

文獻的・文摘的・大眾的

原住民族文獻

第59期
中華民國113年6月30日



• 總編輯的話

本期專題：我族我群研究—原住民族的自我學術——

- 導論——寫自己，是研究，還是…？
- 原住民自我學術的初始及其所翻越的大山
- 幼學壯行，仿學不焦慮：
「卑南學」的成果初探
- 語言自覺意識下的自我研究：
排灣口傳敘事文學的幾點觀察

時事快遞

- 妳自信、我驕傲：族語績效的桃園女力崛起

文獻評介

- 鋸木與射箭的黏身原民

老照片講古

- Yukeh Batu, betunux balay!
——石門水庫顛沛世紀中的泰雅奇女子

新書視窗

- 《強制移住：臺灣高山原住民的分與離》

文物掌故

- 「繡路」
——從看見到製作：當代牡丹鄉青年的反身參與

總編輯的話

又是一期的完工。一方面當然欣喜，惟另一方面則一種慣習動作的心情時而躍出。主要是，一年編四期，其密集程度在學術領域上堪稱最烈，也就是，我們的專題論文每一期都有三篇的貢獻，這表示寫手們必須趕時間交稿，編務同仁也要充分配合，一切就在分秒無刻歇息的氛圍下渾然天成。作者願意投來，而且水準講究，他們居首功。

專題文章有卑南和排灣的專論，也有一篇綜合屬性較高。它們都論及自我族人研究者以自己社群或部落為對象的探討寫作。當代臺灣湧現了非文學類的原民寫手，積極田野於自己家裡和部落的熱潮，這代表了何種時代性的社會意義？我們很期待大家一起討論，提供高見，以期梳理清楚此一當代原民和大社會間的新對話模式。原民完成了一份份自我部族專論報告，這是劃時代的紀錄，那麼，他們有想要告知非原民的大眾哪些關鍵訊息嗎？三篇文章解決了多少此一提問的疑惑，有待讀者評斷，惟我們期待後續更多關注，畢竟，相較於上一世代時段，新世代原民的確在文字上掌握了一大片研究屬性之沃土，而那當是臺灣族群對話的希望所在，因為人人均應踴躍接觸「原住民學」成果。

專欄五類，每一類刊登一篇，作者們亦多賣力，言之有物。閱讀小文常常有意外的收穫。也就是說，短篇速讀，只要是好文章，仍舊具備引人回甘思想的潛力。推薦大家同等重視此一從新書介紹到老照片與文獻或文物比較等等的有趣作品。

謝世忠

2024年5月8日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

我族我群研究
——原住民族的自我學術

06

謝世忠

導論——寫自己，是研究，還是…？

08

陳叔倬、悠蘭·多又 Yulan Toyuw

原住民自我學術的初始及其所翻越的大山

25

傅鳳琴

幼學壯行，仿學不焦慮：
「卑南學」的成果初探

46

童信智 Pukiringan Palivuljung

語言自覺意識下的自我研究：
排灣口傳敘事文學的幾點觀察

時事快遞

67

李慧慧

妳自信、我驕傲：
族語績效的桃園女力崛起



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。

文獻評介

71

謝世忠

鋸木與射箭的黏身原民

新書視窗

80

呂志豐

《強制移住：臺灣高山原住民的分與離》

老照片講古

74

李慧慧

Yukeh Batu, betunux balay!

——石門水庫顛沛世紀中的
泰雅奇女子

文物掌故

83

黃基成 Paljaljim Galuvu

「繡路」

——從看見到製作：當代牡丹鄉青年的
反身參與

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

曾智勇 Ljaucu · Zingrur

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

indilit109@gmail.com

文獻官網

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

導論 ——寫自己，是研究，還是…？

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

當代臺灣的一個學術現象，也是族群現象，就是許多原住民籍研究者湧現，而且絕大部分均專研自己族群群落的課題。二十數年來，此類研究的產出文獻，包括碩博士論文在內，已給予人有不計其數之感。這是一種「原住民族學」的知識積累，帶來大量足供非原民籍學者的參考資料。當然，學界到底蒙其利至多高比重，仍需進一步推敲，惟至少圖書館藏或書單整理報表上，著實豐富了許多。現在的大哉問應該是，為何突現如此之多的當代原民自我研究者？他們逐一踏進研究社群，代表著是學界盛事，還是應看作是族群部落的人文紀錄？本次專題初衷，就是有此意念，看看可以捎來多少回饋養分。經過審編，計收錄三文，讀來頗有心得。

從身份、文字、歌曲、學位、出版、機構等等範疇出發，可以看到什麼？事實上，並不是探究任一社會文化群體，就應自此著眼，而是針對臺灣原民的極近半世紀寫作樣態觀察，可以得知上述這些人文表現場域，正是族人下筆歷程的關鍵切入角度。陳叔倬和悠蘭·多又Yulan Toyuw的文章貢獻就在此。他們提出的諸項關鍵分析要素，足以看到族人寫手亟欲脫離殖民和資本二座壓力大山的努力。基本上，為何有多量原民研究者冒出頭角的一問，頗可以從二位作者強調實踐唯要的說明裡得到解惑。

原住民學的發展極致之一，就是各個族群分別建置成一個「類學科」。類學科可以招來較多寫手，團結力量大，民族聲音自此是一種聚集的總體呼喚，而非個人無力說說。傅鳳琴專注描述「卑南學」的十年。她的文章詳實地報告兩年一次之

該類學科論壇之後出版的文章內容，其主要目的係欲說明以族人為主要寫作者之研究成就事實上已然可觀，因此，不至於仍是謝世忠過去所稱之原民大量突現寫作的「仿學焦慮」景象。這種舉證仿學早已不焦慮之反駁或挑戰，真的深具正向意義，我們期待更多討論的到來。至於對類學科的存在一事，我會比較關心其下一步的走向。畢竟「類學科」不是「學科」，後者可以無限發展，因其價值全球公認，也有無數同好維繫著社群的正常運作，反觀前者，它很容易讓人想及類似學術包裝下的民族主義，所以，研究過程中，有可能半途觸礁，停滯不前，或者身處激情後的空虛，難以表現出方法論的說服力道。

童信智認為，族語是為文化深度解析之鑰，排灣族受到學者的重視已近一世紀之久，然而，今日必須重視的就是極力發掘族語辭彙文句歌謠敘事等等口語傳統，並予以全面定義說明或解釋。此番功夫正是了解排灣族人之所以成為真正排灣族成員的關鍵。文章內容頗見功夫，也羅列比較古今文獻的研究成果，更積極推斷出排灣語轉為中文的詞義表意方式。作者顯然認知到縱使族語為基底的研究不容易，卻也直觀感覺這是一份深具價值的工作，而且有足夠人選正在一起努力中。

二十世紀中葉之際，人類學或民族學興起搶救瀕臨滅絕之弱勢群體文化的呼籲，於是搶救人類學（salvage anthropology）或搶救民族學（salvage ethnology）的論述。為了搶救而出發，必定是以珍貴資料趕緊留下為要，所以，基本上，投入此番工作的學人們作為，或尚未達到研究的階段。而現今臺灣的原住民學某些部份表現，即頗類似搶救概念的實踐結果。陳叔倬和悠蘭·多又Yulan Toyuw觀察到的文字歌謠學位出版等等各項，多屬可以留下文化資料的工具管道，傅鳳琴描述的卑南學文章中，也見不少珍貴資料統整的篇幅。而童信智更直接訴求於我族來解開我文化之內在意涵的價值，其中當然盡是豐沛文化資料。「研究」一語來自科學的建立，必須客觀，也要有大量夥伴集中興趣，共同展現出強大的解釋與分析之動機。這種學科界定，很具滿足人類求知之吸引魅力。原住民學內部，往往充滿我愛我族的心境，因此，若以前述定義之「研究」來統攝這份類學科，其實並不易精準，畢竟，自己實在很難面對必須客觀觀看自我親族的那份尷尬樣態。而且，在自己家人和族人圈內進行田調的那種莫名感性，或可能無法轉置到對他人他群的研究。自我學術最終似乎只能不斷記錄正在失傳的一切古典，總體的價值到此為止。那麼，它是「研究」一詞可概括的嗎？或許就將之當成一份積極的努力，大家持續參與寫作，見證人類擁有黏身自我文化之可貴天賦，也不失為一項認知良方。■

原住民自我學術的初始 及其所翻越的大山

陳叔倬

國立自然科學博物館人類學組助理研究員

悠蘭·多又 Yulan Toyuw

國立臺灣師範大學臺灣語文學系博士候選人

I. 前言：原住民學術面對的資本與殖民二巨獸

談論原住民如何投入自我學術之前，必須先談論什麼是學術。歐人學者Max Weber於1917年在慕尼黑大學向大學生發表〈學術作為一種志業〉演講，他談到：「我們國民經濟學者，通常有個學究習慣，總是從問題的外援條件講起，我也預備從俗。因此，首先我要提出一個問題：學術作為一種物質意義下的職業，具有怎樣的面貌？基本言之，這個問題在今天實際問的是：一個決心取在學院裡從事學術工作為職業的研究生，居於怎樣的處境？」之後在演講中，比較美國與德國的學術生活內容（Weber 2001）。

在這篇演講中，提示了西方學術的面貌以及意義。此演講以資本為談論主軸，分析西方學術的資本性格：「一個身無恆產的年輕學者，要面對學院生涯的這種現實，必須承擔極大的風險……在學術的許多領域裡，德國大學也走上美國大學的發展路線。大型醫學或自然科學的研究機構，本是『國家資本主義型態』的企業；如果沒有龐大經費，這些機構即難以維持。這裡，我們碰到一個一切資本主義滋長之後都會造成的情況：『工人與生產工具的分離』。工人，即助理，完全仰賴國家交給他使用的工具；如此一來，他之依賴所屬機構的負責人，就如同工廠工人依賴僱主。機構負責人誠心地認為機構是『他的』機構，用他的方式去管理。因而助理的

位置，經常和『準無產階級』或美國大學助理的差事一樣，缺乏保障。」（Weber 2001）

我國的學術生態，也朝這個方向發展。原住民投入學術，同樣必須面對資本問題：是否有足夠的資本投入學術、或以學術換取資本？是否能擺脫為資本服務的困境？是否能在機構內獲得位置？這些問題，或許與原住民身分無關，任何身處無產的一般人，都必須面對。當然原住民與非原住民相較，更為無產，因此面對學術資本困境，更為嚴酷。

但在比較學術資本困境之前，原住民從事學術更嚴重的問題是，如何對學術殖民進行抵抗。學術殖民指西方學者在19世紀和20世紀對殖民世界的知識生產和傳播，進行負面控制，包括獨尊西方理論和方法論、壟斷對學術知識的解釋、盜竊挪用原住民知識想法等。長期殖民學術之下，原住民的知識哲學被忽視、歷史被扭曲、傳習環境瓦解、價值體系崩壞、部落長者話語失去權威（Smith 1999；陳張培倫 2009）。

學術資本以及學術殖民，造成原住民在自我學術發展上，困難重重。但原住民投入至今，也確實有具體的進展。但是否已真實扭轉學術資本頹勢？翻轉學術殖民困境？本文將以此為討論重點。

本文回顧我國原住民自我學術1970至1990年代的形成狀況，介紹數位重要的原住民前輩如何與學術資本、學術殖民對抗，翻越多個大山，走進今日的學術現況。

II. 只能是助理

鹿野忠雄（1898-1942）對臺灣學術的重要性，不言可喻。他被稱為臺灣研究最重要的博物學家，研究領域橫跨考古學、地質學、動物學、植物學、民俗學、歷史學、民俗學。同時，他的文筆充滿文學性，今日臺灣文學界多人認為，鹿野是臺灣自然書寫第一人。於是，鹿野忠雄在學術、以及藝術（文學）上，都非常聞名（高嘉勵 2016）。

藝術是否是學術？是一個很複雜的問題。藝術通常被定義為人類創造美感或表達情感的活動。它可以包括繪畫、雕塑、音樂、舞蹈、文學、戲劇等多種形式。學術通常被定義為系統化地研究和探討知識的活動。它通常包括科學、工程、醫學、法律、商務等學科。許多人支持藝術是一種學術：他們相信藝術需要創造力和想像

力，與學術相同；相信藝術可以幫助我們理解世界和我們其中的位置，而這點也是學術追求的目標之一；相信藝術可以激勵和鼓舞我們，可以幫助我們在學術和其他領域取得成功。但相對的，也有許多人反對藝術是一種學術：他們相信藝術是一種主觀的體驗，而學術則是一種客觀的追求；相信藝術不需要系統的訓練或研究，而學術則需要；相信藝術的價值在於其美感或情感表達，而學術的價值在於其真理或知識。

但到了今日，學術與藝術的專業性，越來越被強調。其原因即前一段提出的學術資本化。學者、與藝術家逐漸形成專業，要經過專業訓練的學者或藝術家才被重視。專業化的另一個表現就是素人逐漸消失。這同樣也是學術殖民的結果。在傳統生活中通才無所不在，但在學術殖民之下，學科各自壁壘分明，使得由傳統知識養成的通才不再被讚賞，更造成傳統知識的斷裂。

這也凸顯出鹿野忠雄的特殊，被今日臺灣多個領域的學術界、以及文學界，高度讚揚。他的學術成就橫跨多重專業，在學科分類越分越細的今日，更屬難得。

然而，許多人今天提到鹿野忠雄，卻忽略了他的學術助理，阿美／噶瑪蘭人托泰·布典（Totai Buten，1910-1993）。1992年，臺人楊南郡在花蓮縣壽豐鄉光榮部落，偶遇托泰（那時他已改漢字名字為陳抵帶），以他為主角人物，寫成〈與子偕行〉報導文學（楊南郡、徐如林 2016）。楊南郡寫到，1933年夏天，28歲的鹿野忠雄回到臺灣，希望建立臺灣動物體系，並擴及地質、人文研究。鹿野那時準備開展更多實地調查，因此在臺東渡船場附近奔忙，尋找能通曉日語的「蕃人」，作為他的嚮導、翻譯兼研究助手。23歲的托泰發現了他。第二天兩人一起登上都巒山五天四夜採集標本。同年夏天，兩人帶隊登上三千六百多公尺的南湖大山。與其他原住民挑夫袒胸露背不同，托泰穿著與鹿野相似，並手持長槍、腰繫成排子彈。兩人之後合作持續高山田野調查9年；托泰不支酬，如影隨形，跋山涉水，甚至一同多次山岳首登（文字紀錄上），負責獵捕山獸，並就地剝製成標本。鹿野前去南洋之前，托泰被安排到臺北帝國大學理學部動物系工作，專門製作動物標本，並協助文政學部言語學研究室擔任蕃語研究助手。出於這樣的經歷，戰後擔任臺灣行政長官公署辦事員，地方自治後擔任壽豐鄉首任鄉長。

楊南郡認為，鹿野忠雄能成為日本時期臺灣最重要的自然史學者，托泰也應該有一分功勞吧。甚至戰後，仍持續接待日本來的師生，知無不言，言無不盡。托泰對楊南郡說：「這些師生就像屋簷下的燕子，每年都固定會來的。有一回來了一大

群燕子，是日本正成大學的教授帶領的二十個學生，他們知道我家不夠住，就自帶了帳篷，紮營在前院，一日三餐都在院子裡自行炊煮。」

托泰的整个人生，沒有為學術寫下一個字。但鹿野忠雄沒有他的協助，不可能完成他的學術／文學成果。鹿野的學術，是不是托泰的學術？鹿野筆下完成的臺灣動物、植物、地質、考古、史前史、民俗等論著，都有托泰的貢獻。托泰提供協助的領域，遠遠超過原住民領域。此服務在鹿野之後仍然持續，日人相繼渡海來臺，托泰不曾拒絕，所涉及學科可能還超過鹿野忠雄投入的學科。其中有一門學問是托泰專門，就是「鹿野忠雄研究」。在托泰過世之前，他是最了解鹿野忠雄的人。

托泰可能落筆嗎？這時就必須談到必須翻越的一道大山，文字書寫。

III. 文字

當泰雅人知道自己是從石頭蹦出來的人類時，就已經知道了文字，神話傳說把文字安放得很遙遠，必須一次又一次地聆聽，才能捕捉到文字蘊含的意義。泰雅人也把文字雕琢在臉上，但必須是有資格成為保衛家族的『人』，後來的漢人誤解那是古老的易經圖案。知道文字的存在並不只是男人，女人將文字織在衣服、帽子、裙子、綁腿甚至是被子，泰雅人讓文字包圍，感受到大自然的脈搏，貴張的眉毛也都像嬰兒睡著了。

到了我們生活的時代，每一個用刀槍砲彈闖進島嶼的民族宣稱，文字是他們發明的，至少，只能使用他們的文字。就這樣，泰雅人失去了擁有文字的資格，就像這座島嶼從來沒有誕生過泰雅人。（〈文字〉，瓦歷斯諾幹 2014：50）

泰雅人瓦歷斯於《瓦歷斯微小說》文學創作中所說，泰雅人很早就知道文字，是一種隱喻，不是真的具像文字。刀槍砲彈民族的文字，則是具象文字。根據語言學者研究，歸納得知全球約有7,000種語言，但文字不到300種（Ruhlen 1987; Daniel 1996）。也就是說，世界上大部分的語言沒有文字，其中包含臺灣原住民族語。學術研究也證實，語言與文字不必然直接關聯。許多沒有文字的語言，或借用文字來乘載語言（悠蘭・多又、陳叔倬 2022）。

原住民首次遇見殖民文字，應屬日文。日文是一種表音符號，原住民使用來

拼寫族語較為可行。利用日文來紀錄原住民族語，最重大的學術成果是1935年出版的《原語による高砂族傳說集》。該集是臺北帝國大學言語學研究室的語言學者小川尚義、淺井惠倫，在經過調查記錄後，於1935年編纂出版，收錄了當時官方認定七個不同原住民族群的神話、傳說、和民間故事，目的是原住民族語的語言學研究以及紀錄口傳歷史。刊出形式包括：1. 族語羅馬字拼音；2. 日文單詞對譯；3. 日文翻譯。藉由1及2，語言學者可獲知該族語的語音、語義、初步語法。加上3，可獲知語用。待紀錄足夠語料，可進一步分析音韻、完整語法。小川與淺井請原住民協助，紀錄他們的口語，其中包括卑南人陸森寶（BaLiwakes Raera，1910-1988）。

日本時代名為森寶一郎的陸森寶，因童年就學嶄露頭角，於1927年時赴臺南師範學校就學。畢業後回臺東於任教音樂及體育至退休。1943年於小湊國小（今成功鎮忠孝國小）任教時，教過阿美人黃貴潮（林娜玲、蘇量義 2003）。陸森寶之後以音樂創作而為外界所熟知，但其參與語言學研究、並曾以族語書寫自傳，則少為人知。1930年小川與淺井赴南王社調查傳統神話時，陸森寶參與提供族語內容。1983年則以日文拼音進行純卑南語自傳創作。陸賢文在編撰他父親陸森寶的自傳手稿時，寫下編撰序：「我父親陸森寶先生，是在民國七十七年三月二十六日蒙主恩召的。他離開之後，關於他的生平事蹟，都是從他最親信的人口述當中得來的。這些口述資料雖然非常珍貴，但還是令人有些遺憾，遺憾的是：我們仍然不知道陸森寶先生真正的內心世界，以及他真正想告訴我們哪些事情？所以我常想，如果父親能夠留下一份親筆自傳的話，那就太好了！就可以彌補這些遺憾了！可惜沒有這些資料。直到民國九十一年十二月的某一天，我的二哥陸誠惠先生在整理衣櫃的時候，才在父親的衣櫃最底層那裡，發現到這份父親的親筆自傳。為此，我和二哥都非常驚喜。父親過世十四年之後，我們才發現到這份資料。但是接下來，我們又面臨一個大難題，就是我們看不懂這份資料裡面的內容；因為這份資料是用日文平假名寫成的，可是這不是日語，這是卑南語。也就是說，父親用日文平假名來拼寫卑南族的語言。我們卑南族自古以來是沒有文字的，所以我父親只好用這種方式來述說他的故事。父親這種文章，不但我和二哥看不懂，就連卑南族人和日本人都看不懂，大家都陷入在團團迷霧之中，真不知應該如何是好？……」（陸賢文 2008：126）。在親友的共同合作下，這份親筆自傳被翻譯出來，編纂成《陸森寶親筆自傳》，以手稿形式流傳於親友之間。原手稿創作於1983至1986年，內容是幼時到15歲少年會所時期，師範學校隻字未提。1983年進行的純族語（卑南語）手稿時間非

常早，是族人手書族語的極早紀錄，但出版時是翻譯成漢字出版，甚為可惜。

阿美人黃貴潮（Lifok Oteng，1932-2009）雖然肢體殘障，但不以為意，終身投入阿美族語言與文化研究。國小畢業，是黃貴潮唯一正式的學歷，但他自1951年，即利用日文、羅馬字、注音符號拼寫阿美語，來記日記。在2000年出版的中文日記《遲我十年：Lifok生活日記》中，載有1951年至1972年間大量的中文翻譯內容。該書更早於1995年出版日文翻譯本（黃貴潮 1995）。根據書中附圖，可以理解原作不完全是使用阿美語，日文及中文一併使用；阿美語的紀錄方式，包括日文拼音、羅馬字拼音、注音符號拼音等。可惜的是，中文翻譯本跟日文翻譯本都沒有真實刊出日記中的族語。

即使如此，以上族人的自傳及日記，都是重要的自我學術。而且這樣的自我，是從個人的自我，關照到我群的我。卑南人孫大川在為《遲我十年》寫序時，寫道：「Lifok日記的小歷史並不一定不能反應阿美族社會的大歷史。尤其對沒有文字的原住民來說，任何隻字片語的紀錄，都像發光的燭火，為我們照亮追溯祖先歷史的道路；更由於他不是大人物，寫的也不是什麼大事件，反而讓我們清楚的看到那時阿美族人具體且有血有肉的生活。從某種角度來說，Lifok日記對抗了漢人對臺灣的獨白史，不甘於被充滿權力意志的大歷史敘述所淹沒。蒐集、累積、整理、出版原住民這類殘存的材料，可以將臺灣原住民介入書寫活動的歷史，至少往前推進五十年。這對我們建構原住民的文學和歷史，應當可以產生一定的貢獻」（孫大川 2000：6-7）。

因此，任何族人對於生活的文字書寫，應當都能夠作為自我學術的成果。文字之外，歌，亦更是一種自我學術的重要路徑。

IV. 歌

對於族人的歡喜悲愁
陸爺爺總能靈敏的體會
他常說
撫慰心靈最好的方法
就是讓人們唱出心裡的感受
於是

他把族人的點點滴滴用歌記下來

讓感動的人 再去感動其他的人（林娜玲、蘇量義 2003：扉頁）

最古老的原住民歌，是有曲無詞、或是有曲但可隨興吟唱詞（林子晴、胡正恆 2015）。因文字的出現，一些曲的詞開始固著化，於是現代的原住民歌逐漸朝向完整的曲與詞都存在（孫大川 2007）。

卑南人陸森寶動筆自傳之外，更為人所知的是，他對於歌的創作。1927年17歲時赴臺南師範學校就學時，接受了正規的西洋音樂訓練，對鋼琴產生濃厚興趣，常常趁著課餘時間偷溜進琴房練琴。日人校長特別於周日開放讓他使用，由於他的努力，在校期間曾經得到全校鋼琴比賽冠軍（孫大川 2007）。

回到臺東家鄉教書，陸森寶主授音樂與體育。於是，陸森寶積極投入卑南歌的創作。他自己在1984年親筆手抄集結為《山地歌》歌本，收錄24首。1991年卑南人曾健次神父編輯的天主教聖歌《群族感頌（卑南族）》歌本，陸森寶創作有44首。其子陸賢文在陸森寶過世後彙編《陸森寶創作曲》，計43首。

卑南人孫大川在對他的傳記中提到，陸森寶坦承自己作詞作曲是基於一個非常簡單的理由：「他希望正在遺忘自己族語的年輕人，藉他的歌找到『山上的話』，從『山上的話』找到回『paLakuwan』（集會所）的路。換句話說，陸森寶重新回到卑南族的樂教傳統，召喚年輕的一輩一同來唱歌，贏回自己當下切入『歷史』的能力，搭蓋一個全新的『paLakuwan』，一個能讓『原初的國語』（族語）、『第一個國語』（日語）和『第二個國語』（漢語）可以對話、分享的場所」（孫大川 2008：129-130）。除了「文以載道」，陸森寶更認為「歌以載道」。至今臺東縣卑南鄉音樂人才濟濟，數十人投入傳統與流行音樂創作，其中多位是陸森寶的家族晚輩（陳建年、紀曉君、家家、吳恩、陳永龍、南王姐妹花等），更多是受到歌曲傳唱的影響而投入。

受教於陸森寶，黃貴潮同樣受到感召。在正式學校教育的最後一年，他受到陸森寶的啟蒙：「六年級的級任老師是卑南族的森寶一郎，也即是後來有名的卑南族民俗音樂家陸森寶先生。我對他有很深的印象，總記得他彈風琴帶我們唱歌的樣子，他可以說是我在音樂方面的啟蒙老師」（孫大川 1994a：7）。於是在黃貴潮80多年的生命裡，創作了上百首阿美族歌曲。

鄒人高一生（Uong'e Yata'uyungana，1908-1954）亦投入「歌以載道」的嘗試，

遺憾的是，他太早殞落，因白色恐怖遇害。至今留下的有獄中家書，以及創作的歌。日本時代名為矢多一生的高一生，於1924年、早陸森寶3年入學臺南師範學院。在學時已展露音樂與文學天分，同樣的非常喜歡彈奏鋼琴。他創作的歌謠，內容包含行遊懷古、鼓勵遷居南方之地與農耕、傷別等。由於了解音樂和歌謠能夠深刻影響人的心靈，同時能化成一種看得見的行動力量，所以他用心創作了這些歌謠，鼓舞族人也提醒族人。在鄒族，高一生是第一位以固定的曲調和歌詞形式創作，對於鄒族歌曲的發展進行革命性變化。自此部落族人開始傳唱，並風起雲湧投入鄒族歌曲創作，皆是源自於高一生的提倡（浦忠成 2006）。

值得一提的是，高一生也曾經協助語言學者調查鄒語。1927年協助蘇聯語言學家尼古拉·聶夫斯基（N. A. Nevskij；漢名聶歷山）來臺從事一個月的田野鄒語調查，1935年於蘇聯出版《北方鄒族部落語言》。聶夫斯基描寫首次遇見高一生的情景：「矢多一生來自特富野社，每天都到達邦教鄒族青年學日語，協助警方推行臺灣各原住民族的日本化。從第二天起，他就成了我的老師，一直教了我近一個月的時間。如今發表的這部著作的第一部分，是我對這種十分有趣的語言研究的成果；這些研究主要是根據我的矢多一生老師向我提供的素材。我和他一起在臺灣山區冒著山區雨季嘩嘩不停的滂沱大雨，對這些素材作了初步的研究」（浦忠成 2006：32-33）。很明顯的，聶夫斯基深刻體認矢多一生是他的「語言學老師」，並在著作中清楚記錄。這事件60年後成為鄒人浦忠成投入自我學術的重要起點。

歌，與前段談到的生活書寫，無庸置疑的都能夠做為自我學術的成果。但這時族人將面對另一道大山：學位。

V. 學位與地位

一百年前，有個號稱人類學家的日本人，帶著笨重的機器上山，找到了記憶很好的老人，人類學家將聲音和面貌躲藏在大機器裡，回到森林長得很衰落的城市，他的論文果然獲致博士的榮耀，老人家也為他高興。

我的父親說出這一則往事，曾祖父就是其中的一位老人，我很為這類殖民科學抱屈，「那是沒有用的」，父親說：「那個人只有紀錄和文字，沒有神話、故事、夜晚和風。」（〈一百年前〉，瓦歷斯 2014：50）

傳統原住民社會沒有學校。原住民會走進自我學術，背後一定受到學者影響。陸森寶自己受到師範學校老師影響，又在學校影響了黃貴潮。雖說學術不一定跟學位有關，但隨著學術資本化的逐漸擴張，學術與學位的連動，越來越緊密。

原住民終究必須走進學術圈。博士學位是現今教育體制中，最高的學位。整理過去原住民獲得博士學位的歷史，最早的是阿美人陳進利，於1978年獲得日本九州大學農學院博士，專攻「水稻遺傳育種學」。返臺後在彰化師範大學任教，之後擔任監察院兩屆監察委員及一屆監察院副院長。阿美人莊人仰留學德國，獲得麻醉醫學博士學位，晚期亦轉入政界。歸化日本的泰雅人劉三富於日本獲得中國文學博士，長年在日本任教。1985年阿美人蔡中涵取得東京大學社會學博士，博士論文題目《蘇聯國際關係研究－赫魯雪夫時期》。返國即受徵召參選立法委員，後六連霸原住民立委席次。這四位外國博士的研究範疇，雖不是臺灣原住民，但之後也多少服務於原住民。

然而陳進利並非最早出國留學者，最早留學的原住民是泰雅人廖英助（Tensing Silan M. P., 1942-）。廖英助出生於今臺中市和平區環山部落，1962年就讀政治大學西方語言學系，是臺灣原住民最早一批大學生（之前原住民最高讀到專科）。1969年考取獎學金留學日本高知大學修習農業經濟，受教於語言學者山田幸宏，1972年兩人合作完成英文著作“A Phonology of Tayal”（〈泰雅語韻學〉）一文投稿，1974年正式刊出（Yamada and Liao 1974）。重要的是，廖英助掛名第二作者。以最嚴格的學術成果定義，這是最早「原住民身分作者」於「學術刊物出版」的紀錄。可惜他因家境沒能完成學業即回國，後服務於臺灣省政府至退休（悠蘭·多又2015）。

廖英助於是從1971年開始，以錄音機進行語料收集，並逐步轉譯成羅馬拼音文字。即使沒有學術位置，他仍然不改其志。1990年於《民族學研究所資料彙編》以單一作者發表〈關於yumin piray和yabu ulay叔姪的諧和關係〉（1990a）、〈寫給家人的信〉（1990b）二文，內容即包括族語羅馬字拼音、漢字單詞對譯、漢字翻譯三種形式，與標準語料分析相符（同《原語による高砂族傳說集》）。廖英助在〈寫給家人的信〉前言寫道：「作者撰寫此封家書時，我的表兄弟們有的便已看懂了這泰雅爾語文，所以我請他們一起念給我親愛的祖母yumus qosi和全家人分享。另外，作者企盼此泰雅爾語文的記載方式，足以保留作者的童年事蹟及童年的生活及家庭生活回憶……期勉所有的泰雅爾人對於屬於自己的語言文字感到光榮與驕傲」（廖英助1990b）。

2006年至2014年，廖英助自費出版《泰雅爾族語—漢語辭典》、《泰雅爾族人的文化專輯》（族語羅馬字拼音—漢字翻譯）兩大套書。在《泰雅爾族人的文化專輯》第一集序言中，廖英助寫道：「編著本書是起因於1960年代起，筆者本著維護族群語言文化的熱情與好奇心，所做的訪問及錄音工作。本訪問及錄音的工作是經過數十年來，斷斷續續得來完成的工作資料。雖然，筆者很喜歡和當時耆儒長者談論有關泰雅爾族的歷史文化，但因筆者工作時間實在有限，無法如願完成想要完成的訪問及錄音工作，如今仍感非常遺憾，因為他（她）們大都已經離開了這人世」（廖英助 2006：1）。感念族人與文化的逝去，確實是許多原住民投入學術的原因。

國內第一位原住民博士則是鄒人浦忠成。1971年中學畢業後入軍校從軍，1979年考入淡江大學中文系夜間部，1985年夜間部畢業同時退伍。1989年國立臺灣師範大學國文研究所碩士畢業，碩士論文《穆伯長及其詩文研究》。1994年文化大學中文系博士班畢業，博士論文《鄒族神話研究》。浦忠成自書道：「筆者1989年碩士班畢業，臺灣鄉土文學論戰氣氛猶在，原住民自覺與文化復振運動開始萌發，在這樣的環境下，繼續過去的古文研究，或是轉而投入原住民族文化與文學的探索，在當時確實讓筆者猶豫。幸運的是，金榮華教授當時以自國外返中國文化大學中文系任教，講授民間文學課程多種，這些課程是臺灣中文界未曾開授過的。思考原住民族民間文學對於部落文化的重要性，內容的多樣、豐富，以及這類深具族群特色的文化資產，尚少見由民間文學角度採集、整理、分析的明顯成果。於是決定報考中國文化大學研究所博士班……」（浦忠成 2019：312-313）。在他進行博士學位學習時，1990年即初試啼聲，以漢字書寫出版《臺灣鄒族風土神話》。

浦忠成的原住民研究啟蒙，與高一生有隔世之約。1991年他在修讀博士學位時，經指導老師介紹，與來臺進行研究的俄羅斯民族文學學者B. Riftin（漢字名李福清）認識。浦忠成生動的回憶道：「當時李福清問：阿里山鄒族還在嗎？我說：還在！他又問：那麼特富野部落和達邦部落還在嗎？我回答：這兩個老部落都還在，而且我本身就是特富野部落的。接著他拿出一本藍色封面的書來，那是由俄文寫的；他詢問：你看過這本書嗎？我答以沒有。他說這是你們阿里山鄒族的語言書籍。他最後再問：特富野部落的矢多一生還活著嗎？我回答他早已在1954年被處決了」（浦忠成 2019：328）。在兩人的共同努力下，1993年漢字翻譯的《臺灣鄒族語典》正式出版。

浦忠成先後擔任過國中、大學教師，原住民族委員會副主委、臺灣史前文化博物館館長、考試委員、監察委員。綜觀其經歷，投入過軍、政、公、教多種公職，是當代公職身分最多元的原住民。2017年，浦忠成在原住民博士人數正式突破100人之際，寫下〈原住民族博士還不夠〉短文：「國外或國內，各個領域，都有原住民身分博士。但為了原住民的未來發展，我們需要更多原住民博士」（浦忠成2017）。面對學術資本及學術殖民兩隻巨獸，原住民得到博士學位，仍然困難。

一些對原住民學術的壓迫，仍然發生。1997年一本泰雅族女子綢仔絲萊渥的中文傳記出版，作者位置標示「中村勝、洪金珠著，綢仔絲萊渥口述」。中村勝具有京都大學農學博士學位，洪金珠當時任職中國時報駐日記者，綢仔絲萊渥（Ciwas Lawa）是傳記主人。導論裡提到，該書開始於Ciwas 80歲時在宜蘭縣大同鄉崙埤與兩位作者的偶遇，之後兩位作者訪談Ciwas數次，中村勝主筆前段戰爭期間，洪金珠主筆後段女性史角度解說部分。導論中也提到本書內容亦是作者洪金珠於日本慶應大學的研究報告，並以此研究獲得日臺交流中心的研究補助。令人驚訝的是，在該書的附圖中，出現Ciwas以日文字拼音泰雅語的手稿筆記照片，顯示出三面滿滿的片假名拼音內容。內文的註釋，亦出現「綢仔絲的手稿」文字。Ciwas已然跨越文字的大山，書寫手稿，但卻未能列入作者，只列為口述者，實在可議。猜測可能的因素，是高齡80歲的Ciwas沒有學術地位的需要。

1994年卑南人孫大川在為黃貴潮寫的小傳中，寫道：「這些日子來，我常常有一個想法：像是Lifok這樣一個對阿美族文化有如此精密知識的人，我們如何給他一個學術的定位呢？他多年來為滿足求學的願望，忍受肢體的煎熬蹣跚走來。路途艱辛，步履卻豪邁的如日月之健動、有恆。我於是越來越堅定自己的一個念頭：誠心的呼籲那些曾經受到他慷慨的協助——不論是語言的翻譯、資料的提供、田野工作的安排、部落事務的報導、歌舞的示範或觀念的分享等——的學者和博士們，共同思考為他授予『榮譽博士』的可能，就像日本學界對待鳥居龍藏一樣。如果真有那麼一天，我將請我80多歲的母親編織一串卑南族最美麗、最傳統的花環，戴在他的頭上，當作祖先的祝福」（孫大川1994a：15）。20年後，孫大川的心願成真。在2014年國立臺東大學的畢業典禮上，黃貴潮獲臺東大學頒贈名譽博士學位，孫大川帶著101歲的母親到場，為黃貴潮戴上卑南族花環：「我們很高興他去年6月獲得了臺東大學名譽博士學位，這是他早該得的。我依照20多年前的承諾，請我101歲的老母親為他戴上卑南族的花環……看得出博士讓Lifok真的年輕了起來」（孫大川

2015：10）。

從90年代開始，獲得學位的原住民逐漸在學界嶄露頭角。這時，原本另外橫在原住民學術面前的兩座大山——出版、機構，也突然變小。

VI. 出版與機構

90年代隨著原運步入法治階段，各項原住民權益逐漸開展。1994年國民大會將憲法「山胞」正名為「原住民」。1996年行政院設立原住民委員會。1997年國民大會將憲法「原住民」正名為「原住民族」。原住民學術環境在這樣的社會變遷中，也出現變化。

首先是出版。在90年代前後的10年之間，突然許多出版社不約而同的投入原住民系列叢書出版。首先是晨星。晨星出版社是臺灣知名的本土出版社，成立於1980年，總部位於臺中市。該社以出版臺灣文學、歷史、文化等方面的書籍為主，並積極拓展原住民文學與文化出版領域。原住民系列叢書是該社的重要出版之一，一時之間出版20餘本，涵蓋小說、詩歌、散文、評論、兒童讀物、學術論著等，許多原住民將第一本著作交給晨星出版，其中泰雅人娃利斯·羅干的《泰雅腳蹤》（1990），雅美人夏曼藍波安的《八代灣的神話》（1992），泰雅人游霸士·撓給赫的《泰雅的故事》（2003），都是族語羅馬字拼音創作（配漢字翻譯）。晨星出版社投入之早，早到當時的叢書仍以「山地」為名。1987年出版的《悲情的山林》，封面寫有「台灣山地小說選」與「台灣原住民文學」文字（吳錦發 1987）。1989年出版的《願嫁山地郎》，封面寫有「台灣山地散文選」與「台灣原住民文學」文字（吳錦發 1989）。1989年出版排灣人莫那能的《美麗的稻穗》詩集，書背註有「台灣山地作品」（莫那能 1989）。

稍晚，臺原出版社也推出原住民系列，大量出版原住民內容專書，內有許多原住民寫手，包括前文提到的浦忠成，以及布農人田哲益。稻香出版社跟隨其後，推出稻香原住民系列，原住民寫手包括雅美人董瑪女的《芋頭的禮讚》（1995）、排灣人柯惠譯的《排灣族古樓村的祭儀與文化》（許功明、柯惠譯 1998）、泰雅人蔣文鵬的《泰雅織影》（2004）等。

於此同時，孫大川創辦山海文化雜誌社，發行《山海文化雙月刊》。創刊於1993年，以推動原住民族文化發展為宗旨。該刊內容涵蓋原住民族文學、藝術、音

樂、歷史、文化等議題，並設有「山海專題」、「原民新聞」、「活動消息」、「研究資源」等專欄。以上出版專書的作者，許多都在山海雜誌上投稿，發表最新著作。出刊一年後，孫大川寫道：「《山海》一歲了，開始有她的歷史。有沒有成就不是我們最關心的主題，從創刊第一期到今天，山海的首要任務始終是以創造原住民的創作、論述空間，穩固這個舞台並不佔有這個舞台為基本原則……對我們這些編者來說，最大的喜樂，莫過於看到越來越豐沛創作力量之湧現，以及越來越穩固的舞台基石。我們相信，這裡蘊藏著原住民文化的希望和種種可能性」（孫大川 1994b：1）。

以上多種以原住民為主體的出版渠道，包括晨星、臺原、稻香、山海，至今都不再持續，致使現在坊間原住民主題的出版品，非常缺乏。相對於90年代原住民出版的熱絡，不可同日而語。

相對的，原住民學術的機構化，卻持續展開。最早以「原住民」為名的學術機構，當屬慈濟大學原住民健康研究所。1999年漢人學者許木柱被委以重任開辦，期間聘有鴻義章（阿美）、高靜懿（阿美）擔任專任教職。籌辦期間更聘請廖守臣（泰雅）擔任講師。可惜的是，該研究所因未有大學部，招生困難，2010年後併入公共衛生學系之內。

泰雅人廖守臣（Masaw Mowna，1939-1999）是另一位早期投身學術的族人。回顧其生平，可知其學術路途的坎坷。經過苦讀，廖守臣於1961年以第一志願考取臺大歷史系，比廖英助早一年。修課期間學習到人類學知識，對學術深感興趣。畢業後獲得於臺大人類學系擔任助教、以及留學日本慶應大學人類學研究所的資格，都因為家境清寒，必須回花蓮服務。其後執教花蓮中學10年，獨立進行人類學田野，並與中研院民族所多位老師持續請益，於1977、1978年在中研院民族所集刊發表〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分布（上）、（下）〉。在可獲知的紀錄中，此兩篇論文是國內最早「原住民身分作者」於「學術刊物出版」的紀錄（國外最早為1972年廖英助）。中研院民族所以此兩篇論文，接受其擔任該所研究助理，仍因家庭因素未能成行。1977年獲政黨推薦當選秀林鄉長，任職期間持續學術調查，1984年正式出版《泰雅族的文化：部落遷徙與拓展》，亦是歷史上原住民出版學術專著第一人。同年遭人陷誣入獄，仍不改其志，於獄中完成阿美族歷史資料整理，1986年完成《花蓮縣阿美族部落的形成與變遷》手稿，由中研院民族所藏。出獄後於海星中學任教，1997年獲慈大延攬，1998年獲部定講師，1999年辭世（陳叔倬 2000：

1-4)。廖守臣投身學術備感艱辛，晚年猶遭到阿美族人李景崇抄襲侵權。廖守臣過世前一年，發現他所著《花蓮縣阿美族部落的形成與變遷》手稿內容，在師大書苑出版的《阿美族歷史》前半部，被一字不漏照抄。李景崇是大學體育老師，預計以此著作，向任職學校申請升等。廖守臣提起抄襲侵權之議，後與抄襲者李景崇和解，該書改以廖守臣、李景崇合著（廖守臣、李景崇 1998）。此例揭示未來原住民內部抄襲，將越來越頻繁。

1999年慈大原住民健康研究所成立之後，2001年東華大學原住民族學院成立，2011年各大專院校原住民專班陸續成立，2024年國家健康研究院原住民族健康研究中心成立，都顯示原住民學術機構化的規模，越趨龐大。未來，也會有越來越多的原住民，走入學術的行列。

VII. 結語

2001年，慈濟大學原住民健康研究所主辦「第一屆原住民族研究生論文及著作聯合發表會」。那是第一個由原住民身分研究生自主籌辦的學術研討會。在論文集的書背，印有「原住民研究、原住民做的研究、研究原住民做的研究、原住民做原住民的研究」。當時籌備的原住民研究生面對「什麼是原住民研究？」這個問題，給了這個答案。這個答案非常開放，可以依照個人的想法，進行發展。最重要的是，這群研究生沒有把「研究原住民」放在裡面。原住民不需要研究原住民；原住民需要實踐原住民。從原住民自身出發，任何學術都可算是原住民學術。從上文所回顧的歷史脈絡來看，原住民自我學術，沒有理工農醫等學科之分、沒有學術與藝術之分、沒有大歷史小歷史（自傳、日記）之分，唯一需要強調的是原住民的主體性是否能夠堅持。定位「原住民自我學術」的重心，不應該擺在「自我學術」，絕對應該擺在「原住民自我」。

實踐，才是原住民學術的出路。Margaret Kovach（2010）所著*Indigenous Methodologies*（《原住民族方法論》）一書，第三部分是「實踐原住民方法」（Applying Indigenous Methodologies），共5章內容，都在推動實踐。Linda Smith（2011）所著*Decolonizing Methodologies*（《解殖方法論》）一書，也以一章「25種原住民解殖方案」（Twenty-five Indigenous Projects），來推動實踐。因此，一位原住民若被族人認為，他只會說不會做，那他會被瞧不起「這個原住民沒有用！」；但一位非原住民若很會研究原

住民、很會說原住民怎樣怎樣……他說不定能當原住民研究權威學者。以上敘事內容非諧擬，為族老的耳提面命。

自我學術的開展，不能只因為害怕失去。有更多不同的自我學術價值，值得追尋。但即使面對失去的恐慌，也絕對不能只靠口說學術。唯有動手實踐、而非僅僅口說，才能讓我們避免失去。同時，也唯有動手實踐，能讓我們持續抵抗學術資本與學術殖民這兩隻巨獸。■

引用書目

林子晴、胡正恆

2015 〈音樂與社會實踐系列（三）：餘音繚繞的南島社會—達悟古詩變奏曲〉。「芭樂人類學」，<https://guavanthropology.tw/article/6450>，2024年4月5日上線。

林娜玲、蘇量義

2003 《愛寫歌的陸爺爺》。臺東：國立臺灣史前文化博物館。

小川尚義、淺井惠倫

1935 《原語による高砂族傳説集》。臺北：臺北帝國大學言語學研究室。

中村勝、洪金珠著，綢仔絲萊譯述

1997 《山深情遙：泰雅族女性綢仔絲萊渥的一生》。臺北：時報。

瓦歷斯諾幹

2014 《瓦歷斯微小說》。臺北：二魚文化。

李福清、浦忠成

1993 《臺灣鄒族語典》。臺北：臺原。

吳錦發編

1987 《悲情的山林》。臺中：晨星出版社。

1989 《願嫁山地郎》。臺中：晨星出版社。

娃利斯·羅干

1990 《泰雅腳蹤》。臺中：晨星出版社。

莫那能

1989 《美麗的稻穗》。臺中：晨星出版社。

孫大川

1994a 〈Lifok：阿美族的讀書人、民間學者與文化的傳承者〉。《山海文化雙月刊》6：6-17。

1994b 〈塔蘆灣手記〉。《山海文化雙月刊》6：1-3。

2000 〈序〉。刊於《遲我十年：Lifok生活日記》。黃貴潮著。臺北：山海文化雜誌社。

2007 《Baliwakes：跨時代傳唱的部落音符—卑南族音樂靈魂陸森寶》。臺北：國立傳統藝術中心。

2008 〈身教大師Baliwakes（陸森寶）—他的人格、教養與時代〉。《台灣文學學報》13：93-150。

2015 〈推薦序〉。《阿美族口傳文學集》。黃貴潮著。新北：原住民族委員會。

浦忠成 pasu'e poiconx

- 1990 《臺灣鄒族風土神話》。臺北：臺原。
 2006 《政治與文藝交纏的生命：高山自治先覺者高一生傳記》。臺北：行政院文化建設委員會。
 2017 〈原住民族博士還不夠〉。《原教界》75：8-9。
 2019 《神話樹與其他—鄒族土地與文化的故事》。自行出版。

高嘉勳

- 2016 〈鹿野忠雄的臺灣高山型旅書寫：日治時期自然的現代知識建構與美學表現〉。《中外文學》45(1)：120-165。

悠蘭·多又

- 2015 〈連結悠遠的過去與未來：Tesing Silan 賡續不輟的文耕筆織生涯〉。刊於《105年第7屆臺灣原住民族文學獎得獎作品集》。林二郎編，頁262-277。新北：原住民族委員會。

悠蘭·多又、陳叔倬

- 2022 〈天人之際：瓦歷斯諾幹文字中的泰雅族世界觀〉。刊於《瓦歷斯諾幹文學學術研討會論文集》，頁47-64，孫大川、浦忠成、陳敬介編。新北：讀冊文化。

黃貴潮 Lifok Oteng

- 1995 《リボク日記》。馬淵悟編。臺北：南天。
 2000 《遲我十年：Lifok生活日記》。臺北：山海文化雜誌社。

許功明、柯惠譯

- 1998 《排灣族古樓村的祭儀與文化》。臺中：稻香出版社。

夏曼藍波安

- 1992 《八代灣的神話》。臺中：晨星出版社。

陳叔倬編

- 2000 《廖守臣老師紀念學術研討會論文集》。花蓮：慈濟大學人類學研究所。

陳張培倫

- 2009 〈關於原住民族研究的一些反思〉。《台灣原住民研究論叢》5：25-53。

陸賢文

- 2007 〈編者的話〉。原刊於《陸森寶親筆自傳》初稿，陳光榮、陸賢文編譯，頁1，未發行。刊於《BaLi wakes：跨時代傳唱的部落音符—卑南族音樂靈魂陸森寶》。孫大川著，頁123-165。臺北：國立傳統藝術中心。

游霸士·撓給赫

- 2003 《泰雅的故事》。臺中：晨星出版社。

楊南部、徐如林

- 2016 《與子偕行》。臺中：晨星出版社。

廖守臣

- 1977 〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分布（上）〉。《中研院民族所集刊》44：61-206。
 1978 〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分布（下）〉。《中研院民族所集刊》45：81-212。

廖守臣、李景崇

- 1998 《阿美族歷史》。臺北：師大書苑。

廖英助 Tesing Silan

- 1990a 〈關於yumin piray和yabu ulay叔姪的譜和關係〉。《民族學研究所資料彙編》1：1-40。

1990b 〈寫給家人的信〉。《民族學研究所資料彙編》3：73-162。

2006 《泰雅爾族人的文化專輯1》。作者自行出版。

董瑪女

1995 《芋頭的禮讚》。臺中：稻香出版社。

蔣文鵬（悠蘭·多又）

2004 《泰雅織影》。臺中：稻香出版社。

Weber, Max

2001[1918] 〈學術作為一種志業〉。刊於《學術與政治：韋伯選集1》（*Science and Politics: Two Lectures*）。錢永祥譯。Max Weber著，頁3-50。臺北：遠流。

Daniels, P. T.

1996 *The World's Writing Systems*. New York: Oxford University Press.

Kovach, Margaret

2010 *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts Paperback*. Toronto: University of Toronto Press.

Ruhlen, Merritt

1987 *A Guide to the World's Languages: Volume 1, Classification*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Smith, Linda Tuhiwai

1999 *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Routledge.

Yamada, Yukihiro, and Ying-chu Liao

1974 〈A Phonology of Tayal〉。《高知大学學術研究報告人文科学編》23(6)：109-117。

幼學壯行，仿學不焦慮：

「卑南學」的成果初探

傅鳳琴

國立臺灣史前文化博物館助理研究員

I. 前言

以族群為對象，以「學」為名的學術活動，似乎成了當代的流行。如：卑南族分別於2013、2015、2017、2019、2021、2023年，排灣族於2016、2018、2020、2022年，魯凱族於2017年，阿美族於2018、2020、2022年，舉辦學術研討會，泰雅族也在2021年12月籌備發起芻議。一時之間，「學」如雨後春筍般齊發在學術舞台。「學」的辦理的方式多仿照正式的學術活動舉辦，從籌備、邀稿、投稿、審查、收錄、出版等，以學術會議的型式辦理，發表的文章，也多以學術格式撰寫。一如《原住民族文獻》2024年徵稿辭：「『躍進學術』是原住民族近二十年來的顯性社會運動範疇之一，不少各年齡階層以及不同職業背景的族人，紛紛投入研究寫作行列，其中最主要的就是展現握有歷史文化主動詮釋權的事實……」。¹

「卑南學」、「排灣學」、「阿美學」三族學術活動主辦催生者的期望，有著一致特性：「看見鼓勵族內族人自我書寫，鼓勵自我詮釋，建立主體性的知識體系」（林志興 2021：11），這樣積極的精神，謝世忠稱之為「仿學焦慮」，也就是說「自己歷史文化落入他人之手的焦慮，使得該批族人自我研究者以前仆後繼之勢，快速建立自屬的舞臺」（謝世忠 2017：57），然而就在這樣的「仿學焦慮」中，「學」的成果也不容小覷。依據臺東縣卑南族研究發展學會2023年統計「卑南學」十年發表成果，累積出版卑南族群相關文章共78篇，作者具卑南族身分者32人，文章累計49篇（含跨族別共筆文章6篇）；無卑南族身分作者計27人，文章合計29篇（含與族人共筆6篇）。從統計資料顯示出「卑南學」，在第一個十年，已是非常成功。

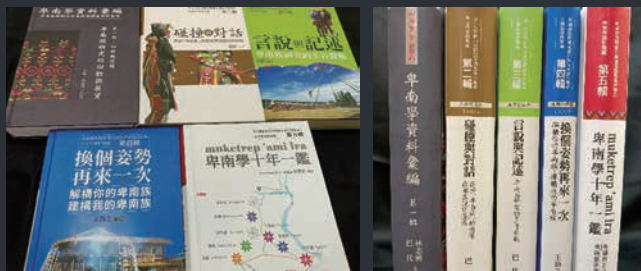


圖1 「卑南學」十年出版成果：卑南學資料彙編一～五輯
（圖片來源：傅鳳琴攝，2024/4/25）

回顧「卑南學」，2013年創始，一路走到2023年第六屆研討會（見圖1，卑南學資料彙編第六輯尚未出版），持續納入更廣泛的研究領域，這個新起於原住民社會各族精英階層的行動或運動，產生如何的影響力？如何持續發光發亮？「卑南學」發起人之巴代，可稱是積極的報導人，他說：

藉由「卑南學學術研討會」的常年舉行，整理過往各領域先進的研究成果，並結合引進當代社會各領域專家與研究機構，協助建立Pinuyumayan「卑南族」族群知識的資料，培養族內同胞研究各自部落議題的興趣與能力，取回一點自我族群文化、歷史與社會議題的「發聲權」、「詮釋權」，進而促使「卑南學」未來成為一個學界研究的專門領域。（巴代2014：11）

十年累積了相當可觀的跨領域研究成果，能否足夠形成一個「學」的範疇，需要更多的觀察與討論。以下章節為筆者從已發表的成果，觀察「卑南學」研究的議題及其特殊觀點與發展方向。

II. 翻轉被建構的知識系統

自自治時期以來，學者即開始以臺灣原住民族為中心展開族群研究。研究「卑南族」，首先面臨的是「族群」在哪裡、與「族群」是指誰等空間分布與文化特色內涵定義的問題（孟祥瀚 2014：56）。明治30年（1897）伊能嘉矩、栗野傳之丞



圖2 不論是早期漢人文獻中的原住民、歐洲人眼中的原住民、國家意志、人類學家眼中的原住民等，多是以「第三人稱」異己論述的方式進行。本圖為國立臺灣史前館中的卑南族展示。

（圖片來源：傅鳳琴攝，2006/8/1）

（2017：19）將「臺灣蕃族」分為基本的八族，以族人的自稱為族名，將排灣族分出魯凱族、卑南族，將卑南族的範圍分佈清楚描繪。近代「卑南族」則是1945年以後，官方參照伊能嘉矩、烏居龍藏等人的分類，視為獨立的一個族群，共同構成臺灣原住民九族中的一支（洪敏麟 1972：1-2）。

從臺灣史的角度上看，不論是早期漢人文獻中的原住民、歐洲人眼中的原住民、國家意志、人類學家眼中的原住民等，多是以「第三人稱」異己論述的方式進行（圖2）。透過這些「第三人稱」傳播，原住民的主體是隱藏的，甚至是被標本化、工具化、扭曲化的，他們被傳播著，卻「無聲」的存在，且從未參與其中（孫大川 2000：161-168）。2013年，第一屆卑南學學術研討會誕生。卑南族人首次嘗試藉由學術研討會建立卑南族族群知識資料庫，以每兩年一屆的方式持續召開，每屆產生一部論文集於隔年出版。卑南族學者孫大川（2014：2）表示：「卑南族在臺灣東部始終占著一定的地位，甚至從17世紀以來相當程度地主導了東部地區的政經發展。既然要稱為「學」，卑南族的研究它就不再是單純的「身分」問題；「學」有一個很重要的面向，即是它的公開性、普遍性。我們從原住民、從卑南族的種種經驗歸納出來的知識體系，透過「學」的平台，分享（share）和對話（dialogue），是「學」的基本性格。」換言之，卑南族的研究開始著重於「公開、自我」的發聲。

第一屆，即有研究者提出族群認同的問題。1980年代特別關注誰是「卑南族」的議題陳文德，以時間、空間、政治經濟的動態脈絡下，觀察卑南人群如何成為「卑南族」的歷史過程。他提出：「卑南族社會文化的形成也得從一個歷史的動態

過程中做進一步的瞭解」的主張（陳文德 2001：17）。換言之，對卑南族形成的歷史脈絡來說，除去文化特色上的趨於「類同性」上外，更重要地是從殖民統治、族群互動、地理環境的脈絡中來理解「卑南族」歷史上的形成；而對於社群內部的建構，則須植基於上述歷史過程中的社會文化特性，以卑南人的社群概念出發，檢視社群的邊界與歷史。第一屆專題講演〈名制與社會生活：卑南人的例子〉，陳文德（2014：27-62）以在東部近三十年的田野經驗與研究，認為個人名字常被視為是標示個人性、社會身份的標誌或者作為社會文化認同的重要機制。男子親從子名的特徵，會隨著生命過程「變名」，而從名字的使用，了解卑南人的人觀與社會意義。

王勁之（2014：77-104，2016：73-100）以巴布麓卑南人的具體事例，在現今國家的法規限制下，法定族群身分認定與實際的社會生活之間的落差，對於「卑南族」的認同提出新看法，更進一步探討，巴布麓卑南人面對社會生活的變遷，如何進行部落意識建構。余明旂、張至善（2016：35-54）以當代卑南族織布技藝傳承為主題，卑南族傳統織布老師，如何揀選不同傳藝徒弟的現象為例，傳授對象的選擇是隨著社會、人群關係所界定。授藝者對於「部落」、「族群」邊界的認知是流動的。陸浩宇（2023：133-164），從部落未能適時參加成年禮的男性，討論當代普悠瑪會所制度的改變與部落成員的身分的認定，在發展過程中所呈現的複雜性。五篇文章省思在文化變遷、區域歷史經驗、血緣、婚姻關係等等，交織而形成族群的認同，不論是官方以法律規範個人的族群身分，或是個人經由部落的身分認定方式取得認同，當代卑南族人在主體建構中呈現複雜的面向。

除了族群認同，如何建構自己的知識體系，對於無文字的原住民族，學術論文的標準與格式的使用，引發了熱烈的討論；第二屆舉辦時，即提出「學」除了提供各領域學術研究者發表，同時也要讓部落文史工作者有可以發表的機會與空間，延續至第六屆發展出研究者與族人共寫，將部落耆老的傳統知識，透過「學」，老、中、青三代共同記錄，以激發更多族人投入部落書寫。這也是自17世紀成為「他者」記錄的卑南族，首波如此積極翻轉被記錄的觀點，自身建立自己族群的知識資料，累積族人與世界對話的量能。

至今（2024）卑南學學術研討會已舉辦六屆（第六屆照片見圖3、4），學術研討會的名稱（如下表1），似乎即已嗅出卑南族人心之所向；從「回顧與凝瞻」開始，「碰撞與對話」，「言說與記述」中「解構建構卑南族」，以「十年一鑑」的精神，「找回與實踐」卑南族人。「卑南學」的企圖與雄心了然於前。



圖3、4 2023年9月16日在臺東大學舉行「第六屆卑南學學術研討會找回與實踐—卑南族的人、家族與部落」（圖片來源：傅鳳琴提供）

表1 歷屆卑南學學術研討會名稱與舉辦時間

舉辦時間	學術研討會名稱
第一屆2013/11/09	回顧與凝瞻
第二屆2015/10/17	碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇
第三屆2017/11/04	言說與記述：卑南族研究的多音聲軌
第四屆2019/10/19	換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族
第五屆2021/10/23	<i>muketrep 'ami ira</i> 卑南學十年一鑑
第六屆2023/09/16	找回與實踐—卑南族的人、家族與部落

III. 卑南族的當代實踐：傳統信仰祭儀研究

「卑南族」，原來並沒有一個統稱性的名詞，過往卑南族自稱「puyuma」，歷史上又有「彪馬」、「漂馬」、「普悠馬」、「普悠馬」等音譯寫法，源自臺東卑南鄉南王部落（Puyuma）的名稱（姜祝山等 2016：7）。「卑南學」學術研討會中族人的研究書寫幾乎以「Pinuyumayan」（比努優瑪樣）稱卑南族，非屬卑南族人，仍大多以「卑南」稱之。這其中也反映族人想從自身的觀點去建構自己的歷史，以「比努優瑪樣」（Pinuyumayan）作為卑南族新的族稱，以區別族稱與部落。

1980年代以前，研究者主要以民族誌的方式，紀錄研究卑南族的社會制度、社會組織（母系氏族、世系制度、年齡組織、會所制度等）、生命禮俗（成年禮、喪儀）、宗教（女巫師、宗教禮儀）、物質文化（織布與衣物）等。如：陳奇祿〈台

東縣卑南鄉南王村民族學調查簡報〉、〈臺灣土著的年齡組織及會所制度〉，衛惠林〈卑南族的母系氏族與世系制度〉、〈臺灣土著社會的部落組織與權威制度〉，宋龍生〈台東平原的卑南族調查簡報〉、〈南王村卑南族的社會組織〉、〈南王卑南族的會所制度〉，喬健〈卑南族呂家社葬儀分析〉，張芬芬〈卑南族南王村祖家制度的研究〉，許淑純〈南王村卑南族的親屬制度及其變遷〉，趙瑪麗〈南王村卑南族的喪葬儀式〉，洪秀桂〈南王卑南族女巫師〉、〈南王卑南族成年禮儀之分析研究〉，王端宜〈卑南族的織布和衣物〉。

「當代實踐」是「卑南學」研究者普遍呈現的方式；以實際的行動，參與部落中生活，記錄部落的點點滴滴，落實建立卑南族群的知識庫。卑南族傳統信仰中認為四處都存在著神靈（*biruwa*），在進行耕作收割與狩獵前，卑南族人都會告知神靈。傳統祭典活動有兩大類：一是農業相關的歲時祭儀，如小米收割祭、婦女除草完工慶等；另一是生命禮儀，如大獵祭、除喪等。多數族人身為研究者，親自參與祭儀活動，透過觀察以第一人稱記錄，探討祭儀的程序及意義，探究隱藏在祭儀的背後，傳統文化的核心意義。如：賴秀珍（2014：149-192）〈卑南族 Likavung（利嘉）部落的小米種作〉、陳美齡（2021：143-162）〈*bini*，一個宇宙觀的建立過程：從神話傳說到當代社會〉、兩位作者分別記錄自身參與部落如何恢復小米（*dawa*）種作的經驗，瞭解當代卑南人如何種作，詳實紀錄期間小米祭儀的意義，也思考小米除了日常及儀式使用外，該如何恢復栽植小米，可否成為文化產業。鄭予文、鄭浩祥（2016：15-34）〈Puyuma 陸稻早於小米假說〉，進一步透過傳統祭儀的程序及意義，發現陸稻是 Puyuma 部落傳統作物中的傳統，早於小米的，但陸稻早已在社會生活中幾乎消失，或許是傳統文化即將消逝或變異的一種表徵。

研究者紀錄書寫自己居住部落的祭儀活動，呈現卑南族傳統文化在「學」興起、部落的祭儀文化在當代社會中如何被轉化與復振，作了深思的討論。如：林幸福（2021：129-142）〈卑南族生命禮俗除喪祭與喪葬習俗之探究以利嘉（Likavung）部落為例〉、賴秀珍 Senayan（2021：111-128）〈重返祖先發祥地 Ruvuwa'an〉、林和君（2023：385-410）〈太麻里大王村（Tjavualji）Rahan 與 Pulingaw 祭儀中的族群特色與身分認同〉、張詩怡（2023：411-442）〈淺談卑南族大獵祭的狩獵文化意義——大獵祭為什麼獵 kulabaw〉。

洪嘉謙 Umasan（2023：29-58）〈從祭屋出發——儀式與名字建構下的親族系譜網〉，將過去部落祭祀與祭屋相關研究彙整，結合部落祭屋分工祭祀儀式調查、訪

談梳理出祭祀儀式與祭屋關係，從祭屋系統中的祭祀繼承者梳理族譜網絡，發現部落中不同「漢姓」者，其實都為同一祖先網絡。

相較其他祭儀，巫師祭儀因信仰、語言、教育等環境變遷影響更趨於式微，但曾經璀璨於東臺灣數個世紀的巫文化，該如何存續傳承？研究者特別關注在當今多元社會情境之下如何留住，可供作為傳承存續及發揚茁壯的可能契機。如：林和君（2021：77-112）〈卑南族巫師的當代跨族群經驗：以建和Kasavakan部落為中心〉，林娜鈴（2014：109-148）〈卑南族普悠瑪部落新巫元年的一份田野調查資料〉記錄南王部落的成巫儀式，她提出巫師們所遵行的時序節令，及儀典均深深嵌入傳統生活的各個層面，她們使用的語彙、觀念，處處反應傳統卑南族人人際社會關係的智慧，以及自然觀點。

陳美齡分別在（2014：193-218；2016：55-72；2023：443-463）提出三篇研究：〈卑南族 Puyuma（南王）部落喪葬文化的變遷與適應〉、〈疾病行為的文化詮釋：兩個卑南族詢巫過程之田野資料分析〉、〈Puyuma部落巫師祖的安座紀錄〉，先從自身以不同的視角觀察跨族群、跨文化是否影響巫師信仰。卑南人因巫師信仰對於在面對喪葬禮儀時，疾病發生時，除了尋求主流醫學之外，也會尋求傳統的巫覡文化，來解答造成身體不適非病理因素的關聯，2023年進一步書寫自己與巫師祖靈親身交流的紀錄。其研究別關注南王部落族人「祖靈」與「家」的社會文化關係，受到宗教的影響祖靈死後的世界去向何處，慢慢對「巫」產生一種新的概念。

傳統信仰、祭儀研究始終是「學」備受關注的議題，占「卑南學」研究成果大宗，研究者藉由文獻爬梳、耆老訪談，再加上研究者第一人稱的田野調查報導，對部落祭儀文化的變遷與適應提出觀察，卑南族人在祖靈崇拜的信仰根基上，如何呈現社會適應與族群認同。

IV. 「現代」跟「傳統」結合

文化變遷下，如何被「復振與踐履」，也是「學」的熱門焦點。

卑南族分佈於臺東平原（卑南平原），以武力強大聞名，會如此強大，多數學者（衛惠林1956；宋龍生1988）認為主要是擁有特殊的會所制度。會所是卑南族政治與軍事活動中心，按照年齡階級分為少年會所、青年會所，可說是卑南族的「男子學校」（見圖5）。而當今的教育體制，會所的運作其實面臨很大的考驗。如：



圖5 卑南族年祭打獵回來的少年男子
(圖片來源：傅鳳琴攝，2013/12/31)

王雅萍（2014：219-252）〈*Halavakai*：1991年底一個南王卑南族的田野調查報告與筆記〉，將1991年南王部落少年級成員的*halavakai* 儀式紀錄，比對該儀式20年來的變遷。林娜維（2016：329-344）〈巴布麓部落薪傳少年營：文化復育計畫〉，記錄巴布麓部落薪傳少年營近二十年的學習歷程，巴布麓（*Papulu*）長老們的離去，遺漏與遺忘的成為巴布麓部落族人口中的斷層，沒有少年會所的巴布麓，她如何一步一步地建立了屬於巴布麓特有的文化活動。

鄭浩祥、林頌恩（2014：253-280；2016：275-308）以〈普悠瑪少年會所制度的轉折與變化影響〉，〈*Puyuma* 少年會所建築的教育理念與實踐體現〉兩篇研究是鄭浩祥長老長年觀察記錄普悠瑪少年會所（*ttakuban*）二十年的變化，他如何逐步建立體制，形成我們今日所見少年會所的訓練與少年祭（*basibas*）部分儀式作法。並以*ttakuban* 建築的工法、構成要件，提出當中所對應的部落教育哲學。上述研究田野觀察資料皆達二十年之久，實屬難得的田野資料。

其他如：林頌恩（2016：309-328）〈當代初鹿部落青年對*kituvangsar*的記憶及認同〉、江郁喬（2018：113-134）〈文化復振與創造：以*Likavung*部落成年禮為例〉，研究者提出：會所制度的運作不只是需要少年的自覺參與，同樣需要周邊的支持如同儕、家長、耆老、部落、學校等等的協力與鼓勵，如何讓孩子們意識自己對於部落負有責任與認同，考驗部落教育的實施方式。

卑南族目前被列為瀕危語言之族群，族語的流失與斷層已經到了必須「搶救」的階段。以現居部落之卑南族人說族語之情形而論，會說流利族語者只有70歲以上之耆老。臺東縣卑南族民族自治事務促進發展協會110年成立卑南族語言推動組織，積極推動族語事務。族語研究由黃季平（2014：281-298）〈卑南語文字化的執筆〉、李台元（2014：299-334）〈卑南族的族語書寫和族語活力〉，為「卑南學」揭開研究序幕，兩位長期擔任政大的教育部版九年一貫族語教材編輯的工作，分享卑南族族語官方文字化的經驗。李台元指出卑南語的書面活力，就「量」與

「質」的評估，大致屬於中間的「第二級」鑒別，其深度與廣度，需要更多時間的累積。其他族語研究如：高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所陳登財（2021：15-48）〈消失的卑南語輔音：以初鹿社為例〉、族語教師孫秀玉（2023：335-410）〈初鹿卑南語連謂結構之研究Serial Verb Construction in Mulivelivek Pinuyumayan〉，在族語保存不易的時空中，實屬難能可貴。

部落人員成為族語教材編輯委員，無疑是推動族語的種子。如：鄭玉妹（2018：3-18），族語老師，以族語紀錄Puyuma部落婦女除草完工祭，洪淳嵐（2018：19-38）族語老師記錄建和部落（Kasavakan）鞦韆季的由來，汪憲宗（2018：39-48）卑南族語教材編輯委員，以族語回憶小時候海邊釣魚抓沙魚苗。陳韋協（2018：49-58）〈消逝中的卑南語〉，是族人娓娓道出族語的學習紀錄與心得，呈現族語現今在部落如何被力挽狂瀾，也因而在第四屆研討會發展出邀請耆老以卑南族語書寫文章發表，打破學術書寫的框架，母語的保存和耆老的參與，是「卑南學」的迫切任務。如：鄭玉嬌（2021：69-74）〈sareedran tu ngai kan nanalri思念母親的話〉、陳昱君（2021：75-79，79-80）〈a lralrak i tu ciyosinbo dra maidraidrangan子女是父母的成績單〉、〈tu turu kan mulri babay外婆的叮嚀〉。語言是一個族群文化的核心，卑南族語研究雖是微弱的光，但仍在發光。

臺灣原住民族原無文字，過往知識與文化習俗傳有賴口語傳述、模仿、實作等，從《臺灣省通志稿》、《臺灣省通志》、《臺灣原住民史卑南族史》、及地方志《臺東縣史卑南族篇》，對於「卑南族歷史」各有不同的敘事觀點。族群如何在歷史過程中逐漸被建構出來？歷史學者傾向於國家的力量，人類學者傾向於地方社會與國家力量在地方上的能動力之連結（黃應貴 2003：6）。而對於一向依賴口傳方式，缺乏文字記載史料與文獻的臺灣原住民族，部落史自己書寫成為另一種途徑與管道，作為部落為自己發聲、述說自己歷史的重要工具。「學」對於「歷史」如何的產生，部落文史該如何記錄留下傳承，更是不能缺席。如：林頌恩（2018：391-430）〈從去殖民角度看博物館與原住民社群合作知識生產之道：以卑南族Ktratripulr卡大地布部落文史書製作為例〉、林幸福（2023：7-28）〈薪火相傳：編撰部落文史的心路歷程—以Likavung（利嘉）部落為例〉、陸浩銘、黃薇蓁（2021：257-266）〈2018卑南族部落歌謠田野採集：版圖歌bulay nanta Pinuyumayan〉。

擅長將族群歷史、文化在小說呈現的巴代，漢名林二郎（2023：59-84）〈卑南族史「中古時期」幾個事件的演義及其影響分析〉，以文獻細細分析三個歷史事件

的真相始末，如何改變部落之間的關係，嘗試建立荷蘭東印度公司至明鄭期間，臺東平原的部落場景。

卑南族民間文學研究者留意神話傳說於作品、藝術創作之再現，以此辯證口述傳統的當代意義。如：傅鳳琴（2014：363-384）〈變與不變：試探卑南族二兄弟口傳故事之變遷研究〉、賴沛緹（2023：285-316）〈卑南族圖畫書的發展與內容〉。兩篇研究皆關注口傳故事如何以新型態圖畫書出版，故事的命名、口傳情節會因應研究者／編者，在不同出版形式採取不同詮釋，而既使同一作者（編者）在不同年代也有不同的詮釋，如何展現口傳故事的精神，讓口傳故事一代傳一代，是研究者的焦點。林和君（2018：77-112）〈卑南族民間精怪傳說與魔神仔比較研究：以大巴六九部落為中心〉，將臺灣漢人族群稱「魔神仔」，卑南族稱Vuruwa或 Balaz，巴代也曾以此為創作題材，他分析流傳在卑南族的傳說中並沒有明確的型態，應有其特殊性及其文化意義。

「卑南學」中原住民作家文學研究延續關注文學的邊緣發聲，凸顯原住民族自1980年代以來爭取「我是誰」的關懷，展現在國家統治、文化殖民、現代性的多重力道之下，原住民文學如何以主體重構、去殖民、記憶傳承等，作品中也涵蓋原住民族文化混雜的表述。如：董恕明（2014：335-362；2016：101-126）〈在濃與淡之間歷史一呼一吸：當代卑南族作家漢語書寫初探〉、〈原住民觀光意象的型態與反思：以卑南族作家書寫及下賓朗部落族人為例〉、馬翊航（2014：385-412；2016：345-374）〈戰爭、族群記憶與聲音：論《走過：一個台籍原住民老兵的故事》〉、〈我族與他族，故鄉與異鄉：試論林志興《族韻鄉情：檳榔詩稿》〉、林志興（2018：221-248）〈微觀原住民的書寫世界：南王部落pakawyan家族的現象與討論〉。

原住民女性作家的寫作除一般原住民作家特別關注的歷史記憶、文化反思和社會批判等面向，生活日常、生命自我和感情世界等也是其關注焦點，如：排灣族女作家利格拉樂·阿鳩（2016：415-434）〈卑南族女性形象的建構：以長篇小說「白鹿之愛」為例〉，從女性主義的觀點解讀卑南族作家巴代，以部落的視角審視1642年荷蘭人在臺東用兵的「大巴六九事件」（衛瑟林事件）小說，探討幾位卑南族女性主角的性格、族群使命和社會角色，如何呈現傳統卑南族女性的愛情態度。日本學者山本芳美（2016：435-472）〈從傳說和日本公文書資料中所看到的「陳達達和張義春」〉，同樣以巴代的小說《最後的女王》為研究對象，對照日本公文書資料，觀察陳達達在當時的幾個身影，公文記錄與小說創作在某個時空交會，反而更

能具體與生動的呈現歷史事件。她也表示日本在2000年後半，開始公開國立國會圖書館和國立公文書館「亞洲歷史資料中心」的數位化資料，及臺灣原住民研究的基本書籍，讓研究變得更加方便。以一個外部研究者的身分，期能為「卑南學」的發展提供基礎資料，並期許卑南族人繼續努力。

臺灣原住民族文化資產中最少被登錄的文化資產就屬傳統工藝類（東海大學創意暨藝術學院建築研究中心2010），傳統工藝的物件製作與保存的少，相對的製作者與製作方式的記錄都是相當重要的。卑南族的傳統工藝具有相當特色，尤其是織布技藝與男子會所。余明旂、張至善（2016：35-54）〈流動的「界」：以當代卑南族傳統織布技藝傳承現象為例〉、余明旂（2018：163-194）〈卑南族 Pinaski（下賓朗）部落的一位織女〉，兩篇研究首先作者從自身向孫菊花女士學習織布歷程，探討織布技藝的傳承，接續再以生命史書寫方式交融出她對於織布工作的執著態度，其生命歷程對卑南族織布變革及傳承有著很大的意義。鄭丞志、陸俊元（2023：85-132）〈卑南族巴拉冠（*palakuwan*）青年會所建築調查與研究〉，透過現場建築測量繪製建築圖面、攝影紀錄、人物訪談、文獻回顧等，將卑南族巴拉冠（*palakuwan*）青年會所建築，有系統的調查，讓讀者理解傳統建築的智慧與空間形塑的脈絡。即使巴拉冠在不斷地重建下，也依然能體現其文化象徵意義。

在面臨「現代」生活與「傳統」結合，該如何創造一個與卑南族當代生活較適切的意義，是「卑南學」普遍凸顯的研究重點，反映出「學」的研究趨勢與變化，既傳統也前瞻。如：陳映君（2018：335-364）〈天主教在卡大地布部落的本地化〉面臨外來宗教的進入，知本天主堂在部落的文化保存、復振和教育方面，皆有不可抹滅之貢獻與重要性，培育出三位本地神父，天主堂也由族人自發、自力將教堂裝潢設計為原民風格，展現天主教信仰與卑南族文化巧妙相融。陳冠年（2021：199-224）〈與Puyuma的「美」對話當傳統文化遇見當代藝術與社會〉如何將當代藝術與部落相結合，既要保留原有的傳統文化元素，又要再創傳統文化價值，是部落創作者的很大考驗。



圖6 卑南族的男子少年會所
（圖片來源：傅鳳琴攝，2013/12/31）

V. 生活歷程書寫與政策對話

1980年代隨著臺灣本土化運動的興起，原住民族發動了一連串的社會運動，如「正名」、「還我姓氏」、「還我母語」、「還我土地」、「原住民自治」等等。1990年代修憲以後的諸多法政改革，如行政院原住民委員會的成立、各種專屬法律的訂定等等，拓展了原住民「法政經濟」的存在，卻仍有不足。接續2006年原民會推動《部落會議實施要點》、2009年卑南族Mangayaw大獵祭（含猴祭、除喪）登錄為縣級文化資產民俗類別，2016年頒布《原住民族文化資產處理辦法》、2017年《原住民族土地或部落範圍土地劃設辦法》和《促進轉型正義條例》等，但是部落與執政者的矛盾衝突卻從未停歇，如：2007年大獵祭成員因持槍遭到警察拘捕起訴，2010年卡大地布遷葬事件、2017年知本光電案等。這些矛盾衝突常常迅速成為大眾媒體的報導焦點，也迅速成為「學」的研究議題。透過「學」與國家政策、法律對話，呈現部落的觀點與法律、社會價值觀的衝突，如何從國家法令、制度和政策面等，檢視卑南族的現代適應與永續發展之道。如：章俊博（2016：181-220）〈從Papulu事件解構媒體報導狩獵新聞的媒體反思〉、張至善、蔡念儒（2018：365-390）〈當代原住民運動與自然保育的相遇：以卡大地布「守護知本濕地」為例〉、陳政宗（2023：191-224）〈捍衛者之心—從三起卡大地布主權受考驗事件談起〉、林頌恩（2023：225-258）〈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的抗爭行動〉等。

具有法學背景的賴俊兆（2023：259-284）〈當卑南族遇見大法官—從釋字第803號解釋談起〉，討論狩獵文化權釋憲案，釋憲期間卑南族人舉行聲援行動、提出補充意見書、投書媒體、接受專訪等，對於釋憲過程結果產生什麼影響。以上研究者皆認為在政策制定、執行前充分溝通、與誰溝通、溝通手段，往往是政策能夠得到信任與正當化的主要原因，而目前卻對於族人缺少溝通與尊重。古珮琪（2016：127-180）〈民眾需求與官僚代表性：初探卑南族人對公務人員之特質期待〉，即提出族人期待公務人員應具備文化素養、文化認同與多元文化能力。

另，賴俊兆（2016：221-274，2018：305-334）〈「找回教育權」的行動實踐與法律分析：從卑南族花環部落學校談起〉、〈卑南族自辦民族學校芻議〉，討論Pinuyumayan教育政策，從卑南族花環部落學校創建，接續設立臺東縣南王Puyuma花環實驗小學，卑南族教育在政策法令的空間裡開創、展現了更多的實踐可能性，透過這些經驗過程的累積，嘗試探究卑南族自辦民族學校的可能。



圖7、8 普悠瑪部落婦女除草換工團正在收割小米

（圖片來源：傅鳳琴攝，2015/6/19）

除了多面向豐富的發表內容，將自己的研究或是生命中的經歷，去學術化的格式，以第一人稱真實報導在部落發生的田野工作，投入「卑南學」發表行列，是另一種趨勢。如：然木柔 巴高揚（2021：267-296）〈第一線的L3對Pinuyumayan卑南族民族教育的想像與建構〉、黃雅鴻（2021：297-314）〈去臺東田野工作：實踐以民族主體性為本位的非體制內卑南族教育發展〉，2位作者都曾親身從事民族教育工作，研究內容以自身的教育歷程，對照教育政策，研究內容不但是關於民族教育的反思，同時也回應當代的國家語言及教育相關政策。

卑南族在傳統生業分工上，男子以狩獵與守護部落為主，農事則多由婦女經營，卑南婦女為了彼此協助完成農事，因而組成集體勞動隊伍，稱之為「婦女鋤草團」（*miyasaur*）（圖7、8）。對傳統卑南族部落社會而言，「婦女除草換工團」不只是一種每年組成的短期集體勞動隊伍而已，更逐漸形成一種習俗、一種特有的文化層面，在婦女成長的歷程裡扮演了重要的教育功能。2020年然木柔 巴高揚以〈*miyasaur*·再·一起〉獲原住民族文學獎報導文學組第二名。2023年將其田野內容再補充發表〈*miyasaur*·她們說—普悠瑪部落婦女除草換工團的當代記述〉，以普悠瑪部落婦女除草換工團10年復振歷程作為主題，結合自身參與進入部落小米場域的經驗，如燒墾、播種、除疏（除草、疏苗）、收割、入倉等，建構小米田中的普悠瑪部落女性形象，以具文學性的文字，描繪出部落女性那充滿生命力、詩意與獨特語彙的身影（然木柔 巴高揚 2023：165-190）。

可發現好幾位女性研究者（如董恕明、林頌恩、林和君、陳美齡、然木柔 巴高揚等）可謂是「卑南學」的寫手，幾乎在每屆研討會都看到其身影。多位研究者都來自於原住民學院；如2000年，國立東華大學成立「原住民族學院」，國立臺東大學2003年設立南島文化研究所，2023年接續成立原住民教育研究與社會發展中心，其他幾所知名大學也紛紛設立臺灣文學研究所、臺灣史研究所等，直接間接推動「學」的發展，植根於「大學」，教學、研究與傳播融為一體。如發表人：林娜鈴、賴秀珍、陳美齡、賴秀珍、王勁之等，先後在國立臺東大學南島文化研究所進修，也都以自身關懷的議題提出觀察研究。

整體而言，「卑南學」屬非族人書寫有逐年遞減的現象，若扣除積極報導人（發表研究出現三屆以上），逐漸趨近於少數。大多非族人的書寫是以自身原來的研究方向，以歷史上的卑南族為對象，以學術界所謂的「學術研究」發表。如：陳叔偉（2018：47-76）〈生物人類學揭示的卑南族系統所屬與人群互動〉、張至善（2021：163-176）〈卑南族儀式執行者使用的植物〉、山本芳美（2018：249-304）〈卑南族的身體裝飾—手紋和「黑齒」〉，鄭丞志、陸俊元（2023：85-132），傅鳳琴（2014：363-384）。非族人的積極報導人，研究大多聚焦於卑南族「傳統」與「現在」的交會和差異比較，關注後殖民時期文化、知識建構的反思與批判。如林頌恩（2016：309-328；2018：391-430；2023：225-258），王勁之（2014：77-104；2016：73-100），並擔任2021《卑南學資料彙編第四輯》主編。然，不論是卑南族人或非族人，年輕世代的加入，讓「學」的研究繽紛亮麗，從研究發表中，對於文化、知識、產業及教育的回應，在其詮釋的視野中看見當代卑南族的豐富與生生不息。

VI. 結語

「仿學焦慮」知識人的崛起，代表一個原住民尋覓掌握解釋自我歷史文化資源之道的過程（謝世忠2017：57）。從「卑南學」十年的成果可發現，自我研究者以前仆後繼之勢，快速建立自屬的舞臺，從「仿學焦慮」中取回自我族群文化、歷史與社會議題的「發聲權」、「詮釋權」，逐漸「仿學不焦慮」。然而在克服的過程中，「焦慮」的是族群文化的快速流失。也因此「學」不一定僅接受論文形式；也就是說，「學」未必需要嚴格的定義，如學術格式、主題等，文化的保存與詮釋才是最重要的。「仿學焦慮」成為一種動力，一種敦促努力向「學」的力量。

第一屆卑南學學術研討會，在行政院原住民族委員會的支持下，由臺東縣卑南族民族自治事務促進發展協會主辦，國立臺灣史前文化博物館參與合辦，Pinuyumayan 卑南族花環部落學校執行。如今已組一個非政府組織NGO（Non-Governmental Organization）「臺東縣卑南族研究發展學會」來主辦，NGO的成立是一類不屬於任何政府、不由任何國家建立的組織，通常獨立於國家政府。這表示卑南族人積極透過身體的實踐呈現文化知識，代表願為卑南族文化知識默默付出，不論是否為卑南族人，不論年齡，每一篇文字都是作者無可替代的生命體現，珍貴的第一手資料。「學」而無涯，建構永續的知識庫，從「卑南學」的研究成果，看見卑南族的豐富與生生不息。■

附註

- 1 《原住民族文獻》2024年徵稿辭：<https://ihc.cip.gov.tw/ihcfile/Call4PaperNote/20240130110543607.pdf>, 2024年5月20日上線。

引用書目

山本芳美

- 2016 〈從傳說和日本公文書資料中所看到的「陳達達和張義春」〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁435-472。新北：耶魯國際文化。
- 2018 〈卑南族的身體裝飾一手紋和「黑齒」〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁249-304。新北：耶魯國際文化。

巴代

- 2014 《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。臺北：山海文化雜誌。

王勁之

- 2014 〈誰是「卑南族」？：試論 Pinuyumayan 的身分認定〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁77-104。臺北：山海文化雜誌。
- 2016 〈巴布麓卑南人的部落象徵與界限〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁73-100。新北：耶魯國際文化。

王雅萍

- 2014 〈Halavakai：1991年底一個南王卑南族的田野調查報告與筆記〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁219-252。臺北：山海文化雜誌。

古珮琪

- 2016 〈民眾需求與官僚代表性：初探卑南族人對公務人員之特質期待〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁127-180。新北：耶魯國際文化。

伊能嘉矩、粟野傳之丞

2017 《臺灣蕃人事情》。臺北：原住民族委員會。

江郁喬

2018 〈文化復振與創造：以Likavung部落成年禮為例〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁113-134。新北：耶魯國際文化。

余明旂

2018 〈卑南族Pinaski（下賓朗）部落的一位織女〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁163-194。新北：耶魯國際文化。

余明旂、張至善

2016 〈流動的「界」：以當代卑南族傳統織布技藝傳承現象為例〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁35-54。新北：耶魯國際文化。

利格拉樂·阿嫻

2016 〈卑南族女性形象的建構：以長篇小說「白鹿之愛」為例〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁415-434。新北：耶魯國際文化。

宋龍生

1998 《臺灣原住民族史·卑南族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

李台元

2014 〈卑南族的族語書寫和族語活力〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁299-334。臺北：山海文化雜誌。

汪憲宗

2018 〈*Tu ngai za kiyavulraw na trau* 漁人的話〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁39-48。新北：耶魯國際文化。

孟祥瀚

2014 〈東臺灣國家與族群之歷史研究的回顧〉。《東臺灣研究》21：55-74。

東海大學創意暨藝術學院建築研究中心

2010 《臺灣原住民族文化資產基礎文獻調查研究計畫成果報告》。臺中：文建會文化資產總管理處籌備處。

林二郎

2023 〈卑南族史「中古時期」幾個事件的演義及其影響分析〉。刊於《卑南學資料彙編第五輯muketrep 'ami lra卑南學十年一鑑》。林娜鈴編，頁59-84。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

林志興

2018 〈微觀原住民的書寫世界：南王部落pakawyan家族的現象與討論〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁221-248。新北：耶魯國際文化。

2021 〈仿學焦慮？認識原住民新興的學術活動〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族建構我的卑南族》。王勁之編，頁9-14。新北：耶魯國際文化。

林和君

2018 〈卑南族民間精怪傳說與魔神仔比較研究：以大巴六九部落為中心〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁77-112。新北：耶魯國際文化。

2021 〈卑南族巫師的當代跨族群經驗：以建和Kasavakan部落為中心〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁77-112。新北：耶魯國際文化。

2023 〈太麻里大王村（Tjavualji）Rahan與Pulingaw祭儀中的族群特色與身分認同〉。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385-410。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

林幸福

2021 〈卑南族生命禮俗除喪祭與喪葬習俗之探究以利嘉（Likavung）部落為例〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁129-142。新北：耶魯國際文化。

2023 〈薪火相傳：編撰部落文史的心路歷程—以利嘉（利嘉）部落為例〉。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7-28。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

林娜鈴

2014 〈卑南族普悠瑪部落新巫元年的一份田野調查資料〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁109-148。臺北：山海文化雜誌。

林娜維

2016 〈巴布麓部落薪傳少年營：文化復育計畫〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁329-344。新北：耶魯國際文化。

林頌恩

2016 〈當代初鹿部落青年對 kituvangsar 的記憶及認同〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁309-328。新北：耶魯國際文化。

2018 〈從去殖民角度看博物館與原住民社群合作知識生產之道：以卑南族Ktratripul卡大地布部落文史書製作為例〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁391-430。新北：耶魯國際文化。

2023 〈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。

姜祝山、孫民英、林娜鈴

2016 《臺東南王社區發展史》。臺東：臺東縣臺南市南王社區發展協會。

洪敏麟

1972 《臺灣省通志，卷八同胄志，魯凱族排灣族卑南族篇》。臺中：臺灣省文獻委員會。

洪淳嵐

2018 〈建和部落（Kasavakan）鞦韆季的由來〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁19-38。新北：耶魯國際文化。

洪嘉謙

2023 〈從祭屋出發—儀式與名字建構下的親族系譜網〉。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29-58。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

孫大川

2000 《夾縫中的族群建構》。臺北：聯合文學出版社。

2014 〈學，效也「卑南學」的根源及其展開〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁1-10。臺北：山海文化雜誌。

孫秀玉

2023 〈初鹿卑南語連謂結構之研究Serial Verb Construction in Mulivelivik Pinuyumayan〉。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335-410。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

馬翊航

2014 〈戰爭、族群記憶與聲音：論《走過：一個台籍原住民老兵的故事》〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁385-412。臺北：山海文化雜誌。

2016 〈我族與他族，故鄉與異鄉：試論林志興《族韻鄉情：檳榔詩稿》〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁345-374。新北：耶魯國際文化。

張至善

2021 〈卑南族儀式執行者使用的植物〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁163-176。新北：耶魯國際文化。

張至善、蔡念儒

2018 〈當代原住民運動與自然保育的相遇：以卡大地布「守護知本濕地」為例〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁365-390。新北：耶魯國際文化。

張詩怡

2023 〈淺談卑南族大獵祭的狩獵文化意義——大獵祭為什麼獵kulabaw〉。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411-442。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

章俊博

2016 〈從 Papulu 事件解構媒體報導狩獵新聞的媒體反思〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁181-220。新北：耶魯國際文化。

陳文德

2001 《臺東縣史，卑南族篇》。臺東：臺東縣政府。

2014 〈名制與社會生活——卑南人的例子〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁27-62。臺北：山海文化雜誌。

陳叔倬

2018 〈生物人類學揭示的卑南族系統所屬與人群互動〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁47-76。新北：耶魯國際文化。

陳冠年

2021 〈與Puyuma的「美」對話當傳統文化遇見當代藝術與社會〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁199-224。新北：耶魯國際文化。

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。

陳映君

- 2018 〈天主教在卡大地布部落的本地化〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁335-364。新北：耶魯國際文化。

陳昱君

- 2021 〈*a lralrak i tu ciyosinbo dra maidraidrangan*子女是父母的成績單〉、〈*tu turu kan mulri babay*外婆的叮嚀〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁75-80。新北：耶魯國際文化。

陳美齡

- 2014 〈卑南族 Puyuma (南王) 部落喪葬文化的變遷與適應〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁193-218。臺北：山海文化雜誌。
- 2016 〈疾病行為的文化詮釋：兩個卑南族詢巫過程之田野資料分析〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁55-72。新北：耶魯國際文化。
- 2021 〈*bini*，一個宇宙觀的建立過程：從神話傳說到當代社會〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁143-162。新北：耶魯國際文化。
- 2023 〈Puyuma部落巫師祖的安座紀錄〉。刊於《卑南學資料彙編第五輯muketrep 'ami lra卑南學十年一鑑》。林娜鈴編，頁443-463。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

陳章協

- 2018 〈消逝中的卑南語〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁49-58。新北：耶魯國際文化。

陳登財

- 2021 〈消失的卑南語輔音：以初鹿社為例〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁15-48。新北：耶魯國際文化。

陸浩宇

- 2023 〈討論當代部落成員身分的構成與意義—以普悠瑪「越級者」的生命歷程為例〉。刊於《卑南學資料彙編第五輯muketrep 'ami lra卑南學十年一鑑》。林娜鈴編，頁133-164。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

陸浩銘、黃薇蕤

- 2021 〈2018卑南族部落歌謠田野採集：版圖歌*bulay nanta Pinuyumayan*〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁257-266。新北：耶魯國際文化。

傅鳳琴

- 2014 〈變與不變：試探卑南族二兄弟口傳故事之變遷研究〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁363-384。臺北：山海文化雜誌。

然木柔 巴高揚

- 2021 〈第一線的L3對Pinuyumayan卑南族民族教育的想像與建構〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁267-296。新北：耶魯國際文化。
- 2023 〈*miyasaur*，她們說—普悠瑪部落婦女除草換工團的當代記述〉。刊於《卑南學資料彙編第五輯muketrep 'ami lra卑南學十年一鑑》。林娜鈴編，頁165-190。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

黃季平

- 2014 〈卑南語文字化的執筆者〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁281-298。臺北：山海文化雜誌。

黃雅鴻

- 2021 〈去臺東田野工作：實踐以民族主體性為本位的非體制內卑南族教育發展〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁297-314。新北：耶魯國際文化。

黃應貴

- 2003 〈專題導論：人類學研究的歷史化〉。《臺大文史哲學報》59：1-10。

董恕明

- 2014 〈在濃與淡之間歷史一呼一吸：當代卑南族作家漢語書寫初探〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁335-362。臺北：山海文化雜誌。
- 2016 〈原住民觀光意象的型態與反思：以卑南族作家書寫及下賓朗部落族人為例〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁101-126。新北：耶魯國際文化。

衛惠林

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

鄭予文、鄭浩祥

- 2016 〈Puyuma陸稻早於小米假說〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁15-34。新北：耶魯國際文化。

鄭玉妹

- 2018 〈Puyuma部落婦女除草完工祭〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁3-18。新北：耶魯國際文化。

鄭玉嬌

- 2021 〈sareedran tu ngai kan nanalri思念母親的話〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁69-74。新北：耶魯國際文化。

鄭丞志、陸俊元

- 2023 〈卑南族巴拉冠（palakuwan）青年會所建築調查與研究〉。刊於《卑南學資料彙編第五輯muketrep 'ami lra卑南學十年一鑑》。林娜鈴編，頁85-132。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

鄭浩祥、林頌恩

- 2014 〈普悠瑪少年會所制度的轉折與變化影響〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁253-280。新北：耶魯國際文化。
- 2016 〈Puyuma 少年會所建築的教育理念與實踐體現〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁275-308。新北：耶魯國際文化。

賴沛緹

- 2023 〈卑南族圖畫書的發展與內容〉。刊於《卑南學資料彙編第五輯muketrep 'ami lra卑南學十年一鑑》。林娜鈴編，頁285-316。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

賴秀珍Senayan

- 2014 〈卑南族 Likavung（利嘉）部落的小米種作〉。刊於《卑南學資料彙編第一輯回顧與凝瞻》。林志興、巴代編，頁149-192。臺北：山海文化雜誌。

- 2021 〈重返祖先發祥地Ruvuwa'an〉。刊於《卑南學資料彙編第四輯換個姿勢再來一次！解構你的卑南族 建構我的卑南族》。王勁之編，頁111-128。新北：耶魯國際文化。

賴俊兆

- 2016 〈「找回教育權」的行動實踐與法律分析：從卑南族花環部落學校談起〉。刊於《卑南學資料彙編第二輯碰撞與對話：關於『卑南族』的想像與部落現實際遇》。巴代編，頁221-274。新北：耶魯國際文化。
- 2018 〈卑南族自辦民族學校芻議〉。刊於《卑南學資料彙編第三輯言說與記述：卑南族研究的多音聲軌》。巴代編，頁305-334。新北：耶魯國際文化。
- 2023 〈當卑南族遇見大法官—從釋字第803號解釋談起〉。刊於《卑南學資料彙編第五輯 *muketrep 'ami lra* 卑南學十年一鑑》。林娜鈴編，頁259-284。臺東：臺東縣卑南族研究發展學會。

謝世忠

- 2017 《後認同的污名的喜淚時代：臺灣原住民前後臺三十年1987-2017》。臺北：玉山社。

語言自覺意識下的自我研究： 排灣口傳敘事文學的幾點觀察

童信智 Pukiringan Palivuljung

國立中正大學台灣文學與創意應用研究所暨通識教育中心助理教授

I. 前言

有關排灣族口傳敘事文學的研究，筆者曾於2015、2017年先後發表期刊專文〈排灣口傳敘事文學研究史及評析〉及專書《Paiwan（排灣）祖源及遷徙口傳敘事文學之研究》，初步討論1900~2010年間排灣族口傳敘事文學採集與研究之歷程。本文的探究則是在前述基礎上，進一步納入2010迄今的研究成果，並由語言自覺意識角度切入重新解讀相關文獻，提出新的觀察與論點。

日治時期的伊能嘉矩、小林保祥、宮原敦等人可謂是排灣族口傳敘事文學研究之開拓者。然而，口傳敘事的採錄是研究的基石，因此日治時期的研究者大多也兼具採錄者角色。在此時期的計畫性採集下，記載的敘事文本至少達400則以上（童信智 2017：28-32），不僅成果豐碩，也為往後的研究者預留珍貴的素材。這個階段的研究特點，主要是將口傳敘事與田野實證結合，強調歷史性、文化情境的觀點，以及結合物質文化進行探究，為當時口傳敘事研究揭開新頁（童信智 2017：18）。1960年代起，以中央研究院為主要的研究者，如許世珍、李亦園、任先民、吳燕和等人，基本上是在前期的研究基礎下，近一步關注民族起源論的探討，也運用比較研究法、文化功能論等作為研究視角。不過，此階段的採錄成果較不多，相對日治時期而言有明顯差距。1990年代以後相關研究者如胡台麗、許功明、許美智、林衍秀、鹿憶鹿、李福清、金榮華、浦忠成、潘立夫等人，雖有陸續採集敘事文本，但數量上仍遠不及日治時期的成果。研究方面，則朝向新「主題」發展，如：元老經語、古調傳說、魔眼人、王族家系傳說等。值得一提的是，胡台麗針對1920年代以

來關於 *milimilingan*、*tjaucikel* 兩詞彙論述，進一步定義為：虛構敘事、真實敘事。而此論點，引起日後本族研究者相當程度的迴響與對話，甚至啟發本族研究者相繼投入口傳敘事研究的行列（童信智 2017：17）。

邁入 21 世紀研究成果相繼提出，這些具有排灣族身分的成員包含（按姓名筆畫排序）：伊誕・巴瓦瓦隆（*etan pavavalung*）、巫化・巴阿立佑司（*wuhua paqaliyus*）、呂秋琴、呂美琴（*Karui paljngau*）、拉夫琅斯・卡拉雲漾（*ljavuras kadrangian*）、周明傑、高玉枝（*ljigiyan pavavaljung*）、高金豪（*kui tjuzingla*）、陳孟君（*tjinuay ljivangerau*）、張劭謙（*ljavakaw tjarulivak*）、曾基瑋、曾有欽（*pukiringan ubalat*）、童春發（*masegeseg z. gadu*）、童信智（*pukiringan palivuljung*）、楊美蓮等人。排灣研究者身份背景、年齡世代、所屬部落有所不同，展現排灣族多元組成的特色。關注研究議題方面，除延續前期族外研究者主題，亦有創新主題出現，如「程式化敘事」¹。

然而，不管是延續還是創新，排灣族研究者除有來自學院學術訓練之基礎外，在研究中均能掌握族語文化優勢，提出本族觀點、詮釋、反思等。這項原因或許受 1980 年代中期以來原住民語言自覺意識的影響，或與排灣族部落主體意識崛起有關，也可能受無形文化資產保存政策的推波助瀾，無論如何皆值得我們更細緻的觀察與討論。是以，本文將從族語自覺意識為視角進行觀察，探討面向聚焦以下幾點：1. 以族語文化詞彙作為詮釋根基要突顯什麼議題？又文化詞彙界說朝向多元發展下，語言自覺意識發展呈現何種面貌？2. 族語文本是透過哪些分析路徑來還原祖先寓意？語言自覺意識上，又具備哪些面向的認知？3. 排灣語有區域上的使用差異，以各區的族語詮釋所在地的口傳敘事，具有哪些獨特性？對學術界而言有何意義？4. 從族語的原始思維定義排灣的口傳敘事文學的文類，呈現出何種面貌？5. 當前族語傳承與保存意識高漲之際，在搶救與傳承的因應做法上有哪些層面？等等。

II. 以族語文化詞彙作為詮釋根基

由於排灣族並無發展所謂字母「文字」書寫，因而口傳敘事文學皆需經由口語轉譯為文字（如：英文、片假名、羅馬字拼音、漢字）後，始能進行文本研究。由文獻中理解到，1880-1990 年間的文本主要以日語、華語為主，研究者分析的文本

也以此為大宗。換言之，以譯文作為排灣口傳敘事研究持續很長一段時間，雖然有少數如小川尚義、淺井惠倫（1935）《原語による臺灣高砂族傳說集》、Hans Egli（1989）的 *Mirimiringan: Mythen und Märchen der Paiwan* 兩本故事集有使用羅馬字拼音文字（圖1）。不過，能以排灣族語解讀、詮釋的族外研究者相當稀缺，大多僅能透過單詞初步討論（如表1）。不過仍有錯解的情況出現，比如 Erika Kaneko（1990：340）指出 Hans Egli 在其著作中，將 *shinju* 一詞誤解成日文的 *shinchu*（黃銅），因而在其註釋中寫成 *perlentopf*（黃銅／銅盤），進而提及在排灣語應說成 *vulawan*。

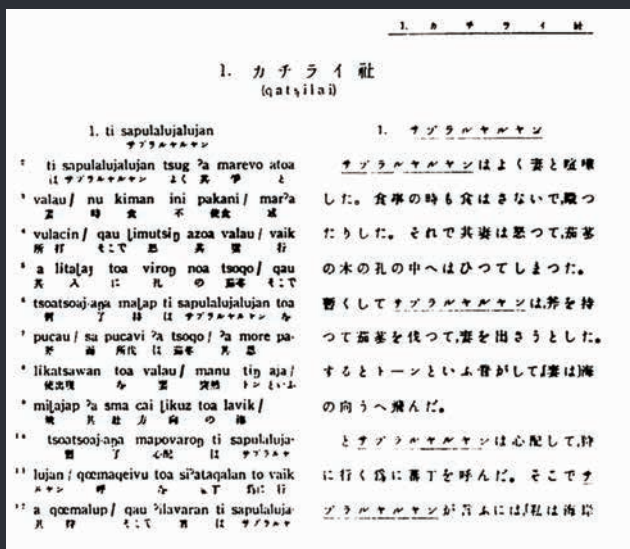


圖1 《原語による臺灣高砂族傳說集》部分截圖
（圖片來源：小川尚義、淺井惠倫 1935：141）



圖2 *Mirimiringan: Mythen und Märchen der Paiwan*
封面（圖片來源：童信智攝，2024/4/5）

表1 1920-1990排灣口傳敘事文學界說之討論

時間	研究者	界說詞彙	定義說明
1920	小島由道等	<i>milimilingan</i>	1. 太古的事蹟：如祖先起源說、洪水說、造人說、造物說等。 2. 靈異神奇之事。 3. 靈怪的神人。
1921	小林保祥	<i>mirimiringan</i>	1. 包括神話、傳說、民間故事。 2. 難以理解之事，不可思議之事。
1941	帝國學士院	<i>mili-milir-an</i>	指神話、或神話中的寶物。
		<i>caotsəkəl</i>	口碑傳說。
1956	佐藤文一	<i>milimilingan</i>	韻文體的吟誦敘事歌。
1989	Hans Egli	<i>mirimiringan</i>	久遠之事，無法查證，但仍相信是真實的。
		<i>tjautsiker</i>	較新的事情，這些內容仍然可以被查證。

(資料來源：童信智 2017：17)

邁入21世紀後，在口傳敘事界說的「單詞」上，討論朝向多元發展。首先是延續1990年代許功明（1991：141）、吳燕和（1993：90）、胡台麗（1999：187-188）有關*milimilingan*、*tjaucikel*兩詞彙之論述。如下表2所示，排灣本族研究者高金豪（2001：20，2004：2，2010：31）、曾基璋（2006：104）、陳孟君（2010：115）、拉夫琅斯·卡拉雲漾（2010：51）、楊美蓮（2010：40）、童信智（2017：21）、呂美琴（2019：77）等人均在不同時間提出本族觀點。

表2 公元2000年迄今排灣口傳敘事文學定義之討論

時間	研究者	界說詞彙	定義說明
2001	高金豪	<i>milimilingan</i>	是口語文學、口語藝術，並以情節為講述重點，也是展演聲音的敘事。
2004	高金豪	<i>milimilingan</i>	具有人物、情節及固定敘事模式。
		<i>tjautsikel</i>	是一種語言形式-包含日常生活、歷史意義、別人經驗談、文化經驗。
2006	曾基璋	<i>milimilingan</i>	非現實時空之故事。
		<i>milingan</i>	現實時空，有關部落歷史、軼事等故事。
		<i>tjautsikel</i>	真實歷史敘事。
2010	高金豪	<i>tjaucikel</i>	將從不同身份背景的傳述者聽到的內容（ <i>kinijtjaucikel</i> ），加上自身的經歷感受（ <i>siniljavakan</i> ）重新以自己的立場表述出來（ <i>tjemaucikel</i> ）。

時間	研究者	界說詞彙	定義說明
2010	陳孟君	<i>milimilingan</i>	<i>milimilingan</i> 可指距今遙遠，時空背景無法指認，內涵涉及教育寓意。 <i>tjaucikel</i> 則可稱具有被相信的特性。不過，因區域差異， <i>milimilingan</i> 更可能是跨文類的概念。
		<i>tjaucikel</i>	
2010	拉夫琅斯·卡拉雲漾	<i>milimilingan</i> <i>katatjaucikel</i>	1. <i>milimilingan</i> 指神話； <i>tjaucikel</i> 指有人文背景的敘述。 2. 可將兩者合併為神話史詩，可分為：吟唱型（淒美、悲情、哀怨之故事，以女性為主）； <i>si san kai</i> 口述型（神話傳說、英雄傳記、歷史性內容，無性別之分）。
2010	楊美蓮	<i>milimilingan</i>	<i>milimilingan</i> 為歷史久遠的故事； <i>milingan</i> 是有人物與過程的故事； <i>tjautsikel</i> 則是解釋一件事物。總的來看，三詞皆為一種歷史敘事、也為集體記憶之形塑。
		<i>milingan</i>	
		<i>tjautsikel</i>	
2017	童信智	<i>milimilingan</i>	<i>milimilingan</i> 與 <i>tjaucikel</i> 兩詞受講者與聽者主觀意識（如歷史情感、生活經驗、文化意識、語言能力）影響，於一則故事中出現時而同時或單獨存在的現象。
		<i>tjaucikel</i>	
2019	呂美琴	<i>milimilingan</i>	很久以前的事情。
		<i>tjaucikel</i>	近期發生的事情，是族人真實的經驗。

（資料來源：作者製表）

根據上表來看，不同世代的排灣族研究者，對於族語及文化意義皆有一定程度的掌握能力，並且適時回應學術界「真、假」二元說。譬如，從實際田野經驗或族語訪談過程中體悟到，學界對於排灣族文類的界說有其局限性，因此認為隨著區域的不同解讀上仍有差異（陳孟君 2010：103、115）。或者認為在講者與聽者之間，各自有主觀認定上的差異，因此所謂的「真實」並不僅限於*tjaucikel*（童信智 2017：21）。再者，有研究者從語言形式，提出*milimilingan*強調展演形式、*tjaucikel*則是日常生活經驗為主，或有研究者以語言特性將*milimilingan*與*tjaucikel*整併為一個文類，提出吟唱、口說兩類型，以及兩性參與的差異（拉夫琅斯·卡拉雲漾 2010：51）。所謂吟唱型可對應的文化詞彙為*si san senai*；口說型則為*si san kai*，換言之，這是以族語思考概念所提出的觀點。比較特殊的是，有研究者回到語詞的字根進行討論，進而提出*milingan*一詞（曾基璋 2006：104），這是有別於其他本族研究者關注的詞彙。再者，亦有研究者將*milimilingan*、*milingan*、*tjautsikel*三詞一併稱為排灣人的歷史敘事，認為是集體記憶之形塑。根據排灣語的文化詞彙，所謂歷史敘事在排灣語中有*vine'eve'an*、*sineljavakan*兩詞，不過也有以*santjaucikel*、*semanmilingan*兩詞稱呼之。也就是說，從族

語的角度出發，可以將原本就存在於排灣社會的共同認知、文化要素顯明出來。

從上述的討論，可以得知排灣族研究者在將近20年的研究歷程中，不斷藉由語言挖掘出排灣口傳敘事文類的本族觀點，顯見族語的深層意義，已成為本族研究者進入文本分析前極為重視的層面，而這也反映出本族研究者在語言自覺意識上逐漸朝向更細緻的發展。

III. 族語文本分析還原祖先寓意

由文獻可知，大多數口傳文學敘事的文本都歷經轉譯的過程，譬如，日治採錄為族語轉日語，民國時期則是日語轉華語，而近期本族採錄則由族語轉族語文字化、族語轉華語。然而，受限於譯文詞語的表達形式，往往無法還原語意，也無法符合早期部落社會背景及語言當下之生態（拉夫琅斯·卡拉雲漾 2010：25），因此有幾位族語造詣能力較佳的研究者，在單詞自我詮釋發展之際，另外進行了整篇族語文本的分析。首先，童春發（2005）〈解析排灣族神話故事「*ti sa puljaljuyaljuyan*」的語言特徵與社會文化意義〉一文，是首度將小川尚義、淺井惠倫於《原語による臺灣高砂族傳說集》中之族語記音文本作為分析素材（圖3）。

意譯	中譯
ti sa-puljaljuyaljuyan cug a ravac kikarivuan 名叫 puljaljuyaljuyan 會 常 吵架	名叫 puljaljuyaljuyan 的人經常與妻子吵架，吃飯時不供給食物還打她。妻
tua valjau. Nu keman inika pakanan veljatjen, 與 妻子 吃飯時 不給 食物 還打她	子就此生了氣，那妻子就進筊茅樹的洞裡躲藏。過了一些日子，
au limuceng azua valjau vaika ljetjaladj tua 妻子 就 生氣 那 妻子 去 進了筊	puljaljuyaljuyan 的人為使妻子樹洞出
cuqu, au cuacuayanga malap ti sa-puljaljuyaljuyan 茅樹裡過了一些日子拿了叫 puljaljuyaljuyan 的人	來，就拿了斧頭。Puljaljuyaljuyan 就
tua pucau sa pucavi a cuqu a muri paljekacauan 斧頭 就砍 筊茅樹 為使 出來	用斧頭砍筊茅樹，結果“teng”一聲妻子
tua valjau, manu teng aya minlayap a sema likuz 妻子 結果 “teng”一聲 飛向 後方	飛向海的後方。
tua liayek. 海的	

圖3 *ti sa puljaljuyaljuyan*族語文本（部分節錄）
（圖片來源：童春發 2005：149）

透過語言情境的分析，理出排灣族時間、空間的重要觀念。另外，也從語言特色（如聲音）、語言象徵符號、親子對話（關懷語言、乞求語言等）等內涵，解析排灣人的家庭關係、夫妻關係、人與自然關係等等意涵。

其次，由田野調查現場可以發現，口傳敘事文學的進行具有吟唱的形式，而當口語文本轉譯為文字文本時，頓時喪失原本富饒的韻味。有鑑於此，排灣族研究者便藉由族語詞句的韻律提出本族的詮釋。以拉夫琅斯·卡拉雲漾（2010：35）《大武山宇宙的詩與頌》一書中的〈Kuljiljiljily與Muakakay兄妹情戀故事〉為例，便是以哭頌吟詠來表達，傳統上由女性吟唱，所以文辭表現與其他口傳敘事有所不同，如每段詞尾中出現之*aya*就有感嘆意味，節錄如下：

（排灣族語）

yizua aya tua zua lja Kazangiljan; yi zua yi Drakavyizua za tysa Kuljiljiljily katy Muakakay a mare kaka ; kavaluwaluljan nua vetjek nua sikataqaljan vavayan tu vavayan ; ty Uakakay aya. maligu tu vavayan aya. kavaluwaluljan nua sudjusudju nua sipamavi nua vetjek nua sikataqaljan aya ; tia Kuljiljiljily katy Muakakay aya.

（華語譯文）

有戶名嘎查雲浪的家族，是屬靈界禁域的家屋，家中住者一對兄妹，哥哥名叫古利力利力，妹妹叫慕阿嘎嘎蓋，是親族們和部落人所愛慕追求的對象。據說慕阿嘎嘎蓋是女人中的女人，她做為女人的優雅身段傳遍各方，兄妹倆是眾異性戀慕者和親族及部落所希望匹配的對象，古利力利力和慕阿嘎嘎蓋是如此這般的形象。

類似情況，也可由歌謠研究中看出來，譬如曾有欽（2020：207）〈再寫排灣族口傳詩歌〉一文指出，在〈*curisi*〉這首歌中，「*curisi*」為無意義之虛詞，但卻以此為襯詞，以增加韻律感。另外，本首詩歌中，也運用隱喻性極高之古語，如 *likulavan*（雲豹）隱喻為勇士；*tuqusengl*（黑色）隱喻黑熊或山豬，因神聖動物不能直呼其名；*kalazuazung*（皇蛾）隱喻英勇象徵。

（排灣族語）

curisi qai malulai ten curisi

curisi tara kitutalavi tura kina likulavan curisi

curisi nuremaqusalán aken na marururur i tilu curisi

curisi nusecevenge tuqusengl pasulaken nasemirip curisi

curisi numalivaka mulitan kalazuazung i elet curisi

（華語譯文）

出利兮我們走過出利兮！

出利兮我們來標榜誰是雲豹！出利兮

出利兮假如到曠野，堆滿在切肉盤！出利兮

出利兮遇到黑熊，不甘心背向它！出利兮

出利兮王族駕崩，一隻蝴蝶在路途！出利兮

從文獻中可知，在排灣族口傳詩歌文學的本族研究者中，如楊美蓮（2010）〈排灣族的敘事方式-以泰武鄉歌謠為例〉，以及巫化・巴阿立佑司（2010）〈神靈之路：排灣人祭儀經語（*kai*）之研究〉、周明傑（2013）〈傳統與遞變：排灣族的歌樂系統研究〉，幾乎大多以族語詞義及相關文化意涵作為分析路徑。畢竟口傳敘事文學的基本元素是語言，從單詞到句型，從句型再到全文，由語音、語詞、語意、文化等多軌構築的文學型態，仍須回到「祖」語的脈絡中，才能理解祖先的明白。上述的發展脈絡，可以理解到本族研究者的語言自覺意識，已具備點（詞彙）、線（文句）、面（全文）的認知，這是後續演進的重要基礎。

IV. 從語別差異強調部落「在地」觀點

筆者在《Paiwan（排灣）祖源及遷徙口傳敘事文學》一書中提出排灣族是多元起源說組成的民族，根據耆老口述、田野資料及文獻紀錄，大致可以分成石生說、竹生說、竹石生說、太陽卵生說、蛇生說、壺生說、人類再生說等七大類（童信智 2017：183），其對應之分布幾乎涵蓋南北大武山脈及流域（如圖4）。

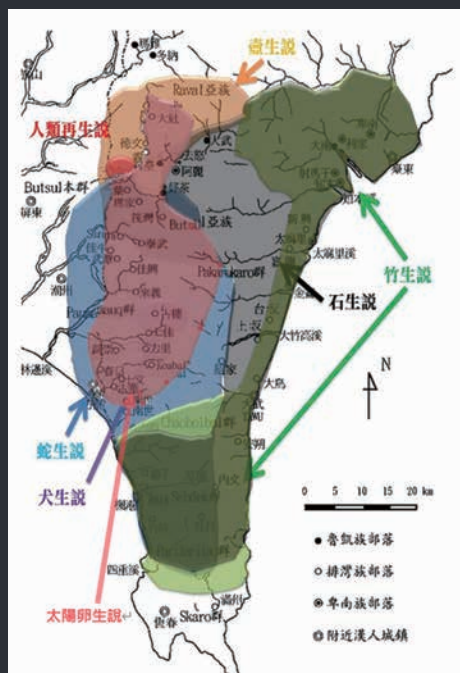


圖4 排灣族多元起源說及其分佈
(圖片來源：童信智 2017：85)

另外，鄭仲樺（2016：88）根據語言學調查研究，認為倘若將語言學和人類學的特徵因素結合起來，大致可將排灣族分為「大母母山文化圈」、「北大武山文化圈」、「南大武山文化圈」、「大漢山文化圈」、「麻里巴文化圈」、「女乃山文化圈」、「瑯橋十八社文化圈」，以及「卑南文化圈」等八大生活圈。由上述多項學科的研究，皆可發現排灣族具有鮮明的區域意識，呈現多元發展狀態，這或許跟王族勢力有些許關聯（童信智 2017：200）。若回到研究本質上來看，則是跟研究者語言自覺敏感度有關係。譬如，呂秋琴〈金崙溪流域排灣族神話與傳說故事採集之研究〉一文提到：

目前全台灣在風行母語復振的當下，對於原住民語言使用的區域分別未能區分，不同族群的語言有其地方的特殊性，例如，東排灣母語說枕頭—sangel，但屏東南排灣sangel是椅子。在振興母語的過程中，相同族群的用語是需要區別。（呂秋琴 2012：5）

東排灣進入臺東融合了不同族群：如阿美、卑南、布農族等群體，在融合不同族群文化後，相信東排灣神話與傳說故事的特色將有別於其他排灣族。除了發展在地的文化特色，成為當地學生對於自我族群文化的認識，從現場所採集到的文化樣本，將更為貼近其生活場域，增強孩童對自我及族群的認同。（呂秋琴 2012：6）

上述之例顯示出排灣語別的區域差異，對於在地觀點而言，有著相當的影響性。這樣的研究成果，也反映在單一主題的議題上，如陳孟君（2010：17）受指出：「胡萬川認為，研究者可以從一個故事或歌謠的流傳變異情形，探討各地民俗、語言甚且民族特質和該故事或歌謠相互呼應的情形」。是以，在其研究中便聚焦異文的分析比較，其目的除了要看出故事的變異特質外，更重要的是要能突顯此異文與當地風土人文的密切關係。譬如，在其研究中提到，*palji*傳說是一個相當能反應地方色彩的文類。如在北排灣Rava群稱為*pu palji*，並將*satjair*奇人傳說部分情節揉合於敘事中。在Vucul群稱為*ma pu palji*，指眼睛具有殺傷力，轉變為精神異常、癲狂之意。在中排灣稱為*palji*，主角大多被周邊族群殺害，進而突顯內聚情感與認同的重要。南排灣也稱*palji*，但主角卻是毀譽參半的情況。至於，在東排灣雖也稱*palji*，大多著重個人神力的描摹，如強調家業興旺或是抵禦異族、使部落強盛的武器等，皆與具有*palji*異能有關（陳孟君 2010：78-79）。

另一篇單一主題的研究，如張劭謙（2022）〈英雄還是勇士？泰武鄉萬安村的排灣族勇士傳說〉中，也藉由族語意涵分析，突顯研究者身處的萬安部落「在地」觀點，強調特殊性：

從萬安村勇士族語的意涵可以知道，勇敢是勇士最核心的特質；在主流英雄中，勇敢亦是在挺身保護他人之時，不可或缺的性格特質；排灣族之英雄亦具勇氣、勇猛、智勇、英勇的特質，並會保護部落。而萬安村勇士至少擁有勇敢與保護他人這兩種特性能獲得英雄受眾青睞。（張劭謙 2022：102）

由下表3由研究者所彙整之比較中可以得知，萬安部落在勇士一詞的語法含意，確實與整體排灣族（含不同區域）有著不少差異。不過，筆者認為，有關排灣族稱呼較為粗略，若能指出區域性用語，再與萬安部落比較，則更能突顯特殊性。

表3 「勇士」詞彙的區域用語比較

	排灣族	萬安村
勇士 稱呼	勇士稱呼有 <i>rakac</i> （北排灣族語）、 <i>akatse</i> 、 <i>rarakacan</i> 、 <i>rharhakatsan</i> （獵頭英雄）、 <i>tsinu-nan</i> （打獵英雄）、 <i>akajan</i> 或 <i>tsinunan</i>	<i>rakac</i> 、 <i>ma-acuvucuvung</i> 、 <i>makayakaya</i> ；其他勇士族語： <i>ramu</i> （勇敢的人，不常用的說法）、 <i>makayakaya</i> （通俗說法）、 <i>rakacan</i> （像是勇士，或像誰一樣非常勇猛）

（資料來源：張劭謙 2022：101）

相關的研究，在歌謠敘事研究中也一覽。譬如，周明傑（2022：40）的研究就提到流傳於南部排灣族大龜文群（*tja'uvu'uvuly*群）、射不力群（*sapediq*群）的求婚歌，便是以每句開頭的「*enelja*」虛詞為其特徵（如圖5）。因此，「*enelja*」既是歌謠的名稱，也是歌謠的歌唱形式，是說話，也是歌唱。其骨幹音之特殊性也體現在「以*e-ne-lja*開頭」、「即興二句詩」、「領唱和唱式歌唱」、「即興表達」、「對唱形式」、「副歌」等方面，具有區域性的特色。

經由上述研究不難發現，強調區域性或在地性研究的重要性，不僅可以豐富對排灣口傳敘事文學的知識認識，更能認識同一詞彙在不同地方使用時有其變異，在採集、保存、比較研究時更可以豐富文化內涵。另外，值得一提的是，受到族群意識及語言文化復振的感召，已興起更多族人加入研究行列，添補學術界未及也無力



圖5 牡丹鄉〈*si isudjusudju*求婚歌〉部分曲譜

（圖片來源：周明傑 2022：41）

顧及之地方與角落，而在本族研究者「量（人數）」的增加下，展現了新的豐碩成果。姑且不論其研究成果成熟與否，都呈現了在地開花之景象。

V. 族語思維突顯既有文學類別

排灣族口傳敘事文學的類別從日治時期以來，都在西方神話學、民間文學理論架構進行分析與討論。原住民研究者在經歷學院的培育之後，²也同樣運用西方知識詮釋各自部落口傳敘事文學。會有如此的情況，筆者認為一方面與「譯文」文本有相當程度的關聯，另一方面則是歷來的研究者（含族內／族外）中，能精通排灣語及文化底蘊深厚者屈指可數。畢竟，排灣語在歷史發展中曾遭受禁說、禁用、禁傳等過程。然而，近20年來排灣族人在族語書面文字化的推展下，存留在耆老腦海中文學寶藏，也透過田野採錄、彙整、分析等努力，逐漸展現在世人眼前，而其中最值得關注的即是拉夫琅斯·卡拉雲漾，在其著作《大武山宇宙的詩與頌》一書（如圖6）提及排灣族自古就有一套獨有且自成一格的口傳敘事文學內涵，它不僅是連結人與人、人與靈、人與神之間溝通的媒介，也觸及到vuvu的話、vuvu的故事、vuvu的思維、vuvu的過去（拉夫琅斯·卡拉雲漾 2010：6）。經由整理，一共可區分為：神話史詩（*milingan kata tjaucikel*）、童詩（*senay na kakedrian*）、情詩（*sy pagagaljugalju a parutavak*）、哭詠吟（*ljayuz/uiljasy/puljia/iyluljaljay*）、勇者的詩章（*na rakac/rarakacan a parutavak*）、部落頌（*paketu*）、獵者的詩篇（*seman qimang na djujlam/cinunan*）、部落民謠詩篇（*sy cuayan a parutavak*）、祭祖靈

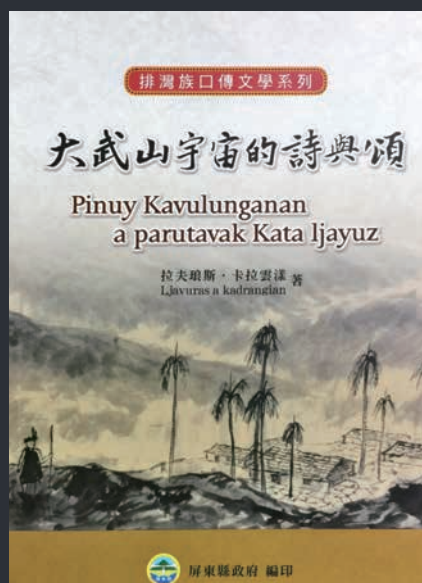


圖6 《大武山宇宙的詩與頌》封面
（圖片來源：屏東縣政府網頁，<https://www.pthg.gov.tw/planibp/cp.aspx?n=70E2DB79A5B5C8B9&s=B91BA6AB864D892B>，2024年4月5日上線）

頌（*sika ljeveljeveq a iyaqu*）、家號記誦串連文學（*sy susuan kina ljaimaiman*）、亡者祭文（*cangit/tangic*）、頌經禱文（*lada/semaqaljay*）等十二大文類。

值得關注的是，從族語詞彙來看，上述皆為固有文類的文化詞彙，而不是為了對應華語的新創新。換言之，這是早已存在排灣社會的文學型態，在部落中早有耳聞（陳枝烈2010：2）非作者個人創建。如此來看，所有文類並非由 *milmilingan* 與 *tjaucikel* 分出，因各自獨立類別有其必要性，無法納入 *milmilingan* 與 *tjaucikel* 的次分類中。比如拉夫琅斯·卡拉雲漾（2010：12-18）提到：神話史詩（*milingan kata tjaucikel*）為淒美、悲情、哀怨的故事；童詩（*senay na kakedrian*）主要為排灣語言的法則；情詩（*sy pagagaljugalju a parutavak*）為男女情話對唱；哭詠吟（*ljayuz/uiljasy/puljia/iyuljaljay*）是婚禮吟誦；勇者的詩章（*na rakac/rarakacan a parutavak*）是報戰功頌詞；部落頌（*paketu*）是頌榮部落精神與事蹟；獵者的詩篇（*seman qimang na djuljam/cinunan*）是頌讚獵人詩歌；部落民謠詩篇（*sy cuayan a parutavak*）則是部落古謠；祭祖靈頌（*sika ljeveljeveq a iyaqu*）是祭儀的祈禱頌文；家號記誦串連文學（*sy susuan kina ljaimaiman*）是以家號排列串聯為創作形式的文類；亡者祭文（*cangit/tangic*）是緬懷先人的文類；頌經禱文（*lada/semaqaljay*）則是靈媒於祭儀中專用的禱文。

簡言之，這項研究可謂拓展了排灣口傳敘事文類的認知，不再僅限於 *milmilingan* 與 *tjaucikel* 兩類。或者也可以說，這項以族語思維歸納既有文學類別的研究，為口傳敘事文學的研究開啟更多可以討論的主題，比如其他既有文類的研究，就是值得持續探究的方向。

上述的文類中，值得一提的是「家號記誦串連文學（*sy susuan kina ljaimaiman*）」這類少為世人所知的文類。根據拉夫琅斯·卡拉雲漾（2010：188）的說法，過去學界未將調查研究觸角伸到記誦家號串連文學之因，與其在部落文化的生態中，瀕臨消失殆盡有關。21世紀慶幸能在 *Pucunug*（文樂）部落、*Piuma*（平和）部落，採集到兩篇彌足珍貴的家號記誦文學，節錄部分如下：

（排灣族語）

sy cusuan ta ngadan na umaq

semapasapay ty Sapay ; valin ny Mavaliv

djeljepan ny Sadiljapan ; lavuin ny Lalavuan

naveleljem ty Tjuveljelem ; validen ny Kavalid

kipusausau ty Pasasauv ; patadatadaljen ny Patadalj
Omira-karakacan ty Tapurakac ; kapadrangan ny Padramedram
seman sepe-sepeljanty Kasupeljan ; maljian ty Rusaljian

（華語譯文）

沙巴伊家正在推土整地，忽然被瑪瓦里家狂襲風吹。
 沙底拉盤家正築起牆壁，卻被拉拉扶灣家散擲糠粃。
 多樂門家處陰天氣候，卡娃里的家正密植種苗。
 巴沙沙烏家正在道別，巴達塔勒家陷入等待中。
 達布拉卡茲家展現膽量氣魄，卻遭巴拉門浪家欺凌。
 卡蘇本浪家正閒坐消耗時日，羅沙里岸家真的不一樣。

拉夫琅斯·卡拉雲漾（2010：188）提到：「家號記誦串連文學是一種詞句意思明確的白話性口訣，彷彿似臺灣民間盛傳的兒童口誦接龍遊戲，每一段造句都是獨立的，並且無法和下一句有直接的連結關係，前一段造句末尾詞彙的諧音，是下一段造句起頭的語音」。學者陳枝烈（2010：2）於書中序言中表示，這項文類即是將語言表達的藝術，結合缺乏文字的現實，發展出來極具智慧與歷史記憶的文學型態。甚至，排灣族人也應用於小米栽種程序的口訣、山川地名的記憶中。

繼拉夫琅斯·卡拉雲漾之後，第二位從排灣族語思維提出口傳敘事文學文類的為曾有欽。根據其研究論文可得知，其分類概念有部分受到拉夫琅斯·卡拉雲漾所提的十二分類啟發，有部分是根據排灣文化、文學概念、文獻資料、及田野訪談（曾有欽 2020：21、54）。曾有欽與拉夫琅斯·卡拉雲漾不同之處在於其研究中所提出的文類「貴族頌詩」*parutavak na mazazangilan*乃蘊含在拉夫琅斯·卡拉雲漾十二分類中的神話史詩（*milingan kata tjaukikel*）、情詩（*sy pagagaljugalju a parutavak*）、部落頌（*paketu*）、家號記誦串連文學（*sy susuan kina ljaimaiman*）、亡者祭文（*cangit/tangic*）等不同分類之中。換言之，「貴族頌詩」*parutavak na mazazangilan*乃屬上述文類之次分類。

曾有欽將「貴族頌詩」*parutavak na mazazangilan*定義為排灣族階級社會的文學肌理。譬如，因門當戶對的價值觀，使情歌有貴族文學內含；因貴族握有土地權，因此勇士歌炫耀文中會強調頌讚獵場擁有者（貴族）等等，而所有詩歌中以「家名榮

頌」為主要形式（曾有欽 2020：126、246）。換言之，部落中總總生活情境，皆與貴族社會息息相關。

不過，若從族語原始思維、文化脈絡來看，與其視曾有欽的研究為「創見」，筆者寧可其為「再現」或許更為適切。原因之一在於階序制度在排灣族社會中已是普同認知，而透過他陳示的文類，更強化此一傳統知識體系的存在與生活實踐的體現。原因之二是「貴族頌詩」*parutavak na mazazangilan*乃為既有文類的次分類。

不可諱言的，排灣族口傳敘事文學，雖有上述研究者整理成果，然而卻仍有諸多面向尚未進行探究與梳理，就如拉夫琅斯·卡拉雲漾也認為其彙整成果仍只是天邊一角（拉夫琅斯·卡拉雲漾 2010：7）。筆者認為，由族語的思考來看，圖紋（身紋、手紋）*tjiljuvekan a vecik*³敘事、編織與刺繡（*tjemenun*、*teme'ic*、*pinadjekecan*、*puluvuc*、*cempu*、*minamulugan*）⁴敘事、雕塑（*vincikan a kasiv katua qaciljai*）⁵敘事等等是未來可以持續挖掘並重新展現在世人眼前的重要口傳敘事文本。

值得一提的是，突顯族語思維的文學類別，不僅是強調排灣族原本既有的文學類別，也是語言自覺意識不斷累積下的結果，而這是啟動族語搶救與傳承的重要因素之一。

VI. 族語文化知識的搶救與傳承

1990年代受到台灣母語運動的啟發，所謂「語言是民族文化的載體」之意識，逐漸在原住民知識份子的語言自覺意識中甦醒（瓦歷斯·諾幹 1992：118；亞榮隆·撒可努 1998：108）。當時挺身倡議的原住民族文學作家卜袞·伊斯瑪哈單·伊斯立端（1999：19-21）便強調：「語言是一個人心智的行為，是一族文化之根，思想之母。……以前老人家用歌謠、寓言、傳說等教導子孫文化、歷史及智慧。」可見，為了讓族人認識自己的文化，自覺民族語言的重要，所以堅持用自己的語言講述自己的故事。這樣的行動在排灣族口傳敘事研究中也有了回應。譬如，時任台灣基督長老教會《教會公報》編輯伊誕·巴瓦瓦隆，便首度在〈美麗的彩衣一百步蛇的神話啟示〉（1999）一文中以排灣族語思維詮釋*naqemati*（造物者）、*qetitan*（勞力者）、*mamazangilan*（勞心者）；百步蛇的族語名稱：*tasalad*（夥伴之意）、*kamavanan*（真正的、原始的）、*kavulungan*（祖先之意）；以及*pararul*（石板屋內立柱）、*saulai*（王族家屋前立柱）、*sasuayan*（家屋門楣）等文化詞彙。在伊誕的論

述中，從排灣族Rava群觀點提出排灣族運用百步蛇圖紋乃為紀念失去的「朋友」，以及反省人類破壞與自然界之關係，因而將自然圖文轉為精神圖樣。事實上，伊誕提出之觀點反映出排灣族極為重視的*nasi*（生命）、*masan cawcau*（成為人）等課題。而這正是需要透過族語詞彙隱含的文化知識，才能解明祖先口傳敘事的寓意。簡單的說，就是透過族語了解祖先的明白！

這樣的自覺意識進展到21世紀，排灣族研究者意識到「搶救及傳承族語文化知識」的急迫感。搶救的原因主要與耆老辭世、衰老、失憶有關（呂美琴 2019：1；高玉枝、林志興 2022：6），或者口傳文化即將失傳（拉夫琅斯·卡拉雲漾 2010：188）、語言面臨失語危機（曾有欽 2020：240）而這也成為多數本族研究者的焦慮（語言文化斷根）之所在。因此，從文獻中可看到藉由研究口傳敘事文學之研究來「搶救」並提出因應方式，進而「傳承」排灣祖先文化珍寶的企圖甚為明顯。不過，也有部分研究未明顯提及搶救或傳承思維，僅專注於研究主題上的探討。

若進一步從「搶救」後的因應方式來看，有研究者提出「族語學習資料」的想法。如呂秋琴（2012：5）：

本研究欲從東排灣金崙河流域為採集神話與傳說故事為地點，藉由與耆老的訪談，對東排灣在遷徙的過程中所產生的傳說有更多的樣貌出現，以其收集之傳說故事成為東排灣族語資料的運用，使學習語言為符合在地使用。

無獨有偶，類似的概念也在呂美琴（2019：6）的研究中被提出，而這項理念提升到整體排灣族位階來思考：

今天原住民語言文化已是需要政府協助復振與推動，從各種面向來說這是政府及原住民族人必須承擔的責任及義務。但語言文化的流失讓語言復振工作難度增加，更遑論如何建構一套原住民知識系統下的文化語言教材。但如同我所提出之論點：如何透過原住民神話傳說轉譯成為教室中學習教材，期能再現原住民文化知識與語言於現代化的21世紀。

除校園語言學習資料、教材之外，林志興、高玉枝（2021：8）提出「讀本」的概念則是將想法擴及到每一位想積極自學的排灣族人身上。換言之，「讀本」不

僅可以是校園內讀物，更可以是生活中（校外）能隨時自學的媒介：

在本書中，我們會以排灣語說故事，再嘗試註解語言和文化的寓意。換句話說，撰寫本書的目的，先設想了族人為第一讀者（與一般學術著作設想專家學者為第一讀者不同），這樣的寫法是希望能開啟我族內之書寫和研究的風氣。依筆者觀察，在這個極力提倡語言文化保存的年代中，為族人書寫的適當讀本還真是少。特別是那些有語言文化基礎而又想積極自學的族人而言，還真是不容易找到有益加有趣的讀本。

然而，相較於有旋律、以吟唱為主的詩歌，在因應的方法上似乎有別於口傳敘事文本。因此有研究者提出「典藏」的理念，如曾有欽（2020：7-8）提到：

要編寫完成一首排灣族口傳詩歌文本，要涵蓋以下結構：曲目、曲調、詩詞、襯詞虛詞、吟唱形式以及肢體動作（非必要）。時下流傳的口傳詩歌未建構完整的文本，所以不易典藏。要把口傳詩歌文字化、形式化、跨界典藏，作為學習與文化傳承的資料庫，是本研究者所論述的「文本典藏」。文本有可能是書本、劇本、音樂、詩歌、電影、舞劇作品等等。

這項典藏的概念，事實上與當今文化資產保存的宗旨相當接近，而提出此觀點的研究者就有拉夫琅斯·卡拉雲漾（2010：7）：

初始的想法，無非是冀望藉由此書的問世，做到拋磚引玉，激發關心排灣族口傳文學的族人，在部落vuvu凋零前，和時間做最後的競賽衝刺。將vuvu的古老文學、詩詞、歌謠、誦詞、經文、故事留住。為『臺灣』這個世世代代祖先生活的地方，留下最彌足珍貴的文化資產。

上述因應的做法，體現出排灣族研究者對排灣族語維護與復振上有敏銳的理解力，並對相應的原住民族政策、法令、權利推展等事項，懷有深切的盼望。換言之，這些建議、觀點並非無中生有，而是在當前社會環境刺激下，做出的實踐行動。

VII. 結語

日本學者小松堅太郎（1942：315）提到，民族自覺為民族成員受到外來刺激而衍伸出的覺醒，此覺醒意志非個人情感，也非個人利益，而是屬於全體成員的。本文從語言自覺意識下觀察排灣族口傳敘事文學研究者如何在主流學界研究、台灣社會環境轉變、排灣族文化式微等內外部刺激下，以族語做為出發點，進行自我研究的啟航與發展。

首先，從研究中得出口傳敘事文學的本質是排灣族語言，是其他語言、譯文無法取而代之的。本族研究者認為，口傳敘事文學若無法回到語言、文化脈絡情境中，將無法細緻的、真實的、有情感的、有溫度的還原本義。換言之，以族語自覺意識進行自我研究，很重要的層面乃在於進入到排灣族的「語言思考邏輯核心（the core of linguistic thinking logic）」，也就是從本族的思想（ideology）、概念（conceptual）、價值觀（values）等進行本族詮釋（hermeneutics）。這樣的覺醒意識，來自於排灣族文化、語言消逝的危機感加深，並且長期處於被研究者地位，無法提出自我詮釋與見解，因而啟動了研究的步伐。

再來，從文獻爬梳中排灣本族研究者，在語言自覺意識下關注到的研究議題相當廣泛。如族語文化詞彙的詮釋與界說上，本族研究者更強調語言隱含的概念，因而逐漸朝向更細緻的發展，這與主流學術界強調西方理論之觀點有著本質上的不同。再來，族語文本分析從單詞到句型再到全文分析路徑，並強調由語音、語詞、語意、文化等多軌切入探究，可謂具備點（詞彙）、線（文句）、面（全文）的多元認知。這種回到「祖」語脈絡中，理解祖先明白的實踐行動，可以用為持續觀察本族研究者自我研究的重要指標。

接著，因留意到區域語別差異之現象，除了延續主流學術界的提倡，強調要關注各區域發展上的差異、要呈現在地觀點以外，語言自覺意識喚起的自我研究風潮，更有助於研究能量加增，使學術界無法觸及之處，有發展的可能，促進口傳敘事文學研究的發展。還有，從族語原始思維下提出排灣族觀點的文類型態，讓世人窺見有別於以往的認知。這突顯族語思維的文學類別，不僅是強調排灣族原本既有的文學類別，也為口傳敘事文學的研究開啟更多可探究之主題與方向。接著，體悟到失去耆老、語言流失、文化斷根的危機而提出藉由研究進行搶救及傳承的企圖，進而實踐之等等。筆者認為，這些研究顯示排灣族研究者在原住民族政策、法令、

權利等推展上有敏銳的觀察、理解與實踐能力，也是語言自覺意識不斷累積下的結果。

不可諱言的，上述研究中，雖不乏排灣主體性觀點與啟發，然而在建立有別於主流論述時，較缺乏細緻的對話與論辯，以至於在建構排灣口傳敘事文學的本體論上，仍未有足夠說服主流學界的論證，筆者認為這是本族研究者需要持續努力的方向。否則，口傳敘事文學的理論，仍將被主流學界主導。

總的來說，依現今原住民社會發展情況，要從族語起手談何容易！畢竟多數研究者皆是在西方學科知識下訓練、培育。然而，語言就如同召喚一般，明示了本族研究者通往理解祖先思維的道路，在語言的線索中將排灣族口傳敘事文學的智慧一步步地建構起來。

誌謝

本文撰寫，感謝排灣族耆老童春輝長老、林桂花長老、林秀妹族語專職教師協助翻譯，碩士級研究助理吳育寧、溫思彤協助校稿。也感謝二位匿名審查委員精闢且具有建設性之寶貴意見，始本文更具完整性，筆者獲益良多。■

附註

- 1 關於這方面的討論，曾基璋提到其使用帕里（M. Parry）及洛德（A. B. Lord）的「程式」（formula）概念來考察 *millimilingan* 的敘事，發現「重疊人名」及「重覆」具有「程式」的作用。其中，「重疊人名」的使用與敘事的格律息息相關，並深受聲學規則及排灣族命名法則的制約。再者，「重覆」讓講述者預思下文，幫助聽眾記憶，並加強聽與說之間的互動，上述原因正是「重疊人名」及「重覆」做為「程式」之證明。詳參曾基璋 2006：77-120。
- 2 排灣族身分的研究者中，拉夫琅斯·卡拉雲漾是少數未經學院培育之文化工作者。
- 3 此為中排灣語書寫系統，北排灣語為 *nakivecik* 或是 *vincikan*。
- 4 此為北排灣語書寫系統。
- 5 此為北排灣語書寫系統。

引用書目

卜衰・伊斯瑪哈單・伊斯立端

1999 《山棕月影》。臺中：晨星出版社。

小川尚義、淺井惠倫

1935 《原語による臺灣高砂族傳說集》。臺北：臺北帝國大學言語學研究室。

小島由道、小林保祥

1921 《蕃族慣習調查報告書第五卷：排灣族 第四冊》。臺北：中央研究院民族學研究所。

小松堅太郎

1942 《民族の理論》。東京：日本評論社。

瓦歷斯・諾幹

1992 《番刀出鞘》。臺北：稻香出版社。

伊誕・巴瓦瓦隆

1999 〈美麗的彩衣—一百步蛇的神話啟示〉。《教會公報》54：32-34。

佐藤文一

1956 《原始文学の研究：詩としてのパイワン族歌謡の考察》。東京：日本學術振興會。

呂秋琴

2012 〈金崙溪流域排灣族神話與傳說故事採集之研究〉。國立臺東大學兒童文學研究所碩士論文。

呂美琴

2019 〈原住民兒童文學的建構與轉化—從《排灣族100個文本》出發〉。國立臺東大學兒童文學研究所博士論文。

吳燕和

1993 《臺東太麻里溪流域的東排灣人》。《中央研究院民族學研究所資料彙編》90：7-402。

巫化・巴阿立佑司

2010 〈神靈之路：排灣人祭儀經語（kai）之研究〉。國立臺東大學南島文化研究所碩士論文。

亞榮隆・撒可努

1998 《山豬・飛鼠・撒可努》。耶魯國際文化事業。

拉夫琅斯・卡拉雲漾

2010 《大武山宇宙的詩與頌》。屏東：屏東縣政府。

周明傑

2013 〈傳統與遞變：排灣族的歌樂系統研究〉。國立臺北藝術大學音樂學系博士班博士論文。

2022 《歌頌山林吟唱歷史：屏東縣原住民族傳統歌謠：結婚歌》。屏東：屏東縣政府。

林志興、高玉枝

2021 《安平部落傳說故事》。作者自行出版。

2022 《比魯部落傳說故事》。作者自行出版。

胡台麗

1999 〈排灣古樓五年祭的「文本」與詮釋〉。刊於《人類學在臺灣的發展：經驗研究篇》。徐正光、林美容編，頁187-188。臺北：中央研究院民族學研究所。

高金豪

2001 〈說故事的藝術：排灣族「言說傳統」的調查研究報告〉。「中研院民族所第四屆臺灣原住民訪問研究者成果發表會」發表報告。臺北：中央研究院民族學研究所。

2004 〈起源敘事、婚禮政治與階序實踐：一個排灣族村落的例子〉。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

許功明

1991 《排灣族古樓村頭目系統來源與承繼之口傳》。《中央研究院民族學研究所資料彙編》141：113-149。

曾基璋

2006 〈第三期排灣族 *milimilingan* 程式化敘事的考察—以「重疊人名」及「重覆」為探討中心〉。《台灣文學研究學報》104：77-120。

曾有欽

2020 〈再寫排灣族口傳詩歌〉。國立臺灣師範大學臺灣語文學系博士論文。

陳孟君

2010 〈排灣族口頭敘事探究：以「palji」傳說為中心〉。國立清華大學臺灣文學研究所碩士論文。

陳枝烈

2010 〈聽排灣族祖先們的故事〉。刊於《大武山宇宙的詩與頌》。拉夫琅斯·卡拉雲漾著，頁2-3。屏東：屏東縣政府。

張劭謙

2022 〈英雄還是勇士？泰武鄉萬安村的排灣族勇士傳說〉。國立屏東大學文化創意產業學系碩士班碩士論文。

童春發

2005 〈解析排灣族神話故事「*ti sa puijaljuyajuyan*」的語言特徵與社會文化意義〉。「山海的文學世界，台灣原住民族文學國際研討會」宣讀論文，國立政治大學臺灣文學研究所，9月3日。

2015 〈好女人與好男人在排灣族的概念〉。《原住民族文獻》20：1-4。

童信智

2015 〈排灣口傳敘事文學研究史及評析〉。《民族學界》35：137-159。

2017 《Paiwan（排灣）祖源及遷徙口傳敘事文學之研究》。花蓮：國立東華大學。

楊美蓮

2010 〈排灣族的敘事方式—以泰武鄉歌謠為例〉。國立高雄師範大學臺灣文化及語言研究所碩士論文。

鄭仲樺

2016 〈方言地理和語言學視角下的排灣族群分類〉。《台灣原住民族研究季刊》9(2)：55-89。

Egli, Hans

1989 *Mirimiringan: Mythen und Märchen der Paiwan*. Zürich: Verlag Die Waage.

Kaneko, Erika

1990 Review of Hans Egli, *Mirimiringan: die Mythen und Märchen der Paiwan*. *Asian Folklore Studies* 49(2)：340-342.

妳自信、我驕傲： 族語績效的桃園女力崛起

李慧慧

桃園市原住民族行政局教育文化科科长

語言是傳承族群文化重要的載體及認同的依據。傳統上，臺灣原住民族語言是口耳相傳，在經歷不同殖民政權統治後，語言快速流失（浦忠勇 1996；孫大川 2000）。直至1980年代原住民族運動的覺醒，提倡族語復振，建立書寫系統，藉由文字標準化進行語言保存，族語教材之編纂工作自1987年解嚴後就未曾間斷（黃金美 2014：68-70）。桃園市原住民族部落大學自2002年成立，至今已編製72本教材，為全臺最多。2023年編撰6本均為族語教材，泰雅語及阿美語各3本。於2023年12月9日年度辦理成果展時也發表6本書，作者群共有19位，女性15位，男性4位，女性參與明顯多於男性。

新書發表時，由作者分享外，也邀請國立清華大學劉柳書琴教授與談，她強調臺灣原住民族語尚未以國家語言概念出現時，猶如枯乾的河流，流出少數的水塘，族語老師如同水塘是知識體系的蓄水池與寶庫。也就是說，1980年後啟動族語復振，迄今40餘年，族語老師站在第一線「保育」母語，從族語教材回望傳統，如何走向現代的文化樣貌。讓筆者好奇，族語維繫、教學、資料採集與整理，何以女性參與壓倒性的遠超過男性？

桃園市原住民族語老師男女比為2：8、原住民族語言推廣人員僅有1位男性、申請原住族語保母獎勵金全為女性，從這樣的參與，顯見政府推動族語向下扎根政策，女性參與為多。從部落大學族語教材女性作者群的背景，歸結共有的特質：均為人母、樂於學習、重新學族語、中年轉業、具有文化使命與高度族群認同。這些媽媽們族語的口說能力並非原本熟練，書寫更是投入大量時間學習，取得高級族語認證，方才具備族語老師資格，在投入心力進行語料採集與紀錄時，面對耆老快速

凋零，積極以訪談、紀錄的方式護住文化，熱心參與部大教材編撰。

這些作者們原本在家相夫教子，為家庭付出心力，兒女成長之後，適逢社會環境重視原住民文化生存處境，推動語言復振，提供媽媽們自我學習、展現能力及自我實現的機會，扛起了族語及文化傳承的使命。其中如泰雅族的Sugiy Tosi老師參與2023年族語教材，從詞根、詞彙與構詞了解文化的面貌，被祖先的智慧感動，更從族語找回認同與自信。另一位Mongna Payas也說，泰雅族語是祖先的智慧，讓她不斷去追尋與學習，詞彙延伸的句子，蘊含著深沈意涵，在過程中找回了自信心。

阿美族的作者Miko Ito認為，文化傳承與語言永續密切相關，體認教材是學習族語的工具書；Ilis Tingtingan則說，族語是族群文化與自我認同的重要脈絡，參與編撰是保存祖先傳承的生命智慧，提升自我價值；Naomi Otay視族語教材為一個寶典，讓族語充滿傳承的活力。上述三位女性的阿美族族語老師，不僅參與2023年族語教材的編撰，也代表桃園市參與2023年全國原住民族語戲劇競賽，帶領孩子參演，也擔任要角，如Miko Ito及Naomi Otay分別撰寫家庭組及社會組的族語劇本，分別榮獲全國第一名及第二名亮眼成績。

她們體悟到，族語教學不再只是口耳相傳，更需透過書寫保存，因而參與教材編撰及導入戲劇增加學習動力，這些保存方式需經田野調查，投入心力與時間採集語料及收集故事題材，也是集結教學經驗，希冀幫助學習族語者一看就懂，成為學習的範本。她們相信這一小步的努力，在進入網路數位時代，會以更具創意方式展現與推廣。

族語老師需通過高級族語認證，根據財團法人原住民族語言發展基金會統計資料，2014年至2022年通過高級及優級之男女比為4：6，¹通過的男性不算少數，但族語老師男女比卻為2：8，這樣的比例，筆者認男性報考動機並非是為了擔任族語老師或本身已有本職工作有關。然而，女性通過族語認證的動機是否為了從事族語教學？恐亦不然。筆者所見，參與部落大學族語教材編纂的女性作者們，原初動機是對自我文化的認同，努力學習族語，找回自我。筆者認為嬰兒從呱呱落地後，通常也是最先開始跟媽媽學說話，因而媽媽責無旁貸的扛起了維護「母」語的責任；再者，女性原本被塑造具有包容與耐心教導孩子的特質；另因族語老師一開始以鐘點費進用，後經爭取才有現今之權益，以致我們看到多半由女性擔任族語老師，撐起半邊天的現象。



圖1 族語老師帶領學童參與2023年12月9日桃園市原住民族部落大學21週年成果展
(圖片來源：李慧慧提供)



圖3 桃園市原住民族部落大學參與2023年12月9日族語教材成果發表
(圖片來源：李慧慧提供)



圖4 桃園市原住民族部落大學參與2023年12月9日泰雅族語教材作者討論情形
(圖片來源：李慧慧提供)



圖2 編製教材之族語老師參與2023年11月12日全國戲劇競賽展自信
(圖片來源：李慧慧提供)



圖5 編製教材之族語老師參與2023年11月12日全國戲劇競賽成績亮眼
(圖片來源：李慧慧提供)

她們並不年輕，以50-60歲為多。年輕時因無法在體制內的教育實現自我，婚後是家庭照顧者，在完成養兒育女階段任務，適逢政策大力振興族語，掌握了被鼓勵追求自我的契機，於是透過探索文化與學習族語，開展了人生第二春，也能貼補家庭經濟負擔。在語言流失的危機中，族語老師帶領大家走出新的世界，族語傳承透過母性天賦發揮作用，成了轉變與接受的力量。女性認同傳承母語是媽媽的責任，當有能力補救時，更懂得抓住機會，尤其環境條件已被形塑為友善女性，自然有更多女性投入族語教學。她們經由田野調查採集語料，忠實的紀錄文化知識，雖不同於需要分析的研究工作，但勇於付出心力與時間，過程中看見了女性的自信與能力，以身作則成為語言及文化保存的典範。還有群聚與放大效應，女性看到這個團體多半是女性時，產生姐妹情誼，一起跟進，抵抗長期的文化壓迫（Dill 1994: 42-43）。年輕女性也加入學習及研究族語的行列。族語的新血輪，後浪接前浪，持續注入族語傳承的大河流！

當然，母語不是母親專有的語言，男性一樣擅長，也用心傳承，尤其過往語言與文化的延續上，耆老要角，多半男性。只是，時至今日，女性投入族語傳承明顯增多，她們從族語找回自信，更是我們的驕傲。■

附註

- 1 2014-2022年共辦理6次族語認證高級測驗總計有234人通過，其中女生有142人，男生有92人；辦理5次族語認證優級測驗，總計有74人通過，其中女生有41人，男生有33人。

引用書目

浦忠勇

1996 〈從原住民教育看母語教學問題〉。《人類與文化》31：151-156。

孫大川

2000 《夾縫中的族群建構》。臺北：聯合文學。

黃美金

2014 〈台灣原住民族語復振工作之回顧與展望〉。《臺灣語文研究》9(2)：67-88。

Dill, B. T.

1994 Race, Class and Gender: Prospects for an All-Inclusive Sisterhood. In *The Education Feminism Reader*. L. Stone, ed. Pp.42-56. New York: Routledge.

鋸木與射箭的黏身原民

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

李慧慧

2023 〈鋸木賽事的文化脈絡—從一個傳統與新穎兼備的泰雅族類家族團隊談起〉。《運動文化研究》43：9-40。

林志興

2023 〈文化力量射出來的運動—原住民傳統射箭與運動自治社群的生成〉。《運動文化研究》43：41-83。

人類學家跑到與己屬文化大不相同的人類群體間，目的就是找文化。在如政治、經濟、宗教、社會關係等等學術分類範疇上，被認定總存有與大眾或主流相左的文化實體，找到多了，解釋得當，出版著作即刻成了經典排行的候選者。臺灣原住民族有不少運動健將，這是普通常識，幾乎人人皆知。然而，它之得以成了全國盡悉的訊息，其中之一的理由，無疑是該等運動項目必須是絕對主流者，分秒都有被關心，畢竟，其若不是爭鋒國際名次（如奧運項目），就是代表國家榮光（如棒球隊），或者資本主義賺取相對巨額錢財的幾樣（如職業球隊）。原民的確參與不少這三類的公開運動，也成績斐然。不過，回到人類學旨趣的判準上，此等大項目賽事，全非屬在傳統文化概念之下，有機會被挑選分析研究的排頭，甚至永遠排不上。那麼，原民的文化登錄項目，是否與體能運動相關項次就此闕如？答案也不盡然。本文所比較討論的二篇文章，就是作者們找出了與傳統生活密切關聯的運動比賽，它們或許欠缺國家與國際的焦點目光，惟卻也能上到公開檯面，被參與

者渾身解數地競逐搶標，從而述說著今日原住民族身體動能之傳統風格的再次展現樣貌。

泰雅族的山林領地分布於北臺灣。傳統時代的居家所需者，勢必與周遭環境資源密切關連，至少，建築材料當取自林間，所以，樹木本身的原始價值，自然就非同小可。族人將樹木轉化成住家或存放各類物品的建物，即是其物質文化的一關鍵環節。李慧慧出自復興區泰雅族，深知此等道理，於是在各方矚目原民運動為國增光之際，卻能於也是正式比賽過程中，發掘出可能為人忽略之鋸木項目的文化意涵，這是原民學者敏感體會到原民運動賽事中的文化跡象，她在文章裡，更且將之連結到外來國家及其引進的鋸子物質力量，因為，它改變了傳統處置木頭的方式，也加速了泰雅文化的變遷。今日的運動比賽有此鋸木一項，團隊夫妻淚汗交加，戮力爭取勝利，也是向百年以降之統治者，宣告自身基礎力量強韌不饒的象徵。

李慧慧看到族人傳統用物取得的逆殖民力道，而林志興則關注到原民各族古時代「蕃弓」野地強項的現地精準。他認為，當代原民在追求自治的歷程中，事實上係於各個事業角落呈現它的績效，而其中最見張力者，就是運動的範疇。射箭已不再被用於狩獵途中，槍枝早已取代之。但是，手握武器抵抗敵人，可茲象徵者，弓箭或許最令人心儀，因為它可以轉而被使用於運動項目中，巧妙地移開了本質上的克敵功能。象徵性的「克敵」一項，在林文中沒有特別強調，不過，射箭之所以很快地遍傳各地大小原民運動比賽場合，那當然是作者所言族群文化接觸地帶的因素使然，卻也是克敵較量的關鍵場域。唯有接觸地帶才有機會克敵制勝，阻擋外來勢力於外。此等互動模式，百年間已然自獵場與戰場轉至另一賽場，惟族人們仍全力以赴，大家參與，不只自治需求，也是強我的宣告。

這二篇原民族籍學者的運動人類學論文，是臺灣難得一見的研究著作，它們的價值在於一方面延續學科尋覓傳統所在的百年努力，另一方面也跳出運動項目固化了的約定俗成慣習。人類學者總會主張，運動比賽和生活，必然息息相關。過去的百年史透露出，僅僅只是為了取得木頭，而人們的經驗卻是從資源多到眼見即是，惟必須極其艱難地徒手轉化過程，變成了很容易機械取得，惟資源全貌早已被國家掌控支配。於是乎，就在今天賽場上，家人一起合力鋸木欣切，那應即是弱勢者反制歷史的當下勇氣。而更多族群成員隨處隨時射箭比賽，專注靶心的一刻，表面上是一娛樂休閒為上的活動，卻也給予了族人唯一武器在手的隨心所欲之機。同

樣地，另類於鋸木的射箭內涵，也十足展現原民抓住場域，以期得以長久演練象徵性武器，確保自我剛性文化的永續。人類學看得到此等運動文化的展現模式，它存在於曾被征服或被全然治理的原住民族當今生活之中。與主流運動理當歸屬國家不同者，鋸木與傳統射箭就專屬於原民，而原民也必然會設法使其長久圍繞於或黏身在自我群體當中。■

Yukeh Batu, betunux balay! ——石門水庫顛沛世紀中的泰雅奇女子

李慧慧

桃園市原住民族行政局教育文化科科长

*Betunux balay*是泰雅族語讚賞女性「聰明又有智慧」的詞彙。傳統上，泰雅族是父系群社會，家族以父系血親為中心、父系繼嗣為原則（衛惠林 1963：21）。生活中依循的祖訓、規範（*gaga*），分工係以男主外、女主內為常態。當日常生活中的衝突，透過對話、匯合民意，協調解決方案，影響政府決策的公共領域，傳統上擁有話語權、言說通常都是男人的事，女性就算身處公眾之中，也必須保持沈默（利格拉樂·阿鳩 2006；賴淑娟 2006；Beard 2019[2017]：25）。因此，女性角色在泰雅族部落社會定位與要求為：扮演被動、溫柔和依賴的人格特質與行為模式，對於勤奮持家，又能使家庭關係和諧的女性，會以泰雅族語*betunux balay*來肯定。

筆者碩論以石門水庫淹沒區泰雅族移民為研究對象時，訪談對象以男性為主，他們參與水庫遷移政策的公共事務，也了解族人生活的難題（李慧慧 2007）。但，受訪的男性提及Yukeh Batu這位女子，並以*betunux balay*形容，並以嘉許的口吻說，她是*kneril balay*（意為：真正的女人）。主要是她在遷移離散的弱勢處境中，發揮關鍵力量，帶領族人解決難題，發出正義之聲，並讓族人看見希望，成為泰雅族女性在公共領域實踐的典範。

1963年石門水庫完成興建，泰雅族人經過二次集體遷移。最初第一次遷至桃園大溪中庄移民新村，但不到四個月時間，葛樂禮颱風摧毀新村，於是有了第二次遷移，1965年遷至近海的桃園觀音大潭新村（圖1）。海邊生活困苦，遠不如山上原鄉，後來生活稍有改善，卻又無奈再面臨了土地遭遇鎬污染的慘酷事實，被迫第三次遷徙，但這次不再是集居一地，而是各自散處不同地方。

當年無論是共同對外爭取遷住權益，或內部事務協調，男性在公共事務佔有舉



圖1 石門水庫淹沒區泰雅族移民於1965年集居之「大潭移民新村」
（圖片來源：Yukeh Batu提供）



圖2 大潭移民新村泰雅族婦女於林投樹下洗衣（圖片來源：Yukeh Batu提供）



圖3 大潭移民新村泰雅族婦女照顧孩子為其日常（圖片來源：Yukeh Batu提供）



圖4 大潭移民新村泰雅族婦女與族人可愛的幼兒合影（圖片來源：Yukeh Batu提供）

足輕重的角色。他們不太願意提起往事，因水庫遷移是心中抹不去的傷痛，每說一次，就痛一次，種種遷移經驗與記憶不堪回首，聽著耆老娓娓道來的傷痛聲中，筆者也曾感性地哭了幾回。族人近海生活困苦20多年間，望洋興嘆、一籌莫展時，激起了Yukeh Batu的堅毅與柔韌。

當時所居的大潭新村是海水倒灌區開墾出來的海埔新生地，缺乏工作機會，謀生不易，女性的日常是操持家務及照顧孩童（圖2、3、4）。新村內的基督長老教會是族人信仰中心，1968年臺灣世界展望會實地勘察，發現泰雅族人生活困苦，於是在大潭新村設置「臺灣世界展望會大潭兒童計劃區辦事處」，Yukeh Batu擔任輔導



圖5 Yukeh Batu擔任臺灣世界展望會大潭兒童計劃區辦事處輔導員（圖片來源：Yukeh Batu提供）



圖6 Yukeh Batu於大潭新村長老教會說明展望會之資源（圖片來源：Yukeh Batu提供）



圖7 大潭新村長老教會為泰雅族人信仰中心（圖片來源：Yukeh Batu提供，1970）



圖8 泰雅族婦女至附近閩客族群幫農貼補家用（圖片來源：Yukeh Batu提供，1970）

員（圖5、6、7）。辦事處每個月提供孩童500元日用品，解家庭學童就學的燃眉之急，減輕家長負擔（康培德 2009：110-111）。由於Yukeh Batu的先生於觀音鄉公所擔任里事幹事，在族人遇到困境時，與夫婿一同主動協助及聯結社會資源，協助族人的生活。

為了改善經濟生活，Yukeh Batu提議女性從事臨時工，於是商請附近閩客族群提供插秧、鋤草、收割等幫農工作（圖8）。又在1969年，有來自彰化的王姓商人，Yukeh Batu透過這位商人成功爭取教導婦女在沙地上種「蔥」和「蘆筍」。1970年，接受觀音鄉農會輔導養豬，增加女性工作機會，收入雖微薄，但讓困苦的生活出現轉機

圖11 Yukeh Batu於2005年成立「桃園縣原住民婦女音樂協會」凝聚散處之婦女並參與都會區各類活動展演。
（圖片來源：Yukeh Batu提供，2005）



（李慧慧 2007：68）。然而，安穩居住大潭20幾年後，1988年又面對鎬污染的挑戰，無法居住，散處各地。Yukeh Batu深感族人分散都市之後，需有管道凝聚散處族人的向心力。由於原住民女性富有好歌喉，又愛好音樂，於是在2005年集結在都會區的女性移民，成立「桃園縣原住民婦女音樂協會」，藉由合唱練習的機會，凝聚認同並讓不同世代的族人認識泰雅族文化，Yukeh Batu擔任第一屆理事長（圖11）。

Yukeh Batu用心組成合唱團，邀請專業老師指導，她們精湛的展演獲外界肯定，經常受邀參與活動及喜宴。顯現了隨著社會大環境女權意識的覺醒，產生女性自覺團體，女性也能站在舞台找回自信與尊嚴，讓不同世代族人能從傳統樂舞，了解泰雅族文化精髓。至今該協會仍持續運作，並成為石門水庫移民聯繫的重要臺。音樂協會是較為柔性的組織，當族人離散在都市的大環境中，協會有其對外意義，亦即能強調我族與他族差異，且是易被欣賞與接納的一種積極方式；同時，又提升了女性的文化素養與人際網絡。Yukeh Batu帶給族人力量與信心的聲音，讓族人倍感溫暖並充滿盼望，有助於穩固處在困頓中的移民家庭。

石門水庫移民社群面對國家重大公共政策未被擊垮，Yukeh Batu積極在困境中爭取生存機會，帶領族人改善生活。因此，在公共領域被認同、被肯定，開始代表女性，有了對外發言權，例如復興鄉歷史文化館2013年的「石門水庫原鄉敘事」常設展、桃園市政府2016年拍攝的〈失根的部落：卡拉社部落的泰雅族人遷徙史〉影片及2022年出版《流動的社群：卡拉社群族裔生命故事》專書，她都是水庫移民故事關鍵的敘事者。她展現了女性溫和柔韌的生命力與智慧，受族人推崇，也因身體力



圖9 Yukeh Batu大潭新村時期全家福照（圖片來源：Yukeh Batu提供）



圖10 中間紅衣為Yukeh Batu，後方左為曾任市議員之長子蘇志強，後方中間為其媳婦現任市議員王仙蓮、後方右邊為孫現任市議員蘇偉恩。（圖片來源：蘇偉恩提供，2023）

行成了典範，並影響家人（圖9、10）。她的長子是桃園市前市議員，媳婦及長孫是現任桃園市議員，一家都在公共領域為族人發聲，爭取權益，受到族人肯定。

傳統女性生活在父權制度束縛下，不利於表達自己想法，又難以發聲，從田野印證此一普遍狀況。不過，女性也不是只能嘆息、人微言輕與無力改變。Yukeh Batu雖是平民百姓，但她說的話有人跟從、有人聽進，她引領了時代往前走，以不同方式、不同的行動在公共領域挺身爭取族人權益，讓族人生存困境被外界看見，因而被重視，她的努力改變了族人生活景況，也讓人看見女性對部落的貢獻，女性重新被認識，所以族人用*betunux balay*來稱讚她，實至名歸。

女性能超越父權文化的限制，筆者認為一是因教育的力量，二是應情境所需。首先，Yukeh Batu是同一世代中少有有機會能讀到高中，女力透過教育提升；再者，時勢造英雄，族人面對國家政策興建水庫的不利生存處境，Yukeh Batu找出有利族人的生存之路，成為群內重要的意見領袖。換個角度看，傳統文化對於女性的期待，在事實情境需要時，仍可被超越、修正，以及適應改變，這代表傳統文化自身其實也有一定的調適彈性。

2023年11月26日，Yukeh Batu參與原住民族委員會辦理之「2023南島民族女性意見領袖論壇」，分享了她的生命經驗（圖

12)。隨風飄憶，她於2024年2月安詳的離世。在她78年的人生旅途，引領族人在困苦中勇敢往前邁進，讓身邊的人看見生存盼望，也透過音樂療癒族人無奈傷痛的心，並讓婦女朋友透過音樂緊緊相繫，彼此打氣勉勵、互相提攜，將希望與快樂帶回生活，以族語*betunux balay*稱，她當之無愧！以她生前提供的照片為文，共同追憶這位泰雅族奇女子的風範。■



圖12 Yukeh Batu參與2023年11月26日原住民族委員會辦理「2023南島民族女性意見領袖論壇」，與同樣來自桃園市復興區之女性合影。（圖片來源：李慧慧提供）

引用書目

利格拉樂·阿娟

2006 〈從根著到流動—泰雅婦女生產與再生產活動之轉化〉。刊於《舞動民族教育精靈—臺灣原住民族教育論叢第六輯家庭與婦女教育》。林志興編，頁89-124。臺北：行政院原住民族委員會。

李慧慧

2007 《社群經驗與文化變遷—石門水庫淹沒區泰雅人移民史》。國立政治大學民族學系碩士論文。

桃園市政府

2016 〈失根的部落：卡拉社部落的泰雅族人遷徙史〉。https://www.youtube.com/watch?v=8VPruzgDR_c，2024年4月5日上線。

康培德

2009 《泰雅族*msbtunux*的美麗與哀愁：頭角與奎輝部落*Kbuta*世系群家族史》。南投：國史館臺灣文獻館。

賴淑娟

2006 〈從根著到流動—泰雅婦女生產與再生產活動之轉化〉。刊於《舞動民族教育精靈—臺灣原住民族教育論叢第六輯家庭與婦女教育》。林志興編，頁125-160。臺北：行政院原住民族委員會。

衛惠林

1963 〈泰雅族的父系世系與雙系共作組織〉。《台灣文獻》14(3)：20-27。

稽景芬、呂紹凡、Yawi Yukex

2022 《流動的社群：卡拉社群族裔生命故事》。桃園：桃園市政府原住民族行政局。

Beard, Mary

2019[2017] 《女力告白：最危險的力量與被噤聲的歷史》（*Women & Power: A Manifesto*）。陳信宏譯。新北：聯經。

《強制移住： 臺灣高山原住民的分與離》

呂志豐

國立屏東大學文化發展原住民專班研究助理

作者：葉高華

出版社：國立臺灣大學出版中心

出版日期：2023年11月3日

I S B N : 9789863507727



不論是拜訪耆老或聽聞身旁的朋友提及過去的部落歷史時，總會提到在日治時期或是戰後50年代，曾經歷過大規模的集體遷移過程，導致現居的部落與過去的部落區隔為新／舊部落。這段過去是怎麼發生的？透過本書作者葉高華結合日治時期原住民移住政策，並運用地圖對照實際遷移過程，以及透過高砂族調查書所重建的社會網絡，還原出這段歷史的具體樣貌。

首先，簡述作者的學術生涯轉變。葉高華大學就讀於地球科學系，碩士班則為了出海進行地質樣本研究，遊走在地質系與海洋所間。後來則在因緣際會下，因繪製了橫躺臺灣的地圖，進而轉向地理學研究。會接觸到原住民研究，則源自於中研院GIS中心開展的陳有蘭溪跨領域研究計畫，才讓葉高華一腳踏入原住民研究領域。建基於跨學科的研究背景，在本書中也可以看到作者對於地圖的精心分析，甚至利用高砂族調查書的社會關係敘述，將當時各社的社會網絡關係圖予以視覺化。

作者曾在發表會中提及，過去對遷移歷史的研究往往著重於巨觀的政策分析，或是專注於各部落自身遭遇到的遷移過程。因此本書嘗試連結兩者，更為具體地將政策與遷移過程連接起來，不僅分析政策的決策過程，也從各式地圖回推遷移過程。因為貿然地從當時的政策計畫書來推論集團移住，會忽略了實際執行過程所遭

遇到的各種樣態所產生的改變。若能掌握政策與實際執行的情況，並串聯起各部落的遷移史，才能更具體的掌握集團移住的政策影響。如作者自己敘述：「當然各部落自身的遷移史應交由族人來敘說，但若能透過串連起各部落的遷移敘事，影響力便會無比龐大。」

葉高華透過高砂族調查書以及相應的各式地圖等，試圖還原日治時期的集團移住政策，其政策的演變過程以及在各地執行遭遇的不同狀況。葉高華運用日治時期的相關資料以及戰後的研討會討論內容。試圖回答一個問題：對日本總督府而言，為什麼會透過集團移住作為理蕃手段，將住居於山林中的原住民遷移至山腳或其他平地？他提出了一個政策路徑：原先在日本統治者的想法中，對於治理高山原住民欲採取現地保留、部分移住的政策模式。然而遭遇到霧社事件，原先的決策團隊大幅改組，移住政策也因此經歷劇烈轉變。遷移下山的政策規劃，與水稻轉作的政策意圖高度相關，這則和兩位決策團隊的關鍵行動者：岩城龜彥與平澤龜一郎兩人加入理蕃相關單位有關。

從封底的簡述也能夠看到作者寄寓本書的兩個主張：駁斥強制下山是歷史進程的必然，以及為了分化原住民而進行強制移住。集團移住的政策與執行過程，有其歷史偶然性與內在衝突，決策內部對於遷移下山這個決定其實充滿分歧，並非一帆風順、順理成章。從後設的角度來看，集團移住的政策決定，其實更接近拼拼圖的過程，每一步都是立基在當下的位置與可進行的選擇所決定。

作者在書中的對話對象，分別是矢內原忠雄與松岡格，前者認為國家服膺於資本家的「資本主義化」，預示了如同羊吃人的圈地運動，導致集團移住的出現；後者認為日本統治者當局的治理手段，最終都指向將原住民「地方化」的一元統治。然而如此目的論式歷史推論，忽略了在歷史過程中的偶發性事件造成的影響，例如1930年發生的霧社事件，即是一次使日本對原住民治理大幅轉向的關鍵。當然，集團移住並不是仙丹妙藥，不傷身體、無副作用。在戰後的研究訪談裡，族人認為集團移住政策，是日本統治者意欲分化而有意行之。這也顯現了移住過程中導致的社會網絡擾動。

關於遷移部落的選擇，葉高華利用數據分析回應了前人的假設，例如壓制反抗說：認為集團移住政策是日本統治者對反抗者的壓制手段。但他指出實際上對日本政府的好感度高低，與是否會遭到移住，其實並無相關性。葉高華則另闢蹊徑，指出水田開墾說：運用海拔高度與坡度作為切入點，檢視原部落是否有足夠耕作的水

田面積，才是集團移住政策執行過程中，選擇要遷移哪些部落的關鍵。而後，葉高華也用了四章的篇幅來討論不同地區集團移住政策，在規劃過程與實際執行所遭遇到的困境等。透過這四章的討論，也可以窺見不同地區的背景差異，導致了移住過程的不同。這也提醒我們，若貿然引用日治時期的規劃資料，那麼就會陷入忽略實際執行過程大相逕庭的困境裡。

最後，本書中還有一條隱藏的軸線：對於當代原住民族群的分類界線的反思。例如本書對於泰雅／賽德克、排灣／魯凱篇章中，便提到了移川子之藏、馬淵東一及宮本延人等研究者，提出原住民族族群分類的研究過程，同時也引用了馬淵東一的論述指出，這只是調查者的分類。這也提醒我們，若進行族群研究時，若逕自將調查者的分類，視為自古以來的歷史傳統，忽略了各部落自身的發展史與互動過程，恐導致失真。由此，透過這本書，除了可以進一步了解對集團移住政策的前世今生，以及執行過程中遭遇到的實際情況外，若從原住民族族群分類的後設角度來看待本書，也可以從中獲得一些啟發。■

「繡路」

——從看見到製作：當代牡丹鄉青年的反身參與

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

李莎莉（1998）提到排灣族在衣服上的紋飾技巧，大致分為夾織、刺繡、綴珠和貼飾等四種。筆者居住於屏東縣牡丹鄉石門村，牡丹鄉為最南端的原住民鄉，鄉內有石門、牡丹、東源、旭海、高士、四林等村，記憶中在鄉內文化民俗活動常見到不同顏色的服飾，有紅色、藍色、黑色，而自身部落的服飾則是用鮮豔的紅底貼繡表現，在每個人身上皆會配戴*ljavac*（英雄袋）¹的配飾（見圖1），其型制與卑南族、阿美族的情人袋相似，有著船型的樣貌，讓筆者十分好奇其中的淵源。



圖1 2023年12月13日舉行的「屏東縣原住民族傳統歌謠出版」暨「2021斜坡上的樂團大賽專輯」發表會
（圖片來源：王曉慧提供）



圖2 排灣族地域分布圖

（圖片來源：林春香 2015：12）



圖3 ljavac（英雄袋），黃基成製作。

（圖片來源：黃基成攝，2020/6/18）

就排灣族之分類系統，最早為移川子之藏及馬淵東一提出有「拉瓦爾」（Ravar）及「布曹爾」（Vuculj）等兩個系統。而林春香（2015）年整理出排灣族地域群分布圖，另加以解註排灣族群系統之分佈（見圖2）。

由上圖可見牡丹鄉位處於屬於Parilarilao²，北為Chaebolbol（南排灣內文群）、南為Skaro（斯卡羅）、東邊為Pakarokaro（東排灣）³，而恆春半島有許多族群混居，除排灣族外，有恆春阿美、客家人、福佬人與平埔族群中的馬卡道族。陳梅卿（2000）在《牡丹鄉志》族群文化篇提到，牡丹鄉地區原住民族以排灣族、阿美族以及斯卡羅族（即被排灣化的卑南族）組成為主，由此可見，族群之間的交流甚為頻繁，不禁讓筆者思考ljavac的樣式，是否是因文化互動與族群接觸下的產物。

譚昌國（2007）也提到斯卡羅族的遷移，這一群人是居住在臺東知本的卑南族，他們遷移到恆春地方，在恆春和滿州一代建立了豬寮束社、射麻里社等部落，並征服了附近的排灣族、阿美族和漢人村落，建立「瑯橋十八番社」。筆者居住的牡丹鄉則屬於瑯橋十八番社，更驗證了筆者對於族群之間交流產出物質變化，如ljavac上的刺繡圖紋，也會出現與阿美族、卑南族常使用的八角花，仿佛不同時空的人群相互交流而留下來的記憶。

筆者因自家無自己的ljavac，則於2020年參考家中長老的ljavac進而再製（見圖3），在牡丹鄉會製作的青年少之又少，通常都是家中傳承下來，至今有許多青年開始著手學習刺繡的

技能，可以感受到青年希望透過配飾的製作增加地方族群認同感。

以往製作英雄袋的材料為胚布⁴居多，因交易與取材的便利，現今則多使用十字繡布，線材會使用紅色、紫色、黃色、黑色、橘色、甚至是粉紅色，皆為交易取得而來，圖3可見*ljavac*的袋身以船形製成為主，會於繡布的包蓋與包身刺上 *paljizaljizaw* 代表性的圖紋，至今筆者仍不知其圖紋意涵，只聽耆老說過是某種植物、神話，並無法得知其確切意涵，但在恆春地區排灣族習慣將看到美麗的事物、狩獵的獵物形貌，表現於衣飾上，以表功勳、流行，如物件上有許多黑色的鬼針草等。黃瑛（2012）提到服飾製作者可能將自己的故事與所見所聞，透過繡線的展現，來表達文化與生活的想像和想法，於是成了一種紀錄。

而筆者2019年於牡丹鄉故事館驚見只有祭司能使用的*ljavac*（見圖4），型制如同一般*ljavac*，唯獨有些圖紋只有祭司才可以使用，其他人則不行。通常裡面會放置小陶珠、鐵穴、小刀，以利平常執行法力使用，而包蓋上中央位置的方型圖騰代表家徽、職業、身份的象徵，中間是太陽，外圍是合歡花，最外圍是馬卡道族使用的萬向紋。

李慧慧（2023）提到服飾在排灣族佔有很重要的社會意涵，隨著時代變遷、多元族群文化的接觸，顯現了該地區排灣族人在與他族互動過程中，文化快速消失，因而也有在地人稱此處是排灣族的「文化沙漠」，意即從服飾當中見到外來元素取代傳統，混雜了其他族群的文化要素，而且此消彼長，自己的元素留下不多，但不可諱言，這是歷史真實客觀的過程及生活軌跡。



圖4 祭司使用的*ljavac*，牡丹鄉故事館藏。

（圖片來源：黃基成攝，2019/7/1）

筆者從小就感覺到自身部落的服飾與配件與其他排灣族不相似，直至大學才敢穿戴自己的服飾，雖說服飾不同於其他地區排灣族華麗，卻也蘊含許多精湛手工技巧於其中，ljavac的刺繡技法有十字繡、鎖鏈繡、直線繡等技法，在實際著手製作自己的ljavac時，彷彿祖先在告知回家的路，有許多的牡丹鄉青年族人，在繡路上找尋族群認同與想像，一步步建構當代青年對於牡丹鄉服飾文化的印記，然而對鄉內的精神象徵，不斷地抨擊、解構、重構，這就是在恆春半島不同族群之間文化元素的交融，族群實踐的夢想烙印在青年心中，努力成為當代的牡丹鄉排灣族人。■

附註

- 1 ljavac可稱英雄袋或檳榔袋。
- 2 南排灣群寫為Parilarilao也可寫為Paljizaljizaw。
- 3 鄭仲樺（2000）整理出內文群Chaabolbol寫為Tja'uvu'uvulj、東排灣Pakarokaro寫為Paqatuqalu。
- 4 胚布為沒經過精煉、漂白和織物整理的布，簡單來說為剛織好，還尚未進行任何加工的布，都可稱之為胚布。

引用書目

李莎莉

1998 《台灣原住民服飾文化：傳統・意義・圖說》。臺北：南天書局。

李慧慧

2023 〈靠近誰就向誰：乍見的恆春半島排灣族三件混搭服飾〉。《原住民族文獻》57：69-72。

林春香

2015 《排灣族傳統服飾文化的演變—以屏東牡丹鄉Parilarilao（巴利澤敖）群研究為例》。國立屏東科技大學時尚設計與管理研究所碩士論文。

陳梅卿總編纂

2000 《牡丹鄉志》。屏東：屏東縣牡丹鄉公所。

黃瑛

2012 《服飾與社會文化互動：以屏東縣牡丹鄉 Paljizaljizaw（巴利澤利敖群）的服飾為例》。國立高雄師範大學臺灣歷史文化及語言研究所碩士論文。

鄭仲樺

2016 〈方言地理和語言學視角下的排灣族群分類〉。《台灣原住民族研究季刊》9(2)：55-89。

譚昌國

2007 《排灣族》。臺北：三民書局。