

本期專題

排灣族tjuvecekadan老七佳部落

埋藏在綠色叢林中的寶藏 — tjuvecekadan七佳部落 老七佳部落流浪的石板屋檔案 活著的老七佳石板屋聚落 tjuvecekadan mamazangiljan curimudjug田調資料實錄

文獻評介

再讀馬偕 — 《馬偕日記》之於原住民文獻之意義與想像

文物掌故

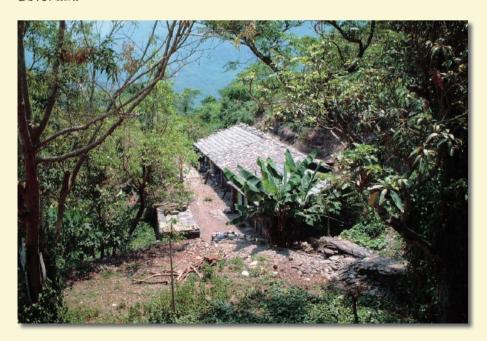
原來國寶離我們這麼近 — 臺大人類學博物館

老照片講古

日治時期的tjuvecekadan

時事快遞

要有知識 — 回應章忠信先生對「原創條例」的批評





發 行:原住民族委員會

新北市新莊區中平路439號北棟14/15/16F

http://www.apc.gov.tw/portal/

聯絡電話: 8995-3137

發 行 人:林江義

學術顧問:孫大川、劉益昌、詹素娟、翁佳音、

林素珍、海樹兒・犮剌拉菲

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

電 話:2393-6968

專案主編:黃驗 gleaner@ylib.com

執行編輯:溫席昕hwun@wordpedia.com

美術編輯:蔡泊芬

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

投稿信箱:littoolbox@gmail.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爲主,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。



【本期專題】	排灣族tjuvecekadan老七佳部落	文/本刊編輯部 2
	埋藏在綠色叢林中的寶藏 ——tjuvecekadan七佳部落	文/郭東雄4
	老七佳部落流浪的石板屋檔案	文/王雅萍…13
	活著的老七佳石板屋聚落 ——談老七佳石板屋聚落與部落人共同經歷的變遷	文/陳文瀚 ··· 20 與重建之路
	tjuvecekadan mamazangiljan curimudjuq日 —— 祭儀篇	3調資料實錄 文/廖 敏··· 32
【文獻評介】	再讀馬偕 ——《馬偕日記》之於原住民文獻之意義與想像	文/蔡佩含…42
【文物掌故】	原來國寶離我們這麼近——臺大人類學博物館	文/羅聿倫…45
【老照片講古】	日治時期的tjuvecekadan	文/本刊編輯部…50
【時事快遞】	要有知識 ——回應章忠信先生對「原創條例」的批評	文/黄居正…51
【新書視窗】	消失的國度到回家的路——導讀《消失的國度》	文/彭玉萍…56
	當代臺灣原住民族運動的性別論述 	文 / 徐國明 ··· 59 族女性運動者群像》

本期專題

七佳部落檔案

整理/本刊編輯部

「paiwan」爲排灣族的自稱,大都分布在臺灣南部山岳地帶及東南部海岸地帶,東北與魯凱族和卑南族爲鄰,也就是北從三地門鄉口社溪起,南到恆春半島沿岸一帶,東到臺東海岸一帶。族人起源於屏東第一高峰海拔3095公尺之大武山四周,後來,不斷的向南及向東等各地遷移,以擴展族人的生活空間,這一行動大約在公元十七世紀的時候,就已經完成了。「paiwan」其實非指「人」的意思,排灣語稱「人」爲「caucau」。所謂的「paiwan」應是指祖先最早發跡於大武山的一個地方,子孫繁衍後從大武山各處分佈,所以排灣族以取祖源地之名稱ka-paiwan作爲族名。

七佳部落位於屏東平原南部東側山間,屬中部排灣族paumaumaq群最南端之部落,該群從北起隘寮溪的南岸泰武鄉一帶,南止於浸水營越嶺古道北側的力里社。

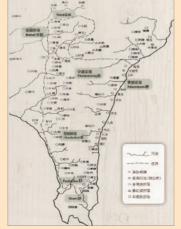
春日社設鄉,轄



七佳部落頭目家族及祭司。(照片來源/趙秀英)

現隸屬屏東縣春日鄉,其位置東以中央山脈與臺東縣達仁鄉爲鄰,南與獅子鄉爲界,北與來義鄉相接,西與枋寮鄉、枋山鄉相連。春日鄉爲屏東縣八個原住民鄉之一,日治時期分春日、古華、士文、歸崇、力里、七佳等六社,各社設警察官吏派出所,掌理一切行政工作。戰後,在原

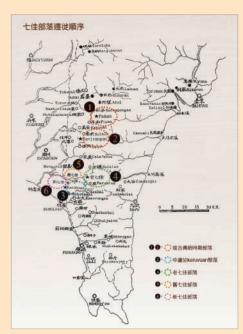
以上各社。七佳部落原住民語稱之爲tjuvecekadan,係指「中央之意」,其名稱由來主要是因爲祖居地老七佳部落的位置,北到七佳溪、南到力里溪、東到臺東線界、西到平地界址,正好位於各方位大約同等的距離,因此就稱此部落爲tjuvecekadan。到了日治時代,爲方便管理與統治,多數原住民部落仍延續舊有的稱呼,所以就按原來的語音稱七佳部落爲chikadan,直至戰後將日治時期的稱呼,以閩南語發



排灣族系統分布圖。(圖片來源/原住民族發展中心)

音翻譯命名爲現在的名稱-「七佳村」。

tjuvecekadan(老七佳)部落,根據族人的說 法與文獻史料的記載,從1624年的荷治時期即 已存在。所以tjuvecekadan(老七佳)存在的歷史 歲月距今起碼超過四百年以上。若放在整個排 灣族族群遷徙的脈絡中,老七佳部落算是年輕 的聚落,但卻保存了非常完整的聚落型態,同 時也是呈現排灣族有形與無形文化資產的重要場 域。tjuvecekadan(老七佳)部落裡,不僅有五十 餘棟的傳統建築石板屋,每棟傳統建築石板屋更 具神祕的生活空間、在地特色與豐富的神話故 事、傳說、祭儀、歌謠……等。這些有形與無 形的文化資產,揭示的盡是老七佳部落族人豐富 且瑰麗的文化與寶貴的歷史記憶。近百年來,

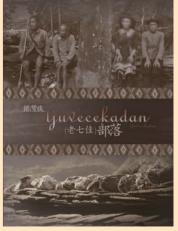


七佳部落遷徙順序。(圖片來源/原住民族發展中小A)

隨著大時代的變遷,老七佳從傳統的部落生活型態,走進了不同執政者的治理,先 後遷徙了兩次,依照時間的先後將聚落分別稱爲:老七佳(tjuvecekadan)、舊七佳 (tjukarangan)及現址的新七佳(tjuadresir)。

行政院文化建設委員會(現今爲文化部)世界遺產推動委員會,於2009年8月14 日第二次「世界遺產推動委員會」的會議中,將排灣族石板屋聚落列爲世界遺產潛

力點之一。其中又以老七佳石板屋聚落之現況,最完整也最具代表性。是在老七佳部落裡,不僅可以看到完整的部落格局,每當月光灑下柔和的光影,映出山城石板嶙峋如一片片炫亮的百步蛇紋鱗時,更增添了老七佳部落祖靈居所的神秘風采。2011年由文化部文資局與屏東縣政府補助,辦理「老七佳石板屋緊急修復搶故計畫」,同年在原住民族文化園區管理局(現原住民族發展中心)中辦理「月影山城一老七家石板屋部落特展」,並著手撰寫《排灣族tjuvecekadan(老七佳)部落》一書,於2013年底出版。



《排灣族tjuvecekadan (老七佳) 部落》 封面。(圖片來源/原住民族發展中心)

本期專題1

埋藏在綠色叢林中的寶藏

— tiuvecekadan七佳部落



郭東雄

paiwan族paumaumaq群七佳部落,族名tjangkus·pasaljaig。自幼生長在傳統排灣族原 住民社會中,對於傳統排灣族文化以及臺灣原住民族的相關議題抱持著強烈的使命 感。臺南師範學院(現爲臺南大學)鄉土文化研究所(現爲臺灣文化研究所) 高雄師範大學地理系博士,目前服務於屛東大學原住民族健康休閒與文化產業學士 學位學程原住民專班。

一、歷史上的tjuvecekadan(七佳部落)

Tiuvecekadan (七佳) 部落歷史存在已超過四百年以上,根據部落長老描述,七佳 ▲ 部落原來是從padain發源,然後再遷徙到kaljevuan(舊歸崇),當時kaljevuan(舊 歸崇)部落是衆多族群聚居之地,而七佳部落族人所聚居的位置,正好位於其他部 落的「中央」,●「tjuvecekadan」因此得名。之後,當時老七佳地區正是族人所掌管 的傳統狩獵場域,每到農間時期,族人前往七佳地區進行狩獵,數量豐沛的野生動 物如野豬、山羊、山羌、水鹿、黑熊等,讓每次狩獵都能夠滿載而歸,獵人因而受 到部落的族人景仰與愛戴。但kaljevuan(舊歸崇)因聚居人口擴展至極限,無法負 荷更多的人,而且受到靈犬招引,大家都認爲七佳地區獵物豐富,林木繁盛,水源 豐沛,土壤肥沃,是一個遷徙建立新部落的好天地,於是又再次舉族遷徙,建立了 tjuvecekadan(七佳)石板屋部落。

七佳石板屋部落行政區域屬於屛東縣春日鄉,位於鄉境北端,部落背山面谷, 正居七佳溪與力里溪之間,北面有南久保山(1,550公尺),南偎力里山(1,170公 尺),東靠石可見山(1,621公尺),正西方則遠眺林邊溪出海口,天氣晴朗時還可眺 望離島小琉球。部落西北面隔著七佳溪谷與對岸古樓社相對,背面則遙望力里部落。

老七佳部落呈南北走向,位於面北的山坡,海拔約570公尺之山腹地帶,早期 對外交通依賴步道,目前依靠狹窄的七佳林道,遇雨季則容易引起落石坍方而交通 中斷。七佳石板屋部落在排灣族中屬於深居山林,其地形呈現略向西北傾斜之山腹 緩坡地,櫛比鱗次的石板屋沿著等高線連棟排列,錯落之間有如埋藏在綠色叢林中

的寶藏。

七佳部落自荷蘭時期即有文獻記載、《熱蘭遮城日誌》中記載了荷蘭軍隊和 屏東平原及山地排灣族的交流事蹟:「從士兵 Jan Emandus(駐在 Toutsikadangh) 的 來信得知,那條新的卑南道路,因Vongorit社人的搶劫,已經非常不安全了, 因此認爲應該使用那條舊的道路,到時候也應該去馴服這些流氓。|●文中所示 「Toutsikadangh」就是現在的老七佳部落,「Vongorit」即現在舊望嘉部落。目前七佳 部落耆老對於荷蘭時期的記憶大概只限於名稱而已,族人稱之爲「olianta」,或說他 們的長相像神一樣紅頭髮,身材高大粗壯。而從上述文獻資料可知,荷蘭時代七佳 部落因爲位於林邊溪上游,爲了前往東部尋找金礦,擬取道七佳溪往東部探險,因 此早與七佳部落及周邊各部落接觸。

清代末期的開山撫番政策,對於屛東地區番地的調查已有顯著成果,各部落的 地名皆以漢字呈現,並且記載清代開闢東西越嶺道的路線,可以看出清代原住民地 區的聚落分佈和地名,例如「陳阿修」(現來義鄉丹林部落)、「七腳亭」(現春日鄉 七佳部落)、「立里社」(現春日郷力里部落)、「率芒社」(現春日郷土文部落)。

二、石板屋空間文化

傳統住居文化是人類爲適應環境而創造的一種工具,其表現出當地環境的特 質、人文傳統與創新、物質與精神、理智與情感、人類與大自然,以及地區與地 區之間、民族與民族之間的橋樑。依黃俊銘之看法,在深山(距平地約5公里以上) 的聚落,其道路系統、聚落型態依循原始的有機發展方式,住屋形式因距離平地遙 遠,交通不便,受平地影響緩慢。因而聚落中同時包含各時期建造的住屋,對住屋 變遷研究與原始聚落的了解極爲重要❸。

就七佳石板屋文化空間體現出來的意義有下列五層意涵:

(一) 與自然的協調 (ma a sutj tua katjunangan)

\[\text{aicu a zaljum singelit tua pina kazuan ni matju. saka nu peniliq itjen tua tjakaizuanan. ini \] katjen na tjedud tua pana kata veljiuwan. J

(流水是會懷念它曾經走過的路線,因此,假若我們需要選擇居留處所,應該 避免靠近溪流和山澗。)

Taicu pakatua zailiu. izua kakudan na pasusuwan, nu vaik itjen na ki qaciljai, avan nu masaut a kaljagutjaljan. azua tjevuta tjalja samiyianan na gaciljai. nu kalja uaman kelji a qutjalj caljeqi a kasiu kata ljavia maljia qau. J

(關於建材取得,部落有一套規則遵行,如果要開採石板,必須要在大雨過 後,洪水淘刷岩盤後,容易發現堅硬的石板;秋冬乾旱季節,通直的林木、茅 草及竹子,含水較少,質地堅韌易乾燥。)



與自然和諧的老七佳石板屋(照片來源/郭東雄)

石板屋在建築過程中表現在基地選 擇、材料辨識與取得、空間格局的設計等 都是傳承自先人對於自然環境的考量與生 活經驗的積累,於是族人在家屋中對於所 應用的自然資源都是物盡其用。尤其自石 板屋建築地景所發展出來的自然智慧,從 地基選擇必須是排水性佳、不易受水的侵 蝕、視野遼闊、不易察覺、通風衛生條件 好、謀生資源豐富等,揭示出排灣族人敬 畏自然與協調的智慧。

(二) 家屋文化的扎根 (ngatan na umag)

Ttimitja paiwan kemasi tua umaq a tjakinacavacavan. izuwa nga tjangadan. avan nu tjasika papuzanga tua semanumaq. avan na umaq tjakini caingan tua tjanasi. kata sepi. 🔟 (我們的身體靈魂是從家屋得來的,賦予我們名字,所以我們非常重視蓋房 子,因爲房子和我們的生命以及運氣息息相關。)

石板屋在觀察者之視覺上與心靈上所造成的效果,勢必也曾在過去的排灣族人 心中以同樣的強度留下印象,它影響著許多世代的排灣族人,使得他們那麼重視石 板屋,爲它取名字。石板屋是每一個排灣族人生時所來之所,也是死後回歸之處。 在所來與回歸之間,就包括了排灣族社會在生產過程中原家/分家關係的建立。排 灣族石板屋地景非常符合家屋社會(house society)觀念,而在家屋序列的對比中, 我們能有效的理解複雜的親屬關係及階層體系,因爲家屋社會中通常有下列特徵: (許勝發,1986:頁8)

- 1.家屋(家庭)爲社會組織之基本單元,爲組 織人群及分類人群之基本架構。
- 2. 家屋具有法人之地位與權力,是持續的社 會文化實體,且可作爲持有財產之單位。
- 3. 家屋擁有名字,其命名可能受場所或其他 特徵所啓發。



部落領導家族石板屋。(照片來源/郭東雄)

- 4 家屋在理想狀況下爲永續存在個體,因此是不容許消失的。
- 5.家屋可能被刻意的裝飾,尤其是建築的正面。
- 6. 家屋爲執行儀式的地點。

(三) 社會階序的概念 (mamazangiljan)

頭目階級的家屋在空間上大於平民,所使用的建築材料,如木料與石料,亦較 平民家屋使用者爲大。一方面藉由寬大的家屋昭示其權利與地位,一方面也因爲擁 有寬大的前庭作爲村民聚集處,而凸顯其爲該社會及儀式中心的所在。平民的家屋 則略矮,除有特殊功績的家戶外,一般無紋飾,在型制上並無不同。

頭目貴族家屋在建築構件使用方面,常選擇稀有的材料,藉著隨附著稀有材料 的神話、傳說,彰顯自己特別的地位。板岩石材的打剝與搬運,需要相當的集體勞 動,愈大的石材,須動員的勞力愈多。因此,大片石材就必需要動員大量勞動力; 也就是權力的象徵。

家屋的地景,實際上指涉的是這些透過建屋合作勞力取得並加以處理的建材。 居住在一個家屋中的家戶成員可以將家名附加在個人名字之後作區辨之用,但這 個區辨符號是隨住處而改變。排灣族人有「固守原居地」(kai tjumaqan)的觀念, 「一個頭目必須要留在原來的部落,或者家中有人留在老家才有真正的權力」。換言 之,真實的神聖空間之佔有,往往因佔有者與生俱來之社會地位而合法,使得不平 等條件發展的階級性社會更容易形成。

(四) 神聖與世俗的場域 (papaisiyan)

pinnetjan a kakudan I tjuvecekadan, aicu a tja kinaizua nan, izua papaisian a tjapasusuan. tjakini qeljingan tua maka tjavuvu. maka cemas, kata naqemati. inika nanguaq azua tja laulayen, ayan nutja si kaciuciu tua sinan manguagan na tjaisangas. 💵

(在老七佳部落有一套嚴謹的規矩,就是我們人身的所在,一定會有它的神聖 屬性存在,是我們與祖靈、神靈,以及造物主聯繫管道,將它遺忘或褻瀆是不 好的,今天我們安好順利就是前人所留下來的福蔭。)

石板屋神聖與世俗性,可由房子前後軸線和左右軸線分別說明:

- 1.前/後軸而言:由日常社交、製作器物的前庭,到睡眠、縫紉的「talia」,到 不能使用外來飲食、下有篡穴的「kasintan」,再到主柱與穀倉,到屋後的聖路 「pakazayazaya」,最後到祭祀用品及陶壺的「tavi」,離光亮而趨陰暗。
- 2.左/右軸而言:除可逆轉外,進門處與「廁所/豬圈|處有相對的穩定性, 由進門後,前往家屋後段通道,日常較少行徑,同時散佈著一些禁忌的地 點。入門後往廁所的方向則穿越過「kasintan|靠屋前的是純屬起居、飲食、 生育、排泄的活動空間。
- 3. 儀式中的垂直空間:一般家族性行爲,包括治病、結婚等,皆在平面地上 進行,如屋内的「kasintan」及屋外前庭,但屋頂常與「nagemati」(神靈)、 「qadau」(太陽)與「makavuvu」(祖靈)相關聯。

其次,屋頂與祖靈的關係:

- 1 奉獻給祖靈的祭品擺設處。例如灑祭葉於屋頂、結婚或五年祭宰殺幼豬的儀式。
- 2.代表祖靈或天神站立之處。例如站在屋頂灑食物或錢財,象徵天神降福於 人間。平面的部分在排灣族的觀念中,非祖靈和其他特定神與惡靈是和人一 樣,行走在地面上的。所以在祭儀中,女巫需到較大的路上進行祭典,因爲 他們認爲神比較可能會經過大路,容易注意他們的請求。此外,製作避邪物 隨身攜帶,以增加自己的力量。

(五) 男女平權的實踐(vusam)

排灣族長嗣稱作:「vusam」[®]。在傳統社會再生產(reproduction)與結構化 (structuration)過程中, vusam屬於樞紐地位,對個別餘嗣而言,自己的長兄/姊是 否善盡職責,直接關係到自己的社會經濟福祉。「vusam」的另一意義是小米收穫後 取最好的一束,留做下一季播種之用的「種粟」。一個排灣族人的一生的歷程:出 生在原家,結婚時(餘嗣)離家像被播種的「種子」,去建立一個或更多新的家,使

更多的家成長,死後則以自己的屍身回歸原家奠基的土壤,使原家興旺。(蔣斌, 1995, 頁176)

稱留守原家的長兄/姊爲「種粟」,就是以小米的成長繁茂象徵家屋數量的繁 殖增長。vusam則對婚出的弟妹則有義務提供建新家的必要資源,包括小米種、鐵 鍋、薪材、農具、以及建屋勞力或酬庸幫工的酒饌。排灣族由於長嗣繼承的緣故, 家長乃至於領導全部落祭儀的頭目,性別的比例男女各半,是爲男女平權的實踐。

(六)石板屋文化空間的地理圖像



老七佳部落的石板屋。(照片來源/郭東雄)

地方通過將文化納入空間的方式,使天與 地、神與人渾然合一。在排灣族文化空間的地理 圖像中,生活空間如同一個容器般,圈定了我們 的行動認知,也奠基了我們對於地理空間的探索 理解,從而發展出社會觀、宇宙觀、自然觀、信 仰觀等,透過語言傳承於是我們可以從文化根 源,尋找再起的力量。

從生活空間的尺度中家屋(umaq)向外擴

展到耕地(qaquman)、林地(kasikasivan)、獵場(qaluqalupan)到部落邊陲林野地 (quvulj),相對於社會階序的權力範圍由頭目(mamazangiljan)、女巫(pulingau)、 祭司(palaqaljai)、勇士(cinunan)、平民(caucau)的支配,以及各階級日常活動範 圍的規範,由此形塑出來的宇宙觀、生態觀、宗教觀、社會觀等整體文化空間之運 作,體現排灣族族文化認同對應於空間性的內涵,因此形成排灣族獨特的文化空 間。

三、眷戀山林自力保存

相較於短促的人生歷程, Tiuvecekadan(七佳)部落文化的淵遠歷史,實則和祖 先「創造力」有關。老七佳石板屋群之規模與完整程度在排灣族群之現存聚落中已 屬稀有,乃由於僻處山區且交通不便,以及居民遷村,平地現代之建築形式未有機 會入侵。也因其鄰近之農地尚有利用,居民偶爾仍需利用原有石板屋作爲工作基 地,因此得以保有完整之石板建築個體,同時也保存了聚落之原有型態。雖然七 佳部落歷經兩次的遷村,生活空間改變多少造成傳統文化的變遷,但是傳統住居文 化核心價值至今依舊存在且流傳著。tjuvecekadan(七佳)部落精緻的石板屋聚落文 化,可由以下層面觀察:

(一) 聚落景觀

背山面谷是排灣族山村部落的共同特色,聚落爲生活中心向外延伸的場域是耕 地、獵場、原野地等。以此原則構成了老七佳石板屋居民生活場域的界定, 山田 燒墾、狩獵採集等於共生共存的自然法則,同時也呈現在石板家屋室內穀物存放 穀倉、衵靍柱上羅列整齊的獸骨;對於山林資源的利用,也受到社會階級制度的規 節, 符獵採集必須上繳貢賦, 十石林木使用須徵求領導家族的許可, 並且透過集體 勞動,全族參與的模式,達到統一的聚落景觀。

(二)石板家屋建築

老七佳石板屋聚落目前仍有50棟完整的石板屋,依據家屋前牆高度、石板裁切 方式、現代化建材的使用等條件,格局大致呈現了傳統時代、日治時代、國民政府 時代(遷村前)的家屋形式。走在老七佳石板屋部落,除了親身感受到排灣族人對 於石板住居文化的堅持,也可以觸摸百年來先民生活的歲月,聆聽刻書在石板上的 傳說故事,更可想像在過往部落人們合力造屋、歡呼落成的熱鬧畫面。

(三)原始藝術表現

老七佳石板屋部落依照山勢沿等高線 構築,每一家戶前獨有的景觀視野,恰巧 與該家屋的家名搭配,因此每一棟石板屋 都有它的特色。尤其是領導家族的家屋, 位於聚落中央位置,有著寬廣平坦的前 庭,雕樑書棟精彩奪目,象徵著領導部族 的權威。個人表現方面,珠繡服飾和繁華 色彩造型獨特的頭飾品,同樣地代表個人 在社會上的地位。



(四)信仰文化

老七佳部落是排灣族少數仍在舉行 malieveg (五年祭)的部落,這個祭典是排灣族 paumaumag 群重要的祭典,七佳部落仍舊持續 辦理,象徵著族人對於傳統祭儀價值肯定與精 神寄託。除此之外,每年八月份小米收穫之後 一定會舉行masalut(小米祭),全村居民歡慶佳 節,料理張羅各項祭典用品,豐收分享的氛圍 瀰漫整個部落,歌舞昇平的景象,代表部落辛 苦終年之後,大家共享豐收的快樂。

長久以來,排灣族在臺灣的歷史演變中從 來不曾缺席。然而,就如同臺灣其他原住民族 群一樣,因爲沒有文字,只能以口述歷史來傳 承文化,所以單就傳承歷史而言,是極爲有限 的,再加上外來文化的侵融,更是雪上加霜。 民族的自信心沒了,就無法在傳續其族群文



老七佳部落舉行 maljeveg (五年祭) 刺球祭儀

化,祖先留下來的古蹟被毀了,就無法證明這族群的歷史背景。

四、綠色寶藏石板屋部落的永續發展

傳統村落的開發利用,不能把原有居民都搬遷出去,既要保護傳統民居也要保 護文化生態。文物合理的利用,有利於保護;或者說只有「用」,才能長期保護, 這也是國際潮流和理念。隨著世界遺產保護理念的更新,越來越多「活著」和「仍 在使用中的 | 歷史建築,成爲世界遺產組織眷顧的對象。新部落族人對於石板屋文 化的體會與珍惜該如何提升和引導,我個人認爲從「心」發,帶領族人從「新」的 保存與利用方向,爲老七佳部落找到機會。

首先,部落族人必須認同石板屋文化在於建立個人在團體之中有著責任的賦 予、義務的承受、尊重的建立、倫理的規範和身體的保護等意義。這麼深刻的意義 代表著族人時間熔鍊之下表現出來的生命智慧。而石板屋的聚集除了提供遮風避雨

的功能之外,在精神層面蘊含的啓示是我們需要去體驗和實踐的。學校或部落組織 及對石板屋文化有興趣的朋友,可藉由石板屋親身體驗石板屋的活動讓石板屋文化 得以完整的呈現在學生的學習中。同時學校辦理「石板屋體驗營」,讓石板屋群的歷 史人文地理,經由專業的解說與導覽,強力保存原貌,原味重現,使在地的學子能 親身感受祖先的智慧並能認同自己的文化、強化其自信心、勇敢的面對未來的挑戰。

其次,囿於新時代的生活方式與思維模式,現代族人對於祖先的智慧與技術印象 都已經模糊,甚至新人類更是不知自己的傳統文化是如此的珍貴。爲了讓傳統文化深 植在新一代的族人,在舉辦傳統活動的計劃應該廣納衆議,尤其召集部落長老組成文 化諮詢團,讓年輕的族人遵循古老的傳統活動程序,也從活動的進行可以深入的了解 傳統文化的精隨,並能親身體驗傳統文化。老七佳石板屋至今仍具有聯繫新部落族人 和舊石板屋文化的重要使命與功能,因爲重建後的石板屋不能沒有人氣煙火。

最後,把部落的族人吸引回來,認同這個祖先開闢的家園,我們相信新部落的 耆老們對與老部落的依戀仍在,相信我們能夠自相靈的足跡中找到最純真自然的道 路。最重要的,我們一定不要忘記,「老七佳石板屋是我們共同的家」,它不是屬於 頭目有不是屬於貴族更不屬於某一些人的財產。而且,一定要認同相靈的貢獻與 傳承祂賦予我們的使命,那就是盡力保護老七佳石板屋群以及全力維護傳統七佳文 化,相信在我們的齊心努力之下,老七佳石板屋文化的發揚與延續是指目可待的。

註釋

- 排灣族語指稱「中央」爲vecekadan,又專門指示名稱前加tju。
- ② 江樹生譯注(1999),《熱蘭遮城日誌》第二冊,頁459(臺南:臺南市政府出版)。
- 3 黃俊銘,(1982)《排灣族北部型住屋變遷之研究》台南,成功大學建築研究所碩士論文。
- 報導人: sa kapang(古樓人,男性,現年75歲,2010.10.25採訪); sa kapong(七佳人,男性,2010年已歿, 2009.11.13採訪)。
- ⑤ 報導人: sa masatjang(七佳人,男性,現年71歲,2012.6.20採訪): sa lius(七佳人,男性,現年68歲, 2012.6.20採訪)。
- 6 報導人: sa apelj(七佳人,男性,現年56歲,2012.7.5採訪)。
- 動 報導人: sa keljeng(七佳人,今年81歲,爲最年長的女巫,2012.6.24採訪): sa tjuku(七佳人,今年55歲, 女巫接任人選,2012.6.24採訪)。
- ❸ 排灣族繼承制度是以長嗣繼承爲主,即不論男女只要是家中孩子最長者,即爲繼承家業者。此種觀念男女 均等,也透露出排灣族對男女性別的尊重。

本期 車 題 2

老七佳部落流浪的石板屋檔案



王雅萍

授課程。教學領域句含臺灣原住民族的歷史、教育政策、部落重建營浩、文化產 業、用野調香等。

一、老七佳部落石板屋在何處?

方,於2010(民國99)年被指定爲18處臺灣世界遺產潛力點之一。

二、實踐大學有棟石板屋

實踐大學有棟石板屋,經過追查乃因該校創辦人謝東閔先生在日本時代曾留學 廣東,因而在1945年獲選爲中國國民黨在重慶召開第六次全國代表大會的臺灣代表 並在8月日本官布投降後,參與接收臺灣工作,後被任命為高雄州接管委員會主任 委員,並在1946年,接任第一任高雄縣長。因而與原住民結緣,甚至當年排灣族大 頭目分別改謝東閔縣長夫婦的漢姓「謝」與「潘」,最有名的是三地門鄉的謝貴大頭 日等。

1958年謝東閔先生創辦「實踐家政專科學校」, 爲臺灣第一所家政學校。而後 謝創辦人歷任省府教育廳委員、省主席等工作期間都跟排灣族人多有往來,才有於 1985年建造石板屋的因緣,但是實踐校方並未留下完整的修建歷史沿革資料。

筆者在2010年間意外發現並確認實踐大學石板屋確實跟謝東閔有關後,受屛東 原住民族文化園區管理局(按:2016年1月15日,改組更名爲「原住民族委員會原 住民族文化發展中心」)委託調查實踐大學石板屋的相關沿革。趁著2012年農曆春 節期間把跟謝東閔有關的傳記與照片集全部讀完後,發現跟原住民活動有關資料很 少。僅在《謝東閔百歲誕辰紀念集》
● 及《謝創辦人東閔先生逝世週年紀念文集》,

● 有東閔先生任省主席時與原住民人士合影照片兩禎。以及謝東閔副總統過世時有 原住民人士前往哭喪悼唁的新聞報導。根據郭松老村長的訪談,郭松說其是排灣族 政治人物謝貴選舉的重要樁腳,若石板屋是出身三地門的謝貴頭日贈送給謝東閔 (時任實踐家專校長),爲何石板屋落成典禮沒有看到跟謝貴有關的照片?原本筆者 以爲這是一段原住民感謝偉大的彰化家鄉先賢人物謝東閔副總統德澤的贈屋因緣, 經過近二年的田野調查追尋,才知竟是一段屛東老七佳石板屋的原住民文物流浪滄 桑史。

在1980年前後,應該也是老七佳石板屋的文物保存的關鍵時刻,原住民正面臨 貨幣經濟的艱困挑戰,頭目家屋變成是收藏家眼中搶手的文物。《文化資產法》剛 在1982年涌渦,屛東瑪家鄉原住民文化園區也尚未興建完工,當時國人對文物保存 的觀念還很模糊。那個年代山地部落文物流落出來,是在博物館還是古董店裡?還 是蒐藏家的手裡? 其實當時最令人擔心的恐怕就看到山地文物流落異國,古物收藏 家孔 昭興倡議「莫讓山地文物流落國外」,才開始一連串文物蒐購與石板屋重建。 筆者以老照片解讀法回到新七佳村,找到當年參與實踐大學石板屋施工的排灣族工 頭楊枝明與耆老郭松村長,追杳出當時實踐校方是透過古物商張木養(曾任北投文 物館的創館館長,2000年歿)及平地人營浩商孔昭興先生,還原営年實踐大學石板 屋施建整修經過,訪查並意外發現當年老七佳部落的石板屋被拆離散在全國5處的 「老七佳石板屋流浪史」。

三、其他四棟在外的老七佳石板屋現況

經過田野追查,實踐大學以外的其它四棟流浪的石板屋現況,依田野調查發現 時間整理如下:

(一)第一棟:新竹北埔

- ◎建造人:謝森展
- ◎收藏背景:

孔志勝先生表示是孔昭興先生原先幫劉其偉老師蓋的那棟石板屋,再拆去 蓋在謝先生的農場。到過農場的人是冠蓋雲集,包括李登輝及吳伯雄等人。 經謝森展先生本人證實當年是透過張木養先生,介紹孔昭興先生買下石板屋

並請原住民前往興建,已是距 今三十多年前興建(約爲1991 年左右)。

◎報導人:楊枝明、孔志勝、濟 化宫前雜貨店的在地 居民、農場餐廳煮飯 的林大姊、農場業務 彭經理、謝森展董事 長。



新竹北埔的謝森展石板屋,石板屋水泥的雕刻想來是材 料不夠的替代方案吧!(照片來源/范月華)

- ◎田野現場勘查調查時間:2012 年8月4日(六)、2013年4月15日(一)。
 - ◎相關文獻報導:在惠森農場簡介中,有石板屋的外觀照片簡介。
 - ◎石板屋現況:

該處石板屋保存良好。但是木雕門牆部分有損毀,改做水泥化,石板的工 法已非原住民傳統工法,且上樑柱的方式已是平地式。在濟化宮前的雜貨店 的鄉親表示協助施工者是當地的客家工人。但是楊枝明工頭又表示其有參與 施工,因此懷疑是否已有修建。彭經理說明他於1994年即來此工作,應該是 1992年左右施工完成。文物另外保存於文物館中,當天因時間因素未及瞭 解。謝家公子說謝森展與謝東閔熟識,但是兩家沒有親戚關係。後於2013年 4月15日找到謝森展教授本人瞭解興建詳細經過。該處確實因爲內部木頭建 材腐朽曾經換樑木及修建,因爲謝董事長當時創辦有關自然生態的國際性研 究會,常常有外國友人來訪,怕門楣太低不小心撞倒危險,修建時有運用石 頭改變結構提升高度。

(二)第二棟:新店屈尺

- ◎建造人:林脊太
- ◎此藏背景:

據林家二媳婦表示,林登太與孔昭興是朋友,由孔昭興先生推薦文物收 藏。林登太之前即在中和興建二間木造屋,後轉賣給北投的民藝之家(張木

養先生是第一任館長)。根據林 登太幾次接受媒體訪問表示因爲 原住民的生活改善後,早期的石 板屋大都改建,他覺得美麗的石 板屋被拆掉很可惜,請人把一磚 一瓦全部運來臺北,再重新拼湊。

◎報導人:楊枝明、孔志勝、宋神 財老師、夏聖禮老師、 胡勝家老闆、林登太二



林登太與好友攝於石板屋一隅。(照片來源/范月華)

媳婦及其孫女、陳文玲老師。

- ◎田野現場勘香時間:2012年8月10日(万)下午
- ◎相關文獻報導:

資訊清楚,有不少多媒體影片的相關報導。其中對新店文史很瞭解的夏聖 禮老師曾提供在2004年大新店有線電視拍攝《街頭巷尾第28集:探訪新城: 屈尺爺爺》的影帶,影帶中林登太收藏的文物以排灣族多。夏老師當時說 「林登太的收藏好像留下不多,因其後代對此沒大興趣,其住處古人坊的牌 子好像也拿掉了」(經筆者杳明是颱風受創嚴重)。

◎石板屋現況:

原屋受創於象神颱風及蘇拉颱風已拆毀,目前林登太家只剩石板,因林家 在濛濛谷旁,有些文物直接入水潭中,文物部分初步判斷有些不是原件,應 是複刻品或林脊太的創作品。

林登太先生本人非常細心,家中收藏的名片、照片和相關文獻資料保存豐 富、收藏品除原住民文物外,其他民俗文物也收藏頗多。蘇拉颱風後因水災 後屋內文物受創嚴重,建議啟動文物搶救及數位典藏計畫整理,對整個原住 民文物的蒐藏史與在林登太家宅所做過的影像資料做基本的編目與彙整。

(三)第三棟:高雄燕巢

- ◎建造人:楊清島
- ◎收藏背景:不詳。

- ◎報導人:孔志勝、楊枝明、劉勝雄(貨運司機)、陳萬全老闆、法主宮廟祝 王萬忠夫婦、王何月理及其孫子、燕巢區現任區長吳德雄。
- ◎田野現場勘香時間:2012年8月14日、2012年10月3日
- ◎相關文獻報導:無。
- ◎石板屋現況:

根據筆者訪問楊枝明先 生,他曾說楊清鳥最後未蓋 成石板屋,原因在於楊清島 相信風水,因此建照比例要 比照平地人建築規格,楊枝 明認爲無法呈現原住民直正 的建築意添, 日擔心石板屋 會塌陷, 反覆溝涌後無效, 知道其後來是否有施工。



只協助載送石板過去,並不 蒸巢石板屋四周看來十分森嚴。(照片來源/范月華)

石板及木雕棟樑在荒煙蔓草間。報導人多提及楊清鳥做軍火生意,賺不少 錢,1980年間在燕巢地區大量購買許多國有林地及土地。據其本人說是要蓋 山地屋,但是一直沒蓋。目前存放石板處,路已十多年荒廢不通,楊清島涉 及1993年的尹清楓命案,被檢調約談,之後被調查周轉不靈,與吳德雄區長 (時任農會總幹事)有金錢糾紛,負債頗多。目前大埔巷山中大門深鎖,門前 養許多隻狗,不易靠近。目前楊清島本人居無定所,石板疑已毀壞。

(四)第四棟:屏東内埔

- ◎建造人:劉活(1925-1994)
- ○報導人:劉黃麥、劉活大女兒劉麗雪及六女兒劉麗娟。
- ○田野現場勘查時間:2012年8月15日、8月16日、8月29日
- ◎文獻報道:

非常完整。劉活家人提供劉活本人保存的剪報、當年施工過程及落成典禮 的照片。劉活過世後2002年前後劉家被拆屋的相關陳情書、公文及剪報。



劉活女兒劉麗雪說:自從石板屋被怪手暴力拆除後,我們將 石板整齊堆放,每看一次就心痛一次。(照片來源/范月華)

◎石板屋現況:

石板屋已於2012年5月13日上午 被強制拆除,目前老七佳的石板都 仍還在。木雕棟樑收藏在屋內已有 蛀蟲損壞情況。劉家的相關報導文 獻資料及照片保存情況良好,特別 是環保有非常好的文物。劉活家人 非常和善, 且劉活二公子劉聰銘先 生還長期在文化園區做志工,建議 原住民文化園區應與劉家後代合作 編預算啟動文物搶救清點及數位典 藏計書。

四、小結

總結五棟石板屋興修沿革田野調査結果,從1981年後因爲遷村後的老七佳部落 的石板及文物開始外流到日本的古物商,以及原住民文化園區開始籌備興建,在報 章雜誌引發對保存原住民文物的討論。文物收藏家孔昭興在19843年8月間價購五 間石板屋,然後開始一一找尋買主,孔先生跟買主收石板屋的材料費,等買主確定 後,再由老七佳部落的排灣族工頭楊枝明按照原住民傳統工法前往施工,施工期間 的工錢由孔昭興先生報價,由買主出工錢。買主劉活、謝森展及林登太,以及促成 **實踐大學創辦人蓋石板屋的張木養先生等四位都是收藏家,張木養先生是走再製山** 地文物的路線,間接影響了孔照興先生、劉活及林登太三位不約而同地走石板及文 物創作,共同促成原住民文物收藏的風潮。在襲捲世界的全球化浪潮中,原住民文 化資產保護日受重視,本書這段在1981(民國70)年代前後的老七佳部落石板屋離 散的歷史,其實就是原住民文化園區興建前後的原住民部落文化資產的眞實縮影。

實踐大學黃則修教授曾帶領學生們處理石板屋修繕工程,細膩地一一留下修復 過程的步驟記錄,看到工業設計系吳純珠助教搬出那兩大冊的石板屋修復照片輯 時,讓人內心有股很溫暖的讚嘆,這是生產冷冰冰學術論文之外,校園流傳的教育 大愛與師生守護文化的傳承用心。

本書中唯一環建在的五棟石板屋建造人之一,謝森展教授高齡90多歲,出身新 竹望族,記得他用典雅有力的閩南語曾在電話中道出他在臺目交流過程習得的文化 反思,讓他不惜代價修建座落在惠森生態林場的那棟石板屋,並編纂出版《臺灣懷 舊》和《臺灣回想》, 近30年來他長期經營生態農場做有機認證, 又看見前輩守護 臺灣土地文化資產的用心與先知智慧。田野追查時遇到瓶頸,書中的多位人物(張 木養、孔青松、林會承) 都跟南臺灣最高學府成功大學有關,因爲是成大學妹的緣 分,田野十分的順利。

筆者一直覺得這段因爲追查實踐大學石板屋身世而跟老七佳部落的邂逅,是相 靈巧妙的安排,《老七佳流浪的石板屋》(2014)一書算是因緣俱足,完成祖靈交代 任務的產品。全書共分五章,並附錄有照片、田野筆記、和大事記及幾篇重要文獻 的節錄。因爲追查實踐大學石板屋來源的田野,遇見了老七佳部落親切的趙秀英頭 目、幾位巫師(pulinggau)和耆老(vuvu)們,聽了很多遷村的生命故事,慢慢學到 優美典雅的排灣族文化底韻。追根究底的探索,認真地讀著從小就聽聞家中受日本 教育的阿公阿嬤提過隔壁鄉鑓彰化二水先腎謝東閔前副總統相關行誼,瞭解其辦學 實踐家專的教育理念與高風亮節,最近清明回鄉掃墓看到家鄉那條「東閔路」路牌 時倍感親切,對這位鄉土先賢有種理解後油然而生的敬意。因此書的編寫,認識很 多跨學界前輩及收藏家,發現那年他們一起收藏保護原住民文物的曲折故事,原來 他們的收藏經驗幾乎都跟實踐大學這棟石板屋有關,原來那年他們也曾一起到過老 七佳等排灣族石板屋聚落烤火、喝酒、看星星,用不同的方式保存著原住民文化。

未來期待能加強落實推廣社會對原住民歷史文化的瞭解與重視,隨著臺灣社會 對原住民文化的多元文化資產保護程度深化,這些離散四處的石板屋終能一家團 聚。(本文節錄自王雅萍編《老七佳流浪的石板屋》(屏東縣:行政院原住民族委員會文化園區管理 局,2014)一書。

註釋

- ●「屛東山地門原住民熱烈歡迎謝東閔」、《謝東閔百歲誕辰紀念集》(臺北市:國父紀念館,2007),頁5。
- ②《謝創辦人東閔先生逝世週年紀念文集》(臺北市:實踐大學,2002),家居生活篇從政留影篇,頁4。

本期專題3

活著的老七佳石板屋聚落

— 談老七佳石板屋聚落與部落人共同經歷的變遷與重建之路



陳文瀚

屋緊急搶固修復計畫工程 | 與編撰老七佳部落誌 《排灣族 tjuvecekadan (老七佳) 部

前言

排灣族傳統的石板家屋,是族人與自己家族記憶最深刻的連結,而一個傳統的 石板屋舊聚落,更是蘊含著部落人集體的空間記憶。老七佳石板屋聚落距今到現在 有超過將近500年以上的歷史,在這過程當中歷經了部落自主時代、荷蘭時代、清 代、日治時代、以及光復後一直到現在的國民政府執政時期。在面對外來政權的影 響,以及500多年風雨變遷之氣候,雖然偶有斷垣殘壁,但是部落的整體型態樣貌 環是趨於完整。目前尚存這樣完整的排灣族傳統石板屋聚落型態的舊部落並不多, 而老七佳在時光荏苒以及氣候變遷中,依然能夠屹立於世,甚至能成爲世界潰產潛 力點●。除了環境的優勢,更是部落族人自老七佳遷村後不斷的上山修復的成果。

然而,從日據時代開始,老七佳就有過大規模的修建紀錄。國民政府來台,一 直到現在,也經歷過了兩次大規模的修建,而最近一次的修建紀錄是在民國100年 的「屛東縣春日鄉老七佳(tjuvecekadan)排灣族石板屋聚落緊急修復加固計畫」中, 本文著述討論在日據時代以及國民政府後兩次修建的紀錄中所造成的變遷,以及部 落族人如何整合自己的力量,讓老七佳石板屋群得以呈現在大家的眼前。

一、「理蕃政策」下的老七佳石板屋聚落

1895年以降,日人開始了對台的統治。受到「五年理蕃」政策的影響,日人開 始進入老七佳,並且在入口處設置駐在所與學校,除了加以進行管制與約束之外, 更進而實行文化上的改造以及「日本化」的工作,這當中包含了教授日本語、日本 國民禮儀,並且以「改正」國民衛生方針,進行的一連串的「教化」等工作♥。

老七佳石板屋現存桁架結構









(照片來源/陳文瀚)





面對這一連串日本政府理蕃政策實施,部落人不論是在語言以及生活上都受到 了前所未有的衝擊,甚至造成了與原本自已部落文化思考相差甚遠的變遷。就家屋 的建築構造來說,其中最大的改變,就是家屋門的高度從原本的90公分抽高到120 公分,而日人也在屋樑結構上引入了在日式房屋的屋樑上才看得到的三角桁架結 構。日人更因衛生等種種考量,將原本屋內原本地板高差約15-20公分的高度,升 高至與地平面同等的高度,並且禁止在屋內飼養豬隻(郭東雄,2003)。面對種種 家屋結構的改變,族人在家屋建築而形成的文化意義也趨於平淡。比如說:一下子 抽高的房門,使原本需要彎腰鞠躬才能進去家屋的高度,變成人勉強可以直立進去 家屋的高度,除了浩成家屋主防衛功能減弱之外,對於家屋強調尊敬的鞠躬象徵意 義,也隨著結構的改變而漸漸消失。除此之外,日人甚至強行禁止部落長久以來的 室內葬 (piqumaqan a cemvul) 習俗,使得部落人與家屋連結的生死觀,因爲日人的 「理蕃政策」而硬生生地與部落人下式告終。

當然,在這一連串日人帶來的空間改變而造成的文化變遷當中,還是有強調捍 衛自己部落文化的家屋主,誓死保衛家屋傳統建築結構與文化上的關係,而不依從 日本人一連串的改建計劃。像是lja Paqadriu家屋(蔡丁來家屋)[●],就稟持著家屋門 大約90公分的高度、家屋內地板向下嵌入約20公分的半穴居形式、以及原始的屋 樑結構,使我們還可以在今天看得到老七佳石板屋群在歷經時代變遷後,猶存的最 原始家屋形式。

日治後的老七佳,除了在文化與建築上有了碩大的變遷,但是也帶來了新的生 活方式與空間文化。雖然日人強制禁止部落人室內葬的習俗,並另外規劃墓葬區,

但是並沒有強制規定部落人將已經安葬在家屋地板下的祖先骸骨移出。而雖然日人 規劃了部落人的喪葬空間,但是部落人的喪葬祭儀以及規範卻依然存在,部落人還 是嚴守以死、善死的埋葬區隔規節,和爲死者守喪的習俗,只不過這習俗是屋內到 屋外,與部落空間內到部落空間外的改變而已。部落族人甚至口述道:以前,晚上 也要到墓園守喪的習俗,竟也意外創造了部落年輕男女談戀愛的機會,這也成了部 落人在茶餘飯後與工作之餘所津津樂道的話題。

二、國民政府下的老七佳石板屋聚落

1945年,日本政府結束在台灣的統治。1949年,國民政府來台。對老七佳石板 屋聚落來說,這是第二個進入部落的外來政府。來台的國民政府除了頒布新的法律 制度外,相對於日治政府來說的代議民主制度,也讓部落裡面多了村長、民意代表 等政治領袖。然而,國民政府的「山地住屋改善計書」使得部落人不得不順應政府 的要求,於民國52年正式遷出老七佳石板屋聚落這個祖先闢地之所,來到了政府劃 定的居所--舊七佳。然而,在民國61年,因爲一場泰利颱風使部落居民遭受到幾乎 滅村的巨大損失,好在當時並未傳出有任何重大傷亡。但是風尾掃渦的地方,幾乎 不能再居住,所以部落人只好再次接受政府購置台糖土地的計書,於民國六十一年 正式搬遷至部落人現今的居所 — 新七佳。部落居民自遷出老七佳迄今將近50多年 的歲月,老七佳石板家屋雖偶有斷垣殘壁,但部落整體型態還是趨於完整。再者, 部落人已遷居至新七佳居住,但是還是不乏有部落人獨自山上修建自己的家屋,企 圖完整這個與祖先相會的地方。然而個人力量力有未逮,況且在部落自主時期,修 建家屋之事通常是需要動員整個部落之力方可完成。再說,面對國民政府的法規, 舉凡石料、木料等需要修建房子的材料,都已經是屬於國家的自然資源,不得任意 開採,雖部落人偶有上山修整家園,但是要真正能修復完成,已經是心有餘而力不 足之事了。

民國90年,據部落人口述:「當時的民意代表鼓勵人修建石板屋,凡是完成修 復家屋者,皆可獲得20萬元的補助」●。當時部落人喜出向外,紛紛吆喝親朋好友 上山修建家屋, 甚至有部落人自己先墊付20萬元, 準備一舉修復完成。當時參與修 復的家屋共有24棟,而上山至老七佳修復自己的石板家屋儼然成爲部落當時的全民 運動。

上述提到,由於國民政府的法律規定,使得部落族人不得任意開採已規劃爲國 有財產的石料、木料等自然資源。此一事除了阻隔了部落族人在修建房屋時的原物 料開採與搬運技藝外♥,被當代金元社會標上價格的石料、木料,成了部落人無法 想像的數字,讓部落族人覺得恢復家園已經是愛莫能助的無奈。而如今,從天而降 的每戶20萬,讓部落人或許有些「財力」來面對,但是,有些家屋需要修建的程度 早就超過20萬所能及,在這之下,部落人開始將便官、方便的現代化建材置入石板 家屋中:將鐵皮鋪在屋頂,並以石板鋪蓋而非層疊;以水泥固定層疊的石牆、尤有 更甚者乾脆將水泥塗滿整個房屋牆面;以鋼骨與鐵架取代木樑結構,種種現代化的 設置工法,也使上樑的傳統技藝逐漸消失。

面對這一連串的改變,使得老七佳石板屋在很短的時間內遭受到非常巨大的浩 劫:由於鐵皮蓋頂使得「會呼吸的房子」,而顯得有些窒息;水泥固定的疊牆,除 了讓傳統疊牆工法盡失之外,若地震來時,牆面缺少可伸縮緊密的彈性,也讓居住 在裡面的族人有了生活上的危機。再來,鋼骨結構的桁樑,使許多搭建木製桁樑的 傳統技藝消失之外,也與石板家屋的文化意象顯得格格不入。部落人當然曉得這些 重要性,但是奈何國家政策的改變,讓開採自然,取之於自然的傳統製屋材料變得 取之不易,要能找到真正的替補的珍貴木材,也非常困難。再者,由於當時倡導是 「希望能夠與現代化生活接軌的老七佳」 並且鼓勵部落族人自行加蓋廁所,以及架 設簡易自來水系統解決公共飲水問題。所以,部落中有人開始在自己的石板家屋前 院前埋設塑鋼製化糞池,以及設置水塔。這種種與石板家屋意象完全突兀的景況, 開始漸漸林立在老七佳中。但是,還是有些家屋仍然願意在堅持傳統建築上盡最大 的努力,盡力保持家屋原有之傳統樣貌,所以還是用採購的方式購入從外地進口的 石板,以及絞盡腦汁蒐購早期的木製電線桿做爲修復家屋桁架的用料。

雖然事後縣政府也承諾支給將近200萬的建築修復經費,但是與部落人原先 「每戶提供20萬的修築經費」的期待是有非常大落差的。部落在堅持每戶20萬元補 助的堅持下,與縣府當時相關的補助規定是有歧異的,最後只好將這筆200萬元的 建築經費原封不動的退回縣政府●,使部落人在修補家屋的費用上終究是撲著一 空。雖然在第二次大幅的家屋修建,大大的改變了老七佳石板屋群的樣貌與型態, 但是族人在這當中所呈現相互幫忙修建的傳統換工制度(mazazeliuliuli),終究是令 人欣慰的,也是部落族人在這當中唯一堅持到非常純粹的傳統精神。

三、部落自主管理下的老七佳石板屋聚落: 走向恢復傳統與部落共管之路

行政院文化建設委員會(現文化部)於2009年8月14日第二次「世界遺產推動 委員會」會議中,將排灣族石板屋聚落列爲世界遺產潛力點之一。有了兩次大規模 的修築家屋變遷經驗後,部落人深深體驗到唯有與傳統文化共存的老七佳石板屋, 才會使這塊相先開闢的土地活起成爲與相先相遇的永續場所。有鑒於90年的修建經 驗的反省,以及上述文化部將排灣族石板屋列爲世界潰產潛力點等等沂幾年興起的 原住民相關研究的風潮,部落人也體認到必須要有個專青機構來處理任何有關老七 **佳的行政業務、對外官廣、以及文化相關傳承教育。所以,在部落中種種的呼聲之** 下,由部落領袖(頭目)Selep·Curimudjug(趙秀英)與部落菁英份子們於民國98、 99年開始籌組老七佳石板屋聚落文化協會,並於民國99年8月20日召開成立大會, 翌年隨即申請縣府補助辦公室設備成立老七佳石板屋聚落「世界遺產潛力點工作 室」。協會與工作室成立之後,年底隨即應台北市順益台灣原住民博物館委託辦理 「老七佳部落特展」,以及一連串有關老七佳石板屋文化的推展與保存活動(詳見表 一)。其中最重要的,就是屛東縣政府文化處以雇工購料方式委託辦理「老七佳部 落石板屋緊急搶固修復工程計畫案」。

1.部落人與學界合作的石板家屋搶固修復計畫

自民國100年1月19日,行政院文化建設委員會(現文化部)邀集專家學者進行 現勘審查,並依據「輔導直轄市及縣市政府與民間推動文化資產保存維護計畫」作 業要點規定,核定補助80%之經費,族人在各界的關心之下,經過協調後各住戶同 意繳交自籌款20%之經費來重建已毀損不堪的石板屋,合計3.562.500元。民國100 年8月23日正式與縣政府文化處簽訂「老七佳部落石板屋緊急搶固修復計畫工程」。 101年5月5日舉行開工儀式,但因爲當時正值汛期,不得以只好延至101年11月5日 開始動工。從動工一直到102年5月4日完工落成啓用祭祀,實際支出費用為3.567 .480 元,共與原本計劃超出 4.980 元,其超出部分由協會自行吸收。因此次因經費 有限,原訂完成36棟石板屋修復,依實際工作狀況,以及經部落幾次往來協調和相 關單位的討論,最後縮短爲21棟。其餘未執行修復的家屋或執行上有餘款者,已於 102年7月20日將已繳交之自籌款银環各住戶♥。

除此之外,對部落來說,這次的修復工程意義重大。老七佳除了是目前排灣族 石板屋擁有最完整的石板屋聚落型熊之外,再加上上述的一些之前修復的經驗,所 以部落人決定慎重的看待這次的修復機會。這次修復,主要是以回歸傳統,傳承技 藝爲主。除了修復家屋舊有的型態之外,其材料也以木料、石做爲主要之建材,並 嚴實以傳統工法作爲修復家屋的基準。在人員配置上,除了由熟悉傳統工法的部落 耆老帶著年輕人一起組成的石板屋工班之外,部落人也請到高雄大學都市發展與 建築研究所陳啓仁教授以及其團隊一同規劃。尤其是陳啓仁教授團隊專業的測量紀 錄,給部落人留下了非常珍貴的老七佳石板屋的建築資料,這也是老七佳有史以來 最詳細、最專業的家屋空間紀錄了。

丁班施作情形







丁班共同砌牆





丁班共同上樑





園區丁班搬運木料



(照片來源/陳文瀚)



園隔丁班木料雑丁之製作

由於石板屋修復與一般的古蹟修復不同。一般建築如果被列爲古蹟,可能只需 要在局部做修復,或是在不影響整個建築物主體之下做細節的修復處理,即可讓 建築物舊觀復原。但是石板屋建築並不一樣,如果房子裡面的木樑腐朽必須抽換的 話,是需要將房屋的石板逐一拆卸下來,替換之後在逐一堆疊上去,所以從整體的 工作流程來看,幾乎是「重做」一個石板家屋。既然是「重做」必然牽涉到許多問 題:比如在整個工程中人員的配置,進度的規劃,以及家屋主的意見等……這都 是需要考慮的地方。爲此,部落人也開了許多次協調會議。猶記得初開工之時,部 落人迫切的想看見修復好的家屋,紛紛在工作上求快,在追趕之時,未依按照傳統 工法重砌牆面,結果造成石牆版面不平整日密合度不夠,石牆力量集中在較鬆動脆

弱的部位,最後因爲受力脆落,吃力不平均,導致全牆倒榻,也壓毀了該家屋重要 的文物 —— 全老七佳石板屋聚落唯一僅有的屋內石製大型穀倉 (salang)。由於砌 牆工法除了需要細緻的堆疊技術外,在時間與人力上皆是要花上雙倍的時間,之後 有部落人乾脆提議希望用水泥混拌砂石固定,以節省時間與人力。當時趙秀英理事 長與鍾興華常務理事認爲這是個重要且不能馬虎的決定,於是趕在次日早上開工 前,清晨六點緊急在新七佳部落召開工班會議,決議必須要按照傳統技藝與工法, 不准使用水泥、鋼鐵等非屬傳統石板屋建材浩屋。同時,也因爲此一坍牆事件的影 響,部落人也深刻體驗到一昧爲了求快而節省工時的行爲,並不是一個好的做法, 也體認到細緻堆牆中傳統技藝與智慧的重要性。其實部落求快以至於疏略了許多工 法細節並不是沒有原因的,因爲此一計書是有期程限制的,雖說當時文化處給予最 大誠意展延工期,但是部落內缺乏詳盡的人員與技術規劃管理也是亟欲解決的問 題,所以,之後部落人也激請了文化園區管理局擔任技術與行政上的協助工作,也 讓部落人知道如何能夠在有限的修復期程內做最有效率的規劃與人員管理,以落實 傳統石板屋建築工法的精確與美好。

2.原地再現的石板屋祭儀

初做之時,部落人因爲趕時間,忽略的不只是工法,連當作的重要祭儀也忽 略了。在坍牆之前,早就有過木樑鬆脫傷人、工班搬運石板時突然受傷扭到等事 件,但部落人卻以爲是偶發事件,僅有少數部落人警覺而已,而坍牆事件,確實 是給了部落人一記當頭棒喝,也提醒了部落人不該與祭儀分離,特別是在這個有神 靈存在的先祖之地。然而,這一提醒,也讓人得以窺見老七佳石板屋聚落在家屋 (qumaqan)祭祀中的無形文化資產。尤其是巫師進行祭祀的家屋祭祀文,更是可以 從文本中窺見排灣族人對於「家屋」在整個世俗空間與神聖空間中格位關係。不僅 如此,透過祭儀文本研究,也能清楚的了解到族人對於家屋的思維,以及在世俗空 間中存在的型態。

除此之外,因爲老七佳板屋是一個「聚落」的型態,除了家屋的空間之外,聚 落中尚有許多神聖空間,值得欣慰的是,部落人對於聚落內的神聖空間,依然保持 戒慎恐懼的心態。而耆老工作之餘對於這些神聖空間的描述,以及在老七佳生活中 的經驗,更是完整了整個老七佳石板屋聚落在空間描述上的堆疊與討論。

還好在是初做之時,在懸崖勒馬之際也給部落人上了重要的一課,從那個時候 開始,部落人開始恪守許多蓋石板家屋的禁忌與禮儀,說也奇怪,許多不順隊也都 到此爲止。甚至,部落中執行祭儀的屋師,以及具有巫師體質的部落人,都在修復 中感知、察覺、甚至眼見到屋內的神靈♥,以及已經仙逝的祖靈們的來訪♥。

當然,有些部落人因爲信仰基督教,但是並不願意在透過儀式中傳達的家屋意 義上落後,也不願意斷裂部落人透過儀式表達對於家屋的敬重與文化象徵意義。紛 紛使用基督化的儀式進行家屋從拆建到修復中,所有應當做儀式的過程●。爲此, 部落巫師Tjuku · Papavanaw表示:「用什麼樣的儀式進行整個家屋祭祀中應當做的過 程,其實都無所謂。重要的是儀式的意義還有心態,這才是爲什麼要用儀式最大的 原因,只要不忘記這些文化與意義,用什麼儀式進行其實都是無所謂的」。當然儀 式也提醒了我們:這些文化是絕對不可以忘記的。

三、結語:邁向書寫新紀元的老七佳以及未來之路

由於此次的修建工程, 堆集了許多紀錄: 不管是有形的建築空間紀錄、構築方 法與特質;還是無形文化的祭儀紀錄、施工期之祭祀法則、以及施工時各種祭儀之 祭詞與禱告詞,都是老七佳部落近幾年以來極大豐富的材料,特別是完整的家屋祭 儀,以及對於部落內神聖空間的描寫與祭祀,更是前所未有的完整。而此時,台灣 原住民族文化園區委託辦理「排灣族tjuvecekadan(老七佳)部落誌」撰寫計畫更是一 個契機,讓部落人得以彙整老七佳的文獻記載以及部落菁英學者的相關學術研究, 再添加上此次修復計畫所紀錄的資料,遂得以成爲完整全新的「老七佳部落誌」, 並且在102年完工後同時出版。短短二、三年,老七佳不論是修築或是書寫,皆有 賴部落人在這當中整合自己力量並且同心合作的結果,以及透過台灣原住民族文化 園區以及其他專業團隊與相關學者的幫助,才有此豐碩的成果。

然而,隨著老七佳石板屋修復完工,部落要面對的問題便是如何管理這片祖先 之地。近年來,慕名進入老七佳參訪的客人倍增,尤甚者還有私自進入老七佳參訪 的民衆。部落人擔心的不僅僅是環境的維護,更是遊客觸犯舊聚落中神聖的問題, 往後該如何管理,該如何維護,更是現在七佳人所要共同面對的問題方向。老七佳 石板屋聚落與七佳部落人共同經歷了許多的時代,往後該如何永續發展,也是部落 人現階段所要共同思考的目標。

七佳部落人開會協調之情形





耆老及工班班長交換意見



會議討論施工家屋之優先順序



第一期施工家屋代表說明會

老七佳石板屋2010-2013搶故修復大事紀

0040	00/40	工厂中 中儿协会改和等性
2010	03/19	石板屋文化協會發起籌備
(99)	07/05	石板屋文化協會第一次籌備會
	08/20	石板屋文化協會成立大會
	09/10	石板屋登錄聚落
	10/01	石板屋文化協會登錄社團法人
	12/18	承辦順益博物館部落特展

2011	01/16 01/19	第一次家屋測繪(老七佳部落) 簡東明立委及文建會,辦理石板屋聚落緊急加固現勘
(100)		
	02/09	文建會及縣府文化處以雇工購料方式補助協會285萬元
	03/21	辦理緊急加固經費計畫書之諮詢會議。
	04/08	協調屋主自籌款71萬2500元(數次内部協調會議)
	04/12-13	行政院原民會主委與文化園區工班前往老七佳參訪
	06/11	台博館與美國印第安那瓦荷族及來義鄉文化館參訪老七佳
	06/13	實踐大學董事長謝孟雄率原民專班學生、重建會陳振川副執
		行長勘查老七佳並指示協助興建橋樑
	06/18	辦理邀請高高屏地區攝影家部落攝影活動
	70/22	行政院原民會文化園區管理局辦理「老七佳世界遺產潛力點研討會」
	08/26	部落参加春日郷聯合豐年祭
	09/07	縣府文化處辦理「執行計畫書審查會議」趙理事長、鍾局長、淑美 三位參加
	09/10	行政院原民會文化園區管理局辦理「老七佳部落特展-月影山城」 等系列活動
	08/23	簽約——石板屋聚落緊急修復加固工程(雇工購料)
	10/29	率耆老與協會幹部參訪泰雅族尖石鄉司馬庫斯(上帝的部落)
	11/07	理監事會議並協調搶固修護計畫(配合高雄大學家屋損害評估調查
		計畫)
	11/17	理監事臨時會議(確認在司馬庫司召開搶固計畫會議記錄)
	11/13	函縣府因豪雨不斷,老七佳路況中斷受阻行,請同意展延
	12/01	台灣原住民族文化園區委託辦理「排灣族tjuvecekadan(老七佳) 部落誌」撰寫計畫
	12/3-4	行政院原民會主委率政務委員及各部會首長、專家學者參訪老七佳
		部落(行政院原民會文化國土復育計畫)
	12/19	豪雨路中斷難行,申請展延
	12/13	召開聚落緊急修復加固工程協調會
	12/22	ロ
	12/28	安武等未遗隊進11相關争且(高雄人学陳台1
2012	01/15	因往老七佳到路仍然中斷,函縣府繼續展延
(101)	01/30	屏縣府辦理現勘(屏府文資字第1010021833號)
(101)	03/04	函請縣府同意辦理展期
	03/18	排灣族tjuvecekadan(老七佳)部落誌編輯會議
	03/19	理監事會議暨搶固修護家戶協調會
	03/20	函縣府修正執行計畫書
	03/24	實踐大學邀請部落族人參加校慶並重新命名校内石板屋「老七佳石 板屋」
	03/30	文建會文資總處施副主任與有形組辦理老七佳搶固修復計畫勘查
	04/16	函送修復加固工程修正對照表及第一期款項新台幣106萬8,750元領據

2012	04/21	各家屋損壞情形分析及經費預估討論事宜
(101)	04/22	排灣族tjuvecekadan(老七佳)部落誌編輯會議
, , ,	04/29	整理老七佳部落誌部落田野調查
	05/05	curimudjuq頭目家屋舉辦「緊急修復加固工程」開工儀式
	05/07	函請協助辦理石板木料等招標事宜
	05/11	召開搶固工程第一期施工戶簽約及說明會及部落誌編輯會議
	06/06	函送部落人才培訓計畫書
	06/20	函請春日鄉公所補助辦理「部落人才培訓計畫」
	08/04	帛琉文化部長tina、駐台代表等十餘人,參訪七佳部落並參加芋頭節
		活動
	08/12	排灣族tjuvecekadan(老七佳)部落誌編輯會議
	08/23 \ 24	- 辦理部落第一期人才培訓
	09/03	豪雨不斷老七佳道路中斷無法通行,函請同意展延至102年10月31
		日止
	10/21	排灣族tjuvecekadan(老七佳)部落誌編輯會議
	11/04	函請縣政府訂於11月4日開始動工(風災受損路線已修復)
	11/17	召開理監事會議及石板屋搶固修護協調會議
	11/24 \ 25	辦理部落第二期人才培訓及成立部落青年團
	11/25	部落誌編輯會議
	11/30	函請縣府同意變更執行計畫書以符實際需求(30棟改10棟)
	12/01	研商「老七佳石板屋搶固工程」事宜
	12/23	排灣族tjuvecekadan(老七佳)部落誌編輯會議
2013	01/17	文化園區石板屋工班25人協助部落執行修建工作
(102)	01/22	函請變更10棟修改為18棟
(102)	02/01	部落工班與文化園區工班傳統工法技術交流活動
	02/21	辦理第二梯家屋修護前往老七佳勘查各家屋,以利決定修復之先後
	02/21	順序
	02/22	縣政府文化處會同專家學者勘驗並修改修護家屋為18棟(10棟改18棟)
	03/04	函請縣政府同意展延工期至102年4月30日
		附件: 1. 100.11.13豪雨不斷,申請展期
		2.100.12.19豪雨路中斷難行,申請展延
		3.101.1.15 路況不佳中斷,申請展延
		4.101.11.30函請變更36棟改為10棟
		5.102.1.22函請變更10棟修改為18棟
		6.102.4.17函文完成21棟並請派員驗収
	03/10	理監事會議暨搶固工程修護戶家屋說明會
	03/15	完成12棟石板屋,縣府文化處派三人赴老七佳驗收

2013	03/19	理監事會議暨搶固工程修護戶家屋說明會2
(102)	03/31	文化園區石板屋工班歸建回文化園區
(102)	04/17	函文完成21棟並請派員驗收
	04/20	完成21棟家屋搶固修護工程(21棟)
	04/26	理監事會議暨搶固工程完工家屋落成籌備會議
	04/28	屏東縣政府文化處曾科長會同專家學者驗收21棟石板屋
	05/4-5	老七佳部落21棟家屋聯合啓用祭祀活動
	05/13	檢送4月28日「緊急修復加固工程」21棟石板屋完工現勘審查記錄乙份
	06/04	至縣府文化處辦理期初工作報告書審查會議
	07/08	至縣府文化處辦理工作報告書複審審查會議
	07/12	縣府文化處赴老七佳辦理緊急搶固修復計畫工程驗收

(陳文瀚整理製表)

注釋

- ●行政院文建會(現文化部)世界遺產推動委員會,於2009年8月14日第二次「世界遺產推動委員會」會議中, 將排灣族石板屋聚落列爲世界遺產潛力點之一。其中,以老七佳石板屋聚落之現況,最完整也最具代表性。
- ❷ 伊能嘉矩,1911,《臺灣總督府理蕃誌稿(第一編)》。臺北:臺灣總督府民政部蕃務本署。
- ⑤據七佳部落領袖家族之一的Qeludu家族口述道:「Pagadriu家族的人自先祖創立老七佳以來,就是很重要的rarakacan(勇士)家族,所以在其前院也設有其家族勇士專門的石板立柱,普通人是不能隨便靠坐的」。其家族勇士的風骨精神,也在家屋的堅持上表現的一覽無遺。
- ●趙秀英、廖秋吉、鍾興華,2013,《排灣族tjuvecekadan(老七佳)部落》,頁149,屛東:原民會文化園區。
- ⑤傳說,七佳部落領袖之一的Tjagalan家族中出了兩位力士兄弟,其力大無比,甚至可以毫不費吹灰之力將修建房子的石料、木料從溪谷或是深山輕鬆搬回部落,甚至是作爲房屋主樑的巨大木頭,也是哼著小歌的輕鬆姿態搬運至部落以供修建,部落人無不感到嘖嘖稱奇。
- 6 同註四
- ⑦趙秀英、廖秋吉、鍾興華,2013,《排灣族tjuvecekadan(老七佳)部落》,頁151,屛東:原民會文化園區。
- ❸ 社團法人屛東縣春日鄉老七佳石板屋聚落文化協會,2013,《屛東縣春日鄉老七佳(tjuvecekadan)排灣族石板屋聚落緊急修復加固計畫工作報告書》,頁30,屛東:社團法人屛東縣春日鄉老七佳石板屋聚落文化協會。
- ① 在修築 Tjagalan 部落領袖家屋時,有部落人見到家屋內有尊巨大且盤據在整個房屋中的百步蛇,這當然是一般不具巫師體質的人所看不到的。
- 在完成 Curimudjuq 部落領袖家屋,準備進行 puljevavau 儀式(完成屋頂石板工程儀式)時,巫師尚未召請家屋祖先時,就已經有部落人看見該家屋的祖先們早已平穩坐在家屋內石板上,等待祭儀的開始。
- ●老七佳部落領袖之一的Qeludu家屋,因爲家族人皆以皈依基督教,所以家屋從拆卸到修復,所有該做儀式的過程,皆用基督化的儀式進行。

本期專題4

tjuvecekadan mamazangiljan curimudjuq 田調資料實錄 — 祭儀篇



「Mataisah· 原夢計書」等國際交流計書中擔任研究員兼翻譯。現爲實踐大學休閒產

訪談人:鍾興華、廖秋吉、趙秀英、廖敏

受訪參與座談人士:高明燦、郭松、何水金、湯廖錦秀、高李美珠、鍾碧枝、

陳英冠、陳進財、彭天寶、葉登煌、沈天賜、陳瑞珠、沈錦旺

列席討論人:撒可奴

文字編輯:廖敏

訪談時間:101年4月21日

問題1:〈鍾興華〉從前生活在老七佳聚落時期,一年當中有哪些重 要的祭儀?

湯廖錦秀:一年就有一次收穫祭(masalut)來感謝相靈。

趙秀英:我們做什麼,不是都會有相關的儀式嗎?

白吳桂枝:只要是排灣族,都會把收穫祭放在八月份,這是排灣族的習俗。

何水金:我曾經在來義鄉參加招開過的全排灣族會議,有人提議把收穫祭放在雨季 過後,但是大家覺得不好,有人就發言說:「放在八月份才是我們的傳統!」。 所以大家就一致決定八月份才是一年一次的豐年祭時節。

湯廖錦秀:在我們傳統的祭儀當中,每個月都會有一次的祭儀。我以前講過,你們 也記錄過,不是嗎?從二月份開始播種,可是二月份所種的小米發芽的時候, 到了三月份才會舉行「播種完成祭」(masutjugut)。我也跟你們講過,那個時候 如果不下雨的話,tjagaran家的人會全程禁聲的走到水源地,用葫蘆舀一瓢水, 之後把水拿到tjagaran家過一夜。第二天就送到祖靈祭壇(vinqacan),並且在 curimudjug家舉行播種完成祭 (masutjugut),接著就會去kivalan家族舉行祈雨祭。

趙秀英:我們頭目家有一種爲家產所做的祭儀,那樣的儀式爲的是什麼?這個爲家 產所做的儀式又有什麼意義?

湯廖錦秀:是這樣的,爲的是要去除霉運。

趙秀英: 過去久旱未雨時,我們會舉行祭儀,不是嗎?

湯廖錦秀:那種儀式是指祈求上蒼,希望能夠下雨。

趙秀英: 那種爲獸夾舉行的祭儀, 是什麼意思?

湯廖錦秀:(以下這行話與趙秀英的問題無關)你看!你們curimudjug家!五年祭都 過了兩年,你們的狩獵祭儀,還有五年祭完成祭儀,你們都沒有把它當成一回 事!你們常要部落族人送酒到祖靈祭壇(vingacan),你們連祭儀都沒有完成, 你們憑什麼叫部落族人拿酒過來? 對參加刺球的部落族人來說,這兩個是不一 樣的祭儀,對於curimudjug以及tjagaran家族所委託的持桿勇士們來說,舉行狩 獵祭(kisutjapai)以及五年祭完成祭儀(kisupaselem)都是要召集他們過來的! 如果你們殺豬了(這兩項祭儀都是要殺豬的),要分豬肉給他們,以示尊重與 感謝,那樣才會顯示出你們頭目家對於這些勇士們的大器與尊榮。

白吳桂枝:要狩獵的族人打算去哪一家頭目的獵場時,就在那一家頭目舉行祈福儀 式。那些人打到獵物時,就會將肝臟送給爲他們舉行祈福儀式的頭目,以表示 自己對頭目的敬重。

湯廖錦秀:因爲你們頭目家殺豬舉行狩獵祭,這是回饋你們頭目家殺豬宴請的一種 禮貌,並且促進整個家族(殺豬的家族,也就是頭目家族)的團結。

白吳桂枝:(傳統農耕施作過程)種田農耕這件事,我重頭開始講,我們不可以隨 便亂說。我要說的是我們的工作經驗,以及我們聽說的事情。有開墾的想法 時,去開墾前,得去問即將要開墾的土地是屬於哪一家頭目的,知道是哪一家 頭目的土地時,我會先去問,去稟報。當他們了解我的用意時,我會徵求他們 的同意。如果他們同意了,我才會開始汲汲營營的計畫開墾土地的事官,並且 開始釀酒、作小米糕以召集親友族人們工作。以前爲什麼小米被奉爲高等作 物,是因爲它是貴重的,有影響力的。假如我們用小米酒、以及小米糕作爲午 餐招待幫我們工作的部落族人們、好朋友們、親戚們, 他們會覺得有受到尊重 的感覺,一旦有這樣的禮遇,就會有很多人幫著工作,我的農事工作也會越快 做完。因爲我是用最大的誠意(如上述的小米製的食品)來慰勞工作的人,所

以開闢農地的事宜,很快就完成了。整理完土地之後,接著就用火燒去農地的 雜草、雜木,並且清理乾淨。完事之後,就等春雨的到來了。農地下過雨之 後,有了雨水的浸潤,就可以開始播種了。在準備要播種的小米種子時,有一 些禁忌是要去避免的。像是不能食用發霉或是已經腐爛發臭的食物(比如說在 山上被獸夾夾到已經死去幾天,以致於獵人上山杳看時,屍體已經開始腐爛發 臭的獵物),或是避免去拜訪有孕婦的家庭。而對於不同種的小米種子,我們 也要分別包裝好,並且也分別做祈福的儀式,這些事情做完之後,才會開始播 種。我們對種小米這件事情,就是如此這般的愼重。小米發芽時,也開始一邊 除去田中的長出來的雜草。從前我們中餐蒸煮地瓜、芋頭時,鍋裡頭的水若環 沒有乾的話,不可以直接倒在地上,必須要準備一片大葉子,然後鋪在地上, 再將鍋裡面的水倒在葉子上,(當然葉子不是容器,水一定會從葉子的邊縫流 到土地上), 常水從葉子的邊縫流出來時, 要這樣跟土地說: 「水滿出來了, 水 滿出來了」。老人家說,這是對土地與農作物的尊重。小米成熟結穗時,若一 開始幫我們作播種祭儀的人還沒有來幫我們作收成祭儀時,我們不可以搶先採 收,完成了收成儀式之後,我們才可以進行採收。進行農作物採收的工作時, 不同種類的小米東,是不能混放在一起的。老人家說:「每一東收成渦後的小 米,也要按其種類分別做祭祀」。我以前覺得,老人家可能是因爲想要知道每 一種小米的重量(因爲要握在手上),所以才要做祭儀。現在才知道,原來老 人家是希望每一束小米的小米穗當中都有穀粒,並且長的飽滿。在田裡採收小 米時,小米束的梗不可以朝向西方,一定要朝向日出的方向,這也是對小米的 尊重。傍晚,即將結束收割的工作時,還要朝著收成渦後的小米堆作儀式,當 然這儀式得還是由原先一開始作祭儀的人來執行。之後,就開始點收今年收成 的成績,我們是用石頭的堆放來作爲衡算小米的單位記號,並且用以記錄並計 算採收小米的天數以及每天採收的數量,這樣才會知道第幾天我們收成了多 少,也能夠估算回家整理之後,可以綁成幾束幾把的小米。當然,這也是老人 家說的。老人家看見這樣的紀錄時,也會藉以稱讚說:「不簡單喔!你們的收 成已經即將突破到一個量了」。(當部落每一家收割完小米時,必須先將收割 完的小米全數堆放在自家的客廳裏面公開「展示」自己今年收成的成績,好讓 部落家家戶戶知曉彼此在農事上的能力。除了這樣之外,頭目派去的差使在進

出客廳這樣公開的場所時,也方便一目了然今年每一家的收穫量,好在回報 時,讓頭目知道今年各家的收成有多少)這樣之後,才可以開始訂定收穫祭的 日期,並且開始準備相關事官。如果,還沒有請巫師作「煮新小米祭」的祭儀 時,在準備食用新收成小米的時候,則不可以養醃肉湯喝配著喝,也不可以養 放有生薑的湯配著喝。在這時候,如果要喝湯時,我們會把辣椒搗碎,拌入冷 水當作湯來喝,這是對環尚未作「煮新小米祭」的新收成小米表示敬畏。新收 成的小米會讓我們有力量,因爲小米是我們所敬重的糧食(因爲傳說小米是神 靈給的糧食, 芋頭與地瓜等作物則不是。同時也是象徵著祖靈給我們的恩賜, 也是與我們祖先神靈聯繫的媒介,畢竟小米是從神靈來的。也因為小米是從神 靈來的食物,所以在五年祭時,我們也是以小米梗燃燒的煙召請神靈祖先,所 以小米也在這上面象徵著人與神靈的聯繫與媒介。)。在排灣族傳統社會禮儀 來說,小米可以當作結婚的聘禮;小米可以當作賠償;小米也可以用來解決家 族的紛爭。因爲在過去的生活中,我們並沒有金錢的觀念以及其他用以物質當 作財產的觀念(傳統上都是用小米的收成量來衡量富有與貧窮的差別)。有了 紛爭或是對不起人的地方,如果送小米酒當作賠罪,對方也會比較好和解。畢 竟小米酒,以及小米糕會讓對方覺得有受尊重的感覺。

問題2: <廖秋吉>我們老七佳部落的 vingacan 創立部落祭壇和 cinekecekan建立部落領域石碑設立在何處?

湯廖錦秀:我可能是代表老人家傳承的人,祖先們有留一些話給我,在我當巫師的 經驗中,我有一個師傅教做 adaw,也就是 muakai 的媽媽,還有 sauniaukatjian、 satjuku a pecik、kedrekedr a valjilet,還有我的祖母raut以及dradru pasulivai,這些 七位都是我的前輩。我14歲還在念書時,老人家們就將我選定爲巫師。日本人 離開時,那個時候大家很惶恐(因爲當時五年祭斷了許久,且老人家很老了, 日人一離開,恐有文化和祭儀生活斷層之危機),覺得這樣的狀況不好,我就 是有經歷過這樣的遭遇。於是老人家用了一年的時間教我祭儀,於是我15歲時 就被老人家以及部落人昇立爲巫師。於是所有的農事祭儀、五年祭、送祖靈、 等等祭儀進行時,我都跟著師父前輩們一起到頭目家裡一起做祭儀,雖然這 樣,但我又能怎麼樣呢?畢竟我太年輕了,年紀太小尚在學習階段。每年的

農事祭儀,都是從curimudjug開始的,然後才會到gelutu家族,之後到tjagaran, 最後到tjaljacuqu。在我生命中所經歷過去的,就是這樣。之後,我們巫師們 會分頭到部落做一般家庭的家屋 (quma) 祭儀。我成爲巫師後,事情就都是這 樣進行著。我所知道的,都是先人親自口告訴我的事,你們所聽到的、所問 的有關於curimudjug也就是這個樣子。那些傳說故事、那些神話也都是彰顯出 curimudjug就是七佳部落的創始家族,也是祭儀中心的來源。所以有關於七佳 部落所有一切的傳統規範,是沒有人會去踰矩、或是越權。所以,其他的頭目 只是附從 curimudjuq 家族。我們要這樣子對後代說:這是沒有辦法的,如果不 遵從傳統、不團結合作的話,我們又有什麼文化的依據和根本,我們又該聽從 誰的交代,誰的領導呢?所以,千萬不

問題3: <廖秋吉>我們部落對 vingacan 和 cinekecekan 的意義是否 和古樓的說法一致? 古樓人說創立部落立下的石碑神座叫 cinekecekan,創立祭祀禮儀和生活智慧的神明祖靈石碑神 座叫vingacan,這樣的說法請再補充解說。

湯廖錦秀:首先,我們遷到tjukarangan時,村長是rasi家的puljaljuyan,他建議我們 遷村,並且把vingacan遷移。當時還有很多前輩巫師,而我還不是完全了解部 落所有的事情,且我也已經嫁入tuarian家族。有一些有力人士說:怎麼辦呢? 我們無法在老七佳生活。所以,那些有力人士來老七佳說服大家,然後前輩巫 師們,以及頭目家祭壇的巫師也帶頭附和遷村。事情就這樣開始,這些人帶領 大家遷出老七佳部落。但,這也是沒有辦法的事啊,畢竟當時我們部落的地理 位置對於那時候的生活是不方便的,所以大家才有了要遷村的念頭。這就是我 所聽到的,所以我們當時就這樣遷下來了,而且還是由curimudjuq家豎立地界 碑在我們遷入的tjukarangan聚落,以上就是我所經歷到的一切。

問題4: <廖秋吉>部落的vingacan和cinekecekan是合而為一的嗎?

湯廖錦秀: curimudjuq與tjagaran將vinqacan與cinekecekan合而爲一。

鍾碧枝: cinekecekan 也就是vinqacan

趙秀英:確定cinekecekan就是vingacan嗎?

湯廖錦秀:在七佳,只有一個家族擁有 vingacan (tjagaran 與 curimudjug 共有一個 vindacan,所以湯廖錦秀強調這兩個頭目家的合而爲一)。

問題5: <廖秋吉>部落年輕人有人建議將vingacan遷回老七佳,這 樣的說法可行嗎?

湯廖錦秀:這個議題,我們可以慢慢的再討論。現在部落的形勢以及狀況,我們並 不會比你們(下一代的主事者)了解,我們雖然這樣子告訴你們過去的經歷與 生活,但是主要還是要看你們怎麼去處理這件事情。

問題6: <廖秋吉>假如vingacan再遷回老七佳部落,新七佳的祭儀 又如何進行?

趙秀英: buka 的說法是:我們已經遷到這裡了,我們的部落祭壇也遷到這裡了,那 我們可以把五年祭遷回遷回山上嗎?

湯廖錦秀:這是不可行的!這是要向神明請示的。我們搬到tjukarangan部落時,祖 靈祭壇是經過vencikpakivadaq, tjemiak, patjavat這四個儀式之後,才遷下來的。 而我們遷到新七佳時,也有向神明請示同意遷移祭壇。

趙秀英:我們不因該只是隨著自己的喜好而隨意搬遷vingacan,

郭松:(近年刺球祭儀變遷情況)我在老七佳當村長時,遷村這個決議,因該算是 我發起的。到了政府真正決定要著手處理遷移老七佳事宜時,當時的村長為 puljaljuyan,而政府所劃定的土地是從歸崇村到台糖農地的一號水門,但頭目 們沒有同意,所以puljaljuyan也只好不再處理這件事情了。而又到了我當村長 時,我想,我們離學校、離醫院都有一段距離,所以我就想說:先跟大家提 議遷到tjukarangan看看好了。結果大家就都同意了,並且也將curimudjuq的祖 靈祭壇遷到那個地方。我們在tjukarangan舉辦五年祭時,我提議將tjagaran家 族與curimudjug家族合在一起辦五年祭,但是tjagaran家族並沒有同意,反而 當時tjagaran還是回到老七佳進行刺球的儀式。所以就只剩下curimudjug留在 tjukarangan舉辦五年祭。直到遷入新七佳聚落時,兩個頭目家才合在一起辦五 年祭。在民國49年時,是我將部落從老七佳遷入tjukarangan部落,所以,將儀 式隨意地遷回山上舉行,是不妥的,連頭目們都很難一致同意這樣的想法。

問題7: <鍾興華>部落有否五年祭的起源傳說? 迎靈、送靈祭儀有何神話或傳說?

- **湯廖錦秀**:這不是沒有的,不是嗎?也有的後代子孫不喜歡,而且放棄了。我們有 代代相傳的傳說故事和前人留下的傳說,可是連我們在說這些故事時,有些人 都不在乎。
- **鍾興華**:這就是我們爲什麼要問的原因,我們希望可以寫下來讓部落人知道、了 解。
- **湯廖錦秀**:從前的人,每五年舉行一次五年祭,是爲了與祖靈見面,所以用這樣的 儀式來懷念先人,透過儀式來與祖靈會面並且傾訴其懷念之情。
- **鍾興華:**回到剛剛 buka 所說:祖靈是從哪裡來的? 送祖靈的時候,祖靈又要回到什麼地方?
- 湯廖錦秀:五年祭時,有些祖靈會停留一年,那些祖靈會再參與次年的豐年祭,然後我們再舉行儀式將他們請送回去。這樣,五年祭才算圓滿的結束。六年祭時,我們在vinqacan祭祀祖靈與送祖靈時,儀式的形式是(跟五年祭)一樣的,也有舉行宴請招待祖靈的儀式,也有請送祖靈的儀式。送祖靈時,村民的祭品要送到curimudjuq家的祭壇,tjagaran與qeludu的祭品也是一樣要送到七佳最大的頭目一curimudjuq家的祭壇,我們七佳五年祭的習俗就是個樣子。
- **陳英冠**:不知道有沒有祖靈的居所,送祖靈時,往東方的祖靈就送往東方:往西方的祖靈就送到西方。長輩們說,把米糕送給往東方的神靈時,我們就往東方走,接著往西方的祖靈也是一樣的。所以,也不曉得到底有沒有祖靈的居所。
- **楊桂花**:不至於那個樣子吧!怎麼會沒有祖靈的居所呢?我們的靈魂總是會有去處的,就好比我們住在七佳村、力里村,屬於哪裡的人終究有自己歸屬的地方,屬於自己的部落。
- **湯廖錦秀**:我不是很確定。
- **楊桂花**:我們女生往西方送祖靈時,祭品裡面要有刺繡的珠子,如果沒有帶珠子, 祖靈跟回來是不好的。
- **陳英冠**:如果女生往東方去,我們就打不到獵物。如果是男生去東方送祖靈,則會 獵到山豬。

問題8: <鍾興華>傳統祭儀稟報呼叫來自各靈界的祖靈時,有這些地名或地區嗎?

湯廖錦秀:「來自 padain 的祖先啊!來自 kaviangan 的祖先啊!來自 kalevuan 的祖先啊!」一開始不都是這樣呼喚嗎?

廖秋吉:我想弄清楚的是,當我們呼喚 lemej 的時候,不是說:「恭請 lalivuan 的神明 lemej」可是,真的有 lalivuan 這個地點嗎?

湯廖錦秀:你們不是有記錄了嗎?

問題9: <廖秋吉>我們所謂的刺球祭儀的意義是指與祖靈相聚的祭祀習俗,七佳的刺球祭儀會有先舉行ljemedj祖靈祭竿的特有儀式,所有儀式完成後祖靈要返回大武山是古樓人的說法,而我們七佳的祖靈要返回哪裡?我們的祖靈住在哪裡?

彭天寶:(現任quziquzipen的人,只是家裡人都信教了,所以之後可能要另立)送 祖靈時,curimudjuq帶頭往東宋祖靈,我們往西送祖靈。(往東是paljaqaljai沈天 賜,往西是我們家)。

陳英冠:對阿,就是那樣。

湯廖錦秀:五年祭有一些想法是會引起爭論的。在送祖靈的列隊行進中,我們不能 超越 quziquzipen。因爲 quziquzipen 在這段送靈的儀式中,是最主要的人。因爲 quziquzipen是擔任開路與引導的角色。

楊桂花: quziquzipen就是送祖靈時先出發的人,也就是引領祖靈的引路人。

湯廖錦秀:送祖靈的隊伍要分兩路出發,男生要往東,女生要往西。quziquzipen出發時會對大家說:祭品準備好了嗎?我們祖靈都到了。送祖靈的過程就是這個樣子,在我們部落,我所經歷過,所看過的quziquzipen,都是屬於curimudjuq指派的家族(其他的家族沒有)。

趙秀英:指派quziquzipen也是屬於頭目的權責嗎?

彭天寶:對,只有 curimudjuq 可以指派 quziquzipen,而現任的 quziquzipen 就是我 saudreng。

何水金:關於quziquzipen我所聽到的說法是,他也有擔任收稅的工作,就好像是代

表頭目家的人去收田賦,我想因該是這個樣子。

趙秀英: 那guziguzipen是擔任什麼工作呢?

彭天寶:其實沒有什麼大事,只是去關照族人,並且監視河川和獵場。我所說的話 跟你們的紀錄可不一樣,我的話比較有代表性,如果有人抗命,就只好論刑處 置。

高李美珠:因該是指頭目的管家,

何水金:就是在部落裡,專門替頭日杳看,並目向頭日報告部落人繳交稅賦的情 形。若有族人不繳交稅賦,便是由他去執行處罰的命令,我想因該是這個樣子。

湯廖錦秀:部落裡有人舉行嬰兒成爲人的祭儀時,你這個 quziquzipen 就好比是帶領 嬰兒的靈魂走向群衆,成爲這個部落的一份子,並且引領這孩子受到大家的祝 福。而且你要這樣對著嬰兒說:你要成爲帶領部落走向新紀元的傑出人才,成 爲有福氣的人。

問題10:〈鍾興華〉你們巫師的珠子如何得到它?如何學習法術? 如何找尋徒弟繼承衣帛?有哪些慣例?

白吳桂枝:沒有淵源的人,是不會得到神珠的;有淵源的人,才可以得到神珠。假 如神靈有意給妳這個職位,才會給妳神珠。

郭松:這樣好了,你們家的先人 saadaw 曾經當過巫師,你們卜問神靈看屬意家族哪 個人可以擔任巫師。誰被選上了,就傳授給她巫師的祭儀。你們家的祖母當過 巫師不是嗎?你們家的quzipezipen,她的媽媽也是巫師,他們家的子孫也可以卜 間神靈,請神靈選選看。

鍾興華:隨便選是很難的,因爲成爲巫師需要有一定的程序還有依據。

湯廖錦秀:你們valjilet家族的人不是也有資格嗎?

問題11:〈鍾興華〉日本人不喜歡我們舉行刺球祭儀,當時有被禁止嗎?

郭松/眾人:有被禁止很久,當時,都只是丢球和接球的方式(簡化儀式)辦理。 後來,我覺得這樣不妥當,於是我對鄰長,以及頭目們說:我們將刺球儀式恢 復吧! 他們就一致同意。這是我擔任第七屆與第八屆連任村長的任期之內事。 而回復五年祭時,我是第六屆的代表。

湯廖錦秀:(各家巫師與任務概況)頭目家的巫師們,不能不告訴大家他們的角 色與義務;而curimudjug家的主祭巫師若過世之後,要卜問神明誰爲下一個 接班人。據說, curimudjuq主祭巫師是parigur家的ljeljeng, 後來是djumulj家, masatjang(高明燦)的vuvu, sakeljeng接任。而qelutu家的巫師,據我所知是 valjilet家族的kedrekedr擔任。但是是katjian家sauniu以及kedrekedr輪流擔任, 如果我們有了什麼失誤或是犯錯的地方,可能會被換掉。經過了一段時間, tjagaran家族希望自己也能有個巫師,所以kedrekedr就又變成了tjagaran的巫師, 事情就是這樣。各家的巫師們是會互相交換輪替的,我說:就我們巫師擔任靈 媒的角色而言,相對於vingacan這個祖靈祭壇來說,我們擔任的工作主要爲傳 遞、溝通、以及乘載神的教化。而祭儀的工作皆由頭目主導,所以,我們的工 作不僅只是在舉行祭儀,以及收取祭奠vingacan的貢品而已。總之,大概就是 這個樣子,而且muakai的媽媽,也就是adaw巫師也曾經這樣教導過我。

問題12:現有巫師年紀在老化,養成新巫師也很難,我們在憂慮將 來誰可擔任巫師,我們要告訴年輕人擔任巫師有甚麼好處 和使命,說服他們願意學習擔任巫師,我們要如何鼓勵他 們從事服務族人的巫師工作?

趙秀英:當巫師不是可以隨意擔任的,不是嗎?

何水金:老人家說,這是需要有家族淵源的,如果祖先有人當過巫師的話,才會有 可能得到神珠(祖靈屬意你當巫師的依據),如果沒有家族淵源的話,是不會 得到神珠的。

廖秋吉:確實有那種得到神珠的說法,可是有人不喜歡當巫師,我們要怎麼樣鼓勵 她當巫師? 她會有什麼好處? 我們這樣才會知道誰願意當巫師。

湯廖錦秀:這問題我也不知道該怎麼回答。

何水金:假如頭目們有共識,希望有人來傳承我們的祭儀,和幫忙管理頭目家族的 事,就由你們來去思量這個問題吧。有人願意的話,她也要自己再考量,因爲 祖靈沒有賦予神珠的話,這是不可以依自己的意願來擔任的,這是老人家這麼 說的。

文獻評介《

再讀馬偕

——《馬偕日記》之於原住民文獻之意義與想像

蔡佩含

國立政治大學臺灣文學研究所博士生。鑽研原住民文學,著作發表於《臺灣學誌》、《臺灣文學評論》等重要刊物。將以訪問學人身份赴紐西蘭奧塔哥大學毛利、太平洋及原住民研究學院交流學習。

階(GeorgeLeslieMackay,漢名偕叡理,1844-1901)自1872年抵達淡水後,便 所注後的歲月完全奉獻給他的教區。其日記在曾在1996年被摘譯出版,2007 年由眞理大學出版完整的英文原著日記,而完整的中文翻譯版本則在2002年問世, 由北部臺灣基督長老教會策劃、翻譯,玉山社出版。過去討論、研究馬偕的論述皆 不在少數。雖然馬偕的日記爲私人紀錄,並非由官方編纂的正式文獻,但其內容詳 載了從清代橫跨到日治時期臺灣社會的族群、風俗、器物、作物、信仰、地理分界 等等,不僅僅可被當作是基督教在北臺灣的宣教史來閱讀,也應當被看作理解清代 臺灣社會、族群互動歷史的重要史料。而馬偕在三十年的日記中,有關於原住民的 記述便至少有100多則。既提供了我們在人類學、考古、器物文化、信仰活動、地 理位置、族群分布等研究方向的參考。同時也提供了我們一個瑰麗、豐富的空間, 去想像當時的臺灣,當時原住民族的生活樣態。

從日記裡可以發現,相較於以一個傳教士之眼來觀察漢人的民間信仰、尊孔尙儒的文化,馬偕對原住民的記述方式,反倒更像是一個人類學或是博物學家。在他的日記中,原住民的頭型、體型、身高、紋面與否、器物、衣著、頭飾、耳洞、獵槍、作物、食物、住屋、祭儀等,都被非常詳盡的紀錄。比如他在1873年6月21日的日記中,便細細地描繪了「獅潭底」地區原住民女性與男性紋面的方式:「婦女的刺青方式是由耳孔到鼻孔間次一條線,然後在距離1/4吋處再刺另一條線,在兩條線當中刺上很多交會的紋路。然後在這個底下再刺另外兩條線,最低一條由耳孔到達雙頰,在兩條線中間也是交會的線條。這些的線條互相平行。」●馬偕到訪的「獅潭底」,雖然甚有可能爲現今苗栗地區的賽夏族部落,但最早賽夏族女性並無頰紋,因此馬偕這個詳細記錄的對象,是已經受鄰近泰雅族影響而紋面的賽夏族?泰

雅族人?或甚有可能是道卡斯族?便非常值得進一步比對、探究。而這則日記無 疑提供了在時間上、紋面方式、細節等考證的依據。

然而,若僅以史料的方式來閱讀日記,便忽略了日記帶給我們的豐富的文學性,以及無盡的想像空間。跟隨著馬偕的眼光及腳步穿山越嶺,馬偕的日記展現了一個各種族群、各種文化、語言同時交融、衝撞的臺灣空間。身爲一個必須面向群衆的傳道者,馬偕習慣性的紀錄每日相遇、相處的對象。漢人(總是被馬偕以「群衆」標示)、客家人、平埔蕃、生蕃、清朝官兵、日本人,是馬偕爲各個族群貼上的分類標籤。我們從清代士大夫文學、官方文獻裡不容易感受到庶民生活裡多元族群的混雜,但在馬偕日記裡卻切切實實的可以感受到清代臺灣社會,各個族群間權利競逐、衝撞、磨合的部分。在馬偕初抵臺灣的1872年12月30號的日記裡,記錄著他與30位新港社平埔族人一同進入深山裡探索「生蕃」的領域,這些武裝的原住民手持步槍、標槍、弓、箭出現,還有在狩獵時使用的中國火繩槍,馬偕描述:

原住民聚集在一起,我們的新港社人站立於燃燒的火旁,然後歌唱,歌聲到處 迴響。原住民的頭目密切的注視著我們。當我們休息後,他們在火旁聚集成小 組蹲著。我們無法成眠,因爲天氣實在寒冷,由於出發時沒有想到,所以沒有 任何準備。我們可以透過我們的草屋看到高山之子是如何機警啊。他們有些人 一直都在睡覺,其他人醒著。他們似乎是在守望,就如同兵士值夜一般。◆

馬偕出於自己的理解認爲這是由於一直遭到漢人壓迫,而處於戰爭狀態的緣故。而隨後他也在此次高山之旅中,目睹原住民獵取漢人頭顱的歡宴。原住民各部落間會

相互獵頭、也獵取漢人的頭;但漢人社會卻也有烹煮原住民的骨頭,熬煮成膠狀物 以作爲治療瘧疾的特效藥、食用心臟與肉的不堪事實。● 而在1895年後,馬偕的日 記也多加了一個新角色:日本人。族群間的權力消長、互動,就在馬偕日記裡一覽 無潰。

又如馬偕在1891年從北投平埔蕃領袖那裡得到一條紅玉項鍊,上面有英文 HOLLANDIA的字樣以及王冠的圖示。[●] 平埔族的領袖如何取得這條紅玉項鍊? 項鍊本來的主人是誰? 是荷蘭人與平埔族之間的交易? 抑或受贈? 而這塊玉的來 源,爲臺灣本地出產?抑或是與荷蘭在東印度的殖民事業有關?光是這個簡短的 敘述,我們對於臺灣族群歷史的想像就應該擴大到世界版圖。

雖然馬偕的視角挾帶著西方世界的優越感以及以基督信仰為本位的思考,因 此,在他的日記裡經常可看到較爲主觀的價值評斷。但,以馬偕之眼閱讀1871年至 1901年間的臺灣,我們或許可以在字裡行間感受那一座座被馬偕以「無法被筆墨形 容」的壯麗群山,並且想像原住民族如何活躍於其中,與其他不同的族群、文化互 動、碰撞。日記裡的每個紀錄,並不見得能告訴我們答案,但卻能提供我們線索去 想像一個曾經存在,我們卻未曾理解的歷史片刻,並進一步去追尋失落的片段。這 或許便是閱讀《馬偕日記》、閱讀文獻的意義與樂趣所在。

註釋

- ●偕叡理原著,王榮昌等譯,《馬偕日記I》(臺北:玉山社,2012.03),頁131。
- ②《馬偕日記II》,頁269。
- ⑤《馬偕日記Ⅰ》,頁91-92。
- ④《馬偕日記II》,1890年9月27日的日記,標題爲「煮人骨當藥」,頁421-422。
- **⑤**《馬偕日記II》,頁478。

文物掌故《

原來國寶離我們這麼近

臺灣大學人類學博物館



近十年,從傳統的典藏、研究、展示、教育,做到時下流行的文創行銷,以爲博物 應該都被自己跑遍了吧,結果發現還有推廣行銷跟募款 … 事情果然不是我

戊毒型過喧嘩的公館商圈及堡壘形式的臺大校門,往椰林大道左側漫步而去,會看 一棟具有中世紀義大利仿羅馬式的外觀建築。她的前身是臺大人口中的舊 總圖,現在搖身一變成爲一座小型專業人類學博物館。她不僅是在台北市區內唯一 可一次縱覽臺灣史前文化發展與原住民多元文化的博物館,其中還包含國家指定的 珍貴國寶。這座擁有數十萬件收藏的秘密之境,正等著您來一探究竟。

人類學博物館的前世今身

臺灣大學人類學博物館的收藏承接自1928年臺北帝國 大學「土俗人種學講座」標本室的收藏。「土俗人種學講 座 L 成立後,移川子之藏和宮本延人便開始系統性的累積 各族群物質文化和臺灣史前文化標本。帝大改制爲臺灣大 學後,正式成立考古人類學系,帝大時期的收藏也移轉成 爲人類學系的核心典藏。館內的民族學文物標本共五千多 件,最早可追溯自1895年伊能嘉矩在臺灣進行原住民研究 所採集的珍貴藏品,如泰雅族貝珠衣、馘首標幟,及平埔 族木雕和衣飾等;考古學文物標本約數十萬件,多爲系上 師生歷年考古田野所發掘,遺址節圍涵蓋臺灣各地,時間 綜括舊石器至鐵器時期;古文書和影音收藏也近萬件。●

雖然平時以教學與研究爲主,但這間位於舊總圖書館 西翼的小型專業人類學博物館並不以此爲滿足。爲承載博



物館當代社會職責、推廣人類學公衆教育並活化藏 品,人類學博物館與時俱進,於2010年11月起一週 開放六天(每週二休館)供社會大衆參觀。目前的展 示主要有館史和民族學兩區, 西翼入口一樓為「考 古學田野調查 | 與「民族學田野調查 | 單元,以照 片來介紹人類學研究的重要方法-田野工作;尤其 以考古學藏品而言,絕大多數都是人類學系師生歷 次田野實習課程或參與文化資產搶救保存工作所發 掘而得的研究資料。

常設展 - 民族學展示

二樓的「民族學展示廳」以「臺灣原住民映 像一穿越時空的物質軌跡 | 爲主題,展示臺灣原住



一樓往二樓的樓梯間,以人物及標本 與特色。(照片來源/臺灣大學人類學 博物館)

民的物質文化。進入「民族學展示廳」之前,有一太平洋島嶼的地圖及海景,搭配 器物與文字說明,引導觀衆進入一個同樣使用南鳥語言的臺灣原住民世界。

「民族學展示廳」中,依族群分類架構,分別陳列700多件臺灣原住民物質文化 收藏,對比呈現不同族群的一些社會文化特性。這些展品大都是100年至50年前採 集的珍貴文物,爲讓觀衆體會展品在日本時代的收藏脈絡,展廳中保留了歷史悠 久的大型原木玻璃廚櫃及T型展示櫃,配合高頂建築和木造拱窗散發的古典歷史氣 圍,是現今臺灣難得一見的【博物館中的博物館】,可以在此感受早期博物館展示 的原型。另外還有四個專題陳列區,展出臺灣原住民各族陶器、排灣族和魯凱族的

雕刻藝術、邵族獨木舟,以及蘭嶼(達 悟) 拼板船; 專題展區以大幅照片搭配展 出,盡可能呈現器物在生活中的情境。

爲了增加展場的動態性和社會文 化當代變遷資訊,展廳右側的「光影走 廊」,藉由不同時期的部落田野照片,呈 現器物採集當時的時代氛圍,進而觸及 有關文化延續與文化創新的思考。展示



博物館二樓「民族學展示廳」一隅。(照片來源/ 臺灣大學人類學博物館

廳中還運用當代多媒體和電腦科技,循環放映原住民各族當代生活文化的簡介影 片,另有兩台電腦可以進一步搜尋展品資料及考古學小游戲,測試觀衆對本廳展品 的孰悉程度。

雖然因經費受限,硬體建築年久待修,「考古學展廳」目前未能如期進行建 置,但博物館每年仍定期籌劃生動的考古學特展,例如「遠古的時份」、「祖先的 樣」、「圓味掘醒」等,以不同形式,用吸睛且在地化的主題與手法,讓參訪的觀衆 能夠產生興趣並更加認識所居地土的歷史。

以2015年「圓味掘醒」特展爲例,博物館帶領觀衆依循考古學家的推理脈絡, 推溯圓山文化人如何獲取食材、料理食物、宴饗美食、引導觀衆由日常熟而不覺的 「垃圾」出發,進而重建圓山文化人的生活情境。以圓山文化美食饗宴爲題,以現 代居家爲場景,這種有別於傳統、平易沂人的主題,正是博物館及策展團隊讓大衆 親沂考古學所做的嘗試及努力。



2013年「遠古的時尚」特展海報主視覺。(圖片來 源/臺灣大學人類學博物館



2015年「圓味 掘醒」特展海

規劃特展 —— 與部落合作的民族學

進入21世紀,人類學知識與收藏的角色逐漸由侷限與片面的「觀看他者」經 驗,轉換到「被展示者自己的聲音(觀點)」,並發展出博物館與地方計群或地方文 物館的「合作策展」模式。

自2012年起,開啟每年度與一個部落合作舉辦特展,如「再現臺灣原住民的傳 統智慧—達悟雅美人器物與生活藝術」(2012)、「再現臺灣原住民的傳統智慧—看 見・牡丹masalu」(2013)、「我們・噶瑪蘭 Aida Kavalan」(2014)、「走過Gava、看見

彩虹橋一賽德克族」(2105)等,都是藉由與各 族群或部落合作策展的方式,將文化內部傳承 的知識觀點和聲音,與人類學博物館的收藏相 結合,使社會大衆能夠更深入地了解在地觀點 下的台灣原住民文化,以期結合當代原住民族 的生活,賦予具特定時空背景和脈絡的藏品新 意義; 地方社群也透過策展過程豐富其族群的 歷史記憶、與當地情境下的社會意滿,呈現文 化歷久彌新之意義與活力。

國寶的幸福歸宿

博物館藏品的意義,不僅能從當代觀點出 發,博物館與藏品之間的連結,同樣能透過古 禮被重新詮釋。去(105)年九月,經過與排 灣族佳平部落及社區共同討論國寶申請登錄 計畫之後,佳平部落提議以一場別開生面的排 灣族婚禮儀式,讓臺大人類學博物館正式迎 娶80多年前入藏的佳平舊社四面木雕祖靈柱



們·噶瑪蘭Aida Kavalan | 特展,開幕當天 噶瑪蘭祭師在博物館前祭告祖先。(照片來 源/臺灣大學人類學博物館



2015年「走過 Gaya、看見彩虹橋—賽德克 族 | 特展中,由族人親自製作及示範捕捉不 同獵物的陷阱。(照片來源/臺灣大學人類 學博物館)

(Muakai),公開昭告博物館、部落與國寶四面木雕和靈柱的長期結盟關係。而透過 這場排灣族祖靈柱的婚禮,展覽品也不再是生冷或靜態的,而是能夠融入部落和其 所連結的人群的創意、生命力和文化智慧。

這件嫁入人類學博物館的「排灣族佳平舊社金祿勒頭目家四面木雕祖靈柱」, 連同另一件「排灣族阿盧夫岸(望嘉舊社) 佳羅夫岸頭目家雙面祖先像石雕柱」,因 爲具有特殊歷史意義,能表現傳統、族群或地方文化特色,工藝品質精良且數量特 別稀少,已經由文化部指定爲國寶,目前皆展示於民族學展廳,是臺灣非常珍貴而 獨特的文物, 值得專程前往參觀。

成為國寶的贊助人!

臺灣大學人類學系原有的民族學與考古學陳列室,不僅標誌著人類學的學科特



社会禄勤頭目 靈柱。(昭片來 源/臺灣大學 人類學博物館)

> 排灣族阿盧夫岸佳 羅夫岸頭目家雙面 祖先像石雕柱。(蹈 片來源/臺灣大學 人類學博物館)



性與職責,更重要的是,它承載了萬年以來臺灣人類的重要遺跡和珍貴文物,本身 就是臺灣社會的重要文化資產。爲推廣人類學公衆教育並活化藏品,人類學系陳列 室目前已遷至臺大舊總圖書館,成爲臺灣大學博物館群的一份子,重新建置成更具 社會共享意義的人類學博物館。但隨之而來的硬體建築年久失修、校方財源拮倨等 因素,不僅2010年11月開放的「民族學展示廳」文物維護時時受到威脅,考古學展 廳的建置更是遲遲未能進行。人類學系自2014年啟動博物館募款計畫, 3 在系友及 外界的熱烈支持下,目前已小有成效、將展開考古學展示廳建置的籌劃工作。爲了 提供更完善的文物典藏與展示環境、更豐富的文物知識及更完整的參觀經驗,人類 學博物館將持續向社會大衆募款,做為未來永續經營之需,也能與大衆共同攜手爲 文化資產的維護工作共盡心力,也歡迎大家親臨博物館,實際感受文物之美。

註釋

- 人類學博物館的藏品,讀者可於本館官網(http://homepage.ntu.edu.tw/~anthro/museum/museum intro.html)、「臺 灣大學典藏數位化計畫查詢系統」線上檢索、瀏覽,並得依相關規定申請使用。
- ❷ 文化部於2015年5月1日公告,國立臺灣大學館藏「排灣族佳平舊社金祿勒頭目家四面木雕祖靈柱(na paiwan a kemasi kaviyangan na lia zingrur a pararuli)」及「排灣族阿盧夫岸(望嘉舊社)佳邏夫岸頭目(馬扎扎依藍)家 雙面祖先像石雕柱(Paiwan tsu Vungnalid jiushe Aluvuan mazezeginlan di Dijaluvuan vinjian a leuga ke jev kajilai)」2 案2件指定爲國寶。
- 臺灣大學人類學博物館為推動考古學展示廳開展,邀請讀者一同支持臺大人類學博物館考古學展廳的建 置。讀者可進入臺灣大學 - 線上捐款網頁,選擇各種捐款方式,並指定捐款用途爲「人類學博物館專用款」 (臺灣大學線上捐款網頁:http://giving.ntu.edu.tw/donate/giving02.html),臺灣大學財務管理處在收到捐款後, 將依捐款人資料寄奉收據。

》老照片講古《

日治時期的tjuvecekadan

文/摘錄自《排灣族tjuvcekadan(老七佳)部落》



春日鄉老七佳
curimudjuq頭
目家屋。(照
日來源/國立
臺灣史前文化
博物館)



左 三 suqadau (沈克 葉)、右三統 為dremereman (沈秀英四母與母親 (照片來源/趙 秀英)

大民 據移川子之藏、宮本延人、馬淵東一合著的《臺灣原住民族系統所屬之研究》,排灣族內有一群獨立系統的人,以karuvuan(卡露布安)爲他們祖先的故址。karuvuan(卡露布安)位於潮州郡歸化門社的西北側,舊社址現在已荒蕪。vungarid社族老說:「cimo族以外的排灣族,都把karuvuan視爲他們的故址。」早期居住在karuvuan的排灣族,業已開枝散葉,分居於各地,各自形成分派。現在仍堅信karuvuan爲祖居地者,是vungarid社(望嘉)、rarukruk社(力里)、tjuvecekadan社(七佳),以及koabal社(割肉,舊古華)各社內的部分居民。

祖先住在karuvuan時,分成兩支: calupan-kalbich家遷往vungarid社(望嘉); kuljelje curimudjuq家遷往tjuvecekadan社居住(七佳)。(割肉社傳說)

curimudjuq家 6 個世代以前的祖先 simeragan curimudjuq 在世時,從 kaviangan 遷往 karuvuan (卡露布安),之後才遷到本社 (七佳)。此外,pchuk家 5 個世代以前的祖先在世時,住在karuvuan 故址。(七佳社所傳)

劉益昌教授指出:「本舊社來源甚爲複雜,約500年前有10戶遷自丹林附近,可能就是後來在力力溪上游的I-Ilalalan古社,後遷往南岸karuvuan舊社,與力里、望嘉舊社的前身居民混居。距今約250年前由一村民引導建立tjuvecekadan;稍後有古樓社3戶及台東卑南族10戶移入。聚落中心地帶有來義ruvaniyau及古樓tjiljuvekan頭人之家屋,兩頭人在本社都有采地」。其中就指出有一村民引導建立了tjuvecekadan(老七佳)部落,此領導村民建社的頭目,即是現今curimudjuq頭目家族的先祖kuljelje。

》時事快遞《

要有知識

— 回應章忠信先生對「原創條例」的批評



黄居正

國立清華大學科技法律研究所副教授、國立臺灣大學法律學院兼任副教授。開授國際法、侵權行為法、原住民法等課程,現為「原住民族傳統智慧創作保護推動專案辦公室」計畫主持人。著有《認識原住民族傳統智慧創作保護條例》、《國內原住民族重要判決之編輯及解析》(與蔡志偉、王皇玉合著)、《我國原住民族在資源保育地區共同治理相關法令及執行機制之研究》等書。

忠信先生在他的FB「著作權筆記」標題爲「立委亂問,官員亂答,報紙亂報, 到底是怎樣?聽我說分明。」一文中,對「原創條例」有嚴重的誤解與錯解。 作爲推動該條例十數年,草擬編修該條例子法的原住民法學者,本人覺得有必要作 出以下的說明。

章先生說「迄今尚無任何原住民族傳統智慧創作完成登記取得智慧創作專用權,自然也就沒有利用原住民族圖騰需要取得授權之問題」,只說對了一半。正確的說法是,傳統智慧創作必須由族群或部落、家族之代表人提出申請,經過實質審查,並經原住民族委員會完成登記後,始受「原創條例」之保護。但是沒有經認定登記之傳統智慧創作,也不會因此落入公共領域,成爲公有物。「原創條例」承認原住民的傳統智慧創作權是一種既存的「自身事實(ipso facto)」,只是若欲取得條例之保護,就必需履行認定、登記等程序要件。因此,原住民族族群或部落當然隨時可以向原民會提出申請,也可以分次、分項申請,不會有逾期失權的問題。而如果利用者願意在原住民族群或部落取得條例保護之前,先與管領該文化內容之族群或部落完成授權,當然更好,這樣還可以避免未來投資之減損。這也是爲什麼即使有許多文化表現內容尚未被原民會登記,學術界、廠商還是紛紛開始洽談授權事宜。閃靈樂團就是這麼做,也成爲了原住民社群叫好的示範。作爲預算支用者的公部門,如外交部,當然更應該率先推動授權,以促進條例之實施,而不是辯稱達悟族尚未完成拼板船之專用權登記,而逕予利用。

章先生因此接著說:「立法委員指責外交部護照使用達悟族傳統漁船圖片,侵

犯了『創作專用權』,有失精準」,因爲「原住民族圖騰尚未申請登記取得智慧創作專用權,但其他人設計的原住民族圖騰,仍然可以自設計完成時就自動享有著作權,外交部說已有取得『著作權』,並沒有錯」。在原住民族還無法以「原創條例」追究的現在,外交部固然可以振振有詞,但前段已經解釋過了,沒有經認定登記之傳統智慧創作,也不會因此落入公共領域,成爲公有物,只是還沒有取得條例之保護而已。同爲應推動法制建設、勵行憲法保護與促進原住民族文化增修條文之一級部會,天天拿台灣特色在外面宣揚國威,難道可以佯稱不知有條例、不理解條例所承認之文化權利是具溯及性的傳統權利?何況拼板船不僅在台灣原住民族中屬獨一無二,在南島原住民中,也是最特殊的,有常識的人都知道,絕對不會是攝影者之創作。僅將一幅以某達悟族人家門口擺設與拼板船爲內容的照片點描,怎麼好意思聲稱是具原創性的設計而享有著作權?

章先生說:「一般人認為,原住民族傳統智慧創作年代久遠,依現行智慧財產權法至早就屬於公共所有,應被自由利用,不應再予保護」,這種「一般人」意識,在「原創條例」於2007年12月經立法院三讀通過後,就不應該再存在了。如果有,那也只是一個不遵守法律、心懷違反法治秩序價值觀而需要被再教育的人,不是通常的「一般人」。任何習法者都不會把規範意識與守法觀念相混淆。本人也相信不斷在「筆記」著作權的章先生,不會自認是這種「一般人」吧?

至於章先生說:「原住民認為,原住民族傳統智慧創作原本就是他們民族或部落代代傳承共享,為何還要申請,由外人審查,才能取得智慧創作專用權。又條例規定授權相關費用不能自由利用,必須由依法許可的基金會限制一定目的使用,也是對原住民族及部落的歧視」,本人很想請問章先生,這裡所講的原住民是誰?哪一個族群哪一個部落哪一位領袖書老?又是哪一個族群部落的傳統律法規定「原住民族傳統智慧創作原本就是他們民族或部落代代傳承共享」?本人想提醒章先生,台灣目前法定原住民族群有16個,共由700多個部落組成,在語群上至少有42個,遑論光排灣族還有更細分的核心家族,您在指稱「原住民認為」時,請具體指出是哪一個族群哪一個部落哪一個家族哪一位耆老針對哪一項傳統智慧創作所做的聲明好嗎?

「爲何還要申請,由外人審查,才能取得智慧創作專用權」?條例第4條的立法 理由,已經對此提出了完整且反映出實用價值的解釋。由於傳統智慧創作往往因地 緣、族群混居、通婚或遷徙等歷史因素,具有近似性或重疊性,有時無法從創作的 外觀逕行判斷其歸屬。爲避免引發衝突,必須透過縝密之審查與討論,區別彼此 間的權利界線,確定族群或部落所屬之權利內容,並藉由登記制度,以昭公示與 公信。若將舉證責任完全歸諸於權利之主張者,恐無法完整呈現權利之內容而有效 予以保護。本人多年與全台灣各族群部落以及目前提出申請的團隊溝通,迄今並沒 有任何反對以登記作爲保護要件的聲音。所以想再次請問章先生,您的「原住民認 爲」到底是誰?本人願意親自前往向這位者老請教。

「條例規定授權相關費用不能自由利用,必須由依法許可的基金會限制一定目的使用,也是對原住民族及部落的歧視」,這當然也是章先生的錯解。條例僅規定,智慧創作之收入,應以原住民族或部落利益爲目的,設立共同基金,而依原民會授權制定之「原住民族傳統智慧創作保護共同基金收支保管及運用辦法」,也僅限定共同基金之設置與其收支、保管及運用,應以促進原住民族或部落之文化保護及發展爲目的,並未要求須成立基金會,實務上也僅須設立特別帳戶,完全由部落或族群自己組成之管理委員會進行管理。共同收益基金支用的目的,包括傳統文化保存及推廣、文化出版品之發行、文化網站之建置及傳播、文化及教育機構或團體之補助、辦理就學獎助學金及助學貸款、從事文化藝術活動、經營相關事業之贊助及文化藝術工作者之培育、協助創業或獎助、維護智慧創作專用權之訴訟或其他法律費用之支出、其他有關支出。可說是非常地廣。請問章先生,原住民族的集體財產,由他們自身之傳統組織共同決定其管理與用途,是有何歧視可言?

另外,章先生指控2007年12月立法院三讀通過「原創條例」是「充滿騙選票的政治算計」,不知有何憑據?2007年12月「原創條例」固然在民進黨執政時期通過,但當時國親新黨仍爲立院多數。章先生在指控誰騙選票?2008年第七屆立委選舉,並無任何候選人以推動該條例作爲政見,總統選舉亦然。2008年政黨輪替後,章仁香擔任原民會主委至2009年,條例完全未被推動,子法石沉大海,直至孫大川繼任後,於2010年才開始啓動子法編修,但2012年立委選舉時,仍然沒有任何候選人以「原創條例」爲政見。2016年立委選舉,雖有時代力量候選人以「原創條例」爲政見,但其既非原住民候選人,該黨也未參與當年「原創條例」制定。所以,再次請問,是誰在用「原創條例」「騙選票」?「騙」誰的選票?一個習法者在毫無根據下,竟能如此信口開河,令人驚訝!況且「原創條例」之法源,來自兩公約自決權與

2007年聯合國原住民族權利宣言,也是2005年「原住民族基本法」所要求三年內必須完成制定之法律,其內容與原權宣言及WIPO之建議書,並無實質差異,在不論藍綠都追求人權立國的今天,章先生竟敢以「騙選票的政治算計」汙衊此一進步之人權大法,恐怕自己才是內心充滿了難以啓齒的政治算計吧?

章先生說條例有「很多爭議,難以施行」,那麻煩請具體列出您所理解的爭議 所在,以及所認知其難以施行的原因好嗎?念法律的人對所欲評價之事不應空言指 摘,這也不是(如果真的)關心「原創條例」者應有的態度。而在沒有任何爭議被具 體提出之前,也很難理解章先生又憑什麼要求立法委員「將條例重新檢討,提出修 正案補款」?要檢討什麼?要修正什麼?

章先生最後說,「原創條例」是「原民會想盡各種方式,勉強上路,前途未 卜」,自曝其對「原創條例」之實施歷程,不是完全沒有知識,就是刻意加以忽視。 不過,本人也非常樂意藉這個機會,再次說明「原創條例」自2007年底通過後到 2015年3月正式實施這段期間的歷程,以正視聽,以寓教益。

爲因應「原創條例」之通過,在數位典藏國家型科技計畫第四分項主持人劉靜 怡教授指示下,本人即於2008年以共同主持人身分,組成「原創條例」因應團隊, 開始積極於公部門與學術機構間宣導、引介與協助建立原住民族傳統智慧創作保護 制度,並進行部落訪談與推廣教育。所有參與數位典藏計畫之團隊如中研院、國史 館、台博館、台灣大學、原住民文化園區、順益博物館,以及其他典藏與利用原住 民族傳統文化元素之機構,均已完成就條例實施可能造成影響之諮商與協助。孫大 川繼任主委決定重啓條例之推動後,本人於2010年主持了台灣第一個由原民會委託 之「原住民族傳統智慧創作保護計畫」,與全台灣幾乎所有法律、公共行政、原住 民族研究與民族人類學者就條例之實施方法與其影響進行訪談諮商,另分別與14族 族群代表與耆老座談,廣宣條例之內容並調查其需求,據以完成原住民族傳統智慧 創作保護條例第二版子法之草擬。

2011年,本人繼續藉由主持財團法人原住民族文化事業基金會委託之「原住民族智慧創作法律權益論壇」計畫,延伸上述廣宣與諮詢工作至全台原住民族文化藝術工作者,理解其對智財規範之需求,並辦理與原住民族文化工作者與工坊之座談。2012年,本人主持了台灣最大規模之法律試辦計畫-原民會委託之「原住民族傳統智慧創作保護試辦計畫」,輔導由12個法定原住民族組成之14個試辦申請團

隊,協助其模擬選舉代表人並提出專用權申請,完成並審查通過認定共計51件保護申請案,並根據模擬申請的結果,再次編修了原住民族傳統智慧創作保護條例第三版子法,使其能完整統合外部利用者、典藏機構、學術社群、文化產業與原住民族社群之需求與認知,是爲現行「原住民族傳統智慧創作保護實施辦法」之原型。2013年孫大川卸任,條例推動遂跟著停擺。直至2015年3月,子法終於以本人草擬之原型爲基礎被公告施行。同年,爲配合子法施行與條例正式上路,本人再次接受原民會委託,主持「原住民族傳統智慧創作保護推動專案辦公室計畫」,協助原民會提供原住民族社群關於條例之輔導與諮詢工作。目前共有12族所組成之14個專用權申請團隊(原應爲16個團隊,但其中已有2個團隊因故遭原住民族委員會撤銷),已於今年初完成57個申請標的之申請書撰寫與提出,即將進行審議與認定之工作。

說明至此,所有人都可明白,「原創條例」既非「勉強上路」,也不會「前途未卜」。本人倒是想請問章先生,面對上述八年來全台多達上千人參與討論、諮商、試辦、組織、而且已經順利展開實作的事實,您所謂「原民會想盡各種方式,勉強上路」,究竟有何根據?又憑什麼聲稱條例「前途未卜」?本人靜待您進一步的指教。

文末,本人有個感慨。作爲一個長期研究原住民族法制的學者,在各大學已開設多年、桃李上百的原住民法課程開始前,常常會告誡學生,要從事原住民族法制之研究與實務,首先必須建立與台灣原住民族社會與文化相關之完整知識,再來,就是要有充滿人道主義、接受多元文化價值的胸懷。徒有知識沒有慈悲的習法者,不應該涉足原住民法。當然,如果連知識都沒有,就更不用說了。(編按:本文為作者於2016年3月19日回應章忠信先生同年3月17日在臉書「著作權筆記」中對「原創條例」見解之文章,原刊於「原住民族傳統智慧創作保護資訊網」,經作者授權轉載於本刊。另,章忠信先生現為大葉大學管理學院國際企業管理學系助理教授。)

新書視窗

消失的國度到回家的路

—— 導讀奧崴尼·卡勒盛散文集《消失的國度》

彭玉萍



竹塹人,清華大學臺灣文學所碩士班畢業,現爲臺灣大學臺灣文學所博士生,研究 關懷主要爲作家精神史、歷史書寫、散文史。喜歡在廣袤山林裡叶納,偶然闖入了 顧你們永遠在「家」

麗阿樂溫,我們的故鄉!

我們竟在這裡,而

您目送的曙光

必將是我們的火炬

我們的神犬哩咕烙

必繼續帶領指引我們

直到永永遠遠

一、創作歷程與部落歷史



源/城邦文化事業股份有限 公司麥田出版事業部)

歳尼・卡勒盛 (1945-), 魯凱族, 出身屛東縣古茶布安 (Kucapungane) 部落, 族名Auvini·Kadresengan,漢名邱金士。奧崴尼的父親是祭司與獵人,奧崴 尼從小就被培養當祭司,薰染濃厚的魯凱族信仰與精神。1974年時,離開家鄉前往 南投縣的三育神學院就讀,結束三年的學習後,開始到教會機構實習工作。

魯凱族是臺灣16族原住民族中唯一設有說史者制度的民族,而前好茶史官喇 叭郜(Lapagau-Dromalalgathe),則是奧嚴尼的舅公,有關魯凱傳統歷史集禮儀的知 識,大都得自舅公的教導。此一「說史的人」傳承部落歷史與細膩、幽默、記憶力 強的口說能力,都影響到奧崴尼的寫作。

古茶部安部落位處於北大武山的舊部落,有「雲豹的傳人」之意,雲豹在魯凱 族語中即爲哩咕烙,是魯凱族的英雄和祖靈的朋友,在魯凱族裡稱雲豹爲獵犬。因 地處偏遠,國民黨政府於1978年將部落由北大武山遷往南隘寮溪的臺地,建立的現 代住家的新好茶部落。但這卻也同時讓魯凱族人的石板屋住家逐漸荒廢,部落的石 板屋文化逐漸凋零,這對於自小生活在古茶部安的奧崴尼產生巨大的衝擊。奧崴尼

浪漫的性格,詩化的言語記敘著這部落變遷繼而祖靈地荒蕪、族人本質轉變的過程。

二、「神秘的消失」到「消失的國度」

奧崴尼的魯凱族文學中,不斷在開創自己的路,也提供族人重新理解未來與往 昔的一條可能之路,散文《雲豹的傳人》、長篇小說《野百合之歌》、童話《多情的 巴嫩姑娘》、短篇小說〈渦流中的宿命〉、〈淚水〉,奧巖尼汲汲用文字在彌補祖先與 自我、族人的對話。在現代文學論述批評框架中,文學與美學技藝是不可分裂的, 但之於原住民作家的創作觀,此「美學技藝」卻並非是預設前提,與「傳統」對話, 這個動作成爲「文學性」的起點。在魯凱語裡的「天窗」,不僅是從陰暗房間中從屋 頂引入陽光,還有魯凱人頭顱上的天靈蓋之意,透過魯凱族語的精妙也喻示魯凱人 與家屋、自然間的牽引;或許,奧巖尼的文字,也正是一種中介陽光、開啟族人心 靈的「天窗」。2006年出版的《神秘的消失》寫著生長歷程、失去親人的喪慟、自然 萬物的遷滅,誕生與死亡宛如一線之隔的渦程,奧嚴尼反思著原住民生命觀的喜樂 哀愁,如何珍惜生命與如何愛人。2015年10月新出版散文集《消失的國度》即是延 續2006年《神秘的消失》,全面性書寫部落與個人生命的變遷史,兩本書名重複的 「消失」字眼,封面也自雲豹、象徵祖先永恆光芒的北大武山山戀,轉換到新好茶 部落於2009年歷經莫拉克颱風,整個現代化家屋被完全沖毀的慘狀,與此同時被擊 潰得也包括族人的心靈世界。

這本散文集採順敘的方式寫作,歷來很多原住民族作家思索自我族群與現代 的去從問題,諸如布農族拓拔斯,塔瑪匹瑪、泰雅族游霸士,撓給赫與瓦歷斯,諾 幹、達悟族夏曼·藍波安,女作家有泰雅族麗依京·尤瑪、排灣族利格拉樂·阿女 島,這並非是一個新穎的創作子題,但卻是原住民族無法繞開的問題。在其中,**奧** 威尼自身詩性、史官的性格,釀成這一脈歷史書寫子顯中最特殊的敘事腔調。古茶 部安部落在1978年遷到新好茶部落,「好茶村」是國民黨政府給予的,奧威尼寫到: 「但在大家內心裡真正的名稱是『古茶部安』那才是我們的祖先從歷史生命中,一路 走來以脈動現象而取得之最恰當的名稱。」奧威尼文字中沉著、不慍不火的筆觸下, 對於部落變遷較不訴諸於外在政權更迭,而是向內質問部落人心與祖靈精神的本 質,但我們莫可忘記「消失的國度」的背景是政治、漢人以著不同形式的步步侵逼。 回歸自己的名字、部落的名字、從書寫歷史、書寫來時路、書寫族人開始,在

新好茶部落的第一個獵人祭,已經中斷二三十年的獵人祭再次點燃煙火,奧威尼領 悟到獵人祭的深層意義,是藉相先留下的煙火思古追源,還有族人相聚時背後「深 層又昂貴」的精神交流,當老人叉馬克親自分配象徵獵物的小米餅給族人之時,他 對奧威尼說:「就當你靈魂的便當吧。因爲你還有很長的路要走。」 在魯凱族語中這 不只是一份便當,這是一個抽象的名詞,是包含著內心永恆的愛之意。奧威尼絮筆 寫道這片段,「似乎他早已意識到,今天我即將從歷史廢墟中,重新尋覓想找回族 人過往的影子。」 這份愛,不僅是承接自老人,更是相靈的回望,奧威尼曾講述回 古茶安部落的石板屋書寫的經驗,宛如每片石板屋的呼吸、落雨聲都是祖靈督促、 守護他寫作的聲響。

三、反省現代知識與部落本質

在重新尋找開闢回到古茶部安,闢草、打釘、綁繩的築路過程,從日本時代的 殖民經驗,再到國民黨政府以威權和隱形的手段劃定國有林地,直接割斷了魯凱 族賴以爲生的土地;坡度限制、山地浩林、廢除偏遠學校、土石流、颱風等自然災 害,奧威尼訴說這一段魯凱族人最軟弱的時候,其生命價值與尊嚴被貶低到比動物 還不值錢。於是,族人開始困惑、迷失了原有祖先的精神。在這趟築路到回家的過 程,仰賴老人的指路,實則是一趟歸返自然與祖先之路。

築路仰賴電鑽機械代勞,猶如族人在貨幣生活重壓下,被迫成爲生產線上的螺 絲釘,被泊捨棄了智力和人性;禮納里部落分配家屋的渦程中,族人潰失了傳統的 分配倫理; 2012年的夏季大雨,沖毀祖先埋骨的巴哩屋(墓園),族人遺失了對生 命倫理的觀念與對待生命道德的態度。奧威尼史官品評人世,提示方向與精神信 仰, 猶如長者對於子孫溫暖的點醒與守護。

奥威尼他們因爲後代子孫而選擇離開故鄉遷移山下,因子孫是他們的價值意 義,奧威尼宛如中間世代,因爲子孫而離開,也因爲祖先而歸返,他書寫著下一代 族人「我對這一條路永不死心」的心情。

帶著詩意與自省的奧威尼,從精神層次的角度重新提醒魯凱族,或是整個臺 灣,那一代人整個內心精神像土石流一樣完全垮台的慘淡歷程。縱然諸多的疑惑多 過於恐懼,奧威尼認爲回家的路,應是先看著以前的祖先的來時路,以愛立國,如 同魯凱族老人娃娃嗚妮‧陶卡賭的遺言一般:

古人祖先最大的特色,彼此之間只有濃厚的愛,且沒有互相說重話。他們所打 造的滋歌樂(國度)人見人愛,彷彿是在夕陽染紅一層紅霞般地令人留戀。

新書視窗

當代臺灣原住民族運動的性別論述

—— 遵讀《後原運·性別·族裔:當代臺灣原住民族女性運動者群像》



徐國明

原運・性別・族裔:當代臺灣原住民族女性運動者群像》。

| 1 | **| |** 於《後原運·性別·族裔:當代臺灣原住民族女性運動者群像》(2015)一書的寫作動機與訪談過程,主要是針對1990年代臺灣原住民族運動的「部落主 義」(tribalism)轉向及其後續發展,試圖提出探問。尤其,從1980年代展開的東埔挖 墳事件、破除吳鳳神話、正名運動、還我土地運動等,都是具有相當明確的議題目 標、運動時程和行動模式的街頭抗爭運動。相對地,自1990年代以來,原住民知識 分子開始回歸部落進行不同面向的復振工作,這樣的運動時程或行動模式,幾乎無 法以一個穩定、固著的定義框架來概括這些部落實踐的歷程。並且,在歷經1994年 「原住民」入憲正名、1996年原民會成立,在某種程度上可視爲原運時期的暫告段落 後,我們應該如何重新定位這股無法歸納卻又於日後產生深刻影響的時代驅力呢?

事實上,無論是謝若蘭爲文撰述的〈蓄勢待發的新一波原運〉, ● 或是Haisul Palalavi (海樹兒· 友剌拉菲) 提到的「一種嶄新的原住民部落自主運動」[®] 的出現, 皆是提醒我們留意這股迥異於1980年代原運時期、且更具部落主體性的實踐動能。 藉此,本書嘗試以「後原運」(post-indigenous movement)時期來作爲一個延續性的時 間概念,用以浮凸1990年代以後臺灣原住民族運動議題或實踐的多元紛呈。更重要 的是,這也間接導引出另一個密切相關的「倫理」(ethics)課題 —— 也就是說,「與 部落保持什麼樣的關係」成爲後原運時期檢視行動主體的重要切入視角。很明顯 地,這樣的「倫理」思考,是延續著1990年代部落主義的反省而來。質言之,「以部 落爲主體 | 幾乎可以視爲後原運時期最鮮明的特質。

因此,在這樣的時間斷限、構成要素與運動特質下,本書以口述歷史爲研究取 徑,實地踏訪12位原住民女性運動者,藉以探詢在這股強調部落主體的「後原運」

趨勢,原住民女性運動者的行動主體與實踐策略,如何擺脫過往原運、婦運的單一框架?又開展出哪些特殊、深刻的觀點或經驗?根據訪談內容與相關資料的梳理,本書歸結出五項後原運時期的重要議題:部落草根組織、族群正名運動、部落自主性抗爭行動、部落營造與青年培力。雖然,這五項議題並非原住民族女性特有的關懷視野,卻是她們以其女性身分所開拓出來的運動面向,具有相當的貢獻、價值。並且,透過口述歷史開發的女性生命史的自我述說,可供我們理解不同原住民女性運動者的行動主體,如何經由公共事務或社會議題的付諸實踐,而對於自身的生命經驗產生變化、影響,並且,又是如何深刻地培育、增能部落族人。

此外,更爲宏觀地看,原住民女性運動者不同層次的行動經驗與在地實踐,可以在臺灣社會運動、婦女運動與原住民族運動之間,重新定位「臺灣原住民族女性運動」的位置、意義及價值。亦即,經由原住民女性運動者的生命經驗,可以觀察她們在不同的社會行動網絡中,如何在全球、國家、社會、族群、部落、性別與階級等多重角力之間,相互對話、彼此抗辯。但不可忽略地,這樣的多重角力狀態或權力關係不再是過去「樓上樓下」的階層化模式,而是需要在複雜糾結的關係網絡中,仔細思索如何進行協商、結盟或開創的可能。

最後,本書僅能作爲特定歷史時空的一道切面,當中呈現、記錄的諸多議題或實踐仍在持續推進,美麗灣違法未解、蘭嶼核廢料移置延宕、平埔族群正名未果、傳統領域的土地正義,甚至是需要面對接踵而來更爲迫切、棘手的難題。但是,回歸本書初衷,希望透過原住民女性運動者極爲獨特、重要的行動模式和批判視野,期能提供當前不同世代的原住民知識分子在不同場域從事相關議題實踐時,得以參照的具體經驗、方法與洞見。



《後原運·性別·族裔:當代臺灣原住民族女性運動者群像》 封面(圖片來源/徐國明)

註釋

- 動若蘭,〈原視野:蓄勢待發的新一波原運〉,(來源:台灣立報,https://tw.mobi.yahoo.com/news/%E5%8E%9F%E8%A6%96%E9%87%8E-%E8%93%84%E5%8B%A2%E5%BE%85%E7%99%BC%E7%9A%84%E6%96%B0-%E6%B3%A2%E5%8E%9F%E9%81%8B-161113636.html,2016.04.18查詢)。
- 海樹兒· 龙刺拉菲,〈原住民參選立法委員之研究〉(臺北:國立政治大學民族學系博士論文,2006.07),頁 259。