

文獻的 · 文摘的 · 大眾的

原住民族文獻



• 總編輯的話

本期專題：社群人物誌——我妳他的生活故事

- 導論—有人斯有好故事
- 我是桃園人／桃園人：
三對移居都市的阿美族夫妻生命史
- *Taromak* 山林飛奔的勇士：*Sanga* 的生命敘事
- *mumu* 說故事——走活歷史的林清美女士
- 少小離家老大回
——我的遊返者（*halfie*）研究歷程
- 紙上部落——台灣《山海文化雙月刊》
與紐西蘭 *Te Ao Hou* 的初步討論

時事快遞

- 以植物為名，用詩歌構築的精神世界
——凱達格蘭文化館藝術文特展
「非常之土：當詩歌與植物共生」
- 到圖書館讀書兼看展：
國立臺灣圖書館的原住民族主題特展

- 相遇吉貝耍部落（*Kabusua*）
——記2020年吉貝耍阿立母夜祭

- 「以畫對話—*Puyuma* 的神話與神靈」：
陳冠年個人油畫創作展

文獻評介

- 中國少數民族相關的「仿／類／官」人類學現象

老照片講古

- 老照片作為最常民化的文獻：以一批日治時期臺東里壠支廳布農族地區影像資料為例（下）

新書視窗

- 《山地話／珊蒂化》
- 《月牙公主》
- 《消逝的中之線——探尋布農巒郡舊社》

文物掌故

- 出生同年的泰雅與師尊印記：
手邊一份一甲子前的入山證

總編輯的話

此次專題文章5篇，慧慧、巴唐、婉瑄、希文等4份書寫，各有專人對象，前二者寫幾人，後二者說一人，它們構成了典型的社群人物誌專輯文章。從中，我們可以知悉特定部落族人或族群成員的生命史事。故事中主人翁全都必須應對外在世界無以停歇之巨大壓力，卻也在爭取時間空間喘息片刻，讓自己和歸屬認同之人群怡然茁壯。那是和無形力量賽跑的日子，經驗深刻，不敢間忘。畢竟，縱使身在自己原鄉，當代促動變遷的潮浪日夜襲來，有心人不得不趕緊寫下英雄，並提醒後繼候選人。那是巴唐的東魯凱警示。臺灣不大，卻也東西部分隔，客觀資源和主觀心態截然不同，來自於東的阿美族人勇於接受挑戰，更大步迎向定居於西的新家新鄉新希望，這是慧慧的大漢溪部落敘事。婉瑄記著一位長者的一生，她是卑南族文化明星，也是外來師生必訪的南王部落大人物，令人嚮往。排灣族家名耀赫，個人名字之後接著它，就凸顯己身的永遠黏貼，希文大作正是此一黏貼歷程的動態日記。

上述人物誌文章所提及之專人及其大時代背景，或多或少，直接間接均曾現身於第5篇記述原民文學關鍵期刊的文章中，這是佩含的貢獻之一。也就是說，作為原民大宗投稿刊物，《山海文化雙月刊》成了另類社群，族人會來文筆相聚，而紐西蘭另例，可以伴參閱讀，拉進國際社群夥伴。

專欄方面包括時事快遞4文，新書視窗3作，以及文獻評介、老照片講古、和文物掌故各單篇，合計10。短文精巧，涵蓋範圍廣，有博物館和圖書館，有今日祭典與古典田野，有神話介紹及批判專冊，有古意畫展偕同舊聚落追憶，亦有論及中國少數民族前景的書生之見。總之，種種樣樣無不期盼讀者青睞，然後也一起加入書寫創作行列，因為這正是本刊大眾的風格，感謝您的支持！



2020年11月18日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

社群人物誌——我妳他的生活故事

06

謝世忠

導論——有人斯有好故事

08

李慧慧

我是桃園人／桃原人：
三對移居都市的阿美族夫妻生命史

24

巴唐志強

Taromak山林飛奔的勇士：
Sanga的生命敘事

37

Lregan Pakawyan 洪婉瑄

mumu說故事
——走活歷史的林清美女士

54

張希文 Lenglingman Rovaniyaw

少小離家老大回
——我的遊返者（halfie）研究歷程

65

蔡佩含

紙上部落
——臺灣《山海文化雙月刊》
與紐西蘭 *Te Ao Hou* 的初步討論

時事快遞

75

浦念瑜 Akuanx Poiconx

以植物為名，用詩歌構築的精神世界
——凱達格蘭文化館藝文特展
「非常之土：當詩歌與植物共生」

78

王鵬惠

到圖書館讀書兼看展：
國立臺灣圖書館的原住民族主題特展



原住民族文獻

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

82

溫璧綾

相遇吉貝耍部落 (Kabuasua)
——記2020年吉貝耍阿立母夜祭

86

然木柔 巴高揚

「以畫對話—Puyuma的神話與神靈」：
陳冠年個人油畫創作展

文獻評介

90

謝世忠

中國少數民族相關的
「仿／類／官」人類學現象

老照片講古

93

謝博剛

老照片作為最常民化的文獻：
以一批日治時期臺東里壠支廳
布農族地區影像資料為例（下）

新書視窗

98

王鵬惠

《山地話／珊蒂化》

100

洪敏銘

《月牙公主》

102

張乃文

《消逝的中之線
——探尋布農巒郡舊社》

文物掌故

104

謝世忠

出生同年的泰雅與師尊印記：
手邊一份一甲子前的入山證

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——有人斯有好故事

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

每個人都是社群中人物，從個人所涉之時事地物反觀主人身，必可撥見人文背景 and 社群建置之原理原則。本期專題焦點於此，招來了多位深思熟慮的寫作者，她（他）們精湛地詮釋特定個人身處文化情境的堅毅精神，也娓娓道來溫馨敘事裡之自我、家庭以及與更大群眾間的綿密關係。讀這批文章，整個大臺灣，從北到南，自偏東延線極東，述說多少原民自身和他身的生命體驗，也釐清了族群之所以守得住自主位置，可貴之處就在那份我族意識終究不滅滅的堅持。

在茫茫未可知的前提下，說要遷居，談何容易。但是，慧慧筆下的新桃園人／桃原人做到了，而且成功達陣。來自花東的阿美族人，歷經半世紀折騰，最終得以安居大溪大河畔，有的教會凝聚，有的音樂舒坦，有的則成了打造都市建屋功勞者。三人主角，印證了來到新鄉的正確抉擇，他們和社群族人們一起成為新在地人，無怨無悔，繼續珍愛土地。

巴唐寫到臺東魯凱社區的跑步英雄人物，是傳奇，也是傳統。幾人的跑山紀錄，大家津津樂道，那除了是尋獵的精準眼光之外，更有救難解苦的功能。一有緊急災禍，快跑者第一抵達，拉回了危險邊緣的生命，功績無價。作者喜歡這樣的社群身體感文化，但，似乎凋零現象正在作用，引人擔憂，也更使人懷念過往健將。或許重新找回跑不停的道理，也能帶來族群生活一片生機。

年輕的婉瑄，為自己的祖母寫傳。她以「走活歷史」為文章標題，顯然，那是一位德高望重的人物。果然，從其書寫中，字字揭露才萬把人出頭的臺東卑南族，當有一些號召型領袖，方得以熬過外力壓境的百年時間。祖母自幼品學兼優，文武

俱備，一點一點積累出受人敬仰的條件，而作者的極致問話，諸如外來國家教育是文化扼殺還是社會進步等等，挑戰著老人家的回應智慧，但，特定時空的作為，從今天角度看之或許不會人人認同，只是，歷程縱使斑斑，今日卑南族依舊屹立不搖，那才是重點。小孫女寫資深嬤嬤，很有看頭。

近二十幾年來，原民學者紛紛露出頭角，有效掌握自我族群部落歷史文化闡釋者日眾，這是努力的成果，其中卻也有著數不盡的奮鬥故事。我們說奮鬥，好像就是簡單地物質和非物質資源的加油，然後即可以有成出頭。但是，對一名原住民知識分子來說，生活的點滴片刻，每一分秒，往往都是掙扎，我是誰和我能為族群做什麼，以及將來性何在等等，都是難題。希文來自排灣，現在是大學教師，她的自我民族誌剖析，就是這樣一個故事的典型。她是來去又回又走再返的遊返青年。讀她的文章，多有感同身受。

最後的一篇，是個有意思的特例。佩含比較了臺灣和紐西蘭二個經典原住民族期刊，刊物在作者界定下，就是一個部落，亦即為本期專題所稱的社群，而在其中寫稿者，則應可稱為一個個人物。社群人物誌在此處嫣然突出。二份刊物的刊存時間差隔40年之久，一是西方先進國家二戰後積極與原住民族對話的嘗試，另一為臺灣好容易掙脫思想桎梏的上世紀末10年好紀錄。它們囊括了許多用心用力人士，他們都期盼國家社會更美好，大文小作一篇篇寄來，從而積累出紙上雖談兵，卻也風采奕奕，直接間接促動原民事務實踐層面的發展，也留下精緻的文學種子。這些等等人物，無疑都是社群中堅夥伴。

這5篇佳作，帶來豐沛之部落內外人物生活的經典點滴。我們學到也感應到有人斯有好故事的道理。多次翻閱，仍津津有味，建議大家細讀品味，包准自己也很想寫個好故事，讓自我社群留下看得見你我他的文化底蘊資源。■

我是桃園人／桃原人： 三對移居都市的阿美族夫妻生命史

李慧慧

桃園市政府原住民族行政局原民福利科科長

I. 前言

近世因資本主義、交通科技的快速發展，以及全球化浪潮的席捲，各國政治、經濟、社會與文化等之交流互動日益頻繁，人口亦因此劇烈流動。伴隨國內城鄉遷移、國際跨國移動、及族際通婚等現象大幅增長，內外交織，形成前仆後繼的移民潮（chain migration）（Reynolds 2004: 20）。都市代表人類文明歷史進展一個很重要的觀察點，特別是在工業革命、資本主義之後（McDonogh 2000: 115）。1930年代以降，後殖民時代來臨，人類學者研究的地區，成了新興的現代國家，多處地點在商業和國家力量導引下，急遽都市化、工業化。都市快速成長，邊陲部落或非主流族群人口大量往都市移動，加速社會變遷。

臺灣原住民自1960年代以後，有著相同的生存處境，大量從東部原鄉部落移往北部、西部地區，多數集中居住在新北、桃園等城市。戶籍移出原鄉部落的原住民人口數已近半數，然而實際移居都會區的人數已過半，桃園市從過去眷村最多、新住民人口最多的城市，而今也是全國都會區原住民人數最多的城市，其中阿美族設截至109年9月底設籍桃園人數為36,812人，成長了幾倍¹。詹素娟指出近年升格直轄市的桃園市，其產業結構與臺灣經濟發展緊密相連，吸引眾多原住民勞動力，阿美族是大移民的主體，新鄉變故鄉，綻放原民族文化，從空間、時間探究，恐怕有更多超乎意外有趣的發現，堪稱「升級版」的原住民族史（2015：26-28）。

從原鄉移居他鄉，他鄉日久變故鄉，是累積長時間日常生活的經驗，文化形式形塑地方特性，進而產生情感歸屬，激起認同意識。段義孚指出地方（place）是人



圖1 本文三對夫妻所居桃園大漢溪部落的聚會所是文化傳承重要的場域
(圖片來源：李慧慧提供，2020/11/18)

存在的立足點、自我實現的特定領域、意義的儲存庫，是具體可見的景觀及象徵符號，地方是時代的產物與留下的痕跡，文字強化了這份歷史感（Tuan 1977：221）。然而，新鄉與原鄉之間，是否如黃應貴指出阿美族人呈現「兩地社會」，在都市建立家園，並未捨棄居地家鄉，兩地密集往來，常常來來回回，創造新的文化形式（2006：180-181）？或如謝世忠與劉瑞超從阿美族在都市建成聚落、舉辦豐年祭，展露出阿美族社會文化特性中具有「自我性」與「裂解性」等二大特性（2007：301）？都市新鄉的生存情境，以及新鄉與原鄉兩地的意義與作用為何？值得一探。本文以人物生命史做為一種研究路徑，透過訪談紀錄，將個人重要的生命故事置於歷史脈絡之中，以個人敘說（narrative）方式，重述人與環境互動的過往生活，並進一步分析原鄉與新鄉的關聯。

本文書寫對象係移居都市的三對阿美族夫妻，半世紀以來從花蓮臺東輾轉西遷，最後都落腳在大漢溪畔，開展自己獨特城市特質的生命故事。自原鄉移住都市新鄉，面對不同的處境，各自經歷不同的都市經驗與遷徙歷程，從移居都市到最後找到宜居的地方一落腳並定居在都市河岸部落。藉此了解在社會發展過程中，勾勒自原鄉部落移入都市新鄉的阿美族社群存在的形式，進一步分析都市與原鄉的連結

狀態，對照過去研究曾指出的城鄉兩地的狀態，讓我們看見移民社群存在的另一種新的文化形式。

II. 都市傳福音

二戰後，西方宗教在臺灣積極宣教，在原鄉部落立下深厚基礎，多數原住民族人信仰基督宗教，教會是部落與外來文化、社會、經濟接觸的重要象徵和痕跡，也是族人認同的核心（李亦園 1978：62；邱韻芳 1997：154；林素珍等 2008：87-106；楊士範 2011：88-118）。原住民族人遷居都市之前，大部分已改信基督宗教，對其社會扮演了非常重要的角色（黃宣衛 2005：59）。

在這樣改宗的大環境下，出生在花蓮縣玉里鎮安通部落的Mayaw²，從小跟著媽媽一起上教會，立志在教會服侍。自1965年開始擔任傳道人，分派到花蓮馬太林教會，當時認識自花蓮學校畢業返回部落的Hana，他／她們幽默的說：「認識不久，即來電50」。彼此互相喜歡，很快地於1966年結成連理。婚後Mayaw先後在花蓮的三間教會傳教，同時擔任阿美中會總幹事。Mayaw開心榮耀地說：他在花蓮傳教時，「阿美中會」當時尚未依地區劃分，而是由全國各地阿美族長老教會聯合組成。隨著教友移出花東原鄉，移入西部之後，才分成東美、西美與阿美等三個中



圖2 Mayaw與Hana
夫妻關心都市中族人的
信仰及公共事務
(圖片來源：李慧慧提
供，2020/11/18)

會。在未劃分前，阿美中會成立50週年慶祝活動在花蓮縣光復區主辦係由他策劃，參與的教友相當踴躍，集結了眾多信仰基督宗教的族人。

隨著生存上的需求，追求美好的生活，愈來愈多族人離開花東部落，也因空間的距離，離開了經常聚會的教會。花東移民在都市的工作地點經常改變，常會跑來跑去，生活不穩定，疏離教會後，這些人處在信仰游離的狀態下，是教友口中「都市中的迷途羔羊」，不過，這些迷了路的羔羊，一有機會仍是想回到羊群中。族人離開了原鄉禮拜的教會後，進到與原來部落截然不同的都市環境，面對大樓叢林的冷漠、工作壓力、熙攘人群、擁擠車流以及內心孤寂，不安的心常需依靠與支持，於是「找教會」也成了族人在都市生活共同的經驗，透過教會的愛，得到期望的扶持與正向能量，並且也因為找教會，在都市中找到了族人。Mayaw牧師夫婦有感於族人進到都市後如迷途羔羊，把羊兒找回來是牧者重要的任務。

相較於原鄉，都市傳教初期顯得困難。但牧師與師母依然堅持，且加倍關心在都市中遇到困難的族人，持續追蹤其生活狀況。他們常參加都市的活動，如豐年祭、體育競賽、文化活動等，知道是族人，便主動上前詢問：有上教會？並邀請族人到教會禮拜，互相留下聯絡方式，持續關心。孩子升上高中後，約1984年舉家遷移高雄傳教約有11年。因桃園有愈來愈多的阿美族人，1995年被總會派到僑美教會牧會。1996年夫妻倆稱是他／她們人生中三喜之年，三喜是指牧會滿30年、結婚30年、於桃園平鎮桃花源社區購屋等。牧會期間夫妻倆常跟著總會出國，自籌旅費，師母以爽朗笑聲，開心自傲的說：「我很會存錢，買菜回來後，會將零錢放入豬公存錢筒，每次出國前打開，有5萬、7萬不等，做為二人出國費用，包含購屋基金，也是這樣存來」。

2004年，僑美教會甫完成改建，Mayaw牧師即辦理退休。退休前，師母的三位姊姊已先到大漢溪畔採集野菜捕魚，在河濱地種菜、搭建簡易農寮（*taluan*）。牧師夫婦雖已在平鎮桃花源居住十餘年，但還是非常嚮往田園生活，只要有空，夫妻倆喜歡到河濱，那裡有菜園、有農寮、有親人，也成了家人經常聚會的地方。這樣的機緣，促使牧師跟著搭起簡陋的小小工寮，當做自家人禮拜的「牧人福音中心」，並做為未來開拓教會的準備。一開始，僅為家人一起讀經、禱告、相互支持的地方，後來來此造訪的親友，也因喜歡此地，遂在牧師邀請下，先後加入福音中心。福音中心以阿美族語宣揚福音，位於仿若原鄉環境的都市河岸，吸引阿美族人前來，又因牧師不時的主動探訪、關心，適時提供幫助，過來禮拜的人愈來愈多，

甚至包含遠自臺中和淡水來的。族人有困難，牧師主動幫助，前者受感動即會一起禮拜，此一模式常出現在族人找教會的經驗。

福音中心時期，牧師一家人透過展望會，將奉獻金轉給需要幫助的人，知道那裡需要，主動關心協助。曾有族人的孩子生病住進長庚醫院，前後開刀7次，在家屬心裡煎熬的過程中，牧師一家經常幫他們禱告，孩子痊癒後，全家深受感動，便固定來此聚會。另有一位族人，離開花蓮時先至高雄工作，結識牧師，常受其照顧，工作北遷桃園後，主動和牧師聯繫，到福音中心禮拜，隨後並入住河岸。

福音中心有不少的教友與牧師一樣，都來自花蓮縣玉里鎮安通部落，原鄉部落族人能在都市聚在一起禮拜，促成這樣團聚的關鍵人物便是牧師。他在都市傳教已有50年的時間，長期關心族人的信仰，遇到來自同部落的族人，更是惺惺相惜。牧師心想福音中心可以成為族人聚會場所，也藉此把上帝的愛傳出去，於是設法把自安通部落遷到都市的族人盡量找來，其中還有遠從臺中、淡水來的教友。把部落族人找回來，互相加油打氣，傳承傳統文化、共構部落，筆者認為這突顯了阿美族文化特性中，具有「向外開展」的本質，利於遷移、流動。茫茫都市人海中，教會成了族人相互支持的「家」，產生了磁吸效應，將族人聚合在一起。

2009年初，牧人福音中心也和河岸其它的農寮一樣，經歷強迫拆遷，教友曾和部落族人一起上街頭抗爭。抗爭階段，牧師以信仰安定族人心靈，共食及共同禱告，決定原地重建部落。由於牧師擅於對外溝通，又能讓族人安心，於是自那時起即被推舉為部落頭目，擔任至2019年。部落重建時，族人凝聚共識，在4個月內，以最低成本、最快速的方式，自行規劃、自建房舍，福音中心也在教友合力下，從整地、造屋、裝修到園藝，一路親手打造。當主體木造結構完成，而屋內裝修、窗戶尚未完工之際，正值凜冬，但教友已開始在此聚會。

福音中心的教友散居在新北市、桃園市、台中市等地區，是Mayaw在都市中邀請過來。在有了部落之後，人數漸多，福音中心於2011年正式轉型成為教會，納入阿美族西美中會。教堂是該部落中最吸引人的建築物，從遠處望向該部落，在三排紅屋頂旁，矗立高聳的十字架，最聚焦目光，尤其夜裡明亮的十字架，一望即見部落及教會。

房子遭到拆除，抗爭時期除了共食，共禱，互相支持之外，唱歌跳舞也影響人的心靈，具有團結齊心、激勵人心、給人信心等功效。師母Hana喜愛歌唱，渾厚

響亮的聲音，常帶領族人，以歌聲提振士氣，走出悲傷的情緒。師母創作「部落山水歌」，係使用原有阿美族歌謠曲調，依族人心聲來填詞，牽動並形塑阿美族人的自我認同，並以歌唱做為阿美族人與城市、國家對話的媒介。說明族人何以選擇居住河岸，人與土地的關係，不僅看到遷移的歷史足跡，也可藉以理解大漢溪作為一個生命象徵，與阿美族血肉相連，他們腳下走過的每一吋水流、每一分土地，都與族人有著濃得化不開的情愫。雖說這是「部落歌」，其實也是「安心歌」，讓大家唱了，除了族人很高興、很滿足地繼續住下去，也讓政府、觀光客及關心者看到之後，支持阿美族續住在這麼美好的地方。

牧師夫婦倆皆已年逾七旬，子女也各自成家。牧師還有大哥住在玉里安通部落，過去回鄉做客時，寄住大哥家過於擁擠，後來自家族分得一塊農田（*omah*），孩子即建議自建農寮，遂於十多年前，在自家種植檳榔的土地上搭建農寮。農寮的建材很少花錢去買，大部分木板是收集自都會區的廢棄物，由牧師自都會區載回部落。牧師以前並無建屋經驗，但這次靠自己搭建，師母笑著稱讚說：「牧」師退休後變成了「木」師。然而，他們雖在原鄉部落搭建農寮，但因都市就醫較方便，並不常住原鄉，稱該處為「玩的旅館」，反而較多的時間住在桃園。筆者常見夫妻一起現身桃園市各大型活動如豐年祭、教會活動以及在大學校園擔任特聘老師，教導青年學子。

他們說：「我們已是桃園人了，回鄉只是做客」。可見，他們的生活以都市為主，原鄉為輔，這也使得傳統看待原鄉與都市的角度，從只是注意回鄉是否有房舍或回去的次數多寡，轉而越來越被看重的是，這群人已離開原鄉多年，對都市生活、土地與活動參與的高認同度。

III. 都市現原音

部落中公認最有才華的當屬樂師 *Walis*。該部落第一代主要是由黃家四姐妹組成，他是黃家大姐的次子，因而族人稱他為二哥。傍晚時分，路經部落時，附近河堤上方經常傳來悠揚浪漫的薩克斯風樂聲，吹奏者正是二哥，面對空曠的河川綠地，微風徐徐，夜空靜謐，享受著與大自然交融的樂趣。

二哥生於花蓮玉里馬太林部落，在他孩童時期，部落族人以務農為生，青壯人口外出工作者少，那時晚上常聽到不同樂器的演奏，大部分樂器是族人自製，例

如以竹子製成簫、笛子，吹奏的曲子大部分出於自創的樂曲。二哥的阿公與父親都是部落第一代基督徒，從小就跟著上教會。國小時期參加主日學，有外國牧師捐贈一批樂器，吸引孩子，並請其他教會老師教導。阿公房子夠大，所有樂器由阿公保管，他回想兒時笑著說：「那時很調皮，每一項樂器都拿來練習」。後來老師發現他有音樂的天份，把參加主日學的孩子找來組成樂團，二哥主要學習吹奏小喇叭，有了樂團，勤加練習，其他教會有聯合活動時，牧師會帶他們去表演。二哥自小就喜歡站在臺上演出，同時，也喜歡風琴的聲音，渴望碰觸琴鍵，但風琴不能隨便使用，只有聚會唱聖歌時，才由老師伴奏開啟。為了夢想，他曾把教會玻璃打破，進入教堂，無師自通，學會了彈奏風琴。

二哥就讀花蓮縣玉東國中時，參加學校樂隊，樂隊老師是位客家籍的基督徒，隊員不只有阿美族，還有客家人和閩南人，反映出生活圈有此三大族群。在老師用心帶領下，國二第一次參與正式音樂比賽，初試啼聲就榮獲花蓮縣管樂比賽第一名，接著代表花蓮縣參加臺灣省賽。參加省賽是二哥第一次離開花蓮，從東西橫貫公路到臺中，世界觀變的很不一樣，那次比賽榮獲了全省第二名佳績，優異的成績，增強自信，對音樂更加熱愛。

1969年國中畢業，二哥跟著父母到都市，父母隨著工地更換住所，他則到桃園龍潭的兵工學校就讀，因他具吹奏小喇叭的專長，加入了學校鼓號樂隊，當他講述曾去總統府前表演時，臉上洋溢著一份光榮的喜悅。軍校畢業後到中正理工學院擔任助教，因緣際會，先到中國文化學院（今之中國文化大學）學習二年印刷技術。由於對音樂始終抱持興趣，在這二年中，朋友邀約下嚐試去西餐廳及PUB演奏，後因友人的推薦，開始接受邀約固定加入餐廳及PUB的樂團表演，累積豐富的演出經驗。

在桃園龍潭上班時，學校有往返桃園、臺北的交通車，讓他可以方便地在晚上兼做音樂工作。結束二年臺北學習印刷技術，回到桃



圖3 Walis是虔誠的基督徒自幼喜愛音樂
（圖片來源：李慧慧提供，2020/11/18）

園中正理工學院，由於他具才華，個性又隨和，深受長官喜愛，希望他能續留學校。但，追求音樂是他人生的夢想，毅然自軍職退伍，他繼續與音樂為伍，曾開過樂器行，但因當時除了固定在歌廳當樂師，也在其他地方兼職，過於忙碌而結束了樂器行。二哥從小鍾情音樂，也因自小接觸原住民歌謠，使他有機會在都市成為樂師，相較他人多了一些專業優勢。為了精進彈琴技巧，就在桃園的音樂教室以鐘點方式租借場地練習指法、爵士樂及流行歌曲，練出心得，好聽的曲子多聽幾次就記得旋律，即可演奏，至於傳統音樂，原本就植入腦內，自然彈出。

二哥與妻子Ciku是國中的同學，二哥擅於音樂，Ciku從小是體育健將，獲獎無數，可稱是位風雲人物。移居都市之後，在緣份牽引下，二人相逢都市，進一步認識，共結連理，共組家庭，育有2男1女。Ciku在醫院、診所擔任護士10年，因1990年代盛行那卡西，喜歡唱歌，遂擔任二哥演奏時的最佳拍檔，擔起歌手要角，默契極佳，合作無間。夫妻這樣的合作模式，僅有10年的光景，而後卡拉OK取代了那卡西，夫妻二人轉以喜慶宴會的娛興活動，二哥伴奏，Ciku則轉型為主持人，由於收入穩定，有一定經濟基礎後，即於大溪員樹林購屋定居。

兒女在基督教家庭耳濡目染成長，均成為牧者，全家以服侍教會為第一要務。長子受二哥喜愛音樂的薰陶下，自小也愛音樂，擅長多種樂器，受到神的召喚到玉山神學院，畢業後在臺北影響力教會牧會，週六則會帶領一群青年在三重聚會傳福音，成立「手指印樂團」，樂團是以表演聖歌為主，以音樂吸引年輕人加入教會，透過音樂了解聖經的福音。

音樂與二哥的生命緊緊相扣，年近知天命之年，仍充滿活力，經常包辦喜慶宴會的演出。不管在都市，或受邀返回原鄉部落，Ciku是他形影相隨的最佳工作伙伴，陪伴他參與各種演出，擔任司儀及主持人，也從中學習傳統領唱。筆者第一次見到Ciku即是部落辦理豐年祭時，她是串連活動的靈魂人物，全程主持，不時強調阿美族人在都市生活，要能繼續傳承阿美族的語言及文化，並在大會舞中輪留擔任領唱。

Ciku相夫教子，除給予先生與兒女最大支持，移居都市後，深感在都市出生長大的孩子，失去如部落的學習族語環境，不利於語言及文化的傳承，遂自我期許，成為都市中一名傳承語言及文化的種子老師。由於在原鄉部落長大，又常上教會，可說流暢的阿美族語，2000年通過「薪傳級」的原住民族語認證，自此於各小學擔任母語老師，也有在桃園市部落大學開設族語課程，爭取更多的機會到都市社區及

部落教導不同世代的族人學習說寫族語，同時把都市的資源帶進部落，讓族人有機會學習傳統手工藝製作及分享野菜知識，建構傳統文化知識。

由於二哥醉心於音樂，近年來參加臺北市、新北市及桃園市街頭藝人徵選，筆者曾2次親自到桃園市街頭藝人徵選現場欣賞其演出，均見妻兒陪伴加油打氣。二哥說：「領此證書目的並非為了到街頭表演，而是自我肯定」。無論是喜慶或街頭的演出，除了妻子Ciku是其最佳助手，協助串連演出內容，另常有一位阿美族人柯先生與其搭檔，二哥吹奏薩克斯風，柯先生則彈奏電子琴，共組「老頑童」樂團。二位曾以樂師為主業，後來因卡拉OK受到衝擊，柯先生年輕，為了生活，不得不轉以工地建築為主業，樂師為副業。二哥則是孩子已就業，較無經濟壓力，故維持他熱愛的樂師為業。

和二哥聊起音樂，他總是侃侃而談。提及都市中有不少音樂演奏的場域，例如酒店、民歌西餐廳、PUB、街頭等，提供了音樂展演的空間，讓喜愛音樂的人有更多展現自我的舞臺。正是都市有這利基，不少阿美族人當起樂師，並在表演場合中彼此交流。為了強化同好的凝聚力，柯先生把從事樂師的阿美族人，集結組成「原音樂儀工作者」，在春節前辦理尾牙餐敘活動，聯絡情感，行之數年。2017年在龜山餐廳聚集，每位樂師帶著自己的樂器，餐敘中有獨奏，也有合奏。「樂儀」顧名思義，即是「樂」師和司「儀」的組合，有趣的是，樂師均為男性，司儀則大部分由女性擔當。聚會音樂聲中，「原」住民自然地圍起「原」圈跳舞，歡樂十足、笑聲不斷。原住民到了都市，遇到同好，也創造更多表演的機會，所組樂團，雖以阿美族人為主，但在都市生存，族人善用各項資源，建立擬制的親族關係，結拜兄弟，接納其他族群，增強生活的動力，集群成伴，展露才華，相互學習，獲得自我成就。

二哥夫妻是在部落長大後移居都市打拼，都市環境對原住民族人並非友善，但他們善用都市提供的資源，如二哥憑著音樂天賦，善用都市展演舞臺，讓他在音樂上獲得成就，自信與自在的立足都市。其妻更是在都市不利於族人學習族語及文化傳承的環境下，一份使命感，讓她掌握政府振興族語的契機及善用都市中社團的資源，讓族語、歌謠在都市繼續傳唱，讓文化得以在非原鄉繼續傳承。夫妻透過音樂、族語，連結人脈，延伸了在都市生存的更多可能，更好的生存利基，並佔有了一席之地。

有了河岸二哥，就有了都市河堤上的「原」音，有了風中的原音，就有了街

頭的老頑童樂團，這些音樂人開始演奏著自己的原住民都市新聲，一種不會在原鄉滋長出來的都市戀曲，而這也就是都市中改寫自己的定義。而在教室響起的族語之聲，則是這首都市戀曲的合音伴奏。

IV. 城市的建造者

河岸部落只有13戶，且均係自建的木屋，分配建成整齊的三排。族人說部落如同一個家，家有三樓，第一排是一樓，餘依此類推。一樓中間是集會所（*atawan*），如客廳般的開放空間，牆上掛著部落拆除前農園老舊照片，與拆後露宿帳篷、一連串抗爭衝撞的照片，以及部落參加比賽得獎的獎杯與獎牌，訴說重建後的部落故事。集會所可當會議室、招待朋友、提供自行車族休憩、族人聚集聊天、相片展示、研習及舞蹈演練的場所，也具有娛樂、教育、政治、交流、展示等多種功能。

第一排最左邊是部落唯一的小商店，店前擺設桌椅，是部落最常吃喝聊天小聚（*patawsi*）最熱鬧的地方。在此對於出入部落者，一覽無遺，族人玩笑說：「商店如同是部落的警衛室，商店女老闆Wangi則如警衛一樣」。Wangi的先生Iro自今年擔任部落頭目。

Iro來自於花蓮縣豐濱鄉新社部落，國中畢業後，曾短暫在藝工學校讀書，但因家窮學業中斷。1970年代臺灣經濟起飛，政府積極推動十大建設，各大城市需要大量勞力投入建設，因而大量原住民自部落移出，Iro結伴到都市打工，工程結束就回家，但一有工作又到都市，於是都市與原鄉來來去去。Iro在表妹邀約下，參加基隆與板橋天主教在三峽大豹溪聯合辦理的教會活動，並介紹當時24歲、虔誠天主教徒、在工廠從事作業員的Wangi認識，開始偶會拜訪，不久Iro去沙烏地阿拉伯工作，在那裡如同外勞，從事勞力工作，因車禍受傷，一年多即返回臺灣治療，而有機會與Wangi再續前緣，Iro與26歲的Wangi結婚，育有2女1男。

婚後，二人以工地為家，Iro工作，Wangi則在工地烹煮4或5桌的菜餚給工人吃，工程結束即換到下一處工地，過著如游牧般的生活。因後來法令規定工地不可再提供膳宿，Wangi就在板橋姐妹家附近租屋。族人常稱自己是都市建設的大功臣，包括中山高、北二高、建築大樓、豪宅及公共建設等。Wangi常開玩笑說自己的夫婿這輩子從事「大法官」受人尊敬的工作。當筆者心中對於所指的大法

官，感到疑惑與好奇時，Wangi笑著解釋，板模工每天拿著槌子敲打，與大法官敲木槌的模樣相似呀！Iro就像工頭開著車，載著部落及附近族人，一起到工地，他們很自在、很充實的過著每一天，並以建造城市為榮。

夫妻一家在新北市板橋地區租屋8年後，因表哥邀請表兄弟姐妹共5戶一起購買大漢溪旁興建的國宅，因其周邊環境可採集又可捕魚，與原鄉秀姑巒溪流域出海口地景相似，深受吸引，遂在完工初期，購下新屋。然，購屋後因公婆身體微恙，未立即遷入，購屋10年後才移住，但他們感覺進出大門與電梯，如關在監獄般，加上喜歡田園生活，於是開始走進附近河岸採集種菜，得到先到河岸開墾族人的同意，開始有了田園與工寮。

國宅房子則交由兒女居住，Wangi再三強調，住在河岸，一出家門，就可踏到土地，擁抱自然，空氣清新，又可與左右鄰居聊天，這裡會是他們夫妻倆終老的地方，除了對部落有高度的歸屬感，原本信仰天主教的Wangi，因Iro是長老教會的教友，她就跟著先生的信仰，在附近的榮美教會聚會。

因族人喜歡吃檳榔，在部落賣檳榔是主要收入來源。生意不錯時，一天賣完20-30包是常有的事，販賣的對象主要仍是部落的族人或來訪的親友，之前附近有工程在進行時，非原住民的工人也會來買。阿美族人強調，需要買檳榔時，大部分向同族人購買，主要是習慣裡頭包的石灰，白灰是特別從花東購得由當地石頭研製，與坊間的化學材料不同，對身體危害較少。

夫妻深深感受有部落，語言與文化得以傳承。每年豐年祭Iro以自小參與活動習得的領唱，教導下一代年輕人。部落也與大學專班合作，部落做為教室，族人擔任老師教導學生，Iro也被學校邀請主持活動祈福儀式。Wangi也因參與部落手工藝研習課程，學習編織包包、情人袋及頭飾，展露其在手工創作的天份，並將其成品陳列在商店內販售。

Iro讓人聽見在都市每天有人釘板模敲敲打打的聲音，默默燃燒自己又引以為傲的勞工心聲。他們並不悲觀、不自怨自艾，找到自己在城市中的位置，也確認是這個在城市中的主人，並以做為桃園人／桃原人為榮，他們知道自己在做什麼，他們建造了這個城市，改變了這個城市。



圖4 Iro自2020年開始擔任部落頭目，中間站立者為Iro於2016年部落豐年祭替時任頭目Mayaw奉酒。

（圖片來源：李慧慧提供，2016/7/1）

V. 嫁接都市／原鄉做客

都市部落三對夫妻奮鬥的故事，敘述大半生輾轉遷徙，定居桃園，都市過活的生命歷程。積極開拓教會、展現樂舞文化、建造城市風貌等，他們是豐富城市內涵的要角，善用族群樂觀幽默、向外拓展的文化特質，把握都市具有的多元文化、包容差異及自在便利等性格與生存契機，不只開創各自家園，延續族群文化，並幽默自信地說：阿美族人是這座城市的貢獻者，因為高樓大廈、交通建設、文化交流，他們都有功勞，族人在都市中享有這份光榮感，不再如過去研究指出原住民是都市的社會問題。

從他們的生命故事，發現阿美族是能夠把握社會資源、掌握生存利基、積極參與社會的一群人。依據桃園市政府彙整的統計數據，由原住民開拓成立及經常聚會的教會有106間，設籍桃園的人民社團有132個，教會與社團是族人在都市中聚合人群與傳承文化的重要場域。他們也積極參與桃園市內大學設立的原住民專班

課程及部落大學文化學習課程的講師，教導都會區族人或青年學子，認識阿美族傳統文化。

桃園市是一個移民匯聚宜居的城市，尤以自2014年升格直轄市之後，桃園市政府提出「桃原新政」，至今已升級為2.0版，給予原住民族人政策上的支持，提升幸福感，因而成為全國都會區人口數最多的城市，是原住民的第二個故鄉，形成了「我是桃園人／桃原人」的地方認同。他們在桃園河岸建成部落，即現部落意識，開始辦理豐年祭（謝世忠與劉瑞超 2007：257）。三對夫妻也在部落型豐年祭分別擔任主持儀式者、領唱、活動主持人等，對他們來說都市已是他們的家，部落是文化傳承與相互照顧的地方，他們並非是都市的過客，阿美族的文化也已深耕桃園。

謝世忠及劉瑞超指出，人是文化的承載者，尤其是大量離鄉又在新地區結伴建立社區，文化移植當能直接對接收地區之廣體文化內涵，注入新要素（ibid.:4）。又，黃宣衛也指出阿美族文化呈現區域性差異，他從臺灣東部落區域發展歷史，阿美族有一些共同特性，但從年齡組織、會所制度、豐年祭等，花東縱谷南北兩端，因不同的歷史發展，存在許多細微的差別（2005：73-102）。也就是說，從歷史發展過程來看，阿美族對於文化所現的區域性差異，接受性及包容性高。因此，當鼓勵族人向外開拓，開展美好的生活，不同區域的阿美族人在都市建成部落時，透過相互學習交流而創生出都市型的文化面貌。

然而，阿美族的文化在都市呈現的內涵，發展的類型及意義，李慧慧前以「桃李嫁接」說明原以山區海邊為家的阿美族人，在與現代工商大都市逢遇（encountering）後，共構而生都市新都鄉文化。桃李嫁接，後者為樹幹，前者為樹枝，李樹代表「都市」，提供養分給代表阿美族的桃子。經過時間磨合，確認了雙方的共生默契，自此開枝散葉，開花結果。長出的果，雖仍是桃子，但與原桃子已有不同。它並非李子，但也非舊桃，而是新出的李接桃。經由嫁接，從李子樹幹上，結出的桃子，有了更多的樣貌，不再是「原鄉」的桃子（李慧慧 2018：313）。

Terje Wessel（2009）曾論及城市多樣性與族際交往。多族群共構的都市族群互動過程中，區分你我差異的族群意識，在進到都市之後，其形塑過程與變化，均需要更多的容忍。都市與原住民相遇，桃李嫁接，如同原本陌生的二人，經由認識交往，繼而相互包容欣賞，最終結成連理。人類社會關係，或也與嫁接相似，當具多元性與開放性，共建新社會，共織新文化，嫁接後的新生值得期待。

文化樣貌如同經過嫁接過程，雖呈現了新樣貌，但仍是桃子。而這桃子因嫁接在李子樹上，其對李子樹已形成了依賴。換言之，原住民移居都市之後，他們已經在都市落地深耕，桃園已是他們安身立命的家園，並非路經桃園的過客。但，對於孕育他們的第一故鄉—原鄉部落與現在安居的家鄉兩地的連結，對於文化的認同，如同嫁出去的女兒一般，思鄉戀舊，念念不忘，彼此之間保持著一體傳承的關係，但無法常常來來回回，如同女子婚出之後，在重要節慶或人生大事，親友們商討好才會返鄉，都市成家後已與原鄉不再緊密，回鄉次數並不頻繁，期於都市終老。

VI. 結論

過去，我們觀看、認知或定義原住民，除了五官等體質特徵，也會從其生活方式、語言、文化形式及生存環境等特定條件，例如過去曾有高山族的稱名，顯然是因其生活在山區環境這樣特殊因素有關。依循這樣的模式，而今看到在桃園市有這麼多原住民，要進一步描述他們是誰時，都市特定地理環境，以及環境中展現的生活方式、文化樣態、生存歷程，也會同樣是認知、辨識、定義他們不可或缺的元素。

本文指出了三對阿美族夫妻，自花東移出後的都市求生經驗，以及在都市的生命創作歷程。*Mayaw*牧師嘗試在都市人海中，藉宗教活動找尋族人，一起用象徵基督教的「十字架」重新書寫一群在都市找回自信的族人，沒有十字架，寫不出這樣的都市族群故事，這群彼此心繫、相互扶持的都市信徒，建造了自己的教會、打造了自己的部落以及賴以安身的土地，也有了自己的部落名，一個歌頌、擁抱著都市土地的河岸部落，他們說自己已是「桃園人」，亦與「桃原人」同音，桃園就是他們安身立命的家鄉，如前文所述移居桃園的族人，如同女子婚出，原鄉部落是他們的故鄉，也如同娘家，在重要的日子才會返鄉，不再呈現原鄉與新鄉密切來回的兩地社會。

*Walis*夫妻因掌握了都市的音樂舞台／教室，發展了他們原音傳聲的機會，既延續了族語，也將他醉心的音樂融入都市背景，這背景不是過去原鄉的大山大海，而是街頭來往的人群，或酒店餐廳、PUB、婚宴，這使得他們的人生迴響著都市戀曲，不再只是鄉野原音；也只有在都市，才能完成這種新聲戀曲，才能奏出都市愛聽的調，反過來看，都市原音也算是自己的歌。

大法官一槌定讞，但板模工則是槌出了新城市。雖是出賣勞力，但他們不卑微，也沒有頹廢喪志。Iro夫妻雖是底層勞力工作者，數十年從事板模工，並未因此看不起自己，而是自認生命與都市緊緊相連，並以參與了都市大型公共建設為傲，大方自讚：「都市中的中山高、北二高及高樓大廈是我們蓋的」。曾經一度工業革命的機器敲打聲，帶來了人類新一代的文明開展；這群花東來的板模工，敲打的聲音雖不如機器大聲，也默默改變了城市，值得尊敬。

城市地貌的改變，他們是參與者，不論是大樓、高速公路，或是河岸部落，都有他們的親手烙下的印記。他們儼然已是都市化的原住民，被城市烙印，同樣值得注意的是，都市內涵也因原住民而更加多元豐富。他們烙印城市的地方也不少，即便不是全面，但至少在某些河岸、某些城區聚落，在若干教堂是，在有些教室也是，甚至在假日廣場也看得到豐年祭，這樣的能動性豈可小覷。

終老都市、做客原鄉。都市中做主人，他們重新定義自己，也改寫了城市。

附註

- 1 參見原住民族委員會網站<https://www.cip.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=2D9680BFECBE80B640BA3A8FAD65329D>，臺閩地區各縣市原住民人口數之統計資料，109年10月20日上線。
- 2 文章中的三對夫妻名字均為化名，以避免揭露報導人的隱私。

引用書目

李亦園

1978 《信仰與文化》。臺北：巨流。

李慧慧

2018 《原住民新都鄉文化之形成：桃園大漢溪阿美族的河川與城市共構脈絡》。國立臺灣大學人類學系博士論文。

林素珍、陳耀芳、林春治

2008 《阿美族當代宗教研究》。南投：國史館臺灣文獻館。

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。

原住民族委員會

N.d. 〈台閩縣市鄉鎮市區原住民族人口統計資料〉。「原住民族委員會網站」，<https://www.cip.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=940F9579765AC6A0&DID=2D9680BFECBE80B640BA3A8FAD65329D>，2020年10月20日上線。

黃宣衛

2005 《異族觀、地域性差別與歷史》。臺北：中央研究院民族學研究所。

黃應貴

2006 《人類學的視野》。臺北：群學。

詹素娟

2015 〈新鄉變故鄉：綻放的原民文化〉。《文化桃園》2：26-31。

楊士範

2011 《阿美族都市教會：近五十年新北市都市原住基督教信仰生活史》。臺北：唐山。

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參與及文化認同》。南投：國史館臺灣文獻館。

McDonogh, Gary W.

2000 Rethinking History and Anthropology in the City. *City & Society* 12(2): 115-128.

Reynolds, Rachel R.

2004 "We are not Surviving, We are Managing": The Constitution of a Nigerian Diaspora along the Contours of the Global Economy. *City & Society* 16(1): 15-37.

Tuan, Yi-fu

1977 *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Wessel, Terje

2009 Does Diversity in Urban Space Enhance Intergroup Contact and Tolerance? *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography* 91(1): 5-17.

Taromak山林飛奔的勇士： Sanga的生命敘事

巴唐志強

國立臺灣師範大學體育學系博士候選人

I. 前言

tang... .. tang... .. kiyalralra! Ki miyalralre, amani ka lrangwthabara si Sanga giyagiyagilra moliyoliyoso le'eng ki cekelre ta swa Taromak. Lro kiyalralranga kwadra giyagiyagilra moliyoliyoso cekelre. Lri aithingalrenga yakai kwani twakocingacingale ki ayitwatomaneta kaiki cekeleta. Miyakikai kawriva ko marwarodrang. (Taromak族語譯：噹噹……噹噹……清脆的臀鈴聲從Sanga及青年臀間，在清晨劃破Taromak的天空，年長一些的族人一聽就知道，部落發生重大的事了！)

2018年10月26日清晨，*tawdring*（臀鈴）傳來Taromak *taliyalralray*（達魯瑪克傳統領袖）*Molrawco Lrabaliyos*（古明德，1946-2018）辭世的喪訊，靈魂通往*Taloalin*及*Taidrenger*靈魂歸宿的地方，與祖靈相聚。今（2020）年1月27日，筆者記憶中Taromak最年輕的Sanga（因個人能力或功勳獲認同並賦予勇士身分之稱謂）*Vaungu*（蘇明忠，1972-2020）也離開人世。一位是蘊藏Taromak豐富文化知識的領袖，一位是承接Sanga身分，在社會變遷下尋求身分認同與定位的族人，他們雖有不同的身分，但他們身上都留有Taromak特有的「文化基因」、生活經驗及生命故事。

他們的離世，意謂著原住民族社會知識的瑰寶已隨著流失，傳統Sanga們漸漸地凋零，也突顯Taromak傳統文化與知識紀錄及保存的刻不容緩。Sanga是Taromak社會中特有的一種身分，具有豐富的文化底蘊及傳奇色彩，本文乃透過幾位Sanga的生命敘事，挖掘在此光環背後下真實的面貌，並省思在當代社會中，如何進一步彰顯其

意義與價值，並傳承其意志及精神。

II. *Sanga*的故鄉：*Taromak*

依現今行政區域劃分，*Taromak*（達魯瑪克）位於臺東縣卑南鄉東興村。*Taromak*人自稱為*su-Taromak*，意指「居住在大南的人」（鄭瑋寧 2000：20）。日治時期學者移川子之藏、宮本延人、馬淵東一（1935）指出，大南社（*Taromak*）是目前魯凱族諸部落的起源地。大南社祖先的創生地*Bayu*湖（小鬼湖）附近，社中最大貴族*Labarius*祖先住在此地，約在西元1553年建立大南社，1593年遷移至*Bayu*湖北方的*Kindoor*（肯杜爾山），先居住在*Kacegele*（卡基給拉），因發生天花與霍亂人口銳減，1713年再遷移至族人慣稱舊部落的*Kapaliua*（卡帕里瓦）。1926年日本政府實行「集團移住」聚落遷移政策，將部落遷至*Kapaliua*下方的*Doo*（兜）及*Ilila*（比利良），同時引進臺東縣金峰鄉嘉蘭社的*su-Atain*（排灣族人）至大南社耕作水稻，1941年日本政府繼續執行移住政策，將族人遷移至現居地*Olavinga*（東興村）。1945年夏天颱風來襲，溪水暴漲沖毀大南溪北岸的20多戶家屋，災後居民重新被安置在*Sasoaza*（撒舒爾雅），形成一小聚落（巴唐志強 2017：72；王美青 2004：4）。1965年黛娜颱風過境，大南溪水暴漲沖毀北岸50多戶家屋；1968年中秋節的前一天，艾琳颱風過境沖毀比利良吊橋與北岸40多戶家屋，遭沖毀的家屋後來遷移至*Olavinga*北邊的*Kanalibak*（肯禮本），形成一小聚落（古馥維 2013：3）。因溪水屢屢進犯，影響居住在大南溪南岸邊*Ilila*（比利良）族人的安全，隨後也遷移至*Kanalibak*北邊，形成現今的*Ilila*聚落。目前的*Taromak*有503戶，1,360人（臺東縣臺東戶政事務所 2020），以魯凱族人為主，並分居於*Olavinga*、*Kanalibak*、*Ilila*及屬於臺東市轄內的*Sasoaza*等4個聚落。

III. *Sanga*的形成：圍繞*bekas*的文化敘說

在*Taromak*的社會組織中，*Sanga*身分的認定是不分貴族與平民，而是透過個人的膽識、勇氣與能力，以及對於部落的功績而賦予。要成為*Sanga*主要有兩個途徑，一為*bekas*（山林路跑競賽）連續數年皆獲得第一名者，即擁有*Sanga*的稱謂；另一為*aber*（救難），即在部落領域發生災難時，第一位抵達現場搶救的人，也被稱為

Sanga（巴唐志強 2017：77）。易言之，由**bekas**文化的敘事中，可窺見Sanga文化形成的軌跡。

bekas意指於山林路跑的競賽，是Taromak憑藉所處自然環境、條件、社會組織及文化，經由族人代代相傳，所發展出一項跑步競賽活動（巴唐志強，2009：22）。丘延亮（1994）表示，世上每一個文化社群，幾乎都有屬於自己族群的特殊神話故事及傳說，透過這類口語的吟誦、唱和與講述等方式，傳遞與傳達社群的古往今來，透過口傳方式的語言溝通，也是一個社群傳承其歷史、生活經驗和智慧的方式。就**bekas**的神話故事與傳說而言，涉及了Taromak族人生活環境、生存能力及活動儀式等文化現象，亦傳達Taromak的族群信仰及宇宙觀，茲就筆者蒐集有關**bekas**的神話與傳說，節錄如下：

相傳在Taibeleng部落時期，Lrakutaloow家族的Libalribi及Otonga兩兄弟非常擅長跑步。某日兩兄弟到部落對面的山上割小米，突然下起大雷雨，兩人擔心曬在部落空地的小米淋溼，就從山上一路往部落跑，不等休息喘氣，兩人趕緊將小米全部收進工寮，等到收完後，大雷雨才淋到部落，族人因此稱讚他們奔跑的速度比雨神還快（巴唐志強 2009：10）。

另在荷蘭時期，Taromak婦女到溪邊挑水，發現一群嘴巴會冒煙的紅髮怪人進到部落領域，婦女趕緊回報部落，Libalribi及Otonga兩兄弟第一時間就趕往溪谷擊殺怪人。這樣的跑步能力與速度，也成了Taromak的英雄，為此部落傳統領袖特別表揚Lrakutaloow家為「英雄的家族」，負責保護傳統領袖家族（巴唐志強 2009：11）。

根據上述的傳說與典故，已有相關文獻指出，被殺的「紅髮怪人」可能是闖入Taromak傳統領域正在抽煙的荷蘭人，也因為這樣的殺戮，讓Taromak在17世紀就出現在史料記載中，是當時殖民者荷蘭人列冊中著名的「敵蕃」。此外，為了彰顯Taromak男子擁有過人的膽識與身體能力，每年的kalalisiya（小米收穫祭）前會讓年輕人賽跑競技，而逐漸形成了**bekas**與Sanga的文化。2007年7月14日Taromak舉辦了「第一屆魯凱杯山林奔跑比賽」，期藉由恢復舊有的**bekas**，重建與象徵Sanga文化的再生。而神話故事與傳說或多或少都帶有神聖性及祭祀的色彩，**bekas**不外如是，

2014年國立臺灣史前文化博物館舉辦的「Sanga飛舞的勇士」特展，即收錄了一則關於Sanga的傳說：

過去當部落許久未下雨，危及農作物生長與周遭環境時，就會舉行*mwari odalre*（祈雨祭），由Sanga跑到*Kindoor*（肯杜爾山）下的*angebaw*處，摘取*lanteresai*（銳葉石松）植物戴在頭上，然後以最快的速度跑回部落，隨後在溪邊與等候的族人一起喊叫並潑水。此儀式主要的意涵是藉由Sanga到深山終年不乾枯的崖邊，摘取宛如雨神鬍鬚的*lanteresai*（銳葉石松），亦即叫醒或激怒雨神，雨神受到刺激後會怒追Sanga，亦把雨水帶到部落。過程中Sanga要跑得比雨神還快，不能被雨神追上，否則雨水就帶不回部落（國立臺灣史前文化博物館 2014：62-63）。

從上述的神話故事與傳說中可以發現，對於一個從沒有發展出文字的臺灣原住民族社會而言，口傳便是族群歷史與文化傳承的最主要工具（丘延亮 1994）。*Pasu'e Poiconu*浦忠成（2019：1）亦認為，神話做為一個民族認識、適應其所生存環境過程的觀察、思維的結果，其實可以視為一個民族知識體的一部分。對應*bekas*神話與傳說的紀錄，除了可以了解跑步活動相對於*Taromak*部落的生活實踐、物質與精神生活，以及社會變遷中的一些軌跡外，對於*Taromak*族人與自然環境和土地的關係，以及後續所形成的Sanga文化，均可以突顯其文化的特殊性與珍貴之處。

從神話故事與傳說時期形成文化進而傳衍，*bekas*遂每年於*Taromak kalalisiya*（小米收穫祭）前舉行。*bekas*起跑的同時，參與的男子會大聲喊叫，象徵將部落內不祥的事物，透過參與人群的聲音將其驅趕出部落，後來則延伸為彰顯男子擁有過人的膽識、耐力與速度的*bekas*（國立臺灣史前文化博物館 2014：10-11）。延續至今，目前*bekas*的辦理方式，同樣於*kalalisiya*前舉行，並以在山林間路跑的形式辦理，跑步的路線從舊部落*Kapaliua*（卡帕里瓦）下方的*Molawnga*（桑樹溪）出發，沿途會經過*Taromak*的傳統領域，包括*Makadrakeralre*（大南南溪）、*Inolranaka*（百步蛇橋，傳說擊殺荷蘭人的地點）、*Makabaolo*（大南北溪）、*Ilila*（比利良）及現居地*Olavinga*（東興村）等，總距離約7公里。

綜合上述，可以歸納*bekas*主要的意義與功能在於「身體訓練」、「祈福儀式」、「競技活動」及「榮耀取得」等，並以此連結*Taromak*傳統以農耕與狩獵為主

的社會體系，此一體系保障部落生計活動的進行，而生計活動則維持部落的運作。而為因應環境之特殊性與地域性，也從**bekas**中發展出一套**Sanga**的社會規範，**Sanga**具備之能力，直接影響其身分、角色與任務，透過功勳則能提高其在部落的地位，一般族人未經此經歷、過程及儀式，不能賦予此專屬權力，亦無法改變在部落的身分與地位（巴唐志強 2017：81）。**bekas**不但是**Taromak**重要的文化活動，也匯聚成族群集體記憶，面對快速變遷的現代社會，**bekas**所構連的社會意義、**Sanga**的生命經驗，即是**Taromak**文化實踐與傳承的重要知識。

IV. 做為**Sanga**的生命故事

從上述**bekas**的敘事中，可以看到**Sanga**在**Taromak**的社會組織，具有特殊的意義與功能。為彰顯其身分之意義，並了解在實際生活中的影響，本文蒐集2014年國立臺灣史前文化博物館舉辦之「**Sanga**飛舞的勇士」特展訪談資料，以及筆者的實際觀察，彙整幾位具代表性**Sanga**的生活經驗，期從他們述說的生命故事中，挖掘屬於他們特有的人生哲學，也進一步勾勒此特殊文化的知識內涵，並省思故事背後帶給我們的啟發。

Masegesege Lrarobeciyake（田火本），出生於1937年，是目前**Taromak**最年長的**Sanga**，除了擁有**Sanga**的身分外，也是**Taromak**傳統文化的工藝師與獵人（圖1）。擁有一身傳統技藝本領，無論竹編、藤編、木雕或是狩獵陷阱製作，都難不倒他，諸如傳統弓箭、槍矛及杵臼等生計用品，家中生活使用的木碗、湯匙等器物，乃至小朋友遊戲用的童玩等，他也都可以自己製作，並且會在物品上雕刻圖紋，以增加其獨特性及藝術價值。

在**Sanga**身分上，**Masegesege**印象最為深刻的是，1958年臺東平原因久旱不雨危及農作物，因此周遭的部落聯合起來共同舉行祈雨祭，當時臺東平原上卑南族群的建和、知本、泰安、南王等部落，以及阿美族群的馬蘭部落等，都派有代表參加，可謂盛況空前，**Taromak**



圖1 **Masegesege**除擁有**Sanga**身分外也是**Taromak**傳統文化的工藝師
（圖片來源：國立臺灣史前文化博物館 2014：71）

則由他擔任代表。另外，則是年輕時潛入鄰近的泰安部落巴拉冠男子會所，取走他們的*tawding*（導鈴，卑南族語為*tauliu*），他們發現後在後面追趕，卻都追趕不上。2007年當時已70歲的年齡，參與在舊部落*Kabaliwa*（卡帕里瓦）舉行的*bekas*，仍是第一位衝出起跑線者，展現出其穿梭山林的跑步能力。

Tanebak Lragiring（杜昭明），出生於1944年，是*Taromak*著名的長跑健將，年輕時每天清晨打赤腳沿著*Taromak*旁的大南溪岸邊，跑到臺東海邊再跑回來（約15公里），鍛鍊體能。強健的體能及擅跑的能力，也充分展現在其當兵生涯，當兵期間部隊裡1,500公尺到10,000公尺的跑步競賽，幾乎都是他包辦第1名（圖2）。這樣優異的長跑能力，也讓他在年輕時期締造了不少的豐功偉業，獲得多項比賽的冠軍（圖3），為部落及部隊爭取許多榮譽，更難能可貴的是入選了當時國家培訓的馬拉松奧運儲備選手。

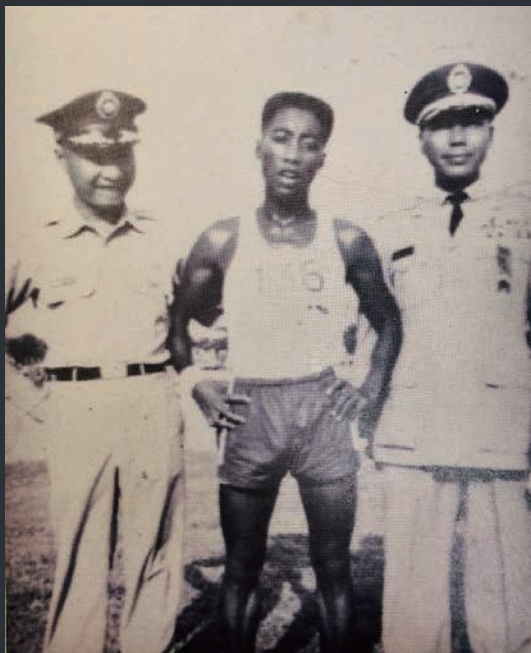


圖2 *Tanebak*年輕時是*Taromak*著名的長跑健將
（圖片來源：國立臺灣史前文化博物館 2014：7）



圖3 *Tanebak*秀出年輕時所獲得的獎牌
（圖片來源：國立臺灣史前文化博物館 2014：7）

在Sanga身分上，Tanebak印象最為深刻的是，20歲時奉派到屏東的霧臺部落報喪訊，從Taromak出發沿著南迴公路跑到屏東霧臺，當時在部落裡聽到tawdring（臀鈴，圖4）的聲音，就知道有重要信息傳來，而當天抵達並傳遞訊息後，連飯也沒吃就趕回來，沿途都是喝山邊水溝的水。另



圖4 Taromak的臀鈴
（圖片來源：巴唐志強攝，
2009/7/18）

外，1969年Taromak遭遇大火，他除了帶著家人逃離，也背著行動不便的老人家，連夜爬上部落後山避難。不幸的是，在退役後到清潔隊工作時不慎壓傷了腳，導致無法行走，儘管行動不便，他仍每天不論風雨的在部落的廣場進行復健，不向命運低頭的毅力，展現的就是Sanga的意志與精神。

Tibo Salrebelrebe（沙秀武），出生於1945年，也是Taromak著名的長跑健將，年輕跑步訓練時，通常不吃熟食且較少喝水，每次參加比賽前，母親會煮生薑水讓他洗澡，如此一來身體才比較不會痠痛。參加bekas時，成績都是名列前茅（圖5），因此受到部落族人的尊重，傳統領袖對他特別禮遇，會為他祈福。成年後，已故的傳統領袖Molrawco（古明德）也常在公開場合邀請他站在身邊，雖然Sanga的身分是無酬勞的，卻也擁有屬於此身分帶來的特殊權利（圖6）。

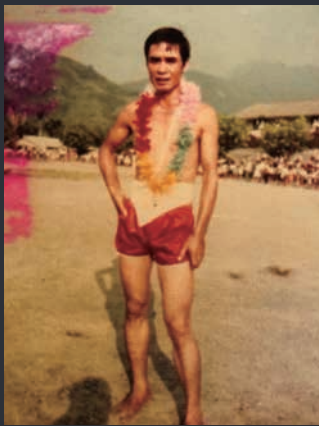


圖5 Tibo年輕時參加bekas
成績都是名列前茅
（圖片來源：國立臺灣史前
文化博物館 2014：68）

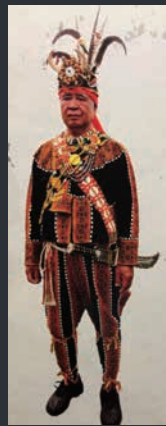


圖6 Tibo救難從不落人後
讓人敬佩
（圖片來源：國立臺灣史前
文化博物館 2014：69）

做為一名Sanga，Tibo印象最為深刻的是經歷了多次的救難工作，遭遇最危險的災難都是與洪水有關。他回憶有一次遇到一部車輛掉入溪中，另外也遇到一對兄妹到山上採薯榔不慎掉入深潭，當下都無人敢下水搶救，他奮勇下水救人，共撈回3名死者及1名生還者。從小就是一位標準的Sanga，不論是年輕時bekas的常勝軍，成年後救難也不落人後，儘管已漸入遲暮之年，但過去靠身體能力為部落、族人付出不求回報的精神，除讓人敬佩之外，這種可為公益捨我其誰的Sanga核心價值，如何延續與傳承，而不致遺忘在歷史的洪流裡，值得現代的我們深思。

Vaungu（蘇明忠），生於1972年，於今（2020）年1月27日回歸天家，是一位優秀的運動員。自小沒有受過中長距離跑步的專業訓練，上國中後才逐漸激發出其中長跑上的潛能。加入學校的田徑隊後，開始練習中長跑，憑藉著過人的耐力、毅力，以及對自我的要求與訓練，1986年，僅14歲的年紀就獲得了當時bekas的第1名，讓族人驚艷，可謂是當時bekas最年輕的第1名；而後又蟬聯了幾次bekas的第1名，而成為名符其實的Sanga。年紀輕輕，就在bekas的歷史上留下了屬於自己的紀錄，實屬難得，雖然紀錄是留給後來者來打破或超越的，但當時留下的紀錄，再加上英年早逝，仍留給其家族親友無限的懷念與榮耀（圖7）。

除了擁有良好的體能，獲得Sanga身分外，Vaungu從小在一個純樸、務農及遵循Taromak傳統狩獵文化的家庭長大，在傳統狩獵文化的薰陶及耳濡目染下，也成為一位傳統的獵人，自小即帶領筆者馳騁於Taromak的山林溪谷，並教導狩獵、採集及漁撈的知識與技能。做為一名Sanga，他總是保持低調，然而，生活上並未如Sanga的榮耀光環般順遂，從事過許多不同類型的底層工作，終不敵生活與病痛的影響而離開人世。依筆者的接觸與觀察，或許「追尋自我」始終是他面對生活的重要難題，一方面渴望延續後Sanga時代的尊榮與認同，融入Taromak的社會，一方面又要隱藏現實生活中的不完美，以及負面的形象與標籤，因此，總是在自我和異化之間游走掙扎，無法擁有完整的Sanga自我意識。類此現象，相信Vaungu不會是第一位與最後一位，也讓生活在當下的我們，有更多省思、想像與努力的空間。

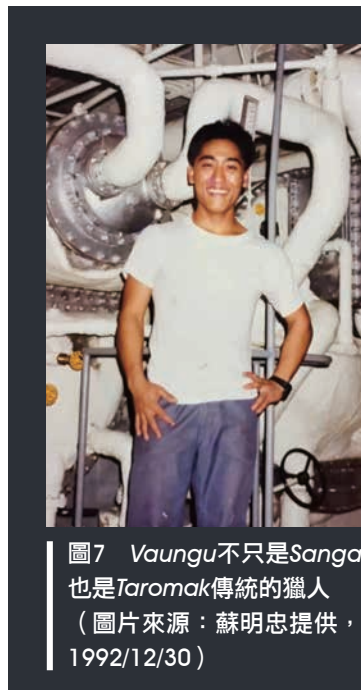


圖7 Vaungu不只是Sanga
也是Taromak傳統的獵人
（圖片來源：蘇明忠提供，
1992/12/30）



圖8 Sanga的蝴蝶圖紋
(圖片來源：巴唐志強攝，
2009/7/18)



圖9 Tibo傳統肩帶鑲滿了各式現代競技運動的獎牌
(圖片來源：國立臺灣史前文化博物館 2014：58)

V. Sanga的文化記憶傳承與後Sanga時代的意義與省思

對於Taromak社會而言，膽識與跑步能力是男子必須擁有的技能，而從**bekas**脫穎而出的**Sanga**，就是部落中表現最為傑出、跑得最快的人。因此，**Sanga**也成為部落青年追求的最高榮譽象徵。**Sanga**身分的認定是不分貴族與平民階級的，連續3年**bekas**獲得第1名，部落領域發生災難第1位抵達現場搶救的人，就會被賦予**Sanga**的稱號。就**Sanga**身分的意義而言，其超越了傳統階級及年齡的限制，擁有專屬的權力，可受邀坐在傳統領袖身邊，也可以在頭飾及服飾上配戴專有圖紋。在Taromak的社會體制中，一旦成為**Sanga**，在部落的社會地位會倍受尊重，整體形象和影響力亦會提升。換言之，在嚴謹的社會階層中，也可靠個人才能和成就獲頒勇士頭銜，**Sanga**可說是Taromak一般平民晉升地位的重要途徑之一。

在象徵**Sanga**權利的相關圖紋上，通常Taromak的婦女會製作花環、帽飾或服裝等送給**Sanga**穿戴，例如**adrisi**（熊鷹）、**siyasiyo**（臺灣帝雉）羽毛或**alibaebang**（蝴蝶）圖紋（圖8），**Sanga**享有這些專屬配戴物與圖紋的裝飾權，而不會受到任何的指責，並有檢視其他族人穿戴相關配戴物及服飾的權力。近代的服飾中，也有特別改良以個人功勳符號做為裝飾者，以象徵其特殊的成就與貢獻。例如，**Tibo**的傳統肩帶就鑲滿了現代競技運動的獎牌（圖9），各類競技運動項目與新舊夾雜的獎牌，是家中兩、三代人共同獲得的成績，肩帶背負的意義正是一家人的榮耀展現（國立臺灣史前文化博物館 2014：14）。**Sanga**的特殊圖紋象徵其對部落的貢獻，並

獲得族人充分的尊重，*Sanga*做為*Taromak*文化的重要實踐者，除奠基於其形象、勇氣、膽識及速度於一身外，透過特殊圖紋亦可彰顯其意義及象徵。

傳統*Taromak*的歲時祭儀，主要是根據小米栽種時節而舉行一系列的生命儀禮，隨著四季不同的轉換及泛靈崇拜，族人的生活幾乎離不開各式的儀式與活動。當舉辦重要的祭祀活動，少不了信息的傳遞，在相關祭祀活動中，*Sanga*即扮演信息傳遞與分享的角色。並且他們可在深山溪谷災難現場身先士卒搶救傷患，在緊急時甚至以最原始的跑步方式聯絡百公里外的親友，這些工作都是無酬勞的，只有獲得*Sanga*的稱號與榮譽。在*Taromak*各式的祭祀祭儀中，除感謝祖靈庇祐豐收、族人平安外，更重要的意義在於匯聚族人意識，延續傳統文化，*Sanga*兼具報訊、救災、防禦的功能與任務，除有效傳達祈福、收穫時節來臨及保衛家園外，也有助於延續族群的集體記憶，凝聚族人的向心能量。

然而，隨著時代的變遷，*Sanga*文化也產生變異，漸漸失去在傳統社會的功能與地位，連帶使得此一傳統文化面臨存續的挑戰。傳統的*Taromak*是政教合一的，部落安全體系是以傳統領袖與貴族為中心，整合人力統領部落對外征戰及議和，並依照部落之習慣協調部落內事務。社會層級化是政治制度的基礎，以世襲傳統領袖家為領導及宗教核心，社會階層以世襲為原則，但個人也可透過婚姻或個人功勳改變（傅君 1997：220），*Sanga*在此體系中也具有被分配的任務，以及扮演的角色。近年來，由於現代政府透過地方行政系統宣傳政令及分配資源，國家化的行政力逐漸取代傳統領袖的權威，使得傳統領袖權力隨時代逐漸喪失，社會階級漸漸打破，*Sanga*的地位與所代表的意義及功能，也逐漸流於一種形式。

此外，*Sanga*特殊圖紋的象徵也因社會變遷而產生不同的認知與爭論。現今部分*Sanga*以*alivauvan*（蝴蝶）圖紋做為象徵，代表*Sanga*身軀如蝴蝶般飛舞穿梭於*Taromak*的山林間，執行報訊與救難的任務；而*Taromak*部分耆老卻認為，傳統上蝴蝶是代表輕挑、舞動的，與族人慣用黑色，強調*Sanga*應該穩重、沉穩，而受族人尊重的意義不相對等（國立臺灣史前文化博物館 2014：17）。在彼此不同的文化解讀中，猶如傳統與創新，始終無法以單一標準來做衡量，以分辨是非對錯。近年來建構原住民族的知識體系受到各界的重視，強調知識與族群文化的連結，可呈現傳統以至現代生活的型態關係、復振與傳承部落的知識及文化，並可做為支撐族群自主發展的根基，即可解釋其中道理。姑且不論*Sanga*圖紋象徵的改變為何？又為何改變？*Sanga*做為*Taromak*特有身分的傳承者，係奠基於其能力與功勳，這是族人共同體認的，並

已超越了圖紋外顯的意義及價值。

隨著時代的演進，現今的原住民族文化不再只是過去式，也應該是現在進行式，所以理論上不會只有過去的研究與紀錄，亦應重視現代原住民族文化活動的內涵及知識。從Sanga生命敘事的反思中，本文認為透過相關經驗與知識的蒐集及展示，不僅可喚起族人的共同記憶，也能對傳統文化有更進一步的理解。而追溯調查Sanga名冊、在部落或學校機構設置紀念專區、編撰教材與記載相關歷史典故及脈絡，一方面可傳達祖先傳承的經驗，另一方面可就此特有的文化資產，做為教育與發展的核心。而就社會組織而言，秩序的建立不應只是抽象的概念，應具體且落實在實際的生活及各項文化活動之中。本文亦認為可從文化重建的積極角度，恢復Sanga身分的授予、重構其勇士身分的機制，且不能是隨意而無章法的運作，以及單以直接的目的性而存在，而是讓每個儀式與環節經公開的儀式和公眾的認定，使Sanga羽毛桂冠所有權的制度，進一步成為Taromak文化的指標。強化了社會的組織與秩序，對於Sanga文化的延續，自可形成一股強而有力的傳承機制。

藍姆路·卡造（2013：160-161）表示，人不可能一出生便具有某種地方認知或特殊技能，而經驗即學習、訓練以及薰陶的過程，透過此過程才能在個體身上發現地方文化特質。易言之，身體經驗最能夠展現訊息，「身體」是獲取知識的第一個媒介；「經驗」則意味著實際的接觸與互動。文化成員必須親自藉由感官知覺來認識地方的各種物質與事件，才會對於某種事物產生關係，再由此衍生出意義或記憶。從Sanga的生活敘事來看，藉由其實際的身體經驗，能為bekas文化提供解釋意義，諸如Masgesge擔任祈雨祭的代表、Tanebak使命必達的報訊精神、Tibo英勇救人的事蹟，以及Vaungu尋找現實生活的定位等，Sanga在社會環境特定脈絡下的身體經驗、實踐及詮釋，除了是Taromak特有文化和意義的再現外，也是一幕幕歷史的紀錄與演示。

VI. 結語

隨著歲月的流逝，原住民族部落長者的「記憶」與「技藝」不斷的流失，耆老們的凋零，也意謂著部落傳統知識的保存與傳承更具急迫性及重要性。屬Taromak特有的Sanga，其身分與社群組織有密不可分的關係，自部落創始之初，即透過身體和跑步的能力，形構其在部落的功能與意義，無論訊息傳遞、抵禦外侮、救援行動及

權力行使等，均是藉由Sanga的身體實踐，而強化了Taromak社會所期許的價值，並獲得高度的社會評價。Sanga身分與地位的賦予，也呈現出Taromak社會階層、權力分配與組織制度的結構體系。Sanga不僅擁有豐富的經驗與過人的身體能力，亦維繫著族人的認同與記憶。

然而，如同當前原住民族所面臨的共同問題，Sanga也面臨現代化的入侵，現代競技運動的發展、教育與政策走向等因素的影響，讓Sanga的思維與生活受到一定程度的衝擊。在Sanga個人的生命定位上，易產生「理想」與「現實」的矛盾，一方面期待發揮Sanga身分的意義與功能，為部落貢獻心力，找回過往的地位與尊榮；另一方面又是面對現實生活中已不需依賴Sanga能力與功能的處境，而無以為繼。而族群在傳統與現代的拉拔之間，也陷入徘徊在神聖和世俗的焦慮當中，一方面渴望藉由現代資訊、觀光資源和市場機制，來顯題化傳統文化的意義與價值；另一方面又擔憂這些世俗因素的摻雜，模糊掉早已斑駁的傳統文化面貌。

原住民族生存環境、族群關係及生活形態大幅的改變，絕大部分的傳統文化已產生質變，Sanga也面臨傳統和現代雙重文化的衝擊與拉扯。然而，本文認為Sanga對於Taromak的意義，乃在於其奔跑穿梭於山林間，無處不是祖先曾經踏足的地方，以及族人共同生活的場域。透過Sanga身體經驗的回顧及生命敘事的紀錄，不但不會遺忘祖先傳承下來的智慧，也能與現代知識對話，讓Sanga仍能光榮地立足於當下，並使其經驗與知識得以傳習並永續發展。於此，也可以回應已故Taromak傳統領袖Molrawco的殷殷期盼：

我很感謝祖先留下Sanga的文化，Taromak曾經碰到過很多的災難，都是因為有Sanga救災、阻止災害，讓我們部落沒有滅亡。雖然時代變了，我們習慣了汽車、電話、電視等，我們被遷離山上舊部落，Sanga無法在山林奔跑了，但Sanga的精神及不計酬勞、不索討的文化，希望部落的族人及子子孫孫，保持並永續傳承。因此我們的祖先們，早已傳下勇士歌古謠說：「*ta ma ki ta a talrawko a si langi yane ta... ..*」（這是我們保持擁有榮譽的時刻……）（國立臺灣史前文化博物館2014：2）。■

引用書目

巴唐志強

- 2009 〈東魯凱族**bekas**（跑步）文化之研究〉。刊於《2009年全國原住民族研究論文發表會論文集》。國立嘉義大學臺灣原住民族教育及產業發展中心編，頁1-25。臺北：行政院原住民族委員會。
- 2017 〈達魯瑪克的**Bekas**：身體、文化與認同〉。刊於《2017魯凱學研討會：共築回家的路論文集》。臺灣原住民族文化永續發展協會編，頁68-85。屏東：屏東縣霧臺鄉公所。

王美青

- 2004 《魯凱族》。臺東：國立臺灣史前文化博物館。

古馥維

- 2013 《達魯瑪克部落國**kapaliwa**拜訪與分享活動之研究》。國立臺東大學綠色科技產業碩士專班碩士論文。

丘延亮

- 1994 《魯凱族口述歷史及民族誌之初步研究與田野調查員研習營成果報告》。臺北：行政院文化建設委員會。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

- 1935 《臺灣高砂族系統所屬之研究》（台湾高砂族系統所屬の研究）。黃文新譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

國立臺灣史前文化博物館

- 2014 《*Sa-nga*：飛舞的勇士》。臺東：國立臺灣史前文化博物館。

傅君

- 1997 〈臺東縣卑南鄉東興村生活圈魯凱人的社會與文化——一個初步的調查報告〉。《東臺灣研究》2：217-228。

臺東縣臺東戶政事務所

- 2020 〈臺東縣各鄉鎮市近年各月人口數及原住民人口數統計〉。「臺東縣臺東戶政事務所生活服務網」，<https://tth.taitung.gov.tw/files/11-1000-321-1.php>，2020年9月20日上線。

鄭璋寧

- 2000 《人、家屋與親屬：以**Taromak**魯凱人為例》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

藍姆路·卡造

- 2013 《吉拉米代部落獵人的身體經驗與地方知識》。花蓮：國立東華大學原住民族學院。

Pasu'e Poiconu（浦忠成）

- 2019 《神話樹與其他——鄒族土地與文化的故事》。作者自行出版。

mumu說故事

——走活歷史的林清美女士

Lregan Pakawyan 洪婉瑄

國立東華大學原住民族發展中心計畫助理

在每個人的人生當中或許都會有一位重要的啟蒙者，而有個名字出現在我生命中的全部，她是「林清美」。認識這個名字的大眾大多稱她為「老師」，而她對我來說是影響我一生最重要的人，她是我的mumu¹。廖雪茹（2006）曾論述人類學生命史的研究中，人的理解、經驗分享與表達透過文字符號的傳遞且記錄著訊息，就因為mumu對我的影響深遠，因此我想透過自己的視角與旁人的觀察去書寫不同面向的林清美。

然而，雖然我所認識的林清美是從我出生那一刻開始，來不及參與她前半段的人生，但透過身旁的親朋好友以及藉由mumu本人的講述，好像又重新的認識了「林清美」這號人物，更能夠體會與感受大家對她的敬畏。接下來就讓我娓娓的道來關於林清美的一生。



圖1 林清美Akawyan pakawyan
（圖片來源：林清美提供）

I. 林清美（Akawyan pakawyan）

林清美，日本統治時期大家都叫她おきよ（羅馬拼音：okiyo，中文翻譯：清），因外表清秀亮麗而名；族語名字是Akawyan Pakawyan；國民政府來臺之後則取名為

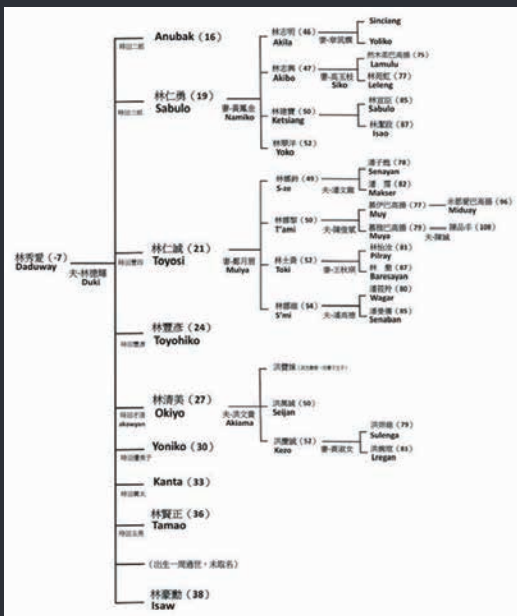


圖2 Pakawyan家族祖譜
 (資料來源：作者自行繪製)

「林清美」，民國27年出生在南王部落，十個兄弟姐妹中排行第五。當時在詢問mumu關於家族的事情時，本以為會較難取得完整的資訊，但從對話中mumu一字不漏地把家族所有人名字一一的唸出，而每個人的所經歷的事情她也記得非常清楚，mumu曾說過我們的家族名Pakawyan的意思是柴火聚集在一起的地方，也象徵著我們這個家族將會凝聚且團結，從以上幾點能觀察能看出mumu是非常重視「家」與「家人」的關係。

II. 日據時代的碰撞

mumu出生的年代仍是日本殖民時期（1895-1945），所就讀的國小是臺東日語傳習所卑南社分教所（現今的臺東縣南王Puyuma花環實驗小學）。一、二年級學校授課都是日語教學，班上的人數原住民和日本人各佔一半，除了要學日本的文化之外還要學唱日本歌，表現好的同學有時還會被叫上台穿著和服表演，而mumu也是其中之一，當她跟我分享上台表演時不禁手舞足蹈了起來。當時，日本政府推行「皇民化運動」，鼓勵大眾學習日語及日本文化，我詢問mumu說不會覺得在學校學的都不是屬於自己的語言和文化而感到困惑嗎？mumu則說學校教育我們什麼我們也就學甚麼，但是回家之後我還有自己的文化和母語可以學可以說。民國34年（西元1945年）第二次世界大戰尾聲日軍戰敗美軍，而在戰爭期間，學校授課時常因為轟炸機飛過而受中斷，所有人必須到防空洞避難，因為戰爭事發突然，每個人所能攜帶避難之物也不多，家園被轟炸機的子彈摧毀，轟隆作響的機械引擎在天空中盤旋，就

算不是生在那個年代，但透過*mumu*的眼神與話語當中似乎能夠身歷其境，感受到那當下的不寒而慄，*mumu*還說因為戰亂的關係，家中更為貧困，他們幾個孩子會一起去撿拾人家不要的食物或是去偷舔裝著蔗糖破裂的袋子，雖然遇到了這樣恐慌的時期，但*mumu*說生在甚麼年代他們不能決定，但用樂觀的態度去面對，很多事情都能夠渡過。

III. 中華民國政府的到來

戰爭最後日本戰敗，故事聽到這裡原以為困苦日子已將過去，但中華民國政府的到來對原住民族來說，亦是另一種文化發展的開端。因為國民政府來臺後，分別在原住民族的政策上開始有了實施，首先是民國34年的臺灣省行政長官公署公布《臺灣省人民回復原有姓名辦法》²以及民國52年的「臺灣省山地行政改進方案」³，從字面上看起來「恢復姓名」像是在給予協助找回名字，在當時對於原住民族或許沒有太大的感受，就是取一個中文名字，看似沒有什麼大礙，從細節來看或許有些許透露著國家政府想要統一大眾的意象。我繼續追問當初為何是姓「林」，*mumu*回應當時是由戶政事務所來做姓名的登錄，像我們原住民族本就沒有中文姓名，所以不是用抽籤安排就是自己選擇，而那時我的舅公因為覺得「林」這個字的筆畫較少，書寫起來也較順手，這就是「林」清美這個名字的誕生。接下來是「臺灣省山地行政改進方案」，國民政府擬定了一套生活標規，希望可以協助改善原住民族的生活，雖說標規中沒有明確限制與規範族人的生活，但從此方面也可以去反思其背後發展之意義。緊接著是「禁說方言」開始在校園裡施行，*mumu*說因為從小跟曾祖母說族語說習慣了，到學校上課，原住民同學之間很難不去使用族語對話，但也因為這樣文化意識生活的慣習，使得他族的孩童被掛上「我不說方言」的掛牌，*mumu*在講述這件事情時提到以前小時候不懂事，不知道為什麼不能說自己的話，只知道如果說除了「國語」之外的語言就會被懲罰，現在回想起來，才意識到那是國家政府同化族群文化的一種方式，但慶幸的是回到家中依然能跟曾祖母講族語，才能使自己不會忘記母語。

IV. 師範體系下的產出

*mumu*說她在求學的路上算是滿順遂的，因為從小就喜歡學習，對許多的事物

都充滿著好奇心，想要去嘗試不同的學習方式，而當時若能考上師範學校的公費生，一方面能減輕家庭經濟的負擔，另一方面也能夠有更多的接觸，因此開始走入了師範體系當中，她發現藉由教育能夠增進能力，透過學習能夠改變生活，從學校畢業後直接進入了教育體制當中，從幼稚園老師到國小老師不同階段的挑戰，甚至到後期出現的「救國團」較黨國思維的團體，她都樂在其中，我此時中斷mumu的話語，好奇地問說難道mumu不會因為在殖民政府下的教育而感到文化消逝的恐慌嗎？mumu給予我的回應則是即便現在不能改變所謂的國家政府的教育方式，但總有一天她可以依照自己的方式去教授傳遞屬於自己族群的文化符碼，聽完她的話語我稍微能夠理解mumu為何會選擇走在教育的這條道路。



圖3 林清美（左三）女士帶領各族群迎接外賓
（圖片來源：林清美提供，1970）

V. 運動場上的小將

當mumu提到運動時，能夠感受到她的精神抖擻，眼神中充滿的激昂。mumu說她還沒接觸樂舞之前，最熱愛的就是運動，田徑、球類等等，不管任何運動她都去嘗試，雖然身形矮小，卻沒有因而阻礙她在運動場上的光芒，就因為認真執著地在每一件



圖4 林清美女士參與省運標槍第一名
(圖片來源：林清美提供，1960)

事情上，使她在運動場上獲得了佳績，曾經獲得省運會的標槍冠軍。我想這樣的精神與毅力，把持著熱情，管運用任何地方，都能夠將一件事做的完整與圓滿。

VI. 婚姻與家庭的責任

當問起關於婚姻這個話題時，原本認為會有浪漫愛情故事可以聆聽，但mumu是這樣說的，在過去的年代，婚姻這樣的制度，大部分為指腹為婚或是媒妁之言，沒有所謂的情愛，而在卑南族的傳統裡，過年時老人家會在青年會所的地方相互聊天，此時就會談論到哪一家的青年和哪家的少女適合配對在一起，或是某一家的男子看上了某家的女子，老人家就會把一串檳榔還有老藤放在袋子裡丟到女子家中，女子家的家人覺得對象不錯也同意的話，就會到會所去告訴老人家說那天丟過來的可以促成了，這時老人家就會到男女雙方家去傳遞消息說這個婚姻已成了。另外，卑南族是男人入贅婚制，結婚後由男方到女方家生活。雖然mumu的婚姻感情沒有這樣傳統的過程，但在過去的年代也無法避免是由父母親決定自己的婚姻，mumu本來有一位論及婚嫁的對象，但因對於家庭的觀念與理念相左，最後這門婚事因而取消，而後遇到了她的丈夫，那時她的丈夫說他願意入贅到南王的家裡也願意照顧這個家，讓她可以留在家照顧家人，因此他們就於民國50年時結婚了，感情生活也就從婚後開始慢慢地培養，也就有兩個兒子的出生。在婚姻及家庭的生活當中，由於丈夫是受日本式教育較深，許多的觀念會較保守和傳統，而mumu觀念當中，做妻子的要順服、順從，彼此了解彼此的原則，不去觸碰以及打破彼此的底線，維持



圖5 林清美女士（第一排左六）與洪文貴先生婚禮合影
（圖片來源：林清美提供，1961）

好家庭的關係；作為一位母親，盡到母親的責任，打理好家裡的事物，給予孩子們所需要的關照，就這樣保護好這個家庭。

VII. 人生的轉捩點

看似順遂的人生，在民國64年曾祖母中風的那一刻開始，人生有了極大的轉變。曾祖母一直以來給予mumu的價值觀就是「堅毅」，曾祖母的人生雖然艱勞，但依然保持著樂觀態度，這也是影響mumu的個性非常大的因素，曾祖母在打理整個家時不曾抱怨過，為了減輕曾祖母的負擔，mumu選擇師範學校就讀，不愁學費外還可以照顧到家人。而在曾祖母中風之後，家中的男子都在外地工作生活，這個家理所當然由mumu一肩扛起照顧這個家的責任，還記得mumu說這句話的神情中充

滿對這個家的情感。次年，也就是民國65年，最小的弟弟Isaw舅公在臺北兄弟飯店接日本團客有不錯的收入，就將當時居住的這塊地買下要蓋房子，而就在蓋房子蓋到第二層樓的同時，Isaw舅公在二樓接磚塊，一個重心不穩，從二樓摔到了一樓，這一摔造成了Isaw舅公終身癱瘓，這對於大家來說都是相當大的打擊，一個正值青春年華的青年，人生正要開始，竟然會遇到這樣的事情，發生事情時還不敢告訴曾祖母，深怕中風的曾祖母聽聞此消息後會深受打擊。

從那一刻開始，因為Isaw舅公癱瘓了，所有安排的事情都就此打住，緊接著來的是滿天飛的債務，當初蓋房子所借的貸款，標會又被別人倒會，到處都欠債。mumu把退休金都拿去還債都還不夠，而當時烏來和新店有原住民樂舞團體表演的機會，帶著臺東幾位有興趣的人上臺北去演出，一方面把賺來的錢償還家裡的債務，一方面也從事自己熱愛的樂舞文化的工作，但因氣候與環境使得演出狀況不穩定，導致許多團員被迫離開，mumu也就帶著Isaw舅公一起四處找工作，並利用中午的時間回到家中去照顧Isaw舅公，也會利用空檔時間去做看護訓練，因為長期照顧Isaw舅公的關係，從事看護工作較容易上手，培訓完之後，大伯剛好退伍，把Isaw舅公接回臺東做竹籤生產的工作，而mumu仍然留在臺北做看護，曾經照顧過重病患者，也幫忙往生者擦澡整理儀容，有任何工作都去嘗試，後來又去報考導遊證照，當時一心想只要有機會就去試看看，很幸運地考上，準備報到那一天，突然接到家中來電表示Isaw舅公已經高燒不退三天了，於是mumu一早騎車到藥房去買藥，告訴藥師Isaw舅公的情況，藥師臉色大變地說他前陣子有遇到類似情況的患者，結果後來就離開人世了，於是mumu就立刻帶Isaw舅公去急診，但狀況非常不樂觀，從一天急救一次，到早中晚各急救一次，到最後每一個小時要急救一次。mumu含著淚說著她至今都還記得急救時要換氧氣瓶碰撞「鏗鏘聲」，而醫生也要家屬做好準備，當時想說在Isaw舅公拔管時讓他見曾祖母一面說說話，曾祖母到達醫院時，在床邊不斷的呼喚Isaw舅公的名字，Isaw舅公看到曾祖母後，激起了鬥志，當醫生說要拔管時，他咬緊管子表示他不要放棄，為了不讓曾祖母看到Isaw舅公急救的畫面，就先把曾祖母帶離。在得知Isaw舅公的求生意志之後，醫生告訴家屬治療的方法，且表示說Isaw舅公需要換血小板，但臺東地區的血小板不夠用，mumu當時請在臺北的親戚協助買了十袋血小板趕隔天一早的飛機下臺東，在經過輸換血小板及急救之後，總算把Isaw舅公救回。Isaw舅公從鬼門關走一遭回來後，重新拾起他對生命的熱誠，雖然身體癱瘓，但仍用嘴巴咬著竹棒敲打著電腦鍵盤，用美麗的旋律呈現卑南族的音樂，

也因為Isaw舅公這樣堅韌的精神，mumu都會帶著他一起做巡迴演出，希望將Isaw舅公的精神以及她自己的親身經歷分享給更多的人。人生在經歷過如此巨大的轉變後，mumu說道若無法改變環境和生活帶來挑戰，那就改變自己的態度和方式，沒有解決不了的事情，只有不想去解決的事，態度對了再困難的事情都能夠迎刃而解。



圖6 林清美女士（右）照顧弟弟林豪勳 Isaw
（圖片來源：林清美提供，1980）



圖7 林清美女士（右二）與弟弟林豪勳 Isaw 於2000年前往加拿大巡演
（圖片來源：林清美提供）

VIII. 與樂舞文化的邂逅

*mumu*提到和原住民樂舞的接觸時，神采奕奕地說這件事要從她小時候開始說起，從小就和曾祖母一起參加部落的祭典，有時候甚至連*demararamaw*（巫師）的*dalamaw*（儀式）都有參與接觸過。因為從小就有這樣的生活環境與成長背景，所以文化對*mumu*就像是呼吸一樣持續在進行著，族語就更不用說了，它是我們的語言，是和他人溝通的方式，就這樣在文化當中生活著直到長大。在文化當中成長，同時參與青山會、扶輪社、獅子會等活動的因緣際會下，把原住民相關文化的元素加入到教學帶動當中，當縣政府有外賓要來參訪時，需要具有當地文化特色的演出時，*mumu*會招集南王部落的族人一起參與活動演出，因而開啟了與政府之間的連結，只要有需要迎接外賓的活動，都會收到演出通知，有時候不只是帶著自己部落的族人，有時候也會將鄰近部落的其他族群的朋友一起帶上。民國60年的時候，政府舉辦第一次山地運動會，*mumu*將臺東市卑南鄉所有的部落以及六大族群集合，編製了一齣大會舞碼，其中一幕寶島臺灣的隊形更是讓人留下深刻的印象，更奠定了*mumu*在樂舞上被肯定。



圖8 林清美女士（右一）擔任臺東縣活動大會舞指導
（圖片來源：林清美提供）

IX. 臺灣高山舞集文化藝術服務團的由來

有一次到泰山去演出，因為場地費的因素，有機會與當時的內政部官員接觸，也碰巧他們看過mumu的演出，表示相當欽佩這樣的團體與堅持不畏懼的精神，詢問是否有將樂舞團體立案，並在他們協助之下，完成了立案程序。而在立案當時，mumu對於「舞集」的名字相當喜歡，又想說「高山」有高聳的氣勢，一方面也是祖先從山上遷徙下來，因此取名叫做「高山舞集」，又想到如果要出國演出的話，用「中華民國」四個字太長，所以就用「臺灣」，因為是文化團體加上想要服務部落，因此最後在民國80年立案時就叫做「臺灣高山舞集文化藝術服務團」（簡稱：高山舞集）。當時剛好有一個「臺灣原住民族樂舞系列」計畫，要將原住民族的傳統樂舞搬到大舞臺上，mumu得知有這樣的機會後就開始努力爭取，希望能夠將卑南族的文化傳遞給更多的人，前兩年雖然沒有爭取到演出機會，而終於第三年的主題是卑南族，當時mumu的想法是整個卑南族各部落的族人一起，於是在劇本內的各個目次融入各部落的特色，演出也相當的成功，也因為此次的演出機會，讓其他部落的族人開始意識到文化的重要。mumu說她那時的工作在花蓮與臺東，加上國家劇院的表演，那段期間每日天尚未亮，從臺東開車到花蓮去上班，下班後又再開車回臺東去做國家劇院的彩排，六日指導農工的學生練習，就這樣忙碌著，卻也很享受著。



圖9 林清美女士（前排右側藍色服飾）參與臺灣原住民族樂舞系列－卑南篇
（圖片來源：林清美提供，1992）

除了在「高山舞集」的樂舞製作上，在部落文化傳承上，*mumu*仍有自己一套想法，隨著時代的改變，傳統文化有逐漸在流失的情形，孩子對於文化上的瞭解只流於形式，真正的文化內涵卻沒有深入到生活當中，看見這樣的情況，於是*mumu*就開始利用當時南王國小假日非正課時間，跟學校借學生，把當時三年級以上的男女生召集在一起，到南王部落文化中心去講述過去*trakuban*（聚會所）的故事，並透過樂舞教學方式，教男生以及女生的舞步。另外一點較特別的是*mumu*還知道關於男性抓猴子的方式，她說要到山上很多猴子的地方做*salredirpan*（陷阱），就地取材拿一條繩子接香蕉、一條繩子接樹上，陷阱門的地方用石頭吊著，抓到猴子時，石頭會堵住入口，吊在樹上的標地物會掉下來，獵人在遠處看到後就得知有東西進到陷阱。*mumu*說是因為當時和她的哥哥及幾個耆老到文化園區去做陷阱，才學會這件事情。但後來部落族人議論對於部落事物以及男姓*trakuban*的事情都是由*mumu*指導，被批評女性不該管到男性的事情，說這樣的情況會*malregi*（忌諱），當時就被停止了這樣的教授課程，直到後來因文化流逝快速，族人開始接受*mumu*的教育方式，讓她能夠利用學校課餘時間指導學生和老師們關於卑南族的傳統樂舞文化。

X. 基督宗教的認識

在信仰方面，*mumu*提到了基督宗教信仰，小時候聽過基督教傳教，因家中親戚在日據時期到東京去讀神學院，回到部落後從事傳教的事情，而有空就會去聽或是唱詩歌，就這樣斷斷續續直到念師範學校時期，因為學弟的父親是牧師，就會帶著*mumu*一同去教會禮拜，也就是那時候把新舊約聖經讀完的，才開始更進一步的認識基督宗教。直到*Isaw*舅公生病進入到加護病房時，*mumu*才真正的開始出聲禱告，把所有一切都交託給上帝，也是從那時候開始，基督宗教在*mumu*心中埋下了信仰的種子。



圖10 林清美女士進入基督教會宗教信仰
（圖片來源：林清美提供）



圖 11 林清美女士祭祀家人與祖先
(圖片來源：林清美提供)

XI. 道教拜拜的入境隨俗

漢人的道教拜拜信仰是從曾祖父在*mumu*初中一年級過世時，有親戚在家中立了祖先牌位以及瑣碎的物品，告知要用拜拜拿香的方式來祭拜，但是從沒接觸過這種文化的大家對於自己在拜什麼都不清楚，有些盲從地跟著拜，到後來就決定把這些物品撤掉，只把祖先牌位留在舅公的家中，每年除夕的時候家族一定會在那裡聚集，*mumu*說她都會入境隨俗，需要拿香祭祀的時候就拿香，看到廟的時候，會尊重祂，會合掌，因為*mumu*覺得彼此要互相尊重而不要排斥，每一個人的信仰都不一樣，她是這樣堅信著且尊重著他人的文化信仰。

XII. 傳統與宗教的橋樑

至於自己部落的傳統儀式與信仰之間的關係，猴祭前少年組先到野外去獵猴子，而猴祭這個祭儀一直沒有間斷，光復以後也沒有間斷，許多人信奉基督教，但這樣的信仰仍沒有間斷，而沒有間斷的其中原因是長老比較重視傳統的祭典儀式，所以這個文化信仰才得以傳承。直到後來猴子列為保育類動物後，猴祭的儀式將猴子改為以稻草形式做成的樣貌來進行。南王部落有天主教、基督教，基督教傳進來的時間比天主教早，基督教是日據時代就有，天主教則是光復以後，而宗教的傳入也對原住民族的信仰帶來影響。在傳統巫師的治病、祈福以及靈界橋梁的這個區塊，在部落當中一直持續進行著，而*mumu*從小就會跟在媽媽旁邊一起從旁參與，雖然沒有巫師的體質，但對於在*dalamaw*的儀式仍有一些了解與認識。隨著*demararamaw*的人年邁過世，承接的人越來越少，現今南王部落只剩下一位傳統的巫師。*mumu*說她在許多演出時，都會以傳統的祈福儀式做開場，一方面是期望透過這樣的方式讓觀眾可以得到祝福，另一方面則是希望使部落及社會更重視的傳統信仰。



圖12 林清美女士參與部落除喪儀式（圖片來源：林清美提供）

XIII. 誠心相信，用心尊重

*mumu*認為傳統信仰及教會信仰上並沒有衝突，只誠心誠意的相信自己所相信的就可以了。在還未認識上帝之前，她藉由我們的傳統信仰的儀式進行祈福與治病，使部落族人能夠在生理與心靈都能得到慰藉。卑南族的傳統信仰沒有拜偶像，但要去相信做人的道理，要愛人要幫助別人。*mumu*說她對宗教比較開放，可以接受尊重不同的宗教，對於卑南族的傳統巫術也予以尊重，那是屬於部落的傳統祭典儀式，一定要保存它且將它延續下去，不能夠因為信教就排斥所有的文化。然而，*mumu*堅信活著的時候沒有孝順，人過世後才做事情，就沒有意義了。對於曾祖母和舅公Isaw舅公無微不至的照顧，沒有怨言沒有喊累，而對於他們的離開，能夠無遺憾，那就是她此生最美好的相伴。

XIV. 跨時代的臉譜

一個人的人生當中要經過多少的歲月與經歷，才能產出淬鍊的文化內涵？從日本殖民時期開始，雖然*mumu*只在日本統治之下生活了七年的時光，而這七年卻

是孩童在成長過程中重要的時刻，也是影響學習語言相當重要的關鍵。在她有記憶以來，家中的生長環境即是傳統的卑南族家庭，亦是日本皇民化政策執行的社會空間，在那個時期，學習日語成為了她與同儕間的溝通方式，語言即是要多使用多對話，因此藉由同儕間的相處，使得她在日語方面進步的速度相對於學校教育來得快。然而，家中會話環境則是用傳統的卑南族語進行對話，並未有語言使用上的混淆。同時，*mumu*也經歷太平洋戰爭的戰亂時期，防空洞、防空壕以及美軍轟炸機的這些記憶從她的論述當中可清晰看見戰爭當下可能的無助，無法填飽肚子時候，無法去學校上學的時候，但她卻選擇記得當時因為肚子餓去偷舔食別人家融化在地上的糖水，她說這是件很好玩的事情，由此點我發現*mumu*從小的個性樂觀，通常在經歷過戰爭這樣巨大的事件，大部分的人留在心裡的是陰影，但她卻選擇當作是有趣的事情看待，也顯示了其實人可以去更認識自己，突破自己困境，甚至在苦中作樂。

國民政府臺來時期*mumu*說她回想起遇見國民政府的第一件事就是ㄅㄆㄇㄏ的學習，還有她多次提及到她在國小、中學以及師範學校時因為發音標準，時常被老師請到臺上做示範，或許她自己都沒有意識到自己不只是發音的情形、而更是在語文這塊的天份與能力。接著是剛上初中時遇到的「禁說方言」的國語政策，在還未發現自己已經在使用方言的同時，也被其他的學生抓到說日語，回過頭來掛牌已經被掛在身上了。在詢問*mumu*這個問題時，問他有沒有因此感到被羞辱或是感到不滿，她則回答說：「我在想說為什麼不能說，但人家要我不要說我也就順從，但我已經在找下一個要掛牌的對象了。」由此可見，即便環境帶來困惑與不便，她依然能走在那樣時代規範的邊緣，不去過分地越矩，但也不是完全地服從。再來是*mumu*提起自己的漢名，她說「林清美」這個名字對她來說具有很大的意義，因為在部落之外，大家都稱呼她為林清美，或是林老師。因此，在政府頒布原住民族回復族語名字相關政策時，她並不想把林清美的名字更正，而是讓漢名與族語名字並列。從這裡可以看見，雖說《回復姓名辦法》確實讓原住民族在認祖歸宗時會產生混淆，但有時候一個時代下所產出的名字，相對來說它也是一個人的故事的開始或結束。

在部落當中，*mumu*用自己認為對的方式在做文化傳承的事情，在過程當中會有許多不同的聲音出現，時常會遇到一些傳統上的忌諱與禁忌，遇見問題就試圖去解決，不要害怕被講話或是他人所投射的眼光，只要你覺得是在做對的事情就好

了，不管好與壞，她全接收，也曾經遇過人生當中的低落時期，但藉由信仰找到自己的方式，而傳統祖靈信仰與教會的信仰對於她來說並不衝突，因為mumu認為這都是我們的祖先以及我們的神透過不同方式在傳遞訊息給我們，只要誠心誠意地去信奉與相信，都能達到對於上天的感謝。mumu知道文化的路不能斷。即便在他人眼中或許是諂媚的方式向國家政府申請補助經費，或依照政策從事文化工作，但讓她堅持到現在的原因是因她在傳遞文化的過程中找到了成就與熱誠，加上她認為如果她不做，誰要來做？現在不開始，何時才要開始？不如就透過行動來讓文化得以繼續傳承吧。

藉由和mumu的相處和談話中可以發現，mumu對於殖民國家政權的更替與施行的政策，並無太多的感受或是排斥，在每個時代的改變時，她就融入其中，一方面是個性樂觀隨和，喜歡嘗試不一樣的挑戰，因此在接收新的訊息、新的政策以及新的想法出現時，她首先會給予尊重的態度，但她也不完全是完全同意國家政府的作法，她也會適時地提出她的想法與做法，希望能夠提供參考。也或許有人會認為mumu對於外在殖民政府向原住民族施行同化政策這方面沒有太多的感受而表示異議，也會有人認為這樣是缺少了對於文化的敏感度，太容易被國家或社會所操控。然而，她也表示就算今天有人用語言歧視我們，也有人用會政策對我們施壓，更有人想要讓我們的文化融合到他們的文化當中，使我們失去自己的文化，但如果我今天是用正直的心態來去面對這一切，再多的困境，再多的同化政策，仍然也無法將我卑南族的血液抽換。逆境中求生存，看似與他族相處融洽，但卻也不失去自我，並且用自己擅長的方式，在部落、在文化上持續的努力著，就如同宋龍生（1997：51）所說：

人類為了適應各種的環境，而創造了文化，對於生活在南王的卑南族來說，其文化的再造與改革，也是為了適應外界不斷衝擊的文化潮流。他們的文化再造與改變，雖然不能保證他一定再造與改變得更好，但是在近百年的文化變遷的經驗裡，卑南族確實多少已掌握住，改革是對抗外界文化挑戰的機制。南王的卑南族，在適應歷次與外來之強勢文化接觸時，都採取了謙和中庸的順應主義為回應。但在其文化面臨存亡接續的關鍵時刻，卻又能運用智慧，巧妙的將瀕臨廢弛的，予以堅定和肯定，體現祖先的呼喚。

至今，她仍持續不停地在進行著文化紀錄的事務，她認為工作一點都不辛苦，可以認識很多不同族群的文化，也能夠接觸到不一樣的政治政策甚至法條，也可以到不同的國家去學習交流，文化是活的，文化一直不斷和時間並行著，追著文化跑的則是我們這些在部落生活的人。用腳踏的是文化，用手握的是溫度，用嘴說的是締造，用心看的傳承。卑南族南王部落的文化一直持續地在進行著，有來自各個地區的人想要來認識我們的文化，當我們都未了解自己是誰的時候，要如何自信地站出來說我是誰？

時間總是不停地在走，隨著每分每秒的過去，產生出的即為歷史，抑或是所謂的傳統。每一刻都是新的開始，社會在改變，部落在變動，人也跟著在轉變，甚至連文化都在與生活不斷地重新結合再創造。在這樣瞬息萬變的社會當中，原住民族通常被殖民政府視為弱勢族群抑或是需要再教化的群體，成為國家體系下的被支配者。

原住民族在面對各個國家體系的進入以及政策方針的實施，被迫接受與順服，明明是完全不同的文化形態與生活模式，卻要接受一個完全不同於自己文化的教育，明明部落有屬於自己的一套規範在，卻因為政府的補助款硬是要將祭典儀式中穿插或加入不屬於原本有的觀光型態或是上台演說的橋段。在這樣的時代背景與政策面下，*mumu*或許看似順從著這樣的體系生活著，但其中有一點不變的是她對於文化該有的執著。傳承文化有許多管道，有的人或許認為不要向國家政府申請經費也可以延續傳統文化，不管如何，都是因為有這些在前面為我們族人披荊斬棘的前行者，我們的文化才得以保存下來，這些前行者經歷了不同的時代政權，爭取了無數次的文化復振行動，即便過程中有艱辛、有淚水，甚至是孤寂，仍要感謝他們的堅持，才有今日的文化與我們。

傳統祭典以及部落文化對於*mumu*來說，就像是生活中要呼吸一樣，一刻都不能少吸一口氣或少吐一口氣，它必須不斷地在持續進行，或許部落和文化將會因外在環境與內部和諧而有所改變，經由不同時代的族人們在不斷地找尋適合居住的地方與生活的環境；而文化也並不是一成不變的，它會隨著遇見的人事物進行轉變或演化。過去的每個世代對於現今的族人們來說都是傳統的根源與依據，然而，總有一天，今日的文化在未來也會變成所謂的傳統文化的歷史故事。

我想表述的是原本想透過文字讓大家能夠更認識「林清美」這號人物，然而自己卻也在這書寫的過程中，看見了自己，找到了自己的生活方向，訂定人對於人生

圖13 林清美女士（圖中）
為南王部落婦女會2009-
2018年之會長
（圖片來源：林清美提供）



的態度，我只能說聽到「林清美」這三個字的人會被渲染一種魔力，那是一種勇往直前，奮不顧身的魔法。她是我的mumu，更是我的人生導師，更是滋養文化的母親。

最後，我想將mumu的夢想傳遞出去：

人生八十才開始，所以我的人生才剛剛要開始，我還有很多事情要做要去完成。我不怕累，我只怕沒有人看見我們的文化。而我有一個夢想，只要我仍然呼吸著，我想要讓世界看見我們卑南族的文化與精神。■

附註

- 1 卑南族語譯為：阿公阿嬤，或是年長者。
- 2 第四條指出：「高山族人民有本辦法第二條各款情形，聲請回復原有姓名應以本辦法之規定辦理，如無原姓名可回復或原有姓名不妥時，得以參照中國姓名自訂姓名。」
- 3 為改善原住民生活陋習，於語言、衣著、飲食、居住、生活及風俗六項目標進行改善生活政策。

引用書目

宋龍生

1997 《臺灣原住民史料彙編4：卑南族的社會與文化（下冊）》。臺中：臺灣省文獻委員會。

廖雪茹

2007 《原運「女聲」：一個泰雅族原運女將的人類學生命史研究》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

少小離家老大回

——我的遊返者（halfie）研究歷程

張希文 Lenghengman Rovaniyaw

國立東華大學民族事務與發展學系助理教授

I. 我的位置

年將半百的中年婦女，提筆撰寫個人故事是一種短暫的自我凝視，做一個人生路途中的小結，然後找到繼續下一個章節的起點。以「位置」（Positionality）為題，我試著在不同階段的生命史中找到自我的定位。我的位置，其實就是在自我認同的路上持續找尋的自我意義。

II. 在臺灣大社會的位置——我是誰？我來自哪裡？

五歲喪父後，國中時期隨著母親離開臺東排灣族的土地，來到大武山另一邊的大城市生活，開始我的都市原住民生涯。在大城市裡，即使我說著標準的國語與流利的臺語，對我異於漢人五官臉孔而感到好奇的人，通常會小心翼翼地問我：「你…是山地人嗎？」；年紀大一點的漢人，則會問：「妳…是…番仔吼？」。我想，這些問句也投射出對方自覺的不禮貌。當我回答：「是的，我是！」，如此誠實的回答結果是將雙方的對話帶入一個更尷尬的情境。反應快的對方想要化解這個「尷尬」，一般來說會嘗試「安慰」我：「喔喔！你跟一般的山地人不一樣啦，你皮膚比較白啦！」。這種安慰，對於處在自我認同階段容易混淆的國中青少年時期的原住民而言，是相當具有挑戰性的。我看起來既不屬於皮膚較黑的山地人族群，但也不屬於皮膚較白的漢人族群。那麼，我到底屬於哪一個族群？抑或是都不屬於哪一個族群？

「善意」的安慰，是另類種族主義的隱形攻擊。1980年代臺灣原住民族運動之後，族群歧視的狀況有所改善，但種族主義的刻板印象認知、族群的偏見負面情感、以及歧視的攻擊行為仍存在臺灣的主流社會中。過去的我，不是唯一承受過「善意安慰」的原住民青少年。時至今日，善意的安慰或看似幽默地對原住民族文化的取笑仍在當代生活中重複上演，以一種內隱的種族主義形式存在，即透過「微歧視」抑或是「微敵意攻擊」（microaggression）的樣貌呈現（Kassin et al. 2017: 185），這是一種矛盾的歧視方式，一方面是真誠的、公正的態度和想法，而另一方面則是無意識地否定他者。當代的原住民族人持續地在日常生活中不經意地遭受到這樣細微的，但極具傷害力的歧視攻擊。

大學時期，我來到國立臺北護理學院就讀，我們班上有一位來自屏東的排灣族同學。第一次在都市求學時期遇到排灣族同胞，我很驚訝她一聽到我的排灣族名字 *Lenglengman Rovaniyaw*，就能說出我的社會階級與所屬的家族有哪些人、住在哪一區域。在此之前，我從未感受到這個名字與我的關係是如此地緊密。*Lenglengman*不是一個新的、獨特的名字，它是傳承自我家族裡的 *vuvu*（排灣族祖先或長輩與孫子女輩之間的互稱）的名字。*Lenglengman*不只是代表我自己，這個名字牽連的是整個家族歷史與祖先生活的軌跡，是鑲嵌在整個排灣族社會階級結構中的某個重要位置。*Lenglengman Rovaniyaw*這個名字讓我知道自己是誰，我來自哪裡。

III. 學術專業的位置——從護理學走向人類學

原住民部落女性所想像的理想職業選項，不離教師、護理師與美容師等三項。家母是部落衛生所的公共衛生護士，也是部落的助產士。這樣的背景，讓我自然而然又理所當然地朝向護理師這一個專業領域發展，這是一條能讓我確保未來經濟自主最穩當的道路。在臺灣大學護理學研究所求學的過程中，我是唯一的原住民研究生，在著重西方科學主流醫護知識系統的護理專業領域裡，原住民文化如何整合於醫護專業照護知識中，這在當時並未受到重視，系所也欠缺相關的師資，在當時沒有能夠與我對話與學習原住民族文化與照顧相關知識的對象與環境。

累積了三年醫學中心的臨床護理學知識與技術及取得護理碩士學位後，我任教於花蓮慈濟技術學院，這是一所原住民族重點護理學校，每年約有五十位的原住民新生入學。儘管護理學校提供了免學費及生活補助，原住民護理學生的輟學率仍居

高不下。我天真地以為，身為一位原住民身份的老師，可以成為學生的標竿，可以讓學生看見原住民族女性在護理職涯的願景與希望。然而，提出休學申請的原住民護理學生卻告訴我：「希文老師，妳和我們不一樣。你有很好的家庭經濟環境，妳在都市接受很好的教育，妳有對妳抱有期望的父母。我們是不一樣的人！」原住民青少年學生的話語驚醒了一位原住民成年教師。無可否認地，族群內的認同，不能單純地倚賴原生血緣的原住民族認同為依歸，族群內部確實存在經濟狀況差異、都市與鄉村等的次文化認同差異的存在，然而這些差異是無法以浪漫的泛原住民族認同加以消弭。相較於原住民青少年的族群團體認同，我這位原住民成年教師的族群認同顯現出去脈絡的遠離現實。

無法忘記，某一天下午，我在國立東華大學的圖書館隨意地翻閱了幾本第一次嘗試閱讀的人類學相關書籍。當我看見書中提及的排灣族Rovaniyaw家族的家屋社會（蔣斌、李靜宜 1995）、排灣族的命名系統（顧坤惠 2006）、排灣族音樂之獨特美學（胡台麗 2000）等如此熟悉卻又遙遠的內容時，矛盾情緒伴隨著眼眶的淚水一起翻騰攪動。淚水投射出一個原住民對於自己母體文化的依戀與渴望的情感，而這個內在的情感反應突顯出在我的認知系統裡所欠缺的原住民族文化底蘊。此刻，我對漢人人類學者貢獻其學術生命於記錄我的家族歷史與族群文化之美而感到汗顏。他們引領我回家之路，也點醒我應該投注更多心力於原住民族文化的研究與教學。現有原住民族文化保存的相關研究極其重要，然而我更關注當代原住民族所面臨的社會受苦（social suffering）現象與族群正面發展之可能路徑。如果，過去的我走向護理師之路是自然而然；那麼，現在的我，從護理學專業走向文化人類學專業領域之路則是必然又必然。

我開始靠近人類學的第一步，是申請中研院民族所原住民訪問學者的機會，並且很幸運地能在資深的心理人類學者一許木柱老師的協助下，完成了護專原住民族學生情緒智力量表之建立。初步的研究結果顯示，原住民族學生的情緒辨認能力高於非原住民族的學生，然而，其情緒管理能力卻沒有高於非原住民族學生。量性研究方法對研究結果的詮釋限制，促使我想學習了解複雜脈絡的研究方法，並希望能補足自己在文化人類學領域中不同面向之學術觀點。因此，進修文化人類學博士班成為我新的人生規劃與目標。

公費留學考試是多數原住民族學生克服經濟因素，追求留學夢想的唯一機會與選項。為此，我經歷六年的奮鬥才如願地通過考試，前往美國華盛頓大學人類學系

的博士班就讀。在選擇博士論文的研究主題時，我很確定的是要以臺灣原住民族當代之困境與價值為主要研究方向，就如同Darren J. Ranco（2006）這位原住民人類學家的進修初衷相似：

在研究所期間，我才理解到我對人類學的興趣顯然與我的同學們之間有很大的差異。他們似乎對於環遊世界與體驗新的事物比較有興趣。而我，汲汲於學習人類學的「技能」去理解我的家鄉在世界中的位置和如何幫助我的家鄉，以及讓外在世界了解我們族人生存的困境。（Ranco 2006）

然而，當代原住民社會受苦的議題實在太多，諸如健康議題、教育議題、土地議題等，要在其中選擇一項議題作為博士論文的主軸，我著實舉棋難定。

直到2012年的夏天，我第一次在西雅圖家的後院品嚐自己栽種的番茄，震撼於土地給予的甜美回饋。這份與土地互動的情感經驗驅使我朝向環境人類學的研究領域前進，我開始關注人類健康與生活環境之間的關係。由於過去在城市成長，隨後又在醫院與學校教書，我誠然無法直接感受原住民族「還我土地運動」對原住民族的重要性。作為一個都市原住民，生活必需品可在超市用金錢取得，而土地也只不過是一個待價而沽的商品。品嚐自己種植的蕃茄的親身體現經驗，讓我重新認識土地之於原住民族相互依存的情感支持力量。

IV. 論文研究的位置—回家之路

為什麼人類健康與環境之間的相關議題中，我會在博士論文中特別關注核廢料議題？簡單的說，因為看到台電預定將核廢料放置在我的故鄉土地上的報導。如同其他的原住民人類學家一樣，我們不是對新奇的世界與遙遠的異文化故事感到有興趣，而是希望將人類學視為一種工具與方法去幫助我們生長之部落與我們的族群發



圖1 作者於華盛頓大學人類學系館前。
（圖片來源：張希文提供，2015/12/5）

展，進一步讓外面的他者理解我們，搭起一座相互尊重的跨文化橋樑。

在許多原住民當代的社會議題中，核廢料儲存場的選址不只是我的論文主題，而是一面明鏡，是反射當代原住民族人面對環境與土地議題時的多方困境與社會苦難的縮影。達仁鄉南田村，預定置放核廢料的候選場址，是我遠離已久的故鄉，成為我的第一個博士論文田野地點；蘭嶼，同樣是臺灣原住民族的達悟族（雅美族），是與我們排灣族完全相異的海洋原住民族所居住的地方，是已經置放核廢料三十多年的島嶼，成為我的第二個田野研究場域。

我並不是第一位以局內者（insider）的角色回到自己的故鄉進行研究的人類學者。過去人類學家曾經就民族誌的建構、真實性、以及再現的權力關係進行相關的探討（Clifford 1988; Clifford and Marcus 1986; Marcus and Fischer 1986）。然而，這些論述可能欠缺「土著／原住民人類學家」（native/indigenous anthropologist）的觀點（Abu-Lughod 1991: 137; Limon 1991: 115）。Limon（1991）指出土著人類學家可能有的貢獻：

在土著人類學家嚴肅地回應對於世界的刻板印象時，他們會嘗試以民族誌的方式再現被後現代文化矛盾所撕裂的族群世界…（Limon 1991: 116）

Limon指出了過去學者對於原住民文化過於平面式的、刻板化的解釋，而原住民人類學者或許能以多面向的內在矛盾觀點去回應當代的原住民族文化。

人類學發展的歷史有著濃厚的殖民色彩，是建立在西方與非西方世界間差異的基礎上，而主流文化的西方學者掌握了詮釋差異文化的權力。當代有愈來愈多被殖民的非西方的他者進入人類學的場域，開始著手書寫自己的文化。這些開始書寫自己文化的人類學者被稱為「土著人類學者」（native anthropologist）。然而，「土著」這個名詞是否是被接受的？另外，這些土著人類學者是否真的能比非土著人類學者，更精準地掌握人類學民族誌田野調查的目標—「在地觀點」或是「原生觀點」（the native point of view）？這是人類學界持續探究（或爭論）的議題。

關於「土著」（native）人類學者這個名稱問題，Kuwayama（2004）曾提及非西方的人類學者常被稱為土著人類學者，這些土著人類學者稱研究自己文化的研究為局內人研究（insider research）。Kuwayama同時也指出人類學者使用土著（native）這個名詞可能有貶抑之感，突顯殖民者／文明者與被殖民者／原始的之間的權力不對等關係（ibid.: 2-3）。因此，與其說土著人類學者，或是廣義的局內人研究者，

我認為「原住民人類學者」(indigenous anthropologist)更適合直接指稱當代原住民返回自己家鄉研究自己文化的身份。在臺灣，有愈來愈多的原住民開始書寫自己的文化，包括未受過人類學訓練的素人人類學家(amateur or folk anthropologists)或是文史工作者(culture and history workers)。這些局內人的原住民以中文書寫自己的文化，除了與非原住民族群進行文化溝通，同時也希望原住民自身能夠閱讀與傳承。

V. 田野研究的位置——遊返者之路

人類學的田野研究精神以Bronislaw Kasper Malinowski所說的為目標，希望人類學家或民族學家能夠掌握「原生觀點」或「在地觀點」，理解與詮釋在地人和生活的關係，並用地人的視角來理解他所處的世界。當被研究者反身成為人類學研究者，開始研究自己的文化，研究者與被研究者之間的關係已經產生變化。若考量研究者的出生地，至少有三種類型的人類學家：一是「局外者」(outsiders)，指來自外地主流文化訓練背景的人，主要研究異己他者(others)的文化；二是「局內者」(insiders或是native)，指原生者或在地者研究自己的文化；三是介於局內者與局外者之間的「遊返者」(halfie/hybrid)，指出生於在地，但成長於外地並接收主流文化訓練背景的人回到他們自己的家鄉研究自己母體的文化(Abu-Lughod 1991: 137)。其他關於局內者與局外者之間混雜或流動的位置之名稱有Mascarenhas-Keyes稱的「多重土著」(multiple native的狀態、Narayan 稱為「轉移身份別」(shifting identifications)、以及Rosaldo 稱為「多重主體性」(multiplex subjectivity)等(引自雪裡紅 2020)。在中文學術界，多數學者以局內者或局外者兩種名稱直接說明研究者在田野研究時的相對在地涉入程度，少有針對處在兩者之間的田野研究位置的名詞界定。類似遊返者的相關中文翻譯有「夾縫者」(斯影 2019)、「局內人+局外人」(王鵬 2019)、「半種人」或「自由人」(謝國斌 2010)等中文名詞。上述中文翻譯都較難貼近英文halfie所呈現之意，因此我以「遊返者」翻譯halfie，一方面較接近其英文發音，另一方面「遊返者」的中文涵義也較能回應在「少小離家老大回」之時間與空間向度，研究者的遊歷及位置轉變的意涵。

我出生在臺東，身上流著排灣族的血液，在兒童時期離開原鄉進入都市求學成長，並接受主流教育，包括漢人與後來的美國人類學教育，因此以遊返者界定自己回到故鄉研究自己文化的角色名稱最為適當。那麼，遊返者對於學術貢獻有何特殊

之處？有更大的優勢呈現在地觀點嗎？

局內人在田野研究的優勢，是對在地語言與關係脈絡的熟悉度，且與在地人具有生命共同體之歷史情感與對未來存亡緊密連結之情感共鳴基礎；另一方面，局內者的人類學者也可能因為對於自己的文化過於熟悉，而較局外者產生較低的文化感知性，亦即對自己文化重要的現象視為理所當然而錯過重要的田野資料（Kuwayama 2004: 20）。

我回到自己的故鄉，溝通與建立關係沒有問題，也因為遠離家鄉一段時間，再回到故鄉時，能比單純的局內者的人類學家更能發現文化中特殊與有趣之資料，這應該是遊返者人類學田野研究角色優勢之一。在蘭嶼島上，我是臺灣原住民研究者，但並不屬於達悟族群。初來乍到蘭嶼，島上每一件事對我來說都是新奇有趣的。達悟族人對於外來者態度的想像，我僅能憑藉文獻中的描述如《山胞觀光》（謝世忠 1994）一書與《蘭嶼觀點》（胡台麗、李道明 1993）紀錄片中所描述的達悟族人因為過去觀光發展之初，外來觀光客對在地人生活負面影響的經驗，而產生對觀光客的負面態度略知一二。因此，原本以為達悟族人也會像對待觀光客一樣，排斥我這位外來的研究者。不過，我同時又樂觀地期待達悟族人會因為我和他們一樣是臺灣的原住民，同樣有著被殖民壓迫的經驗而接納我。剛到蘭嶼的前兩週，在地達悟族人確實視我為觀光客。事實上，我發現當代的蘭嶼達悟族人掌握了在地觀光資源的發展，對觀光客的態度雖有戒心但已經轉為友好，以教育者與監督者的姿態向外來者展現蘭嶼達悟族生態資源與文化的導覽與體驗。在第三週之後，島上達悟族人開始熟習我的存在，他們介紹我時總是說：「她和我們一樣都是原住民，她是『臺灣』的排灣族朋友」。所以，我在達悟族社會確實是一個陌生感多於熟悉感的遊返者。

然而，無論是英文的 *halfie* 或是中文的遊返者都無法精準地呈現研究者涉入局內與局外的程度。更明確地說，我在排灣族部落中應該偏於局內者多於局外者的程度（主觀界定高於一半程度以上的局內者）；在蘭嶼，我則是局外者多於局內者的程度（主觀界定低於一半以下的局內者）。無論涉入部落文化程度多寡的局內者與局外者，介於兩者之間的遊返者狀態是一種能夠同時保持距離又能夠靠近研究對象的流動位置，使得研究者保持對文化高度的感知性、又能以在地觀點觀看田野研究資料。遊返者研究位置的優勢不僅在不同族群間的觀看位置有優勢，在族群內部的觀看位置也都具有一定程度的價值（Kuchumkulova 2007: 2）。

兩面刃似地，身在故鄉中局內者的角色讓我很快的建立在地的人際網絡，但同時

也讓我身處在地複雜的個人與家族的強烈關係網絡之內難以掙脫，例如家族之間的各式歷史性衝突關係、政治相左的立場、互不相容的宗教派別等，使得局內者必須花費更多時間去澄清與釐清回到家鄉的新角色，盡力維持一個中立研究者的觀看位置。另一個挑戰是，我應該呈現多少田野資料在我的論文文本中？有些資料過於敏感，無法以公開發表的形式呈現，需加以處理以減少對故鄉的負面影響，這不是一件容易的工作。在蘭嶼，我是一個涉入較低的局內者，需要花費額外的努力以打入在地的社群關係網絡。所幸，已婚有孩子的生命經歷與身份讓我能以「婆婆媽媽」人類學的田野研究方式建立在地婦女的研究社群網絡，從婦女連結到不同家庭、再連結到整個部落。

相較南田和蘭嶼的田野研究經驗，我認為遊返者最佳的局內者程度約在一半左右，研究者對田野地有點熟又不能太熟，有點陌生又不能太陌生。值得注意的是，遊返者進入田野時，寧可對田野地陌生多一點，也不要與田野地太熟，主因為以局內者涉入田野地較深程度的游返者較難以脫離局內者既有在地緊密人際網絡的觀點束縛，而無法清楚呈現研究者中立客觀的觀看位置。反之，對田野地較為陌生的游返者，透過時間和努力嘗試建立與田野地的關係，則遊返者較有機會取得寶貴的在地觀點，也能夠以適切的文化感知度收集田野資料（Chang 2017）。從上述游返者田野地涉入程度的討論，游返者研究原生地其他原住民族群的文化，可能比游返者研究自身族群的文化更能取得有利的研究位置。

VI. 返鄉貢獻所學的位置——走入原鄉文化照顧之路

留學八年，終於取得人類學博士返國服務。因為具有人類學與部落工作的經驗，使我回到原鄉大學任教時，可以投身於原住民族社會工作的領域從事研究與教學與服務的職務。除了人類學、護理學的專業領域，我的人生又斜槓出另一個原住民族社會工作的方向。社會工作是一個進行社會改變的工作，而原住民族社會工作是應該是跨學科合作的部落工作方式。

Beatrice Medicine（1986）曾提出原住民研究上的一些「問題」可透過原住民人類學家來修復。他提出原住民人類學家可以扮演的角色有：引發研究者對原鄉族人的尊重；強調研究者與被研究者之間相互的需求，與田野研究關係終止後如何持續維持關係；讓人類學成為更可信賴的部落文化書寫的合作夥伴；使用較少的人類學專業術語，讓原住民年輕人可以優先加入田野研究書寫的合作夥伴等角



圖2 任教於國立東華大學
民族事務與發展學系的排灣
族助理教授Lenglangman
Rovaniyaw。
(圖片來源：張希文提供，
2019/11/13)

色。這些角色正是我以跨學科的方式重新走入部落服務並嘗試與部落合作之研究與教學方式。

返國之初，因為融合了護理學、人類學、與原住民族社工等的專業背景，在臺灣人口急速老化的社會需求下，讓我意外地走進原住民族長期照顧的研究團隊與政府委辦的原鄉長照服務單位之中。文化與照顧的議題，偶然地成為我返回部落服務的一條主要道路，如王增勇老師所說，這是一條解殖的道路，把「文化照顧」視為解殖原漢族群關係的概念，希望透過文化照顧挑戰現有國家主導的專業照顧模式背後所反應的漢人觀點，以及所複製的原漢殖民關係（王增勇 2019）。我們希望以原住民為主體去思考照顧與健康的概念，讓原住民不僅只是被照顧的對象，而是照顧文化中的知識生產者之一。整合型研究團隊嘗試整合不同專業如護理學、人類學、社會學、溝通傳播學、環境生態學、政治經濟學等學科，讓原住民文化加入知識生產的行列，參與健康政策或環境政策的訂定、實踐更適合不同族群與文化的多元健康照顧模式。

VII. 結語

找到適合自己的位置是我在這個世界安身立命的方式。走向護理師之路的自然，從護理學專業走向文化人類學專業領域的必然，到學成返國走入原住民文化照顧推動與發展的偶然之路，這一路留下的足跡步步都有其份量與意義。一個原住民女性能服務族人多遠多長我不知道，但我確定的是，我要準備出門繼續擔任全國文化健康站的年度評鑑委員工作。想著，待會兒文健站裡vuvu們迎接我的可愛笑臉與準備好的排灣族美食，我就先暫時先將這份生命史的分文畫下短暫的句點了！■

引用書目

王增勇

2019 〈回歸日常、解殖照顧〉。《中華心理衛生學刊》32(2)：131-139。

王騰

2019 〈拉美政治中的“局外人”：概念、類別與影響〉。《拉丁美洲研究》41(5)：100-115。

胡台麗、李道明

1993 《蘭嶼觀點》。73分鐘，DVD。臺北：中央研究院民族學研究所。

胡台麗

2000 《愛戀排灣笛》。86分鐘，卡式錄影帶。臺北：中央研究院民族學研究所協同製作。

雪裡紅

2020 〈香港、農業、「廢青」（上篇）—混雜的身份〉。「芭樂人類學」，<https://guavanthropology.tw/article/6830>，2020年8月10日上線。

斯影

2019 〈出生在大陸，求學在香港：政治漩渦裏他們尋找身份認同〉。「BBC News」，<https://www.bbc.com/zhongwen/trad/chinese-news-50069935>，2019年10月24日上線。

蔣斌、李靜宜

1995 〈北部排灣族家屋的空間結構與意義〉。刊於《空間、力與社會》。黃應貴編，頁62-212。臺北：中央研究院民族學研究所。

謝世忠

1994 《山胞觀光：當代山地文化展現的人類學詮釋》。臺北：自立晚報社。

顧坤惠

2006 〈從排灣族的命名談起：田野關係的建立與政治〉。刊於《田野的技藝：自我、研究與知識建構》。郭佩宜、王宏仁編，頁221-243。臺北：巨流出版社。

謝國斌

2010 〈從混血兒到原住民—加拿大梅蒂人之認同歷程〉。《台灣國際研究季刊》6(1)：19-38。

Abu-Lughod, Lila

1991 Writing Against Culture. In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Lila Abu-Lughod, Arjun Appadurai, Jose E. Limon, eds. pp.137-162. Santa Fe, N.M: School of American Research Press.

Chang, Hsi-Wen

2017 *Wounded Land and Wounded Peoples Attitudes of Paiwan People and Tao People toward Nuclear Waste*. PhD Dissertation, Department of Anthropology, University of Washington.

Clifford, James

1988 *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Massachusetts: Harvard University Press.

Clifford, James, and Marcus, George E.

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California: University of California Press.

Kassin S., Fein, S., and Markus, H. R.

2017 《社會心理學》(*Social Psychology*)。洪光遠等譯。臺北：雙葉書廊。

Kuchumkulova, Elmira M.

2007 *Kyrgyz Nomadic Customs and the Impact of Re-Islamization after Independence*. PhD Dissertation, Department of Anthropology, University of Washington.

Kuwayama, Takami

2004 *Native Anthropology: The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Rosanna, Vic.: Trans Pacific Press.

Limon, Jose E.

1991 Representation, Ethnicity, and the Precursory Ethnography- Note of a Native Anthropologist. In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Richard G. Fox, ed. Pp.115-135. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press.

Marcus, George E., and Fischer, Michael M. J.

1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Medicine, Beatrice

1986 *Learning to be an Anthropologist and Remaining "Native": Selected Writings*. Chicago: University of Chicago Press.

Ranco, Darren J.

2006 Toward a Native Anthropology: Hermeneutics, Hunting Stories, and Theorizing from Within. *Wicazo Sa Review* 21(2): 61-78.

紙上部落

——臺灣《山海文化雙月刊》與 紐西蘭 *Te Ao Hou* 的初步討論

蔡佩含

國立政治大學臺灣文學研究所博士候選人

I. 前言

跨區域、跨文化的比較視野，是臺灣近幾年來積極擴展研究疆域的新嘗試，也是在全球化浪潮下，定位自我、並開展與他者對話的路徑之一。但除了著眼在殖民歷史、地理區域較為相近的韓國、日本、香港或中國等東亞地區之外，臺灣與南島語族的連結也不容忽視。

臺灣原住民族經歷了長期的壓迫與重層殖民，在1980年代從街頭運動而起，爭取自己的族群尊嚴與權益，原住民青年作家們也在此時借用了「漢語」這個工具，投入文學書寫，欲以筆繼續唱出自己族群的歌，傳承原住民族的文化。三十多年來，在詩歌、散文、小說、劇作等方面，皆已累積厚實的成果。而和臺灣原住民文學生成時的社會背景相像，至1960年代，只佔整個紐西蘭人口10%的毛利人，一直被歐洲霸權排擠在國家的主流之外，Witi Ihimaera在他編選的毛利文學選集序文中提到，年輕的毛利世代被鼓勵去擁抱白人的生活方式，變成「咖啡色的*Pakeha*」¹，但這並無法真的消除種族歧視上的差異。當時的毛利世代，面臨的是在自己土地上逐漸喪失立足之地，在都市空間的生活方式也使毛利人產生文化傳承上的斷層和崩解（Ihimaera and Long 1982）。在這種背景下，毛利人在1960年代發起一場「毛利文藝復興」（Māori Renaissance）運動，這甚至也可說是毛利人的文化革命。這場運動涵蓋的層面包括經濟、土地上的爭議以及毛利傳統語言、知識和文化上的復振。這場革命掀起了翻轉的力量，紐西蘭政府不得不去面對毛利人與白人移民之間的衝突，也無法迴避紐

西蘭這個國家的內涵必須是由毛利人與歐洲白人共同組成的事實，跨文化、跨族群之間的對話，是這個國家最重要的課題之一。1970年代，毛利作家在英語書寫的文學創作上已有不少成績，多本詩集、短篇小說集、長篇小說和劇作都已出版，更已逐漸形成穩定的毛利作家社群，至今毛利英語文學已經累積了豐厚的成果。

孫大川在1993年臺灣原住民文學需要被初步定義的時候，運用了黃昏及黎明的意象，來說明臺灣原住民族文學的困境（孫大川 2000）；有趣的是，紐西蘭作家 Witi Ihimaera 也同樣在更早一些的1982年曾經對毛利文學有過類似的比擬，他認為毛利的英語書寫過程雖然繪出了死亡之路，但同時，那也是一條邁向生存的路徑（Ihimaera and Long 1982）。²紐西蘭毛利人跟臺灣原住民族一樣歷經殖民情境，也面臨土地被剝奪、語言及傳統文化流失的危機，並同樣的在一場文化革命後，開展了他們以英語進行的族群文學書寫。兩者不但在歷史背景、社會運動、議題上有高度的相似性以外，更重要的是在文學書寫上，兩者皆借用了「敵人的語言」來進行自我表述，書寫自己族群即將邁入「黃昏」的困境，並以之當作延續族群文化的方法之一。臺灣與紐西蘭的原住民族皆跨越了自己南島語族的語系，借用了另一個語系的文字來進行自我表述，這種借用主流語言書寫的現象，或許是一種歷史情境下的「不得不然」，但同時也是一種刻意為之的策略，一種在母語斷裂情況下最有可能延續傳統文化的手段之一。

本文在這樣的脈絡之下，希望藉由將臺灣原住民漢語文學及紐西蘭毛利英語文學並置比較，對看彼此在文學發展上的策略及路徑，以期能建立起更為有機的連結。1993年由山海文化雜誌社創刊的《山海文化雙月刊》為孵育臺灣原住民族文學的重要場域；*Te Ao Hou* 這本雜誌則是由官方的毛利事務部（Māori Affairs Department）在1952

1 2

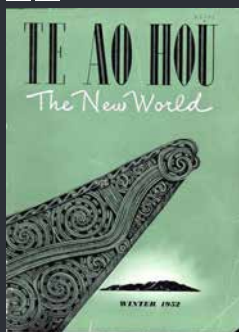


圖1 *Te Ao Hou* 創刊號封面1952年冬季號

（圖片來源：National Library of New Zealand *Te Ao Hou* 線上資料庫 <http://teaohou.natlib.govt.nz/journals/teaohou/index.html>）

圖2 《山海文化雙月刊》創刊號1993年11月

（圖片來源：山海文化雜誌社）

年創刊的第一本以毛利人、毛利文化為主題的雜誌，同時也是不少毛利作家提筆創作的起點。雖然兩本刊物在時間點上有不小的落差，經營單位也有民間／官方的相異之處，但皆可謂是參與「原住民族文學」或「毛利文學」形成的重要媒介，以下分而論之。

II. 重構族群圖像：《山海文化雙月刊》

從山海文化雜誌社塵封的書架上，翻找出一本本灰撲撲的《山海文化雙月刊》，二十六期的份量，將近七年的光陰，雖不算過分厚重，卻飽含了重建原住民族歷史文化的宏大企圖與情深意重。

這本在1993年11月開始出刊的雜誌，雖然並非第一本以原住民為主體的雜誌刊物，但其為讀者帶來的思考與遠見，即便從現在的眼光看來也是非常具有超越性的。就如同此雜誌的英譯 *Taiwan Indigenous Voice Bimonthly* 直接說明的，在街頭激情的氛圍後，原住民族更該做的，是如何建立更穩固的文化基礎，以及凝聚族群的創造力，讓自己的「發聲」更得以被看見、被聽見。首本創刊號是以「原住民圖像」為題，形同濃縮了總編輯孫大川對此雜誌在各個層面的思考，以及對於原住民族未來的若干想像。封面排列出各個世代原住民族臉譜的照片，內文也穿插著訴說著原住民族歷史的老照片，這是實體的「圖像」。但若從抽象的觀點來解讀「圖像」，則創刊號的這個主題，目的即是點出長期以來原住民族被觀看、被詮釋、被消音的過往，因此，此專題刊載的文章不僅有從媒體工作者、博物館工作者、時事觀察的角度，重新梳理原住民族被汙名化的樣態，更透過與紀錄片導演對談的過程，反思自我／他者之間觀看／被看的倫理與辯證。當然，為「自我圖像」的重構搭建起舞台，才是之於山海文化雜誌社最至關重要的事。

《山海文化雙月刊》既是文學的、藝術的，也是文化的，既貼合時事與部落，同時也望向世界。在內容的編排上，除了每期規劃不同主題的「山海專題」之外，尚有「山海文學」、「山海評論」、「山海文化」、「國際原壇」、「山海日誌」幾個常設欄位，偶有「山海兩岸」、「山海藝術」、「山海醫療」、「山海人物」、「永遠的部落」、「歷史剪影」、「山海笑話」等欄位的加入。其中擔任該期雜誌主軸的「山海專題」，分別曾以原住民政策、立法委員、憲政自治等政治層面為題，也曾以運動、體育及音樂、文學為專題，或納入原住民與人類學的思考、

攝影或個別部落的田野調查主題。而「山海評論」及「山海文化」則刊載其他原住民相關主題的論述性文章，包含原住民教育、環境土地正義、狩獵權、醫療、社區發展、祭典文化等等，都曾是報導與討論的焦點，拓展的面向豐富多元。

其中相當值得注意的，便是「國際原壇」這個常設專欄。《山海文化雙月刊》在第二期便以「國際原住民年的回顧與展望」為專題，報導聯合國宣布的「1993年世界原住民國際年」，主張所有主權國家應與原住民族建立起「新夥伴關係」。以國際視野作為雜誌第二期的專題，不僅是呼應當時的局勢和時事，也顯現了這本刊物企圖開展的格局甚大。「國際原壇」的欄位不僅翻譯了多國多位少數族群作家的作品，更加入了以語言學、人類學角度的比較視角，既與中國少數族群對看，關懷新疆問題，也與南島語族圈的各國原住民族建立起連結，透過介紹斐濟、夏威夷、紐西蘭毛利文化等等，架構出更為宏寬的「南島文化」的框架，試圖描繪出世界性的原住民族生存的共同圖像。以現今在臺灣逐漸掀起「南島」熱潮的現象來看，無疑說明了此專欄透露的遠見，也或許說明了該時代原住民知識青年與漢族朋友群起播下的種子，在二十個年頭後逐漸看見萌芽及茁壯的生機。

從專欄和稿件的深度與廣度來看，這本刊物的學術性色彩較為濃厚，是以原住民知識菁英的角色與臺灣社會對話的一本雜誌。但如何與部落保持緊密的關係，是這本刊物最大的挑戰，就如同總編輯孫大川在創刊號所言：

「書寫」意謂著某種菁英化的傾向，因而，或許有人會質疑《山海文化》是否還能與部落保持緊密的關係？是否能真實反映部落的需要、情感？這的確是《山海文化》最大的陷阱，是它自始至終要去面對的挑戰。顯然《山海文化》的戰線或任務是兩面的；一方面它必須積極介入主導社會的各項文化議題和創造性活動；另一方面也必須敏銳地把握、捕捉迅速變化中的原住民部落社會。為了盡可能滿足這兩面的需要，我們將不斷加強對部落動態的報導，鼓勵更多在部落的同胞加入我們創作的行列。（孫大川 1993）

也因此，「山海日誌」可以算是刊物裡相當特別的一個部分，回應了創刊號不背離部落的自我期許。這個欄位蒐羅了每一天各大報紙所報導的原住民新聞，並細分為「文化類」、「教育類」、「環境生態類」、「觀光類」、「社會類」、「政策類」、「土地類」、「醫療類」、「國際原住民類」等細項，十分完整且

有系統的整理出刊的這七年內原住民在臺灣社會各個層面大大小小的動態，極具史料價值。除此之外，自雜誌延伸的其他出版項目，也扣合了「積極介入」並「把握變動中的部落社會」之目標，例如1999年出版的《北台都會區原住民生活據點導覽手冊》則關注許多移居到都市叢林打拼的原住民青年朋友，描繪出屬於原住民族的大台北地圖，希望作為族人在異鄉打拼的一盞燭火，指引族人找到彼此。

而最重要的是，這本《山海文化雙月刊》曾是許多原住民作家練筆的園地，文學性也在這本雜誌擔當要角。至今已經在文壇累積豐碩成果的原住民作家、研究者們，都曾在這本雜誌留下他們的足跡。1987年就出版第一本小說《最後的獵人》的拓拔斯·塔瑪匹瑪的小說，1991年出版詩集的溫奇、林志興以及1992年以《八代灣的神話》展露獨樹一格寫作路線的夏曼·藍波安等作家，都自《山海文化雙月刊》的創刊號開始，便陸續發表祭儀樂舞、詩歌、散文、小說等創作，以及至今仍較少被關注的劇本。現今已成原住民文壇裡的重要作家阿道·巴辣夫、董恕明的詩作，達德拉凡·伊苞、沙力浪的作品也都在此初登場，於《山海文化雙月刊》裡佔據一個重要的角落。1995年開始舉辦的「山海文學獎」為臺灣史上第一個原住民文學獎，除了在語言上區分漢語／母語外，在文類上也細分出小說、散文、詩歌、傳記文學等細項。之後也陸續在2000年及2001年承辦了兩屆「中華汽車原住民文學獎」、2002年「原住民報導文學獎」、2003年「台灣原住民族短篇小說獎」、2004年「台灣原住民族散文獎」等。藉由這些文學獎的鼓勵，里慕伊·阿紀、巴代、伐依絲·牟固那那、霍斯陸曼·伐伐等人的創作得以面世，並持續累積之今成為原住民族文學領域裡無法忽略的代表性作家。

III. 面向新世界：Te Ao Hou 雜誌

在1952年由官方毛利事務部發行的 *Te Ao Hou* 雜誌以毛利語的“*Te Ao Hou*”命名，其中“*Ao*”指世界、全球或地球，“*Hou*”則有新的、現代之意，可以看出 *Te Ao Hou* 的核心價值，是試圖面向「新世界」，就如同創刊號的刊頭“*Te Ao Hou The New World*”所寫的，這是一本為毛利的家庭提供一些有趣及教育性的讀物，像是一座「紙上的 *Marae*³」（‘*Marae*’ on paper），可以在其中討論跟毛利有關的所有議題，而內文寫道：

在過去幾年，部落組織及其他團體不斷在推動各種毛利活動、運動、哈卡戰舞、毛利聚會場所的重整、藝術以及手工藝。也因此，一個真正的毛利世界正逐漸的在*Pakeha*的世界之中自我成形。整體來說，毛利人討生活的方式無異於*Pakeha*，因此毛利聚會活動、運動、哈卡戰舞、藝術及手工藝必須等到在閒暇之餘才能進行。然而，如果能夠發展這些娛樂以及藝術上的興趣，將能夠使他們在這個*Pakeha*主導的世界中生活得更為美好。事實上，他們可以以此作為毛利文化的基礎，藉此讓他們的認同得以延續。（N.N. 1952:1）⁴

從這個發刊詞可以看出，*Te Ao Hou* 的整體走向是在「現況之中面向未來」，期望在已經逐步踏入新的現代生活方式的毛利人們，仍能透過藝術與文化，保有自己毛利的精神及身分認同，並紀錄毛利人在社會發展過程當中的每一個階段和樣態，當然也希望*Pakeha*們也能藉由此雜誌找到認識毛利文化的契機。但這個發刊詞顯然隱含了一些官方立場，把毛利文化的復振放在工作與經濟活動以外的，並且是次要的「休閒時光」的位置（LaCasse-Ford 2014）。

不過，不論這本雜誌的內容是否服膺於官方立場，作為第一本以「毛利」為主角的季刊，⁵這本雜誌從1952年創刊到1975年停刊，為期長達二十多年的時間裡，總共發行了七十六本雜誌，內文以英語和毛利語並置，希望能同時提供不同年齡層的毛利人有用的資訊，使不懂英文的毛利老人可以閱讀，也讓失去毛利語的年輕人有機會找回自己。除了英文／毛利語的直接對譯，也時常可見英語和毛利語自然而然的夾雜在同一個句子當中，顯現出紐西蘭毛利社會特殊的混語現象。而整本雜誌的內容與主題多元廣泛，有不少討論圍繞在毛利文化的復振與政策上如何增進毛利人的權益，改善新的生活方式裡的種種不適應症，例如毛利土地權利法案、毛利的傳統領導與新的政治組織、毛利人的城鄉差距與都市移居問題、農業知識與農業教育、紐西蘭毛利人與世界的種族關聯、毛利文化中的性別關係、毛利女性的組織活動、年輕勢力的崛起、毛利研究與藝術、毛利字典的編纂等等。但同時也包含社區現況、日常生活的報導，記錄了不少毛利人參與各項運動賽事、歌謠、園藝、農事、食譜等生活雜文。

其中，關於「教育」的議題也圍繞在討論該如何讓下一代的毛利青年有更好

的教育機會，以及如何讓毛利的孩子在不需要遮掩其文化身分的狀態下能夠在學習的過程中健康的發展自己的人格？和臺灣原住民族被迫放棄自己的母語而學習強勢語言的處境類似，如何在強勢語言（英語）主導的學習環境與現代知識的系統下，同時兼顧毛利語的世代傳承，也是討論教育議題時的焦點。顯然 *Te Ao Hou* 這本官方雜誌的立場是站在雙語並進，以及支持毛利文化及語言復振的位置上，認為忽略或壓抑毛利的文化特徵並沒有助益，因此當時不少毛利學校試圖在課程內容上延伸了毛利文化的活動，也取得不少進展。*Te Ao Hou* 也主動承擔起協助毛利教育發展的角色，希望透過雜誌刊載適合的雙語文章，透過閱讀而鼓勵毛利的孩子們發展對毛利文化的認知，並提供給毛利語的師資一些簡單有趣的教材。這項目標也獲得當時教育部的協助，在校園發放 *Te Ao Hou* 讓年輕一輩的毛利世代閱讀。

雖然作為一本官方發行的雜誌，其觀點或許有可能無法偏離政策主導宣傳的範圍，但無可否認這本雜誌仍是第一個促成現今毛利英語文學發展的重要起點。第一個毛利文學獎的徵稿訊息在1953年第5號的 *Te Ao Hou* 刊出，獎項分為英語／毛利語寫作兩項，並未區分文類。不過，第一屆的文學獎並未獲得熱烈的迴響，主辦方在1955年的第10號 *Te Ao Hou* 直言第一屆徵稿的結果只有一篇以毛利語寫成的論文符合評審的標準，也因為未在截稿時間內投稿而被取消資格，因此第一屆並無任何獲獎的作品，不過同期也頒布了第二屆文學獎徵稿活動。得獎名單在1956年的第14號 *Te Ao Hou* 公布，分別是H. Te M. Wikiriwhi以毛利語所寫的“*He Korero Hararei*”（附英文翻譯）以及Mason Durie的英語作品“*I Failed the Test of Life*”得獎。該期及次期（第15號）分別刊出這些得獎作品，部分尚未得獎但同樣精彩的故事也被 *Te Ao Hou* 以支付稿費的方式持續刊登。這個文學獎一直持續到1961年，期間獎勵過不少寫作者書寫自己的故事，而「毛利文學」在 *Te Ao Hou* 上的篇幅也從零散的幾篇作品大幅增加，除了在第28號（1959年）刊載了毛利文學的專輯外，自1962年的38號起，*Te Ao Hou* 也設置了專屬的文學欄位，在每一期固定刊出許多「故事」（stories）和「詩」的投稿作品，顯現出毛利作家們的創作能量十分豐沛，才能一路穩定供稿持續到1975年停刊為止。至今已在紐西蘭文壇享譽聲望的幾位作家如Hone Tuwhare、Patricia Grace和Witi Ihimaera等人一開始的練筆之作都曾在 *Te Ao Hou* 上登載。

IV. 用文學的心靈孵育未來

紐西蘭的 *Te Ao Hou* 和臺灣的《山海文化雙月刊》分別在1952年和1993年創刊，在時間點上有相當的差距，但以各自的社會脈絡來看，*Te Ao Hou* 出現在紐西蘭毛利社會正值轉型與變動的年代，也因此那個年代才會出現像Hone Tuwhare在“The Old Place”那樣的詩作，當所有的人都移居城市尋找工作機會，舊日家園不僅凋敝，也僅能悼念與懷念昔日的毛利精神（Tuwhare 1964）。*Te Ao Hou* 在那個時代背景底下作為一本官方發行的雜誌，雖然不免有擔任官方政策傳聲筒的疑慮，但卻也提供了一塊討論毛利事務、孵育毛利文學誕生的園地，甚至可以說，從這本雜誌的內容，似乎可以預見了接下來「毛利文藝復興」運動併發的可能。而這本雜誌所累積的文學創作，更為之後的毛利英語文學墊下深厚的基礎，就如當時擔任主編的Schwimmer在1961年便曾大膽預言：「接下來的十年內將會培養出一位擁有傑出才華的毛利小說家—我們已經為他做好了準備。」（N.N. 1961:26）果不其然，毛利英語文學大量的作品在1970年代後陸續產出，Patricia Grace和Witi Ihimaera相繼出版自己短篇小說集，並持續至今成為成果豐厚的作家。相較於 *Te Ao Hou*，臺灣的《山海文化雙月刊》則是延續了80年代風起雲湧的原住民運動而誕生，當時已有幾位才華洋溢的原住民作家各自出版了自己的作品，但整體社會的氛圍正處於需要更多原住民族相關議題論辯，促進原／漢建立起可能的溝通橋梁，也讓原住民的處境及聲音被更多人認識、理解的階段，更需要一個舞台讓原住民族的作家得以有自我表述的機會。《山海文化雙月刊》則搭建了這樣的平台，並促使「原住民文學」在該時代被討論、被定義而逐漸形成文學領域裡不可漠視的存在。

另外，*Te Ao Hou* 和《山海文化雙月刊》同樣出現過該如何選擇書寫語言的討論。臺灣在為「原住民文學」下初步的定義時，便有過各種「身分說」、「語言說」、「題材說」，或是該使用漢語／族語才算是原住民文學的論辯。而 *Te Ao Hou* 的主編也曾在毛利文學專輯裡提及，毛利作家必須面對一個特殊的問題即是該使用英語還是毛利語？如果使用英語，那麼他們是為毛利人而寫還是為了其它公眾而寫？該將自己視為毛利作家抑或紐西蘭作家？（N.N. 1959:1）這些語言與書寫題材、讀者、身分的糾葛，甚至是文學獎的評審標準、機制，都可以和臺灣原住民族作家的處境和思考相互對照，互相補充。兩本雜誌雖然有別，但都為臺灣／紐西蘭的原住民族／毛利人面臨經濟、文化雙重衝擊的巨變，留下了時代的剪影，並也提

供了一塊得以表述自我的園地，播種並等待未來結出美好的文學果實。

之於人類學，連結南島的意義在於進行區域的民族誌比較，並可理解整個南島社會的人類生存圖像；而之於文學，之於書寫，也許其意義在於南島民族進入種種殖民情境後，運用另一種方式，描繪族人世界觀及心靈世界的巨大變化，並以之作為另一種儲藏記憶、延續文化的載體；而整個南島文學的連結比較，更讓我們得以看見在類似情境下，南島語族各自發展的變化軌跡，更得以相互對話。我們對原住民文學的態度，應該建立在「充分理解臺灣為世界的一部分」的起點上，將臺灣放在所有比較的脈絡中來研究，藉此開啟多象限的對話，才能在世界史龐大的關係網中了解文學作品的世界性與在世性（史書美 2015）。本文藉由粗略的爬梳 *Te Ao Hou* 和《山海文化雙月刊》這兩本在文學史上擔任重要角色的雜誌，提供初步的資訊，期望未來能開啟更多與南島語系國家文學的更多對話。■

附註

- 1 *Pakeha*為毛利語，用來泛指紐西蘭白人。
- 2 原文：“Nevertheless, this anthology could well have charted a course towards death. Instead, it charts a course towards life.”
- 3 *Marae*為毛利的會所、聚會所、會堂。
- 4 *Pakeha*指紐西蘭白人。內文為筆者自譯。
- 5 初期發刊以春季號、夏季號、秋季號、冬季號作區分，後來改為標示發刊月份，大致上為3月、6月、9月、12月發刊，期間有少數較不固定的刊號為不同月份。

引用書目

史書美

- 2015 〈華語語系研究對台灣文學的可能意義：為《中外文學》「華語與漢文專輯」所寫〉。
《中外文學》44（1）：135-143。

孫大川

- 1993 〈山海世界〉。《山海文化》創刊號：1-2。
2000 《山海世界》。臺北：聯合文學。

Ihimaera, Witi, and D.S. Long, eds.

- 1982 *Into the World of Light: An Anthology of Maori Writing*. Heinemann Educational Books.

LaCasse-Ford, Rachel

2014 *Resisting the Canon: Maori and the New Zealand Short Story Canon 1953-1984*. M.A. thesis, Department of Arts, Purdue University.

N.N.

1952 *Te Ao Hou* The New World. *Te Ao Hou* 1:1.

1959 Maori Writers of Today. *Te Ao Hou* 28:1.

1961 *Te Ao Hou* literary and art competitions. 1960: Judges' Reports. *Te Ao Hou* 34:26.

Te Puna Mātauranga o Aotearoa National Library of New Zealand

1952-1976 *Te Ao Hou*: Māori Affairs Department in New Zealand Aotearoa, <http://teaohou.natlib.govt.nz/journals/teaohou/index.html>, accessed October 20, 2020.

Tuwhare, Hone

1964 The Old Place. *Te Ao Hou* 48: 5.

以植物為名，用詩歌構築的精神世界

——凱達格蘭文化館藝文特展

「非常之土：當詩歌與植物共生」

浦念瑜Akuax Poiconx

凱達格蘭文化館文專人員

在展場中，我們留下一張椅子，一盞燈光，一首詩，讓我們獨立地合唱。

不妨就在這裡坐下，想像如果一首詩與一個人，願意成為種子以後。

什麼是「非常之土」？我們認為土地的神秘繁複，與敞開的親密體貼，總在非常與日常中流動。當我們在平輩間的笑鬧中揶揄著：你好土一但「好土」又有什麼不好？我們土生土長，也會離土換土。當代的原住民生命情境中，我們與流變的生存空間、差異的生命經驗，如何相互感知與對話？「非常之土：當詩歌與植物共生」特展，於位居城市的展間策劃生長，我們好奇如何以詩歌回應植物的族群文化內涵，型態，記憶，與生命力的呼喚，而不僅只是知識的分類鋪排？我們試著將詩的聲音、植物的生命力還給寫作者，無論是過往創作的積累，或者重新生長出的詩歌節奏，詩中的想像與感官，不僅有了親密於自然生態的歌詠，也容納複雜、具當代感的變奏。共生中有異音，十種植物與十位詩人，觀者的眼睛聽見聲音，萌發了大於十的生命景觀。



圖1 「非常之土：當詩歌與植物共生」特展主視覺

(圖片來源：凱達格蘭文化館)

當我們長在一起

展場以「耕作與飲食」、「器物與日常」、「氣味與記憶」、「神聖與世俗」、「時間與空間」五個主題延展詩人的植物世界。在展場開端的「耕作與飲食」這個主題下，黃璽與乜寇選擇了小米與豆子作為發想植物：只因需要重現的事物，意味著消逝與衝擊。

「器物與日常」乘載的日常情意，Apyang的〈G... a... a... a... s〉有傳神豐富的身體勞動，Salizan的〈採藤給你〉又是如何誠摯與含蓄，一如那木訥的傳情；「氣味與記憶」在Liglav A-wu〈被遺忘的祭場〉中深刻接合了她創作與生命歷程中，由於移動經驗帶來的族群、性別反思，月桃的香氣成為返鄉的線索。Nakao的〈采風番社圖外〉，以檳榔翻轉了原漢之間的視線。「神聖與世俗」在族語的吟誦、神聖的寓意之下，卜袞的〈Paikaduan mas Asik山棕愛戀〉，與林源祥的〈Tu asap kani mulri／姆姆的排香草〉，也有截然不同的躍動與韻律。最後，木棉與芒草是常駐在臺灣人視覺景觀中的植物，但在詩人的眼中，能如楊曉珞回歸到吉貝耍的原初記憶，讓空間延展出未來的時間；或如馬翊航筆下的野芒，在芒草的耐性與韌性中，彈奏出境遇與生命的音樂，觀眾可以在展區末端的「時間與空間」，體會十位詩人各自面對的土（在地與遷移）與日常（神話時間與內在記憶），以及以詩「傳情」的線條。

結語

「非常之土：當詩歌與植物共生」特展是一次敞開的邀請，邀請你與十位詩歌創作者，遊走呼吸於傳統與當代、土地與族群、身體與思想之間；是一個探問：你的植物，你的土，會是什麼？■

「非常之土：當詩歌與植物共生」

展期：2020年8月28日至2021年2月9日

地點：臺北市政府原住民族事務委員會凱達格蘭文化館B1特展區

2

3

4



圖2 展場一角，讓觀眾自己選擇讀詩的位置與方式
（圖片來源：浦念瑜攝，2020/8/27）



圖3 進入展場的第一個主題：耕作與飲食
（圖片來源：浦念瑜攝，2020/8/27）



圖4 花蓮漂流木藝術家馬浪·烏瓦日為展場製作的種子椅，為觀眾營造讀詩的私密空間
（圖片來源：浦念瑜攝，2020/8/27）

到圖書館讀書兼看展： 國立臺灣圖書館的原住民族主題特展

王鵬惠

《原住民族文獻》特約學術專員

喜歡參觀原住民族歷史文化展覽的觀眾，除了可至博物館參訪之外，圖書館策畫的主題展亦不容小覷。

坐落在新北市中和區的國立臺灣圖書館，前身是日治時期的「臺灣總督府圖書館」，是臺灣歷史最悠久的公立圖書館，典藏大量珍貴古籍，歷經日治時期到戰後多次組織變革與移地擴建，館內的臺灣學研究中心是臺灣研究的重要寶庫。其實，除了圖書典藏之外，該館經常策畫大大小小各式主題展，關於原住民族歷史文化的特展，經常出現在各個樓層展區，供讀者在掩卷休憩時，也能起身舒展筋骨，參觀館方精心策畫的內容。

從2020年9月1日起推出的「『原』來如此—館藏舊籍原住民族類書展」，是該館珍藏的原住民族相關典藏之集大成，展示內容包括荷西時期原住民族的「教化」、新港文書、清治時期的原住民族統治、《采風圖合卷》中的原民圖繪、清治時期原住民族重大歷史事件、日治時期「理蕃」政策、戰後原住民族改稱「山地同胞」，及推動「山地平地化」政策等。史料、典籍、文物一字攤開，讓觀眾一窺原住民族在四百年歷史中的身影與境遇（圖1、2）。

該館對於原住民運動的關注，反映在2019年12月與原民會合辦之「臺灣原住民族正名25周年主題特展」，巨幅垂掛黃底紅字的「臺灣原住民族」布條，在熙來攘往的一樓大廳格外搶眼。從1980年代開始出現的原運，以文字、史料、照片陳列在展場，現場還播放相關人士回顧原運的訪談影片，讓觀眾認識原住民族爭取權利的



圖1 「『原』來如此—館藏舊籍原住民族類書展」主題看板
 (圖片來源：王鵬惠攝，2020/11/1)



圖2 「『原』來如此—館藏舊籍原住民族類書展」介紹看板與書籍展櫃
 (圖片來源：王鵬惠攝，2020/11/1)

艱辛過程，及正名運動的深刻涵義（圖3）。

館方還與學校合作推出「采風新繹—臺灣古地圖與風俗風物教育特展」，以新媒體技術結合創意教具，為《臺灣番社圖》與《六十七兩采風圖》這些典籍賦予新生命（圖4）。「榮耀祖紋—來義鄉排灣手文展」介紹排灣族獨特的手文文化，內容包含耆老珍貴影像、採訪影片、刺文工具、手文圖案說明及木雕刺文人像等（圖5）。2020年10月展出「拿麼厲害：Macaqu/Malmananu/Matamasaz」，這個標題是當代原住民對族人成就稱許與肯定的讚嘆詞，介紹多位在各領域表現傑出的原住民，還有獨特的「部落紅榜」文化，展現原住民的幽默語言（圖6）。作為一座圖書館，館方也經常推出原住民族主題書展，寄望藉精選主題書讓民眾了各族歷史典故，尊重傳統文化。

圖書曾是民眾汲取知識的主要來源，隨著傳播形式多元化，現在的圖書館不只提供圖書、影音資料供讀者觀覽，還兼主題策展，以具體展示強化歷史文化的臨場感，擴展讀者獲取知識的另類管道。圖書館的職責顯然更加任重道遠了。■



圖3 「臺灣原住民族正名25周年主題特展」主題看板與展示文物
（圖片來源：王鵬惠攝，2020/1/12）

4

5

6



圖4 「采風新繹—臺灣古地圖與風俗風物教育特展」展示內容
 (圖片來源：王鵬惠攝，2020/6/16)

圖5 「榮耀祖紋—來義鄉排灣手文展」主題看板
 (圖片來源：王鵬惠攝，2020/7/22)

圖6 「拿麼厲害：Macaqu/Malmananu/Matamasaz」主題看板與人物介紹
 (圖片來源：王鵬惠攝，2020/11/1)



相遇吉貝耍部落 (Kabuasua)

——記2020年吉貝耍阿立母夜祭

溫璧綾

國立臺灣史前文化博物館研究助理

「阿立母夜祭及孝海祭」為平埔族群西拉雅族吉貝耍部落年度中最重要的盛典，吉貝耍居民多為西拉雅族蕭壠社的後裔。今年筆者有幸參加10月20日及21日在吉貝耍大公廨舉行的「吉貝耍Ta-ai夜祭」。今年的夜祭前主辦單位特別安排原住民族歌舞交流晚會活動，晚會由吉貝耍孩童牽曲及古謠傳唱拉開序幕，接著是來自其他部落的原住民表演團體及藝人的演出。

「東山吉貝耍西拉雅族夜祭」於2013年經文化部核定，列為「國家重要民俗活動」，也是目前平埔族群中唯一入列的祭典。每年農曆9月4日及5日為祭典日期，祭典包括9月4日子時（午夜11時）開始至5日凌晨3時左右的夜祭以及5日下午1時到3時的孝海祭。夜祭屬於還願祭，主要是部落族人以祭品來感謝祖靈尪祖、阿立母等一年來的照顧。如果族人是一般的感謝祖靈，則準備檳榔、米酒及牲禮到大公廨祭拜即可；若是族人需還大願，就必須準備一整頭黑豬祭拜（文化部文化資產局 N.d.）。「孝海祭」或稱「嚙海祭」則是族人以牽曲及擔飯菜遙祭當初渡海來臺時不幸罹難於海上的七位先人，是吉貝耍部落獨有的慰靈儀式。

夜祭開始前旅居各地的吉貝耍部落族人會先將私家中所供奉的「阿立矸」請到大公廨一起同歡參與盛典，公廨內的祭壇上擺滿著「回娘家」的私家「阿立矸」。每個「阿立矸」中插著的青綠色的澤蘭，西拉雅語叫「*Ihing*」。平常以米酒、檳榔供奉「阿立矸」，只有在農曆的初一、十五時才會換上新採的澤蘭，以保持澤蘭的鮮綠，稱為「換青」。澤蘭是西拉雅族重要的民族植物，是吉貝耍部落族人保平安的護身符，也是尪姨或祭司進行儀式的「法器」（吉貝耍部落資訊網 N.d.）。因為西拉雅族是母系社會，「阿立矸」原則是傳女不傳男，通常是傳給長女，若無法傳給長女則

傳給長媳。筆者遇到一對從高雄帶著「阿立矸」回娘家的夫妻，妻子告訴筆者他們不是每年都回來，要有空才會回來，「阿立矸」是婆婆留下來的，因為澤蘭在她家陽台不易種活，平日插的是甘蔗葉，回到大公廨後則換上公廨中所提供的澤蘭。

夜祭可分為二部分，第一部分是「拜豬還願」，第二部分則為「牽曲敬神」。祭典當日，除了部落族人可進入大公廨內外，其他人只能在大公廨外觀禮。午夜11時祭典正式開始，由先由族人以「三向」祭拜阿立母，因為筆者非族人，無法得知公廨內的情形。完成「三向」的儀式後，由男性的祭司Sikapantau（施加伴頭），手持藤製的尪祖拐及澤蘭舉向天念咒，口中含著米酒噴向空中，請祖靈降臨。接著就是「拜豬獻豬」儀式，今年共有15個族人還願，所以廨埕上有15隻放置在竹架上的全豬，豬後面放置有裝有豬內臟的桶子，豬頭朝向大公廨，前面放有祭品、一塊白布、5個小酒杯及一個內插檳榔串的裝敬酒的甕。在Sikapantau以尪祖拐逐一拍打豬隻進行「點豬」，再由助手Alak為獻豬蓋上潔淨的白布，獻豬蓋上白布的意義乃是告知周遭的神鬼，這是獻給阿立母的祭品。完成「覆布」儀式後，還願者跪拜於豬隻前，將米酒到入酒甕及小酒杯中，向祖靈敬酒。每15分鐘進行一次「敬酒祭拜」儀式，反覆5次後。第5次敬酒祭拜儀式後，所有的還願者會聚集於公廨中，



圖1 獻豬

（圖片來源：溫璧綾攝，2020/10/20）

以剖半檳榔當成「筊」，請示阿立母是否滿意今日的祭典。第一次的擲筊並未獲得「應杯」，因此，又多進行了1次敬酒祭拜，終於獲得「應杯」，繼續進行後面的「翻豬點收」，由Sikapan-tau再次手持尪祖拐及澤蘭舉向天念咒，口中含著米酒噴向空中，Alak則一邊逐一掀開覆蓋豬隻的白布，並將豬體翻身，以刀身在豬身比劃，代表點收完畢。拜豬還願儀式結束後，清空廨埕進行「牽取敬神」儀式。

早期的「獻豬」都是自有及自行宰殺的，今日的15隻「獻豬」幾乎都是向肉販租用的，因為現代人大魚大肉已經是常態，祭祀後的豬隻不易處理。於是，在拜豬儀式結束後，就看到肉販開著貨車依著豬背上的號碼，將屬於自己的豬隻載走。由於還願者次日還要還「願尾」，一定要留下豬頭及豬尾巴，將其煮熟後再帶到公廨祭拜阿立母，如此才算是完整有頭有尾的「還願」。祭典最後進行「牽曲」，由頭戴花環的部落婦女在清空的廨埕中雙手交叉圍成圓圈，踩著簡單進退的舞步吟唱「牽曲」古調，以答謝祖靈的庇佑，亦有所福的意思。

在整個夜祭的過程中，看到了吉貝耍部落族人對於阿立母信仰傳統的維護，也發現傳統並非一成不變，如何在當代的生活中調整適應環境以維持傳統文化的精神更重要。■



圖2 覆布

(圖片來源：溫璧綾攝，2020/10/20)



圖3 牽曲
（圖片來源：溫璧綾攝，2020/10/21）



圖4 還願尾的豬頭及豬尾
（圖片來源：溫璧綾攝，2020/10/21）

引用書目

文化部文化資產局

N.d. 〈東山吉貝耍西拉雅族夜祭〉。「重要民俗文化資產導覽系統」http://ich.boch.gov.tw/SubjectDetail_01?id=DF10303000004，2020年11月3日上線。

吉貝耍部落資訊網

N.d. 〈植物影像〉。「吉貝耍部落資訊網-部落e樂園」，https://www.e-tribe.org.tw/kabusua/?page_id=259，2020年11月9日上線。

「以畫對話—Puyuma的神話與神靈」： 陳冠年個人油畫創作展

然木柔 巴高揚

姆姆傳家寶工作室企畫

2020年11月1日下午3時，陳冠年個人油畫創作展「以畫對話—Puyuma的神話與神靈」假國立臺灣史前文化博物館卑南遺址公園辦理開展活動，展期2週。

陳冠年為卑南族Puyuma（南王）部落族人，是早期少數接受正規西畫教育的原住民族油畫家，擅長寫實與抽象兼具的表現方式，人物刻畫細膩且充滿情感。他曾擔任過聯合報系美術主編，後前往美國發展，時任美國CPU電腦公司廣告部總監與Magic Eye Design設計攝影公司負責人等。1991年回到Puyuma部落，開始積極參與部落事務，推動建立新型態青年會，創立部落產業發展協會，並成立了自己的工作室。這段期間，陳冠年先生進行了大量關於卑南族祭儀文化的油畫創作，也與族人共同推動幾項部落裝置藝術和文化藝術創作計畫。

1993年，陳冠年先生於臺東生活美學館辦理了歸國後的首次油畫個展，國立臺灣史前文化博物館典藏了大部份的作品；2014年同樣也是於臺東生活美學館辦理了「畫返普悠瑪—陳冠年原鄉二十年創作展」，展示其返鄉定居期間20年的畫作，呈現原住民族藝術與土地之間深刻的連結，以及屬於部落的心靈地景（陳冠年、田芷芸、陳美齡 2015）。

而2020年初，一場家族的重大儀式，促使陳冠年先生開啟了新的創作思路。這個儀式起始於其妻陳美齡女士—亦是本次畫展策展人—的夢境。夢境中有一長者不斷表示，想請陳冠年夫妻將祂接至家中供奉。該長者為陳冠年先生的祖先，亦即巫師祖Aruylrem（阿立愣），原是由陳冠年先生另一系的親戚供奉，每年Puyuma部落的巫師節，巫師都會前往該處祭祀。也是在同一時間，部落的巫師長感受到了些許違和之處，在詢問竹占師後，得知巫師祖似乎想要回到其舊居—陳冠年先生目前居

圖1 畫展開幕一隅。左立者，手語老師，當天有不少聽障朋友參觀。

（圖片來源：林志興提供，2020/11/1）



所。於是，經過家族與部落多方協商後，由巫師長帶領，於陳冠年先生家中，進行了巫師祖的安座儀式。

陳冠年先生表示，在經歷了這一場不僅只是家族，甚至還牽涉到整個部落傳統信仰與事務的巫師祖安座儀式後，他想將那些默默守護傳統信仰的巫覡人員，如巫師、祭師、竹占師的身影，一一記錄下來，以茲感念堅守部落第一線的他們。因此，有別於之前其以卑南族祭典為主要的作品內容，本次油畫展所展示的作品，是將Puyuma部落（普悠瑪，台東市南王里）神話的時間、神靈的空間，交集呈現在畫作上，並以巫覡文化牽繫起所有作品的時空（陳冠年 2020）。

從鳥占、竹占到夢境，從祭師到巫師，從與逝去的人、神靈到與神話的相互凝視，本次畫展的作品，更為貼近陳冠年先生個人的情感與信仰經驗。然此「個人經驗」，其實某種程度亦是「群體經驗」的共振。

在夢占系列中的〈魂牽夢繫〉此一作品，陳冠年先生提到，原本這幅作品是要表達「當夜晚來臨時，夢境猶如月光照不到的黑暗，在我們認為什麼都看不到的同時，卻是萬物及意念滋長的開始。」然而這幅作品卻進行得不甚順利，那段時間，陳冠年先生更是不斷地夢見一位穿戴*lrungpaw*¹和長老帽，看不清面貌的長者。後透過其妻的擲筊問占，陳冠年先生才得知該位長者，是其9歲時即離世的父親陳耕元校長。然而，在陳冠年先生的記憶中，以及翻找出來的老照片中，卻沒有其父穿著卑南族長老服飾的印象和圖像，或許是因陳耕元校長在尚未達到可穿著*lrungpaw*的年紀即離世。於是，他在原畫作上，疊加了父親的身影，並為其穿上了*lrungpaw*和長老帽，讓父親得以透過畫作進入長老的隊伍中；同時，彷彿有一股力量牽引般，帶領陳冠年先生順利地完成、完整了此一作品。

陳冠年先生在解說〈鳥占—鳥秋〉這幅作品時，說鳥秋是擁有母性力量的鳥類，會為了保護雛鳥產生強大的攻擊性；在卑南族的文化中，鳥秋也是帶來另一世界訊息的使者。他還特別提到了其岳父的小故事。某日，他那已70歲的岳父在田裡工作，有隻鳥秋飛至田邊，開始對其鳴叫。他的岳父很自然而然地對著鳥秋說道：「媽媽，是您嗎？您回來看我啊？」值得一提的是，他的岳父是虔誠的基督徒，卻又能自如地切換至卑南族的傳統信仰體系，並將此詮釋為自然存在於生活中的「文化行為」，與其基督教信仰並無任何衝突。

而本次油畫展中的其中一幅作品〈約定〉，內容為Puyuma部落喪儀文化中的一環，陳冠年先生特別提到祭師在進行此一儀式時的祭詞：「等到石頭燒成灰的時候，就是我們相見之時。」他說，這是部落信仰中很重要的一環，當人過世歸入祖靈此一集體後，將處於另一並行空間，與現世分界卻又同在。而唯有在這文化信仰體系中的人，才能理解那段祭詞中，複雜深刻的情感。

開展前，陳冠年先生曾說道，他覺得自己彷彿也成為了近似巫覡人員般的媒介，他的畫作猶如一扇扇窗戶，連結了現世與另一個空間。從創作之初，至策展過程，他亦嚴格遵守卑南族的信仰規範，以及巫覡人員的指示。例如，本次油畫展原本僅規畫展出新作，但在畫作移至展場前，進行潔淨儀式與告知儀式的巫師，卻於儀式進行到一半時，對陳冠年先生說，有兩幅舊作表示牠們也要參與。也因此，為配合該兩幅舊作，策展人陳美齡女士與佈展團隊，必須於開展前夕，緊急地重新規畫整個展示空間與動線。

諸如此類發生在陳冠年先生身上，揉雜於生活中各個層面，又可自由「切換頻道」的信仰、認知與生命經驗，其實是持續不斷地發生在Puyuma部落族人身上，也不僅僅只是部落族人，如臺灣原住民族，乃至整個南島族群，皆擁有此一獨特的共同生命經驗。

陳冠年先生說，他將本次油畫展的第一場次安排在自己的部落，是因為他希望觀眾得以透過其作品，看見Puyuma人對天地宇宙萬物的虔敬，以及從這份虔敬延伸而出的，細膩動人的世界觀。

本次油畫展同時也是陳冠年先生於國立臺東大學南島文化研究所碩士班的研究論文，這也是該系所第一次採用創作型論文，於臺灣南島族群文化的研究上，具有劃時代的意義。在2020年11月6日，開展後的5日，陳冠年先生也透過此一身心靈為媒介勾勒出的文化行動（張育銓 2020），於展場中順利通過其碩士畢業論文口試。■



圖2 畫展開幕活動。左立帶花環擔任司儀者，係本文作者然木柔。右方坐者，為畫展主角陳冠年先生。



圖3 普悠瑪巫師長Irubay 致詞，飲泣巫覡文化的流失無人傳承。



圖4 民歌手胡德夫致詞。

圖5 名歌手萬沙浪抱病出席並觀賞畫作。



圖6 陳建年（畫家之兄，前原民會主委，前臺東縣縣長）致詞。

（圖片來源：林志興提供，2020/11/1）



附註

- 1 *Irungpaw*是Puyuma部落男性年滿55歲，成為長老階級時的專屬服飾；該服飾原為織布製成的無袖長背心形式，近年多以一字繡或十字繡將原織布圖紋繡滿整塊布料，替代織布技術。

引用書目

陳冠年、田芷芸、陳美齡

2015 《畫返普悠瑪：陳冠年20年回顧展》。臺東：國立臺東生活美學館。

陳冠年

2020 「阿立愣的藝想世界臉書粉絲專頁」，https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=406791690708017&id=114621303258392，2020年10月20日上線。

張育銓

2020 「張育銓Facebook動態消息」，<https://www.facebook.com/total421/posts/3724903380862559>，2020年10月20日上線。

中國少數民族相關的「仿／類／官」人類學現象

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

本文擬以2篇中國學者文章為主，1篇外籍學者研究結果為輔，討論關及中國少數民族的應用人類學特色，甚至可以引發質疑其人類學屬性的定位，以及人類學者之任務限制等問題。蘇聯（USSR）1989年的瓦解，造成Rong Ma（中國回族學者馬戎）的不安，因此，他在2007和2014年先後撰文提出處理中國少數民族的策略。馬認為中國情況令人憂心，因為凡掛名「自治」者，都深具分離潛力。當年中國複製了蘇聯模式，但現在情況大不相同了，應該徹底改變。他主張以文化取代民族意識。今日的危機是，國家給予少數民族經濟財力協助，生活改善很多，卻也強化了民族意識。而全國理應齊一的個人性公民意識反而弱化。再加上西方人權、民主等等觀念滲透，國際上又很支持少數民族政治權利，因此，少數民族內部對國家怨聲四起。

馬戎主張將民族改成族群。他認為，族群強調文化，而民族注重民族意識。所以，中國是多族群（multi-ethnic）國家，而非多民族（multi-national）國家。民族一稱只有中華民族可以使用，也就是只有中華民族可以擁有政治，其餘少數族群不行。美國黑白關係問題仍大，但，並沒有分離主義存在。而中國現況就有藏族和維吾爾族的分離主義。今天應是現代社會下的公民平等。

比利時根特大學（Ghent University）政治科學家兼民族誌學者John Irgengiro也提出了觀點和主張。他認為，中國始終處於漢族中心與多族群交互競爭的狀態，而今日中國以漢族為中心的國家／國族認同，係屬中國的內部軟實力（internal soft power），但，最後被證明無效。對Irgengiror而言，漢族就等於中國。中共創出少數民族，但自治區州縣權力小於舊蘇聯境內之自治體，所以，漢族還是老大哥。尤其

1960年代文革起始，又回到古代老路，也就是漢族國族主義思維，此時，少數民族被大量壓抑。上世紀末改革開放後，中國再回老梗舊路，即以儒家為最高價值，強調和諧與穩定。政府宣傳上，始終強調大家都是炎黃子孫，也就是共享血脈，是標準的種族國族主義（racial nationalism）。民間也存有漢族超優論（Han supremacism）思維，例如2000年之際，出現了漢服與漢網運動，他們認定少數民族存在著分離主義威脅，因此予以嚴厲批評，當時獲得廣大民眾支持。中國有部分自由主義者，勇敢挑戰政權，但他們卻從未提及少數民族，也反對自決。全國有高達82%認為應取消少數民族優惠，多數人支持同化主義政策。

John Irgengioro認為，中國不使用「原住民族」一稱，主要是因擔心自己漢族會被認定為入侵者。在少數民族處境上，漢族人對藏、彝、蒙、朝、傣等族的距離，比對美、英、德等國來得遠。在中國國內，族語專業者找不到工作、少數民族常被視作外國人。一般小學教科書內容多以漢族角度看事情，而少數民族地區的漢族人絕不學習少數民族語言，認為那是低等者。少數民族被等同於就只是唱歌跳舞，他們工作報酬較低，少數民族官員也多为低階或僅為象徵性職位，自治區州縣法律必須由上級審核，所以，根本自治無效。

關於少數民族的回應方面，海外藏人與維族人都不承認自己是中國人，藏族和維吾爾族多次起事反抗。今日新疆漢維社會空間區隔甚大，維族人極不願意嫁娶漢族人，維族節慶看到漢族人來到，也感覺很突兀。維族與中亞、土耳其與俄羅斯往來自在，樂舞全屬中亞風格，包括現代流行文化亦然，哈薩克族喜歡到哈薩克國，而不愛留在中國。至於藏人被迫待在漢語學校，反而加速自我認同。總之，作者認為，漢族與儒家文化即等同於中國認同的軟實力，但證實已經失敗。他主張中國應放棄中華民族概念，學學俄羅斯模式，建立真正的多國族共和國（multi-national republic），其內部涵蓋許多少數民族共和國（ethnic minority republics）。

綜觀前述Rong Ma與John Irgengioro等二位，一中國籍，另一則往返歐亞宏觀民族誌考察專家的論文，我們可以發現，除了呈現研究者分析觀點之外，他們也以人類學者或民族誌研究者之姿，進行政治與政策的主張。這或許是其所謂的應用人類學理解與實踐。依筆者之見，至少Ma之二文的作為，實頗具「仿／類／官人類學」特色。也就是說，接近國家政治利益的「官」人類學考量，頂多只能算是「類」人類學，或者是「仿」人類學。畢竟，該等政治政策主張，一動起來，千萬人生命財產即刻受到牽連。太接近政權尤其是專制政體的學者，往往飽受批評，Ma明顯地

貼近政權統治利益，甚至直接指揮操縱少數民族生存方向，國際學者少有人會如此為之，因此，其文於國際期刊登出，必難以避免爭議。而Irgengioro以女真滿洲族姓名之，很可能是外於中國的擁有血統者，或許俄國或中亞，他對中國少數民族的關心，尤其與Ma的觀點很不一致，積極為少數民族主體性發聲，或有出自祖先連帶的影響。■

引用書目

Ma, Rong

- 2007 A New Perspective in Guiding Ethnic Relations in the Twenty-first Century: 'Depoliticization' of Ethnicity in China. *Asian Ethnicity* 8(3): 199-217.
- 2014 Reflections on the Debate on China's Ethnic Policy: My Reform Proposals and Their Critics. *Asian Ethnicity* 15(2): 237-246.

Irgengioro, John

- 2018 China's National Identity and the Root Causes of China's Ethnic Tensions. *East Asia* 35: 317-346.

老照片作為最常民化的文獻：

以一批日治時期臺東里壠支廳布農族地區影像資料為例（下）

謝博剛

社團法人臺東縣布農青年永續發展協會理事長

IV. 影像美學詮釋及生命史編排

回到這張影像（圖2），其構圖與人物表情具相當的戲劇張力。首先，作為談判主動方，日本警察的威儀保持著嚴肅的神情，小林巡查部長領首仔細聆聽對話，高階的金川警部則面無表情默然以對，富永支廳長由於角度問題反而無法看到表情。不過作為談判的主角，Aziman Sikin深鎖眉頭下帶著一抹意味深長的微笑，一旁的Lanihu則較為凝重。後方的通譯者何味姿態謙讓而顯緊張，倒是一旁牽著的森太郎天真的眼神直直的往前看。對系譜關係與家族口述史更加熟悉後，這個場景的張



圖2 Aziman Sikin與日本官方第一次的接觸協商
（圖片來源：何豐國授權使用）

力便更加彰顯，因為其中Lanihu正是大正3年（1914）日本警察搜索隊在霧鹿社引發死傷慘重的衝突事件¹後，率隊於嘉寶（Kahuaz）阻擊卑南族人伏隊的領袖人物。他的姪女Saidu嫁給擔任日本人警手但具有一半布農族血統的何味，並輾轉協助照養另一位抗日英雄之女，今日卻又再度面對日本官方的進逼，且涉及親屬與好友，又要權衡今昔時空勢力，其不自在的神情可想而知。

圖3與圖4是同一個「森太郎的畢業旅行」的主題，兩張照片的人物姿態呈現出意味深長的趣味性。西元1940年正值日本「紀元2600年」，這即是明治維新後的日本政府為重塑天皇權威而仿效西元，在現任天皇年號之外，配上由神武天皇登基元年算出的紀元年。2600年既是重要的「整數年」，當時近衛文麿首相也提出建立東亞新秩序的「大東亞共榮圈」，由此在全日本各地（包括臺灣）興起了一波的「紀念行事」。當何味之子森太郎自公學校畢業後，其畢業旅行的安排自然會納入參拜代表全臺社格最高的臺灣神社。

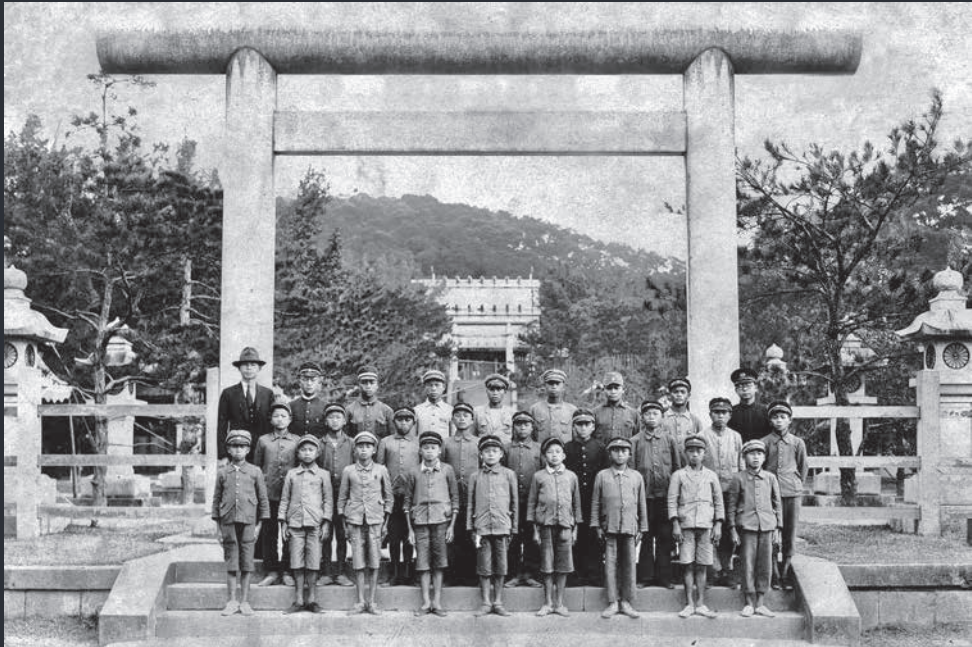


圖3 臺東廳巡查何味之子森太郎畢業旅行參訪臺灣神社
（圖片來源：何豐國授權使用）

位於今日臺北圓山大飯店一帶，1944年改為臺灣神宮的臺灣神社，是國立的官幣大社，為當時全臺灣的總鎮守。圖4則是森太郎一行人參訪鄰近的圓山動物園留影，圓山動物園是1916年由臺灣總督府殖產局自私人收購後營運的動物園，影中大象是名聞全臺的「瑪小姐」（マーちゃん），也是童謠「大象」裡頭的女主角。1926年由緬甸抵臺，由於曾經過訓練，所以當時在動物園裡的慰靈祭時都會擔任「動物代表」俯臥跪拜，完完全全就是當年的網紅。由圖3與圖4的姿態並列，可以看到參拜神社神情肅穆，全員立正站好，相較之下動物園參訪則明顯輕鬆許多，但無論如何拍下全體紀念合照，在那個年代還是了不得的事情，無論是要帥或者害羞，表情似乎都挺嚴肅的聽從攝影者指揮。

策展團隊透過照片的第一生命史（談判現場當下時空）、第二生命史（人事時地物的研究），編排了其第三生命史：也就是透過展示手法確定特展的目標與故事軸線，讓64張的獨立文本重新編排為一完整的歷史敘事，其中每張幾乎都經歷過如



圖4 皇紀2600年（1940）森太郎與瑪小姐（マーちゃん）的合照
（圖片來源：何豐國授權使用）

圖2「Aziman Sikin的歸順談判」的細緻考證。對於策展團隊而言，圖2的重要性不只在於其文史價值，也不只具有戲劇張力的視覺美感，更因其足以串起特展的重要主題：選擇。策展團隊的目標便是讓觀眾透過照片與衍伸的展示設計思考「選擇的重量」，在「成為日本人」與「成為抗日先烈」光譜兩端間，還有什麼其他的可能，如果是你又會怎麼選擇？

隨著照片內容背景的考證出土，還發現了一個重要的議題「移動」。過去各族群因農耕獵場等需求自由來去移動，建立交換網絡的古典時期，到了現代國家進入後，為了塑造可被治理的地方秩序，對於「移動的控制」遂成為其治理技藝的一環。經歷武力征服，將游耕族群強迫定耕化，甚至帶入市場經濟，種種都與人及物的「移動」有關。這批照片便包括了這系列的各項工程，而且越到晚期就越能夠看到國家企圖將人帶到遠方去：一開始是把部落頭人帶到里壠官廳接受頒獎、把精英帶到總督府舉行懇談會、或者揪團去日本「內地」見證現代科技與國家的「壯盛」，甚至把壯丁集合帶向更遙遠的南方出征。「移動」成為進入現代國家的隱喻，而且延續到戰後中華民國政府時期，在物質基礎的革命性轉變下，經濟移民潮讓原住民族往離散人群（diaspora）發展，這批照片無疑就是歷史改變的開端。

V. 結語

2020年10月21日開展的海端鄉布農族文化館的「烈日疊影：何味典藏早期海端鄉影像故事展」，為這批老照片編排出全新的生命史。裡頭有歷史的見證：對於原住民族近代史的反思；也包括常民化史料保存與研究的博物館命題，觀眾能否透過參觀這次的特展，產生想要回家翻一翻老照片的念頭？於是團隊透過展示設計，將家族影像與鄉內各個時代的老照片整合起來，既有藝術性的策展呈現，也包括具有教育意義的老照片保存典藏技巧。

如果結尾是空白的相框，希望觀眾能填上自己家族的故事，每個人家裡所有的老相片主題各不相同，能夠講出來的故事也會很不一樣，細節所拚湊出每個過往時代的樣貌，這個過程很療癒，有時也不免因年華過往而潸然落淚，老照片的研析雖然不盡然每次都是美好的回憶，許多家族積累的喜怒哀樂都在畫面裡頭一一浮現，但這樣替時空膠囊解縮壓的歷程，往往讓許久不見這些照片的家族成員們低迴不已，而充滿著微觀歷史研究的醍醐味。■

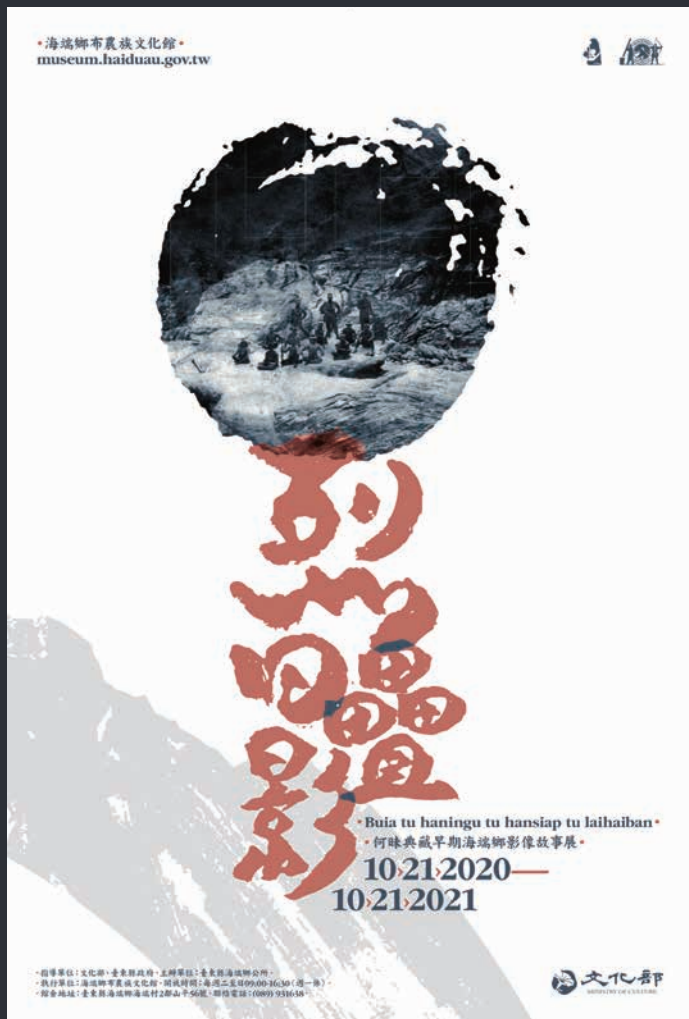


圖5 臺東縣海端鄉布農族文化館「2020烈日疊影：何昧典藏早期海端鄉影像故事展」主視覺海報

附註

- 1 霧鹿事件是日本人所造成區域族群衝突的延伸，日本人在七腳川事件後將部分投降者移居鹿野新七腳川社，又將其與卑南族人徵調作為輕便臺車的車伕。對布農族人而言，山腳下的臺車侵入其領域範圍，彼此間相互衝突驟然升高。此外霧鹿社屠殺事件更讓往後十餘年，新武呂溪上游各社對於日本人的不信任，造成戰事衝突頻傳。

《山地話／珊瑚化》

王鵬惠

《原住民族文獻》特約學術專員

書名：《山地話／珊瑚化》

作者：馬翊航

出版社：九歌出版社

出版日期：2020年10月

I S B N：9789864503094



「你們也唱卡拉OK嗎，當我們活得並不那麼OK。

你曾經收到任何沾滿淚水的abay，失婚的豬肉

欠債的田螺嗎？」

——馬翊航，〈家族墓〉

回望獲得第三屆臺灣原住民族文學獎新詩第一名的作品〈家族墓〉（馬翊航2012），馬翊航的原鄉書寫早已啟航。這位成長於臺東池上平原的卑南族詩人、作家、文學研究者，在2020年出版第一本散文集《山地話／珊瑚化》。「山地話」這個刻意凸顯過時與偏見、政治不正確的書名，在斜槓的「珊瑚化」加持下，益發突出自我身分的雙重邊緣性。反轉自如的雙面書封設計，一面是包廂黑，「山地話」黑白分明；另一面是檳榔綠，「珊瑚化」光彩冶豔。未見大歷史，沒有大敘事，作者刻意縮小世界的尺度，豐富的觀察描述閃爍著記憶的細節，瑣碎片段一如前引詩句：卡拉OK、abay、豬肉、田螺，優遊自在穿梭在文字間。

這是一部作者生命史的切片，家族是族群認同的源起，來自雲南的外公、初鹿的卑南外婆與生母、原生於建和部落的卑南父親、閩南背景的繼母，另一位閩南

外公，童年移居生活在池上的阿美族部落裡，作者在多元家族、文化、空間往返，面臨族群認同與不同，語言溝通和不通，生活充滿扞格與莞爾。還有一些有影、沒影的家族史，例如昭和17年（1942）祖父馬泰山成為高砂義勇隊一員，在派赴菲律賓和新幾內亞前的留影；或是引述大段姑姑描述一張家族照片，細訴成員關係的圖說，但照片檔案已被刪除，消逝無影。

音樂是原鄉生活不可或缺的活力滋養，投幣式卡拉OK、百聽不膩的山地情歌，歌詞時而匿藏著南臺灣鄉鎮位置解答的彩蛋。令人傾心的原住民歌王歌后盡是臺東的父老鄉親姊妹：胡德夫、紀曉君、巴奈、張惠妹、陳建年。儘管作者曾經向補習班老師炫耀部落有位偉大的卑南族音樂家陸森寶，卻只換來一個遲疑的微笑。

雖然和都會兒童一樣閱讀《中國童話故事》，但姑姑說的「姊弟鳥」故事更引人入勝。原鄉的滋味從咀嚼野草的汁液，到雨後撿蝸牛烹調美味的九層塔炒蝸牛。外婆巧手以絲線綁住金龜子細腳，遂成一個天然的童玩，生活裡俯拾皆是祖輩的經驗與智慧。作者筆下文學與民族誌共生的文類，為學科界線日益模糊、彼此跨越的當代，提供一部原汁原味的書寫範例。

馬翊航書寫三十多年生命史跨界游移、身分認同的歷程：經正名運動取得「原住民族」身分之後，「山地人」一詞成為被唾棄的污名，「山地話」裂解成各自獨立的「原住民語」；同性婚姻已經合法的當下，同志不再匿藏於衣櫃，《山地話／珊瑚化》諧音的語言遊戲，表露「原式誤／物語」的創作意圖：對抗主流社會對族群、性別的刻板印象、或隱或現的嘻笑怒罵。

閱讀《山地話／珊瑚化》，宛若在靜謐幽暗的屋內觀看一部滿布刮痕，光線忽明忽暗的膠卷影片，倒映著三十多年來從原鄉到都會族群／性別認同幻變過程的跌撞撞，轉身時，倏忽見到雨後天際升起一道彩虹。■

引用書目

馬翊航

2012 〈家族墓〉。刊於《Balhju：臺灣原住民族文學獎得獎作品集·101年第3屆》。林志興編，頁187-188。臺北：原住民族委員會。

《月牙公主》

洪敘銘

國立東華大學中國語文學系博士班研究生

作者：須文蔚／文；蔡佳玲／圖

出版社：秀威少年

出版日期：2019/11

I S B N：978-986-98148-0-5



《月牙公主》是一本以撒奇萊雅族傳說及語言為核心的少年讀本，作者須文蔚長期關注偏鄉數位機會教育，藉著輔導機會，蒐集了花蓮當地的「青石公傳說」，剪裁其他族群神話，改編為故事創作，其中不僅呈現族群的信仰、文化與主體性，也探觸了「愛情」這個恆久的文學主題；本書也是繪本，在「故事視覺化」的文化傳播趨勢下，繪者蔡佳玲的插圖，不僅在服飾、屋舍、民俗植物等生活情境上都有細節的考究，也讓故事情節更加栩栩如生、引人入勝，同時在書末附上族語教學及數位教材，2020年獲國家圖書館《臺灣出版與閱讀》出版社選書，被推薦為適合12年國教鄉土教材的參考用書。

這則貼近地方風土的傳說及繪畫創作，隱含著對臺灣土地的在地性探索，這些關於居住土地的故事紀載，除了喚回逝去的族群記憶外，也能透過視覺化及多元展演形式，再現於當代眼前；本書的出版，循著臺灣傳說故事的蒐集與考察「為民族文化的遺留，更能據此窺探臺灣在地特質，觀察民眾長期如何透過口傳語言，表達感覺與智識，揭示其精神世界與在地文化」（簡齊儒 2014：5）之脈絡，說明「地方傳說」中的「個體／集體」述說，都富含著地域特質、文化脈絡與日常記憶的地方思維（同上，頁307-311），構成「看見臺灣」的文化內蘊與在地想像（同上，頁24-25）。

「青石公傳說」是花蓮七星潭相當知名的命名傳說，「青石」因為預測風浪靈驗，帶有神蹟的色彩。綜合觀看民間搜羅而來的傳說底本，可以發現該傳說的敘事結構如下圖：

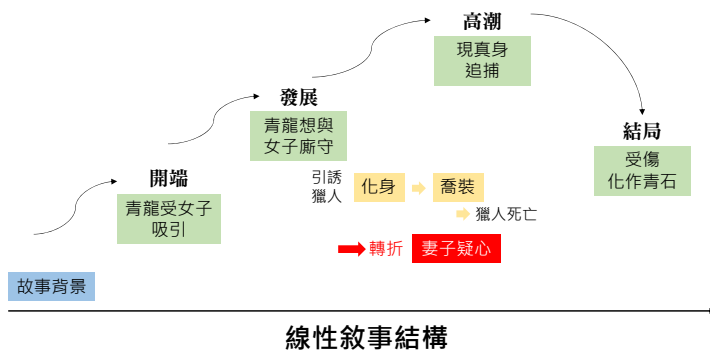


圖1 青石公傳說敘事結構圖
(圖片來源：作者繪製)

《月牙公主》的情節敘事，大抵上延續著「青石公傳說」的結構進行，其中也揉合「月牙公主的淚石」和撒奇萊雅族的祭儀及不同神話、傳說，讓故事內容更顯深度與豐富性，例如青龍在引誘獵人時，化身為「大冠鷲」，對應神話傳說「老鷹叫聲的由來」，使當牠目睹獵人與妻子恩愛後所發出的悲鳴，除了強化某種無奈卻不得不然的慨歎，也暗示著跨種族（族群）間的偽裝，終究會被識破與懲罰，也讓這些作為故事背景的场景與地點，有了和族群意識與真實地理連結的可能。

更重要的是，《月牙公主》賦予了故事人物更多的生活情態與生命意識，充滿著豐富多元的情緒，展現出「臺灣當代生活景況」、傳承「社區文化活動」、反映臺灣社會之「時代意義」等集合文學活動、文化活動與社會運動的期待（陳益源 2008：1）；敘事中的故事結構、講述邏輯、敘事單元、文化母題等等，又與臺灣地方的歷史記憶與潛在文化密切相關，進而可能構成最真實的民間風光（簡齊儒 2014：22），都能看見不論是傳說或故事，都和「地方」緊密連結。

《月牙公主》透過繪本、語言教材與展演，具象化原住民族的語言與文化情境，探索並保存了臺灣土地上珍貴的族群故事，而對愛上人類的「青龍」心態轉折的描寫，也充滿著對當代愛情關係的深刻反思，提供讀者不同角度的思考：愛情固然自私與盲目，但身為神祇的青龍情願感受畏懼與被束縛，或許也傳達了「愛」堅定與守護的本質。■

引用書目

陳益源

2008 《台灣民間文學採錄》。臺北：里仁書局。

簡齊儒

2014 《民間風景：臺灣傳說故事的地方敘述》。臺北：里仁書局。

《消逝的中之線 ——探尋布農巒郡舊社》

張乃文

社團法人臺東縣布農青年永續發展協會理事

作者：鄭安晞

出版社：采蓍軒文創美學

出版日期：2019/09

I S B N：9789869702010



現任職於臺中教育大學區域與社會發展學系的鄭安晞老師，自就讀政治大學參加登山社以來，便時時往返於山林與學校間；撰寫碩士論文時期，因追尋布農族丹社群的遷移路徑，從此與布農族人結下不解之緣。2002年，信義鄉公所舉辦布農族五大社群尋根活動，在走回舊聚落（*mai-asang*）的浩蕩隊伍中，作者亦與族人們並肩同行。《消逝的中之線——探尋布農巒郡舊社》可說是作者延續這樣的緣份，對踏足布農族傳統領域以來的一次總整理。

這本書由兩個角度呈現中部地區布農族的舊社樣貌，首先是歷史檔案中的相關記述，其次是作者追尋歷史遺構的實地探查日誌，兩者在時間上雖相隔遙遠，但透過並置、比對，能協助釐清「社」—或是布農語的*asang*—在不同時期的內涵、命名由來、位址與區域範圍，為中部地區布農族人的遷移歷史，提供堅實的佐證。

作者先運用豐富的日文歷史文獻，包括報告書、專書、照片、報紙、論文等，勾勒日本行政體系進入布農傳統領域前後的變化，「理蕃」政策與警察機關如何規訓，重新形塑布農族人所在的地理空間。作者翻譯了1898年的〈林杞埔撫墾署員濁水溪蕃探險實況報告〉，此篇報告書既是日本官方進入郡大河流域的首次探險活

動，也是國家治理涉入布農族傳統領域的濫觴。此後修築的、包括「中之線」在內的警備道路，像利刃般將布農文化的社會網絡切割得破碎。

從中，可以讀到陳有蘭溪流域鄒族人，與巒社群、郡社群布農族人間緊張的敵對關係；但任誰也不能預見，百年後的今日，經歷大規模集團移住，陳有蘭溪沿線成了布農族人安身立命的居所，郡大溪畔傾頹的石板屋群，已是可望不可及的故鄉。

為了補充文字史料的不足、同時修正其中的錯誤，實地踏查成為理解布農舊社不可或缺的第二種研究方法。書的後半部以1987年興大法商登山社的〈郡大警備道踏查〉筆記展開序幕，以該文件記載的路線為基礎，憑藉優異的登山能力與知識，作者與團隊走訪中之線警備道各個區段，產出十篇附有路線圖與豐富照片的踏查日誌。透過圖像，讀者能對舊社的近代面貌產生具體概念，例如蓋石板屋的砌石工法，或是遺落在家屋內的日常用品，照片的視覺性讓讀者有親臨現場般的感受。

不同於一般山林踏查書寫，側重於踏查的過程，對於歷史背景多輕巧帶過，細密的史料梳理是實地走訪前不能省略的基礎功，唯有預先熟稔區域事件，才能在林野的表象下，看出文化活動的紋理。日本地圖上標示的「社」，無法涵蓋布農石板屋群的實際分布，唯有還原後者，才有可能向百年以前布農人的生活樣貌，更靠近一些。同時行走於史料與山林的路徑，將兩者縫合為一，讓本書幾有臺灣古道踏勘寫作先驅楊南郡、徐如林著作的厚實。

前半部的歷史場景，對比後半部寂寥的舊社現況，本書的章節安排，呼應了曾經人聲鼎沸的聚落，如今只剩石板屋遺址的變化。然而，作者撰寫本書的初衷，並非追悼，相反的，本書企圖從過去看向未來——這是一本為部落青年書寫的路線指引，讓未來的布農族人，能按圖索「家」，找到自己與祖先連結的根源。■

出生同年的泰雅與師尊印記： 手邊一份一甲子前的入山證

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

筆者1955年6月生，1982年在臺大考古人類學系芮逸夫教授指導下完成中國川滇傣族民族史碩士論文，2018年指導臺大人類學系首位泰雅族博士生畢業，2019-2020年跟著Yasu Lebin（陳香英）老師學習泰雅語。從1955經1982，及至2018和2020，這些年頭以及芮教授、泰雅博士和Yasu老師外加筆者自己，到底連結起什麼共同事情？這幾日一位曾幫筆者整理過芮教授1991年過世後，師母和二位公子送與我的教授遺物的資深學生，捎來一份泛黃紙片，前述年日人物等等，一併躍跳入心，那是65年間的種種原住民緣分牽線。

那是一份苗栗縣警察局甲種入山單，上頭有申請人「教員」芮逸夫以及他的二名擔任證人的隊員何廷瑞與陶樹雪，前往地點為泰安鄉，入山事由「考察泰雅族原始文化」，停留期間民國43年12月31日至44年1月8日。距離此刻的半年後，謝世忠出世，然後一步步有緣地與人類學、芮師、泰雅族以及Yasu老師搭上線。

芮教授一行，拿著入山單，謹慎依循小紙條背面種種與在地人事物有關的規範：「不得與山地人民接受贈與金錢及物品」、「不得有猥褻戲謔污辱誘騙或妨害風俗之行為」、「不得有詐欺勒索煽動或妨害山胞社會安寧秩序之行為」、「不得有損害山地人民利益及不正常行為」、以及「未經當地指揮所特准不得在山拍攝照片繪具地圖刺探地勢」。今日再次細看這些條目，還真的有幾分「山胞」容易受騙的普遍認知，以致於山地必須封管，以為純淨。此舉其實數百年來都如此，清國和日本政府都曾想盡辦法，不讓平地漢人逾越雷池，直到國府依然秉持原則。那麼，今日原住民族部落大致完整，族群文化意識亦頗強韌，可與政府長期擋阻外人於界外有關？或許有些吧！但到頭來還是入侵者獲勝，看看今天，平埔幾乎沒了，山地方面土地也早已破

碎，保留地常見原住民只是掛名，真正控有者，絕大多數就來自山下。

芮教授的一行五人，全都專業（芮和何是老師，陶以及許世珍與丘其謙是學生），實際工作才6天，卻能有6大標題的報告，分別是錦水村的泰雅族、親屬團體、獵頭舊俗、飲食、衣飾、居住（見芮逸夫等 1955）。筆者十二年前收了復興鄉泰雅族優秀博士生，隨後常有機會前往拜訪，久之與學生家人和部落族人熟識，好友往來之餘，也請益學習了不少泰雅知識。於是決心學語言，剛好臺大開授，請來自復興鄉後山巴陵，後來宜蘭大同國小校長退休的Yasu老師上課，筆者全年全勤，唸讀寫都快樂，也因多少可以講幾句，感到和泰雅更為拉近，心情總是大好。

此時最想做事情，就是回到泰雅學術研究，看看略懂語言的自己，重讀各方著作，是否會有另項心得。首先找來的就是自己恩師芮教授錦水村報告。其實，還真的佩服當時的匆匆幾日成績，例如，他們記到「貝珠」稱為*axa*或*qaxa*，以及數目字「一」稱為*otox*或*qotox*，事實上，錦水地區族群部落變動複雜，現在稱之為汶水群，而過去歷史上則與大安河流域的澤敖列群（*C'oli*）接近。泰雅另一大群*Squliq*（主要分布桃園復興區、新北烏來、以及宜蘭大同）和苗栗*C'oli*群最大差別之一在於前者q音維持良好，而後者則幾乎全部失去，所以，在復興區，「人」稱作*squliq*，泰安鄉則叫做*s'oli*，二群的中文稱名賽考列克與澤敖列，也得自於此。顯然，芮教授團隊的65年前，錦水村泰雅族正居於q音存留與失去之交，才會有的有發音，有的沒有，研究者因此兩種都記錄。另外，泰雅著名的*gaga*規範，被識別成親族團體或祭團，也來自於芮氏團隊的意見（按，比錦水村更早之南投瑞岩泰雅部落較大規模調查起於1949年，亦由考古人類學系師生主導。當時由林衡立[1949]負責宗教篇，他將*gaga*界定為祖先的命令和遺言或祖訓，尚無以之為親族團體的說法）。芮氏團隊用大寫GAGA以及中譯「噶噶」稱之，也影響了後世部分研究者。

筆者碩士論文研究儼儼族（今稱彝族），該族和泰雅一樣採行父子聯名制度，芮教授有泰雅經驗，也寫過儼儼所屬之藏緬族系與泰雅族命名比較之論文，因此，非常支持我的題目選擇，縱使當時都還不能至大陸進行田野。年輕時代的筆者沒想太多，也從未將自己研究連線泰雅，只是時過多年，有機會對泰雅族更多認識，朋友一堆之外，更還學了語言。今天看到入山證，上頭有著政府對「山地同胞」的關懷，自己很不願意認為那不是真誠的，畢竟，多個進入臺灣的國家政權態度都如此，縱使老是失敗收場。還有，老師大名在上，「泰雅原始文化」同時出現，卻又於報告書上讀到學者認真地整理民族誌問話答寫資訊事實，而它的內容精確豐富，

剛好給予外界「原始」的想像一記棒槌。

感念芮師，感謝Yasu老師，也慶幸指導了優秀泰雅學生。入山單薄薄紙張，筆者與之同年，觸摸緩緩，喚起了時代裡勤奮師尊及諸多學長的記憶，也想及族人山中艱難歲月，還有國家面對非主體群體的一份關懷和一份陌生境地。大家還有得努力，持續開展更令人期待的族群關係。■



圖1 芮逸夫教授等人1955年苗栗探訪錦水村泰雅族入山單（圖片來源：謝世忠提供）

引用書目

芮逸夫、何廷瑞、許世珍、陶樹雪、丘其謙

1955 〈苗栗縣泰安鄉錦水村泰雅族調查簡報〉。《考古人類學刊》5：29-43。

林衡立

1949 〈瑞岩民族學初步調查報告，肆：宗教〉。《文獻專刊》1（2）：41-47。