

原住民族的語言、文學 與文化創意學程教材

第一輯

江寶釵◎主編

目次

序	I
第一章 序論	3
江寶釵	
第一節 謠諺的主題、內容與特色	4
第二節 散文故事的主題與特色	13
小結	31
第二章 移動的軌跡——概覽原住民族文學與文化研究	33
江寶釵	
前言	34
一、明鄭、清領時期	34
二、日治時期臺灣原住民族文學的相關研究	47
小結	61
第三章 人瘴蛇虺——清代宦遊文人觀看下的原住民暨其風俗慣習	63
江寶釵	
前言	64
結論	112
參考書目	114
第四章 處女守閨的「原」始時代？論日人漢文書寫所反映的花東印象（1895-1945）	119
江寶釵	

前言	120
第一節 東臺自古別乾坤——以公務員、人類學家的「發現」花東	122
第二節 總督的「國見」敘事——佐久間左馬太與田健治郎的東臺記行	132
第三節 文人花東旅行書寫中的殖民地想像	146
結論	159
參考書目	162
第五章 原住民族的文學與文化再現：從後殖民理論到華語語系的思考	167
江寶釵、羅德仁	
一、前言	168
二、「誰」是原住民族？原住民學如何理論化？	170
二、原住民學的使命與視野	178
三、華語語系創作——原住民回家繞境的道路	186
四、結語	201
引用書目	203
第六章 Palihabasan——布農族語神話傳說與世界觀	209
卜袞·伊斯瑪哈單·伊斯立端	
第一節 為什麼要傳承 palihabasan	211
第二節 布農族語文學傳承的內容	214
第三節 post-palihabasan—布農族語文學創作	243
第七章 山美社區文化觀光營運模式創新之研究	259
江寶釵、方慧臻	
壹、緒論	260
貳、文獻探討	264

參、研究設計	268
肆、營運模式創新設計與成果討論	272
伍、結論	290
參考文獻	294
第八章 從植物誌到民族植物誌—— 阿里山鄒族植物 調查述略.....	299
浦忠勇、江寶釵、嚴新富	
團隊組成的特殊性	300
阿里山鄒族民族植物研究概況	303
民族植物與鄒族的生活空間	308

序

本計畫將於國立中正大學開辦「原住民族語言、文化創意與應用學分學程」，藉由正式學分學程的設立，讓更多的學子得以接受系統化的原住民族文化資產知識課程訓練，並能發揮自身的學院專長，期使台灣原住民的文化傳統得以實踐於當代生活之中，既傳承又創新，促使台灣原住民族文化資產能獲得更多的重視，並得以被發展，成為台灣文化產業重要的價值來源之一。「原住民族語言、文化創意與應用學分學程」文化創新學程，課程內容設計以原住民族文化資產理論為核心，包括原住民族文化內涵、智財認識與保護、創意應用等選修，再導入跨域實作專題，含括科技專題、產業專題與展演專題等三大領域。跨域實作專題將由專業的教授授課，以專業的技術為基礎，業師輔助，並以阿里山部落文資為標的，進行專題的操作。由於本校擁有七大學院，人文、社科、管理、理工、管理等不同背景的學子，透過跨域專題的學習，希冀不同主修同學得以運用其專業，結合原住民族文化資產內涵，發揮想像力，從無到有，期末皆有具體作品產出。藉由本校綜合大學的學術資源，以及阿里山下獨特的區位優勢，教室課程與文化現場田野調查，實作部落場域等無縫接軌，如此完整且豐厚的課程內容，國內大專院校並不多見。完成學分學程，同學們不僅可以獲得基本的原住民族無形文化資產知識，更

具備文資創意應用與專題操作的能力。學程開立希冀能達成以下目標：

1. 培養臺灣原住民族文化資產保存與延續的青年人才：
2. 藉由深度的人文思辯訓練，深化臺灣原住民族文化資產保存與推廣相關論述。
3. 阿里山部落社區的擾動與微型產業培力。
4. 青年學子藉由原住民文化資產的實際應用訓練，培養其創新創業能力，促進其職涯的多元發展。
5. 提升台灣原住民族文化資產議題之國際能見度。

本計畫雖為課程計畫，然而，研究是推動課程進步的動力，因而，計畫主持人編輯了八篇論文，做為學生參考之用。其中五篇為已發表，兩篇為個人撰寫中的論文，可以視為本計畫的研究成果，並在未來尋求發表。

1. 移動的軌跡——概覽原住民族文學與文化研究
2. 人瘴蛇虺——清代宦遊文人觀看下的原住民暨其風俗慣習

第一章 序論

江寶釵

在傳統缺乏文字系統的部落社會中，口傳是原住民族發展多樣文化內涵的載體，故事和儀式、歌謠、舞蹈、巫術、信仰、禁忌等同屬無形文化資產，係族群部落精神世界與知識範疇的基石。在沒有文字的年代，口傳而非公開傳承，的神話傳說、民間故事以及各類民間歌謠，有保密傳承的性質，也擔負著傳統部落知識的傳承與實踐，內部習俗運作、教育傳承與情志溝通的角色，對於宇宙的形成、四方的蘊藏、人類的起源、歷史的興衰、文化的創造及人群的接觸等，都有獨具一格的講述方式。

第一節 謠諺的主題、內容與特色

或許是由於原住民的民間文學必須透過翻譯，翻譯的結果，是謠諺不易保留其語言特色，因而相關的傳述並不多，茲列舉若干例於下，做為其主題與特色之說明。

一、諺語

以下皆為布農族諺語（proverbs of Bunun）（卜袞，1999），大抵以勸誡、規訓為主，不離諺語的本色。

（一）人際關係

- ◎ 不可厭惡別人，因為不會長壽。
- ◎ 異鄉人，不搶在地人所做的事。

（二）親子關係

- ◎ 又不是狗，不知道要養育孩子。
- ◎ 身為長子不可讓雙親腐壞。
- ◎ 又不是鳥，要住在鳥巢裡。

（三）愛情與婚姻

- ◎ 所有的生物都是成雙成對的。
- ◎ 瀑布斷，因為水分開。
- ◎ 曬枯了。

（四）信仰與生活

- ◎ 絕對不可收回所餽贈的食物或東西，否則灶會崩裂。
- ◎ 不任意殺戮所吃的動物，因為會遭到惡夢。
- ◎ 家中之人，若有相互厭惡者，家中之人將遭不測。

二、歌謠的主題與特色

（一）語言

原住民的語言與漢人或其他族群不同，首先，即在語言的表達形式。茲舉排灣族與達悟族為例。

譬如說比較級。撒可努的祖父沒有跟他到美國，他打電話跟祖父報平安。祖父問他美國有多大？他回答：美國的棒球場比我們部落還要大好多好多倍。祖父立刻就明白了。

「galinamon」是排灣族的一個聚落。他們人口眾多，尿湧成河，走過芒草，自己打開一條路。

太陽下山了，他們說：太陽被山的稜線吃掉了。

太陽很熱，他們說：很痛的太陽。

簡單地說，原住民的觀想裡，自我與對象是一體的，沒有主體與他者的分割，用撒可努的話說，即「世界，便是你在的這個地方。」（江寶釵，2004: E7 版）這是原住民語言的特色。

達悟族的傳統歌謠，根據歌詞的文白程度，可分為兩種：其一是較為口語化的歌詞形式，稱「anood」，另一種為應用較為典雅深奧的歌詞形式，稱「raod」。anood 歌詞較為平易近人，多為達悟族人自編，作為抒發個人情感或單純敘述事物之用，而 raod 中使用詩歌化的語言或古語，很少直述，而是以隱喻、反喻、雙關語為主，內容較艱深，通常由經驗豐富的創詞者所創作，raod 多半是代代相傳而來，在內容上同時也保存了獨特的歷史意義和文學價值。（呂鈺秀、郭健平，2007）

anood 口語化的特質，與其他部落歌謠頗為相近。歌詞中不但表達日常生活經驗，也顯示原住民直爽、沒有心機的性格：

唉！alang 是蚱蜢／alang 煙癮很大／綽號
就叫煙鬼／特別的惹人討厭／不給他吃白

飯／反而給他吃蕨菜／一碗芋頭湯。（吳榮順，1995: 74-6）

字面是說，歌者不喜歡 *alang*，唱這首歌嘲諷他，實則 *alang* 是個孤兒，住在親戚家，親戚平常待他不好，只給他吃蕨菜（味道很苦）和芋頭莖湯，為了替 *alang* 打抱不平，他的玩伴唱了這首歌來嘲諷他的親戚。這是一種正言若反的修辭，傳遞了原住民的價值觀。

此外，布農族父母把他們對孩子的叮嚀編入童謠裡，教由兒童歌唱，傳導做人的道理，如下面這一首：

誰從那邊走過來／都是突眼的／不要說因為
會被傳染／父母曾告誡／要好好對待別人
／會永遠快快樂樂。（吳榮順，1995: 62-3）

我們不應該取笑身上有缺陷的人，要善待別人，才能夠一直快快樂樂。

以上這幾個歌謠表現了原住民口傳文學的質樸特質。在簡單易懂的歌詞之外，也有運用譬喻形式的歌詞：

我們不必歌頌一位寡婦在飢荒吃牛，（她不但）吃牛又吃鯨魚。（吳榮順，1995: 38）

牛和鯨魚都是達悟族不吃的食物。這段歌詞告誡大家不要仿效這個寡婦的行為，偷懶是要不得的，做人須勤奮勞動，否則飢荒來臨時，便將面臨慘況，從而，我們也可以從寡婦丈夫的死去，歌詞的絃外之音是，失去具備勞動能力的男人照顧，寡婦只好連牛和鯨魚都吃了，應該趕快找個男人照顧她。在同情之外，還有一點玩笑、消遣的意味。

對於非原住民族的讀者而言，原住民口傳歌謠不易了解。原住民獨特的思考方式，組裝字彙的形式，在華語裡，不是變作倒裝，就是雙關語，否則也隱含深奧的意義。然而這些不同於華語、乃至其他文明語言的面相，正是其特質之所在，有如珍貴的文化化石，更加顯示出原住民民間文學調查、採錄、保存的重要性。

（二）族群與區域

原住民族以聚落據地群居，他們的分佈，本身即具備族群／區域之意義，差異也很明顯，因而在這裡，將族群／區域合併討論。

根據李亦園的研究，泰雅族除了狩獵，也從事耕作，許多祭儀都關係及農業生產，一月播粟，播種的日期由 gaga 的首領決定，當他看到 sangas 樹的紅花開了，就知道是時候了，眾人穿戴整齊，赴旱田舉行播粟祭，儀式是先取出祭酒祭品供予祖靈，並唸祝告辭如下：

我來撒種穀物，使像石頭之大，使像松香之味，使像竹子之粗壯，使長滿田邊！（李亦園，1982: 307-8）

各家隨後播植小米，同時唸禱詞：

我跟隨管理種子的人而撒種，我撒種使它由田間長出，（收穫後）它們將壓壞倉庫的板子！（李亦園，1982: 309）

李亦園也進行馬太安阿美族各類農作祭儀的研究，他們也有播粟祭，祭典舉行的時候，以糯米、酒、肉、檳榔

為祭品，族人聚集會所，由部落之長 sapalungau 主持祭儀，施唸禱辭如下：

pakitsiatsim atsak kuharai (請使粟長得好，收成豐富) parumah tovangare ·
pakatinga (我們還要種甘藷，請您使這些種了以後) tsinga hatsa kuatse (多多的繁殖) pakatse tsikiron kuatse natore · (由一顆成為幾顆) kamu maratau pakatse
ngatsingngkurunga (我們的天神，請賜給所種下的，有好收成) (阮昌銳，1962: 36-7)

唸畢禱辭，司祭者將糯米糕放在將要播植的粟種上，口中說：「這是給你的點心，讓你長大起來！」每家遣一位兒童拿酒肉到田中作祭，向穀神 raroetan 貢獻酒肉，請祂從天上下到人間來享用。祭祀完成，孩子回到會所告訴眾人，眾人便取粟種去播種。

泰雅族與阿美族皆有播粟祭，但所祀神祇的名字與祭典的過程，多不相同，呈現出多元的族群與區域關係與特色。

(三) 高山與海洋

原住民因為居住在高山的特性，素有「高山族」之稱，王嵩山更進一步指出：「我們常常將神話與歷史及時間勾連起來，卻忽略了神話體現在空間上的意涵。以北鄒（阿里山鄒）來說，其神話中的玉山，無疑是重要的一個據點，人類以此延伸到『世界各地去』」（王嵩山，

1995)；歌謠 mafuefuingu mac'oc'oeha 「高山溪流」：

mafufuingu mac'oc'oeha / meoi no
ngesangsi / tatofsu na cocapu no
mameoi to / matetoso talua na nia mam-
ameoito / mac'oc'oeha itoeku / ta ma-
fuefuingu / patungkuonu / Matetoso ta-
lua na nia mamameoito

這些高山，這些河流／平地的（廣大）原
野／祖先走過的足跡閃閃發光／登上高山
的年輕人啊 讓我們記得自己的祖先／浩
大的水（老濃溪）、黃濁的水（濁水溪）
／源自高大的山峰／玉山／登上高山的年
輕人啊 讓我們記得自己的祖先。（浦忠
勇，1993：）

玉山，是日夜守護其族群的聖山，他們的祖靈的居所。
這首歌謠描述壯麗的山河景緻，剔勵登山的青年莫忘曾
經為族群部落效力的祖先，他們的足跡依然歷歷。

達悟族的創世神話和始祖神話，顯示他們與海洋有
多麼親近。夏曼·藍波安的父親曾告訴他，天神看到雅
美小島（即蘭嶼）時，認為這麼美麗又豐饒的地方無人
居住很可惜，便問他的一對孫子願不願意下凡居住，後
男女孫子都答應了，分別降落在大森山頂和山下，兩人
便成為達悟族人的始祖。（夏曼·藍波安，2003）

傳說中，達悟族在大海嘯過後，開始置屋定居，並出現了拍手歌會的傳統，拍手歌會是讓青年男女同處一室，以婉轉的歌聲來吸引對方，目的在於繁衍人類、祝福族群（呂鈺秀、郭健平，200）。達悟族可以說是沒有歌謠傳世，就沒辦法確認傳說的可靠性，拍手歌會上演唱的歌謠多半是改編自生活經驗和重要事件，歌詞洋溢著他們對海洋的情感：

平穩水面的小蘭嶼／我常划船去／我的船
速很快／希望到老都可以到那裡／我划到
小蘭嶼／願我們世世代代到老都可到小蘭
嶼網飛魚。（呂鈺秀、郭健平，2007: 187）

歌詞中透露出達悟族對於故鄉的驕傲，希望世世代代都能夠在蘭嶼生活。

（四）勞動

原住民的口傳文學（特別是歌謠）當中，有為數不少的勞動之歌，或敘述勞動情況、或勸勉族人奮發、或傳述生活禁忌（如打獵）等。他們的勞動模式，有許多部份異於漢民族，雖也有耕織，然而火耕、打獵、採集等內涵，發露在歌謠當中，呈現極大的特色。

在鄒族歌謠當中，PASU-YAHIOA（耕作之歌）是鄒人的耕作歌曲，寫實的將山上的工作情形吟唱出來，並且勸勉族人勿忘所付出的血汗。其中描述到：（翻譯版）

我們要一起工作的人出發吧／太陽早已經
升起了／你們的工具（東西）不要忘了帶

／我們出發吧／我們要工作的人／喜歡工作（的人）／鋤頭挖地的聲音很好聽／中午到了／我們休息吧／非常辛苦／不要忘記流出去的汗水／傍晚，我們回家吧／聽到蟲聲了／蟋蟀的叫聲最好聽／成群走回家／走在大路上／新開的路上／看到白鷺絲。（浦忠勇，1993: 178-80）

耕作之歌呈現的農耕生活，其實與漢人的勞動生活並無二致，早出晚歸、勤奮不懈，並且有著陶淵明般勞動過後的雅緻。

MA'E YA YONGO（捉螃蟹）則是首古老、具古代歌謠特色的曲子。現有二種唱法，第一種較古老，第二種乃是根據近代人事而增編的歌詞，兩種唱法都保持了此曲的浪漫風格。第一種唱法：

你的父親去那／他說（去山上）只去兩天／現在已經去了三天／我只好上山去找他／他用槍將野獸的頭刺了三十幾下／野獸的頸部已經腐爛一段時間了，／我只好拿芋頭糕來當食物了。（浦忠勇，1993: 154-6）

第二種唱法：

我正想去捉螃蟹／沒想到竟看到高家的uogju（人名）／他竟把我推到河裡去／我只好抓住河邊的草／我只好順水流走／他卻又在下游處把我拉上來／於是我只好回家。（浦忠勇，1993: 154-6）

這首歌呈原住民生活極大的特色，狩獵、吃芋頭糕，以及狩獵失敗的而無奈與豁達，與農耕的民族有極大的差異。

第二節 散文故事的主題與特色

一、神話

原住民的神話如此豐富，有創世、推源、災變、巫咒、貴族或氏族、祭儀等方面，但由於長期皆無文字，因而相關神話傳說都是以口耳在流傳著。因而在同一部族的各部落之間，我們會發現他們的民俗信仰與神話傳說不盡相同，而異族之間亦頗有交相混淆之事實。由於內容豐富，無法在這裡逐一敘述，僅能就目前學者的研究，略作介紹。依巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）之歸納，鄒族的神話故事大概可分為七類。這七類當中氏族起源相關與射日傳說，亦可與其他部族的相關傳說一併討論，故另列標題探討。以下將分項略作概述。¹

（一）創世神話

創世神話如天地調整神話如舉天神話，是初民對於於天空那麼高遠的解釋性說明「舉天神話」。達悟族的神話認為天地是由一個人叫 **Sikazozo** 立地頂天所撐開；又

¹ 本文節錄自巴蘇亞·博伊哲努（漢名：浦忠成）所寫的《庫巴之火—臺灣鄒族部落神話研究》，而其中所描述的故事，則出自於達西烏拉彎·畢馬（漢名：田哲益）之著作《鄒族神話與傳說》。嘉義大學中文研究所，林萃菱、林彥妙。

如鄒族小鳥、哈莫（Hamo）神舉天。又如造地神話，在北鄒族的傳說中即有尼弗努（Nivnu）女神造地神話，巨大的尼弗努女神一腳踏在「特富野」（Tfuea）社，另一踏在「達邦」（Tapangu）後山，她走一步可跨到「阿阿在」（今嘉義縣公田）；今天「特富野」、「達邦」諸社和「阿阿在」等處平坦的山頂，都是「尼弗努」女神走過之後，高山崩塌，深谷地填平，變成平原。而在「阿阿在」附近有處稱「卡卡糾」（Kakatseo）的地方，那裡有塊白色的結晶石，據說那塊結晶石就是「尼弗努」女神所攜帶的米糕變成的。這些內容不借可視為對大地山川的改造和調整，也可看作是大地地形高低不齊、形勢殊異的解釋性神話。

（二）推源神話

《鄒族神話與傳說》所採錄的造人神話，可分為以下幾類：山崩地裂說、樹生說、神造說、哈莫大神、尼弗努女神播種人種；蛇生說、茅草生說、泥造說、岩石生說等。其中以「樹生說」最特別，在臺灣各族中，僅有少數族群有此種類似說法。「神播種說」提到「瑪雅」（Maja）和漢人「布杜」也都是由楓葉或果實化成，證明鄒族曾與「瑪雅」族有過密切的關係，惟這一支民族後來的形蹤成謎，而漢人「布杜」也被入神話中，應是鄒族後來與漢人接觸往來之後為彌補神話內容與現實環境的差距而作的補綴。

對於生活物品、風俗慣習的溯源也每每見於文獻，如阿美族傳說菸草的出現，乃是因為男女不能如願相愛，死後在墳上化做菸草以安慰在世親人；初民以原始

思維針對穀種來源、宗教祭儀、農耕漁獵、獵首、取火、釀酒、鳥卜、室內葬、藝術等生活內容。

（三）祭儀神話

鄒族所從事的粟作祭儀可分為三類：播種祭、除草祭和收穫祭。播種祭是將粟種送至地下，象徵粟的生命的開始，所以農人的精神非常緊張；除草祭是在粟開花結穗前舉行，因為此期是粟生長中的危險期，所以需要特別的保護，除了要除去蕪草，還要防止外來的損害，並期望粟穗飽滿充實，這個時候粟女神就由祭粟倉中送到祭田中，由祂主持粟結穗的過程。收穫祭又分收割、收藏二祭，其意義是在保存加強已經成熟的粟的生命力；即連敵首祭都是為了加強收藏在倉中粟的靈力而舉行的。

自地下人取得粟種則暗示釋粟種乃是由遠方或不同世界所獲，該地的人與鄒族人並不全然相同，對於彼等人常持諧謔的態度，但是更能顯示初民天真而素樸的想像。

賽夏族的矮靈祭傳說，則描述原本賽夏族在 ta'ay 神的統治，但由於部分男神蹂躪賽夏婦女，因而部族招致賽夏族青年報復重創。未死者把有益於人的教訓編入歌詞，然後沿 sikay 河向東方走去。此後，賽夏族都在收穫結束之後舉行 pasita'ay 祭儀。

（四）災變神話

射日傳說更是普遍見於各族，其內容皆指稱上古時代原有兩個太陽，但因造成人們的困擾（如無法睡眠或曬傷、曬死），因而迫使原住民將其中一個太陽射殺或射傷。這個太陽的下場，或變為月亮、或消失無蹤，各族略有差異。

男弟董學奇曾就諸多學者之調查整理所得，根據目前可見的文獻，除阿美族及卑南族無射日故事外，泰雅、賽夏、布農、魯凱等族使用弓箭狩獵，均曾出現射日神話。蘭嶼達悟族以漁事維生，不使用弓箭射獵，也有射日神話，但他們以詛咒或以針刺太陽。²茲整理相關神話，並試陳其分析如下：

1. 泰雅族大豹社

傳說有一個太陽，每半年出現一次，造成半年光明、半年黑暗，族人甚感不便。智者倡議將太陽分成兩半，俾有晝夜的正常區分。於是擇選年輕力壯的青年三人，各揹負自己的嬰兒去征伐太陽。去時一路種植柑橘，準備作為回程的路標以及充飢之用。尚未到達目的地，

² 以下神話內容以徐麗霞〈臺灣原住民「射日」神話〉一文整理之成果為主，並參酌陳千武：《臺灣原住民的母語傳說》、孫大川：《神話之美：臺灣原住民之想像世界》、林淳毅：《看賽夏，祭矮靈》、尹建中編：《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》、巴蘇亞·博伊哲努：《原住民的神話與文學》、李福清：《從神話到鬼話》、李亦園：《臺灣土著民族的社會與文化》、何耀坤：〈臺灣原住民的天文傳說（二）——討伐太陽的故事〉等論文或專書之內容，對故事內容之文字略有修改。

三人已經白髮蒼蒼，隨後死去。嬰兒則長成青年，承繼父志，終於來到最接近太陽的山頂，完成了射傷太陽的任務，使太陽在每日的白天出現，其中一人被太陽噴出來的血燙死，活著的人，沿路吃柑橘回家，也變成白髮的老人了。(孫大川，1997)

2.賽德克族太魯閣社

天空有兩個太陽，沒有夜晚，夫妻無法行房。有一對男女去征伐太陽，射中一個太陽，太陽流血後，冷卻變成月亮，月的陰影即被射中之疤痕。男女回到村裡，已經是白髮的老人。(陳千武，1991)

3.排灣族

以前月亮和太陽擁有相等熱度，輪流照射大地，二十四小時都是白晝，族人無奈，討論如何矇住或戳破月亮之眼，最後召集部落壯士，取來弓矢，合力拉弦射箭，終於射中月亮，大地突然昏暗，從此以後有了白天和夜晚。(轉引自徐立霞，2002)

4.魯凱族下三社和特拿社

兩個太陽輪流出現，沒有夜晚，無法睡眠。兩個小孩決心討伐太陽，到達太陽之處，已長大成人，很有力氣地射死一個太陽。然而其中一人被太陽的血燙死，一人則僥倖生還，回到村中，已是白髮老人。(陳千武，1991)

5.南鄒族

包括「奈巴拉牟吉」射日、「瓦子梅」射日、沙阿魯阿群射日的傳說故事。太陽熾熱，青芋無法種植收成。族人決定派兩名男子去射日。他們用麻繩綁住屋柱，拉著繩子抵達太陽休息的居所。射中太陽後，太陽流血了，使地上的水變得滾燙，男子之一墜入水中燙死，另一人躲入洞中保住性命。太陽躲起來，大地黑暗，族人只好燒杆白照明。後來人們殺雞宰豬獻祭太陽，連野獸也同樣參加祭祀，只有蚯蚓和魚躲進地下和水中，不肯祭拜。經過祭祀後，太陽重新出現，人們又能種植青芋、甘薯和粟。（浦忠成，1997）

6.布農族

古代有兩個太陽，草木枯死。一對夫妻到山中工作，將嬰兒放在地上，用山羊皮覆蓋，結果被太陽曬成蜥蜴。父親非常傷痛，決定征伐太陽，為子復仇。他領著一個孩子出發，臨走前在家旁種了一株橘樹。經過長時間的辛苦跋涉，抵達太陽出沒之處，陽光熾熱，他們折 asik 葉遮擋，終於射中太陽的眼睛，使太陽變成月亮。回程途中，月亮將口水吐在手上，擒住這對父子，說：「回去後要遵從指示，依照月亮的形狀舉行祭典。」父子到家時，已經是老人，橘樹結實纍纍。月亮告訴族人：「新月出來時要祭祀，滿月時要舉行小孩祭，祭祀時不准吃甜食，否則將會發生飢荒。」月亮又要排糞，說：「誰要接我的糞？」眾人紛紛推辭，最後推派傻瓜，傻瓜接到

的糞全是美麗的頸飾，眾人羨慕也伸手去接，卻都是壞首飾。(轉引自徐麗霞，2002)

另有一說：「海舒兒」與太太「阿布斯」耕田，兒子被太陽曬成蜥蜴，他獨自一人前往，射中太陽眼睛，太陽變成月亮。太陽的血變成滿天的星星，海舒兒送給太陽護胸布，堵住流血處，月亮感恩，送給海舒兒木珠和琉璃作為沿途的食物。回到家鄉後，海舒兒的糞便全都是美麗的珠子，並將珠子發送給族人，要他們作成鍊子掛在頸上，月圓時就按照月亮的交代舉行祭典。(轉引自徐麗霞，2002)

7.賽夏族

賽夏族人居住地有兩個太陽，無黑夜，族人不知何時吃飯，何時休息，於是以射箭競賽方式，選拔一位日姓族人征伐太陽。這位日姓族人帶領自己的兩名小孩前往，沿途灑下橘樹種子和石頭為識。經過多年，父親老死，兩名長大的青年繼續前行，他們到達山頂最接近太陽的地方，利用羊皮遮住陽光，並在其上開一個洞，以箭成功射下太陽。兄弟兩人回到家鄉時都已垂垂老朽。由於一個太陽被射下，賽夏人必須重新面對風雨雷電和所有惡劣的天氣，他們開始埋怨日姓族人，認為這是太陽的懲罰，因而要求日姓族人向太陽懺悔，遇到大雨連續不停，就要舉行「祈晴祭」。(林淳毅，2000：90-95)

8.達悟族

天和太陽低矮，小孩被陽光照得苦熱。於是母親用針刺傷太陽，巨人將天推高，才有現在的天空和太陽。(陳千武，1991)

以普羅普(V. Propp)定義之事目(function)³檢視以上射日故事，可以發現以下共同事目：

1. 難題(M)：從上表可以發現，原住民神話中射日的起因均因太陽的光過於炙熱，或連續半年出現，使地上的農作物無法生存，或曬死孩子，或使夫妻無法行房，造成人類無法傳宗接代，衍生生存危機，不得不征伐太陽。
2. 傳遞(ξ)：射日之主角均為人類，除達悟族母親為一人獨力完成外，其餘多為一群人合作，

³ 俄國學者普羅普(V. Propp)分析童話故事理論架構中的「敘事功能」概念，將童話人物在情節中的行為與所起的作用定義為「Function」(高辛勇譯為「事目」，另有學者譯為功能或結構點)，認為：「事目是人物的行為，行為之成為事目，端賴其在整個故事發展中所具的功用(或意義)而定。」並從一百則俄國的魔法童話素材中歸納出三十一個童話中必定出現的事目(並非每一則故事都會出現所有的功能項)，並逐一說明、給予簡短的定義與符號。分別為 1. 離家(β)，2. 命令(γ)，3. 違命(δ)，4. 打探(ε)，5. 傳遞(ξ)，6. 欺詐(η)，7. 幫兇(θ)，8. 挑釁(A)，8.1. 欠缺(lack)，9. 問介(B)，10. 初步對策(C)，11. 出發(↑)，12. 輔助者第一次行動(D)，13. 主角之反應(E)，14. 獲得神物(F)，15. 載送(G)，16. 鬥爭(H)，17. 烙印(J)，18. 勝利(I)，19. 補足欠缺(K)，20. 回歸(↑)，21. 追逐(Pr)，22. 拯救(Rs)，23. 不露身份歸來(O)，24. 對手無功要祿(L)，25. 難題(M)，26. 解決(N)，27. 認出身份(Q)，28. 揭穿對手(Ex)，29. 變形(T)，30. 懲罰(U)，31. 結婚(W)。引自高辛勇：《形名學與敘事理論》(臺北：聯經，1987.11)，頁 31。

顯示原住民征伐太陽並非單一英雄所為，以眾人、父子、夫妻、朋友合力射日為主，是集體之共同成就。他們多數沒有特定身份及姓名，面貌不清、身分不明，並非具有神聖力量之人，但明確表現所謂「英雄」觀念，以及部落族人對部族英雄之崇敬。

3. 變形（T）：賽德克族太魯閣社和布農族的故事中，都有太陽遭射中後變成月亮的事目，一方面解決受傷太陽何處去的疑問，一方面也是月亮來源的解答。
4. 回歸（↑）：泰雅、賽德克、布農、賽夏等族均有射日者沿途種下果樹或灑下種子的情節，不論其所種為柑橘或柚子，果樹在射日神話中應代表三重意義：
 - (1) 供應回程時所需之飲食。
 - (2) 結實纍纍的果樹象徵已經過極長的時間，說明射日為長期抗戰的艱鉅任務，展現祖先的勇武與毅力。
 - (3) 作為歸途的記號，因太陽棲息地在天地相接之處，距離極遠，必須長途跋涉，有果樹作為標記則可免於迷路。

太陽是人類能夠直接感知的自然力之一，象徵光明、溫暖，是生命和力量的源泉，光合作用提供植物生長，成為人類賴以生存的物質基礎，在古人心目中，太陽是主宰人類生存最偉大、最神秘的一股力量，因此，

古代許多民族都曾普遍存在對太陽的崇拜與信仰，成為各民族文化最早的創造活動之一。

東方太陽神崇拜歷經單體太陽圖形、太陽與鳥獸植物等象形圖畫、人形化太陽神等三個階段。其中第三階段的人形化，說明太陽神取得主神或主神之一的地位，處於由自然崇拜向祖先崇拜的過渡階段。(牟永抗，1995)

臺灣原住民的射日神話中，太陽具有流血、躲藏等擬人化的行為，顯然已進入上述人形化太陽神的第三階段，屬於文明出現前夜或初期的產物。此時期「圖騰一般只是一級社會群體對於自己祖先的特有認識，而太陽神則是比氏族更大的社會群體的共同信仰。」(牟永抗，1995: 15)

「氣象學派」創始人威廉·施瓦爾茨(W. Schwarz)認為：「原始人看到烏雲遮住了太陽，最後太陽又戰勝了烏雲，看到風雨雷電與光明進行反覆的較量，就理所當然地產生光明與黑暗殊死搏鬥的觀念。」「大量的神話都反映了光明與黑暗鬥爭的主題。」(蕭兵，1992: 5)

日、月與人類的的生活關係實在密切，它們往往引起人們極大的關注，期望瞭解它們的本質，進而去掌握它們的運轉，因此，射日(月)的神話即充分反映人們在古昔時代那份殷切期望的心情，也顯現出他們對天象樸拙而天真的觀察與理解。人類對於太陽，有崇拜、讚美的一面，也有畏怕憤懣的一面。當日月運轉合度，氣候宜人，萬物欣欣向榮，人們對太陽備感崇敬，久雨時，以為係太陽之力不足，因而鄒族人會拿松木片燃火縛在箭上射向天空，希望能幫助太陽恢復它的熱力；當久旱不雨對先民造成日復一日的漫漫煎熬，人們開始藉助各

種祭天祈雨的儀式，試圖解除旱象所加諸己身的痛苦。野獸走避、禾稼枯死，以至生計無著，威脅自我的生存與族群的繁衍，人們對太陽便轉為憎恨，人們以為太陽之力太盛，咒罵太陽之舉（如達悟族），透過其原始思維想出各種消滅太陽的神話，派人去射日。這是射日（月）神話產生的根源。李福清認為射日神話的起源可能與一些原始的信仰與風俗有關，如青海藏族，下大雨雪時，薩滿（巫師）會向烏雲投擲 *Ochir*，以阻止雷雨（李福清，1997.03：75），射日神話可能在類似概念基礎上產生。

臺灣原住民各族射日神話皆藉由增加太陽的數量，呈現生存年代的酷暑。對於靠天吃飯的農業社會先民而言，太陽的運行一旦失控，或出現「黑子極大」⁴、「假日」⁵等特殊景象，造成酷熱乾旱，無疑是生死存亡的考驗和災難。當先民發現季節會改變太陽的熱度與高度，卻無法理解何以致此，便引發人類挑戰、進而控制太陽的想法，因此而衍生英雄人物射日的故事，射日行動即是對旱象、甚至是對大自然的挑戰與對抗。

日人鈴木作太郎《臺灣鄒族語典》亦云：「上古時天空中有兩個太陽，由於晝夜不分，燃燒似的照耀著大地，有愈來愈多的孩童因此而死。」（轉引自徐麗霞，2002：110）北鄒族巫師也說：「長此以往，我們終必絕種！」都可資證明。

⁴ 賈文毓認為羿射十日乃當時一次太陽黑子極盛，造成輻射增強，引起氣候異常。見〈『羿射十日』的真相〉，《中國文化月刊》220期（1998.07），頁58。

⁵ 「假日」指雲中冰晶對光的折射產生日暈，造成多日現象。參見劉育玲：《臺灣賽德克族口傳故事研究》，頁84。

射日後，太陽會因恐懼而躲藏不出，造成天地一片黑暗，使人類生活不便，開始懷念太陽（如賽夏族人埋怨射日者，害大家必須面對風雨雷電等天氣），希望太陽復出。太陽再復出常與動物相關，布農族傳說：當射中大陽的人在黑暗中摸索回家，由於看不清路，必須投石問路，石頭接觸路，才繼續前行，正好山羌在沖水，石頭打中牠的頭，山羌生氣喊叫，太陽聽到聲音便探出頭來，重新照耀大地。卡社群的少年骨路普（kulup）與父親射中太陽右眼，大地黑暗，一頭野豬跑過來，骨路普一箭射中豬頭，野豬大呼，天復亮。此外鹿、公雞等也有叫喚太陽的傳說，這些描寫，充分顯現初民的想像能力。

二、傳說

原住民族的傳說，接收神話的遺產，以下舉氏族關係傳說，藉以說明傳說的樣態。排灣族內即有百步蛇生蛋，蛋中孵化出七人，最後成為貴族階層的神話傳說。

除了排灣族的貴族制度與百步蛇的傳說相關，在賽夏族的傳說中，蛇與部族內某些姓氏的起源有關：

從前某處的石洞裡有一條蛇，這條蛇有毒，看見牠的人都會死亡，大家因此害怕不敢接近牠。然而，有一位夏姓老太婆去看牠時，蛇嘶嘶地鳴叫。老太婆毫不畏其毒，把牠捉到籠裡帶回家飼養。這條蛇有四隻腳，能像狗一樣行走。老太婆常帶著

蛇去耕地。有一天從耕地回來的途中，在涉溪時，蛇被水淹死了。

當老太婆回到家後發覺蛇不見了，也不知牠的去向。而蛇的屍體流到月眉庄（客家座落）時，該庄有一個常攜帶籠子到溪裡補蟹的庄民，他一看到蛇屍即突然死亡，而其他看見的人，也都中毒氣而亡。庄民問有人聽說本族有養蛇妖者，認為這蛇屍可能就是蛇妖，於是通知本族。夏姓老太婆到月眉一看，果然是自己所飼養的蛇，於是就把骨頭帶回家祭祀。這蛇骨很靈驗，久雨不停時向牠祈禱，天就會放晴。後來，夏姓家失火房子被燒掉時，蛇的骨頭也燒成了灰，他們拾起該骨灰，把它用布包好，放進籠子裡祭祀。後來骨灰也分給該姓的分支蟹姓，從此以後，這兩姓就成為本族掌管祈求天晴的祭司。（達西烏拉彎·畢馬（田哲益），2003.7: 159）

突然出現的大蛇，並非普通的蛇，當老婆婆將之收養控制，用以治病，甚至能抵抗敵人，老婆婆的角色有如部落的巫師。靈蛇因豪雨而失蹤死亡，導致目睹蛇屍的數百人死亡，直至老婆婆拾回蛇屍，且供俸其骨灰，用以祈晴，有的故事未說明骨灰的用途；此說「爐灰不見了」，另篇則說「以吃木炭或火灰來果腹」，爐灰可以止水，若蛇有水神的屬性，不可能溺水而亡，顯見蛇非一般故事中所象徵的水神身分。故對賽夏族而言，妖蛇可能兼具火神與土地神的性質，而非一般所知為水神的概念。但

後來蛇骨受祭祀，蛇的能力被加以擴大，除了祈晴，祈雨也變得可能。

從家族姓氏的解釋角度來看，是敘述夏姓與解姓來源以及分支的過程；在前面的故事中，老太太姓夏，但後來守護蛇骨之家遇火，就分為夏姓與解或蟹姓人家一起祭祀，並沒有說明是為什麼。這在另一篇〈索羅與螃蟹〉，妖蛇的主人是兩個兄弟的故事中有詳細的說明：

……最後，索羅死於水難中，兩兄弟找到屍首後將其頭尾分開，並用布包裹帶走，放置於祖靈籃內來供養與祭拜。後來漢人入侵部落，兩兄弟逃難時從道卡斯族地方頂著螃蟹帽、拎著靈籃投靠賽夏族向天湖部落，因為兄弟倆裝扮怪異，所以引起了旁人的好奇與嘲笑。族中長老問其來自何處，又將往何處去，他們始終是低頭不語，問其姓亦不答，因為看見他們頭上帶了一頂螃蟹帽，於是長老就說：

「這樣好了！那我們就叫你們為 Ka-ran（即螃蟹之意）。」

至今，這兩兄弟的後代住在今苗栗縣南庄鄉，姓氏已改成漢姓的「解」姓（Karkarang）；而住在今新竹縣五峰鄉後人則改為「夏」姓（Hayawan）。夏、解兩家至今仍在供奉來自海邊的共同祖先—索羅。而夏茂隆先生在苗栗縣頭份鎮興農里所主持的「五福龍宮」，裡面所供奉的

就是「祖先索羅」(Vaki-so-row)，而他們兄弟倆(Karan)家族正是平埔道卡斯人，現在仍傳承著賽夏族文化。現在苗栗後龍地區也有「解」姓家族，這不就是印證道卡斯族是早期最先漢化的賽夏族人嗎？(朱鳳生，2005: 45)

索羅，是故事中妖蛇的名字。對於兄弟逃難為何戴著螃蟹般的帽子，故事並無說明。與其他妖蛇故事相較，螃蟹相關詞彙常出現：一、客家庄發現妖蛇的，是補蟹的人；二、兄弟戴著螃蟹般的帽子；三、妖蛇本身就叫做螃蟹，稱為「卡讓」。從故事資料來看，蟹(解)姓與賽夏族人息息相關，除了居住地與客家人有所接融，亦與平埔族人有血緣關係。就故事演變而言，起初並無提及分支解家即螃蟹，只是夏家的故事。故可信解家的由來應與捕蟹或以蟹為圖騰有關，而後故事在解家氏族流傳時，便加入補蟹人的角色，在另一篇故事〈卡讓(ka rang)的傳奇〉(朱鳳生，2005)中，直接將妖蛇命名為螃蟹是更清楚的痕跡，該篇描述妖蛇後來成為龍神，將妖蛇神靈化的用意更明顯，只是祭祀之家變成錢家，相信也與解姓脫離不了關係。⁶

情節單元：表面上是敘述具有神秘力量的妖蛇故事，但是實際上卻是敘述家族淵源與演變的傳說。一、妖蛇具有害人或助人的能力，但須受到良好的控制，只

⁶ 男弟陳思齊的研究引學者的看法指出，從文獻資料來看，蟹姓是賽夏族的舊有漢姓，解姓是賜姓的結果，夏姓、錢姓則是原來就有的漢姓。不過解、夏兩姓擁有共同的龍蛇祭(卡讓)，此三姓之關係應當相當密切。又蟹姓原來係從蟹圖騰所出。詳見朱鳳生，《賽夏族神話故事及習俗》，頁45。

有其照顧者才能免於其害；二、妖蛇好食爐灰，有四隻腳，最後被水淹死；三、蛇屍流到下游，被捕蟹人發現，圍觀者皆喪命；四、蛇屍被原來的照顧者尋回，妥善保存，但之後遭逢火災，便改由兩個姓氏共同祭祀，可以蛇之骨灰祈求天氣晴雨。從這裡我們可以發現它流傳的歷史根基點，一是與兩個姓氏有所關聯，二是與巫祝祈禱有關係。

氏族的目的是主要在說明部族內部關係的組成源由，釐清各亞氏族間曾有的共食、同住、收養等關係，足以讓一個氏族對內與其亞氏族間、對外與其他氏族的成員間維繫一種明確可循的分際，促成部落的和諧狀態。

三、民間故事

在民間故事裡，魯凱族流傳著蛇借牙齒的故事。底下摘自金榮華所採錄的故事：

從前，百步蛇是沒有牙齒的。在大洪水之後不久一天，一條大蟒蛇遇見了一條百步蛇，他看見百步蛇的花紋很漂亮，對百步蛇說：「你的花紋真漂亮，我們作朋友吧。」百步蛇說：「好，我們既然是朋友了，那麼你把你的牙齒借給我。」於是蟒蛇就把牙齒借給了百步蛇。

百步蛇借到牙齒後，覺得很方便，就不肯還給蟒蛇了。從此，百步蛇便會咬傷人，被咬的人走不到一百步就會死亡。這就是為什麼叫他百步蛇的緣故。所以，一直到

現在，大蟒蛇和百步蛇見面就吵架，大蟒蛇要討回他的牙齒，而百步蛇仍舊不肯還給他。（金榮華，1995: 69-70）

蟒蛇與百步蛇是故事的主角，故事發生在洪水後的某日，百步蛇與蟒蛇結為朋友，向蟒蛇借了牙齒，卻不願歸還，因此牠們後來一見面就會吵架。由故事可知，百步蛇本來沒有牙齒；又洪水是神話中的遠古歷史，表示故事之久遠。對於臺灣毒蛇類之王，百步蛇原住民族深感好奇，不知道其神秘力量從何而來，因而假借故事，解釋毒牙的由來。魯凱族的另一個也是借牙齒的故事，講述南蛇向百步蛇借牙齒，故事結束時，亦不歸還。

達悟族的神奇民間故事，則說僕人是蛇的化身。〈神的子孫之三、海水消退後〉說道：

海水消退後，僅有一對兄弟活著。天神看了同情他們不知有火，只能生吃食物，於是派了兩位仙女下降到 Tao（人之島）要跟他們兄弟聯婚。結果年長的仙女與弟弟情投意合而完婚，年小的仙女只好又回到天界去。

婚後，每當丈夫（弟弟）跟往日一樣的要上山採食，仙女妻子都勸他不用這麼辛苦。到了中午妻子總是準備好了豐盛的食物，有芋頭糕、豬肉、羊肉、雞、魚、吃也吃不完。丈夫不免好奇的問妻子這些食物的來源，可是妻子不但不告訴丈夫，甚

至警告他不要多問，以免天神不喜歡，以後就吃不到這些食物了。

丈夫的好奇心病沒有因為妻子的警告而減退，反而更想知道這麼豐盛的食物到底是哪裡來的。因此，有一天便偷偷地要去看個究竟，結果發現妻子的僕人是許多老鼠和蛇類，把丈夫嚇了一跳。這些僕人也知道被人發現了，便帶著食物回天界去了。妻子回來，知道她的僕人被丈夫發現了，已經回天上，因此自己也立刻帶著所生的孩子回天界過她的仙女生活。（林道生，2001: 175-6）

故事的主角是水災後殘存的兩兄弟，災後天神派仙女下凡相助。仙女下凡的原因，從故事敘述看來，應該是為了使人類能傳宗接代，但卻寫成為了教導火的使用，更奇怪的是，只有弟弟與仙女姊姊成婚，小仙女回到天上，哥哥亦無對象結婚，從此故事只說明弟弟與仙女姊姊的生活；後來弟弟好奇家中源源不絕的食物，不聽仙女的警告仍一探究竟，才發現老鼠與蛇類化身的僕人，導致僕人帶著食物、仙女攜子回到天上。

排灣族故事〈殺夫〉中的蛇，是用來殺人的工具；這則故事是一篇生活故事，沒有神奇的情節單元，但比起平常生活，略有一點特殊的趣味在。故事描述有一對夫妻，丈夫到別社去工作，妻子被一個男人誘惑，拿酒和竹杯喝酒，喝完，把酒和杯子放在床邊，就睡了。丈夫回來途中遇到一個賊，替他拿行李。賊先把東西送到

他家，想要進去，卻看到那個妻子跟一個男人在喝酒。賊把行李放在一邊，打算躲在房子裡，等他們睡了之後，盜東西再走。丈夫回到家，情夫趕快躲藏到床下去。丈夫叫醒假寐得很熟的妻子，問她：「為甚麼有酒和酒杯？」妻子說是準備等他回來的，於是，妻子把丈夫灌醉，讓他睡了。女人建議殺死丈夫的方法說：「我們拿吹火竹筒，把蛇放進去，在他的嘴裡，用火燒蛇尾，蛇就會潛進他的肚子裡。」賊看到了，害怕極了。匆忙爬出外面跑掉了。天亮之後，頭目去查看，問妻子，妻哭哭啼啼，說：「我怎麼知道是誰殺死我的丈夫啊？」說完，哭得更大聲。有一天頭目去旱田，遇到那個賊，問他為甚麼不娶妻子。賊說，我看過用蛇殺死丈夫的妻子，很怕女人。終於，他把看到的事實告訴了頭目。頭目抓到了殺人兇手，把那個女人和情夫處死了。（陳千武，1991）

小結

原住民民間文學，來自於他們未諳文字的口傳傳統，首先由此可看出他們異於文字書寫的特色，沒有文字的精雕細琢與情節的峰迴路轉。再則，文學起於生活，寫實、反映生活樣貌、思想馳騁，是文學創作的母題，於是原住民文學忠實反映出異於漢人、甚至各族群間差異的性質，他們的歷史起源、神話傳統、生活樣態等等呈現極大的差異性。然而也有許多故事是人類共通的命題，即原型批評所說的「集體無意識」，因而他們有許多傳說呈現跨族群的共性，如開天地（舉天分離地面）的命題、造人的傳說、洪水神話的基型、射日傳說，而女

性的重要地位也一再被提出，繼而女神形象、婦女角色、女兒國傳說等也不見缺席。

原住民文學的特色，是同中見異、異中求同的，若以文學為人類共同資產的角度切入，原住民文學不是異，也無須刻意突出其「文類分野」，因為他們共同豐富了藝術的疆域。

第二章 移動的軌跡—— 概覽原住民族文學與文化研究

江寶釵

前言

建構原住民文學史「由於文學的歷史意義，鱗爪片斷的時間構成的存在狀況根本無從獲知，必須置入歷史的長流，於同質、異質的比較、對應，其歷史意義方得以具體凸顯。」¹因而，對單一作家作品的研究，固然有一定的價值，但往往失去對整體的理解。在部份重要原住民古典文學已生產出專家研究時，對原住民古典文學進行全面的整理與研究，具一定的文學史意義。

關於原住民的文學，可略分為「書寫原住民」與「原著民書寫」，二者的區分在創作者的主體位置，前者是由非原住民作者、對原住民進行描繪、敘述、乃至於文學再現，後者則由原住民作者自行發聲。臺灣關於原住民的文學，明鄭、清領、日治三期，絕大多數屬於外來移民／殖民者對原住民的他者書寫，屬於「書寫原住民」一類。相關研究，本論以日治時期、殖民現代性的進入為分期點，分述如下。

一、明鄭、清領時期

（一）文學

施懿琳〈清代臺灣詩所反映的漢人社會〉²，以清代臺灣古典詩的主題特色區分為「自然環境的描述」、「漢

¹ 江寶釵，〈論《現代文學》女性小說家——從一個女性主題出發〉（臺北：臺師大博士論文，1994）。

² 施懿琳，〈清代臺灣詩所反映的漢人社會〉（博士論文，師範大學國文系，1991）。

人生活的實錄」、「漢番關係的陳述」、「內憂外患的刻畫」等四類，其中「漢番關係的陳述」一類，處理先住民的族群分類及在臺分布、清代理番政策、原漢之互動關係、漢人優勢時期先住民的自處之道等議題，首先就族群分類與分布部分，該文先論述「番」在台灣歷史上的意義，而後各族群的分佈區域。其次釐析清代的理蕃政策，大抵分為「消極施行土地保護、種族隔離政策」，以及「積極創社學、改風俗、賜姓氏，使其成為清國之順民」等兩大面向討論，剖析政策背後的政治意圖。繼而說明早期漢人與臺灣先住民的關係，從初期的漢番接觸與交流，以至貿易和番、到婚嫁養繼、業佃關係等發展，並指出漢番之間的矛盾與衝突在於「官府、通事、社商的剝削」、「漢人侵佔番地」、「拆淺番民勞役無已」等三層面。最後則陳述在漢人優勢時期，已成弱勢族群的原住民，嘗試以「武力」與「棄地遷徙」的方式來回應挑戰，作者引出歷來的「番亂」與「熟番大遷徙」記錄作為佐證。

林淑慧〈黃叔瓚及其《臺海使槎錄》研究〉³，聚焦處理黃叔瓚在《臺海使槎錄》所記載的平埔族之社會面貌與文化特色。前者討論平埔族在經濟生活與社會結構的轉變，經濟部分指出在歷經荷蘭、明鄭、清代的統治後，平埔族以由部落轉變為國家型態，先就生產活動的變遷，討論到經濟政策對於平埔族的衝擊，指出社商、獵場變農地、納稅負擔等都是平埔族所面臨的困境。至於社會結構的轉變，則分成「聚落組織」、「通事擾民情

³ 林淑慧，〈黃叔瓚及其《臺海使槎錄》研究〉（碩士論文，師範大學國文系，1999）。

形」、「雜役壓迫的實況」、「司法制度的改變」等面向討論之。其次，陳述平埔族的文化特色，透過「居處建築」、「衣飾器用」、「生命禮俗」、「宗教信仰」四個層次來具體說明。繼而在該章的第三節比較討論漢族與平埔族的文化變遷問題，指出「平埔族與漢族不均衡的涵化關係」，以及「平埔族受到儒學教化的衝擊」。

洪博文〈日治時期文學作品所反映的台灣民主國形象〉⁴處理日治時期文學作品對臺灣民主國的描寫，分人物、事件、心理反映三個議題，而在「事件」一章中，以「對原住民守台抗日的反映」一節處理原住民協助民主國抗日守台、或幫助日軍征討官兵義軍的歷史事件。該文認為原住民的生存空間不時受到不同移民、統治者的壓迫，荷蘭、西班牙、明鄭、清廷、以迄臺灣民主國，每個政權都以征服者的姿態君臨他們，政權的更替已非原住民所關心，因此產生協助抗日或助日的對立現象。

陳光瑩〈洪棄生詩歌研究〉⁵以細讀的方式，分類逐條檢閱洪棄生詩作，在「第七章 諷諭詩」中闢一小節「討伐原住民」，專文處理洪棄生對 1906 年以來、總督府理蕃政策的批判。論文由兩個角度切入：「剿殺原住民之殘暴」以及「強徵役夫之苛酷」。論文從人道主義的立場評價洪棄生的「原住民書寫」，認為洪棄生實是站在「不嗜殺人者能一之」的仁政觀點，來批判日人之黷武窮兵之惡行，抒發生民之浩嘆。

⁴ 洪博文，〈日治時期文學作品所反映的台灣民主國形象〉（碩士論文，臺南師範學院鄉土文化研究所，1999）。

⁵ 陳光瑩，〈洪棄生詩歌研究〉（博士論文，高雄師範大學國文學系，2002）。

吳玲瑛〈孫元衡及其《赤嵌集》研究〉⁶一文，在「《赤嵌集》所反映之清初臺灣風貌」中專節討論孫元衡〈裸人叢笑篇〉對原住民生活樣態的紀錄，分成狀貌、服飾、砸俗、釀酒、金人來源說等幾個層面，認為〈裸人叢笑篇〉可與方志、史書的紀錄互相參照，是清代遊宦文人對原住民社會的早期印象，該文採取「以詩證事」、「以文證詩」的研究路徑，認為《赤嵌集》極具采風價值，同時也為清初的臺灣建立具體的形貌。

許俊雅〈陳第與東番記〉⁷處理陳第〈東番記〉，認為是最早紀錄台灣之文章，同時是台灣史上第一篇遊記與研究台灣史事的珍貴史料，紀錄了台灣西南沿海地區原住民的生活習俗，包括婚俗、喪俗、物產、器具、耕俗、裝飾品、對外貿易等，補明史沈有容傳之闕誤。文章先行介紹陳第的生平大略，次而陳述〈東番記〉之撰寫經過及該文的發現過程，最後則推舉出〈東番記〉的價值。

王幼華〈清代臺灣漢語文獻原住民記述研究〉⁸以後殖民的視角，探討漢人對原住民的書寫再現，及其對原住民在文化、政治編納的慾望。文分九章，首先將清代文獻中的「生、熟番、平埔番」等詞辨正釐清。繼而對漢、原之文化記述作深度探索，並分析其內容及體例。考察正史、方志及個人著作中對臺灣的記載，據以推測

⁶ 吳玲瑛，〈孫元衡及其《赤嵌集》研究〉（碩士論文，政治大學國文教學碩士學位班，2002）。

⁷ 許俊雅，〈陳第與東番記〉，《台灣文學散論》（台北：文史哲，2004初版二刷）。

⁸ 王幼華，〈清代臺灣漢語文獻原住民記述研究〉（博士論文，中興大學中文系，2004）。

元代後有關臺灣的記錄。續以「漢字擬音」及「漢字原住民歌謠」等兩課題，對本地住民之「原有聲音」作詮解，經由「擬音」的對比，去澄清臺灣歷史、文化的疑點，建構過去的生活面貌。另外，亦透過史學考據的方法，逐一爬梳文獻記述中原漢衝突的歷史原委，以逆寫方式重作新詮釋清朝二百餘年原漢接觸各階段的演變。

林淑慧〈台灣清治時期散文發展與文化變遷〉⁹依台灣歷史發展的脈絡，將清治時期的散文分為前、中、後期三大階段予以論述。而在對於原住民論述的部分，該文認為清領前期的宦遊文人，多以採風的模式記載風土民情，但對原住民的書寫，則常陷入複製土著無知、野蠻的固定描寫模式(stereotype)。清代中期，由於進入文治社會，論文的焦點集中在社會教化、械鬥、民變等漢人議題，較少涉及原住民。清代後期，則由於外國勢力的侵入，原住民議題又重新浮現，諸如教化、勸撫，都見諸討論，但仍未能超越夷夏之防的立場。

賴恆毅〈清代臺灣地理空間書寫與文化敘事〉¹⁰探討清代文人在臺灣的居地生活，廓清他們對於所處環境空間之「地方感」(sense of place)的滲入情形。以單獨而具體的地理空間作為討論對象，企盼深化討論的層次，期盼更能看見「空間」(被)運作的軌跡，進一步理解臺灣地理空間的發展，以及被建構甚至再現的過程。其中「人文地理空間的認知、區隔與經理」一章，考察清代文人們如何詮釋空間、經營空間，認為可以區分為

⁹ 林淑慧，〈台灣清治時期散文發展與文化變遷〉(博士論文，師範大學國文所，2004)。

¹⁰ 賴恆毅，〈清代臺灣地理空間書寫與文化敘事〉(博士論文，中正大學中文所，2012)。

三大進程：「認知」、「區隔」、「經營」。在「認知」部分，以番／傀儡番與傀儡山的空間概念為線索，探究清人對熟番的認知，勾勒出清人眼中的熟番面貌，其次則以「傀儡山」為區域，探查清人看待生番的角度，並且試圖從中分析地域空間的指謂與活動對象的關連性，即將「真實的地理空間加以虛構化、符號化成「異質空間」，連結成殺人嗜血族群的指涉，在歷朝文人的書寫中持續加深我群與他者的差異，形成負面的符碼。而隨著拓墾日興，促使官方思考如何「區隔番漢活動的界線」，從早期立石為界、密植荊竹，乃至於將熟番作為漢人、生番之中介緩衝的三層族群構想，從而歷經林爽文事變後，朝廷開始務實地面對番界空間，從隔離轉向開放。

顧敏耀〈人畏生番猛如虎，人欺熟番賤如土：台灣清領時期反映原住民社會處境之詩作探討〉¹¹以劉良璧〈沙轆行〉、吳性誠〈入山歌〉、黃清泰〈觀岸裡社番踏歌〉、柯培元〈生番歌〉、〈熟番歌〉、陳肇興〈番社過年歌〉、〈土牛〉、丘逢甲〈老番行〉等數首作品，詳細地就詩的內容深度討論之，討論清代台灣古典詩中的原住民社會處境，認為雖然部份帶有殖民色彩，但仍有值得重視的史料價值，以及為弱勢族群發聲的人道主義。

賴恆毅在〈郁永河《裨海紀遊》之竹枝詞研究〉¹²中，聚焦探討郁永河的竹枝詞書寫，其中關於原住民的部份，則以對〈土番竹枝詞〉二十四首的討論為主，除從

¹¹ 顧敏耀，〈人畏生番猛如虎，人欺熟番賤如土：台灣清領時期反映原住民社會處境之詩作探討〉，《第四屆全國研究生文學社會學研討會論文集》（嘉義：南華大學文學研究所，2004）。

¹² 賴恆毅，〈郁永河《裨海紀遊》之竹枝詞研究〉，《台灣史料研究》25號（2005.07），頁22-42。

內容中去掌握郁永河對平埔族風俗習尚之記載梗概之外，並離析所謂郁永河當時行遇之「土番」所屬的各個原住民族群，同時指出郁永河透過這二十四首竹枝詞作品，展現對「番」的認知與思維，不僅有客觀描寫，亦有主觀情感的投入，而這些作品也為臺灣的原住民留下早期的歷史見證。

陳哲三〈從〈老番行〉論丘逢甲對臺灣中部平埔族的認知〉¹³透過對丘逢甲〈老番行〉詩作之解讀，談論丘逢甲對中部岸裡社平埔族的理解，指出清末時局變動之際，台灣無論漢、原皆苦痛，而岸裏社群為丘氏生長之地，有感於此，遂作詩傳遞番人心聲。藉由中部岸裏社老番之口，敘述巴則海族兩百年的遭遇，足稱台灣原住民族之史詩。作者認為清代書寫原住民之作家作品，如劉良璧〈沙轆行〉、黃清泰〈觀岸裡社番踏歌〉、黃叔璥〈沙轆漫記〉、阮蔡文〈大甲婦〉等，皆不及丘逢甲〈老番行〉為長。

陳龍廷〈相似性、差異性與再現的複製：清代書寫台灣原住民形象之論述〉¹⁴以清代宦遊文人的作品為材料，參酌薩伊德（Edward W. Said）、法農（Frantz Fanon）、傅柯（Michel Foucault）等學者的理論視野。分別從相似性、差異性、再現的複製三個角度切入，反省臺灣文學中關於「他者」的再現問題。黃得時評黃叔璥的作品為「缺乏個性」，因此其論述較接近於科學描述，深入觀察異文化，出自儒家教化的使命。從自己的

¹³ 陳哲三，〈從〈老番行〉論丘逢甲對臺灣中部平埔族的認知〉，《逢甲人文社會學報》20，2010.6。

¹⁴ 陳龍廷，〈相似性、差異性與再現的複製：清代書寫台灣原住民形象之論述〉，《博物館學季刊》17卷3期（2003.7）。

文化傳統中尋找相似性，將這些陌生的美麗世界，納入他們所熟悉的古書中的理想國度，在文學實踐上，即所謂的用典。一再沿用前人的知識，塑造他們心目中「應然」的異國風情，柯培元的〈生番歌〉就是試圖從美感的角度來欣賞這些原住民，並賦予自我政治理想的期許，希望站在血緣相似性的基礎上「教化」這些原住民。

早期的研究論文，多屬文學性與史料性的爬梳，透過對古典文獻的閱讀，探討作者的人道關懷與時代書寫；晚近後殖民論述興起，用以反思漢人作者、統治者的文化霸權與殖民教化意含，為日治以前的原住民書寫研究，導入新血。

（二）歷史與文化

歷史方面的研究，主要處理清代以來漢番、官民的互動關係，從番界、地權的劃分與爭奪，乃至於原住民的教化、勸撫、殖民種種政策。

陳芷凡〈跨界交會與文化「番」譯：海洋視域下台灣原住民記述研究（1858-1912）〉¹⁵跳脫清朝、日本之紀年框架，考慮以台灣在 1858 至 1912 年間的歷史特殊性，即自咸豐八年（1858）因天津條約，而斯時各方勢力透過海洋來到台灣，在近代國家與世界體系建立的過程中，該文關注在那段時間中的台灣原住民，聚焦於形象再現、歷史情境與文化詮釋，在「清朝陸權思維中的異己面貌」章節中梳理清乾隆以降對台灣原住民之圖

¹⁵ 陳芷凡，〈跨界交會與文化「番」譯：海洋視域下台灣原住民記述研究（1858-1912）〉（博士論文，政治大學中文所，2010）

像、采風記錄、番夷認知，乃至於後期「開山撫番」視域下的番人論述等。而在「考察西方人再現『福爾摩沙』的虛實」一章中，則梳理 17、18 世紀文獻、自然史視野，以及作家、醫生、傳教士等人筆下的福爾摩沙，提出 19 世紀中葉西方對台灣原住民的認識論。另外，在「日人眼中的原住民圖像」章中，則思索初期日本的「南方」認識，並從蕃情偵察演進到人類學視野下的住民群像，而至於明治年間日本文人的台灣書寫。最後則提出跨界交會與文化「番」譯做為結論。

李宜靜〈明清文獻中的臺灣印象〉¹⁶文中從明朝對台的認知談起，其中第六章「文獻傳說中的原住民形象」專注於論述 17 世紀前期的台灣原住民，以及烏鬼洞傳說中的小琉球、農耕與蛇妖傳說及其習俗，並從浴河習俗探討漢、原之間的差異，並從鹿場轉變、茄苳樹精傳說等面向去思考族群消長的問題。

石文誠〈帝國的邊陲論述：以清代台灣圖像為例〉¹⁷指出清代番俗描繪的兩個重要依據，一為《諸羅縣志》（1717）繪製的十幅〈番俗圖〉，另一則為黃叔璥《台海使槎錄》的〈番俗六考〉、〈番俗雜記〉。這些圖文重點在描繪這群「可被型塑的」熟番風俗，內容主題多圍繞在熟番不識不知、純真無欲的似孩童，其生活恬靜安適之景，彰顯熟番接受教化的可塑性。生番，則被型塑為不可掌握的形象，天性兇殘酷殺、茹毛飲血，尤以傀儡番為代表。清代的族群政策採取的策略為「同中求異，異

¹⁶ 李宜靜，〈明清文獻中的臺灣印象〉（博士論文，東吳大學中文系，2012）。

¹⁷ 石文誠，〈帝國的邊陲論述：以清代台灣圖像為例〉，《歷史台灣：國立台灣歷史博物館館刊》1 期（2010.10），頁 8-31。

中求同」。一方面要化生番為熟番，再化熟番為漢人，但適度維持族群間的界線與差異，因此，作者認為官員所要凸顯的是生番的文化差異，熟番則可藉此維持帝國官員的儒家教化理念。是以，呈現在相關的番俗圖繪裡皆是如此的形象論述。

施添福〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展：一個歷史地理學的研究〉¹⁸、〈臺灣歷史地理剖記（一）試釋土牛紅線〉¹⁹、〈紅線與藍線：清乾隆中葉臺灣番界圖〉²⁰三篇論文，透過地理學的研究法，引用地方志、民間契書以及田野調查的發見，考據出乾隆年間竹塹的土牛溝位置，另外也釐清乾隆中葉臺灣輿圖中「土牛紅線」或「土牛藍線」的意涵；而其〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展〉特將清代番界兩次大的變遷過程呈現於地圖；再對照個區域的賦稅、租佃關係等土地經營模式以簡易明白的圖例清楚說明，對於重建清代臺灣之拓墾史、租賦史各方面都有極為重大的貢獻。

王慧芬的〈清代臺灣的番界政策〉²¹，該文處理整個清代的番界政策，跳脫以往生、熟番分別論述的框架，改以從政策面、執行面的切入，由背景、構想、執行過程、乃至於失敗原因，逐一分析，以朱一貴事件後制定

¹⁸ 施添福，〈清代臺灣竹塹地區的土牛溝和區域發展〉，《臺灣風物》40卷4期（1990.12），頁1-68。

¹⁹ 施添福，〈臺灣歷史地理研究剖記（一）試釋土牛紅線〉，《清代台灣的地域社會：竹塹地區的歷史地理研究》（新竹：新竹縣文化局，2001），頁229-232。

²⁰ 施添福，〈紅線與藍線：清乾隆中葉臺灣番界圖〉，《臺灣史田野研究通訊》19期（1991.06），頁46-50。

²¹ 王慧芬，〈清代臺灣的番界政策〉（碩士論文，臺灣大學歷史研究所，1999）。

的番界政策為始，經歷雍正、乾隆年間由「防漢」轉為「防番」的過程，嘉慶年間番界政策的廢弛，以迄外國勢力的侵入與開山撫番、番界政策的廢止。

柯志明《番頭家——清代臺灣族群政治與熟番地權》²²一書，是清代漢番土地問題的重要著作之一，研究主軸在於闡述族群政治如何導致熟番地權產生變化，以及如何去影響熟番地域的分布與調整。聚焦於康熙至乾隆年間熟番土地流失的問題，並分析清廷從消極隔離到積極利用熟番的結盟政策，以及漢人的邊境私墾對番界政策的衝擊等。書分十三章，大抵分成前半為歷史敘事、後半則是理論分析。前者作者討論清代番政的歷史發展與變遷，並提出「重新配置」的論點，說明乾隆中葉後對於族群政策的轉向與調整等結構性因素。而後者的理論對話方面，作者則以清代契字文書與官方資料，提出對於番租類型的見解——「重新配置」。

施聖文〈土牛、番界、隘勇線：劃界與劃線〉²³處理作為清代「番界」的土牛線與日治時期的隘勇線，在歷史長河裡的演變，透過「劃界與劃線」這組概念，可看出界線的變化不僅是原漢勢力的消長，同時也是一種認定的工作，讓雙邊的活動進行修正；而透過界線的劃定，在空間上逐步使的「山地變平地，後山變前山」，而在社會的意義上，也從將「生番變熟番、熟番變漢人」。

²² 柯志明，《番頭家——清代臺灣族群政治與熟番地權》（臺北：中研院社研所，2001）。

²³ 施聖文，〈土牛、番界、隘勇線：劃界與劃線〉，《國家與社會》第5期（2008.12），頁37-97。

陳嵩明的〈清代臺灣界外武力拓墾：噶瑪蘭、水沙連、與竹塹東南山區之比較研究〉²⁴，分析比較晚清「吳沙開拓噶瑪蘭」、「郭百年開墾水沙連」、「姜秀鑾開發竹塹東南山區」等三起漢人武力拓墾生番地界的事件，其官方態度與處理模式之異同，從其個案的分析，進一步歸結於地形阻隔與地理位置等兩項具體的條件，進而認為這兩項條件足以影響官方控制力度與治理態度之別，如選擇開放或封禁。

吳奇浩，〈清代臺灣之熟番地權——以道卡斯族為例〉²⁵從國家制度與民間實態探討清代臺灣之熟番地權，前者整理了清領以來與各項熟番地權相關的政策及其演進過程，並側重解析嘉慶朝後官方所推行的制度與法規。認為其間反映了幾個特色：一、清廷之熟番地權保護措施是政策性的考量結果，細部而言官方對熟番地之保護是有選擇性的。二、屯番制度雖使熟番有新的田業收入，惟制度上的缺失與民間的經濟需求，造成屯番地業的不斷流失。後者則對契約文書的進行分析，得出嘉慶朝後，熟番得以透過多種管道與漢人進行頻繁的土地交易活動，此現象持續了整個清治時期，與官方既定政令相違，顯示了法在地方社會的背離。並透過《淡新檔案》資料的解析，顯見番社租穀面臨著重重危機。最後，歸結番地持續流向漢人社會的根本因素，在於番、漢雙方各有其經濟上的需求與考量，故清廷難以透過政治手段加以有效的禁制。

²⁴ 陳嵩明，〈清代臺灣界外武力拓墾：噶瑪蘭、水沙連、與竹塹東南山區之比較研究〉（碩士論文，臺北大學社會系，2009）。

²⁵ 吳奇浩，〈清代臺灣之熟番地權——以道卡斯族為例〉（碩士論文，暨南大學歷史系，2004）。

程俊南²⁶以蔣毓英《台灣府志·卷五·風俗志》與周鐘瑄的《諸羅縣志·卷八·風俗志》為材料，透過社會人類學的觀點，逐一解讀，探討平埔族的風俗習尚。對相關材料社會人類學在平埔族研究之限制與方志的引用。作者認為平埔族不脫初民社會的共產性，私有財產概念不發達，著重食物共享原則。年齡團體與公共事務。屬母系繼嗣社會，親屬關係依附於母系的世系群。未婚青少年組成「年齡團體」，除有部落防衛功能外，亦具有社會文化交替之用，包括戰鬥的技能、狩獵的方法、部落禁忌與祭祀儀式，類似現代學校的作用。而在年齡團體之集體行動中，個人乃能因自我努力，得以在同儕中取得相對之地位，這樣的地位將延續至成年以後的同年齡層中。這樣的統治策略被鄭、清政權沿用，別為「土官」，年齡團體則賦予新功能為「聽差者」。他並對巫者以及祭儀的功能有深入的剖析。

吳梨華〈從文獻資料解讀清代台灣平埔族的社會文化〉²⁷透過台灣文獻叢刊中記錄清代番俗之作品、日治時期日本學者之記錄、17世紀後西方旅行家在台灣的旅行報告，以及有關平埔族之研究論述等文獻資料，該文分從「生、熟番之分類」、「平埔番社之社會風貌」、「平埔族之社會文化」、「平埔族之物質文化」等主軸，去建構出漢人與非漢人觀點的清代台灣樣貌，進一步地解讀與分析台灣平埔族的歷史文化。

²⁶ 程俊南，〈清代台灣方志在社會人類學的材料——以《台灣府志》與《諸羅縣志》有關 1717 年以前的平埔族風俗紀錄為例〉，《台灣風物》49 卷 2 期（1999.06），頁 65-88。

²⁷ 吳梨華，〈從文獻資料解讀清代台灣平埔族的社會文化〉（碩士論文，臺南大學台灣文化研究所教學碩士班，2003）。

Emma Teng 的著作，*Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683-1895*《台灣想像的地理：華人殖民宦遊書寫和照片，1683-1895》。Teng 的地理包括原住民在內。Teng 也借用 Said 對論述的概念討論台灣早期的地理影響。她的重點之一就是從大陸來的宦遊人士筆下眼中的台灣與歐洲殖民者眼中筆下的殖民地很相似，也就是說，台灣早期的地理影響可說是殖民的產物。當然，台灣的情況因歷史和文化背景而有特殊性，但台灣對學界殖民主義的討論有意義，可算是一個特例。

二、日治時期臺灣原住民族文學的相關研究

（一）文學

賴恆毅〈張麗俊及《水竹居主人日記》之文學作品研究〉²⁸，分析中部櫟社成員張麗俊對原住民的理解態度，其一是身為保正、對殖民者（總督佐久間左馬太）理蕃政策（討伐太魯閣生蕃）的理解與歌頌，並且也對原住民的向化、善治，由國家治安的角度評斷原住民；另一則是在旅行視野下，對霧社地區原住民歌舞表演的記載，從其觀看角度而言，咸認為原住民是風景區的一部份，實為獵奇心態的展現。

²⁸ 賴恆毅，〈張麗俊及《水竹居主人日記》之文學作品研究〉（碩士論文，臺北教育大學台灣文學研究所，2006）。

陳文之〈《生蕃傳說集》與《原語臺灣高山族傳說集》之研究〉²⁹以日治時期兩本收錄原住民族口傳敘事之專著：《生蕃傳說集》與《原語による台湾高砂族伝説集》中文譯本為範疇，用以「民間文學」之「情節單元」與「故事類型」為分析路徑，考察兩書之內容架構、族群分布今昔對照、各則口傳敘事相關資訊與「情節單元」等項目，以及各族神話、傳說型態。最後則以「中國口傳文學學會」所採各原住民族口傳敘事，及其登錄的「情節單元」與「故事類型」，與《生蕃》、《原語》分析資料比對，進而論述「情節單元」的增益現象，以及「故事類型」的增生現象及其意義。

郭侑欣〈憂鬱的亞熱帶：郁永河《裨海紀遊》中的台灣圖像及其衍異〉³⁰以清代郁永河《裨海紀遊》及日治西川滿、葉石濤為基礎，處理這些文本上的台灣意象，認為其意義早已被掏空成為一只空白的符號，任由改寫的人加添、或是置換為其他的符號。而其中對於原住民的書寫，則圍繞於郁氏對於原住民的接觸，以及在認識日深之後，其對於原住民所受到之壓迫所提出之哀嘆。

楊淑惠〈臺灣古典詩中的玉山書寫〉³¹處理清代、日治兩朝，文人對玉山的書寫與想像；在清代，玉山是原住民盤據、荊榛未闢的蠻境、仙境，除了勾勒想像中的玉山仙境，更多時候是對原住民、野地生物的恐懼，

²⁹ 陳文之，〈《生蕃傳說集》與《原語臺灣高山族傳說集》之研究〉（博士論文，東華大學中文系，2015）。

³⁰ 郭侑欣〈憂鬱的亞熱帶：郁永河《裨海紀遊》中的台灣圖像及其衍異〉（碩士論文，靜宜大學中文系，2001）。

³¹ 楊淑惠，〈臺灣古典詩中的玉山書寫〉（碩士論文，成功大學台文所，2007）

是熔美麗與恐懼於一體的神秘想像；日治時期，隨著理蕃政策對原住民的勸撫、山地開發，以至於休閒觀光的普及，文人從畏懼生蕃，視內山為蠻荒之地，到欣賞蕃人，與蕃人同樂，種種書寫，可知時人對蕃人印象的轉變與理蕃政策的成功；同時，在書寫中，又透露理蕃、教化番人的成果。

賴莉萍〈跨語一代小說家書寫原住民女性之研究〉透過跨語一代小說家如鍾肇政、鍾理和、鄭煥、葉石濤、文心、張彥勳、廖清秀等人之作品，窺看漢人族群與原住民族群的關係，如客籍則因原鄉而緊密；南部閩籍則因地緣而結緣；中北部閩籍則因開墾而仇視。繼而從作品中之人物的外貌特質、性格、遭遇去分析原住民女性形象的類型，並歸納上述作家所創作之原住民女性小說主題，大抵有神話與傳說、情愛與婚姻等類型

許惠文〈戰後非原住民作家的原住民書寫〉³²從後殖民的角度去討論戰後非原住民作家對原住民的描寫，囊括鍾肇政、李喬、葉石濤、杜修蘭、王家祥、王幼華、舞鶴、鄧相揚、林耀德、姚嘉文等作家，分別處理原住民被書寫的情況。就其書寫內容之歷史發展，除緒、結論外，其餘為「『發現』美麗島：清治開發史與殖民大躍進」、「霧社蜂起：日治殖民史與想像共同體」、「恐怖年代：戰後殖民史與族群暴力」。

³² 許惠文，〈戰後非原住民作家的原住民書寫〉（碩士論文，靜宜大學中國文學研究所，2007）。

林丁國〈觀念、組織與實踐：日治時期臺灣體育運動之發展（1895-1937）〉³³處理日本統治時期所引進的現代體育制度，文中聚焦臺灣當時三種運動代表族群：內地人、本島人，以及高砂族（原住民），進而了解當時臺灣體育運動的發展。該文以「嘉農棒球隊」作為此三種族群的代表，並回顧了原住民在棒球運動方面的發展，如 1909 年早稻田大學棒球隊隊員細川氏來台組織「高砂俱樂部」棒球隊，此為當時的棒球霸主。

林玫君〈日本帝國主義下的臺灣登山活動〉³⁴其中指出登山模式的演變，與原住民的平定、馴服相關，人們對山地的恐懼降低，加上山區交通建設的開闢、登山界人士及各地新聞社亦大力鼓吹趣味登山的精神，也帶動一股平民化的登山風氣。另外也靠著原住民進行高山攀登，將原住民視為登山活動的幕後功臣，如高山嚮導或行李糧食背負等。不過，除了「無聲的支持」之外，部分的原住民同時也成為阻礙登山的勢力，如太魯閣戰役後爆發的「郡大蕃脫走事件」，即讓「新高山登山無限延期」，而後的「霧社事件」則使得許多的登山活動停擺。

李毓嵐〈日治時期臺灣傳統詩人的休閒娛樂——以櫟社詩人為例〉³⁵討論日本領台以來，所輸入的西式、日式休閒活動在傳統文人社群中的運作情況，其中觀光旅遊，亦是總督府積極推廣的政策，在觀光的情境下，

³³ 林丁國，〈觀念、組織與實踐：日治時期臺灣體育運動之發展（1895-1937）〉（博士論文，政治大學歷史研究所，2008）。

³⁴ 林玫君，〈日本帝國主義下的臺灣登山活動〉（博士論文，台灣師大體育系，2004）。

³⁵ 李毓嵐，〈日治時期臺灣傳統詩人的休閒娛樂——以櫟社詩人為例〉，《臺灣學研究》（中央圖書館臺灣分館）7 期（2009.06），頁 51-76。

如張麗俊，對原住民的書寫，一則肯定日本當局對原住民的教化，一則讚嘆殖民者的建設，使安全・觀光（免於兇蕃之毒手）成為可能。

張雅惠〈排灣族與魯凱族禁忌故事探究〉³⁶討論排灣、魯凱兩族之神話中的禁忌主題。該文先行介紹禁忌文化心理，接著將兩族神話中具禁制意含之文本，歸為「圖騰神話」、「兄妹婚神話」、「樂園神話」及「魔眼兒傳說」等四部分，續以世界神話為原型，探究排灣、魯凱族神話母題的同異、發展與變化之考究，進而考察故事文本的流變，比較情節單元，探討文本差異下所顯示的訊息及其背後的文化意涵。

陳美慧〈鳥與人變鳥——臺灣原住民口傳故事析論〉³⁷處理飛鳥主題、「人鳥變形」的故事，推究其所隱含的神話思維及文化面向，分析這些口傳故事對各族禁忌、習俗、祭儀的建制功能，最後以原住民「崇鳥遺俗」與中國「鳥信仰」文化特質間的相關性，論證原住民族群「多源遷移」的思考。

吳淑梅〈從台灣原住民神話意象探討繪畫創作之研究——以排灣群百步蛇神話為例〉³⁸以高、屏兩縣的北部排灣族、魯凱族傳統領域之共同神話母體和傳統圖像為基礎，從文獻與田野調查等方法進行研究。該文側重

³⁶ 張雅惠，〈排灣族與魯凱族禁忌故事探究〉（碩士論文，中興大學中國文學系，2009）。

³⁷ 陳美慧，〈鳥與人變鳥——臺灣原住民口傳故事析論〉（碩士論文，中興大學中國文學系，2007）。

³⁸ 吳淑梅，〈從台灣原住民神話意象探討繪畫創作之研究——以排灣群百步蛇神話為例〉（碩士論文，長榮大學視覺藝術研究所，2005）。

於對異質文化、原始思維的探索，進而探所出原始圖式所象徵的深層意涵。先處理原住民神話母體和傳統圖象的象徵寓意，續而討論 20 世紀現代藝術創對傳統文化的容受與創發。

顏正一〈排灣族東排灣群傳統歌謠研究——以土坂部落（tjuwabal）為例〉³⁹透過田野調查，以呈現東排灣部落傳統歌謠的音樂事象與文化內涵，並從傳統部落社會文化的理解脈絡中，提出涵攝在排灣族人傳統精神與文化表徵下，屬於排灣族歌謠與歌唱藝術的表現。

江俊亮〈鄒族美學研究〉⁴⁰以神話為對象，探究鄒族神話的文化意含、興起與流變，併及神話的藝術表現與美學建構，論述其思維特色、美學功能，以及鄒族神話的瓦解與重建。

日治時期的原住民書寫，有兩種觀點，一為殖民政權理蕃／勸撫政策下，漢人對原住民的態度，這往往延續了明鄭以降的書寫觀點；二為現代性進入臺灣之後，觀光、休閒活動的興起，觀光情境下的原住民形象。

此外，黃美娥，《重層現代性鏡像：日治時期臺灣傳統文人的文化視域與文化想像》（臺北：麥田，2004）、許俊雅主編，《講座 Formosa：臺灣古典文學評論合集》（臺北：萬卷樓，2004）並未觸及原住民的部份。

³⁹ 顏正一，〈排灣族東排灣群傳統歌謠研究——以土坂部落（tjuwabal）為例〉（碩士論文，臺北教育大學音樂教育研究所，2007）。

⁴⁰ 江俊亮，〈鄒族美學研究〉（碩士論文，南華大學文學研究所，2000）。

（二）歷史與文化

胡曉俠〈日據時期理蕃事業下的原住民集團移住之研究〉⁴¹主要探究日本統治時期原住民集團的移、住，以及在官方間理蕃政策下的形成歷程，並思索當時「理蕃」之意義，擴及在不同「理蕃」政策下各個原住民集團移住的作法。除緒論、結論外，文章認為臺灣總督府自領台起，普遍廣增「理蕃」意見，原住民集團的移住成為日後「理蕃」之途徑。續論在佐久間總督期間，採取「威壓」的「理蕃」方針，在大津鄰平「甘諾」政策之影響下，原住民集團的移住乃是以隘勇線內的移住為主。而後的威撫「理蕃」時期的原住民集團移住，成為了確保原住民歸順成效的方針，同時，殖民政府始積極建設原住民集團移住地，隨後霧社事件，導致了制定新的理蕃政策，政府決定推行大規模的原住民集團移住計劃。

黃國超〈製造「原」聲：台灣山地歌曲的政治、經濟與美學再現（1930-1979）〉⁴²透過 1930 年至 1979 年左右的通俗山地歌曲來釐清庶民主體的言說。作者認為其中涉及文化工業的運作、不同殖民意識型態、文化爭霸與國家廣電、文藝政策與音樂認同等問題。因此將「山地歌曲」的產製視為一個動態的族群權力鬥爭場域。其中在 1930 至 1945 年代，作者認為此階段的山地歌曲有幾項特質：新興娛樂與流行文化的形成、唱片與廣播事

⁴¹ 胡曉俠，〈日據時期理蕃事業下的原住民集團移住之研究〉，（碩士論文，中原大學建築系，1996）。

⁴² 黃國超，〈製造「原」聲：台灣山地歌曲的政治、經濟與美學再現（1930-1979）〉（博士論文，成功大學台文所，2010）。

業的開展、西洋音樂教育的傳入與發展、近代社會下的漢樂改良運動、台語創作歌曲與文化、社會運動之關係。繼而延續自鄉土文學運動，原住民作為本土音樂的展延，產「抵中心」之實踐，到了皇民化運動時期，則山地歌曲則與時局相結合。

鄭安晞〈日治時期隘勇線推進與蕃界之內涵轉變〉⁴³透過田調與 GIS 系統，重新繪製隘勇線與「蕃界」位置，以及相關「推進隘勇線」工事設施與原住民傳統領域之間的相互關係。另從官方「理蕃」政策面，指出自 1895～1926 年間，隘勇線有民、官隘並存到納入警察管理，甚而大規模包圍並深入蕃界，至軍警聯合討伐與後隘勇線推進，最後則是理蕃道路取代隘勇線等六大階段。而隨著治理的腳步，從「蕃地」變成行政區，則經過一、地圖測繪，二、登錄地籍，三、開墾（開發）與移民，四、編入戶口與納稅等四個過程，逐漸把「蕃地」納入國家行政治理體系。

林一宏、王惠君〈從隘勇線到駐在所——日治時期李崧山地區理蕃設施之變遷〉⁴⁴處理日本殖民時期臺灣山區理蕃警備設施的演化變遷，文中運用當時日本的官方地圖、相關文獻，並進行實地的田野調查，勾勒出「推進隘勇線」時期的警備設施，如監督所、分遣所等設施，並且進一步思考與後期駐在所的關連性。此外，該文也嘗試疏理「臨時性」隘勇線的警備設施，以及「過渡性」

⁴³ 鄭安晞，〈日治時期隘勇線推進與蕃界之內涵轉變〉，《中央大學人文學報》，第 50 期，（2012.4），頁 131-208。

⁴⁴ 林一宏、王惠君，〈從隘勇線到駐在所——日治時期李崧山地區理蕃設施之變遷〉，《台灣史研究》，第 14 卷第 1 期，（2017），頁 71-138。

蕃務官吏駐在所，最後到「永久性」警察官吏駐在所間三者的關係與連結。不過文章雖突顯出「臨時性」與「永久性」警備措施兩者之間的差異層次，但對於「過渡性」的蕃務官吏駐在所的建置，其論述卻相形較為不足，且對於隘勇線的正確位置與數量，以及其相關位置的改變、新設，甚至裁撤的相互關係，亦少論及。

吳建慶〈日治初期（1895-1903）宜蘭地區的「對蕃」政策〉⁴⁵處理日本政府在殖民初期對宜蘭泰雅族原住民所推行的蕃務政策，如透過推行「蕃產」交易、頭目移住、「蕃童」教育、觀光等具體的「撫蕃」政策，其次進一步討論山地部落納入現代國家的治理範圍的過程，並梳理此對於原住民社會文化影響。

關於日治時期，筆者無意針對此時期進行研究，只是可能要用日治時期研究的結果拿來做日治／戰後文化生產的比較。對日治時代的台灣原住民影像而言，西方學界有兩個學者曾經做出貢獻，Leo Ching 和 Faye Yuan Kleeman，兩位學者都在美國大學教書。Ching 的 *Becoming Japanese: Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation* 《成為日本人：殖民台灣和認同構成的政治》⁴⁶一書討論原住民的部分基本上只討論吳鳳神話的形成和《沙鳶之鐘》，尤其是其構成原住民的日本認同的作用。Ching 的學術貢獻是被肯定的，但他只討論日治時代的吳鳳，而且吳鳳和沙鳶可說是學術界眾所皆知的例子。Kleeman 的 *Under an Imperial Sun: Japanese*

⁴⁵ 吳建慶，〈日治初期（1895-1903）宜蘭地區的「對蕃」政策〉（碩士論文，臺灣大學人類學研究所，2007）

⁴⁶ 有中譯本：荊子馨著、鄭力軒譯，《成為「日本人」：殖民地臺灣與認同政治》（臺北：麥田，2006）。

Colonial Literature of Taiwan and the South 《日皇紅陽底下：日本殖民文學裡的台灣和南洋》探討日本兩次世界大戰間的想像，對台灣的部分而言，Kleeman 探討一些比較少為人知的小說家（尤其大鹿卓），顯示其對原住民的想法從 1910 年代到 1940 年代的變化，也就是說原住民影像經過霧社事件，皇民化運動的變化。

文化人類學，主要處理原住民的生活文化、社會風俗等的採集與變遷研究，以及這些文化質素進入學術的知識體系、再現與傳播之歷程，乃至其背後的權力運作關係。

1. 生活文化

李莎莉〈排灣族衣飾文化的研究〉⁴⁷透過排灣族的衣飾標本，討論排灣族衣飾文化與其社會組織、宗教信仰等各方面的關係，並從衣飾的穿戴及功能上探討其變遷的法則。論文分七章，第二章為排灣族概說。第三、四章則以田野資料及標本的整體描述為主，說明衣服的材料、製作過程，以及衣服形制的描述。第五、六章則探討排灣族衣飾文化，如分析傳統衣飾的色彩與紋飾的意美、或論衣服形制的演變及在其社會文化中所代表的意義。

李昭鈺〈邵族服裝之形制溯源研究〉⁴⁸以物質文化對族群表徵的功能切入，探討邵族服飾自清末、日治以

⁴⁷ 李莎莉，〈排灣族衣飾文化的研究〉（碩士論文，臺灣大學考古人類研究所，1982）。

⁴⁸ 李昭鈺，〈邵族服裝之形制溯源研究〉（碩士論文，成功大學藝術研究所，2004）。

迄戰後的演變。其「祖靈籃及其內服裝的信仰意涵」一章從服裝討論到祖靈信仰，從而論及祖靈崇拜、祭儀、傳說、禁忌與繼承等諸多面向，從歷史的考察研究，擴及到現況信仰的調查現況。

戴蕾〈泰雅人的家：共食與餵養〉⁴⁹處理泰雅人家屋空間的使用方式與活動，以透析其文化意含。文中指出泰雅人家屋空間兼含女性及男性空間，同時也是議事、傳承之空間，以及女性從事餵養、家務勞動的空間。再者，泰雅人男女互補的關係亦呈現在「一家人」界定方法上。是以，泰雅文化中男女為互補而非對立的關係，反映在泰雅人的家屋空間，即無明顯之二元對立的邏輯、接續的關係，家屋本身也不獨為父系氏族的隱喻。

徐雅慧〈布農族的小米文化生態學研究——以南投縣望鄉部落為例〉⁵⁰以文化生態學（cultural ecology）的角度探析布農族的小米文化，及其衍生的布農族精神與生活範式，以檢視原住民對於自然環境的出共生機制。

吳雯菁〈再見／再現獵人：一個魯凱族部落的獵人意涵探索〉⁵¹以 2003 年 6 月至 2005 年 2 月間的觀察及訪談所得為基礎，輔以相關文獻資料，處理魯凱族好茶部落的「獵人」文化意含，及其在各個時代、統治政權的挑戰下，獵人文化的衰落、因應與復振。

⁴⁹ 戴蕾，〈泰雅人的家：共食與餵養〉（碩士論文，臺灣大學人類學研究所，2004）。

⁵⁰ 徐雅慧，〈布農族的小米文化生態學研究——以南投縣望鄉部落為例〉（碩士論文，中原大學文化資產研究所，2005）。

⁵¹ 吳雯菁，〈再見／再現獵人：一個魯凱族部落的獵人意涵探索〉（碩士論文，臺灣大學森林學研究所，2004）。

2. 祭典、音樂

林怡芳〈布農族射耳祭音樂之宗教與社會功能〉⁵²從民族音樂學的研究角度，將音樂以社會文化的敘述脈絡，分析布農族射耳祭音樂的宗教與社會功能，射耳祭音樂在儀式的運用中，是將布農族宗教信仰概念與社會結構具體化的行為過程，而音樂的特性更強化了儀式的不同功能。而隨著布農族在生產方式改變與傳統祭儀式微、以及基督教外來文化傳入後，其宗教與社會功能隨著社會現實環境與的進入而有轉型，文章指出高雄縣三民鄉射耳祭音樂功能的轉變，正是實例的代表。

盧菱竹〈花蓮縣阿美族 Ilisin（豐年祭）音樂現況研究——以港口部落為例〉⁵³討論花蓮縣豐濱鄉港口村港口部落象豐年祭音樂，分析其文化面向的意義，以及近年在社會變遷影響下，當地部落對儀式音樂使用所受到的衝擊，進一步思考豐年祭音樂文化傳承的危機。

張惠真〈傳承與維繫：以賽夏族北群三個儀式的舉行與參與為例〉⁵⁴處理賽夏族北群的播種祭、祖靈祭、矮靈祭三個農事祭儀，從社會組織、祭儀過程及祭儀傳承等面向，探討當代農事祭儀實踐的意涵、傳承方式、運作機制，以說明農業式微後，農事祭儀的文化與時代意義。

⁵² 林怡芳，〈布農族射耳祭音樂之宗教與社會功能〉（碩士論文，成功大學藝術研究所，2002）。

⁵³ 盧菱竹，〈花蓮縣阿美族 Ilisin（豐年祭）音樂現況研究——以港口部落為例〉（碩士論文，臺灣師範大學民族音樂研究所，2007）。

⁵⁴ 張惠真，〈傳承與維繫：以賽夏族北群三個儀式的舉行與參與為例〉（碩士論文，清華大學人類學研究所，2008）。

陳偉智〈殖民主義、「蕃情」知識與人類學——日治初期台灣原住民研究的展開（1895-1900）〉⁵⁵透過伊能嘉矩的人類學成果，獲悉當時政府對於「理蕃行政」所漸次成熟的「蕃情」知識，續而分析指出日治初期台灣原住民研究的成立過程中，所涉及的殖民地統治、學術研究的文化政治、以及論述形構中知識與權力的配置，並進一步探究伊能理論內涵的政治性，其合理化殖民與被殖民的不對等關係，以及殖民主義的正當化論述。最後，作者認為伊能的理論是一種人類學形式的殖民論述。

王昱婷〈輾轉的容顏——從黃土水的「蕃童」論日治時期台灣原住民形象的呈現與再現〉⁵⁶先探究日治時期人類學者透過知識以及政治武力，對於原住民族的宰制；進而聚焦於黃土水對殖民者所塑造定型的原住民形象——「蕃童」，因此認為，其有複製乃至於抵抗的意含，而後據以重新審視「蕃童」的歷史意義。

李慧敏〈博物館展示與文化觀：以臺博館及史前館臺灣原住民族展示為例〉⁵⁷處理做為文化表徵系統的博物館，對原住民文化的再現及其觀點的取捨。該文主要分為兩個方向處理，一則討論臺灣的博物館與人類學發展；另一則透過訪談與展示評論，去理解博物館展示所呈現的文化觀。而以臺博館及史前館對於臺灣原住民族

⁵⁵ 陳偉智，〈殖民主義、「蕃情」知識與人類學——日治初期台灣原住民研究的展開（1895-1900）〉（碩士論文，台灣大學歷史所，1997）。

⁵⁶ 王昱婷，〈輾轉的容顏——從黃土水的「蕃童」論日治時期台灣原住民形象的呈現與再現〉（碩士論文，成功大學歷史所，2006）。

⁵⁷ 李慧敏，〈博物館展示與文化觀：以臺博館及史前館臺灣原住民族展示為例〉（碩士論文，臺北藝術大學博物館研究所，2008）。

的展示廳為例，認為其代表不同時期的對於博物館展示學科之關懷與文化觀點。

高麗靜〈鹿野忠雄《山、雲與蕃人》研究〉⁵⁸把鹿野忠雄《山、雲與蕃人》放置於臺灣高山文學的脈絡中，研究該書的文學、美學價值。文分九章，除緒、結論外，自日治時期臺灣登山活動發展討論起，說明《山、雲與蕃人》的成書背景，以及當中的科學紀錄，次則解析該書之文學技巧，而後則聚焦鹿野忠雄與原住民的關係，兼及談論該書所呈現之生態保育意識，末則與其他高山文學進行比較。

劉方瑀〈被選擇的台灣——日治時期台灣形象建構〉⁵⁹處理殖民者對臺灣的觀看與再現，其中「台灣蕃人意象呈現」一節，認為殖民者透過相當普及的繪葉書（明信片）上面對於原住民的形象繪製，一方面形塑出原住民神秘、野蠻、兇殘等印象，另一方面則可誇耀殖民治理的結果（對蕃人的馴化）；而另一方面，隨著統治時間的推移與殖民建設的穩固，觀光旅行的普及，使日本人得以親身接觸原住民，進而促使對於原住民之形象改觀。

劉偉民〈殖民情境的影像再現——日治時期原住民明信片圖像研究〉⁶⁰立足於視覺詮釋的基礎，以薩伊德東方主義的論述為切入點，佐以圖像研究，探討明信片對原住民形象的再現，以及攝影技術／相機背後所所描

⁵⁸ 高麗靜，〈鹿野忠雄《山、雲與蕃人》研究〉（碩士論文，中興大學中國文學所，2005）。

⁵⁹ 劉方瑀，〈被選擇的台灣——日治時期台灣形象建構〉（碩士論文，成功大學歷史研究所，2005）。

⁶⁰ 劉偉民，〈殖民情境的影像再現——日治時期原住民明信片圖像研究〉（碩士論文，成功大學藝術研究所，2005）。

寫、複製的殖民意識型態。該文從「明信片的緣起與效應」，談論到「島國顯影－蕃地與野蠻人」，而至「殖民情境下的圖像政治」，層層解析當時日本殖民政府對於臺灣原住民的整體觀感與想像。

傅素春〈霧社事件的歷史、文學、影像之辯證〉⁶¹處理日治、光復、解嚴等不同時期，在歷史、文學、影像等不同媒介上對於霧社事件的呈現模式與內容，意圖找尋被壓抑、置換的歷史，以及如何「回歸」成為主體記憶的可能。一方面將霧社事件的權力與形式所牽涉記憶認同，與今日泛原住民族的族群認同接合，討論共享記憶與批判位置的可能；另外則與現今學界的後殖民研究方向對話，透過結合不同的研究範疇，納入語言之外的研究對象作為映照，對抵殖民、抵權力的研究範式注入跨領域的思考。

整體而言，目前的相關研究多以詠贊原住民的詩歌為論述焦點，也有以文學為基礎的文化論述，但數量尚少，有很大的發展空間。

小結

如果從事原住民族研究的學術工作已經到了反身檢視學術實踐的時候，並審慎思考如何以原住民作為知識生產的主體，從最原始被視為「他者」的想像著手，或者可以尋及契機。

⁶¹ 傅素春，〈霧社事件的歷史、文學、影像之辯證〉（博士論文，中興大學中文所，2007）。

或不妨這樣說，原住民文學的重要性正是它為我們展開「異」文化（傳統的／現代的、東方的／西方的、中國的／日本的、東洋的／本土的）接觸的相鎔、磨合、拒斥、混雜，而建立一個平台，在這個平台上，可以做為若干國家進入現代性進程的比較，也可以用作與其他被殖民國家的原住民經驗進行比較，提供後於殖民時期被帝國經濟支配的弱勢國家的自處之道。

第三章 人瘴蛇虺——清代宦遊文人觀看下的原住民暨其風俗慣習

江寶釵

前言

本章為一略及文本筆觸分析的文化研究，以清領時期臺灣清代文人觀視中的原住民族精神文化生活，主要的內容為語言、文學、宗教、制度和科技等。

1683年施琅攻臺後，清廷在對殊方的地理想像與實際的軍事利益中，激烈辯論臺灣的去留，見識閎偉的康熙皇帝採信施琅的奏議，著眼於中國大陸沿海的安全、資源的取得等等，決定領臺，於是，臺灣正式納入清國治理的版圖。被派官到臺灣的官員、遊人或流寓，對於原住民，多有描寫。其描寫的方式，或言說其社會生活，或圖繪其自然居地，不管憐憫他們遭受漢人壓迫的慘狀，或記錄他們的風俗慣習，一律盡以他者視之，成為「異域臺灣」的特色之一。而書寫的方式，則可以分為誌述筆記、詩歌吟詠兩大類。

誌述筆記如《臺灣府志》以降的地方志書、筆記小說，林林總總；詩詞歌賦，則有文人的別集、選集或總集。雖然為數頗多，散佚者亦不少，茲舉一例，雍正二年（1723）黃叔璥《臺海使槎錄》所載云：「又東吟倡和詩、季麒光與臺令沈省軒所作省軒郊行一集，多寫民間疾苦。麒光著有山川考略、海外集，惜俱未見。今則兵燹之後，官僚救過不暇，無復寄情翰墨矣。」¹《蓉洲文稿》書稿已佚，僅存「客問」六條，以及〈題沈斯庵雜記詩〉一文三百餘字。一文三百餘字。前者文長一千一百字，以駢體綴成，所記臺灣地形，山脈、鹿麋、木材、

¹ 黃叔璥：《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年），頁74。

穀物等，頗為扼要。在誌述之中，也有用筆高下之分，黃叔璥便以為《客問》略勝《臺灣賦》，原因是「郡縣志藝文，榆林高拱乾臺灣賦率藉中土景物渲染，似不足以形容。無錫季麒光所著客問，獨不作泛設語，頗極臺地山川物產之勝。」²

筆者將挪用米勒（J. Hillis Miller）的《地誌學》中關於「地誌」的涵義，檢視清代誌述散文與詩歌描寫原住民的異同。對其最字面、詞典式的第一層意義是對特定身體、狀貌的描寫；其次是對於居室、廬舍、聚落、河湖、山川的描寫，這不只是景觀的視點，也牽涉對引含其間的區域歷史的了解，它們根據某些慣常符號圖誌系統運作下再現景觀。³其次，根據克瑞斯威爾（Cresswell）的觀點，書寫者的觀看角度可以分兩種：一是採取站在「身在其中」（in place）的「地方」的立場，另一則是「身在其外」的遊觀「地景」的角度？⁴本章將一方面系統性地重新建構清代宦遊文人觀看下的社會風俗慣習暨其意義，同時也指認其位置，其言說方式，並思考其中所呈現的文化意義。

² 黃叔璥：《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年），頁72。

³ 此地借用范銘如所概括的整理。參考范銘如：《文學地理：臺灣小說的空間閱讀》（臺北：麥田，2008年），頁220。同時檢尋 J. Hillis Miller, *Topographies*. (USA: Stanford University Press, 1995)

⁴ 地景與地方的區劃，Cresswell 這樣說：「地景，另可譯為景觀，是指我們可以從某個地點觀看的局部地球表面。地景結合了局部陸地的有形地勢（可以觀看的事物）和視野觀念（觀看的方式），是個強烈的視覺觀念。在大部分地景定義中，觀者位居地景之外，我們不住在地景裡：我們觀看地景。這就是它不同於地方的首要之處，地方多半是觀者必須置身其中。」Tim Cresswell 著，徐苔玲·王志弘譯：《地方記憶想像與認同》（臺北：群學，2006年），頁19-20。

一、住民聚落與政策

（一）從番業到開山

中國天子直接管轄的地區以外的地方，以五百里為率，視距離的遠近，分為五等，依次為甸服、侯服、綏服、要服和荒服，是為五服，臺灣在這個五服是最外圍。五服另有兩個意義：一是統治階級的五等服飾，即天子之服、諸侯之服、卿之服、大夫之服和士之服。二是指喪服中的斬衰、齊衰、大功、小功、緦、麻五種服色。

清人以「援類而譬」的方式，借他們過去的生活方式與知識經驗認識殊方，在這樣的思維下，儘管清國已經領臺，他們身置王土之濱的臺灣，卻抱持著身在「域外」的心態，對於臺灣特殊生態、器物概名之為「番」——一種用來指涉西洋事物的名詞。造成這樣的心理，與中國官僚體制與帝國權力的結構方式，密切相關。

移民入墾，第一件面對的事就是土地資源的爭奪，而原住民的土地日漸侵削，也早於荷據時期開始，陳震曜〈平埔族竹枝詞〉（七首之六）寫道：

公然借地用牛皮，列祖光榮在不私。詎料
紅毛奸又狡，不私竟爾喪根基。

按：相傳荷蘭人來，借地於平埔族，不可；
始之曰：願得地如牛皮，多金不惜。許之。
乃剪牛皮為縷，遠地周圍里許，築熱蘭遮

城以居，駐兵二千八百餘，儼然王國。自是，附近族人亦相繼被迫棄地他徙。⁵

陳震曜的詩寫熱蘭遮建城的典故，與漢人大量入墾後詭佔原住民土地的情形，大抵一致。

明鄭時期，實施圍田政策，並剿滅若干不肯服從的部落，原住民部落仍在臺灣各地用自己的方式生存。清國領臺。從此展開對臺灣的經略，派官屯兵。

儘管實施海禁山禁，但偷渡時有所聞，或遇到政策解禁，漢人移民相當可觀，他們與原住民爭地，帶來了前所未有的生存壓力。早期清廷以劃土牛、設番界，避免對原住民的侵擾，混侵原住民田園，山地，但越界侵削的事件仍時有所聞，甚至設禁漢人與原住民結婚律，晚期則長驅開山，兩者有很大的不同。

鄭氏王朝或清朝的臺灣官方政府設土官制度，於原住民部落中遴選可負責協調的首腦人物，充當漢人政府與該原住民的溝通管道。其遴選方式或由官方指派，或由部落族人推選。而獲選的土官並不是部落酋長。清代通事的設置，如同土官制度，也是沿襲明鄭做法。

清人制定原住民所有權的田地，允許熟番土著將土地出給漢人，但不許民人侵佔番業、私買番地。漢移民只要得到部落社番同意便可承樸土地，如此產生「番業漢佃」的關係。1859年（咸豐九年）打貓保寮仔廊（今民雄鄉寮頂村、福權村）劉口標等之土地賣契約中提及「年納打貓社番租谷肆石貳斗」，說明打貓社番是業主，

⁵ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁52-53。

將田園 予漢人而收「番大租」，漢人除繳納番租外，其地權處理與一般相同，買主何聯記又於 1887 年（光緒十三年）將此土地典與嘉義賴智記（即賴家四房）。

「番業漢佃」的做法一反前朝，有幾個理由：其一，不欲漢人落地生根，一則不欲原住民因土地被掠奪而反抗；其二，以土地改變原住民漁獵為生的形態，改行農耕，去除其剽悍精神，利於統治。接著，再藉由種種方式，讓原住民的土地所有權不斷地喪失，如〈撫墾志〉⁶所說，漢人佔據其田，則官方沒收其地。最後仍達到土地收歸國有的目標，這是「王道」的展現。清領後期的開山政策，清朝國力衰微，遵循「王道」的餘裕不再，故轉而「霸道」思考，以武力強制開拓山林，形成以攻伐為主的開山政策。

雖然法令禁止番業典賣，但透過租賃之名，漢人卻實際得到土地所有權——可典可賣，均無視於平埔族的存在。由於原住民以女性繼承家產，意圖不軌的漢人計娶蕃婦，侵佔土地資產的事件層出不窮，黃叔瓚《臺海使槎錄·番俗六考》記載道：

半線社多與漢人結為副遞。副遞者，盟弟兄也。漢人利其所有，託番婦為媒，先與本婦議明以布數匹送婦父母，與其夫結為副遞，出入無忌。貓兒干、東西螺、大武

⁶ 連橫：《臺灣通史》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年），頁 415-460。

郡等社，亦踵此惡習，但不似半線太甚耳。

7

從這裡也可以看出原住民同化於漢人的另一重大因素即是通婚。據筆者所見，嘉義古典詩歌書寫土地資源之爭奪者不多，但從一般契約記載上則其例甚多。夏之芳〈臺灣雜詠〉百首裡說：

荒壟攢來耦十千，紛紛竄籍占閒田。可知
地利不須盡，生聚應思及百年。⁸

這首詩「原註」說：「半線以上，土番荒埔甚多。時議欲招人墾種；細察情形，宜聽土著之民漸次開闢，不宜一時召墾致地利盡而流民集也。」⁹這種侵墾的情形正可以印證嘉義漢番業佃間的衝突。

對於臺灣這片土地暨其原住民的繪像，最早可見諸以傳統中國式山水畫法繪製的〈康熙臺灣輿圖〉（1699-1704），輿圖裡經常出現的「無人之境」，石文誠分析道，這是一個官場論述的隱喻，意味著中北部臺灣瘴煙瀰漫、人跡不到，掩飾了其間存在著眾多非法移居的漢人聚落，以及原住民部落的事實。這些無人之境合理化其施政，即：「既然沒有『人』，本官要如何管呢？」

⁷ 黃叔瓚：《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年），頁116。

⁸ 臺灣銀行經濟研究室編：《臺灣詩鈔》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1970年），頁31。

⁹ 臺灣銀行經濟研究室編：《臺灣詩鈔》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1970年），頁31。

¹⁰無獨有偶，呈現在輿圖上的，也出現在陳夢林有名的《諸羅縣志》裡，不過，做為循吏，以及一向抱持對國家新領地的關懷，他所秉持的態度是相反的：「此不識不知者而顧可忽乎？」¹¹

連橫《臺灣通史·撫墾志》中說：荷蘭人集歸順土番而撫之，「制王田，設學校，開會議，立約束，以養以教，而土番亦效命不敢違。」¹²治原建學校、設制度，用王田制，即指西方的莊園制度，田地屬領主所有，耕種者為農奴，所得全為領主所有。連橫又指出據臺北的西班牙也「布政施教」，卻迭遭反抗，而且「誅之不畏。」以此示意南、北部的原住民性格之差異。清代治原，前後期不同。前期國勢強盛，其道出以「王道」思維與消極治理。

清領末期同治道光的三十四年間，外患日趨嚴重，同治十三年（1874）日軍犯臺，清廷開始領悟到「臺灣為東南七省門戶」；光緒六年（1880）中日琉球案懸而未決，又傳日軍犯臺，清廷乃進一步認識到「臺灣為中國海防第一門戶」，派沈葆楨理臺，他的措施主要有四方面：1.是政治的革新；2.是國防的充實；3.是開山撫番；4.是經濟的積極推展。沈葆楨在臺期間的興革，可以說是臺灣近代的開始。

¹⁰ 石文誠：〈帝國的邊陲論述：以清代臺灣圖像為例〉，《歷史臺灣國立臺灣歷史博物館館刊》創刊號（2010年10月），頁10。

¹¹ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁121。

¹² 連橫：《臺灣通史》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁416。

開山撫番之議，淵源甚早，雍正六年（1728）時，巡臺御史夏之芳〈臺灣雜詠〉¹³中，曾敘及開山撫番之事。同治六年（1867），美船羅妹號，於臺灣南端海上，遭風觸礁沉沒，船員漂至龜仔角莊，為原住民所殺，美國將舉兵侵犯，而臺灣省是否屬於滿清帝國一事，曾周詳議論。時分巡臺灣兵備道吳大廷，力陳生番不可剿，夷人不足畏。同治十三年（1874），日軍藉端進剿牡丹社，事後，沈葆楨稽察全臺形勢，擬開橫斷臺灣山路，以便東西呼應，七月奏請開山撫番。以總兵吳光亮帥中軍，同知袁聞柝帥南軍，提督羅大春帥北軍，分兵三路而入，議經允准，八月決行開工，則是年秋，劉璈曾條陳開山撫番，爾後設施，似多循之。其開山撫番，先有計劃的移墾漢民，以軍隊開闢通往後山的道路，討平不服開山的兇番，進一步開發後山，促進番民漢化。

行政區劃的調整，早在藍鼎元已提出呼籲，¹⁴但要到沈葆楨才進行大幅調整、重劃，¹⁵他在恆春築城設縣，改噶瑪蘭廳為宜蘭縣，在艋舺設臺北府，中壢以北至頭重溪設淡水縣，使得行政區域更適於管理與建設，加速臺灣全島的內地化，這是沈葆楨對臺灣近代化的重大貢獻。

¹³ 臺灣銀行經濟研究室編：《臺灣詩鈔》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1970年），頁28-32。

¹⁴ 藍鼎元：〈覆制軍遷民劃界書〉，《東征集》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1958年），頁40-43。

¹⁵ 臺灣銀行經濟研究室編：《清季申報臺灣紀事輯錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1968年），頁587-596。

（二）居處環境與身體

清代宦遊文人基於「五服」由內而外的地理觀念，也支配著對臺灣原住民的稱謂以及分類，舊稱原住民為蕃，以與漢人對稱，臺灣原住民的分類，歷來眾說紛云，如郁永河《裨海紀遊》分原住民為土番、野番，頗為迂意，並無明顯的說明，其他見諸文獻記錄的區劃準則，可以析分如下：

1. 根據原住民漢化的程度，深者為「熟蕃」，淺者為「生蕃」，介於兩者中間者，稱為「化蕃」。生／熟，文化／不文係以中心—平原—高山的遠近序列，銘刻著帝國地理的權力想像。
2. 以輸餉作為原住民分類區劃標準者，如《諸羅縣志》：「山高海大，番人稟生其間，無姓而有字。內附輸餉者曰熟番，未服教化者曰生番或野番」。¹⁶然而阿里山鄒族向來輸餉卻屬生番，顯然輸餉未足以作為標準。
3. 根據原住民漢化的程度，深者為「熟蕃」，淺者為「生蕃」，介於兩者中間者，稱為「化蕃」。生／熟，文化／不文係以中心——平原——高山的遠近序列，銘刻著帝國地理的權力想像。

除了以上三種方式，另有一種分類的方法，係以番界作準。番界，是清廷基於治安的考慮，採取立界碑、定土牛線將漢民與高山原住民隔離，漢民方面，防止他們侵

¹⁶ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁154。

削番界，進入內山，聚集為盜、為害治安，原住民方面，則防止他們出草。理番同知鄧傳安《蠡測彙鈔》云：

臺灣四面皆海，而大山互其南北。山以西民番雜居，山以東有番無民。番所聚處曰社，於東西之間，分疆畫界。界內番或在平地、或在近山，皆熟番也；界外番或歸化、或未歸化，皆生番也。¹⁷

番界與時推移、變動，事實上並不是理想的分類標準。原住民的部落散佈在臺灣各地，大部分彼此並無系屬的關係，更沒有統一的政權。清代浙江金華人諸羅縣記室張彝銘〈賽夏族竹枝詞〉（五首之一）

不知是處作家鄉，聚散無端徙四方。竹塹風沙貓里霧，吞霄罩嶺海茫茫。¹⁸

賽夏族散居的狀況「居新竹、苗栗兩縣之山區。在新竹者稱北賽夏群；在苗栗者稱南賽夏群。」¹⁹

光緒初年，福建漳浦陳維禮任職埤南撫墾局，他的〈魯凱族竹枝詞〉（四首之一）寫道：

魯凱排灣並蒂花，山川阻隔始分家。語言各自支離甚，偶像同宗石樹蛇。²⁰

¹⁷ 鄧傳安：《蠡測彙鈔》。臺北市：臺灣銀行經濟研究室（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958年），頁1。

¹⁸ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁57。

¹⁹ 陳香按語。陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁57。

魯凱族，分布於中央山脈南端脊嶺兩側，即屏東與臺東兩縣山地，人口極少。排灣居大武、太麻里，距離非常遠，兩族均崇拜石、樹、蛇等偶像。民族人文學者謂與排灣族同一族群，然卻似同而非同。語言非常不同，陳維禮〈魯凱族竹枝詞〉（四首之三）

貝飾羽冠美又豪，生涯巨細賴腰刀。母呼
乙乃父阿媽，姑打居然在喚醪。²¹

同屬南島語系，魯凱族喊母親「乙乃」、父親為「阿媽」，與卑南族相似；魯凱族呼酒為「姑打」，卑南族則呼酒為「霸」，相去又遠甚。

清代臺灣宦遊文人裡，孫元衡是其佼佼者。他在1703年（康熙四十二年）任臺灣府海防同知，比起其他三年官，兩年滿就準備打包回鄉的官吏，他在臺灣的時間超過三年，據說他為人個性溫厚，理政力求便民，興利除弊，史書以「慈惠愛民」四個字稱譽他。他離開臺灣的時候，士民為他建坊立碑。他在臺期間共寫下三百六十首詩，有五、七言，雜謠、歌行，乃至竹枝詞，幾乎各體皆備，無所不至，他的〈瘴氣山水歌〉是這樣寫的：

瘴山苦霧結胚胎，窮陰深墨堆枯煤。赤日
沈為死灰色，勁風萬古無由開。下有長河
名淡水，玉碗澄之清且旨。化為碧血與鳩

²⁰ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁72。

²¹ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁73。

漿，殺人不見波濤起。山有飛禽河有魚，
上原下隰黃茆居。島民生與瘴相習，諸蕃
雜作古丘墟。墟中嫠婦能為鬼，婆娑其舞
歌笑媿。舌語疑咒走疑癲，人瘴由來勝蛇
虺。嗟我禦暴分邊城，掃除無力空含情。
樵山飲水滋慚慙，仕宦五瘴良非輕。²²

這首詩為孫元衡迭有佳篇的作品之一，有著他一貫的特色，取材特殊，修辭精鍊，語言氣韻流動，令人驚豔，在臺灣文學佔有一席之地。他的描寫，充分再現與他同時的清代文人觀看原住民的方式，被視為代表作。這首詩裡，明白指出臺灣有五瘴。這五瘴就詩作檢視，應是山脈、淡水、黃茆居、諸蕃、嫠婦。

在孫元衡的敘事裡，部落是一座座丘墟，《諸羅縣志》如此記載／部落族人丘墟之中的居住環境：

番舍形如小帳房，開門於橫脊，鞠躬而入。
夫妻、子女團聚一室，臭不可聞。²³

平埔族居處以「土墩式」房屋最為普遍。宇驥認為，根據周緣文化之關係與種種跡象推論，平埔族的土墩式建築，係由架於木柱之上的覆舟式「樁上住屋」，受漢人地上住屋影響產生變化而來。這種土墩式的建築，到道光

²² 孫元衡：《赤崁集》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1968年），頁74。

²³ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁159。

年間已然完全漢化，其格式與材料與漢人並無差異。²⁴乾隆年間鳳山知縣譚垣在他的〈巡社紀事〉詩中，談及這種過渡期的「土墩式建築」：

山行復出山，遠見溪雲起。阿猴當中權，
闌闌列村市。城門固魚鑰，修篁如列雉。
編茅備堂奧，削土崇階阡。天使持節來，
驄馬歷至止。番目為我陳：『此社非他比；
素稱物力饒，眾社歸經紀。年來生齒繁，
不復追前趾』。我為番目言：『物盛難可
恃；應須敦儉約，慎勿踵奢侈』！²⁵

17 世紀以來，原住民傳統「部落」這一個均衡的社會結構，不被視為有組織，逐漸為外力所衝擊，先荷蘭東印度公司的統治，使部落政治喪失自主性。之後隨著在臺政權的更迭，社會環境變化之劇，使得平埔社會要達至新的均衡便顯得遙不可及。最後在 18、19 世紀之交，平埔社會結構已然崩解，終至被吸納進更強勢的漢人社會。²⁶

《臺陽筆記》，翟灝作，在臺十三年，歷攝縣篆，遇山川、景物、風俗、民情，每為文紀之，題曰文字簡

24

<http://museum02.digitalarchives.tw/dmp/2000/pingpu/education/Essay/essay-pepo/10.htm>。

²⁵ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年），頁 969。

²⁶ 程俊南：〈清代臺灣方志在社會人類學的材料——以「臺灣府志」與「諸羅縣志」有關 1717 年以前的平埔族風俗紀錄為例〉，《臺灣風物》49 卷 2 期（1999 年 06 月），頁 65-88。

練，涵意深刻，寓言傳說穿織其間，足以發人遐思。其中一篇〈玉山記〉寫下他對臺灣山脈的印象：

閩之鷺門，東渡重洋，為臺灣一郡四縣。
自南至北，縣互千餘里。有大山障其後，
環抱諸峰，樹木陰翳，若斷若連，名曰玉
山。中有惡溪，葉落水上，多年堆積五、
六尺許，糜爛不可近。漁人樵夫，觸之即
死。鄭成功時，費金萬餘，始得拱壁；其
取之難如此！

每當天氣晴明，日光照耀雲端，素練橫懸
空碧；然不宜全見，見則不祥。余蒞臺十
三年，屢試屢驗。噫！天地物產之奇，造
物之不輕以予人也如是夫。

設使此山逼近人居，無重洋以間之，無惡
溪以阻之，任人博採，琢工鏤匠，豈不甚
便。然而不數年間，將見摧陷殘缺，日削
月消，而欲長蓄異產，永垂奇跡，豈可得
乎？且是亦安足為美乎？天地生物之意，
必不如是。

麓下藏有生番，出沒無時，遇人輒害……²⁷

玉山特異的地理形勢、人跡罕至、奇花異卉、珍禽走獸
等等，每每都是文人筆墨最好發揮的對象，而麓下傳說

²⁷ 翟灝：《臺陽筆記》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1958年），頁21。

中的生番（鄒族）尤其聳動，在《諸羅縣志·雜記志·外紀》中又有一段關於玉山的記載可與翟灝所記相印證：

林箐深處多飛虫，著人即肌肉發痒，爪之肉爛，淡水以北皆然。行者或以皮包裹其頭項。或曰：近玉山最多此蟲；山之麓，螞蟥如蝟。故玉山人不能到。²⁸

將之納為「不知秦漢，遑論魏晉」的桃花源人氏，或隱身高山的兇番，圖繪其生活，卻其歷史而不顧。

居住於環境中的，是原住民的身體；而承載其身體，為衣服，因而，身體與衣飾，便併類於此地一起討論。原住民有紋身、黥面、黑齒的習尚，插戴野花而非珠寶，搽抹鹿脂而非香料，不僅身體外形的呈現不同，體味也大為差異，他們對中原文人而言，較諸左衽被髮更為殊異，一再出現於宦遊書寫之中。沈光文的〈番婦〉詩：

社裏朝朝出，同群擔負行。野花頭插滿，黑齒草塗成；賽勝纏紅錦，新粧掛白珩（項常掛瑪瑙珠）；鹿脂搽抹慣，欲與麝蘭爭（番抹鹿油以為香）。²⁹

²⁸ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁289。

²⁹ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁265。

他的所見，嘉義詩人陳震曜〈平埔族竹枝詞〉（七首之四）也有所描寫，除了平埔族野花、黑齒的共同特徵，也寫及尚刀鐙，不尚翎毛，衣飾上並無族徽等：

鑿齒雕題鄙野蠻，翎毛不尚尚刀鐙。黑襟
黑袴無文飾，亘古圖騰未見攀。

按：圖騰，即族徽，係族中所同崇祀之物，
或繪或雕以為記號者。³⁰

清代黃叔璥在《臺海使槎錄》寫道：「正土官刺人形，副土官、公廨祇刺墨花而已」，他注意到屏東排灣族的文身是階級的識別；³¹郁永河《裨海遊記》提及平埔族的一支卡斯族「變胸背雕青為豹文」，愈向北而平埔族的「文身者愈多」。³²高拱乾纂修《臺灣府志》以「斷髮文身之鄉」³³作為臺灣的整體印象。

每一族對身體都作雕飾，好惡則不盡相同。平埔族不尚翎毛，賽夏反之，張彝銘〈賽夏族竹枝詞〉（五首之二）冠羽腰刀是其族表現體態崢嶸的形式要素。袋進一步寫刺額必須在熟齡的規範：

³⁰ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁52。

³¹ 黃叔璥：《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年），頁154。

³² 郁永河：《裨海紀遊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年），頁18。

³³ 高拱乾：《臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960年），頁185。

丈矛尺七短花袍，老幼山行捷似獠。刺額
相誇成熟美，雉翎插首傲群曹。³⁴

臺灣原住民最初夏天則結麻或以檳榔葉蔽體，冬天以鹿皮為衣，對於身體部位的裸露習以為常，並且自成慣習，未必與審美有關，曾仲篴〈雅美族竹枝詞〉（四首之二）寫道：

天生軀體不遮闌，祇掛條繒小肚間。點綴
居然成習俗，羞嫌美醜盡無關。³⁵

二、生產方式與慣習

（一）宗教信仰與婚姻

《諸羅縣志》是誌述中較為完備的，號稱首善，沿襲高拱乾《臺灣府志》的說法，謂原住民不知歲月幾何，張彝銘〈賽夏族竹枝詞〉（五首之五）裡說，他們對歷史無所載記，但，自臺灣有歷史即有他們的存在「何時展轉入山嶠，文獻空濛一片敷。若謂由來難考核，臺灣有史即同俱。」³⁶在原住民的日常生活裡，既無時間觀念，也無曆法，以月圓為一月，稻熟為一歲，而以農作收成之時為年。「九、十月收穫畢，賽戲過年」，「過年無定日，或鄰社共相訂期，賽戲酣歌，三、四日乃止」，傑

³⁴ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁57。

³⁵ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁63-64。

³⁶ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁58。

巔、新港、卓猴。³⁷《臺海采風錄》：收成前為防範盜取，有守望相助措施。

康熙六十一年（1722）初設巡臺御史，黃叔璥是第一位被派任的進士，他的《臺灣使槎錄》，以原音／漢文對照紀錄了〈諸羅山社豐年歌〉云：

麻然玲麻什勞林（今逢豐年大收），蠻南
無假思毛者（約會社眾）；宇烈然 沙無
嘎（都須釀美酒），宇烈嘮來奴毛沙喝嘻
（齊來賽戲）；麻什描然麻什什（願明年
還似今年）！³⁸

美酒、賽戲、豐年歌舞構成了原住民娛樂的主要內容。張湄另有〈番俗〉詩描寫了原住民的遊戲：

藤毬擲罷舞鞦韆，世外嬉怡別有天。月幾回圓禾
幾熟，歲時頻換不知年。（原註：番眾不知年月，
以穀熟為一歲，月圓為一月。嘗以藤絲編為毬，
會社眾為蹋鞠為之戲，與鞦韆為樂。）³⁹

周鍾瑄〈番戲〉四首之二則記錄了原住民女性簪花翠羽，打扮得花枝招展，成隊列行歌舞的景況：

不掄檀板不吹笙，一點鉦聲一隊行；氣味
何如初中酒，山花翠羽鬢邊橫。

³⁷ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁166-167。

³⁸ 黃叔璥：《臺灣使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年），頁103。

³⁹ 陳培桂：《淡水廳志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963年），頁428。

野氣森森欲曙天，維摩新病未成眠；空餘
無限羅伽女，亂把天花散舞筵。⁴⁰

遊戲的種類包括擲藤毬、鞦韆，根據《續修臺灣府志》，原住民習俗有「五年一舉『託高會』」⁴¹，將藤毬上擲，以長竿刺之，中者為勝。這裡的擲藤毬似是另一種踢毬子的遊戲，而盪鞦韆，至今仍然存在於嘉義市玄天上帝、民雄大士爺廟的祭典之中，可以說明原住民文化在漢人文化中的遺留：至於信仰，平埔族為「阿立祖」崇拜，一是農業神的祭祀，一是女性祭祀，有尪姨，女巫，有祭拜人頭的風俗，甚至以人頭骷髏相勝為英雄勇力的象徵，出獵人頭稱之為出草。王必昌〈臺灣賦〉提到：

復有傀儡生番，鮮食茹血；蒙頭露目，手持寸鐵，伏林莽以伺人，賽髑髏而稱傑。
且聞遠社番婦，能作咒詛；犯之即死、解之即蘇，喝石能走、試林立枯。⁴²

女巫是巫技的擁有者、祭儀的主導者，也是部落諸多禁忌的維護者。社會之作為一個整體，或多或少是由於團體的所有成員的共同信仰與情感所組合起來的，而在原始部落這一藉由共同信仰與情感的凝聚，涂爾幹（Emile Durkeim）稱之為機械式的凝聚（Mechanical Solidary）。而平埔族的祭儀，是對於社會凝聚力再次的增強，具有

⁴⁰ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁272。

⁴¹ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁522。

⁴² 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁839-840。

集體認同的效果。⁴³對於這樣的祭儀**主持人**，能作咒詛的番婦，或者是孫元衡〈瘴氣山水歌〉⁴⁴描寫的「能為鬼」：「婆娑其舞歌笑媿」、「舌語疑咒走疑癲」，被視為由來勝蛇虺的「人瘴」。然而光緒十五年，任臺東州候補通判，在任中病故的王維敘〈卑南竹枝詞〉四首之一：「除卻嚮婆神勿管，男人意氣尚昂藏。」⁴⁵嚮婆，即女巫，他卻能看到女巫的職守與地位。平埔族人的信仰可謂洋洋大觀。鈴木質在《臺灣蕃人風俗誌》裡寫道：

平埔族很多人信奉天主教……除了天主教徒外，其他人均信奉道教……在一般百姓之家，都設有祖先的牌位，並奉祀神佛，於祖先忌辰時，行祭祀之禮。⁴⁶

鈴木清一郎《臺灣舊慣習俗信仰》云：

乾隆五十九年，熟番衛阿貴和連阿盛兩人，向滿清政府請准開墾許可，招募佃農在咸菜礮地方從事開墾，自此之後人口逐漸增加，終於形成了一條小市街，但是仍然不斷遭受生蕃的騷擾，以致使居民無法安於生業，因此有心人士為了謀求地方安寧，就準備建一座足可作為防衛中心的堅

⁴³ 程俊南：〈清代臺灣方志在社會人類學的材料——以《臺灣府志》與《諸羅縣志》有關 1717 年以前的平埔族風俗紀錄為例〉，《臺灣風物》49 卷 2 期（1999 年 06 月），頁 65-88。

⁴⁴ 孫元衡：《赤崁集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年），頁 74。

⁴⁵ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006 年），頁 185。

⁴⁶ 鈴木質：《臺灣蕃人風俗誌》（臺北：武陵，1992 年），頁 291-293。

固廟宇，於是就在嘉慶年間向開墾的佃農募款，終於建成了本廟。⁴⁷

劉枝萬《南投縣志稿（一）》載：

每埤田全年納租粟五斗，以為關帝爺祝壽之費。⁴⁸

臺灣風俗誌或舊慣習俗信仰的調查，是日治時期總督府管理政策的一環，日人以自己的接觸記錄或調查敘事，「發現」並建構原住民歷史把原住民的口傳的多元歷史，生活的立體空間以攝影紀錄被轉變為線性情節，納入一種標準的、均視的傳統「大敘事」(grand narratives)的脈絡之下，更有秩有序的進行「轉變為大事紀」(turn to chronology)，建構為一種知識的官僚化(bureaucratization of knowledge)，⁴⁹呈現出殖民統治的權力思維。

《臺海使槎錄》卷七：「不擇婚，不倩媒妁，女及笄構屋獨居。」⁵⁰《續修臺灣府志》卷十六：

番已娶者曰「暹」，調姦有禁；未娶者名「麻達」，番女年及笄，任自擇配，每日

⁴⁷ 鈴木清一郎原著，馮作民譯：《增訂臺灣舊慣習俗信仰》（台北：眾文圖書，1989年），頁453。

⁴⁸ 劉枝萬：《南投縣志稿（一）》（臺北：成文出版社，1983年），頁63-88。

⁴⁹ 江寶釵：〈處女守閨的原始時代？論日人漢文書寫所反映的花東印象（1895-1945）〉，《第五屆花蓮文學研討會論文集》（花蓮：花蓮縣文化局，2009年），頁215-242。

⁵⁰ 黃叔璥：《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年），頁145。

梳洗，麻達有見之屬意者，饋鮮花、贈芍
歸萸，遂與野合……⁵¹

嫁娶，大凡原住民的婚姻多採入贅，陳維禮〈魯凱族竹枝詞〉（四首）之二

面對強鄰首不低，英雄氣概排灣躋。搶婚
久就非時尚，入贅仍如闢小溪。⁵²

強鄰，指居住魯凱族周圍之埤南族。王維敘〈卑南竹枝詞〉四首之二提及「卑南自古重嬌娃，偉壯男人贅女家。」四首之三進一步說明贅婚的習俗：

常聞父母喋咻聲，出草連朝草亦驚。不慣
擺郎長住館，人頭下聘大功成。⁵³

卑南俗以出草獵得的人頭為最隆重聘禮；擺郎館係未結婚的單身男子長住的處所，意謂著羞辱的意思。諸羅山社有自幼訂盟之俗，「以車螯（蛤類）一盤為文定，婿母送至女家，留之飲，召同社之人，盡歡而罷。將婚，乃更以銅鐵錫牲膠之屬歸之婦。」⁵⁴袁維熊〈排灣族竹枝詞〉八首之五，排灣族以蔴粿（米粿）為大禮，婚喪喜慶皆具；檳榔等物次之。

⁵¹ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁576。

⁵² 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁72。

⁵³ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁186。

⁵⁴ 周璽：《彰化縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁310。

男婚女嫁有成規，父母無聲不敢私。縱使
兩情深欵洽，亦須依例送麻粩。⁵⁵

張彝銘〈賽夏族竹枝詞〉五首之四，更具體說明原住民婚姻的形式：

男女真身有自由，一朝牽手死方休。奔尋
日食輕風雨，噩噩昏昏至白頭。⁵⁶

真身，猶言童貞之身也。牽手，為結為夫婦。林東艾〈布農族竹枝詞〉（六首之五）

互換成婚謂公平，無人可換聘金迎。客來
非醉不容走，有婦懷胎禁殺生。⁵⁷

《臺海使槎錄》卷七：

番童有意者彈嘴琴逗之……意合，女出而
招之同居，曰牽手。逾月，各告於父母……
男歸女家，同耕並作，以偕終身。⁵⁸

魯凱族亦有人贅婚俗。在入贅之前，男女吹樂表達愛慕之意，是一種自由求偶的行為。雍正年間任巡臺御史的夏之芳在〈巡行詩〉中道：

⁵⁵ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁68。

⁵⁶ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁87。

⁵⁷ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁66。

⁵⁸ 黃叔璥：《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年），頁145。

不須挑逗苦勞心，竹片沿絲巧作琴；遠韻
低微傳齒頰，依稀私語夜來深。⁵⁹

《續修臺灣府志》云：

琴以竹為弓，長可四寸，虛其中二寸許，
釘以銅片，另繫一小柄；以手為往復，唇
鼓動之。⁶⁰

用來吹樂的器具，根據日人鈴木質在《臺灣蕃人風俗誌》
的考釋，是猶太琴：

嘴琴是所謂的猶太琴，泰雅族人稱為「洛
波」。把長三寸，寬約三、四分的竹片的
肉削薄，中央鑽細長的孔，孔的右端嵌黃
銅薄片，能夠振動，左方則任其自然振動。
竹片的左右兩端都綁著繩子，黃銅片有一
片的，也有二、三、四片的。用左手把竹
片的凸面壓在嘴上，右手輕輕地拉繩子，
便會發出琵琶似的聲音。隨著拉繩子和呼
吸的方式，而形成音律。也有人藉此交談，
尤其是年輕人要訴說感情時，往往吹嘴琴
以表達心意……。⁶¹

⁵⁹ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁896。

⁶⁰ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁538。

⁶¹ 鈴木質：《臺灣蕃人風俗誌》（臺北：武陵，1992年），頁154。

原住民多半擅高歌長嘯，通樂音，鄭大樞的〈風物吟〉詩裡就寫道：

海港龍舟奪錦標（端陽海口，或用錢、亦用布帛懸於竹竿為標，漁船爭取之，為龍舟之戲），纏頭三五錯呼么（臺多漳、泉人，怯海風，以黑布包頭，到處鋪席聚賭；若遇勝會戲場為尤甚）；行看對對番童子，嘴裏彈琴鼻裏簫（番童頭梳兩髻，謂「對對」，嘴琴以竹為弓，長四寸，虛其中二寸許，釘以銅片；另繫一小柄，以手為往復，脣鼓動之，簫長二尺，截竹四空，通小孔於竹節之首，以鼻橫吹之）。⁶²

林東艾，臺灣淡水人。幼讀書，有膽識；壯常出入番社；諳番語，悉番俗。光緒元年，充後山總通事，隨提督吳光高開中路，沿途招撫番社，以功保千總。賴子清的《鶴洲詩話》：

或女長成，即築室獨居，父母任其婆娑。麻達削竹為弓，長四寸，以脣鼓之。女聞而合意者，遂成牽手，始告父母而成婚。其俗以女承家，男入贅。凡家務悉以女主之，故女作而男隨焉。⁶³

⁶² 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁983。

⁶³ 賴時輝等著：《嘉義賴家文學集》（臺北：中正大學臺灣人文研究中心，2009年），頁466。

(二) 生產方式與飲食

1. 漁獵耕植

原住民的生產方式，早期大抵為捕魚狩獵。光緒初年，唐守贊曾經總領北路營務，他自花蓮港越秀姑巒溪考察當地地形，據說遍歷了數十個原住民部落，寫下〈泰雅族竹枝詞〉六首。這六首詩獨詠太魯閣部落，沒有任何一語涉及其他部落。其六首中的第三首是這樣寫的：

溪水清澄捕有魚，樹懸瓜果地陳蔬。族人
厭倦甜酸味，呼嘯山中獵野豬。⁶⁴

這首詩，為當時的寫太魯閣部落生活勾勒了一幅簡單的風俗畫。原住民捕魚射獵，採集樹上瓜果、地上蔬菜，大抵如袁維熊〈排灣族竹枝詞〉八首之三「獵獸撈魚亦解農」⁶⁵。

射獵是高山部落共有的生產方式，山豬遍佈全島，幾皆為各族追狩的對象。西部平原較為寬闊，豐草彌望，更常見的是如今已消失的一片又一片的鹿場景觀。由於鹿場多，文獻所載，捕鹿是大宗，射豬的紀錄遠少於「捕鹿」，如《諸羅縣志》裡所說：

⁶⁴ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁62。

⁶⁵ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁67。

諸羅三十四社土番捕鹿為生，鄭氏令捕鹿
各社以有力者經營，名曰□社。⁶⁶

《臺海使槎錄》卷五，清晰的描繪捕鹿的過程：

捕鹿名曰出草，或鏢、或箭，帶犬追尋。⁶⁷

獵人頭為「出草」，這裡則稱捕鹿也叫做「出草」。《臺海使槎錄》卷五：

獲鹿即剝割，群聚而飲。臟腑醃藏甕中，
名曰膏蚌鮓；餘肉交通事貿易納餉。⁶⁸

原住民族自古也從事耕植，卻不講求農具的製作，也不太耕作。楊英隨鄭成功入臺，一路寫下《從征實錄》，描述當時原住民族群耕種情況：

英隨藩主十四年許矣，扈從歷遍，未有如此處土地膏腴饒沃也。惜乎土民耕種，未得其法，無有人教之耳。英去年四月間，隨駕蚊港，路京（經）四社，頗知土民風俗。至八月，奉旨南社，適登秋收之期，目睹禾稻遍畝，土民逐穗採拔，不識鉤鎌割穫之便。一甲之稻，云採數十日方完。訪其開墾，不知犁耙鋤□之快，只用手□□鑿，一甲之園，必一月□□□□□□□。

⁶⁶ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁102。

⁶⁷ 黃叔瓚：《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年），頁95。

⁶⁸ 黃叔瓚：《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年），頁95。

至近水濕田，置之無用。如此，雖有廣土
眾民，竟亦人事不齊……⁶⁹

在楊英筆下，臺灣土地肥沃，原住民的利用率卻很低，是一種粗放農業的形態，比較實錄的教我們對鄭氏初期南臺灣「耕種未得其法」的狀態。當時的粗放式農業，其播種方式如下：

種禾於園，種之法，先於秋八、九月誅茅，
平覆其埔；使草不沾露，自枯而朽，土鬆
且肥，俟明歲三、四月而播，場功畢，仍
荒其地；隔年再種，法如之。⁷⁰

這段文字，即《諸羅縣志》裡觀察的「無冶。田器不足用，耕者蓋鮮。」⁷¹耕種時只用小鋤和短刀。鋤闊三寸，柄長一尺，刀長尺許，或齊頭，或尖葉。北路諸羅番中的內優社，除用小鋤耕田外，亦有如《臺海使槎錄》卷五所說，「將堅木炙火為鑿，以代農器」⁷²，崇爻、阿里山各社也是使用原始的木製掘土棒，「掘土伏地而鋤」。阮蔡文寫道：

⁶⁹ 楊英：《從征實錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958年），頁193。

⁷⁰ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁165。

⁷¹ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁137。

⁷² 黃叔璥：《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年），頁115。

番丁自昔亦躬耕，鐵鋤掘土僅寸許；百鋤
不及一犁深，那得盈寧畜妻子！⁷³

惠安曾仲箴，光緒初，因隨人出海貿易，遇暴風漂流到紅頭嶼，在那裡滯留了約三、四年才返抵基隆，繼續他的貿易事業，不久即致富，於是便定居基隆。他寫下〈雅美族竹枝詞〉四首是宦遊文人難得一見對蘭嶼達悟族的描寫，其中的一、三兩首提及達悟族捕海魚、獨木舟的風俗，特別值得注意。

尚喜巢居與穴居，專精技藝在佃漁。芋藷
遍種山坡上，男女嚴分食海魚。⁷⁴

揭尾翹頭獨木舟，三家兩戶必營求。雕花
鏤彩勤從事，愛顧凌越馬或牛。⁷⁵

達悟族獨木舟型制，充滿美感，頭尾翹，雕飾彩繪。

2. 飲食

原住民飲食「射魚，煨芋，亡積聚，食物常足。」⁷⁶濱海地區排灣族的海蛤，達悟族的飛魚，山海族群都以薯、芋、小米為主食，「藝麻之餘兼藝黍」。

⁷³ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁268。

⁷⁴ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁63。

⁷⁵ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁64。

⁷⁶ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁154。

諸羅始皆土番，卉服鮮食而已。番故種芋，間以麻；番女雜樹皮，以為達戈紋（見「番俗」「服飾」部）者也。布帛之入，自荷蘭通市始也。⁷⁷

林東艾，臺灣淡水人。幼讀書，有膽識；壯常出入番社；譜番語，悉番俗。光緒元年，充後山總通事，隨提督吳光高開中路，沿途招撫番社，以功保千總。〈布農族竹枝詞〉（六首之二）「進食從來用手抓」⁷⁸。「無貨幣，以作物納稅。」平常並無蓄積的觀念，他們將當年剩穀釀酒，而且非常嗜酒。郁永河《裨海紀遊》記錄道：

地產五穀，番人惟食稻、黍與稷，都不食麥。其饗飧不宿舂，曉起待炊而舂；既熟，聚家人手搏食之。山中多麋鹿，射得輒飲其血；肉之生熟不甚較，果腹而已。出不慮風雨，行不計止宿；食云則食，坐云則坐；喜一笑，痛一顰。終歲不知春夏，老死不知年歲。寒然後求衣，飢然後求食，不預計也。村落廬舍，各為向背。無市肆貿易，有金錢，無所用，故不知蓄積。雖有餘力，惟知計日而耕，秋成納稼；計終

⁷⁷ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁137。

⁷⁸ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁65。

歲所食，有餘，則盡付麴蘖；來年新禾既植，又盡以所餘釀酒。……⁷⁹

王維敘〈卑南竹枝詞〉四首之一

錐熊宰鹿饋番王，椰酒雖香不匿嘗。除卻
嚮婆神勿管，男人意氣尚昂藏。⁸⁰

王維敘〈卑南竹枝詞〉四首之二寫道：「菸草檳榔隨意送，不能或免是巴巴。」⁸¹可見檳榔在原住民生活中佔居多麼的重要地位。巴巴，米粿也，番俗為大禮品。光緒嘉義生員徐埴夫〈諸羅竹枝詞〉裡描寫道：

朱唇黑齒久成風，比似胭脂點染工。知己
相逢何所贈，檳榔獻出手巾中。⁸²

這首詩說，雕題黑齒的原住民理解耕田火食，是漢人教化的結果，然而他們仍保持嗜嚼檳榔的習俗，以檳榔為人際之間互動珍貴的禮物。胡徵〈恆春竹枝詞〉：

盤頭一辮好青絲，莫笑儂粧未合時；嚼得
檳榔紅滿口，點唇不用買胭脂。⁸³

⁷⁹ 郁永河：《裨海紀遊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年），頁35。

⁸⁰ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁185。

⁸¹ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁186。

⁸² 智慧型全臺詩知識庫，<http://xdcm.nmtl.gov.tw/twp/index.asp>。

⁸³ 屠繼善：《恆春縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960年），頁249。

原住民女性，善機織，也是農業生產的主力，因而「番婦耕穫、樵汲，功多於男；唯捕鹿不與焉。」⁸⁴

光緒初，江西樂平人袁維熊，以綏靖軍正哨長駐埤南，後積功保千總。嘗率埤南、呂家望、知本等社頭目，經大麻里、巴塍○（按：或為壹），軒子崙、諸也葛、崑崙坳，出鳳山之赤山探路，途中所見所聞，紀為竹枝詞數十首，可惜存世僅〈排灣族竹枝詞〉八首而已，其餘的都散佚了。排灣族是一個重視階級的族群，分為貴族、平民，依其本份穿著衣服，不會隨著年齡的增長而有任何改變。在〈排灣族竹枝詞〉之二，

階級年齡永不泯，平民頭目自知遵。藍紅
黑色歸頭目，淺黑天藍白是民。⁸⁵

〈排灣族竹枝詞〉之四：

敬老同時敬武人，英雄族內視如神。年高
本有年高福，威武長教炫族鄰。⁸⁶

五、教化與社會變遷

清代對原住民的治理、經略既不同於西人，亦在自身有前、後期的不同。至如設學校、立法律、賜姓、改

⁸⁴ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁164。

⁸⁵ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁67。

⁸⁶ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁67-68。

姓名等，此地將透過策議、論說等宦遊文人的散文，略事分析其實際與變遷。

（一）互動溝通

1. 族群衝突

臺灣原住民由於族群不同，彼此也有衝突、矛盾、競爭等等。以嘉義地區言，平埔族畏怕鄒族人：

阿里山離縣治十里許，山廣而深峻，番剽悍，諸羅山、哆囉嘓諸番皆畏之；遇諸塗、趨引避匿。⁸⁷

「平地諸番恆畏之，無敢入其境者。」⁸⁸就可以知道平埔族諸羅山社、打貓社社番對阿里山鄒族所懷的畏懼感。陳震曜〈平埔族竹枝詞〉（七首之五）云：

厭與兇番抵死爭，由來絕少不平鳴。隨和
化解長年厄，嚮往文明即自明。⁸⁹

至於原住民本族群之間的生活方式倒是建立在共享互惠的基礎上，王必昌的〈臺灣賦〉寫原住民之間的人際關

⁸⁷ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁173。

⁸⁸ 郁永河：《裨海紀遊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年），頁32。

⁸⁹ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁52。

係，凸顯出原住民上下有序，鄰舍合作的實況，刻繪生動：

及其少長相遭，則側立以俟；老病無依，
則相率周視。比屋親睦，或庶幾乎仁里。⁹⁰

從以上論述可以略窺原住民生活之梗概。

荷蘭人完全控制臺灣南北之後，即以軍力降服臺灣西部平原上的原住民部落，要求他們效忠，向東印度公司納稅，對原住民的生存與生活產生的影響並不大。明鄭時期，福建同安人林圯，為延平郡王部將，歷戰有功，至參軍，從入臺。及鄭經時，布屯田制，林圯率所部赴斗六門開墾。其地為土番游獵之處，土沃泉甘，形勢險要。林圯築柵以居，日與番戰，拓地至水沙連，久之番來襲，力戰不勝，終被圍，食漸盡，眾議突圍棄地，林圯不可。誓曰：「此吾與公等所困苦而得之土也，寧死不棄。」眾從之。又數日，食盡，被殺，所部死者數十人，林圯亦殉焉。番去，人合葬之，以時祭祀，名其地為林圯埔。張為琳〈林圯埔竹枝詞〉（六首）

地設天排斗六門，菁深莽密戲兇番。層巒
在背陂陀闊，足穀參軍一旅屯。

林圯分兵力墾田，崎嶇拓及水沙連。人煙
踵至蠻煙靖，揮汗相期大有年。

築柵環居勵四時，延睦接陌候藩滋。兇番
偶或來尋釁，作息堂堂未畏疑。

⁹⁰ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁839。

詎料風高月黑宵，兇番嘯聚困營碉。枯枝
礫石揮如雨，放肆連攻六七朝。

食盡乘虛欲落荒，刀矛竹箭勁難當。肌軀
枕藉屍漂血，林圯同時亦殉亡。

濁水滔滔日夜流，游魂終亦享千秋。後人
合葬成叢塚，每以椒漿託庇庥。⁹¹

籌設開蘭事宜的楊廷理有〈相度築城建署基地有作〉詩，說到了聯合民番共同禦賊的經過：

度阡越陌到溪洲，溪水湯湯忽淺流；天道
難窺原不測，人心易動合為讎。（卯秋朱
逆竄泊蘇澳，予乘番舫舳至溪洲招募民
番，漳人立送溪北岸、泉人立迎溪南岸，
均不敢過溪。己巳夏，颶暴後，濁溪正溜
北溜，漳、泉分類）奸民鳥散須妨聚（匪
徒聞予入山，相率逃避），佳士雲騰定寡
儔（山川頗秀，設學後，定有佳士）；蕨
事料需三載後，敢辭勞勩憚持籌！⁹²

⁹¹ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁149。

⁹² 陳淑均：《噶瑪蘭廳志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963年），頁392。

2. 設置通事

明鄭時期，實施圍田政策，並剿滅若干不肯服從的部落，原住民部落仍在臺灣各地用自己的方式生存。清國領臺。從此展開對臺灣的經略，派官屯兵。

鄭氏王朝或清朝的臺灣官方政府設土官制度，於原住民部落中遴選可負責協調的首腦人物，充當漢人政府與該原住民的溝通管道。其遴選方式或由官方指派，或由部落族人推選。而獲選的土官並不是部落酋長。清代通事的設置，如同土官制度，也是沿襲明鄭做法。通事的職位很低，在原住民部落裏影響力頗大。其選任，為通曉原住民語、住在部落或周圍的漢人，「承理各社番之納餉等事宜，並從事暎社貿易，供應社番日用所需」⁹³，到派令分配勞務差役、征役等，即從事傳達官命、收繳番餉等工作，扮演著漢人、官方及原住民之間溝通的角色，也兼任山地的行政工作，甚至擔任教育原住民的角色。他們為害甚大，早在郁永河就觀察到通事的為非作歹不可恕：

通事正利番人之愚，又甚欲番人之貧；愚則不識不知，攫奪惟意；貧則易於迫挾，力不敢抗。……即有以冤訴者，而番語侏離，不能達情，聽訟者仍問之通事，通事顛倒是非以對，番人反受呵譴。……其情至於無告，而上之人無由知。是舉世所當哀矜者，莫若番人矣。

⁹³ 〈通事制度〉，<http://www.scjh.tc.edu.tw/datu/c2-2-2-4.html>。

通事暢曉土地相關的律令，人脈廣，利用原住民的天真、貧窮，仲介漢人富家於原住民土地權的取得與轉移，一到打官司，又因為語言的隔閡，無辜的受害者二次被傷害，反遭到罪判，無處可以投訴，變成是最被哀矜的人等。通事的權責如此被膨脹，好處多，於是變成熱門職位。〈恆春竹枝詞〉裡寫道：

唐山郎自客庄來，欲娶番婆郎自媒。學得
番言三兩句，挂名通事好生財。

唐山郎是漢人的代稱，客庄，指客家村落。體認到漢人擔任通事的弊端不小，在某些已歸化的平埔族部落，開始改用通曉漢語的平埔族人擔任通事，稱為熟番通事。光緒十四年（1888）番社改制後，遂裁撤通事額缺，一般社務及社租的管收，則由董事與頭目辦理；番社縱設有通事，亦僅為番社所僱用，從事協助頭目的工作而已。限於北部的淡水、新竹、曲栗三縣；其他地方，番社通事仍存，其地位亦保持原狀。⁹⁴

（二）移風化俗

1. 建社學

約在明代永曆廿五年（1671），為賦諷鄭經，幾乎招來殺身之禍的沈光文變服為僧，移居目加溜灣番社、羅漢門、大岡山等地，設帳教學，很可能是私人設社教授原住民的開始。康熙五十二年（1713）任北路參將的

⁹⁴ 戴炎輝：《清代臺灣之鄉治》（台北：聯經，1979），頁393。

阮蔡文在巡視北路番界時，曾召社學之番童，凡能誦四書者旌以銀布。⁹⁵康熙六十一年（1722）臺廈道陳大輦尤鼓勵番童教育，凡能讀四子書，習一經者，便舉為樂舞生。雍正元年（1723）臺灣知府高鐸和巡臺御史黃叔璥曾致送讀書番童，每人一冊四書，一帙時憲書教授的書籍，以儒家典籍為本，「忠君愛國、孝親敬長」。⁹⁶

一九一五年，諸羅知縣周鍾瑄立社學於諸羅山社和打貓社以教化社民。⁹⁷（雍正十二年（1734）巡道張嗣昌建議，南北熟番社各置社師一人，用以教諸番童，「巡使按年巡歷南北路，宣社師及各童至，背誦經書。」⁹⁸因此到乾隆二十九年（1764）時，嘉義地區已有社學三處，分別在打貓後庄、諸羅山社及打貓社。⁹⁹黃叔璥〈番社雜詠〉之二十四：

紅毛¹⁰⁰舊習篆成蝸，漢塾今聞近社皆；漫
說飛鴉難可化，泮林已見好音懷（漢塾）。¹⁰¹

⁹⁵ 藍鼎元：《鹿洲初集》卷七，頁49，文淵閣四庫全書電子版【內聯網版】。

⁹⁶ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁582。

⁹⁷ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁80。

⁹⁸ 六十七：《番社采風圖考》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年），頁1。

⁹⁹ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁361-362。

¹⁰⁰ 紅毛，指荷蘭人。

¹⁰¹ 劉良璧：《重修福建臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年），頁589。

張湄〈番俗〉：

鵝筒慣寫紅夷字，歛舌能通先聖書；何物
兒童真拔俗，琅琅音韻誦「關雎」。¹⁰²

乾隆二十五年（1760）任鳳山縣教諭的林紹裕有〈巡社課番童〉：「宿雨初收澗水渾，閑騎款段過蠻村。……弁服授經通漢語，銅鐙把耒識君恩。三年來往慚司教，喜見番童禮讓敦。」¹⁰³孫霖亦在〈赤嵌竹枝詞〉中詠及土番受教的情形道：

漸消狙獷漸恬熙，大傑巔頭立社師；海宇
同文臻雅化，愛聽童子誦「毛詩」。（土
番向不知書；自隸版宇後，還淳向義，一
洗狙獷陋習。設社師教番童，四書、詩經
皆能成誦；間有應試事，大加獎勵。同文
之治，蒸然盛矣。）¹⁰⁴

原住民社學，至乾隆時達巔峰。嘉慶二十年（1815），中港社番胡經國曾被取為份生；道光年間，嘉應人吳子光來臺，設教於岸里大社，歷時二十年，又在當地設「文英書院」，專教「土番」子弟，¹⁰⁵。根據《淡水廳志》，

¹⁰² 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁901。

¹⁰³ 王瑛曾：《重修鳳山縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁408。

¹⁰⁴ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁981。

¹⁰⁵ 施懿琳、許俊雅、楊翠：《臺中縣文學發展史》（臺中：臺中縣立文化中心，1995年），頁40。

同治八年（1869）分巡臺灣道黎兆棠建議，臺地番民除照舊章，遴取份生外，亦掌援黔省苗學例，另編字號，請設鄉試學。胡徵〈恆春竹枝詞〉

義塾番童四處收，蓬頭跣足語啁啾；也知
三五團圞坐，放學歸來又牧牛。¹⁰⁶

2. 賜姓化俗

季麒光存世共三首詩，《蓉洲文稿》¹⁰⁷卷六〈田家〉三頁下有〈田婦行〉一首，清麗可喜，另一首是存載於賴子清《臺灣詩醇》的〈視事諸羅〉，將諸羅的異域色彩，草萊初闢的村野活力，寫得極生動，詩云：

西風輕拂使臣車，諭蜀相如舊有書。細譯
番音誠異域，喜看野俗尚皇初。自來窮海
無飛雁，從此荒村有市魚。漫向空天長倚
望，黃雲晚日接扶餘。¹⁰⁸

陳震曜〈平埔族竹枝詞〉（七首之七）：

漢姓之中潘最多，通婚猶見創先河。豈知生計奔
勞慣，到處遑遑盪水渦。¹⁰⁹

¹⁰⁶ 屠繼善：《恆春縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960年），頁250。

¹⁰⁸ 季麒光，〈視事諸羅〉，智慧型全臺詩知識庫，http://xcm.nmtl.gov.tw/twp/TWPAPP/OrigYin/Ti_Brow.asp?TID=0000989。

¹⁰⁹ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁53。

根據陳震曜自己作的註，「平埔族漢姓有潘、偕、高、李、陳、吳、王、林、劉、許、黃、楊、彭、徐、余等數十姓，而潘姓特多；其與漢人或他族通婚，則向來未有嚴禁。」

移風俗的意圖，來自人文化成的觀念，係華廈中心思想的反映，也是一中國對待邊陲的態度，郁永河《裨海紀遊》云：

苟能化以禮義，風以詩書，教以蓄有備無之道，制以衣服、飲食、冠婚、喪祭之禮，使咸知愛親、敬長、尊君、親上，啟發樂生之心，潛消頑慝之性，遠則百年、近則三十年，將見風俗改觀，率循禮教，寧與中國之民有以異乎？¹¹⁰

在文化學上，不同文化遇接時往往產生同化、涵化（ac-culturalization）或者去化（de-culturalization），同化係以彼（外來文化）變化此（本我文化），涵化是彼此相互影響，去化是本我文化遇到外來文化的影響，經過反省、檢討後，掙脫外來影響，浮凸其主體性的過程，很可惜的是，原住民面對人口較多、居權力上層的漢人，雖則也在漢人文化中留下若干涵化現象，如「牽手」、「老蔥」、「麻撒末魚」（虱目魚）、「颱風草」等等，相對的，一面倒的同化卻是十分迅速，幾首竹枝詞都寫及原住民文化的佚失。

¹¹⁰ 郁永河：《裨海紀遊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年），頁36。

（三）社會變遷

鄭成功率眾入臺後，大量鹿場被開墾，使得原住民的治產方式不得不作改變。康熙末年來臺的阮蔡文的詩作裡就反映了這個生態的轉折，「鹿場半被流氓開」、「年年捕鹿丘陵比」、「今年得鹿實無幾」，耕作興起。¹¹¹另一方面，這也是向漢人學習的結果，「自鄭成功竊踞始也。」¹¹²吳廷華〈社寮雜詩〉：

春郊漠漠水湯湯，莫問當時射鹿場。牽得
駿彪朝出草，先開火路內山旁。¹¹³

乾隆九年（1744）《番社采風圖考》中之記載：

歸化已久熟番，亦知以稼穡為重。凡社中
舊管埔地，皆芟刈草萊，墾闢田園。有慮
其旱澇者，亦學漢人築圳，從內山開掘，
疏引溪流，以資灌溉。片隅寸土，盡成膏
腴。¹¹⁴

隨著原住民族群學習漢人築埤灌溉，水田稻作之發展，如康熙三十四年（1695）諸羅山社原住民即築「番仔陂」

¹¹¹ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁267。

¹¹² 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁137。

¹¹³ 陳培桂：《淡水廳志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963年），頁430。

¹¹⁴ 六十七：《番社采風圖考》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961年），頁2。

於北香湖下游。¹¹⁵乾隆二十六年（1761）任諸羅縣教諭的盧觀源有〈臺陽山川風物迥異中土，因就遊覽所及，誌之以詩〉詩云：

聲教覃敷及異類，雕題、黑齒解耕田。雕
黑本自彝人俗，舊與生番同族屬。於今部
落入編氓，火食安居植穀粟；夫唱婦隨勤
操作（番俗貴女而賤男，出入俱隨婦人），
租稅公句受約束。¹¹⁶

趙文徽，字劍樓，號一山，臺灣淡水人。性穎異，過目成誦，倜儻有志操，好交遊，工吟詠，惟獨無意仕進，畢生只潛心歧黃。〈貓裡竹枝詞〉：

貓裡之墟實若虛，番人或獵或耕畬。粵人
插足漳泉繼，歲月推移錯雜居。

雙方避事漸相親，遇悍寧規不作鄰。仇自
有端冤有主，人番守界儼如賓。

撫懇由官助拓田，番循山麓向山邊。人將
坎坷夷平坦，闢圳開畦築陌阡。¹¹⁷

錯居於漢人族群之中的原住民，不僅經濟型態改變，而且多與漢人通婚，再加上社學教化，改姓變俗等等政治措施，經年累月，遂沒入漢人族群之中，不復能趨辨自

¹¹⁵ 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁46。

¹¹⁶ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁977。

¹¹⁷ 李宏健：《歷代竹枝詞選》（臺北：萬卷樓，2015年），頁384。

我之種姓。陳震曜〈平埔族竹枝詞〉(七首之一、二)所說：

似石如沙一族人，交相排斥亦相親。崇山
洒血平原汗，先住依然屬逸民。¹¹⁸

狩獵耘田復捕魚，不知曩昔不知書。是番
久已亡番籍，輾轉遷移散漫居。¹¹⁹

連橫在《臺灣詩乘》說得更為透徹：

諸羅固番社也，鄭氏駐兵於此，歸清時始設縣治。乾隆五十二年，以林爽文之役，縣民嬰城死守，詔改嘉義，遂為富庶之地，儼然府治右臂矣。乾隆十四年，桐城周大令芬斗任諸羅知縣，十六年秩滿，有留題諸羅十一番社詩。十一番社者，今皆為我族居矣，闢田廬、長子孫，以發揚種性，而所謂斷髮文身者，已不可睹；天演之酷，寧不懼哉！茲錄其詩，以驗消長，勿使後人復哀後人也。¹²⁰

康熙末年，「新港、蕭壠、麻豆、目加溜灣諸番衣褲半如漢人，冬裝絛」¹²¹「(諸羅山、哆囉嚨、打貓)社中亦

¹¹⁸ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》(台北：臺灣商務，2006年)，頁51。

¹¹⁹ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》(台北：臺灣商務，2006年)，頁52。

¹²⁰ 連橫：《臺灣詩乘》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960年)，頁66。

¹²¹ 黃叔瓚：《臺海使槎錄》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年)，頁98-99。

間有倣漢人戴帽著鞞者。」¹²²番社代理人的「土官」(後改稱「土目」)，在正式的聚會中，往往穿著優人的蟒衣、皂鞋，再戴上漢人的絨帽(同上·卷六)，郁永河在〈土番竹枝詞〉：

梨園敝服盡蒙茸，男女無分只尚紅；或曳
朱襦或半臂，土官氣象已從容。(原註：
土官購戲衣為公服，但求紅紫，不問男女。)

123

王必昌〈臺灣賦〉不但完整地描寫臺灣原住民原始的生活風貌，同時也寫原住民受教化後的改變，他說：

載考番俗，約略可紀：罔識歲時，弗知甲子。以月圓為一月，以稻稔為一祀。僅有生名，從無姓氏；贅婿為嗣，隨婦行止。凡樵汲與耕穫，屬女流之所理。及其少長相遭，則側立以俟；老病無依，則相率周視。比屋親睦，或庶幾乎仁里。而其編藤束腰，展足口捷；貫耳刺唇，文身為俠。聽鳥音而卜出，佩大匏以利涉。偶細故之睚眦，驚野性之不帖：乘醉抽刀，斷脰穿脇。復有傀儡生番，鮮食茹血；蒙頭露目，手持寸鐵。伏林莽以伺人，賽髑髏而稱傑。且聞遠社番婦，能作咒詛；犯之即死、解之即蘇，喝石能走、試林立枯。傳疑之語，

¹²² 黃叔璥：《臺海使槎錄》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年)，頁101。

¹²³ 郁永河：《裨海紀遊》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年)，頁45。

豈其然乎？近郭熟番，漸知體制；童子入學，亦解文藝。壯者服役，奔走更替。類混沌之未鑿，尚真率而無偽。¹²⁴

從紀年、命名、婚配、耕植的方式，到信仰中的善為咒詛，及至接受漢化後的粗解文藝，井然有秩地描寫了臺灣原住民文化史。

丁日昌是沈葆楨之後繼經營開墾臺灣之積極者，他的經營開墾政策中，就強迫番民薙髮穿衣；後來漸漸改用幅布，也有的用那種他們自行織作，叫「達戈紋」的布。他還強制送子弟入學，並教以種植，設醫施藥，禁漢民欺壓番民，鼓勵栽種經濟作物，並開發礦藏。大規模招募人民來臺開墾，將工礦農兵合而為一。

清代末期，平埔族的信仰幾乎已被西方傳教士及漢人同化，陳震曜〈平埔族竹枝詞〉（七首之三）平埔族重視嫁娶，云：

嫁娶猶人重禮儀，矜生恤死有風規。天公祭後迎菩薩，草木榮枯判歲時。¹²⁵

這首詩寫平埔族社會受到了漢人同化，信奉天公、菩薩。原始社會男女詠歌、歡會、野合，以及母系社會的原始習俗，這種習俗在漢化過程中逐漸浸失，他們的嫁娶也開始重視禮儀。馬清樞〈臺陽雜興〉詩云：

¹²⁴ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁839-840。

¹²⁵ 陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006年），頁52。

龜蛇對峙鎖孤城，草蔓煙荒統領營；古寺
何人尋海會，砲臺邇日築安平。春初高樹
蜩蟬沸，夜半疎櫺蜥蜴鳴。太息合歡山下
路，月明漸少嘴琴聲（以竹為弓，長四寸，
番童以唇鼓之；番女聞而合意者，遂成婚
姻）！¹²⁶

在上引詩的描寫下，合歡不再，而嘴琴聲也渺然不復可聞。對原住民社會的巨大變遷，一般文人皆以「沐化」額手稱慶，少有如馬氏的太息者。周芬斗於原住民文化理解並不深，同治年間纂修的《淡水廳志·番俗》云：

風俗之移也，十年一小變，二十年一大變。
淡水番黎較四邑為多。乾隆二十九年以
前，「郡志」所錄，類多耳所未聞，目所
未睹。今自大甲至雞籠，諸番生齒漸衰，
村墟零落。其居處、飲食、衣飾、婚嫁、
喪葬、器用之類，半從漢俗。即諳通番語
者十不過二、三耳。¹²⁷

在那個時代，能通曉族語的族人，竟然不到兩、三成，周芬斗這段《淡水廳志·番俗》的文字，行間似略有警惕的意味，但在他題為〈留題諸羅十一番社〉：

¹²⁶ 臺灣銀行經濟研究室編：《臺灣雜詠合刻》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958年），頁54。

¹²⁷ 陳培桂：《淡水廳志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963年），頁306。

秀色羅山列畫屏，男生聰慧女娉婷；三苞
竹韻琴堂化，管領薰風動舜廷。¹²⁸

被寫為聰慧女娉婷，有如羅山秀色，是因為他們使用的樂器也已漢化，而演唱、吹奏的歌謠也濡漢風，代表著塾室中的教化春風嗎？在〈打貓社〉這一首詩裡，周芬斗寫道：

慕義馴良首打貓，我來三歲息喧囂；肩輿
絕跡官音諧，踏月清歌度洞簫。¹²⁹

打貓原是平埔族音的民雄地名，這裡被轉譯為馴良的對象——打貓。在強勢文化政策推行下，這兩首竹枝詞所寫及的羅山番社已相當涵化。有趣的是，在《淡水廳志·番俗》與〈留題諸羅十一番社〉，對於原住民族文化的保存，周芬斗表現出不同的態度。這很可能因為誌書的實際纂述者往往另有其人，所述未必能代表其意見；也有可能是周氏在不同時間階段有不同的態度。

從臺灣古典詩中照顯的原住民族舊慣風俗，說明在早期的「種族屠殺」和長久以來的「涵化」(acculturation)之下，後者經常見諸政治教化的日常實踐，影響較前者更為深遠。雙管齊下，很多原住民確實已死去，很多語言確實消失，很多部落（社會）確實瓦解。

可是，如果我們以為部落社會或原住民社會注定會在漢人或西方的優勢文化和經濟發展的暴力進逼下不復

¹²⁸ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁954-955。

¹²⁹ 余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁955。

存在，詹姆斯·克里斯弗德(James Clifford)在他的大作《復返：21 世紀成為原住民》(*Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*)一書的導論中，曾經指出這並非事實，如今，在臺灣的 20 世紀末期，「原運」風起雲湧，事為數不少的原住民挺住壓力，把橫遭破壞的生活方式的殘餘給重組和改編起來。他們往根深而有適應力的傳統取材，在一種錯綜複雜的後現代性（postmodernity）中闢出新的途徑。¹³⁰原住民族在障礙物重重的道路上打造了自己的歷史。

結論

誌述或詩歌，基本上可視為一種公開的表演技藝。綜觀本章所引《諸羅縣志》、《臺海使槎錄》或地方志書，其善者都能客觀記錄原住民族的生活細節，傾向身在其外；而作志的他們，同時被定位為父母官，遂能激發出一種「身在其中」的同理心，這一面的筆觸洋溢著主觀色彩，或憫其生活不濟，或自得其進步教化的成果，充滿向帝王炫耀治績、博取青睞的意圖，一改中國志書中循「採風觀異」的方式沿襲前代知識的書寫方式，以上等的誌述出現，清人對原住民的敘事基調幾告確立。

以書寫作者的身分分疏，則臺灣古典文學對於原住民的描寫，作者大抵也有本土與流寓之分，作品相對地也有本土與他者的呈現，一般而言，在地漢人較能以同理心考察原住民生活，而流寓者往往以大唐教化看原住

¹³⁰ James Clifford 著，林徐達、梁永安譯：《復返：21 世紀成為原住民》（臺北：桂冠，2017 年）。

民。在這些類誌述文學裡，呈現的是客觀的視角；在詩史創作時，則是事件報導，或展現為民胞物與的同理心，如大甲婦；更有的是，出自採風觀異的心情，共同編織出清人觀看原住民的不同角度；這意謂著雖然以原住民暨其慣習為他者，對此一他者的指認，可以出以不同的情角度，或客體觀照的「出」，或主體體念的「入」。如郁永河感慨「余既不識侏離語，與人言，人又不解余旨，口耳並廢，直同聾啞」¹³¹，是身在其中；而周鍾瑄寫「犬大如黃犢，吠聲殊異」¹³²則是在其外。然而，不管身在其內或其外，有關原住民的描寫在臺灣古典文學中自成一世界，則是不爭之事實。

當清代文人以詩歌咏誦，散文書寫，畫圖繪製，從原始存真的紀錄，到進步教化的歌詠，這二者自身，以及二者之間的縫隙，再現了一種遠較部落體系複雜的權力結構與想像，從頭人到通事，從口述到書寫，從族語歌謠到漢語詩書，從採集狩獵到耕耘種植，從魚鹿為食到善加料理，從衣不蔽體到皁帽長衣，從野合入贅到婚姻俗約，從女巫嚮婆到天公關帝，愈來愈精確地框限了原住民暨其族人與部落的主體性文化的發展空間。

這些清代文人站在自身的角度上觀看原住民的社會風俗慣習，付諸書寫，如實的實踐了抒寫個人之情志，反映社會之現實的兩大使命。

¹³¹ 郁永河：《裨海紀遊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959年），頁26。

¹³² 周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年），頁171。

參考書目

一、專書

James Clifford 著，林徐達、梁永安譯：《復返：21 世紀成為原住民》（臺北：桂冠，2017 年）。

六十七：《番社采風圖考》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961 年）。

王瑛曾：《重修鳳山縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年）。

Tim Cresswell 著，徐苔玲、王志弘譯：《地方記憶想像與認同》（臺北：群學，2006 年）。

范銘如：《文學地理：臺灣小說的空間閱讀》（臺北：麥田，2008 年）。

J. Hillis Miller, *Topographies*. (USA: Stanford University Press, 1995)

花蓮縣文化局：《第五屆花蓮文學研討會論文集》（花蓮：花蓮縣文化局，2009 年）。

余文儀：《續修臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年）。

李宏健：《歷代竹枝詞選》（臺北：萬卷樓，2015 年）。

周鍾瑄：《諸羅縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年）。

周璽：《彰化縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962 年）。

施懿琳、許俊雅、楊翠：《臺中縣文學發展史》（臺中：臺中縣立文化中心，1995 年）。

郝永河：《裨海紀遊》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年）。

孫元衡：《赤崁集》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958年）。

高拱乾：《臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960年）。

屠繼善：《恒春縣志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960年）。

連橫：《臺灣通史》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年）。

連橫：《臺灣詩乘》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960年）。

陳培桂：《淡水廳志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963年）。

陳淑均：《噶瑪蘭廳志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963年）。

黃叔璥：《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957年）。

楊英：《從征實錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958年）。

鈴木質：《臺灣蕃人風俗誌》（臺北：武陵，1992年）。

翟灝：《臺陽筆記》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1958年）。

臺灣銀行經濟研究室編：《清季申報臺灣紀事輯錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1968年）。

臺灣銀行經濟研究室編：《臺灣詩鈔》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1970年）。

臺灣銀行經濟研究室編：《臺灣雜詠合刻》（臺北：臺灣

銀行經濟研究室，1958 年）。

劉良璧：《重修福建臺灣府志》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961 年）。

劉枝萬：《南投縣志稿（一）》（臺北：成文出版社，1983 年）。

鄧傳安：《蠡測彙鈔。臺北市：臺灣銀行經濟研究室》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年）。

賴時輝等著：《嘉義賴家文學集》（臺北：中正大學臺灣人文研究中心，2009 年）。

戴炎輝：《清代臺灣之鄉治》（台北：聯經，1979）。

藍鼎元：《東征集》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1958 年）。

陳香編著：《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務，2006 年）。

二、期刊論文

石文誠：〈帝國的邊陲論述：以清代臺灣圖像為例〉，《歷史臺灣 國立臺灣歷史博物館館刊》創刊號（2010 年 10 月）。

程俊南：〈清代臺灣方志在社會人類學的材料——以《臺灣府志》與《諸羅縣志》有關 1717 年以前的平埔族風俗紀錄為例〉，《臺灣風物》49 卷 2 期（1999 年 06 月）。

三、電子媒體

〈通事制度〉，<http://www.scjh.tc.edu.tw/datu/c2-2-2-4.ht>

ml。

<http://museum02.digitalarchives.tw/dmp/2000/pingpu/education/Essay/essay-pepo/10.htm>。

季麒光，〈視事諸羅〉，智慧型全臺詩知識庫，http://xdc.m.nmtl.gov.tw/twp/TWPAPP/OrigYin/Ti_Brow.asp?TID=00000989。

藍鼎元：《鹿洲初集》卷七，頁 49，文淵閣四庫全書電子版【內聯網版】。

智慧型全臺詩知識庫，<http://xdc.m.nmtl.gov.tw/twp/index.asp>。

第四章 處女守閨的「原」始時代？論 日人漢文書寫所反映的花東印 象（1895-1945）

江寶釵

前言¹

明鄭的勢力與朝祚短暫，其治域所及以臺南為主，而清代在臺灣的開發，基本上亦呈現出一個以西部平原、北部盆地為中心的發展形態，花東海岸，一直被視為臺灣的後山。清領同治十二年間，後山的漢人僅有「寶藏（寶桑）二十八家，成廣澳五、六家，璞石閣四十餘家，花蓮港四十餘家」（胡傳、陳英《臺東州采訪冊》）而已。花東的歷史與文學論述，經常被化約成一個抽象的地理名詞，極少有人敢於土地的開拓。日治時期，日人對臺東地區的看法大底如下：

臺東之富源，實為可驚。其若何豐富，固不能知。然可謂之無盡藏。臺東之天然富源，前此雖疊有聞，然未敢遽信，爰有此次之行。予久居臺灣，而視察臺東，則自此次始。其富源實出諸意外。在臺灣之富源，到處皆有，而亦皆多少開發，獨臺東之富源，則仍處女守閨，森林原野，尚在原始時代。²

在上引這段出自談臺東之富源的文字裡，將臺東資源視為「處女」，而森林原野，則在「原始」時代，充份展現言說者的位置，被言說的臺東，成為名符其實的「他者」，

¹ 本文發表於第五屆花蓮學術研討會（2009.10.17），花蓮：東華中文系，並依籌辦人之一淡江大學中文系教授顏崑陽先生的講評逐一修改。女弟黃千珊、男弟卓佳賢、黃健富、梁鈞筌代為檢尋資料，並提供他們寶貴的想法，成為筆者完成論述的最重要動力。

² 祝民政長官談，〈臺東之富源〉，《漢文臺灣日日新報》，1907.07.20，第2版。

以性別中的女性、時間中的原始，進入了被殖民之地理與歷史想像的狀態。日治以前臺灣，尤其是臺東，以無史的狀態出現，而所謂「無史」狀態，原係殖民社會的主要經驗之一：

「無史」、「歷史消失」是所有被殖民社會的共同經驗。最近一篇討論英人「發現」新大陸殖民論述問題的文章裡，作者辯證，英人「發現新大陸」，事實上，「發現」只是個藉論述行為產生於文字的動作。在英國人「發現」「新」大陸之前，「新」大陸早已不新，早已存在，早已擁有自己的人民及歷史文化。但是，在英國人「發現新大陸」的這個歷史時刻裡，「新」大陸也同時發現它頓時化為一張白紙，它原有的歷史、文化從此消跡，從此印在這張紙上的將是殖民者所記載的歷史（Montrose）³。

發現臺東——或者可以擴大為花東，便在殖民帝國官治階層的眼中，失去意願、想像，被抽兌到僅剩下對象性——被動、靜守、等待、迎接殖民政權，以獲得被開發、被實踐的機會。在這個經常被視為負面的殖民言說裡，卻包裹著日本明治維新以降對現代性的追求意圖。

本章的脈絡，將以蒞花東者的身分變化，從官員、人類學家到文人，他們在花東的主要作為，對花東的書

³ 引自邱貴芬，〈「發現臺灣」——建構臺灣後殖民論述〉，張京媛編，《後殖民與文化認同》（臺北：麥田，1998.3），頁171。

寫，這些書寫所反映的重層視域，做為論述的重點。日人對臺灣原住民的馴服，則是透過精密的地圖繪製、數字計算把握其人口與居地，將之呈現為「視而可視」的「泛視」、「均視」狀態，藉「展示」以「凸顯自己」國力。相對的，日人的觀看充滿現代性的眼光，立場不只客觀，而且是科學性的，呈現為帝國現代治理的管理技術，對國力的展示，以及未來想像。

第一節 東臺自古別乾坤——以公務員、人類學家的「發現」花東

乙未之際，日本領臺，對於地方行政建置一概參酌舊制，僅將府改為縣，廢止以前之廳與縣，縣下則新設支廳。臺東設臺東支廳，隸屬於臺南縣。1897年（明治30年）5月，地方行政區域改革，在全臺自3縣1廳擴編為6縣3廳時，臺東支廳自臺南縣轄區劃出，升格為臺東廳。翌年6月，原6縣3廳縮併為3縣4廳，臺東廳雖仍設廳，但廢臺東撫墾署，改辦務署為出張所（辦事處），8月於臺東廳下置花蓮出張所。1909年（明治42年）10月，第5任總督佐久間左馬太重新調整地方行政區劃，將全臺20廳廢合為12廳。相對於臺灣西部縣廳的裁併，臺東廳則由1廳變成2廳，分立花蓮港廳。⁴

19世紀末期，領臺後約十餘年，日本民間與府方在花東地區開始有較為頻繁的開拓活動，以官員、公務員

⁴ 臺東縣：

<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!ge5yHEqYAwJclp5zYbw-/article?mid=4003>，2009.10.18 讀取。

與人類學家為主。官員、公務員的調查以土地資源為主，部份及於原住民調查，而人類學家的調查原本即他們的專業。本節將分兩部份進行討論，一是公務員在土地資源的調查，一是人類學家原住民族為主的住民調查，以展開日人「發現」花東的策略。

一、土地資源踏查

參與踏查的人員大多是政府相關部門（包括殖產局、鐵道部、林木局等）、地方廳及其支廳的警政人員。

報紙刊載日期	地點	主要參與人員	職稱
1907.03.12-13	臺東	福留	技師
1907.11.13-14	太魯閣	岩村慎吾	花蓮港支廳長
1908.04.14-15	璞石閣	桑原	璞石閣支廳警部補
1909.12.16-18	中央山脈	中田	蕃務課長
1910.02.25	花蓮港	本田	警部補
1910.04.16-05.08	集馬線	仲元、野呂、北澤	南投廳警部、技師、警部

【表一·《漢文臺灣日日新報》載記曾進入花東地區的公務人員】

揆諸日府在花東地區的調查工作，土地自為第一要務，分為開墾地、尚待開發之土地兩大類。在土地資源

的部份，則有森林、礦物、人口等要項。考察其重點，則在森林與人口中的原住民。原住民調查旨在加強管理，減少蕃害，甚至利用其人力。森林調查則以木材為家屋建築、現代器材的核心成素，在當時的國家建設上扮演著不可忽視的角色。

儘管清廷領臺有兩百餘年之久，劉銘傳也曾做過類似的調查工作——土地清丈。但，類似下文將提及的數據化呈現，卻是史所僅見。森林調查集合官吏、公務員、學者的實地探勘，花東地區「人烟稀薄，交通不便，故未能周詳踏查，不能推測明確」⁵，無法一次完成，需一而再地進行，諸如〈東海岸之大森林〉、〈東部臺灣之森林〉、〈花蓮港森林〉等，且這樣的任務必須國家機器行使公權力的調度、配合，故而以官吏、公務員為主體（詳表一）。調查不僅是日府對土地所有權納入國家管理的一種不言而喻的聲明，也展露將之釐清、計算國有財產總值，俾便納入經濟生產以作為有效使用的企圖。

〈東部臺灣之森林〉詳細登錄璞石閣馬太鞍溪、花蓮港支廳大魯閣附近的樹種及分布的面積：

▲花柏 馬太鞍溪馬吟喇區山及同山之西北。至亞砂藝勿卓之西側七百町。里羊搭文山之東北側五百町。通區弄三百町。東界嶺之東南側面五百町。呵帕眠羅之附近三百町。帕加因附近三百町。芝馬羅眼附近三百町。馬區沙因溪之西岸六十町。他羅侃加斯加斯百五十町。馬去沙因百五十

⁵ 〈東部臺灣之森林〉，《漢文臺灣日日新報》，1906.07.15，第4版。

町。禮帕沙屨溪之西岸三百町。加屨新宇
諸溪兩岸百五十町。斯喇覓丹附近五百
町。從斯喇覓丹至西北方向搭米喇溪之水
源地一圓四千町。計八千十町。樹數約四
萬三千三百八十本▲梅 油杉、黑松、五葉
松、杉、黃楊等里羊他文山五百五十町。
東界嶺五百町。喇呢科一千五百町。通區
灘三百町。計二千八百五十町。樹數六萬
六千一百本。▲樟木 他湄喇社附近四百
町。樹數二千本。

▲檜木 埋毋屨毋屨附近百町。樹數一千
本。

以上花柏、松、杉、樟等之良材調查之。
其間繁木之雜生其間者。概不算入。次則
花蓮港支廳大魯閣附近。其相應之森林。
其發見亦甚多。然其概略。經□如前尚未
明確。僅將判明部分舉以示之。

這樣對於資源的詳實調查以及數字的表述方式，或用以
印證黃仁宇強調的「數目字管理」概念：

資本主義社會，是一種現代化的社會，它
能夠將整個的社會以數目字管理。

黃仁宇「數目字管理」的論述，事實上比筆者在此地所
引證的材料深刻得多。他所談及的，還包括人如何成為
社會中可以「相互更換（interchangeable）的零件」，「更
因之社會上的分工可以繁複」；「法律既以私人財產權之

不可侵犯作宗旨，也能同樣以數目字上加減乘除的方式，將權利與義務，分割歸併，來支持這樣的分工合作」。⁶但是我們這裡無意談社會的存在樣態，筆者只是要說，這些調查數字的提出，在帝國的殖民敘事裡，充滿「發現」的隱含意義，也徵驗殖民地政府的擁有權力，這是我們看到花東如何初步被殖民現代性管理技術所馴服。

日本殖民政府以其移殖自西方的理性的空間與時間觀念，利用分區(regimentation)、幾何(geometry)、個體化(individualization)等管理技術，將花蓮臺東分治，進行地毯式的調查，完成一張又一張地圖，以達到傅科(Foucault)式的泛視系統(pan-opticism)，利於殖民與統治。所謂泛視系統係透過分類、命名、空間的放置，進而建立清楚、有系統且秩序性的認知。這種奠基於「分類學」概念的科學技術，提供一種現代知識、技術的理性意義展示。⁷繼此而來的田野調查，無論為官方所從事者，抑人類學者所從事者，都涉及從隱晦難明(invisible)變成清楚易見(visible)的現代化歷程，前者尤扣緊國家機器的控制與支配的目的，而後者的研究儘管有其個別性的展現，使得「臺灣學」成為近代日本學術研究的領域

⁶ 黃仁宇，〈我對「資本主義」的認識〉，《食貨》復刊 16 卷 1.2 期，1986，頁 46-47。

⁷ 傅柯從監獄與痲瘋病院的建築特性，指出這類需要高度監控的空間具有「個別觀察、分門別類、以及空間分解組合」的特性，而「解析空間分配、間隔、差距、序列、組合的機制，以便揭示、記錄、區分和比較」，正是「關係權力」(relational power)的遂行，這種切割重組空間有如「政治解剖學」的權力操作。呂紹理，《展示臺灣：權力、空間與殖民統治的形象表述》(台北：麥田，2005)，頁 35。

之一，其成果則又難免淪為臺灣總督府施政的重要參考用。⁸

二、原住民族調查

在日人林林總總的調查工作裡，原住民的調查一向被學界視為最成功的範例之一，主要從事者為人類學家。本著殖民政府或其他企業的經濟資本支持，他們對東臺灣原住民進行了深入的調查。臺灣人類學調查三傑——鳥居龍藏、伊能嘉矩、森丑之助中的後二氏，便留下豐富的調查成果。

森丑之助曾經不假辭色地批評明鄭、清領時期，「撰述蕃俗的清吏只依賴半調子的生蕃通事的胡謔，和下山輕佻蕃人在平地的吹牛」，「從來沒有，也不敢深入部落調查」。⁹換句話說，明清對於原住民的認知，既未建立知識體系，也從未思考去建立知識體系的必要性或重要性。這種批評的動機或來自時代風氣的浸染，日本由於明治維新，知識界普遍籠罩著對客觀知識強烈欲求的氣氛，而森丑即其中之一。除了求知的動機，森丑與其他的人類學家的調查行動很可能還挾帶著對新領土的好奇心。

⁸ 吳文星，〈東京帝國大學與臺灣「學術探檢」之展開〉，收錄於黃富三、古偉瀛、蔡采秀主編，《臺灣史研究一百年》（臺北：中央研究院臺灣史籌備處，1997），頁 11-28。又見吳文星，〈東京帝國大學の臺灣に於ける學術調査と臺灣總督府の植民地政策について〉，《東京大學史紀要》，第 17 號（東京：東京大學百年史編集室，1999 年），頁 1-9。

⁹ 森丑之助原著，楊南郡譯註，《生蕃行腳：森丑之助的臺灣探險》（臺北：遠流，2000），頁 37。

鳥居龍藏 5 次來臺調查原住民。在原住民尚「惡名昭彰」的時代，年僅 26 歲的他，即深入山地進行原住民的調查旅行，楊南郡稱之為無比的「壯舉」。¹⁰他在東臺灣的旅行調查始於 1896 年 7 月迄 12 月。

比起鳥居，楊南郡指出森丑更涉入原住民神話傳說的採集、整理與分析，暨其日常生活的記錄與描繪，如《生蕃行腳》¹¹，點點滴滴，鉅細靡遺，瑣碎卻周延無比。他採集的神話傳說，即使是被他斥為荒誕無稽的「迷信」部分，亦如實保存，〈北蕃的迷信〉便刊載於《臺灣時報》（1911.5-12）。森丑的採集非但保存了原住民的神話與傳說，甚至還經過日文記載再傳回到部落。¹²

日本人類學者既欲建置認識原住民的知識體系，那麼，分類、命名是一種必要的程序技術。他們用以做為根據的，便是外貌與體形。鳥居龍藏〈臺灣東部各蕃族及其分布〉將東部原住民分為七族：有黥蕃、高山蕃、阿眉蕃、卑南蕃、知本蕃、平埔蕃、加禮宛蕃，除了自創黥蕃等少數名詞之外，其餘多半沿用蕃人或漢人常用的稱謂，¹³接著，依次說明其地理上的分布狀況，詳細描繪原住民身體相互比較而得到的各族群特徵，〈臺灣東部各蕃族及其分布〉一文便提及木瓜蕃與太老閣蕃的鼻子不同於其他原住民族：

¹⁰ 同前註，鳥居龍藏原著，楊南郡譯註，頁 143。

¹¹ 森丑之助原著，楊南郡譯註，《生蕃行腳：森丑之助的臺灣探險》（臺北：遠流，2000），頁 65。

¹² 森丑之助原著，楊南郡譯註，頁 69-70。

¹³ 鳥居龍藏原著，楊南郡譯註，《探險臺灣：鳥居龍藏的臺灣人類學之旅》（臺北：遠流，1996），頁 141。

一種是 Paul Topinard 所畫圖表上所稱的「鳶鼻」，另一種則是表上所稱的鉤鼻。鳶鼻常見於男蕃中，而鉤鼻可以說是蕃女所特有的鼻型。蕃女的鼻翼向左右擴張，鼻樑突起。¹⁴

至於森丑，則將調查成果製成體質調查表，以〈中央山脈橫斷探險報文〉附錄 1910 年(明治 43 年)的太魯閣蕃調查為例，除了受驗者個人的基本資料，如族裔、住所、出生地、職業、年齡等，也載記了頭部、身高、膚色、頭髮、眼睛、眉毛、鼻子、耳朵、牙齒、手指與腳趾；他把收集到的語言資料分門別類，相似的歸結成語言系統，再對不同的語言系統進行比較，製成對照表。¹⁵

鳥居、森丑也仔細記錄原住民的衣食住行。女性編織布料，裁一家穿著的衣服，「上身只著不完整的上衣，下身的丁字褲只能遮蓋私處的程度」¹⁶；髮式多樣，有束髮、盤髮、五分頭、散髮等；身體的裝飾則有耳飾、臂鐲、頸飾。這些飾品的材料有的是天然物，有的粗略加工，也有少數為精緻加工。飲食方面，原住民為雜食性，舂小米製作主食；武器使用火槍、刀、標槍、弓箭；部分阿眉蕃製陶；他們有刺墨的習俗，彈口簧琴也發現，「臺灣土人的祖先曾經使用過獨木舟，雖然現在已經停止使用」¹⁷。

¹⁴ 鳥居龍藏原著，楊南郡譯註，頁 146。

¹⁵ 森丑之助原著，楊南郡譯註，頁 501-504。

¹⁶ 鳥居龍藏原著，楊南郡譯註，頁 201。

¹⁷ 鳥居龍藏原著，楊南郡譯註，頁 228。

殖民者帶著自身文明的「前見」以及自己習以為安的味覺，對於轄下異己的輕鄙，不可避免地幾乎都會表達於對惡味的描寫。即令講求學術嚴謹的日本人類學家也不能例外。在他們的筆下，原住民的「身體極穢，難以言語形容。雖時下溪洗澡，然全身生垢，深黑如漆。又鼻涕流出，以手拭之，即塗於腳，益形污穢。臭衝人鼻。」¹⁸對於原住民的用水習慣，他們的觀察是：「水則汲諸前溪，而藏之甕中。然其貯水之甕，經年累月，不曾洗拭。故有清冽之水，一入其甕，忽為污濁。水蟲浮游，彼等絕不介懷也。」¹⁹任何讀者都可以察覺字裡行間透露著對其不符衛生習慣的輕鄙。

人類學的調查，除了文字記錄，拍攝照片不可或缺。烏居、森丑都隨文附上他們的所拍攝的原住民影像。他們對蠻荒異族的偏見也自然流露在說明之中。如森丑舉例的一張烏來社泰雅族合照上的說明，是這樣寫著的：

橫臥者是烏來社蕃人，舉手者正是土目 Setto Mosin。Setto 的泰雅族養父，曾經出草攻擊一戶漢人家，把全家族斬首，只留下一個兩歲大的男嬰。（因為即使是本性凶悍如鬼的生蕃，也是不忍心殺害嬰兒的）他把嬰兒抱回蕃社，用鄰居蕃婦的乳汁餵養。這個嬰兒長大後，雖然身上流著

¹⁸ 〈璞石閣蕃情（上）〉，《漢文臺灣日日新報》，1908.04.14，第 2 版。

¹⁹ 〈璞石閣蕃情（上）〉，同上註。

漢人的血液，但是由於智力比較高，還是被社蕃推舉為土目。²⁰

在這個被棄漢兒成為頭目的故事裡，主要在於「智力比較高」跨越了族群血緣的閾限，但話語敘事之中，則隱含著原住民智力較低的相對邏輯。

人類學家上山下海、深入部落進行田調。他們是觀察者、記錄者、研究者。他們以照相機選擇性地攝下符合他們需要的影像，以紀錄原音及其意義的方式記下採訪時的相關資料，如講述者、講述的時間、地點等等，進行整理，最後兌換為一則又一則人類學的修辭。原住民族遂無可避免地，成為人類學家觀視的客觀對象——他者，他們的存在只有體質、語言、工藝技術、親屬制度、生命禮俗、宗教禮儀、族群識別等等標誌。孫大川做了一個有趣的譬喻：這彷彿建置了一層層分類有序的多寶格，將原住民一個一個被「安放」在那裡，是「學術的存在」²¹，也是簡明的日本殖民地檔案，與前文的土地資源的數目管理並無區別。原住民自身歷史建構的問題非其關心之所在，甚至，他們以這些接觸的記錄，自己的調查敘事，發現並建構原住民歷史。²² 然而，在一種標準的傳統「大敘事」(grand narratives)²³威權之

²⁰ 森丑之助原著，楊南郡譯註，頁 66。

²¹ 孫大川，〈從言說的歷史到書寫的歷史——臺灣原住民歷史之建構與相關問題的檢討〉，《夾縫中的族群建構：臺灣原住民的語言、文化與政治》（臺北：聯合文學，2000），頁 84。

²² 同上註，孫大川，〈從言說的歷史到書寫的歷史——臺灣原住民歷史之建構與相關問題的檢討〉，頁 80-96。

²³ 意謂堂而皇之，追求真理、價值的偉大論述。案：後現代主義大師李歐塔（Jean-François Lyotard 1924-98）主張以話語的「多元論」

下，多樣的過去歷史被犧牲了，立體空間紀錄被轉變為線性情節。這種「對過去歷史」的抹殺，事實上係奠基於殖民帝國「民族主義」的歷史論述，試圖將原本多樣的殖民地臺灣記錄轉變「有用的歷史」(usable past)。這種「轉變為大事紀」(turn to chronology)的結果，表現為一種知識的官僚化(bureaucratization of knowledge)，變成為一個國家擴張膨脹因素的例子。²⁴

日本據臺時期正是其「脫亞入歐」、國力急速發展的階段。日人在各式各樣的博覽會活動中，殷切展示殖民地臺灣的各種物產與建設——其中當然也包括原住民，我們可以發展出一種理論，興盛的國力是需要證明的。對臺灣原住民的馴服，對殖民地臺灣的興革，將之呈現為「視而可視」的「泛視」狀態，都是殖民帝國必須藉由「展示」以「凸顯自己」國力的重要策略。在第二節，筆者將討論殖民帝國對擁有殖民地更具體的宣示：「國見」敘事。

第二節 總督的「國見」敘事——佐久間左馬太與田健治郎的東臺記行

日本總督佐久間、田健治郎曾做過東海岸巡視，並留下相關敘事。在殖民地管理上，具有非常的意義，影

消解合法化的「大敘事」(grand narratives)之「真理」威權，亦即其所謂的「小型敘事」(petit reeit)。

²⁴ 〈神之下的市場：在殖民地臺灣的東亞政治地誌想像之死〉(One Market under God: The Death of the East Asian Political Easton, PA) (臺北：臺灣研究在美國與臺灣史新研究研討會，2007年12月7日)。

響深遠。它不僅正式啟動花東的開拓，更代表帝國的觀視。事實上，夏多布里昂（Chateaubriand）曾經宣稱：「我來東方只是找一些影像。」²⁵W. J. T. Mitchell（1994）指出地景可以表現帝國力量，19 世紀的殖民帝國利用尚畫式（picturesque）的地景編織「帝國夢工廠」（empire dreamwork），表彰帝國的權力。而面向風景的眼界，基本上係觀視者意志發動的行為，隨著聯想的作用，視線對於某環境多少具明示性，甚至表達對地域主權的象徵化。古日本有所謂「國見」的儀式，²⁶一種很可能傳承自古中國的天子巡狩，執禮泰山（所謂「封禪」）以宣揚皇威的儀式。「國見」時，天皇立於山頂，視線環視四方，被表現的，正是對國家主權的宣示。其隱涵的動機，或可以稱為「依視線的支配」而支配！以下總督的國見敘事，說明花東如何被視為處女而受到官方權力支配。

一、佐久間左馬太的東海岸旅行

1906 年（明治三十九年）發生賀田組開墾地蕃害事件，引起「鐵血總督」佐久間左馬太（1844-1915）的注意，興起「東海岸旅行」的念頭，環島巡視。佐久間曾參與對原住民作戰的牡丹社事件（1874），日本遂決定啟用他擔任總督。主要任務為「理蕃事業」，即臺灣原住民的武力鎮壓，任內，佐久間不斷地對原住民用兵，經過

²⁵ 薩伊德（Edward Said）著，王淑燕等譯，《東方主義》（臺北：立緒，1999），頁 244。

²⁶ 參考陳其澎，〈「框架」臺灣：日治時期殖民現代性的研究〉，「文化研究學會」2003 年年會・「靠文化・By Culture」學術研討會，www.scu.edu.tw/society/academic/culturalstudies/papers/cpChen.pdf

18 次征討（1906-1909），有名的五年理蕃計畫（1910-1915），是臺灣總督中在任最久的一位（1906-1915）。

《漢文臺灣日日新報》1907年2月6日至4月7日連載的〈東海岸旅行〉，由隨行譯者神州生所載錄、佐久間總督2月3日至3月3日、由臺北巡視東海岸，再返回臺北的行跡。這趟旅途的主要目的，「乃主重在蒐集各種專門之首腦，以資東海岸一帶之開發。」²⁷隨行人員包含技師、警員、事副官、鐵道部長等，巡察地點涵括加禮宛原野、吳全城、鹿寮、水尾、璞石閣、新開園、卑南、火燒嶼、紅頭嶼、加路蘭牧場、成廣澳、秀姑巒溪等地。

從文章的敘事觀察，佐久間左馬太的旅行，對官方治理單位而言，不無理解地方特產暨風土民情的用意。例如一行人在木瓜溪岸休憩時，福留技師「利用此休止時，下木瓜溪漠，試淘砂金，果得良質金砂數粒」²⁸，提及花東地區著名的砂金；在成廣澳視察時，校長陳述個人對蕃人教育的觀察與建議：「臺東蕃人教育所關，直接頗不便者，為教科書，與其如現時採用本島人風俗畫之讀本，宛如懸圖，文與畫同，使蕃情甚喜之，究不若直施內地人本位之教育之為愈也。」²⁹然則，亦可從官民的差異關係中，察覺權力的凝視與規訓。

²⁷ 神州生，〈東海岸旅行〉（一），《漢文臺灣日日新報》，1907.02.06，第5版。

²⁸ 神州生，〈東海岸旅行〉（三），《漢文臺灣日日新報》，1907.02.22，第5版。

²⁹ 神州生，〈東海岸旅行〉（十五），《漢文臺灣日日新報》，1907.03.28，第3版。

施行蕃民教育，無論如何，最主要的目的，還是為了方便官方的治理、以進一步開發本島的資源：「現在平地蕃，雖云能醇化，然難以直用之於臺東開墾，所望就此兒童教育得法，則足以用矣。」而官方面對蕃民，或多或少，仍不免在某些時刻顯現上位者的管理位置。在話語中，一方面以將施行的「懲罰」恫赫，使之馴順，不逾越規矩：「汝等是土目，予即汝等之總頭目，汝等如行正道，予總頭目必保護周至，汝等須常服廳長命令，且廢馘首之事，若違予命，懲罰立至」、「惟我南方有稱里加社者。原是敵蕃。輒向我社挾敵意。好求衝突。若不得已之時。實不可不應之。大人幸向彼里加社說諭云云。總督諾之。」³⁰另一方面，敘事中又不時出現頒發「賞金」給依附者的情境，明著官方的友善、官民的融洽相處，宣示彼此合作的報酬與利益。在卑南，「蕃童於總督憩息該校之時，齊唱大國民歌，臨行更唱總督萬歲之歌，總督寄贈該校金二十圓。」³¹在火燒嶼，「島民攜雌雄獐，小禽、大蝙蝠、夜光貝、蝴蝶蘭、石斛、落花生、溫泉等，獻上總督，總督受納之，特贈與金二十圓，酬其好意。」³²在紅頭嶼，「總督以銀數十圓，分與四社蕃人，各社土目大喜，頻撫總督之背，表感謝之意，感極則抱總督之頸，至接吻於其頰。」³³在加鹿蘭牧場，「時

³⁰ 神州生，〈東海岸旅行（續稿）〉，《漢文臺灣日日新報》，1907.03.13，第4版。

³¹ 神州生，〈東海岸旅行〉（八），《漢文臺灣日日新報》，1907.03.14，第2版。

³² 神州生，〈東海岸旅行〉（九），《漢文臺灣日日新報》，1907.03.15，第5版。

³³ 神州生，〈東海岸旅行〉（十），《漢文臺灣日日新報》，1907.03.17，第10版。

都蘭鑾社與八里芒社合併，屠牛一頭，來獻總督，總督以白酒一石，贈與該蕃人，酬其好意。」³⁴

佐久間完成他的巡視後，最大的影響係鐵路臺東線的興築。清代開發後山，已注意到開路的重要性。日人以為花東地區開發的障礙，交通亦為原因之一。是故日人據臺之初，即勘查建設全島鐵路的可能性，花東地區以經濟利益不足而暫緩。然而當縱貫線修築到三叉河(三義)一帶時，總督府民政長官的後藤新平卻以普及文化，議請總督建立全島鐵路網。於是縱貫線完工後的工程人員便移往後山，1910年，臺東線從花蓮港開工。有一首不具名的日本人寫的詩〈敷鐵道〉³⁵，便描寫了當時鋪設鐵道的實況：

橫通集馬線，斜出花蓮廳。道路非嶮險，
岡陵易歷經。劇宜敷鐵道，竝此置郵亭。
我為山靈謝，山靈真有靈。

鐵道經歷集馬線，進入花蓮。鋪設了鐵道以後，道路不再驚險，而山岡丘陵相續的迢迢之途，很容易地就經過了。不只是鐵道鋪設了，也設了一個郵局。為此真要感謝山靈地協助了，使得鐵道鋪設完成。

佐久間的貢獻不只是決定敷設鐵道，他還積極鼓勵移民村的設置。早在1899年，花蓮在支廳管轄下的吳全城，後為賀田村(今壽豐鄉賀田村)，出現首座日人移墾村。這批移民以日本農民為主，由賀田金三郎招集，為

³⁴ 神州生，〈東海岸旅行〉(十三)，《漢文臺灣日日新報》，1907.03.24，第5版。

³⁵ 見《漢文臺灣日日新報》「新評林欄」，1910.04.22，第2版。

響應日本國內人口過剩，日本政府「獎勵私營移民政策」。村民保存日本的生活慣習，從事糖業及腦寮（熬製樟腦）的工作。從佐久間開始，1909 年迄 1918 年，臺灣總督府開始積極介入移民措施。自是，以東部花蓮平原為主要目標，共引進了 1700 餘人。儘管移民可享有土地免費使用、三年的免費藥品補助，以及家屋建築費、農具花費、入院治療等費用的半額補助。可惜，由於水土不服，如文獻所說的，多病恙蟲等因素，移民實驗並未成功。

從蕃害、瘧疾等開拓障礙的提出，到森林的調查所展示的數字管理技術，乃至代表的殖民統治者觀看之眼的佐久間，旅行東海岸，決議開鐵路，設置移民村，不僅其相關調查促成實際的決策，對於處女殖民地的支配，其調查與旅行記錄亦透過現代性報刊的印刷引介，向潛在的閱報人發酵觀看後的實際效果，催化新的民族想像，從此可以看到殖民地政府資本主義化的執政效率，與殖民現代性深入花東的過程，如何以看來是懷柔，而事實上達到教化改造的目的。

陳其澎曾斬釘截鐵地說，「東部的臺灣是日本人的不是臺灣人的」，他引用矢內原忠雄的話說：「像花蓮港街，是純粹的日本市街。事實上，東部臺灣是顯著日本化的，與西部旅行的印象完全不同。即得承認，比較西部，則東部已經建設起日本人的移民移住地。」³⁶移民的發展地也「不僅以臺灣為對母國之栽培殖民地的地位

³⁶ 在東部地區則有花蓮地區吉野移民村（1910 年建，1270 甲，242 戶，1210 人，今吉安鄉）、豐田移民村（1913 年建，172 戶，860 人，今壽豐鄉）、林田移民村（1914 年建，766 甲，171 戶，855 人，今鳳林鎮）（林志峯 1995:58-59）。

為滿足，即其使命，實在使帝國南方的寄泊地或中繼地。」陳其澎認為，「這不啻是德國將波蘭佔領與再畛域化、再移民的翻版。」³⁷從花東市鎮道路的規劃，移民村的設置等等，陳氏的論斷引起我們對殖民主政策的深思。

二、田健治郎日記中的東臺灣旅行³⁸

第二位至東部巡視的總督為田健治郎（1855-1930）。他是臺灣的第一位文官總督（任職1919.10.29-1923.09.06），深懷漢學素養，工詩文，擅書法。1920年4月20日，他抵達花蓮，進行他在任唯一一次對東臺灣的視察。佐久間總督任內，尚處於戡定臺灣武裝抗日運動的時代，當臺灣西部漸趨平息之時，日人開始留意東臺灣豐富的各種資源，因而有進逼內山、後山以框定尚未完整掌控之「番地」的規劃。迄田健治郎總督的派任，為第一任文官總督，臺灣本地已經穩定。此外，佐久間委任隨行者寫作視察的種種經歷，田健治郎卻是躬自下筆。職是之故，同樣為在東部視察，卻因為撰寫者不同，以及島內政治力量的此（抗日）消彼（日府）長，因此其「觀看」的視角便有根本上的差異。

田健治郎身後留下的數十冊漢文日記裡，部份記載著他在東臺灣視察的旅程。³⁹四月十八日深夜，他搭乘

³⁷ 參考陳其澎，〈「框架」臺灣：日治時期殖民現代性的研究〉，
www.scu.edu.tw/society/academical/cultural_studies/papers/cpChen.pdf。

³⁸ 我要謝謝與我一起在研討會中發表論文的學者鍾淑敏。她的論文〈展現花蓮：作品、舞臺與搭建者〉給我觸發，使我將田健治郎也納入本文的討論。

大阪商船會社客貨兩用的長春丸，自蘇澳出發，翌日在「清晨午前五時過，早起出甲版〔板〕」，他首先看到的是清水斷崖：

東海岸懸崖，崖在濁水、清水兩溪之中間。
清水山直立八千尺，一面為斷崖，深入海中，洋客以為東洋第一之懸崖。⁴⁰

在望見清水斷崖這樣的東洋第一的絕世景觀，並未打動田健治郎，他接下去立即的體會是交通不便：

宜蘭、花蓮港間約三十里，其間交通之不便全因之，今方在道路開鑿工事中，其困難之甚，可推知矣。（267）

交通為殖民者現代性發展工程的代表項之一，對於戰爭中的日本，有助於軍隊調度，但更重要的是，使得流通的進行更具效率，提升商品交換及資本積累的時程。則日府在花東地區的各種道路開闢、建物興築，以及各種設施，不僅用來達成將臺灣作為日本殖民經濟展示櫥窗，同時也是榨取經濟利益的殖民統治目標⁴¹。

當田健治郎準備靠岸，他細緻地描述了下船的不便。在秋冬時節，花蓮港乘船載卸不便，定期航船常常無法停靠，只得空船而去，這是為什麼他選定四月循海

³⁹ 田健治郎擔任臺灣總督時期的日記，參見吳文星等主編，《臺灣總督田健治郎日記》上、中、下冊（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2001）。

⁴⁰ 《臺灣總督田健治郎日記》上冊，頁 267。

⁴¹ 〈城市文本與空間閱讀〉，蔡秀枝，「文化研究」，2000 年第 5 期。
http://www.ncu.edu.tw/~eng/csa/journal/journal_park150.htm

路來到花蓮。當船行入花蓮港，潮水高漲，船無法靠岸，蕃民便裸足下海，牽船上岸：

前八時，船入花蓮港。此地雖有港名，其實屬大洋外海。在秋冬時，乘降揚卸之困難，不可名狀，定期航船往往不能投錨而空去者不鮮。予之所以撰〔選〕今日而來，全為之也。此日，風和波平，人皆以為異數。宇野廳長以下來迎者數人。

直轉乘小艇向岸而進，到水際，激潮不可輒達陸，蕃人數十人裸跣投海，乘潮勢牽上船于陸岸，是本港之特色也。（267）

當蕃人裸跣投海，乘潮勢牽船上岸，而稱之為「本港特色」，一方面是殖民者對於被殖者異國情調（exotic）的觀看，另一方面仍可以聯想到是對交通的掛心。在結束這一天的日記時，交通問題再度湧上田健治郎的心頭：

花蓮港、臺東二廳下，我領臺前概委番人蟠踞。近年雖拓殖維勉，海路交通之不便，マラリヤ及恙蟲害等與蕃人跳梁，多阻害移民之來往，為之感勞力之不足。今尚不免荒寥之觀，交通之開發真為此方面緊急之要務。（268）

當時通往東部的方式唯有海路與山路，山路經新高郡或能高郡，交通顛簸，沿路需穿越原住民勢力，冒著蕃人

跳梁（案：指後文的「蕃害」，即蕃人劫掠、出草）⁴²的危險；若以海路，因花蓮尚無現代化港口，必須以小船接駁，若遇天候不佳之時，則往往無法上岸，導致平民無法大量移入花東地區，無從積極經營花蓮港、臺東二廳。他後來贈市來半次郎臺東廳長的詩裡便寫道：「東臺自古別乾坤，險海峻峰似塞門。今日來觀懷更切，希開大路播皇恩。」擘建道路以宣揚天皇恩澤，是非常標準的殖民帝國思維。

在東臺灣，參訪原住民部落是日本旅行者不能缺少的行程。田健 21 日視察新城，他描寫一行約四十人如何「分乘輕鐵手押臺車二十臺，武裝兵士三名警備前後。過北埔，入蕃界，警丁皆肩銃而服務」。他在後庭「接見蕃人」，與佐久間一樣，「訓諭數言，下與惠與品，頭目一人述謝辭。」如此一致地，殖民者對被殖民的態度，永遠抱持以文明人對野蠻人的優越態度和懷柔心理，並以提升其知識或道德的理由，加以訓諭。然而，比起神州生為佐久間寫的東海岸記行裡的原住民，田健顯然對於原住民的分類、編織、穿戴、教育等知識更為充分，也並不停留於對原住民發持賞金的記錄。如他描述北埔的泰雅族人：

⁴² 「跳梁」一詞，語出《莊子·逍遙遊》：「子獨不見狸狌乎，卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。」意謂野貓胡蹦亂跳，自召網罟之厄。此處的「蕃人跳梁」則形容蕃人的動作敏捷與其危險，並借用「跳梁小丑」的典故隱喻其不成氣候。

此地蕃人，分內外垂子蕃（タルコ，即太魯閣），屬鯛遣族（タイヤル，即泰雅）⁴³，通男女鯨前額，與角板山所見相同，性頗勇猛，其服裝姿體甚粗野，未免為原始人也。歷觀小學校、蕃童教育所、蕃婦機業教習所等，皆小規模也。……（269）

田健描寫泰雅族鯨面，視為原始人，因而表達對於官方規訓處所如各種教育所不夠，自然是完全的殖民觀點。在公學校，他也見到了阿美族人，詳實地描寫了他們的服飾：

引見阿美蕃人，來者男約六十人，女約八十名，皆為大禮裝，頗為偉觀。該蕃男女皆不黥，其頭目著朱衣、朱胸當，其壯丁頭戴飾帽之外，頭後插白鳥羽所製大羽扇，腰部、腳部著數十鈴，每步為鏘鏗之響。婦人則頭飾、頸飾及胸飾等，類似支那婦人之盛裝之外，皆著一定之腳絆，大體服裝一定。當數十成列，其整正有足感賞者。（269）

依例訓諭謝答之後，行蕃人踊。田健治郎逐一摹寫他們的呼喝、舞踊等動作，筆墨清新而活潑：

男女各別成一大環狀，相互聯手，合步調而巡舞，其調極單純，無樂器助調，唯唱

⁴³ 這裡說的應為賽德克族（sediq）。日人以賽德克族與泰雅族皆有鯨面之慣習，在人類學於種屬的歸納上，便將之歸入泰雅族。參見鍾淑敏，〈展現花蓮：作品、舞臺與搭建者〉，同前注。

歌喚呼，與鈴聲相應耳。男踊極活躍，女
踊極清楚，共不失為偉觀也。（269-270）

最後，他概括對阿美族的認識，指出阿美族是「諸蕃族中最順良而概服農業者，教化得宜，遂到為良民歟！」在與阿美族相見歡後，田健治郎寫下〈引見阿美蕃人男女數十名共攝影〉這首詩：

羽飾紅袍氣勢雄，若崩厥角⁴⁴表微衷。臺
灣艋舺大頭目，被擁蕃人入畫中。（270）

詩裡說，阿美族的頭目頂上戴著綴有羽飾的帽子，身穿大紅色衣袍，對總督磕頭叩拜行最敬禮。之後，總督也被族人喚作是臺灣大頭目，被簇擁著一起拍照。該詩筆下頗流露一種意氣自得的趣味。寫彌美族（雅美族也），說他們「裸跣穴居，全如原始人，僅作水芋，為漁業，維持性命耳」，乾淨俐落。他也寫他們的特殊佩戴：「男作土燒人形等，又造船如西洋形，作槍及蠻刀，刀兩刃而不與本島蕃刀同，出入必帶之。」（279）同時，田健治郎也會對原住民的生活大環境加以描寫：

紅頭嶼周迴九里餘，其大倍於火燒島，山
嶽重疊，其最高點達千百尺。其蠻族稱屬

⁴⁴ 「若崩厥角」，出典有二：其一，《尚書·泰誓中》：「百姓懍懍，若崩厥角。」孔《傳》：「言民畏紂之虐，危懼不安，若崩摧其角，無所容頭。」此處「若崩厥角」亟言百姓之恐懼，好比野獸折了頭角一樣。其二，《孟子·盡心下》：「王曰：『無畏！寧爾也，非敵百姓也。』若崩厥角稽首。」此處「若崩厥角」則亟言百姓感恩戴德，磕頭如搗蒜，其聲響像山崩一樣，形容十分恭敬的樣子。案：後者當為引文的用典所本。

馬來種，臺灣諸蕃中屬最蒙昧未開。人口
約千五百，漸有減滅之狀云。（279）

看到雅美族的生活，使他感而賦詩。詩裡，除了載述雅美族人和他們的生活方式，並稱雅美族人為淳樸天真的「太古葛天民」：

巢居裸跣恰如猿，水芋維生絕海濱。未解
糖梁煙酒味，唯有太古葛天民。（280）

然而，鄧愛瑪早已指出文明人對野蠻人的生活敘事往往有充滿原始主義（originality）的禮讚，甚至嚮往的說法。⁴⁵據筆者觀察，引詩中的讚美不僅言不由衷，而且免不了地，仍然保持他們一貫高高在上的優越意識，形諸筆墨之下的，其實是對野蠻人的輕視，甚至懷有霸凌的態度，以為他們衣不蔽體、跣裸如猿，並且缺乏知識，以及建構在知識之上的倫理、秩序，因此必須嚴厲地加以管束，以加強其管理技術的正當性，這與前文提及田健以泰雅族未免為原始人的態度一致。下面這一段文字裡，田健寫道：

其頭目冠銀兜如笠，其下流冠籐又木製
物，其無知矇昧之狀，在人、猿之間。二
巡查駐在當撫育之任，其勞可想。購買土
產數點，九時半，返本船。（279）

⁴⁵ Emma Jinhua Teng, *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Picture, 1683-1895*. USA: Harvard University Asia Center, 2004. pp195-203.

田健不僅以為雅美族「無知蒙昧」，而且尚未完成進化，在人／猿之間，並對巡查駐在所擔負的撫育責任之重大，深表同情。在另一段巡視花蓮的記載裡，田健曾經在一處公園預定地，視察「蕃害」殉難警官的表忠碑，他寫道：「一大理石碑巍然聳立於高丘上，一偉觀也。（267）」對於加害原住民族的日人警察「表忠」，並謂之「巍然聳立」，於此，彷彿我們也看到田健仰望的身影，而其身影所映射的，正是殖民宗主國的「大我」意識。

最能代表日人領臺成就之一的移民村，自然是田健視訪之地。當時，吉野、豐田與林田村並稱「三移民村」，他寫道：

搭手押臺車觀吉野村，十餘年所經營內地人殖民村也。巡視出張所、小學校及移民住宅等，住民從事于米、甘蔗、煙草、蔬菜等耕作，舉相當成績(績)，如安幸福之生活者。(271)

兩位總督佐久間左馬太、田健治郎的東臺灣視察，一為武官，一為文官，他們的視察，巧妙地形成複寫式的重疊。他們都關心交通，對原住民深入觀察，而且也都與移民村有所關聯。他們的到來，有類於「國見」。而相關旅行的記載，都採日記體——佐久間為他記，而田健為自記，勾勒他們所到的各個地點，所從事的活動，以及所觀察的景象。透過對交通、原住民、移民村的描給，可以看到東臺灣知識的增加，以及文字的從質樸到細膩的話語表述。花東的被發現，不僅透過公務員與人類學

家的調查，不僅是土地與住民資源資訊的敞開、展現，更需要透過觀看權力所形成的國見敘事，乃得以完成。

第三節 文人花東旅行書寫中的殖民地想像

花東海岸綿延 3 百多公里，正位於菲律賓海板塊跟歐亞大陸板塊的交界，褶皺山脈高高聳立，多變質岩。臺島的中央山脈以西屬歐亞大陸板塊，而海岸山脈則為菲律賓海板塊，兩者之間的狹長谷地，即今日跨越花蓮至臺東的綠色走廊。該區擁有 3 大水系，花蓮溪、秀姑巒溪和卑南溪發源於海拔 2、3 千公尺的高山，經行花東縱谷，構成綿密的水文網，一路形成瀑布、溫泉、曲流、河階、沖積扇、斷層及沼澤、惡地等不同的地質與地形。而谷地與山脈高度相差 2 千多公尺，橫跨亞熱帶及熱帶，造就了豐富的生態景觀，秀異、雄偉、壯麗等等，不一而足，令人驚嘆不置。

古人說：「行萬里路，讀萬卷書」，良有以也。西方世界自文藝復興之後，從 17 世紀伊始，旅遊朝聖的學習之旅漸次蔚為風尚，尤其到了 19 世紀中葉，這股風潮更是席捲歐洲貴族子弟，這就是史上所宣稱的「大旅遊」（Grand Tour）的浪漫之旅。此一行動，年輕貴族們攜帶大量隨從遠赴西方文明發源地的歐洲大陸，如地中海沿岸、義大利、希臘等區域旅行，一則挑戰自我，增長見聞，一則經由史蹟的踐履，體驗歷史，始而為個人身

分的標榜，後來演變為貴族養成教育中的一環，一種身分地位的標榜。⁴⁶

在日本，19世紀明治維新以後，西方這種新式旅遊進入日本，「海外觀光」活動崛起。就殖民統治政治而言，旅行是殖民者觀看帝國成就的重要管道。殖民政府耗費力氣建構各種有利旅行的條件，俾使日人經由旅行了解殖民統治的現況，展示殖民統治的成果。而這，呂紹理指出，正是塑造「制度化」旅行的政治背景。都市人口的增加、都市化趨勢，使得人們感到需要借助旅行以離開都市生活的壓力，而公路、鐵道的鋪設，自用車等交通工具的引入，為人們提供旅遊活動的移動基礎。除了上述的背景之外，旅行機構的建立促使旅遊活動更為普遍。旅館系統的形成、旅遊手冊的發行等，都不可忽視。⁴⁷環島縱貫線的完成，1912年、1930年出版的《臺灣鐵道旅行案内》對於花東的旅遊，必然產生重大的影響。

在本節引用的作品在20世紀一〇年以前者，對於花東旅行多所畏懼。在二〇年以後，特別是久保得二、尾崎秀貞的作品，寫於二〇年代末期、三〇年代初期，便充滿旅行的愉悅感受。對於旅行的個人而言，旅行不僅是與身外的「異己」的接觸，更是對自身「異己」省思，這是多次方的對話，可以激揚出多層次的生命經驗，而往往具顯為意想不到的驚奇（surprise）情緒。這種驚奇，或表現為冒險的恐懼之情，或體現為一種讚嘆的崇

⁴⁶ James Buzard (2002), "The Grand Tour and after (1660-1840)", in *The Cambridge Companion to Travel Writing*.

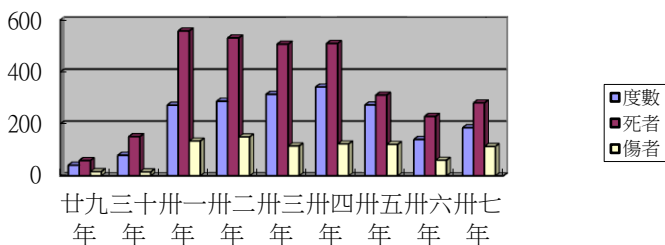
⁴⁷ 關於旅行資訊、路線、服務等規劃以及旅行手冊的論述請詳見呂紹理，《展示臺灣：權力、空間與殖民統治的形象表述》（臺北：麥田，2005），頁352-355。

高之意，或呈現為一種禮讚的懷古之思，或為一種自適的生活風情。凡此種種，均甚具可觀之處。

一、恐懼地景的描述暨其平易化：

日治初期，蕃害十分嚴重，蕃害的比例，又以開發較低、多數原住民聚居的臺灣東半部為多，談及花東地區，長驅直入人們心中的是「蕃害」。

「蕃害」指原住民出草，舊稱「戡首」。其為害的嚴重，在日人眼中，已經到了與瘧疾相提並論，謂「其為阻礙者，則為瘧疾及蕃害」，將二者列為臺東之富源開拓的終極阻礙，「若不除此障礙物，則不能舉開拓之實；無欲除此障礙，洵亦非易事。⁴⁸」較諸交通不便、勞力缺乏等東臺開發的障礙嚴重許多。但蕃害不除，人不欲赴東臺，則蕃害終究為障礙之源頭。下圖為日治初期的蕃害的統計表。



【圖一．日治初期蕃害統計】

⁴⁸ 祝民政長官談，〈臺東之富源〉，《漢文臺灣日日新報》，1907.07.20，第2版。

資料來源：〈本年上半年間之蕃害〉，《臺灣日日新報》，1905.10.03，第3版。

從統計表看，蕃害的發生次數與死傷人數，明治三十一年（1898）是一個重要的分水嶺。根據日人的看法，為蕃界防備漸嚴。原本是製腦事業發達，原料愈製愈缺，不得不直入山奧以求之。山奧為蕃人之界地。因而，蕃害不能年減一年，更是增加不已。但表中所見，卻呈現出日漸減少的狀況，出乎意料之外，因而判斷日人政府年年蕃界防備的費用，次第增多。

日本官方對於馘首的想像，已經到了欲去而後快的地步。在馘首之上，繼之而來的是對於原住民的妖魔化，將之視為不可理喻，無法教化的野蠻民族。

不忘馘首，彼兇蕃之生性，真如猛獸，不得以仁義大道說之。桑原警部補等雖到處告戒，謂宜改馘首之蠻習。⁴⁹

還未見到教化效果的日本人，對於原住民族的想像，可以從人文地理學家段義孚（1930-）的看法獲得理解。段氏以為，「地景」是自然的、可測的實體，卻也是心智的構造。由是，當個人被置身於具有脅迫性的環境時，他會產生警訊（alarm）與「焦慮」（anxiety），他統稱為「恐懼」的反應，前者以本能回應為搏鬥或逃避；後者則因恐懼的擴散感而產生的一種假定的預期能力，而有所抗

⁴⁹ 〈璞石閣蕃情（上）〉，《漢文臺灣日日新報》，1908.04.14，第2版。

拒或排斥。⁵⁰就是蕃害所造成的抗拒或排斥心理，使得永井瑩石在 20 世紀初期寫下〈蕃山〉一詩：

蕃山突兀高，樹木千年茂。密雲頻徂徠，
棲蠻如猿狖。蠻性誇勇猛，祭祖奠人首。
歌舞徹晝夜，春秋稱首狩。起臥榛莽中，
狙人如狙獸。善射無虛彈，凱還飽飲酎。
人間素慈仁，招撫懇戒鬪。蠻情遽難移，
殲滅必勿宥。遂非敢得々，狗私莫顧佗⁵¹。
薄行肖蠻貊，陰險踰妖魔。豈啻蕃山裡，
生蕃到處多。蠱害毒天下，慷慨誰掣□。⁵²

上引這首詩裡，可以看到獵首習俗使人寢食難安，原住民因此被視為妖魔，係應該殲滅的對象。而使人焦慮的，不只是獵首，還有原住民居住的高山巍峨，林野茂深，「蕃山突兀高，樹木千年茂」，把原住民居住的高山描繪為一種無法以尋常觀念描述的地理景觀。旅行者，對於尚未被人類所征服的地理景觀感到不懌，或肇因於原始的自然面貌看起來充滿野性，不過，實際上，這只是人被自己的習慣所障隔，他所感到的是巨大的差異（differences），非但與自然的互動關係的速度較為緩

⁵⁰ 段義孚著，潘桂成、鄧伯宸、梁永安譯，《恐懼》（Landscape of Fear）（臺北：立緒，2008），頁 18。

⁵¹ 「遂非敢得々，狗私莫顧佗」：「得々」，得得，任情自得，此處有因得意而膽大妄為之意；「狗私」，「狗」當作「徇」，徇私，順從私情、私欲；「佗」、「他」通段。案：「遂非敢得々，狗私莫顧佗」之句，係倒裝句法，原句為「莫他顧徇私，遂非敢得得」，意謂執政當局切莫另有顧忌而徇私放縱，如此才能令蕃人不敢得意揚揚而膽大妄為。

⁵² □，表示字體無法辨識。永井瑩石，〈蕃山〉，《漢文臺灣日日新報》，1914.05.04，第 1 版。

慢，對於在地的住民慣習也往往視為妖魔⁵³，這時候，認同（identification）幾乎是不可能的。殖民者面臨這樣的情境，激發出更強烈的征服情緒。

當臺人的武裝抗日逐漸獲得控制，臺灣西部局勢趨於穩定之際，日本政府便開始東部的經營。瘧疾已有特效藥，而對原住民的征討防禦、懷柔籠絡也有一定的心得。花東不再是無法馴服的荒蠻之地，開始走向開拓之路。

臺東夙為生蕃之淵藪。故舊政府時代，雖有諸般之施設，漢族終屬罕履其地，蓋視為畏途也。改隸已來，則有隘勇之設，撫蕃之舉。防備極周，施設亦宜，此吾人之所以不憚此行也。⁵⁴

從懷畏不得不進入花東地區，到不憚進入花東地區，這樣的過程，表現在官員、人類學學者與一般文人遊客的心態上。在鈴村串宇的〈東部臺灣〉裡，雖然他依舊認為後山東臺灣的開發不夠，擁有臺灣的一半資源，竟浪費在養蕃。

斧斤不至山蓊鬱，堤防不設冰縱橫。臺灣一半天然富，付與生蕃養猛獐。⁵⁵

⁵³ Claude Levi-strauss 撰，王志明譯，《憂鬱的熱帶》（北京：三聯，2000），頁 106。

⁵⁴ 鈞客，〈遊臺東記（一）〉，《漢文臺灣日日新報》，1907.11.29，第 5 版。

⁵⁵ 《臺灣日日新報》，南瀛詞壇，1916.07.20，第 3 版。

但是他在同題的另一首詩裡，卻也說明了日府的開拓，詩是這樣寫的：

數里荒原五社連，且驚市外盡蕃田。田深
殺人人休近，若沒此中誰得憐。野勢向南
廣且深，東南蠻岳樹森森。近來督府催開
墾，已就三村六百黔（古人絕詩有不拘平
仄者。取其格古。不尚堆麗也）。

在東臺已開發三個村落，馴服 600 位原住民。對原住民聚落的書寫，從蕃山到平地的村落，可以看到恐懼地景隨著開拓逐漸趨於平易化。不僅地景呈現平易化的趨勢，殖民旅行者的心態以及被殖民者也在進行調適（adjustment）。

原住民統治一直為日府的重要政策。日府官員進入花東，先是為訂定契約，接著又為與原住民確定契約內容，要求「切宜堅守。勿破斯約。」⁵⁶等等……。為了改善原住民對日人的負面印象，派員邀請原住民參觀平地市街⁵⁷，讓他們「見諸多內地人，意皆甚善」。映照本文第一、二節的敘述可知，在日府有計畫地征伐討平、國見視察、設駐在所教化下，原住民族從部落結構，逐漸被納編於國家體制之中。

⁵⁶ 〈太魯閣內蕃探險（下）〉，《漢文臺灣日日新報》，1907.11.14，第 2 版。

⁵⁷ 〈東蕃觀光〉，《漢文臺灣日日新報》，1908.09.12，第 5 版。

二、崇高地景：

如果人們對陌生地景產生恐懼之情，係來自差異的深化感，那麼，人們對陌生地地景產生的依戀嚮往，必然來自共鳴（**resonance**）。日本文人在交通開闢後，開始從事花東旅遊，花東的崇高地景，映入他們的眼簾，投入他們的記憶，迴映在他們的敘事裡，便也洋溢著崇高讚美之趣意。因而，崇高為實指花東地景之崇高，亦為虛指，指花東崇高之地景在日本人心中所引起的崇高之情，亦可指涉因此而凝塑為敘事格調的崇高。

在東臺的開拓稍有發展的二〇年代，久保得二〈送王雲滄〉寫下這首詩：

太魯閣谿天下奇，亂山合沓水奔馳。巖頭
嘯破雲嵐盡，一駐筇時一獲詩。⁵⁸

山水雜沓，處處是清水綸音，充滿大自然的隱喻，引人深思冥想，以啟神悟。尾崎秀真〈蓬萊棧道口號〉⁵⁹的小序裡寫道：「自蘇澳至花蓮港，沿海三十餘里，斷崖如削，壁立千仞。白雲繚腰，驚濤拍腳。壯觀無極，蓋古之蓬萊山，人跡未到之地也。交通局新開棧道，通自動車。己巳春，余始過之。得十絕句，用誌千古奇勝，天下絕景。」⁶⁰這十首絕句，有八首悉在寫作途中所見地景，以及因此而被激動的情感，被滌淨的心靈。拄杖赴

⁵⁸ 久保得二，〈送王雲滄〉，《秋碧吟廬詩鈔（下）》（東京：久保舜一印行，1938），頁11。

⁵⁹ 尾崎秀真，〈蓬萊棧道口號〉，《臺灣日日新報》10392號，1929.03.26，第4版，詩壇。

⁶⁰ 同前註。

花東，此地遠離塵囂，人跡罕至，三日甚至遇不到任何一個人。這時候，胸懷可以向無限的雲天敞開，宜放歌，亦無妨於長嘯，慢慢走，穿行高聳嶙峋的石壁，也可以稍作小歇，斜倚石欄，振衣高岡，近擁飛瀑，遠眺大海，俯瞰深谷，流水經行，如擂鼓鑿鑿。直到登臨棧道，彷彿設在雲中的一條道路，既驚險，又奇特，這樣的地點景緻格外地好，也許連被陸游許為天下好風景的四川都比不上呢！偶覺對面有人，原來是黥面的原住民少女，正在賣靈芝呢！她的身影嵌在綠於青苔的潭水上。

高歌倚劍度嶙峋，恍覺化成清淨身。最喜
此行塵累少，山中三日不逢人。

千尋障壁倒如掛，是石是雲奇且怪。若許
壯觀無所言，大聲惟呼快哉快。

黎杖穿雲上翠微，臨風萬里振吟衣。石欄
憑盡海天闊，長嘯一聲山欲飛。

天風撼樹盪詩胸，飛瀑成雲起蟄龍。俯瞰
更看奇絕處，千尋巖下水鑿鑿。

蓬萊道路豈難通。危棧逶迤架半空。峭壁
撐天三百里。輕車載夢度雲中。

路通絕壁欲崩湄，雲棧懸空步步危。如使
放翁遊此地，蜀中山水未為奇。

清潭倒影碧於苔，路自蒼崖曲處迴。此去
他家應不遠，雕題少女賣芝來。

崕樹壓頭山勢危，路逾險處景逾奇。歐蘇
韓柳何須說，造化文章是我師。

尾崎的這幾首詩，與前引的久保的詩，都將山水視為江山之助，意象豐富，成為啟蒙心靈的繆思。

花東的靈山逸水深深吸引尾崎秀真。在他的十首絕句中，另兩首詩寫神仙之事。一則視開闢完成的花東道路，嵌在綠樹與山岩之間，宛如玉造的一般，而從蓬萊山下橫截經過，使得走在其中的他感到自己在騰飛向成仙之路，見證殖民統治的勳業。另一則寫後山的黑潮拍打著海岸，爆開的浪花彷彿建起一座神仙樓閣。只因為詩膽大於一切，所以敢踏上這次海上動盪的行程，而這時候，彷彿是跨在鰲背上，向仙境行進：

一條石徑玉瑩然，誰使五丁開別天。橫截
蓬萊山下過，此行我亦古神仙。

黑潮怒激岸將頽，銀閣瑤臺當面開。自笑
此行詩膽大，直跨鰲昔到蓬萊。

當尾崎搭船，沿著東海岸線向北走，自船上看臺灣，他寫下〈花蓮港抵蘇澳渤海舟中望蓬萊有作〉⁶¹，形容蘇澳峭壁的山巒氣勢、海底光景、雲景、天色，他又有了飄然若神仙的想像：

神鰲屹立海之隈，萬仞翠屏天半開。水底
玲瓏生玉樹，眼前縹緲現瓊臺。

⁶¹ 尾崎秀真，〈花蓮港抵蘇澳渤海舟中望蓬萊有作〉，收錄於林欽賜編，《瀛洲詩集》（臺北：光明社出版，1933），頁120。

雲傾星漢月輪動，濤捲雪山坤軸摧。我欲
御風長嘯去，恍然飛過古蓬萊。

船在海上行進，而高山萬丈彷彿一座打開的屏風立在天上。海面浪花如一棵棵玉樹開了又開，瓊臺仙境彷彿就在眼前。第二首寫夜裡坐船的景致。星月運動如天輪，船過處捲起波濤如雪山崩裂。清領臺灣後，大批的仕宦被指派到臺灣來。他們在海上看到自己即將抵達的臺灣，以神鰲為自己乘船是他們最常用的譬喻。星漢瓊臺、月輪坤軸、御風長嘯等等，皆非人間語。

以上這些詩基本上都有「乘長風，破萬里浪」的況味，雖然不能免地，也流露出殖民者的驕傲。報刊主筆久保天隨⁶²所寫的詩評謂：「大有長嘯激風濤，曠懷小宇宙之概。」也就是景物崇高，造就文體的崇高，誠為的言。

三、歷史事實？——茫茫史跡杳難尋

尾崎秀真〈自花蓮港到臺中途上處處見先住民巨石文化遺蹟有作〉⁶³吟詠卑南的巨石遺跡，寫其古老與眾多：

定知年代溯唐虞，巨石如林聳海隅。欲問
先民文化迹，鴻濛一氣滿平蕪。

⁶² 久保天隨於 1929 年來臺定居，主筆《臺灣日日新報》漢文欄，並為「詩壇」專欄刊載的詩作寫評論。

⁶³ 尾崎秀真，〈自花蓮港到臺中途上處處見先住民巨石文化遺蹟有作〉，《臺灣日日新報》10393 號，1929.03.27，4 版，詩壇。

尾崎的〈渚布蘭懷古〉一詩，詩前繫說明的小序，序裡寫道：「渚布蘭者，花蓮港新社之舊名也。享保中函館、船子文助等九人，遇風漂著此地，被助住蕃社。同行相繼死沒（歿），獨文助留九年，得便船歸國，著渚布蘭島漂流記。渚布蘭，地名，蓋渚布蘭舊社。光緒初年，為加禮灣蕃人所襲，悉移住臺東海岸，若三間屋，加走灣諸蕃社是也。余東遊途次，探其遺迹。到新社，得渚布蘭舊名。賦七絕句，憑弔當年無告之魂。」

弔古來尋絕海村，寒煙蔓草迹空存。剗苔
欲問飄蓬恨，百廿年前未死魂。

這首詩寫的是因風浪來到花蓮的異鄉人在原住民部落中住下來，或又返鄉，或在原住民部落的征伐中不知所蹤的故事。尾崎的另一首詩〈海岸蕃社往往見金髮碧眼女兒蓋紅毛混血種也〉⁶⁴，寫原住民與在臺的西方人，如荷蘭人、西班牙人、英國人等混血的現象，留下臺灣與西人交流的活化石：

茫茫史跡杳難尋，料想紅夷犯海濤。隔世
遺傳真理在，破瓜蕃女髮如金。

對於尾崎以上的諸作，久保天隨的詩評認為皆可以作為「考古學」讀，差別只在於這是韻文寫成而已。這種吟詠，卻因為它們具報導寫真的功能而被視為最有價值。

殖民者在花蓮不斷地尋求歷史變遷的書寫，與花東被視為原始時代，不無關係。這些歷史以詩歌或散文為

⁶⁴ 尾崎秀真，〈海岸蕃社往往見金髮碧眼女兒蓋紅毛混血種也〉，《臺灣日日新報》10394號，1929.03.28，4版，詩壇。

載體，融入書寫者的視角與情感，與歷史的直筆而寫，又有明顯的區隔。

在國外的旅遊活動，於崇仰之情勃興之際，卻不能免於鄉愁的發生。如上田蘭所的這兩首詩：

月澹蕃村夜氣淒，煙籠鷗境客魂迷。集星
館上孤燈底，對酒低吟聽曙雞。

蓮港淹留意黯然，歸心如箭日如年。半宵
何處蕃歌起，惱殺羈人夢不圓。⁶⁵

第一首寫原住民村落月色淒迷，籠著煙霧。他一個人在旅館裡對著孤燈酌酒，一夜不寐，直到聽見晨起的雞鳴。第二首接續著不寐的情境，原住民族的歌聲遠遠響起來，連做夢回鄉都不可能了。然而，對於殖民統治而言，被招引到花蓮旅遊的人們，也許最具備共識的是花蓮港廳玉里的岩野忠良這一首以「旭光照波」為題的詩：

茫茫大海望無窮，旭日照波曉色紅。和氣
祥風滿六合，皇恩聖代德聲隆。⁶⁶

詩先寫花蓮海洋的遼濶，太陽升起，陽光布滿海面，隱喻日本的太陽旗，晨光亮紅，天地一片祥和，是皇恩浩大、德業隆盛的表徵，亦可視為殖民統治政績的直接展示。而這，也便是花東被帝國發現最具代表性的再現。

於是，我們再次回顧歐洲大旅行之風，呈現於浦拉特（Mary Louis Pratt）《帝國之眼》（Imperial Eyes: Travel

⁶⁵ 上田蘭所，〈花蓮港客中作〉，《漢文臺灣日日新報》，1911.03.26，第1版。

⁶⁶ 《臺灣日日新報》，1922年1月1日，41版，詩壇。

Writing and Trans-culturation) ⁶⁷一書裡，成為英國維多利亞時期西方人滿足自我優越感的方式，旅人的視角永遠是「『君』臨式」(monarch-of-all-I-survey)的觀察，他們站在陽光遼濶灑落的山巔、海岸、陽臺，將眼前的景物一概收入眼簾。此地，我們考察日本殖民文人再現花東地景的筆墨，像〈旭光照波〉這一類詩，他們的視角一樣是君臨式的。但君臨式的視角並不是全部。由於日本有一支悠遠的漢詩傳統，因而，他們在詩裡往往也呈現傳統中國觀物的方式。對於早期的花東，他們表達拒斥，對於開拓後的花東，他們也有仰視的視角，表達他們對崇高的敬畏或愉悅之情。但當他們將旅行所見與國家治理結合時，如對官方開路的詠讚，我們方始恍然大悟，其流露的殖民者的觀視軌跡，並未因為他們對花東地景的仰望之情而有任何不同。

結論

本文透過帝國日本與殖民地臺灣在花東的一場世紀邂逅，打開不同身分者的旅行、想像與書寫，追跡此一邂逅的再現，展開花東被發現、被命名、被賦予意義的過程，如何從被視為處女守閨的原始時代，進入殖民帝國的現代性管理系統之中。

清領臺灣時期花東的低度開發，被日人視為處女守閨、原始時代，而自來富沛的資源，使得日人對花東青睞有加。蒞花東者，早期為官員、人類學家，文人則較為後出。他們在花東的主要作為，先是對土地資源與住

⁶⁷ Mary Louise Pratt (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London : Routledge.

民，進行調查，深入瞭解臺灣的地文，以期達到泛視性的知識建構，進行數目管理的目標。土地資源的調查，整理高山、隱田、林野（無主地）、森林，使得國家土地與資源的數量增加，土地上之權利關係因此而確定。原住民的調查則確定其轄區的治安，增益其便利性；⁶⁸而踏查的數字或圖文敘事，都在現代性的理性裡換算為資本，用以確保日本本國資本家在臺灣的土地暨其土地之上的各種資源投資的安全性。日人在花東的調查事業相對地有利於其國家理性的增長。

國家的理性並不具備超越歷史的特質，它是受到歷史過程中所形成的制度與結構所綁縛的理性。這種理性是有限的。國家行動所根據的便是這種「有限理性」，因為它受限於自身的計算能力——無法掌握所有有用的資訊，甚至在必須迫切行動時，無能也無暇統攝、權衡所有的變數，它並且也受限於情境。⁶⁹有清一代，臺灣被視為難治之地。甲午戰後，李鴻章曾在與日方的協商中，曾以「臺灣山上有生蕃，殊為難治。」⁷⁰，意欲勸退日本人據臺。而烏居龍藏〈關於臺灣東部諸蕃族〉提及，1875 年以前由於「交通不便、船隻靠岸不易、生蕃猛惡」，致使當局權力範圍未能擴及臺灣東部，爾後牡丹社事件、接連不斷的討伐，表面上全島屈服於執政者的威嚴，實際上仍未能讓全部的原住民心悅臣服，這或者可

⁶⁸ 黃靜嘉，〈從沈榮的際遇談日據時期的殖民地法制〉，「第一屆臺灣史學術研討會」會議論文，2004.02.10。（來源：http://www.xiaohao.org.tw/i_f_page.asp?repno=583，2009.7.30）。

⁶⁹ 柯志明，〈番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權〉，（臺北：中央研究院社學研究所，2000），頁 8。

⁷⁰ 楊南郡，〈學術探險家烏居龍藏〉，《探險臺灣：烏居龍藏的臺灣人類學之旅》（臺北：遠流，1996），頁 5。

以解釋霧社事件（1930）發生的必然性。這兩個例子可以想見對原住民想像的妖魔化，馘首的污名化，日人雖然批評清國，卻也一樣不能免於此一國家理性的有限性。不同的是，日本積極透過實地調查，取得原住民的生活圖像，將之歸納為殖民治理一個又一個的檔案，加強對原住民的控制，對花東的控制等等，可以看到花東調查成果成為日本殖民國的治臺理性中扮演的地位。

於是，在總督視察，他們以國見的方式宣示花東之為帝國所擁有，並透過印刷現代性刊行相關報導，加以宣傳。文人被鼓勵見證殖民統治的政績，在日益改善的工具條件如公路、鐵路、旅館交通，進入花東從事旅行。他們的書寫出現較晚，書寫的心境由恐懼蕃害、蕃山地景的花東，轉變為對花東勝景的詠歎，將之譬擬為人間桃花源。原住民意象，從一概野蠻，變成有的純真，凸顯強烈的原始主義色彩。如同人類學者以原住民族的調查建構其一元歷史，日本漢詩人也嘗試參與花東歷史敘事。儘管他們的書寫，與人類學者自然有極大的不同，其本於殖民者的眼光，卻頗為一致。

綜上所述，身分不同的書寫者書寫花東，他們在殖民的視角下共同為花東銘刻出重層的視域，時至今日，如上述的田野調查、國家理性、殖民者的旅行之眼等等，仍對我們的花東行走產生深沉的啟發。

參考書目

一、專書暨專書論文

- 林欽賜編，《瀛洲詩集》（臺北：光明社出版，1933）。
- 久保得二，《秋碧吟廬詩鈔（下）》（東京：久保舜一印行，1938）。
- 胡傳、陳英，《臺東州采訪冊》（南投：臺灣省文獻委員會，1993）。
- 烏居龍藏著，楊南郡譯註，《探險臺灣：烏居龍藏的臺灣人類學之旅》（臺北：遠流，1996）。
- 黃富三、古偉瀛、蔡采秀主編，《臺灣史研究一百年》（臺北：中央研究院臺灣史籌備處，1997）。
- 張京媛編，《後殖民與文化認同》（臺北：麥田，1998.03）。
- Edward Said 著，王淑燕等譯，《東方主義》（臺北：立緒，1999）。
- Claude Levi-strauss 撰，王志明譯，《憂鬱的熱帶》（北京：三聯，2000）。
- 森丑之助著，楊南郡譯註，《生蕃行腳：森丑之助的臺灣探險》（臺北：遠流，2000）。
- 孫大川，《夾縫中的族群建構：臺灣原住民的語言、文化與政治》（臺北：聯合文學，2000）。
- 柯志明，《番頭家：清代臺灣族群政治與熟番地權》，（臺北：中央研究院社學研究所，2000）。
- 田健治郎著，吳文星等主編，《臺灣總督田健治郎日記》上、中、下冊（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2001）。

呂紹理，〈《展示臺灣：權力、空間與殖民統治的形象表述》〉（臺北：麥田，2005）。

段義孚著，潘桂成、鄧伯宸、梁永安譯，〈《恐懼》〉（臺北：立緒，2008）。

James Buzard. (2002). "The Grand Tour and after (1660-1840)", in *The Cambridge Companion to Travel Writing*.

Mary Louise Pratt (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London : Routledge.

Emma Jinhua Teng. (2004) *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Picture, 1683-1895*. USA: Harvard University Asia Center.

二、期刊論文

黃仁宇，〈我對「資本主義」的認識〉，《食貨》復刊 16 卷 1.2 期（1986），頁 46-47。

吳文星〈東京帝國大學の臺灣に於ける學術調査と臺灣總督府の植民地政策について〉，《東京大學史紀要》第 17 號（1999），頁 1-9。

三、會議論文

Paul D. Barclay，〈神之下的市場：在殖民地臺灣的東亞政治地誌想像之死〉（One Market under God: The Death of the East Asian Political Easton, PA）（臺北：臺灣研究在美國與臺灣史新研究

研討會，2007.12.07)。

鍾淑敏，〈展現花蓮：作品、舞臺與搭建者〉，「第五屆花蓮文學研討會」，花蓮：東華大學中文系，2009.10.16-17。

四、報紙文章

〈本年上半年間之蕃害〉，《臺灣日日新報》，1905.10.03，第3版。

〈東部臺灣之森林〉，《漢文臺灣日日新報》，1906.07.15，第4版。

神州生，〈東海岸旅行〉(一)，《漢文臺灣日日新報》，1907.02.06，第5版。

神州生，〈東海岸旅行〉(三)，《漢文臺灣日日新報》，1907.02.22，第5版。

神州生，〈東海岸旅行(續稿)〉，《臺灣日日新報》，1907.03.13，第4版。

神州生，〈東海岸旅行〉(八)，《漢文臺灣日日新報》，1907.03.14，第2版。

神州生，〈東海岸旅行〉(九)，《漢文臺灣日日新報》，1907.03.15，第5版。

神州生，〈東海岸旅行〉(十)，《漢文臺灣日日新報》，1907.03.17，第10版。

神州生，〈東海岸旅行〉(十三)，《漢文臺灣日日新報》，1907.03.24，第5版。

神州生，〈東海岸旅行〉(十五)，《漢文臺灣日日新報》，1907.03.28，第3版。

祝民政長官談，〈臺東之富源〉，《漢文臺灣日日新報》，

1907.07.20，第 2 版。

〈太魯閣內蕃探險（下）〉，《漢文臺灣日日新報》，
1907.11.14，第 2 版。

釣客，〈遊臺東記（一）〉，《漢文臺灣日日新報》，
1907.11.29，第 5 版。

〈璞石閣蕃情（上）〉，《臺灣日日新報》，1908.04.14，
第 2 版。

〈東蕃觀光〉，《漢文臺灣日日新報》，1908.09.12，第 5
版。

〈中央山脈探檢談（下）〉，《漢文臺灣日日新報》，
1909.12.18，第 2 版。

《漢文臺灣日日新報》「新評林欄」，1910.04.22，第 2
版。

上田蘭所，〈花蓮港客中作〉，《漢文臺灣日日新報》，
1911.03.26，第 1 版。

永井瑩石，〈蕃山〉，《臺灣日日新報》，1914.05.04，第 1
版。

《臺灣日日新報》，南瀛詞壇，1916.07.20，第 3 版。

尾崎秀真，〈蓬萊棧道口號〉，《臺灣日日新報》10392 號，
1929.03.26，4 版詩壇。

尾崎秀真，〈自花蓮港到臺中途上處處見先住民巨石文化
遺蹟有作〉，《臺灣日日新報》10393 號，
1929.03.27，4 版，詩壇。

尾崎秀真，〈海岸蕃社往往見金髮碧眼女兒蓋紅毛混血種
也〉，《臺灣日日新報》10394 號，1929.03.28，
4 版，詩壇。

尾崎秀真，〈自臺東到基隆舟中得二絕句〉，《臺灣日日新
報》12955 號，1936.04.22，12 版，詩壇。

五、電子媒體

徐雨村，〈日治時期的臺灣原住民研究概況〉，（來源：<http://www.nmp.gov.tw/enews/no7/5.htm>，2009.07.30）。

陳其澎，〈「框架」臺灣：日治時期殖民現代性的研究〉，文化研究學會 2003 年會「靠文化·By Culture」學術研討會（來源：www.scu.edu.tw/society/academact/cultural_studies/papers/cpChen.pdf，2009.07.30）。

黃靜嘉，〈從沈榮的際遇談日據時期的殖民地法制〉（來源：http://www.xiachao.org.tw/i_f_page.asp?repno=583，2009.07.30）。

臺東縣：<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!ge5yHEqYAwJclp5zYbw-/article?mid=4003>，2009.10.18。

蔡秀枝，〈城市文本與空間閱讀〉，「文化研究」，2000 年第 5 期（來源：http://www.ncu.edu.tw/~eng/csa/journal/journal_park150.htm，2009.07.30）。

第五章 原住民族的文學與文化再現： 從後殖民理論到華語語系的思考

江寶釵、羅德仁

一、前言

研究原住民文學的時候應該使用哪種文學理論或者文化理論？本文試圖在華語語系的思考脈絡裡針對原住民學的理论化問題，提出一種可能性。

近世紀以來，馬克斯主義對工人階層、下層建築的關注，自由主義對於個體自由的捍衛運動或論述，影響所及，世界各個地區的弱勢族群受到學術界的關注。這是三、四十年來，後現代主義、後殖民主義變成了歐美國術界的熱門分析工具的背景之一。後現代理論與後殖民理論的興起、發展歷史有其特殊條件，雖然那些條件與世界原住民族群的歷史經驗和現況原本並無直接關係，不過，後殖民主義所關注的社會、政治現象與原住民學所針對的問題由於在某些方面有諸多共同點，尤其是 1980 年代，¹後殖民印度歷史論壇衍生出的所謂的「從屬學」(Subaltern Studies)²，如加拿大學者喬迪·伯德和麥可·羅斯博格(Jodi A. Byrd & Michael Rothberg)所指出的，原住民長期被屈抑於底層。³從屬學，一如原民學，廣泛地關注權利被剝奪的群體所置身的經濟、社會和政治處境。由於這個原因，縱使矛盾無法避免，依然有許多的理由支持以底層研究理論來研究分析原民研

¹ 見 Edited by Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies*(New York : Oxford University Press, c1988)。

² Subaltern Studies，有時被譯為底層學；但我們認為「從屬」較底層更能表達出弱勢者被支配與壓抑的情境。

³ Byrd, Jodi A. and Rothberg, Michael. "Between Subalternity and Indigeneity." *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 13:1(2011.2). pp.1-12.

究脈絡中的種種議題。就臺灣而言，原住民族在漢族墾民的長期統治後，他們的日常生活語言，或者是創作、論述的修辭，不可避免地幾乎都以華語為中心，華語的徑路似乎是可以採用的思考徑路。

有趣的是，後殖民學的基本計劃企圖由第三世界的角度挑戰歐美中心主義的知識論（epistemology）⁴與目的論（teleology）⁵，基於語言的被使用與此一語言的政治傳統、族群不盡然等同，華語語系乃由「境外」挑戰中國中心主義。世界原住民學深刻批判歐美中心主義，一如華語語系對於中國中心主義的批判。在歐美中心主義霸權普及的第一世界學術界下建構一種另類的知識論述之困難程度，用之於華語中心主義竟若異曲同工。後殖民主義，以及正在建構中的華語語系思維是否能與原住民學攜手共同克服歐美中心主義、中國中心主義，去建立一種嶄新的視野，這個視野適用於從屬階層、弱勢族群的歷史經驗，他們所面臨的各方面的文化困境。由於此一視野所牽涉的複雜性，仍有待研究。毋庸置疑，基於族群文化的特殊情境以及其弱勢的地位，原住民族要從歐美學術／華語文化的霸權壓力之下尋找其出路，不免令人焦慮。所幸，臺灣原住民族與世界其他原住民

⁴ 想要被定義為知識，它必須是被證實的，並且必須被我們相信是真的。蘇格拉底認為這還不夠，人們還必須為之找到理由或證明。柏拉圖將知識定義為被證實的真實的信念（被相信的事物）。資料來源：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%9F%A5%E8%AF%86%E8%AE%BA>。

⁵ 目的論者認為人有眼睛因為人需要視覺，即是所謂的「功能決定形式」（form follows function）。大自然裡，生物的器官順著功能而演變，功能不是順著器官而來。事件發生的最終原因。資料來源：<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%9B%AE%E7%9A%84%E8%AB%96>。

族一樣，都擁有著歷史所給予他們的嚴酷考驗，遂因之而薈萃其文化深度，理當具有基本的資源和能力走向正確的方向。⁶

為了闡明後殖民主義、華語語系和原住民主義對歐美／華語中心主義的批判，本文先作簡單的論述與範式比較。經由比較，我們會發現後殖民主義、華語語系和原住民學這些學術理論的衝突與共同點。其後，我們企圖從馬克斯主義的角度來分析後殖民主義、從屬學，以及原民學在當代全球化資本主義霸權之下產生的矛盾。最後，我們以臺灣原住民的言說與行動來說明原住民學如何繞境華語語系理論，探索邁向原民學建構的一種可能性。所以說「繞境」，是因為儘管華語語系理論於華語中心理論有所反抗、或協商，卻由於以華語作為標記不同語族之華語書寫的差異符號，而不得不帶有華語的霸權，以華語知識的必要性框架了境外的華語書寫。⁷

二、「誰」是原住民族？

原住民學如何理論化？

什麼樣的族群才可以被視為原住民族？目前這個極複雜、具爭議性的問題尚未看到具體的答案。大多數嘗試為「原住民族」這一概念作出定義的研究，其目的

⁶ 由於本文此地談的是使用華語書寫的原住民作家，少數文學（Minor Literature）是不能不思考的方向，特引注在此，請參 Deleuze, Gilles, Félix Guattari, Robert Brinkley. Trans. "What Is a Minor Literature?" Mississippi Review, Vol. 11, No. 3, Essays Literary Criticism (Winter/Spring, 1983), pp. 13-33.

⁷ 史書美，《反離散：華語語系研究論》

都是為建構一個國際性的合法框架來辨識現今世界中原民族群所面臨的特殊處境。然而，為了本研究的目的，我們想將「原住民族」的概念置於現代民族國家的歷史脈絡中來檢視。

從歷史角度來看，或可以這樣說，在現代國家制度運行於全世界以前，並未存在原住民族這個問題。也就是說，19 世紀以前，國家（nationstate）、公民（citizen）、一國一民（one nation, one people）之類的概念還未能普遍確立時，原住民族與「主流」族群的區別是沒有意義的。所有的人民都是獨裁君主（absolute monarch）的臣民。進入 18、19 世紀，歐洲資本主義影響之下，發展出了所謂的現代國家制度，一種人民與國家之間的新關係從此被建立起來了：這意謂著國家這個單位是由一個族群，抑或一個民族所組成的。每一個國家都有其主要的民族，每一個民族也應該有其歸屬的國家。隨著帝國主義和殖民主義的積極拓展，國家制度迅速普及到世界各地。⁸

從現代國家制度的立場來講，所謂原住民族不過是某一個國家多種民族之中的一種民族罷了。然而，「原住民族」這個名詞自寓有其特定指涉，與其他民族相比，其性質有所不同。此即：原住民族具備「原住」的資格。當然，「原住」的意義不能按照字面上的意義解釋，所謂「原住」在某一地，不一定是被視為某一地原住民族的條件。就人類的起源而言，老祖宗的「原住」之地只有

⁸ 見 Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism* (Ithaca : Cornell University Press, 1983). 與 Geertz, Clifford, editor. *Old societies and new States : the quest for modernity in Asia and Africa* (New York : Free Press, c1963).

非洲，後來才慢慢地從非洲遷出，移居到世界各地。這是為什麼學界論述裡的原住民族，其意義不一定代表某一個族群原本的居住之地，而是指的很早以前定居於某一地的族群，他們遭遇到某一政治力較強勢、抑或科技先進的族群，侵略其領土，在他們的領土上建立了一種殖民化的社會或統治框架。⁹

在這種生活、存在情境下，原住民族常常被剝削、邊緣化，面對強勢族群在經濟與政治等不同方面的重層打擊、壓抑，他們原有的社會結構和文化傳統，面臨著不易保存、逐漸消失的窘況。因而，我們可以說原住民族在現代國境內一般擁有著被弱勢化、邊緣化的族群地位。美國、加拿大、澳洲、紐西蘭，以及南美洲國家則是較明顯的例子。台灣曾經被荷蘭、日本殖民過，但是，歷來佔人口之大部分的，掌握政權較久的，是中國移民，一般稱為漢人，¹⁰如同今日歐洲人後裔佔美洲、澳洲人口的大多數，而原住民相形之下，變成了少數。這就是為什麼，談及當代台灣原住民族，其對照系絕不是荷蘭、日本，而是漢人。

如前所述，由於原住民族的特質，就在於他們「原住」的歷史條件，其處境便不適於與移民族群的弱勢者一起討論。為了充分理解現代原住民族貧寒、弱勢狀態的由來暨其根源，勢必要建構一種另類的論述原則。以下，是我們若干嘗試性的討論。

⁹ 原住民族現當代的定義可參考 [Cobo, Jose R. Martinez. *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations* \(New York : United Nations, 1987\). p.10, Paragraph 25.](#)

¹⁰ Shepherd, J. R. *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier* Stanford (Calif. : Stanford University Press, 1993).

（一）原住民學如何理論化？

首先，我們從主流社會的立場觀看原住民族。原住民族是主流社會的「他者」(Other/Alterity)，因為生活方式和文化習俗的不同，而且是開墾移民來到新國土所遇到的經濟競爭者，生產及科技先進的移民經常把原住民當作低等人種，用貶抑的稱謂予以謾罵，無論歐美的「savage」(野蠻人)或台灣的「番人」，原住民族是主流社會的他者，有意無意被敵視的客體。

主流強勢社會將原住民族視為一劣等的他者和客體，是故有理由，也有權力用各種方式去「協助」他們，剝奪他們的生產來源，強迫他們放棄其傳統文化與族群認同去融入主流社會，由是，原住民族的問題便消失不見。對新建立的移民／殖民國家而言，原住民的存在是阻止殖民國認同定位的阻礙不可忽略的是，原住民族未必然都會順從這樣的治理，儘管殖民統治權帶給他們種種與其文化傳統的衝突和矛盾，部分原住民族仍堅持以其自身的族群認同、文化習俗持續存在，這是原住民族的生存優先主義(survivance)¹¹。

原住民族希望能繼續生存，繼續在主流社會之外與之並存，他們不得不面對自四面八方湧來的挑戰，甚至陷入一種危殆的困境，他們應如何解決主流社會所帶來的重重困難和問題？當學者的我們也要自問，我們能做出怎樣的投入與貢獻？

¹¹ Vizenor, Gerald Robert. *Native Liberty: Natural Reason and Cultural Survivance*. (USA: University of Nebraska Press, 2009).

學術論述有助於分析某個問題的性質與歷史根源，當代的學術論述趨向於把歷史或文化現象「理論化」。這種理論化原則上應可以幫助我們理解某一種現象的基本結構，也會讓我們把不同地點、不同時代的現象作有意義的比較。不過，理論的作用是有限的，尤其在針對原住民族的歷史與文化經驗時，更是如此，若干美國、加拿大具原住民族身分的學者甚至拒絕採用任何「理論」來分析原住民問題。何以如此？

歐美主流的學院理論，其知識論的建構基礎皆是歐美中心的哲學傳統，影響所及，亞洲、非洲籍的學者也都採行歐美知識論的原理進行學術研究。過去，並不是沒有東亞學者指出採用歐美知識論以分析東方文化，有其明顯的矛盾現象，卻很少能像目前推展中的華語語系理論，係以東方知識論為基礎，雖然，我們很難判斷，它是否已得到廣泛認同。¹²

對原住民族學者而言，比較迫切的問題是積極反對歐美學術理論在全球學術界上的霸權。原住民族已經足夠了科技化、資本主義國家的社會暴力與經濟剝削。他們反抗被歐美學術論述所征服，他們要肯定族群的主體性和詮釋權，再也不願意任由主流學者曲解原住民傳統文化的意義。是故，創造一種屬於原住民族、紮根於原住民知識論的研究理論變得極為重要。

¹² 見 Gu, Ming Dong. "Sinologism, the Western World View, and the Chinese Perspective." *Comparative Literature and Culture* 15:2 (2013)與 Hu, Xiaoming. "Shifting Chinese Literary Theory: on the recent ideological trend of "counter-West centralism." *Frontiers of Literary Studies in China* 1:1(2007.02). pp. 135-161.

無中生有的新創何等不易？部分學者，包括原住民身分或非原住民身分，認為當代學界已存在的一些學術理論，如果經過修改或調整，將可以適用於原住民族歷史和文化現象的分析。尤其是後殖民主義以及其中的一支，從屬學，被認為某些方面有可能用於原住民族的研究。¹³先在這裡討論的是，便是這種修訂的可能性；接著，再進入華語語系理論的討論。

（二）後殖民主義的誕生

第二次世界大戰結束後，由於各種政治與經濟因素，原來在歐美帝國政權支配下的所謂第三世界國家得以獲得解放，逐漸告別歐美殖民時代（帝國主義）。在此同時，戰前反對殖民統治權的一群知識分子將其焦點從反對殖民政權移轉到針對殖民主義在被解放國家的文化、社會以及經濟各方面的影響。如艾梅·賽澤爾（Aimie Cesaire, 1913-2008）、法蘭茲·法農（Franz Fanon, 1925-1961）、阿爾伯特·麥米（Albert Memmi, 1920-）等人，對殖民主義政權支配策略以及種族踰越心態有犀利的批判。他們還對戰後延伸出的新殖民主義（Neo-colonialism），進行了分析與論述。¹⁴

為儘快擺脫經濟，文化以及科技落後的狀況，1960-70 年代開始，後殖民國家安排很多年輕人去第一

¹³ 見 Byrd, Jodi A. and Rothberg, Michael. “Between Subalternity and Indigeneity.” *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 13:1(2011.2). pp.1-12.

¹⁴ 見 Nkrumah, Kwame. *Neo-colonialism; the last stage of imperialism* (London : Nelson , 1965).

世界國家學習。這些學習者大多數出身工程科系，也有少數是去做人文學以及社會科學的研究。這個階段，學者的分析對象較偏向殖民時代後的政治、社會以及文化方面的負面現象。對後殖民國家來說，先建構屬於他們自己的族群與母體文化的主體性是學術計畫的第一步。他們很清楚歐美中心主義的論述無法準確地反映第三世界的事實，所以積極探索其他的論述基礎。這或可以說是後殖民主義論述的誕生時代。也就是說，後殖民主義的父親是馬克斯主義，母親是自由主義，媒介則是第二次世界大戰。後殖民國家期待後殖民主義的誕生能協助他們擺脫帝國主義帶來的文化與社會遺毒，領導他們進入 20 世紀的歷史主流。

弔詭的是，到目前為止，後殖民主義已經變成第一世界、歐美學術界重要學術領域之一。後殖民主義最權威的學者，也有不少屬第三世界國家人士，其主要領導人物卻都在歐美學院裏任職。對不少關心當下第三世界國家發展的人士，這不過是延續歐美學術界的霸權，是一種新文化帝國主義的表現。史皮瓦克（Gayatri Spivak, 1942-）最知名的研究報告，「從屬者能發聲嗎？」（*Can the Subaltern Speak?*）¹⁵就提到這個現象。她的報告開頭第一句便是一個弔詭的宣示：

¹⁵ 見 Edited and introduced by Patrick Williams and Laura Chrisman. *Colonial discourse and post-colonial theory : a reader* (New York : Harvester Wheatsheaf, c1994).

近來來自西方最激進性的學術批判乃基於
保存西方的主題的一種自私的意願，或者
說，希望能保存西方為主體。¹⁶

史皮瓦克提到的「基進學術批判」，便是後殖民主義對帝國主義的批判。她的意思是說，後殖民主義論述雖然把歐美帝國主義和資本主義當作批判客體，但是參與論述的學者大部分是歐美大學的教授。所以，他／她們攻擊西方霸權的目的基本上不過是一種跟自己對話的策略。真正受到西方帝國主義傷害的第三世界的大眾反而沒有能力參與對話。如此，殖民政權的客體在後殖民時代還是客體，而西方的學院菁英永遠是主體。

在原住民族研究裡，類似的狀況，比比皆是。不管是美國、加拿大、澳洲、紐西蘭，還是台灣原住民學的論述，即便是帶有基進反抗性成分者，常常由非原住民身分的學者所掌控。即便是具原住民身分的學者，礙於學界的要求，通常必須先學習西方知識論的「框架」，然後，再使用這個框架進行他們的研究工作，才能獲得學界同儕的重視。儘管現今世界原住民文化研究，不約而同關照原住民知識之命題——即以原住民自身知識與世界觀詮釋世界，由於原住民族文化不以分類為重心，也不以分析而是以詩性為主，那些試著使用原住民自身知識和世界觀的學者，不免仍然會遭到批評，被視為「不嚴謹」或「不哲理」。因此，不管是後殖民主義，或者原

¹⁶ 今時一些來自西方最激進的批判源於自維護西方這一主體或是西方作為主題的私慾。見 [Spivak, Gayatri Chakravorty](#). "Can the Subaltern Speak?" edited and introduced by Patrick Williams and Laura Chrisman. *Colonial discourse and post-colonial theory : a reader* (New York : Harvester Wheatsheaf, c1994). pp.71.

住民族論述，西方學院與它的知識體系不會自動讓位給主流以外的族群或知識體系。

三、原住民學的使命與視野

大多數原住民族居住於後殖民的國家境內，如：美國、加拿大、澳洲、紐西蘭、印尼、菲律賓、印度等，這些國家都曾經被歐洲國家殖民，它們的原住民人口數大小不一。而台灣的原住民族人口以比例言，足以與美國、加拿大匹敵，它所經歷的殖民主主要為中國與日本。不論殖民主所屬國為何，後殖民國家都會將原住民族當作國境裏的少數民族之一，而國家所謂殖民經驗指的是全國性的經驗，儘管不同族群在殖民統治下的歷史經驗不一致，¹⁷最後都被納入同一的國家殖民史。台灣的殖民史就是一個極其明顯的例子。

（一）跨國界考察：世界原住民族當下面臨的困境

邱貴芬的〈是後殖民，不是後現代——再談台灣的身分認同問題〉¹⁸、廖炳惠的〈台灣：後現代或後殖民？〉¹⁹、陳芳明的《後殖民台灣：文學史論及其周邊》²⁰這幾篇論文或專書都曾經犀利地分析台灣人在日治時代複雜

¹⁷ 一般並不認為美、加的狀況與印、菲受到的殖民狀態是一致的。前者的墾民人數遠大於原住民族。

¹⁸ 邱貴芬，〈是後殖民，不是後現代——再談台灣的身分認同問題〉，《中外文學》23：11（1995.04），頁141-147。

¹⁹ 收錄於周英雄、劉紀蕙編，《書寫臺灣：文學史、後殖民與後現代》（台北：麥田，2000），頁85-99。

²⁰ 陳芳明，《後殖民台灣：文學史論及其周邊》（台北：麥田，2017）。

多面的自我定位與文化認同的過程、文學表現，以及族群意識。儘管部分文獻指出台灣原住民族在日本和國民政府統治下特殊的經驗，一般而言，這些學者都會將原住民族納入台灣多元族群中的一環，並不指認出原住民族在台灣境內經歷的是雙重殖民，或者內在殖民（Internal colonialism），部落社會與主流社會或核心地區之間資源、權力分配不平衡。明末清初時期，當華人方始移入台灣的部分區域進行墾拓，其時統治結構尚未完整，原住民就已經開始受到殖民統治的干擾。這種干擾，並非國家治理的直接介入，而是在民間不斷接觸中構成的，如透過原住民族母系制度，以通婚侵佔土地，俗稱的「有唐山公，無唐山媽」；或在物產交易中詐騙利益。

解嚴後，台灣的民主政治時代正式開始，台灣人接受多元文化主義的價值。這個多元文化的範疇中包括原住民族群暨其傳統文化，對原住民而言，不能不說有所裨益，最低限度，他們擺脫了國民黨政府戒嚴時期的同化政策。不過，多元文化主義缺點是，在多元文化的條件下，原住民族與後來強制佔領他們領土、進行文化殲絕，甚至導致其族人滅種活動的墾民，地位是一樣的。

容我們在這裡回到後殖民主義與原住民學的討論。嚴格說，原住民族的現況不是「後」殖民的，而是「正在」殖民狀態中，或即是「殖民 ing」。現代國家制度暨其政權剝奪了他們原有的自治權以及文化主權，這種狀況就是前文提及的、典型的「內在殖民」。他們最緊迫的任務應即是爭取主流社會對原住民族權利的確認。

易言之，原住民族必須先去除被殖民狀態（decolonized），才能考慮後殖民策略。

以歐洲國家前殖民地為例，如美國、加拿大、澳洲、紐西蘭，以及南美洲大部分國家，這些國家的主流族群主要是帝國主義統治下的墾拓者。他們從歐洲移民到所謂新世界的各個角落去尋找更富裕、更自由的生活。從中國移民到台灣的華南墾民和商人亦是如此。他們冒著清朝政府的禁令、海域的危險，以及原住民的反抗，遠離家鄉赴台灣謀生，到現在那些移民已經變成獨立後殖民國家的多數，主流社群，同時，他們也成為國內原住民族的殖民統治者。相對的，原住民族則是被他們邊緣化的弱勢族群。是一個怎樣的過程，經由何種意識形態的改變，才會使得大地的主人陡降到國家的從屬社群呢？這個問題的牽涉各種因素，十分複雜，非本文所能追究，但對它的分析應被視為原住民學的重要使命之一。

這裏，我們關注的，仍是原住民學以及後殖民學的理論對殖民主義意識心態的分析。原住民學和後殖民主義一同，對歐美為中心的人道主義以及歐美的文化目的論有全面的批判。兩種學術論述所不同的乃其理論最基礎的原則與來源。簡單的說，研究原住民族現象的學者，尤其本身具有原住民身分的學者，他們會認為原住民論述使用後殖民主義的條件有兩個基本的弱點，那就是它無法徹底逃避歐美中心主義的意識霸權。後殖民的學者即便身為第三世界前殖民地來的人士，仍極少使用歐美以外的哲學原理去討論後殖民諸多現象。例如所謂後殖民理論的「聖三位一體」的薩伊德（Edward Said, 1935-2003），巴巴（Homi K. Bhabha, 1949-）與史皮瓦

克，都為前殖民地地區出生的學者，不過他們的理論全以歐洲哲學原則為主。而且他們也全都在歐美名校得到學位，擔任教職。研究原住民現象具有原住民身分學者則較少從歐美哲學基礎為出發點，她／他們反而有意避免歐美的思想範圍。這是因為她／他們認為歐美文化的世界觀與原住民族的觀念有基本的衝突，因此任何基於歐美哲學傳統的學術理論無法反映原住民的文化，歷史經驗。第二個弱點是：多數原住民族學者仍然認為他們在被殖民的狀態中，尚未進入後殖民的狀況，又以臺灣為劇。

（二）全球化資本主義的批判

在當代全球化資本主義興隆的現況下，世界各地原住民族面臨的最關鍵問題主要為：

1. 恢復土地權。
2. 建立有效率的自治權。
3. 保存民族語言、傳統社會結構，以及文化承繼的方式。
4. 保持原有的自然資源，並且恢復傳統經濟功能。
5. 恢復言說的主體性與文化尊嚴。

從這裏，我們關注的主要為原住時代的共同需求，這是由於外來殖民支配權常常會引發民族的文化認同的迷惑，以及對其傳統文化的猶疑。因此重建後殖民族群的主體性以及文化尊嚴成為後殖民主義的重要使命。

加拿大原住民學者提姆·舒爾（Tim Schouls）指出原住民族當代的文化認同衝突，然後提倡原住民在這方面需要一種「雙重推動力」（double impetus）才能全面的應付當下的文化與認同問題。²¹ 所謂雙重推動力即去殖民的反抗推動力，以及後殖民主義重建文化主權的推動力。也就是說，現代原住民族社群已被墾民（後來移民／settlers）奪去了原有的土地權、經濟資源以及文化主權，他們必須要設法反抗主流墾民社會的支配權來追求自治權以及民族完整性。在這方面，原住民跟帝國主義下的殖民有不少共同點。此外，原住民仍生存在殖民政權底下，他們的傳統文化習俗以及社會結構受到主流社會的種種打擊，甚至，族人失去了對母體文化的信心，自我生活的尊嚴，自自然然將身分認同轉向外來的墾民社會。包括美國、加拿大、澳洲、台灣等不少國家，早期有所謂的同化政策，這種政策不外乎強迫原住民族放下對母體文化認同，直接融入主流社會。為了反對如此強制的抑或滲透性的同化壓力，並重建原住民族自身的文化與社會主體性，後殖民主義的策略有可觀的貢獻。

後殖民狀況還出現一則重要的現象，就是民族離散（ethnic/national diaspora）。民族離散是一個極其複雜的政治、文化現象，絕不是當代世界才開始出現，其歷史亦不是本文討論的對象，然而，後殖民時代族群的離散成為後殖民學的熱門議題，我們有必要稍稍探討其可能因素。

²¹ Schouls, Timothy. *Shifting boundaries: aboriginal identity, pluralist theory, and the politics of self-government*(Vancouver, B.C : University of British Columbia Press, 2003).

後殖民時代的族群離散主要有兩種：其一，向外離散，其二為內在離散。離散的動力大致也有兩種：自願的或被動的。造成後殖民的族群離散，原因眾多，大致包含經濟、政治以及宗教條件。惟一般而言，離散族群來到新國家會被視為落後民族，並因此受到種族歧視而成為社會的下層階級，如法國的阿拉伯離散族群、英國的印度／加勒比海移民。

研究後殖民的學者相當關注離散社群涉及的族群認同、文化混雜的議題，這裏我們將聚焦於族群離散的經濟因素，分析後殖民主義與全球化資本主義的關係。

後殖民主義在歐美學院流行的時代，恰逢全球化資本主義興起。論者甚至指出兩者多方面的關聯。這個說法有什麼根據呢？民族離散，縱有各種因素，經濟條件仍是其中最重要者。眾所周知，現代全球化下的經濟制度愈來愈遵行跨國資本主義的原則發展，為了爭奪最優勢的競爭地位，跨國企業需要一群有行動力、有彈性，且又低薪的勞動力。後殖民國家貧窮的從屬階級自是被收入全球化經濟制度，他們是跨國企業的勞力支柱，為應付全球化的需求，提供勞力的族群不得不移居他國，變成先進國家的離散社群。這就牽涉到後殖民主義學者所關心的離散問題，例如文化移位、族群衝突、經濟不平等，以及文化混雜等等。這種論述常常賦予現代離散現象正面的價值。巴巴就認為現代資本主義引發的人口移動必然會挑戰靜態的國族論述，一國一族的理念顯然無法包容離散社群的存在。他以為這些離散社群可以引導後殖民世界踏入一種普遍文化混雜的新世代。他說：

這類後殖民和反現代的「離散」文化……
亦布置其邊境狀態的文化混雜來「翻譯」，
並「再銘刻」(reinscribe)都市與現代性的
社會想像。²²

我們認為，如此恐將跨國企業導致的社會、經濟、政治困境理論化，等同於正面地美化全球資本主義所造成的社會動亂。若是，與其說後殖民主義有助於第三世界諸多弱勢民族反抗新殖民主義經濟與文化的傷害，不如說它是推動資本主義的幕後黑手。

早在 1994 年，馬克斯主義學者俞可平（Arif Dirlik, 1959-）便指出後殖民主義缺乏對全球資本主義的批判，甚至未能解釋後殖民主義與資本主義的密切關係，「除了少數例子以外，後殖民主義評論家對後殖民主義的意義和它在當代資本主義框架內的關係是未被言明的。」²³

儘管參與後殖民主義論述的主要人物多數為來自第三世界國家身分的學者，他們不欲針對資本主義帶給第三世界國家經濟以及文化的損害做任何批判。這是否

²² Such [diaspora] cultures of a postcolonial contra-modernity...also deploy the cultural hybridity of their borderline conditions to 'translate', and therefore reinscribe, the social imaginary of both metropolis and modernity. 見 Bhabha, Homi K. *The Location of Culture* (London; New York : Routledge, 1994). p6.

²³ "...with rare exceptions, postcolonial critics have been silent on the relationship of the idea of postcolonialism to its context in contemporary capitalism..." 見 Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism." *Critical Inquiry* 20:2 (Winter, 1994). p 331.

與前述的理由相同，因為他們目前都在歐美資本主義國家的精英學校擔任教職？

不過，俞可平能指認出其盲點，是非常具洞察力的。對於易受攻擊的原住民族社群，後殖民主義與全球資本主義之間的默契，尤其令其不安。世上所有原住民族知識分子在反抗全球資本主義之餘²⁴，對於佔有主流優勢的歐美學院後殖民主義論述的批判，是相當負面的。原住民族的知識分子都很清楚科技化文明的物質主義、消費主義，以及資本主義，都是打擊原住民文化和社會結構的利器。他們知道現代資本主義的新自由主義（neo-liberalism）根本不欲開放政治抑或社會空間給原住民族和他們特殊的文化表現。²⁵

因此，原住民利用傳統族群認同以及在地文化振興活動，提高其族群自覺與文化尊嚴，對資本主義國家的經濟、文化霸權展開反抗運動。他們也意識到所謂的傳統文化不是永遠不變的靜態體制，而是一種不斷在進化的動態結構。面臨現代全球資本主義的各種陷阱，他們拒絕接受任何文化決定論（cultural determinism），抑或民族菁英主義（ethnic essentialism）的約束。同時，許多擁有原住民族身分的學者，並不接受後殖民主義的文化混雜論述。這是因為混雜論的前提就是中心文化與邊界文化的對立。這意謂著，混雜的過程是邊界文化在接近中心文化時，不可避免地被強勢文化的某些特質所影響，相反地，強勢的中心文化反而不甚受邊界文化的影

²⁴ Hall, Thomas D. and Fenelon, James V. *Indigenous peoples and globalization : resistance and revitalization* (Boulder, CO : Paradigm Publishers, c2009).

²⁵ Ibid., p. 122.

響。艾拉·蘇黑特（Ella Shohat, 1959-）則表示，由於後殖民主義論著重身分混雜，有時候會對原住民的文化振興運動產生負面效果，她說：

由於反菁英主義，「後殖民主義」強調混雜身分就幾近否認所有尋找共同體來源，如此等於考古學挖土探索一種理想化、但又無法彌補的過去。²⁶

蘇黑特的論點剛好指出原住民族文化難題。對原住民而言，文化傳統乃社群定位因素之一。傳統文化與傳統土地一樣，都是原住民共同體建構的基礎。他們也明白文化是動態的，不能固定不變的。在殖民支配下重新建構共同體的過程中，原住民族群需要實質的文化特徵來定位他們自己、社群或者部落，如何與主流的墾民社會不同。如果後殖民主義的混雜論述一味排斥文化菁英主義，原住民恐難以鞏固其族群認同與社會向心力。

四、華語語系創作—— 原住民回家繞境的道路

經過前文的分析，我們會發現原住民主義有充分的反抗理由，而且，為了其族群與文化的未來命運，反抗是不得不然的。然而，為了建構其共同體，他們要時時盤點他們在與墾民社會文化接觸時發生的混雜，更要機

²⁶ “...the anti-essentialist emphasis on hybrid identities comes close to dismissing all searches for communitarian origins as an archaeological excavation of an idealized, irretrievable past.” 見 Shoha, Ella. “Notes on the “Post-Colonial”.” *Social Text* No. 31/32 (1992). pp. 99-113.

警的與文化精粹主義共存，在這些方面，他們有曖昧的妥協。此種曖昧的妥協其中的一個面向即展現在殖民者所使用的語言成為了文學和政治表述的主要媒介這一現況上。語言是文化表達的核心。它乘載了傳統的世界觀和社會價值。然而，殖民經驗不可避免地代表了原住民族已然喪失了使用母語的場域。強制同化的殖民教育以社經主流中的語言取代了原民族群的母語。最後的結果是許多原民族群，尤其是年輕的一代，只會用殖民壓迫者的語言來表達自己。這樣對試圖推進去殖民化進展的原民學者來說，語言的選擇蘊含了各種矛盾跟妥協。接受殖民者的語言意味著必須接納另一種全然不同、有時甚至與自身的傳統文化實踐背道而馳的世界觀。辛西亞·卡斯頓（Cynthia Carsten）談論到身處在美國殖民統治下的原民族群想要書寫自身經驗時所遭遇到的困境。她談到：對於熟練英語的美國印地安作家來說更為麻煩的或許是，加諸在他們身上歐美知識論中既定的假設和文類的規範，這些限制反應並支持著他們的思想。換句話說，接納他者的語言，尤其是壓迫者的語言所失去的遠遠不只有文化中的某些關鍵字。

然而，接納主流社會的語言對原民作家來說在許多其他的方面既必要也非常有效。其中最重要的是能直接與主流社會跟其殖民意識形態直接對話。因而我們發現世界上許多區域的原民族群成為了使用非其自身母語來書寫的重要作家。很大程度上，他們的書寫挑戰了主流社會的支配，並參與了去殖民的社會工程。

泰瑞·高迪（Terry Goldie）的《恐懼與誘惑：加拿大、澳洲和紐西蘭文學裡的原民形象》²⁷援用薩伊德對「論述」的觀點，認為紐、澳、加三個大英國協國擁有共同的原住民影像，建立墾民優越的認同感、將殖民史合理化。多莉絲·索莫（Doris Sommer）的《國族寓意小說：拉丁美洲的國家傳奇故事》²⁸指出拉丁美洲的國家寓言趨於把國家歷史浪漫化，教化人民愛戴國家暨其領袖如愛他的愛人，俾便國家治理。北美原住民伊莉莎白·庫克琳（Elizabeth Cook-Lynn）定義當代原住民族的研究為 **Being**（存在），是文化、地理、哲學的土著性（indigenouness），也是歷史、法律的統治權，²⁹原住民族的學術研究實踐必需推進這些工作事項。2006 年金·史考特（Kim Scott）著作的《死人之舞》³⁰描述歐洲人與原住民史上第一次相遇，獲 2011 年的英聯邦作家獎（Commonwealth Writers' Prize）。

原住民族長期不輟的去殖民與爭取統治權的奮鬥史，既是文化的，也是政治的。在回歸歷史敘事並尋找某一種主權的過程中，原住民文藝家打造了新文化，同時，也尊重其先人的貢獻與價值觀。

²⁷ Goldie, Terry. *Fear and temptation : the image of the indigene in Canadian, Australian, and New Zealand literatures*(Kingston: McGill-Queen's University Press, c1989).

²⁸ Sommer, Doris. *Foundational fictions : the national romances of Latin America* (Berkeley : University of California Press, c1991).

²⁹ Cook-Lynn, Elizabeth. "Who Stole Native American Studies?" *Wicazo Sa Review* , v12 n1 (Spring. 1997), pp.9-28.

³⁰ Scott, Kim. *That Deadman Dance* (UK: Bloomsbury Publishing, 2012).

近來，亞莉克西絲·萊特（Alexis Wright）的《天鵝書》³¹採反烏托邦的角度，透過生態批評（Ecocriticism）描寫澳大利亞原住民生活，重省原住民與殖民者的關係。J. J. 希利（J. J. Healy）的《澳洲的文學和原住民：1770-1975》³²討論從 18、19 世紀到 20 世紀，兩百年澳洲白人描寫澳洲原住民的立場與態度的變遷，請澳洲白人作家不要再擅自替原住民說話，應禮敬原住民作家，給予原住民作家為自己發聲的機會。

著名的臺灣原住民族學者浦忠成強調，雖然臺灣遲至 80 年代原運，才開始出現位移與敞開，其與世界原住民族共同遭遇的困境，也在急起直追下，獲得部分解決，如屬於參政權的原住民族委員會的成立，屬於教育權的族語獲得教授，並進一步成為國家語言之一等等，儘管如此，原住民還需要利用各種媒體反抗主流漢人的政治和文化霸權。³³譬如，越來越多年青的原住民以文學，繪畫、陶藝、音樂、舞蹈、運動見長，為可指認的外顯文化（expressive culture）當作去殖民工具。唯人們忽略的是，這些技藝固然可以納入「才華」、「天賦」的概念範疇，更重要的是，那是原住民日常生活的一部分，有著內隱的價值與意義，³⁴有關這些技藝的考證和存續，必須依賴記憶的講述、文獻資料的檢索，這意謂著內在的、被迫的離散始終存在著；因而，這些都將是原住民

³¹ Wright, Alexis. *The Swan Book: A Novel* (NY: Atria Books, 2016).

³² Healy, J.J.. *Literature and the aborigine in Australia* (St Lucia, Qld., Australia: University of Queensland Press, c1989).

³³ 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），〈國家與原住民族文學史〉，《台灣原住民族研究》2：4（2009.12），頁 1-37。

³⁴ 邁可·博藍尼（Michael Polanyi）著，許澤民譯，《個人知識》（台北：商周出版社，2004），頁 60。

以文學對抗主流社會與國家時可以高舉的旗幟；這個回溯與抗拒同時是原住民自我的回歸、主體性的建構，始終是相關研究的主要論題。

臺灣原住民族運動的知識分子在這些複雜而糾結之議題的表現或可以作為世界典範，從而以史書美所強調的「華語語系」(Sinophone)這一個範疇，做為原住民族理論化的某一種思考的起點。「華語語系」是非歐洲中心的，它有效地指向世界各地不同的華語文學，以及中國境內的少數民族的漢語創作。史氏的意指所向或許是中國／華語語系，含括兩種指涉，即華語語系的台灣與台灣的華語語系。

華語語系的台灣表達各種華語，而不只是定居殖民者的語言。它是台灣文學的一支，而不是全部；它是多語性與多音性，從羅馬拼音、閩南語、客語，乃至可能逾於十六族的原住民族語。無論從文化人類學者所挖掘的地質特色、地理、族群來看，台灣屬於東亞，係南島語系的分布地。

台灣的華語語系從臺灣的特殊性出發，³⁵係世界華語關係網中的一環，它是不同國的華語語系，是一種動態存在、生產再生產的，前沿、後續的垂直交疊，也是橫向的、更為龐大的互聯。不同時代、地方的華語作者如張愛玲、高行健、巴金等，他們的文學作品在中國被禁，卻在台灣得以出版、得獎，廣為傳播。就這個意義而言，我們可以進一步推論，臺灣是東南亞移民史與定居史相互構成的過程中的一部分；過去漢族移民受到經

³⁵ 陳瑞麟等，《知識臺灣：臺灣理論的可能性》(台北：麥田，2016)。

濟誘因的驅動，從北方到南洋，稱為「過番」；不得已而選擇定居「邊疆」，稱為「落番」，這些移民不只改變當地的文化、語言、政治、經濟、宗教等風貌，更使得族群關係開始惡化，準是以觀，不管是清代為經濟因素而移民，到臺灣的墾拓或國民黨政府為政治挫敗而帶動兩百萬以上人口的大遷徙，無非都是這個東南亞史上自北而南的移動的具體化。前者造成的原漢衝突，如郭百年事件³⁶；後者帶來了省內／外的族群對立，如二二八事件。

史書美與若干學者近年來所努力從事的研究，奠定了華語語系文學研究的基礎，其根本為一種嘗試，旨在「批判『華語性』霸權和其同質性」。這類的批判過程試圖把握散居世界各地的華人族群（史氏特意不使用「離散」一詞）一方面以其所處地方的文化來定義自身，另一方面卻又反抗「來自中國為統合華語性的號召」。³⁷史氏期望透過探討曾受中國統治的非華人族群如何使用華語這一面向，包括台灣和新加坡兩地的「移民殖民主義」。華語語系這一個意圖將後殖民研究、種族研究、跨國族群研究以及區域研究（特別是中國研究）融會在一起，對處於中國和中國性邊緣的各種華語文化和群體的研究，或可以視為一種以東方文化為基底發展出來的知識論體系。

³⁶ 郭百年事件，指發生於清嘉慶 19 年（1814 年）到嘉慶 20 年（1815 年）水沙連地區埔里社漢人和原住民之間的衝突事件。林偉盛撰，《臺灣大百科全書》，<http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=5652>。

³⁷ 以上兩段引號中的論述皆引自史書美，參 Shih, Shu-Mei. "The Concept of the Sinophone." *PMLA* 126.3 (2011.05), pp.709-718.

運用這樣以東方知識論體系為建構基礎的「華語語系」有助於我們對臺灣原住民族所領導的一個「回歸部落」運動的觀察。史書美與本文的論述有許多態度一致之處：我們都看到，拒絕被世界所容納的開放空間是危險的，必須要從世界史的角度，將臺灣放入一個世界格局中，以之探索臺灣理論方有其可能性。由是凸顯其既跨國、又在地之本質。史書美提出「移居殖民主義」（settler colonialism）是臺灣理論的根本結構，由於中國大陸性格的關係，那些無法獨立的內部殖民地無可避免地被有系統地整編進了民族國家的體系當中。也因為這個性格，使得中國的殖民地大多位在其疆域「內部」。我們注意到，臺灣雖然四面環海，其殖民地卻也在其疆域「內部」；而華語語系研究的主要研究領域之一，是那些被稱為「中國少數民族」的被殖民者及其文化。而這裡，中國只要被置換為臺灣，便順理成章，無法落實部落文化、土地權、經濟模式、教育體系，而必須遵守（漢人）現代國家體系的原住民們，就某種程度來說，依然處於內部殖民的情境。

史書美認為「離散中國人」的說法並不恰當。³⁸這個反對將離散美化、正當化呼應了我們在前文針對後殖民主義所做的商榷。她同時指出，離散有其結束之時（或即落地生根），而語言暨其群體（而不是語言群體）總是處於變化之中。然而，我們將與史氏商榷的是，這個觀念若對應到原住民的離散情境，情況卻恰恰相反，原住民不應在漢人主流社會的國家中持續著內部離散、或將

³⁸ 史書美，〈反離散：華語語系作為文化生產的場域〉，《華文文學》107期（2011），頁5-14。

此轉化為一種悲情的敘事美學；「回歸部落」(落葉歸根)才能代表一個離散時間的終止；離散完全不可能排除記憶，是歷史，也是價值，可以遺傳，擦掉的書寫痕跡仍在，甚至是微基因的一部分。原住民提出一個回歸的自覺意識 (self-awareness)，更實際付諸從城市各地返回定居、重建部落的行動。這個去而重返的過程，可以說是消極地意謂著對現代城市資本主義的轉身抽離，拒絕混雜，而回歸不只是重返的定居而已，更啟動部落文化的追尋、蒐輯與重置；他們不以離散為價值，永遠陷溺於過去，如國民黨政府來臺後的大陸心態，許多人不再參與「現此時」，他們自居為放逐者，視所在之地為落後的異鄉，如：無意治理淡水河的污染、任其髒亂；潦草建設臺北市，使得這個應該是現代化的城市到處存在著類似中華商場之類的「暫居」建築，甚至擴展為便宜行事的鐵皮屋現象；千篇一律的反共復國書寫……，凡此種種，亦應歸咎於自居為「離散中國人」的生活態度。尤有進之，我們並不認為離散的價值僅止於此。我們要指出的是，事實上，有部分中國人是帶著文化永遠在回家的路上，這些人以強烈若此的銘刻去形成華語語系在地化時的基礎，如臺灣的眷村文學、馬來西亞的馬華文學；相反的，臺灣原住民族則選擇面對自己的歷史，由於他們不只必須用力於語言，更需留意不斷在失去的生活世界，他們去調查、訪問，以書寫保存、想像部分元素，因而出現不少行動實踐。近來頗受矚目的孫大川（卑南語：Paelabang Danapan，音譯：巴厄拉邦，1953-）以幾無瑕疵的華語寫作散文，1993年創辦「山海文化雜誌社」出版《山海文化》雙月刊，1994年和《當代雜誌》總編輯金恆煒、臺大人類學系教授謝世忠等於屏東縣瑪

家鄉籌辦「第一屆臺灣原住民文化會議」。2012 年在立法院直言自己不是所謂的「炎黃子孫」。³⁹夏曼·藍波安（1957-）毅然返回家鄉（1989），投入反核運動（1988），他恢復族名，他潛水射魚，暗夜裡搖槳翻浪出海魚，烈日灼身之下釣鬼頭刀魚，沉浸在達悟祖先與海相依隨的故事中，極具象徵意義的回歸了母體文化，並將這些經驗凝塑為膾炙人口的華語散文、小說。霍斯陸曼·伐伐（1958-2007）離開因為薪資頗佳而被人人稱羨的教育崗位（1996），投入了田野調查與文學創作，將布農族口傳故事、祭儀，融入他的華語書寫之中，擴大其族群的可見度。漢名田雅各（1960-），布農族巒社群人，就讀高雄醫學院時便加入「阿米巴詩社」，以漢名發表諸多詩作。畢業，以提供臺灣原住民醫療服務為職志，參與「臺灣原住民族權利促進會」（簡稱原權會）的籌組（1984），曾經在臺東蘭嶼鄉、高雄三民鄉、桃源鄉衛生所、臺東縣長濱鄉衛生所被人視為偏鄉的部落服務。瓦歷斯·諾幹（1961-）致力，深具使命感，風格具泰雅族性格，雄渾、驍悍。曾以瓦歷斯·尤幹、柳翱等筆名發表文章。利格拉樂·阿鳩（1969-）祖籍安徽外省老兵，排灣族人混血，二十歲之後轉向母系認同，關注族群的生命禮儀、部落生活史，女性身分使得她的「認同」構圖，形構了她的文學的核心價值以及特殊性；她曾與瓦歷斯·諾幹共同創辦獵人文化雜誌，組成臺灣原住民人文

³⁹ 〈炎黃子孫？孫大川：我不是〉，《自由時報》，2012 年-5 月 25 日。

研究中心，後來並在原住民電視臺主持「部落面對面」節目。⁴⁰

華語語系關注的，是所謂離散研究裡面種種帝國語言文化在世界上的傳播與分布。華語語系有許多非華語族群參與其中，並非僅僅是華人製造出來的文化，因而不以族群來界定，而以語言來界定，即便有時候這兩者所界定出來的結果是相同的。對於非華人族群如何使用華語這一面向，被殖民者對華語的使用，如台灣南島原住民族群，可採用類似於對其他移民社會如加拿大、澳洲和美國當地原住民所創作的英語文學之研究方法加以研究，而可以視作被殖民者透過「使用殖民者之語言顛覆殖民殖民統治」之一例。

使用「殖民者語言」書寫時，所遭遇到的困境便是身分認同和語言差異之間的糾葛。⁴¹ 移居殖民主義的暴力常常被遺忘、被遮蔽，是因為這些移民過程發生在很久以前，使得人們誤以為要判斷這個國家到底是屬於誰的、語言文化應呈現何種形態變得十分困難，而其最重要的特質，便是領土理所當然佔為己有，而語言文化亦肆無忌憚地以提升、進步為名的「同化」。

台灣原住民和中國「國家少數族群」之所以使用華語創作其自身文學，有幾個原因，大都與其他移民社會中存在著的原住民語的劣勢相同。在殖民力量的長期規訓之下，原住民不僅早已被迫放棄自身的語言，他們所

⁴⁰ 江寶釵，《文化全志·卷十二·文化志·文學篇》（南投：台灣文獻館，2009），頁 396-398。

⁴¹ 史書美著，吳建亨、劉威辰合譯，〈何謂華語語系研究？〉，《文山評論》9：2（2016.06），頁 105-123。

屬的社會也零碎化了，這意味著任何一種原民語系文學的讀者變得極其稀少。一些反殖民學者如法農（Frantz Fanon, 1925-1961）、提昂戈（Ngũgĩ wa Thiong'o, 1938-）和台灣的林聖賢強烈地主張被殖民族群必須透過有意識地選擇不以殖民者的語言創作，而藉由復興族群語言傳統來阻止自身語言的流失。然而，許多原民作家感到殖民者的語言反而提供他們絕佳的機會去反抗並顛覆殖民壓迫。殖民者的語言，不論是英語、法語或華語，可經由原民文化被重塑和過濾。由是，殖民者的文化霸權將受到挑戰，在這裡，我們略舉兩位台灣原民作家：奧威尼·卡露絲（1945-）和夏曼·藍波安，在他們的華語語系作品中，就可以察覺到標準華語中的文學常規，甚至文法，都被作者摒而不用，他們選擇使用從魯凱、達悟族語中直譯過來的用語、詞彙與句構。這樣的做法，使得華語成為表達非華語文化概念的工具。華語文化傳統的中心地位因而被顛覆，被反轉，而原民文化的價值則獲得確立。

華語語系的討論相當複雜，如果研究旨在挑戰各種層級之上以中國為中心的霸權，台灣原民族群對華語的運用恰好落在其理論的範疇之中。透過原民文化領導人實踐其象徵性的「回歸部落」之種種創新計劃，華語首先被用作向主流觀眾傳達其動機的手段，接著則被用作挑戰、顛覆或與華語文化協商的媒介，⁴²這便是史書美、

⁴² 對於這部份，前行研究已累積豐富的成果，可參考諸如魏貽君等人的相關論述，然而，與之不同者，本文以華語語系論述此觀點，觀照這一種翻轉抑協商的行動暨其文化底蘊，同時，留意原住民族有一個正在消失的生活世界，而他們的語言茲始並無文字可供書寫的事實，是以進一步不只討論其可納入華語語系的書寫，也說明族

王德威、石靜遠等人所談及的華語語系的曖昧性。臺灣原住民於世界其他原住民面對主流社會的姿態，乃反抗與協商並存。在華語語系研究的宣言中（2011），史書美敏於體受全球各地的多元華語社會以及這些社會中多樣的文化身分，她明白當代世界的華語使用並非單向——單單服務於華人族群盲目的「祖國」崇拜或著是精神回歸的渴望。相反的，一如英、法語，華語已經成為一門世界語言，不論其使用者與華人和傳統華人文化之間有何關聯，華語的使用反映出了使用者的文化處境。當代台灣原民的文化生產大都透過華語傳播，但這並不表示其接受華語文化的文化霸權，而是華語作為媒介挑戰了此種霸權並向主流華語人口宣告了原民文化遺產的珍貴性和韌性。我們要進一步指出的是，當臺灣原住民族這個語言群體不得不使用主流社會的語言，同時，他們也嘗試保存自己的語言，以強調在地文化及知識的特色、絕對價值，布農族詩人卜袞（卜袞·伊斯瑪哈單·伊斯立端，Bukun. Ismahasan. Islituan, 1956-）說，沒有語言的文學書寫是不值得書寫的。沒有語言的文化是沒有希望的。族語是文學，是生活，是回家的道路。⁴³

除了語言，能否發現本族文化的內隱價值亦是關鍵之一。臺灣原住民族族人必須體認其文化知識系統的特殊性，能自現代性的均視切割回到整體的「一」，即道家

語書寫的位置，並將承載其語言的內隱知識系統，是音樂、舞蹈、儀式納入思考。這可以教我們進一步思索華語語系詮釋此觀點的獨特性與局限性。魏貽君，

⁴³ 卜袞·伊斯瑪哈單·伊斯立端，《從自我生命經驗暨其書寫探討布農族語文學創作》（嘉義：中正大學台灣文學研究所碩士論文，2015）。

莊子所說，為天下裂以前的道。⁴⁴因而，我們更傾向於將華語語系所指涉的脫離語言或書寫範疇，並以之指向所有的再現形式，如音樂、舞蹈、運動、紀錄片等等。而始終以白皮膚為身體價值，以現代化的數理工領導教育價值，也都必須有所翻轉，才能完成去內在殖民，改變雙重殖民的處境。這亦是原住民主義繞經華語語系的關鍵。

如同詩人卜袞投入族語書寫，鼓倡恢復族語，以之作為重建部落的方法，帶領了回歸部落與文化振興的運動，另外還有如：紀錄片導演、舞蹈家、音樂家、文史工作者不約而同先後參與了同樣的運動。

魯凱族作家，奧威尼，他決定將自己的生命和靈魂帶回家，重建一個活生生的典藏與歷史的所謂石板文化。⁴⁵同時，他也投入田野調查的書寫活動，帶著年輕人賞析臺灣原住民族的文學之美。魯凱族作家奧威尼、布農族詩人卜袞都在部落推動族語教育，田野調查，以及資本現代性的出版事業，對於臺灣文學產生的多元化，提出補益。

阿美族馬躍·比吼（Mayaw Biho, 1969- ），是出身花蓮縣玉里鎮織羅（春日）部落的 Pangcah 裔的影像藝術工作者，拍攝多部關於臺灣原住民文化、歷史與生活

⁴⁴ 《莊子·天下篇》：「後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體。道術將為天下裂。」就歷史而言，反映的是知識系統從王官之學向百家之言的發展。這裡，則用來指知識體系的脈絡性。

⁴⁵ 奧威尼·卡露斯(Auvinni Kadresengane)，《神秘的消失：詩與散文的魯凱》（台北：麥田，2006），頁9。

的紀錄片，《天堂小孩》、《我們的名字叫春日》(1997)等作品，都實質地訴求部落文化。⁴⁶

布拉瑞揚·帕格勒法(Bulareyaung Pagarlava，前漢名為郭俊明，1972-)發現自己沒有一個族語的姓名時，他恢復了族語的姓名；當人們喊他郭俊明時，他承認並接受郭俊明那段歷史仍然存在的事實。他要求一件族服，可是也警醒地發現自己身上混搭的穿戴。⁴⁷2014年，他回到台東家鄉的嘉蘭部落，成立布拉瑞揚舞團BDC，誓願從原住民文化出發，以排灣族圖騰〈百合〉為創作核心。⁴⁸類似的例子還有瑪迪霖姊弟，他們回到屏東三地門創立「蒂摩爾古薪舞集」(2006)，蒂摩爾即排灣語的三地門。⁴⁹

達德拉凡·伊苞(Dadelavan Ibau, 1967-)，漢名塗玉鳳，南台排灣族，她在西藏轉山儀式的細節中被深深感動，而觸發了隱藏在她與族人所共有的祖靈信仰體系。⁵⁰她曾在部落從事母語寫作，後來進入中央研究院擔任研究助理，從事田野調查，重新接觸長老、巫師，轉而投入優人劇場表演。在土地將收歸國有政策釋出的

⁴⁶ 〈馬躍·比吼〉，維基百科，<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%A6%AC%E8%BA%8D%C2%B7%E6%AF%94%E5%90%BC>。

⁴⁷ 〈夢想編舞家『布拉瑞揚』〉，youtube，<https://www.youtube.com/watch?v=u0ffqVsBFk0>。

⁴⁸ 〈布拉瑞揚·帕格勒法〉，雲門，<https://www.cloudgate.org.tw/front/staticPage/pages/about-bu>。

⁴⁹ 〈解碼 蒂摩爾古薪舞集〉，<https://www.tjimur.com/3529930908-3392225705292461.html>。

⁵⁰ 達德拉凡·伊苞，《老鷹，再見》(台北：大地文化，2004)。我們要特別謝謝王德威、史書美在論壇中的演講、對話，給予我們無數啟發。

21 世紀初，她在總統府前的凱達格蘭大道上不斷地歌唱。

前述這些原住民族各個部落、領域的菁英，華語文仍然是他們用以創作的主要語言，然而，他們幾乎是傾全力在找回他們的生活世界，包括族語，他們的行動——返回家鄉居住，參與部落重建，都能教人們看出他們顛覆（subversion）主流社會物質主義、資本主義、進步主義的策略，逆反「高山平地化」的殖民政策。一方面與現代性對話，一方面也在現此時的投入中，有效地鞏固了菁粹主義，並保持其能動性，振興傳統部落文化，而反過來對主流社會發生影響力，如夏曼、田雅各、卜袞的文學、布拉瑞揚的舞蹈、伊苞的音樂、奧威尼的石板文化、馬躍的紀錄片。他們原本要拒絕物質的消費文化、城市現代性的離散毀滅原住民文化的傳統價值觀與自主性，卻因為這種以部落為基礎的原住民主義同時牽涉到在地文化暨其族群對全球化資本主義的反抗，以分享、重返與自然關係和諧共處的先民生活的方式；同時，他們也試著擺脫壟民的壓抑，而這種種都是後殖民主義所不存在的。

在移居殖民主義的結構裡，誠然，我們要承認推翻殖民是不可能的任務，那是永遠的未來主義，但卻可以「去殖民」。去殖民不是一個隱喻，不是後殖民，也不是反殖民，薩伊德說，如果能夠去殖民的話，真正在身與心都獲得安頓，而不再離散。由邊緣、弱勢、少數出發的臺灣理論，與原住民文化與文學交會，更增益其能量及批判性與倫理性的基礎。新任行政院發言人第一次以阿美族語 **Kolas Yotaka** 自我介紹，卻因為羅馬字的使用

而被嘲笑，⁵¹正凸顯意識形能的翻轆以及理論建構之不易。落地生根的中國人，是華語語系的世界性基礎，而向部落回歸、重建山海價值、希祈落葉歸根的臺灣原住民族，正是要藉著「地方性」的華語創作，繞經華語語系，找到回到自己的家的道路，完成其旅程，那樣的意義超越了後殖民，可以達到去殖民，容許更多元的身分認同，達致向自我存有的本真性邁進的目標。

五、結語

本文試圖評論與分析當代學院裏流行的後殖民論述立場，指出其與原住民族同異或矛盾之處，並尋問其是否有實質上的協助，同時，指出臺灣原住民族繞經華語語系回家的可能道路。

所謂後殖民論述立場與原住民的矛盾，。本文所論及的名字確實都是單一的、個別的，他們之所以能用來代表他們個別族群的文學與文化，是因為目前他們是我們看到最有代表性者。

本文觸及「再現」媒介的核心，為何是「華語語系」（sinophone）？本文將相關理論基礎與帝國主義統治後，個別使用殖民國家語言的情境，例如英國統治後的大英國協成員國，例如南非、印度、新加坡等，做為一種比較，而非類比。我們指出英語世界的後殖民理論問題，更說明華語語系與之同異之處，而臺灣的原住民如何繞經華語語系，翻轉或協商，尋找自己的族語獨特性，

⁵¹ 談雍雍，〈「不會記住你名字」宅神酸新發言人 網轟：看不起原住民〉，TVBS NEWS，<https://news.tvbs.com.tw/industry/954853>。

其所承載的特有生活世界與社會制度，這不是任何一位擅長華語的任何一位族人便可以順理成章地取代原體族群，甚至成為替族群說話的代言人，這是為什麼本文在華語語系之外，更提出了生活世界、族語書寫、內隱知識等再現。本文正是要揭示如何以少數去面對隱含著帝國主義的意識型態的理論概念，並讓出臺灣的「底層」說話的空間，讓臺灣原住民說話。我們希望能凸顯想以華語語系框架思考來是一種「繞經」，而不是「取代」，藉此避免以華語凌駕臺灣原住民語言、文化的自相矛盾。

反過來說，後殖民主義如同支持跨國資本家，宣示離散的必然性，甚至進一步美化文化混雜現象，完全忽略其可能帶來的危機。儘管世界原住民族的人口數、或者是以現代性為量尺定義的進步生活，的確都處於邊陲，是為弱勢族群，但他們卻總是能適時為總體人類反抗資本主義、消費主義、非人道，以及損害人類文化生態等種種趨向，提出針砭。雖然，問題永遠存在著：弱勢地位的人發聲，有誰會聆聽呢？在這些方面，臺灣原住民族的部落重建、文化振興的表現，堪為典範。

引用書目

一、中文

1. 專著

邁可·博藍尼(Michael Polanyi)著，許澤民譯，《個人知識》(台北：商周出版社，2004)。

陳瑞麟等，《知識臺灣：臺灣理論的可能性》(台北：麥田，2016)。

奧威尼·卡露斯(Auvinni Kadresengane)，《神秘的消失：詩與散文的魯凱》(台北：麥田，2006)。

達德拉凡·伊苞，《老鷹，再見》(台北：大地文化，2004)。

陳芳明，《後殖民台灣：文學史論及其周邊》(台北：麥田，2017)。

周英雄、劉紀蕙編，《書寫臺灣：文學史、後殖民與後現代》(台北：麥田，2000)。

江寶釵，《文化全志·卷十二·文化志·文學篇》(南投：台灣文獻館，2009)。

2. 期刊論文

巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)，〈國家與原住民族文學史〉，《台灣原住民族研究》2：4 (2009.12)。

史書美，〈反離散：華語語系作為文化生產的場域〉，《華文文學》107 期 (2011)。

史書美著，吳建亨、劉威辰合譯，〈何謂華語語系研

究？》，《文山評論》9：2（2016.06）。

邱貴芬，〈是後殖民，不是後現代——再談台灣的身分認同問題〉，《中外文學》23：11（1995.04）。

3.學位論文

卜袞·伊斯瑪哈單·伊斯立端，《從自我生命經驗暨其書寫探討布農族語文學創作》（嘉義：中正大學台灣文學研究所碩士論文，2015）。

二、外文

1.專著

Wright, Alexis. *The Swan Book: A Novel* (NY: Atria Books, 2016).

Sommer, Doris. *Foundational fictions : the national romances of Latin America* (Berkeley : University of California Press, c1991).

Goldie, Terry. *Fear and temptation : the image of the indigene in Canadian, Australian, and New Zealand literatures*(Kingston: McGill-Queen's University Press, c1989).

Edited and introduced by Patrick Williams and Laura Chrisman, *Colonial discourse and post-colonial theory : a reader* (New York : Harvester Wheatsheaf, c1994).

Edited by Clifford Geertz, *Old societies and new States : the quest for modernity in Asia and Africa* (New York : Free Press, c1963).

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism* (Ithaca : Cornell University Press, 1983).

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture* (London ; New York : Routledge, 1994).

Healy, J.J.. *Literature and the aborigine in Australia* (St Lucia, Qld., Australia : University of Queensland Press, c1989).

Cobo, Jose R. Martinez. *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations* (New York : United Nations, 1987).

Scott, Kim. *That Deadman Dance* (UK:Bloomsbury Publishing, 2012).

Nkrumah, Kwame. *Neo-colonialism; the last stage of imperialism* (London : Nelson , 1965)..

Edited by Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, *Selected Subaltern Studies* (New York : Oxford University Press, c1988).

Spivak, Gayatri Chakravorty. “Can the Subaltern Speak?. ” edited and introduced by Patrick Williams and Laura Chrisman. *Colonial discourse and post-colonial theory : a reader* (New York : Harvester Wheatsheaf, c1994).

Schouls, Timothy. *Shifting boundaries :aboriginal identity, pluralist theory, and the politics of self-government* (Vancouver, B.C. : University of

British Columbia Press ; London : Eurospan, 2003).

Shepherd, J. R. *Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier* Stanford (Calif. : Stanford University Press, 1993).

Hall, Thomas D. and Fenelon, James V. *Indigenous peoples and globalization : resistance and revitalization* (Boulder, CO : Paradigm Publishers, c2009).

Vizenor, Gerald Robert. *Native Liberty : Natural Reason and Cultural Survivance.*(USA: University of Nebraska Press, 2009).

2.期刊論文

Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism." *Critical Inquiry* 20:2 (Winter, 1994).

Cook-Lynn, Elizabeth. "Who Stole Native American Studies?" *Wicazo Sa Review* , v12 n1 (Spring. 1997).

Shoha, Ella. "Notes on the "Post-Colonial"." *Social Text* No. 31/32 (1992).

Gu, Ming Dong. "Sinologism, the Western World View, and the Chinese Perspective." *Comparative Literature and Culture* 5:2 (2013).

Hu, Xiaoming. "Shifting Chinese Literary Theory: on the recent ideological trend of "counter-West cen-

tralism” in Chinese Literary Theory research.”
Frontiers of Literary Studies in China 1:1
(2007.02).

Deleuze, Gilles, Félix Guattari, Robert Brinkley. Trans.
“What Is a Minor Literature?” *Mississippi Review*, Vol. 11, No. 3 (Winter/Spring, 1983).

Byrd, Jodi A. and Rothberg, Michael. “Between Subalter-
nity and Indigeneity.” *Interventions: Interna-
tional Journal of Postcolonial Studies*
13:1(2011.2).

Shih, Shu-Mei. “The Concept of the
phone.” *PMLA* 126.3 (2011).

三、網路

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%9F%A5%E8%AF%86%E8%AE%BA>。

<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E7%9B%AE%E7%9A%84%E8%AB%96>。

林偉盛撰，《臺灣大百科全書》，<http://nrch.culture.tw/tw/pedia.aspx?id=5652>。

〈夢想編舞家『布拉瑞揚』〉，youtube，<https://www.youtube.com/watch?v=u0fFqVsBFk0>。

〈馬躍．比吼〉，維基百科，<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E9%A6%AC%E8%BA%8D%C2%B7%E6%AF%94%E5%90%BC>。

〈布拉瑞揚．帕格勒法〉，雲門，<https://www.cloudgate.org.tw/front/staticPage/pages/about-bu>。

〈解碼 蒂摩爾古薪舞集〉, <https://www.tjimur.com/3529930908-3392225705292461.html>。

談雍雍, 〈「不會記住你名字」宅神酸新發言人 網轟：看不起原住民〉, TVBS NEWS, <https://news.tvbs.com.tw/industry/954853>。

〈炎黃子孫？孫大川：我不是〉, 《自由時報》, 2012 年-5 月 25 日。

<https://udn.com/news/e404?yhaos>。

第六章 Palihabasan—— 布農族語神話傳說與世界觀

卜袞·伊斯瑪哈單·伊斯立端

布農族人的文字書寫在筆者尚未創作布農族語文學之前，看到的布農族語文字書寫的文獻約分三類；第一類是翻譯類，如聖經、聖詩等；第二類是 *sinpalihabasan* 的紀錄，如日人小川尚義、淺井惠倫於 1935 年所出版之《原話に台湾高砂族說集》¹；第三類是 *palihabasan* 的文字敘述法（相對於口述），亦即在第一章所說的「講述前人或關係族人生命歷程的奇幻或真實的故事，也就是俗稱的神話故事和歷史人物故事等等」之意，此類作品如林太等人所著《走過時空的月亮》—布農族口頭文學與風情習俗²。這三類當中筆者認為第三類的寫作方式、技巧、風格已具備了文學書寫的特性。這些文本除了聖經和聖詩在布農族人生活中被大量使用之外，其餘兩類只能是研究者的參考文獻而已，無法成為替代傳統口述或口傳的工具和功能，這是值得玩味的事情。

布農族為什麼有了文字這工具後仍然堅持用傳統的方式 *palihabasan* 呢？筆者認為除了這是布農族人的教育方式之外，關鍵點應該是人與人互動的教育方式所致。筆者近幾年在布農族的社會走動中發現一種現象，那就是傳統的 *paliahabasan* 的式微，口述/口傳者隨著世代凋零殘破，殘存的語焉不詳、不引典故，基督教（猶太人）的 *sinpalihabasan* 和布農族人的 *sinpalihabasan* 拼湊成不倫不類的故事。例如，洪水的故事和聖經洪水的故事的混用；又如，布農族人的起源和語言是舊約聖經巴別塔的流散成現今的布農族人等等。布農族文創青年

¹ 小川尚義、淺井惠倫，《原話に台湾高砂族說集》（台北帝国大学，1935）。

² 卜袞·伊斯瑪哈單·伊斯立端，《走過時空的月亮》（晨星出版社，1998）。

則是捕風捉影、望文生義又扭曲文化的本意。有一位布農族人的文創青年的曾經喊過這樣的口號：「自創文化，五十年或百年後就成了傳統文化。」曾經是布農族民族命脈、文化根源、民族精神、生活依循的知識、智慧和戒律，而今，卻成了議論的焦點和取捨的命運。

1990 年以後台灣本土運動啟動原住民族主體意識的政治定位，語言文化的復振體現在法定地位。原住民族語言進入學校正規教育，原住民族語言全面進入文字書寫的新世代。這是個契機，更是轉機，有了這一平台撒下種子自然就會發芽成長。在傳統的口述/口傳的傳承方式式微之後，文字書寫、文學創作或可成為取代的工具做為傳承先人智慧的媒介。

第一節 為什麼要傳承 palihabasan

「故事要繼續說下去」，這是一句用來鼓勵那些喜歡傳統文化卻又陷在文化泥淖不知如何是好的人的一句話。說起來容易卻讓人有窒息的感覺，從何說起？說什麼？為什麼要說？可以不說嗎？說了又有什麼意義呢？這些過去從不會發生在原住民族人身上的問題，如今卻是最困擾原住民的問題。或許可以從前南非總統曼德拉（Nelson Mandela）的一席話得到一些啟發吧！

在西方文明的浸染中，我始終沒有忘記自己的非洲身分，也從來沒有忘記小時候的經驗，那時我們圍在部落裡老人身邊，聽他們講述自己的經歷，學習它們的智慧。這是我們祖祖輩輩和部落傳統學校教授孩

子知識的方法。....聽它們講述我們國家的歷史、文化、傳說和傳統是一件美好的事情。（納爾遜·曼德拉，《曼德拉與自己對話》，王旭譯，2015，頁38）

傳統的部落教育方式不只是民族知識取得或者是文化祭儀的實踐，其中夾雜的是該民族所帶來的生存智慧，以及該民族對這個世界的認識和理解，進而融入在生活的價值體系裡運作。sinpalihabasan 在原住民族社會事實上提供了有力的牽引作用，讓文化得以具體的延展。馬凌諾斯基說：

神話乃部落中的神聖知識。....是幫助原始人的強有力的工具。承先啟後，使其文化遺產的兩端得以銜接。同時我們又將發現：神話對原始文化的巨大貢獻，乃透過宗教儀式、道德力量、社會原則完成之。（《巫術、科學與宗教》，頁7）

體現文化最重要的關鍵是「人」，當這些民族神聖知識漸成為一般的知識，或者是被其他的知識所取代，甚或，失去了神聖的力量時，這些 sinpalihabasan 如果無法透過宗教儀式、道德力量、社會原則實踐時，sinpalihabasan 將會失去牽引民族的力量，民族的記憶將會產生斷層造成失根的現象。中央研究院李亦園院士曾說：

神話其實不是神仙的故事，而是人類自己的故事。人類各民族在神話中所表達的真正主體，並不在於神仙世界的秩序與感情，而是人類自身的處境，以及他們對於

自然視界以至於宇宙存在的看法。....從近代對於神話的研究裡，我們越來越明白，神話對於一個民族知識與文化價值的傳承與創造上所佔的關鍵性地位。一個缺乏神話的民族，就好像一位不會做夢的個人，終而會因創意的卓斷喪而枯耗致死。雖然近代有科學理性的興起取代了神話中非理性的信仰，雖然我們也有了制度化的教育體制代替了神話傳承知識的功能，雖然我們更有無所不在的大眾媒體掩蓋過神話滿足了大眾聽故事的欲求。但是誰能說我們今日的精神生活比往日只知有神話的年代更豐富、更滿足？」（〈時空變遷中的神話〉，頁 6）

中央研究院李亦園院士道出了 *sinpalihabasan* 在原住民社會的功能和價值。人類生存的勞苦困頓因「夢與創意」找到了出口以及提供人類美好的感覺。這美好的感覺正是提升人的主體價值，透過 *sinpalihabasan* 結合了「夢與創意」讓人的物理性與精神性、理性與非理性得到平衡與和諧。一個沒有文學書寫的民族透過代代相傳的口述性的、口傳性的 *sinpalihabasan*，事實上是取代了文學的功能帶領一個民族從「夢與創意」中進入美學創意人生。

「詩意的生存」，詩意的生存就是用美學的觀點來認識你自己，傾聽你自己，改變你自己，塑造你自己！從日常生活的工具理性的壓制中解脫出來，把審美的觀念引

入生活；就是提升你自己，以美學的思維
來締造自己的生活。（《美學是什麼》，
〈風景十，能興者為之豪傑〉，頁 288）

一個民族所要傳承的不只是物質或生存的工具和技能，也不光只是宗教儀式、道德力量、社會原則等等人為的規範，有很大部分的傳承是一個民族的精神價值或者是美好的感覺的那部分的價值，透過口述性的、口傳性的 *sinpalihabasan* 的傳遞，讓一個民族飄逸的、搖曳的、詩意的飄搖在風中存活。

第二節 布農族語文學傳承的內容

筆者在就讀高中的時候會利用學校球隊訓練閒暇之餘回家幫忙，筆者的家母是個典型的布農族婦女，每天早出晚歸、辛勤工作、克勤克儉、終日為這個家庭成員努力不懈，即便是在五十年前無現代性文明生活的年代，筆者家母也會為了子女們的教育努力種植短期經濟型作物好提供在外求學的子女們，在有限的放假時間回家幫忙其實就是文化教育充電的時間。在高中二年級暑假回家幫忙的農事時，筆者母親在一次晚餐的禱告中有這麼一段禱告詞深深影響筆者一生，間接地影響了筆者在布農族與文學創作的思路、方向和創作的文化內涵：

Isia Dihanin tu tama, uninang isuu tu
sinsaiv mazami tu na
kaununtan,mahtuangs mapakasiaan
sia na kaununtan tu tauntin maputpung

sia dalahtin mapi'abuh mas masahzang tu
bunun.

在天上的父神，謝謝您賜給我們飲食，……期望您藉著這些食物的蒸氣餵飽地球上那些飢餓的人。

母親的家人是個愛好和平的家，年輕時筆者曾經問過母親她們家對於和其他族群（包括任本人）的看法時，筆者母親曾經這樣回答筆者：

Tahu a madadaingaz tu na maaz bis asa
mapapataz mas bunun i masial bin mais
mapitmang mapataz mas bunun i na
saduas Dihanin.

父執輩們告訴我們，為什麼要殺人呢？殺人並不是一件好事，而且也會遭天譴。

母親將原來的布農族人的心本為善的心念，藉由基督教的禱告的行為實踐她的文化本質。前面家母的禱告詞是啟發筆者創作布農族語文學的芻像，就在當下發現這就是文學。事後更驚覺布農族人的說話是很文學性的，不管是文辭的修飾或者是敘述的方式、邏輯，以及所表達的意識、文化內涵，都可以是文學的，筆者創作布農族語文學基本思維也是從這裡出發的。

一、Bunun（人/布農人）的存在

布農人的「存在」關係到詮釋的概念和邏輯，尤其是詮釋 Bunun（人/布農人）和他互動的世界等等。例如筆者詩作第二本詩作《太陽迴旋的地方》中〈地球上的血源友氏族〉寫道：

Sima bis maitingaan mas manaitia i? 是誰
給牠們取的名？

Tas'anta mas lukis mas ismut 我們和草樹
是親戚

Tas'anta mas tastas mas haizuzu 我們和
瀑布漩渦是親戚

Tas'anta mas takiangadah danum 我們和
住在水中的是親戚

Tas'anta mas kubabaidihanin 我們的父親
和母親是同一個

筆者從 Bunun（人/布農人）存在的位階進入詮釋與對話，讓 Bunun（人/布農人）成為世界或者是宇宙的一份子。Bunun（人/布農人）是筆者創作的主要說話者和詮釋者，也是整個布農族人世界或布農族人宇宙的核心³。就筆者創作的兩本布農族語詩集內容而言，其實就是詮釋 Bunun（人/布農人）的價值。布農族人不認為人高於其他物種，也不認為人是萬物的管理者或創造者，甚至

³（雖然筆者尚未參透 Bunun（人/布農人）在這個核心所扮演得角色）

在不同的傳說裡人是自然生成而不是被創造出來的，也就是說 **Bunun**（人/布農人）與萬物是源自於一個母系，自然界的景象和自然界的萬物就布農族而言是 **Bunun**（人/布農人）人演變而成的，（走過時空的月亮）這種與自然萬物在相同位階基礎上的觀念正是布農族人生存的準則和行為態度的出發點，也是布農族人詮釋與對話的基礎。除了存在的形式之外，筆者更在最後一段點出布農族人與萬物的相對存在。

Nii a ihanin kahailis ka'unis bunun 天神
不只單造人類

從布農族人傳講的、教育的 **sinpalihabasan** 當中人與萬物的相對存在是 **Bunun**（人/布農人）和萬物相互依存、與大自然建構秩序、和諧存在的思維立基。

二、masi'ala sadus Bunun——布農人「性善」思維

筆者自年少起就在漢人社會成長，這段成長的歷程基本上是筆者的異文化心靈之旅。在異文化心靈旅程中筆者認有幾個觀點是一直都存在的，（一）自然與文明對話，大自然成長背景的筆者與物質文明社會和體制教育文明人的對話，筆者談的是心/心靈，漢人社會談的是物；（二）大與小對話，筆者談的是布農族人以和諧為基礎的處世、處物之道，漢人社會說的是以個人利益為出發的基點，例如在一個團隊裡邊，布農族人會犧牲個人利益讓團體運作順利，漢人會嗤之以鼻視為愚蠢，因為和人有著人不為己，天誅地滅的古訓的思想背景；（三）真與非真的對話，布農族人說；asa tu mapisial mas tai-

tungu i na saduas Dihanin. (善待原來的訪客，否則會遭天譴)，漢人卻說，「防人之心不可無」。筆者在人生的成長的歷程中可以說是在漢人對原住民前現代思維的氛圍中長大的。蠻荒、落後、嗜血、殺人、沒禮節、無倫理、不文明等等人性負面的詞通通成了筆者在漢人社會的代名詞，在漢人的眼中原住民是非人的概念。筆者反觀自己自小所受的布農族「人」的教育剛好與漢人眼中的原住民成了強烈的對比，布農族人強調的是心/心靈層次的高度和自然與萬物和諧的教育，以和諧為基礎追求人的真、善最後達到美的境界。這不就是當下所謂的文明人（體制教育下的人）追求的價值嗎？

筆者認為透過布農族語文學的創作留/傳遞給布農族人的子孫祖先心靈層次的高度，並且透過翻譯與他族分享布農族人的深層文化。筆者透過第一本詩作《山棕月影》中的〈界〉、〈月神與日神之子〉、〈右肩之神〉和第二本詩作的〈心念—給 228〉、〈樹倒了一給 921〉等等作品表達。當然，除了性善的創作以外，另有探討人性的詩作，如第二本詩作《太陽迴旋的地方》的〈餌〉、〈煨熟的香蕉〉、〈地球上的血源友氏族〉、〈口含著血的島〉等。

布農族人的人性論強調人本身具有善與惡的本性，分為善的靈與惡的靈，善的靈在右肩上布農族人稱之為 *takiatanaskaun tu hanitu*（右肩的精靈/鬼）或者是 *masial tu hanitu*（好/善的精靈/鬼），惡的靈在左肩上布農族人稱之為 *takiatanasvili tu hanitu*（左肩的精靈/鬼）或者是 *tangku'angaz tu hanitu*（邪惡的精靈/鬼）。筆者透過布農族語詩的創作，將布農族人的善因和大自然/宇宙

的善因（擬人化）以布農族語詩的寫作方式闡釋布農族人與宇宙的一體性強化善因在布農族人心靈層次的核心價值。

筆者在〈na asa tadau sumbang 我想要呼吸〉《太陽 pp150~151》將這樣的觀點入詩，更清楚闡明心靈之善與惡乃是天性，揚善去惡應師法大自然與宇宙對萬物的運作。

Sinauzan amin a itu bunun a tanaskaun
mas tanasvili 人類的右肩和左肩

mas sial mas kuang tu hanitu 都被種植過
善與惡的精靈

maupa mas tus'atin tu sinauzans talabal
mas hamisan 好比天後被種植了夏季和冬
季

2015 年筆者應邀當研究生的採訪翻譯，帶著文化大學史學所博士生林惟翔小姐採訪布農族的 Is'a'aminan（智者/靈媒/巫師）Kimat Is'a'aminan，在訪談的過程中他一直強調「心」、「善」、「好」對於人的重要性，林惟翔在小論中有這樣的紀載：

Kimat Tamapima 巫師說：在師法的過程中，均帶著強大的意念希望病人好起來，在巫師眼中，每個人都是好的、善良的。會看到鬼大都是人的幻覺，認為人心裡想什麼自然就容易去見到什麼，尤其碰到喝酒醉的人，口中所講出來的話簡直失去人

性，因此，對於以心及靈為主要修持的巫師，一直不斷反省及觀造自己，他認為人都是善良的，不要被外在世界所迷惑而失去了自己，要時時提起善的本心，看到這個世界都是好的。（林維翔，〈Is'ang「心」的知識體系初探——從布農巫師 Is'a'aminan 法術進路解析，2015，頁 12〉）

智者 Tama-Kimat 所言的心、善、好和筆者創作的主軸是同一個文化體系下的思維，同一個文化脈絡下的思想核心，就文化而言布農族的文化核心從 Bunun（人/布農人）出發，Bunun（人/布農人）則是以心、善、好為核心價值並且實踐於生活，沉澱、疊層為厚實的布農族人文化。

isaang ----paitu 228 心念----給 228

Vali hai tatahus tus'a 日神告之氣節

Buan hai tatahus hamisan 日神告之氣節

Maaz a isaang hai sinpanghal Dihanin 心
念是天神作的標記

Kaupas bunun a sunauzan 只有人類才被
種植

（《太陽迴旋的地方》，頁 68-69）

筆者在不同的創作中也以擬人手法將布農族人的天神、自然節氣和人的心/心靈的一體性在詮釋，如下：（《太陽迴旋的地方》，頁 74-75）

Dihanin tu sing'av 天神的聲音

(第一段)

Maikusnaluu 從雲層來的

Maikusnaludun 從山脈來的

Maikusnabukzav 從平原來的

Maikusnavahlas 從河川來的

maikusnaning'av 從海洋來的

maikusnamasuzaas 從沙漠來的

maikusnadalalah 從地面來的

maikusna'is'ang 從心靈來的

(第三段)

.....

.....

Bintuhan hai isaitia tu mata mais labian
星星是祂夜裡的眼

Bauvan hai isaitia tu ima 菅芒花是祂的手

Bilva hai isaitia tu sing'av 雷響是祂的聲音

Maikusna'is'ang 從心靈來的

在〈takiatanaskau tu hanitu 右肩之神〉(《山棕月影》，頁 52~53)一詩中將布農族人揚善師法自然運作的觀念已詩的書寫方式存續。

A buan hai mapinhumis bunun 啊 月神照
拂人

Vali hai saipuk na kaunun 日神生養作物

Takiatanaskaun a hanitu a hai uvaaz tu
inai 右肩之神是祂們的孩子

除了善因的入詩創作之外，人性非善的部分也在筆者的創作裡呈現。誠如上述布農族人深信人並不活在極端的善或極端的惡，而是活在矛盾、掙扎，心靈衝突、不斷選擇的心靈過程。當布農族人發現和諧是群體存活的核心時善因成了人類維繫這個核心的價值。所以，非善的部分也必須是被存在，並且是相對性的存在。筆者藉由〈hais 界〉(《山棕月影》，頁 26~29)一詩中寫下人的格局和侷限性。

(第一段)

Maitasaang a tus'aan tu ni tu isdudum-
duman 天是一個完整沒有黑暗的

Masa niang a bununan punastuun na-
stutin 當人類尚未被放置在地球上時

Aipintin hai 後來

Tupa bunun tu 人說

Kavasunta tainitus'atan a vali a
masituhasan 我們去征伐主宰亮光的太陽
哥哥

.....

.....

Itu bunun tu savishabzan 是人類的箭

Maipinghais mas tus'atan tu hanian mas
labian 將天界分成白晝與黑夜

.....

.....

(第二段)

.....

.....

Kaitasan a dalahis Dihanin ka'uni 地球是
完整的輩天製造的

Ka,kaszangas bununtis atikis tu is'ang 不
過，人以其小小的心

Kahahais a dalahin mapikama'i'ikit 將地
球小塊小塊地界出

mapin'anak'anak tu dalah 自己的世界

另外，筆者更在第二本著作《太陽迴旋的地方》中的一首詩〈kaviaz tu takiadalahtin 地球上的血源友氏族〉（頁62~63）的最後一段使用布農族人思維的表述方式表示非善的存在。

Paitiangaananta amin mas Dihanin 天神
都給我們取過名字

Dangianta amis kautuszang tu tainkahanitu 我們也有個源自於惡魔母親氏族的親戚

Liliung a inaitia a ima 針刺兒是他們的手

Haiza a hai inaitia tu mata 法器是他們的眼

Ahumushut hai inaitia tu ngulus 頸套索是他們的嘴

Punal hai inaitia tuhalinga 土石流是它們的語言

Kunian a inaitia ngaan tu haizuzu 漩渦是他們的名字

Nii a Dihanin kahailis ka'unis bunun 天神
不只單單造人類

筆者從布農族人領悟大自然和宇宙運作施為衍生的人性與天性的臍帶關係產生的一體性思想，用別於過去布農

族人口傳敘述的方式繼續保留和傳遞這個布 Bunun（人/布農人）的價值。

三、saiduas tus'a mas Bunun——

布農族的「觀看」寫入布農族語詩

文學創作不似人類學以田調紀錄的方式呈現一個民族的精神面，筆者以詩的形式 創作布農族語文學是希望透過文學傳達布農族人如何看世界。筆者在《太陽迴旋的地方》一書序中有這樣的敘述：

所有的人類都有自己看世界和宇宙的窗口。天神也給全人類凶門/天窗的管道好賜予智慧以生存。所以，我僅想以文字留下對祖先的所見。因為，鮮少有人寫有關先祖的看法、思想、生命智慧；以及敘述的方式。所以，我嘗試書寫，好讓後代子孫曉得，原來我們祖先有特殊看人性、世界、宇宙的智慧可以寫成書。

將布農族人看世界的方法寫入布農族語詩的創作是筆者創作文學很重要的創作概念，透過現代文寫書寫的方式將 sinpalihabasan 賦予新的形式、新的生命繼續傳講下去。文學書寫與創作讓一個民族走得更遠，也更符合當今傳遞的方式。俄國現代作家索忍尼辛（Alexander Solzhenitsyn）曾經講過：

文學還有一種可貴的特色，就是可以將人類的經驗濃縮成精華了後傳予後世，成為

民族的活的記憶，他真實保存了民族過去的歷史，是用文學與語言保存了民族的靈魂。

民族性的差異乃是人類的財富，是不同民族性格的結晶，就算是最小的晶體，也有它獨一無二的色彩，包含著上帝的旨意特殊的一面。⁴

因而，筆者創作布農族語詩寫入的精神文化，如下：

（一）布農族人觀看宇宙與布農族語文學創作

布農族的宇宙觀有 **bunun**（人）、**hanitu**（精靈/靈魂/鬼）、**Dihanin**（天/天神）。**Hanitu**（精靈/靈魂/鬼）在布農族人的說法比較不細分，精靈、靈魂、鬼怪、魂魄等等都稱為 **hanitu**，話雖如此，在意念上仍是有一些差別的，右肩、左肩之神為精靈，祖靈和天上的星星是靈魂，動物則是魂魄，還有一種鬼是和人類同時存有的鬼。**Dihanin**（天/天神）一般指天、天空、天氣等，在信仰上則指天神。布農族人心靈的依賴，有了天神的概念和意識上的存有布農族人有了悲憫和愛的原初。天神擁有最原初的愛和譴責的能力，祂餵養大地、賜予人恩惠，也譴責不遵守戒律禁忌的人。

筆者在〈**buan mas vali tuuvaaz** 月神和日神的兒子〉（《山棕月影》，頁 50~51）如是說：

⁴ 轉引自全淑潔，《聽見祖靈的聲音——**Bunun** 作家 **Bukun Isma-hasan Islituan** 的族語文學研究》，國立臺東大學華語文學系臺灣語文教師碩士論文，2012，頁 85。

makusnaDihanin a luum mumingming
munastu vahlas 雲悄悄地從天神那兒

mal'amas is'unanaul 背者盛水器降到和那
兒

pasusus sia aming a mininhumis a isia
dalahtin 祂用祂的奶水將地球上的生物給
餵了

bunun mas sali'asangun mas takilimun
aming hai 天神給了人類和野生動物和養
養的

sinaivas Dihanis vuus tu susu tu ispin-
humis 動物奶水以延續生命

在〈Dihanin tu sing'av 天神的聲音〉(《太陽迴旋的地方》，頁 74~77)一詩中，筆者以宇宙是心的延伸為基點，將天神與人的心靈形構成一個整體詩的形式表現。

Maikusnaluum 從雲層來的

Maikusnaludun 從山脈來的

Maikusnabukzav 從平原來的

Maikusnavahlas 從河川來的

Maikusnaning'av 從海洋來的

Maikusnamasuzas 從沙漠來的

Maikusnadalah 從地面來的

Maikusna'is'ang 從心靈來的

布農族人的宇宙觀起點始於心靈終點仍舊返回到心靈。在〈painunahtungan 際遇〉(《太陽迴旋的地方》，頁124~125)這首詩當中也敘述了天神與人的心靈的概念：

Tasa a Dihanin 天神只有一個

Maitasa a itu iskakaupa a bunun a is'ang
人的心原本就只有一個

布農族人為了要強化人的心靈和宇宙之間的依存關係，遂有了右肩善靈和左肩惡靈的概念，並強化右肩善靈以強固個人的精神的、靈魂的、身體的能力(布農族人相信善靈的強大便是生命力的強大)，尤其在 is'ang(心/心靈/心念)的正向力量的壯大更是衡量布農族人的尺度。

(二) 布農族人「觀看」生命、因果與輪迴的布農族語

文學創作

布農族人對於死亡是很懼怕的，可是對待生命的態度卻很豁達，布農族人常說：「maaz a imita a hamisanan hai sinpasimul ma'ita mas Dihanin. (我們的命數是天神借給我們的)」，又說：「paitasan amin a batuas ngaan. (所有的石頭都寫了名字)。」從這兩句諺語中可以看出身居在山林的布農族人面對生命的態度是積極的、認命的。過去的生活經驗讓布農族人深刻體認生命的有限性和脆弱，可是當面臨生與死的命運交關時體認仍是人性的無奈、轉折和接受。筆者以〈paskaupin

結局〉(《山棕月影》，頁 48~49) 家母癌末時講的三句話的靈感，道出人在無望時的無奈以及人/他人的無力和無能的感嘆，也看見傳統布農族人如何面對生命的態度。前兩句和中間得一句是母親的話，後面是布農族人「看」的方式。

A~i ! 唉 ~ !

Mikua bin tu..... 怎麼這個樣子呢.....

Na pikunin bin tu..... 要怎麼辦才好.....

?

?

?

Na mapasikuin bin tu..... 要怎樣子才.....

?

?

?

.....

Maszang ubuh a sinhainansia saduan 他的微笑像嬰孩

Masaningsing mata saduan isia 眼光看起來清澈

Masrang kulali 像塊布

Masarang 好 像

Maani 好 似

Ukas 沒 有

Masarang 好 像。

對於生命的物理性而言，布農族人有過兩種看法，第一個是 *ankuilun*（蛻皮，見《走過時空的月亮》一書）時期，這是布農族人最初對生命的看法，這時期的布農族人相信人和蛇或一些植物一樣會蛻皮或脫皮並在生，筆者引用在第二本詩集《山棕月影》的一首詩〈*angkuilus Dihanin* 被天蛻皮的人〉（頁 30-31）描寫 *Dahu. Isma-hasan. Islituan*（林太）因大時代環境所致一生穿了四套不同的軍服，最後臨老返鄉穿上祖先的禮服。使用現代的文學創作手法更能發揮和延續祖先的創意。筆者這樣寫道：

Palas masuu a kaung(habang) tu mailantangus 你將祖先的皮（禮服）留下

Mahaltum sia insumas buan tu ludun 埋在月神出現的山上

Kamangmangas tangisngisaz a sinpatip-sis 大鬍鬚的人應將你父親給你

tama tu isuu a mahasan ma'uman

繫在頭頂上的紅巾給拿掉

mukuil a kasuun mintangisngisaz tu pat-
valian a punuh 你蛻變成頭上繫太陽的大
鬍鬚的人

taihalhalun a vali a ipunuh mas sangkul 額
頭上的太陽被惡靈的光給射下來

mukuil a kasuun minsanglavaz

你蛻變成青竹絲的蛇

.....

.....

Mukalkalin a kalkal tu ivut tu ma-
daingazin 蛇老了蛇皮也凋落了

Matidangkul kasuun matinsuhis isnasia
buan tu dadanian 你跳躍跳回月神居住的
地方

Mukuil a isuu a lutbu hai

你的身體蛻變 而

Maldadaukang hang a habang mas sitipsi
a mahasan 那件禮服及頭戲的紅巾仍然在
你的身上

第二個時期是人死了之後身體的物理性不再循環再生，有了 hanitu（精靈/靈魂/鬼）的概念，相信這是不同存在的概念，其中，在外意外死亡的、戰死的、狩獵等死亡的(不包含自殺的)，因不能返家只能在他方遠眺家人成了在天空夜裡含著淚眼的星星。筆者將這種「看」的方式用兩種不同的創作方式表現。第一個是類是哲理的寫法，如〈bintuhan mas pushu 星辰與塵埃〉(《太陽迴旋的地方》，頁 134~135)；

Maaz a samanghan a bintuhan a 仰望的星
辰

Sananastuan tu pushu a 俯瞰的塵埃

Hai 是

Maitasa a naia 一體的

Maaz a mataz a 死

Mas 與

Minhumis a 生

Hai 是

Maitasa a naia 一體的

另外一首詩是利用反差的手法，將星星比喻成母親思念遠方游子的淚水，母親的心成了懸在天上星星含著淚水的心。筆者在〈bintuhan mas pushu 星辰與塵埃〉(《太陽迴旋的地方》，頁 134~135) 中這樣寫道：

Pandulpinan a matalabian 夜裡的眼睛是
昏花的

aupa bintuhan 因為 星星

hai 就

masazang itu tina tu malbabahbah tu
mata 向媽媽含著淚水的眼

maaz a taimamazav a bunun 流浪的人

hai 是

itu tina tu minutaul tu bahbah 媽媽流走的
淚水

從一個客死他鄉（星星/遊蕩在外的子女是廣易的死）思念家人的主體成了客體，這在過去的口傳是不容易轉換的，而今，以現代的布農族語的族語文學創作是卻是另類的表現方式，另一種說故事的方式，是布農族語文學的一種創舉，也只有文學能做到。

布農族人常講的兩句話可以說明因果報應的原初的想法：「Sinsaiv Dihanin.（天神賜予/給的）」和「saduav i na saduas Dihanin.（看著吧！會遭天譴的/天會看見的）」。

這裡有生命的給予與懲罰的思維，當人無法掌握、解決人與人之間的心理衝突、矛盾甚至死亡的問題時，便會訴諸於無形的力量以平衡心理，而這也是布農族人個人心靈、社會結構和諧的基礎，布農族人以這樣的觀看方式走向善的言語舉止。布農族人自幼就以童謠教導這種思想觀念，在行政院原住民族委員會出版

的《台灣原住民族布農族樂舞教材》一書中的〈ishahasam tu huzas 勸世歌〉（頁，172）中也有這類歌謠的記載：

Sima iskadaiza 是誰從遠方來

aza'aza minmamata 都是一群大（凸）眼
睛的人

Kaa tu tupa na ulaan 不要說（取笑）別人
會被傳染

Tupa tama tina 爸爸嬤嬤說

Masi'ala malkabunun 要好好對待人

Nasauhabas malinaskal 才會過著永遠快
樂的生活

筆者年幼時家人常會告誡我們遇到或看到殘障人士時，不可取笑也不可模仿，因為他的原罪（個人或祖先積的劣德）會傳到取笑或模仿的人身上。布農族有這麼一句諺語：「Kakaa tu mahahainan sakulaaz silililis minkulaaz tu bunun i na undaas dulus.（不要取笑、輕視、模仿慘障的人，因為，他的原罪（個人或祖先積的劣德）會傳到你的身上）。」這樣的教導在生活上是不斷地被重複直到成為了跟 samu（與生命連結的禁忌、戒律、規範）連結並且徹底在言語舉止上產生連結為止。這是布農族人學會尊重人、接納弱勢的人的首要功課，也是一個人修為的第一課。從個人到社會引起共識並形成了集體意識，運作於社會。筆者在〈Dihanin tu bahbah—paitu

Mathew Lien 天神的淚水——給馬修連恩）（《太陽迴旋的地方》，頁 38~41）中這樣寫道：

（第三段 前四行）

Sipungulin a bunun tu aizaas tas'an tu
mamaz'av 人類忘記有個害羞的親族

Tu 在

niin mahansiap sikulapa mais hud danum
已不曉得匍匐在的喝水

silaliva a mamaz'av a tas'aas Dihanin 害
羞的親族像天神控訴

tu 說

.....

.....

（最末一段 最後三行）

Nau tu ishanuazin a painahas bunun a
mata a itu vali a 人類受傷過的太陽右眼
早已痊癒

Danuman hai sinpatuhavit minihumis tu
na ishumis 水是所有生物生存的誓約

Tupa a Dihanin 天神 如是 說

布農族人的積累的 *dulus*（惡/邪惡的劣德）並非無止盡的蔓延，筆者在文化遊學的過程中與耆老和 *is'a'aminan* 的深度的對話後，有兩個數字在布農族的思維是有重要意義的。在婚姻的禁忌裡 3 代表一個禁忌的週期，也就是說姑表或姨表的子女必需到第三代才能再與本宗結為親家。另外一個數字是 5，這個數字代表一個人的敗德劣蹟將會蔓延到同樣是家人或家族(含兄弟之子女)的第五代。所以，這更強固了個人及家族在善的概念的基礎下共同聚焦在正能量的面向，這也是造成布農族人為了謹言慎行造成的木訥、內斂的性格。筆者將 5 的概念融入布農族語詩的創作表達一種期待。在〈*na asa tadau sumbang* 我想要呼吸〉(《太陽迴旋的地方》，頁 150~151) 中這樣寫道：

（第七段 前三行）

Mailansipatunin tu paitiskulazan 噩夢已
經傳了四代

Tupa madadaingaz tu 老人家說

Maaz a kuang hai malan'ima 罪惡將流傳
五代

.....

.....

布農族人的因果報應不只是人與人之間的效應，而是擴及到跟生命相關的所有事務，例如觸犯婚姻上的 *mapalmasamu*（婚姻禁忌）、不遵守歲時祭儀的規範；不

遵守季節性的規範（誤殺熊，誤採蜂蜜、間苗季後拔草砍樹）；不遵守砍樹禁忌；不遵守狩獵規範禁忌；不遵守婚喪喜慶生命禮俗等等都在這個因果報應的範疇。建構一個安穩的社會結構除了要有一具體的法（公權力）的規範執行之外，內在（自律、守法）的法律相對的要夠成熟才能維持、凝固社會的結構。筆者在〈sinpisvik muuz mas langui 穆爾和拉格夷的嘆息〉（《山棕月影》，頁38-39）一詩中最後一段最後五行這樣寫道：

Maaz a maibahbah tu Muuz mas Langui
hai 穆爾和拉格夷的眼淚

Palavias Dihanin tu sinpinsahtu ladinpuh
latubuk 帶著天神的懲罰淹沒淹蓋

Mas 那

Maipataz libus mas kinis'ius dalahtin tu
殺死森林和毒死大地

Nii tu matuasamu tu bunun 不守禁忌的人

Musuhisin a Muuz mas Langui 木爾和拉
格以回去

Mahabis mininhumis tu hanitu 將生物的
靈魂給藏起來

Mapisingis kaunus hamisan 深怕被冬天
給吃了

Maszang habas tu na makusuhnaang a 就
像過去一樣

Muuz mas Langui mais talabalin 穆爾和
拉格夷將會在夏天回來

布農族人對於生命的觀看從生物性的 ankuilun（蛻皮，肉體不死）到死後轉換成另外形式 hanitu（精靈/靈魂/鬼）的存在而有了空間上的層次，bunun（人）、is'ang（心/心念/意念）、hanitu（精靈/靈魂/鬼）、dihanin（天/天神）有了層次也有了連結形成布農族人的生命鏈。而這條生命鏈式循環的概念，只有 itmantuk（死於正直）的人且葬在家中者始能再回（輪迴）到這個家，而意外死亡的則成了含淚的星星，自殺的則成為孤魂野鬼。布農族人的輪迴這個概念是筆者於祖母（1978）過世時與家人討論基督教與布農族人、is'ang（心/心念/意念）、hanitu（精靈/靈魂/鬼）歸屬的方式時，家母說道：「kaata bunun mais mudaanin hai mais malinamantukin hai musuhisin akaata bunun kaulumahatin.（我們人如果走了之後，會在坐正了之後就會回到家裡來）」。筆者又追問：「人死了 is'ang（心/心念/意念）從哪裡離開呢？」祖父回答說：

Kaata bunun mais matazin hai maaz a
is'angan hai makasiaan sia imita tu bungu
tu taunhku! mudaan at makasiaan sia lu-
mah tu taungku! mudaan.

我們人如果死了之後，我們的 is'ang 就會
從我們頭頂上的囟門出去，再從屋頂上的
天窗/囟門出去。

筆者從祖母的逝世得知了布農族人觀看生命的方式和基督教觀看生命的方式的不同點，**musuhis**（回/返/輪迴）這個詞是由詞根 **suhis**（回/返）加上前墜的 **mu**（自然發展），除了一般使用的回來/返回的意思之外，他的延伸意更別具深沉意涵，它有回到原點、原初以及歸零的意義在裡面。例如，公教人員的或一般事業的退休；軍人退伍；學生的畢業等等布農族人都稱之為 **musuhis**（回/返/輪迴）。至於 **malinamantuku**（坐正）一詞指的是人蹲坐的姿勢，意指像嬰兒坐在母親懷裡的姿勢。所以，從這兩個詞可以明瞭布農族人的 **musuhis**（回/返/輪迴）室友回到原點、原初以及去又回返的意涵。這個觀看讓布農族人相信人的 **is'ang**（心/心念/意念）離開了之後必然會回到原點/原初的樣態。這兩種概念在當時直接衝撞筆者的基督教信仰，基督教教義教導信徒人死後會到天國與天父在一起同享天樂，而筆者在就讀三民鄉民生國小二年級時，跟家母去探訪一位生重病在世時日不久也稱作 **Bukun** 的長輩，根據家母的描述，他是一位人稱先知而且禱告非常有能力的人，當下他看到我（當時在現場的只有我一個小孩）便叫我前去他臥榻前，然後為我禱告祝福，禱告完畢之後我便退到門旁與家母一塊，就在當時這位具禱告能力的先知說出了一句讓筆者一生無法忘記的話，他說；**na mudaaninik kausia Lamungan**。（我要回到祖靈地了），回程的路上我問家母剛剛 **tama-Bukun** 說要去哪兒呢（因為我沒聽過 **Lamungan** 這

個詞)？家母告訴我 **Lamungan** 就是我們人死後要去的地方。或許是這些活生生的、很具象的、很生活化的、很貼身的生命現象的第一映像，讓筆者很快就區分布農文化和非布農文化的界線和差異性。也讓筆者在往後的生命中對於布農族人觀看生命輪迴的意念深信不疑，並且在布農族語的文學創作裡邊自然地種下這些元素。筆者在第一本詩集〈**mapainbuhbuh** 迷惑〉(《山棕月影》，頁 62~65) 一詩中第三段寫到：

Hu~u 呼！

Uska'isin bin i kamu a mailantatangus i
祖先啊您們現在已到了(輪迴)

Istamalin inam a kaidavusan 我們釀的酒
以便了味

.....

.....

筆者在第二本詩集中〈**bintuhan mas pushu** 星辰與塵埃〉(《太陽迴旋的地方》，頁 134~135) 最後一段也這樣寫道：

Maaz a iktus a mais mataz 種子若是死了

Hai 就會

Mi'uluk minhumis 長出新芽活出生命

Maaz a bunun mais haltumunin 人若葬了

Hai 就會

Musuhisin mais malnamantukin kau-
lumah 在坐正了時返回家裡來

A 阿

Kazik ka isnasaitin 我只是落在這裡

布農族人逝世之後 is'ang（心/心念/意念）會經由人頭頂上的、屋頂上的 taungkul（凶門/天窗）離開和返回。屋頂在布農族人觀看的世界裡不只是遮風避雨、阻擋日曬、防範敵人的作用而已，以擬人的角度來說屋頂就是人的頭頂，設置了天窗也就等於有了凶門。所以，布農族人早期蓋石板屋的房子時必定會設置天窗，一來調解室內溫度；二來照明用；三來 is'ang（心/心念/意念）和祖靈的通道。筆者在第一本詩集〈mapainbuhbuh 迷惑〉（《山棕月影》，頁 62~65）一詩中第四段最後四行寫到：

Niin a minudaan a madadaingaz 祖先們再
也

Ingkaduas daan tu na isunsuhis 找不到
回返的路

Tu 當

umanunin a taungkul tatavi 屋頂上的天窗
被取走後

筆者自幼生長在封閉且不曾被外界所接觸的社會環境裡，雖然有基督教進入開始殖民我們的靈魂，但是，當

時居住在那兒的布農族人仍堅信自己的信仰，基督教只是附加價值（找到一個具象，可以連結布農族人 **Dihandin** 天/天神的、**Tama-Dihandin** 天父），隨著年齡的增長，對於傳統文化疑問愈多時，慢慢發現基督教傳入瑪雅鄉（現今那瑪夏鄉）時信仰基督教的布農人也曾經利用公權力破壞布農族人的信仰，汙名化布農族人的 **is'a'aminan**（智者/靈媒/巫師）以及所作的法術活動，並否定布農族人所有的傳統文化，包含歲時祭儀、生命禮俗等等有關與基督教義無關的事宜。當一種聲音被壓抑時這個聲音便會慢慢變的很微弱，甚至要搖醒它才會發出一點聲響，布農族人的文化就這樣慢慢地消失了，僅剩鳳毛麟爪、殘缺不全，當今布農族文化只剩下布農族人的文化知識和文化影子在布農族人身上，上訴所論述的「觀看」的方式以及延伸的文化形式都已不復存在，都已被其他民族的信仰觀給取代了。

筆者創作布農族語文學的當下，並未刻意要寫這些深層意涵的布農族「觀看」文化，可是當筆者使用布農族語寫作時，只要主題對了這些隱藏、深潛在心靈的祖先的符碼就不斷地湧出，而且不用太多的思考就能融入、結合在筆者的創作裡。事實上這也是布農族人說話的方式，就是引經據典的表達方式。這就像使用中文思考的人創作時引用成語、諺語、古籍、典故是一樣的道理，若看西方文學不也是引用西方共同經歷的諺語、典故、神話人物和「觀看」的思維嗎？當筆者回想、省思寫下這些後的心情時常常是五味雜陳的，當一個八十歲的布農族耆老都不知道有這些布農族人「觀看」的文化

時，那又如何期待前面七十歲的布農族人呢？文學或許是未來布農族人後裔尋找原初文化的符碼。

第三節 post-palihabasan—— 布農族語文學創作

布農族人在台灣所受到的殖民政策是一樣的，不管是土地的、法律的、文化的、語言的都和台灣其他原住民族一樣，這些以大漢意識或以河洛意識為基調的殖民政策都破壞了布農族人原有的 Bunun(人/布農人)的生活空間和精神價值。尤其是，當最重要的信仰也被殖民時 Bunun(人/布農人)還剩下什麼呢？這一節的標題 post-palihabasan——布農族語文學創作主要的意義是想透過後(post-)現代的去中心化概念突破過去對於 paliahabasan(講述前人或關係族人生命歷程的奇幻或真實的故事，也就是俗稱的神話故事和歷史人物故事)的禁錮。有一句諺語這樣深深影響著這一些人：

mais palihabasan hai asa tu nii tu
tusmuav at nii tu mahtu mais tukauman i
na saduas Dihanin.palihabasan 時不可以
誇大述說的內容，也不可以簡略內容，否
則會遭天譴/被天看到。

筆者希望透過文學的創作連接過去傳講、講述的方式進入當下文字書寫描述、敘述、傳述的方式，尤其是在語言環境的破壞之後，教育方式師徒制的解體之後，傳遞方式的制式化之後，大環境的單一語言之後的因應方式。如何傳承一個民族的價值呢？因應現實、順勢轉型、改變策略、繼續生存、存留命脈。筆者相信文字可以是一個民族存續的機轉，就像擁有文字的民族一樣至今不但存活而且文字的關係創造出無限的可能。史蒂夫·羅傑·費雪在其所著的《文字書寫的歷史》對於書寫有著深刻的敘述：（頁 330）

不論在未來以什麼樣的形式出現，書寫始終會是人類經驗的核心，使人類的經驗如虎添翼又湧至人寰。正如大約四千年前埃及的一名書記用墨水寫下的一句話：「一個人死了，身體變成土地。他的親戚一個個粉身碎骨化為塵土。多虧書寫，後人才記得他。

筆者在第一本詩集中的〈Malalia tu usaviah 變調的屋沙崖〉（《山棕月影》，頁 50-53），有這樣一段掙扎的省思：

（最後一段）

Palunbantiah a kasuus bat utu sintas'i
您被施咒過的石頭壓著

Is'iahdut haidang tu isuu 以阻斷您的血液

Pintiahavun a kaimin 我們給變成了瞎眼的人

Pinnguin a kaimin 我們給變成嘴斜了的人

Avazun a inam a is'ang sia kalapatan 我們
的心被放逐於山崖

Hai tu 不過

Kunivanang hau a buan tu 仍驕傲的對月
亮說

Langat i 無所謂

Niiang a kata halavan mas 'iv'iv mas hu-
dan mas vali 我們的空氣與水和太陽還沒
被搶走

「故事必須/一定要繼續說下去」。順應環境的變遷一直是所有生物的課題，布農族人身為生物的一份子，自然懂得順應環境以求生存。當布農族人的 palihabasan 的環境、空間被破壞了，當布農族人的傳統教育被取代了，當布農族人的文化慣習被奪去了，那麼，如何順應這個現實的情境將故事繼續說下去呢？筆者認為文字符號是最佳的替代品，因為文字不但是乘載語言意義的符碼，更是乘載語言聲音的符碼，文字讓布農族人的語言多了一隻翅膀，透過教育的學習讓文字帶領布農族人貫穿古今往來，進而源源流傳不息，這也是筆者堅持以布農族語創作文學的動因。

筆者在《走過時空的月亮》—布農族口頭文學與風情習俗這本書的序文中有這麼一段敘述：

有一點值得一提，達和長者寫這本書的時候，並非簡單地平鋪直述或淺顯的寫出布農族人的文化敘事，而是有了達和長者的寫作風格和智慧，它結合了口傳敘述風格以及現代文學寫作技巧，使之成為一本獨一無二的布農古典文學，足以作為布農族人布農語寫作範本。

當有了文字之後，過去口傳、口述的東西就可以使用文字紀錄或著是自己敘述（有這背景的人），讓這些典故成為現代的傳遞方式，即文學形式的傳遞方式。如林太等所著《走過時空的歲月》，節錄其中一篇故事：

Ankuilun a bunun

A maaz dau a bunun habas mais mamataz hai ankuilun dau minhuhumis. Maszang dau a bunun mas ivut, kakalang, kakusung mas hatabang tu mais madangazin tu matazin hai mukalkal dau a isia lutbu a kaungat, a lutbu dau mais minukalkalin hai matuduhlas dau tu mazaumzaum a lutbu tu maszang mas itu ubuh tu lutbu. A maaz dau a itu mininkuil a bunun a lutbu hai mindaukdaukin dau minmaszangin mas madaing tu bunun. A maaz dau a mutubunun habas hai maupintin dau mamatazat, ankukuilunat, minhuhumis.

Masa habasdaingaz dau hai aiza dau a
 tasa tu lumah a laupang maipadangi a
 mabananaz mas maluspingaz tu ukaanang
 dau mas uvaaz tu tasa. Masa aipintin dau
 hai a maaz dau a itu maluspingaztia a
 mabananaza hai ittusha dau mataz. Masa
 mataz dau a mabananaz hai kaaz dau a
 isia a mata maltitiahavat, a isia dau a itu
 lutbu a kaung hai mudaukdauk dau
 mu'anak'anak mukalkalat, aipintin dau
 hai ankuilun dau minhumis. Mais ittus'an
 dau mataz ankuilun tu minhumis hai a
 maaz dau a mininkuil a bunun hai asa dau
 tu mais kaupakaupa tu tasa tu hanian hai
 napauk'i'imaan dau mapakaun mas
 haising a mininkuil a bunun; atunau dau i
 maaz a minataz a bununa mais maun hai
 mani masauhzang daingaz; mais maun
 dau hai aminun dau matatapus'an a
 haising a maunat, kitushuzun dau a
 ikdadaan mas haisinga.

Maaz dau a mininkuil a bunun a aipintin
 tu ittutuhna ankukuilun mamataz
 minhuhumis hai maaz a aininkuilun a
 tainilumah a bunun hai miahdi dau tu
 mapitsusupah mapittutuhna mapit'i'ia
 mas haising i napauk'i'imaan a mininkuil

a bununa mapakakaun mais tasa tu hanian. Masa tudii dau tu aiza tu tasa tu hanian hai kaaz dau a painitazan a maluspingaz a miahdi tu talpatazun dau tu hanian i sikakaun mas isia tu mabananaz tu mamatazat ankuilun. Kaazin dau a painitazan mas mabananaz a maluspingaz tutupa tu, “Mikuabis kasu tu mamatazat, ankukuilun minhuhumis is? Ukain a kaimis nakakaunun i ‘ik’aminunin mas masuu a nakaunun a haisingat ukain amin a mahtu ikdaan mas masuu i kitushuzunin amin masuu a ikdadaan. Na’ukain a inaam a nakaunun a tilas.” Masa tudii dau tu ungaabin a ankuilun a mabananaz namuhna namataz hai ta’aza dau mas itu maluspingaz tu halinga tu sintupa’at, tukakiv dau a ankuilun a namataz a mabananaza tu namusuhisik kaungadah sia nadangianku masabah. Tupaun dau mas isia tu maluspingaz tu, “Kaa tu mataz. Musuhaisa kasu, musuhaisa kasu i!” Antalam dau a namataz a mabananaza tu, “Naniinik musuhis i mapapiahdi a saikin masuu mapatalpapataz mamuu mapit’i’ia sikakaun mazaku. Kakaa kamu malaspu tatangis. Kakaa kamu makuang a is’ang.

Kaa tu mapising mazaku. Namusuhisik kaungadah sia dalahtia minhanitu." Masa tuzatuzain dau tu mataz a itu maluspingaz a mabananaz hai kaazin dau a maluspingaza malkulapa sia sabung tatangis tutupa tu, "Ukin a saikin i matazin hangas kasu. Ukin a saikin i matazin hangas kasu." Tupaun dau mas duma tu bunun a tatangis a maluspingaza tu "Maivia tu tangis a kasu is? Kaa tu tangis a kasu i! Suu a tinuhas'az saitia'at, suu a tinupa tu 'Musuhaisa kasu sia dalahtia; mapiahdi mazaku sikakaus masuu.' " masa tudii dau hai isnavaibin dau a maluspingaz a tatangis malala'la' mas isaitia tu mabananaz tu, "Musuhaisa kai," haitu maaz a isaitia a mabananaza hai maupa mas niiin uta'azaanat paiskatudiipin a bunun mais mataz hai niiin ankukuilun minhuhumis.

據說從前的人死時都會蛻皮復生。人像蛇、螃蟹、蝦子和蟑螂一樣，在年老而死之際，身上的皮膚會像鱗片一樣脫落，而且身體在蛻皮之後會白白嫩嫩的，宛如新生兒的身體。蛻過皮的人體會漸漸長得像大人的一樣。人們曩昔就是如此周而復始地歷經死亡、蛻皮和復活。

很久很久以前，據說有一對新婚夫妻，還沒有孩子。後來，丈夫猝死。丈夫死後只閉著雙眼，然後身上的皮膚就自動慢慢地一塊一塊脫落，後來歷經蛻皮而復生。每死一次就要歷經蛻皮而後重生，而蛻皮之後，得每一天給這個蛻過皮的人吃五次飯。據說是因為(那些)死過的人，吃飯時似乎非常餓，吃的時候，狼吞虎嚥，而且緊咬裝飯器皿不放。

那個蛻過皮的人，後來又死了，多次蛻皮、死而復生，而那個蛻過皮的男主人讓(他的妻子)辛苦地煮很多飯，而且一煮再煮，因為那個蛻過皮的人一天都要讓他吃五次。當時，有一天，那個多次死過丈夫的婦女就整天都在辛苦、忙碌，因為(她)常常餵食她那多次死去又蛻皮的丈夫。那個丈夫多次死去的婦女常常說：「你怎麼老是死、老是蛻皮、老是復活啊?沒有東西吃了，因為飯都被你給吃光了，也沒有可以給你盛飯的器皿了，因為盛飯的器皿也被你給??了。我們就要沒米可吃了。」當時，在那個蛻過皮的男人即將再次死去的時候，聽見妻子所說的話，然後那個蛻皮、將死的男人說道：「我要回到我要安息之地裡面去了。」他的妻子對他說：「不要死。你回來吧，你回來吧!」那個瀕死的男人回答說：「我不會回來了，因為我常常

讓你辛苦，讓你們常常忙著煮飯給我吃。你們千萬不要掛念我而常常哭泣。你們千萬別憂傷。不要怕我。我會回到地裡當鬼。」等到那婦女的丈夫確實死了以後，那婦女就趴在墳墓，不停哭說：「我完了，因為你死了啦！」其他人對正在哭泣的婦女說：「妳為什麼哭啊？妳不要哭了啦！是妳詛咒他的，是妳說過：『你回到土裡去吧！你讓我辛苦餵你吃東西。』」據說當時那女人聲嘶力竭地對著她的丈夫不停地哭喊著：「回來吧，然而她的丈夫就這樣再也聽不見，然後從那時起，人死時不再反覆地蛻皮重生了。」

誠如筆者在序裡邊所敘述的，這樣的文字敘述就像口傳/口述者一樣，只是透過文字的表達敘述之後文學的樣貌和價值就呈現了。筆者這樣描述的：

有了達和長者的寫作風格和智慧，它結合了口傳敘述風格以及現代文學寫作技巧使之成為一本獨一無二的布農古典文學，足以作為布農族人布農語寫作範本。

一個沒有文字的民族，如何進入書寫和創作的領域呢？用自己的說話方式寫自己的故事並且將這個說故事的方式保存下來，因為，那種說話的方式和故事內容的架構就是該民族文學創作的風格。有了這種傳統敘述的方式和故事架構，未來的布農族語書寫便有了模仿學習的樣本，對於布農族語的文字書寫和文學創作有極大的助力

和幫助。具備書寫的能力就能成為紀錄者，筆者長期與長者對話便有紀錄的習慣，尤其對於諺語的紀錄更讓我竊喜，因為布農族人說諺語一般是在看到事件或在某個情境時才會脫口而出，例如台灣過去三十年屢遭風雨肆虐造成土崩水串，常常造成屋毀人亡，這個時候長者們就會釋出祖先經歷的經驗和智慧告誡我們說：

maaz a itu danum a daan hai nau tu
inaitia tu daan. 水的路原本就是它們的
路。

布農族人身為台灣高山民族深知風雨的力量，對於所居住的地理環境懂得與之相處，避免遭到不必要的傷害。筆者多次夜宿深山紮營時長者或獵人就會以上述的諺語作為尋找營地的準則，即便是深夜也不的馬虎。再則，1988年莫拉克風災時為了遷村，當時的布農族人再次地喊出遷村的諺語準則，諺語是這麼說的：

mais na taulushu hai kaka tu sisbais itu
usaviah tu mata. 遷移時不可離開烏紗崖/
玉山的視線/眼睛。

筆者之所以喜歡布農族語諺語有兩個因素：（一）諺語是一個民族積累的生活經驗、生命智慧、人生信念和準則；（二）就文學而言，諺語可以說是詩的雛形，不管是語調，或者是詞語意義、隱喻、比擬甚或句型架構都是短詩的樣貌。所以筆者在第一本詩集裡就收錄了 57 則諺語。筆者在思維創作布農族語詩的樣態、方式時諺語提供了筆者多面的想像。茲節錄四篇如下為例說明：

(第 8 篇)

Mais na asa uaizas hahanupan hai asa tu
maka'anak'anak kilim. 若想要擁有獵場，就
得自己找。

Sinhasam sias nii tu mamangan tu ma-
kasa tu bunun tu asa tu makan'anak'anak
malmananu minbunun minhumis. 告誡不
勇敢且懶惰的人，虛自力更生。

(第 15 篇)

Asa mais tantunu at pis'avu tu tauplaz
hud at masabah a sia dau. 到他人家作客有
酒宴時，須盡飲醉至睡著。一即：因酒而
酒，而無他求。

Mais dulap at pahudan mapis'avhai mais
pinana'iva nii tu maplaz tu hud hai hai-
apun tu aiza a na akas'angun.

Mais nii tu mii'unis maluspingaz tu
tainilumah hai na mii'unis binanauaz tu
uvaaz, mais nii hai na mii'unis dalah sinis
hahanupan, mais nii hai na asa mapinku-
laz taintunguan tu bunun.

(第 18 篇)

Maaz a madaingaz hai nan ii tu ama'ama
sizas kalunglung tu dulimapaldikus

ka'anak'anak tu uvaaz. 父母親絕對不會拿荊棘要兒子握在手裡。

Sintupa siaan tu haling tu：告知人：

Iskakaupa a madadaingaz hai madaidaz amis kan'anak'anak tu uvaaz. 作客他人且有酒宴時，需暢飲至醉不醒，若不盡情喝酒時，必有所企圖，若不是為女主人，則為家中女兒喝，若不，則為土地或獵場，若不，心存圖軌，想侵犯其一家人。

（第 39 篇）

Asa tu maszang banil tu malhahauthaut maltatangsi sia ludun, Ka tu maszang batakan tu sanbasabasis luvluvan. 須像檜一班堅毅、筆直地聳立在山上，不可像卒子般，遇風時即搖擺不定。比喻人須有堅毅挺拔不為所動之氣魄。

有了文字的布農族人除了記錄之外，巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）在其所著《敘事性口傳文學的表述》中對於原住民書寫有這樣的敘述和看法：

由現實的層面來看，缺乏語言符號的原住民，初步擺脫所謂由「他者」論述而成為「第一人稱」的論述時，此一階段原住民文化詮釋作為的文字紀錄與累積的文獻，將是原住民自主掌控其文化意涵與發展趨向的一手資料。這種詮釋性的論述會存在

於原住民本身對於其歷史文化內容的敘述與闡釋，以及各類形式的文學創作，或著不拘形式目的的論述場合中的意思表達裡。⁵

從巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）敘事性口傳文學的表述裡的這一段文字來看，其中點到了對於過去自有的文化闡釋，經過「他者」的論述讓原住民族失去了主體性，而今唯有依靠各類形式的文學創作，或著不拘形式目的的論述場合中的意思裡表達。這是巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）對於當今原住民作家和學者中文創作文學或學術論述的主客體之間因書寫引起的角色互換觀點。筆者以布農族語與創作文學自始至終並未意識到闡釋這個問題，因為筆著書寫的初衷是定位在「己」的思維，而無他者的「象」，誠如雜誌社曾作「318 向前行」台灣報導的記者曾問筆者對於看不懂布農族語詩的看法時，筆者當時是這樣回答的：

當漢人尚未踏上台灣這塊土地時，布農族人就已經在這塊土地上唱 pasihaimu/pasibutbut（祈禱小米豐收取）了。我只唱自己的歌，就向祖先一樣，為自己的家人、族人、土地、大自然、天神而唱。翻譯是為了非布農族人的友人之邀而寫。

⁵ 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），《敘事性口傳文學的表述》（台北：里仁書局，2000），頁 50。

就是這樣的想法讓筆者在創作時得以純粹的主體性(無相對性)進行表述,因為筆者並不以闡釋文化為創作的出發點,而是以當今一個歷經多元教育;多元文化衝擊;多元信仰衝擊的 **Bunun** (人/布農人)「觀看方式」重新觀看人做為創作的出發點。

史蒂夫·羅傑·費雪在其著作《文字書寫的歷史》提到「只要書寫持續為人類服務,促成人類發揮層出不窮的創意,書寫就是在界定人性,同時也在開發人性。」⁶ 就像巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)所言,文學就是一種形式不同的表達方式。文學的創作不比紀錄或摹寫,必須有一定的訓練,尤其要掌握語言的特性如;文字符號正確性、構詞準確性、語法的合宜性,加上敘述長篇故事的能力,以及具備該語言故事敘述的結構方能談論書寫與創作。筆者自 1996 年便以布農族語書寫日記作為布農族語文學創作的訓練、練習與嚐試。書寫的過程其實就是筆者學習語言文字的歷程和面對由中文書寫轉換成布農族語書寫的改變歷程,在語言文字書寫方面筆者歷經了 IPA (國際音標) 的書寫,筆者的第一本詩集《山棕月影》就是在這個時期的創作。到了第二本詩集《太陽迴旋的地方》為了能讓更多的布農族人閱讀遂改以 1992/2005 教育部頒定的布農族語音符號系統創作。布農族語文字符號書寫除了如所言的須注意文字符號正確性、構詞準確性、語法的合宜性,加上敘述長篇故事的能力,以及具備該語言故事敘述的結構外,如何從腦中去除中文語法的敘述方式,另外,當提起筆要下筆的當

⁶ 史提夫·羅傑·費雪 (Steven Roger Fischer), 呂建忠譯,《文字書寫的歷史》(博雅書屋, 2009), 頁 330。

下腦中出現的是中文或是族語呢？下筆之後寫出來的句子是中文式的布農語或則是真實的布農語呢？這些都必須在訓練的過程中面對和修正的，例如：

Kaudiipik takna sadu mas haningu.

去.指稱.我.昨天.看.斜格電影

我昨天去看電影。

如果我們不常寫布農族語的人，很快的就會被影響，有可能會用這樣書寫布農語：

Takna kudii zaku/saikin sadu haningu.

昨天.去.我.看.電影

一看到這句話就知道是非布農族語的語序，布農族語的語序一般是述語(動詞型態)在前，接者是主語，最後接賓語。對於熟稔布農語的人而言讀了這句子就能辨別是否是布農族語。書寫日記就是與語言對話，而不只是感覺。手寫日記參圖 4-1 之例。

台灣文學與創意應用研究所學位論文「Na Asa Tadau Sumbang 我想要呼吸——從自我生命經驗探討布農族語文學創作」，第四章。

第七章 山美社區文化觀光營運模式創新之研究

江寶釵、方慧臻

壹、緒論

資訊通訊科技的興起，解構（deconstruction）了傳統認定的組織架構，企業與產業的經營範圍不再清晰，組織疆界擴大，傳遞與創造價值的方式也更加多元。不論新、舊企業都有透過創新的營運模式，再構（reconstruction）其事業範圍，而獲致成功之案例（如 Dell, Apple, 台積電等）。跨組織、產業、專業層級的營運模式創新，讓組織有機會得以獲得大幅度的創新成果，擺脫激烈的競爭，在產業內或甚至開創新的產業利基，創造績效。特別是近年來國內外著名的成功企業，例如：85 度 C、7-11 便利商店、Blue Bottle Coffee，這些企業的諸多重大商業創新，都涉及營業模式創新（鍾憲瑞，2012；蔡滢璇，2012）。而台灣近年興起的文創產業，由於規模相對較小，也沒有稀有的科技，如掌生穀粒、Pinkoi、林三益等著名品牌，雖然沒有強大的經濟資本，但卻都能以創新營運模式而獲致獨特的地位，並創下成功典範。

本研究的實證對象－阿里山山美社區，是鄒族原住民部落，於 1985 年便意識到觀光對於原住民社區發展的重要性。在 1995 年成立全台灣第一座由民間推動的自然生態博物館——「達娜伊谷自然生態公園」。就阿里山風景管理處的資料顯示，達娜伊谷遊園人數在 2002 年達到高峰，遊客人數高達 28 萬 7 千 5 百餘人。由於各地風景名勝景點愈來愈多，純粹由社區支撐的生態園區，軟硬體設備的更新速度與服務品質確實略為遜色，導致遊客人數逐年下滑。2009 年 8 月的莫拉克風災造成達娜伊谷自然生態公園全毀，迫使園區休園。社區在政府以及外

界各方團體熱情支持下，歷經一年半的重建，於 2011 年重新開園，並恢復舉辦「鯛魚節」。之後由於陸客團的挹注下，遊園人數於 2016 年再度回到 20 萬以上的人次。

表 I-I：達娜伊谷遊客人數

年度	91	92	93	94	95	96
遊客 人數	287,567	213,785	187,476	178,627	179,357	105,455
年度	97	98*	99**	100	101	102
遊客 人數	111,581	78,752	0	42,573	49,451	57,775
年度	103	104	105	106		
遊客 人數	121,061	159,406	227,217	281,493		

* 98 年因莫拉克風災，只營運 1-7 月。99 年因莫拉克風災，災後重建，暫停營業。

資料來源：阿里山風景管理區行政資訊網

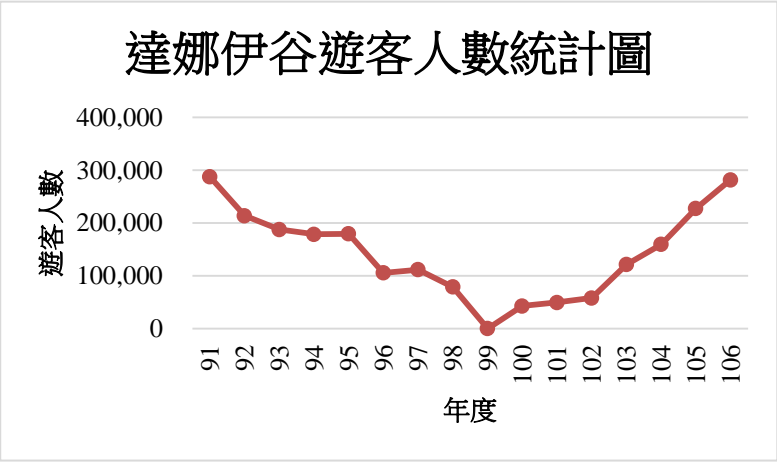


圖 1-1：達娜伊谷遊客人數統計圖

備註:民國 98 年，因莫拉克風災，達娜伊谷只營運 1-7 月，民國 99 年休園一年。

資料來源：阿里山風景管理區行政資訊網

由數字看來，達娜伊谷遊客如織，靠著原住民文化與生態保育名聲，大賺文化觀光財，然進一步了解其經營細節，卻有很大的隱憂。如同近幾年來台灣整體的國際旅客人數規模看起來多是正成長，但深究其中的內容卻不如表面上的風光亮麗。由表 1-2 的數字顯現，自 2013 年開始來台遊客平均每人消費金額並未隨著整體人數增加而增加，反而逐年下滑。這個數字表示台灣各大知名景點確實擠滿了人潮，但卻沒有相對應帶來錢潮。旅遊觀光產業愈忙愈窮，工資無法提升，無法吸引到優秀人才，品質下降，形成惡性循環。而這幾年台灣旅遊市場也有相同的問題，科技的進步有利於單一景點的炒作，遊客蜂擁擠進竄起的熱門景點，但卻沒有對的周邊產品與服務可以消費，對當地經濟沒有挹注，更遑論培養遊客再遊意願，或持續地買單。因此造成許多景點一時興起，但無法持續熱潮，只好再興建新的硬體，吸引人潮，陷入輪迴。如此，相當不利於台灣整體旅遊產業長期發展，也無法吸引國際旅客。

表 1-2：來台國際遊客重要指標

年度	來台人次	平均消費金額/人
2013	802 萬	1,537 美元
2014	991 萬	1,475 美元

2015	1,044 萬	1,378 美元
------	---------	----------

山美社區達娜伊谷園區面臨相同的困境，園區目前主要依靠門票收入與團膳，屬於勞力密集的服務，附加價值低。而表演內容逐漸向商業觀光傾斜，逐漸失去特色。特別是陸客一條龍的包套服務、低價的團膳、缺乏可以讓遊客採購的伴手禮以及深度的配套遊程等。讓園區幹部與員工忙於應付應接不暇的遊客，無暇開發品質較高的服務內容。園區整體營收看來維持在高峰，但淨利很低。如此愈忙愈窮，薪資無法提高，社區無法吸引青年人才回鄉就業。因此走到今日，社區的觀光發展面臨瓶頸，轉型是惟一突破現狀的道路，如何創新、擴大「達娜伊谷」的品牌效益，從廉價、平價的文化觀光服務中走出來，並獲得自然生態公園的永續發展，亟不可緩。

但文化觀光屬於高度勞力密集之產業，包括軟硬體設計以及導覽解說服務等都非常倚賴高優質人力以及創意、科技的導入，單靠山美社區內部的力量，以既有的知識與能力做發展，無法獲致大幅度的創新成果，並達成轉型的目的。而鄰近阿里山的中正大學為高教體系的一員，擁有優質的硬體教育設施、蓬勃的年輕人力、創意與活力，同時與山美社區已建立數年良好的夥伴關係。大學擅長於將內隱知識，透過課程、教材、教學方法的設計，將知識外顯化，順利傳遞給學員，達到傳承甚至傳播之效果。這些能力，可支援部落內隱於長老、達人以及部落生活的文化知識形態，並將文化知識應用於創新服務的內容。身為知識生產的組織，大幅度的創新不僅必要，更是帶動產業與區域經濟發展的重要動力

（陳宗權、林博文、朱默庵，2012）。根據知識基礎觀點（Knowledge-Based view），創新需要整合來自於不同領域的，多樣化的專業知識（Grant, 1996）。我們認為大學與部落的合作，以多樣化且異質的知識整合與交流，對於山美部落的創新轉型，將有所助益。

本研究在於描述中正大學台灣文學與創意應用研究所師生，與山美社區發展協會合作，自 105 年起連續向文化部提案，爭取到兩年的原住民村落文化發展補助計畫，由提案、執行到結案，約 2 年半的個案觀察研究期間。合作計畫內容包括辦理鄒文化青年營隊，投入山美社區達娜伊谷河川文化採集及傳承、傳播之工作。以及在中正大學開立正式課程，將校院青年學子創意導入社區遊程服務研發過程，並讓遊程能順利上架，進行販售。藉由社區與大學間密切的互動與知識的交流、激盪，達成山美社區文化觀光營運模式創新之目的。

貳、文獻探討

一、文化觀光定義與範疇

近年來休憩旅遊之發展，隨著所得的提升，已逐漸遠離走馬看花式或憑空而降生硬建置的硬體設施，而逐步邁向深度體驗的文化觀光。文化觀光，是文化性的觀光活動，是人們離開日常生活環境到一些文化表現形式的場所，並基於尋求過往或參與新穎且深厚的文化體驗，無論是德性、智育、美感或情愫的一種特殊興趣的觀光旅遊；透過對文化的體驗，在娛樂的同時也可以獲

得教育的功能（馮祥勇、劉鳳錦，2014）。而當觀光客置身於文化城鄉觀光場域，對於當地的歷史人文背景、在地的自然景觀、社區巷弄還有居民以及一起體驗互動的遊客等，皆成為文化觀光的一部分。

世界觀光組織（UNWTO）將文化觀光分為狹義與廣義的解釋。就狹義而言，文化觀光是指個人為特定的文化動機，像是遊樂園、表演藝術或文化旅遊、嘉年華會或古蹟遺址等而從事觀光的行為。廣義來說，文化觀光包含所有人們的活動，它為了去滿足人類對多樣性的需求，並試圖藉由新知識、經驗與體驗中深化個人的文化素養。國內學者孫武彥則認為，藉由參觀文物歷史、名勝古蹟及風土民情，其目的在增進該文化的瞭解，進而增進個人的知識領域，這些都可以稱為文化觀光（孫武彥，1995，頁 136）。文化觀光內容則包括有文化遺產觀光、事件型文化觀光、學習型文化觀光、宗教文化觀光及生活型態觀光（高鵬翔，2010）。劉以德（2014）列出遺產觀光、藝術觀光、創意觀光、城市文化觀光、鄉村文化觀光、原住民文化觀光與體驗型文化觀光等七種類型。本研究觀察對象-山美社區達娜伊谷生態園區推動文化觀光二十餘年，歷經極度風光、衰退到被風災摧毀、重建至復興。但目前由於資本規模的限制、社區人口老化、服務內容文化深度不足、軟體配套措施亟待改善等問題。其中原住民文化是山美社區最佳的文化資產，也是最能提升其競爭力的武器。如何透過鄒族文化知識，豐厚文化觀光內容，深化遊客體驗，是本研究關心的議題之一。

二、營運模式——開放式創新

組織創新是重要的議題，依據 Schumpeter（1934）所提出之理論，創新是價值創造的來源。特別是環境變動劇烈的現代，無法隨著外部環境變動，而調整組織策略，做出適時創新回應者，可能逐漸衰退，甚至走上滅亡之路。過去組織傾向封閉式的創新方式，利用內部資源進行創新。但隨著資訊科技與網際網路的進步，產業典範的快速轉移，模糊了組織疆界，跨組織學習與創新的趨勢獲得注意。這種新興趨勢，相較於過去由一家企業內部自行創新，涉及多家企業的營運模式分析，帶來另一個創新的概念——開放式創新（open innovation）。如 Chesbrough（2007）指出在開放式創新的環境中，公司不需獨自將發展出來的創意觀點帶至市場，他們可與其他事業單位合作（或販賣創意給其他單位），來將這些創意觀點商品化。為了善用此種創新模式，企業應致力於開放其營運模式，透過主動找尋並善用外部創意觀點，或授權外部企業使用企業內部本身未被使用的科技，以開創企業的經濟潛在優勢。

這種跨組織學習的觀點，強調為了創造顧客價值，組織向外部學習取經、創新，是當代企業經營的重要策略邏輯（簡俊成，2013）。由於和組織以外的夥伴合作或學習，將有機會獲取多元的知識或技術，而這些多元又異質的知識基礎對於創新，特別是較為突破的探索式創新較為關鍵，且有利（Bao, Chen and Zhou, 2011; Wuyts, Dutta, and Stremersch, 2004）。開放的營運模式賦予組織更有效率地創造及獲取價值。他們可藉由槓桿效應將外部的創意觀點創造價值，或藉由善用組織本身（或其他

組織)的資本與資源來獲取價值。因此本研究以社區部落與大學學術機構的合作為觀察對象，這種跨組織、跨領域的合作，可促進組織學習的知識多樣性，有利於創新的效益。

三、營運模式創新演化之觀察

目前多數的研究文獻集中在劇烈的或不連續的大變革，但漸進式與續性的營運模式之改變仍是比較常見的。即使偶有大幅度的改變也通常跟在漸進式變動的累積之後，或由日常營運模式的運作及經理人持續調整之累積結果(Demil and Lecocq, 2010)。而這些展現在營運模式上緩慢的演化過程必須藉由深度的個案分析，方能觀測出來。本研究選擇山美部落達娜伊谷自然生態公園文化觀光營運模式的演變作為個案對象，透過該社區與中正大學間的連結，了解其創新的過程，期間長達2年半。透過長期單一個案的分析，才能仔細探究一個組織實際的營運模式之演化脈絡，系統地觀測組織複雜的管理安排，這些管理安排都反應了每一個細微的改變，而這些微的改變都會造成其他構面、關係間互動的變化，並影響創新的成果(Baden-Fuller and Morgan, 2010)。

此外，台灣許多文化觀光業者有著面臨地理位置分散，經營規模小，經營階層老化，投資策略保守，創新途徑有限等問題。營運模式創新觀點相關研究多數用在科技業之分析，較少涉及服務業範疇。因此本研究以跨越組織的營運模式觀點討論山美社區文化觀光的創新歷程，希冀能為本的文化觀光業尋求可能的創新路徑，如導入當地大專院校年輕人力，蒐集創意，結合資源，進

而創造創業機會等。特別是山美社區是台灣部落文化觀光代表性指標之一，因此本研究認為透過該個案營運模式創新歷程之創新成果，將可提供其他文化觀光業者，轉型與升級策略之參考。

參、研究設計

一、研究架構

本研究以山美部落與中正大學台灣文學與創意應用研究所共同合作，105 年、106 年連續兩年，獲得文化部原住民村落文化發展補助計畫。計畫內容包括原漢-鄒文化營隊與校園課程之辦理。透過課程內容、師資與學員的安排，之後有成果策展以及完成遊程商業化等具體成果，了解部落社區文化觀光營運模式創新成果。計畫分成三階段設計，第一階段為文化採集，原住民文化存於長老、長輩的口裡以及山林河川中，屬於高度內隱的知識，這些內隱知識如何透過設計安排，讓文化知識得以外顯，成為後續文化觀光遊程得以具體取資的教材內容。第二階段則是接收了這些內隱知識的社區幹部，如何內化，之後融合這些文化素材，設計出深度套裝文化體驗遊程，並將中正大學年輕學子納入創新服務內容開發過程。順利以遊程，架構或脈落化，展現部落傳統文化智慧。第三階段則是以成果策展，還有將手作、體驗等文化課程內容嘗試成為商業化的遊程，並上架收費。透過演練、實際應用等方式，鑲嵌進入社區的學習

知識與運作機制中。最後，綜合討論營運模式的創新成果。計畫架構如圖 3-1 所示。

二、個案介紹——山美部落

山美社區位於阿里山南區曾文溪中游的向南平原地區，東連里佳村，西為番路鄉，北接樂野村，南接新美村，境內有曾文溪及達娜伊谷溪匯流，與新美村、茶山村並稱為「南三村」。山美社區總面積 4,525.95 公頃，海拔高度在 500 至 1200 公尺，地形坡度變化孕育出豐富的自然生態；行政上，目前共分為七鄰，每一鄰都有各自的發展特色；主要聚落沿 129 縣道分布，是典型的原住民社區。

山美過去曾是大社（hosa）、擁有男子會所（kuba），同時因鄰近漢人領域，與漢人往來頻繁，也是 18 世紀晚期著名的「吳鳳事件」發生地。今日的山美社區，大約在民國十八年建村，當時居住者約有三十戶。1945 年後，將油符格社（Yofugo）與薩薩歌社（Sasaago）兩個聚落合併為山美村。目前村民多來自里佳村及達邦村（王嵩山，2003）。民國 71 年，阿里山公路（台 18 線）開通，帶來交通的便利，但也引進電魚、毒魚的歪風，往日生態豐富的達娜伊谷溪，不再有溪蝦魚蟹，威脅到族人的生計。是以民國 78 年，由社區居民自主提出護溪、護魚計畫，之後有了聞名遐邇的達娜伊谷「河川博物館」，也是台灣環保生態公園的前鋒。



圖 3-I:研究架構

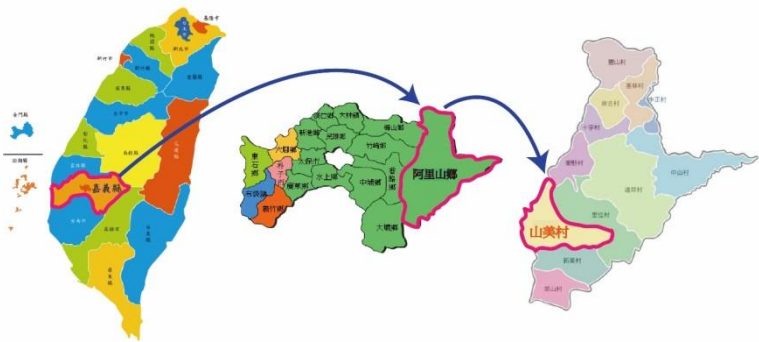


圖 3-2:山美社區地理位置

「山美社區發展協會」於民國 82 年正式成立，民國 84 年成立達娜伊谷溪自然生態公園，正式發展觀光事業，並運用觀光收入推動協會事務與社區福利。不僅是社區營造典範，也是原住民「共享」文化的具體實踐；對內部而言，達娜伊谷故事，是族群共同記憶的凝結，從少數幾人發起的護溪，由原先排定白天一人、找到族群文化的根。然而，民國 98 年莫拉克風災襲台，阿里山破紀錄的 3000 毫米降雨量，溪水挾帶龐大土石而下，造成達娜伊谷橋毀、地貌改變，沖散建物、沖散鮎魚，族人二十多年的心血毀於一夕。所幸八八風災並未造成社區居民意外傷亡，風災過後，社區居民在自己的努力以及政府、民間單位的協助下，慢慢復甦當中。

山美部落一路走來，從自發性護魚，成立全國第一座原住民自然生態園區，帶動國內生態觀光熱潮，遊客人數到達顛峰。之後，因軟硬體設施不如其他財團經營的文化園區，遊客人數逐漸下滑，又遇到八八風災，園區設施全毀。但受惠於陸客來台政策，園區恢復熱鬧。可是近兩年陸客人數減少，又受到衝擊。因此，山美確實面臨經營的極大壓力，但轉型需要採用與過去完全不同之新程序、產品與服務之能力，與有機式結構、鬆的連結系統、打斷路徑的即興方式進行，憑藉山美既有的知識結構與經驗能耐，無法進行。因此，透過新創營運模式的方式，與中正大學外部連結，促進其多樣化的知識基礎，並允許更多的實驗與創新（Rowley et al., 2000），加大、加速創新效果，達開放式創新的目的。

肆、營運模式創新設計與成果討論

山美社區與中正大學台灣文學與創意應用研究所合作，連續兩年獲得文化部原住民村落文化發展補助計畫，105 年為「溯行達娜伊，樂見／建文化谷：阿里山鄒河川文化保存與觀光國際化青少年培力計畫」；106 年「阿里山鄒族漁撈文化深度體驗遊程的規劃、導覽與行銷計畫」。中正大學規劃與協助執行，山美部落負責執行，並為實踐場域。山美社區兩年的計畫執行，分別聘用一位鄒族青年專任助理，計畫結束後，兩位助理都獲得社區留任，並在社區繼續文化傳承與推廣之工作。

一、營運模式創新設計

（一）第一階段：文化採集

計畫第一階段，主要在於文化的採集，透過青年文化營隊，蒐集隱藏於部落居民與生活的傳統文化內隱知識。因此，由山美社區和中正大學合力於 105 年 8 月舉辦兩梯，各四天三夜的鄒族文化採編營。每梯營隊招收合作 20 名鄒族青年以及 10 名中正大學學生，合計 30 名學員，全程於山美部落進行。課程內容由中正大學台文創應所協同山美社區發展協會幹部，歷經多次討論，並考量部落師資等因素後，決定營隊的課程安排，如表 4-1 所示。為達成文化知識採集的成果，並結合兩個組織的專長，營隊創意內容設計分述如下。

表 4-1:原漢鄒族文化採編營隊課程內容

時間	第一天	第二天	第三天	第四天
上課地點	山美社區	安家祭屋	山美社區	山美社區
09:00-10:30	集合/簽到	河川漁獵文化之介紹	耆老說故事 (分組採訪)	深度報導寫作 實務
10:30-12:00	相見歡/課程介紹/分組 莊信義理事長 安麗花村長 江寶釵教授	安炳耀長老 安金立長老	安金立(巫師)、溫貞祥(耆老) 楊慶喜、楊永輝、莊慶輝等長老 (安政夫、莊清明中鄒語翻譯)	吳亦昕老師
上課地點	山美社區	達娜伊谷溪畔	山美社區	山美社區
13:30-15:30	鄒族河川故事 浦忠勇老師 梁錦德老師	河川漁撈之獵具實作 安炳耀長老 (資深獵人)	沿著河逛山美，聊山美、拍山美	成果發表 小隊競賽
15:30-17:30	鄒族河川故事 浦忠勇老師 梁錦德老師	助教：安建華 安輝明 安建銘 楊新興	莊信然老師 溫英傑老師	結業式/頒獎 交流分享
17:30-18:30	晚餐/休息			16:30 賦歸

18:30- 20:30	用照片說故事 小組分工討論 黃得峰老師 吳翊豪老師	印象山美 浦珍珠老師 楊永輝長老	河川文化資料 整理 方敏全老師 方慧珊老師	
-----------------	------------------------------------	------------------------	--------------------------------	--

1.師資安排——原漢共教

營隊的師資安排還有助教以在地耆老、達人為主，占九成以上，如表 4-2。原住民族沒有文字，所有的文化知識與慣習，都在長老們的口裡和手裡，以及日常生活的實踐。我們安排在地師資團隊，藉由業師們的口，敘說自己的文化，甚至安排鄒語翻譯，協助長老得以用自己慣常的語言，作較精準的闡述。例如有一個早上邀請五位長老，包括有巫師、獵人、文化耆老、生態公園園區前主任、公務部門退休長老等不同背景的鄒族前輩，請他們說一些與河川相關的（山美部落轄區內有達娜伊谷溪）。不管是河川生態（如植物，動物，漁撈）等，相關祭儀，傳說，故事或是鄒族人對於河川的看法，態度，或是對河川的管理……。學員們則是分組，個別帶開，進行採訪，並作錄影與紀錄。每組學員有機會採訪兩位以上的老人家，每位老人家至少會接受到兩組學員的採訪。不同學員的採訪，可望激盪出不同的火花。長老們非常重視這個課程，紛紛卯盡全力，把自己知道的知識，想辦法傳遞給年輕的學員們。而不論鄒或漢的學員們，也從個別的訪談中，獲取到第一手的文化知識，甚至對鄒族青年而言，有些傳說與神話、禁忌等，都是第一次聽聞。這些口述影音資料，都保存了下來，不僅

對於當日聽課的學員有所幫助，對於部落文史資料的留存，也有很大的助益。這些資料未來有機會可以發展成部落文化教育的教材，作為文化傳承與傳播的基礎，以及文化觀光體驗遊程的取資材料。

表 4-2:師資組成——原漢共教

<div>師資介紹</div> <div><div>【相見歡】主持人</div><div><div>莊信義理事長 現任山美社區發展協會理 事長，曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div><div><div>安麗花村長 現任山美村長，擔任山美 社區發展協會理事長，辦 理風災後重建、社區水育</div></div><div><div>江寶毅教授 國立師範大學中文系博士 中正大學中文系台灣文 化專教授</div></div></div>		<div>課程名稱：【鄒族河川故事】 授課教師：梁錦德老師</div> <div>教師簡介： 鄒族人，鄒族文史工作者， 阿里山國家風景區資深解說老師 曾擔任原住民電視台駐地記者及PeoPo 公民新聞記者。</div> <div></div>
<div>師資介紹</div> <div><div>課程名稱：【鄒族阿拉山故事】 授課教師：蕭啟南老師</div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div></div>		<div>師資介紹</div> <div><div>課程名稱：【鄒族阿拉山故事】 授課教師：蕭啟南老師</div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div></div>
<div>師資介紹</div> <div><div>課程名稱：【鄒族阿拉山故事】 授課教師：蕭啟南老師</div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div></div>		<div>師資介紹</div> <div><div>課程名稱：【鄒族阿拉山故事】 授課教師：蕭啟南老師</div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div></div>
<div>師資介紹</div> <div><div>課程名稱：【鄒族阿拉山故事】 授課教師：蕭啟南老師</div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div></div>		<div>師資介紹</div> <div><div>課程名稱：【鄒族阿拉山故事】 授課教師：蕭啟南老師</div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div></div>
<div>師資介紹</div> <div><div>課程名稱：【鄒族阿拉山故事】 授課教師：蕭啟南老師</div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div></div>		<div>師資介紹</div> <div><div>課程名稱：【鄒族阿拉山故事】 授課教師：蕭啟南老師</div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div><div><div>鄒族人，鄒族文史工作者， 曾任阿拉村長，為 推動山美發展不遺餘力</div></div></div>

表 4-3：耆老說故事



2.手作/體驗課程

鄒族的祖先，了解河川、依賴河川，歲時祭儀與經濟生計與河川已然結合，並孕育了獨屬山美社區鄒族的河川文化。而進入現代，20 多年來復育達娜伊谷溪的生態有成，並能成功且持續經營一個收費的原住民自然生態園區，也累積許多的園區經營知識。文化知識就在山林河川裡，也就在長老們、居民們的嘴裡，手裡以及日常生活裡，因此山美社區就是一個渾然天成的文化現場，能提供豐沛的文化資源。

學員置身在天然的文化現場中，從祭屋參觀開始，由長老說明鄒族漁撈、狩獵文化以及會使用的漁撈、狩獵工具。之後在長老以及四位當地青壯年助教的帶領

下，分組製作手工漁具-魚筌。魚筌蘊藏鄒族人的智慧，其設計以撈大魚為主，放過小魚，具有生態保育的概念。各組成員從竹子材料的整理、組合以及組裝，到最後的成型，必須分工合作，手腦並用。由鄒族傳統漁撈工具的製作，實際體驗鄒族漁撈文化意涵。各組完成魚筌製作後，扛著自己的作品，跟隨長老以及助教們到達娜伊谷溪畔，由長老示範鄒族如何在河邊進行捕撈，捕撈儀式的意義，還有鄒族與河川生態的關係及互動。整天課程受到老師以及學員們的認同，業師們得以完整說明漁撈文化，並有具體文化資源以及現場得以輔助，有相當的成就感。而學員們也透過實際、完整的體驗，五感獲得啟發，充分接受文化的洗禮。特別是鄒族的青年學員們，紛紛表達，這是他們長這麼大以來，第一次從手、腦等方式，感受自己的文化與傳統。

表 4-4：從手作到文化體驗課程





3.在地知識的重現

由於老師、幹部和學員的組成有鄒族以及漢族，有外地、有當地，有土生土長、也有移居。我們認為相同的風土條件，但因著人的眼光，對於在地會有不同的觀察與發現，這些都會是創新的來源。因此，就在地知識的部分，營隊安排兩個課程，以激發學員對在地的想像力。

- (1) 沿著河，拍山美……。邀請兩位在地的老師以「河川」為主題，帶學員們走一趟山美。這個河是實體的河川，如達娜伊谷溪，順著這條河，就可以完成。但是也可以是兩位老師心中的河，老師們設計一條以河為名的拍攝或是解說路線，介紹給學員們去拍攝以及了解。就老師們在地人的角色，用山美的地景，帶學員們走一趟河川的小旅行。透過實際走踏，當地學員學著用不同角度，觀看自己的日常；山下的學員，則是以更貼近的角度，查看這個非常。日常與非常，則在最後一天的小組討論中，激盪出不同的火花。
- (2) 印象山美，則是以曾在外地工作，但也與山美有淵源的兩位老師，和學員們座談。浦珍珠老師曾是山

美國小校長，楊永輝先生在山美長大，於外地擔任公職，退休後，又回來山美。若用外地的眼光，來看山美，是甚麼樣的風景？其中浦珍珠老師談及他和達娜伊谷溪的關係，無論在哪裡，對這條河的念想，觸動年輕學員們對於故鄉以及地方的想像，此場座談，留下深厚餘韻。

表 4-5：逛山美、看山美



（二）第二階段：文化展演

本階段則是導入中正大學台灣文學與創意應用研究所開立之課程「文化、創意與部落產業」無邊界教學設計。課程有三分之一在山美部落進行，由社區幹部帶領，實際體驗部落青年設計之文化遊程。部落幹部事先設計深度文化體驗課程，並安排當地耆老或達人為業師，讓中正青年學子以實際體驗的方式，納入創新服務產品開發過程中。每次無邊界教學都有立即的座談，並回饋，以作為社區優化遊程產品之參考。學生於期末，也有創新企劃案的提出，供社區青年幹部未來創新服務開發資料取用。

1.知識外顯——文化工作坊

本計畫於山美社區舉辦三場文化工作坊，以業師傳授的鄒族傳統漁撈文化為底蘊，搭配達娜伊谷展示的手作傳統漁獵用具以及其他相關用品的展示，讓學員得以了解鄒族的漁獵文化。之後再由耆老親身示範，並指導學員製作，並到竹林、溪畔等實際解說漁撈獵具材料採集與使用等，讓學員有強烈的體驗與感知，可強化學員規劃遊程內容的知識背景以及場景描述。而社區青年幹部，為事先設計三場的文化體驗課程，必須內化其文化知識，再以課程內容和遊程將其知識有系統地外顯，以順利傳播給來上課的中正大學青年學子。如此過程，達成知識外顯，文化展演之目的。

表 4-6：無邊界教學內容

主題	內容
第一梯次	
植物初體驗	<p>認識植物：在鄒族的文化裡，即使是同一種植物，隨著不同的時期所產生的不同用法，便會有不同的稱呼方式，這是鄒族人對於植物的了解、利用的最佳範例。在這個階段，將透過講師的介紹，使學員們認識鄒族的民族植物。</p> <p>材料採集：以分組的形式，讓學員們在講師的帶領下親手採集用來製作的材料—竹子。</p>
生活智慧王	<p>文化講述：在過往的鄒族生活裡，隨手可及的材料都是生活器具的製作來源，透過祭典等文化行為，這些器具被賦予了更深層次的意義。透過器物用途、製作方法的口頭講述，可以讓學員們更有感的連結到鄒族歲時祭儀，特別是以共食聞名的 homeyaya（小米收穫祭）。</p> <p>器物製作：分組製作鄒族傳統生活的必備器物—竹杯，並提供學員們創意發想，透過雕刻、繪畫，賦予新的意義。</p>
大河嘻遊技	<p>文化講述：由長者講述鄒族傳統漁獵方式、社會倫理、氏族規範等，讓學員們認識「殺戮」的當下僅是狩／漁獵完整過程的一小部分，更重要的是背後的文化脈絡。</p> <p>器物製作：製作鄒族傳統漁獵器具—漁筒，並提供學員們創意發想，透過雕刻、繪畫，賦予新的意義。</p>
第二梯次	
同心協力	鄒族約有十餘種捕撈技術，族人依特定季節、河川水量

製作傳統 捕魚器具	和魚群種類選擇捕撈方式，這些捕撈工具和方法幾乎都是就地取材，這些捕撈技術對河川的擾動是輕柔的。
第三梯次	
傳遞訊息 (風笛)	風笛(VUVU)，在鄒族裡用為傳遞訊息功用，山與山頭的聲音傳送，聲音也會因為竹片厚薄有所改變。 竹子為最常見，特性輕又堅韌，狩獵漁獵的所需器物幾乎皆為竹子。
生活的創 意巧手達 人	不一樣的包，一樣為自然植物，做出成品的滋味更讓人期待。檳榔葉鞣斜背包，生活的樂趣來自於創意，把人們常忽略的東西，做成最需要的物品，與大自然互相需要。

2.知識交流——原漢共學

無邊界教學的進行與最後成果的發表，充滿了原漢間知識的交流與激盪。原住民青年擅長的部份，如其專長的藝術天分，在美工設計、美感呈現上表現突出，同時於就地取材、自然環保的面向，展現出原住民族的價值觀與傳統智慧。而中正大學的學生則在資料彙整、架構化資料以及科技使用、創意發想等方面，有較多的貢獻。透過三次的無邊界教學工作坊以及期末報告，對於原漢青年間的知識交流，彼此學習，有相當大的成效。

表 4-7：工作坊活動海報與紀錄

山美社區文化部106年度原住民村落文化發展計畫

鄒族傳統文化青銀工作坊
《找尋河川的技藝》

時間/106年10月20日
上午10:30
下午17:00

地點/達娜伊谷舊餐廳

指導/補助單位: 山美社區文化部 主辦單位: 山美社區文化部 協辦單位: 山美社區文化部

山美社區文化部106年度原住民村落文化發展計畫

鄒族傳統文化青銀工作坊
《找尋河川的技藝》

時間: 106年10月20日
地點: 達娜伊谷-舊餐廳

流程表

◆10:30-11:00	maitan'e (現在)	相見歡 課程說明
◆11:00-12:00	植物初體驗	認識植物 材料採集 (竹林採竹子)
◆12:00-13:30	mafe (好吃)	午餐
◆13:30-14:30	生活智慧王	文化講述: 狩/漁獵文化
◆14:30-16:30	大河嘻遊技	生活器物製作: 竹杯製作 漁獵器物製作: 漁筒製作
◆16:30-17:00	心得分享	學員心得分享與意見回饋
◆17:00	賦歸	回程

指導/補助單位: 山美社區文化部 主辦單位: 山美社區文化部 協辦單位: 山美社區文化部

鄒族傳統文化青銀工作坊

找尋河川的技藝

講師: 楊麗雲、吳美、傅英、蔡順

上課時間: 106年12月1日(五)
上課地點: 達娜伊谷舊餐廳

指導/補助單位: 山美社區文化部 主辦單位: 山美社區文化部 協辦單位: 山美社區文化部

山美社區文化部106年度原住民村落文化發展計畫

鄒族傳統文化青銀工作坊
《找尋河川的技藝》

時間: 106年12月1日
地點: 達娜伊谷-舊餐廳

流程表

◆10:30-11:00	aveoveoyx	講師介紹 課程解說
◆11:00-12:00	傳遞訊息 (風笛)	鄒族之 傳遞訊息之器物
◆12:00-13:00	mafe (好吃)	午餐
◆13:00-16:00	生活的創意 手工達人	檳榔葉鞘微手工包
◆16:00-17:00	體驗課程座談會	
◆17:00	賦歸	回程

指導/補助單位: 山美社區文化部 主辦單位: 山美社區文化部 協辦單位: 山美社區文化部



(三) 第三階段：文化鑲嵌

第三階段則是由社區幹部藉由兩階段所開發出來的文化觀光創新服務內容，融入社區的營運機制，建立操作流程，讓社區參與遊程的相關人員能嫻熟地操練相

關技能，順利完成該項服務。本階段透過策展以及遊程上架等方式，將營運模式創新成果展現出來。

1.成果展——策展設計

文化營隊以及無邊界教學等各項活動舉辦之成果，如學員的畫作、攝影作品，以及魚筊、魚桶等鄒族傳統捕撈工具等，配合竹籬笆背景，由山美社區專案助理主導，中正大學台文創應所支援，於達娜伊谷舉辦成果展。到目前為止，該展場持續更新，搭配活動以及社區重要主題，不定期換展，已成為接待特定遊客的重要文化展示空間。

表 4-8：策展設計



2.套裝遊程的試玩與上架

營隊與無邊界教學實作、體驗課程所累積的經驗與運作機制，社區逐步嘗試推廣與試賣，初期以預約團體為主，2017 年已陸續接待數團，以小規模方式試辦，舉辦狀況如表 4-9 所示。在試辦的過程中，社區逐漸有將遊程商業化並上架的規畫。歷經兩年半，2018 年 11 月的鯪魚節，終於正式於旅遊平台上架，希冀可以開發散客市場。該遊程的開發與商業化過程，由社區的青年幹部規劃，且遊程的助教與導覽人才也都以社區青年為主幹，對於將來社區文化觀光產業的發展，會是重要的基礎。未來社區將朝多樣化深度遊程的開發以及品牌永續發展，以期此次營運模式創新的成果，能繼續深化與推展。

表 4-9：體驗遊程試賣



二、營運模式創新成果

盤點山美社區與中正大學台灣文學與創意應用研究所合作，於文化觀光營運模式的創新成果，分別敘述如下。

（一）開放式創新

社區與大學彼此缺乏的資源，藉由文化營隊以及無邊界教學的舉辦，得以互補，並創造新的效應，甚至因為多樣化與異質性的知識基礎，可以獲得較大幅度的創新。山美社區提供具體的文化現場給予同學田調的實作練習機會，從學術殿堂到田野調查，讓課堂裡的學生能真實體驗並接觸文化現場。而部落業師、青年、幹部藉由大專院校較具結構的知識傳播體系，還有豐沛的年輕創意與新鮮點子，讓內藏於部落日常中的文化知識，得以透過正式的教育機制將部落無形文化資產，書面化、架構化，方能進行後續的傳承與傳播。之後藉由此計畫，加值無形文化資產，深化部落文化體驗遊程的創新內容設計，為部落經濟轉型找到一條新路。這種由營運模式所造成的開放式創新，並非只有單方付出或有所收穫，反而讓山美社區與中正大學都能彼此受益，且都獲致創新成果。

（二）山美部落創新成果

盤點山美社區的創新成果，有以下幾點：

- (1) 開發新市場：以山美既有的知識與產品，主要是在服務團客。若要轉向開發散客市場，缺乏技術、新服務與市場接近等知識。但透過與中正大學的合作與知識交流，則能幫助山美社區培養並建立相關的能耐。最後終能針對全新的散客以及特定預約團體等市場，成功開發出新的服務產品，並上架販售。可說是突破式的創新。
- (2) 多語平面宣傳 DM 與影片：山美雖然有豐富的文史資源，但缺乏轉譯與國際化的人才。透過中正大學師生的支援，將這些文史資料轉譯並整理成可以和市場溝通的宣傳資料。不僅有平面，也有影音短片，還以中、英、日、鄒等四語呈現。這些的創新成果需要用到完全不同的知識基礎和經驗，但可作為山美開拓國際市場的重要媒介。
- (3) 策展能力：社區應用現有的知識與現成的空間，初步在中正大學輔導下，將活動成果展示出來，強化園區服務內容，提供給既有的遊客參觀，加深其對鄒族傳統文化的認識與了解。之後，社區幹部內化這些策展知識，已能針對不同的活動主題，自行規劃設計，達成展覽舉辦之目的。
- (4) 文化觀光導覽能力提升：歷經營隊、無邊界教學工作坊、遊程試辦等多次演練與操作，社區的文化導覽人員，與青年幹部，文化深度與技巧都有所提升。人員的導覽內容更加豐富，也強化現有服務技巧，有利於提升遊客滿意度。對於日後園區規劃新的多樣化的服務內容，也將有所貢獻。

（三）中正大學創新成果

就中正大學的師生而言，歷經兩年半與山美社區的合作，有以下創新成果：

- (1) 跨領域合作典範的確立。學院各系所的有其重要的專業深度，不容易跨學門合作。但在部落社區所面對的問題，卻絕非單一專業可以解決。因此，在陪伴部落的期間，我們試圖引進本校不同的專業加入部落，獲得不錯的回饋。未來，跨領域的夥伴關係是能否加深以及加大創新幅度的重要關鍵，我們將朝這個方向繼續努力。
- (2) 創意創新培養的利基。對中正大學的學生而言，和部落青年近距離接觸，並置身在部落文化現場，對其打開五感，用感官真正體驗並感受周遭環境，進而培養創意與創新，是有幫助的。這個經驗將隨著同學們回到學校，或進入社會，希冀對其生命經驗有些正向的影響。
- (3) 實踐場域的發生。青年學子既有的影片拍攝、敘事以及企劃等能力，透過營隊的辦理與課程內容的設計、成果展現等方式，讓學生有實作的機會，作中學，並即時調整以及更新其能力。

伍、結論

本研究以山美部落與中正大學台灣文學與創意應用研究所合作辦理的原漢-鄒文化營隊、大學無邊界教學，透過課程內容、師資與學員的安排，學員間的激盪，

後續的效益發展等，協助山美社區文化觀光營運模式創新，達成功轉型之目的。盤點創新成果，可分成三個面向討論。在開放式創新方面，大學與部落社區攜手合作，實踐跨領域的激盪，擴充了原有的組織疆界（**Boundary Spanning**），並藉由異質化的知識交流與密切的互動，彼此皆達成大幅度的創新成果。

在山美部落方面，則是藉由與中正大學連結的營運模式，導入學院結構化的知識體系與年輕創意，得以獲得新的知識與技巧，得以完成開發創新的服務內容，方能開拓新市場，建立新的競爭優勢。此外，也與中正大學合力設計出中、英、日、鄒等多語平面宣傳 **DM** 與影片。在園區服務方面，利用既有空間，舉辦了成果展，並成為園區的文化景觀之一，園區導覽人員的解說能力也因加入文化深度，而因此提升。整體而言，山美部落的文化觀光營運模式，獲致大幅度的創新成果。

中正大學則因為山美部落提供文化場域，讓老師與青年學子有具體的對象得以實際操作。學生以既有的知識技能，因為有具體對象得以應用，作中學，因而可以更加認識自己的足與不足，做為未來學習方向的參考。教師們則藉由部落業師以及課程的回饋，得以精進目前的授課內容，以提升學生的學習效益。此外，由於數度走訪部落現場，對於地方問題的觀察，問題的解決，則試圖將校院裡不同的專業學門引進部落，與部落建立穩固的信賴關係，也豎立了跨領域合作的典範。對於學生而言，因為置身於部落文化現場，與部落居民、青年的接觸，不僅生命經驗獲得全然不同的體驗與啟發，也有助於社會創新議題的發酵。

本研究的執行過程與研究成果有下列兩點學術及實務上的意涵：

1. 部落、大學跨組織合作，達開放式創新之目的。

跨組織、跨領域的合作，擴充組織疆界是資訊科技急速進步下，創新的趨勢和主流。以往靠組織內部能耐研發與新創，在創新的速度與幅度，都無法跟上外部環境變遷的腳步。本研究個案山美社區，位於偏鄉，是傳統的原住民部落，即使有達娜伊谷自然生態園區的以營利，但仍舊面臨人口老化、資源不足等問題。因此藉由與鄰近的國立中正大學合作，讓彼此的資源得以互補，或者產生綜效。因為多樣化與異質性的知識基礎，讓兩個組織都獲得較大幅度的創新。因此，營運模式的創新也可以用在地方的社區組織，而非只有傳統認定的營利企業組織。不論是社會企業、地方社區以及大學院校，創新的連結與設計，有助於多方的互利，並達成開放式創新的典範。

2. 地方創生的實踐。

中正大學是距離阿里山部落最近的國立大學，擁有近萬名師生，也有充沛的青年創意與專業知識，因此，對於阿里山部落社區有其必要的社會責任。本計畫的執行，促使山美社區連續聘用兩名鄒族青年，其中一位甚至是剛從大學畢業的山美部落子弟。由於計畫的順利執行，也有不錯的成果，這兩位青年至今仍舊在社區發展協會服務，即使計畫已經結束。可見經過山美部落的文化觀光營運模式在計畫的支持下，確實有獲致一定的創新績效。而對中正大學的青年學子而言，大學年輕世代面臨相當嚴峻的就業市場，創新創意能力的培養是其相

當重要的能力。大學院校中以傳統的授課方式，很難立即造就出孵化創意的環境。然透過與地方部落社區的合作，將學子帶進阿里山偏鄉文化現場，並與當地青年、居民有近距離的接觸。當年青學子們置身於文化現場，打開感官，才能深入在地、了解在地，獲取在地知識。這些將是學子們離開學校以後，會帶走的生命養分。這些由地方創生的實踐所帶給學子們的獨特生命經驗，我們認為將有助於學子們未來發展創意解決方案的企圖與可能。

參考文獻

專書與專書論文

王嵩山，《聚落經濟、國家政策與歷史——一個臺灣中部原住民族的例子》（台北：國史館臺灣文獻館，2003），頁 35-46。

孫武彥，《文化觀光》（台北：九章，1995）。

高鵬翔，《文化觀光》（台北：鼎茂圖書出版社，2010）。

劉以德，《文化觀光學》（台北：桂魯出版社，2014）。

鍾憲瑞，《商業模式創新與管理》（新北：前程文化事業有限公司，2012）。

期刊論文

陳宗權、林博文、朱默庵，〈產學合作中的知識探索與利用〉，《台大管理論叢》22 卷 2 期（2012），頁 59-86。

馮祥勇、劉鳳錦，〈文化觀光的內涵與發展趨勢〉，《聯大學報》11 卷 1 期（2014），頁 1-25。

簡俊成，〈跨組織學習與創新：競合觀點〉，《組織與管理》6 卷 2 期（2013），頁 1-45。

學位論文

蔡滢璇，〈探討新創事業——商業模式與績效之關係〉（台南：國立成功大學企業管理學系碩士論文，2012）。

英文文獻

- Atuahene-Gima, K. and Murray J. Y., (2007), "Exploratory and exploitative learning in new product development: a social capital perspective on new technology ventures in China", *Journal of International Marketing*, 15(2): 1-29.
- Bao, Y., Chen, X., and Zhou, K. Z. (2011), "External learning, market dynamics, and radical innovation: evidence from China's high-tech firms" *Journal of Business Research*, 65(8):1226-1233.
- Benner, M. J. and Tushman, M. L., (2003), "Exploitation, Exploration, and Process Management: The Productivity Dilemma Revisited," *Academy of Management Review*, 28 (2): 238-56.
- Bingham, C. B. and Eisenhardt, K. M., (2008), "Position, leverage and opportunity: a typology of strategic logics linking resources with competitive advantage", *Managerial and Decision Economics*, 29: 241-256.
- Chesbrough, H., (2007), "Business model innovation: it's not just about technology anymore", *Strategy & Leadership*, 35(6): 12-17.
- Danneels, E., (2008), "Organizational antecedents of second-order competences", *Strategic Management Journal*, 29: 519-543.
- Eisenhardt K. M., and Martin J. A., (2000), "Dynamic

- Capabilities: What Are They?", *Strategic Management Journal*, 21(10/11): 1105-1121.
- Grant, R. M. (1996), "Toward a knowledge-based theory of the firm", *Strategic Management Journal*, 17 (winter special issue):109-122.
- Gupta, A. K., and Shalley, C. E., (2006), "The interplay between exploration and exploitation", *Academy of Management Journal*, 49(4): 693-706.
- He, Z. L., and Wong P. K., (2004), "Exploration vs Exploitation: an empirical test of the ambidexterity hypothesis", *Organization Science*, 15(4): 481-494.
- Levinthal, D. A. and March J. G., (1993), "The myopia of learning" *Strategic Management Journal*, 14: 95-112.
- March, J. G., 1991, "Exploration and Exploitation in organizational learning", *Organization Science*, 2: 71-87.
- O'Reilly, C. A. and Tushman, M. L. (2008), "Ambidexterity as a dynamic capability: Resolving the innovator's dilemma", *Research in Organizational Behavior*, 28: 185-206.
- Rowley, T., Behrens D., and Krackhardt, D., (2000), "Redundant Governance Structures: An Analysis of Structural and Relational Embeddedness in the Steel and Semiconductor Industries," *Strategic Management Journal*, 21 (3): 369-86.
- Shane, S., (2000), "Prior Knowledge and the Discovery of

Entrepreneurial Opportunism," *Organization Science*, 11 (4): 448-469.

Tushman, M. L. and O'Reilly C. A., (1996), "The ambidextrous organization: Managing evolutionary and revolutionary change", *California Management Review*, 38(4): 8-30.

Wuyts, S., Dutta, S., and Stremersch, S. (2004), "Portfolios of interfirm agreements in technology-intensive markets: Consequences for innovation and profitability", *Journal of Marketing*, 68(2): 88-100.

第八章 從植物誌到民族植物誌—— 阿里山鄒族植物調查述略

浦忠勇、江寶釵、嚴新富

2012 年度本團隊通過了國科會補助鄒民族植物敘事的調查計畫¹。計畫原擬三年，目前為第一年。研究團隊包括了具文學、植物學等背景的學者以及部落族人²，聯手共同進行鄒族部落植物的調查工作。

團隊組成的特殊性

田野工作在一月份即展開，到二月以後幾乎都有一兩週在山上。工作的內容包括部落植物的標本蒐集、訪談、整理、分類、鑑定以及文化的翻譯與解釋，希冀藉此研究探討在地之鄒族植物知識體系，並在植物調查過程中討論民族生態智慧與環境倫理。在結合跨領域背景的團隊下，研究成員試圖為建構民族植物知識尋找一種更適切的研究途徑，創新原住民文化研究的內涵。

就常理而言，一般植物學首重植物標本的科屬分類、鑑定以及命名，最後冠以精確的學名，藉此作為植物研究與撰寫植物誌的重要基礎，其過程強調嚴謹無誤的科學程序；民族植物學，則強調植物在民族文化的功能與象徵，它涉及民族記憶、生活利用、意義解釋等在地知識體系，也涉及族群認同、部落習俗以及環境倫理。民族植物學強調情境知識，存在著差異的分類、命名以

¹ 中正大學台灣文學研究所執行之國科會計畫「主體性、知識典範與部落發展——從誌述、導覽到食譜的形構——鄒民族植物的調查、創發與行銷」(102-2420-H-194-004-)。

² 本研究團隊主要工作人員包括中正大學中文系及台灣文學研究所的教授（即本計畫總主持人）、國立自然科學博物館植物學副研究員（本計畫之植物學者）以及出身部落的鄒族人（現任中正大學台灣文學研究所的助理教授，即本文第一作者）。

及實用性的科學。同樣是植物學，兩者卻有相當不同的植物知識與科學分類觀點。



圖一：在 pngiana 獵場採集植物的情形之一



圖二：在 pngiana 獵場採集植物的情形之二

不過，在跨領域研究以尋求學科突破愈來愈迫切的此刻，我們很高興的看到，許多從事民族植物學調查的研究工作者，除了採訪部落耆老蒐集在地的植物知識，也開始學習採用一般物學的分類、比對、鑑定與命名方

式，將民族植物知識予以科學化。民族植物學與一般植物學的結合，是民族植物研究的重要趨勢，然而這兩種學問都有彼此差異的專業要求，甚至有許多概念分屬不同的學術範疇。就民族植物而言，任何在地知識除了要在地方部落紮根存留，更重要的是要跨越部落，傳播到更寬廣的現代世界。如何利用現代科學方法，已經成為民族植物研究者的重要能力。然而，一般植物學的分類、比對、鑑定、命名與解釋系統，有其漫長的歷史傳統，更有其相當專業化的技術要求，這通常是在部落從事民族植物調查的人員難以企及的學術專業門檻；反過來說，一般植物學同樣難以用客觀科學的分類與鑑定去解釋民族植物文化，例如一個民族對植物賦予的儀式、禁忌、習俗等等文化象徵，這完全超出了一般植物學分類的客觀性與科學性。在此之外，更有因環境的差異性而形塑出的不同的文化特質。生活在高山、平原或海島的民族，均依據不同的環境資源而發展不同的社會文化型態，並累積極為豐富並特殊的民族知識體系，台灣高山民族如鄒族、布農族、泰雅族等族群，發展出來的狩獵和農耕文化，海洋民族如阿美族、達悟族等族群，發展出來的捕魚文化、航海技術以及野菜知識，都是具體的案例，他們利用其環境生態特質，逐步建立其生活技能和知識，並發展出不同的文化型態。這些不同的文化型態都與植物利用、分類與命名息息相關，他們的民族知識與植物文化現象，同樣超出了一般植物學的分類與解釋。如何結合兩種植物學的對話與辯證，是民族植物學要走的道路。

我們的調查工作具體的目標是要完成鄒族民族植物誌，希望藉此不同專業結合跨領域的工作，俾使傳統與現代、在地與全球、民族植物學與一般植物學，在調查過程中充分互動，並逐步找出一條未來可依循的民族植物學的研究路徑。

短短的幾個月時間，由於充分把握方法，成果十分豐富。我們採訪了幾位鄒族部落的長老、老婦女、獵人、巫師以及務農的族人，也在特富野部落傳統獵場³從事植物採集工作，製作植物證據標本，並將調查結果逐步整理成民族植物誌；採訪過程中，逐日撰寫田野札記，側記採訪過程中的觀察心得及重要對話，當然，也拍攝植物圖檔作為往後分析的依據。

綜上所述，本文除概述鄒族植物文化概況外，並觀察了鄒族民族植物團隊成員，在一般植物學、民族植物學以及植物文學敘事的差異範疇之間相遇、對話與辨證的過程，除了初步探討民族植物學方法論的課題，也提供一種可行的方式。

阿里山鄒族民族植物研究概況

關於鄒族民族植物的研究，部落族人溫英傑先生曾經採訪部落耆老，記錄鄒族植物利用以及植物文化、習俗等相關之札記，雖然資料內容簡易，分類未達完善，卻是早期的第一手田調資料，基本上也涉及鄒族重要的

³ 筆者與植物學者前往鄒族特富野社傳統獵區採集植物，鄒語地名 pngiana，屬霞山山脈。另筆者也多次隨同部落獵人前往傳統楠梓仙溪流域獵區做植物觀察。

植物知識及分類概念，是極其珍貴的民族植物文獻。可惜，這些田野資料僅於部落工作坊報告分享，始終未能正式發表出版。這樣的部落田調資料，雖然有鄒語名稱標示，也有植物關於生活利用與文化習俗的說明，關於植物科屬分類、鑑定、中文名稱及學名比對，並未精確處理。這樣的部落田調資料處理模式只能留存給具有鄒語能力的讀者，無法流通於其他讀者。之後，溫英傑將資料提供給民族植物學者嚴新富先生處理，並納入王嵩山主編之《阿里山鄉志》⁴之「植物志」部份資料內容，如此方可使得始田調資料能重見於民族植物文獻之內。

類似的部落工作者從事的民族植物調查，資料雖然豐富，卻也碰到資料處理的問題，對許多植物的分類、鑑定與名稱認定顯得不夠嚴謹，甚至以訛傳訛。舉個例子，鄒族部落族人經常誤指「台灣櫟木」為「台灣山毛櫟」，誤指「阿里山十大功勞」為「狹葉十大功勞」；另外，過去鄒語稱為 *maolan* 的植物（如圖一），是重要的生活用具，老一代的族人都清楚它是作為繩索的植物，卻幾乎沒有人知道它的中文名稱，在可取得的植物工具書也完全找不到任何相關的圖文，無法詳細記錄，最後仍不得不回歸植物學者的協助認定，族人才得知這一植物的正確名稱為「紐西蘭麻」。類似這樣的記錄與研究的限制，經常出現在部落族人的實際工作上，這種現象使得擁有鄒族語言文化能力的工作者，無法完善處理田調採集資料。當然，這不全然是部落植物工作者的問題，這已涉及植物分類與鑑定的專業門檻，而且許多植物圖

⁴ 《阿里山鄉誌》於 2001 年由阿里山鄉公所出版。該書第五篇即嚴新富執筆之「植物志」。

鑑及相關工具書，均無法協助這些未受植物分類學訓練的工作人員精確無誤地進行分類，這也凸顯植物分類學者在民族植物研究的重要角色。



圖三：常被誤認的阿里山十大功勞



圖四：紐西蘭麻 鄒語名：maolan

《阿里山鄉志》第五篇〈植物志〉是首次由植物學者從事部落田調及撰寫的鄒族植物誌，樹立了一座新的里程碑，具開創性與代表性。論文第一部分探討阿里山的地理氣候屬性及阿里山的「山地植群帶」以及阿里山地區的植物資源，這是主要內容；第一個部分簡約地討論鄒族民族植物，並表列所蒐集之 347 種民族植物，均標示學名及中文名稱，並述及鄒族之植物利用、民俗及文化意義，達完整的鄒族民族植物資料，這可以說是最早的一批。

在民族植物的概念、定義、利用、分類以及文化解釋上，嚴新富已指出具體可行的方向，他說：

人與植物均是大自然的一部分，自古以來植物與人類的關係密不可分。民族植物學又稱民俗植物學，是探討某地區之原住民（或民族），在現代文明入侵之前，長久以來對周圍植物的利用方式，包括食、衣、住、行、育樂、醫療、宗教、禮俗等日常生活中所使用到的植物，或特殊的製作過程，其目的在記錄先民對植物的使用方式，保存先民珍貴的文化遺產，研究內容除原住或居住該地區居民所使用的植物名稱，鑑定其植物學名外，尚包括該植物的採集、栽培法、特殊用途的製作方法等。

（阿里山鄉志，頁 105）

這是嚴新富在十幾年前提出關於民族植物的重要概念，他已經清楚地說明人與植物之間關係，也為民族植物提

出具體定義及研究內容，並提出民族植物關於「採集、栽培法、特殊用途的製作方法」的重要概念，這不啻是民族植物論述的重要起步。然而可能正如作者所言，由於受到研究時間的局限，該書民族植物之採集、分類及解釋似乎並未能完全依照作者民族植物概念及原先的計畫循序進行。我們所見的植物採訪報導人闕如，自然無法得知報導人之背景資料；植物名稱未能標示鄒語，使得植物名稱未能扣連到在地住民原有的鄒語涵意；又，對一些部落植物，特別是與鄒族生活息息相關的植物，未做用途分類；至於對這些植物之文化內涵的解釋也顯得過度簡易，無法呈現鄒族利用實況與文化意義，就民族植物重視在地知識及語言文化來說，這個部分是非常值得再做補充強化的。

2011年由農業委員會林務局出版的《鄒族植物之利用》，也是一本具代表性的鄒族植物出版品，由魯丁慧、邱柏瑩、林聖峰等人編著。這本印刷裝幀精美專書第一眼看，真是教人喜出望外，它提供了錯的民族植物文獻，可惜它並非學術性的著作，而是供一般讀者閱讀的作品。這本書的內容包括南北鄒族簡介、起源傳說、地域分佈、考古遺蹟、傳統技藝、狩獵文化、傳統祭儀、生命豆祭等社會文化導讀，植物利用則區分為十一種，包括作物、香料植物、野菜、副食品、野外求生、編織及染料、狩獵、生活及童玩、建材、民俗醫療以及眾神的植物等類別，是書共蒐集八十一種鄒族民族植物，標示中文名、學名、科屬、英文名，大部份也標示鄒語名稱，每一種植物均附上相當精美的照片，文字內容則是中英文對照，最後還附上植物名的檢索資料。這已是一本圖

文並茂的作品，然而如果依的民族植物田野採集、訪談以及資料的整理呈現之要求而言，這本書就不是民族植物的嚴謹文獻。例如這本書將南北鄒族融合介紹，然而南北鄒族的語言文化以及植物利用存有極大的差異，本書並未做區分，導致一些植物的鄒語名稱無法確定是屬北鄒或南鄒；其次，阿里山鄒語拼音多有錯誤，外來語（日語）與鄒語混用不加區分，這也使鄒語無法扣連當代正確之鄒族拼音系統。外來語的使用應可做為民族植物重要的文化發展線索，它可以據此探究族群關係及植物文化的互動過程，然而本書直接將日語名稱當成鄒語，例如台灣紅檜稱 hinoki(頁 159)、土肉桂稱 n'ike(頁 123)、水芹菜稱 mistuva(頁 100)等等，標音也出現錯誤。再者，民族植物的採集整理過程中，需依真實呈現在地報導人的訪談內容，藉此建構貼近在地知識的民族植物資料，本書卻未能呈現部落採訪的資料，使得資料來源無可考證，縱使列出參考文獻，仍無法彌補資料來源交待不清的缺失。質言之，這本書僅可作為初略認識鄒族植物利用的著作。

民族植物與鄒族的生活空間

除上述之鄒族民族植物之專論及專書外，當然還有其他零星的植物資料，如人類學家留下豐富的民族誌以及部落文史工作者的個人資料，然而這些資料仍未精確地進行植物分類、鑑定與系統化整理，而且尚未深入做文化詮釋，這都需要進一步以更適切的民族植物研究途徑去處理。另外，民族植物之利用以及文化詮釋，絕對不只限於上述所列之食衣住行育樂及祭儀、習俗等生活

面向，植物文化還更深入地織入鄒族的各個生活領域之中，鄒族就有許多地名是用植物來空間命名，舉例如下：

Cocohu（菇婆芋多的地方），在特富野部落東方山區。

C'oc'osx（樟樹多的地方），在里佳村。

E-emcu（藤蔓多的地方），在特富野部落東方山區。

Fahiyana（杉林之地），在鹿林山南側。

Feofeongsx（台灣金狗毛蕨多的地方），在特富野部落東方之耕作地。

Fnafnau（赤楊木多的地方），在特富野部落北方山區。

Hesiyana（台灣原生蘋菓樹多的地方），在今阿里山地區。

Kakaemutu（鬼欖多的地方），在特富野部落東方山區。

Kuicitpoi（邪惡的箭竹之地），霞山主峰山林地帶，鄒族獵區。

Lalaksu（杜鵑多的地方），在特富野部落東方山區。

Lalauya（楓香多的地方），今之樂野村所在地。

Nockx（牛乳榕多的地方），在山美林達
娜伊谷溪上游。

‘Oe’otx（火管竹多的地方），今特富野巴
沙那地區。

Pipiho（咬人貓多的地方），在楠梓仙溪
上游地區。

Pcopcoknx（麻竹多的地方），在樂野村。

Pipiho（咬人貓多的地方），在楠梓仙溪
上游。

Psoseongana（生火用之松樹多的地方），
今之阿里山地區。

Sasango（粉薯很多的地方），或是（箭
竹很多的地方），此地在樂野村南方山區。
鄒語 sango 有兩種意思：粉薯、箭竹類。

Smismiyana（烏心石多的地方），在特富
野南方山區。

Sngxsngxyo（中文名待查），在樂野村。

Susuai（芒果樹多的地方），在山美村西
北方山區。

Sxsxvex（茄苳樹多的地方），在山美村
第七鄰山區。

Totongeiho（蜘蛛抱蛋多的地方），鄒族獵場，在楠梓仙流域上游七溪附近。

Tutubuhu（中文名待查），在楠梓仙流域上游獵場，原水山村舊址。

Voveiveiyo（白芒草多的地方），泛指嘉義平原地區。

Yalauya（有楓香的地方），在特富野部落東方山區。

Yoyohu（台灣蘆竹多的地方），在樂野村。

Yoyove（楠木多的地方），在山美往里佳古道山區。

（摘自2013年本文主撰者浦忠勇的田調筆記）

這是鄒族常見的空間命名方式，以當地植物來指稱地名，這樣的地名特性，除了有鄒族語言構詞的特質，還可以藉此地名扣連環境特性以及植物群落，這是民族植物深入語言、空間、植被等不同生活領域與概念的具體例子。因而，鄒族民族植物是值得再去探索的世界，在這領域還有許多未被發現的傳統知識，目前工作團隊除了做植物採集、耆老訪談之外，也將植物資料做分類與整理，例如植物的鄒語名稱、鄒語意涵、中文名、植物利用與文化意義、科別代碼以及學名，這些資料都是民族植物不可缺少的要件，缺一不可；另外，為了能讓資料來源有充份的依據，我們也整理詳實的部落報導人資

料，並記錄訪談時間及地點，此將作為報導人解釋植物資料的背景，例如不同年齡、性別、居住空間或宗教信仰，對植物的認知和解釋就可能出現差異現象。

總而言之，任何一個民族的生活文化，是與其週遭的植物密切相關，原住民的生活所需離不開其生活周遭的植物，不論食衣住行或祭儀醫療，都是如此；族人採集植物就必然考量其便利性。除非有特殊需要，族人根本不需要大費力氣走到遠處找植物。試想，特富野部落族人如果生病，他應該不會遠走楠梓仙溪獵場去採月桃、葛藤等葯用植物；如果孩子想吃零食，也不需要走半天的路去採野桑椹或百香菓。族人就是把山林當作後花園，當作儲存物資的大地倉庫，目前工作團隊仍部落附近採集植物，而且許多可以利用的植物就在部落周遭山林，我們希望能儘快整理這些資料。當然，這並不意味著較遠的獵場就可以忽略，不同的空間環境就有不同的植被生態，有些特殊植物只有遠在獵場才能找得到，如鄒族製作避邪簽條所需的野生梅（t'ocngoyx），我們採訪的長老及獵人都表示，「這種植物很少，部落附近根本找不到，要到楠梓仙溪上游的山林才能找到」；當然，我們對這類特殊用途與意義的植物感到格外好奇，於是詢問野生梅生長的區域，一位獵人表示，「楠梓仙溪上游地區，有一地名鄒語稱 t'ocngana，意即生長野生梅的地方，那裏可以看到不少野生梅」，筆者曾走到楠梓仙溪，隨行的獵人指著峭壁說，「那些是野生梅，都長在峭壁上，外形跟梅樹一樣，果實比較少，動物喜歡吃。」我和研究伙伴對野生梅的存在與否，深感興趣，對部落老獵人的說法，直覺野生梅還被上模糊神祕的外衣，於是

我們決定一定要排時間再走一趟獵場，尋找這一謎樣的植物，因而，植物採訪之路仍然遙遠，卻是一定要走下去，因為民族植物的蒐集、整理與分析，是累積民族知識的方式，也是建構「在地知識」的重要巧門。

參考文獻

王嵩山

1995《阿里山鄒族的社會與宗教生活》。台北：稻香。

嚴新富

2001〈阿里山鄉植物誌〉，載於《阿里山鄉誌》。頁 73-116。
阿里山鄉公所。

嚴新富

2005〈鄒族的民族植〉，頁 24-41。道將圳論壇(二)(三)。

嚴新富

2005〈鄒族布農族民族植物運用〉。台灣地區世界遺產潛力點：玉山評估總報告。頁 154-201。台北：
行政院文化建設委員會。

嚴新富

2006〈台灣原住民的藥用植物〉，石正人編《臺灣原住民族生物誌研討會專刊》，頁 193-305。台北：行政院原住民族委員會。

魯丁慧等編著

2011《鄒族之植物利用》。台北：行政院農業委員會林務局。

陳張培倫

2010〈原住民族知識體系〉。發表於考試院及行政院原住民族委員會於 2010 年 12 月 22 日辦理之「國家考試與原住民族知識學術研討會」之論文。

浦忠成

1993《台灣鄒族風土神話》。台北：常民文化。

浦忠成

1994《鄒族神話研究》。文化大學中文系博士論文。

浦忠成

1996《庫巴之火》。台北：

浦忠成

2000《敘述性口傳文學的表述》。台北：里仁書局。

浦忠成

2002《思考原住民》。台北：

浦忠成

2007《被遺忘的聖域》。台北：里仁書局。

浦忠成

2010《台灣原住民族文學史綱》。台北：里仁書局。

浦忠勇

1996《台灣鄒族生活智慧》。台北：常民文化。

浦忠勇

2006〈儀式・部落觀光・新認同——論阿里山鄒族「生命豆祭」〉。發表於「台灣大學農業推廣學系主辦之「第三屆休閒、文化與綠色資源論壇——思想、理論與政策研討會」」。台北：臺灣大學農業推廣學系。4月13-14日。

