

文獻的·文摘的·大眾的

原住民族文獻



• 總編輯的話

本期專題：南島內外——南北半球的國際線——

- 導論——張眼望外的功夫
- 二十世紀裡的另類史前國際：南島原民、陸東觀與海島觀的臺灣考古學論戰
- 激發「南島」認同的文本分析——一個論述心理學視角的嘗試
- 植物學者的人類學偶拾——日本植物學者細川隆英二十世紀初期在密克羅尼西亞和蘭嶼行蹤的初探
- 誰是「山上的人」？——被梯田生態場景纏繞的菲律賓 Ifugao 人
- 團結所謂何事？——一個夏威夷菲裔青年組織對原住民族團結政治的反思
- NAPGRA 頒佈施行 30 週年：聚焦在美國原住民社群與博物館關係的討論

時事快遞

- 防疫與抗爭的雙重困境：砂拉越疫情間的濫伐問題

- 當蔡總統與桃山民族實驗小學的孩子相遇——由歌而始，開通一條學校與部落分享分擔的「tuqi-路」
- 隱生之生——賽德克族自治於高等教育的實踐

文獻評介

- 女身身影的少數民族知識——摩梭與納西

老照片講古

- 花蓮縣富里鄉阿美族達蘭埠 (Talampo) 部落近 30 年傳統服飾之轉變
- 向我敬愛的 yaya 告別
- 穿梭在巴陵的時光隧道

新書視窗

- 《東南亞的日常生活風貌》
- 《參與者的學術接觸——人類學倫理的實踐與躊躇》

文物掌故

- 儀式與宗教用物：北印度苯教藏人的 *mkha' klong gsang mdos*

總編輯的話

一期一期的文章湧現，一半熟悉筆手，一半新人上陣，都很歡迎，尤其各個不同寫作念頭，配以多樣文字觸感，更增整體的亮彩效果。

專題六文在國際原民主軸牽引下，作者們發揮所長，自臺灣視展世界。太平洋大盆地從西到東，包括東亞與東南亞大陸沿岸、蘭嶼、菲律賓、密克羅尼西亞、夏威夷、以及北美大陸，均留下了論述之功，在地原住民族史前史後及至當代景象，透過轉化，成為知識文獻，繼而嘉惠讀者。國際原民是重要議題，本刊年度四期中，必有一期專門申論，目的就是與世界牽手。本期的寫手橫跨人類學、心理學、植物學、和廣泛的區域研究，對於講究多學域參與的我們，無疑是一次典範實驗，還望大家多指教。

專欄部分，同樣是五類均有登載文章。「新書視窗」和「文獻評介」等同於學術刊物的書評（book review）與書評論文（review article），因此，即應以一般學界角度檢視來稿，而「時事快遞」、「老照片講古」、以及「文物掌故」則開放各式文類賜稿，以期豐富大家的閱讀經驗，且能廣泛欣賞他人之拿手筆鋒。本期各文總覽，或有達到科普與雅俗共作的效果。當然，最大的期望是每刊出一期，就可引來更多讀者與新投稿人。《原住民族文獻》屬於全體原住民，也是國家與國人的共同資產，等待您的加入，齊心耕耘。



2021年7月8日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

南島內外——南北半球的國際線

06

謝世忠

導論——張眼望外的功夫

08

謝世忠

二十世紀裡的另類史前國際：
南島原民、陸東觀與海島觀的臺灣考古學論戰

24

洪簡廷卉 Tuhi

激發「南島」認同的文本分析
——一個論述心理學視角的嘗試

45

胡哲明

植物學者的人類學偶拾
——日本植物學者細川隆英二十世紀初期
在密克羅尼西亞和蘭嶼行蹤的初探

60

楊曉珞

誰是「山上的人」？
——被梯田生態場景纏繞的
菲律賓 Ifugao 人

82

賴奕諭

團結所謂何事？
一個夏威夷菲裔青年組織對
原住民族團結政治的反思

94

方鈞璋

NAPGRA 頒佈施行 30 週年：
聚焦在美國原住民社群與
博物館關係的討論

時事快遞

110

顏仕宇

防疫與抗爭的雙重困境：
砂拉越疫情間的濫伐問題



原住民族文獻

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

114

Yayut Isaw 蘇美娟

當蔡總統與桃山民族實驗小學的
孩子相遇

——由歌而始，開通一條學校與
部落分享分擔的「*tuqi*—路」

117

林淑雅

隱生之生

——賽德克族自治於高等教育的實踐

文獻評介

120

謝世忠

女身身影的少數民族知識
——摩梭與納西

老照片講古

123

方兆鴻

花蓮縣富里鄉阿美族達蘭埠（*Talampo*）
部落近30年傳統服飾之轉變

126

多馬斯（李永松）

向我敬愛的 *yaya* 告別

129

高理忠 Tanga Maray

穿梭在巴陵的時光隧道

新書視窗

132

謝世忠

《東南亞的日常生活風貌》

135

王俐容

《參與者的學術接觸—
人類學倫理的實踐與躊躇》

文物掌故

138

劉培珊

儀式與宗教用物：
北印度苯教藏人的
mkha' klong gsang mdos

發行

原住民族委員會 | 新北市新莊區中平路439號北棟14F/15F/16F

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

聯絡電話

02-8995-3112

發行人

夷將·拔路兒 Icyang·Parod

顧問團隊

李慧慧、林志興、邱韻芳、陳毅峰、楊政賢、羅素玫

執行團隊

秀威資訊科技股份有限公司

總編輯

謝世忠

副總編輯

王鵬惠

執行編輯

楊曉珞、張慧雯

專案信箱

indlit109@gmail.com

文獻官網

<https://ihc.cip.gov.tw/>

導論——張眼望外的功夫

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

國際原住民族的論題，想來就範圍遼闊，且各題四佈，任挑即至，誰人不能？然而，對臺灣原住民族現代史稍有認識者，均知悉此一大題事實上挑戰龐多，欲達成目標，真不是一件容易事。最主要的原因即為，國際線上要抓到重點，然後給予臺灣一個深具意義的提示，並非隨意說說即能成就。本期專題6位寫手深知此理，每一篇文章均能恰到好處，直接達標作為一名關注臺灣原住民族前景者的實質貢獻。

專題論文從謝世忠和洪簡廷卉的南島話題開始。近幾十年來，「南島」一詞在臺灣自人類學和語言學課堂起始，復經愈來愈多研究論著問世，繼而被專業學生們習得認知，最終竟成了流行或朗朗上口的顯學常識。謝文寫到上世紀眾位學者於臺灣原民何來之提問架構下，在史前足跡發現路途裡，不間斷地往西眺望東亞大陸沿海源頭，進而轉至本土發展為要的學術發表故事。在地的位置經由世紀轉折，進到一個熱點時段，而這即為洪簡文章問題意識觸發的開始。換句話說，南島已然超出學界旨趣，政府民間突然湧現的論述與實踐浪潮，最終變成外交與文化活動的主體內涵之一。筆者對該文的補充是，從未被嚴謹界定過的「南島民族」，竟一夕之間成了不可名狀的真實。它著實需要我們進一步說明。按，該詞彙原係由一群不願接受政治意涵濃厚的「原住民」稱謂學者所創，他們認為學術要科學中性。今日，「南島民族」汎用於全臺，惟果然是「科學中性」，因為人們只會稱己為16族中的某一族或說本身為原住民，但，無人會宣稱自己的認同是「南島民族」，總之，它就不被置疑地客觀存在至今，更且愈見多人不加思索地使用之。史前南島觸及一個微型國際的關懷範圍，而當代南島則扮演著想像大洋我群之臺灣國家與人民共同的思維。此等論題迄今繼續炙熱。

胡哲明的文章回到了臺灣南島興趣發芽期的先賢紀錄。他細數日籍植物學者偶遇民族學材料的始末，從遠方密克羅尼西亞島區到近處的蘭嶼，有文物蒐集的文化證據，也有作物種類的使用描述，它們為日後的文化比較與民族誌內容，預知了不少加料的可能性。縱使熟知能詳的臺灣原住民族史宗師群像裡，或不一定會列入添色效益的植物學家，但其貢獻仍不容抹去。胡文的民族誌樣態隱約身影，到了楊曉珞論文裡則全然現身，她以一臺菲南島族系原住民族文化對映分析專業，仔細推敲菲律賓呂宋島北方Ifugao人之原住民族屬性的建置過程。「山上的人」或許是一種生態事實，然更像陳述一個界線分明的他我關係。楊文是一篇文獻再詮釋的典型。她重新確認了幾個在地關鍵語彙，且適時地藉此述說一個族群得以活絡於現代性價值普化環境裡的道理。

最後二文均與美國相關。賴奕論論及夏威夷原住民族與當地菲律賓學生和移民後裔同在島嶼土地，後者有著積極反殖民舉旗的紀錄，從菲國國內到美國境內，通通被納入人文憧憬盯緊緊的對象。但是，在真理氛圍中，夏威夷原住民族的聲音與存在，在菲國群體間，竟如一透明虛體，乏人問津。此一整個被忽略的事實，道盡了精神理想的限制難題。這是作者的進階觀察要項，「國」的範疇果然占了最大比重的理念訴求範圍，跨出國家關懷的泛少數族裔價值，恐怕將成為倡議者理想被質問之際的失措來源。方鈞瑋以美國考古遺骨和文物歸還法案通過的三十年來見聞為例，探討博物館與人類學者曾因自此對堅守資料一事感到焦慮，惟事後證明典藏者仍是主事者，亦即，雖有不少遺骸古物已返還，但，絕大多數仍原封不動留於原機構。權威單位甚至藉由還或不還，借出與否，來操控原住民族祭典儀式的內容。當此等問題又次被揭槩檢討之後，典藏機關與原民間共作事業的可能性，才被更精緻而公允的調整。二個美國例子，回看臺灣實景，相關倡導建議時而有聞，法律之餘，引領者更形重要，可為警示。

我們規劃專題的理想是兼具南北半球，也關懷南島非南島。這批文章多多少少提供了些許滿足的養分，美國在北，菲國和密克羅尼西亞在南，Ifugao和蘭嶼南島，東亞大陸沿海區域與北美洲非南島，它們都是促動更新研究的推手。本專題各文透過多層次的探索，期望掌握國際原住民族脈絡中臺灣的擁有與闕如，然後藉以一次次再現張眼望外的功夫，透過積極的學習，讓我們的國際觀更形成熟有料。■

二十世紀裡的另類史前國際： 南島原民、陸東觀與海島觀的臺灣考古學論戰¹

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

I. 前言

考古證據指出，中國漢人大約14世紀即已移民到澎湖，但，較大量人數的行動，還是晚到1630年代才開始。當時荷蘭人就鼓勵中國人遷來臺灣（陳奇祿 1980：2-6）。部分學者認為，荷治時期代表臺灣歷史的一個新開端（見如Tsang 1989：163）。換句話說，以荷蘭、中國、以及西班牙（西人1626至1641年占有北臺灣沿海地帶）等文字記載的官方和非官方文獻，自此開始描述島上居民生活習俗，以及如何被管理教化歷程。雖然資料仍不甚完整詳細，近現代史上的臺灣原住民族，自此即陸續被書寫建構。但，17世紀之前的狀況又如何？我們如何得知史前史階段之無文字傳統族群文化的景象？史前臺灣住民是現今原住民族祖先嗎？凡此課題，二十世紀後半葉的研究者們，始終抱持著高度興趣。

原住民族或過去習稱的高山族九族說（泰雅、阿美、賽夏、鄒、布農、排灣、魯凱、卑南、雅美），在上世紀幾乎是一不動的真理，而平埔族（凱達格蘭、雷朗、噶瑪蘭、道卡斯、巴宰、巴瀑拉、和安雅、西拉雅、邵）則被認為多數已被同化（李亦園 1982a[1954]，1982b[1955]）。這高山平埔合起來的十九族，正是學界長期研究的對象，而語言學者則幾乎全數同意他們均屬南島語族群體（李壬癸 1976，1979；Sung Yan 1989）。與此同時，歷史家們也發表了不少關及荷蘭、西班牙或日本統治之下的原民史蹟報告（中村孝志 1990；連溫卿 1955；劉斌雄 1975），以及漢人移入與原住民族的適應研究（石萬壽 1987；黃富三 1981；洪麗完 1985）。此外，社會文化人類學者亦不缺席，他們多半集中於文化變遷、族群接觸與衝突、涵化與

同化等議題（見如黃應貴編 1983）。本文的目的之一，即擬探詢在世紀結束前的二、三十年間，史前史家／考古學家和演化論派民族學家，尤其是前者，論述與原住民族相關課題的景況。換句話說，我們想了解的是，對於17世紀前的原住民，考古學界是否已有較為明確的學術見解。

就考古學家或民族學者而言，面對「南島族系人群來何方」和「原住民與史前人類的關係為何」等課題外界不休止地提問，的確是一大壓力。民族學權威學者李亦園曾表示，該等問題正是大家最關心的學術範疇（1982b[1955]：71）。在他一篇主要以文獻為材，來探討平埔族的文章裡，就直接指出，北臺灣圓山史前遺址上層的陶器出土，與噶瑪蘭和凱達格蘭族很接近，而中臺灣的灰黑陶史前遺址也可連上當地的平埔族文化（同上，頁71-75）。曾於中央研究院訪問研究的語言人類學家Raleigh Ferrell則認為，史前文化遺址出土的平行線條紋，和泰雅族有密切關係，鄒族與圓山文化接近，而排灣族則和幾何形紋路之史前陶器有關聯（1966：124）。相較於此等較為肯定性的人類學者觀點，考古學家似乎顯得保守得多。例如，宋文薰在前後相距25年的不同演講裡，對於觀眾提出的南島族系原住民史前史問題，都是回以類似「尚無法確認」的說法（1965，1988）。而此一學界與大眾互動模式，其實自日本學者開始探索史前遺址主人及其後代議題起始，就已經出現了（參臧振華1990a：11）。往後的數十年間，人們更持續不斷地關心好奇於同一問題（參李光周1983：114）。基於此，不少二十世紀後半葉開始加入學術生產行列的年輕考古學者，也不得不涉入其中。

本文接續於知悉考古學者們研究取向之後，更進一步亟欲討論二十世紀後期在臺灣登場的一回並未被正式公開承認的學術論戰。它的主題就是緊扣南島族系原住民族、史前年代學建置、以及臺灣史前文化起源等間的關係。對考古相關貢獻的整理工作相當重要，因為原住民族與史前史關係各個理論提出之原委背景，紛紛從中呼之欲出。此外，更有趣的是，論戰涉及的區域地理範疇，剛好就是吾人今日所界定理解的國際界線或國度領域，也就是說，史前出演的舞臺，與千百年後的當代國際不謀而合，值得注意。

II. 民族學的典型觀點與考古家的沿用

除了前述李亦園（1982b[1955]）和Ferrell（1966）之外，凌純聲關於臺灣原住

民族的起源之論，是為一造成較大影響的民族學論點，可謂深具時代代表性學說。凌氏認為（1950），世界上存有一古東南亞文化區，它涵蓋範圍自長江北岸起，包括華南、大陸東南亞、及島嶼東南亞，臺灣當然也在其內。他進一步指認出了包括紋身、獵首、拔牙、斷髮、口琴、貫頭衣、水平織布機、泛靈信仰、室內葬、岩棺等等在內共50種該區各地都見著的文化特質。凌氏主張所有南島族系群體來自中國。包括凌純聲在內的不少歷史學者都認定東南亞文化區內有一稱作百越的群體，他們是中國大陸東南沿海一代的原住族群。凌強力認定臺灣原住民祖先即是來自中國東南的百越（1952）。他的說法，影響了亦為學界導師之一的陳奇祿（陳奇祿 1981：42-43），以及社會主義中國研究者（見宋文薰 1988：176），他們一致認為，據此，可以證明臺灣原住民構成了中華民族的一部分。而事實上，考古學家對凌純聲的理論，也抱持高度興趣。

換句話說，在面對圈內圈外人們所共同關注的課題，考古學者們似乎必須正面回應，而廣被大家信賴的理論，就屬前述凌氏之說。於是，大量考古文章裡，即見作者們順暢地參考引用。首先，宋文薰接受凌的古東南亞文化區觀點，因為，多樣性的臺灣原住民族生活樣態，即符合該大區域內的各個文化特質（1980：98, 127）。黃士強與劉益昌在共同完成一臺灣考古遺址調查計畫之後，也發現了史前文化和大陸古代文化的類緣性（1980）。凌純聲的理論提供了他們將臺灣和華南歸入東南亞文化區內的依據。自此及至世紀結束，黃與劉的接續研究，均秉持凌的說法。其中黃氏強調了百越和臺灣原住民的關聯性（黃士強 1985；Huang 1989），而劉也於凌的架構下，更進一步發展華南和臺灣關係的討論（1988）。

凌純聲的理論儼然成了考古學者建立原住民歷史說法的有力倚靠。不過，遵循凌氏觀點是一回事，多數田野考古的發掘研究者，卻似乎不太願意以出土資料來討論史前臺灣居民和南島系原住民族間的族群聯繫關係。依筆者的觀察，當時的學者對於史前年代學投入不少心力，並戮力藉此連上華南與臺灣的文化史關係。換句話說，以物質出土為主的文化特質分布，是為立論的依據，而尚少有扣連瞭解族裔社群的意圖。比較出土文物之相同、類似、或相異，成了詮釋方法的要點。因此，如果遺址出土物與原住民族部落用品難以歸成一類，當然就不願或無法對雙方關係做進一步說明。下文有較詳細討論。

III. 考古學詮釋下的史前臺灣

1. 年代學論

宋文薰曾指出（1988：170），建立了史前史年代層序，是1949至1980年間臺灣考古的一大貢獻。自1896年第一個史前遺址被日本人發現以來，許多古人類活動地點陸續被找到，直到1950年代中葉，列入紀錄者，已多達450個（宋文薰 1954：93）。到了世紀末前幾年，更累積到超過千個之多（劉益昌 1992：11）。在接續發掘與分類解析之後，學者們即有整合數個遺址以成更大包含範疇之動機，尤其若發現不同地點卻有類似型態之物質出土情況時，更亟欲了解箇中道理。多數臺灣考古學者係依遺址出土文物之色澤、類型、風格、以及陶器、石器、金屬器質性，來界定特定之文化（參臧振華 1990b：13）。

考古學者在臺灣辨識出了先陶或舊石器時代文化（參宋文薰 1991）、新石器時代文化、以及鐵器時代遺址等。自1980年代以降，學者們紛紛致力於將眾多遺址出土歸納至更高層級範疇的文化體之內。宋文薰與連照美首先於1979年在一間博物館內公開一份史前年代層序表，翌年即正式出版（宋文薰 1980：表16）。在1987年之時，二位學者曾調整麒麟和卑南文化位置（連照美 1987：232），但，不久又再重回1980年的版本，直至世紀結束，都未改動（Sung 1989: 107）。

在宋、連該表出版的同一年，黃士強和劉益昌也發表了一份年代表，其基本架構與宋、連表類似，惟有四處稍有不同（黃士強、劉益昌 1980：表3）。其一，他們認為圓山和植物園應分屬不同文化。其二，牛稠子文化應有二個文化層。其三，在圓山與大坵坑文化之間，應有一圓山類型的繩紋陶文化層。其四，澎湖群島的資料應被納入。

自1980年代末期開始，劉益昌接續發展自己的年代層序。他揚棄宋、連、黃以及自己過去所稱用的先陶時代一詞，從而堅持長濱和網形文化等早於新石器時代者，應該定名為舊石器時代。從劉氏正式發表的二份年代序表中，我們可發現其對史前文化時序的安排，已然大不同於宋、連模式。前一表發表於1988年，劉維持其早期主張將墾丁從牛稠子文化範疇抽出（1988：18），而出版於1992年的後一表，則後者反被併入前者。此外，劉益昌更增添不少新識別出的文化如北葉、龜山、大坑、紅毛港、老崩山、以及網形等等。他也建議應使用遺址地點而非族群名稱來命名特定的文化。阿美文化係當時史前遺址中，唯一被以族名定稱者（見宋文薰與連

照美表），後即被劉氏於1992表中改為靜浦。

編製臺灣史前文化層序表，應會是一持續的工作，不過，對20世紀的臺灣考古學研究而言，幾份年代學表論述的提出，無疑係當時最主要貢獻之一。換句話說，若遇有上一世紀考古研究最大成就之詢問，此等上下萬年之文化發展表序的系統性建置，應當之無愧。除此之外，事實上，學者們亦多關注各個文化的承載者來自何處，以及他們維繫了該文化多長時間等課題。而各文化間關係的議題，也不斷被提出討論。筆者認為，進入新世紀之前的數十年間，針對臺灣史前文化的根源和發展徑路，至少有二個針鋒相對的取向：東亞大陸東半部源起或稱「陸東主導」和臺灣本土發生或稱「海島在地」，它們縱使未公然叫陣，卻也是類似無聲式地持續論戰，而此場戰役或許正是20世紀臺灣考古學在年代表序之外的另項重要成就，也是一種在史前和當代雙具意義的特殊款國際議題。

2. 陸東主導

宋文薰曾回復一位歷史學者關及臺灣所有史前文化均來自東亞大陸的說法。宋表示，據他所知，沒有一位考古學者會做政治性的學術主張（1988：178）。不過，雖然如此，就筆者掌握的資料，事實上，臺灣考古界對島上史前文化的母土源出地，長期以來仍多傾向陸東的認知。當然，並非一面倒陸東的說法，就有政治思維之嫌疑，但，有人提問，也有人解釋，就代表「大陸與臺灣的連線，果真如此理所當然嗎？」終究會是一個長期性的質疑。畢竟，歷史和今日中國，都沒有南島族系群體在東亞大陸或當前中國存在的紀錄，那又為何大陸與臺灣在史前時期卻是如此關係緊密？此外，一般認知裡，東臺灣之外是一片無人之大洋，理所不應與臺灣史前人來源有關，因此，實不需花時間在此。會不會學者們都如是觀？

臺灣是一島嶼，不可能是任一文化或族裔群體的真正原鄉，因為所有人都必須乘船筏舟而來。所以，多數學者都會替在地特定史前文化詢問：它源自何方？（參臧振華 1990a；黃士強 1991；劉益昌 1988；Sung 1989）。前文我們已知凌純聲係以如紋身、獵首、和水平織布機等等類同的文化留存要項，來界定島上住民所秉持之文化的來源。而他的理論也受到考古學者們廣泛支持。不少史前史學者即依照此一模式，識別出某些分布於大陸和臺灣的遺址，同屬一個文化，或者後者係自前者源出，或至少受其深刻的影響。張光直是第一位建立精緻性陸東論的學者，其理論並已產生了重大影響。

張氏最早曾主張中國古代只有一個新石器文化中心，位於北方，再由此散播出去，包括臺灣（Chang 1964）。十多年後他開始修正說法，改稱應有三個中心，農業生業即由該等區域傳播各地（Chang 1977[1963]）。中國東南的大坌坑文化是其中之一，而它即負責影響臺灣，並建構出一島嶼在地的新石器早期大坌坑文化。張進一步認為，縱使與大坌坑無關，臺灣出土的新石器中期如紅陶、灰黑陶或龍山形成期等文化，全數都源起於中國東南（Chang 1972）。他所依循的最直接證據就是，海峽兩邊各遺址所見陶器特質極為相近，甚至完全一致。

作為中國考古學研究的國際學者，張光直的陸東理論，深深主導對臺灣新石器文化研究的方向。其中上一世紀臺灣各大學僅見的「中國考古學」課程教授黃士強，即是最顯著的例子。黃氏除了與首先識別出舊石器或先陶文化的宋文薰，均主張該等遺址文化主人來自中國（宋文薰 1980：110，1989：69；黃士強 1991：48-51）之外，他更堅持大坌坑文化人亦係源自大陸區域。甚至，黃更指出，典型新石器時代晚期的牛稠子與牛罵頭紅色繩紋陶文化、以及擁有明顯紅灰黑陶特色的營埔文化，亦都直接間接受到大陸影響。同時，他亦認定新石器晚期乃至鐵器時代植物園和十三行的幾何印紋陶文化，與大陸地區的出土發現，有著完全的關聯（黃士強 1985：198-200；Huang 1989: 70-71）。

黃士強的中土源起理論，也有其他學者呼應。劉益昌就主張多數臺灣史前遺址如大坌坑、圓山、鳳鼻頭、芝山岩、以及植物園等出土文化，係由中國東南傳播而來（1992）。類同主張的學者，多半是以陶器和石器二關鍵物質要素為依據，進而將眾多遺址統歸入同一文化範疇。自1960年以來，陸東主導之論強勢，直到世紀結束前二十多年，才開始有研究者以臺灣本地的演化角度，也就是海島在地論提出挑戰。

3. 海島在地

海島在地論者和陸東論者一樣，均在尋找臺灣史前文化的祖源地。由於新時期早期的大坌坑文化與長濱遺址舊石器或先陶文化，並無上下聯繫的關係，因此，幾乎所有學者都曾試圖在大陸找尋大坌坑的源頭。不過，海島派研究者更感興趣於自大坌坑以降一脈相沿直至新石器中後期的本土演化過程。

李光周是首位提出與張光直自大陸多元中心散播於外至包括臺灣在內之理論相左觀點的考古學者。在經對墾丁遺址出土之文物、居住遺留、生業、文化層、以及

年代學資料的比對之後，李氏表示，紅色繩紋陶基本上應係自本土的繩紋陶演化而來，而非傳自大陸的龍山形成期文化（1983：104-105）。雖然李亦有於稍後論著裡（李光周 1985；Li 1989）提到大陸東南對臺灣史前史的影響，但，僅是籠統帶過而未細論，反而，自大坵坑以來的本土發展之論，就始終是他最強調的觀點（見如李光周1985：225；Li 1989: 150）。

臧振華同意李光周觀點，且認為他自己主持之澎湖發掘計畫出土證據，更是具體充分。臧主張澎湖所見的果葉與鎖港文化，係新石器早期繩紋文化（大坵坑）與中期紅色繩紋陶文化的二個類型。他進一步指出，在二個文化層均發現類似甚至相同形制的陶容器，因此，可以證實它們的連續性（臧振華1989，1990a）。臧氏認為，新石器時代的臺灣史前文化有一在地連續發展的過程，同時又與島外某些地方，尤其是大陸東南有所互動往來（1990a：13）。在此一景況下，臧認為（1990a：13），部分陸東論者如張光直和劉益昌，都已紛紛改變看法，接受主體係臺灣本土演化，而部分才是陸東之影響。

此時，前文所提黃士強以一較宏觀視野，綜看如拔牙之廣義文化特質來判斷陸東決定的觀點，受到了挑戰。連照美重視所謂「同一文化」內的差異性。她認為，一般所論大陸東南沿海地區拔牙影響臺灣之論，並不可信，因為二地的拔牙類型完全不同（1987：242-243）。連進一步指出，大陸出土具有拔牙狀態的人骨，其年代並不早於臺灣所見者，何況閩臺埋葬習俗更是差異甚大（同上，頁243）。連氏的說明，讓我們聯想到海島在地新石器文化世界獨立存在的可能性，雖然她並未進一步說明為何差異如此之大，還能歸入「同一文化」之內。

無論陸東論還是海島在地論，主張者均有其依循的證據，各自成理。然而，人們還是要問，那麼，這些遺址的主人是誰？學者們永遠必須面對類此詢問，尤其是南島族系原住民族的史前狀況，更引人好奇。

IV. 考古家筆下的臺灣原住民族

1. 認肯理論

在前文中，我們有提到臺灣考古學者對史前文化與南島族系原住民族關聯之課題，相對上顯得保守。然而，仍有部分研究者曾以肯認之語氣，試圖連結特定南島原住民族群體在史前時代的位置。

宋文薰八十年代發表的所有作品，皆係用難以確定之口氣，敘述史前與原民連帶之議題，不過，他的早期文章（如1954：98-99）卻常見以肯定字詞來說明遺址所見之南島原住民族祖先。他提醒吾人不應忽略史前石柱與排灣族室內外立石或石柱的密切關聯。另外，宋主張，不少族群墓地所使用之石材，均可追溯自史前時代。他更舉出布農、鄒、以及泰雅等族有祖先使用石料的傳說，還有雅美族人至今仍會製作石器，以及部分被廢棄之原住民族聚落現地，仍可發現石製器物等等為據，證明南島族系與史前之關聯。

李光周是海島在地論者大將，他認為南島系原住民族自史前發展至今的文化遺產和文化變遷證據鮮明（1983：114）。他的代表性著作是一篇以社會人類學方法研究鵝鑾鼻遺址物質出土之論文（李光周 1974）。鵝鑾鼻涵蓋不少遺址與文化層。李氏專研第二遺址第二文化層出土之大量紅色繩紋陶（李光周 1983；Li 1983）。過去研究者多半將之歸類為牛稠子文化層，因此，在前舉由宋文薰、連照美、黃士強、及劉益昌等人所發表之各類文化年表，就從未見鵝鑾鼻文化的出現。不過，李光周似乎不在意鵝鑾鼻進入年代學表與否，反而，他強調對社區社會生活的了解，比較重要。的確，李氏將阿美族連上4,000年前的鵝鑾鼻史前文化人，實為劃時代創舉之學術意見。

在仔細分析了出土的石製網墜和紅陶之後，李光周強力主張，該遺址主人就是阿美族。依照從妻居原則，阿美新郎應離開他的出生之家，搬至妻家居住。所以，在各個阿美族部落裡，應有來自多方的非本村男性。這些外來男性成員，會帶進各種不同的文化能力。李氏發現，出土之紅陶類型極為一致，而石網墜卻具多種樣態。因此，他推斷這是一個母系的史前社會，在地女性負責製陶，才會樣式如此接近。而從妻居男性則製作出學自父親的網墜形制，由於他們來自四方，以至於網墜樣子就大不相同。截至今日，阿美族女性仍在製陶，而男性則負責生產如網墜之類的生產工具。李光周的研究結論，提出了一個令人驚嘆的4,000年前阿美族祖先之觀點。

我們當然可以很快地對李光周的論點提出詢問，包括阿美族4,000年內就定居於此地，口語傳統裡有相關支持資料嗎？近現代民族學材料裡的阿美族網墜型態，也有如出土情況類似的多樣性嗎？屏東地區的平埔各族亦眾，他們同樣多行母系制度，為何該遺址不會是平埔的祖先？男性族人自各個出生之家學到的技藝，不會只有網墜，其他工具應該也各有特色，那麼，這些有出土證據嗎？或許河岸和海邊的

捕魚魚種需要不同魚網的墜子，才造成網墜多元？阿美族婚配原則真的允許無限範圍的找對象，以至於有來自四面八方的入贅男子？還有，阿美族因有成熟燒陶技術，而多被認為是較晚移到臺灣的群體，陳奇祿（1981）曾推論約800年，那麼，李氏的4,000年和800年等兩個時代數字差距實在太大，我們又當如何處理？不過，雖然提問可多到難以窮盡，李光周仍是上一世紀極為少見的唯一以微觀或特定遺址來指認與今原住民族關係的研究者，其餘學者縱使有提及新石器時代與今南島系原民關聯者，卻多係以宏觀角度所行之判斷。

張光直終其一生，始終維持著新石器時代中葉所謂龍山形成期人類就是南島祖先的說法（1970：165）。宋文薰基本上認同張論，惟他主張籠統的龍山形成期文化一稱，應改為以各個遺址文化來命名，如牛稠子、大湖、牛罵頭、營埔、以及大丘園等等（宋文薰 1980：126-128）。此外，張光直在後期時間裡，修正了自己過去主張之通通是中國祖源地的說法。他根據語言年代學資料和考古材料，將南島與生態環境相關之基本詞彙和生活方式進行比對，再加上出土之自然遺留及文化層現象所見，認為臺灣與中國東南沿海，是為南島語族群體的原鄉。張進一步表示，最早期的南島人類生活可能就是大坌坑文化。而該文化的臺灣原型，甚至對福建地區幾個遺址範圍，產生了全面性的影響（張光直 1988：12-25）。不論如何，即使未明確指出史前人類是當今哪一族祖先，張氏和宋文薰顯然都相信在臺灣由南島族系主導的新石器文化世界，在體質遺傳方面和文化傳統上，均一脈傳下至今天的原住民族。

與張光直一樣採取整合語言學和考古學材料的作法，臧振華認為，史前南島族系不止是龍山形成期人類，甚至可以上推至更早的大坌坑時期。他主張整個南島語族群體的祖源地應在今廣東、廣西沿岸某處。大約5,000至7,000年前，帶著成熟之繩紋陶製作技術的南島族人，開始擴散至太平洋區域。語言學證據顯示，泰雅語亦於此時出現變異。因此，臧氏認定吾人有理由相信繩紋陶代表的大坌坑文化和泰雅或與其較為接近之族群的連結關係（1989：97-102）。

除了持續認同凌純聲主張大陸東南沿海的百越，就是臺灣原住民族祖先之假說外，黃士強更提出了新石器時代臺灣具影響力的原民祖先證據（黃士強 1985：211；Huang 1989: 82-83）。他表示，我們已經發現了如此龐大數量的遺址，如果這些遺址主人不是南島原住民祖先，那他們又有可能是誰呢？他不相信所有史前人類的後代會全然消失。黃進一步指出，幾乎所有原住民族群，均有長久存在於臺灣的神話或

傳說，因此，島上四處必定會有許多文化遺留。他認為，遺址出土的文物，就是那些遺留。黃氏引用張光直較早期論著所言（Chang 1969: 241），某些史前文化遺留類型，諸如石製掘棒、方格印紋陶、瑪瑙珠、以及石板棺等，遲至近年還有原住民在繼續使用（1985：211；1989：83）。在此一理解下，我們即不難理解黃士強始終堅持以拔牙和獵首二項特質，來連結史前與當代原民間的關聯性。基於建置更精確之原民歷史的動機，黃氏進而認為十三行文化的幾何陶傳統，即是由凱達格蘭人所創造，而南部平原的蔦松文化則屬於西拉雅族人（1985：211）。

黃士強的後一觀點，獲得不少學者的支持。事實上，多數考古學者迴避說明較早期史前社會可能的族群身分課題，而卻對較晚期史前遺址屬於平埔凱達格蘭、噶瑪蘭、或西拉雅等族的認定，頗為堅持（見如臧振華 1990b；劉益昌 1988；宋文薰 1989：78-79；陳仲玉 1984；黃士強、劉益昌 1980：62-63）。最主要的理由就是研究者們發現史前晚期遺址出土陶器與現下原民村落所用者形制紋樣均同，而早期遺址所見，則難以與今日族人生活找到完全同款的跡象，因此無法遽下結論。

2. 或許觀點

不論最初研究計畫主題是否涉及相關議題，多數考古學者總採用相對保守語辭，來陳述史前文化與南島原民間之關係。甚至前節被歸入為認肯論者，也常出現信心動搖的情況。部分甚至亦可放入本節所擬說明之「或許觀點」論者。這些研究者凡是論及史前考古與南島原住民族關係，總以諸如「可能」、「也許」、「或許」等等詞語結尾。

在貢獻考古學工作45年之際，宋文薰曾表示，今天原住民族豐富多樣性體質語言及族群景象，可能與史前文化多樣性的情況有關（1989）。然而，他並未提出任何特定史前文化和南島族群實際相關聯或演化過程的說明。宋氏至多就是說到圓山文化的拔牙風俗，亦可見於泰雅、賽夏、布農、以及一些平埔族部落（宋文薰 1980：126；1989：71-72）。與宋氏合作研究多年的連照美，也有類似論點。她強調，原民群體與新石器時代人類的拔牙風俗有明顯的關聯性（1987：24）。在另一篇文章裡（1989：101），連氏介紹完卑南文化一般特性之後說到，卑南諸多要素可以連上臺灣南島原住民族。但，她的論述就此打住。我們仍不知有哪些要素，還有它們到底如何相關聯。在連照美的研究裡，顯然還尚未有清楚的族群文化歷史結論。我們看到的還是如拔牙的單項說明，或者較籠統的概說。

黃士強與劉益昌早期合作進行調查工作，在成果報告書中提及，考古資料顯示其與南島群體有密切關係（1980：58）。他們認為，研究臺灣原住民族的起源和遷徙，必須依賴考古學（同上，頁58）。自此起始，二位學者即投入不少相關研究。但，每到結論之部，總還是表達出一種不確定的說法。例如，劉氏曾提到圓山人可能是南島原住民族的祖先群體之一（1986a：54），而其後代或許就是平埔族（1986b：62）。另外，黃士強解釋東海岸被認定為卑南文化晚期文化相的東河遺址時指出，吾人應留意從中探索阿美族起源的課題（1990：109）。

我們發現，處理任一史前社群的族群文化發展，似乎不是當時學者們的首要任務。他們多數就提出問題，然後再稍稍連上一點關係。因此，在上一世紀的下半葉50年間，堅定主張連結史前文化與南島原住民的認肯理論，或者得以有系統對該說法進行辯護之專著，仍相當有限。

不過，無論如何，被研究者提及之地理區位範圍，除了本土臺灣之外，總離不開東亞大陸（即今中國）和大陸東南亞沿海，而自臺灣東面出發往東、南、北三方向之可能性，幾乎全部闕如。以「史前國際」角度來看，學者們的努力，或可稱是建立了一個環臺海區域之固化小國際，不過，此一建置成績，卻也同時預知了永遠超越不了的困境。研究者的論說裡，在數千年之間，東向的大洋國際尚未開拓。只是，原住民族自島嶼東南亞北上入臺說，曾獨領風騷一時（見陳奇祿 1981），而後世發展出來的南島語族主體，卻也就確立於該片臺灣學界因西向觀看事物而所陌生之百倍於臺海小區之海洋世界。這等等又如何圓說？簡言之，史前國際的範圍，果真需要學人以超乎半世紀以上時間耗時於「臺海小國際」？婆娑大洋的難以論及（包括對東南亞和大洋洲史前知識的陌生），直接阻卻了具創造性或突破性的學術想像力？這一切似乎須等到有國際要人於世紀之交來宣揚臺灣為南島源起地，才能一下子轉開大家的大洋之眼。倘使沒有此一國際魄力的躍上舞臺，恐怕迄今多人還是只知繼續汲汲營營於小國際。

V. 結語

無可置疑地，在20世紀裡，臺灣民族學家和考古學者，均對包括平埔在內的至少19個原住民族群與已被指認出的20多個史前文化間關係課題，深感興趣。直至很晚近時期，原住民族仍被以「原始」詞語來形容。理論上，這些原始民族應還留有

不少可供我們與史前原始性進行比較的傳統文化項目。不少考古家例如宋文薰、黃士強、劉益昌等，均已表示接受凌純聲古東南亞文化區典型文化特質的論點。在此一觀點下，臺灣和廣大華南同屬一個區域。考古研究者就在凌氏學理氛圍裡，試著尋找原民文化與史前出土的關聯。

許多考古家相信，豐富的民族學材料，將有助於建置一個完整的原住民族史前史（黃士強、劉益昌 1980：58；李光周 1983：110）。然而，縱使有部分研究者如連照美（1988：118）即呼籲社會人類學家參與研究史前文化和臺灣原住民族的文化演化課題，惟似乎終至世紀結束，仍只有凌純聲一位民族學者，以文化演化角度來建構觀點，並成功引來了考古專業的認同。「成功引來」是個說詞，相對上，永遠就只他一人孤單代表民族學界，其實也是理應整個學科集體動員支持考古學，惟卻全然「不成功」的案例，縱使凌純聲個人被公認為學科宗師。

多數臺灣考古家如宋文薰、張光直、黃士強、及劉益昌等，可以稱之為傳播論者。他們主要關注點在於從中國大陸源起的族群遷徙或擴張，以及文化傳佈情形。這即是筆者所稱之陸東論者。陸東論者除了堅持大陸起源基地之說外，其中幾位對於臺灣史前年代學之建置貢獻亦多。從所建立之表圖上，臺灣史前史一脈傳下，清晰明朗。但，很顯然對於各個年表上之特定文化的廣泛大陸源起說，似有過於概化或籠統之虞。而學者們雖時常表現出對史前文化與現今南島族系原住民族關係的高度興趣，事實上，直接而強有力之連結證據仍屬闕如。縱使如宋文薰、張光直、臧振華、黃士強、及劉益昌等人，分別提出關及史前史與原住民族間關係的認肯論述，依筆者之見，除了李光周鵝鑾鼻遺址與阿美族連線的假說之外，其餘仍多屬保守而廣泛的表述，人們對於考古和原民關係之堅實證據和觀點的期待，尚在遙遙之 21 世紀的遠處。

至於海島在地論派，多數應屬演化論者。他們相信臺灣史前文化自大坵坑開始，一脈傳下至鐵器時代。不過，學者們對於南島族系的史前史，卻眾說紛紜。李光周的鵝鑾鼻阿美族大膽推論，並未引發同僚們的積極回應。而臧振華將泰雅族連上大坵坑說法，同樣也是回音空蕩。具體而明確的結論遇上理論建置的學術保守傳統，似乎就注定扮演孤獨英雄角色。而連照美始終是一位或許論者，畢竟，使用一個宏觀籠統的說詞，相對上比較安全不出錯。

陸東論如張光直與宋文薰的立場與連照美類同。換句話說，研究者們總會表明新石器文化和南島原住民族有關連，但，將任一考古遺址對等於今日原住民族群的

作為，卻始終不見於研究結論中。而鐵器時代最晚期與平埔族的連線之所以絕對確認，即是兩邊的物質特質被認為百分百相同（見黃士強與劉益昌之研究）。總之，以一名讀者的角度觀之，在20世紀中，以考古知識來建構堅實而具說服力的史前與原民關係理論，仍屬缺乏，比較多量者，就是略以陶器和石器為基礎所寫出之文化史的籠統對應而已。

自1970年代以降，臺灣人類學幾近揚棄了物質文化、文化史、以及集中於宏觀文化區建構等的古典研究取向，並以社會科學方法論屬性的社會人類學取而代之（參陳奇祿 1978：5-10；陳其南 1975：19-49；謝世忠 1993：iii-vi）。考古學者原本預期更多民族學家得以在傳播論與演化論的基礎下，加入探詢原住民族史前史和歷史的工作。無奈，在時代變遷的轉折期間，此一願望恐怕落空。因為，像凌純聲式的研究模型，已經難以對社會人類學者產生影響了。少了民族學資料加入，考古學者仍繼續致力於建立更具脈絡意涵之原住民族自古代演變至今的研究體系，但是，他們孤立無援，單打獨鬥，顯然於世紀結束之際，正面臨著困境。畢竟，檢視過去半世紀，絕大部分考古學成就，就在於年代學層序和文化傳播與演化等的知識建置，而對於史前史與南島原民「消失的連結」（missing link），似乎仍屬未知的境地。所以，原民與史前關係，表面上是熱門課題，但，實際上卻是冷到爆。稱此一論戰是「無聲的」，即因沒有見到結派立論現象，也無專對相關課題舉辦過任何研討會議，這些學者之尚處嗷嗷待哺的學生們，更無感於一絲絲火藥氣氛。大家繼續個別式地發表論著，並一起迎向21世紀。

包括原住民知識青年在內的眾多人士，尤其是原住民族社會運動於20世紀後20年點燃之際（謝世忠 1987），多殷殷期待著學界關於原民史前史與歷史的更具體而深刻說法。從前文的討論觀之，或許在當時情境下，對未來的等待期仍長。雖然日子難熬，但，亮點希望總算有了開端，那就是90年代開起了山地考古的工作（見劉益昌 1990a, 1990b），或許下一世紀正在不斷精修缺乏山區資料的年代學層序，而更豐富資料的出土，也可能對補足部分消失的連結，有所助益。

然而，事情是否得以樂觀，也難以有答案。畢竟，誠如前文所述，臺海區域史前小國際的限縮，使得諸項論點只是處理到半邊臺灣，東面外海無數倍廣闊之浩瀚南島大國際，卻不在論者筆下。二十世紀現代臺灣的歷史發展，絕大關注比重即在於東亞大陸以及與其銜接的部分大陸東南亞沿海一帶，而巧合的是，史前臺海小國際，竟也如同GIS套疊一般地與之密切吻合。果真全新世農耕生計開始之近萬年

來，臺灣永無擇選機會地就是向左看？時間巨輪繼續前滾，忽地二十數年，惟不知21世紀啟動迄今，眾位舊新賢達已為20世紀另類史前國際的諸多留問，尋得超越性的解答否？■

附註

- 1 本文初稿曾於「七十年在地深耕與發展—國立臺灣大學人類學系七十周年慶暨黃士強教授九秩華誕慶祝活動」宣讀，2019年6月28日國立臺灣大學文學院演講廳。

引用書目

中村孝治 (Nakamura Kodaji)

1990 〈村落戶口調查所見的荷蘭之臺灣原住民統治〉。許賢瑤譯。《臺灣風物》40(2)：89-103。

石萬壽

1987 〈二層行溪流域的先住民〉。《臺灣風物》37(2)：1-37。

宋文薰

1954 〈考古學上的臺灣〉。《臺灣文化論集》1：91-104。

1965 〈臺灣西部史前文化的年代〉。《臺灣文獻》16(4)：144-155。

1980 〈由考古學看臺灣〉。刊於《中國的臺灣》。陳奇祿等著，頁93-220。臺北：中央文物供應社。

1988 〈臺灣的考古學〉。《臺灣風物》38(4)：165-183。

1989 〈史前時期的臺灣〉。《歷史月刊》21：68-80。

1991 〈臺灣舊石器文化探索的回顧與前瞻〉。《田野考古》2(2)：17-28。

李壬癸

1976 〈臺灣土著語言的研究資料問題〉。《中央研究院民族學研究所集刊》40：51-84。

1979 〈從語言的證據推論臺灣土著民族的來源〉。《大陸雜誌》59(1)：1-14。

李光周

1974 〈再看鵝鑾鼻—臺灣南端的史前遺址〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》35/36：48-61。

1983 〈鵝鑾鼻第二史前遺址考古調查〉。《臺灣風物》34(2)：108-115。

1985 〈臺灣：一個罕見的考古實驗室〉。《國立臺灣大學文史哲學報》34：215-237。

李亦園

1982a[1954] 〈臺灣平埔族的器用與儀式〉。刊於《臺灣土著民族的社會與文化》。李亦園著，頁29-47。臺北：聯經。

1982b[1955] 〈從文獻資料看臺灣平埔族〉。刊於《臺灣土著民族的社會與文化》。李亦園著，頁49-76。臺北：聯經。

洪麗完

1985 〈清代臺中移墾社會中「番社」之處境〉。《東海大學歷史學報》7：243-274。

凌純聲

1950 〈東南亞古文化研究發凡〉。《臺灣新生報》1950年3月22日。

1952 〈古代閩粵人與臺灣土著族〉。《學術季刊》1(2)：36-52。

黃士強

1985 〈試論中國東南地區新石器時代及臺灣史前文化的關係〉。《國立臺灣大學文史哲學報》34：191-214。

1990 〈臺東縣東河地區史前遺址〉。《歷史月刊》27：105-109。

1991 〈從小馬洞穴談台灣的先陶文化〉。《田野考古》2(2)：37-54。

黃士強、劉益昌

1980 《沖繩重要時期勘查與整修建議》。臺北：國立臺灣大學人類學系。

陳仲玉

1984 〈立霧溪流域的考古學調查〉。《臺灣風物》37(1)：119-132。

陳奇祿

1978 〈中國民族學研究的回顧與前瞻〉。《中華文化復興月刊》11(6)：5-10。

1980 〈中華民族在臺灣的拓展〉。刊於《中國的臺灣》。陳奇祿等編，頁1-15。臺北：中央文物供應社。

1981 〈臺灣土著文化〉。刊於《民族與文化》。陳奇祿著，頁35-43。臺北：黎明。

陳其南

1975 〈光復後高山族的社會人類學研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》40：19-49。

黃富三

1981 〈清代臺灣移民的耕地取得問題及其對土著的影響〉。《食貨》11(1&2)：19-36, 26-46。

黃應貴編

1983 《光復以來臺灣地區出版人類學論著目錄》。臺北：中國民族學會。

連溫卿

1955 〈荷蘭時代之臺灣〉。《南瀛文獻》3(1&2)：1-15。

連照美

1987 〈臺灣史前時代拔牙習俗之研究〉。《國立臺灣大學文史哲學報》35：227-254。

1988 〈卑南考古的最新發展〉。《臺灣風物》38(2)：105-122。

1989 〈臺灣東部新石器時代卑南文化〉。《歷史月刊》21：94-101。

張光直

1970 〈中國南部的史前文化〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》40(1)：143-178。

1972 〈新石器時代中原文化的擴張〉。刊於《中國上古史待定稿》。中國上古史待定稿編輯委員會編，頁285-328。臺北：中央研究院歷史語言研究所。

1988 〈中國東南海岸考古與南島語族的起源〉。《當代》28：12-25。

臧振華

1989 〈試論臺灣史前史上的三個重要問題〉。《國立臺灣大學考古人類學刊》45：85-106。

1990a 〈論臺灣的細繩紋陶文化—兼論臺灣史前文化來源問題研究的概念和方法〉。《田野考古》1(2)：1-31。

1990b 〈從十三行遺址的搶救看臺灣考古遺址的保護〉。《臺灣史田野研究通訊》16：9-11。

劉益昌

1986a 〈圓山文化：四千年前的臺北人和文化〉。《人間》14：52-55。

1986b 〈從圓山貝塚遭到破壞想到的〉。《人間》14：56-62。

- 1988 〈史前時代臺灣與華南關係初探〉。刊於《中國海洋發展史論文集》。張炎憲編，頁1-27。臺北：中央研究院三民主義研究所。
- 1990a 〈屏東縣瑪家鄉北葉遺址試掘報告〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》61(1)：193-255。
- 1990b 〈花蓮縣秀林鄉布洛灣遺址第一次發掘報告〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》61(2)：317-369。
- 1992 《臺灣的考古遺址》。臺北：臺北縣立文化中心。

劉斌雄

- 1975 〈日本學人之高山族研究〉。《中央研究院民族學研究所集刊》40：5-17。

謝世忠

- 1987 《認同的污名：臺灣原住民的族群變遷》。臺北：自立晚報。
- 1993 〈走進田野，感受周遭的物質世界〉序。刊於《排灣族的衣飾文化》。李莎莉著，頁iii-vi。臺北：自立晚報。

Chang, Kwang-chih

- 1964 Prehistoric Ceramic Horizons in Southeastern China and their Extension into Formosa. *Asian Perspectives* 7: 243-250.
- 1969 *Fengpitou, Tapenkeng and the Prehistory of Taiwan*. New Haven: Yale University Press.
- 1977[1963] *The Archaeology of Ancient China*. New Haven: Yale University Press.

Ferrell, Raleigh

- 1966 The Formosan Tribes: A Preliminary Linguistic Archaeological and Cultural Synthesis. 《中央研究院民族學研究所集刊》21：97-130。

Huang, Shih-chiang

- 1989 A Discussion of Relationships between the Prehistoric Cultures of Southeast China and Taiwan. In *Anthropological Studies of the Taiwan Area: Accomplishments and Prospects*. Kwang-chih Chang et al., eds. Pp: 59-86. Taipei: Department of Anthropology, National Taiwan University.

Li, Kuang-chou

- 1983 Problems Raised by the K'en-Ting Excavation of 1977. 《國立臺灣大學考古人類學刊》43：86-116。
- 1989 Taiwan as an Archaeological Laboratory. In *Anthropological Studies of the Taiwan Area: Accomplishments and Prospects*. Kwang-chih Chang et al., eds. Pp: 143-158. Taipei: Department of Anthropology, National Taiwan University.

Sung, Wen-hsun

- 1989 Unity and Diversity in Prehistoric Taiwan: A Cultural Perspective. In *Anthropological Studies of the Taiwan Area: Accomplishments and Prospects*. Kwang-chih Chang et al., eds. Pp: 99-110. Taipei: Department of Anthropology, National Taiwan University.

Sung Yan, Margaret Mian

- 1989 Unity and Diversity among Taiwan's Aborigines: The Linguistic Evidence. In *Anthropological Studies of the Taiwan Area: Accomplishments and Prospects*. Kwang-chih Chang et al., eds. Pp: 37-58. Taipei: Department of Anthropology, National Taiwan University.

Tsang, Chen-hwa

- 1989 A New Perspective on the Historical Archaeology of Taiwan. In *Anthropological Studies of the Taiwan Area: Accomplishments and Prospects*. Kwang-chih Chang et al., eds. Pp: 159-172. Taipei: Department of Anthropology, National Taiwan University.

激發「南島」認同的文本分析

——一個論述心理學視角的嘗試

洪簡廷卉 Tuhi

世新大學傳播博士學位學程研究生

I. 前言

1999年，臺東縣政府舉辦第一屆的「南島文化節」，這是個由地方政府辦理、中央所支持、協助策劃的慶典式活動，運用臺東多元族群特色，營造出南島文化、異國情調的氛圍，也藉此強調臺灣是南島民族發源地之可能性。而這也是臺灣政府單位，運用「南島」概念，形塑在地文化想像、建構在地認同，並行銷在地文化產業最早的嘗試之一（王俊翰 2006：4, 117）。而後，「南島」越來越常被各級政府單位運用在與原住民族文化相關，並且連結島嶼東南亞、太平洋島國之活動名稱、宣傳中。

根據原住民族委員會（2019d：1），「南島」字義上本為指涉地理之名詞，英文所用之「Austronesia」是學者Wilhelm Schmidt於1899年由拉丁文字的字根「auster」（南風之意）與希臘文「nêsos」（島嶼之意）合組而成，意指位於南太平洋上的眾多島嶼，而後日文將「Austronesia」翻譯成「南島」，中文則在近代沿用（監察院 2017：6）。「南島」論述最先由語言學家展開研究，發現此區語言彼此存在某種相似性，甚至共通。經過長期的研究累積，語言學家將這群相近似的語言歸類為「南島語族」（Austronesian），即意指具有「親屬關係」的南島語所組成的語言家庭（Language Family）（李壬癸 1997，轉引自原住民族委員會 2019d：1）。而後進一步推論古南島語族應擁有同一起源地，且在探尋「南島語族」根源的過程中，在臺灣的社會脈絡下，創造「南島民族」一詞（原住民族委員會 2019d：1），使「南島」從原先的地理位置、語言學、考古學、生物學的範疇，轉變為對於特定人群的

指涉，也使得臺灣社會對「南島」建立了特殊的意象。

然而，就筆者個人經驗，接觸過的許多被指涉為南島民族一員的國內外友人，對於南島之概念，多為地理性或語言性之理解，與政治甚或身份認同之連結較為薄弱，臺灣這樣由官方由上而下所推動之「南島民族」概念，與不管是國內外被指涉之群體間的連結性，仍有增進空間。筆者因此提出以下研究問題：在官方文宣、政治人物的發言中，究竟如何呈現「南島」概念，其所欲意建構或傳遞之訊息為何？是不是有什麼策略上或論述上可以調整之處，以讓被指涉之臺灣原住民族對於「南島」更有感，甚至進而促成該詞彙的內化，成為對身份的認同？對於非原住民族群體而言，這樣的詞彙運用，是否可創造或強化更具有臺灣主體性、跳脫大中華文化同源同種認同圈的「臺灣認同」？

應對以上研究問題，筆者採用國內較少運用之論述心理學（Discursive Psychology, DP）取徑，從閱聽眾之角度，探究官方文宣及政府首長公開發言對於「南島」之論述呈現，以及該論述激發閱聽眾對「南島」產生認同感之成效。

II. 「南島」概念的官方運用

原住民族委員會（以下稱原民會）於2002年辦理第一屆南島民族領袖會議，與會者達成共識，將建立以南島為主題的交流合作國際組織，會後與斐濟、印尼、馬來西亞、馬紹爾群島、紐西蘭、帛琉共和國、菲律賓、索羅門群島、吐瓦魯、夏威夷、萬那杜等12個南島語族國家和區域簽署《臺北宣言》，同意研擬常態性的組織架構與運作方式，共同合作以保存傳統文化、推動政經發展，並面對現代化及全球化所帶來的挑戰，提昇南島民族在世界舞臺所扮演角色之重要性。2003年起，原民會每年舉辦南島民族國際會議，除交流南島語族現況及各國相關政策外，更以之作為推動南島語族事務合作的意見平臺。2008年，原民會將該論壇組織化，與馬紹爾群島、吉里巴斯、索羅門群島、諾魯、吐瓦魯、帛琉、紐西蘭、斐濟、夏威夷及菲律賓等南島語族國家和區域籌組「南島民族論壇」之區域性組織平臺，並組織執行委員會，簽署「南島民族論壇合作宣言」（杜宜蓁 2018；原住民族委員會 2019d：2-4；黃慧敏 2003；監察院 2017：67-68）。該組織並於帛琉登記立案、設立永久總部，秘書處則設在臺灣，希望促進論壇成員國之間的串連與合作。而該組織其中一重要任務，便是可以成為臺灣參與國際會議，特別是聯合國會議時的身份，因為

當時中國在國際大力推行「一個中國」政策的落實，意圖全面防堵、打壓臺灣及臺灣人的國際參與。

惜該論壇作為國際非政府組織之工作規劃和運作，後因政黨輪替、政策轉變而停擺、沈寂。不過，原民會仍然年年持續辦理「南島民族國際會議」，維持與南島國家在社群、學術機構及非政府組織的交流與合作。一直到2016年，在帛琉共和國主辦的「第46屆亞太國會議員聯合會（APPU）」會議上，由臺灣與會立法委員提案「建立南島民族論壇」，經過各會員表決通過，成為重新啟動「南島民族論壇」的重要契機（杜宜蓁 2018）。2018年，「南島民族論壇」再度重啟，而後原住民族委員會（2019）訂定南島民族論壇六年計畫（2020-2025年），該計畫共分為五大策略，是以語言文化為核心，向外延伸出一區域產業發展、學術與政策研究、人力資源發展以及基礎型會務建構，並開展出16項工作項目（原住民族委員會 2019d：23-24；南島民族論壇 2020）。由此歷程可看出，原民會在近20年來，對於推動南島外交，不遺餘力，即便曾因故暫緩既定之南島民族論壇計畫，仍力求由不同途徑繼續落實此政策目標，附註表1整理原民會自1999年以來推動南島事務之重大進程。

此外，始自1993年，因李登輝前總統統希望減低臺商前往中國投資的集中現象，於是構思以3年為期的南向政策，並於1996年底經過評估，決定再延長3年，且擴大範圍；之後又為因應東協整合趨勢，為保臺灣在東南亞的競爭力，又再度延長3年至2002年。但因1997年亞洲金融風暴後，東南亞出現許多經濟、政治亂象，甚至排華運動，1998年後臺灣第一次的南向嘗試便逐漸式微。2000年第一次政黨輪替、民進黨執政，陳水扁前總統上臺，政府再度重啟南向政策，運用多元外交策略，再度試圖從經貿強化與東南亞各國之關係（監察院 2017：12-14）。陳水扁前總統亦曾在2002年南島民族領袖會議開幕典禮致詞時表示：「中華民國政府非常殷切期盼與太平洋地區的國家交流與合作，因此我們積極地推動『南向』政策，希望能拓展與南太平洋地區之南島民族的實質合作關係。」（中華民國總統府 2002）。此外，於2006年辦理的「第1屆中華民國（臺灣）與太平洋友邦元首高峰會議」，陳前總統與帛琉、馬紹爾群島、諾魯、索羅門群島、吐瓦魯等6國之元首簽署《帛琉宣言》，該宣言第4條第H段提及：「同意設立南島民族論壇與相關機構，致力南島文化之研究、傳承與創新，……。」而後在2017年辦理之「第2屆中華民國（臺灣）與太平洋友邦元首高峰會議」，再度簽署《馬久羅宣言》，該宣言第6條第4段表示：「……支持2007年8月於臺北成立之南島民族論壇籌備處，儘速於帛琉設立

永久總部並於其他五國設立分支機構，……。」（原住民族委員會 2019d：2-3）顯示對於推動南島民族論壇以及與其他南島國家建立穩固關係之重視。然而，根據監察院（2017：16）的分析，認為此兩階段之南向政策，皆忽視了南島文化：「東南亞與太平洋國家為『南島文化』重要分布區，臺灣雖有南島文化的豐富資源，卻未加以重視，忽視南島文化在推動南向政策時所能發揮的觸媒作用。」

馬英九前總統於2009年上任後，主張「活路外交」，要以務實的精神來提倡「經貿外交」、「文化外交」、「形象外交」，除了要與重要國家建立夥伴關係外，也力求增進與無邦交國的實質關係。緣此，2010年馬前總統出訪帛琉，提出「南島民族交流計畫」，希望透過此計畫，強化與太平洋友邦在南島傳統、習俗、語言、藝術、廣電及青年事務等多面向的交流與合作，並期許促進臺灣原住民族與世界南島民族之間的交流，在南島文化的角度上，搭起臺灣與國際之間的互動橋樑（歸鴻亭 2014）。

2016年蔡英文總統上任後，隨即宣誓推動「新南向政策」，將增進南島文化交流納入「資源共享」及「區域鏈結」兩項政策目標中，不過，新南向政策所設定的所謂重點18國，未見大洋洲島國列於其中，許是經濟規模太小，對於新南向政策欲建立「經濟共同體意識」的經貿大旗而言，並不符合（郭佩宜 2017）。不過，陳建仁前副總統在當（2016）年度南島民族國際會議上致詞時指出：「希望能陸續拓展南島民族互訪之旅，進行國際文化交流，拓展多邊合作，建立文化經濟共同圈。」（中華民國總統府 2016）仍然可以觀察到蔡英文政府運用臺灣原住民族與其他南島民族之間的關聯性，以及位處於「大陸南島文化」與「島嶼南島文化」的交界樞紐地位（監察院 2017：1-2），嘗試與太平洋國家增進務實的外交關係，蔡英文總統在2017年出訪太平洋邦交國時，更以「永續南島，攜手共好」為該出訪計畫命名（中華民國總統府 2017b）。

III. 論述心理學的解鑰之機

論述心理學起源於1980年代末的英國。1987年，兩位心理學者Jonathan Potter和Margaret Wetherell共同出版了《論述與社會心理學（*Discourse and Social Psychology*）》一書，內容為對日常使用中的對話所進行之細緻研究，這是奠定社會心理學對話分析取徑的重要著作之一（te Molder 2015: 1），到了1990年代中期，「論述心理學

（Discursive Psychology, DP）」一詞首次被提出（Huma et al. 2020: 2），且進一步發展並更接近對話分析（Communication Analysis, CA）。透過採用對話分析作為主要分析框架，論述心理學發展出一套歸因、以數據驅動的方法，用於對構成日常生活的行為，進行詳細的實證檢驗，分析情境中的實踐（situated practice），並且將心理學視為實踐領域而不是抽象的沉思，這為心理研究及其理論化開闢了新的空間。而論述心理學所關注、分析的是在日常環境中，人與人之間的自然談話互動，認為互動是社交最初場所，無論參與在互動中的人是誰—親戚、戀人、朋友、同事—無論互動的性質或目的是什麼—請求、邀請、尋求治療、審問、抱怨—在互動中，對話雖不是唯一，但確實是實現這些關係和行動的關鍵媒介，而對話參與者會從互動中產生及處理各種心理和真實概念（江靜之 2010：39；Hepburn and Jackson 2009: 177；Huma et al. 2020: 2；Potter and Wiggins 2007: 73）。

不過，論述心理學仍然廣泛研究一般被認為是傳統心理學主題的內容，例如記憶、態度、偏見、身份和情緒。只是，不同於傳統心理學的認知取徑，論述心理學家並非將這些視為是個人層級，也不認為語言僅是傳達內在思想或情緒的載具，承前段所述，論述心理學的焦點在於研究心理機制或現象，是如何在參與者之間自然發生的言談和互動中產生、建構與使用，並且納入情境考量。也就是說，談話本身以及談話發生時的情境，方為論述心理學取徑所關注之研究對象（江靜之 2010: 38；Hepburn and Jackson 2009: 177-178）。論述心理學主張，人們在說話時就在行動（people do things in talk），需要將語言視為行動的媒介（a medium for action），其以社會互動和文本的形式，建構行動和世界，而非將之視為思維的窗口（a window to the mind）（Huma et al. 2020: 2-3; Stokoe 2020: 3）。立基於語言是行動、理解和互為主體（intersubjectivity）所發生的主要場域，論述心理學反覆驗證，人們是如何「用語言做事（do things with language）」，也因為要研究「行動中的語言（language-in-action）」，論述心理學家的研究場域，是生活所發生的自然環境，例如一家人在用餐時的聊天、朋友間的電話通話內容、醫生與病患間在治療過程中的對談或是顧問與客戶間的討論，甚或是兒童求助專線社工與兒童的交談、警察偵訊時的證人陳述等對話發生的場域（Huma et al. 2020: 3; Potter 2011: 104; Stokoe 2020: 5-6）。

根據Jonathan Potter（2011: 106-107），構成論述心理學分析架構的基礎在於對論述的觀察，認為論述是以行動為導向的（orientation to action），並非透過言語去探究一段對話中，參與者說話的動機、意圖（即前述「思維的窗口」），而是要

去研究參與者如何解讀對話、引發情緒甚而行動，是對社交行動的主位（emic）分析；論述是被序列性地、制度性地、修辭性地定位（situated），對話有其情境，其文本脈絡取決於所擷取的情境、如何回應，以及引發下一組對話的產生；對話是由單字、修辭慣用語、文法等等所建構，但也具有建構性，因為論述被用來建構不同版本的心理世界、社會組織和行動甚至歷史，也就是使用語言建立真實性。舉例而言，在感情諮商的情境中，一方是如何組織言語，建構出感情之所以破裂需歸責於另一方的說法，以規避自己應負起的責任，這便是使用語言以削弱、對抗其他說法（江靜之 2010：40；Potter 2011: 106-108）。

奠基於以上分析架構，論述心理學認為，在特定環境中的一段交談互動，會使得參與者顯示出一種代理感，甚或是嚴重的痛苦，或是理解的時刻（Potter and Wiggins 2007: 38）。Fleig 與 von Scheve（2020，轉引自 Westberg 2021: 218）便認為，沒有任何論述可以被認為是「無情感的」。也就是說，情感並非獨立於論述之外，而是被召喚、描述、顯現，以達到社會行動的目的（Hepburn and Jackson 2009: 182-183）。論述可以形成情感影響力、構成情感腳本，以扣連正面情緒、或是鼓動負面情緒，對話的話語如編劇一樣，透過用字遣詞啟動、引發觀眾的情緒，如自豪、不孤單、恐懼、憤怒，或是鋪陳一段情節，扣連、啟發人們的特定情感，甚至會讓人對擁有特定身份而引以為傲。而情感有其邀請、定位（positioning）閱聽主體的能力，若主體接受了邀請，與構成論述的道德框架達成一至，便會將自身帶入論述的情境並將自己定位其中（Ahmed 2014[2004]: 12），這些情感可能會引導至行動的發生，也就是情感的履行力（performatory power）。而要了解情感，便要看到情感的培養皿，也就是日常的互動，不過，這種處理情感的方法並不考量情況的真相或動機，而是要看情感和其他心理構建，是如何被論述召喚，又造成了什麼樣的互動結果。這也是為什麼，論述心理學得以為探索不平等、歧視和權力的論述和所造成的影響（行動），以及其究竟如何在社會背景下制定開闢了新的可能性（Hepburn and Jackson 2009: 177, 183）。

瑞典學者 Gustav Westberg 便觀察，在當代法西斯主義的發展中，情感在其相關論述中扮演關鍵角色，便以此為基礎，撰文探討瑞典納粹運動如何利用重生（palingenesis）的神話來構成招募新成員的論述，提供讓閱聽主體感到憤怒、侮辱和羞愧，以及勇敢、自豪和充滿希望的情感腳本，用以吸引、招募新成員。Westberg 的研究說明了如何運用情感—論述實踐（affective-discourse practice）為激進化和意識形態所驅動的

暴力創造進入途徑。然而，這樣的情感腳本，並不只可見於法西斯主義、納粹運動中，其他政治、社會和宗教運動也透過論述來引發情感的共鳴，像是素食主義、環境主義、女性主義、戒酒無名會等等（Westberg 2021: 226）。

因此，當試圖探究「南島」一詞，是否可讓被指涉對象「有感」時，筆者便嘗試以此情感腳本概念出發，以「南島民族」概念最主要推動者—原住民族委員會—歷年來辦理南島民族相關會議的官方文宣、新聞稿、正、副總統及原民會主委出席致詞時的內容或其他重大場合之公開發言，為主要研究文本，分析文本中的論述在表達方式、用字遣詞、主要訴求重點等方面，如何引發、召喚民眾之情感，並對此產生身份的認同？是否產生共鳴？

IV. 自修身至族裔核心的「南島」情感腳本

此研究以網路可搜尋之文宣、新聞稿和致詞稿為進行論述心理學分析所需之文本，然而，筆者搜尋過往官方文宣的過程並不順利，因歷屆南島民族國際會議為標案形式，由承辦單位架設網站，在活動辦理完成後，網站往往未能繼續維持，故僅能蒐整到零星活動文宣文本，為求分析跟比較之有效性，暫先捨棄官方文宣，改以新聞稿所引述之正、副總統、原民會主委談話或致詞稿全文內容為主，來源則為總統府網站及原民會網站，共計13份新聞稿及10份致詞內容全文，並從中擷取36段提及南島的段落（見附表2），作為分析之文本。

從所蒐整到之各類文本中，首先觀察到內容常會重述南島民族的語言共通性、地理分佈範圍及臺灣為南島發源地或原鄉，其中尤以臺灣為南島發源地之相關論述最為常見，文本列表和內容是否重述以上三點整理如附註表3。不過，因其中有13份新聞稿，僅只摘錄部分發言，無法得知致詞全文是否提及未勾選之內容。然就目前所得之文本可看出，未提及語言共通性、地理分佈範圍及臺灣為南島發源地或原鄉中任一點的，主要為正、副總統於2017年及2019年出訪太平洋友邦時的談話，性質與專以南島民族為主題及主體之國際會議不同，故於致詞時，對話的對象亦不盡相同。2015年南島國際會議林江義前主任委員之致詞內容，僅只有兩段被節錄於新聞稿中，故難以確知是否提及所列之三點。而2003年陳水扁前總統出席「南島原鄉 閃耀臺東」—臺東縣地方文化展開幕記者會之致詞，因該記者會為臺東文化展之開幕，主體為臺東，內容亦多著墨於其觀光發展之可能性及文化多元之

重要性，不過，在記者會上，陳前總統接下了代表要將臺東開啟為南島文化研究重鎮的「南島之鑰」（中華民國總統府 2003），仍可看出欲連結南島之意象。

檢視所截取的36段文本，編號後依類別可見以下之類型論述：編號①至⑯明顯可見文本中強調臺灣歸屬於南島一員，對比臺灣在國際政治現實上所受之打壓，激發不孤單、甚至是自豪的歸屬感；編號⑰至⑳更加強化此歸屬語意，並進一步內化南島認同的「我群」於論述中，呈現「一家人」之集體感；編號㉑至㉒則提及需要共同採取的行動以達成特定目標，激發閱聽眾勇於投身其中的責任感；編號③、⑤、⑳至㉑則透過點出共同挑戰、困難，讓人恐懼這些危機成真，進而化為行動的勇氣與動力。

總體而言，文本論述之用字遣詞大多傳遞出正向、積極的訊息，鋪陳南島語族分佈範圍廣袤、語言多而複雜、人口數眾多（①至③、⑧、⑩、⑯），呈現多元，但又強調同一。透過肯定語氣的用詞，如「屬於」（①、③）、「是」（②、④、⑤、⑦、⑭、⑯）、「完全是屬於」（⑥）、「作為」（⑤、⑳、㉑）等，也強調在多元下的共通點（②、③、⑧、⑨、⑫、⑭），強化臺灣、臺灣原住民族屬於南島民族，是此廣布而複雜語族的一員，對比國際政治場域上，臺灣所遭受之打壓、排擠、否定，所產生的沮喪或孤單，從編號①至⑯號文本中，皆可看到使人感到驕傲並且不孤單、強化歸屬感的論述，此外，亦透過凸顯臺灣的獨特之處，如編號①國際南島研究的重鎮；⑤海洋國家、世界寶島；⑦文化母體、不可遺漏的重要成員；⑪扮演重要角色；⑬和⑯特有的海洋觀點等，召喚感到自豪的情緒，而這樣的自豪，並不僅止於為歸屬於特定群體而自豪，更因為歸屬於此群體，得以有獨特的、重大的貢獻（編號②、⑬和⑯）而將此歸屬視為榮耀且充滿希望。

值得特別關注的是編號⑤、⑥，時任正、副總統在不同的場合，除先強調臺灣為南島成員外，更藉此區分與中國之不同（見斜體字部分），在召喚驕傲感外，亦會使人產生對所屬群體的忠誠感，甚而引發自我認同之思考或形塑。據此，「南島民族」之概念，成為了拉近臺灣與太平洋諸島國、以及淡化臺灣和中國以中華文化為主體的政治性操作。而會有此措辭強烈的論述，筆者認為與當時中國在國際間對臺一連串打壓事例有關，如2005年中國的「反分裂國家法」、施壓國際組織，如亞太農業研究機構聯盟（APAARI）、國際危機組織、「國際醫院協會」（IHF）更改我會籍名稱、阻撓我國代表團參與聯合國會議及其他國際活動，甚至在2006年於泰國曼谷舉辦的國際少年運動會上，發生中國北京市代表隊強行搶走觀眾席上中華民

國國旗的事件（見行政院大陸委員會 2008）。

延續前段所述之驕傲、自豪感，可以從編號⑫、⑬、⑮看到，蔡英文總統不僅止強調臺灣是南島民族的一部分，更使用「我們」來區分我群、他群，且傳達出內化南島認同之訊息，編號⑰至⑳、㉑文本，亦是如此，除主詞為「我們」外，也運用「兄弟」、「姐妹」、「我們的祖先」、「家人」這些以人為本之詞彙，將文化、語言的共通性，更加拉近彼此距離至本為一家人的緣由，實與編號⑥、⑦兩文本有所呼應，即不再只是引發歸屬感，更進一步引發由內生成的認同感，只是措辭上較為軟性、避免讓人有被侵犯感而有所排拒或抵觸。

此外，文本中的論述，也更有行動、價值取向，不只是重述客觀學術研究的事實，更強調當代的互動和已達成之成果，如編號⑰解決困難；⑱打造古帆船、相同觀點、一起傳承；⑲攜手合作、獨特貢獻；⑳人與人自然互動；㉑尊崇民主和自由的價值；㉒太平洋性別文化的多元開放、第一位女性元首，將過往歷史性的連結，拉到了當下的實質互動，凸顯彼此的關係不是時光凝結的過去完成式，而是持續且生動、多元的現在進行式，對於不管是原住民族或是非原住民族而言，論述所引發的家人間的孺慕之情、共同解決困難的共患難、理念和價值相近的共鳴，都會召喚起正面情感，所引發的驕傲、自豪更加強烈。

在編號⑱、⑲、㉒文本中，致詞內容還具體化設定了「我們」要「共同」、「一起」採取的行動、執行的任務、達成的目標，如⑱更貼近歷史，一起傳承海洋文化；⑲啟動常設性區域組織的運作；㉒激發出更多的勇氣和更高的志氣。在編號㉓至㉔文本中，也可以看到這樣的論述內容，甚或描繪這些行動可以形塑的美好未來：㉓更緊密的結合與攜手合作、凝聚共識及認同感、建立穩固長遠的交流平台、開拓出永續與傳承的發展空間，達成世界族群和諧的共同理想；㉔共同發聲、思考，以及面對現代化過程的問題；㉕追尋海上歷史文化痕跡、拓展多邊合作、建立文化經濟共同圈；㉖發展特殊外交關係、建立實質交流；㉗共同為全球的永續發展貢獻心力；㉘更多對話、珍惜資產、更緊密的合作、互惠互助、實現永續發展的目標；㉙互相學習面對歷史的經驗、透過集體智慧展望未來、集結資源、分工合作，一起培養南島民族永續發展人才；㉚展開更穩定的多邊合作；㉛探討語言復振策略、促進語言使用與保存、提昇南島語言的國際能見度、建立南島文化圈認同感；㉜推動南島文化保存、建立南島文化圈認同。在這樣的論述中，「我們」代表著與新契機、共好未來有關行動的媒介，閱聽的主體因此回應行動的呼籲，透過認同，

加入「我們」，也因此的情感上被置放於無所畏懼、充滿勇氣的位置。此時，原先的歸屬感，更進一步地強化為責任感。

除了透過行動的呼籲、目標的設定、未來的想像，另一種激發責任感的方式，是呈現實際上所遭受的挑戰、問題，使人產生危機意識，且這些危機並非只針對個人，而具有集體性，如③共同的健康問題、「基因創始效應」；⑤失去主體性；③③健康差距；③④世界情勢急遽變動牽動村落；③⑤氣候變遷、醫療健康、環境永續；③⑥讓語言活下去。這樣的論述所召喚的情感，首先會有面對失去、消失、變動等的恐懼，閱聽的主體接受了「恐懼」的情緒邀請，將自己置身（positioning）於這些危機中。因為恐懼，「我們」更要成為實質行動的行為者，以防止這些威脅成真，也讓不管位處何處、即便相隔千里的民族得以生存。閱聽主體成為了解決問題的「我們」的一員，對於群體的認同，從想像的共同體，更實質地體現為患難見真情中所建立的夥伴關係，也更「有感」。

VI. 綜合結論與進階討論

就論述心理學的情感腳本取徑分析前列文本而言，可得到歷年來正、副總統、原民會主委的公開發言內容，確實程度不一地召喚驕傲、自豪、勇敢、希望等情感，激發歸屬感、責任感和危機感之結論。也可以觀察到，情感邀請的強度，因為論述的用字遣詞不同，有時間軸的線性變化。2017年後的文本，不再只是強調臺灣是南島民族的成員，卻仍有區分「我們」臺灣跟「他們」南島之隱含概念，而是「我們」南島，指涉對象的改變顯示了內化的認同。此外，文本所涵蓋的年代（1999至2020年），歷經四位總統、三次政黨輪替，執政者政黨屬性的不同，也反映於文本中，內含可以召喚更強烈情感的具體化行動、目標的論述，或是提出實際要解決之挑戰的文本，多發表於民進黨執政時期（2000年至2008年、2016年至2020年），編號②④及③④，雖亦提出了行動、挑戰，但比之其他文本，實顯得較模糊而不具體。

據此，在談及南島，且希望被指涉對象，無論是臺灣的原住民族抑或是其他國家的南島語族群體能產生共鳴、激發認同時，應多運用2017年後文本中的「我們」策略，軟性卻明確地建構「我群」，將「我」置於其中，與群體中所有人的平等位置，但也須注意，這樣的「我群」建構，並非要同質化，反之，正是因為其中的異質與

多樣，那些相同更加珍貴，也讓彼此的關係更真實而有機。而在強調共通性時，則可更加強調當代、持續、多元的互動關係，以及這樣的互動關係所創造出的共同經驗、回憶。不過，前已提及，此研究的文本收集並不完整，許多致詞內容僅能從新聞稿的節錄中擷取，以上結論及建議僅單就目前所得之文本分析而得。

即便在這些與南島民族有關的論述中，確實可以看到文本的情感性，然而，就如Westberg（2021: 227）所言，情感不僅是表徵的問題，更總是互動主體性的出現，也就表明表徵性分析無法單獨揭示情感的影響潛力，而需要一種與解釋框架連結的應用程序。若有不同的解釋框架，則可能導致不同的結果。也就是說，若閱讀的主體並不接受南島民族的概念、無法置身於南島認同時，相關內容則可能引發被挑釁的情感。此外，臺灣的民間團體、原住民族人多年來也透過不同形式與島嶼東南亞、太平洋島國互動、建立關係，也建構了不同於國家政府的南島經驗和認同連結，人們是否可以透過這些公開發言，連結自身的常民南島經驗，進而帶入相關的情感？惜單從此研究所蒐整到的文本中，無法得知人們究竟如何回應這些文本的情感召喚與邀請，未來相關研究應就此提問持續著力、探究。■

引用書目

王俊翰

2006 《台東南島文化節之意象構築、在地認同與主體性》。國立臺東大學區域政策與發展研究所碩士論文。

中華民國總統府

- 1999 〈總統參加一九九九臺灣原住民族國際研討會1999年5月1日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/5520>，2021年6月3日上線。
- 2002 〈總統參加南島民族領袖會議開幕典禮2002年12月9日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/738>，2021年6月3日上線。
- 2003 〈總統參加台東縣地方文化展開幕記者會2003年2月7日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/590>，2021年6月3日上線。
- 2006 〈副總統前往台東縣參訪2006年7月27日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/10593>，2021年6月3日上線。
- 2007 〈總統出席南島民族論壇籌備處成立大會2007年8月1日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/11492>，2021年6月3日上線。
- 2010 〈副總統出席「2010年南島民族國際會議」開幕典禮2010年6月8日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/14377>，2021年6月3日上線。
- 2012 〈總統出席「2012南島民族國際會議開幕式」2012年1月27日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/17211>，2021年6月3日上線。

- 2013 〈總統出席「2013南島民族國際會議」開幕典禮2013年12月2日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/18220>，2021年6月3日上線。
- 2014 〈總統出席「2014年南島民族國際會議」開幕典禮2014年12月1日〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/19096>，2021年6月3日上線。
- 2016 〈從和解共生到永續家園 副總統盼促進臺灣原住民族與南島民族的跨國合作與連結 副總統出席「2016年南島民族國際會議」開幕典禮2016年11月26日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/20912>，2021年6月3日上線。
- 2017a 〈總統登機啟程前談話致詞全文〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/Page/390>，2021年6月3日上線。
- 2017b 〈「永續南島·攜手共好」總統發表機上談話 期勉團員一起為外交努力2017年10月28日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/21729>，2021年6月3日上線。
- 2017c 〈出席南島民族國際會議 副總統盼繼續增進與南島民族的相互瞭解 促進民族間的跨國連結 副總統出席「2017年南島民族國際會議」2017年11月13日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/21790/>，2021年6月3日上線。
- 2018 〈出席南島民族論壇 總統盼增進與南島民族的對話及合作 攜手為太平洋地區的和平與繁榮帶來貢獻2018年8月1日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/23536>，2021年6月3日上線。
- 2019a 〈總統出席「太平洋婦女領袖聯盟會議」致詞全文〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/Page/509>，2021年6月3日上線。
- 2019b 〈總統答宴 感謝帛琉熱情接待「海洋民主之旅」總統答宴2019年03月23日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/24194>，2021年6月3日上線。
- 2019c 〈感謝帛國為我發聲 副總統盼持續密切交流合作「帛誼專案」副總統主持「慶祝臺帛建交20週年午宴」2019年12月30日新聞稿〉。「中華民國總統府」，<https://www.president.gov.tw/NEWS/25154>，2021年6月3日上線。

行政院大陸委員會

- 2008 〈附件：中國近年來在國際間對台打壓事例〉。「大陸委員會」，<http://www.mac.gov.tw/public/Attachment/97718221724.htm>，2021年6月8日上線。

江靜之

- 2010 〈廣電新聞訪問者之不同閱聽人想像：論述心理學之觀點〉。《新聞學研究》102：35-72。

杜宜蓁

- 2018 〈2018南島民族論壇〉。《原住民族文獻》36，<https://ihc.opc.gov.tw/EJournal/EJournalCat/430>，2021年5月28日上線。

南島民族論壇

- 2020 〈六年計畫〉。「南島民族論壇」，<https://austronesianforum.org/zh-tw/menu/A8FC1381F8B5CF9FD40F6DAE0A4FFD57/info.html>，2021年5月28日上線。

原住民族委員會

- 2015 〈「2015南島民族國際會議」南島民族專家齊聚研討空間治理與文化資產〉。「原住民族委員會」，<https://www.cip.gov.tw/portal/getfile?source=79ADDD9195DB0E52610217BBF0B058FA9DAB2A978BE1DD0E0C44C38ED9E0AD285B1557747B27A9D11CEC464F5B1B73B50E758EDD228BD963B91B9DF71659FOC&filename=7A58D02AE18D52A3DD189A4E663CD A9AEC14B3B0CF4152E67A39C3809DC529A98B9A74EEF96CFEAC248E1CA5EDCA0DDAB86C8EC210819A60E947A63F72A99ACBF54F7C53C9B406BD>，2021年5月28日上線。

- 2019a 〈原民會辦理族語推動組織及瀕危語言專業培訓工作坊夷將主委期許各族落實聯合國國際原住民族語言年目標〉。「原住民族委員會」，<https://www.cip.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=35AE118732EB6BAF&DID=2D9680BFECBE80B6DDECE5A19E4CC67>，2021年5月28日上線。
- 2019b 〈南島民族論壇2019年執委會在帛琉舉行，帛琉歐宜樓副總統出席並致詞，未來將合作落實六年計畫〉。「原住民族委員會」，<https://www.cip.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=35AE118732EB6BAF&DID=2D9680BFECBE80B648AE45D63E296CAD>，2021年5月28日上線。
- 2019c 〈「2019南島語言復振國際論壇」於帛琉登場，積極推動南島民族國家語言及文化交流〉。「原住民族委員會」，<https://www.cip.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=35AE118732EB6BAF&DID=2D9680BFECBE80B6A4E24F21C38FF67B>，2021年5月28日上線。
- 2019d 《南島民族論壇六年計畫（109年－114年）核定版》。「原住民族委員會」，<https://www.cip.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=F6F47C22D1435F95&DID=2D9680BFECBE80B674198AA1F0A3DA44>，2021年5月28日上線。
- 2020 〈南島語言論壇 共創國際交流新契機 原民會夷將Icyang主委全程以「阿美族語」致詞 馬紹爾群島共和國大使艾芮瓊首次在臺灣使用馬紹爾語致詞〉。「原住民族委員會」，<https://www.cip.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=35AE118732EB6BAF&DID=2D9680BFECBE80B6549F1057B24082F5>，2021年5月28日上線。

郭佩宜

- 2017 〈試論「南島外交」：一個大洋洲人類學家的觀點〉。「芭樂人類學」，<https://guvanthropology.tw/article/6590>，2021年6月4日上線。

黃慧敏

- 2003 〈南島民族領袖國際會議今在圓山飯店揭幕〉。《大紀元》，<https://www.epochtimes.com/b5/3/11/26/n418488.htm>，2021年5月28日上線。

監察院

- 2017 〈「南島文化對新南向政策之意義」通案性案件調查研究報告〉。「監察院」，https://www.cy.gov.tw/AP_Home/Op_Upload/eDoc/%E5%87%BA%E7%89%88%E5%93%81/1071070000171010700857p.pdf，2021年5月28日上線。

歸鴻亭

- 2014 〈原住民族發展 原民會召開“2014南島民族國際會議”〉。「新網新聞網」，<http://newnet.tw/mobile/news.aspx?num=15608>，2021年6月5日上線。

Ahmed, Sara

- 2014[2004] *The Cultural Politics of Emotion*. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hepburn, Alexa, and Clare Jackson

- 2009 Rethinking Subjectivity: A Discursive Psychological Approach to Cognition and Emotion. In *Critical Psychology: An Introduction*. Dennis Fox, Isaac Prilleltensky, and Stephanie Austin, eds. Pp. 176-194. UK: Sage Publications Ltd.

Huma, Bogdana, Marc Alexander, Elizabeth Stokoe and Cristian Tileaga

- 2020 Introduction to Special Issue on Discursive Psychology. *Qualitative Research in Psychology* 17(3): 313-335.



Potter, Jonathan

2011 Discursive Psychology and Discourse Analysis. In *The Routledge Handbook of Discourse Analysis*. James Paul Gee and Michael Handford, eds. Pp. 104-119. UK: Taylor and Francis.

Potter, Jonathan, and Sally Wiggins

2007 Discursive Psychology. In *Handbook of qualitative research in psychology*. Carla Willig and Wendy Stainton-Rogers, eds. Pp. 73-90. London: Sage.

Stokoe, Elizabeth

2020 Psychological Matters in Institutional Interaction: Insights and Interventions from Discursive Psychology and Conversation Analysis. *Qualitative Psychology* 7(3): 331-347.

te Molder, Hedwig

2015 Discursive Psychology. In *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction*. Karen Tracy, Cornelia Ilie, and Todd Sandel, eds. Pp.1-11. Boston: John Wiley & Sons.

Westberg, Gustav

2021 Affective Rebirth: Discursive Gateways to Contemporary National. Socialism. *Discourse & Society* 32(2): 214-230.

附註

表1 原住民族委員會南島相關政策重大進程

年份	事件	備註
1999	辦理臺灣原住民族國際研討會	同年臺東縣政府開始辦理南島文化節，直至2016年辦理最後一屆。
2002	辦理南島民族領袖會議	達成催生「南島民族領袖論壇」的共識並簽署〈臺北宣言〉，該宣言第5條表示：「積極促成一個組織架構，作為推動永續工作的基礎。」
2003	辦理南島民族國際會議	年年辦理至2017年，2018年啟動南島民族論壇。
2003	辦理原住民族國際事務人才培訓	
2004	南島民族衛生部長會議	
2004	簽署「駐紐西蘭臺北經濟文化代表處與紐西蘭駐臺北商工辦事處原住民事務合作協議」	

年份	事件	備註
2004	參與第9屆太平洋藝術節	
2007	南島民族論壇籌備委員會議	
2007	簽署「駐菲律賓臺北經濟文化辦事處與駐臺灣馬尼拉經濟文化辦事處原住民族事務合作瞭解備忘錄」	
2008	成立南島民族論壇	
2010	原民會文化園區管理局與帛琉國家博物館簽署文化合作、陶藝培訓協定	
2012	原民會文化園區管理局與印尼巴達博物館希拉拉喜中心簽署文化合作的合作瞭解備忘錄	
2012	參與第11屆太平洋藝術節	首度以觀察員身分參加藝術節期間舉辦之太平洋社區組織（Secretariat of Pacific Community, SPC）第25屆藝術文化理事會大會暨第二屆文化部長級會議。
2013	實施 <i>Mataisah</i> 原夢計畫	
2016	參與第12屆太平洋藝術節	
2017	原民會原住民族文化發展中心與馬來西亞沙巴博物館簽署文化交流的合作瞭解備忘錄	
2018	啓動南島民族論壇	每二年召開一次，作為研討南島民族議題與發展之平台。
2019	啓用南島民族論壇總部辦公室	設於帛琉。
2019	訂定南島民族論壇六年計畫	計畫實施期成為2020-2025年。
2019	辦理南島民族論壇執委會	於帛琉辦理。
2019	辦理南島語言復振國際論壇	於帛琉辦理。
2020	辦理南島民族論壇執委會	同年新北市政府辦理新北南島文化節。
2020	辦理南島語言復振交流論壇	

（資料來源：整理自原住民族委員會網站及南島民族論壇網站；原住民族委員會 2019d：7-8）

表2 本文分析文本彙整

類型	編號	文本內容	場合	發言者
多元卻有共通的不孤單、特殊貢獻的驕傲：歸屬感	①	臺灣原住民屬於南島民族，根據研究，南島語約有五百種之多，是世界上種類最多的語系，也是地理分布最廣的語言。……，未來臺灣將可成為國際「南島研究」的重鎮。	1999年臺灣原住民國際研討會	李登輝 總統
	②	我們都知道南島民族分布廣闊，延伸開來將近半個地球的領域，而臺灣也有四十二萬的原住民人口，不但是南島民族的一員，近年來對於國際學術界在探索南島民族歷史與文化上，更有重大的貢獻。	2002年南島民族領袖會議	陳水扁 總統
	③	臺灣的原住民族屬於南島語系，……，遍佈在太平洋與印度洋的南島語族，不僅在文化、語言、生活特性等方面，有許多相似之處，也有共同的健康問題，像是糖尿病、肥胖、痛風等遺傳性疾病等，這些舉證在在顯示出，除了環境因素外，「基因創始效應」(founder effect) 很有可能橫跨整個太平洋，在不同的南島語系人口中，導致隱性遺傳疾病的高頻率顯現，因此，南島各國之間不論是醫療資訊及資源交流，或是合作進行相關的學術研究，都有其實質的價值與必要性。	2004年南島民族衛生部長會議	陳水扁 總統
	④	臺灣原住民族是臺灣土地最早的主人，也是南島民族的一份子，基於「醫療無國界」的精神，我們有義務與決心將臺灣的醫療經驗與南島友邦分享，共同維護原住民族的生存、發展與健康的權利。……，我們有信心與決心，藉由積極參與南島民族的議題，凝聚臺灣原住民族與南島民族間的共識與認同，加強國際間健康議題的交流與資訊分享，建立穩固且長遠的合作平台，進而達成世界族群和諧。	2004年南島民族衛生部長會議	陳水扁 總統
	⑤	臺灣作為南島語系的發源點，可以把臺東縣發展成為所有南島語系的文化中心。她（呂秀蓮副總統）表示，舊政府是以中原文化的框架看待臺灣，讓臺灣失去了自有的主體性。她強調，因為臺灣是海洋國家、世界的寶島、是所有南島嶼系的原鄉，所以臺灣要以海洋立國，要建立自己的主體性，一旦臺灣的前途定位於依附中國，那麼臺灣必定沒有前途可言。如果我們將所有的生存價值、產業發展價值全都放在大陸，臺灣必定將失去主體性。	2006年呂秀蓮副總統前往臺東縣參訪	呂秀蓮 副總統
	⑥	無論從文化、語系、血緣，乃至人種上的各種考據資料都在在顯示，臺灣的原住民各族群完全是屬於南島語系的一支，它絕對不同於後來移住墾殖的漢民族，與中國大陸可說沒有任何的淵源。	2007年南島民族論壇籌備處成立大會	陳水扁 總統

類型	編號	文本內容	場合	發言者
	⑦	臺灣南島語系原住民族群不僅是臺灣文化的母體，也是太平洋群島族群不可遺漏的重要成員，……。	2007年南島民族論壇籌備處成立大會	陳水扁 總統
	⑧	……，今年的主題是「潮浪譜寫共鳴」，象徵著南島語系民族涵蓋極大的地理範圍與眾多語言，卻仍然可以找到許多共同點，寓意深刻而浪漫。	2012年南島民族國際會議	馬英九 總統
	⑨	2010年3月（我）曾親赴南太平洋6友邦，……，亦發現這些國家的語言與臺灣原住民族語言有若干相似之處，讓彼此的合作交流更具特殊意義。	2012年南島民族國際會議	馬英九 總統
	⑩	南島民族人數約有2億人，且分布極廣，……，我國原住民族與亞太南島民族應係出同源，因此，政府提出《南島民族交流計畫》，鼓勵南島民族透過此一平台加強交流與合作。	2014年南島民族國際會議	馬英九 總統
	⑪	（我）在臺北市長任內即非常重視原住民文化的保存與發揚，尤其臺灣的原住民族在南島文化與語系中扮演重要角色，也因此讓我們更珍視自己的固有傳統。	2012年南島民族國際會議	馬英九 總統
	⑫	我相信語言的共通性，就如同南島民族共同的「眼睛」，讓臺灣原住民族與世界的南島民族，得以分享及看見彼此的文化之美，也讓我們看到共同美好的未來。	2017年南島民族國際會議	陳建仁 副總統
	⑬	從陸地的觀點來看，太平洋島嶼既分散又渺小。但事實上，從南島民族特有的海洋觀點來看，我們共享全球最大的海域，具有遼闊的視野，可以為全世界帶來重要的貢獻。	2019年「海洋民主之旅」總統答宴	蔡英文 總統
	⑭	臺灣是太平洋大家族的一份子，今天的參與顯得格外有意義。在我們的原住民族文化當中，女性常扮演著領導家族的核心角色。也有不少族群跟部落，在公共事務的參與上，對男性和女性都抱持同樣開放的態度。我知道在南島民族的文化圈裡，也有非常類似的傳統。	2019年太平洋婦女領袖聯盟會議	蔡英文 總統
	⑮	最後，我引用蔡英文總統在這裡說過的話，與大家共勉，「從陸地的觀點來看，太平洋島嶼既分散又渺小。但事實上，從南島民族特有的海洋觀點來看，我們共享全球最大的海域，具有遼闊的視野，可以為全世界帶來重要的貢獻」	2019年南島民族論壇執行委員會會議	夷將·拔路兒 Icyang·Parod 主任委員

類型	編號	文本內容	場合	發言者
	⑩	南島語族是世界分布最廣的語言家族，北始臺灣，南達紐西蘭，西及馬達加斯加島，東至復活節島，一共有1,200多種語言，佔了全世界語言的5分之1。澳洲考古學者彼得·貝爾伍德提出「臺灣原鄉論」，結合了美國語言學者白樂思的研究成果，指出南島語族在臺灣呈現了多元化的樣貌，論證臺灣是南島語族的起源地。	2020年南島語言復振交流論壇	夷將·拔路兒 Icyang·Parod 主任委員
內化南島認同、區分我群及他群、行動與價值取向：強化歸屬感	⑪	總統認為，這段友誼就像是幫助兄弟解決困難，縱使相隔千里，但只要想到我們有兄弟住在海的另外一端，一點也不會覺得距離遙遠。	2017年南島民族國際會議	陳建仁 副總統
	⑫	我們在語言上有高度的親近性。比如說，「Mata」這個字，……。這表示南島民族是用相同的觀點，來看待這個世界。我們在歷史跟文化上，也有許多關連。我們的祖先都曾經搭乘帆船，往來於廣闊的太平洋。去年，臺灣馬蘭部落的阿美族人，就在索羅門群島Taumako部落的協助之下，重新打造出已經失傳多年的古帆船。這個故事說明了，透過南島民族間的交流跟合作，我們可以更貼近自己的歷史，一起傳承海洋文化。	2018年南島民族論壇	蔡英文 總統
	⑬	這就是我對「南島民族論壇」的期許。我相信，只要南島民族的兄弟姐妹攜手合作，啟動常設性的區域組織的運作，我們對太平洋地區的合作、和平跟繁榮，以及對全人類的發展，都可以帶來獨特的貢獻。	2018年南島民族論壇	蔡英文 總統
	⑭	深刻瞭解南島民族之間的情誼，不只是建立在官方往來，更體現在人跟人之間，有如家人一般的自然互動。	2019年「海洋民主之旅」總統答宴	蔡英文 總統
	⑮	20年前帛琉選擇與我建立外交關係，是因為我們存在著許多共通點。臺帛兩國不僅共同流傳著南島文化的血脈，也都尊崇民主和自由的價值，可以說是理念互通、價值相近的兄弟之邦。	2019年慶祝臺帛建交20週年午宴	陳建仁 副總統
	⑯	在場的各位貴賓也都是很棒的例子。當然，海妮總統跟我，都是我們國家的第一位女性元首。這代表著，太平洋地區的性別文化越來包容、越來越開放。我相信，我們在座每一位姊妹的故事，都能夠給其他姊妹們激發出更多的勇氣和更高的志氣。	2019年太平洋婦女領袖聯盟會議	蔡英文 總統

類型	編號	文本內容	場合	發言者
行動呼籲、目標設定、未來想像、勇敢的「我們」：責任感	23	面對全球化與高度競爭的今天，南島民族之間應該更緊密的結合與攜手合作。同時，臺灣做為地球村的一份子，對於加強國際社會的穩定與發展，具有神聖的使命與責任，我們有決心致力於保存南島民族文化，並維護原住民族生存、發展與繁榮的權利。希望藉由這次的「南島民族領袖會議」與世界接軌，凝聚臺灣原住民族與其他地區南島民族之間的共識及認同感，並建立穩固而長遠的交流平台。如此一來，不但能為南島民族優良的傳統海洋文化開拓出永續與傳承的發展空間，更能達成世界族群和諧的共同理想。	2002年南島民族領袖會議	陳水扁 總統
	24	南島語系是世界上分布面積最廣的語言，……因此，南島民族是地球村最重要的民族之一。在這廣大區域內的人民，其語言、風俗、習慣等方面有許多共同點，彼此既然是相互連結的社群，當然可以共同發聲、思考，以及面對現代化過程的問題。	2010年南島民族國際會議	蕭萬長 副總統
	25	我國也希望能陸續拓展南島民族互訪之旅，進行國際文化交流，追尋南島民族斷裂已久的海上歷史文化痕跡，當然，政府也希望透過文化的交流與保護，拓展多邊合作，建立文化經濟共同圈。	2016年南島民族國際會議	陳建仁 副總統
	26	發展南島語族與臺灣融合的特殊外交關係，必須要建立在理論與實際血緣與文化的基礎上，由政府及原住民族民間團體進行雙邊，以及多邊、官方與非官方的交流活動，逐步建立南島語系國家間的實質交流，才能為彼此的共同合作帶來更多機會。	2016年南島民族國際會議	陳建仁 副總統
	27	「永續南島」，是指我們要和南方島國上的朋友，共同為全球的永續發展貢獻心力。	2017年「永續南島，攜手共好」太平洋友邦之旅	蔡英文 總統
	28	透過語言和文化的媒介，南島民族應該有更多對話，共同珍惜我們擁有的資產。南島民族也應該展開更緊密的合作，互惠互助，實現永續發展的目標。	2018年南島民族論壇	蔡英文 總統
	29	我們要互相學習面對歷史的經驗，更要透過集體的智慧來展望未來。集結資源、分工合作，一起培養南島民族永續發展所需要的人才，這將是「南島民族論壇」所能做到的事。	2018年南島民族論壇	蔡英文 總統
	30	臺灣剛通過「南島民族論壇」的六年工作計畫。我們將和太平洋地區的兄弟姐妹們，展開更穩定的多邊合作。包括文化保存、人才培育以及部落產業的發展。	2019年「海洋民主之旅」總統答宴	蔡英文 總統

類型	編號	文本內容	場合	發言者
面對集體挑戰的恐懼、實質行動：危機感	①	臺灣原住民族作為南島語族的原鄉，未來也願意和南島語族國家攜手合作，以「南島民族論壇」為對話交流平台，探討南島語言復振策略，促進南島語言的使用與保存，提昇南島語言在國際社會的能見度，並進一步建立南島文化圈的認同感。	2019年南島語言復振國際論壇	夷將·拔路兒 Icyang·Parod 主任委員
	②	臺灣原住民族作為南島語族的原鄉之一，肩負起南島區域文化與語言永續發展的責任，……，進行南島語族起源與擴散之討論，及各國傳統語言復振之經驗分享，以進一步推動南島文化的保存與建立南島文化圈的認同。	2019年原住民族語言推動組織補助計畫及瀕危語言復振補助計畫－專職人員能力培訓工作坊	夷將·拔路兒 Icyang·Parod 主任委員
	③	臺灣原住民族以及大部分南島民族地區的民衆，健康狀況與一般地區的住民相比，的確還有一段距離，然而這個問題關係到醫療體系的結構與資源分配，不能完全歸究於個人的體質或族群特性。	2004年南島民族衛生部長會議	陳水扁 總統
	④	世界情勢急遽變動，影響範圍早已超越國界；連在偏遠的村落都受到牽動。原民會期待透過「南島民族國際會議」與各界共同思考原住民族的文化、傳統智慧，如何對解決問題、建構遠景提供不同的視野、創想與貢獻。	2015年南島民族國際會議	林江義 主委
	⑤	我們在南島的朋友們，正面臨許多挑戰，無論是氣候變遷、醫療健康、或是環境永續的議題上，臺灣作為國際社會的一員，有能力，也有責任與我們的朋友攜手合作，一起克服挑戰。	2017年「永續南島，攜手共好」太平洋友邦之旅	蔡英文 總統
	⑥	全世界大約6,700種語言中，約有40%面臨消失的危險，由於其中大多數是原住民族語言，「讓語言活下去」是各國政府必須共同面對的課題。我們希望藉由這次會議分享各國語言復振的經驗，找出實踐的方法。	2019年南島語言復振國際論壇	夷將·拔路兒 Icyang·Parod 主任委員

(資料來源：整理自中華民國總統府 1999, 2002, 2003, 2006, 2007, 2010, 2012, 2013, 2014, 2016, 2017a, 2017b, 2017c, 2018, 2019a, 2019b, 2019c; 原住民族委員會 2015, 2019a, 2019b, 2019c, 2020)

表3 文本列表

年份	場合	發言者	語言 共通性	地理 分佈範圍	南島 發源地
新聞稿					
2006	前往臺東縣參訪	呂秀蓮副總統		√	√
2010	南島民族國際會議	蕭萬長副總統	√	√	
2012	南島民族國際會議	馬英九總統	√	√	
2013	南島民族國際會議	馬英九總統			√
2014	南島民族國際會議	馬英九總統		√	√
2015	南島民族國際會議	林江義主任委員			
2016	南島民族國際會議	陳建仁副總統			√
2017	南島民族國際會議	陳建仁副總統	√		
2017	「永續南島·攜手共好」-2017 太平洋友邦之旅機上談話	蔡英文總統			
2019	慶祝臺帛建交20週年午宴	陳建仁副總統			
2019	「海洋民主之旅」總統答宴	蔡英文總統			
2019	原住民族語言推動組織補助計畫 及瀕危語言復振補助計畫-專職 人員能力培訓工作坊	夷將·拔路兒 Icyang·Parod 主任委員			√
2020	南島語言復振交流論壇	夷將·拔路兒 Icyang·Parod 主任委員			√
致詞全文					
1999	臺灣原住民國際研討會	李登輝總統	√	√	
2002	南島民族領袖會議	陳水扁總統		√	
2003	「南島原鄉 閃耀臺東」-臺東 縣地方文化展開幕記者會	陳水扁總統			
2004	南島民族衛生部長會議	陳水扁總統		√	
2007	南島民族論壇籌備處成立大會	陳水扁總統	√		√
2017	「永續南島·攜手共好」-2017 太平洋友邦之旅啟程前談話	蔡英文總統			
2018	南島民族論壇	蔡英文總統	√		
2019	太平洋婦女領袖聯盟會議	蔡英文總統			
2019	南島語言復振國際論壇	夷將·拔路兒 Icyang·Parod 主任委員	√	√	√
2020	南島語言復振交流論壇	夷將·拔路兒 Icyang·Parod 主任委員		√	√

植物學者的人類學偶拾

——日本植物學者細川隆英二十世紀初期在密克羅尼西亞和蘭嶼行蹤的初探

胡哲明

國立臺灣大學生態學與演化生物學研究所教授

I. 前言

在國立臺灣大學人類學博物館裡，有一小批15件來自密克羅尼西亞，和一件來自蘭嶼的藏品，捐藏者註明為細川隆英。它們在館內靜靜的躺在展櫃和典藏庫超過半個世紀，沒有受到太多的關注，一方面因為它們只有入藏時間（1946年），以及捐藏者名字和採集地點，而沒有其他的資訊。另一方面因為捐藏人本身不是人類學者，故幾乎不見藏品相關的文字描述或是發表文獻。在過去的文獻中僅簡略帶過這批藏品的存在，在當時缺乏其他資料佐證的情形下，歸類為偶然的個人收藏捐贈（童元昭 2005）。

二十世紀初期及之前的許多博物學者，在進行田野時常常廣泛的蒐集跨不同領域學科各種資料，在日治時期這類學者的代表性人物包含森丑之助、鹿野忠雄等，研究橫跨民族學、動物學、植物學、地理學等。而後由於學科領域的專業化發展，能稱之為博物學者的人就愈來愈稀少。但是二十世紀初的自然史研究者，仍然有不少保持博物學觀察的能力，特別是早期的生態調查，往往也和原住民族的生活場域重疊，所以即便是植物生態的調查者，也有時會記錄當時原住民族的一些民族植物利用，我們可以從許多文獻中看到他們跨域視角下豐富的研究記錄。

在承接這些館藏的國立臺灣大學於臺北帝國大學時期，為配合日本南進政策，有許多的研究者前往熱帶地區進行各種調查。其中在熱帶植物調查的代表性人物之一即是細川隆英（1909-1981），他的採集足跡包含臺灣本島、小琉球、蘭嶼、密克

羅尼西亞、菲律賓，和婆羅洲等地，其中又以在密克羅尼西亞的採集最為豐富。筆者任職於臺大生態演化所和植物標本館，過去幾年的一項工作為整理標本館內的大洋洲植物標本，以及針對細川隆英個人生命史進行研究，在2013和2021年有機會兩次到國立臺灣大學人類學博物館檢視這批細川隆英所捐的藏品。雖然筆者並非人類學專業，但藉研究之便將所蒐集的一點相關資訊協助補註，也希望同時介紹細川隆英這位一般人不熟悉的植物學者，以及他的一些人類學相關的觀察記錄。

II. 細川隆英的生平和密克羅尼西亞研究

細川隆英1909年出生於九州熊本，後隨父親全家在1915年移居臺灣，他在1929年臺北高校畢業後進入臺北帝國大學生物學科，是臺北帝大第2屆學生。細川隆英師承植物學第一講座工藤祐舜教授，早期的研究以植物分類學為主，後期則轉向植物生態學研究。在他自臺北帝大畢業後到二戰終結的期間，細川隆英在八年內七次到密克羅尼西亞地區進行植物調查研究，發表相關的研究論文和書籍五十餘篇（鄭怡如 2016；鄭怡如、胡哲明 出版中）。

在臺大植物標本館所藏細川隆英的標本中，採自密克羅尼西亞的有4,234份，若加上存於日本國立科學博物館的3,050份，以及存放在美國史密森尼學會（Smithsonian Institution）、夏威夷畢夏普博物館（Bernice Pauahi Bishop Museum）和哈佛大學植物標本館等地約400份的複份標本，他在密克羅尼西亞地區的植物採集總數超過7,600份，採集量可謂相當的龐大。

雖然細川隆英並沒有留下採集記錄簿或是完整野外手稿，但根據細川隆英的標本上標籤資訊，包含採集時間、地點等，再配合他在1971年所發表〈南洋諸島の私の植物探究覚書〉一文所提及南洋的旅行日期，大抵上可以整理出他在密克羅尼西亞地區的採集歷程（如表1）。由這個採集行程記錄，再配合國立臺灣大學人類學博物館細川隆英藏品的採集地點資訊交叉比對，我們可以重新看到一些原有隱藏的訊息（鄭怡如 2016）。

首先是國立臺灣大學人類學博物館所藏的15件細川隆英大洋洲物件中，依其採集來源可區分為來自科斯雷島（Kosrae）、帛琉群島（Palau），以及雅浦島（Yap）三個地點。比對細川隆英的旅程表（表1），其中他因只在1937年7月19日到8月15日有到雅浦島進行調查，故雅浦島的3件藏品（國立臺灣大學人類學博物館藏品編

號3438-4, 3438-5, 和3439) 應該就是在這段期間所收集, 沒有疑義。來自帛琉的11個物件相對來說較難定確切的採集年代, 因為細川隆英總共去過帛琉3次, 故可以推測的採集時間只能說就落在1933-1941年間, 或更仔細的說, 是1933、1937, 或是1941其中一年。

細川隆英來自科斯雷的藏品只有1件(藏品編號3438-1), 細川隆英分別於1933年和1938年在科斯雷進行植物調查, 但推測以1938年收藏本件的可能性較高, 因為細川隆英在1933年只在科斯雷停留6天, 且是第一次旅程的開始, 他採集的重點在植物, 在行李限重的情形下, 加上他接下來還有3個月的行程, 理應不會帶多餘的東西四處奔波。而細川隆英在1938年則在科斯雷停留了近一個半月, 且科斯雷是當次植物調查的重點區域, 結束後即經由橫濱返回臺灣。如此推斷下, 科斯雷的藏品(編號3438-1)最有可能為1938年所採集。

經比對整理後, 國立臺灣大學人類學博物館這15件細川隆英的採集品, 補充其時間資料如表2。

表1 細川隆英在密克羅尼西亞地區的植物研究旅程時間及地點

年代	時間	研究地點	植物標本採集號
1933	7/6-10/15	馬里亞納群島, 科斯雷, 波納佩, 楚克, 帛琉	Hosokawa 5470-7534
1934	7/3-8/16	馬里亞納群島	Hosokawa 7543-8036
1936	7/13-8/26	波納佩, 楚克	Hosokawa 8181-8512
1937	7/21-9/21	雅浦, 帛琉	Hosokawa 8701-9295
1938	6/29-8/23	馬里亞納群島, 科斯雷	Hosokawa 9301-9499
1940	8/5-9/17	波納佩	Hosokawa 9501-9620
1941	7/13-9/13	馬里亞納群島, 帛琉	Hosokawa 9621-9829

表2 國立臺灣大學人類學博物館所藏來自細川隆英的藏品

藏品編號	名稱	採集地	採集時間
3438-1	帶架艇模型	科斯雷島, 密克羅尼西亞	1938年7/15-8/28間
3438-2	帶架艇模型	帛琉群島, 密克羅尼西亞	1933-1942年間
3438-3	帶架艇模型	帛琉群島, 密克羅尼西亞	1933-1942年間
3438-4	帶架艇模型船身	雅浦島, 密克羅尼西亞	1937/7-8月間
3438-5	帶架艇模型船身	雅浦島, 密克羅尼西亞	1937/7-8月間
3439	草裙	雅浦島, 密克羅尼西亞	1937/7-8月間

藏品編號	名稱	採集地	採集時間
3440-1	木盤	帛琉群島，密克羅尼西亞	1933-1941年間
3440-2	木盤	帛琉群島，密克羅尼西亞	1933-1941年間
3440-3	木盤	帛琉群島，密克羅尼西亞	1933-1941年間
3440-4	木盤	帛琉群島，密克羅尼西亞	1933-1941年間
3441-1	故事板	帛琉群島，密克羅尼西亞	1933-1941年間
3441-2	故事板	帛琉群島，密克羅尼西亞	1933-1941年間
3441-3	故事板	帛琉群島，密克羅尼西亞	1933-1941年間
3442-1	木雕男性人偶	帛琉群島，密克羅尼西亞	1933-1941年間
3442-2	木雕女性人偶	帛琉群島，密克羅尼西亞	1933-1941年間
3444	椰殼容器	蘭嶼	1935年7-8月或1943年3月



圖1 國立臺灣大學人類學博物館藏品編號3438-1「帶架艇模型」，細川隆英採自科斯雷島。（圖片來源：國立臺灣大學人類學博物館提供）



圖2 大洋洲常見的單邊帶架艇，圖中架艇型制和圖1的藏品雖略有不同，但基本結構是一致的，在主船身一側，以兩支木條連結一長型的舷外浮架。該圖攝於索羅門群島。（圖片來源：胡哲明攝，2013）

在臺大的這批藏品中，細川隆英有5件是帶架艇模型，分別來自科斯雷、帛琉，以及雅浦三地。除了編號3438-2的船有兩個舷外浮架，編號3438-4及3438-5兩件只有船身，其餘的2件皆屬於單邊架艇，即只有一側的舷外有浮架。單邊架艇獨木舟在太平洋群島相當常見，由於在早期道路開闢不多，島嶼間或島嶼內聚落間多以這種獨木舟做為交通工具（如圖2索羅門群島到今日仍在使用的單邊架艇）。細川隆英在南洋群島採集時經常乘坐，特別是在科斯雷島時，他很喜歡坐獨木舟在紅樹林間的水道穿梭的感覺，在文章中就有特別提到在科斯雷，這種水道當地稱之為「依尼亞」（イニア，*inia*）（細川隆英 1934）。坐在獨木舟上可以一邊前進，一邊輕鬆的觀察四周的植物和鳥類，這可能是細川隆英對於架艇獨木舟情有獨鍾的

原因。這幾個帶架艇模型大概是以紀念品的型式被細川隆英收集帶回臺灣，在帛琉所收集的木盤、故事板，以及木雕人偶大約也是以同樣的原因被收集。

藏品編號3439，來自雅浦島的草裙，是個相對特殊的物件。一方面是因為它的體積相當大，一方面並不十分清楚細川隆英收集這件藏品的確切原因。細川隆英在1937年7月19日到8月15日於雅浦島進行調查，之後又在帛琉停留了一個月的時間，到9月22日離開。他在雅浦島採集了三百份的植物標本，在帛琉則也又採了三百份，合計六百份的植物標本在所攜帶的行李量應該算相當多，但是細川隆英仍然花了相當的力氣將雅浦的草裙帶回臺灣，應該是有特別的意義，可惜細川隆英並沒有特別留下任何註記。

傳統雅浦的草裙由椰子葉、香蕉葉，以及一種毛蕨屬植物的葉子編織而成，當地女孩自小便開始穿草裙，並學習自己編織，有時也會用錦葵纖維取代部份材料（Falanruw 1989）。一件草裙約可穿一週，故必須要定時補充編織。成年後的女性頸子下方會垂下一條黑色的帶子，稱為'*marfaw*'，帶子先圍繞頸部，再從胸部中間下垂，大約到肚子的長度（Ling 2011; Lingenfelter 1975; Hobbs 1922）。裙子以上沒有限定穿著，可以有不同打扮，或是完全裸露，但是只要是女性成年後，一定都會配戴'*marfaw*'。不過自二戰後傳統的穿著就漸漸被現代服裝取代，目前只有在慶典活動



圖3 國立臺灣大學人類學博物館藏品編號3439，來自雅浦島的「草裙」。長而略卷，黃褐色的纖維，很可能是錦葵科植物和棕櫚科植物的混合，接近腰部則有香蕉葉片在其中。

（圖片來源：國立臺灣大學人類學博物館提供）



圖4 雅浦島傳統服裝，草裙在女性是普遍的穿著，且更多更膨鬆。

（圖片來源：二葉屋吳服店編 1935：12）

圖5 現代雅浦人在慶典活動上穿著傳統服飾。
（圖片來源：黃郁茜提供）



時，當地人才會穿傳統服裝，而且會再加以染色裝飾。

細川隆英（1971：192）的文章中有一小段描寫對雅浦島民的觀察：「這個（雅浦）島的住民和其他島民相較差異頗大，民風保守，財產是由直徑2公尺的巨石作為貨幣，許多村落都有，常放在部落集會所的前庭。女性的服裝上半身完全裸露出乳房，已婚的婦女則自頸下垂下一條黑色的紐帶，下半身的穿著很長，走路的時候腰間都會發出沙沙聲，讓人真實的感覺身處南洋。」

雅浦的巨石錢幣在當地被稱為*rai*，據信最早是由帛琉所運來（Gilliland 1975），傳說中有150片巨石錢幣被Fatha'an從帛琉帶到雅浦，成為當地的貨幣，可以依此和他人交換物件，這批最早的錢幣後來在雅浦當地的價值也最高（參見Tu 2018）。十九世紀後期美國船長奧基夫（David O'Keefe）從帛琉運來更多的石幣和雅浦人交易，日本統治時期的記錄曾多達一萬三千片以上，但今日石幣數目據信已不到一半（Gilliland 1975; Fitzpatrick 2002）。細川隆英描寫巨石錢幣和雅浦女性的穿著，都忠實的呈現了當時的住民樣貌。

III. 細川隆英的蘭嶼研究和人類學記錄

細川隆英從中學時期就以植物研究做為未來目標，一直到他戰後到九州大學任教、退休都是如此。細川隆英一生的著作超過110篇，絕大部份都是植物生態和分類相關，偶爾有幾篇科普性質的文章。至於記錄他旅行期間的所見所聞，則散見於細川隆英的四篇文章之中，包含1934年科斯雷島的植物介紹—〈生物界視察紀行—クサイエ島の植物概観〉，1935年蘭嶼之行—〈紅頭嶼と植物〉，1937年楚克島之旅—〈トラック島への旅〉，以及他在退休時的生涯回顧—〈南洋諸島の私の植物探究覚書〉。其中又以蘭嶼民族植物觀察和楚克島風俗的兩篇文章中，有不少當時的民俗觀察。

細川隆英的這些民俗觀察，很可能受到他在早期的研究過程中一位同儕不小的影響，他就是日治時期知名的博物學者鹿野忠雄，而事實上細川隆英和鹿野忠雄兩人是臺北高校同一年（1929年）的畢業生。鹿野忠雄以博物學和民族學的研究成果聞名於世，在中學和大學時期就已鋒芒畢露，細川隆英和他相比低調得很多，也較專注於植物分類和生態的研究。不過他們兩人有一個共同的興趣，就是生物地理學，特別是臺灣－蘭嶼－菲律賓這一線上的生物地理界線問題，兩人個別的文章中都惺惺相惜的提及過對方的研究成果（鹿野忠雄 1935；細川隆英 1935a, 1943）。

在目前已有的記錄中，細川隆英和鹿野忠雄只有一起出過一次田野踏查，即是在1935年的夏天，他和鹿野忠雄一起去了一趟蘭嶼做調查（細川隆英 1971；山崎柄根 1998）。那是在細川隆英完成兩次（1933和1934年）南洋群島植物調查後的一年，他停了一年沒有遠行南洋，而選擇了去蘭嶼。細川隆英在1935年發表了〈紅頭嶼と植物〉一文，敘述了這次四十天蘭嶼之行的所見所聞，另外也根據所採集植物發表一個新種植物紅頭漿果苣苔並討論其植物地理學的意義（Hosokawa 1935b）。

細川隆英對於蘭嶼的第一印象並不太好，因為出田野的時候剛好碰到颱風（根據中央氣象局颱風資料庫歷史資料，那一年的七、八月份來了四個颱風），許多時候他和鹿野忠雄都只能忙著躲雨，出不了門。他對於蘭嶼的初期印象是：「僅僅3方里的小島上有7個蕃社，一千七百名蕃人，人口稠密……（島民）每天忙於種植番薯和芋頭這些日常食物，在雨天和刮風的日子裡也不得不為一家人工作。這是一個熱帶地區中，少見因為環境不佳而食物缺乏的島嶼。相對於南洋地區到處都是香蕉、椰子、麵包樹和木薯，當地原住民也不是不吃，但島民確實沒有普遍利用。」（細川隆英 1935a：74-75）。

在細川隆英（1935a）的文章中，大部份的篇幅在描述蘭嶼原住民的食用植物以及整體的島嶼植物相，包含非常難得的早期民族植物記錄。以下節錄部份有關其中7種食用植物的內容，中日文名稱以及物種拉丁學名，品種名之日文應為原住民語的讀音，實際意義未註明，括弧內的斜體文字為直譯的羅馬拼音，方便讀者參考（細川隆英 1935a：76-79）。

(1) 番薯（サツマイモ，*Ipomoea batatas* Poir.）

因為收穫，所以到處都有種植，是最普遍的食用作物，當地以「ワカイ」（*wakai*）稱之。至少有15個不同的品種被種植，其名字如下：

1. ウユラワカイ (*wuyurawakai*) , 或ワカイノタウ (*wakaynotawu*)
2. ワカイノイバタン (*wakainoibatan*)
3. イリップリップ (*yiri'buribu*)
4. ワカイノラクアバン (*wakainorakuaban*)
5. ワカイニナンカラグ (*wakaininankaragu*) , 或イキツン (*yikitsun*)
6. マガヌヌバカ (*waganunubaka*)
7. イルンルン (*yirunrun*)
8. イバラソウヌッド (*yibarasounudo*)
9. カリシャリサン (*karisiarisan*)
10. ワカイノタウルト (*wakainotauruto*)
11. マウプンソボウン (*maupunsoboun*)
12. ワカイニタバ (*wakainitaba*)
13. イカロアノイリップリップ (*yikaroanoiripuripu*)
14. マララグツ、アワカイノ、ノミルク (*mararagutsu, awakaino, nomiruku*)
15. ワカイノキラノミルク (*wakainoiranomiruku*)

其中編號5, 10, 15的品種有普遍的栽培。

鹿野忠雄 (1941: 438) 亦使用 *wakai* 此拼法來指番薯，其他常用拼法為 *wakay* (鄭漢文、呂勝由 2000: 194; 董瑪女等 2012: 242; 董景生等 2013: 165)。但鄭漢文、呂勝由 (2000) 使用的學名為 *Ipomoea hypogea* (L.) Lam.。

(2) 芋 (サトイモ、或ミズイモ, *Colocasia esculenta* (L.) Schott)

當地語言把「サトイモ」稱之為「ケイタン (*keitan*)」，也就是所謂的旱芋，「ミズイモ」稱之為「スリ (*suri*)」，則為水芋。二者各有8個不同品種在種植。

旱芋「サトイモ、達悟語ケイタン (*keitan*)」的品種：

1. マラグタミラカスリ (*maragutamirakasuri*) *
2. ピピヤミニリラウ (*pipiyaminirirau*)
3. マララクタツンミリラウ (*mararakutatsunmiririrau*) *

4. マババウガミリラウ (*mababaugamirirau*)
5. マバブルンガウピヌビヤウ (*mababururungaupinubiyau*)
6. マンバラ (*manbara*)
7. マスブ (*masubu*) *
8. リンリン (*rinrin*)

其中編號8的品種相當普遍，約七、八月時可以收成。

鹿野忠雄 (1941: 438) 和鹿野忠雄和瀨川孝吉 (1945: 146) 皆亦使用 *suri* 此拼法指稱水芋，其他拼法還有 *soli* (鄭漢文、呂勝由 2000: 243; 董瑪女等 2012: 201; 董景生等 2013: 65, 167)。而旱芋的拼法，在鹿野忠雄和瀨川孝吉 (1945: 147) 使用的一樣是 *keitan*，而在董瑪女等 (2012: 91) 和董景生等 (2013: 65) 所使用的拼法為 *keytan*。上述有三個品種 (1, 3, 7, 星號所示) 在董景生等 (2013: 65) 的〈婆娑伊那萬—蘭嶼達悟的民族植物〉中，可以找到相對應的品種名。

水芋「ミズイモ，達悟語スリ (*suri*)」的品種：

1. アラルン (*ararun*) *
2. バツン (*patsun*) *
3. カラル (*kararu*) *
4. ウバン (*uban*)
5. グラヌルル (*guranururu*)
6. ミラカスリ (*mirakasuri*)
7. ミニシブル (*minisiburu*) *
8. カナト (*kanato*) *

這一系列的品種在旱地和水田都可以種植，其中編號1和3的品種種植物的較普遍，而5號品種則是從臺灣移植到蘭嶼。編號3和7的品種生長狀況佳，在五六月時可以收成。

和前述類似，也有五個品種 (1, 2, 3, 7, 8, 星號所示) 在董景生等 (2013: 65) 的書籍中，可以找到相對應的品種名。

(3) 小米 (アハ, *Setaria italica* (L.) P.Beauv.)

當地人稱為「カライ (karai)」，有特殊尊重的地位，是神靈最喜愛的食物。若有人生病的話，將小米獻給神之後，將祭祈的小米給病人吃，就可以痊癒。小米產在山上，採收的時間是五月下旬到六月上旬之間。當地區分有七個品種：

1. アライ (arai)
2. ボロック (boroku)
3. トラガオ (toragao)
4. ルボン (rubon)
5. アララガ (araraga)
6. ミニバゴ (minibago)
7. リチヤイ (richiyai)

蘭嶼小米其他拼法為kadai (董瑪女等 2012 : 74 ; 董景生等 2013 : 166) 。

(4) 薯蕷類 (ヤマノイモ, *Dioscorea* spp.)

當地稱為「ウビ (ubi)」，栽培的種類有9種，大部份有長久的種植歷史。

1. ミニママユ (minimamayu) *
2. ルグルグ (rugurugu)
3. ミニマガラス (minimagarasu) *
4. ウビヌルル (ubinururu) *
5. バッタン (batan)
6. ルマコー (rumako)
7. ウビニヤマンマシャン (ubiniyamanmasian)
8. ウビヌツクン (ubinutsukun)
9. ウビヌヤユ (ubinuyayu)

其中品種4為外來的種類。

薯蕷類植物其他常用拼法為 *ovi* (董瑪女等 2012 : 153 ; 鄭漢文、呂勝由 2000 : 215 ; 董景生等 2013 : 168) , 或是 *uvi* (鹿野忠雄 1941 : 438 ; 鹿野忠雄、瀨川孝吉 1945 : 152-153) , 鹿野忠雄、瀨川孝吉 (1945) 記錄蘭嶼的薯蕷有 15 種, 品系種類相當多, 但整體來說各種名字可能包含不只一個現今植物學上認定的物種。鄭漢文、呂勝由 (2000 : 215-216) 和董景生等 (2013 : 168-169) 文中都只列了大薯 (達悟語 *ovi* , *Dioscorea alata* L.) 和刺薯蕷 (達悟語 *patan* , *Dioscorea esculenta* (Lour.) Burkill) 兩個物種。另外值得一提的是近年有不少論文進行臺灣薯蕷屬植物的研究, 包含利用形態特徵分析的謝震宇 (2009) , 以及分子遺傳變異分析的徐光明 (2012) 和龔財立 (2015) , 綜合各研究的結果, 在蘭嶼原生或栽培的薯蕷屬植物共發現有 7 種, 包含大薯 (*Dioscorea alata* L.) 、山芋 (*Dioscorea bulbifera* L.) 、裏白葉薯榔 (*Dioscorea cirrhosa* Lour.) 、華南薯蕷 (*Dioscorea collettii* Hook.f.) 、蘭嶼田薯 (*Dioscorea cumingii* Prain & Burkill) 、臺灣戟葉田薯 (*Dioscorea doryphora* Hance) 、刺薯蕷 (*Dioscorea esculenta* (Lour.) Burkill) 。但這些論文中的樣本雖包含蘭嶼材料, 卻均無提到是否有特定達悟族品系, 故仍無法得知其中的對應關係。

(5) 甘蔗 (サトウキビ, *Saccharum officinarum* L.)

當地稱為「オーナス (*onas*)」, 種植的品系有 4 個:

1. ミミニバゴ (*miminibago*)
2. バリッド (*barido*)
3. ミニラクップ (*minirakupu*)
4. オーナスノタウ (*onasunotau*)

(6) 香蕉 (バナナ, *Musa* spp.)

當地語言為「ミネプ (*minepu*)」, 有 5 個品種栽培。

1. ゴヨール (*goyoru*)
2. ミニロコ (*miniroko*)
3. アニニガラ (*aninigara*)
4. ミニィバタン (*miniibatan*)
5. イプサン (*ipusan*)

其中品種2為過去栽培，現在已無。野生的香蕉則有：

1. アバカ (*abaka*)
2. ニヤガ (*niaga*)
3. マララバ (*mararaba*)

其中品種1「アバカ」有取其纖維染色。

鹿野忠雄（1941：438）對於香蕉使用的名字是 *vinivū*，董瑪女等（2012）則為 *vineveh*，均應為 *minepu* 的別音。「アバカ (*abaka*)」此處指的植物應為馬尼拉麻 (*Musa textilis* Née)，也是芭蕉屬的植物，但是不同物種，達悟語也另有拼為 *avaka*（鄭漢文、呂勝由 2000；董瑪女等 2012）。

(7) 可可椰子 (ココヤシ, *Cocos nucifera* L.)

當地語言稱之「アンニョイ (*anniyoi*)」，自明治30年以來果實都有特別保護，有兩個品種：「マルマアンニョイ (*marumaanniyoi*)」和「アワマン (*awoman*)」。如南洋地區般，蘭嶼當地人會食用椰子的胚乳，果實內的椰子水是非常美味的飲料。當地人也會將椰子堅硬的內果皮製作成搬運水的器具。

鹿野忠雄（1941：438）對可可椰子使用同一拼法 (*anniyoi*)，椰子其他拼法包含 *anyoy*（鄭漢文、呂勝由 2000：238），*anioy*（董瑪女等 2012：16）等。細川隆英在國立臺灣大學人類學博物館的唯一一件非大洋洲的採集品，即為蘭嶼的椰子殼容器（表2，藏品編號3444；圖6），由於細川隆英在蘭嶼的植物採集記錄有兩個時間點，故本件藏品的採集時間可能為1935年7-8月間，或是1943年3月。但是值得注意的是《臺灣植物資訊整合查詢系統》中，細川隆英的植物的蘭嶼行旅，總共採集了234份植物標本，他在1943年的80份植物標本，都採自於1943年3月19日。這是相當特別的狀況，一方面因為細川隆英沒有在任何發表文獻中提及1943年的旅程，一方面去到蘭嶼只採集一天的情況對他來說也很不尋常。此外細川隆英在1942年到終戰前，除了這批80份的標本外，幾乎沒有任何其他的植物標本記錄，而多花時間在文章的寫作上。證諸其時局勢不穩，這批標本也有可能是後來補記錄，而標籤上的時

間出了一點錯誤，但事實如何尚不得而知。以國立臺灣大學人類學博物館細川隆英的椰殼藏品來說，1935年這個採集時間點仍是比較可信的，因為他是和鹿野忠雄一起進行民族植物的調查，同時收藏相關藏品應為合情合理。

細川隆英（1935a：79）在文中還列了檳榔、薑、辣椒、南瓜，以及林投等的植物利用，也提及達悟族人最喜歡的臺東龍眼「チャイ（chai）」（*Pometia pinnata* Forst.）的果實（細川隆英 1935a：83）。這個植物也有不同的拼法，包含*ciai*（董瑪女等 2012：43），或*acai*（鄭漢文、呂勝由 2000：127）。除此之外，文章後半部則多著墨在於植群類型，以及生物地理學上從植物的角度來蘭嶼的角色，呼應鹿野忠雄和E. D. Merrill等人所提出新華萊士線北界改訂於臺灣和綠島、蘭嶼間的想法。



圖6 細川隆英捐贈之蘭嶼「椰殼容器」（國立臺灣大學人類學博物館藏品編號3444）。（圖片來源：國立臺灣大學人類學博物館提供）

IV. 結語

總歸而言，本文所提及細川隆英的4篇相關文章，都有一部份的篇幅從民族學的視角描述所見所聞。其中又以他1935年有關蘭嶼植物的文章內容最為豐富，提供了早期民族植物學調查的田野資料。但可能因為這篇文章發表在不同領域的《臺灣教育》期刊，故被後來大部份的植物學者和人類學者忽略，幾乎不曾被引用，殊為可惜。

細川隆英從1936年開始，又繼續前往南洋地區採集5次，直至太平洋戰爭爆發始終止。在終戰前細川隆英均在臺北帝大植物標本館工作。1945年8月日本天皇發布終戰詔書，細川隆英原本並不想離開臺灣，是臺大留任日籍講師的一員，但緊接下來的時局動盪不安，日籍人士惶惶終日。迫不得已，終於在1946年12月28日，細川隆英和其夫人富代，以及兩個稚齡女兒收拾行李搭船一起回到九州熊本。由於當時回日本的行李有嚴格規定可攜帶物品重量。細川隆英多年的收藏均無法帶走，除了近萬份的植物標本留在臺大植物標本館外，從密克羅尼西亞和蘭嶼採集的物件也

大概因此轉送給國立臺灣大學人類學博物館收藏。

回首看著存放在博物館內細川隆英捐贈的物件，在比對植物標本資料和文獻爬梳後，背後暗藏的脈絡終於有了初步的面貌，也希望未來能有更多的有心人慢慢梳理這段塵封的過往，看到跨域視角下的原住民族生活記錄。

誌謝

本文嘗試結合不同學科的資源和視角來進行臺灣早期博物學研究史的重新敘事。感謝國立臺灣大學人類學博物館在藏品記錄和觀察上大力的協助，以及國立臺灣大學人類學系羅素玫老師在寫作及資料整理的指正和幫忙，同時也感謝黃郁茜老師提供雅浦典儀中著草裙人們的照片，讓本文增色不少。■

引用書目

二葉屋吳服店 編

1935 《海の生命線我が南洋の姿：南洋群島写真帖》。電子資料，<https://www.dl.ndl.go.jp/api/iiif/1223403/manifest.json>，2021年6月7日上線。

山崎柄根

1998 《鹿野忠雄》。楊南郡譯。臺北：晨星出版有限公司。

徐光明

2012 《薯蕷屬植物分子親緣之研究》。國立中興大學生命科學系博士論文。

細川隆英

1934 〈生物界視察紀行一クサイエ島の植物概観〉。《植物及動物》2(8)：1421-1426。

1935a 〈紅頭嶼と植物〉。《臺灣教育》399：74-88。

1935b 〈紅頭嶼産*Cyrtandra*屬の一新種と屬分布に就いて〉。《臺灣博物學會會報》25(146)：410-413。

1937 〈トラック島への旅〉。《臺灣教育》414：111-122。

1943 《南方熱帶の植物概観》。大阪市：朝日新聞社。

1971 〈南洋諸島の私の植物探究覚書〉。《Natural Science and Museums》38(7)：184-199。

鹿野忠雄

1935 〈紅頭嶼生物地理學に關する諸問題(1)〉。《地理學評論》11：950-959。

1941 〈動植物名より見たる紅頭嶼とパタン諸島との類緣關係〉。《人類學雜誌》56(8)：434-446。

鹿野忠雄、瀨川孝吉

1945 *An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines, Vol. 1, the Yami*. Tokyo: Seikatsusha。

童元昭

2005 〈標本採集收藏與帝國發展：以臺大大洋洲民族學標本為例〉。《考古人類學刊》63：27-49。

董景生、黃啟瑞、張德斌

2013 《婆娑伊那萬—蘭嶼達悟的民族植物》。臺北：行政院農業委員會林務局。

董瑪女、何德華、張惠環

2012 《達悟語辭典》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

鄭怡如

2016 《臺北帝大時期太平洋島嶼的植物資源調查》。國立臺灣大學生態學與演化生物學研究所碩士論文。

鄭怡如、胡哲明

出版中 〈從植物標本看臺北帝大時期學者在太平洋島嶼的植物資源調查〉。《國立臺灣博物館學刊》。

鄭漢文、呂勝由

2000 《蘭嶼島雅美民族植物》。臺北：地景企業股份有限公司。

謝寰宇

2009 《台灣產薯蕷屬（薯蕷科）數值分類研究》。國立屏東科技大學森林系碩士論文。

龔財立

2015 《台灣薯蕷屬植物遺傳變異之研究》。國立臺灣大學農藝學系博士論文。

Falanruw, Marjorie V.C.

1989 Nature intensive agriculture: the food production system of Yap Islands. In *Traditional Ecological Knowledge: A Collection of Essays*. R.E. Johannes, ed. Pp. 43-50. Gland, Switzerland and Cambridge, UK: IUCN.

Fitzpatrick, Scott M.

2002 A Radiocarbon Chronology of Yapese Stone Money Quarries in Palau. *Micronesica* 34(2): 227-242.

Gilliland, Cora Lee C.

1975 *The Stone Money of Yap, A Numismatic Survey*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Hobbs, William H.

1922 The Island of Yap and Its People. *Current History (1916-1940)* 15(5): 762-769.

Ling, Dana Lee

2011 Material Culture, Prepared for the Course Ethnobotany. <http://danaleeling.blogspot.com/2011/03/material-culture.html>, accessed June 7, 2021.

Lingenfelter, Sherwood G.

1975 *Yap, Political Leadership and Culture Change in an Island Society*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Tu, Karen K. L.

2018 *Wa and Tatala: The Transformation of Indigenous Canoes on Yap and Orchid Island*. Ph.D. dissertation, Australian National University.

誰是「山上的人」？

——被梯田生態場景纏繞的菲律賓 Ifugao 人

楊曉珞

國立臺灣大學人類學系博士候選人

I. 前言

族群的身份與認同始終是族群研究的重要主題，而學者在世界各地不同族群的研究中則指出了族群的認同存在著多重認同、動態性認同等現象，例如邊境族群即可能在族群認同上又存在對不同國家或區域的身份認同，而族群內部對成員的認定亦可能自有其納入新成員的文化制度，甚至，在族群身份可能受到國家官方認定或學者分類形塑時，造成了同一族群成員因應社會環境展現出不同的或者動態性的認同（謝世忠 2004b：219-236）。誠然如過去研究所指出的，族群與外在環境的關係，包括外族、國家、主體社會、國際力量，往往是形塑一個族群劃出我族邊界、建構認同的重要因素（ibid.: 220），然而族群如何自我定位與認定自身，亦有其主動性的選擇，在前述多重外在關係的交織之下，反而可能致使其有意識地形塑自身所欲表現的樣態，甚且如Benedict Anderson（2010[1983]）所提出的透過想像而互相連結的「想像的共同體」（the imagined community）。

過去因居住分散而形成地域性認同的人群，在國家提出官方族群身份認定方法之後，族群邊界的浮動性則被固定。以臺灣的例子來看，現今所認定原住民族群分類與識別，實是源自於日治時代學者分類的延續（笠原政治 2020），在該分類方式被納入國家治理後，族群邊界即變得固定了。而很多外顯的族群特質如語言、服飾、特定代表性文化等往往被當作辨識族群邊界的要素，F. Barth（2014[1969]: 3-8）即指出，該族群成員自己認為這些文化特質是有意義的，他們選擇這些特質來標示與其他族群的差異。那麼，即便族群內部原先具有多元的認同，在族群身份固定

後，其認同之文化特質是否亦可能往趨於一致的方向發展，主動形塑特定的樣貌？

全國碎分7,100個島嶼的菲律賓，境內人口以語言區分即有175個民族語言群體（ethno-linguistic groups），但官方沒有精確的族群人口統計，也未規範個人的族群身份註記，更有一批在《原住民族權利法案》（Congress of the Philippines, 1997）中被界定的「原住民族」（Indigenous People），其中多達110個民族語言群體（Jocson 2018）。由於菲律賓個別國民的族群身份並未受任何註記限制，呈現一種渾沌狀態，因而個人的族群認同有著靈活、游移的彈性空間，階層性的多重認同、地域性的多重認同、原住民族身份的認同等，往往同時存在於菲律賓原住民的身上。然而，這樣的靈活性也可能基於某些特定需求，劃下自我框限與重塑的邊界。而菲律賓國家族群政策的介入，亦可能影響並形塑族群的認同（Soriano 2021）。本文將以菲律賓知名的原住民族Ifugao人¹為例，來討論這類特定情境下，族群邊界與認同受到形塑的動態現象。

II. 山上的人：Igorot / Cordilleran

菲律賓自1594年起歷經西班牙統治三百多年，受西班牙文化影響甚深，但該時期的實質統治並未遍及整個菲律賓，尤其是呂宋島山區與民答那峨島。1898年，菲律賓宣佈獨立，但西班牙隨即以條約將菲律賓讓渡給美國，美國政府利用地方自治的概念，比西班牙達到更實質的治理，並在各地建立公立學校教育體系。西班牙統治時期，被實質統治的人群稱為indios，主要位居低地／海邊，經過數百年的西方殖民統治，多數人口已經改宗基督宗教，並且深受西方文化的影響，而未被西班牙武力與宗教征服的人群被稱為pagans，與indios有所區分。美國殖民者則延續此一區別，按照文明程度，將低地和山區的人劃分為文明與未開化兩個不同群體，並有著差別性對待。1946年美國宣佈菲律賓獨立後，低地人群以呂宋島Tagalog人為多數，在政治上取得優勢，成為主流族群；而位居山區或邊境島區的族群，則在國家法制中被界定為有別於主流族群的國內少數族群（National Minorities）／文化群體（Cultural Communities）／部族菲律賓人（Tribal Filipinos），而後，又在1997年通過的《原住民族權利法案》中被定義為「原住民族」（Indigenous People）、「原住文化群體」（Indigenous Cultural Communities）（謝國斌 2016；Florendo 2016）。「原住民族」在菲律賓的定義是由法律所界定出來的，實際上，在西班牙殖民統治前就

已世居在菲律賓境內的都可謂「原住」的人群，但由於低地的人群更早即已接受西方文化洗禮，且在菲律賓獨立建國後轉變成主流族群、甚至是宰制者，再加上主流族群認定他者為原住民族，而視自己為非原住民族，因此在菲律賓《原住民族權利法案》規定中，只有「擁有傳統領域和可辨識的文化特徵，對抗政治、社會與文化殖民，以及非原住民族之宗教與文化等之入侵」的族群，才被歸入原住民族（謝國斌 2016）。

菲律賓呂宋島中部Cordillera山區的人群即在菲律賓法律定義中被界定為原住民族，此區人群在西班牙統治時期被概稱為Igorot，意為「山裡的人」（Scott 1994: 257），原為菲律賓低地人稱呼住在gorot（山）的人群之名稱（McKay 2006），而Cordillera在西班牙文則是指山脈。然而西班牙使用Igorot此一詞彙僅是將此區人群以低等文明程度分為一類，並不符合山區人群其實分屬Kankanaey、Ibaloi、Bontok、Kalinga、Isneg、Itneg、Ifugao、Kalanguya、Iwak、Ga'dang等多個文化與語言不同的群體的事實（Florendo 2016）。當17世紀中葉西班牙統治者將平原地區天主教化後，為了尋找山區金礦、推展福音，並進一步征服山區，便施以武力壓制，山區的人群以交通不便的險要山地作為群居據點，持續避免被西班牙統治者與天主教會同化，即便部分村落願意皈依天主教，也未真的完全改宗，被視為是「不徹底」的皈依（施雪琴 2007：138-144）。1826年，西班牙雖然設立了Comandancia del Pais de Igorrotes（伊格羅國家司令部）管理該地區，但實際上直到西班牙殖民結束，始終沒有達到有效統治，此時期個別村落各有其主權，彼此沒有統合，直到美國帶來地方自治、學校、教會，當地才開始被動接受外來的統治，但直至1915年仍有零星武裝抵抗（Florendo 2016; Keesing 1949）。菲律賓獨立後，山區人群亦隨之被納入國家治理。綜觀該區歷史，此地的人群並非長期封閉的深山居民，他們持續保持與外界的互動，並適度納入外來的文化，在外來殖民者進入時，抗拒以武力壓制的西班牙，但吸納其帶來的物質文化，接受較為軟性統治的美國，但保有自己的部份傳統，如此謹慎地調整與殖民者的距離，直至今日，才得以保有自己的文化與族群邊界，因而成為菲律賓的「原住民族」。

從呂宋島的整體歷史來看，過去山區與平地的人群雖因生活環境不同而各自存有差異，但並沒有高地與低地兩邊完全二分的界線存在，高地與沿海地區維持著持續往來的經濟網絡，以蜂蜜、鹿皮換取沿海商品（Finin 2005: 11）。從考古記錄可知，即便是在西班牙殖民時期，高地人群也未與低地隔離，例如其中的Ifugao人

便一直與東北部卡加延河谷（Cagayan Valley）地區的人群往來密切（Acabado 2012a; Acabado et al. 2017）。此時山區人群以村落作為認同的基本單位，不同群體的文化與語言差異甚大，既沒有共享的區域群體意識，亦沒有現今的族群認同（Finin 2005: 11-12; Keesing 1949），彼此之間有各種聯盟、敵對、婚姻、貿易等相互關係，該區行之已久的獵首行為，往往也讓地區之間保持戒慎的互動方式，以和平條約維持短期和區域的和平。然而，西班牙統治者在此時期將沒有改信天主教、「未受教化」、「不文明」的Cordillera山區的人群統稱為Igorot，此一分野卻深深影響到往後Cordillera山區人群的命運。

美國統治時期延用西班牙的Igorot分類，並在此區域設立山省（Mountain Province）的行政劃分，實際阻隔高地與低地的接觸，這樣的治理模式加強了Cordillera山區人群作為共同群體概念的肇始（Finin 2005: 42-57）。直至今日，Cordillera山區人群仍被視為一個大群體，因其較晚受到殖民統治，仍保有許多傳統文化和生活模式，在進入當代社會後，高低地的接觸反而令兩者的區隔更加明顯。低地人仍會稱呼Cordillera山區人群為山上的人，甚至對其仍存有野蠻、獵首、穿丁字褲（G-string）、有尾巴²、住在樹上等落後印象。而早期到外地接受教育、在都市生活的高地人，生活中實際面對低地人的主流霸權以及菲律賓化的過程，則亟欲突顯以自己的傳統為傲，並認為Cordillera山區的各個族群需要一起合作才能保護自己在菲律賓社會中的位置（ibid.: 177-234）。這些高地人在共有的殖民歷史，以及當代與低地人的區隔之下，因之形成Cordillera山區人群擁有共享的認同，以及與低地人群明確的邊界。對此Finin（2005: 141）稱之為戰後的Igorot主義（Igorotism）的興起。

在產業變遷與城市發展的背景下，當代Cordillera山區的人群大量產生流動，許多人遷徙到該區第一大城碧瑤就學、工作、定居，也有部份的人到首都馬尼拉或是海外成為移工。在與其他群體的接觸過程中，更逐漸構成了「Cordillera人」（Cordilleran）的整體認同，無論在都市或海外，Cordillera人常凝聚為一個群體，在把Cordillera山區視為共同故鄉的情況下，選擇Igorot / Cordilleran此一認同，「Igorot」此一原本的他稱又重新被認同置放於對群體自身的界定上，與「Cordilleran」同時作為這些Cordillera山區人群對自己的統稱（Florendo 2016）。他們在異鄉發展出共同的鄉親會或組織，例如Igorot Global Organization就是定期辦理國際聚會的全球性組織，而臺灣也有Cordillera Organization in Taiwan（COT，科地耶拉組織臺灣分會）作為在臺Cordillera人的組織（見圖1）。而Cordillera山區不同群體所共有的一些類似文



圖1 在臺灣的Cordillera人組成Cordillera Organization in Taiwan，除了協助移工成員的權利保障，也常舉辦或參與文化活動。（圖片來源：Feliciano 2006）



圖2 檳榔 (momma) 被設計為Igorot文創商品。

（圖片來源：The Igorot臉書專頁，<https://www.facebook.com/igorotcordilleran/photos/pcb.2099404546976907/2099403556977006/>，2021年6月9日上線）

化要素，例如模擬老鷹的舞蹈動作、銅鑼（gong）、織布、檳榔、稻米、梯田等，則成為Cordillera人的共同象徵（圖2—圖6）。

另一方面，菲律賓政府在當地Chico河展開水力發電水壩計畫（Chico River Basin Hydroelectric Dam Project）的建設，引發了當地人群的抗爭，為紀念1980年在抗爭運動中被軍隊槍殺的運動領導者Macliing Dulag，後續每年舉辦的Cordillera Day持續凝聚、強化「Igorot」的團結合作，此時「Igorot」此一名稱被凸顯為延續了西班牙據菲期間阻擋外來侵犯的人群名稱，較之「Cordilleran」更具有歷史與抗爭意涵，然而抗爭群體仍因過往複雜的歷史脈絡與族群關係，仍不免帶有內部的歧異與相互防範，也因為抗爭路線不同而持續地分裂和競爭。³ 1987年，菲律賓憲法

承認Mindanao和Cordillera建立自治區的必要性，同年成立Cordillera行政區（Cordillera Administrative Region），但一直未升格為自治區。Cordillera是否應作為一個區域自治的單位經過許多討論，支持區域自治者，又分別認同「Igorot」和「Cordilleran」這兩種集體名稱，以「Igorot」一稱是否已被污名化而各據己見，反對區域自治者，則認為Cordillera區域並不是一個統合的群體。而過去兩次針對自治公投未過，則意味並非所有該區人群都希望結合為一個自治單位，不僅顯示他們對於自治的需求有不同的聲音，也意味Cordillera作為一個集體其實並非是單一／同質的（Florendo 2016），各種聲音又會隨著內部政治操作與關係轉換而有所改變、消長。



圖3-6 Cordillera山區第一大城碧瑤的壁畫集合該山區各族群共享的文化，包含服飾、舞蹈、水稻梯田、織布等。（圖片來源：楊曉珺攝，2019/11/18）

雖是如此，在前述的抗爭運動中，Cordillera人開始將自身連結原住民族身份，並置身全球原住民族的脈絡中，他們以原住民族的身份活躍參與各個國際會議，也積極與國際其他組織串聯，之後對於原住民族權利的爭取、原住民族文化與原住民族知識的復振傳承等許多都基於其原住民族的身份，連結國際原住民族權利潮流（Florendo 2016）。「原住民族」此一詞彙在Cordillera人群身上有特別矛盾的意涵，一方面他們是因為與低地人群經歷不同的殖民歷程才得以保留傳統文化，一方面則反映他們現今在菲律賓國家內的邊陲位置，然而藉由這個身份，他們將「原住民族」框塑自身，也隨之形塑其「原住民性」（indigeneity），更重視保存其文化、知識，面對政府更訴諸國際原權，並在國家體制中爭取符合國際法原住民族權利的國內法制化保障。⁴

III. 召喚 Ifugao

Ifugao人作為Cordillera山區多個族群之一，其歷史脈絡和當代情境皆與其他Cordillera各族群有深切的關聯與互動，也未自外於Cordillera山區人群的命運，跟低地人群相比，他們在自己的領域中保留傳統生活模式、語言和諸多文化，但在當代亦成為受到低地主流族群統治的「原住民族」，並在菲律賓國族主義的建構下逐漸流失歷史、文化和認同。

今日的Ifugao人以世界知名的Ifugao水稻梯田（Ifugao Rice Terraces）聞名，尤其在梯田被聯合國教科文組織（UNESCO）於1995年登錄世界遺產（World Heritage）名錄後，成為菲律賓呂宋島的知名景點，而Ifugao也以菲國最知名的原住民族之一而被廣泛認識。*pugo / pugaw*在此地語言之意為高地、山地，按南島語語法中前綴「i」為在特定地點之意，*ipugo / ipugaw*即是指在高地、山上居住的人，而*ipugo*另又指神賜予的最早種植於此的水稻品種（參*Tuwali Ifugao Dictionary* 2014）。在口傳神話中，*ipugo / ipugaw / ifugao*是相對於在*Kabunyan*（天界）、*Lagud*（東界）、*Daya*（西界）、*Daggahna*（死後世界）的神與靈，住在*Dalom*（地界）的人（earth man）／凡人（mortal），而起源神話則傳述他們擁有共同的祖先，是*Wigan*和*Bugan*這兩位來自天界的男女人類始祖的後代（*Dulawan* 1985）。美國統治時期嘗試將西班牙按文明程度歸類的Igorot內部的族群進行更細緻的分類，將Ifugao作為此區域人群的族群名稱。

正如前述，在Ifugao此一族群名稱出現之前，此地的山區人民以村落作為地域認同的基本單位，沒有共享的族群意識。而人群和地方都可能轉移、消失，並以新的名字重新出現，充滿各種變動性。在西班牙軍隊到來之前，高地人群與鄰近低地人群往來頻仍，持續有共生的交換與商貿體系，而人群亦在兩邊來去流動，透過複雜的網絡相連。西班牙的入侵壓力導致了大量的低地河谷居民為了逃離西班牙的控制，進入到Cordillera山區內部，而他們原本在河谷地區的村落則幾乎消失大半，從考古資料可以發現，現今作為Ifugao的這批人群在當時顯著地因低地人口湧入而增加（Acabado 2012a）。在口傳歷史中也還能記錄到當時因人口湧入，原本輪耕種植地瓜與芋頭的土地已不敷所需，遂開闢了更大的水稻梯田以確保糧食能供應更多的人口，繼而也擴大了他們原本所居住的地區，並向外移動與擴張（McKay 2005）。這批人群吸納了許多外來的人群，因為拒絕西班牙統治而在山區內部形成更大的群體。

美國政府統治時，以文化、建築、服飾、神話等特徵對「Igorot」進行分類，區分出Ifugao等族群別（Keesing 1949），然而，Ifugao族群內部其實有很大的歧異性，十幾個方言群中部份甚至彼此難以溝通，以地方為基礎的認同也仍將這群人分為*ihaliap*（住Haliap的人）、*ikiangan*（住Kiangan的人）等以地名自我認同和分類的人群，人群的移動、通婚亦使得這樣的認同變得流動而複雜。Deirdre McKay（2005）將此地的族群性描述為像是在高地這個軸線上移動，人群被地理和歷史分割不同的認同與身份，但這樣的身份認同又以多種方式、在不同的尺度運作，展現出地域性的多重認同。

然而跟全球很多地區的原住民族一樣，Ifugao除了是一個自我認定為山上的人的名稱，也在口傳神話中認同共同的祖先，但Ifugao作為一個族群仍是被歷史脈絡和當代政治形塑出來的，首先是殖民者基於統治需求的分類，人類學者的學術分類，當代國家治理的分類，讓Ifugao可以被區分識別而具有「可識性」，使其能夠「可視化」（legibility）⁵，方能納入政權統治範圍並進行管理。不僅如此，Cordillera的「Igorot」群體在此時期作為殖民者眼中尚未文明的人群，被美國統治者類同於當時本國境內的印地安人，正因如此，美國統治者把英文的「tribe」⁶這個概念放在Igorot中，此一分類概念在美國就已是基於統治方便的政治考量，視為級別既不同也遠低階於town、city、province、state、nation，又寓含美國統治者對印地安人的印象，因此，美國此時採用將「Igorot」的社群單位命名為「tribe」的分類技術，也因之賦予其特定框架，



圖7 菲律賓1Sambayan政治聯盟名單，可以看到「Ifugao」與其「Tuwali」亞群皆有出現在族群身份欄位，亦有Bontok的Kankanaey，或並列Ifugao與另一族群Gaddang者，顯示不同階層、以地方區分、或多重的身份認同。

（圖片來源：Facebook個人頁面，<https://www.facebook.com/photo?fbid=10157751888417001&set=a.10152302246987001>，2021年6月9日上線）

使「Igorot」群體走向未來與低地人群區別的「原住民族」（McKay 2005）。然而隨之相應的是，Cordillera山區的族群也需要透過接受「tribe」這個位置與框架，接下來才能在國家制度中維繫作為「tribe」而擁有的土地和資源權利，並且證明他們對國家制度的熟悉、以及他們與政府人員和主流社會的可及性和親近性（ibid.）。

由是，Ifugao認同是一個近代的產物，再加上與主流社會和外地人群的接觸，以及近年大量移居在外的移工，泛Igorot / Cordillera認同被建構出來，Ifugao人可以同時認同自己是地方村落的村民、自治市的市民、Ifugao內部亞群的成員、Ifugao人、Igorot人、Cordillera人、菲律賓人這類仍是以地

域為基礎的階層性的多重認同（例子可見圖7），而且，還是一個IP（indigenous people，原住民）。在這種多重認同之中，有人會自我認定「我不是Ifugao，我也不是菲律賓人，我是Ayangan（被歸類為Ifugao之亞群）」，「我是Ayangan，也是Ifugao，也是菲律賓人」，「我是Ifugao，不是Igorot」，「我是一個混到Igorot的Ifugao，因為我媽是Benguet省的人」，「我們Ifugao才是真菲律賓人，因為沒有跟外來者混血」。⁷這樣的多重認同情況在族群複雜或邊界地區並不少見，例如泰北的Lue人即會因自我認同或政治考量而成為不同的Lue，群體名稱還能有階層性，如何運用則視不同環境、政治等指標而定，可以隨時變化（Moerman 1965）。而在族群複雜的菲律賓境內更可謂常見，自庫約島（Cuyo Island）遷居到巴拉望島的庫約人

(Cuyonon)，便因應生活情境需要或政經利益，而有著選擇性與游移的認同，他們選擇作為庫約人、原住民、巴拉望人、菲律賓人，認同像衣服一樣在不同時間、不同順序選擇性地穿著，而越是與外族接觸、在都市中生活的庫約菁英，反而才會強化庫約的族群性與認同 (Eder 2004)。後者在其他國家位居邊緣的少數族群中亦常見類似的情況，族群意識透過與外族的接觸而被強化，當群體成員經由和他者的比較來確認共同利益時，族群忠誠更容易被凸顯出來 (Skinner 1959: 7，轉引自蕭文軒、顧長永 2012)。在Ifugao人身上，亦可見到Ifugao作為一個族群身份更加清晰，原本的地方村落認同逐漸轉向Ifugao認同，而Ifugao的族群邊界亦逐漸被固化，但在實際生活中，他們對於族群、亞群、區域群體、國族等均有不同程度的複雜認同，也隨著家庭、生活環境以及與外界的接觸而受到影響。

族群認同本就混合了情感、忠誠度、與利益的考量，而其文化特質也能夠隨需求被操作去形構邊界的變動 (Nagata 1981)。Ifugao人在持續與統治政權打交道的過程中，即以Ifugao這樣的tribe群體與文化社群 (cultural community) 的身份，在主張其土地和資源權利上獲得成功 (McKay 2006)。與國家談判既需以族群身份作基礎，另一方面，為了強化Ifugao作為一個族群不僅只是由於地域性的區隔，並避免被泛Igorot群體概化，更需要強調族群特徵，有意識地以文化面向重塑自己的認同與族群邊界，此一對自我的形塑恰好與菲律賓的原住民性 (indigeneity) 的建構相符。原住民性在Ifugao認同的建構中佔有一定的重要性，作為「原住民族」，除了得以主張相應的土地與文化權利，能在國家的發展政策與計畫中獲得談判位置，也得以適用更多習慣法與自我管理 (Abayao 2021)，甚至在反水壩等抗爭運動中能夠對外與全球第四世界串連，可以說「原住民族」身份形同具有更強大的論述話語。而認知自己為原住民社群，當然源自與殖民主義的接觸所生產出的位置，但與國際原住民族的定義不盡相同的是，原住民族此一身份位置來自於先前已居住於此、對土地擁有歷史權利、被殖民主義征服的歷史背景、被迫喪失自治權與併入國家，以及與同一國家中的主流群體有著文化的歧異 (Anaya 2010[1996]: 5; Kymlicka 2004[1995]: 252-54; Thornberry 2002: 55)，但是在菲律賓，Ifugao人與低地人群同樣是有著歷史連續性的原住族群，且並非因為被殖民，而是因為在殖民者手中避過了殖民壓力，繼而得以維繫自己的族群邊界以及和主流群體相異的文化，才會在菲律賓國內具備原住民族的身份，因此，建構與重塑族群自身的歷史、文化、知識便更為重要。

而在Ifugao人的具體作為上，McKay（2006）即指出，在此建構過程中，社群本質化原住民性，同時展開文化再生產模式。由於菲律賓受到西班牙和美國數百年的治理，又經過菲律賓的國族建構，需要透過重新召喚過去傳統的過程以重塑自身，包含了透過考古學重新建立與祖先的聯繫，把斷裂的歷史記憶連接起來，並作為重要遺產來保護（Acabado et al. 2017）；對於曾一度中斷的習俗如織布、祭儀等，引入國內外資源持續將其復振實踐；在學校教育中建構Ifugao傳統知識體系與實踐（Traditional Knowledge Systems and Practices, TKSP）的民族課程（Jocson 2018）；邀請非政府組織、律師、學者參與記錄其土地使用習慣與資源運用的傳統模式，建立以地方為基礎的獨有的原住民性等，如是策略性地建立族群邊界，但又成為全球場域的菲律賓原住民族（McKay 2006）。此正呼應James Clifford（2017[2013]）指出的「原住民生成」（indigenous becoming），為了與全球化勢力、各種不同的資本主義、國家和主流霸權周旋，他們往傳統取材，召喚、挪動、調整及運用日常生活中的傳統文化感，藉此將過往與未來聯繫。而對歷史記憶斷裂、原住民族身份渾沌的菲律賓原住民族來說，更是需要有意識地生成，Ifugao人所召喚的傳統，最主要則在「拯救」Ifugao水稻梯田與相關文化上。

IV. 「拯救」Ifugao 水稻梯田

被Ifugao人稱為*tinawon*的高地米（highland rice）⁸與相關文化被認為是Ifugao社會的核心，稻田是Ifugao社會關係的基礎，也是親屬群體優先維持的家庭財產，稻米的持有量則象徵Ifugao個人的社會地位與財富。多山的地景環境對農業的限制，使得水稻生產有合作的需求，農業勞動力、水資源和土地需要被協調和管理，因此造就Ifugao社會的自我組織和階序，以及與農作週期相應的稻米儀式（*hongan di page*）。這種文化傳統體現社群如何與其環境互動息息相關，以及人與地方之間的緊密連結（Acabado 2012a, 2012b, 2013; Brosius 1988; Cagat 2013; Madangeng et al. 2015; Murphy 2017）。

但稻米並非一直都是Ifugao社會的核心，從考古證據顯示，在西班牙勢力到來之前，Ifugao人透過種植塊莖、小米、薏苡等澱粉類主食維生，並在鄰近的森林中狩獵以獲取動物性蛋白質，與周圍環境保持著密切關係（Eusebio et al. 2015）。考古學者認為，受西班牙壓迫的大量低地人群加入Ifugao後，由於這群人很早便與中國、日本、印度等各國接觸，很可能是食米者，帶來了集約化種植水稻的技術，而

當稻米引入和人口增加同時發生，基於稻米能夠餵養更多的人口以及更適宜長期儲存，很快就成為Ifugao的主食與主要作物，並鑲嵌到Ifugao社會與文化之中，稻米起源神話、米神*Bulul*的信仰體系、與稻作相應的社會組織和經濟很快取代原有的主食作物芋頭（Acabado 2012a）。甚至在口傳中，栽種於舊社的原生稻米品種就稱為*ipugo*，可知稻米已成為Ifugao人的自我表徵。雖然在西班牙抵菲以前，稻米對Ifugao人的重要性是否不如芋頭，學界對此仍未有定論，但可知的是數百年之間，擴大範圍的水稻梯田的確為Ifugao社會帶來變遷，而現今又再度面臨變化。

1970至1980年代，隨著更高產的稻米品種被引入Ifugao省，破壞了Ifugao社會原有的儀式和生態，這種低地米（lowland rice）的生長週期和習性與高地米一年一穫的農業循環週期不同，許多農人不再按照過往農業週期施行傳統儀式，村落不再如以往用儀式協調水源、勞動力等事項，社會結構與家族之間的關係也隨之改變，亦無法維繫相關信仰體系。此外，低地米帶來的影響還包括：生長季節短，農民隨後種植第二種農作物，耗盡土壤養分，導致收成率低，原本在稻田休耕期進行的文化活動也無暇再做；過去是以腐熟植物作為有機肥料，但是二至三穫的低地米導致有機肥料來不及生產，農民使用化學肥料和農藥，使田裡原作為食物補充的軟體動物、貝類和魚類消失；低地米不需全年淹沒水田，導致蚯蚓增加而破壞梯田結構；另外，女性耆老原本在傳統農作與儀式中佔有重要角色，但現今她們對*tinawon*品種和相關文化的知識不再被需要，導致其地位喪失（Murphy 2017）。除了低地米以外，Ifugao省逐漸引入經濟作物如番茄、豆類等，加上因應觀光而開闢道路，以及木雕商品的需求增加，梯田上方的森林被砍伐，導致梯田水源喪失，並引起水保問題（McKay 2003; Guimbatan and Baguilat Jr. 2006）（見圖8）。此外，產業變動，部份人口外移，不少梯田廢



圖8 梯田與游耕地上方山頂的森林原應維持以確保水源、森林資源和水土保持，現已逐漸被開闢種植經濟作物。（圖片來源：楊曉珺攝，2019/6/28）

耕，許多移工婦女在稻作上撒出了她們的勞動力和屬於女性的農作知識，過去以女性為主力的稻米農作深受影響，農業景觀也因之變遷（McKay 2003）。

然而由於稻米在Ifugao社會中具有的重要性，近十年來，當Ifugao認同出現並被強化，便明顯表現在知名的Ifugao梯田與儀式，並同時復振物質與非物質遺產。社群集體的農作祭儀在過去或有間斷過，此時亦成為Ifugao文化復振的關鍵核心之一。壯觀的水稻梯田遍佈Cordillera山區，並非Ifugao人所獨有，但跟其他地區相較，Ifugao省的梯田覆蓋率較高，也較為知名，因此成為Ifugao的特色。另一方面，水稻梯田象徵Ifugao人過去阻擋西班牙統治的邊界，以此維持山區的獨立性（Glover 2017）。因此梯田景觀也在菲律賓國族主義的建構中，成為後殖民文化的抵抗象徵，代表一種反帝國想像（McKay 2005）。是以當Ifugao梯田被聯合國教科文組織列為世界遺產，卻又因它被破壞減少而將其列在瀕危名單，菲律賓從國家、Ifugao地方政府、學術單位、到Ifugao民間組織，便傾力展開「拯救」（save）Ifugao梯田的行動。

Ifugao人如何借助各種拯救力量，把梯田作為顯著文化特徵去發展？如何將其作為激起族類意識、族群認同的重心？環繞拯救Ifugao梯田的行動，極其致力以維繫「傳統」為主，在梯田種高地米雖

不是維持梯田景觀的必須，而且相應的農業技術與儀式要維持不易，但由於它背後代表的是一整套的知識體系與文化脈絡，因此被刻意種植。應用在高地米的傳統農業技術，例如稻鴨農法⁹、草木堆肥、農業儀式，在特定的世界遺產梯田中被復振與實踐，此外，收穫時，刻意使用自人類史前時期即已用在收割稻米的手持摘穗刀（圖9），這種摘穗刀比起鐮刀和收割機更適宜收割高地米，高地米成熟時間不一致、且長得高低錯落，又有之後的選種考量，因此必須在收割者的判定下一穗一穗用小型刀器摘取（圖10），摘穗刀背後又與米神信仰



圖9 手持摘穗刀
（圖片來源：楊曉珞攝，
2019/6/30）



圖10 收割稻穗不齊的高地米必須用手工一穗一穗摘取。（圖片來源：楊曉珞攝，2019/6/30）

體系相關，因這種小刀割稻就像小鳥吃稻米一般，不會讓稻米感到痛苦，也不會冒犯米神Bulul (Murphy 2017)。使用摘穗刀，且用杵臼而非打穀機去舂米脫粒等人工技術，除了是對傳統智慧的採納以及對現代技術的拒絕，也顯示維持高地米稻作背後有著相應的知識體系與脈絡，是需要同時予以維繫的「傳統」。

另一方面，有些傳統則被轉型而傳承下來。過去在稻田除草、收穫時吟唱的口傳史詩*hudhud*，用以取悅神與米的靈，¹⁰同樣也被列為聯合國「口傳與非物質人類文化遺產」。但是外來的低地米既沒有施行傳統儀式，也不會被吟唱*hudhud*。*hudhud*卻在神聖性與儀式功能都失去的情況下，被揀選適合留下的部分傳承，甚至如Ifugao省境內的著名觀光地區Banaue、Batad原先並沒有*hudhud*傳統，也開始在學校教授給學生（圖11），但當代學習和教導*hudhud*的反而不是原本的農婦，而是研究者和教育者，這些人多是中年男子，不了解儀式功能，將與神靈溝通的語言變成「美學」傳統 (Stanyukovich 2013)。*hudhud*便如此脫離原有脈絡，在Ifugao文化展演與民族教育中成為被傳承的傳統要項。

為了維持水稻梯田的資金，並把人留在當地實踐傳統，Ifugao人發展出了同時保護傳統但又創新的策略，他們將高地米包裝為價格較高的文化商品販售到外地，過去農閒時婦女製作的織布亦被轉化為原住民商品，銷售至菲律賓都會區及國外買家，同時，Ifugao在地的民間社會組織動員引導合作，也致力引入國外團體的計畫與資金，除了學術合作如：日本國際協力機構的伊富高里山人才培訓計畫 (Ifugao Satoyama Meister Training Program)、美國加州大學洛杉磯分校考古計畫、臺灣國立



圖11 Banaue小學生在當地節慶中表演*hudhud*。
（圖片來源：楊曉珞攝，2018/4/28）



圖12 為了維繫傳統型態的梯田，當地社群在世界遺產Nagacadan梯田中規劃露天博物館（Open Air Museum），對外提供深度旅遊導覽。
（圖片來源：楊曉珞攝，2019/6/28）



圖13 Banawe舉行的Imbayah Festival，bayah之意為米酒，該節慶除了是既有稻米儀式的擴大，遊行表演內容也包含稻米的農耕與儀式的模擬。
（圖片來源：楊曉珞攝，2018/4/28）

政治大學臺菲研究中心等，亦發展在地的深度旅遊（圖12）。在傳統與民生扣連的情況下，社群開始就如何管理和規範旅遊活動，減低對環境和居民生活造成的干擾，進行了內部的對話。他們重新構想傳統價值以尋求解決方案，雖然部份傳統被改變，或發展了新的參與型態，但這種內部對話方式正展現Ifugao社群如何重新以當代所需的價值觀自主塑造傳統並明確予以實踐（Cagat 2013）。同時他們也達到了兩個看似矛盾卻能同時滿足的目標，既能在維持世界遺產、可持續性生計上保護傳統，同時又在商品與觀光上以傳統為基礎發展出創新的道路（Glover 2017）。

另一方面，菲律賓的地方慶典通常會選擇以各地的特色或特產作為主題，例如La Trinidad市的草莓節、Kalinga省的和平條約節（*Bodong Festival*），而Ifugao省的地方節慶則是與原有的稻米儀式結合，或將此一概念

轉化納入慶典，特別凸顯其稻作文化。這種在農閒時期舉行的當代節慶（表1），可以看到傳統農業儀式的現身，包含雞和豬的動物犧牲、戰舞與吟唱*hudhud*、水稻農耕各階段的模擬、以及耆老使用米酒、檳榔與犧牲祭祀的儀式，其內容與傳統儀式如出一轍（圖13）。當傳統信仰脈絡下的稻米儀式開始式微，但其仍是文化核心

表1 Ifugao省年度Ifugao節慶表

月份	日期	地點	節慶
4月	1-10	Lamut	<i>Rambakan ti Lamut</i>
	9-11	Tinoc	<i>Kelleng di Tinoc</i>
	16-19	Asipulo	<i>Kulpi ad Asipulo</i>
	17-19	Hungduan	<i>Tungoh ad Hungduan</i>
	17-20	Aguinaldo	<i>Tighaw ad Aguinaldo</i>
	第三週	Hingyon	<i>Gotad ad Hingyon</i>
	22-24	Lagawe	<i>Kulpi ad Lagawe</i>
	25-27	Mayoyao	<i>Tighaw ad Mayoyao</i>
月底	Banaue	<i>Imbayah Festival</i>	
5月	1-4	Kiangan	<i>Gotad ad Kiangan</i>

(資料來源：紙本觀光資訊、網路資源，加上筆者自行整理)

而被選擇傳承復振，當代節慶則成為其中一種轉換的方式。只不過這種當代的挪用與轉化，是否會像同屬Cordillera山區的Ibaloi人選擇將feasts of merit（盛宴）作為區辨族群的文化特色與認同象徵，導致其在公共展演中成為現代政治菁英的文化建構（Russell 2012），則值得觀察。

前述Ifugao人在水稻梯田與其相關文化面臨需要「拯救」的情勢下，將其作為Ifugao認同的核心象徵而予以重塑、強化。在同樣視稻米為認同象徵的日本，過去亦曾有相似的情形，稻米作為日本自我的表徵其實並非長時間的穩定結構，且「米」與「自我」所指涉的意涵也不斷在改變，但是當日本面對美國外來米的強硬輸入，反而促使日本人有意識地強化、並且明確地表述日本米等同自我這個象徵結構（Ohnuki-Tierney 1993）。我們可以看到，在Ifugao人對水稻梯田的拯救與致力傳承下，雖然因信仰改宗、作物變遷、社會關係改變等因素，高地米並未成為現今稻作的大宗，其週期儀式亦已縮減，在鄉間或特意文化復振的地區較常施行，而傳統遵照農業次序和換工的農耕合作模式，因作物改變以及政府引入更便利的現代農作技術，在當代社會中已難實際運作（Reyes 2021）。然而，水稻梯田持續被建構為Ifugao文化的核心與認同的主要象徵，而此一運作與成果正如前述在各層面開展。近期，研究者在世界遺產地區Banaue、Mayoyao、Hungduan、Kiangan四地針對100名高中生進行調查，以理解年輕Ifugao人對水稻梯田的看法和態度。絕大多數學生

都認為，梯田是Ifugao人的命脈，每個人都應該對它的傳承盡責，如果梯田遭到破壞，Ifugao文化也將遭到破壞，而恢復梯田的唯一方法是實踐與水稻種植相關的儀式。在水稻梯田的維繫上，不應該僱用非Ifugao人進行，因為這是只有Ifugao人才能做的文化活動。顯見水稻梯田作為Ifugao族群的文化重要性已深植年輕Ifugao人的內心（Dizon et al. 2012）。而研究者針對堅持種植高地米的農人訪談中也發現，他們認為稻米與梯田是Ifugao的驕傲，祖先留下的重要遺產和資源，也是家庭與社群的義務，雖然部分的文化變遷無法避免，但他們仍主導性地適度採納現代技術以維持稻作，以將「Ifugao的存在基礎」持續維繫下去（Reyes 2021）。

V. 結論

回顧Ifugao人現今以水稻梯田與相關文化作為族群邊界與認同重塑的重心，可以看到這群「山上的人」（*ifugao*）過去主要以村落作為地域性的身份認同，與河谷低地人群互有來往，群體成員能夠流動且納入外來人群。而後Igorot這個集體名稱先在西班牙統治時期被賦予在整個山脈地區人群上，Ifugao這個名稱則在美國統治時期被建立為一個族群的類別，在殖民主義、國家治理、族群互動等各種歷史脈絡交織下，Ifugao逐漸被形塑為這批人群認同的族群身份。但階層性的多重認同、地域性的多重認同，仍多元且靈活地存在於Ifugao人身上，受地方、家庭、政治、教育、外界接觸、個人選擇等不同脈絡牽動、轉換或並存。而國家治理與族群當代的具體需求，也仍可能切割Ifugao此一集體，例如被視為Ifugao亞群的Kalanguya便創造和強化族群差異，試圖正名／證明自身為一個獨立族群（賴奕諭 2017：104-109）。

我們可以看到在菲律賓這樣族群極為多元複雜的國家中，沒有固定的族群別，族群邊界的確立是各方需求交織下的結果。Ifugao人在需要主動建構族群邊界時，符合Sahlins（1999）所揭示，他們將一些可標誌的文化差異歸類為族群整體存在，將「原住民的傳統」擴展到當代的新情境，並以此畫出明確界線。而所謂「傳統」則呼應Linnekin（1983, 1992）與Keesing（1982）所言，是對過去生活形式的一種有意識的呈現，被用來團結、分裂、納入或排除，藉此建構認同，而選擇哪些傳統則是現在決定的，過去的內容也會根據現代意義進行修改和重新定義，往往是回應當代各種考量上的優先性，以及政治上的工具性需求，而傳統的內容就在構成的過程中被修改，在此過程中，亦可能形成新的僵固性。Ifugao人召喚傳統，重塑傳統，

並建構當代的Ifugao認同，而在此其中，也把「什麼是Ifugao人」予以固定了。而他們看似由下而上形塑自己的關鍵性文化象徵，卻也恰好符合菲律賓的後殖民情境，以及國家多元主義中建構的他者，於是成為菲律賓的「原住民族」。

然而，Ifugao人亦是主動地接受「原住民族」的概念框限自身，但主要選擇的路線並非如學者整理的原住民族運動的生成中，原住族群的位置、對統治族群的抗議與省思、以及真理性化原住民族作為主人所應享的權利與權力，¹¹而是側重古典式的本土運動與復振運動，著重於有意識地選擇回復、傳承某些文化範疇，或者有意識地努力建構一個更滿意的文化（謝世忠 2004a：41-50）。我們可以發現，雖然「原住民族」此一身份是因政治而生成的位置，「原住民族性」的基本特徵即是基於外來移民或強勢族群的控制導致政治權力和自治權的喪失，但隨之又常被賦予其他特徵，例如與土地的深切關聯和認同感，維持傳統，透過口傳、祭儀和文化活動傳遞其對過去歷史的認知，擁有獨特的價值觀、經濟模式和生活型態，此外，往往是站在反對殖民、全球化影響及環境惡化的立場（Coates 2004: 13-14）。而在菲律賓的特殊歷史脈絡下，「原住民族」身份卻是被歷史上的殖民者、學者、當代國家、族群需求所共同建構出來的，與非原住民並沒有在歷史延續性上有相對太大的不同，因此特別需要去強化其他第四世界原住民族所具有的原住民族性，例如與土地的連結、可持續性的環境利用模式、深具文化脈絡的傳統知識、非主流且有刻板印象與污名化的文化少數、有別於主流的文化特徵和歷史脈絡等。Ifugao人因此成為文化的原住民族，其認同的主要核心象徵便是水稻梯田，並主動致力將之展演於己身。對於Ifugao人來說，他們成為原住民族的目的不僅只是要作用於社會內族群權力的重新調整，以及獲得更多的權利與論述話語，成為原住民族亦是為了重新定位自己，在認同隨時變動的脈絡中建構出自身所需的族群邊界，進一步從歷史與文化的根源重塑現代社會中的自我，於是，他們得以框限自己，作為「Ifugao人」。

誌謝

本文撰寫期間，感謝國立政治大學臺菲原住民知識、在地知識與永續發展研究中心官大偉教授舉辦臺菲座談會、課程與讀書會，令筆者獲益良多。並感謝吳宜瑾小姐惠予本文修改建議與資料，以及鄭宇荃小姐、趙登雲先生與筆者討論所提出之意見。最後，特別感謝兩位匿名審查人的審查意見。■

附註

- 1 本文寫作上將Ifugao People以「Ifugao人」而非「Ifugao族」譯之，蓋因目前菲律賓的「People」與臺灣法制概念中的「族」此一制度性詞彙在觀念、概念和政策設計上沒有完全類同，為了避免混淆，在此使用「Ifugao人」。
- 2 美國醫生William Keen在1925年出版的書中刊出一張有尾巴的人的照片，並說明是在菲律賓Bontoc省拍攝的Igorot。雖然後來該照片證實是偽造的，但Igorot仍一直被外界視為有尾巴的人。
- 3 路線不同的Cordillera社會運動組織包括：CPA（Cordillera Peoples Alliance，科地耶拉人民聯盟）、CPDF（The Cordillera People's Democratic Front，科地耶拉民主陣線）、CPLA（Cordillera People's Liberation Army，科地耶拉人民解放軍）。CPA針對事件抗爭、與地方組織結盟、串連國際；CPDF的建立溯及菲共的新人民軍，走的是社會主義路線；CPLA嘗試與政府接觸和談判，與軍方合作，推動自治（Florendo 2016）。
- 4 從菲律賓原住民族委員會（National Commission on Indigenous Peoples, NCIP）的行政命令解釋中可以看到，菲律賓的原住民族權利在法制規範上充分連結國際原權，涵蓋自決權、自治權、文化權、土地權、教育權、發展權，以及傳統智慧財產、原住民族知識體系、習慣法、諮商同意、知情同意、地方民意代表席次等各方面的保障（NCIP 2002-2020）。
- 5 國家統治者將原本「看不見」的原住民族社會編入國家，使其變成「看得見」，此即「可視化」（legibility）的過程（松岡格 2018[2012]）。
- 6 在美國，當歐洲人抵美與原住民族相遇時，視Indian tribe為擁有權力和能力自我治理，可以締結條約和宣戰的主權國家（sovereign nations）。但將其納入國家治理後，使用的「tribe」的定義主要是基於政治，凌駕於以其歷史、文化、認同作為依據。為了統治方便，有些較大的群體可能被分割為幾個tribe，而不同文化的聚落也可能被併為一個tribe。因此現今美國原住民族較願意使用「nation」自我定義為國族（參Pevar 2012: 5, 19-21）。基於此一脈絡，「tribe」的意涵與現今臺灣使用的「部落」一詞不同，本文不以部落譯之，保留英文以彰其原有意涵（tribe與部落之不同概念，參考自謝世忠 2021）。
- 7 本段對話引自不同Ifugao人在社群網站Facebook討論菲律賓獨立紀念日的留言。
- 8 Ifugao原本種植的稻米品種tinawon，中譯名稱在臺灣有「原生種稻米（native rice）」、「祖傳稻米（heirloom rice）」等，本文以當地人口語中使用的稱呼「高地米（highland rice）」稱之，此一稱呼與低地米（lowland rice）區隔，意味當地人認為該稻米品種屬於高地人，不同於低地人所種，甚至連結到山區人群的認同。
- 9 稻鴨農法又稱鴨稻共生、鴨耕農法，將鴨子養在稻田中，使其吃掉有害蟲類與雜草，並排放有機肥的環境友善農作方式。Ifugao人在部份世界遺產梯田中復振此一作法，以取代農藥與化學肥料。
- 10 hudhud過去也在葬禮、婚禮、獵首儀式或締結和平條約時吟唱，即使是唱給死者的hudhud，也是與稻米與繁殖力有關（Stanyukovich 2013）。現在幾乎只在葬禮與文化展演中看到。
- 11 Cordillera地區亦存在一批原住民族運動的抗爭者，詳見賴奕諭 2017。此一路線又另受該地區菲共抗爭的複雜歷史脈絡影響，但因未在Ifugao形成主流意見，故本文在此暫不詳加討論。

引用書目

松岡格

2018[2012] 《「蕃地」統治與「山地」行政—臺灣原住民族社會的地方化》（台灣原住民族社會的地方化：マイノリティの20世紀）。周俊宇譯。臺北：國立臺灣大學出版中心。

笠原政治

2020 《日治時代台灣原住民族研究史：先行者及其台灣踏查》。陳文玲譯註。臺北：國立臺灣大學出版中心。

施雪琴

2007 《菲律賓天主教研究—天主教在菲律賓的殖民擴張與文化調適》。廈門：廈門大學出版社。

賴奕諭

2017 《織成一個捕夢網：菲律賓原住民運動中的反抗主體》。國立臺灣大學人類學系碩士論文。

謝世忠

- 2004a 〈原住民運動生成與發展理論的建立—以北美與台灣為例的初步探討〉。刊於《族群人類學的宏觀探索：臺灣原住民論集》。謝世忠著，頁27-66。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 2004b 〈身份與認同一日月潭邵族的族群構成〉。刊於《族群人類學的宏觀探索：臺灣原住民論集》。謝世忠著，頁219-236。臺北：國立臺灣大學出版中心。
- 2021 個人資訊提供。2021年6月28日。

謝國斌

2016 〈菲律賓的族群圖像與政策〉。《台灣國際研究季刊》12(4)：55-79。

蕭文軒、顧長永

2012 〈泰國的國家整合與伊森地域認同的探析〉。《台灣東南亞學刊》9(2)：3-56。

Abayao, Leah

2021 Welfare Rituals & Conceptualizations of Indigenous Sustainability in the Cordillera. Paper presented at the 3rd International Conference on Cordillera Studies, online conference, July 5, 12, 19, and 26.

Acabado, Stephen

- 2012a Taro Before Rice Terraces: Implications of Radiocarbon Determinations, Ethnohistoric Reconstructions, and Ethnography in Dating the Ifugao Terraces. *Senri Ethnological Studies* 78: 285-305.
- 2012b The Ifugao Agricultural Landscapes: Agro-cultural Complexes and the Intensification Debate. *Journal of Southeast Asian Studies* 43(3): 500-522.
- 2013 Defining Ifugao Social Organization: "House," Field, and Self-Organizing Principles in the Northern Philippines. *Asian Perspectives* 52(2): 161-189.

Acabado, Stephen, Marlon Martin, and Francisco Datar

2017 Ifugao Archaeology Collaborative and Indigenous Archaeology in the Northern Philippines. *Advances in Archaeological Practice* 5(1): 1-11.

Anderson, Benedict

2010[1983] 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*）。吳叡人譯。臺北：時報。

Anaya, S. James

2010[1996] 《國際法中的原住民族》（*Indigenous Peoples in International Law*）。蔡志偉譯。臺北：原住民族委員會。

Barth, Fredrik

2014[1969] 《族群與邊界—文化差異下的社會組織》（*Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*）。李麗琴譯。北京：商務印書館。

Brosius, J. Peter

1988 Significance and Social Being in Ifugao Agricultural Production. *Ethnology* 27(1): 97-110.

Cagat, Kathrine Ann

2013 A Site of Tensions: Negotiating Access and Autonomy in the Ifugao Rice Terraces. *International Journal of Heritage and Sustainable Development* 3 (1): 53-61.

Clifford, James

2017[2013] 《復返》（*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-first Century*）。林徐達、梁永安譯。臺北：桂冠。

Coates, Ken S.

2004 *A Global History of Indigenous Peoples: Struggle and Survival*. Houndmills: Palgrave Macmillan.

- Dizon, J. T., M. M. Calderon, A. J. U. Sajise, R. T. Andrada, and Myranel G. Salvador**
2012 Youths' Perceptions of and Attitudes Towards the Ifugao Rice Terraces. *Journal of Environmental Science and Management* 15(1): 52-58.
- Dulawan, S. Lourdes**
1985 Ifugao *Baki*: Rituals for Man and Rice Culture. *Journal of Northern Luzon* 15(1-2): 41-76.
- Eder, James F.**
2004 Who are the Cuyonon? Ethnic Identity in the Modern Philippines. *The Journal of Asian Studies* 63(3): 625-648.
- Eusebio, Michelle S., Jasminda R. Ceron, Stephen B. Acabado, and John Krigbaum**
2015 Rice Pots or Not? Exploring Ancient Ifugao Foodways through Organic Residue Analysis and Paleoethnobotany. *National Museum Journal of Cultural Heritage* 1(1): 11-20.
- Feliciano, Marie**
2006 Cordillerans Stand United. *Taiwan News*, <https://www.taiwannews.com.tw/en/news/106014>, accessed June 9, 2021.
- Finin, Gerard A.**
2005 *The Making of the Igorot: Contours of Cordillera Consciousness*. Manila: Ateneo de Manila University Press.
- Florendo, Maria Nela B.**
2016 Space, Agency and Narratives of Identity: The Indigenous People of the Cordillera, Northern Luzon, Philippines. *Regional Journal of Southeast Asia Studies* 1(1): 29-65.
- Glover, Dominic, and Glenn Davis Stone**
2017 Heirloom Rice in Ifugao: An 'Anti-commodity' in the Process of Commodification. *The Journal of Peasant Studies*: 1-29.
- Guimbatan, Rachel, and Teddy Baguilat Jr.**
2006 Misunderstanding the Notion of Conservation in the Philippine Rice Terraces – Cultural Landscapes. *International Social Science Journal* 58(187): 59-67.
- Hohulin, Richard M., and E. Lou Hohulin**
2014 *Tuwali Ifugao Dictionary*, <https://tuwali-ifugao.webonary.org/>, accessed June 20, 2021.
- Jocson, Ellisiah U.**
2018 Inclusion and Cultural Preservation for the Ifugao People. *Journal of Southeast Asian Human Rights* 2(2): 421-447.
- Keesing, F. M.**
1949 Some Notes on Bontoc Social Organization, Northern Philippines. *American Anthropologist* 51(4): 578-601.
- Keesing, Roger M.**
1982 Kastom and Anticolonialism on Malaita: 'Culture' as Political Symbol. In *Reinventing Traditional Culture: The Politics of Kastom in Island Melanesia*. Roger M. Keesing and Robert Tonkinson, eds. Special Issue of *Mankind* 13(4): 357-373.
- Kymlicka, Will**
2009[1995] 《多元文化公民權——一種有關少數族群權利的自由主義理論》 (*Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*)。鄧紅風譯。臺北：左岸出版社。
- Linnekin, Jocelyn S.**
1983 Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist* 10(2): 241-252.
1992 On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific. In *The Politics of Tradition in the Pacific*. Margaret Jolly and Nicholas Thomas, eds. Special Issue of *Oceania* 62(4): 249-263.
- Madangeng, Vicky C., Serafin L. Ngohayon, and Generose S. Ognayon**
2015 Surmounting Calamities in the Philippine GIAHS Site. *International Journal of Interdisciplinary Research and Innovations* 3(1): 95-101.

McKay, Deirdre

- 2003 Cultivating New Local Futures: Remittance Economies and Land-use Patterns in Ifugao, Philippines. *Journal of Southeast Asian Studies* 34 (2): 285-306.
- 2005 Rethinking Locality in Ifugao: Tribes, Domains, and Colonial Histories. *Philippine Studies* 53(4): 459-490.
- 2006 Rethinking Indigenous Place: Igorot Identity and Locality in the Philippines. *The Australian Journal of Anthropology* 17(3): 291-306.

Moerman, Michael

- 1965 Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who are the Lue?. *American Anthropologist* 67: 1215-1230.

Murphy, Kevin M.

- 2017 A Quiet Harvest: Linkage between Ritual, Seed Selection and the Historical Use of the Finger-Bladed Knife as a Traditional Plant Breeding Tool in Ifugao, Philippines. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 13(3): 1-12.

Nagata, Judith

- 1981 In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity. In *Ethnic Change*. Charles F. Keyes, ed. Pp. 87-116. Seattle: University of Washington Press.

NCIP (National Commission on Indigenous Peoples)

- 2002-2020 Administrative Orders. National Commission on Indigenous Peoples Website, https://ncip.gov.ph/?page_id=894, accessed June 20, 2021.

Ohnuki-Tierney, Emiko

- 1993 *Rice as Self: Japanese Identities through Time*. Princeton: Princeton University Press.

Pevar, Stephen L.

- 2012 *The Rights of Indians and Tribes*. New York: Oxford University Press.

Reyes, Pamela Renee

- 2021 Putting the 'Culture' in Agriculture: Traditional Ifugao Rice Farmers' Reception of Modern Agricultural Technologies Mediated by the Philippine Department of Agriculture. Paper presented at the 3rd International Conference on Cordillera Studies, online conference, July 5, 12, 19, and 26.

Russell, Susan

- 2012 Feasts of Merit: The Politics of Ethnography and Ethnic Icons in the Luzon Highlands. In *Cordillera in June: Essays Celebrating June Prill-Brett*, *Anthropologist*. B. P. Tapang, ed. Pp.30-61. Quezon City: The University of the Philippines Press.

Sahlins, Marshall

- 1999 Two or Three Things that I know about Culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N. S.) 5: 399-421.

Soriano, Marvin R.

- 2021 State Interventions and Identity Formation in Indigenous Communities: Pantawid Pamilyang Pilipino Program (4Ps) and the Sama Bajau of San Andres, Manila. Paper presented at the 3rd International Conference on Cordillera Studies, online conference, July 5, 12, 19, and 26.

Stanyukovich, Maria V.

- 2013 Epic as a Means to Control Memory and Emotions of Gods and Humans: Ritual Implications of *Hudhud* Among the *Yattuka* and *Tuwali* Ifugao. In *Songs of Memory in Islands of Southeast Asia*. Nicole Revel, ed. Pp. 167-204. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars publications.

Thornberry, Patrick

- 2002 *Indigenous Peoples and Human Rights*. Manchester: Manchester University Press.

團結所謂何事？

一個夏威夷菲裔青年組織對原住民族團結政治的反思

賴奕諭

夏威夷大學馬諾阿分校人類學系博士生

有些事物
對我而言重要且說明了
這世界的一切有多麼不對勁
但卻又都是正確的。
歌手在硬蕊表演中吶喊著
去你的阿羅哈—我
愛你—去你的阿羅哈—我愛
你。

*There are these things that are
important to me and they speak of
how all is not right with the world
yet still all is right.
At the hardcore show the singer
was screaming fuck-you-aloha-I-
love-you-fuck-you-aloha-I-love-
you.*

——Juliana Spahr，〈事物〉（2001: 11）

I. 前言

2019年底，我和夏威夷大學馬諾阿分校的人類學系師生一行人造訪位於夏威夷大島的茂納凱亞山（Mauna Kea），短暫參與到當地原住民族（Kanaka Maoli）的抗爭行動。簡單來說，該行動目的是為了要抵制一項三十公尺高的大型光學望遠鏡設計畫，因為它將會直接座落於夏威夷原住民族所認定的聖山之上。自從茂納凱亞山有多處土地於1968年開始陸續由州政府租借給夏威夷大學，目前已有十三座天文望遠鏡在當地運作。根據當地人的說法，他們總是被告知接下來要興建的望遠鏡將會是最後一座。只不過通常在那之後，都還是會有另外一個新的興建計畫再次出

現，這也顯得將這項爭議定調為科學與傳統之間的衝突或許是過於簡化。具有夏威夷原住民族身份的人類學系教授Ty Tengan在帶著我們一起爬梳這個行動的脈絡時指出，抗爭的重點從來都不是為了要阻絕任何在茂納凱亞山的開發，而是要求合理且相互尊重的協商機制。我所參與的那趟行程主要是由系上的應用文化人類學學程學生所組織，他們之中本來就有不少人積極參與夏威夷原住民族的主權運動或是相關的社區發展工作。而在茂納凱亞山的抗爭事件白熱化之後，他們先是在歐胡島各地發起串連行動，接著再進一步組織隊伍去當地聲援。

做為一個菲律賓原住民族抗爭的研究者，我自2014年開始接觸菲國呂宋島北部科地埃拉地區（Cordillera）的原住民族運動，除了自身以研究為訴求的參與觀察經驗，也在2016年至2018年多次參與臺菲之間的原住民族青年文化交流活動。在這樣的基礎上，我嘗試於那趟旅途中分享自己過去在臺灣與菲律賓參與原住民族運動的所見所聞，試圖以此達到更為雙向的互動交流。出乎我意料的是，幾個看似全心投入於夏威夷原住民族運動的人們在聽完我的分享之後，紛紛開始向我提及他們混有菲律賓血統的身份。在夏威夷，混有亞裔血統的原住民（*Hapa*）當然沒有什麼稀奇，畢竟該州的華人、日本人與菲律賓人等亞裔族群幾乎高達總人口數量的四成。除了這些混血的原住民族運動者之外，不少夏威夷的菲律賓人組織也在茂納凱亞山的爭議出現以後，主動跳出來支持夏威夷原住民族的行動。我在另外一個聲援場合遇到自己在學校的菲律賓語言老師Nadine Ortega，身為菲裔美國人的她便表示，菲律賓人參與這些行動的意義不只侷限於茂納凱亞山的事件本身，更直接與夏威夷所面對的帝國主義、殖民主義及父權體制等結構性問題相關。尤其因為當地多數的菲律賓人屬於美國在二十世紀前半所招募來的計畫性移民，這些在當初被當作是擴充熱帶種植園勞動力的群眾，其實也同樣被這些結構性力量所宰制，直至今日仍是如此。

即便是這樣，並不是所有生活在夏威夷的菲律賓人都都這麼想。班傑明·卡耶塔諾（Benjamin Cayetano，1939-）這位曾於1994年至2002年間擔任夏威夷州長的菲裔美國人，在2009年出版的回憶錄提到自己對於夏威夷原住民族主權運動的看法。做為美國史上第一位出任州長的菲裔美國人，他批評那些推動主權運動的夏威夷原住民，認為他們某種程度屬於歷史修正主義者，試圖將亞裔移民為落地生根的種種努力給抹煞殆盡。尤其因為夏威夷在歷史上曾經是個國際承認的主權國家，除了以原住民族權利論述伸張權利的路線之外，主權運動的推廣者往往更直接的質疑美國



圖1 夏威夷大學人類學系師生拜訪茂納凱亞山抗爭現場
（圖片來源：賴奕諭攝，2019/11/02）

當初兼併夏威夷的合法性，主張夏威夷目前是遭到美國所佔領的狀態。對卡耶塔諾而言，主權運動對於夏威夷原住民族權利的強調，反而因此讓夏威夷為數眾多的亞裔人口變得無所適從。亞裔族群要怎麼想像自己和夏威夷原住民族的關係？運動所想像的未來藍圖又到底有沒有亞裔族群的位置？由這樣的例子看來，我們著實不該將以墾殖者後代為多數人口所建立的墾殖社會想像成只有西方人與原住民族之間的對立問題，忽略亞裔墾殖者在其中的曖昧位置。

除此之外，即便追尋美國夢的亞裔墾殖者已經逐漸融入當地社會，我們不能夠過度浪漫化他們與原住民族之間的連結，無視其中政治、經濟與社會條件可能的落差。以美國聯邦政府於1970年代開始慶祝的「亞裔美國人和太平洋島民（AAPI）文化傳統月」為例，我身邊有些夏威夷原住民或是太平洋島民便會抱怨，即便亞裔美國人看似與太平洋島民同時並列，人們往往會關注、討論到的依舊是亞裔族群相關議題居多，太平洋島民在當代社會面臨的處境卻鮮少被提及。顯見兩者之間即便有其共通之處，卻仍有些差異部分不能夠簡單被化約。

有鑑於此，本文嘗試由一個根基於夏威夷的菲律賓左翼青年政治倡議組織做為切入點，觀察該組織如何在美國、菲律賓及夏威夷的跨國社會運動網絡之中找尋自己的定位。參與組織的成員除了有土生土長的菲裔美國人，還包括於菲國出生、正在等待取得美國公民資格的菲律賓人，還有一些只是遠赴夏威夷讀書的菲律賓國

民。這樣的組成顯示了因不同時空背景來到夏威夷的菲裔移民其實互動頻繁，所謂的亞裔墾殖者更是一個持續不斷在改變的分類範疇。從這樣的內部差異出發，我試圖透過這些菲律賓人的組織活動經驗，討論他們如何在夏威夷回應菲律賓社群以及原住民政治的課題。而這樣的經驗或許也能夠幫助我們進一步思考，一個多族群及文化的社會可以如何透過社會運動中的團結，挑戰或推進我群與他者之間的關係。

II. 人民之子：從菲律賓到夏威夷

約莫是新型冠狀病毒肺炎（COVID-19）疫情在美國才剛開始發酵的時候，我參加了「人民之子」（Anakbayan）這個菲律賓左翼青年組織的夏威夷分會成立大會。那次活動其實就辦在夏威夷大學校園的一隅，因為幾個主要發起的成員都是從菲律賓來到夏大唸書的研究生。事實上，我在到夏威夷讀書之前早就對這個草根組織略知一二。它在1990年代末期起源於菲律賓，是菲國左翼份子因回應菲律賓共產黨在1990年代初期的路線分歧而成立的青年組織。美國發生九一一恐怖攻擊事件之後，由於菲律賓南部民答那峨被視為是培養穆斯林激進武裝份子的重點區域之一，使得美方再次與菲律賓政府有更為緊密的軍事結盟，類似這樣的事件引發在美菲人的不滿情緒及抗議行動，更在2002年促成了西雅圖分會的成立。也因為如此，「人民之子」在全美各大城市陸續開拓版圖，目前則設有一個總會統領美國共三十多個分會，與菲律賓的「人民之子」雖無直接的階序關係，卻也仍關係緊密。然而，對不少菲裔美國人而言，這是一個相當具有爭議性的組織。除了濃厚的左翼色彩之外，有些人會認為自己在美國已經能夠過上比在菲律賓更好的生活了，他們不願意再去涉入菲國國內政治的爭議，或者是在美國持續上街頭抗爭。面對這樣的疑慮，「人民之子」組織的擴展與維持一直都不是件容易的事。

相較之下，夏威夷大學的另外兩個菲律賓學生組織「同心互助會」（Timpuyog）、「民族團結協會」（Katipunan）不僅行之有年，運作也相對穩定。畢竟它們個別受到學校的伊洛卡諾語（Ilokano）及塔加洛語（Tagalog）學程支持，目的是為了要提供菲裔學生學習母文化的環境。也確實，他們的成員多半是修習學程課程的學生，組織所舉辦的例行活動更往往與課程內容相關聯。少了像是學校這樣的機構直接支持，「人民之子」過去雖然也曾經在夏威夷有過分會，不過卻於2009年前後因為主要幹部相繼畢業離開學校，組織能量難以維繫，最終只能被迫停止運作。因此，那

圖2 「人民之子」夏威夷分會成立大會現場
（圖片來源：賴奕諭攝，2020/03/12）



次的成立大會嚴格說起來其實是讓「人民之子」這個異議性組織得以在夏威夷重新復會。

當然，會選擇來參加「人民之子」的人並不只侷限於學校的學生而已。活動開始之前，我坐在會場裡頭觀察來來去去的到底還有什麼樣的人。他們除了邀請學校裡面另外兩個菲律賓學生組織的幹部之外，參與者還有像是特地從美國本土飛到夏威夷的美國總會成員、其他也同樣在夏威夷生根的菲律賓勞工、人權組織成員，以及幾位泛太平洋島民學生會的成員等。這些人或者受邀前來，抑或是因為又有一個強調以議題為導向的組織出現，特地到此一探究竟。不過大致來說，這些參與者的背景某種程度上也呼應了「人民之子」這個組織嘗試要耕耘的幾項課題。

首先，組織試圖在美國這塊土地上討論菲律賓的議題，因為在大批菲律賓移民遷徙至美國之後，通常幾乎不再有機會認識母國社會的真實處境，他們的小孩甚至也完全無法透過學校教育學到在美菲人的遷徙歷史。美國總會會長亞德里安向與會者強調：「菲律賓人為什麼會選擇移居到美國，甚至去到加拿大、香港或新加坡工作？這其實都與菲律賓國內的社會條件脫離不了關係。在這樣的情況下，菲律賓人在美國或是其他國家所面對的處境，是必須要與菲律賓社會的發展放在一起看的。」也正是因為如此，「人民之子」規劃了一個總時數長約八小時的菲律賓社會及抗爭歷史課程。當有人選擇入會的時候，都會被要求先透過這個入門課程和相關的討論理解到「人民之子」這個組織想要做的事情。

與青年切身經驗相關的議題，或是同樣也在夏威夷持續發展的太平洋島民、夏威夷原住民族等群眾運動，也是夏威夷分會特別試圖想要觸及的目標。「我們大家都在努力打造屬於自己的空間。但不要忘記，土地從來都不是屬於誰的，爭取空間的時候不是要我們去跟其他人競爭，反倒是要懂得彼此分享空間，進而創造出屬於更多人共有的空間。」時任會長的維克多這一席話，帶出了「人民之子」在夏威夷落地生根之後所要正視的挑戰。這是社會運動中團結合作重要的一環，但卻也不僅

只是為了要促成策略結盟，更是為了回應夏威夷這個多族群文化社會的歷史特殊性。

夏威夷自十九世紀後半以降，因熱帶種植園而引入大批亞裔勞工。這些非白人移民為了要與1960年代夏威夷併入美國之後的新移民做出區隔，逐漸透過一種有別於族裔身份的在地居民認同，嘗試主張自己在这塊土地上的各種權利。與此同時，將夏威夷納入其版圖的美國政府，在那之後不斷強調這些在夏威夷的移民正是彰顯美國擁抱多元文化價值的典範。這樣的說法強化了夏威夷文化大鑪的意象，卻也顯得1980年代以後興起的夏威夷原住民族主權運動與其有些扞格。以一般人也往往耳熟能詳的夏威夷單字「阿羅哈」（Aloha）為例，它除了被當地的觀光產業宣傳為充滿愛與慷慨的待客之道，也被夏威夷州的許多政治人物視為是該社會不同族裔之所以能夠和諧共處的文化精神象徵。然而，這卻相當程度被批評是過度文化挪用的結果，忽略了原先的夏威夷人是如何透過人與土地之間的互惠關係構成所謂的「阿羅哈」精神，更無視殖民主義讓夏威夷原住民在該社會逐漸淪為弱勢族群的過程。這也是為何在本文一開始的Juliana Spahr詩作（2001: 11）中，那不知名的歌手既擁抱著「阿羅哈」精神，卻又同時憎恨著它。不過也正是因為不同族裔彼此間的團結合作不是這麼的理所當然，我們才得以從「人民之子」的組織行動與實踐過程中，更清楚地看見他們怎麼樣回應這樣的課題。

III. 流動中團結：夏威夷、美國與菲律賓

事實上，「人民之子」在成立大會之後，很快地便因為疫情的關係面對組織動員的難題。即便夏威夷分會是個新興成立的組織，其他分會與美國總會或菲律賓其他組織之間的互動也早已有一套可以參照的運作模式。這樣的基礎讓他們得以重新檢視過往社運網絡運作的方式，進而找到可能的替代方案。少部分線下的行動仍被保留下來，畢竟不是每個人都有能力能夠隨時使用網路，組織也往往必須透過實體活動的曝光，才可以讓更多從未聽過他們的群眾接觸到相關的訊息。不過大部分的行動基本上都變成還是以線上為主。為了要讓大家在日常生活幾乎所有事情都轉為線上的時刻還能夠保持注意力，不同性質的線上軟體如何相互搭配，進而促進人與人之間的互動，一直都是「人民之子」這個組織在成立第一年的期間最主要的核心課題。

有趣的是，就在他們將絕大多數的活動都轉為線上以後，我反而能夠擺脫空間的限制，透過線上會議、講座或討論會的參與，窺見這些菲律賓運動者在夏威夷、



圖3 「人民之子」夏威夷分會所舉辦的菲律賓疫情情勢座談會（圖片來源：賴奕諭攝，2020/04/20）

美國本土與菲律賓之間的互動網絡。像是由夏威夷分會於2020年4月舉辦的菲律賓疫情情勢座談會，他們邀請了來自菲律賓、夏威夷與紐約的分享者，就各自在當地所面對的處境，討論散佈於各地的菲律賓社群究竟遭逢什麼樣的難處。從社會階級不平等的現象做為切入角度，座談會的安排其實正能夠凸顯出不同地方的菲律賓社群相互之間的關聯。由於菲國政府長年以來一直是計畫

性的大量輸出醫護人員至世界各地，這不但使得菲國國內的醫療基礎設施難以應付疫情的挑戰，有許多菲律賓人其實是在各國防疫的最前線承擔極大的風險。這些風險不只是影響他們個人而已，更將可能直接衝擊到他們遠在菲律賓的家庭秩序與社會支持網絡。至於移居至夏威夷的菲律賓人，即便遷居多年，他們之中也還是有不少人都仍與菲律賓國內的親友有著物資或是金錢等援助關係。雖然不見得都是醫護人員，當他們在夏威夷多半從事的是染疫風險甚高的中下階層工作，或是就直接因為疫情的關係丟失工作，種種因素都會讓疫情的影響相當容易便擴散至夏威夷以外的菲律賓社群。

還有另外一個也是可以讓我們見到這樣跨地域串連菲律賓社群的例子，是夏威夷分會在2021年2月為菲律賓人民力量革命（EDSA Revolution）週年紀念舉辦的線上圓桌論壇。簡單來說，人民力量革命是菲律賓人民在1986年時，為推翻費迪南德·馬可仕（Ferdinand Marcos, 1917-1989）所建立的獨裁政權而發起的非暴力革命。即便馬可仕早在1981年便已宣佈解除實施將近八年多的戒嚴令，他在戒嚴與解嚴期間的高壓統治手段，卻一直是讓國內反抗勢力蓬勃發展、諸多人民選擇出走海外的重要原因。夏威夷的特殊性來自於當地菲律賓移民的來源地，過去的種植園在菲律賓大量招募來自呂宋島北部伊羅戈地區（Ilocos）的農民，而這個地區正好是馬可仕的家鄉，也是一直支持他出任總統大位的鐵票區。因為這樣的淵源，馬可仕在被迫下臺而逃離菲律賓之際，便直接帶著家人在他人生的最後一段時間裡定居於夏威夷。

於是在那場圓桌論壇裡，他們除了邀請來自菲律賓的學者、律師及人權組織代表，還包括遷居至夏威夷的戒嚴時期社運人士。正是因為其影響的層面不只侷限於菲律賓國內的情勢，這樣的安排便試圖將這段改變菲律賓社會甚鉅的歷史給講清楚，吸引了不少夏威夷以外的觀眾前來參與。

還有一些時刻，即便討論的是菲律賓的事務，連結的社會運動網絡卻是擴展至菲律賓人以外的社群。比如說在夏威夷跟菲律賓都難以忽視的美軍軍事基地議題，便因為曾一度引發輿論軒然大波的珍妮佛·勞德（Jennifer Laude）事件，而將菲律賓人與夏威夷原住民族給串連起來。事件的起因是一名美國陸戰隊員賓柏頓（Joseph Scott Pemberton）於2014年在馬尼拉海軍基地外的旅館，殺害了勞德這個跨性別女子。由於菲律賓雖有司法管轄權，在相關程序結束之前，嫌犯卻得以憑藉美菲之間的《軍隊到訪協議》（VFA），讓美國政府在基地裡面進行羈押。不只是如此，當菲國總統羅德里戈·杜特蒂（Rodrigo Duterte, 1945-）於2020年決議無條件赦免賓柏頓，並由美軍護送遣返至夏威夷的美軍基地，這一連串的事件便讓「人民之子」夏威夷分會跳出來聲援來自菲律賓的抗議行動，並串連在夏威夷當地針對此一議題有諸多討論的沖繩與原住民族等社群。雖然在疫情影響下，抗爭規模實在難以擴展，具體改變當局決策的可能也微乎其微，不過不同運動組織之間卻因此有了更多的聯繫、溝通與討論。

就像人類學家在面對疫情時，因為無法像往常一般進行田野調查而相當焦慮，從事組織工作的社會運動人士也同樣因為他們不能像過去那樣行動感到極為不安，這樣的情緒其實都相對具體地直接反映在不同組織的互動關係上。像是在「人民之子」夏威夷分會每個月的線上例會時，便不時會有其他團體的成員特地前來參加。有些人是為了要和與會者分享他們正在做的事情，有些人則為了尋求進一步的合作而出現，讓疫情的影響反而造就了更多串連與資源整合的機會。

有段時期在每週三的早晨，「人民之子」的成員會到檀香山市區的一間聖公會教堂協助發放飲食與物資，那就是一個組織之間橫向合作的具體實例。首先，這間教會在疫情之前本來就有菲律賓人、東加人（Tongan）與來自密克羅尼西亞的楚克人（Chuukese people）等多個少數族裔社群會參與活動。在疫情的衝擊之下，不少經濟條件不算好的教友遭逢嚴重打擊，教會決議以自身收受的善款以及政府社福單位的補助，以物資回饋給鄰近的居民和需要幫助的教友。星期三早上是專門服務菲律賓人的日子，「人民之子」的成員通常會與夏威夷勞工中心（Hawaii Workers

Center) 的志工一起行動。在給出物資之前，除了需要在政府所提供的表單填上民眾的基本資料之外，志工也會順帶詢問他們的勞動及家庭狀況，並試著提供可能可以使用的資源管道。在這個過程中，不同組織的志工之間往往會順便了解彼此能夠提供哪些幫助，讓前來尋求協助的民眾可以適得其所，於是組織之間便逐漸地形成了一個互助的支持網絡。

如此看來，「人民之子」夏威夷分會甫成立便隨即遇上了組織工作的寒冬，卻也在同時有些機會反倒促成了更多跨地域、跨組織之間的團結網絡。不過除了前述這些相對還是菲律賓本位的行動之外，他們也因為地處夏威夷的關係，不斷反思自己與在地其他族裔社群的連結，還包括有與夏威夷原住民族主權運動對話的可能性。這便使得「人民之子」這個在夏威夷落地生根的菲律賓組織開始有了自己的獨特樣貌，對「墾殖者」、「移民」與「原住民族」等概念有更多的想像及文化敏感度。

IV. 「原住民族」議題是誰的議題？

對「人民之子」這個組織來說，教育一直都是他們組織動員的核心。也因此，在前述的行動以外，夏威夷分會於例會期間有許多針對時事的討論，每個月也通常還會有另外兩次的讀書會，讓大家能夠在行動之前對於議題有更多的了解。事實上，組織對於讀書會到底都要讀些什麼東西已經有套行之有年的安排，而這與「人民之子」這個組織的運作型態緊密相關。簡單來說，其組織架構的構想基本上源自於菲律賓左翼政黨過去的經驗，是具有明確階序之分的草根組織。以行動綱領來說，在各分會彙報各自在地方上的情況之後，總會便將其統合成聲明稿、新聞報等形式發送各分會，做為組織行動依據。而在教育所需的教材方面，組織先是有賴於分會各自讀書會的經驗分享回饋，最後則會交由附屬於總會的「民主學校」(PADEPA) 統籌成一份課程大綱的建議，讓各分會可以根據個別的需求再行調整。

以夏威夷分會做為主要觀察的切入點，更令我感興趣的是看他們怎麼與總會所交付下來的材料對話。像是在每月的固定例會之中，幹部們除了會把美國總會所發佈的聲明稿、新聞報拿到會議中討論，也會讓成員向大家分享事先分工查詢的夏威夷、菲律賓及國際重要時事。有不止一次的經驗，是參與者在會議的過程中表示：「明明總會都會關注各種弱勢的議題，為什麼聲明稿(新聞報)反而卻沒有提到原住民族？原住民族的議題到底是屬於誰的議題呢？」事實上，總會當然並不是完全

不關心原住民族的議題。他們也同夏威夷分會一樣，會聲援遠在菲律賓民答那峨的 Lumad 人，安排演講讓他們得以講述自己被迫遷且顛沛流離的故事；又或者支持呂宋島北部的 Igorot 人，並參加他們因疫情而調整為線上舉辦的科地埃拉日（Cordillera Day），遠端為這個菲國原住民族自 1980 年代開始每年都會舉辦的原住民族團結紀念日助陣。即便如此，他們也確實時常在討論到美國國內議題的時候，忽略了原住民族應該也要存在的聲音。這便讓夏威夷分會有過數次與總會溝通的經驗，希望他們應該要正視原住民族的議題。

前些日子，美國總會安排了一個關於組織內部教育發展議題的線上會議，邀請所有分會在會議中回饋各自舉辦讀書會的經驗。雖然最後只有二十多個分會的代表出席，不過有別於先前只是夏威夷分會與美國總會的信件往來，這樣的場合反而更能夠讓夏威夷分會向其他美國本土的分會表達自己對於原住民族政治的看法，以及做為一個亞裔移民的政治倡議組織到底如何在其中找到自己定位的經驗。

其中一個鮮明的例子，像是分會成員在討論總會所規劃的菲律賓歷史入門課程時，發覺內容似乎少有涉及到原住民族歷史的部分。這便讓我們開始進一步的思考是否因為殖民主義形式與經驗上的差異，使得原住民族的聲音在那樣的歷史敘事中顯得微弱。當影響夏威夷社會深遠的墾殖者殖民主義讓我們看見原住民族如何被擠壓至邊緣的時候，菲律賓這個非墾殖者的社會到底是在什麼的條件之下區別出原住民與非原住民？使用塔加洛語的低地人又為什麼不能夠是原住民族的一份子？在這個討論的過程中，除了重新思考詮釋菲律賓歷史的框架之外，成員們更試著同時把從菲律賓移居至夏威夷的人們的歷史也放進來，嘗試理解菲律賓人到底在夏威夷受殖民主義影響的過程中扮演什麼樣的角色。如此看來，夏威夷的經驗一直都是分會成員重要的參照點。這個參照點不僅幫助他們能夠用自己的方式理解菲律賓歷史及自己的根源，比

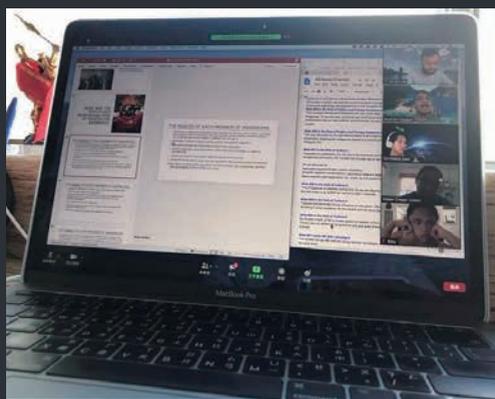


圖4 雖然活動多轉往線上，但組織強調彼此溝通交流的暢通依舊相當重要。

（圖片來源：賴奕諭攝，2020/10/20）

較的觀點也刺激他們進一步以新的方式認識自己所身處的夏威夷社會。

又比如在分會之中有名叫做洛倫佐的人，他是菲律賓與密克羅尼西亞社群的交集，同時也是「人民之子」與泛太平洋島民學生會的成員。這樣的身份背景讓他在讀書會裡頭的分享一直都是可以引起許多有趣討論的例子。在夏威夷，密克羅尼西亞是一個甚至比菲律賓社群還要被污名化的社群。他們早在幾十年前因為美國的核子試爆實驗被迫遷居至夏威夷，原本說好這只是短暫的移居，事後卻發現故土已經被破壞到完全無法再讓他們回去。失根的他們雖然領著美國政府的補償，許多人的條件卻也沒有辦法讓他們在夏威夷社會輕易地翻身，他們反倒時常被指責是排擠夏威夷原住民族資源的一群人。「事實上，我們就是不可能回到本來的樣子了。既然如此，關鍵的問題便是直至今日仍阻撓我們所有人向前邁進的帝國主義。而非律賓人不斷抵抗殖民主義的歷史，讓我非常驕傲於自己是個菲律賓人。」在某一次的讀書會之中，他這麼向我們說道。說出要打倒帝國主義這樣的口號或許容易，但洛倫佐那番話背後所隱含的族群關係，反而是替我們指出可能的行動方針。原住民族的議題不應該只有原住民族才需要在意，原住民族的議題在帝國主義的脈絡之下，該是在夏威夷這塊土地上所有人的議題。

V. 結語：原住民族、外來移民及其分類的交織變動

人類學家Stefan Helmreich在*Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas* (2009) 書中舉了一個例子在討論夏威夷的原住民族政治。有一種源自於菲律賓的紅藻—縊龍鬚菜 (*Gracilaria salicornia*) 在1950年代的時候，因為船隻壓艙水的緣故偶然地被帶到了夏威夷鄰近海域。即便那是一種會威脅到當地珊瑚礁和底棲生物族群的海藻，1970年代仍有駐點於夏威夷的植物學家再進一步地正式將這種紅藻給引入，希望能夠把縊龍鬚菜培養成對當地人具有經濟價值的海藻。也因此，逐漸擴散至歐胡島周遭海域的縊龍鬚菜，不僅使得地方的生物相由珊瑚優勢轉為藻類優勢，更壓迫到該區域原先六十種海藻，成為最大的單一優勢底棲種。令人玩味的是，當夏威夷原住民族文化復振運動於1980年代以後開始蓬勃發展，有民族植物學者向當地採集海藻的婦女問到他們傳統會採集的海藻有哪些，已經成為是夏威夷生魚飯 (*poke*) 配料之一的縊龍鬚菜卻又被指認為他們傳統會食用的海藻。有別於過去人們往往會把庫克船長這個白人來到夏威夷的時間當作一個切點，做為區隔什麼是原

生種及外來種的判斷依準，實際上的分類標準是隨著時空背景不斷地在改變且相當的動態。

以緹龍鬚菜的故事做為一個引子，夏威夷的非裔移民其實也是在不同的時期因著相異的原因來到夏威夷。雖然不見得能夠就以此完全打破人們對於原住民族與外來移民分類範疇的想像，這些範疇卻也可能在菲律賓的社群內部或是其與不同族裔之間的互動中相互影響且調整，甚至得以藉由找到彼此共通的基礎而有共存、共生與相互支持的可能。本文嘗試以「人民之子」這個菲律賓左翼青年政治倡議組織點出夏威夷「原住民族」團結政治的特殊性。該組織在菲律賓與美國本土起源的時候，著重關注菲律賓國內情勢以及非裔社群的課題。它卻在夏威夷落地生根之後，開始必須要去回應這個多族群社會所欲面對的原住民族政治議題，使其進而反過頭來向原先的非裔社群提出挑戰，讓亞裔墾殖者這個通常隱而不現的身份得以被拉出來有討論的空間。這也讓我們看見了團結政治不該理所當然的被浪漫化，就像是 Juliana Spahr 在詩作中強調「阿羅哈」在當代社會中的曖昧與爭議性一般，不同族群之間的關係就是在不斷接觸、摩擦與溝通的過程中，逐漸變得更為清晰的一個形成過程。■

引用書目

Cayetano, Benjamin J.

2009 *A Memoir, From Street Kid to Governor*. Honolulu: Watermark Publishing.

Helmreich, Stefan

2009 *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Spahr, Juliana

2001 *Fuck You, Aloha, I Love You*. Middletown, CT: Wesleyan University Press.

NAPGRA 頒佈施行 30 週年： 聚焦在美國原住民社群與博物館關係的討論

方鈞璋

國立臺灣史前文化博物館助理研究員

I. 前言

2018年9月出刊的《紐約客》（*The New Yorker*）雜誌中的一則漫畫，以諷刺手法質疑博物館長久以來視為發展基石的收藏行為，並清楚點出西方博物館面臨的當代挑戰。在漫畫中，一位導覽員帶領一群學生在一處類似美國大都會藝術博物館中參觀。在導覽員的帶領下，他們正要從北美洲原住民族的展廳前往另一個看似展示當代藝術的展廳。此時，導覽員對學生們說：「現在，我們正要離開展示著我們從其他文化偷來的物件的展廳，即將進入我們付出昂貴價格購買的物件的展廳。」

「博物館展示的物件是我們從其他文化偷竊而來？」這種具有挑釁式的話語並非指控一般人認知的文物竊盜或走私行為，而是試圖揭露博物館藏品收藏的歷史脈絡、殖民過程、權力宰制、以及博物館與原住民族之間非常錯綜複雜的關係。長久以來，博物館一直被視為知識殿堂，是大眾認識歷史與文化的重要機構。透過收藏、研究與展示，採取特定學科的理論框架（例如人類學、考古學、藝術史等），博物館建立一套分門別類的知識體系，按照不同物件的製作年代、分布區域與形制特徵，條理分明地編排出人類文明演變的過程（Pearce 1992: 99-101）。然而，從人類歷史發展軌跡來看，博物館也是個充滿矛盾的複雜機構，它一方面建構起我們對於世界與人群的理解和尊重，但它的發展史也充滿極大的傷害與殖民暴力。

的確，如何面對這一段不光彩、甚至是暗黑的博物館收藏歷程，成為當代許多博物館的挑戰。1990年11月16日，美國布希總統（George H.W. Bush）簽署的《美國原住民族墓葬保護暨返還法》（Native American Graves Protection and Repatriation Act，

圖1 《紐約客》雜誌中一則漫畫以嘲諷方式呈現西方博物館在當代面臨的質疑與挑戰
(圖片來源：The New Yorker Instagram 2018)



簡稱NAGPRA)就是在面對過去收藏歷程造成的不正義現象，訂定一套法律規範，做為解決之道。NAGPRA法案規定美國聯邦政府認定的原住民族部落能夠對博物館或其他收藏機構正式提出返還其先人遺骸與相關物件的請求。

此法一出，正如科學史學家與考古學家Stephen Nash在2021年5月國際博物館日前夕在SAPIENS發表的一篇專欄文章“*How Museums Can Do More Than Just Repatriate Objects*”中的回顧，該法案公布施行的當時，他與多位考古學家、人類學家、體質人類學家或博物館館員（有趣的是，這些人恰巧都是非原住民籍）交談後，許多人紛紛表達他們對此法案可能造成的鋪天蓋地的全面影響產生焦慮。他們認為NAGPRA將敲響博物館及其他以物件為研究素材之學門的喪鐘，美國原住民將成功索回所有原屬於他們的物件，致使博物館展示與學術研究無以為繼。

當年這些研究者表現出的焦慮並非是毫無緣由的，NAGPRA造成的影響並不僅止於物件所有權的移轉，更可能動搖博物館存在的根基，亦即博物館透過物件研究以建構知識的使命。透過收藏，博物館將物件與原來的社會文化脈絡脫離；藉由研究，將物件重新放置在不同的學術框架，以理解人類與世界之間的關係，並由此產生知識（胡家瑜 1994）。然而，諸如Simpson（2001）與Duthie（2011）等人的批評，在殖民史中，博物館藉由區別他者以呈現自身文化的優越感，建構的知識看似客觀，實際上卻將價值判斷強加於其他文化。也因此，博物館透過物件研究生產的知識並非中立，而是特定歷史脈絡下的產物。這種種對於博物館的批評所帶出的議題已不再侷限於物件所有權，更包括物件詮釋權，以及博物館與原住民社群權力關係的轉變。

2020年是NAGPRA公佈施行30週年，這30年來NAGPRA對國家與原住民社群的關係造成什麼影響？是否如當時部分學者的預言，原住民族將索回博物館及收藏機

構中所有藏品？實際上，並非如此。根據美國國家公園局網站中NAGPRA網頁提供的資訊，這30年來，透過NAGPRA法案，已返還6萬7千多具原住民族先人遺骸、190萬件墓葬物件、1萬5千多件神聖器物與集體共有的物件。這樣的數量看似相當龐大，然而，根據美國國家公園局的估計，尚有12萬7千具美國原住民族人體遺骸、數百萬件的墓葬物件依舊存放在美國各地博物館的典藏櫃架上（Nash and Colwell 2020: 226）。由此可見，當年這些非原住民籍研究者或博物館館員擔憂美國原住民族藏品將被索回一空的情況並未成真。

在今日的美國，「返還」二字已成為NAGPRA的同義詞。然而，返還是一個相當複雜的過程。正如黃之棟所主張的：「遺骨返還的問題涉及部落認同、倫理

情感、文化傳承、科學研究等多重面向，且必然會觸及族人、遺族、博物館、行政機關等多方行動者」（2019：69）。為此，許多研究者試圖從不同面向對NAGPRA進行探討。在Nash與Colwell於2020年出版的一篇關於NAGPRA的回顧性文章中指出，目前與NAGPRA相關的文獻極為豐富與多樣，大多以書籍（例如Colwell 2017; Platt 2011）、法律回顧文章、博碩士論文等方式呈現，出現在人類學與考古學主流研究期刊中的文章相對較少（2020: 226）。除了研究文章與書籍，2017年Atalay、Shannon與Swogger出版一本NAGPAR的漫畫書，書名為*Journeys to Complete the Work: Stories about Repatriations and Changing the Way We Bring Native American Ancestors Home*。他們綜觀這些年來的研究，將與NAGPRA相關的研究大致分為以下幾種議題：法案背後的哲學論點、立法的過程、法案造成的法律後果與政治影響、執行的策略、法案對美國博物館、考古學家、部落與聯邦政府資助的收藏機構的重新塑造、以及法案如何催生新

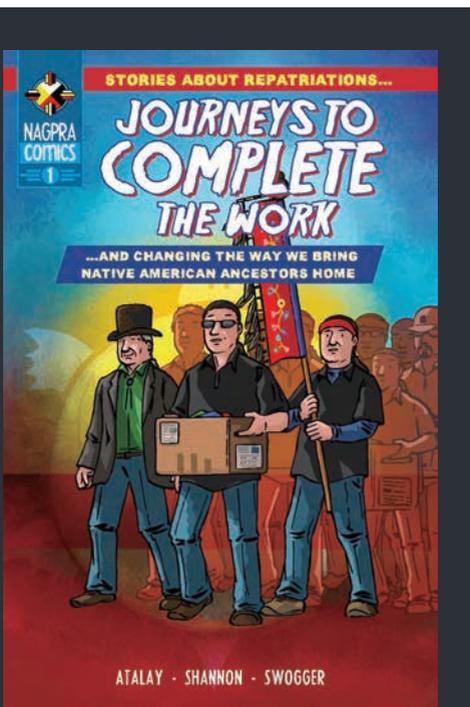


圖2 2017年出版的NAGPAR漫畫書*Journeys to Complete the Work*，書中含括NAGPRA法案內容、申請程序及返還過程中各方參與者的義務等內容。（圖片來源：<https://blogs.umass.edu/satalay/repatriation-comic/>，2021年6月28日上線）



圖3 國立臺灣博物館將收藏的岸裡社潘家留存的文書契字進行藏品數位化並於網站上提供檢索。(圖片來源：http://formosa.ntm.gov.tw/dasir/prospectus_began.htm，2021年6月28日上線)

時代的共作與夥伴關係等(同上引)。

要求博物館或收藏機構返還先人遺骸或藏品的訴求並非只發生在太平洋遙遠另一岸的美國，類似的訴求也同樣發生在臺灣，包括1952年岸裡社潘家後人向臺灣省教育廳及當時負責保管的臺中圖書館要求歸還岸裡大社文書(施明發 1999；陳翼漢 2003)，到2017年發生的「馬遠布農族遺骨返還事件」，花蓮縣萬榮鄉馬遠村布農族人要求臺大醫學院歸還研究團隊於1960年代在馬遠部落取得的先人遺骸(花孟璟 2017)，一直到2020年英國愛丁堡大學主動與臺灣聯繫，希望歸還4件收藏在該校的排灣族牡丹社先人頭骨(楊綿傑 2020)。以岸裡社潘家後人要求歸還館藏岸裡大社文書為例，在處理的過程中，主事者只從現行法律的層面進行回應並予以拒絕(陳翼漢 2003：45-47)。這樣的結果一方面顯示現行法律的不足，另一方面，也正如李子寧的主張：

縱然許多文物回歸的案例都涉及法律層面的問題，但是這個議題卻不適宜從單純的法律層面來檢討。……拿法律來解決博物館收藏這個充滿「歷史文化落差」(Stocking 1985: 47)的物件也是危險的。(博物館的)收藏品並不適宜單純地視為一種法律定義上的「財產」或「動產」(或者至少並不完全是)。如果真的要找到一個適當的比喻，則把收藏品視為一種「符號」或「象徵」的比喻可能在此反而比「財產」或「動產」的說法來得更為恰當。(李子寧 2005：33)

李子寧的這一段話已清楚點出博物館藏品的多義性，因此，在進行藏品返還討論時，不能單用法律層面進行判定，必須將藏品視為定義自我、尋求身份認同的象徵物，這也是本文撰寫的初衷。當然，這並不是說文物返還在法律層面上的探討並不重要，實際上，要對公立博物館或收藏機構要求文物返還，法源依據是必要的。關於這方面的討論，黃之棟在2019年發表的〈帶祖先回家的法律？美國原住民族墓葬保護暨返還法的困境與啟示〉一文中，已從法制面對NAGPRA進行批判性檢討，以及該法對臺灣制度面的啟發加以討論，本文將不再贅述。本文以美國的返還個案為例，以文獻回顧的方式檢視當返還的藏品成為「符號」或「象徵」時，對原住民社群與博物館關係造成的影響。

在以下的章節安排，首先回顧美國早期的收藏行為，旨在揭露當時的收藏脈絡、動機及背後的假設，說明美國原住民族先人遺骸與物件為何與如何離開原本所在地被集中到博物館、大學和收藏機構的過程，這些不公義的收藏過程進一步推動NAGPRA法案的制訂。接著對NAGPRA法案內容進行簡要說明，特別關注博物館與其他收藏單位在當中扮演的角色。接下來，利用幾個發生在美國的返還案例，說明接受返還的原住民社群如何以藏品做為媒介，建立與博物館的關係及其造成的影響。最後，試著探討因為NAGPRA造成的藏品另一個方向的流動（亦即從博物館到原住民社群），帶出哪些值得討論的議題。

II. 「收藏」原住民族

NAGPRA是一項重要的人權法案，也是國際間處理返還議題時最重要的參考案例，其首要目的在於透過法律的頒定與施行，給予美國原住民族更多關於先人遺骸與文化物件的控制權，解決過去收藏行為造成的歷史不公義，以及對美國原住民族宗教信仰與墓葬的不尊重。

在Daehnke與Lonetree撰寫的“Repatriation in the United States: The Current State of The Native American Graves Protection and Repatriation Act”一文中開宗明義地指出，「對美國原住民族物質文化的迷戀，以及對其墓葬的侵犯，實際上是當歐洲人移居到北美洲就已經開始」（2011: 88）。從19世紀初起，研究者收集美國原住民族的物件，尤其是人體遺骸的現象快速且大量增加，目的在於解釋不同人種體質與文化的差異。19世紀中葉，美國人類學者開始系統性收集與量測美國原住民族的頭骨，以證明

原住民族是一個種族上較為次等的族群（Gunn 2009: 509）。為了取得更多的人體遺骸樣本進行科學研究，研究者對士兵、墾殖者和政府官員提供誘因，讓他們挖掘原住民族的墓葬，取得人體遺骸。同時，由於殖民統治與傳染病的緣故，造成原住民族大量死亡，原住民族的遺體也隨之成為科學研究的樣本。1867年，一位美國陸軍醫學博物館（Army Medical Museum）的館員George A. Otis鼓勵戰場中的軍醫將原住民族的遺骸送至陸軍醫學博物館。Otis後來甚至與史密森尼學會（Smithsonian Institution）簽訂協議，由陸軍醫學博物館接收人體遺骸，墓葬內的文化物件則送往史密森尼學會收藏。

人類學家在美洲原住民族人體遺骸的早期收藏史中也扮演一定的角色。以Franz Boas為例，當他在北美洲西北海岸進行研究時，他白天進行Kwakwaka'wakw族的民族誌調查，晚上則偷偷地挖掘族人的墓葬。Boas對盜掘行為的自我合理化說法是：「從墓葬中竊取人骨是最為不堪的行為，然而，為了人骨可達成的目的，一定要有人這樣去做」（轉引自Daehnke and Lonetree 2011: 89）。根據統計，Boas大約收集了100具Kwakwaka'wakw族和海岸Salish族群的完整骨骸與200顆頭骨。這些原住民先人遺骸之後大多數出售給芝加哥菲爾德博物館（Field Museum），少部分販售給德國柏林的博物館（同上引）。

除了研究上的興趣，值得注意的是，當時之所以可以大量挖掘原住民族先人遺骸，主要因為美國當時的法律並未將原住民族墓葬列為保護對象，也未給予美國原住民族與白人相同的公民權（Trope and Echo-Hawk 1992）。當時原住民族的遺骸與文物，被當成是收藏或研究的標本或物件，不像其他歐洲移民的骨骸被視為先人或祖先（Cryne 2009: 102）。

此外，美國原住民族當時的處境與人類學家對原住民族文化存續的理解也激發各種「收藏」原住民族的行為。由於戰爭、疾病、種族屠殺與殖民統治的緣故，造成原住民族人口大幅減少，原住民族因而被認定是一個即將消失的種族。20世紀之



圖4 被稱為美國人類學之父的Franz Boas，當他在北美洲西北海岸進行研究時，白天進行Kwakwaka'wakw族的民族誌調查，晚上則偷偷掘族人墓葬，取得先人遺骸做為科學研究樣本。
（圖片來源：https://en.wikipedia.org/wiki/Franz_Boas，2021年6月28日上線）

交的人類學家發展出搶救人類學，收藏是為這些即將消失的人群留下物質證據的方法。在此同時，那些挺住疾病肆虐而存活下來的原住民族，他們面臨著強大的同化壓力。美國政府制定一系列同化政策，由政府出資的寄宿學校更試圖切斷原住民族孩童與其族群文化之間的關連。在這個對原住民族非常暴力與苦痛的時期，許多收藏家積極找尋所謂最為純正的文物。根據估計，在1990年，有30萬到250萬具原住民族先人遺骸與數百萬的文化物件被收藏在各地的博物館、聯邦機關與私人收藏家的手中（Echo-Hawk and Echo-Hawk 2002: 180）。

面對這樣的境況，族人一直試圖透過法律和其他方式進行抵抗。只是，當部落要求返還的時候，又面臨法律問題。在歐美法律傳統下，遺骸的權利屬於直系親屬，無論是部落、氏族或其他部落組織都沒有權利要求返還（黃之棟 2019：72）。經過不斷地爭取，這樣的狀況終於開始產生轉變。1924年，美國原住民族終於獲得公民權（Trope and Echo-Hawk 1992: 46），接著是1960年代開始的原住民族運動。所有的努力，隨著1990年NAGPRA的頒布，終於逐步獲得實現。誕生於這種脈絡下的NAGPRA，也成為一部揭露與修復歷史不正義的法案。

III.NAGPRA 的法律內涵

如此大量的原住民族先人遺骸與文化物件被博物館與聯邦機構收藏的事實，以及原住民族普遍遭受的不平等待遇與同化政策等力量的共振之下，美國在1960年代肇生原住民族運動，試圖修正過去的錯誤，扭轉國家與原住民族之間的權力關係。NAGPRA的頒布施行標誌著數十年來科學家、博物館館員、原住民族領袖與民運份子關於原住民族先人遺骸、以及神聖、墓葬與集體共有物件控制權爭論的最高點。作為法案，NAGPRA面對的是墾殖國家對原住民族造成的歷史傷痛與不公義。雖然NAGPRA不是一個完美的法案，但這為國家與原住民族的和解踏出正確一步。本節將簡述NAGPRA的條文內容與各項爭議，作為理解原住民族社群與博物館共作計畫的基礎。除非另有引用，本節內容主要摘錄黃之棟於2019年發表的〈帶祖先回家的法律？美國原住民族墓葬保護暨返還法的困境〉文中「NAGPRA的定義與規範意旨」一節。

1990年通過的《美國原住民族墓葬保護暨返還法》，規範的對象為接受美國聯邦補助的機構和博物館，私人、各州或地方層級的單位，基本上都不在規範之列。同樣的，骨骸和文物必須是在聯邦或部落隸屬的土地出土，才適用這個法案。至於



請求權人，只限於聯邦承認的部落才可以要求返還。返還標的則限定在美國原住民族的骸骨。除此之外，NAGPRA也對相關名詞給予嚴謹的定義。例如，所謂的原住民文化物件（cultural items）包含幾種類別：神聖器物（sacred objects）、附屬陪葬品（associated funerary objects）、非附屬陪葬品（unassociated funerary objects）和文化襲產（cultural patrimony）等類型。至於NAGPRA的規範內涵大致可分成三個核心進行處理，分別是返還、未來處理方式、遺骨與文物買賣。

首先，關於返還的部分，該法要求聯邦機關與受聯邦補助的博物館將遺骸與陪葬品歸還給提出返還要求的後裔，或是與該物件具有文化隸屬關係的部落（culturally affiliated tribes）。另外，該法也要求博物館等機構提交遺骸與陪葬品的典藏清冊，且須載明文化隸屬關係等資訊。接著，這些機關或機構必須通知可能有隸屬關係的部落，讓他們可以開始準備返還的申請。除了清冊之外，非附屬陪葬品、神聖器物、文化襲產等也必須提供摘要報告（summary）。典藏機構接受原住民部落提出的返還申請後，必須向原住民部落尋求諮詢，在文物歸還或處置方面達成協議。

該法的第二個核心在於未來的處理，亦即規範日後若在部落或聯邦土地上發掘出原住民族遺骨或物件時，後續處理與歸屬的方式。基本上，直系後代子孫擁有最優先的權利，其次是支配該部落土地的部落，再者是在聯邦土地出土或發現，但最具有文化隸屬關係的部落，最後則是與該聯邦土地最具紐帶關係的部落。值得注意的是，這裡所稱的「部落」是聯邦政府認定的部落，不包括各州或地方指定的部落。此外，該法也規定在部落土地進行挖掘時，需先徵得部落的同意；在聯邦土地上挖掘時，必須告知與諮詢有關部落。若物件是在無意中被發現，則必須暫停工作並告知相關部落。

總而言之，NAGPRA明訂的程序主要由以下幾個環節組成：確認（identification）、諮詢（consultation）、告知（notification）與實際的返還。一旦接到提出的申請，博物館與各機關就必須著手確認該申請人為遺骸的後代子孫或相關的部落。此時，各機關依法必須諮詢部落官員、傳統領袖、直系親屬等，以確認文化上的隸屬關係。為加快返還案件的審理，聯邦政府也會給予部落、原住民族團體或博物館一定的經費補助以進行確認。一旦隸屬關係獲得確認，各機關必須正式通知遺骨或物件的直系親屬、部落或相關組織，並報請內政部將該訊息刊登於政府公報。當上述程序都完成之後，實質的返還才會正式展開。不過，具體的返還時間、方式等事項，基本上還是透過與利害關係人的協商來確認。

對美國原住民族而言，NAGPRA提供對原住民族墓葬的保護，保障原住民文化資產不被非法商業販售，更提供原住民族重新取回神聖器物、文化遺產、先人遺骸與墓葬物件的法律依據。法案保障原住民族的文化權，增加博物館與原住民社群之間的溝通，促使兩方建立新的合作關係。然而，法案實際執行的過程中仍有一些事項，例如文化隸屬關係的判斷或文化上無法確認的物件，都需要進行裁決，爭議也由此產生。正如Chip Colwell（2015）的批評，NAGPRA表面上似乎給予部落權力，實際上，博物館和聯邦機關仍然保有最終的決定權。Colwell主張，NAGPRA立法初衷在試圖讓博物館和收藏機構中的原住民藏品資訊更加透明化，由此改變博物館與部落之間不對等的權力關係。然而，法案的實際執行卻只是更加強化這種既存的權力結構。例如，提出返還申請者必須是美國聯邦政府認定的部落。根據美國州議會全國會議（National Conference of State Legislatures）網站的統計資料，目前聯邦政府認定的原住民部落有574個，仍有數百個原住民部落並未獲得認定。

另一項權力的不對等在於博物館依舊擁有決定哪些先人遺骸及物件與現在什麼部落具有文化隸屬關係的權力。雖然在法案的設計上，要求博物館必須諮詢原住民部落，但這種諮詢過程並未被嚴格定義。此外，法案執行過程中「文化上無法確認的人體遺骸」（Culturally Unidentifiable Human Remains）的大量出現，也讓博物館這類收藏機構得以繼續合法擁有遺骸與文物。這也讓人質疑，博物館是否技術性操弄文化隸屬關係以拖延物件的返還。

在以下的內容中，將透過幾個原住民社群返還藏品的案例，探討原住民社群的主體性，以及他們如何理解與挪用NAGPRA設定的規則，突顯藏品的象徵意涵，建構與博物館的關係。

IV. 返還儀式：是原住民族主權的表達？還是既存權力結構的再確認？

返還中舉行的儀式是最具引人注目、也最具情緒性的活動。Laura Peers將這種包含著原住民代表與博物館館員的返還活動視為「儀式」，並主張返還活動是「正式的行動……無論是博物館館員依據其機構文化所進行的展演，甚至包括原住民的請求者也在其中表達他們的觀點」（2017: 13）。Aldona Jonaitis於2017年發表的文章“Tlingit Repatriation in Museums: Ceremonies of Sovereignty”中也同樣發現，Tlingit族人在博物館

中舉行的返還活動成為包含Tlingit族人與博物館館員的儀式。在返還活動中，這些不同群體互相連結成一種臨時性的聯盟，在其中，他們的差異被抹除，在返還活動舉行的當下，殖民者與被殖民者成為一個整體。Jonaitis更進一步認為，發生在博物館中的博物館館員與Tlingit族人的這些複雜的儀式性互動，再現為一種關於文化自決的措辭，並將這樣的返還過程稱為「返還主權」（repatriation sovereignty）（2017: 56）。

Jonaitis在文章中提及，Tlingit族人在許多返還的儀式場合進行的展演，實際上不必然與返還本身有關，展演之目的在於展現所有權，這是一種超越或展現在博物館領域之上的暫時性權力。Jonaitis更進一步指出，返還活動在一種儀式脈絡中舉行，Tlingit族人關於原住民族主權的主張，以及博物館館員擁有的那種歷史性機構的價值，在返還活動中產生共融，創造出一種共同性。在活動的當下，殖民者與被殖民者之間創造出一種更為平等的關係。那些體現Tlingit氏族歷史的歌謠、舞蹈及演說，被用來強化並闡述他們對於原本為美國的博物館所收藏的那些神聖性文化襲產的權利，藉此再現關於主權的表述（2017: 50）。即使是那些最終遭到否決的返還申請，博物館有時還是會出借這些物件給族人在potlatch宴會中使用，這是在NAGPRA施行前不曾發生的現象。

作為法案，返還中的活動並非是NAGPRA實踐的要件，相反的，這些活動是返還過程中族人自主性的創造。在這之中，部落、機構與個體的關係產生重要的文化影響。在文章中，Jonaitis生動且詳細描述Tlingit族人進入博物館典藏庫房時的吟唱、擊鼓等行為，這些作法展現族人以自身文化邏輯理解博物館藏品的方式，成為對藏品主權的表述。進入博物館的族人努力教導博物館館員正確對待物件的方式，例如怎樣的歌應該由怎樣的人來吟唱。這樣的作法在博物館內創造出一個屬於Tlingit的空間，Tlingit的文化價值被非族裔的館員遵行，符合Tlingit文化規範的方式被採用，成為對待藏品的正確方式。返還活動整個過程帶來的種種影響，不僅讓這些行動不再只是例行的儀式展演，反而透過儀式，體現物件與族人的過去、現在與未來的緊密連結。

Jonaitis更進一步主張，返還是不同文化與價值的相遇（同上引，頁51）。返還中刻意設計的儀式讓博物館館員承認Tlingit認識論的存在，在儀式的當下，館員身上承載的機構性殖民價值被暫時弱化。更值得注意的是，返還之後的種種後續互動，包括三名丹佛自然科學博物館館員被部落中的氏族收養，成為氏族中的一份子，或是邀請館員一同參與重要儀式等種種作法，借用Jonaitis的話，都是用來「將

博物館館員轉變成信徒」(Transforming Museum Staff into Believers)的方式。這種種的作為也是族人從他們主體性的出發、藉以強化他們與博物館連結所採行的策略，背後涉及另一種價值與觀點的被接受。

然而，在Laura Peers於2017年發表的文章“The Magic of Bureaucracy: Repatriation as Ceremony”中，卻以批判性的角度對這些看似正面與樂觀的發展加以評論。她認為NAGPRA的確促成博物館和部落發展出各種不同型態的共作計畫，除此之外，什麼都沒有改變。根據她的觀察，返還儀式的影響幾乎微乎其微。當博物館館員與原住民社群代表一同哭泣與祈禱的當下，儀式或許創造出一個讓參與者感到彼此交融的時刻；然而，活動一旦結束，博物館仍繼續擁有物件、繼續擁有認定物件「文化隸屬關係」的權力、繼續裁決哪些返還的要求可以被接受、哪些要求被駁回。博物館體現的殖民權力結構看起來不曾受到返還儀式而改變 (Peers 2017: 18)。

V. 新觀念的提出：Propatriation (先制返還)

從法律層面與文化層面而言，即使NAGPRA存在本質上的不完美，並給予族人過多的美好期待，然而，NAGPRA已在現有的國家體制中打開一個空間，讓原住民社群與博物館共同思考如何建立新的關係與互動。在Emily Moore於2010發表的一篇文章“Propatriation: Possibilities for Art After NAGPRA”中，以博物館中新雕刻圖騰柱取代返還圖騰柱的重新製作為例，提出propatriation (先制返還) 這個新觀念。在博物館史中，在19世紀末，數以百計的北美洲西北海岸原住民的圖騰柱遭到竊取並輾轉收藏到各地的博物館中。Moore在文章中提到，Edward H. Harriman遠征隊於1899年來到阿拉斯加最南端的Gaash村。這裡原本是Saanya Kwáan族人 (Tlingit族的分支) 的家園，因為躲避天花等傳染病的肆虐，族人紛紛於1892年左右搬離。當遠征隊的隊員來到此地時，這裡已經是一個無人居住、被廢棄的村子，隊員們在未經同意的情況下大肆搜刮村中的物件，包括被留在當地的圖騰柱。

值得注意的是，這些遠征隊隊員和博物館館員認為他們搜刮村中物件的行為是出於一種崇高的目的：在19世紀末與20世紀初，博物館和世界博覽會是教育大眾關於世界文化多樣性與生物多樣性的場合，收藏是為了公眾教育之目的而存在。然而，弔詭的是，對Saanya Kwáan族人而言，即使他們已不再居住於Gaash村中，並不代表他們全然放棄對這片土地及所有物的權利。



2001年，正好是Edward H. Harriman遠征探險的100週年，有四間博物館，包括哈佛大學的皮博迪考古學與民族學博物館（Peabody Museum of Archaeology and Ethnology at Harvard University）、國立美洲印第安人博物館（National Museum of the American Indian）、伯克自然史與文化博物館（Burke Museum of Natural History and Culture）及芝加哥菲爾德博物館，在Tlingit族人提出返還要求後，同意歸還圖騰柱，返還行動同時建立Tlingit族人與博物館之間的新關係。返還之後，當地一間名為Cape Fox的原民公司分別捐贈西洋杉木給這四間博物館。為了慶賀返還，這四間博物館委託Tlingit族的雕刻師Nathan Jackson與他的兒子Stephen Jackson雕刻新的圖騰柱，取代博物館中已經返還的物件。Moore為這種越來越普遍的做法創造出一個新字：propatriation（先制返還），這是從proactive approach to repatriation（採取先發制人主動作法的返還）這個句子而來的創字，亦即接受返還物件的部落或是後代子孫主動送給博物館一個物件，做為返還行為的標誌。藉由這樣的案例研究，Moore發現，嚴格來說，返還並不是一種賠償的作法。相反的，這是一種互惠的行為，目的在Tlingit與博物館之間，建立起某種類似禮物交換的平衡關係，這正是美洲西北原住民文化價值所在（2010: 133）。這樣的作法也充分呈現Tlingit的主體性，亦即透過這樣的作為將博物館放置在一個新的、由Tlingit定義的互惠關係中。另一方面，博物館也透過委託當地的藝術家製作Tlingit雕刻的方式進行彼此間關係的確認。此外，在這篇文章中，Moore也分析由Nathan Jackson與Stephen Jackson雕刻的圖騰柱在這幾個美國博物館展廳中造成的影響。她主張，這種「先制返還」的作法讓博物館原住民化，在展廳中Tlingit族人的價值觀得以被用來詮釋Tlingit的藝術（同上引，頁125）。

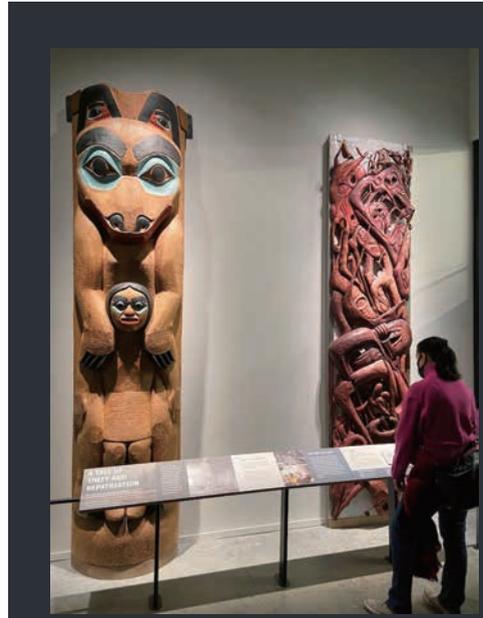


圖5 美國伯克自然史與文化博物館中展示由Tlingit族雕刻師Nathan Jackson（左）與其子Stephen Jackson（右）在藏品返還後接受博物館委託雕刻的圖騰柱。（圖片來源：Stephen Nash攝，SAPIENS 2021）

從Moore引用的案例中可以得知，物件不只是物理性的物件，而充滿神聖與儀式意涵，以及重要的記憶。這也說明了，返還只是開始，絕不是終點。「先制返還」提供一個微小、但卻重要的方法達成NAGPRA非預期的目標：促進博物館與原住民社群的共作關係，將博物館空間原住民化，以主動再現原住民族的世界觀。

VI. 結語：返還對歷史的盤整、重述與修補

在這篇關於NAGPRA的文獻回顧裡，一開始已清楚點出NAGPRA是產生於美國原住民族與國家之間特殊的歷史與權力脈絡的一套法律架構。本文試圖進一步探討，如果NAGPRA產生的返還是文物或先人遺骸另一個方向的移動（亦即從博物館等收藏機構移動到原住民社群），則會帶出什麼值得討論的議題？過去的研究已經指出，博物館的收藏和展示呈現的是特定歷史脈絡下發展出來的觀點（例如殖民下的收藏與展示），那麼當這些具有文化意涵的物件返還至原住民社群時，過程中必須處理的不會只有涉及實體物件歸還之法律層面的議題，更包括看待物件的觀點、對物件的詮釋權、原住民社群對收藏的觀點、以及原住民社群與博物館或國家之間權力關係的轉變等。

即使NAGPRA存在著制度上的不完美，但仍不減其重要性。這項法案已經讓人類學和博物館承認與面對過去收藏行為的不公義，NAGPRA提供一套法律架構，以符合倫理的做法彌補過去不正義的行為。對原住民社群而言，返還申請的通過、物件或先人遺骸的返還，對他們的心理帶來極大的療癒與安慰。這也呈現NAGPRA最主要的宗旨就在於透過一系列制度性安排，促成原住民社群、博物館、行政機關和主流社會接觸的契機。這是一種多層次關係的建立，包括原住民社群與國家、博物館與收藏機構、以及原住民族對自身族群歷史與文化等幾個層面。雖然NAGPRA施行的這30年來，已經達成種種進展，Daehnke與Lonetree（2011）依舊提醒我們，當對NAGPRA進行評估時，不能只用一種進步的論述，或是將NAGPRA等同於去殖民的方式來理解。他們更進一步指出：「返還是共作最重要的面向，如果考古學家在決定美國原住民族人體遺骸歸屬時沒有站在部落的立場，那麼其他形式的共作就顯得毫無意義」（2011: 96）。這句話已經清楚點出，對原住民社群而言，返還的重點並不侷限於實體物件的歸還，實際上，物件反而成為一種媒介，重點在於翻轉既有權力關係、認識論與詮釋權。



透過NAGPRA，我們看到的是一幅物件流動的圖像，無論在過去或現在，在流動的過程中，物件對不同群體投射出不同的文化意涵。文物返還不是僅僅將物件交還給原住民社群，而是在過程中，進行歷史的盤整、重述與修補。不同參與者從不同的角度重整脈絡，將物件重新放置在族群文化或機構當代應有的脈絡中。在這過程中，文物填補了歷史的空白，並在當代脈絡裡被重新詮釋，並獲得文化活力。實際上，對原住民社群而言，從當代的角度來看，物件的文化性被突顯，物件成為族群歷史與記憶的一部份。博物館藏品除了被用來進行技術與記憶上的重建，還包括社會記憶的重建，並成為部落面對當代社會的重要資源；透過「先制返還」也成為轉變博物館性質的重要媒介。從文中提到的兩個發生在美國的案例裡可以看到，當藏品返還給部落之後，博物館與藏品之間的關係並沒有被切斷，相反的，接受物件返還的原住民社群主動將藏品納入成為部落資源的一部份。亦即，當藏品被重新放回當代原住民社群的過程中，博物館也被納入這個透過物件建構的社會網絡，進而達成博物館的原住民化，或是將博物館轉變為展現多元價值的場域。在過去，博物館館員習慣將文物當成標本、是學術研究的材料，與文化有關，但不直接等同於文化。文物返還後，原住民社群將他們對文物的理解（或許可稱為認識論）帶入博物館場域中，呈現對物件的多元理解，也改變館員對物件的認識。這種更為深層、卻又隱晦的改變，可說是NAGPRA非預期的重要貢獻。■

引用書目

李子寧

2005 〈從殖民收藏到文物回歸：百年來臺灣原住民文物收藏的回顧與反省〉。刊於《博物館、知識建構與現代性》。王嵩山編，頁23-36。臺中：國立自然科學博物館。

花孟璟

2017 〈台大願遷馬遠遺骨 布農族人促建紀念館〉。「自由時報網頁」，<https://news.ltn.com.tw/news/local/paper/1116866>，2021年6月28日上線。

施明發

1999 〈克服困難迎接二十一世紀〉。刊於《臺灣省立博物館九十年專刊》。李子寧編，頁50-69。臺北：臺灣省立博物館。

胡家瑜

1994 〈民族學收藏與原住民文化保存的問題〉。《博物館學季刊》8(3)：11-17。

陳翼漢

2003 〈博物館的藏品是誰的？：幾個文物回歸的例子初探〉。《博物館學季刊》17(3)：35-52。

黃之棟

2019 〈帶祖先回家的法律？美國原住民族墓葬保護暨返還法的困境與啟示〉。《政治科學論叢》79：69-98。

楊綿傑

2020 〈愛丁堡大學藏牡丹社事件原民頭骨 原民會：校方有意願返還〉。「自由時報網頁」，<https://news.itn.com.tw/news/life/breakingnews/3142163>，2021年6月28日上線。

Atalay, Sonya, Jennifer A. Shannon, and John Swigger

2017 Journeys to Complete the Work: Stories about Repatriations and Changing the Way We Bring Native American Ancestors Home. *NAGPRA Comics*, <https://blogs.umass.edu/satalay/repatriation-comic/>, accessed May 30, 2021.

Colwell, Chip

2015 Curating Secrets: Repatriation, Knowledge Flows, and Museum Power Structures. *Current Anthropology* 56: s263-s275.

2017 *Plundered Skulls and Stolen Spirits: Inside the Fight to Reclaim Native America's Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Cryne, Julia A.

2009 NAGPRA Revisited: A Twenty-Year Review of Repatriation Efforts. *American Indian Law Review* 34(1): 99-122.

Daehnke, Jon, and Amy Lonetree

2011 Repatriation in the United States: The Current State of The Native American Graves Protection and Repatriation Act. *American Indian Culture and Research Journal* 35(1):87-97.

Duthie, Emily

2011 The British Museum: An Imperial Museum in a Post-Imperial World. *Public History Review* 18: 12-25.

Echo-Hawk, Walter R., and Roger C. Echo-Hawk

2002 Repatriation, Reburial and Religious Rights. In *American Indians in American History, 1870-2001: A Companion Reader*. Sterling Evans, ed. Pp. 177-193. Westport, CT: Greenwood Publishing Group.

Gunn, Steven J.

2009 The Native American Graves Protection and Repatriation Act at Twenty: Reaching the Limits Is Our National Consensus. *William Mitchell Law Review* 36(2): 503-532.

Jonaitis, Aldona

2017 Tlingit Repatriation in Museums: Ceremonies of Sovereignty. *Museum Worlds* 5: 48-59.

Moore, Emily

2010 Propatriation: Possibilities for Art After NAGPRA. *Museum Anthropology* 33(2): 125-136.

Nash, Stephen E.

2021 How Museums Can Do More Than Just Repatriate Objects. *SAPIENS*, <https://www.sapiens.org/column/curiosities/propatriation-nagpra/>, accessed May 14, 2021.

Nash, Stephen E., and Chip Colwell

2020 NAGPRA at 30: The Effects of Repatriation. *Annual Review of Anthropology* 49: 225-39.



Pearce, Susan

1992 *Museums, Objects and Collections: A Cultural Study*. Great Britain: Leicester University Press.

Peers, Laura

2017 The Magic of Bureaucracy: Repatriation as Ceremony. *Museum Worlds* 5(1): 9-21.

Platt, Tony

2011 *Grave Matters: Excavating California's Buried Past*. Berkeley, CA: Heyday.

Simpson, Moira G.

2001 *Making Representations: Museums in the Post-colonial Era*. London: Routledge.

Stocking, George W.

1985 Essay on Museums and Material Culture. In *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture*. George W. Stocking, ed. Pp. 3-14. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

The New Yorker Instagram

2018 Now we're leaving the hall of stuff we stole from other cultures and entering the hall of stuff we paid too much for. Instagram, <https://www.instagram.com/p/BpLUBqJAFWj/>, accessed June 28, 2021.

Trope, Jack F., and Walter R. Echo-Hawk

1992 The Native American Graves Protection and Repatriation Act: Background and Legislative History. *Arizona State Law Journal* 24(1): 35-77.

防疫與抗爭的雙重困境： 砂拉越疫情間的濫伐問題

顏仕宇

真理大學通識教育中心專任研究助理

英國湯森路透基金會（Thomson Reuters Foundation）在年初發文指出，國際森林濫伐在新冠肺炎疫情升溫下有增加的趨勢（Taylor 2021）。濫伐問題之所以在此時引起關注，除了顯露生態多樣性危機與企業供需關係的競爭，也涉及環境監管單位的執法失能和環境保護經費緊縮等現實面。另，原料人力的運輸也催化城鄉間人口移動頻率，增加原住民族社區的感染風險。聯合國糧食及農業組織（Food and Agriculture Organization of the United Nations）也線上集體討論如何從國際森林永續管理機制來協助相關國家修復因環境開發而失衡的社會防疫，並保障穩定的糧食供應。¹

馬來西亞去年施行全國行動管制防疫限令，但砂拉越（Sarawak）原住民族社群冒著染疫風險同時發起反伐木抗議行動。²此源於他們對三林（Samling）伐木集團的不滿，後者在疫情間不減林業活動，加上其門下兩家森林管理單位獲得大馬木材認證理事會（Malaysian Timber Certification Council, MTCC）在4月份頒發的執業准證。林地濫墾嚴重影響分佈於中北部區域的本南（Penan）和肯雅（Kenyah）人的防疫生活（圖1）。伐木公司為了控制人力成本，私自聘雇非法廉價勞力，使得實名疫調出現漏洞。疫情間失業率上漲，伐木公司藉以舒緩生計壓力的名義招攬原民青年充當臨時工，使得青年與部落其他成員在防疫和抗爭的共識上出現分歧。當代青年多為離鄉到城市打工或受聘在伐木場工作，生活飲食長期建立在金錢消費的即時取得上，因此疫情也曝露了部落內部食材生產協作網絡的斷層危機，包括小型農耕和野菜採集等土地實作。

原運網絡背後可見非政府組織的參與，如「砂拉越拯救河流聯盟」（SAVE Rivers）與「大馬自然之友」（Sahabat Alam Malaysia, SAM），亦跨國連結美國「婆羅洲計畫」（The Borneo Project）及瑞士「布魯諾曼瑟基金會」（Bruno Manser Fund）。他們正

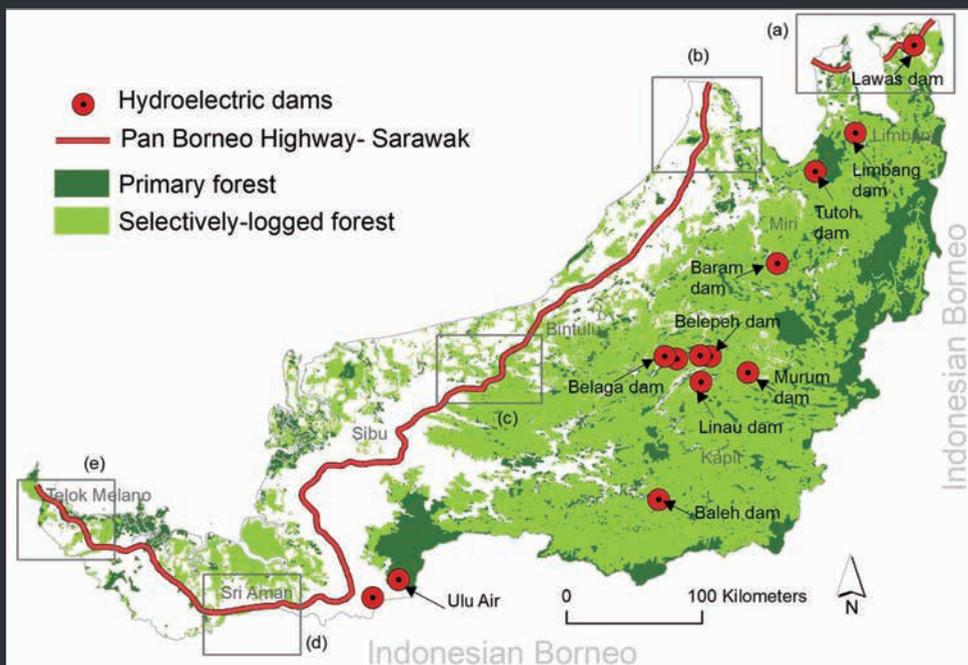


圖1 示意伐木與其他開發計畫在砂拉越的分佈情況。
 (圖片來源：Alamgir et al. 2020: 10)

圖2 「砂拉越拯救河流聯盟」(SAVE Rivers)在去年號召「停止砍伐」的線上連署活動，向「泛歐森林驗證體系」(Pan European Forest Certification, PEFC)委員會發聲請願，並在今年5月進行實體抗議。
 (圖片來源：The Borneo Project 2021)



式發函控訴MTCC等國家認證單位，指控木材認證程序的不透明化並有違國家所提倡的永續管理宗旨。三林集團則認為，指控本身不僅企圖詆毀國家森林認證體制的名譽，同時也藐視PEFC在國際上的行政正義(圖2)。另，MTCC也聲稱他們在頒佈准證前就已先發文召集地方領袖出席官方協商會議，認為皆符合《聯合國原住民族權利宣言》的「自由、事前、知情同意」(free, prior, informed consent)原則。然實際上，官方的發文通知過於臨時倉促，導致各區原民領袖無法充裕地準備公文和



圖3 《馬來西亞前鋒報》報導政治領袖針對國內近期的反伐木聲浪發表爭議性言論，表示任何抗議行動都無法撼動伐木業。（圖片來源：Utusan Malaysia 2021）

通勤，且族人也在語言交涉（英文和馬來文行政術語）上處於弱勢，實則沒有平等對話的協商空間。³

政治領袖慣常以經濟為上的治理邏輯來看待原住民社群的訴求，認為這是國家政治歷史的既定現實，也是與國際市場脈搏連通的關鍵優勢（圖3）。砂拉越政府自2008年致力推動「再生能源走廊特區」（Sarawak Corridor of Renewable Energy, SCORE），強調與國外綠色能源企業合作，以水力發電和造紙業等十大關鍵永續發展為目標。例如中國的山鷹造紙企業便以「綠色資源綜合利用」的技術方案在2019年與砂拉越經濟發展局簽署紙漿工業備忘錄。

歐洲去年因疫情全面性管制邊界的貨運量，使得紙漿原料短缺；另，民間因封城而爭相搶購衛生紙，導致供應鏈失衡（Naidu and Cavale 2020）。衛生紙原料多為混合由寒冷地區針葉軟質木所製的長纖木漿與熱帶地區之闊葉桉樹的短纖木漿。然而短纖木漿價格更為低廉，因此國際市價牽動的考量多以南美洲和亞洲等熱帶林業輸出作為替代。以亞洲衛生紙市場來說，硬質木的桉樹因生長快速和具高經濟價值，故常見於馬來西亞等主要仰賴林木業輸出的國家更新造林管理計畫。⁴

顯然「綠色永續」此環境價值信仰讓各方得以正當表述立場和動員關係。大馬林業現況促使我們反思原住民族困境其背後潛在的羈絆。疫情不僅是公衛醫療問題，也是林業經濟與原住民族土地權等環境正義的另一面，當中更突顯全球、國家與地方社會在永續治理尺度上互為牽制的行動網絡，值得後續關注。■

附註

- 1 聯合國糧食及農業組織於去年召開線上研討會，討論林業學在新冠肺炎疫情影響下的未來走向，議程詳情請參閱聯合國糧食及農業組織官網：<http://www.fao.org/about/meetings/cofo/covid-19-forestry-webinar-week/programme/en/>。

- 2 本文使用Sarawak一詞的中譯，乃根據馬來西亞華語規範理事會在參考華族文化協會的建議下於2004年的官方宣佈，將Sarawak統一譯為「砂拉越」。
- 3 官方與原民社群背後更深層的權力不平等關係，呼應國家法律在土地權上的話語霸權，即其法律效力凌駕傳統習俗的社會共識。像《1958年砂拉越土地法》或2015年修正訂立的《森林法令》，皆否定原住民族土地自主權的先驗，並以「永續森林」和「系統管理」等慣用價值論述來鞏固政府在林業巨大財庫的優勢。
- 4 林業出口產業其背後彰顯政權與森林治理機構之間在收益分割上的裙帶關係，甚至鞏固泰益瑪目（Abdul Taib Mahmud）在砂拉越超過三十餘年的首席部長政權地位（參Faeh 2011; Straumann 2014）。泰益瑪目隨後在2014年宣佈退位，後來在2017年上任的現任首席部長阿邦佐哈里（Abang Johari Tun Openg）著手打擊非法伐木活動，在環境開發上主張以科學治理和推動如水力發電等再生能源計畫，凸顯政府在環境治理論述上的動機轉向。

引用書目

Alamgir, Mohammed, Mason J. Campbell, Sean Sloan, Jayden Engert, Jettie Word, and William F. Laurance

2020 Emerging Challenges for Sustainable Development and Forest Conservation in Sarawak, Borneo. *PLoS ONE* 15(3): e0229614.

Faeh, Daniel

2011 Development of Global Timber Tycoons in Sarawak, East Malaysia. Switzerland: Bruno Manser Fund.

Food and Agriculture Organization of the United Nations

2021 COVID-19 Forestry Webinar Week. FAO, <http://www.fao.org/about/meetings/cofo/covid-19-forestry-webinar-week/programme/en/>, accessed June 7, 2021.

Naidu, Richa, and Siddharth Cavale

2020 Pulp Friction: Border Jams Delay Supply of Toilet Paper's only Ingredient. *REUTERS*, <https://www.reuters.com/article/us-health-coronavirus-toilet-paper-focus/pulp-friction-border-jams-delay-supply-of-toilet-papers-only-ingredient-idUSKBN21Q0HF>, accessed June 8, 2021.

Straumann, Lukas

2014 *Money Logging: On the Trail of the Asian Timber Mafia*. Basel: Bergli Books.

The Borneo Project

2021 Indigenous Communities Lodge Official Complaint against Malaysian Timber Giant Samling. *The Borneo Project*, <https://borneoproject.org/indigenous-communities-lodge-official-complaint-against-malaysian-timber-giant-samling/>, accessed June 8, 2021.

Taylor, Michael

2021 Pandemic Likely Made 2020 'Another Devastating Year' for World's Forests. Thomson Reuters Foundation, <https://news.trust.org/item/20210225225858-uhuc>, accessed June 7, 2021.

Utusan Malaysia

2021 Lori Balak Berjalan Sampai Kiamat. *Utusan Malaysia*, <https://www.utusan.com.my/berita/2021/06/lori-balak-berjalan-sampai-kiamat/>, accessed June 7, 2021.

當蔡總統與桃山民族實驗小學的孩子相遇

——由歌而始，開通一條學校與部落分享分擔的「tuqi-路」

Yayut Isaw 蘇美娟

新竹縣桃山民族實驗小學校長

2021年4月23日下午，蔡英文總統在原住民族委員會夷將·拔路兒主委、教育部蔡清華政務次長、立法院伍麗華委員、新竹縣楊文科縣長陪同下訪視新竹縣五峰鄉桃山民族實驗小學，蔡總統對部落、學校共同為泰雅孩子學習自身民族文化所作的努力，深表肯定。

桃山國小在過去九年一貫課程架構下，努力發展泰雅音樂特色課程—泰雅傳統器樂與歌謠。多年努力下，不僅是縣賽、全國賽各項合唱比賽的常勝軍，曾兩度獲邀至總統府雙十國慶典禮領唱國歌，也錄製了四張音樂專輯：第一張專輯《桃山小學的夏天音樂課》，獲得第18屆金曲獎最佳跨界音樂專輯獎；第二張專輯《聽見桃山》，記錄部落各式各樣的聲音，獲得各界肯定；第三張專輯《霞喀羅精靈的秘密語》¹獲得第24屆金曲獎傳統音樂類專輯獎，同時入圍專輯歌曲詮釋的肯定；第四張專輯《迴響 霞喀羅溪畔》熱銷4000多張，成為支持桃山孩子們遠赴德國參加「第11屆布拉姆斯國際合唱音樂節暨合唱大賽」的主要經費。

近十幾年來，桃山孩子們從學習歌謠開始，由點而線而面，在108學年度學校正式轉型為民族實驗小學，致力發展泰雅族文化教育、藝術教育，並努力提升孩子基本學力。藝術課程內容包含：（一）音樂：泰雅歌謠、泰雅樂器、弦樂、鋼琴、合唱等；（二）視覺藝術：國畫、書法、繪畫、多媒材等；（三）表演藝術²：肢體及聲音開展、角色扮演、傳統戲曲、戲劇體驗、劇本創作等。泰雅文化課程發展五大主軸課程—「山林智慧」、「彩虹編織」、「部落史地」、「部落食農」、「泰音雅樂」，依部落生活節奏、時令、祭儀……螺旋式發展一至六年級文化課程。

當天，校方成果展示分為靜態展示、動態展示兩個部分。

靜態展示，展示了孩子們藝術課程的視覺藝術作品以及文化課的小小成品，如：薯榔染織、藤編、編織、弓織等作品，以及孩子製作的魚筊、去年收穫的小米（見圖1之校園小米田），及孩子們所繪製的族語繪本、泰雅族北遷路線圖、Pskwalan（白蘭）部落泰雅人遷徙路線圖，還有部落水質調查研究心得以及師生們以3C記錄、整理的文化課影片及相片，琳瑯滿目。

在動態展示方面，桃山孩子們展演藝術課學習的成果：泰雅歌謠、傳統器樂、弦樂等（圖2）；在文化課程上，孩子們成為蔡總統的小小老師：桃山孩子Saholo（錫安）、Pitay（沛穎）透過自己種植小米時的影片紀錄，向蔡總統等人講解如何以自然農法改善土質、提升小米的產量（圖3）；對於霞喀羅溪水質的議題孩子們表達了關切，孩子們深刻體認土地利用與溪澗水質安全之間的連結；在部落耆老Pitay Watan（陳鳳嬌）老師與桃山孩子Pitay（芷侖）、Kaway（甜琪）的指導下，蔡總統完成泰雅傳統民俗植物薯榔的手作染布。傳統泰雅家屋及穀倉是校園最美的一角，耆老Pasang Hayung（韋建福）老師帶領桃山孩子Lawa（婷馨）一起為蔡總統解說泰雅深山家屋半穴居的結構與文化意涵。孩子們表現出的自信，讓蔡總統

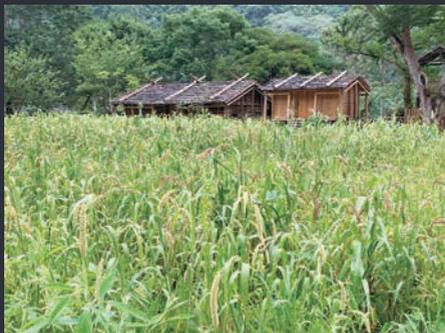


圖1 新竹縣桃山民族實驗小學校園中的小米田。（圖片來源：桃山民族實驗小學提供，2021/4/23）



圖2 新竹縣桃山民族實驗小學的孩子們為總統表演弦樂、泰雅樂器及泰雅歌謠。（圖片來源：桃山民族實驗小學提供，2021/4/23）



圖3 新竹縣桃山民族實驗小學的孩子們介紹小米課程。（圖片來源：桃山民族實驗小學提供，2021/4/23）



圖4 新竹縣桃山民族實驗小學的孩子們與總統合照，總統對孩子們表現讚不絕口。
（圖片來源：原住民族委員會提供，2021/4/23）

讚不絕口（圖4）！

在「和部落一起呼吸的課程脈動」中，師生以部落為教室，透過實作、踏查、觀察、探索、互動、反思、議題討論等跨領域並結合五感體驗的學習，了解家鄉，了解泰雅gaga'。從歌謠開始，泰雅文化以學校為點，整合部落豐富的人文、自然、人力等資源，開展出一條學校與部落分享分擔的「tuqi-路」，讓泰雅文化成為學校、部落活生生的存在。學校老師期待，當小小孩將來成長為部落青年，能自發透過互動、反思、認同與實踐，成為讓部落更好的中堅力量。

新竹縣目前有五所實驗學校，分別是尖石國中、葛拉拜³民族小學、嘉興國小、新樂國小、桃山民族實驗小學，共組Tnunan課程發展策略聯盟，也將與南投縣、臺中市、苗栗縣、新竹縣、桃園市、新北市、宜蘭縣等七縣市之泰雅民族實驗學校共同發展泰雅族文化課程共備平臺，以發展更完整的泰雅族知識體系，分享分擔，互為支持，以利泰雅文化永續傳承。■

附註

- 1 「霞喀羅」是泰雅語Skaru'的音譯，在泰雅語中的意義是「烏心石樹」。Skaru'部落早期因遍佈烏心石樹而得名，位在新竹縣五峰鄉桃山村。流經桃山國小前的溪流即為霞喀羅溪，是頭前溪的上游。
- 2 桃山民族實驗小學的藝術課程旨在擴展孩子對藝術學習的不同視野與想像，所以課程安排上希望讓孩子接觸多元的內容。
- 3 葛拉拜民族小學前身即為尖石國小，Klapay（葛拉拜）部落為葛拉拜民族小學所在。

隱生之生

——賽德克族自治於高等教育的實踐

林淑雅

靜宜大學法律學系助理教授

維基百科這樣描述，隱生（Cryptobiosis）或潛生（潛在的生命）是一種生命狀態，是緩步動物用以抵禦不良生存環境（如缺氧、低溫、極乾燥等）的策略。例如遇到乾旱時，隱生動物可以將身體水份大幅減少、身體萎縮、停止新陳代謝，但當環境好轉時，又可以再次復甦過來。¹

原住民族的自我決定權能以及語言文化生命，面臨嚴酷的社會、法制環境時，某個角度來看也像採取隱生的方式，深沈低伏地屏息，維繫著日後甦醒的生命能量。隱生的生命狀態，不僅是因應外在環境變化、展現調適能力，也是一種內在運作。當然，綜觀國內外原住民族運動歷程，大部分民族無懼外在環境嚴苛，於主流社會中竭力發聲、爭取理解、主張權利。不過，對外漫長的權利爭取過程中，民族內部如何持守自我決定尊嚴，而非單純等待原住民族自治法立法通過？民族內部如何延續語言文化命脈，在原住民族語言發展法出現時立即醒轉而上？這是隱生之「生」所寓。

2013年於靜宜大學南島民族研究中心，依婉貝林老師（賽德克族，時任靜宜大學通識課兼任教師）與大家談著，個別原住民族的文化傳承無法從高等教育制度中受益，族人無法從高等教育或其他教育層級中系統性學習母體文化等問題。這些喟嘆轉化成行動共識：讓每一個民族自主決定適合自己的高等教育內容。

2015年賽德克族民族議會決議，同意與靜宜大學合作嘗試高等教育的創新工程。在民族議會總召集人瓦歷斯貝林號召之下，伊婉貝林立即籌組賽德克族教育委員會，核心成員為洪良全／Uya Pawan（Toda語群）、伊婉貝林／Iwan Pering（Tgdaya語群）、詹素娥／Lituk Teymu（Truku語群），每個語群再各邀請3-4位成員，開始賽

德克族文化傳承課程的密集討論。沒有錢就自掏腰包，沒有場地就遊牧於教會或誰家客廳，一次又一次商量著最具急迫性的文化領域、拜訪耆老與記錄、整理傳承課程主題。2018年靜宜大學獲得教育部核准通過設置「原住民族文化碩士學位學程」（下稱文化碩士班），2019年招收第一屆研究生，以賽德克族文化研究為課程核心，2021年下半年即將邁入第三屆。

文化碩士班入學口試委員，包括賽德克族三個語群代表，口試主要以賽德克族語進行問答。文化碩士班開設十門33學分賽德克族文化傳承課（另有研究方法與當代議題類課程），由耆老擔任授課教師，以全族語方式在賽德克族部落授課（圖1）。這些耆老透過賽德克族民族議會推薦，經外審以及校內各級教評會程序，由靜宜大學聘為技術級兼任教授、副教授、助理教授。為了顧及研究生族語能力與耆老教授的落差，賽德克族教育委員會為每一門文化傳承課安排文化講師（圖2），由他們依實際狀況做必要的翻譯、提問、解釋，並協助耆老教授教學行政事務，重建賽德克族祖、父（母）、子（女）三代共學精神。每一門文化傳承課都兼具傳承、調查、研究、培力功能，全程影音記錄，並由文化講師、研究生、族語教師、文史工作者協力逐字譯寫。2022年預計出版賽德克族藤編、樂舞、狩獵、織布四門課第一冊全族語教材。賽德克族教育委員會近乎每個月召開會議，與耆老教授、文化講師討論課程狀況，也與靜宜大學對口商議文化碩士班各項制度事宜。



圖1 Teymu Losi（簡阿守）耆老教授（右1）在他的個人獵場進行解說
（圖片來源：靜宜大學原住民族文化碩士學位學程提供）



圖2 Obing Nawi（郭蔡再妹）耆老教授（面對鏡頭右2）、Lubi Pihu（郭阿玉）文化講師（面對鏡頭右1）指導賽德克族傳統壘瓦式唱法
（圖片來源：靜宜大學原住民族文化碩士學位學程提供）



■ 圖3 賽德克族年祭前一晚的火占（圖片來源：林淑雅攝，2020/12/30）

賽德克族在高等教育領域的自治承擔，捲動越來越多族人參與，潛在的連結日益增廣（例如族語Wiki、小教、中教、師資培育、教材研發），也鼓舞了其他民族。

賽德克族年祭中斷了數十年，近年族人透過田野調查漸次重塑。年祭前一晚的火占儀式中（圖3），耆老會將燃盡成炭的火種以灰掩埋，隔日清晨若能成功重新點燃，則示吉。這個原來也是賽德克族獵人狩獵前判斷吉凶的儀式，如今在當代族人文化復振的火塘中復燃。隱生之時、灰燼之中，*Utux*的意志未可知，賽德克族人正在示範。■

附註

- 1 引自<https://zh.wikipedia.org/wiki/隱生>，2021年7月5日上線。

女身身影的少數民族知識

——摩梭與納西

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

Chao, Emily

2003 *Dangerous Work: Women in Traffic. Modern China* 29(1): 71-107.

Walsh, Eileen Rose

2005 *From Nü Guo to Nü'er Guo: Negotiating Desire in the Land of the Mosuo. Modern China* 31 (4): 448-486.

中國少數民族之一的納西族，被認為是人類社會史的活化石。依照社會主義中國的說法，人類早期原始階段曾經是母系社會，而納西族在當代仍奉行男子至女子家上門的「走婚」習俗，半世紀以來，它一方面證明了共產黨論調的正確性，另一方面充當滿足外界探奇之素材，更且成了一普化了的少數民族知識。人類學者對此一景象進行了不少研究。本文所論二篇文章，即是其中代表經典。

任教於阿聯酋美利堅大學的Eileen Rose Walsh曾廣泛分析所謂「女兒國」的內涵。她發現，在納西族分布東面永寧縣瀘沽湖地區通稱摩梭人社會裡，今日有1/3家長為男性，顯然女性家長仍居多。在中國之所以用「女兒國」稱呼此地，主要為凸顯年輕意象。傳統的說法是，男子夜間會至心儀的女子家造訪，而一個女子可以擁有多個情人。不過，Walsh指出，摩梭人的價值觀係強調家庭和社區，而不是情愛對象的多寡。

中共改革舊習，要求父系一夫一妻，但對摩梭人卻又不過於強求，因為要留下社會歷史活化石證據。改革過程中，確實有不少人深感痛苦。當前，每家至少有一人從事觀光工作，而受到「女兒國」宣傳之影響，觀光客自中國內地蜂擁而

至，人人探奇。

摩梭男子往往不好意思外出工作，因為常常必須配合該族係母權社會的一般印象，女人應該強健，負責主要生計，而男性則理應被動或閒閒沒事。男性觀光客多有表示想嘗試「走婚」經驗。在此地，瀘沽湖水被隱喻成愛巢和性的天堂。國家創建之族裔景象（national ethnoscape）多年來即依此建構。另外，也有女性觀光客想會一下想像中頗為特殊的摩梭男性。於是，日常的景象就是，觀光客與在地人相互「定異」（othering）對方。

摩梭女性傳統上姊妹情深，她們強調與高世代之母親姨媽的親密關係。不過，族群性總是依觀光而被想像建構。被吸引而來的電視臺，報導了此處的色情氾濫和環境汙染問題，不久，中央即派人來整頓，引發地方緊張，總之，對摩梭之性與家庭生活的浪漫化，影響了族人社群文化維繫的思維方向，這是當地的現況。

長期投入納西研究的美國加州Pitzer學院人類學教授Emily Chao提及，納西主體的麗江分布地採行父系制度，然而，在地人卻也不時扛出母系來吸引外人。麗江分成山區（原真納西族人，農人被歧視）、壩區（本地人）、以及城區（外人多，引起納西族人不滿）。在城內，女性計程車司機多，早就被人視為眼中釘。有一回，一名女司機被謀殺，死狀甚慘。當地的認知是，女人應在家當好媳婦好妻子，司機為男人工作，如今資源卻被女人佔有。這是女人的不當作為。這名死亡的女司機據聞很漂亮，但身上卻有永遠去不掉的狐臭。體臭代表毒性，很危險，因為她帶著汗穢的身體，做著錯誤的工作。城內性工作者很多，而女司機卻帶著客人前往消費，很顯然造成多重汗穢上身。

麗江女司機竟和西方女子一樣隨便跑來跑去，超乎了女人言行界線。對客人而言，年輕女司機危險，而對女司機來說，客人也危險，因為天生敵意環伺。狐狸精是中國女人性氾濫的表徵，而狐臭的狐與之沾邊，更加險惡，嚴重威脅家庭的運作。女司機和性工作者多來自農村，低下落後，麗江的例子，訴說了動（現代生活）與不動（傳統期望）的衝突。

早有研究指出（Jackson 1989），麗江地區過去也行母系制度，惟因位居中國西南交通主道沿線，受到漢人父系制度影響，先是土司統治者仿效之，繼而一般大眾也隨行。就和瀘沽湖的情況類似，變革中曾引發不少適應艱難，於是出現了青年男女前至當地最高聳之玉龍雪山殉情情事。筆者以為，麗江的女司機來自農村，顯然她們身居偏遠，仍然保有較多傳統女性主位觀念，只是進到全面父系掌控的麗江城

內，有形無形間即成了受害者。永寧瀘沽湖顯現男女族人生活都受到波及，應付外來眼光歷程，必然備感壓力，而麗江這方則更顯暴力隱憂，受傷者多為不知情的女司機。在瀘沽湖，女子必須公開工作，像極了女性當家，而在麗江，女子則搶男人飯碗又不安於室。納西族／摩梭人的女身少數民族知識，可謂家喻戶曉，二位學者的解構縱或十分精闢，惟能否藉此稍稍動搖存於中國久遠之數落少數民族女人的知識硬體？吾人實應備便批判，持續關切之。■

引用書目

Jackson, Anthony

1989 *Naxi Studies: Past, Present & Future*. In *Ethnicity & Ethnic Groups in China*. Chien Chiao and Nicholas Tapp, eds. Pp: 133-147. Hong Kong: CUHK.

花蓮縣富里鄉阿美族達蘭埠 (Talampo) 部落近30年傳統服飾之轉變

方兆鴻

新樣工作室研究人員

提到原住民族，偶爾會聽到有人說「我們現在認為的傳統，都是當時的流行」，這句話的意思就是在講述每個時期的文化轉變，其中一項比較明顯的就是服飾上的變化。

富里鄉是花蓮縣最南端的行政區域，近年來以六十石山的金針花聞名，其中的阿美族人，分類上屬於秀姑巒阿美。位於新興村的達蘭埠，是我生長的地方，面積不大，人口僅100多人，部落名稱族語為Talampo，中文名稱為東興部落，現多以中文音譯達蘭埠稱之，除地址門牌以外，已少見東興部落這樣的名稱。

每年7、8月舉辦的豐年祭 (ilisin)，是一般大眾對阿美族的印象，各部落舉辦天數也不同，圖1為達蘭埠部落1989年8月30日的豐年祭照片，祭場為部落活動中心廣場，外牆上還寫著東興社區。照片中兩位站立的男子，左邊是我父親，名叫方德財 (族名Kacaw)，曾在部落中擔任過幾任青年會的會長，與同期大多數的阿美族人一樣，為北漂的模板工人。父親身旁是其親友陳盛發先生 (族名Saumah)，現為部落主席。

圈舞是原住民族舞蹈的基本隊形，豐年祭進行時，耆老圍圈坐在中央，傳統上由耆老進行昭告祖靈的動作。照片



圖1 花蓮縣富里鄉新興村達蘭埠部落1989年豐年祭照片。左為筆者父親，右為其遠親。

(圖片來源：方兆鴻提供，1989/8/30)

中的兩位主角，穿著及膝的流蘇裙，肩背方形的背袋（情人袋），此種穿著為花蓮北部南勢阿美以及秀姑巒阿美光復、瑞穗等地部分部落的服飾樣式。不過上衣部分沒有統一規定，可以隨意穿著或是打赤膊。後方的耆老們僅搭配情人袋，因為大部分的情況下，耆老們不會再起身跳舞，因此也就少再穿著傳統服飾，但頭目仍會穿戴頭目帽。會造成這樣的服飾穿著情況，可以追溯到50多年以前，當時的部落跟基督教會關係密切，在教會影響下，一度中斷豐年祭，後因政府的觀光政策鼓勵而再次舉辦，重啟後的豐年祭則參考其他部落服飾而形成這樣的穿著方式及樣式。同樣因為宗教的影響，迎祖靈的儀式取消，但耆老們仍舊坐在會場中央。不過部落多年來與教會有緊密的結合，並沒有產生祭典跟宗教的衝突情況，豐年祭的名稱也改為豐年節，以歡度節慶為主題，來淡化祭祀、祭典的形象。

阿美族的服裝雖然大體上習慣區分為花蓮跟臺東兩種樣式，但事實上男子的服飾比起女子更為複雜，各區域、各部落都有自己的服飾系統，又，阿美族男子因年齡階層（*selal*）制度的關係，服飾隨階層而變化。近年來達蘭埠的傳統服飾也經歷過轉變，圖2為2003年的豐年祭照片，清楚可見男性服飾改變甚多，這段期間的服飾混搭了花蓮、臺東的部分樣式。首先流蘇裙已不復存在，男子頭飾及服飾上對於階級也有明顯區分，較低階層服飾較為統一，皆是右小腿繫綁鈴鐺、穿著單片式短



圖2（左） 花蓮縣富里鄉新興村達蘭埠部落2003年豐年祭照片。

（圖片來源：方兆鴻提供，2003/10/11）

圖2.1（右） 為圖2局部放大圖。可見男子小腹繫綁臀鈴，背後露出所揹負的佩刀刀柄。

（圖片來源：方兆鴻提供，2003/10/11）

裙，較高階層男子穿著貼縫彩色布條的後敞褲（*tapad*），背後揹有配刀。頭飾的部分，12、13歲的第一階層就有羽毛頭飾可戴，但較高階層的男子頭戴類似奇美部落*ciopihay*男子階層的鷹羽頭飾。此外，原本應是臺東地區才會穿戴的臀鈴配飾也穿戴在身上，但卻穿繫在小腹前方。

約2000-2010年代中後期，達蘭埠部落服飾再次改變，如圖3、4。男子不論階級，下身皆穿著彩色布條的後敞褲。除了富里最南部的吉拉米代為臺東式服飾以外，富里跟玉里境內的阿美族男子也會穿著這款後敞褲。此時豐年祭的日期也固定在7月的最後一個星期五、六兩日舉辦，男子的服飾樣式延續至今，頭飾不再與奇美部落相似。

富里的阿美族部落多由光復、瑞穗兩地遷徙而來，清朝末年就有從玉里遷至達蘭埠部落的族人（許木柱等 2001: 96-98, 169），另據部落族人所述，尚有從臺東遷來的。因此從各地遷徙過來而形成的部落如何在同一個村落彼此融合，值得繼續深究。隨著時間的推移以及外在環境的影響下，部落的文化面貌如何演變，從服飾不斷的改變當中可窺一二。先前提到部落中斷過豐年祭，在重啟後亦是參考其他部落服飾而形成的樣式，無論早期穿著如何，後來經歷的變化也是部落自己決定的，這都表示部落在找尋屬於自己的定位跟特色，這樣的改變未來或許還會持續進行著。■



圖3 花蓮縣富里鄉新興村達蘭埠部落2010年豐年祭照片。

（圖片來源：方兆鴻提供，2010/7/29）



圖4 花蓮縣富里鄉新興村達蘭埠部落2010年豐年祭照片。

（圖片來源：方兆鴻提供，2010/7/30）

引用書目

許木柱、廖守臣、吳明義

2001 《臺灣原住民史：阿美族史篇》。南投：國史館臺灣文獻館。

向我敬愛的 *yaya* 告別

多馬斯（李永松）

泰雅族作家

當我們死在過犯中的時候，
便叫我們與基督一同活過來，
你們得救是本乎恩，
他又叫我們與基督耶穌一同復活

——《聖經·以弗所書》第二章第五節

梅雨滴滴答答的打在藍白相間的棚布上，雲霧籠罩了整個低迷的山頭。牧師說話的語氣帶著動人的磁性，透過麥克風可以隱隱約約聽見背後細細地啜泣聲，聲音在濕冷的空氣中迴盪。

我彷彿想起小時候，在奎輝長老教會主日學上課情形。我的母親Beah·Losin是基督教芥菜種會的學生，這是一所由美國宣教士孫理蓮（Lillian R. Dickson，1901年1月29日－1983年1月14日）透過信件向在美親友和教會募款，或藉返回北美述職的機會巡迴演講、拜訪教會慈善機構尋求贊助，成立的女子習藝所（圖1）。

母親是道地的泰雅族人，出生在桃園縣復興鄉下奎輝部落（圖2）。小時候被母親嚴格要求要上教會主日學，調皮的我經常會跑去偷看外國神父望彌撒，長老教會剛好旁邊有一間天主堂（距離5公尺），那個年代外國神父長得真的比山地人還像山地人，很會說泰雅語的義大利人，我站在窗外聽著神父說著泰雅語聖母瑪利亞的玫瑰經。每個安息日，主日學的老師正是家母（圖3），作主日的小朋友們就不一一介紹了，因為很多現在都不上教會了，很感慨的是包括我在內。

在整理母親遺物時有一張外國人照片（圖4），小時候，母親依稀向我說起在芥菜種會讀書時有一位外國的贊助人，當時年紀小，不知道什麼是贊助人，看著她



圖1 筆者母親Beah·Losin（最後排右一）
1968年於花蓮原住民女子習藝所與同學合影
（圖片來源：多馬斯提供）



圖2 筆者母親Beah·Losin（第二排左一）
1970年拍攝於復興鄉下奎輝部落老家
（圖片來源：多馬斯提供）

一直小心翼翼的保存著照片，我想應該是有某種特殊的情感吧，臺灣人偉大就是懂得知恩圖報，不管任何族群亦然。

我想當面謝謝她，在那個困苦年代，慷慨解囊讓泰雅族少女走出貧窮的世界，當時人道的救援很重要，現在如此，當時更是，那個時代美援尤其對偏鄉的幫助猶如上帝的福音，如孫雅各牧師及孫理蓮師母等。看著母親保留的這張照片，也許是心存感激，讓我想到現在福利政策長照2.0，當年最早藉著傳福音做山地社福工作，也許就是母親讀的財團法人基督教芥菜種會吧。

回顧母親的一生，一輩子就做一件事，做得最好便是傳上帝的福音，她相信上帝的存在，且永遠都相信人都應該順從上帝的旨意，直到告別式奇異恩典的聖詩響起……雨開始滴滴答答的下了起來，雨絲填滿了整個部落，白霧漸漸吞噬了整個告別式的會場，



圖3 筆者母親Beah·Losin（講課者）1980年拍攝於復興鄉奎輝長老教會主日學
（圖片來源：多馬斯提供）



圖4 筆者母親Beah·Losin
1968-1970年的美國愛心贊助人
（圖片來源：多馬斯提供）

微光的森林在召喚泰雅族的靈魂。

心裡還是滿滿感謝從未見面的不知名默默行善兩年贊助人，讓一個泰雅族女孩堅持走完她信仰的一生，也僅紀念我的母親Beah • Losin（簡美英）。■

穿梭在巴陵的時光隧道

高理忠 Tanga Maray

桃園市復興區巴陵國小校長

一切要從一張泛黃且帶有侵略性的日治時期的老照片（圖1）談起，這是普遍用於控制高山地區的砲臺。

哇！那樣的年代，竟然在臺灣北部泰雅族的世居地，出現這麼現代化的武器，心中浮現的是，它怎麼會出現在這蒼鬱的森林，難道是要打胸前有著勝利標誌✓的臺灣黑熊嗎？還是要在這裡吟誦上天賜予美好山林所預備的禮炮？抑或是展示日本軍國主義的霸權？

回溯日治時期初，在第四任總督兒玉源太郎8年的任期，漢人的抗日勢力瓦解，接著第五任總督佐久間左馬太接任後，在無後顧之憂的情況下，進行五年理蕃計畫（1910-1915年）。其中大漢溪上游馬里闊丸溪（玉峰溪）沿岸：包含秀巒、玉峰、台耀、武道能敢、三光、爺亨等，以及合歡溪（三光溪）沿岸的巴陵、光華等，泰雅族各社抵抗激烈，在日本優勢兵力討伐，以及設置三座主要砲臺（李棟山、芝生毛台山、馬崙山），控制現今尖石及復興後山整個區域。

2019年為了實踐教育理想與親近土地母親懷抱的嚮往，來到了桃園的最高學府巴陵國小服務，這也是個人服務教育生涯的最終站。好美的名字拉拉山（泰雅語 $l'ra$ 是登高遠眺之意），巴陵（ $Balung$ ）則是巨木之意。



圖1 馬崙山砲臺（照片上原文：位於馬崙山頂的我方砲兵）

（圖片來源：遠藤寬哉 1911：42）



圖2 現在的巴陵鐵塔與前方的仿製砲台，除了讓遊客追憶過往，也成為打卡景點。
（圖片來源：高理忠提供）



圖3 巴陵國小學生參加2020年全國原住民e起舞動歌舞劇比賽，舞劇「Ttuliq squliq na Balung 再出發 巴陵之子」納入馬崙山砲臺歷史事件的背景。
（圖片來源：高理忠提供）

初進校門既熟悉又陌生，熟悉的是群山懷抱，雲霧繚繞、變幻莫測的風情，陌生的是，何時在學校的上方矗立著一座大型的紅色鐵塔，乍看之下確實有點像是法國的地標—巴黎鐵塔，但心中滿是疑問？我試著釋疑！

一、砲臺與鐵塔

日治時期的五年理蕃政策（1910-1915年），讓馬崙山砲臺與監理所和軍營，監控並威嚇族人，讓美麗的拉拉山，從此風雲變色，昔日種小米的光景不再，而是生活在如同疫情時代的恐慌與無奈。現在的巴陵鐵塔則是用另外一種浪漫呈現，位於海拔1314公尺的打卡景點，當然仿製的三門砲臺，也讓遊客追憶這段過往（圖2）。

二、民族教育的深耕

由於巴陵國小的師生對馬崙山砲臺的歷史是陌生的，我們就從學校的民族課程做大幅度的調整，將部落史地、部落產業、泰雅文學、泰雅藝術、狩獵文化和食農教育作為學校的在地特色本位課程。

在巴陵國小的民族課程中讓孩子走入部落，了解歷史文化，推動課程活化與深耕在地。更用馬崙山砲臺的歷史事件，作為訪談耆老、了解泰雅大崙崙後山群特有的圖騰編織，並結合泰雅樂

舞並演譯詮釋。這段歷史，成為巴陵國小參與2020年全國原住民e起舞動歌舞劇比賽「Ttuliq squliq na Balung 再出發 巴陵之子」時的架構內涵，孩子們深刻地體會先輩們當時的衝擊，更有勇氣面對此血淋淋的血淚史（圖3）。

三、紀錄片—馬崙山砲臺事件 (導演 Rudaw Taru, 報導人 Taya Masing)

由於對馬崙山砲臺歷史的了解，太魯閣族好朋友謝皓任（Rudaw Taru），受巴陵國小拉並老師（Lapin Walis）邀請到校指導，由在地耆老陳松明（Taya Masing）擔任報導人，以馬崙山砲臺歷史事件為背景創作的歌舞劇，發現其讓人悲憤的歷史脈絡，用心的訪談和文獻查考，完成了這一步如史詩般的紀錄片，讓我們得以一窺全貌並留下完整的紀錄（圖4）。

歷史不斷的演進，而這張老照片所傳達的是當時總督佐久間左馬太積極討蕃的滅族計畫，但對世居在這片山林的泰雅族而言，則是飽受欺壓與面對美好山林風雲變色的世代。

現在我們正穿梭在巴陵的時光隧道，讓我們更清楚並實踐泰雅祖靈橋（泰雅語 *hongu utux* 彩虹橋）所賦予我們的神聖使命。■



圖4 謝皓任（Rudaw Taru）導演到校指導，介紹紀錄片《台灣馬崙山砲臺事件》。（圖片來源：高理忠提供）

引用書目

遠藤寬哉

1911 《蕃匪討伐紀念寫真帖》。臺北：遠騰寫真館。

Rudaw Taru

2020 《台灣馬崙山砲臺事件—桃園復興區巴陵部落大料坎後山群》。YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=eNeXR6yxy7A>, 2021年5月30日上線。

《東南亞的日常生活風貌》

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

作者：Kathleen M. Adams and Kathleen A. Gillogly

譯者：徐雨村

出版社：原住民族委員會、文化部

編印製作：商周編輯顧問股份有限公司

出版日期：2020年12月

I S B N : 9789865435424



好書不擔心過時，本書原英文版出版逼近10年，惟課題關鍵，傳統現代交織，寫盡了大東南亞地區精彩的人類故事，值得大大推薦。全書分7大部分，收入24篇半世紀以來分頭出版的優質論文。筆者中英文版雙閱，留有十大心得：1.海陸，2.區分，3.一體，4.人民，5.個人，6.文類，7.語言，8.道德，9.傳統，10.現代。

1. 海陸

二位編者，一專研海洋區/島嶼區東南亞族群文化，研究資歷將近40年，非常專業，也是一位溫文儒雅的女士。另一位專研大陸區東南亞泰國社會，相對年輕，但，學術底子佳，亦為傑出女性學者。二位搭配起來相得益彰，各個入選篇章都是好文章。

2. 區分

島嶼區與大陸區的二分傳統仍然強大。島嶼區理論上很南島，但，事實上大型集體性文明幾乎全數覆蓋掉了古典南島，現在多僅見伊斯蘭與天主教。非南島的大陸區，則大型文明仍未能全數取代在地文化傳統。

3. 一體

穿透大陸區與島嶼區，將二區的單篇文章放於同一部分中，以期突破二分的傳統作法，讓東南亞一體化。習於往常陸海二分作法的人，或許會覺得突兀，但，這是一項努力，雖然以往已經有不少人做過類似嘗試，卻都不如本書的完整。

4. 人民

從草根看大時代大世界，是多個篇章作者的寫法，市井小民變成主角，這是人類學的特色，深入基層，也看透宏觀政治經濟背景。

5. 個人

多數篇章都以特定個人為主角，如此作法，凸顯了每一東南亞居民在各個生活角落的細膩心情故事。文章內容恰如書名，日常生活栩栩如生，也深具社會文化理論的意義。作者們強項田野，結交在地好友，也專精學術詮釋，讀來甘之如飴。

6. 文類

民族誌資訊的細緻和作者的細心詮釋，構成本書的高可讀性。唸了本書，不會只看到政策或政經的規制說明，而是非常貼近研究參與者（即在地居民）的共同生活體驗。因此，雖是學術著作，卻也因集中選文成功，而大大顯露出人類學溫馨面對大眾之特定寫風的效益。

7. 語言

不少篇章係透過在地南島語詞彙的解讀來了解文化，令人印象深刻，那是深度田野的知識產物，無有語言能力，就難以有不斷進階版的研究成果問世。

8. 道德

隱約存在的人類學者道德意識處處可見。畢竟，身處大變動和積極現代化的今天，傳統社會在第三世界政權治理下，人民總是百般艱辛或者身受其害。而從第三世界地區進入進步國度生活者之遭遇亦然。作者們會對戰爭陰影、屠殺記憶、人口販賣、鴉片生計、環境浩劫、都市浪跡等等課題多所關注，即基於同理心的實踐所致。

9. 傳統

每一份人類學研究，都自動使作者凝視傳統，也自然而然會讓讀者下意識地搜尋傳統。也就是說，所有人類學論著幾乎不是明目彰顯傳統，就是暗藏傳統。本書也不例外，閱讀過程中感受那份傳統的四處乍現，或嫣然躍出，非常生動。

10. 現代

所有傳統主義者仍必須面對現代化、現代性、或現代價值的衝擊或影響。東南亞居民也是如此，因此，作者們無不使盡全力充分描寫這些在地主人翁的進入現代過程，而人們那種追求生存的動力，著實精彩又令人感動。

前舉10項貫穿全書的範疇，說明了本書是一場「島與陸理應分立，抑或合一的論述與辯證」的世紀對話。東南亞可分可合，分的時候，想到應該合，才是完整；合的時候，則急欲看得到分的細膩需求。人民跨世代歷史的經驗入心，超越了地理和國度的侷限。準備動身尋求更美好未來的人們，在決定自己和家人的下一步之時，並未考慮到大陸區和島嶼區的差別，只要能安身立命，不論前往何處，均會努力以赴。一般遭到文化失落或自屬群體衰微或個人命運不幸，常常都係因跨過海洋和穿越廣大陸地的艱困要素使然，其中因宗教堅持而導致生命的傷害或少數族群之宿命等尤為顯性。未來的東南亞學術論著，還是會在陸區和島區間徘徊，而本書搶頭香式的大功績，就是非常積極強調個人的日常生活，將來的寫手理當繼續秉持理念，讓人民聲音更加抬頭挺胸。■

《參與者的學術接觸—人類學倫理的實踐與躊躇》

王俐容

國立中央大學客家語文暨社會科學學系教授

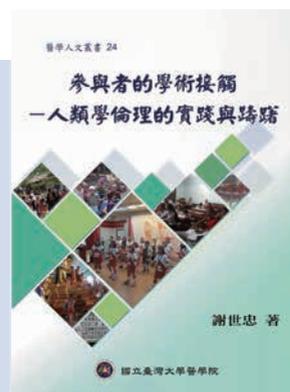
書名：參與者的學術接觸—人類學倫理的實踐與躊躇

作者：謝世忠

出版社：臺北：國立臺灣大學醫學院

出版日期：2020/09

I S B N：978-986-5452-31-5



在臺灣的人類學學界，以及其他以人類行為研究為主體的各種研究社群，對於參與者倫理議題的重視，可以說是相當晚近的發展。相對於英美人類學界在1960年代開始進行的倫理反省，2010年之前，人類學界仍甚少有公開討論參與者的研究倫理（劉紹華 2010）。但現實社會中研究團隊與參與者（特別是原住民）的衝突在臺灣社會逐漸升高。像是2003年國家衛生研究院在新竹縣五峰鄉、尖石鄉共抽一千五百位原住民血液做痛風基因研究，並向美國申請專利，於2010年被媒體揭露後，引發了原住民團體的抗議（吳芝儀 2011）。近十年來，科技部、大學、與各種學會紛紛舉辦倫理規範相關的工作坊與課程，作了許多的努力。研究倫理的幾個重要價值，例如1979年「貝蒙特報告」中所提出的三個基本原則：

對人尊重：體認每個人所具有的尊嚴與自主權……必詳實告知研究相關資訊並取得自願參與之同意書。

善意福祉：研究者必須保護參與者，研究的執行應讓受試者受益……避免其受到的風險。

公平正義：必須公平對待所有受試者，不能刻意或排除某些族群的受試者……也要確保所有參與者受到公平一致且善意的對待。（引自吳芝儀 2011：23）

上述基本原則大致已經落實在科技部或相關研究審查的各種表格與資料審查的規範中，像是知情同意書的取得，受訪者資訊的去脈絡化，個資與取得資料的保護等等，但是，研究倫理除了以上格式化的操作之外，臺灣學界是否普遍理解「研究倫理」的重要？什麼算是「知情同意」？研究設計者是否覺知可能帶來的傷害或是未預期的後果？是否能預先在研究設計裡盡量避免參與者的風險？像是避免因研究執行而造成經濟利益的損失、政治參與的降低、不當政策的制定、教育機會的剝奪、健康的傷害、群體的污名與歧視、規範或價值的侵犯等（浦忠勇、闕河嘉 2008；黃漢忠 2017）？

《參與者的學術接觸—人類學倫理的實踐與躊躇》這部作品，帶領大家進到田野現場，生動具體地透過不同的真實個案，反省這些抽象的倫理議題。例如書中所舉1964年Napoleon Alphonseau Chagnon對於亞馬遜河流域Yanomami族的研究，在人類學界轟動一時。但在三十年後，卻被揭露與控訴，其研究團隊的不經意失誤造成Yanomami族麻疹流行而死傷慘重（健康傷害）；研究發現聲稱Yanomami好鬥崇尚暴力造成該族後續的悲慘境遇（群體的污名與部落發展的負面影響）；人類學家帶來的大量物質用品破壞了當地政治平衡（政治的危害與規範的侵犯）等等（謝世忠 2020：67-70）。Chagnon團隊是否真的造成以上的後果，還有其他爭議，人類學界並沒有定論，但這個真實的經驗凸顯了研究倫理的重要，稍微疏忽或是錯誤詮釋，沒有關注參與者的福祉與風險，都可能形成嚴重的後果。

當然今日已經不是1960年代，臺灣也非亞馬遜河流域，但研究者所應該負起的倫理與道德責任為何？臺灣學者或是學術界是否已經有了共識？本書提出很多提醒：像是人類學者進入「特端文化」的研究中（例如毒品販售或是人口買賣），如何保護參與者的風險、個人隱私與進行研究的知情同意？面對「易受傷害族群」（蔡甫昌、許毓仁 2013），例如身心障礙族群、兒童、暴力受害者、弱勢性傾向等的研究者，在研究進行中如何強化更多的保護措施以降低風險等等。

本書另一個重要性在於對原住民研究倫理的個案闡述與詮釋分析。具有豐富跨國原住民研究經驗的作者，提供了北美、南美、日本以及臺灣等多地與不同歷史社

會脈絡下，原住民族與研究社群之間的愛恨糾葛，幫助我們省思：在什麼情況下，學者的研究其實是在掠奪與扭曲原住民族的著作權或是知識主體；從部落拿走或獲得的資料是否只有利於自身，卻對部落社會與原住民族地位的提升毫無幫助甚或有害？隨著當代原住民族權利，從社群參與、部落集體同意、民族自決、主體維護等原則的發展，作者深刻地叮嚀我們，對於當事人的「知情同意」，絕非制式的簽署表格，更建立於研究者與參與者動態與持續的溝過程，雙方互信互惠、理解與支持，平等對話與共構出來的結果。因此，我們也深信，研究倫理的強化與捍衛，並非單向約束研究者，更是幫助學術界與原住民族群在學術研究與部落發展之間，尋得雙贏局面的重要因素。■

引用書目

吳芝儀

2011 〈以人為主體之社會科學研究倫理議題〉。《人文社會科學研究》5(4)：19-39。

浦忠勇、關河嘉

2008 〈原住民研究倫理：從狩獵計畫談起〉。《農業推廣學報》24：73-90。

黃漢忠

2017 〈原住民族研究的倫理議題〉。「亞洲大學105學年度中區研究倫理工作坊（三）」，亞洲大學亞洲講堂，3月9日。

蔡甫昌、許毓仁

2013 〈易受傷害族群研究之倫理議題〉。《台灣醫學》17(6)：662-674。

劉紹華

2010 〈倫理規範的發展與公共性反思：以美國及台灣人類學為例〉。《文化研究》14：197-228。

謝世忠

2020 《參與者的學術接觸—人類學倫理的實踐與躊躇》。臺北：國立臺灣大學醫學院。

儀式與宗教用物： 北印度苯教藏人的 *mkha' klong gsang mdos*

劉培珊

國立暨南國際大學東南亞學系助理教授

*mkha' klong gsang mdos*是流亡印度的苯教藏人每年夏天都會舉行的儀式，簡稱 *mkha' klong*，其最重要的目的在淨化環境的瘴癘之氣、安撫神祇，維持宇宙穩定的秩序，為村落居民的生活安定進行祈福。本文將簡單介紹*mkha' klong*準備與進行的過程，及儀式物的製作與意義。

座落在北印度的多蘭吉 (Dolanji) 屯墾區，居住著流亡藏人中的苯教信仰者，他們自稱Bonpo，信仰的苯教 (Yungdrung Bon) 是藏傳佛教之外的另一個宗教傳統。根據苯教經典與僧侶們的敘述，苯教起源早於佛教，早在佛教傳入西藏前，苯教已盛行於藏區；今日藏人日常生活中許多祭儀的起源、意義及儀式物品製作的細節，如煨桑、風馬旗、朵瑪等，都留存記載於苯教典籍。

在多蘭吉的苯教藏人，第一代多是在1950-60年代從西藏各地逃亡到印度者，他們在這個遠離大城市的山丘聚落重建了苯教寺院—曼日寺 (Menri Monastery)。以寺院為核心的生活節奏，成為這些流亡者半世紀多來客居異地的重要力量。*mkha' klong*不同於其他與教派創建及寺院歷史相關的儀式 (見Liu 2012: 283)，是以整體聚落居民及其生活空間為主體。在多蘭吉，*mkha' klong*於藏曆5月14-16日舉行，並同時結合其他幾個相似祭儀 (這些儀式多半與去除邪靈厄運，為家戶、聚落及整個生靈世界帶來好運有關，包括*khro bo gtso mchog*、*rnam rgyal stong mchod*、*gdugs dkar stong zlog*等) (Blondeau 2000: 250; Cech 1987)，展現趨近常民生活的社會功能。

藏曆5月12-13日：*mdos*的準備與製作

舉行*mkha' klong*前，最重要的準備工作是製作*mdos* (圖1)，象徵聳立在宇宙中



圖1 *mdos* : *mkha' klong*儀式最主要的供獻。

(圖片來源：劉埴珊攝，2007/6/28)

圖2 *nam mkha'* : 有兩種形式，一種為神靈之象徵，一種為給神靈之供品。

(圖片來源：劉埴珊攝，2007/6/27)

圖3 *gtor ma* : 象徵不同神靈對象及給神靈之供品。

(圖片來源：劉埴珊攝，2007/6/28)

圖4 *bya khyung* (大鵬鳥) : 被視為神山上唯一的鳥類。

(圖片來源：劉埴珊攝，2007/6/28)

心的神山Meru (*dbus kyi ri gyal lhun po*)。根據苯教典籍，Meru山是各式神靈的居所，也是神聖的大鵬鳥遨遊飛翔之處。在*mkha' klong*儀式中，*mdos*主要是由*nam mkha'* (圖2)與*gtor ma* (朵瑪，圖3)組成，*nam mkha'*為菱形的竹製物，可大分為兩種類型，一種象徵不同位階的神靈 (以顏色及紋路區分，核心部分為眼睛)，另一種為對各神靈之供品，*gtor ma*由麵團捏製而成，同樣也分為神靈與供品兩類。除了*mdos*，還必須製作*bya khyung* (大鵬鳥，藏人有時也以梵文*Garuda*稱之，見圖4)，象徵飛越在Meru山上的神鳥。

製作好的*nam mkha'*與*gtor ma*，會連同採集而來的各色花朵與樹葉，按照各自屬性與神靈位階分層排列，堆疊成象徵Meru的山形；置放在最頂端的，則是象徵苯教保護神Sipa Gyalmo (*srid pa'i rgyal mo*，被視為「宇宙之后」)的*nam mkha'*。

藏曆5月14-16日

*mkha' klong*的儀式自藏曆5月14日開始一連三天，在護法神Sipa Gyalmo的廟堂進行。同時間，許多其他儀式也在寺院內展開。村中的每一個家戶在第一天即會將象徵家戶運氣與財富的五色旗 (*mda' dar*) 與寶盆 (稱為*gyang bum*或*gyang rten*) (見



圖5 手持五色旗與寶盆的村民
（圖片來源：劉培珊攝，2007/7/1）

圖5) 帶到寺院，由僧侶進行招財納福的相關儀式。

在這三天中，寺院的誦經聲此起彼落，村民除提供儀式所需的部分經費，也會到寺院協助許多雜務的進行，如準備僧侶的餐食與茶點。此外，村民們也會到 *mdos* 擺放之處進行轉經祈福，並在第二天於寺廟旁的山丘上進行煨桑儀式（具有淨化環境及祈福作用）。

在第三天，全村的人都會聚集到寺院，當 *mkha' klong* 的儀式接近尾聲，僧侶們會將 *mdos* 抬到後山上，村民則拿著自家的五色旗與寶盆跟隨在後。當 *mdos* 與其他祭祀之物被點燃焚燒，一年一度的 *mkha' klong* 也告一段落。

多蘭吉每年舉辦的 *mkha' klong gsang mdos*，雖包含著苯教信仰者過去所熟悉的一些儀式，但整體而言，這是一個在流亡情境裡因應新的生活環境，被重整、規律化，維繫著多蘭吉聚落發展非常重要的祭儀，儀式中的 *nam mkha'* 與 *gtor ma*，更是依據苯教典籍之記載而製作，儘可能達到完整「再現」的目的。在年復一年舉行的過程中，源自於不同村落的苯教信仰者，以及出生在印度的新一代，逐漸在這個流亡聚落發展出與新社群成員及生活環境共存、連結的新日常，也在這個客居之地烙印下關於自我社群新的生活記憶。

引用書目

Blondeau, Anne-Marie

2000 *The mkha' klong gsang mdos: Some questions on ritual structure and cosmology.* In *New Horizons in Bon Studies*. Samten Karmay and Yasuhiko Nagano, eds. Pp. 249-287. Osaka: Museum of Ethnology.

Cech, Krystyna

1987 *The Social and Religious Identity of the Tibetan Bonpos with Special Reference to a North-West Himalayan Settlement.* Ph.D. dissertation, Linacre College, the University of Oxford.

Liu, Yu-Shan

2012 *A Minority within a Minority: Being Bonpo in the Tibetan Community in Exile.* Ph.D. dissertation, the University of Edinburgh.