

文獻的·文摘的·大眾的

原住民族文獻



• 總編輯的話

本期專題：神旅中——南半、北半、全球誌——

- 導論——歷史交錯與時空穿越的國際線
- 荷據時期臺灣原住民「俚俗社會」之轉變
- 面向未來的行動與對話：七腳川社群跨境東京循跡的反思與創造
- 20世紀末臺灣原住民的宗教跨國與政治邊界：以遷徙貝里斯的地方經驗為例
- 福音元素在原住民流行音樂中的實踐：以Makav真愛《寶藏Treasure》為例

時事快遞

- 期待！——「bulabulay原民之耀」特展的已然與未然

文獻評介

- 榨取主義的新舊詛咒與臺灣經驗的初步對話
- 原住民在全球遷徙中的位置與比較視角

老照片講古

- 排灣族的石板屋與老照片：華加志主委的祖宅、母親與大舅舅的故事

新書視窗

- 《先自己自己，再一起一起》

文物掌故

- 阿美族太巴壠部落的祖祠Kakita'an與火塘parod

總編輯的話

本刊每年出版四期，其中必有一期專論國際，也就是臺灣原住民族連上世界舞台的任何有意義探索課題，分別被大家青睞，也期望一起多多交換意見。本期經編審程序所通過的四篇文章，大致上可嗅出屬於歷史學、人類學、文化研究、以及文學等各學門屬性之味道，既呈現出多元的投登內容，也預知了來自各方之關切國際議題的論述角度，定然可以相互學習討論。本次專題文章三篇標準學術論文，一篇也算是，但文化研究特性顯著，作者個人心情表意部分頗為突出，因此也具有報導文學風格。我們歡迎專業學術論文，也鼓勵報導文學。二者寫作都須經研究過程，方可獲有結語。總之，研究是基本條件，優質的研究成果，本刊榮幸刊載。

專欄短篇部分，最基本的各類至少一篇文章，當然業已達標。「時事快遞」介紹一個特展的北南規劃，「文物掌故」述說著阿美族祖靈屋的文化意義。「老照片講古」寫著原民會老主委家族的人物，「文獻評介」之一提及拉丁美洲與太平洋二地所見之當代原民遷徙的情事，之二則專論舊新榨取主義以及後榨取意識的發展。「新書視窗」介紹了答與問，以及說與不說等之太魯閣文化熱騰出版之專著。這些都是好文，值得推薦。請大家一起投入閱讀與書寫的原民知識饗宴行動。

謝世忠

2025年7月28日

目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

神旅中

——南半、北半、全球誌

06

謝世忠

導論——

歷史交錯與時空穿越的國際線

08

陳鴻瑜

荷據時期臺灣原住民
「俚俗社會」之轉變

31

林頌恩

面向未來的行動與對話：
七腳川社群跨境東京循跡的反思與
創造

57

法撒克那墨禾 Fasa' Namoh

20世紀末臺灣原住民的宗教跨國與
政治邊界：
以遷徙貝里斯的地方經驗為例

77

張洋

福音元素在原住民族流行音樂中的
實踐：
以Makav真愛《寶藏Treasure》為例



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。

時事快遞

91

謝世忠

期待！——「*bulabulay*原民之耀」
特展的已然與未然

文獻評介

94

廖漢威

榨取主義的新舊詛咒與臺灣經驗的
初步對話

98

法撒克那墨禾 Fasa' Namoh

原住民在全球遷徙中的位置與比較
視角

老照片講古

101

林志興

排灣族的石板屋與老照片：
華加志主委的祖宅、母親與大舅舅
的故事

新書視窗

105

高潔茜

《先自己自己，再一起一起》

文物掌故

108

楊政賢

阿美族太巴塢部落的祖祠*Kakita'an*
與火塘*parod*

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

indlit109@gmail.com

文獻官網

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

導論—— 歷史交錯與時空穿越的國際線

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

我們規劃這期原民之世界性探討的專題，結果接踵來了多篇歷史控寫手的投稿。這是令人眼睛睜亮的一次經驗，因為雖然大家心懷過往主題，卻又多能巧妙連上了國際舞台，於是作品多有提點原民步履蹤跡的世界駐足角落，閱讀起來深刻若海，思想亦如空暇之天。

求知者都渴望認識荷蘭治臺時期本土居民的生活情況，那是400多年前的光景。活躍於臺灣土地上，且與國際勢力面對面接觸者，正是平埔各族。他們和商業政權彼此密集涵化，直接促動社會型態的改變。陳鴻瑜的文章除了鋪陳詳細族人生活風貌之外，也試圖連上人類學folk society的概念。原本此一概念的提出，係針對當代世界人類社會組成模式的民族誌觀點，如今作者時間上大幅度拉回殖民帝國主義發展初期之場域，學術圓說融通與否，讀者判斷。林頌恩一文述及將近300年之後的東臺灣。那時七腳川事件爆發，阿美族人抵抗東亞新興帝國的侵犯，血戰以及鎮壓之慘烈可以想像。近年來關心此事者眾，各項學術探討與紀念特展或論壇等等活動，更形強化國人記憶起臺灣史上在地堅毅的這一刻。林文的特殊處在於她的團隊遠赴日本東京，一起見證七腳川留於海外的紀錄和懷思的展示空間。後輩族人連線前輩祖先，無以名狀的心境，全化成文字，以供讀者們同有心情。

時間再往後拉到距今30年前，也就是七腳川過後的80多年，有一個特殊的遷徙事件發生，那是一群排灣族人移出臺灣，前往貝里斯新居的一段宗教行動。法撒克·那墨禾在對方移住之後30載，跑去該國探索其文化再現與身分同的景況。族人

因著信仰，為了護住家人生命，不願冒著承擔90年代中葉流傳的中國進犯臺灣預言之險，決定帶著老小出走。那是一次重大決定，它也造成原民成員在異地生根的一回紀錄。第四篇張洋的文章，其所表達的歷史感則更為殊異。該文主角的幾曲原民創作，主打作者所言融合非洲未來主義或復古未來主義、以及黑人靈魂音樂或說美國黑人文化或者黑人福音音樂的歷史瞻望內涵。非洲節奏帶動歷史傷痕，乃至訴諸於古老埃及太陽神力量的福祝。這是一篇臺灣越出世界縱時與貫時以及南半北半球體場域的論著。

歷史在空間上演，自荷蘭現身，經日本與阿美的折衝，轉至今日的東京交會，接著來到二十世紀末葉彷彿南島遠洋前去的排灣族人離鄉之舉，最後在當下流行音樂舞台上左右連線北美黑人與非洲原生意象。這等等的一幕幕跑過，吾人亦隨之穿梭往來，從現在出發，積極對話著過往。那條國際線路或軌道，不受限於特定標點，它在作者們筆下，如風方向走去，讀者們也藉此理解了人類更多的故事。■

荷據時期臺灣原住民「俚俗社會」之轉變

陳鴻瑜

國立政治大學歷史學系名譽教授

I. 前言

荷蘭於1624年統治臺灣引進了十七世紀歐洲人的文化和制度，其中因為荷蘭在1619年開始殖民統治印尼爪哇島，將其治理爪哇的經驗帶至臺灣，甚至將其征服摩鹿加群島的班達人（Banda）帶入臺灣從事水手和奴隸工作。荷蘭之外來統治會破壞臺灣原住民¹的原有文化和社會結構。研究和了解原住民的原型文化和社會結構，有助於我們了解初民社會（primitive society）（或稱「俚俗社會」）（folk society）的構造和發展軌跡。

美國人類學者Robert Redfield研究墨西哥的「俚俗社會」，發現其具有下述的特點；一小群人聚居而與外界很少接觸，聚落散布在各地，群體內的組成相當穩定，群體內的人具有相同的價值觀和知識，依賴口耳相傳其價值觀和習俗，依據習慣和傳統辦事而不需法律，過著自給自足的生活而沒有資本主義的行為動機，社會分工很少，工藝技術很低，有強烈的家庭關係和人際關係，個人的地位受其所處之家庭中之地位及家庭在社區中之地位之決定，著重精神性的而非世俗性的活動，傾向於與自然、動物，有時甚至是無生命的物體聯繫起來，就好像它們具有類似人類的特徵和能力一樣（Redfield 1940: 731-742）。與「俚俗社會」相對的是「都市社會」（urban society），二者之間存在著「過渡社會」。

儘管荷蘭人來臺灣之前原住民社會保持相當的原型，但此種看法不完全可靠，因為從荷蘭文獻可發現在每個原住民村落中都有漢人居住，有些漢人尚與原住民女性結婚而住在村落中。有些村落中流傳著漢人的飲食習慣和宗教信仰，呈現出混

合的面貌。儘管如此，荷據時期的臺灣原住民的社會、經濟和文化的特點頗類似 Redfield 所講的「俚俗社會」。

本文擬透過荷蘭留下的文獻，探究臺灣原住民日常生活中所呈現的社會、經濟和宗教活動特點。經過荷蘭從1624年到1662年的統治，臺灣原住民的日常生活的「俚俗社會」在哪些方面受到影響而改變，此對於社會變遷之研究可提供一個解釋的線索。

II. 對於臺灣原住民的認知

荷蘭人最早在1622年登陸小琉球島，遭當地原住民屠殺，引起荷蘭人報復，對該小島原住民進行數次殺戮，將島上原住民全數殺害，或者將其殘餘的少數族裔遷移到新港或放逐到巴達維亞（江樹生 1999：233-473，2002a：380；村上直次郎 1970a：100）。

1624年，荷蘭人在臺窩灣（安平）登陸，招請當地原住民協助其使用砂及竹材開始築造城堡。原住民對於築城，最初表示善意，又為幫助而答應採伐竹料等物（漢人雖付予代價亦加以拒絕），原住民又招請荷人登陸至其住所，希望結交為朋友。後因漢人加以煽動，原住民即改變對荷人之態度，而以槍及矢襲擊前方伐竹之荷蘭士兵，射殺其中三人。原住民如此與荷蘭人交戰，其原因出自漢人。蓋漢人不喜原住民與荷人進行鹿皮貿易，而且不喜荷人在該地築城堡（村上直次郎 1970a：30-31）。

臺窩灣（安平）港附近有一個街區，原住民稱為蕭壠（Solang）（即今之佳里），居住人口少而又屬野蠻，其身長平均高於荷人，彼等裸體步行而不覺羞恥，在其私處遮以寬二十公分之圍腰布或「利連」之小布，對於外國人懷抱恐懼。該地婦人晝間不與其丈夫同處，而二、三人或四人共同居住，丈夫如欲與之相會，當往婦處相會，但需限在夜間。丈夫之住處距離其妻步行十五分鐘或半小時路程，因不使用蠟燭或油燈，故須在黑暗中步行，即使在家則將稻草點燃照明，與其妻子相聚似不准繼續二、三小時以上。

接待外人或友人，最高之禮節是帶至其妻住處餐聚，行至其妻住處附近，需派僕人前往通報，經其妻同意後，才能將友人帶至其妻家（村上直次郎 1970a：32）。顯然臺灣南部新港地區原住民採取母系社會，其他部落可能也是採母系社會。

住在今屏東縣林邊鄉一帶的放索仔（Pangsoja）人，身體高大強健，結實茁壯且堅強有力，身材很美觀，但大部分都赤裸走路，毫不覺羞恥，他們的耳垂穿有耳洞，大到可以穿過拳頭，他們用一個圓木環把這個耳孔撐大。他們的婦女沒有像男人那麼體型端莊，她們笨重、肥胖，在她們的私處圍著一條小布條。他們的房屋居室，跟住在高雄岡山的搭加里揚人（Taccariangh）（呂自揚 2011：1-12）的一樣，蓋得很低而且簡陋。住在屏東山區的多拉托克（Dolatock）人的穿著，房屋居處，人的樣子和武器（有盾、標槍，有些人也有弓箭和砍刀）也都和放索仔人的完全相同，只是他們的男人沒有那麼高大（江樹生 1999：229）。

住在今恆春的瑯嶠的居民，根據漢人通譯藍帕克（Lampack）的敘述，是在臺灣島上所看到最文明的人，他們穿著得體，婦女穿裙子，長及腳踝，雙乳也遮住，不過他們的居處既小又難看；他們的膚色比鄰近各村落的人白皙很多，據藍帕克的敘述，他們的首長有一百多人一起同桌吃飯（江樹生 1999：231）。

這個瑯嶠民族，就像外表所顯示的，在與荷人交往中，他們比其鄰近村莊的人文明很多，膚色也比較白，個子比較小，他們的首領對屬下也比較有威嚴，酋長一個人統治16個村莊，每個村莊由他指派一個頭領，他有很多僕人服侍，那些僕人一直在他周圍，他們也不跟那些黑人（原住民）一樣裸體走路，穿著衣服，女人甚至於遮著胸乳，妓女和姦淫被他們視為非常可恥的事情，每一個人只能娶一個妻子。如果首領去世，就由長子繼承，同受尊重（江樹生 1999：236-237）。

在堯港附近遇見約兩百個野人，身上帶著長槍、盾和砍刀（paranges）。搭加里揚人體型非常高大強壯（江樹生 1999：189）。

住在高雄山區（小林村）一個美麗的大山谷的大武壠（Tevoran）社，跟沿海村社的人比較身體較為瘦小，耳垂很長，穿有很大的耳洞，村社很大，人口眾多，偶像沒有其他村社多。男女結婚後跟孩子一起住在一個房子裡，跟其他村社的習俗不同（江樹生 2010b：792）。

卑南社位於臺東一片平坦的農地上，種植很多檳榔和椰子樹，人口約有3,000人，其中約有1,000名魁偉的戰士，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。1638年2月1日，荷軍來到卑南村落前方，雙方議和，卑南的領主把他戴在頭上的周沿鑲金，整個薄如鐵皮的帽子贈送給荷軍隊長，該隊長也贈送他一頂灰色帽子和一匹紅色天鵝絨（江樹生 1999：381）。

傳教士史初一（John Struys）在1650年到臺灣訪問，他的報告說出了一個讓人

驚訝的發現，他說在臺灣南部有一位原住民殺害傳教士而被判處火刑，在行刑時，他被脫光衣服，結果發現他長了一條長約一呎的尾巴，長滿了毛。該名犯人說南部人很多長有尾巴。史初一證言他的確親眼看到此人的尾巴（Valentyn and Candidus 2017: 424-425）。

荷蘭人開始時是利用給予土著一點點菸草和一小塊棉花布（cangan）以交好土著。當地的華人對待原住民也是一樣。荷人認為不能使用強制手段要求原住民交付貢物，否則他們會作亂，將城鎮燒毀。他們不是以理性，而是隨性在做事。所以荷人不主張採用武力徵收貢物，事實上原住民他們一無所有。由於各地原住民仍具有野性，經常戰鬥，獵取敵人首級，所以荷人需派軍隊去鎮壓他們的野性，以馴服他們，使他們歸順公司（江樹生 2007：197-198）。

傳教士法蘭汀（Francois Valentyn）和干治士（Rev. George Candidus）的觀點稍有不同，他說：福爾摩沙人民非常友善、忠誠，也很好客，會以最友善方式招待外國人食物和飲料，不喜歡莽撞或無禮的行為，不偷竊，會將不屬於自己的東西歸回原主。但蕭壠人例外，他們是惡名昭彰的小偷和強盜（Valentyn and Candidus 2017: 30）。

傳教士尤羅伯（R. Junius）在1640年10月23日致函荷印總督迪門（A. van Diemen）說，新港原住民很多人信仰基督教，年輕人按照基督教儀式結婚，一起住在一起、生育小孩和一起到田裡工作，舊的風俗習慣已日漸消失（Valentyn and Candidus 2017: 317-318）。

原住民村內有僧侶³，除戰鬥外，不公開傳



圖1 1670年荷人Olfert Dapper所繪的臺灣原住民
（圖片來源：“Dutch Formosa,” Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Dutch_Formosa, 2025年5月12日上線）



圖2 John Thomson於1871年所拍攝的臺灣原住民母與子
（圖片來源：“Taiwanese indigenous peoples,” Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Taiwanese_indigenous_peoples, 2025年6月12日上線）

教。僧侶將約有一呎大之龜二隻之尾巴綁在木塊上，再放置在如拳頭大小的木球上，繫在其臍部，牽引以顯露其腹，或令烏龜退縮。他們在教堂前耍弄該烏龜。尤其在月圓時與月虧時於日出前玩弄二小時，至日出始離去。人死時採用火葬，燒為粉末。彼等在臨戰十日至十二日以前，在教堂之廣場上，懸掛其楯以示人，其武器為槍及弓，腰間配帶一刀，使用敏捷（村上直次郎 1970a：33-34；Valentyn and Candidus 2017: 49-51）。

III. 居住的村落

荷人佔領大員島初期，該小島上有漢人1萬多人及少數原住民（Valentyn and Candidus 2017: 20）。

依據1625年1月15日臺灣荷蘭當局之決議，決定將大員島砂地之商館遷移至臺灣島之海岸，在該處建街，以安置漢人、日本人及其他族人。自澎湖島遷移臺灣島之後，漢人來者遽增，在上列臺灣島之地，獲得原住民之承諾，選定新港地區，以棉花布十五疋，向新港原住民買得土地，該地有淡水河川，土地肥沃，野獸羣生，沼澤亦多魚類，故有漢人及日本人移住，形成新港市街區（村上直次郎 1970a：48）。

當時新港附近有數個村落如下：

麻豆	可以武裝之男子約計	三千人
蕭壠		一千人
目加溜灣		一千人
新港		四百人

荷人與上列各村落有交情，其附近有數村落，人口各有男子150人至200人，亦希望與荷人來往。荷人使用一餐之糧米，一疋（vaem）之棉花布，一口之烟草，與當地原住民交際。

住在屏東山縣西邊山區裡的來義鄉的Talacabos村莊約有600戶，包括男、女和小孩約有2,000人，是個健康雄偉的民族，他們的婦女比Tolasoy的婦女白皙而且文雅。他們的房屋是用從岩石劈採下來的石頭（可能指石板片）建造的；那裡也生產綠色的薑，數量不大，但品質不錯，荷人曾經鼓勵該地居民多種這種薑，他們已欣然答

應（江樹生 1999：294）。

為了鼓勵漢人移民基隆和淡水，荷蘭在1646年3月規定在淡水的人除了繳納人頭稅外，免數年按行業繳納他們的全部稅捐；在基隆的人免納三年人頭稅，其他稅則一律免納。且開放中國船隻自由進出淡水和基隆，但要向公司繳納貢稅（江樹生 2024a：25）。1648年，淡水有漢人78人，其中有幾人跟原住民婦女結婚，並開始耕種土地（江樹生 2024b：86）。

1648年3月13日，舉行南區地方會議，大會全體宣講在北區地方會議所宣講的各點，並且說明，如果有村社或家族想要從山區遷居平地，可以不必問荷蘭人即可自由遷居，但是住在平地的任何人都不得沒有告訴荷人就從平地遷往山區，或遷居其他地方（江樹生 2002b：20）。

荷蘭在1650年11月登記住在臺灣的漢人有11,339人，其中女性有838人（江樹生 2024b：168）。

1652年5月，經荷屬東印度公司登記結盟的臺灣島村社共有251社，合計居民總數為59,805人，住家總數為13,893戶（江樹生 2002b：284；江樹生 2024b：293）。⁴

根據《巴達維亞城日記》在1625年4月之記載，臺灣南部原住民之部落組織是各自獨立自主，而不願處在一首領之下，彼此經常相互戰鬥，而於戰鬥最強者，即擁有最大勢力，麻豆及蕭壠原住民向來互相戰鬥，1632年5月與荷蘭訂和約（村上直次郎 1999：79-80）。荷蘭人在1626年11月對臺灣原住民之描述，稱他們沒有法律規範其生活，如有人打死別人，按照他們的方法，用20疋或稍微多一點的棉花布（對他們來說已算是很多）就可以和解。他們不喜歡有首領來指揮他們，人人都是自由的，他們只尊敬年長的人，最強壯的捍衛者有最多的跟從者（江樹生 2007：257-258）。

男人除了戰鬥之外無所事事，他們稱雄之方式是看其殺有多少敵人首級。他們將敵人之首級拔去毛髮，然後依照彼等之習慣製成裝飾品，將



圖3 John Thomson於1871年所拍攝的高雄內門木柵的平埔族獵人（圖片來源：“Taiwanese indigenous peoples,” Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Taiwanese_indigenous_peoples, 2025年6月12日上線）

其毛髮編為繩索，懸於竹竿上或屋簷下。妻在丈夫出征期間生子時則加以殺害。男子至三十四歲或三十六歲，就出征。婦女頗守貞操，寡言，體態優美，面型較荷人整齊，顏色為小米色或褐色。婦女及男子均留長頭髮，剃鬚。男子對其妻，嫉妒之念甚深，不喜其與人稍有交際。他們好奇心頗強，接近他們時，他們會隨意脫去荷人的帽子及上衣。

他們的房屋，跟東南亞國家類似，是高腳屋，離地面五、六呎，以該地多所出產之竹材築造，外觀頗美。此地除少數灌木外，並無樹木。住屋內空蕩蕩，沒有家具，除敵人首級及骸骨外，一無所有。他們的教堂也是以竹子建造，而以該地多所出產之鹿及豬之顎骨作為裝飾。

荷蘭在1650年7月31日下令在熱蘭遮城市鎮所有人持其房地產所有權憑據向大員政府秘書登記，以便領取完整的所有權狀（江樹生 2024b：253）。其他偏遠的村社則沒有發所有權狀。

IV. 生產

在荷蘭治臺期間，荷人、漢人和日本人從事商業，亦有漢人從事農業和工人。原住民則從事游獵和採集，少數從事農業，他們不從事商業。

臺灣之土地相當肥沃，適合種植各種作物，糖之產量相當多，不種水稻而種旱稻，故產量少。又出產小麥、大麥、豆類、棉、麻、菸草、靛藍、菜種、生薑等。但產量不多，只與播種之種子同量而已。亦種植各種藥草，如苦蓬、羅馬蓬、白馬西馬羅、野生三葉芹、郭公草。又有牛舌草、野生薄荷、蓖麻、杉菜、茴香、蒔蘿（dille）、卡莉卡（galiga）、錦葵、馬基萊因（magieleijn）、小白菊、薄荷、大薄荷、芸茴、野生雜莉哦（zalije）、蘿伊庫蘿伊多（luijcruijt）、堇、野葡萄等。又在南部大木連附近發現少數之茯苓，但有節且硬不適食用，生薑亦甚小而肉少。荷蘭長官考慮從廣東引進大生薑之種籽。在臺灣亦發現茶樹，但數量不多。赤崁能生產白糖一百萬斤，1645年米產亦豐富，由於漢人熱心耕作，開荒地種植（村上直次郎 1970b：456）。

1634年，荷蘭在臺灣試種麻（hennip）、棉樹和棉花布所需的染料（cangansverwe）的草（菁）（江樹生 2024a：727, 825）。1635年11月，大員長官將該染料草80擔裝在8個桶，連同2萬塊中國紅磚以壓艙物方式運往巴達維亞。該次航行同時也運送

臺灣的糖（江樹生 2024a：753）。1635年，荷蘭預備在臺灣種植菸草、小麥和土茯苓，及擴大種植稻米。1636年2月14日，荷人抵放索仔社勸導原住民種稻米，2月21日上午再行前進，經過數村，向大木連前進，到處強命原住民種稻米，此乃因為稻米量不足。

荷蘭為了鼓勵種稻，大員議會在1636年9月15日決議，在未來四年每年將以1 cojang（25擔為1 cojang）米40里爾（reel）（1里爾約值中國8錢）（村上直次郎 1970a：42）的價格，收購臺灣土地生產的米，從中都不徵收任何稅。所有人生產的米都要收購，其目的在吸引眾多貧窮的華人到臺灣。同時公司將自己繁殖的351隻牛中的82隻牛賣給農民，使其耕種，每隻10里爾，在一年內償還價款（江樹生 2024a：826-827）。

原住民從事耕耘播種及收穫的是女性，丈夫則從事戰鬥和狩獵。早期所獵獲之鹿皮每年約可得二十萬張，鹿脯及魚乾亦甚多（村上直次郎 1970a：49）。後來鹿隻數量減少，鹿皮每年約可出口8-10萬張（江樹生 2007：199）。至1644年4月，臺灣的鹿大量漸少，荷蘭準備從暹羅和柬埔寨出口鹿皮供應日本（村上直次郎 1970b：391）。1645年3月，荷蘭準備發出獵鹿執照四百張，實際只發出364張，即北部331張，南部33張，原因是鹿數減少。此後二十年，捕鹿數每年為五萬到七萬隻之間，僅少數空地尚有鹿。因此荷蘭建議打獵兩年，停獵一年，否則鹿會全滅。由於每年鹿皮數不足五萬張，所以向暹羅訂購十萬張鹿皮以輸出到日本（村上直次郎 1970b：455）。

原住民不會製造磚頭，故荷人雇請漢人。1625年2月，荷蘭在大員雇用十名華人燒磚工人，但荷人覺得他們工作效率不高，每天造不出三百塊磚頭，工作慢而且費用高。所以荷蘭長官在水手中找到一名會造磚的人，每天造二千塊磚頭。因此為了建造大員之城堡，乃請求巴達維亞派遣會造磚和造瓦的人、以及會建造磚窯的人、一名木匠師傅和數名會蓋房子的木工、泥水匠、鐵匠、會造排水溝的人到大員。另外送來數匹馬，配著馬鞍和馬轡，一些葡萄、芒果、荔枝、榴槤等樹苗（江樹生 2007：164-165）。從該紀錄可知，今天臺灣有葡萄、芒果、荔枝、榴槤等果樹是從巴達維亞移植過來的。

荷人為了在魷港建造碉堡和房舍，在1934年11月9日，發給漢人許可證在魷港捕魚及招請漢人為公司燒製磚頭和石灰，以及在赤崁農地耕種的漢人，同時在許可證以中文寫上附加條款，規定如麻豆人和蕭壠人騷擾漢人，將予以嚴懲（江樹生

1999：189, 230）。麻豆原住民為了抗荷，將許可證撕碎、將漢人頭髮剪斷。1639年10月12日，快艇Lis號從魷港載石灰到大員建堡壘（江樹生 1999：455）。

北臺灣北投地區出產硫磺，1640年12月，已經開始精煉硫磺，漢人Peco和他的人員已精煉出17,000斤硫磺，不過這些人對每擔3又1/3里爾的價格有怨言，因為為要精煉硫磺，需用很多黑炭（roet），每擔須費8兩（銀）（江樹生 1999：478）。

荷蘭也從爪哇引進種馬，1635年3月23日，因為大員的馬廄發生火災，3匹日本的母馬和1匹爪哇的公馬被燒死。大員長官普特曼斯（Hans Putmans）請求巴達維亞總督送來幾匹可用來交配的波斯的、Baleijsche或爪哇的種馬，因為從日本和暹羅送來的種馬都生不出來良好的種馬。荷人認為這些馬匹在鎮壓麻豆人的騷亂非常有用（江樹生 2024a：708-709, 711）。

像甘蔗等水果是臺灣原生種，並非荷蘭從印尼引進來的。大約在1633年，荷蘭認為向中國購買大量的糖以供應荷蘭、波斯和日本的需求，糖價必然會逐年上漲，所以鼓勵住在臺灣的漢人試種甘蔗。荷屬東印度公司提供牛隻、小額貸款給漢人種植甘蔗。1634年4月16日，有一艘小戎克船從廈門運載鹽和甘蔗等小東西到大員（江樹生 1999：157）。5月2日，從中國沿海有四艘小戎克船運到大員少量的米、甘蔗及其他小東西（江樹生 1999：162）。到1635年5月，公司可在臺灣收取300-400擔的蔗糖，主要產地在蕭壠和麻豆（江樹生 2024a：636-637）。由於清人入侵中國，中國陷入戰亂，荷蘭鼓勵漢人移入臺灣種甘蔗製糖。

在1646年開始種植養蠶的桑樹，並從中國招來專家同時也將第一批蠶引入臺灣（江樹生 2024a：160-161）。1648年在島上養蠶抽絲的工作停止了（江樹生 2002b：180）。至1651年，島上已無桑樹，因為桑農將農地改種甘蔗（江樹生 2024b：474）。

V. 繳稅

荷蘭統治臺灣初期沒有對原住民徵稅，因為他們太窮了，沒有生產物足以產生財富。直至1637年才對琅嶠徵稅。

荷蘭對於住在臺灣的漢人則徵收人頭稅，對漁夫發給捕魚許可證，漁夫需繳納什一稅，才可以捕魚（Valentyn and Candidus 2017: 422）；⁵對獵人發給打獵許可證。據1648年的戶口調查顯示，臺灣有315個村社，總計68,675名原住民歸屬公司統治。此外還約有15,000名漢人住在這島上。這些漢人使公司獲得可觀的收入，因為他們

必須每個月繳納11,000張人頭稅單，每張支付1.5里爾。徵收人頭稅時間問題難免發生，因為奉命去徵收人頭稅的公司的士兵，對不肯繳納的人有時手段粗暴。總督與議會想要解除這樣的困擾，以防繼續發生騷亂。因中國工人大量湧入島上而造成的臺灣農業的發展，正可補償公司財務的損失。糖的生產意外地成功。該年糖的產量超過12,000擔，惟出口日本的數量有限（江樹生 2002b：180）。

1635年12月18日，為補助學校教師等，並且整理原住民教員起見，依教會評議員之提案，從定員50人中遴選最優良者17人，以4里爾之代價，改發每月定量米糧，此米糧由其服務各村負擔，今後由彼等擔任教會一切任務，使對傳教事業更加盡力。

1637年1月，荷蘭強迫琅嶠之番主與公司訂立適當之條約，表示服從並承諾下列條件：（1）荷蘭承認其為哥拉諾斯（Coranos）、托拉斯瓦克（Tolasuacq）、巴魯尼基斯（Valnigis）、斯達基（Sdaki）及攀庫索爾（Vanghsor）五個村落之首領，應將向來其住民徵收之租稅及收入悉數收納之。（2）上列五個村落之人民需與其他之臺灣人同樣，每年向公司納貢，番主為永久；長老則在職期間予以豁免之。（3）番主每年應與長老出席赤崁之南部地方會議（村上直次郎 1970b：456-458）。

新港地區的居民漢人居多數，其他原住民村落亦有漢人居住，有漢人的地方就會出現商店和商業活動，荷蘭據此徵收稅金。荷人將各種行業以承包方式包給漢人承攬，此一制度是從荷屬東印度移植過來的。

1639年12月20日，下列已經出租的公司權利，因為漢人互相妒忌，表示願意付出更多的租金，因此重新標租一年，結果如下：

表1 各行業承包稅金數額

承包行業	稅金
Ticlaw承租屠豬並在市場賣豬肉	300 里爾
Coyongh承租公司因什一稅而取得的新鮮烏魚	4 1/8 里爾每coyang
Sianghij承租公司因什一稅而取得的醃好的烏魚	3 1/8 里爾每coyang
Pecoo承租鹿肉	5 1/2 里爾每擔
Lacco和Sioco承租烏魚子	8 1/8 里爾每擔
Sianghij承租中國麥酒是大罐的，3小罐計算為1大罐	11 1/2 里爾每coyang

（資料來源：江樹生 1999：463）

1643年3月16日，荷蘭士兵到大員南部，檢查了所有的船隻，看見所有漢人之戎克船都有通行證，所有的漢人都有人頭稅單，向南去檢查漁夫，亦都有人頭稅單及捕魚許可證。3月18日，荷蘭告訴所有酋長，以後，非事先取得大員城堡的許可，不許讓陌生人在他們的村社居住，如果有瑯嶠社的人逃來社裡，或有山區的居民來求和，就必須把情形詳細報告距離最近的荷蘭派駐的人，他們就會寫信至大員城堡告訴當局，俾便處理；又如果在他們的地區看到奴隸或女奴，就要捉住他們，把他們帶來大員（江樹生 2002a：58-59）。

1643年，荷蘭命令接近臺窩灣五個村落附近田地耕種之漢人，希望待至4月收穫以後，放棄其占有地。由於上列各村落稻田少，而原住民長老等亦不希望漢人退出，故漢人退出居住上列各村落之總督命令，並未施行。目加溜灣、蕭壠及麻豆三村落之原住民答應漢人占有該區村外田地，經政務員及長老等之承認，繼續耕種，至另有所通知為止。漢人每年耕種一甲（kaa）（即約一摩爾亨morgen或50畝平方）之地，應繳納二里爾（村上直次郎 1970a：42），荷人每年可收700里爾。又為使臺灣將來增加收入，上列五個村落之商務，自11月12日至1644年4月底及各村包辦期限為止，以65里爾令人承攬（村上直次郎 1970b：439-440）。

1643年3月29日，荷蘭告訴太麻里各村社的酋長們說，在荷蘭政府統治下約已過了5年半，他們受到政府武力的保護，得免遭受其敵人瑯嶠社的人和知本社的人的攻擊，跟在放索仔社與大木連社附近及其他很多荷蘭的盟友的各社居民一樣，得以和平生活，為要報答並承認荷蘭政府的德政，要跟放索仔社附近及位於南方其他村社一樣，將來每一戶人家都必須按照大員長官所決定的數量繳納稻子或米。他們說，他們主要的食物是大麥、蕃薯和oebijs（不知何物）。太麻里各村社酋長們說，他們願意盡量繳納，只是他們的稻田很少。荷人乃鼓勵他們，要多多開闢稻田，只要有地方開闢就去開闢，不必害怕任何敵人，在大員的議長閣下為此會保護他們（江樹生 2002a：77）。

1644年10月23日下午，傳道Hans Oloff從蕭壠來到大員，報告說，位於麻豆以北的8個村社的酋長已經跟他一起來此，那8個村社是：小Davolee社、Voulaia社、Joris社、Douvaha社、Donlouvan社、Dalivo社、Tavonpoil社與諸羅山社。在他的提議下，這些酋長與蕭壠和麻豆等社的人都已經堅定承諾並已答應，屆時將繳納所估算的稅（江樹生 2002a：206）。

1645年2月11日，商務員Cesaer訪問村社回來，他說那些村社都將出席地方會議。

又說，虎尾壠社人與Davola社人將於明天以鹿皮繳納他們的稅（江樹生 2002a：236）。

原本參加地方會議的村社的首長和頭目是世襲，荷蘭在該年3月15日改為指派，在大村社指派4名頭目，中型村社指派3名頭目，小村社只指派2名頭目。由於指派的頭目大多數是男性，僅有少數是女性，其結果是改變了母系社會的結構，開始轉向父系社會。阿美族頭目可能沒有參加地方會議，其頭目沒有由荷蘭指派，所以一直維持母系社會。又規定教師不得成為長老，長老也不得成為教師。同時也決議，任何人不上學或不上教堂，每缺席一次，就要罰張母鹿皮，這項處罰由探訪傳道（cranckbesoucke或譯為疾病慰問師）登記，由長老收取交給該地政務員。此外，諸羅山的人必須提供一塊田地給他們的本地教師及其他（相關的）人，那塊田地的大小，要足夠維持他們每年的生活費用（江樹生 2002a：246）。

學校教師將每天登記缺課的人，每個月要把缺課的名單交給長老去處罰，而長老每年要將處罰得來的鹿皮，附加那些賬目，交給長官或長官的代表。對繳不出鹿皮的窮人，荷人允許長老或教師用藤條鞭打之類的處罰（以取代繳納鹿皮），如果有充分的理由，在取得政務員的授權之下，也可如此處罰。

若遇到稻米歉收時，稻米跟鹿皮一樣，對他們是不能短缺的，因此比較好的辦法是，在其他時候用鹿皮來繳稅，這對他們和公司雙方都是最適當的變通辦法，也是最愉快的辦法，除非有人只能用稻米繳稅，那也可以。荷人也詢問位於山區的村社長老，是否覺得應該跟其他村社一樣繳稅。他們聲稱是應該繳稅。不過荷人認為，因為他們現在才首次跟荷蘭結合，所以今年將予以免稅，不過明年就要繳稅了。並告訴其他村社的長老說，對這些村社現在獲得免稅不可生氣，但要了解他們的情形，公正地判斷。這些原住民因他們的免稅表示感謝（江樹生 2002a：249）。

4月16日，議會決議從5月1日起將通告漢人，為要增加公司的收入，對運來大員及各市鎮以及運去跟原住民交易的所有的黑糖、中國的蠟燭、煙草、酒、油、魚油、各種油脂、福爾摩沙的藤、珊瑚以及其他諸如此類的商品和雜貨，將來必須繳納所得的什一稅給公司；同時，每一個用來燒製鍋爐，迄今每個月只納稅2里爾，以後必須繳納3里爾。也決議，在最北邊的村社，像虎尾壠、諸羅山、哆囉嚨和大武壠社，在有限的條件下，以及在政務員與其他荷方人員的監督下，暫時試辦，允許6、8到10個漢人去居住，因為那些村社較大，在那些村社原住民的意願下去跟他們交易，並允許他們住在那裡，並且要為此繳付合理的金額（江樹生 2002a：259）。亦有人繳不出稻米，而以豬代替。

1645年10月29日，荷蘭當局決議，要禁止在新港社與大目降社的漢人，將來不得在蕭壟社、麻豆社和目加溜灣社附近開墾農地，因為那裡的原住民對此抱怨說，他們非常不高興。並決議，在蕭壟社、麻豆社和目加溜灣社的漢人，將來也不得在他們的農地播種，不過作物收成以後，得以在上述村社的邊緣以外重新開墾農地，條件是每甲（morger）的農地要繳納2里爾給公司。此外又決議，捕鹿的時期，將只准許自11月中到翌年的2月底捕獵。並決議，上述那五個村社的交易權，將賤給出價最高的漢人，詳情載於決議簿今天的決議裡（江樹生 2002a：370）。

1645年，荷蘭調查在臺灣之漢人耕種面積為：水田1,713摩爾亨、甘蔗園612摩爾亨、大麥及其他菜園161摩爾亨、新播種及未播種之地區514摩爾亨，合計3,000摩爾亨（村上直次郎 1970b：469）。赤崁產糖150萬斤，其中一部分出口到波斯，另出口到日本6.9萬斤。剩下部分連同從中國採購之10萬斤，運送至荷蘭本國（村上直次郎 1970b：472）。

1647年3月，荷蘭規定噶瑪蘭灣一帶的村社繳納原先貢稅的一半，除了Sagol-Sagol和Wayoway兩個村社外，其他村社都表示同意繳稅。5月，荷人派人去收貢稅，除了八個持有權杖的村社同意繳稅外，其他村社都反抗。此時各個村社仍繼續在戰爭中（江樹生 2024a：165,219）。

到了1647年4月臺灣的稻米生產夠島上食用，所以荷蘭當局同意稻米自由輸出到中國，同時收取什一稅。但至10月又下令禁止稻米出口到中國（江樹生 2024a：193，281）。

1648年3月13日，舉行南區地方會議，荷人向已經接受基督教教育的村社長老宣講，他們必須為當地人教師供應食米（按照老習慣每戶每年供應10斤米）；他們都答應如此遵辦（江樹生 2002b：20）。

巴達維亞當局向公司本部「十七人董事會」請示關於向臺灣的村社裡交易的漢人抽稅之事。巴達維亞當局支持大員議會維持賤社的意見。賤社的收入是彌補龐大開支所不能缺少的錢。不過大員長官Nicolaas Verburch認為要認真設法，使可憐的原住民免於被漢商壓榨等惡行所苦是很重要的。他曾下令規定，所有福爾摩沙人，為要換得食物與其他物品，都得以鹿皮交易。1650年4月收到賤金64,680里爾。在雞籠與淡水的城堡狀況良好，有足夠的人員。在臺灣的駐軍總人數為930人。「十七人董事會」決定，該人數要擴大到1,200人。

該年第一季糖的生產估計可得兩萬擔，但是糖的交易，初期表現熱絡，以後

就急速下降了。除了貸給漢人的一批胡椒之外，很多貨物都滯銷留在倉庫裡。巴達維亞當局警告Verburch說，不得因貨物滯銷而冒險貸出，以免造成公司的損失。因此他不能貸給漢人超過當年用糖償還的限度。跟中國大陸的貿易關係仍然低迷。中國商人從中國運來的生絲不過28擔，而布疋的價格則漲得無法在日本市場銷售出去（江樹生 2002b：180）。

1651年3月7日，舉行第八次地方會議，過去這一年臺灣原住民應繳納的年度貢賦，因巴達維亞的總督與議會諸公的善意憐憫，又予以取消了，雖然那貢賦是他們理應繳納而且有能力和繳納的。荷人藉此表示他們不是要獲得物質，只是要獲得臺灣人的順服。會議又決議，設有基督教學校的所有村社，也取消負擔當地人學校教師的生活的義務了，以前每戶都必須提供數束稻子給當地人教師生活之用。現在這些教師將每個月從公司領取薪金。因此以後臺灣原住民不必再給他們稻子了（江樹生 2002b：185）。

在這次大會裡由翻譯員以他們各自的語言宣講下列事項：

- (1) 為了要盡可能維護大眾的安寧與和平，除了那些荷人已經允許或以後可能允許在共同的獵場打獵的人以外，其餘各社的所有社民都必須在自己的獵場打獵。
- (2) 如有漢人未佩帶「賤商專用」的銀牌進入原住民的村社走動，原住民在告知荷蘭人之後得以自由地將那些漢人捉起來帶來這城堡，那時他們每捉來一人將獲贈5塊棉花布（江樹生 2002b：190）。
- (3) 當地人不得在他們自己的區域外追查漢人的人頭稅單，但可在自己的區域內追查。

4月4日，基於數種良好的理由和考慮，一致決議，對於在全臺灣埋設捕獸機和張設網羅捕鹿，今年將完全禁止，或禁止到明年，如果那時另有決定；詳情請閱決議錄有關此事的記載（江樹生 2002b：202）。

4月17日下午，所有在公司統治下的臺灣的村社、河川和漁場，都賤售給出價最高的人，情形如下：

表2 臺灣各村社發賤稅金

村社別	稅金（里爾）
新港社（Sinckan）	300
蕭壠社（Soelangh）	875

村社別	稅金（里爾）
大目降社（Tavocan）	200
目加溜灣社（Bacloangh）	650
麻豆社（Mattauw）	1200
大武壠社（Tevorangh）	550
哆囉囑社（Dorco）	450
諸羅山社（Tirosen）	3850
他里霧社（Dalivo）	1900
鹿港社（Taurlnap）	650
大、小東、西螺社（Davole）	3500
二林社（Gielim）	1300
笨港溪，在此捕獲的烏魚不須繳納什一稅，因該烏魚輸出時必須在大員繳納出口稅。	650
打猫社（Dovaha）	2000
土庫社（Docowangh），又稱猴悶社（Chaumul）	1300
竹塹社（Tixan）與新港仔社（Sinckanja）	1400
南崁溪（Lamkan）的Terrissan社與Sausauly社	600
崩山社（Pangswa）	100
牛罵社（Gomach）	10
虎尾壠社（Favorlangh）	5500
大突社（Taytoet），又稱Turchara社	750
Tausa Talachey社與Tausa Mato社，漢人稱之為南投社（Lamtou）與北投社（Pactou），這兩社以前併在大武郡社（Tavocol）交易，但現在因故予以分開發購；大武郡社與那兩個Tausas 的村社，Talachay社與Mato社，如上所述將有自己的購商：	800
大Tackapoelangh社	800
阿里山社（Arissangh）	100
阿朥（Asock）社	450
貓霧束社（Babausack），以前併在那三個大肚社（Darida）交易	150
那三個大肚社與Babariangh社，Babausack社如上所述將有自己的購商	1500
Leywangh社和Lissingangh社、Marits社與Tarroquan社，這四社漢人都稱之為y-u社	100
瑯嶠地區（Lonckjouw）	450
放索仔社（Pangsoya）	225
茄藤社（Cattia）與力力社（Netne）	650
麻里麻肅社（Verovorongh）	300

村社別	稅金（里爾）
大木連社（Tapoeliangh）	550
阿猴社（Akauw）	500
塔樓社（Soetenauw）與Tedackjan社	400
小琉球島（Lamay），1647年贖售六年，每年售價	175
在赤崁的普羅岷西亞市鎮裡的宰豬，規定豬肉價格不得高過每斤30仙（cent），而且贖商必須日常供應足夠需求的數量	1850
公司的藍草園（indigo velden），約有130甲（morgen，1甲約合0.3公頃）的土地和26頭耕牛使用一年，規定如有耕牛死去，贖商必須每頭賠償15里爾；不過上述土地免繳所有的十一稅	
淡水屬下，Terrissan社與Sausauly社併在南崁社（Lamkan），發贖之外其餘Barissouw地區，包括龜侖社（Coelon）的山區	200

（資料來源：江樹生 2002b：205-206）

表3 沿海漁場發贖的稅金

魚場別	稅金（里爾）
在魷港（Wanckan）附近的Pakosin漁場	800
Lamckan漁場	500
魷港（Wanckan）附近的Caya漁場	100
Lamkia與Pohon漁場	450
Cattia Tou漁場	10
歐汪漁場（Ouwangh）	10
鹿耳門（Lackja Muya）與Caya漁場	200
Ciauwangh漁場	125

（資料來源：江樹生 2002b：205-206）

在內陸的水域和河川的漁場名稱，其贖售利益歸臺灣的居民，其中尚有不知道應歸哪一個村社的，對此以後再來決定；雖然贖售，原住民仍得以隨時任意去那些漁場捕魚。這些漁場發贖稅金合計270：40,070里爾。若加上麻豆港（Mattaukangh）、麻豆溪（rivier van Mattauw）、Ladrikan漁場、茅港尾（Omkamboy）溪和Cactsiewu湖與其附近的池塘等漁場的發贖稅金合計有1,245：40,070里爾（江樹生 2002b：207）。

贖售三十個臺灣村社（交易專賣權）的收入，於1652年4月15日收到37,265里爾。為了要盡可能避免臺灣原住民與漢人商人之間因「贖社制度」而引起騷亂，特使弗斯特根（Verstegen）閣下提請，以各社設置村社商店來取代舊的「贖社制

度」，在那些商店裡出售各種商品。在等候「十七人董事會」對此事的決定以前，巴達維亞當局就下令，先在大員鄰近的蕭壟、麻豆和大武壟開始試辦設立商店賣點。新港和大目降的原住民很高興獲得公司批准，可以每一百根竹子4里爾的價格出售自己的竹子。此為原住民村社轉向資本主義交易之開始，惟不知有多少商店是由原住民經營，還是大多數為漢人控制？

在1653年中，臺灣的貿易總額為381,930.15荷盾。島內的收入為285,770.8.12荷盾，開支為328,784.2.7荷盾，剩餘資金為1,608,950.16.2荷盾。但從賸社和賸巷只收入26,715里爾。因鹿肉跌價，以致此項收入比去年少了10,000里爾。從漢人居民收到的人頭稅也只有37,200里爾。1653年，實施屠豬發賸。在幾個原住民的村裡設立試驗性的荷屬東印度公司的商店。

1654年，預計蔗糖可收13,500擔。漢人農夫又開始擴大開墾他們的農地。其中的1,334摩爾亨土地用來栽種甘蔗，3,731摩爾亨土地用來耕種稻米。公司在全臺灣最肥沃的普特曼斯農區（Putmans Polder）建造了一條新的道路，無論是旱季或雨季，車輛可通行無阻。阿爾伯特·胡格蘭（Albert Hoogland）是第一個在臺灣被任命的地方官（landdrost），他接到的指令包括，他必須每週要主持開會一次，該會議有兩名法官和兩名漢人的頭家一起開會（江樹生 2002b：288-289）。

原住民之間對獵場的使用發生嚴重糾紛。蕭壟社和麻豆社的居民告訴新港社與大目降社的人說，以後他們不得再來他們的獵場打獵。那些失去獵場又不得在赤崁附近打獵的人，無法充分取得生活必需品。而且這地帶繼續有很多土地被漢人農夫用來栽種甘蔗。宣教師雅各·花德烈（Jacobus Vertrecht）認為，公司對這種狀況不能再坐視不管，否則勢將難免引起居民之間嚴重的騷動。他認為解決的辦法，只有用公司的經費來資助那些受害者的生活，別無其他辦法。這樣的資助可從稻米的徵稅、賸稅的收入以及新徵收的農地稅撥款運用。在諸羅山與麻豆的獵場以後禁止安設捕獸機捕獵。若不予以禁止，不久那地區的鹿勢將死光了。該地區諸社交易之事繼續舉行。同時，公司嚴格監視，要使漢人賸商沒有機會壓榨原住民（江樹生 2002b：181）。

VI. 宗教信仰與迷信

基本上，臺灣原住民屬於萬物有靈論者，他們認為自然界的山、石頭、森林、

河流等都有神，更相信祖靈。因此他們進山狩獵，會祭拜山神，對神木也會祭拜樹神，到森林中尿尿，也會祈求樹神諒解。這點跟東南亞的原住民的行為一樣。

荷蘭人在1626年11月對臺灣原住民之描述，說福爾摩沙或稱北港（Packan）的居民不認識神，也不知道祂的誠命，沒有太陽或月亮的祭典，沒有偶像，也沒有用來表達他們的神祕信仰的特別的形象。因此，很容易帶領他們歸信基督教。

根據法蘭汀和干治士的著作，臺灣原住民有敬拜的神祇，有偶像，須以祭品敬拜（Valentyn and Candidus 2017: 53-54）。

在蕭壩，牧師要求原住民將留在他們廟裡的偶像取下來毀掉，要求其首領要好好去鼓勵他們統轄下的所有居民，都要在明天早晨到教會集會，像個初信者，恭敬地來守安息日，聆聽牧師的教導。聚會之後，在教堂外面，由原住民自己的首領，在荷人在場的情況下，公開宣布說，所有的輕浮行為、淫亂、賣淫，特別是強迫孕婦墮胎，以及一夫多妻（*polugamie*），使女性可恥地懷孕等，這些事情都應予以結束；男人也要把男性的生殖部位遮蓋起來，並且要活得像個基督徒，而不是像野獸（江樹生 1999：379）。

1633年1月18日，大員長官普特曼斯呈報告給荷印總督司貝科斯（Jacobij Specx），在新港傳播基督教的工作大有進展，那裏的居民現在都已拋棄它們的偶像，讚頌敬拜獨一萬能的真神。其他村舍如麻豆和蕭壩都保持安靜（江樹生 2010a：391）。

1636年12月6日，荷蘭派牧師尤紐斯（Junius）和中尉朱里亞恩斯（Joan Jeuriaensz）為代表，帶領六、七名騎兵，十五、六名步兵，去蕭壩、目加溜灣和麻豆各村莊，視察當地居民，聽取他們的意見，並用真理的基督教義，去挫折原住民的傲氣，折服他們，並要求他們丟棄他們的偶像（江樹生 1999：276）。結果，這三個村莊蕭壩、目加溜灣和麻豆的居民，總共有160家，他們表現得很心甘情願，都很乾脆地把所有偶像及其附屬物拿出來交給荷人。這事進行得非常順利，乃答允他們，將於近期開始向他們施行基督教的教育（江樹生 1999：276-277）。荷人對於偶像崇拜者給予嚴厲的懲罰，如公開鞭笞和驅逐出境等（Valentyn and Candidus 2017: 512）。

原住民部落中普遍存在著女祭司，稱為尪姨（*inibs*），她透過與神靈對話來治病。在法蘭汀和干治士的著作裡記錄了原住民的召靈祭祀典禮：

對這些神的公共祭祀可以分為兩個部分，首先為召喚神靈，其次為獻祭。但是兩者是一起進行的。因為當他們要舉行公共祭祀時，要先將祭品帶來：殺豬奉獻部分，帶來蒸熟的米飯和檳榔，以及大量的酒類，然後將之獻給神靈。這些大部分都是在他們的公廨中，在鹿和野豬的頭骨之前舉行的。在此之後，一位或是兩位尪姨站起來口中念念有詞來召喚神靈。在召喚神靈時，她們轉動眼睛，倒在地上悲痛的啼哭。這些尪姨躺在地上就像死亡一般，無法站立，就算五、六個人也沒有辦法把她們扶起來。最後她們恢復知覺，全身顫抖，喘息非常強烈。之後她們所召喚的神靈附到她們的身上。一些圍在周圍的人開始哭泣流淚。我曾經親自觀察，並沒有見到她們召喚的神靈出現。一個小時之後，兩位尪姨爬上公廨屋頂站在兩端。她們再次口中念念有詞。最後她們走下屋頂，脫下身上的衣物，將她們身體展現在神靈的眼前，拍擊身體，然後要水清洗全身，在所有人的面前赤身露體。但是大部分圍在身旁的都是女性，當時她們已經陷入昏睡 [按：指歇斯底里] 幾乎無法站立或行走。那真是一個恐怖的景象，我也沒有在這當中見到她們的神靈或者任何神蹟。（Valentyn and Candidus 2017: 54）

有需要的人亦可請尪姨到家裡作法，舉行各種怪異的驅魔儀式。她們有時還手握短斧，追趕惡魔，直至惡魔跳入水中淹死（ibid.: 56）。

此一女巫召魂驅魔的紀錄，相當寫實地描述，可惜沒有詳細解釋該種召魂術是否能有效治病。在許多初民社會中均可見到此種女巫的存在，在醫藥不發達的時代，這是普遍被接受的治療方式之一。值得注意的是，該種召魂術後來流傳至今，在臺灣各鄉下地區仍可見到此一召魂術，有些地方稱為牽夢術，其方式是靈媒透過做法讓祈求者與其祖先對話，以祈求其祖先對他的庇佑以及治好其疾病。只是這些靈媒已變成漢人而非原住民。

1640年，荷人禁止尪姨的活動範圍，除了她自己的家外，不得進入他人的家。因此她們無法施行先前的偶像崇拜（Valentyn and Candidus 2017: 318）。

大員長官卡隆（Francois Caron）在1646年11月5日指示歐佛華德（Pieter A. Overtwater）議長及福爾摩沙評議會，嚴厲批評尪姨之危害基督信仰，應要求大武壠人脫離尪姨的控制，同意按照巴達維亞的命令，將尪姨逐出大武壠村及其他村社，限制她們只能在荷蘭所指定的地區內活動（Valentyn and Candidus 2017: 370）。荷人

將尪姨驅逐到諸羅山，後來荷人允許尪姨離開諸羅山，定居到哆囉囑。這些尪姨有些學習基督教義，而且要求返家與家人同住，所以荷人在1652年允許被驅逐到哆囉囑的250名尪姨離開，分別住到鄰近的麻豆、蕭壠、新港、目加溜灣和大目降。這些尪姨有202名因衰老和窮困而死亡，僅有48名分配到上述五個村社，每村不會超過10名，這樣可讓牧師輕易地監視她們（ibid.: 470-471）。

1654年2月26日，福爾摩沙評議會致函總督及其評議會說，經由福爾摩沙宗教議會之慎重討論，決議不驅逐尪姨到別的地方，理由有三：第一，沒有人對尪姨們發出怨言。第二，巴達維亞宗教議會沒有提出任何反對理由。第三，巴達維亞宗教議會最近的來信並沒有要求取消此項決議（Valentyn and Candidus 2017: 477）。

荷人在臺灣派有醫生和產婆，另亦派有由宣教師兼任的疾病慰問師。荷人在1638年2月12日派遣外科醫生韋斯林（Maerten Weslingh）到卑南，而且還停留一段時間，主因是他對於卑南語學習很有興趣，進行多方研究，俾準備與卑南領主締結和議。此外，他還負有另一項任務就是探查金礦所在（江樹生 1999：381）。1645年10月24日，大員派遣兩名醫生到基隆和淡水治療上級商務員Steen先生的疾病（江樹生 2011：372-373）。荷蘭在各村落沒有設立醫院，而是由傳教士兼疾病慰問師。原住民生病還是會求助尪姨。

新港地區的原住民還有一個習俗，就是婦女在37歲以前懷孕，都會由尪姨協助其墮胎。此一殺嬰作法，乃因為尪姨說在未達年齡生育者，將是極大的恥辱和罪惡（Valentyn and Candidus 2017: 45）。當丈夫到了50歲，就離開他的祖產、住家和親友，與他的妻子一起住到田間小屋。他們採一夫一妻制以及禁止四代間的親戚彼此通婚（ibid.: 45-46）。

1636年5月1日，荷蘭士官Cristoffel偕同翻譯官Joost和一個士兵，從新港出發前往瑯嶠，會見其酋長，看看雙方之間能否締和。該名酋長按照他們的習俗聲稱，於兩三天前出去打獵時聽見鳥的叫聲，以及昨夜的夢，都顯示可以跟荷蘭人友好來往，不必懷疑，一切

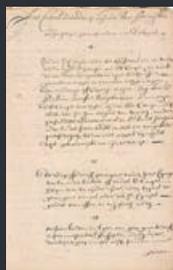


圖4 1662年鄭成功與荷蘭簽署之和平條約

（圖片來源：“Siege of Fort Zeelandia,” Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Siege_of_Fort_Zeelandia, 2025年6月12日上線）

都會稱心如意，因此他才率領幾名隨從前往新港邀請荷人前來此地（江樹生 1999：237）。在法蘭汀和干治士的著作裡也提到「在進行重要的事情前，必須先注意鳥叫聲」（Valentyn and Candidus 2017: 53）。他們依據鳥的叫聲來判別吉凶。

VII. 結論

荷蘭為了生產需要，鼓勵漢人大量移入臺灣，但漢人女性過少，大員長官普特曼斯在1629年9月15日建議巴達維亞總督從爪哇、峇里島或其他地方運送20-30名女奴到大員來試辦，將她們賣給漢人，看看漢人會不會像從大自然學到的情況一樣，因為生了孩子而在大員定居下來。同時允許漢人在大員繳納進出口的什一稅，即允許他們到大員做生意（江樹生 2024a：918）。可惜在文獻中沒有看到該項人口計畫是否實現。但在荷蘭文獻中可以看到有不少漢人娶原住民婦女。

本文詳查荷蘭時期留下的文獻，並加以綜合整理，予以分類解釋，目的在分析架構內填充內容，採用歷史文獻資料作為解釋的基礎，而非空泛的提出理論架構。歷史研究無法自動變成一套理論，它必須在其他學科建構的分析單元和分析架構內，填補內容要素，才能使得理論建構更為堅實，亦有論理根據。

在荷蘭統治臺灣時期，雖然時間不長，但它所推動的政策和行政措施，對於原住民社會必然帶來重大的改變。透過前述歷史文獻資料的耙梳，可歸納臺灣原住民的「俚俗社會」發生了如下的轉變：第一，是將傳統部落的首長世襲制改為指派，聽命於荷蘭的人得出任酋長或頭目，也就是從身份地位改變為是否效忠荷蘭來決定其酋長或頭目之地位。同時也任命大多數男性出任頭目，而改變了母系社會制度。其次，是在村社中引入資本主義的商店，原住民開始出現商業活動，將自己的生產物進行商業交易，換取貨幣。第三，對於獵人頭和戰鬥之習慣加以約束，導入基督教教育，使其社會進入尊重人權的社會。第四，以醫生取代傳統的尪姨治病。尪姨也失去其召魂做法的權利。第五，從不識字到受教育並學習以羅馬字拼寫自己的語言（新港文字）。第六，年輕夫婦結婚後住在一起，而非分開居住。第七，許多原住民在荷治時改用荷蘭姓名，鄭成功在1661年5月攻佔新港後、強迫採用荷蘭姓名的人，都必須依父母或朋友更改姓名，違者重罰（Valentyn and Candidus 2017: 521）。

最後本文還有一項發現，即臺灣原住民過著自給自足的生活，跟Redfield所講的「俚俗社會」的特點一樣。關於「俚俗社會」之討論，雖然各家論點非一，但畢竟

它充分地摘要初民社會的特徵，讓讀者或研究者快速有一個整體的印象，方便我們將它與其他種社會，例如「都市社會」有所區別。又有論者謂「俚俗社會」包含著「農民社會」的概念，二者是否會有扞格？在本研究中，證明二者是可以並存的。原本荷蘭人來之前，臺灣原住民就有少數從事農耕，種植粗放旱稻，並不全都是狩獵。荷蘭人為了增加稻米生產，以因應人口增加之需要，而鼓勵原住民種水稻，或開闢荒地種稻。住在平地的原住民有很多改變其職業，成為農民。

本文不敢說「俚俗社會」是一個十足有效的概念工具，但針對臺灣原住民社經和文化轉變之研究上，它具有充分的指引研究路徑的作用。以後臺灣原住民的漢化，該種概念工具更是一個很有用的比較參照基礎，當然，各學者對於該概念的解釋，更是一個不可忽視的決定研究方向和取向的重要因素。■

附註

- 1 本文所指之原住民概指荷蘭統治時期的臺灣土著。
- 2 古堯港港口位於今下茄苳與崎漏之間（參高雄市茄苳區公所網頁）。
- 3 荷人在原住民部落中所看到的僧侶，可能是漢人佛教的師公（道士）。
- 4 但在《熱蘭遮城日誌》第六冊的記載卻不同，它說納管村社有315個，總計有68,675名原住民歸公司管轄，另外有漢人15,000人。每個月漢人繳交11,000張人頭稅單，每張支付1里爾半。
- 5 最讓人感到驚訝的是，1650年在臺灣的漢人已知將捕獲的烏魚醃製成烏魚子，然後賣至中國。

引用書目

江樹生譯／註

- 1999 《熱蘭遮城日誌》。第一冊。臺南：臺南市政府。
- 2002a 《熱蘭遮城日誌》。第二冊。臺南：臺南市政府。
- 2002b 《熱蘭遮城日誌》。第三冊。臺南：臺南市政府。
- 2011 《熱蘭遮城日誌》。第四冊。臺南：臺南市政府。
- 2024a 《熱蘭遮城日誌》。第五冊（1646-1648）。臺南：臺南市政府文化局／臺南：國立臺灣歷史博物館。
- 2024b 《熱蘭遮城日誌》。第六冊（1648-1651）。臺南：臺南市政府文化局／臺南：國立臺灣歷史博物館。

江樹生主譯／註

- 2007 《荷蘭聯合東印度公司臺灣長官致巴達維亞總督書信集》(I)(1622-1626)。臺北：南天書局。
- 2010a 《荷蘭聯合東印度公司臺灣長官致巴達維亞總督書信集》(IV)(1629-1636)。南投：國史館臺灣文獻館／臺南：臺灣歷史博物館。
- 2010b 《荷蘭聯合東印度公司臺灣長官致巴達維亞總督書信集》(V)(1629-1636)。南投：國史館臺灣文獻館／臺南：臺灣歷史博物館。

村上直次郎譯

- 1970a 《巴達維亞城日記》，第一冊。郭輝中譯。臺北：臺灣省文獻委員會。
- 1970b 《巴達維亞城日記》，第二冊。郭輝中譯。臺北：臺灣省文獻委員會。
- 1990 《巴達維亞城日記》，第三冊。中村孝志校註，程大學中譯。臺中：臺灣省文獻委員會。

呂自揚

- 2011 〈屏東阿猴社就是岡山搭加里揚社遷移去的〉。《雄工學報》10：1-12。

高雄市茄萣區公所

- N.d. 〈話說茄萣〉，<https://cieding.kcg.gov.tw/cp.aspx?n=87015C4E01775D5F>，2025年6月1日上線。

Redfield, Robert

- 1940 The Folk Society and Culture. *American Journal of Sociology* 45(5): 731-742.

Valentyn, Francois, and Rev. George Candidus

- 2017 《荷蘭時代的福爾摩沙》。甘為霖英譯，李雄揮中譯。臺北：前衛。

面向未來的行動與對話：

七腳川社群跨境東京循跡的反思與創造

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

2024年10月下旬，以七腳川社後裔為主而組成的日本循跡參訪團，在國立臺灣大學與國立東京大學教授促成下前往東京。五天行程除了到靖國神社、國立公文書館親見日本殖民七腳川社的物證之外，也到工業遺產資訊中心（產業遺產情報センター）認識日本工業遺產及其策展詮釋角度。¹另外也分別與中野社區居民就彼此的暗黑歷史與文化遺產展開對談、在國立東京大學與沖繩夥伴就戰爭記憶展開座談。

循跡，是七腳川後裔自2011年以後，青年一輩為了解祖先當年因戰亂四散離開家園的顛沛流離，開始每年走尋相關路線，也藉此凝聚七腳川人的認同與向心力。2024年將循跡路線拉到更遠的地方——東京，尋訪被記載、刻劃下來的七腳川。活躍的中壯輩族人將此次行動定調為「為歷史正義寫下新的篇章」，其中一項由本次循跡規劃者Sra Kacaw（陳柏均）提出的訴求為「這是一場雙邊後代的對話，並不是要與誰和解，而是了解彼此身為後代怎麼看這段歷史、怎麼與自身和解」。

1908年12月發生於奇萊平原的七腳川戰役，不只造成七腳川社人流離失所，輾轉落腳於現今花蓮縣吉安鄉、壽豐鄉七、八個部落生根，²形成今日可謂「一個七腳川社、後代部落各自表述」的七腳川社群；也因為他們被迫離開原居地，讓日本政府得以遂行建立移民村，徵調失去土地、社會組織崩解而難以維生的七腳川人勞動，建設花蓮地區的鐵路、公路、港口等，形成東臺灣現代化的基礎。可知東臺灣的現代化其實帶著七腳川人失去家園的創傷。

然而，這段歷史對於現今多數臺灣人而言，是不被記錄於教科書或傳播媒體上的陌生存在。同樣地，對於絕大多數日本人來說，這段以「明治四十一年十二月七

腳川社討伐二際シ警官隊ノ戦闘」為題而銘刻在靖國神社石燈籠浮雕畫的史實，更是不曾聽聞的過去。

對於這一代的臺日雙方來說，其實都是受到過去軍國主義政策牽連的後代，戰後雙邊不同時期政府、政黨以其所欲打造的教育體系解讀歷史，原住民在歷史上的主體意識更是被忽略，因而解殖民的道路還非常遙遠，有待更多元的合作、行動、反思以及再創造。

刻意選擇見證祖先顛沛流離的路線出國參訪，既不是常見的國際旅遊行程設計，也不是風行於原住民界較為人熟知的藝文展演互動模式。七腳川後裔的出訪，會給自己的社群帶來什麼樣的交流養分？這趟參訪產生的激盪與思考，有哪些方興未艾的漣漪，有可能在未來形成更進一步的捲動？

本文擬從本次日本循跡行動其中一位非原住民成員的角度，主要以民族誌書寫的方式，近身了解這歷史性的一刻，帶給七腳川社群行動者的看見為何、又帶給臺日雙方哪些反思與期許。而七腳川人的國際行動，對於原住民族人進行自主國際參訪，又可以為臺灣以及原住民帶來哪些延伸的探討與建議。

II. 從循跡、文化資產登錄的境內努力到跨國連結的嘗試

七腳川後裔部落當中，以太昌／七腳川部落（Cikasuan）與壽豐部落最早展開相互之間的連結。³太昌／七腳川部落因為有七腳川「頭目的家」負責人Ici Lo'oh（蔡信一）長年投入文史訪談致力於七腳川為人所知、國小主任Komod Adop（谷穆德阿督普）投入年齡階層的青年培力、Komod Sako（周業軒）復振男子Tingpih（大羽冠）的製作；壽豐部落則有Halo Rengos（胡政桂）投入年齡階層的青年培力、O'ol Kacaw（李玟慧）進行七腳川服飾歌曲與系譜製作等復振、Dungi Lunip（何欣蓉）與Sra Kacaw（陳柏均）等人則在協會運作與計畫申請上又特別著重與大七腳川社群有關的事務（而非僅限於壽豐部落），因而無論太昌／七腳川部落或壽豐部落在七腳川社群事務推動上皆擁有極強的發動力。

最早透過年度循跡行動來凝聚同為七腳川人意識的對象主要也是這兩個部落的青年，例如Komod Adop、Komod Sako、Halo Rengos還有Lo'oh Saku（周平成）等人，他們都是最早2011年便開始參與循跡的行動者，循跡也逐漸成為連結散落各地七腳川社群同時也是開放給各界參與的行動（有關七腳川人的能動性可見表1：七腳川

戰役於兩千年後與族人相關主要行動發展大事記)。

每一年循跡路線都會有些許不同嘗試，主要是以身體感去連結祖先當初走過的路，因而循跡不只在花蓮，也曾經往南來到臺東鹿野鄉，也就是當時七腳川社頭目家族曾經被日本人刻意送離原居地到最遠的地方。也在循跡持續辦理這段期間，Halo Rengos、Sra Kacaw等人聽聞噶瑪蘭族紀錄片導演Bauki Angaw（木枝·籠爻）告知，東京靖國神社的石燈籠刻有七腳川事件的圖像，這於是成了埋在他們心中有朝一日想到東京循跡的意念。

2021-2022年間，關注原住民族文化資產與困難襲產的國立臺灣大學建築與城鄉研究所副教授黃舒楣，因為受文化部文化資產局委託辦理「原住民族重大歷史文化事件空間紀念研究計畫第二期」的關係，其中一環節以七腳川為主題而結識七腳川人，並就七腳川與文化資產一事進行更多比較研究（黃舒楣 2023）。之後在黃舒楣穿針引線介紹下，Dungi Lunip與Sra Kacaw的團隊又分別結識東京大學大學院綜合文化研究科教授阿古智子以及大阪大學大學院人文學研究科特邀研究員松本ますみ。她們兩位對於中國研究、華人與人權議題都有一定的關注及行動實踐，也曾來到壽豐認識七腳川的歷史，阿古智子甚至還曾帶學生到當地參訪，希望擴展日本年輕一代海外修學旅行思考的視野。

因此當2023年Dungi Lunip與專案執行鄭筑云忙於花蓮縣文化局兩個專案時，⁴她們有了將辦公室旁邊閒置倉庫打造成展間的構想，好延續2018-2022年間壽豐鄉文物館與國立臺灣史前文化博物館合作策畫「歸途*Taluma'*——七腳川戰役110周年特展」所能帶給參訪者擁有視覺與聽覺同步的解說環境感受。⁵

打造展間的構想，在舊社模型與路線遷移的立體地圖製作上，不僅有黃舒楣介紹的建築師合作夥伴來協助，也獲得松本ますみ查找諸多當年日本有關七腳川戰役的報紙新聞資料，再以華語轉換到展牆，同步搭配張良澤教授從東京舊書攤買到的七腳川相關影像輸出，讓展場有了真實與過去交錯的意象。而從日軍搭設營帳的老照片比對木瓜溪做為古戰場的意象也在此呈現。此一以「回望·七腳川戰役」為名的計畫成果展就此展開，集結許多人與跨國界的努力，讓七腳川戰役在一百多年後可以在部落這個小展間繼續成為眾人的記憶。

於此同時，黃舒楣與阿古智子也透過聯合國教科文組織韓國國家委員會（The Korean National Commission for UNESCO/KNCU）的計畫，展開專案研究「恢復原住民的聲音和身分：臺灣與海外戰爭與流離失所的跨國遺產」，臺灣這邊主要以發生

在牡丹社以及七腳川社的戰事為主。而由Halo Rengos、Komod Adop與Sra Kacaw擔任計畫主持展開以木瓜溪等將七腳川古戰場作為文化資產登錄的努力，也在持續奮鬥中。前述這幾條路線交織在一起的機緣，便是當七腳川人提及想到東京循跡的心願，黃舒楣與阿古智子的研究團隊設法透過此一跨國合作案邀請Sra Kacaw、Dungi Lunip與Halo Rengos到日本分享，其他熱衷七腳川事務的成員聽聞後紛紛表示願意自費前往參與學習，而有了這一團15人以七腳川為核心議題的參訪及座談安排（此行幾乎囊括活躍的七腳川青中壯輩，因而其所思所言也具有一定代表性，參與成員見表2）。

表1 七腳川戰役於兩千年後與族人相關主要行動發展大事記

年代月份	紀要	附註
2003.06	首見七腳川裔撰寫之七腳川學位論文《七腳川社（Cikasuan）的研究》	Halo Rengos國立政治大學民族研究所論文
2004.08	太昌村太昌（美雅麥）部落在族人共識下，正名為「七腳川部落」。同年透過社區總體營造計畫設置入口意象，於隔年完工後正式更名。	時任 <i>tapang</i> （頭目）Lo'oh·Kacaw蔡清發於祭典期間正式宣布
2005.12	《原住民族重大歷史事件：七腳川事件》與《原住民重大歷史事件：七腳川事件寫真帖》雙雙出版	兩本官方單位出版品為日後擴大七腳川戰役的理解打下普及擴散基礎
2007.08	太昌／七腳川部落正式復振年齡階層制度	日治時期時被官方禁止辦理
2008.12	<ol style="list-style-type: none"> 1. 首度聯合跨部落七腳川後裔於太昌／七腳川部落辦理七腳川事件100週年相關祭儀及紀念活動 2. 花蓮青少年公益組織等合辦「七腳川事件——百年紀念研討會」 3. 原舞者推出「風起雲湧～七腳川事件紀念演出」 4. 國立臺灣史前文化博物館與花蓮縣壽豐鄉原住民文物館合作於壽豐館展出「遺忘中重組—悲壯的七腳川Cikasuan之戰」 	此後開啓不定期聯合祭祖紀念活動
2009.05	太昌／七腳川部落 <i>AlemeT</i> 階級展開七腳川男子傳統服飾 <i>tingpih</i> （大羽冠）復振之路，並於2010年完成第一頂	始為Halo Rengos於部落大學課程查找文獻後共同討論、摸索、組裝，後由Komod Sako重製多次定版

年代月份	紀要	附註
2009.07	設置興建七腳川事件紀念碑一事有所進展	時任行政院長劉兆玄於聯合豐年祭期間至太昌／七腳川部落，回應 <i>tapang</i> （頭目）Lo'oh·Kacaw蔡清發興建紀念碑訴求，決定委由行政院原住民族委員會研究專款興建
2011.05	太昌／七腳川部落將階級象徵意義融入在 <i>tingpih</i> （大羽冠）裡並沿用至今	
2011.08	七腳川事件紀念碑落成	屹立於吉安鄉中山路底慈雲橋頭旁
2011.12	七腳川青年自主發起七腳川循跡行動，人數從十來位族人逐年發展至近百位不分族群之參加者，或隨年度不同做法結合祭祖活動辦理	此後每年辦理，即連Covid 19三年疫情期間皆持續辦理
2013.02	壽豐山下部透過「快樂營·活力山下」展開社造行動，建置戰後家族遷移史、祭歌樂舞等，並發展在地阿魯巴染工藝與孩童課後照顧等	原民會「原住民族部落活力計畫」
2014.06	壽豐部落展開傳統七腳川祭歌傳唱研習	
2014.10	日本基督教「治癒河～彩虹橋」團隊於太昌／七腳川部落美雅麥教堂向「七腳川的族人」行道歉儀式	該團由日本民間團體組成
2016.03	壽豐部落展開七腳川戰役後系譜重建計畫，建立分散在吉安、壽豐兩鄉七腳川裔系譜，申請日治時期戶口調查簿並製作家族祖譜	文化部「原住民村落文化發展計畫」
2017.03	壽豐部落展開七腳川戰役後傳統服飾、音樂、舞蹈再現計畫，建立1933年後遷徙至各部落的傳統族服變化脈絡，並採錄七腳川裔各部落祭歌樂舞成冊製成光碟供族人使用	文化部「原住民村落文化發展計畫」
2018.03	七腳川裔池南部落Lisin Mayaw（曾以琳）以《羽冠重生 <i>Satapang</i> 》一片榮獲教育部第四屆MATA獎非紀錄片類首獎	
2018.04	Sra Kacaw赴紐西蘭毛利族觀光旅遊經營考察，萌生推動七腳川文化旅遊構想	七腳川環境劇場發想開始
2018.11	以「來去山下住一晚」榮獲交通部花東縱管處好遊創意「花東Top遊程設計競賽」全國第三名	開展七腳川文化旅遊雛形
2018.12	國立臺灣史前文化博物館與花蓮縣壽豐鄉原住民文物館於壽豐館合作展出「歸途 <i>Taluma'</i> ——七腳川戰役110周年特展」	
2019.01	壽豐部落尋訪家戶，展開七腳川傳統服飾織品針路與織作織具老件調查	文化部「原住民村落文化發展計畫」

年代月份	紀要	附註
2019.04	Sra Kacaw赴紐約第18屆聯合國原住民族常設論壇，分享七腳川文化復振	將七腳川經驗帶至國際，此後經常參與分享
2019.05	自太昌／七腳川部落展開七腳川男子傳統服飾 <i>tingpih</i> （大羽冠）之後，復振風氣延伸至其他部落，如壽豐部落展開羽冠製作研習並於8月年祭授冠予青年階級、展開女子黑色 <i>Iusid</i> （族服）重製研習	此為O'ol Kacaw向中研院提出部落服務獎補助計畫
2019.10	1. 壽豐部落推出七腳川戰役環境劇場，首次搭配文化旅遊行程 2. 七腳川傳統領域劃設啟動部落調查與劃設工作	1. 林務局「社區林業起步型計畫」 2. 原住民族土地或部落範圍土地調查及劃設計劃
2019.11	首次聯合跨部落七腳川青年參與阿密斯音樂節演出	七腳川人認真踩在都蘭國土地上
2020.10	七腳川傳統領域劃設完成，於吉安鄉公所成果發表	
2020.12	第一屆七腳川雙年論談：過去現在以後，由跨部落七腳川青年於壽豐部落辦理	
2021.01	1. 國立臺灣歷史博物館常設展更新，於日本時代之說明放入七腳川事件並展出重製的 <i>tingpih</i> （大羽冠） 2. 溪口部落向相關部落學習，從復育苧麻與製線開始七腳川織布復振學習之路	復育苧麻計畫為原民會公益彩券回饋金補助計畫
2021.02	原住民族重大歷史事件系列叢書發表會，七腳川戰役歷史同列於原住民族十大重大歷史事件	
2021.10	溪口部落展開族譜建置計畫	
2021.12	跨部落七腳川族人展開文化資產申請認定行動	此一行動持續中
2022.05	原舞者以 <i>Phpah</i> 藝術聚——劇山計畫，進行戶外環境劇場「 <i>Afel</i> 」，回應七腳川戰役後續傷痕史	
2022.05	原住民族重大歷史文化事件空間紀念推動計畫——七腳川事件	
2022.06	花蓮縣考古博物館於七腳川的福吉段513地號進行考古探坑試掘，出土舊社遺物	包括帶方格印紋陶片、清治漢人婦女玻璃手鐲、燒熔玻璃與燻黑陶片，甚至有歷史戰爭現場遺留的彈殼等
2022.11	七腳川戰役環境劇場演出	
2022.12	第二屆七腳川雙年論談：向前看 X 向後望，由跨部落七腳川青年於壽豐部落辦理	

年代月份	紀要	附註
2023.05	「AfeI」後以「Abel餘燼——在大山與索道之間」為名，2023年5月於桃園、12月於花蓮演出	AfeI係依七腳川拼音改為Abel，由七腳川裔溪口部落Lo'oh Kilang編導、光榮部落Dungi Sapor編曲
2023.10	1. 壽豐山下部部落於山下基地「七腳川文化品牌藝文空間」以「回望·七腳川戰役」為名之常設展正式開展 2. 再次聯合跨部落七腳川青年參與阿米斯音樂節演出	
2023.11	楊鈞凱導演以《我們·七腳川》一片榮獲「2023花蓮短片創作獎」最佳紀錄片獎	
2023.12	1. 花蓮縣文化局辦理第四屆花蓮城市空間藝術節，其中一主題為「循跡七腳川」於木瓜溪畔初音電廠（七腳川日軍駐紮地）辦理音樂會、環境劇場 2. 太昌／七腳川部落聚會所工程公共藝術教育推廣計畫—— a. 辦理走讀七腳川部落、b. 阿美陶的藝術生活器皿、c. 《記憶中的柴薪之地》繪本製作	
2024.01	溪口部落展開Cikasuan阿美族傳統族服工藝知識實踐與推廣，重製男女服飾與技藝推廣。七腳川部落與壽豐部落女性已開始穿回黑色 <i>lusid</i> 服飾	文化部「原住民村落文化發展計畫」
2024.08	太昌／七腳川部落聚會所落成	
2024.09	壽豐山下部部落阿魯巴染部落手作室加入慢食旅遊組織，前往義大利杜林參加大地之母慢食年會，推廣循跡七腳川體驗	Dungi Lunip代表
2024.10	七腳川循跡行動首次出團至海外，於東京參與論壇及分享	
2024.11	李宥成導演以《醞釀溪口的生活 <i>O'rip nu Kiku</i> 》榮獲「2024花蓮短片創作獎」評審團特別獎	溪口部落生活歌謠專輯計畫一部分
2024.12	第三屆七腳川雙年論談：川·越，由跨部落七腳川青年於太昌／七腳川部落辦理，其中一場次以「超越國界的回聲：七腳川東京循跡」為題分享	
2025.05	參加東京循跡部分成員於WCTS第五屆臺灣研究世界大會，以「臺灣原住民族歷史地景與主體實踐」為場次名稱，分享七腳川戰役與循跡觀點	

（資料來源：Ici Lo'oh、Dungi Lunip、O'ol Kacaw、Sra Kacaw與筆者整理¹²）

表2 七腳川2024年東京循跡參與人員一覽表

序號	名字	生理性別	族群部落別	年齡	職業與附註
1	Ici Lo'oh 蔡信一	男	阿美族太昌／七腳川部落	64	七腳川文史工作室負責人。
2	Asin Baca Valah 呂明生	男	阿美族壽豐山下部落與薄薄社	55	工程人員
3	Halo Rengos 胡政桂	男	阿美族壽豐山下部落	50	壽豐鄉公所建設科職務代理人 壽豐部落青年前會長
4	Sra Kacaw 陳柏均	男	阿美族壽豐山下部落	43	社團法人花蓮縣原住民族公共事務促進會理事長、花蓮縣壽農社區發展協會總幹事、獨邁解決顧問有限公司企劃經理
5	Dungi Lunip 何欣蓉	女	阿美族壽豐山下部落	43	阿魯巴染部落手作室負責人、壽豐鄉部落健康營造中心專案經理
6	Komod Sako 周業軒	男	阿美族太昌／七腳川部落	41	工程人員 復振羽冠製作者
7	Lo'oh Saku 周平成	男	阿美族太昌／七腳川部落、賽德克都達群	33	登山嚮導員及協作人員 達娜分享文化有限公司負責人
8	Lo'oh Kilang 謝浩偉	男	阿美族溪口部落	27	國立政治大學民族學研究所碩士生
9	Kincyang Asin 呂慈家	男	阿美族壽豐山下部落與大港口部落	20	國立東華大學族群關係與文化學系學生
10	陳德修	男	漢	24	花蓮縣壽農社區發展協會專案人員
11	鄭筑云	女	漢	24	藝文展演行銷，曾任花蓮縣壽農社區發展協會專案人員
12	楊鈞凱	男	漢	44	國立東華大學民族語言與傳播學系助理教授、紀錄片導演，多年來紀錄七腳川發展
13	Ono Sama 大野颯真	男	日本大阪出身	24	國立東華大學民族發展與社會工作學系碩士生，此行翻譯，與七腳川族人深交
14	Salizan Takisvilainan 趙聰義	男	布農族卓溪鄉中平部落	44	一串小米獨立書店有限公司負責人、作家沙力浪
15	林頌恩	女	漢	55	國立臺灣史前文化博物館副研究員，因展覽製作認識七腳川

(資料來源：七腳川東京循跡參與成員提供，筆者整理。年齡資料為2025年之年齡)

III. 循跡行動做為遺產實踐

2024年秋末這五天緊湊行程安排如下：10月23日（三）上午啟程、下午抵達日本、夜間會議；10月24日（四）上午至靖國神社、下午參訪工業遺產資訊中心；10月25日（五）上午至國立公文書館、下午參訪中野社區與平和之森公園周邊並至阿古智子家中分享、晚間於里民活動中心對談；10月26日（六）全天於東京大學展開主題座談；10月27日（日）上午啟程、下午返抵臺灣。在Sra Kacaw於行前發出的新聞稿當中寫著：「七腳川循跡行動不僅是歷史的回溯，更是一種面向未來的社群運動」，並聲稱這是「歷史的逆寫與未來的重塑」：

循跡七腳川行動象徵著歷史的再審視與解構，這次的東京行將不僅是一次學術與文化交流，更是為歷史正義寫下新的篇章。透過重訪歷史現場、對話解殖與和平教育，這群台灣的原住民青年正在努力改寫他們的歷史，同時為未來的原住民族運動創造新的可能性。

Halo Rengos認為這是讓多年循跡拼圖完整起來的其中一步：「然後我們就走自己祖先曾經走過的路，然後去感受他們的溫度。突然發現少了一塊，那一塊好像就真的在東京，就因緣聚會大家就一起來，一起來到那邊。」（2025/10/25）這也是戰後以來，首次有七腳川人組團前往日本特地參訪與七腳川戰役有關的重要史蹟或史料中心並與日本國民展開對話的跨國行動。一行人不等待也不依賴臺灣公部門資源來安排，⁶這樣的自發性，在Halo Rengos看來，是臺灣原住民歷史上重要的歷史正義實踐行動。循跡路線從臺灣東部連到東京，並不是單純的跨國旅行，其中也含括創造原住民族運動的新可能。

每年不間斷實地進行循跡，尋訪與祖先有關的事物行跡，本身就是遺產實踐。從Laura Jane Smith（2006）《遺產的社會實踐》（*Uses of Heritage*）一書「遺產作為文化過程（heritage as cultural process）」的觀點來看（Smith 2006: 44-84），循跡的實踐便非常符合該章所提這三個概念：「遺產作為經驗（heritage as experience）」、「遺產作為認同（heritage as identity）」、「遺產作為表演（heritage as performance）」。⁷親身來到當地，讓身體記憶與經歷成為實在的經驗；跳脫以往遺產建構國族認同的層級，而是更為地方性與次國族的認同建構；表演作為「存在」的體驗這個概念。

這些概念指向遺產並非靜態產物，而是被實踐與再生產甚至是在衝突中爭奪詮釋出來的。

就過去有關遺產的研究面向，在Laurajane Smith 與 Gary Campbell（2015）〈房間裡的大象：遺產、影響與情感〉（The Elephant in the Room: Heritage, Affect and Emotion）一文援引多位學者研究來看，傳統遺產研究過去由於長期忽視情感、情緒因素，過於強調遺產的物質性與知識層面，因而停留在「主流授權遺產論述」（authorized heritage discourse）的思考，也就是將遺產理解為偏向物質性、中立知識、需經專家詮釋。然而事實上，人們對於遺產的體驗往往是透過情感連結而驅動的，因此現在的遺產研究反而更需要去肯認，情緒與情感應該要被視為遺產實踐的核心動力。特定身分群體更要積極介入去參與遺址詮釋的意義建構，去引發更多討論，以避免相關論述被邊緣化（Smith and Campbell 2015: 18）：

如果我們承認文化遺產是政治性的，是用於解決對過去的理解及其與現在相關性衝突的政治資源，那麼理解情感、想像以及記憶和紀念過程的相互作用，是如何受到人們的文化和社會多樣化情感反應的影響，就必定會成為該領域日益關注的範圍。

Smith與Campbell的看法，對於探討遺產、情感（affect）與情緒（emotion）三者間的關聯有很大的助益，肯認情感與情緒的引發作為遺產詮釋的核心動力，更強調多元人群文化社會的反應增加對文化遺產的認識。因此，對於七腳川人參訪東京的過程來說，強烈的情感因為眼前畫面連結至過往而被真實調動，引發對於遺址史實的詮釋、社群認同的再強固，對於促進臺日雙方人民更廣大的多元群體更去理解這段歷史，就具有更重要的意涵。

IV. 神社石燈籠底下的眼淚

2024年10月24日上午，我們搭乘地鐵到九段下站下車，通過高大的靖國神社第一鳥居。在還沒正式進入神社之前，我們先來到第二鳥居面對神社左側的大型石燈籠，在高約13公尺的石燈籠一側，親眼見到行前線上會議時黃舒楣在簡報裡提到的銅版畫。

這幅浮雕銅版畫的最左側，仍可依稀辨識出的文字有「明治四十一年十二月七腳川社討伐ニ際シ警官隊ノ戦闘」，意思是「討伐七腳川社時警官隊的戰鬥」，圖像則是五位穿著日本軍裝軍靴的警官在茅草屋內外，或抓起槍枝急著從屋內衝出、或在屋簷下單腳下跪射擊、或趴在地上射擊。

這是當時臺灣理番唯一被放在靖國神社石燈籠做成銅版畫紀錄下來的事件。兩只石燈籠分別對應海軍與陸軍相關各七場戰事，基本上涵蓋甲午戰爭（日清戰爭）至九一八事變（滿州事變）各時期戰事（見靖國神社官網），日俄戰爭（日露戰爭）也在其中。儘管這些銅版畫都只是呈現日方軍警而沒有另一方的肖像，但已經可以從各種畫面想像戰爭的激烈程度。

該幅銅版畫左下方還能夠看到「畑正吉作」字樣。畑正吉是東京美術學校助教授暨雕塑家，浮雕銅版畫的製作監督是當時帝國美術院長正木直彥（東京灣要塞設施 2001），就石燈籠整體設計與構造的設計者為建築家兼建築史家的東京帝國大學教授伊東忠太（東京灣要塞設施 2001）。可以想見在當時，藝術也要用以支持國家軍事發展／侵略是難逃之事。

石燈籠此一軍事紀念物的設置，⁷源自創立於大正12年（1923）的富國徵兵保險相互會社⁸（東京灣要塞設施 2001）。基於公司於昭和十年（1935）創立十周年正逢繁多國內外戰事，為緬懷赴死靖國英靈也激勵後輩之用，而獻上石燈籠一對。不過二戰後美軍佔領日本期間，石燈籠差點因為被認為是宣揚軍國主義意識被拆除，曾被以水泥遮蓋住戰鬥畫面，但之後又迅速恢復原狀（見靖國神社官網；陳志剛 2024）。

我們一行人先由七腳川族人依序 *mibedik*（行點酒儀禮），現場氣氛由原先終於見著石燈籠的興奮轉為沉重。其中兩位的神情、反應跟動作都比較大，分別是 Halo Rengos 以及在現場忽然哭出來的 Asin Baca Valah（呂明生），一直等到隔天在阿古智子家裡有一段可以安靜下來分享的時間，才有機會清楚當時他們內心的想法。

Halo Rengos 對著銅版畫 *mibedik*，當時心裡跟祖先說的是：「我們來到這邊看到這樣的樣子，希望你們也知道，你們以前的被討伐的樣子也被記錄到這邊，相當得不容易。」所謂不容易，是指即連最為人所知昭和年間霧社事件都沒有紀錄在石燈籠（或是大正年間最慘烈的太魯閣戰役、西來庵抗日等），然而七腳川這一場卻被記錄了下來。Halo Rengos 當時看到銅版畫的情感波動是這樣：

「看到銅版畫就覺得哎呀很感嘆啊，就發現七腳川這個名字，七腳川社這個名字居然在東京這邊。而且是呈現在大眾面前，每個人都可以看得到的，可是反觀在臺灣卻可能就只有少數人看得到七腳川。那來到東京這邊看到那個部分，就覺得哎呀原來我們也是被記錄過了，那雖然我們這個部落暫時沒有辦法恢復成1908年之前那個樣貌，但是在那個銅版畫的呈現之後會讓人知道說七腳川社，它就是一個在日本時期1908年那個時代被日軍跟警察隊一起去重新整理過了。」

另外一位情感波動得厲害的是Asin Baca Valah。他以召喚所有臺灣原住民祖先的想法來*mibedik*，不管是不是七腳川先人，只要靈魂在這裡、無論是哪一族，基本上一定很久都沒有感受到後輩子孫來敬酒致意，於是他以一種一視同仁的精神來邀請那些看不見而在此地的過來，喝到從臺灣帶來的心意：「我們在這裡的長輩，如果你們在這邊的話，就請你們過來這邊，我為你們敬酒，喝一下。」（2025/10/25）而兩度讓Asin Baca Valah哭出來的原因，則是因為想到父親掛念在心的兄弟。原來他有三位未曾謀面的伯父叔父，年輕時當了高砂義勇軍，再也沒有回來，他一直想知道他們有沒有被入祠、想知道他們的名字在哪裡可以查得到，因而他此行特地戴著父親生前戴過的帽子出國門（2025/10/25）：

「自己想吧！如果你的家人因為戰爭過世了、遺骨都沒有回家鄉台灣，那麼長時間可能他們的遺體是在南洋是在哪裡都不知道了。我爸爸的三個兄弟就是因為戰爭被徵召，就是一去不回就這樣。昨天我是戴我爸爸的帽子，我要代表我爸爸去看他的兄弟其他人的歷史呢，因為日本發生了戰爭，我們被滅社了，我們的部落被佔為平地什麼都不留了，也是燒了幾次，因為傳統屋就是什麼草屋啊木頭這樣而已，就是被驅趕追殺。這些記錄都有，日本的官方有記錄。」

儘管他沒有見過叔叔伯伯，但總有機會目睹父親對手足的思念而心受影響；儘管他小時候不曾聽過祖父提起七腳川的事，但直到《原住民重大歷史事件：七腳川事件》（林素珍等 2005）、《原住民重大歷史事件：七腳川事件寫真帖》（陳聰民等 2005）出版後，尤其是張良澤教授當年設法從東京舊書攤帶回來的老照片竟是見

證七腳川戰役重要的史料，讓他知道七腳川的歷史與部落的樣貌，知道那些痛不只留在記錄，也留在記憶裡。對Asin Baca Valah而言，他並不是在日本時期身心直接遭逢殖民統治暴力傷害的人，但那樣的精神創傷一直長期潛藏，只是不知道會在哪個時刻爆開。而這次來到日本，不管是在靖國神社向著出現在銅版畫範圍之外的祖先致意、或是在阿古智子家中分享當時心情這兩個時候，便都爆開了。

而對於創傷的反應，在多回與祖先連結感應的瞬間，或直接爆開，或持續壓抑而找不到出口，於是又成為另一種埋藏起來的創傷，無論相隔幾代皆然。對於隔天上午到公文書館翻找明治年間檔案的Lo'ol Kilang（謝浩偉）來說，看到祖先所居之地被侵略記載下來的筆跡真實出現在眼前，那種無以抒發的心痛壓在胸口說不出話，直到在阿古智子家中分享時，我們才知道當下他有多痛。

V. 來自官方認證的「傲慢不遜」

2024年10月25日上午，我們一行人來到日本公文書館，分成兩組行事，再一起會合參訪各樓層聽取導覽。第一組主要由松本ますみ陪同Ici Lo'oh、Sra Kacaw與Lo'oh Kilang三人至二樓資料調閱室，其他人便在一樓自行參觀。

松本ますみ事先申請調閱兩本《公文雜纂》，分別是《明治四十一年陸軍省及海軍省第十九卷》以及《明治四十二年陸軍省及海軍省第十六卷》，這兩卷的年代分別是發生戰役那一年以及隔年，因此調閱這兩卷有助於蒐集當時官方記載的資料。有關這兩卷記載七腳川戰役的片段，透過松本ますみ事前的接洽，已經先由館員協助做記號，松本ますみ很有耐性地花時間慢慢以華語翻譯古日文說給七腳川族人聽。Lo'oh Kilang則是幫忙拍照傳到Line群組，讓其他被館方以限制人數為由而無法到二樓參觀的夥伴感受到同樣的震撼。

在這些片段的報告當中，令眾人最有感的片段之一，便是出現在十九卷一份於十二月十八日晚上九點獲得的電報。「臺陸第一四號」記載了綜合花蓮港事件的報告，概要說明七腳川的情形。第一段就直接提到「七腳川社ハ從來傲慢不遜ノ風」，意思是「『七腳川社』從以前就有傲慢無禮的風氣」。百年前的筆跡，直接將發生戰役歸咎於因為七腳川人向來態度無禮、自大驕傲，弦外之意便是該社素行不良、不曾將日本統治放在眼裡、因此對該社發動戰事給予教訓亦不為過等意味。

或許是日本官方以統治者姿態認為對七腳川社發動攻勢是理所當然遲早之事，

從官方角度來看並不在乎會對族人造成甚麼傷害。然而對於年輕一輩的Lo'oh Kilang來說，回想高祖父母那一輩族人被迫與家人四散不知生死、從此無法返回昔日部落而流離遷徙，這樣的創傷仍舊存在。他說他到日本以來總是無來由地悶悶不樂，前一天去靖國神社看到以前的大砲跟戰鬥機，一方面感慨日本人的技術先進，但另一方面一想到這些科技產物不就是殺害祖先的物證嗎，那個創傷被挖開來，以至於前一晚他就酒醉，然而他的本意並不是要喝到醉，而是因為太難過、卻又不知道在難過些甚麼。這種悶在心裡卻無法言喻的傷心，讓他們幾個人沒有聊天也沒有討論就是一直喝，這讓他意識到，創傷會帶給人以酒精或藥物等麻痺自我的反應：「這個就是創傷，這個真的不是嘴巴說『原住民那麼愛喝酒』，這個就是創傷講不出來的、悶在心裡的。」（2025/10/25）

而跟著kaka（哥哥姊姊一輩）親眼看到公文書的內容，再連結到過往循跡時所見所想，又帶給Lo'oh Kilang更大的衝擊（2025/10/25）：

「尤其是今天公文館出來的時候那一個創傷就這樣子，就是一直在我們的心中又被打開來，包括循跡也是。在走循跡的時候，就跟我們講說『這個木瓜溪以前是血流成河』。可是對我們來說那個是什麼意思到底，可是你回去翻到那個新聞的時候，你就『哇，原來木瓜溪上面都是那些屍體』，那我們踩在[木瓜溪]裡面的時候，那種創傷一直反覆在我們心中一直出現。

可是你見到那個公文的時候，你翻只有9頁，但是這個創傷是跟著我們一輩子的。它會跟著我、跟著我們的safa [弟弟妹妹一輩] 跟著我們的下一代，不只一輩子，跟著我們的好幾代。從一百多年一直到現在甚至到未來，它會是反覆的出現。那比如說我們要承受這些，只是對他們來說只是9頁的一個公文報告而已……

這些東西翻開來，它每一次每一句都會一直刺痛著我們，這個字就像活的一樣，它會一直不斷出現在我們的生命裡面，跟別人說的時候，它也慢慢地傳給我們下面，尤其是阿美族又喜歡口述文化口傳歷史，這些東西它不會消失。」

親眼見到公文書紀載舊社被攻擊的事實，讓Lo'oh Kilang過去循跡所聽聞「血流成河」的用語，不再只是形容用的成語，而是橫跨世代的鮮明創傷。活下來的人要

如何面對與解釋這樣的創傷，不管是對自己、對族人、國人、日本人與外國人，這成了七腳川人永恆的課題。

後來不知道是甚麼場合，讓Halo Rengos開玩笑說，我們七腳川傲慢不遜的個性，這可是有官方認證呢。這句話反轉了原本的傷痛，讓人感受到七腳川不願對任何勢力屈服的意志。日後當Line群組裡頭有機會再次回顧「傲慢不遜」的意思時，Sra Kacaw對此給予了最好的註解：「七腳川人的傲慢與不遜，來自內心深處的不妥協，只為向世人展現：我們絕不屈服於任何強權，因為這是屬於我們的精神與驕傲。」

VI. 中野區平和之森公園與七腳川舊社遺址於空間記憶的共通議題

2024年10月25日下午，阿古智子先是帶我們快速參訪位於中野區的平和之森公園（中野区立平和の森公園）的和平資料展示室（中野區平和資料展示室），接著跟我們解釋中野社區面臨的歷史記憶議題。這個公園有不少設施可供附近居民休閒運動，展示室所在建築猶如結合里民運動中心及小型美術館的多功能空間。由於中野社區在1982年8月宣布成為「憲法保護無核城市」，因而1989年7月在公園辦公室設立展示室，主要希望以通俗淺顯的方式，傳達戰爭的恐怖與和平的珍貴。這可看出過去中野社區居民如何以其高度意識促進公眾參與和平的努力。

然而此一特殊的性質，更早期源於當地居民努力要保留附近中野刑務所（舊中野刑務所／舊豐多摩監獄）的意識。該監獄設置於1922年、1945年關閉，期間關押過許多政治犯與思想犯，不少知名哲學家、作家都曾在此待過，可說是見證日本重要思想發展之地。不過因為經歷都市發展、土地規劃運用等問題，後來唯一被居民努力保留下來的正門紅磚建築，先是已經搬遷到一旁，後來又面臨要建造當地小學而觸及不義遺址搬遷存留問題。

2018至2020年間，主張保留正門磚瓦強化人權與和平教育的居民（以對於保留歷史擁有正面意識的壯年老輩居多），與建築學者、藝術家展開中野刑務所大門保存運動（監獄價值所在可見齋藤夏菜 2020），但此一保存面臨搬移費用龐大難以籌措的問題；然而更多認為黑暗遺產並不光彩、不知可以如何教導也不想教導小孩面對此困難記憶的居民（例如新移入的年輕夫婦），則主張拆除，或認為應該蓋起高牆不要被孩子看到。即連阿古智子曾想在小學介紹此一被稱為「和平門」的建築來

說明歷史不應被遺忘，校方則認為校園要保持中立而不允許。2021年，僅存的大門被中野區指定為文化財而有移地保存的想法（黃舒楣 2024：16）。

事實上，主張保留者與贊同拆除者要如何在角力與溝通中找到可以對話行動的空間，而能再造中野社區居民集體意識，同時也作為日本國民重要的困難資產來看待黑暗遺產如何留存的問題，是一大考驗與學習。最新消息是預計於2025年夏天向西遷移100公尺（中野非公式リポート 2025）。

這與七腳川人的處境有著相似也有相異之處可以討論，因為七腳川人面對的是目前舊社範圍除了太昌村的太昌／七腳川部落族人之外，也有其他不同部落的阿美族人，原住民幾乎都與華人住戶如閩南與客家混居。換言之，七腳川人如何與住在舊社範圍的居民對話，練習共同面對土地不能被抹滅的歷史；又或者如何以之發展成可供全國重視的文化遺產來看待，這些都有異曲同工的面向可以討論。

七腳川人被日本人從舊社驅離後、遭焚燒五次的舊社後來成為第一個官營移民村「吉野移民村」。目前在這一帶可見用以解釋與見證七腳川相關的有形物體，坐落於太昌村有入口意象與七腳川事件紀念碑。入口意象係社區營造以城鄉風貌改造計畫而來，2004年透過社區總體營造計畫設置入口意象，將七腳川年齡階層名字嵌入其中並具小型碑文，設置於太昌村明義七街北端；大型的事件紀念碑則為2011年設於慶豐村中山路三段七腳川溪畔並有碑文敘述（進一步討論內容可見潘繼道 2018：37-45，該文將入口意象視為小型紀念碑）。

至於日本時期遺留至今者，較為人所知者為位於慶豐村的知名觀光景點慶修院。布教所曾是吉野村民信仰中心「真言宗吉野布教所」，建於1917年（大正6年），現在則是東部保留最完整的日式寺院，1997年4月1日列為縣定三級古蹟（見臺灣宗教百景網站有關慶修院介紹）。

再來便是位處慶豐村慶豐市場一旁的小公園，明治45年（1912）吉野神社在此建立，後來留下的遺跡僅存「鎮座紀念碑」、石燈籠以及昭和8年（1933）重建的「拓地開村紀念碑」，上面有時任臺灣總督中川健藏的題字「拓地開村」與時任花蓮港廳長今井昌治的碑文（花蓮縣文化局 2016），上面寫著「此地元來蕃民蟠踞土地荒蕪開拓困難……」見證日本人知道這裡原來是原住民族的地方，但焚燒舊部落之後認為此舉是重新開拓當地的視角。這個區域在戰後先是由軍方接手作為園區，2001年前後營區廢除（花蓮縣吉安鄉公所 2023），而「花蓮縣吉野開村紀念碑」則於2003年7月3日由縣府公告為縣定古蹟。

吉安鄉公所近年來將此區域整建為「吉安好客藝術村」（吉安鄉中山路三段477號），由文化及觀光發展所（簡稱文觀所）管理，底下所屬兩處場館「吉野藝文館」、「Hakka生活館」，這些年來主要作為藝文展演空間。尤其吉安鄉客家人數為縣內之冠，好客藝術村在此設立的目的更具辦理保存發揚客家文化藝文活動的使命。吉安鄉公所於2023、2024年間嘗試以打造七腳川展覽敘事為構想去運用好客藝術村。2024年11月公告「吉安鄉七腳川社故事館計畫」，決標金額390萬，得標廠商為藝創城市整合設計。⁹這也讓負責此案的原住民事務所擁有更多機會來看待此處如何轉化為分享、探討七腳川戰役與故事所將帶給參觀者訊息的空間。

此處空間由舊社到神社、軍營、藝文空間轉變而來的型態，與平和之森公園及附近舊監獄和平門對照起來，具有可以討論對話的可能。因為園區設置後的未來以及所存的遺跡，要如何從土地與歷史、正義與記憶來營造討論共創未來，這不只是社區居民的課題，牽涉其中相關行動者如何思考與因應，這些都會影響空間的走向與發展。現今此一承接神社遺跡名為藝術村的舊社空間，儘管所呈現的是「漢人和殖民者為主的空間記憶」（借用林素珍 2018：7的說法），然而如何重建記憶使之作為七腳川、吉安鄉、臺灣甚至是讓日本人得以重新理解的重要資產，同樣也是七腳川人與吉安鄉人要面對的議題。

VII. 中野區活動中心發生的對話

2024年10月25日傍晚，我們一行人來到中野區新井區民活動中心（中野区新井区民活動センター），分享七腳川戰役，並由研究生大野颯真翻譯。分享後，先是現場一位老婦人對於政府竟然曾在臺灣做出此事感到震驚與抱歉，因為對她而言這是未曾聽聞之事。過去她在學校是這樣被教導的，日本以不同方式統治朝鮮跟臺灣，在朝鮮的情形是不太考慮當地居民感受而隨意統治；但在臺灣則考慮當地居民而採行相對正當的統治。她提到：「因此我們從那個時代看日本和從臺灣看日本的觀點是不同的，我們一直被教導這樣。但從現在來看，顯然明顯是謊言，這個事實留下了證據，讓我們非常清楚。」因此當她有機會聽到七腳川人的歷史，也等於從臺灣原住民的角度來認識日本在殖民地帶來的傷害與影響。因而對於現場許多第一次聽聞七腳川戰役及其後續情況的日本人來說，得以經由這場演講得知「許多做為日本人本來不知道的事情」。

還有另一讓他們感到不解、疑惑、但又想了解的便是，失去家園離散的七腳川後代，此行究竟懷抱何種想法來到日本？一位先生將族人過去循跡走過河床與本次循跡來到日本的關係連結起來：

「大家在承受祖先被迫離開故鄉的悲痛中，經歷相同季節和同一條河流穿越而來的痛苦，這種情況下，不難想像對日本軍以及日本這個國家產生仇恨，是合理的。我認為這是理所當然的事情，我認為現在也有一些國家主張對這種統治的補償。在這種情形下，大家選擇前往日本並在中野與日本人交流，傳遞歷史並進行對話，這種心境或想法當然是複雜的，你們是如何看待這一切的？」

另外還有一位大學生也抱持類似看法。他覺得眼前族人籌畫這場國際交流的動力是基於恨意，然而出國旅行一趟攢錢不易、本該歡樂才是。他有點不解，既是一趟恨意之旅，為什麼族人還是會願意來分享歷史跟交流呢？這不是刻意的「第二次傷害」嗎？

關於此部分的意見交流，Sra Kacaw的回應充滿省思，也讓這趟日本之行充滿臺日雙方可以相互學習之處。他先是如是回應，提出臺灣人在教育學習上也是如此，例如過去在學校體系完全不知道二二八的事情，因此所有這方面的學習都是成年後一步步找回來的。Sra Kacaw指出：

「其實像現階段我們開始有很多學校在推全民原住民教育，反而是我們這些從事文化的研究者，變成了這些歷史老師的老師。我要去告訴他們當時的狀況跟當代的我們在做哪些努力，那我們覺得教育非常重要。我們希望透過我們自己這樣的努力研究，未來可以透過這些老師再傳達給他們跟我們的後代，或是再教導更多人。我覺得這件事情其實就已經可以把更多歷史正義都找回來。」（2025/10/26）

Sra Kacaw的觀點偏向持續去推進與行動，就算再微小的事物，只要方向正確、有所累積，這些朝向未來的教導與擴散都是可以把歷史正義找回來的做法。例如在臺灣，儘管在過去欠缺全民原教的概念，但是當朝向此一意識的行動已經慢慢開

始，那麼持續去跟更多人包括參加研習受訓的老師傳講七腳川人的歷史與想法，就是把過去那些已經無法改變的事實，轉化成未來還可以促進意識與改變的教育行動。

此外，有意思的是，中野居民對於Kincyang Asin（呂慈家）這位年輕的大二學生感到好奇，想知道他是如何願意跟著一群中壯輩一起參與公共事務、一起來東京。Kincyang Asin於是從台下走到台前，靦腆但是穩重且理所當然地表示，因為他從小就跟著父親、跟著哥哥們一起做事情，所以也很自然地投入。這番話語讓現場日方中壯輩與老年人感到驚嘆佩服，這可能跟他們主張保留和平之門的運動缺乏年輕人的意識及參與有關，因而站在他們眼前的年輕人，就是從小好好被培養與陪伴參與社區事務最好的證明。而對Dungi Lunip等人來說，看到Kincyang Asin的回應與成長也是無比感動。因為Kincyang Asin在國中時期所參與selal（年齡階層）的培訓，就是他們當年最早透過暑假年齡階層訓練活動來陪伴的孩子。這六、七年過去，Kincyang Asin在他們心目中也已成為新一批生力軍以及一起做事的好夥伴。

對談結束後，對於中野社區這名大學生的疑惑（以及對於「天底下怎麼會有人出門旅行是花錢讓自己心裡難受」這樣的作法帶點不可置信的感覺），在我看來，那是因為他還沒有辦法理解東京循跡之於七腳川人的意義，讓我很想跟他說些甚麼。我雖然是以參與東京循跡行動一分子的身分跟他說話，但是在那個當下，衝出來的情感波動卻是讓我從七腳川人的角度出發：「你放心，出來只會讓我們更強大。」因為稍早時間在阿古智子家中的分享，七腳川人紛紛提出他們的收穫與看見，讓我更加確信，這不是一趟滿懷恨意的傷痛之旅，而是從回望當中具有開拓前瞻的強大之旅。

2024年10月26日我們待在國立東京大學駒場校區一整天，由阿古智子安排主持「島嶼之間的戰爭記憶地景：七腳川循跡 解殖 X 沖繩和平教育的對話」。當天的講者與議題如下：沖繩代表玉城直美發表〈平和教育指導者養成〉、黃舒楣從計畫心得發表〈和平作為面對歷史的方法：從牡丹社事件看台灣與沖繩〉與〈戰爭紀念館、墾殖殖民主義和地緣政治：邁向臺灣原住民的歷史正義〉、Ici Lo'oh發表〈七腳川戰役——觀點的轉向〉、Halo Rengos從他多年來發起及參與循跡行動的視角發表〈循跡行動——逃難與返家〉發表、我從七腳川戰役100年與110年展覽的角度提出〈展場的歷史再現與政治〉、Sra Kacaw以他提報文化資產的經歷來看待〈地方文資提報作為解殖敘事的開始〉，最後則為座談。

針對戰爭記憶的梳理，還有一場令人驚喜的發表。松本ますみ特別以她認識

七腳川人之後，循著曾聽聞祖父待過臺灣而爬梳調閱資料，查找出祖父曾擔任太魯閣戰役的軍醫，而將當時大歷史的背景也整理出來。松本ますみ提到，由於約當七腳川戰役之前，日本國內同時也面對北海道阿依努族（Ainu）的土地議題，不知是否因此連帶影響日本官方思考與判別七腳川人舊社土地的運用。這樣的檔案查找與思考，也讓在場者對於大歷史如何影響七腳川土地被迫成為移民村而有更多的猜想。

VIII. 小結：從國際參訪再次回到本地前進的力量

以原住民議題及族人為主體性的國際參訪，這樣的經驗與反思勢必要再回到社群前進的力量，例如部分參與者便將這次東京循跡的簡報與心得帶回當年12月7日於太昌／七腳川部落「頭目的家」舉辦「第三屆七腳川雙年論談」與更多人分享。因而對於七腳川人來說，這次能夠與學界、社區連結的合作及對談，還有參訪神社、公文書館親見重要史蹟，認識國家機構的策展思維，都有助於未來持續致力於七腳川社群透過追尋歷史、打造認同的當代行動。

而七腳川人此行「遺產作為文化過程」的經驗，觀察當中有三點收穫，分別是呼籲臺日合作解讀歷史檔案、從建構家族故事小歷史到打造更好的國民、安排能助益國際對話並扣緊社群歷史發展的出國參訪行程。這三點都非常值得提供予原住民族人以及思考未來臺日交流與國際參訪的行動指南。

第一點是希望臺日雙方能盡速展開更多解讀日本歷史檔案的合作可能。由於與臺灣有關係的檔案並非獨立一處，而是隨著不同政策牽連與記事散見各館各處，若要帶動史料詮釋與解讀的新可能，就需要加快整理速度讓更多舊資料出土。¹⁰如果要單方面等待日方編列預算增加人手，基本上不太可能，因此如果臺灣政府或企業等公私部門能有經費挹注直接雇用當地人力，不僅能加快整理速度，無論於就業或研究成果上都能實質增進臺日友好關係。

因而臺日關係除了這些年讓一般大眾有感台灣文化祭等節慶活動之外，在大眾較看不見的檔案合作上，若也能深化臺灣檔案尤其從原住民歷史與舊社相關記載如何於日本殖民地治理及國際關係牽連此一方向著手，促使更多檔案得以在日本整理出來、再由臺灣學界接手翻譯出版，相信對於重建臺灣史料將有極大助益可進行更多當代應用。這一點無分七腳川人或其他原住民族人都有此需求。

促進更多檔案出土與解讀此一方向，就另一層次而言，這與常見於博物館界所關注的「文物返還」有著異曲同工之妙。這並非原件藏品的返還，而是落實史料脈絡的還原與研究，有助於增加詮釋的細節與視角，進而深化以族人為主體性的歷史教育及發聲，也能更全面看待臺灣的發展樣貌。

第二點是可以試著引發臺日雙方能從自己家族故事等小歷史的建構，補強大歷史的碎片，進而對彼此產生助益的作用力。以松本ますみ研究家族史為例，當松本ますみ越發了解過去祖父在臺灣的故事，她調閱檔案所進行的研究與解讀，也就為七腳川人所欲尋訪理解的歷史角度提供更多面向的思考。相對地這不僅加深松本ますみ與家族的連結，也強化她與阿古智子、黃舒楣一起作為七腳川行動一分子共創未來此一面向的意義。

此一引發連結的用意，目的並非在於商討日本政府非得對曾經犯下的殖民罪行補償道歉，而是唯有當日本願意從自身角度為過去所做的一切越加誠實認識與反省、而非對於他國世代蒙受的創傷抱持無視與自大，才能打造自己國民成為更好的日本人。同樣的道理，臺灣要變得更好，墾殖者後代也要對此有所反省，因而這可以成為臺日雙方都能合作努力的方向：透過各種合作與對話啟發及教育，打造自己的國民、讓國家變得更好；同時也更去意識到目前兩國境內人數與勢力皆為非主流的少數原生群體，如臺灣原住民族、北海道阿依努族（Ainu）、所在地被稱為沖繩縣的琉球人民等，確保其聲音與意見得以從主體性的角度更為人在乎與重視。

第三點則是思考出國參訪的安排，可以如何結合參訪國家的在地與當代議題並與當地人群進行對話，又能扣緊社群歷史的回望與再造自身發展，特別是培養年輕一輩也跟著參與及接棒，成為生生不息的能量。此一路線雖然有可能會比較侷限於日本，但並不代表只能以日本境內為主，只要過去與現在仍遭受壓迫之地或有類似處境的地方皆有可為，無論大洋洲、東南亞或是原住民族居住地區皆然。¹¹此外如太平洋藝術節The Festival of Pacific Arts & Culture（FestPAC）所要強調聯合太平洋各國各地區的解殖思考與行動，例如2016年在關島辦理藝術節閉幕式出現「解殖大洋洲」（Decolonize Oceania）的字卡舉牌（TR Na‘puti 2017）、關島博物館開幕展出作品其一主題是「解殖思維」（decolonize the mind）等等（童元昭、巫淑蘭 2017），此一路線方向的交流都能衍生出許多助益雙向發展的連結。

對於七腳川人來說，首度集體造訪的東京之旅只是海外增能的開始。也有人許願（特別是那些無法參與2024年東京循跡的夥伴），希望未來類似參訪都能每幾年

安排到日本循跡與對話；或者能否透過日本友人協助持續查找公文書檔案；或者透過各種接力查找資料的方式，如同螞蟻雄兵般一棒接一棒搬運集結，讓更多尚未被發掘的七腳川史料可被解讀及應用。

而除了到東京以外，也有至其他地區循跡的可能。例如吉安鄉名稱源於吉野移民村，該名來自當時有許多德島縣吉野川沿岸居民來到本地，因為此一關係，吉安鄉不僅於2019年與德島締結友好盟約協定，也從行銷農特產角度積極與德島發展農業觀光外交與互訪（花蓮縣吉安鄉公所 2024a, 2024b, 2025；花蓮最速報 2025）。儘管有關七腳川與德島之間就黑暗遺產連結這條線仍待觸及深化，但Sra Kacaw等人



圖1 七腳川前進東京的循跡行動，將族人的實踐帶到東京大學分享。海報由Vica郭佩岑設計。（圖片來源：林頌恩提供）



圖2 七腳川裔族人與中野社區居民就困難遺產的議題展開座談交流。座談會宣傳海報為Vica郭佩岑設計。（圖片來源：林頌恩提供）



圖3 靖國神社第二鳥居旁石燈籠，有關七腳川戰役的銅版浮雕畫。（圖片來源：林頌恩攝，2024/10/24）



圖4 對著銅版浮雕畫，Asin大哥一時忍不住哽咽哀聲，戰爭對家族造成的傷害一直都在。（圖片來源：林頌恩攝，2024/10/24）

早先亦已思考，說不定未來循跡至德島縣也是一種擴散的可能。如果能夠得知哪些德島人的家族記憶與吉安有關，或是從吉野村灣生這條線再反推回去相關連結，就如同連結至松本ますみの家族史研究經驗，說不定還會有更多共振可能。

總結2024年此行七腳川人至東京的循跡行動，無論是在原住民族轉型正義、臺日關係與對話、歷史與和平教育、跨國文化遺產等交匯點都能獲得新啟發。七腳川社群如何從文化資產此一面向來持續推動解殖，甚至在國際交流面向形成可能的跨國合作或是教育行動，這些發生與發聲可能都還在持續當中，也都有許多可以帶給整體臺灣及原住民族參考借鏡之處。



圖5 已經處在工地狀態的和平門，是見證日本社會發展的重要遺產。
(圖片來源：林頌恩攝，2024/10/25)



圖6 回國後，繼續將這份收穫帶到第三屆七腳川雙年論談與更多人分享。論談主題名稱發想者為鄭筑云，由Canglah林云萱設計海報。
(圖片來源：林頌恩提供)



圖7 國際參訪如何成為社群內部生生不息的動力？七腳川至東京循跡提供可能的參考。
(圖片來源：林頌恩攝，2024/10/24)

誌謝

本文誠摯感謝兩位匿名審查委員提供諸多寶貴修改建議。更要特別感謝Ici Lo'oh、Dungi Lunip、O'ol Kacaw、Sra Kacaw協助提供大事記內容，以及黃舒楣與阿古智子協助本文相關修改檢視，沒有大家在這條路上的一起與相助，不管是這篇論文或是在各種基礎上再往前推展的行動，是不可能的。■

引用書目

中野非公式リポート

2025 〈2025年夏ごろ旧中野刑務所正門（旧豊多摩監獄表門）を曳家により移動\曳家の様子が一般公開される見通し／（2024年12月中野区文化財保護審議会傍聴）（2025年3月審議会追記）〉。https://nakanocitizens.hatenablog.jp/entry/2024/12/27/120000，2025年6月4日上線。

花蓮最速報

2025 〈日本德島市友好參訪 深化國際交流情誼 宜昌國中展現雙語教學與國際教育成果〉。https://hsnews.com.tw/education-and-culture/ri-ben-de-dao-shi-you-hao-can-fang-shen-hua-guo-ji-jiao-liu-qing-yi-yi-chang-guo-zhong-zhan-xian-shuang-yu-jiao-xue-yu-guo-ji-jiao-yu-cheng-guo.html，2025年6月4日上線。

花蓮縣文化局

2016 〈花蓮吉野開村記念碑〉。https://www.hccc.gov.tw/zh-tw/CulturalHeritage/Detail/16，2025年6月4日上線。

花蓮縣吉安鄉公所

2023 〈吉安好客藝術村〉。https://www.ji-an.gov.tw/attraction/detail/?fbclid=IwY2xjawJV1NBleHRuA2FlbQlXMAABHXqYqtEZuIEOhrWLC-rMLGNQlUpdfBifNcagzhfoJY7cJraUmBn69Y5PvA_aem_C8QdavnYM83XIJ8ALFtdg，2025年6月4日上線。

2024a 〈游淑貞率團日本四國力拼國際觀光 德島阿波舞將和花蓮進行跨國合作〉。https://www.ji-an.gov.tw/news/content/60472，2025年6月4日上線。

2024b 〈吉安鄉召開農業發展諮詢委員會議 游淑貞促農業觀光多元交流凝聚共識〉。https://www.ji-an.gov.tw/news/content/60480，2025年6月4日上線。

2025 〈游淑貞邀日本德島台灣研究會訪吉安 開啟國際親善交流推展觀光產業行銷〉。https://www.ji-an.gov.tw/news/content/60793?fbclid=IwY2xjawKg-2JleHRuA2FlbQlXMAABicmlkETE0dUINNUw1cENENFVEdTBkAR4TJnwtLi0xxG0esFaYim_5XcMyaDxfJO5mnmfUJxtoN0XkcYsQKT7yE2MA_aem_NoqVfu6CHFhPdPrdYQl-Lw，2025年6月4日上線。

東京灣要塞設施

2001 〈神奈川、千葉、東京の戦争遺跡-大石燈籠（靖國神社）〉。https://tokyowanyosai.com/sub/ibutu/jisha/jisha25.html，2025年6月5日上線。

林素珍、林春治、陳耀芳

2005 〈原住民族重大歷史事件：七腳川事件〉。臺北：行政院原住民族委員會／南投：國史館臺灣文獻館。

林素珍

2018 〈原住民族歷史與轉型正義——空間之歷史記憶的建構〉。《原住民族文獻》37：3-20。

2020 《七腳川事件1908-1914：O nikalalais a demak no Cikasuan》。新北：原住民族委員會。

黃舒楯

2023 〈未盡「地景」：沿山地景中的族群互動軌跡與文化資產保存推動〉。《全球客家研究》21：199-250。

2024 〈遺址不危險，在負面歷史現場穿越思考人權、戰爭與和平〉。《博物館通訊》110：16-19。

陳志剛

2024 〈從招魂到靖國：日本近代史中爭議的靖國神社問題〉。《轉角國際》，https://global.udn.com/global_vision/story/8663/8163359，2025年6月5日上線。

陳聰民、陳文添、林文龍、陳美惠、林欣毅

2005 《原住民族重大歷史事件：七腳川事件寫真帖》。臺北：行政院原住民族委員會／南投：國史館臺灣文獻館。

童元昭、巫淑蘭

2017 〈太平洋藝術節的去殖民省思：關島太平洋藝術節側記（二）〉。國立臺灣大學文學院臺灣太平洋研究中心，<https://tcps.ntu.edu.tw/2017/05/2016festpac2/>，2025年6月5日上線。

靖國神社

N.d. 〈內苑大燈籠〉。靖國神社網站，<https://www.yasukuni.or.jp/mobile-guide//jp/keidai/mapnaien/01.html>，2025年6月5日上線。

潘繼道

2018 〈花蓮地區原住民族歷史相關紀念碑概述〉。《原住民族文獻》37：37-45。

齋藤夏菜

2020 〈豊多摩監獄の価値とその遺産〉。<http://g.kyoto-art.ac.jp/reports/2492/>，2025年6月5日上線。

臺灣宗教百景

N.d. 〈吉安慶修院〉。臺灣宗教百景網站，https://taiwangods.moi.gov.tw/html/landscape/1_0011.aspx?i=61，2025年6月5日上線。

Na'puti, Tiara, and Sylvia Frain

2017 Decolonize Oceania! Free Guǎhan! Communicating Resistance at the 2016 Festival of Pacific Arts. *Amerasia Journal* 43(3): 2-35.

Smith, Laurajane

2006 *Uses of Heritage*. London: Routledge.

Smith, Laurajane, and Gary Campbell

2015 The Elephant in the Room: Heritage, Affect, and Emotion. In *A Companion to Heritage Studies*. William Logan, Máiréad Nic Craith, and Ullrich Kockel, eds. Pp. 443-460. Malden, MA: Wiley-Blackwell Publishing Ltd..

附註

- 1 在行程設計上，安排該中心的原因在於了解詮釋遺產的視角。由於韓國多次在國際間抗議日本於遺產詮釋上刻意忽視殖民時期強制勞動相關歷史（尤以九州端島／軍艦島為代表），日本為回應此事而補充世界遺產明治時期工業革命系列遺產之詮釋而設置此資訊中心。可見產業遺產情報センター官網介紹（<https://www.ihic.jp/en-US/>）。又，本文以族語提及人名、地名或相關解釋時，為族語在前，華語文首次出現時則括弧在後；外文則為華語文在前，當地用語或羅馬拼音括弧在後。Cikasuan或因拼音系統寫成Cikasoan，本文在此使用Cikasuan。
- 2 林素珍（2020：149）將戰後七腳川人再遷移形成現今主要聚落者列為八處，以行政區來看分別有吉安鄉南華、太昌／七腳川兩部落；壽豐鄉則有池南、平和、光榮、壽豐、溪口與水璉六部落。但後面部落介紹時則未見水璉相關說明。
- 3 Ici Lo'oh表示，約當昭和五年（1930）期間，日本首肯同意六戶七腳川後裔家族回歸舊部落定居林素珍（2020：150），地點位於現今吉安鄉太昌村明義六、七街，這也是族人之所以在2004年將稱為美雅麥（日治時期此地稱「宮前」miyamae之讀音）的太昌部落正名為七腳川部落的原因，但為不與七腳川舊社或七腳川各部落的說法有所混淆，會在七腳川部落前面加註太昌。而壽豐村壽豐部落其實涵蓋三個多為七腳川後裔的部落，分別為Ci Alupanan（山下部落）、Ci Hamengan（橋頭部落）及Ci Sanasay（三文路部落，又名壽文部落）。
- 4 兩項專案分別是「前進社造山下基地——建置七腳川文化品牌藝文空間」以及「阿美族七腳川戰役古戰場文化資產價值評估計畫」，為花蓮縣文化局不同專案。
- 5 國立臺灣史前文化博物館兩度與花蓮縣壽豐鄉原住民文物館就七腳川戰役主題合作展覽，前一回為2008年百周年紀念展，第二回為2018年110周年紀念展。
- 6 韓方研究計畫在此部分的經費主要使用在座談安排（但韓方並無派員參加），七腳川這邊主要受邀者Halo Rengos、Sra Kacaw與Dungi Lunip僅有少許經費可支應部分機票費用。其他成員在機票、住宿及餐飲上為自費，主要是比照循跡多年來自行支付費用主動參與的精神，不希望沒有經費補助便無法前進。本次七腳川循跡前進東京參加者主要資料一覽表已於表2說明。
- 7 黃舒楣於帶領循跡團行前線上會議時提到石燈籠的故事，簡報上運用維基百科、靖國神社官網、國立臺灣歷史博物館典藏網以及日本國立國會圖書館需登錄才能下載的史料，為富國徵兵保險相互會社於1936年印製「靖國神社獻燈紀念グラフ」（內容則提及在七腳川戰役死亡的警官也入祠靖國神社）。本處資料則來自可於網路公開搜尋之內容。
- 8 富國徵兵保險相互會社（富国徴兵保険相互会社）創立於1923年，為鼓吹從小加入保險若徵兵可獲保險理賠的儲險公司，當時業務含括日本內地和殖民地（包括臺灣）。戰後因日本廢除徵兵制，改名為「富国生命保険相互會社」，至今仍營運。可見官網介紹（<https://www.fukoku-life.co.jp/english/>）。該社當時敬獻石燈籠全文亦同步以銅版畫呈現（可見於東京灣要塞設施網站於「陸軍石燈籠」的介紹）。
- 9 此故事館預計於2025年年末開展，至少將展出3個月，同時亦希望培訓族人導覽。
- 10 以國立公文書館為例，目前能公開於網路上查詢者僅有四分之一，除卻機密或尚未開放的檔案以外，其他檔案礙於人力關係，整理與開放速度極其緩慢。
- 11 在日本以「大東亞共榮圈」為殖民／侵略的構想下，如新幾內亞島、馬來西亞（西馬與北婆羅洲）、新加坡等地都曾被日本佔領過。在此一歷史背景下，當地曾被牽連過的人民都帶有共同的傷痛記憶。當代日本年輕人恐怕也不理解此一在他國世代留下的傷痛記憶，而可作為國際相互致力於和平教育探討的行動。
- 12 此大事記主要為初步整理2000年之後相關行動，基本上以太昌／七腳川、壽豐與溪口部落有關七腳川當代文化復振為主，內容仍有多處可持續補充蒐集，不齊全之處尚祈見諒。

20世紀末臺灣原住民的宗教跨國與政治邊界：

以遷徙貝里斯的地方經驗為例¹

法撒克那墨禾 Fasa' Namoh

國立臺灣大學建築與城鄉研究所博士候選人

I. 前言

在臺灣的原住民族研究脈絡中，跨國遷徙歷來並非主流討論焦點。多數研究仍聚焦於島內原住民族面對現代化挑戰、部落文化變遷或城鄉移動的經驗。關於臺灣原住民族的跨國移動議題，已有少數先行文本從田野與敘事觀點初探。例如高瑋毅²（2013）以報導文學形式撰寫〈南非陽光下的Pangcah足跡〉，即紀錄了阿美人在南非的跨文化生活與記憶實踐。該文透過田野觀察與敘事重構，描繪Pangcah族人在異地重建生活網絡的過程，並強調文化記憶如何在日常中得以維繫，包括宗教聚會、飲食實踐、歌謠與傳統樂舞等。此案例突顯出，即便遠離家鄉，原住民族群依舊積極透過文化實作與在地互動來延續其集體認同。相較之下，本文聚焦的貝里斯排灣族案例，則呈現另一種宗教驅動下的跨國遷徙樣態。不同於阿美族人在南非，主要因經濟因素而進行個人或家庭層次的移動，排灣族的遷徙更多根源於1990年代靈恩派宗教的集體召喚與預言實踐，展現出信仰、地緣政治與歷史情勢交織而成的移動動能。兩者雖在歷史背景與遷徙形式上有所差異，卻同樣凸顯原住民族如何在陌生的社會環境中重構生活、調適生存策略，並與當地族群協商共處。

II. 國際原住民的跨國遷徙

原住民族跨國遷徙在國際學術界已逐漸受到關注，聯合國於2007年也頒布了《原住民族權利宣言》³，確立了原住民在遷徙過程的基本權利。例如Torelly

(2023) 針對委內瑞拉原住民族遷徙至巴西的研究，揭示了他們在獲取基本生活能力、文化延續及對抗歧視上所遭遇的制度性挑戰。Oyarce、del Popolo與Martínez Pizarro (2009) 則以拉丁美洲為例，指出原住民族因經濟誘因、武裝衝突或環境變遷所引發的跨境流動現象日益顯著，並分析其面臨的結構性脆弱處境。因此，本文以貝里斯的排灣族為核心，延續筆者過去對南非Pangcah經驗的關注，進一步深化對原住民族如何在跨國遷徙中重塑宗教、文化與空間認同的理解，並補足臺灣學界在此領域研究上的空白。藉由比較不同背景下的移動經驗，本文亦試圖提出一個更具解釋力的框架，以理解原住民族在全球化與政治邊界交錯下的在地實踐與文化韌性。

除了國際遷徙，原住民的內部遷徙亦是其研究重點，因此作者認為原住民的遷移，需要以區域整合和跨國協商為基礎。Flores (2024) 運用網絡中心性測量方法，細緻分析了1990年至2020年間墨西哥原住民內部遷徙的動態模式。而在澳大利亞的研究中，Raymer、Biddle和Campbell (2017) 則是運用空間分析技術，深入探討並預測了當地原住民的遷徙趨勢。這些研究共同勾勒出原住民遷徙的多元圖景，涵蓋了政策困境、社會脆弱性、以及區域與內部遷徙的具體模式，凸顯了在尊重原住民權利基礎上，制定更具包容性和針對性政策的迫切性。

且在晚近40年來，從美國好萊塢所出產的末日相關電影，也如春筍般的湧現於大眾娛樂媒體影像中，如電影《明天過後》⁴和《2012》⁵，都是這系列的代表作品。加上近年全球性疫情跨國界的傳染大爆發，使得當代全球化下的人群遷移，有明顯加快腳步的跡象。而本文則是從跨國的視角，聚焦當代臺灣原住民遷移的軌跡。筆者的研究報導人是一群於1990年代跨國至中美洲貝里斯的臺灣原住民。要理解這個脈絡，必須要回溯到上世紀90年代初，當時臺灣社會逐步邁向第一次的總統公民直選，預計在1996年舉行中華民國第九任總統、副總統選舉。在當時選舉前一年，代表中國國民黨競選連任的總統李登輝在大選前夕的1995年6月9日，訪問他攻讀博士的母校美國紐約州的康乃爾大學（廖文碩、李仕寧 2024）。作為當時中華民國和美國斷交後首位訪問美國的現任總統，當然獲得不少來自美國與當時關注兩岸情勢的民眾，更不用說來自中共政權的關注。李總統能在當時國際情勢下訪問美國，在國內社會普遍都認為是中華民國外交上的突破，也因此提升不少李登輝當時參選的聲勢。但也因為這個舉動，引起中華人民共和國的不滿，因此中共當權者為了阻止李登輝競選隔年的總統大位，因此就在1995年7月21日至28日，面向基隆港

外海約有60公里處的彭佳嶼海域，進行一次警告意味濃厚的飛彈軍事演習（不著撰人 2010；童振源 2002；周岐盈 2018）。就在第三次臺海危機的時空背景下，當時許多來自屏東縣來義鄉的排灣族原住民在基督宗教靈恩派末日預言的召喚下，選擇跟隨他們的宗教信仰領袖離開臺灣，遠赴中美洲貝里斯定居，被當時教會領袖稱為上帝預備的平安幸福之地。這場極具宗教動能與政治意義的遷徙，開啟我們去理解原住民族移動的新視野，也挑戰了傳統移民理論與國家治理框架，過去對於原住民在全球化遷移上之合法性、主體性與秩序性的各種預設。例如，傳統移民理論多認為移動行為是出於經濟理性或國家間人口流動的制度背景作為安排。例如Douglas S. Massey等學者（1993）發展的新古典經濟學理論與著名的「推拉理論」（the push and pull theory），將移民視為對資源差異的反應，而忽略了原住民族以宗教召喚、部落記憶或地方情感為出發點的跨國遷移實踐。此外，國家治理框架中也存在將原住民視為「定居者」或「保留地居民」的治理邏輯，如人類學家James Scott（1998）討論的現代性國家空間治理理論，指出國家對空間與人口的編碼傾向如何壓縮非國家秩序，導致原住民移動經常被視為「非法」、「非典型」或「缺乏規劃」。這些理論與治理視角預設了移動必須合於國界規範與主權控制，而難以理解與看見原住民族在跨國信仰與族群網絡中展現的主體性與替代性的秩序建構。本文討論試圖回應並挑戰這些理論預設，指出原住民跨國遷移的動機與實踐，往往並非單一理性選擇，而是深植於特定的歷史脈絡、族群關係與宗教啟示中，體現一種介於全球化與地方信仰之間的主體實踐。

III. 政治邊界與再領域化的文化認同

本篇文章是筆者自2023年4月起至2024年9月，於貝里斯進行的田野調查為基礎，結合相關歷史檔案分析與民族誌書寫，追尋貝里斯排灣族遷徙者如何在臺海危機的政治張力與宗教預言的時代氣氛中，勾勒出遷移行動之歷史與集體宗教魅力的感召力。這一群遷移者多數並非經濟移工或難民。相反地，他們是以宗教預言（prophecy）為基礎，集體性的跟隨教會領袖跨出國界疆域，並在30多年後的現在於貝里斯（Belize）落地生根、建立教會與事業網絡，實踐他們對「應許之地」的想像與召喚。

儘管這樣的經驗對臺灣原住民族歷史而言極具特殊性，然而觀望當前全球化

下的國際政治與戰爭危機四伏，各地原住民族的跨境移動愈趨頻繁。在這樣的背景下，排灣族的宗教性遷徙行動，與拉丁美洲、南太平洋島嶼國家及北美等地原住民族所經歷的移動經驗，產生了多重層次的共鳴，特別是在面對「政治邊界」的處境上。這裡所謂的「政治邊界」（political boundaries），不僅指涉國家疆域的限制與移民法制度的排他性，更包括原住民族在國族認同分類、法律身分認定、文化承認制度等層面所遭遇的制度化邊界。這些邊界不僅形成了移動與落地的障礙，也挑戰了原住民族對主體性與文化延續的想像與實踐。這類型的遷徙行動不僅是地理換置，更是族群文化、宗教信仰與土地記憶的重新構築與延續。對此現象，在本文中，筆者以「再領域化」一詞來指涉這樣的過程，特別強調當原住民族離開原鄉後，如何在他方重新建立信仰空間、文化實踐與土地關係。「再領域化」這一概念源自Deleuze and Guattari（1987）在*A Thousand Plateaus*中對空間與權力的討論，原意是指去領域化（deterritorialization）之後，再領域化（reterritorialization）則是當事物脫離原有領域後，重新在新的地方或以新的方式被編碼、組織或確立新的歸屬。這可以是一種新的固定化，也可以是更為靈活的重組，社會主體對新空間的再建構與重新連結。在原住民族跨國移動的脈絡下，「再領域化」並不僅止於文化的在地化或適應；更是一種主體性實踐。原住民族透過宗教儀式、語言使用與土地行動，在異地重新生成社群場域與文化認同，進而回應流動經驗中的不確定性與斷裂。與強調對在地文化脈絡調適的「地方化」或「土著化」概念不同，「再領域化」更關注移動者如何攜帶原鄉的象徵系統與實踐模式，在新地景中重構文化根基，並挑戰原有疆界所設定的文化政治秩序。在筆者先前研究的南非案例中，阿美族群體亦展現出類似的再領域化實踐。儘管其遷徙動因以經濟與就業需求為主，但移民在異地透過基督宗教聚會、族語使用、歌舞與飲食等文化活動，不僅維繫了族群內部的認同，也在多元族群的社會環境中建立起具有文化邊界的社群場域。這與在貝里斯的排灣族以宗教預言為驅力的集體遷移不同，卻同樣展現出原住民族如何在跨國遷徙過程中重新組織信仰實踐、土地關係與文化記憶，並透過再領域化實現對未來生活世界的積極回應。因此，本文不僅將貝里斯案例視為一歷史事件，更將其置於理解原住民族跨國行動、宗教魅力與現代國家移動治理之間張力的關鍵切面，進一步拓展再領域化於原住民族跨國遷徙研究中的理論應用與比較視野。

本文的討論路徑將圍繞以下幾個主軸展開：首先，將回顧第三次臺海危機的歷史情境，理解原住民族如何處於國家危機與信仰想像的雙重張力中；其次試著探討

基督宗教靈恩派如何透過啟示與預言，形塑排灣族的跨境移動動能；再來則轉向遷徙實踐中的空間治理，凝視排灣人移民如何穿越國界、回應移民政策與殖民主治的限制；並關注落地生根之後的文化實踐與空間再領域化過程，呈現族人在貝里斯的文化、土地與語言重構過程；最後，本文將於結語部分回應原住民族在全球移動秩序中的知識位置，並進一步思考這段排灣族跨國宗教遷徙的經驗，如何重寫臺灣學界對原住民族、宗教移動以及國界治理的理解。本文所指的「國界治理」，不僅僅是國家層級的出入境管理制度或移民政策，更涉及國家如何透過法律分類、身份認定、文化標籤等方式（Salter 2006），來決定誰可以進入、誰可以留下，以及誰被歸類為「合法」或「非法」的行動者。這些治理實作在原住民族遷徙經驗中，特別顯露其殖民性的延續與制度性的排除。透過本文案例，我們可以看到原住民族如何以宗教召喚與文化實踐為基礎，在第三次臺海危機時期穿越這些制度性邊界，進而挑戰既有國界治理邏輯中的種族化、宗教化與國族化分類系統。

本文期望從排灣族的跨國遷徙經驗出發，提出一種具有在地根源與跨域視角的原住民移動分析框架，補足主流移民研究中對原住民族經驗視角的缺席，也作為回應當前全球後殖民體制延續下，原住民族如何以信仰、文化與土地，持續實踐其主體與集體未來的嘗試。

IV. 政治情勢的歷史

時間回到1995年3月，中華人民共和國於臺灣海峽進行對中華民國大規模導彈試射，史稱「第三次臺海危機」，引發東亞區域乃至國際社會的高度緊張，而1995年的臺海危機，對於多數臺灣人而言，這一場危機主要被理解為中共政權對臺灣社會民主進程的軍事威脅，特別針對當年即將舉行的首次總統直選。這部分的歷史記載，在紀建男、陳東麟（2022：60）針對臺海軍事衝突的文章指出：

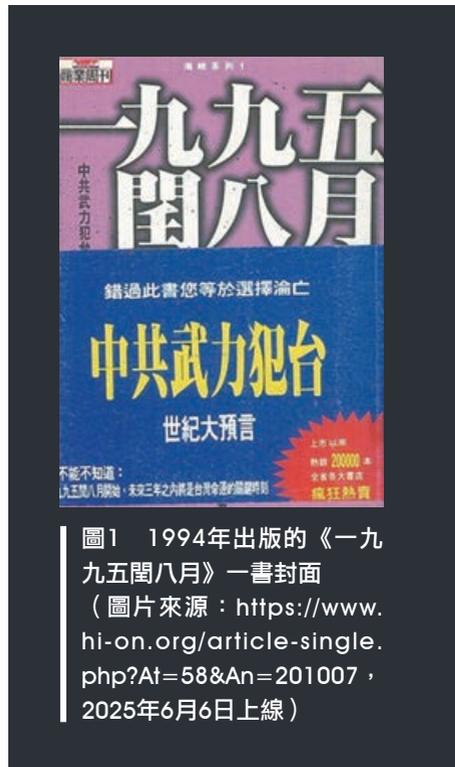


圖1 1994年出版的《一九九五閏八月》一書封面
（圖片來源：<https://www.hi-on.org/article-single.php?At=58&An=201007>，2025年6月6日上線）

「第三次臺海危機」正式上演於1996年3月，中共解放軍持續進行東海及南海海域的地對地飛彈發射演習，而實質發射目標區位置為基隆外海三貂角正東方20浬處。以及高雄港外海正西方30浬處，致使美國出動尼米茲與獨立號兩艘航空母艦前往臺灣海峽與臺灣東面太平洋海域執行戒護與觀測。實際上這兩處目標區位置，分別為臺灣一北一南的海域，直接構成對臺灣本島的威脅及挑釁，且此次中共採以交叉射擊方式執行飛彈發射，極具有濃厚的試探意味，同時想藉由此軍事作為，企圖製造恐慌並影響臺灣人民選舉意志。

在1994年那個時空背景下，一本名為《一九九五閏八月：中共武力犯台白皮書》（鄭浪平 1994）在國內出版，詳細描述及預測共軍攻臺的方式，在臺灣社會引起不小的社會恐慌，該書詳細虛構了中國人民解放軍於1995年農曆閏八月期間，利用臺灣內部混亂發動武力攻擊的完整劇本。由於其出版時間點緊接在隔年（1995-1996年）真實發生的「臺灣海峽飛彈危機」之前，書中描寫的情節與當時社會瀰漫的不安氛圍高度契合，因而成為現象級的暢銷書。此書不僅引發了臺灣社會廣泛的討論與恐慌，也常被視為成功「預言」臺海危機的代表作，深刻反映了當時臺灣民眾對於兩岸軍事衝突的集體焦慮，因此引發當時整體基督教界瀰漫著末日戰爭相關預言。該書提出預言式的發言，宣傳了中共武力犯台的各種情況，可以大膽地說，這樣的書籍推出讓這些相信教會領袖戰爭預言的原住民基督徒，更肯定要離開國內，前往上帝帶領他們去到中美洲的那一塊平安國度。然而，這個看似戰爭前哨戰的煙硝味，對生活於南臺灣屏東縣的原住民族而言，這場地緣政治危機不只是軍事威脅的媒體敘事，而是切身感受到的「末日預兆」，也是信仰體系與日常生活被撼動的重要轉捩點。根據報導人YM女士在訪談中表示：

我們其實早在1991年開始，就在教會中聽到牧師告訴我們中共要攻打臺灣的末日預言。當時大家都有不同的感受和意見。我和我先生的家族也有不一樣的意見。我當時為了是否真的要跟隨預言，前往貝里斯這邊，我幾乎每一晚都向主禱告，求主給我這個異象和旨意。然後，也和很多人討論。當然教會也有找當時的移民公司和我們進行溝通。直到我看到異象，還有感受到平安，我才開始慢慢接受這樣的啟示。（2023年4月24日訪談筆記）

面對舉家搬離臺灣，對來義鄉貴族身分的排灣族而言，是先前從未想過的行動，且最初也不是他們自願式的跨國，而是由當時的教會領袖與接洽的移民公司和報導人碰面，並召聚族中親友，在其中一位報導人YM女士家中召開移民說明會。經過一段時間的沉澱，最後順服教會領袖的帶領，這一系列的過程，在報導人YM女士的描述中，那一段時間幾乎是他們這群人思想上的戰爭。因為要面對的不只是國內跨縣市的移民，而是面對跨國的移動，對他們而言，幾乎是要學習人生從頭開始一般，從文化到語言，都是不曾想過的發展。直到他們最終賣掉房子，決定放下臺灣的部落家產和情感依靠，前往一個陌生的國度，但這國度不是他們亂選的，而是聽從教會領袖的帶領，憑著他們對信仰的信心，義無反顧的進入到的人生的下一個步驟。在1994年《一九九五閏八月》出版上市後，隔一年的1995年，《遠見雜誌》就刊登一篇名為〈閏八月預言之城——臺灣 vs. 貝里斯〉的文章，該文內容提及如下：

在基督教裡，部落人士的相關預言大致可分為三，然後串聯為一：首先是預告上帝要審判臺灣；接著把中共武力犯台加入預言，把原先的預言變成上帝要藉著中共之手，以武力犯台審判臺灣；最後再出現貝里斯，指貝里斯是上帝啟示之流乃與蜜之地，呼籲基督徒移民到該地避難。……臺灣的哈利路亞神學院院長葉榮照說，他率同學禱告時，有七人看到「異象」，有人看到軍機從北到南轟炸台灣……葉榮照並表示，他於禱告中向神求問移民何處，腦海中浮現「貝里斯」三字。一九九四年底，因移民人數激增，我政府與貝里斯政府開始注意此情況，一九九五年初即關上移民的大門，外匯與後備軍人也受到管制。（汪士淳 1995）

在筆者與貝里斯排灣人的對話和日常生活參與觀察中，得知30多年後的今天，在貝里斯的排灣人已經和當地人的生活方式結合在一起。而他們移民的第三代，幾乎都已經擁有貝里斯護照，也同時有中華民國護照。其中一位關鍵報導人H先生在一次訪談中表示，1995年自己放下臺灣的工作來到貝里斯，當時對貝里斯幾乎是一無所知，他們所知道的事情，幾乎都是聽1993年參與貝里斯考察團的蔡牧師所分享的內容。這一位排灣族H先生表示：



圖2 1994年，報導人與親友在部落搭乘大型巴士前往桃園國際機場。
（圖片來源：蔡玉美提供，法撒克那墨禾Fasa' Namoh翻拍）



圖3 貝里斯國土與兩個國家接壤：北部與墨西哥接壤，西部和南部與瓜地馬拉接壤。
（圖片來源：<https://www.kids-world-travel-guide.com/facts-about-belize.html>，2025年6月6日上線）

我們剛來到貝爾墨潘時，那時這個首都幾乎沒有二層樓以上的房子，後來開始有一些臺灣來的商人需要開店，然後找我蓋房子，後來因為口碑做的不錯，所以大陸來的商人到這邊做生意時，也找我幫忙他們蓋房子。所以現在看到貝爾墨潘比較高的建築，幾乎都是早期我負責蓋起來的，所以我的工人都叫我地下市長。很多事情我是我處理的。（2023年5月5日訪談筆記）

在晚近臺灣社會基督宗教的發展史中，1980年代起由於位於苗栗的中華祈禱院成立，臺灣原住民的信徒，沒有人不知道「禱告山」的存在，也沒有人不被禱告山帶出來的各種訊息和預言影響。其熱度與動員規模，絕對不亞於當代臺灣社會對大甲媽祖、白沙屯媽祖進香繞境活動。甚至可大膽的說，如果我們忽視這一段跨國遷徙的歷史，可能會無法體認到近代基督宗教對臺灣原住民族社會的影響力。

筆者訪談的一位耆老說，1995年前後的氛圍不只是恐懼，而是一種新舊交接的時代感。這種感受並非來自冷戰地緣政治的理解，而是透過教會講台、禱告與夢境中所浮現的末世圖像所強化。對於長期受到教會組織深刻影響的原住民族社群

而言，國族危機並非僅以中國入侵等話語被接受，而是與基督宗教信仰裡的耶穌再臨、世界審判、拯救與逃避災難的宗教敘事緊密連結。這些末世預言並非空泛，而是在地方教會的講道、家庭聚會的傳遞中成為一種真實可感的神聖召喚。報導人H先

生提到：

我們當時是跟著教會和苗粟禱告山戴牧師他們一起來，當時一行人共有將近60多人。你可以想想看，一群人擠在一間房子有多擠。但當初我們家族就有30人，還有其他家庭加起來就這麼多人，一行人當時一同從臺灣搭飛機，經過美國洛杉磯轉機，才來到中美洲這邊。一開始大家一起住在葉牧師他們在貝里斯提供的住家空間，大家當時在那棟房子生活，然後也在那邊聚會。（2023年5月7日訪談筆記）

這樣的感知邏輯不應被簡化為迷信或宗教狂熱。若回顧歷史脈絡，臺灣原住民族自日據時期以來，持續受到外來統治政權的治理與宗教介入。在1949年國民政府遷臺後，基督新教迅速在原住民族社群中擴張，其傳教策略與國家現代化計畫互相補強，也在部落日常生活中建立起跨代信仰傳承體系。特別是在靈恩運動興起之後，許多原住民族教會轉向強調末世、醫治、預言、講方言等超自然經驗，使得信仰成為處理恐懼、混亂與未來想像的重要語言。1994年《一九九五閏八月》的預言書籍出版，媒體的渲染，更加擴大當時臺灣社會的危機感。按照移民署臺灣地區戶籍遷入、遷出的數據來分析，1996年前後三年內，因為台海危機造成的移民人口，有超過26萬名臺灣人遷移至他國。藉此可證明第三次台海危機的確造成當時島內居民大規模向國外遷移與移民的現象。這樣的人口數雖然只佔當時中華民國人口的1.2%左右，但其數字足以顯現當年國人的危機感（李易安 2022）。



圖4 貝里斯地圖

（圖片來源：<https://www.desertcart.com.sa/products/158249304-m-022-map-of-belize-fridge-magnet-belize-travel-refrigerator-magnet>，2025年5月8日上線）



圖5 來義鄉地理位置

（圖片來源：<https://www.pthg.gov.tw/laiyi/cp.aspx?n=D860D73C200AD97D>，2025年5月10日上線）

V. 宗教末日與世俗災難的當代敘事

值得注意的是，在1990年代的全球宗教變局中，靈恩運動與原住民族文化亦出現微妙結合。靈恩式基督信仰往往強調個人與神之間的直接關係、神蹟經驗與啟示知識，使得原住民族在面對政治危機與土地不穩定時，得以透過信仰語言重新建立行動正當性。而在臺海危機的氛圍下，這種信仰不僅是內在安慰，更被外化為一種集體行動的合法基礎。當政府無法保證和平、社會陷入不安，信仰成為重新繪製出路的方式。排灣人的出走，便發生於這樣的歷史時刻。對這些原民家庭而言，離開臺灣並不是逃避，而是回應神的呼召，是對末世戰爭的超前行動，是走向「應許之地」的信仰實踐。從國家主義觀點看，這樣的行動似乎挑戰了國族邊界與認同忠誠，但若從原住民知識與信仰邏輯出發，它反而是部落主體性的一種延伸。

同時，也不能忽視當時普遍性原住民族在臺灣社會結構中的邊緣處境。就業位置、教育資源不足、政策面導致部落發展不平等因素，加上對土地的無力感與國家戰爭的游離感，使得移出家戶更容易接受另尋他地的末日預言。在這樣的歷史交會點上，美國和歐洲學界，晚近都有相關的末日與社會影響之研究，如Saeed Shoja Shafiti (2024) 探討了末日預言的心理與文化根源，主張人類傾向於在危機時刻構思災難性的「終結敘事 (end narratives)」，其可能源於深層的不確定性與存有焦慮 (existential anxiety)。作者強調，末日論不僅是宗教神學的產物，更應視為一種跨文化的心靈結構，常與政治危機、社會動盪和環境災難等外部事件交織，進而塑造群體行動與逃避機制。該文對於末日預言作為集體心理表徵的再思考，具有高度跨學科價值。Fukuyama (1992) 在探討「歷史終結論」，認為冷戰後的自由民主資本主義成為最終的人類政治形態，其論述雖非神學性末世論，但實質上卻反映了一種政治哲學層面的「世俗化末日預言」。Fukuyama預言式地描繪出全球化進程將帶來歷史的穩定結束，此種「預定的終局觀」與宗教末世論在敘事結構上有相似性，特別在於對理想世界最終實現的信仰。這本書對於理解當代世俗末日敘事提供了關鍵視角。Kyle (1998) 則系統性回顧西方基督宗教史中各種末日預言，從早期教會、千禧年運動、中世紀異端到現代福音派預言，揭示這些預言如何反覆出現且隨歷史情境而重塑。作者指出，末世論 (eschatology) 常與社會焦慮、政治不安及宗教權威建構有深刻連動，其敘事不斷適應新科技與全球議題 (如當今的核能戰爭、AI 議題等)，成為社會動員與信仰控制的手段。此書是研究基督宗教末日預言思想

的經典文本。

另外，McGinn（1998）聚焦在西歐中古時期的天啟傳統與末世敘事。書中探討基督宗教內部不同神秘派別（如傳教士、隱修士、異端運動）如何以「世界終結」作為歷史詮釋與政治行動的基礎。其中特別指出中世紀預言經常扮演對抗腐敗教權與召喚道德復興的功能。這些資料幫助我們理解「末日論」不只是恐嚇敘事，也可能是變革的動員象徵。當代基督宗教靈恩派的宗教信仰，也讓我們看到原住民族遷徙行動背後，往往交織著對國家政治危機、戰爭威脅與社會結構性不正義的深層焦慮。這樣的遷徙行動，既不是單純的逃避現實，也不是對外部機會的投機，而是一種源自信仰召喚的重新出發與主動選擇。若從社會動因的層面來看，這類跨境移動的複雜性遠比表面上所見的還要多元，也挑戰了我們過往對原住民族移動行為的簡化理解。目前相關研究可參考李大年（1990）針對中東戰爭危機的國家與社會應變的探討；李明正（2004）從美國和伊拉克的戰爭危機，討論國際情勢與中華民國之間的軍事角力；鍾昕甫（2023）從難民危機的歐洲移民與政策面向，討論挪威從2015年至2022年的例子；嚴天欽（2015）探討歐盟成員國匈牙利，為何拒絕接受穆斯林難民其背後的宗教因素是主要的原因。



圖6 排灣人帶領的教會與貝里斯瑪雅原住民的共同聚會一景

（圖片來源：法撒克那墨禾Fasa' Namoh 攝，2024/3/10）



圖7 貝里斯台福教會⁶Formosan Church of Belize主日禮拜一景

（圖片來源：法撒克那墨禾Fasa' Namoh 攝，2024/9/1）

VI. 歷任總統到訪貝里斯——原住民的文化展演與認同政治

從2004年開始，當時的陳水扁第一次以中華民國總統的身份造訪貝里斯。緊接著總統馬英九再到蔡英文，都曾在任內造訪這個中美洲友邦的紀錄。尤其2004年陳水扁到訪時，TVBS新聞台記者也初次在新聞畫面中，訪問到這一群遷移至貝里斯的排灣族人。當時的新聞訪問內容提到：

記者：「全世界都有臺灣人，在貝里斯的僑胞，第一次看到總統來，high到不行。」

陳總統：「我們要加油，要常回臺灣。」

移民貝里斯原住民：「總統保重，謝謝。」

在另一個地方，有僑民還是移民到這裡的屏東排灣族原住民。移民貝里斯原住民表示：「[貝里斯]地廣人稀，你要發展空間還蠻大，我覺得原住民集體移民相當不錯。」

記者：「[這個原住民]家族，五個家庭一共30個人，10年前移民貝里斯，他們說這裡真的很不錯。[2004年]中華民國總統第一次造訪貝里斯，有家鄉的溫暖也有友邦的熱情。」

報導人也表示，歷任中華民國總統來訪時，他們都有被大使館人員通知邀請，要在總統接待行程中進行臺灣原住民的樂舞展演。充分展現出排灣人在貝里斯的臺灣文化代表性。作為臺灣遷移到這裡的原住民代表，報導人也都意識到原住民身份仍是一個重要的文化背景，透過這樣的族群身份，進一步加深第三代、第四代的臺灣原住民身份認同。也透過這個原住民身份，讓他們在社區與教會之間，和貝里斯瑪雅原住民有更多的文化與族群連結。

VII. 原鄉連結與傳統文化的再現

離開熟悉的部落與山林後，遷徙至貝里斯的排灣族群體面對的不僅是地理環境的陌生，更是文化實踐場域的斷裂。然而，這群信仰驅動的移民者並未陷入文化空洞或自我遺忘之中，反而透過宗教儀式、土地耕作、語言實踐與日常生活的重組，

在異地建構出屬於自己的再領域化文化空間。這樣的實踐既是對原鄉記憶的延續，也是對新地之生存條件的在地調適，顯示原住民族文化不僅是傳承物，更是一種行動性的生成力量。

首先，信仰空間的重建是再領域化的核心之一。在移民初期，教會即被視為社群的心臟。無論是在租借的房子、搭建的臨時教會空間，或到後來募款興建的禮拜堂，宗教信仰聚會都成為社群凝聚與文化傳遞的場所。在教會中，聖歌演唱仍會有排灣族語的呈現。講道穿插排灣語、中文、英文與西班牙文。儀式結合聖經與部落祈福傳統，展現出一種跨文化、跨語言的信仰實踐。教會不只是宗教的場所，更是文化再造的神聖領域（sacred area），報導人YM女士就表示：

剛到貝里斯，才發現大家都用排灣語唱詩，又同時用中文、英文和西語分享生活資訊，那種混合的聲音，讓我內心產生某種安心感，好像置身在臺灣原鄉時的部落教會相聚一樣。有時候我想引用排灣的祈福詞，但需要先翻成英文或西語，才能讓新參與者理解；然而，若只用外語，又會讓部分長輩覺得疏離。因此我們常在講道中穿插逐句翻譯，確保大家都能參與，也維繫族人的語言記憶。（2023年5月15日訪談筆記）

在臺灣基督宗教的教會節期，如聖誕節、復活節，甚至擴展為社群年度聚會的節點，成為族人返鄉、分享農產、舉行命名禮與婚禮的機會。這些節日不僅是宗教事件，更像是異地重構的部落節期，讓族人在流動與分散的生活條件中仍保有共同的時間感與文化節奏。其次，土地的再實踐亦是文化重構的關鍵。許多移民者在剛到達貝里斯時，從事農耕與粗工，種植玉米、香蕉、地瓜和稻米，這些農作不僅是生計所需，更承載著土地記憶與身體技藝的延續。一位排灣人YE女士曾在訪談中表示：「我們在這邊重新種田，好像又回到在來義時，小時候在部落的感覺，只是這裡的太陽更烈，土地更需要培養施肥，但我們還是會唱歌、禱告、播種、慶祝，期待結果的豐收。」這種農耕實踐並非單向移植，而是原鄉技藝與異地地貌的協商過程。某些族人將排灣式的輪耕與休耕理念套用在當地土地經營上，也有家庭嘗試將臺灣的農耕知識結合當地瑪雅人的栽種方法，產生新的跨文化農藝技術。田是文化的延續空間，也是在異地開墾自我身分的場域。報導人YE女士擔任教會牧師一職則表示：

對許多排灣族移民而言，我們種田並非僅是取得食物，而是連結祖靈與土地記憶的方式。即使當時[耕種]地點改變，我們在土地上勞作時，會唱排灣族的傳統歌謠、進行簡單祝禱，提醒自己這是文化的實踐。農園就像新的部落廣場，讓人感受到歸屬；收成時的慶祝也像回到故鄉的時間節點。這些身體勞動與儀式結合的經驗，不斷[幫助我們]重塑「家」的意義，讓移民在Belize也能保有集體記憶。當然啦！未來可能面對年輕一代興趣轉移或氣候變化挑戰，但只要保持這種儀式與共享的精神，就能延續[貝里斯排灣人]的文化認同。（2023年6月4日訪談筆記）

語言與命名亦構成文化實踐的重要層面。在移民家庭中，即使生活語言多以英語、西班牙語和克里奧語（Belizean Creole）為主，但許多父母仍會在家中使用排灣語和中文與孩子溝通，特別是在祈禱與祝福儀式中，族語被視為更有力量的語言。一些家庭也仍會為孩子取族語名字，象徵他們與祖先的連結不因遷徙而中斷。在教會聚會、婚禮與長者追思禮中，族語致詞與唱詩更是不可或缺，形成族語於禮俗與聖事中的再語境化使用。

VIII. 數位部落與跨世代實踐

排灣族群體亦透過日常的聚會、手工藝分享、傳統食物製作等形式，維繫其文化生活。筆者在田野中曾見一場家庭聚會，長輩帶著年輕人處理烤肉、豆芽菜烹煮前的準備流程、排灣族傳統美食，一邊講述部落與家族故事，一邊分享當年1990年代離開臺灣前的生命故事，及家族前往貝里斯的歷史敘事。那不僅是傳統飲食技能的傳授，更是遷移記憶的交接，是一種在他方繼續當排灣人的生活策略。這些文化實踐也呈現出族群內部的世代差異與動態。年輕一代的移民後代在貝里斯成長，普遍接受英語與西班牙語教育，與當地瑪雅人與其他族群的貝里斯人建立關係與情誼，文化認同上也在上述過程中更趨複雜。有些人自我認同為「Belizean-Paiwan-Taiwanese」，強調多重身份認同與多元文化背景，也有人在宗教與學校教育中逐漸淡化原鄉記憶。然而，即使如此，當他們回到教會、參與長輩舉行的儀式，族語、信仰與土地記憶，仍會潛移默化地影響著第三代、第四代之後的世界觀與自我認同敘述，報導人H先生認為：

我會對當地人說，我家裡有排灣族傳統，小孩們也都在Belize長大，學校主要用英語，有時講西語。在介紹排灣文化時，我通常會先以英語說明，例如講某個節慶或故事；如果我發現對方對原住民文化感興趣，接著就會提到我岳父和岳母從臺灣移民帶來的故事。大部分朋友都覺得很新奇，願意參加我們舉辦的聚會嘗試認識排灣族或臺灣人教會。有時候Maya朋友還會比較其文化裡的相似祭儀或祖靈觀念，進而展開對話。這種互動讓我體會到，多重身份不是隔閡，而是橋梁，可以促進我們彼此之間的跨文化交流。（2024年4月6日訪談筆記）

最後，不容忽視的是，這些文化再實踐也受到全球化條件與原鄉連結的交互影響。例如，進入21世紀開始，排灣族人們透過手機與社群媒體，排灣人移民者持續與臺灣的親屬、教會、部落、朋友保持聯繫。他們分享農作成果、報告聖工進展、傳送詩歌錄音、生活大小事、搞笑影片、生活照等等，這些科技所建構的「數位部落」，延伸了他們彼此的文化記憶及傳遞方式，也打破了遷徙帶來的物理、地理性的隔絕。總結而言，排灣族在貝里斯的生活並非文化失落的過程，而是一場深具創造性與應變力的文化重構。他們在宗教實踐中延續部落儀式，在農耕中重新與土地連結，在語言與日常生活中活化原民知識。這樣的再領域化實踐展現出排灣人原住民如何在跨國移動中，以國家政治、信仰、土地與語言為核心，重新建構屬於排灣人的文化疆界與家園圖像。



圖8 2024年復活節與瑪雅人信徒一同至海邊的聚會
（圖片來源：法撒克那墨禾Fasa' Namoh攝，2024/4/13）

IX. 結語

本文自政治情勢出發，深入探討靈恩派宗教召喚、國際空間治理、文化再領域化等多重層次的現象，試圖描繪這場由信仰動能所引發、以集體記憶為基礎的遷徙實踐，如何生成出既跨越地理疆界、又重構文化空間的原民行動主體。這樣的遷徙經驗迫使我們重新思考：當原住民族離開其歷史部落土地時，他們是否仍然是排灣人？或者更進一步，原住民族是否只能在被固定的領土上才得以被認定？本文主張，排灣族的經驗提供了一種移動的原住民性模式：他們不僅未喪失文化根基，反而透過移動過程中的宗教實踐、生存行動與族語使用，開創出一種在他方持續生成的文化樣貌。

在貝里斯的教會聚會中多語混合的儀式實踐、在農園中重新與土地建立連結，以及第三、第四代移民在多重身份認同中的掙扎與創新，都呈現出跨國移動中文化韌性與再領域化的動態。南非與貝里斯兩個場域的比較，不僅凸顯不同地緣條件下再領域化策略的多樣變化，也強化了我們對全球脈絡中原住民族自我敘事與行動方式的理解。

此外，本文也意在填補主流學界對華人移民研究在原住民族經驗上的缺席。在國際人權與移民法體系中，原住民族的跨境行動常無法被妥善歸類：既非逃離迫害的難民，也非典型經濟移工，更非殖民定義下的非法移民。這種分類制度的不完善，揭露了全球治理體系對原住民文化行動邏輯的忽視。相對地，本研究從原住民族主體自身的敘事出發，主張他們的移動行為是一種結合宗教能動性、國家戰爭歷史記憶與集體行動力的知識實踐，並在異地創造新的文化疆界與社群生存策略。

筆者作為一名原住民族研究者與參與者，也在田野過程中逐漸意識到，書寫原住民的跨國遷徙不僅是一種學術介入，更是政治與文化位置的選擇。此書寫必須兼顧歷史厚度、田野感知與結構批判，並誠實面對移動帶來的各種模糊、矛盾與不確定性。而正是在這樣的流動與不穩定中，我們才能與原住民族共同提出新的空間語言與未來想像。早年在南非的報導文學與本研究在貝里斯的田野觀察，構成了筆者跨域的研究脈絡，它們互為鏡照，既說明文化韌性在不同環境中的變奏，也提醒我們關注具體場域條件如何塑造再領域化的多元路徑。總結而言，排灣族從臺海危機邊界出走的行動，既是一次宗教的遷徙，也是文化的延續與政治的重構。這群在制度邊緣行動的排灣族原住民移民，不僅在國族秩序外展現主體能動，更以宗教信仰



圖9 2024年底本文作者離開貝里斯前與貝里斯排灣人親友聚餐合影
（圖片來源：法撒克那墨禾 Fasa' Namoh提供）

為基礎、以土地為錨點、以語言為骨架，在他方持續編織屬於他們的文化圖像，臺灣史上必須記錄他們一筆。跨國遷徙排灣人的存在提醒我們，原住民族並不被空間所限，他們在遷徙中持續成長，在流動中織補記憶，也在邊界中重寫臺灣歷史。■

附註

- 1 謹致謝忱兩位匿名審查委員的寶貴意見，細緻閱讀與精準建議，協助本文聚焦於關鍵核心論述，得以清晰完整地呈現，進而使本稿順利刊出。感謝博士論文指導教授Shenglin Elijah Chang張聖琳女士，自筆者博士班學業伊始至今，持續給予啟發與引導。感謝kaka Kawlo Pongal高璋蘋女士協助本文校稿，並向李孟奇先生、ina Pongal Kawlo江嫻慧女士、mama Namoh Fono先生，在我研究生涯期間提供的各種支持，致以誠摯謝意。本文亦是在中研院臺史所訪問期間，以及中研院民族所擔任研究助理員期間完成，感謝臺史所、民族所提供良好的學術環境與資源支持。筆者能累積近10年的田野歷程，深知這段路並非獨自前行，特別感謝在貝里斯的親友團始終陪伴在側，給予筆者在貝里斯生活時無限協助與關懷。他們是：vuvu蔡坤、kina蔡玉美女士、kama華進富先生、華莫達桑、Monica Hua、Allen、Edice Hua、kina蔡玉珠女士、周谷仁先生、Jabz、Elijah、蔡玉愛牧師全家人、李秀玉女士、Mandy Tsai女士。南非的親友團：ama林尾桃女士、faki吳榮福先生、ina李惠媛女士、faki李惠明先生、林錦光先生、林憲章先生、Jen Wu、Anita Wu、Linda Wu、Chi Lee、E Lee、Wiaan Basson與Rohan Basson等人。每當面對生命安全與生存挑戰之際，更能深刻體會有家可歸的幸福與珍貴。
- 2 為筆者2015年之前使用原漢名發表時的名字。
- 3 聯合國《原住民族權利宣言》（*United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, UNDRIP*），是聯合國大會於2007年9月13日通過的重要國際人權文書。該宣言旨在確立全球原住民族所應享有的最低人權標準，並促進各國政府承認與保障這些權利。其核心內容強調原住民族的集體權與個人權，詳情請參閱石忠山 2007。
- 4 《明天過後》，導演Roland Emmerich，該片是一部2004年上映的美國科幻災難片，描述全球

寒冷化後造成的一個新的冰河時期給人類帶來的災難。

- 5 《2012》，導演同為Roland Emmerich，該片的背景是根據古代瑪雅人的預言紀錄，地球將在2012年迎來世界末日，各國政府也因此聯手秘密製造方舟，試圖逃過一劫的故事。但因該片的預言的演譯太過真實，讓一些影迷當真，所以2009年上映時，美國NASA（National Aeronautics and Space Administration，美國國家航空暨太空總署）還表示該影片發生的場景尚無相關科學根據。
- 6 全名為台語福音教會，這是一個總部位於美國加州洛杉磯的福音派教會。台福教會成立於1970年10月11日，最初主要參與者是在美國及海外的臺灣人。在臺灣則是要到1996年才成立臺灣宣道部。目前海外教會除了美國本土及貝里斯外，還有在澳大利亞、加拿大、哥斯大黎加、關島、日本、紐西蘭、菲律賓與臺灣設立（參見<https://www.efcga.org/zh/locations-2/>，2025年6月6日上線）。

引用書目

不著撰人

2010 〈台海危機 美15分鐘敲定航母護臺，1996年中國對臺外海射3飛彈 美前國防部長揭秘辛〉。《蘋果日報》12月27日，<https://www.secretchina.com/news/b5/2010/12/27/383893.html>，2025年6月6日上線。

石忠山

2007 〈聯合國原住民權利宣言〉。《臺灣原住民研究論叢》2：169-193。

汪士淳

1995 〈閏八月預言之城——台灣 vs. 貝里斯〉。《遠見雜誌》113，<https://www.gvm.com.tw/article/4042>，2025年6月6日上線。

李大年

1990 〈中東戰爭危機的探討〉。《國防雜誌》6(5)：40-47。

李明正

2004 〈美伊戰爭危機管理與應變的探討〉。《危機管理學刊》1(3)：37-48。

李易安

2022 〈「國籍就像俱樂部會員卡」：解放軍圍台軍演後，臺灣人想移民嗎？〉。《端傳媒》，<https://theinitium.com/article/20220914-taiwan-emigrate-crossstrait-tension>，2025年6月6日上線。

周岐盈

2018 《中共對台政策發展之研究——從三次台海危機談起》。淡江大學中國大陸研究所碩士在職專班論文。

紀建男、陳東麟

2022 〈臺海軍事衝突時美國軍事介入之作為分析〉。《空軍學術雙月刊》690：57-69。

高瑋毅

2013 〈南非陽光下的Pangcah足跡〉。刊於《102年第4屆臺灣原住民文學獎》，<http://mepopedia.com/forum/addon.php?128,module=pdfpages,thread=34795>，2025年6月6日上線。

張維銘、楊清波

2004 〈首例，中華民國總統造訪貝里斯〉。《TVBS新聞》，<https://news.tvbs.com.tw/life/477997>，2025年6月6日上線。

童振源

2002 〈臺灣對於大陸在1995-96年及1999-2000年武力威脅的反應〉。《中國事務季刊》9：71-89。

嚴天欽

2015 〈歐盟成員國拒絕接受穆斯林難民背後的宗教因素探析——以匈牙利為例〉。《世界宗教文化》6：71-74。

鄭浪平

1994 《一九九五閏八月：中共武力犯台世紀大預言》。臺北：商周文化。

鍾昕甫

2023 《難民危機下的歐洲移民衝擊與整合政策研究：以挪威為例（2015-2022）》。國立中正大學戰略暨國際事務研究所碩士論文。

廖文碩、李仕寧

2024 《美國國家安全與對臺政策檔案選譯五：布希至柯林頓時期（1989-2001）》。臺北：國史館。

Deleuze, G., and F. L. Guattari

1987 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. B. Massumi, Trans. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Fukuyama, Francis

1992 *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.

Kyle, R.

1998 *The Last Days are Here Again: A History of the End Times*. Grand Rapids, MI: Baker Books.

Miguel, Flores

2024 Analyzing Mexico's Indigenous Internal Migration Dynamics through Network Centrality Measures, 1990-2020. *Population, Space and Place* 30(8): 1-17.

McGinn, B.

1998 *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Age*, vol. 96. New York: Columbia University Press.

Massey, Douglas S., Joaquín Arango, Graeme Hugo, Ali Kouaouci, Adela Pellegrino, and J. Edward Taylor

1993 Theories of International Migration: A Review and Appraisal. *Population and Development Review* 19(3): 431-466.

Oyarce A.M., Fabiana del Popolo, and J. Martínez Pizarro

2009 International Migration and Indigenous Peoples in Latin America. *Revista Latinoamericana de Población* 3(4-5): 143-163.

Raymer, J., N. Biddle, and P. Campbell

2017 Analysing and Projecting Indigenous Migration in Australia. *Applied Spatial Analysis and Policy* 10: 211-232.

Salter, M. B.

2006 The Global Visa Regime and the Political Technologies of the International Self. *Alternatives: Global, Local, Political* 31(2): 167-189.

Scott, James C.

1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, CT: Yale University Press.

Shaffi, Saeed Shoja

2024 Prophecy and Doomsday: Reconsideration of a Likelihood. *Biomed J Sci & Tech Res* 56(1): 47788-47790.

Torelly, Marcelo

2023 Indigenous International Migration: Policy Challenges and Lessons Learned from the Venezuelan Movement to Brazil. *Migration Policy Practice* 1(XII): 37-47.



福音元素在原住民族流行音樂中的實踐：

以Makav真愛《寶藏Treasure》為例

張洋

國立清華大學台灣文學研究所博士班研究生

I. 前言

在原住民族的音樂創作中，福音音樂往往被視為宗教文化輸入的產物，但在某些實踐中，它也成為族群主體性的再書寫。陳芷凡指出，原住民族文學的文化翻譯實踐，不僅重構語言結構，更重建主體性的位置與敘事邏輯，混語與母語書寫正是其中重要策略（陳芷凡 2023）；而駱維道對於原住民族福音音樂的研究則指出，原住民族在教會音樂實踐中所展現的語言與聲音創造，不僅延續族語生命，也使基督教語言內在化為文化記憶與聲音表現的媒介（駱維道 2016a；2016b；2016c）。筆者曾於「2024年臺灣人類學與民族學學會」發表的〈原住民族流行音樂中朋克與未來主義的交織——以阿爆〈Thank You〉為例〉中，以阿爆榮獲第31屆金曲獎年度歌曲的〈Thank You〉之語言結構、副歌編排、MV呈現等面相之觀察，指出創作者如何透過福音音樂召喚都市原住民的身分再現與文化共同體的想像，並形塑一種未來性（futurity）的表述模式（張洋 2024）。

延續此脈絡，本文聚焦的布農族創作者Makav真愛自高中起便與阿爆（阿仍仍）建立創作連結，並參與《N1：那屋瓦一號作品》合輯一同入圍2022年金曲獎最佳原住民語專輯等獎項，隨後在阿爆等人擔任製作人的支持下，發行首張專輯《寶藏Treasure》，成為新一代原住民創作者中一重要聲音。專輯《寶藏Treasure》結合福音音樂、族語和流行音樂進行創作，並自我標示為流行福音專輯（賊樂兒 2024），在信仰敘事中重構非線性的時間觀，形塑一種以靈性為核心的未來想像。

《寶藏Treasure》不僅在音樂風格上展現曲風混搭的實踐，其歌詞亦具備聖詩般的詩性書寫與文學性，體現一種將嚴肅的信仰詞彙和族群文化、流行元素並置交織的可能性。本文所稱「使用福音元素的原住民族流行音樂」，並非將此類創作歸為宗教音樂類型，而是將其中的信仰語言、聖經意象與教會敘事視為音樂文本中的詩性資源與文化敘事，進一步作為原住民族文學的分析對象。因此，本文將從該專輯的歌詞出發，探討其如何透過語言與曲風的混用、結合信仰敘事，建構出一種未來性（futurity），亦即透過信仰語言召喚族群的未來想像。此一概念汲取自Afrofuturism與Indigenous Futurism對未來的文化書寫觀點，轉而回應宗教語言在原住民族音樂創作中的文化實踐與詩學潛能。

II. 未來性與福音音樂

在討論原住民族流行音樂中的福音元素與信仰語言之前，本文首先欲界定「未來性」（futurity）一詞。當代文化中的「未來性」概念，並非單純預示尚未到來的時間狀態，而是常與歷史創傷、殖民記憶與文化認同相互交織。1960年代黑人藝術家Sun Ra等人在太空探索盛行的時代下，創造了一套追求星際宇宙和幻影的非裔美國人未來想像，試圖將非裔美國人從種族困境中解放。隨後，「復古未來主義」（retrofuturism）一詞於1983年由藝術家Lloyd Dunn首次提出，一般認為是一種以過去的視角重現曾經期待的未來世界（Guffey 2006），在此之上，筆者認為復古未來主義既不是懷舊，也不是對現代科技的崇拜，而是一種體認——有時我們必須退回過去，才能邁向未來——的體認。此概念隨後被廣泛應用於音樂、視覺藝術與機械聲響創作中，建構一種介於記憶與幻想之間的未來性書寫，例如結合維多利亞時代美學與工業革命蒸汽機的蒸氣龐克（Steampunk）；或是近代結合生物科技與基因工程的生物龐克（Biopunk）。這類的創作由過去觀點為出發點想像未來，時而帶有對進步和技術的質疑和批判。接著在1994年Mark Dery提出「非洲未來主義」（Afrofuturism）一詞，用以解釋二十世紀非裔美籍作家科幻小說中對黑人被奴役經驗與虛構身份的重塑。非洲未來主義相較於復古未來主義，不只是從過往觀點出發，更是以歷史創傷為起點，期望藉由逆寫歷史以解放未來。此類作品不只具有對抗殖民史與種族壓迫等政治性，同時在美學上結合埃及太陽神神話、靈性語言和非洲視覺等，並透過挪用復古未來主義中的太空裝、復古科技等視覺重寫黑人缺席的未來，而非單純懷舊。

在非洲未來主義的論述中，「未來性」往往是一種根植於歷史創傷與靈性經驗的倫理時間觀，是對主流時間線的錯位與反轉，一種以文化實踐召喚未竟歷史的想像行動。此類未來書寫常透過科技符號、聲音實驗或神話重構等形式展現，使「未來」成為詩學與政治語言的交會點。在音樂實踐中，Kodwo Eshun強調聲音能使主體逃離人類中心的位置，進入一種去屬性化、後人類的感知狀態；Marlo David則以黑人靈魂音樂創作者Erykah Badu的音樂為例，指出靈魂樂中後人類的音聲形式如何與靈性敘事交織，形構出黑人文化記憶與未來可能性（Eshun 1998; David 2017）。這種由特定或少數族裔在社會中被壓迫的歷史發展出的音樂未來性，在全球化的時代下得以在不同的邊緣與創傷之間激起共鳴。筆者於碩論〈原住民族流行音樂的曲風轉變與文化翻譯〉中，即指出阿爆《kinakaian 母親的舌頭》專輯藉由電子音效、藝人形象和裝幀設計的交錯，將祖靈記憶、土地敘事與科幻想像並置，在語言與神話中延續尚未完成的歷史訴求，構成一種與非洲未來主義相呼應的「原住民族未來主義」（Indigenous Futurism）語態（Dillon 2012；張洋 2023）。其後筆者於人類學年會進一步分析〈Thank You〉一曲如何結合福音語言、電子編曲與族語呼喚，展現都市原住民的文化記憶與共同體想像（張洋 2024）。本文延續此視角，關注以福音語言為核心的音樂實踐如何建構原住民族的未來性敘事，特別是在Makav真愛的《寶藏Treasure》專輯中，信仰語言與族語、福音音樂與電音曲風交織所構成的信仰指稱與文化召喚。

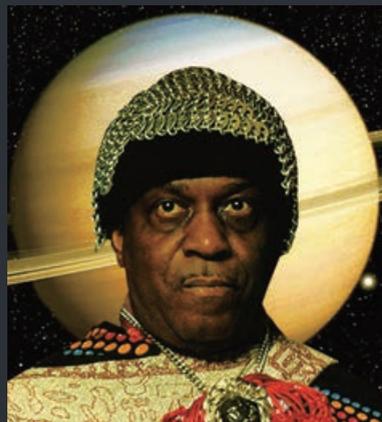


圖1 《Purple Night》黑人藝術家Sun Ra身著結合埃及太陽神神話與太空金屬感的非洲未來主義服飾。原始專輯錄製於1989年，Bandcamp於2017年8月8日發行數位版本。

（圖片來源：<https://sunramusic.bandcamp.com/album/purple-night>，2025年4月21日上線）



圖2 〈電音尬古謠 阿爆遊走的雙軌人生〉阿爆發行專輯《kinakaian 母親的舌頭》時以排灣族太陽神和金屬飾品呈現其宣傳形象。

（圖片來源：蘇晨瑜 2024）

在上述語境中，音樂不僅是實踐未來想像的媒介，也是一種承載族群經驗的記憶場域，其中以黑人音樂，特別是福音音樂的發展歷程最為鮮明。黑人福音音樂（gospel music）是非裔美國文化中極具靈性與歷史意義的音樂傳統，其淵源可追溯至16世紀奴隸制度下的非洲裔社群。早期的黑人靈歌（Negro Spirituals）結合非洲集體歌唱與基督信仰，透過拍手、跺腳與節奏呼喊表達對上帝的信仰與對自由的渴望，成為信仰與情感交織的文化實踐。20世紀以來，Rosetta Tharpe、Thomas Dorsey等音樂人的實驗與創作將靈歌進一步發展為具有現代音樂形式的福音音樂，其特色包含主唱與合唱的對唱、重複詩句的情感強化與節奏推動。Gilroy指出，這類音樂實踐不僅僅是宗教情感的抒發，也是在「黑色大西洋」文化網絡中處理創傷與延續記憶的方式（Gilroy 1993: 36-38）。當代福音音樂更融合藍調、搖滾與流行音樂元素，發展出「都市當代福音」（Urban Contemporary Gospel）等子流派，進一步跳脫教會場域進入主流音樂空間，兼具宗教與商業功能（張洋 2024）。

此外，黑人音樂在1960年代民權運動中所展現的文化自我認同與政治訴求，不僅體現在歌詞語言上，也深刻體現在聲音與風格中。James Brown的〈Say It Loud, I'm Black and I'm Proud〉透過標語式的簡潔語句，強調「黑人驕傲」的文化姿態，成為Black Power運動的聲音象徵之一。靈魂樂與放克（Funk）等曲風進一步塑造出具有文化抵抗意涵的「黑性」（blackness）音聲形式，使黑人音樂成為自我定義與群體延續的感性載體（張洋 2023：73）。黑人福音音樂同樣在歷史上與社會運動相連，特別是民權運動時期，靈歌與群體唱詩不僅傳遞信仰，也召喚集體未來。Eyerman 與 Jamison 指出，音樂在社會運動中的動員力，來自語言意涵與節奏、音聲、情緒等構成的感性資源，展現出音樂作為政治實踐的潛在能量（Eyerman and Jamison 1998: 87-90）。

相對而言，臺灣原住民族的福音音樂多透過教會體制與宣教活動引入，尤其在長老教會與天主教傳統中，族語詩歌翻譯與合唱團推廣扮演關鍵角色。駱維道指出原住民教會的多聲部唱法與母語聖詩的在地化使用，不僅為語言保存工具，更形構出一種集體靈性美學與文化自我認同的實踐場域（駱維道 2016b：259-261）。然而，相較於黑人福音音樂的直接政治性與公共表達，原住民族福音音樂在流行音樂語境中的運用，往往更傾向於內在敘事與靈性見證。如Makav真愛之作，其福音語言多用於表達自我經驗、療癒與神的親密關係，而非訴諸明確的政治抗爭，形成一種低頻而深層的文化位置訴說。二者的差異，不在於信仰的虔誠度，而在於其語境、傳承脈絡與音樂美學所召喚的未來圖景各有不同。在《寶藏Treasure》中，這

樣的福音語言並非單一信仰表述，而是透過語言與曲風的混用召喚族群的未來性可能，本文下一節將進一步探討其語言策略與曲風交織的文化意涵。

III. 《寶藏Treasure》中的福音語言

1. Makav真愛與信仰語言的生命敘事

來自南投縣仁愛鄉武界部落及花蓮縣萬榮鄉馬遠部落的Makav真愛，是自小在都市成長的布農族人，高中時期就讀金山高中原住民藝能專班，因一場演講結識阿爆，並於後者主導的《N1：那屋瓦一號作品》合輯中首度以布農族音樂人身份參與音樂製作，該專輯入圍金曲獎最佳原住民語專輯，為Makav真愛後續創作奠定重要基礎。初試啼聲即受到注目，更與阿爆約定在二十歲時以發行專輯作為成年禮。高中畢業後Makav真愛選擇就讀臺南藝術大學應用音樂系流行音樂創作組，在阿爆和黃少雍等人協力之下，於2023年發行個人首張專輯《寶藏Treasure》，並於訪談中指出，該專輯以「信仰為主的流行福音音樂」為創作核心，期盼透過音樂表達個人靈性與生活交織的感受（PlayMusic新聞小組 2023）。



圖3 Makav真愛的宣傳形象
（圖片來源：<https://streetvoice.com/nanguaq/songs/album/97320611/>，2025年4月21日上線）



圖4 專輯《寶藏Treasure》中心為代表基督教信仰的十字架
（圖片來源：<https://shopee.tw/Makav-%E7%9C%9F%E6%84%9B%E3%80%8A-%E5%AF%B6%E8%97%8FTreasure%E3%80%8B-i.204157510.23578402791>，2025年4月21日上線）

《寶藏Treasure》一張專輯混用了布農語、漢語和英語，而為何以基督宗教信仰為核心創作，Makav真愛於受訪時表示，雖然從小上教會是被逼迫的，但在就讀大學時的某個晚上，由於離鄉背井、隻身一人，當必須獨自面對自己的感受與情緒時，開始與神互動和禱告並感受到與神的接觸，從其中得到前所未有的平靜（Cemedas Dumalalrath江子芊、Batu Yumin戴亞盛 2024）。然而，以信仰為創作核心難免讓人覺得嚴肅，但Makav真愛的創作並非直接挪用教會常見的唱詞，而是將其融入個人情感敘事中，並揉合了流行福音音樂、嘻哈（Hip Hop）、電子音樂（Electronica）和節奏藍調（R&B）等曲風演唱，巧妙地避開了基督宗教禮拜或佈道時的「說教感」（MTV 2023），期望透過帶有療癒人心感召力的音樂表達個人靈性與生活交織的感受。這樣的創作理念，具體展現在專輯首曲〈Madaidaz 愛〉的詞句與編曲中，開頭即展現了強烈的信仰力量：

知道Tama（天父）的好／知道Tama（天父）的愛
當我tangic（哭）的時候／轉過頭祂一直在
但必須qanciap（明白）／不能一直像個uva'az（孩子）

除此，歌詞中密集運用聖經語彙與詩性書寫，包括「祂」、「祢」、「Tama Diqanin（天上的父）」等詞句。其中「Tama」為布農語中「父親」之意，「Diqanin」則為「上面的」，此一詞彙應源自布農語版《聖經》的在地翻譯。根據布農語聖經翻譯網站，在2024年修訂的版本中，「上帝」譯為「Tamadaza（上面的父親）」，「耶和華」譯為「Sasbinazdihanin（天上的主）」，「耶穌」譯為「Isus」，「聖靈」則為「Masaningsing tu Is-aang」，可見Makav真愛作品中的福音語言深受《聖經》語彙的在地轉譯所影響（Bun語聖經翻譯網 2024）。此外，〈Madaidaz 愛〉歌詞如「成為新造的人／先從順服話語開始／祢愛我就像初戀」一句，呈現出信徒對上帝的順服姿態，但其中「初戀」的措辭似乎又打破了神人之間的上下關係，形塑一種融合服從又具有情感張力的靈性語言。該曲後段歌詞皆可在《聖經》中找到直接對應：

祂是腳前的燈／祂是路上的光／祂是避難所／祂是堅固磐石
祂是阿拉法／祂是俄梅憂／祂是彌賽亞／祂是耶和華以勒

例如「腳前的燈、路上的光」出自〈詩篇〉119:105，「避難所」、「磐石」分別可見於〈詩篇〉46:1與〈哥林多前書〉10:4，而「阿拉法」與「俄梅憂」則源於〈啟示錄〉1:8、22:13。這些經文詞彙與名稱不僅堆疊出一種對神的讚美，也建構出一種從稱頌中誕生的詩性神學。值得注意的是，Makav真愛先以漢語演唱此段，再緊接以布農語重覆吟唱：

Sapuz a cia haan mai', ciin qalza cia haan daan. (祂是腳前的燈 祂是路上的光) /
pisdudu ngacia, magundu du qabas acia. (祂是避難所 祂是堅固磐石) /
arfa acia, omega a cia. (祂是阿拉法 祂是俄梅憂) /
misaia a cia, iehohua acia. (祂是彌賽亞 祂是耶和華以勒)

此一語言順序不僅是如福音音樂中為強調而出現的反覆吟唱，更展現出聖經語言在族語轉譯中的流動與詩化特質，形成一種以聲音為基礎的靈性召喚與文化再書寫。該曲最後則以英語「NO JESUS NO LIFE」作結，將信仰語言以最簡化卻最強烈的語句宣告，在強化宗教核心價值表達的同時，也凸顯其音樂策略中對多語場域的掌握。類似的語言混用亦可見於〈Let Me Know Your Heart〉，如「*Maupa'i na latuza'in a nanu' tu saduu.* (因為相信的必看見)」與「*Su'u ca tuza' tu manau'az, tuza' tu mantan macial.* (你是最美的，最好的)」等布農語歌詞，展現了族語的抒情語氣與信仰詞彙之交織，使整首歌兼具靈性與人際親密感，也延續了前述詩性語言的文化位置。

基督宗教信仰的語言不僅體現在詞句的直接引用，更透過音樂打造具聲地景的概念，如〈我做了快樂的夢〉的前奏與尾奏採用牧師講道的錄音，使聽眾彷彿置身於教堂或佈道會場：

Beginning with verse 29. I hope you have your Bible. How many have your Bible today? Lift them up. Look at the Bible. Bibles in the hands of everyone everywhere. So let's listen carefully and pray for the message of the word of God. Shall we pray.

(從第29節開始。我希望你們帶了聖經。今天有帶聖經的人有多少？請舉起來。看看這本聖經，每個人手裡都有一本。所以讓我們專心聆聽並為上帝話語的信息禱告。我們一起禱告吧。)

這段話重現教會講壇上引導會眾進入聖經閱讀與祈禱的語境，語調平穩但又有對上帝禮讚的激昂，透過句式如「How many have your Bible today? Lift them up.」喚起集體信仰的參與感。尾奏則以感恩與宣告收結：「And we thank Thee for the sound of history and proclaim good news: that God is love.（我們感謝祢讓歷史的聲音被聽見，並宣揚這福音：上帝是愛。）」呼應Makav真愛將以福音語言將生活經驗詩化的創作立場。尾奏這段語句將歷史、宣講與神學核心「上帝是愛」相互交織，作為整首歌靈性召喚的終章。而該曲橋段以布農族古謠為旋律、合唱族語的祝福性歌詞，也展現出聖經語言在口傳文化中的詩化轉譯與聲音記憶的延續：

manaskal mu'ampuk muskun ata luc'an（快樂同在大家一起慶祝）

manaskal mu'ampuk muskun pis-qaci-bang（快樂團聚大家一起遊戲）

manaskal mu'ampuk muskun lisha-hai-ia（快樂同在大家手舞足蹈）

minuampuk tu taic'an miqumicang（同樂的朋友祝福你們）

2. 曲風與族群語言混用的政治性

而音樂與曲風的融合，並不只有福音音樂的合唱元素和展現身分認同的族群古謠，更在其中融入了輕快活潑的非洲節奏（Afrobeat）。〈*Didiqaning nas maiza* 祢一直都在〉開頭先以電子音樂中的環境音樂（Ambient）創造輕柔的聽感，並以簡單的節拍開始主歌對上帝的讚頌：

一直在我身邊 看顧我所需要的 當我走近你面 有大大的擁抱
我愛你給予的 喜樂平安在我心 祢是信實的 最信任的居所

歌詞中的「一直在我身邊」、「看顧我所需要的」、「祢是信實的」、「最信任的居所」等語句，明顯展現出源自《聖經》的語言影響。雖非逐字引用，卻皆可在《聖經》中找到對應之處，例如「看顧我所需要的」呼應〈詩篇〉23篇「耶和華是我的牧者，我必不致缺乏」及〈腓立比書〉4章19節「我的神必照他榮耀的豐富，在基督耶穌裡，使你們一切所需用的都充足」；而「祢是信實的」則幾乎是《新約》中對上帝常見的描述，如〈哥林多前書〉10章13節「神是信實的」。此外，「最信任的居所」亦可視為對〈詩篇〉中「神是我們的避難所」意象的詩性轉譯。

這類語彙在福音音樂中不僅作為靈性修辭，也承載著祈禱、安慰與召喚的情感功能，體現Makav真愛如何在音樂中將福音語言以文化翻譯轉化為族語語境中的靈性詩語與感性音聲。

而與阿爆合唱的主打歌〈Kingdom Lifestyle〉，同樣先以Afrobeat和Ambient作為前奏營造溫和的情境，再以數次的「Cikaupa kaviaz（各位朋友）」作為開頭，續以：

Haiza ca kanahipun na qalinga is taqu mu'un.

Na ka mopata ata ha. Maca is'ang mantan tu macial.

Nanu' tu tutuza' ca dii.

（我有一個好消息要對你們說，當我們這樣做的時候，心裡會超級滿足，這是真的！）

彷彿在召喚親友前來聆聽上帝的福音。接著以英文饒舌的形式重組《馬太福音》第五章「天國八福」的倫理意涵進行副歌：「Don't get mad. Flee sexual immorality. Keeping our commitments. Love our enemies.（不要動怒，遠離性的不道德行為，持守我們的承諾，愛我們的仇敵。）」等句，呼應後段的漢語饒舌經文完善其敘事邏輯與行為勸勉：

虛心的人有福了，因為天國是他們的
 哀慟的人有福了，因為他們必得安慰
 溫柔的人有福了，因他們必承受地土
 飢渴慕義的人有福了，因他們必得飽足
 憐恤人的人有福了，因他們必蒙憐恤
 清心的人有福了，因他們必得見
 使人和睦的人有福了，他們必稱神的兒子
 為義受逼迫的人有福了，天國是他們的

並在第二次副歌後，以古謠旋律吟唱的聲詞：「o ay yan na i ye yan na / o ay yan na o a i ye yan」穿插於背景直至曲末，表現了族群文化與靈性語言的交融。

聲詞在原住民族文化中扮演著關鍵角色，這些既非純語義成分，也非裝飾音節

的音樂元素，結合節奏與信仰，參與文化記憶的表現。陳俊斌認為：

聲詞的詩學形成一種美學規範，當這些聲詞不以成員們約定俗成的方式呈現時，會被認為是怪異的或無法理解的；它也和認同有關，當演唱者在相關的美學規範下使用這些聲詞時，他們會被參與歌唱聚會的成員認定為同類，相反地，違反這些美學規範將被視為異類。（陳俊斌 2013：195）

意即這些詞彙雖未有明確的意義指涉，但具有集體性文化意義的概念，其特定的語序邏輯和使用情境展現了原住民族的認同建構。而駱維道進一步指出，原住民族於聖詩中常使用聲詞補足節奏與語句連結，為聖詩情感高峰處搭建祈禱與召喚的聲音界面（駱維道 2016a：283-285）；筆者亦於碩論中指出：「聲詞的使用不只展現社會對流行音樂中原住民元素的包容程度，也承載了創作者的身分認同與表彰和對族群的情感，同時，作為文化商品也回應了聽眾的想像」（張洋 2023：34）。由此可見聲詞在原住民族流行音樂中已從相對隱晦卻又鮮明的元素，逐漸轉變為族群標記與音樂結構的核心，參與族語詩性化的建構。

Makav真愛的音樂創作融合福音靈歌、原住民族古謠聲腔、Afrobeat節奏與流行R&B概念，曲風上展現高度混融。〈Kingdom Lifestyle〉中鼓點強烈的Afrobeat節奏搭配饒舌與呼應式歌唱，呼應黑人福音音樂的節奏結構；而族語吟唱段落則保留古謠中的重音與虛詞，使曲目在音響上呈現明顯的文化聲音交織。語言與曲風的交織不僅為情感與信仰提供多重表達路徑，也讓原住民族流行音樂的詩性與文學性超越語言文本的範疇，進入音聲、節奏與文化記憶交會的美學現場。《寶藏Treasure》所建構的，不只是對信仰的當代抒發，更是將音樂作為語言，召喚一種與族群經驗、靈性敘事與未來性交織的文化位置。

值得一提的是，並非整張專輯皆與福音語言直接相關。Makav真愛曾在專訪中指出，若要推薦專輯中的單曲，她選擇〈Mavaivi 不一樣〉，因為這首作品「比較輕鬆，也拋開了族群、宗教稍微比較嚴肅的框架」，她表示：「不論白天黑夜或是開車還是其他場合，聽這首歌不會有太大負擔，所以我想推薦這首歌」（原住民族產業平台 2024）。這顯示Makav真愛創作的多元面向與靈活風格，在信仰之外亦有生活性的表達與風格探索。

在這樣的語言混用與音樂美學實踐中，《寶藏Treasure》不僅展現對信仰與族語

的當代詮釋，也呼應了前述「未來性」的文化觀點。Makav真愛透過使用源自《聖經》的語言、融合布農語與流行節奏的音聲策略，建構出一種根植於族群記憶、指向靈性召喚的倫理時間觀。此種未來性並非指向某個尚未到來的技術願景，而是藉由福音語言的本土化運用，開展出族群文化於流行音樂語境中的位置重構與未竟想像，亦是原住民族音樂人在音樂場域中展演文化主體性的一種未來政治。儘管有評論認為《寶藏Treasure》作為獲得金曲獎最佳原住民語專輯的作品，其族語比例略顯不足，但Makav真愛身為都市原住民，將布農語與聖經語言融合於創作中，不僅展現出其對族群認同與基督宗教信仰的詮釋，也透過原住民藝能專班的教育背景與混語演唱的音樂實踐，揭示原住民族在臺灣，乃至在都市中，在語言與文化場域中所面臨的現代困境。

IV. 結論

本文延續過往研究，持續關注原住民族流行音樂的文化實踐，並聚焦其中福音語言的族群文化翻譯與詩性書寫。福音音樂長期被視為宗教文化的輸入性產物，但在原住民族的音樂創作中，卻逐漸成為族群認同與文化書寫的素材與媒介。筆者延續先前對阿爆〈Thank You〉中未來性策略的分析，進一步聚焦布農族創作者Makav真愛之作品，觀察其如何透過福音語言、族語與流行語彙的交織，建構出具有靈性召喚與未來性指涉的音樂語言。《寶藏Treasure》一張專輯不僅在曲風上融合福音、電音與古謠，其歌詞更在族語、漢語與聖經語言之間游移，呈現以福音語言作為族群未來敘事的一種文化實踐。

第二節，從復古未來主義與非洲未來主義的發展回溯「未來性」（futuraity）的概念脈絡，指出原住民族未來主義如何作為文化書寫策略，以回應歷史創傷、靈性經驗與族群記憶的錯置與延續。復古未來主義展現了由過去視角想像未來的懷舊美學，而非洲未來主義則以歷史創傷為起點，結合科技、神話與靈性語言書寫被壓迫族群的未來可能。本文進一步將這些觀點延伸至臺灣原住民族音樂場域，特別是福音音樂中。透過比較黑人福音音樂與臺灣原住民族福音音樂的發展歷程與語言策略，指出儘管後者較少展現直接的政治性語言，卻在語言混用、文化翻譯與靈性音聲中，召喚出原住民族面對殖民歷史與文化變遷的未來倫理與敘事潛能，並為原住民族文化位置的重構提供一種感性且深層的文化對應與聲響回應。

透過對Makav真愛專輯《寶藏Treasure》中福音語言的文本分析、語言混用與曲風交織的詮釋，筆者認為其流行音樂創作已逐漸發展出自身獨特的靈性語言與文化書寫形式。專輯中福音語言的呈現並非簡單直接的挪用基督宗教傳統，而是透過族語、生活語言與音樂節奏的重組，建構具詩性、情感與未來性的文本。無論是馬太福音「八福」的歌詞改編、禱告式迴還復沓的族語歌詞，抑或是Afrobeat與原住民古謠的音聲交錯，都使這張專輯超越了「宗教音樂」與「流行音樂」的傳統分類，成為原住民族音樂和文學媒介中文化再現實踐的一部分。這種以信仰語言為核心的音樂創作，不僅召喚屬於族群的未來，也重寫了文學與音樂的邊界，為原住民族流行音樂的文本性、詩性與文化政治開闢了新的閱讀方向。

本研究以單一專輯為分析對象，雖可深入觀察其語言策略與文化脈絡，然單一釋例尚無法涵蓋其他原住民音樂人在福音語言使用上的多樣實踐，除此，單就文本的分析也未能充分納入聆聽者的經驗與詮釋。未來研究可進一步探討布農語聖經翻譯的詞彙替換脈絡，以及其對當代創作詞彙的潛在影響，或延伸至不同族群語境下的福音音樂實踐，補足族語文本系譜與信仰語言的再造之間的連結，以豐富原住民族音樂與文學的討論脈絡與層次。

總結而言，Makav真愛的《寶藏Treasure》展現出以宗教信仰為核心的音樂創作如何透過使用福音語言和文化翻譯實踐，召喚原住民族的未來想像與文化位置。這樣的創作不僅是個人靈性的表述，更是一種集體文化經驗的再現與詩學回應，呈現原住民族流行音樂在文本性與政治性之間的多重可能。■

引用書目

不著撰人

- 2023 〈Makav 真愛《寶藏 Treasure》專輯商品頁〉。「蝦皮購物 Shopee」, <https://shopee.tw/Makav-%E7%9C%9F%E6%84%9B%E3%80%8A-%E5%AF%B6%E8%97%8FTreasure%E3%80%8B-i.204157510.23578402791>, 2023年9月13日上線。
- 2024 〈Makav 真愛《寶藏 Treasure》專輯音檔〉。「StreetVoice 街聲」, <https://streetvoice.com/nanguaq/songs/album/97320611/>, 2023年9月13日上線。

那屋瓦 Nanguaq

- 2021 《N1：那屋瓦一號作品》。臺北：那屋瓦文化有限公司。

阿爆 (阿仍仍)

- 2019 《kinakaian 母親的舌頭》。臺北：十一音樂。

張洋

- 2023 《原住民族流行音樂的曲風轉變與文化翻譯》。國立清華大學台灣文學研究所碩士論文。
- 2024 〈原住民族流行音樂中朋克與未來主義的交織——以阿爆〈Thank You〉為例〉。「2024年臺灣人類學與民族學學會年會」宣讀論文，國立臺東大學知本校區人文學院，9月28-29日。

原住民族產業平台

- 2024 〈布農族寶藏女孩 Makav 真愛 勇奪金曲新人與原民語專輯獎〉。「原住民族產業平台」, https://exploresun.tw/story_detail.php?id=78, 2024年7月2日上線。

陳芷凡

- 2023 《成為原住民：文學、知識與世界想像》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

陳俊斌

- 2013 《臺灣原住民音樂的後現代聆聽》。臺北：臺北藝術大學／臺北：遠流。

駱維道

- 2016a 〈2009《聖詩》中台灣原住民處境化聖詩之初探〉。《神學與教會》41(1): 283-320。
- 2016b 〈音樂的小世界：台灣原住民多聲部合唱技巧之鳥瞰〉。《神學與教會》41(1): 258-282。
- 2016c 〈台灣原住民音樂對叫唱合唱發展之前瞻性〉。《神學與教會》41(2): 426-461。

麥煜道 (Paul McLean)

- 2024 〈The Bunun Bible (2024) and Celebration Service〉。「財團法人台灣聖經公會」, <https://bstwn.org/bstwn/Bun.htm>, 2024年7月2日上線。

賊樂兒

- 2024 〈【賊樂兒 聽點樂評】女孩 Makav 真愛《Treasure》〉。「方格子 Vocus」, <https://vocus.cc/article/661f36f6fd89780001f8bed6>, 2024年6月21日上線。

蘇晨瑜

- 2024 〈電音尬古謠 阿爆遊走的雙軌人生〉。<https://www.taiwan-panorama.com/Articles/Details? Guid=349f0253-6275-4696-923f-d28cd4a15ab3&CatId=10&postname=%E9%9B%BB%E9%9F%B3%E5%B0%AC%E5%8F%A4%E8%AC%A0%20-%E9%98%BF%E7%88%86%E9%81%8A%E8%B5%B0%E7%9A%84%E9%9B%99%E8%BB%8C%E4%BA%BA%E7%94%9F>, 2024年4月20日上線。

Cemedas Dumalalrath江子芊、Batu Yumin戴亞盛

- 2024 〈布農寶藏女孩 Makav 初試啼聲 入圍5項大獎〉。「原住民族文化事業基金會」, <https://>

www.ipcf.org.tw/-/News/Detail?newsId=24062511415963446，2024年6月24日上線。

David, Marlo

2017 Afrofuturism and Post-Soul Possibility in Black Popular Music. In *The Oxford Handbook of Hip Hop Music*. Justin A. Williams, ed. Pp. 395-410. New York: Oxford University Press.

Dillon, Grace L., ed

2012 *Walking the Clouds: An Anthology of Indigenous Science Fiction*. Tucson: University of Arizona Press.

Eshun, Kodwo

1998 *More Brilliant than the Sun: Adventures in Sonic Fiction*. London: Quartet Books.

Eyerman, Ron, and Andrew Jamison

1998 *Music and Social Movements: Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gilroy, Paul

2006 *Retro: The Culture of Revival*. London: Reaktion Books.

Makav 真愛

2023 《寶藏 Treasure》。臺北：那屋瓦音樂發行。

MTV

2023 〈布農寶藏女孩 Makav 真愛 18歲初試啼聲 與「排灣普通女神」阿爆約定20歲發專輯作為成年禮〉。「MTV官網」，<https://www.mtv.com.tw/news/newsdetail/10183>，2023年9月11日上線。

PlayMusic新聞小組

2023 〈年僅20歲，什麼都能唱的布農寶藏女孩「真愛」，流利切換族語、中文、英文歌唱〉。「PlayMusic」，https://www.playmusic.tw/column_info.php?id=20431&type=news，2023年8月22日上線。

Ra, Sun

2017 *Purple Night*. Bandcamp, <https://sunramusic.bandcamp.com/album/purple-night>, accessed June 21, 2024.

期待！

——「bulabulay原民之耀」特展的已然與未然

謝世忠

「bulabulay原民之耀——臺灣原住民族經典文物聯展暨巡迴展」學術總監

由福祿文化基金會主辦，在國立臺灣大學校史館展出「bulabulay原民之耀——臺灣原住民族經典文物聯展暨巡迴展」（圖1、圖2、圖3），將於7月31日卸下八個半月的臺北任務，之後轉至高雄市立美術館續展三個月。策展人基金會執行長李莎莉堅定不移地強調此等精品是經典，也是今典（圖4）。亦即，來自全國各地十九處的展品，除了被認為是原民傳統美學代表者之外，更有顯現新世代創意的當下驚艷。在最高學府展出，出版了一本細緻圖錄論著，加上按月進行的八場學者專家講座（圖5），以及龐大志工團和大家穿著的泰雅族披肩制服，各項配備完全，眾人一起推廣特展，也期望文物與文化的連結效應，足以潛移默化，帶來一定程度的學習臺灣好知識。

理想有之，難題也在。臺大是亮點，教職員工生數萬人，加上平日尤其周末校園參訪遊客不少，想像中，只要十分之一的這些人眾入館參觀，就已相當可觀，更遑論還有特別安排之教學或訪問團體的蒞臨。但是，此一條件須建基於原民文化自身的吸引力，以及國人對於本土文化的自發興趣之上。行銷旗幟飄揚，網路訊息廣傳，倘若總是視而不見，終究難以跨入展場一步。到底有多少預期應會入門參觀，然卻過門不入者？當然不易計算。但，本展有無激起青年學子尤其是原民身分者廣大回響，也就是校內學生參觀者有幾人，這倒是不難推算，問問展場服務人員即可



圖1 臺大展覽主視覺
（圖片來源：謝世忠提供）



圖2 2024年11月16日特展開幕來賓報到
（圖片來源：李莎莉提供）



圖3 2024年11月16日開幕結彩儀式
（圖片來源：李莎莉提供）



圖4 臺大展場一隅
（圖片來源：李莎莉攝，2025/3/6）



圖5 2024年12月14日第一堂講座
（圖片來源：李莎莉提供）

知。另外，高知識群集中的各教學單位成員有無可見規模的來訪，也很可留下紀錄，無奈，基本上，鬆鬆散散或零零落落，當可為對提問的回應。當然，還是有愛好者，多次前來，那是令人感動的時刻。有就好，不求多，原本文化事業，就是如此。訪眾重要，這是期待一。

再來，此次的展品為數不少屬於國家認定之文化資產，也就是有國寶、有重要古物，也有一般古物。當然還有一些深具潛力的尚未送交認定者。總之，強調精品，當是特展的主軸之一。這些文物的重要性不在話下，各個借出之單位自然非常關心展期內外部之人與環境的狀況，策展一方無不兢兢業業，小心翼翼的讓它完美地度過每一日。呵護珍貴文物，以饗觀賞者的眼觀與心意，大家一起來。只是，臺大是學術教育機關，它的軟硬體內容與專門負責文物展覽的博物館完全不同。今天有大學校願意騰出空間，舉辦深具意義的展覽，知悉者無不感到高興，畢竟可藉此開展有別於教室與實驗室師生互動之制式傳統的新意。不過，大學很清楚地就不是博物館，尤其校內又無相關系所，縱有名義上的功能性行政單位，也與專業國標有所差距。因此，辦個展覽，就必須建置起與校園內之日常無甚關係的機制，以其

合於辦展，特別是照顧文物的基本要求。策展人團隊與臺大兩方合作無間，克服不少困難，終能使出借各方滿意。這是一個過程，參與者等於學了一課，為日後學術機構與博物館社教單位的合作，寫下一個足供參考之範例。真心維護，是期待二。

原民課題到底重不重要？問到特定人，必答曰肯定，但，換個他人，可能聽者愣住不語，因為平日就沒在想這些事情，一時之間當然時空僵住。前面提到有多次光臨特展者，其中多位每回講座都參加，非常認真，不讓人印象深刻也難。講座辦在星期六午後，正是餐後瞌睡來到之際，尤其近幾月的炎炎夏日。如此景況下，大周末的，竟有對原民歷史文化知識如此愛好者，堂堂坐滿會場，開場順暢。演講完後的討論時段是令人嚮往的，因為彼此刺激出來的問題和觀點，正是邁向進步的啟動機制。半年下來，八場主講內容的確嘉惠聽眾學子，特展的規劃付出有了回報。但是，事情總不會如此完滿。熱心參與者之中，有的好奇於很多面向，又礙於可能自我基本常識不完整，因此，問出些許與講題無關，縱然真的觸及到了原民議題，卻可立即察覺到問話者之原民常識極為薄弱的事實。勉強答話之餘，想及當事人已然參觀特展多回，也常來聽講，按理他應是原民文化推介種子的候選人，惟事總與願違。那麼，問題出在哪裡？

展覽應該是認識乃至瞭解原住民族的後段錦上添花範疇，在進入展場前，如無前段的基本相關知識，很可能就造成如上結果。依筆者之見，前段範疇就是唸書。不唸些書，直接聽演講，絕大部分都是白聽了，甚至可能誤會甚多。臺灣曾經以及未來會出現的原民主題展覽並不在少，此回臺大是其一。但是，相對的，在各個展覽推出之前的讀書基本功，我們到底提供了多少機會？讀書機會多來自於學校，課程規劃中若不能有系統地安排原民社會文化教學，學生可能永遠不知道本土有這塊瑰寶，然後卻某年某日迷迷糊糊進入展場。離開後，那種半知半解的粗糙情景就會出現，無厘頭的提問，也可能接踵來到。對此，我們或有挫折。深刻，是期待三。

後半段展覽即將上場，這次是正牌美術館。前面掛心的人眾、維護、與深刻等三項期待，又將上演或滿足或掛心也或灰心的結果。「已然」之幕呈現於過往的半年臺大時光，「未然」之景則等著高美館的貢獻。期待是希望，也有著跳動不安的一部分焦急之心。一個精心規劃的聯展暨巡迴展，參與者無論誰我他人，均留有一份情。這份情在不同期待的日子裡，結束了一場，接續著下一場，而那彰顯 *bulabulay* 耀眼光芒的文物，也跟著期待，期待與大家深刻的心境接觸。總之，應該有那麼一天吧！■

榨取主義的新舊詛咒與臺灣經驗的初步對話

廖漢威

國立東華大學民族發展與社會工作學系碩士班研究生

Acosta, Alberto

2013 *Extractivism and Neoextractivism: Two Sides of the Same Curse*. In *Beyond Development: Alternative Visions from Latin America*. Miriam Lang, Lydia Fernando, and Nick Buxton, eds. Pp. 61-86. Amsterdam, Netherlands: Transnational Institute; Quito, Ecuador: Rosa Luxemburg Foundation.

Gudynas, Eduardo

2010 *The New Extractivism of the 21st Century: Ten Urgent Theses about Extractivism in Relation to Current South American Progressivism*. Washington, D.C.: Center for International Policy.

依據經濟部地質調查及礦業管理中心（2025），臺灣有71個部落面臨開發前或事件進行中的諮商同意。個人十分好奇，在太平洋對岸，那個聽起來開發深重的中南美洲會是如何？於翻閱文獻後發現，90年代以來，透過國際組織（如國際貨幣基金會IMF、世界銀行World Bank）、區域發展銀行，要求拉美國家搭配新自由主義「結構調整計畫」，為吸引外資攫取自然資源創造了條件。2000年後，拉美許多稱之為進步派政府（progressive government）陸續贏得政權，不少拉美國家延續或頂替外資，接續出口原物料，從而形成新與舊「榨取主義」（extractivism）的現象。這兩篇論文就在討論兩代榨取主義的特徵與對當地社會／生態的影響，或有提出改變的可能性者，而本文也希望能藉此跟臺灣在原住民地區礦場開發上的經驗進行對話。

Acosta提出的核心觀點：新、舊榨取主義同樣是資源豐沛國家的詛咒，不管是右翼或進步派政府，若持續倚賴初級原料出口，就易招來威權主義，使國內特權階

級更易操弄土地租金，加深製造業掏空。作者提出了經濟多元化與民主轉型，期望擺脫榨取詛咒。

Gudynas提出榨取相關的十個命題，拉美左派政府相繼在21世紀初選獲得政權後，進步派政府扮演更積極的核心角色，也延續國際商業的從屬地位。作者更指出開採地區被去領域化後，對生態、族人權利造成侵犯，愈形削弱地方參與。在策略建議上，作者提出需建構新的發展邏輯（如把開發的環境成本併入計算），以超越單一的經濟指標。

兩篇文章共同指出，新舊榨取主義將發展利益極大化與社會環境成本外部化的邏輯皆未改變，只是操作核心由外資轉換成以進步派政府為主的利益集團。二文也都舉出開發區的去領域化（deterritorialization of the state）問題，在地國對飛地地區往往採取相對放任態度，把需解決的社會／環境問題丟給外資處理（而結果常常就是漠視或不處理）。在地政府只好顛預且笨拙地以警察國家方式，回應受影響的社區對榨取行為產生的抗議或訴求，如污染、公害、生物多樣性、在地社區、勞動權損害等。

但兩篇文章在論述上也各有側重。Acosta提出榨取主義起源於地理大發現，隨資本主義體系征服美洲、亞洲、非洲所建構的經濟模式。其中飛地經濟透過交通走廊、能源管線，或基礎設施，讓礦業收益直接匯出海外。開採的監控規則往往因為外資或特權集團將政策或法令修改為有利出口導向或投資，形同加深了主事者在給恩與受恩集團間的互利關係。也就是有權勢的人，提供恩惠或資源給地位低者，來交換其忠誠與政治服務。兩者間的利益關係如此緊密，更加損壞民主協商機制，危及原住民族人或社區的自主發展。

Gudynas的論述則有以下貢獻：關於基礎設施與榨取主義間的連帶關係，作者指出因飛地經濟須仰賴大規模的基礎建設（如天然氣或水力發電的供應），與背後權力機制的服務才能運行。而原先族人對土地改革的需求，一旦遭遇飛地經濟所建構的恢弘計畫（如土改的原定區域被核定為煉油廠用地），遂被迫延宕或排除。作者又提出，進步派政府端出加徵財團稅收以挹注族人的各項社會計畫（如巴西的「家庭補助金」補貼），看似照顧弱勢的種種措施，卻讓榨取行為戴上了道德面罩，無形中削弱了反抗的力道。

對榨取主義如何改善的策略，Acosta提出「後榨取主義」措施，如產業多元化、開採行為納入環境／社會成本、公平分配與維護文化／生態熱點的安排與設

計。Gudynas則略提需要在利潤極大化的發展邏輯外，建構另類視野，卻未有細節敘述。

此兩篇文章具有某程度互補性，皆指出新自由主義與進步派政府持續強化對人與土地的榨取。然而，Acosta較著力於分析榨取主義帶來特定利益集團的社會關係與民主弱化的問題，且能破能立，提出未來的改變方案。Gudynas則顧及新舊榨取主義對人與自然的剝削，提到「非人」作為如前述的基礎設施，成為榨取自然資源的物質基礎，不僅排擠了人民土地改革需求，亦抵銷了對社會不平等的抵抗；然而對於榨取主義起源與未來改變的可行方案，此文論述稍嫌不足。

本文也提出兩個值得觀察的重點，其一，當外資撤資，開發區的社會情況將會如何？Acosta指出原料出口產業讓本地製造業長期薄弱，形成結構性倚賴。Gudynas則舉出毒品與暴力滲透鄉土界線，可能造成社會破壞，然而兩篇文都未能更細描資本撤資後當地的生活困境。其二，Acosta提到即使在進步派政府下，仍有本國大型財團或國家企業，以國家勾結私人資本，繼續榨取原住民或鄉村族群，也就是本地菁英成為「新的壓迫者」；Gudynas則指出新榨取主義下，國有企業掌握資源，運作國營企業與跨國企業的方式竟然雷同。

兩位作者都強調從外來剝削轉向本地菁英、國家機器繼續剝削原住民或社群的問題。然而外資撤出後經濟惡化，更多在結構性依賴與地方韌性不足，兩文卻未能細談撤資後的生活。此或許呈現了作者於拉美的社會論述在宏觀社會分析下，微觀的社會脈絡描述不足的可能現象。

回到臺灣的開發自然資源的經驗上，臺灣礦產多仰賴進口，不像拉美是出口導向。按水泥工業同業公會年報（2024），亞泥的年產量90%以內銷為主體，不像拉美大量供應國際市場。但臺灣的威權時代（1950s-1980s），政府利用空間規劃與法律（如原保地制度、礦業法），體現了類似國內型榨取主義：以「國內工業化」名義掠奪土地與資源，單方面重塑地方空間，長期壓制原住民族權益的處境則是一致的。

雖然臺灣並未直接經歷如拉美般新自由主義自由貿易體制帶來的出口榨取模式，卻在威權發展主義框架下，以內需為主的礦業與土地開發，展現了不同形式但本質類似的榨取結構。開採政策上的不正義、缺乏知情同意、以及開發社區被邊緣化的現象，使臺灣經驗成為理解extractivism的另一面鏡子。■

引用書目

台灣區水泥工業同業公會

2024 《2024年度水泥業公會年報》。 <https://tcmaorg.tw/download>，2025年6月16日上線。

經濟部地質調查及礦業管理中心

N.d. 〈礦業法專區／原民諮商〉。經濟部地質調查及礦業管理中心，<https://www.gsmma.gov.tw/nss/s/main/H002>，2025年4月10日上線。

原住民在全球遷徙中的位置 與比較視角

法撒克那墨禾 Fasa' Namoh

國立臺灣大學建築與城鄉研究所博士候選人

Oyarce, Ana María, Fabiana del Popolo, and Jorge Martínez Pizarro

2009 International Migration and Indigenous Peoples in Latin America: The Need for a Multinational Approach in Migration Policies. *Revista Latinoamericana de Población* 3(4-5): 143-163.

Torelly, Marcelo

2023 Indigenous International Migration: Policy Challenges and Lessons Learned from the Venezuelan Movement to Brazil. *Migration Policy Practice* XII(2): 37-48.

施雄偉

2020 〈排灣家族企業：從臺灣到太平洋島國與紐澳的創業心路〉。《原住民族文獻》44：45-51。

在日益嚴峻的國際關係與政治角力下，跨國遷移的發展與情況在21世紀只會加快速度。尤其在當代移民研究中，跨國移動在主流語言和族群的強勢主導下，原住民的視角經常被忽略，無論在政策、國家治理或學術對話中，原住民遷徙皆處於語言與制度之間的邊緣地帶，如同在主流結構之間的夾縫中掙扎生存，難以被看見與承認。本文以三篇關於原住民國際移動的研究來進行評介，分別關注拉丁美洲地區原住民、臺灣原住民遷徙的歷史文化行動與制度困境。首先是Marcelo Torelly（2023）主要從法律人類學和人權的背景出發，分析委內瑞拉原住民遷入巴西所面對的政策限制；其次是Oyarce、del Popolo、Martínez Pizarro（2009）從人口學與移民政策的視角，探討拉美地區原住民的移民制度缺失，主要關注該地區將近有671個原住民族群，他們的共同點都曾遭受結構性的歧視，同時被邊緣化、被排斥、貧窮

的現象（in the form of marginalization, exclusion and poverty）。對於拉丁美洲的原住民生存環境，作者批判國家主義對原住民移動理解的狹隘。最後，本文也將從臺灣原住民視角出發，施雄偉（2020）以排灣人家族企業跨境實踐，揭示遷徙中蘊藏的文化與信仰行動力。三篇文獻共同指出，原住民族在全球範圍內的移動地圖中，遭遇主體邊緣化，也呈現了原住民再領域化（reterritorialized）與社群網絡的多重能動性。

在Torelly（2023）的文章指出，雖然當今國際人權體系逐步將原住民族納入保護對象，但在巴西政府面對來自委內瑞拉原住民大規模遷移的議題政策中，原住民族集體的文化主權伸張與土地知識仍未獲得對等的理解。例如在邊境庇護制度上，目前僅以「難民」或「非法移民」來分類，全然忽視原住民族特有的文化內涵，尤其是文章中特別以表格呈現七個不同族別的原住民族群，又以Warao印地安原住民為遷移人口的最大宗來源，但巴西政府在管理這些遷移人口，並沒有依照國際勞工組織第10號公約《原住民和部落人民公約》（*Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989* (No. 169)），表示政府應確保遷徙的原住民對影響他們的所有公共政策享有協商權和知情同意權，顯現出國家與制度上可能各種對原住民遷徙認知與法律上的殖民延續。另一方面，Oyarce、del Popolo與Martínez Pizarro（2009）指出，拉丁美洲多數國家的移民政策普遍缺乏針對原住民跨國遷移的制度性回應，相關治理模式仍侷限於單一族群與國界框架，難以回應原住民族跨境移動的複雜性與特殊需求。作者認為，原住民的遷移需要以區域整合與跨國協商為基礎，因為移動的行動，往往根植於遷移者的歷史記憶、語言傳承與跨界親屬關係。這種觀點對亞太區域的原住民跨國移動議題，如臺灣與太平洋間的移動模式，也提供給我們重要的對照與反思。

相較於前兩篇外國學者文章討論原住民族面對的結構與制度面的議題，施雄偉（2020）則是以民族誌的筆法，描寫自身為臺灣排灣族家族一員，如何在1991年從故鄉臺東跨國遷移至南太平洋的斐濟島國。並以他們排灣族企業為核心，在當地發展美髮沙龍事業，並進一步把商業版圖推進到澳大利亞，晚近又拓展業務到紐西蘭地區。這超過30多年的跨界商業，作為排灣族的他開展出屬於他們自己的創業實踐與文化網絡。遷移過程不僅限於經濟發展，也展現排灣族在遷徙中如何透過文化知識與親屬連結延續傳統精神的實踐。以家族作為行動單位，在排灣族跨境經驗中同時是經濟組織、社會支持系統與文化記憶的能動者。施雄偉的民族誌文章，向我們揭示了在國族語言無法描述原住民遷徙實踐時，地方的歷史敘事、族群使命與族

群關係反而成為行動的座標。這樣的生命史書寫與參與觀察，有助於我們之後理解原住民族如何在「非國家中心」的語境中，建構遷徙的主體性，也具有深刻的學術理論意涵。

綜述以上三篇文獻討論，不僅提出不同地區的原住民遷移地景，也向我們提示了從比較視角重新檢視方法論上的可能性。Torelly（2023）與Oyarce、del Popolo、Martínez Pizarro（2009）的移民政策分析，揭露（disclose）國家的制度侷限與原住民在議題討論缺席的現實，而施雄偉（2020）的文章則透過深描自我實踐與家族敘事，補足了當代原住民在宏觀政策結構下，經常被遺落的微觀重要行動。

在方法論的討論上，原住民遷徙研究同時回應殖民歷史脈絡與當代政治操作，避免過度簡化為經濟移動或文化傳統的二元對立。上述文獻所展現出的跨國比較、政策批判與在地民族誌視角，為原住民族研究提供了一種更具多聲與多尺度的分析框架，也藉此呼應當代原住民學術書寫中「去國族化」、「去中心化」的發聲。

原住民的國際遷移並不僅僅是少數族群的流離，也不只是制度下的統計對象。透過本文的討論，可見原住民在邊界移動中的能動性與實踐，行動者如何穿越制度邊緣與異國語言。面對接下來全球原住民的遷移研究發展，如何帶領研究者進一步結合比較視角、田野實踐與去殖民思維，讓原住民經驗成為重新書寫全球移動秩序的重要入口，相信這在當今國際關係中，凝視原住民的主體性發聲，如何從邊緣性走入主流核心的對話仍是重要的推進方向。■

排灣族的石板屋與老照片：

華加志主委的祖宅、母親與大舅舅的故事

林志興

中華民國臺灣原住民族文化發展協會 理事長

筆者受國史館臺灣文獻會之委託，得緣為行政院原住民族委員會首任主任委員華加志（Djaravak）進行口述歷史的調查活動，¹為了瞭解華主委的早年生活，所以在華主委的邀請下，2024年的9月24日（星期二）走訪了吾拉魯滋（'Ulaluc）部落。

吾拉魯滋部落（泰武村）位在萬巒鄉台糖新赤農場地上。它是因為2009年莫拉克颱風來襲（俗稱八八風災）之故，為安置居住在大武山登山口處受地質崩塌威脅的舊泰武村居民，而在新址上由紅十字會興建永久屋基地的新社區。從華主委的記憶來看吾拉魯滋部落主要的遷徙活動計有5次。傳說最早的居地是在(1)小琉球（Tjakipua）；後來遷入(2)大武山中的Tangedi，因該地不利於防守再移至(3)'Ulalucan（華主委出生的地方）；1950年代被遷移到較淺山的(4)Tjamalangalj（泰武村）；(5)新社區之中文名定為「吾拉魯滋」，是取譯第三次遷徙故居地之名。

華加志主委特別帶我們參訪新社區中心地帶設置的石板屋（如圖1）。據華主委告知，這個石板屋是依據他們居住在大武山時期的老家石板屋所重建的建築物。為了體現排灣族文化的特色，不忘祖源，是他向當時擔任重建委員會的主任委員陳振川先生建議爭取所得的工程項目。不過，華主委也很遺憾的表示，重建工程是依照標準發包作業委製的工程，委由得標的廠商製作，



圖1 吾拉魯滋部落石板屋
（圖片來源：林志興攝，2024/9/24）



圖2 舊泰武部落'Alangiyan家族的石板屋正面
（圖片來源：笠原政治編 1995：155，轉引自台邦·撒沙勒 2014：152）



圖3 舊泰武部落'Alangiyan家族的石板屋側面
（圖片來源：笠原政治編 1995：157，轉引自台邦·撒沙勒 2014：153）

文化考證與族人參與不足的情況下完成的工程，因此做出來的石板屋，並不道地，與他童年的記憶頗有落差（舊部落的石板屋請參見圖2及圖3）。說到這裡，他不得不感嘆工程興建時，住在屏東市的他，未能認真地前來關切督陣。

仿原'Ulalucan興建的石板屋，現今扮演的功能是博物館的角色，裡面陳列了排灣族傳統文化，有雕像、生活文物以及老照片的展示。在參觀陳列的展示物件中，我特別注意到一張老照片，照片中有一男一女兩位人物。經華主委的介紹，我才得悉男的是他的大舅舅Kui（華貴），女的是他的母親Zuljzulj（華寵兒），兄妹兩人共同站在石板屋前留影，背後石板屋，有可能是現今陳列文物的石板屋原型（如圖4、圖5）。以石板堆砌而成的房屋是排灣與魯凱族物質文化的特色，而頭目貴族的居屋更有廣場立柱、雕樑飾柱，以彰身份，所以，常成為族人自我介紹，以及外客攝影取景的焦點與熱點。難怪華主委會那麼重視石板屋的建樣。

筆者由華主委口中得悉，大舅舅Kui在世的時候，是'Alangiyan家族的掌門人，亦即吾拉魯滋部落的頭目，更是與'Alangiyan家族轄下有關十三個分支的總頭目。所謂轄下有關的十三個部落，其實是由家族分支散布到各個鄰近村落的貴族之家所構成的跨部落關係網絡，其掌家人（頭目）或由宗家派出，或請在地親戚代理。²而泰武村的'Alangiyan家族是其中心的宗家。而同屬泰武鄉的佳平村的領導家系Zingru家族，則是另一個具有影響力的關係網絡中心，也擁有跨部落的影響力。在進入國家



圖4 吾拉魯滋部落石板屋中展示的老照片：首任原民會主任委員華加志之大舅舅（左）及母親（右）
（圖片來源：林志興攝，2024/9/24）



圖5 首任原民會主任委員華加志及其夫人李燕妹女士拍攝於吾拉魯滋部落石板屋內大舅舅及母親照片之前
（圖片來源：林志興攝，2024/9/24）

社會之前，那些領導家族，具有親戚關係的部落，常常在有事之際，成為攻守同盟的密切關係。日治時期，更成為日本殖民政府強化統治而實行懷柔與鼓勵日人結親的重點對象。

據華主委說Kui總頭目（1901-1944），在正式婚姻之外，還有不少婚外關係，且有子女。過去，這種現象常見於有權勢的頭目身上，據筆者所悉，頭目只要看上某家平民女子，就著人送自己的被褥到女家，表示當晚將至其家「臨幸」。一般人家難以拒絕，有時也十分樂意，因為將來所生子女也能獲得貴族的身份而抬昇社會地位。但，也有勇於拒絕者。就筆者所悉，岳家所居的安平部落（se Ludja）的祖輩時代，部落間也發生了頭目意欲臨幸的事件，但是那事件的女主角極不願意，到了頭目來臨的傍晚時分，不惜跳入糞坑自污，以示抵抗，使該頭目未能得逞（高玉枝、林志興2016：40-41）。不過，雖說婚外關係，子嗣的連結，也具有擴張家族力量的功能。

華主委的母親Zuljzulj（1914-1945）是總頭目Kui的妹妹，在排灣族社會當中地位高貴，好比俗稱的「公主」、「郡主」那般。所以，如同前文提及，是日治時期殖民政府爭取並鼓勵日本警察通婚的對象。有貴族平民階層分別的排灣族社會，特別重視透過婚姻管道來改變社會地位的策略。而深諳並善用和親政策以擴大家族勢力的排灣族貴族而言，也樂於與統治階層的日本警察通婚，在這樣的時代背景下，Zuljzulj乃與華主委之父，時任日警的中村澄義³結婚。可惜，太平洋戰爭爆發，局勢

日緊，其父被徵調入伍，因此結束了這段婚姻。

而Zuljzulj又因家族相關分支部落需要頭目掌家之故，被派赴到Tjavangavangas（舊萬安社的四聚落之一）去繼承Rupavatjes（領導頭目之家名）擔任頭目，而幼年時期的華加志先生，也隨母同往新領地生活。Zuljzulj為了穩固在地關係，以招夫的方式建立了新的家庭，所以，華加志先生也有了一位同母異父的弟弟。然而，不幸的是，弟弟先因病而夭折，母親更在太平洋戰爭結束那年（1945年）也不幸染病逝世。母逝之後，繼父也返回其本家。泰武本家祖母Ljaikim心疼年方入學而失怙的Djaravak，於是，把Rupavatjes的領導事務交待在地親族代為掌管而被泰武村本家舅舅接回扶養。

石板屋、一張老照片，顯露了華加志先生出身於大武山高貴的'Alangiyan家族，但也顯示了他坎坷的童年。父親因戰爭而離去且音訊斷絕，母親更英年早逝，但，這一切並沒有限制他活出精彩的人生。■

附註

- 1 華加志主任委員一生經歷豐富，有興趣了解者，在筆者完成華主委口述史之前，可先參考兩本《大武山麓的傳說》（曾坤木主編 2011）及《華加志先生訪談錄》（臺灣省諮議會 2006）。
- 2 排灣族的社或部落內常常會出現多個社會單位（或稱團、小部落或家族者，不過，排灣族的語境，則是直接稱呼其「具地緣性質的人群」之名），共同居住在一起，他們各有領導之家與子民，其掌家的領導人常被稱為「頭目」。
- 3 來自日本九州的福岡縣。

引用書目

台邦·撒沙勒

2014 《泰武鄉志》。屏東：泰武鄉公所。

高玉枝、林志興

2016 〈臨幸被褥〉。刊於《回首來時路點滴話安平兼論排灣語法：高寶勤與高明喜憶從前》。頁40-41。作者自行出版。

笠原政治編

1995 《台灣原住民族映像：淺井惠倫教授攝影集》。楊南郡譯。臺北：南天。

華加志口述；曾坤木主編

2011 《大武山麓的傳說》。屏東：財團法人台灣原住民發展協會。

臺灣省諮議會

2006 《臺灣省參議會、臨時省議會暨省議會時期口述歷史訪談計畫——華加志先生訪談錄》。臺中：臺灣省諮議會。

《先自己自己，再一起一起》

高潔茜

國立臺灣大學森林環境暨資源學系學生

作者：吳雅雯 Yabung · Haning

出版社：臺北：大塊文化出版股份有限公司

出版日期：2024年9月

I S B N : 978-626-7483-42-8



作者吳雅雯Yabung · Haning是成長於花蓮縣秀林鄉加灣部落的太魯閣族人。如今，她嫁到新北市板橋，練習作為第一代遷移的都市原住民部落婦女。除此之外，她也是社工員、居家照顧服務員、族群工作者，及日文口譯員。在多重角色之間，她在這本書中回想自己的族群意識何時萌芽。透過與他人、與土地、與靈之間建立關係的過程，她用不同的「對話」方式找到自己。

作者在書封上寫道：「讓知識從自己的文化裡長出來，不斷地回到歷史與生活裡去看，不斷地去對話……」可見她關注的「對話」，不限於與他人，也包含與自己、與家人、與族群，甚至與整個臺灣的對話。而這樣的對話，橫跨過去、現在，還有將來。換言之，作者以「我是怎樣變成現在的我？」的自我敘事方式，展開與自己的對話。她也從太魯閣族正名運動的歷史脈絡中，與自己的家人進行對話。不僅如此，作者在自己的專業領域中，也與學術界、政治界，乃至世界上其他人進行對話時，仍不斷地回答「我是誰」這個人生大哉問。

書中提到：「原來語言不一定是我們習慣對話的方式，而媒介物質也不是只有一種」。可見作者意識到，「對話」其實存在著不同的形式。除了一般人能夠理解



圖1 「他講這些故事就是邀請你來到他的山林生活當中，感受他所感受到的，然後希望你能理解他的明白。」
(頁200)
(圖片來源：吳雅雯攝，2017/9/15)

的「有問有答」之外，書中也出現許多透過「講故事」進行的對話，甚至還有「不說話」的對話(圖1)。

首先，透過本書，我發現「有問有答」的對話並不總是直來直往，而可能會出現幾種不同的結果：第一，對話當下似乎答非所問，卻意外地讓答案更貼近問題本身。第二，答案有時不會只侷限於提問的問題，有時因被理解，而願意給予更多的答覆。第三，似乎意不在提問也沒有回答，卻以對話來表達情緒和感受。第四，因為對話帶來了勇氣和理解。

在「有問有答」的對話中，我們看到，人和人之間的互動，不只是當面答話與對證，也不只是相互交談、接觸和談判。對作者來說，這些對話也是認識自我、理解族群及建立內在力量的重要途徑。透過對話，作者可以從質疑自己身份到接納自己，從自我孤立到建立與族群的深層連結。

接著，透過「講故事」的對話，作者帶著更深入的思考，提出更多的疑問，向身邊的人展開更多詢問。她雖然沒有特別提到問了什麼問題，但從書中可以看到，許多受訪者鉅細靡遺講述自己的故事，這些故事反過來引領作者更靠近自己，踏上尋找自我認同之旅。

在太魯閣族文化中，和靈有關的信仰、歷史和個人經驗交織成豐富的族群敘事，同時也影響作者對自己的身分認同。透過「講故事」的對話方式，她展現出族群敘事與個人認同間的掙扎與啟發。例如，靈與gaya的故事，反映太魯閣族傳統文

化中的價值，卻也讓作者迷失在族群歷史的洪流中；小阿姨的故事，揭示了資本主義如何侵蝕部落文化，讓族人內化外界的偏見，甚至引發自我鄙視；最終，藉由水源部落和織布文化的故事，她看見個人經驗原來不僅能延續集體記憶，還能建立自我認同。因此，「講故事」的對話不只是敘說，更能幫助作者更接近自我與族群的真實關係。

最後，作者提到，還有一種「不說話」的對話，必須要在現場用身體去感受、去學習（圖2）。當「有問有答」的對話讓她開始發現自我，「講故事」讓她更接近自我與族群，「不說話」的對話則讓她與自己、與環境、與歷史對話。透過朋友Ipiq的織布故事，作者看見織布如何成為與家庭、與族群對話的媒介——它不僅凝聚家庭關係，也激發族群的歸屬感與認同感。正是透過「不說話」的行動，讓作者更確定自我認同，並能與家庭、族群及歷史共同前行。

在本書中，我認為共有「有問有答」、「講故事」以及「不說話」三種對話形式——分別從不同層面引領作者走向自我與族群認同的道路。這三種形式，共同構成她成長與探索認同的過程：「有問有答」引導她找到答案，「講故事」幫助她找到定位，而「不說話」則讓她在觀察中實現與自我和族群的連結。這些對話，不只是溝通方式，更是她理解自己、認同文化與追尋未來的多重力量。最終，她成為「先自己自己，再一起一起」的太魯閣族。

我特別喜歡作者提到的「視框移動」概念。我覺得，那就是她的「先自己自己，再一起一起」的重點。

更多的了解，成為更貼心的人：更貼近自己、更貼近家庭、更貼近族群。也因此，她有更多說故事和聽故事的能力。從自己出發，再和大家一起回到自己。■



圖2 在現場用身體去感受與學習
（圖片來源：吳雅雯攝，2017/10/15）

阿美族太巴塿部落的祖祠*Kakita'an*與火塘*parod*

楊政賢

國立東華大學民族發展與社會工作學系副教授

阿美族太巴塿部落Tabalong位於花蓮光復鄉東側。在日治時期，太巴塿部落因土地肥沃、稻米收成良好，而被稱為「富田」。Tabalong一詞在其他阿美族部落裡的概念是「範圍廣大的部落」，在當地的族人裡則稱*ma'oraway a niyaro'*，意指「古老的、歷史久遠的部落」，另外一層意思則是指「有很多白色螃蟹的地方」。太巴塿部落傳統社會架構尚稱完整，傳統文化中的年齡階層制度、祭儀樂舞、祭師、傳說、歌謠及禁忌等，在部落中仍繼續保存流傳，有跡可循。部落青年為了保存傳統的生活文化，近年來更是積極推廣織布、籐編、歌謠吟唱、野外訓練、木雕等傳統文化課程，並著手整理部落史料與發展民族產業。

祖祠*Kakita'an*：傳統部落政治運作的集會所

太巴塿部落的歷史相當久遠，根據當地的阿美族人一代一代的口述傳說，太巴塿部落的祖先，原本是住在南方Ala-panai-panaiyan的天神，傳到第四代有六兄弟姊妹，因么妹*Tiyamacan*被海神看上強求婚姻，以致家人四處躲藏逃避，但最後仍被海神發現，一怒之下，興起大洪水，強娶么妹而去。母親*Madabidab*非常思念么女，於是變成海鳥留在海邊；父親*Keseng*則攀登絕壁變成蛇木守著海邊；大哥*Tadi Afo*避難深山中，後來成為了泰雅族的祖先；二哥*Dadakiyolo*則跑到西邊而成為了台灣西部地區原住民的祖先，三子*Apotok*跑到南方成為布農族的祖先；四弟*Lalakan*和五妹*Doci*在大水中，坐在木臼中隨著洪水漂流到Fakong（貓公）的Cilangasan（基拉亞散），後來，結為夫婦。兄妹結婚後連續幾次生下了大蛇、烏龜、蜥蜴、山蛙，夫妻倆非常悲傷。



圖1 太巴壠部落發祥地Sak-sak-kay紀念碑
（圖片來源：楊政賢攝，2020/8/17）



圖2 太巴壠部落復原重建完成之祖祠Kakita'an外觀
（圖片來源：楊政賢攝，2024/11/10）

有一天，太陽神來賜福他們，使他們生下了三個正常的女兒和一個男孩。全部冠上太陽的姓氏。孩子長大後，最小的男孩Tah-tah Cidal和大姐Cih-cih Cidal、三姐Pah-pah Cidal遷到Tabalong（太巴壠）Sak-sak-kay（撒庫撒克）這個地方（早期叫做Sababoyan）（圖1）；二姐Rarikayan Cidal則遷到Kiwit奇美的地方，也就是現在的奇美部落，成為了當地的祖先。由於人口日益增加，原來的土地卻日久貧瘠，收成不好，耕作已無法供應更多的食物，因此，祖先們就遷居到現今太巴壠部落的現址（圖2-4）。

據說，太巴壠祖先遷居現址之後，歷經了數代，在一次洪水過後，天神以神喻告知族人，要興建祖祠Kakita'an建立大祭司制度，以便祖先可以回來保護子孫的平安，使族人生活美滿，延年益壽；但當時的族人們並未聽從天神的指示。過了不久，來自北方的Cikaso'an（七腳川）人來襲，但太巴壠人不敢出戰。此時，部落中有位勇士Matoka'ay（意為「懶惰的人」）領導族人祭祀祖先和天神祈求保佑之後，勇敢地帶領部落青年們出戰，一舉擊潰敵人。從此大家就照天神的指示興建了祖祠，並以砍獲的敵人首級祭祀祖先、太陽神、月亮神與天神等，藉以祈求部落的日



圖3 太巴塢部落祖祠Kakita'an
內供奉歷代祖先祭臺一景
(圖片來源：楊政賢攝，2024/
11/10)



圖4 太巴塢部落祖祠Kakita'an
內的火塘parod
(圖片來源：楊政賢攝，2024/
11/10)



圖5 太巴塢部落祖祠Kakita'an
旁日治時期的「納骨碑」
(圖片來源：楊政賢攝，2024/
11/10)

常豐收與永續平安。

祖祠原來是部落掌權者¹的房屋，也是部落長輩*mama no niyara*集會所，包含多重象徵意義；它代表一個宗族世系的興衰。舉凡部落的承繼制度、宗教的祭祀、領土財產的所有及支配制度等等，通常都是在祖祠裡協商決定。換言之，祖祠是部落公共事務的行政場所（公領域），它通常座落於祖祠Kakita'an家族家屋（私領域）的附近，兩者相互依存，但公私分開，部落公共事務並未與個人日常生活空間重疊。1958年，一場大颱風把祖祠吹倒，原建材由中央研究院人員帶回保管並安置重建，作為歷史文物展示，當時的現址後來只剩下一座隱藏在檳榔園裡的納骨碑（圖5）。近年來，部落族人認為祖祠的存在具有凝聚部落的象徵力量，於是在已故中央研究院胡台麗研究員的協助下，部落族人爭取了經費就地重建，也就是目前竣工後的現貌。目前，重建後的祖祠由居住在一旁的Kakita'an家族成員來管理，平時並沒有人住在其中。而整個祖祠重建的過程，胡台麗研究員亦同步進行詳實記錄，並於2011年完成《讓靈魂回家》此一紀錄片的製作與隨後的巡迴播映。

火塘*parod*：家屋炊煮、取暖與祖靈同在的生命之源

火塘*parod*是傳統阿美族人對家的概念之一。火塘是族人作息、團聚、聊天的地方，是家的中心點，是部落*ina*（媽媽）的象徵，也是部落族人生生不息的生命之源。因此，火塘除了對家族具有意義之外，對所屬的整個部落，祖祠的火塘更是整個部落團結的精神寄託之所在。

從前，阿美族傳統的房屋為了避免颱風的強大破害，屋頂的兩側簷篷坡斜通常會搭建得較低，但屋內的構造比現代的房屋還要寬大些。住屋多以茅桿鋪頂，編竹為壁搭建而成，部分屋內樑柱或以淺雕浮繪為飾，²地面以竹藤鋪列，可擋塵土與濕氣。屋內的設置分成為睡眠、作息、炊灶（火塘）等主要的場所。之外，草蓆、被褥、衣服及飲食、耕作家具等都放在屋內，並沒有像現在還另外建造廚房或倉庫等。屋內的火塘是取暖兼簡單煮食的地方，有時也是家族聚會活動的場所。昔日阿美族房屋雖然在屋內料理，但包含火塘在內的炊事皆有完善的炊爨設備，無論是煮、烤、燒、燻等都可以料理。火塘內可生火種（昔日仍未使用火柴）終日不熄，到了冬天，一家人經常可圍著火塘取暖聚會。

過去阿美族過的是大家庭生活，在屋內家人的作息是公開的，有什麼苦樂也是大家分擔與分享的。至於睡覺分配的地方，通常靠近大門口的地方留給未婚女子，以方便他們起身作家事，至於火塘邊為夫婦及小孩子們的位置，靠近最裡面高牆壁的地方則是老父母及祖父母輩的地方。有時候，到了冬天寒冷時，屋內還會為老人家特別設置小火塘供其取火抽煙與取暖之便。

阿美族的火塘天天生火冒煙會不會把屋內變黑弄髒？並且有可能隨時發生火災的危險？依據阿美族耆老的說法及傳統價值觀，一個傳統屋內天天生火冒煙，越變越黑才表示是真正的住屋。阿美族人認為屋內被火煙燻得越焦黑，表示屋內居住作息皆與祖先同在一起。反之，如果是空屋則將變成孤魂野鬼出沒的地方。此外，昔日火塘內的火種，如果小孩子肚子餓哭鬧時，族人也經常順手拿地瓜來烤一烤餵養小孩。因此，火塘可說是阿美族人在家屋炊煮、取暖、作息，以及與祖靈同在的生命之源，世代傳承，生生不息（圖6-7）。■



圖6 火塘是族人作息、團聚、聊天的地方。圖為大學生前來參訪並圍坐於火塘旁聆聽耆老上課一景。
(圖片來源：楊政賢攝，2024/11/10)



圖7 火塘的火象徵著族人生生不息的生命之源
(圖片來源：楊政賢攝，2024/11/10)

附註

- 1 祖祠的掌權者（大祭司）依慣例由*Kakita'an*家族成員來擔任，屬世襲身分，並非推舉產生。
- 2 一般而言，祖祠屋內樑柱會以部落起源神話等文本作為雕刻或彩繪的主要題材。但一般族人家家屋內樑柱則不一定會有雕刻或彩繪，視個別情況而定。