

原住民族研究專題導讀

林素珍

國立東華大學族群關係與文化學系副教授

國史館臺灣文獻館過去二十多年來與原住民族委員會合作，已累積相當多臺灣原住民族歷史、社會和文化等方面的論著出版，也帶動學界關注原住民族的研究。近期越來越多的學者投稿《臺灣文獻》季刊，本刊累積幾篇有關原住民族研究，集結起來作為「原住民族研究專題」，呈現這一、二年的研究。內容涉及泰雅、布農、阿美、太魯閣等族，議題方面有族群關係、文化、宗教等課題。在空間上涵蓋全臺灣北、中、南、東部等地，顯示每篇研究題目所涉及的生活領域廣闊。我因擔任本刊編輯委員又是原住民籍，因此，特撰寫專刊導讀一文，摘錄各篇研究創見以饗讀者，讓讀者可以綜觀每篇研究成果和重點。

本期共有 4 篇「專題研究論文」，1 篇「專題田野調查」，合計 5 篇。第 1 篇〈日治初期「土匪」與泰雅族大豹群之互動探討〉／高俊宏（國立高雄師範大學跨領域藝術研究所助理教授），本篇主要是論述日治時期的抗日分子（土匪）與泰雅族大豹群互動的關係。文中論及日治初期在三角湧與暗坑方面和插天山隘勇線上的抗日份子與泰雅族大豹群之間族群互動，以及在大豹群「蕃地」抗日的情形。研究指出日本政府從「匪徒刑罰令」與「土匪招降策」的設立、民間保甲制度的建構，搭配屢次「大掃蕩」行動，在 1902 年時「土匪」大致上已經被消滅，其餘則部分轉進到原住民領域。本文從文獻資料探討大豹群與漢人的長期往來、漢人進入大豹群領域拓墾的歷史，加上因為同樣被日本封鎖所形成「土匪」與大豹群經濟互動的背景為重點。在族群互動關係中，以地緣關係為最主要的因素。文中以秦爐魚為例，推測當時「土匪」多屬於臨時、寄居的成份居多，雙方並未看到具體的聯盟關係形成。然而，大豹群接納「土匪」的事實相當清楚。1907 年，在桃園轄內山地發生大嵙崁群及匪徒騷擾事件，對大豹群而言，與素有敵對關係的漢人「土匪」結盟，具有「連結次要敵人、打擊主要敵人」之策略。而對於「土匪」而言，進入原住民的領域以尋求庇護的動機居多，「土匪」將自己「原住民化」之外，也展現自身的附加價值，對外引入物資與情報，藉以形

成「互利」的基礎。本文凸顯原漢之間在過往的歷史並非總是對立，有些區域甚至也曾有過短暫的戰略關係。

接下來的篇章談論祭儀，當代布農族每年舉辦全國性的射耳祭暨傳統運動競賽，以致於祭儀內涵的轉變為運動競技和觀光活動，本文對 Malahtangia（射耳祭）原來的文化內涵有深入探討。第2篇〈布農族傳統 Malahtangia（射耳祭）的演變：從祭事板曆及《蕃族調查報告書武崙族前篇》來探討〉/海樹兒·戈刺拉菲（國立臺東大學師資培育中心副教授），主要探討布農族傳統 Malahtangia（射耳祭）的演變，日治時期的集團移住、中華民國政府一系列的原住民族政策之推動下，布農族各部落氏族的 Malahtangia 停止或簡化舉行，射耳祭儀的本質與意義在當代布農族聯合「節慶」形式舉辦下轉變內涵。作者從幾個社的「畫曆」重新解讀與詮釋 Malahtangia（射耳祭月）祭期的重要活動內容及相關詞彙說明，這一個月份之內能夠見到月亮的期間，要做各種咒術性動作，「幼兒日」時各家戶代表都要替幼兒誦唸祝福之詞，最被重視而且最盛大的活動是狩獵祭和人頭祭，這兩項祭祀是混合在一起的，不過前者的色彩遠較後者濃厚。文中從五個部族群卡群、丹群、巒群、郡群、卓群等的 Malahtangia 與比較，射耳祭是專屬於男子的活動，尤其在射耳時，不分老幼的全體男子都會參與。而婦女則須等待屋內的男子分食獸肉結束後才一起參與酒宴。在程序上，必須遵守禁忌，如屋內不得有女人及家禽動物、生火時必須一次就生出火苗、分肉食不能少或多需公平分配給在場參與者、接領肉塊時不能漏接等，違犯都是極為不吉利的。另外過程中通常也有針對人頭骨及獸骨進行 Mapatvis 的儀式。而在屋內的男子在分食肉塊並飲酒結束之後，活動才會進入大眾一起饗宴的時刻。然而 Malahtangia 祭典因為日本因戰爭動員時的管制和戰後基督教和國家政策各氏族停辦，一直到 1980 年代原住民族文化覺醒才又逐步以村或部落為單位舉辦，21 世紀已改為以「鄉」、「全省」、「全國」的規模來舉辦，將原本分散在各月份的祭儀集中在現在舉辦的 Malahtangia 一起舉行，並且將運動競技、狩獵技

能、農特產販售、觀光、以及趣味競賽融合在這個祭典。顯示布農族在面對傳統文化快速流失採取凝聚族人「挽救傳統」的文化實踐和今日射耳祭的「展演」性。本文以 Qanituan 社為例，說明傳統 Malahtangia 的祭期是 12 日，而非今日運動會形式一日或半日的活動，雖然已從單純的「祭儀」質變為以射耳祭為名的年度布農族部落聯合「節慶」，本文希望藉由研究拉一點傳統性回來，讓族人理解 Malahtangia 祭儀本身應是一個祈福的儀式、男子鍛鍊的過程、得 mangan（靈力）習巫的過程、不同家戶之間祝福分享和凝聚的過程。

下一篇談論宗教，阿美族居住在平原地區，在清治、日治時期與外界有很頻繁的接觸，原有的宗教或巫師文化在某些區域因為族群互動產生相當的文化變異。第 3 篇〈阿美族巫師文化的世代傳承：以臺東縣大武鄉潘家為例〉／簡明捷（國立臺灣師範大學臺灣語文學系博士），本文以恆春阿美族巫師潘家家族六個世代為對象，呈現巫師世代與各社會時代之間的創新與對應；在國家力量的影響分析外，也加入了地方社會的角度，解讀原漢族群互動過程與文化採借。文中提到大正末年從港口阿美社遷居到旭海部落，仍一直保有巫文化治病服務與祭儀，原本的祖靈信仰與自然萬物靈，由稱為嚮媽的巫師來進行各種相關儀式。但國家的力量將該地區納入到普通行政區後，土地從公有逐步走向私有化，再加上父系婚姻的運作，衝擊原有的家族公有與女性土地管理方式。文中論述在潘烏妹成巫的世代與牡丹鄉排灣族部落巫師頗有來往，時常跟鄉內與排灣族巫師共同進行祭儀。日治時代的晚期到戰後，潘烏妹也跟擔任法師、乩童（花）的兒子、女兒共同進行儀式，都顯示出阿美族巫師這個時期開始跟民間信仰協力，已共同完成宗教上跟靈界的溝通。本文提到日治時期因為傳染病蔓延造成地方驚恐，1923 年成立羅峰寺，帶動以滿州庄為範圍的聯合祭祀，促成原住民宗教文化的改變。恆春一帶立石信仰、女神信仰的起源，都跟原住民族文化背景或觀念有關，而阿美族人土地立石發展成為土地公的過程，建立在阿美族與漢族祈求豐收的共有觀念。此外，在阿美族人的觀念中，太陽、月亮與星星的信仰，於昭和年間天上聖

母在降神辦事時，指示七星娘娘要降臨到潘柴姥家中，借潘阿妹的肉身做為乩童來救濟人民，阿美族原有星辰信仰觀念為基礎，跟漢人的娘媽女神觀念結合對應，成為原漢宗教融合阿美族巫文化在時代中的新形式。

1980 年代經濟因素，阿美族人在城市都會與原鄉部落之間的生活原漢文化之間的接觸和婚姻更加普遍後，原漢民族共同祭祀的需求更加確立，已定著性的立石祭祀此時也轉為木雕神像，同時以神明分靈、進香尋根或交誼活動，連結原鄉部落歷史、文化起源與親屬關係。1992 年七娘宮的重建採用民間宮壇建築，將對於大自然靈力的太陽女神、月亮男神與星辰信仰，裝設木雕神像供奉於主神殿，稱為七星娘娘、日月天父、日月天母，宮壇法會形式的擺設、儀禮外，也包含了原住民族巫文化祭儀；祭典中有巫師嚮媽與乩童參與，也以全豬或傳統原住民舞蹈獻給七娘媽跟祖靈，巫道儀式交叉進行。大武潘家在 1830 ~ 1840 年代間到恆春半島建立部落，當時是部落政治時期的巫文化，因為跟鄰近恆春半島的排灣族部落，出現排灣族常見的用具，例如神珠、豬油（膏）、芭樂葉等，表現出跟排灣族文化之間的交流。日治時期，與漢族人的文化與接觸經驗，加上因為原漢民族共有的自然星宿信仰觀念，在進行巫文化的同時跟法師、乩童配合，為村莊居民辦理治病、祈雨、調魂等儀式。戰後城鄉流動和巫文化復振，使得該地區的宗教信仰已成為具原民色彩和民間信仰巫道雙修形式。

原住民過去是無文字的民族，原本有很好的口述傳統，然而在當代原住民族群神話傳說出現傳承斷裂，造成蘊含在神話傳說的民族智慧，無法在生活中運用。第 4 篇〈太魯閣族民間故事的敘述主體崩解與外在環境之關係〉/ 王人弘（國家教育研究院原住民族教育研究中心博士後研究），本文主要指出部落人口流失是形成太魯閣族民間故事傳承斷裂的主因。1960 年代起至今臺灣主要經濟活動逐漸由農業轉為工業，政府的公共建設工程需要大量人力，部落年輕族人因就學、就業選擇離開部落，甚至最後定居於城鎮鮮少返回原鄉部落。在缺乏部落生活經驗，同時也喪失與部落長者交流傳承文化的機會，形成對於自身族群或部落文化陌生、疏離的情形。太魯閣族的神話

傳說依照主題內容有兩類：一為解釋類型，一類則是傳達倫理，有些兼具兩類特色。太魯閣族神話傳說的內容大多能夠與太魯閣族的習俗、社會以及所處環境連結，並且與族群的各項認知及規範相呼應。神話傳說用以解釋大自然的生成，或是規範族人生活的秩序，呈現傳統太魯閣族人形塑與追求的秩序樣貌：宇宙的秩序與個人的秩序。這些神話都在訴說自然、祖靈與自身產生緊密的連結。然而「講述文化」的傳承斷裂使得神話傳說當代族人對故事內容沒有印象，也有少部分族人表示根本沒有聽過或具有相關記憶。太魯閣族在狩獵、祭儀以及民間文學三項無形文化的記憶與經驗，狩獵文化因社會經濟轉變以及政府法規限制的影響，雖然在百年內迅速式微，當代仍有族人仍堅持實踐與傳承，爭取被限制的狩獵環境與工具的開放；祭儀方面族人重新建構的祭儀活動「感恩祭 Mgay Bari」。1990 年代以族內社會菁英為首，倡議文化復振並提出方向後，太魯閣族內部無論是調查研究，技術與記憶的傳承，都偏向織布、文面、狩獵以及歷史記憶。而神話傳說則遭到忽略，主要原因是 1990 年代太魯閣族推行族群文化復振運動時，較關注能夠快速獲得主流社會注意，並且能夠突顯我族與他者差異的外貌與行為之相關文化，對神話傳說或民間文學的傳承與關注較少。加上基督宗教以及當代道德觀念的影響下，雖然神話傳說和民間生活，具有彰顯自身族群文化的功能，但已失去神聖的意義。本文特別指出口述環境的喪失並非單純只是族語不再使用或是物質生活改變，更重要的是生活習慣、認知或規範的改變，造成過往神話傳說中所累積蘊含的族群智慧，無法在族人所處的時空中於生活中運用。

第 5 篇是「專題田野調查」〈桃園、新竹沿山地區的原漢通婚與收養記憶〉/ 梁廷毓（國立臺北藝術大學美術學系博士生），本篇主要探討 18 世紀至 20 世紀初，漢人與「生番」的通婚、嫁娶或收養關係，以及北臺灣的客家人與泰雅族人之間的族群互動記憶。研究方法除了使用文獻資料的分析，調查中還利用口述者可以具體指認出世代輩分，收養與通婚關係的案例口述內容為例，這些案例都是百年之內發生的，因此大多是三代的記憶，口述者敘述曾祖父那一輩發生的事件。在客家耆老的觀點中，泰雅族人進入客家生

活領域，擄走小孩並且收養，他們以「擄走」來形容泰雅族的收養習慣。文中訪談者有不少居民為早期原客通婚的後代，通婚的因素很多，娶客家女性的原因，有因為原來泰雅的妻子無法傳宗接代。也有家族中曾有因為交易關係而進入部落，進而和族人結婚，清末時期，泰雅族人認為只要客家人的態度是誠懇的，也有依循傳統的土地 *gaga*，便能接受新竹關西地區的客家人要求 *tmuang*（投靠）。例如桃園大溪的大溪坪一位李姓耆老提及祖先曾「入贅」到竹頭角部落；新竹橫山一帶的一位徐姓耆老祖先，同樣是「入贅」到部落裡。也有部落女性前往漢人家中居住的情況，被稱為「牽番婆」或「討番妹」。地方耆老口述中的「番妹」，應該較接近「妾」之身分，即男子除了正妻以外，另行娶來的原住民女子。在嫁娶過程當中，明顯存在各自對生存條件的利益算計，包括土地的問題，被認為因為有「牽番婆」之故，所以能夠進入到當時較為深山的地方開墾，並且有這層因素可避免被獵首殺害，開墾土地也比較順利。或者泰雅族若有女孩子不紋面，就要送給漢人，不能在部落結婚。

上述這些桃園、新竹地區族群收養和通婚的互動關係與文獻檔案中畫界、區隔與禁止交流的族群政策，是完全不同的歷史視野。過往的文獻中大多紀錄以開發、設隘為導向的「防番」與「番害」紀錄，以及漢人佔墾、侵墾所造成的衝突、威逼和壓迫關係，但是在本文口述歷史的生活層面，存在其他細微的互動形式，包括雙方的交易、收養和通婚等。無論是收養客家小孩的泰雅族人跨界到漢人生活圈或是通婚讓山林間拓墾更為順利，藉由家族記憶和口述歷史呈現出族群互動的複雜樣態。

以上就「原住民族研究專題」5 篇文稿的內容摘錄各篇研究發現，俾供讀者可以綜覽專題的精華。本刊編輯委員會衷心感謝各篇文稿作者的支持，讓原住民族研究透過專業的學術分析繼續拓展各種議題，累積豐富的成果，也使本刊的學術價值持續獲得學界肯定。