

文獻的 · 文摘的 · 大眾的

原住民族文獻



• 總編輯的話

本期專題：山林河海土地—原民生活立基的撼動

- 導論——水土的現代性
- 當代部落的「空間重置」意義：對於「卑南社」遷社歷史的再思考
- 宣稱（claim）跟取回（reclaim）的第一步：跟著成長班認識自己的土地與故事
- 野蠻之外：狩獵與殺生的生態人文省思

時事快遞

- 新《原住民身分法》中增訂並列傳統名字規定
- 傳統與現代合奏：看見桃園市都會區原住民女力的崛起

文獻評介

- 原客有關係？

老照片講古

- 愛努族送熊祭的講古與論今

新書視窗

- 《看見那瑪夏：來自高山上的堅韌與溫柔》
- 澳洲原住民第一知識叢書：歌徑、設計、族鄉、天文、植物、法律、創新

文物掌故

- 拾起·堅守——從青年的角度淺談太巴壠部落男性頭飾文化

總編輯的話

來到接近60的58，有一種即將躍升耆老的準備。人類可能如是，而辦一份期刊呢？人之所以一到60，鐵定會被尊為長輩，當然與百年壽命的當代生物原則相關，超越半百直衝三分二的時程，的確依老賣老氛圍跟著形成。但是，刊物的生命，理論上可能無限，只要有足夠人數熱心支持。我們的期望正是在此，本刊官學合作無間，更且拉來超級大盤的民間力量，一起讓58期的數量持續發光。

本期的三篇專題文章扣緊土地山林生存依靠的當代意義，也就是二文卑南族的歷史與現代關鍵問題，搭配著鄒族狩獵引發之人與動物關係的人文回應，述說出原民除了部落依歸的一般傳統旨趣之外，在其生活歷程中所見的今日視野，更是不能忽略的課題。我們呼籲注重山林河海土地，並非只是捕捉前國家時期的過往樣態，反而，更重視族人生於當下的家園環境觀念。各文有不少直接反省，也描繪了許多對應困難的策略，值得讀者閱覽交流。

短篇的專欄五類一共七篇，也都有顏有料，不僅關注了客家和國際上如澳洲與日本的原民狀況，也寫了南北區域部落族群的文化點滴，更積極關注女子崛起現象以及法律更新帶來的啟發。專欄文章總是精煉有力，讀來效果同樣舒暢。本刊一年四期，目的在於密集地與族人與非族人對話，大家別無懸念，真的要共同參與書寫原民的古典與今典。

謝世忠

2024年4月10日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

山林河海土地
—原民生活立基的撼動

06

謝世忠

導論——水土的現代性

08

陸浩宇

當代部落的「空間重置」意義：
對於「卑南社」遷社歷史的
再思考

33

林頌恩

宣稱（claim）跟取回（reclaim）的
第一步：跟著成長班認識自己的
土地與故事

53

蕭冠祐

野蠻之外：
狩獵與殺生的生態人文省思

時事快遞

67

巴杜·悠蘭、陳叔倬

新《原住民身分法》中增訂並列
傳統名字規定



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。

70

李慧慧

傳統與現代合奏：看見桃園市都會區原住民女力的崛起

文獻評介

74

謝世忠

原客有關係？

老照片講古

77

謝世忠

愛努族送熊祭的講古與論今

新書視窗

81

張雪君

《看見那瑪夏：來自高山上的堅韌與溫柔》

85

陳叔倬

澳洲原住民第一知識叢書：歌徑、設計、族鄉、天文、植物、法律、創新

文物掌故

91

黃基成 Paljaljim Galuvu

拾起·堅守——從青年的角度淺談
太巴壠部落男性頭飾文化

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/>

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、陳芷凡、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

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—水土的現代性

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

一本本民族誌詳實紀錄，被人稱頌許久，從日治時期一直到至少上世紀的八零年代，將近百年，都是如此，而那些文字千萬語，基本上就代表了原住民。後輩學子總能看到圖冊架上的該等專著，然後自己撰寫學習報告時，直接參考使用。人類學與民族學的訓練，自此開始，原民族群部落樣態就此也被完整分類固化。問題是，現在是當代，自日治時期起就算是了，那麼，原住民也當然是當代的一份子，怎會永久被固化在那制式標準般的生活模式？他們身處當代，時刻都在展演身為當代人的現代性特質，不可能總是那般固化的模樣。於是，原民現代性成了今日認識原住民族的新挑戰。本次專題的三篇文章，就是針對原民家園本身與周遭乃至國家世界範疇的具象描寫，他們與它們均不再被固化於部落政經親族的描述，從而多能直接書寫當代的原民現代性。

陸浩宇論及當代部落與空間重製的一文，描述卑南族卑南社領導家系的百年失落故事。一個社群土地全然擁有者，到了二十世紀初期，在外來國家集團統治安排下，逐漸喪失原有權力，惟族內人士加上外部勢力，一起營造出泛稱卑南組合的組織，以接近過往領導家系的模式，試圖接管土地資源，以期使部落持續穩固。這是轉往現今世代的不得不然過程，它是族群的發展，也是力量興衰的紀錄。作者觀察入微，觀點突出，尤其強調這是當代的一齣史實，編委同仁一致肯定，更欲積極推薦本文。

林頌恩看到成長班遍存發展的文章，也是書寫卑南族，它的時空範圍比前文更近今日，一個是當代，一個是當下，十足現代性的關懷。文章主要是敘述卡大地布、卑南、以及初鹿等三社族人，一起養成少年成員族群知識的努力過程。大小青年和小小青年一起同學，有講課，有論壇，有走訪，也有跑步，全部都是傳統卑南

族世界的體會經驗。期間的文化資訊不時湧現，一系列地注入幼年孩童心靈，這無疑是族群意識躍起的一刻，族人命脈相沿，端賴大家的用心與學習。

蕭冠祐的文章，探討了狩獵在於鄒族領域的人與動物關係位置。他藉此剖析了殺與被殺的對望一刻，而那正是其副標題所示之生態人文內涵主軸。作者至少有山羊和雞隻的取其生命參與紀錄，那份難以去而忘之的血戮記憶，以及與人烹調享用的滋味感受，一起交織成為省思文字。居處在必然強調反思的現代，多到不行的動物權利呼籲與生命唯真的價值壓力，總會驅使相關人等多一層思考，文化或許也會藉此改換面貌。不過，傳統的道理何在，鄒族的此則殺生詮釋，或可得其部分的答案。

想到原住民族，山林海河土地必然躍上心頭，那全是族人古今承襲的根。只是，作為現代人，此份堅硬牢固的社會文化基石，必已受到來自他者以及自我生成的撼動。二篇卑南文章，都在講失去的那一份，然後再鋪陳競逐取回的現代性機制。而鄒族狩獵一文，不僅是民族誌省思，也是族人大範圍安身立命世界的當前理解。土地與山林還是人們的依靠，只是轉個彎，大家齊力創造出一份當下的處置哲學，而那據稱就是一種水土的現代性。■

當代部落的「空間重置」意義： 對於「卑南社」遷社歷史的再思考*

陸浩宇**

財團法人至善基金會研究員

I. 前言

「還我土地」為1980年原住民運動中的重要訴求之一，相繼在1988、1989及1999爆發3次遊行抗議（參閱夷將·拔路兒Icyang·Parod 2022）。¹2000年後，政府日漸重視原住民土地權益並制定相關土地研究及政策，例如《原住民族傳統領域土地調查》（2002-2009）與《原住民族土地或部落範圍土地調查及劃設計畫》（2017）。前者運用地理資訊系統（GIS）、衛星定位系統（GPS）以及部落地圖繪製，建構原住民族各族群及部落之間的生活領域界線（張長義 2002：3-5）；後者由原住民族地區鄉（鎮、市、區）公所協助部落或民族組成團隊劃設原住民族傳統領域土地範圍，彌補傳統領域調查計畫中的缺陷。

傳統領域劃設使得原住民社會開始重視部落土地問題，例如台邦·撒沙勒（2008）及羅素玫（2010）的討論中，前者藉由部落地圖繪製，重新連結與祖先之間的認同，並且將重新建構地景之意義及新的空間認同；後者指出族群間因傳統領域衝突也增加，例如臺東縣鄉富山村杉原海灣上的「風箏石」，因卑南族與阿美族將其視為神話中「風箏救弟」的地點，使得兩族爭論該地所屬權並於2009年爆發衝突（趙川明等 2009：217）。

筆者認為，原住民部落遷移之紀錄及傳統生活空間劃定固然有其重要性，但是遷移所造成的社會文化影響是不可忽略，並且需要透過「歷史」理解遷移造成社會文化關係轉變之脈絡與原因。本文討論的東臺灣地區，在清政府時期長期不被視為帝國的一部分，然而進入日治時期後，當代國家的行政體系積極經營東臺灣，改變原住

民社會中的權力結構關係，並透過相關政策改變了原住民社會文化。例如，李文良（1997）與孟祥瀚（2001，2002）討論「東臺灣土地整理」對於原住民社會的影響，前者討論在東臺灣林野整理之下，原住民的部落範圍被確立，以及土地性質及其土地所有權的確立，象徵原住民族被納入當代國家治理系統中；後者則以成廣澳（今臺東縣成功鎮地區）地區為例，討論土地整理對於該地區原住民社會之影響。

除了土地整理之外，日治時期的國家政策亦對東臺灣地區社會有著不可抹滅的影響。林玉茹（2004，2007）認為日本會社在東臺灣地區的發展，在1930年前因東臺灣開發條件限制，使得企業家投資意願較低。但是隨著二戰爆發後，因戰爭所需，東臺灣資源開發逐漸擴展，而使得東臺灣地區在農業技術及交通建設有顯著地進步；王學新（1999）提到在東臺灣的開發之下，土木建築、林業、搬運及開墾等工作需要大量人力，而這些人力來源則是當地的原住民，而這些原住民勞動力在東臺灣開發過程有重大之貢獻，但因為是由警察強制勞動，因而造成了人權、歧視及剝削等問題。

黃唯玲（2012）提到日人對於東臺灣原住民的統治中，已經注意到東臺灣是蕃多民少之地，人群居住以「民蕃混居」（原住民與漢人混居）較多，並且多數原住民部落又坐落於普通行政區之中，對於原住民的治理無法參照山地的蕃地行政。此外，東臺灣的原住民雖然是處於「生蕃」之身分，但該人群之發展及文化風俗相較於山地之生蕃具有明顯差異。因此，總督府在考量行政上的便利性，因此將東臺灣普通行政區內的原住民歸類成「平地蕃人」身分（但仍是生蕃），並透過相關撫育政策使該人群逐漸朝向「本島人」之性質發展。

關於卑南社在日治時期的歷史發展，多依據宋龍生《卑南族史》為參考。其中，宋在論述卑南社遷社之原因，歸咎於：漢人大舉進入部落造成卑南人生活空間遭致壓縮，以及卑南人認為聚落過於分散，需要集中部落團結彼此，才能抵抗漢族（宋龍生 1965：120）。然而，筆者認為宋的論述並未解釋卑南社原先由部落領導家系掌控的部落土地關係是如何改變，以及為何漢人可以擅自取得卑南人土地之原因。此外，對於「卑南信用購買販賣利用組合」的討論，如曾振名（1983）及宋龍生（1965，1998）僅是描述該組合成立之過程，以及對於簡要地討論該組合的功能性做；陳文德（2020：147，註149）則是提到「該組合社是由日人及卑南人共同組成，並且卑南人的土地皆登記於該組合之下」。然而，筆者認為組合社的出現原因，應放置於東臺灣土地整理過程來思考，或許才能釐清該組合對於當代普悠瑪歷史之重要性，以及解釋部落遷移及空間規劃之意義。

考量筆者目前所蒐集材料之多寡，本文將分成三部分討論：其一，討論卑南社領導家系的土地使用及管理方式；其二，討論土地整理對於東臺灣地區的影響，以及對於卑南社在土地整理過程中可能遭遇之轉變；其三，針對「卑南信用購買販賣利用組合」討論。筆者將重新討論現階段對於卑南社遷移論述的問題，並試圖從目前所蒐集的組合社資料中，提出該組合社對於卑南人從生活、歷史及社會文化的可能影響。

II. 卑南社領導家系的土地管理方式

普悠瑪部落Sakupan · Puyuma（本文稱普悠瑪）為卑南族Pinuyumayan其中一個部落。普悠瑪坐落於臺東平原之上，因部落與行政區南王里重疊，又稱為南王部落。部落內設立「普悠瑪傳統文化中心」（以下稱傳統文化中心），為卑南人重要之歲時祭儀場所。雖然普悠瑪是屬於卑南人的部落，但是隨著臺東市區的開發，以及部落鄰近重要的道路（臺九線）及重要公共運輸（臺東車站及臺東豐年機場），陸續有外人移入至部落居住，使得部落住民組成不再僅有卑南人而已。就目前的戶政資料來看，南王里總人口數為3,185人，原住民人口數為1,227人，而非原民人口數為1,958人（原住民族委員會 2024）。

宋龍生（1965：114）將普悠瑪遷移分成4次（圖1）。然而蔡念儒、洪崇維（2023）依據文獻地圖及田野材料，重新爬梳了普悠瑪遷社的過程，認為所謂的4次遷移其實僅有3次而已（表1）。² Pangalran時期為卑南社實力最鼎盛之時，透過與外來政權合作，重構了部落內的權力關係，以及轉變了與卑南族卡大地布部落間的

表1 普悠瑪遷移

	發祥地	第一次遷移	第二次遷移	第三次遷移
部落所在地	Panapanayan	Drungdrungan (行政中心) Pangalran	Hinan	Sakupan
部落名		Pangalran · Puyuma 邦藍 · 普悠瑪	Hinan · Puyuma 卑南 · 普悠瑪	Pangalran · Puyuma 南王 · 普悠瑪
遷移時間			大約1870-80年間	1929年

（資料來源：筆者自行製表，參閱宋龍生 1965：114；蔡念儒、洪崇維 2023：6-10）

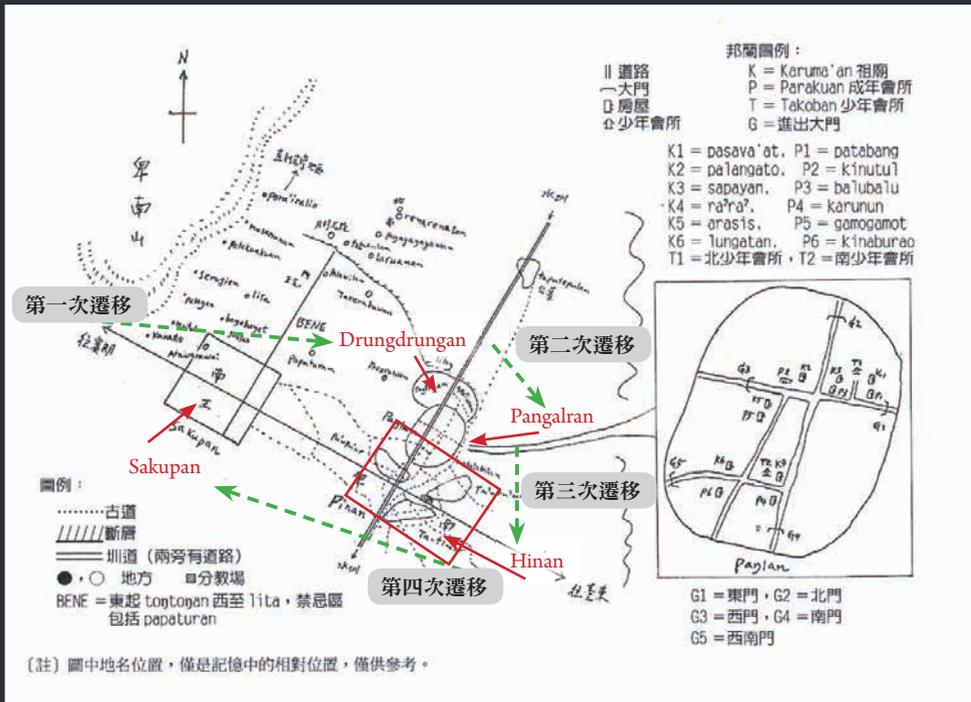


圖1 卑南社遷移圖
 (圖片來源：筆者修改自宋龍生 2002)

臣屬關係。清治時期，卑南社因協助平叛林爽文之亂有功，乾隆皇帝召見進京並獲得豐厚賞賜。清代文獻稱卑南社為「東藩外障」（王瑛曾 1993[1764]：65），足以突顯卑南社在東部地區之影響力。

Pangalran時期，荷蘭人為尋找黃金來到卑南社，先拜訪北部落Pasaraad領導家系，但因未被對方善待，因而找了南部最大的領導家系Raera。由於Raera展現了極佳的合作態度，因此被荷蘭人賦予實質的政治權力，至此使得Pasaraad僅剩儀式上的優先祭祀權力。再者，卡大地布與卑南社因納貢問題爆發了「竹林之戰」，最終以卑南社戰勝卡大地布，卑南社逐漸成為臺東平原上的最有實力的統治者。³

卑南社的實力擴張與引進外來力量有所關係。⁴例如，卑南社因與荷蘭人合作，成為東部地區的主要控制者。荷蘭人在東部地區派駐人員較少之原因，所以多數需仰賴卑南社的協助，《熱蘭遮城日誌》1638年2月18日紀錄可看到卑南社的狀況：

卑南位於一片平坦的農地上，種植很多檳榔和椰子樹，人口約有3,000人，其中約有1,000個魁偉的戰士，武器有弓箭和15呎長甚至18呎長的矛，還有六、七個小村莊附屬於該村莊。（江樹生 1999：381）

卑南社除了提供荷蘭人物資及協助鎮壓反抗之部落，卑南社亦代替荷蘭人收取統治區的貢稅。⁵另一方面，荷蘭人將「地方會議」設立於卑南社，使卑南社成為了東臺灣重要的政治中心，象徵了荷蘭東印度公司對於原住民部落的控制力的展現，以及透過地方會議來調解各部落之間的衝突（康培德 2005：113-150）。荷蘭人離臺之後，卑南社繼承荷蘭人在東部相關權力與資產，其中包含「貢稅」。宋龍生（2002：238）將卑南社在管轄之地收取的「貢稅」分成三種類型：貢租（使用土地種植農作物）、獵租（在狩獵時須繳納）及漁租（在河川進行漁撈）。⁶河野喜六《番族慣習調查報告》對於卑南社卑南人的土地運作有較為詳細之紀錄，筆者將在以下討論卑南人的土地管理以及運作方式，並且針對民族誌紀錄提出一些觀點。

河野喜六（2000[1915]：339-340）提到居住在臺東平原上的蕃人跟本島人（指臺灣漢人）皆認為居住之地是由Puyuma族所供給，⁷其中卑南社則是作為該地區的土地供給者。此外，依據傳說中的卑南社領地範圍所描述，北抵中央平地帶（指花東縱谷）、水尾以南，海岸地帶則至花蓮大港口以南，並且以卑南社為中心：北方為Pasaraad之領地，南方為Raera之領地。如有外人想進入臺東平原開墾時，需經過兩大領導家系同意才能開墾，並定期繳納「租穀」。

不管是何種貢稅，皆象徵卑南社賦予他人在其管轄地內的土地使用資格。若參閱表2來看，可見各個領導家系之會所皆有管轄之地，而這些管轄之地則是領導家系收取「租穀」的重要來源之地。

「租穀」為使用卑南社土地耕作之人，須繳納一定比例收成給予該地之領導家系。依據河野喜六（2000[1915]：340）的記錄，租穀種類分成：小米、稻米、檳榔園及蔥田。不同耕作物會有不同比例的租穀數量：小米及稻米的收取會依據貧富訂定最低額度的繳納數量，貧者繳交粟穀不少於3束，稻穀則是不能低於5升；富者之粟穀不能少於30束，稻穀不能少於3斗。檳榔園以樹為單位繳交一至兩串（同上：頁340）；蔥田則是按其田地大小，若是其在5畝內，則會所可自由採收作為食物（同上：頁340）。關於租穀的「納租日期」及「各戶的納租額度」由所屬的會所來制定，若是以「個人」的繳納的方式，因為其收穫量難以計算，故會由頭目、長

表2 普悠瑪部落領導家系

半部落	領導家系與祖靈屋	所建會所	收穫祭	會所轄屬地	少年會所	領導家系與會所	全部落領導中心
北部落 yaami	Pasaraad	Patabang	都蘭山	池上鄉一帶、 利吉、上賓朗	trakuban yaami	Pasaraad Patabang	原為Pasaraad，後 Raera取代，但儀 式上仍以Pasaraad 系統為優先，其次 Raera。
	Balangato	Kinutul	都蘭山	都蘭、隆昌一帶			
	Sapayan	Balubalu	蘭嶼	富岡、成功嶺忠 孝里、檳朗			
南部落 yatimul	Raera	Karunun	蘭嶼	利嘉、知本、 馬蘭金崙一帶	trakuban yatimul	Raera Karunun	
	Arasis	Gamugamut	綠島	初鹿、富岡、 臺東市			
	Lunatang	Kinaburaw	不清楚	泰源			

(資料來源：陳文德 2020：113，表7)

老來訂定較為合宜的額度(同上：頁340)。

租穀的繳納方式亦有限制。河野喜六(2000[1915]:342-343)提到卑南人的土地借貸規則分成：*madadalrum*和*kidalrum*。*madadalrum*以佃耕為主，很少施行於親屬間，主要是與外人間的土地借貸；*kidalrum*則施行於親屬之間，地主與租地人共同耕作，以救濟親屬為目的(但仍有施行於外人)。不管是*madadalrum*或*kidalrum*，訂定土地使用契約是以兩家之婦女為主，⁸並以口頭作為契約。在繳納租穀之中，若為*madadalrum*之時，稻作以正月重大祭祀⁹終了時為繳納期；小米則以*mulaliyaban*(小米收穫祭)終了時為繳納期。*kidalrum*的租穀繳納時間亦同。租穀繳納中，稻米及小米等作物是禁止以前繳納，而其餘如農作物可以金錢繳納。¹⁰筆者認為，土地借貸中的租穀限制，可能隱含了稻米與小米在卑南人社會文化之意義。¹¹

「先占地」認定過程亦是展現領導家系賦予他人土地使用資格的權力。河野喜六(2000[1915]:341)提到「先占地」處理方式：「族人愈開墾無主之地，需在要開墾範圍四角擺設4粒塞有琉璃珠的檳榔做祈禱。在開墾空間之四個角落放火燒木，藉此來表示所要占有的區域。當空間範圍劃設好後，則必須由頭目、長老及成年男子來看該族人的占有地，在該地中央鋪上草，並擺設一塊平坦之石頭，再將塞有琉璃珠的5粒檳榔放置於石頭上，作為祭祀用的祭臺。隨後由參與之族人在中央祭臺點火，並且開始狩獵。將狩獵而來的獵物的頭顱、膽及股筋交付給先占者，其餘部位分配參與之人，¹²自始該地屬於先占者。」

然而，筆者認為關於「先占地」必須要區分成兩種面向思考：「先占地」到底是「無人開墾之地」還是「已開墾之地」？從前者來看，若該地是無人使用過，族人能以芒草綁在樹上表示該地已有人，在尚未取得會所認可權即有地主權（河野喜六 2000[1915]：341），隨後再透過儀式及部落族人的認定，先占者才能取得土地使用權。此外，先占者死後則會成該地的土地神，且土地若無人繼承，該地則歸為部落所擁有（同上：頁341）。筆者認為，若是依據前者的土地取得方式，領導家系透過賦予族人對於無主地的使用權過程，實際上也是間接地拓展了部落所屬土地的方式；後者之情形，則是認為所謂的「先占地」實際上已經是收歸為部落之土地，有族人需要開墾之時向所屬之領導家系申請使用，此情形則不會讓部落土地擴張。¹³

領導家系擁有管轄之地的土地管理權，並透過會所收取租穀彰顯了領導家系對於管轄地的控制力，藉由「租穀」突顯土地使用者與土地賦予者（指領導家系）之間的臣屬關係。另外一方面，「先占地」儀式過程亦是展現了領導家系賦予他人擁有土地之資格的權力。此外，卑南社嚴禁將土地分配給敵對外人，甚至會所出面干涉土地轉移之事宜（河野喜六 2000[1915]：341）。要言之，在尚未進入日治時期，筆者認為卑南社的管轄之地皆屬於領導家系，並由領導家系賦予族人使用土地資格。族人從領導家系獲得土地使用資格後，雖然成為了地主，但並非是擁有了該地之所屬權，土地所屬權仍屬於領導家系，領導家系可以依據土地之使用狀況將土地收回部落。換言之，所謂的卑南社土地（或管轄地）之運作模式，實際上是以領導家系為核心的「人—地—領導家系」的運作方式來呈現（圖2）。

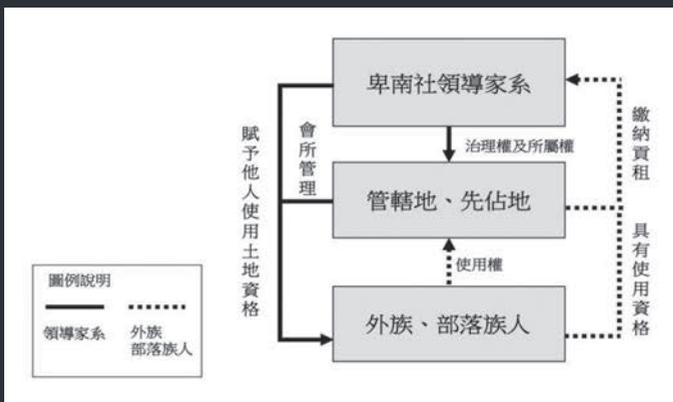


圖2 卑南社「人—地—領導家系」運作關係圖
（圖片來源：筆者繪製，時間：2024/3/9）

III. 東臺灣林野整理對於卑南社的可能影響

討論東臺灣林野整理之前，筆者認為應先行講述在日治時期的卑南社狀況。清同治9年至光緒6年（1870-1880），因霍亂爆發之因，導致許多原住民死亡，卑南社亦受到波及，陸續有卑南人離開Pangalran並在外成立了三個聚落（仍舊保持南北部落關係）：東邊的Truwutruwur（北部落，稱埤南社）、東南邊的Tatimulr及南邊的Puwupuer（南部落，稱撫漏社）。此時期部落是Hinan・Puyuma。然而，卑南人並未放棄Pangalran舊社的使用，有其六大領導家系之祖靈屋、成人會所及南北少年會所仍留在舊社，並且仍舊繼續使用。換言之，卑南社僅是將居住地遷出Pangalran，但重要的行政單位、軍事單位及祭祀單位皆未遷移出，形成了獨立的行政區與居住區的卑南社空間。

Pangalran具有茂密的竹林景觀，直至今日治初期仍舊繼續存在，例如時任卑南撫墾署署長曾根俊虎於1896年6月16日路過卑南社的紀錄（王學新 1998：127）：

該處竹叢蒼蔚遮天，故絲毫不覺暑氣……土地雖為沃壤，然未墾者居多，右地致力開墾將可獲大片平坦旱地。多植粟薯，少見早稻……。

1904年〈臺灣假制二十萬分之一圖〉（圖3）可見當時的卑南社仍有較為清楚的橢圓形外觀，然而直至1924年〈日治五萬分之一地形圖（陸地測量部）〉（圖4）已是3個聚落的卑南社型態。

日治時期，卑南社的聚落空間也產生了改變。例如為了提升臺東平原的稻米產量而決定計畫開發卑南水圳，日人於1906年召集當時的蕃社的正副頭目及通事共同討論此事（圖5），其中卑南社當時的兩社的正副頭目皆有出席，分別是：埤南社的



圖3 1904年〈臺灣假制二十萬分之一圖〉

（圖片來源：中央研究院人社中心GIS專題中心「臺灣百年歷史地圖」）



圖4 1924年〈日治五萬分之一地形圖（陸地測量部）〉

（圖片來源：中央研究院人社中心GIS專題中心「臺灣百年歷史地圖」）

從上述來看，卑南族及阿美族在日人心目中是已經開發程度較高之生蕃。在行政面上，考量兩族仍是生蕃之原因，但是兩族多數居住於普通行政區內，無法使用蕃地行政來管理兩族，因此以「蕃社行政」作為管理東臺灣地區普通行政區之下的阿美族及卑南族，並且將兩族認定為「平地蕃人」之身份（黃唯玲 2012）。¹⁵

筆者先就日治時期卑南社的部落空間改變及其蕃人身份之認定做了簡單地描述，以下則將透過日人的國家行政體現之建立以及東臺灣土地整理，思考在當代國家進入臺東地區之後，對於卑南社之可能影響。

明治28年（1895）時，時任民政局長水野向總督樺山資紀說明，撫蕃有利於蕃地開發之重要性，因而在明治29（1896）之時，決定仿效清政府理蕃機構「撫墾局」，設立「撫墾署」機構，作為掌管蕃地之授產、撫育、開墾和製腦等事務（孟祥瀚 2001：123）。臺東撫墾署於明治29年（1896）6月29日成立，首任署長為曾根俊虎（1847-1910）。依據《曾根臺東撫墾署長ノ臺東地方統治意見書》，曾根提到日人在東部地區的統治尚未成熟，須仰賴傳統地方社會體系運作，方能換取部落的支持（臺灣總督府檔案1896）。此外，曾根俊虎認為需要延續清代對於蕃社的治理方式，給與蕃社正副頭目口糧銀，由頭目管理部落，以通事作為傳遞官府與部落之間的訊息，藉此掌握地方的狀況。對於蕃人土地的所有權，曾根認為總督府應給予明訂之標準來保障各社之權益，若依據「日令第26號」規定：「無地契或無其他確認文件之山林原野皆為官有」，東臺灣地區僅少數蕃社田地在清治時有做過清丈，若未清丈之土地皆變成官有，必定對蕃人生活有所影響（王學新 1998）。

然而，直至曾根俊虎去職，總督府皆未採納其建議。第二任署長相良長綱（1847-1904）繼任後，以安撫蕃人政策為主，¹⁶並以派令認命各社之正副頭目及通事，並給予他們口糧銀，使其職位具有官派任命性質並間接納入國家行政體系中（孟祥瀚 2002：103）。蕃社不管發生大小事皆須通報撫墾署，如微小事件則由蕃社慣習處之，若為大事則須由撫墾署裁決執行方式。撫墾署會定期召集正副頭目及通事至署內聽訓，並詢問社內之情況，藉此掌握蕃情。¹⁷

筆者認為透過派令任官及給予口糧銀，實際上是將部落的傳統組織納入進國家行政體系之方式，進而加強國家對於部落的控制力。例如，明治38年（1905）總督府進行全臺的戶口調查，位處臺東廳的卑南族及阿美族同樣是普查對象（藤井志津枝 2001：84）。透過人口普查後，總督府掌握了臺東廳的原住民人口數，以至於能在同年度向臺東廳之卑南族及阿美族抽取「戶稅」。「戶稅」以「社」為單位，而

收稅過程則須倚賴蕃社頭日向族人宣導與要求繳稅。另外一方面，筆者先前提到明治39年（1906）的卑南水圳開發一事，從簽名的文書之中，其實也是反映了公共建設開發需仰賴地方蕃社配合，因而需要召集蕃社正副頭目及其通事講述開發之目的，以及蕃社需要配合之事項。此外，1906年，日人正式廢止了卑南社的貢稅制度，象徵著卑南社控制臺東平原的貢稅制度正式劃下句點（河野喜六 2000[1915]：340）。

明治40年（1907）4月，總督府在山地設置番務官吏駐在所，強化對於山地的控制，而東部則於5月設立「蕃社役場（公所）」。蕃社役場仍以蕃社正副頭目及長老組成，仍以舊慣維持社內行政，但取消了通事。蕃社役場需組成「頭目例會」，由廳下之警察派出所召集開會，並由當地的警官擔任主席，並要求正副頭目及長老參與。要言之，蕃社役場仍給予了頭目可以管理蕃社之權，然而警察系統已經正式地進入了部落，監視著部落的行動及改善部落各種慣習，事實上已經開始限縮了頭目對於部落的統治力。

如果說「撫墾署」和「蕃社役場」是透過行政體系設立來取代頭目在原先社會中的政治影響力，那麼東臺灣土地整理則是瓦解了土地與部落之間的社會連結關係。先前已提到曾根俊虎認為不應以「日令26號」來劃定蕃人土地，應另外明定標準保證東部蕃人的土地權益。然而，在東臺灣土地整理過程中，總督府對於蕃人土地的認定仍以是否具備土地所有權文件為依據。明治41年（1908），總督府為尋找適當的移民區土地因而進行全臺土地調查，經評估後選擇東部作為建立「大和民族模範農村」的基地（臺灣總督府 1919：54-56）。臺東廳於明治42年（1909）正式分成臺東廳及花蓮港廳，土地整理事業也隨之在兩廳內展開。

明治42年（1909），總督府依據〈臺東花蓮港兩廳管內土地原案〉（以下稱原案）確立了東臺灣土地整理的分配規劃。〈原案〉共有三個移民拓殖目標：「（1）適當整理土著居民耕作區，圖謀生活安定；（2）確定「指定內地移民農村預定地」，以之作為招徠移民之基礎；（3）確立上述兩類土地以外之農耕土地適地和造林適地的處份方針」（李文良 1997：172）。東臺灣土地整理共分成兩階段：第一階段自明治43年至大正3年（1910-1914），以「確立各類型土地之範圍」及「確立土地所有權」；第二階段從大正4年至大正14年（1915-1925），主要解決在第一階段調查中，尚未處理之蕃社共有地，避免在地租及相關土地處理上造成問題。

第一階段，依據〈臺東、花蓮港廳管內土地整理決議案〉（以下稱決議案）中土地調查程序進行，日人開始在東臺灣地區展開土地調查。總督府為了避免在調查

過程遭致原住民的反抗，因而先行提前收繳蕃人槍枝。¹⁸自明治43年（1910）11月展開起為期四個月的調查工作，並依據調查結果劃分出「蕃人之耕作區域」，並由蕃務本署及花、東廳長協定劃定區域內的土地分割過程。另一方面，總督府於同年10月以「府令67號」公告〈臺灣林野調查規則〉（以下稱林野規則），並將於11月之時同樣實施於花、東兩廳（參閱李文良 1997：176）。

按〈林野規則〉規定，人民須檢附土地相關證明文書向地方林野調查委員會提出申告，若逾期則土地收為國有。總督府以〈臺東花蓮港二廳管內施行林野決定案〉（以下稱決定案）作為林野調查的指導方針。〈決定案〉以業主登記原則最為重要，例如業主必須擁有丈單、新職墾照或相關可佐證之該土地之所有權，則申告人可登記為業主；而「土著部落整理區域」則為共業地（李文良 1997：177-178）。第一階段的土地調查，原住民的居住及耕地兩空間被清楚劃分，私有地與共有地皆清楚劃定，而那些燒墾、休耕及狩獵之土地則成為官有（圖7）。

第一階段的土地整理之中，筆者認為對於卑南社的可能影響，除了部落範圍及其耕地範圍被確立之外，過往可收取貢租、獵租及漁租之地皆有可能被收為官有。其

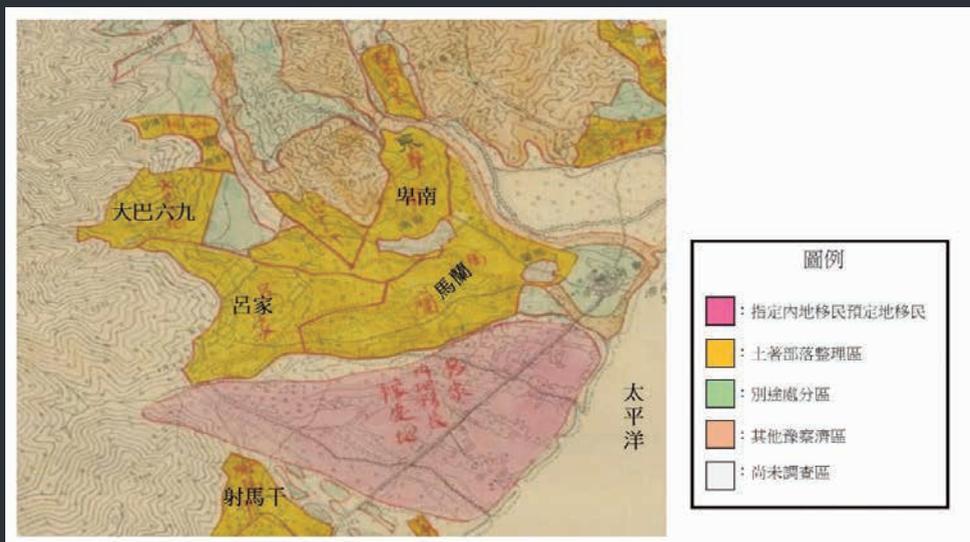


圖7 卑南社及其鄰近部落之土著部落整理區劃分

（圖片來源：筆者修改自臺灣總督府 1910之《臺東花蓮港兩廳管內土地整理二關シ決議ノ件》）

中，在貢稅部分，筆者在討論「先占地」及「土地借貸」時，前者需要透過儀式及領導家系認可之後才能取得土地使用資格，但並非是透過土地相關文書賦予族人使用資格；後者則是更突顯了卑南人的土地契約訂定是以「口頭」契約為主，而非文書訂定契約。要言之，卑南社過往廣大的貢稅之地（或是領導家系的管轄之地），可能在第一階段的土地整理過程中，因為無任何文件可作為憑證而被收為官有。

然而，明治44年（1911）5月的「整理施行案」，日人認為第一階段土地整理過程，未能加以清理蕃人公有地之問題，認為蕃人共有地是必須重整之工作，其目的是讓個別蕃人擁有私有地，消滅曖昧的「公有地」（參閱李文良 1997：176-179），以至於必須展開第二次的土地整理。大正4年（1915）展開第二階段土地整理，以土地臺帳未登錄地調查（以下稱土地臺帳）為主。因多數土地業主為蕃人，在進行調查過程中需要警察之介入。為了確認業主與土地間的所有權關係，除了依據佐證文件外，李文良（1997：182-183）討論日人將土地歸所有權認定及歸屬規則分成3種類型：

- （1）未有單據者則以佔有之時間長短做處理；若是由內地人（日本人）或本島人（漢人）在明治43年（土地調查開始前）以前所開墾，如為善意使用且無人反對，則為該地之業主。不過開墾者為蕃人時，則依據舊慣處理。
- （2）若內地人或本島人土地為蕃人讓渡而取得，需確定是否為蕃人自願讓渡。
- （3）如為租地者，則需依雙方契約處理，而永耕約定者則為業主，有租限之人則以蕃人為業主，但在決定業主權，必須進行雙方協調。

藉由上述的第二階段土地整理過程，筆者認為此過程是徹底改變原住民社會中的土地與人群之連結關係。例如孟祥瀚（2003：85）指出成廣澳地區在第二階段土地整理之後，原先阿美族之母系社會，是以女性為家長，且女性掌控家中之財產（包含土地）。然而在處理共有地之後，家庭共居的現象因公有地的分割而分家，家庭組織與規模上因而產生變化，家長中角色地位逐漸轉換，家庭關係日漸改變。¹⁹那麼對於同樣以女性為家中掌管土地之卑南社而言，亦有可能發生類似於成廣澳地區的阿美族社會轉變過程。

總而言之，筆者認為撫墾署及蕃社役場，限制了卑南社之領導家系的政治權力，並將原先部落內具有政治實力者，透過相關國家政策將其納入國家之行政體系中，進而加以管理原住民。在兩階段的東臺灣土地整理過程，卑南社之領導家系原先可透過所屬會所控制管轄地。然而，日人透過相關行政單位及政策限縮了領導家系之權力，並且於1906年禁止卑南社之貢稅，也間接地終結了卑南社藉由貢稅在臺東平原上所產生的影響力，使得所謂「人一地一領導家系」的土地權力賦予模式逐漸消失。

原先族人使用土地之時需詢問過領導家系，需要得到認可才能使用，並繳納一定比例的租穀。然而，如果從第二階段的土地整理中，強調著共有地的私有地化，且透過國家法律賦予耕地者具有業主權之權力，此影響並使家中女性掌權的地位受到挑戰，過往可賦予部落族人使用土地之領導家系，對於土地劃分與使用之認定，被國家的土地整理後所制定土地運作規則所取代，變成由國家賦予了以個人為單位的私有地形式。

IV. 土地整理對於卑南社遷移的可能影響

若土地整理對於卑南社的影響，是領導家系喪失了對於管轄地及部落土地的控制，改變原先社會以女性掌管家戶土地的角色，那麼關於卑南社的遷移過程，應嘗試將土地整理的影響放置於整個卑南社的遷社影響之中，尤其應該思考「卑南信用購買販賣利用組合」的出現對於卑南人社會文化之影響。

筆者先前已經提到，在土地整理之後，東臺灣的原住民部落土地被明確地切分成了私有地，所謂的共有地已經消失。換言之，土地不再受到傳統社會之約束（領導家系及女性），土地之業主可自由地選擇性的使用土地。在卑南社的遷移論述中，宋龍生提到漢人大量進入部落之中，使得卑南人的居住空間受到壓縮。但是，漢人為何可以取得卑南人之土地呢？見幣原坦（1931）年對於當時卑南社的狀況描述，或許可以理解當時卑南人的處境：

多數人都流於游惰，缺乏勤儉儲蓄之風氣。很多人依賴負債來維持生計。中國系統之人看到這一種情形，漢人對物質之慾望很盛，即進入卑南社中蠶食其田園產業。（幣原坦 1931：10）

筆者認為，弊源坦的紀錄亦透露出了土地整理之後對於卑南人社會的影響。首先，就所謂的儲蓄風氣來看，儲蓄應以金錢為主。然而，筆者認為對於當時的卑南人而言，雖然已知貨幣此物，但對於以貨幣運作的金融概念可能尚未成形。原因在於，見弊源坦描述的「很多人依賴負債來維持生計」來看，負債應是不會對於生活造成太大影響。在現代國家的經濟體系之下，負債其實是一種維持生活方式，例如透過抵押土地取的一定比例的貸款，然後透過貸款進行相關投資，投過投資取得之金錢償還債務，或是進行其他面向之投資。

筆者認為當時的卑南人因為對於以貨幣為主的經濟體系不熟悉，使得他們可能需要透過販賣土地來獲得貨幣來維持其生活。從卑南人的土地借貸論述中，卑南人對於土地使用是以「租穀」的繳納為依據，稻米及小米等類不能以金錢繳納，仍需以種粒及收成物為主，要言之，「租穀」突顯了卑南人的經濟運作並不是以貨幣為主。再者，除了貨幣經濟的影響之外，筆者認為土地整理使得領導家系失去對於部落土地的管理能力，女性掌管家中土地的權力衰弱，使得具有私有地之人為了維持生計，在不受領導家系及女性掌權者的約束之下，可自行變賣土地，使得部落之土地逐漸落入外人之手。²⁰

另一方面，隨著卑南社遷移至新社之後，在日人計畫性地的安排之下，使得卑南人的社會文化及部落土地空間產生了不同以往之樣貌。國民政府為了取得日人在臺資產，因而逐步開始整理日人之資產，並將其日人公司及日人之土地納入國營企業及國有地。民國38年（1949）普悠瑪部落之土地同樣也被視為國有地，部落土地面臨到可能收歸成國有地之危機，當時的普悠瑪部落族人鄭開宗（1904-1972）向臺東縣政府提出陳情，說明普悠瑪部落的土地來源（圖8）：

爾等南王（舊卑南）村民之共有財產原「保證責任卑南信用購買販賣利用組合」之土地所有權，於此土地所有權登記事務開辦之時，要進行登記手續之際，台東縣政府認為日人時代，組合社之土地視為日產，要編入國有地之舉，但此組合之組合員，是純粹台灣族組織之組合，其所有不動產係爾民等南王村自昔所共有之財產，若將此編入國有地，事屬不當。（臺灣省政府地政處 1949）



圖8 鄭開宗陳情書提及普悠瑪土地來源之部分內容
(圖片來源：臺灣省政府地政處 1949)

從鄭開宗的描述中，可知普悠瑪土地之所有權是登記於「保證責任卑南信用購買販賣利用組合」之下，並且該組合之組成人員是以普悠瑪卑南人為主，而普悠瑪部落土地之所有權為卑南人之共有財產。關於普悠瑪部落之土地為何登記於「原保證責任卑南信用購買販賣利用組合」之下，勢必需要從整個卑南社準備遷移的歷史脈絡來理解。

「保證責任卑南信用購買販賣利用組合」最初名稱為「卑南信用購買販賣利用組合」（以下稱卑南組合）。「卑南組合」成立於昭和4年（1929），於昭和19年（1944）解散。「卑南組合」在昭和12年（1934）變更名稱為「保證責任卑南信用購買販賣利用組合」。「卑南組合」之舊址位處現今普悠瑪更生北路號668及666號房舍之範圍內（圖9）。原建築物為水泥造之瓦房（圖10），現今已成修車廠及雜貨店（圖11）。

依據宋龍生（1998：309-310）記錄的卑南組合成立過程，是因為當時族人鄭開宗²¹見到當時卑南人為了償還高利貸的原因，不得不將土地賣給漢人，使至部落土地流失，讓他認為勢必得建立信用購買販賣利用組合。在成立「卑南組合」前先是設立了「卑南社生活改善」（以下稱改善會）。「改善會」於1929年11月展開了5年改造計畫，工作目標分別為：設立醫療所及農事小組；將原先四年制公學校提升至六年制；成立信用購買販賣利用合作社；將零散部落集中並移住至棋日整齊的現代化部落（宋龍生 1998：311）。



圖9 卑南組合舊址空拍圖

(圖片來源：Google地圖，網址<https://reurl.cc/2zkvD6>，2024年3月7日上線)



圖10 1932年卑南信用購買販賣利用組合之原始建物樣貌

(圖片來源：毛利之俊 2003 [1932]: 126)



圖11 現今的卑南信用購賣販賣利用組合之舊址現狀。左邊紅瓦屋為雜貨店，右邊為修車廠。

(圖片來源：Google地圖，<https://reurl.cc/2zkvD6>，2024年3月7日上線)

從幣原坦（1931：10）提到「改善會」對於卑南人的影響，筆者認為「改善會」之目的是希望讓卑南人能夠適應當時社會環境：

（新）卑南社最近有「改善會」之成立，決定年中之行事及實施。那就是神社參拜、升國旗、各種夜校之開設，國語（及日語）普及會……健康診斷實施……青少年之禁酒、禁菸，疾病驅除……並勸導勤儉力行，不借貸金錢、不出賣土地、改良風俗……產業、副業之獎勵，以圖增加財富。

「改善會」工作項目中包含了設立統一之部落，從圖12〈臺灣二萬五千分一地形圖〉來看，新社普悠瑪之是棋盤式樣貌之部落。而對於普悠瑪而言，如果說「改善會」的工作是改造卑南人之社會生活性態，那麼「卑南組合」則是提供了當時卑南人發展經濟產業之平臺。

筆者認為若要理解「卑南組合」，應先試圖釐清該組合土地如何取得土地之過程，才有可能理解該組合對於卑南人之影響。首先，依據民國67年（1978）臺灣省政府地政處〈日據時期會社土地清理疑義案〉，當時擔任卑南組合幹部的卑南人，提到普悠瑪部落的土地取得過程：

南王里居住之山胞原住於卑南社（現在的卑南里、大橋、岩灣及永和一帶）因當時常發生傳染疾病（寒熱病）死亡率高，經該蕃社之頭目、幹部及日人之指導決議遷部落至現南王里居住，需購買現南王里一帶土地建村，其資金由當時政府以日皇名義發給每一戶「御下賜金」（即慰問金）及每戶籌出資金交與組合購買現址規劃村落分配與全體組合員使用。土地面積23,8743甲，並非外傳以自己的土地抵充組合社之股東金。

普悠瑪部落土地是由卑南人即日人共同合資購買，而日人透過「御下賜金」來協助卑南人購買土地。劉宴齊（2005：153）的研究中指出，「御下賜金」實際上是一種皇室的統治儀式，是由皇室「內帑」所撥出之金錢。「御下賜金」通常用於一時性的天災事變發放的慰問金之外，亦以「定例」方式撥付給社會事業有功者，或私設社會事業有成就者。透過「御下賜金」強化天皇的權威性，並透過「御下賜金」展現天皇對於百姓的慈愛與恩惠。日人給予卑南人的「御下賜金」，見〈府報〉昭和6年至昭和11年（1931-1936），可見卑南改善會亦持續收到「御下賜金」之補助（臺灣總督府官報 1931，1932，1933，1934，1935，1936）。要言之，筆者認為日人透過「御下賜金」展現國家（天皇）之權威，呈現政府施予恩惠於卑南人之形象。²²



圖12 1950年普悠瑪及其周邊環境地形圖

（圖片來源：中央研究院人社中心GIS專題中心「臺灣百年歷史地圖」之〈臺灣二萬五千分一地形圖〉）

若是卑南人出資購買土地，那卑南人是否擁有土地所有權呢？曾振名（1984：22）提到卑南組合之委員會是由9位日人及1位卑南人共同管理普悠瑪土地。筆者認為部落土地實際上未具備以家戶為單位的私有地性質，家戶僅有使用土地之權力而已。原因在於，在提到卑南組合對於卑南人的影響時，許多研究者會提到「將土地登記於組合之下是避免土地再次落入漢人之手」，以及「新社（普悠瑪）成立之時，是嚴禁部落族人出售土地，以及非卑南人禁止居住於部落內」等論述（宋龍生 1998；陳文德 2002）。換言之，所謂的「卑南組合」委員會作為部落土地管理者，近似於過往卑南社領導家系掌管著部落土地的權力，而參與卑南組合之家戶，雖然具備組合員身分，但僅有土地的使用權而非所有權。

在遷移部落之前，新社的房舍已經由日人規劃，以每戶分得一分住宅地及一棟住屋，另又按每戶之丁口分配水稻耕地（曾振明 1984：22）。筆者認為，房屋分配乃是提供卑南人有其住所，而耕地之分配則是提供卑南人從事生產之所需。若是從「卑南組合」功能來看，信用組合經營產業資金的融通、存款的金融業。購買組合買入產業或經濟上的必要物資，轉賣給組合員，並以共同購買的方式買進農業生產上需要的肥料、飼料等，販賣組合則銷售組合員生產的農產品（國家文化記憶庫 2020）。筆者認為參與組合社之卑南人，可以透過「卑南組合」進行資金借貸維持其生活品質，亦又可透過販賣商品來獲得生活所需之金錢。

綜觀上述來看，筆者認為，為了能讓卑南人具備適應當時社會生活之條件，則必須透過改善卑南人的生活方式，而從幣原坦所描述的「改善會」的工作項目內容，也可印證此目的。而「卑南組合」中的金錢借貸、存款及商品販賣等，則是需要透過已受「改善會」影響之卑南人來運作。換言之，筆者認為不能僅將「卑南組合」視為是管理土地之單位，更應該思考「卑南組合」及「改善會」實際上可能是彌補土地整理之後，對於卑南人所造成的傷害，而透過兩個組織之運作，建立卑南人可在當時社會繼續維持其生活之目的。

V. 結論與討論

本文試圖從歷史脈絡重新理解普悠瑪卑南人的遷社原因。筆者認為卑南社靠著「貢稅」展現其在管轄區展現統治力。從先占地之規則，則反映了部落領導家系對於部落土地之管理權。然而，進入日治時期之後，撫墾署及蕃社役場逐漸削弱領導

家系的政治權力，並且透過東臺灣土地整理的過程，將原先「貢稅」的管轄地變成了官有地，而原先由部落領導家系掌握部落族人土地的權力，以及女性為家戶土地之管理者，因共有地分割成私有地之關係，改變了原有社會對於土地管理之方式，也就造成了卑南人在日後生活中的生存危機。「改善會」及「卑南組合」則是為了彌補土地整理對於卑南人的傷害，因而透過一系列的生活改造項目來改善卑南人之生活，並透過「卑南組合」維持卑南人之生計。而從「卑南組合」委員會對於部落土地設置相關禁令來看，也是避免卑南人再次發生土地調查之後的悲劇。

然而，筆者認為仍有部分課題仍須釐清以及進行後續研究：其一，是卑南組合委員會之名單，目前尚未發現有明確之資料，若是知道組成委員之姓名及其職位，或許可以從委員會組成人員來推測「卑南組合」的運作邏輯（尤其是9名日人與1名卑南人的編制）；其二，是「卑南組合」如何改善卑南人的經濟條件。筆者認為，必須要彙整出「卑南組合」在運作過程中產生的經濟效益，才能提供「卑南組合」的出現是有利於卑南人產業發展其經濟改善之證據；最後，是「卑南組合」雖然在光復前已經解散，但是登記於該組合之下的土地長期皆非卑南人所擁有，直至民國67年（1978）因有人要變更土地才發現土地並非個人所擁有，而是仍舊登記於組合之下。要言之，筆者認為「卑南組合」對於卑南人之影響，並非僅是在日治時期而已，直至當代仍有許多問題仍舊需要被處理，尤其是土地之分割問題及土地所屬權。本文仍有部分論述尚須更多史料待以驗證及補充，還望日後資料爬梳過程，能盡量補充東臺灣地區之歷史，尤其是卑南社在日治時期的發展。■

附註

- * 筆者感謝兩位匿名審查人對於本文初稿之意見，有助於筆者在修正過程有較好的思考及修改方向；筆者感謝四位師長對於本文初稿的建議、提問與鼓勵，分別是：中研院民族所兼任副研究員陳文德先生、國立中興大學歷史學系兼任副教授孟祥瀚先生、史前館退休副研究員林志興先生及臺中科博館退休副研究員屈慧麗女士；另一方面，筆者感謝國立臺灣大學人類學系博士生蕭冠祐及國立臺東生活美學館研究助理蔡念儒，對於本文書寫概念上的啟發以及文稿校閱；關於卑南組合相關資料，筆者感謝陸幸江女士提供。本文是由筆者近期初步資料彙整所構思而來，在想法與資料尚有需待補全及討論之處，待日後研究中能一併處理。一切文責由筆者自負。
- ** 私立東海大學歷史學系學士、國立政治大學民族學系碩士，現職財團法人至善基金會研究員。電子郵件：zzxcvtw651@gmail.com。
- 1 「還我土地」運動發生原因分別是：（1）不當的原住民族保留政策，導致原住民族土地大量流失；（2）普通行政區的平地原住民，不僅沒有原住民族的保留地，他們過往的耕地與世居之土地，都被後來的統治者視為是「佔用」國有地，引起原住民不滿；（3）原住民族教會使用之土

- 地，有些是統治者租用保留地，或者有些是原住民奉獻給教會，但由於長年都須繳納租地稅金給政府，引發牧者與原住民不滿（Icyang·Parod夷將·拔路兒 2022：62）。
- 2 依據蔡念儒、洪崇維（2023：6-10）的討論，認為宋龍生在繪製卑南社遷移地圖時，誤將Drungdrungan視為是一個部落。蔡念儒等依據田野資料，認為Drungdrungan是卑南人長期作為舉行公共事務及裁決重要事務之地點，應是卑南人的行政中心。而Panngalarn實際上是圍繞著Drungdrungan所發展出來的生活空間。
 - 3 竹林之戰分成卑南社及卡大地布的兩種版本，可參閱宋龍生（1998：162-166，194-199）。
 - 4 除了荷蘭人之外，筆者認為卑南社善於引入外力，實際上也與外來人群聯姻有所關係。舉例來說，移川子之藏等（2010[1936]：444-445）提到Raera家族第14代頭目之妹Sigo透過透過聯姻，招贅卡大地布頭目家之男子，藉此強化Raera家族在卑南社內的政治領導地位。同樣的，Raera家族亦透過招贅和漢人女婿，透過漢人女婿強化部落內部及對外之力量，例如宋龍生（1998：245-254）記載下的漢人女婿，分別為：鄭尚、陳安生及張新才。筆者認為，卑南人對於外力的引入及運用，實際上是突顯該社會之文化特色：卑南人透過吸收外來力量，並將其轉化為自身社會之一部分。
 - 5 外族亦有自行前往卑南社繳納貢稅之紀錄。於1642年7月12日至13日的日記則是提到一個名為Terroma的蕃社，前來卑南社人繳納22張水鹿皮的貢稅，承諾說，將來會跟其他村莊一樣和平相處，欠繳的貢稅也會繳納，因此他也將一根權杖交給他們的長老，並督促他要如此行。
 - 6 不過，有研究者認為卑南社收取貢稅的歷史敘述可能與他族的歷史記憶有所差異，可參閱李玉芬（2006）一文。
 - 7 Puyuma族是指卑南族。
 - 8 依據河野喜六（2000[1915]：347）提到：「土地（檳榔園、竹林除外）之管理是由一家之主婦掌管，但是要將其權利轉給他人時，則必須經過家屬的同意，特別是女性尊親屬不同意時，不得將它處分……有關水田和旱田之事項，因為屬於女性家屬所掌管，兄弟即使多少有些異議，也完全聽從主婦的意見，伯叔父母也不能約束主婦的意見。」從此資訊來看，女性對於土地管理有較高之權力。
 - 9 正月重大祭祀應指年祭。
 - 10 如芝麻及豆類等可以金錢繳納租穀。
 - 11 河野喜六（2000[1915]：343）提到：「*madadairum*繳納稻米及小米的租穀時，慣例上是在提供種子人家的屋內進行，而非屋外。因為卑南人相信，不把收穫物放在屋內，是輕蔑神助、忘卻神恩之行為，如不恪守，自次年就不能享有豐稔。」關於稻米及小米種粒跟家屋之間的關係，實際上牽涉了卑南人的家屋社會與親屬關係的議題（可參閱陳文德 1999）。
 - 12 若先佔者為婦女，則獲取之獵物皆歸屬於他。
 - 13 此處論點感謝蕭冠祐的建議。
 - 14 筆者須在此說明，雖然多數文獻上皆稱為卑南社，但是在區分卑南社實際上是兩個部落型制之時，會分成碑南社與撫漏社。而從這份水圳開發檔案中，其實也就證明了卑南社雖然看似統一的聚落，然而實際上其內部是以二部組織（dual organization）之性質（參閱衛惠林 1956）。
 - 15 平地蕃人的分類概念，在治理東臺灣初期之時，東臺灣地區以處理番務的撫墾署主責較多行政工作，而非處理民政的臺東支廳。所謂的平地蕃人身份，並非是以蕃人的進化程度認定，而是考量東部地區的民番混居問題，換言之，所謂的平地蕃人身份實為一種行政上的區分方式而已（黃唯玲 2012：117）。
 - 16 相良長綱任內擬定三期撫蕃政策，並分成十年實施：第一期，自明治31年治33年（1898-1901），視為「精神的撫蕃時期」，以教育及懷柔手段驅使原住民歸順；第二期，從明治34年至36年（1902-1904），為「物質的撫蕃時期」，鼓勵從事生產及改善物質生活；第三期，為明治37年至40年（1905-1909）的「森林礦業並水產時期」，著重開發山林資源等（孟祥瀚 2001：124）。從這些理蕃計畫中，可見總督府之目標仍是以經濟開發為重要之目的。

- 17 Adolf Fischer (2024[1898]: 349, 382) 皆提到當時來撫墾署領取口糧銀的蕃社頭人，除了向撫墾署報告部落內的狀況之外，也會遭受到日本官員的訓誡。
- 18 總督府於明治38年(1905)之時，為防範山區的布農族、排灣族及太魯閣族之侵擾，公布「臺東廳槍械彈藥供應管理辦法」，發放適當之槍支彈藥給予卑南族及阿美族，協助日人防禦高山原住民的攻擊(孟祥瀚 2001: 129)。此外，總督府透過發放槍械彈藥過程，藉此對原住民所擁有之槍枝及彈匣刻編號紀錄管制，另一方面盡力防止漢人通事私下供應武器給原住民(藤井志津枝 2001: 71)。筆者認為「以蕃防蕃」實為降低日人防禦山地原住民之成本，透過武器彈藥統一發放以及編碼，則是藉此管控原住民的槍械彈藥使用。
- 19 孟祥瀚(2003: 84)提到，共有地的分割所形成的私有地，其私有地之業主登記是以現耕者，而現耕者不一定是家長。由於現耕者多為家庭中的男性，於是土地台帳與戶籍登記上之業主與戶長，變為同一人之男性現耕者。而女性原先所扮演的家中戶長及掌管土地之角色，也隨著土地整理過程後逐漸轉變。
- 20 然而，依據宋龍生(1998: 344)整理出1929年卑南蕃人公學校(今臺東縣南王Puyuma花環實驗小學)對於的卑南社經濟調查資料中，指出卑南社的農業作物非常多樣化，每戶之平均所得50.3日幣再扣除相關租稅之後，仍可有每日47.86日幣之收入，且各家戶間所有擁有之財產，更被視為是當時蕃人社會中最富有，甚至超越某些漢人村莊。那麼這樣的議題又必須要讓我們重新思考，為何在1929年(公學校)及1930年代(弊源坦)兩筆資料中，呈現出不同卑南社卑南人的經濟狀況。
- 21 鄭開宗受過完整的現代學校教育，他因為成績優異進入了總督府所屬的土地農林專門學校(今臺灣大學農學院)，畢業後於1927年回到臺東廳服務。
- 22 頒發「御下賜金」具有一定的儀式過程，並且日人是相當重視此過程。按劉宴齊(2005: 160-161)舉例了1906年於宜蘭廳羅東街的案例。羅東街因為發生嚴重火災，許多民眾俱成受災戶，皇室特此恩賜了一些內帑賜金，以撫卹災民。但是依據公文顯示，恩賜金的發放並非行政人員挨家挨戶地發予，而必須透過一個嚴肅的儀式的進行頒賜行為。在當時宜蘭廳廳長回報給總督府此次御下賜金發放情況的文書提到，為了使民眾知悉天皇與皇后發放恩賜金之優渥天恩，已經在地方發了諭告；且在羅東支廳舉辦了嚴肅的儀式，並會同參事、街庄長，使受救助民眾列隊接受恩賜金，而民眾無不感激無窮之鴻恩。從羅東的案例來看，筆者認為先透過皇室的諭告，向人民傳遞天皇對於百姓之恩惠，再透過公共場合發放恩賜金，是一種公開形式的彰顯天皇的恩德與權威，藉此強化天皇與人民之間的統治關係及對於天皇的認同。

引用書目

中央研究院人社中心GIS專題中心

- 1904 《臺灣假制二十萬分一圖》。「臺灣百年歷史地圖」，<https://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis.aspx>，2024年3月7日上線。
- 1924 《日治五萬分之一地形圖(陸地測量部)》。「臺灣百年歷史地圖」，<https://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis.aspx>，2024年3月7日上線。
- 1950 《臺灣二萬五千分一地形圖》。「臺灣百年歷史地圖」，<https://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis.aspx>，2024年3月7日上線。

毛利之俊

2003[1932]《東台灣展望》(東臺灣の展望)。葉冰婷譯。臺北：常民文化出版社。

王瑛曾

1993[1764]《重修鳳山縣志》。臺灣銀行經濟研究室編輯。南投：台灣省文獻委員會。

王學新

1998 《日據時期東臺灣地區原住民史料彙編與研究》。總督府檔案專題翻譯1，原住民系列1。南投：台灣省文獻館。

1999 〈日治時期東臺灣地區原住民勞動力之利用〉。《東台灣研究》4：35-72。

台邦·撒沙勒

2008 〈傳統領域的裂解與重構：kucapungane人地圖譜與空間變遷的再檢視〉。《考古人類學刊》69：9-44。

田代安定

2023[1900]《臺東殖民地豫察報文》。張勝雄譯。臺東：東台灣研究會。

夷將·拔路兒Jcyang·Parod

2022 《史料導讀：臺灣原住民族抗爭運動史》。新北：原住民族委員會。

江樹生

1999 《熱蘭遮城日誌（第一冊）》。臺南：臺南市政府。

宋龍生

1965 〈南王村卑南族的會所制度〉。《考古人類學刊》25：112-144。

1998 《臺灣原住民族史：卑南族史篇》。南投：台灣省文獻委員會。

2002 《卑南公學校與卑南族的發展》。南投：臺灣文獻館。

李文良

1997 〈林野整理事業與東土地所有權之成立形態（1910-1925）〉。《東台灣研究》2：169-195。

李玉芬

2006 〈馬蘭社阿美族集會所的區位、功能與臺東平原社會環境的變遷〉。《地理學報》45：73-94。

孟祥瀚

2001 《臺東縣史—開拓篇》。臺東：臺東縣政府文化局。

2002 〈日據初期東臺灣的部落改造：以成廣澳阿美族為例〉。《興大歷史學報》13：99-129。

林玉茹

2004 〈戰爭、邊陲與殖民產業：戰時臺灣拓殖株式會社在東臺灣投資事業的布局〉。《近代史研究所集刊》4：3117-172。

2007 《殖民地的邊區：東臺灣政治經濟的發展》。臺北：遠流。

河野喜六

2000[1915]《番族慣習調查報告書，第二卷：阿美族、卑南族》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

原住民族委員會

2017 〈106年度原住民族土地或部落範圍土地調查及劃設計畫〉。「行政院原住民族委員會土地管理」，<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/EAB4E460567F49D5/index.html?cumid=EAB4E460567F49D5>，2024年3月7日上線。

2024 〈2024年1月原住民族人口數統計資料〉。原住民族委員會網站，<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/940F9579765AC6A0/47DCC78D5EC386CDF6BA256524B47291-info.html>，2024年3月7日上線。

國家文化記憶庫

2020 〈保證責任卑南信用購買販賣利用組合清算狀況報告書〉。國家文化記憶庫，https://memory.culture.tw/Home/Detail?id=270731&IndexCode=Culture_Object，2024年3月7日上線。

康培德

2005 《臺灣原住民史·政策篇（荷西明鄭時期）》。南投：臺灣文獻館。

張長義

2002 《91年傳統領域土地調查成果報告》。行政院原住民族委員會委託國立臺灣大學地理環境資源學系。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

2010[1936]《臺灣原住民族系統所屬之研究，第一冊》。楊南郡譯。臺北：原住民族委員會。

陳文德

1999 〈「親屬」到底是什麼？——一個卑南族聚落的例子〉。《中央研究院民族學研究所集刊》87：1-39。

2002 〈試論「社群」（community）研究的意義：一個卑南族聚落的例子〉。刊於《「社群」研究的省思》。陳文德、黃應貴編，頁43-92。臺北：中央研究院民族學研究所。

2020 《從社會到社群性的浮現：卑南族的家、部落、族群與地方社會》。臺北：中央研究院民族學研究所。

曾振名

1983 〈南王卑南族的遷移及其回饋〉。《考古人類學刊》43：17-47。

黃唯玲

2012 〈日治時期「平地蕃人」的出現及其法律上待遇（1895-1937）〉。《臺灣史研究》19(2)：99-150。

幣原坦

1931 〈卑南大王〉。《南方土俗》1：1-10。

臺灣總督府

1910 《臺東花蓮港兩廳管內土地整理二關シ決議ノ件》。臺北：臺灣總督府殖產局。

1919 《官營移民事業報告書》。臺北：臺灣總督府殖產局。

臺灣總督府檔案

1896 《曾根臺東撫墾署長ノ臺東地方統治意見書》。典藏號00004499033X001。「國史館臺灣文獻館」，<https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Archive>，2024年3月7日上線。

1906 《臺東廳公共埤圳卑南水圳規約案認可ノ件》。典藏號：00004898019。「國史館臺灣文獻館」，<https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Archive>，2024年3月7日上線。

臺灣總督府官報

1931 〈昭和6年2月臺灣總督府報第1172期〉。典藏號：0071031172a001。「國史館臺灣文獻館」，<https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Archive>，2024年3月7日上線。

1932 〈昭和7年2月臺灣總督府報第1448期〉。典藏號：0071031448a002。「國史館臺灣文獻館」，<https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Archive>，2024年3月7日上線。

1933 〈昭和8年2月臺灣總督府報第1736期〉。典藏號：0071031448a002。「國史館臺灣文獻館」，<https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Archive>，2024年3月7日上線。

- 1934 〈昭和9年2月臺灣總督府報第2023期〉。典藏號：0071032023a001。「國史館臺灣文獻館」，<https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Archive>，2024年3月7日上線。
- 1935 〈昭和10年2月臺灣總督府報第2313期〉。典藏號：0071032313e001。「國史館臺灣文獻館」，<https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Archive>，2024年3月7日上線。
- 1936 〈昭和11年2月臺灣總督府報第2608期〉。典藏號：0071032608a001。「國史館臺灣文獻館」，<https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Archive>，2024年3月7日上線。

臺灣總督府警務局

1993[1918]《理蕃誌稿，第二編》。臺北：南天書局。

臺灣省政府地政處

- 1949 《飭台東縣政府查照依法辦理登記應批示該鄭開宗知照逕向縣政府接洽辦理》。典藏號：009-01443-010。「國史館臺灣文獻館」，<https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Archive>，2024年3月7日上線。
- 1978 《日據時期會社土地清理疑義案》。典藏號：009-01788。「國史館臺灣文獻館」，<https://onlinearchives.th.gov.tw/index.php?act=Archive>，2024年3月7日上線。

趙川明、林韻梅、林至利、趙慕倫

2009 《日出台東—東海岸文化景觀》。臺東：國立臺東生活美學館。

劉宴齊

2005 《從救恤到「社會事業」—臺灣近代社會福利制度之建立》。國立臺灣大學法律學系碩士論文。

衛惠林

1956 〈臺灣土著社會的二部組織〉。《中央研究院民族學研究所集刊》2：1-30。

蔡念儒、洪崇維

2023 〈消失的部落空間：從卑南社看卑南地區的地景變遷〉。「2023年第六屆卑南學研討會【找回與實踐】—卑南族的人、家族與部落」宣讀論文，國立臺東大學人文學院禮納布人文講堂，9月16日。

羅素玫

2010 〈文化認同、生態衝突與族群關係：由阿美族都蘭部落的傳統領域論述談起〉。《考古人類學刊》72：1-34。

藤井志津枝

2001 《臺灣原住民史：政策篇》。南投：臺灣省文獻會。

Adolf Fischer

2024[1898]《1898·福爾摩沙踏查：德國旅人阿道夫·費實的臺灣漫遊手記》（*Streifzüge durch Formosa*）。張新譯。臺北：聯經出版公司。

宣稱（claim）跟取回（reclaim）的第一步：

跟著成長班認識自己的土地與故事

林頌恩

國立臺灣史前文化博物館展示教育組副研究員

I. 前言：解殖民動能與教育實踐

位於臺東平原的卑南族，各部落於歷史長流中，無論是歷經主動遷徙或分支建立、日人政策遷移等等，來自各地不同家族逐漸形成生存關係緊密的共同體，過程中都有與土地之間的故事與連結。然而對各部落而言，當大多數傳統領域範圍或重要文化地景的土地在主權及運用上遭到限縮，或是近代生活領域被政權不當侵占並轉移土地使用權，或是目前部落所在範圍及其附近地名已從具典故族語稱呼轉變為華語指稱時，間接也多少造成下一代對於先人過去在土地上活動的歷史記憶感到模糊，也失去更多與之親近的感受。

如何創造下一代與自我所屬族群的關係，從中引發對於土地主權、歷史正義的意會，而不是在時間長河當中不做任何行動表示，或任由當代主流解釋土地的故事，也成了各部落思考對應之道的挑戰。其中，透過部落大小青年結合各種資源與人員自發辦理的成長班（包含其他類似型態與功能的活動），提供自我練習設計適合的課程來達成上述目的，是其中一種做法。

Māori族學者Linda Tuhiwai Smith（1999）曾提出25項在各面向相互交織的解殖民計畫與做法。主要是從原住民相關研究而產生的實踐之道，涵蓋文化存活、自決、治癒與復振等等。這25項方法當中諸如宣稱（claiming）、說故事（story-telling）、銘記（remembering）、創發（creating）、分享（sharing）等（Smith 1999: 142-162），都可以與成長班有關土地教育課程的實踐進行比較討論。

Smith巧妙將宣稱（claim）跟取回（reclaim）視為關聯性的做法，宣稱的歷史內容也是用以教育的歷史內容，對下一代（不管是原住民或者非原住民）來說，這就是集體記憶的官方說法（Smith 1999: 143-144）。換句話說，當原住民所重視的歷史成為不分族群的集體記憶、成為教育的內容，便是取回自己所宣稱之事的真相及正義所在，所以需要不斷去宣稱讓大眾有所意識。

而口頭傳講故事，Smith從Stuart Rintoul書寫澳大利亞原住民口述歷史提及「不義記憶」（memories of injustice）的概念，持續傳講故事，是讓曾遭不公義對待的族人歷史得以被後世記住的作法。她以族人寫作為例提到背後的意義：「對許多原住民作家而言，故事，是傳承文化信念和價值觀的方式，希望新一代能珍惜它們並將之進一步傳承下去」（Smith 1999: 144-145）。而當記憶涉及痛苦的事物時，Smith認為，人們如何去看待痛苦，或是部落對甚麼事情採取有意識或無意識去記住或遺忘，都會牽涉到治癒及轉變（ibid.: 144-145）。

此外成長班的作法也很適合從Nishnaabeg學者Leanne Betasamosake Simpson所提「土地做為教育學」（land as pedagogy）的概念來檢視。Simpson認為打造原住民族復興亟需一代代原住民能在家園土地上親密地成長並與土地緊密連結，這得徹底打破國家教育體系才行（Simpson 2014: 1）。如何創造此一能在家園土地上倍感親密的成長經驗，Simpson認為這需要讓孩子能夠親自在土地上去探索、認識及找到快樂，從小就能感到被眾人所愛，與土地產生互動及知識的行事與思維也能被接納。

Simpson強調土地教育學：「土地必須再次成為教育學（The land must once again become the pedagogy）」，也就是單以土地為基礎的教育學（land-based pedagogies）是不足夠的（Simpson 2014: 14）。她認為若不去培養根植於土地及部落社群且有心為族群負責的知識分子和文化生產者，就無法將解殖民付諸行動。她將教育的對象一年輕人，視為長者養成：「我們的祖先在『教育』我們的年輕人時，首先要關注的是培養新一代長者（a new generation of Elders）」（ibid.: 13）。在Simpson的族群背景看來，這所謂新一代長者，是根植於生活在Nishnaabeg土地上所養成的各式知識分子，得以體現出Nishnaabeg的智慧也為其所涵養，是Nishnaabeg智慧的實踐者（ibid.: 13）。不過值得注意的是，Simpson的想法並不是狹隘地認為原住民永遠只能待在部落，或是住在都市的原住民社群無助於文化復興等等。當原住民定期往返於都市、部落與各地成為常態事實時，她強調的是培養世代代能夠心懷土地、擁有知識並與大地有所聯繫，因為無論待在加拿大何處都是原住民的土地；無論土地變得如

何，都可以用智慧去解決（ibid.: 23）。

本文擬從筆者經歷過的卑南族成長班課程來討論此一議題。首先從辦理成長班的起源脈絡及參與對象來說明，接著從三個部落的相關課程來解析創造下一代與土地連結的做法。最後試著從上述兩位學者提及解殖民方法的角度，來討論透過部落團體的教育模式辦理相關行動設計的意義，何以對於部落宣稱與主張土地權利及歷史意識的養成具有重要性。

II. 卑南族部落成長班發展的故事

以成長班為名義出現在卑南族部落的團體組織，一開始與行政院原住民委員會¹於1996年年底成立後（以下簡稱原民會），同教育部在原住民族教育上分工推動原住民教育的脈絡有關。成長班最早源於1998年起實施八年的「原住民族發展方案」，在「教育文化」工作項目底下（席·阿勒洛巫 2002：126），其中一項「立即採行措施」為「促進原住民青少年學生文化成長」，這是促成日後「原住民青少年文化成長班」辦理的源頭（張惠芬 2007：62-63）。在做法上則是接受部落團體提案，結合支持網絡來進行學童照護、促進課業輔導、族語學習以及提升對傳統文化的認知等教育內容（吳根明 2007：328）。

如果將成長班的性質視為具有多層次的變化，則一端是原民會底下的成長班系統，可視為體系內的成長班。基本上為競爭型計畫，有最低的經費及人事支持，相當於在社區中推動另一種常態型課後學校或安親班，運作上有其特別的管理辦法，例如教學人選上有相當多的評鑑與訪視等要求，在專業性的要求也較高，基本上需擔負大量的行政管考、核銷與成果製作等（張其旭 2005）。這方面可見張惠芬（2007）以一處魯凱族社群為主的成長班研究來看，在社區內沒有國小的地方，面對世界展望會課輔班結束之後，為了持續下去而向原民會申請經費成立成長班，結合教會與部落的力量來帶孩子。該成長班在課業輔導跟文化教育上都有成效（但偏重前者），儘管有資源，不過仍舊會面臨難以補足政府政策目標與實務實踐之間資源需求落差的問題。

這類型的成長班由於要求長期且能穩定投入的師資，整體來說，大小青年（名詞界定將於後文下一節中詳述）較不容易運用課餘時間來參與。因而另一端則有沿用成長班之名或以成長營等類似組織名稱來經營的青少年成長團體，此類新型態的

團體組合，更接近拼裝、接駁型態，但也因此能夠保有更高的彈性與部落主體性。其中一例可見Boting Pohay福定·博海（2012）的撒奇萊雅族青少年文化成長營的研究，馬立雲部落在不同階段尋求不同人力、經費來聚集孩子。2011年成長營以其族群社會型態仿照年齡階級訓練，由年紀大的帶領年紀小的來學習文化事務，同時亦培養情感及認同，減少了長輩對於未來乏人參與部落祭典訓練的憂心。以上兩例皆可以看到成長班促進青年世代彼此間的情感關係以及對於族群認同的重要性。

活躍於卑南族的（部落文化）成長班／營的型態，是目前好幾個部落在暑假帶小朋友的常用模式，視不同部落於不同階段舉辦的形態有所流動與變化，但普遍接近主體性較高的自我規劃辦理。由大小青年展開籌備、討論、設計與執行，過程中具有自我培力、創造代間與同輩共事的意涵，著重團隊及學員向部落學習的機會及情感連結，因而有別於一般學生營隊及學校活動的目的（係以設定的主題知識做為學習的目標）。

以2023年仍持續執行成長班的部落來看，成長班主要活躍於Katratripulr卡大地布部落（行政區為臺東市知本里，2012年前的慣用表音漢字為卡地布）、Kasavakan射馬干部落（行政區為臺東市建和里）、Likavung利嘉部落（行政區為卑南鄉利嘉村）及Puyuma普悠瑪部落（行政區為臺東市南王里）等四個部落。此外，Tamalrakaw大巴六九部落（行政區為卑南鄉泰安村，部落與成長班亦習慣採用過去使用Damalagaw的拼音）、Mulivelivek初鹿部落（行政區為卑南鄉初鹿村，青年會粉專另外使用Ulivivek的拼音）兩部落，也曾在2012年至2022年間辦理過8-10屆不等的成長班，這六個部落對於成長班運作有著各自的基本認識與經驗。²

六個部落當中，射馬干最早以母語教師採母語班團體為基礎向原民會提出申請提案。卡大地布的成長班則是始於2000年，一開始是由青年會正副會長號召年輕人來陪孩子，2006年起正式由部落男女青年主導推動，形成帶領更小的弟弟妹妹親近及學習部落事務的管道。利嘉、普悠瑪、大巴六九、初鹿則源於高國中生參加卑南族青少年跨部落文化營的契機與刺激之後，反思自己與部落群體世代連結的關係，以及體認到自身對於文化學習的認識不足，為此想要藉由開辦成長班增加與弟弟妹妹相處的情感、同儕共事的機會來促進自我成長，乃分別於2009年、2010年與2012年起尋找夥伴形成工作團隊，在長輩從旁支持下開始辦理（林頌恩 2023a）。

因而由前文敘述可以看出，卑南族各部落的成長班係依不同脈絡各自發展而成。他們以自身力量透過青年、青少年來串連組織小小孩，透過認識彼此的意圖與

需求，促進族人代間的溝通與熟悉度、採取陪伴小孩浸潤在文化環境裡快樂成長、增進情感連結的策略，形成具有陪伴與照護意味的短期營隊活動。各部落或自行尋找經費，或提案申請補助，或由族人自發支持下獲得資源辦理活動；而辦理活動的主力多集中在高中生與大學生，長輩或專業人士則是提供協助、擔任客座講師或培訓工作人員的支援角色，呈現了青年／青少年高度自主自治的特色。青年／青少年易於參與活動的時間集中在暑假而非平日，型態也偏向青年培力參與部落事務的一環，因而發展出不同於原民會系統底下主要大量依賴老師經營班級管理的文化成長班型態。

一般來說，卑南族各成長班的辦理時間，從兩天到一週不等，偶有夜間活動，如廣受家長及長輩喜愛參與的成果發表會；地點基本上以palakuwan（慣用表音漢字寫成巴拉冠，指成人男子會所）周邊公共活動空間、活動中心、風雨操場、小學教室等為主，再視課程所需延伸至其他地方如山上、社區等。課程由大小青年設計，內容或環繞當年主題發展一系列相關課程，或以陪伴為目的著重遊戲中學習等互動，主要是把握哥哥姊姊跟國小學童弟弟妹妹之間能夠產生哪些年度共同相處的集體記憶（圖1）。其中，若要將場域從成長班平時熟悉的活動空間與行事拉開，安排參加者走出室內空間去實地認識部落土地的故事，這類課程在設計上便需牽動蠻多族人參與及討論，就會成為當年成長班重要的工作事項；相對地，由於性質特殊，通常也會成為該年度讓工作團隊及參與者感到印象最深刻的課程。



圖1 疫情期間，大巴六九成長班照常舉行，哥哥姊姊都相當珍惜跟弟弟妹妹聚在一起建立關係的機會。（圖片來源：林頌恩攝，2021/8/20）

III. 成長班的組織動員與參與分工

在進入本文成長班的土地課程之前，可以先對參與課程的對象與操作課程的工作團隊有一基礎認識。首先，本文將會大量使用哥哥姊姊／弟弟妹妹／小青年／大青年等的人群或組織用語，這些用語攸關成長班能夠讓年輕一輩接近培力跟賦權運

作的群體範疇。此外也將簡單說明卑南族傳統兩性分工的教育機制，並深入說明青年會的性質及其如何支持成長班的運作。這些都有助於認識何以成長班作為現代組織，在今日具有彌合部落傳統制度增進青少年男女參與公共事務的作用。

以哥哥姊姊對應弟弟妹妹的說法來看，基本上相對小學生而言，凡是年齡上不到小學生家長年紀的青年、青少年，都可以是他們的哥哥姊姊；同樣地對國高中生來說，他們對應小學生而言的身分是哥哥姊姊，但對應大學以上的青年則是弟弟妹妹的身分，因此是對應關係的用詞，須視現場對應群體差別而具有相對性流動變化的概念。

小青年泛指國高中生到大學生等尚未離開學校踏入社會的年輕人，基本上指青少年與少年男女；大青年泛指社會青年、未婚青年男女。大青年與小青年之間也存在哥哥姊姊對應弟弟妹妹的關係，而大青年相對於年齡上不到自己雙親年紀的族人，也會被對方視為弟弟妹妹的對象。

在過去，存在於卑南族社會的教育養成以兩性分工為主，有以男性養成爲主的3著重人格倫理培訓並以練習的方式習慣階層訓練好跟上日後palakuwan保衛家園的要求，因而對少男與青少男來說，聽從上面哥哥的命令、以身作則學好自己階層該做的事情並帶好下面的弟弟一級，分階層自我管理的團體精神極爲重要。這方面以普悠瑪部落有較多的討論（林志興2003）。而在女性養成上，少女與青少女除了跟著家中女性長輩學習，也會在小米疏苗期間透過misaur/misa'ur⁴（婦女除草團）此一輪流至成員田地集體勞動的機制，依其年齡層都有不同學習任務。例如年少者學習基本農事與家務技能、中年者著重培育領導能力、年長者則作為典範（孫秀女、孫瑞納2001：70-71）。不過隨著時代與社會變遷等多種因素，如會所制度為學校與軍隊所代替、小米不再是主食、戒嚴禁止集會、原住民從傳統尋求當代復振文化的意識與力量等等，這些組織背後聚集人群學習與傳承的意義也面臨時勢有所轉化，青年會的發展便是結合傳統組織功能的現代團體。

現在普遍可見於卑南族、排灣族、魯凱族各部落的青年會，看似泛指由未婚青年參與的組織，但光是在卑南族不同部落的生態裡，青年會成員的構成隨著人群組織在不同年代發展上有性別跟年齡層參與之別。⁵基本上，青年會同時涵蓋兩種概念，狹義來看是以傳統會所制度為基底的現代組織，就此而觀，青年會成員係以未婚男性為主，視各部落palakuwan制度而定。依現行學制對照成員年齡，最年輕者約

當國高中年紀，加入會所接受訓練準備晉升與成年，直到結婚前基本上都是青年會成員；廣義來談則是不分性別與年齡層，在長輩領導下對內執行部落公共事務，對外發展交流與串聯事務，是部落裡頭青年男女的核心組織（不過主要仍偏男性）。本文提及的三個部落在青年會的成員參與上都有各自的脈絡界定。

卡大地市的青年會最早於1992年年末成立時，主力是未婚男青年，也有女青年協助會務，正副會長始終由男青年擔任。男青年的組織制度清楚，容易形成哥哥帶著弟弟做事及穩定參與*palakuwan*及青年會的事務，但未婚女青年缺乏自己的團體連帶無法穩定召集陪伴妹妹，致使青春期的女生很容易在部落公共事務參與上缺席（林頌恩 2004：172-175）。不過隨著成長班的機制展現功效，自2006年再次確立，長年來參與成長班活動而強化與部落互動的小女孩逐漸成長為女青年，也讓她們從私領域的家庭學習被拉進部落事務的公領域（石婉筠 2009：95）。這也促成日後有越來越多女青年形成內聚力極強的組織，形成以「妹班」為名的未婚女性團體，會同以未婚男性為主的青年會、以及已婚婦女為主的婦女會，在部落生活中形成分工合作的型態。

普悠瑪青年會始於1994年成立，當時就是希望可以不分男女將年輕人聚集起來為部落做事，而且無論已婚未婚都可以是青年會基本成員。之後雖然有段時間行事沉寂，但當部落於2009年再次確認此一機制的運作時，也是秉持不分男女一起共事的概念，由已婚男性擔任正副會長來帶領大小青年。而隨著成長班主要由姊姊帶著妹妹籌備辦理（哥哥主要跟著青年會做事再支援成長班、弟弟以*trakuban*為重再去參與成長班），越來越多大小女青年也因為產生彼此連結的機會與情誼，發展出以「南王女森」／「美少女」為名自居的團體，但並沒有脫離青年會，也擔任青年會與婦女會合作的橋樑，女青年亦曾任青年會副會長一職。青年會運作至今已改由未婚青年為主力。

初鹿青年會於1993年正式成立以來至今，同樣著重不分男女參與，出過不少女性副會長召集未婚女青年參與。女性婚後自動轉入婦女會，男性婚後仍對青年會保有高度參與及關心者也可被選任為會長，現今則在*musavak*（已婚男性）制度確立後，以此作為銜接青年會之後持續參與部落事務的群體。⁶由此可見，當文中提到青年會時，會因為不同脈絡而使得該用詞在解讀上有著因各部落現實而異的微妙差別，但不至於妨礙對青年會執行部落公共事務的基本認識。

不過，對於還沒進入青年會年齡層的學童，勢必要找到甚麼方式可以將他們不

分男女聚集起來，否則到了青少年時期很容易因為不熟悉上面的哥哥姊姊與部落的事務跟節奏，而對部落群體感到疏離。因此在瞭解上述三個部落參與成長班對象的人群生態後，就可以理解這些基於年齡與性別基礎認知的群體範疇，也能理解何以成長班的存在具有補強以及聚合年輕世代的作用。

以下僅以筆者親自跟著參加過的課程來舉例，從中呈現各部落成長班在不同年份的嘗試。三個課程設計與操作的例子，分別來自Katratripulr卡大地布走訪部落生活空間認識傳統地名、Puyuma普悠瑪的神話英雄路跑，以及Mulivelivek初鹿走訪部落周邊土地認識傳統領域的課程。這些課程在設計上也有其背後的時勢或助力脈絡可循，始能層層鋪陳、逐步堆疊出相關的設計與實踐，因此不能窄化為只是帶小朋友出去走走玩玩這個層次的認知，而是看成部落當年能動性的大集合，因此一開始也會說明當時設計這些課程背後的背景。

IV. Katratripulr（卡大地布）—認識部落傳統地名開始

青年會正副會長2000年開辦成長班的想法，就是希望在男子palakuwan制度開始穩定後，再往下扎根顧及學童部落教育，不分男女習慣來到palakuwan的文化園區。不過要一直等到2006年，畢業大學生Salreng開始以姊姊的身分長年投入成長班經營，並與部落青年Demadeli分工，由他負責去連繫與協調青年會，做好介面溝通的工作。這逐漸形成了成長班的工作模式，也就是由女青年主導團隊及課程運作，青年會則作為背後輔助成長班的力量。

在卡大地布，可說幾乎沒有未曾參加過成長班的學童。這是因為參加過成長班的學童，從小就彼此認識與熟悉（同輩之間，甚至不同年齡層之間）。長大之後，成員之間多半仍會持續保持緊密互動的關係。而在國高中階段以哥哥姊姊身分帶領更小的弟弟妹妹，在大學與社會青年階段則是作為團隊或從旁支持。因此，成長班在某種性質來看，可說是少年男女加入青年會與妹班之前的養成先修班。而部落熱心的中壯輩人士，無論個人或團體（如天主堂、婦女會等），都以自己的方式支持成長班的運作（如捐款、備餐、提供點心等），每年部落都認知到，六、七月忙完了kavarasa'an小米收穫祭之後，要將八月的時間與心力留給成長班，因而成長班的舉辦成為部落辦理傳統祭典行事以外連結眾人的大事。

每年環繞在一個主題名稱下去設計課程，使不同的課程內容能彼此連結，形成

令人難忘且有記憶點的成長班課程，成了卡大地布成長班的特色。2020年卡大地布成長班的主題是「iyavaawan katan i Katratripulr我們卡大地布的生活」。這年的課程特色環繞在認識部落的舊地名，不只認識部落生活空間，也帶孩子們到被稱為知本溼地一帶的空間，當年這樣的安排主要來自兩股脈絡的影響所促成。

脈絡之一來自2010年起受到臺東市公所強要族人搬遷墓地而展開長期抗議一事的影響。因為在發起拒絕遷葬歷程當中，必須一再陳明該區土地與部落之間早在荷蘭時期之前就有的關係。然而公部門則是一再忽視部落的口傳歷史敘事，並且不重視部落與土地連結的關係（陳政宗 2023；林頌恩 2023b）。這也使得族人覺得更有必要強化土地與下一輩連結認識的關係。脈絡之二則因上述原因，促使部落重要的文史工作者，即時任部落主席林金德於2016年年底編寫出版了《心知地名：卡大地布文史紀錄》這本書，他將族人過去在周遭土地上農作漁獵祭典行事互動的記憶、長輩在山林巡視獵場所知道的地名故事、從天地初創祖先登陸地點到部落數次遷徙定居之地、日治時期至今土地流失的問題等，先行整理出114個文化地名的記憶，將流傳下來的口頭說法整理轉化為有圖有文且具文獻考證價值的出版品。

到了2020年，該書內容便成為發想成長班的課程素材，由中壯輩的天主堂幹部Acin主講，Acin的女兒Uliw與Lena'an皆為妹班成員及成長班幹部，Acin義不容辭以父親及長輩的角色擔綱主講。Acin帶著小朋友從部落的巴拉冠文化園區出發，逐一認識部落三大家族（即Mavaliw、Pakaruku與Ruvaniyaw）重要據點以及天主堂的位置，也就是該書第三章「Katratripulr（卡大地布／知本部落）地區傳統文化地名」的範圍。Acin從個人經歷的生命史，同步結合部落復振的歷史與書中的敘述，講述族人是如何為了文化復振、尋找適當場地重建會所並展開男子年齡階層與訓練的歷史過程（圖2）。



圖2 講師Acin在卡大地布巴拉冠文化園區跟成長班小朋友講述他們爭取族人復振文化空間的努力（圖片來源：林頌恩攝，2020/8/12）

園區的地名為Siyasiyan（古語不明意涵），此處為族人所知的歷史便是日治時期的「知本公學校」，當學校遷至現在知本國小之後，此處曾為退役軍人及眷屬占用。當族人參與國家劇院的樂舞系列演出後，有機會感受不同卑南族部落的文化強度，並體認復振文化的重要性，遂將該處荒地整理出來辦理祭典，陸續在此處搭建palakuwan、karuma'an（祖靈屋）以及trakuwan（少年會所）。由於該地地目涵蓋國有、縣有及私人土地，1995年為了希望土地可以轉撥給市公所以便族人使用，大家還遠赴南投至彼時省政府陳情。族人將此地視為捍衛文化的重要中心，也成就「卡大地布巴拉冠文化園區」今日的樣貌（林金德 2016：52-53；林頌恩 2009：198）。

在妹班姊姊擔任隊輔陪同小朋友、青年會哥哥擔任交管指揮下，大批成長班學員跟著Acin往部落上方移動，本次路線設計途經三大家族分布與遷徙定居地點。第一站來到Pinavuka，此地點為Mavaliw家族過去的palakuwan所在，基本上，以往各大家族都會有一個palakuwan進行男子的訓練，並擔負守護與征戰的任務。Acin表示，該地名的由來，係因該會所於戰事上遭受嚴重挫敗後，將palakuwan改以此名，警惕後世要強大。沿路轉至Makawilr，該地過去為Pakaruku家族會所之所在地點。行經Ruvaniyaw家族因最晚加入部落而遵守住在部落邊緣外圍處的習俗，當時將許多樹木砍掉留下樹頭稱為Ta'ete'e（很多樹頭的地方），最後往下走到與Ruvaniyaw家族具密切關係的地名Kaviyangan（有一說是該家族palakuwan名稱，也有一說是祖靈屋）（林金德 2016：78-80）。

炎熱的八月天，擔任工作人員的小青年不時高舉印有羅馬拼音文字的紙張，大家跟著唸出講師沿路所提族語地名，年邁的族語老師也跟著走一段路，大小青年將聽到的事物與地名記在紙張上，這些資料同時也作為最後一天設計闖關遊戲的素材。一路上，Acin也會將學員所屬家族、住家一一串接起來讓學員明白彼此間的關係，將這些社會關係在方位及走動之間，鑲嵌到參加活動的成員心裡。從這一場活動路線的停駐點與點和點的串聯，可以看出課程設計的目的是讓大小青年明白，身處此一由三大家族共構而成的部落，有過去如何成為共同體的事實，重要的是彼此如何相互扶持與接納，也要學員記得各家族在意的歷史。更重要的是，試圖讓成長班的學員及工作人員感受到，過去父母親跟叔叔伯伯阿姨這一輩為了部落而努力奮鬥的事實，希望年輕一輩也要好好認識、守護這難能可貴的家園。

從國小就被帶起來的女青年Ungili，現在也是妹班裏頭用心參與公共事務的大姊姊，她對於2020年的課程有著以下深深的感動：「所有的感動，都要謝謝部落教

我們、給予我們的陪伴、支持、團結，因為我們也是這樣被愛、被照顧，我們才知道要怎麼愛人與照顧人。希望這些大哥哥大姐姐也帶著這樣的精神，為自己創造更多美好的事。」誠然，她抒發的言論並不直接與該堂課程相關，而是表述總體心得，但所呈現的卻是成長班長年以來引動部落的人與人、各世代之間互相珍惜凝聚同樣身為卡大地布族人的情感。因而對於年輕一輩而言，是在透過成長班的基礎去承接此一具有自我激勵的使命感，以循環生生不息的精神，將所學繼續運用並帶領後繼的弟弟妹妹傳承下去。

V. Puyuma（普悠瑪）—以身實踐神話英雄跑出的水道

Puyuma普悠瑪部落的成長班，無論是辦理天數長短或課程內容方向，基本上比較沒有一定的樣貌。2010年開始辦理成長班的初心，在於當時高國中生的哥哥姊姊有感於與更年輕一輩之間缺少互動與認識，要找弟弟妹妹出來參與部落事務或是參加卑南族青少年跨部落文化營的時候，因為缺乏情感凝聚的機會而找不到人，萌生也要像其他部落那般辦理成長班來連結彼此的想法。因而從開辦第一屆成長班以來，練習從中產生自己的團隊擔任哥哥姊姊，也學習如何跟長輩討論協調來為更小的弟弟妹妹辦活動，從中開展各類課程設計的嘗試。

其中，2016年的神話英雄路跑便是讓所有參與者印象深刻的課程。這不只是因為清晨四點集合做完拉筋早操後便出發，更是因為活動是與口傳故事及文化地景結合的路跑，而背後更重要的意義則是教導孩子們要具備該名英雄勇於為部落公共福祉承擔責任的精神及價值觀。

神話英雄路跑，旨在以路跑方式向Tukubis學習、致敬並認識部落文化地名的故事。Tukubis為普悠瑪人的祖先，由於過去部落所在地缺乏水源，Tukubis因為跑得飛快，所以接下了跑步將水引到部落的任務，為了避免水道危害部落又快跑調整引導水路，因而形成現今卑南大溪的河階風貌，可說是普悠瑪部落極具代表性的人物故事。沿途所經過的地景與傳統領域名稱也都流傳著各種小故事。

有關Tukubis的故事，較早可參考族人Isao（林豪勳）、Alisayan（陳光榮）編寫《卑南族神話故事集錦》（1999）一書所提〈卑南大溪的演變及傳說故事〉。其後，2013年國立臺灣史前文化博物館出版單冊繪本《卑南大溪的河道變遷傳說—引水英雄都古比斯》（林佳靜 2013）。出版緣由先是2010年南王國民小學因為被選

入臺東縣環境教育輔導團的傳統生態智慧推動之中心學校，編寫此書的作者林佳靜則於101學年度與社區所在地的南王國民小學規劃課程進行田野，並帶著小朋友走訪卑南大溪河床。製作過程動員了部落長者如Arlren繪圖，Pidur參與族語譯寫，Senayan、Akawyan、Alisayan族語審定，而有了2013年的繪本產出。出版後，該繪本的易讀性更能讓孩童親近並激發想像力，是促成活動形成的潛在動能，也激發了後續的嘗試。

當年成長班之所以能夠辦理這個課程，源於當時在民族教育的政策上以族群為單位設立了部落學校的機制，卑南族花環部落學校便是其一。花環學校具有半體制結構的性質，鼓勵並甄選卑南族學生於周末及寒暑假期間就讀。該校自2013年開始運作，來自各部落背景的校方長輩講師與青年助理講師群，需要不斷從卑南族的社會與文化各面向及其與大社會互動的歷史中，探尋、建構可作為教學內容的素材並養成卑南族人的意識。強調身體感、身體經驗是校方在當時重視的做法，因此校方便曾經辦理過學生分組跑經卑南族各部落的馬拉松活動。

在這個基礎之上，在花環學校工作的普悠瑪大青年如Lamulu等人，於當年上半年便先花了許多心力，準備在7月份將Tukubis神話傳說結合路跑行程，過程中將身體與意志的鍛鍊，進一步結合文化地名闖關過關的概念來進行。因而到了當年成長班的課程設計討論時，便將校方與部落合作的課程，再修改為適合成長班年齡層進行的操作方式，例如小孩的年齡層從小一到小六，不適合太長的跑程，因此採取分段

接力的方式，就神話故事形成卑南大溪的路線，擷取下游最後一段路程跑到出海口。

這一路上，以一束茅草當作傳遞交棒的信物，只見成長班的弟弟妹妹或扛著或抱起信物兩兩相伴向前跑（圖3），繫綁於腰後的*singsingan*（臂鈴／腰鈴）的鈴鐺聲響遍沿途，哥哥姊姊或位於定點或騎車跟隨並不時傳來鼓勵喊聲，讓跑者產生猶如迎向馬拉松般的自我挑戰。最後則是哥哥姊姊與弟弟妹妹一同在出海口沙灘地



圖3 透過身體實踐體會神話英雄為部落而跑的精神（圖片來源：林頌恩攝，2016/8/16）

上，頂著熾熱的朝陽牽手圍舞，此一場景對於所有在場者而言（包含一路跟車或者擔任司機的長輩們），都感到相當振奮產生極大感動。

此一操作投注最多的便是人力串聯，不只需要極多車輛接駁，路跑過程設置的各關卡更需要關主熟悉文化歷史故事並使用族語解釋重要典故，這需要更多準備來投注前置作業與教案設計。不過也正因操作上的不易，加上付諸汗水與痠痛等明確的身體感實踐，帶給參加者更為深刻的印象。這類與傳統領域、文化地名、尋根路線、口傳故事、實地踏查相結合的複合式課程操作，帶給不同年齡層參加者對部落史跡與效法先人深刻的領會。

值得一提的是，有關卑南大溪神話英雄的故事，當部落學校的機制於2017年退場、而同一年南王國民小學轉型為南王Puyuma花環實驗小學之後，學校教師不分族群也都投注大量時間準備與普悠瑪文化相關的學習與教案。因而在校方持續向耆老請教共作下，從原先學校環境教育的設計（林佳靜 2023；潘嫻妏 2024），成為校內重要的必修概念。而隨著當初創立成長班的團隊Pinik與Sukudri兩位大青年加入該校擔任民族教育教師及專任助理，也讓後來成長班與學校合作的媒介互動更暢通、跟弟弟妹妹的關係更密切。Pinik表示，目前校內係以Tukubis的故事為基礎，根據每一屆班級的特性不同，依照班上狀態來安排這個主題的學習強度，每一次上課都有不同的學習方式，重點是一定會安排實地踏查。

從環境教育的嘗試到部落學校的暑期課程單元，到成長班的課程，再到部落實驗小學的本位課程內容，猶如半體制、體制外到體制內的籌備、實踐與共創的歷程，目的是為了讓孩子們產生對土地的認識與情感。這也讓Tukubis的故事不只成為校內教授的口傳歷史，也成為下一代與長輩在校內外連結起卑南大溪的互動，成為認識、思考及愛護家鄉的重要節點。

VI. Mulivelivek（初鹿）一勿忘我們的土地及傳統領域

初鹿部落習慣以成長營來指稱成長班。當初開辦的想法是希望永續階層往下扎根的培訓，透過青年會哥哥姊姊來帶小朋友的方式，讓孩子們從小習慣來到palakuwan廣場，看到哥哥姊姊在忙部落的事情時，因為已經擁有認識彼此的關係而能夠主動踏入這個空間從小一起參與。

成長營自2012年起開辦以來，活動地點固定以palakuwan廣場，還有此地以舊司

令臺打造的室內活動空間為主。有時會延伸到初鹿國民小學及部落街道等進行闖關活動。而在部落街道的闖關點設計，有時也會安排在跟部落過往重要歷史有著密切關係的地標。例如位於初鹿部落的舊卑南鄉圖書館。該用地曾經是部落palakuwan與集會用地，但政權由日本轉換至國民政府後，並沒有公部門代表跟族人討論過該地的使用，不只擅改建築用名（直接將日本時期公會堂改以中山堂之名），並在中山堂遭火災後逕行於1992年改建成圖書館使用。儘管後來圖書館另於他處設立，然而此事到現在仍令族人耿耿於懷，所以初鹿青年會若在此地設立闖關活動的關卡，必在此棟舊建築前向學童交代這段歷史。

另外，歷屆成長營較常去的地方便是離部落西南方3、4公里遠的巴蘭遺址。Palan，族語意指諸多石頭堆疊處，當地族人認為曾在該區活動的人群是其祖先來源之一，也有說法是曾在當地活動過的人群（小矮人）與族人相處不和睦的說法（陳麗婷、李晏儒 2017：17-23）。

但無論如何，部落都很重視與該遺址的關係，例如代表部落的人民團體臺東縣巴蘭文化協會便是以巴蘭為名。成長班也有幾回課程安排上山走到舊遺址參訪，通常是一天的時間，在部落叔叔的帶領、青年會哥哥姊姊的陪伴照護下（特別是結合部落義消前往），沿途進行植物辨識或傳說故事的解說導覽（2021年因為沒有國小學童學員，活動增加了搭營過夜一晚的內容）。其用意與目的便是希望多創造年輕一代與遺址產生實際的連結，而不是只有經常耳聞巴蘭遺址卻不曾親身前往當地（圖4）。

舊遺址之外，近卅年來讓初鹿部落最在意的，就是族人稱為Kaytrasan初鹿牧場最高點這一帶及其周邊土地。2021年由臺東縣巴蘭文化發展協會提案的計畫「110年度卑南鄉公所原住民族社會



圖4 藉著成長班到巴蘭遺址的課程跟著長輩學習，也更加認識與部落關係密切的土地故事。（圖片來源：林頌恩攝，2017/8/11）

福利暨教育文化服務【初鹿部落文化成長營】」，便是環繞在這個區塊，此一課程設計要從當年團隊與學員背景說起，也要了解原有傳統領域在政權轉移之際如何遭到國家認為接收日本時代強佔原住民土地為合理之事的歷史。

以往初鹿成長營的設計係以高中生籌備規劃、國中生帶領隊員為工作團隊，結合青年會的力量與支援來開展為期約五天的活動內容。然而到了2019年、2020年時，便逐漸因為就讀鄰近初鹿國小的部落學童越來越少、高國中生工作團隊人力不足，加上到外地就學的年輕人無法將成長營列入年度籌備執行的工作項目，致使成長營活動中斷兩年。不過卑南鄉公所在時任鄉長許文獻工作團隊下向來支持各部落，自發性辦理成長班／營等類似具有青年培力性質的營隊，並編列一定額度經費鼓勵提案，因此2021年在武漢肺炎疫情持續影響但情況稍微趨緩允許有限活動辦理下，由部落青年會的大青年來提案，以歷屆曾擔任隊輔、工作團隊的小青年為參與學員，也就是以高中職以上青少年與青年為主要參加對象，過往因為國小生做為學員以至於課程操作難度無法提高，當年便將成長營改為符合小青年教育訓練內容的課程。

當年大青年團隊為女青年Palringa與Ingay以及青年會會長Tava等人。Palringa覺得他們年輕一輩雖然常聽到Kaytrasan的歷史但印象卻又模糊不清，所以想利用成長班實際帶大家沿路走過一次，有了初步了解之後自行回去詢問家中長輩對該處的記憶，如是未來才有機會將大家蒐集來的故事拼湊起來。因此他們與時任巴蘭協會理事長Michang討論達成共識，協調好課程進行的方式以及交通的安排，將當年度課程設計重點特別拉到部落生活空間的外圍，藉由傳講部落土地故事，以深化小青年的學習。Michang作為小青年Lahae的母親，從成長營最早開始操辦便相當關心青年培力。加上Michang在青年時期，也曾與族人為了耕作土地遭國家竊占流失的議題抗議奔走，因而在培訓小青年的課程安排中加入此一議題，也象徵交棒下一個世代關心土地議題的期許。

此一與土地攸關的問題便是「初鹿牧場與傳統領域」，這在2022年出版的《卑南鄉志》還列入該鄉六項「重大事件」之一。初鹿牧場這一帶，也就是傳統地名稱為Kaytrasan的地方，該地原有數個卑南族人的小聚落，後來都陸續遷併到現今的初鹿部落（陳文德 2001：173）。日本時代，這些土地被政府強佔種鳳梨、咖啡、金雞納樹奎寧實驗場等，國民政府來臺後接收為國有財產；加上當時族人不諳土地登記法令、無法籌措相關登記費用，於是該區變成由土地銀行代墾的牧場並種

植柑橘。2005年由於土地銀行經營權到期，政府為推動國營事業民營化，由克麗緹那旗下的超能公司得標並簽定30年委託改良契約，此事引發族人極度不滿，後來更與Patataru傳統領域土地遭軍方長期占用的普悠瑪部落聯合，於當年11月11日發動宣示（靳菱菱 2022：394）。直到今日，初鹿牧場的土地問題仍是讓族人極其在意之事。

2021年8月27日成長營第一天，課程設計環繞著認識傳統領域前往部落一小部份傳統領域的範圍，跟著長輩沿途解說，繞經族人稱為Kaytrasan初鹿牧場最高點這一帶時，長輩介紹過去曾在此處居住、耕種的家族，以及族人在這片土地上產生的回憶與土地流失的歷史。工作團隊也設計小手冊讓大家可以認識這些地名。

成長營第三天早上講解基本影像拍攝技巧後便是小組自由時間，各組以土地議題為主題腦力激盪，重返現場拍攝或埋首腳本與剪輯，最後產出極有反思力的影片，例如自創饒舌曲風來述說，或以劇情片模式帶出年輕人自我喊話，不要忘記初鹿牧場Kaytrasan這邊原本是族人耕作區域，失去土地的背後實際上帶有不正義的議題，年輕人不能忘記（林頌恩 2023a：394-395）。而由於是使用影像記錄作為表達工具，以短影片呈現的敘事方式頗能符合年輕人的創意表現，也因為花時間投入製作影片過程，感受更加深刻。

擔任2021年該次成長營兩名大青年隊輔於聽取理事長Michang實地導覽後，從長輩現身說法與情感流露中，得知許多舊地名與土地流失變遷的遭遇，分別寫出如下回饋心得：「早上傳統領域解說完也可能是我這輩子寫過最多的筆記原因只有一種就是想更了解對自己部落歷史」、「畢竟在部落裡年輕人的角色也是很重要的一部分，無論是要捍衛部落還是支撐部落都是需要我們這一群人」。從巡訪土地故事意識到自己身為年輕世代的責任，這是土地教育所期望看到帶給年輕人的領受，而能夠在部落需要之際挺身而出。

Palringa於當年9月就讀國立政治大學土地政策與環境規劃碩士原住民專班，在自己系上隔年的招生影片提到，過去老人家對於土地的記憶源於曾經在該地一起勞動、與土地有互動而有深刻的記憶與情感，儘管現在土地還在，但已經不是記憶中的樣子，因而她希望找到對土地的記憶，甚至更期待能夠創造回憶（國立政治大學土地政策與環境規劃碩士原住民專班 2022）。創造帶著小青年跟著長輩走動的機會，去認識土地上曾經的記憶並用自己年輕人的方式產出回饋，可以是其中一種可能。

VII. 討論與小結：土地教育實踐中的青年力量

最後從Linda Smith所提解殖民工作方法，及Leanne Betasamosake Simpson實踐土地教育學的概念，來試著討論連結群體、土地及人才培育的部落教育。

比較卑南族三個部落三個與土地相關的成長班課程操作，可以發現有如下的共通點：涉及部落歷史或口傳故事的記憶；說故事的中壯輩講者與青少輩受眾，不同世代傳講敘事的努力；以及前述涉入課程的各種人士，各自角色在部落未來發展當中的意義。宣稱、說故事、銘記、創發與分享，彼此間的環扣關係，都可以與成長班涉及土地教育的課程來討論。成長班本身便是創發的產物，為促進年輕世代接觸部落群體的做法，以創新的精神去找到解方，透過設計走訪土地說故事的課程，進一步從長輩的分享中，讓年輕世代知道這些事情對部落的現在與未來產生甚麼樣的影響。

而從宣稱、說故事與銘記來看，Smith從「不義記憶」衍伸出族人口述過去記憶時如何看待痛苦、有無意識去遺忘或記住，這都會跟治癒及轉變有關。可以這麼說，這會牽涉部落族人要用甚麼樣的態度與想像去面對土地的議題，過去的不義記憶不會只停留在過去作為事實與感受，講述故事也會成為力量的來源，情感的宣洩也會成為行動的可能去改變未來。例如卡大地布提及巴拉冠文化園區的歷史時，講述者會強調他們年輕時如何跟老人家討論，尋找場地、開墾整理甚至不惜北上至省政府陳情抗議，才有今日得來不易的成果，所以現在可以聚集在這個空間發展部落公共事務。初鹿講述者提及初鹿牧場土地時，也不忘提及當初集結抗議的行動，希望下一代不要忘記族人曾在此處耕作，以及土地不正義的事實，引動學員去認識自己身為年輕人負有保衛部落的責任。而學習Tukubis因眾人需要而挺身而出的精神也是如此。因而對新一代講述土地的故事，結合族人過去在土地上的記憶，也是希望新一代能夠識得信念並傳承下去的方式。

而從Simpson認為要培養根植於土地及部落社群且有心為族群負責的知識分子和文化生產者這個觀點來看，讓我們認識到教育在解殖民行動產生力量的可能性與能量，教育下一代對土地對部落有情感有責任感，就變得非常重要。她從Kanien'kehá:ka族人Gerald Taiaiake Alfred教授的著作得到的啟發是，要培養對土地有依戀、且致力於以自己文化的方式去認識世界的世代，不然就有可能失去以Nishnaabeg人身分身處自己族群思想體系的意義（Simpson 2014: 13）。

對下一代來說，要對餵養自己成長的土地、祖先活動留下地名的土地、先人

為之奮鬥過卻遭剝奪失去的土地有所感受與依戀，就必須要經常去接觸與認識，而不是身處其中卻不識得歷史與典故，或是無法共感同理長輩所表達高興或痛苦的記憶。在與人群的互動中建立關係及產生情感，將長輩在意傳達之事放在心裡化為奮鬥的使命與部落託付的責任感，這些都需要依靠部落以共同體營造的群體意識，去打造接觸及認識土地所承載歷史記憶的機會。特別是透過大小青年去陪伴學童，讓彼此之間感受到愛與被愛的對待，形成年輕世代對家鄉及土地有所依戀；也讓長輩所承載從自己文化認識世界的方式，擁有能夠寄託與交付給下一輩的管道，而能逐步建構Simpson所謂「培養新一代長者」生生不息的循環。

誠然在理想上，從土地教育學的角度理解「培養新一代長者」的做法應該要全面、長期且深入來辦理。然而現實的是，這對於現行偏向短期、非常態的成長班來說，在人力、時間與資金等各方面皆有困難，偏偏這又是多數成長班的先天條件。除非部落的組織（如協會、教會等）向公部門提案申請課業輔導班等計畫，方能得到專職人員與經費的補助，但那又必須兼顧計畫宗旨的方向而無法盡皆從部落主體的角度出發。事實上，維持各部落目前最底限可運行的辦理條件下，不同世代的族人才有辦法將之放入年度行事曆中，當作部落與祭典或等同重大行事的公務事務而投身行動，其他時間則忙於個人生計與家庭。因而對部落來說，如何極大化促進新一代可以從長輩那裏習得以自己文化方式認識世界、身處自己族群思想體系的可能，無論是從成長班的體系之內或之外去思考，以形成更強大的力量與作為，都還有許多挑戰。

從上述例子，基本上可以看到成長班藉由大小青年學習帶領孩童、部落中壯輩陪伴大小青年，去設計認識土地連結自身歷史與認同、群體意識的課程，看似是簡單的內容與做法，但是結合有意思也有意義的行動設計與操作，促進年輕人在部落的涵養中學習，無形中也是培育人才的做法。儘管距離作為常態與長期解殖民的方法（特別是如Simpson所認定的作法）仍有一大段差距，但某一程度來看，卑南族的實踐例子，可說是宣稱與取回的第一步（至少實踐了免除遺忘的可能）。而對筆者而言，文中所述三個例子，呈現了一幅難能可貴的畫面，那就是一向以成人世界為主所關心的文化復振、知識重建、土地關懷等議題，在卑南族的世界裡則可見於青年及青少年的文化行動；而且展現出來的自動性與能動性的現象，似乎較少見於其他族群（或者還需要更多案例研究）。筆者認為持續關注此一現象，對原住民行政及教育界就部落教育的想像，能產生政策擬訂與支持實踐的啟發。■

附註

- 1 2002年更名為行政院原住民族委員會，2014年升為部會級機關而更名為原住民族委員會。
- 2 本文所採用卑南族部落的族語拼音及華語文漢字用法，係參考臺東縣卑南族民族自治事務促進發展協會於2021年3月2日發函給司法院的「卑南族法庭之友意見書」所提到的部落名稱。出自憲法法庭網站於2021年3月3日所發出「新聞公告」項下「大法官110年3月9日言詞辯論相關資料（王光祿等案）」相關檔案第20件「臺東縣卑南族民族自治事務促進發展協會法庭之友意見書」之第3頁（資料來源：<https://cons.judicial.gov.tw/docdata.aspx?fid=81&id=168301>，2024年3月1日上線）。
- 3 卑南族目前的拼音系統有四種，*trakuban*的拼寫法為南王語系，*trakuwan*的用法為知本語系及西群卑南語，*cakuvan*為建和語系的用法。而依照不同部落現行制度與年齡級別，有的視為青少年會所較為適合，例如普悠瑪部落，男生自*trakuban*結業正式進入*palakuwan*受訓的時間為高二那年冬天*mangayaw*大獵祭；有的則視為少年會所較為適合，例如卡大地布部落，男生自*trakuwan*結業正式進入*palakuwan*受訓的時間為小六畢業那年夏天*kavarasa'an*小米收穫祭。
- 4 *misaur*為南王語系拼寫法，*misa'ur*為知本語系拼寫法。
- 5 並不是卑南族十部落皆有青年會組織，例如Pinaski下賓朗部落便不以青年會作為召集未婚青年的系統。
- 6 目前在卑南族部落，有無組成*musavak*（已婚男性）群體視各部落而定，在於有無明確形成緊密運作的組織例如選舉會長、分攤部落事務等。

引用書目

石婉筠

2009 《傳統不變？—卑南族卡地布部落女性社會、經濟與公領域地位的轉變》。世新大學社會發展研究所碩士論文。

吳根明

2007 〈民族文化教育與主流教育的拔河：高屏地區原住民青少年文化成長班分析〉。刊於《2007南臺灣社會發展學術研討會論文集》。吳根明、張義東編，頁323-350。屏東：屏東教育大學。

靳菱菱

2022 〈政事篇〉。刊於《卑南鄉志》。孟祥瀚、方鈞璋編，頁318-403。臺東：卑南鄉公所。

林志興

2003 〈從軍事學校到文化堡壘—*Takuban*（青少年會所）的角色演變〉。《人類與文化》35/36：64-88。

林佳靜

2023 《延續「土地」的生命與故事—東臺灣原住民小學的地方本位環境教育實踐》。國立東華大學自然資源與環境學系博士論文。

林佳靜編

2013 《卑南大溪的河道變遷傳說—引水英雄都古比斯》。臺東：國立臺灣史前文化博物館。

林金德

2016 《心知地名：卡大地布文史紀錄》。臺東：臺東縣原住民主體文化發展協會；臺東縣卡大地布文化發展協會。

林頌恩

2004 〈卡地布青年會部落教育的理念與實踐〉。《東台灣研究》9：143-180。

2009 〈從抗拒到擁抱？—以卡地布文化教育暨文物展示館為例談原住民文物館於社區的破局、生成與運作〉。刊於《博物館研究專刊第02號：製作博物館》。王高山編，頁197-220。臺中：國立自然科學博物館。

2023a 《讓我們一起成長：卑南族成長班的文化實踐（2009-2022年）》。國立東華大學族群關係與文化學系博士論文。

2023b 〈拒絕在自己的土地上不受尊重：從反遷葬到追思文化園區看卡大地布部落的抗爭行動〉。刊於《卑南學資料彙編第五輯：muketrep 'ami ira 卑南學十年一鑑》。林娜鈴編，頁225-258。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會；臺中：白象文化。

林豪勳、陳光榮

1999 《卑南族神話故事集錦》。臺東：臺東縣立文化中心。

孫秀女、孫瑞納

2001 〈卑南尋根—卑南族的misahor〉。刊於《點滴話卑南》。李瑛編，頁69-77。臺北：鶴立實業有限公司。

席·阿勒洛巫

2002 〈「原住民青少年文化成長班」計劃概論〉。《原住民教育季刊》(26)：123-141。

張其旭

2005 《我國原住民族文化政策之研究：以原住民青少年學生文化成長班為例》。國立臺東大學教育研究所行政組碩士論文。

張惠芬

2007 《原住民學生課業輔導與文化傳承：奇拿富社區青少年文化成長班之個案研究》。國立屏東教育大學社會發展學系碩士論文。

陳文德

2001 《臺東縣史卑南族篇》。臺東：臺東縣政府。

陳政宗

2023 〈捍衛者之心：從三起卡大地布主權受考驗事件談起〉。刊於《卑南學資料彙編第五輯：muketrep 'ami ira 卑南學十年一鑑》。林娜鈴編，頁191-224。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會；臺中：白象文化。

陳麗婷、李晏儒編撰

2017 《初遇，在鹿林深處》。臺東：臺東縣政府。

福定·博海 (Boting Pohay)

2012 《撒奇萊雅族青少年文化成長營團體動力與文化認同之研究—以馬立雲部落為例》。國立東華大學課程設計與潛能開發學系碩士論文。

潘嫻妘

2024 《我們的學校：以「南王Puyuma花環實驗小學」與部落文化學習連結為例》。國立臺東大學公共與文化事務學系學系碩士論文。

國立政治大學土地政策與環境規劃碩士原住民專班

2022 〈跑初鹿·跑出路 111學年度1100316第一波招生影片〉。<https://www.youtube.com/watch?v=i8KxD5TVxG8>，2022年3月16日上線。

Smith, Linda T.

1999 *Decolonizing Methodologies*. London and Dunedin: Zed Books and University of Otago Press.

Simpson, Leanne B.

2014 *Land as Pedagogy: Nishnaabeg Intelligence and Rebellious Transformation*. *Decolonization: Indigeneity, Education, Society* 3(3): 1-25.



野蠻之外： 狩獵與殺生的生態人文省思*

蕭冠祐

國立臺灣大學人類學系博士班研究生

I. 前言

眾所周知，狩獵經常被大眾視為與破壞山林、傷害生命勾連在一起，並被貼上「野蠻」的標籤。自從1989年臺灣頒布《野生動物保育法》、並於1991年臺灣山林禁伐，現代都市居民與山的距離越來越遠。然而，近年來隨著山林管制開放、加上許多因為疫情無法出國的人轉向了登山與露營活動，以及封山育林而使野生動物復育有成，造成了人們更頻繁地接觸到山林與動物。另一方面，因為布農族王光祿獵人打獵給年邁母親吃的動人故事、與後續的釋字803號，讓原住民族與政府、動保團體之間的紛爭檯面化、白熱化。

面對可能的衝突與類似的紛爭，鄒族人的回應是從在地做起，最剛開始以特富野為主，以當地原有的獵人會為基礎，在約兩年於各村各社舉辦說明與討論會¹，終於在2018年正式成立了「嘉義縣鄒族獵人協會」（下簡稱「協會」）。鄒族人此後以此為統一的官方對外平臺，積極地回應各種臺灣正在發生的狩獵事件；對內，協會也積極地舉辦各種教育活動與論壇，希望將鄒族的狩獵文化、技藝與價值觀更新與傳承給下一代。時至今日，在學界、政府與部落積極合作的狀況下，臺灣原住民族目前的狩獵狀況已經被科學界證明為對於動物族群數量的長期穩定並無害，甚至有益（裴家騏 2017；農業部林業及自然保育署 2020；翁國精 2022）。

然而我想問，雖然狩獵可以被自然科學「證明」為無害甚至有益動物族群數量，但早期的原住民並沒有西方自然科學，那是什麼樣的狩獵行為、思想與生活，讓這樣的殺生活動，變成是一種跟山林、動物看似共存的狀態呢？我們（現代世界

的人們，包含原住民與非原住民）又該怎麼看待這些行為、思想與生活呢？本文透過我在特富野的田野經驗來回應與反省上述問題。

II. 索然無味：感受力的危機

已故的生態女性主義學者與哲學家Val Plumwood在一次被鱷魚咬住、經歷死亡翻滾，卻幸運逃生的經驗中，意識到了人類的食物性（foodiness），並撰寫了一篇極為重要的短文〈Tasteless: Towards a Food-Based Approach to Death〉（Plumwood 2008）。她嚴厲批判目前基督一神主義與現代主義美學所蘊涵的「人類例外主義（human exceptionalism）」與「超分離（hyper-separation）」。人類例外主義強調人類例外於食物鏈，亦即否定人類也作為食物存在於生命彼此間的互惠鏈中；超分離則是指，文化與自然分離、人類作為獨立的個體與其他個體相分離、否定人類肉體可以為其他生物所用的事實（強調人類的超越性與特殊性）。最重要的是，人類（文化）可以分離於食物鏈（自然）。人類例外主義與超分離，讓人們生成一種幻覺，好似自己可以不屬於食物鏈、不許世間萬物同在一個互惠關係串聯起的網上。這些幻覺讓人們忽視了生命與死亡本非對立，而是一體。她對生命做的比喻很生動：如同一本圖書館的書，你借來，時間到了要歸還、別人要借你則得立刻繳回；而人類例外主義與超分離，則是宣稱著借書不還、別人需要你不給、及受惠不報。沒有任何生命體擁有生命，只是獲得或借用了整體的一部分，也因此服膺於整體的形式中。因此她說：「我們的祖先非常熟悉食物／死亡的觀點，它是西方現代性的人類例外主義從生命中結構性排除的東西。因此，西方現代性對人類的食物性的關注是索然無味的（**tasteless**）。」（頁324，重點為我所加）

現代人對所食食物的索然無味、不知其生產過程，肇始於資本主義的全球擴張需要低成本而大量的食物供應農業以外的工作發展，而生成的現代食物體系，其特徵為大規模（如種植園）、廉價勞力（尤其是透過殖民與移民）、高科技（如綠色革命）（Patel and Moore 2018[2017]）。單一品系的小麥隨著綠色革命，以及為了種植這些小麥所需要的肥料、殺蟲劑與設備，傳遞到了世界各地，在墨西哥則切斷了當地人與長期賴以維生的玉米之間的緊密關係，改種植小麥（*ibid.*: 204-209）。在巴拉圭，單一品系的黃豆因可以供應美國畜牧業及連帶的全球肉品需求，被該國政府當作是經濟發展的願景推廣到當地農村，政府並引入鄰近的巴西難民清除巴拉圭

當地大片雨林，黃豆田取代了原生的植被、移民取代了原居民，而因種植單一作物而大量使用農藥與除草劑則危害了當地人群的健康；國家經濟發展的榮景卻是以植物與人們的生命為代價來交換（Hetherington 2020）。順著南美穀物生產路線到美國畜牧業，Blanchette（2020）則研究美國中西部一座豬肉之城（Porkopolis）Dixon，當地畜牧工廠旁用於清洗農舍的瀉湖，其廢水將豬隻排泄物拓延到周遭的農地上，曾經的農地變成過度施肥的土地，曾經的有機肥料變成毒物。畜牧工廠的養殖廢氣通過豬舍旁的瀉湖，逸散到整個小鎮，讓整座城鎮充滿濃厚又難受的氣味；隨著臭氣飛散出來的還有數不盡的巨大蒼蠅，不受任何氣候影響，如同農舍內受到全天候溫溼度控管的豬隻。全球資本主義與食物體系運作是，一群群人的身體、一株株植物與一頭頭牲畜的生命、一塊塊土地的健康，被轉換成「資源」串成一條資本的生產—榨取鏈，典當出超市中乾淨而便宜的穀物與肉品。

被現代食物體系典當的不只是土地與眾多生物／靈的健康，還有人們對四周環境的感知。當大多數的人們不再從事畜牧或種田等一級產業，也就難再與土地和動植物直接接觸，便不再能想像或理解，例如，為什麼北美洲原住民Cree族人會說馴鹿把自己當成禮物給了獵人（Ingold 2000: 40-60），或為什麼南美原住民Anishinaabe族的其中一種語言中有如此多動詞—連海灣也是動詞（Kimmerer 2023[2013]），好似海灣是人一樣。別誤會，我並不是要說這是「他們的文化」（詳結論）；相反地，當我們實際上與馴鹿接觸看到他們眼中的自己時、²當我們如作者那樣親眼看過海浪拍打礁岩的洶湧壯盛，就不再會說海灣是一個名詞—他確實就是個「人」。³我曾帶著朋友隨著族人一起到山上散步，當朋友看到路上的巨大檜木時，便忍不住去抱住了那棵巨木（圖1）。而那位族人長輩，也抱著那棵巨木，拍拍他說「我來看你了，你要好好的，我們下次再來看你」。

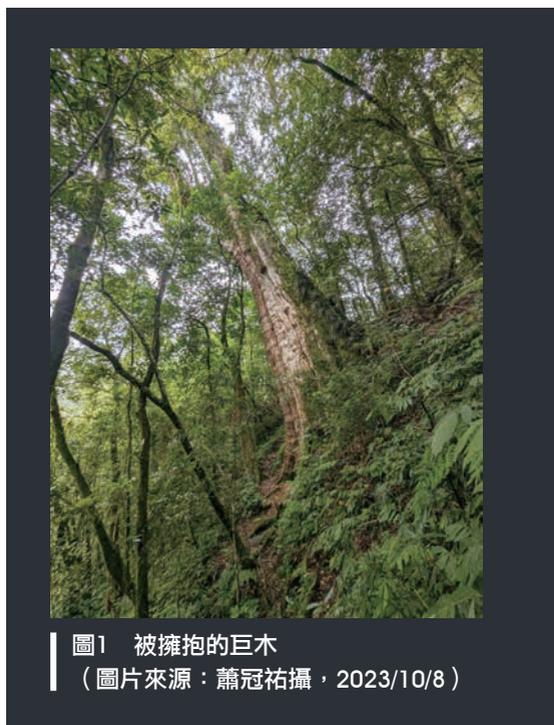


圖1 被擁抱的巨木
（圖片來源：蕭冠祐攝，2023/10/8）



圖2 飛鼠吃落的嫩葉與果實
(圖片來源：蕭冠祐攝，2023/4/27)

現代人如我，如非因為研究，幾乎一輩子不可能去認識周圍的植物—我意思是透過自己的身體去感受其莖幹的紋理、用雙手撫摸其葉片的觸感、甚至是用當地語言的名字稱呼他們（這些都是人們與他們的故事）。曾經看過植物圖鑑的人都會明白，書上的那些特徵描繪雖然重要，卻都比不上親身接觸過那株植物來得印象深刻；認識一棵植物或一隻動物，如同認識一個人，每一個面對面的接觸、以及互動中的故事都至關重要（如圖2，能辨識飛鼠啃落的枝葉，

而這樣的能力也與辨識者的生命故事息息相關）。Morizot（2021[2020]）曾比擬當前的生態危機是一場感受力的危機，那是說，現代人可能可以隨時辨認出數百種潮流品牌的logo，卻可能叫不出日常生活中隨處可見的（更不用說森林中的）動植物的名稱。現代食物體系所癱瘓的還有我們對於周遭環境和生靈的感知力，除了人類—甚至是只有自己—以外生命變得沒有價值、森林變成可怕的地方、狩獵與屠宰獵物也都變得野蠻。

III. 獵殺：人與自然最赤裸的互動

你看過動物死前眼中的光嗎？我跟臺灣黑熊研究員暨作家郭熊一樣，在狩獵的過程中第一次看到動物的死亡，他稱為「人與自然最赤裸的互動」（郭彥仁2022：221）。我的田野筆記描繪了一次的狩獵經驗（圖3）：

又再走幾分鐘，突然[他]停下腳步，往身後左後方看，然後突然填裝子彈，「砰！」，聽到了一些騷動，然後聽到了動物的哀號聲，他咬了一聲說沒有死，就又再補了一槍。然後他就以迅雷不及掩耳的速度爬上山壁，我也跟著爬上去。但他的速度真的太快了，在黑夜的樹叢中我完全看不到他的身影與路徑。他很快地已經到了獵物身邊，而我才剛爬上去，正在躊躇要從哪邊走

到[他]那邊。[他]說是頭山羊，長鬃山羊。……等我到上面後，看到了一頭山羊看似已經沒有氣息地躺在那邊。

等我終於到牠身邊（那已經是5分鐘後），牠的雙腿還試圖躍起，向半空中踴動，即便身體已經側倒，牠的呼吸急促，感受著自己生命的消逝：

[他]掏出了大美工刀，抓著我的手從山羊的脖子動脈處刺了進去。他的手很有力，刺進去時像在探找著什麼，劃開。我原以為會有大量的血流出，但血只是緩緩地滲出，沾染了頸部周圍的皮毛。與此同時，[他]握著我的手，嘴裡唸禱著鄒語，我知道那是在為這頭山羊「祝聖」。在那一刻，我感覺到了自己好像親手送走了某個東西。他說，他請求這隻山羊能保佑我。我帶著震撼，感謝這頭山羊。雖然當下我也立刻回問我自己：我有需要殺牠嗎？
（2023/02/27田野筆記）

後來，獵人他背著那頭山羊，我們一起走回紮營的地方。我跟他在周圍砍了些山棕、月桃鋪在地上，把山羊放在上面處理。他的刀法精準，從咽喉下方下刀，但只劃開了皮層，透出了紅紅白白、薄薄的筋膜。他拉著皮，沿著筋膜慢慢地劃，從腹部的皮慢慢地劃到脊椎、四肢，取下完整的皮。然後他切開腹腔，他讓我把手伸進去山羊的胸腔之中，「把裡面的東西都拉出來」，我有點害怕，那個觸感軟軟的，裡面還是溫熱的，血液的味道混著山羊的體味散漫在空氣中。牠的心臟溫暖而柔軟、沾滿著血液的臟器，彷彿前一秒才剛停止跳動而已。「用力」，他催促著我，我拉出了整副胸腔中的器官，他不等我反應，抓著我的另外一隻手，也一起放到胸腔中，用山羊的血抹滿我兩隻手。我的腦袋一片空白，不知道是緊張或太過震撼。他接著拿了他插子彈的腰帶，抽掉子彈後就把整副腰帶



圖3 當晚獵到的那頭山羊
（圖片來源：蕭冠祐攝，2023/2/27）

浸到胸腔的血泊中。之後，我們一起提著山羊的腳，到旁邊的水源地稍做清洗。

相對於一般想像開槍與獵殺動物是野蠻的，開槍只是整個狩獵路徑上的一個短暫片刻，其餘還有入山的祭祀、「祝聖」、解剖、共飲等。「祝聖」是這位獵人的用詞，在鄒語中大致可以對應到*emocucu*⁴，核心的動作是噉起嘴、含著一些口水，以發出「cucu」這樣的聲音，其目的是為了引來神靈（在此是*ak'emameoi*，山神或土地神），感謝神靈的賜予及護佑。在前次的狩獵中，我曾詢問這位獵人這個動作是什麼，他用理所當然的語氣告訴我：山羌被我們獵到，那不是我們說要拿就可以拿的，那是*ak'emameoi*給的，而山羌給我們獵到讓我們吃，當然要祝聖祂。他說，雖然這只是一個很小的儀式，但卻非常重要。

鄒族獵人對獵物的解剖動作非常精準（亦見浦忠勇 2022）。可能是為鞣皮之故，每位獵人都能精準地沿著筋膜劃開，分離皮肉。然後，人們會沿著胸骨朝腹腔劃開，乾淨地取出整組腹部器官，接著拉出胸腔內的心肺，擺置於旁清洗，然後才分切肌肉部分。未曾見過解剖動物前，我曾想像那畫面的血腥與一絲的野蠻味道，可是當我親眼見到整個解剖過程時，卻看見獵人在解剖獵物前的仔細、解剖動作的嚴謹。獵人相當認真對待手中的動物。

生活中會遇到殺害生命的事件不止於狩獵，例如一次祭祖儀式的殺豬。那是一隻巨大的家豬，被關在比身體大一些的鐵籠中，身體被沖洗乾淨沒有什麼臭味，在一旁等待死亡時刻的到來。我不知道豬知不知道牠的死亡即將到來，或許牠偶爾咬著籠子是想掙脫死亡，也或許牠悠閒地躺在籠中是不知道（又或是掙扎得精疲力盡了）。當然，這一切終究回歸徒勞——

[他]拿了獵刀，並找了一隻塑膠掃把，拆掉掃把頭後，把竿子插進獵刀握把的洞裡，變成一把長矛。他拿起長矛，對準了豬左側腋下，而豬此時顯然有點不安，kuro（按：狗名）也開始吠叫。一瞬間，長矛刺進了豬的腋下，豬發出一聲哀號，然後血開始滲出，kuro開始大聲吠叫。我看著血不斷流出，強忍著心中對這一幕的震撼。我看著豬開始站不穩，從前腳開始跪下，逐漸爬不起來。男人們用水沖刷著地板，把血沖掉。[他]看豬倒下之後把鐵門打開，沒想到豬用了最後的力氣用力撞開鐵門，撞到了[他]的膝蓋，好像是最後的抵抗。kuro的吠叫好像是在為這頭豬的死亡哀悼，或者是他擔心類似的事情發生在自己身上。他的聲音隨著豬隻徹底死去而漸漸消退。（2023/04/02田野筆記）

那隻豬被燒毛時還掙扎了幾下，那是牠最後的動靜。刺殺豬的男人告訴我，這隻豬很快就死了，一方面是他刺得很精準、另一方面也是這隻豬願意被他殺死。然後人們開始分切與處理牠，男人取出儀式需要的內臟與肉塊，女人則洗著腸子等內臟。不只是這次，在我經驗到的數次宰殺中，在刺下的那一刻，人們總是安靜，狗總是哀鳴或露出哀傷的眼神。

還有一次，在特富野，我曾親手宰殺過當天午餐要吃的雞。雞隻雙腳被綑綁，我抓著牠的翅膀，牠發出「咕、咕」的聲音，全身剩下脖子以上可以動，將頭轉向、看著我。身旁的哥哥教我，將牠的頭朝下，撥開羽毛從牠耳後往喉嚨的方向刺入，這樣會切到氣管與動脈。雞會感受到，然後開始掙扎，所以要抓緊。我們的旁邊是一整籃殺好的雞，有隻狗過來嗅聞了一下，尾巴就垂了下來，眼神中似乎充滿害怕，倉皇地走開。那位哥哥看到便說，這隻狗不是獵狗，沒有教過牠殺生，所以看到殺雞會害怕。「動物死亡時有一種氣息」，他說，動物都感覺得到。我想，人也可以。雖然人與動物（或物種之間）難以完全明白對方的意思與感受，但至少在上述幾個宰殺場景中，我們（人與狗）都感受到了那種擴散在周遭生物的張力，並或多或少做出了回應，例如人們不自覺地安靜、或是狗狗的哀嚎與眼神。

所以，狩獵或殺生並不應該被當作一種殘忍與野蠻，即便以狗兒們的反應而言。如前所述，獵食是生命要活下去必須的過程，所以問題在於獵食者怎麼回應被自己吃下的動物？現代畜牧業與電宰業，將動物從配種、豢養到殺害的過程隱形於常人的面前，好似那樣的行為與自己在超市買到的盒裝肉毫無關聯（以馬克思的語言而言，稱作異化）。誠實地正視自己口中的肉，是切切實實來自於其他生命的貢獻與分享，因此自己的生命，受到了其他生命死去的滋養，因而被與他們連結在一起，知道有朝一日，我們也將自己的生命貢獻於他者。

狗兒們的恐懼與哀鳴，或許就可以理解為一種哀悼，而哀悼亦是一種連結的方式，牠們知道動物死了而感到恐懼、悲哀，但牠們還是會吃掉這些動物，並用牠們的方式回應這些死者。《野犬傳命》中，Rose（2019[2011]: 100-101）描繪了澳洲野犬族與月亮的故事，故事梗概是：夜空中唯一的月亮，每個月都能死而復生，祂因這種大能而得名，祂曾對澳洲野犬嗆聲，說牠死後無法復活，澳洲野犬雖知道自己無法復活，卻仍去赴死；澳洲野犬死後果真沒有復活，但是他的身旁卻有許多同伴們為他哀悼與呼喊，要他快點回來。當地人還譴責月亮沒有幫忙他回來，只是待在天上看著。澳洲野犬族人認為月亮的行為是拒絕承認其跟野犬之間的親緣關係，而

Rose將其對比於聖經中被上帝拋棄的約伯，她想像約伯在人生的最後有他的狗小黑陪伴：

上帝說了很長一段話，小黑把頭枕在約伯的腿上，它把手臂環在小黑的脖子上，一起聆聽，他們之間的情誼使約伯有了新的體悟。他承認上帝非常偉大，因此淡淡地說：「我知道，你萬事都能做」……但約伯同時指出，有些事是上帝無法做到的。他的意思是，也許上帝找不到可以舔祂手並以歌聲伴祂回家的同伴。他的領悟來自於小黑，小黑使他明白上帝的極限，使他開始意識到上帝因為全能而無法擁有祂者真實的同在。如月亮一般，缺乏祂者的陪伴使上帝少了邂逅、承認與同情的能力。或許祂能戰無不勝，但換得的卻是絕對的孤獨。

約伯可能會回想到伊甸園，回想到亞當與夏娃……。他們自認為像上帝一樣全能，所以幾乎沒有意識到這世界裡潛在的親緣關係。嚴重迷失的他們，只能繼續獨自走在功利、殘酷又疏離的陰森道路上。（Rose 2019[2011]: 110-111）

透過傷害、區分他人以彰顯自己的大能者，最終落得無人陪伴，也否定了生命終究彼此相連的事實，這即是Plumwood（2008）所批判的對象。透過各種方式—即便是殺了、吃了對方—建立起連結，這是生命本身內含的定義。類似地，de la Cadena與Martínez-Medina（2021）描寫了一頭名為Lucio的配種用公牛，在完成了數次的繁衍任務後，因主人Daniela負擔不起其伙食而必須忍痛將其殺害的故事。他們指出，Lucio的主人並沒有選擇將Lucio送到商業屠宰場，反倒是將其交給當地的傳統屠夫，並花費整整一天的時間，非常緩慢地陪伴著Lucio走完牛生的最後一程，再將牠的骨肉分送給曾經協助過他們的人們。他們說：「慢慢地，他的死亡是一個重要的照顧議題（Puig de la Bellacasa 2017），也是Daniela農場的一件大事。」即便是決定要殺死其他生命，不表示那死亡是負面或無意義可言的；反而，死亡也可以是一種連結性的樞紐，連結了獵食者與被獵者，讓生命是相互交換互惠的禮物；死者的生命會因為回應與陪伴的過程而轉化成照顧的手段，Lucio的死亡對於Daniela等人而言意義重大，讓她將他逝去的生命好好地留在身邊、身體裡。

在我眼前死去的豬與各種動物，還有在我手中死去的山羊與雞，並沒有遠離或

只是沒有意義，於是食物不再是索然無味的（tasteless）（Plumwood 2008）——每一口都意義重大。關於那頭山羊：後來，我們一起享用了那頭山羊。當時是二月，海拔一千七百多的山上夜間，呼出來的空氣都立刻變成白色的水氣。我們用周圍的樹枝生火（圖4），圍坐在火邊，一邊烤著這頭山羊，一邊輪著杯、唱著歌。那位獵人彈著吉他，與他的弟弟一起唱著快樂飲酒歌。那位獵人說：火生起來，就非常安心，周圍一公里動物（特別是蛇）就都不會靠近了。



圖4 在山上生的火

（圖片來源：蕭冠祐攝，2024/1/20）

酒酣耳熱便也不覺山夜寒冷與可怕，只留下開心的感覺。山肉與商業飼養的肉不一樣，因為動物在山上生活，肌肉都特別緊實、油脂也比較少，也不是刻意基因改造過，所以總有一些特殊的腥味。至少對於我這樣一個才剛開始跟著上山的人而言，這樣的氣味與口感並不是特別「好吃」，但卻是一種很難忘的記憶。獵人們雖有各自偏好的山肉，但都喜歡吃山肉，並有各自喜愛的口味，例如山羌的生肝、放到有點腐臭的山羊或帶血煮的肉湯。其實，不論何種動物，山上的動物並不如經過品種改造後大規模飼養的動物那樣，吃起來幾乎沒有腥臭味，反而，山上的動物通常都有一定的羶味或腥味，並不是一般大眾會喜歡的口味。浦忠勇（2017a：19-21）提供了更加豐富的例子，並也有類似的觀察，他認為獵人們所喜歡的味道乃受到當地文化長期薰陶與訓練。在我看來，這種長久以來融入在獵人口味與動物味道的符應，或許可以說是獵人們與這些山中動物們最日常而親密的連結了吧！

IV. 結論：實踐與創造之中的 *einu*

鄒族有個詞彙叫 *einu*，泛指待人接物、與世間萬物相處的禮節，也是目前協會的自治自律公約的核心指導性概念。以自治自律公約第一條所述，*einu* 是「狩獵傳統慣習、狩獵禮儀暨倫理道德規範」，並在第四章條列了具體內容，如進入他人獵場或獵寮的規範、不任意砍伐與採集山物（嘉義縣鄒族獵人協會 2018）。另外，在

我的田野經驗中，人們通常會以各種待人處事、乃至於面對動植物與神靈時應當遵循的規矩來回應我，比如不會大肆誇耀自己的成就（尤其是在遇到長輩時）、若長輩無邀請則不可入座共飲⁵等。由此觀之，*einu*指的是與自己以外的他者（包含人與非人）的互動規範。

在部落生活的日子中我不斷地理解到*einu*存在於日常生活的各種層面中，也讓我明白*einu*在狩獵之中所佔有的重要地位。就狩獵而論*einu*，則更多是關於獵人本身的行為舉止、以及與神靈互動的禮節，例如入山時應做儀式敬告*ak'emameoi*，並不可主動要求獵物，因為獵物是*ak'emameoi*所賜。或者，就特富野相當為人推崇的獵人浦少光所述，獵人應該佩戴自己獵獲動物的身體部位作為各種配件以表現自己的身分：山豬獠牙配戴在左手臂上，表示非常厲害的獵人，頭上的皮帽所插羽毛，藍腹鵝的羽毛表示善於穿梭、帝雉的羽毛表示可以攀爬高山沒有高山症等等—於是在旁人看來，看配件就會知道這個獵人是怎樣、多麼厲害的人。不直接誇耀自己的能力，旁人也會理解而有相應的互動。

鄒族獵人與學者浦忠勇曾就當代意義的狩獵向我解釋，*einu*是「生態平衡」，因為當鄒族人遵循對於自己與他人*hupa*（氏族土地，包含獵場、耕地、居住範圍）的使用規範、並也尊敬*ak'emameoi*時，這塊土地就會有豐饒的發展。在〈獵人都期待野生動物豐郁暢旺〉一文中，浦忠勇（2017b：165）指出：

傳統文化其實跟生態平衡是一體的兩面，沒有完好豐郁的生態圈，狩獵文化如同緣木求魚。所以我認為正常的獵人本來就是生態系統的一環，用禁忌規範達到資源永續的目的，根本沒有條件去竭澤而漁。

亦即，就狩獵而言，可以發現*einu*指涉到更多關於獵人如何與*ak'emameoi*互動的規範、以及獵人基於獵物所建立的適當的自我修為。且重要的是，隨著時代變遷，在當代狩獵議題上*einu*還多了遵循生態平衡的意義。

然而，我並不希望讀者將這裡描述的*einu*理解為某種固定不變的、「他者的文化」；文化一直都是有關於「創造」（Wagner 2016; Holbraad and Pederson 2017: 69-109）。創造源於對神話、傳說與先人流傳下來的故事的理解，並在當前的生活中被重新理解與實踐。意思是說，如果說所有的創造都必須在傳統的脈絡下才能被理解，那這已經蘊含：既然傳統必須被現下的人散播出來（spread out）才能產生並確

認意義，那麼所有傳統也都是現在的創造的創造，傳統因此變成是創造、創造變成了傳統——這就是相對化效應（relativizing effect）的一例。因此，文化不再是一種傳統、一種固定不變的對世界的意義建構和再現，神話也不只是所有事物與意義賦予的起點（初始表述）——也是終點。世界是我們積極的創造，是「創造與傳統之間的交互作用所生產的各種揭示」（the revelations the interplay of convention and invention produces, Holbraad and Pederson 2017: 104）⁶才產生出日常生活世界形形色色的文化形式。這裡，雖然對於自然的各類意義建構存在於人類之中，文化並不相對自然，文化是傳統與創造之間的交互關係所生產的各種揭示，顯現在日常生活的互動中。

因此，鄒族所謂的*einu*，並不應該僅僅被理解為一種他者的準則或抽象概念，否則我們將回到文化相對主義的框架，⁷而失去了*einu*對所有人而言彌足珍貴的價值。*einu*並不是專屬於鄒族人的思考方式。就如同我難以忘懷那頭山羊（以及所有我親手刺進他們身體的動物們）最後一刻的眼神：我們額頭上的燈照映在他黑黑的眼珠中的光，讓我明白他看著我們直到他生命的最後一刻。在他生命逝去的時刻，好像我也可以理解到他的痛苦，或許還有他的接受。這種獵食關係是生命之間最赤裸的互動，我相信每位獵人或殺生者都或多或少能共情到所殺動物的感受（不論那是什麼、或有怎樣的差異），並也以自己的方式作出了回應。正面地說，在祝聖、解剖處理獵物的流程中，獵人跟我都具體地體會到生死的重量，瀰漫在我們開槍、祝聖、刺下、劃開身體、雙手沾滿鮮血、浸滿鮮血的腰帶……之中，是在這樣的過程中所謂的*einu*被人們緩慢而持續地理解並實踐出來；它並非結果，而是不斷被所有在現場的人們反芻與創造的過程。所以也可以說，本段對於*einu*的詮釋，全都是一些實際的做法，也只能在特定情境之中被理解才精確，而且它們也都不是固定不變的，因此可以說這些詮釋在抽離了具體的案例的這個層次上是不正確的。

結論上，首先，本文指出在全球資本主義與現代食物體系的運作下，現代人們經歷了超分離而與自己所食以及周遭萬物變得異化和疏遠，這導致人們錯誤地將狩獵與殺生理解成血腥或野蠻。第二，本文透過實際的狩獵與殺生的案例，以及相關的民族誌討論，指出這樣獵殺的行為涉及生命彼此之間最親密的接觸，理解到動植物變成食物的過程中的強烈的身體、觀點與情感交換，這是現代食物體系所豢養的人類難有的經驗、也無法體會其中的生死之重。最後，本文回到鄒族，討論*einu*在該文化中與狩獵活動裡的主導地位，但反對將其限縮在鄒族文化中，而必須正視具體情境中與特定對象（人、家畜、野生動物、植物等）的直接互動，因為這是*einu*

得以被理解、詮釋並創意地實踐出來的條件；文化是不斷地創造傳統。鄒族的*einu*及與之相關的實踐，在各個原住民文化中都有類似或相同的案例，教導著我（們）另外一些思考事情的方式—或許那將成為我們突破許多現況困境的指北針。■

附註

- * 本文改寫自我在2023年人類學與民族學年會之會議論文前半部分〈謙遜的獵殺：試論特富野鄒族狩獵活動中的生死與神靈〉。感謝饒祐睿、吳昭潔、張翊、莊詩盈在本文撰寫與改寫過程與我有過的各種討論，以及與我共組讀書會的陳湊儀。我也感謝為我評論並給我課堂演講機會的謝一誼。最重要的是，本文的資料得益於去年1月到8月間特富野居民對我的盛情接待與照顧，我銘記在心。
- 1 以目前當地對自身文化的詮釋而言，鄒族聚落可分為「母社」（日本稱為「大社」）、與因為工作或人口壓力外移而生之「子社」（族語稱*lenohiu*，日本稱「小社」）。兩者合為*hosa*，但目前沒有通用的中文翻譯。此處指的特富野，係指母社而言；但其實在族語上並沒有母社與子社之別，而是習慣稱*ffuya*或*hosa*。最後，「社」之說法起自日治時期，而「部落」之說法亦起自日治，唯通行於1980年代之原住民權利運動後；兩個概念之系譜仍待另文考究。
 - 2 另參見Willerslev (2007) 討論狩獵中獵人與動物的觀點交換與危險性。
 - 3 關於美洲原住民認為近乎萬物都是「人」，即多元自然主義與視角主義的進一步討論，讀者若有興趣可參見Viveiros de Castro 2015, 1998、Descola 2013、Kohn 2013等著述。
 - 4 *emocucu*是指吸口水聲以引來神靈的動作，故並不同於基督宗教中祝聖有為與神聖性質的連結、或者化為神（一部份）的意思。當今鄒族人多信奉基督宗教，目前特富野共有天主教會、長老教會、真耶穌會。
 - 5 此規矩之意義在當今已較不明顯。就兩社的部落領袖及其他長輩們跟我說明的，在他們年輕的時候，若長輩邀請晚輩共飲，表示認可這個人的能力，否則基本上晚輩不可能與長輩共飲。在菸酒公賣局未進入鄒族的聚落以前，酒的取得並不容易、飲酒的機會也不多，但在當今，聚會變得頻繁，在聚會時長輩亦時常邀請晚輩共飲，因而早期邀請共飲的社會文化意義在現在已經淡薄了很多。但論者不應單純視此為文化流失而加以批判，而應視具體社會條件下人們實際的決策與思考而定。最後，關於酒這個物質作為聚會重要的媒介物，與鄒族文化上對於謙虛（*luaeneva*）的思考實踐息息相關，並且其意義與作用也經歷時代轉變，值得另文撰述。
 - 6 關於「揭示（revelation）」的概念，請參考Strathern (1988)，尤其是第二部分的討論。揭示是在個體分有（partake）整體的前提下，個體的行為或展演是對整體的揭示，而非社會與個人之間的關係（結構限制與能動性的關係）。
 - 7 批判文化相對主義作為晚近自由主義國家的治理手段，請參見Povinelli (2002)。



引用書目

翁國精

2022 〈野生動物們，別來可無恙？〉。《Pan Sci泛科學》，<https://pansci.asia/archives/350749>，2022年08月17日上線。

浦忠勇

2017a 〈獵場是男人的身體—鄒族傳統狩獵及漁撈文化研究〉。《台灣原住民研究論叢》21：1-42。

2017b 〈獵人都期待野生動物豐郁暢旺〉。《思想》33：159-167。

2022 〈鄒族狩獵動物學芻議〉。《原住民族文獻》51：20-36。

農業部林業與自然保育署（林務局）

2020 《自動相機動物監測整合計畫》第3/4期。<https://www.forest.gov.tw/report/0003826>，2022年08月15日上線。

郭彥仁（郭熊）

2022 《走進布農的山》。臺北：大家。

裴家騏

2017 〈原住民獵場管理與野生動物保育的夥伴關係〉《思想》33：145-157。

嘉義縣鄒族獵人協會

2018 〈嘉義縣鄒族獵人協會自治自律公約〉。<http://www.couhunters.com.tw/about.html?ID=8>，2022年08月20日上線。

Blanchette, Alex

2020 *Porkopolis: American Animality, Standardized Life and the Factory Farm*. Durham, NC: Duke University Press.

de la Cadena, Marisol, and Santiago Marínez-Medina

2021 His Name Was Lucio. *Fieldsights*, <https://culanth.org/fieldsights/his-name-was-lucio>, accessed September 10, 2023.

Descola, Philippe

2013 *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Hetherington, Gregg

2020 *The Government of Beans: Regulating Life in the Age of Monocrops*. Durham, NC: Duke University Press.

Holbraad, Martin, and Morten Axel Pedersen

2017 *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ingold, Tim.

2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Kimmer, Robin Wall

2023[2013]《編織聖草：滿溢生命語法的自然書寫！與萬物漸力神聖關係，創造生生不息的禮物經濟》（*Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*）。賴彥如譯。臺北：漫遊者。

Kohn, Eduardo

2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. California: University of California Press.

Morizot, Baptiste

2021[2020] 《生之奧義》 (*Manières d'être Vivant*)。林佑軒譯。臺北：衛成。

Patel, Rajm, and Jason W. Moore

2018[2017] 《廉價的真相：看穿資本主義生態邏輯的七樣事物》 (*A History of the World in Seven Cheap Things: A Guide to Capitalism, Nature, and the Future of the Planet*)。林琬淳譯。臺北：本事。

Plumwood, Val

2008 Tasteless: Towards a Food-Based Approach to Death. *Environmental Values* 17(3): 323-330.

Povinelli, Elizabeth

2002 *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke University Press.

Rose, Deborah Bird

2019[2011] 《野犬傳命：在澳洲原住民的智慧中尋找生態共存的出路》 (*Wild Dog Dreaming: Love and Extinction*)。黃懿翎譯。臺北：紅桌文化。

Strathern, Marilyn

1988 *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. California: University of California Press.

Viveiros de Castro, Eduardo

1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469-488.

2015 *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: Hau Books.

Wagner, Roy

2016 *The Invention of Culture*. Second Edition. Chicago: The University of Chicago Press.

Willerslev, Rane

2007 *Soul Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. California: University of California Press.

新《原住民身分法》中增訂並列傳統名字規定

巴杜·悠蘭

國立政治大學政治學系學生

陳叔倬

國立自然科學博物館人類學組助理研究員

2024年1月3日新《原住民身分法》公告施行。新法是為了因應111年憲判字第4號「原住民與非原住民結婚所生子女之原住民身分案」的違憲判決結果，所做出的修法。2022年4月1日上揭判決判定《原住民身分法》部分條文違憲，違憲條文必須在兩年內修法或立法，否則判決日兩年後，違憲條文自動失效（巴杜·悠蘭 2022）。於是行政院趕在兩年期限的最後一個立法會期，於2023年9月8日函立法院提出修正草案（行政院 2023），立法院則另併之前立法委員聯合提案六例進行二讀，於2023年12月18日立法院院會三讀通過新《原住民身分法》。

新法最重要是修訂第三條身分取得規定。新法第三條如下：「1. 父或母為原住民，且符合下列各款規定之一者，取得原住民身分：一、取用父或母所屬原住民族之傳統名字。二、取用漢人姓名並以原住民族文字並列父或母所屬原住民族之傳統名字。三、從具原住民身分之父或母之姓。2. 依前項第二款規定取得原住民身分者，其子女從其姓者，應依同款規定取得原住民身分。」除此之外，新法另增訂原住子女被非原民收養無須先終止收養才能申請身分、以及自願拋棄身分可恢復一次等內容。

在行政院提出的「原住民身分法修正草案總說明」中，提出第三條的修法說明：「……本法採認同主義，所謂認同表徵係指當事人彰顯自我認同之外在客觀表

徵而言。取用或並列原住民父或母所屬民族之傳統名字均足以表彰其認同意識，爰為第一款及第二款規定。……依第一項第二款規定取用漢人姓名並以原住民族文字並列父或母所屬原住民族之傳統名字而取得原住民身分者，係以並列傳統名字為其認同表徵，是以從其姓之子女取得原住民身分亦應承繼其認同表徵，爰增訂第二項規定。」（行政院 2023）新法修正通過後，原民會發出新聞稿，指出並列傳統名字能「深化個人與所屬族群之文化連結」（原住民族委員會 2024）。

並列傳統名字羅馬拼音，首見於2001年修正的《姓名條例》。1995年《姓名條例》第三次修正，原住民得以恢復傳統名字，以漢字單列登記。2001年《姓名條例》第四次修正，原住民漢字漢名得以傳統名字羅馬拼音並列登記。2003年《姓名條例》第五次修正，漢字單列傳統名字與漢名漢姓皆可傳統名字羅馬拼音並列登記。今日的《姓名條例》第1條第2項規定：「臺灣原住民及其他少數民族之姓名登記，依其文化慣俗為之；其已依漢人姓名登記者，得申請回復其傳統姓名；回復傳統姓名者，得申請回復原有漢人姓名。但均以一次為限。」第4條第1項規定：「臺灣原住民及其他少數民族之傳統姓名或漢人姓名，均得以傳統姓名之羅馬拼音並列登記。」值得注意的是，在《姓名條例》中，並列傳統名字是原住民身分者才「得」選擇。法律條文中的「得」，是指可以、都行，有選擇空間，當事人可以自主決定。但在新身分法中，並列傳統名字變成規定要件之一，當事人若選以該款規定取得原住民身分，則並列傳統名字則成為應該、必須、只能這樣、沒有其他選擇。因此，新身分法公告後「必須並列傳統名字」的樣態，會與之前「得並列傳統名字」的發生情況，有所不同。

新身分法施行至今約2個月，中央與地方原民及戶政單位，已受理許多以並列傳統名字規定取得原住民身分的申請。許多是原先已從原住民父母漢姓取得原住民身分者，改從非原住民父母的漢姓。此時這些申請者就必須並列傳統名字。另外許多是原先未有原住民身分，選擇從非原住民父母的漢姓並且並列傳統名字。這些申請者並列傳統名字係依照規定，與新法通過前係自主選擇，出現偏差。一些申請者直接要求原民或戶政單位幫他們選擇傳統名字，說自己完全不清楚什麼是傳統名字、不知道為什麼要這麼麻煩。一些申請者想方設法將漢字漢名的讀音進行拼音改造，說服戶政人員這是傳統名字。甚至有申請者覺得麻煩，便宜行事讓全家人並列同一個傳統名字。這些偏差狀況與2023年行政院修法說明中強調「彰顯其認同意識」的目的違背，與2001年《姓名條例》初創並列傳統名字的目的相左。申請者將

傳統名字作為獲得原住民身分的工具，捨棄自己的民族意識讓戶政人員、而非族人提供傳統名字，讓自己再回到50年代、國民政府初期由戶政人員決定名字的不正確狀態。

重要關鍵在於此次修法並未觸及「身分宜各族自決與優惠應區別」相關內容（陳叔倬 2023）。111年憲判字第4號判決文併此敘明中，提出身分所需認同表徵宜尊重所屬原住民族決定、以及身分與優惠措施應作適當的區分，兩個重要的修法方向。當新身分法中增訂並列傳統名字成為新的規定選項，則選擇的傳統名字是否合適，應讓所屬民族來決定。另倚靠身分所得享有的優惠措施若能適當區分，甚至脫鉤，則能降低工具性利用並列傳統名字取得身分的偏差發生。■

引用書目

巴社·悠蘭

2022 〈後原住民身分法違憲判決時代：自決權、集體權挑戰〉。《原住民族文獻》50：72-73。

行政院

2023 〈行政院函請審議「原住民身分法修正草案」案〉。立法院議案關係文書，院總第20號，政府提案第10041601號。臺北：立法院。

原住民族委員會

2024 〈立法院三讀通過原住民身分法修正草案〉。原住民族委員會新聞稿。新北：原住民族委員會。

陳叔倬

2023 〈優惠應區別與身分宜各族自決的應然與實然〉。「臺灣南島語系民族身分認定與權益制度學術研討會」宣讀論文。原住民族委員會，8月19日。

傳統與現代合奏： 看見桃園市都會區原住民女力的崛起

李慧慧

桃園市政府原住民族行政局教育文化科科長

桃園市原住民族人口數已達8萬2千多人，僅次於花蓮縣，並擁有完整16族原住民族群。在人口結構上有二大特色，一是設籍都會區人口超過88%；¹二是阿美族佔了將近半數。²過去，原住民遷居都市被視為有社會適應的問題，生活需要強加輔導，期能跟進平地住民（Lewis 1975: 391-401；李亦園 1982）。因此，臺灣省政府於1985年8月10日頒訂「照顧遷入都市居住之山胞生活應循之原則及實施要領」，各縣市轄區有遷居都市30戶以上的山胞住戶，必須成立「山胞生活改進協進會」，爰此桃園縣在都會區12個行政區設置了協進會，直至1994年原住民族正名入憲，山胞改為原住民，並刪除「生活改進」之貶抑性字眼，迄今稱為「原住民族協進會」。

移居桃園市的阿美族人承繼傳統辦理豐年祭，以具地緣關係形成的社區，遴選頭目、組成年齡階級及婦女會等，延續原鄉部落組織及傳統祭儀的內涵；各行政區內的社區頭目，亦會遴選區內總頭目，主持區級豐年祭。桃園縣政府為順利推展原住民族政策，於2008年訂定「桃園縣都市地區原住民事務幹部組織輔導要點」第三點揭示事務幹部組織，係指頭目組織及原住民生活教育協進會等二個系統，前者「頭目組織」，分有市級／區級／社區等不同層級的頭目，負責歲時祭儀文化傳承之推動；後者「協進會組織」，係由政府每年編列經費維持運作，協助政府推行政令，照顧都市原住民生活，並兼顧保存傳統文化。2014年桃園市升格為直轄市，廢止前項規定，³於2015年發佈「桃園市原住民族事務幹部組織發展要點」，第9點載明市副總族群領袖7名中需有3名山原，以鼓勵山地原住民共同參與。另外，區族群領袖185名，需有70名為山原。

桃園市原住民族事務幹部是原住民族政策與福利的重要推手，也是文化傳承的

要角，亦在原住民意代表中扮演關鍵角色（尤天鳴 2014：151-152；陳文德 2013：169）。桃園市升格直轄市迄今，已辦理三次桃園市原住民族事務幹部選舉⁴。最近一次係於2023年下半年辦理屆期2024-2027年事務幹部選舉，包含10月底完成區總及社區頭目改選；11月4日辦理各區協進會主席、副主席投票；11月26日選舉市總頭目及市副總頭目，共推（選）舉263名。

近三年選舉結果男女性人數比，經筆者統計如表1，2016年選舉結果女性有21.72%，而2023年已達42.58%，女性參與事務幹部人數比例大幅提升了20%，協進會幹部女性有40位，男性26位，女性人數高於男性。協進會肩負重任之主席及副主席均有5位女性，以往由男性擔任之青年組長，男性有12位，女性有9位，婦女組長21位均為女性。歷年統計數字的變化，足見原住民族女性進到都會區之後，參與原住民族事務幹部的比例提升，有了更多展現自我能力的舞臺。

筆者於2023年參與觀音區主席、副主席選務工作，發現3組候選人均為女性，她們展現出幫助離鄉背井族人的熱忱，並把事務幹部當成鍛鍊自己的機會。觀諸性平倡議者欲從各場域看到對女性的參與，協進會不僅反映都會區具有對女性友善的環境，亦彰顯女力在公共事務參與的提升，尤其是協進會幹部需善於撰寫計畫、溝通協調、核銷等繁雜的行政事務，女性在此展現優勢，也回應了自1970年代，臺灣開始出現本土婦女運動，挑戰父權主義下婦女長期弱勢的處境及地位，致力改革兩性不平等的社會制度（石素英 2012：6；陳芬苓 2005：15）。

相對於此，市級總頭目／副總目及區總頭目，仍均為男性，且未曾有女性擔任之情形，顯見主持傳統文化祭儀者，仍難以超越性別框架，族人認為傳統是需要被維持，也就是性平很難去挑戰，在儀式上性別分工明確的部分。更深入地看，主持重要儀式者，亦實是權力的象徵，這種權力在傳統長期結構延續下，也是不容易挑戰與跨越。從這樣不同的組織對照看，協進會組織並非文化權力的表徵，而是行政事務的推動者，反而女性有更多參與的機會。

從都會區原住民族事務幹部女力參與傳統與現代交織，符合都會特性，更呼應了強調性平的時代趨勢發展。另，在桃園市政府2014年升格直轄市前，自2000年即成立了主責原住民事務的機關—原住民族行政局，升格前15年的時間，共歷經3位行政首長，均為男性；升格後10年的光景，也有3位首長，其中已出現了2位女性，從這也可看到女性在公務部門受到重視，這樣的變化也見於目前六都原住民族行政機關首長均為女性，是可喜的現象。■



圖1 2023年觀音區協進會主席、副主席3組候選人均為女性
(圖片來源：李慧慧攝，2023/11/4)

圖2 2023年觀音區協進會選舉唱票情形
(圖片來源：李慧慧攝，2023/11/4)

表1 桃園市原住民族事務幹部近三屆男女人數比

類別\屆別	2017-2019年			2010-2023年			2024-2027年		
	女	男	小計	女	男	小計	女	男	小計
協進會幹部	16	44	60	18	48	66	40	26	66
族群領袖	32	129	161	72	123	195	72	125	197
總計	48 (21.72%)	173 (78.28)	221	90 (34.48)	171 (65.52)	261	112 (42.58%)	174 (65.8%)	263

(資料來源：整理統計自桃園市原住民族行政局工作報告)

附註

- 1 桃園市有13個行政區，除了復興區為原住民族地區，其他12區均為平地地區，通稱都會區。
- 2 參見<https://www.cip.gov.tw/zh-tw/news/data-list/812FFAB0BCD92D1A/47DCC78D5EC386CDF6BA256524B47291-info.html>，2024年3月7日上線。2024年1月設籍桃園市原住民族人數計82,459，阿美族則有39,332人。
- 3 桃園縣都市地區原住民事務幹部組織輔導要點於2014年12月25日公告廢止。
- 4 三次分別為，第一次是2016年選出2017-2019年。第二次是2019年選2010-2023年，考量不與縣市長選舉同一年，改於次年選舉，該屆任期延長一年，並修改要點改為四年一屆。第三次於2023年選出2024-2027年之事務幹部。



圖3 年輕女性族人穿著族服及帶著幼兒關心原住民族事務幹部選舉
(圖片來源：李慧慧攝，2023/11/4)



圖4 關心原住民族事務幹部開票情形女性多於男性且相當專注
(圖片來源：李慧慧攝，2023/11/4)

引用書目

尤天鳴

2014 《都市阿美族在桃園縣的結社》。國立政治大學民族學系博士論文。

石素英

2012 〈多元價值—從女性觀點出發〉。《新使者》132：4-9。

李亦園

1982 《臺灣土著民族的社會與文化：臺灣研究叢刊 7》。臺北：聯經。

陳芬苓

2005 〈跨越父權／母權之分—原住民族群兩性關係之初探〉。《女學學誌：婦女與性別研究》20：177-221。

陳文德

2023 〈臺灣都市原住民的治理：桃園市的例子〉。刊於《邁向治理與世界構作的人類學—比較南島觀點》。郭佩宜、鄭瑋寧編，頁233-286。臺北：中央研究院民族學研究所。

Lewis, Oscar

1975 The Culture of Poverty. In *City Ways: A Selective Reader in Urban Anthropology*. John Friedl and Noel J. Chrisman, eds. Pp: 391-401. New York: Harper & Row, Publishers.

原客有關係？

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

王俐容

2023 〈流動於族群邊界的花蓮客家：文化語言與認同〉。刊於《緣於山海之間—東臺灣的原民與客家》。王俐容編，頁177-207。桃園：國立中央大學／臺北：遠流。

姜貞吟

2023 〈客家遷移東部與宗族化過程〉。刊於《緣於山海之間—東臺灣的原民與客家》。王俐容編，頁127-175。桃園：國立中央大學／臺北：遠流。

臺灣族群議題受到重視已有一段時間了，其中，探索不同族群間之互動往來，也就是一般所稱的族群關係，無疑是最主要的研究課題之一。筆者曾主編《客家族群關係》一書（2019），選錄散處於各個學術文獻的8篇論文，其中4篇有述及客家與原住民族之清代至日治時期的歷史關係，惟多數文章所謂原住民即是平埔族。至於客家與當今國家認定之原住民各族關係的探索，幾年後由王俐容主編之《緣於山海之間—東臺灣的原民與客家》一書，多少補足了些許空白。然而，為何說是「些許」？因為，除了加入撰寫行列的筆者〈生活族群「內表」及「外表」的一幕—從阿美族樹梢頭與美山路部落主街的原客情事談起〉一文全然陳述現下時間點的二族關係之外，其餘多數仍客家講客家，原民說原民，以及偏重歷史過程，惟比起2019年前揭書，各文談論之年代範疇，確有往現今時日推前了一些，也就是比較接近最新狀況。此外，專論客家的文章，配了全書主題之需，也多少論及原民在其間的扮

演角色。王俐容與姜貞吟的二文可為典例。

王文述及花蓮客家父祖多遷自西部客家鄉鎮，惟在新居處一向低調行事，事事力求圓融和諧，絕不刻意凸顯自我意識，從而與在地原住民各族相處和睦，除了有原民與歷代統治者抗衡情事，總是站在原民一方之外，雙方飲食喜好交融，語言也相互影響，尤其還出現「阿美客語化」或「客語阿美化」的現象。作者發現，東部客家對於當代客家社會運動與今日中央客家委員會的政策回應均不積極，或者說感應不深刻，反而生活特質多為與本地原住民相交所塑形。事實上，在作者的觀察中，東部客家已然發展出一種與西部原鄉不同的新認同，而那正是拜與東部各族群尤其是原民密切互動往來之賜。

值得注意的是，收入於同一本論文集裡，姜文的觀點與王文大異其趣，至少關於客家本身樣貌之說明，確是如此。主要是，前者認為客家來到東部，並未與西部斬斷關係，他們只是個人來此，宗族或家族的根，卻從不間斷。也就是說，客家重視的宗族香火依舊，極少見客家移民在花東地區新建立自我宗族者。後者王文則如前段所言，東部客家狀似已然獨立於西部地區了。不過，二文書寫之時間範疇相差大約半世紀，也就是王俐容看到的大多是較接近現今時空，而姜貞吟則焦點於歷史過程的演變。或許這是區辨二者說法的關鍵處。

姜文的報導人／研究參與者多會提到與原住民通婚的情形。其中有不少客家祖父與原民祖母的家庭傳承，而下一代更見到客家女性嫁給原民男性的新組合模式。而有例子顯示，當初遷移到花蓮，選擇到原民部落例如光復鄉的太巴塌鄰山一帶居住，那麼，該新聚落遠離了客家的分布區，卻與部落族人日常互動，此舉或也是造成雙方共組家庭的契機。不過，縱使有與原民結婚生子者，依照姜貞吟的資料，多數客家不與西部原鄉宗族斷裂，大家仍期盼歸根。其中是否也包括這群混血後人，仍待進一步調查研究方可知悉。

王、姜二文重點客家，自然對於客家社會生活與文化變遷相關者著墨較多，貢獻於此也就相對明顯。不過，研究過程的獲得資料，多少有含括與原住民關係者，而它們也構成了文章的一部分，一個大節或一處小節。然而，原客關係到底可以認識或了解到何一程度，二文並不易給予讀者適切的答案。一方面當然是客家係書寫主體使然，另一方面則是材料多半太過簡略。我們不可能單單知道「阿美客語化」以及「客語阿美化」的此一結論即可滿足，事實上，亟需於研究報告裡呈現者，應該是相關語言字詞使用及其出現於特定生活場域的細緻說明。喝醉了的阿美語稱作

malasang，客家人口中說出此語，並不能斷定就是深受阿美族影響之證據，畢竟，賣座電影業早有該詞彙的使用，並已普及化成了臺灣流行文化的一環。

單單是提及祖輩有原民血統一事，而無其他異族相處日常種種的敘述，也難以構成它們就屬具學術效益之族群關係探討的資料。總之，原客關係是什麼？或者說，原客真的有關係嗎？迄今的最新出版文獻，依舊不易提供滿意的回答。它或許是族群關係研究的理所當然課題，但，自有學者響應加入書寫時起（參前文謝世忠2019收錄各文），以迄今日以其意為書名的論文集，半世紀間，該主題不僅總是以歷史研究之姿現身，難得的有限訪談所蒐材料，亦多係點到為止，我們的期望之所以遲遲未達，就是總以為它早已是學科熱門，被多方學者著作等身了，無奈量多堆積的書冊，距離述說現代性的原客關係學術目標，仍舊雲深未曉，方法論障礙依是牢固。■

引用書目

謝世忠

2023 〈生活族群「內表」及「外表」的一幕—從阿美族樹梢頭與美山路部落主街的原客情事談起〉。刊於《緣於山海之間—東臺灣的原民與客家》。王俐容編，頁43-66。桃園：國立中央大學／臺北：遠流。

謝世忠編

2019 《客家族群關係》。新竹：國立交通大學出版社。

愛努族送熊祭的講古與論今

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

近年常有北海道棕熊下山逛市集，以及不時有鹿隻闖進大街的新聞。或許那是有點詼諧的報導，閱聽人總難免莞爾一笑。當然，進階思考者會想到是否山裡食物不足，動物被迫擠來人類場所找吃？這是一種生態關懷。另外一種也是環境倫理想法，那就是，人們對待動物之理念是否可能偏誤？的確，至少鹿的問題如此。北海道當地人普遍認知到，原有的狼群早已被滅絕，因為大家都喜歡小鹿斑比，痛恨野狼對鹿的殺害。結果，沒有了狼之後所引發的問題是，現在鹿隻爆量，不只市區見得到身影，甚至部分區域高速公路兩旁不得不裝置電網，否則動物會湧入車道。那麼，熊呢？牠們是否也過量，從而也跑來城市嘗新？

北海道愛努族先住民的最重要傳統祭儀當屬送熊祭。在過往年代，族群部落會定期舉辦該儀式（參謝世忠 2013b）。儀式的舉行頗為繁複。首先，在冬季熊隻冬眠之際，必須找到熊穴，吵醒一家子，殺了成熊處理後，將肉皮毛骨等等全作為各類生活資源，而子熊則活著領回，先是餵養包括母乳在內的豐富人類食物，稍大後養於木製籠子裡，大約一年後，舉辦送熊祭。祭典的用意是，將經人類百般照料過的熊隻送入天界，讓牠轉知眾神所有人類的需求，請天神們賜福大地，生產富饒，萬物興旺（參謝世忠 2013a, 2017）。送熊祭過程至少會有二次殺熊的需要，先是成熊，之後是成長半途的幼熊。這在強大動物保護觀念下的今日，當是非常不人道的作為，也就是必須予以廢除的「落伍」文化習俗。

送熊祭在二十世紀初即被嚴加禁止迄今。然而，先前也被停止舉辦的迎接卷鮭和感恩卷鮭祭典，過程中同樣是要使用活體動物，卻於八十年代中葉後紛紛恢復辦理（謝世忠 2017, 2018），政府特准幾尾活體鮭魚放入圈圍水池內被逐一刺殺。鮭

魚是人們的日常食物，因此，不會有人質疑動物保護問題，至於將非屬當今人類食物範圍的棕熊拿來祭祀一事，不可能有機會與鮭魚相仿。多數愛努族人都認為送熊祭儀永遠不再回來了。不過，各類族人相關機構編撰出版之愛努文化的文獻，持續描述送熊祭的偉大（參謝世忠 2023b），而田野過程中的報導人／研究參與者，也不斷興奮地提到相關儀式過程的場景，縱使多數族人其實並未親自見到實況。大家均能講述故事，代表該儀式在人們心目中的地位，而之所以能侃侃而談，也相對證明了作為關鍵文化要素的送熊祭，始終於世代間傳遞的事實。

基於前述的情況，在北海道，尤其是先住民族或原住民族權利高張的現下時刻裡，作為愛努族最具代表性之文化項目送熊祭，縱使無法再現，卻也很容易可以看

得到相關圖像，其中歷史上被人用畫的（圖1、圖2）與早年被攝影者拍下的末代送熊祭片段等（圖3、圖4、圖5），是為古圖和老影像的最大宗。除此之外，許多族人都會提到，多年前或稱1960年代中葉，有電視臺前來拍攝，政府特准完整表演一回送熊祭。昭和金山的展演場所內，就掛著一些當時的紀錄照片（圖6、圖7、圖8）。此等三類圖像的存在，一方面讓外人知悉有此一歷史過往，另一方面也強化愛努族人關鍵文化的堅持認知。縱使不再有祭儀，但，圖檔照片栩栩如生，再加上族人之間，不停轉傳長輩留下之經典說項，使得文化似斷未斷，或許這也是常續認同得以堅固維繫的另類道理。

事實上，棕熊與人類在北海道應是形成一個平衡生態需求的關係。愛努族生活於地廣天寒物產又相對匱乏的地方，自然不可能供養大量人口，也就是說，該族都是少少幾戶形成部落，而



圖1 送熊祭

（圖片來源：謝世忠翻拍自萱野茂二風谷愛努資料館，2008/4/12）



圖2 射熊

（圖片來源：謝世忠翻拍自北海道愛努協會，2008/11/23）



圖3 送熊祭

(圖片來源：謝世忠翻拍自菅野茂二風谷愛努資料館，2007/7/18)



圖6 昭和新山表演場所

(圖片來源：謝世忠攝，2009/9/12)



圖4 熊隻

(圖片來源：謝世忠翻拍自北海道札幌市北方民族資料室，2013/4/21)



圖7 送熊至天

(圖片來源：謝世忠翻拍自昭和神山資料館，2009/9/12)



圖5 熊隻於籠內

(圖片來源：謝世忠翻拍自菅野茂二風谷愛努資料館，2008/11/23)



圖8 殺熊後置放於鮭魚上方

(圖片來源：謝世忠翻拍自昭和神山資料館，2009/9/12)

各部落距離遙遠，全境人口在日本和人遷徙至此之前，始終維持極其有限數量（參謝世忠 2023a）。當時，狼群和鹿群的獵食與獵物關係，長期維持均衡，而人類獵熊，基本上也達到控制熊隻無限增長數量的目的，那是一個生態平衡的時代。狼群被人類殺光之後，鹿的數量很快暴增，而愛努族人無法熊祭之後，熊的群落規模也持續擴大，終於造成今日的動物臨界村里，甚至堂而皇之闖入市區的景況。食物鏈的完整均衡是環境科學或生態學的基本常識，過去年代的人類知曉緣由，千百年維持各類生命的永續，無料，新時代的新觀念和作為，卻造成土地生物的嚴重失衡。今天愛努族人其實大可超越望著舊古圖像興嘆的限制，大方地以生態原理，來與治理實體的代表者論辯道理。■

引用書目

謝世忠

- 2013a 〈鬚髯的能與藝：北海道愛努族的兩性與儀式〉。《民俗曲藝》182：99-148。
- 2013b 〈「挫敗」、「歧視」與「控訴」的永續言說：北海道愛努族人的第四世界參與〉。《文化研究》15：432-453。
- 2017 〈展示建物與祭儀空間的神聖轉位—無土無村無屋無節慶之當代北海道愛努族的認同機制〉。《文化研究》24：81-116。
- 2018 〈展物演出的異態與溫馨：客家博物館真有可能？〉。刊於《博物館與客家研究》。張維安、何金樑、河合洋尚編，頁65-94。苗栗：客家委員會客家文化發展中心。
- 2023a 〈輕跳清唱之文化常續機制—從愛努族的舞扮動物談起〉。《運動文化研究》43：85-122。
- 2023b 〈文化的動與靜—日本愛努民族生活、學術、博物館〉。《原住民族文獻》57：41-55。

《看見那瑪夏：來自高山上的堅韌與溫柔》

張雪君

國立臺中教育大學區域與社會發展學系副教授

作者：高雄第一社區大學自然生態社

出版社：臺北：商周

出版日期：2023年11月21日

I S B N : 978-626-318-934-8



高雄市那瑪夏區位於楠梓仙溪源頭，河流沖刷堆積帶來的沃土，住民得以種植賴以維生的作物。三千多人口中，七成為布農族、一成為卡那卡那富族，其餘的族群包括泰雅族、排灣族、魯凱族、拉阿魯哇族、漢人。筆者為了指導在當地幼稚園做行動研究的碩班生，於2023年6月進入田野。不久之後，《看見那瑪夏：來自高山上的堅韌與溫柔》於該年11月出版，納入當地社會、歷史、文化歷經2009年莫拉克風災的轉變過程，來詮釋部落族人以堅毅、柔軟態度守護家園的經驗。因此，想介紹此書給關心部落生活的讀者。

正如書名《看見那瑪夏》所言，大眾對那瑪夏的印象不外乎來自新聞媒體於颱風季節時的報導：強降雨不斷，中南部山區發佈土石流警戒，民眾應趕緊撤離。這幾年的風災，以莫拉克造成的受創情形最為嚴重，學界所展現對災民的生活關懷，如屏東魯凱族人面臨遷村的掙扎（台邦·撒沙勒 2012）、臺東排灣族人災後的村莊重建（陳文玲 2012）。

災後的重新出發，需要長期的努力耕耘以及心靈的沉澱、修復，多少說明了這本書直到今日才得以出版的原因。身為生態解說員的王春智老師帶領高雄第一社區大學自然生態社學員—劉嘉蓮、吳靜鴻、陳麗年、林靜莉、柯玉瓊、呂癸未、冷梅

英、林貴香、陳桂英、李永昌、林月霞等人，進行那瑪夏的走訪、踏查、紀錄，從「復原力」(resilience)的觀點，也就是一個地區能夠在受到衝擊後得以恢復的能力與特質 (Barrios 2017: 158)，系統性書寫那瑪夏當地人如何走過、克服風災帶來的創傷，家人、部落互相扶持，一起重建受創的家園。全書的撰寫依序分成五個篇章：〈祖靈之歌〉、〈取火的人〉、〈山水遊記〉、〈高山上人家〉、〈抵達島嶼生態樂園〉，每個篇章由幾篇短文集結而成。

卡那卡那富族是那瑪夏地區最早的住民，大部分的地名是以該族語命名 (林曜同 2013)。首篇〈祖靈之歌〉藉由卡那卡那富族與布農族神話傳說與祭典的介紹，來襯托彼此不同的生活方式。前者住家靠溪邊，喜愛吃魚，有河祭的舉辦並流傳大鱘魚引發的大洪水傳說；後者住在高山上，飲食以肉類為主，射耳祭為重要祭典，布農族男人根據鳥占一繡眼畫眉飛行的方向和叫聲來判斷狩獵吉凶。

第二篇〈取火的人〉篇名來自於布農族神話中的海碧斯鳥在洪水肆虐之際為族人取來火種，帶給族人溫暖與光亮。此篇呈現布農詩人、陶藝家、以及一些走過八八風災的族人，展現如同海碧斯的堅持與生命力讓受創家園得以災後重生。第三篇〈山水遊記〉則記載發源自玉山的楠梓仙溪蜿蜒流經那瑪夏行政區的達卡努瓦里、瑪雅里以及南沙魯里，地勢最低、原為行政中心的南沙魯里於風災中受創最嚴重，目前人數最少。而位於楠梓仙溪上游的達卡努瓦里人數最多，建築物牆面使用馬賽克拼貼磁磚所繪製的圖案取自部落的生活經驗，一進入部落，映入眼簾的水蜜桃、螢火蟲、獵人拿著弓箭瞄準獵物等用色鮮明之藝術創作，讓人感受到在地人的活力，同時行銷每年「火金姑」的賞螢季活動、甜美多汁的高山水果與其他農特產像龍鬚菜。

第四篇〈高山上人家〉敘述風災後，當地女力重建山上家園的努力，包括傳統文化的傳承、醫療照護服務的投入、民宿露營區的興建以及加油站的設立。卡那卡那富族語老師在那瑪夏市集使用芒草教導手作編織以及蜘蛛抱蛋葉包裹製成的「昂布樂格」，內餡有熟鹹魚、熟糯米與花生粉，是族人帶到山上工作吃的食物。拉阿魯哇族的護理師以布農族語來服務長者，退休後所打造的休閒山莊被風災的大水沖走，透過教會信仰的支撐力量，與家人重新整地經營民宿及露營區。

第五篇〈抵達島嶼生態樂園〉描繪那瑪夏整個區域呈現多樣性的自然生態與人文景觀互相交錯，民權國小的綠建築、卡那卡那富祭壇與拉阿魯哇祭壇矗立於蒼鬱蒼翠的山林地景。從位於半山腰的瑪雅里進入曲積山，沿著山勢闢建的木棧道提供

人們悠閒散步的環境，聞著樟樹林散發出的獨特香味，聽著不同的鳥叫聲。茂盛的山蘇隨處可見，是當地餐桌上不可或缺的佳肴。隨著季節的更迭，昆蟲輪番出現。夏天可見四處飛舞的蝴蝶，當秋意轉濃時，紡織娘、蟋蟀等鳴蟲開始登場。

本書的主軸環繞那瑪夏部落族人的莫拉克風災經驗，從個人、部落的角度來理解災難的意義，紮實、聚焦的田野工作搜集到的豐富材料，加上單篇作者與報導人一起從事農作所建立的信任關係，呈現族人歷歷在目的生活處境。本書展現同理那瑪夏族人受災經驗的敘說風格，凸顯風災帶來的破壞所激發的建設性部落動能，部落族人居住環境具有的脆弱性（vulnerability）僅在「前言」部分提到。人類學的研究指出在災難情況下，物質生計、生命的失去，挑戰人們習以為常的生活，重新審視群體意識以及不公平的社會關係。2004年印尼大地震引發的巨大海嘯，慘重的罹難、失蹤人數引發全球的關注。當地人認為是觀光業帶來的賣淫、海灘活動對魚類的傷害等業力所帶來的惡果，天災重新讓人們檢討社會關係以及環境破壞帶來的結果，政府加以制訂適宜的防災政策（Sorensen and Albris 2016）。

生計的維持是災民要面臨的當務之急，因此以那瑪夏豐富的自然與人文資源來發展觀光活動。當地住民向筆者表示部落災後的發展作法—高山農特產種植、觀光推廣，帶來機會、也伴隨著危機。扎根深的果樹如水蜜桃有利水土保持，當地推廣的螢火蟲季、露營區活動湧入的觀光人潮與車輛，獲得商業利潤、卻造成空氣與噪音的污染。筆者認為風災雖屬於不可抗拒的自然力，從部落與國家層面切入，將可降低季節性災害所帶來的風險。政府有關單位並未針對那瑪夏露營區的生態承載量加以調查如地質環境狀況、自然生態資源、排水系統等，提出具體的管理措施。如此一來，日後可能會重蹈南投廬山溫泉區的覆轍。廬山因過度開發對地理環境造成破壞，加上近年來氣候變遷的肆虐，導致該區變得殘破不堪，鄰近的賽德克部落引以為戒，放慢開發家園的腳步（張雪君、李昱宏 2012）。相信此書的出版讓大眾看到那瑪夏族人的生命力，也投射出潛藏的憂患。唯有平衡山地開發帶來的衝擊與經濟收益，隨時反思、調整日常生活的實作，共同努力尋得適合這塊土地的生活方式，才是面對自然災難的因應之道。■

引用書目

台邦·撒沙勒

2012 〈災難、遷村與社會脆弱性：古茶波安的例子〉。《臺灣人類學刊》10：51-92。

林曜同

2013 〈文化復振與族群認同：論卡那卡那富（Kanakanavu）尋根之旅與河祭的認同意涵〉。
《民俗曲藝》193：63-128。

陳文玲

2012 〈莫拉克風災後嘉蘭村的重建：一個災害人類學的研究〉。《華人應用人類學學刊》1：
157-173。

張雪君、李昱宏

2012 〈原鄉社區組織參與社區發展工作之研究〉。《社區發展季刊》138：193-204。

Barrios, Roberto E.

2017 What does Catastrophe Reveal for Whom? The Anthropology of Crises and Disasters at the Onset of the Anthropocene. *Annual Review of Anthropology* 46: 151-166.

Sorensen, Birgitte R., and Albris, Kristoffer

2016 The Social Life of Disasters: An Anthropological Approach. In *Disaster Research: Multidisciplinary and International Perspective*. Rasmus Dahlberg, Olivier Rubin and Morten T. Vendelo, eds. Pp. 66-81. New York: Routledge.

澳洲原住民第一知識叢書：歌徑、設計、族鄉、天文、植物、法律、創新

陳叔倬

國立自然科學博物館人類學組助理研究員

澳洲原住民包含澳洲大陸原住民和托雷斯海峽島民。今日自我認同為澳洲原住民有1百萬，佔澳洲總人口4%。族群數未經官方認定，估計總數約有350至750個族群。阿納姆地原民（Arnhem Land）人口最多，約為2萬人。沃爾皮里族（Worlpiri）次之，約為1萬人。語言學家指出，澳洲原住民語言原本約有250種，現今留存只剩約120種，其中45種持續被使用，廣泛使用約13種。

早在白人出現之前，澳洲原住民已經用他們的知識，在澳洲土地上生活了65,000年或更長時間。所以相對於西方知識發展不過千年，澳洲原住民知識才是第一知識（The First Knowledge）。可惜的是，澳洲白人不理解，澳洲原住民也因為教育權長期被剝奪，自己族人也不理解。因此自2020年開始，澳洲國家博物館投入第一知識叢書出版，由資深原住民策展人Margo Neale擔任總編輯，選定澳洲原住民重要知識內容為主題，每一主題皆邀請原住民與西方學者合著，將原民與西方兩知識交融，呈現澳洲原住民知識縱橫時空、融會貫通的豐富內容，至今已出版了七冊。以下依據出版時間順序，進行介紹。

1. 《歌徑：力量與承諾》

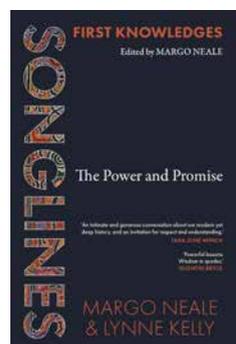
(**Songlines: The Power and Promise, 2020**)

作者：Margo Neale, Kelly Lynne

出版社：Australia: Thames & Hudson Australia

出版日期：2020年10月27日

ISBN：978-1760761189



歌徑（Songline），是澳洲原住民將祖靈的故事，以歌唱或敘事的方式代代相傳。歌徑中包含有祖靈、動植物、天文、地理、歲時、儀式、藝術、法律等各種內容。一些歌徑能穿越數百公里，橫跨不同地景、穿越不同族鄉、連結不同語言。藉由傳唱歌徑，族人的知識可以向後世延伸。值得注意的是，歌徑在不同族群之間的差異，不造成彼此之間的衝突，反而藉由分享其間相同的敘事內容，增進不同族群的共識，促進彼此之間的尊重理解。歌徑內容不行諸文字，也不僅僅只有地名，而是將所有內容交織，存入記憶，建構出跨時間、跨空間，超連結的知識內容。

2. 《設計：奠基於族鄉》

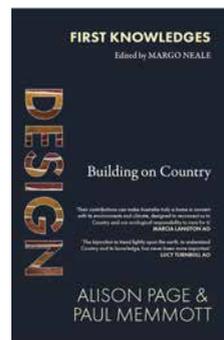
(**Design: Building on Country, 2021**)

作者：Alison Page, Paul Memmott

出版社：Australia: Thames & Hudson Australia

出版日期：2021年4月27日

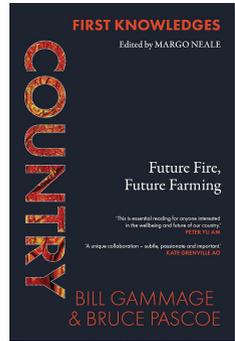
ISBN：978-1760761400



原住民設計具有明顯的文化性質，以夢想植根於族鄉的古老實踐為基礎。這在空氣動力學的迴旋鏢、巧妙的魚籠設計、以及增強社會凝聚力的社區聚落的精確佈局中，都可見一斑。本書對新澳洲設計精神提出了建言，這種精神應真正回應族鄉及族人的本質。

3. 《族鄉：未來之火、未來之耕》 (Country: Future Fire, Future Farming, 2021)

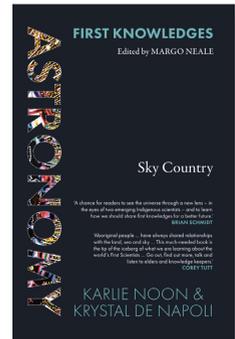
作者：Bruce Pascoe, Bill Gammage
出版社：Australia: Thames & Hudson Australia
出版日期：2021年10月26日
ISBN：978-1760761554



幾千年來，澳洲原住民在這片大陸上耕種的方式，可以為當代環境和經濟發展提供解決方案。長久以來原住民透過操縱水流、植被、和火棒操控，來耕種土地。第一批澳洲人不僅是狩獵者和採集者，還耕種和儲存食物。他們採用了複雜的季節性林火控制計劃，來保護族鄉和動物。經由林火控制，他們避免了今日的野火災難。本書強調了忽略這段歷史和短視近利方式生活的後果。本書詳細介紹原住民卓越的農業和土地管理技術，並提示今日比以往任何時候都更需要這種做法。

4. 《天文：天空族鄉》 (Astronomy: Sky Country, 2022)

作者：Karlie Noon, Krystal de Napoli
出版社：Australia: Thames & Hudson Australia
出版日期：2022年4月26日
ISBN：978-1760762162



澳洲原住民是人類歷史上最古老的科學家。天空族鄉，寫在地面上的知識，也寫在天空中，互為鏡相。巴哇卡族（Bawaka）族人說：「陸地、海洋、和天空族鄉，都是相連的，沒有『外太空』或『外國』亦沒有『外面』。我們在族鄉做的所有一切，會影響所有其他人。」在夢行和歌徑中嵌入的豐富天空知識，如天氣模式和季節變化，與大地的變化緊密結合。天空知識對於時間、食物供應、和儀式的推動，至關重要。

5. 《植物：過去現在與未來》

(**Plants: Past, Present and Future, 2022**)

作者：Zena Cumpston, Michael Fletcher, Lesley Head

出版社：Australia: Thames & Hudson Australia

出版日期：2022年9月27日

ISBN：978-1760761875



植物是地球上生命的基礎。澳洲原住民一直都知道這是事實。幾千年來，與植物的互惠關係，為原住民族鄉提供了生計，也為一系列複雜技術提供了所需的許多材料。透過火燒、選擇性收割、和重新種植，與植物維持互惠關係，其中的永續性和複雜程度，證明原住民第一知識的創見與深度。他們不僅頌讚與植物互惠的深層文化意義，並展示如何利用此重要資產，迎向更健康、更永續的未來。本書提出參與族鄉需要新的理解和方式，並揭示了原住民生態知識的力量和可能性。

6. 《法律：祖先之路》

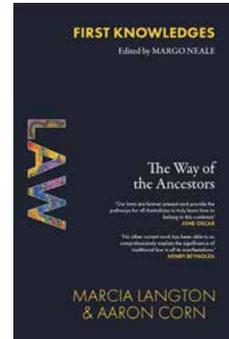
(**Law: The Way of the Ancestors, 2023**)

作者：Marcia Langton, Aaron Corn

出版社：Australia: Thames & Hudson Australia

出版日期：2023年4月25日

ISBN：978-1760762827



法律就是文化，文化就是法律。原住民法律由祖先賦予，並經過數千年發展，定義人類的本質。法律是複雜且不斷發展的，是有彈性、充滿關懷的社區和與自然平衡的生活的關鍵。本書展現原住民法律如何幫助一代又一代的澳洲原住民生存和繁榮。法律培育人和土地，是澳洲原住民的基礎，提供應對和適應重大生態和社會變化的工具。但法律並不是過去的事。這些活生生的、複雜的系統，現在和過去一樣強大，甚至更強大。

7. 《創新：知識與創造力》

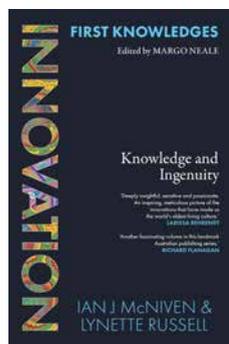
(**Innovation: Knowledge and Ingenuity, 2023**)

作者：Ian McNiven, Lynette Russell

出版社：Australia: Thames & Hudson Australia

出版日期：2023年10月31日

ISBN：978-1760763039



澳洲原住民是世界上最古老的創新者之一。社會和宗教活動、貿易策略、土地管理、族鄉哲學等皆呈現驚人的創造力，並在今天持續發展。本書揭示了新穎和創造性的實踐，例如：塑身、火葬、在吸盤魚的幫助下進行海上狩獵、為牡蠣養殖場建造人工魚礁、將歐洲人的玻璃重新利用為矛頭、對殖民化的經濟反應、以及向議會發聲。本書展示了澳洲原住民的創新力，以及他們如何發展出如此足智多謀的方法來應對當代挑戰，使所有人類受益。

叢書總編輯Margo Neale從第一冊開始，就邀請非原民作者一同協作。還特別在每冊第一章，特別安排個人觀點單元，由原民作者和非原民作者各自自由自身經驗，提出對該知識的看法。以不同文化背景、生活經驗、學習歷程，對各項原民知識提出全新觀點。如此協作之下，原民知識和西方知識亦產生對話。叢書中也特別著重於原民知識與西方知識互相作用下產生的第三知識，各自對原先兩知識造成的影響，進行探討。

至2024年2月，「第一知識」叢書的總銷量超過10萬冊，第一冊《歌徑》銷量最佳，超過5萬冊。於此叢書特別出版了年輕讀者版本的歌徑，增加更多的插圖，方便孩童閱讀。叢書獲得多項澳洲出版界的獎項，包括澳洲圖書獎（Australian Book Awards）和澳洲兒童圖書協會年度圖書獎（Children's Book Council of Australia Awards）。原先總編輯於叢書中聲明出版6冊，但在2023年第7冊出版時提到叢書將出版10冊。相信出版10冊也僅僅是今日的計畫，包括總編輯也不能預測叢書最終將出版幾冊。總編輯提到，當邀請越來越多作者參與寫作，越不可能統一格式。因此每冊的內容風格除了前言、第一章個人觀點之外，並沒有固定格式。在市場熱銷之下，相信會有越來越多原民與非原民作者一同加入寫作。

第一知識叢書的目標讀者首先是全體澳洲國民，接著是全世界讀者。叢書出版目的是展示原民知識如何影響當代澳洲，甚至全世界。總編輯指出，澳洲原住民很樂意與新移民分享這片大陸，但強調他們必須學習過去的原住民故事，否則他們永遠不會紮根，只會成為移植者。因此，各冊介紹的知識，不限定單一族群知識。各冊的原民作者，也不只介紹自己族群。當然，各冊的非原民作者更不以族群別自限。總編輯強調，相互尊重學習，才可能開創澳洲未來真正的發展。

我國自2021年開始推動原住民「建構原住民族教育文化知識體系中長程計畫」，預計2025年完成。該計畫架構以各原住民族為基礎，分別建構各自的知識體系。與此相較，澳洲第一知識叢書出版的相關策略：非原民作者協作、跨知識體系交融、跨族群主題匯流、以全民為目標群體、持續主題開發等策略，可以看出與我國原住民族知識體系計畫各族各自推動的方式，截然不同，值得我國參考。■

拾起·堅守

——從青年的角度淺談太巴壠部落男性頭飾文化

黃基成 Paljaljim Galuvu

桃園市政府原住民族行政局桃園市原住民族文化會館文專人員

頭飾在臺灣原住民族的文化裡佔據了重要的標誌，李莎莉（1998）提到帽子的功能在於遮陽、避雨及保護頭部，後來則變成一種標誌。在阿美族的年齡階層和制度中，帽子是一種重要的飾物，更為社會地位區別的標誌，族人會用各種不同樣式的飾物，把帽子裝飾得相當美麗，以表特殊階級地位，並於部落階層、制度裡嚴禁較低者使用或仿作，因而形成帽子的神聖意義。

位處於花蓮縣光復鄉東側的太巴壠部落，屬秀姑巒阿美，分為北、中、南、東富村，太巴壠部落是人口眾多、古老的部落，石忠山（2008）提及太巴壠部落約於1937年稱之為「富田」（其意為土地肥沃、物產豐饒），此乃屬官方語言之行政命名，由於部落對文化保存及價值的認同，再加上民族意識的覺醒，直至1996年才將此老地名還原為「太巴壠」。

Tafalong為太巴壠部落阿美族語，意指「有很多白色螃蟹的地方」，故在部落裡有許多螃蟹的意象裝飾。筆者分別於2022年至2023年著手太巴壠部落男性頭飾文化意義的田野調查，訪談人皆為部落青年，觀察到在具有年齡階層和頭目制度的阿美族社會中，帽子與服飾皆具有社會地位區別與權力的標誌，而在男子年齡階級制度中，會有不同的頭飾表現，也代表著不同的身份與標誌。

圖1是由紅色毛線編製而成，太巴壠部落稱為*reng'e'*，該頭飾會依照個人喜好在上面用貝殼及其他材料做裝飾，為尚未有階層的男性¹唯一可配戴的頭飾，但有階層的男性也會於年祭期間方便工作而配戴，並在年祭前階層開會討論是否配戴*reng'e'*，而這也是我們常見的阿美族頭飾。另外，圖2也看見*reng'e'*會出現於已退休之部落耆老的裝飾中，與前者不同之處是會戴上藤帽，現今則大多使用一般帽子，並於帽外



圖1 *rengé'* 頭飾
 (圖片來源：黃基成Paljaljim攝，
 2023/8/20於太巴壠部落Ilisin年祭)



圖2 退休耆老配戴藤帽與*rengé'*
 (圖片來源：萬中興namoh提供，2022/8/19)

再加上*rengé'*。

圖3為太巴壠部落的*potay*，據訪談人曾明治表示*potay*名稱由來是以前有獵人頭的文化，部落之間常為了土地領域紛爭而獵殺人頭，有次獵到人頭的人名叫Potay，為了感謝他、紀念他，故將此頭飾稱之為*potay*。可配戴之階層為由下往上數第二階，而型制會用一個板子製作，上方插上四根羽毛，代表著四個祖先（但說法不一）。

板子的製作材料有許多種說法，有檳榔樹的葉子、鱈魚的殼、鐵板等，而因時代的演進、取材的方便，板子的材料也與時俱進，改用珍珠板。

圖3的頭飾常會於與年祭（*Ilisin*）期間與報信息（*patakos*）時穿戴，而下半身會穿著黑色片裙（*takiw*），但在報信息（*patakos*）時不會配戴情人袋（*alofó'*），回到祭典後才會戴上情人袋。

據訪談人曾明治、李宛縉表示在太巴壠部落有因流行而產生的頭



圖3 *potay*
 (圖片來源：林應欽Tilo提供，2023/8/5)

飾（見圖4），稱為*tamohong*，是1955年阿美文化村成立之後創新製作下的產物，並流行於許多阿美族部落，不單單只有太巴壠部落。後期則被賦予地位的象徵，如村長、部落重要行政幹部，但在太巴壠沒有特別的意思與象徵。

阿美族最高領袖是頭目，透過選賢與能制度，由地方領袖、男子年齡階級與祭司家代表在會議中選出。而*kuwaw*在太巴壠部落只有頭目與祭司（*sapalangaw*）可以配戴，表示身分、地位、權力的標誌，在部落也各司其職，其功能區分會以服裝辨別，頭目著紅色，祭司則為藍色（見圖5）。圖6為太巴壠部落頭目配戴之*kuwaw*，此物件為桃原文化創意工坊王富好老師2023年仿製父親王成發頭目的帽飾再製，可見頭飾特色猶如清朝官帽般，加上帝雉、老鷹、駝鳥中絨毛與白色絨毛、鬥雞鳳尾毛、大冠鷲羽毛。經歷殖民者的轉換，筆者認為帽飾的意義是傳承下來的，而從外部來看，大而美，加上許多鳥類的羽毛，表示作為階級、部落的徽章、神靈的信使、力量的象徵，也是部落族人敬重的角色，僅頭目可配戴。

筆者訪談李宛縉提到*kuwaw*是圓形，比喻大冠鷲以圓型的方式盤旋，象徵頭目在部落裡要做一位圓滑、可以磨合兩方意見的領袖，而頭目的帽子為何會微翹的原因是因為大冠鷲停下來的时候頭是微翹的。



圖4 *tamohong*

（圖片來源：黃基成Paljaljim攝，2022/10/11，桃園市原住民族文化會館藏品）



圖5 太巴壠部落牆面頭目（左）與祭司（右）人像彩繪（圖片來源：黃基成Paljaljim攝，2023/6/11）



圖6 *kuwaw*

（圖片來源：黃基成Paljaljim攝，2023/12/25，桃園市原住民族文化會館藏品）

李莎莉（1998）談到使用各種不同樣式的飾物，把帽子裝飾得相當華麗，已表示特殊階級地位，並嚴禁較低者仿作與使用，因而形成帽子的神聖意義。從此篇文章的田野訪談也可看見太巴壠部落依舊保留帽飾嚴謹的使用制度，以表社會地位的區別。本文以田野訪談太巴壠頭飾的調查，淺談太巴壠部落男性頭飾的故事與配戴限制，筆者認為，不管是那個族群，未來在面對不同文化的交融，帽飾製作的材料或許會日進改變與創新，但帽飾的意義會依循部落的文化制度、脈動傳承下去。■

附註

- * 此處尚未有階層的男性為尚未訓練完成的男性，約莫12-17歲，在臺東地區的阿美族稱之為 *pakarongay*，在尚未有階層時，會依附於青壯年最小的階層學習部落事務。

引用書目

李莎莉

1998 《台灣原住民衣飾文化：傳統·意義·圖說》。臺北：南天書局。

石忠山

2008 《太巴壠部落志》。花蓮：花蓮縣文化局。