳統信仰並無強制禁止，反而為傳統信仰挹注新的動力。

直到1950年花蓮布農族宣道師到中部布農族部落傳教，各部落接觸並接受基督教的歷程不同，並且是多元的。明德部落1947年就有非族人到部落傳教，因為身分和不會族語無法溝通而族人信教效果不彰，直到族人宣道師到部落傳教出現才逐漸接受基督教信仰，並建立教會。邱韻芳（1997）與洪膺詮（2006）都提出「族人傳教者」是布農族改宗的原因之一，為了傳教，族語成為了基督長老教在布農族社群中傳教的重要工具，聖經翻譯的需求變得極為迫切。

2000年顏明仁牧師翻譯的《布農語聖經》中可以看到*hanitu*的語意，如下表1：

表1 《布農語聖經》hanitu語意

編號	年代	郡群布農語	中譯	英譯 (KJV)	出處
1	2000	<i>tanguangaz</i>	惡 (CUV)	evil	Mat_5:37 〈馬太福音〉
2	2000	<i>hanitu</i>	汙鬼 (CUV)	spirit	Mat_12:43 〈馬太福音〉
3	2000	<i>hanitu</i>	魔鬼 (CUV)	devil	Mat_4:1 〈馬太福音〉
4	2000	<i>hanitu</i>	魔鬼 (CUV)	devil	Joh_6:70 〈約翰福音〉
5	2000	<i>satan</i>	撒旦 (CUV)	Satan	Mat_12:26 〈馬太福音〉
6	2000	<i>satan</i>	撒旦 (CUV)	Satan	Luk_10:18 〈路加福音〉

資料來源：筆者整理製表

從表1得知*hanitu*（郡群方言）在聖經語意為「汙鬼」、「魔鬼」，而沒有「撒旦」的語意，所以黃應貴（1992）和余榮德（2016）說*qanitu*語意為「撒旦」是其受基督教所影響，與聖經公會的翻譯並不相同；但無論是聖經翻譯還是黃教授與余牧師的解釋，兩者相同之處在於聖經中*qanitu*（巒群方言）的語意是負面的，也看不到*masihal qanitu*（巒群方言）「善良亡靈」的語意，*qanitu*甚至成為*madikla qanitu*「壞的亡靈」的解釋。

從上述的脈絡可以得知基督教信仰在聖經轉譯的過程將*qanitu*（巒群方言）負面化，所以好的語意便消失，但真的消失了嗎？在田野中這成了矛盾的現象，如：*qanitu*好的語意消失了，但在訪談中依舊可以採集到大量的關於好的*qanitu*的語料，金阿榮（*Vungaz Tanapima*）耆老就分享有別於聖經中*qanitu*的語意。有趣的是在訪談前會以基督教的方式禱告，結束後也是，在訪談中也會常常提到，「*qanitu*（巒群方言）只有過去的長輩才知道。」或是「信耶穌就沒有了」，而筆者甚至因為探究*qanitu*（巒群方言）而被質疑甚至斥責。筆者從田野中觀察到族人對於*qanitu*有好和壞的語意及解釋，但因聖經翻譯所導致*qanitu*負面的解釋，如：出現「魔鬼」、「惡」的解釋，使族人不願意提及*qanitu*，甚至產生排斥，這樣的「矛盾」其實阻礙著族人了解及傳承布農族文化和語言。

IV. 是忘記了？還是害怕想起來？

田野中依然可以蒐集到*masihal qanitu*（巒群方言）「好的亡靈」的經驗，這樣重要的文化概念，卻因為基督教教義以及聖經轉譯將其負面化，族人多半是不願意

討論，但依舊有族人或學者提出警訊。鄭仰恩（2010）在記錄胡文池牧師翻譯聖經的歷程有提到，胡牧師其實和族人在翻譯上是有爭執的，雖未說到*qanitu*（巒群方言），但同工余榮德（2013）牧師認為有重新思考的必要性：

現今，當提及靈鬼的時候，大家聞鬼色變。我們就以為這個靈鬼是令人畏懼的，就好比是「厲鬼」、「長耳鬼」等等，他們只會殺死我們，咒詛我們，使我們生病。因為我們已經聽不慣「善良的靈鬼」這樣的稱呼了，也因此年輕一輩不再思考要把「善良的靈鬼」拿回來變成對神的稱呼了。

學者也提出*qanitu*（巒群方言）於布農聖經中的轉譯，影響了原有布農文化的意義。李台元（2016）從族語書面化的歷程提出思考，認為這樣將原有的族語轉意，未注意它原有文化的意義，難免會產生混淆，又因負面語意，會使族人懼怕，他認為文化意涵的掌握極為重要；De Busser（2018）更進一步指出這樣的翻譯是有所「意圖」，為的是希望布農族接受西方基督宗教，而非原有信仰的延伸。尤其是年輕的族語使用者，聽到*qanitu*均相當畏懼，認為是「不好的東西；害人的惡鬼」（李台元 2016）。

從部落沿革與*qanitu*（巒群方言）轉化的脈絡來看，現今*qanitu*好的意思正在持續消逝，所以布農族*qanitu*（巒群方言）的意涵還需多加探究，才能更完整的了解其文化意義和習得語言內涵。歷史發展中殖民使文化、語言斷裂，難以傳承，基督教族語聖經的轉譯，使經文中不再提及*masihal qanitu*（巒群方言）「好的亡靈」，進而使當代族人在學習文化與語言時，無法完整的學習*qanitu*的文化意義以及語言意義，族人們也因*qanitu*（巒群方言）負面語意與教義對立不願談論也不願接觸。如此弱化了對於語言的認知，甚至剝奪了族人們傳承文化核心價值的主體性，所以筆者認為將*qanitu*完整意義找回、釐清和討論是極為重要的事。■

附註

- 1 *Masihah qanitu* (巒群方言)，語意為好的亡靈。
- 2 *Qanitu* 是布農巒群方言，而 *hanitu* 為郡群方言，兩者是相同的單字。*qanitu* 的語義很分歧，可以從兩位布農族牧師張玉發牧師和余榮德牧師於 2016 年出版辭典，前者出版《巒群布農簡易辭典》語意為「祖靈、靈魂」，後者著《丹群布農族語詞句典》語意為「鬼魅、魔鬼、撒旦」。這分歧的現象將與田野經驗對話，也是本篇探究的主題。
- 3 *Makuang* (郡群方言) 語意為壞的、邪惡的。
- 4 受訪者金阿榮 (*Vungaz Tanapima*) 是巒社群耆老，1938 年日本集團移住政策下，她隨著夫家到了 Naihunpu (內茅埔) 社。

引用書目

方均璋

2016 〈如何理解當代布農人多樣的宗教信仰？：以一則小兒意外事件為例的討論〉。《東台灣研究》23：3-31。

王嵩山、汪明輝、浦忠成

2001 《臺灣原住民史—鄒族史篇》。南投：國史館臺灣文獻館。

田哲益 (達西烏拉灣·畢馬)

1995 《臺灣布農族風俗圖誌》。臺北：常民文化。

余榮德

2013 〈布農語上帝／神的翻譯〉。《原教界》52：76-77。

2016 《丹群布農族語詞句典》。花蓮：一串小米族與獨立出版工作室。

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。

佐山融吉

1919[2008] 《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，蕃族調查報告書第六冊：布農族前篇》。臺北：中央研究院民族學研究所。

林澤富

1998 《日治時期南投地區布農族的集團移住》。國立成功大學歷史研究所碩士論文。

邱韻芳

1997 《部落、長老教會與本土化—東光布農人的信仰與認同》。國立臺灣大學人類學系碩士論文。

洪膺詮

2009 《從天神到上帝：1950 年代布農族望鄉部落集體改宗之研究》。東海大學宗教研究所碩士論文。

海樹兒·艾刺拉菲

2006 《布農族部落起源及部落遷移史》。臺北：行政院原住民族委員會。

烏瑪夫·以斯瑪哈散

2011 《布農族身體經驗之獵食想像：以南投縣境明德村為例》。國立高雄餐旅大學臺灣飲食文化產業研究所。

馬淵東一

- 1940 《ブヌン族に於ける獸肉の分配と贈與》。東京：社會思想社。
1951 《台灣中部土著族的社會組織》。東京：社會思想社。
1974 《ブヌン族に於ける獸肉の分配と婚姻規定》。東京：社會思想社。

國史館臺灣文獻館

- 2001 《臺灣地名辭書，卷十：南投》。南投：國史館臺灣文獻館。

張玉發

- 2016 《巒群布農與簡易辭典》。花蓮：一串小米族與獨立出版工作室。

黃應貴

- 1989 〈人的觀念和儀式：東埔社布農人的例子〉。《中央研究院民族學研究所集刊》67：177-213。
1992 《東埔社布農人的社會生活》。臺北：中央研究院民族學研究所。
2001 《臺東縣史：布農族篇》。臺東：臺東縣政府。
2006 《布農族》。臺北：三民書局。

楊淑媛

- 2006 〈人觀、治療儀式與社會變遷：以布農人為例的研究〉。《臺灣人類學刊》4-2：75-111。

鄭仰恩

- 2010 〈胡文池牧師：布農語聖經翻譯的先行者〉。《原教界》36：60-61。

鄭恆雄

- 2017 《原住民族線上辭典》。https://e-dictionary.apc.gov.tw/，2020年6月1日上線。

De Busser, Rik

- 2018 An Overview of Linguistic Mechanisms Introducing a Christian Conceptual Universe into the Bunun Language. *Ethnologia* 42: 5-38.

Coe, Michael D.

- 1955 Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa. *Ethnos* (Stockholm) 20(4): 181-198.

族語文字的入心

——從阿美族展典場域的語言書寫風貌談起

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

I. 前言

文字的必須性，對一個獨立政治體如國家而言，自然是一種絕對的擁有。換句話說，在沒有文字的情況下，可否形成一個國家，歷史上或許可能，但，對當代國家來說，根本無有機會。於是，像殖民帝國主義母國退出之後的新興國家，其傳統上若無原有文字，就須於短時間內創出或進用特定通用或官方文字甚至國家文字，以為治理之需。以東南亞為例，屬於南島族系的印尼、馬來西亞、以及菲律賓就是例子，其中前二者創用羅馬字體為基礎的印尼文和馬來文，後一者則除了同等背景出現的菲律賓文之外，亦同時以英文為官方語文。無論如何，這些羅馬字基底的新文字都是正式文字，無人會以它們僅僅是後天人工硬造的非本土符號視之。

同屬南島系的臺灣原住民無緣如同印馬菲遠親各國得以自己治理國家，他們所屬獨立政體是為漢人國家。漢人傳統中文代表治理的文化與政令，從第一時刻起，就從未有人思及國土之內存有另一國家文字之可能性。原住民各族於是就在口語傳統環境下，接受中文語言與文字教育迄今超過70年。現在的原民個人在中文語文的能力，以及日常使用的習慣性上，可說與漢人無所分別了。不過，縱使如此，原民普遍接受基督宗教，而傳教士以羅馬字拼寫原民語言尤其是翻譯聖經，是為中文之外的另一當代文字經驗（若暫不考慮將20世紀前半期的日語文教育），部分部落對教會羅馬字不僅熟悉更且積極擁護。

原民的語文世界自20世紀後葉及至新世紀的前10年間，發生了巨大變革。而這變革力道就來自於漢人國家政府。先是2005年行政院原住民族委員會與教育部共同頒布原住民族語言書寫系統，十數年後的2017年，《原住民族語言發展法》三讀通過，總統公布實施。自此，原住民族語言成了國家語言，每年的族語認證都屬國家考試的辦理。雖然，國家語言和國家文字恐怕是兩回事，也就是說，原民書寫系統要轉成為如同印馬菲的在地國家文字，或有相當難度，但是，成為國家語言的同一年，地方政府已有發出並經首長批示之原民書寫系統公文的紀錄（不著撰人2017），足見書寫系統受到相當重視，縱然非屬國家文字（參 林宥翔 2019），實質上卻已以正式文字在操用之。

這些都是正面發展的點滴。然而，原住民在生活日常中，可有重視此一新書寫系統或說準正式文字的使用？筆者假設，公開性的族群節慶時刻，搭和著當下總脫離不了之或延伸成觀光角落的大眾展演效應，當為族語文字書寫的大顯身手之機，於是，本文即擬以居住在新北和桃園之部分阿美族的2019年豐年慶典為主要例子，再配以些許原鄉景觀，來探討慶祝活動中所見之族語書寫的使用。畢竟，我們已經有公諸於世超過10年了的准原民文字系統，而且不少族人歷經其間的認證考試，理論上，它或有機會慢慢深入生活，尤其慶典日子裡，族群氛圍濃厚，不僅族人會來，外人也會往，因此，族群專屬字體或正值寫出表現，以為宣示自我或詔告他人的好時機。這是阿美原民展典場域，或有族人欲藉著典慶，展現出我族書寫分量。

II. 族語文字與原民新傳統

制定原住民族書寫系統之過程，曾引起語言學者為代表的國際音標派與教會傳統為基石的羅馬字派之爭。前者一開始占了優勢，並且很快地於1992年理出了一套「臺灣南島語言的語音符號系統」，並由教育部正式公布。原本自以為終於原民各族語言得以有拼音符號了，無料該系統並未真正推動，接觸過的族人也難以接受（見李台元 2016：38-53）。於是，只能另起爐灶。如此又過10年，才拍板定案今天使用的書寫系統。它整合了教會羅馬字和國際音標的符號，開明派語言學家和多數原民族籍學者和意見領袖，均可以接受。不過，基於對國際音標派領頭學者的尊崇，仍須同時對90年代創造曇花一現結果之前輩的努力，賦予高位。現在官方出版的一本本臺灣南島語言叢書系列，如某某語法概論等，首頁獻辭即有一段歸功宗師

之語，縱使師輩之國際音標基準的語音符號系統，已不被採用。

區分出了42種原民各族方言，繼而認證考試和所有教材書籍編寫，也都依照辦理，無疑是一大創舉，也是國家充分尊重原住民族細緻性人群歷史文化運作的明證。書寫系統公告之後，42種語言的文字化隨即一步步進行，組織此一宏大任務的學術機構成員，對於迷你小群亦有機會創寫文字一事，多表感動（陳誼誠 2004）。縱然一切往正面之途邁進，同族同語範圍內，仍有一些不易協調之意見，例如阿美語秀姑巒方言u或o的音，常有爭執，其中後者認定前者其實是受到其他地區影響所致，但前者一方仍堅持己見。又如，泰雅語賽考列克方言中，桃園方面唸*lokah*（加油／安好），新竹族人則多讀*lawkah*，以至於造成教材裡多元出現，初學者會有困擾。另外，語言能力高者，也常會批評目前族語學習網站中，有些內容錯誤到離譜，主因係編撰匆忙，未有校訂，或者又是個人教師頑固己見的緣故。不過，這些種種，似乎也沒嚴重到對整體書寫系統的質疑，反而隨著時日推展，理論上大家已經日漸習慣這套拼寫42種新國家語言的符號了。甚至陸續有不少呼籲應將書寫系統賦予正式文字地位繼而發展出文學之聲音（吳欣紘 2017；巴代 2015；王雅萍 2008；朱珍靜 2016；李台元 2010：12-17；林宥翔 2019；浦忠成 2011；張芷瑄 2020；黃季平 2014；劉天賦 2016）。

族語認證考試原先是單一種試卷決定通過與否，2014年改成分為初級、中級、中高級、高級、以及優級等5級，國中學生通過初級，考高中能有較高加分比重，高中生通過中級，考大學同等優惠。至於擔任族語教師的門檻，則是中高級。從單一試卷改成分級制之後，初、中級的簡易內容，直接招引更多人報考。也就是說，接觸或習得書寫系統的族人，尤其是年輕世代，越來越多。習於族語系統之後，一般而言，並不會將之與英文弄混，對個人來說，他是學會了至少2種以羅馬字為本之文字，一為英文，另一為特定原民族語書寫。臺灣正軌教育所教授的注音符號和國字，均無法有效拚唸南島系原民語言，而原民會與教育部共同頒布的書寫系統，如今似已然為族人學得入心，它無疑正是當代形成之新傳統的範疇，雖尚未獲得正式文字名號，卻也實質上成了臺灣南島系通用文字了。非屬主體族群卻能實際上擁有類似國家文字，臺灣此舉業已超越印馬菲三國，成了舉世原住民族語言文化政策成功之楷模。問題是，還是得進入生活現場觀察，看看族語書寫的現身樣態，才能更確認新傳統新文字的文化位置。

III. 祭典時分與部落日常

筆者為了撰寫《移民、返鄉、與傳統祭典—北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》一書（2007），曾與多位助理廣泛地參與2005和2006年之花東與北臺灣尤其是今新北市地區阿美族各部落、較大區域單元、以及聯合屬性豐年祭，也收羅了不少過去年代之該項祭典的資料。當時資料顯示，各地豐年祭／節的會場門樓或前臺布幕，幾乎全數係以中文書寫該活動名稱，例如「成功鎮忠仁部落九十五年度豐年節慶祝活動」、「成功鎮九十五年度三民社區瑪荖部落豐年節慶祝活動」、「美山社區部落瑪拉魯噶豐收節」、「大坡社區豐年祭」、「臺北縣三重市原住民族發展協進會豐年祭」、「汐止市慶祝九十五年豐年祭聯合活動」等等。其中有的現行行政名稱與族語中文國字拚唸部落名並出，如美山和瑪拉魯噶以及三民和瑪荖，有的就直接僅用忠仁或大坡等漢名。少數部落會以中文拼寫一個族語例如，臺東太麻里鄉金崙村入口處，除了寫上金崙村14鄰阿美部落豐年祭之外，兩旁則有歡迎光臨和馬卡巴海字樣（當時報導人說，地方政府以馬卡巴海為豐年祭名稱[謝世忠與劉瑞超 2007：57]，惟事實上，該稱係阿美語makapahay歡樂之中譯字）。無論如何，當時的確看不到任一以羅馬字拚用的族語，縱使政府的書寫系統已然準備上路，更何況教會系統之羅馬字對不少部落族人早已不陌生。

有極少數的例子，顯示了族人會設計衣服，再打上族語拼字。例如臺東關山鎮里瓏部落，阿美語全稱為tilangtilang，主辦單位販售深藍、淺藍和紅色T-恤，背面寫有堤郎堤郎Tilangtilang字樣。有些地方年齡組成員也共同穿著打上拉水庫、拉電視或啦坦克、拉臺北稱名的運動衫。同樣地，除了tilangtilang實屬特例之外，一般仍舊看不到羅馬字書寫者。當時外顯或公開自我群體身分的文字表意，唯一可以採用者就是中文國字。

那麼，過了10數年，且族語書寫實行已夠久，外加呼籲正式文字化之聲日增的今天又如何？筆者去年（2019）花蓮光復太巴壠部落豐年祭前夕，曾到部落走動，想看看平日族語文字的公開化情形，也觀察一下祭典的準備。雖然光復火車站內有nga'AY Ho（按：妳好之意）羅馬字字樣，但，旁邊介紹捕魚技術者，就寫成中文字體巴拉告了。而太巴壠社區內，以族語標示地名或景點位置者，仍多用中文國字，例如禮勞部落、砂勞、默斯拉、拉度侖、太巴壠祖屋等。幾家商店店名也取用巴嗶麥和太巴壠等。唯有宗教場所大大寫著Tafalong教會，以及祖屋周遭見有KAKITA:ŋ或

KAKITA^AN或KAKITAAN（按：即祖屋或頭目之意）字樣，而敘述祖先名字也能拼出KURIU SAUMAH和SAUMAH KURIU，及其所住地點Arapanapana。這是平日的太巴壟，大致上就是祖屋才出現羅馬字體，而且顯然是傳統教會用字，而尚未經新的書寫系統校訂。

與此同時間的2019太巴壟豐年祭場地所見又如何？司令臺佈置著太巴壟部落Ilisin ko TAFALONG（按：即太巴壟豐年祭之意）大看板，會場穹頂掛著一整排族語和中文國字並列的年齡組織名稱，包括Maorad馬歐拉勒、Latiyam拉帝亞恩、Lapalo拉巴洛、Latoron拉多倫、Latodoh拉都路、Ladiwas拉帝瓦斯、Laowaw拉武瓦歐、Laowic拉武威志、Latumay拉都邁、Lakuwa拉鼓哇、Karafi 卡拉貝、Lafuwak拉福娃、Lacedes拉志德斯、Latioul拉帝優兒、Mauwuy馬武外、Lacugao拉祖告、Latafok拉達福克等（圖1）。此一景象較比過往僅見中文拉某某稱名，的確多了族語，而且多數合於書寫系統規範。不過，琳瑯滿目掛布之下，卻出現一個「2019年花蓮縣光復鄉太巴壟部落傳統Ilisin文化祭儀暨民俗體能競技活動」的布條，除了多一個Ilisin之外，其餘中文國字字樣，與前述十數年前所見，並無兩樣。總而言之，祭典過後，收起所有高掛布幔和牌樓，場地回復空蕩，整個部落又只剩下少少幾個族語書寫外顯處所了。

今年6月筆者造訪與太巴壟一鄰之隔的馬太鞍。目的也是想看看平日時光，部落裡出現多少公開性的族語文字面貌。和太巴壟祖屋可以相對照的馬太鞍古屋，同樣被認為是在地傳統代表，而後者進院子門前說明牌寫著**bawon futing**和**kaiting apak**二位創屋者夫婦阿美語和中文姓名。屋前則有二大人形象柱子寫著馬太鞍古屋和**Nga 'Ay Ho**（圖2）。此外，社區內有3個處所可以看到族語書寫，其一，每家的統一設計之郵箱上頭寫著馬太鞍**FATA'AN**；其二，部分家戶外頭寫有或是家長之名字，例如**Taki-Angah**、**Kolas:Foting**、**Mosi-Moto**、**Ingay 'Apak**，或是藝術工作室名稱如**Piccncsian Mitoto'an to falako**；其三，機構或學校名稱或外圍裝飾，如馬太鞍活動中心**Sararatan Fata'an**以及光復國中牆圖畫上的**lakaw**（傳統捕魚）、**satoron**（製作糯米糕）、**tenowon**（織布）、**pakasoy**（選木材）等。如果不注意觀看，走一趟部落街巷，其實很難發現阿美族語國家語言文字的存在，畢竟，它的量與質都極其有限，其中所謂質，就是指拼寫方式和標準書寫系統有差。顯見其使用普遍性尚待大大加強。

綜上可見，祭典時分從太巴壟準備過程中，可以看到族語書寫出現不在少，但，那僅限於活動會場，至於社區內部，則太巴壟和馬太鞍等二大阿美秀姑巒系統



圖1 太巴塢豐年祭場地高掛寫有族語和中文的年齡級名稱（圖片來源：謝世忠攝，2019/8/13）



圖2 馬太鞍古屋門口（圖片來源：謝世忠攝，2020/6/13）

部落的日常所見，也同祭典過後回歸於零景象，即均感受不到族語文字已然被廣泛接受採用之跡象。原鄉如此，那麼，都市的族人慶祝豐年，又用了多少族語文字，下幾節見分曉。

IV. 都市阿美展典族文風貌之一：活動揭露

現代辦理豐年節慶，在原鄉和在都會區並無大差別，也就是多由協進會申請，然後政府補助於特定場合舉行。由於場合固定，所以搭臺架屋不可避免，之後就是布幔牌樓的設置。筆者2019年走訪北臺灣至少十數個豐年節場合，每每印象先建立者，就是各場的代表性名稱。中和、三重與土城場次的主標寫著「中和區豐年祭」和「歲時祭儀豐年祭」，以及「108年度新北市三重區原住民族歲時祭儀」和「土城區部落聯合豐年祭典祈福年年風調雨順五穀豐收」。這三區大牌字樣全數中文

國字，見不著任一族語書寫系統。唯一出現有族語者，即是掛於土城場所入門處布條，寫著「108年度新北市土城區原住民族Ilisin歲時祭儀活動」。只有一個Ilisin，此一情況與尚無族語書寫系統和族語還不是國家語言之十數年前時代，並無兩樣。

新莊和永和場所，前者大布幔寫著「新莊區豐年祭會場歡迎光臨」，而司令臺前則有「108年度新北市新莊區原住民族ilisin傳統歲時祭儀活動」，另外瞭望臺寫有Pire Kalam字樣。永和區現場有「原住民族ILISIN豐年感恩祭」和「祖靈瑪拉道」大招牌。耆老屋也寫著Taloan（按：獵寮之意）。這邊的族語出現率，稍稍高於中和、三重和土城，至少多了Pire Kalam和中文國字的瑪拉道。

泰山地區情況出現更多。場地大門橫排寫著豐收門，二邊豎牌分別用族語寫出

*ma o lah ka mi o tai san*和*tai ni ka mo sa ri kaka*。2019新北市泰山區第29屆原住民族豐年祭。瞭望臺寫著*pirekalan*。報到簽名處有標示著*tani kamo sarikaka*。*tani kamo sarikaka*是「兄弟姊妹們來這兒」之意思（圖3），但主辦單位並未中譯之，顯然認定大家可以懂得和報到簽名處相連結。至於2個豎牌則是「我們很高興歡迎兄弟姊妹來到此地」的意思，主辦人同樣只留族語而不寫中文。而其族語寫法與書寫系統大致謀合，足見此處豐年祭主辦人具有凸顯自我文字的動機，堪稱族語書寫公眾化之典範。

板橋和桃園大溪南興社區規模不大。前者標示著「108年板橋區原住民族發展協進會歲時祭儀暨傳統競技活動」，後者則寫有「108年度第39屆南興社區豐年祭聯歡大會」，均沒有任一族語書寫。他們的情況比起中和、三重、土城區域，僅僅出現一次*Ilisin*者，更為全盤中文國字化了。

各地豐年祭從不會僅僅標示出阿美族，因為全部都以地區原民各族的名義舉辦，但，實質內容即以阿美族的慶典為標竿，有出現族語牌樓字樣者，全數阿美語。桃園和新北的大型聯合豐年祭亦然。前者大標題為「2019桃園市原住民族聯合豐年祭 *Ilisin Ku Tuying Palamit*深根」（圖4），後者則是「原來就飾美108年度新北市原住民族聯合文化活動」，活動項目包括*mifolod*（迎靈及祈福儀式）、*malikoda*（娛靈儀式）、*Mipihay*（送靈儀式）。桃園的活動主標，有不少族語文字，而新北則是大標全數中文國字，反而節目流程出現了與靈相關之3個族語文字項目。雖然活動過程，尤其是跳舞之際，偶有聽聞非阿美族人抱怨自己同族人穿著族服卻跳他族舞蹈，有



圖3 泰山豐年祭報到處寫有*tani kamo sarikaka*（圖片來源：謝世忠攝，2019/10/13）



圖4 桃園市聯合豐年祭司令臺前（圖片來源：謝世忠攝，2019/8/31）

點不倫不類。惟大致上多數人已經習慣阿美代表的慶典風格，少有太過直接的反對聲音。

活動的揭露，看到大布幔牌樓，即能領受到該場次的族語文字使用與否，而此一最具代表性之視覺圖像，實則直接述說著族群自身與族語新書寫系統關係之遠近。而那或正是積極爭取確立族語文字之社會運動，所應立即關心之課題，畢竟，倘若族語文字於日常生活中無所感，那麼呼籲聲音再怎麼嘹亮，恐怕都枉然。

V. 都市阿美展典族文風貌之二：我群標誌

豐年祭會場的參加者，主要是該特定地區的族人，以及受邀前來的表演團隊和鄰近社區友親。若為聯合豐年祭，就按照行政單位劃分，例如新北市有樹林區、萬里區、新店區等等，桃園市有觀音區、中壢區、大溪區等等。各區如何呈現自己的代表性，如何展示作為一名阿美族成員或原住民族屬性（indigeneity），或者部落本身如何被凸顯等等，都在現場有了淋漓盡致地演出。

在中和的場合，看到不少穿著制服者，包括寫有 *Niyaro' no Sinhe* 新和部落與 *Sefi no Sinhe* 新和部落屋、吉拉卡樣豐年祭、新北市五股原住民族婦女會、新北市五股區原住民族發展協進會 *MA LIPAHAK KITA*、*Tafalong*、*Latalok*、*a'tolon* 拉贛駿等字樣的T-恤。三重場次除了五股區協進會人士來到之外，還有穿著寫有拉洗烙T-恤的族人。土城則族語衣服出現較多，包括 *Wawa no tife'kay*、拉撒麥 *Cilamitay Lasamay*、*Lacungaw* 傲魂、*Latiyiw* 拉帝優、*Saicelen Latafuk a Selal Tafalong Misakero*、*Tafalong*、*Ilisin* 等。

新莊場合的特殊地方在於使用族語拼寫部落和服務單位，包括有 *Ming An Niyaro'*、*Tan-Fong Niyaro'*、*Ling Ko*、*Po Lung*、*Sang Cung*、*Lo Cow*、*Sing cun wen Ciyn Can*、*Wo kow*、*Tay San*、*Toci en Niyaro'*、*A Tolan*、*Puyuma*、*Nalowan Paywo* 等（圖5）。穿著的T-恤則有原美活力舞蹈團 *Yin Mei Huo Li Dance Troupe*、*Ilisin no Tafalong* 等。有人揹著寫有板橋 *Ilisin* 字樣的包包前來參加。永和場地則看到巴島系貴婦團、唯浪 唯有團結 浪花才美、拉堵麥、快樂山部落協會、嘎啦嘎啦等的團體或衣著寫字，它們全係中文國字的拚唸。相較下，土城和新莊對於族語的羅馬字或新式書寫系統最為熱中。

泰山區每個帳棚上都掛著 *Ilisin no Taisan* 牌子，相當醒目。有個團體叫做新莊 枋札來 *fang calay*，也有穿著寫有德高老字樣T-恤。大溪南興社區有穿著寫著 *Kakitaan* 紅



圖5 新莊豐年祭場各區以羅馬字體書寫地名（圖片來源：謝世忠攝，2019/10/20）



圖6 板橋豐年祭穿著寫有Kilang Futing（樹木魚兒）字樣的阿美族語（圖片來源：謝世忠攝，2019/10/6）

色或黑色背心，還有KAMORAW ILISIN39南興黑色T-恤。板橋場合有Kilang Futing、Pa a ni fong興昌旅北同鄉會（圖6），以及披著寫著Makotaay瑪古達埕的圍巾。

新北市聯合豐年祭有Lohok旅北豐年祭的T-恤、拉卓越T-恤、Ilisin T-恤、SanZHi背心、FATAAN T-恤，桃園市聯合豐年祭則見到Lashandi拉山地T-恤、Ilisin polo衫、Kakitaan背心、Kaph atata奔回部落豐年祭等。

這些穿在身上者，或者標示於帳篷休息區前頭字牌者，有的只見中文，有的中文國字拼讀族語，當然，也見到了一些國家認定之書寫系統。依筆者之見，只要有阿美語的意涵，那怕只是中文國字音譯表達，都可謂是族群意識的一種展現。當然，現在鼓勵書寫系統的使用，但，中文國字畢竟習以為常了，而標示族群位置，又不需以長篇大論的族語以為證實，一般就是簡單幾字如Ilisin／豐年祭，或Niyaro'／部落等，即能形成象徵功能，並逕以之為代表。因此，要以書寫系統完全被接受入心，從而取代中文國字，恐怕仍是一條長路。

VI. 都市阿美展典族文風貌之三：攤位醒目

除了參與豐年祭典的個人和團體之外，會場周遭均有不少攤販，有的賣吃的，有的是手工藝商店或其他商品銷售處。這些族人們喜歡光顧的店家，也有不少使用族名的情況，在現場形成了一個表意阿美族特色或原住民族屬性（indigeneity）的所在。

中和場地有標示老闆名字者，如施思巴奈，三重有阿力比帶，土城則有來自吉萊米帶的沙力嘎嘎、哈克哈克、比西里岸、班甲。到了新莊場次，比西里岸和沙力嘎嘎也都跑來，另還有古早味古浪湯、加力檔排骨湯、阿力必、都倫、阿力比仔、Kico愛手作、班甲。轉至泰山，有阿美族哈露、古浪和加力檔、吉萊米帶的沙力嘎嘎、璽瓊。板橋可見阿力必、古浪、醃阿力畢、班甲、醃古浪、根鬧、達瑪勇。

新北市聯合豐年祭攤位多，出現各族族語文字頻率高。Wuba Wuma、娜告、比西里岸、安娜塔西亞、咖力當、土潤、沙哇力、姨娜、yaye、達瑪勇、阿尼夫山、馬蘭部落尤將、海波浪、Yapit Tayal泰雅飛鼠、DII.MA、Crazy MaMa、太巴壟、奈映、Tina、古浪和加力檔、古思尼、牛脾氣。桃園聯合豐年祭也有一些，如法法、阿路富、Kavalan sunis、琺珊、卑南ina等。不過，聯合型者，有較大量非飲食攤位，它們多數包括著非阿美族的原住民其他群體，增添了熱鬧。

走訪攤位，吃的部分，有不少幾乎各個場合都見得到，他們申請到位置，利用人潮賺來更多錢。每一攤都販售族人所熟悉喜愛的美食，像哈克哈克、班甲、阿力比帶、阿力必、阿力比仔、醃阿力畢、古浪湯、醃古浪、加力檔排骨湯、咖力當、根鬧、土潤、都倫等都是（圖7）。這些用中文國字按照族語讀音拚寫出來的食物，不需要稍稍思考，族人們一看即知道它們是什麼，但是，對於非原住民來說，

可就必須問個究竟了。不過，原住民攤位多半引來原住民消費者，倒也少見到好奇的外人圍聚怪怪名稱打擾老闆半天。出現這些族語拼寫中文，是原住民場合的特殊表意風景，它另向傳達出一份同胞聚集的溫馨氛圍。



圖7 新莊豐年祭場合以族語標示品項的美食小攤
（圖片來源：謝世忠攝，2019/10/20）

VII. 討論與結論

臺灣的原住民族政策走在前端，日本愛努族人總是羨慕。事實上，全球一直在關注族語消失保存問題，但，少有將族語國家語言化，甚至建置文字系統的作法。筆者在北海道參訪多次愛努族語教學班，他們就是以日文片假名學族語，有如我們以注音符號或中文國字拚唸原民語言一樣。非羅馬字或印歐語族系統下的地區，凡有自己傳統文字，而且是屬於古老文明之類屬者，在地原住民族多半處境艱辛。因為他們幾乎全數被要求以主體或統治族群文字來拼寫族語。中國少數民族不少有自己的文字，但是，官方卻總是以羅馬字基礎發明使用的漢語拼音來唸寫民族語言，或者更多是以漢字直接書寫。例如，西雙版納傣族語言稱呼國王為 *chao phandiin*，就都被中國人在口語書寫上通用召片領或 *zhaopianling*。又如女孩子傣語稱作 *phu saaw*，中國人譯寫成卜梢或 *busao*。漢文或漢語拼音通通發不準非漢族的詞彙，但，超過半世紀以來，在中國始終無人曾試圖對此一問題，啟迪些許檢討。

過去臺灣專制政府亦曾強力以注音符號甚至中文國字來唸寫原住民語言，更且壓制甚至禁用教會羅馬字。這些其實都產生了效用。也就是說，在原住民的地方，看到比較多國字拚唸原民語，而卻少看到羅馬字公開的四處出現。前舉在都市豐年節慶展典場合看到的族語寫字，如哈克哈克、班甲、阿力比帶、阿力必、阿力比仔、醃阿力畢、古浪湯、醃古浪、加力檔排骨湯、咖力當、根鬧、土潤、都倫等，其實大可以寫成 *hakhak*（糯米飯）、*alipit / alipitay*（*alipit*，貝類 *cekiw* 的一種）、*kolang*（芥菜）、*kalitang*（四季豆）、*kenaw*（蔥）、*toron*（糯米糕）。但，一方面可能中文表意較為習慣，只要發音類似，大家同有了解的默契，也較為安全無虞，至少不是寫外國字。另一方面，無論是部分長輩較為習慣的教會羅馬字，還是國家頒布已近15年的書寫系統，卻遠不如中文國字來得放心被使用。畢竟前者像極了外國字，族人或許對它們築有藩籬，尤其如果過去被強制不得使用羅馬字之時代記憶又被喚起之際。或者說，事實上，一般族人對於書寫系統之距離仍然遙遠，感應不深刻，因此也就沒能生成直接寫用之動機。

不過，飲食攤商之外豐年節現場頗為壯觀的族語文字景象，卻似不如前述之悲觀。像新莊場合使用族語拼寫部落和服務單位，包括有 *Ming An Niyaro'*、*Tan-Fong Niyaro'*、*Ling Ko*、*Po Lung*、*Sang Cung*、*Lo Cow*、*Sing cun wen Ciyin Can*、*Wo kow*、*Tay San*、*Toci en Niyaro'*等。此一情境的勇氣表現之處在於，並未同時寫出民安部落、丹

鳳部落、林口、三重、蘆洲、新莊文健站、五股、泰山、桃子園部落等中文地名。參加的人就只能看著羅馬字，不懂者就自認委屈，但，此舉卻也成就出一竭盡全力彰顯原住民族語作為國家語言，同時擁有書寫系統的驕傲精神。另外，泰山區每個帳棚上都掛著*Ilisin no Taisan*牌子，相當醒目，卻也不寫出中文意思，加上報到處的*tani kamo sarikaka*，足見族群以書寫表達自主性意念之作為，正在大力萌芽。

除此之外，族人穿著衣服上頭的族語文字表意，也頗為精彩豐富。此處計有3種樣態，其一是只有中文國字譯稱者如拉贛駿、拉洗烙，均為年齡級稱名。其二是族語和中文並寫者如*Niyaro' no Sinhe*新和部落與*Sefi no Sinhe*新和部落屋、新北市五股區原住民族發展協進會*MA LIPAHAK KITA*、拉撒麥*Cilamitay Lasamay*、*Lacungaw*傲魂、*Latiyiw*拉帝優。其三是完全族語如*Tafalong*、*Latalok*、*a'tolon*、*Wawa no tife'kay*、*Saicelen Latafuk a Selal Tafalong Misakero*、*Tafalong*、*Ilisin*等。以純族語書寫者，像*Saicelen Latafuk a Selal Tafalong Misakero*即為「太巴塢*Latafuk*年齡級舞蹈表演加油成功」之意。如果中文也寫上，可能顯得衣服雜亂，完整的阿美族族群文字樣態會受到波及。而*MA LIPAHAK KITA*是「我們都很高興」的意思，*Wawa no tife'kay*則為「*tife'kay*的孩子」。

越是進入基層，似乎越多見族語文字。較大範圍的地方名稱，多數仍用中文，但仍有少部分如新莊豐年祭堅持使用族語書寫部落名稱。到了地方之下的各個團體位階，成員們的衣服多多少少見到了族語文字寫印在上面。至於攤商則多係中文拼寫族語，意思到了即可。最為貧乏者，就是最高位階的活動大牌樓和長布條，多數全部中文，只有少部分簡單寫個*Ilisin*，桃園聯合豐年祭的多幾個字詞*Ilisin Ku Tuying Palamit*算是難得，而泰山門樓二段文字*ma o lah ka mi o tai san*和*tai ni ka mo sa ri kaka*，則是異數。

在原鄉如光復車站和馬太鞍古屋，多見*Nga' Ay Ho*，而都市豐年祭場所則多見*Niyaro'*。前者告知你來到了原住民世界，「歡迎你」。後者則在異鄉中認證自我的原住民存在，都會中有「部落」，或者心中有「部落」。不過，相較下，都市豐年祭會場所見的族語書寫，遠比原鄉平日多。然而，縱使沒有這些書寫，一進豐年節慶會場，大量族人穿著盛裝，就己能顯現不同於大社會的特殊文化景象。那麼，為何又需要呈現族語文字？以中文國字拼寫者怪怪的，非原住民看不懂，而用羅馬字書寫者，更是不知如何唸起。二者達到之文字和內容之「異相」效果皆具，也都能成為區辨我族與他族的廣泛性要素。但是，我們想進一步了解的是，既然國家書寫

系統已經15年，將其正式文字化的呼聲，亦不在少，那麼，族人的日常與公共慶典場域，又會如何充分使用它。

經由本研究的初步觀察，那份書寫知識，的確有陸續進入族人世界，所以，規模不等之豐年祭區域裡，看得到牌樓布條上的有限文字，以及人們穿著衣服的團隊代表字樣。但是，頻率上，或說質與量方面，卻仍頗為有限。換句話說，多數就是 *niyaro'*（部落）、*Ilisin*（豐年祭）、*fata'an*或*Tafalong*等原鄉部落名、*Lashandi*拉山地或拉撒麥*Cilamitay Lasamay*等自己的年齡級名，外加偶現的*kakitaan*（頭目）、*fang calay*（美好）、*sarikaka*（兄弟姊妹）、*lipahak*（高興）等幾個單詞。太巴壠部落將所有年齡級名以族文和中文並用高掛會場上方做法，頗為壯觀，但，也只是此處見到最多族語書寫，其他部落角落仍少，所以，基本上其情況與都市豐年節慶小場面差不了多少。會場周遭的非飲食攤位多用羅馬字取名，那些多半是店家或老闆自己的名字，與店內內容關係不大，也就是說，取名*Yina*（媽媽或媳婦之意），但工藝品或衣服名稱，不會是*Yina*，不像飲食店掛牌阿力必，就必定有豐富之名叫*alipit*的貝類美食供人點吃。就文化性而言，那些中文國字拚唸之小吃攤，反而比羅馬字非飲食店家更為貼近。

書寫系統如何變成文字？首要條件就是入心。也就是說，此套系統不再被當成僅是拼音符號，縱使當年是透過無數次語言學堅持和教會慣習間的不歡樂協調，惟既然已成讀寫事實，就應該學之惜之也納入心底。經過十多年的族語書寫學習，再配合認證考試，頒發證書，理論上，越來越多人有能力寫出自己的族語。而族語書寫有無入了心？從生活外顯面貌的出現景象，應可獲得基本的了解。本文擷取阿美族二個原鄉部落市容，以及數個北臺灣該族不同類型豐年祭，有小社區，有行政單位為據，也有聯合舉辦者。當然，多數不直稱阿美族豐年節，而只強調原住民族歲時祭儀或感恩慶豐年等廣泛名稱，只是從族語名稱的使用上來看，事實上就是阿美族或說以阿美族為主的文化活動。不論是原鄉場域，還是都會展典現場，從阿美語書寫的此起彼落，足可推斷距族語文字化理想的實現尚有多遠。

前言中提及，保存維護及至活化延續原住民族和少數族群傳統語言，是一全球性的議題，過去超過半世紀以來，已經有無數的專人和組織投入（see Hermes et al. 2012: 381-403），迄今相關議題仍然炙熱，惟絕大多數研究討論等等紀錄，均集中焦點於如語言應自小浸入情境，老人家和小小孩一起自然相處交談（eg. Nicholas 2014: 139-144），以及開發教材，更新教法，甚至建置網路教學平臺（Outakoski

2018: 89-94; Romero-Little 2006: 399-400) 等等。之所以各類課題不斷地被討論，一定是成效上出現了問題，才需要專家多動腦筋，研商改良對策。其實，一般來說，可以列入首批關注多數已近瀕危原民語言者，就是語言學家們，他們進出部落社區，記下了數不清的各族語言字彙成語故事，再進而分析語音音節調性以及句法結構等等。留下了紀錄，也解釋了特定語言之組成道理，那是功德一件。可是，不少部落卻對語言學者發出不滿之聲。他們說，語言學者老是來來去去，但，「我們從不知道他們在做什麼」（Welsh 2005: 307）。換句話說，我們肯定下的語言學維護了瀕危語言之功，然而，對該語言當事者而言，卻常是無感的。這什麼道理呢？除了盡是外部專家學理壓境，而總聽不到原民的聲音之外（Henze and Davis 1999: 3-21），筆者以為，國際音標外加部分歐美語言的強勢，應該是主因。

語言學者都以國際音標紀錄語言。而各方檢討語言保存為題迫在眉睫者，卻極少提及教材教學讀寫等等的符號問題。換句話說，從北歐的Sami族人（Sedholm 2018: 85-88）夏威夷原住民（Davis 1999: 15-18）北美原住民（Nicholas 2014）到紐西蘭毛利人（Walsh 2005），都曾出現過族語消失危機的問題，情況嚴重性不等，有的改善較快（如夏威夷 [McCarty and Nicholas 2014: 106-136]），有的則還在摸索中。而這其中的國際音標使用問題，一般研究者極少提及，主要當然是以羅馬字為基礎而創立使用的西歐北美語言，在進行原住民族語言保存時，自然而然即以國際音標或歐美語言為本。原住民族小孩要學英文，也要透過與英文字母接近的音標系統學習自己的族語，而後者的效果如何，卻少有人進行檢討，好似這套音標系統理所應該就是族人必須接受的。

有不少非印歐語族傳統的族群，不認為自我語言應該文字化，他們反語言學，反讀寫識字，也反對被研究（Walsh 2005: 293-315）。Emiliana Cruz和Takeew Rpbles（2019: 79-96）研究墨西哥幾個印第安族群，他們發現學者以國際音標為基準為各族創造文字，但，此舉卻不能保證對族語的維護能產生效用，因為不少族人認定自己為口語傳統，根本沒有文字，唯一的文字就是西班牙文。而有的學校則努力教授族文，卻因教材設備等等問題，備極辛苦（cf. Romero-Little 2006: 399-402）。事實上，讀寫文字對口語傳統的社會來說，無疑是面對一種類似文化革命的壓力，其中非屬印歐系統者尤為如此。

相較於國際景況，臺灣還是走在前頭。換句話說，與語言學者愛恨情仇的日子已然過去。今天各方和諧對話，而國家得以頒布一套書寫系統，更是前無古人的

大成就。臺灣原住民經歷中文國字的熟練時光，卻又要學著羅馬字體基底的書寫系統，更且有朝一日欲變成另類國字，那是期待，卻也是壓力，勿忘了，各族小孩還有英文要拼命唸呢。所以，從本文阿美族於原鄉和都會不等日常生活或展典現場情境裡的族語書寫表現，可以看到多元並置的畫面（中文國字加上羅馬字體），它們雖說出現頻率仍有限，卻代表著一種嘗試挑戰或持續努力的精神，也就是「我要以族語文字述說自己，對話同胞，以及召喚大世界的認同」！族語文字或族文的公眾現身既然已在弦上，而臺灣的前衛族群政策，又是第四世界國際原住民族楷模，那麼，何不大家一起參與族語文，妳（你）我擁戴，人人都入心!?!■

引用書目

不著撰人

2017 〈你看過阿美族語的公文嗎？小英臉書秀出來...〉。《自由時報》2017年7月19日。

王雅萍

2008 〈原民文化活動觀察：台灣原住民族有文字嗎？〉。《台灣立報》2008年10月21日。

巴代

2015 〈文學與族語書寫〉。《端傳媒》，<https://theinitium.com/article/20151207-culture-feature-mothertongue03/>，2020年6月16日上線。

李台元

2010 〈原住民的書寫—漢語創作vs族語創作〉。《原教界》36：12-17。

2016 《台灣原住民族語言的書面化歷程》。臺北：政大。

吳欣紘

2017 〈原民語言文字化 10週年成果展揭幕〉。《中央社》2017年2月20日。

林宥翔

2019 〈台灣—多元語文第一話 原住民語文〉。《知乎》，<https://zhuanian.zhihu.com/p/79962022>，2020年6月16日上線。

浦忠成

2011 〈原明文官與族語〉。《台灣立報》2011年1月7日。

黃季平

2014 〈卑南語文字化的執筆者〉。刊於《第一輯：回凝與前瞻—卑南族研究的回顧與展望》。林志興、巴代編，頁281-298。臺北：山海文化雜誌社。

陳誼誠

2004 〈原住民族語能力認證與小族語言振興〉。<http://ip194097.ntcu.edu.tw/giankiu/GTH/2004/LanguageRights/lunbun/2A04-giseng.htm>，2020年6月20日上線。

張芷瑄

2020 〈原民會施政專刊 書名首次用族語文字〉。《中央社》2020年6月3日。

劉天賦

2016 〈落實真正多元，請蔡總統承認「原住民文字」〉。《民報》<https://www.seonepage.com/9OqF6soSB>，2020年6月18日上線。

謝世忠、劉瑞超

2007 《移民、返鄉與傳統祭典—北臺灣都市阿美族原住民的豐年祭儀參與及文化認同》。臺北：行政院原住民族委員會；南投：國史館臺灣文獻館。

Cruz, Emiliana and Tajeew Robles

2019 Using Technology to Revitalize Endangered Languages: Mixe and Chatino Case Studies. In *Indigenous Interfaces: Spaces, Technology, and Social Networks in Mexico and Central America*. Jennifer Gomez Menjivar and Gloria Elizabeth Chacon, eds. Pp. 79-96. Tucson, AZ: University of Arizona Press.

Dakoc Lamlo (朱珍靜)

2016 《Pacengo'en Rangtar 讓族語重生》。花蓮：臺灣阿美族語言永續發展學會。

Henze, Rosemary, and Kathryn A. Davis

1999 Introduction: Authenticity and Identity: Lessons from Indigenous Language Education. *Anthropology & Education Quarterly* 30(1): 3-21.

Hermes, Mary, Megan Bang, and Ananda Marin

2012 Designing Indigenous Language Revitalization. *Harvard Educational Review* 82(3): 381-403.

McCarty, Teresa L., and Sheilah E. Nicholas

2014 Reclaiming Indigenous Languages: A Reconsideration of the Roles and Responsibilities of Schools. *Research in Education* 38: 106-136.

Nicholas, Andrea Bear

2014 Linguicide, the Killing of Languages, and the Case for Immersion Education. In *An Anthology of Indigenous Writing from New England*. Siobhan Senier, ed. Pp.139-144. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Outakoski, Hanna

2018 In Search of Virtual Learning Spaces for Sami Languages. In *Indigenous Efflorescence: Beyond Revitalisation in Sapmi and Ainu Mosir*. Gerald Roche, Hiroshi Maruyama and Asa Virdi Kroik, eds. Pp. 89-94. Canberra: Australian National University.

Romero-Little, Mary Eunice

2006 Honoring Our Own: Rethinking Indigenous Languages and Literacy. *Anthropology & Education Quarterly* 37(4): 399-402.

Sedholm, Oscar

2018 Viessuoje Mujttuo: Saving an Indigenous Language through New Technology. In *Indigenous Efflorescence: Beyond Revitalisation in Sapmi and Ainu Mosir*. Gerald Roche, Hiroshi Maruyama and Asa Virdi Kroik, eds. Pp. 85-88. Canberra: Australian National University Press.

Walsh, Michael

2005 Will Indigenous Languages Survive? *Annual Review of Anthropology* 34: 293-315.

泰雅族有自己的文字嗎？

——一名西方傳教士的「文明原住民族」打造之旅

李慧慧

桃園市原住民族行政局原民福利科科長

I. 前言

臺灣原住民族一向被認為是以口傳方式溝通交流、傳承知識，是無文字傳統的族群。然而，孫大川指出早期臺灣原住民並沒有文字，部落傳播主要以「口傳」形式進行，透過聲音語言傳遞訊息與表達情感。除口傳以外，無聲的編織、服飾、紋身、石板屋等藝術表現，亦承擔著原住民傳統社會的傳播責任，生動的「書寫」了早期原住民的主體世界（孫大川 2000：158）。也就是原住民傳統物質文化與藝術的表現，亦是一種書寫傳播的方式。

17世紀，荷蘭、西班牙佔領臺灣，西方傳教士因傳教需要，以「羅馬拼音」翻譯聖經、聖詩及製作語言教材，以利正音文字推展語言，類此「教會版」書寫，賀安娟稱此為「教會語言學」（賀安娟 1998：81-120；Sing 'Olam 2013: 18-19），使臺灣原住民語言出現了「文字化」，在新港社以西拉雅語文呈現被發掘的「新港文書」是目前學術界定論為最早文字化的文書，產生不同程度的影響與貢獻（巴瑞齡 2009：47；李壬癸 2002：1-68；黃秀仍 2005：51）。

從臺灣原住民族語發展歷程來看，1987年解嚴之後，原住民族語言保存才開始受到政府重視。¹解嚴前，政府採用同化政策致語言快速流失之際，幸有外來傳教士與在地文化逢遇，基於傳教需要以羅馬拼音記錄與保存族語，一來使得原本無文字傳統的族群，透過局外人的創意，讓文化得以保存與傳承，二來宗教的權威在習得

在地語言與文化，使得原來的局外人轉換成為局內人。傳教士為了達成宣教目的，以羅馬拼音翻譯聖經、編印族語教材，創製了族語「文字化」的拼音系統。

文字讓人迷惑。有些人認為，文字標幟著文明，沒有文字顯得落後。然而，文明與文字並不一定畫上等號，但幻想有文字可以讓族群比較文明與進步，不是只有原住民，西方傳教士也是。桃園市唯一且偏遠的山地行政區復興區就有一位巴義慈神父（Fr. Alberto Papa O.F.M.）站出來告訴泰雅族人：「你們是有文字的，就在織布當中」，這樣的發現，族人聽了如何反應？一般人怎麼想？

首先，一定會好奇為什麼是外來的神父發現文字？而不是泰雅族人自己出來指證？外人竟比族人更了解泰雅族？這有幾個可能。第一個可能是神父對古文明文字向有研究，知道的比泰雅族人多，因而沉埋多年，連族人長輩都不知的文字，被他獨特地發現了。但，此前提是泰雅族真的有自己的文字。第二個可能是神父為了宗教上的信仰與動機，相信泰雅族不可能沒有自己的文字，因為從其他古文明來看，不少族群有自己的文字，泰雅族也一定有，只是失傳了，所以編織這個發現。當神父從織布中解密，說出泰雅族人自己都不知道的事情，成為部落文化核心的重要人物，使他熱心傳播的宗教更具說服力，更能取得泰雅族人的尊崇與信賴。這兩種都是可能的動因。當然，也有第三種可能，就是神父對編織圖案特別有興趣，偶然間意外發現這些就是文字，無心插柳，也無宗教動機，且非因有深厚的古文字研究。

第一和第三種可能，都是本來就有文字，後經神父發現，而第二種可能，則是無中生有，前者是發現，後者是發明。

然而，不論是發現還是發明，這中間可能都有一種潛存的意識，即是認為有文字的族群是文明的，是進步的象徵。不過，這種想望是不是一種迷思？有文字就比較文明，沒有就比較落後？但不論有或沒有，本文想探討的是，當原來無文字傳統的族群被指出有文字，現實生活會出現什麼變化？後續產生什麼效應？本文聚焦於探討來自義大利的天主教神父—巴義慈，從泰雅族的傳統織布中發現文字，以及2013年自行以英文出版的*Picture Writings on Atayal Tattooed Women's Clothes in Taiwan*一書之內容（圖1）。

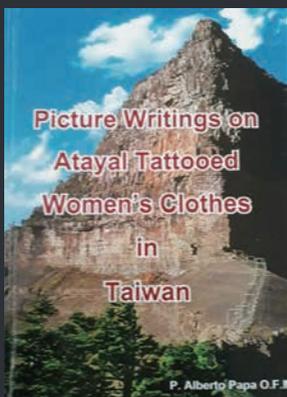


圖1 2013年巴神父以英文自行出版新書封面。

II. 織品中的文／數字

巴神父生於1935年，在1963年時，隨著天主教梵諦岡教廷總主教，自義大利到臺灣山區原住民部落傳教。多年來一直待在桃園市的偏遠山區—復興區2泰雅族部落宣教，落腳三民天主教堂，前後逾半世紀。他初抵臺灣時，曾短暫到新竹學習國語，但感到國語無法順利在部落傳福音，且深切了解部落語言承載文化精髓，必須學習泰雅族語，方能拉近與部落族人的距離，不致隔隔不入或讓人高不可攀，惟有深入理解並參與當地泰雅族人的生活，如泰雅族日常殺豬祭祀、婚喪喜事等，受邀者才被視為是部落自己人。

巴神父足跡踏遍復興山區的角落，努力學習當地語言，說了一口流利泰雅族語，並從語言習得並傳承泰雅族文化。以羅馬拼音將聖經翻譯為泰雅語，也編纂《泰雅爾語文法》（1986）、《認識泰雅爾母語》（1993）、《泰雅爾語研習初級本教材（第1冊）》（1995）、《泰雅族母語初級讀本-泰雅爾字母輔助教材》（1999a）、《泰雅族母語初級讀本》（1999b）、《泰雅爾語研習初級基本教材第二冊》（2000a），《泰雅爾語字母輔助教材簡介手冊》（2000b）等，這些泰雅族語教材不僅廣泛運用於教會，也做為國中、國小學習族語的教材。傳教士在傳遞外來文化時，也保存了部落文化。

巴神父努力將泰雅族語用羅馬拼音方式讓它文字化，使用西方書寫系統翻譯經文，最初動機的確與傳教有關。神父族語文字化的努力，對於本身沒有文字的臺灣原住民族而言，不但帶來了羅馬拼音字母，還幫原住民拼寫了原本沒有文字的語言，不僅翻譯聖經，並編製族語字典，還將泰雅族人奉為族群文化核心的道德規範（*gaga*）與聖經義理相連結，種種作為受到當地族人的肯定及讚譽。他從局外人狀態，經由努力學習在地文化，成功地進入內部核心，並再跨進一步，超越在地人，用新的形式傳達在地人的文化，創造了局外人融入並改寫在地文化的成就。由於對泰雅族文化薪傳的貢獻，受族人敬重，獲地方政府頒贈「復興鄉榮譽鄉民」及「桃園縣第一屆桃園奉獻獎」的殊榮。

在族語傳承上有貢獻的西方傳教士為數不少，但巴神父與其他傳教士不同的是，他有另一個重要的發現，即是從婦女的織布中，發現了泰雅族有文字。泰雅族的織布彷彿如印刷機一般，織布中的整幅圖案成了有意義的語言文字，巴神父將這些圖案拆解出基本單元或符號元素，進而對這些符號所代表的意義加以詮釋。

巴神父自有一套獨門的邏輯與合理的解釋，例如，他說的織布中的1（*qutux*）與2（*sazing*）數字，1是「/」一個向上的符號，2是「\」一個下降的符號，所以3（*cyugal*）就是1與2的結合「^」或「v」這樣的圖案，其它數字依此類推，並說「/」有進一步的意思，代表男性，因1的發音有無限存在的意思；「\」這個下降符號代表女性，發音蘊含有這裡是生命富饒之地，男與女的指涉，是根據1與2的泰雅語發音而來，再推而延伸，1與2（男與女），象徵了泰雅族人的生命，當1與2結合，而成「^」這個形狀時，雖然形成3，但這個3的發音分別有「生命的直立存在狀態」以及「一種開放的真實動作」，若是結合成這樣的3「v」，這個發音又有指涉「一個結合的關係」。因此，再深入地看，「^」這符號代表一個男人和一個女人的結合為一，特別是指心靈與思想的狀態；而這個符號的3「v」，也代表了一個男人和一個女人的合一，但偏重在指身體的結合，一個指心、一個指身，當這兩個3再結合成為一個菱形時，也就是6（*mtzyu'*），它的發音表示是「泰雅族人的家庭結構」，也就是指「家」。菱形6，還可指涉一塊泰雅布料，用來遮掩身體私密部位的布。



圖2 桃園市復興區三民天主堂內以巴神父自織布中幾何圖形發現泰雅族的數字佈置。（圖片來源：李慧慧攝，2019/5/5）

上述1、2、3圖案只是簡單一例，巴神父所說的泰雅族文字還有比幾何圖形的數字更複雜的圖形組合，筆者不多引述。他獨特的理解織布符號所具特殊意義，將這些符號組織成一套有意義的說法，並結合泰雅語的發音，把泰雅族文化與生活融入到這套文字系統的「說文解字」之中，成為一組有意義的文字系統。巴神父理解圖案文字的邏輯，也與他的宗教信仰有關，例如在桃園市復興區的幾座天主教堂牆上，貼有一些幾何符號，這些符號對於族人教友來說顯得陌生，也不知是什麼意思，但教堂的管理者表示，巴神父認為泰雅族的數字與天主教的符號相似，甚至有相同的意義（李懿宸2010：221）。（圖2）

III.前夢中夢到後夢

巴神父發現了連泰雅族都不知道的文字密碼，有點像考古學家突然發現了深埋地底的千年古物，有著興奮的成就感。泰雅族有沒有文字？語言學者可能更關心這個的答案。但筆者留意的，不是文字本身到底是真是假，反而是文字之外衍伸、開展的現象。

在他書中說明所發現的文字系統時，經常嘗試連結閃語族語言以及基督宗教上的相對應事物，這麼做是暗示泰雅族與這兩個系統（古文明與宗教）之間的關係，顯示泰雅族並不是孤立存在的文化。如他在解說泰雅族圖象文字時，多次指涉這個圖案在西奈時期或埃及文字、希伯來文字、希臘文字都有相似的符號與意涵。巴神父將所知道的上古史、文字學、宗教史等納入對泰雅族文字的合理化之中，說明其根據與來源，也企圖藉外來權威樹立巴式說文解字的正當性，重新賦予泰雅族文化不一樣的起源論，是一套與世界接軌，與全球文明發展網絡相連的概念。

「世界框架」下的架構，筆者稱其為「前夢」的設定，藉此建造族群自我認知，這是局外人帶進的一套信仰系統。泰雅族在其中感受一種前所未有的安全感與歸屬感，以及嶄新的自我定位。這一套設定之所以可能，即是因為有了「文字」，以及因文字而與其它文明產生連結所奠下的基礎。

另外，還有「中夢」的發想與「後夢」的實踐，三者共同連結了夢境。所謂中夢發想，意指在巴神父書中提到這一套文字解說是他多年跟泰雅族長者學習語言過程中，逐漸了解發音與字義的關連性，即是從語音的組合、結構中獲取它的意義，如字首發音含有什麼意思，加上字尾發音的意義，共同組合成這個字的整體意義。有一天，他在思考某些字的音素連結所產生的意義時，剛好手上拿了一塊織布，織布上有「^」這樣的符號，他試著解讀這個符號的意義，把這符號拆開成向上與向下兩單位，使他想起泰雅數字1與2的發音，發現不只形象上，這符號有著向上與向下的不同，同時在發音上，「t」這個子音在字詞中的位置，也顯示了有向上的意義。也就是說，語音結構跟文字意義有一定的邏輯關連。

他又注意到1與2兩個符號的結合，又形成了3「^」，但為什麼？根據什麼原理形成？則未提及，或因受羅馬數字結構、其他古文字形成邏輯所啟發，讓他有了這樣的發現，並與泰雅語發音結構做連結。書上第69頁提到，他把這個發現與織布，拿去給一位泰雅族會編織的阿嬤（yaki）看，把他對織布圖案的發現與理解說

給她聽，yaki聽完了之後說：「神父你解讀的很好，這是誰教你的？」神父笑說：「我是自己學習、觀察與領悟出的」。織布圖案會對應到一個泰雅族文字，以及對應到一個發音，這樣的文字發現，就這麼神來一筆地出現了。這就是夢中發想，既不是泰雅族長者告訴他的，也不是透過其它文物佐證建構起來。

神父自有一套邏輯理路，完成他對文字結構的論述，並非隨興亂湊而成。巴神父這段奇幻的文字旅程，筆者以「文字夢」來描述之，主要基於編織文字若不是真有，那整個故事極可能就只是巴神父個人的想像，或說是一場夢，以「夢」形容，不論真假，也都讓現實發生了變化。因此，這夢的形成與構築、落實，就有前夢、中夢與後夢的發展順序與過程。出了書就算後夢，讓文字夢得以實踐，而不是指更多的產出結果。也就是說，不是復興區泰雅族人全體接受，才叫做夢境成真。筆者認為巴神父所造的文字夢，是指在他可掌控的生命歷程中成就的夢想，並不因外在肯定與否，決定文字夢的成與敗。

巴神父的文字夢也曾經歷波折，送交中央研究院、原住民族委員會等申請出書未成，遂於2013年自行以英文出版了*Picture Writings on Atayal Tattooed Women's Clothes in Taiwan*一書。巴神父的手稿能出版，有個偶然關鍵要因，是他因緣際會認識一位洪師父，其母是復興區的泰雅族，父親則是來自中國山東省，巴洪二位信奉的神祇雖不一樣，因均有宗教信仰，也都對古文字有看法與興趣，曾在角板山成立「古文字學舍」，定期相聚討論。二位相會共商，並非因彼此有深厚的古文字學基礎，也非因有地方耆老的大力支持。據洪師父說，只是因從各自的信仰觀點，認為許多事物都有共通之處，因而巴神父的發現，很快獲得了洪師父的共鳴，兩位都認同泰雅族是南島民族最古老的族群，也都認為織布裡的圖案就是泰雅族的文字。巴神父有了這位不同宗教朋友的支持，於是決定自行出版他的書，由洪師父幫他將手稿打字及電腦製版編輯，成書後，巴神父退休離開臺灣，因思念臺灣又回來，再次離臺前，於2013年赴法院公證，將這本書的著作權讓渡給洪師父。這本書的完成，也見證了不同宗教間的合作，以及保存古文字的努力。

巴神父的發現，經歷了設定、形成、實踐，故事到此尚未結束，還有夢境擴散的後續效應，將在後文詳談。先談正面效應，巴神父提出織布中有泰雅族的文字之後，學界有支持與不支持等二種態度。不支持的如中央研究院，支持的如白榮詮（2018）的〈泰雅族傳統織布：隱藏的密碼與科學〉一文，完全接受巴神父的文字說，照單全收，相當尊重揭密織布的說法，相信織布符號有圖案以外的意義，但並

未論述何以是文字，只是轉述了巴神父的想法並認其為真，同時提及1999年921地震之後，野桐工坊創辦人尤瑪·達陸回輔仁大學與長期關注服飾文化與設計的羅麥瑞修女共商，獲該校織品服裝學系協助及原民會經費補助，辦了兩年的「原住民傳統染織工藝及設計學程師資培訓計畫」，培訓了16位原住民學員成為部落種子教師，把編織文化傳承下去。2000年，任教輔大織品服裝學系的蔡玉珊，也參與這項培訓計畫，並負責教導「圖案設計與色彩應用」及「原住民傳統織物織紋分析與設計應用」（白榮詮 2018：24）。另外，*Bauke Dai'i*（2016）寫就「921災後第17個過年：讓部落「碰碰」織布聲繼續響起吧！」談到噶哈巫族：「『碰碰』織布聲中找回民族文化的語言，二年多來，我們培育了20多位族人，讓他們從完全不會織布，到現在能織出許多不同花樣的織帶與布匹。一個族群的傳統服飾可視為該族群最鮮明的象徵符號；不同的族群、居住位置及不同的身分地位，皆可能發展出一套制式的形式，其服飾上的符碼宛如另一種隱晦的語言，更是一個民族文化歷史發展的縮影，一篇含有密碼的古文書。」這個「含有密碼古文書」的認知，也是類似巴神父織布文字理論的說法，都認為圖案不單純只是圖案，還有類似語言表意的功能。

夢想實踐生活之中，不只輔大、新北烏來編織班及博物館展覽，還有「路標」（道路里程指標）。2019年底，桃園市復興區桃118市道的公里數指標，出現了巴神父所發現的泰雅族數字。施工單位將巴神父的這套說法，應用在道路指標上，因為他們認為這符號具有部落特色與文化創意。施工單位對於符號是否代表泰雅族數字，並不在意，從網路查有資料如此說，就相信並直接使用。

於是，巴神父的泰雅數字符號，分別出現在桃園市復興區三民天主教堂入口牌樓、新北市烏來區博物館內的展示、新北市烏來區織布婦女之織品以及桃園市復興區桃118市道的道路公里數指示牌。現實情境，文字數字出書後，少人閱讀；展示部落周邊，族人無感，但不可否認的是，這些文字數字卻成了日常的真實，活化成為日常生活中的視覺訊號，置入生活脈絡之中，這個夢是否持續發酵、影響部落文化，有待觀察。

IV. 文字壯大了自我

巴神父對泰雅族的熱愛與無私的奉獻，令人尊重與景仰，不因是外來者而先入為主地認為怎麼可能是內部文化創生的源頭，也不因是傳教者而認為均是源自宗教

發展的利害考量，而貶抑之。本文係基於對一段異文化交會的過程與所產生的變化感到興趣，想要了解西方文明與部落文化遭逢時，彼此互動的狀況與各自發生的變化，及其變化背後的原因。特別是，這段文化交會的場景，是發生在對「文字」的美麗想像。

孫大川在《久久酒一次》一書提及，沒有文字、歷史的民族是容易遺忘的。他說記憶中，母親對歷來活躍在臺灣歷史舞臺的「主角們」，很少仇視或批評。她總覺得自己的民族是落後的，是應該向進步的社會開放的（1991：18）。也就是說，有文字的族群，是進步的，是不易被遺忘的。一個族群有自己的文字，就會讓人感覺高人一等，是文明的象徵嗎？族人或神父也真的這樣想像或陷入此種迷思？對此，在巴神父的著作第17頁，寫序的泰雅族*Ciwas Payas*³是這樣說的：「發現泰雅織布中有文字，這不僅對今天的泰雅人是驚天動地的大事，對整個世界也是。它甚至可以說是泰雅族的『文化革命』。我很樂見這樣的發現。並且，我們將有一個重新認識自己什麼是泰雅族人的機會，然後也才活得像個泰雅族人。也只有這樣，我們才能驕傲地宣稱自己是泰雅族人。」

書中第18頁，巴神父也這麼說：「泰雅文化這麼美而重要，如果你們泰雅族人自己都不認識、不珍惜，我相信你們的祖先會非常傷心與失望。那些終其一生都在織布的女性祖靈，更會因此哭泣到死。」不過，還不只這樣，其實巴神父對泰雅族的愛與迷戀，讓他在書中第22頁，把泰雅族的起源，拉升到5、6千年之遠（因男女都有紋面之故），並從文字上，與閃語族的關係連結在一起，甚至在族群起源神話上，也連結基督教的說法，如稱閃語族群稱上帝是石頭，而以色列人是石頭之子，這個泰雅族神話所說的族群起源於石生說是一致。巴神父之所以這麼說，是把泰雅族放在一個世界的架構，而不只是臺灣一個孤立的小島上，甚至是古文明的高度來審視，不是單純19、20世紀的一個地區部落而已。可見，在他心中，透過文字，能讓泰雅族與古文明的主要族群或遍布世界的基督宗教有所連結，從織布中的「文字」，讓族群不要小看自己。

從另一個角度看，也有人慎重其事地看待文字在文明演化中的重要性。原住民並不是沒有所謂的紀事系統，身處視「文字」為「文明」的時代裡，擁有自己的文字記載系統，可能是成為「自我決定行動者」（self-determining agents）的第一步（張耀宗 2006：205）。林曉霞指出巴神父一生在泰雅族部落的文字研究，給予整理與紀錄，是期盼泰雅族人能因文字的發現，建立族群的尊嚴和信心，不再以自己

的語言為恥，從此昂首闊步，他期盼能有更多人投入，為泰雅族語注入活水，保存泰雅族文字這個無價的寶藏（2016：5-10）。

相似之例，也出現在東南亞有接受深刻基督宗教影響的族群，例如Hmong族的傳說中，他們曾有文字，但遠古祖先在黃河以北被漢族驅趕時，為了渡河，文字不幸被丟落在河裡（Hudspetsh 1937）。文字失傳之後，Hmong婦女以刺繡與蠟染，將文字寫在織品上，但隨著時間而淡忘（Yang 1992: 263）。後來，知名傳教士英國倫敦循道公會（London Missionary Society）牧師Samuel Pollard（柏格里）為了翻譯經文而設計一套羅馬拼音文字，受到Hmong的歡迎，也因而看到族群的光明與希望（謝世忠 2004b：198-199；Smalley 1990: 149-150；Tapp 1989: 81）。

不過，巴神父發現泰雅族織布中有文字，這樣的文字夢並未引起在地族人太多的關注與興趣。筆者認為主要是傳統上，泰雅族人歷史與文化，本自以口耳相傳，且允許依情境及生命經驗做些改變，因而口傳的文化內涵相當豐富，例如吟唱（*mlhuw*）承載著過去的歷史與文化，讓族人引以為傲，口傳是過往傳播與溝通主要方式；且在泰雅族人的傳說之中，也並未提及文字，以致族人對神父發現泰雅族有文字一說，顯得較為無感。

V. 文／數字の再詮釋

現實生活中，美夢有可能成真，但也有如夢幻難以成真。夢幻與現實的對話，呈現多元交織的複雜發展。巴神父在出書之前，曾將文稿及照片送中央研究院語言學者審查，因難以舉証及未見客觀系統論述，而被否決。接著他也曾請國立中正大學語言學者，以及臺灣原住民族事務最高的行政機關—原住民族委員會協助出版，但經審查要求巴神父將文稿中教會版的羅馬拼音修改成教育部之版本，巴神父未予同意，因而與行政部門的合作未成。在他書中第19頁的序言，一位國立中正大學語言研究所的主任何德華（Victoria Rau）即說，這本書並非傳統語言學研究的著作，而比較是民族誌式對符號與意義的描述與分析，且作者對希臘語、希伯來語有深固的基礎。

筆者在復興區泰雅族部落長大，兒時常見巴神父現身部落的教堂與住家附近，巴神父遇到不熟的族人，通常第一句話會以泰雅族語詢問：*ima lalu su'*？（意為：你叫什麼名字），如果你沒有回答泰雅族的名字，他會進一步關心問：*ungat lalu*

su Atayal ga? (意為：你沒有泰雅族的名字?) 巴神父希望泰雅族人要知道自己是誰，學說泰雅族語對鞏固自我認同是相當重要。少數族人知道巴神父從織布中發現泰雅族有文字，但不去批駁，一來是因他是外來神職人員，本具一定的權威，又泰雅族語說的比族人還流利，讓人敬佩；二來是將泰雅族傳承下來的織紋，與埃及文明有連結，讓族人感知自己族群是這樣的「偉大」，意即我族文化相較他族是進步與文明的。原來從泰雅族的織布中可證成泰雅族早有文字，讓人可以對外宣稱泰雅族有文字，文化內涵可與世界古文明接軌，族人不刻意否認與其他古文明有關聯。

傳統上，泰雅族女性通過織布考驗，始具備象徵成年的紋面資格。織布技藝是族人對於婦女是否具智慧與才華的判別依據。對織藝精湛且具創造力的婦女，族人會豎起姆指說：「*blaq lay qba' nya*」⁴，(意即：她是個手很靈巧、聰慧有才的女人)；反之，則會說：「*mqsuqi' cikay*」⁵，(意即：有點笨拙的女人)。婦女織紋是允許承襲與創造，對於自己的織品，總有故事可分享。因而，巴神父的文字夢，與他與一位泰雅族婦女的對話有關。那位婦女告訴巴神父說：織布裡有*bbiru'*，而巴神父理解*bbiru'*的意思是「文字」，但筆者以為，在語言使用上，*bbiru'*一詞常有多重指涉，可指稱書畫寫字，不一定專指文字或寫字，也有畫圖之意。當這位婦女說織布裡有*bbiru'*時，有可能是指圖案紋路，並沒有明講說這就是泰雅族的文字，但巴神父將圖案紋路理解成等同或接近文字，於是源於對文字語言認知的差異，一個美麗的誤解，成就了一場美夢。然而，精通泰雅語的巴神父，為什麼還會誤解？對此，筆者認為語言還是必須回到生活脈絡，且口傳族群的詞彙內涵原本就豐富多元，外人學得再精深，難免會對有些詞彙，不一定能完全理解。

另外，筆者與泰雅族織布的婦女閒談時，對於織布的織紋可能是泰雅族的數字及文字，大部分的回答都是「不清楚」。婦女說織布時，口中所講的1234是指織布的順序，會以泰雅族語“*qutux, sazing, cyugal, payat, ……*”，意即順序是第1、第2、第3、第4。也有婦女認為所謂的數字是在學習織布時，透過老師口傳的順序1234或2423類的術語，因此誤當成數字來解碼。因而巴神父將婦女口述順序，視為泰雅族的數字。這可能也是一種創舉，我們不能否認他的創舉，類似羅馬數字I II III IV……，他從織紋圖像解釋這些為1234，與他的所學及背景有關。

雖然多數復興區的族人不知道這套泰雅族數字，但在遠處的新北市烏來區的泰雅族編織班成員，卻成為織布文字的粉絲、追隨者。她們在烏來區公所積極協助成立織布工作坊⁶，曾漂洋過海到日本、泰國取經，學習不同地區織布精湛的技法，

圖3 新北市烏來區婦女於2000年親自至三民天主堂向巴神父請益織紋中的泰雅族文字。(圖片來源：新北市烏來區達卡工坊高林美鳳提供，2019/6/22)



也參與輔大的織布培訓，從中了解巴神父從傳統泰雅族織布中發現了文字，更是與自身族群文化貼近，因而曾經親自到復興區的天主堂向巴神父請益。何以烏來區的泰雅族婦女積極地到各處去學習？主要是烏來區是觀光勝地，以發展異族觀光為主軸，山地藝品是吸引觀光客要素之一（謝世忠 1994a：43-46）。織布具泰雅族群特色，正可做為與其他族群區別的特色藝品。觀光客到了富泰雅族群特色的觀光區，織布即成為伴手禮最佳選擇，也是到此一遊最好的見證。遊客會慕名而來，帶回這具族群特色的編織物，但也有對此一無所知的遊客，卻因織品有故事而被打動，賦予編織物故事鄉，更容易成為受青睞的伴手禮。（圖3）

異族觀光係指以被訪地區居民及其工藝品之「異文化情調」（cultural exoticism）特性為觀光吸引力（謝世忠 2004a：175；van den Berghe and Keyes 1984: 314）。泰雅族的編織技藝在臺灣原住民族群中名聞遐邇，為了增加織品特色，加入「傳統」文化要素，「傳統」在觀光情境中，往往是會被再創造、再修整，或再詮釋，才能符合短暫而表面之觀光交易上的需要（謝世忠 1994b：3）。為創造織布的價值，婦女們積極尋找傳統要素，並賦予故事，讓觀光客愛不釋手。在推廣或銷售織布成品時，若能強調其中文字符號的特殊性，吸引遊客購買，自是有效的行銷手法。商品在觀光地區行銷需要賦予故事，婦女們便積極尋找傳統要素，讓商品有故事，觀光客也更愛不釋手，也就提升了觀光收益。

前述提及復興區少數族人知道巴神父的發現，但不完全了解其說法。值得一提，復興區也是假日遊客如織的觀光區，也有婦女成立織布工作坊，但織布婦女並

未如烏來區婦女將巴神父發現的文字應用在織布裡。筆者認為原因有二，一是復興區並非以異族觀光特質建置觀光吸引力，看不見主要景點販售婦女織品；二是福佬語有句話說「近廟欺神」，「距離」是美夢能否成真的重要因素，「近」往往就不是夢，只看到現實，「遠」反而容易讓美夢成真，因為「遠」來和尚會唸經，例如，「遠」在烏來，或其他地區的泰雅族人，反而容易相信泰雅族的織布中是有文字的。這也是另一個有趣的「文字」與「距離」的弔詭現象。

2019年筆者曾參觀新北市烏來區博物館，館內常設展以泰雅族婦女織布為主軸，收藏與展示各地區精美的泰雅族織布，亦將織布相關元素及內涵，做為展示內容。在該館服務十餘年的導覽人員表示，館方曾把巴神父從織布發現的數字製成展版，置於一樓顯眼處，並向觀光客解說隱藏在織布中泰雅族數字，有不少參訪的觀光客感到驚奇與好奇，但展示約僅2年即被撤換，主因有人認為口述才是泰雅族的傳統，是否真有文字，並未獲得普遍認可。

2019年2月，桃園市復興區桃118市道的公里數指標，也出現了巴神父所發現的泰雅族數字。當地大部分族人不清楚所畫為何？筆者的親人是虔誠的天主教徒也好奇的問我：「我家路口最近放置了一面牌子，上面的圖案不知是什麼意思」。經向施工單位桃園市政府工務局養公處了解，並詢問工程設計單位，原來設計單位為了

能做出有特色的道路指示牌，於是從網路蒐尋，看到這些符號以前曾使用在新北市烏來區泰雅博物館展版及當地公共設施的道路牆面，於是安心用做為公里數的指示牌，不經刻意解說，族人或觀光客是無感的。但運用在觀光場域時，導覽者可以順勢運用，反而成了述說故事的素材。

（圖4）

有趣的是，有族人淡淡表示：「沒人懂、沒人教，讓人都看不懂，放在馬路上應該要讓路人看得懂圖案到底是什麼意義」、「沒有中文標示輔助閱讀，無法讓人了解巴神父的



圖4 2019年初於桃園市復興區桃118羅馬公路設置公里數之指示牌代表「55」，係使用巴神父發現的數字。（圖片來源：李慧慧攝，2019/1/16）

研究，不知道是什麼意思，很可惜」。族人雖不知這是泰雅族的數字，但知道是巴神父的心血與發現時，族人卻反過來認為，學校可以把這當成教材，教導孩子來認識與了解。同樣地，泰雅族數字佈置在神聖的天主教堂裡，從族人生活信仰中心，提醒族人不要忘記自己的語言。但詢問教友時，多數並不知道教堂內所貼上圖案的意義。在復興區成立工作坊的婦女也表示，為了使織品與他人不同，通常會加進文化元素與發揮創意，但他們不強調這是泰雅族的數字。無論從道路公里數或織品中，泰雅族人未必了解織紋的意義，不過，卻也能包容，讓新創的元素加入泰雅族文化內涵。

VI. 結論

傳教士在面對土著文化時，有相關研究指出有「傳教士迷思」，即可能極端否定或極度肯定原住民文化兩種。前者是積極去土著化，而以現代文明改造、替代之；而後者則是企圖用現代知識，嘗試重新發現古老文化價值，去補充、去肯定。有認為土著文化一文不值、看不起，也有說不得了、很偉大。一個可能過於鄙夷、一個過於興奮。然而，這二種論述或不免流於「過度想像」，都在證明心中的想像是對的，或許不符真實，未能充分理解及詮釋原住民。但，這都是一段曾經發生過的事實。

巴神父是筆者熟識的一位長輩，對他尊敬有加，因他熱心奉獻關心泰雅族人，無比真誠的學習泰雅族語與文化。筆者審視他的文字發現，並無不敬之意，純粹想了解異文化交流時，對在地語言傳承的影響與文化的變遷。筆者將巴神父發現泰雅族有文字，比喻成一場文字的奇幻之旅。文字奇幻之旅，來自於他過去的生活經驗與所學所知的歷史觀、世界觀、宗教觀，或西方觀點，觀看與認知泰雅族。這是否是不證自明的前提？還是，這只是一個主觀的設定，上帝之手，一切從這裡開始？可由讀者、族人各持見解。

筆者對於巴神父從織布圖紋中發現泰雅族文字與文化關連的論述中，並不以是否被教友、族人、學界否認或接受為討論重點，而是放在「做」這件事（by doing this），族人見到一位局外人朝著局內人的文化核心前進，成了比泰雅族人更像泰雅族的在地人。族人對於巴神父不斷提醒族人要學泰雅族語，甚至成為族語的教導者，敬佩有加，對其發現泰雅族有文字，不論其真實與否，然而對他重新發現、詮釋與再造泰雅族傳統文化的努力給予肯定。究竟文字的夢是真是假？隨著巴神父退



圖5 巴神父退休後自義大利回訪臺灣，筆者2016年於救國團青年活動中心遇到巴神父與羅麥瑞修女。

（圖片來源：李慧慧提供，2016/3/4）

休返回義大利之後，留給後人繼續研究。但重要的是，如前文提及，一個可能是外來者詮釋、孵育出的神話，成了局內人的日常真實，夢想是否持續在現實生活中擴散，留待觀察。（圖5）■

附註

- 1 1994年由教育部委託中央研究院李壬癸教授編訂「中國語文臺灣南島語言的語音符號系統」並函頒實施，1996年中央成立行政院原住民族委員會之後，將族語復振列為施政重點，族語教材的編纂自此從未間斷。在各方努力下，2017年《原住民族語言發展法》頒布施行，原住民族語成為國家語言，並在全國設置「族語推廣員」，期把失落的族語找回來。
- 2 原稱桃園縣復興鄉。日治時期屬於新竹州大溪郡蕃地，1945年改隸為新竹縣大溪區角板鄉，隔年實施地方自治，角板鄉劃歸桃園縣，1954年10月31日，角板山改名為「復興」鄉，沿用至今。2015年12月25日桃園市升格直轄市，改稱桃園市復興區（復興鄉公所 2014：325）。
- 3 *Ciwas Payas*是桃園市復興區泰雅族人，全家是虔誠的天主教徒，目前任教於復興區長興國小。
- 4 *blaq lay qba' nya*在泰雅語中，*blaq*是指好，*lay*是強調的語助詞，*qba'*是手，整句原意指手很靈巧，故有延伸因為聰慧，手才靈巧有才華。
- 5 *mqsuqi' cikay*，*mqsuqi'*指緩慢，*cikay*是一點，因為不太聰明以致動作慢了一點。
- 6 1995年行政院文建會提倡文化產業與社區總體營造，手工藝在政府政策輔導下，重啟文化產業，成為族群文化復振的亮點，紛紛成立工作坊（曾秋馨 2013：48-50）。

引用書目

巴瑞齡

2009 〈原住民語文字化的難題發微〉。刊於《語文與語文教育的展望》。周慶華編，頁45-58。臺北：秀威。

巴義慈 (Fr. Alberto Papa O.F.M.)

- 1986 《泰雅爾語文法》。臺北：安通社會學出版出版。
- 1993 《認識泰雅爾母語》。桃園：桃園縣復興鄉三民天主堂。
- 1995 《泰雅爾語研習初級本教材，第一冊》。臺北：思高聖經學出版。
- 1999a 《泰雅族母語初級讀本——泰雅爾字母輔助教材》。桃園：桃園縣政府。
- 1999b 《泰雅族母語初級讀本》。桃園：三民十字架堂泰雅爾語研究工作室。
- 2000a 《泰雅爾語研習初級基本教材，第二冊》。桃園：三民十字架堂泰雅爾語研究工作室。
- 2000b 《泰雅爾語字母輔助教材簡介手冊》。臺北：至潔。
- 2013 *Picture Writings on Atayal Tattooed Women's Clothes in Taiwan*. Taiwan: Gabriel Printing Co., LTD Press.

白榮詮

2018 〈泰雅族傳統織布：隱藏的密碼與科學〉。《科學研習》57：20-27。

李壬癸

2002 〈新發現十五件新港文書的初步解讀〉。《臺灣史研究》9(2)：1-68。

李懿宸

2010 《臺灣原住民部落教堂視覺呈現之圖像分析》。國立臺灣師範大學設計研究所在職進修碩士班論文。

林曉霞

2016 〈泰雅文化解碼人——義大利巴義慈神父〉。《文化桃園》4：5-10。

孫大川

- 1991 《久久酒一次》。臺北：張老師出版社。
- 2000 《夾縫中的族群建構：臺灣原住民的語言、文化與政治》。臺北：聯合文學。

賀安娟

1998 〈荷蘭統治之下的臺灣教會語言學——荷蘭語言政策與原住民識字能力的引進1624~1662〉。《臺北文獻》125：81-119。

黃秀仍

2005 〈荷據時代臺灣原住民語言政策及教育〉。《遠東學報》22(1)：49-56。

張耀宗

2006 〈文化差異、民族認同與原住民教育〉。《屏東教育大學學報》26：195-214。

曾秋馨

2013 《織布文化與口傳文學：以泛泰雅族群為主》。國立東華大學中國語文學系民間文學碩士班碩士論文。

復興鄉公所

2014 《桃園縣復興鄉志增修》。桃園：復興鄉公所。

謝世忠

- 1994a 《「山胞觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋》。臺北：自立。
- 1994b 〈觀光過程與「傳統」論述——原住民的文化意識〉。刊於《原住民文化會議論文集》。行政院文化建設委員會編，頁1-18。臺北：文建會。

2004a 〈觀光活動、文化傳承的塑模、與族群意識——烏來泰雅族Daiyan認同的個案研究〉。
刊於《族群人類學的宏觀探索——臺灣原住民論集》。謝世忠著，頁175-191。臺北：國
立臺灣大學出版中心。

2004b 〈Hmong／苗族的生存機制—力量再生的傳統與傳統力量的再生〉。刊於《國族論述
——中國與北東南亞的場域》。謝世忠著，頁195-205。臺北：國立臺灣大學出版中心。

Bauke Dai'i (潘正浩)

2016 〈「921災後第17個過年：讓部落「碰碰」織布聲繼續響起吧！」〉。「MATA TAIWAN」，
<http://mepopedia.com/forum/read.php?128,83184,83184#msg-83184>，2020年6月26
日上線。

Hudspeth, Will Harrison

1937 *Stone-gateway and the Flowery Miao*. London: The Cargate Press.

Sing 'Olam (星·歐拉姆)

2013 〈臺灣基督長老教會推動族語與傳道之行動〉。《原教界》51：18-21。

Smalley, William A. et al.

1990 *Mother of Writing: The Origin and Development of a Hmong Messianic Script*. Chicago:
University of Chicago Press.

Tapp, Nicholas

1989 *Sovereignty and Rebellion: The White Hmong of Northern Thailand*. Singapore: Oxford
University Press.

van den Berghe, Pierre L., and Charles F. Keyes

1984 Introduction: Tourism and Re-created Ethnicity. *Annals of Tourism Research* 11: 343-352.

Yang, Dao

1992 The Hmong: Enduring Traditions, In *Minority Cultures of Laos*. In *Minority Cultures of Laos:
Kammu, Lua', Lahu, Hmong and Mien*. Judy Lewis, ed. Pp: 249-326. Rancho Cordova,
CA: Southeast Asia Community Resource Center.

回顧一場 2019-2020 精彩的南島大展

李莎莉

財團法人福祿文化基金會執行長兼北投文物館館長

展名：南島回家—大洋子民藝術文化特展

展期：2019年9月27日至2020年4月5日

地點：北投文物館（11243臺北市北投區幽雅路32號）

臺灣原住民族的藝術與樂舞造詣卓越，一向為人所稱道。而臺灣是兩大洋（太平洋與印度洋）可能的南島文化家鄉之一。今天不少南島國家，都可以找到與臺灣可相連結的語言、音樂、食物和生活方式。一句萬那杜共和國的長老口中說出：「我們的祖先來自臺灣。」開啟了以音樂工藝為主之南島回家特展的規劃執行。

北投文物館推廣原民文化不遺餘力，館藏1000件臺灣原住民族的服飾與生活用品，期望藉由「南島回家：大洋子民藝術文化特展」，串連起南島文化工作者，一同回臺灣老家歡聚講故事。

此次特展係從南島先民數千年前的航海開始，展示南島族系人群在各島嶼落地生根後，因應當地環境，在物質文化上有了多樣的改變與創新。我們運用影片和AR（擴增實境）的數位互動體驗裝置，增添逛展的互動樂趣。影片的製作

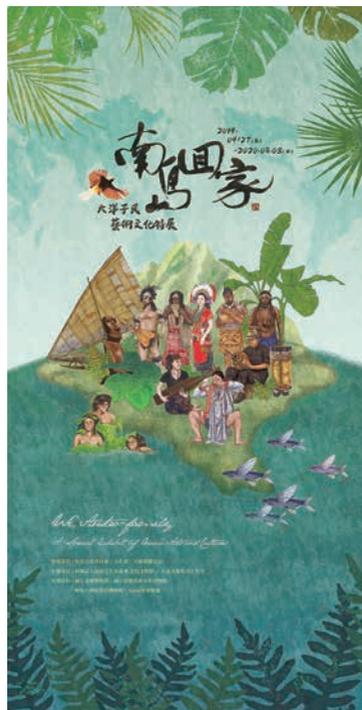


圖1 「南島回家特展」海報
（圖片來源：李莎莉提供）

與授權係由「小島大歌影音工作室」的澳洲音樂製作人提姆·柯爾（Tim Cole）和臺灣製作人陳玟臻提供。藉由他們夫婦3年多來走訪兩大洋原民部落，所錄下之古老與現代歌曲的吟唱歌聲，無形中，跨越了距離和國界，重現島嶼間共享的文化脈絡，更串起被海洋連結著，卻又四散各地的千萬族人。

受邀的7位南島藝術家分別來自馬來西亞砂勞越、巴布亞紐幾內亞、索羅門群島、紐西蘭、復活節島、馬達加斯加以及大溪地等，他們均參與策展。國立臺灣博物館、國立臺灣史前文化博物館、順益台灣原住民博物館、Amis 咕互樂團，再加上外國朋友借展者，共同展出一百多件南島文化的收藏品，如號角、樹皮衣、文面工具、貝殼飾品與貨幣、木雕面具、服裝與項飾，以及各式竹製樂器等。全場共分五個展區，自南島先民的海洋生活用品起始，迴繞一圈後，復將當代南島族群生活圖像，展現在佳山藝廊上。展覽期程間尚辦理了南島美食音樂季、南島音樂會、紀錄片/電影放映、專題講座、南島影音樂器工作坊等系列特別活動，受到熱烈迴響。

這次特展是北投文物館成立36年來第一次舉辦規模盛大的國際大展，不僅推廣南島族系在地文化，落實了文物館與國際的交流，更引領民眾自展覽中了解南島祖輩時代的海洋旅程。海洋文化蘊含著開拓、挑戰困難的精神。海洋，不是阻隔，是道路，是傳承，是連結南島文化的航道，是承載自然界智慧的搖籃。經由特展的推出，南島族群夥伴們更緊密相連，而前來觀賞的近3萬訪客，亦多能豐富了自我的南島知識。我們期許南島回家的故事可以長久延續下去。■



■ 圖2 2019年9月27日特展開幕合照（圖片來源：李莎莉提供）



北投文物館【大師開講】
 南島回家 - 大洋子民藝術文化特展系列講座
 講座地點 | 本館二樓大廣間 | 憑當日門票即可免費參加
 網路報名前30名可獲贈特展導覽手冊
<https://forms.gle/dg5mQcT9XjSHzm59>
 國立臺灣博物館 | 11243 臺北市北投區幽雅路32號 (02)2891-2318



2019. 11. 23 (SAT) 13:30 - 15:00
 2019. 11. 24 (SUN) 13:30 - 15:00

1 臺灣與南島概念的歷史
 國立臺灣大學人類學系兼任教授 陳其南教授

2 南島探觸的近疏與遠親
 謝世豐教授
 國立臺灣大學人類學專任教授

3 臺灣原住民的血緣
 馬偕紀念醫院醫學研究室的特聘顧問醫師 林媽利教授

李子英院士
 中央研究院語言學研究所兼任研究員
 南島民族的居住地及其擴散

圖3 特展展區之一 (圖片來源: 李莎莉攝)

圖4 特展展區之二 (圖片來源: 李莎莉攝)

圖5 導覽解說南島語族群體遷徙過程 (圖片來源: 李莎莉攝)

圖6 2019年12月8日8位南島藝術家在北投文物館二樓大廣間舉辦音樂會 (圖片來源: 李莎莉攝)

圖7 專題講座海報, 邀請四位大師開講 (圖片來源: 李莎莉提供)

3	4
5	7

超越奇觀

——北美原住民在不列顛的蹤跡

顏仕宇

英國 University of Kent 環境人類學碩士生

英國倫敦的大英博物館近年來在一項有關加拿大原住民文物返還的案例上引起爭議和關注。來自加拿大黑足渡口歷史公園（Blackfoot Crossing Historical Park, BCHP）的管理層在2015年首次向大英博物館單位提出歸還原屬於19世紀黑足民族（Blackfoot Nation）的酋長——Crowfoot的聖物，並由該酋長的後裔決定該批文物後續的安置地點。然而，該訴求屢次被駁回，主因在於博物館單位認為BCHP無法有效地依據正規程序來妥善處理文物的保存；又，也因文物返還議題在英國文化藝術界的敏感性，任何相關組織單位都不敢貿然輕易地開先例。故，其隨即掀起各界對於解殖英國博物館及與原住民社群共同參與歷史建構的辯論聲浪。

另一方面，英國University of Kent英語學院的David Stirrup教授在2017年推動了一項以「超越奇觀：北美原住民在不列顛的蹤跡」（Beyond the Spectacle: Native North American Presence in Britain）為名的計畫，致力於呈現晚近450年來北美原住民於不列顛（Britain）的遷移通史。該為期三年的研究項目受英國藝術與人文研究理事會（Arts and Humanities Research Council, AHRC）的資金支助，並與University of East Anglia單位協作，結合其他在英院校和加拿大University of British Columbia等專家的共同參與，試圖收集和存檔有關記載著北美原住民橫跨大西洋、著陸歐洲大陸和定居不列顛的文物資料。本計畫以「超越」為題，目的在於跨越學術分域、學界與博物館，甚至與民間社會和原住民社群之間現有的藩籬，促進不同知識範疇在北美原住民遷徙歷史上進行交流與再連結的機會，同時也試圖挑戰過往以他者的凝視來看待北美原住民在英國的參訪經驗。



圖1 明年將於法國巴黎舉辦的“Indigenous Mobilities”研討會海報

(圖片來源：Beyond the Spectacle官網，<https://research.kent.ac.uk/beyondthespectacle/conference-2019/>，2020年7月2日上線)

英國各文化單位所現有收藏北美原住民文物的數量龐大，突顯了過去大英帝國於美洲大陸殖民與航海貿易來往的活躍盛期。目前該計畫團隊集中以英國東部、東南和西南地區的藝廊與博物館單位合作為主，為原住民參訪者提供近距離接觸這些文物收藏並與特定收藏者進行對話的接引管道和通訊網絡。另外，該計畫團隊也設立經費資源，以支助原住民藝術家從北美洲遷移至英國，包括求職、組織公共座談會，以及主動將他們與大英博物館和國家檔案館建立聯繫關係。這些實際工作不僅推動官方機構與原住民族個體在物質文物關係上更為對等的互動對話，也試圖跳脫出文物藏品透過官方展覽與原住民社群建立知識分享平臺的既定格局。

「超越奇觀」(Beyond the Spectacle)的工作團隊為英國、歐洲其他國家如德國與荷蘭，以及加拿大的高等院校建立一個跨國合作的網絡。其團隊雖然並未完全隸屬於部分博物館和學校單位之內，但也間接地提供實質的經費支持與協調援助，減輕文物返還對話工作所虛耗的時間與行政成本，並居中於法律、文化機構與原住民社群個體三者之間的平衡角色。加拿大維多利亞皇家不列顛哥倫比亞省博物館(Royal British Columbia Museum)和海達瓜依博物館(Haida Gwaii Museum)於2019年協同出版的《原住民文物返還手冊》(*Indigenous Repatriation Handbook*)也在後續為「超越奇觀」的團隊工作提供助力，為跨國區域之間的文物機構和原住民社群領袖提供清楚的實施方針。該團隊原先打算在今年於法國巴黎舉行一場以“Indigenous Mobilities: Travelers through the Heart(s) of Empire”為主題的研討會(圖1)，為這三年來所耕耘有關原住民在帝國殖民下遷移與思考歐洲脈絡下物質文物交換的議題，提



圖2 數位步行導覽的操作界面
 (圖片來源：截圖自PocketSights APP，2020年7月1日上線)

供一個整體總結和想法交流的平臺。然而基於肺炎疫情的特殊情況，該研討會已延展至2021年6月16-18日。

除了學術出版和實地活動的推廣，「超越奇觀」計畫也將資料庫的地圖數據結合數位媒體的平臺來進行公共教育和大眾互動，試圖打破過往以倫敦都市為視角中心的殖民式詮釋定位，並希望翻轉社會大眾以奇風異俗來認知北美原住民在英國生活的印象。透過官方網站（research.kent.ac.uk/beyondthespectacle）的界面，團隊提供了以英國、倫敦和蘇格蘭地區等不同地理尺度的地圖導覽，以清楚的時間序列來呈現北美原住民在該地域上的蹤跡記載。另外，藉由主打在地步行導覽服務的數位軟體PocketSights平臺（圖2），民眾也可透過數位媒體商店進行下載，獲得布里斯托（Bristol）、諾里奇（Norwich）和愛丁堡（Edinburgh）這三座城市有關北美原住民在不列顛的蹤跡之導覽，包括影片介紹、文字描述與地圖街景功能。這些數位地圖的知識建構，除了仰賴於學術研究團隊的資料收集，同時也開放民眾參與，個別提供在地口述歷史與地方檔案來協助數位地圖導覽的持續建立。這情境也具體回應了該計畫的公共人類學之核心企圖，將社會介入（social engagement）以及媒介傳播作為實踐的主要關切。又，該團隊也在臉書、推特和部落格等社交平臺開設帳號，將原住民個人的生命歷史以圖文並茂方式進行呈現，而欄目之下的留言區也可見不乏具原住民身份的網民的心得交流和故事分享，持續拓展這些生命歷史背後尚未為人所知的社會脈絡關聯。■

歐～嗨洋：

《海洋基本法》與原住民族傳統海域權

楊政賢

國立東華大學民族事務與發展學系 副教授

臺灣原住民族當中的阿美族、噶瑪蘭族、撒奇萊雅族、卑南族與蘭嶼達悟族等，迄今仍保有從事海洋生計與文化活動的慣習，包含漁撈生業、神話傳說、部落遷徙、祭典儀式、歌舞傳唱，乃至日常飲食及物質文化層面等等，都在在突顯其族群用海、親海等傳統海域權的重要性。然而，長期以來國家法規保障的不足，經常讓這些族人感受到傳統海域權被限制與被侵害的困境。以蘭嶼為例，近年來為了爭奪有限的海洋資源，部分臺灣漁船不時越界、入侵蘭嶼傳統經濟海域，成群的「水上摩托車」更以休閒娛樂的名義，不顧飛魚季期間的文化禁忌任意奔馳部落灣澳、擾亂族人的歲時祭儀與傳統海洋生計等新聞，時有所聞。頓時之間，「海」到底是誰的？臺灣國家治理與蘭嶼傳統海域權、漁撈文化權的衝突爭辯，於焉茲生。

我國《海洋基本法》已於民國108年11月20日公布施行，條文明定每年6月8日為「國家海洋日」，並規定政府應統籌整合各機關涉海權責，共同推展海洋事務，並制定海洋空間規劃之法規及訂定海洋污染防治對策。相關條文亦規定，政府應以全球視野與國際戰略思維來提升海洋事務執行能量，強化海洋實力，同時要訂定海洋污染防治對策、保護自然海岸景觀與海洋生物棲息地，促成公私部門與學術機構合作，建立海洋研究資源運用整合機制，建立國家海洋資訊系統及共享平臺等等。其中，《海洋基本法》所有條文中，經檢視與原住民較直接相關者，可羅列說明如下：

第3條

政府應推廣海洋相關知識、便利資訊，確保海洋之豐富、活力，創造高附加價值海洋產業環境，並應透過追求友善環境、永續發展、資源合理有效利用與國際交流合作，以保障、維護國家、世代人民及各族群之海洋權益。

第 10 條

政府應建立合宜機制，尊重、維護、保存傳統用海智慧等海洋文化資產，保障與傳承原住民族傳統用海文化及權益，並兼顧漁業科學管理。

政府應規劃發揮海洋空間特色，營造友善海洋設施，發展海洋運動、觀光及休憩活動，強化國民親海、愛海意識，建立人與海共存共榮之新文明。

第 13 條

政府應本生態系統為基礎之方法，優先保護自然海岸、景觀、重要海洋生物棲息地、特殊與瀕危物種、脆弱敏感區域、水下文化資產等，保全海洋生物多樣性，訂定相關保存、保育、保護政策與計畫，採取衝擊減輕措施、生態補償或其他開發替代方案，劃設海洋保護區，致力復原海洋生態系統及自然關聯脈絡，並保障原有海域使用者權益。



圖1 停靠在部落灘頭的蘭嶼拼板舟（楊政賢攝，2016，蘭嶼紅頭部落）



圖2 蘭嶼部落港澳經常是族人舉行各類祭典的儀式空間（楊政賢攝，2008，蘭嶼東清部落）

從上可鑒，《海洋基本法》的公布施行對原住民族統海域權應能帶來多一層國家法律的保障，後續亦可供相關部門依循部落文化的脈絡與傳統知識，建構與復振原住民族傳統海洋知識，落實國家肯定多元文化及保障原住民族地位，明示對原住民族的用海權益與智慧之尊重。同時，加強國人對原住民族傳統海洋知識的了解與尊重，提昇文化認同，進而與國際南島文化研究社群建立交流管道。換言之，原住民族傳統海域權的保障與轉型正義議題，除了可供國家擬定海洋文化政策的參考之外，亦可藉此連結臺灣原住民族與世界南島語族的文化類緣性，進一步提出臺灣海洋教科文相關政策願景的發展構念，讓臺灣的海洋文化可以在「永續海洋」的核心價值下，彰顯出原住民族基本人權、集體意識、歷史詮釋與文化差異等事涉主體性建構的觀點論述，進而讓臺灣多元族群文化以及海洋國家本質的環境建構，得以早日更加落實，更臻完善。■

日本首座國立愛努民族博物館暨國立民族共生公園於2020年7月開幕

翟振孝

國立歷史博物館副研究員兼典藏組組長

多數居住在日本北海道的原住族群愛努族（Ainu），數百年來處於單一大和民族的同化政策，以及飽受歧視內部異化他者的環境中，不僅族人長期受到負面污名化族稱的困擾，連帶社會組織、宗教信仰、祭典活動、器物衣飾等，各項文化生活傳統幾乎全然消失，然而「祖先供養」是一項從未間斷的儀式，扮演常續性維繫愛努族群認同的關鍵機制（謝世忠 2012, 2013）。直到2008年6月6日，日本政府應國會要求，正式通過承認愛努人為北海道「先住民族」，自此愛努族始具有國家法定原住民及少數民族的地位，文化復振運動亦興盛再現。

北海道白老町（Shiraoi）過往是愛努族大社，原已有一「白老愛努民族博物館」成立於1976年，並於1984年對外開放，除了室內陳列文物之外，戶外還有成排的六座大形古建屋，屋內安排有愛努工藝製作展演，以及定時歌舞、五弦琴和口簧琴表演等（謝世忠 2017）。此處因地緣鄰近北海道首府札幌及新千歲機場，交通相當便利，於是成為觀光遊客至北海道經常造訪的熱門景點之一。日本政府為配合2020年東京奧運的盛大舉辦，特別擇選在白老町「白老愛努民族博物館」的原址上，斥資2.2億元擴充延展興建而成立「國立愛努民族博物館」及「國立民族共生公園」（National Ainu Museum and Park）（圖1、圖2），並以愛努語「Upopoy」（意為大家一起歌唱）作為象徵標誌。可說是日本現有的國立博物館中，位於北海道的首座國家級博物館，標榜「由愛努族的視角出發」，尊重愛努人作為原住民族的尊嚴，展現愛努人的歷史傳統、文化生活、居住環境等面向，以及現代社會中多元的愛努文化（UPOPOY National Ainu Museum and Park 2020）。



圖1 日本北海道國立愛努民族博物館暨國立民族共生公園鳥瞰示意圖



圖2 日本北海道興建首座國立愛努民族博物館示意圖

這座兩層樓高的國立愛努民族博物館，藉由文獻文物展示、影像資料、體驗互動等展示形式，由愛努族的觀點進行常設展廳的展覽敘事，包括：「我們的語言」、「我們的歷史」、「我們的信仰」、「我們的謀生方法」、「我們的生活」及「我們的交流」等6個展示主題，輔以愛努語、日語、英語等多語導覽解說，讓參觀民眾能夠從不同角度了解愛努文化的過去、現在與未來。此外，在博物館戶外佔地廣大的國立民族共生公園，則以文化村的形式設計包含：體驗交流廳、體驗學習館、體驗工坊、傳統村落（kotan）、廣場等區域，開發各項體驗行程，讓民眾可以觀賞愛努族的古式舞蹈、口簧琴、五弦琴等傳統歌舞藝術演出，亦可親自體驗愛努木雕及刺繡工藝、演奏愛努傳統樂器、品嚐道地愛努飲食文化、感受愛努族的村落建築及自然景觀等，性質為一多元感官體驗型的戶外博物館（同上）。

近年來日本北海道先住民團體與臺灣原住民族之間有諸多往來互訪經驗，例如：2015年11月底屏東縣瑪家鄉臺灣原住民族文化園區，即和日本白老愛努民族博物館簽署文化合作備忘錄，雙方正式締結為姊妹館，除了增進彼此原住民的文化交流，臺灣原住民樂舞亦可至日本展演，以提昇國際肯定。白老愛努民族博物館並邀請文化園區參與2020年「國立愛努民族博物館」開幕活動，未來在博物館內將設置一處區塊，作為臺灣原住民族文化展示及工藝展售的場域（吳富正、湯佳寧 2020；潘建志 2020）。此外，2018年6月下旬日本北海道愛努協會理事長率員一行9人來臺，除了拜會原住民族委員會，參訪高雄市原住民故事館，雙方對於原住民族政策及事務推動經驗進行交流，並為2020年成立「國立愛努民族博物館」一事，特別到南臺灣高雄澄清湖畔建置首座國家級「國立原住民族博物館」的預定地觀摩，彼此就日後館際交流、相關合作計畫廣泛交換意見（財團法人原住民族文化事業基金會 2020；許高祥 2020）。

「國立愛努民族博物館」及「國立民族共生公園」是日本首座以原住民族愛努文化為主題的國家博物館，因受到新冠肺炎疫情蔓延影響考量，原訂於本（2020）年4月24日開幕，已順勢二度展延至7月12日（圖3）。這座首次以愛努文化為主體的國立博物館與國立公園設置，能否成功地作為「民族共生的象徵空間」（Symbolic Space for Ethnic Harmony），且讓我們拭目以待。■

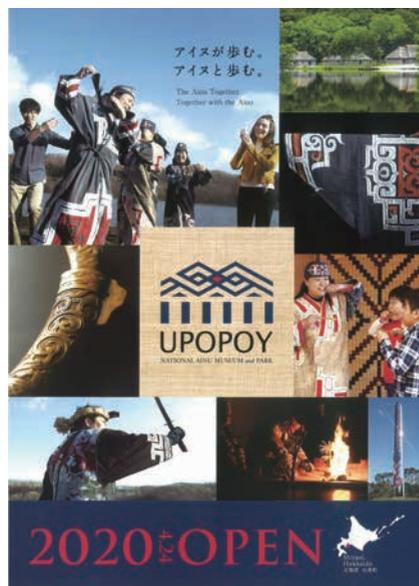


圖3 日本北海道國立愛努民族博物館暨國立民族共生公園原訂2020年4月24日開幕，因新冠肺炎疫情考量，順勢二度展延至7月12日。

引用書目

吳富正、湯佳寧

2020 〈臺日原住民族11/29文化園區簽署合作備忘錄締結館際交流〉。《PChome個人新聞臺》，<http://mypaper.pchome.com.tw/wfc/post/1351281341>，2020年4月22日上線。

財團法人原住民族文化事業基金會

2020 〈北海道愛努協會訪原民會，交流博物館建設〉。《原住民族電視臺》，<http://titv.ipcf.org.tw/news-40151>，2020年4月22日上線。

許高祥

2020 〈有朋遠方來，日本北海道愛努協會參訪高市原民故事館〉。《今日新聞》，<https://www.nownews.com/news/20180629/2780460/>，2020年4月22日上線。

潘建志

2020 〈臺日原住民文化交流，愛努族初體驗〉。《中時電子報》，<https://www.chinatimes.com/realtimenews/20151130004598-260405>，2020年4月22日上線。

謝世忠

2012 〈「挫敗」、「歧視」與「控訴」的永續言說：北海道愛努族人的第四世界參與〉，《文化研究》15: 432-453。

2013 〈鬚髯的能與藝：北海道愛努族的兩性與儀式〉，《民俗曲藝》182: 99-148。

2017 〈展示建物與祭儀空間的神聖轉位：無土無村無屋無節慶之當代北海道愛努族的認同機制〉。《文化研究》24: 81-116。

UPOPOY National Ainu Museum and Park

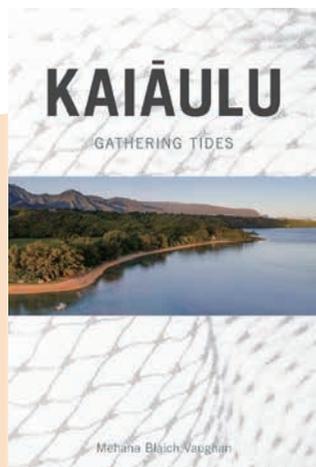
2020 What is Upopoy (the National Ainu Museum and Park)? \ NATIONAL AINU MUSEUM \ NATIONAL AINU PARK. Electronic document, <https://ainu-upopoy.jp/en/>. Accessed April 6.

Kaiāulu: Gathering Tides

顏仕宇

英國 University of Kent 環境人類學碩士生

作者：Mehana Blaich Vaughan
 出版社：美國俄勒岡州立大學出版社
 (Oregon State University Press)
 出版日期：2018年5月1日
 ISBN：9780870719226



「經過長達二十年的研究過程，我得出了一個結論，也就是夏威夷漁民家庭與這塊土地之間所孕育的關係特質遠超出了海岸線上的生計方式。捕魚生活背後的傳統價值內涵，連同當代地方社群在傳承上所面對的困境掙扎，皆啟發了我們對於永續性的前提思考。關鍵在於，與自然環境相互連結的是一整套立基於責任義務、互惠與尊重的社會關係。這些經驗並非浮現於一群從未接觸外界而與環境維持和諧共存的原住民族，反而從中能夠看到他們與全球化下所崛起的動蕩經歷之間所產生的角力過程。」（Vaughan，2018：4）

這本書充分展現了環境人類學在原住民族議題上所能淋漓呈現的視角。其概念框架是以夏威夷東北部原住民族的主位觀點（emic view）為基礎，作者試圖避免以英文概念來預設當地認知，包括人與土地之間的互動邏輯也非不證自明的。藉由作者轉述當地的語境內容，深刻呈現沿海地帶生活的漁民們如何辨識和歸類社會成員之間的知識傳承（*mo'olelo*）、地景（*ahupua'a*）和土地關係（*'āina*）等整體宇宙觀。

本書以七章為結構，前半部主要聚焦於描述夏威夷原住民族的海洋資源管理實踐和維繫土地關係的歷史，直至20世紀中期。他們以相互尊重、透明告知、互惠

交換為核心倫理原則來管理和分配海洋資源，扣緊於作者所提到的對於環境保護所具有責任義務（*kuleana*）的概念。該倫理的社會約束力規範當地漁民採集資源的數量，同時也強調以社群（*kaiāulu*）利益為優先。至於後半部則衍生闡述全球化觀光政治經濟的介入如何對當地造成土地剝離感。透過地方精英領導的協商組織，重新掌握對外與業者和公家機關的話語權，重振對於地景關係的責任義務（*kuleana*）的集體認同，並展現了在應對土地主權危機上的一種韌性。

本書以教育宣導為書寫定位，而非以拓展學術理論為動機。於此，作者主張以轉述者的角度來協助當地社群進行發聲。與其主觀地單向詮釋地方經驗，她更傾向於回到文化媒介的角色來賦予地方社群更多對外自主表述的平臺空間。儘管有關夏威夷原住民族土地主權已非新的課題，但是可貴在於作者進一步地往實踐意義推進。作者具體呈現地方社群如何爭取土地管理權與延續夏威夷文化為基礎的自然資源經營模式，為宏觀的原住民族生存議題提供一個具有參考價值的實例。筆者借此進一步評述，認為本書似乎過於正面化地方情境上的適應力。雖然作者並無意忽略文化生態系統中動態複雜而不可預測的變化軌跡，但是從當中對於歷史和現象動脈的呈現，卻也凸顯了她個人在書寫過程中的主觀情感意識和偏向抉擇。故，在強調地方回應機制和恢復力的韌性時，無法規避脆弱性（*vulnerability*）的牽涉過程，包括本書第5章僅些微提及尋求內部共識和對外進行談判時所面對權力衝突和各執一方的場景。又，當地原住民組織之所以能夠和地方層級公家機關取得溝通對話的空間，亦無法單純以文化的有效性來解讀；反而，地方政府機關的內部組成和運作邏輯需要回到宏觀歷史脈絡來剖析理解，尤其在夏威夷政府機關的公務員不少具有原住民族身份。當事者的公家身份與個人族群認同之間的可能矛盾張力，如何能夠銜接於原住民社群在面對土地主權議題上的發揮，也是筆者所期待本書能有更多著墨之處。■

作者簡介：

Mehana BlaiCh Vaughan於美國夏威夷成長，並在2012年於史丹佛大學完成環境與資源博士學位。目前執教於夏威夷大學馬諾阿分校，致力於跨領域合作來協助夏威夷原住民族社群處理自然與文化資源管理、永續性與食物安全等議題。

撒奇萊雅族的服飾

方兆鴻

新樣工作室 研究人員

臺灣原住民族現有16族。撒奇萊雅族在2007年1月17日正式正名成功，並且正式脫離阿美族成為臺灣原住民族第13族。

撒奇萊雅族世居花蓮奇萊平原，範圍在立霧溪以南，木瓜溪以北的平原地區，即是現今的花蓮市一帶。在文獻史料中甚少有較為詳細的紀錄，日治時期也將其列為阿美族，因此在傳統服飾中，族人也已不復記憶。現今所見之服飾樣式則是撒奇萊雅族正名運動先驅，

帝瓦伊·撒耘之子，督固·撒耘先生將成田武司於1912年所著之《臺灣生蕃種族寫真帖》中的奇萊地區阿美族照片提供予吳秀梅女士作為婦女服飾參考而來。吳秀梅女士除了本身為撒奇萊雅族人以外，不僅是服裝設計師也有設計過噶瑪蘭族服飾的經驗，由於本身的使命感，加上被認為祖靈所挑中的人選，因此參與了族服的設計。¹

在督固·撒耘挑選參考資料的過程中，從許多文獻中排除掉具有阿美族服飾的特色照片之後才選定本張，又考慮到本張照片拍攝地點就在現今的花蓮市，因此認為這個服裝或許有可能就是撒奇萊雅族所穿著的。本張照片可能也是唯一一張最清楚且具代表性的，關於撒奇萊雅族服飾的照片。從照片上可以看見族人在廣場上彼此牽手圍成內外兩圈的圓舞，外圈幾乎為女性，且外圈的女子，身上最外層穿著有如長袍般的服飾，在長袍的下方露出長裙（族語為*sukun*）下襬，可以觀察到長裙下襬為橫向的布條裝飾，並且頭上穿戴華麗且頭帶垂墜及腰的頭飾，兩腿再包裹護腳布（族語為*saliput*），亦可見有女子外衣穿著如長背心的樣式，上述的服飾內容與



圖1 奇萊地區阿美族

圖片來源：成田武司 1912:16。

現今所見之婦女服飾款式幾乎相同。至於男子服飾則由曾任原民會撒奇萊雅族族群委員的撒韻·武荖提供繪圖檔予吳秀梅女士製作。而吳秀梅女士參與設計的服飾尚有青壯年男子頭飾（族語為**buut**）、文化袋（族語稱為**alubu**）及少男少女服飾。

由於撒奇萊雅族也有年齡階層，因此之後的服飾設計上又區分為頭目、長老、年輕長老、青年、青少年及兒童的款式，女子則分為成熟婦女及未婚女子等等，而各部落又有部分樣式上的差距。雖然服裝樣式繁多，但服飾上的色彩皆是相同。由於史料照片上無法觀察到顏色僅能區分深淺，因此有關色彩的部分，是再透過族人討論而決定並再賦予其意義。該族服飾色彩上分別以「土金」、「暗紅」兩色作為主色。土金色代表土地，暗紅色代表血液。另以其他五種色彩作為輔色，由於族人長期與阿美族人居住，因此以「藏青色」代表對於阿美族的紀念、「綠色」代表刺竹及年齡階層、「黑色」代表部落及祖靈、「山棕色」代表祖先逃難腳踩泥濘，象徵吃苦之意，然後以「白色」代表眼淚。至於服飾上的一些珠飾，則是有代表逃難中沾染到的樹葉、樹枝等等含意。所謂逃難及眼淚係指清治時期因1878年的加禮宛事件族人遭到屠殺，倖存的族人逃至阿美族部落隱姓埋名與阿美族人一起生活之事件。

文化袋（或情人袋，族語稱為**alubu**），類似阿美族的背袋，本張照片並未顯示，但目前也已是撒奇萊雅族重要的服飾配件。製作之初，因族人已習慣了花蓮阿美族的方形背袋，因此款式上亦製作成方形，以藏青色為底色，背帶上有五片白色布條，分別代表撒固兒、磯崎、水漣、馬立雲、新城五個部落，然後再以土金色的肩飾帶將之串聯，象徵以土地串連各部落之意。至於袋面上的圓形與三角形圖案則是來自於族中的神話故事。

撒奇萊雅族重製後的族服設計構想主要係提醒族人勿忘過往加禮宛事件的慘痛歷史，立族精神，並要做到敬神、勤奮、自愛、愛人的責任，且有各部落團結一心之意。此種賦予多種意涵的服飾，在臺灣原住民族當中，可能也僅見於撒奇萊雅族。■

附註

- 1 根據作者2017年與督固·撒耘先生及吳秀梅女士之訪談。

引用書目

成田武司

1912 《台灣蕃種族寫真帖》。臺北：成田寫真製版所。

《神手奇畫—陳奇祿院士民族學標本圖繪圖錄》

李莎莉

財團法人福祿文化基金會執行長
兼北投文物館館長

主 編：李莎莉

出 版 社：國立臺灣博物館

出版日期：2020年4月

I S B N：9789865320591

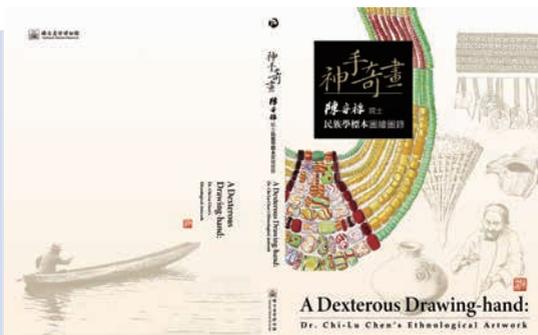


圖1 《神手奇畫》封面封底
(圖片來源：李莎莉提供)

談到陳奇祿院士，大多數人的第一反應是「他的圖畫很特別，將文物描繪得像真品，甚至比真品更有味道」，就如同陳院士「神乎其技的巧手，創出奇祿特有的圖繪」，一本新書《神手奇畫—陳奇祿院士民族學標本圖繪圖錄》（謝世忠教授訂題），已於今年（2020）4月底出版，「神手奇畫」實有通達「神奇手畫」之效應。

陳奇祿（1923-2014），一位平凡中極不平凡的人物。他是臺灣本土第一代人類學家，我國近代文化發展的重要引路人，亦是研究原住民族文化藝術的開拓者。他素有「山地通」的稱號，對於原住民族和廣義的臺灣研究，擁有承先啟後的尊崇地位。除了學術與文化實踐，陳院士更是一位卓然有成的藝術家，喜愛音樂、書法、繪畫，其中尤以巧妙地將藝術之細膩與敏感，融入民族學器物的客觀描繪，最引人入勝。

陳院士早年曾擔任臺灣省立博物館（今國立臺灣博物館）陳列組主任，對該館的人類學、民族學收藏有深入研究。基於與臺博館的深厚淵源，於2014年3月將這批親筆手繪的「民族學標本圖繪」贈予館方典藏，共計53幅。臺博館為感念這位臺灣戰後第一代文化舵手的人間遺澤，邀請筆者擔任主編，將這批標本圖繪，彙編成

精裝圖錄，以為發揚光大。自去年（2019）6月開始洽談，到今年2月執行文稿的編撰，在不到半年的時間完成內容豐富的圖錄，共計240頁，476張圖片，3篇序文，1篇導言、4篇專文，外加陳院士三篇博物館專研文章、200多篇著作文章與10本專書目錄，以及圖文並茂的年表。

本書編撰的最大特色，係以原樣重現為原則，進行圖像與圖繪的相互對照。陳院士在臺大人類學系任教時，曾系統性地以該系收藏的民族學文物標本作為圖繪對象，該等文物照片，經人類學系授權，並由臺博館與系方共同出版本書。繪描與真品並置，讓讀者明瞭當時陳院士的精心傑作，尤其畫作與真品比對，更顯維妙維肖。原53幅圖繪計涵蓋了279件文物，其中190件為臺大的藏品，另89件主要係出自陳院士在田野調查時的手繪素描，或《臺灣排灣群諸族木彫標本圖錄》（1961）和 *Material Culture of the Formosan Aborigines*（1968）兩本專書中，參考部分日本和歐美學者文章或專書內文物相片，所作之描繪，部分亦參用了臺中張氏友人與東京大學的藏品。■

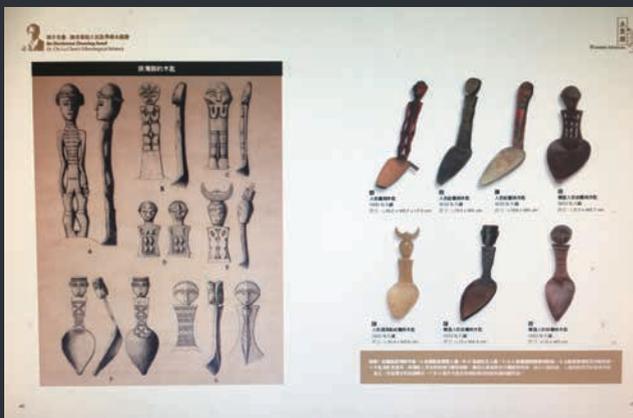


圖2 左為陳奇祿院士圖繪「排灣群的木匙」，右為臺大人類學博物館藏品（圖片來源：李莎莉提供）

《神話樹與其他 ——鄒族土地與文化的故事》

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

作者：浦忠成

出版社：浦忠成

出版日期：2019年12月

I S B N : 9789574373833



本書係國立東華大學原住民族學院浦忠成院長累積多年學術論文集彙，全書12章外加4篇附錄短文以及作者生命記事表，計362頁。

I. 是大文化也是大歷史

浦忠成（*Pasu'e Poiconx*／巴蘇亞·博伊哲努）教授近年來專致神話樹理論，陸續完成相關研究論文10數篇，外加感性散文幾則，一起構成本書，並直接組合「神話樹」和「土地文化」二概念成就書名。神話的確傳神，則則超現實內容，莫不令人嘖嘖稱奇，迷戀其中者，無不愛不釋手。忠成教授就是典型。惟對他而言，超現實者的合體，其實就是一座大文化系統的代表。他認為，大文化系統仿如巨型樹幹為核心，再配以不斷往外擴張的軀軀節節和枝枝葉葉，一棵無以倫比的雄偉神話樹嫣然現身。浦老師用了許多優美形容詞來裝飾大樹，一寫就是半頁多，其亟欲報告大家壯麗神話樹在此之誠摯之心，很引人感動。讀者們真的應好好品味那套華美詞藻構成的神話樹論述，汲取了之後，復回頭矚目當事者族群，當又再次悸動心坎，久久迴盪不去。

不過，細看書稿，那可不只是株神話樹而已。神話樹位居首章，而往下11個主章，全數轉至神話世代之後的歷史時代。換句話說，該等篇幅都是需要相當科學證據予以支撐的討論課題，它們不再是超現實，反而字字血肉，事事在目。筆者作為先鋒讀者，感受到巴蘇亞的寫作企圖，事實上是欲完構一部鄒族大歷史。神話樹是大文化系統的代稱，它是遠古史發凡，而依靠實情紀錄與考古史蹟印證的信史，則是氏族祖輩可追的記憶，那是現代人認知的人類群落生活錄像與文化演化的軌跡。遠古史和後遠古史一同形構出一齣鄒族的故事劇情，也合成了一部大歷史。前史的謎與迷，終會有人承接心情，繼續熱愛著它，而後史的真实性與臨場感，則為原住民族的智識增添豐富，也引發對臺灣歷史的反思。

II. 帶出鄒史的信賴母題

*Pasu'e*博士曾暢談神話母題（motif），那在建構神話樹方法論時，是一關鍵概念。母題者，不斷四處現身，這裡那邊以及近處遠方，都聽得到它的主角位置。而事實上，神話之外，後11章歷史人物事件的陳述，也透露出了不少作者自己掌握的母題。透過此等人事時地物母題，一幕幕鄒族歷史，方得以被揭曉曝光。筆者讀到的該類母題包括古阿里山不等於今阿里山、鄒族始終在“5”的吉祥數字上創立生活哲學、鄒族溫姓與安姓家族住過平地、布農族擴張逼推鄒人東沿界域、漢人逼近鄒族西部領地、傳染病帶來族群極致弱化、原四大社終究失去了二大社、布農蘭社群從主要威脅地位轉而消亡並融入達邦大社、婦人美人計騙殺辮子軍等等。

上述這些被予以高度信賴的母題，經過串聯排比，可以整理出一份大致可信的鄒族人口史、社會史、遷移史、族群關係史、以及經濟貿易史。縱使此等史類內容不是很完整，卻也起了頭，給出希望，我們可以繼續追挖尋覓，更多證據出土，就可添補增加，讓鄒族理性歷史愈形堅實。人們多數都在期待看到一份清晰可讀的原住民族史，以解大家的知識渴望心境。浦老師正在努力於途中。他雖將神話樹掛上主標，然完書一本鄒族大歷史，或才是他的用功目的。畢竟，再怎麼精彩絕倫的神話故事，或者說大樹浩大，畢竟多被理解成遠古一史，它距離當代遙遠，也對眾所期盼之原民起源理性智識建構一事，著力不易。因此，前述該等信賴母題就顯得非常重要，浦教授還是須謹慎地依靠它們，來告知大家如何認知鄒族歷史。

III. 穿越塘堂版版關步走

忠成教授果真寫了鄒歷史。但是，這其中眉眉角角，硬是有諸多歷史版本必須妥善面對。其一是火塘版歷史。那是悠哉過往歲月的時代。傳統家屋內，大夥兒聚於堆石而成的火塘邊，然後，一則則遠古史傳神劇目，經由傑出說故事者，娓娓道來於後代子嗣眼耳心底。這部分是神話樹養分的根源，多一則，增一幕，就使得樹更茁壯。其二是課堂版歷史。這是指成仁取義的吳鳳存在小學課本裡。課文說，阿里山山地同胞歷史樣態就是如此。民間力量洶湧之後，幾經奮戰，吳鳳事蹟陸續被挑戰解構，課本不再有，族人高興一下子，卻仍換不回今日藝術家和詩人的繼續神往讚嘆，因為那份歷史說詞已然根深蒂固。

其三是教堂版歷史。那是一個大揚棄與再書寫浪潮的產物。至少浦教授指出了三大西方教會在阿里山的建立勢力，並確定它們已然產生了難以名狀的影響。鄒族的遠古遺留，在短短數十年間，被宗教大力重整，有遺有失，有棄有絕，有忘有藏，當然，也有新教義的灌入，而讓部分族人對自我歷史深感羞恥者。教堂版歷史比課堂版歷史更具威力，後者僅從單一事件來籠統定位一族甚至整體原民，而前者卻能鉅細靡遺，從根翻轉界定我是誰的依據。其四是刑堂版歷史。課堂版一人主角吳鳳，刑堂版亦然，那就是高一生（矢多一生）。他被專制漢人國家剝奪了生命，繼而引發了全族未來的黯然命運。槍決我族領袖一事，被寫在歷史，也永遠烙印了鄒人。從吳鳳到高一生，鄒族似乎始終學不會，以至於使得近現代史，被迫就以他二人故事為標的，讀史感受到的悲憤，莫此為甚！

浦教授面對著火塘、課堂、教堂、以及刑堂等四大版本歷史敘事，不間斷地緬懷先人境界，也擲出無窮的辛酸嘆筆，惟這一切都能於他快手定格歷程中，以一新款穿堂版歷史模式予以再造。換句話說，他的歷史報告穿越各塘／堂，更新了認識鄒族的切入點，這是創舉，也是原住民族運動運轉的深層力道，喝采！

IV. 賞析過後的幾個提問

忠實的讀者如我，當然對大作也要提出評論，或者說有些問題挺傷腦筋，拿出討教：

1. 關於自己鄒內部者，似乎寫得不夠，例如，四大社如何凝成一個緊密的鄒？其動態過程當值得深探；
2. 田野好似只問神話傳說故事等等民間口語文學，卻較少問及四大社內部關係，以致缺乏足以寫出四社史的材料；
3. 從口語遠古史躍至文獻中古史到近現代史的轉折點，未能有豐沛論述；
4. 針對口語遠古史中出現的那些人群以及他們的社會文化，尚沒能有效建置出一個全貌輪廓；
5. 為何圍著爐灶可以聽到源源不絕的故事，這些故事哪來的？為何說也說不完，這是什麼道理？*Pasuya* 想過了嗎？
6. 神話中的諸多超越人類生活屬性要素如何產生？人們為何繼續傳誦？為何不表達理性異議，卻反而樂於聽著、享受著、驚嘆著，繼而再轉說給後人？巴蘇亞認為呢？

V. 神話樹下觀望大森林

再強調一次，神話代表遠古史，而那須依靠理性資料建置者，則代表中古史及至近現代史。在當代信史觀念主導下，原住民族史的提出顯得非常困難，而這部書就是在此艱困背景下結結實實成形的鄒史。浦教授果然一號人物。

最後，回到大標神話樹。一棵果實纍纍大植物矗立於文化核心，當然很好。但是，為何不是神話之林呢？一棵棵神話樹，不就合起來成為樹林了嗎？孤零零一棵樹，不可惜嗎？或者說，倘使以神話樹代表原住民族文化根，那麼，孤立無援的一株原民樹，在面臨艱鉅挑戰之際，萬一撐不了樹倒，那不就族人四散佚失了嗎？所以說，大小樹，前後排，原生次生，高低差，四季款與常綠樣，闊葉與灌木，有花無花對比，等等等等，不更可聚眾成高塔，也趨近於人類文化的多樣？鄒文化自身也是一個歷史演變中的多樣體，大樹林的架構，或許更堅強有力，也合於千百世代充沛想像力和經驗世界的綜合體。鑑賞神話樹論之餘，等待著日後作者的進階大作。■

（本文改寫自浦著該書之序言〈代序——一個鄒男兒，端出了鄒歷史〉）

「郵」刃有餘的臺灣原住民族文化

王鵬惠

《原住民族文獻》特約學術專員

因應「臺北2016世界郵展」的舉辦，中華郵政在2016年委託排灣族藝術家拉夫拉斯·馬帝靈設計16款「原住民族文化特色郵筒」，將各族文物、圖騰意象與風景特色彩繪在郵筒上，還搭配原民特色的紀念戳章。郵筒亮相，觀者為之驚艷。這些原味十足的郵筒，在世界郵展結束後，分別安置在全臺各原住民地區的郵局、鄉公所等地，讓遊客遊原鄉還可觀賞特色郵筒，集戳章抽獎¹。在「文創」口號震天響的年代，中華郵政也加入原鄉拚觀光的行列。其實，這並非原住民族文化元素融入郵務體系之首例。

中華郵政歷來發行的郵票主題五花八門，舉凡動植礦物、名勝古蹟、生肖年俗，上天下海、古往今來，儼然是臺灣自然環境與歷史文化的小百科，發行原住民族文化主題的郵票，猶如增列小百科條目，對中華郵政可謂「郵」刃有餘。瀏覽「郵票寶藏」網站²，原住民族文化曾以不同形貌現身於方寸之間。1999年4月22日，中華郵政推出「臺灣原住民族文化郵票」，首次讓九族一同現身，內容是泰雅族「祖靈祭」、賽夏族「矮靈祭」、布農族「八部合音」、鄒族「凱旋祭」、魯凱族「收穫祭」、排灣族「五年祭」、卑南族「收穫祭」、阿美族「豐年祭」和雅美族「船祭」的祭儀攝影（圖1），1組9枚，面值均為5元，頗有大肆宣揚原住民族文化之氣魄。

2008年8月1日再度推出「臺灣原住民族文化郵票」續集，以特色服飾、傳統工藝等器物為主題，包括：排灣族陶壺、阿美族情人袋、魯凱族男子頭飾及布農族男子頸飾（圖2）。1組4枚，面值分別為5元、12元、12元、25元，這套郵票卻衍生一起烏龍事件。在郵票海報都已印妥，準備發行前不久，赫然發現郵票的圖片出錯了，



圖1 中華郵政於1999年發行的臺灣原住民文化郵票

魯凱族頭飾圖案是女子頭飾而非男子頭飾³，中華郵政緊急撤銷錯誤郵票，回收發行海報，漏網之魚的錯印海報，甚至成為拍賣網站的珍稀物件。這起錯誤雖及時更正，卻暴露設計者乃至整個發行團隊對原民文化細節陌生的窘境。值得一提的是，這套郵票也見證了中華郵政更名為臺灣郵政，再恢復原名的歷史，這是以「臺灣 TAIWAN」為票銘發行的最後一套郵票。

因應原住民特殊展覽或祭儀，中華郵政常順勢推出特色戳章，例如，1999年臺灣原住民文化郵票發行暨原藝之美特展，曾設計琉璃珠紀念戳章；2008年8月舉辦原住民文物郵展，獻上排灣族陶壺造型戳章。又如2015年高雄市原住民聯合豐年祭推出「馬里馬里豐年賜福」戳章；2019年花蓮縣原住民族聯合豐年節，以「披上情人袋」戳章紀念。身處數位時代，縱然貼郵票寄信的人少了，蒐集特色戳章的風氣倒是十分熱絡。

從第一套完整的原住民文化郵票發行至今，臺灣原住民族從九族增為十六族，族稱也出現變化，1999年郵票中的雅美族，在2016年的世界郵展活動中稱作達悟族⁴。方寸之間不僅見證臺灣原住民族的變遷，也可感受到原住民文化深入大眾日常生活的痕跡。■



圖2 中華郵政於2008年發行的臺灣原住民文化郵票（續）

附註

- 1 「樂遊原住民族文化特色郵筒活動辦法」。「中華郵政」，https://www.post.gov.tw/post/FileCenter/post_ww2/post_docdata_att/att_content/1AF0508D-305E-4B35-ADC3-41C8D8B731D7/08B86C65-F432-41C4-86B4-9BFDA6E2EEBF.pdf，2020年4月20日上線。
- 2 中華郵政「郵票寶藏」網址：https://www.post.gov.tw/post/internet/W_stamphouse/。
- 3 「原住民文化郵票（續）魯凱族這枚票出了什麼問題」。「清清集郵網」，<http://chch.tw/phpwind//simple/index.php?f9486.html>，2020年4月20日上線。
- 4 在原住民族委員會官網上以「雅美族（達悟族）」標示，蘭嶼島上族人們對族稱各持己見，目前多見雅美族／達悟族並置。

充滿著山靈及雨林味道的*Jah Hut*族木雕

林嘉運

馬來西亞策略資訊研究中心（SIRD）

在一個偶然的情況下，我在馬來西亞半島彭亨州Jerantut的Damai縣Kampung Koi中遇到了一位*Jah Hut*族雕刻師。*Jah Hut*族屬於馬來西亞半島原住民（*Orang Asli*）19個群體之一，其中13個群體為南亞語系，另外6個群體為南島語系，而*Jah Hut*族屬於前者。

那天，我剛好跟一群朋友從林裡出來，就順口問了他們哪邊有*Jah Hut*村。這是因為較早前有一位臺灣中研院的朋友前來考察，我帶他到不同群體的原住民村去探訪，但唯獨找不到*Jah Hut*村，心裡一直耿耿於懷，但我卻萬沒想到這樣一問，才發現出口就那麼巧合地在一個*Jah Hut*村旁邊。

想起以前聽過不少*Jah Hut*族的木雕故事，就到處查詢，結果就找到了雕刻師傅Yatim的家。他拖著老態龍鐘的身體，但表情卻非常開心地迎接我，畢竟我是一個久違的對木雕感興趣的來客。他從房裡拿出十幾件他年輕時的作品，並用馬來語很耐性地一件一件地向我解說。偶爾不自覺地用上*Jah Hut*語，在他身旁的太太及小兒子則會幫忙進行翻譯及補充說明。

如果熟悉那些與*Jah Hut*族同為南亞語系，居住於馬來西亞半島西海岸的另一個原住民群體*Mah Meri*族的木雕的話，就會發現*Mah Meri*族的雕工細緻，並以海洋生物及沼澤生態為主題，而居住於馬來西亞半島中部山區依靠山林為生的*Jah Hut*族木雕則恰恰相反，雕工粗放豪邁，帶有山靈及雨林的味。

木雕上的每一刻、每一劃都帶著意涵，而所有意涵最終匯聚成木雕的故事，而故事都敘說著他們與雨林之間長久共處的經歷。每一則故事都聽得我如癡如醉，有長著翅膀在樹林之間穿梭的天空蛇、用黏土重複創造人而疲累地不斷變換坐姿的創世神、擊敗日出精靈，守護家屋的日落精靈、躲藏在樹林之間，用長鬍鬚把人拐倒



- 圖1 在樹林之間穿梭的天空蛇-ular
- 圖2 守護家屋的日落精靈-Peruman
- 圖3 用黏土重複創造人而疲累地不斷變換坐姿的創世神-tuhan
- 圖4 讓人全身抖動的猴子鬼-bes boy
- 圖5 讓孕婦誕下雙頭嬰的雙頭鬼-bes kembar

(圖片來源：林嘉運攝)



的老人鬼、讓孕婦誕下雙頭嬰的雙頭鬼、讓人全身抖動的猴子鬼，以及造成身體病痛的各種鬼怪等等。

Yatim說，每個雕刻的形體都是他從夢中觀察而來。夢，對他們來說，是夜晚入睡時，靈魂離體、四處遊蕩的經歷，他也說，並不是每個人可看見，只有道行深厚修得「冷之眼」的巫師才能看見這些形體。

其實，這類木雕源自於 *Jah Hut* 族的 *Beni Soy* 治療儀式用來囚禁疾病 (*bes*，意指鬼) 的小道具，以軟木製成，一般都在儀式之後丟到河下游，意指讓疾病流放到世界盡頭 (世界是平面，而河的盡頭亦是世界的盡頭，就是無邊無際的大海)。後來，此小道具才因為商業化而成為商品，各類神話及故事才得演化成現在這些以硬木為材料的木雕，也由於木雕原本的功能，故雕刻以鬼怪 (*bes*) 居多，較少看見精靈 (*jah*)，因為唯有 *bes* 需要被囚禁在木雕內，免得四處作惡。

與每一家、每一戶都有一本教科書的 *Mah Meri* 族雕刻師不同 (政府為了鼓勵 *Mah Meri* 族參與觀光業，而向每一戶人家派發了一本雕刻指南及配給他們一套完整的雕刻工具)，這裡的雕刻師都依照口耳相傳的神話及故事來雕刻，也因為地理位置偏遠，缺少觀光客，缺乏政府過濾，故也不多人願意從事雕刻，但也讓他們的雕刻充滿著變化及驚喜。■

