

文獻的・文摘的・大眾的



原住民族文獻

【雙月刊】 第三期

中華民國101年6月5日

本期專題

平埔族，你在哪裡？

從「馬尼拉手稿」看16世紀的雞籠人與淡水人

從「新港文書」看16-19世紀的平埔族

噶瑪蘭族洗禮簿

平埔聚落遺跡的見證

平埔族的身分認定與變遷（1895-1950）

「平埔族」名詞淺說





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：孫大川

學術顧問：胡台麗、詹素娟、翁佳音、陳文德

黃美娥、浦忠成、海樹兒・爻刺拉菲

本期學術主編：詹素娟

執行團隊：智慧藏學習科技股份有限公司

地址：臺北市南昌路2段81號8樓

電話：2393-6968

專案主編：杜麗琴 du@ylib.com

執行主編：黃驗 gleaner@ylib.com

執行編輯：蒲琮仁、伊婉・貝林

美術編輯：陳春惠

數位編輯：吳國志

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

投稿信箱：du@ylib.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。



目次

【本期專題】平埔族，你在哪裡？	2
-----------------	---

從「馬尼拉手稿」看16世紀的雞籠人與淡水人	文／陳宗仁	3
-----------------------	-------	---

從「新港文書」看16-19世紀的平埔族	文／李瑞源	8
---------------------	-------	---

噶瑪蘭族洗禮簿——教會檔案史料中的平埔族	文／林昌華	13
----------------------	-------	----

平埔聚落遺跡的見證——北投保德宮的番仔王爺與「平埔社」土地公	文・圖／林芬郁	17
--------------------------------	---------	----

平埔族的身分認定與變遷（1895-1950）	文／詹素娟	22
------------------------	-------	----

「平埔族」名詞淺說	整理／本刊編輯部	33
-----------	----------	----

【文獻評介】回首《矮人祭之歌》	文・圖／胡台麗	39
-----------------	---------	----

【文物掌故】布農族的獵物袋	口述／林淵源	文・圖／沙力浪	44
---------------	--------	---------	----

【文物掌故】布農族的生活器物	口述／陳國良	文・圖／沙力浪	45
----------------	--------	---------	----

【老照片講古】霞露谷的結婚照	文・圖／李迎真	46
----------------	---------	----

本期專題

平埔族，你在哪裡？

在臺灣歷史上，平埔族曾是長期「失聲」的人群。他們是最早臺灣原住民族接受外來文化的，以絕對少數置身在漢人社會。歷經18-20世紀，伴隨土地流失，語言與文化也日漸諳啞、消沉的變遷，卻仍奇異地維持著各種形式與記憶，保存有朝一日得以復甦的種芽。

日治時期的「種族」登記制標誌了平埔族的身分，長期以來學界對平埔各族語言、宗教祭儀、歷史活動的調查與研究，維護了再起的能量，而在1980年代末興起一連串平埔族追尋身分、認同的復名運動，一路走到21世紀。

復名的路途艱辛，因為還有太多人內心疑惑：平埔族是「誰」？在經過數百年的變化後，他們以什麼方式維繫自己的存在呢？為此，本期【平埔族專輯】，特別邀請對平埔族有長期、專精研究的詹素娟教授，規劃五個主題：「馬尼拉手稿」的平埔族圖像、「新港文書」中的平埔社會、教會洗禮簿裡的平埔族、平埔聚落遺跡的見證、平埔族的人口調查與身分認定。透過這幾個面向，對平埔族群的變遷脈絡作一概要的介紹。



人類學者鳥居龍藏於1897年拍攝的平埔族。（順益臺灣原住民博物館提供）

本期專題1

從「馬尼拉手稿」 看16世紀的雞籠人與淡水人

文／陳宗仁

在大約完成於1590年的西班牙文獻「馬尼拉手稿」中，有兩幅臺灣原住民圖像，不但是臺灣史最早的文獻之一，也是關於平埔族的珍貴史料。臺灣史學者陳宗仁曾撰述專文，介紹手稿中有關雞籠與淡水的人種描繪及文字記載，也分析這份文獻的「真實性」，並探討西班牙人想像中的雞籠人、淡水人形象與其隱喻。本文即該論文的精華摘要。

在「馬尼拉手稿」中描繪的，雞籠（今基隆）圖像，男、女各一人，男子上身赤裸，下圍用一條白布包裹，類似丁字褲，^①戴金色耳環，捲髮披散，留鬍鬚，手持長矛。女子也裸露胸部，下圍白布，戴金色耳環，捲髮，但身上多披了一條紅底藍點布，手持一尾魚，用樹枝從鰓至口串起。

對雞籠人的描繪

圖像外圍有一畫框，有植物與動物，圖框上方有拼音文字「Cheylam」及由右至左寫的中文「雞籠」。其說明文字謂：

es Cheylam reyno junto a Japón. tienen su / rey que los gobierna al qual tributan es/ tierra muy abundante de açufre y pelean y / pescan con fisgas.

譯文：

是雞籠王國，鄰近日本，他們有自己的國王統治他們，並要納貢。此地有豐富的硫磺（açufre），好鬥（pelean），及使用標槍叉魚。^②

對淡水人的描繪

「馬尼拉手稿」的淡水人圖像，男、女各一人，均赤裸上身，男子下半身似用草裙圍住，外加長布條束縛；女子直髮而短，亦穿草裙，上身另披一條紅色長布。



女性耳朵、上臂、手腕均戴金色環狀飾品，男子耳垂有金色物件貫穿。男子持弓與箭：值得注意的是，弓身中央偏上方，嵌了中文字「淡水」。女子手捧人頭骨，頭骨亦如飾品，是金色。

圖像外圍有一畫框，有植物與動物，圖框上方的拼音文字則為「Tamchuy」及由右至左寫的中文字「淡水」。其說明文字的譯文為：

淡水是一個與雞籠（王國）相鄰的王國。該地住著暴怒的人們，好於戰爭與爭吵。是傑出的弓箭手並且經常四處行搶。在他們戰爭的時候，他們所有的人皆有一個習俗，即殺了某人後便割下頭顱、剝其皮，只留下頭蓋骨（casco），鑲上金；鑲金之後，掛在屋裡最主要廳堂的牆上，他們與其和諧共住一起。這樣，他們以擁有這種大的戰利品而被視為勇敢，一位女性總是在手上帶著她殺的重要男性的頭骨，為此，他們將看重並尊敬此女性為勇敢的人。^④

依1990年代潘英海教授撰寫的《重修臺灣省通志・住民志同胄篇・平埔諸族》，歸納文獻記載，認為平埔族群男子「於幼小時先穿耳，塞以竹圈，使其漸大，再實以螺、貝、圓木、灰土」；婦女則有耳鑽數孔至八、九孔，可以嵌米珠、帶耳環。至於臂飾，使用鐵環或銅環，且成束攜帶。至於髮式，則有束髮、頭陀狀剪髮、垂髮、髮辮等。因此，雞籠、淡水人物圖像中的耳飾、臂飾及髮式，大致與文獻的描述相符。

1602年福建水師將領偵知臺灣有倭寇巢穴，率軍來臺征剿，陳第隨行，事後寫了一篇〈東番記〉，介紹臺灣西南海岸的原住民：

地暖，冬夏不衣，婦女結草裙微蔽下體而已。……男子剪髮，留數寸，披垂；女子則否。男子穿耳、女子斷齒，以為飾也。

文中所指雖為南部的原住民，但頭髮披垂、穿耳、草裙的裝扮，與淡水圖像類似。17世紀的Carspar Schmalcadén，在《東西印度驚奇旅行記》中附有作者繪製的臺灣原住民（Formosar）圖像，短髮披散，上身赤裸，帶手環，下半身用深色布圍住，赤腳，作奔跑狀。與雞籠人、淡水人兩圖相比，也大致相似，只是頭髮蓋住耳朵，未呈現大耳特徵；另一方面，下半身是用布圍住，而非草裙或丁字褲造型。

雞籠人與魚

「馬尼拉手稿」有關雞籠的文字敘述提到：「此地有非常豐富的硫磺

（açzufre），好鬥（pelean），及使用標槍叉魚（pescan con figas）。」硫磺是製造火藥的材料之一，在當時是臺灣海域社會的重要貿易品。至於好鬥，可能與村社間的紛爭有關，亦涉及獵首風俗。在雞籠的圖像中，男人倒持標槍，這種標槍可用來捕魚或獵鹿。

西班牙人以及往來東亞的歐洲水手會向各地原住民買魚，同一時期的西班牙與荷蘭文獻都有關於雞籠、淡水或北臺灣海域漁獲的記載。「馬尼拉手稿」描繪的雞籠人圖像，顯示了西班牙人對魚的關注，那是他們日常主食之一，同時說明16、17世紀臺灣海域豐富的漁獲；而更重要的是，雞籠人在實際生活中也捕魚與賣魚。在上述背景下，

「馬尼拉手稿」的作者與繪圖者，才會特別強調雞籠人與魚的關係。



「馬尼拉手稿」描繪的雞籠（今基隆）的平地原住民。

圖像的隱喻：淡水人與鑲金的人頭骨

在對淡水的文字描述中，強調淡水人是暴怒的、喜好戰爭與愛爭吵的，還說他們是弓箭手，四處行搶。這些文字，可能都在為了鋪陳接下來的敘述——獵首習俗：殺人後割頭剝皮，然後留下頭顱（casco），鑲上金飾後，置於最主要房間的牆上，由女性攜帶，是被尊敬及視為勇敢的行為。

16、17世紀時的歐洲，繪畫風格流行使用隱喻符號；如果圖像中出現頭蓋骨，往往是一種隱喻，以作為死亡的象徵（memento mori），意指明白人終將死亡。而在歐洲流行的美洲圖像裡，對人的肢體描繪也是一種隱喻符號，指的是美洲原住民吃人的風俗（cannibalism）。雖然學者對類似行為的實態還有爭論，但當時的西班牙官方確信這種行為的真實性，並繪製成圖像，通行歐洲各地。不過，「馬尼拉手稿」未將淡水原住民的獵首行為置於前述的隱喻符號下解讀，既沒有道德的意味，也沒有野蠻化的企圖，反而帶有同情的理解，將獵首與個人勇氣、獲得尊敬等概念連結。

17-20世紀，外人與臺灣原住民社會持續接觸，也注意到獵首行為，並做出類似的解釋；如17世紀初，陳第〈東番記〉描述獵首習俗，謂：「所斬首，剔肉存骨，懸之門；其門懸骷髏多者，稱壯士。」這是指臺南一帶西拉雅族的獵首習慣。由此可見，西班牙、荷蘭及明清文獻，亦理解到獵首對臺灣原住民的文化意義。淡水男性持弓箭、女性捧人頭骨，即是在這樣的書寫脈絡中描繪所得。從這點來看，「馬尼拉手稿」的某些內容是相當寫實的。

在1626年西班牙人佔領雞籠前，臺灣住民早有「野蠻」的名聲。1582年發生的船難，西班牙籍耶穌會士Alonso Sanchez，在事後描述船難過程，即認為當地住民會吃人肉（comían carne humana）。同為1590年代的文獻，「馬尼拉手稿」對淡水人卻只強調好戰，這可能與淡水河流域村社眾多，對立、仇殺的現象頻繁有關，而使獵首行為更受矚目。



「馬尼拉手稿」描繪的淡水原住民形象。

西班牙人佔領雞籠後，1628年派兵在淡水河口建立堡壘，並有傳教士在鄰近部落傳教。1630年前後，Jacinto Esquivel神父在淡水傳教，據說編寫了一部《淡水語辭彙》和一部《淡水語教理書》。1632年，他在有關臺北原住民的報告中提到，Pantao部落（八里坌社）附近有一些來自Cabalan（噶瑪蘭）的族人，既是Pantao社的敵人，還會四處砍人頭。Esquivel也指出，淡水各社之間雖曾因殺戮過多、停止獵首，以免帶來惡運，但是這些外來的Cabalan人仍持續獵首。

「雞籠」與「淡水」概念的歷史脈絡

「馬尼拉手稿」的編纂者，對臺灣海域或臺灣島的描繪，為何使用「雞籠」與「淡水」這兩個地名概念呢？

「馬尼拉手稿」開頭即描述西班牙新任菲律賓總督Gómez Pérez Dasmariñas與其子Luiz Pérez Dasmariñas從美洲乘船到馬尼拉，然後敘述東亞海域各地的原住民。學者Charles Boxer因此推論，「馬尼拉手稿」的纂輯可能與這對父子有關；而

手稿中最晚的敘述年代大約在1590年前後，Dasmariñas父子也是在1590年前往馬尼拉，所以在時間上更加強了這種可能性。

不僅如此，「雞籠」、「淡水」既不是西班牙式地名，也非西班牙人自創。因此，當西班牙人使用這兩個明顯來自唐人的地名概念時，表示他們已牽扯入這兩個地名在臺灣海域的歷史脈絡了。

總結而言，這套雞籠、淡水的認知體系，承接自福建船商、水手的認知，再添加西班牙人對商品（魚）、暴力（獵首）的關注。而西班牙人這套認知概念及相關著作，則與1590年前來馬尼拉的Gómez P. Dasmariñas父子關係甚深。（本文作者為中央研究院臺灣史研究所助研究員）

* 關於本篇主題之完整論述，請參見作者之論文：〈「馬尼拉手稿」中的雞籠人與淡水人〉

① 瀨川孝吉收集此種包裹下半身的布條實物，屬泰雅族與達悟族(原作ヤミ族)，見渋谷区立松濤美術館編集，《特別展臺灣高砂族の服飾：瀨川コレクション》，東京：編者刊行，1983。

② 此段文字由李毓中教授抄譯，筆者略作修改。

③ 此段文字由李毓中教授抄譯，方真真教授修改。

本期專題2

從新港文書看16-19世紀的平埔族

文／李瑞源（Paparil Tavali）

「少年耶，這契約內底英語寫啥恁敢看有？阮因讀英語系就看攏無，恁敢看有？」

「歐吉桑，我後遍要閣去恁厝找你開講喔，到時英語的契約要借我看喔。」^①

這是新港文書出土的一段經典對話，在歐吉桑的家裡，果真收藏3張新港文書。這個連英文系的孩子都看不懂的新港文書，究竟長成什麼樣子？又代表了誰的語言？是誰在說新港語呢？透過新港文書，我們可以認識一個族群的歷史——她的名字叫做「西拉雅」（Siraya）。

從口傳到文字的歷史

在17世紀荷蘭人佔領臺灣前，臺灣原住民的歷史傳承都是用最原始的方式——口耳相傳來進行，在日常生活中反覆提醒與傳頌，遇到特殊祭典則加以強調歷史經驗的記憶，記取教訓，強化自身族群的生存能力。荷蘭人來到臺灣後，將文字系統輸入鄰近荷蘭人的原住民部落，特別是最靠近大員（今臺南安平區）熱蘭遮城行政中心的西拉雅族新港社（今臺南新市區），不但最早設立教會學校（1636年），最先接觸文字教育，持續性也最久。因此，一些部落年輕人學會使用羅馬字來書寫自己的母語——新港語（Sinkan Language），也曾被派到其他部落教導羅馬字。這新款的文字語言後來主要應用在契約文書上，被稱為「新港文書」（Sinkan Manuscripts），俗稱「番仔契」、「番仔字」；而這群會寫羅馬字的年輕人，在清代歷史文獻中稱作「甲冊」或「教冊」（閩南話「學校老師」之意）。

西拉雅族全民瘋abc？

在還沒有「全民英檢」的時代，西拉雅族的子民早已率先學起羅馬拼音abc了。如同現在的孩子進學校讀英文，西拉雅人進入由荷蘭人創立的「教會學校」學習羅馬字，這讓以口語傳承歷史的西拉雅人開始拿起鵝毛筆畫起abc，開啟用文字

記錄生活點滴的契機，成為臺灣最早的原住民書寫文字。除了文字學習之外，教會學校最常講授的課程是基督教教育，這是荷蘭人開設教會學校最主要的目的——傳播福音。教育和佈教結合一體，讓西拉雅人一邊練習羅馬字，一邊背誦基督教信條。佈教又和政治結合，使羅馬字推行到其他西拉雅族部落，像卓猴社（今臺南山上區）、蔴豆社（今臺南麻豆區）、大武壠社（今臺南玉井區）、下淡水社（今屏東萬丹鄉）、茄藤社（今屏東南州鄉），也使荷蘭人的政治、宗教勢力擴張開來。

新港文書的出土、件數和內容

目前發現最早的新港文書是康熙22年（1683年），最晚為嘉慶23年（1818年），橫跨135年之久；也就是說，在荷蘭人離開臺灣後，西拉雅族人仍然開口說母語，動手寫羅馬字。相對的，在經歷長時間和明鄭、清代政府、漢人族群的交往互動後，在官方設置「土番社學」的儒家教育下，才過渡到寫漢字、說漢語的生活習慣。嘉慶年間以後，羅馬字新港文書就比較少出現，母語也少說了，逐漸轉換成用漢字寫成的一般性契約文書。



附有土地界圖的雙語新港文書。（黃天橫提供）

現階段收集到的新港文書至少有180件，有全部都用西拉雅語寫成的「單語新港文書」，也有西拉雅語、漢語相互對照的「雙語新港文書」。其內容多是和漢人發生土地給墾、典租、買賣等事務有關，涉及金錢交易，所以有必要訂立契約以保障自身權益，更謹慎的則將土地的四周界限畫在契約上，有圖有真相，就不怕被騙了。除此之外，也有族人之間的買賣借貸，或為了弭平糾紛所訂立的調解合約；更有趣的是，有些新港文書記載了日常用品的價格，譬如木耳、紫菜、蝦米、魷魚、麵線、米粉、煙草等項物價，甚至買賣牛隻的時價：12大員。²

新港文書的小秘密

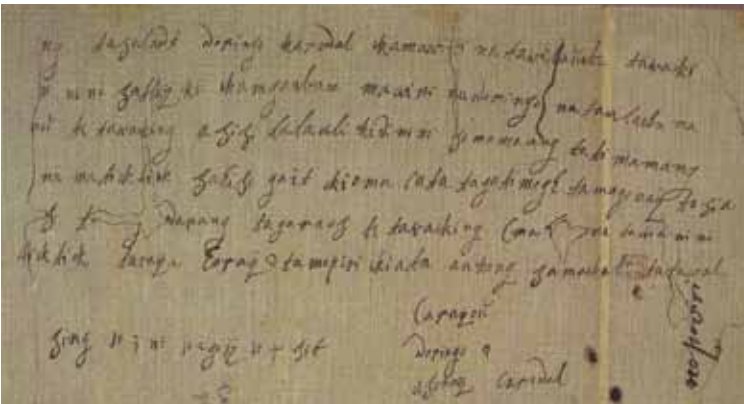
由於新港文書是西拉雅族裔寫成的羅馬字文件，從中可以觀察西拉雅族群的社會文化諸貌，譬如住居環境、部落社會、文化特色、與漢人混居的情況及影響等，這是新港文書在解讀上最饒富趣味的地方。



新港文書也記載日常生活用品的價格。（東京外國語大學—亞洲與非洲語言文化研究中心典藏）

部落的地理景觀：新港文書很多是屬於土地租借契約，會很清楚註明土地四周的界限，這時候就會帶到傍鄰土地的環境生態，有些是住家、田園，有些是山崙、山坑或溝壑，通常靠近平原地帶的會是田園或牛車路，而靠近淺山丘陵的則是山崙、坑溝，充分顯示部落附近的地理景觀。另外，有些還會提及家宅的現耕物產，如有栽植竹木、龍眼、檳榔等作物，具體呈現部落的社會經濟與土地利用。

女性多為立契人：許多土地契約的立契人、見證人，是由女性出面訂約或在場作見證人。女性活躍在新港文書中，不僅表示女性為財產持有或繼承人的身分，而且具有參與制定契約的權力。另外，不少以家族成員或部落年齡層組織為立契單位的案例，更說明土地財產權共有的文化。上述這兩點突顯女性的社會特質，能佐證西拉雅族在歷史文獻上常被描述以「女系」繼承家產的獨特性，而有偏向母系社會的內涵。³隨著時間演變，逐漸出現男女



此件文書的日期為(ioung)sing 103 ni 102 goij 104 sit（雍正13年12月14日），右邊則有幾位立契人Carajou、Doringo、Asonai Carodal的簽名和姆指印。（東京外國語大學—亞洲與非洲語言文化研究中心典藏）

推，各自分開獨立。譬如數字365，用西拉雅族計數法則記成「300605」，表示個位數有5個，十位數有6個，百位數有3個，加起來就是數字「300605」。這類計數在新港文書非常普遍，因為要記載年代、月份的關係，經常看見類似像ioungsing 103 ni 102 goij 104 sit（雍正13年12月14日）、chianliong 205 ni 101 goij（乾隆25年11月）的型式，流露出典型西拉雅族的文化特色。

最後，則是可以看到西拉雅族與漢人混居的情況與影響。新港文書載明住居環境、土地四周界限，往往會敘述東邊到誰家土地，西邊到誰家土地，因此可以發現當時在西拉雅族周圍已有漢人居住。漢人與平埔族混居的情形漸趨普遍，影響之一一是外來語（閩南話）融入西拉雅族社會生活，呈現在新港文書則經常出現借用閩南話的詞句。譬如上一段的紀元年代，完全可以用閩南語音唸出來，ioungsing（雍正）、ni（年）、goij（月）、sit（日）、chianliong（乾隆）；其他像是貨幣單位niou（兩）、ci（錢）、hon（分），容量單位sio（石）、tau（斗），名詞稱謂tonghso（通事）、tionglang（中人）、taijsou（代書），以及契約用語so si binpik（四至明白）、2 pi kagowan（二比甘願）等，唸起來似曾相識而熟悉，趣味十足。

新港文書的解碼—蒐集、解讀與研究成果

以上對新港文書的研究與解讀，是受惠於許多前人的努力而來，倘若沒有他們

共同繼承土地的現象，可視為朝向男系繼承的一種過渡型態。

特殊「計數」方法：新港文書最能彰顯西拉雅族特色的莫過於「計數」方法，不像現在我們習慣用十進位法來算數，西拉雅族真的是算「數量」的，也就是算個位數有幾個、十位數有幾個、百位數有幾個，以此類

的辛勤耕耘，我們對新港文書的認識仍然會停留在「看攏無的英語」階段。新港文書的蒐集、解讀到學術研究，是一條漫長的路。1930年代任職於臺北帝國大學文政學部的小川尚義（Ogawa Naoyoshi）、村上直次郎（Murakami Naojirô）二位教授，花了許多時間蒐集新港文書，並進行單語、雙語新港文書的解讀，尤其是村上直次郎在昭和8年（1933年）將採集到的101件單、雙語新港文書出版專書《新港文書》，使新港文書研究奠定厚實基礎。

戰後，雖然有人持續留意新港文書，但進一步的解讀和研究遲至民國78年（1989年）才由歷史學者翁佳音開始一系列的單語新港文書解讀，從中演繹出一套解析新港文書的方法論，並且提出西拉雅族的姓名規則為「名+姓」，名字則有男女性別之分。91年語言學家李壬癸解讀15件單語新港文書，並嘗試重建西拉雅族的語法規則，展現初步研究成果。94年翁佳音、吳國聖解讀8件雙語新港文書，延申討論許多有趣的題目，如典契格式、教冊傳統和族群文化用語。99年李壬癸出版《新港文書研究》，將收錄的170件新港文書全部翻譯出來，至此，新港文書的解讀工作可算大致完成。然而，後繼研究才正起步，等待更多研究者的投入與探索。

新港文書的小小正名—蕃語文書

雖然我們已經習慣用「新港文書」來表示那些用羅馬字寫成的文件或契約文書，但這個詞並非那麼恰當，因為用它來稱呼其他社群如蔴豆社、大武壠社、下淡水社、茄藤社的羅馬字文書，似乎難以望文生義，甚至有誤導的成份。其實，在本文一開始那位詢問歐吉桑的少年仔——蔡承維，曾經根據村上直次郎的分類與稱呼，指出「蕃語文書」一詞才是他用來涵括羅馬字契約文書的總稱，再依據契約內容分為新港文書、蔴豆文書、大武壠文書、下淡水文書、茄藤文書。^④因此，我們經常用來泛稱羅馬字「新港文書」的本意，正本清源，應該稱呼為「蕃語文書」。

（本文作者現為國立成功大學歷史研究所博士生）

① 陳秋坤、蔡承維編著，《大崗山地區古契約文書匯編》（高雄：高雄縣政府，2004），頁17。

② 翁佳音，〈新港文書的物價資料〉，《臺灣風物》40:1（1990），頁133-137。以及翁佳音，〈一件單語新港文書的試解〉，《民族學研究所資料彙編》1（1990），頁151。

③ 歷史文獻上的西拉雅族，有盛行招贅婚、從妻居、女性繼承家產等項部落文化特質。

④ 蔡承維，〈清代田寮地區新港社人的地權演變(1736-1895)〉（臺南：國立臺南師範學院鄉土文化研究所碩士論文，2002），頁13-15。

本期專題3

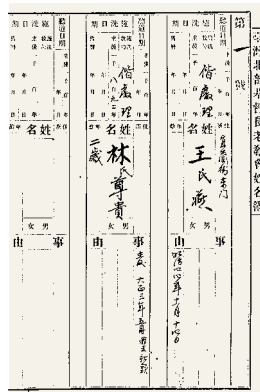
噶瑪蘭族洗禮簿——教會檔案史料中的平埔族

文／林昌華

十七世紀時，噶瑪蘭族已經進入臺灣歷史文獻的舞臺。荷蘭人的遠征隊曾前往噶瑪蘭平原征伐，留下數件報告書，成為研究早期噶瑪蘭族歷史的素材。馬偕牧師在噶瑪蘭地區的傳教歷史，則是提供現代人檢視19世紀末噶瑪蘭族歷史的另一個資料來源。研讀《馬偕日記》或他的「臺北的紀錄，Tâi-pak ê ki-liok」手稿，會發現儘管宜蘭平原上的噶瑪蘭教會是馬偕傳教的重要里程碑，但除了個位數的信徒事蹟外，並沒有其他資料可以參考；史料的有限，更顯示「洗禮簿」的重要性。本文將簡要介紹洗禮簿對基督教會生活的意義，噶瑪蘭教會洗禮簿的二個版本，並以噶瑪蘭族人在番社頭（今壯圍鄉新社村）的第一間教會「番社頭教會」為對象，說明洗禮簿中有趣的訊息。

基督長老教會的洗禮簿

基督教信仰有兩個典禮稱為「聖禮」，一是洗禮，一是聖餐。洗禮是一個人成為基督徒必經的過程，而在舉行聖餐前，教會要先審查信徒的言行舉止是否逾越基督徒的規矩；若有，可能被教會禁聖餐，情節嚴重則可能遭逐出教會。這些紀錄，全部保留在洗禮簿。由於洗禮簿對信徒的重要意義，所以又稱為「生命冊」，意思是只要自己的名字記錄在洗禮簿上，可保證過世後能進入上帝預備的天堂；如果自己的名字從洗禮簿消失，則表示自己可能無法得到上帝的拯救。在這種考慮下，教會在記錄信徒名單時，會記載其性別、年齡、居住所在地、生卒年月日，以及曾受戒規處分與否等資料。因此，教會也在無意間保存了19世紀時噶瑪蘭人的重要史料。



1892年宜蘭街的教會洗禮簿，施洗牧師偕叡理即馬偕博士。（臺灣神學院史料中心提供）

噶瑪蘭族教會洗禮簿

目前19世紀噶瑪蘭教會信徒名冊共有二個版本，第一個版本是馬偕牧師的洗禮

簿，收藏在淡水教會，記錄的信徒名單極為完整；另一個版本為「臺灣北部基督長老教會姓名簿」，這是臺灣神學院收存的洗禮簿，是北部中會傳道局的版本，²也是後來再整理的版本。在這個版本，可以看到1920年以前的資料，只是內容不若馬偕版本的完整；加上有部分洗禮簿可能因戰亂而遺失，所以只收錄了15間教會的資料。從馬偕的洗禮簿可以看到，馬偕在宜蘭平原上（包括龜山島）共設有29間教會。這些教會的設立集中在1883年、1886年和1887年。其實，馬偕牧師並不是在1883年才開始前往噶瑪蘭族地區傳教。根據他的日記，1873年10月20-24日，他已沿著海岸由打馬煙社開始，前往蘇澳訪問。³1883年以後，馬偕牧師才開始在宜蘭平原設立教會，先後順序如下：⁴

1883年：番社頭、大竹圍、斗門頭、打挪美、打馬煙、奇母蘭、奇立丹、奇立板、奇母老、武暖、波羅辛仔遠、南方澳、埤頭（坡頭）、掃笏。

1886年：加里宛、北關口、流流仔、珍珠里簡、頭城。

1887年：大里簡、亞里史、檜欖城、龜山、礁溪、羅東、蘇澳街、三結仔街。

其中，只有教會名稱而沒有信徒洗禮的是：北關口、龜山、礁溪、頭城、羅東。從上述資料可以看到，馬偕當時設立的教會，基本上是以噶瑪蘭族人為主，而無信徒、無洗禮的教會，都位於以漢人為主的聚落。進入20世紀後，漢人教會得到長足進展，噶瑪蘭教會則急速萎縮；1904年北部中會設立後整理教會，整個宜蘭平原的噶瑪蘭教會，只剩下打馬煙、三結仔街兩間堂會。⁵

番社頭教會

番社頭教會是噶瑪蘭族的第一間教會。所以，除了*From Far Formosa*一書可以看到相關紀錄外，1894年馬偕撰寫的手稿「臺北的紀錄」，也有一篇「甲子蘭」說明當時的情況。馬偕是這樣說的：

甲子蘭的平埔番有36社，偕牧師逐年有去幾啗擺，伊不接納，是因為唐人攪唆，也不准恡在伊的社過暝。到1883年決意要設立禮拜堂在伊的所在。在遐真濟日，有去36社，無人敢接納。有一社名叫番社頭，有3個來就近。一個烏面，一個八寶良，一個介辣。這3個來出頭，所以彼下昏有可住。講伊是驚唐人與官府，就給伊講，若無犯國法，恁免驚。彼暝與伊講道理到天欲光，通

暝無睡。天光就設法厝作禮拜堂。閣一日，介辣就領去別的番社設拜堂。無外久，甲子蘭的讀冊人攏總出頭，去攪唆官府講平埔要造反，有3個人作頭。

官府就來掠這3位關在監裡。後來，偕牧師去見宜蘭官講，tioh-chiu ho-iok 到尾官府就釋放這3位出來。彼霎平埔就較無驚。因為愛設立教會佇甲子蘭，有受真濟的代誌，也受真濟的艱苦；讀冊人有攪唆平埔是真濟擺，予平埔毋敢到拜堂。獨獨上帝的權能真大，到尾是教會較贏。因為甲子蘭的教會興旺是上帝用人作器具賢設法。人若出力種作，到尾的確有通收成。

番社頭教會信徒名錄

根據馬偕的洗禮簿，番社頭教會的信徒受洗時間和人數統計如下：1884年2月18日，41人受洗，當中11名為女性；1886年3月15日，34人受洗，當中27人為女性；1887年3月11日，12人受洗，當中3人為女性；1889年12月13日，受洗者25人，當中11人為女性。四次受洗的112人中，女性52人佔了將近一半。臺灣神學院的洗禮簿，則記錄有79人，當中有27人是女性，女性的人數減至三分之一。

為什麼在馬偕的洗禮簿，噶瑪蘭女性接受基督教的比例如此高？⁶筆者認為有兩種可能性：首先，這可能是不分男女「集體歸信」（mass conversion）、集體行動的結果；另一種可能性，則反映了噶瑪蘭文化中女性的高度自主特色。而針對後者，由馬偕學生郭水龍牧師回憶錄「北部教會史實隨筆」提到噶瑪蘭族婚姻關係鬆散、離婚的事情普遍等，可以看出來。⁷

第二個問題，馬偕版的洗禮簿，和臺灣神學院的「臺灣北部基督長老教會姓名簿」關係如何？筆者認為，兩者除了版本的差異外，信徒接續和會籍整理等問題，應該有其緣故。第三個問題，臺灣神學院收藏版，從1883年設立到1917年關閉，存在時間只有34年。

再來，是噶瑪蘭信徒採用漢姓的問題。根據1923年出版的《北部臺灣基督長老教會的歷史》，對噶瑪蘭族使用漢姓，舉出兩個原因：一是部落中同名太多，二是抽籤時抽到偕姓，所以全部落姓偕。筆者認為這是「漢族中心論」（非得使用漢姓才不會造成人名混淆），加上「尊崇馬偕」（本書編者陳清義是馬偕的女婿）的產物。如果比對1883年、1886年洗禮的信徒名冊，我們會發現75名信徒中，名字完全相同的，只有名為「於排」的2人；其他名字接近的人，會加尾音以資區別，例如

「八寶」和「八寶仔」，所以從名錄看不到同名者太多的問題。至於「偕姓」的問題，在1886年3月15日的洗禮名錄，儘管已有漢姓進入，但除偕姓外還有蔡姓、潘姓；1889年受洗的25名信徒，姓偕的只有3人，最大姓是潘9人，再來是林5人。所以並非所有人都姓偕。

漢姓進入噶瑪蘭族社會的時間，若依「臺灣北部基督長老教會姓名簿」，我們看不出來，但淡水教會版本可以清楚看到。1884年2月18日洗禮時，受洗者完全沒有人有漢姓或偕姓；但是，1886年3月5日第二次洗禮時，信徒名單已經出現偕姓、蔡姓和潘姓。因此，漢人姓氏進入噶瑪蘭族社會的時間，大約是在1884到1886年間。

「洗禮簿」的史料價值

在19世紀噶瑪蘭族原始史料有限的情況下，長老教會保存的洗禮簿是極為重要的參考資料。馬偕牧師的洗禮簿，與臺灣神學院的「臺灣北部基督長老教會姓名簿」兩份文獻，除了版本差異外，尚有承繼發展的意義。所以，從這兩份重要文獻，可以看見噶瑪蘭教會19世紀到20世紀初期的發展。

從番社頭教會的洗禮簿可以看到，女性的角色相當活躍，接受基督教信仰的比例很高。至於漢姓進入噶瑪蘭族社會的時間，應在1884到1886年間。至於全部落都姓偕，就目前史料所見，是尚待證實的推論。

- ① 「臺北的紀錄」是20世紀末才出現的馬偕手稿，原稿收藏於淡江中學校史室，而手稿全文已由筆者抄寫翻譯，發表於《臺灣教會公報》。請參考公報2541期以後的數期連載。
- ② 臺灣神學院收藏的洗禮簿，屬於臺北中會傳道局文書。該批洗禮簿的正式名稱為「臺灣北部基督長老教會姓名簿」，而「長老教會」名稱的使用，是第二屆「臺灣大會」1913年決議後才開始。在此之前，無論臺灣北部或南部，都稱為「耶穌聖教」。
- ③ 1883年以前，馬偕牧師共前往宜蘭平原7次（包括龜山島1次），拜訪時間分別為：1873年10月20-24日；1875年4月26-28日；1876年6月1-3日；1876年11月2-7日；1878年4月18-21日（往龜山）；1878年10月17-22日；1882年12月16-25日。由於1883年的日記遺失，所以該年的相關資料不明。
- ④ 漢文書寫的噶瑪蘭村社名稱，有各種語辭，此處所譯寫馬偕日記的教會名大部分為常用社名，僅奇母蘭、奇母老、亞里史較不同，一般多寫為淇武蘭、奇武老、阿里史。
- ⑤ 所謂「堂會」，是指教會擁有相當的經濟力和信徒人數。只是，長老教會對堂會標準的定義，會隨時代而變遷。1905年《北部中會議事錄》的堂會名錄，並未進一步解釋其標準，所以無法得知當時情況。
- ⑥ 同一時期的臺北，幾乎不存在漢人女性信徒。馬偕寫信給加拿大海外宣道會主委麥拉蘭（Rev. Maclaren）、報告將和張聰明結婚的書信中，所提理由之一即是當時只有一位女性信徒，藉由和張聰明結婚，可以展開對漢人女性的傳教工作。
- ⑦ 郭水龍的「北部教會史實隨筆」是以羅馬字夾雜漢字寫成共15頁的手稿，郭和烈牧師在撰寫《宣教師偕叡理牧師傳》時，曾大量引用當中的紀錄。目前，此手稿收藏於臺灣神學院歷史資料中心。

本期專題4

平埔聚落遺跡的見證

——北投保德宮的番仔王爺與「平埔社」土地公

文・圖／林芬郁

原是凱達格蘭族居住地的臺北盆地，因清代以後漢人大批入墾，族人歷經地權流失、語言式微、傳統信仰轉化，及外來文化的長期衝擊影響，已融入大社會的政經文化體系。因此，現今臺北市北投區的唯一平埔聚落——番仔厝，以及其信仰中心保德宮供奉的「番仔王爺」、「平埔社」土地公神像，更為彌足珍貴。

北投區的凱達格蘭人

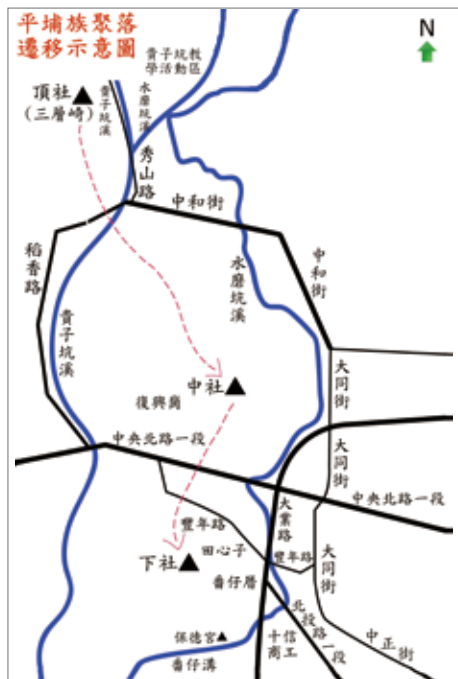
荷蘭時期北投地區的原住民村社，劃屬於淡水集會區。據《臺北廳誌》記載，這些村社主要指圭柔、毛少翁、大屯、北投、噶哩岸、噶嘮別等社。至日治時期，當地只留存北投社、噶哩岸社、噶嘮別社人，散居在北投庄。根據昭和10年（1935年）的人口調查，噶嘮別、頂北投與北投等地尚有平埔族54人，其他地方則已無平埔族跡。相關諸社，簡介如下：

北投社（Kipatauw）

北投社有內、外之別，今北投區清江路、三合街一帶，是內北投社的舊址。17世紀初，已有漢人來此貿易，與平埔原住民交換硫磺等物。文獻記載，北投社、金包里社控有大屯山的硫磺礦，在西荷時期就以硫磺與外人交換物品。荷蘭人曾如此記錄，外來者無法適應產磺區的惡劣環境，故難以取得北投社的硫磺控制權。

西班牙文獻則強調，Quipatao（北投社）擁有大量硫磺，因此較其他村社富有。《臺案彙錄庚集》也指出，乾隆53年（1788年），清廷因擔憂漢民用硫磺製造火藥，有利作亂，不但嚴禁私採，並委任毛少翁、北投、金包里等社人看守硫磺坑。

由地契可知，北投社的土地遍及北投庄。然而，隨著漢人入墾，族人由狩獵採集、掘磺易物，至清代轉變成地主，收取佃租，擔任戍守硫磺的屯番，再歷經質



平埔族聚落遷移示意圖。(王譽臻繪)

借、胎典、杜賣盡根、找洗等過程，所有地逐漸縮減，甚至完全失去，日漸沒落。

噶哩岸社 (Kernannananna、Kirragenan)

社址在噶哩岸山以南、石碑國小一帶，約今立農、東華、吉利、尊賢、立賢、吉慶、永明等里。根據荷蘭文獻，噶哩岸似是小社；但1654年的「淡水及其附近村落及雞籠嶼圖」，該地卻繪有一排豪華房子，反映噶哩岸社一帶在當時已有相當程度的發展。參照《重修臺灣府志》，康熙57年（1718年）以後，漢人在噶哩岸闢「莊」定居。到乾隆25年（1760年）《續修臺灣府志》時，番社與漢莊並存；同治10年（1871年）的《淡水廳志》，也記載番社、漢莊交錯雜處。

嘎嘮別社 (Halapei)

約指今桃源里、稻香里一帶，亦見於1654年的地圖。《淡水廳志》記載：「嘎嘮別義塚，眾社番獻給」，可知該社與漢人頗有互動。而由地契觀之，他們的土地大部分掌握在北投社手中，並與北投社有相當密切的關係。

番仔王爺的信仰與祭典儀式

據傳，180年前貴子坑上游頂社（主要為嘎嘮別社人）的潘姓族人，撿到一尊池府王爺神像。當時不知道是神像，後來藉由潘坪城的太祖「起駕」（發神蹟），才知是一尊神祇。此後，輪流供奉於潘姓爐主家中，庇佑平埔族人，俗稱「番仔王爺」。

日治時期，臺灣總督府在貴子坑地區發現盜土，脅迫嘎嘮別社賤賣土地，族人被迫遷居中社（復興崗一帶）。又因賽馬場的興建，約60戶族人遷往下社「番仔厝」（豐年里一帶）定居，大多是潘姓族人。原本只有潘姓供奉的番仔王爺，因遷入番仔厝的雜姓漢人漸多，且眾人有感於池府王爺醫病神蹟顯赫，遂在民國60年（1971年）協議興建保德宮。後因捷運淡水線工程，廟址遷至私人菜園。

筆者在96年農曆6月18日池府王爺聖誕前二日，親逢保德宮的重要祭儀，簡要

記錄說明如後。當時，廟方陣頭到關渡宮恭請關渡二媽、三媽，到淡水祖師廟恭請清水祖師，到大龍峒保安宮恭請保生大帝、北投集應廟恭請保儀尊王與保儀夫人，「入壇安座」在廟埕前的天公壇。

科儀桌左側，懸掛玉皇大帝、康將軍畫像，右側掛紫微大帝、趙將軍畫像。廟門口亦設置科儀桌，左側掛山神畫像，右側掛土地畫像。內壇供桌設疏牌七塊，供桌左側依序掛：天京、張天師、地府畫軸，右側依序掛水國、玄天上帝、陽間畫軸。



保德宮奉祀的「番仔王爺」為池府王爺。（林芬郁攝影）

聖誕當日晚間子時，道士團「請雷起鼓」，為建醮盛典揭幕，隨即舉行「發表」儀式（即請神），宣讀建醮主旨，恭請諸神降臨。之後，道士團進酒、請爐主焚化「表封」（功曹傳送）、飛罡（步斗）等，請神降福。科儀結束後，由信眾焚化金紙，邀請諸神參與池府王爺聖誕。

早上，在天公壇舉行「啟請」（迎神）儀式；之後，行「登壇拜表」。儀式後，焚燒天公燈座、奏表章、疏文、高錢和金紙。下午道士團「拜懺」後，舉行普度科儀、向信眾擲供品（搶孤）。隨後，進行犒軍儀式，犒賞池府王爺的神將天兵。廟埕前，由五股霹靂五洲園搬演布袋戲酬神。



道士將「表封」交給爐主焚化。（林芬郁攝影）

入夜，道士團舉行「祝燈延壽」科儀，之後舉行「敕符」儀式，接下來是「謝壇」儀式、「收兵」儀式，建醮祭典到此結束。幾日後，在英藝金獅團（番仔獅）的鑼鼓喧天中，將諸神恭送回其廟宇（送神回宮）。至此，池府王爺祭典圓滿結束。

依筆者觀察，保德宮的建醮儀式與其他廟宇無異，並未存留任何與平埔族相關的祭祀儀禮，可說完全漢化、道教化了。祭典當天，香客絡繹不絕，但絕大多數是婦孺和中老年人，平埔族人寥寥無幾。

「平埔社」的土地公信仰與祭典

民國63年（1974年），番仔厝庄民共同信仰的番仔溝頂土地公廟「福神宮」，



保德宮奉祀的土地公。（林芬郁攝影）



保德宮的土地公神像背後刻有「平埔社」三字。（林芬郁攝影）

因貴子坑溪淹大水而崩塌。管理委員會決議在大業路517巷58號重建「保德宮」，供奉池府王爺與土地公；84年，又於原址擴建廟宇。

原福神宮內的土地公，無人知道來歷。以青斗石雕刻、長年穿著神衣的土地公，在89年由廟方奉請隨行到北港朝天宮進香。工作人員手捧土地公過香爐時，不慎掉落爐火，眾人萬分驚恐，不知是凶兆或神明有所指示，趕緊將神像自香爐中取出。在擦拭清理時，始驚訝發現神祇背後下方刻有「平埔社」三字。更令人稱奇的是，自此之後，土地公右手持的如意、左手扶的手杖、胸口和雙膝等處，呈現明顯的橘紅色，村民堅信這是土地公顯靈。

回顧文獻，「化番俚言」第三十二條即強調「建立廟祠，以安神祖」，可知在清廷的漢化政策與日常的社會接觸中，平埔族早有建廟宇、祭拜神像的情形。伊能嘉矩在《臺灣文化志》也提到：「淡水平埔番一部（自稱客他加〔凱達格蘭〕）的木製祖靈偶像，作為漢民古時崇拜后土後身的土地公即福德正神，自名番仔土地公。……平埔番原前自刻木為神，其狀如人，或耳目口鼻，或手足皆有，乃謂土地公也。」由此可知，平埔族祭祀的番仔土地公，或與其頭目家門前的木製祖靈偶像有關；一旦轉化為福德正神，既說明平埔族人漢化的歷程，也失去對原有神祇的崇拜。

此處，筆者則以96年農曆8月12日「平埔社」土地公聖誕的祭儀，作進一步的介紹。聖誕前，廟方先迎關渡二媽、清水祖師、保生大帝、保儀尊王與保儀夫人，安座在廟中神龕上，為土地公祝壽祭典預做準備。聖誕當日，下午2：40左右，道士在天公壇舉行「登壇拜表」科儀（拜天公），酬謝天恩，邀請眾神為土地公祝壽。儀式後，焚燒天公燈座、奏表章、高錢和金紙。隨後，「桌頭」舉行「犒軍」儀式，犒賞池府王爺的神將天兵騎來的馬匹，廟埕前則由五股霹靂五洲園開演布袋戲酬神。儀式結束後，燒完金紙，隨即舉行「收兵」儀式。4：00左右舉行「普度」科儀後，焚燒紙錢，晚上辦桌聯誼。翌日，在英藝金獅團的鑼鼓喧天中，將迎

來共襄盛舉的諸神恭送返回原廟宇，祭典儀式到此結束。相較之下，土地公祭典的規模，比池府王爺聖誕小很多。

番仔厝因位於關渡平原保護區內，現居民只剩10戶，保德宮信徒大多來自鄰近。廟方感嘆近年來較少年輕人參加廟會，很擔心傳統儀式與民俗有斷層之虞。

登錄為臺北市「文化景觀」的意涵

位於大業路517巷的保德宮原址，原是十信商工的校地；建廟當時，僅獲該校董事長口頭應允，並未持有土地。93年，校方想討回土地，與保德宮幾番交涉未果，雙方對簿公堂。

保德宮在96年向臺北市政府文化局申請「文化資產價值鑑定」；經專案小組現場親勘與審查，確認番仔溝、番仔厝原為平埔族居住地區，是臺北盆地凱達格蘭族歷史的重要見證。因此，市府將保德宮（池府王爺、土地公神像原尊、祭具及祭典儀式等）、番仔厝、番仔溝及市定古蹟——長老教會北投教堂，登錄為臺北市文化景觀。此外，據中研院史語所劉益昌教授的調查，番仔厝一帶有田心子遺址，屬於十三行文化晚期。

1876年馬偕到北投傳教後，部分北投社族人改信基督教，並於大正元年（1912年）興建北投教會；另外的族人，則遷至番仔厝定居，與漢人共同興建保德宮。這座北投民眾的信仰中心，既是凱達格蘭族的歷史文化縮影，也是嘎嘮別社的文化載體，保有原住民傳說、地名、宗教信仰與漢、原互動關係，是臺北市極少兼具集中居住、地名完整、文化與歷史脈絡清楚的部落痕跡。

臺北市政府雖將北投社相關景物登錄為文化景觀，在番仔厝公園規劃興建平埔族聚落園區，將保德宮神祇遷至園區內供奉；但因公園內不得有建築物，計畫無疾而終。輾轉歷經七年，保德宮在多次協商會議、法院開庭間徘徊，終因各方缺乏共識，保德宮於99年遭地方法院強制拆除，廟內神像與祭具暫時置放於原廟址旁的屋內至今。（本文作者為國立師範大學地理學系博士生）



民國84年以後的保德宮廟貌。（林芬郁攝影）

平埔族的身分認定與變遷（1895-1950）

文／詹素娟

1905 年首度實施的第一次臨時臺灣戶口調查，是全島性人口調查的濫觴，其後並轉化為戶口登錄制度；而在調查中設置的「種族」項目，不但說明日治前期福、廣、熟番、生番等人群分類存在的事實，也突顯了臺灣總督府對此一現象的掌握、強化與運用。當臺灣社會歷經不同於傳統農業帝國的殖民統治後，人群關係也發生性質的改變。此一歷史轉折，反映在1950年代熟番對傳統族裔身分的集體「失去」上；熟番從此藏身漢人世界，直到1990 年代才重新復甦。

日治初期，來自日本知識界的官僚與學者，以建構近代知識的熱情，對原住民族進行全方位的學理探查。至於行政體系與「蕃務」部門，也在制度性的戶口調查外，為了人口資料的蒐集或配合相關政策，特別進行「番人」、「番社」調查。藉由這些調查，總督府對熟番社得到大致的認識，尤其重要的是掌握詳盡的家戶人數。這些在清代文獻中只有社名、納餉員額、編屯記錄及養贍埔地配置的

熟番人口，都以社或居住聚落為單位——無論是原住舊社或19世紀中葉以後搬遷的新居地分布實況，被明確記錄並計算出來。

伊能嘉矩的平埔族調查

在外來的日本人眼中，當時的熟番多居住在普通行政區，文化風習也與漢人相近。但熟番社與漢人村庄仍有明顯區隔，如清代因實施屯制，村社設有屯丁頭目，熟番社不但擁有番租收支權，也設置不同於漢人村莊總理的頭目。因此，在地方上要辨識熟番族人，並不困難。

除了這些具體有形的差異，另有一種難以言喻的界線存在。以伊能嘉矩在臺北地區的調查為例，伊能認為無論在生活習俗、社會文化或語言使用上，平埔族已



伊能嘉矩在日治初期進行平埔族的調查。（遠流資料室）

與漢人沒有太大不同；但是，伊能仍發現「平埔番與漢族都認為他們不是同族」，「無論日常生活的衣食住行與語言，都已經與漢人無異，但他們與漢人之間，還是有一條明顯的界線」。對平埔族、漢人之間的互動關係，伊能如此描述：「雖然平埔番和漢人或多或少有來往、通婚、混居的情形，卻仍然可以看出不同民族之間的一些隔閡。」

這種肇始於伊能嘉矩、以熟番或平埔族為主體的調查工作，目前所知的最後一次全島性調查，係在明治43年（1910年）3月間進行。當時，臺灣總督府民政部警察本署基於「各廳番人納入隘勇線內者漸多，為將來撫育此等番人之參考，咸認為有調查平埔番族沿革之必要」，發文照會全島各地方官府，要求進行「平埔番族戶口及沿革」的調查。

臨時戶口調查與國勢調查

行政體系方面，日本國會兩院（眾議院、貴族院）於明治29年3月提出「國勢調查執行建議案」，認為一個近代國家必須進行國勢調查；並且呼應萬國統計協會的倡議，籲請與國際在明治33年同時展開調查。最後雖實施不及，但明治35年（1902年）12月國會兩院仍通過「國勢調查相關法律」，預計在明治38年全面施行第一回調查。

臺灣總督府特設臨時臺灣戶口調查部，在各廳設地方委員、監察委員、監察補助調查委員，並先由警察整理轄區內的戶口調查簿，而以保正、甲長、街庄社長及書記等協助進行。明治34年（1901年）8月，先在桃園廳施行試驗調查。雖然日俄戰爭爆發，導致日本內地的調查延遲進行，但臺灣仍按照原計畫，於明治38年（1905年）10月1日凌晨全面展開，是為「第一次臨時臺灣戶口調查」。

自此之後，總督府每五或十年，會進行一次全島性調查。第二回臨時戶口調查於大正4年（1915年）10月實施。在經過臺灣的兩次臨時戶口調查及日本各地試行的多種調查後，日本政府在大正9年（1920年）全面展開「帝國版圖內」的第一次



鳥居龍藏於1897年在臺北地區拍攝的平埔族居家生活。
（順益臺灣原住民博物館提供）

國勢調查；同一年，臺灣也正名施行了第一回國勢調查。日治期間，共進行五回國勢調查；連同兩次戶口調查，共累積了七次調查結果與資料。

戶口調查與本島人的分類

臺灣因殖民地緣故，所以在調查設計與規範上增置了「種族系統」，並貫徹在戶籍資料簿與各種人口統計分類上。不過，檢閱人口資料上的種族一詞，無論是概念或應用都相當廣義、隨機與彈性。1905-1931年間，包括戶口簿與國勢調查中使用的分類——內地人（含朝鮮人）、本島人（普通行政區的漢人〔福建、廣東、其他〕、熟番）、生番人（番地）、外國人，其內容即包含了：日本人／臺灣人之別、國籍別、普通行政區／番地別，及福／廣的祖籍別，漢人／熟番的人群別等；分類基準與層級相當混淆。至昭和7年（1932年），總督府出版的官方統計報告，種族系統的最上層改變為：

內地人、朝鮮人、本島人、中華民國人、其他外國人；此時，不但朝鮮人自內地人分離出來，生番也不再獨立成項，一併納入本島人；而本島人之下，仍繼續維持漢、番或福、廣等較次級的分類。昭和10年（1935年），戶口規則再度調整，但當年施行的國勢調查仍維持舊有形式（內地人、本島人、朝鮮人、中華民國人、其他外國人的分類），不過本島人之下的分類，調整為「福建系、廣東系、其他漢人、平埔族、高砂族」，而未如戶籍簿將種族欄全部取消。

由於官方資料對種族項目的應用如此多樣，可見行政官僚在

日治時期戶籍簿上設有「種族」欄，登載族群身分。「熟」代表「熟番」即平埔族。（萬淑娟提供）

分類種族時，不完全是根據體質、血緣或社會文化差異與階序的定義，而是更寬廣的、視為一種表達差異的語彙。而「種族」一詞，主要是揉雜兩種概念的產物：一是反映血緣或文化差異，如不同省籍的漢人或原住民族；二是「來源地」概念，如地區或國家。與種族分類同時存在的另一種身分，則是本籍（民籍）、國籍之別。

明治38年首次實施的戶口調查，其調查規範成為此後歷次調查的基本原則。以調查區域而言，指的是：「在番地之番人除外」的「臺灣及澎湖列島」全區，約等同於「普通行政區」；相對之下，住有番人的「番地」，是「調查未施行地」。然而，在「番地」住居的內地人、本島人（這裡指漢人和熟番），及行政區內的番人，都在調查之列。所以，調查結果呈現的數據，內地人、漢人、熟番的分布可能涵蓋到番地；記為生番的，卻一定指普通行政區的居民。

種族認定的複雜因素

調查認定的原則，可以依本人的認知處理；若依「戶口規則」的記入規定，則種族欄需以父親的種族填寫。混血者，一般依父系種族記入；如父親種族不明，才以母親的種族填寫。換句話說，從「戶口調查」到「戶口規則」，父系法則得到進一步的確立。

雖然條文如此規定，但實際的操作也是有趣的問題，如這個認定是基於客觀的血緣、體質、語言或文化特徵？還是當事人主觀的自覺、認同？

檢視臨時戶口調查部對各「種族」賦予的定義，基本上是繼承自總督府對清代人群分類的掌握。調查部這樣聲稱：在本調查中，生番、熟番的稱呼，依其沐浴教化的深淺程度區別；化番，因較生番進化，所以編入熟番。何況有些熟番婦女已經成為本島人、內地人的妻妾，或收養的子女，都已脫離舊有風俗。儘管調查部對種族自有定義，也將相關描述提供給第一線實際從事工作的調查員，但由於劃分必須明確，每個人都要有清楚的種族落點，在完全沒有中間地帶的前提下，如有混血背景者就會產生疑義。

對於種族關係的確認，第一個要點是：無論是否有血緣連帶，只要建立親屬關係，即以父系的種族屬性為準。其次，現實狀況——即當事人此刻的風習、語言使用情形，也具有決定性。此外，雖然「常用語」是和種族並列的項目，但兩者之間其實關連極深，如南投委員會曾經提問：「種族相異的家庭（如廣東人、福建人與

生番，熟番與廣東人、福建人），日常以雙方半可通的語言作為方便常用語，應如何記錄？」戶口調查部這樣回答：「異種族雜居的家庭，其常用語，視其如何認定家庭使用語。」所以，混合家庭對常用語的選擇，也會成為種族認定的間接標準。

他是平埔番，他是化番

由於調查員大多對臺灣的土語不熟悉，調查部特別編製問答集，提供給第一線的調查員。雖然這些對話只是參考範例，但由其中本島人與內地人調查員的會話，可以推估外來者面對臺灣人內部差異時的調查根據。

【關於常用語】

「你平常在講的話是何位仔（哪裡）的話？」「廣東話。」「你福州話能曉講沒？」「能曉講淡薄仔（少許）。」

【關於母語】

「此個囡仔能曉講話沒？」「尚未曉講。」「若是如此，此個囡仔的老母平時在講何位仔的話？」「泉州話。」

【關於語言種族】

「彼庄是客人庄，所以話無相同。」「莫怪得一句嗎沒曉得。」「伊講是廣東來的。」「此刻伊敢是講伊是客人歟？」「客人是何貨（什麼之意）？」「客人就是廣東人。」「他的話及恁（你們）的話無相同，伊講何位的話？」「伊的話不是廣東話，是何貨？」「伊是熟番，所以講話無相同。」「他是平埔番。」

「他是化番。」「熟番及化番怎樣分別？」「熟番是及阮相似，化番就無。總是無相似生番能 人，話阮講的能曉聽。」

平埔族共計4.6萬人

第一次臨時戶口調查的結果，可以看到熟番人口的分布並不平均，呈集中的現象，如東北部的宜蘭廳，北部的苗栗廳，中部的南投廳，南部的鹽水港廳、臺南廳、蕃薯寮、阿猴廳、恆春廳，及東部的臺東廳。臺北廳、基隆廳、新竹廳、臺中廳、彰化廳、斗六廳的熟番人數，相對偏少；深坑廳、嘉義廳、鳳山廳則不足百人。（參見〈表一〉）

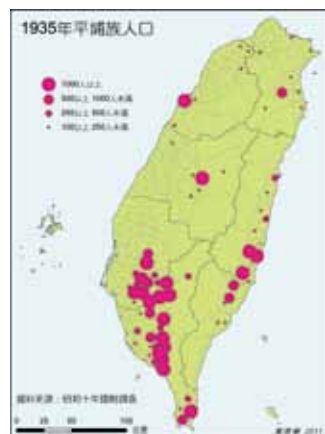
表一 1905 年全臺普通行政區的熟番分布與人口

區域別	男	女	計	區域別	男	女	計
臺北廳	329	237	566	斗六廳	76	62	138
基隆廳	266	231	497	嘉義廳	15	10	25
宜蘭廳 *	1,366	1,360	2,726	鹽水港廳 *	1,226	1,398	2,624
深坑廳	20	8	28	臺南廳 *	1,844	1,882	3,726
桃園廳	326	144	470	蕃薯寮廳 *	4,639	4,778	9,417
新竹廳	512	465	977	鳳山廳	34	50	84
苗栗廳 *	994	939	1,933	阿猴廳 *	4,220	5,157	9,377
臺中廳	143	139	282	恆春廳 *	1,227	1,271	2,498
彰化廳	107	125	232	臺東廳 *	3,026	2,941	5,967
南投廳 *	2,338	2,527	4,865	總 計	22,708	23,724	46,432

* 指熟番人數偏多的廳。

資料來源：臨時臺灣戶口調查部編，《明治三十八年臨時臺灣戶口調查集計原表（地方之部）》（東京：臨時臺灣戶口調查部，1907），頁2-25。

在熟番人口較多的幾個廳之中，有些廳的熟番在各支廳的分布相當均勻，如宜蘭廳、阿猴廳；有些廳的熟番則只集中在幾個支廳，如苗栗廳下的後支廳、南投廳下的埔里社支廳、鹽水港廳下的店仔口支廳、臺南廳下的大目降支廳、蕃薯寮廳下的山杉林支廳、恆春廳下的蚊蟀支廳等。這些數據，不但披露了20世紀初的熟番人口數，也呈現了熟番空間分布的特性。



〈1935年平埔族人口〉的臺灣地圖。
（葉高華提供）



經過百年的漢人入殖，蘭陽平原的噶瑪蘭人仍維持普遍的自覺與集體認同；苗栗的後壠社群，勢力還很明確；南庄的賽夏族尚未納入編制。中部的熟番，集中在埔里；南部的熟番，今臺南、高雄部分結集在近山地區；屏東平原則是熟番分布最為均勻的地區；日後劃入排灣族的斯卡羅人，則是恆春半島的主力。花、東做為後山吸納熟番人口的地區，顯然保留不少元氣。當這個分布狀況經調查而整理出來後，連伊能嘉矩也不得不讚嘆「曠古之謎」終於開解。

戰後初期的戶籍整理

中華民國政府於民國34年（1945年）接收臺灣後，先由警察機關接辦戶政，次年4月開始實施靜態人口清查。36年（1947年），臺灣省行政長官公署訂頒「臺灣省各縣市各級辦理戶口異動登記辦法」，開始登記動態人口；同時，規定使用戶籍登記卡、發給國民身分證，日治時期的戶口調查簿自此停止使用。1949年，因一般人對戶籍登記卡的印象不好，遂以省令規定鄉鎮一級改用戶籍登記簿。

民國38年（1949年）兩岸形勢劇變，許多人沒有入境許可證副本就匆促來臺，政府因此訂頒「臺灣省戶籍登記補救辦法」，以解決其戶籍問題。41年（1952年）1月頒布「臺灣省整理戶籍實施辦法」，自次年1月起全面整理戶籍，8月實施「辦理戶籍登記程序」，12月換發國民身分證、戶口名簿及整編門牌。至此，戶政漸上軌道，有關原住民的身分認定問題卻浮上檯面。

行政長官公署在接收之際，針對日治時期的特殊行政區「蕃地」事務，在民政處成立山地行政科，以接管總督府的「理蕃課」業務。當時的官員，對臺灣原住民或稱高山族，或稱山地同胞、山地公民，名稱相當隨機，只是一種相對於平地人民的籠統總稱。以35年（1946年）的資料來看，當時政府正在進行戶口登記，「各縣市對於高山同胞之戶籍登記聲請書，應由鄉鎮區公所加蓋『山』字印，以資識別」；從戶籍的角度來看，「山」字印一蓋，即代表以居住地為原則的山地籍、平地籍區分，高山同胞是因住在山地鄉而成為山地籍。此時，屬地主義甚過於種族意識。然而不久，山地、平地都有「山胞」分布的事實，立即反映在地方自治實施後縣市議員的選舉上。不同於之前的縣參議員、國民大會臺灣省代表等選舉，這時的選區劃分已經出現「山地鄉」及「居住平地的山地同胞」分類了。

儘管有居住空間的差異，但對政府官員來說，仍然只有「山地同胞」概念，這

從43年（1954年）的兩條省政府命令可以看出，2月的命令針對山地同胞，10月則是針對平地的山地同胞。

民國43年2月9日，省政府對各縣市發布「山地同胞」的界定：「凡原籍在山地行政區域內，而其本人或父系在系尊親屬（父為入贅之平地人從其母）在光復前日據時代戶籍簿種族欄登載為高山族（或各族名稱）者，稱為山地同胞。」這裡的「山地行政區域」、「高山族」，即是日治時期的「番地」、「生番／高砂族」。儘管仍有某些認定上的疑義，但日治時期「番地」的「生番／高砂族」，在新政權時代直接轉換為「山地同胞」，則大致無誤。

「平埔族應視為平地人」

然而，普通行政區仍有為數不少「生番／高砂族」、「熟番／平埔族」。當時，由於已接近選舉，選民名冊製作在即，臺中縣臨時省議會議員暨縣長選舉事務所緊急向省政府請示：「居住平地之平埔族，應視為平地人或山地同胞？」省府的答覆是：「居住平地之平埔族應視為平地人，並列入平地選民名冊。」這個回答，一般被視為平埔族失去族裔身分，並從官方認定除名的時間點。省府這一回覆的前提，確實基於高山族等同於「山地同胞」的概念，山地同胞在戶籍上有住在山地鄉或平地之分；5月1日的選舉結果，即以「山地鄉之山地同胞」及「居住平地之山地同胞」做為選區劃分標準。平埔族既不是高山族、不是山地同胞，當然就是一般的平地籍人了。

然而，「居住平地之山地同胞」的疑義與爭議太多，民國45年（1956年）10月3日發布的省政府令，終於對「平地山胞」提出如下定義：

（一）凡日據時代居住平地行政區域內，其原戶口調查簿記載為「高山族」者，為「平地山胞」。

（中略）

（五）凡符合於第一點規定條件之平地山胞，應於命令到達公告後，向當地鄉鎮市區公所申請為平地山胞之登記，……。

如果就山地山胞的認定原則來推估，第一條對平地山胞的認定，主要指日治時期居住在普通行政區、種族欄為「生番／高砂族」的原住民，而未涵蓋「已視為平地人」的「熟番／平埔族」。第五條的「申請」政策，則說明政府對普通行政區的



原住民身分，傾向於同化式的開放態度。當時規定，符合條件的「高山族」，需在一定期限內（即公告日的10月3日迄12月31日）向當地鄉鎮市區公所申請登記，始能取得平地山胞身分。同時，省政府在同年12月27日答覆花蓮縣政府「關於辦理平地山胞認定登記疑義」時，也明白顯示對山地山胞、平地山胞的不同認定原則：「山地山胞女子嫁與平地人為妻時，該女子本人仍屬山地山胞；平地山胞嫁與平地人為妻時，可以放棄登記申請為平地山胞。」

「熟」視同平地山胞

這套規定的背後，說明政府官員一方面在概念上視山地山胞、平地山胞都是高山族，另一方面則基於行政措施、治安控制的需要，對山地鄉與山地山胞採取最嚴格閉鎖的政策，既對山地鄉實施一連串強力管制，也對山地山胞與平地人的通婚予以限制。而對平地山胞因與平地人通婚而產生的族裔身分流動，較為開放與自主。

然而，上述規範仍未解決普通行政區的「熟番／平埔族」問題。地方政府在辦理平地山胞登記時，再度提出疑義，於是省政府在民國46年（1957年）1月22日的核示中答覆：「日據時代居住平地行政區域內，而戶籍簿種族欄記載為『熟』，於光復後繼續居住平地行政區域者，應否認為平地山胞乙節，應依照『平地山胞認定準則』第一項第一款之規定，經聲請登記後，可准予登記為『平地山胞』。」同時，在其後回覆花蓮縣政府的疑義時，仍表明如果平地山胞不願申請登記，可以聽其自便，不必強制登記，並且視為平地居民。3月11日，省政府對屏東縣政府提出的疑義，也再度強調：日治時代居住於平地、「種族」為「熟」者，應認為平地山胞，但沒有強制登記的必要。

經過此一過程，山地山胞、平地山胞的身分差異，終於在民國47年（1958年）的戶籍上取得明確分類。但因平地山胞認定的事務疑義極多，部分民眾也未能及時申請並辦理登記，所以曾經數次公告登記期限，最後機會則為48年（1959年）5月1日起至6月30止。換言之，就國家對普通行政區原住民身分認定的相關政策而言，至此已大致底定；熟番取得原住民身分的途徑，則是與生番一起申請登記，加入平地山胞。（參見〈表二〉）

表二 1958年底平地山胞現住戶口

區域別	男	女	計	戶數
宜蘭縣	53	50	103	18
新竹縣	201	212	413	78
苗栗縣	955	974	1,929	309
臺中縣	3	5	8	2
南投縣	146	112	258	61
嘉義縣	-	2	2	-
臺南縣	1	3	4	2
高雄縣	44	54	98	27
屏東縣	739	821	1,560	293
臺東縣	22,695	22,957	45,652	7,155
花蓮縣	20,024	20,168	40,192	6,351
臺北市	1	2	3	-
基隆市	33	20	53	3
高雄市	44	20	64	15
合 計	44,939	45,400	90,339	14,314

資料出處：臺灣省政府民政廳印，《臺灣省戶籍統計要覽》（南投：臺灣省政府民政廳，1959），頁420-423。

平埔族僅存1,306人？

民國47年（1958年）底，自日治時期普通行政區延續下來的西部各縣，由熟番申請登記而成為平地山胞的人數，只有4,483人。如果再扣除南庄的賽夏族（1,769人），魚池、水里日後被視為邵族的人數（249人），及滿州鄉後來多登記為排灣族的（1159人），則願意登錄為平地山胞的熟番應在1,306人之內。這時再回來對照1935年也排除臺東廳、花蓮港廳的熟番總人數（46,381人），就會發現絕大部分熟番在當下未主動申請登記，而失去了歷史上的族裔身分。

表三 從熟番到平地山胞—日治到戰後初期的人口情形

空間 時間／人群	西部及宜蘭地區	花東地區	人口總計
1905／熟番	40,465 *	5,967	46,432
1935／平埔族	1,722+46,381=48,103 **	9,709	57,812
1958／平地山胞	3,177+1,306=4,483 ***	85,844 ****	90,327

* 1905年的普通行政區，範圍與1935年不同，行政區劃也差異太大，難以區別日後視為邵族與排灣族的人口。

** 48,103人中，有1,722人日後被視為邵族、排灣族，46,381人為一般觀念中的平埔族。

*** 4,483人中，有3,177人日後被視為邵族、賽夏族與排灣族；餘下的1,306人，可能有部份平埔族裔。

**** 主要為阿美族、卑南族。

綜合明治38年（1905年）、昭和10年（1935年）與1950年代三個時間點的熟番人口比較（參見〈表三〉），對於理解日治時期到戰後初期平埔族人群的總體狀況，足可提供一個寬廣並極有啟發性的視角。明治38年的調查結果，披露了清代迄日治初期臺灣社會的主要人群——熟番的詳盡人數、村社分布與空間特性。昭和10年，熟番人數儘管在量上呈現成長趨勢，但在對照1950年代可自行決定是否聲請登記成為平地山胞時的全面潰退，則突顯了量變與質變的不等性；亦即熟番集體身分固然在日治時代曾因調查統計而存在，但社會實態已經產生鉅大變動，並反映在1950年代的現象上。而花東地區在1950年代有將近9萬人的平地山胞，其性質及內涵，與日治時期的熟番／平埔族已不具有連續性了。（本文作者現為中研院臺灣史研究所副研究員）

* 關於本篇主題之完整論述，請參見〈臺灣平埔族的身分認定與變遷（1895-1960）——以戶口制度與國勢調查的「種族」分類為中心〉，《臺灣史研究》12.2：121-166。或參考下列網頁：http://www.ith.sinica.edu.tw/members_02_look.php?no=71

「平埔族」名詞淺說

整理／本刊編輯部

平埔族的名稱如何形成與演變？平埔族的歷史形象為何？語言文化何時流失，現今族語如何存續？本文以名詞簡介的方式略加瀏覽。

來自外人的他稱

東番：明萬曆30年（1602年）沈有容率兵襲擊以「東番」（臺灣）為根據地的日本人，陳第隨軍同來，對臺灣西南部的原住民有詳細的觀察，並將見聞撰成〈東番記〉，是第一篇現地描繪臺灣原住民的中文文獻。

熟番：康熙55年（1716年），閩浙總督覺羅滿保在〈題報生番歸化疏〉中，首次以「熟番」一詞指稱歸化「生番」，其疏云：「臺灣遠屬海外，民番雜處，習俗異宜。自入版圖以來，所有鳳山縣之熟番力力等十社、諸羅縣之熟番蕭壠等三十四社……，俱各民安物阜，俗易風移。其餘南北二路生番，自古僻處山谷，聲教未通。」康熙56年，《諸羅縣志》則如此定義熟番：「內附輸餉者曰熟番，未服教化者曰生番或曰野番」。

清代的番社是賦稅單位，反映清廷的統治力。康熙55年覺羅滿保題報時為44社，乾隆6年（1741年）有89社，乾隆32年設南北路理番同知時為93社。迄嘉慶17年（1812年）噶瑪蘭廳成立時，又增加36社。

平埔：雍正6年（1728年），陳倫炯在〈東南洋記〉云：臺灣「西南一帶沃野，東面俯臨大海，附近輸賦應徭者，名曰『平埔』土番。」（收於《海國聞見錄》），此為「平埔」一詞最早出現的文獻。平埔，是相對於山地，泛指平原地區。

Pepohoan：（同治10年）1871年，英國攝影家湯姆森（John Thomson，1837-1921）來臺，走訪打狗港、安平、六龜等地，拍攝一系列Pepohoan的珍貴影像。



清代乾隆年間的平埔族畫像。（智慧藏資料庫）



Pepohoan是福建話「平埔番」的拼音。

平埔族：日治時代，臺灣總督府先是延續清代官府及民間慣習，稱原住民為「蕃人」或「生蕃」、「熟蕃」，並以此作為戶口調查、戶口制度中登錄身分的根據。大正12年（1923年），東宮太子（即日後的昭和天皇）訪臺，在觀賞總督府安排的各種原住民節目後，認為「蕃人」一稱有歧視之意，建議改為「高砂族」。昭和10年（1935年）第四次「國勢調查」時，「熟蕃」改名「平埔族」、「生蕃」稱為「高砂族」，大部分公文書或學術論著也開始跟進使用。

東寧族：昭和7-8（1932-33年），部分平埔族向當局要求改名「東寧族」。日警將此正名運動視為政治運動，並對獲聘為贊助員的學者移川子之藏展開調查。

平埔族素描

《番社采風圖》：以滿人身分擔任巡臺御史的六十七，在乾隆9-12年（1744-47年）的任期中，曾將其親見聽聞的臺灣民情風物，寫成《番社采風圖考》48則，並請畫工根據資料或現場情境，繪製《臺海采風圖》、《番社采風圖》。其中的《番社采風圖》，即是原住民風俗圖，紙本，彩色工筆畫，冊頁有18幅：其中一幅是地圖，是我們瞭解18世紀臺灣西部原住民社會的珍貴史料。



《皇清職貢圖》中的「臺灣縣大傑巔等社番婦」。（智慧藏資料室）

《皇清職貢圖》：乾隆16年（1751年），大學士傅恆奉乾隆帝諭旨，命各省總督、巡撫等繪製邊區民族的衣冠、狀貌圖像，送軍機處呈覽，以宣揚邊陲異族的「輸誠向化」，滿足天子厚德、蠻夷番戎歸化來朝的自我期許與想像，此即《皇清職貢圖》。其中，關於臺灣的部分計有：臺灣縣大傑巔等社平埔族社群8種，歸化原住民及內山原住民社群4種。



《皇清職貢圖》中的「諸羅縣簫壠等社熟番」。（智慧藏資料室）



英國攝影家湯姆森鏡頭下的臺灣平埔族婦女。（John Thomson攝影）

寫真平埔族

1. John Thomson

英國攝影師John Thomson，為完成攝影集*Illustrations of China and its People*（《中國和他的子民》），在馬雅各牧師（James L. Maxwell）的建議與陪伴下，在1871年（同治10年）來到臺灣南部，除拍攝城鎮、鄉村的風景外，其對南部平埔族人物肖像的記錄，最為著稱。這些照片數量多、品質好、內容豐富，是早期臺灣照片中大家最熟悉、也最常運用的。

2. 鳥居龍藏

日本人類學者鳥居龍藏於1896-1900年間，在臺北地區、六龜里、加禮宛等地進行平埔族調查，除了文字記錄，並留下若干珍貴的攝影圖像。

3. 淺井惠倫

日本語言學者淺井惠倫於昭和11年（1936年）在臺灣北部、東北部調查紀錄凱達格蘭族、噶瑪蘭族的詞彙、傳說故事與歌謠，留下珍貴的口述紀錄與影音資料。



日本攝影家鳥居龍藏鏡頭下，神似平埔族卻著漢服之人。
（順益臺灣原住民博物館提供）

平埔族語文

新港語：荷蘭時期來臺的宣教師，教導平埔族以羅馬字拼寫自己的族語。新港語與今閩南語發音有諸多近似處，如：Hibi為蝦米、Misowa為麵線、Tauju為豆油（醬油）。中研院語言所李壬癸院士推估，新港語大約在1830年代成為「死語」。

華武壠語：華武壠又稱費羅朗、虎尾壠。1650年荷蘭宣教士哈伯特（Gilbert Hapart）在華武壠地區（今彰化、雲林一帶）宣教，著有《華武壠語詞典》（*Woord-boek der Favorlangschetaal*），收錄2,662個單字，後由英國傳宣教士翻譯成英語，華武壠語今已佚失。



歌謠文獻：巡臺御史黃叔璥撰有《臺海使槎錄》一書，其中的〈番俗六考〉記載原住民族的起居、飲食、婚嫁、喪葬等風俗，並以中文記音記錄34首歌謠，為平埔族最早的歌謠文獻，試舉二首如下：

〈哆囉囑社麻達遞送公文歌〉

喝逞噶蘇力（我遞公文），
麻什速噶什速（須當緊到）；
沙迷噶呵奄（走如飛鳥），
因忍其描林（不敢失落）；
因那噶噉包通事噶洪喝兜（若有遲誤，便為通事所罰）！

〈麻豆社思春歌〉

唉加安呂燕（夜間難寐），
音那馬無力圭吱腰（從前遇著美女子）；
礁嗎圭礁勞音毛（我昨夜夢見伊），
沒生交耶音毛夫（今尋至伊門前），
孩如未生吱連（心中歡喜難說）！

麻答、篤木固：〈哆囉囑社麻達遞送公文歌〉中的麻答，是指清代為官府傳遞公文的平埔族未婚男子，「插雉尾於首，肘懸薩歧宜，結草雙垂如帶，飄颻自喜；沙起風飛，薩歧宜叮嚀遠聞，瞬息間，已十數里。」

有趣的是，「因那噶噉包通事噶洪喝兜」一句，除了族語外，還夾雜了一個外來語「通事」，說明清朝基層行政角色在熟番社會的影響力。而文獻中常出現的另一個詞「篤木固」，可能是外來語Tobacco（菸草）的音譯。

熟番歌：道光15年（1835年）噶瑪蘭通判柯培元撰寫〈熟番歌〉，描述平埔族人土地遭奪，前往官府告狀，但因語言不通（啁啾鳥語無人通），被杖打一頓的辛酸痛苦：

人畏生番猛如虎，人欺熟番賤如土；強者畏之弱者欺，毋乃人心太不古；
熟番歸化勤躬耕，荒埔將墾唐人爭；唐人爭去惡且死，番悔不如從前生；
竊聞城中賢父母，走向城中崩厥首；啁啾鳥語無人通，言不分明畫以手；
訴未終，官若聾，竊窺堂上有怒容；堂上怒，呼杖具，杖畢垂首聽官諭；
嗟爾番，爾何言？爾與唐人皆赤子；讓耕讓畔胡弗遵？吁嗟乎！

生番殺人漢奸誘，熟番獨被唐人醜？為父母者慮其後。

平埔族的文化變遷

通婚漢化：1629年，荷蘭宣教師干治士（G. Candidius）致巴達維亞總督的意見書說：「此時派遣適當的傳道者，實屬急要之事；而以傳道為終生事業，與當地女子結婚，作永住之計，是所最為希望者……。」

清朝的《大清律例·戶律·婚姻》規範：「福建臺灣地方民人，不得與番人結親，違者離異，民人照違制律，杖一百……。其從前已娶，生有子嗣者，即安置本地為民，不許往來番社。」雖然如此，平埔族與漢人通婚者日漸成風，〈番俗六考〉云：「歸化番女亦有為漢人妻室者，往來倍親密。」然而，通婚造成原住民社會男女適婚人口失衡及社會問題，「番民老而無妻，各社戶口日就衰微。」

祖靈崇拜：〈番俗六考〉記錄澹水（淡水）各社祭祀歌，其詞曰：「虔請祖公，虔請祖母，爾來請爾酒，爾來請爾飯共菜。庇佑年年好禾稼，自東至西好收成，捕鹿亦速擒獲」，可知北部平埔族也祭拜祖靈。

馬偕牧師在宜蘭、花蓮向噶瑪蘭人傳教時，曾多次勸導他們放棄傳統信仰與祭祖儀式。光緒16年（1890年），馬偕在花蓮的加禮宛村落訪問，約有500人將家裡的神主牌、神像、香、金紙等丟到籃子裡，挑到廟前焚燬。

番仔土地公：明治29年（1896年）雷朗社秀才陳春正提供給伊能嘉矩的手冊提到：「平埔番，原前自刻木為神，其狀如人，或耳目口鼻，或手足皆有，乃謂土地公也，故謂之番仔土地公也。」

平埔族漳泉腔：雍正末年，《臺灣志略》記載：「凡近邑之社，亦知用媒妁聯姻……，且多剃頭留鬚，講官話及泉、漳鄉語，與漢民相等」。

同治9年（1870年），淡水同知陳培桂的《淡水廳志·風俗考》如此描述：「今自大甲至雞籠，諸番生齒漸衰，村墟零落，其居處、飲食、衣飾、喪葬、器用之類，半從漢俗，即諳通番語者十不過二、三耳。」

明治29年（1896年），伊能嘉矩在臺北地區調查，發覺平埔族的衣食住行、語言都與漢人無異；不過，「平埔番與漢族都認為他們不是同族」。明治30年，伊能嘉矩訪查埔里地區的平埔族，發現當地的族語亦多已流失，僅老一輩對族語還有記憶。

昭和11年（1936年），人類學者移川子之藏、馬淵東一指出：神主牌之類的文物是很好的歷史記錄，遺憾的是多數傳教師熱衷於傳播教義，不考慮信徒的立場與需要，對舊有文物傾向於破壞。所以，噶瑪蘭族自古留傳的文物，在接受新宗教時大多遭到湮滅了。同年10月，日本語言學者淺井惠倫教授在貢寮新社找到一位75歲的老太太潘氏腰，請她到臺北口述Basay（馬賽）語，記錄了約1,000個詞。

同年12月，淺井教授從宜蘭社頭請來69歲的吳林氏伊排，口述Trobiawan（哆囉美遠）方言。雖然如此，隨著熟諳族語的耆老凋零，這些語言也跟著流失。

平埔族語現況

貓霧揀社番曲：民國37年（1948年），考古學者宋文薰、劉枝萬、陳金河在埔里向毒阿火採得「貓霧揀社番曲」家藏手抄本；透過毒阿火的解說，這套貓霧揀社的祭祖歌謠，始得以重見天日。

馬賽語：日本學者土田滋將淺井惠倫於昭和11年記錄、未經公布的馬賽語口述紀錄與影音資料整理、公諸於世，此即《臺灣・平埔族及言語資料及整理の分析》（*Linguistic Materials of the Formosan Sinicized Populations I: Siraya and Basai*, 1991）一書。

巴宰語：自民國86年（1997年）起，中研院院士李壬癸開始向世居埔里愛蘭的潘金玉女士學習巴宰語；在13年中，共進行43次，每次多則5-6天，少則幾小時。在她的協助下，李壬癸與土田滋共同編纂完成《巴宰語詞典》，於90年出版。99年10月24日，全臺灣唯一精通巴宰語的巴宰族長老潘金玉逝世。

西拉雅語：菲律賓Bisaya族人萬益嘉，與臺灣平埔族的妻子萬淑娟，自90年起蒐集臺灣荷治、日治時期相關史料，並根據荷蘭宣教師翻譯的新港馬太福音書與現存新港文書，比對、還原了3,000多個新港語語彙，於97年出版《西拉雅詞彙初探》，並在臺南縣政府支持下編成教材，進行校園推廣。

《 文獻評介 》

回首《矮人祭之歌》

文・圖／胡台麗

影片《矮人祭之歌》伴隨著宮本延人攝製的《巴斯達隘：1936年的賽夏祭典》在民國96年（2007年）「臺灣國際民族誌影展」放映，好像冥冥中有一根絲線，巧妙地將跨越50年時空的臺灣民族誌影片穿繫起來。

半個世紀的契合與對照

回顧臺灣民族誌影片史，雖然日據初期總督府理蕃課曾拍攝了一些紀錄影片，但皆為「政績」宣傳片。直到1930年代，才有當時在臺北帝國大學擔任移川子之藏教授助手的宮本延人先生，嘗試以16釐米攝影機拍攝臺灣原住民的民族誌紀錄片。宮本延人首先於昭和9年（1934年），在南排灣內文社五年祭期間拍攝16釐米影片

賽夏族矮人祭影像紀錄之一。
（胡台麗攝影）



500呎；再於昭和11年在賽夏族大隘村攝製了矮人祭（Pasta'ay）影片。後者的影像清晰度與穩定度皆優於前者。這些16釐米影片隱沒數十年，民國83年才從臺灣大學人類學系的庫存資料中尋獲，並與國家電影資料館合作，轉拷為數位錄影帶保存。今年這兩部臺灣最早的民族誌電影首度對外公開發表，是臺灣民族誌影片史的大事。

50年後，我先於73年以簡陋的手搖發條式Bell & Howell的16釐米攝影機，攝製了臺灣第一部彩色擬同步的有聲民族誌紀錄片《神祖之靈歸來——排灣族五年祭》（The Return of Gods and Ancesters: Paiwan Five-year Ceremony）；再於75年與李道明合作，在賽夏族以16釐米攝影機拍攝了臺灣第一部同步錄音的民族誌紀錄片《矮人祭之歌》（Songs of Pasta'ay）。我拍攝這兩部影片時，既未看過宮本延人的影片，也無追尋前人足跡的意圖，但卻如此巧合地與宮本延人1930年代的兩部影片主題契和。由於這兩部關於賽夏族矮人祭的影片是在同一地點（大隘村）拍攝，當它們並置放映時，可以透過影像的比較，顯現此一重要祭儀歷經50年的變遷。

迷上了矮人祭歌

回首《矮人祭之歌》的攝製，已是20年前的往事。75年我主持「臺灣土著祭儀歌舞研究計畫」期間，恰逢賽夏族每十年才舉行一次的矮人祭大祭（平時是每兩年一次），我很希望將此重要的祭儀記錄下來。該計畫的協同研究人員鄭依憶女士



賽夏族矮人祭影像紀錄之二。（胡台麗攝影）

選擇在賽夏南祭團的向天湖作研究與實況錄影；我則籌劃在賽夏北祭團的大隘村進行16釐米紀錄片的攝製。我很想拍一部真正聲音與影像同步的紀錄片。著名攝影師張照堂先生曾看過我的第一部克難影片《神祖之靈歸來》，被我的傻勁感動，便主動表示願意不計酬勞地協助我拍攝第二部影片。他透過朋友關係，向電視台借了

一部瀕臨淘汰的CP16同步攝影機，親自為《矮人祭之歌》掌鏡。同步錄音部分則由剛從Temple University畢業返臺的李道明先生負責。他受過專業的影片拍攝與剪輯訓練，並帶回一台二手的Nagra同步錄音機，可以與同步攝影機配合操作。經費方面，除了向中研院民族所爭取年度結餘款予以補助外，另向文建會與柯達影片公司、臺北影業沖片廠要求贊助。結果完成長達一個鐘頭的《矮人祭之歌》，共拍了近20,000呎毛片，拍攝率為10比1。

拍攝前我先消化已發表的文獻資料，其中林衡立的〈賽夏族矮靈祭歌詞〉一文（1956）給予我極深刻的印象。矮人祭在大祭前兩個月南北祭團便展開祭歌的練唱聚會。我發現祭歌有非常特殊的反覆唱法，而每節的虛詞很長，與有意義的實詞幾乎平分秋色，全套祭歌唱完要四、五個鐘頭。我於是重新將祭歌的篇章順序、反覆唱法和虛詞釐清。幾次跟著練唱之後才漸入佳境，益發體會祭歌結構之完整嚴謹、實詞虛詞相間、音調變化之美。我經過困難的摸索學習過程，深深地迷上了矮人祭歌。我不斷思索：祭歌的特色有無可能與影像結合？要如何結合？

與矮人的複雜情感

首先，祭歌這麼齊整的反覆唱法十分少見。反覆盤旋的祭歌，似乎一方面表達了矮人對賽夏人巫咒般地叮囑，另一方面反映了賽夏族人對矮人恩怨交織、欲迎還拒的矛盾情結。其次，祭歌如同詩篇，分章節，每章有一主題，而且以草木名押韻。再就是祭歌中有的篇章特別重要，一定要在特定時間唱，按一定規則唱。亦即整套祭歌分為主／副二類，每首祭歌的實詞與虛詞又相輝映。凡此種種，祭歌的特點對於影像材料之組織有很大的啟示。我想攝製一部影片儘量模仿祭歌的形式特點，並借用對祭歌演唱方式提出的假說，展現賽夏族人與矮人（更延伸到當今與外在勢力之接觸如觀光客、政府官員等）之間錯綜複雜的情感聯繫，以及透過矮人祭整合滌清內部，以化解族群危機的努力。

因此，《矮人祭之歌》的畫面與聲音作了如下的安排：

1. 全片按照祭歌的形式分為十五章，每章參照北祭團的用法以及林衡立的翻譯冠一個名稱，例如role唱蕁麻之韻，ayim巡行者之歌。每章只取該章的片段祭歌為代表，與畫面相襯。

2. 畫面與祭歌音樂的配合分為虛實二部分。「實部」包括幾首有特殊意義，在



賽夏族矮人祭影像紀錄之三。(胡台麗攝影)

某段儀式進行時必需唱的歌。這些歌便以同步錄音與儀式的實況畫面共同出現。例如role（唱蕁麻之韻）出現於南北兩祭團河邊相會時；raroal（招請之歌）於祭典正式開始在祭屋前，面向東方迎矮人之際唱出；wawaon（冤家之歌）第二晚午夜十二時眾人肅立歌唱，是極重要的一首歌；bibilaiyan（過香山樹之歌）是第三晚輕快氣氛中最愛唱的歌；papaosa（遣送之歌）、arebe與kokoroy（歸路之歌）、matano sibok（等待榛樹之歌）等四首送矮人的歌出現於畫面中送靈的實景中。

歌舞祭儀呈現的主題

「虛部」的歌雖然也都是三晚歌舞祭儀活動唱的歌，但是比較不突顯，歌唱秩序與規則也較鬆，便用來作為影片中「虛部」篇章段落的配樂，儘量依照詞意配合某種抽象的、傳說的、反省的、回憶的、心理的主題呈現。例如kapabalay（唱省藤之韻）出現於工廠青年描述夢見矮人的情境；bəʔə（唱箭竹之韻）是朱姓主祭講述矮人傳說時的配樂；ayim（巡行者之歌）是說明十年大祭祭旗傳承由來之襯底

音樂；heyalo（雨衣之歌）襯托賽夏人因下雨引起的恐慌心理；awuŋə（金龜子之歌）為映照觀光壓力下觀賞古舊文物的複雜心情；əbəy（危難之歌）表現面對矮人責罰的恐懼感；kabtiroro（日照耀之歌）為日光下一段反映傳統與現代觀念差距及經濟困境的訪談畫面作配樂。

3.祭歌實詞與虛詞的對應啟示我們整組對照觀念與畫面之安排。以祭儀的順序為主軸，交雜出現與祭儀間接關聯的活動；白天的段落與夜景交替；可見的賽夏人與不可見的矮人以不同方式呈現；對矮人感恩與歡迎的情感態度與戒懼送返的心情散佈於許多篇章中……全片的對比色彩濃烈，畫面攝取也請攝影師強調光影明暗的對照。

4.不用旁白，使觀眾在觀看畫面與聆聽自然音、祭歌現場音或配樂、訪談時較專注，不受另一個旁白聲音的干擾。有些片段加上字幕說明，觀眾不想看可以不看，如果用聲音旁白就比較具侵略、強制性。

不能怪攝影的！

以上設計，有的部分未能如所願，讓內容與形式作最好的結合，觀眾也未必能瞭解和接受這樣的實驗。影片完成後的試映會有觀眾反應沒有旁白的影片看起來很不習慣，必需自己去思索影片的意思。影片攝製者放棄權威性的旁白說明，給予觀眾以自己的方式去理解和解釋的機會。事實上祭儀的意義太難完全掌握，我也只能用我的方式作初步瞭解，我的解釋也有可能接觸更多材料後改變。我寧願僅抓住一些讓我印象深刻的賽夏人的情感和言行反應，以畫面表現出來，留給自己和觀眾更多想像空間。

北祭團賽夏族人看了這部片子後，大多要求轉拷一個錄影帶拷貝做紀念。這部片子不但經臺灣電視頻道播出，而且在國外影展放映。賽夏朋友覺得他們的文化受到重視，很欣慰。不過放映之初曾有人對片中的醉酒鏡頭、冒出的客家話和泰雅話表示不悅，認為揭露了他們的短處；不過也有人表示，「不能怪攝影的，我們自己要反省」。民族誌紀錄片如果能刺激當地原住民思考與反省，就達成了很重要的功能。此次《矮人祭之歌》與宮本延人昭和11年攝製的矮人祭影片共同放映，邀請賽夏族大隘村的族人共同觀賞，祈望激盪出更多省思的火花。（本文原載於《在地發聲：2007臺灣國際民族誌影展特刊》，本文作者為中央研究院民族學研究所研究員）



文物掌故

布農族的獵物袋

口述／林淵源

文・圖／沙力浪

這是花蓮縣卓溪鄉中正部落獵人林淵源的網袋（davaz）。昭和9年（1934年），世居於八通關道拉古拉古溪上游的布農族人，遷徙到平地建社，稱為卓溪。布農族擅長打獵，至今布農族仍傳承著狩獵祭、打耳祭，族中長老會帶領男子前往祭祀



網袋中間的肩袋（Vaqil）。



布農族獵人的網袋，有兩條肩袋，便於背負。

場，舉行射擊獵物耳朵的儀式，象徵打獵精神與技藝的傳承。

傳承父親林進元的獵人血液，林淵源4歲便跟著父親上山，從背東西、提水、做陷阱開始學起，慢慢累積成為一個優秀的獵人。有「布農小泰山」之稱的林淵源，在玉山國家公園東境狩獵、工作幾十年，曾是部落裡的知名獵人，後來成為玉山國家公園管理處的巡山員，進一步成為研究臺灣黑熊生態的黃美秀教授的工作搭檔，也是玉管處的山區嚮導。這個網袋，曾裝過他所獵到的山豬、山羌等獵物。

因為禁忌的關係，女生不能碰觸網袋。這種袋子的材質，是以苧麻或藤（quaz）為材料，用手工編織而成，其功能為背負獵物及重物。

文物掌故

布農族的生活器物

口述／陳國良 文・圖／沙力浪

各種生活器物，不僅承載著族人的傳統生活方式、展現傳統手工藝術，也反映了與環境共處的生活智慧。在現代化的潮流下，這些生活器物逐漸流失，值得加以保存與介紹。



1.qabun（圓箕）：簸米的器具，巒社語為qabun，郡社語為tuban，日常生活中的重要用具，也可以換裝許多東西，如可以把豬肉放置在藤籩裡面。（藤編）

2. 籐篩：在籐框上幪上籐絲網，籐絲網上有許多細孔，這樣就可以讓好的東西篩下，下方以簸箕盛之，不想要的東西會留在籐絲網上，再撿取丟棄。

3.qusau（杵）：舂米的器具，這個是巒社群的做法，郡社的做法是A處要加粗，B處則是加細。原理是手握住B處用力往上提，再順勢將杵打在臼的中心點上，不是花蠻力去打。通常是由青剛櫟製成，所以叫qusau tangqau，這一個則是另一種類的qusau dolas。

4.nusung（臼）：舂米的器具，烏心石是最佳材料，因為很硬。所以挖洞的時候，要先挖中間一小塊，再用火慢慢燒。

5.去玉米骨頭：這個是lukis tuza 製成，先把niang sihulan（未解體的玉米）放在裡面，用杵打，把玉米和donu（骨頭）分開，滿的時候就直接放在一邊，再重新同樣的動作。

6.kailansiu（蒸籠）：樹幹鋸下加工而成。主要的功能是蒸熟糯米、小米等穀物，方便做飯糰或釀酒等進一步的處理。通常一段樹幹被鋸下以後，須先將外圍修裁，使底座外圍的口徑與家用鍋鼎相當，然後再加工挖鑿出倒圓錐形。mai-u-ni aipa bahul（這個是梧桐樹做成的）因為梧桐木質纖維的毛細孔較粗，蒸氣比較容易滲透。hai-ia masasak（很快熟），這個洞叫tultul（指C處），niaipi tupau luak（布農語不是luak，指洞）。

老照片講古

霞露谷的結婚照

文・圖／李迎真



民國48年（1959年）第一次燙頭髮，穿上乾淨的洋裝並套上新

鞋，18歲的霞露谷（cialuku，李原秋，前排左二）與即將成為她先生的48歲外省人及他的朋友（後排左三、五）、族人們，於臺東縣太麻里鄉多良村合影留念。

和部落裡許多姐妹一樣，霞露谷嫁給中國大陸來的外省人。雖然對婚姻沒有太多概念，也不想離開熟悉的故鄉，但在父親的安排下毫無選擇的從小姐變成太太。

家族中許多人反對這件婚事，因為在排灣族的傳統裡，排行老大（長子或長女）應留在家中，守住家產，沿用家名，並照顧其他的弟弟妹妹。若違反此傳統者，相傳會遭到祖靈懲罰。然而，霞露谷的父親並未遵守長嗣繼承的傳統，因為他看到從部落嫁出去的女子「看起來」生活過得很不錯：每每她們回部落省親，身上總穿著鮮豔美麗的衣服，又是帶禮物又是拿錢回家的，讓人好生羨慕。所以他個人認為：雖然外省老公年齡大她們許多，但他們疼愛妻子，有固定薪水足以保障生活，在這些優勢的前提下，年齡的差距就顯得微不足道。

霞露谷的父親（前排右一）叼著未來女婿送的煙斗，對自己安排的婚事甚感滿意。不同於平日上山工作的裝扮，父親找出較新的衣服和褲子，並穿上平常捨不得穿的鞋子，鏡頭前難掩當丈人的喜悅。霞露谷的母親（前排左一）抱著年僅二歲的小弟，拘謹的望著鏡頭，鏡頭前讀不出她的情緒。與父親相同的是，母親也找出平常幾乎沒機會穿的裙子和借來的男鞋上鏡頭；與父親不同的是，她希望霞露谷留在家中繼承家業並以入贅方式完婚，以便幫忙農事和照顧其他年幼的孩子們，無奈孩子的爸堅持己見，她只能默然接受。

不同的時代上演不同的故事。生活中的酸甜苦辣造就每個不一樣的人生。二個原本不會交集在一起的人卻隨著大環境的動盪譜出這千里之外的奇妙姻緣，是緣分也好，是命運的安排也罷，還真是半點不由人！