

# 試探泰雅族的 文面、文面形式 與族群識別之關係

趙啟明<sup>1</sup>





## 壹、問題意識與撰述目的

根據「雲五社會科學大辭典：人類學」（1971）的定義，「族群」（Ethnic Group）是指「一種是社會群體，它在較大的文化和社會體系中，因根據一組特質所構成的文化叢（Culture Complex）或民族特質（Ethnic Traits）而具有一種特殊的地位，其所具備的民族特質是由它本身所顯露的，或者是被認出來的。」由這群分享共同的價值與文化者所組成的群體，常以自身傳遞下來的文化特性，發展出一種族群的標誌（Ethnic Marker），作為對內我群（We-group）的認同凝結以及對外他群（They Group）的區隔<sup>2</sup>。

王明珂認為（1997）：「族群」並不是單獨存在的，它存在於與其他族群的互動關係中。無論是由「族群關係」或「族群本質」來看，沒有「族群意識」就沒有本族意識，沒有「他們」就沒有「我們」，沒有「族群邊緣」就沒有「族群核心」。這個基本的觀念，一語道破族群關係與族群識別的本質。特別是文面及文面形式在族群識別的關係，更進一步呈現客觀特徵及主觀認同在族群識別方法論的差異與互補。

W. D. Hambly（1925）的分析，在初民部落中，除了以不固定的衣物、化妝方式來裝飾身體外，其中也常有以「身體的造痕」（Body Making）來裝飾身體。並將之分成三類：著色（Painting）、切割（Scarifying）及刺文（Tattooing）。何廷瑞（1960）的研究則指出：台灣土著的文身習俗分別有六部十處，分別在面部三處（頤、額、頰）、手部三處（上臂、下臂、手臂）、胸部、腹部、背部及足部。其中泰雅及賽夏族是屬於在面部文飾的族群

1 國立自然科學博物館人類學組、泰雅族人。

2 當代對於族群（Ethnic Group）與民族（Ethnos）的定義與界線是很模糊的。如果我們先假定民族是一種主要或較大範疇假血緣人群認同，而族群是次級或包括族群現象、邊界、認同等討論所有層次的族群單位。我群與他群的意識及識別，都可以在民族或族群的層次中存在的。



。小島由道（1917）認為賽夏族的文面習俗是為了與泰雅族和平妥協之目的而來。而馬騰嶽（1998）也認為：雖然賽夏族也有文面習俗，但因為文面多是向泰雅文面師請託執行，因之認為泰雅族是台灣原住民中，是真正具有文面傳統的族群。因此，泰雅族的文面（Facial Tattoo），該算是泰雅族一個最有代表性的文化特性與標誌了。

一九九二年起，文化工作者馬騰嶽先生以費時六年的田野工作時間，採集泰雅族文面老人資料。一九九八年，由國家文化藝術基金會贊助，出版了一本《泰雅族文面圖譜》。書中幾乎蒐羅了所有泰雅族（244位）文面長老的圖像紀錄，以及這些老人文面過程口述史與現況。傳統上，人類學者大多認為泰雅族文面所具有社會的動機及功能包括了：族群與系統識別、成年的標誌、美觀、檢驗女子貞操、避邪繁生、表彰個人的英勇與能力、通往靈界的祖靈識別等（何廷瑞1960、馬騰嶽1998）。而馬先生則更進一步地提出文面形式、分類、比較及關係等研究。他除了提出泰雅族文面文化的歷史外，他還將這些文面老人，依族群分類為基礎分別冠以代號，將他們文面的內容，作精確仔細測量，並將其測量結果分類，作了一些統計及比較，做出了一個「泰雅族各系統族群文面形式與條件親疏關係圖」，同時也針對文面形式提出了一些假設。

族群的文化特性和標誌，常常是適應生活環境衍生出來的，發生、傳承及對我群的作用是自發性的；至於這些文化特性和標誌具有所謂「識別」的功能，則常常是比較性或被動性的。也就是說，文化特性與族群識別標誌，是因為他群的出現而有所謂的族群識別的功能。因此筆者認為：如果泰雅族的「文面」這個族群標誌，只是被解釋為與他族之不同的「族群識別功能」是不夠的，它必須放在起源脈絡及母體文化中的位置來看才有意義。同時，筆者也發現馬騰嶽先生「文面形式」的分類、定義、比較方法和假設也有些瑕疵。因此本文撰述的目的在於：



- (一) 嘗試重探泰雅族文面文化的起源、意義與功能；
- (二) 指出所謂「文面形式」的分類及其比較方法上的盲點；
- (三) 分析「文面」和所謂的「文面形式」與「族群識別」之關係等議題。

## 貳、泰雅族的族群分類

泰雅族之泰雅亞族自稱Atayal、Tayal、Tayen、Tayan，意即「人」、「真人」、「同族人」；賽德克亞族則稱「人」為Sedeg、Sedek（廖守臣1984）。

泰雅族可能是現存台灣原住民中，來台最早的族群（Bellwood 1991），也是現今分佈最廣的族群。一九二二年，日本語言學者淺井惠倫依「語言」的標準，首先將泰雅族（Original Atayal）區分為泰雅族（Atayal Proper）與賽德克族（Sedeq Proper）；泰雅族包括了大溪（Taiki）、大湖（Taiko）、汶水（Bunsui）、白狗（Hakku）、萬大（Bandai）等方言；賽德克族則包括太魯閣（Taroko）及霧社（Masha）方言。

一九三五年，移川子之藏《台灣高砂族系統所屬之研究》的調查指出，泰雅族有三個主要的始祖起源傳說：Pinsebukan（賓斯博干）是Sekoleq（賽考列克）系統的始祖起源傳說地；Papakwaka（大霸尖山）則流傳於teeole（澤敖列）系統；Sedek（賽德克）系統是在Bunobon（白石山牡丹岩）。移川子之藏便以淺井「語言」的分類基礎，再依照「始祖起源傳說地」，將泰雅族分為Sekolek（賽考列克）、Tseole（澤敖列）、Sedek（賽德克）三支亞系。這個依始祖起源傳說地的分類方式，成為日後鹿野忠雄、衛惠林及廖守臣等人的分類準則。今日則以廖守臣（1984）先生加入了詳細現代田野訪談資料為佐證的詳細分類，被公認為當今泰雅族分類最正確的資料了，其中共包括了七個系統、二十五個群別（表一）。本文將以此族群分類標準為基礎



，來審視文面、文面形式與族群識別的關係。

## 參、文面與族群識別

### 一、泰雅族文面的起源與功能

中外學者對於人類圖騰（Tattoo）的起源，有著紛亂而多樣的議論：弗雷澤（James. G. Frazer）的「孕婦幻念說」認為可能是「孕婦所懷有的幻念和病態想像的間接結果和遙遠的回應」；弗洛伊德（Sigmund Freud）則認為是「源於初民對超自然力量的恐懼而企圖藉由圖騰崇拜，來控制超自然的力量，減少其對自身的傷害」的「恐懼說」；馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski）「食物說」則認為「圖騰所採用的動植物，常常都是其大宗食料」；小島由道、淺井惠倫等日籍學者則認為「祖先起源系源自於動物者」的「祖源說」；涂爾幹（Emile Durkheim）「標誌說」則認為「圖騰制的產生是原始人類對其部族紋章神聖化的結果」；大陸的岑家梧「生產說」則認為「圖騰直接導源於他們所從事生產活動的所有相關物」（高明強1989）。筆者認為，以泰雅族的文面及其形式看來，都無法在上述諸起源說中，找到適合的起源假說。

在神話的傳說裡，佐山融吉（1917）記載著泰雅族文面的起源傳說：「始祖起源傳說地有塊大石Pinsebukan，某日大石崩裂，走出了一男一女，他們就是泰雅族的祖先。兩人懷孕後生下一對兄妹，後來由於雙親留下兄妹不得結為夫妻的遺訓，二人苦思無解。某日，妹妹不告而別，後來突有一用黑炭塗黑滿臉的女子前來，並與兄結為夫妻，其實那臉部塗黑的女子就是妹妹所喬裝，這就是泰雅族文面的由來。」

日人桶口清之認為，人類毀飾改變自己身體原有外觀與構造的行為，基本上是在下列四大需求的動機下施行：



(一) 本能的需求：如美感、性的需求。

(二) 實用的需求：如識別、防衛、隱蔽等需求。

(三) 信仰的需求：以毀飾達到符合信仰的要求，表達個人的信仰忠貞。

(四) 表現的需求：表現自身的地位、功績、經歷、成年、婚姻、職業、姓氏、種族與性別等。(馬騰嶽1998)<sup>3</sup>

根據黑帶·巴彥的調查，他認為泰雅族文面的「原始意義」只有三句話：

Ya sa qu spziang Tayal balay ma

(據說那才算真正的人)

Ya sa qu spziang mlikuy (kunairil) ma

(據說那才算真正的男人、女人)

Ya sa qu spziang baitn nux ma

(據說那樣才是真正的漂亮、美麗)」(黑帶·巴彥2000)

黑帶認為泰雅族人要成為真正的人(男人、女人)，男的必須有獵取人頭或獵殺野獸的實際經驗；而女孩子必須學會瑣碎繁雜的紡織技藝和織布剪裁的手藝，才有接受文面的資格，接受文面後，才能成為所謂真正的人。

黑帶的解釋是有意義的，淺井惠倫(1935)也有調查佐證指出：泰雅人在世所要追求的最高價值就在於「成為真正的人」：「我們居住在此一世界最重要的事情，就是成為真正的男人(或真正的女人)。如果他們具有手藝(女子紡織、男子馘首)，即能成為真正的女人和真正的男人。」而成為真正

3 除了上述四大需求外，有人還提出了「健康的需求」觀點。何廷瑞(1960)指出：各族文身的時期大多在生理的轉變期，例如女子的初經期，藉此提示注意度過危險時期。陳叔倬(1999)也認為：在排灣族的成年禮中，排灣人以咬人貓來鞭打青少年臀部，產生紅腫熱痛；阿美族人也以燃燒樹枝，來燒年輕人的手腕等儀式，可能都具「健康需求」的生態智慧。近日排灣族的高正治醫師更提出了具體的研究支持這個觀點。他認為，排灣族婦女的文身藝術，很有可能是為了增加生理期後的免疫力，也就是藉由刺文這種抗原刺激來改變體內免疫生態。



的人的外在顯示就是「文面」，當這個真正的人馘首（或打獵）<sup>4</sup>、紡織的能力受到Gaga肯定，就能在臉上以文面來證明他（她）的勇敢與美麗<sup>5</sup>。

以拍攝文面老人故事紀錄片「彩虹的故事」而得獎的比令·亞布也表示：對於泰雅族文面的起源，確實難以考證，以他所記錄文面老人的經驗，似乎僅有「文面才使我得以回歸祖靈地」一語（八十九年十一月訪談資料）稍能呈現文面起源與動機的主觀認知觀點。

黑帶·巴彥另有一個生動的比喻，說明泰雅族文面文化的原始意義在於「能力的認定」。他將泰雅族文面的行為比喻為「點蠟燭」：在一間原本漆黑房子中有許多未點燃的蠟燭，剛開始點燃的一支蠟燭，會在黑暗的空間中，顯得格外明亮，然後其他的蠟燭也會群起效尤，紛紛點燃，成為屋內明亮的來源。屋內點燃的蠟燭一多，漸漸地，那未點燃的蠟燭反而在屋內顯得有些突出了，因此到最後，屋內所有的蠟燭都被要求必須點燃了。

他並解讀泰雅族文面文化的起源：重要的不在於「識別」的功能，而是在於「明亮」（能力）的功能；而文面成為泰雅族的族群標誌，並不是基於族群識別目的主動創造的，而是因著能力的要求制約下，所發展出來的（八十八年九月訪談資料）。這樣有趣的比喻和解釋，點出了泰雅族文面文化起源原始的單純性。

4 前往祖靈世界，原來必須有馘首而文面得以通過的制約，由於在日人禁絕獵頭習俗後受到挑戰。

馬騰嶽（1998）認為文面條件有了放寬：「由於馘首習俗被禁絕後，對於仍保持文面習俗的泰雅族人而言，男子頤文的習俗更進一步放寬：由必須有參與馘首經驗轉化成有狩獵經驗者，碩在隘線外成功偷取日人東西者，都足以證明其勇氣，也可受刺頤文。」

5 張國賓（1998）認為：一個不會織布的女人，她的刺青圖案一定不美麗（或者根本沒有刺青），而臉上刺青刺得好看的，其實就已經知道她是一個擅織的女子了，因此紡織技術的好不好，根本就已經寫在臉上了。也就是說，臉上文面的美麗（清晰、圖案），其實還是指涉著該女子的優秀的紡織技藝，所謂美觀或美麗的外在美，其實還是表示她具有紡織技藝內在美。



## 二、Gaga (Gaya、Gaza、Waya) <sup>6</sup> 與文面

佐山融吉認為泰雅族的Gaga (Gaya、Gaza、Waya) 是指「具有同一種生活習慣的血族團體。」小鐵泉則補充：「Gaga在剛開始時是一個以家為中心的家族集團，也就是一種血族共制團體。」李亦園則認為：「Gaga應是一個超自然觀念為基礎的儀式團體。」移川子之藏認為也可能是「跨地域的泛血族祭團。」王嵩山認為它是以信仰祖靈為中心所組成「一個遵守共同祖訓、共同擁有超自然集體知識的儀式團體。」衛惠林認為Gaga是「泰雅族習慣法或道德之總體。也就是祖先之遺訓。」巴萬·韃哈那與衛惠林先生較相近：「Gaya就是祖先的遺訓，是生活與生命歷程中的慣例、規則、禮節、祭儀或祭祀的方式。」折井博子則歸納Gaga「具有血緣、祖訓、習慣、道德準則、禁忌、祭祀及生業的意義。」同時將它定義為「血族、祭祀、共食、地緣、制約的團體。」（李亦園1964、巴萬·韃哈那1998、折井博子1980）

Gaga對於泰雅人有著無形的控制力量：在過去泰雅社會的脈絡中，Gaga是一個約定俗成的規範，它是一個具有類似法律意涵的準則，對於Gaga內的份子都具有深深的影響及控制力。黃國超（2000）在鎮西堡的調查發現：即使在現代泰雅社會中，Gaga對當代泰雅人仍具有相當的約束力，其生活處處可見Gaga的文化邏輯與實踐。「Gaga」才是泰雅人生活及遵從的主體，一切行為道德社會秩序及價值觀，皆仰賴於泰雅族人對Gaga的遵守和執行。

當我們瞭解了文面對泰雅人的成就意義與價值後，而Gaga正扮演了執行決定泰雅人成就的機制，所以透過Gaga的規範與標準來執行文面的決定與施行。泰雅人追求在世的最高價值；文面的施行是其價值的表彰與肯定；而Gaga扮演執行與判準的單位，三者互動關係緊密而巧妙，不但維護了社群的運行，

6 它們指的都是同一個意義，只是各個不同群別的音差。



同時也鞏固了族群存亡的機制。

### 三、Ptasan（文面）——一個泰雅族跨系統、群別所共有的文化圖騰

一九九六年十一月，一群泰雅族人在台北市成立了一個以泰雅人為主軸的讀書會，名為「Ptasan族群研究工作會」。當初這群泰雅年輕人在為此族群工作會定名時煞費苦心。因為泰雅族在台灣的年代極為久遠，分佈也最為廣泛，因此在語言、風俗習慣等文化內容上，已演化出賽考列克、澤敖列、賽德克三大亞群，數十群的顯著差異，因此如何選擇一個大家都能接受的名稱確實不易。當時名詩人瓦歷斯·諾幹以美國印地安某族以「矛」做為圖騰為例，建議以各族群都具有的「文面」文化為基礎，取老人臉上的文面刺青Ptasan為名稱。因為不論何亞族，對「文面」皆以「Ptasan」稱之，同時文面也正是族人光榮的表徵與文化，終於，該讀書會遂以「Ptasan族群研究工作會」名之，以「Ptasan」一詞足以涵蓋整個過去在泰雅族分類上諸族群差異的困擾及稱呼（趙啟明1998）。

沈明仁（1998）認為：現今我們所使用的名稱，不論是「泰雅族」或「賽德克族」，都是日本學者在當時的時空環境下，就其學術研究與調查工作時方便之需求所訂定。他同時進一步建議以兩個名稱來稱呼現今的泰雅族，比較不會有爭議：第一是「Gaya或Gaga族」，另一個建議就是「Ptasan族」。因為這「Ptasan」是泰雅族各諸族在歷史上，從過去到現在所共同具有的文化形貌。

### 四、文面與族群識別

從過去的許多的文獻及田野資料看來，泰雅族文面行為，某些程度符合這些美感、識別、表達功績、成年等呈現的需求。只是就「識別」的功能而言，並未明確解釋是在何種脈絡下的識別意義，也就是說，「族群識別」不能



涵蓋識別，因為識別有可能是指人與動物之間的生物性識別。

小島由道（1914）是個實事求是的學者，他認為泰雅族文面的起源雖久，但無法確知原因。小島的調查指出，男子在成年後可在面部刺青，而且必須有獵人頭經驗，才具有文面的資格，因此將文面視為出草獵頭的原因之一。而女子則無嚴格資格限制，也是在剛成年時就行文面之術，文面清晰鮮明則被認為是美人。因此他歸納泰雅族文面只有兩個目的：

（一）遵循古來之慣例，以此作為男女成人之象徵。

（二）美麗的象徵。並未將「族群識別」視為一種目的。

在神話傳說文獻中裡，佐山融吉的《番族調查報告書 — 紗績族後篇》是這樣記載的：「很早很早以前，大家都住在山上，並沒有平地人與山地人之分，後來因為人口漸多，一部份的人準備遷往他處。為了平均兩邊的人數，準備離去的人和留下的人便約定，兩組人在山的兩邊以喊聲作為判斷人數多寡的依據。但是準備離去的人比較奸詐，故意讓一些人不喊出聲音，留下來的人便分出許多人給他們，後來留下來的人發現被騙時已經太晚了，多數的人下山後，成了平地人。留下來的人很生氣，便決定在臉上文面作標誌，來區隔平地人與山地人，而且要砍沒有文面平地人的頭作為報復。」在這裡，很明確地有將文面視為一種識別的目的，但是，如果以「神話傳說」來論定泰雅文面具有族群識別的功能來作為其社會文化的解釋，顯然是不足的。

張國賓（1998）在太魯閣地區有一則關於文面習俗的訪談是這樣說的：「……Tuloku每個人都要刺青（Ptas）……男人都在山中打獵，沒有刺青的男人就像猴子一樣，因為猴子沒有刺青……因為他們（泰雅男人）都用弓箭射，眼睛好的人一看就知道，啊！這個是人，這樣才不會有失誤，因為在山上怕看錯，猴子沒有刺青啊。」張國賓以為：太魯閣地區的老人，將文面視為一個在打獵時可作為分辨人與猴子（獸）之間差別的識別保護。顧頡剛也提出吳、越人斷髮、文身的源起於保護生命的要求之觀點，其效用在與



動物的保護色相等。對此，泰雅族的文面卻恰恰相反，它是一種求「相異」的識別，但它們的原理是一致的。

在這裡，文面確實有「識別」作用，但是這只是在生物性面向上的安全識別目的，並非社會學上所說的識別意義。

岑家梧（1987）進一步說明僅取生物學的觀點是不足的，於是舉海南島、廣東文身習俗的例子說明，若不文身，則「上世祖宗不認其為子孫」。同為南島語系的卑南、魯凱二族也認為，唯有文身，死後靈魂才能帶往靈界。而這些都與泰雅族彩虹橋（Hakaw utuh）的傳說，以文面來分辨族人（能力）的原則是極相似的。

佐山融吉（1920）認為「凡族人皆有刺額文的資格；而男性刺額是有馘取敵首經驗者才可刺；刺胸、刺手需獵頭多次才有資格。……女性是必須完成浮文上衣者才可刺臉（頰）；刺胸、刺手、刺腿織布技藝更進步才可行之。」而淺井惠倫（1935）則有一則採錄於大豹社，關於泰雅族「祖靈橋」（Hakaw Utuh）的神話傳說故事：「很久很久以前，我們居住在此一世界最重要的事情，就是成為真正的男人（或真正的女人）。據說從年輕的時候，都要接受這樣的教育。如果他們具有手藝（女子紡織、男子馘首），即能成為真正的女人和真正的男人，才能度過祖靈的橋樑，具有去極樂世界的資格，與祖靈同住。」

所以過去泰雅族人要成為一個真正的男人（女人），就必須要能獵首（織布）。經由文面肯定其能力；才能證實其為泰雅族真正的人；才能因此能接受祖靈的審驗通過彩虹橋；才能因此進入祖先的國度<sup>7</sup>。岑家梧認為許多初民

7 關於彩虹橋的說法，有人從泰雅族的織物中，找出象徵彩虹橋文飾的證據支持（尤瑪·達陸1998）。女人在織物上表現出象徵彩虹橋的文飾，一方面主要是表現出她對傳統文化的熟稔，然後藉由織布手藝表達，另一方面也反映出她對通過彩虹橋的渴望。經過織布的肯定、然後得以文



社會：「黥刺圖騰記號，是為加入圖騰集團之形式的遺制。」這與泰雅族人要Gaga（Gaya、Gaza、Waya）對於族人要求「必須接受文面才可成為真正的泰雅人」的意義是相同的。因此，在文面的內在意涵而言，它是一種作為泰雅人在進入死後世界，被祖靈審驗是否為「真正」泰雅人的識別功能。文面是給「祖先」審驗識別之用的，它也不具所謂「族群」識別的意義。

文面確實是泰雅族所特有文化行為，泰雅人如何面對「未文面」的人呢？首先，當代泰雅人在主觀認知「有文面者」時，不論部族（部落）內外，都會認定他是一個真正的泰雅人，或者說是一個成年、有能力是人，這是一種所謂的「認定」的功能，認定必須有文面，才是真正的（成年、有能力）泰雅人。而在面對「沒有文面者」時則有兩種情形，一個是部族（或部落）內的泰雅人，他們在認知上覺得那不算是真正的（未成年、能力不足）泰雅人。另外一種情形則是部族（部落）外的人，他們也許會認知到，那可能完全不是我族之人，只有在這裡，文面才具有所謂族群識別的功能。但是在文面對族人的內在意義而言，應該純為一種認定是否成年或通過能力檢定的意義。到了他族的出現，發現異族沒有這樣的文化行為時，遂成為了一種識別的意義。這時候，文面的族群識別功能，就只是一種「分類上」與「研究上」的功能而已了。

## 肆、文面形式與族群識別<sup>8</sup>

### — 與《泰雅族文面圖譜》對話

面、成為真正的泰雅人後、最後通過彩虹橋的過程，表達出一個真正的女人一生追求的目的。而文面所擔任的角色就是「證明其能力的標誌」。

8 在這裡，族群識別的意義是較狹隘的：因為關於文面形式與族群識別的關係，指的是泰雅族內，各系統、亞群文面形式的差異所具有的族群識別意義。



過去的研究雖有對台灣各族的文身習俗及泰雅族文面形式的研究，但未曾有深入比較與分類。何廷瑞先生首將泰雅族文身的樣式將各部位及元素分類，共分額文九式、臉（頰）文二式、頤文四式、胸文七式、腿文五式等共二十七式，但他只是將各種紋式作一些樣式的呈現和討論，並未進一步將各形式分類及命名。

而所謂的「文面形式」分類及命名，應屬馬騰嶽先生所創。因此本段所討論之「文面形式」，即以馬騰嶽所著《泰雅族文面圖譜》中「文面形式」的分類、親疏關係、比較與假設為基礎來討論其相關論述，以及進一步審視文面形式與族群識別之間關係。

### 一、泰雅族文面形式的分類、親疏及相關假設

馬騰嶽在「泰雅族的文身形式中」一段中，關於泰雅族文面的部分，在額文、頤文、頰文作了一些的分類：

額文部分包括：（一）單線無框形。（二）單線有框形。（三）單線兩側加邊線形。（四）單線兩段無框形。（五）單線兩段有框形。（六）單線三段無框形。（七）單線三段有框形（八）十字形。（九）三線形。（十）五線形。（十一）七線形。（圖一）

頤文則有：（一）單線一段形。（二）單線兩段形。（三）單線一段加框形。（四）單線兩段加框形。（五）單線兩側加邊線形。（圖二）

頰文部分則分：（一）直角式單十字交叉花紋形。（二）直角式三十字交叉花紋形。（三）水平式單十字交叉花紋形。（四）水平是三十字交叉花紋形。（五）半弧式單十字交叉花紋形。（六）半弧式三十字交叉花紋形。（圖三）

然後以上述各部詳細分類基礎，進行其結構細分多種變項比較：

連續變項中，男性有（一）額文長。（二）額文寬。（三）頤文長。（四）



頤文寬。(五)額文年齡。(六)頤文年齡等。女性則有(一)額文長。(二)額文寬。(三)頤文。(四)唇下。(五)頤文年齡。(六)頤文角度等。

類別變項中男子有(一)額文多列。(二)額文分段。(三)頤文分段。(四)額文分段。(五)頤文加框等。女子則僅有(一)額文多列及(二)額文分段二類(陳叔倬、陳志軒、馬騰嶽1999)。

最後並將比較的結果得出一個所謂「泰雅族各系統族群文面形式與條件親疏關係圖」(表二)。

馬騰嶽先生根據文獻及其田野訪談，提出了文面的七種社會功能，分別是族群與系統識別、成年的標誌、美觀、檢驗女子貞操、避邪繁生、表彰個人的英勇與能力、通往靈界的祖靈識別等。同時，他也依上述得出泰雅族各系統族群文面形式與條件親疏關係中，馬騰嶽先生以(一)文面形式與條件的相關統計；(二)文面老人的主觀認知；(三)文面師Yayu·Ciwas的事例，來支持「不同的文面形式可以作為不同系統族群間的識別」的論點。

同時，「泰雅文面圖譜」就文面形式與族群識別之關連，提出了三個假設：

(一)基本上，不同的系統或族群間，都有代表本系統族群的文面形式，作為本系統族群的識別。

(二)各系統族群文面的形式，雖然會穩定的傳承，成為各系統族群間特有的識別形式，但是文面形式仍會受鄰近的其他系統族群的影響，或是刺文工具的改變而調整改變。

(三)分佈於同一區域、河川流域，或是同一個亞族、族群、系統間的文面形式，應該較其他區域或族群的文面形式更接近。而且分級階層越低者，文面形式接近的程度應該越高。

如前述，所謂的「文面形式」分類是馬騰嶽先生之首創。因此就「文面形



式」的分類、親疏、比較與假設，以及文面形式與族群識別之間關係，筆者根據本身的田野資料及觀察，文獻資料作佐證，提出一些反駁及討論。

## 二、南澳群與德奇塔雅群文面形式之比較

根據《泰雅族文面圖譜》所提供的材料中，關於賽德克族群德奇塔雅群文面形式的紀錄則只有兩位。兩位都是女性，分別是二三五頁的Gumu・Sabu（No.S-De-01）與二三六頁的Labai・Walis（No.S-De-02）。Gumu・Sabu口述地點雖是在南豐村，但她的父親Sabu・Gumu卻是Balan部落（霧社）人，因此也有可能不屬於德奇塔雅群人，同時她只有額文，並沒有頰文。兩位的額文皆為「五線有框型」，Labai・Walis的額文則屬「半弧式三十字交叉花紋型」，Sabu・Gumu沒有頰文。

關於澤敖列族群馬巴阿拉系統南澳群的記錄，共有女性一位、男性二位。他們分別是一五八頁的Yabung・Bingnai（No.TIN-01）、一五九頁的Hago・Wuda（No.TIN-02）與一六〇頁的Behu・Yugan（No.TIN-03）。由於德奇塔雅族並未有男性，因此該書可與德奇塔雅群比較者僅女性Yabung・Bingnai一人而已。Yabung・Bingnai額文「單線有框」，頰文「半弧式三十字交叉花紋形」。

德奇塔亞群與南澳群的文面形式在依其測量比較的結果：該二群在其「文面形式與條件距離差異表」中顯示，其值為0.10，是為該表中之最低值，最高值為南澳群VS.汶水群，其值為12.80。二群在其「文面形式與條件親疏關係圖」中的關係則是位於整個關係親疏樹的末端，即相似度及親近性較高。

筆者提出這些比較和觀察的主要目的是，從南澳群與德奇塔雅群文面形式比較方法上，該書至少暴露了下面兩個問題：

（一）假設我們先同意有所謂的「南澳群」或「德奇塔亞群」的文面形式，但是在《泰雅族文面圖譜》書中對於各族群其文面形式的代表人物數



量（有效樣本數）若太少（一或二人），則很難直言該樣本文面形式可為代表其族群母體之文面形式。

（二）對於各群之間不同文面形式的比較，除依該書所提及的測量變項的額文長、寬；顴文寬及唇下寬等三變項的統計比較外，應在額文的不同形式上要有加重權值的考慮，如單線形、三線形、五線形及十字文形等差異，測量比較時應加重權值，以提高其差異度。因為額文的單線形、三線形、五線形及十字文形等差異才是各族群間文面形式的最大差異所在。如果僅依上述變項（長、寬等值）測量比較是不夠的。以上述為例，該書僅比較兩群額文長寬顴文寬及唇下寬的差異，卻忽略了單線型與五線型的大差異，故推論該二群文面形式親近，以致偏頗。

### 三、萬大群與德奇塔雅群文面形式之比較

#### （1）萬大群及其文面形式

位於南投縣仁愛鄉親愛村的親愛及萬大部落，是屬於泰雅族澤敖列族群馬巴阿拉系統的萬大群。萬大群人最早是由Perugawan（巴魯卡萬）與Murauts（馬老）兩個系統（家族）所組成，巴魯卡萬人最早居住在眉溪附近的Lipa（利巴），然後遷至Dalajan（達拉揚）。1830年左右，為了尋找更多耕地，乃逐漸往濁水溪流域移動。首先遷至現今霧社附近的Parlan（巴蘭）附近，由於此地域已相當接近原來在此地附近居住的Teke-daya群（德奇塔雅），因此開始與德奇塔雅群發生互動。依筆者的田野資料顯示，萬大群與德奇塔雅群之間的關係甚至是一種敵對的狀況。（廖守臣1984、趙啟明2000）。

萬大社（親愛及萬大部落）現今已無任何文面老人存世，但根據一九三八年的《台灣原住民族映像／淺井惠倫教授攝影集》淺井惠倫博士所採集的圖像內容看來，萬大社的萬大群人當時確有文面的習俗。該書有文面者的圖像



記錄共有六位男子、四位女子（頁68-94）。男子皆有額文及頤文，依馬騰嶽之分類原則，額文屬「單線有框型」；4位有文面的女子，其中兩位是上額有三條直線的「三線有框型」，頰文為「半弧式三十字交叉花紋形」，另外兩位是上額有五條直線的「五線有框形」，頰文屬「半弧式三十字交叉花紋形」。（圖四、圖五）

萬大群親愛部落的老人認為，過去在萬大社，男子的文面形式與泰雅族其他支群一般傳統的文飾無太大的差異；也就是額文、頤文皆屬單線形有框形。女子的文飾看起來就比其他形式的差異較多；額文屬五線有框形，頰文則屬半弧式三十字交叉文形，但是也有很少數人的額文飾三線有框形<sup>9</sup>。

## （2）萬大群與德奇塔雅群文面形式之比較

我們若以淺井惠倫博士一九三八年的這本《台灣原住民族映像／淺井惠倫教授攝影集》所採集的萬大群的文面圖像為依據，暫時以其中文面形式認定為萬大群地區內所採用的文面形式。當然由於無法實際測量其可比較的尺寸及數據，故僅將取女子額文的「三線有框型」及「五線有框型」、頰文的「半弧式三十字交叉花紋形」與馬騰嶽先生文中所謂的「德奇塔雅群」來比較。

比較結果我們可以輕易發現：「德奇塔亞群」與「萬大群」的文面形式完全相同！也就是額文的「五線有框型」與頰文的「半弧式三十字交叉花紋形」<sup>10</sup>。

9 文後附有一受訪老人的名單，筆者係綜合這些受訪老人的意見所做。

10 萬大群女子頰文形式的「半弧式三十字交叉花紋式」不常見於其所屬的澤敖列系統群（直角或水平式），反而與賽德克系統諸群（德奇塔亞群）的紋式相似。除了頰文，在何廷瑞（1960）在泰雅族的文面研究中，有一個關於額文的敘述細節，也值得特別注意，他寫到：「額文，主要是橫直線條重疊而成的條紋，數目自一至七條。一般地說Seqoleq、Tseole（除萬大社）兩群是單條，Sedeq群（除太魯閣諸社）是多條的。多條者以三至五條最為普遍，其他很少見。如



馬騰嶽本身在「文面老人的主觀認知」中曾舉一訪談經驗：「一九〇〇年出生的Wubas・Bagwen看到南澳地區文面老人的照片時，他的反應是『這是Bu'ala，是我們的敵人』。」顯見在某些族群敵對的狀態下，文面形式的差異確實成為明顯的識別作用。但我們也可以反果為因推測：族群敵對也可能造成文面形式的「趨異」發展。

我們可以從文獻及田野訪談資料中發現：德奇塔雅群與包括萬大群的附近族群之間，有著非常強烈的衝突過程及緊張關係存在（廖守臣1984、陳茂泰1994、趙啟明1999、沈明仁1998）。在族群互動關係敵對，亦以及在語系、分類及上完全不同的群別，竟然在文面形式上完全相同<sup>11</sup>。

因此即使我們接受所謂「各系統族群文面的形式，雖然會穩定的傳承，成為各系統族群間特有的識別形式，但是文面形式仍會受鄰近的其他系統族群的影響」這樣的假設，但是我們在這裡不禁要提出：

（一）如果是敵對的族群，其雙方所採用的文面形式，基於所謂「族群識別」的目的，是否應該是趨異演變？

（二）既然如此，如果馬騰嶽先生沒有任何萬大群的文面記錄（德奇塔亞

---

Tausa諸社是三條為主，Teke-Daya諸社是五條為主。」（14頁）在這裡，萬大社雖然是屬Tseole族群，但是何先生也發現了萬大群的額文並不是「單條」，而是多條的（3或5條），可惜他並未進一步提出關於萬大群額文形式為何。同時，就是因為萬大群與德奇塔雅群額文的相似情形，何廷瑞先生的文中出現了一個小小的疑點，那就是在「額文，一般地說，Sedeq群是有邊的，而Tseole是無邊的。Teke-Taya諸社之男性有雙邊（圖版I之14）」而圖版I之十四所附之田野資料卻記的是「泰雅族Tseole群Perugawan社」（14頁、40頁），「Perugawan社」就是「萬大社」，Teke-Taya諸社絕非Perugawan社。因此若不是何先生弄錯了，那就是何先生認為二群的紋式根本是一樣的，只是他舉Perugawan社（萬大群）額文樣式的例子來說明Teke—Taya諸社的額文樣式。

另外，沈明仁（1998 P144）在仁愛鄉地區的調查也發現：萬大群具有與德奇塔雅群相似的文面形式。因此，從淺井、何廷瑞、沈明仁到筆者的資料顯示：萬大群與德奇塔雅群文面樣式高度相似的情形，是毫無疑問的。

11 馬騰嶽（1998）也有一例：馬里闊丸群的Amwei Demu（羅阿妹No.S3M-05）與金那基群的Yunu Malai（陳月秋No.S1K-05）都表示：馬里闊丸群與金那基群過去因為誤殺事件而發生雙方大出草



群僅2位），而將德奇塔雅群與萬大群所共同施用的文面形式，直接歸類為「德奇塔雅群」形式，是否妥當？

既然如此，我們如何說服現今居住在親愛村近兩千的萬大群族人接受：一個萬大群也施行的文面形式稱做「德奇塔雅群」？

### （3）萬大群老人對於文面與文面形式差異的主觀認知<sup>12</sup>

Deimi認為，當時部落的女生（成年已婚）大多是額文五線有框形，頰文是半弧式三十字交叉文形。因為一般是先行額文，若干時候再行頰文，所以如果額文為傳統的五線形時，有時可以省去頰文；但如果是三線形的額文，則頰文就一定要文。

當時在萬大社並沒有文面師，文面師都外面請來的。由於歷史族群互動的關係，在當時，萬大社對於外來的外人都非常謹慎小心，可是唯一例外的是文面師。部落的人幾乎都認識文面師，對他們都非常尊重和客氣。當時常來萬大社為他們文面的文面師是從Taroko（靜觀）來的。

有些老人認為其實萬大社本身也有人會文面，可是那是少數自己為自己親人文面的情況。我們從現存的許多文面老人的口述中可知，有時文面也有自己父母親自動手的例子。但是大部分的老人說，主要的文面師還是外地來的，因為他們的手藝較好，文的比較好看，靜觀來的文面師就頗受好評。

孩子到了十五六歲即將成年時，父母就會開始安排為孩子文面，雖然請的是外地來的文面師，不過文面的樣式還是由父母決定。家長在決定文面樣式

，族群間敵視極深。但是在馬騰嶽本人的文面形式親疏表中可見，二者的文面形式是各群間最為接近者。不過這段歷史恐怕不過百年，也許影響不及演變。不似萬大群與德奇塔雅群之間的族群關係遙遠與衝突歷史長久。

12 我們必須強調「主觀認知」的面向。從Barth的角度看來：「族群」，並不是由語言、文化、血統等「客觀特徵」界定，而是由它本身組成份子認定的範圍，形成所謂族群的「邊界」（1991）。因此族群份子的「主觀認同」，也就是他們如何看待文面及文面形式差異的態度，就成為一個重要的支持。



時，基本上還是一直沿照部落傳統的樣式。也就是說，現在我們所見萬大群文面的形式，就是依著祖先（萬大群）流傳下來的形式，代表著萬大群傳承下來獨特的形式。

萬大人曾經與漢人接觸，在認同和互動的經驗上，當然認為他們不是泰雅人。如果碰到漢人以外沒有文面的高山族群呢？Deimi、Walis及Yawi認為，那也不能算是泰雅人，而是另一族的人。過去與萬大社相鄰，地理位置在萬大社稍南的萬豐部落（干卓萬、Kantaban）布農族人，老人認為說：「他們沒有Patasan（文面），一看就知道不是泰雅人」。

最有趣的是，對於Walis及Yawi等人曾經外出到Paran（霧社）附近見過額文形式不同的人，他們記得有單線形及十字形（屬道澤群形式），對他們來說，面對不是住在同一個部落，語言又不相同的人，卻有著類似習俗的「文面人」，他們的猜想是：「可能也是泰雅人，但是是另外一種泰雅人」。Yavun認為「那不是泰雅人」。顯見老人對於文面形式差異主觀認知的紛雜。

#### 四、文面形式與族群識別

馬騰嶽認為：「不同的文面形式，就像是一種刻畫在臉上的符碼一般，代代傳遞著族群自我認同與對外識別的符號。」馬騰嶽先生還認為：「基本上，不同的系統或族群間，都有代表本系統族群的文面形式，作為本系統族群的識別。」

但是筆者認為文面形式在各族群中，並沒有所謂的一致性。我們可以舉淺井惠倫、伊能嘉矩和佐藤文一等學者的調查證明：泰雅族的文面形式在各部族（群）間，其實是具有多樣而難以分類的。

首先，在淺井惠倫的《台灣原住民映像》書中，我們可以看到，萬大群女子文面額文與德奇塔雅形式高度相似的例子（淺井惠倫1935）；另外，在馬騰嶽文面形式的分類上認為，女子頰文：泰雅亞族中除了沙拉茂和司加耶武



群外，其他都是「直角式」（包括屈尺、大嵙崁群）（馬騰嶽1998p66）。而在伊能嘉矩的《伊能嘉矩收藏台灣原住民影像》一書（約拍攝於1896 - 1904年）中可見，所有屈尺、大嵙崁群女子的頰文，都是所謂的「半弧式」，甚至相當接近水平式（順益台灣原住民博物館1999pp100 - 143）（圖六），這顯然與馬騰嶽的分類測量比較結果完全不同！最後，佐藤文一（1942）在其《台灣原住種族的原始藝術研究》也清楚地指出：「……女性在上額刺墨中，一般與男子同型，但萬大、霧社、木瓜諸番則有三條、五條，甚至七條的施行」（pp109 - 117）。萬大番是澤敖列族群、霧社番包括了德奇塔雅與道澤群，木瓜番則是中央山脈東側的東賽德克族群。顯然，某種文面形式的施行，可能也如Gaga一般，是一個跨部落、群別、甚至是跨系統層級的文化。

既然如此，文面形式何以成為泰雅族各族群識別的標誌？

馬騰嶽先生認為：文面形式具有族群識別的主動功能。並舉

- （一）文面形式與條件的相關統計；
- （二）文面老人的主觀認知；
- （三）文面師Yayu・Ciwas的事例等三個角度，來支持他的理論。

首先，關於「文面形式的分類、條件、及親疏等相關統計」方面，筆者已經舉出在南澳群、萬大群在與德奇塔亞群作比較時，在數量、形式分類、形式命名上所發生的一些缺點及盲點。

在「文面老人的主觀認知」方面，馬騰嶽舉出「桃園復興鄉及新竹尖石鄉一帶文面老人，看到照片上賽德克亞族及澤敖列族群文面老人的照片時感到好奇，並頻頻問著對方是否為泰雅族」的例子來說明這些陌生的反應是將本群的文面形式，理解成我族（we-group）的識別。但是如前段「文面與族群識別」所論的，我們也可以這樣說，大部分的泰雅人在認知「有文面者」時，都會認為他是泰雅人，而不會因形式的差異而否定他是泰雅人。也就是說，有人會以文面形式差異認知族群差異，但是擺在「文面」的層次上時，大



部分的人還是會認知「有文面者即為泰雅人」，文面形式的差異就會被忽略掉了。至於「賽德克人見到南澳群文面老人照片立刻可以認出對方（過去）為敵人」的例子，如前筆者所說的，雖然老人是藉著「文面形式的差異」來認出對方的身份，但是「對方是敵人」之說，只是一個過去族群衝突的歷史記憶，也並未否定對方也是泰雅人。因為「有文面者即為泰雅人」的觀點仍然居於前位。

最後，關於「文面師Yayu·Ciwas本身的事例」，只說明了一件事，那就是：即使是執行刺文的文面師，也不能任意改變各部族所承襲的文面形式。但是我們要注意，文面形式在理論上來說，其實一直是處在演變的狀態，在時序上，「文面的傳統」是先於「文面形式的差異」，文面形式在演變成為所謂各部族的「族群模式」的差異前，泰雅人所要遵循的根本精神仍只是承襲部族的「文面的傳統」，而非「文面形式」。

雖然黑帶認為：「文面在最初時，應該沒有一定的標準。」（黑帶·巴彥2000）但是馬騰嶽與陳叔倬（1999）對於文面形式差異，也提出一個結論：「泰雅族的文面形式在原則上是一致的（即男性都是刺額與頤、女性都是刺額與頰），但是在文面形式上的差距，又足以作為與泰雅族各系統族群間的識別。……不同部落間文面形式的差異，並非是各部族間透過某種形式的協調而產生的，而是隨著族人的分散遷徙，在長時間的約定成俗、自然生成的。」

泰雅族人也許透過自身的文面形式，產生了區隔人我的識別認知，也許這股認知也反過來加強了部落對於自我文面形式的堅持。但是筆者認為，這些在各部族經過長時間區隔分離而衍生細微的差異，擺在泰雅族各「系統」及「群別」的「族群識別」角度看來，確實有意義。雖然有意義，但是在一個文化起源相同的條件下，這些形式的差異似乎僅能解讀為自然生成「演化」上的差異。如果再從文面起源的目的來看，這些細微差異所具有的族群識別意



義，只能放在泰雅族各系統或群別形式差異有意義，它只是一種後驗的意義，本身不具有自發性與目的性。同時，如果放大到泰雅族文面的起源來看，形式差異也是沒有意義的。

## 五、文面形式、族群與個人

從前段南澳群、萬大群與德奇塔亞群文面型式的比較看來，對於馬騰嶽先生的分類與命名方式，是一件非常模糊而有爭議的分類法則。

首先，關於所謂「文面形式」的分類，馬騰嶽先生所採集分析的對象，全部都是一九九二至一九九八田野調查期間仍在世的「當代人」。但是，依照出現越來越多「過去」的資料（舊照片）顯示，某些形式分類並非如馬先生所測量比較「當代人」文面形式的結果。各族群（群別）文面的樣式與形式所呈現的多樣性，遠超過我們現在所能瞭解或分類的。以筆者上段所指出：淺井惠倫、伊能嘉矩與佐藤文一在半世紀以前所記錄與調查的情形看來，過去文面形式的施行分佈似乎與現代的分佈相當地不同！因此，強行將當代人文面形式測量比較的結果作為某部族群所具有的形式代表，似乎是過於狹隘與不足的；將族群名稱直接冠之於其形式類別上，更是一個錯誤的分類方式。

我們都知道，現有文面老人其文面所呈現的形式，絕不是以族群的差異為基礎。在一個同族群的文面形式中有集體與個體的差異現象，也會有同中有異、異中有同的現象。也就是說，並不是同一群的人，其文面的內容形式都一定完全相同。我們可以在各群的文面形式比較中發現，文面內容的形式常常有上述差異的現象，是因為它可能牽涉到很多歷史的因素、族群的互動、偶然的因子和個體審美觀等可能影響的原因。

這些可能影響的原因，馬先生也非常地清楚，因此筆者建議：以文面形式內容為基礎的分類命名，應以其形式差異為主要的依據而命名之，而非使用現有的族群分類的名稱統稱之。現行所使用族群分類的名稱僅能做為參考，



我們不能將A文面形式高機率的出現在甲族群中，我們就宣稱A形式的人是屬於甲族群，或者將A形式成為「甲形式」；我們也不能因為屬於B族群的趙先生，因行A形式，就將趙先生歸為甲族群。在分類上，文面形式A是為A形式，甲族群仍為甲族群，趙先生仍為趙先生。A形式、甲族群與趙先生三者之間的關係，我們必須先釐清，才能談其命名，三者之間只有相關性，我們要作的是分析他們之間的關係，並非劃等號。

## 六、影響文面形式變化的因素

分析文面形式與族群、個人之間關係的工作之一，就是先找出影響文面形式變化的因素，進而探究三者之間的關係。會影響文面形式變化的因素包括了施行者主觀因素、歷史的因素（例如遷徙、政權更替）、族群的互動（如婚姻、戰爭、結盟）、偶然的因子（如工具的改良）。

由於賽夏族早期本身並未有文身的習俗，因此文面皆由泰雅族的文面師所執行。因此有一種可能是族人要求與附近泰雅族形式的相似，以求保護之功。也有另一種可能是，既無參考的傳承形式，文面形式的設計就加入了文面師的主觀意識。黑帶（2000）就認為「因為每一位紋面師的心思與涵養不同，所呈現的圖騰紋路也有所差異，以致演變到最後，形成各地有不同特徵的符號。」

根據馬騰嶽的資料顯示，泰雅族的文面形式不可以個人的喜好而變更，必須依祖訓（Gaga）循各地族群承襲的形式而文之。但是依族群遺傳學的規則：族群遺傳特性代代相傳不會改變，但在族群遷徙、擴散時，則會造成改變。例如父母不同部落的跨部落（群）婚姻關係，就會造成部族（部落）內文面的形式的流動。

雖然文面一般是由文面師執行，但是文面師基本上還是會徵詢父母的觀點。根據筆者在萬大群作的訪談指出，只要不違反傳統的大方向，父母可以自



行作部分修改的意見。因此，長期下來，個人的審美觀也可能影響部族內文面形式的極細微差異。

刺文工具的改良，也會間接地改變文面形式的內容。泰雅族的文面文化在禁絕之前，已經傳入部落許多質優的金屬器，造成文面師（者）文面工具的改良，間接地造成例如刺點距離、清晰度等影響，進而影響文面形式的內容。

## 伍、結論與建議

當代諸民族文身裝飾的行為，也見於石器時代的史前文化；埃及都克（Tukh）出土的泥製女像，體部遍施黑色山羊、鋸齒、植物形文樣；羅馬尼亞庫庫特尼新石器時代出遺址出土的土偶，全身刻以楔形文樣；聖賽爾恩的人像立石，兩頰則有文飾（岑家梧1986）。據推測新石器時代人類，仍可能遵守舊石器時代的圖騰遺俗使然，而當代民族的身體文飾文化，亦為承襲祖先遺留之圖騰文化而來。

由於民族與族群之間並沒有絕對的界線，族群在重建本身的歷史記憶與認同，然後可能在主觀上脫離主要族群而成為名實相符的「民族」（王明珂1997）。它們所牽涉到的還有關於族群現象、族群邊界、族群理論、族群認同等議題。當代社會人類學者除了以體質、語言、文化、生活習慣等「客觀特徵」來認定族群（民族）外，漸漸也強調以「主觀認同」來認定族群的邊界。因此筆者建議，關於泰雅族的文面文化，不必過份強調族群識別的客觀功能，而應關心它起源的原始意義與文化意義，因為它還牽涉許多複雜的族群分類問題與主觀認知因素。

泰雅族文面重要的不在於「識別」的功能，而是在於「能力」被認定的功能；文面成為泰雅族的族群標誌，並不是基於族群識別目的所主動創造，而



是因著能力的要求制約下，所發展出來的。因為「黥刺圖騰記號，為加入圖騰集團之形式」與泰雅族Gaga（Gaya、Gaza、Waya）對於族人要求「必須接受文面才可成為正式的泰雅人」的意義是在於圖騰（文面）是要讓死後世界族長認同的標誌，並非是指在世時的族群識別之意義。

台灣原住民諸族皆有文身的習俗，除了在面部的文飾施行外，其他還包括了胸部、腹部、背部、手部及足部。如果以「族群識別」的功能而言，除了面部，其他部位的文飾，都比較不具「族群識別」的功能。因此如果我們將文面的意義放大到台灣原住民諸族文身習俗的整體的位置來看，我們認為：在文身行為的目的與意義上，文面具有所謂「族群識別」功能的說法，其實是相當薄弱的。

筆者歸納個人田野資料及文獻綜合比較，依文面的起源與目的建議文面應僅有下列兩點功能與意義：

- （一）成年的通過儀式；
- （二）能力的表徵。

至於「族群識別」的功能，恐怕是在出現了「他者」（他族）的角色，以研究、分類及比較的目的後，才會有所謂的「族群識別」功能的意義。

此外，文面形式與族群識別之關係，首先我們以萬大群與德奇塔雅群中所出現文面形式的比較為例子，我們認為雖然某種文面形式，可能屬於某一族群所傳承特有（或說數量上的優勢），但我們卻不同意，這個以該族群中出現的文面形式，直接以其族群的群別名命名之。如前述，在分類上，文面形式A是為A形式，甲族群仍為甲族群，趙先生仍為趙先生。A、甲與趙先生三者之間只有相關性，不能劃等號。

由於泰雅族的文面形式在原則上是一致的，即男性都是刺額及頤；女性則是刺額及頰。因此我們同意：「泰雅族文面的的基本形式確實是在一種單一起源的狀況下發生的」。而正由於泰雅族歷史悠遠、分佈範圍廣袤，隨著族



人分散遷徙，在長時間的演進中，逐漸形成局部細微的差異。但是我們認為：在台灣原住民族各族群間的比較，「族群識別」也許有意義，但是這些在各部族經過長時間區隔分離而衍生細微的差異，在一個文化起源相同的條件下看來，這些形式的差異似乎僅能解讀為自然生成「演化」上的差異。我們都無法完整回顧或解釋整個歷史的變遷與影響的因子，因此如果我們若從文面的起源來看，這些文面形式細微差異所具有的族群識別意義，只是一種後驗的意義，本身不具有功能上的自發性與目的性。

雖然我們承認，泰雅族各系統，甚至群別之間在文面的形式有一些細微的差異，但這並不意味著，文面型式差異的起源就是意味著族群差異，或者造成族群差異。因此關於所謂「不同的系統或族群間，都有代表本系統族群的文面形式，作為本系統族群的識別」的假設，似乎將文面的「功能」凌駕了文面的「原始意義」。

近年來居住在東部地區的泰雅族東賽德克族人，認為本身語言與文化與泰雅族不同，於是發起所謂自成「太魯閣族」（德魯固族、賽德克族）一族的運動。在過去的族群分類上，太魯閣族群確為泰雅族的一支——賽德克族群，本文意旨不在辯證太魯閣族是否該歸屬於泰雅族之亞族的族群分類問題；也無意討論太魯閣族人自立門戶行為的正當性。除了文面形式差異的討論外，我們可以看到Ptasan（文面）這個從過去到現在，不論泰雅族所謂「太魯閣族」所共同擁有的文化行為與高度相似的文面形式，我們似乎不可忽略他們在歷史傳承與文化形貌上，有著如此密切的淵源與高度的親近性。我們相信，一個民族要建立自立與自主的文化，必須要擺脫利害關係與權力關係，而不是從一再細分的文化比較上，來凸顯自我的差異性。



## 陸、更多的疑問

何廷瑞（1960）認為：「台灣土著諸族的文身花紋起源，似乎與動物紋（包含人）相關最密切，而從之演變的。」關於泰雅族文面的紋式，從其田野調查顯示「泰雅族婦女的臉（頰）紋式的起源是模仿浮文上衣（Lukus Lumoun）。……而浮文上衣的紋式又是模仿蛇的斑紋而來的。」<sup>13</sup> 文面紋式與動物紋式也許有關，但文面紋式與浮文上衣之間何為因果，則尚難定論。而調查泰雅族文面文化多年的馬騰嶽先生都承認：「已經沒有人知道自己部落的文面形式為何如此？為甚麼又會和其他的部落有所差異？」

到底文面是如何起源的？

原始形式是如何創造的？

差異又是如何產生和演變的？

近百年來，金那基群人與馬里闊丸群人之間的族群衝突不斷，而他們的文面形式至今仍是相同；萬大群人與德奇塔雅群人過去也都長期敵對，而他們的文面形式也都相同，這都是同一種文面形式在不同部族（部落）所共有的例子。對於這個敵對而未生「趨異演變」的現象，是因為各族群分離時間不夠長久的足以發生形式變化呢？還是形式規則嚴謹的無法改變呢？如果規則是極嚴謹的，又為何發展出當今多樣分殊的形式呢？

此外，筆者還觀察到更有趣的現象：

額文為甚麼有一條、三條、五條，卻沒有四條、六條（偶數）<sup>14</sup>？

13 布農族卓社群、卡社群的傳說故事中，也有「婦女織布，想增加布匹上紋路的變化，遂向百步蛇借幼蛇來模仿幼蛇身上紋路」之說（佐山融吉1923、內政部1995）。瑞岩的林德川牧師認為：泰雅族女性頰文兩耳到嘴角的V字形，很可能是看到台灣黑熊白色的V型胸毛所影響（2000人文空間發展文教基金會）。

14 有人認為賽夏族胸前的刺文與獵到的人頭數有關：賽夏族男人出草獵殺到第二個人以後可以刺一條文，賽夏族北群頭目趙明政其胸前刺有六道青紋，表示他曾獵殺七人。而同樣的，我們也不



為甚麼在額文的形式上有變化的（一、三、五條、十字形），大部分都是發生在女性的身上<sup>15</sup>？

法國數理、哲學家巴斯卡（Blaise Pascal 1623 - 1662）曾說：我們知道得越多，未知的也越多。

誰來解開這些深遠而有趣的謎？

---

曾看到奇數的胸紋？在泰雅族文面額文部分，筆者基本上並不贊成沈明仁（1998）「額文的數目（形式）與獵到人頭數目有關」的說法。首先，據田野經驗顯示，一般文面的年齡早於有能力出獵的年齡（特別是額文）；額文一般也是一次完成，鮮少有分次完成的情形；其次，如果真是與獵到的人頭數有關，何以我們仍看不到偶數的額文現象？所以額文的數目應該與成年後獵到人頭的數目無關。

15 佐藤文一認為男性額文也有一、三、五、十字形的施行。但是我們卻極少在影像資料上看到。



## ～參考文獻～

◎ 人文空間發展文教基金會

2000《瑞岩部落九二一永續家園社區再造計畫期末報告》。台北：行政院文化建設委員會。

◎ 尤瑪·達陸（黃亞莉）

1998《泰雅族傳統織物研究（Tminum na Atayal）》。輔仁大學織品服裝研究所碩士論文（未出版）。

◎ 內政部營建署

1995《布農》。台北：內政部營建署玉山國家公園管理處。

◎ 王明珂

1997《華夏邊緣——歷史記憶與族群認同》。台北：允晨出版社。

◎ 巴萬·韃哈那（沈明仁）

1998《崇信祖靈的民族賽德克人》。台北：海翁出版社。

◎ 台灣商務

1971《雲五社會科學大辭典：人類學》（1989年版）。台北：台灣商務印書館。

◎ 何廷瑞

1960〈台灣土著諸族文身習俗之研究〉，《台大考古人類學刊》。台北：台灣大學文學院人類學系。

◎ 宋龍生

1981〈泰雅族的黥面與文身〉，《藝術家》79期。台北：藝術家出版社。

◎ 岑家梧

1987《圖騰藝術史》。板橋：駱駝出版社。

1986《史前藝術史》再版。台北：台灣商務印書館。

◎ 李亦園

1964《南澳的泰雅人》。台北：中研院民族所專刊。

◎ 高明強

1989《神秘的圖騰》。江蘇：江蘇人民出版社。

◎ 馬騰嶽

1998《泰雅族文面圖譜》。台北：國家文化藝術基金會研究記錄。

◎ 陳叔倬、陳志軒、馬騰嶽

1999〈泰雅族文面形式數值分類研究〉《東部地區原住民文化與生態研討會》。  
花蓮：慈濟大學原住民健康研究所。



- ◎ 黃國超  
2000〈泰雅族的祖靈觀〉，《山海文化雙月刊》21期。台北：山海文化雜誌社。
- ◎ 張國賓  
1998《從紡織與獵首探討太魯閣人的兩性意象與性別邏輯》。國立清華大學社會人類學研究所碩士論文（未出版）。
- ◎ 陳茂泰、孫大川  
1994〈東賽德克群的族群意識〉，《台灣原住民族族群與分佈之研究》，81 - 104頁。台北：內政部。
- ◎ 黑帶·巴彥  
2000〈追溯泰雅文面的原始意義以及觀念的演變〉，《山海文化雙月刊》23/24期。台北：山海文化雜誌社。
- ◎ 廖守臣  
1984《泰雅族的文化》。台北：世界新聞專科學校。
- ◎ 趙啟明  
1998〈Ptasan族群研究工作會之成立〉，《台灣博物館民族誌論壇社通訊》第一卷第三期。台中：台灣博物館民族誌論壇社通訊處。  
1999〈重返舊部落〉，《山海文化雙月刊》21期。台北：山海文化雜誌社。
- ◎ 小川尚義、淺井惠倫  
1935，昭和10年，《原語實錄台灣高砂族傳說集》，34 - 36頁。東京。
- ◎ 小島由道著、中央研究院編譯  
1914，大正3年，《番族慣習調查報告書——太么族篇》，75 - 77頁。東京。  
1917，大正6年，《番族慣習調查報告書：第二卷》。東京。
- ◎ 折井博子  
1980《泰雅族噶噶的研究》。國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文（未出版）。
- ◎ 佐山融吉  
1917，大正6年《台灣番族志》。東京。  
1917，大正6年《番族調查報告書——紗績族後篇》。東京。  
1920，大正9年《番族調查報告書——太么族後篇》。東京。  
1923，大正12年《生蕃傳說集》。東京。
- ◎ 佐藤文一  
1942，昭和17年《台灣原住種族的原始藝術研究》。東京。
- ◎ 淺井惠倫  
1995《台灣原住民族映像/淺井惠倫教授攝影集》。台北：南天書局。



◎ 伊能嘉矩

1999 《伊能嘉矩收藏台灣原住民族影像》。100 - 116頁。台北：順益台灣原住民博物館。

◎ Bellwood, Peter 蔡百銓譯

1991 The Austronesian Dispersal And the Origin of Languages, 《山海文化雙月刊》第8期, 118 - 123頁。台北：山海文化雜誌社。

◎ Barth, Paul R.

1991 *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston: Little, Brown and Co.

◎ Hambly, W. D.

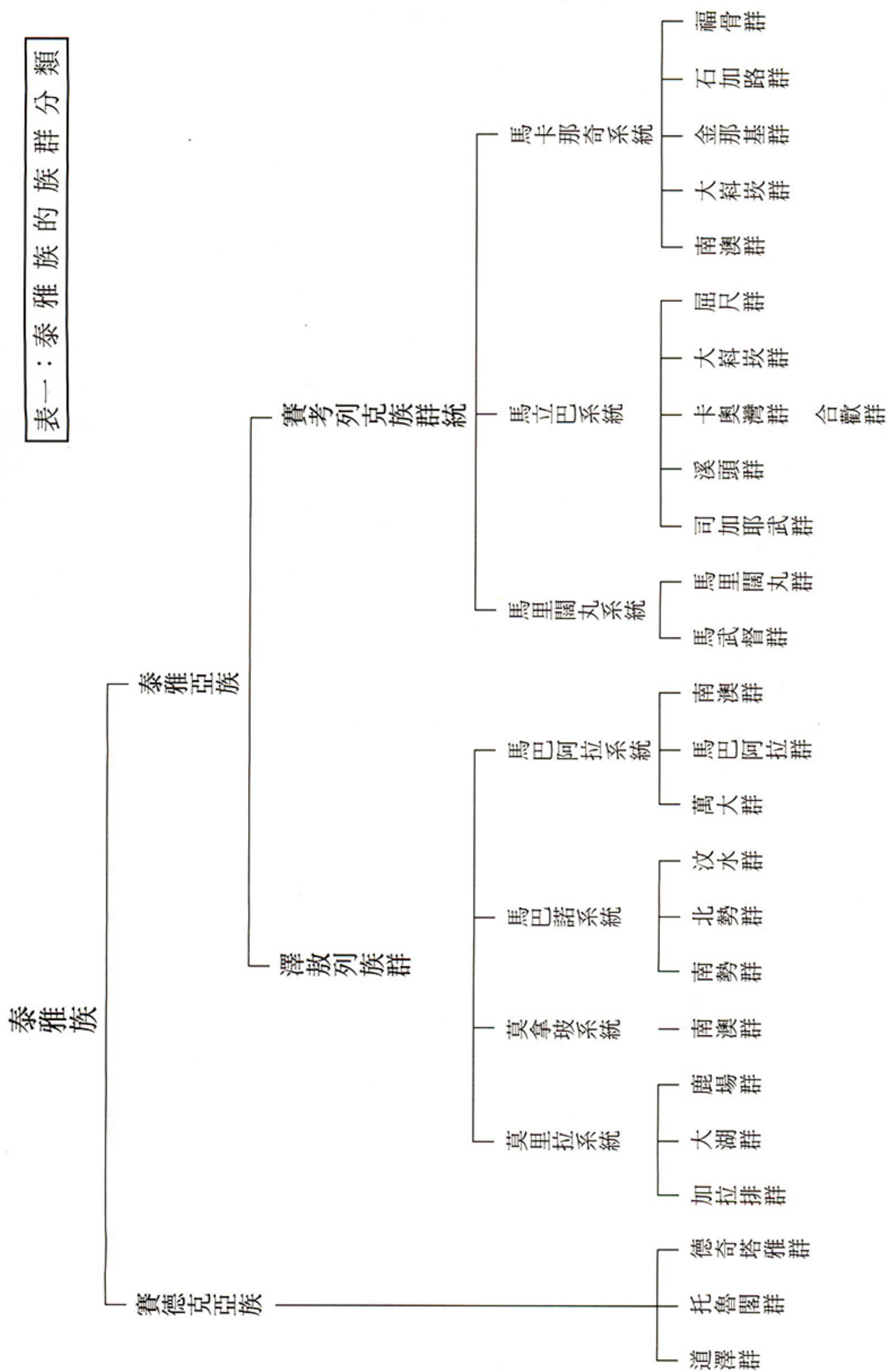
1925 *The history of Tattooing and its Significance with Some Account of Other forms of Corporal Making*. London.

報導人

- |                 |             |
|-----------------|-------------|
| ◎ Bakan · Yuan  | 親愛部落，民國六年生。 |
| ◎ Bakan · Nawi  | 親愛部落，四十六歲。  |
| ◎ Deimi · Watan | 親愛部落，五十四年生。 |
| ◎ Nor · Abai,   | 萬大部落，六十二歲。  |
| ◎ Sabu · Bihuh, | 親愛部落，十四年生。  |
| ◎ Walis · Bawan | 親愛部落，十二年生。  |
| ◎ Yabi · Watan  | 親愛部落，十三年生。  |
| ◎ Yawi · Deimu  | 親愛部落，七十二歲。  |
| ◎ Yuma · Watan  | 親愛部落。       |
| ◎ Yumin · Watan | 親愛部落，二十一年生。 |
| ◎ Yuma · Sabu   | 萬大部落，民國七年生。 |
| ◎ Yabon · Mion  | 親愛部落。       |
| ◎ Abi · Luvi    | 親愛部落。       |
| ◎ Mahau · Watan | 親愛部落。       |
| ◎ Sawun · Deimu | 親愛部落。       |

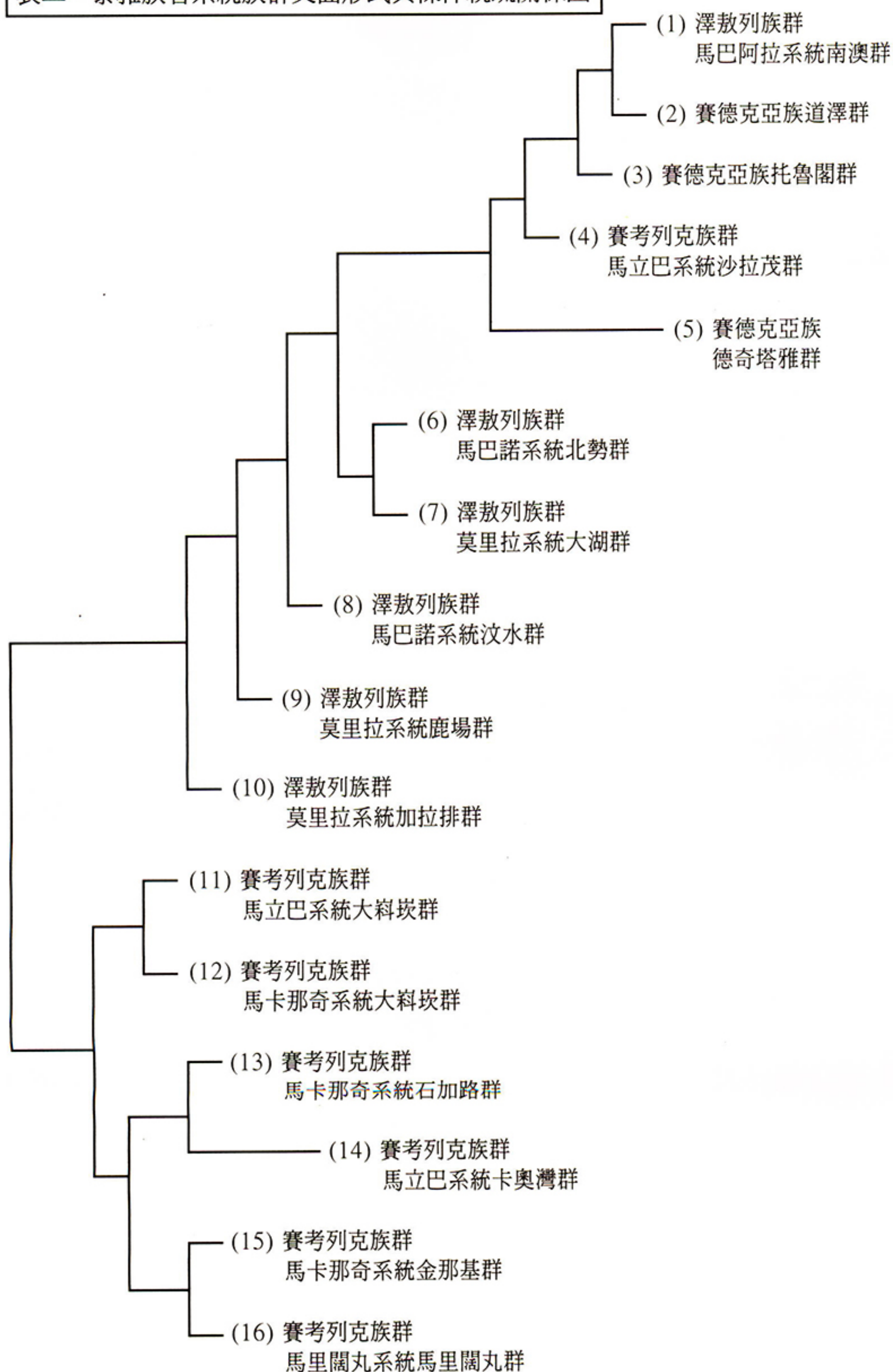


表一：泰雅族的族群分類

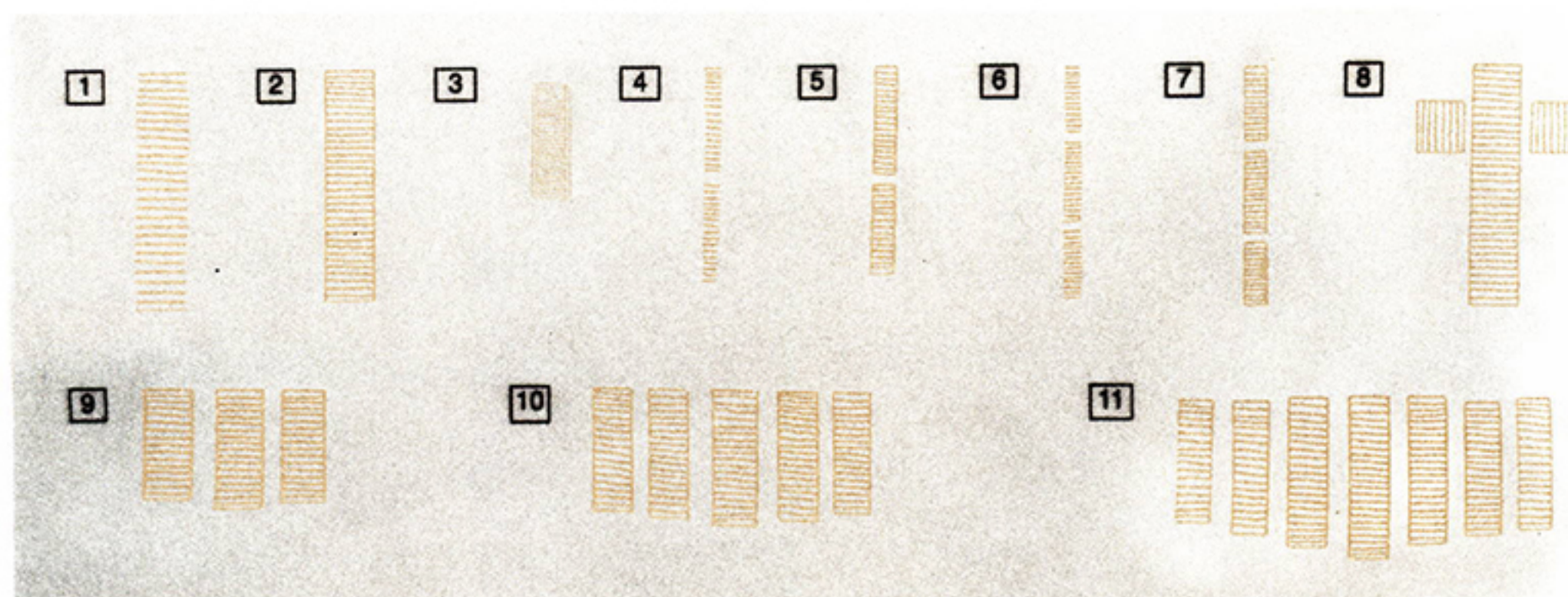




表二：泰雅族各系統族群文面形式與條件親疏關係圖







圖一：馬騰嶽《泰雅族文面圖譜》額文分類中的十一種形式。



圖二：馬騰嶽額文分類的五種形式。





圖三：馬騰嶽類文分類的六種形式。



圖四：淺井惠倫《台灣原住民族映像／淺井惠倫教授攝影集》書中萬大群的文面女子。





圖五：淺井惠倫《台灣原住民族映像／淺井惠倫教授攝影集》書中萬大群的文面女子。



圖六：伊能嘉矩《伊能嘉矩收藏台灣原住民族影像》書中大嵙崁群文面女子的頰文形式。



