

文獻的·文摘的·大眾的

# 原住民族文獻



## • 總編輯的話

### 本期專題：知識力——閱讀與詮釋——

- 導論——用以鋪陳文化的材料
- 命名如何被閱讀？語意重劃與知識轉譯：排灣族 *majljaves* 家名的民族誌分析
- 聲音作為文化教育的可能主體：日治時期台語歌謠「聽歌識字」與原住民族音樂的比較
- 族群寫生與實證文化——日治時期的賽夏族攝影

### 時事快遞

- 跨越國界的經緯重組：菲律賓與臺灣原住民織者的交流與對話
- 鏡頭是武器，影像是記憶——澳洲原住民攝影師 Wayne Coolwell 回顧展，兼論臺灣原住民影音再現

## 文獻評介

- 國家框架與漢人視角之下的蘭嶼「原始」想像——兩份蘭嶼早期文獻的評析

## 老照片講古

- 接住學生的人：  
原住民族教師作為文化中介者

## 新書視窗

- 《人類學上所見之西南中國》（上）（下）

## 文物掌故

- 我的族服：擁有它的故事



---

# 總編輯的話

---

知識的力量早已被廣泛認知，但，它的作用基礎，也就是材料的彙整功夫，事實上才應是主角。換句話說，資料是知識有有力源頭的源頭，於是乎，有意於學術者，總見他們圖書館鑽頭猛讀或者戶外田野參與日夜星程，現今時空則是網路世界必有其留影。大家不停地閱讀，蒐集各方素材，為的就是讓知識變得精彩有價值。本期著重於此，期待學人們共織一片原民社會文化世界的知識成果。三篇文章作者各據一角，各論一族或整體原民時空位置。作者們提出觀看排灣族命名的動態視野，檢閱賽夏族古時代照片的必要提醒，以及一個五十年光陰治理世代裡的歌聲與樂音。挺起知識力道的材料本身，果真英雄本色，在文章段落之間，時可望見其見證優質詮釋的貢獻。

同樣地，五種專欄短篇也總見有緣人投來稿件。泰雅、排灣、雅美是各篇要角，中國西南非漢族群以及澳洲與菲律賓原住民族，也撐起了另外半天邊。本刊無論專題長論或者專欄小文，都很適合資深與年輕研究者或文化觀察家的提筆練稿。截至目前，實際上也真的看到了老師與學生各自貢獻於前後期數甚至同期的前後翻頁。此一溫馨美好畫面必然持續維護，它象徵著追求高品質知識的不滅熱忱。

謝世忠

2026年5月29日

# 目錄

03

謝世忠

總編輯的話

本期專題

知識力

——閱讀與詮釋

06

謝世忠

導論

——用以鋪陳文化的材料

08

吳清生 *Ciyamar Maljaljaves*

命名如何被閱讀？

語意重劃與知識轉譯：

排灣族 *maljaljaves* 家名的民族誌分析

26

張洋

聲音作為文化教育的可能主體：  
日治時期台語歌謠「聽歌識字」  
與原住民族音樂的比較

41

謝世忠

族群寫生與實證文化

——日治時期的賽夏族攝影

時事快遞

64

楊曉珞

跨越國界的經緯重組：

菲律賓與臺灣原住民織者的  
交流與對話



## 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。

68

劉榮樺

鏡頭是武器，影像是記憶  
——澳洲原住民攝影師

Wayne Coolwell回顧展，  
兼論臺灣原住民影音再現

文獻評介

72

楊政賢

國家框架與漢人視角之下的  
蘭嶼「原始」想像  
——兩份蘭嶼早期文獻的評析

老照片講古

76

李慧慧

接住學生的人：  
原住民族教師作為文化中介者

新書視窗

81

謝世忠

《人類學上所見之西南中國》  
(上)(下)

文物掌故

84

林世治

我的族服：擁有它的故事

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](mailto:indlit109@gmail.com)

文獻官網

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

# 導論—— 用以鋪陳文化的材料

謝世忠

《原住民族文獻》總編輯

文化是什麼？那個或這個文化又是什麼？沒人知！除非充沛的資料得以構成述說的基石，方可造就成一份一份的文化界定或某個文化如何如何的說法文本。問題是，充沛資料何來？當然，眾所皆知，它們存在於人類世界各個角落，尚等著妳我的潛心發掘。

文化必須被寫出來，才能構成一份知識，人們藉此獲致養分，學習與討論也有了堅實之依據。本期專題即欲探索足以支撐文化論點的材料本身，它是閱讀與詮釋的對象，也可謂一份廣泛性的文獻，當然包括了非典型文字媒介的影音圖像等等。研究者為了解決一個與文化相關之知識力議題，戮力盡心收羅資料，再以一波波整理詮釋程序，最終理清了問題的謎團，一篇論文隨之問世。這是一個迷人的專論提問，三篇收錄的文章，分別以豐富材料為本，逐一寫出原民族文化之特定範疇的精華。

命名途徑、聲音聽見、以及照片人像等，是此次三文寫作依循的主要材料。在吳清生Ciyamar Maljaljaves探討東排灣命名文化的文章中，*sasusuwan*與*kakudan*二個詞彙，一般中文相對應者有諸如律法、傳統、規範、習慣等等，惟作者直接以族語語境為標的，陳述maljaljaves家名在歷史演進路程中的動態關係屬性。而它所呈現者，正是由*sasusuwan*／傳統進入到*kakudan*／法律的使用變動過程。命名途徑作為一個論述材料，深富意義且實實在在。張洋比較了日治時期台語歌曲與原住民音樂的被接觸運用過程，前者直接轉化成統治者的教宣媒介，後者則主要留在學術民俗研究紀錄，二者的明顯不對稱經驗，亦促成了作者對於聲音做為材料的文化理解方向。謝

世忠同樣書寫日治時期，他看到的素材是賽夏族照片。照片為視覺服務，直接感應出一份時代的翻拍現狀。然而，現狀絕非現實，現實常常是一份人造出來的現場。照片是歷史，卻反過來掩蓋了史實。

三篇文章各有千秋，也告知了亟欲透析原民族文化之方法論上的挑戰，我們鼓勵大家的參與，且讓優質知識伴隨日月人等，持續享受材料的美好貢獻。■

# 命名如何被閱讀？語意重劃與知識轉譯： 排灣族 *maljaljaves* 家名的民族誌分析

吳清生 *Ciyamar Maljaljaves*

財團法人原住民族語言研究發展基金會董事

## 摘要

本文以排灣族 *tjuwaqau* 部落 *maljaljaves* 家名為個案，探討命名在不同知識體系中的轉譯機制。研究指出，命名在 *sasusuwan* 中為關係性知識，在 *kakudan* 中則轉化為分類性符號。透過民族誌分析，本文提出「語意重劃」概念，說明命名如何經歷「抽離—轉寫—再分類」的轉譯過程。本文主張，命名的轉變不在於意義的消失，而在於意義生成條件的轉換，並同時涉及詮釋權的重新配置。

關鍵字：命名制度、*sasusuwan*、*kakudan*、語意重劃、知識轉譯

## 1. 前言：命名如何被閱讀？

近一個世紀以來，原住民族社會文化多透過民族誌書寫、歷史重建與制度分析被轉化為學術知識。然而，既有研究多聚焦於制度、儀式與社會結構等文化內容，較少進一步反思：這些文化知識如何被書寫、被分類，並在不同知識體系中被賦予意義與權威。換言之，文化不僅是被記錄的對象，同時也是在特定知識條件下被建構與再現的產物。

在此脈絡下，「命名」提供了一個關鍵的分析切入點。既有研究指出，排灣族家名制度蘊含祖先記憶、社會階序與文化認同，並作為文化記憶的載體持續運作（曾有欽 2019；鍾興華 2014；Assmann 2011）。然而，這類研究多傾向將命名視為相對穩定的文化形式，較少關注其在不同歷史脈絡與知識體系之中，如何被轉譯、

重組與再詮釋。既有分類研究亦呈現出重要張力。例如移川子之藏將原住民族名制加以類型化，並將排灣族歸類為「非永續性命名」（移川子之藏 1935；王雅萍 1994；曾有欽 2019），然而實證研究卻顯示，特定家名（如mamazangiljan家名）具有高度穩定性與不可替代性。此一矛盾顯示，命名並非單一制度類型，而是在不同社會關係與權力結構中呈現差異化運作。

從本文觀點來看，問題的關鍵不在於分類是否準確，而在於分類本身如何改變命名的理解方式。當命名被納入類型學與制度分析框架，其原本嵌入祖先記憶、社會關係與空間實踐的意義，逐漸被轉化為可比較與可管理的制度特徵，從而使命名由關係性知識轉譯為分類性知識。在排灣族語境中，此一差異可透過sasusuwan與kakudan加以理解：前者指涉嵌入祖先記憶與社會關係之中的關係性知識體系；後者則為在現代治理脈絡中形成的分類與制度邏輯。兩者之間的差異，不僅在於文化內容，更在於知識如何被組織與運作。

基於此，本文提出核心問題：命名如何從嵌入祖先記憶與社會關係的關係性知識形式，被轉譯為可分類、可辨識並可納入治理的制度性符號？為回應此一問題，本文以臺東縣達仁鄉台坂村tjuwaqau部落maljaljaves家名為民族誌案例，提出「語意重劃」（semantic reconfiguration）作為分析概念，用以說明命名如何在不同知識體系之間被重新配置。本文主張，命名的轉變並非意義的消失，而是意義生成條件的轉換：由依附於祖先記憶、社會關係與空間實踐的關係性知識，轉向依附於分類、制度與書寫機制的操作性知識。此一轉變不僅改變命名的表現形式，更重構其可被理解與承認的方式，使原本多層次且情境性的關係意義，被壓縮為單一且穩定的分類單位。

進一步而言，本文關注的並非命名「是什麼」，而是命名「如何被不同知識體系閱讀」：當命名進入學術分類、戶籍制度與國家治理機制時，其意義如何被重新組織？又在此過程中，哪些關係得以被保留，哪些則被轉譯、壓縮，甚至在制度中呈現為不可見？本文由此指出，命名問題的核心，不在於文化是否被保存，而在於關係性知識在不同知識體系中的可見性與可識讀性差異。此一問題同時指向現代治理體系中對關係性知識的理解限制，揭示分類與制度如何作為界定文化可見性的關鍵機制。

## II. 分析框架：sasusuwan、kakudan與語意重劃

本文所使用之sasusuwan與kakudan，係作為分析性概念，而非既有文獻中的固定理論術語。其中，sasusuwan的理解，部分參考排灣族命名制度、文化記憶與傳統知識相關研究（如鍾興華 2016；曾有欽 2019）；而kakudan則主要借用 Foucault（1990[1976]: 139-145）對治理技術、知識分類與制度化運作之討論，作為分析現代治理邏輯之理論參照。

為說明兩種知識體系之間的轉換，本文提出「語意重劃」作為分析工具，用以描述命名在不同知識條件下被重新配置的過程。此一概念指出，命名的變化並非語言轉換本身，而是意義生成條件的改變：原本嵌入關係網絡的多重指涉，逐漸被抽離並轉化為可辨識與可操作的分類單位。換言之，其關鍵在於意義生成機制由「關係中生成」轉向「制度中編碼」。

此一轉譯過程可概括為三個相互連動的機制：其一，命名自原有關係脈絡中逐漸被抽離（disembedding），呈現去脈絡化的趨勢（Giddens 1990: 21）；其二，透過語言轉寫與符號化，被轉化為可記錄與傳遞的形式（encoding）；其三，被納入制度分類與治理體系之中，並經歷再分類（reclassification）之過程，成為識別個體與管理社會的基本單位。此一制度化與治理化的過程，可與Foucault（1990[1976]: 139-145）所討論之人口治理、知識生產與規訓機制相互參照。在此過程中，命名由關係節點轉化為分類單位，其關係性意涵則逐漸被壓縮於制度之外。

透過此一框架，命名可被理解為一種在不同知識體系之間持續轉譯的知識形式。其轉變並非由「有意義」走向「失去意義」，而是由關係性知識轉化為分類性知識的過程，並進一步揭示一項關鍵問題：當關係無法被轉譯為分類單位時，是否即在制度中呈現為不可見？

相較於既有研究多關注命名所「代表」的文化意義（Basso 1996; Assmann 2011），本文關注命名「如何運作」。因此，「語意重劃」不僅是描述性概念，更是一項揭示知識轉譯與治理邏輯的分析工具，並指出分類如何界定文化的可見性。為具體呈現上述機制，本文將其模型化（如圖1），說明命名如何經由「抽離—轉寫—再分類」的過程，由關係性知識轉化為分類性知識，並為後續對「關係不可見性」之討論提供分析基礎。

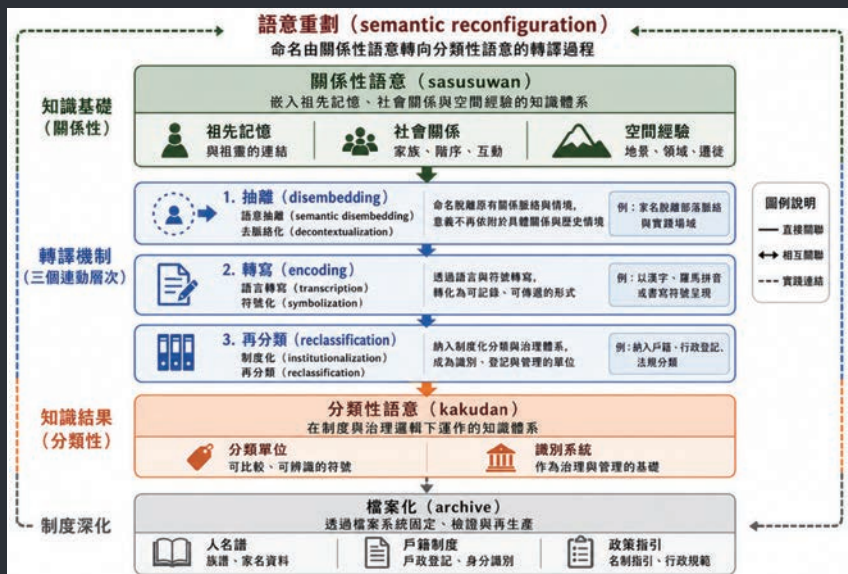


圖1 命名之知識轉譯與語意重劃機制

### III. 研究方法與資料來源

本文採取民族誌取徑 (ethnographic approach)，結合田野調查、口述歷史、語意分析與視覺民族誌 (visual ethnography)，探討排灣族 *tjuwaqau* 部落家名制度之知識運作與轉譯過程。此一方法設計旨在回應本文核心問題：命名如何由嵌入祖先記憶與社會關係的實踐形式，轉化為制度化的分類知識，並在不同知識體系中呈現可見性與可識讀性的差異。

在田野資料方面，本文延續筆者於2015年參與原住民族委員會「部落活力計畫」期間所進行之家名調查。調查以 *tjuwaqau* 部落為主要場域，透過與部落巫師 (A)、耆老 (B1、B2、B3)、族語教師 (C) 及文化工作者 (D) 之深度訪談，蒐集家名語源、文化意涵與使用脈絡，並透過反覆訪談與交叉比對，以確認語意詮釋之一致性。

在資料處理上，訪談內容以錄音保存並整理為逐字稿進行分析。語意分析結合族語語法結構與實際語境，並參考受訪者之口述歷史、語意詮釋及文化說明 (如表 1)，以交叉比對家名語源、詞義與文化脈絡，提升相關語意詮釋之脈絡一致性與文化準確性。此一分析著重語言在實踐、關係與文化脈絡中的意義生成，而非僅限於詞彙對應或字面翻譯。

表1 家名調查主要受訪者、文化角色與田野參與內容

| 受訪者代號 | 出生年  | 部落角色／身分 | 田野參與內容              |
|-------|------|---------|---------------------|
| A     | 1935 | 部落巫師    | 家名語意、祭儀知識、傳統禁忌與祖靈觀念 |
| B1    | 1952 | 部落耆老    | 家族歷史、部落遷徙與家名使用脈絡    |
| B2    | 1953 | 部落耆老    | 家名語源、傳統社會組織與口述歷史    |
| B3    | 1956 | 部落耆老    | 家屋制度、部落空間與命名文化      |
| C     | 1972 | 族語教師    | 族語語法、詞義分析與語意結構說明    |
| D     | 1959 | 文化工作者   | 家名文化意涵與當代使用情境       |

此外，本文納入圖像與空間資料作為分析對象，包括家屋彩繪、家名牌與部落空間配置，將其視為命名關係得以被再現、感知與辨識之物質化與視覺化媒介，並透過視覺民族誌（visual ethnography）取徑，說明命名如何在圖像與空間實踐中被再現、感知與社會性辨識。同時，本文輔以族譜資料，呈現家屋名在婚姻、分戶與親屬延展過程中的轉換機制。透過族譜可見，命名並非固定於單一個體，而是隨家屋結構與社會關係持續變動，使不同家屋名之間形成跨世代的關係網絡。例如，部分家屋成員於婚姻或分戶後，逐漸形成新的家屋名稱與支系，但其親屬關係並未因此中斷，而仍持續維繫於原有祖源脈絡之中。換言之，族譜所呈現的並非固定姓氏結構，而是一種隨家屋、婚姻與親屬關係不斷轉換與延展的命名網絡，亦構成制度分類難以完整識讀之原因。

圖2除呈現親屬關係外，亦顯示同一親族於婚姻、分戶與家屋延展過程中所形成之多重家屋名關係，藉以說明排灣族命名並非固定姓氏制度，而是一種依附於家屋與社會關係運作的命名體系。在分析策略上，本文結合民族誌詮釋與概念建構：一方面透過maljaljaves個案呈現命名在sasusuwan脈絡中的關係性運作；另一方面以「語意重劃」為分析框架，說明命名如何經歷抽離、轉寫與再分類之過程，使家名、儀式、圖像、空間與親屬關係等民族誌材料，得以成為分析知識轉譯與制度分類之理論基礎。

最後，本文將田野資料視為一種「原住民族知識檔案」（Indigenous knowledge archive），強調其並非單純保存文化資訊的靜態資料庫，而是透過語言、記憶與實踐持續生成的知識形式。此一方法論立場，使研究得以回應部落知識之文化脈絡與主體性，並凸顯不同知識體系對文化意義的組織界定與詮釋方式。

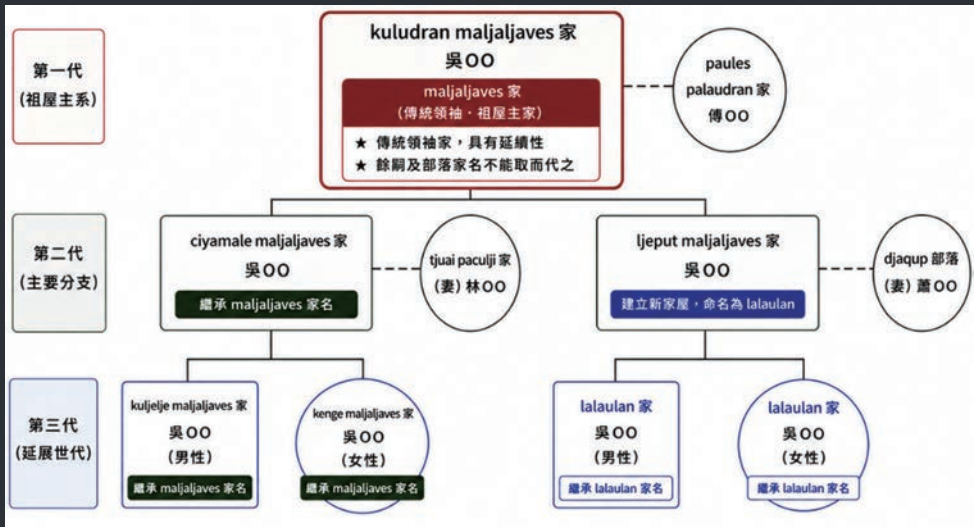


圖2 maljaljaves 家族之家屋名與親屬關係延展示意圖

#### IV. 民族誌分析：*maljaljaves* 的語意生成

在 *tjuwaqau* 部落的語境中，*maljaljaves* 並非單純的家名或指稱符號，而是一種嵌入祖先記憶、社會關係與政治權威之中的關係性意義節點。其語意並非固定於語詞本身，而是在敘事、儀式與日常實踐中持續被生成與再確認，呈現出一種關係性知識的動態運作形式 (Basso 1996; Ingold 2011)。換言之，命名在此並非對既有對象的標記，而是關係被生成與再現的過程本身。

在族語語義層次上，*maljaljaves* 的構詞本身即呈現出其關係性與象徵性意涵。其字根 *ljaves* 指「番石榴」，而前綴 *lja* 則用以標示「所屬家族」，例如 *lja-pakaljangut*、*lja-kakjaves* 等，為排灣族家名常見的構詞形式。透過此一語法結構，特定自然意象被連結至具體家屋與社會單位，使名稱不僅指涉事物本身，更標示其在關係網絡中的位置。

進一步而言，前綴 *ma-* 在語意生成上具有關鍵作用。童春發 (2011) 就 *mamazangiljan* (傳統領袖) 之族語字義指出，字根 *zangi* (蜂王) 經由 *ma-* (中心) 前綴形成 *mazangi*，其語意轉化為「中心人物」或「王」；而重疊形式 *mama-* 則具有整體化與強化之意 (轉引自張金生 2013: 75)。此一構詞機制顯示，語言並非單純描述既有對象，而是透過語法運作，將特定位置與關係加以強化，使個體得以被定位於社會結構與權力關係之中。

因此，*maljaljaves*並非單純指涉「番石榴」，而是透過語言結構將自然意象轉化為社會象徵，使名稱成為關係與文化意義的載體。在此意義上，語言不僅是指稱工具，更是一種生成與組織社會關係的機制。在*sasusuwan*的脈絡中，*maljaljaves*的語意並非附著於語詞本身，而是生成於祖先記憶、社會關係與實踐行動之中。其意義並非來自名稱本身的固定指涉，而是在祖先敘事、儀式實踐與共同體互動中持續被生成與確認。具體而言，其語意生成可從三個相互交織的面向加以理解。

首先，作為祖先記憶的載體，家名連結傳統領袖家族的起源敘事與世系傳承，使其成為集體記憶的具體形式。正如Halbwachs（1980: 38-40）所指出，記憶乃在社會關係中被建構與維繫；而Assmann（2011: 36-38）所謂的文化記憶，亦透過象徵與實踐得以延續。在此意義上，*maljaljaves*家名不僅指涉過去，更使祖先在當下持續被召喚與再現。其次，命名同時構成政治權威的生成機制。*maljaljaves*作為傳統領袖，其權威並非僅來自個人能力，而是根植於家名所承載的祖先授權與階序結構。此種權威並非抽象制度，而是透過命名所內化的文化邏輯，使政治秩序得以被理解與維繫。換言之，命名不只是身分標示，更是一種祖靈授權與社會正當性的展現形式。再者，其語意亦在社會關係的實踐中持續生成。*maljaljaves*家名的核心意涵，體現在「保護一分配」的倫理關係之中。透過資源分配、關係調節與對族人的照顧，傳統領袖將家名所承載的象徵意義轉化為具體行動，使家名不僅是身份標記，更成為關係持續生成與共同體秩序得以維繫的重要節點。

以*kisatja*儀式為例，其運作係以*qinaljan*（部落性祭壇）為中心展開。當巫師於祭壇告祭並召喚*mareka tjavuvu*（舊社祖靈）隨儀式行動時，便形成一場連結人與祖靈、當下與過往之集體實踐。隨後，儀式依循*tadjalanan*（同一條路）逐戶走訪各家屋，並由*mamazangiljan*與巫師共同於*qumaqan*（家屋祭壇）告祭，召喚*mereka matjaljaljak*（家屋祖靈）臨在（吳清生 2025：213）。在此過程中，舊社祖靈、家屋祖靈與現世後裔共同聚集於儀式場域之中，使儀式空間形成一種跨越世代的人靈共在狀態。此一狀態並非單純象徵性的祖先紀念，而是一種暫時打開過去與現在、人與靈界之界線的過渡性空間（liminal space）（如圖3）。

此外，此一由*qinaljan*出發並沿著*tadjalanan*巡行至各家屋之儀式動線，亦重新建構*taqinaljan*（同一部落）之共同體結構。換言之，*kisatja*並不只是祭儀本身，而是一套透過祖靈巡行、空間移動與家屋連結，不斷再生產部落主體與社會關係的文化實踐。在此過程中，命名、路徑、祭壇與家屋彼此連動，共同構成部落關係秩序的再生產機制。

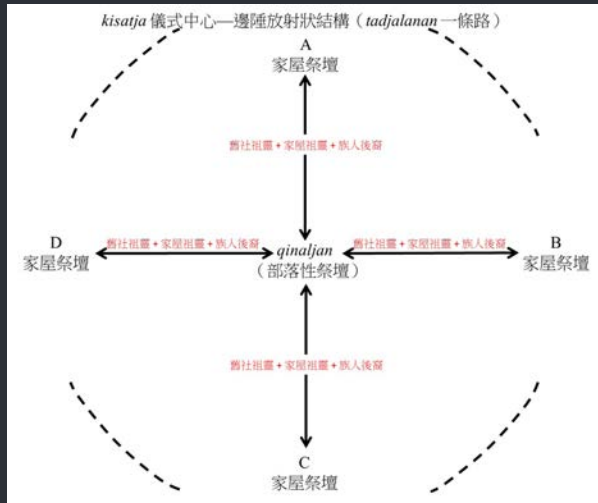


圖3 kisasja 儀式中心—邊陲放射狀結構 (tadjalanan 一條路)

此一過程亦顯示，命名並非對個體的標記，而是一種組織、維繫並再生產關係秩序的文化機制。換言之，命名並非對個體的標記，而是一種組織、維繫並再生產關係秩序的文化機制。*maljaljaves*家名因此不只是名稱，而是持續運作的關係節點，其意義生成於祖先、實踐與空間經驗的交織之中。

從社會實踐觀察，命名並非固定標籤，而是隨關係流動而轉換的指稱機制。傳統領袖家名具有唯一性與權威象徵，而一般家名則隨婚姻、分家、繼承與居住變動調整其指涉。例如，在同名者情境中（如 *kuljelje*），往往需透過其所屬家屋、家名或親屬關係加以區辨，以標示其在社會網絡中的具體位置。排灣族採雙系親屬制度，家屋、家名及其繼承係依長嗣（*vusam*）制度而定，不分男女，因此當個體因婚姻、分家或繼承進入新的家屋關係時，其後代之命名亦可能隨之轉換，使名稱的指涉對象不再固定於個體本身，而是依附於其所屬的家屋與親屬關係結構。以筆者家族為例，弟弟原名 *ljeput maljaljaves*，其建立 *lalaulngan* 家屋後，個人姓名維持不變，但其子女則改以新家名作為所屬標誌；女性婚嫁後，其子女亦隨父方家名命名（參考圖2）。此種關係的延展與重組，亦可透過族譜資料加以觀察。儘管家屋名隨分戶與婚姻關係而產生變動，族譜所呈現的親屬連結並未中斷，而是形成跨家屋名的關係網絡。因此，族譜所呈現的並非固定姓氏體系，而是一種隨家屋、婚姻與親屬關係持續流動的命名網絡。此一現象進一步說明，家屋名的變動並非關係的消失，而是關係在不同節點之間的延續與重組。

*ljaves*（番石榴）本身亦具有重要的文化意涵。據部落耆老所述，番石榴為外來種，過去多種植於傳統領袖家屋後方，因其稀有性而被視為珍貴之物，並與領袖家屋之地位產生關聯。<sup>1</sup>進一步而言，丁忠星指出其「包覆種子」的形象，常被詮釋為傳統領袖保護子民的象徵，將自然意象轉化為社會倫理與政治關係的隱喻。換言之，*ljaves*並非單純的植物，而是在關係與詮釋過程中，被轉化為承載保護、庇護與權威意涵的文化符號。

此一象徵意義並不僅停留於語言層次，而是透過物質形式加以再現。為彰顯傳統領袖家族的尊貴，其家屋外牆彩繪常使用*vuluvulung*（百步蛇）、*djilung*（陶壺）、*kaljipa*（披肩袋）與*caucawu*（人形）等象徵貴族身分的圖像（如圖4），將原本蘊含於命名之中的語意轉化為可見且可辨識的文化符號。在此意義上，圖像不只是裝飾性的視覺元素，而是一種將祖先記憶、社會階序與權威象徵具體化的文化媒介。圖像因此並非單純裝飾，而是一種關係性語意的視覺化機制，使嵌入於語言與記憶中的意義得以被看見與感知。命名因此不僅被說出，更被「看見」。

從本文觀點來看，此一過程顯示，語意並非僅存在於語言之中，而是透過物質媒介被具體化與空間化。命名所承載的關係性意義，經由圖像、建築與物件等形式被持續再現，使其不僅能被理解，更得以被感知，並在空間中形成可被辨識的關係秩序。

正如Weiner（1985）所提出之「不可交換的財產」（inalienable possessions），某些物質（如祖靈柱）與非物質要素（如頭目世系、宗教儀式）之價值，並不在於其可交換性，而在於其與祖源之間的關係連結，並作為身份認證與社會階序再生產的基礎（轉引自譚昌國 2004：135）。

在此脈絡下，領袖家屋中的圖像與物件，並非單純的裝飾或財產，而是承載祖先記憶、權威合法性與文化延續的重要媒介。透過這些物質形式，祖源關係、社會位置與文化秩序得以被持續感知、辨識與延續。換言之，物質形式本身亦構成關係性知識得以被傳遞與延續的重要條件。換言之，在*sasuwuan*的脈絡中，語意並非單一層次的符



圖4 排灣族*tjuwaqau*部落*majjaljaves*家牆面彩繪  
（圖片來源：吳清生攝，2026/5/2）

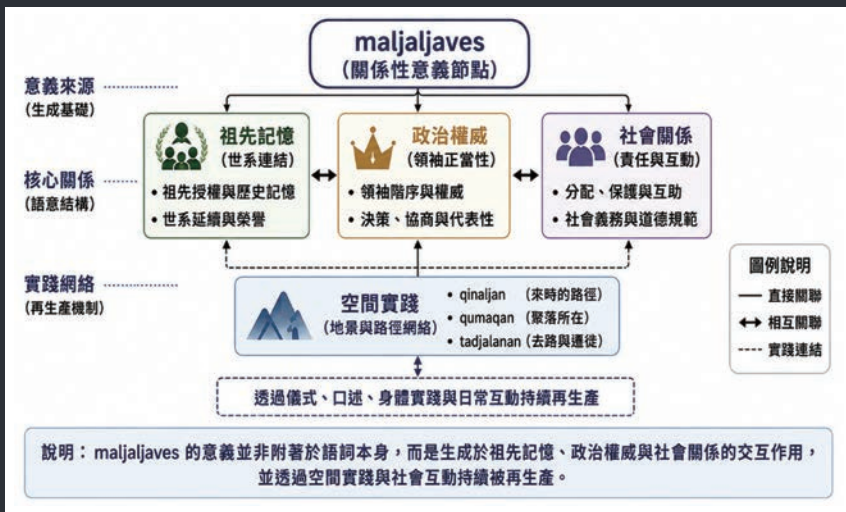


圖5 maljaljaves之關係性語意結構 (sasusuwan脈絡)

號，而是在語言、象徵與物質之間持續轉換的生成過程。此一由語言走向物質的轉化機制，不僅構成關係性知識得以被維繫與再現的條件，也為命名在後續被抽離與轉寫時，其語意得以被重新編碼提供基礎。

然而，正如後文所示，當此類透過圖像與空間所維繫的關係性語意，被轉寫為戶籍制度中的文字與分類單位時，其多層次的象徵結構即無法被制度所讀取。圖像所呈現的「關係可見性」，因此構成後續「關係不可見性」的重要對照。綜上所述，maljaljaves並非單一語詞，而是一種關係性節點，其意義生成於語言、記憶、實踐與空間之中，並隨社會關係持續變動。命名在此不在於標記個體，而在於使關係得以被組織與看見；換言之，命名本身即是一種關係運作的形式，其意義來自祖先、家屋、親屬與共同體之間持續生成的連結。

進一步而言，正因語意依附於關係與實踐，其生成具有情境性與流動性。當命名進入學術書寫、戶籍制度或文化展示等不同知識體系時，其多重且情境性的意涵，往往被轉化為穩定且可辨識的符號，以回應分類與再現的需求。此一轉變並非意義的消失，而是語意生成條件的重組，並構成後續「語意重劃」分析的起點。亦即，原本在關係中生成的意義，逐漸轉化為制度中可被識讀與操作的分類單位。

從此觀之，民族誌所揭示的不僅是文化內容本身，更在於不同知識體系之間意義生成方式的差異。maljaljaves家名的案例顯示，命名如何在sasusuwan的關係性脈絡中持續運作；而一旦進入kakudan的制度邏輯，其語意即被重新編碼並納入分類體系（如圖5）。此一轉變亦可從族譜資料中得到具體觀察：戰後maljaljaves mamazangiljan

（傳統領袖）於戶籍登記中改以「許」與「吳」為漢姓，名稱遂由原本標示家屋與祖先關係的節點，轉化為國家分類體系中的姓氏單位。儘管族譜仍可追溯其與 *maljaljaves* 家屋之關聯，但在制度識讀中，這些關係已不再構成命名意義的一部分，而轉為不可見的背景脈絡。此一現象亦顯示，制度所能辨識的往往是名稱本身，而非其背後所承載的關係網絡與文化脈絡。

## V. 從關係到分類：命名的轉譯

隨著殖民治理與現代國家制度的介入，原本嵌入於 *sasusuwan* 關係網絡中的命名，逐漸進入另一種知識運作邏輯。在此過程中，*maljaljaves* 不再僅作為關係性節點，而被轉譯為可辨識、可記錄與可管理的制度單位。換言之，命名的功能逐漸由維繫關係的文化機制，轉向作為人口識別與行政治理的分類工具。此一轉變並非單一事件，而是一個由「抽離—轉寫—再分類」構成的動態過程（如圖6）。在此過程中，原本依附於祖先記憶、家屋關係與空間實踐之中的語意，逐漸被轉化為制度可識讀的文字與分類形式，使命名由關係性知識轉向分類性知識。

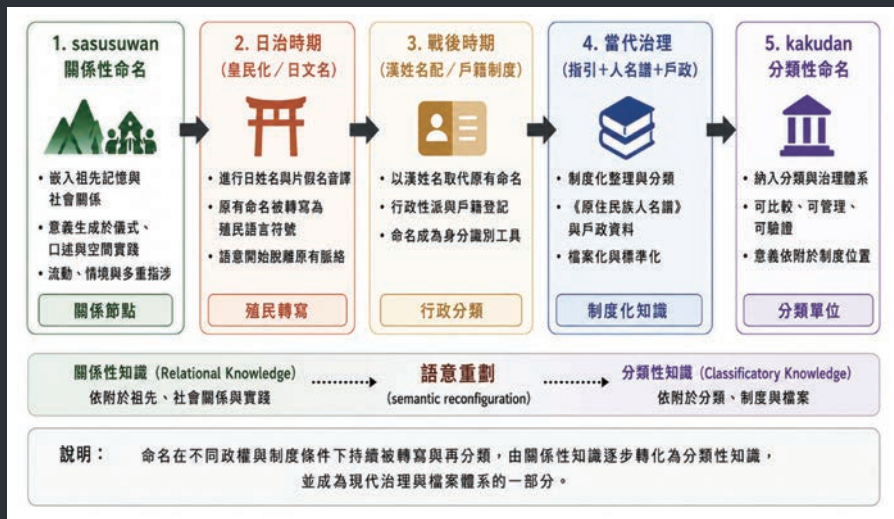


圖6 命名之歷史轉譯路徑：從關係性知識到分類性知識

在sasuwana的脈絡中，maljaljaves的意義依附於祖先記憶、政治權威與社會責任。然而，隨著殖民治理、人口流動與戶籍制度的建立，此一名稱逐漸脫離其原有脈絡，開始跨場域流通，其關係基礎因而鬆動。原本生成於家屋、祖先與共同體關係中的命名，逐漸被轉化為可被制度辨識與流通的名稱形式。此一過程可理解為Giddens（1990: 21）所謂的「抽離」（disembedding）：原本嵌入具體關係中的意義，被轉化為可跨情境流通的符號。命名因而由「關係節點」轉向「可流通符號」，其語意開始去脈絡化。換言之，名稱雖然仍然存在，但其原本依附的祖先記憶、空間關係與社會責任，已逐漸不再構成制度識讀的重要部分。

此一轉變亦可從族譜資料中得到具體觀察。以maljaljaves家族譜為例，可見家屋名隨婚姻、分支等關係而產生轉換與延展，不同個體在不同世代中分屬於多個家屋節點，形成跨家屋的親屬網絡。然而，當這些關係進入戶籍與制度體系時，名稱往往被固定為單一識別單位，使原本可透過族譜追溯的關係連結，轉化為制度難以辨識的背景資訊。因此，制度所辨識的是被固定化的姓名，而非其背後持續流動與延展的關係結構。換言之，族譜所呈現的是關係的延展與重組，而制度所識讀的則是名稱的固定與分類。此一差異顯示，抽離並不意味關係的消失，而是使原本可見的關係實踐，轉化為制度難以識讀的潛在結構。

當命名自關係脈絡中被抽離後，必須透過語言與符號的轉寫，方能進入制度體系。音譯、書寫與標準化機制，使原本多重且情境性的語意，被轉化為可記錄與辨識的符號形式。在此過程中，命名開始由關係中的實踐語言，轉變為制度中的行政文字。

在臺灣情境中，家名進入戶籍制度與法律體系，成為個人身分識別的一部分。此一「轉寫」（encoding）過程，不僅改變命名形式，也重構其語意生成條件：原本依附於關係的意義，被轉譯為國家可識讀的標準化符號。<sup>2</sup>換言之，名稱的有效性不再主要來自共同體的關係承認，而是來自制度中的登記與識別機制。

歷史上，日治時期的日文姓名政策與戰後漢姓登記，皆顯示此一轉寫過程。戰後甚至出現由行政主導分配姓氏的情形，使姓名不僅成為分類工具，也承載新的社會階序意涵（鍾興華 2016；曾有欽 2019）。依據部落耆老黃新德之口述，戰後部落的漢姓命名猶如「法拍拍賣會」，將姓氏依黃（黃帝）、王（國王）、高（高高在上）、蔣（蔣中正）等象徵意涵依序介紹排列，並由地方幹部開始選取姓氏。這些被視為「好的姓氏」者，逐漸成為地方新階層的表徵，並被賦予榮耀與地位的意涵

（吳清生 2025：362）。此一現象顯示，姓名轉寫並非單純的語言替換，而是伴隨新的權力秩序與社會價值重新配置的過程。因此，轉寫並非中性技術，而是一種語意的重新編碼。

完成轉寫後，命名進一步被納入分類體系，成為行政管理與社會識別的工具。此一「再分類」過程，使命名由關係節點轉化為制度單位，並在戶籍與法律系統中被轉化為可被制度識讀的分類形式。原本具有流動性與情境性的命名關係，亦逐漸被固定為國家治理架構中的識別資訊。

在此脈絡下，命名的意義不再主要來自祖先記憶與社會關係，而是來自其在制度中的位置與功能。命名因而成為識別個體與治理人口的基本技術。正如Anderson（2006：163-170）所指出，人口分類、語言與制度技術，皆參與國家認同與社會現實的建構。綜合而言，命名的轉變並非單純語言形式的變化，而是一種知識體系之間的轉換。透過抽離、轉寫與再分類，命名由嵌入關係脈絡的生成性知識，轉化為可被制度識讀的分類性符號。在此過程中，名稱不再主要依附於祖先、家屋與共同體關係，而逐漸成為制度中的識別與管理單位。

此一過程即為本文所稱之「語意重劃」：其關鍵不在於意義的消失，而在於意義生成條件的轉換。原本多重且情境性的關係意義，被壓縮為穩定且可辨識的分類單位，使其得以進入制度運作之中。換言之，原本在關係實踐中持續生成的語意，逐漸被固定為制度所需的標準化符號。此一轉變並非中性的知識轉換，而是一種選擇性的知識重組：制度所需的識別與管理功能獲得強化，而原本依附於祖先、家屋關係記憶與社會實踐的文化脈絡則逐漸被弱化，甚至排除於制度可識讀的範圍之外。因此，語意重劃不僅是語言形式的變化，更涉及知識權力如何重新界定文化的可見性與正當性。

當命名被納入制度分類，其轉譯過程亦隨之完成。當代國家透過分類架構（如「非永續性家名制」），將原住民族命名轉化為可比較與管理的制度類型。所謂「非永續性家名制」，係指個體所屬之家屋名稱可能隨婚姻、分家或居住關係之變動而轉換，並非固定世襲。《臺灣原住民族取用傳統姓名指引》即將排灣族命名制度界定為此類型，並以「個人名+家屋名」作為基本架構。

然而，此類分類並非文化內在邏輯，而是kakudan知識體系的產物。它將原本嵌入祖先記憶、親屬關係與居住實踐中的命名機制，轉譯為可被辨識、比較與管理的制度化分類單位，使原本作為關係節點的命名，逐漸轉化為行政識別體系中的分類

形式。在此脈絡下，制度所重視的已不再是命名背後的關係生成過程，而是其是否符合分類、登記與管理的需求。

因此，分類不僅是整理文化，更是界定文化。當命名被納入制度分類之中，其原本多層次且情境性的關係意義，也逐漸被壓縮為可被制度識讀的固定形式。「語意重劃」同時也是詮釋權的重新配置：誰能分類，誰就能定義文化。由此可見，分類本身即是一種權力運作，它決定哪些文化形式得以被看見、被承認，哪些關係則被排除於制度可見性之外。

本節指出，命名由*sasusuwan*進入*kakudan*的過程，並非意義的消失，而是意義生成條件的轉換：命名原本作為使關係得以被看見的機制，在制度脈絡中則轉化為可被識讀的分類符號。此一轉譯使命名得以納入治理體系，卻同時使其所承載的關係結構逐漸不可見。原本依附於祖先、家屋與親屬網絡之中的關係性意義，亦在制度化過程中被壓縮為固定且標準化的識別形式。

因此，制度所能辨識的往往是名稱本身，而非其背後的關係網絡；命名的問題，因而不僅在於如何被記錄，更在於哪些關係得以被制度承認與界定。從本文觀點來看，命名的轉譯不只是語言形式的改變，更涉及文化如何被看見，以及何種知識形式得以成為制度中的有效存在。此一由「關係可見」轉向「制度可識讀」的轉變，正構成下一節分析的核心。

## VI. 討論與結論：語意重劃、詮釋權與文化的再界定

透過*maljaljaves*家名在儀式、家屋、親屬關係與命名實踐中的運作可見，命名的轉變並非意義的消失，而是意義生成方式的轉換。在*sasusuwan*的脈絡中，命名生成於祖先記憶、社會關係與空間實踐之中；相對而言，在*kakudan*的脈絡中，命名則被轉化為可書寫、可分類與可管理的制度符號。此一差異顯示，命名的核心並不僅在於名稱本身，而在於其所依附的知識生成方式與社會運作邏輯。

從知識論觀之，此一轉變可理解為兩種不同的知識運作方式：其一為「關係中生成」，強調意義在實踐與互動中持續生成（Ingold 2011: 159-163）；其二為「制度中編碼」，將意義固定於符號形式，以納入治理與分類機制（Foucault 1990[1976]: 139-145）。命名因此由「使關係可見」的機制，逐漸轉變為「使個體可識讀」的工具。

在此基礎上，本文進一步將「語意重劃」（semantic reconfiguration）理解為一種知識轉碼（transcoding）（Hall 1997: 270-274）的過程。<sup>3</sup>此一轉碼不僅涉及語意形式的變化，更關係到意義如何在不同知識體系中被重新編排與賦權。亦即，命名不只是被重新書寫，而是在不同知識邏輯之下，被重新界定其可見性與有效性。

具體而言，當命名由關係性脈絡進入制度體系，其意義不再主要依附於祖先記憶與社會實踐，而是依其是否符合分類邏輯而被賦予有效性。在此過程中，部分關係得以被制度識讀，而另一些則逐漸轉為不可見。例如，族譜中可追溯之跨家屋親屬關係，在戶籍制度中往往僅呈現為單一姓名，原有之關係連結遂難以被制度完整辨識。

此一過程同時涉及詮釋權的轉移。正如Foucault（1990[1976]: 92-102）所指出，知識與權力相互構成；能夠分類與定義者，即掌握詮釋權。因此，當命名進入學術與國家制度，其意義往往由部落內部的關係邏輯，轉譯為制度可接受的文化形式。命名不再只是描述關係，而是成為治理人口、建構分類與生產可識讀社會的重要技術。

從歷史脈絡觀之，戰後漢姓政策構成重要轉折，使原本嵌入祖先與家屋關係中的命名，逐漸轉化為戶籍制度中的識別符號。近年《姓名條例》修正，雖使原住民族文字得以重新進入制度，但其存在方式仍須透過行政登記與分類機制確認。<sup>4</sup>換言之，文化形式雖得以重新出現，其存在仍須符合制度可識讀與可管理的條件。

當代國家對命名制度的介入，亦體現在分類與檔案建構之中。例如，排灣族被界定為「非永續性家名制」，並以「個人名+家屋名」作為基本結構。<sup>5</sup>此類分類方式，將原本嵌入關係與實踐脈絡中的命名，轉化為可被制度識讀與操作的結構形式。命名的制度化亦體現在知識檔案的建構。《原住民族人名譜》整合人類學研究、歷史調查與戶政資料，使命名由關係性實踐轉化為可查詢與驗證的制度性知識（林修澈等 2014）。在此過程中，原本存在於口述記憶、家屋關係與共同體實踐中的命名，也逐漸被轉化為可被保存、調閱與管理的檔案資料。

綜合而言，語意重劃所標示的，是知識存在方式的轉換：由依附於關係與實踐的生成性知識，轉向依附於分類、制度與檔案的操作性知識（如圖7）。在sasusuwan脈絡中，命名透過語言、圖像與空間實踐，使關係得以被看見並持續延展；而在kakudan的制度體系中，命名則被轉化為戶籍中的分類單位，使關係逐漸失去制度可見性。本文以臺東縣達仁鄉台坂村tjuwaqau部落 maljaljaves家名為民族誌案例，指出

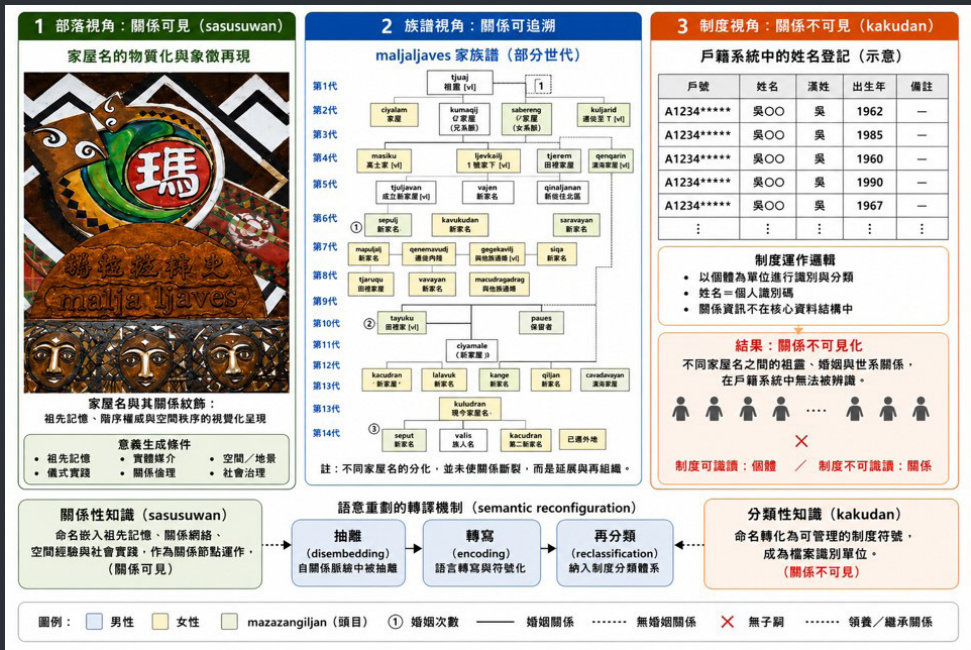


圖7 從關係性知識到分類性知識：語意重劃與詮釋權轉移模型

命名並非單純的語言符號，而是一種嵌入祖先記憶、家屋關係與社會實踐中的關係性知識，其轉變不僅涉及知識形式的改變，更涉及詮釋權的重新配置。

在此基礎上，本文提出三項理論意涵：第一，命名應被理解為關係性知識，而非語言形式本身；第二，「語意重劃」揭示文化轉變的關鍵，在於意義生成條件的轉換；第三，分類與檔案並非中性工具，而是詮釋權運作的重要機制，使文化成為可比較、可分類與可治理的對象。因此，本文主張，文化的核心問題，不在於其是否存在，而在於其如何被看見，以及在何種知識條件下被看見。■

## 附註

1 傳統時期Tuwanas部落位於中高海拔山區，生態環境與低海拔植物之生長條件差異甚大。據部落耆老郭月香與丁忠星指出，番石榴屬低海拔植物，並非當地自然生長之作物，顯示其為外來引入之物。此類物品多以敬貢形式進入傳統領袖家屋，因其稀有性與取得不易，而被賦予特殊價值與

象徵意義。

- 2 《原住民族人名譜》所收錄之傳統名，主要來源包括原住民族相關研究文獻、民俗學與人類學調查資料（如阮昌銳於1990年代完成之《台灣原住民族系譜調查報告》），以及全臺55個原鄉戶政事務所保存之日治時期戶口調查簿等歷史檔案。此類資料在當代實務中，已成為族人申請回復傳統姓名時的重要依據（參見王崑漢 2026）。
- 3 Hall所提出之transcoding，主要指文化意義在不同再現系統中的轉換與重組。本文則進一步將其延伸至原住民族命名在不同知識體系中的轉譯過程，強調意義如何在關係性知識與制度性知識之間被重新配置。
- 4 司法改革基金會亦指出，《姓名條例》修正後，行政機關對「回復傳統姓名」之解釋，以及「回復或變更姓名僅限一次」之規定，仍可能影響原住民族行使命名權利（參見民間司法改革基金會網站之民間團體聯合聲明 2024）。
- 5 原住民族委員會所發布之《臺灣原住民族取用傳統姓名指引》，透過「名制類型」與「基本架構」對各族命名制度進行分類與標準化（參見「臺灣原住民族取用傳統姓名資訊網」）。此類分類方式，將原本嵌入關係與實踐脈絡中的命名，轉化為可被制度識讀與操作的結構形式。

## 引用書目

### 內政部、原住民族委員會

2025 《臺灣原住民族取用傳統姓名指引》。「全國法規資料庫」，<https://glrs.moi.gov.tw/LawContent.aspx?id=GL001686>，2026年4月30日上線。

### 王崑漢

2026 〈我的名字是 LIM Siu-theh〉。《少年報導者》，<https://kids.twreporter.org/article/my-name-lim-siu-theh>，2026年5月1日上線。

### 王雅萍

1994 《姓名與認同：以台灣原住民族姓名議題為中心》。國立政治大學民族學系碩士論文。

### 民間團體聯合聲明

2024 〈原住民族姓名條例修法相關聲明〉。「民間司法改革基金會網站」，<https://www.jrf.org.tw/articles/2709>，2026年4月30日上線。

### 吳清生

2025 《排灣族傳統sasuwán與kakudan化路徑之主體論與知識體系》。國立東華大學族群關係與文化學系博士論文。

### 林修澈

1976 〈名制的結構〉。《東方雜誌》10(2)：52-61。

### 林修澈、黃季平、郭昱綺編

2014 《原住民族人名譜》。臺北：原住民族委員會。

### 原住民族委員會

2023 《臺灣原住民族取用傳統姓名指引》。「臺灣原住民族取用傳統姓名資訊網」，<https://taiwan-indigenous-name.info/zh-tw/index.html>，2026年4月30日上線。

### 移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

1935 《臺灣高砂族系統所屬研究》。臺北：臺北帝國大學土俗人種學研究室。

**曾有欽**

2019 〈「Iaima」排灣族家名制〉。《國立民族學博物館調查報告》147：73-89。

**張金生**

2013 《排灣族mamazangiljan制度及其部落變遷發展之研究》。國立政治大學民族學系博士論文。

**鍾興華**

2014 《排灣族的名制》。國立政治大學民族學系博士論文。

**譚昌國**

2004 〈祖靈屋與頭目家階層地位：以東排灣族土坂村Patjalinuk家為例〉。刊於《物與與物質文化》。黃應貴編，頁111-169。臺北：中央研究院民族學研究所。

**Anderson, Benedict**

2006 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

**Assmann, Jan**

2011 *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Basso, Keith H.**

1996 *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

**Foucault, Michel**

1990[1976] *The History of Sexuality*, Vol. 1: An Introduction. Robert Hurley, trans. New York: Vintage Books.

**Giddens, Anthony**

1990 *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

**Halbwachs, Maurice**

1980 *The Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.

**Hall, Stuart**

1997 *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: Sage.

**Ingold, Tim**

2011 *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.

# 聲音作為文化教育的可能主體： 日治時期臺語歌謠「聽歌識字」 與原住民族音樂的比較

張洋

國立清華大學台灣文學研究所博士班研究生

## 摘要

本文以日治時期為歷史背景，比較臺語歌謠與原住民族音樂在殖民語言制度、唱片工業與現代化條件下的發展差異，探討兩者如何承擔或被賦予文化教育與知識傳遞的功能。研究指出，臺語歌謠因其漢字書寫傳統與殖民語言政策的交互作用，被殖民政府與臺灣知識分子轉化為承載識字、國語學習與現代性傳播的聲音文本，並逐漸納入教育體系與治理機制之中。相較之下，原住民族音樂作為承載歷史記憶、歲時祭儀與社會關係的口傳聲音實踐，雖經歷採譜、錄音與展示等現代化過程，其傳承條件與文化意義亦產生轉變，但仍多在族群文化脈絡中以不連續且片段的形式延續。本文進一步指出，聲音文本是否成為治理工具，並非取決於文化形式本身，而是與語言結構、書寫條件及其在族群與權力關係中的位置密切相關。此一比較顯示，聲音在不同文化與制度條件下，得以承擔不同的教育性與社會功能。

關鍵字：日治時期、殖民治理、臺語歌謠、原住民族音樂、聲音實踐

## I. 前言

臺灣音樂史研究中，臺灣臺語歌謠（以下簡稱臺語歌謠）與原住民族音樂常被置於不同領域：前者多屬臺灣文學、語言學與流行音樂史的脈絡；後者則出現在民族音樂學、殖民調查史、文化人類學與原住民研究中。兩者看似分屬不同系統，然

而若從日治時期的治理政策、語言政策、音樂工業發展等角度重新觀看，二者的變遷其實都深受日本殖民統治時期的社會發展影響。此外，日治後期唱片工業的擴張與臺北放送局的成立，讓聲音成為殖民現代性的重要媒介。無論是臺語歌謠的錄製與播送，或原住民族音樂的採集與展示，都在音樂工業與廣播制度的推動下被重新定義，使不同族群的音樂在相同治理結構下被納入，卻呈現出差異性的轉化方式。

1930年代日本殖民政府推動的國語同化、理蕃政策與學校教育，重塑殖民地的語言環境與聽覺環境。唱片工業的開始與臺北放送局的成立，使聲音成為教育推廣、族群治理與文化展示的重要媒介。在這樣的歷史背景下，臺語歌謠與原住民族音樂雖都進入殖民治理的視野，但它們在不同語言制度與殖民治理條件下，所承擔的社會功能呈現出不對稱的差異。臺語歌謠因其所依存的漢字書寫傳統，被納入現代性推廣和語文教育的框架之中，除殖民者介入歌仔冊內容之外，地方知識分子如郭秋生、黃石輝等人亦提出「聽歌識字」的構想，試圖利用歌仔冊與唸歌補足臺語使用者在殖民教育體制下的識字不足。這使臺語歌謠同時承擔起文化啟蒙與語言現代化的任務，在此聲音被殖民政府和知識分子共同賦予了「教育」的功能。

相較之下，原住民族音樂具有歷史記憶、儀式規範與知識傳遞等文化功能。由於其語言屬於口傳系統，聲音不只是語詞的載體，而是文化本體之一。日治時期的殖民教育、人類學採譜、殖民展示與理蕃政策雖對其造成影響，甚至導致語意流失與功能轉變；但歌謠作為承載歷史記憶、儀式規範與社會關係的口傳文學之一，其文化邏輯並未因此完全消失，而是在族群內部轉化與重構。相較之下，臺語歌謠在殖民語言政策與媒介制度作用下，更明確的被編入識字與教化的框架中。

因此，本研究以「聲音如何成為文化知識載體」為核心問題，比較臺語歌謠與原住民族音樂在殖民語言制度中的變遷軌跡。本文將借用音聲空間研究的相關理論，包括Richard Leppert的「具聲地景」、楊建章與呂心純等音樂學家以「想像共同體」的觀點思考音聲空間的建構，以及音聲空間（soundscape）的分析方法等，討論聲音如何在不同語言制度中被賦予教育的功能，抑或維持其文化主體性。透過重新檢視臺語歌謠與原住民族音樂的變遷，本文主張，聲音不僅是被動地反映語言與文化的媒介，更是得以建構文化知識的傳承與主體性的方式。

## II. 日治語言政策下的臺語歌謠

1895年的日本，已經歷明治維新改革成為亞洲的強權，作為殖民者，儘管日本不斷高呼「一視同仁」，實際上並不將臺灣人視為同等居民，而是透過強調日台的差異與優劣建構其殖民者之主體性，同時對臺灣人進行規訓、教化（周華斌 2018）。陳培豐於《想像和界限——臺灣語言文體的混生》指出「殖民地漢文」的發展：

這種新文體是在日本統治臺灣的時代背景下，由統治者發起，而為統治者、被統治者（新、舊文人）與不同政治立場的臺灣人所共有；功能上承載現代啟蒙及「同化」意識形態；以臺灣為流通空間；在形態上涵蓋古典漢文、通俗漢文或和製漢文，同時摻雜現代化語彙。這種具有中性或中介色的混合文體，我稱為「殖民地漢文」。（陳培豐 2013：69）

以殖民地漢文書寫具啟蒙性事物的現代性文章，其中運用了現代知識傳入日本後出現的和製漢語，因此臺灣人若欲讀懂或理解，則必須具備閱讀並理解和製漢語的能力，也學習日語的過程中被規訓、教化乃至同化（陳培豐 2013：76）。日本自領有臺灣，便展開對殖民地臺灣的地理、歷史、風俗文化等各領域的大規模調查以累積「帝國檔案」（the imperial archive），進而生產構殖民知識、殖民權威，以鞏固其統治（周華斌 2018：64）。而臺語歌謠作為常民生活的聲音文本，其採集自然是累積「帝國檔案」的一環。

臺語歌謠的「採集」與「整理」並非只是統整資料的中性行動，而是在殖民脈絡下篩選與再詮釋以強化殖民統治，由此可見其被視為重要統治手段之一。周華斌指出，臺語歌謠因其親民特性，得以作為直接作用於聽覺經驗的聲音媒介，在大眾不完全理解國語（即日語）的情況下，被殖民者用以承載公共安全、衛生保健、勸善戒惡等現代化社會教化的宣傳內容，甚而搭配警察制度，查禁被認定為危害殖民政權的歌謠（周華斌 2018：118）。而隨著1930年代統治的加深與南進政策的推動，聲音逐漸成為可被系統性管理的對象。由總督府主導的語言政策、理蕃政策、學校音樂教育，以及唱片工業與廣播產業的發展，逐漸構成了當時的「聲音政治」（sound politics）。流行於庶民階級的臺語歌謠，如傳唱古典文學或台灣民間故事

的唸歌仔及其歌本「歌仔冊」，也在此脈絡下被重新定位：原本作為娛樂的聲音文本，因殖民語言政策而被納入國語同化的框架。

歌仔冊最早是由中國沿岸輸入的出版品，內容多為《三國演義》、《孟姜女》、《梁山伯與祝英台》、《白蛇傳》、包公案、《地獄十殿歌》等中國歷史、民間或宗教故事。唸歌傳入臺灣後內容隨著時間遞嬗而有所轉變，先是吸收平埔族與客家族的旋律而在內容和音樂上都發生變化，內容逐漸本土化（陳耕 2003：92）。至日治時期出現以臺灣新聞時事為題材的唸歌，如與災害事件有關的《八七水災歌》，又如以竊盜事件為題材的《義賊廖添丁歌》等（吳姝嬙 2011：69-75）。「故事中開始發展出本島特有的內容，加上演出的流行語成功，歌仔冊隨之長篇化、口語化，並於1930年代進入鼎盛期。」（陳培豐 2013：143）而在吳姝嬙、陳培豐、周華斌等人的研究中皆指出，進入昭和時代後，歌仔冊的內容不再只是臺灣傳統文化，開始出現讚美殖民統治與政令宣傳的內容，例如鼓勵民眾學習「國語」，或直接教導簡單日文等與「國語同化政策」平行的內容，如《日臺會話新歌》（玉珍漢書部 1932）：

日臺歌仔看研究，國語不識真憂愁，  
 那是新聞提在手，識字親像有目周。  
 不識國語上哮喘，通知列位朋友兄，  
 日臺歌仔那學正，免驚國語賣曉聽。  
 是大買去教是細，望恁大家相栽培，  
 來學歌仔日本語，通改憂愁做問題。  
 漢語國語雙項兼，字那不著恁再添，  
 下句卜然落去念，ホウシン臺灣講方針。  
 ハヅカシ講見少，ウソ臺灣講校樹，  
 ミナユク去アア，ハラヘル腹肚飢。  
 卒業號做ソツギョウ，バシヨノミ是芎蕉，  
 キミワラウ恁愛笑，透早行禮オハヨ。

同類型的歌仔亦有《新編國語白話歌》（周協隆書店 1938）中的：

ニハトリ廣（說）是雞，マカクツ紅皮鞋，  
ヒトタサン人真多，キクハナ菊花仔。  
ナク臺灣廣塊（說）哭，イロトユ是鉛投（英俊），  
カクアシ大步走，ヤマサル是山猴。  
オキトラ大隻虎，シヒタケ是香菘，  
アメフル天落雨，モチノリ麻糍糊。  
カミサマ是神明，ネマ臺灣廣（說）房宮（房間），  
ツマラン無路用（沒有用），インガツ真無樂（真沒空）。

而「殖民地漢文」這種為傳達現代化概念的文體在歌仔冊中亦被大量使用，足見統治者對臺語歌謠的滲透和利用，使臺語歌謠被政治化、教材化、意識形態化，進而成為教化臺灣人的工具（陳培豐 2013：143-146），如1932年臺北州警務部為交通宣傳，其轄下海山郡警察課所作之〈交通道德宣傳歌〉（台北生 1933b：66-70），於1933年由台北生以台日雙語發表於《語苑》，用以宣傳政策。又如同年亦由台北生翻譯的林清月〈火防宣傳歌〉：

大家愛看火燒厝／燒著火舌紅朱朱／財產生命歸鼎煮／二三點鐘變火灰／有時燒著真正久／連累通街絕六無……／巡看較好平安符……／若能發火的所在／不可食煙人人知……／囡仔戲火也著改／大人責督即應該……／燒金放炮是好事／有時常常發火災……／一時錯誤了錢財／厝內大細著警戒……  
（台北生 1933a：58-62）

面對歌仔冊與臺語歌謠被納入殖民治理體系的現象，臺灣知識分子並未全然被動接受。自1930年代鄉土文學／臺灣化文論爭以來，郭秋生、黃石輝等人即提出以「聲音」作為本土語言與文化啟蒙媒介的構想，嘗試透過蒐集舊有歌仔冊的漢字表記，並結合旋律與押韻等聲音特性以輔助記憶，使臺語使用者得以在殖民教育體制下，藉由「聽歌識字」的方式補足識字不足（陳培豐 2013：151）。周華斌亦指出臺灣知識分子試圖以臺灣為主體詮釋臺語歌謠，將此文化場域視為「建構文化及鄉土認同的重要途徑」以抵抗殖民論述（周華斌 2018：153），如蔣渭水所作之〈台灣文化協會之歌〉及蔡培火的〈白話字歌〉：

我等都是亞細亞 黃色的人種 介在漢族一血脈 日本的百姓 所以天降大使命  
 咱緊實行 發達文化振道德 造就此才能……但願最後完使命 樂為世界人 世界  
 人類萬萬歲 台灣名譽馨（台灣文化協會之歌）

世界風氣日日開 無分南北東西 因何這個台灣島 舊相到今猶原在……漢文離  
 咱已經久 和文大家尚未有 汝我若愛出頭天 白語字會著緊赴……（白話字  
 歌）（臺灣民報 1929）

除了服務政治外，在吳姝嫻《閩臺唸歌研究》一文亦整理了如勸戒鴉片的《勸改阿片歌》（瑞成書局 1933）等具有教化、教育、禮俗等社會功能的唸歌。他指出早期農業社會，民眾雖理解識字與書寫能為生活帶來便利，卻因農業社會型態及教育尚未普及，多未受學校或私塾教育，而是透過通俗讀物學習：「唸歌的內容廣泛，通俗易懂，無形當中在民間發揮了教育的功能。」（吳姝嫻 2011：118）此外，吟誦文化與詩詞吟唱所累積的「聲音記憶技術」——固定旋律、韻腳、板式節奏（楊蔭瀏 1986：1-92）——也使「聽歌識字」成為可能。

聲音本就具有強大的記憶功能，因此臺語歌謠被用於識字教育並非偶然，而是漢語社會「聲音—記憶—文字」文化邏輯的延續。更重要的是，雖然臺語歌謠在農業社會中本就具有教化與禮俗功能，但其在日治時期所被賦予的「識字—國語—現代性」之教育性，實為殖民語言制度所外加的治理功能。然而陳培豐認為，「聽歌識字」的概念結構充滿矛盾：識字本應先於閱讀，但郭秋生卻要求文盲先透過閱讀歌仔冊來識字，即語言現代化的理想被強行套入歌謠形式，使聲音被功能化為語言政策的延伸工具（陳培豐 2013：127-169）。筆者認為，殖民語言政策只是將這項聲音技術視為現代化的啟蒙工具，使臺語歌謠從民間娛樂的文本，變成承擔語言教育與文化啟蒙任務的教育性聲音。因此，無論是日本殖民政府抑或郭秋生與黃石輝，皆在不同立場中將原為日常娛樂的聲音文本轉化為具有教育功能的工具，使臺語歌謠被視為聯繫語言、知識與現代性的文化媒介，承擔起文化啟蒙的任務。

### III. 日治時期原民音樂採譜及變遷

孫大川（2003：82）曾說：「口述和樂舞，構成原住民文學的第一個文本」。臺灣原住民族沒有發展出表記其文化之文字符號，因此歌謠、舞蹈、傳說等即是承

載並展現其文化的第一個文本。巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）亦指出：

口傳文學在原住民族部落生活裡是真實生活的一部分，其學習、傳承也在生活的過程逐漸完成，除了掌管族群或部落文化習俗最神秘精微部分的智者如頭目、祭司、巫師之類，一般的口傳文學內涵是部落或族群的成員都能熟悉的。口傳文學的內涵結合部落重要儀式、習俗、價值觀念及歷史傳述系統，成為教育文化訓練的主要媒介。（巴蘇亞·博伊哲努 2012：11-12）

在此脈絡下蔡佩含亦指出：「原住民族作為口傳的族群，長久以來無書面文字記錄，但口語、吟唱、歌謠及祭儀樂舞即是文化傳承的載體，也是原住民族發揮想像力、建構我族世界觀的方式。」（蔡佩含 2023：94）原住民族以口傳方式延續其族群或部落內部之歷史記憶與歲時祭儀等文化知識。然而這類文化知識並非亙古不變，其形式與內容會隨著時空轉移而有所變動，因此「必須經常從事調查、觀察與分析，方能掌握它的演進及風格。」（巴蘇亞·博伊哲努 2012：12）但在日本殖民統治時期，這類對原住民族文化的調查並不完全是為了學術研究，而是將原住民族文化視為可被記錄、歸檔的知識，將其納入殖民知識生產與治理分類的帝國檔案體系之中，成為帝國加強殖民統治的重要基礎。原住民族音樂在日治時期所遭遇的變遷，並不僅源自語言或生活現代化的需求，更受到理蕃政策、人類學家與音樂學家的採譜行動以及文化展示機制的影響。相較於臺語歌謠在語言政策下被賦予識字與教化的功能，原住民族音樂的發展，在不同治理政策下呈現不對稱的變遷情況。

對於日治時期調查，巴蘇亞·博伊哲努指出日本統治時期開始對臺灣原住民族進行有計畫的科學調查，並引入嚴謹的學術方法，逐步將原本存在於部落生活中的口傳文學與文化實踐納入可分類與記錄的知識體系之中（巴蘇亞·博伊哲努 2012：7-8）。例如淺井惠倫、小川尚義氏的《原語台灣高砂族傳說集》中所輯之故事均清楚標明族群、方言、內容、講述人資料與採錄實地等，更有日文翻譯以及拉丁字母記音（巴蘇亞·博伊哲努 1999：37-38）。另，1899年成立的「臨時臺灣舊慣調查會蕃族科」於1913-1921年間出版《蕃族調查報告書》共8部，系統性地調查記錄臺灣原住民族社會、信仰、風俗、歌謠及舞蹈等內容。這些紀錄在在顯示了帝國將統治深入原住民族部落，也揭示「原住民族本身雖然是神話、傳說的生產者及享有者，但是在日治時期口傳文學文字化的過程中，原住民卻被置於口述提供者或記錄協助

者的被動位置。」（楊智景 2023：30）的狀況。隨著調查的深入，以及後續的同化教育，外來政權的強勢介入看似紀錄了當時原住民族的生活與文化，實則使原住民族文化逐步被納入殖民統治的知識生產與治理體系之中，正如劉育玲所說：「在傳統的口傳民族中，口傳文學是透過眾人之口在族群間所流傳，它形成在口頭、成長在口頭、變異在口頭、傳承在口頭、甚至——連死亡也在口頭。」（劉育玲 2009：256）文字的介入確實使口傳文學不再以口耳相傳為唯一，但當口傳文學生成的場域——即原住民族整體社會文化語境，在經歷數個世代的摧殘後，其式微已成為不容忽視的歷史趨勢（劉育玲 2009：247）。

王櫻芬〈殖民化與全球化：從日治時期音樂學者的調查記錄看臺灣原住民音樂的變遷及其成因〉一文詳細整理日治時期的調查資料，並指出自1922年張福興與田邊尚雄開始調查，1930年代竹中重雄與1943年黑澤隆朝等人的採譜與錄音行動，使原住民族音樂被置入殖民者的分類與展示體系之中；理蕃政策與學校教育也深刻影響部落儀式歌舞的傳承、語言使用與日常音樂實踐。如張福興的敘述中，即便水社化蕃及卜吉社對於儀式性歌曲有堅持，但日常歌謠和杵聲已受到理蕃政策相當程度的影響而觀光化，前者族人也由酌婦學到內地風的俗歌。田邊尚雄更指出石印化蕃的杵樂已經完全的職業化，永岡涼風的遊記亦可看到角板山的蕃童教育所已成為娛樂和展示政令宣傳的參觀景點。以上種種「都意味著最晚在1920年代末期，原住民歌舞因為理蕃的教化和全球化的觀光已被商品化和樣板化，而地理位置靠近平地的部落也已平地化。」（王櫻芬 2005：58）除此，在這些紀錄中也可見警察治理對於原住民族出草歌曲的限制和畏懼，以及因歸順程度不同而對出草歌曲的限制有所不同。如田邊尚雄的紀錄中提及警方對於出草歌的戒備和禁止，對於未完全歸順的白狗蕃蕃丁吹奏縱笛時警官馬上提高警覺，在屬於化蕃的石印社和卜吉社則是完全禁止，僅因調查才在卸下原民的武器後讓他唱「出草の歌」（王櫻芬 2005：49-75）。如此的禁止與殖民政府對部分可能危害統治的臺語歌謠的查禁呈現出可相互對照的治理機制。

而採集原民音樂的紀錄中，岡本新市〈花蓮港廳下に於ける蕃人音樂の一考察〉（岡本新市 1934：4-5）一文提到，花蓮一帶原民部落因學校教育接觸風琴，又因社會環境接觸爵士音樂，加上學習當地警察喜歡的口琴等，當地歌謠出現混入日語歌謠、旋律西化、口琴與大正琴取代傳統樂器等現象。同時唱片工業以及廣播工業的發展，不只是篩選原民音樂中「可呈現」歌曲，也將日本歌謠和舞誦傳進部落。如古

倫美亞唱片曾發行泰雅族、水社化蕃、賽夏族的唱片，以及張福興在勝利唱片公司製作的《臺灣日月潭の杵と歌謠》（1934）和《打獵歌》（1934）等唱片。殖民政府也將收音機視為重要統治工具，不只廣設放送局更於蕃地設置收音機，播送西洋音樂和日本音樂，以及小部份臺灣音樂，如竹中重雄於大阪放送局和臺北放送局介紹臺灣原住民音樂。對此王櫻芬認為：「原住民不但是唱片的消費者，他們也在唱片工業中成為被再現和被消費的對象。」（王櫻芬 2005：84）這些現象揭示原民音樂的變遷不只受語言政策、警察制度和族群治理影響，也與唱片工業和廣播工業的發展密切相關。故王櫻芬指出1930年代時原民音樂有以下三種變遷情形：

一、唱片工業和廣播工業已經深入原住民的生活，並對其音樂喜好產生影響，而原住民也因此而開始喜歡唱流行歌；二、蕃童教育所以風琴教唱日本的唱歌教材，而蕃童都幾乎已經不會唱傳統歌謠，只有老人還會唱；三、由於出草等傳統習俗遭到禁止，連帶著與這些習俗相關的歌曲也遭到禁唱，因此有快速失傳之虞。（王櫻芬 2005：62）

綜上所述，原住民族音樂在日治時期並非未被納入殖民治理與教育機制之中，而是在理蕃政策、警察制度、學校教育、觀光展示以及唱片與廣播等媒介技術的交織作用下，逐步被轉化為可被分類、呈現與規訓的文化形式。相較於臺語歌謠在語言政策下被系統性地編入識字與教化體系，原住民族音樂的轉變則更多體現在其傳承條件、表演場域與文化意義的改變之上。換言之，原住民族音樂的教育性並非僅來自殖民治理外加，而是原本即存在於口傳文學與部落生活中的文化實踐，在殖民統治的介入下被重新轉譯、調整與部分重構。這些聲音實踐一方面受到制度性力量的影響，另一方面仍在族群內部以不同形式延續，使原住民族音樂在殖民情境中呈現出被納入、被改變，卻未被完全同化的複雜樣態。

#### IV. 聲音作為文化知識的主體

從文化與主體性的角度來看，孫大川以殖民與國族的雙重結構討論原住民族的文化位置，指出族群在語言流失、符號被重塑的歷史處境中，仍可透過音樂、文學等文化實踐重新建構其主體性（孫大川 2000：46）。此一視角亦呼應本文問題

意識，承前兩章對臺語歌謠與原住民族音樂在日本殖民時期不同變遷路徑的分析，本章關注的核心問題是：為何同樣置身於殖民治理、音樂工業與現代制度之中，兩種聲音實踐卻呈現出不對稱的教育性與文化位置。因此，本章借助Richard Leppert對聲音與文化位置的討論，以及Benedict Anderson的「想像共同體」概念（Anderson 1999[1983]），進一步比較並說明臺語歌謠與原住民族音樂如何在不同語言條件與制度脈絡中承擔文化教育、知識傳遞與社群形成的功能。

然而，在進一步論述聲音如何建構文化主體之前，必須先釐清原住民族口傳文化在殖民情境下的脆弱性。相對於臺語歌謠與漢字書寫系統的共生關係，原住民族的知識傳遞高度仰賴語言、祭儀與社會場域的完整性。在日治時期強化的同化政策與理蕃制度影響下，原住民族原有的社會組織與文化實踐逐漸產生轉變，這種處境直接衝擊了其知識傳遞的完整性（陳佳雯 2009：110）。更重要的是，儘管殖民者留下了採譜與錄音存檔，但這種文字化與記錄的過程，其記錄權幾乎完全掌握在熟稔調查與記錄方法的日本學者（廣義的殖民者）手中，原住民在其中僅被置於「口述提供者」或「記錄協助者」的被動位置（劉育玲 2009：247）。這種「去脈絡化」的採集機制，往往使聲音文本與其原有的儀式功能、社會關係脫鉤，導致語意流失與傳承中斷。因此，本文所探究的「聲音主體」，並非指涉一種純粹且未受干擾的文化延續，而是在意識到口傳文化具備高度中斷風險的前提下，探討聲音文本如何在破碎與轉譯的過程中，持續作為意義連結與知識實踐的媒介，亦即在制度限制與文化轉譯之中，仍能生成主體位置的聲音實踐形式。

聲音並非語詞的附屬，而是形塑主體、文化位置與歷史想像的重要媒介（Leppert 1993: 15-18）。在客觀條件上，日本殖民政府對於語言使用人口的調查本身即構成治理的基礎。正如周華斌引述小川尚義於《日臺大辭典》所呈現的語言人口統計所示，所謂「南部福建語」（即臺語）人口佔當時臺灣總人口近八成，使臺語成為最容易被掌握、紀錄與操作的聲音文本（周華斌 2018：4），而原住民族語言則因地域分散、調查較晚，使殖民政府難以快速全面掌握各社狀況。再者，周華斌亦指出，在臺日人採集臺語歌謠的書面紀錄中，隱含著日臺同屬漢字文化圈的結構關係（周華斌 2018：64）。對此，陳培豐《想像與界限》進一步說明了日文與漢文之間的結構同質性，使日治時期得以發展出「殖民地漢文」作為中介文體，讓臺語歌謠得以迅速進入書寫、教育與唱片體系。相對之下，日文與南島語系之間存在高度語言隔閡，學習各族語言以進行滲透、規訓與同化的成本過高，殖民政府遂傾向以國

語教育作為主要同化手段。在此脈絡下，臺語歌謠因其高度可掌控性與親民特性，而逐漸被視為殖民統治與現代教育的治理手段，成為可被編排、管理與利用的聲音文本；相對地，原住民族歌謠中的詞彙、使用場合與其中無明確指涉的「聲詞」，則更多承載著社會結構與儀式意義。

在過往採集的原民歌謠以及戰後的原民音樂創作中，可常見「naluwán」及「haiyang」等詞彙，早期的研究者因無法得知其意義而將這些詞彙視為「虛詞」。然而巴奈·母路在〈襯詞在祭儀音樂中的文化意義〉一文中指出這類詞彙不只因溝通對象有不同排列組合，亦發現這些詞彙多用於「未知、模糊、不確定、未來、遙遠」等情境，否定過往「無意義」的解釋（巴奈·母路 2004）。陳俊斌也於〈Naluwan Haiyang——臺灣原住民音樂中聲詞（vocables）的意義、形式與功能〉進一步指出這些聲詞不只內含「詩學」美學情境，也能呈現「政治學」、「集體性文化意義」等概念：

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）

意即歌謠本身即是建構社會文化、歲時祭儀與階級秩序的一部分，難以被簡化為單純的教化內容。這樣的差異也呼應楊建章與呂心純（2010：83）所指：「由於音樂行動者賦予想像共同體建構能力，在某程度上，弱勢族群的社會行動力（agency）與主體性因而得以伸張。」

綜上所述，臺語歌謠與原住民族音樂在殖民統治之下，雖同樣被納入語言政策與文化治理的脈絡中，但其被放置的位置與使用的方法並不對稱。臺語歌謠因其語言人口規模、漢字書寫系統的同質性，以及「殖民地漢文」這類中介文體的存在，使其被統治者和知識分子轉化為可書寫、可教學、可傳播的聲音文本，進而被編入識字與教育體系之中。相對之下，原住民族音樂同樣經歷被調查、同化教育與媒介技術的影響，使其口傳文學的傳承條件產生轉變，但因其語言結構與聲音實踐依附於特定儀式情境與社會關係，包含聲詞等難以直接翻譯的音聲形式，使其不易被直接納入教育體系。然而，原住民族音樂並非未受殖民治理與教育制度影響，而是在

不同條件下被記錄，成為展示與再現帝國統治力的文化形式。如此的發展不僅是因為文化本質的差異，更因語言結構、書寫條件與制度運作的交織，從而使二者在教育性與文化位置上有不對稱的發展。在此條件之下，原住民族音樂並未停止發展，而是在後續的音樂創作與實踐中，持續被轉譯與重構。以下透過回顧前人對陳實與陸森寶的論述，進一步說明聲音文本在不同語言與文化條件下的實踐方式。

陳實與陸森寶皆為日治時期受過新音樂教育的原住民族音樂創作者。然而兩人的創作截然不同。相傳為陳實所作的作品大多為古調採集與改編，他參考傳統歌謠並融入其對西樂的理解，輔以非實詞符號的聲詞，創作出具有傳統歌謠口傳形式與即席特性的歌謠，如以卑南族傳統歌謠詠嘆生命的創作〈生命之歌〉：「O HAI-YAN O HAI YAN~ HAI YAN YO HAI YO NI~YA AN / O HAI-YAN O HAI YAN HAI~YAN YO HAI YO NI~YA AN」雖然其歌詞以卑南古語發音，其實際指涉意義已不可考，但族人仍能理解其詠嘆生命之概念。其作品不只傳唱度廣，更啟發後人對於傳唱歌謠的集體性、口傳性、即興性、易變性等性質的思考（呂紹凡 2018：102）。

相較於陳實，同樣受過西方現代化音樂教育的陸森寶作品則是具有強烈的個人與南王部落的風格。陸森寶透過拜訪Puyuma（南王部落）耆老，詢問部落故事及傳統，掌握部落生活習俗、歲時祭儀等再進行創作。運用語言的敘事力量，以具有實詞意義的族語進行創作以強調部落主體性，留下詞曲固定化的傳唱典範。如歌頌曾受清廷封「卑南王」的頭目Pinaday的〈卑南王〉。即便二人的創作風格和方法不同，但所承載的精神卻是一致的，歌謠以西方樂理文本化，透過反覆傳唱經典化，串聯起原民社會的集體記憶與族群認同，顯示聲音文本在不同語言與文化條件下，得以以不同方式參與族群認同與想像共同體的建構，並回應其在殖民與現代制度中的轉譯與重構，亦具體展現聲音文本如何在不同制度條件下承擔文化教育與知識傳遞功能。

## V. 結論

如賴和所言：

這些被一部士君子們所擯斥的民間故事與歌謠，到了現在，還能夠在民眾的嘴裡傳誦著，這樣生命力底繼續掙扎，我們是不敢輕輕看過的；何則？因為

每一篇或一首故事和歌謠，都能表現當時的民情，風俗，政治，制度；也都能表示著當時民眾的真實底思想和感情，所以無論從民俗學，文學，甚至於語言學上看起來，都具有保存的價值。（賴和 1936：1）

聲音文本所承載的不只是時代民情、風俗與庶民的思想情感，同時也反映該時代的政治制度。本文因此將臺語歌謠與原住民族音樂視為歷史性的聲音文獻，並在此分析取徑下理解其文化功能與制度位置。聲音文本雖具有稍縱即逝的特性，但其存在亦透過不同媒介與技術被保存與轉化，進一步影響其在制度中的位置與功能（楊建章 2025：80-81）。因此，這些聲音文本不僅是文化記憶的承載體，同時也是權力與制度運作下被建構與轉譯的歷史產物。

綜合前述分析，臺語歌謠與原住民音樂雖同樣在日治時期受殖民治理、唱片工業與現代化影響，本文在特定比較框架與資料條件下觀察到，兩種聲音文本在「教育性」的形成機制上呈現不對稱的發展。臺語歌謠在漢人社會中本就具有教化、禮俗與生活知識的功能，進入殖民語言政策與媒介制度後，進一步被殖民政府及臺灣知識分子賦予「識字、國語、現代性」功能，並被編入可操作、管理與推廣的教育體系中。相較之下，原民音樂雖同樣經歷採譜、錄音與展示等現代化過程，使其傳承條件與文化意義因此產生轉變，但由於原住民族語言結構和音樂之實踐緊扣歲時祭儀、社會關係等情境，而難以被直接納入理蕃政策與同化教育之中，更多的是在帝國統治陰影下，於族群文化脈絡中不連續且片段的延續。換言之，本文所指出的不對稱發展並非歌謠內容或形式的本質區別，而是聲音文本在語言結構、書寫條件、制度運作交織下被殖民權力置於相異位置的結果。

若進一步從語言與族群權力的角度思考本文觀察的這種差異，便可以理解聲音之所以在不同文化結構中被賦予截然不同的教育性與功能，並非單純的、自主性的文化選擇，而是如孫大川所說，這種選擇深受語言政策與族群位置所制約：「從某種角度說，對一個民族語言文字的尊重與保存，乃是民族平等最起碼的要求：語言文字的不平等，在一定意義上說，也顯示了政治、經濟和文化上的不平等。」（孫大川 2000：9）在此權力結構之下，聲音文本的生成、傳承與轉譯，亦受到不對稱語言環境的影響。在當代原住民族流行音樂中，不乏以族群文化與母語教育為核心的創作實踐，顯示聲音不僅作為文化記憶的載體，同時也是在不對稱語言條件下持續運作的知識實踐形式。■

## 引用書目

### 不著撰人

- 1929 〈羅馬字白話字普及運動 蔡氏已作成宣傳歌〉。《臺灣民報》第243號：第3版。  
 1932 《日臺會話新歌》。臺南：玉珍漢書部。  
 1938 《新編國語白話歌》。臺北：周協隆書店。  
 1933 《勸改阿片歌》。臺中：瑞成書局。

### 巴奈·母路

- 2004 〈襯詞在祭儀音樂中的文化意義〉。刊於《國際宗教音樂學術研討會論文集：宗教音樂的傳統與變遷》，頁103-115。宜蘭：國立傳統藝術中心。

### 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）

- 1999 《原住民的神話與文學》。臺北：臺原。  
 2012 〈日治時期以來原住民族口傳文學調查〉。《原住民族文獻》5：11-12。

### 王櫻芬

- 2005 〈殖民化與全球化：從日治時期音樂學者的調查記錄看臺灣原住民音樂的變遷及其成因〉。《民俗曲藝》148：43-102。

### 台北生

- 1933a 〈火防宣傳歌〉（林清月作）。《語苑》26(2)：58-62。  
 1933b 〈交通道德宣傳歌〉。《語苑》26(1)：66-70。

### 吳妹嬭

- 2011 《閩臺唸歌研究》。中國文化大學中國文學系博士論文。

### 呂紹凡

- 2018 《部落傳唱的新聲響——九零年代台灣原住民流行音樂的形成與展開》。國立政治大學中國文學研究所碩士論文。

### 周華斌

- 2018 《從屬性統合與主體性建構——日治時期在台日人對台語歌謠的采集整理及傳播》。國立臺灣師範大學臺灣語文學系博士論文。

### 岡本新市

- 1934 〈花蓮港廳下に於ける蕃人音樂の一考察〉。《理蕃の友》3(3)：4-5。

### 孫大川

- 2000 《夾縫中的族群建構——台灣原住民的語言、文化與政治》。臺北：聯合文學。  
 2003 《台灣原住民族漢語文學選集——評論卷（上）》。臺北：刻印。

### 陳佳雯

- 2009 〈台灣原住民口傳故事中的女性形象〉。《耕莘學報》7：99-166。

### 陳俊斌

- 2013 《臺灣原住民音樂的後現代聆聽：媒體文化、詩學／政治學、文化意義》。臺北：國立臺灣藝術大學。

### 陳耕

- 2003 《閩台民間戲曲的傳承與變遷》。福建：福建人民出版社。

### 陳培豐

- 2013 《想像和界限——臺灣語言文體的混生》。臺北：群學。

### 楊建章、呂心純

- 2010 〈音聲空間研究的全球趨勢與本土回應初探〉。《關渡音樂學刊》13：77-96。

楊建章

2025 〈重思音樂作品：音樂的質料、中介、與技術〉。《哲學與文化》52(3)：79-95。

楊智景

2023 〈自畫像：《理蕃の友》中原住民族菁英的自我形象及書寫〉。《臺灣文學研究集刊》29：1-47。

楊蔭瀏

1986 《語言與音樂》。臺北：丹青圖書公司。

劉育玲

2009 〈口傳文學與作家文學的三重對話——以台灣原住民族文學為考察中心〉。《中外文學》38(3)：235-275。

蔡佩含

2023 〈流動與再製——談陸森寶BaLiwakes的混語歌謠創作〉。《台灣文學研究學報》37：87-122。

Anderson, Benedict

1999[1983] 《想像的共同體——民族主義的起源與散布》（*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*）。吳叡人譯。臺北：時報文化。

Leppert, Richard

1993 *The Sight of Sound: Music, Representation and the History of the Body*. Berkeley: University of California Press.

# 族群寫生與實證文化

## ——日治時期的賽夏族攝影\*

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

### 摘要

本文以居於新竹、苗栗縣境之賽夏族為對象，對所蒐集之關及該族日治時期的舊照片進行整理分析，看到舊照片，最容易讓人生成從中找尋「傳統」的動機。其中論者常習慣於凸顯男女兩性服飾特徵，並以之為賽夏文化的代表。較為人所知的文化變遷現象，就是傳統族服與漢人款式的交穿。惟即使如此，賽夏認同意識卻毫不受此等物質文化變遷所影響，因為矮靈祭典的族群性象徵體系始終完整。基本上，照片的知識整體來說即是：菁英（賽夏名人）被菁英（官、學攝影者）以拍攝外加文字化之文本，轉介於菁英（閱讀者）的視感。因此，從相片中想像原住民，事實上自始至終均被「菁英」邏輯所指導。總之，族人一般生活的情形（或許可能較少盛裝、歌舞、或祭儀），往往吸引不了尋奇者，而留下記錄者（即「族群寫生」的作品）則常反映出「實證文化」外顯特質總彙集的事實。

關鍵字：族群寫生、實證文化、菁英邏輯、「傳統」與真實、影像民族史

### I. 前言

在現代國家中，學術體制往往即是政治領導團體及一般人民對生活週遭之人文社會景況尋求解讀的參考或請益對象。國族－國家（nation-state）的系統性治國原則之一，就是完全掌握並界定每一非主體群體（可能被稱為族、民族、少數民族、族群、部落、土著、或原住民）的合理或合法歷史與文化地位。因此，與文化或歷

史相關之研究者的專業論著，一方面能使讀者對各群體的認識愈形具像，另一方面也達成學術體制在國家文化建構運動下的基本任務（參謝世忠 1999）。

一般而言，國家在法制化了國內各群體（如中國的五十五個少數民族、日治時期的臺灣「蕃人」、及戰後臺灣的「山地同胞」或原住民九族）之後，將各族歷史文化予以精緻化建置之工作，便會接踵而來。製作該等族裔的「民族史」，就是其中一項主要的建構策略。傳統人類學學術的制式習慣，必會不斷去重識、再建構每一特定群體。由於對歷史的那份好奇，幾乎是無人有不有，無地不見，因此，每一族的來源及其演變過程，就成了研究寫作者與讀者或聆聽者共同的焦點。人們較少會去問「什麼是『民族』？」（也就是對「民族」的界定），反而會花許多心思去想像一個「民族」的過去可能如何又如何。潛在的讀者群對族群久遠過去之欲知動機，總是給了研究者相當的壓力。「我們從哪裡來的？」是人類學者經常被問到的問題；畢竟不少人以為人類學就是在解決相關的問題。

然而，約在四十年前從北美發展出來的類學科：ethnohistory／民族史，事實上多只集中探討歐洲白人於五百多年前與當地原住族群（即印第安人）接觸之後的雙方互動過程。高比重的焦點均置於其間所出現的文化變遷、社會面貌、生活經驗、族群衝突、或經濟轉型等議題（cf. Axtell 1979；Sturtevant 1968；Trigger 1982；謝世忠 1990）。在該特定範疇下的民族史家（ethnohistorians），並無如前述為國家所屬少數族群找到古代「族源」或為其撰述上下數千年史的動機（按，此點反而是傳統中國民族史學的目的）。因此，他們的研究是「人類學的」（即文化分析）而非「歷史學的」（即重視年代學上的綿延性）。其中的基本信念就是，學者們係在有限的資料中（即，五百年間的官方、教會、旅行家、及商賈等留下的文字紀錄）尋求有限範圍的知識創作。他們的學問並不是建立於假定每一族均有其萬千年前的族源，因此，不管材料性質如何，總要找到此一源頭。筆者撰寫本文的動機，即受到北美民族史傳統的啟發。「民族史」對筆者而言，是一種動態、活生生瞭解族群生活經驗的策略。至於執行以國家文化立場，去固化各族歷史的任務，或寫就古今條理完整的「民族歷史」教本，基本上與本文的作風是相距甚遠的。換句話說，欲使人類學式的民族史寫成族源考證，那是難以被接受的，反之，探討當代國族－國家建置前後數百年光景的非主體族群境遇，或才是重點。

一般而言，北美典型民族史的研究主題包括有族群接觸（如新英格蘭地區的族際爭戰與印第安人口銳減的關係[Cook 1975]，墨西哥Sonora地區的排華運動[Dennis

1979]，北美中西部鄉間的族群關係與資源競爭[Wells 1975])、文化變遷(如當代阿拉斯加Tlingit原住民對過去薩滿信仰與基督教互動景況的歷史記憶[Kan 1991])、及對特定事件或新興文化制度發展的討論(如北美大平原區印第安人的鬼舞運動[Kehoe 1989])等。另外，秉持類同旨趣在美洲以外地區進行研究者，也累積了不少成績(如Nepal境內之Thakali族人身處來自於北方的西藏人移入、英國統治、與本土政權管轄情境下的適應機制[Messerschmidt 1982]，以及太平洋東加王國之飲酒行為意義由聖轉俗的演變[Urbanowicz 1975])。

這些研究所仰賴的材料不外乎官方文件、教會檔案、地圖、人口資料、口語傳統、照片、工藝品、報紙、及法庭訴訟紀錄等(cf. Wiedman ed. 1986)。人類學家一向關注民族史的發展，因為後者關心的議題(如文化、社會、傳統、關係、衝突、同化、遷移、或認同等)與作為典型人類學主要方法論的民族誌目標一致。惟在民族史場域上，必須暫不需強調長期現場田野，轉而將前述以「文獻性」為主的資料，當作取材的最重要來源。正由於這些範疇的資料相當豐富，也才能使民族誌(或與民族史)作為人類學的特定方法論(參謝世忠 1990)，得以有效地生產出具歷史意味的文化研究成果。

臺灣原住民族與外來政權、文化、或族群的接觸，在正式紀錄上，雖可能不到五百年，但至少也接近四百年。除了俗稱平埔族的平原地區部份群體在荷蘭文和西班牙文中留下相當紀錄(參Shepherd 1993)之外，其餘的就是少量札記遊記、方志、地契類文書和教會紀錄，再加上日治時期學官兩方的調查結果。這些材料雖不如北美民族史料來的豐富，卻也足夠在類似的主題上進行諸多的研究。

「民族史」作為一個類學科，就如我們在前段所述，係以有限文獻史料為主要素材之對社會文化現象的「保守性」(畢竟只探討短短五百年內之歐洲移民與在地族群間的課題)研究，我們因此也不可能任意幻想臺灣原住民的某一族史會突然完整地現身，主要是文字資料遲至四百年前才開始說話。換句話說，保守地解釋原住民歷史時空的社會文化點滴景況，或才是當前所能勝任的事。本文即是在此一認知前提下，擬以居於新竹、苗栗縣境之賽夏族為對象，對所蒐集之關及該族日治時期的舊照片進行整理分析，以期據此增加自己對賽夏歷史片段的想像能力。

照片是民族史料之一。但，我們也都知道相機的發明，以及被日本人於臺灣本島普遍性的使用，均是相當晚近的事。粗略的估算，相機在臺的使用至多一百年又過些許日子，也就是經歷至多四、五個世代。所以，照片所顯現的年代學訊息，

不可能有太長的綿延性，它更無法取代文字說明的細緻完整性。在本文中，我們蒐集了日文書籍所見，以及部分機構典藏或個人收藏之照片計37張。筆者深知，再怎麼努力地講述甚至延伸影像裡的故事，它們仍只是代表過去時空中相當有限的生活片影。它有如為特定族群現場作畫寫生一斑。據此，「族群寫生」成了本文題目概念之一。惟組合這些照片用以促成一部系統的賽夏族史，並非我們的目的，畢竟它有違人類學民族史的精神，而筆者也相信，此時並不適在其間進行過度詮釋或搭起蜃樓建築。我們所能做的，就是「實驗性地」釋讀片子，並藉此以類似切身經驗的立場，寫出傳統、生活、變遷、族群、殖民國家、及攝製背景等的賽夏族「歷史故事」。而此等歷史故事，基本上就是一種經由視覺認知實際物件，來體認文化的過程，於是本文題目第二個概念「實證文化」於焉出現。

## II. 賽夏族與賽夏文化

自日治時期佐山融吉「辨識」出「獅設族」始起，將今天的賽夏族予以固化化界定的行動就從未中止。而在對該特殊群體（按，相對於日人或漢人，原住民族的確為一特殊的人群範疇）之學術興趣（出自學院）、社會好奇（出自一般民眾）、或管理所需（出自政府機關）等的多重關切過程中，各類命名方式紛紛出籠，主要的有薩依設特、沙色特、薩雪特、曬隨之、賽薩特、薩衣塞特、賽夏、賽西亞特、塞薩特、及塞夏特等（芮逸夫 1952）。

出版於1915年（大正四年）由臺灣總督府「臨時臺灣舊慣調查會」多位成員合寫而成的《番族慣習調查報告書，第三卷 賽夏族》一書，是第一本，也是迄今最「面面俱到」的一部賽夏族（類）民族誌。書中第一章第四節〈生活狀態〉敘述了包括居住、生業、及遊藝等項目在內的物質文化範疇，它們都成了今天從舊照片中辨識傳統的基本依據。

一般而言，賽夏族人係以農耕為主要的生計方法，農作物多屬旱稻，其次是粟、藷、芋等。該族為典型父系社會，行父子連名制。一般採從父居法則，並偏愛大家族制，但無嫡系家長制度，家長死，其兄弟或長子均可承繼權力。部落為分散部落，雖有實質的社會關係，卻沒有政治管理為主的地域中心。部落規模從三、五家到十數家不等。住在同一地區內各氏族所屬的家族，通常即為某一特定祭祀團體的主要成員。家屋多建於山腹坡地或小台地上，建材以竹、木、藤為主。婚姻行嫁

娶制，無招贅婚，並嚴守一夫一妻與族外婚原則。該族的男女紋面係以窄形額紋和下顎紋為成年標誌，另有穿耳、缺齒等人工處置身體以求美學目的之習俗。其信仰與泰雅族類同，具有亡者的靈魂觀念而無明顯之泛靈崇拜或神祇的觀念。祖靈信仰是該族的傳統宗教特質，其中以每兩年早稻收成三分之一後所行的矮靈祭最具特色（李莎莉 1998：46-47）。歷來矮靈祭受到重視，學術研究更不在少，其中胡台麗教授（1995）主張該儀式過程反映出了族人角色雙重扮演（同為賽夏人與矮人）的類似疊影現象，可謂最具經典的詮釋觀點。

### III. 「傳統」生活寫生

幾乎所有相片均在二十世紀裡拍攝的。所以，當我們說圖像上呈現出的賽夏族「傳統」是什麼之時，大抵多在指距今不久（即約半個世紀或更前推二、三十年之前）之族人外顯形象的特徵，其中尤會注意到今天較少或已無法看到者。總之，在攝影當時，賽夏族人或許就是如此的裝束，它可以說是現場生活的一部份。不過，我們也能從片中人物的出現方式，來推斷或分辨自然性的生活寫真和刻意打扮以供攝影的特景。前者比較可以當作「傳統」生活的憑證，而後者則應置入下節所述之以外人認定為主的「文化特質」較為適宜。

不少人或會想像某一族的成員必有其一套標準的傳統服裝。在某種意義上，這項想法或許不錯，而這也就是為什麼我們總是可以從服裝即可辨識出對方的族群身份。不過，穿著標準版的全套服裝，並不是一種強制性的文化規制。一般而言，各個場合的穿衣打扮，多會有相當大彈性，畢竟衣服是易損壞的物質，很難保證它的永久完好且總是可以被順利穿搭出場。賽夏族照片就明顯地呈現出這種現象。

圖1的七位族人有用布巾纏頭者，有戴頭飾者，也有完全沒有纏戴物件者。另外，披肩的使用，和短背心內是否再穿長背心的裝扮，也各有不同。外出工作時，或為全家人或同地域群的成員一起行動，衣裝的一統，顯然不是必要條件。

圖2和圖3兩張照片為族人準備出發行獵前的留影。圖上八名獵人的共同特點就是都光著上身，均著披肩，配刀、矛槍、和獵狗也都俱全。打獵或較需遠行，也可能屆時每人尋找獵物的間距相當大，所以必須一人帶一隻狗，方能達到最好的效果。我們在此看不到賽夏族人「典型」的短背心和頭帶，是否刻意避免因它們色豔，恐獵物見之驚敏而逃脫，則不得而知。相較於這兩張圖，圖4就顯得不甚「自



圖1 「大隘社蕃人」

（圖片來源：後藤新平1904年於後山踏查時所攝，魏德文先生提供）

「賽夏族蕃人。賽夏族居住於新竹州山地向天湖、五指山附近，人口約一千二百多人，戶數約二百四十戶，為七個蕃族中人數最少的，亦有併入泰雅族的例子。賽夏族的長相及體格與泰雅族相近，服裝亦相仿。然而早已與漢民族有頻繁的往來，在服裝方面亦受到不少漢人的影響。例如像丁字褲之類的，在從前與泰雅族一樣是用黑布纏繞在腰際，覆蓋於前方兩端，現在已穿著同本島人相同的衣服。在性情方面，賽夏族比北泰雅及布農等族更脫離蠻性，在溫順（服從度）方面與泰雅族較為接近，但女子臉上及胸部刺青等習俗則不同」（山本三生 1930：340）。「賽夏族男子的服裝。本族男子穿著之上衣大略與泰雅族相同，下半身穿著臺灣人風格之襯裙（泰雅族則沒有）；女子則大部分穿著模仿臺灣式之上衣與襯裙（泰雅族則沒有）。不論男女皆會披上披肩（方布），與泰雅族相反的是他們是把披肩往後披」（藤崎濟之助 1930：236）。

然」。他們應是被外來人要求以不同獵具（弓、弩、及矛槍）擺出攻擊的姿態。不過，從四位族人的穿著來看，可能就是一般生活的打扮。所以，即使擺姿是「假的」，人的形象及使用獵具的方法則是真實的。

圖5的織布婦女圖不論其是否受邀而表演正在工作的情形，基本上由於場景自然，在家屋內放置了不少編籃簍子，又見到布匹攤擺於地上兩個圓形盛籃之上，尤



圖2 「狩獵的工具弓、箭、蕃犬」  
(圖片來源：鈴木秀夫編 1935：29)



圖3 獵團成員  
(圖片來源：松澤員子編 1994：24)



圖4 「使用弓矛的姿勢」  
(圖片來源：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 1983[1917]：68)



圖5 「機織」  
「以手工製成的麻，編織出個人風格的花樣」(新竹州加拉灣社[獅頭驛社])  
(圖片來源：鈴木秀夫編 1935：30)

其織者確在穿梭緯線，可以推斷平常生活的一部份即是如此。另外，布匹和織者身穿之衣服上的菱形和三條斜線集中，再左右交穿的花紋，也可視作當時普用的款樣。圖6的占卜治病者，也為



圖6 「祈禱。為了治療疾病」(新竹州大隘社)  
(圖片來源：鈴木秀夫編 1935：30)



圖7 「新竹州竹東郡大隘社」  
（賽夏族矮靈祭舞蹈）  
（圖片來源：國立臺灣大學人類學系藏品，1936/12/1攝）



圖8 「矮靈祭」  
（圖片來源：宮本延人 1958：132）



圖9 「矮靈祭」  
（圖片來源：宮本延人 1958：133）

女性的專職之一。施術時係在一般家屋內的灶邊。求卜者坐的位子與巫師有一段距離，因為後者需有空間來伸展夾於膝間的竹管，以備珠子在上頭滑動。雙方均聚精會神地注視著珠子的走動，因為它的落地與否，代表求事者的問題是否已可獲得解決。參與者的專注，反映出族人的文化堅持（即相信它有效），也直接呈現出大家對於完好個人和社會完整的期待。畢竟，個人若有難，除了自己承受不幸之外，社會也可能出現某種程度的裂痕。總之，巫醫的任務是相當艱巨的，她以個人來承受著部落族人的眼光與期待壓力。

圖7、圖8、即圖9是矮靈祭留下的較早期照片。事實上，能有這幾張已相當不容易了。有不少族人表示，在祭典時拍照是相當忌諱的事，所以在很長的時間內，矮靈祭均未留下影像資料。三張相片基本上已呈現了幾項重要的祭典主題，有結芒草的靈屋、圍圈跳舞終日終夜的一景、可能在尋找合適的臺灣赤楊木、及最後一天跳抓橫木等。我們可以據之找出當時服飾和人們裝扮的特色，描繪月光大旗的形制，以及估量人數。圖9顯示最後一天穿著「傳統」衣飾或盛裝者已相當少。今天的矮靈祭上，在原運文化復振氛圍影響下，族人越來越重視以「傳統」服飾出場，但如照片中躍起者之典型赤身加短背心者，卻也不易再看到了。不過，矮靈祭作為賽夏族最重要的文化項目，仍舊有其傳承上的韌性。換句話說，現在來看超過半世紀之前的矮靈祭場景，並不會覺得陌生，反之，其它的「傳統」生活（如織

布、施巫、狩獵等）卻已失去一定的重要性。今日縱使仍有織品工作室以及部分獵人持續入山，惟一般族人生活距它們多已有相當距離了。

#### IV. 文化特質的證據

看到舊照片，最容易讓人生成從中找尋「傳統」的動機。的確，由於賽夏族對外來攝影者所代表的文化或團體來說，無疑是一奇特的群體。主要來自統治圈的尋奇者，多會設法攝製對方奇特的人物模樣，尤其是穿著所謂盛裝者更會受到注意。其中或許被要求打扮完整以供拍照的比例會很高，畢竟能展現出賽夏族的「奇特性」者，就以「盛裝」最為具體突出。

的確，在所蒐集的人像照中，男女性穿著族群全裝的鏡頭特別多。男性部份如圖10、圖11，女性部



圖10 「新竹州竹東郡大隘社」（賽夏族矮靈祭折木儀式）

（圖片來源：國立臺灣大學人類學系藏品，1936/12/1攝）



圖11 「大隘社人士目太郎穿著盛裝的模樣」（紋面、紋身）

（圖片來源：成田武司 1995[1912]: 43）

「大隘社擁有居民三十九戶，人口二百一十餘人，為本族中勢力最為龐大者。土目原先擔任（或為兼有）巫師一職，年紀未過四十，卻沉著穩重智勇雙全，頗具戰鬥技巧。據土目本人向筆者吐露，他出草馘首已達十五次。因此其聲名遠播，勢力頗大，被視為族中之中堅。在他胸膛肋骨部分的六條橫線是代表戰功榮譽（主要是指出草）的紋身，每經族中長老協商同意後才准紋上一條。如照片所示，在左右各紋三線（即滿六條線）後，便往橫線之上方未紋之處紋上直的條紋，也是左右各三條，連同橫線共十二條即為其極限，至此亦成為最偉大之人了。但要接受紋上一線並非易事，如土目所云，即使他已割了十五個人頭，雖可謂戰績輝煌，卻也只得允許紋上六條線，要再加上一條極為困難，足見其標準之嚴格。他們平常纏上黑色頭巾，穿著軟革或番布製成之無袖無領且短小的上衣。在穿著漢式的短裙方面與泰雅、布農族及鄒（曹）族有些微差異」（成田武司 1995[1912]: 43）。



圖 12 「賽夏族女子」

(圖片來源：武內貞義 1996 [1928]：51)



圖 13 「賽夏族女子(衣服)」。服裝分為上衣、襯裙、外裙等，與泰雅族相類似，一般認為應是受到泰雅族的影響。然而，著此種衣物的，僅限於居住於山岳地帶的部族，其餘的大部份均著與漢人相似之洋服，如襯衫、長褲等。」

(圖片來源：宮本延人 1958：129)



圖 14 「南庄的發程」

(圖片來源：後藤新平 1904 年後山踏查時拍攝，魏德文先生提供)

份包括圖12、圖13，男女同時現身者則有圖15。典型的男子攝影裝束，從圖片上看來似乎是由頭帶（環額飾帶或纏頭布）、長背心加套短背心、耳環（似乎是戴環額飾帶者有耳環，纏頭布者無之）、項鍊、前遮片、短褲、綁腿、配刀（有彎形或直形）。不過，在自然性日常生活（即非為拍攝之需而打扮者）中常出現的披肩，卻幾不見於這一批人物照之中。有幾個可能性，一為在天熱的夏季拍照，其次可能為突顯背心甚至胸前紋身的圖案。另外，為了留下完全的記錄，攝影者也常會要求對方正面和背面均拍一張。由此更可顯現攝影者對「傳統」服飾之異文化特性的高度興趣。



圖15 「賽夏族」

(圖片來源：瀨川孝吉編 1983：73)

「賽夏族的夫婦。賽夏族居住於泰雅族西北方山岳地帶之狹小山麓，族群規模頗小，自稱『賽夏』(Saisyatto)。由於他們位居強大的泰雅族與漢族之間，文化深受兩族影響。賽夏族漢化得特別地早，在日治時代時其實已可將之歸類為平埔族，不知為何被歸為高砂族的一支。大部分位於標高500~1,000公尺海拔較低之處。關於他們的族群系統方面，由於大部分的口傳敘述早已散逸且各地說法不一，詳細情況不明，但是同樣均有洪水傳說。亦即在大洪水發生時，一對夫婦在大壩尖山存活了下來，其子孫後來定居於此，從此子孫代代增加，由此地向外擴展。以往他們似乎曾佔有現在泰雅族從山岳地帶一直到平地的廣大勢力範圍，據推測可能是被泰雅族及漢人攻佔，才退居至此山麓地帶」(臺北帝國大學土俗人種學教室編 1935：101-105)。「另外，賽夏族有一個矮人傳說。據傳，在賽夏族居住地附近曾住有一群稱做TAAI的矮人，且與賽夏族有頻繁密切的來往。然而，矮人TAAI對賽夏族人做了許多壞事，族人便運用計謀使TAAI滅亡。之後，為了安撫矮靈，兩個賽夏族群各會舉辦兩年一度的Pastaai(矮人祭)大祭典。關於矮人傳說，另外可在鄒族及排灣族中找到」(松澤員子編 1994：13)。



圖16 「盛裝女子(獅頭驛社)」

(圖片來源：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 1983 [1917]：56-57中間夾頁)

在女性相片方面，同樣地也呈現顯著的人物外貌特徵。一般的裝束包括背後垂至腿部的頭帶、鮮豔背心、華麗長衣、長裙、及項鍊等。一般的背心多會於衣緣各處縫上鈕飾，而背心依習慣似須左右綁住，不像男子總是敞開。圖16呈現二位女士側身分立左右兩邊和一位中間背對機器，更顯示外來人冀望面面俱到地留住異族特色的動機。從圖中我們可以看到不同長背心的花紋(菱形紋和寬窄不等的橫條紋)，也能夠比較頭帶的花紋，至於背心則三人款式類同。圖15是很特別的一張，攝影效果良好，保存也相當清晰。兩位族人在穀倉前合影，同樣地頭帶、耳綴、背心、長衣、短褲、長裙、及綁腿，外加男女有別的煙斗。通常看到長背心套上短背



圖17 「背箕與背負孩童」

(圖片來源：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 1983[1917]: 78)



圖19 「舞蹈，新竹州大隘社」

(圖片來源：鈴木秀夫編 1935: 31)



圖18 「矮靈祭。此為隔年一次的大祭，照片中土著所戴之帽頗為奇特，垂有幾百條的紙片（新竹州加拉灣社[獅頭驛社]）。」

(圖片來源：鈴木秀夫編 1935: 31)

心就可知道是賽夏族，這張照片把男女兩性服飾特徵明顯地呈現出來，也因此有許多書籍總喜以它為賽夏文化的代表。

圖17的四位女子一方面呈現女性本身的特點，另一方曼係讓人知道賽夏族人各種背負物品與揹抱小孩的工具和方法。雖然這張照片不是自然情境的留影，但咸信當時一定有不少人正以這些用具為日常所需而忙碌，由此來想像族人的生活，著實相當鮮活生動。至於圖18的南群矮靈祭一景，除了顯現不同變化的菱形長背心背面花紋之外，也呈現月光旗樣式和旁邊房屋建築特色。圖19則代表北群跳舞的一景。該地寬敞，族人參與者服裝整齊（亦即，在某種意義上，這些服裝代表著被認可的



圖20 「新竹州大隘社蕃人指導水田。本族甚早接受當局之指導從事水田耕作，其水田面積漸次增加。其中大多僱用本島人為其耕種、插秧或鋤草，甚少有親自從事水田耕種者。因此彼等大多數仍維持從事山地之旱作，當局亦相當鼓勵其親自勞動耕種。」

（圖片來源：藤崎濟之助 1988[1930]：173）

「傳統」），頭帶、長短背心、及長裙等似都不可或缺。我們很難指認到底他們為何而跳。不過，從場景來看，似乎只見到這些跳舞的人，而沒有任何觀眾，因此，不像是如矮靈祭的大型祭典。另外，依照照片上族人的腳部姿勢來看，的確是正在跳舞，而非只是擺姿拍照。我們也可確定族人環牽而跳時之手和腳的位置和擺動方式。無論如何，對族人而言，在當時，舞的生活應該是很被看重的。

## V. 分析之一：變遷的軌跡

相片透露出的文化項目包括了生業食物、服裝扮飾、居所建屋、器物用品、儀式活動、以及其他生活點滴等。在北群（新竹五峰）方面，我們可看到日本人所引進之水田耕作的記錄（圖20、圖21）。或許主食已漸為水稻白米取代之（按，過去係種植旱稻），但很顯然代表族群文化標誌之一的祭儀食物，並不會因此而消失。服飾方面，有呈現傳統典型者（如圖6、圖11、圖15、圖19），有傳統與漢式交作者（如圖8、圖9、圖22、圖23），也有全數以漢裝或現代服裝現身者（圖24、圖



圖21 「十八兒社」  
(圖片來源：千千岩助太郎 1988  
[1960]: 95)



圖22 「獅設族大隘社家屋」  
(圖片來源：臺灣總督府蕃族調查會 1983[1921]: 書前圖版第10圖)



圖23 「新竹州竹東郡大隘社 (賽夏族矮靈祭舞蹈)」  
(圖片來源：國立臺灣大學人類學系藏品，1936/12/1攝)

25)。傳統的服裝並不只出現於過去的時空，在今天主要祭典場合上，典型的賽夏裝扮仍是眾人目光所見的主體。不過，日治時期的「傳統」和今日的「傳統」，畢竟仍有差異，前者時期在節慶（如圖19）和平常之時（如出獵[圖2、圖3]、工作[圖1]、或施巫[圖6]），均有可能出現不同形制的部落服裝，而後者時期則在日常生活中幾已全部現代穿著了。

比較明顯看出變遷正在發展者，就是傳統族服與漢人款式交穿的影像，他們有的是參加慶典活動（如圖23），有的為生活照（如圖22），有的則是特約安排的攝影場景（如圖11）。不論如何、漢式（或日式、西式）長褲、外套、花裙、上衣，均已被族人充份的使用。在文化接觸、文化採借、乃至文化內化的意涵上，衣裝方面最能提供證據，而其中漢人移進毗鄰而居，以及後來日人殖民國家力量的影響，均是主要因素。至於幾張全數外來服裝的照片，有的是較晚期才拍攝者（如圖24），有的則為家族涵化較快的例子（圖25）。

器物用品出現的次數也不少（圖8），主要的種類有杵、臼、缸、桌、椅、灶、穀倉、大小竹盤、煙斗、刀、弓、箭、鍋、罐、箕、籃等。這些生活必需品在日治時期顯然仍是族人所仰賴的重要用具。幾張典慶照片中的矮靈祭祭旗（圖7、圖23）長期以來已成了賽夏族的代表性標記之一。族人使用日常用品的時間雖比儀式道具多得多，但前者因缺乏統攝族群整體意念的象徵意義，故從無機會爭得群體認同維繫所依的文化表徵位置。今天即使生

活用具全數改變了，賽夏認同意識卻毫不受影響，因為矮靈祭典的族群性象徵體系依舊完整，無論外界如何變化，此一祭典總是不間斷地舉辦。長久以來，族人即據之與祖先建立傳續的關係，以及與「外族」維持彼此的分辨界域。

南群（苗栗向天湖）方面的景況，有的與北群類似，有的則有其較為獨特的發展。在衣裝上，純粹傳統樣式（圖14、圖5、圖18）已不多見。多數影像呈現出舊新併用的情形（圖16、圖27），而其中有不少品項，其傳統的部份（如披風、長衣、綁腿、頭帶、背心）僅占一小部份，主要的裝束已改為漢式。甚至全數穿著漢裝者也不在少見（圖28、圖29）。另外，也有部份漢人與日本特質並現者（圖30）。總之，南群的影像人物，除了我族領域地點和些許點綴性的賽夏衣飾品樣，可供辨識族群身份之外，其它缺乏觀察性或視感性文化特質者，多只能靠當代長輩族人對同族「體質神韻」特徵的感應或人物記憶來指認了。

用具的種類如竹盤、籃子、刀箭、山刀、箕子、杵臼、煙斗、木椅、穀倉（圖28、圖31），亦同見於北群，但魚叉、織機、斗笠、甕罐、小碗、竹椅，則僅在南群此地的相片出現（圖5、圖32）。在儀式道具方面，也留下了矮靈祭祭旗的記錄（圖18）。

基本上，南北兩群文化內容和變遷的方向差異並不大，一些未標示出地點的相片，其呈現的景象（如衣飾 [圖4、圖10]、用具 [圖4、圖17]等），也都和上述的情況類似。總之，



圖24 「伊波幸太郎氏父子」  
（圖片來源：黑澤隆朝 1973：77）



圖25 「賽夏族大東河社二女子」  
（圖片來源：連照美編 1998：89）

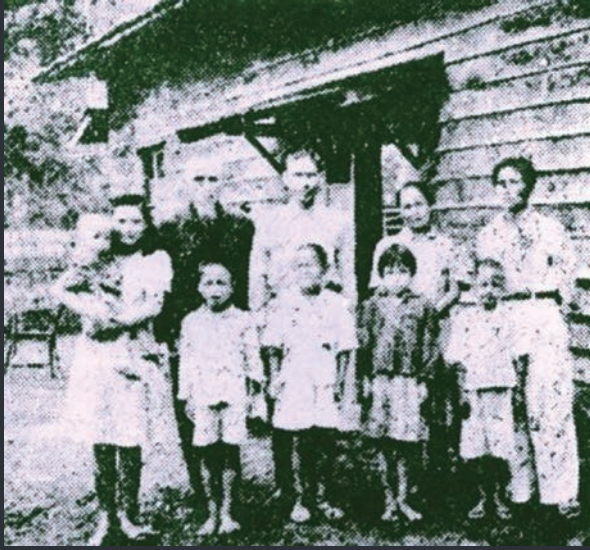


圖26 「賽夏族老頭目與長子趙興華（前五峰鄉鄉長）及其家屬」（圖片來源：何聯奎、衛惠林1989：4）

賽夏族影像所透露出來的文化變遷現象是相當明顯的，至少從戰後的地方發展來看，前後時間的變化不可不謂劇烈，不過，誠如前文所述，基於典慶儀式的永續作用效果，族人的自我認同，卻一直是強而有力的。

## VI. 分析之二：相片與源出的關係

在田野場景中，絕大多數所接觸拜訪的賽夏族人，均表示家裡沒有舊照片，他們甚至也相當確定村中不可能找得到。理由是，當時大家都窮，根本沒見過相機，何來拍攝留念？可能的例外多是當事者擔任過日本警察或正在從軍，或曾任行政官員（如村長、鄉長）。的確，例如北群Taru Wumao（趙明政）的兩個兒子均當過鄉長，他們家族在當地相當顯赫，攝影者往往以之為重要的留影對象。書中圖15、圖26等，即是以趙家成員為主角的片子。擁有相機的官員、學者大抵一進部落就先找頭目或主要領袖，以期掌握社區生活核心，同時也會專對頭人本身和頭人之家留下影像記錄。無形中，常常出現的人物，就容易成為後人指認賽夏傳統的標誌。不過，由於出現在相片上的個人，大多是名人，一般家中未藏有舊照的族人，也多半能認出他們。指認的當下，隨口講述的故事，亦多與該等特定人物之顯赫事蹟有關。在這種情況下，影像民族史的建構，若非以此等上相人物為詮釋主體，恐怕就不易找到較適合的「歷史代表者」。

拍攝特定人物及其衣裝打扮或任一活動的攝影者，選定了對象之後，不論是現場記錄或日後出版，多會伴著文字說明，當時顯然也企圖以其為「文本化」賽夏族的依據，畢竟，以頭人之家作為代表，可以說服不少菁英認同傾向的讀者。官報或學術著作的讀者多為菁英，而這些照片亦多發表於該等圖書之中，因此，整體現象就成了：菁英（賽夏名人）為菁英（官、學攝影者）經拍攝選擇過程，再以文字化文本的伴圖，簡介於菁英（閱讀者）的視感。因此，從相片中想像原住民（至少本文的賽夏如此），事實上自始至終均被「菁英」邏輯所指導。

菁英圖像之外，日本人進入異域之後，自然亟思在短時間內掌握各村各部落的自然與人文地理背景。因此，一些或兼有社會文化意義的山形水勢（圖33、圖34）、聚落角度（如圖35、圖36）、生活掠影（圖2、圖3、圖20）、乃至征服者進軍入山的記錄（如圖20、圖37），均是握有機器者攝像的最愛之一。對於日人而言，這些相片加上前述菁英人物圖像，即已足以反映賽夏的整體樣貌。

不過，總的來說，相片中最大數量者，還是人物靜態容顏飾裝的類型。其中有不少是被要求盛裝以對（如圖12、圖15），而有的（尤其是臺大所藏由宮本延人所攝者）則很可能是攝影者眼見當下族人所穿之混合原漢，或甚至全改漢裝之形貌（如圖27、圖28、圖29）的即時拍攝。不論攝影者當時的拍製目的為何（欲留下傳統或報導變遷），它們已然提供了吾人



圖27 「Waro社（大東河社）蕃人」

（圖片來源：國立臺灣大學人類學系藏品，1931年攝）



圖28 「大東河社的住家屋內」

（圖片來源：千千岩助太郎1988 [1960]: 103）



圖29 「Waro社（大東河社）蕃人」

（圖片來源：國立臺灣大學人類學系藏品，1931年攝）



圖30 「新竹州竹南郡（在小坪駐在所前進行調查）」  
（圖片來源：國立臺灣大學人類學系藏品，1931年攝）



圖31 「穀物倉。圖中土著正在穀物倉下方遮蔭處編織竹籠（新竹州加拉灣社[獅頭驛社]）。」  
（圖片來源：鈴木秀夫編 1935：28）



圖32 「賽夏族北獅里興社的蕃屋」  
（圖片來源：藤崎濟之助 1988[1930]：212）

「賽夏族住家。大體上賽夏族與西部地方泰雅族的住家沒什麼兩樣，不同之處在於泰雅族會在地板上挖坑洞，形成半穴居，而賽夏族則沒有。柱子深入地底，不做地基。住居形狀為長方形，樑長而桁短。地板為土質，不鋪設任何東西」（山本三生編 1930：340）。

識出文化改變的軌跡，對學術或歷史記錄的意義而言，相片不可謂沒有貢獻，只是在解讀或使用時仍須謹慎，因為再怎麼多量（何況事實上只不過37張），對於擬欲瞭解一個文化的目的而言，依然是微不足道的。

## VII. 結語

本文之37張日治時期攝製的相片，對我們而言，均非常珍貴。有限張數的片子可能透露不了完整的生活面貌，但由於不是所有拍攝景緻均為自然性的活動（即非刻意安排擺姿攝影者），一些臨場盛裝、起舞、行獵、或司祭的「表演」，反而帶進了些許攝影者臨場之時所無法體驗的族人生活範疇。換句話說，例如，一個外來者可能待在部落幾個星期，也等不到特定祭典的日子，而刻意為其「演出」，則可彌補未能一睹真實的缺憾。

筆者以為，人工安排的演出，也是一種真實。這份真實留下了擬態的生活片斷，也點出了賽夏文化一項項條列而出的特徵，其中尤更顯與外在接觸（如日本人、客家人、泰雅人）的沉澱證據（自服飾上來看特別明顯）。我們從相片中可以假設屬於「傳統」的部份（常出現於特別為攝影者裝扮的模樣），也能看到「變遷」之後的情形（尤現於屋內鍋盤用具和加穿漢式大襟衫的女性服飾）。依典型的分析方法，從傳統經混入外來要素，及至呈現全新面貌，是為一漸進的涵化過程。不過，這顯然是把各族群文化單元孤立起來論事的方式，也就是說，在賽夏族分佈地，或許自相當久遠之前，即已難以於文化生活上完全有效地不受「外族」影響。事實上，外族是否真的如想像中那麼「非我族性」，恐怕也值得懷疑。

一個賽夏族人自出生之始，即進入「賽夏—泰雅—客家交作關係」的生活領域，個人的一生中，始終身處各項文化相互碰撞的環境裡，最終，再協調出不同要素在相異之情境中互為顯隱現身的機制。換句話說，賽夏文化本來就是複質的。我



圖33 「中央下方的黑處，即是相傳Ta'ay族所棲息的岩洞，現今人跡斷絕，掩沒於雜木雜草之中。」  
（圖片來源：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會 1983[1917]: 11）



圖34 「自tongnofushirowan眺望李嶼山。圖中一片繁茂的山林是tongnofushirowan山腳下的雜木林，其山頂是tongnofushirowan高地。自tongnofushirowan的正面可眺望taiyakan山，向左右望可欣賞李嶼山。本圖片是從tongnofushirowan眺望李嶼山，圖片中最高的地方即為李嶼山。」

(圖片來源：佚名 1913)

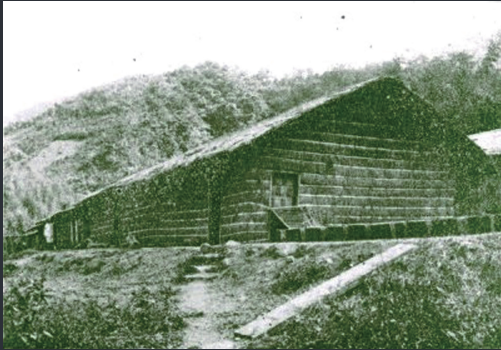


圖35 「賽夏族蕃人住家（住所的遷移）」

(圖片來源：藤崎濟之助 1988[1930]: 212)

「賽夏族住屋之形狀為長方形，以雜木搭建而成。在上樑竹片接合之處覆以茅草，或者整片屋蓋皆覆蓋茅草，牆壁部份則是以竹片或者雜木為原料來搭建。其住屋甚少有出現前後兩個出入口或窗子的情形。屋內面積大約為五至十坪，其地板皆為泥地，在地上選一適當地點設置床鋪。在本族建築工地中一律禁止放屁、打噴嚏、吐痰及男女訴說情話的行為。另，孕婦及其丈夫均不得進入建築工地」(藤崎濟之助 1988[1930]: 212)。「賽夏族的連屋住家。泰雅族的住家多為獨棟式的房子，而賽夏族中則出現有不少二、三間房子相連的情形。在連屋中彼此相連的牆壁上設有寬幅約三、四尺左右的通道口，可彼此往來」(山本三生編 1930: 340)。



圖36 「賽夏族蕃人的穀倉」

(圖片來源：藤崎濟之助 1988[1930]: 217)

「賽夏族的附屬建物形式與泰雅族大略相同，且與各族同樣有穀倉、豬圈、雞舍等。其中與排灣、阿美兩族相同的有置物小屋(倉庫)以及牛欄，與雅美族類似的則為在寢室(住屋)前另設兩層之工作室，樓上為男人專用，樓下為女人專用。瞭望台也是兩層樓的建築，下面設有欄杆，二樓設有梯子以便上下樓」(藤崎濟之助 1988[1930]: 217)。

們不認為找出所謂「真正」屬於賽夏人的文化，是一項值得做的工作。「傳統」或「真正」的文化，在筆者的建議下，永遠應加上引號，以茲突顯它的虛幻存在性。「傳統」或多存於攝影者及其所代表之社會的想像或主觀界定(如會要求族人穿



圖37 「自tongnofushiowan至shivutsuke。做為新竹隊與桃園隊會合的地方，以新竹隊的中田部隊根據地為基準，桃園隊的shivutsuke在它左邊的位置，用肉眼可以看見。照片左側看到的一大片散開的松樹林是往tongnofushiowan的斜坡山腰處；右側自高地綿延下來的白線就是桃園隊的隘勇線，shivutsuke的位置在其半山腰的地方，就在看到搭著好幾個帳篷的地方。」

（圖片來源：佚名 1913）

這個穿那個的）之上。所以，一般生活的情形（或許可能較少盛裝、歌舞、或祭儀），往往吸引不了尋奇者，而留下記錄者（即當場寫下或拍下或繪出之「族群寫生」的作品）則常反映出眼見為憑之「實證文化」外顯特質總彙集的事實（如總是出現著盛裝者的照片，若將它們集中觀之，則可能會對該族形成一種總是光鮮的「亮彩賽夏」內在圖像）。我們並不會刻意避免描繪安排表演的照片，但它們的現身到底代表了什麼，實值得關心賽夏的朋友審慎地思考。■

## 附註

- \* 本文初稿的寫作過程承魏竹君小姐、陳彥亘小姐、賴盈秀小姐、中村平先生、廖志偉先生、及郭欣諭小姐等的頂力協助，謹誌謝忱。

## 引用書目

### 千千岩助太郎

1988[1960] 《臺灣高砂族の住家》。臺北：南天書局。

### 山本三生編

1930 《日本地理大系》。東京：改造社。

### 臺北帝國大學土俗人種學教室編

1935 《臺灣高砂族系統所屬之研究》。1996復刻本。東京：刀江書院；臺北：南天書局。

### 成田武司

1995[1912] 《臺灣生蕃種族寫真帖》。臺北：南天書局。

### 佚名

1913 《討番記念寫真帖》。臺北：臺灣日日新報社。

### 李莎莉

1998 《臺灣原住民衣飾文化：傳統·意義·圖說》。臺北：南天書局。

### 何聯奎、衛惠林

1989 《臺灣風土志》。臺北：中華書局。

### 武內貞義

1996[1928] 《臺灣》。臺北：南天書局。

### 芮逸夫

1952 〈臺灣土著各族劃一命名擬議〉。《大陸雜誌》5(5)：166。

### 松澤員子編

1994 《臺灣先住民的文化—傳統と再生—》。吹田：國立民族學博物館。

### 胡台麗

1995 〈賽夏矮人祭歌舞祭儀式的「疊影」現象〉。《中央研究院民族學研究所集刊》79：1-61。

### 宮本延人

1958 《臺灣の原住民族——回想・私の民族學調査》。東京：六興。

### 連照美編

1998 《人類學玻璃版影像選輯》。臺北：國立臺灣大學出版中心。

### 黑澤隆朝

1973 《臺灣高砂族の音樂》。東京：雄山閣。

### 鈴木秀夫編

1935 《臺灣蕃界展望》。臺北：臺灣總督府警務局理蕃課，理蕃之友發行所。

### 臺灣總督府蕃族調查會

1983[1921] 《蕃族調查報告書·排灣族、獅設族》。臺北：臺灣總督府蕃族調查會。

### 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會

1983[1917] 《番族慣習調查報告書，第三卷 賽夏族》。臺北：臨時臺灣舊慣調查會。

### 謝世忠

1990 〈芮氏民族史的性質及其地方理論建構法則：兼論中國地區族群的歷史過程研究〉。刊於《人類學研究：慶祝芮逸夫教授九秩華誕論文集》。謝世忠、孫寶鋼編，頁373-431。臺北：南天書局。

1999 〈類含與全述／典型與異型：芮氏中國民族誌半世紀〉。刊於《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》。徐正光、黃應貴編，頁319-355。臺北：中央研究院民族學研究所。

**瀨川孝吉**

1983 《臺灣高砂族の服飾》。東京：渋谷區松濤美術館。

**藤崎濟之助**

1988[1930] 《臺灣の番族》。臺北：南天書局。

**Axtell, James**

1979 Ethnohistory: Gan Historian's Viewpoint. *Ethnohistory* 26(1): 1-13.

**Cook, Sherburne F.**

1975 Interracial Warfare and Population Decline among the New England Indians. *Ethnohistory* 20(1): 1-24.

**Dennis, Philip A.**

1979 The Anti-Chinese Campaigns in Sonora, Mexico. *Ethnohistory* 26(1): 65-80.

**Kan, Sergei**

1991 Shamanism and Christianity from modern-Day Tlingit Look at the Past. *Ethnohistory* 38(4): 363-387.

**Kehoe, Alice Beck**

1989 *The Ghost Dance: Ethnohistory and Revitalization*. Fort Worth: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

**Messerschmidt, Donald A.**

1982 The Thakali of Nepal: Historical Continuity and Socio-Cultural Change. *Ethnohistory* 29(4): 265-280.

**Shepherd, John**

1993 *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800*. Stanford: Stanford University Press.

**Sturtevant, William C.**

1968 Anthropology, History, and Ethnohistory. In *Introduction to Cultural Anthropology: Essays in the Scope and Methods of the Science of Man*. James A. Clifton, ed. Pp. 450-475. Boston: Houghton Mifflin Company.

**Trigger, Bruce G.**

1982 Ethnoarchaeology: Some Cautionary Considerations. In *Ethnography by Archaeologist: 1978 Proceedings of the American Ethnological Society*. Elisabeth Tooker, ed. Pp. 1-9. New Hampshire, Washington, D.C.: The American Ethnological Society.

**Urbanowicz, Charles F.**

1975 Drinking in the Polynesian Kingdom of Tonga. *Ethnohistory* 22(1): 33-50.

**Wells, Miriam J.**

1975 Ethnicity, Social Stigma, and Resource Mobilization in Rural America: Reexamination of a Midwestern Experience. *Ethnohistory* 22(4): 319-343.

**Wiedman, Dennis, ed**

1986 *Ethnohistory: A Researcher's Guide*. Williamsburg, Virginia: College of William and Mary.

# 跨越國界的經緯重組： 菲律賓與臺灣原住民織者的交流與對話

楊曉珞

國立臺灣大學人類學系博士候選人

2025年10月底，由菲律賓伊富高省立大學（Ifugao State University, IFSU）織布中心負責人Stephanie Ayahao帶領的織者們抵達臺灣，包括資深織者Virginia Tuguinay以及持續在部落、學校與城市之間往返的中生代與年輕織者Sarina Buyucan、Randy Dulnuan、Edson Bill Holman。這趟旅程並非單純的文化參訪或友誼拜會，而是一場圍繞著織布如何被保存、被傳承、被展示，以及如何在當代生活中被重新安放的深度對話。在為期數日的密集行程中，伊富高織者與臺灣不同族群、不同世代的原住民織者及觀眾交流，走訪博物館、大學與部落工作坊。從實際動手操作的身體技藝，到被典藏、被策展、被講述的織品，「織布」在各種空間中被不斷拉出新的意義層次，這些經驗並非彼此割裂，反而能逐漸拼接出一個關於文化實踐如何被制度化、又如何被重新帶回生活的整體視野。

首場活動在邀請單位凱達格蘭文化館登場，在臺北市原民會李菊妹副主委的致詞下揭開序幕。現場除了五名伊富高織者，還有來自南澳的泰雅織者Bakan Nawi彭秋玉、Ayung Yukan高程宥以及工藝傳承者Yagu Yurow陳芃伶。伊富高與泰雅在織機形式、整經邏輯與圖紋系統上各有其歷史路徑，彼此間很難直接轉換、對應技法，語言亦難以互通。然而，在示範與實作的過程中，身體逐漸進入織布的節奏，織者們開始透過觀看對方手指的移動與經緯線的組織邏輯來交流，技藝便成為了共通的語言，經驗也成為主要的溝通媒介（圖1、2、3）。而泰雅年輕人成立「sinramat 醒來吧文化聚落」肩負起文化傳承責任，並發展文化課程和商品販售，也激發伊富高織者對未來前景的更多想像。

這種跨文化的技術交流延續到了臺大原住民族研究中心與臺灣太平洋研究中心



圖1 伊富高織者在凱達格蘭文化館向臺灣觀眾介紹織布技法。  
（圖片來源：楊曉珞攝，2025/10/30）



圖2 泰雅織者Bakan Nawi 彭秋玉向伊富高織者Randy 與Sarina示範織布技藝。  
（圖片來源：楊曉珞攝，2025/10/30）



圖3 菲律賓與臺灣兩國原住民織者相遇，互相留下深刻印象，也約好未來互訪對方部落。  
（圖片來源：楊曉珞攝，2025/10/30）

合辦的「織造伊富高：菲律賓原住民族的文化實踐與知識傳承」講座，五位伊富高織者不僅介紹其精湛的挑織與綁染技術，更分享了各自在當代社會中延續傳統的生命經驗。排灣織者Lavulavu Tjapaljay蔣梅貞也遠從屏東古樓部落而來，分享排灣族織布的文化意義，說明自己如何學習、復振並傳承織布技藝，並現場示範織作過程。織者Stephanie與Edson的分享，打破了聽眾對於「傳統工藝者」的刻板印象，除了分享織布在伊富高社會中的位置，也談到在當代社會中如何將織布轉化、活化，並在大學中傳承和推廣，以及織布如何進入當代伊富高人的生活中（圖4、5、6）。臺菲織者的分享內容，顯示織布已從單純的生計活動，轉化為一種建構族群認同的當代實踐，而「傳統工藝者」並非只存在於過去或鄉村，而是需要在現代生活條件下反覆做出選擇、持續投入的身分。

在烏來的參訪則是一場更為純粹的織者對話。在Taka工作坊與烏來編織協會的交流中，沒有過多的學術語言與官方儀式，只有織者們對於彼此手藝的直觀欣賞。伊富高織者對於泰雅織者如何處理植物染、如何設計圖紋表現出高度興趣；而烏來的織者們也對伊富高繁複的綁染與挑織技術充滿好奇（圖7、8）。雖然交流時間有限，但雙方在編織的過程中建立了深厚的情誼，不但交換織具（圖9），彼此也在離別時相約未來互訪，繼續這未完的對話。



圖4 伊富高織者Edson在臺大分享織布在伊富高社會中的文化意涵。

(圖片來源：楊曉璐攝，2025/10/30)



圖5 伊富高織者們在臺大，是生平首次受邀在台上分享自己學習織布的心路歷程。年紀較長的織者們以伊富高語才能暢所欲言，再由族人翻譯英語，而後由熟悉伊富高文化的臺灣學者吳宜瑾譯為華語，呈現跨國跨族交流之不易。

(圖片來源：楊曉璐攝，2025/10/30)



圖6 排灣織者Lavulavu Tjapaljay蔣梅貞在她的兩位臺大的織布學生協助下，介紹排灣織布與文化意涵。

(圖片來源：楊曉璐攝，2025/10/30)

對伊富高織者而言，這趟行程中帶來更多衝擊的，來自於對臺灣學院體系與博物館制度的接觸。在輔仁大學織品服裝學系的參訪與討論中，他們看見臺灣原住民族如何透過系統性的田野調查、影像紀錄與教學設計，將瀕臨消失的織布技藝納入可被傳授與累積的知識體系。這讓伊富高織者們深深刻意識到，過去，伊富高文化多由外來研究者或殖民者留下文字與影像，族人往往處於被攝者的被動位置，自己留下的紀錄甚少。相較之下，臺灣的經驗讓他們看見掌握記錄工具、建立自身文化論述的迫切性與可能性。

而在國立臺灣博物館的庫房參訪，則是一次穿越時空的重逢。當館方展示早年入藏的伊富高織品時，織者們紛紛圍上去細細觀看，眼前的老織品保存了在當代伊富高社會已經佚失、或是僅存在於書本記載中的圖紋，甚至包含幾已鮮少製作的儀式用布。這些躺在海外庫房中的藏品，此刻不再只是被封存的歷史文物，而是重新理解與「再編織」傳統的線索，也使博物館不再只是文化被收納的終點，而可能成為技藝重新回返生活的起點。

這場跨國交流的意義，遠遠超出了活動本身。當織者們在臺灣受到的禮遇與專業交流的畫面，透過社群媒體傳回菲律賓家鄉時，產生了意想不到的漣漪。許多年輕世代的族人紛紛留言、轉貼，對於自己的長輩與文化能受邀至國外進行專業交流感到與有榮焉。一位年輕人在網路上寫道：「身為織者

家庭的一員，看到這一幕讓我感到驕傲……這代表了保存文化資產的一步，而這正是目前年輕世代極度缺乏的興趣所在。」長期以來，在菲律賓社會脈絡中，織布往往被視為補貼家計或迎合觀光市場的勞動，其文化價值與社會地位經常被忽略。當織者以「專業知識持有者」與「文化實踐者」的身分出現在國際交流場合時，這種來自外部的肯定，反過來強化了社群內部對織布的重視，也讓年輕世代重新想像成為織者的可能性。

然而，織布在跨境移動中被看見、被傳播，也同時帶來需要持續面對的提問。當技術、圖紋與故事在不同文化語境中被拍攝、被轉述、被再設計，文化交流的過程也伴隨著知識邊界變得模糊的風險。這提醒我們，文化傳播與原住民族智慧財產權並非對立選項，而是往往在同一條路徑上並行發生，需要在未來更細緻地被討論與協商。

從呂宋島的山區村落到臺灣的博物館、大學與部落，這條由經緯線編織而成的路徑，連結的不僅是兩個國家原住民族的過去，更是面對現代性挑戰時的共同未來。透過這樣的互視與交流，伊富高織者們並非單向地展示傳統，而是吸納經驗、調整位置，重新思考織布在今日生活中的角色。這場相遇證明了，傳統技藝並非靜止的標本，而是在不斷的流動、對話與實踐中，持續生長出新的生命力。■



圖7 伊富高織者Edson學習使用泰雅織布機，立刻上手的流暢動作獲得泰雅耆老稱讚，也顯示跨國的兩族有著相似的織布技藝。

（圖片來源：楊曉璐攝，2025/11/1）



圖8 伊富高資深織者Virginia在烏來展現精湛的挑織技法，泰雅織者們紛紛提問，雙方投入交流，幾乎忘了時間。

（圖片來源：楊曉璐攝，2025/11/1）



圖9 伊富高織者與烏來的泰雅織者交換織具，留下紀念。

（圖片來源：楊曉璐攝，2025/11/1）

# 鏡頭是武器，影像是記憶

——澳洲原住民攝影師Wayne Coolwell回顧展，兼論臺灣原住民影音再現

劉榮樺

國立中正大學傳播學系助理教授

澳洲的ABC新聞在2026年3月29日，有一則關於澳洲原住民攝影師Wayne Coolwell（1956-2025）的回顧展，介紹攝影師的鏡頭如何幫原住民找回他們的聲音（Hammond 2026）。2026年3月28日，澳大利亞昆士蘭州立圖書館（State Library of Queensland，以下簡稱SLQ）開幕一場迴響歷史的攝影展，展覽將持續至同年10月中旬。主角是已故穆南賈利族（Mununjali）暨旺格里布拉族（Wanggeriburra）廣播人暨攝影師Wayne Coolwell，他於2025年以68歲辭世。展出的是他以35釐米黑白底片拍攝、橫跨數十年的原住民族生活影像，涵蓋澳洲文化界的重要身影——歌手Archie Roach與妻子Ruby Hunter的雙人合照、電視名人Ernie Dingo的人物肖像、首位澳大利亞原住民族聯邦參議員Neville Bonner的歷史影像，以及他遠赴海外拍攝的各地原住民族群落紀錄。

Coolwell與攝影的緣分，始於一疊翻閱母親珍藏的《國家地理》雜誌。他在SLQ於2023年為其錄製的口述歷史中回憶：「我從椅子上爬上去，看到那些加拿大、南美、亞洲的彩色照片。我心想，那是我有一天想去的地方，那個東西叫做攝影。」1968年，他以一台Kodak底片相機拍下生平第一張照片，從此未曾放下鏡頭。

Coolwell一生集廣播人、運動評論員、電視主持、攝影師等多重身份於一身。1970年代起，他先後任職昆士蘭報業集團，並為歐洲出版品供稿。1984年，他成為澳洲廣播公司（ABC）原住民時事廣播節目《說出口》（*Speaking Out*，播出於Radio National）的首任主持人，開創了原住民族「以自己的聲音、為所有人說故事——黑人與白人皆然」的媒體先例。他後轉往達爾文（Darwin），於1988年主導成立ABC當地的體育部門，致力推廣原住民族運動員的卓越成就。

1993年，Coolwell出版攝影書《我的族人》（*My Kind of People*），以人物攝影結合口述文字，記錄各領域原住民文化貢獻者的生命歷程與精神面貌。書中他寫道：「我想，最重要的是，我現在更清楚地認識自己，認識我對這片土地的感受，以及我在它未來中的位置。這一切讓我對身為一個原住民，更感到知足，更感到自在。」策展人Serene Fernando指出，Coolwell的視覺日誌「展現了靜態攝影所具備的強大敘事力量，以及他與自己族人同行、以鏡頭慶揚文化卓越與身份認同的信念」（Hammond 2026）。

展覽中最令人動容的一組影像，是Coolwell於1994年在帕姆島（Palm Island）拍攝的遺骸歸還儀式。Tambo是一名澳洲原住民，19世紀末被從帕姆島帶走，由巴納姆與貝利馬戲團（Barnum & Bailey Circus）帶往美國，以「奇人異物」之名公開展示。1884年，他在美國俄亥俄州克里夫蘭死於肺炎，此後遺骸流落異鄉逾百年，直至1994年才終於輾轉尋回，運返澳洲安葬。

Coolwell記錄了那一天：「我永遠不會忘記，當他的遺體抵達，一大片烏雲從山頂飄來，在那裡停留了大約五分鐘，然後消散。他的遺骸上船，隨即入土。那是很了不起的事，在漫長的等待之後終於成真。」那片徘徊山頭的雲，成為Coolwell鏡頭下最具份量的靜默。

1990年代是Coolwell創作最豐富的年代，他以「你不可能要求一個比九〇年代更有力量的時代，對原住民族而言」來形容那十年。1999年，他在ABC服務滿十五年後選擇離開，留下一句「無可挑剔，美好至極」。

此一案例對臺灣原住民族影像實踐者有強烈的對照意義。若說Coolwell以廣播與攝影雙線並進，那麼臺灣阿美族（Pangcah）影像工作者馬躍·比吼（Mayaw Biho，本名彭世生，生於1969年）則以紀錄片為主要武器，走出一條近乎平行的文化行動之路。

馬躍·比吼自1995年起拍攝逾三十部紀錄片，題材涵蓋阿美族豐年祭與漁獵文化、部落土地抗爭、原住民族政治運動等。其作品《親愛的米酒，你被打敗了》（1998）以幽默而犀利的視角，回應當時臺灣原漢社會爭議；《國家共匪——美麗的錯誤》（2000）則直接探討原住民族土地權問題。他於同年協助籌辦臺灣首屆部落電影節，以「真實邦P'Y、——阿美影展」（Real Pangcah Amei Film Festival）為名，標誌著臺灣原住民族影像自主運動的重要里程（劉香君 2000）。

在媒體制度建構上，馬躍·比吼後出任原住民族電視台（Taiwan Indigenous

Television, TITV) 台長一職。TITV於2005年7月1日正式開播，成為亞洲第一個原住民族電視頻道，由公共電視文化事業基金會於2007年1月納入營運（林俞沛 2014），這一進程與Coolwell推動《說出口》節目的時代精神若符合符：媒體，是原住民族奪回自身敘事權的關鍵陣地。

在原住民族攝影書寫方面，這類出自族人之手的影像，在視角的選擇、關係的建立，乃至倫理的負擔上，皆與外部拍攝者存在本質性的差異。如原本住在宜蘭、後移居桃園的泰雅族Iban Ziro依曼·日露，並非職業攝影師，而是在日常生活中接觸攝影，進而透過鏡頭反思自身與族群的關係。他由追逐風景轉向拍攝原鄉，將攝影作為理解文化與自我認同的途徑。身為原住民族，他同時是記錄者與參與者，透過傾聽與交流建構影像意義，其創作不僅再現生活，更承載文化反思與傳承，使攝影成為一種具有主體意識的實踐（不著撰人 2020）。

相較之下，漢族攝影師王有邦與關曉榮，皆屬長時間進駐田野進行拍攝的攝影師；這一類型的拍攝者所產生的影像倫理問題，絕非與點綴式、網紅式的拍攝者相同。後者多以短暫進入與視覺消費為導向，容易對部落日常造成干擾，並強化將原住民族文化視為奇觀的觀看框架；相對而言，透過長期田野的投入，攝影者得以逐步建立信任關係，進入被攝者的生活脈絡之中，從而降低獵奇式再現的風險。王有邦於《Sabau！好茶——王有邦影像話魯凱》中細緻記錄魯凱族的文化景觀與日常生活，關曉榮則於《蘭嶼報告1987-2007》中長期見證達悟族（雅美族）反對核廢料的歷史處境，兩者皆顯示外部攝影者亦可能透過深度參與，生產具文化厚度與歷史意義的影像書寫。

然而，這些差異亦提示，影像倫理的判準不能僅停留在「是否為族人」的二分框架，而有必要發展更為細緻的影像倫理批評向度。具體而言，至少可從以下幾個面向加以檢視：其一，攝影者與被攝者之間的關係深度，是否建立在長期互動與信任之上，而非短暫接觸與單向取材；其二，文化知識的掌握程度與再現方式，是否避免將族群簡化為符號化、表面化的形象；其三，拍攝動機與目的，是傾向自我表現與流量導向，抑或回應文化理解與社會議題；其四，影像的流通脈絡與觀看位置，是否再製既有權力關係，或開啟新的對話空間；其五，被攝者是否在影像生產過程中具有發聲與參與的可能。透過這些向度的交互分析，方能更全面理解原住民族影像在主體性與再現倫理之間的複雜關係，並避免將問題簡化為族裔身分的單一判準。

Coolwell在口述歷史中說：「捕捉那個瞬間，那張照片，那就是魔法。」這句話背後，是他一生橫跨廣播、電視、文字、影像各個場域，始終圍繞同一個核心——讓原住民族的故事，以原住民族的方式被講述、被看見、被記住。

當鏡頭掌握在自己人手中，魔法便有了另一層意義。那是對遺忘的抵抗，是對殖民凝視的反轉，也是對文化主體性最沉默而有力的宣示。從布里斯本到臺東，從SLQ的展牆到TITV的螢幕，原住民族影像工作者們用各自的底片與畫素，共同書寫著一部尚未完成的、以影像為媒介的解殖史。■

## 引用書目

### 王有邦

2016 《Sabau！好茶——王有邦影像話魯凱》。高雄：高雄市立美術館。

### 不著撰人

2020 〈藝術家專訪 | 依曼日露：我的鏡頭，將會永遠對準原鄉〉。「BANG!」，<https://www.bangweb.com.tw/custom.php?act=view&id=63>，2026年6月7日上線。

### 林俞沛

2014 〈不看電視也該知道：原住民族電視台長請辭，透視背後的三大爭議〉。「The News Lens 關鍵評論網」，<https://www.thenewslens.com/article/7825>，2026年6月7日上線。

### 馬躍·比吼

1998 《親愛的米酒，妳被我打敗了》。臺北：財團法人公共電視文化事業基金會。

2000 《國家共匪——美麗的錯誤》。臺北：財團法人公共電視文化事業基金會。

### 劉香君

2000 〈原聲原影原觀點——阿美族要你看見！〉。《台灣光華雜誌》，<https://www.taiwan-panorama.com/Articles/Details?Guid=3fcd7e9d-7a2b-44f6-b242-89c8e3150e58>，2026年6月7日上線。

### 關曉榮

2017 《蘭嶼報告1987-2007》。臺北：人間。

### Hammond, Ned

2026 State Library Showcases Photo Archive of Trailblazing Indigenous Journalist Wayne Coolwell. ABC News, March 29. Electronic document, <https://www.abc.net.au/news/2026-03-29/wayne-coolwell-photography-first-nations-showcase-state-library/10646993>, accessed June 7, 2026.

# 國家框架與漢人視角之下的 蘭嶼「原始」想像

## ——兩份蘭嶼早期文獻的評析

楊政賢

國立東華大學民族發展與社會工作學系教授

劉振河

1961 《蘭嶼今昔》。臺北：民間知識社。

鍾華操

1974 〈對蘭嶼的體認—兼談政府在蘭嶼施行的福利政策〉。《臺灣文獻》25(4)：69-89。

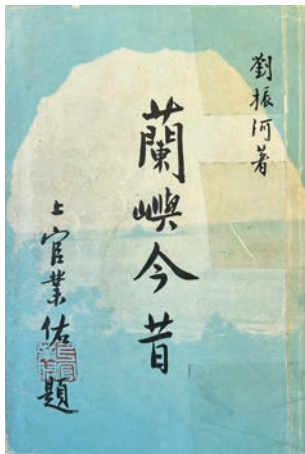


圖1 劉振河《蘭嶼今昔》  
(1961)一書封面  
(圖片來源：楊政賢翻拍，  
2026/3/30)

回顧歷史，由於不同時代的國家族裔治理，臺灣原住民族整體的文化發展環境亦隨之遞變，甚至限縮，進而造成歷史上「國家法制」與「部落文化」兩造之間的發展失衡，國家治理之下的原住民族群被迫在「國民」與「族人」之間游離，擺盪失據。本文以劉振河（1961）《蘭嶼今昔》與鍾華操（1974）〈對蘭嶼的體認—兼談政府在蘭嶼施行的福利政策〉此兩份蘭嶼早期文獻為例，試圖從中評析國家框架與漢人視角之下對蘭嶼「原始」的諸多想像與描述。

劉振河（1961）一書（圖1）帶著「獵奇」的眼光前往蘭嶼視察，並以類民族誌的方法撰寫成書，該書針對當時政府在蘭嶼推行青年服務隊、民眾服務站、蘭嶼文化工作隊、國民教育與技藝訓練等被視為

是「德政」的所見所聞，曾有以下描述：

雖然本省同胞不論山地平地都已經服了兵役，唯獨蘭嶼的雅美族同胞，因為政府顧慮他們生活落後，知識未開，所以特准他們免服兵役，可是，近幾年來，由於政府的扶植，他們在各方面都已有了很顯著的進步，何況他們的身體健壯，并有專長，何不利用他們強壯的身體，潛水的本領，訓練他們編入蛙人隊，為國家效力呢？（頁127-128）

這小孤島上既沒有影院劇場可資消遣，更談不上去歌舞廳娛樂一番，島民吃完了飯，除在涼台上唱幾支原始單調的山歌之外，等天一黑就鑽進那洞式的房屋去睡覺了。服務此島的軍公人員，公餘時除了奕棋，玩玩百分之外，同樣過着寂寞枯燥的生活。（頁130-131）

蘭嶼民眾服務站為遵照總統「宣傳要深入基層」的指示……由民眾服務站主任兼任隊長，聘請島上有歌舞經驗的公教人員，分別担任指導員，把過去蘭嶼山胞自己的古老落後而單調的歌謠和舞蹈，加以改良，分別授以反共大合唱，民族舞蹈，台灣山地舞，反共歌劇等藝術項目。（頁141）

因為地理環境關係，以及日人保留此島原始狀態的政策所致，使蘭嶼山胞仍過着上古時代的生活，茫茫混沌，知識未開，較之台灣本島其他各地山胞的文化教育可說低落甚多。（頁148）

蘭嶼山胞學生的智力、遺傳既然先天不足……家長認為子女讀書乃是多餘的，最好是不要讓他們的兒女上學，好幫着家裏工作，學生也更不爭氣，對學校根本不感興趣，他（她）們情願到田裏或山上幫父母做一天工，也不願坐在教室裏聽課，學生的家庭教育如此，怎能配合學校教育呢？（頁149）

雅美同胞從赤裸全身，已進步到知道穿衣和裝飾了，往日，他們只能從山上採取芭蕉葉和野生芋蔴遮蔽下體，在今日，已普遍的知道織布，自製衫裙，幾個機關更不斷的在這方面努力，本省各界，時常組團攜帶大批衣物來鄉慰問。（頁191）

住的方面，在過去是洞式的茅屋，沒有光線，空氣不流通，人們出入不便，前些年，政府已在紅頭和漁人兩部落蓋了十一棟水泥住宅，又訓練了一批青年學習建築，目前已有十幾戶自費興建了水泥，鐵皮房屋。（頁193）

從上述列舉的字裡行間，我們不難發現作者流露出國家治理與文明教化的必然性與合理性論調，視蘭嶼為離島偏鄉，一切落後、悖離文明，並將島上的原住民及其文化刻畫成「古老落後、知識未開、赤裸全身、穴居茅屋」等近乎野蠻的「原始」樣態。這樣的族群歧視與文化霸權，伴隨著出版品的權威與傳播，確實對蘭嶼及其島民「原始」的形象塑造，造成了不可抹滅的刻板印象，影響深遠。

此外，鍾華操（1974）一文則採類民族誌與比較研究方法來書寫，並針對政府在蘭嶼推動社會福利政策及其績效多所描述，並隱喻落後的蘭嶼被國家治理的正當性與合理性。作者的相關論述可列舉如下：

整個房屋，就祇有那個供人進出的前穴可以流通空氣，室內既無光線，又不透空氣，男女雜處，和原始時代的穴居生活似乎沒有多大分別，無怪在我國古籍記載中還有把蘭嶼的雅美族山胞視為穴居的野人呢。（頁81）

光復前還在過著原始人類生活的雅美族，由於生活過度落後，加以僻處海外，「山地人民生活改進運動辦法」，就難以全部接受得了，政府為了補救這個缺憾，所以又在加強社會福利措施中再專列了「改善蘭嶼山胞生活」項目。（頁84）

另外特別要提出報導的，就是 蔣夫人對蘭嶼雅美族山胞的生活非常的關懷，本（六十三）年七月八日中央社有這麼一段新聞：「中華婦女反共聯合會秉承蔣總統夫人的德意，將自七月初起，展開促進蘭嶼山胞生活現代化的輔導工作。」（頁85）

政府在蘭嶼實施的福利政策……改善山胞衣著飲食住屋及衛生部份：住屋問題，舊式住屋多在地平下，光線暗淡，空氣污濁，雖已興建水泥鋼筋住宅六十二戶，不敷分配，僅先行配住勤奮部份山胞，以資獎掖鼓勵。（頁86）

本考察小組實地察看之後，曾假蘭嶼鄉公所召開座談會，咸認蘭嶼山胞之所以一切落後，應歸咎於精神萎靡、懶惰成性與固執祖傳保守之觀念，如能從健康上加強其體力，從思想上增進其進取心，自可化貧病為富足康樂；故社會福利措施，應轉變為積極性、建設性之救助。（頁86-87）

我們已經瞭解；蘭嶼的山胞淳樸得令人可愛，蘭嶼的生活落後的令人同情。（頁89）

綜上所列，作者針對政府在蘭嶼施行的福利政策似乎抱持一種理所當然的態度，認為蘭嶼的原住民尚處於有待教化的「野人」階段，仍過著「原始人類生活」，「蘭嶼山胞之所以一切落後，應歸咎於精神萎靡、懶惰成性與固執祖傳保守之觀念」等漢人文化優越的潛意識觀點。該文對政府在蘭嶼施行的「德政」亦有許多的著墨與讚賞，例如蔣夫人透過當時以黨領政的行政機制介入蘭嶼的相關政策，展開一系列「促進蘭嶼山胞生活現代化的輔導工作」。在新建國宅分配時則採用「僅先行配住勤奮部份山胞，以資獎掖鼓勵」籠絡扶植當地菁英的福利殖民策略。甚至，於第89頁處還會出現諸如「蘭嶼的山胞淳樸得令人可愛，蘭嶼的生活落後的令人同情」的自我詮釋與總結評價。上述這句看似對島民兼具讚嘆與憐憫的詮釋結語，實則隱藏著漢人潛意識裡，可能慣有的族群優越感與對原住民的文化歧視。

本文評析的兩份蘭嶼早期文獻，撰寫的時代背景為二次戰後初期，當時黨國不分的戒嚴年代，政府普遍充斥著國家主義、漢人中心、大中華文化至上之族群啟示心態，強力推動一系列「山地平地化」政策，意圖開化主流社會視為相對「原始」而封閉的原住民族社會。例如：當時的政府成立蘭嶼指揮部與退輔會農場，並透過國民黨在蘭嶼設置民眾服務站，成立文化工作隊等外圍組織，這些都讓政府在蘭嶼推動的諸多國家政策，經常以「德政」之名產生了直接間接的威嚇與遊說作用，是一種在特定的歷史情境中伴隨著「現代化」意識型態威權下的產物，亦讓當時的族人對國家公共政策產生「噤語」的社會壓力與心靈創傷。當時的政府認為蘭嶼是相對落後「不文明」的「部落」，甚至有損國格，影響國際形象甚鉅，因而提出必須將蘭嶼山胞「文明化」的治理邏輯及其所謂的改進政策，這是當時以「開發」之名來遂行國家欲「現代化」蘭嶼的決策慣性與因果循環。換言之，當諸如本文評析的類似文獻不斷強調所謂「山胞文化」他者化與治理合理化的同時，連帶也造就了更多試圖「現代化」蘭嶼的政策亦相應而生。同時，這也形塑了我們當時在特定國家框架與漢人視角之下所看見的所謂「原始」蘭嶼，這些不自覺自我繁衍對蘭嶼的「原始」想像，如今看來，可能也成了歷史上另一種族群偏見與文化歧視的定格與顯影。■

## 接住學生的人： 原住民族教師作為文化中介者

### 李慧慧

桃園市政府原住民族行政局教育文化科科長

臺灣光復後，政府為回應山地地區教育資源不足的問題，透過公費制度設立了「山地師資班」，甄選原住民族籍高中畢業生，保送進入師範體系，培育教育專業人力，畢業後返回原鄉服務（陳枝烈、周惠民 2012：2）。圖1，站立於標示「1」之「給獎臺」上的青年，即為於2025年桃園市已故復興區介壽國中首位原住民族籍訓導主任李伊萬老師，他在1958年代表桃園農校參加臺灣省中等學校運動會，身著運動背心、短褲與白色運動鞋，神情自信與堅定。圖2，則是位於中間與同伴立於滿牆獎盃的合影，紀錄他在體育方面成就的各種榮耀。

李伊萬就讀桃園農校期間，以田徑表現卓著聞名，於短跑、跳高及接力等賽事項目屢獲佳績，成為校內外競賽的常勝軍。由於優異表現使得他獲保送進入國立臺灣師範大學，接受山地師資中等教育的專業培育。從國家視角看，他是教育政策體系下培育的專業人才，成為體育教師是順理成章的必然；但，從部落的觀點來看，卻是意外的收穫，他的體育專業竟偶然地成了文化傳承的螺絲釘。

1960年代，臺灣逐步邁向現代化，多數山區部落仍深受地理距離與制度隔閡之限制，處於相對邊緣的位置。在此歷史脈絡下，能夠進入教育體制並返鄉服務的原住民族知識份子極為有限。李伊萬作為復興鄉介壽國中首位返鄉任教的體育教師，其專業所授之體育課程，固然是制度配置下的必然結果；然而，在師資匱乏與資源有限的情境中，他的教學實踐遠不止於此。除體育專長外，亦同時肩負音樂、舞蹈與童軍等多元課程，展現高度跨領域的教學能力與熱忱。他曾指導學生參與桃園市中等學校民俗舞蹈比賽榮獲第一名，此一成果不僅是學生集體努力的展現，更是山

區學校首次在此類競賽締造得獎紀錄，具有重要的象徵意義。透過舞蹈的訓練與展演，學生不僅培養身體表現與藝術感知，更在集體行動中建立自信，凝聚群體認同。

在這樣的教學歷程中，李伊萬體現不僅是單一專業的體育教師，也是制度縫隙中被召喚出的「教育通才」。在有限條件下回應多重需求，橫跨體育、藝術與生活教育，承擔超越科目分工的教育角色。正是在此「必然」與「偶然」的交織之中，進一步轉化為具有社會性與文化性的中介角色，成為學校制度與部落社會之間的文化翻譯者。對學校而言，他不僅是教職員，更是理解部落生活與文化邏輯的重要窗口；而對部落來說，他除了是接近並理解學校制度運作的橋樑，更是能以族語溝通、共享文化經驗、理解族人情感的「自己人」。

教學之外，他經常騎乘機車深入部落，穿越崎嶇山路進行家訪。在與家長互動過程中，透過共食、共飲的儀式性互動，降低彼此的心理距離，促進信任關係，開啟深入且真誠的對話。一方面家長得以在此情境中，表述子女就學所面臨的困境與家庭處境；另一方面，教師也能在理解其生活脈絡的基礎上，提供具體實用的建議與支持。

此外，每逢國小畢業季，他的教學行動也會延伸到對學生升學動向的關切、掌握，透過逐戶訪視，協助家長理解就學對子女未來發展的重要性。學生在校期間，當家長想了解子女在校表現或所面臨的教育問題時，往往也會優先尋求其協助。族語或夾雜日常生活語彙的溝



圖1 1968年李伊萬代表桃園農校參加臺灣省中等學校運動會  
(圖片來源：李忠平提供)



圖2 1968年李伊萬就讀桃園農校高中部參與田徑賽屢獲優異成績  
(圖片來源：李忠平提供)

通方式，使資訊傳遞得以在輕鬆且具文化親近性的語境中進行。族語的日常實踐，不僅是資訊的轉譯，更具有情感調節與關係緩衝的功能，使原本可能帶有距離感的教育制度，得以被重新詮釋與理解。當學校需與部落進行互動時，成為最適切之溝通節點。因此，他的角色不止於「橋樑」，而是更進一步在制度與生活之間「接住學生」。對山區學生而言，離家進入學校與宿舍生活，是一種生活秩序的轉換。在原住民族教師極為稀少的年代，他的存在構成教育的支撐與文化延續的促媒。

然而，此一教育實踐置於更長時段的歷史脈絡，筆者發現其所面對的問題並未隨時間消散，反而在不同空間條件下以另一種形式延續與轉化。自1960年代以降，隨著經濟發展與就業機會的變動，原住民族人口大量移至都會區，迄至2026年戶籍遷移至都市已近半數，實際居住都市的人數更高。以桃園市為例，國中、小原住民族學生約有近九成分布於都會地區。依《原住民族教育法》規定，學生人數達100人以上之「原住民族重點學校」計有41校，並明定學校應配置一定比例之原住民族教師，然實務上普遍面臨師資供不應求之困境。換言之，過去發生於山區學校之「文化與制度之間的調適問題」，並未因人口移動而消失，而是隨著空間轉換，轉移至都會教育場域，並以更大規模持續存在。

在此背景下，當今原住民族教師於都市學校所扮演的角色，亦不僅止於教學者，而是承擔文化理解與關係連結的關鍵功能。若將時間軸由1970年代的山區學校推移至當代都會教育現場，儘管空間條件與制度環境已有所轉變，但原住民族教師所被賦予的角色位置，仍呈現高度的歷史延續性。筆者於2026年4月1日至桃園市都會區原住民族重點學校東安國小，認識泰雅族的代理老師楊靜儀（如圖3、4），她以跆拳道優異成就自復興區介壽國中實習，取得體育專才教師資格後至東安國小服務，除了體育課之外，也負責自然科及課後照顧班等多元課程。此一跨科教學的現象，源於學校人力配置與行政需求，並與過去山區學校師資有限、教師需兼任多科的情境形成某種結構性的呼應。換言之，無論是在過去的山區，或當代的都會學校，原住民族教師往往不僅是「專科教師」，而是在制度運作下被期待成為能橫跨多領域的「教學通才」。

更關鍵的是，這樣的角色並不止於教學層面。原住民族學生與家長在面對學校制度，有因文化差異與資訊落差產生理解上的斷裂；部分學生亦因其行為實踐與校園規範之間的落差而產生衝突，進而在個人成長歷程與學校管理機制之間面臨調適困境。在此情境下，僅由一般教師居中協助與溝通，或因缺乏對族群文化脈絡與



圖3 筆者於2026年4月1日與桃園市東安國小校長及老師合影，左3為楊靜儀老師。  
（圖片來源：李孟穎攝，2026/4/1）



圖4 楊靜儀老師教授體育外，兼任自然科及課後照顧班。  
（圖片來源：楊靜儀提供）

生活經驗的理解，形成互動上的阻力與誤解。相對而言，具原住民族身分的教師，因其生命經驗與文化背景，得以進入學生與家庭的語境，進行更為細緻的理解與回應。他們不僅是知識的傳授者，更是在制度語言與部落文化之間進行轉譯與調節，穿梭於不同社會場域之間的中介角色。

李伊萬與楊靜儀的教學經驗相互對照，儘管兩人所處的時代與空間截然不同。一為資源相對匱乏的山地學校，一為制度較為完備的都會校園，其所承擔的角色相似。兩者皆需跨越單一專業的界線，身兼多科教學任務；亦同樣在教學之外，承擔文化理解、關係連結與制度溝通等多重功能。此種角色的重疊並非偶然，而是揭示出原住民族教師長期被置於特定結構位置。在教育體制，他們不僅是知識的傳授者，更是文化的翻譯者與社會關係的橋接者。

循此脈絡回望山區過往的經驗，當今原住民族學生已大規模進入都會教育場域，一個值得深究的問題：在具文化中介能力之教師相對稀缺的情況下，現行教育體系是否仍能有效回應原住民族學生的學習需求？換言之，當前制度雖已透過相關政策與法規，建立原住民族教師之進用機制，試圖強化教育現場的文化回應能力，然而在實務運作上，原住民族教師人力難覓（李岱融 2022）。在主流師資培育課程及教師專業素養指標，融入原民知識觀點呈現挑戰（葉川榮 2022：24-28）。在此

結構條件下，「中介者」此一關鍵角色雖被制度看見，但仍難以補足現實需求。亦即，當文化中介功能無法被充分配置於教育現場時，是否因此產生新的理解落差與實踐斷裂，成為當前更為核心的問題？■

## 引用書目

李岱融

2024 〈原住民族教育獨立師資培育模式芻議——以國小師培制度為例〉。《台灣原住民研究論叢》36：65-87。

陳枝烈、周惠民

2012 《原住民族公費師資培育與聘用模式計畫》。教育部委託計畫。

葉川榮

2022 〈以國外經驗思考我國原住民族實驗教育師資培育模式之挑戰〉。《臺灣教育評論月刊》11(2)：24-28。

# 《人類學上所見之西南中國》 (上) (下)

謝世忠

國立臺灣大學人類學系兼任教授

作者：鳥居龍藏（原著）；  
胡禎、賴菲菲（合譯）

出版社：臺北：秀威資訊科技股份有限公司

出版日期：2025年2月

I S B N : 978-986-326-894-9



活躍於十九、二十世紀之交的日本前輩人類學導師鳥居龍藏，曾於1902至1903年間走訪中國西南雲南、貴州和湖南一帶，記下所見所聞外加自我考證推測，寫就本書。這是他在亞洲地區大面積多地點（包括臺灣）以及廣泛群體學術考察的一部分。該書所涉及之諸多非漢族群體的人事地物內容，以近代中國在非漢族分布地區的知識創造貧乏的角度觀之，一方面令人驚艷感佩，另亦引人感受到高比重神秘色彩。在當時，多數非漢族群體缺乏較可信之研究報告，而鳥居是書文字書寫誠屬簡略，也就是常見一個地方群體，就幾個字寫過，因此，那股仍未透明的族群神秘主義氛圍，百年來還是引來不少後世同好對書中那一群群神秘民族的興趣。

原書出版超過至少四個世代之後，現在由二位中國學者翻譯成中文，分上下兩冊，一人負責一冊。此刻二十一世紀之際，為何要花上巨量時間翻譯該書？想必有一定的需要。書本前頭有「日本人中國邊疆紀行」系列叢書主編序，有學者專家導讀一文，以及翻譯者序。這三文基本上寫作精神一致，也就是均在描繪清末民初時段有哪些相關屬性書籍，還有鳥居先生的走訪行誼，當然，更多提及他的所謂人類學之範疇，以及調查行動與日本當時帝國擴大意識形態的連結等。惟這部古典論著

到底翻譯成中文的今日價值為何，卻較少被有系統地討論，譯者和編者未言，導讀者也不主動提出。在筆者看來，就是一本翻譯成功罷了。

我們當然感佩前輩的努力，也認為書中自有黃金。但是，這部可能足以引領讀者窺得上世紀初中國帝國崩解前夕之西南廣袤大地族群文化風貌的譯作，令人意外地，翻譯者卻有如在原作者與讀者之間，刻意建構出一道鴻溝，而且此一鴻溝就在中譯本問世之後，勢必永遠無法跨越了。主要干預因素正是國族－國家（nation-state）。翻譯者可謂均處於忠於國族－國家之不得被挑戰的族群政治結論：中國有55個少數民族，而他們就客觀地存在於歷史與當下的中國境內。據此，烏居該書所記之各族，當然可以55族其中的某些族來百分百標示之。

此一不得挑戰之族群政治結論，就是社會主義中國的「少數民族」建構。「少數民族」之定義、理論、概念、歷史、以及文化內涵等，逐一被共產政權於建政不久後陸續完成。它們成了教科書知識，人人習之，也在多年後成了普通常識。只是，烏居調查寫書的時代，根本沒有「少數民族」的用詞，更遑論能於日常生活中聽聞此說，民國時期常見「邊疆民族」用法，而更早時期則基本上從籠統「蠻夷」或「苗蠻」，到最基層之細微族群名號，通通可於地方誌書或旅行文牒中得知。那是當時的地方知識，烏居的原書即是依循此一原則，錄下沿途種種。我們做為讀者，就是要看到這些，因為想要比較真實地認識百多年前的西南。無料，翻譯者受到少數民族教科書常識或法政鐵律的內在指揮，自動改動烏居文字，其中最明顯的就是「彝人」。什麼是「彝人」？彝人就是彝族，今天中國55個少數民族之一。該詞係統合自數百個不同稱名的羅羅（黑羅羅、白羅羅、大羅羅、小羅羅等等）。事實上，這數百個如今被消磁已久的族名群體，是為各地的歷史文化要角，唯有透過各單族稱群體，方有機會觸探地方文化或社會生活的內容，只是如今此一基本的學術願望，全部被埋藏於統一的「彝族」一稱之下了。

當然，或有識者會認為改稱「彝族」，係為了一舉消除歧視之用詞，因為「羅羅」一稱，不管是改掉蟲獸偏旁而成「羅羅」或者「羅羅」，都是歧視用的族稱。我們當然可以尊重此一說法，惟依筆者之見，改稱「彝族」是為了國族－國家教科書化國家統治知識，它遠比去掉歧視的目的，來得關鍵顯性。更何況，這是學術專書，刪改了原始內容，負責釋疑社會文化未解課題的學術，就根本無用武之地了。

總之，翻譯者和編者與導讀者均一致認為那只是「羅羅」簡單地被改稱或統稱為「彝族」而已。此一統歸為彝族一事，業已造成翻譯失真，信雅達三大翻譯倫

理之價值宣告失落。我們翻閱全書，「彝族」占滿篇幅，但，就是不再能探索烏居記下之各類羅羅存在於本地的道理。相較之下，同樣是烏居的著作，國立編譯館於1936年由張曉柳、曾廣證、陳綬蓀、李貽燕、何建民等五位翻譯的《苗族調查報告》（上）（下）就具有較高信度，該書一五一十原味呈現原書的人事時地物。當時當代國族－國家尚在建構中，不存有今日無可挑戰之少數民族法政論調，中譯本逃過一劫，以至於留下了九十年前譯書之學術價值，卻反高於當下新本譯書的事蹟。

當然，此本胡、賴合譯的中國民族學與人類學開山始祖之一先輩學者大作，不會就此完全無用武之地。只是，它變得和今天立即田野所寫的社會主義中國新民族誌文本完全一個樣態。它們相隔比百年還長，卻都讓「彝族」自然地出現於篇幅之中。此一簡化了的社會科學知識，使得烏居的書被清洗涮掉不少原字原詞，中國讀者讀之或許順暢，因為少數民族教科書常識自幼擁有，「彝族」一詞理所當然。不過，一但離開那社會主義閱讀情境，我們翻開上下兩冊譯本，必會生成不知如何向烏居先生原著交代的無奈心情。■

### 引用書目

烏居龍藏著；張曉柳、曾廣證、陳綬蓀、李貽燕、何建民譯  
1936[1903]《苗族調查報告》（上）（下）。南京：國立編譯館。

## 我的族服：擁有它的故事

林世治

國立高雄師範大學語言與文化學士原住民專班兼任講師

翻開抽屜裡那張泛黃的老照片，畫面中的我年輕、瘦削，肩上斜揹著一條用貝殼與珠子串成的肩帶（*paljavak*）。照片裡的神情有些靦腆，卻又帶著某種剛踏進世界的倔強。多年後再回頭看，我才明白，那不只是一條肩帶，而是我生命裡第一次真正靠近文化的開始。

我那套有故事的族服，是用標會的錢買來的。不是一時衝動，也不是隨手擁有，而是在那段日子裡，一點一滴慢慢存下來的珍惜。對那時候的我來說，族服並不是裝飾，而是一種遙遠的夢想。因為小時候，我其實沒有真正屬於自己的族服。

記憶中的祖母 *wuvu Sa Tjuku* 與母親 *Sa Kedrekdr*，確實會穿所謂的「山地衣服」，但和現在大家熟悉的北屏東排灣族服並不一樣。那些服飾裡，有花環、肚兜、二片式腰裙，還有手套與腳套，反而比較接近卑南族的樣貌。那是一個族群交會與文化流動的年代，臺東許多部落彼此影響，族人看見漂亮的服飾便穿上，卻未必知道其中真正的文化意涵。

父親 *Sa Cudjui* 的穿著則更簡單。黑色裙布、白色頭巾、赤裸的上半身，以及打赤腳踩在土地上的樣子，是我對父親最深的記憶。每到收穫祭，他總是站在祭場中央，呼喊聲穿越整個部落。小時候，我只是覺得父親很帥，是真正的 *sauqalay*。長大後才知道，那份帥，不只是男人



圖1 台坂部落的三位靈媒  
（1977年7月15日攝）  
（圖片來源：董豐山提供）

的外表，而是一種從生命磨難裡淬煉出來的氣勢。父親曾參與過823砲戰。一個從戰火裡走回部落的人，比任何人都更懂得土地與文化的重要。所以，他站進祭場的每一步，都不是表演，而是生命走過歷史之後，留下來的身影。

後來，我進入文化工作。1988年，我加入文化園區擔任舞者。說來慚愧，剛開始的我，其實對排灣族服幾乎一無所知。每一次演出，第一個節目一定是「九族服裝介紹」。而我，經常被安排穿上達悟族的丁字褲站上舞台。原因很簡單，學長們不敢穿，而我是臺東人，好像比較「適合」。於是，我成了那個用最少布料面對最多目光的人。剛開始真的會害羞，但久了，也慢慢習慣。甚至開始理解，族服從來不只是穿在身上的衣物，而是一種文化的身體記憶。每一套服飾，都有自己的歷史、自己的規矩，也有自己的靈魂。

只是穿久了，我還是會偷偷期待，有一天能穿回自己的族服。那一天終於來了。半年後，我第一次被安排穿上排灣族盛裝。那一刻，我至今仍記得。當華麗的綴珠傳統族服穿在在身上，肩帶從右肩斜揸而下，我心裡忽然浮現一種很深的感覺我回來了。那不只是換裝，而是一種文化認同真正落回自己身上的瞬間。我第一次那麼清楚地感受到：「這是我的文化。」

從那天開始，我暗暗下定決心，總有一天，我要擁有一套真正屬於自己的排灣族服。只是，現實並不浪漫。那時薪水不高，少得可憐，族服對年輕的我來說，是很大的開銷。後來，我跟著同事加入互助會，每個月硬是存下2,000元。那不只是存錢，而像是一種對自己的要求，也是一種對文化的承諾。終於，在1989年12月6日，我走進屏東水門的高山青服飾店，買下人生第一套屬於自己的排灣族服。

我遇見了kina謝美蘭。她不像只是賣衣服的人，更像是一位真正教文化的人。她一件一件向我介紹，從頭飾（*taupu*）、綴珠上衣（*yitung*）、褲片（*kacing*），到肩帶（*paljavak*）、項鍊（*veceqel*）、長項鍊（*tjalivucung*），甚至連肩帶的方向都細細提醒。她告訴我，肩帶一定要從右肩斜揸到左側，方向不能錯。老人家說，若穿錯方向，會帶來不好的運氣。後來我才明白，那並不是迷信，而是一種對文化秩序的尊重。

買衣服時，她問我：「你的名字叫什麼？」我有些疑惑地回答：「買衣服還要報名字嗎？」我說：「*ti Puljaljuyan naken!*」她驚訝地看著我，笑著說：「那我要幫你挑適合你名字的圖案。」那一刻，我忽然覺得，族服從來不是商品，它有名字、有身份，也有屬於文化的位置。



圖2 肩帶 (paljavak)，現已傳承予長子Ljauco·Kaljuvung。  
(圖片來源：林世治攝，1978/12/6)

從那一天開始，那套族服那條肩帶跟著我走過無數地方。臺灣各地的部落、大學、文化中心，國外的美國、加拿大、澳大利亞、紐西蘭，甚至太平洋上的島國斐濟、吐瓦魯、諾魯、帛琉，我都曾穿上排灣族盛裝族服站上舞台。慢慢地，我開始

明白，我不是「穿著族服披著肩帶去表演」，而是「把部落穿在身上走出去」。別人看到的是演出，但對我來說，那是一種文化的傳承與移動。我的身體走到哪裡，文化就跟著走到哪裡。

如今，三十多年過去了。那套族服那條肩帶，已經不再只屬於我。我把它傳遞交給了我的大兒子Ljauco·Kaljuvung。交出去的那一刻，我沒有說太多話，但我知道，那不是單純地「給」，而是一種真正的「交付」。把文化交出去，把責任交出去，也把自己一路走來的生命記憶，慢慢交給下一個世代。

現在，我的太太淑惠Ljavaus，仍然一針一線地為孩子們縫製族服。我覺得，排灣族的母親真的很不容易。她們不只是做衣服，而是在縫補家族與文化的延續。每當再一次穿上族服，參加部落任何祭典或婚禮時，我總會想起父親站在祭場中央呼喊的身影。那聲音，到今天都還在。而我身上的族服及肩上的披肩，也還在。■



圖3 穿回自己的族服  
(2024年5月31日攝)  
(圖片來源：林世治提供)