

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

摘要

日本與中華民國政府試圖改造民族的同化政策、基督宗教對傳統信仰的批評與否定、經濟活動轉變的城鄉差距造成年輕人口外移，這些都是造成臺灣原住民各族群長期以來文化傳承方面受到阻礙的重大原因。然而，在共同背景之下，各族群因不同的社會架構、世界觀以及民族性的差異，使得民間故事的流傳與傳承有不同的發展狀況。從太魯閣族田野調查經驗，觀察與比對日本殖民至今的民間文學傳承狀況，能夠發現太魯閣社會中，戰後初期出生的族人出現明顯傳承斷裂的現象。造成此原因，除了臺灣整體時空環境轉變的影響之外，也與太魯閣族群自東遷以來，為了適應環境變化，不斷從族群生存策略的角度，一再調整與重新詮釋自身文化有關。

關鍵字：太魯閣族、民間故事、講述環境、傳承斷裂

壹、前言

臺灣原住民族群文化的討論，主要分為有形與無形兩大類，有形的諸如：服飾、家屋、生活用具、儀式用具等等，而宗教信仰、社會規範、祭典儀式、民間文學或是物品製作技術等等，則是被歸在無形文化的類別中。戰後至 1990 年代初期，討論臺灣原住民族群文化流失，大多集中在有形文化以及無形文化中的宗教信仰、社會規範或是祭典儀式。而探究這些文化流失的原因，多數偏向論述基督宗教傳入族群、臺灣社會整體經濟狀況改變造成部落人口外移、異族的殖民化教育等原因，使得各族群出現程度不一的文化傳承斷裂現象，最後導致許多文化隨著部落耆老凋零而逐漸流逝，或是部分文化僅以表象的形式留存下來，而與之相關的內涵以及意義逐漸被遺忘。

關於臺灣原住民族群民間文學的相關研究，因為部分族群進行祭儀時會吟唱祭歌，且隨著祭儀的進行會有不同的表現方式，所以，研究者在進行祭儀或是相關傳承者的調查研究時，往往也會記錄祭儀中的歌曲或歌詞，並且進行分析研究，使得祭歌成為民間文學範疇中較多研究者關注的研究對象，在臺灣原住民族群發展中也是保留較為完整的文學，與之相關的祭詞也有類似現象。相較之下民間文學中的散文敘事：神話、傳說以及故事，雖然不乏深入研究者或是優秀研究成果，但相較之下數量以及關注度仍有落差。

不僅較少研究者專注於臺灣原住民族群民間文學的發展，當代在許多族群及村落中，願意或是能夠講述族群過往流傳下來的民間故事的族人，隨著時間推移也越來越少，這樣的現象在 20 世紀末期已經就有學者提出警訊以及呼籲應積極展開調查保存，¹ 並且認為民間文學傳承斷裂主要的肇因為以下幾點：

1 浦忠成，《臺灣原住民族口傳文學》（臺北：常民文化，1999 年），頁 5。

一、不同於以往的娛樂影音影響

臺灣原住民各族群在頻繁接觸外來者以前，主要依靠自然環境維生，日常經濟活動為農耕、狩獵、漁撈、採集等。家庭、家族或部落成員很有可能就在農獵家務的閒暇之餘，在家屋的火堆旁、部落聚會所中或是山林間的簡易工寮處，由長者講述各種神話、傳說與故事。除了教育下一代各種神聖與世俗的事物之外，部分的民間故事也兼具娛樂的效果，成為家庭或部落成員間交流活動的內容。隨著科技的改變，諸多的娛樂器具與設施進入到部落，當年輕一輩的族人，接觸與習慣這些新科技帶來的娛樂效果與刺激之後，對於過往僅以口耳相傳神話故事逐漸失去興趣，進而造成傳承的困難。

二、世代間語言差異隔閡

日本殖民時期的教育政策，基本核心就是要將居住於臺灣具有不同價值觀與思維的各族群族人及其後代，轉變為效忠日本天皇以及政府的順民。從基礎的語言教育、生活習慣、思維認知到國族認同，皆是為了要完成這個目標而進行的工作。戰後 1945 年至 1980 年代左右，中華民國政府雖然並非以警察系統作為原住民族群的教育人員，但學校教育的目的仍是試圖將各族群同化為能夠「適應」主流社會的人民。所以，學校所教授的語文、習慣或是社會規範等內容，皆是以政府所期待與想像的「漢民族」為範本，所進行的同化教育。

百年內歷經不同政權的同化教育洗禮，臺灣原住民各族群的語言以及文化，產生諸多傳承上的斷裂。尤其過去大多依靠族語講口耳相傳的民間故事，遭遇年輕一代難以用族語跟老一輩進行對話的環境時，容易因為語言的差異與障礙，減少傳承的機會，往往造成許多民間故事隨著老人的離世而消逝。即便耆老用「國語」進行講述，也會因為語境的不同使得故事產生質變，不僅可能出現故事情節內容大幅度刪減，或是詮釋錯誤的情形。臺灣原住民

族因不同世代間慣用語言隔閡的影響，使得需要透過口耳相傳的民間故事，長期出現傳承上的困難與斷裂。

三、人口流失形成的傳承斷裂

探討臺灣原住民部落因人口外移導致族群文化傳承斷裂，大多聚焦於 1960 年代之後的現象。尤其因為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，以及城鄉發展差距擴大等原因。使得部落年輕族人因追求較好的就學、工作與生活環境，選擇離開部落，甚至最後定居於城鎮中而鮮少返回原鄉部落。這樣的情況約莫從 1960 年代左右至今持續發生，尤其是生活機能較為缺乏的部落，人口外移的情況更加嚴重。² 這樣的現象造成族群諸多外移的青壯年人口缺乏部落生活經驗，同時也喪失與部落年邁的文化傳承者交流的時間與機會。最後形成移居外地的族人及其後代，對於自身族群或部落文化陌生、疏離。

上述三項關於臺灣政經社會轉變，使得臺灣原住民族群的傳統講述環境崩解，造成各族群民間文學傳承危機的現象，在其他知識與文化傳承也有類似的影響，諸如：傳統信仰、祭典儀式、民俗習慣、工具技術等。³ 然而，臺灣原住民各族群在適應當代社會過程中，除了臺灣社會整體環境影響之外，原住民各族或各部落依其所處的時空環境，各自又產生不同的內部或外部因素，使得族群文化本身或傳承過程產生質變。

以人口移動與流失的問題為例，日治時期臺灣原住民族群在人口流動方

2 雖然在 2000 年後因原住民運動、相關法規保障以及基礎建設的影響，部分偏遠原住民族部落生活機能逐漸改善，部落人口外移的現象有所趨緩，但是，目前臺灣各族群的部落中仍舊是 M 型的人口結構，老幼人口遠多於青壯人口。黃樹民，章英華，《臺灣原住民政策變遷與社會發展》（臺北市：中研院民族學研究所，2010 年），頁 55-62。

3 上述這些現象所影響的當然不僅是民間文學，同樣也造成原住民族群祭儀、習俗或是技術等傳承上的困難。但，普遍來看祭儀與習俗的改變，受到外來宗教影響的因素還是比較大。就這方面來看，造成臺灣原住民各族群的民間文學、祭儀、樂舞、技術等，無形文化傳承的動力或困境，各族群背後另外各自還有各種不同因素。參考李鴻章，〈從現階段原住民教育文化政策論臺灣原住民文化困境與再造〉，《原住民教育季刊》（24）（2001 年 11 月），頁 87-103；湯仁燕，〈臺灣原住民的文化認同與學校教育重構〉，《教育研究集刊》第 48 輯第四期（2002 年 12 月），頁 70-101。

面，因政府對於各族群態度與殖民政策的不同，而有所差異。太魯閣族群因被日本政府視為泰雅族的一群，且部落大多居住於交通不便的山區，而被佐久間左馬太列為「五年理蕃計畫」中重要的一環。在 1914 年太魯閣戰役後，日本政府能夠有效控管花蓮地區的太魯閣族各部落，就開始陸續執行將太魯閣族人遷居平地的政策。1945 年後，中華民國政府在來臺初期仍有遷居太魯閣族群的相關政策，⁴ 同時，還因政治因素頒布禁山命令，以及國家公園範圍的畫設，使得太魯閣族人較無法集體且公開的遷回原部落。太魯閣族人被迫脫離熟悉的中高海拔山區，在丘陵或平地所建立的新部落，而且部分新居地還跟不同原生部落的族人混居於一處，使得內部關係以及文化傳承產生撕裂的情形。因此，討論太魯閣族群的人口流動所造成的文化傳承問題，不能僅僅聚焦於戰後臺灣經濟轉型城鄉差距帶來的影響，必須同時關注 1914 年起，殖民政府的遷居政策造成的部落生活環境差異與社會原有人際關係的破壞。才能夠理解太魯閣族人記憶與遺忘無形文化的過程以及更細緻去分析這樣的現象。

2015 年至 2021 年間，陸續於花蓮縣境內太魯閣族部落進行調查。發現太魯閣族群民間文學傳承與發展困難，除了上述娛樂影音、語言隔閡以及人口外移這三項因素之外，還有其他原因。主要來自於族群在適應時空環境變化下，對於自我族群文化進行篩選，其影響也造成太魯閣族群的民間故事的發展與其他的無形文化有非常大的落差。

貳、太魯閣族傳統民間故事主題與意涵

探討太魯閣族民間故事講述與傳承斷裂的現象與問題，首先需先瞭解族群所流傳的民間故事主題與意涵對於太魯閣族的意義。綜觀日治時期以來不

4 林金全等人口述；蔡沐恩等人採訪編輯，《太魯閣族的另一種鄉愁～花蓮縣吉安鄉太魯閣族人的移動故事》（花蓮縣吉安鄉：臺灣行動研究學會，2015 年），頁 28；廖守臣，〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉，《民族學研究所集刊》，第 44 期（1977 年 9 月），頁 82。

同時期調查文獻所呈現的太魯閣族部落流傳過的神話、傳說與故事，各自有幾種主題流傳較廣泛並且傳承至近代。神話類中以始祖起源、洪水神話與射日神話流傳較廣，也有情節長短的變化。傳說類以巨人傳說、sisil（西西鳥）傳說、猴子由來傳說、一粒米煮一鍋飯傳說、Hakaw Utux（彩虹橋）傳說、文面由來傳說與獵首由來傳說等主題的傳說流傳較廣。故事類以人變動物類型以及熊與少女的故事較為人知。⁵

這些主題依照其內容大致能分為兩類，其一為解釋類型，例如：文面由來傳說與獵首由來傳說即是透過講述遠古祖先的互動，解釋與衍伸族群社會習慣的由來。而 sisil（西西鳥）傳說則是以神奇情節來表現對於特定鳥類遵從的理由，以此來支持與強化鳥占這項習俗的正當性。除此之外，始祖起源與洪水神話也都屬於解釋類型的民間故事。

另外一類則是傳達倫理，透過民間故事的內容達到教育下一代並且使之成為符合社會操守的族群一份子。例如：巨人傳說強調面對力不能及的對手時，運用智慧與團結便能制敵。一粒米煮一鍋飯傳說則是以反面教材，勸戒族人要遵守戒律規範，不能夠懶惰貪心，不然會失去護佑甚至遭受懲罰降災。人變動物類型的故事，大多以勸諫族人不能懶惰，不然會變為被族人視為食物狩獵的動物。

而有些民間故事則同時兼具兩類特色，例如：射日神話不僅解釋星體現象，同時也傳達族群男性需要具備的堅忍與勇於挑戰的精神，以及透過知識與技術傳承的重要性。猴子由來傳說則試圖解釋常見動物的身體特徵，並且

5 太魯閣族民間故事整理參考以下文獻以及過往於花蓮縣的田野調查：森丑之助原著，中央研究院民族學研究所編譯，《臺灣蕃族志（卷一）》（臺北市：中央研究院民族學研究所，圖書館特藏未出版）；臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第四冊，賽德克族與太魯閣族》（臺北市：中央研究院民族學研究所，2011年）；佐山融吉、大西吉壽撰，中央研究院民族學研究所編譯，《生蕃傳說集》（臺北市：中央研究院民族學研究所，圖書館特藏未出版）；劉育玲，〈臺灣賽德克族口傳故事研究〉（國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2001年）；花蓮縣秀林鄉公所，《秀林鄉誌》（花蓮縣：秀林鄉公所，2006年）；許端容整理，《臺灣花蓮賽德克族民間故事》（臺北縣：中國口傳文學學會，2007年）；王人弘，〈太魯閣族祭儀與祭儀敘事研究〉（花蓮：東華大學中國語文學系民間文學博士班博士論文，2018年）；田哲益（達西烏拉彎·畢馬），《太魯閣族神話與傳說》（臺中：晨星出版社，2020年）。

作為反面教材連結到戒除懶惰不工作的思維。Hakaw Utux 傳說不僅提出族人死後的歸處，還會藉由逝者過橋之前的檢驗，強調族人在世時需要達成的功績與義務。

檢視太魯閣族民間故事的內容所分出來的兩種主題類型，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。例如：獵首由來傳說呈現欺瞞自身人數優勢下山者的一方，原來也與居住於山上的族人，為共同祖先，對應到太魯閣族人獵首成功歸來後，會宴請首級並將之視為祖靈的一部分的思維狀態。另一方面，傳說中也提及欺瞞者自願或是被視為可被獵首的一方，對應到太魯閣族人會在兩方爭執是非難辨的情形下，讓兩方各自去獵首，並認為祖靈會懲罰說謊者，護佑誠實者，以此來作為評斷。在其他民間故事中也有類似故事與社會規範或認知相呼應的現象。

李維史陀 (Claude Lévi-Strauss) 認為人類的心靈普遍追求某種秩序，並且延伸認為宇宙中也存在某種秩序，原始思維即是過往的人類對於所處的時空宇宙，進行概括性與整體性的理解，而神話就是為了這個目的而產生。⁶ 李維史陀論述過程雖然主要針對神話 (myth)，但是原住民族群對於族群過去流傳的民間故事的認知，並不會以學術上的神話、傳說或是故事進行區分，而是統合成過去祖先流傳下來的話語及智慧。因此，這些從原始思維時代傳承下來的民間故事，應多具有李維史陀所認為的「神話 (myth)」特性，太魯閣族過往所流傳的民間故事，也呈現出相似的現象。

從李維史陀的觀點來分析太魯閣族人所廣泛流傳的民間故事，能夠明顯呈現傳統太魯閣族人形塑與追求的秩序樣貌，其中可分為兩個層次：宇宙的秩序與個人的秩序。宇宙的秩序牽涉到太魯閣族人透過觀察與解釋自己所在環境的「自然」法則運作。⁷ 在始祖起源神話中定位族群在山林活動範圍內

6 克勞德·李維史陀 (Claude Lévi-Strauss) 著，楊德睿譯，《神話與意義》（臺北市：麥田出版社，2001 年）。

7 對於祖靈與死後世界的想像，對太魯閣族人來說是存在於自身所處的時空環境中，以此思維來看，祖靈與死後世界也是屬於自然的一部分，而非「超自然」或「非自然」的力量與存在。

可見的巨大石頭，並且認定自身上溯祖先與之的關聯性，從中強化神聖與獨特性，並且讓自然、祖靈與自身產生緊密的連結。洪水神話則是藉由重大災厄與排除來表現祖靈對於現實世界的影響力，同時也形塑在世族人與祖靈間的倫理關係。射日神話以征伐太陽的過程，呈現族人對於星體運作的認知與想像。**Hakaw Utux** 傳說則是反映族人對於死後世界的樣態與規則，並透過檢驗功績的方式，與現世社會倫理規範連結。

個人的秩序則多強調個體與他人、社會乃至於自然一切事物互動過程中應具備的規範與態度。獵首由來傳說以批判與譴責欺瞞他人的方式，凸顯說謊者會被獵首的思維，確立個人應具誠信的行為秩序。猴子由來傳說與人變動物故事，大多從反面的角度，講述族人若是好吃懶惰所遭遇的下場，以此強化族人勤於勞動。巨人傳說透過巨人危害男性族人狩獵或是女性族人的人身安全的情節，帶出族人面對各人難以抗衡的災厄時，能以族人團結智取的方式對抗。文面由來傳說則是以血親女性角色，用文面的方式轉化身分，傳達出視血緣婚為禁忌的思維。

透過解析太魯閣族民間故事中秩序的想像與建構，能夠發現太魯閣族人雖然並未明顯提出世界秩序建立的想像，但是大多會強調自身與祖靈之間的連結，以及應該要具備的倫理關係。並且透過民間故事傳達個人、家族乃至於部落整體應該要具備的言行準則與思維。除此之外，部分的民間故事也會提出宇宙秩序與個人秩序之間的關聯性，例如：部分始祖起源神話的後半段，會接續到文面由來的傳說，可視為太魯閣族人將宇宙秩序與個人秩序進行連結，不僅呈現個人為宇宙的一部分，也提升個人秩序的高度。

另一方面，若從神話儀式學派的角度分析，太魯閣族較為流傳的民間故事，也能夠發現部分神話傳說與過往太魯閣族的祭儀有所關連。例如：獵首由來傳說內容不僅與太魯閣族人獵首成功後，招待首級並視為祖靈的行為與思維呼應，也透過傳說將獵首行為與 **GAYA** 戒律中不可隨意殺人相衝突的概念淡化與轉變。農耕祭儀中，必定會捕捉鳥類並以其血作為儀式中重

要的行為，則與一粒米煮一鍋飯傳說必定會有情節：「懶惰者破壞規範，使得原有恩惠變成小鳥飛走」，有所呼應。洪水神話中耆老於夢中獲得獻祭的啟示以及先後獻祭醜女與美女效果的差異，則與太魯閣族習俗中的夢占以及 powda（獻祭儀式）相呼應。

透過上述針對太魯閣族民間故事主題與意涵的整理分析，能夠得知故事與族群的習慣、認知以及所處環境有緊密的關係，而族人們透過故事傳達祖先累積的知識與經驗，並且在所處的環境中再現與再檢驗。並且以此鞏固社會結構與運作，形成族人認知與行事的公約數。因此，民間故事的講述與傳承，與太魯閣族人社會、倫理與知識有著緊密的關係。

叁、講述文化的傳承與斷裂

從 2015 年到 2020 年間，筆者陸續進入花蓮縣秀林鄉秀林、崇德、和平；吉安鄉慶豐、福興以及萬榮鄉見晴、紅葉等村落，進行田野調查。⁸ 並且陸續完成學位論文以及研究計劃案，在進行訪問時，多會在主要調查目的之餘，分別就狩獵、祭儀以及民間文學這三個主題，另外再追問受訪的族人。在數年的訪問與整理之下，發現太魯閣族人對於這三項無形文化的記憶與經驗有很大的不同。⁹

8 本文所引用的訪問紀錄，來自於過往曾經參與的計畫案以及個人學位論文撰寫期間的調查：（1）執行秀林鄉公所標案計畫〈太魯閣族傳統祭儀專書製作計畫〉，執行期間：2016 年 1 月至 12 月，調查團隊成員：Kaji Cihung（咎日羿·吉宏）、王人弘、Tunux Wasi（督努·媯飄）、方俊文，訪問人數：30 位。（2）自行調查，執行時間：2018 年 5 月至 7 月，調查成員：Kaji Cihung（咎日羿·吉宏）、王人弘、Tunux Wasi（督努·媯飄）、方翼，訪問人數：4 位。（3）執行國史館臺灣文獻館「臺灣原住民族史專題計畫」108 年度部落歷史研究委託專業服務案：〈太魯閣族紅葉部落歷史研究〉，執行期間：2019 年 6 月至 2021 年 1 月，調查團隊成員：Teyra Yudaw（帖喇·尤道）、王人弘、Tunux Wasi（督努·媯飄）、Labi Masa（拉比·馬沙），訪問人數：33 位。

9 筆者學位論文〈太魯閣族祭儀與祭儀敘事研究〉的研究主要聚焦於太魯閣族祭儀與相關民間故事之間的聯繫以及兩者傳承與變化的問題。2021 年 11 月出版的《太魯閣族紅葉部落歷史研究》則是探究紅葉部落太魯閣族人的遷徙以及在地發展的狀況，請參考帖喇·尤道 Teyra Yudaw，王人弘，督努·媯飄 Tunux Wasi，《太魯閣族紅葉部落歷史研究》（南投：國史館臺灣文獻館，2021 年）。而本文則是透過 2015 年到 2020 年間陸續訪問花蓮秀林鄉、吉安鄉與萬榮鄉的太魯閣族人的過程中，注意到族人對於自身各種文化行為與表現有不同態度的重視，而想深入探究造成差異的可能原因。

狩獵活動與相關祭儀在傳統規範下，大多由男性族人進行實踐與傳承。但是，多數的女性族人對於家族內男性準備狩獵過程很清楚，亦有部分女性族人實際觀看過祖父或父親進行狩獵事前準備以及舉行 powda（暫無明確漢譯，依祭儀內容可暫稱獻祭儀式，以下統一以族稱行文）的過程：

以前我先生也會去山上放陷阱，也有獵槍，但是現在都沒有了。以前日本時代獵槍維修還要申請，不能隨便自己修，也不能亂持有，一定要有名字才可以有獵槍。以前我先生要去山上前會先做 powda，而且如果睡覺時翻來覆去，作不好的夢他就不會上山，一定要好的夢或不是不好的才會去山上，以前上山的時候會帶米，也會在山上睡覺。¹⁰

外公那邊他們那一代就常常去打獵，我有看過他們上山之前要殺鴨，把鴨殺之後了，他們就拿著在那邊唸一唸，然後祭拜的那個鴨不能給人家吃，不能給外人吃，只能給自己家人吃。如果有三個人要去，那三個人一定要在，要一起拜。¹¹

從這些女性的敘述，可以推估，部分部落或是家族並不排斥女性觀看狩獵準備工作以及相關祭儀，但參與者與觀看者皆須保持肅靜。而男性族人除了自幼就離開部落成長生活的部分個案外，幾乎對於狩獵過程及相關祭儀有所記憶，部分族人還曾親身參與整個狩獵與祭儀過程：

以前跟老人家狩獵之前，他們都會舉行 powda gaya，父親跟阿公都會把要帶去山上打獵的物品放好，然後拿一隻紅頭鴨或是小隻的豬來宰殺，並且在禱念，就像禱告一樣，跟祖先講話祈禱，講

10 廖姓講述人（1928 年生，女性），訪問者：王人弘、Labi Masa（拉比·馬沙），時間：2019 年 10 月 08 日，地點：花蓮縣萬榮鄉紅葉村。

11 梁姓講述人（1958 年生，女性），訪問者：王人弘、Labi Masa（拉比·馬沙），時間：2019 年 12 月 27 日，地點：花蓮縣萬榮鄉紅葉村。

一兩句話就把宰殺掉動物的血沾在要帶去的東西上，整個完成以後就可以進山打獵。¹²

打獵的獻祭是要用紅頭鴨，像我們剛剛做的一樣，主要是祈求獵到山上的野獸。禱唸的祭祠是跟打獵有關，不管我們到哪裡打獵。就好像跟祖先約定在哪裡打獵，要跟祖先說甚麼時候要去打獵，這是我的心意，至於土地的祖先是誰，就要唸出他的名字。¹³

現在年輕人很多不知道啊，我的話是會去教，如果他們都忘記了，我們想要吃一點東西都沒辦法了。像我孫子現在還小，差不多長到國中的話，放假我一定會帶他們去，看怎麼放陷阱，powda 要怎麼做。以前我爸爸也是這樣跟我講，不能忘記這個。¹⁴

於訪問過程中，確實出現太魯閣族群內部，兩性間對於狩獵文化認知深淺的差異，但是，女性對於狩獵以及相關禁忌或祭儀並非一概不知。顯示，太魯閣族群過往狩獵相關準備與執行，並未刻意禁止女性的觀看或參與，只是相關技術與經驗的傳承多以男性為主要對象。

太魯閣族內部對於狩獵文化認知的差異，除了兩性間有認知深淺的差異外，族人的年齡差距對於狩獵文化的認識也有明顯的差距。1960 年代以前出生的族人普遍知曉狩獵技術、相關祭儀與禁忌以及家族傳統獵場位置等狩獵相關文化習俗，多數族人甚至有實際參與或見聞的經驗。¹⁵隨著年代以降，

12 田姓講述人（1963 年生，男性），訪問者：Kaji Cihung（咄日羿·吉宏）、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016 年 6 月 26 日，地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

13 冉姓講述人（1945 年生，男性），訪問者：Kaji Cihung（咄日羿·吉宏）、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016 年 6 月 26 日，地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

14 徐姓講述人（1959 年生，男性），訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016 年 6 月 29 日，地點：花蓮縣秀林鄉崇德村。

15 在 2015 年至 2021 年間訪問的經驗與整理，1960 年代以前出生的太魯閣族人，無論男女在訪問過程多能講述傳承自家族男性長輩的狩獵技術或男性長輩狩獵前舉行 powda 的過程。而 1960 年代以後出生的族人，隨著年紀遞減，能夠講述相關內容的人數也越少。

太魯閣族內部相關經驗與知識的傳承逐漸出現斷層與遺忘，甚至 1980 年之後出生的族人多數明顯缺乏山林經驗與狩獵知識。此現象之原因可能與臺灣社會整體變化有關。

1960 年代以前出生的族人，其童年多於部落中成長，家中直系血親長輩也多維持農耕狩獵的生活，因此有較多的狩獵實務的觀察或參與經驗，然而在其成年時，因臺灣社會經濟從農業轉型為輕工業。因此，許多族人無論男女多有離開部落從事工廠勞動工作的經驗，直到退休年齡或是因健康狀況才返回部落生活。而 1970 年代左右出生的族人，童年與青少年時期，雖然，於部落中生活，但，因成年勞動力多選擇離開部落找尋工作機會，所以隔代教養的情形並不少見。也因此，此年齡階段的族人，講述的狩獵經驗多與祖父輩相關。至於 1980 年代左右出生的族人，不僅部落內隔代教養更加普遍，其中還有不少中、老年族人因出外勞動導致身心受到創傷而返回部落，僅能透過嗜好品麻醉度日。也造成年幼的族人，難以從留在部落內的年長親族，學習到過往族群狩獵的相關知識。

臺灣社會整體經濟活動轉變對於太魯閣族人狩獵習慣與傳承，多屬於緩慢且個人性質的影響。而國家政策以及土地使用權力的改變，才是造成狩獵文化直接且結構性傳承斷裂的主因。太魯閣族的狩獵文化陸續受到槍砲彈藥刀械管制條例、國家公園法以及野生動物保育法等法規的限制。槍砲彈藥刀械管制條例 1983 年 6 月公布實施，其中獵槍的管制，讓太魯閣族人狩獵過程中所使用的制式與自製槍枝受到管制。¹⁶ 太魯閣國家公園 1984 年界定範圍，1986 年成立，並且範圍內適用國家公園法。其中第十三條限制捕獵動物或捕捉魚類、採折花木以及於樹木、岩石及標示牌加刻文字或圖形，¹⁷ 都

16 依據中華民國 72 年 06 月 07 日頒布實施的槍砲彈藥刀械管制條例中第四、五、六條。詳參立法院法律系統網站：<https://reurl.cc/NQ10Vx>。參閱時間：2024 年 4 月 10 日。

17 依據中華民國 61 年 06 月 02 日頒布實施的國家公園法中第十三條。詳參立法院法律系統網站：<https://reurl.cc/9vo4M8>。參閱時間：2024 年 4 月 10 日。

限制太魯閣族人原有的狩獵習慣，即便十四條經國家公園管理處同意，得以開放部分行為，但實務上是不會開放族人因生活所需的狩獵行為。野生動物保育法 1989 年 6 月公布實施，¹⁸ 其中對於狩獵區域以及保育類動物捕捉的限制（山羌與獼猴於 2019 年 1 月從保育類規劃為一般類野生動物，而臺灣山羊與臺灣水鹿仍舊屬於保育類動物），都影響到太魯閣族人原有的狩獵習慣，即便 2004 年 1 月修正公布的條文中增加臺灣原住民族基於其傳統文化、祭儀，而有獵捕、宰殺或利用野生動物之必要者，¹⁹ 不受部份條文的限制，但，太魯閣族人大多數的傳統活動領域，屬於國家公園以及風景管理區的範圍，仍受到相關法規以及地區管理單位的限制。

太魯閣族的狩獵習俗經歷殖民、社會經濟轉變以及政府法規限制的影響，確實在百年內迅速式微。不過，仍有族人仍堅持實踐與傳承，近年更積極與臺灣政府單位及民間對話，試圖爭取被限制的狩獵環境與工具的開放。²⁰ 或是成立獵人協會，將傳統規範與當代組織結合，並且培育年輕族人。²¹ 從太魯閣族人表現出的狩獵記憶與技術傳承，以及與主流社會交流調適的過程，可知對族人來說狩獵逐漸從經濟活動轉成自我文化的展現，並且被當代族人認同與接受。

太魯閣族祭儀傳承與實踐的部分，從日本文獻紀錄到當代，太魯閣族群

18 依據中華民國 78 年 06 月 09 日頒布實施的野生動物保育法中第一章與第二章。詳參立法院法律系統網站：<https://reurl.cc/oRz5D3>。參閱時間：2024 年 4 月 10 日。

19 依據中華民國 93 年 01 月 13 日頒布實施的野生動物保育法修訂版，第二十一條之一。詳參立法院法律系統網站：<https://reurl.cc/qVz0m3>。參閱時間：2024 年 4 月 10 日。

20 太魯閣族的「還我狩獵權」運動，從 2015 年左右就開始積極以族人遊行、陳情的方式，與政府單位爭取保障太魯閣族人在傳統領域（包含國家公園範圍）內合法狩獵。參考王峻祺，〈「狩獵權」受阻 太魯閣族百人包圍太管處〉，《自由時報電子報》，報導時間：2015 年 10 月 02 日。參考網址：<https://news.ltn.com.tw/news/society/breakingnews/1463340>（2022/11/12 點閱）；林倩如，〈爭文化平等 太魯閣族上凱道：還我原住民族狩獵權〉，《環境資訊中心電子報》，報導時間：2016 年 08 月 01 日，網址：<https://e-info.org.tw/node/117422>（2022/11/12 點閱）。

21 太魯閣族堅持狩獵的傳統，在與東華教授討論以及參考鄒族成立獵人協會之後，族內的社會菁英、耆老及青年族人在 2020 年 3 月 14 日成立秀林鄉太魯閣族獵人協會，同年開辦狩獵相關規範的工作坊以及授證儀式。

曾經普遍盛行過的祭儀主要有：²²

- 一、農耕類的播種祭與收割祭。
- 二、獵首順利返回部落後舉行的獵首祭。
- 三、感謝或祈求祖靈護佑的祖靈祭。
- 四、身心發生不適或發生疑難雜症時向 msapuh（漢譯巫醫，以下統一以族稱行文）求助舉行的 smapuh（醫療儀式，以下統一以族稱行文）。
- 五、powda 舉行的時機較多，例如：族人若有觸犯 GAYA 時，為求祖靈原諒會舉行祭儀，狩獵前也會舉行。戰後，族人若有婚喪喜慶也會舉行祭儀。
- 六、兩千年左右重新建構的祭儀活動「感恩祭 Mgay Bari」。

農耕類祭儀與獵首祭，推估從日本殖民末期就已經不再舉行。於部落訪問有關農耕類祭儀與獵首祭時，族人對於前者較為陌生，甚至不知道過去先祖曾有農耕相關的祭儀活動。相較之下，族人大多表示獵首為過去的傳統，也認同是太魯閣族文化的一部分，不過所有的族人都沒親自見聞過相關祭儀，僅有部分耆老表示，曾經聽過其父祖輩，講述過去獵首以及相關祭儀活動的概況。

相較於農耕祭儀與獵首祭在日本殖民時期的快速消逝，祖靈祭與 smapuh 則是在戰後，逐漸式微。這兩項祭儀式微的主要因為大量族人轉變信仰基督宗教後，因基督宗教的神學觀念與太魯閣族祖靈信仰有所衝突，傳教者對祖靈以及相關祭儀有所批判，造成族人逐漸疏離原有的祖靈信仰以及相關祭儀。目前太魯閣族社會內的基督宗教主要有三大教派，基督長老教

22 整理自森丑之助原著，中央研究院民族學研究所編譯，《臺灣蕃族志〔卷一〕》；臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第四冊，賽德克族與太魯閣族》；許木柱，《太魯閣羣泰雅人的文化與習俗》（臺北縣：內政部營建署，1989年）；廖守臣，《泰雅族的社會組織》（花蓮：慈濟醫學暨人文社會學院，1998年）；晝日羿·吉宏，《即興、超越與祖靈形象：太魯閣族村落祭儀復振及其當代展演》（花蓮：古典書局，2014年）；晝日羿·吉宏，《黏繫、滑離與巫醫當代書寫：太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》（花蓮：古典書局，2013年）。

會、天主教以及真耶穌教會。其中基督長老教會與真耶穌教會在日本殖民時期就傳入太魯閣族部落，²³ 且真耶穌教會跟基督長老教會在傳教初期，對於太魯閣族的祖靈信仰以及相關祭儀活動，多採取批判與拒絕的態度。²⁴ 造成許多族人在改宗之後，因教義、傳教者以及教會環境的壓力下，選擇迴避與疏遠祖靈祭以及 smapuh：

我的祖母叫做 Lituq Iwal，她會做傳統醫療，他們說這樣的醫療很有效，但從信教以後就捨棄了這些醫治方法，我的祖母也一樣不做了。²⁵

我雖然信天主教，但是這個 smapuh 我還是相信的。如果生病給醫生看不會好的話，最後會去找巫醫，不過也不是一開始就去找。²⁶

在文蘭這邊從我小時候到現在，一般有上教會的都不會去祭拜什麼，只會做 powda gaya 而已，其他都是遵守神的話語。沒有信基督教會的他們就是會去做 smapuh，可是我們信耶穌的也不會去看。²⁷

現在我沒有聽過有巫醫或是有人在做 smapuh 了。現在信耶穌之後就沒有了，他們一直講不要這樣做，長老教會的在講不要這樣

23 王人弘，〈太魯閣族祭儀與祭儀敘事研究〉，頁 44。

24 三個教派對於太魯閣族的傳統文化態度有所差異，真耶穌教會對於信眾規範較為嚴謹，重視教規內的活動並且排斥世俗活動，因此，信仰真耶穌教會的族人於部落中大多自成一個團體。基督長老教會雖然並未嚴格規範信徒從事傳統文化活動，但傳教初期對於祖靈的存在以及運用祖靈力量的祭儀有所批判與排斥，之後則採取以神學的角度重新詮釋原有的神靈觀念以及祭儀活動。參考張藝鴻，〈utux、gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」〉（臺北市：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，2001 年），頁 103-104；李孝誠，〈姬望於太魯閣宣教的研究〉（臺北市：衛理神學研究院教牧學博士論文，2001 年），頁 113。

25 施姓講述人（1934 年生，女性），訪問者：Kaji Cihung（咾日羿·吉宏）、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016 年 4 月 20 日，地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

26 林姓講述人（1934 年生，女性），訪問者：Kaji Cihung（咾日羿·吉宏）、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016 年 4 月 27 日，地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

27 田姓講述人（1963 年生，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：Kaji Cihung（咾日羿·吉宏）、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016 年 06 月 26 日，地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

做。我祖母後來沒有收徒弟，也沒有傳給我，我只有看她去做 smapuh。²⁸

從不同部落區域的族人，其個人與家族中長輩信仰基督長老教會或是天主教之後，對於 smapuh 態度的轉變，可推估教會對於太魯閣族原有的祖靈信仰以及相關祭儀活動，形成傳承上的抑制力。

powda 雖然文獻記錄較少，但是從田調以及戰後調查文獻，可知此祭儀為太魯閣族社會中普遍存在的祭儀，只是舉行過程限定血緣親屬參與。太魯閣族人不僅狩獵前會舉行 powda，家族內若有婚喪喜慶時，也會舉行 powda。不過，狩獵與婚喪喜慶獻祭給祖靈的祭品有所差異。狩獵前的 powda，以禽類為主要祭品，多數族人表示用雞或鴨皆可，但以紅頭鴨獻祭「效果」最好。而婚喪喜慶的 powda 則會選擇豬隻，數量則視族人財力以及事件有所變化。從多數太魯閣族耆老回憶過往經驗來看，powda 從日本殖民時期至今盛行於部落內，即便因遷居政策或是基督宗教的影響，此祭儀在族人的日常生活中仍時常出現：

聽以前我的父親跟岳父他們在做狩獵前的 powda，不是用禱告的，是跟祖先講話，大概內容是：「我們來到這裡，來看看這裡，來找孩子要吃的東西，我們帶了這些東西，也請你們保佑我們也給予我們，讓山肉可以走到我們的陷阱。」在講這個話的時候，他們會走到一旁自己講。我自己打獵的時候也有做，像我的孩子都有工作沒時間，但是儀式我還是自己在家裡做，做完上去放夾子。我個人覺得套頭的比夾子好用，夾子有時候會夾斷，像那個很有力量的山羊就跑了。現在這個 powda 在 truku 要去開工的時候會做，還有買新車的時候。²⁹

28 李姓講述人（1942年生，女性），訪問者：Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方翼，時間：2018年7月26日，地點：南投縣仁愛鄉都達部落。

29 林姓講述人（1934年生，男性），訪問者：Kaji Cihung（咎日羿·吉宏）、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016年4月20日，地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

powda 這個還是有在做，男女如果有……（案：指男女關係混亂觸犯 gaya），也是有 powda，像結婚也是有殺豬，然後這個豬殺了以後，要先給祖靈吃。³⁰

以前 powda 時，我父親的兄弟都會過來，我父親有四個兄弟姊妹，父親排行第四，我父親跟他的兄弟姊妹都過世了。我的兄弟姐妹也是有四個，我也是排行老四，有個弟弟在見晴。powda 也都會分肉給他們。³¹

powda 雖然並非太魯閣族定期舉行的歲時祭儀，但是祭儀的目的多為在世族人與祖靈交流互動，並且向祖靈有所祈求。因此，即便太魯閣族人歷經不同外來政權、文化與經濟資本的影響，於當代社會中仍可見到族人於家族內部舉行此祭儀。³²

2000 年左右，由部分族群菁英以及信仰基督長老教會族人，所促成的「感恩祭 Mgay Bari」，濫觴於 1990 年代的文化復振運動過程中所舉辦跨鄉鎮的「祖靈祭」。當時，族內不同領域的社會菁英以及部落耆老，對於自身族群文化以及認同問題有部分歧異，也影響到之後正名運動的爭論。隨著信仰基督長老教會的族人在正名運動獲得主導權，在 2004 年太魯閣族成功正名當年度，基督教長老會太魯閣中會的部分牧師，宣稱太魯閣族的 Mgay Bari（祭祖靈）的祭典意義是對祖靈賜予農作物豐收而感恩之意，遂將祭典更名為「感恩祭 Mgay Bari」。³³ 2015 年進入部落訪問時，已是感恩

30 巫姓講述人（1946 年生，女性），訪問者：Kaji Cihung（晷日羿·吉宏）、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016 年 4 月 20 日，地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

31 吳姓講述人（1941 年，女性），訪問者：王人弘、Labi Masa（拉比·馬沙），時間：2019 年 10 月 08 日，地點：花蓮縣萬榮鄉紅葉村。

32 powda 一詞含括狩獵前、違反 GAYA 時向祖靈懺悔或是婚喪喜慶等所舉行的獻祭祖靈的儀式，然而，當代族人多會以漢語的殺豬、殺鴨來代稱此祭儀。因此，目前 powda 與 GAYA 一樣也尚未有明確的漢語文翻譯。

33 晷日羿·吉宏，《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》（臺北市：山海文化雜誌，2011 年），頁 388。

祭 Mgay Bari 舉行十年以上，當時成年的族人大多數清楚表明，他們雖然都會參加此祭儀活動，但是這項祭儀並非他們記憶中的太魯閣族「傳統」祭儀，而是鄉公所與基督長老教會「大力推行」的族群祭儀活動：

鄉公所的那個 Mgay Bari，我有去參加過，但是我小時候沒有看過這種的活動，現在才有的，現在的做法都不對（案：應指 Mgay Bari 中的祭儀過程），以前沒有這種的，都是騙人的，以前我們只有 powda gaya 跟 smapuh，就這樣而已。以前 Truku 的祭儀沒有這麼大的，自己家裡的人拜一拜就好了。³⁴

我經常參加鄉公所舉辦的感恩祭。現在舉行的 Mgay Bari 或是這類的文化祭典，跟我小時候的生活習性之間是有落差的。因為以前的時代，我們所做的祭拜儀式跟方式，完全是實實在在的在進行。而現在用這種方式來表演，有時候在表演過程會畫蛇添足，但是我認為這種增添的東西是有意義的，是要記憶過去的習俗，把文化傳承下來，但是這個中間過程確實是造成落差。³⁵

從這樣的現象能夠看出，即便族內部份較具影響力且信仰基督長老教會的族人，透過翻找整理文獻，找出過去太魯閣族的「傳統」祭儀，並且試圖重新詮釋建構，但是族人對於其中所滲入的基督宗教元素，仍然能夠清楚辨別出來。

上述太魯閣族不同時期的祭儀活動，雖各有消長起伏，但是，大多數 1960 年代以前出生的族人，能夠明確區分與認知族群過往既有的祭儀，以及當代重新詮釋建構的祭儀：

34 田姓講述人（1943 年生，男性），訪問者：Kaji Cihung（咄日羿·吉宏）、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016 年 06 月 26 日，地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

35 許姓講述人（1949 年生，男性），訪問者：Kaji Cihung（咄日羿·吉宏）、Tunux Wasi（督督·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016 年 06 月 26 日，地點：花蓮縣秀林鄉銅門村。

要說現在鄉公所辦的 Mgay Bari 算不算傳統文化，這個活動連名稱都有問題啊！這個 Mgay Bari 他說是感恩的意思，就是教會的名，好像有點帶有宗教的味道。本來 smapuh utux 就是 smapuh utux，拜祖靈就是拜祖靈嘛！³⁶

我小時候沒有聽過或看過 Mgay Bari，那個是現在才有的。如果是現在鄉公所舉辦的 Mgay Bari 感恩祭，我有參加過。參加這個我是覺得很不錯，大家聚在一起跳舞。但是這個 Mgay Bari 舉行方式跟以前 Truku 傳統祭儀很不一樣。³⁷

即便農耕祭儀、獵首祭儀、smapuh 等部份祭儀已消亡沒落，與祖靈緊密聯繫的祖靈祭與 powda，當代仍有族人維持與傳承，甚至將其內涵延伸應用至現代生活的活動中。顯示，對太魯閣族人來說，祭儀具有重要的價值，需積極透過實踐或記憶的傳遞進行傳承。

民間文學在這三項無形文化之中，是最少族人能夠給予回應或是講述的部分，大多數得到回答是「沒聽過長輩講過類似的故事」、「小時候好像有聽過但是內容已經想不起來」、「以前長輩工作都來不及了，沒有跟我們小孩子講這些」、「長輩比較會講教會的故事」。會如此回答的受訪者，不僅是 1950 年代之後出生，未經歷日本殖民的族人，有些甚至是童年經歷過日本殖民時代的耆老，也是給予這樣的回應。相較於狩獵與祭儀，太魯閣族的族人對於族群的民間故事更為陌生，甚至從受訪者的問答中，能夠推估其長輩並未將這類的資訊與文化傳承給後代。甚至，在日本殖民時期就被禁絕的文面與獵首文化，部落耆老所能講述的文化內容、內涵以及相關記憶，都還比民間故事還要多。

36 田姓講述人（1945 年生，男性），訪問者：Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016 年 05 月 04 日，地點：花蓮縣秀林鄉富世村。

37 劉姓講述人（1944 年生，女性），訪問者：Kaji Cihung（咎日羿·吉宏）、Tunux Wasi（督努·媯飄）、王人弘、方俊文，時間：2016 年 04 月 27 日，地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

太魯閣族民間文學傳承的斷裂從日本殖民時期就初見端倪，在《蕃族調查報告書》中佐山融吉明確記錄下太魯閣戰爭對於太魯閣族文化傳承的傷害：

某日，蕃人們告訴筆者：「本蕃因曾遭逢大規模討伐，而痛失了眾多長老和有勢力者。如今不僅沒有詳知古老傳說者，連祭祀等事宜也是各自舉行。換言之，全社無共同的活動，難以瞭解往昔的種種。」³⁸

不過當時仍記錄花蓮地區五個區域群的民間故事約 59 則。³⁹ 另外在《臺灣蕃族志》中森丑之助也有紀錄到數則與佐山融吉相似主題與內容的民間故事。⁴⁰ 顯示，當時即便經歷戰亂與殖民影響，造成部分傳承的斷裂，民間故事仍持續存在於部落族人的口耳與記憶裡。

戰後，有關太魯閣族群的調查研究，大多被含括在泰雅研究中，且多以賽德克群或是東賽德克群的方式呈現。而調查研究方向聚焦於歷史記憶、社會規範、狩獵或織布、文面習慣以及祭典儀式等，在 2000 年以前，較少出現太魯閣族群民間故事的調查成果。

1999 年至 2000 年以及 2002 年至 2003 年間許端容帶領團隊，在花蓮縣秀林鄉、萬榮鄉以及卓溪鄉進行民間文學的調查，訪問當時 35 歲至 108 歲的族人，共訪問 87 人，採錄到 371 則民間故事，成果豐碩。然而，筆者自 2015 年起陸續於秀林鄉、吉安鄉與萬榮鄉進行調查後，發現經過十多年後，許端容所訪問過的耆老，有許多已經凋零，仍在世者則因年老退化，難以再

38 此處提及的大規模討伐，應指 1914 年的太魯閣戰役。臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第四冊，賽德克族與太魯閣族》，頁 6。

39 《蕃族調查報告書》中的 59 則民間故事，與佐山融吉後來編成的《生蕃傳說集》中太魯閣族民間故事，內容大致相同，因此，佐山融吉將其沿用的可能性很高。

40 森丑之助在《臺灣蕃族志》中將泰雅族（包含太魯閣與賽德克）各部落普遍流傳的民間故事記錄下來，再根據各部落不同的說法另外提出說明。書中有不少實際拍攝內外太魯閣群族人的照片，以此推測森丑之助應有實際進入太魯閣族部落，採錄到族人的說法。

講述完整的民間故事。⁴¹ 另一方面，於部落中訪問其他 1960 年代之後出生的族人有關民間故事的問題或關鍵字，所獲得的回答大多為似乎曾經聽耆老講過，也知道這些是過往族群所流傳的神話傳說，但對內容沒有印象，也有少部分族人表示根本沒有聽過或相關記憶。顯示，太魯閣族部落中民間故事的傳承者，難以將其所知的民間故事傳承給予其他族人或是後代。

從 1980 年代的原住民族群運動至今四十多年，太魯閣族人在族群語言以及文化復振方面做出許多努力。然而，部落內外積極推動族群文化復振的風氣之下，部落裡民間故事講述者不僅沒有增加，反而訪問 1960 或 1970 年代出生的族人，⁴² 鮮少能夠講述一篇完整、族群過往流傳的民間故事，顯示即便經歷文化復正運動，願意積極傳承族群民間故事者仍是少數。因此，當 1945 年以前出生的耆老逐漸老去凋零，部落內能夠講述太魯閣族民間故事的成年族人也就越來越少。相較之下，當代太魯閣族群在族語、狩獵、織布、祭儀等文化，在經過文化復振以及正名運動後，則有相對良好的實踐與傳承經驗。顯示，太魯閣族人在此過程，對文化的關注有其選擇與偏好。

肆、務實思維與新傳承文化

目前可推論太魯閣族群大約在清帝國統治臺灣期間，開始陸續從南投逐步遷徙進入花蓮北部山區，遷徙的主要原因為人口發展以及找尋良好的農獵

41 許端容在 2002 年訪問過的紅葉村廖姓講述人，當時紀錄廖姓講述人講述 Hakaw Utux（彩虹橋）傳說與懶人變猴子故事，筆者於 2019 年前往訪問時，即使用其講述過的民間故事內容的關鍵字進行引導，也難以再次講述出具完整情節段落的内容，僅表示自己知道若干神話傳說，但已遺忘内容無法詳述。現場追問與廖姓講述人同住的女兒，僅得到沒有從廖姓講述人傳承到相關民間故事的回應。

42 這個階段的年齡層，從 1990 年族群文化復正運動到 2004 年族群正名成功，這段期間正值青壯年時期。而且從訪問結果整理發現，無論是否幼年曾沉浸於族群文化或是長期離開部落的經驗（後者數量較多），對於 1990 年代族群文化復振多有參與經驗，也能夠明確指出當代重新建構的（感恩祭）是「非傳統」祭儀活動。顯示，當時由族群菁英以及部落耆老所推動的族群文化復正運動，對於一般族人重新認知自身文化是有影響力的。

空間。⁴³ 因此，原本在南投生活較為無虞的群體，諸如：祭師、巫醫或是佔有良好獵區耕地家族等，沒有必要冒險犯難東遷。但是，東遷至花蓮各家族或部落族人，仍有舉行祭典儀式的需求，甚至遷徙過程面對未知的環境，更需要透過祭儀祈求祖靈護佑。東遷的族人在缺乏專職者的情況下，採取家族或部落的年長者為代表，進行向祖靈溝通交流的各项儀式。從專職祭師擔任主祭，轉變為各家族或家戶的年長者擔任主祭，日本調查文獻可以不斷看到當時族人描述祭儀過程時，會強調「今昔」差異，即可證明此種調適在東遷族人的社群中是普遍現象。⁴⁴ 同時也呈現太魯閣族人在環境變化下，為求「族群續存」而對「傳統」進行調適的能力。⁴⁵

日本殖民時期政府所推行的一系列管理與同化政策，諸如：禁止獵首與文面習俗、強迫遷徙移住低海拔地區、禁止室內葬改公墓制度等，造成太魯閣族文化以及社會秩序的破損與斷裂。⁴⁶ 在殖民政府的壓迫下，族群確實產生消亡或是社會秩序重整的恐懼與焦慮。但同時也激起族人的危機意識，並且在意識形態上與殖民政策及其造成的傷害對抗，其方式主要有強調自身血統（Truku、Doda 或 Tkdya），強化受殖民政府禁絕文化習慣的記憶，⁴⁷ 或是藉由基督宗教傳入後所建立新的人際關係秩序，以達到穩定與維繫族群內部人際關係或自我認同。

上述概論太魯閣族東遷至日本殖民時期，對於自願與非自願的環境變化

43 廖守臣，〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉，《民族學研究所集刊》第 44 期，頁 68。

44 臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第四冊，賽德克族與太魯閣族》，頁 17-22。

45 此處所指稱的族群續存，不僅為家族血緣這類生物面的概念，也包含族群自我認同、我是誰這類認知層面的意涵。

46 參考臺灣總督府警察本署編，陳金田譯，《日據時期原住民行政志稿（第一卷）》（南投：臺灣省文獻會，1997 年），頁 49；廖守臣，〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉，《民族學研究所集刊》第 44 期，頁 76；廖守臣，《泰雅族的社會組織》，頁 162；臺灣總督府警察本署編；吳萬煌等譯，《日據時期原住民行政志稿（第四卷）》（南投：臺灣省文獻會，1997 年），頁 589-590。

47 目前訪問的經驗中，幾乎所有族人都沒有親身經歷文面，但是，能講述文面過程或意義的族人，大多數為自家長輩口耳相傳。

造成的困境，做出調適的過程，即呈現族群在面臨生存壓力下，願意主動採取改變傳統規則，以達到族群續存與穩定。這樣「務實」的性格，不僅反映在族人與不同政權的交流與周旋上，也能夠在太魯閣族面對文化保存與復振的過程中看到類似的思維模式。

1980 年代原住民運動在臺灣社會引起各界迴響，其中文化保存與發展，更是臺灣各族群的共同議題。當時花蓮地區仍被視為泰雅族的太魯閣族人，在此思潮中也興起族群的文化復振，從 1991 年在太魯閣國家公園內布洛灣臺地舉辦的「花蓮縣原住民文化技藝活動」開幕式，就能看到當時族內菁英對文化復振的方向與想法：

太魯閣族是在我們泰雅族裡面分支的太魯閣族群，現在除了花蓮的萬榮、秀林、卓溪之外，我們原始的地方就在南投仁愛，也就是霧社。我想發揚我們原住民的文化，發揚我們太魯閣族群的文化，我想不是一個口號。……這個活動為什麼要在山上辦？我想，過去你們所看到的豐年祭的場地，一定是在什麼花蓮田徑場，什麼運動場，在那裡辦豐年祭。我想這一次我們太魯閣族群，我們喜歡把我們的歌、把我們的舞，帶到我們原來住的地方，來表現我們真正 Truku 的歌、Truku 的舞。我想藉這一次的活動，我有一句很感慨的話，我們可以看出來，我們鄉辦活動也好，村辦運動會也好，我們所跳的都是阿美族的，我們所唱的就是阿美族的歌，從這一次的活動，我拜託各位，從這一次的活動，你們要把真正 Truku 的歌、Truku 的舞，不管是村運也好、鄉運也好，要跳自己的舞、唱自己的歌，我在這裡拜託各位。⁴⁸

從秀林鄉長同時也是大會會長於開幕向族人呼籲的內容，可推估當時太魯閣

48 晷日羿·吉宏，《即興、超越與祖靈形象：太魯閣族村落祭儀復振及當代展演》，頁 14-15。

族人普遍對於自身文化陌生，甚至在運動競技活動中，為了表現自身屬於原住民族一份子，選擇展演一般社會較多人所知的阿美族歌舞。而且從秀林鄉長致詞的內容，所呈現出來的文化復振的方向與想像，較著重在能夠以外顯的形式，彰顯我族與他者不同的文化項目。因此，除了歌舞之外，該場活動中還展演與展出過往族群的各種生活樣貌，包含農耕、狩獵、獵首、織布、文面等相關文化與記憶。⁴⁹ 這些都是能夠直觀且快速昭告臺灣社會：「雖然同樣在花蓮，但我們與阿美族是不一樣的族群」的族群文化。

2015 年至今的田野調查過程中，每當問到年長族人過往某個時期，為何不再狩獵或是織布？或是年輕時曾跟血緣長輩一同狩獵或學習織布的族人，為何後來不再從事相關活動？所得到的回應幾乎都是因經濟生活而放棄。顯示，臺灣經濟活動的轉變，確實造成文化習慣傳承的困難。然而，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，還是技術與記憶的傳承，都偏向織布、文面、狩獵以及歷史記憶。從上到下的重視，⁵⁰ 也間接刺激一般族人對於這些文化與歷史的記憶與認同。而相關文化的傳承者，也因為族內外學者、文化工作者或是受到思潮而對自身文化有興趣的年輕族人，陸續來訪與詢問，不僅不斷刺激其記憶，同時也增加這些文化傳承者的自信，使得文化傳承者更願意堅持與肯定文化傳承的重要性。

將上述太魯閣族東遷至今，族人對於「傳統」文化的記憶與遺忘的過程，對照 2015 年以來於太魯閣族部落田野調查所見到文化傳承差異的現象。便能夠理解當代太魯閣族人對於狩獵、祭儀、文面與織布等文化的記憶，遠優於民間故事，背後的原因。但是，還不足以解釋太魯閣族人對於蘊含過往各種知識的民間故事，採取「遺忘」或「不積極傳承」的態度。

49 晷日羿·吉宏，《即興·超越與祖靈形象：太魯閣族村落祭儀復振及當代展演》，頁 15。

50 此處的從上到下，指的是太魯閣族內社經地位的差距。

伍、改宗與正名對民間故事之重塑與篩選

戰後對太魯閣族群文化傳承造成較大影響的因素，主要有三項，首先為中華民國政府一系列的同化政策。從推行國語政策，山地平地化，到以融入主流社會為名的教育政策，影響太魯閣族數個世代。再者，為基督宗教不同教派戰後迅速於太魯閣族各部落建立傳教事業，改變族人對於傳統信仰以及文化的見解與認知。最後是 1990 年代逐漸興起的族群文化復振，以及之後所延伸出的族群正名運動。上述三項原因，後兩者在發酵的過程中，太魯閣族群具有較大的族群內部動能，並且造成族人主動對「傳統文化」進行調適。在調適過程中，都可以看到太魯閣族群重視「實用」知識以及「務實」的適應環境變化的思維模式，以及族群內部各領域的菁英如何繼承、詮釋以及遺忘族群文化。

基督宗教在日本殖民時期就進入太魯閣族社會，當時太魯閣族人因被迫遷離原居地、原有習俗遭禁、日本同化教育及信仰、流行性疾病等，各種殖民政策的直接或間接影響，使得族人與祖靈之間的聯繫產生斷裂，連帶以祖靈信仰所維繫的社會制度與人際關係也受到破壞。在這背景下基督宗教的傳入，使得太魯閣族人在難以維繫的傳統信仰以及殖民者強加的信仰之間，有了既能取得心靈上的慰藉又不必捨棄族群身分的選擇。也因此，即便受到日本政府的壓迫，仍有族人願意改信基督宗教。二戰結束後，箝制宗教傳播與相關活動的因素消失後，基督宗教就在太魯閣族各部落迅速傳播開來。雖然各部落的傳教狀況稍有不同，但大致上族人信仰基督宗教的原因有兩項，首先為家族中長輩在日本殖民時代就改信基督宗教，並且帶著家族中的晚輩一起進入教會。第二個就是戰後至美援結束前，天主教會於部落中發放日常物資，當時普遍處於經濟弱勢的太魯閣族人在領取物資時，也一併接受新的信仰宗教進入。

太魯閣族人改信仰基督宗教後，必須面對的問題即是基督信仰的神學觀，與原有祖靈信仰所形成的世界觀之間的衝突。在太魯閣族社會中，較常見到的情形是傳教者掌握觀念衝突的話語權以及解釋權。此現象具體表現主要有兩種，其一是信仰基督宗教的族人，往往選擇遠離祖靈以及相關祭儀，另一個則是信仰基督宗教的族人大多接受神學觀滲入融合或是取代原有的祖靈觀。

戰後初期，基督宗教在太魯閣族部落快速擴張時，對於原有的祖靈信仰多採取批判的態度，甚至稱其為「魔鬼」。且不僅針對祖靈本身，連帶與祖靈相關的祭儀也受到批判，使得族人遠離。而太魯閣族過往所流傳的神話傳說，自然也多有關於祖靈的力量或是對祖靈崇敬的思想，也因此被傳教者所排斥。在部落訪問中，不時聽到族人表示教會方曾經約束或是不鼓勵族人講述太魯閣族原有神話傳說的經驗。日治時期末至戰後初期，太魯閣族人改宗的情況，往往是由長者帶領血緣晚輩一同進入教會。當傳教者提倡並推廣其思想時，也容易從個人擴散到其家族中，並且形成同儕壓力。因此，在部落訪問過程中，才會容易聽到族人講述某長輩原本會做 smapuh，但是改宗後就不再舉行相關祭儀。

除了教會方排斥族人講述族群的神話傳說之外，訪問信仰基督宗教的族人過程，也很常聽到他們認為基督宗教中十誡的規範內容與 GAYA 相似，亦有部分族人就直接講明 GAYA 跟十誡的內容一樣。⁵¹ 神學觀滲入與融合的現象，不僅出現在對傳統規範的理解，許端容的調查紀錄中已經出現許多年

51 最常被族人拿來對比的訓誡規範，就是尊重父母（長輩）、不可姦淫、不可偷盜、不可陷害人、不可謀殺等項目。「以前祖父跟我聊天的時候，大多都是講打獵的英勇事蹟，也有跟我講打獵前不能做什麼，很多都不行，就像十誡那樣，不要吵架，不能做壞事，要不然打獵會什麼都沒有。」古姓講述人（1963年生，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：王人弘、方俊文。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

長族人，將上帝、基督、天堂與地獄等元素融入神話傳說的現象。⁵²

另一個由太魯閣族人主動調適以對民間文學的認知與記憶的過程，為 1990 年代末期至 2004 年的正名運動。太魯閣族的正名運動，最初主要為族內社會菁英，受到全臺原住民族群意識提升的影響，也省思族群因過往日本殖民以來，族群認同的框架受制於政府單位。因此，透過倡議的方式掌握歷史的主動性與文化主體性，對抗與挑戰政府單位以及學術界的界定方式，並讓族人原有的族群認同獲得重視。1990 年代期間太魯閣族的文化復振運動雖然號召族人重視自己的文化，但是關注的主要是能夠作為族群標誌的文化項目。因此，民間故事並未獲得太多關注。然而，由文化復振所刺激的族群自我認同，在族群內部產生不同的想像，族人對於自身長期被政府歸屬於泰雅族的批判與反抗聲音越來越高漲。於是在 1990 年代末，同樣是由族內的社會菁英，開始就族群不應被歸屬在泰雅族，而是獨立的一族，向政府請願與申請。但是，正名運動進行過程，又因族人之間對賽德克認同以及太魯閣認同有歧異，造成部分支持太魯閣族認同的族人，刻意提出語言、歷史記憶以及始祖起源傳說等無形文化，與泰雅族還有賽德克族之間的不同。

當時部分支持太魯閣認同的族人刻意以始祖起源神話中，巨石生人的地點是在牡丹岩還是白石山之間的差異，做為太魯閣族與賽德克族在根本上的文化差異，便聲稱此為兩族之間的差異的證據之一。但是，其實在族內兩種起源地的說法都曾流傳過，甚至也有地點不可考的說法存在。顯示，當時的部分族群菁英並非追求文化傳承而關注與搜集民間故事，較偏向為了取得族群的差異性以及證明太魯閣族的獨特性，而選擇較為有利的說法。不過，即便正名運動過程，神話被作為認同差異的證據而提出，僅造成一時的爭論，

52 (1) 我媽媽說彩虹橋是神造的。小時候也常聽很多人說，我們太魯閣族人死了以後，男人如果砍過五個人頭，無論是小孩子，還是大人，就可以通過彩虹橋，到靈界去，那是個快樂的地方哦！許端容整理，《臺灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 250-252。(2) 以前，一個人死之後，靈魂是會上天堂還是下地獄，是以這個人是不是一個勇敢的人來決定。許端容整理，《臺灣花蓮賽德克族民間故事》，頁 259。

後續並未激起族內對於自身族群民間故事的討論與關注。

從戰後至正名運動成功，對於太魯閣族文化影響較大的內部驅力因素：族人改宗、文化復振以及正名運動。這些事件過程，各自都對民間故事的傳承或是故事內容產生影響。基督宗教傳入後，傳教者對族群原有民間故事採取的否定與排斥的態度，讓改宗的族人在此壓力下，選擇不再主動講述從長輩處所傳承的民間故事。另一方面，基督宗教的神學概念，滲入原本以祖靈信仰所建立起的規則以及民間故事特色，造成民間文學原有的內涵與教育意義產生改變，原有的世界觀以及道德觀被基督宗教所取代。文化復振本是民間故事得以重新被族人所重視的契機，但，當時在族群中的社會菁英的號召與引導下，形成著重外顯文化表現的追尋，使得民間故事仍未受到關注。而正名運動雖然運用神話元素進行族群認同的辯證，但是，族內菁英僅將神話做為我群與他者區別要素之一，並未真正重視民間故事的內涵與傳承。

陸、結論

日本與中華民國政府試圖透過教育與社會規範習慣改造民族的同化政策、基督宗教對傳統信仰的批評與否定、經濟活動轉變的城鄉差距造成年輕人口外移，這些都是造成臺灣原住民各族群長期以來文化傳承方面受到阻礙的重大原因。然而，在共同背景之下，各族群因不同的社會架構、世界觀以及民族性的差異，使得民間故事的流傳與傳承有不同的發展狀況，例如：賽夏族的祭儀能夠長時間定期舉行，而能保存較多與祭儀或信仰的相關傳說，或是排灣族社會中的階級規範，讓神話傳說固著在社會規範中成為族群成員的常識。這些都屬於各族群在民間故事傳承過程中內部的因素，較無法套用至其他族群。

從太魯閣族田野調查經驗，觀察與比對日本殖民至今的民間文學傳承

狀況，能夠發現太魯閣社會中，戰後初期出生的族人出現明顯傳承斷裂的現象。造成此原因，除了臺灣整體時空環境轉變的影響之外，也與太魯閣族群自東遷以來，為了適應環境變化，不斷從族群生存策略的角度，一再調整與重新詮釋自身文化有關。民間文學因其蘊含的知識與神聖性，在族群所處環境轉變而逐漸失去其作用時，太魯閣族人也逐漸失去傳承民間故事的動力。加上 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相關文化，造成對民間文學的傳承與關注較少。然而，當民間文學能夠作為突顯我群與他者之間的差異，或是舉有自身族群特殊的文化意義時，又會被族群菁英所提出。這樣的過程，造成太魯閣族群內部不同時期與世代之間，民間文學記憶與遺忘有明顯落差。

在部落中訪問不同年齡階層的族人時，當族人對於射日、洪水、一粒米煮一鍋飯、彩虹橋或是人變猴等民間故事有印象時，詢問他們這些是否為太魯閣族的「傳統文化」時，幾乎所有族人給予肯定的回覆。但是，更進一步詢問是否會將這些故事跟下一代講述，族人大多支吾其詞，也有一些長者明白的表示教會不喜歡這些故事，或傳教者不鼓勵族人講述這些「騙小孩」、「胡說八道」的事情。從族人對於民間故事的態度，能夠推估當代太魯閣族人對於族群流傳至今的民間故事的認知，已經有所轉變。太魯閣族的先祖尚在山林維生時期，將神話傳說視為知識與道德規範的訓誡，能夠解釋族人生活世界中的各項事物來歷與原因，並且具有神聖的意義。不過，隨著時空轉換，知識與信仰系統受到外來影響之下，當代太魯閣族人不再視民間故事為神聖或知識性的來源，僅將民間故事視為自身族群文化表現的一部分。這樣的思維同樣也在太魯閣族的族群教育中出現。換言之，在當代族人的認知中，雖然具有彰顯自身族群文化的功能，但是，不僅脫去了神聖性的外衣，還在基督宗教以及當代道德觀念的影響下，改變了許多的內容與情節。

講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，造成過往民間故事中所累積蘊含的族群智慧，無法在族人所處的時空中作為主要生活的運用。從太魯閣族日本殖民至今的發展與實際調查經驗，能夠觀察到這樣的現象。

太魯閣族民間故事的傳承雖然呈現斷裂的狀態，但是在當代族群教育的推動下，仍有復甦的可能性。2004 年正名成功之後，太魯閣族群得以正式編撰族群語言及文化教材，⁵³ 2006 年出版的《秀林鄉誌》亦有紀錄十則神話傳說，⁵⁴ 之後也有秀林鄉公所或太管處出版，運用族群民間故事的相關出版物。⁵⁵ 讓當代的太魯閣族孩童與學子，能夠接觸與學習自身族群的民間故事。然而，無論是學校教育的投入，還是官方民間的推廣，是否能夠年輕的太魯閣族人能夠接受，並且願意於當代運用與傳承民間故事，活化族群民間故事的發展，仍需要後續長期的觀察。

53 在此之前花蓮縣秀林鄉、吉安鄉、萬榮鄉以及卓溪鄉內太魯閣族學生較多的中小學，族語課程若非學校或教師自編，則大多使用教育部「鄉土語言教材彙編委員會」或是教育部委託國立政治大學原住民族研究中心所編撰的泰雅族語言文化教材或泰雅族賽德克群語言文化教材。王雅萍總編纂，《中華民國原住民族教育年鑑，1945-2018》（臺北市：教育部，2020 年），頁 51-54。

54 《秀林鄉誌》所紀錄的神話傳說還有用族語拼音呈現，十則神話傳說分別為射日、洪水、巨石、始祖發祥地、小米變鳥、彩虹橋、瓦旦、馬洪、奇萊山巨木、熊抓女人以及人生短暫。花蓮縣秀林鄉公所，《秀林鄉誌》，頁 514-524。

55 2015 年間秀林鄉公所跟太魯閣國家公園管理處，皆運用太魯閣族的神話傳說，分別出版面向兒童的繪本以及著色本，包含有：游炳龍總編輯，《KARIRUDAN 神話故事》（花蓮縣：花蓮縣秀林鄉公所，2015 年）；卡米爾股份有限公司，《勇 太魯閣族》（花蓮縣：內政部營建署太魯閣國家公園管理處解說課，2015 年）。

參考書目

壹、專書

王雅萍總編纂，《中華民國原住民族教育年鑑・1945-2018》。臺北市：教育部，2020 年。

卡米爾股份有限公司，《勇 太魯閣族》。花蓮縣：內政部營建署太魯閣國家公園管理處解說課，2015 年。

田哲益（達西烏拉彎・畢馬），《太魯閣族神話與傳說》。臺中市，晨星出版社 2020 年。

眭日羿・吉宏，《太魯閣族部落史與祭儀樂舞傳記》。臺北市：山海文化雜誌，2011 年。

眭日羿・吉宏，《即興、超越與祖靈形象：太魯閣族村落祭儀復振及當代展演》。花蓮縣：古典書局，2014 年。

眭日羿・吉宏，《黏繫、滑離與巫醫當代書寫：太魯閣族傳統醫病儀式及其民族植物世界》。花蓮：古典書局，2013 年。

佐山融吉、大西吉壽撰，中央研究院民族學研究所編譯，《生蕃傳說集》。臺北市：中央研究院民族學研究所，圖書館特藏未出版。

克勞德・李維斯陀 (Claude Lévi-Strauss) 著，楊德睿譯，《神話與意義》。臺北市：麥田出版社，2001 年。

帖喇・尤道 Teyra Yudaw，王人弘，督努・媯飄 Tunux Wasi，《太魯閣族紅葉部落歷史研究》。南投：國史館臺灣文獻館，2021 年。

林金全等人口述，蔡沐恩等人採訪編輯，《太魯閣族的另一種鄉愁：花蓮縣

吉安鄉太魯閣族人的移動故事》。花蓮縣：臺灣行動研究學會，2015年。

花蓮縣秀林鄉公所，《秀林鄉誌》。花蓮縣：秀林鄉公所，2006年。

浦忠成，《臺灣原住民口傳文學》。臺北市：常民文化，1999年。

許木柱，《太魯閣羣泰雅人的文化與習俗》。臺北縣：內政部營建署，1989年）

許端容整理，《臺灣花蓮賽德克族民間故事》。臺北縣：中國口傳文學學會，2007年。

森丑之助原著，中央研究院民族學研究所編譯，《臺灣蕃族志〔卷一〕》。臺北市：中央研究院民族學研究所，圖書館特藏未出版。

游炳龍總編輯，《KARIRUDAN 神話故事》。花蓮縣：花蓮縣秀林鄉公所，2015年。

黃樹民，章英華，《臺灣原住民政策變遷與社會發展》。臺北市：中研院民族學研究所，2010年。

廖守臣，《泰雅族的社會組織》。花蓮市：慈濟醫學人文社會學院，1998年。

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會原著；中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書·第四冊，賽德克族與太魯閣族》。臺北市：中央研究院，2011年。

臺灣總督府警察本署編，陳金田譯，《日據時期原住民行政志稿〔第一卷〕》。南投：臺灣省文獻會，1997年。

臺灣總督府警察本署編；吳萬煌等譯，《日據時期原住民行政志稿〔第四卷〕》。南投：臺灣省文獻會，1997年。

貳、期刊論文

李鴻章，〈從現階段原住民教育文化政策論臺灣原住民文化困境與再造〉，《原住民教育季刊》（24）（臺東：國立臺東教育大學，2001 年 11 月），頁 87-103。

湯仁燕，〈臺灣原住民的文化認同與學校教育重構〉，《教育研究集刊》第 48 輯第四期（臺北市：國立臺灣師範大學教育學系，2002 年 12 月），頁 75-101。

廖守臣，〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈（上）〉，《民族學研究所集刊》第 44 期（臺北市：中央研究院民族學研究所，1977 年 9 月），頁 61-206。

參、學位論文

王人弘，〈太魯閣族祭儀與祭儀敘事研究〉，國立東華大學中國語文學系民間文學博士班博士論文，2018 年。

李孝誠，〈姬望於太魯閣宣教的研究〉，衛理神學研究院教牧學博士論文，2001 年。

張藝鴻，〈utux、gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」〉，國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，2001 年。

劉育玲，〈臺灣賽德克族口傳故事研究〉，國立花蓮師範學院民間文學研究所碩士論文，2001 年。

肆、網路資料

王峻祺，〈「狩獵權」受阻 太魯閣族百人包圍太管處〉，《自由時報電子報》，2015 年 10 月 02 日，網址：<https://news.ltn.com.tw/news/society/breakingnews/1463340>。

立法院法律系統網站，網址：<https://lis.ly.gov.tw/lglawc/lglawkm>。

林倩如，〈爭文化平等 太魯閣族上凱道：還我原住民族狩獵權〉，《環境資訊中心電子報》，2016年08月01日，網址：<https://e-info.org.tw/node/117422>。

伍、口述訪談

冉姓講述人（1945年生，男性），訪問者：KajiCihung（晷日羿·吉宏）、TunuxWasi（督努·渦飄）、王人弘、方俊文，時間：2016年6月26日，地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

古姓講述人（1963年生，男性），翻譯者：涂孝光，訪問者：王人弘、方俊文。時間：2016年6月26日。地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

田姓講述人（1943年生，男性），訪問者：KajiCihung、TunuxWasi、王人弘、方俊文，時間：2016年06月26日，地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

田姓講述人（1945年生，男性），訪問者：TunuxWasi、王人弘、方俊文，時間：2016年05月04日，地點：花蓮縣秀林鄉富世村。

田姓講述人（1963年生，男性），訪問者：KajiCihung、TunuxWasi、王人弘、方俊文，時間：2016年6月26日，地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。

吳姓講述人（1941年，女性），訪問者：王人弘、LabiMasa（拉比·馬沙），時間：2019年10月08日，地點：花蓮縣萬榮鄉紅葉村。

巫姓講述人（1946年生，女性），訪問者：KajiCihung、TunuxWasi、王人弘、方俊文，時間：2016年4月20日，地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

李姓講述人（1942年生，女性），訪問者：TunuxWasi、王人弘、方翼，時間：2018年7月26日，地點：南投縣仁愛鄉都達部落。

林姓講述人（1934 年生，女性），訪問者：KajiCihung、TunuxWasi、王人弘、方俊文，時間：2016 年 4 月 27 日，地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

林姓講述人（1934 年生，男性），訪問者：KajiCihung、TunuxWasi、王人弘、方俊文，時間：2016 年 4 月 20 日，地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

施姓講述人（1934 年生，女性），訪問者：KajiCihung、TunuxWasi、王人弘、方俊文，時間：2016 年 4 月 20 日，地點：花蓮縣秀林鄉加灣部落。

徐姓講述人（1959 年生，男性），訪問者：TunuxWasi、王人弘、方俊文，時間：2016 年 6 月 29 日，地點：花蓮縣秀林鄉崇德村。

梁姓講述人（1958 年生，女性），訪問者：王人弘、LabiMasa，時間：2019 年 12 月 27 日，地點：花蓮縣萬榮鄉紅葉村。

許姓講述人（1949 年生，男性），訪問者：KajiCihung、TunuxWasi、王人弘、方俊文，時間：2016 年 06 月 26 日，地點：花蓮縣秀林鄉銅門村。

廖姓講述人（1928 年生，女性），訪問者：王人弘、LabiMasa，時間：2019 年 10 月 08 日，地點：花蓮縣萬榮鄉紅葉村。

劉姓講述人（1944 年生，女性），訪問者：KajiCihung、TunuxWasi、王人弘、方俊文，時間：2016 年 04 月 27 日，地點：花蓮縣秀林鄉佳民部落。

The impact of external environmental changes on the disintegration of the narrative subject of Truke folklore

Wang, Jem-Hung *

Abstract

The Aborigines of Taiwan have rich cultural traditions that have been transmitted orally from generation to generation. However, the transmission of cultural heritage has been hindered by various factors, including the assimilation policies of Japan and the ROC government, the criticism and denial of traditional beliefs by Christianity, and the urban-rural gap caused by the transformation of economic activities, which led to the outflow of young people. Due to the different social structures, worldviews, and national differences of different ethnic groups, the spread and inheritance of folklore have different developmental conditions. Taking the Truke tribe as an example, our field investigations revealed an obvious phenomenon of a break in the inheritance of folklore among members of the tribe born after World War II, compared to those who inherited the tradition during Japanese colonialism. We found that not only the society's environment but also migration affected their culture. Since their migration from Nantou to Hualien, Truke people have continuously adjusted and reinterpreted

* Postdoctoral Research Fellow, Research Center for Indigenous Education, National Academy for Educational Research.

their own culture to adapt to environmental changes for the survival of their ethnic group.

Keywords : Truke, Folklore, Environment of Inheritance, Disruption of Inheritance