

文獻的·文摘的·大眾的

【雙月刊】 第十一期

中華民國102年10月15日



原住民族文獻

本期專題

部落習慣vs.國家法制：再思多元文化中的公平正義

夾縫中的鄒族獵人

有缺口的圓：從文化價值探討排灣族習慣規範中的正義觀

日治時期高山族原住民族之法治經驗

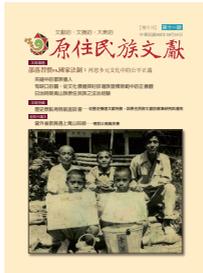
本期特輯

歷史原點再啓航座談會——從歷史機遇文獻特展，談原住民族文獻的徵集研究與運用

老照片講古

當外省教員遇上萬山姑娘——憶我父親黃茂春





發 行：行政院原住民族委員會
臺北市重慶北路2段172號
<http://www.apc.gov.tw/portal/>
聯絡電話：2557-1600分機1416

發行人：林江義
學術顧問：劉益昌、詹素娟、康培德、黃美娥
林志興、官大偉、海樹兒·友刺拉菲

執行團隊：智慧藏學習科技股份有限公司

營業地址：臺北市南昌路2段81號7樓

聯絡地址：臺北市北平東路30-12號3樓

電 話：2393-6968

專案主編：黃驗 gleaner@ylib.com

執行編輯：張雅茹 ycrc@wordpedia.com

美術編輯：李真勝

數位編輯：張雅茹

訂閱電子報：<http://ihc.apc.gov.tw/epaper01.php>

投稿信箱：ycrc@wordpedia.com



《原住民族文獻》

以電子期刊、雙月發行的形式，刊載原住民族各種文獻史料、口述歷史、田野調查、老照片、影音、地圖、手稿、生活器物，以及相關的研究初探、書評及譯述等，每年12月並將彙整六期內容，集結出版紙本。期刊之近程目標，以刊載既有研究成果為主，未來透過持續的積累，期能勾勒一座原住民族文獻館的具體架構。



第十一期

目次

【本期專題】部落習慣vs.國家法制：

再思多元文化中的公平正義 文 / 本刊編輯部 ……2

日治初期「蕃人」法律問題舉隅 文 / 黃得峰 ……2

律法矛盾：以泰雅族及布農族女性為例
文 / 謝世忠、劉瑞超、楊鈴慧 ……4

夾縫中的鄒族獵人 文 / 浦忠勇 ……10

有缺口的圓：
從文化價值探討排灣族習慣規範中的正義觀 文 / 童春發 ……18

日治時期高山族原住民族之法治經驗 文 / 王泰升 ……23

【本期特輯】歷史原點再啓航座談會

——從歷史機遇文獻特展，談原住民族文獻的徵集研究與運用
與談人 / 李毅中、林昌華等 ……32

【老照片講古】當外省教員遇上萬山姑娘

——憶我父親黃茂春 口述 / 馬樂（黃亦青） ……46



本期專題

部落習慣vs.國家法制：再思多元文化中的公平正義

在原住民部落傳統中，一切行為的最高準則是禁忌、是習慣，由約定而俗成，為代代所遵循。禁忌習慣是不能輕率冒犯，必須嚴肅以對的祖先智慧，進而形成了原住民的「法」，與漢族社會訴諸典令、講求字契的「律法」，截然不同。然而當這兩種規範相互交會碰撞之時，不免造成無法一體適用的困境。本期專題將從法律判例、部落規訓、文化內涵等角度切入，呈現出部落與國家間最為複雜難解的議題，並藉此重思「公平正義」在多元文化中如何並存的可能。（文／本刊編輯部）

本期專題1

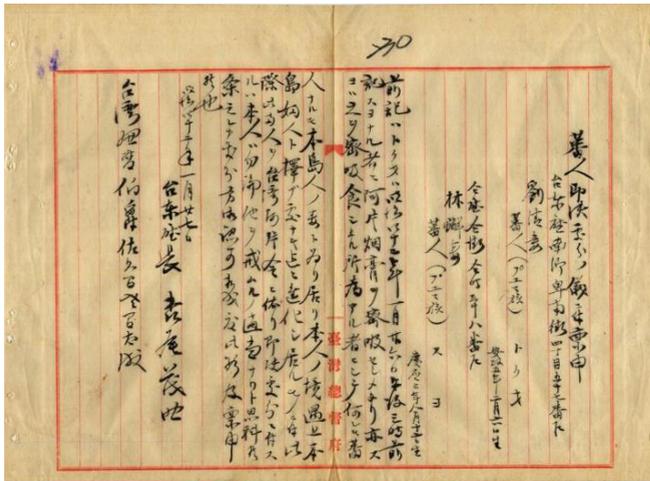
日治初期「蕃人」法律問題舉隅

文／黃得峰

日治時期，蕃界仍為「法外之地」，法律上「蕃人」被視為「非人」，基本上加諸於「蕃人」之犯罪行為，法律不予追究，「蕃人」之犯罪行為也無法循法律程序加以制裁，但由以下案例，可見在實務中會出現疑義或矛盾的情形：

例一

明治42年（1909）入嫁漢人劉清為妻之卑南族「蕃人」Tokuo偷食鴉片煙膏並提供予同卑南族「蕃人」Suyo（林懈之妻）吸食，臺東廳長認為該兩人入嫁本島人為妻，其開化程度已與本島婦人無異，故擬依據臺灣鴉片令，對兩名蕃婦施以簡易處分，案經請示臺灣總督府，而臺灣總督府也認為雖然蕃婦並未因入嫁異種族人而改變其種族血統，但不應以身為「蕃人」之理由，而被無限期排除在法律適用範圍之外，故同意臺東廳所請。

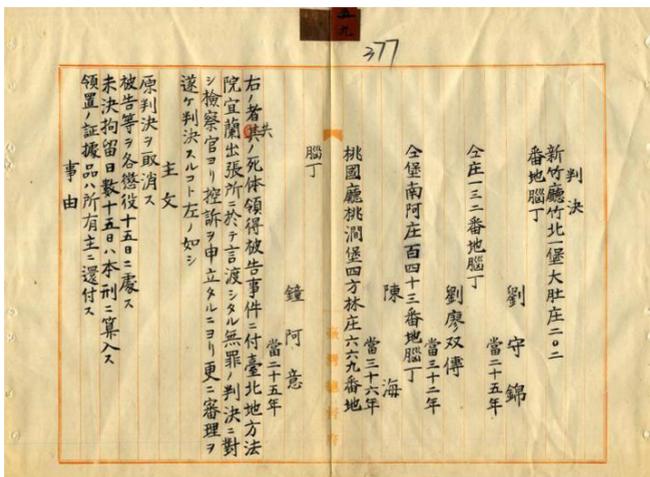


臺東廳長擬依據臺灣鴉片令對兩名「蕃婦」施以簡易處分，案經請示臺灣總督府（臺灣總督府檔案000111180380230）。（圖片來源／國史館臺灣文獻館）

例二

明治44年（1911）11月9日，「蕃人」出草襲擊在叭哩社支廳轄內濁水溪旁的第32腦藪，腦丁奮力應戰，射殺「蕃人」兩名，並遵照警察官指示將屍體掩埋於腦藪附近，之後腦丁劉守錦、劉廖雙傳、陳海、鐘阿意等人因迷信吃生蕃肉可免受「蕃人」殺害，於11月11日前往挖掘其中一具屍體，切取其四肢，攜回腦藪食用。案經檢察官提起刑事訴訟，初審認為蕃人不具備法律人格，殺害「蕃人」或毀損「蕃人」屍體並不構成犯罪，因此宣告無罪，

但覆審法院認為不論是否具備法律人格，仍應視為自然人之屍體，故推翻原判，改處被告各懲役15天確定。



覆審法院推翻原判，改處被告各懲役15日確定（臺灣總督府檔案000111180590378）。（圖片來源／國史館臺灣文獻館）

律法矛盾：以泰雅族及布農族女性為例

文／謝世忠、劉瑞超、楊鈴慧

【編按】泰雅族、布農族為父系地位顯著之社會，在傳統繼承、婚姻制度中，女性既無繼承權、亦無自決權，宛如被遺忘的一角。如今，隨著時空的移易，當部落中的傳統習俗與認知逐漸過渡到現代的法律框架之下，這些原住民女性與其部落會產生何等的拉扯與變化？本文特別摘錄數則田調訪談實錄，她們的陳述，鮮明地呈現出「族人律法」與「國家法律」間多元互斥的處境。

泰雅舉例

在田野訪談中，我們常可聽見族人言談間提及的gaga，其實就是泰雅的整體文化規則，也可說是泰雅族的「法律」，族人在生活中學習，日常行事也依其運行。

雖然不是每位族人都清楚能以「律法」或「法律」一詞來界定和體認部落社會文化運行的規則，以及人際權利義務關係等，但提及這類事務運作邏輯時，族人總直接提出gaga作為依歸。87歲的文面女性耆老CWS在談到當部落發生失序的事情時，這樣說道：

包括偷竊、打人、殺人、虐待老人公公婆婆之類等等，不會讓事情一直擺在那裡不管，一定會處理。部落有耆老、族老，他們會為此開會，共同商討事情如何來處理，找到解決方案並取得共識之後，公佈處理。事成之後，舉杯向祖先報告事件和處理情形，求得人和神的體諒共識。但如果事件是很嚴重，除了依照會議程序之外，也會有賠償的動作，賠償給對方。對方收到賠償的物品之時，祇是在形式上收一點，然後如數再還回去。如果有人偷竊、犯法者，經過開會討論，罪很嚴重到賠償之時，就用賠償儀式，儀式中先請受害一方一大杯（酒），然後把賠償金交給他。他也不祇是形式上收一收，然後又退回去。這種處理方式，我從以前就知道，就有這個gaga。

進入現代國家體制後，族人生活面臨各類國家法律，對國家法律已然有一套體認，並與自我gaga對照理解。但當gaga律法碰上絕對優勢的國家法律，族人或也有一套理解及運作方式。70歲的YUP是象鼻部落女性耆老，長期在山上從事務農工作，談到泰雅的「法律」，她說：

例如偷竊案，我們會由頭目和智者（ba' sa inlungan）來判決，這就是法律，怎麼會沒有呢？那個我們是用來維繫這個泰雅社會，不可以偷竊，不可破壞別人的東西，不可以打人……。帶著酒，由族（長）老帶領去做和佬，透過酒，只要能坐下來談，一切都好辦。大問題時，一定先醃山肉，製作米糕，山肉、米糕、自釀的米酒，三樣東西在一起，就可帶去解決大罪的賠禮。……大部分我們的gaga和現代法律是沒有什麼衝突，因為有問題時，在部落中就已經處理掉了，由部落長老長輩出面解決，輪不到派出所了，不會去麻煩警察，也不會去麻煩別人。因為問題發生，是一件很羞恥的事情，他們會設法掩藏遮蓋地自行處理，家長一定是帶長老們帶著禮品到被害者家中談判協調，家長會顧到小孩子的未來，盡量替小孩挽回面子。出問題時，會先找自己兄弟幫忙，進行私下和解，這是我們的gaga，沒有上法院的，上法院是現代的事情。上告法院，等於是殺死對方一樣了。

國家法律中牽涉到財產繼承的《民法》第五編〈繼承〉之條文，其繼承順序與泰雅傳統完全不同，更無限制繼承者性別優先權利。此一基於兩性平權概念的法條，反映出今日臺灣社會大致風氣，使得女性族人得以據此爭取自我權利。只是，傳統律法面對國家法律，設若缺乏漸進且適當的調和機制，便容易產生衝突。以下是一位80多歲的媽媽，面臨嫁出去女兒返家索討分產的例子：

我們是屬於Pilin的家族，Pilin是我丈夫，已過世很多年了，我們生有四個男孩和二位女孩子。兩位女孩中老大嫁給湖南的外省人，老二嫁給浙江的外省人，分別住在豐原和東勢；男孩之中，長男P住在山上，他管理耕作所有的土地。老二在南投當醫生，老三和老四都在高雄工作，生活都算小康。我先生過世之前都已經把土地分配好，都是分給四個男孩，P是做工做農又是照顧我們，因此他的份自然而然最多；女孩子部份，我和先生祇有在交通便利，靠近部落的路旁，分可以蓋房屋的一點土地，好讓她們將來有想回部落的時候可以在那裡蓋房屋。當初，一切都平安無事，風平浪靜，老大P辛辛苦苦經營所有土地，種植水果甜柿，也稍有成就，每年的甜柿也長的很多，生活還可以。一直到五、六年前，當政府的政策，可讓嫁到漢人的原住民女兒恢復母姓恢復原住民的族籍時，就開始有了問題。恢復原住民身分可以享有許多的優惠優待等等，許多嫁到漢人的原住民女孩子就申請恢復族性恢復原住民籍。大女兒Y和T知道恢復原住民身分的政策之後，就到戶政事務所辦理族籍的恢復，不僅她們自己恢復族籍，也從子女當中挑選一位跟從母姓，也成為泰雅族原住民身分。二位女兒恢復族籍之後，也把戶籍搬回部落，她們向我說：「我們現在跟從母姓，恢復原住民身分了，而且我們的戶籍也搬回部落了。媽媽，至少分一點財產給我們吧！」，嫁給外省人的二位女兒回到部落之後，動不動就會問我要財產，為了這個事情我心裡煩，頭又痛，不知道該如何

處理，因為以前的土地都已經分配好了，外面回來的女兒常向我提土地事情，令我非常頭疼，不知如何是好。

這兩位女兒都是60多歲的婦女，初期也接受父母的分產安排，後來因國家政策改變，為了各自子女的優惠福利等，恢復族籍本無可厚非，也很自然。但長居山上的媽媽，依照傳統律法，早已將財產分給四個兒子，如今面對女兒的追討，顯得相當為難。為此，身為長子的P頗為不滿：

明明她們都已經嫁出去了，都在外面生活打拼，她們子女大了也都有正常工作，收入很穩定。而我這個在山上工作的，每天到園裡工作，拼著勞力才能勉勉強強混一口飯，現在她們恢復原住民身份，之後她們就向媽媽要求給土地，這件事怎麼可能？女孩子不是嫁人，嫁出去了就沒有那個權利來要求父母給土地的，沒有這個gaga的。就因為這個原因，當姊姊向媽媽要求財產時，我直接和姊姊幹上，對她說：「你們已經嫁出去了，你們憑什麼回來要土地？怎麼一點點gaga的概念都沒有呢？」也告訴她們：「恢復族籍本來就是天經地義的事情，是應當的；至於那些地，那都是父母親在好久以前已經分配好了，你們還來說什麼？何況我現在手邊的土地（財產），那都是父母親在十幾年前分配給我的，從那時候起我就已經開始耕作，辛辛苦苦把園裡整理開挖，種了甜柿，到現在才有結果實，那些都是這幾十年來我血汗拼下來的，我才不會把這些地方分給你們，哪有這麼樣的道理。」以往的祖靈祭，家族都會合一辦理，嫁出去的姊姊們也會帶家眷一起來辦理。今年她們就沒有了，她們只到墳墓去掃墓祭祖，結束之後就直接回去了，也好！我們泰雅族本來就是一個以男性為主的父系社會，嫁出去的女兒還干涉什麼！

長子以相當嚴厲的態度認定姊妹們違反了傳統gaga，也堅持泰雅是一個父系社會，女性無權干涉，並進一步質疑姊妹及其兒女恢復族籍的動機。面對長子的堅硬態度，大女兒不甘示弱表示：

嫁出去的女兒就不是Pilin的小孩了嗎？

二女兒則試圖以符合國家法律的現實，替自己行為找到正當性，她說：

要知道喔！我們已經恢復母姓，恢復Yabaw家族的族籍了，而且我們自己的戶籍都已經搬回部落，我們也有門牌號碼了呢！孩子也已經是原住民身分了呢！我們現在是Pilin·Yabaw的家族成員之一了，我們為什麼就不能擁有一些家族的財產呢？我們也是爸爸媽媽的小孩呢，是和他們兄弟一樣的呀！

2001年「原住民身分法」公告實施以後，以往因通婚而喪失原住民身分者，依法可申請恢復原住民身分，所生子女亦可從具原住民身分之父或母性，取得原住民

身分。這項政策使得許多失去身分之族人（多數為女性），再次回復原住民身分。此點即是上述案例兩位已婚多年女兒返家分產的背景。當然，男女平等分產的想法，已然在她們心中養成，而合法恢復原住民身分，更是予以落實的有利方法，但在同時，卻也造成抱持傳統男性繼承觀念之母、兄兩方的困擾與反彈。

布農舉例

森丑之助1913年對外演講時提到：「布農族維持大家族制度，最多有六、七十人，甚至八十人的大家族同住在一間大屋內。他們能夠長時間勞動，家中貯藏的穀物可以維持三年。」¹。

大家庭確實是布農族重要的社會文化傳統，事實上，不論農耕、狩獵或防禦，人力多，即代表勢力大，因此，族人並不喜歡分家。他們總認為家族人多即佔優勢。佐山融吉採集到了某位族人的話：「一旦分家，就不能參與獵物的分配，一定會發生生活上的困難。」²馬淵東一也說，傳統布農人深信家的大小，決定財富多寡，故族人偏愛家族聚居。³

此一大家庭制度，到了當代有了新的轉變。1966年謝劍在花蓮馬遠村丹社群，以及丘其謙在南投潭南卡社群的調查顯示，每戶人口分別為6.85與5.75人⁴。此一數字顯然已低於日治時期的紀錄。分家頻率高於從前，應為戶口減少主因之一。到了晚近，核心家庭之數量已超過原有的大家庭。

本研究的田野訪談，亦有報導人道出家庭結構變遷的親身經歷。AUM出生於1948年，從寶山部落嫁到桃源部落，年輕時為大家庭，多人共居共食，現在則僅與某一兒子同住。

我嫁過去時公公婆婆已經去世了，但是夫家當時還沒有分家，所以大家都還是住在一起，妯娌間就會有很多問題，大家住在一起有些妯娌很勤勞有些很懶惰，但是大家是不會吵架，因為家裡還有長者——大哥，大哥會指揮家裏大大小小的事情，只要大哥說一就一，大家都不敢違抗的，這是現在的家庭已經看不到的生活情況了，現在大家都會為著家產你爭我奪的，跟以前的情況實在差太多了。

目前我有四個媳婦一個女婿，但因為兒子太多了大家又在不同的地方工作，所以我們已經分家了，目前只有二兒子跟媳婦跟我住在一起，其他的都在外地生活，也感覺很輕鬆啦，起碼大家沒有住在一起，沒有所謂的婆媳不和的問題，也沒有妯娌間的嫌隙，現在的布農家庭生活已經跟以前大家庭的生活方式不同了，應該說大家有自己的生活方式，對於家中長輩的話有些也都不會放在心裡，所以這樣也好啦，大家都有自己的生活方式比較不會吵架。

布農族行一夫一妻制，婚後採從夫居。不論任何時期的訪談資料都顯示，族人無法接受多偶制的婚姻，他們認為那樣的婚姻，違反禁忌，將導致不幸事件發生。再者，族人認定女子必得外嫁出去，否則將絕子絕孫。因此，傳統上未曾發生招贅婚之例。⁶

布農族的禁婚範圍相當廣泛：1.同一聯族成員不可婚；2.母親的父系氏族不可婚；3.當事人雙方母親屬同——父系氏族者不可婚。岡田謙1938年的田野調查發現，族人確實遵守此一嚴謹的規則，無人敢違背。再加上傳統的婚姻乃由父母安排，自是無違背禁忌之可能性。以下是出生於1950年代女性族人的說法。

那時候的時代，我們布農族的女孩哪能自由戀愛，門都沒有，也不是媒人介紹的，我們布農族的婚姻應該就是以父母的意思為意思吧，往往就是男方的父母，如果他們有男孩到了適婚年齡的話，他們就開始物色可以嫁娶的女孩，找到了，往往就由父母到女方家的父母說親，向女方父母說明來意（布農族說的ma si ngav）。而且布農族的ma si ngav雖是說相親，但是帶有強迫性質的，第一次的時候女方家不答應，但是男方家會不死心的一次、二次或更多次的繼續來相親，直等到女方家答應為止。除非女方家死也不答應，才會知難而退，而且只要女方家父母答應就行，女孩願不願意是不管的，這是布農族早期相親的做法，當然現在已改善很多了，女孩都可以表示自己的意見，也可以自由戀愛了，至於我當然是父母親當時的意思才結婚的（IAS，女性，57歲）。

到了戰後，禁婚原則開始出現鬆動，1970年代已發生數例同聯族成員結婚之案例。就目前所蒐集到的田野材料，第一位與外族通婚的例子是出生於1954年的AUM，她在高雄工作時，結識具外省第二代身份的先生，這一段異族聯姻受到長輩的強力反對：

所以我們算是戀愛結婚的。當然家長很反對，因為當時大家的婚姻大都是父母親決定的，所以我自己決定的婚姻，然後又不是原住民，我父母親當然生氣，生氣到我先生跟我公公第一次到花蓮卓溪鄉我老家提親時，把他們帶的東西都丟到門外，當時我公公也很生氣，因為受到不禮貌的對待，後來可能因為拗不過我們，所以就順利結婚了，但就沒有用布農族傳統的訂婚儀式殺豬，直接就在飯店請客。

由於文化差異之故，這些異族通婚者，從一開始談論婚事，到婚後共同生活，都曾遭遇到因雙方慣習不同而產生的衝突。

我是嫁到屏東縣來義鄉排灣族的。像我們布農族訂婚時要殺豬來宴客，但是男方家只願意出1條豬及送喜餅，1條豬怎麼可能夠分給親戚啊，而且布農族的老人

還是很傳統，不喜歡收到喜餅，感覺訂婚一定要殺豬比較像有訂婚，尤其我們（Ismahasan）家族人數很多，除了本鄉的之外還要分給桃源鄉的家族，所以光是爲了幾隻豬，雙方家長就已經互不高興了，到了要談結婚的細節後更多問題，例如布農族結婚是在女方家先宴客，而且辦桌的錢要男方家出，但禮金女方家收，我先生家人當然不能接受，所以我們婚事就一拖再拖，但是因爲當時我已經懷孕了，所以我跟我先生只好去公證結婚。

排灣族跟布農族最大的不同就是語言啦，語言一點都不能通，要學他們的排灣族語也有點困難。還有飲食習慣不同，他們會吃醃肉，就是把那生的肉用鹽巴或是小米，裝在瓶子裡悶熟，那味道真的是怪的可以，他們都用醃肉配飯吃，我光是聞到那個味道就很受不了，但是他們就特別愛，還有結婚方式不一樣之類的，還滿多的不一樣的地方（SBA，女性，36歲）。

我跟我先生是在桃源鄉認識的，他當時是做工程的，就剛好有接到桃源鄉的工程，所以就這樣認識了。我父母親當然一開始會反對啊，畢竟嫁給漢人一定有很多不一樣的地方，應該是說怕我嫁過去會被公婆欺負吧，我先生那邊我就不知道有沒有反對，我沒有問也不想知道。訂婚時一樣用我們布農族的儀式，大概殺了12頭豬，而結婚的話就用他們漢人的儀式，但又因爲我們家在山上怕迎娶時辰來不及，所以迎娶時我們家人前一天先去飯店住，他們是去飯店迎娶我的（AUH，女性，36歲）。我們布農族結婚時沒有所謂的歸寧，還好我先生的家族沒有什麼反對，訂婚時是依照我們的習慣殺豬，結婚時也是在我們家先舉辦，然後再去男方家請客。比較不一樣的地方是在多納請客時，我們是用傳統的禮俗，我是穿魯凱族的傳統服飾坐在竹子搭的轎子上，被抬進婚禮現場的。然後喜筵大概到下午二、三點族人就回家穿他們的傳統服飾一起跳圓舞。當時剛好部落有人家在辦喪事，所以沒有跳舞跳好幾天，只有到那天晚上12點就結束了。那是十幾年前的事了，現在結婚都不會連跳好幾天或是跳到半夜了，畢竟現在大家都有固定的工作，隔天大家也必須工作，所以現在都早早就結束了，沒有像以前這麼熱鬧了（AUW，女性，36歲）。

（本文摘錄自《原住民族女性的律法脈絡——三個高地族群的比較》一書，2009，國史館臺灣文獻館、行政院原住民族委員會出版。本文作者謝世忠為國立臺灣大學人類學系教授，劉瑞超、楊鈴慧現為國立臺灣大學人類學系博士班研究生）

註釋：

- ① 楊南郡譯註，森丑之助，2000，《生蕃行腳：森丑之助的臺灣探險》，臺北：遠流出版社。頁95-96。
- ② 余萬居譯，佐山融吉，1919，《蕃族調查報告書：武崙族》（前篇），臺北：中央研究院民族學研究所。頁248。
- ③ 戚長慧譯，馬淵東一，1974，《布農族親屬稱謂的奧瑪哈類型趨勢》，收錄於黃應貴編，《臺灣土著社會文化研究論文集》，臺北：聯經出版社。
- ④ 謝劍，1966，《馬達丹社群布農族的親族組織》，國立臺灣大學考古人類學研究所碩士論文。丘其謙，1966，《布農族卡社群的社會組織》，臺北：中央研究院民族學研究所。
- ⑤ 同註②。

夾縫中的鄒族獵人

文／浦忠勇（Tibusung'e Poicon）

【編按】鄒族獵人的活動領域——獵場（hupa），有著源自民族神話、傳說、史詩和歷史故事為背景的認同基礎。鄒族人認為hupa其實就是生命的源頭，也是生命的居所，甚至認為「獵場就是我的身體」。本文藉由獵人的描述，鏡射出原住民狩獵現象背後所扣連的社會文化議題。

誰的身體？

對鄒族而言，獵物的味道，幾乎是已經到了上癮的程度，難以戒除，特別是對獵人來說，野味幾乎已經成了他們身體的一部份，甚至有獵人直說「獵場是我的身體」。這種的現象令人聯想到David T. Coutwright在其《上癮五百年》大作中所提到的酒、菸草、咖啡、茶、巧克力、鴉片、嗎啡、大麻等等令人容易上癮的飲品，對族人而言，獵物就是這樣，它是正味，甚至是具有魔力的食物，早已馴化獵人的味蕾。

除了祭典儀式一定要準備獵物作為土地神的貢品，也作為族人家族團圓共食儀式的必要食物，在小米祭，還要特別準備至少一隻的松鼠當作貢品。族人認為，一隻松鼠在小米女神的目中等同於一隻大山豬，另外在小米播種祭中，儀式主祭長老在清晨天未亮之前，要帶幾條鮰魚到小米田進行儀式性地食用，鄒人稱鮰魚為yosku-aulu，意思是「正宗的魚或最好的魚」。在某種意義上來說，山林間的諸多神靈好像都喜歡吃野味，帶著野味供奉，感覺比較能夠親近諸神，這也是為什麼好像想不到有什麼儀式會讓族人忽略野味的存在。不只儀式如此，很多族人要小聚，總會設法弄一兩道野味，野味可以讓族人相聚的意味更濃，也可讓請客的人有足夠的面子，我經常看到族人會特別提醒客人吃幾口桌上的野味，客人吃了，主人通常會露出得意的表情，甚至自動分享取得這些野味的故事，其它一般菜餚就不會如此。族人如果要拜訪長者或朋友，提一點野味當伴手禮通常是首要考量，最好是山豬肉，沒有山豬肉，水鹿、山羊或山羌也不錯，好像野味就是極品，不會擔心會失禮，收到禮物的長者也可以從中感受到來自晚輩的敬重。訪問中還有族人提到，他

的獵人父親病重，在過世之前對孩子最後要求，「能不能拿到新鮮的山肉，我想吃」，他的孩子們就設法弄來讓他吃，沒吃幾口就離開人間。

鄒人對獵物的口味要求相當簡單，最好能吃到山肉原味，不會過份講求料理技術。在訪問獵人時我特別問過，「這些山肉野味要怎麼煮才好吃？」得到的答案通常都是「沒什麼特別的，就直接用水煮就好，加一點生薑和鹽巴就可以」，生薑在鄒語也有「正宗的、最好的辣椒」之意，獵物配上最好的佐料就有最好的口味。吃

魚最好要吃到魚肚的苦味才是正味，還有的說法認為，「要讓孩子吃一點苦花的味道，這樣他才不會怕冷」，所以族人捕撈溪裡的魚，最好馬上就用水清煮，喝了魚湯就會說「好吃的苦味！」如果到離部落較遠的獵場捕撈，例如到楠梓仙溪上游河段，往來要二三天時間，無法把最新鮮的魚肚帶回來，獵人就會準備竹筒，把苦花魚肚裝入其中烤熟，這樣同樣可以把「好吃的苦味」帶回家跟家人分享。

有些部落資深獵人鍾情於獵物特殊的味道，甚至已經被這些怪味道馴化，到了不可思議的程度。例如，獵人會活捉到水鹿和山羌，他們會現場剖肚，取出肝臟生吃，獵人認為「這樣很好吃，有點甜味，也可以稍微解渴」；有的獵人把獵物的內臟取出之後，其中大部份的糞便尚未清除就下鍋，整鍋湯呈現深綠又濃濁狀，有點像是中藥水的色調，沒有特別加什麼佐料就可以上桌，這種內臟吃法鄒語稱**bunu-ta-kuzosi**，原意是「吃獵物不好的部位」，這特殊野味，通常只由參與狩獵的男性在獵場或獸骨屋分享，女性分享不到。但我訪問的婦女認為，「這些男人小氣，說我們吃了會犯什麼禁忌，就說是**bunu-ta-kuzosi**，其實那才是最好吃的」。可見不只是男獵人喜歡吃有重口味的山肉，女性也同樣喜歡。

另外，鄒人對長鬃山羊肉的口味也有特別之處，「當山羊肉放了幾天之後，開始有點異味，就是**nafonku**之味，那時才最好吃」，所以有的獵人刻意把山羊擺放幾天再解剖，爲了就是想吃那種味道，甚至有的老獵人會煮已經長了蛆的山羊肉，吃肉喝湯就把煮熟的蛆蟲跟著吃下肚。因而有族人要請吃山羊肉，有的就直接說「到家裡來吧，好像還有**nafonku**可以吃」。

當然傳統鄒人對野味的處理也不是一成不變，除了嗜吃山肉原味之外，原木烤肉或把肉燻乾，讓山肉有股火烤煙燻的味道，也可以算是正味，而且可以藉此儲存獵物。許多婦女也擅長處理這些，我採訪一位八十幾歲的婦女，他的先生是典型的鄒族獵人，爲了保存這些獵物，她就嘗試各種儲存方式，特別提到有一種鄒語稱爲

timatva的處理方式，鄒語原意有點難譯，可轉譯為「生鮮山肉乾燥的保存方式」，這是火烤煙燻之外比較特殊的方法，既可以留住山肉的生鮮味，也可以保存的久一些。這些都是鄒族獵人以及獵人之妻保存野味的知識和技能。



對鄒族獵人來說，獵場是他們的身體，生命與之密不可分。（攝影／烏居龍藏）

有一回訪問一位老獵人，我特別帶他到玉山西麓、鹿林山的山頂上，讓他坐在高台上望著傳統獵場談談自己過去的狩獵經驗。在這種場域，獵人自然顯出莫名的興奮和驕傲，他如數家珍地指出哪些是水鹿、山羊的棲息地、水源的位置、指出穿梭在山林之間的狩獵小徑，又分享在獵場遇見布農獵人時，既緊張又詭異的互動氣氛。談到狩獵，這位獵人幾乎就在談他精彩的生命史。印象最為深刻的是他指著山

玉山腳下、楠梓仙溪土三溪的廣闊山林說：「自己年紀大了，很久沒來了，但這些是我們過去的hupa（獵場之意），我年輕時就在這裡打獵，獵場是我們的身體」。這是幾句可以令人產生許多文化想像的獵人敘事，特別是獵場與身體之間的關聯，整個獵場土地似乎構築了一個獵人的心靈地圖。獵場對鄒族獵人而言，可以有物質性的土地、河川、山林與獵物，也可以是人與超自然神靈之間的互動舞台，獵人終其一生都得將心力在此揮灑，身心靈才能得到妥適的安置，所以對獵人而言，「獵場是身體」是可以理解的敘事，失去獵場的獵人，真的就找不到可以安身立命的文化網。

也許，我們可以進一步將獵人身體理解為已經融入了獵場土地氣息的身軀；這個氣息是活生生地雜揉了長期以來吃下肚裡的各種野味，味道可能鮮美甘甜或血腥腐臭，但同樣都難以清除，記憶也無法抹滅。只是這片傳統獵場早已屬於國家所有土地，今天已經是完全禁止狩獵的國家公園。我問這位老獵人對這國家公園的感覺，他只淡淡地回應，「這有什麼辦法呢？我過去打獵是自由自在的，把獵物帶回家跟親友一起享用的感覺很好，平地買的豬肉比不上這裡的山肉，但現在年輕人要打獵只能像小偷一樣抄小徑進來，甚至被抓去法辦，可憐哦。」國家法律載明「原住民因傳統文化、狩獵、祭典等生活需要」之原因得擁有自製獵槍，也可以申請狩

獵活動，這樣的法制設計，多少能兼顧原住民傳統狩獵與捕撈的「生活需要」，但法令的解釋能否觸及差異文化的核心領域，還是有一段很大的落差。這樣的落差，獵人幾乎只能長嘆：傳統狩獵難以持續。

誰的規範？

傳統狩獵文化的核心，並不在於客觀又量化的程序和結果，而在於遵行部落共同形構的禁忌與規範。然而，當代獵人必須依法申請才能進入獵場，野生動物保育法第21條之1之內容，允許「臺灣原住民族基於其傳統文化、祭儀，而有獵捕、宰殺或利用野生動物」，但我們進一步探究要完成狩獵的程序規定，就與傳統規範多有扞格。例如規定「獵捕、宰殺或利用野生動物之行爲應經主管機關核准，其申請程序、獵捕方式、獵捕動物之種類、數量、獵捕期間、區域及其他應遵循事項之辦法，由中央主管機關會同中央原住民族主管機關定之。」這些規定表面上看來是大方允許原住民進行傳統狩獵，但如果細究其內容，會發現這些程序規定根本無法與傳統狩獵文化扣連，其間的格格不入，實有許多耐人尋味之處。

首先，傳統狩獵習俗是依季節時令以及鳥占、夢占等規範進行，這個現象是許多民族誌文獻都已經記載的習俗，當然除此之外還有其他參考的徵兆，如在路上遇見蛇，就是不吉利的現象，即便到今天還有部份鄒族獵人遵循或在意這些規範和徵兆。打獵除了在農閒期間舉行，族人認爲還得向超自然的土地神取得允許才能行獵，能不能打獵涉及了農閒季節的人力調配，也涉及族人的神靈信仰，因而許多規範細節在宗教規範的層次上被概括，質言之，獵人的狩獵行爲自然受到層層的管制與要求。然而，我們看野生動物保育法規定「應經主管機關核准」，申請狩獵就得完整填寫「申請程序、獵捕方式、獵捕動物之種類、數量、獵捕期間、區域」等等程序方式，但鄒族的獵人認爲，在禁忌規範的限制下，接下來的狩獵程序、方式是視實際獵場狀況而定，不論犬獵、陷阱獵或機關獵，對獵人而言均依當下情境而定，狩獵知識根本就是動態情境知識，這樣的依法申請程序，已經脫離了狩獵的脈絡而流於形式。

其次，關於獵捕種類或數量，是動物保育團體所關注的焦點，但這範疇就更不是獵人可以事先預知的結果。鄒人會在祭祀土地神的祈禱中說，「我們今天來了，請您保佑我們平安，也請您恩賜您在山林所飼養的」，沒有獵人膽敢向山神要求什

麼動物，又要求多少數量。在獵人的觀念中，這是對山神無禮，難有獵獲。這種情況，鄒語稱mateoyas'i，不懂狩獵的人才會違反這規範，也會被經驗老道的獵人一笑置之。現在的狩獵申請要具體寫明狩獵種類與數量，同樣的也脫離原住民狩獵脈絡，難怪有不少獵人認為，「我們去依法申請狩獵，好像已經不把土地神放在眼裡，填那些申請表好像被羞辱一般」。

再者，讓獵場的獵物滋養豐饒，是獵人的期待與責任。因而每個氏族對自己的獵場一定會盡其所能地維護其豐郁和完整，不許外人任意侵入獵場；他們關心獵場是否崩塌或流失，也定期或不定期地舉行獵場的相關儀式（例如：山川祭祀su'tu、河祭miokai、毒魚祭mee-otfo、祈福與詛咒儀式topeohu等等），從這些儀式行為我們發現，縱然鄒人沒有客觀的物種及數量觀念，但獵場生態是被一套涉及社會與宗教的行為所保育，因而狩獵千年仍然能維持其平衡。由此觀之，國家法令與鄒族的狩獵習俗，難以接軌。

誰的獵物？

鄒族狩獵觀念中，獵物是家族的食物，具有集體財產的意味。人類學家莫斯（Marcel Mauss）在其著作《禮物》（Essai sur le don）一書，生動地描寫了許多太平洋島嶼的部落關於禮物的流動及其社會意義。鄒族獵物也有類似的禮物流動，而禮物的內容主要是獵物。

在財產私有化的法律學理而言，獵物理所當然屬於獵獲者，就像釣魚一般，魚獲就歸釣者所有。可在鄒傳統狩獵的習俗裡，獵物不能只是專屬於那位獵人，縱然是獵人單獨上山、扛了獵物回來，但他還是要依部落規範將山肉分出去。許多人稱這樣的狩獵習俗為「分享文化」。鄒族茶山部落家家戶戶蓋了涼亭，說是要「延續鄒族狩獵的分享文化」。然而在我採訪部落老獵人的過程中發現，獵物是要分享，但不是根據個人喜好感覺去分享，而是有一套部落規範強制獵人去分配獵物。特別的是在鄒族的狩獵文化中，山豬（fuzu）的意義最具指標性，山豬肉（獵獲）的分配規矩也最顯著，從中可以明顯看出鄒族狩獵具強制性的「經濟分配」和「社會規範」。

鄒族稱獵物分享為aangae，山豬切肉的分配方式和規矩最講究也最複雜，族人認為，山豬如果不依規範去分配，可能會有靈上身，換言之，獵物分配已被納入狩

獵的禁忌體系，同樣涉及超自然的神靈信仰。其他的獵物，如水鹿、山羊和山羌的獵物分配規範比較少，而且不須將皮分出去，看起來規範得較為鬆散，但獵人同樣會依循獵物分配原則讓親友分享。

鄒族獵物分配也深入涉及超自然的神靈，似乎諸神也得分享這一大地資源。在重要儀式如戰祭（mayasvi）或建屋之際，要獵山豬祭拜神靈（hicu），此儀式要用的供品除了酒之外，山豬獵物的供品包括：umo（舌）、beahci（肉，包括前腿及後腿的肉）、h'onx（肝）、t'uhu（心）、skuzu（胰）等五種肉。另外，要切這些部位右側的肉。在舉行小米收成祭（homeyaya）時，是用豬肉（不是山豬）的五種部位作為供品，包括肝、肉、胰、心以及帶毛的耳肉等五種。

獵人同儕之間也藉著獵物的流動分享，建立互動關係。通常獵人背著獵物返家的途中，如果遇見正要前往獵區的獵人，就會停下來，分一點獵物給他，因為剛要上山的獵人還沒有獵獲物可吃，就由返回的獵人贈予。這種在獵徑上偶遇而贈的方式，山肉數量和部位沒有一定，主要是給他在山裡面自己吃的份量即可。這也是鄒族獵人相互尊重的做法，但別以為這是可贈可不贈的做法，如果一個獵人不懂得這樣的習俗，在部落一定被族人數落他小氣。

當然，有些獵物分配具有男女性別的差異。鄒族傳統的hufu獸骨架（或稱為獸骨屋）是家族獵人存放狩獵器具以及戰利品的地方，其內的tvofsuya是祭祀土地神和獵神的地方（與祭祀小米女神的ketbu不同），現已放置在小米祭屋內，大部份的家族仍然會做相關的祭祀儀式，此神台是專屬男性的地方，女人不得碰觸。過去獵到山豬，獵人要將山豬頭、一部份腰間的肉和盤骨以及內臟拿到獸骨屋內烹煮食用，女人不能吃。另外，熊肉不能帶回部落吃，是禁忌，只能在野地由男性獵人共食。女人不能吃。獵物的胎兒，鄒語稱為的hcuv'o，只有老人可以吃。當然，如果是在部落附近獵到的山豬，通常是直接拿到男子會所廣場解剖分割，並分送部落的所有家族，幾乎是全部落一起享用。

獵物分配幾乎已經成了具有固定形式的制度，依此制度理路，習俗行為是在共識之下運行。例如，山豬的切肉法和分配需依規範處理，收到獵物的家族長老即可依據所獲得的獵物部位、數量，推知此行的獵物收獲概況，也大略知道獵物分成幾份。達邦及特富野兩社的獵物分享規範雖有差別，但大同小異。但同一家族之間的特殊關係，也會在獵物分配上表明出來。例如被收養的亞氏族，通常會呈供給本家

氏族較多的獵物。

狩獵這一傳統部落的經濟生產活動，具有很濃厚的集體性特質，將大地山林取來的獵物視為部落集體的獵獲，在此意義上顯示其社會意義，這與國家法律上的私有財產觀念，有很大的區隔。

多元文化如何定義？

鄒族傳統獵人的生活，從食衣住行，到內在的知識體系、技術、品味、習性以及價值觀，都被鑄上了深厚的文化刻痕。這樣的現象令人聯想到布爾迪厄（Pierre Bourdieu）所提出的「生存心態」（habitus）。「生存心態」原是指「習慣、習性」之意，今引申生存心態所指的是一套「稟性系統」，促使行動主體以某種方式行動或反應，也就是人們知覺和鑑賞的基模，一切行動均由此衍生。

生存心態是在特定的歷史條件下，個人無意識內化社會結構影響的結果，特別是特定社會化過程中，個人意識的內化和象徵的結果。如生存狀態、環境條件、言行表現、心態以及身體的姿勢、服飾打扮，也是一組教化的、社會化的、個體歷史經驗、結構的、持久的、衍生的以及可轉換的生存樣態。鄒族獵人的身心靈，鐵定是異於主流社會所教化或馴化的身心靈。因而，從鄒族獵人的探討可以確定的是：因著狩獵習俗，差異的文化身份使得鄒族獵人具有多重性與混雜化的公民身份。這也符合Bhabha、Bramadat、Friedman以及Hall等學者所論及的多重身份概念。

後殖民理論家霍米·巴巴（Homi Bhabha）所提出文化混雜性理論認為，在全球性與後殖民的脈絡下，民族、文化和身分都是由論述建構而成，任何一種族群性（ethnic）均非原生、也非固定不變的文化實體，它是被建構出來的，有關原生的血緣、親屬、祭儀、習俗或傳統文化等等連帶，以及族群文化的界域，均會隨著各種不同的權力關係與論述形構而變動不居。因而，族群性、族群文化以及身份認同，同樣是處在眾多文化之間並置、嫁接、移植以及混合的情況下，暫時地被形成，也暫時地被穩定下來。質言之，文化讓不同的人或族群擁有雜揉又變動的身份底蘊。而這一身份底蘊，被臺灣本土化以及原住民文化復振的社會力量所牽動，成了原住民渴望擁有的族群身份。

一般化或稱主流社會的講求普遍性的公民身份，通常會要求個人「把出自個人經驗的觀念感受全部拋諸腦後」（Keith Faulks），這也是自由主義公民身份理論的

基本原則；自由主義公民身份主張普世性的平等、權利與責任。然而，依Iris Young以及Will Kymlicka的主張，認為自由主義的公民身份主張在實際運作中根本沒有辦法達成實質的權利平等，因為社會本身的分歧多樣性事實，會在抽象虛無的分民身份概念下被忽視或被宰制，所以提出了「差異」與「多元文化公民身份」的理論。他們認為要正視特別團體與族群的權利問題，因為團體或族群可以「造就一個人」，各種社會團體的差異性這麼懸殊，若非團體成員就無法充分理解該團體所受到的根本壓迫，特別是弱勢的群體需求，這正是前段提及鄒族獵人「生存心態」的細膩又重要的差異性。

Will Kymlicka (1995:6) 進一步提出了「弱勢權利」的理論，主張在多元文化的國家當中，要能兼顧因團體差異而不同的權利，認為對弱勢者的文化應保障其「特殊地位」。他認為特殊弱勢族群應享有三種權利，即自治權、多元族群權以及特別代表權。這一特殊權利的宣稱，在臺灣也曾引發了一般化公民身份與多元性公民身份的論辯。然而，在傳統文化與國家法律的兩種社會力的夾縫中，已經扭曲變形的狩獵文化，鄒族獵人將難以建構其合理的公民身份，除非我們的國家法律這樣一套剛硬體系滲入一些差異與多元文化公民身份的思維理路。

我國的憲法增修條文、原住民族基本法的立法意旨均宣稱，臺灣應該要走多元文化公民身份的路徑。眼前的問題是，模稜兩可的多元文化如何定義？更進一步的現實問題是，面對原住民狩獵文化習俗，剛性的國家法律該如何滲入多元文化的詮釋與裁判？這些都是左右原住民族群身份建構的重要機制。

（本文作者為中正大學臺灣文學研究所助理教授，本文節錄自《習俗或犯罪？——探討一群游移在傳統文化與國家法律的鄒族獵人》一文，未定稿，作者保留修訂及補充之空間，敬請暫勿引用）

有缺口的圓：

從文化價值探討排灣族習慣規範中的正義觀

文／童春發

傳統的排灣族社會裡，爲了維持人與人、人與家族、人與部落、人與自然及人與祖靈與造物者有正確的關係，對人的行爲規範很是嚴謹。

基督教翻譯聖經的「罪」時，用了pasaliw一詞。不過排灣語pasaliw確實說來，並不相等於聖經中的罪念，而是指其違反傳統習慣和部落社會的秩序及倫理關係。換句話說，排灣族對於犯錯和有過失的人，並沒有相對於「罪」及「罰」的觀念，而是認爲維持人與人、人與社會、人與自然、人與祖先和造物者一個正常平衡的關係，才是最重要的。《番族慣習調查報告書》記載：

本族（編按：指排灣族）有關罪及罰之觀念相當發達，因故意或過失而侵害他人之生命、身體、名譽、財產，或是妄自紊亂古來慣例、以致侵犯族傳之禁忌者，社會並不予以寬恕，加諸相當的制裁以保持其秩序。然而，並未有指稱此罪或罰之用語。……pasaliu僅指人之行爲偏差而言，與其稱是「罪」，毋寧應譯爲「過失」，又tavung及tuqulju有賠償之意，可用以表示財產上的懲罰，但無法包含其他體罰、放逐等諸罰。^①

如果犯下過失，依然會執行罰則，但不是現代法律所謂的「罪刑」概念。排灣族將犯錯的主體分爲兩種：「個人」與「家屬」。由於傳統的排灣族部落社會極重視個人的責任，所以犯了錯的個人，其責任僅限由本人履行，不涉及近親。除非有家族加諸他人之損害時，才是由家長自己擔負起支付贖財之責任。然而，如果家長個人無能力支付贖財，近親家屬將會共同補助。富有的頭目（mamazangiljan）^②也可爲一時犯罪的居民先墊補其不足之額，有待他日，再由該居民本人以勞力（如耕作、伐採及其他雜役）逐漸償還。

部落內部，有關生命及身體之罪、有關貞操之罪、有關財產之罪及涉及有關危害公益及公安之罪，視爲重罪。部落與部落之間，針對婚姻、合併、以物易物、禮

儀、中介、命名等等皆有規範，或稱為禁忌。自古以來的禁忌，是族人必須嚴肅遵守的。犯錯、觸犯禁忌，被視為是一種「破約」的行為。而刑罰的目的是為了確保加害者與被害者彼此之間，或者部落與部落社會之間的和平安全。加害者應修正自己的想法、作為，然後參與「修復正義」的過程、建立和藹共生的環境以致再能建立起彼此的平衡與正確的關係。

講求「平衡」的正義觀

事實上，在外來的政治治理之前，並沒有所謂的「排灣族統一的政體」。排灣族的部落社會是以mamazangiljan（核心家庭）為中心，其社會的形態實質上是封建貴族形態：它有一定領域及人民。部落的社會規範，旨在建立一個正義的、正確的或健康的人際互動關係，而個人的存在不只是屬於自己的家、家族，也同時屬於部落這個大家庭的人。所以，umaq（家）、qinaljan（部落）與區域認同，是不能分割的關係，習慣規範具有約束的效力，不僅是個人的、也是集體的約定俗成。

依排灣族的習慣規範，對犯罪行為所導致的傷害，由當權者（mamazangiljan）、耆老、靈媒者（pulingaw／malada）扮演重要的協商角色，依他們的共識做為憑據，決定賠償或贖財。而執行刑罰的目的與過程，則較注重參與修復正義的關係，這個關係不只是加害者與受害者，也包含家族甚至於當權者，是依照傷害的輕重來決定是個人或家庭或部落集體參與。

由於這是一個強調集體規範的社會，大家都知道犯罪本身就是破壞平衡原則，造成部落社會失序。一個人對部落社會必須是好男人、好女人，所求於個人的是成為有能力分擔苦難與分享喜悅的責任。

語言中透露的訊息

雖然排灣族並不具有如法律般「成文」的規範可供依循，但從語言、文句、詞彙等形容中，可以側面地觀察並理解其對犯錯（罪）與處罰（罰）的定義與實踐。這些作法，自有其一套準則與脈絡，亦有其背後的社會結構作為支撐，如果用現實社會的成文法來詮釋原住民族的習慣規範中對「罪」與「罰」的認知，不免會產生「原住民的習慣規範是混淆不分」的觀感，是以理解時必須特別謹慎。

以下先舉出一些與犯錯（罪）、刑與罰有關的詞彙：

詞根	詞意	詞幹	意義	例句	文化意涵
saliv	具有界、約、正典之意	pasaliv	犯罪、犯錯、犯規、犯法、打不中目標	pasalivsun tua su kai. pasalivsun a neka nu paqaljalan tua vavuluvulungan.	你講錯話。 你對長者不敬是錯誤的行為。
		pinasalivan	罪狀	aicu uri si tavung tua pinasalivan ni masegeseg tua mamazangiljan.	這是masegesege 得罪當權者的贖財。
		salisaliv	規範邊線	pakazuazuasun tua salisaliv nua kakudan.	你總是走在規範的邊線。這表示要適可而止，不要冒觸法之險。
		sepasaliv	加害人、得罪人	na sepasaliv aken tua ku kupulavan.	我酒後傷害了別人。
		tjesaliv	走錯、越界	tjesaliv kula nimadju tua djalan sa kakelu tua ceva.	他因失腳而跌入山谷。

(製表／童春發，2012/9/28)

與pasaliv 相對意義的詞是pacevak。pacevak 的詞根cevak有「破壞完好的石材」之意，引申指一位不懂得石材的特殊性與紋路的人，只會搞破壞；換句話說，缺乏常理的人，很容易放肆，得罪長輩、擾亂秩序。

另外，與賠償金、罰財、理賠、罰金之意有關的詞彙有：

詞根	詞意	詞幹	意義	例句	文化意涵
tavung	賠償金、罰財、理賠、罰金之意	tavung	賠償金、罰財、理賠、罰金	tavung ni masegeseg aicu a qacang tjanusun.	這頭豬是masegeseg 給你的罰財。
		patavung	懲罰、鞭打、刑罰	patavung nua kama timadju.	他被父親責罰
		temavung	付理賠、付罰金	temavung timadju tua paisu.	他賠了現金。
		pinatavung	被罰	pinatavung aken nua sinsi.	我被老師處罰。
		kitavung	討索贖財	mangtjez a kitavung tiamadju.	他們來討贖財。
		sinitavung	理賠、罰金	sinitavung aicu a paisu.	這是贖金。

(製表／童春發，2012/9/28)

在討論多元文化，特別是弱勢族群的習慣規範時，很容易用主流的想法來套用，結果是造成對其內部的概念、原則，不僅缺乏相應的理解，反而產生誤會。因此，需要透過多方面的角度來認識，使司法在裁量問題之時，能夠有一個比較不同的思考，從而得到較好的結果。以下再舉排灣族對於「圓」的概念與其背後的文化價值為例，從中將能發現一個概念置於兩個異文化（例如漢族vs.排灣族）中的不同。

有缺口的圓

在排灣族，所謂的「有缺口的圓」，指的是手牽手、面對面、同時彼此對唱的圓舞。在這舞蹈的圓圈中，頭與尾之間開了一個缺口，這個缺口像是一道活門，讓圈內的權力核心人物、舞者的母親們及服務人員，出入自如。除此之外，也象徵歡迎大家來參與跳舞唱歌之意。頭與尾之間的巧妙關係，是維持群體的活動節奏。前進的時候，頭一位舞者決定舞群的方向，尾端的人則發揮整體的平衡作用；到了逆向跳舞或後退前進時，原來的尾端者則換做頭，繼續舞動群體，原來的前頭者則負責掌握尾部的平衡。

「有缺口的圓」之價值思維，是有別於縱橫直線、順位排序的價值定位概念；也有別於漢族圓桌所代表的滿全無瑕的意義。缺口的存在，是爲了每一個人所預備的空間，是集體生命的伸縮縫，是有機的文化價值。

在排灣族講究分擔與分享的文化場域裡，其價值思維正是這個「有缺口的圓」的反映。這個缺口不叫做遺憾，而是爲每一個生命留下空間，來參與並發揮其才華。而在文化的價值裡，也沒有所謂絕對完美的人、絕對完美的家庭或絕對完美的部落制度。由於對「家」的認同共識，所以，對於可能有會犯錯的人，大家都要預備好自己，既然犯錯，就要負代價、扛責任、賠罪、補償和參與修復。相對的，自己也隨時預備自己，能夠饒恕別人、接受加害者的賠罪，給人機會獲得修復與重建的空間。

小結

部落習慣規範，是族人原來的律法文化。它涉及到族人維繫原有社會文化運作之規範；族人對於秩序之維持與部落生活之運作的認知；族人社會的傳統文化價值

及共享的集體知識；族人社會的生活秩序、彼此社會的平衡原則與正義的關係；族人文化的共同歷程、生活方式與規範的效力；族人部落的獨立自主生活與契約；族人社會經濟、政權／統治者的思想觀念及族人道德規範和祭祀禁忌的法律功能。在這樣的社會裡，「約制」與「責任」的關係及集體意識與文化認同，是格外重要的內在精神力量和外在生活的指標。

處於以主流價值為取向的國家法的今天，這樣的「正義觀」的所展現的文化價值與精神，如何成為當今國家司法所納入考量的內涵？從部落習慣法，到國家實定法的過程中，如何確保有關原住民族文化整體性之習慣、習俗與傳統能夠具體實踐？如何在未來原住民族法制／治的可能進路上，確立並體現文化整體實踐與固有主權、傳統領域、自治權？

從現在的實況環境來研究討論有關原住民習慣規範與國家法，特別是與民事實體法的層次，答案是彼此相衝突、糾紛連連。這意味著，在司法的公平正義的討論上，應該多營造一些空間來認識原住民的文化價值，對於部落中「約定俗成」的溝通方式與溝通智慧保持尊重的理解。這也意味著，花時間建構各族群的「傳統習慣規範」是必要的，建構傳統習慣規範資料庫，突顯其價值對今日社會的意義，是一個重要的過程。

（本文摘錄自《探討排灣族習慣法中有關正義的概念與實踐》一文。本文作者現任國立東華大學民族語言與傳播學系副教授）

註釋：

- ① 2001，臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書》第五卷，排灣族，第四冊，臺北：中央研究院民族所。頁291。
- ② 排灣族共同的社會軸心就是mamazangiljan的觀念。mamazangiljan一詞在文獻上比較常用的翻譯為核心家庭、頭目、當權、貴族、首長等等。是一封建貴族社會型態，有一定的人民及領域，政治運作採取會議制。

本期專題5

日治時期高山族原住民族之法治經驗

文／王泰升

中日1895年簽訂「馬關條約」，關於割讓地原住居民的國籍問題規定在第5條，依中國版本：「本約批准互換之後，限二年之內，日本准中國讓與地方人民願遷居讓與地方之外者，任便變賣所有產業，退去界外，但限滿之後尚未遷徙者，酌宜視為日本臣民。」據此，割讓時居住於臺灣的人民，於兩年內可選擇其國籍，兩年猶豫期一過，日本將依其方便而視其為日本帝國臣民。不過從文義而言，所指稱的割讓地原住居民，是否涵蓋本文所探討之當時被視為「未開化民族」的高山族原住民，並不明確。

日人所持見解

針對臺灣高山族原住民地位之議題，最早的法學理論探究，應該是後來主持臨時臺灣舊慣調查會、編纂「蕃族調查報告書」及「蕃族慣習調查報告書」的岡松參太郎的意見。其認為：該地之住民，係指服從於清國主權之該地的住民，而不包括「生蕃」。亦即，清國從來就視生蕃為化外之民，繼承清國主權的日本帝國亦然。

而臺灣總督府參事官持地六三郎，是以有無「服從於帝國主權」以及「開化程度」作為高山族原住民是否成為日本帝國臣民之主要依據。

1906年4月，佐久間左馬太就任第五任臺灣總督；這項任命乃是欲藉其過去在牡丹社事件中擊敗臺灣原住民的經驗，謀求早日掃蕩，促進「蕃地」富源及經濟的開發。同年，與總督府關係密切的《臺灣慣習記事》雜誌推出了「生蕃人的國法上地位」徵文比賽，結果第二、三等獎之論述分別主張：「生蕃人非臣民，但有法律上之人格；日本只不過因其是住在領土內的人類，而特別加以撫育教化」、「生蕃在現行法令規章下，依馬關係約兩年猶豫期，未離開臺灣者即有日本臣民之身分、有權利能力」，一等獎則從缺，顯然上述兩種說法都不足以滿足這次徵文比賽的目的，亦即提供總督府作為統治政策的說帖。最後乃由審查委員安井勝次撰寫意見，某程度揭示總督府的「標準答案」：「決定生蕃人是否為日本國民之前，必須先確定生蕃是否曾經為清國國民……生蕃人在清治時期雖為化外之民，但倘若將來服從政令，完全受教化而與現今之熟蕃人無異，則應以特別法給予國籍。……至於生蕃

人有無人格？……畢竟人格係指在法律所承認的範圍內之人格而已。生蕃自古以來常被統治全臺之政權置於法制之外，因此生蕃人雖係自然人，但不能謂其具有人格。」至此，安井對於當時日本統治下的高山族原住民（不包括平埔族人），做出了最直接了當的描述：「生蕃係化外之民，在我國領土上橫行的野獸而已。」

在那個年代，只在乎「依法律詞彙、進行法律程序」的形式意義法治，並不將於今可能被提出之「維護被統治者利益」或「尊重多元文化」等當作是法治追求的實質目的，於是就用法律理論解釋出「對原住民族可不依法律統治」的結論。這個結論，毋寧是爲了合理化日本政府統治上的需要。

日治初期政策

日本政府沿襲中國清朝政府對臺灣原住民族依文化上「生」或「熟」，亦即是否接受漢族文化，而分別對待的作法，區隔出仍保有其固有文化的高山族原住民，而施以特殊的統治。以下先略加說明「蕃人事務」主管機關的組成與權限。

1. 否定特殊立法的必要性：廢棄「生蕃刑罰令」草案

日治初期，由於仍有漢族武裝抗日，故原住民族並非統治當局所關心的重點，統治方式也仍在摸索中。最初係仿效清治時期以綏撫、贈與物品等加以籠絡的方式，建立一時性的敷衍措施。1896年4月敕令第93號公布「臺灣總督府撫墾署官制」，首先明文將蕃地劃爲特殊行政區域，由撫墾署治理，此爲日治時期蕃地特別行政區域之起源。

其後高山族原住民事務漸由警察部門接管。1897年，乃木希典總督對臺灣總督府官制加以調整，原本管轄蕃地的機構「撫墾署」，在制度變革後權限日漸被警察所取代。到了兒玉源太郎總督、後藤新平民政長官時期，樹立了臺灣統治前期的警察政治模式。1889年6月，撫墾署廢止，在廳與縣之下設立辦務署，辦務署下設第三課「蕃人蕃地」，主管蕃地蕃政事項。1900年2月時，理蕃事務移由拓殖課、警務課、保安課分別主管。

日治之初，對高山族原住民應如何適用法律，尙無定論。1896年〈撫墾署長心得要項〉表示：「總之，在對蕃民經驗不足，不能詳細瞭解蕃地實情的今日，對於各地性質不同的無智蠻民，難以訂立一定之方針。因此各撫墾署應詳細調查可以永久適用之一般政策報告本部，然後參酌各地情況，期以日後訂定適當之法。」質言

之，亦並非採取放任政策。當時各地方行政機關對如何處理高山族原住民犯罪感到困惑，如1896年臺中縣知事就曾詢問總督府民政局長，對於已知悉殺害漢人的原住民犯罪者，應勸說蕃社酋長交出加害人，抑或直接將加害人逮捕？換言之，是應尊重蕃社傳統的權威（酋長）與固有規範，抑或是可直接以國家權威依日本現代式法律介入呢？結果1896年民內第143號的〈生蕃人處分方之件〉，竟回答兩者皆可。

模稜兩可的答案終非解決之道。1897年4月，在五指山撫墾署管轄內之蕃地，有高山族原住民襲擊腦寮，殺害日本人腦丁。該署長之處分是依蕃社慣例，向該高山族原住民徵收珠珞，並給予訓誡。但是5月又再次發生高山族原住民殺害日本腦丁事件，殖產局也認為行兇事件漸次有可能是出自故意，要求撫墾署重新調查。內務部長杉村（警方）也提出意見，認為高山族原住民好像被置於法律之外，官廳僅僅徵收珠珞就免處其罪。

殖產局長否認將高山族原住民殺戮行為視作習慣、置於法律之外；但認為高山族原住民乃「等同無智文盲白癡瘋癲的無能力者」，目前尚無可適用於無能力者的法律，即使有之，相信亦難奏效。就文明國刑法之構成犯罪及其性質而言，不能對無能力之犯罪「蠻人」處以適用於具備普通知識者犯罪的刑法，文明國在高山族原住民達到具備普通智識的時期之前，皆不應為之；因此，若以疏虞懈怠或過失殺傷等罪名加以處罰，都可謂濫用法律。此乃日本官方文件中首件關於原住民族係「無能力者」的論述，最後民政局也以殖產部之意見為當。亦是首度正式的在官方見解上，表達了對於高山族原住民之行為不適用日本現代型刑法。

由於對於改正高山族原住民殺人風俗尚不見成效，終於在1897年9月，內務部長杉村提出了「生蕃刑罰令」草案；然而草案當中完全看不到原住民族傳統的制裁規範的影子。原住民族傳統的制裁種類，原則上有復仇（針對非同族）、懲罰與贖財，因此像是「出草」的復仇行為，在原住民族傳統中並非不正行為，但在此草案中卻不加以區分，全視為非法；此外，刑罰之一的「拘禁」（即現代刑法中的自由刑），和原住民族傳統的閉居（自行至遠離村落之地，暫時不與族人來往，以之為反省）或放逐，也有所差異，可謂欲排除原住民社會傳統制裁型態，而強力地導入國家統治權與現代型國家法。

根據《理蕃誌稿》記載，1897年9月總督命令所屬官僚組織「生蕃取締方法調查委員會」，對該「生蕃刑罰令」提出了決議：「不另行制定蕃民懲罰法，現行帝國刑法適用無疑，並由當局在法律規定範圍內為臨機處分。」認為無特別訂立「生

蕃刑罰令」的必要。不過既然「帝國刑法適用」，怎能再由統治當局就個案「臨機處分」？唯一不相矛盾的解釋，或許正是決議做成者的認知，就是對於被稱為「生蕃」的高山族原住民，不適用以「法治」為當然之理的前述現代法學理論。

2.可排除一般法律之適用：依1900年內訓第1號

1897年以降，「生蕃是否適用帝國刑法」繼續成為討論話題。首宗刑事訴訟案件發生於1897年3月。該案中，軍隊逮捕了涉嫌共謀殺人罪之高山族原住民，交由恆春地方法院處理，但由於犯罪嫌疑人脫逃，造成軍方不滿，故要求法院說明。

另一件發生於1898年10月，係臺東廳高山族原住民ホルムワン（15歲）因竊盜事件被檢察官提起公訴，臺南地方法院以其「有辨別是非之能力」，判處重禁錮15日附加監視6個月。然臺南縣知事認為被告乃高山族原住民，有撫育上必要，故請求臺南地方法院發送有關高山族原住民判決之謄本，並指出將高山族原住民等同於普通人民而置於刑法之下，有調查和斟酌之必要。

接著，臺南地方法院於1899年4月，對臺東廳高山族原住民殺害「本島人」（含漢人與平埔族人）之案件，適用「匪徒刑罰令」予以判刑，高山族原住民被告中有1人判處無期徒刑、1人重懲役9年、3人重禁錮2年，僅有1人因犯罪時僅13歲，被認為無辨別是非之能力，判處無罪。

可見日治之初，理蕃政策尚未明朗化時，一般刑法（當時亦稱「普通刑法」，即指帝國刑法），甚至是實際上為漢人武裝抗日而制定的匪徒刑罰令，皆被法院無差別地適用於高山族原住民。但是法院的依法裁判，卻引來地方行政機關對此一作法是否妥適的質疑。

臺灣總督府後來決定出手，制止司法機關繼續無差別地適用法律來處理高山族原住民被告的刑事案件，1900年做出了重要的內訓第1號「關於生蕃人犯罪起訴之件」：「起訴蕃人犯罪事件，檢察官長應向臺灣總督申請且受其指揮。」理由為：「蕃人現下猶如治外之民，若不另設特別法規，則犯罪時不得不依照普通刑法處罰，雖然最近法院對一二件蕃人之犯罪適用普通刑法，實出於不得已。但對於無能力理解何謂刑罰的蕃人適用一般法律，無論實際上或理論上而言，皆不合宜。因此在制定一般取締法規之前，針對其犯罪應盡量採取委由行政處分之方針，以使檢察官不立即起訴。」

此號內訓正式確定了：關於高山族原住民的處罰，非全然由司法體系內的檢察

官依據法律進行司法判斷，而應由行政機關（臺灣總督府）本於行政上需求為最終決定，亦即當時所稱的「委由行政處分」。

行政機關之不願司法機關依一般刑法強力制裁高山族原住民族，特別是當刑案的加害人與被害人不涉及高山族原住民族以外之人時，乃因顧及此可能引發其不滿而衍生出抗日行動，「徒增」其統治成本。

3.由警察機關依行政需求為裁量：依1906年的通牒

1906年，臺東廳未事先經過總督府方面（警察本署長）同意，即向檢察官詢問應否移送一件高山族原住民殺人案件，蓋此件並非純然的「蕃害」（出草），而僅是一般殺人案件。警察本署長聞知此事後，表示反對該項移送，但檢察官方面則要求移送，後來並決定不起訴。如此一來似乎造成機關間權限的混亂，故1906年3月19日總督府民政長官對管轄高山族原住民或蕃地的各廳長，發出「蕃人犯罪事件處理之件」的通牒，表示：「蕃人犯罪事件，從來採取付諸行政處分之方針，但今亦有蕃人殺人事件而徵求檢察官之意見者，以致發生紛議。今後辦理蕃人蕃地處分發生疑義，請先徵求警察本署長之意見後處理。」連刑事案件是否移送司法機關偵辦都須先經行政機關同意，可謂更進一步地漠視明治憲法上「法律的支配」之要求。

理蕃五年計畫後：被納入國家統治

就在法理上、實務上皆不必受現代法治之拘束的情形下，日本當局展開了對高山族原住民族的軍事征服行動。佐久間總督於1910年策劃以軍警圍剿的「理蕃五年計畫」（1911-1915年），搜收銳器彈藥以解除高山族原住民武裝，並掠奪高山族原住民堅守的蕃地迫令其歸順，否則予以懲罰或討伐。果然，1915年理蕃五年計畫結束後，日本已控制大部分的蕃地；1920年北蕃全部平定，1922年之後，除高雄州旗山郡布農族外，蕃地已幾無反抗。也因此1920年為臺灣地方行政區劃時，得以將蕃地劃入州廳管轄範圍內（但仍非屬普通行政區域）。

理蕃五年計畫後，高山族原住民族已被納入日本當局的有效統治之下，過去認定生蕃非帝國臣民、不適用一般法律的理由之一：「生蕃為治外之民」（未臣服於帝國之統治），此後已不存在。1920年代，某理蕃部門的官員認為已歸順的高山族原住民應屬於持地六三郎所提出的「生蕃、化蕃、熟蕃」分類中的「化蕃」，而不再是「飛禽走獸」的生蕃，並且認定其為日本帝國臣民。

但是如此一來，先前被排除於一般法律適用之外的情形，是否也隨之改變呢？1920年8月內訓第5號規定：「明治33年（1900年，筆者註）1月內訓第1號，不適用於行政區域定住高山族原住民之犯罪。但起訴後事件確定時，應添付判決謄本將其要旨報告之（即總督，筆者註）。」開放了一般刑法與刑事訴訟法對於一部份高山族原住民的適用空間。相關的文獻資料顯示，1920年之後，居住於普通行政區域之高山族原住民的刑事案件起訴與否，可不經由總督同意，而直接由檢察官起訴；但其他不涉及起訴與否，例如根本未移送給檢察官的案件，仍得由行政機關自行決定。故縱令普通刑法的適用範圍擴大，但並非從此居住普通行政區域的高山族原住民完全依照一般刑法處斷。是以日治時期，對於居住普通行政區域內的高山族原住民而言，法治仍未被貫徹。

霧社事件後至戰爭末期：欲漸次適用一般法律但終未實現

1930年發生霧社事件，震動全臺與日本朝野，總督府的殖民地統治體制為之動搖；也引起了統治當局對理蕃政策進行根本方針的檢討。此後的理蕃政策，由過去的武力鎮壓，轉換為「教化」的同化政策，並強調徹底「一視同仁」，「蕃人」也改稱「高砂族」。高山族原住民在1930年後被進行更為深刻的「日本化」，甚至志願負擔兵役。

當時的第59次帝國議會曾就「蕃人特別立法」有所討論，但一直未加以實現；1938年，警務局理蕃課長宮尾五郎再度對此議題表示意見，認為「高砂族仍不適用一般法律」，「因為根據各法令之立法趣旨，蕃人皆非其對象，蕃人的傳說、思想、情感、其他生活態樣皆相異，無遵守一般法律之適格。」但有兩個可行之方向，其一是制定新的法律來加以適用；其二乃盡力啟發彼等之文化，促進其具有遵守法律之能力，漸次適用一般行政法令與刑事法令。

然而，「漸次適用一般法律」政策，卻要到1945年第二次世界大戰的末期，才正式被日本統治當局所確定。戰爭最末期，太平洋戰爭炙烈，日本戰況也更加吃緊，相形之下，越需要臺灣人民的協力，於是採取了各式各樣的懷柔政策。1945年臺灣總督府財務局長高橋衛在眾議院接受質詢時表示：「恰好今年是領臺五十周年，以把十年完全結束在蕃地的特殊行政，編入到一般的普通行政區域之計畫，當做其紀念事業之一。吾等打算漸次推進這些政策。」臺灣總督府並宣示「將來應適用一般法令」，已有加速使蕃地納入普通行政區域並適用一般法律的想法。但據此

亦可知，一直到1945年日本統治臺灣結束為止，對於高山族原住民及蕃地仍然未適用一般法律。

戰後，來不及實施的「應適用一般法令」政策，基本上由接收臺灣的中國國民政府加以沿用。新的來自中國的國民黨政權，不知或不在乎絕大多數高山族原住民在日治時期並無現代法治經驗，不待一定的過渡期間，於1945年立即對其適用與戰前日本法同屬現代型法制的中華民國一般法律。其結果，造成原住民族文化與認同的漸次被弱化。按僅以對高山族原住民施行一般法律即為已足，原是一種相當形式主義的法治觀，忽視了該等一般法律的實質內涵可能未顧及原住民族的文化條件與發展所需，以致全面適用的結果是原住民族的全面受傷。

有關惡行的制裁

日本統治臺灣50年間，對於高山族原住民乃是由行政權擬訂並執行各時期的統治政策。儘管沒有任何法律條文明確地將高山族原住民排除於法律的適用主體之外，但透過學說的討論、各項總督府以及各行政機關的內部規定（內訓、通達），使得法律始終未曾是統治的準則，依據行政機關的自由裁量行事才是其統治的原則與方針。

對於高山族原住民惡行的制裁，大概可分「進入司法體系適用一般法律」、「行政機關自為裁量」、「依部落傳統習慣或社內規約」等三種類型。但進入司法體系者少之又少；後兩者才是處理高山族原住民惡行的主要手段。

1. 行政機關自為裁量

日治時期以州廳為地方行政單位，「理蕃」政策亦如此，係依地方行政區劃，而非依各部族為區分。而臺東廳除高山族原住民人數最多之外，其主要的原住民族群阿美族，絕大多數也都居住於普通行政區域，與漢族混居，因此在理蕃行政上，臺東廳可說具有特殊且重要的地位。

臺東廳最初在蕃社內所施行的制裁，係本於原住民族自身的習慣，採取「依存習慣主義」；直到1908年臺東廳長向各支廳長發布內達，警第5325號之2的「蕃人懲罰內則及施行手續之件」，改採具有官方強力介入性質的斷然壓制主義，制訂依行政上處分為制裁時可參考的基準，甚至可針對惡質行為課以死刑，乃全臺各州廳唯一之例。

「蕃人懲罰內則」並沒有行為與罪刑相對應之規定，僅可謂是規定行政官廳與警察之權限，與現代型法律相距甚遠，但至少對於地方機關所能為之制裁，有了明文之規定，已可說是最接近現代型法律的規範。

而就在制訂「蕃人懲罰內則」後，對於普通行政區域內的高山族原住民，已改變原本之依原住民族習慣施予制裁，除重要事件外，原則也是依上述懲罰內則來處罰。但值得注意的是，該懲罰內則在1921年即被限縮至僅限於居住於普通行政區域的高山族原住民。依1921年6月15日東警蕃第738號通牒「關於居住於蕃地的蕃人處罰之件」：「居住於蕃地的蕃人之處罰，不依據明治41年……蕃人懲罰內則，全受廳長之指揮。」

餘如高雄州、花蓮港廳、臺中州、新竹州、臺北州、臺南州等，並無類似臺東州之「蕃人懲罰內則」等成文化之規定，此現象固然由來於日本統治當局不願採取將拘束統治者自身的「法治」模式，但亦部分因為「法治」模式本非原住民族固有文化所擁抱的生活方式或理念，故原住民族對其之不存在並無切膚之痛。

2. 依部落傳統習慣或社內規約

傳統的部落習慣，也被納入（日本）國家行政機關的管理底下，但相當程度仍可視為具有「自治」性質。

臺東廳於日治初期推動以高山族原住民各社習慣為基礎，並由頭目例會進行協議的社內規約，乃日治時期最早出現的社內規約，自治程度也最高。

高雄州於1923年也曾創設有「社內規約」，表面上看似自治，但是蕃社社長的權力，實際上為該蕃社駐在所的警察官吏所行使，故基於社內規約所為之制裁，事實上做成裁決者乃國家的官員。

1930年霧社事件後，臺灣總督府於1931年12月公布「有關理蕃政策大綱之件」，採取「教化」的同化政策。雖然原住民族的傳統規範透過社內規約進行了某程度的成文化，但在當時關於高山族原住民族的統治不適用憲法上法治原則的前提下，始終沒有進行「法律化」。

現代法治與高山族福祉之關係

長達半世紀的日治時期，關於高山族原住民族的統治事務被排除於憲法上法治原則之外，且原則上不適用一般法律。雖如上述，現代型法律概念或制度仍可能

透過統治高山族原住民族的基層行政單位，如警察，而滲透到在國家統治高權所控制下的高山族原住民社會，其固有規範／習慣則可能被行政機關所接納或排斥或某程度轉化，故不能謂日治下高山族原住民全然未接觸現代式的／近代西方的法律觀念。但是，由於日本殖民統治權威對於推動現代法治的消極態度，原住民族受其影響的程度，的確是非常有限。

相對的，自日治之初（1897）即被視為國民、法律上稱「本島人」（社會上稱「臺灣人」）的漢人與平埔族人，因其在國家法上應適用憲法上法治原則，使得到1920年代時，已有一群了解現代法治（縱令只是形式意義的法治）之意涵的本島人知識菁英，要求政府必須將已書寫在憲法和法律上的人民自由權利，「還給」人民。「法治」儼然成爲其透過法律上論戰或法庭鬥爭，以爭取個人或我族利益的一項「武器」。

反觀高山族原住民，從1930年代以後，才由於同化政策的考量，被施以夾帶現代知識的日語教育，而1945年日本統治即告終止，日語世代尚未茁壯即腰斬。在此情形下，難以在日治時期即展開以現代法治爭取權益的政治運動，蓋仍欠缺足以運用現代型法制及法理論來進行法律論戰的高山族原住民知識菁英。可能一直要到1980年代，才有戰後始接受夾帶現代知識華語教育的某些原住民知識菁英，理解並運用法治理論爭取原住民族利益。相較於在臺灣的漢族已晚了60年，步履也更加艱辛。

不過，其實當時自稱「臺灣人」的漢族，能夠向日本當局爭取到的，也只是那些被國家實證法所承認的利益，對於自己在現代國家底下如何過法律生活，根本沒有主導權。不同者僅只在於：形式上對高山族原住民族依行政權、對漢族依立法權；實質上差別有限。

有鑑於此，今日原住民族應抗拒過時的形式意義法治，否則所獲致的結果只不過相當於日治下臺灣漢族的待遇，而應竭力主張在戰後所發展出來的實質意義的法治，透過具有實質正當性的法律來爭取更大的福祉。

（本文摘錄自〈日治時期高山族原住民族的現代法治初體驗：以關於惡行的制裁為中心〉，全文請參閱《臺大法學論叢》第40卷第1期。本文作者為國立臺灣大學法律學院教授）

本期特輯

歷史原點再啓航座談會：

從歷史機遇文獻特展，談原住民族文獻的徵集研究與運用

【時間】2013年5月21日下午2-5時

【地點】國立臺灣師範大學社會科學院會議廳

【主持人】孫大川（政治大學臺灣史研究所副教授，座談會當時為行政院原住民族委員會主任委員）

【與談人】李毅中（清華大學歷史研究所助理教授）

林昌華（荷蘭阿姆斯特丹自由大學博士候選人）

查忻（臺北大學歷史系助理教授）

翁佳音（中央研究院臺灣史研究所副研究員）

鍾興華（行政院原住民族委員會文化園區管理局局長）

賀安娟（臺灣師範大學臺灣語文學系副教授）

童春發（東華大學副教授）

鄭維中（中央研究院臺灣史研究所博士後研究員）



孫大川（以下簡稱孫）：原住民的歷史，是臺灣缺一不可的歷史，我們有共同的責任把這部份彌補起來，這場座談會是個好的開始，第一場我們邀請了李毅中老師、林昌華老師、查忻老師，還有最困難的翁佳音老師，他的研究很困難，他講話我們要了解更困難，不過他心情好的時候，我們通通聽得懂（眾人笑）……他是最早研究古荷蘭語的學者。

這次印尼的史料內容相當有趣，我們先聽聽這幾位老師的意見，之後再在這個基礎上繼續努力，我們鼓掌請他們來分享。

李毅中：對研究西班牙時期臺灣的我來說，今天再次感受莫大的壓力，面對這麼多荷蘭的學者，把我們趕出了（眾人笑）……荷蘭把西班牙趕出了北臺灣，結果

今天我做爲一個西班牙的研究者，同樣是一個人面對這麼多位荷蘭學者。

換個角度想，這也說明了早期臺灣史的研究情形。記得以前有吳密察老師、曹永和老師，現在，研究荷蘭時期的學者用兩隻手還數不完，將近十位學者了。西班牙時期臺灣，現在也有三、四個人在做研究。我雖然不是處理荷蘭的檔案，但我可以和大家分享一下，這批檔案是怎麼樣的彌足珍貴，取得是怎麼樣的困難。

從我個人經驗來看，要取得檔案，最困難的部份取決於如何得到館藏者的信任。記得我第一年去西班牙教會時，那是一座小小的教會的檔案館，裡面卻有相當豐富的北臺灣原住民史料。神父按照規定讓我一天只能取3卷檔案出來看，看完之後、時間一到，他就來看我，和我聊一下天，我才知道這位神父也去過臺灣，還吃過鳳梨酥，說鳳梨酥很好。第二年再去，我就帶了鳳梨酥給他，這次他問我要看多少檔案？我問他可以看多少？結果可以看11卷！後來我再問他想吃什麼？他提到了粉圓，我就帶了乾的粉圓來，他大概覺得我是個非常有誠意的人，第三年他說：「來來來，你一定還沒進入到檔案房的庫房，我帶你去參觀！」

我每一年都帶東西去，第五年，他鑰匙打開後，「你自己想看什麼就自己拿」，所以我進去拼命用數位相機拍。可是啊，花無百日好，第六年我照樣帶禮物去，檔案室神父卻換人了，所以一切又恢復到歸零，一天3卷。

這個檔案館，雖然檔案就在裡頭，但若沒有花很多時間去培養交情，要取得檔案是非常困難的。孫主委、原住民族委員會（以下簡稱原民會）還有學者們能夠取得這麼珍貴的資料，這絕對不是一件簡單的事情，不是說我去申請就可以拿到，還要花很多的時間和耐心，一點一點慢慢磨出別人對你的信任。

另外我想補充一下西班牙史料的部分。西班牙人自1565年起進入菲律賓，他們是從太平洋這邊過來的，廣義而言，與南島語族接觸最多的是西班牙人，約300多年的時間。他們留下了很多的手繪圖稿，例如基隆原住民賣魚、淡水原住民拿著雞頭的景象，不止這些，他們也畫了整個東南亞群島、就是今天南太平洋上這些國家的原住民，我們可以透過圖畫去想像。

如果將視野放到整個南島語族，臺灣極有可能在世界人文的研究脈絡中，拓展出新的成果。將荷蘭、西班牙文的史料都收羅齊備了之後，再配合臺灣既有史料，我們可以拉近、放大一點去看，例如一直很難探討的蘭嶼與巴丹島（Batan）之間

的關係。臺灣與巴丹島之間為什麼叫巴士海峽（Bashi Channel）？因為巴丹島人喝「巴士」，一種甘蔗酒。英國人譯為Bashi，而西班牙人譯為Batan，兩種不同的語言重疊了；結果最後巴丹島是西班牙的，巴士海峽是英國的。

西班牙時期，北淡水也有噶瑪蘭族的相關語錄，1642年由神父所寫，1692年時才被找到，後來又找不到，為什麼呢？因為神父們常把文件混合重新裝訂，放入其他文件，歸檔的人不知道，就歸到其他案件裡頭去了。如果原民會有興趣，可以再將這些失落的噶瑪蘭語錄材料收集起來，也許透過數位化的工程，把所有南島語系，不管是關島、還是馬利安納群島，全部數位化帶回臺灣，將來臺灣就可成為南島研究的重鎮。以上是我的看法，謝謝。

孫：謝謝毅中的分享。的確，臺灣實在不應該在南島研究上落後，有好多朋友都覺得很奇怪，明明臺灣原住民都是南島族群，要南進，但想的不應該只是經濟；原住民在南太平洋怎麼航海的？那麼長的歷史，累積了什麼？對這方面的探討反而還不夠。在這個地方努力，將來臺灣真的可以成為南島研究的重鎮。接下來請林昌華老師分享。

林昌華：孫主委、各位學者大家好。我是在2002年接收這筆資料，那年印尼檔案館發現了這筆資料，寄到荷蘭，我正好在荷蘭大學唸書。

目前研究荷蘭時期臺灣可用的史料，包括：1903年甘為霖牧師翻譯的《荷蘭統治下的臺灣》；華武壠（巴布薩）語的《教理問答》；1939年臺北帝國大學教授淺井惠倫復刻重印的《基督教信條集》（'t Formulier des Christendoms），它是荷蘭文和西拉雅文對照；村上直次郎編譯的西拉雅詞彙《新港文書》，將原本的西拉雅族詞彙結構，改以字母順序來安排；還有1839年翻譯的《法波蘭辭典》，以及大衛萊特（David Wright）和達波（Dapper）關於17世紀西拉雅風俗習慣的紀錄。此外，臺灣大學圖書館、國立臺灣圖書館中和分館、中央研究院臺灣史研究所、吳三連臺灣史料中心，也藏有17世紀荷蘭東印度公司的史料微卷；荷蘭時期臺灣史的原始手稿我們幾乎都可以找得到。

從這個角度來看，2002年在印尼雅加達發現的這批史料，數量上並不算多，但如果將這些新史料配合著既有史料，就可以發揮相當好的補充功能。先前我們知道，荷蘭人在西拉雅和華武壠（巴布薩）族的所在地設有教會，因此就可以了解這

二族的部份情形；但是荷蘭人派往基隆、淡水向巴賽族傳教的情況，則是因為這批史料才能了解，由此可見它的歷史價值。過去所整理出版的教會史料，是荷蘭學者在阿姆斯特丹和海牙檔案館過濾、蒐集之後的結果。2002年出現的新史料，則是完整且集中的資料，這是非常難得的，對研究教會歷史有極大幫助。

日治時期，臺北帝國大學的學者村上直次郎曾前往巴達維亞尋找教會史料，但是只找到零星的1、2篇，所以這樣整批出現的史料集意義更為深遠。另外，從書信往來的對象，我們可以了解當時臺灣和歐洲、東印度之間往來的情況。提醒我們當時臺灣是歐亞網絡環節一個重要的據點，這是了解17世紀臺灣歷史的重要觀點。

如果進一步從聯繫網絡的角度看，可以簡單分成歐亞關係及亞洲各個據點之間的關係，目前比較多研究專注在歐亞關係，至於亞洲各國的關係，多集中在中國和日本的貿易。臺灣與東南亞尚屬一個值得研究的領域。因為當時來到臺灣的傳教師大部分有待在東南亞國家的經驗，這個經驗是否影響他們對臺灣原住民的認知，譬如在華武壠（巴布薩）地區服務的花德烈牧師（Jacobus Vertrecht）來臺以前曾在生產肉豆蔻的班達島（Banda Islands）服務一段時間，他的經驗是否影響在臺灣的工作，值得研究。

就建構臺灣神學的意義面而言，因為荷蘭傳道人的努力，不僅讓我們了解17世紀臺灣社會的族群關係與風俗習慣，也了解基督教信仰與當時臺灣社會對話的過程與結果，這種經驗正是建構臺灣神學的基礎，也是一個信仰尋根的歷程。所以這批史料，不僅對教會的歷史來講是很重要的意義，對臺灣的整體歷史而言也很有意義；不僅要從臺灣看這批史料，也要把它放在整個歐亞關係和亞洲關係的架構中來看，這是我簡單的分享。

孫：謝謝林昌華老師的分享。目前臺灣的原住民約90%信主，顯然基督信仰在臺灣深耕很久，也影響很大。直到現在，臺灣很多政治方面的改革，也常有教會的支持。我以前在比利時曾經到過巴黎外方傳教會，他們派遣了許多神父到花蓮來傳教，也去過臺東白冷外方傳教會。外方有非常多的書信，但書信有葡萄牙文、拉丁文、法文、德文，裡面一定有很多臺灣的資料，我們應該要努力去收集教會的資料，但是也不大容易，裡面有非常複雜的教會政治，這也是將來要突破的事情。接下來請查忻老師來分享。

查忻：很榮幸有機會參與座談，特別是有機會看到這些檔案，當初看到檔案副本時，我就有點不滿足，想說是不是可能進去印尼檔案館，看看還有沒有其他的資料？剛好參與到昌華老師的計畫，才有機會在2004年到印尼去。

要進入他們的檔案館，手續非常繁複。印尼是落地簽證，若拿普通簽證到檔案館，檔案員會跟你說對不起，你拿的不是研究簽證，我不能給你看檔案。要能使用檔案，唯一方式是透過他們的國科會去申請研究簽證，通常如果完全沒有印尼的背景就沒有機會，但那時很幸運，荷蘭國家檔案館與印尼國家檔案館已經有合作，荷蘭檔案員都在裡面進進出出了，就帶我從後面繞進去。

這次複製回來的資料已經是完全整理好的，可以公開使用。另外一部份是和臺灣有關的檔案，他們還在整理，雖和臺灣有關，但大多數在說荷蘭人的事情，所以就沒帶回來，有機會還是希望把資料帶回。

單從檔案收集的角度來看，我相信這是一個開始。因為檔案館當中，像這樣成份的、一份一份的、完完全全在講臺灣的史料，真的是絕無僅有、百中得一的。據我了解，其實有很多零星的資料還散落在其他檔案中，我們得花一番功夫去把它找出來。如果我們可以雄心壯志一點，通通把它數位化帶回臺灣更好。接下來，用扎根的方式長期培養人才，不論原、漢，總之培養更多的人，願意投身在裡面，可能是一年的時間在檔案館中工作，用這種大海撈針的方式。

當然，像毅中老師講的，不單只是做臺灣，而是從整個南島語族或東南亞研究這樣廣泛的角度來收集。歐洲有很多學者在做，日本也長期派學者在印尼檔案館，但是臺灣的學者老實講並沒有，這次是一個契機，將來可以透過原民會去跟他們合作，多派些人出去，對我們自己的研究絕對是有幫助的，我就先說到這裡。

孫：謝謝查忻老師的分享，原民會希望將來可以做這個橋樑，我們會繼續挖掘。接下來我們請翁佳音老師來分享。

翁佳音：各位午安，二位老師做了詳細的報告，我們今天是重新曝光，曝光的男女主角分別是西拉雅和彰化的華武壠（巴布薩）原住民，西拉雅、華武壠也是原住民嘛，希望國家可以早一點認定。

這批資料基本上和教會有關，我本身是教徒，這四、五年來比較少上教會，但今天既然這麼多人來，我想說我唯一遺憾的是我們這些「老蕃仔」，包括童春發老

師，很多資料是不是我們原住民比較不願意參與進來解釋？希望這些資料編輯出來後，我們原住民要加入討論，這是很嚴肅的問題。

很多資料裡面，我們可以看到，例如排灣族被荷蘭人關了幾年之後，葡萄牙話說的很好，但這個排灣族到底是哪裡的排灣族？這牽涉到原住民的遷移史，原住民加進來討論，在解讀上會有很大的幫助。例如我們講虎尾壠（Favorlang，或稱華武壠語），你看起來不知道這是哪裡，但看地圖就知是虎尾，就像我們那裡的人講話有一個虎尾腔。那麼這些排灣族是從哪裡來？之後又到哪裡去了？我們也是要去查資料，才知道荷蘭人把他們稱為「巴述娃」；另外還看到有泰雅族，我不知道，我是說……類似這樣的，是不是我們原住民朋友也加進來討論？或許我們看到這些資料的時候，能夠還原出他是在講什麼話、這是在哪裡。很多荷蘭人會寫說我走了幾公里、看到哪一條溪，那我們也笨笨的就跟著走，那很多地方都是講原住民的話，我一個人沒辦法全部都通，還要靠各族來參與，這樣子互動式的解讀，相信會很有意義。

也希望各位有興趣的人，當你看到這種語言，很像你的語言時，你就要參與進來，我們原住民本身要自我救濟，不能只靠學者研究，這是我長期以來的經驗。

孫：翁老師講到了一個關鍵：不管是日治、還是荷蘭文獻，原住民本身應該要有所察覺，也應該要更努力參與進來討論。我媽媽今年100歲，我父母那一代用了50年的時間消化日語，我的表哥80歲了，日語講得非常好，我從小認識這些現在60歲以上的長者，都能說的一口好日語。可是1945年國民政府來臺後，他們好不容易吸收、消化的第一個「國語」（日語）被迫歸零。我是1953年出生，又從ㄅㄆㄇㄏ開始學這第二個「國語」。我從小看日本電影長大，沒學過一天日語，但我的日文不須透過翻譯，都聽得懂；其實日語在當時是一種無形資產，所以我們可以跟漢人對話、跟日本人對話、跟現代性對話；但當時並不鼓勵使用日語。

臺灣到了民國60、70年代，才開始正視日本在臺50年間所留下的歷史資產。那時候我們讀臺大的，留學通通送到美國去，那時候我想，如果我的表哥和上一代沒有這樣的壓力，如果能鼓勵他們去日本讀博士回來，現在原住民的發展應該是很好的；我們真的沒有那麼笨，我的哥哥、姐姐也都唸了臺大、師大，但沒有辦法繼續發展，我表舅跟高一生是臺南師範大學同屆，我還看過他們二個人的合照，但結果

高一生被槍斃了、表舅變成了酒鬼，因為他只會講日語、卑南語，其他都不會，再怎麼聰明，語言掌握不住，一樣是枉然。怎麼尊重歷史留下來的語言，以及尊重所有文獻和經驗，是很重要的。

剛才翁老師說我們都沒有跟上，的確我們跟不上；1991年我開始辦《山海文化雜誌》的時候，根本找不到能寫文章的同胞，那時，我鼓勵同胞用族語，但也沒有族語拼音，而且這些人也不太會講，會講的都是老人家。如果用中文，有人會說我們漢化太深；如果我們再不講，臺灣原住民的文學史，漢人不寫、原住民自己也不寫，大家都不寫，如何是好？原住民的人才，這些有聰明才智的人歷經世代推演，被政治決定了文化跟語言，甚至是研究的發展……。當時我們好不容易把雜誌編了出來，根本也沒有想到後來我們的同胞竟有那麼大的創作量。他們其實很渴望說話，很想讓各位了解我們自己的感受。

這一、二年，我們一直跟教育部、外交部、原民會溝通，希望調整預算分配比例，把硬體建設留給漢人做，讓我們能有多一點預算來從事原住民的教育文化工作；過去約有2/3預算是編列在硬體建設上。我們很希望能夠湊一點點錢出來，支持六年文獻的翻譯計畫、推動部落學校，我們很希望能夠送一些年輕的原住民學生去荷蘭、去菲律賓、去印尼、去南太平洋，培養能說泰國話、印尼話、西班牙話、馬來西亞話的人才；原住民在人格和文化系統上，受到了太大的影響，斷裂的痕跡很深，所以應該給原住民一個機會，盡快推動這些培育人才的工作，讓我們臺灣在南太平洋上扮演更重要的角色。

第一階段的座談先告一段落，先稍事休息，接下來我們繼續進行第二場座談。

鍾興華：剛剛主委是語重心長、巧婦難為無米之炊，我想，主委對於原住民史料文獻的努力，是有目共睹的。也要感謝林昌華牧師、查忻教授和賀安娟老師，從這三卷673頁的資料裡面，翻譯了部分出來。

這份史料是印尼「希拉拉喜中心」（Silalahi Center）創辦人希拉拉喜將軍，在2011年透過外交部的協助來到臺灣原住民族文化園區拜訪，當時交流以後，才發現印尼原住民與臺灣排灣族的語言非常相像，例如數字的發音，從一到十，有七個發音幾乎一樣，他們的「道路」和「下雨」的發音也和排灣族語一樣，感到很親切。第二年，孫主委就帶領我們前往印尼拜訪，印尼也相當禮遇，還讓印尼國家檔案館

館長與副館長，帶我們到檔案館裡面參觀，從而發現到這份史料。這半年來透過他們的協助，把它們數位化送給了我們，也授權讓我們翻譯、整理；整個過程雖然很辛苦，但是我們希望透過文獻建立臺灣歷史縱深的回顧，一方面也可以證明原住民在臺灣歷史上的價值。

我們也與希拉拉喜中心簽下合作備忘錄，不管是文獻的交流、文物的交流、人才的交流，都有特別提到。希望透過這部份合作，將來能繼續往前走，透過外交部的協助，能把這個事情做的更好。

孫：我們在2011年成立了一個「臺灣太平洋研究協會」，在臺大有一個「臺灣太平洋研究中心」。希望這樣的學術社群能很快的整合，我也和康培德老師說過，是不是能成立一個荷蘭文獻協會，讓大家能夠串聯起來，大家就比較好分工、可以一起努力。太平洋研究協會和太平洋研究中心在網站上面都可以看到，歡迎大家去參與。接下來第二階段，先請童老師分享。

童春發：主委、各位老師及在座的朋友大家好。首先我要謝謝前面幾位老師，他們做了很多很多的工作，讓沉睡了350年的文獻重新被發掘，被看見。這件事情對我來說，好像是找到一棵老樹，而它的根還沒有腐爛。最近，研究荷蘭的學者們紛紛投入翻譯，我們非常慶幸，好像看到了那棵老樹還在抽芽！但我們應該思考，這個發芽要如何去孕育、讓它繼續成長茁壯。主辦單位給了我幾個題目，接下來我就一一分享我的想法。

首先是，在印尼發現的17世紀荷蘭文獻，對我們有什麼樣的啓示？我自己除了很感動外，我覺得在這過程當中，檔案館的館員是關鍵。不久前，我們因南王教會的歷史，去了蘇格蘭一趟，也深深感受到館員跟你如果一點關係都沒有，你休想進去。但如果你給予十分的尊重，事前的準備很充足、也很清楚你的目的，他便會開啓那扇門。這次原民會成功與印尼國家檔案館建立起這份關係，我想是殊為難得的，如何珍惜這份關係，更是重要。

其實和原住民有關的，無論是殖民時代，或是邦交國，或是現代的經貿關係，有多少的資料檔案可以藉這些關係來取得與運用？我想這是一個值得思考的方向。不久前我們因教育部計畫，有機會到歐洲與研究臺灣的學者對話，去了捷克、法國、瑞士……最後到了荷蘭的萊登大學，他們都不約而同提到，歐洲國家很早就

研究臺灣的原住民，有個人的研究、還有一些研究機構。尤其是早期的原住民。因此他們強烈建議我們不要忽略個人學者，如果能和他們取得連繫，他們會提供相關的資料。

無論是館藏單位、研究機構、個人學者，都應該和他們建立並保持關係。當然，從17世紀的資料看來，整個宗教的發展，隨著荷蘭、西班牙殖民地的發展，我們都已經看到了宗教和政治的結合，而所延伸出來的這些紀錄，跟我們要建構原住民的歷史，絕對有正面的連結關係，因此任何一點點的資料，都可能成爲研究線索，來建構出對臺灣原住民更完整的認知。宗教團體對我們來說也很重要，這次我們訪問了幾間學校，也可以找到一些資料。

基於這個基礎，我們可以更大膽推測，在其他的國家也會有沉睡著的檔案，特別在二次大戰時，荷蘭是不是有把其他的檔案存放於英國或其他地方？這裡確實就是要公部門努力或是整合資源，讓我們用最有限的經費投入這些重要的研究中。

第二是這批資料，對於臺灣史及史學提供了什麼新發現與新見解？我用「考古」這個概念來說不曉得適不適當，因爲老師們都在檔案室裡做考古，發現一點點亮光，就很興奮。我相信考古應該是很好，可以發掘我們和鄰國、東南亞這些族群，到底有哪些歷史淵源。這樣的區域研究，日本做的很多。所以不要單純只做臺灣的研究，一定要做區域研究。你是研究荷蘭的，就跟印尼的一起來研究；你要看日本，就要把與日本有關的鄰國一起做，這是一個正確的方向。如何整合研究區域歷史跟族群關係是很重要的。

第三，這批17世紀荷蘭文獻帶給臺灣原住民歷史研究何種新的視野？我這裡有這一期的《臺灣學研究》，我們看到臺灣最早和外界接觸的原住民圖片，這代表什麼？臺灣最早的對外關係，是從原住民這一個族群開始的。排灣族的文化、服飾，那些美麗的圖案是從哪裡來？我猜測荷蘭、西班牙的將軍或權威人士，與這些服飾圖騰應有關聯。

我們也充分看到原住民宗教發展的歷史。今天展示的這批資料當中，非常有意思的，有一個《教理問答》的問句，他說：「你們祖先說有許多神，這是真的嗎？」答：「我們的祖先錯了。」接著又問：「但是豬肉、檳榔、蒸熟的米飯和其他物品，祂不接受嗎？」接下來的回答是「如果真的需要這些物品，祂自然會取

去。」很原住民的回答。對呀！如果上帝要拿走就拿走，我們不須用祭拜的方式，你看這些資料，非常寶貝。我們可以在語言當中找到很多早期荷蘭改革基督宗教的例子，從一個以荷蘭為主體的宣教關懷，到以人本為主的神學觀的改變。荷蘭的神學就是這樣的演變，到臺灣來的宣教士、牧師們，他們跳脫了這個改革中的信仰，帶著人本的神學來到臺灣，他們做語言、做文化，這就是最早的神學概念。鄉土的、本土的概念，在這裡可以找到。

第四，未來原住民文獻的徵集與研究，可以開創出那些新的議題與作法？我想，以原住民為主體，是個全面的概念，所以任何的蛛絲馬跡、片段的歷史資料，都是至關重要的。舉凡政治、文化、經濟、宗教、法規與制約、習慣、通婚、語言、工藝及生活實證這些都可以徵集。可以和國科會或者基金會合作，爭取一些資源，讓我們的學者、博士生，去各個國家做研究。

孫：謝謝童老師的分享，接下來我們請賀安娟老師來為我們分享。

賀安娟：各位老師、同學們大家好，我今天要分享我個人研究17世紀荷蘭文獻的觀點。這幾年我研究的重心主要是傳教會和教會文獻的決議錄、手稿等等，其中描寫到荷蘭人在臺灣看到的情形。

當時荷蘭新教和基督教都是用拉丁文紀錄荷蘭人的行為和日常生活方式，他們固定每三個月就會去訪問並紀錄原住民的事情，比如說到學校、到教會，往南部和往北部的都有。另外也紀錄了荷蘭人的經商和遷移過程，包含住在島內的、返回荷蘭的，去巴達維亞跟其他地方的，身分除了牧師，也有老師、傳教師、南方傳師跟東印度公司的職員，我的研究大部分討論到這個部分，所以會著重參考荷蘭方面的研究。

我們也開始研究17世紀荷蘭人、西班牙人、漢人來臺灣的紀錄。曹永和老師的研究提供了我們參考的架構，不過曹老師的研究沒有連結到荷蘭人在臺灣的情形。

我們研究臺灣史，是希望了解17世紀荷蘭人眼中的臺灣。我們也以更深入的方式來了解臺灣原住民的事情，例如他們和荷蘭人往來的過程；荷蘭人來到臺灣以前，荷蘭東印度公司已經到過東南亞及其他地方，所以他們是帶著對東南亞諸島的理解和經驗，進入了臺灣。17世紀荷蘭的資料對於了解當時的臺灣情形的確能有更多的幫助，我們也非常同意並且樂見人才的培育工作開始進行，用五年、六年時間

培養其實都還不夠，應該要有更長遠的規劃。以上是我的分享。

孫：謝謝賀老師的分享，臺灣史研究的重點還有更多新方向，這批資料可以讓我們更了解荷蘭人所做的工作。當中還有一些神話紀錄，那時候荷蘭人所看到的，很可能有神話的起源，我們可以看看有沒有再詮釋的問題，這讓我們有了開闊與嶄新的視野去了解臺灣、原住民、太平洋地區的歷史，請大家繼續努力。接下來請維中分享。

鄭維中：感謝主辦單邀請參與今天的盛會。說起我做的研究，和原住民的歷史稍遠一些，所以我就從旁觀者的角度，談談原住民文獻的研究與運用。

原住民因為缺乏文字記載史料的緣故，西洋人在臺灣所遺留下來的有關原住民的紀錄，就成為現在歷史學者研究時，所運用的實質基礎。在史料徵集上，過去有些平埔族原住民相關資料，曾經由臺灣順益博物館及包樂史老師共同合作，將荷蘭東印度公司留下的大概3萬多篇史料，逐步的摘錄下來，譯成英文出版。前幾年已全面出版，中譯也在進行當中，名為《邂逅福爾摩沙》。

這些史料的選錄工作不是像看報、剪貼那麼的容易，恰好相反，因為荷蘭文的原始檔案不容易閱讀，且數量太過龐大，對一個學者來說，如果每天選錄這些東西很可能會活不下去，因為你要去整理很多很多的研究成果，除非是有經濟的支持、有研究計畫，和歷史的機緣。

這些檔案僅簡單標註著「從臺灣來的信、幾月幾號」，因此無法判斷內容，除非把它迅速的瀏覽過一次，看看是否與原住民有關。判斷以後、抄寫下來、把它標點，標點以後，這裡面有些是縮寫、有些是譯寫，因為當時拼法比較固定，這些拼字在打字校對時都要逐一確定……這些工作實在非常繁瑣，臺灣自己不是做不到，參與後一定可以做到，不過因為荷蘭語本來就不是臺灣的母語，如果自己進行的話可能會事倍功半，說起來是這個樣子。

另外還有一點，以我自己的經驗，如果是做我們自己的史料，感情會涉入太多，就會懷疑到底為什麼會留下來這樣一個資料？選取資料的標準就會受到影響，這些都影響到史料編撰的效率。印尼獨立以後，印尼和荷蘭會有很大的情感問題，因為印尼不希望荷蘭人再去干涉他們的國家，相對來說荷蘭和臺灣的關係就結束的比較早，18世紀後已無關連，所以他回頭來幫你抄臺灣的檔案，相對來說情感的問

題沒有那麼糾結。

這個出版工作從1999年、2000年開始，一直進行到現在，靜悄悄的在進行。這套史料為什麼會這麼珍貴？大家可以想像一下包樂史教授在做這個摘錄史料的工作時，同時也在進行日本荷蘭商館資料，30年的進行時間都差不多，是同一個團隊在做，意思就是說我們摘出的、翻譯出來的史料品質與日本荷蘭商館出版的至少是一樣的。日本出版的荷蘭商館資料是沒有荷蘭文的。為什麼日本捨棄荷蘭文？只有一個原因，日本有查對使用的能力，他們的國家出得起錢，讓他們的學者飛過去，國家出得起錢，把所有日本荷蘭商館的資料買回去。可是和臺灣相關的資料散落在荷蘭資料裡，不是一整套，是要用摘錄的，你沒有連著荷蘭文一起出版的話，對臺灣學者來講，要回去找這些資料非常辛苦。這等於是荷蘭人幫你做的事情，已經把臺灣原住民史奠下了一個很重要的基礎。

再講到為什麼要和荷蘭文一起出版？因為在翻譯的時候，沒有兩種語言是可以彼此完全翻譯過去的，翻譯後一定會有一些資料不見，當你開始使用史料來組成歷史論述，會發現自己解讀的角度與當初翻譯者的角度不一樣。例如說給平埔族藤杖和袍子，藤杖就是一根杖嗎？袍子就是一件衣服嗎？這個東西放在儀式的過程當中，是一把權杖與禮袍，但在翻譯的時候不能翻成「權杖與禮袍」，因為他寫的就是藤杖和袍子，所以你要翻成藤杖和袍子。如果你要去組織這個歷史敘述，你就要回去找原文，才有辦法把這個意義詮釋出來，這件事告訴我們，你在使用這些文獻時就要多角度的去研究它，不能說它是這個樣子那就是這個樣子，你一定要用其他的角度進去看，要讓它有多角度研究的可能性，最好是要有英文翻譯的版本，為什麼這樣？為什麼當初不翻成原住民語？不把他翻成漢文？因為英文是全世界最廣泛使用的語言，你只要出英文的譯本，懂英文的人就能夠接觸到這一套史料，等於是大家能夠使用，而不限於漢人、原住民。

這些乍看之下可能不是很合理的事情，莫名其妙就去編撰荷蘭史、莫名其妙翻譯成英文，你把這件事放大100年、200年以長遠的眼光來看，就會發現這個做法非常合理。

至於研究的部份，因為這些史料都是荷蘭人紀錄的，大部份是談荷蘭人與原住民的關係；荷蘭人直接去接觸原住民，才能知道當時原住民真正的想法。舉個

例子來說，我們現在看新聞都看監視器或行車記錄器拍下來的畫面，可是你光看監視器拍的東西，也不能夠判斷他是怎麼樣的情形。例如便利商店監視器看到一個人把東西拿出去，他是把東西偷走了？還是把結了帳的東西帶出去？若你沒有監視器以外的脈絡，沒有第二支、第三支監視器，如果警察沒去問他，如果你今天沒有其他更多觀看的角度，那麼就沒有辦法知道當時確實發生了什麼事情。

這套史料，就是荷蘭的監視器架在那裡。當你拿到了這套錄影帶，要怎麼去解這些錄影帶錄到的內容？這是我們自己要去做的事情。如果我們希望從當時原住民的角度來看整件事情，就要了解原住民的文化體系。也就是說，這套研究的史料，不能光靠歷史學者本身，而歷史學者本身也不能光靠以前文獻定理的研究方式，還要靠別的學科來輔助，比如說康培德老師研究人文地理學，就是試著從不同的角度去看史料。

一位學者本身專業養成不易，要有各式各樣專業知識更加困難，最好的辦法是一起討論，提供專業見解，印尼、菲律賓不是沒有學者，他們也有知名學者，如果能夠吸引他們來幫助我們做研究，那我們的進展就會很快。目前英語還是比較實用的溝通平台，但如果臺灣學者受過印尼語的訓練，馬上就可以把他們累積的經驗拿來做參考，這麼一來，比起英文又來得更直接有效率。因此語言的訓練是一個重要基礎，要長期的培養人才，受過完整的培訓以後，要給他們適當的職位能繼續研究，這也是臺灣一個滿大的問題。在政策上去保障研究原住民史的這個位置，他們才能持續去發展。

最後是史料運用的問題，對於歷史學者來說，史料是研究基礎，沒有史料就沒有歷史研究，不過這就是歷史學者的範圍。原住民有自己口傳的歷史，也有對歷史的一套認識方式，歷史學家可以將他們的認知，當作一個參照指標。歷史學家所建構的原住民歷史，是要幫助原住民去自足的發展他的歷史，以這個方向為主來進行對話，這樣的對話可以納入臺灣島史的框架裡面，因為臺灣史很難談，而臺灣島史是目前最寬的一個框架，既然臺灣史還不能取得共識，我們不妨先暫時把他擱放到臺灣島史的裡面，把人、地、時三個座標整合起來，為什麼要這麼做呢？我們也是在等待後繼之人，未來下一代還需要我們前面的人幫他們建構，好讓他們能夠去選擇臺灣未來的命運。

孫：謝謝維中的分享，面向也很寬，原住民的介入及人才培養，的的確確這是我們一直都知道的，但卻不曉得怎麼做。臺灣的教育改革就越來越奇怪，我現在也不知道我的學術專業在那裡？山海雜誌社成立後，日本的學者來我們的辦公室，每一年寒暑假都來，帶著他們的研究，不止到我們這裡，也去原住民作家的家裡住上二三天，喝他們的酒、變成了好朋友，從1993年一直到現在都沒有斷過。我們那邊卻很少有漢人的學者進去。

以前想要開原住民文獻學的導論，我怎麼樣都找不到課本，怎麼辦呢？只好找日本學者，日本學者在十年前用了一本臺灣原住民研究的書，做了分類摘要、還有重點提要，厚厚的一本，我們是一本都沒有，我最近請詹素娟老師幫忙。

其實剛才維中所提的，特別是在學術界真的是很要緊，但好像整個教育政策和資源的支持都遠遠不夠。還有原住民的歷史意識，我母親讀了四年的日語，她的卑南族意識與歷史意識和我們很不一樣，我們是靠文獻和一大堆資料，靠歌謠、靠著祭儀的進行，還有祖先們所留傳下來的神話傳說，靠記憶去串聯，每次與她談原住民的事和卑南族的事，她都回答我說不要和我談卑南族，你的卑南族和我的卑南族不一樣！所以，我一直覺得我們對歷史本身的理解也要有一個反省，什麼叫歷史？什麼是歷史意識？像我母親從小就記得隔壁那條河叫什麼名字，知道自己的部落是如何遷移，也很清楚一座山的山頂叫什麼、山腰叫什麼、山腳叫什麼，我們每一塊地都有名字，海也是。她的歷史知識和我們所知道的好像一樣，但又不太相同，比我們還細膩。所以將來，我們從理論或者是從文獻建構起的歷史意識，可能來自於生活本身，來自於口傳，來自於很多生活經驗、記憶的累積……我們大概都需要去對歷史本身有更大的對話，我始終是歷史哲學的困擾者。我很困惑，意思是什麼？對於這些特別敏感。我母親很難理解一個人對她說我們沒有錢買菜。菜還要買嗎？到處都可以採菜呀，什麼菜可以採、吃了不會被毒死，她們都知道，我們反倒是什麼都不會了，我們一直生活在第二自然，在這個框架、知識裡面，我們對存在於周邊的知識與認識，都變成了零。我們和自然之間的對話，可能也是歷史意識的另一種樣態。剛才維中談了很多，讓我感觸很多，以後還要和他請教。

老照片講古

當外省教員遇上萬山姑娘

——憶我父親黃茂春

口述／馬樂（黃亦青）

訪談整理／張雅茹

1950年間，有位外省籍的青年黃茂春，考上教師、抱著奉獻的精神請調至高雄深山部落——舊萬山，也締造了外省青年與原鄉女子姻緣的先例。當時他擁有一部相機，因而捕捉記錄了當年許多珍貴的畫面。

【受訪者】

族名：馬樂

漢名：黃亦青

族別：父漢族，母魯凱族

信仰：基督教

年齡：受訪時50歲（1963年生）

部落：萬山部落，今高雄市茂林區萬山里

經歷：出生於新萬山，小學起被送往高雄甲仙國小就學，是運動健將、體育老師；2006年回到部落從事傳統板岩壘砌藝術創作，為魯凱族傳統文化延續生命，現以「石破天驚板岩文創工作室」持續貢獻心力。

馬樂父母的結婚照，當年穿著魯凱族禮服。
（照片提供／馬樂）



問：您的父母在萬山部落的相遇，是一段奇特的故事。當年您父親黃茂春是什麼因緣來到部落教書？

馬：我父親來自福建廈門。臺灣光復不久，他就和家人分開，一個人來到了臺灣。他不是軍人，是以一般人身分來的。他高中畢業，這學歷在那年代算還不錯，後來就順利當上小學教員。

最早他分發到高雄甲仙寶隆國小，那時，吳鳳的故事風靡全臺，提起吳鳳，大家都說他身穿紅袍、取義成仁，對其「義行」敬仰有加。現在我們都曉得那不是真的，但父親深受影響，就自己決定了，他要學吳鳳！而且要比吳鳳更吳鳳！就這樣自願請調到深山部落服務。1950年調任高雄多納村的萬山部落。

問：到部落裡教書，怎樣跟族人溝通？他學族語嗎？

馬：萬山是魯凱族所在地，魯凱族的「下三社」有三個部落：多納（墩仔社）、萬山（萬斗籠社）、茂林（芒仔社）。各社人口都只有幾百人，每個部落的語言又各成系統，彼此間語言不通。因為這層關係，父親也沒有特別去學，他曾經對我說過：「萬山語，我可以學，但學會了、出去了之後，和外面的人也沒法溝通。」所以，他在部落一直是講日語。因為經歷日治時代，我母親那一代、長輩幾乎都會說日語。大部分族人也都能通日語。

問：部落人口不多，學生人數可能很少吧？

馬：我父親在萬山服務了很長時間。剛開始，部落就學的孩童很少，採隔年招生制，兩個年級併成了一班，全校共3班，差不多40幾位學生。規模這麼小，所以稱為「高雄縣多納國民學校萬山分班」，附屬於萬山國民學校，校區、教室分開兩地，但畢業典禮就會回到本校去參加。



高雄縣多納國民學校萬山分班師生合影。中央坐者為馬樂的母親：黃茂春、武久娘。（照片提供／馬樂）

問：這時候就認識您母親了？當時部落的長輩對於一個外地青年想娶部落女子，會不會反對？

馬：父親到萬山教書大約24歲，我母親（武久娘）當年16歲。父親看到了她，心裡挺喜歡，但講不上話。他是一個外來者，談親事格外不容易。所以，他透過很多關係，先是拜託好朋友、好朋友的長輩、長輩的朋友……，費了一番功夫，終於向我外祖父提親。外祖父提出了一些條件，我父親願意配合，他們才結成了婚。這在當時是一個異數。

我外祖父是孤兒。所以再往上追溯，沒有了。就是祖父、母親的兄弟姐妹和我這一代，三代的人口。父親當年的薪水，養活了一家族的人。

問：父親對於族裡的一些儀式、傳統習俗的接受、參與程度如何？

馬：也是參與啊，入鄉隨俗嘛……族裡如果有重要活動，父親也會加入。雖然不同的文化背景，但他和大家相處一直不錯。

問：萬山分校的學生這麼少，老師在教學上有沒有什麼特別之處？

馬：這個說起來有趣。每天，我父親忙著幫全校學生上課。就是在一、二年級的這班級上個20來分鐘，然後告訴學生：「你們不要亂動！乖乖待在教室裡，我去隔壁上課。」接著，他走進入三、四年級教室，上個20來分鐘，用同樣的話叮嚀這些學生；然後，到五、六年級教室……每天都是這樣。只有共同科目，例如唱遊、體操啦，就可以全校集中一起上課。

問：當時學生真的很少。從老照片看來大概40幾位而已。

馬：是啊！乖乖上課的很少。經常發生學生不來上學的情況，因為家長要孩子到田裡幹活，當時他們對於讓孩子上學，還不能接受、理解，所以，老師要一家家去拜訪、勸家長讓小孩上學。

有一個例子。一位長輩曾問我父親：「讓孩子到學校讀書，有什麼好處？」父親告訴他：「將來到外面找工作，可以有比較好的條件。」長輩又問：「為什麼要到外面找工作？在部落裡，我們每天栽種植物、就有了溫飽，這樣就可以了。到外頭去工作幹什麼？」我父親從口袋拿出一張鈔票，解釋說：「到外面工作，可以賺錢。就像這張紙鈔，可以『買』到你想要的東西。」部落裡以物易物，還沒有買賣觀念。所以，我父親換個說法：「這張鈔票，可以『換』成地瓜。」這位長輩聽完，左手拿起地瓜、右手拿起鈔票，就告訴他說：「這個地瓜，現在馬上就可以吃，這張紙，現在能吃嗎？」這是50多年前部落的觀念，當年，只要分享互助，就能自給自足、不愁吃、不愁穿、不愁住。

問：那個年代對於物質的需求不同。像是這張照片，這個「壹等獎」很不一樣……

馬：當時這個，我忘了是畢業典禮還是什麼比賽了。壹等獎的獎品是水桶、水壺。那時候部落都用竹桶提水，會漏水，哈哈，很不方便啊……鐵水桶是很時髦的禮物。拿到這獎品很高興喲！

問：您曾經被自己的父親教過嗎？

馬：沒有。他是送我去高雄甲仙讀書，寄住在我乾爹家，是他的好朋友。



萬山分班每天的升旗典禮。（照片提供／馬樂）



當年的獎品是水桶、水壺。（照片提供／馬樂）

問：爲什麼送到外面讀書？不自己教？

馬：大概是「易子而教」的觀念吧，另一方面，他覺得外面環境可以訓練我們早一點獨立、適應，所以就把我們送到甲仙去。

問：後來他也一直都是當老師？

馬：他在多納萬山部落、桃源藤枝部落等地任教，直到1976年；之後在鄉公所擔任國語推行小組指導員12年，負責轄區內各所學校推行國語文教育，直到退休。他晚年有感而發跟我說他自己是「文化殺手」。唉，這是很感傷的事，當原民部落向前邁進的同時，傳統文化也就跟著流失。真正說起來，我認爲選舉制度、外來的宗教信仰，對部落的傷害是更大的。

問：您父親是當時部落裡唯一有相機的人，爲部落留下了很多的紀錄。他常拍照嗎？

馬：他平常揹著相機，幫學生拍照、記錄，等累積了一段時間，拍滿了底片，再拿到外頭去沖洗。這來回路程也是滿長的。像是這張，這個是屏東客運，這時發動車子是要等學生上車了之後，司機再到前面去打開引擎蓋，手動旋轉發動引擎，才能開車，不像現在。其他時間的興趣就是研究燈謎，我們小時候常常翻他參加的一個「臺灣謎學會」的會刊，看他發表的新燈謎……「竺笑天」是他的筆名。



搭乘屏東客運去畢業旅行的萬山小學生。（照片提供／馬樂）



稿約 老照片徵集中……

老照片像一條記憶長巷、一顆時光膠囊，承載著各種美好、驚喜或秘密。

【老照片講古】專欄邀請原住民朋友踴躍投稿，將塵封在老照片裡的故事，附記500-800字的詮釋文字，連同圖片（300dpi）1-2張，寄至：
src@wordpedia.com；經刊載之圖文，本刊將致贈稿酬。