

宜蘭縣立澳花國民小學

本土教學資源手冊

初稿



目錄

一、南澳泰雅人遷徙與澳花村的形成·····	1
二、澳花村傳統社會組織與變遷·····	15
附錄一、歷史過程中的族群實踐：宜蘭澳花村族群界 限的流動與交疊·····	27
三、澳花村生計活動的變遷·····	57
附錄二、澳花村礦業活動中原住民保留地財產權的制 度性剝削·····	83
四、泰雅族的超自然觀念與儀式行為·····	111
五、原住民幼兒生活經驗學習探討：以泰雅族蓋房子 、織布、狩獵遊戲為例·····	131
六、泰雅族的傳說與神話·····	169

表目錄

表 1：日治時期南澳泰雅人的遷徙	9
表 2：日治時期大濁水社（ <i>rgayung</i> 部落）歷年戶口	11
表 3：日治時期至 1945 年澳花村居民組成	12
表 4：光復後澳花村居民組成	13
表 5：遷入澳花村之原始部落 <i>gaga</i> 組織數表	17
表 6： <i>Kmuyaw</i> 社 <i>Takun Meykwey</i> 之 <i>mlahan gaga</i>	17
表 7： <i>Bbukeykay</i> 社 <i>Pihu Umaw</i> 之 <i>mlahan gaga</i>	18
表 8： <i>Kbubu</i> 社家族數量及人數表	18
表 9： <i>klmwan</i> 社家族數量及人數表	19
表 10：日治至光復後澳花村部落歷任會長	22
表 11： <i>rgayung</i> 部落各宗教成立年代及成員分析	25
表 12：泰雅族人的性別分工	58
表 13：南澳泰雅人的勞動分類	58
表 14：傳統泰雅人的輪作方式	61
表 15：澳花村保留地使用分類表	66
表 16： <i>rgayung</i> 部落各時期主要作物面積比較	67
表 17：光復初期南澳泰雅人的輪作方式	67
表 18：南澳鄉現住山地人口職業	68
表 19：澳花村礦區歷年申設表	74
表 20：澳花村 2008 年礦場資料	75
表 21：澳花村職業統計表	76
表 22：礦場勞動組織的變遷	79

圖目錄

圖 1：台灣原住民族分布圖·····	1
圖 2：傳統泰雅族系統圖·····	2
圖 3：澳花村位置與相鄰族群·····	5
圖 4：澳花村舊社遷徙原址分布圖·····	10
圖 5：礦業安全法規定礦場組織·····	77
圖 6：礦場的工作組織·····	78

南澳泰雅人遷徙與澳花村的形成

哈勇·諾幹 教師

一、泰雅族的分類

台灣原住民族依據行政院原住民族委員會 2011 年底前登記，計有 14 族，依序為：泰雅族、太魯閣族、撒奇萊亞族、噶瑪蘭族、阿美族、卑南族、雅美（達悟）族、賽夏族、賽德克族、邵族、布農族、鄒族、魯凱族及排灣族等 14 族（見圖 1）。



圖 1：台灣原住民族分布圖
資料來源：行政院原住民族委員會網站

2003 年及其後在太魯閣族與賽德克族尚未獨立成為一族前，兩族仍分類歸為泰雅族，其分布地區主要以南投縣仁愛鄉以北，西部為台中縣和平鄉、新竹縣五峰鄉與尖石鄉、苗栗縣泰安鄉、桃園縣復興鄉，東部有花蓮縣卓溪鄉、萬榮鄉與秀林鄉、宜蘭縣南澳鄉與大同鄉，北部達至台北縣烏來鄉。2003 年後，太魯閣族與賽德克族成立，太魯閣族分布地點主要在花蓮縣秀林鄉及萬榮鄉，而賽德克族主要分布地點為南投縣仁愛鄉及花蓮縣萬榮鄉及卓溪鄉部分。

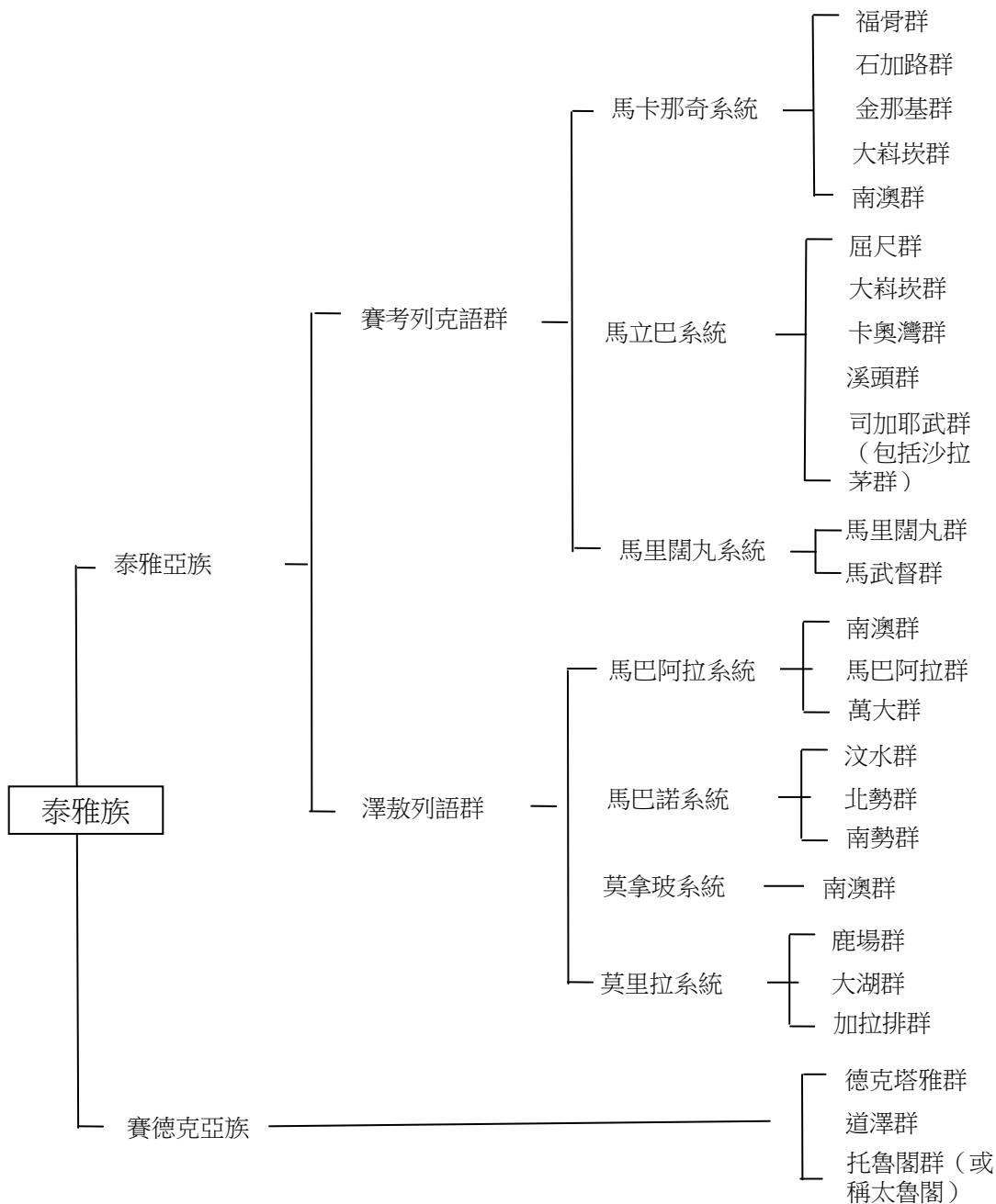


圖 2：傳統泰雅族系統圖
資料來源：廖守成（1984）

太魯閣族學者廖守成（1984：8-9）依據前輩學者的分類，將傳統泰雅族分類成兩個亞族：泰雅亞族與賽德克亞族。賽德克亞族計分成德克塔亞群、托賽群以及太魯閣群三個群，而泰雅亞族則分成賽考列克語群與澤敖列語群，兩語群下計有七個系統、一十九個群，如圖 2 所示。傳統泰雅族中，泰雅亞族與賽德克亞族在文化上無甚差別，但在語言上則差別甚大，兩亞族人幾乎無法以語言相互溝通。而泰雅亞族中的賽考列克語群與澤敖列語群僅在語言上有少許的差別，兩語群人僅在某些發音有些出入外，¹餘則幾乎相同。今泰雅族主要以傳統泰雅亞族賽考列克語群及澤敖列語族各系統為主，今太魯閣族則以傳統太魯閣群為主，而今賽德克族則包含傳統德克達亞群與道澤群。

二、葛雷散（*klesan*）流域的泰雅族各群

澳花村的泰雅族原住民原係居住於和平溪上游海拔 1000 公尺以上的南澳山地 *klesan* 地區，範圍即今和平北溪及南澳南北溪上游山地。在移川子之藏（1935/2011）所著《台灣原住民族系統所屬之研究》²中，澳花村的泰雅族歸屬大濁水溪（和平溪）流域的南澳群。南澳群的名稱是沿用行政區域而命名，因當時此地隸屬台北州蘇澳郡蕃地（今日宜蘭縣南澳鄉），但在族群系統上並不是單一民族，而是包含有賽考利克語群的福骨群（*Knhaqul*）、澤敖列語群的馬巴阿拉群（*Mb'ala*）與莫尼玻群（*Mnibu*），以及賽德克的道澤群（*Tuda*）（台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011：35）。前面三群的祖先牽徙傳說均認為 *Pinsbkan*（今南投縣仁愛鄉發祥村）是發源地，後來因族人繁衍，而向北移動，越過南湖大山，於西元 1754-1850 年間，先後遷居於和平溪流域上中游（李亦園等 1963：10；李王癸 1996：44-47）。³最後遷入者為道澤(*Tuda*)群，是從西部道澤（*Tuda*）群分出來的，祖居地是 *Toda Trowan*（意即道澤群的「祖先」「根據地」之意，位

¹ 如賽考列克語群中常有的‘q’音，澤敖列語群則無；賽考列克語‘qalan’（部落之意），澤敖列語則多發為‘alan’。

² 此書名日文為《台灣高砂族系統所屬の研究》，為楊南郡先生翻譯，2011年出版。

³ 馬淵東一依據系譜推算，泰雅族南澳群最早遷入和平溪上游定居的年代大約在西元 1754 年，距今約 260 年；稍晚才遷入和平溪中游定居的，約在西元 1820-1850 年之間，距今約 160-190 年之間（自李王癸 1996：44-47）。

於今日南投縣仁愛鄉平靜、平和、屯原一帶)，當時此地夾在太魯閣群與霧社群之間，土地狹隘，且受霧社群的壓迫，因此該群一部份人約自 260 年前，翻越奇萊北峰 (*Kilibiyun*)，另一部分的人則經由志佳陽 (*Skayaw*) 而遷入立霧溪支流陶賽溪沿岸建立四社 (台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011: 105-106; 廖守臣, 1984: 8, 101)。⁴後來他們在陶賽溪又受到南方太魯閣群的壓迫，部分族人遂遷到和平溪上游流域，建立 *Bbukeikay* 社與 *Kmuyaw* 社，在遷徙過程曾迂迴於南澳群的土地，與南澳群維持友善的關係，少數族人則混入福骨群與馬巴阿拉群 (台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011: 41, 106; 廖守臣, 1984: 50)。

上述泰雅族南澳群的這四個小群，雖有自己的方言、習俗與領域，但其部落分布在大濁水溪 (和平溪) 上、中游的沿岸山坡地，領域擴及和平南北溪流域及南澳南、北溪流域，海拔 1000 公尺以上山地，西、北、南三面環山，為「四方天險」⁵所圍繞，形成一個與其他族群隔離的環境，因著地理上自成一隅的特性，他們自稱為「*Klesan*」，意即「翻越過高山」(廖守臣: 43; 廖英杰, 2006: 18-20) (參圖二; 參表一)。*Klesan* 地區東鄰太平洋，西以太平山為界，與泰雅族 *Mnibu* (溪頭) 群、西南與 *Salamaw* (沙拉茅) 群相鄰；南方以和平南溪為界與太魯閣群與道澤群相鄰；北方自蘇澳港沿淺山至三星、天送埤則與平埔 (*Kbiyan*) 族及漢族相鄰 (參圖二)。根據森丑之助 (1996: 19) 於 1899 年的調查，*Klesan* 地區依所居流域之不同，共有 15 個部落，這幾個族群經過長時間的混居之後，為分配漁獵場與共同防禦環伺 *Klesan* 地區四周之敵群，而產生「*Klesan* 流域同盟」(*qutux llyung Klesan*) (李亦園等 1963: 151, 154-155)。而南澳山地以外，約莫是處於偏南的族群，例如花蓮港廳境內的太魯閣群、陶塞群，以及羅東郡溪頭群 (宜蘭大同)，則稱為 *Klesan* 的人為 *Bgala*⁶，幾乎將其視為一個部族 (台北帝國大學

⁴ 道澤群在陶賽溪流域所建的四個部落分別為 *Rotox*、*Bsiyaw*、*Mogolisi* 及 *Baga'al*。(出處 (台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011: 105-106))

⁵ 1910 年為籌畫攻打太魯閣族人之戰役，佐久兼總督命野呂寧登上南湖大山探查地勢與社群分佈狀況，調查報告書名為《南湖大山方面調查事項》，書中記述南澳泰雅人居住地為「四方天險」所圍繞 (廖英杰, 2006: 20)

⁶ 根據移川子之藏 (1935: 33) 在《台灣高砂族系統所屬の研究》的註解，*Bgala* 是指 *Mb'ala* 小群，附近族群把南澳群指稱為 *Bgala* 是因為 *Mb'ala* 群比其他小群早遷移至此，且佔優勢。

土俗·人種學研究室調查 2011：33)。因此就地理環境的共享性與族群間的同盟關係，南澳群泰雅族似乎可視一個族群單位，雖然移川子之藏於 1930~1935 年調查其間，認為南澳群只是一個地域名稱，並無族群的統一性。李亦園（1963：8）針對這個問題，進一步闡釋：南澳泰雅族各群雖有不同的系統源流，但其文化相似點較相異點為多，且經過長時間的混居，就目前而言，這一群人在文化上與心理上可說是已建立我群（we group）的概念，「因此移川等日本學者在二十八年所說的南澳群在系統上是全無意義的，但在二十八年後的今日，我們覺得南澳群一名稱在民族學上已有其新意義了。」

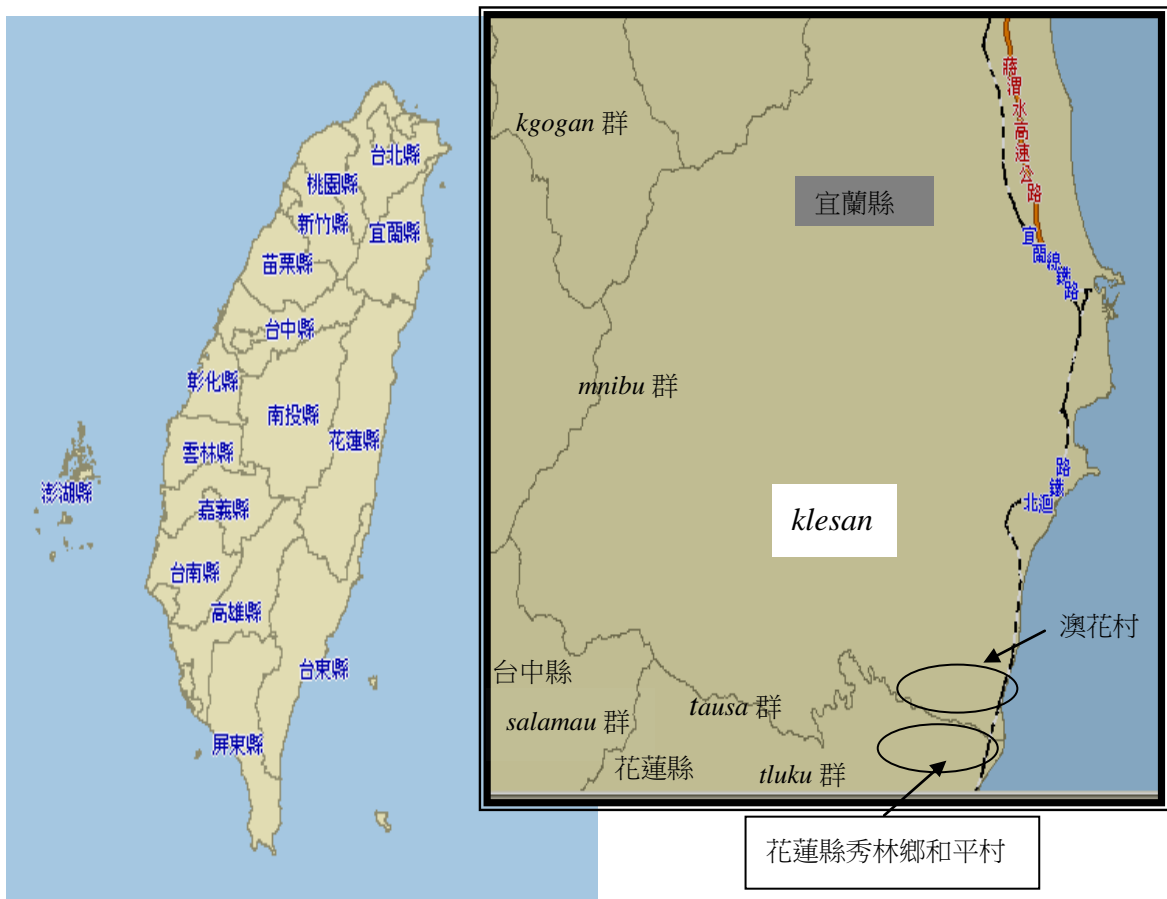


圖 3：澳花村位置與相鄰族群
資料來源：本研究自製

森丑之助(1917:19)於1899年的調查, *k'lesan* 地區計有15個部落,⁷依所居流域之不同分為上南澳蕃⁸ (*yatux k'lesan*) 七社及下南澳蕃 (*xogan k'lesan*) 八社。分布於和平北溪部分計有七社, 依序為: *piyahaw*、*kingyang*、*k'ngayang*、*kl'law*⁹、*k'lmwan*、*k'muyaw*、*b'bukeikay*, 合稱上南澳蕃七社; 分布於南澳南溪及布蕭丸溪(和平北溪支流)流域之部落計有: *t'langan(buta)*、*tabiyahan*、*t'bulaq*、*r'giyax*、*riyohen*、*gugut*、*rekinus*、*xaga-paris* 等八社, 合稱下南澳蕃八社(李亦園等1963:11)。這幾個族群經過長時間的混居之後, 為分配漁獵場與共同防禦環伺 *k'lesan* 地區四周之敵群而產生「*k'lesan* 流域同盟」。在 *k'lesan* 流域同盟下又分成三個次級流域同盟: *mk'kwang* 流域同盟 (*qutux l'lyung mk'kwang*)、¹⁰ *t'nbunan* 流域同盟 (*qutux l'lyung t'nbunan*)、¹¹*buta* 流域同盟 (*qutux l'lyung buta*) (引自李亦園等1963:154-155)。¹²

三、殖民政府介入後的遷徙

南澳泰雅人遷入 *k'lesan* 地區約為十八世紀晚期, 正當清朝中葉。初時, 清政府視後山為化外之域, 並不予積極管理。及至1871年「牡丹社事件」發生, 清廷始重視對後山的經營。1874年, 清政府推動「開山撫蕃」政策, 始開鑿三條由西部通往後山的步道, 其中一條即貫通宜蘭至花蓮玉里之「北路」。1875年

⁷ 李亦園等(1963:11、123、127)認為森丑之助所載15社僅能視為13社, 因 *k'ngayang* 與 *k'lmoan* 社分別依附於母社 *kingyang* 與 *k'bubu* 社, 其社雖自成一個 *gaga* 組織, 但並不脫離原有部落的組織, 仍接受母社之部落領袖所統轄。

⁸ 本研究所稱「蕃」係依所引文獻原有記載, 因其具有原歷史脈絡意義, 故不予更改, 以下同。

⁹ *kl'law* 又名 *k'bubu* 與 *k'babow*, 係同一地點之別稱。*k'babow* 係由 *k'bubu* 音譯成日語後的名稱, 日文及光復後文獻均引用日譯名稱為 *k'babow*。該區域有一山稱 *k'bubu*, 意指「高凸之山」。因該山可環視旁圍之他社, 故又名 *kl'law*, 意即「可環視周圍之處」(T3 訪談\081211)。泰雅人在該區建兩個部落, 一稱 *kl'law* 社(或稱 *k'bubu* 社), 一稱 *kl'mwan* 社。據本研究於 *rgayung* 部落作田野調查時, 當詢及耆老其係來自哪一個部落此一問題時, 耆老均答以 *kl'law* 部落, 如進一步問其係從 *kl'law* 或 *k'lmwan* 遷來, 耆老則不復辨析。此或因註22所稱, *k'lmwan* 係 *kl'law* 之子社, 故以母社 *kl'law* 稱之。其次, 也或因現存耆老多係1930年後出生者, 並沒有在蕃社生活經驗, 故而無法分辨 *kl'law* 及 *k'lmwan* 之差異。

¹⁰ 「*mk'kwang*」係 *piyahaw* 社之別稱, 係山陰處之意, 因 *piyahaw* 社即位於南湖大山東面山陰處, 故稱之。該次級流域同盟包括 *piyahaw*、*k'muyaw*、*b'bu-keikay*、*kingyang* 及 *kl'law* 五社。

¹¹ 包括 *riyohen*、*gugut*、*rekinus*、*r'giyax*、*xaga-paris* 及 *t'bulaq* 六社。

¹² 包括 *buta*、*tabiyaxan* 及 *b'unux* 三社。

清廷解除臺地後山舊禁，以招徠墾民入後山開墾。南澳泰雅人與漢族密集的接觸，即始於羅大春開墾「北路」。1874年，羅大春督辦開墾北路工程正式進入大南澳地區，並在大南澳及和平溪間沿海岸建碉堡駐屯兵力，這是「國家」力量首次進入 *k'lesan* 地區（鍾郁芬 1995：24-25）。但是清廷的大南澳招墾計畫卻因大南澳境內皆高山峻嶺，無平曠地方堪以開墾；清政府的撫蕃政策亦僅只「招蕃領賞」，無法實質的控制南澳泰雅人；且「開山撫蕃」係因受外人侵逼之被動之舉，經費又拮据等等因素，終告失敗（鍾郁芬 1995：27-28）。

1895年清廷割讓台灣予日本。日治初期，台灣總督府因急於收服平地漢人之抗爭，對台灣原住民採懷柔政策，僅對出訪下山之原住民予以酒食饗宴，消極籠絡，並對原住民宣示日本帝國之主權（藤井志津枝 1997：88）。但在1906年後，因平地漢人抗爭漸平息，而台灣總督府又亟於開發山地樟腦資源，以充實府庫，並改善對母國日本財政之依賴，於是有1910年的「林野調查」與1915年的「林野整理」等工作。其次，因當時林野幾為原住民所盤據，對於開發森林資源形成阻礙，於是有佐久間總督之二期「五年理蕃計畫」（1907-1911，1911-1915），以圖根絕「蕃害」，使日本財團得以進入山區開發樟腦資源（藤井志津枝 1997：105）。

1908年4月，宜蘭廳為了擴增樟腦地、礦山、木材及開墾地，發動「大南澳隘勇線前進」，以電網圍堵方式擴張大南澳隘勇線，並阻隔南澳泰雅族接近海域取食鹽並與平埔族人交易鐵器、銃器與火藥，企圖以「封鎖」方式使泰雅族因戰略物資的匱乏而乞降。當年5月，南澳泰雅人即因鹽與鐵遭日軍封鎖、隘勇線的推進喪失廣大獵場，使得生計產生匱乏向日軍投降。下南澳各社於1908年12月18日辦理投降儀式，上南澳各社則於1909年1月29日正式投降，並繳交出銃器與首級（廖英杰 2001：140-143）。

南澳泰雅人歸順之後，台灣總督府依據其「理蕃」政策，在部落中設置駐在所，交易所與教育所，由駐在所警察人員透過授產、惠予、勞役、觀光、日常性日語使用等方式，統合操縱部落原住民；並透過交易所的交易，一面藉蕃產交易

操控生計，一面鼓勵原住民從事農耕活動；更透過教育所，實施同化教育。另一方面，由於日本企業對蕃地資源開發的需求，並為方便台灣總督府「理蕃」行政管理與節省經費的支出（藤井志津枝 2001：117），游說台灣原住民移住淺山地區，此即日治中期所展開的「集團移住」政策。有關原住民集團移住的政策，在日治初期撫墾署時代，即指示撫墾署對於將蕃人集中及撫育授產之意見展開調查，顯示台灣總督府在開發山地利源的目標下即已形成政策雛型（李敏慧 1997：25）。自明治卅六（1903）年起，台灣總督府基於為樟腦事業開發的經濟目的，一面對北部泰雅族領地以武力征伐並推進隘勇線，一面對招降之泰雅族勸誘其遷入隘勇線內，以減少對於汲取樟腦資源的不利因素。但初期僅以部落頭目及勢力者為其移住對象，以作監視與控制之用，並試圖對移住部落頭目與勢力者子女施以日式教育，以教育感化。但是此項移住政策最終以失敗收場（廖英杰 2001）。

1910 年至 1914 年，佐久間總督第二期五年理蕃計畫以征伐北部泰雅族為主，征伐期間對於征服後的原住民部落，因急於建立理蕃績效與樹立威望，而以在歸順後的部落內建立「蕃務官吏駐在所」為主，並不以第一期理蕃計畫將歸順部落遷移至隘勇線內為其目的。1914 年起，因日軍於東部及南部強行沒收銃器的舉動引發原住民生計的危機，導致東部蕃情不穩，並有漢蕃聯合抗日聲浪，理蕃當局在處置蕃情的過程中，認識到移住蕃人於駐在所附近的道路將更有利於蕃情的掌握與警察的指導（李敏慧 1997：28）。於是自 1919 年，總督府進行小規模移住試驗。1925 年後遂執行大規模集團移住，同時建立「模範部落」，加強部落內的撫育、授產及各項設施（李敏慧 1997：28）。1931 年後，由於前一年「霧社事件」的發生，總督府頒布「理蕃政策大綱」，強調撫育教化原住民晉身至文明之境，視集團移住為其重要手段。自此，集團移住成為理蕃政策下重要的一項政策。1912 年起，及至 1938 年止，南澳泰雅人在該政策背景下，在日本政府的勸誘與威脅之下，展開了一段遷移的歷史，其遷移的過程如表 1。

表 1：日治時期南澳泰雅人的遷徙

年代	社名	戶數	人口	初次遷移地	二次遷移地
1912	<i>riyohen</i>	5	21	四方林	
	<i>t'bulaq</i>	1	8		
	<i>r'giyax</i>	26	128	番社坑溪旁大元山稜	
	<i>t'bulaq</i>	23	116	寒死人溪	
1913	<i>t'bulaq</i>			小南	1942 年上東澳社人遷入下東澳社，自此稱東澳社
	<i>tabiyahan</i>	23	145	下東澳	
	<i>buta</i>	1			
	<i>gugut</i>	11	64	上東澳	
	<i>rekinux</i>	4	26		
1915	<i>buta</i>	9	43	鹿皮	
		10	70	柑子頭	
	<i>buta</i>	9	43	鹿皮	
		10	70	柑子頭	
1915	<i>xaga-paris</i>	14	73	蕃社坑溪流域 <i>skayaw</i> 及古魯兩地	1918 年居 <i>tsukayaw</i> 之 <i>xaga-paris</i> 人移住寒死人溪
	<i>r'giyax</i>	6	37		
	<i>xaga-paris</i>	8	35	寒死人溪	
	<i>xaga-paris</i>	4	18	<i>xaga-paris</i>	1917 年遷回原部落 <i>xaga-paris</i>
1917	<i>tabiyahan</i>	17	69	南溪	1923 年後南溪社社人他遷各社遂廢
	<i>gugut</i>	25	113	哥各朱警戒所第二分遣所	
	<i>rekinux</i>	22	105	哥各朱警戒所第三分遣所	1931 年遷至旃檀（今梅檀）
1918	<i>xaga-paris</i>	3	19	寒死人溪	
1921	<i>k'muyaw</i>	10		<i>ayaw</i> 台地	1923 年隨同原 <i>k'muyaw</i> 社 16 戶遷至大濁水（澳花村）
1923	<i>k'muyaw</i>	26	122	大濁水（澳花村）	
	<i>b'bukeikay*</i>	10	31		
1925	<i>b'bukeikay</i>	18	100	<i>k'ngungu</i>	1932 年遷至南澳社
1926	<i>k'ngayang</i>	31	113		
1930	<i>k'lmoan</i>	26	142	大濁水（澳花村）	
	<i>kl'law</i>	10	54		
1932	<i>k'lmwan</i>	50	232	南澳社	
	<i>kl'law</i>				
	<i>k'ngungu</i>	53	241		
1938	<i>piyahaw</i>	108	488	碧候社	

資料來源：鍾郁芬（1995）、李亦園等（1963）。

**b'bukeikay* 社遷入 *rgayung* 人口數各項文獻說法不一。

1945 年台灣光復後，國府為達行政管理之便，並期達到「山地平地化」目標（宜蘭縣政府 1964：64），仍延續日治時期集團移住政策，勸導居於深山絕谷之原住民移住於環境交通較為良好地區。1952 年，遷徙 *buta* 社民至今武塔與金岳二村。1957 年，因芙瑞達颱風侵襲造成出入吊橋斷毀與通道坍塌，在經村民大會一致決議後，*riyohen* 社人 45 戶 260 人全體遷至金岳村。政府分配約十公頃保留地作為部落遷址基地，並興建十坪半木造房屋一間予每戶。原有耕地方面，則是在幾經波折後始予交換（宜蘭縣政府 1964：66-68）。*kinyang* 社的遷徙則自 1960 年規劃，歷四年餘，於 1964 年十月始遷徙畢。

四、澳花村的形成

如表 1 所示，日治時期澳花村係由 *tosa* 亞群之 *k'muyaw* 社、*b bukeikay* 社與 *squliq* 群 *kn'xaqun* 亞群之 *kl law* 社及 *kl'mwan* 社四社所組成。以下分述四社遷徙之歷程：

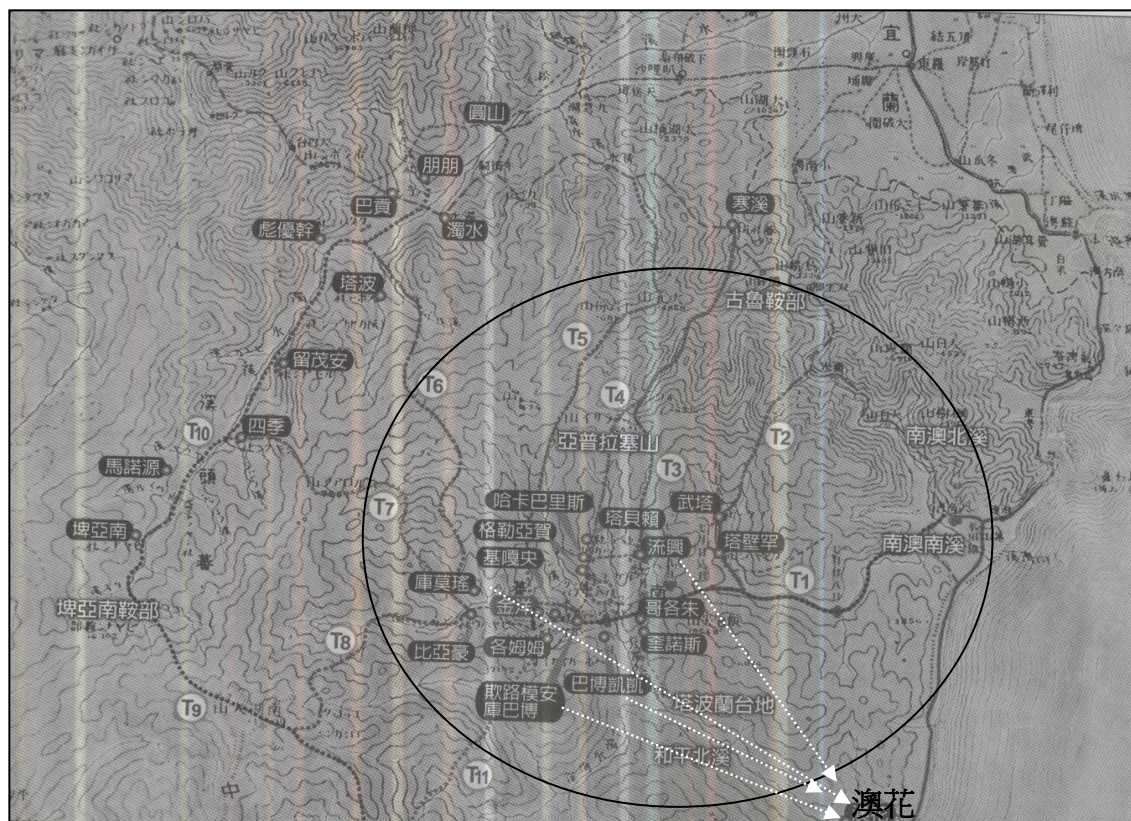


圖 4：澳花村舊社遷徙原址分布圖

資料來源：底圖取自廖英杰（2006：11），經本研究修改。

註：流興，泰雅語拼音 *Riyohen*；庫莫瑤，泰雅語拼音 *Kmuyaw*；巴博凱凱，泰雅語拼音 *Bbukaykay*；庫巴博，泰雅語拼音 *kabow*，係 *Kbubu* 日語譯音；欺路模安，泰雅族拼音為 *Klmwan*。

大正 10（1921）年，¹³ *tosa* 亞群之 *k'muyaw* 社一部由 *pasan pihu* 率領 10 戶先遷至 *ayaw* 台地（今和平南北溪匯流處東北方約 1235 公尺地），建 *ayaw* 社¹⁴（宜蘭縣政府 1964：16）。大正 12（1923）年，在日警的勸誘以及因社內農作物欠收

¹³ 廖守臣（1984：244）考據為大正元年（1912），但根據森丑之助（1996：44-45）及臺北州警務部編（1994：116、214）戶籍與人口資料，應係誤判。《宜蘭縣志卷二人民志山地篇》稱該 10 戶係於大正 13 年（1924）年遷至 *ayaw* 臺地（宜蘭縣政府 1964：16），亦為訛引。根據《高砂族調查書》（臺灣總督府警務局編 1995e：16）應係大正 10（1921）年 3 月。

¹⁴ 據報導人 T4 稱，該地點泰雅語為 *mk-iyah*（T4 訪談/090320）。

與瘧疾流行，*k'muyaw* 原社 16 戶遂在 *takun meikuey* 率領下東遷，途經 *ayaw* 社，即帶領 *ayaw* 社人一齊遷至澳花村（廖守臣 1984：244）。同年，同屬 *tosa* 亞群之 *b bukeikay* 社 10 戶 31 人在 *umin lawa* 率領下遷入 *rgayung*，與 *k'muyaw* 人共同建社，仍稱 *k'muyaw* 社（廖守臣 1984：244）。¹⁵

昭和 5（1930）年 9 月，屬 *squliq* 群 *kn'xaqun* 亞群之 *kl law* 社 10 戶 57 人、*kl'mwan* 社 26 戶 146 人遷入（臺灣總督府警務局編 1994e：19-21）。自昭和 5（1930）年 9 月 1 日後，社名更改為「大濁水」社（臺灣總督府警務局編 1994e：16）。從表 2 澳花村日治時期歷年戶口表中可以看出歷年人口變化。在昭和 2（1927）年澳花村計有 27 戶 120 人，昭和 5（1930）年 *kl'law* 社與 *kl'mwan* 社 36 戶 196 名移住。自此後，日治時期澳花村的遷徙大致底定。

表 2：日治時期大濁水社（*rgayung* 部落）歷年戶口

年代	社名	戶數	人口					摘要
			男	女	總計	配偶數	壯丁數	
昭和 2 年(1927)	<i>kmuyaw</i> 社	27	61	59	120			
昭和 3 年(1928)	"	27	60	59	119			
昭和 4 年(1929)	"	24	56	63	119			三戶廢戶
昭和 5 年(1930)	大濁水社	60	153	164	318	66	87	<i>k'llaw</i> 社 10 戶 54 名; <i>kl'moan</i> 社 26 戶 142 名移住。社名改稱「大濁水社」。
昭和 6 年(1931)	"	66	155	164	319	76	83	
昭和 7 年(1932)	"	71	162	170	332	78	88	
昭和 8 年(1933)	"	71	166	169	335	85	88	
昭和 9 年(1934)	"	71	173	177	350	82	87	
昭和 10 年(1935)	"	72	178	174	352	79	86	
昭和 11 年(1936)	"	71	175	179	354	82	76	
昭和 12 年(1937)	"	71	176	186	362	84	70	
昭和 13 年(1938)	"	77	181	183	364	89	99	
昭和 14 年(1939)	"	77	197	184	381	87	98	
昭和 15 年(1940)	"	79	195	188	383	88	95	
昭和 16 年(1941)	"	79	192	191	383	87	93	
昭和 17 年(1942)	"	77	193	195	388	96	90	

資料來源：昭和 2-4 年引自蕃地開發調查第一班（1932）；昭和 5 年以後資料係統計自臺灣總督府警務局，《蕃社戶口》，1930-1942，引自鍾郁芬（1995：156）。

¹⁵ 《日據時期原住民行政志稿第四冊》大正 12（1923）年項下稱：「南澳與太魯閣原住民之土地糾紛已獲得解決，2 月 14 日核准台北州蘇澳郡克牟有社 26 戶 122 人及巴波凱凱社 31 戶 142 人遷往大濁水住在所附近居住。」（台灣總督府警務局、吳萬煌譯 1996：360）但根據表 3-2 所示，1929 年前，大濁水泰雅族人口僅 24-27 戶 119-120 人。而廖守臣（1984）根據口述訪談與《宜蘭縣志卷二人民志山地篇》（宜蘭縣政府 1964：16）均稱 *b bukeikay* 社遷入大濁水亦僅 10 戶 31 人而非 31 戶 142 人。因此，本研究認為《理蕃志稿》稱「巴波凱凱（*b bukeikay*）社 31 戶 142 人先遷來大濁水分駐所附近建社」一事應為訛引。

除了泰雅族，澳花村自日治時期即湧入為數不少的其他族群，如表 3 所示，1935 年計有日本人、閩南人與客家人等計 256 人。這些非原住民於日治時代起即以寄留人口遷入澳花村，從事公務、警備業務（警察與隘勇）、採薪、製炭、製腦與商店經營等職業。

表 3：日治時期至 1945 年澳花村居民組成

年份	人數	原住民	非原住民				
			日本人	福建系	廣東系	其他	計
1933（昭和 8 年）	565 人	335 人	26 人	204 人			230 人
1935（昭和 10 年）	605 人	349 人	31 人	100 人	122 人	3 人	256 人

資料來源：引自鍾郁芬（1995：115）。

明治 44 年，羅東支廳長的探查報告中，即指出和平溪口的樟樹數量豐富，是很有希望的製腦地（引自林政民 2003：61）。1912 年，大濁水便橋完工，日警隨即在大濁水橋設立駐在所，於此同時，因交通的便利，開始引進資本進入和平溪口進行樟腦的採伐與製腦。1922 年，日資台灣製腦株式會社開始於白來分地區設灶製腦。表 3 中，廣東系非原住民即當時所引進腦丁。¹⁶和平溪口近山除了樟腦原料外，也蘊藏許多燒製木炭的木材。自昭和 8 年起，澳花村也生產木炭，但是炭業工人則是由宜蘭舉家遷來的閩南人。此外，日治時期也有製糖業、柴魚製造業等。日治時期移入的非原住民人口係為資本家所需之技術性工人。¹⁷從表 3 所示，幾乎佔了澳花村人口之一半，因其生計活動與澳花村泰雅人有別（林政民 2003：62），因此，在日治時期澳花村雖有泰雅人、日人與漢人活動，但基本上卻是兩種不同的世界，日警也分而治之，兩不相干。

光復後，1947 年，*riyohen* 社 6 戶遷入（林政民 2003：69），1953 年又有 10 餘戶遷入（李亦園 1964：18；廖守成 1984：245）；¹⁸1958 年，花蓮崇德東 *s'ciq*

¹⁶ 唯這批腦丁於太平洋戰爭期間因樟腦原料砍伐殆盡與減產，大多被調至太平山採集作為軍需品的檜木油（林政民 2003：65）。

¹⁷ 採樟油與製炭皆係技術性工作，係澳花村原住民無法勝任之工作。

¹⁸ *riyohen* 社遷入澳花村之社民究於何年及人數有多少？林政民（2003）與李亦園（1964）二研究說法不一。根據本研究 2009 年 5 月田野調查，1947 年計有 6 戶 *riyohen* 社人遷入澳花村，此年代及數據與林政民同；但在之後至 1953 年止陸續又有數戶（目前調查可辨識者僅有兩戶是全

亞族 *t'uku* 群¹⁹因與社人有姻親關係而遷入澳花村；1964 年，國府輔導 *kingyang* 社遷移至今金洋村，其中二戶因姻親關係遷入澳花村。1980 年代初，陸續有 5 戶 10 名阿美族人在親戚引薦下自台東關山遷移到漢本居住。²⁰光復後，部分漢族裔仍留居澳花村，且取得戶籍，旋因 1952 年訂定《台灣省戒嚴期間平地人民進出山地管制暫行辦法》，其出入山地管制區，亦不受限制。如表 4 所示，光復後 1945 年寄留澳花村者計有 178 人；1952 年計有 157 人。至 2006 年，根據南澳鄉戶政事務所戶籍清冊統計仍有 163 人。

表 4：光復後澳花村居民組成

年份	人數	原住民		非原住民				計
		戶數	人口	日本人	福建系	廣東系	其他	
1945 年				8 戶	41 戶			178 人
1952 年	479	64	332	0	34 戶			157 人
1964 年		110	575					
2006 年	975		812	0				163 人

資料來源：1952 年資料係取自台灣省農林廳（1954：164-165）；1945 年資料引自林政民（2004：63、65）；1964 年資料取自衛惠林、王人英（1966：45）；2006 年資料取自南澳鄉戶政事務所 2006 年 1 月底戶籍資料，由本研究統計。

澳花村族群與人口的形成，最關鍵期即在日治時期，台灣總督府以武力征伐並實施番社集團移住政策，使得原居於 *k'lesan* 山地的南澳泰雅人漸次遷移至淺山河口台地。總督府並為開發山地利源，招募漢人至和平溪口進行墾殖與採伐樟腦、薪炭等，部分漢族後裔至今仍留居澳花村內，使得澳花村族群複雜而多元。台灣光復後，國府仍依循日治時期集團移住政策，遷徙深山之泰雅人至今各部落，雖然對澳花村形成的影響不如日治時期為鉅，卻可以看出前、後期殖民者對南澳泰雅人所實施政策之一貫性。

戶籍遷移，餘則因婚嫁遷入）人口遷入，此與李亦園（1964）指 1953 年十餘戶遷入有異。依本研究推測，李亦園（1964）所稱 10 餘戶應係包含 1946-1953 年之間遷入之人口。

¹⁹ *t'uku* 群自 2000 年更名為「太魯閣族」，但是澳花村之 *t'uku* 群人仍以泰雅族自居，亦未見其在戶籍上更改為「太魯閣族」。

²⁰ 澳花村阿美族人的來源據林政民（2003：69-70）考據稱來自台東縣池上鄉，但據本研究 2009 年 2 月田野調查訪問黃桂英女士稱係來自於台東縣關山鎮。

澳花村傳統社會組織與變遷

哈勇·諾幹 教師

一、泰雅族傳統社會組織

泰雅族傳統社會組織以 *gaga* 為單位，作為一個共同體 (community)，*gaga* 成員具有共勞、共食及共負罪責之責任與義務。*gaga* 原意為「祖先的規訓」，但是 *gaga* 的組織卻是多變的，它所指涉的範圍相當廣，而遵從祖先規訓結合的團體亦稱為 *gaga* (王梅霞 2003)。在泰雅族社會中，*gaga* 組織具有下述諸項功能：

(一) 維持 *gaga* 共同安全的制度；(二) 宗教與經濟的功能：農業祭儀與共獵共食；(三) 共勞團體：交換時間的互助制度 (*sbayux*²¹) (李亦園等 1963: 135-7)。從上述 *gaga* 組織之諸項功能可以看出，*gaga* 組織關係到個人之生存安全，因此，每一個泰雅族人皆須加入 *gaga* 組織，以獲得上述各項保護。而 *gaga* 首領的產生，則是由 *gaga* 成員推舉，或由現任首領薦舉經 *gaga* 成員承認後產生，鮮少以世襲方式產生。至於 *gaga* 成員一般皆以血親為其基礎，但是外人在經過 *gaga* 成員同意及儀式過程後，可以加入 *gaga* 組織；相同的，*gaga* 成員也可在經過其他 *gaga* 成員的同意之下退出 *gaga* 組織。下引報導人 T2 之訪談中，我們可以看出退出 *gaga* 組織之儀式過程：

後來我爸爸要離開他們以前的 *gaga*，他們反對，他們說你是 *m'honiq* (受妖惑者)，所以你要離開這裡不要住在這裡。所以他們喝酒的時候就集體的來我家裡，要把我家的藤給砍掉——以前的房子是用藤給他編的嘛，那個藤切掉的話房子就會垮下來啊——所以他們說你要搬走。後來我爸爸就一直跟他們聊呀，就說服他們。因為以前你要結婚啦你也吃過我的肉

²¹ 「*sbayux*」亦即換工制度，亦稱共勞團體。

嘛，你女兒要結婚一定要這樣一起吃呀！所以你要脫離我們的話就吃不到了嘛！你以前吃我的現在吃不到了啊！所以要賠！賠什麼？他們要一頭豬，還有要兩罈太白酒。我爸爸沒有錢，可是他去借人家的就給他們，就脫離了」。²²

基本上，南澳群泰雅人在最初建立部落之時，均以一個 *gaga* 組織 (*m'laxan gaga*)²³ 為基礎而建立，亦即一個 *gaga* 組織建立一個部落 (*qutux qalan*) (李亦園等 1963: 122)。而後在人口漸漸增多後，再自原 *gaga* 組織中分化為另外一個或多個 *gaga* 組織出來。²⁴表 5 為遷入澳花村之 *gaga* 組織數表，自 1923 年舊部落在日人的壓迫下遷徙至澳花村，其原有之部落組織或合併、或分出，至 1940 年時僅餘三個 *gaga* 組織。如前所述，泰雅族在一個部落中因為同時可能存在不同的 *gaga* 組織，因此而衍生出部落領袖 (*m'raho qalan*)，在其下有各個 *gaga* 首領 (*m'raho gaga*)。部落首長之職權係部落對外交涉的全權代表，也是對內各 *gaga* 組織之間的調和人。但是他並不干涉各 *gaga* 組織內部事務。各 *gaga* 組織內部事務則由 *gaga* 首領綜理，主要之職權為掌習慣法律的執行權，如律法與祭祀，負責祭祀、司管曆法等 (李亦園等 1963: 121)。

二、遷入澳花村之各 *gaga* 團體

依照史料記載，²⁵1923 年 *Kmuyaw* 社 26 戶 122 人與 *Bbukeykay* 社 10 戶 31 人遷入大濁水社，計 36 戶 153 人。惟遷入之初，因水土不服致病死亡甚多，人口頓減，以致四年後 (1927 年) 僅餘 27 戶 120 人。²⁶1930 年屬泰雅族 *Knhakun* 語系 *Kllaw* 社與 *Klmwan* 社 36 戶 196 人遷入。從目前所見日治時期戶口名簿 (記載

²² T2 訪談/081216。

²³ 「*m'laxan gaga*」係守護 *gaga* 靈力的組織之意，亦即 *gaga* 組織。

²⁴ 南澳泰雅人與鄰近東 *s'ciq* 之 *t'luku* 與 *tosa* 雖同屬泰雅族，但是因為所居地理環境的不同，而產生不同的部落型態：南澳泰雅人因部落腹地廣，可以容納數個 *gaga* 共居，而鄰近太魯閣與陶塞人則因腹地狹小，故一個部落僅有一個 *gaga* (見余光弘 1980)。

²⁵ 見台灣總督府警務局編〈高砂族調查書 (四)〉 (1994: 16)。

²⁶ 見蕃地開發調查第一班 (1932)《蕃人所要地調查書：台北州蘇澳郡大濁水社》。宜蘭：宜蘭文獻館藏。

事項至昭和 19【1944】年止）與耆老訪談（*Yageh Api* 訪談/2010/11/19），第一到第 29 番戶係 *Kmuyaw* 社與 *Bbukeykay* 社人，30 番戶以後係 1930 年遷入之 *Kbabaw* 地區人。²⁷

表 5：遷入澳花村之原始部落 *gaga* 組織數表

原地區/部落	包含 <i>gaga</i> 數	遷入澳花村後之 <i>gaga</i> 組織	
		<i>gaga</i> 數	說明
<i>k'muyaw</i> 社	1	1	<i>takun meikuey</i> （註）為首遷入澳花村
<i>b'bu-keikay</i> 社	2	1	<i>umin lawa</i> 為首於 1924 遷入澳花村
<i>k'babow</i> 地區	7	3	<i>k'law</i> 部分 1：1930 年遷入澳花村之 11 戶 54 人，推 <i>hopiq nawi</i> 為 <i>gaga</i> 首領，自成一個 <i>gaga</i> 組織。 <i>klmwan</i> 部分 2：1930 年遷入澳花村之 25 戶 142 人分為兩個 <i>gaga</i> 組織，一由 <i>pasan kumu</i> 為 <i>gaga</i> 首領；一由 <i>yawi noxi</i> 為 <i>gaga</i> 首領。

資料來源：修改自李亦園等（1963：122-5）、T1 訪談/080603、T3 訪談/081211。

* 李亦園等（1963：122-5）稱 *k'muyaw* 社係 *upin panax* 為首遷入澳花村，但據廖守臣（1984：243-4）指出 *takun meikuey* 為 1912 年後併 *ayaw* 社時之 *k'muyaw* 社領袖，又根據本研究訪談（N2 訪談/090617）指出日治時期下部落之 1 部落領袖為 *takun meikuey*，因此，本研究認為 *k'muyaw* 社遷入澳花村之領袖應為 *takun meikuey*。

澳花村下村在日治時期以駐在所（今澳花派出所）為界，駐在所以南稱 *Kmuyaw*，係 *Takun Meikuey* 帶領的 *Kmuyaw* 社 *mlahan gaga* 成員落居處；駐在所以北稱 *Kgusan* 區，係 *Pihu Umaw* 帶領的 *Bbukeykay* 社 *mlahan gaga* 落居處。茲詳列二 *mlahan gaga* 之成員：

表 6：*Kmuyaw* 社 *Takun Meykwey* 之 *mlahan gaga*

	編號	成員	有/無子嗣	人口計算	
				列入與否	戶/人口
Takun Meykwey 之 <i>mlahan gaga</i>	1	<i>Tanah Losin</i>	不詳	無	0
	2*	<i>Umin Lawa</i>	有	無	0
	3*	<i>Yuraw Lawa</i>	無	無	0
	4	<i>Ukan Takun</i>	有	有	3/27
	5	<i>Ukan Sulung</i>	有	無	0
	6	<i>Yageh Kulu</i>	不詳	無	0
	7	<i>Pasan Nagat</i>	有	有	0/01
	8	<i>Losin Bura</i>	有	有	3/20
	9	<i>Syat Kalit</i>	有	有	0/01
	10	<i>Pasan Pinan</i>	不詳	無	0
	11	<i>Toli Syat</i>	不詳	無	0
	12	<i>Masa Tuna</i>	不詳	無	0

²⁷但奇怪的是，大濁水番社戶口調查簿中卻缺第 33 番戶至第 40 番戶共八戶，若依 *Yageh Api* 指認，番社戶口調查簿上，*Kmuyaw* 社僅及 1~29 戶，則第 33~40 戶應係 *Kbabaw* 地區遷入者，此尚須進一步的資料證實。

續表 6：Kmuyaw 社 Takun Meykwey 之 mlahan gaga

	編號	成員	有/無 子嗣	人口計算	
				列入與否	戶/人口
Takun Meykwey 之 mlahan gaga	13	Pasan Ukan	有	有	0/01
	14	Suyang Lawa	有	有	1/05
	15	Ukan Nagat	有	有	4/16
	16	Mbing Ciwas	光復後遷回卓溪鄉三民		0
	17	Takun Uma	不詳	無	0
	18	Umin Mahon	不詳	無	0
	合計				11/71

資料來源：Yageh Api 訪談（2010/11/11、18、19）、Yubah Pinan 訪談（2010/11/23）

*Bbukeykay 社人

註：1.是否列入人口計算，依訪查過程一之說明。

2.Yageh api 所述與 Yubax Pinan 所述之 gaga 成員僅編號 14 有差異。

表 7：Bbukeykay 社 Pihu Umaw 之 mlahan gaga

	編號	成員家族	有/無 子嗣	人口計算	
				列入與否	戶/人口
Pixu Umaw 之 mlahan gaga	19	Pihu Umaw	有	是	2/14
	20	Pasan Halung	有	是	2/4
	21	Wilan Halung	不詳	無	0
	22	Yawi Halung	有	無	0
	23	Pasan Pinan	有	是	4/13
	24	Wilan Pinan	有	是	0/2
	25	Yukan Buta	有	是	0/2
	26	Maray Losin	有	是	0/1
	27	Pihu Buhu	有	是	1/6
	28	Pihu Kling	有	無	0
	合計				9/42

資料來源：Yageh Api 訪談（2010/11/11、18、19）。

表 8：Kbubu 社家族數量及人數表

編號	家族			備註
	第一代	戶數	人數	
1	Hopyaq Nawi	1	8	
2	Puna Wireh	1	18	
3	Toreh	4	21	Siyat Toreh Pihu Toreh Yawi Toreh
4	Baquh	2	7	Yawi Baquh Pasan Baquh Losin Baquh

續表 8：Kbubu 社家族數量及人數表

編號	家族			備註
	第一代	戶數	人數	
5	Sayung	2	14	Yumin Sayung Mbin Sayung
5	Yawi Qpi	1	3	
6	Cini	2	8	Yuraw Cini Hayung Cini
7	Cyobyag	2	12	
8	Yuraw Payas	1	6	
	合計	16	97	

表 9：klmwan 社家族數量及人數表

編號	族長名稱	第二代
1	Pinan toyu (pinan ngayaw)	Yubax pinan
2	Hayung yabis	tn'nga hayung
3	Puna wirex	曾長清
		曾阿香
4	Yawi noxi (小名 : losin)	Yuraw yawi (yuraw losin)
		Buta yawi
5	mongay	Pisaw mongay
		Yabung mongay
		Binay mongay
6	torex	Pixu torex
		Yawi torex
		Siyat torex
		Sabaw torex
7	kawas	ayako
8	Pasan magan	無子嗣
9	Supping litut	劉武新枝
10	Temu litut	黃銀妹
		黃阿箏
11	burox	Isaw burox
12	yasui	Yuraw yasui (不要動)
13	Siyat tyobyac	彭武吉
14	Takun yayut	張健吉母
		雷阿正母
15	Pixu yumu	中平保

續表 9：klmwan 社家族數量及人數表

編號	族長名稱	第二代
16	Yuraw yumu	陳金壽
17	Utaw yumu	陳文進
18	Behuy yumu	陳平和
19	Abing umay	高明堂
20	Silan umay	高梅花
21	Ukan umay (wacya)	石志雄母
22	Pasan qpi (yawi qpi)	Yugan pasan (yukan hagay)
23	Pixu mngan	林達生之養父

三、國家介入與澳花村社會變遷

澳花村係在外在國家力量的影響下，由原居地逐漸遷徙聚合形成。此外，國家為貫徹其統治意志，除了以法令占有原住民土地以外，並對原住民社會之構成多所著墨。上文曾指出，泰雅族的傳統社會組織，其實是由 *gaga* 組織統攝其政教組織與勞動組織，因此自日治時期治光復後，國家力量的介入，不僅對部落的政教組織產生影響，也同樣因生計活動的變遷而改變其勞動組織。

(一) 日治時期的變遷

1915 年，因應佐久間總督第二期「理蕃計畫」的結束，日本政府對於蕃地的控制已大致底定，對台灣原住民的治理乃改採撫育方式（林素珍 2003：48）。所謂撫育政策，一改過去威壓討伐之方式，以刺激原住民接觸文明事務（如觀光與教育），使精神及物質受到刺激後對其經濟有所覺悟，提升生活水準。1920 年後，日人為管理之便，依原泰雅族部落組織設立「頭目制」，自部落各 *gaga* 首領中選取一名擔任部落頭目，副頭目若干，由原 *gaga* 首領擔任之（林素珍 2003）。

1924 年 *b'bukeikay* 社遷入澳花村後，在下部落與 *k'muyaw* 社混居，兩社人由原 *k'muyaw* 社之領袖 *takun meikuey* 擔任頭目。根據下述對耆老之訪談，可以看出部落內部原有社會組織所做的分工：

takun meikuey 是當時下部落的頭目，他會指揮部落裡的成員一起作水源地及水道的保護和修理、村道的維護等等全村落的事務。…下部落還有一個 *m'laxan gaga*，他們的 *m'raho* 是 *pixu umaw*，他是一個聰明正直的人，但是他只管理自己的 *m'laxan gaga*，像他們的 *gaga* 要做 *sm'atu* 的時候，就是由他來處理。…*takun meikuey* 並不插手管他們的 *sm'atu*，他們兩個 *m'laxan gaga* 做 *sm'atu* 的時候都是各做各的。²⁸

從上述訪談中，可知 1924 年 *k'muyaw* 社與 *b'bukeikay* 社遷入澳花村時，日警對於澳花村的管理以其原有之社會組織為之，並且仍准各 *gaga* 組織依其傳統辦理各項祭典活動。

1930 年全台模範部落霧社地區發生震驚中外的「霧社事件」，台灣總督府方面全面檢討其「理蕃」政策，而對部落內部的管理作徹底的變革。1931 年公佈「理蕃政策大綱」，施行更加徹底的「教化」。其教化策的內容包括外圍行為的限制（如禁首狩、銃器收押、禁銃獵）、改造維生基礎（如授以水稻耕作法、養蠶、栽培各種經濟作物）、轉換思維方式（如教育所、青年團）等（張旭宜 1995：60）。而在部落組織方面，1939 年，台灣總督府理蕃課公佈「高砂族自助會會則標準」，該標準廢除原有頭目制，於每一部落設置「會長」，由日警推選青年團成員一人為部落「會長」，代替頭目職務（廖守臣 1998：49）。從此部落內的權力由傳統頭目轉由新式受日式教育之青年團成員擔任之。

1930 年後，澳花村具有三個 *gaga* 組織，²⁹但在日治時期，日本官方從三個 *gaga* 領袖中選出一個作為「*keycuo*（會長）」，實際負有協助日警管理澳花村之權責。從表 10 所示，第一、二任會長 *yawi noxi* 及 *yuraw payas*，係來自 *kl'mwan*

²⁸ N2 訪談/090617。

²⁹ 如表 3-1 所示，澳花村自 1922 至 1930 年日治時期中即湧入四個部落的人群，每個部落應至少為一個 *gaga* 組織。但在剛遷入澳花村時，因發生嚴重的流行性感冒、瘧疾、阿米巴赤痢傳染病（臺灣總督府警察本署編 1997d：597-599），*k'muyaw* 及 *b'bukeikay* 之部落民死亡甚多，以致廖守臣 1978 年作田野調查時稱：*b'bukeikay* 社人僅剩石力一個家族（廖守臣 1984：245）。推測 *b'bukeikay* 社之 *gaga* 組織可能因人數頓減而加入 *k'muyaw* 社之 *gaga* 組織，所以在 1930 年後澳花村僅有三個 *gaga* 組織。

社；第三任會長 *hayung hopiq* 則來自 *k'llaw* 社。惟根據訪談得知，第一任會長 *yawi noxi* 並不具有 *gaga* 之首領身分，第二任及第三任會長 *yuraw payas* 與 *hayung hopiq* 則具 *gaga* 首領身分。³⁰自此，澳花村 *gaga* 組織雖仍具有共勞、共食及共負罪責之義務，但是對於部落公共事務則交由「會長」處理，並且由「會長」參與日本官方之相關會議，聽從日本官方之指示處理部落事務，情形有如現代基層行政單位「村里」之「村里長」般。此外，日治後期日本官方嚴禁泰雅傳統活動的舉辦，如對於傳統農耕祭典、歲時祖靈祭 (*sm'atu*)，而推行水田耕作與教化等。

表 10：日治至光復後澳花村部落歷任會長

	姓名	所屬部落	任期	備註
第一任	<i>yawi noxi</i>	<i>kl'mwan</i> 社	1930 年後	
第二任	<i>yuraw payas</i>	<i>kl'mwan</i> 社		
第三任	<i>hayung hopiq</i>	<i>k'llaw</i> 社	直至光復後	

資料來源：訪談資料 (T1 訪談/090531)。

(二) 光復初期的「復振運動」(revitalization movements)

光復初期，由於國府初掌台灣省，許多有關台灣政治及經濟方面的議題仍需時間爛熟，因此對山地行政方面的著墨甚少。根據 T1 的訪談指出，光復後因為日本警察的控制頓時消除，而國民政府的行政管理尚為鬆懈，³¹是以澳花村秩序的恢復，在光復初期其實是靠原有部落組織的運作，並且期待恢復舊時的部落組織：

光復以後因為日本人的限制解除，所以 *m'lahang gaga* 就更加穩固了。那

個時候，辦的豐年祭很豐富。光復以後 *gaga* 反而很堅固，因為以前受到

限制嘛！作什麼都要聽派出所的。³²

³⁰ 自此，我們發現，日治時期日警雖晉用新式知識青年擔任部落領袖，但其選任人員卻仍具有傳統部落組織之脈絡。

³¹ 根據 T1 訪談 (T1 訪談/080710)，1945 年日本戰敗後澳花村學校解散，一直等到一年多後學校才重新開課。而本研究取自澳花村小學的畢業生資料亦顯示，戰後第一屆畢業生係在 1947 年 7 月 16 日，由此可知澳花村於 1945~1946 年間的國家行政管理尚為鬆懈。

³² T1 訪談/080710。

但是恢復舊社會慣習與社會組織的期待，卻在光復初期因為基督教的傳入所取代，同時也對日治時期所形成的社會組織造成衝擊。光復第三年，花蓮秀林鄉水源村的 *wilan takox* 至澳花村傳頌基督福音，雖然剛開始並沒有多少人接受基督教，並且受到原有 *gaga* 組織的排擠（曾義勇 2004：23-28），但因信奉新宗教者日眾，無法抵禦其潮流，最後 *gaga* 首領也改信基督宗教。³³ 因基督教自有其宗教組織，*gaga* 組織遂散。

郭文般（1985：159-160）認為，光復後山地社會皈依基督宗教的基本原因是山地社會集體性低沉和山地社會在宗教上少有自我創造的結果。而山地社會集體低沉及自我創造力薄弱則是源自長期戰敗的經驗以及日本殖民政府對山地社會的政治、經濟及其他措施所影響。邱韻芳（1997：147）亦認為，原住民部落宗教轉變其實是一種 Wallace（1956）所稱之「復振運動」（*revitalization movements*）的展現。由於部落傳統社會文化結構在日本統治之下受到極大的衝擊，因此族人以象徵文明的基督教來取代不合時宜的傳統宗教，透過如此的「文化轉換」（*cultural transformation*）來「建構一個更滿意的文化」，以為整個族群及個人尋求新的認同與定位。澳花村族人在戰後初期對於傳統文化的不滿以及對新的文化的渴望，以最早接受 *wilan takox* 基督福音的 T2 家族是最顯著的例子。T2 的父親在 *wilan takox* 進入澳花村傳教時，是最早接待 *wilan takox* 並同 *wilan takox* 向部落族人介紹基督教福音而斷然與原 *gaga* 組織決裂之先覺者，³⁴ 但顯然 *wilan takox* 所傳送之福音並不能滿足其對新文化探求的慾望，過沒幾年，即離開基督教，另外傳揚基督教安息日會的福音。T2 的描述如下：

有一個以前在和平傳道好幾年的叫 *taraw*，他在這邊實習。他可能因為在花蓮市裡面走的時候看到，所以他跟我爸爸講，他說那邊有一個沒有十字架的教會哦。他說你去看看，是他介紹的，所以我爸爸到花蓮工校來看我的時候，他說民國路155號電力公司的旁邊，是 *taraw* 拿住址給我

³³ T1 訪談/080531；T2 訪談/081216。

³⁴ 見註 2 引文。

爸爸的，所以我帶他去那邊看，因為還好那個傳道人很會講日語，所以給他查經，給他研究那個聖經，「噢！這個教會才是真正的！」所以我爸爸回來以後就不去長老教會。…後來我爸爸離開基督長老教會，人家以為他是神經病，你自己之前受到人家逼迫給你閒話，你還是把長老教會蓋起來，你現在卻要離開這個教會？後來我爸爸就離開基督長老教會，我們就全部都到安息日會那邊受洗了。³⁵

從 T2 父親的改宗過程，我們可以發現在光復初期原住民因為日治時期的控制頓時鬆懈，從而積極尋求新宗教的慰藉。不過，我們亦不能否認國府接收台灣之初，對於宗教政策的寬鬆態度與執政初期對原住民社會政策的忽視，³⁶也是目前各部落宗教林立的原因之一。

光復後澳花村族人對於皈依新宗教的態度，如從各宗教成員屬性的分析，卻仍可以看出傳統部落 *gaga* 組織的影響（見表 11）。首先，我們可以看到最早於 1948 年成立的基督長老教會，目前所餘之成員係以 *tosa* 群（*k'muyaw* 社、*b'bukeikay* 社）、*t'luku* 群（花蓮崇德村遷入）、*tayal* 亞族 *ts'oliq* 語群（*riyohen* 社）為主；1955 年成立之天主教，則以 *tayal* 亞族 *s'quliq* 語群 *k'llaw* 社人為主；後期於 2000 年成立之基督教路德會則以 *tosa* 群 *kmuyaw* 社 *takun meukuey* 家族之成員為主。其次，以澳花村上、下兩個原住民主要居地及總人口數 812 人來看，基督教於 50 年間分裂成五個不同的教派，多少與傳統 *gaga* 首領係經由 *gaga* 成員認可與 *gaga* 組織容易裂變的慣習相關。以 1980 年基督長老教會之裂變為例，即係因當時教會中對教會之禮拜方式的見解不同，新派人士即擁人馬自行建立教會禮拜，最後

³⁵ T2 訪談/081216。

³⁶ 光復初期國府對於原住民社會福利政策的忽視，係導致西洋宗教挾社會福利進入原住民部落建立教會的最大因素，T2 的訪談傳神的描述當時各教會進入 *rgayung* 部落時的狀況，也凸顯國府初期社福政策的缺席：「最主要是那時候我們比較窮，所以那時候安息日會，長老會還有天主教都有救助品。所以聰明的家長他如果有四個孩子，就給他分到各個教會。所以每一次教會分發救濟品的時候，他們家就四樣都有。這裡發的時候他也有，那邊發的時候他也有，聰明的爸爸就是這樣！所以有些人進來，他們不是為了真理，而是為了救濟品的關係。有時候他的名字掛在那裡，但是他沒有去那邊上禮拜，所以人家就不給他。他就生氣！然後就離開那邊跑到我們安息日會。我們這邊給他，他就留在這邊」（T2 訪談/081216）。

再自行建立教會而成。³⁷

表 11: *rgayung* 部落各宗教成立年代及成員分析

傳入年代	教別	派別	教會位置	目前信徒戶數	目前族群屬性分析
1948	基督教	長老會	下村第六鄰	30	<i>s'ciq</i> 亞族 <i>tosa</i> 群及 <i>t'luku</i> 群、 <i>tayal</i> 亞族 <i>ts'oliq</i> 語群
1950	基督教	浸信會 *		1	混合
1955	天主教		上村第二鄰	15	<i>tayal</i> 亞族 <i>s'quliq</i> 語群 <i>k'llaw</i> 社
1980	基督教	長老會	上村第三鄰	20	混合
1995	基督教	真耶穌會	上村第三鄰	15	<i>Klmwam</i> 社
2000	基督教	路得會	下村第六鄰	10	<i>tosa</i> 群 <i>kmuyaw</i> 社 <i>takun meukuey</i> 家族

資料來源：2009 年 2 月田野調查。

*1950 年自長老會中遷出，初時信徒 30 多人，後因遲遲沒有建立教堂，信徒遂散(T2 訪談/081216)。

(三) 光復後的基層行政組織

除了新宗教的傳入以外，1946 年國府頒布「台灣省山地鄉村組織規程」與「台灣省各縣完成山地鄉村民意機關辦法」二項法令，以建立山地鄉基層行政組織，日治時期由日本官方所選出的「會長」已不具有合法身分，「會長」之影響力遂失，不再具有指揮部落之權責；此外，光復後的村里行政單位，係以行政區劃分，故光復後仍留居澳花村之漢族後裔，在取得戶籍之後，與部落民同屬一村，而對部落公共事務也有了參與的機會。最後，1954 年採礦業的進入，使得村民的生計活動逐漸從農業轉變為礦業，並與外來的採礦工人一同工作，從而改變傳統的生產型態，由原具有親緣之共勞團體、轉變為同部落民間的換工型態，最後轉變為純粹獲取現金的生產組織。從上述的說明可以得知，新宗教的傳入、基層行政組織的建立以及生計活動的改變，使得澳花村之 *gaga* 組織相對式微，不再對公共生活產生影響力。

³⁷ T2 訪談/081216。

附錄一

歷史過程中的族群實踐：宜蘭澳花村族群界限的流動與交疊

The Practice of Ethnicity in the Historical Procece: the Fluid and Overlapping
Ethnicity in *Rgayung* Tribe

賴淑娟

東華大學族群關係與文化學系助理教授

0912299108

sclai@mailndhuedu.tw

哈勇·諾幹

佛光大學社會系研究生

hayung@ilc.edu.tw

中文摘要

就分析範疇的族群意涵而言，宜蘭澳花村多為人知的是一個泰雅族部落，部落族人也多認為自己是泰雅族。本研究嘗試從族群實踐的面向，於歷史過程中，解析澳花村「泰雅族」這個概念，回溯在不同歷史階段，有泰雅、道澤與太魯閣族人，在不同時期，透過競爭、結盟、通婚，甚至宗教的結合，加上國家政策與現代化的影響，以不同層次的連結與認同，不同的自稱（例如 *Klesan*、*Bgala* 或 *Cyuku*）與他稱，以及「社」、「村」的認同，參與了澳花村「泰雅族」的建構。這些不同族群，不同層次的接納與排拒，都是在相對的關係與情境中形成，太魯閣的競爭角色可說是道澤與泰雅連結的催化劑；另一方面，光復後，一群太魯閣移民來到澳花，道澤人在宗教與語言扮演中介的角色，化解太魯閣與泰雅的隔閡，成了澳花太魯閣人與泰雅人融合的黏合劑，在往後在地化過程，太魯閣族移民也漸漸接受泰雅的認同。

關鍵字：族群分析範疇、族群實踐範疇、泰雅族、太魯閣族、道澤群

Abstract

According to the categories of analysis in term of ethnicity, *rgayung* village in I-lan has been known as a *Tayal* tribe. This research is aimed to deconstruct the concept of “*Tayal*” at the categories of practice in the historical process. Actually, it is *Tayal*, *Tuda* and *Tluku* who sequentially participate in the construction of “*Tayal*” at *rgayung* through competition, alliance, intermarriage, and joins in religious practice during different historical periods and by different levels of identity such as *Klesan*, *Bgala*, *Cyuku* or *she* and village. In this process, the nation-state policy for indigenous people and modernization exert a great impact at the same time. Additionally, “*Tayal*” is constructed through the process of inclusion and exclusion in the relative and situational relations. For example, the pressure from *Tluku* becomes a accelerator for the integration between *Tuda* and *Tayal*; *Tuda* with the similarity of culture as *Tluku* plays as a mediator to bring together *Tayal* and *Tluku* immigrant to *rgayung*. Consequently, *Tluku* lodging at the land of *Tayal* localize and recognize themselves as *Tayal*.

Key Word: categories of analysis, categories of practice, *Tayal*, *Tuda*, *Tluku*

一、研究問題

自外來的勢力或政權與台灣原住民相遇時，不管是生蕃與熟蕃、高砂族或九族山胞，這些名稱，都是強勢者給予的指稱(assignment)，而近年來的台灣原住民族正名運動³⁸，可說是其自我宣稱(assertion)，呈顯主體性的重要里程碑。自從「太魯閣族」與「賽德克族」脫離泰雅族而相繼正名後，人們已熟悉且習慣的「泰雅族」的內涵產生了變化，並處於重新定義的過程。台灣原住民九族的分類及泰雅族名稱的確立於 1911 年台灣總督府民政部蕃務本署出版之英文報告³⁹以及 1935 年移川子之藏、宮本延人與馬淵東一所著《台灣高砂族系統所屬の研究》一書中，於 1945 國民政府仍沿用此分類(陳茂泰與孫大川 1994；方玉如，2009)。後來廖守臣(1984：8)參酌移川子之藏、森丑之助等人的分類，再加上自身田野調查的確認，依據語言的差異及起源傳說，將泰雅族分為泰雅(Tayal)⁴⁰與賽德克(scig)二大亞族，泰雅亞族又分為賽考列克(Squlig)與澤敖列(Cyoli)兩個族群(語群)，這兩個族群之下各分為數個系統，系統之下再依親族與分布地域分為各群(小群)；賽德克亞族以下沒有族群、系統的層級，直接依親族與地域分為德奇塔雅(Scig,亦稱賽德克)、道澤(Tuda,亦稱托賽)⁴¹、與太魯閣(Tluku)等群(參圖 1)。在廖守臣(1984：7)的分類中，泰雅亞族與賽德克亞族的差異是最明顯的；而賽德克、道澤與太魯閣群是較相近的，「從起源傳說、語言等各方面係屬一個族群…。」而李亦園(1963)則根據鹿野忠雄與衛惠林的分類，以中央山脈為界，將賽德克分為東賽德克群與西賽德克群。

在太魯閣正名過程中曾引起族群內部不同立場族人因對族群意涵的爭議，而產生激烈反應與情感的撕裂(馬騰嶽 2003；Wang 2008)，有的人認為「太魯閣與賽德克明明是兄弟，都是來自同一個祖先，本來就是一家，為什麼要分開？正名了以後我很難過！」而有的人則認為「應該正名啊！太魯閣族在東部已經很久了，跟西部的不一樣！」前者對族群認定是根據兩族共同的祖先源流，帶有原生論的意涵；而後者是根據太魯閣族遷徙歷史的特殊經驗，反映的是情境論的觀點，各自對族群生成的假設有所不同，但為何會難過或激烈的反應呢？族群的名稱是一個集體性的概念範疇，但容易與個人的情感及互動產生一個複雜的連結過程：族群如同一個想像的共同體，當人們以此做為彼此定義與互動的基礎時，會有

³⁸ 在民國 96 年 8 月 4 日「原住民族正名議題研討會」中，將台灣原住民族的正名運動分為四個層面：一是集體性的「原住民」及「原住民族」的正名，強調擁有民族的集體權，以別於 1994 年以前「他稱」的山胞；二是個人姓名的正名，即回復傳統名字；三是「民族」的正名第三層面的，即各民族的認定；四是部落山川等傳統地名的正名。

<http://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?DID=3E651750B4006467E1699F19C2931D86&CID=18ADE0D0D6EE280E>

³⁹ 此報告英文為 *Report on the Control of the Aborigines in Formosa*。

⁴⁰ 拼音系統採用羅馬拼音拼寫，為便與英語區別，以 Times New Roman 斜體字標示之，英語則以正體字標示之。為便於閱讀，本研究於第一次出現泰雅、賽德克、道澤與太魯閣各族，或各系統時，採漢字音譯，並以括弧標上羅馬拼音，第二次出現則以漢字音譯呈現之。但社名則仍以羅馬拼音標示之。

⁴¹ 這一群部分族人於清朝中葉時，自今南投仁愛鄉平靜山區遷至花蓮山區陶賽(Tausai)溪中游，自成一群，稱為托賽群，日人在記錄與漢字音譯時記錄為道澤群，其實是陶賽(Tausai)之誤譯，但因「道澤」一辭已於學界使用已久，故本文亦採用之(廖守臣 1984：8；馬騰嶽，2002)。



圖 1：泰雅族系統圖

資料來源：廖守成（1984：8-9）

情感與承諾的涉入，從而產生歸屬感與如同親人般心靈的親近性，進而與他者區分開來，因此有人說：「人類的語言中最危險的就是『兄弟』」（Cornell and Hartmann, 1998:52-56），即是比喻族群所帶出親近的關係與強烈的情感反應。族群是一個集體性的抽象概念，它與實質的人際距離的互動及認同有層級性的不同，這層級性從社會情境的親疏遠近，包含了親族、鄉里、語言或部落、區域、國家或超越國家的民族等不同層次的認同（Kaufert 1977；楊鈴慧 1996），人們因著情境與關

係連結的遠近，可能在不同層次採取不同的態度，例如有不同國家認同者，可能有相同的鄉里認同。因此，如果人們忽略這層級性的差異，均質地用集體性的族群範疇去解釋較親近的層次時，則容易產生激烈的情緒或衝突，因此有人說台灣平常沒有族群衝突，但選舉時就容易挑動族群的敏感神經，因為在選情造勢情境中的語言，很容易使集體性抽象的族群概念介入生活，用來解釋不同層次的認同與互動，進而被沒有警覺的激情所驅使，陷入族群的羅網（ethnicity trap）（Tilly 2006）。針對「族群」集體抽象與個體互動之不同層次的反思，Brubaker 與 Copper（2000）認為族群包含了「實踐範疇」（categories of practice）與「分析範疇」（categories of analysis），「實踐範疇」指的是接近平民的、地方性的，關於族群的日常生活經驗；「分析範疇」指的是與經驗有距離的，做為智識操作或社會分析的抽象單位，例如對生長於宜灣的阿美族民間學者 Lifok(黃潮貴)來說，宜灣的阿美族經驗對他是熟悉的，是屬於實踐範疇，但「阿美族」這個概念是學術或國家的分析範疇，與他的生命是有距離的：「我是宜灣的阿美人，其實我真正了解的也只有我的宜灣部落。我看著她的變化，熟悉那兒的風。我認識那裏的人，不論是生者、死者…（然而）我甚至覺得我完全不認識『阿美族』，什麼是或誰是『阿美族』呢？太抽象了！」（孫大川 2000：152）對於一般人而言，實踐範疇很重要，此可作為與周邊的人分享生活行動，確認我是誰？或我與別人有何不同？然而，分析範疇也很重要，在政治上有需求的時候，以此可說服人們了解他們的利益或處境，必要時必須透過抽象的族群想像，與他們可能不認識，卻有共同族群標誌的人組成集體性的行動，成為一個強而有力的集合體。因此族群涵蓋兩方面的面貌：實踐範疇的日常生活及與分析範疇有所關聯的認同政治。而社會上許多族群的紛爭，往往是因為與認同政治相關連的分析範疇過度地被推論、詮釋、引用於日常生活的其他層面。

另外，集體抽象的分析範疇有清楚的界限，實踐範疇的族群生活反而常常是重疊、多元或流動的，例如住在拉脫維亞與俄國邊界村莊的俄裔婦女建構屬於她們的「拉脫維亞-俄國」的認同，在某些時候或場合她們認為她們不同於拉脫維亞人，也不同于俄國人，但有時候又認為她們既是拉脫維亞人，也是俄國人，她們流利地操著兩邊的語言，並且隨時無意識地隨情境而轉換語言（Cara, Olga. 2010）。若要用有清楚界限與集體性的抽象族群概念去解釋邊界人的生活，恐怕是會產生很多的問題。

針對分析範疇之族群認同被過度使用的狀況，或實踐範疇多元流動的實況，Brubaker(2004)認為族群研究必須面對「族群而無團體性」(ethnicity without groups)的挑戰，族群不應該是理所當然的集體性（groupism）存在，在研究策略上有必要將族群的抽象概念具體化（reification），還原其實踐層面的意義，以避免分析範疇在智識上的壞習慣(bad intellectual habit)，並從較廣泛的概念轉移到地方層次的觀察，審思族群形成歷史過程中的文化慣習、認知基模、敘事模式、社會組織、制度形式或政治計畫。也就是在經驗層次去檢視族群形成的歷史過程與社會關係，因此需運用民族誌調查，關注微觀互動及所形成的認知概念，例如刻板印象、

社會分類與基模 (schemas)。所謂的基模是知識再現與的共享文化的心智結構，但它不是完整、單一的，因此才能讓新的感知與分類再進來重新組合，所以也是動態、變化的，容許其他脈絡情境的因素有觸發的可能性，因此族群經驗的內涵，不能被化約在想像普同(imagined universalism)的大傘之下，是不必然會有清楚不變的界限，也不必然是集體均質的。

Dahinden(2008) 循著Brubaker(2004)所提出「族群而無團體性」的觀點，以族群實踐 (practice of ethnicity) 的層次，分析住在瑞士說阿爾巴尼亞語與亞美尼亞語的移民，他們與瑞士國民有清楚的界限，又因移民時期前後性質的不同，加上接受國不同的排除與納入的策略，而使這兩群移民各有內部諸多不同層次的界限。因此Dahinden進一步指出，族群是在相對性與關係性的情境中建構成的，因此是有彈性、變化與異質的，同時國家在納入與排除的過程中，對族群界限的形塑扮演很重要的角色。

若將族群之實踐範疇與分析範疇之概念運用到太魯閣族或賽德克族正名的經驗，引發筆者一個問題，是否正名後，人們的生活就被這新的族群概念所指導，而重新詮釋彼此的互動？所以從今以後你是太魯閣族，我是賽德克，他是泰雅族，彼此界限分明，因此社會關係或情感連結也就產生變化？還是這些新的族群概念畫界不一定要滲透到日常生活，尤其是對於本來是這三個族群混居的村落而言，在歷史過程中實踐層次的日常生活，他們原來是如何看待彼此？正名後抽象的族群概念是否影響其生活中不同認同層次的互動？太魯閣正名後相關的研究大多去追溯日治時期人類學家與政府使用之原住民族分類的過程，以及太魯閣認同或族群意識如何形成，以作為正名的基礎 (沈俊祥 2006；宋卓立 2007；方玉如 2009；Wang 2008)；或分析為何去挑戰已慣用的分類，與本屬同一類別的族群分出來，會是發生在泰雅族，其內在與外在成因為何 (馬騰嶽 2003)？或有的從比較的角度釐清太魯閣族與泰雅族信仰文化內涵的差異性，上述這些分析多還是以建構一個統一性的族群概念為預設，少有處理族群混居，在實踐層次的問題，本研究以處於宜蘭與花蓮邊界之澳花村為觀察場域，嘗試解析地方性的族群實踐，在歷史過程中，如何經過不同層次的族群互動、排拒與連結，繼而形塑、認肯一個分析範疇的族群。

宜蘭澳花村多為人知的是一個泰雅族部落，部落族人也多認為自己是泰雅族，然回觀其部落遷徙歷史，其實是泰雅、道澤與太魯閣三個族群先後來到這裡，經過部落時期各群的結盟與競爭、日治時期的集團移駐、光復後基督教會的進入及國民政府平地化政策與現代化的洗禮，現在大部分人都認為自己是泰雅族，但老一輩的人還會提到：「我能說 *Tuda* 的話啊…他娶的也是 *Tuda*」，而有的中年人會說：「我爸爸是 *Tluku* 的，而我生長在這裡就是 *Tayal* 啊」、「我是 *Tayal*，但我嫁到下村，也會說 *Tluku* 的話啊」在日常生活會浮現出這些不同層次的族群經驗與肯認，然而在儀式性或公開場合，或學校的民族教育課程，大部分的村民或外界多以分析範疇的層次，認為這是一個泰雅族的部落。本研究嘗試從族群實踐的面向，於歷史過程中，具體化(reification)澳花村「泰雅族」這個概念，在不同歷

史階段，是如何透過不同層次的族群界分與認同，因著政治社會情勢的考量，國家政策的排除與納入，形成族群界限的流動、疊加與聚合，最後形成一個大家所認知的分析範疇的族群。

本研究以文獻分析與口述歷史為主要搜集資料方法，在口述歷史分為兩個部份，第一部分是透過澳花村有著道澤與泰雅多重經驗的耆老：*Siba Wilang*、*Musan Umaw*、*Yageh Api*、*Kimi Api*、*Asin Kalaw* 與 *Masa Cyutaw*，從他們的生命史擴及家族史、部落史、教會史的經驗述說；同時在訪談過程對照日治時期人類學文獻，尤其是原住民部落遷徙史的部份。另一部分是針對光復後四戶移民到澳花的太魯閣家庭作家戶訪談，包括基本資料、工作經驗、通婚、語言、認同等問題（原本有六戶，其中兩戶沒有後代，故訪談四戶）。

二、澳花村族群圖像

（一）澳花村與南澳的泰雅人。

南澳鄉澳花村是宜蘭縣最南端的村落（參圖 2），又稱 *Rgayung*，賽考列克語為「紅葉樹」之意，位於和平溪（舊稱「大濁水」）下游左岸與支流楓溪合流處，與花蓮縣最北端秀林鄉和平村隔溪相望，藉著和平大橋接連兩地。澳花村目前共

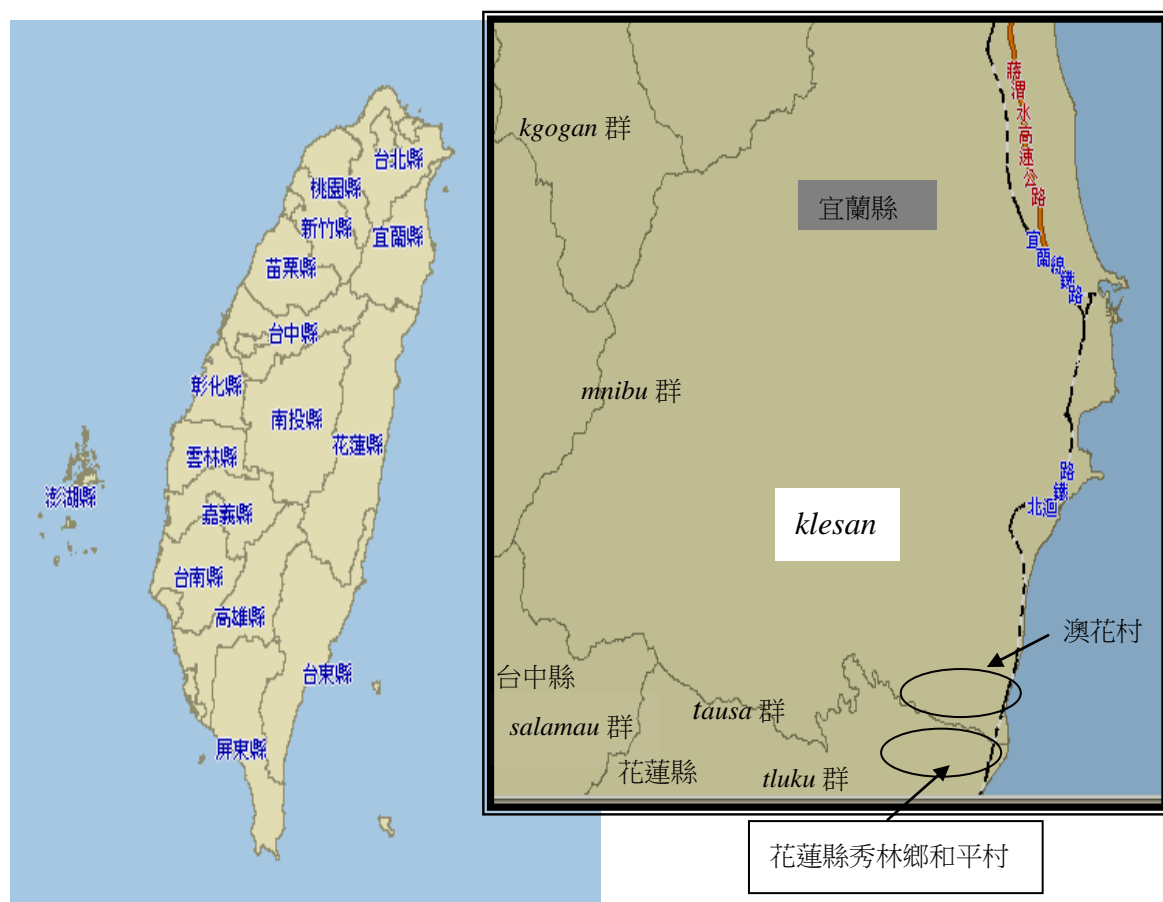


圖 2：澳花村位置與相鄰族群
資料來源：本研究自製

有三個區塊：一在楓溪左、右岸台地，各稱為上村（海拔約 60 餘公尺）與下村（海拔 49 公尺）；另一個部份則為漢本，是和平溪出海口沖積平原，只有少數人居住。澳花村日治時期稱「大濁水社」，隸屬「台北州蘇澳郡蕃地」；光復後，民國 39 年定名為宜蘭縣南澳鄉澳花村（林政民 2003：69）。根據澳花村村辦公處所提供之 2006 年 1 月底戶籍資料，⁴²澳花村人口計有 271 戶，975 人，男性 520 人，女性 455 人。其中，原住民 217 戶 812 人(83%)，非原住民 54 戶 163 人(17%)。原住民中，以泰雅族居多（94%），計 209 戶 765 人；其他則是近期遷移或婚嫁而過來的零星族群。⁴³

澳花村戶籍資料裡的泰雅族是一種官方認定的泛稱，而在移川子之藏（1935/2011）所著《台灣原住民族系統所屬之研究》⁴⁴中，澳花村的泰雅族歸屬大濁水溪（和平溪）流域的南澳群。南澳群的名稱是沿用行政區域而命名，因當時此地隸屬台北州蘇澳郡蕃地（今日宜蘭縣南澳鄉），但在族群系統上並不是單一民族，而是包含有賽考利克語群的福骨群（*Knhaqul*）、澤敖列語群的馬巴阿拉群（*Mb'ala*）與莫尼玻群（*Mnibu*），以及賽德克的道澤群（*Tuda*）（台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011：35）。⁴⁵前面三群的祖先牽徙傳說均認為 *Pinsbkan*（今南投縣仁愛鄉發祥村）是發源地，後來因族人繁衍，而向北移動，越過南湖大山，於西元 1754-1850 年間，先後遷居於和平溪流域上中游（李亦園等 1963：10；李壬癸 1996：44-47）。⁴⁶最後遷入者為道澤(*Tuda*)群，是從西部道澤（*Tuda*）群分出來的，祖居地是 *Toda Trowan*（意即道澤群的「祖先」「根據地」之意，位於今日南投縣仁愛鄉平靜、平和、屯原一帶），當時此地夾在太魯閣群與霧社群之間，土地狹隘，且受霧社群的壓迫，因此該群一部份人約自 260 年前，翻越奇萊北峰（*Kilibiyun*），另一部分的人則經由志佳陽（*Skayaw*）而遷入立霧溪支流陶賽溪沿岸建立四社（台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011：105-106；廖守臣，1984：8，101）。⁴⁷後來他們在陶賽溪又受到南方太魯閣群的壓迫，部分族人遂遷到和平溪上游流域，建立 *Bbukeikay* 社與 *Kmuyaw* 社，在遷徙過程曾迂迴於南澳群的土地，與南澳群維持友善的關係，少數族人則混入福骨群與馬巴阿拉群（台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011：41, 106；廖守臣，1984：50）。⁴⁸

⁴²因 1995 年公佈之《電腦處理個人資料保護法》之緣故，南澳鄉戶政事務所無法提供澳花村戶籍資料。故採用由澳花村辦公處提供參考之 2006 年 1 月底澳花村戶籍清冊，並配合 2009 年 2 月田野調查，逐戶清查人數。

⁴³其他原住民有阿美族、布農族、魯凱族、太魯閣族、達悟族與排灣族。

⁴⁴ 此書名日文為《台灣高砂族系統所屬の研究》，為楊南郡先生翻譯，2011 年出版。

⁴⁵1931 年南澳群泰雅人共有 633 戶 1692 人，其中包含福骨亞群 280 戶（44.4%）、馬巴阿拉亞群 220 戶（34.9%）、陶賽亞群與莫尼玻亞群則分別佔 90 戶（14.3%）與 40 戶（6.3%）（見台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011：35）。

⁴⁶ 馬淵東一依據系譜推算，泰雅族南澳群最早遷入和平溪上游定居的年代大約在西元 1754 年，距今約 260 年；稍晚才遷入和平溪中游定居的，約在西元 1820-1850 年之間，距今約 160-190 年之間（自李壬癸 1996：44-47）。

⁴⁷ 道澤群在陶賽溪流域所建的四個部落分別為 *Rotox*、*Bsiyaw*、*Mogolisi* 及 *Baga'al*。（出處（台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011：105-106）

⁴⁸在南澳群的 15 社中，*Gugut* 社、*Rekinuh* 社與 *Riyohen* 社即係由馬巴阿拉群與道澤群混居的部落（見李亦園等 1963：11）。根據記載，道澤群與南澳群的相遇是在和平的氣氛中移動的，沒有

表 1：澳花族群組成與稱呼層次

區域性 自稱	區域性 他稱	泛自稱/ 族分類	群自稱	族分類	區域性 他稱	區域性 自稱
Kleson	bgala	Tayal	莫尼玻群			
Kleson	bgala	Tayal/ 泰雅亞族	福骨群			
Kleson	bgala	Tayal/ 泰雅亞族	(klmwan 社、kbubu 社)			
Kleson	bgala	Tayal/ 泰雅亞族	馬巴阿拉群 (riyohen 社)			
Kleson	bgala		道澤群	賽德克 亞族		
			(kmuyaw 社、bbukeykay 社)			
			太魯閣群 (崇德)	賽德克 亞族	cyuku	tluku
			阿美族、漢人			

註：綠色為澳花村所包含的族群。

註：若照李亦園的分類，澳花村的道澤群與太魯閣群亦均屬東賽德克群。

上述泰雅族南澳群的這四個小群，雖有自己的方言、習俗與領域，但其部落分布在大濁水溪（和平溪）上、中游的沿岸山坡地，領域擴及和平南北河流域及南澳南、北河流域，海拔 1000 公尺以上山地，西、北、南三面環山，為「四方天險」⁴⁹所圍繞，形成一個與其他族群隔離的環境，因著地理上自成一隅的特性，他們自稱為「Klesan」，意即「翻越過高山」（廖守臣：43；廖英杰，2006：18-20）（參圖二；參表一）。Klesan 地區東鄰太平洋，西以太平山為界，與泰雅族 Mnibu（溪頭）群、西南與 Salamaw（沙拉茅）群相鄰；南方以和平南溪為界與太魯閣群與道澤群相鄰；北方自蘇澳港沿淺山至三星、天送埤則與平埔（Kbiyan）族及漢族相鄰（參圖二）。根據森丑之助（1996：19）於 1899 年的調查，Klesan 地區依所居流域之不同，共有 15 個部落，這幾個族群經過長時間的混居之後，為分配漁獵場與共同防禦環伺 Klesan 地區四周之敵群，而產生「Klesan 流域同盟」（qutux llyung Klesan）（李亦園等 1963：151,154-155）。而南澳山地以外，約莫是處於偏南的族群，例如花蓮港廳境內的太魯閣群、陶塞群，以及羅東郡溪頭群（宜蘭大同），則稱為 Klesan 的人為 Bgala⁵⁰，幾乎將其視為一個部族（台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011：33）。因此就地理環境的共享性與族群間的同盟

鬥爭跡象。甚至南澳群中的福骨群（Knhaqul）把土地分給道澤群，交換的條件是 4 頭豬換取住地和耕地，1 頭豬換取當地的狩獵權。（見台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011：41）。

⁴⁹ 1910 年為籌畫攻打太魯閣族人之戰役，佐久兼總督命野呂寧登上男湖大山探查地勢與社群分佈狀況，調查報告書名為《南湖大山方面調查事項》，書中記述南澳泰雅人居住地為「四方天險」所圍繞（廖英杰，2006：20）

⁵⁰ 根據移川子之藏（1935：33）在《台灣高砂族系統所屬の研究》的註解，Bgala 是指 Mb'ala 小群，附近族群把南澳群指稱為 Bgala 是因為 Mb'ala 群比其他小群早遷移至此，且佔優勢。

關係，南澳群泰雅族似乎可視一個族群單位，雖然移川子之藏於 1930~1935 年調查其間，認為南澳群只是一個地域名稱，並無族群的統一性。李亦園（1963：8）針對這個問題，進一步闡釋：南澳泰雅族各群雖有不同的系統源流，但其文化相似點較相異點為多，且經過長時間的混居，就目前而言，這一群人在文化上與心理上可說是已建立我群（we group）的概念，「因此移川等日本學者在二十八年前所說的南澳群在系統上是全無意義的，但在二十八年後的今日，我們覺得南澳群一名稱在民族學上已有其新意義了。」

（二）澳花村族群的匯流

澳花村目前 94% 為泰雅族，但若追溯自日治時期與光復後的發展，實則主要包含自稱為泰雅（*Tytal*）的福骨群、自稱為 *Tuda* 的道澤群與自稱為 *Tluku* 的太魯閣群。部落時期各群之部落為取得天然資源與生存的領域，周旋於族群間的競爭與結盟，或混居的關係；爾後日治時期集團移駐與光復後的遷徙，他們於歷史過程中，輾轉地匯聚於澳花村（大濁水社），在殖民統治與國家行政體系的管理過程，發展出泛泰雅的認同。

日治時期澳花村由道澤群之 *Kmuyaw* 社、*Bbukeykay* 社與泰雅福骨群之 *Kbubu* 社及 *Klmwan* 社等四個社所組成。其中道澤群較早定居於此，1921 年⁵¹*Kmuyaw* 社一部份族人因避日軍征侵，由 *Pasan Pihu* 率領 10 戶於和平溪上游遷居 *Ayaw* 台地（今和平南北溪匯流處東北方約 1235 公尺地），建 *Ayaw* 社（宜蘭縣政府 1964：16），後日軍派 *Kmuyaw* 原社頭目 *Takun Meykuey* 予以征服。1923 年，因社內農作物欠收與瘧疾流行，經日警的勸誘，*Takun Meykuey* 遂帶領 *Kmuyaw* 原社 16 戶及 *Ayaw* 社人一齊遷至澳花村（廖守臣 1984：244）。同年，同屬道澤群之 *Bbukeykay* 社因羨慕 *Kmuyaw* 社人遷居後肥沃土地所帶來的豐收作物，族人經協議，由頭目 *Umin Lawa* 率領 10 戶 31 人也跟著遷入，⁵²與 *Kmuyaw* 人共同建社，仍稱 *Kmuyaw* 社，位居於今日楓溪右岸的下村（廖守臣 1984：244）。後來，1930 年 9 月，屬福骨群之 *Klmwan* 社 26 戶 146 人、*Kbubu* 社 10 戶 57 人，由頭目 *Yawi Nohi* 帶領遷入，定居於今日楓溪左岸的上村（臺灣總督府警務局編 1994：19-21）（參圖 3）。自後，*Kmuyaw* 社名更改為「大濁水」社（臺灣總督府警務局編 1994：16）。除了道澤群與泰雅各群，此時期亦有日本人、閩南人與客家人進住，這些非原住民以寄留人口遷入大濁水社，從事公務、警備業務（警察與隘勇）、採薪、

⁵¹ 廖守臣（1984：244）考據為大正元年（1912），與森丑之助（1996：44-45）及臺北州警務部編（1994：116、214）戶籍與人口資料，有所出入。《宜蘭縣志卷二人民志山地篇》稱該 10 戶係於大正 13 年（1924）年遷至 *Ayaw* 臺地（宜蘭縣政府 1964：16），亦有出入。根據《高砂族調查書》應係大正 10（1921）年 3 月（臺灣總督府警務局編 1994：16）。

⁵² 《理蕃志稿》中《日據時期原住民行政志稿第四冊》大正 12（1923）年項下稱：「南澳與太魯閣原住民之土地糾紛已獲得解決，2 月 14 日核准台北州蘇澳郡克牟有社 26 戶 122 人及巴波凱凱社 31 戶 142 人遷往大濁水駐在所附近居住。（臺灣總督府警務局 1999b：360）但根據廖守臣（1984）口述訪談與《宜蘭縣志卷二人民志山地篇》（宜蘭縣政府 1964：16）均稱 *Bbukeykay* 社遷入澳花村僅 10 戶 31 人。鍾郁芬（1995：156）論文引用蕃地開發調查第一班（1932）與臺灣總督府警務局《番社戶口》，亦顯示 1929 年前，澳花村人口僅 24-27 戶 119-120 人。因此，《理蕃志稿》的紀錄與上述資料有所出入。

製炭、製腦與商店經營等職業（鍾郁芬 1995：115）。

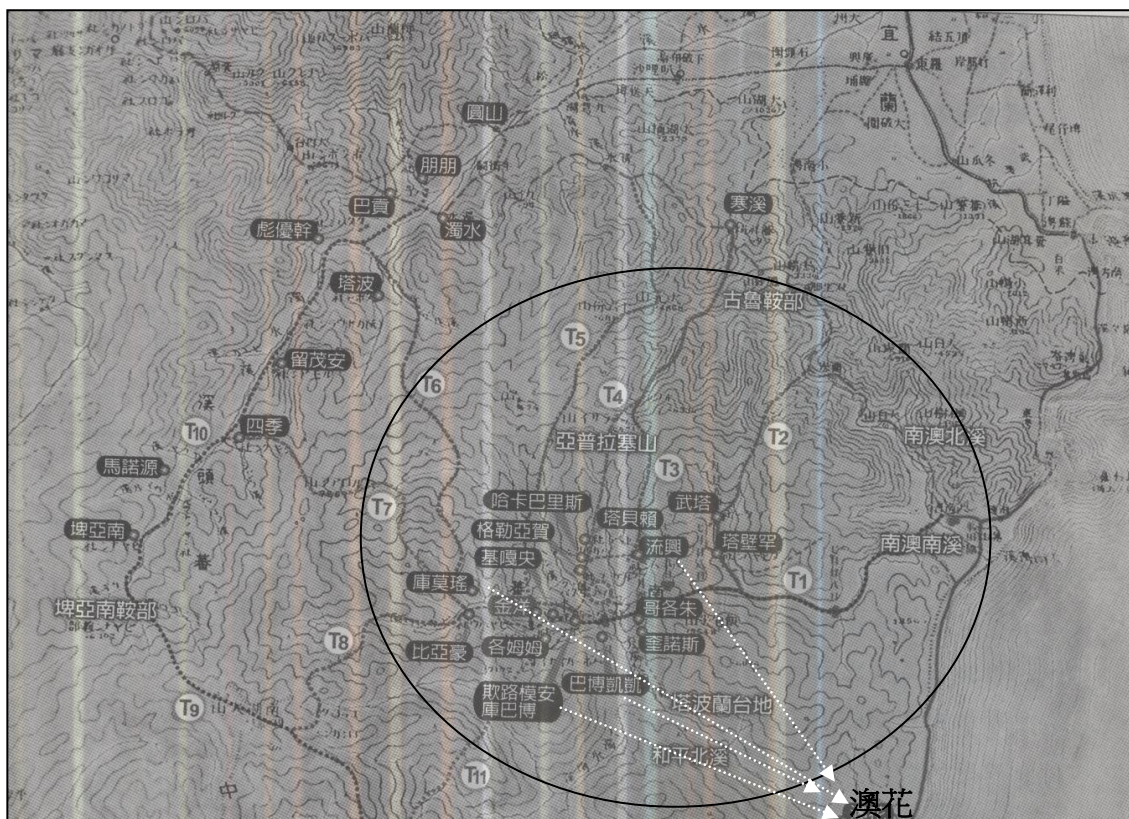


圖 3：澳花村舊社遷徙原址分布圖

資料來源：底圖取自廖英杰（2006：11），經本研究修改。

註：流興，泰雅語拼音 *Riyohen*；庫莫瑤，泰雅語拼音 *Kmuyaw*；
巴博凱凱，泰雅語拼音 *Bbukeykay*；庫巴博，泰雅語拼音 *kabow*，係 *Kbubu* 日語譯音；欺路模安，泰雅族拼音為 *Klmwan*。

光復初期，國民政府為治理之便，勸導屬泰雅澤敖列語群之 *Riyohen* 社部份族人遷入（林政民 2003：69；李亦園 1964：18；廖守成 1984：245）。1954 至 1960 年間，屬東賽德克系統的太魯閣群有六戶從花蓮崇德移遷至澳花下村。嗣後陸續有少數族群因生計或婚姻關係而遷入⁵³，但大抵而言，被認為是泰雅族村落的澳花包含三個主要族群：分布於上村第一至三鄰的泰雅、分布於下村第四至五鄰的道澤群與分布於下村第六鄰的太魯閣群（參圖 4）。目前上村人口約有 490 人，下村約 320 人，以上村的人居多數，因此泰雅族在本村算是多數群。

根據上述澳花村族群匯流的歷史，在各群遷移與互動的過程中，在人數上泰雅成為多數，但為什麼最後部落多數都認為自己是泰雅族呢？下文將從日治時期與光復後二個階段來看澳花村泰雅、道澤與太魯閣各群的互動關係。

⁵³ 1964 年，國府輔導 *Kingyang* 社遷移至今金洋村，其中二戶因姻親關係而遷入。陸續有 5 戶 10 名阿美族人在親戚引薦下自台東關山遷移到漢本居住。光復後，部分漢族裔仍留居澳花村，且取得戶籍，旋因 1952 年訂定《台灣省戒嚴期間平地人民進出山地管制暫行辦法》，其出入山地管制區，亦不受限制。光復後 1945 年寄留澳花村者計有 178 人；1952 年計有 157 人。至 2006 年，根據南澳鄉戶政事務所戶籍清冊統計仍有 163 人。



圖 4：宜蘭澳花村族群與鄰坊分布

資料來源：本研究自製

三、Bgala 與 Cyuku：南澳群泰雅人與太魯閣群的衝突與和解

移川子之藏（1935）八十年前在做泰雅族調查時，曾提及泰雅南澳群被外族稱為 *Bgala*，現今筆者於澳花做訪談時，這樣的稱呼仍然活現在日常的語言中，尤其是談到和平溪對岸之太魯閣人時，他們仍以 *Bgala* 與 *Cyuku* 為相互之間的謔稱。根據當地人表示，*Bgala* 是 *Tluku* 群初遷入立霧河流域時所遇的第一群泰雅人，因此 *Tluku* 群謔稱北方之泰雅族為 *Bgala*；而 *Cyuku* 則為 *Tluku* 之訛音，從這樣的互稱可見南澳泰雅人與太魯閣群之間長久以來清楚的界限。另外，更有趣的是，澳花道澤群與同屬賽德克的太魯閣群之語言非常相近，但他們亦認為自己是 *Bgala*。因此屬南澳群中泰雅各群（福骨群、馬巴阿拉群與莫尼坡群）、道澤群與太魯閣群，形成一種弔詭的關係，而文化源流的相似性似乎不是結盟或形塑族群界限的重要因素。這樣的現象，則要追溯日治時期，各小群之間的互動關係。

（一）泰雅與道澤群：上、下村的共居與通婚

南澳群自遷入 *Klesan* 地區後，為爭奪獵場而與周邊之族群時有衝突，例如境內之莫尼坡群雖與西方之溪頭群同源，但溪頭群常與桃園 *Kgogan*（卡奧灣）

群往來，與 *Klesan* 為敵；而同源於德克亞族的太魯閣群與道澤群也一直有矛盾，相傳道澤群遷入陶賽溪前，太魯閣群已遷入溪的右岸 *Bunkiun*（今梅園上方台地），並擴增耕地至 *Bluexengan*（今立霧溪竹村），隨後道澤群亦遷居 *Bunkiun* 與太魯閣群混居（台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011：95）。兩族之間曾因騙婚殺人事件而交惡⁵⁴，也因獵區爭議，在一次的格鬥中，道澤群殺害太魯閣人，太魯閣人遂彼此相邀南移，渡小瓦黑爾溪，尋求洛韶、西寶、蓮花池一帶之太魯閣人組織攻守同盟，聯合對抗道澤群，此稱「旁給楊事件」（廖守成 1984：74）。日後太魯閣群的勢力壯大，道澤群受到太魯閣群的壓迫，遂撤退至陶賽溪中上游，部分族人則越過陶賽溪源頭，轉至和平溪上游建社，甚至與馬巴阿拉社人混居。

道澤群來到和平溪流域後，為了防禦太魯閣人，也因必須與周邊泰雅各小群交換物品，基於情勢的衡量，考慮先來後到的倫理，而沒有和已在當地先建社的人爭地盤先（台北帝國大學土俗·人種學研究室調查 2011：35；台灣總督府警察本屬編 1997b：75）。同時，當地的泰雅各小群也從道澤群部落中獲取作物種籽以及釀酒方法，使得生活有所改善（李亦園等 1963：128-9）。從上述南澳群泰雅人遷徙與互動的歷史中，我們可以發現，南澳群中，福骨群、莫尼玻群與馬巴阿拉群何以能夠與道澤群和平相處，或許基於道澤群為了生存，而使用的政治策略；也是因為泰雅各小群對道澤群分享農作的恩情，因此他們彼此間維持著友善的關係，並為防範太魯閣群的侵擾，而組織攻守同盟。

基於泰雅各小群與道澤群之間友善關係的歷史，當他們從和平溪上游遷移到澳花時，仍延續並加深雙方的關係。道澤群 *Kmuyaw* 社與 *Bbukeykay* 社的族人是較先遷居於澳花的，在近十年的時間，生活穩定後，福骨群 *Kbubu* 社及 *Klmwan* 社才移入，身為先住者的道澤群善意地接納移入者，予以食物的接濟與耕作的協助，並且進一步地通婚。本研究的受訪耆老 *Musan Umaw* 的父親屬 *Kmuyaw* 社，母親是 *Kbubu* 社，他即說到：「我爸爸 *Kmuyaw* 這邊已經有地了，種甚麼小米、地瓜啦，甚麼都有，有很多倉庫。他們(*Klmwan* 及 *Kbubu* 社)搬過來的時候沒東西吃，我爸爸就給他們東西吃，那個時候我媽媽還是小姐的時候，我爸爸還很年輕嘛，所以我外公就說，我大女兒就許配給你，之後開始也有其他的女人過來，就有交流了，用通婚的…*Tausa* 跟 *Tayal* 很多通婚。」從這位耆老的口述中得知道澤群與泰雅在遷居澳花後，通婚的情形愈趨普遍；我們也從訪談中發現當時 *Kmuyaw* 頭目 *Takun Mmeykway* 的妻子 *Pireh Sabang* 是從 *Klmwan* 嫁過來的，且與 *Klmwan* 頭目 *Yawi Nohi* 的妻子 *Ipay Sabang* 是姐妹。而第二代 *Takun Meykway* 的兒子（繼子）*Toil Pireh* 也是娶 *Klmwan* 社的女孩子 *Yubah Pinan*⁵⁵；同時 *Klmwan* 社頭目的兒子 *Yuraw Yawi* 的妻子 *Lobyag Wwilan* 是 *Tuda* 人（參圖 5）。第一代的

⁵⁴對於道澤群與太魯閣群交惡之原因，據明治 43（1910）年，宜蘭廳叭哩沙支廳長警部小島仁三郎等往道澤群居住地區實地探險後的復命書引述道澤群口傳，係導因於當時道澤群與太魯閣群婚嫁產生的爭端（台灣總督府警察本屬編 1997b：70），而本研究 2011 年 7 月對道澤群後裔 *Siba* 的訪談亦類似：有一個道澤群的男孩子娶太魯閣女孩，就去女方家，真的殺豬給他們吃，就在吃東西的時候，女方將女婿的頭砍掉，道澤群與太魯閣因此結仇（*Siba* 訪談/20110721）。

⁵⁵*Toil Pireh* 第一任妻子 *Raha Muhin* 過世，後來再娶 *Yubah Pinan*。

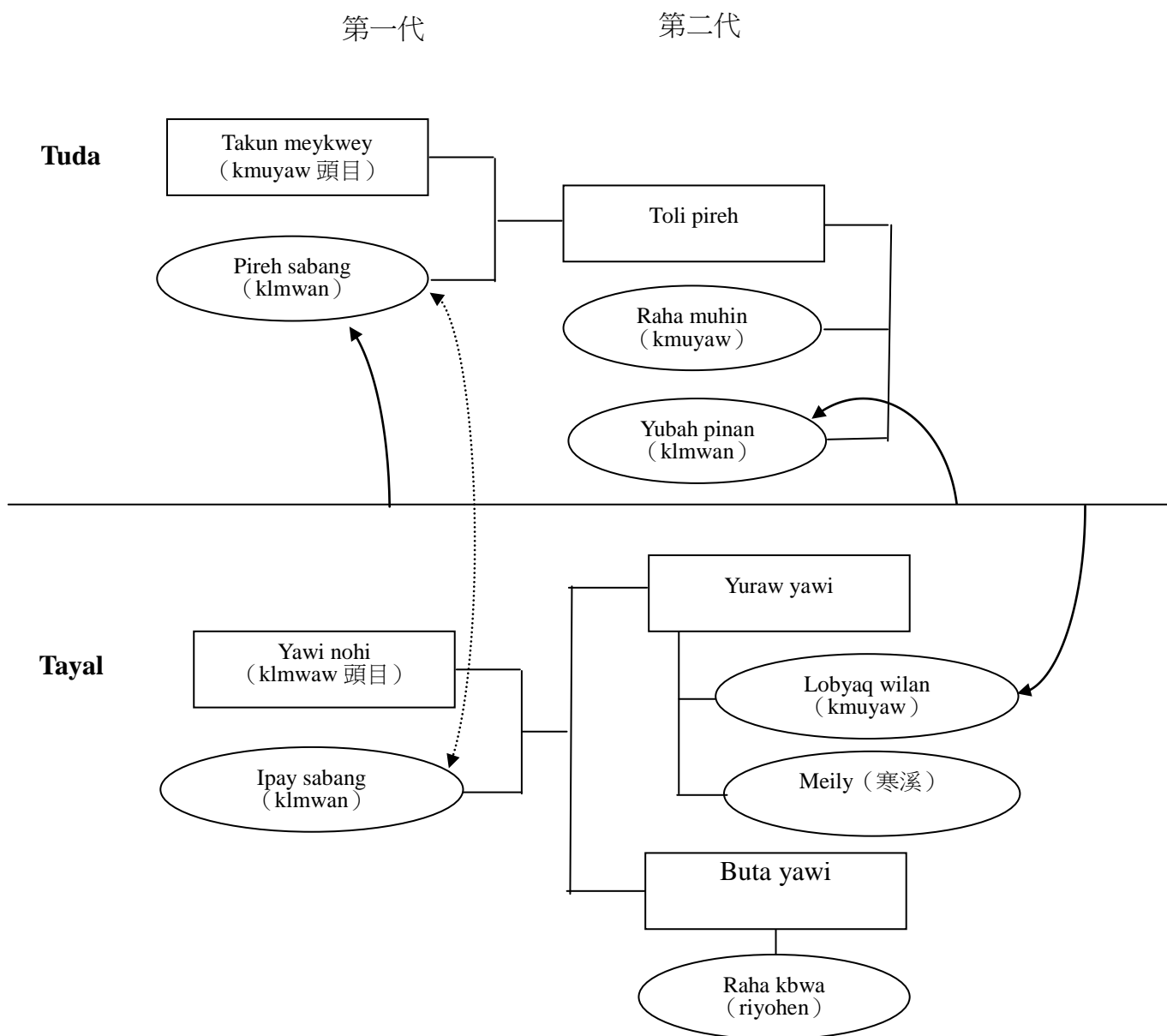


圖 5：澳花村初期族群通婚關係圖

註 1. 方形為夫；圓形為妻
 註 2. 實線為通婚方向，虛線姐妹關係。

通婚應是在未遷到澳花之前即已有之，因為早期道澤族人越過陶賽溪源頭，來到和平溪上游的時候，有的已與馬巴阿拉社人混居，顯示兩邊長久以來的友好關係，而初遷新地之後，兩邊頭目兒子的通婚，似乎有著示範的作用，也標示著共同攜手開創家園的遠景。初到澳花的泰雅人，因著道澤群的協助與通婚，人數漸漸增多，而道澤群因本來遷下來人數就較少，加上因遭瘧疾侵襲，⁵⁶人數銳減，

⁵⁶ 1923 年 *kmuyaw* 社與 *bukekay* 社遷入澳花村時計有 36 戶約 150 人，見台灣總督府警務局（1999b：360）與廖守臣（1984：244），但因遷徙初期（1924）因水土不服罹患瘧疾與阿米巴赤痢者眾（台灣總督府警察本屬編 1997d：598-9），致人口頓減，1929 年時人口僅剩 24 戶 119 人（鍾郁芬 1995：156），與 1930 年遷入之 *klmwan* 社與 *kbubu* 社 34 戶 196 人相比，顯為少數。

漸漸泰雅成為整個村落的多數群，但因各別聚居於楓溪之左、右岸，彼此仍有上村與下村之地理空間的區分：「上村是 *Tayal* 的，下村是 *Tuda* 的。」

（二）泰雅與太魯閣群：南、北兩岸的衝突與區隔

Tayal 與 *Tuda* 在和平溪上游的時代即有良好的關係，但卻與 *Tuda* 同源的 *Tluku* 始終保持敵對關係。太魯閣群原居南投縣仁愛鄉靜觀西方之 *Truku Truwan* 一帶，於西元 1732 年左右越過奇萊主峰 (*Kilibiyun*) 附近，進入立霧溪流域，逐次遷居於花蓮秀林鄉地區 (廖守成 1984: 50)。後因所居地域廣闊，分為三個支派：位於立霧溪中、上游者，稱為內太魯閣群；位於立霧溪下游、三棧溪及和平溪下游者，稱外太魯閣；居於木瓜溪流域者，稱巴托蘭群。在日治初期，與南澳群常發生衝突的主要是內太魯閣群與外太魯閣群。內、外太魯閣群居於立霧溪中、上游 (廖守臣 1984: 63)，獵區領域範圍大多與南澳群接鄰，致兩群之間常為獵區爭議而發生衝突。外太魯閣地區太魯閣人大多曾住立霧溪上游，其後約於 200 至 100 年前之間，分三條路線向東海岸拓殖。其中一支即自蘇瓦沙魯翻越二子山，進入和平溪下游，在溪南山腹建社，共建立 *Knlibu*、*Dgarun*、*Pnspaan*、*Gukul*、*Rusaw* 與 *Kanagan* 六社 (六社社址即屬今和平村範圍，分和平、和中及和仁三區) (秀林鄉志: 283)，日治初期通稱姑姑仔 (*gukul*) 社。據 1913 年 8 月宜蘭廳長巡視外太魯閣 *Gukul* 社時，當時 *Gukul* 社頭目即向宜蘭廳長抱怨限制該社槍支彈藥數，以致該社武力薄弱，常受南澳群侵擾，致大濁水溪畔之 *Knlibu* 社不得不撤回 *Gukul* 社與 *Rusaw* 社 (台灣總督府警察本屬編 1997b: 380)。

基於南澳群與太魯閣群之間長久的矛盾，台灣總督府於日治初期，即利用此矛盾控制兩群，藉以消弱兩方勢力。⁵⁷1901 年 11 月，當局為懲南澳群，遂命太魯閣群攻擊南澳群，太魯閣群組織三千人之討伐隊，燒毀二南澳群部落 (台灣總督府警察本屬編 1997a: 248)。而在 1914 年，台灣總督府為討伐太魯閣群，勘查太魯閣群之地形與部落位置，亦命南澳群引導探險隊登上南湖大山審查地形 (台灣總督府警察本屬編 1997b: 442-453)。但是到了台灣總督府完成太魯閣群的討伐，並同時瓦解南澳群的武力之後，為消解原住民之殺伐之氣，台灣總督府設駐在所與蕃童教育所，予以監視與教育，⁵⁸並且嚴格禁止兩群人之間的互鬥。自此，南澳群與太魯閣群之間的爭鬥不再以集體方式為之，而轉為零星個別之間的鬥爭，並且在 1916 之後，幾乎即見不到兩群鬥爭之紀錄。⁵⁹

太魯閣群與南澳群之間的衝突導因，除了長久以來的恩怨以外，最大的爭議即在獵區界線的糾紛。日本警方自 1916 始，即思如何圓滿解決兩群獵區之爭議，

⁵⁷1903 年，警察本署長向民政長官請示山地政策時，認為南澳群與毗鄰之太魯閣群結怨，可利用之間的矛盾加以控制 (台灣總督府警察本屬編 1997a: 244)。

⁵⁸ 大濁水溪右岸太魯閣群 *Gukul* 社於 1912 年歸順台灣總督府，設立駐在所 (引自林政民 2003: 27)、1915 年設立番產交易所、1916 年設立蕃人療養所、1920 年設立蕃童教育所，並於 *Knlibu* 設駐在所 (台灣總督府警察本屬編 1997c: 134、192、591)；而澳花村則遲至 1920 年設立大濁水駐在所、1921 年設立蕃童教育所 (台灣總督府警察本屬編 1997c: 586; 1997d: 114)。

⁵⁹ 本研究自《理蕃志稿》中整理出，自太魯閣戰役後第二年 (1915)，南澳群與太魯閣群之間個別的衝突事件計有五件，兩群雙方總計傷 4 人、亡 8 人。但至 1916 至 1926 年 10 年間，即再也見不到兩群鬥爭的相關紀錄 (參台灣總督府警察本屬編 1997c、1997d)。

以避免兩群之間的紛爭。1916年6月15日，宜蘭廳羅東支廳長、花蓮廳內太魯閣支廳長及新城支廳代理警部率相關職員邀約兩群代表，並特邀 *gukul* 社代表於大濁水溪右岸荒野晤面並適當定界，但當時並沒有達成協議（台灣總督府警察本屬編 1997c：184）。1921年至1922年年初，兩群人於大濁水流域獵區發生數度爭議，並險些發生暴行（台灣總督府警察本屬編 1997d：186）。1922年11月，*Kmuyaw* 社道澤人因生活發生困難且為瘧疾所苦，向當局申請遷徙至大濁水駐在所附近（台灣總督府警察本屬編 1997d：189）。由於 *Kmuyaw* 社所遷徙地點係兩群爭獵區，故太魯閣人要求花蓮港廳政府出面協調。1923年1月，宜蘭廳與花蓮港廳召集兩地原住民在大濁水駐在所會商。最後兩日的會商，始決定將該有爭議之土地作為南澳群與太魯閣群原住民之共同獵區，而太魯閣人也容忍 *Kmuyaw* 社與 *Bbukeykay* 兩社原住民遷居（台灣總督府警察本屬編 1997d：353）。

日本當局見於南澳群泰雅人與太魯閣群之間的衝突，雖然曾經嘗試調解，或透過駐在所與教育所等制度化方式化解緊張關係，雖然大規模集體械鬥漸漸沒有了，但彼此之間的防衛與界限仍體現在日常生活中。大正十年接連大濁水社（澳花）與對岸 *Knlibu*（克來寶）等社的濁水橋完工，於克來寶亦設有交易所（林政民，2003），大濁水社與對岸之太魯閣人仍是互不往來，沒有通婚，例如兩方的人都曾需到漢本海邊煮鹽，彼此也是各有範圍，互不侵犯，然因在邊界地區，還是會在互動上擦槍走火。受訪耆老 *Musan Umaw* 即談到日治初期，他的祖父因被對岸和平的人砍頭，使他的父親一直懷怨，難以化解：

我的祖父當時一個人到和平可能去買東西，當時 *Knlibu* 社（按：即今小和平）一帶是日本人的甘蔗田，我祖父經過那邊，那時有兩個 *Tluku* 族的人就拿刀砍甘蔗，在那邊偷吃，那不是他們的甘蔗，他們就說要給他吃，就削皮給我祖父吃。我祖父不知道啊，就在那邊吃，後來就有一個人從後面暗示，從後面把我祖父的頭砍掉，後來我爸爸就開始對那邊有怨恨。

在此時期，澳花與和平的人界限分明，時有打架事件，但很少相互殺害，有一件事是長一輩澳花人都曾提到的明顯的衝突⁶⁰：

Noqan 的爸爸到和平溪河床砍蓋房子的草 *kmia* (*Tluku* 語，*Tayal* 語則稱 *agiaq*)。和平的人說：『你怎麼來偷我的草』太魯閣五、六個人打他一個，他們都沒有帶刀，說這是他們的地盤，*Noqan* 的爸爸說：『這是大都可以用啊！』話不投機，就打打打，*Noqan* 被打昏倒下去，醒來時，不經意看到地上有鐮刀，就在倒地之際，趁其不備，用鐮刀將一位太魯閣人小腿割傷，失血過多死亡，四個人跑掉也沒有救他。*Noqan* 爸爸後

⁶⁰ 這是同一事件的另一版本：有一次一小群澳花的人都到 *Knlibu* 原野砍覆蓋茅屋的草，當他們在砍草時，突然四周出現一群太魯閣人拿刀向他們威嚇。他們就跑到 *Knlibu* 駐在所裡面。太魯閣人追到駐在所附近就散了。澳花的人就在駐在所警員的保護下過橋回家（林愛娥 20110728）。

來去報警，警察認為太魯閣他們四、五個人來打他是不對的，因此還要他們賠償他（*Siba Wilan*）。

光復後原住民地區推行平地化政策，廢除日治時期之「理蕃區域」，民國 35 年頒佈「台灣省山地鄉村組織規程」推行地方自治，大濁水社改制為澳花村，姑姑仔(*Gukul*)則更名為和平村⁶¹，相繼隸屬花蓮新城鄉與秀林鄉。另外很重要的則是蘇花公路與大濁水溪橋的改建，公車站設置於和平村，使得兩地往來便捷，南北對外的運輸與商業門戶漸開；爾後經濟作物的種植、石礦業與伐木業的發展，街市商家林立，於六十年代頗富盛況（孫大川 2006；林政民，2003）。然而因著太魯閣群與南澳群長期的競爭關係，位在邊界的澳花村與和平村則是首當其衝，光復初期沒有官方的監督管控，這樣的界限仍隱約存在，當地婦女提到少女時對和平村的印象：「那個年代（民國 50-60 初）澳花上、下村沒有隔閡，反而是與和平有隔閡，他們是太魯閣族，我們是泰雅族，與和平以前沒有通婚，打架時一窩蜂，不同族嘛，一個人被打，全村都過去，他那邊被打，全村都過來。後來慢慢好轉，變成現在這個樣子。」筆者問：「你們不會因為上一代是太魯閣族而與和平的人較親近嗎？」她回答：「因為我們也是澳花村的啊！」光復後初期雖然還是有族群的界限，但更明顯的可能是地域的界限，或者說地域的與族群的認同相互交疊。然而另一方面，因著現代化腳步的逼近，薪資工作的分殊化，兩地的緊張關係漸漸淡化：「光復後 *Knlibu* 那邊有漢人種的花生園，我們的人就會到那邊打工賺錢，太魯閣人也會到那邊賺錢」「1958 年澳花村開始開礦，過沒多久，和平地區也有很多礦場成立，我們的人會到那裡工作，他們的人也會到這裡工作。」（*Yageh Api*）

另外，基督教的信仰與通婚也是兩地兩族互通往來重要的開始，光復後年輕人因著工作機會、日常娛樂消費的交流，或出外受教育，結婚的對象逐漸往外擴展，澳花與和平的年輕人也開始交往，但因礙於兩族曾有的冤仇，老一輩往往在為年輕人談婚事前，須先進行 *psto gaya*（和解的儀式）。*psto gaya* 意喻藉著殺豬，將原有仇恨、不潔的事擺平，經過贖罪、和解的過程，才能進一步 *pora gaya*，*pora gaya* 即是談婚事，協商與婚禮有關的事宜。耆老 *Musan Umaw* 的姐姐要嫁到和平時或耆老 *Siba Wilang* 娶泰雅族妻子前本身都有這樣的經驗⁶²。

總體而言，在日治時期因集團移駐政策，*Tayal* 與 *Tuda*，延續之前的同盟關係，藉著互助與通婚一同建造大濁水社，對於外群的人，尤其是南方的 *Tluku* 來說，他們被看成一體，是 *Bgala*，而實際上 *Tayal* 與 *Tuda* 各據上、下村，後來的發展有所差異，結果是泰雅漸佔優勢。而 *Tluku* 與 *Tayal* 及 *Tuda* 自部落時期即有競爭關係，加上日本殖民政權的操弄，關係更為緊張，這種緊張的關係從泛區域性的層次發展到村落與村落之間的層次，雖然光復後緊張關係化解，但各自 *Tluku* 與 *Tayal* 的族群認同更為清楚。

⁶¹ 1945 年更名為和平村，實包含克尼坡 *Knlibu*（和平）、姑姑仔 *Gukul*（和中）、卡那岡 *Kanagan*（和仁）。

⁶² *psto gaya*、*pora gaya* 為太魯閣語，因耆老 *Siba Wilang* 在說明時是用太魯閣語。

四、澳花村的泰雅人

(一) 從 *Tuda* 到 *Tayal*：教會的發展與二邊 *gaga* 的參與

澳花村太魯閣的移入必需鑲嵌在太魯閣及泰雅族基督教信仰風潮的歷史脈絡來看，台灣原住民社會於光復後，經歷一個急遽信仰改宗的過程，族人紛紛從傳統信仰轉而信奉基督教或天主教，部落地區教會快速成長，被稱為「二十世紀台灣原住民教會的信仰奇蹟」（郭文般 1984；台灣基督長老教會總會原住民族宣道委員會 1998）。太魯閣的宣教始於素有「山地教會之母」姬望（*Ciwang Iwal*, 1872-1946）的熱心傳道，日治時期她雖備受日本警察壓迫與監督，但信者卻與日俱增（李末子 1994；金清山 2005）。光復過後不久，姬望辭世，被稱為「台灣原住民族教會之保羅」的 *Wilang Takoh*（高添旺），及三位婦女傳承者 *Rabay Harung*（羅梅花）、*Kumu Losing*（周玉葉）、*Tumu Awi*（楊美暖），延續福音工作的推展。在傳教解禁的環境下，加上西方長老教會宣教師的協助⁶³，他們又來到中央山脈，特別是奇萊山山麓一帶太魯閣部落，展開更艱辛的「西部傳福音之旅」（即今南投縣仁愛鄉境內）。待西部山區 *Tluku* 的族人也大都信主以後，她們開始向北方的泰雅族群，即今日宜蘭南澳鄉 *Tayal* 部落（舒浪·達道 1998）。根據 *Wilang Takoh* 的傳記及 *Kumu Losing* 的口述記憶（彭美秀 2002；舒浪·達道 1998），他們來到泰雅族部落剛開始被認為是 *mhoniq*（巫術），而遭拒絕，甚至丟石頭，拔刀相見。澳花村是最接近花蓮太魯閣的部落，據耆老轉述，約民國 38 年左右，*Wilang Takoh* 來到澳花宣講當地從未聽過的新信仰時，被上村 *Klumoun* 社 *mrho gaga* 的首領 *Liwa* 拿著蕃刀一直追殺到舊和平橋頭。

然而聚居於下村的 *Tuda* 群，對 *Wilang Takoh* 則較友善，因為 *Tuda* 語言與 *Tluku* 語是相通的。澳花村最早接受基督教信仰的是四位會說 *Tuda* 語言的婦女，其中二位 *Habaw Yabung* 與 *Iwan Wuma* 本身是出生於 *Tuda* 的家庭，嫁在下村；另外兩位則是出生於上村，但與 *Tuda* 通婚的媳婦，*Yabung Mongay* 是 *Tayal* 的女孩嫁到下村 *Tuda* 家庭；另一位 *Cihan Pinan* 則是招贅 *Tuda* 的先生到上村（*Klmwan* 社），這四位婦女因都會講 *Tuda* 的語言，因此與 *Wilang Takoh* 所說的太魯閣語能溝通，並受其傳講的道理所感動，耆老 *Siba* 說到：「因為 *Wilang Takoh* 是 *Tluku*，他們的話通嘛，第一個介紹很容易，話一樣，到別的國家也是一樣，如果你跟他話通就吸收，這是傳福音的時候，第一個通話，他就吸收，（願意）跟你一起。」

澳花在歷經日本殖民統治其間，雖有警察系統的管理，但也允許 *gaga* 的運作，相關的禁忌、倫理與祭典儀式仍規範著族人的日常生活。光復後沒有日本人的管制，接受基督教也不再受到法律的限制，但卻仍受傳統信仰的規約，若接受基督教新信仰者則被認為是破壞 *gaga* 的紀律，且會禍及 *gaga* 成員，因此這四位婦女即使渴慕福音，卻不能公開聚會，於是她們暗地裡晚上帶著孩子，拿著油燈在牛舍（*pikacin*）裡做禮拜，而星期日白天則是在山上工寮聚會，接受訪問的耆

⁶³即是對台灣原住民宣教工作有極大影響與貢獻的孫雅各牧師（Rev. James I. Dickson）。（彭美秀（黃玉燕譯），2002）

老 *Siba* 就是其中一位婦女 *Cihan Pinan* 的兒子，他說當時晚上在牛舍執著火把與母親一起聚會的記憶仍歷歷在目。後來這四位婦女均屬 *Tuda* 族群的丈夫也受影響而皈依基督信仰。

雖然家庭中丈夫接受新信仰，但所屬的 *mlahan gaga* 卻無法接受，因這已破壞 *gaga* 的法律，因此對於破壞紀律的人會被要求提供一隻豬來「賠祭犧牲」，否則將被開除 *gaga* 屬籍。這在經常面對大自然威脅與鄰近部族侵略的部落社會算是除了死刑之外最重的刑罰，因為一旦脫離 *gaga*，個人無法得到祖靈的保護，也會導致作物獵物的歉收，不僅危及個人生存，也會殃及 *gaga* 所有成員人身安危與生產事業(李亦園：135-136)。另一方面 *gaga* 成員與所屬團體也具有某種程度的自由性，如果基於自己不滿意 *gaga*、與 *gaga* 成員無法和睦相處、家庭的遷徙或婚姻關係等因素，可以自願脫離 *gaga* (*mgay gaga*)，而加入另一個 *gaga*。脫離 *gaga* 的程序是由脫離的人提供一頭豬，此豬稱為 (*tkes gaga*)⁶⁴，即是留給 *gaga* 的價值物，以賠償因帶走「祖靈的靈力」與「祕密技術」所造成對其他 *gaga* 成員的損失(李亦園：137)。在光復初期的澳花村，這些接受基督教的婦女在遭遇紀律規約的束縛時，面臨新信仰與傳統的抉擇，最後他們選擇脫離 *gaga*。尤其 *Cihan Pinan* 與她入贅於 *Klmwan* 社的先生，因無法見容於較排斥新信仰的泰雅社群，與其躲躲藏藏地聚會，不如正式地脫離所屬的 *gaga*，因此他們以一頭豬做為賠償，回到夫家所屬 *Bbukeykay* 的 *gaga*，成為當時以儀式合法性地脫離 *gaga* 的首例。後來 *Yabung Mongay* 的家庭也經過賠償的儀式，脫離 *gaga*，大家光明正大地在家屋廣場前聚會，其後代回憶當時情形：

「要離開這個 *gaga*，你必須要賠，因為以前吃過的東西通通要吐過來(賠償之意)，所以我爸爸要信長老會，接受福音的時候人家都反對，因為信這個好像是迷信，這個是 *mhoniq*，我們祖先會不高興啊，詛咒會影響整個村莊，所以你要離開這裡，*gaga* 的人就綁藤子給你看，等於說要把你整個房子挖起來，讓你離開這裡，我爸爸還是很堅持這個信仰，*Wilan Takoh* 還是每一個禮拜都會來這裡，後來他們就說：『你那麼堅持的話，你不要搬，可是要搬兩罈大的酒，還有一條豬』我爸爸，就給他們吃，他們喝，不夠又去拿，之後就可以很自由信這個教。最後人多了，就沒有要賠甚麼，都來教會了，就不像剛開始那樣嚴格，就慢慢的一個一個進來，也沒有人要求」(*Musan Umaw*)

「賠了一頭豬以後，我們就比較大方一點，在家裡或是某一個家裡外面寬敞的操場(聚會)。…她們四個人識字，唱日語的聖詩，看日文的聖經。」(*Siba Wilang*)

不久聚會的人越來越多，尤其下村的 *Tuda* 是整個 *gaga* 都參與教會，而且傳統收穫祭 *sm'atu* 也照樣在教會一起舉行，有人結婚時也一起慶賀共食，團結的

⁶⁴ 在李亦園(1963：137)的研究中亦提到，本文採用耆老口述的 *Tuda* 語。

教會生活，引起其他族人的羨慕，後來連上村不諳太魯閣語，較反對基督教的 *Tayal* 也被吸引到教會，極盛時是全村人一起慶賀婚禮（約民國 41~42 年）。在泰雅的習俗中，婚禮儀式本來是屬家族內的事，因著信仰的聯合，而成為全村的事，可見當時族人湧進教會的熱潮，漸漸地 *mrho gaga* 沒有立足之地，組織與規範也逐日式微：「他們（泰雅）看到我們越來越興旺，很團結，我們到山上去打獵打很多，在教會一起吃飯，他們就很 *smuyai*(羨慕)我們…。教會人越來越多，反對我們的也信耶穌了，*mrho gaga* 人越來越少了，沒有辦法，他也來做禮拜啦…。」聚會公開化以後，大家輪流到會友家庭前院或大樹蔭底下聚會，後覺需有一個固定聚會場所及制度化的必要性。因此於民國 40 年有傳道師、長老、執事，組織健全後，先用竹子蓋教會，*Tuda* 與 *Tayal* 都在一起聚會，雖然當時講道是用日文講道、唱詩歌，人最多時高達二百餘人。當時外面薪資工作還不多，年輕人還未外流，教會也成為年輕人重要社交場所。

關於光復初期原住民社會大量皈依基督教的現象，郭文般(1984)從外在社會結構的角度認為，從明鄭至日治時期，殖民政權對山地社會之征討及內部的變化，造成部落社會集體性低沈，這當中形成的空缺，正好被基督宗教所代替。邱

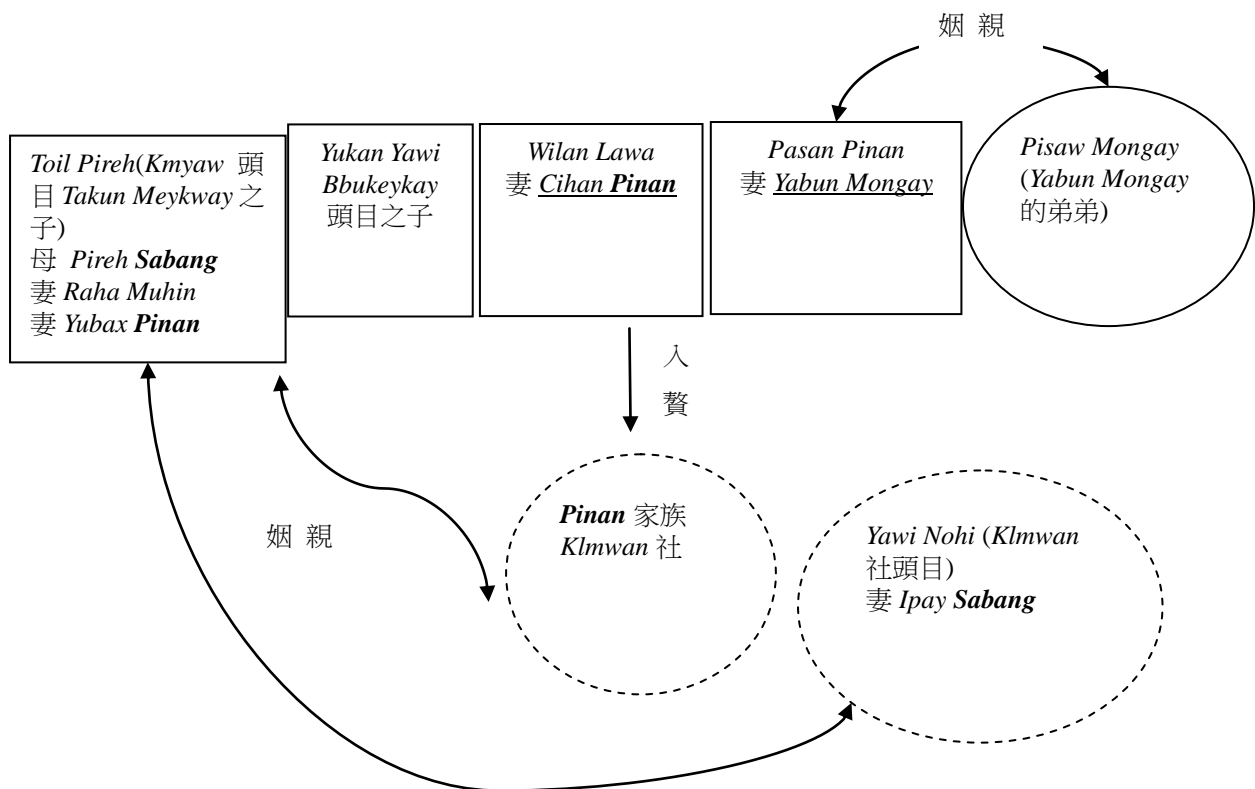


圖 6：澳花長老教會初期長老族群與通婚關係圖

註 1. 方形為 *Tuda* 族群；圓形為 *Tayal* 族群
 註 2. 實線為長老，虛線為與長老有關係者
 註 3. 人名下有底線者 *Cihan Pinan*、*Yabun Mongay*，為教會未建立前，最早接受福音之四位婦女其中二位。

韻芳（2004）則是從認知與心理機制認為威嚴的 *utux* 和慈愛的上帝所形成互補的狀態，使族人在傳統信仰與基督教的接軌並不衝突，但 *gaya* 的概念並沒有像 *utux* 一樣與基督宗教有相扣連的部份，隨著舊有禁忌的解除，*gaya* 的功能即縮減。澳花村的經驗則使我們從社會網絡的角度，看見基督宗教與部落人際關係及族群認同相互形塑的過程。澳花村的基督信仰雖是由四位與太魯閣語言相通的婦女開始，*gaga* 的和解儀式提供了內在制度的鬆脫效果或較彈性的社會關係（王梅霞 2003），一旦禁忌解除了，加上外在殖民控制解消，國家政權轉換過渡期，形成族人從傳統轉向新信仰的趨勢⁶⁵。然而頭目的參與教會，則更是產生部落集體性改宗的影響，從教會制度化後，從第一屆教會長老⁶⁶名單中（參圖六）可知，前二位 *Toil Pireh* 與 *Yukan Yawi* 是 *Tuda* 兩個社 *Kmuyaw* 及 *Bbukeykay* 之頭目的兒子，而教會建堂的土地是 *Toil Pireh* 奉獻出來的；另二位 *Wila Lawa* 與 *Pasan Pinan* 是當初最早信主那四位婦女當中二位的先生，最後一位 *Pisaw Mongay* 是 *Pasan Pinan* 的妻舅。這五位當中 前四位是 *Tuda*，最後一位是 *Tayal*，看來 *Tuda* 是主力，但這些長老都與 *Tayal* 有姻親關係，例如 *Toil Pireh* 的母親 *Pireh Sabang* 即是 *Klmwan* 人，她與 *Klmwan* 頭目的妻子 *Ipay Saban* 為姊妹；*Toil Pireh* 的妻子 *Yubax Pinan* 也是 *Klmwan* 人；*Wilan Lawa* 則是入贅至 *Klmwan* 社，其妻 *Cihan Pinan* 與 *Toil Pireh* 第二任妻子 *Yubax Pinan* 是姐妹。從這些長老的背景及彼此關係中，可看出初期教會的形成與當時部落政治、家族及族群連結的社會網絡有密切關聯性。整體來說是 *Tuda* 先接受教會，*Tayal* 是後來跟上，到第二任長老名單 *Tayal* 則佔多數（參表 2），當時上、下村至少有三個 *gaga* 進了教會，原有的部落政治及社會組織與教會做了巧妙的結合，*Tayal* 又佔長老多數，也反映 *Tayal* 漸漸成為數量與文化(例如語言)上的主要團體。

表 2：澳花村第一、二屆基督長老教會長老名單

任期	姓名	族群	備註
一	toil pireh	道澤	kmuyaw 社頭目之子
	yukan yawi	道澤	bbukeykay 社頭目之子
	pasan pinan	道澤	
	wilan lawa	道澤	入贅至泰雅 klmwan 社
	pisaw mongay	泰雅	姐嫁與道澤
二	pasan kumu	泰雅	係 klmwan 後期頭目
	Yageh Siyat	泰雅	嫁予 Tuda 人
	Yawi Toreh	泰雅	
	Isaw Baroh	道澤	

⁶⁵ 邱韻芳（2004）及悠蘭 則從認知與教義 分析基督教與傳統宗教的互補性極相似性 因此亦被族人接受。

⁶⁶ 在長老教會的系統中，長老具有管理、指導與監督教會，及牧會的職責，似領導者的地位，以此做指標可看出當時部落政治與教會的結合。

<http://revthomaslee.org/Articals/Church%20Administration/3.htm>

(二) 從 *Tluku* 到 *Tayal*: 澳花太魯閣移民家族的在地化

藉著基督信仰，共同建立教會，*Tuda* 與泰雅的連結，更為緊密。同時也吸引了太魯閣族的進入。澳花基督長老教會進入制度化後，第一屆的傳道師 *ibac utuw* 是來自崇德的太魯閣族，崇德為原來達給黎(*Takili*)部落 太魯閣語義為「漩渦」之意，位於立霧溪下游左岸，西面靠山，東濱太平洋（秀林鄉志：174）。*Ibac Utuw* 是 *Kumu Losin* 的女婿，*Kumu* 對女婿栽培有加，希望他繼承信仰的使命，約民國 38~40 年被分發到澳花教會實習，每星期五騎著腳踏車到澳花帶領聚會，有時 *Kumu Losin* 也一起過來鼓勵加強。當時崇德因鄰近石礫的海岸，農耕地不足，飲水亦不便⁶⁷，不適農耕；而澳花村位於沖積平原的山腳處，土壤與氣候皆適合農耕（林政民 2003），*Ibac Utuw* 的家族則先後於民國 43 年至 49 年間，遷居澳花下村靠近教會的地方，不僅解決耕種問題，也因當地礦業的開發⁶⁸，較易有領薪資的工作機會（林政民 2003：94），這些移居的太魯閣家族在澳花獲得生計改善的機會，也成為支持教會的成員。他們因著信仰的親近性，在善意的社會關係中被接納，也隨著融入當地社會經濟文化的發展漸漸在地化。

隨著 *Ibac Utuw* 遷居澳花的親族共有六戶（參圖七），除了他自己一戶，二戶是他姐姐(*Tumu Yutaw*)、姪女(*Mhen Kalaw*)⁶⁹的家庭，二戶是堂兄弟(*Tataw Wilan* 與 *Masa Wilan*)，最後一戶到來的是姐夫的朋友(*Cyutaw Telong*)，這第一代遷居的共有 8 個人，第二代有 24 人⁷⁰，年紀約在 66-54 歲，這當中現年 60 歲以上者多是當年於崇德出生，隨父母移居澳花，其餘是於遷居澳花後出生的；到了第三代則繁衍有 66 位，年紀約在 35-20 歲。若不計已過世的，澳花的太魯閣家族經過四代（10 歲以下）的傳承，共有 100 位⁷¹，若扣掉第一代及第二代已過世的則有 84 位，約是目前澳花村人口的 11%。第二代於此地成家立業的男性大部分（88%）都還住澳花；女性則是出嫁而離開⁷²。以下分述他們在澳花村經濟、通婚及語言認同的情形，從中看出在地化的軌跡。

1. 經濟

民國四十年代初期，台灣還處於政權的過渡期，平地社會的政經事宜百廢待舉，國家機制與資本主義市場的控制力對部落社會的影響還不大，移居澳花太魯閣家族的第一代，約莫出生在民國十年前後，為使家中穀倉的糧作能夠穩定，他們在新的土地上，胼手胝足地建立家屋，延續著傳統的旱作種植；也在穩定的教會生活中，藉著前時代共同的語言-日語-與 *Tuda* 及 *Tayal* 的族群擴展到生活的連結。

⁶⁷ 據口述，崇德用水不便，需用牛車進太魯閣山區載水，土地多石礫，不肥沃。

⁶⁸ 最早白雲石礦的開採是在民國 45 年，後來移入家庭是在 49 年，因此有了在礦區工作的機會。

⁶⁹ *Mhen Kalaw* 是 *Tumu Yutaw* 的大女兒，遷居過來時與 *Saburo* 已成家。

⁷⁰ 二戶堂兄弟 *Tataw Wilan* 與 *Masa Wilan* 後代沒有延續。

⁷¹ 四代人數計算均根據本研究對六戶太魯閣移民的家戶訪談，這 100 位當中不包含後來從外地嫁進來的太魯閣媳婦，因無在澳花成長的經驗。

⁷² 第二代有 24 位，三位男性現於外地，一位當牧師，一位是經營公司，另一位因從小父母離異，被母親帶走；出嫁而離開澳花之女性共有六位，二位嫁至附近的東澳、崇德，四位則遠至基隆、台北、新竹與高雄。

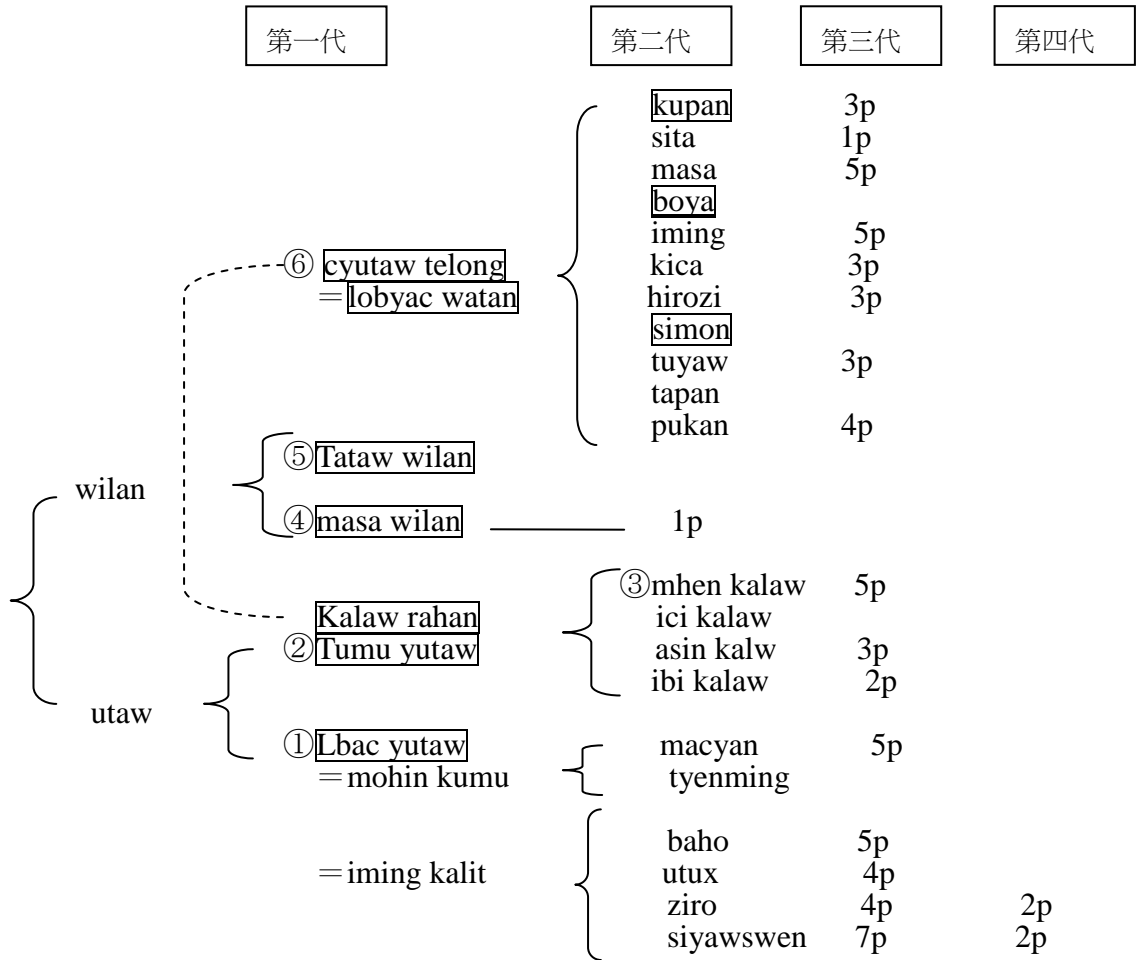


圖 7：澳花村太魯閣族原六戶圖

註 1. 實線為兄弟姐妹；虛線為親戚
 註 2. P 代表人數
 註 3. =代表夫妻

第二代是出生於民國 30 年代中期至 50 年代中期之間，他們成長的年代正值台灣初期發展的階段，政府透過「山地平地化」的政策，使得現代化發展逐漸逼近部落社會，尤其根據民國 40 年省府頒佈「山地施政要點」而推動的「山地人民生活改進運動」及國民教育之實施，加速部落生活在物質、文化形式及價值觀與平地社會匯流，使得部落經濟文化在日治時期的壓抑之後，又再度被另一波平地化的浪潮所稀釋；也使得族人日常所需與生計來源，越發倚賴市場的物資與貨幣的交換。因著對貨幣的需求，澳花村經濟的形式從山田旱作轉為花生、香菇與枇杷等經濟作物的經營，但因市場價格的不穩定與風險，使得族人更願意從事週邊石礦業、水泥工業區的工作。移居澳花太魯閣家族的第二代在生計發展方面，大多是鑲嵌在當地礦石產業與鄰近宜蘭、花蓮市區的工作而趨穩定，例如 Masa 十五歲時跟著父母移居到此地，年輕時就做石礦工人一直到目前年紀大才停下

來；*Asin Kalaw* 則階段性地於本地與外地發展，15~16 歲就在村子裡時撿礦石，後來姊夫帶他到台北陸軍第兵工場五區輪型修護廠，一直到當兵回來開卡車載水泥、大理石，也開礦場怪手。女性因家庭責任或週邊產業偏向重勞力的工作，就業機會較受限制，然而南北周邊南澳、宜蘭、羅東或花蓮地區的工作亦是一種選擇，因此女性工作較具彈性與多元，甚至有跨性別的現象，例如小珍在不同階段做礦石工撿石頭、帶女工，能駕駛大型機具，開怪手，也到宜蘭、花蓮當看護。總體而言，相較於第一代，第二代因著台灣社會的分殊化，其勞動方式漸與土地疏離；而第三代則因教育的提升多從事專業性的工作例如護士、常備役士官或電子工程師等（參表 3）⁷³。

表 3：澳花太魯閣族家族第二與第三代職業

	第二代 %(人數)	第三代 %(人數)
家管	3.3 (5)	10.3 (3)
服務(司機、美容、產險)	26.7 (4)	17.2 (5)
專業(軍人、護士、牧師、電子工程)	13.3 (2)	34.5 (10)
工(礦石工、臨時工)	13.3 (2)	17.2 (5)
老闆(公司)	6.7 (1)	
無工作	6.7 (1)	13.8 (2)
學生		6.9
總和	100 (15)	100 (29)

2 · 通婚

因著勞動場域向外擴延，相對部落接觸的人群更趨多元，通婚的對象也有更多的選擇。從四戶太魯閣的家戶資料發現第二代通婚對象的族群有性別的差異，就男性而言，多以內族群(太魯閣, 35.7%)及周邊的泰雅(28.6%)與道澤群(14.3%)為對象(參表 4)，而且兄弟之間會有雷同性，例如 *Asin Kalw* 兄弟幾乎均娶太魯閣女性，*Masa Telong* 兄弟均娶 *Tuda* 女性，這兩家兄弟均是於崇德出生，來到澳花時已 10~15 歲。另二家兄弟都是後來於澳花出生的，結婚對象背景則較多元；女性的配偶亦以太魯閣及周邊的泰雅(57.2%)為主，但有蠻高比例嫁給外省人(42.9%)。這可呼應先前研究，因當時無家眷的外省人，尤其是軍階較低的士兵在台灣無親族的支持網絡，加上當時閩南省籍界限的意識，與同處邊緣族群的原住民有一種親近性，而其穩定的薪資也是吸引部落婦女出嫁外省人的原因(胡台麗 1990；賴淑娟 2008)。而第二代婚嫁的對象，無論男性女性有 88%均呈顯與南澳其他村落泰雅結親的趨勢，另外 11%男性娶太魯閣女性，14%嫁入漢人家庭。所以整體而言，澳花太魯閣移民家族之婚姻連結，從第二代到第三代，呈顯從內族群往泰雅連結的趨勢，往外族如外省、漢人亦不多。

⁷³ 從戶籍資料與訪談的訊息中共有 44 位提供職業訊息。

表4：澳花太魯閣族家族第二與第三代通婚狀況

世代			性別		總和
			男	女	
第二代	配偶 族群	tluku	5	2	7
			35.7%	28.6%	33.3%
		tayal	2	1	3
			14.3%	14.3%	14.3%
		tluku-tayal	2	1	3
			14.3%	14.3%	14.3%
		tausa	2	0	2
			14.3%	.0%	9.5%
		外省	1	3	4
			7.1%	42.9%	19.0%
	漢	2	0	2	
		14.3%	.0%	9.5%	
	總和	14	7	21	
		100.0%	100.0%	100.0%	
第三代	配偶 族群	tluku	1	0	1
			11.1%	.0%	6.3%
		tayal	8	6	14
			88.9%	85.7%	87.5%
		漢	0	1	1
		.0%	14.3%	6.3%	
	總和	9	7	16	
		100.0%	100.0%	100.0%	

註：Tluku-Tayal 表示有二任配偶的族群背景。

3 · 語言與認同

澳花村早期主要由 *Tuda* 與 *Tayal* 兩個族群組成，後又歷經日本統治及國民政府國語教育的推行，而有了多種樣貌的語言，除了一般通用的國語，約 60-70 歲以上的老人家多會說屬自己族群的 *道澤* 與泰雅語，另外則是混雜多量日語的泰雅語，我們暫且說這是澳花語，它不同於純正的泰雅語，是在日治時期，推行皇民化運動，日語與泰雅語的混雜語言，這是村民除了國語以外較常使用的。語言的使用會連結到日常人際互動、空間與地方的歸屬，這些相關的情境與記憶成為形塑認同重要的媒介（開一心 2008）。太魯閣移民第二代當中，於 10-15 歲時與父

母一起遷居澳花者，他們第一語言是太魯閣語，雖然後來亦熟諳泰雅語與澳花語，而且都很道地，但他們還是有原鄉的記憶與認同，如同 *Asin Kalaw*：「我是太魯閣啊 我不會忘本…我不是 *Bgala*，太魯閣那邊的人說我是 *Bgala*，我跟他講我是 *Tluku*，我開車到處跑，南澳的語言也會，太魯閣語也會，泰雅族人聽了不相信我是 *Tluku*。」

而 *Chinmu* 是較年輕的第二代移民，因為是於澳花出生，一直覺得是當地人，對太魯閣的認同較為淡薄：「生在這裡長在這裡，我們就是這邊的..那邊也不熟啊，很少回到崇德，住這邊就是 *Bgala* 啊…爸爸教我這邊的話，我就是這裡的人..我小時候先學講澳花的話，也學太魯閣的話，會聽，聽得懂啦，可以與秀林鄉的人溝通，爸爸與我們都說澳花的話，父母溝通是講日語，媽媽是 *Tuda* 的人，年輕人不會強調是太魯閣，也不知道爸爸（也可能知道）是 *Tluku*，孩子登記是泰雅族…」

另外小珍娘家是上村的泰雅族，先生是年輕的第二代太魯閣移民，不僅在澳花出生，也經歷國民教育的洗禮，他們民國 63 年結婚，夫妻都是說國語，她談到她先生是強烈地認同泰雅族，甚至排斥與太魯閣的關係：「和平的人會說我先生是 *Cyuku*，因為他在和平有親戚啊，…人家說他是 *Cyuku*，他會生氣。他覺得他是 *Bgala*，因為太魯閣族(在澳花村)算是少數的，好像有一點自卑感」。而她自己做為媳婦，有很長的時間與婆婆、祖母在一起，照顧長輩生活起居，因而就跟長輩們學會了太魯閣語：「我嫁過來才開始學太魯閣語，跟阿嬤在一起，反而是我用他們的話，他們的孫子不常用。」私領域的照顧工作往往因與女性角色的連結，成為家族語言文化傳承的管道，有別於公領域或正式場合，傾向融合於主流社會泛族群或分析範疇的族群語彙與言說情境。

對於第三代，小珍說家中認同有一點混亂，她的大兒子外出在花蓮工作，娶的妻子是太魯閣人，因此他選擇是太魯閣族；而二兒子還是認為他是泰雅族。但小珍希望孫子學泰雅族的話，很在意下一代學母語：「我的孩子都是往花蓮走，我還在想說孫子母語要去哪裡學，有一點混亂，大兒子說他是太魯閣族，我想是說讓孫子學泰雅語，因為他們是在這裡長大的…」研究者問小珍對於大兒子選擇太魯閣認同，有何感受，她很自然地回答：「大兒子變成太魯閣，沒關係，還有小兒子，小的說『我是泰雅的啊！』」在小珍家，到了第三代，認同是一種多重選擇的情形。然而，其他澳花村太魯閣移民的第三代普遍地具有泰雅認同，他們大部分說國語與澳花語，但還是以國語為主。研究者曾詢問幾位第三代年輕人：「你覺得你是甚麼族的啊？」大部分不假思索地回答：「泰雅族啊！」甚至對研究者的詢問覺得很奇怪，為什麼問這種不思自明的問題，甚至有的孩子回答：「不知道耶，我沒有想過！」

太魯閣移民在澳花村與泰雅族相遇時，產生語言遷就現象，尤其生長於當地的移民第二代，其語言與認同都根植於當地；老一輩是因對原鄉的記憶，保有太魯閣的認同，第二代的女性因在私領與老人的相處，無形中傳承了上一輩的文化與記憶；而年輕一代（第三代）因外出工作、受教育或因通婚對象的多元性，其

認同比較不完全是地方性的，反而因為吸納主流社會分析範疇的族群概念，例如意識到太魯閣正名後的主體意識，發現其實父親的家鄉是在崇德，因此其認同不一定是泰雅，而選擇太魯閣。一個家庭因不同世代、性別，有多元、彈性的族群認同。

五、結論

就分析範疇的族群意涵而言，宜蘭澳花村是一個「泰雅族」部落，但當我們從實踐範疇回顧其歷史場景與過程，卻是有泰雅、道澤與太魯閣族人，在不同時期，透過競爭、結盟、通婚，甚至宗教的結合，加上國家政策與現代化的影響，以不同層次的連結與認同，不同的自稱與他稱(參表一)，參與了「泰雅族」的建構。這當中包含了部落時期各群的自稱、區域性連盟 *Klesan* 的自稱與 *Bgala* 或 *Cyuku* 的他稱，日治時期「社」的認同及民國以後「村」的地方認同。這些不同族群，不同層次的肯認、連結或排拒，都是在相對的關係與情境中形成，例如道澤群與魯閣群雖有親族的關係，但因獵場與資源的競爭，道澤群反而與泰雅維繫長期的合作關係，甚至在宗教連結與通婚過程中，漸漸認同了泰雅，在這樣的互動關係中，太魯閣的競爭角色可說是道澤與泰雅連結的催化劑，而太魯閣與泰雅的族群界限也更為清楚。而另一方面，光復後，一群太魯閣移民來到澳花，道澤人在宗教與語言扮演中介的角色，化解太魯閣與泰雅的隔閡，成了澳花太魯閣人與泰雅人融合的黏合劑，在往後在地化過程，太魯閣族移民也漸漸接受泰雅的認同。

從澳花村族群界限的流動與交疊歷史場景中，我們看見一個分析性範疇的族群是經過社會行動者在不同層次的關係中權衡競爭或連結，選擇納入或排除，充滿了複雜之實踐過程的生命經驗，幫助我們不輕易掉入抽象、集體、單一的分析範疇的族群，如同 Brubaker(2004)所言，分析範疇的族群仍有認同政治的必要性，但實踐範疇的族群經驗可幫助我們不輕易掉入易生衝突的「族群網羅」。另外，在全球化的時代，如同澳花太魯閣移民的第三代，族群認同不一定是承襲家庭父輩或成長的地方，彈性的選擇與多重認同的並存，是值得我們再深思的。

參考書目

- 尤哈尼、張英華、酋卡爾，1998，《台灣基督長老教會原住民族宣教史》。台北：總會原住民宣道委員會。
- 王梅霞，2003，〈從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性質〉，《台灣人類學刊》1(1):77-104
- 方玉如，2009，《太魯閣族的正名運動與族群認同之研究》。台北：台北市立教育大學社會科教育學系碩士論文。
- 台北帝國大學土俗・人種學研究室調查，楊南郡譯註，2011，《台灣原住民族系統所屬之研究》。台北：原民會、南天。
- 台灣總督府警察本署編、陳金田譯，1999a，《日據時期原住民行政志稿第一卷(原名：理蕃誌稿)》。南投：台灣省文獻委員會。
- 台灣總督府警察本署編、吳萬煌譯，1999b，《日據時期原住民行政志稿第二卷上冊(原名：理蕃誌稿)》。南投：台灣省文獻委員會。
- 台灣總督府警察本署編、吳萬煌、古瑞雲譯，1999c，《日據時期原住民行政志稿第三卷(原名：理蕃誌稿)》。南投：台灣省文獻委員會。
- 台灣總督府警察本署編、吳萬煌譯，1999d，《日據時期原住民行政志稿第四卷(原名：理蕃誌稿)》。南投：台灣省文獻委員會。
- 台灣總督府警務局編，1994，《高砂族調查書五》。台北：南天書局。
- 李壬癸，1996，《宜蘭縣南島民族與語言》。宜蘭：宜蘭縣政府。
- 李末子，1994，《空谷足音—我的父親李水車》。
- 李亦園，1982，《台灣土著民族的社會與文化》。台北：聯經出版社。
- 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和，1963，《南澳的泰雅人：民族學田野調查與研究上冊》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 李亦園、石磊、阮昌瑞、楊福發，1964，《南澳的泰雅人：民族學田野調查與研究下冊》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 宋卓立，2007，《台灣原住民太魯閣族族群意識變遷之研究》。台北：台灣師範大學政治學研究所碩士論文。
- 沈俊祥，2006，《空間與認同-太魯閣人認同建構的歷程》。花蓮：東華大學民族發展研究所碩士論文。
- 林政民，2003，《和平溪口地區聚落與土地利用變遷》。台北：台灣師範大學地理學研究所碩士論文。
- 金清山，2005，〈台灣原住民族教會信仰之母—姬望〉。《台灣原 Young》原住民青少年雜誌 9 期。
- 吳建慶，2007，《日治初期(1895-1903)宜蘭地區的「對蕃」政策》。台北：台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 邱韻芳，2004，《祖靈、上帝與傳統：基督長老教會與 Truku 人的宗教變遷》。台北：台灣大學人類學研究所博士論文。

- 宜蘭縣政府，1964，《宜蘭縣志卷一人民誌山地篇》。宜蘭：宜蘭縣政府。
- 宜蘭縣政府，1980，《宜蘭縣志卷一人民誌山地篇續篇》。宜蘭：宜蘭縣政府。
- 胡台麗，1990，〈芋仔與蕃薯－臺灣「榮民」的族群關係與認同〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第六十九期，頁 107-131
- 馬騰嶽，2002，《分裂的民族與破碎的臉：「泰雅族」民族認同的建構與分裂》。新竹：清華大學人類學研究所碩士論文。
- 班納迪克.安德森(Benedict Anderson)、吳睿人譯，1999,《想像的共同體：民族主義的起源與散布》。台北：時報。
- 陳茂泰與孫大川，1994，《台灣原住民族族群與分布之研究。內政部專題委託研究報告。臺北市：內政部。
- 孫大川，2000，《夾縫中的族群建構：臺灣原住民的語言、文化與政治》。台北：聯合文學出版。
- 孫大川，2006，《秀林鄉志》。花蓮：花縣秀林鄉公所。
- 悠蘭·多又，2004，〈Sami Ninx Maki L'lung M'nibu na Tayan 蘭陽溪上游的泰雅族-從口述歷史的生活經驗再現蘭陽溪泰雅人〉，《蘭陽溪生命史-「宜蘭研究」第五屆學術研討會論文集》宜蘭文獻叢刊 22，宜蘭縣史館。Pp:289-316。
- 郭文般，1984，《台灣光復後基督宗教在山地社會的發展》。台北：台灣大學社會學研究所碩士論文。
- 開一心，2008，〈空間、呼名、語言與身份／認同的情境性－論《水之色》〉，《興大人文學報》40：77 -299
- 彭美秀（黃玉燕譯），2002，《威朗小傳》台北：校園書房。Wilang Takoh(VIRAN VOITTAMATON) by Mirjam Pynnonen。
- 舒浪·達道，1998，〈「當記念「她」的腳蹤 Taruku 族的信仰英『雌』「Kumu-Lowsing（周玉葉）」〉。《新使者雜誌》，48：25-29。
- 楊鈴慧，1996，《部落、族群與行動：太魯閣人和地區原住民的階序性認同》。台北：台灣大學(考古)人類學系碩士論文。
- 賴淑娟，2008，〈一個部落社會家庭婚姻模式的延續與變遷：宜蘭南山村泰雅部落的觀察〉，頁 415-447。收於林大森(編)，《看見蘭陽——宜蘭研究論文集》。台北：學富。
- 廖守臣，1984，《泰雅族的文化：部落遷徙與拓展》。台北：世界新聞專科學校觀光宣傳科。
- 廖英杰，2006，〈部落知識、泰雅記憶與古道研究：以宜蘭泰雅古道與日治殖民山徑為例〉。《宜蘭文獻雜誌》76、77：3-132。
- 廖英杰，2001，《宜蘭近山地區發展過程之研究（1796-1920）：樟腦、泰雅與叭哩沙平原》。台北：文化大學歷史學研究所碩士論文。
- 鄧樂民，2006，《和平工業專用港之規劃與展望》。基隆：海洋大學商船學系碩士論文。
- 潘繼道，2005，《國家、區域與族群：臺灣後山奇萊地區原住民族群歷史變遷研究（1874—1945）》。台北：台灣師範大學歷史學系博士論文。

鍾郁芬，1995，《南澳山地之聚落發展：從清代至光復後》。台北：台灣師範大學地理學系碩士論文。

Brubaker, Rogers. 2004, *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Brubaker, Rogers and Frederick Cooper, 2000, "Beyond "Identity"", *Theory and Society*, Vol. 29, No. 1 :1-47

Cornell, Stephen and Douglas Hartmann, 1998, "Fixed or Fluid? Alternative Views of Ethnicity and Race", *Ethnicity and Race-Making Identities in a Changing World*, pp52-56, Pine Forge Press.

Cornell, S., D. Hartmann, 1998, "A Construction Approach", *Ethnicity and Race-Making Identities in a Changing World*, pp72-101, Pine Forge Press.

Cara, Olga. 2010, "Lives on the border: language and culture in the lives of ethnic Russian women in Baltinava, Latvia" *Nationalities Papers* Vol. 38, No. 1, : 123-142

Dahinden, Janine, 2008, "Deconstructing Mythological Foundations of Ethnic Identities and Ethnic Group Formation: Albanian-Speaking and New Armenian Immigrants in Switzerland" *Journal of Ethnic and Migration Studies* Vol. 34, No. 1: 55-76

Kaufert, Joseph M, 1977, "Situational Identity and Ethnicity among Ghanaian University Students" *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 15, No. 1:126-135

Tilly, Charles, 2006, "Avoiding the Ethnicity Trap" *Sociological Forum*, Vol. 21, No. 3: 523-525

Wang, Mei-hsia, 2008, "The Reinvention of Ethnicity and Culture: A Comparative Study on the Atayal and the Truku in Taiwan" *Journal of Archaeology and Anthropology* 68:1-44

.....

澳花村傳統生計活動與變遷

哈勇·諾幹 教師

一、泰雅族傳統性別分工與勞動組織

泰雅族傳統以游耕及狩獵為其生計活動，因此在職業分工上並沒有顯著的職業分別，僅具性別分工（李亦園 1982：295）。根據李亦園等（1963）的調查，一般少年至壯老年期之泰雅人，在分工上具有明顯的區別，如表 12 所示。如果單就生計活動的分工上來看，泰雅族男性主要從事狩獵和捕魚等工作，而在農事上，也擔當較需龐大勞力之新耕地開墾與採伐之項目；至於泰雅族女性，則主要從事農耕方面的活動，如種植、除草及收割等工作。當然，男性如未從事公共事務及漁獵等活動時，一般也從事農耕活動，但是農耕活動主要仍由女性擔任。一般而言，南澳泰雅人的家庭是從父居的核心家庭（*cole family*）為主（李亦園等 1964：498），其家戶人口以四至六人為多，所以在從事農耕活動中，從事最需要龐大勞動力的開墾新地、種植以及收穫等工作時，多採共勞團體方式（*sbayux*⁷⁴）進行。所謂的共勞團體就是勞動力交換的形式，在南澳泰雅人中，這種團體並沒有團體首領，因此也就沒有限定其成員須為 *gaga* 成員。根據 T1 訪談，⁷⁵共勞團體的組成方式有以下兩種：（一）當部落中的家庭需要勞動力的協助時，由該家庭的長者自行與其他家庭的成年人約定工作時間，待日後其他家庭也需要勞動力時，該家庭成員便有義務償還相同的工作日；（二）因家庭中沒有男性成年人可供交換開墾新地時的勞動力，遂由女性家長出面殺一頭豬，邀約部落內其他家庭分享豬肉，至於獲得分享豬肉之家庭則以提供二至三日之成年男性勞動力回報

⁷⁴ *sbayux* 亦即交換工作時間的制度，簡稱「共勞團體」。

⁷⁵ T1 訪談/080613。

之。

表 12：泰雅族人的性別分工

項 目	性 別	
	男性	女性
公共事務	分 工	修築道路建築、架水管、架橋
特殊工作	分 工	打仗、祭祀
生計活動	分 工	打獵、捕魚、開墾、砍草、燒山、採伐
	共同從事	種植、除草、收割、交易
家務分工	分 工	宰殺、分肉、闖豬犬
	共同從事	飼養家畜、汲水、舂米、食物加工、炊事、洗衣、縫衣
其它	分 工	採薪、採集、煮飯、製酒
	共同從事	採薪、採集、煮飯、製酒
其它	分 工	編器、製器、製革
		採麻、搓麻、織布

資料來源：李亦園等（1963：203-5）

表 13 是依據李亦園等（1964）所製作的南澳泰雅人勞動分類表，李亦園等將南澳泰雅人的勞動活動分成個人勞動、家族勞動與集體勞動三種，而在集體勞動下也細分成共勞團體、*gaga* 勞動與部落勞動三種。部落勞動主要是以部落公共事務為主，諸如修築道路、架水管、架橋等工作，部落各家庭皆須派成年男性參與。而有關 *gaga* 勞動，主要以農業祭儀與男性的狩獵活動為主。

表 13：南澳泰雅人的勞動分類

勞動方式 項目	個人勞動	家族勞動	集體勞動		
			共勞團體	<i>gaga</i> 勞動	部落勞動
公共事務					修築道路建築、架水管、架橋
特殊工作	紋面、巫婆			祭祀、播種祭、除蟲祭	打仗
生計活動	作物防鳥獸	種植、除草、收割、交易、捕魚、狩獵	砍伐、燒山、築田舍、開墾、收穫	狩獵	魚藤毒魚
家 務	飼養家畜、汲水、舂米、食物加工、炊事、洗衣、縫衣、煮飯、製酒	宰殺、分肉、採薪、採集			
其 它	編器、製器、製革、採麻、搓麻、織布				

資料來源：李亦園等（1954：203-5）

二、泰雅族傳統土地觀與利用方式

(一) 泰雅族傳統土地所有權觀

傳統泰雅人土地所之屬單位可區分為五種：同流域同盟 (*qutux l'lyung*) 之公有財產、同部落 (*qutux qalan*) 公有財產、同 *gaga* (*qutux gaga*) 財產、同家族 (*qutux ngasal*) 財產以及個人財產 (李亦園等 1963: 210)。

凡屬流域同盟領地內之山野、土地、山林、溪流、獵區、道路等，以及此等地所出產、生長的可用物品皆屬流域同盟成員共有，不予外人佔用也不予同盟內成員私自佔用 (李亦園等 1963: 210)。南澳泰雅人之獵場供全 *k'lesan*⁷⁶ 流域族人使用，但如隔鄰太魯閣人私自進入 *k'lesan* 流域同盟 (*qutux l'lyung k'lesan*) 山林內狩獵，則會予以驅離。⁷⁷而對於漁場，南澳泰雅人則依流域與河段區分成四個漁場 (李亦園等 1963: 210-1)：

- (1) 大濁水北溪上游主流屬 *mk'kwang* 流域同盟；
- (2) 大濁水北溪支流布蕭丸溪屬 *t'nbunan* 流域同盟；
- (3) 大濁水北溪下游、大濁水南溪以及大濁水流域屬 *mk'kwang* 流域同盟與 *t'nbunan* 流域同盟共有；
- (4) 大南澳南北溪屬 *buta* 流域同盟。

既屬同盟之財產，有時亦可透過買賣將其權益買予其他團體。如屬 *t'nbunan* 流域同盟之 *mohen* 溪支流 *gong m'na-yi*⁷⁸ 即係由 *haga-paris* 社將其漁獵權益售予 *riyohen* 社。⁷⁹

而在同流域同盟中林木及林副產物的採集、土地之使用，也屬公共財產。同部落的財產主要以土地為主，其他則有屬於部落領土範圍內之水源、河流、

⁷⁶ 南澳山地 (含和平南北溪流域、南澳南北溪流域) 舊泰雅語名為「*k'lesan*」。

⁷⁷ 據 *rgayung* 部落老獵人 T10 表示，即便至今日，他若在和平安溪流域遇見隔鄰太魯閣人狩獵，便會以言語譏評彼等越界狩獵，而太魯閣獵人聞後亦僅悻悻然離去，不會與其衝突，他說：「因為我們都知道獵場的界線嘛！是他們不對，跑到我們的地盤做什麼？」(T10 訪談/100521)。

⁷⁸ 「*gong m'na-y*」係「賣予他人之野溪」之意。

⁷⁹ T11 訪談/091112。

泉水、水管、荒地、山林、牧場及死人遺物捨棄地等（李亦園等 1963：211），部落成員不得佔地以為私用。而耕種地與休耕地雖屬家族財產，但其最終所有權仍為部落公有。⁸⁰

同 *gaga* 的財產則以支持並保護他們的精神力量祖靈 (*rutux*) 及其靈力 (*k'lokax rutux*)，和祭祀用的靈粟 (*gaxak*)。⁸¹ 作為同 *gaga* 的財產，除靈粟係由 *gaga* 首領所保管以外，作為 *gaga* 成員必須以遵從祖訓，以共同維持 *gaga* 之靈力，否則因破壞祖訓而致靈力消失，將危及 *gaga* 全體成員之安危。⁸² 此外，因 *gaga* 的靈力具有保護生存與生計的作用，因此可以販售予需要 *gaga* 保護的個人或群體。⁸³ 基於同 *gaga* 的財產係屬於 *gaga* 成員之共同財產，因此其繼承係由 *gaga* 首領為之，也因此，對於 *gaga* 首領之推舉也就甚為謹慎。

同家族的財產則以房舍與土地為主，由家族之成員共享，但是通常由男子繼承家產。泰雅族對於家族之財產甚為重視，家族之房舍與土地不得轉讓予其他家族，因此而有「家族首領」(*m'laxan ngasan*⁸⁴) 之產生。家族首領負有保護家族財產之責任，通常由家族中的長子擔任，長子夭折，依次傳予次子；而如家中無子，則傳長女。⁸⁵ 對於繼承家族財產者，如須轉讓予其他人，須經家族首領之同意；家族成員中如入贅至其他家族，則其所繼承財產須悉數收回；而該家族絕嗣，

⁸⁰ 如土地所有人去世後無子嗣及父系男性近親或母系女性近親繼承，或部落民遷入他部落，其所擁有土地即歸部落共有。但對於絕嗣者之土地，南澳泰雅人認為其田產係受 *psanik* (受詛咒)，因此多不會佔有私用，任其荒蕪。

⁸¹ 靈粟 (*gaxak*) 係由原始 *gaga* 處流傳下來具有靈力之象徵物，泰雅人每年收割時須特別先收割一把 (或幾穗) 由 *gaga* 首領妥加收藏，留為靈粟，舉行祖靈祭 (*sm'atu*) 時取出舉行祭儀，以重新獲得靈力 (見李亦園等 1963：131)。

⁸² 通常 *gaga* 成員如破壞祖訓，便會導致 *gaga* 成員得不到祖靈的保護與靈力的幫助，而發生疾病、意外、狩獵不獲與農作欠收等現象。如發現上述現象，*gaga* 首領便會責問 *gaga* 成員是否觸犯祖訓，觸犯者便須提供一隻大豬來舉行「賠祭犧牲」，若否，則予以開除 *gaga* 的屬籍 (李亦園等 1963：135)。

⁸³ 此泰雅語稱「*baying gaga*」(即購買 *gaga* 的靈力之意)。個人如須購買 *gaga* 者，通常係因脫離其它 *gaga* 團體而要加入該 *gaga* 團體者，此時購買者在經過該 *gaga* 成員同意，並提供一隻大豬做牲祭後，即獲准進入該 *gaga* 團體，並獲得該 *gaga* 祖靈之保護。而如為另一群體須購買靈力，係因其原有之靈力失效，必須從更具靈力之 *gaga* 處購得。在經過牲祭後，購買者最後獲得靈粟 (*gaxak*) 由 *m'raho gaga* 保管，從此也就獲得原始 *gaga* 的保護。

⁸⁴ 「*m'laxan ngasan*」係守護家族者之意，因其係家族的領袖，在此譯為「家族首領」。

⁸⁵ 因此，在婚姻制度上，家族首領如係男性，則行嫁娶婚；家族如無男性繼承首領之位，則行招贅婚，以續家族香火。如此的設計，係為防止家族之財產流落治其他家族。

其財產則由近親男系家族繼承。如此設計，即為防止家族財產流落至其他家族。

從以上的分析可以看出，除了個人財產以外，南澳泰雅人對於土地以及其上所滋養的產物皆以共同擁有的方式分配之。漁獵獲、森林產物以及土地皆由部落所共有，任何人皆不得私自佔有。同 *gaga* 組織則以共享 *gaga* 靈力的保護為主。而家族財產亦係家族成員所共有，並交由家族首領管理之。泰雅族人對於同部落、同 *gaga* 組織與同家族之共有財產的重視，其實正反映其部落社會安全制度的設計，因為共有財產的設計可以照顧到部落以下的每一個成員，使其得以在部落內獲得安全的保護，生計亦不致匱乏。

(二) 傳統生計與土地利用方式

傳統泰雅人以游耕旱作 (swidden farming)、漁獵及採集為主要生計，而這三項經濟生活 (尤其是農業生產) 與其社會組織和宗教系統緊密的聯結在一起，成為一個完整的、統一的體系 (李亦園等 1964: 447)。泰雅人之游耕旱作採輪耕 (shifting) 方式。游耕旱作因其不使用肥料增加地力，在使用四、五年之後地力逐漸耗盡，泰雅人便須另尋新耕地，而原使用土地便須休耕 (fallowing)。李亦園等 (1964) 於 1960 年代對南澳泰雅人所做的調查可作為 *rgayung* 部落傳統土地利用方式的參考 (見表 14)。在第一年，因新耕地非常肥沃，所以先種植綠豆；第二年種植小米或陸稻，在第一期糧作收成後，緊接著即種植甘藷；第三、第四年同；第五年地力耗盡後即休耕改種植麻或其它果樹。通常休耕約需三至五年，期間另闢新耕地種植糧作，待地力恢復後再重新進行下一回輪作。而為充分使用地力，傳統泰雅人在同一塊田地上施行間作 (inter-cropping)，亦即在糧作種植一月後於其行間與周圍種植豆類或玉米，通常於糧作收成後不久即可

表 14：傳統泰雅人的輪作方式

第一年 (7-12 月)	第二年 (1-12 月)	第三年 (1-12 月)	第四年 (1-12 月)	第五年 (1-12 月)
綠豆	小米或陸稻	小米 陸稻 甘藷		麻 菓樹 休耕

資料來源：李亦園 (1964: 482)

收成豆類或玉米。即便至現今，除了種植經濟作物生薑與枇杷以外，澳花村在旱田中種植糧作仍多採輪作與間作方式為之。

漁獲係屬河流域同盟之財產，因此流域同盟中任何人皆可在所屬河域中捕魚，但如須以毒藤捕魚，則必須集體舉行，並分配漁獲（李亦園等 1963：211）。狩獵為供給農作物以外的另一種食物來源，狩獵的工作主要以男性為主，⁸⁶除了開墾新地、種植糧作與收穫的時間須在田地幫忙以外，其他農餘時間男性即從事個人狩獵，以補充糧作以外的食物。南澳泰雅人並沒有區分獵區，凡屬 *k'lesan* 流域同盟皆可在上、下南澳山區狩獵。⁸⁷狩獵的行為分為平時狩獵與狩獵季狩獵。平時狩獵係在農閒時進行，可單獨行動，亦可採集體行動。若係集體狩獵其成員並不限 *gaga* 及部落限制，首領由富有經驗之獵人或 *gaga* 首領擔任之，獵獲物則由參與成員平分，因南澳群泰雅人在 *k'lesan* 流域同盟屬地內，並不區分部落獵場，因此認為獵獲物係公共財，在獵區中如遇其他獵人皆須以“見者有份”的方式平分獵獲物（李亦園等 1964：503）。狩獵季的狩獵一般皆在祖靈祭（*sm'atu*）前一月內舉行，採全 *gaga* 組獵團團體狩獵的方式，此時全 *gaga* 人必須遵守若干禁忌，而獵獲物屬於全 *gaga* 所有。

泰雅族人篤信祖靈，認為作物之豐歉皆係祖靈之庇祐與懲罰所致，因此在其歲時祭儀中，有關農業部份即佔重要的地位（李亦園 1982：307-12），如播粟祭（*smyux t'momox*）、收穫祭（*smyux t'rakis*）、祖靈祭（*sm'atu*）、祈雨祭（*smyux kayal*）、祭薯祭（*smyux ngaxi*）與驅蟲祭等。而這些祭儀皆由各 *gaga* 組織的 *gaga* 首領率領主祭後再分由各家庭自行祭祀。狩獵活動另有祈獵祭（*smyux t'balay*），由同獵 *gaga* 成員執行儀式。

傳統泰雅族的社會基本單位 *gaga* 組織，其實統攝整個部落內部的政治、經

⁸⁶ 因狩獵以男性為主，因此而有對婦女的某些禁忌，如：婦女不得碰觸獵具和武器；男性狩獵期間，家中婦女不可觸摸麻線與織布等（參李亦園 1982：316）。

⁸⁷ 2006 年年初，*rgayung* 部落民與今 *piyahaw* 部落民在和平南溪因獵場爭議而發生爭執。*rgayung* 部落民所據以力爭者為 *piyahaw* 人應在南澳南北溪附近狩獵，和平南溪係屬 *rgayung* 人之獵場。從此一爭端中，可以看出以下兩點觀念在現今南澳泰雅人中的變遷：（1）原南澳泰雅人對獵場並無區隔，但今已有所區隔；（2）今 *piyahaw* 人既已遷至現址近 70 載，應以南澳南北溪作為獵場，不應至和平南溪狩獵。

濟與宗教等所有功能。我們從上文對南澳泰雅人傳統社會組織與土地觀的調查中，可以發現：

- (一) 泰雅族的社會組織與宗教組織相疊合，而其政治活動與經濟活動皆無法與其宇宙觀相毗離。是以，若論泰雅族傳統社會各項活動，皆必須鑲嵌於其宗教活動當中，經濟活動更當如是。
- (二) 對泰雅族土地觀的調查，可以發現其係羅馬型土地所有制，其傳統土地所有制強調係部落共有，任何人未經部落的認可不得私自佔有公有土地。而即便該筆土地係由家族所有，但是傳統「家族族長」的設計，卻也可以看出具有家族共有制的土地觀。另外，我們也可以看出部落共有與家族共有的土地所有權制的設計，其實與其部落社會安全制度息息相關。而從這裡，我們也可以發現泰雅族傳統土地觀與現代資本主義強調的私有財產權觀迥然不同。

三、澳花村泰雅族勞動組織的變遷

自日治中期蕃社集團移住政策與隨後的「水田作」定耕農業政策的實施，雖然強迫性的改變澳花村的生計活動，但是由於水田的開闢在日本戰敗前並沒有全數完成，而部分水渠亦在戰後初期遭天災破壞後無法修復，是以澳花村泰雅族人在水田的耕作之餘，尚行旱田的燒墾，以補充食米以外的糧作。李亦園等的研究距南澳泰雅人遷入平地並開始從事水田作僅三十年餘（1930-1963），在他們的研究中發現：

三十年來，他們雖然學會了水田的耕作，相反的，他們並未能放棄他們原有的山田燒墾，因此在他們的經濟生活中，始終保持了兩套的生產方式的型態，以適應不同的工作或生產環境。…在他們的新技術的實施中顯而易見的，他們並未能將他們舊有的一套在山田墾燒中所採行的宗教觀念加入了近來，故他們的種植山田與種植水田，完全是在兩種不同的觀念下所施行的（李亦園等 1963：167）。

從上引文我們可以發現南澳的泰雅人雖然已經歷卅年生產模式變遷，但是仍舊沒有放棄傳統的經濟生活習慣，甚至引以為水田作的輔助生計。也正因為水田作與山田燒墾是在兩種完全不同的文化脈絡下的生產模式，所以因山田燒墾而存在的宗教觀念與社會組織在水田耕作的生產模式下「竟不能完全發揮而完全失去了它的效能」（李亦園等 1963：167）。唯一所保留的，就是在 *gaga* 組織中的一個重要功能，即交換時間的互助制度（*sbayux*）」。

報導人 N1 的口述內容，正好可以補充李亦園等研究的觀察，她說：

日治時期種水田的時候，我們仍然用 *sbayux* 的方式，當需要龐大的勞力時，我們會互相換工。如果我先整完地（*knmiyux*），要開始種稻米了，我就會開始去聯絡可以來 *sbayux* 的人，請他們第二天到我的田裡 *sbayux*。⁸⁸

水田作與傳統燒墾農業是在兩種截然不同的宇宙觀下的農業活動，日治時期水田作的強行引進顯然並沒有考慮到泰雅族傳統慣習以及生計模式，⁸⁹ 因此南澳泰雅人雖然被迫接受水田作，並且在農耕民化政策下破壞了原有的 *gaga* 組織（如部落領袖的職權與產生方式），但是山田燒墾原有的勞動模式卻也巧妙的引入水田作的生產模式當中。不過，雖然澳花村泰雅族人在戰後初期仍保留換工團體的生產模式，但是由於部落 *gaga* 組織的式微，使得他們在尋找換工團體的成員時不再以原有 *gaga* 成員為主，而是以方便詢到的人為主。從這裡我們發現了傳統社會組織在生計活動變遷下的轉變。

我們找 *sbayux* 的人並沒有限定在我的 *gaga* 的人或是下村的人，即使上村的人，只要願意來我這裡 *sbayux*，我們都會互相幫忙。⁹⁰

光復後，由於新宗教的傳入，新的文化使得 *gaga* 組織透過新的模式產生新

⁸⁸ N1 訪談/091010。

⁸⁹ 見註 47、48。

⁹⁰ N1 訪談/091010。

的聚合力，此也是透過生計活動產生。李亦園等從南澳人的宗教組織與共勞團體逐一做比對，發現新的宗教組織具有傳統 *gaga* 的功能（因此南澳泰雅人的基督宗教與一般基督教迥異，李亦園等稱之「南澳基督教」），而新的宗教組織也與南澳泰雅人的勞動組織相關聯，亦即同一宗教組織發展成同一共勞團體。

當南澳村的社會與與外界交接觸後，舊社會的組織形態雖受到破壞，但此一社會制度（作者按：即「*sbayux*」）的功能，卻能藉教會的分立而繼續發揮，同時並藉教會而發展出新的社會組織團體，他們稱之為 *m`sglu sbayux*，亦即交換時間的『共勞團體』（李亦園等 1963：170）。

從李亦園等在 40 年前的研究，我們發現雖然傳統的經濟型態已經改變，但是傳統的共勞團體的工作組織型態仍舊在泰雅族社會中持續運作，只不過其勞動成員不再限定由同一個 *gaga* 提供，也可由從宗教組織中提供共勞團體的成員。共勞團體的成員仍舊依循舊體制以共勞共享的方式擔負團體成員間的義務。

四、*rgayung* 部落經濟活動的變遷

（一）土地利用方式與生計活動

1. 日治時期的土地利用方式與生計活動

1930 年前，澳花村的糧食作物主要為陸稻、粟、黍、甘藷、里芋及蔬菜等，1930 年後隨著水田的開闢逐年遞增，二期作水稻開始作為主要糧食作物，在 1930 年作物面積為 0.82 甲，收穫量 7.8 石；1931 年水稻作物面積 5.7 甲，收穫量 94.4 石（番地開發調查第一班 1932）。除了種植水稻，日警也鼓勵 *rgayung* 部落民飼養牲畜，以取代傳統狩獵活動。⁹¹據 1927 年的統計，當時部落內飼養豬隻 52 頭，雞 132 隻。1929 年後因耕田所需，除由官方購入水牛外，也鼓勵部落族人共同購入飼育，至 1931 年止計有水牛 33 頭，印度牛 3 頭（番地開發調查第一班 1932）。

⁹¹ 日警為防止泰雅人的抗爭，沒收部落內的槍枝，並嚴禁泰雅人自行購入槍枝。如泰雅人需狩獵，則須向駐在所借用槍枝，使用後再予歸還。此舉使因槍枝借用不便，狩獵活動亦自然減少。

除此之外，當局鼓勵原住民將勞動所得予以儲蓄，以作為日後生產資金。據番地開發調查第一班（1932），1927年至1931年五年間，儲蓄戶佔所有戶數的比例逐年增高，自1927年的15%，1929年的33%至1931年的55%，而自1931年後其比例皆在50%以上（蕃地開發調查第一班1932）。其儲金則源於番產交易與出役勞動所得，而在這五年間，每戶因勞役所得計164圓，加上蕃產交易所得，⁹²儲蓄戶每戶平均共存87.34圓。

2.光復初期土地利用與生計活動

表15為澳花村保留地使用分類表，從表中可以看出，日治時期1932年，*rgayung*部落僅有826公頃保留地，但到1964年已有1030.87公頃保留地，32年間增加204.87公頃。其中，農業用地由最初的52.915公頃，至1964年時增加為214.498公頃，較原先多出161.583公頃；林業用地640.255公頃，1964年調查時其變動幅度不大，些微減少，但仍佔保留地面積之61%；1932年之原野地132.83公頃，在1964年完全轉作農業用地。另外，1964年另增其他用途之土地185.835公頃，其中包含建地、祠堂用地、墓地及雜地。

表15：澳花村保留地使用分類表（單位：公頃）

年份	全部面積	礦業用地	農	林	原野	其他
1932年	826	--	52.915	640.255	132.83	
1952年	908.87					
1964年	1030.87	--	214.498	630.537	--	185.835
1993年	1060.3729		166.7685	792.4602		101.1442
2001年		32.299	--	--		--

資料來源：1932年、1964年及2001年資料引自林政民（2004：46、92）；1952年資料引自台灣省政府農林廳（1954：16-17）；1993年資料優改台灣省山胞行政局（1993：3-1、3-2），其中「其他」項包含礦業用地。

另從表16中所呈現的澳花村各時期主要作物面積的比較中，全部耕作面積自1933年的71.422公頃擴張為235.507公頃，增加為原有之三倍。其中水稻面積在1964年已增加為13.243公頃，較日治時期增加5.456公頃；旱作中，陸稻

⁹² 1924年，日警設立大濁水蕃產交易所（台灣省文獻委員會1999：602）。

與小米等傳統食用作物栽培面積大量減少，而甘藷與花生等經濟作物栽培面積則增加近 200 公頃。

表16：rgayung部落各時期主要作物面積比較（單位：公頃）

年份	水稻	陸稻	小米	甘藷	花生	枇杷	耕作面積
昭和8年（1933）	7.887	18	12.23	21	缺	--	71.422
民國53年（1946）	13.243	2.261	0.31	89.55	108.217	--	235.507

資料來源：林政民（2004：93）。

根據李亦園等（1964：482）的觀察，光復初期南澳泰雅人於旱作中對於土地利用亦採輪作方式，以保持地力與確保作物豐產，如表 17 所示。一般來說，輪作以六年為一輪迴，第一至三年花生與甘藷採間作，花生收成後即種植甘藷，⁹³到第四及第五年造林復育地力，第六年起又開始種植花生與甘藷。

表 17：光復初期南澳泰雅人的輪作方式

第一年 7-12月	第二年 1-12月	第三年 1-12月	第四年 1-12月	第五年
花生	花生	花生	旱稻	造林
甘藷				

資料來源：李亦園（1964：482）

光復初期，澳花村是個純粹農業部落，根據台灣省農林廳（1954：164-5）的《山地定耕地調查》，1952年時澳花村人口計有 98 戶 479 人，其中原住民 64 戶 322 人，平地人 34 戶 157 人。而在 98 戶人口中，農業戶有 97 戶，非農業戶 1 戶，且是平地人。所以光復初期，無論原住民或平地人，澳花村人皆以農業維生。而根據宜蘭縣政府主計處歷年的南澳鄉現住人口職業調查（見表 18），1954 年底前 12 歲以上有業人口約 1481 至 1634 人，佔 12 歲以上人口數之 78%~88%，而在有業者中，農業戶約佔 95%~97%，其他擔任公務人員或業、公務人員與自由業外，增加了漁業、礦業、鹽業、商業、交通服務業、人事服務業、國防事業及其他等八類。相對於農業，其它十類職業佔有業人口比例約在 6%~10

⁹³ 一般泰雅人據信，種植甘藷可使土地鬆軟，以便第二期作物的種植（N5 訪談/090611）。

%之間，此其中以交通運輸業、商業、工業與人事服務業職業人口增加最多。

表 18：南澳鄉現住山地人口職業

年度	總計	有業者													無業者	
		合計	農業	漁業	礦業	鹽業	工業	商業	交通運輸業	人事服務業	公務	國防事業	自由業	其他		
1950	1965	1716	1630									53		28		249
1952	1974	1686	1634									42		10		288
1953	2008	1534	1481									33		20		474
1954	2003	1545	1497									27		21		458
1955																
1956	2538	2003	1822	1		1		14	17	36	53	1	56	2		535
1957																
1958	2549	1839	1756	1	2		33	17	19	60	31		59	1		510
1959	2623	2099	1876	1	2		36	17	18	32	63		54			524
1960	2600	2076	1879				32	16	11	35	50		52	1		524
1961*	3043	2959	1812	1			5	1	2	2	26		26			184
1962	2379	2129	1800				3		2	2	31	1	30			250

資料來源：宜蘭縣政府主計室（1951：38）

本表統計十二歲以上民眾，無業者包括無職業者、在學學生及服兵役者。

* 1961 年採計原住民 12 歲以上人口。

在農業方面，水稻的耕作一直到光復後仍持續，唯澳花圳於 1958 年因颱風完全摧毀，無法引水灌溉，原有水田轉作旱田，水稻耕地僅剩漢本地區。1970 年代，因北迴鐵路修築徵收土地，漢本地區的水田所剩無幾，1985 年後水稻耕作即從澳花村消失（林政民 2003：84-5）。

1945 年台灣光復後，澳花村村民除原有之水田作以外，並在旱田開始大規模種植花生與甘藷，以取代小米、陸稻等傳統旱作，但是甘藷的種植主要以食用與飼養豬隻為主，真正作為經濟作物者則為花生一項。⁹⁴花生的種植從耕田、播種、除草與收成均需一定人力，⁹⁵人力的鳩集仍以傳統 *sbayux* 方式換工，一般很少付予現金。1957 年自建中石礦設立後，澳花村成年男子漸漸進入礦場工作，旱田的工作則由婦女負責。斯時現金的流通漸廣，除了除草工作仍由婦女之間以 *sbayux* 換工方式進行以外，耕地、播種與收成等工作也就開始以付現金方式雇工種植花生。⁹⁶至於收成後的銷售方式，由於交通的不便以及無法掌握銷售網絡與

⁹⁴ T1 訪談/080531。

⁹⁵ 除草的工作主要以婦女為主。

⁹⁶ N1 訪談/090910。

價格，因此多採賣青方式售予部落內雜貨店或花蓮漢人收購。⁹⁷報導人 N1 敘述賣青的方式如下：

種植的時候（老闆）先向你說要 500 斤（的花生），老闆先付給你 500 斤×10 元=5000 元。等到收成的時候老闆就向你收 500 斤的花生，如果你的收成不到 500 斤，欠收的部分老闆就會加利息要在下次收成的時候收。⁹⁸

由於花生採賣青的方式，部落內種植者即須在一定的資金範圍內控制支出，相對的也就必須壓低工資以擷節開支；其次，因賣方對花生的價格資訊不明，盡皆掌握於買方，因此即便澳花村大規模種植花生，但其利潤則多由買方賺走。而如果當年因天災歉收未達契作的數量，賣方即需負擔歉收部份之利息。因此，1960 至 1970 年代，澳花村雖然大規模種植花生經濟作物，但因交通與花生價格與銷售網絡掌握於他人之手，其實並沒有為部落民本身帶來多少收益。

不過，從表3-14所呈現的訊息，仍可以理解為澳花村之農業發展從傳統自給自足之農業型態，在1964年時已改為現金作物的生產。顯見在1964年澳花村已經與鄰近市鎮形成依存性的市場關係，與王人英（1966）對於全台原住民經濟變遷之觀察相同。與水稻、小米與陸稻作為自給自足的生產相較，花生種植是澳花村民可以作為換取現金的作物。根據G1的訪談：

澳花村很流行種花生的那段時間大概在我國小五年級還是六年級（註：約1950年）的時候，以後，我們就種花生，賺錢就靠花生賺錢，而且花生比較，價錢比較好。⁹⁹

T1亦認為，1950年代花生的種植是金錢與利潤觀念養成的開始，也就是說，

⁹⁷ 一般來說，花生的賣青對象以部落內的雜貨店為主，因花生的播種雇工需現金給付，所以種植者先向收購者拿賣青的錢來付勞資，而有時家中急用的錢也向收購者預借。及至花生收成後，再予結清（N1 訪談/090910）。

⁹⁸ N1 訪談/091010。

⁹⁹ G1 訪談/081209。

澳花村民自此產生「追求利潤」之資本主義邏輯（林政民 2003：82）。

我們原住民除了農作物以外其它沒有什麼錢，種花生以後，我們就開始有做生意的念頭，因為花生不能吃，都是用外銷的賣給人家的。所以開始有一個…生意頭腦就開始了。我們原住民就開始生意頭腦就慢慢慢慢的進來。¹⁰⁰

花生的種植在 1960、1970 年代盛極一時，1970 年代後因台灣花生市場的萎縮逐漸沒落，1980 年代部落民不再種植花生了。隨著花生種植的沒落，1976 年之後，部落民開始在林班地內種植香菇（林政民 2003：85）。與花生種植相同，種植香菇也是勞力密集的產業，從伐木、集中封臘到收成等皆需一定的人力，因此，澳花村的生產型態亦隨之改變，從種植水稻、花生等傳統換工方式，轉而為種植香菇的雇工方式，但是雇主與雇工之關係卻是隨著需要而產生，並不具固定的班底。1986 年後，由於受原木採伐的限制、栽培技術的落後以及大陸香菇銷入競爭的影響而逐漸沒落。1986 年，鄉公所鼓勵澳花村村民種植枇杷，3 年後蘇澳地區農會也加入輔導行列，而成立澳花村枇杷專業區。但是由於澳花村年輕勞動力均投入工礦及運輸業、種植枇杷所需成本高但效益低、產銷管道不順暢等因素，2000 年後大部分已被剷除或轉作旱作、或任由雜草叢生，到 2009 年實際從事枇杷種植者已不到四戶。¹⁰¹

五、山地政策的變調與礦業活動的進駐

（一）山地經濟政策的變調

1960 年代，台灣由於人口增加耕地不足、觀光業的發展，以及工商業對原住民保留地內資源的需求，使得發展的趨勢逐漸向山地保留地伸入。1960 年代後國內建築業的發展使白雲石礦業原料需求日殷，而礦業之原料產地概皆處於山地保

¹⁰⁰ T1 訪談/080531。

¹⁰¹ 2009 年 2 月田調資料中，以種植枇杷為主業者 3 戶（且均是退休後轉作農業），作為副業者 1 戶，共 4 戶。

留地內，但因「山保法」規定原住民保留地之使用人僅為政府機關與原住民，「戒嚴期入山法」對於平地人入山地保留區的管制規定，對於山地保留地工礦業之發展形成障礙。「山保法」及「戒嚴期入山法」的限制，漢人資本無法進入山地保留地進行投資開發等經濟活動。於是自 1960 年代始，諸項與原住民生活空間息息相關的政令與法律逐一修訂，以配合台灣社會的變遷需求。

首先是「礦業法」的修訂。¹⁰²1960 年，我國經濟開始起飛，基於工商業對礦石物料的需求，「礦業法」也於 1959 年作較大幅度的修訂。¹⁰³與原住民社會經濟相關的規定，即有關礦地取得的條文，訂定的更加寬鬆。其次則是山地保留地辦法與山地管制辦法的修訂。1960 年與 1966 年重新修訂年「山保法」；1965 年廢止「戒嚴期進山法」，另改訂定「戒嚴期間台灣省區山地管制辦法」(以下簡稱「戒嚴期山管法」)於同年「戒嚴期進山法」廢止之日實施。¹⁰⁴

1960 年修正之「山保法」第 13 條規定：「平地合法公私營工礦、農林、漁牧等事業機關團體或個人為開發山地資源利用山地保留地，以不妨害山胞墾殖及山地行政為限，得擬具詳細計畫，送由該管縣政府勘查，並加具處理意見報民政廳核准租用或使用」(台灣省文獻委員會 1998：878)。¹⁰⁵1965 年再修訂「山保法」，其中第 28 條：「山地人民配餘之土地，得由合法農林企業組織團體或平地人民依照本辦法第 33 條規定手續層報民政廳會商農林廳核准租用…」。¹⁰⁶而第 33 條的規定則如下：

合法公私營企業組織或個人，為開發礦產、採取土石、施設交通、發展

¹⁰²「礦業法」係國府於 1930 年制定。「礦業法」之訂定，在於規範國土範圍內礦業權之取得。經 1931 年、1937 年作小幅度的修訂。政府遷台後，亦於 1947 年、1948 年及 1950 年作局部修正。

¹⁰³ 1959 年修訂之後，又經 1966 年、1978 年、1996 年、2000 年、2002 年五次修正。目前「礦業法」的版本即 2002 年修訂後之版本。

¹⁰⁴ 見台灣省警備總司令部 54 年 4 月 20 日(54)警戒字第 771 號公告(台灣省文獻委員會：1998：1278)。

¹⁰⁵ 不過，1960 年雖已修定「山保法」准平地漢人開發山地保留地，但省府態度仍趨保守，除國家經濟政策中礦業、觀光業以外，對於其他事項的申請仍依舊曆雷嚴格審核之，見台灣省政府令，民國 44 年 04 月 07 日(肆肆)府民四字第 96014 號(台灣省文獻委員會 1998：858-8)。此或許是諸多原住民研究對山地保留地開放的時間皆以 1965 年「山保法」之修訂為期的原因(見李亦園等 1984；蕭新煌 1984)。

觀光事業、開設工廠所需土地或合法團體所需建築用地，以不妨害山胞墾殖及山地行政為限，得擬具詳細計畫，向鄉公所申請轉報縣府勸查並加具處理意見，層報民政廳核准租用或使用山地保留地。

在第 28 條中，省府特別強調配餘之土地，可供合法農林企業組織團體或平地人民申請租用保留地進行開發之行為，此在 1960 年前之「山保法」並不得見。其次，1960 年修訂之「山保法」僅允工礦、農林、漁牧等事業申請租用配餘之原住民保留地，但在 1965 年修訂之條文中，卻增加採取土石、施設交通、發展觀光事業、開設工廠等開發行為，也就是使原住民保留地進入全面開放的境界。「山保法」之修訂，使得漢人資本進入山地保留地投資工礦、農林、漁牧等事業的限制予以解除，也是山地原住民社會開始捲入資本主義經濟體系的肇使。

而基於山地之全面開放，「戒嚴期進山法」原規定僅因五種身分者得在經事業機關主管或團體負責人具文證明始准許給證進入山地管制區。¹⁰⁶而平地人民經入山許可者，應向所在地警察機關登記臨時戶口¹⁰⁷，期限為一至二月，期滿應即出山，如期滿仍有留山必要者，需申請換領新證。¹⁰⁸而對於 1949 年 10 月 12 日（即「入山法」公佈實施之日）前居住山地管制區內並經設定戶籍之平地人民，則准其依「戶籍登記辦法」申請戶籍登記於山地保留地內，並免領入山單。¹⁰⁹

1965 年廢止「入山法」另訂「戒嚴期山管法」，使山地管制辦法不致成為保留地開發行為之障礙。「戒嚴期山管法」入山管制一章，原規定對平地人民入山期限仍規定為最多不超過二月，期滿應再予申請，¹¹⁰但卻亦准許公私事業機構及場礦營聘僱員工暨其眷屬於山地管制區內申請戶籍登記，¹¹¹較原有規定入山人員更為寬泛。而遷居山地之平地人民，連續在山地居住三年以上而未曾觸犯該法第

¹⁰⁶ 見「入山法」第 4 條及「戒嚴期進山法」第 4 條（台灣省文獻委員會：1998：1251），另見註 41。

¹⁰⁷ 「山保法」第 11 條（台灣省文獻委員會：1998：1252）。

¹⁰⁸ 見「入山法」第 7 條及「戒嚴期進山法」第 10 條（台灣省文獻委員會：1998：1251）。

¹⁰⁹ 見台灣省政府電文，中華民國 40 年 11 月 21 日肆拾戌馬府綱丁字第 81892 號（台灣省文獻委員會：1998：1261），及「入山法」第 16 條（台灣省文獻委員會：1998：1252）。

¹¹⁰ 「戒嚴期山管法」第 25 條（台灣省文獻委員會：1998：1284）。

¹¹¹ 「戒嚴期山管法」第 30 條第 1 項第 2 款第 3 點（台灣省文獻委員會：1998：1284）。

33 條 1 至 7 款者，准予繼續居住山地，不受遷居原因消失之限制，¹¹²其居住期限在一定條件下庶幾已無限制。在 1959 年前，澳花村僅有一家由當地原住民 *uming nagat* 具名申請與漢人合資經營之建中石礦及另一家由漢人資本家經營的大松石礦。而自 1961 年後，由於「山保法」及「戒嚴期進山法」的修定，漸有更多漢人資本投資澳花村礦業。

1960 年「山保法」的修正與 1965 年「戒嚴期山管法」的訂定解除漢人資本進入山地保留地開發工礦資源的限制。俟後，國防部與內政部警政署定期調整「山地管制區」範圍，根據一份 1992 年國防部及內政部公函「台灣地區山地管制區公告表」，¹¹³「山地管制區」區分成「山地經常管制區」、「山地特定管制區」二種，澳花村部分列入「山地經常管制區」，部分列入「山地特定管制區」。列入「山地特定管制區」者為「澳花檢查哨後方沿溪谷至澳花瀑布」，「山地經常管制區」者為「澳花村（不含澳花檢查哨後方採礦區、澳花村部落）」。由 1992 年的這份文件來看，政府已將澳花村及其採礦區解禁，不再列入管制區範圍。這對於漢人進入該區作業已不再需要作入山申請與辦理，其入山期限亦已不受限制。

（二）礦業活動的進駐

1. 採礦活動

和平溪兩岸之中央山脈蘊含豐富的碳酸岩類（石灰石、大理石、白雲石），自 1960 年起，和平溪兩岸即成為台灣重要礦區，尤其自西部礦藏萎縮後，1990 年代政府執行「產業東移」政策，和平溪口頓時成為台灣礦業重鎮。澳花村因為富含白雲石礦，¹¹⁴品質又佳，又有蘇花公路交通之便利，自 1960 年代起，與花蓮縣清昌山區成為台灣重要的白雲石產地（吳質夫 1997：1071）。而在 2001 年，

¹¹² 「戒嚴期山管法」第 31 條第 4 款（台灣省文獻委員會：1998：1285）。

¹¹³ 國防部 81 年 9 月 25 日（81）昭旭字第 3756 號、內政部 81 年 9 月 25 日（81）內警字第 8180620 號公函公告。

¹¹⁴ 據估計，澳花村之白雲石藏量佔全省藏量 9%，清昌山區佔 20%，其品質甚佳（台灣省文獻委員會 1997：1071），澳花村生產的白雲石 95% 用於建材業（林政民 2004：94）。

宜蘭縣的白雲石產量即佔全台 85% (林政民 2003:94)，而其主要產地即澳花村。拜白雲石礦之賜，澳花村在 70 年代已是少數幾個人口內流且富裕的原住民部落。

澳花村的白雲石礦，自 1954 年，由南澳鄉原住民 *uming nagat* 成立建中石礦，於 1957 年開始量產，維持每年約 3000 公噸的產量。1961 年，由外來漢人資本家成立的台山與大成石礦開始營運，年產量飆升至 30000 公噸。至 1979 年止，澳花村共有聯峯、新玻、中光、台山、大發等五個主要礦區，年產量達 50 萬公噸 (林政民 2003:93)，而這些礦場也都由漢人資本家所有。基於礦場對於環境變遷的影響 (詳見第五章)，宜蘭縣政府自 1988 年後，即停止受理澳花村採礦權的申請，而原已申請採礦權至 2000 年後之礦場，亦只能繼續採礦至礦權截止之日，俟後即不再核准採礦權之申請。目前，澳花村仍在營運的礦業公司尚有兩家。表 19 是澳花村礦區歷年申設表。從其中可以看出，1959 年之後相繼有漢人資本家湧入澳花村申請設立礦場，其情形所以如此，實歸因於 1960 年「山保法」的修正與 1965 年「戒嚴期山管法」的訂定解除漢人資本進入山地保留地開發工礦資源的限制之賜。「山保法」原設定使用人為原住民及政府機關，1960 年修定後，逐漸開放對平地漢人資本家申請租用山地保留地行開發行為，尤其是大宗開發事項。

表 19：澳花村礦區歷年申設表

年	廠家	說明
1951	大松礦業第一礦場*	漢人資本家
1954	建中石礦	南澳鄉民游健仲具名成立，1956 年開工
1959	潤億、聯峰、大發	漢人資本家
1961	台山、大成	漢人資本家
1971	新玻、大松礦業第二礦場	漢人資本家
1974	錦宏石礦	漢人資本家
1976	勝利石礦第二礦場	漢人資本家

資料來源：整理自林政民 (2004:94-98)、李光中 (2008:11)。

*大松礦業第一礦場雖自 1951 年級申設礦場，但其實際開採則在建中石礦之後。

即使到了 1990 年另訂「山胞保留地開發管理辦法」，對原住民保留地內礦

業、土石、觀光遊憩及工業資源之開發，優先輔導原住民開發，但在原住民普遍缺乏龐大資金之下，也就只能將保留地讓給外地資本家租用。表 20 為澳花村 2008 年礦場資料，從該項資料中可以看出，八家礦場中，僅有一名當地原住民申設之礦場，¹¹⁵其餘七家皆為漢人資本家所申設。

表 20：澳花村 2008 年礦場資料

地圖編號	礦場名稱	面積(ha)	礦種	業者	登記年限
A01501	台山石礦	260.3094	大理石、白雲石	台山礦業	49/1/14-109/1/13
A022280	大松礦業	64.9645	大理石、白雲石	大松礦業	50/7/31-100/7/30
A02625	錦宏石礦	7.2484	大理石、白雲石	石秋雄*	63/8/24-98/8/23
A01919	潤億礦場	41.9913	白雲石	潤億礦業	48/8/31-99/8/30
A01566	勝利石礦第二礦場	24.0863	大理石、白雲石	長興礦業	65/6/30-95/6/29
A00925	大松礦業第二礦場	77.2998	大理石、白雲石	大松礦業	40/1/16-97/1/15
A01924	聯峰工礦股份有限公司濁水澳花廣場	234.5994	大理石、白雲石	聯峰工礦	48/9/26-108/9/25
A01925	大發石礦公司扒里份礦場	243.7006	大理石、白雲石	大發石礦	48/09/29-97/9/25
總計		954.1997			

資料來源：修改自李光中（2008：11）。

*石秋雄係澳花村泰雅族原住民。

2. 砂石業的進駐

1987 年，由於鄰近台北主要消費市場的砂石來源逐漸減少，1991 年後宜蘭縣宣布河川禁採砂石（主要係蘭陽溪）等因素（林政民 2003：99），砂石業者便轉進和平溪採砂。1987 年，世華砂石場率先進入澳花村設立，至 1995 年在和平溪及水區即有五家砂石業者，採取面積各 1~7 公頃不等，月產量約達三萬立方公尺（文化大學地質系 1997：88-90、96-97）。而砂石場總數於全盛時期達 10 多家之多，目前仍有二家。

（三）礦業活動下的職業與勞動組織

1. 職業變遷

¹¹⁵ 石秋雄所承租之礦權係自 1980 年代移轉自漢人資本家手中（T1 訪談/080603）。

澳花村自 1954 年開始設立建中石礦後，礦業的進駐使得澳花村的生計活動完全改觀，成年男子不再從事農業，而紛紛進入礦場及其相關產業謀生。由於採掘出的石材必須運送至花蓮或蘇澳的水泥廠或石粉廠，因此礦業的進駐，同時產生礦工與運輸車司機與助手¹¹⁶。若以 1979 年五家礦場每礦一班計，礦工即需 60 人，¹¹⁷而擔任運輸車司機與助手者，於 1982 年時即達 28 人之多（台灣省山胞行政局 1993：2-15）。從表 21 看出，自 1957 年建中石礦開採以後，登記礦業為職業者計有 2 名，而交通運輸業計有 17 名左右（宜蘭縣政府主計室 1951：38）。初時，礦場所採石材，無論是原材或半成品石米、石灰石等，¹¹⁸皆須運送至蘇澳或花蓮販售，因此交通運輸業也因應而生。而當時運石材卡車除一司機外，因當時並無鏟裝機，另須二名助手擔任填裝與卸貨的工作，所以，若有 17 名司機，則另須 34 名人員擔任助手的工作。

表 21：澳花村職業統計表

行業 人數 年度	農林 漁牧 狩獵 業	礦業 土石 採取 業	製 造 業	水 電 煤 氣 業	營 造 業	商 業	運 輸 倉 儲 通 信 業	金 融 保 險 不 動 產 及 工 商 服 務 業	公 共 行 政 社 會 服 務 及 個 人 服 務	總 計
1982	155	0	15	0	3	8	28	0	212	421
1983	146	1	7	0	4	5	43	1	264	471
1984	311	1	12	0	8	4	27	0	98	461
1985	319	0	2	0	0	3	32	0	131	487
1986	295	3	0	0	0	6	23	1	176	504
1987	386	0	2	0	0	1	28	0	118	535
1988	256	11	23	1	2	27	36	1	94	451
1989	264	8	22	0	3	12	22	2	70	403
1990	1026	51	290	2	65	141	144	6	624	2349
1991	1503	39	210	1	32	56	182	16	846	2885
1992	335	24	47	0	3	5	28	3	74	519

資料來源：南澳鄉戶政事務所，引自台灣省山胞行政局（1993：2-15）。1990 年及 1991 年之資料為南澳鄉全鄉之數據。

2. 礦業活動下的勞動組織

¹¹⁶ 1980 年前幾乎沒有鏟裝機，石材必須以人力裝填入卡車中，因此一輛卡車儲司機外至少必須配有一至兩名助手作裝卸貨的工作。

¹¹⁷ 以每班 12 人計，詳見第五章。

¹¹⁸ rgayung 部落於 1970 年代曾設有一石灰石場。

根據「礦業安全法」的規定，¹¹⁹礦業權者經營礦場需具有以下人員組織：礦場負責人、礦場安全管理人員及礦場作業人員，如圖5所示。

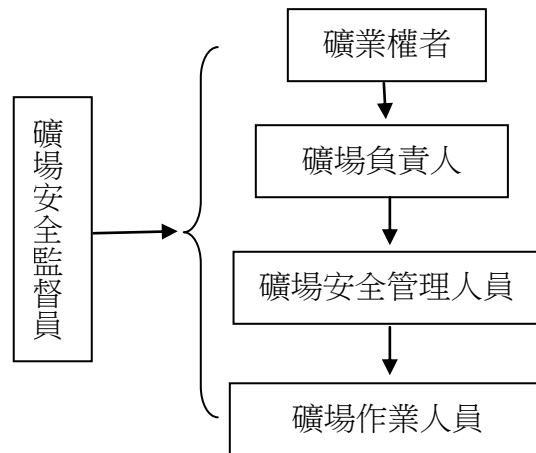


圖 5：礦業安全法規定礦場組織
資料來源：本研究自製

各人員執掌如下：

礦場負責人：實際綜理礦場業務者。1973年，初頒布「礦業安全法」時，礦業權者可指定礦場負責人綜理礦務並報主管官署核定，如未指定則由礦業權者自為礦場負責人，然1986年「礦業安全法」修訂，則明訂礦業權者不得自為礦場負責人，需另指定一人擔任之。

礦場安全管理人員：由礦場負責人指定，辦理礦場安全管理業務之技術人員。

礦場作業人員：指從事探礦、採礦及其附屬選礦、煉礦之作業人員。礦場負責人、礦場安全管理人員，可依照礦場之規模而有增減，少則一人，多則數人。另外，礦場安全監督員則係由省（市）主管機關指派，從事有關礦場安全之檢查、管理與調查等監督業務者。其執行礦場安全監督業務，遇有礦場發生危險或將發生危險時，可命令礦場安全管理人員，採取必要之應變或預防措施。並在發生礦災時，前往現場督導救助，指導復工，並鑑定肇事責任。

¹¹⁹ 「礦業安全法」係 1973 年 12 月 11 日公佈，雖經 1986 年與 2000 年兩次修訂，但對於礦場之工作組織變動幅度不大。1973 年前有關法規則訂定於 1936 年頒布之「礦場法」中。

除了礦場負責人與礦場安全管理員外，因礦場需使用爆破物，故另聘一至數名爆破物管理員。爆破物管理員所負之職掌為炸藥之請領、清點、使用與歸庫。澳花村因皆屬小礦場，因此各礦合設一炸藥庫，並合聘一名炸藥庫管理員。各礦之爆破物管理員每日上工前至炸藥庫請領爆破物，下工後則將剩餘之爆破物清點送交炸藥庫管理員。¹²⁰礦場安全管理員及爆破物管理員需通過職業考試，並領有國家證照，再由礦業權者或礦場負責人聘請，屬於礦業公司之正式員工。根據本研究對礦場安全管理人員之訪談，¹²¹因rgayung部落皆屬小礦場（面積在2公頃以下），其人員組織如圖6所示。礦場作業人員分工頭（*hancuo*）、打壓頭（爆破）、怪手操作員（碎石）、鏟裝工、撿石工與預備手，一般須至少9名人員，另需兩

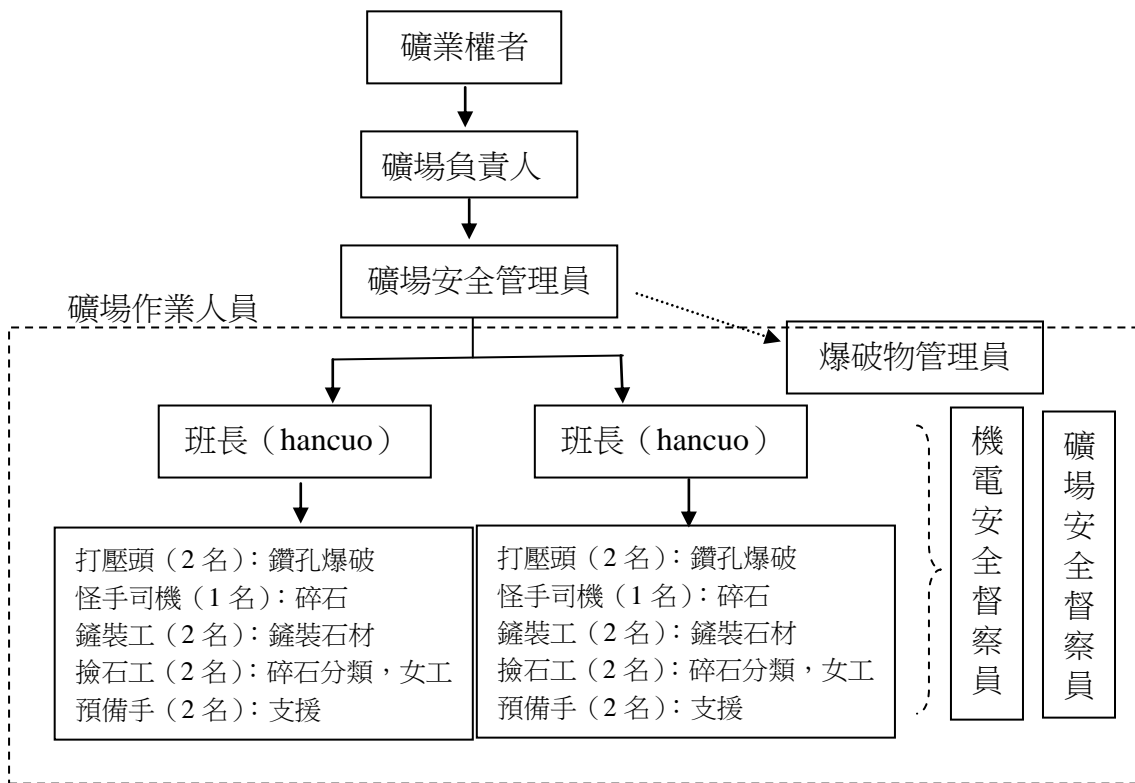


圖 6：礦場的工作組織

資料來源：本研究自製

¹²⁰ 因爆破物係屬危險物品，派出所管區均按時至炸藥庫核對爆破物之數量與流向，以免爆破物流入市面。

¹²¹ T9 訪談/080610。該受訪者自 1982 年起擔任礦工，由礦工逐步升任礦場安全管理人員，資歷已有 26 年。惟因其係於 1980 年後始進入礦場，故對 1980 年前之工作組織不甚了解，故而本研究所述係 1980 年後之工作組織。

名擔任機電安全督察員及礦場安全督察員，則每年由礦場負責人由礦場作業人員中選出送訓後擔任之。根據T4訪談，¹²²工頭係由礦場負責人自行覓妥具採礦經驗之工人擔任，其他人員則多由工頭自行組織，但也須找有經驗的員工才行。

一般礦場之管理組織雖如上述，但是在澳花村礦場中礦場作業人員卻有特殊的勞動形式。隨著礦業活動之推延，就本研究訪談與觀察，已經形成三種勞動模式：*hongpan*（日工）、*baw1*（包工）與*baw2*（包機），如表22。

表 22：礦場勞動組織的變遷

年代	1960	1970	1980	1990	2000
<i>hongpan</i> (日工)	—————→				
<i>baw1</i> （包工）		—————→			
<i>baw2</i> （包機）				—————→	

資料來源：自製

1960年代，當礦業進駐澳花村之初，澳花村民因無礦場工作經驗，因此並沒有參與礦場的工作，礦場員工則多由1960年代建省公路局大濁水大橋¹²³後留居澳花村之外省退伍老兵擔任。之後，由於礦場的工作皆付現金，且較一般農業勞動之收入為豐，澳花村青年漸漸進入礦場工作。¹²⁴初時，由具經驗之外省人工頭召集一班作業人員從事採礦作業，因當時採人工方式爆破與碎石，故其作業人員大約12-13人。而其付薪方式則按日計薪，但因礦場作業係依其技術性與危險性而有不同的待遇，一般依作業人員之工作性質，每日增加某些點數，在核算薪資時，依其點數加乘付現，又稱「點工」，在澳花村礦場一般皆稱「*hongban*」。

1970年末，部落原住民具採礦作業經驗者日增，漸漸有原住民擔任工頭，而其作業方式，也由*hongban*衍生出*baw1*形式。所謂*baw1*的模式，是由一位工頭帶領一班作業人員，包下採礦作業，然後按照石材產量之多寡與礦場負責人請領全班應有的工資，再依照點數平均分配給班員的模式。在*baw1*的模式中，礦場負責人提供機具、油料等，交由包工生產石材，只在其中扣除炸藥費由包工組織吸

¹²² T4 訪談/090505。

¹²³ 今更名為「和平溪橋」。

¹²⁴ G1 訪談/081209。

收。至於石材開採後，仍由礦產負責人負責運送與銷售，因此，包工組織只負責石材的開發，其它一概由礦產負責人負責。

*baw1*形式的做法與*hongban*形式之不同，在於*hongban*之薪資固定，無論產量多寡，礦主均付出同一薪資（當然按工作性質不同而有增減），但*baw1*則是按照產量付出薪資，員工的薪資即隨著產量多寡作調整，有時候多有時候少。至於礦場作業員工何時採取*hongban*的形式，何時採用*baw1*的形式，則要視工頭與礦場負責人在最初協商時而定，但是包工心理也有一把衡量的基礎，那就是能不能做到比單純領取*hongban*的錢還要多，如果有把握可以領的較多，便採*baw1*的模式；如果沒有辦法比*hongban*多，則採*hongban*的模式。T4自1980年初即在各礦場擔任作業員，他的訪談內容清楚的顯示礦工選擇作業模式的標準：

我們要去包的時候就是看價錢合理我們才會去包呀！價錢不合理我們下去做，如果做不到*hongpan*的錢，那我們不是白做？大家當然也會精打細算啊！……75年的時候*hongpan*也是開到1200到1500左右。如果你*baw1*的時候開不到1200，那不是白包了嗎？我還寧可去吃*hongpan*的錢。¹²⁵

至於包工的衡量基礎，則純粹就其採礦的經驗猜測礦脈是否整齊，石材品質是否漂亮。¹²⁶因為礦脈整齊則採石時費工較少，日產量自然豐碩；而石材品質則關係到販售價格，也就同樣關係到*baw1*的價格。

2000年以後，澳花村礦產因大陸及越南石材的競爭，使其通路遽減，多家礦商收手不再開採。2005年以後，在澳花村持續採礦的礦業公司僅台山及大原二家礦場。大原石礦仍採*baw1*的模式，但是台山石礦則因考量成本問題，則改採*baw2*的模式。所謂*baw2*的模式即採發包的模式，由礦場負責人與下包公司簽約，由下包公司負責採礦作業，依照石材產量噸數給付下包公司，而下包公司則按

¹²⁵ T4 訪談/090505。

¹²⁶ 根據報導人N3表示，澳花村礦場採石時將石材分作三類：特白、中白與灰雲石，其中特白最有價值，但其產量少，用途較受限；中白產量多且用途亦較廣，可做肥料、化妝品等（N3訪談/090514）。

*hongban*模式或*baw1*模式給付礦場作業員之薪資。至於運銷方面也由礦場負責人負責。在*baw2*模式中，下包公司須租下原礦主之機械，¹²⁷但是在包機的過程中，機械的維修費用由下包公司自行負責。下包公司另需自行負擔油料、炸藥費及礦場內所有費用。臺山礦業公司採*baw2*模式與之簽約的下包公司，至2009年止，已有四家公司。其中一為平地人，其他三家則為原住民所承包。

¹²⁷ 依 N3 之說法，機械之租金每月三萬元（N3 訪談/090514）。

附錄二：

rgayung 部落礦業活動中原住民保留地財產權的制度性剝削

作者：哈勇·諾幹（Hayung Noqan）

中文摘要

以往台灣原住民的研究，除了蕭新煌以兼帶暗示性的方式指出 1960 年代後的山地資本主義化運動，自「控制性資本主義化」遽而轉變為「被迫的資本主義化」其實係受國家以法律棄守對原住民族經濟「保護」政策原則以外，一般皆忽略了國家法律與政策層面的思考，對國家法律與政策制度對原住民社會的影響甚少以批判的角度討論之。晚近諾斯（D. C. North）的制度變遷理論以及紀登斯（A. Giddens）對於民族—國家（nations-state）形成與資本主義發展關係的研究皆指出國家角色的重要性；而紀登斯更指出，民族國家內部綏靖過程中法律的發展，除旨在彰顯民族國家的主權與行政權的集權化以促成民族國家內部的同質性以外，同時也忽視了其他非主流群體的異質性，而對非主流群體形成一種制度性的剝削。可惜的是，諾斯與紀登斯皆未能指出國家究以何種方式進行「歧視性壟斷」及其如何運作。

本研究以文獻分析研究法與訪談法，就台灣原住民保留地制度的變遷以及 *rgayung* 部落礦業活動的演變，並從諾斯制度變遷理論的正式規則面向，探討國家法律制度對資本家與 *rgayung* 部落原住民的影響。本研究發現，國家對於原住民保留地財產權的支配，反映出的是佔優勢團體的政治力量；其次，國家從法令制度對財產權的支配以及資源開發的意識形態氛圍是促使資本家得以自由進入原住民保留地開礦牟利，而形成所謂「制度性剝削」（institutional exploitation）。
關鍵詞：原住民財產權、制度性剝削、山地資本主義化

Institutional Exploitation of Land and Property Right for Taiwanese Indigenous Peoples-the Case of Mining Industry at *rgayung* Tribe

by Hayung Noqan

Abstract

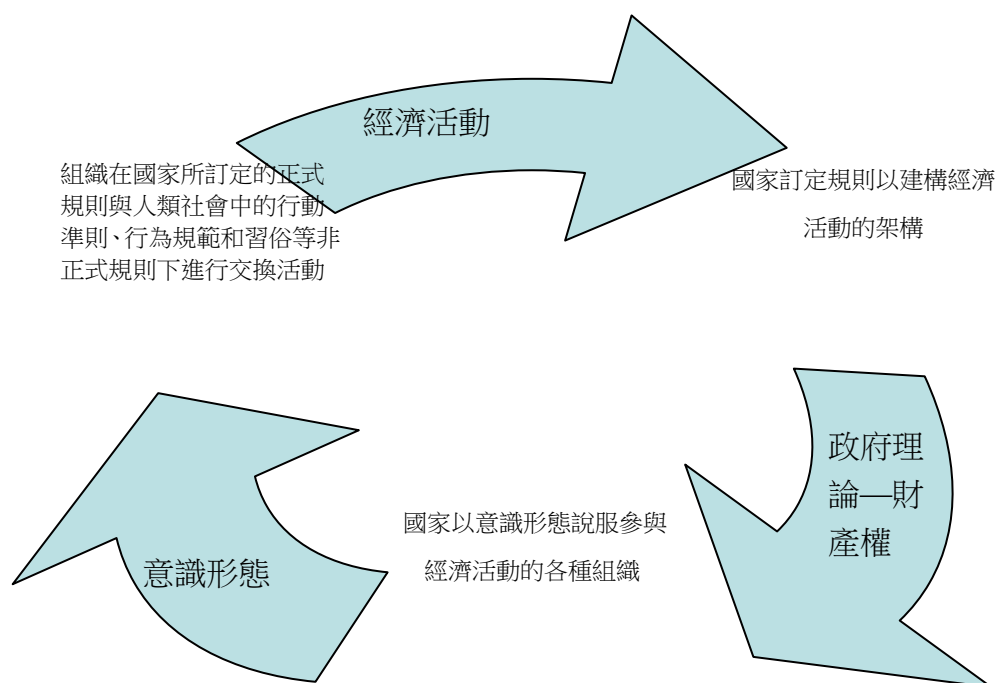
As to indigenous study in Taiwan, there has been a lack of critical reflection on the policy, law and institution made by nation state except for the research by Hsin-Huang Hsiao that focus on the passive capitalization in tribal society and shortage of protective policy from the government. Moreover, according to the theory of institutional change by D. C. North and the discussion of relationship between nation state and capitalist development by Giddens , the nation state plays a significant role, however, overlooks the heterogeneity and the need of minority group. There has been little empirical study to investigate how nation state makes discriminatory monopoly toward minority people occur.

This paper focuses on the impact of nation-state institutions on the capitalist and indigenous people. In order to investigate the change of institutions concerning land and property right for Taiwanese indigenous people and its impact on mining industry at *rgayung* tribe, this research was conducted base on the methods of in-depth-interview and literature analysis. The findings show that the distribution of land and property right for Taiwanese indigenous people is controlled by the interest groups by manipulating political power. Furthermore, as regards to the distribution of property right, the law and institutions made by nation state as well as the ideology of natural resource development tends to make it possible for the capitalist gets access to make profit on mining industry within indigenous reservation . Consequently, the result of institutional exploitation is occurred.

Key Words: Capitalization in tribal society, Property Right for Indigenous Peoples,
institutional exploitation

一、前言

台灣原住民的人類學及社會學研究，除了蕭新煌（1985：128）以兼帶暗示性的方式指出 1960 年代後的山地資本主義化運動，自「控制性資本主義化」遽而轉變為「被迫的資本主義化」其實係受國家以法律與政策棄守對原住民族經濟「保護」政策原則以外（蕭新煌 1985：128），一般皆忽略了國家法律與政策層面的思考，對國家法律與政策制度對原住民社會的影響甚少予以批判（王人英 1966；衛惠林、王人英 1966；黃應貴 1975；李亦園 1982；瞿海源 1983；廖文生 1984）。晚近諾斯（D. C. North）的制度變遷理論指出，經濟制度的變遷其實須自三個層面探討，亦即經濟組織、政府理論與意識形態（見圖一）。諾斯認為，政府對於財產權以及其它相關法令的規範，提供了經濟組織進行交換活動的架構，經濟組織即透過這個架構與社會中的行動準則、行為規範和習俗等，經考量交易成本後決定是否涉入制度完成交易或改變制度。而所謂的意識形態，即是各個經濟組織或當事人對制度—特別是交換關係—的正義或公平的判斷。（North 1995：215）。



圖一：諾斯的制度理論架構

由此可見，國家（政治組織）對於經濟活動的影響佔有重要的地位：它一方面以法令和規則的形式界定出形成財產權結構的競爭與合作的基本規則；另一方面，則在前述架構中試圖降低交換當事人因現行技術、訊息成本和不確定性的限制下的交易成本，以使社會產出最大，從而確保稅收增加（North 1995：28）。但是，國家在進行經濟活動的制度規範時，其本身即面臨著兩種限制：競爭限制與

交易成本限制 (North 1995 : 32)。這兩種限制使得統治者雖然對人民提供保護與治安的服務以交換國庫的收入，但也使統治者試圖採取一個歧視性壟斷 (discriminating monopolist) 的行動，以區分出各個民眾集團，並為每一個集團處理財產權，使政府收入極大化；更因為總是存在著能提供同樣服務的潛在競爭對手，所以統治者藉由考量不同人民的機會成本，以尋求統治權的穩定性，從而導致財產權反映出人民團體的政治力量。藉由上述的考量，諾斯認為政府可視為在暴力方面具有比較優勢 (comparative advantage in-violence) 的組織，而財產權的本質是一種排他性的權利，係由在暴力方面具有比較優勢的組織界定和執行。因此，理解政府的關鍵在於使用暴力以控制資源的可能性 (North 1995 : 26)。

諾斯的制度變遷理論將國家的角色帶入經濟分析之中，並且認為國家與市場之間具有辯證關係 (North 1995 : 25)。貝茨 (Bates 2009) 指出，經濟現實中國家與市場是相互補充的，但是歷來對於發展中國家和前社會主義國家經濟改革的研究中，卻在很大程度上忽略了國家治理結構的影響 (Bates 2009 : 3)。貝茨分析了肯亞 (Kenya) 從用於財富生產與用於財富再分配的兩種經濟制度及其後果，從而肯定國家治理結構對於經濟生活的影響。貝茨同時進一步指出，由於經濟制度建立的同時，便將權力引入了經濟生活中，使得擁有權力的人可以利用其權力地位來從經濟中汲取資源 (Bates 2009 : 1-4)。安斯敦 (Amsden 2009) 對於戰後台灣經濟發展的研究認為，戰後台灣經濟發展是國家機器的結構與經濟增長過程之間互惠性互動的證明，而政權性質的變化同時也是經濟發展的一個重要副產品 (Amsden 2009 : 134)。安斯敦分析道，戰後初期，外來的國民黨政府為鞏固其政權與培育軍事力量，自始即控制農業部門的生產。國民黨政權於 1949 年始實施土地改革¹²⁸，促使農地釋放和農工部門的資金轉換，¹²⁹並於 1954 年後實施「進口替代」政策，促進農業技術改造增加農業剩餘，以累積工業化資本。而 1960 年代後，基於經濟和地緣政治因素的變化，¹³⁰使得台灣當局基於政權的穩定與資本積累的持久性，而接受出口導向型增長戰略，並使軍事力量從台灣政治經濟的新舞台中退出。時空轉換至台灣原住民族，陳宗韓 (1994 : 171-174) 從國家與社會關係的觀點檢視戰後台灣原住民政策，認為戰後初期的原住民政策係繼承日治時期的軍事武力與殖民的控制之後，再透過相關的政治、經濟與社會的政策，在威權主義和工業主義的前提下，完全採取由上而下的決策方式來達成對原住民的管理與支配；¹³¹而 1980 年代後雖然國家對原住民的支配關係產生變化，但事實上

¹²⁸ 即 1949 至 1953 年進行的三七五減租、公地放領與耕者有其田政策，消滅台灣地主階級，並透過日治時期遺留的農會系統控制農民，以鞏固國民黨政權基石，並創造小農經濟環境，釋放農村勞動力，以利榨取農業剩餘與工業發展 (張翰璧 2006 : 66)。

¹²⁹ 如透過肥料換穀制度、隨賦徵購稻穀、課徵實物土地稅和其他農業稅、拋售庫存稻米與進口農產品以平抑農產品價格等方式榨取農業剩餘 (張翰璧 2006 : 66)。

¹³⁰ 在經濟方面，美國跨國公司及國際商業銀行向開發中國家伸展觸角、西歐和日本對於對外貿易的需求以及開發中國家的經濟發展等；而在政治方面，隨著大陸共產主義政權持久性，使國民黨反攻大陸的前景愈形晦暗；台灣的主要盟國美國對國民黨的反共立場的搖擺不定等。

¹³¹ 如 1950 年代國家為建構民族國家而推行「山地三大運動」，以保護和扶植山地之名而同時進行並達到同化 (漢化) 之實；1960 年代國家為推行工業主義而開發山地保留地，使原住民土地流失益趨嚴重。

國家仍具有相當的自主性與支配性，在面對資本積累的危機、民眾與企業的信心不足等壓力時，仍定訂出不利於原住民之政策，以脫離資本積累的危積與政權正當性的兩難困境。

紀登斯（Anthony Giddens）對於現代資本主義的發展與民族—國家（nations-state）形成的研究，或許可以為諾斯的觀點提供歷史的基礎與進一步的論證。紀登斯認為，現代社會是沿著一系列迥然相異而又彼此聯繫的制度性維度發展而來，而此四種維度分別為資本主義的擴張、全球民族國家體系形成、聯繫工業和管理的手段，以及軍事權力的擴張（Giddens 2010：1）。這四種維度，形成了現今世界史的面貌。紀登斯認為，民族—國家的形成其實是絕對主義國家的延續，亦即是在一定領土範圍內的軍事暴力的壟斷與行政的壟斷（administrative monopoly）的過程。因此，民族—國家是一套治理的制度形式（a set of institutional forms of governance），並通過法律和對內部和對外部暴力直接手段的直接控制維持其統治（Giddens 2003：187）。姑且不論對外部的暴力壟斷過程，在民族—國家的形成過程中，對內部的暴力直接手段即表現在其內部綏靖過程中，此即透過意識形態促成領土內單一民族主義的形成、行政權力的集中以及單一法律的發展。而民族—國家的內部綏靖過程旨在形塑單一同質的國民。

但是，近、現代民族—國家形塑的旨趣，同時即形成對領土範圍內的非主流群體的壓迫。紀登斯發現，近、現代法律的發展呈現出三種面貌：(1)以非個人方式適用於所有社會等級的法規日益增多；(2)法律內容（尤其是私有財產方面）的變化；(3)刑法和國家機器所運用的制裁方式的變化（Giddens 1998：122-3）。而這樣的發展，除旨在彰顯民族國家的主權與行政權的集權化以促成民族—國家內部的同質性以外，同時也忽視了其他非主流群體的異質性，而對非主流群體形成一種制度性的剝削。金里卡（Will Kymlica）明白的指出，近、現代民族國家形成的過程中，主流群體援用個人主義式的自由主義思想，而透過法律與政策否決少數群體的集體權利（Kymlica 2004：105），在歷史上三類的案例正可突顯這樣的論斷：(1)國內移居 / 定居政策；(2)國內行政區界的權力和範圍；(3)官方語言政策（Kymlica 2004：151-160）。這三類案例，不僅不足以保證少數族群族裔文化公正性，並適證明當代民族國家體制形成中，帝國主義和暴力的作用（Kymlica 2004：150）。國內的大規模定居政策不僅為主流族群取得了少數族群領地上的自然資源，也使得少數族群在自己的傳統領地上都成為少數，並因此失去政治權力；其次，國內行政區界的劃分，廢除了傳統的自治機制，從而削弱少數族群的力量，使他們不可能採取統一的政治行動；最後，官方語言政策，最終同化了少數族群，並廢除了少數民族原來的教育制度。

透過上述的討論，本研究回頭思考有關台灣原住民族財產權分析的相關文獻。Bodley 總結其對全球殖民國家對土著族的土地政策的觀察中指出：「儘管在不同國家之間，政府實施的土地政策有很大的不同，但其通常的效果都是減少土著居民能夠獲取的領土，使其傳統制度向有利於國家控制的制度轉變」（Bodley 2011：86）。對於台灣原住民族土地產權之演變的研究指出，台灣四百年來各政權

據台動機雖各不一，¹³²但其最終的結果卻是原住民族土地遭受侵奪（林瓊華 1997：197-202）。而法律史的研究發現，日治時期殖民政權為取得山林富源，而積極的以法律排除原住民在法律上的人格（王泰升 2011），並透過殖民政策介入原住民族的傳統領域，使得台灣原住民族的土地不僅遭受侵奪（林佳陵 1996、2007），並因而改變土地利用慣習、並對原住民族社會組織產生極大的影響（梁煒智 2000、2007）。迨至國府時期，國府基於建構民族一國家而透過行政、立法與司法機制進行一視同仁與齊頭式的政策，以達到直接統治的需求與高度一致性的效果，從而忽視了原住民族在文化上的差異性，使原住民族在個人主義式的民主運行下，合法地、正當地淹沒其族群需求。而個人主義式民主所帶來的後遺症，使得多數族群可以透過「國家利益」的皇冠，義正辭嚴的要求少數族群作出一定程度的遷就，並在正當化「國家利益」後，合法的動用國家公權力（陳竹上 2000）。尤其自 1966 年修定的「台灣省各縣山地保留地管理辦法」中，國府於原住民族保留地引進私有權制，引進西方法之所有權概念，不僅打破日治以來的隔離政策，為國家合法侵占原住民保留地的濫觴，並且大開資本家進入保留地的方便之門，從而使日治時期甚少有族群問題之生蕃地，轉變成族群問題叢生之保留地（林佳陵 1996：115）。即便至今，在花蓮太魯閣區域反亞泥還我土地運動有關的司法官司中，國家機器與資本家一開始即透過文字書寫的力量，以及制度性的歧視（山地保留地的遊戲規則），依靠金錢的力量得以廉價而方便地取得保留地。並且在事後太魯閣族人聲明異議展開行動之後，仍透過文字契約否決原住民之口語論述（張岱屏 2000：124），從而佔有原住民之保留地。透過對上述文獻的討論，本研究認為，無論是日治時期或是國府治台時期殖民政權對於原住民族法律制度的設計，基本上即如諾斯所言，係基於統治成本考量而排除原住民族的權益，進而合法的剝削原住民族土地，最終對原住民族社會形成制度性剝削（institutional exploitation）。

吳豪人與黃居正（2006：209）嘗謂，財產權以及因此而衍生的關係，是一切「暴力」的源頭，不僅是資本家掠奪勞動者的勞動的暴力機制，也同時是國家侵奪原住民族土地與環境資源的暴力設計。從諾斯制度變遷理論中所提的歧視性壟斷的概念，我們看到國家對於原住民保留地財產權的支配，不僅充分反映出佔優勢團體的政治力量，而國家從法令制度對財產權的支配以及資源開發的意識形態氛圍是促使資本家得以自由進入原住民保留地的主因。因此，如何釐清原住民財產權的概念，便形成原住民問題的癥結所在。但是，國家究竟以何種方式剝奪原住民族的財產權？也就是國家究竟如何採取如諾斯所言歧視性壟斷的手段，而排除原住民族的權益？本研究的目的即在詳細的分析此番過程。

在宜蘭縣泰雅族 *rgayung*¹³³ 部落的礦業活動個案研究（case study）中，本研究從諾斯制度變遷理論的正式規則面向探討國家法律制度與法律制度的實踐過

¹³² 如何蘭時期以商業利益為目的，鄭氏時期以農業開墾為目標，清領時期以社會安定為前提，而日治時期則以資源開發為宗旨（林瓊華 1997：197）。

¹³³ 本研究為區別英文與泰雅語拼音，英文以 Times New Roman 正體書寫，而泰雅語則以 Times New Roman 斜體字書寫。

程對資本家與 *rgayung* 部落原住民的影響。由於篇幅的限制，本研究省略了部落民與國家、資本家之間互動的敘述，預計於另文中呈現。本研究假設：國家對於原住民保留地財產權的支配，反映出的是佔優勢團體的政治力量；其次，國家從法令制度對財產權的支配以及資源開發的意識形態氛圍是促使資本家得以自由進入原住民保留地開礦牟利，而形成所謂的「制度性剝削」。

二、論文研究方法

（一）文獻分析研究法

在本研究中，主要參考由台灣省文獻委員會編纂並於 1998 年出版之《台灣原住民史料彙編第三輯：台灣省政府公報中有關原住民法規政令彙編》。其次，本研究亦自「全國法規資料庫」搜尋其相關法律之立法沿革，¹³⁴以期自相關法律之立法沿革蒐得相關事證。再者，有關本研究相關之機關（如：*rgayung* 部落社區發展協會、*rgayung* 部落村辦公處、南澳鄉公所經濟課與南澳鄉民代表會等）有關礦權設定、土地地籍轉移資料、地籍圖、會議內容等，也是本研究所欲蒐集並加以分析之資料。¹³⁵最後，由於研究者長期居住於 *rgayung* 部落，因此部落中各單位的會議研究者亦常參與。本研究有關部落相關會議的內容，即從研究者參與各項會議中取得，甚至於在本研究期間，會議的內容皆以文字作紀錄，以備研究所需。

（二）訪談

本研究在研究過程中，計使用兩種訪談法：焦點團體（focus group）訪談與深度訪談（in-depth interview）。本研究兩種訪談皆採半結構式訪談，而訪談形式兼採正規型與非正規型。¹³⁶

1. 焦點團體研究法

焦點團體訪談指的是一到兩個研究者同時對一群人進行訪談，通過群體成員相互之間的互動對研究的問題進行探討（陳向明 2001：211）。焦點團體訪談具有對研究問題進行集體性探討與集體建構知識的功能，且較個別訪談相較可在極短時間獲得較豐富的信息。因此，本研究為取得 *rgayung* 部落礦業活動史、部落

¹³⁴ 「全國法規資料庫」之網址如下：<http://law.moj.gov.tw/>。

¹³⁵ 但由於相關單位的會議內容並不公開（如南澳鄉土地審查委員會），或僅部分公開（如南澳鄉民代表會，其部分會議紀錄即公開展示於南澳鄉圖書館專區），本研究在研究過程中，僅能輔以訪談資料佐證。而有關土地移轉資料、地籍圖等，本研究在蒐集資料過程中，雖曾向承辦課長洽詢，但礙於某些資料屬個人隱私範圍，鄉公所無法提供查詢，因此僅輔以現有文獻（如李光中 2008）繼續進行本研究。

¹³⁶ 正規型訪談，指研究者和被研究者雙方事先約定好時間和地點，正式就一定的問題範圍進行交談；非正規型訪談，指研究者根據受訪者日常生活的安排，在與對方一起參與活動的時候根據當時的情形與對方交談（陳向明 2001：172）。

社會變遷等資料，並同時對深度訪談時問題的聚焦，首先即採用焦點團體研究法作為初步的訪談，以從焦點團體訪談中獲得對研究地區初步的印象，並據以整理成日後深度訪談之問題。本研究於 2008 年 5 月 31 日「*rgayung* 部落生計與社會變遷」主題辦理焦點團體訪談，當日的訪談分成三個子題：(1) 個人的生命史；(2) 個人的工作經驗；(3) 有關澳花部落的生計變遷跟環境的變遷的議題。當日受訪者雖僅三名，但所獲資訊亦甚豐富。焦點團體訪談的過程皆以錄影及錄音處理，錄音均於會後製作成逐字稿，以作為資料分析使用。

2. 深度訪談

本研究先由受訪者略述其生命史，再根據其生命經歷中與訪談主題相關的內容提問，以進一步深究受訪者的經歷與受訪者對其經歷的評價與觀點。因此，在訪談過程中，本研究並不會依照訪談大綱依序提問。至於訪談對象的擇定，基於研究主題，本研究先擇定七名（四男三女）70 歲以上耆老訪談部落生計活動的變遷，特別針對男性受訪者訪談礦業進駐 *rgayung* 部落的情形。¹³⁷ 受訪耆老中，其中一名男性漢人，係日治時期隘勇後裔。本研究另邀訪 11 名受訪者，訪談內容以其工作經歷、對 *rgayung* 部落原住民生計的變遷、對經濟與環境變遷的知覺與感覺、對政府各項施政的觀感等，以及其對環境變遷的可能反動等等。訪談對象的選取，則參考上述調查研究對部的受訪人員中取得對部落整體的理解。

表一：深度訪談人員

代號	族群別	性別	年齡	(曾任) 職業	擇定理由	訪談時間	訪談形式
T1	原	男	72	警察	部落社會與組織變遷 部落礦業史 熟悉漢人遷徙歷史參與礦業活動	080531、080603、080711	正規型
T2	原	男	71	牧師		081216、081218	正規型
T3	原	男	77	礦場負責人		080610、081211	正規型
G2	漢	男	70	礦業包工負責人		081211	正規型
N1	原	女	77	礦工		090910	正規型
N2	原	女	81	派出所工友		090517	非正規型
N5	原	女	70	農民		090611	非正規型
T4	原	男	55	村幹事 鄉民代表 砂石場工人 礦工 礦業包工負責人 學校工友 鐵路局道工	部落社會變遷、 參與礦業活動、 參與社區活動	090505	正規型
T5	原	男	47			081105	正規型
T6	原	男	46			090507	正規型
T7	原	男	33			080616	正規型
T8	原	男	54			080531	非正規型
T9	原	男	54			080610	正規型
T10	原	男	56			100521	非正規型
T11	原	男	28			091112	非正規型
N3	原	女	51			090514	正規型
G1	漢	男	66			礦工	參與礦業活動
G3	漢	男	48	100904	非正規型		

註：080531 係焦點團體訪談，餘為個別訪談。

¹³⁷ 當本研究訪問受訪者有關礦業進駐 *rgayung* 部落的情形時，女性受訪者一概稱不知情，可見 *rgayung* 部落女性在生活動中僅參與農業活動，在部落中男女性的性別分工甚為明顯。

三、結果與討論

(一) *rgayung* 部落的礦業活動

rgayung 部落位於宜蘭縣與花蓮縣交界之和平溪左岸。和平溪兩岸之中央山脈蘊含豐富的碳酸岩類（石灰石、大理石、白雲石），係台灣省白雲石礦中，最早為人所發現者（台灣省礦業史編纂委員會 1983：583）。¹³⁸自 1960 年起，和平溪兩岸即成為台灣重要礦區，尤其自西部礦藏萎縮後，1990 年代政府執行「產業東移」政策，和平溪口頓時成為台灣礦業重鎮。*rgayung* 部落因為富含白雲石礦，¹³⁹品質又佳，又有蘇花公路交通之便利，自 1960 年代起，與花蓮縣清昌山區成為台灣重要的白雲石產地（吳質夫 1997：1071）。而在 2001 年，宜蘭縣的白雲石產量即佔全台 85%（林政民 2003：94），而其主要產地即 *rgayung* 部落。

rgayung 部落的白雲石礦，自 1954 年，由南澳鄉原住民 *uming nagat* 成立建中石礦，於 1957 年開始量產，維持每年約 3000 公噸的產量。1961 年，由外來漢人資本家成立的台山與大成石礦開始營運，年產量飆升至 30000 公噸。至 1979 年止，*rgayung* 地區共有聯峯、新坡、中光、台山、大發等五個主要礦區，年產量達 50 萬公噸（林政民 2003：93），而這些礦場也都由漢人資本家所有。基於礦場對於環境變遷的影響，宜蘭縣政府自 1988 年後，即停止受理 *rgayung* 地區採礦權的申請，而原已申請採礦權至 2000 年後之礦場，亦只能繼續採礦至礦權截止之日。目前，*rgayung* 部落仍在營運的礦業公司尚有兩家。表二是 *rgayung* 部落礦區歷年申設表。從其中可以看出，1959 年之後相繼有漢人資本家湧入

表二：*rgayung* 部落礦區歷年申設表

年	廠家	說明
1951	大松礦業第一礦場*	漢人資本家
1954	建中石礦	南澳鄉民游健仲具名成立，1956 年開工
1959	潤億、聯峰、大發	漢人資本家
1961	台山、大成	漢人資本家
1971	新坡、大松礦業第二礦場	漢人資本家
1974	錦宏石礦	漢人資本家
1976	勝利石礦第二礦場	漢人資本家

資料來源：整理自林政民（2003：94-98）、李光中（2008：11）。

*大松礦業第一礦場雖自 1951 年級申設礦場，但其實際開採則在建中石礦之後。

¹³⁸ 1931 年日人伊賀崎基助最早發現 *rgayung* 地區白雲石礦並撰文公諸於世，1932 年日人國府健次亦前往調查，1961 年經濟部礦產測勘團派員至本區作初步勘查（見台灣省礦業史編纂委員會 1983：583），1964 年 *uming nagat* 申請設立建中石礦。

¹³⁹ 據估計，*rgayung* 部落之白雲石藏量佔全省藏量 9%，清昌山區佔 20%，其品質甚佳（台灣省文獻委員會 1998b：1071），*rgayung* 部落生產的白雲石 95% 用於建材業（林政民 2003：94）。

rgayung 部落申請設立礦場，但在八家礦場中，僅有一名當地原住民申設之礦場，¹⁴⁰其餘七家皆為漢人資本家所申設。

1987 年，由於鄰近台北主要消費市場的砂石來源逐漸減少，1991 年後宜蘭縣宣布河川禁採砂石（主要係蘭陽溪）等因素（林政民 2003：99），砂石業者便轉進和平溪採砂。1980 年代，世華砂石場率先進入 *rgayung* 部落設立，至 1995 年在和平溪及水區即有五家砂石業者，採取面積各 1~7 公頃不等，月產量約達三萬立方公尺（文化大學地質系 1997：88-90、96-97）。而砂石場總數於全盛時期達 10 多家之多，目前仍有二家。

（二）制度性剝削的法律基礎

1950 年代，台灣經濟開始由農業轉向輕工業發展。政府為推動經濟的全面發展，於 1953 年實施第一個四年計畫，即「以農養工」政策與「進口替代」政策。1957 年，政府執行第二次經建四年計畫，透過外匯改革、十九點財經原則與獎勵投資條例，架構了台灣經濟發展的重要轉變關鍵，從而奠定台灣快速累積資本、輕工業部門發展與出口擴張的重要基礎（張翰璧 2006：46-7）。1950 年代二次四年經建計畫，使得台灣經濟結構逐漸由農業經濟轉變為多樣化的工商業經濟，同樣的，也是台灣原住民社會受到外在資本主義市場力量牽引的一個時期。1960 年代後國內建築業的發展使白雲石礦業原料需求日殷，而礦業之原料產地概皆處於山地保留地內，但因「台灣省各縣市山地保留地管理辦法」（以下簡稱「山保法」）規定原住民保留地之使用人僅為政府機關與原住民，「戒嚴期入山法」對於平地人入山地保留區的管制規定，對於山地保留地工礦業之發展形成障礙，同時也因平地人民及合法企業租用山地保留地之爭議屢令地方政府不知如何自處。¹⁴¹也就在 1960 年代，國府對於山地保留地的管理發生了省府農林廳內林業界與農業界有關「保育」與「開發」之間發展問題的爭議，後來擴大成為省府與中央之間的爭議點，最後在中央的拍板定案之下，對原住民保留地的發展定調為「開發」的方向（陳宗韓 1994：71-85）。而政府對於原住民經濟所抱持開發的原則，最終即表現在法規的修訂上。

1. 礦業法的修訂

1959 年 7 月 16 日經濟部修訂「礦業法」，¹⁴²其有關礦業用地取得的條文，列於第 62 條中。規定礦業權者對土地使用權依購用與租用方式取得，但土地所有人或土地占有人，對於礦業上應使用之土地非有正當理由不得拒絕。即便土地所

¹⁴⁰ 該原住民所承租之礦權係自 1980 年代移轉自漢人資本家手中（T1 訪談/080603）。

¹⁴¹ 本研究自台灣省政府公報（台灣省文獻委員會 1998）統計有關山地保留地使用管理的命令中，發現自 1947 年 01 月 05 日「山保法」公佈後直至 1960 年 04 月 12 日修正開放平地企業進入山地保留地開發的 13 年間，有關山地保留地管理的命令計 44 件，而其中 26 件即為釋示有關平地人民與企業團體使用山地保留地之管理的疑問。顯見有關平地資本使用山地保留地之爭議事項頗多。

¹⁴² 1959 年修訂之後，又經 1966 年、1978 年、1996 年、2000 年、2002 年五次修正。目前「礦業法」的版本即 2002 年修訂後之版本。

有人或佔有人可以臚列「正當理由」予以拒絕，但在「礦業法」第 65 條中另訂此一條文：「土地之使用經核定後，礦業權者為取得關於該土地之權利，應與土地所有人及關係人成立協議，如不能達成協議時，雙方均得向省（直轄市）主管機關申請裁定」。此一條文又於 1978 年 4 月 4 日修定加列一項如下：「土地所有人及關係人不接受前項裁決時，得依法提起民事訴訟。但礦業權者經提存地價資金或補償，並同時申報省（直轄市）主管機關備查後，得先行使用其土地」。

2. 原住民相關法規的修訂

1960 年修正之「山保法」第 13 條規定：「平地合法公私營工礦、農林、漁牧等事業機關團體或個人為開發山地資源利用山地保留地，以不妨害山胞墾殖及山地行政為限，得擬具詳細計畫，送由該管縣政府勘查，並加具處理意見報民政廳核准租用或使用」（台灣省文獻委員會 1998：878）。¹⁴³1965 年再修訂「山保法」，其中第 33 條規定如下：

合法公私營企業組織或個人，為開發礦產、採取土石、施設交通、發展觀光事業、開設工廠所需土地或合法團體所需建築用地，以不妨害山胞墾殖及山地行政為限，得擬具詳細計畫，向鄉公所申請轉報縣府勘查並加具處理意見，層報民政廳核准租用或使用山地保留地。

而為確保山地治安維護山地人民利益起見，1947 年台灣省保安司令部另行公佈「台灣省平地人民進入山地管制辦法」。1965 年廢止「入山法」另訂「戒嚴期山管法」，基於山地之全面開放，平地漢人在經事業機關主管或團體負責人具文證明即准許給證進入山地管制區。¹⁴⁴「戒嚴期山管法」入山管制一章，原規定對平地人民入山期限仍規定為最多不超過二月，期滿應再予申請，¹⁴⁵但卻亦准許公私事業機構及場礦營聘僱員工暨其眷屬於山地管制區內申請戶籍登記，¹⁴⁶較原有規定入山人員更為寬泛。而遷居山地之平地人民，連續在山地居住三年以上而未曾觸犯該法第 33 條 1 至 7 款者，准予繼續居住山地，不受遷居原因消失之限制，¹⁴⁷其居住期限在一定條件下庶幾已無限制。

3. 法律位階形成的問題

台灣省民政廳雖然於 1948 年訂定「山保法」以限制平地人民貿然使用山地保留地，但國府基於開發國家資源，對於平地企業進入山地保留地設定礦權與採礦，則另以法律位階較「山保法」為高之「礦業法」逕由經濟部核定之。此番決

¹⁴³ 不過，1960 年雖已修定「山保法」准平地漢人開發山地保留地，但省府態度仍趨保守，除國家經濟政策中礦業、觀光業以外，對於其他事項的申請仍依舊曆曆嚴格審核之，見台灣省政府令，民國 44 年 04 月 07 日（肆肆）府民四字第 96014 號（台灣省文獻委員會 1998：858-8）。此或許是諸多原住民研究對山地保留地開放的時間皆以 1965 年「山保法」之修訂為期的原因（見李亦園等 1983；蕭新煌 1985）。

¹⁴⁴ 見「入山法」第 4 條及「戒嚴期進山法」第 4 條（台灣省文獻委員會 1998：1251）。

¹⁴⁵ 「戒嚴期山管法」第 25 條（台灣省文獻委員會 1998：1284）。

¹⁴⁶ 「戒嚴期山管法」第 30 條第 1 項第 2 款第 3 點（台灣省文獻委員會 1998：1284）。

¹⁴⁷ 「戒嚴期山管法」第 31 條第 4 款（台灣省文獻委員會 1998：1285）。

策作為，遂引起「山保法」與「礦業法」之間的矛盾。1959年訂定之「礦業法」與1960年訂定之「山保法」相矛盾之處，主要係有關礦區及其採礦作業時用地取得之規定。1948年訂定之「山保法」規定，山地保留地之使用受益人僅政府機關及原住民，但「礦業法」卻可以迴避「山保法」的規定，直接由經濟部核定礦權，並向省民政廳租用山地保留地開採礦石。

（三）政府執行層面的分析

1. 省府處理二法間矛盾的原則

1954年台北縣烏來鄉公所曾就山地保留地之管理羅列三項疑點請示台灣省政府，省政府核示如下：

- （一）礦為國有，除國家依法指定區域作為國營保留區外，任何人無保留或管理之權；
- （二）未依法呈經礦業主管官署核准設定礦業權而私自採礦者，應依礦業法第108條之規定懲處，鄉鎮公所並無權執行礦業行政；
- （三）領有採礦執照者即可採礦，縣市政府得在職權範圍內予以監督協助，以利開發國家資源；
- （四）擬在保留地區域開鑿礦業，應向主管機關即建設廳提出申請，至於使用山地保留地，應向民政廳申請核准。¹⁴⁸

省府此番釋例，其實即暗示日後省府對於礦業行政與山地行政之間矛盾的處理原則：在山地保留地內設礦開採，礦權由省建設廳依「礦業法」核定，至於承租山地保留地設礦場，則須另向民政廳申請。其次，縣政府對於領有採礦執照之礦商，為利開發國家資源，應在其職權範圍內予以監督協助；而在此過程中，鄉公所並無權執行礦業行政，因此無緣置喙。

1955年，台灣省政府針對花蓮縣政府有關平地人民或各公營事業機構租用山地保留地有關應繳納租金疑義作解釋的命令中，特別指出：

鑛商因欠繳租金違反合約或違反山地保留地管理辦法之規定，應飭賠償一切損失，驅出山地或吊銷採礦執照一節，如既領得經濟部核准採取執照，其入山當為合法，在其採礦執照未被吊銷以前，未便驅出山地，其租金應比照前項規定辦理。¹⁴⁹

1960年省政府修訂「山保法」，¹⁵⁰在該法第13條中，首度開放平地合法公私事業單位進入山地保留地。1960年六月17日，由於屏東縣及台東縣對「山保

¹⁴⁸ 見台灣省政府民國43年05月10日(肆叁)府民四字第45604號令(台灣省文獻委員會1998:1079)。

¹⁴⁹ 台灣省政府令,民國44年04月07日(肆肆)府民四字第96014號,見台灣省文獻委員會(1998:858-8)。

¹⁵⁰ 見台灣省政府令,民國49年04月12日府民四字第12109號,第13條(台灣省文獻委員會1998:877)。

法」第 13 條之施行產生疑義，遂函請省政府釋疑。省政府對於「山保法」第 13 條釋疑如下：

本條文係為開發山地資源，規定平地合法公司營工礦農林等機關團體或個人，在不影響山地人民墾殖及山地行政下，得申請利用山地保留地，……除有關礦權之設定、教會及公營事業機關之租用保留地、承採國有林業者之道路設施等，利用保留地部分，可照過去成例受理外，其餘均應暫緩受理。¹⁵¹

在此釋疑的說明中，明確的表明「山保法」第 13 條係為「開發山地資源」，而在此目的下，平地合法公司營工礦農林等機關團體或個人，在不影響山地人民墾殖及山地行政下，得申請利用山地保留地；餘則免議。

2. 制度面架空山地保留地租用之審查權力

1948 年初訂「山保法」時，對於礦業租用山地保留地採礦的審查，係直接由省民政廳核定。1966 年再修訂「山保法」後，¹⁵²因應山地保留地土地總登記的全面施行，省府首度將其權力下放至鄉公所層級，要求鄉公所依法成立「土地權利審查委員會」（以下簡稱「土審會」）進行審查，並明確規範「土審會」之職掌。我們將「山保法」中有關土審會職權規範的變革列出如表三，從「山保法」立法沿革中對於土審會職權規範的兩次修訂中，可以發現除了 1966~1974 年 9 年間土審會具有審查礦業租賃案的權力之外，其它時候土審會所能審查的對象僅表三：礦業用地租賃審查單位的變革限山地原住民，所能審查的事項亦僅關於山地保留地土地分配及改配、土地補償之協議以及土地糾紛之調查。但是對於礦權的設定、礦商承租山地保留地的審查權力，則不列入「土審會」的職權範圍，而是逕由該管縣政府勘查並加具處理意見後，報請民政廳核准。

表三：土審會職權演變

修訂日	土審會職權修訂	礦業租地審核單位	礦業租地核准單位
1948	無	省民政廳	省民政廳
1965	1.關於土地登記即租賃聲請案件之審查事項； 2.關於土地權力糾紛之調查及調解事項； 3.關於土地分配之審查及改配土地補償之協議事項	鄉公所土審會、縣府	省民政廳
1974	1.關於土地權力糾紛之調查及調解事項；	省民政廳	省民政廳

¹⁵¹ 台灣省政府令，民國 49 年 06 月 17 日府民四字第 36553 號，見台灣省文獻委員會(1998:882-3)。

¹⁵² 台灣省政府令，民國 55 年 01 月 05 日府民四字第 89609 號，第 16、17 條，見台灣省文獻委員會(1998:892)。

	2.關於土地分配之審查及改配土地補償之協議事項		
1990	1.關於土地登記即租賃聲請案件之審查事項； 2.關於土地權力糾紛之調查及調解事項； 3.關於土地分配之審查及改配土地補償之協議事項	鄉公所土審會、縣府	省民政廳

資料來源：本研究整理自台灣省文獻委員會（1998）。

（四）*rgayung* 部落原住民保留地的制度性剝削

「礦業法」與「山保法」因法律位階形成的問題、省府基於國家經濟發展而形成的緘默態度，以及對於礦業租用原住民保留地審查權力的控制，對於資本家與原住民社會來說，反倒形成一個制度上的缺口，資本家得以利用此制度缺口進行強佔原住民保留地的行為，而原住民卻也因此缺口逐節潰退，將原住民保留地毫無「保留」的奉送給資本家，從而使原住民土地所有權受到剝削，環境資源受到威脅，同時也弱化鄉級行政機關的權能，並促成原住民鄉鎮政商關係的形成。

1. 制度缺陷與資本家的湧入

1954 年自建中石礦於 *rgayung* 部落設礦以後，*rgayung* 部落蘊藏豐富白雲石礦的消息立刻引起資本家的注意，並且蜂湧至 *rgayung* 部落覓礦。蜂起的程度據受訪者 T1 表示，連外國人也進入 *rgayung* 部落覓礦，然後再向省礦務局申請礦權。

42 年的時候很多人都在找礦脈，一直到 46 年開始有 *uming ngagat* 的建中石礦開始開採，¹⁵³ 這邊到處就開始開了。…那個是 *uming ngagat* 當議員的時候，有人會來這裡探勘石頭，連外國也會來。¹⁵⁴

礦脈值錢的事，甚至引發在地公務員也瘋狂的投入尋找礦脈的事，雇用當地年輕人在山林各地尋找礦脈，在確認礦脈後，再向省礦務局申請礦權。¹⁵⁵ 部落內的漢人申請礦權後，卻礙於資金的問題並不自行開採，而是先佔位置並等待出售或有興趣的資本家以合資開採。

他們去找，找到了，人家有帶他去。他就申請了那一塊，但是他沒有開採，就先佔位置。那時候申請是申請，開採是開採。¹⁵⁶

¹⁵³ 建中石礦雖於 1954 年設立，但直至 1957 年始開始生產。

¹⁵⁴ T1 訪談/080710。

¹⁵⁵ T1 訪談/080710。另，「桑」，係日語「先生」之音譯，「黃桑」即所謂「黃先生」之意。

¹⁵⁶ T1 訪談/080710。

不過，有些資本家向礦務局申請礦權後，並不自行採礦，而是待價而沽，將礦權轉賣給他人以藉機牟利。在訪談中，受訪者T1與G1同時提到王桑一人，¹⁵⁷在1950-1970年代，因對礦業行政的了解而在和平溪口附近申請了許多礦區的礦權，礦權申請下來後，並沒有自己採礦，而是將礦權轉賣他人。除王桑以外，受訪者T1也提到另一個平地人，¹⁵⁸沿著和平溪逐步往上游申請了許多砂金礦，也同樣不自己開採，而是將申請下來的砂金礦礦權一個一個賣給他人，「然後就走了！」受訪者T1推測他是礦務局的人，因為他對申請的門路「比較熟、比較懂」，同時推測王桑也可能是礦務局的人。

此外，另有一些人則是透過法律所許可的方式申請，亦即以原住民的名義申請山地保留地採礦，根據受訪者T2的訪談，曾作為台灣省礦業協會理事長的林桑（化名），即是透過*uming ngagat*的名義申請礦權，並申請承租山地保留地採礦：

國民政府下來以後，因為*uming ngagat*是那個議會的議員，……所以是在那邊他知道這個礦怎麼弄，可是他那個沒有頭腦的嘛！還好他有一個女婿叫林桑。他高中畢業嘛！比較動腦筋就弄過來了。名字是*uming ngagat*的名字。因為原住民可以申請嘛！平地人不行。他是用的他名字。¹⁵⁹

2. 制度造成的模糊空間

台灣省政府雖自 1952 年至 1967 年即辦理保留地土地的調查分類、建立地籍，但是土地地權總登記則始自 1966 年至 1971 年辦理。原則上，在土地所有權尚未登記之前，除水田部分係在日治時期按戶分配以外，*rgayung* 部落的旱田與原野部分，仍依泰雅族舊慣處理。從表二「*rgayung* 部落礦區歷年申設表」中可以看到，在尚未辦理土地總登記前，*rgayung* 部落即設有七個礦場，這些礦場挾經濟部核定之礦權進入 *rgayung* 部落設礦時，必定會面臨預定採礦地已有原住民耕地的情形。依照 1930 年訂定之「礦業法」第 73~77 條規定，礦業權者因採礦必需各項事工與設施在經省主管官署許可後，得使用他人土地。¹⁶⁰而省主管官署為前項之核定後，應即公告，並通知土地所有人及關係人。經公告或通知後，礦業權者為取得關於該土地之權利，應與土地所有人及關係人商定之。如土地為公有時，省主管官署於核可前，應徵求該土地主管人同意。因使用他人之土地礦業權者，應給予土地所有人及關係人以相當之償金。按此規定，在 1966 年尚未辦理土地總登記前，因山地保留地係國有土地，其土地管理人係台灣省民政廳，原住民僅權充土地關係人，因此礦業權者因採礦所需事工與設施只需由台灣省民政

¹⁵⁷ T2 訪談/081218；G1 訪談/080912。「桑」，係日語「先生」之音譯，「王桑」即所謂「王先生」之意。

¹⁵⁸ T1 訪談/080710。

¹⁵⁹ T2 訪談/081218。

¹⁶⁰ 1930 年版「礦業法」第 73 條所稱因礦業所需各項事工與設施如下：開鑿井隧、堆積礦用材料、建築礦用廠庫或房屋、設置大小鐵路、運路、運河、水管、汽管、溝渠、地井、索道或電線，以及設施其他礦業上必要之各種工事或工作物等。

廳核可即可，無須面對該筆土地上的原住民耕作者商讓土地權利。

受訪者 T1 在 1950 年代曾經是探礦人的嚮導。根據他的口述，當初探礦人找到白雲石礦脈後，即向政府申請設立礦場，而土地耕作人或佔有人之權益便自然消失：

就是他們…他們隨便申請說這個山我要開礦，說幾公頃。49年開始這個山地保留地，定為他的，他隨便定呢！他們保留地是要這樣畫的，這個地方有很多工作的人都不要做了，他這樣命令的呢！他們礦的地表上面本來有很多都是我們原住民的旱地，只要他畫了以後就變成林班地。變成林班地以後他們就去申請。¹⁶¹

1966 年前在原住民尚未具有土地所有權以前，「礦業法」的規定，在礦商進入 *rgayung* 部落時，對於與原耕作者的應行協商部份，反倒給予礦商模糊處理的空間，而原耕作者則處於尷尬的地位。因土地已解編為林班地，而礦商係向國家承租該筆土地，礦商既已相對付出應負擔的成本，因此對原耕地原住民負擔補償的責任則顯得可有可無。受訪者 T1 對於礦商與原住民耕作者的互動情形描述如下：

沒有啊！他說你們不要做就不要做，林班地就林班地。他們這樣命令的啊！沒有什麼補償啦！你不要做就是不要做這樣子啊！只要他們發現了，就不能在那邊工作這樣子而已嘛！¹⁶²

而最初擔任礦工的受訪者 G1 描述的狀況，也與 T1 所述相同，他說礦商挾經濟部核定的礦權與省民政廳的租地契約，即要求原住民耕作者停止在該筆土地上耕作。而礦商對於原耕作者的土地使用權，僅私下對地上作物「意思意思一下做個補償！」，在對農作物作補償後，該筆土地的使用權即自然讓渡給礦商。¹⁶³

至於 *rgayung* 原住民對於耕地使用權自然讓渡與礦商的態度，則是單純的認為，既是國家核定的礦區範圍與合法的開發行為，原住民只有無條件讓渡土地使用權，無權提出異議。即便至今日，本研究請報導人評價當時 *rgayung* 部落原住民與礦商的互動情形，受訪者 T3 的評價是：當時原住民因為不聰明，對法律的理解不足，因此沒有辦法對礦商要求讓渡土地使用權提出異議。

沒辦法，那個時候法律不一樣。…那個時候原住民不是很聰明嘛！不懂法律呀！那個時候原住民認為石礦是石礦嘛，他們有權利開採呀！所以沒有想到要去阻止他們開採。如果是現在人家要開礦破壞到你的土地，現在的法令很嚴格，而且現在的原住民也很聰明，可以叫他停止開採耶！以前的人哪裡知道這些法律呀？¹⁶⁴

¹⁶¹ T1 訪談/080711。

¹⁶² T1 訪談/080711。

¹⁶³ G1 訪談/081209。

¹⁶⁴ T3 訪談/081211。

3.鄉級行政機關的弱化

鄉鎮級行政機關作為執行「山保法」的第一線單位，由於制度面的缺陷，面對省縣上級機關的執行命令與鄉代與鄉民的質疑，則常處於尷尬的地位。

(1) 礦務局作為特權單位

1988 年南澳鄉民代表會的會議紀錄中，記載對當年 10 月間，因連日豪雨導致 *rgayung* 部落礦區廢土流入溪床，河川因而暴漲並沖毀堤防，影響部落民生命財產安全乙事做檢討報告。財經課的報告內容，除了報告該課針對該件災害所作的各項措施以外，並指明災害主要原因是開礦暨砍伐林木。¹⁶⁵同時，該課亦表明鄉公所反對礦業用地申租的立場，但是「台灣省政府礦物局，往往不顧鄉公所的反對意見，准許業者開採」。¹⁶⁶由此顯現制度的設計弱化鄉級行政機關。該次會議中，鄉民代表亦對此事件提出質詢，質詢內容特別針對鄉長對此次災害的處理態度，希望鄉長不要受到人情包袱，依法公正處理。其質詢內容如下：

代表：請鄉長拿出魄力，不要如施政報告所言受特權打擊，人情包圍有所阻礙執行工作。

鄉長：這特權不在鄉內，而是指礦務單位。先予商人許可後再到鄉公所辦理租約手續。¹⁶⁷

從質詢的對答紀錄中，鄉長除對該災害事件的處理作一說明外，並明白的指出鄉公所對於礦業權者申租礦業用地的無奈，直指礦務單位為特權單位。

(2) 基層公務人員的無奈

鄉級行政機關的弱化，使得鄉公所公務人員在處理礦場糾紛時常面臨尷尬的場面，面對鄉民代表質詢有關礦場違規事件時，只能推託已去函縣府查報，或委由當地派出所處理。¹⁶⁸鄉公所的處理態度數度引起鄉民代表的不滿，痛斥鄉公所僅一味敷衍，而沒有具體作為，但作為一鄉之長的鄉長因無處理礦業之權責，亦只能告知以函請當地派出所依「山保法」取締之。¹⁶⁹由於鄉級行政機關的弱化，基層公務人員對於礦場與部落民之間糾紛乙事的處理便顯得被動，本研究訪問 1980~2005 年間斷續擔任過村幹事與鄉民代表的受訪者 T4，詢問有關礦場與部落民間糾紛的處理經驗，T4 的答覆讓我們明顯的看到作為基層公務人員的村幹事與作為民意代表之間因身分的差異而產生的不同的態度。作為基層公務人員的 T4 如此述說：

以前也有查報這一項，不過以前查報也沒有管那麼多。差不多公務員都

¹⁶⁵ 宜蘭縣南澳鄉民代表會編（1988：無頁碼）。

¹⁶⁶ 宜蘭縣南澳鄉民代表會編（1988：無頁碼）。

¹⁶⁷ 宜蘭縣南澳鄉民代表會編（1988：無頁碼）。

¹⁶⁸ 宜蘭縣南澳鄉民代表會編（1992：42）。

¹⁶⁹ 宜蘭縣南澳鄉民代表會編（1989：無頁碼）。

是這樣阿！只要老百姓沒有講，都不會說主動去那個，……林務局也不會管那麼多，礦務局也不會那個……，個時候可能是老百姓環保意識幾乎說完全沒有。¹⁷⁰

但是作為村民代表的 T4 則因為身分的不同，則要求鄉公所予以查報。

研究者：所以，你擔任村幹事的時候大概有查報過幾件這樣的事情？

T4：查報的哦？那時候都沒有，我只有作代表的時候會去……有壓過鄉公所去

做查報的事，就是在代表會的時候提出來。

研究者：但是事實上有沒有這種情形？

T4：事實上是，……我講過那個時候以前公務員都很少……你說那個石礦那樣亂丟，以前礦務局他們也很少管呀，他們也都不講啊！是不是？那是後面G礦大崩塌的時候，那時候我當代表阿，比較壓壓壓，壓到林務局和礦務局就一定要協調呀！你一定要造林呀！那時候不是讓G礦停礦了嗎！¹⁷¹

從上述對基層公務人員的分析中，可以看出由於制度上削弱鄉級行政機關的權限，而各相關主管機關（主管礦務的礦務局與主管水土保持的林務局）亦「很少管呀」！使得基層公務人員對於礦場的違規事件與礦商與村民之間的糾紛採消極處理的態度。

4.政商關係的形成

基層村里單位的選舉、土審會的組成方式以及官方對土審會權力的控制，使得平地資本家得以介入原住民地區的政治領域，並藉由政治領域逐步形成其政商網絡。這些即表現在土審會的人治色彩、平地資本家藉鄉民代表會主席身分擔任土審會委員介入審查，以及以民代身分試圖替非法廠商解套等行為。

(1) 土審會的人治色彩

依 1966 年修訂之「山保法」規定，鄉土審會之組織成員係由鄉長、鄉公所秘書、建設課長、鄉民代表會主席、當地山地籍縣議員、當地警察機關主管及由鄉長遴選報請縣府核定聘請之山地籍地方公正人士三人共九人擔任之，並以鄉長兼主任委員。¹⁷²從委員的組成方式可以看出，土審會係由鄉層級行政機關官方成員為主，並由鄉長擔任當然主任委員。而所謂山地籍地方公正人士亦係由鄉長推薦報請縣府核定。由這些委員組織而成的土審會，其實無法避免俯仰鄉長的個人

¹⁷⁰ T4 訪談/090505。

¹⁷¹ T4 訪談/090505。

¹⁷² 審查委員組成方式於 1990 年 12 月 16 日修改為「應有五分之四為山胞」。見台灣省政府函，80 年 01 月 03 日，八十府人一字第 153512 號函（台灣省文獻委員會 1998a：985-6）。

意志，¹⁷³由鄉長一人獨斷山地保留地的核配與土地租用審查的權力。¹⁷⁴

因鄉長一人即可獨斷土審會審查權力，外來資本家如欲租用山地保留地進行開發活動，只要能夠掌握鄉長一人的意志，幾乎即可順利通過土審會的審查取得租用山地保留地。根據受訪者 T2 的訪談，某連任兩屆之鄉長即係由漢人鄉代會主席培養之親信，以作為順利取得土地租用之代理人。

因為他很聰明嘛！他很有錢呀！那個時候哪裡運動會他就塞一點錢，哪一個當選代表，他就私底下就來一套。當然他就會當選主席嘛！所以 *taro*（化名）當鄉長就是他培養出來的。後來 *taro* 他跟我講（因為我們是同學嘛！）他說呀，吳桑（化名）他害我，給我走上這個政治的路，現在我什麼都沒有了！¹⁷⁵

此外，對於「山地籍地方公正人士三人」，「山保法」中另規定「如有不盡責任情事者，縣政府得隨時解除其職務，並飭鄉長另行遴選」，¹⁷⁶至於何為「不盡責任情事」？翻查省府公報中，除有關委員自身及其家屬之議案須行迴避外，餘則未予以明列。¹⁷⁷因此，如遇鄉長推薦之「山地籍公正人士」諸委員與鄉長之意見相左，或「山地籍公正人士」諸委員之表現不為縣政府認同，即可逕由縣政府撤換之。此項制度的建立，不僅坐大鄉長獨斷之權力，也坐實土審會係由官方操控之疑慮。

（2）平地資本家介入「土審會」

除此之外，漢人資本家亦藉由擔任鄉代會主席而進入「土審會」，以介入土地租用之審查。自 1946 年台灣省實施「地方自治法」始，山地鄉鄉長、山地鄉縣議員即規定須由原住民族籍擔任之，¹⁷⁸但是對於村長以及鄉民代表則未有限

¹⁷³ 除了所謂「山地籍地方公正人士」係由鄉長推薦以外，鄉建設課長、鄉公所秘書亦係由鄉長所任命而得其職。

¹⁷⁴ 林文和（2009：111-114）對宜蘭縣南澳鄉與大同鄉原住民保留地制度問題的研究指出，宜蘭縣兩原住民鄉土審會之功能常遭民眾之質疑，其原因如下：（1）土審會委員遴選方式不當，逕由鄉長指定人員後遴聘，有違依法行政之原則；（2）人選產生方式淪為鄉長政治酬庸或鄉長個人政治考量，故其程度參差不齊；（3）土審會委員支領出席會過於寬鬆，致委員簽到後即走人，或鮮少發表意見；（4）土審會委員土地專業能力不足。

¹⁷⁵ T2 訪談/081218。

¹⁷⁶ 見台灣省政府令，55 年 06 月 29 日府民四字第 49324 號（台灣省文獻委員會 1998a：915）。

¹⁷⁷ 有關土審會委員「不盡責任情事」究指何項行為，本研究翻查「山保法」歷年修正條文及省府公報，皆未見相關規範，僅於 1966 年 6 月 29 日頒布「各山地鄉土地權利審查委員會處理事務應行注意要點」第六點中，規定委員對於有關本身或其同居家屬之議案應行迴避，見台灣省政府函，55 年 6 月 29 日府民四字第 49324 號（台灣省文獻委員會 1998a：915）。本案又於 1991 年 1 月 4 日另訂定「台灣省各鄉（鎮、市、區）山胞保留地土地權利審查委員會設置要點」，其中第八點規定「本會委員對於涉及自身、家屬擊五親等內之血親或三親等內姻親之議案，應自行迴避」，見台灣省政府函，80 年 1 月 3 日 80 府人一字第 153512 號（台灣省文獻委員會 1998a：985）。因此，除有關自身及家屬之利益迴避事項外，其他有關「不盡責任情事」則未予詳列。

¹⁷⁸ 鄉長部分見台灣省行政長官公署民政處代電，民國 35 年 08 月 07 日致未虞署民（三）字第 13329 號函（台灣省文獻委員會 1998a：1）；台灣省政府民政廳民國 44 年 12 月 10 日（44）民乙字第 19345 號函、台灣省政府民政廳民國 45 年 2 月 8 日（45）民乙字第 01497 號函（台灣省文獻委員會 1998a：11）。縣議員部分見台灣省政府令，民國 39 年 04 月 25 日參玖卯有府綜法字 30665 號

定。¹⁷⁹因此，設籍於山地鄉的平地漢人亦可經由選舉擔任村長、鄉民代表，並經由鄉民代表會選舉擔任鄉民代表會主席。¹⁸⁰

根據《南澳鄉簡史》記載（陳英明 2002：138），鄉民代表會自第六屆至第 17 屆（1958 年 6 月 1 日~2006 年 7 月 31 日）計 12 屆 48 年鄉民代表會主席中，僅第 16 屆係由原住民籍擔任，而其它 11 屆係由在籍漢人擔任。而其中漢人董聰維更自 1956 年始至 1986 年共擔任七屆 28 年鄉代會主席。本研究從《台灣省礦業史續一》（台灣省礦業史編纂委員會 1983）一書中發現，董氏曾於 1976 年後擔任台灣省石礦業同業公會第一屆常務委員，第二屆理事長等職，¹⁸¹並擔任中光工礦股份有限公司（位於 *rgayung* 部落）、永建礦業股份有限公司（位於花蓮縣秀林鄉和平村）、台全礦業開發股份有限公司及南光工礦股份有限公司（位於 *rgayung* 部落）董事長，全盛石業股份有限公司常務董事及中榮石礦（位於花蓮縣秀林鄉和平村）負責人。因 1966 年頒布之「各山地鄉土地權利審查委員會處理事務應行注意要點」，與 1991 年頒布之「台灣省各鄉（鎮、市、區）山胞保留地土地權利審查委員會設置要點」二項規定，土審會委員對於有關本身或其同居家屬之議案應行迴避，因此董氏雖擔任土審會委員理應迴避。因無相關資料佐證，本研究無法證實董氏是否藉其為土審會之當然委員一職而介入礦業土地租賃案與續租案之審查，但其身為土審會當然委員，其又擔任設於南澳鄉山地保留地內礦場之負責人，兩種身分之重疊，難免予人以「球員兼裁判」之疑慮！

（3）基層村長與民代的斡旋

1987 年 11 月，L 砂石場逕與地主協議後即在 *rgayung* 部落公墓上方設廠營運，鄉民代表於 1988 年 5 月在代表會上質詢該砂石場是否為合法設立時，鄉長答云「不清楚！」而鄉公所承辦課長亦說明並沒有收到任何申請租用保留地的文件，因此已經查報視其為違章建築送縣政府查處。¹⁸²但鄉公所的查報顯然沒有任何作用。六年後，在 1994 年 11 月的定期大會中，鄉民代表仍就此事質疑砂石場設立的合法性，鄉公所承辦課長答云，砂石場採砂地點在花蓮縣境內，係合法申請廠商，但砂石之處理場、集砂場等，皆坐落於本鄉 *rgayung* 部落山胞保留地內，其使用場地並未經申請核准承租，即擅自設置砂石場，有違山地保留地開發管理辦法第 23、24 條。¹⁸³因此，顯然 L 砂石場的設立並未經合法申請。

（台灣省文獻委員會 1998a：3-5）。

¹⁷⁹ 見台灣省政府民政廳代電，民國 39 年 10 月 26 日，叁玖西寢民乙字第 13124 號（台灣省文獻委員會 1998：5-6）；台灣省政府民政廳代電，民國 54 年 03 月 31 日，民乙字第 6176 號（台灣省文獻委員會 1998a：29）。

¹⁸⁰ 根據《宜蘭縣統計要覽》現住戶人口紀錄，1958 年至 1962 年五年間，南澳鄉現住戶人口平均 863 戶，平地人有 231 戶，佔 37.1%，而南澳鄉總人口數平均 4372 人，平地人口平均 1041 人，佔總人口數 42%（宜蘭縣政府主計處 1964：15、31），皆佔全鄉之四成，因此經選舉後歷屆以來皆有平地人擔任鄉民代表及鄉民代表會主席。

¹⁸¹ 石礦業同業公會，原僅宜蘭縣、花蓮縣二縣級公會於 1965 年成立，後於 1976 年 9 月 3 日成立台灣省石礦業公會後，宜蘭、花蓮二公會即同時裁撤。董聰維係於 1976 年擔任第一屆常務理事，後擔任第二屆台灣省石礦業公會理事長。（見台灣省礦業史編纂委員會 1983：1162、1163、1213）。

¹⁸² 見宜蘭縣南澳鄉民代表會編（1988：無頁碼）。

¹⁸³ 見宜蘭縣南澳鄉民代表會編（1995a：102-103）。

對於 L 砂石場非法租用山地保留地乙案，鄉公所雖經查報縣府，歷六年仍無法予以拆除，顯見該石場之政商關係超越鄉公所職權之外。不僅如此，該砂石場似乎也與鄉民代表保持密切的聯繫，使得鄉民代表亦願為其喉舌。1995 年 5 月，南澳鄉民代表會議事錄中記載，¹⁸⁴某代表提案稱，L 砂石場同意自 1996 年元月起回饋本鄉基層建設用砂石每月砂石 500 立方公尺。鄉長回以刻正請示縣府。1995 年 11 月的議事錄中記載，¹⁸⁵該名代表進一步質詢有關 L 砂石場無異議提供砂石一事是否可行，鄉長答云：「L 砂石場要回饋地方的砂石案，因法的立場不好，所以沒有辦法接受。至於幸福水泥公司是合法的公司，所以鄉公所可以依法接受」。依照鄉長的解釋，從法律的觀點而言，因 L 砂石場並非合法設立的砂石場，因此鄉公所無法接受其回饋案，否則將陷入私相授受之嫌疑，而其後亦將影響相關執法。但此時，*rgayung* 部落選出之另一代表卻建議：「L 砂石場回饋地方案，最好擇期召開協調會，如何將回饋砂石案能夠合法化。」

2008 年 5 月，B 礦及 G 礦擬向南澳鄉公所申請租用公有原住民保留地進行採礦活動，澳花村社區發展協會隨即發動部落民陳情（見案例 O5），於 5 月 31 日將陳情書寄送立法院孔文吉立委、高金素梅立委及各相關單位，其中強調：(1) 「原住民族基本法」（以下簡稱「原基法」）第 21 條規定，政府或私人於原住民族土地內從事開發事業須向當地原住民諮詢並取得原住民族同意或參與，並分享相關利益。(2) B 礦及 G 礦雖曾在部落中召開環境影響說明會，但其過程不無瑕疵，其所謂原住民之同意採礦連署書，似有變相造假之嫌，因此此案並不符「原基法」第 21 條規定。孔文吉立委在接獲陳情書後決定於 6 月 12 日至 *rgayung* 部落會勘並邀相關主管機關及村民辦理公聽會。但令人不解的是，當時的村長及代表卻不僅視此陳情案與其無關，且亦不向村民透露孔立委辦理會勘與公聽會乙事，並且積極聯絡村民以參與表達意見。其次，在當日下午兩點於台灣水泥公司和平場辦理公聽會的會場上，代表的發言強調礦場的開採可以提供 *rgayung* 部落民工作機會，而村長則默不作聲。直到部落民揭發環境影響說明會過程的瑕疵，孔立委要求主管機關正視環境影響評估說明會紀錄的合法性並要求重辦說明會後，村長及代表始轉而批判礦業主以欺瞞的手段騙取部落民的簽署。在此過程中，我們不禁懷疑村長與代表的立場。¹⁸⁶

從以上討論 L 砂石場、B 礦及 G 礦申請復礦的案例中，我們可以發現平地資本家藉由超越鄉公所職權之政商關係，逕行以非法的途徑於原住民保留地內設廠，並且透過與村里幹部與鄉民代表的聯繫，不僅試圖就地合法化其行為，更透過扭曲法規與行政程序以假造合法的圖像，從而奪取原住民族保留地以牟礦利。

¹⁸⁴ 見宜蘭縣南澳鄉民代表會編（1995b：34、77）。

¹⁸⁵ 見宜蘭縣南澳鄉民代表會編（1995b：60-61）。

¹⁸⁶ 一般而言，礦業主至部落召開環境影響說明會，必須經過村長同意借用村辦公處設備及廣場，並且參與該項說明會，並對程序與議程內容把關，但如下節內容的觀察，村長雖同意借予村辦公處設備及廣場，卻未進入會場對程序與議程內容把關，並且在礦業主員工親蒞其商店門口要求簽名時，卻指示其夫人簽名，這一切似乎要表現其中立態度。加上後續的行為（公聽會當日的不作為與保持沉默），使我們不得不懷疑其立場。

四、*rgayung* 部落的機會與窘境：代結語

rgayung 部落的礦業活動發展，可以作為台灣原住民保留地財產權剝削的一個縮影。本研究自國府治台以來山地保留地辦法的變遷、以及省主管機關處理「礦業法」與「山保法」矛盾的態度等，發現國府在法規制度以及執行層面，對原住民族土地財產權形成一種制度性的歧視，從而透過制度的缺陷、制度的模糊性、制度的強迫性與鄉級行政機關的弱化等，對原住民族財產權形成一種制度性的剝削，造成平地資本家得以恣意侵占原住民保留地，並透過超越鄉公所權能的與在地形成的政商網絡，以試圖進一步合法化其行為。*rgayung* 部落歷 50 年來的礦業活動及其對原住民土地與環境資源的剝削，即係該二法所形成的制度性剝削下所形成的。

原住民族的財產權的問題即是原住民社會問題的最大癥結（吳豪人 2005），但同時，釐清原住民族財產權問題將是開啟原住民族未來契機的鎖匙。1980 年代台灣原住民族隨著解嚴後的社會氛圍發起原住民族社會運動，從最早期有關原住民社會問題（反雛妓與原住民勞工問題），到 1990 年代的原住民族正名運動與還我土地運動，以迄今日的原住民族權利法制化運動。張茂桂（2004：61-67）認為 1980 年後原住民族運動同時曲折徘徊於兩條抗爭路線：一者是站在原住民族解放的角度，對國家體制持續進行反殖民運動的「反殖民」路線；另一種則是在國家範疇內向其他族群競爭有限資源與權力的「爭取福利」路線。在 1990 年後，原住民族運動中「反殖民」的立場益見清晰，並且重新反省國家福利政策所帶來的負面影響。但由於在現實上國家資源高度集中的特性與對原住民族自然環境與資源支配，也同時因為國家的權力實際地以各種制度性的力量分配著價值與資源影響著原住民族的生活，「原住民族權利」的主張，便不得不遁入既有的法秩序之下，在承認國家統治的前提下，進一步要求改變國家權利作用的內涵與強度，從而造成權利內涵的扭曲化、權利項目的零碎化與原運目標的模糊化與壓縮化（陳舜伶 2002：186-194）。

2005 年「原住民族基本法」公佈即係原住民族社會運動產生的結果。「原基法」的立法係依憲法增修條文第 10 條第 10 項「國家肯定多元文化，並積極維護發展原住民族語言及文化」，第 11 項「國家應依民族意願，保障原住民族之地位及政治參與，並對其教育文化、交通水利、衛生醫療、經濟土地及社會福利事業予以保障扶助並促其發展，……」¹⁸⁷作為原住民族權利憲章（黃居正 2009：431），「原基法」所提出之原住民權利概念，實際上破除了相關法律對於原住民族土地所形成的限制。「原基法」第 21 條明訂，政府或私人單位於原住民族土地內從事各項活動，應諮詢並取得原住民族同意或參與，原住民亦得分享相關利益。因此，「原基法」第 21 條實際上賦予原住民族有關原住民族土地從事任何活動的諮詢權、同意權、參與權以及分享權，更進一步而言，「原基法」賦予民族對於土地

¹⁸⁷ 2000 年 4 月 24 日華總（一）義字第 8900108350 號令公佈。

財產權的使用與收益之集體權利。因此，「原基法」第 21 條可以作為抵抗「礦業法」的法源依據，而「原住民保留地開發管理辦法」（以下簡稱「原管法」）亦須依據「原基法」21 條行使。而 2009 年 *rgayung* 部落反對 E 礦及 C 礦復礦的抗爭活動，以及 2011 年 8 月的陳情活動，即係部落民即據「原基法」21 條及其相關規定「部落會議要點」向政府要求部落民的諮詢權、參與權、同意權與分享權，從而使得兩礦的復礦行動暫時停歇。

但是，與其它法律相較，作為平行法律的「原基法」從實際執行層面卻仍不足以保障原住民（雅柏魁詠·博伊哲努 2008：187-188）。首先，「原基法」第 34 條規定，與「原基法」立法目的相違背的相關法律，須於「原基法」公佈三年內修改或廢止，亦即應於 2008 年 2 月 4 日前修改或廢止。但原基法施行已逾六年，仍未得見與「原基法」衝突之相關法律的修改。此或許是行政院原住民族委員會的立法怠惰，但亦由此得見中央政府對於原住民權益之邊緣化。再則，「原基法」係於 2005 年公佈，*rgayung* 部落內礦場皆係於「原基法」公佈前即依「原管法」第 24 條第 3 項中有關私人營業機構向政府機關承租土地的規定取得礦業用地，依該法第 24 條第 2 項規定：「……每一租期不得超過九年，期滿後得依原規定程序申請續租」（底限係由本研究所加）。在法律的文字用途上，「得」字即賦予執行單位¹⁸⁸可依權責彈性處理之意，因此，在法律不損益既有權益的原則下，*rgayung* 部落原住民族土地範圍內之礦業權者若擬於 2005 年後續租原住民族土地，執行單位則可或依「部落會議要點」交由部落民議決，或逕由該單位依職權核定之。於此，全恃執行單位是否尊重「原基法」的立法目的而定。

其次，刻正進行二讀、並且作為「原基法」子法的行政院版「自治法」草案，不僅大大限縮「原基法」第 19 條所承認之權利（草案第 21 條），並且以國家重要利益考量為名義避開「原基法」的規範（草案第 24 條第 3 項）（官大偉 2011）。而更重要的，草案第 24 條第 1 項稱：「政府或私人於自治區域內從事原住民族基本法第 21 條第 1 項、第 2 項、第 22 條及第 31 條規定之行為前，經自治區政府提請自治區議會議決同意者，視為已徵得當地原住民族之同意與參與」。¹⁸⁹該草案對於本條立法之說明中如下：

依據原住民族基本法第 21 條、第 22 條及第 31 條規定，……惟前開法律制定以來，因無排除規定，導致基於國家重要利益考量之各項開發或資源利用行為，均應經原住民族同意而導致阻滯現象，且因未規範原住

¹⁸⁸ 依行政院原住民族委員會 100 年 5 月 16 日修訂之「原住民保留地各種用地申請案授權事項及申請作業要點」第 7 條規定，「原住民或公、民營企業或非原住民申請承租開發原住民保留地礦業、土石、觀光遊憩、加油站、農產品集貨場倉儲設施之興建、工業資源之開發、原住民文化保存或興辦社會福利事業之申請案件，由直轄市、縣（市）政府核定。但申請面積為十公頃以上應層報本會核定」，因此，若礦區面積在 10 公頃以下，即由縣府核定之。

¹⁸⁹ 「原基法」第 21 條第 1 項：「政府或私人於原住民族土地內從事土地開發、資源利用、生態保育及學術研究，應諮詢並取得原住民族同意或參與，原住民得分相關利益」；第 22 條：「政府於原住民族地區劃設國家公園、國家及風景特定區、林業區、生態保育區、遊樂區及其他資源治理機關時，應徵得當地原住民族同意，並與原住民族建立共同管理機制」；第 31 條：「政府不得違反原住民族意願，在原住民族地區存放有害物質」。

民族行使意思表示之機制，復又未授權制定法規命令，迭生爭議。

「原基法」第 21 條所賦予原住民族對於政府或私人於原住民族土地內從事各項活動之權力，確實如「自治法」草案第 24 條立法說明所言未於該法中另予規範原住民族行使意思表示之機制，「原基法」各項條文中亦未授權制定法令規定。此或係該法制訂之初未予熟慮之處。但是，行政院原住民族委員會於 2008 年即為此另外制定行政規則「推動部落會議實施要點」，其中第 1 條即表示該要點係「為協助原住民族部落建立自主機制」，第 2 條雖未明白表示係依「原基法」制定，卻也指出該要點可以作為「原基法」及行政院原住民族 2007 年訂頒之「原住民族地區資源管理辦法」（以下簡稱「原資法」）作為原住民族行使意思表示之機制。¹⁹⁰既已具有「部落會議要點」作為原住民族行使意思表示之機制，「自治法」草案第 24 條之立法說明卻稱「……惟前開法律制定以來……因未規範原住民族行使意思表示之機制，復又未授權制定法規命令」，似有牽強之處。本研究認為，「自治法」草案第 24 條之立法目的，其實是該條立法說明前段所稱：「依據原住民族基本法第 21 條、第 22 條及第 31 條規定，……惟前開法律制定以來，因無排除規定，導致基於國家重要利益考量之各項開發或資源利用行為，均應經原住民族同意而導致阻滯現象」，亦即「原基法」第 21 條、第 22 條以及第 31 條因嚴格規定政府或私人（及私人企業）於原住民族地區與原住民族土地內從事各項活動與存放有害物質須經當地原住民族同意，因未制定排除規定，而致國家重要利益受到阻滯使然。而此國家重要利益，除由國家支配之環境資源權（如公路網、水庫與國家公園之設置以及核廢料永久儲存位置）外，亦包括透過私人企業開發土地與礦藏達致經濟發展政策之施行。

若比較「部落會議要點」與「自治法」草案有關原住民族行使意思表示之機制的設立，2006 年制定之「部落會議要點」以當地原住民為權益行使群體，而「自治法」草案則以自治政府及自治議會為權益行使團體，此其間的差異在於以少數菁英取代在地多數原住民行使意思表示之權益。觀諸 *rgayung* 部落歷 50 年來之礦業活動與基層行政機構（鄉公所）及基層行政人員實際上對原住民族土地的運作狀況，本研究很難相信「自治法」施行後自治區政府及自治區議會議員不會成為中央政府之魁儡與橡皮圖章（尤其在自治區政府之財源絕大部分皆仰賴中央政府之挹注的情況下），從而使 *rgayung* 部落所經歷之制度性剝削狀況不在歷史重演？

¹⁹⁰ 「部落會議要點」第 2 條所指「原住民族地區資源管理辦法」亦係根據「原基法」第 22 條制定。

參考文獻

- 王人英，1966，〈台灣高山族的社會文化接觸與經濟生活變遷〉。《中央研究院民族學研究所集刊》22：184-214。
- 王泰升，2011，〈日治時期高山族原住民族的現代法治初體驗：以關於惡行的制裁為中心〉。《台大法學論叢》40（1）：1-98。
- 文化大學地質系，1997，《台灣東部地區和平溪、立霧溪及花蓮河流域河川砂石蘊藏及品質調查與分析評估》。台北：經濟部礦業司。
- 台灣省文獻委員會，1998，《台灣原住民史料彙編第三輯：台灣省政府公報中有關原住民法規政令彙編》。南投：台灣省文獻委員會。
- 台灣礦業史編纂委員會，1983，《台灣礦業史續一》。台北：台灣礦業史編纂委員會。
- 李光中，2008，〈95年度國科會專題研究計畫「社區參與劣化土地復育」研究專案心得分享座談會參考資料〉。未出版。
- 李亦園、石磊、瞿海源、蕭新煌、余光弘，1983，《山地行政政策之研究與評估報告書》。台北：中央研究院民族學研究所。
- 官大偉，2011，〈行政院版原住民族自治法的陷阱〉。取用時間：2011年10月28日。網址：http://aboriginaltribe.blogspot.com/2011/05/blog-post_3953.html。
- 林文和，2009，《原住民保留地制度問題之研究：以宜蘭縣為例》。礁溪：佛光大學公共事務學系碩士論文。
- 林政民，2003，《和平溪口地區聚落與土地利用變遷》。台北：台灣師範大學地理學研究所碩士論文。
- 林佳陵，1995，《論關於台灣原住民土地之統治政策與法令》。台北：台灣大學法律學研究所碩士論文。
- 林佳陵，2007，〈台灣戰後初期的原住民政策與法令〉，頁163-196。載於王泰升、劉恆奴主編，《以台灣為主體的法律史研究》。台北：元照。
- 宜蘭縣南澳鄉民代表會，1988，《第十三屆第四次定期大會議事錄》。
- 宜蘭縣南澳鄉民代表會，1989，《第十三屆第十二次臨時會議事錄》。
- 宜蘭縣南澳鄉民代表會，1992，《第十四屆第四次定期大會議事錄》。
- 宜蘭縣南澳鄉民代表會，1995a，《第十五屆第一次定期大會議事錄》。
- 宜蘭縣南澳鄉民代表會，1995b，《第十五屆第二次定期大會議事錄》。
- 宜蘭縣政府主計處，1964，《宜蘭縣統計要覽第十四期》。
- 吳質夫，1997，《重修台灣省通志卷四經濟志礦業篇》。南投：台灣省文獻委員會。
- 吳豪人，2005，〈台灣原住民的財產權：市民法與傳統規範的衝突〉。載於群策會編，《群策會「台灣新憲法」國際研討會論文集》。台北：群策會。
- 吳豪人、黃居正，2006，〈對市民財產制度的再檢視：由司馬庫斯部落公約到自然資源的歸屬〉。《台灣國際法季刊》3（1）：207-263。
- 陳竹上，2000，《看不見的權利：從民族主義、族群文化及殖民歷史反思台灣原

- 住民族財產權在國內法制中的發展》。花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 陳向明，2001，《質的研究方法與社會科學研究》。北京：教育科學出版社。
- 陳宗韓，1994，《戰後台灣原住民政策之分析：國家與社會之觀點》。台北：台灣大學三民主義研究所碩士論文。
- 陳英明，2002，《南澳鄉簡史》。宜蘭：南澳鄉公所。
- 陳舜伶，2002，《原住民族運動中「權利法制化」進路的困局：兼論建構中的台灣原住民族自治》。台北：台灣大學法律研究所碩士論文。
- 梁煒智，2000，《百年來台灣原住民族土地分配制度的變遷與國家法令》。台北：台灣大學法律學研究所碩士論文。
- 梁煒智，2007，〈台灣南島民族土地繼承的變遷〉，頁 196-235。載於台灣法律史學會編，《以台灣為主體的法律史研究》。台北：元照出版社。
- 黃居正，2009，〈憲法解釋與原住民權利〉，頁 429-465。載於廖福特主編《憲法解釋的理論與實務》第一輯。台北：中央研究院法律學顏九所籌備處。
- 黃應貴，1975，〈光復後高山族的經濟變遷〉。《中央研究院民族學研究所集刊》40：84-95。
- 張翰璧，2006，《台灣全誌卷九社會誌·經濟與社會篇》。南投：國史館台灣文獻館。
- 張岱屏，2000，《看不見的土地：太魯閣族反亞泥還我土地運動的歷史論述與行動》。花蓮：東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 廖文生，1984，《台灣山地社會經濟結構性變遷之探討》。台北：台灣大學社會學研究所碩士論文。
- 衛惠林、王人英，1966，《台灣土著各族近年人口增加與聚落移動調查報告》。台北：台灣大學文學院考古人類學系。
- 蕭新煌，1985，〈台灣山地經濟政策與經濟發展問題〉。《台灣銀行季刊》15(1)：126-161。
- 瞿海源，1983，〈台灣山地鄉的社會經濟地位與人口〉。《中國社會學刊》7：157-175。
- Amsden, Alice, H., 2009，〈台灣地區的經濟發展〉，頁 105-142。收錄於 Evens, Peter. B.、Rueschemeyer, Dietrich & Skocpol, Theda 編、方力維、莫宜瑞、黃琪軒等譯，《找回國家》。北京：三聯書店。
- Bates, Robert H. 著、劉驥、高飛譯，2009，《超越市場奇蹟：肯尼亞農業發展的政治經濟學》。長春：吉林出版社。
- Giddens, Anthony 著、文軍、趙勇譯，2003，《社會理論與現代社會學》。北京：社會科學文獻出版社。
- Giddens, Anthony 著、郭忠華譯，2010，《歷史唯物主義的當代批判：權利、財產與國家》。上海：上海譯文出版社。
- Giddens, Anthony 著、胡宗澤、趙力濤譯，1985，《民族—國家與暴力》。北京：

三聯書店。

Kymlicka, Will 著、鄧紅風譯，2004，《少數群體的權利：民族主義、多元文化主義與公民權》。台北：左岸出版社。

North, Douglass C.著、劉瑞華譯，1995，《經濟史中的結構與變遷》。台北：時報文化。

泰雅族的超自然觀念~儀式行為

洪惠姍老師/整理

一、 信仰

在南澳群泰雅人的觀念中，他們泛稱所有的超自然存在為 *rutux*，沒有生靈、鬼魂、神祇或組靈之分，更沒有個別或特有之神明。*Rutux* 的原意是指靈魂而言，或可說為生靈與鬼魂之意。據報導人 *kawel tolas* 說：「人在世時靈魂 *rutux* 與肉體 *hei* 同在，人死後 *hei* 沒有了，只剩下 *rutux*。人作夢是 *rutux* 出遊；夢見死去的人，即是見到 *rutux*。」人死後 *rutux* 即離軀體而去，但在軀體未腐爛之前，其 *rutux* 仍留在村落附近，等待軀體腐爛後，*rutux* 才離人世而赴靈界 *rutux-en* (*en* 為尾語，為處、所之意)。人死後其生活完全與在世之生活相同，可說是重覆一次生前經歷。主要差別在於 *rutux* 行動自由，自靈界到現世只在轉瞬間，所以我們可以隨時夢見 *rutux*，或在野外碰到 *rutux*。

Rutux 有善惡之分，善靈為在正常情況下死亡的靈魂，惡靈則為死於非命人的靈魂。惡靈常在其死亡地附近，而不得歸回靈界，也不受人祭祀，所以給人災害。然而予人災害的並不是只有惡靈，在泰雅族人的觀念中「善靈」才是最主要的 *rutux*，是時時應該奉祀的對象。這一範疇的超自然存在很明顯的是泰雅人宗教信仰的中心，也是影響泰雅族人生活的各面以及規範其行為的基本動力。

在善靈這一範疇的超自然存在中，被族人所注意而加以崇奉者僅為死去祖先的 *rutux* 以及若干有關的靈魂。祖靈之崇拜是以集體之祖靈為對象，而非個人之祖先為對象，其作用於子孫也以集體行動為多，少有個別的執行。

祖靈 *rutux* 在原則上為子孫的監護者，但並非只有保佑而無責罰，更非無條件地賜予恩惠，而是基於子孫是否能遵照祖先所訂的法則制度而定賞罰。祖先所定制度稱為 *gaga*，涉及道德準則，祭祀禁忌等等；凡子孫能遵守 *gaga* 者，即賜

予身體健康、農作豐收、多獵野獸，如未能遵守 gaga，而行為不端者，則懲以病疾、歉收。所以泰雅族人對 rutux 的基本態度是服從；rutux 是萬能而尊嚴的，只有遵守其遺訓始能得福，反之將有災害。他們相信，農作物的生長固有待播種除草，但無 rutux 亦無可收成；野獸之獵獲有待獵人的努力，但無 rutux 終無所得。所以泰雅族的宗教系統包括許許多多規則和禁忌，破壞這些規則和禁忌者稱為 pusaneq，不但對個人不利，且將危及團體的安全。但是，rutux 終究是自己的祖先，所以子孫有時也可作祭或法術以影響祖先，即使在觸犯禁律 pusaneq，也可以用贖罪的方式，以改變祖靈的責罰。

綜括而論，泰雅人的宇宙包括 rutux(神靈)和 seqoleq(人類)二大部分。泰雅族人對超自然的基本信仰是無條件地遵守、服從神靈的意旨，以求得神靈之喜悅而賜予安樂幸福。可是當他們違背神靈意旨之時，惟恐遭受災禍，亦可供奉，犧牲以慰解神怒。

二、 組織

泰雅人的親族團體甚為鬆懈，其以血緣為基礎的親族團體大都未能成為行為團體而對其社會發生基本的功能作用。即使在已有單系親族羣(unilateral kin group)雛形出現的若干族羣，純以血緣為基礎的羣體，亦未如在一般單系社會(母系或父系)發生重要的作用。在這親族組織較為鬆散的社會，代替親族羣而發生作用的是各種共同參加宗教儀式的羣體，如 gaga(祭團)、qutux litan (共獵團)和 qutux ne?an(共牲團)等。其他地緣團體為部落 qutux qalan 和部落同盟亦有其重要性。

衛惠林教授在敘述 gaga 時說：

gaga，常是可以包含同地域羣內，是廣義同祖羣或同祖居地羣的共祭，共守禁忌的團體；但他們並不能由系譜證明其同祖關係；且時常可以加入退出；因而只是一種觀念的或傳說的雙系同祖羣(traditional

bilateral genealogical group)，有時與部落羣或種族羣的觀念相混淆。

南澳羣泰雅人的 gaga，為小於部落的團體，每一部落大致均包括數個 gaga，而 gaga 又實際上集共獵、共牲的功能於一體。Gaga 在構成上似為地域化的雙系親族羣；據報告人 hayon kevi 說，金洋最初只有一個 gaga，稱為 gaga boke，包括全部居住於部落內的人，實際即包括所有移住金洋的後嗣。其後因人口漸多，始分為三個 gaga，最後又分為六個 gaga。每一 gaga 有首領一人，稱 meraho gaga，meraho gaga 為選舉出任者，通常由組成 gaga 的核心近親羣之長者出任。Meraho gaga 必須熟知儀式的步驟，懂曆法，善狩獵，並為人公正，受族人尊重。Gaga 成員對 meraho gaga 尊敬而服從，這種態度與其說是因為其個人的名譽，勿寧說是 meraho gaga 乃代表整個 gaga 與祖靈接觸的人；meraho gaga 不只是維持 gaga 組織內的安定，而且要維繫人的社會與神的社會間關係的順暢與均衡。

Gaga 既為最主要的儀式團體，所以與基本生產方法有關的儀式如播粟祭、嘗新季、豐年祭等均由 gaga 成員共同舉行，他們虔虔敬敬的按照祖傳方式舉行這些儀式，服膺一切所應守的禁忌，惟恐違反祖訓而觸怒祖先。不幸如有人違反禁則，稱為 psaneq，psaneq 不但對犯者個人不利，而且將影響整個 gaga 團體的命運，因此 psaneq 的人必須提出賠償，殺牲敬祖靈，並分食於同 gaga 的成員，以恢復人與神社會間原有的關係。

Gaga 分化的過程亦甚儀式化。首先組成新 gaga 的成員上山打獵，把所列得獸肉分食於舊 gaga 的人，然後自舊 gaga 的首領處分得”聖粟”gaxak 一穗，象徵其系統乃自同一祖先源流。

這一穗聖粟及保留在新 gaga 的首領家中，等待播粟期間到來，才由新的 meraho gaga 代表全 gaga 成員首先下種。

在有些特殊情形下，gaga 的成員亦可退出而參加另一 gaga。調換 gaga 稱為 wanin gale，換 gaga 者稱為 mgale，須殺大豬一隻敬神然後分食於舊的人，入新

gaga 時又須殺雞一隻做祭並分食，這種儀式行為正與行婚禮時，新郎家須殺豬一隻送給新娘的 **gaga**，以求得其 **gaga** 在人與神之間關係均衡的意義相同。

部落組織在南澳羣各村為大於 **gaga** 的團體，一個部落大致包括數個 **gaga**，而各個 **gaga** 在政治上是歸屬於部落。部落有一部落領袖稱為 **meraho galan**，**meraho galan** 為選任者，其中多以某一重要 **gaga** 的首領兼任；但其條件著重於個人的聲望和治事能力，如善於辭令，富有戰爭經驗等等，而不以祭祀常識為準則。部落領袖之下有二個副首領稱為 **simig**，**simig** 協助部落領袖處理部落的各種事務，特別是在戰爭時，領導戰士出戰，或被派與鄰村連絡。

在日常生活上，泰雅族人的家族(**qutux yasan**，即居於同一房屋的人)仍為最重要的社羣單位。家族為生產和消費的單位，也是社化(**socialization**)的基本單位，因此家庭對於宗教信仰也有基礎性的關係，不但一般日常的小儀式由各個家族分別執行，而一家之長對於全家族成員之能否遵守祖訓服膺禁忌應負監督的責任。

總結而論，泰雅族社會執行宗教儀式最主要的社羣為祭團 **gaga**，因 **gaga** 所執行的儀式均為與基本生產方法有關的各種農業祭。**Gaga** 的首領 **meraho gaga** 即為儀式的執行者(**practitioner**)，亦即司祭(**priest**)，期責任為推算曆期、主持祭禮，同時亦引導各種生產工作，其所以被選任的因素實重於豐富經驗而非由於其神聖本質(**sacred character**)。

三、 實踐

泰雅人的基本信仰型態是以祖靈為中心，祖靈能主宰一切，子孫欲求安樂，免於災難，必須絕對尊從祖先的意旨。因此表現於具體的行為時，最先是積極的依照固有的程序執行儀式，消極的服膺儀式的禁則；這一範疇的儀式行為(**ritual behaviors**)，很明顯的是直接表現其基本信仰，所以我們稱之為基本儀式(**primary rituals**)。但是子孫的行為有時不免有意或無意的觸犯禁忌，或未完全遵行儀式步驟，祖靈即降以災禍；即使災禍未隨之而至，觸犯者心中亦不免有所畏懼，因此

又常舉行儀式，以求災害的停止或免於災害，這一範疇的儀式的執行，我們稱之為輔助儀式(secondary rituals)。

(一) 基本儀式

1. 積極的基本儀式

在儀式行為方面，泰雅人的各種祭儀也表現農業生產在他們全部生活中的重要地位，換言之，大部分泰雅人的祭儀都直接或間接與農業生產有關。

(1) 播粟祭

粟播種期在農曆一月間，gaga 首領看 sanas 樹已開紅花，即決定一日為播種期，並通知同 gaga 各家準備。

播種祭稱 smius temobox，由 gaga 首領 meraho gaga 主持。播種前一日各家準備酒及雞肉至 meraho gaga 家中，當天清晨，meraho gaga 帶了聖粟穗 gaxak terakis 以及祭酒祭品等前往自己的旱田。到達旱田後即在田地中間豎立一枝細竹枝 vinok，在竹枝旁又放置白色石頭 kiatein tunux 一塊和松香樹皮 hajon。把這些東西安排好，然後即開始把小米撒種於其周圍，並用小鋤土蓋之。最後取出祭酒祭品供於祖靈，並祝告曰：

禱辭：

1:1 nanu misu tepiasan nenikun kai,

我把你 撒種 (食)作物

1:2 pisu hkiatein, pisu hajon, pisu vinok,

變 白石 松香 竹

1:3 pkijopsu sesiau qemajah.

進 邊 田

語意：

我來撒種穀物，

始像石頭之大，始像松香之味，始像竹子之粗壯，
始長滿田邊！

祭禱完了即返回家中，那時 gaga 各家家主已在 meraho gaga 家等候，meraho 回到家後即與各家主飲酒食祭肉。至此，各家就可開始播種。
各家播小米時，亦由各家主作祭，並念禱辭曰：

2:1 noko temobox walaheara temobox mrahan gaxap,

我 撒種 昨日 撒種 管理種子的人

2:2 nanu noko temobox pkijop sisiau gaxap mo,

因此 我 撒種 進 邊

2:3 pqijop-so salao kaho

壞損 床 倉庫

語意：

我跟隨昨日種子管理的人而撒種，

我撒種使之長出田邊，

使(收穫後)壓壞倉庫板

(2) 收穫祭

收穫祭稱 smius terakis，其意即小米收穫之儀式。收穫祭與播粟祭一樣，同為祭團 gaga 成員共同舉行的祭儀。

小米收穫前一日各家即舂米做糕。Gaga 首領於當天清晨前備酒帶糕前往小米田，先用松香樹皮點起火來，然後把成熟的小米割下兩穗，持於手中以酒噴之，並禱告曰：

3:1 nanunix misu qelehun

我把你 收

3:2 sisu pinenaisa hamotso pkijop sisiau ninekun kai!

那樣多 隨便 進 邊 吃 這

3:3 gemen su kuala salao kaho

斷 全部 床 倉庫

語意：

我來收穫

仍然這麼多，請隨便享用吧！

(收穫後)將會壓斷穀倉板。

祝告後，meraho gaga 就把這兩穗小米帶回家，這就是整個 gaga 的聖穗，留待明年播種作為儀式性播種者。

Gaga meraho 割穗後，各家就可以開始收穫。通常是三五家輪流互相幫忙收割。收割日清晨家長先到小米田，摘下小米兩把，用以祭告祖靈，然後吩咐小孩先把這小米送回家中，以便作小米種。當參加收小米的人到達田地時，各人即依次走進小米田中，開始摘下小米穗。收割時各人不得交談，更不得高聲叫喊。到了中午時分，各人又依序走出小米田，在田邊空地坐下休息，然後享用主人所準備的糯米糕及獸肉等等。午飯後稍停片刻，然後又開始工作；下午收割時情形較為隨便，可以互相交談。

全 gaga 的小米都收割完了，gaga meraho 就會通知各家，把以前準備的酒拿到 meraho 家中，大家共聚一堂飲用。酒喝完之後，meraho 就率領各家長上山射鳥。射得若干隻後即返回 meraho 家中，家人就把酒渣 tamul，小米和鳥肉共煮，煮熟後，meraho 分配給每人一小份，用 avao temi 葉包起來，各自帶回家中，掛於家屋左的茅草上，乃向祖靈祭告曰：

4:1 miasako! niasako!

來吧！ 來吧！

4:2 wax kuala jaba, jaja,

(來)全部 父親 母親

4:3 kuala lake, kuala janai

孩子 表現

4:4 kuala kotox bukis.

親族羣

4:5 pavuiku kuala yarux,

給打到 熊

4:6 pevuiku vijak, pevuiku waqanux

山豬 鹿

4:7 hamotso mijop yasan kuala hei

隨便 進 家 獸肉

4:8 ana su kmojau maato pahajau tsaku regjax

雖 正在 病 追逐 我(亦) 上山

語意：

請來嚐吧！請來嚐吧！

所有的親人，

所有的祖先。

請讓我們打到熊，打到山豬和鹿，

請讓更多的野獸紛紛到(被獲)我們的家中來吧！

我即使正患感冒，也要上山去追獸。

收穫祭過後，大家就上山打獵或到河邊打魚去了。

(3) 豐年祭

收穫祭後不久，各家又開始準備做酒，備作豐年祭 *smaato* 之用。是月(農曆六月)月初，*meraho gaga* 看月亮已露眉，乃通知各家作糕備小米，以便帶上山打獵時作為乾糧。並集資買一大豬，殺之以作祭，以求得祖靈幫助，使這一祭典順利舉行。大豬由 *meraho* 持尖刀殺之，先祭祖靈然後各家分食之。

豐年祭前的狩獵為團體共獵，全 *gaga* 的人都參加，稱為 *malustuan*，其獵期

為一整月，故該月份亦稱為 **malustuan**。此一為期一整月的狩獵期大致有三四次出獵，初時狩獵所得野獸都分給各家，但不能分給不同 **gaga** 的人。漸近月末，所得的獸肉即儲以作 **smaato** 時用。**Malustuan** 至月落之時終止，是日即為豐年祭 **smaato** 的開始。**Malustuan** 期間，**gaga** 中如有人上山打獵受傷或有人死亡，或其他不吉利之事發生，則 **smaato** 之舉行需順延一月。一般 **smaato** 的延期只能三次，如三次均遇凶事，則這年的祭事停止。

豐年祭第一日黃昏，**meraho gaga** 領助手一位，帶若干小米，到村外路旁，挖一小坑把小米埋於地下，然後向祖靈禱告曰：

5:1 nanu niu misu wahan memujun gexap kai,

我 把 你 我 來 埋 種 子 這

5:2 ana suk mojaw maato pejakaksu regjax

雖 然 發 病 走 山

5:3 sinu tekujau su, yarux tekujausu

獸 肉 倒 熊 倒

5:4 ji kili tekujau su, vijak tekujau su

豹 山 豬

語意：

我來埋下這穀物，

雖然生病也要上山，

請給獸肉，請給熊

請給豹子和山豬吧！

祭告後，**meraho** 與助手即返回家中，時同 **gaga** 的人已全體集合在 **meraho** 家中，待 **meraho** 及助手到達，大家即蜂湧而上，包圍他們二人，並以各人所分獵肉在 **meraho** 口中一擦，**meraho** 亦各嚐一下；隨後大家把 **meraho** 推倒，抬他到門口廣場上，放置於主位上於是全體即分別圍圈而坐，並招來不同 **gaga** 的，開始喝酒吃肉。

Smaato 的飲宴通常繼續三日三夜，meraho 穿上飾有圓貝徽的 majon 衣服，青年男女也穿各種禮服 lukus kaxa, lukus kojok 和 lukus brikan 參加盛會，大家狂飲狂舞，待酒罄肉畢後才散去。Smaato 結束的前一天清晨，gaga 首領派一人上山打鳥，有所獲即帶回家中，meraho 親殺之，並以血塗於手掌，稱為 pelamu，pelamu 經過之後，即可開始各項日常生活之工作。

(4) 獵頭及獵頭祭

獵頭是部落或超部落的行動，故其儀式行為常是超祭團的，儀式主持人或為部落首領，或為獵頭領隊和獵得敵首者。

獵頭隊出發之前一日，領隊人至山上聽鳥聲，以占吉凶。泰雅族常以 sileq 鳥之叫聲或飛行方向作占卜之用，以為 sileq 乃祖靈托以示告子孫行動者，所以在聽鳥聲或看鳥飛行方向時，應先向祖靈禱告曰：

6:1 anaku nuhai rutux bekis kai

在此 祖靈

6:2 rumana pererajas sileq

因之 求 (鳥名)

6:3 mosak tenalai vahoqel ka,

我去 真的 傷

6:4 ana su valai meqowas ka,

“實” 唱

6:5 mvehlieq ka pshotau su

“靈” 飛下

6:6 vale ta musa mahoqel mun pales

不致 出 傷 射 敵人

6:7 ana su ini meqowas ha mehleq,

雖 不 唱 鳥

6:8 leglao suna rutux bekis psuqowasun

搖 祖靈 使唱

語意：

祖先在上，

我們來求 sileq 鳥；

我們(出獵)如會受傷，

如”實”請讓這鳥唱，如靈使其飛落下來。

我們不致被敵人的箭所射而死，

這鳥雖不叫則不實，請讓它叫吧！

求過鳥聲後，如吉，即可行動。首領集合隊員舉行出陣儀式，並向隊員訓話

曰：

7:1 ana ta musa kai ga

雖 去 這(些)人

7:2 kita seqoleq, seveva mavu seqoleq

看 人 不可射 人(自己)

7:3 vale mamu ini vake ka pales

你們並非 不知 敵人

7:4 anata mohqel ka sunusuia ita likui

雖 死傷 不足道 男人

7:5 siku mun tenia pales gelu tenia ka kialacie alas

假如 射中 敵人 自己人 或勿攜帶

7:6 ijet kenunu sajax seqoleq?

不 怕 羞 人

7:7sita sipon teninun tenia rutux

靠 安排 自己 祖靈

語意：

我們大家去，
要注意，不可射自己人，
你們並非認不出敵人。
男人雖死傷不足道；
假如自己人為敵人射中，亦不可棄之，
這並不可羞。
因一切靠祖靈的安排的緣故。

獵頭隊出發後，領隊的人又不時注意聽鳥聲，並求夢兆，如有凶兆，隊伍可能隨時返回。

獵頭成功後，把敵首的頭髮割下，把首級置於獵頭袋 *taokan kahauai* 中，全隊即迅速返回部落。接近部落之時，隊員即鳴槍叫喊，以告村中凱旋歸來，村中人聞聲即攜帶盛裝即出村外迎接，為隊員著盛裝，並爭迎獲首級的人，要求他用獵頭刀為之治病去邪。

獵首者返家後，即將敵首交給家人，家人即備酒肉祝祭，拼命把食物塞於首級口中，並灌以小米酒。稍後全體獵頭隊員沐浴已畢，又集中獵敵首者家中，部落中長者亦先後到達，於是獵首祝宴隨即開始，先飲血酒(即灌於首級口中滴下的酒)，後即飲普通粟酒，酒宴完了又開始跳舞，此時敵首被放置於木臼上，全體圍著敵首繞圈而舞。此獵首宴稱 *mekais-sen-gaga*。

第二天，敵首被移至部落的首級架，大家又備酒肉送至首級架 *tatak* 前供祭，並由部落領袖 *melxo kalan* 主持祭儀，並向首級誦告曰：

8:1 wah kuala jata, jaBa, janai so

全部 父母親戚 你

8:2 kuala kotox mekis iso

親族羣 你的

8:3 nushai kuala ninequn

在此 食

語意：

來吧！要你的父母兄弟親族都來吧，

到這裡來吃吧。

（意旨要敵首招其親族來此，以便使他們多獵首級。）

敵首經過祭後，其 *rutux* 即成為部落的 *rutux*，也即為部落之保護神靈之一。

2.消極的基本儀式

泰雅族人的消極儀式則為遵守各種禁忌，這種消極的儀式行為不但更能表現整個信仰系統，而且是維護社會體制存在的重要手段。以下為南澳泰雅人的各種消極儀式行為。

(1)有關農作的禁忌

- a.在播種期和收穫期間，不論男女均禁忌觸摸生麻，也不得紡線和織布。
- b.播種或收穫期間，禁止高聲叫喊談話，避免口角，不得行性交，更不得在粟田放屁或打噴嚏。
- c.播種或收穫期間忌用尾部尖細的各種金屬器具，收割小粟多用竹穗刀。
- d.收穫期間禁忌與不同 *gaga* 的人來往，避免取道他人旱田前往收割小米。
小米將成熟時尤應特別注意，以防止初穗為他人所摘。
- e.收穫小米期間至收穫祭前，禁止上山打獵。
- f.收穫小米時應自旱田下方往上方摘取；在收割時如有人在小米田上方走過，全體即停止收割返家，待明日再另開始。
- g.新粟收割後最好不要多搬動，更不得搬運過河，所以大都先放置於田中小屋。
- h.收穫小米之日，家中灶火不得熄滅。
- i.禁止應用人糞等作為肥料。
- j.禁止收割或墾種絕滅人家的穀物或旱田。

(2)有關狩獵的禁忌

- a.獵具和武器切忌為婦人摸觸或踐踏。
- b.有人上山打獵時，家中婦女不可摸觸麻線，也不得織布，否則對出獵人不利。
- c.村中有喪事，有通姦、偷竊案，或有求婚、婚禮諸事，不得上山打獵，否則有人會受傷。
- d.出獵途中如有人生病，受傷等事，最好全體即停止進行，或送傷病者立即返家。
- e.出獵之前如未求夢卜或鳥占，則不但無所獲，且將有人受傷。
- f.出獵行動應受隊長之管轄，切忌私自行動。獵獲物應按照習慣規定分配，如有私藏或不公平分配將受到嚴厲神譴。
- g.出獵途中不得談論獵獲物之多寡。

(3)有關飲食的禁忌

- a.飲酒之前應以手指沾酒向祖靈作祭。
- b.一般忌食狗肉，蛙肉和鷹肉，否則會生病。
- c.青年或兒童禁食獸類、臀肉和腳蹄。亦禁食鳥類之頭，惟恐兒童早衰。
- d.一切獸類之陰部及肛門，惟老年人可以煮食，兒童嚴格禁食。
- e.煮食新粟時，應置之使冷卻，禁忌用口吹熱氣，否則將有饑荒。新粟飯取食時，應留些少餘飯於鍋底，表示有餘之意。
- f.客人來訪不得在戶外飲食，一切食物應先敬客人，並按尊卑順序，否則觸神之怒。

(4)有關分娩及幼兒的禁忌

- a.孕婦不得食猴肉或斃死瘦肉。
- b.私生兒、畸形嬰兒均認為不吉，多溺斃之。

- c. 孿生兒亦認為不吉，或窒殺其一。
- d. 母親難產致死，幼兒亦認為不吉，多與其母同理。
- e. 生產時之血污應由母親自己處理，否則兒童發育不良。胞衣多埋於地下(如被狗挖出，極不吉，狗將被殺)。男嬰臍帶置背袋中，女嬰臍帶棄置之基本洞中，象徵男者能獵，女者能織。
- f. 幼兒臍帶以竹片割斷為佳。臍帶脫落時開始命名，命名多以祖父母之名或近親之名名之，但如發育不良，亦可更改他名。
- g. 家有幼兒出生，在臍帶未脫落之前均為不吉淨，不得出外打獵，如犯之，將無所獲且會受傷。

(5) 有關婚姻、男女的禁忌

- a. 不同性同胞之間絕對禁止有猥褻行為，在不同性同胞面前不得談論性問題，更禁忌觸及異性同胞之身體。如有人故意在其異性同胞在場時涉及性行為，常引起爭端，甚至仇殺。
- b. 血族間禁止結婚，如有犯者驅出村外，在較遠血親間如有婚配，亦應遷至村落邊緣居住，不與親族往來。
- c. 青年男女未婚前可行愛撫，但不得有性關係。未婚而行性行為者，無人可為之紋面。
- d. 與人通姦者，將受神譴，死後不得赴靈界，且將損及同 **gaga** 人之利益。

(6) 有關喪葬的禁忌

- a. 部落中如死往者眾多，部落即將另擇新址居住。家中如連續死人，其家即不可久居，應遷別址蓋新屋。
- b. 家中有人死亡，親人多為屍體哀悼泣哭，惟不可過分悲傷，忘了喪禮及日常家事。人死後應立即把家裡的狗拴起來，以防他們去抓聞屍體，此為對死人最大禁忌，如屍體不幸為狗所抓，即將狗撲殺。

- c. 人死後應於當日埋葬，否則不吉，如為夜間死亡，第二日早上即應埋之。
- d. 家有喪事，家人守喪在家，三日不可出外工作，十多日避免上山狩獵。
- e. 喪事之家雖在哀傷中，但對來弔喪的親友，亦應準備米酒、粟糕等享之，有時或殺雞，或取出獵得獸肉供大家享用。每餐之前，並應先供祭死靈。所準備酒肉，均應於一天內吃完，不能留至第二天，否則吃了會遭鬼魂之譴生大病。
- f. 喪事之後，家人即把死者生前用物，如男人的刀、煙斗、佩袋，女人的織物、飾品棄置於野外，以便死靈撿去應用。
- g. 除非是親戚或同 gaga 的人，避免去有喪事的家中探訪；鄰社有喪事，亦避免至其部落訪問。
- h. 守喪之後，開始外出工作之日，其親友又集於喪家，慰勸死者已至靈府，在世的人應顧到在陽世的工作，不要過分悲傷，且應記得遵照祖先吩咐去做，才能使死靈得到快慰，否則要受責罰。

(7) 有關祭儀的禁忌

- a. 祭祀之前(豐年祭為前一整月)如有喪事、人受傷、家畜病死諸事，全體停止準備，或把祭祀移後，或是年不舉行祭儀。
- b. 祭祀期間不得摸觸生麻，不得紡線織布。
- c. 祭祀期間禁止與不同祭團的人往來，儀式舉行之時更禁外人參加。
- d. 祭祀期間禁用鹽及菸。
- e. 祭祀期間嚴禁性交。儀式舉行時不得放屁打噴嚏。
- f. 祭祀場所避免為婦女打擾。
- g. 司祭者赴祭地途中，不得與他人交談，作祭時亦避免他人看見。

(8) 獵頭有關禁忌

- a. 家中有人外出獵頭，全家不摸麻織布。不吃蔬菜。

- b. 家中不使爐火熄滅，不借別人火種。
- c. 不讓他人進入屋中，不借物給別人，也不招待他人進食。
- d. 不上山工作或打獵，亦不修房屋，不掃除院庭。
- e. 隊員在出發之前不行房事，不與人口角。
- f. 隊員在出發之前不洗臉，不洗衣。
- g. 不把木杵橫置，不把被褥放於床上。

(9) 其他禁忌

- a. 男人不可觸及豬身及其餵食器具，否則打獵不易命中。
- b. 兒童禁忌常照鏡，否則不易長大。
- c. 紋身時不可照鏡子，否則花紋會消失。
- d. 紋身施行時，孕婦及非親屬不得前來觀看。

(二) 輔助儀式

這一範疇的儀式行為是用戒淨、贖衍、慰藉的方法以求得祖靈的息怒，以免去災禍疾病。其執行無一定日期，也沒有嚴格規定的執程序，更重要的是儀式不一定由祭團首領執行，而由臨時性司祭或巫師執行。

1. 祈雨

祈雨(smius kayal)通常為全部落共同舉行。當天久旱不雨，部落領袖即與社民商議祈求祖靈賜予甘霖以免作物乾枯。參加祈雨的人通常為部落內年長而有經驗的人數人，擇日攜帶小米、甘藷等作物到溪邊，把小米及甘藷拋於河中，然後用竹竿擊水並祝曰。

2. 薯祭

薯祭稱 smius yahxei，亦為部落執行之儀式，其目的在祈求甘薯豐收，凡遇到甘薯歉收之年，部落成員乃集議舉行儀式；先購得大豬一頭，共推一人殺豬，

各家分豬肉一份，然後取豬耳，豬鼻各一小塊，由家長帶到甘薯田，作祭求祖靈，祝告完，把小片豬耳豬鼻埋於薯藤下即返家。

3. 驅蟲

當小米或陸稻成熟時，如遇到蟲害，即認為是祖靈譴責，並舉行儀式，以求祖靈息怒。由 gaga 成員共同執行儀式，集各戶商議購得大豬一隻，由 maraho gaga 主持殺豬，先以尖刀刺豬喉，然後用火燒毛，再剖腹分成許多小方塊，各家依序分得一份；maraho gaga 以肉祭告祖靈，其後各人取分得之一份返家，並切取耳、鼻小塊，到小米田去，埋之地下，亦作同樣祝告。

4. 祈獵

祈獵稱為 smius tevalai，亦由同獵 gaga 成員執行儀式。如平常出獵少有獲得，乃商議行儀式，殺豬或殺雞為犧牲以求祖靈多賜野獸，由出獵首領禱告。

5. 醫病儀式

在泰雅人的觀念中，祖靈對子孫未能遵守組訓的譴責除去使作物歉收和少獵獲物外，最主要的是使患病疾，所以泰雅人的輔助儀式大部分也著重於醫病儀式。

執行醫病儀式(curing rituals)的為巫醫 mahgok，其醫治疾病的主要觀念為慰解鬼靈以求赦罪，因泰雅人既已認為一切病疾為祖靈的譴責，即使他們已明白身體受傷疾病傳染的物理和病理的緣故，他們仍以為如未觸怒祖靈即不會受傷染病，所以巫醫治病的程序為先求問此病有什麼祖靈或鬼魂所致，乃因何罪而起等等，然後執的法術，供獻祖靈以求赦免。

巫醫多為女性，其醫治病人為個人事務，並不屬於任何羣體，其本身亦未組成任何團體，其法術雖為傳習者，師徒間的從屬關係則僅限於習藝期間。巫師所用的法具包括占卜診斷具和用作治療的菖蒲根一小段。占卜診斷具為一長約三十公分的細竹和一粒金黃色玻璃管珠(或銅珠)組成，通常為習藝完成時由師所給予者，象徵其法力之傳遞。

總之，巫醫之為人治病，其基本觀念很明顯的為求祖先之憐憫，以祭物供祀以求慰解祖先。另外，巫醫行醫之前如得惡夢，則不可為病人醫治，因祖先已決定不使病人痊癒，即使勉力以赴亦無結果，由此可見巫醫本身的法力是多麼有限，這也可說明巫醫在社會上的地位也不受特別重視。

四、 結語

泰雅人的超自然信仰是以祖靈為中心；族人對祖靈的觀念，認為祖靈是宇宙的主宰，也是一切人生禍福的根源，因此他們對祖靈的態度，基本的是虔敬服從，無條件遵守其訓示，輔從的則供奉犧牲以求赦罪。祖靈(神)與子孫(人)之間，實是不同空間的同一社會，或可說是同一社會在不同空間的兩半。泰雅族人的超自然觀念很像是把父母的影像(image) 投射於超自然存在。

泰雅族人主要的儀式團體是祭團 gaga。這種祭團 gaga 的組織，在泰雅族的社會構成中是很重要的功能群體，因為泰雅族人是偏重雙系的社會，其親族羣團結力極鬆懈，而這以共守祖訓的儀式團體，也就代替一般單系親族羣(unilateral kin group)，而發揮了規範行為，共勞合作，同負罪責，同享安樂的功能。

原住民幼兒生活經驗學習探討：

以泰雅族蓋房子、織布、狩獵遊戲為例

黃哲恩 老師

壹、緒論

遊戲是人類自古以來就存在的生活形態，最早遊戲的證據，在 1976 年考古學家在山西省陽高縣的文化遺址中，挖掘出一千五百多顆石球，這些石球是十萬年前的人類所製作的，可能是攻擊敵人或狩獵所用（蔡丰明，2007）。而後於距今七千多年前的西安半坡遺址中，一位約三四歲的小女孩墓穴，發現了幾個輕巧且精磨加工過的石球，這些石球是把石料敲打成胚形之後經過研磨製成（馮驥才，2007），可看出石球不僅僅是武器，已由文化中求生存所運用的器具轉變成幼兒遊戲器具，一個民族幼兒所採取的遊戲形式，一般都受他所處的物質及人文環境影響，如資源及利用資源技術之取得，與周邊族群生活互動之間形成的美感、價值或技術…等，而台灣自古以來即為一交通要紐，為亞洲人種遷徙的叉路口，因此蘊育出多元豐富的文化生態，原住民族在多元文化生態下，發展出許多珍貴的遊戲形態，這些傳統鄉土遊戲，材料皆取自大自然，透過智慧不斷精煉經驗，透過文化而流傳下來。

一、遊戲與學習的探討

在遊戲研究史上，關於遊戲的發生或起源，主要表現為兩派遊戲起源論之間的對峙與抗爭。一派是生物起源論，認為遊戲是生命有機體的本能練習：人和高等動物由於進化程度的進階，受其先天遺傳所獲得的較強的本能力量的驅使，才去參與遊戲，以應對複雜的未來生活。初現於 19 世紀中葉以後的早期經典的

遊戲理論基本上都持此類觀點（如剩餘精力說、能力練習說、復演說等）。像教育家福祿貝爾將遊戲視為兒童潛在本能 內在本質力量的外在表現，就是把遊戲的發生歸結為一種神秘的先天性力量的推動。20 世紀中葉以後，以弗洛伊德為代表的傳統精神分析學派將遊戲的發生視為人格中“本我”的“惟樂原則”的活動體現，以及伯萊因（Ber lyne）等人的覺醒理論把遊戲視為維護機體最佳覺醒水準的途徑，同樣也帶有將遊戲的發生予以生物化理解的意味。另一派即社會起源論。該派觀點主要為前蘇聯的社會文化歷史學派所主張，認為遊戲是社會性實踐活動，是對社會現實中人與人之間的關係的反映。所以，作為個體的遊戲其發生的前提是個體社會性經驗的獲得，作為類的兒童遊戲是在人類社會發展到一定歷史階段才出現的。當社會生產勞動水準達到兒童不能直接參與其中的複雜程度時，兒童於是就尋得遊戲作為滿足自己參與成人生活願望的途徑。在我國建國後相當長的一段時間裡，學術界也大都普遍認同遊戲的社會起源論。

十七世紀晚期英國哲學家約翰洛克（John Locke）寫到「因為帶來快樂的遊戲大部分靠豐富的想像，所以，不僅應該讓兒童享受遊戲的樂趣，更應該允許他們用自己方式來玩」（楊文貴等人譯，2003），遊戲對兒童具有正向意義，顯示已深獲當時代的肯定，幼兒教育之父福祿貝爾（F.Froebel）於 1823 年認為幼兒教育的根本就是如何在遊戲當中誘導他們（引自李會園，1997）。遊戲成為幼稚園課程不可或缺的一份子，王靜珠（2001）認為在幼兒的日常生活中可說大部份的活動是遊戲，沒有遊戲的幼兒如同沒有職業的成人，我國《幼稚園課程標準》中明列教師需能輔導幼兒快樂活潑地從遊戲中學習（教育部，1887），透過遊戲來達成學習的過程。

二、科學源自於生活經驗

生活經驗是有意義的科學學習的首要基礎，幼兒透過眼耳鼻口主動探索這世界美好的一切，形成其經驗的認知基模，透過問題解決的歷程形成新的知識系統。

學生在生活經驗中所形成的世界觀決定了他們對自然現象與新的學習內容的認知與行動方式，經由對新事物、新現象或新的科學知識進行詮釋，逐步修正既有的科學知識概念與知覺方式，逐漸建構個人的意義。學生需要教師的教學與教材的引導，從生活經驗逐步跨越科學領域與日常生活經驗之間的鴻溝，才能進入科學領域的經驗，獲得有意義的科學學習（傅麗玉，1999a）。

科學理論源自於人的經驗與觀念(Conant, 1957)。科學理論是科學活動的目的與產物(Kuhn, 1977)。科學理論是一套被接受的假設或定律(Gingerich, 1992)，是一種經驗的表徵(representation)(Lauden, 1981)，人類的經驗不斷改變，對事物的看法不斷改變，因此沒有任何科學理論是最後的真理(truth)，而是只限於其有效的範圍內（傅麗玉）。

三、園所介紹

本園位於宜蘭縣與花蓮縣的縣界，緊臨大濁水溪，為原住民部落之國小附設幼稚園，設立於民國 87 年；當時沿用坊間教材，本團隊秉持著本校願景，有著提升原住民教育品質之使命感，但卻不知如何改善課程，直到 94 年納入國民教育幼兒班（以下簡稱國幼班）輔導機制接受輔導，開始運用資源改善課程，張孝筠、孫良誠（2006）研究發現國民教育幼兒班大量使用坊間教材，讓幼兒失去自主遊戲與學習的機會。教師完全依賴教材，是阻礙教師自行發展課程的主因，現成教材多為記憶背誦之學習方式，易影響幼兒的創造與獨立思考能力。行政院教育部為了因應全球經濟時代潮流的改變，於 2002 年發布《創造力教育白皮書》，內容寫到：二十一世紀是劇變的時代，資訊科技迅速發展與流通，社會多元化的腳步也越來越快，人類正面臨「第三次產業革命」——一個以「腦力」決勝負的「知識經濟時代」。此時，不論是創新思考、批判思考或解決問題之能力，皆是未來世界公民的重要基礎能力（教育部，2002）。本團隊思考到當時的課程，可以讓幼兒能適應未來知識經濟時代呢？為了幼兒著想，我們不能再以二十年前的學習方法，來教育二十年後的成人，所以本團隊一直在尋求，適合本園幼兒的課程模

式，翁麗芳（2002）認為教育現場必須由「教師本位」教學轉到「學生本位」教學，而且，不僅只是教學方式的改變，教學的主、客體，以及環境都必須改變。因此在不斷對話與文獻探討下，於 96 年開始調整課程模式，並進行課程發展規劃，以園所本位、幼兒經驗為中心為出發，發展遊戲課程，使幼兒在遊戲中培養創造思考能力，激發學習動機與熱情，成為幼兒帶的走的能力。

四、主要依據理論介紹

一直以來建構主義者和行為主義者對於課程的目的和內容爭論不休，他們都同意教育的目的是提升學習，但因所擁護的教育哲學傾向不一，而對課程目的和內容有不一樣的想法，所以我們將需更加關注：關於課程目的和內容的那些不同觀點，是如何建立在那些隱含的概念，如什麼是學習？學習是如何發生的？教師們如何來促進學習、需要什麼樣的學習目標來達成預期的學習成果、這些學習目標之下開設的是什麼樣的課程（仇光鵬、韓苗苗、張現榮譯 George J. Posner 著，2007）。

在經過相關文獻探討後，本園擬以進步主義理論、建構論、Amabile「成分模式」（Componential model）與 Van Hoorn 針對遊戲與課程的關係所做的解釋，做為本園課程發展的主要理論依據，茲分述如下：

（一）進步主義理論

進步主義者不主張使用固定學科或經典名著做為課程內容，主張教育內容應該與學生的周遭社會以及生活經驗有相關連結，學生應該學會從探索解決問題的方法中去得到學習；認為課程的本質是跨學科的，並重視學科與教材在教學活動中所產生的結果與知識。對進步主義而言，學校應該教學生如何批判思考而不是思考什麼；教師的角色，是學習的輔助者或學習者商議的對象；學習則是學習者主動參與、發現和經驗他們所生存的世界（簡楚瑛，2009）。

教學方法上，進步主義者不主張以傳授式的方法來教育學生，而是以學生

個別需求與興趣的考量，提倡「科學的方法」引導學生學習，培養學生解決問題的技能，包括五步驟：確認問題、形成假設、蒐集資料、分析資料、導出結論，進步主義者鼓勵合作式的團體學習活動，而非競爭式的個別學習；教師在教學的過程中，只是扮演學習的促進者，學生必須主動學習，為自己的學習成果負責（簡楚瑛，2009）。

（二）建構論

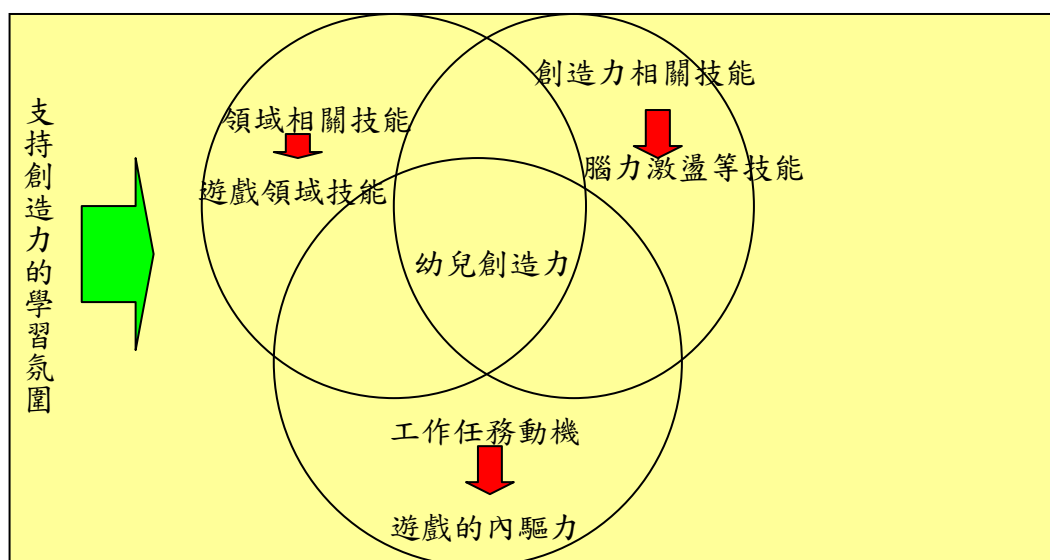
我們可以將教育中的建構主義看作是一種認知主義的學習觀，它與皮亞傑、維高斯基、布魯納的認知發展理論有密切的關係，建構主義的核心理念是：學習者應主動地建構自己的知識，而非被動的從環境中接受知識，Drscoll(1994)認為在教育建構主義談到知識時，通常會看到批判性思維、推理和問題解決等活動中所學的知識類型（吳慶麟譯，2008）。在建構主義對教學建議上認為課程應該給學生通過問題解決的體驗來發現新知識的機會，需提供複雜的學習體驗，以整合知識，並以不同的視角，來檢視知識，須提供教師與學生合作思考的機會，學生須學會成為自我調解的學生，以便能擔任設計自己學習經歷的主動角色，並能參與真實體驗中的學習，以便能適應實踐的社會。（吳慶麟譯，2008）

（三）創造力方面

Howard Gardner（2005）認為人類具有的智能，是一種解決問題或創造產品的能力，這些問題解決和產品的創造，為特定文化背景下的社會團體所需要，解決問題能力就是能夠針對某一特定目標，找到並實現這一目標正確路線的能力（沈致隆譯，2008）。問題解決與產品的創造是評量人類智能重要的指標，所以，Amabile 從產品創造的角度出發，提出了創意表現的「成分模式」（Componential model），Amabile的創造力理論核心要素包括工作動機、領域相關技能及創造力相關技能。（引自洪久賢、洪榮昭、林麗娟、蔡長艷，2007：51）領域相關技能包括領域知識、所需的技術技能以及特殊領域相關才能；創造力相關技能包括合

適的認知風格、供產生新穎點子的內隱及外顯知識；工作動機方面包括對工作的態度、了解工作的動機知覺。個體創造力的產生必須在「領域相關技能」、「創造力相關技能」與「工作任務動機」三者間充分交互作用使然，當三者的交集越大則個體的創造力越高。Amabile亦指出有利於組織創造力的因素，如組織的鼓勵、直屬長官的鼓勵、工作團隊的支持、足夠的資源、具挑戰性的工作與自由，即環境中的支持性、自主性氛圍會導致個體產生內在動機及綜效性外在動機的生成。

因此，本園首先建立最重要的-支持創造力發展的班級氛圍，以愛與關懷的環境、教師的鼓勵、尊重幼兒決定、足夠資源的提供，並引導具挑戰性的工作，讓幼兒在遊戲這個領域盡情發揮，而以創造力核心要素來說，幼兒在遊戲領域中，透過不斷嘗試或成人的引導下，操作過一段期間，就能具有足夠的專業知識；在動機方面，遊戲是幼兒的天性，在遊戲中，幼兒的動機是充滿能量的，遊戲的最重要特徵就是出自於孩子的內在動機（intrinsic motivation），遊戲並不受外在驅力如飢餓所控制，也不受目標如權力及財富所激發，如James E. Christie所言幼兒遊戲完全是有機體的操弄與激發，而所衍生的活動亦是受其個人所激



（修改自 Amabile, T. M., 1998）

發，並無外在的目的行為（引自吳幸玲 郭靜晃譯），遊戲對幼兒而言，具有強烈內在動機，此特徵有助於幼兒創造力發展；而在創造力相關技能方面，以腦力激盪討論模式，發展幼兒擴散性思考能力，教師將意見書寫於便利貼上，與幼兒進行邏輯歸納等聚斂性思考，最後以投票決定最佳可行性方案。以下為本園創造力發展架構圖（圖1）。

（四）遊戲與課程方面

人類學著重於研究人類生活的本質，在人類學的文獻記載裡，遊戲是人類從兒童長大成人的過程中，一種自然存在的現象。從人類學的觀點來看遊戲，遊戲原本就是幼兒生活中一種自發的活動，幼兒在日常生活中將他們的經驗重建在遊戲的世界裡（黃瑞琴，1994）。遊戲影響著幼兒學習，是幼兒發展的重要途徑，在多年前，並無證據顯示遊戲可以是學習的概念，直到皮亞傑(Piaget, 1962)指出遊戲是幼兒利用同化認識真實世界的行為，其行為的本身是目的也是功能，主要是為了獲得快樂的無組織性行為（蔡淑苓，2004）。以教育觀點來說，遊戲大多被視為教學媒介或指導方法，不過此乃教師態度，而非兒童觀點。Fagan（1984）曾提出成人把遊戲當成是達成目的之手段，但兒童卻把焦點放在遊戲上，並認為遊戲本身即是結果（Edgar Klugman & Sara Smilansky, 桂冠前瞻譯，1999），遊戲能引領兒童在態度上趨於獨立自主，也能有活動的自創能力（Johnson, 1928; Patricia Monighan-Nourot, 1999）。國內學者黃瑞琴（1992）即以遊戲取向的課程觀點來探討課程中所謂的發展適合性與學習觀點，強調幼兒的興趣、需要、能力是課程設計的核心，課程組織著重於幼兒經驗的統整，其研究指出，遊戲課程在理論概念上，傾向於「經驗取向」、「過程取向」、「幼兒取向」及「發展取向」。遊戲課程的「經驗取向」，強調課程是幼兒與環境因素相互作用的所有經驗，每位幼兒均有自己的課程。遊戲課程的「過程取向」，強調遊戲是幼兒生長與發展的過程，可能產生各式各樣的學習成果。遊戲課程的「幼兒取向」，戲課程的「發展取向」，強調由幼兒自發、幼兒引導，而教師給予支

持之具體的遊戲經驗，是發展適合的幼兒教育課程的一個主要成分，以符合幼兒年齡與個別的需要（引自蔡其綦，2003）。另國外學者Van Hoorn, Scale, Moningham-Nourot, 和Alward (1999, 2003) 也將遊戲課程由自發遊戲到教師指導遊戲作一探討；另Trawick-Smith (2001) 根據目前的教學型態將遊戲課程分成四個模式：1 非遊戲的學術性課程 (nonplay curriculum models)。2 自由遊戲課程 (hands-off play curriculum)。3 狹義焦點的遊戲介入 (narrowly focused play intervention)。4 廣義焦點的發展模式 (broadly focused developmental models)。遊戲行為可在某些方式促進認知能力發展的成熟，根據維高斯基 (Vygotsky) 的研究，在佯裝遊戲中使用象徵性事物，可幫助孩子的抽象思考能力。皮亞傑 (Piaget) 認為遊戲可以幫助小孩去熟練新的心智技巧 (James E Johnson • James F Christie • Thomas D YawKey, 吳幸玲 郭鏡晃譯, 2003)

Van Hoorn 等人認為 (引自蔡其綦，2003)，遊戲與課程的關係並非是互斥的，並且提出兩種遊戲與課程連結的解釋。一種是「遊戲產生的課程」(play-generated curriculum)，亦即，教師觀察幼兒遊戲時的興趣與主題，提供機會來加深與加廣幼兒的學習。另一種是「課程產生的遊戲」(curriculum-generated play)，此時，教師扮演一個更直接的角色，從觀察幼兒遊戲中，規劃擬似可以引發幼兒自發遊戲的材料與技巧。

本園之遊戲課程為聯結此兩種模式，成為遊戲與課程的循環，即以幼兒經驗為基礎的主題課程下，規劃可以引發幼兒自發性遊戲的材料與技巧，教師引導幼兒建構遊戲或玩具並提供所需材料與技巧，此為「課程生成遊戲」，於完成後，幼兒進行遊戲與探索並發現問題，形成「遊戲產生課程」，透過腦力激盪討論發展可行性策略，歸納出最佳解決策略，尋求解決問題，教師在幼兒遊戲中提供機會來加深與加廣幼兒的學習，並再進行遊戲與探索，檢驗問題是否解決，再次「課程生成遊戲」並發現新問題時，再次「遊戲產生課程」，形成課程與遊戲的循環。其架構如圖2：

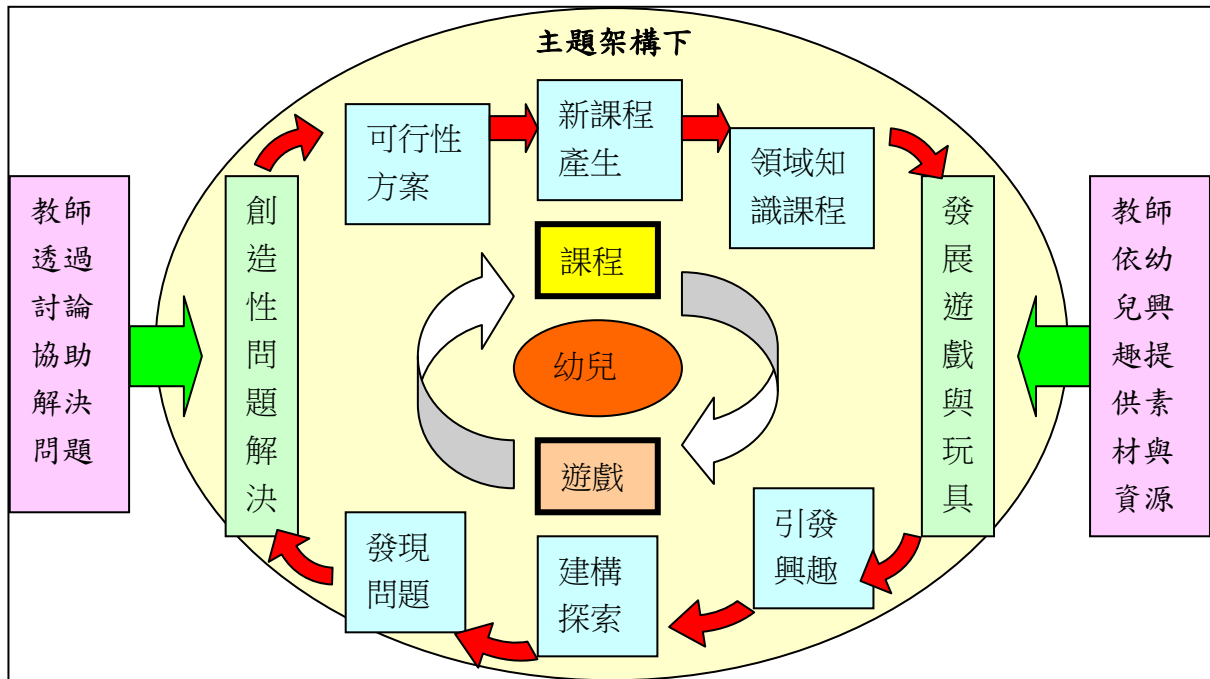


圖 2：遊戲課程架構圖 資料來源：自製

貳、發展歷程

一、課程緣起

開學初，進入忙碌的新生適應期，舊生帶著新生，我們稱之為「大心帶小心」，學習著生活常規與環境適應，教師從遊戲與對話中，不斷地在尋找符合幼兒的興趣與適合的主題，在一次幼兒欣賞國小部哥哥姐姐的泰雅舞蹈表演後，兩位幼兒在爭論自己是不是原住民（其實兩位都是），教師思考到，文化認同的重要性，幼兒不知道自己是谁，不知道自己的文化，不知道自己的特色，將容易造成文化差異下的衝突，亦引發了我們的興趣，於是詢問幼兒「什麼是原住民？」瞭解幼兒對原住民的舊經驗，釐清什麼是原住民？原住民在哪裏？等問題。也因而開啟了本學期方案「泰雅·部落·風情」。以下為討論實錄：（前面數字為座號）



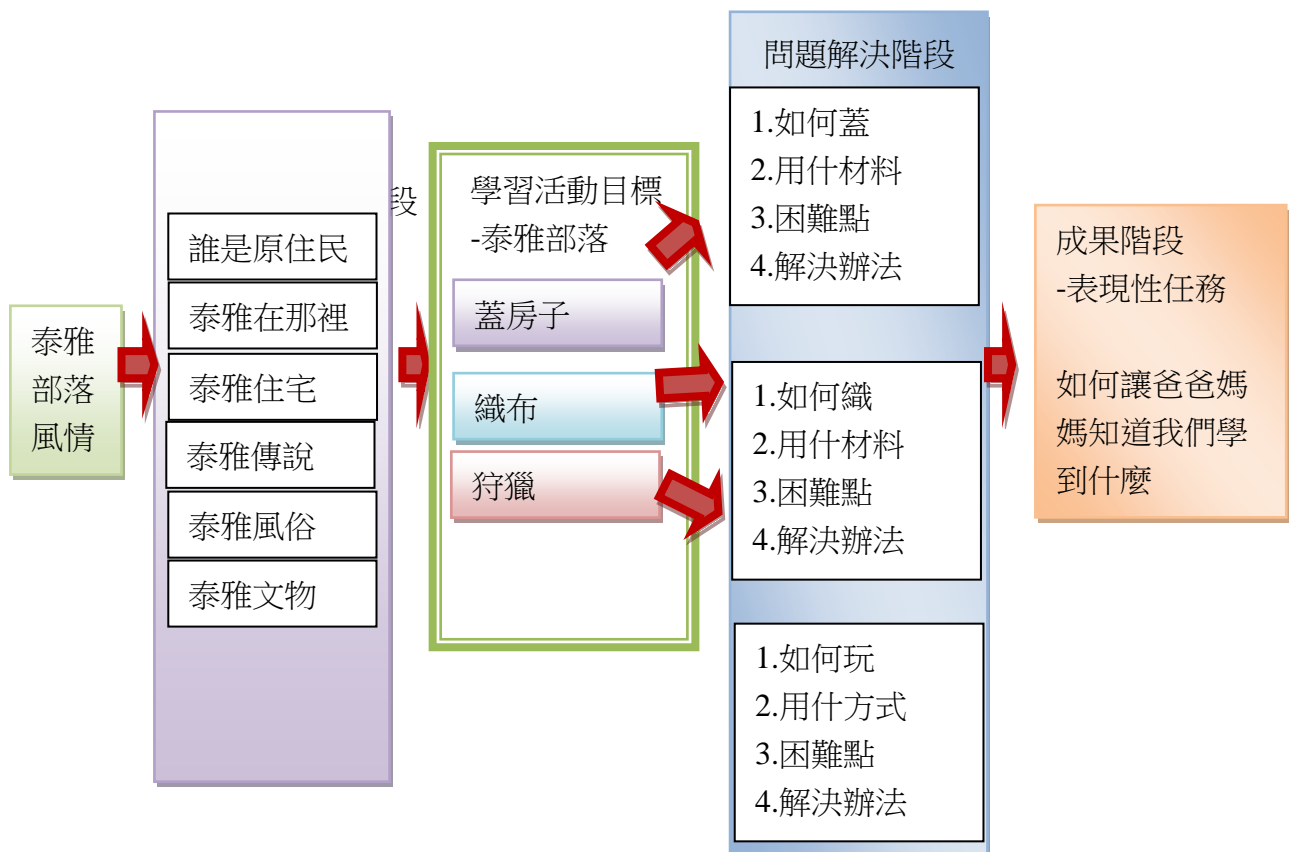
<p>3 有戴頭的那個（頭巾頭飾）</p> <p>2 哥哥姊姊跳舞的有戴腳的（綁腿）</p> <p>20 女生跳舞的衣服</p> <p>15 有戴帽子的</p> <p>14 Tayal 就是原住民</p> <p>10 你插耳環就是原住民</p> <p>24 戴紅色藍色的項鍊的就是原住民</p> <p>2 哥哥姐姐跳的舞就是原住民</p>	<p>★什麼是原住民會做的事</p> <p>6 原住民會跳舞</p> <p>3 原住民是手打叉叉跳舞的</p> <p>15 原住民會踩花晚上很暗原住民走錯路就會踩到花</p> <p>10 原住民會打獵</p> <p>5 原住民會用射箭也會打獵</p> <p>6 原住民會射山豬</p>
<p>★原住民是誰？</p> <p>3 原住民去打獵會脫掉上面的衣服背一個袋子</p> <p>5 原住民會畫這裡有一條線（紋面）</p> <p>9 我姊姊去跳舞臉上有貼貼紙（臉頰）</p> <p>3 白金剛去看他姊姊她姊姊臉上會有貼紙</p>	<p>1 原住民會抬山豬</p> <p>6 會射飛鼠</p> <p>13 會射小鳥</p> <p>24 原住民會打鼓</p> <p>14 抓蛇</p>

由討論中，可以發現到，幼兒對原住民的印象，集中於人的外觀、特徵與特殊行為上，屬於可常見的具體表徵，可了解幼兒在生活中可接觸到與原住民相關體驗，形成其舊經驗發展的認知基模，對原住民已有基礎的認識，但對文化與「我」尚未建立聯結，在教學團隊的討論後，與幼兒一齊決定了本學期的課程，將以文化認同之原住民課程為主題。透過遊戲與體驗，讓幼兒了解到自己的文化，了解自己是誰，建立自信與光榮，進而建立愛鄉愛土愛自己的情操。

二、課程目標

- 1.知道族群差異與自己文化之獨特性。
- 2.培養建構自我知識的能力。
- 3.體驗藝術創作技巧與美的感受。
- 4.提昇幼兒創造性問題解決能力。
- 5.享受團隊合作與解決問題的樂趣。
- 6.發展正面的自我形象及信心。

三、課程發展歷程



四、課程基礎領域階段

(一) 泰雅老明信片

將串門文化所出版的台灣老明信片-原住民篇節錄成 ppt，與幼兒分享，藉由欣賞泰雅老明信片，了解到泰雅族以前的生活、服飾、建築物、樂器及文化，讓幼兒對傳統文化有初步且全面的了解，



(二) 傳說-彩虹橋

藉由傳說-彩虹橋的故事，讓幼兒了解到，泰雅族的神靈觀，與行為規範主要依據，並區分好的行為與壞的行為，鼓勵良善的一面，並於教學前詢問為什麼祖靈要走彩虹橋？以了解幼兒的舊經驗，發現到幼兒理解祖靈與彩虹橋的概念，知道走彩虹橋是上天堂的路徑，如沒有彩虹橋的話祖靈就不會上天堂，但不知何種行為才能走彩虹橋，教師藉此說明，祖靈的良善觀。



(三) 巨石與紋面傳說

巨石傳說是泰雅族誕生與紋面的傳說，讓幼兒瞭解到族群由來的可能性，並詢問幼兒為什麼 Tayal 的美女都要紋面？讓幼兒猜測紋面原因的可能性，從幼兒的討論中可發現，幼兒知道要有什麼技能才能紋面，並理解到紋面的正向意義。



(四) 泰雅服飾介紹

由於幼兒在舊經驗基模中，對服飾特色，有很大的興趣，因此教師從網路搜索相關資料製作 ppt，讓幼兒瞭解到泰雅服飾的特色



(五) 經過數天的學習歷程，幼兒對原住民有初步的了解，於是我們進行第一階段評量，詢問幼兒「誰是原住民？」從中可發現，幼兒已經知道，自己是原住民的身分，並能從特徵猜測是哪一族並瞭解血緣關係。

我們要怎麼知道他是原住民？怎麼知道你是哪一族？

3 先看大人是什麼族，大人是泰雅族小孩就是泰雅族

4 爸爸是泰雅族媽媽是太魯閣族小孩就可以自己選要當哪一族

1 看衣服就好了	6 看他的織布
3 看褲子,有的褲子是白色的	5 看有沒有人戴帽子啊(不一樣的原住民有不一樣的帽子)
3 拿手槍的就是 Tayal	6 看他會不會戴手環
1 看他的刀,如果他的是Tayal的刀就是 Tayal	3 看他有沒有戴紅色的頭巾
5 看他的刀跟槍	1 看他有沒有戴有珠珠的腳鍊
14 看他的臉上有紋面啊	3 項鍊
10 看他的弓箭	5 看他背的 gili (背籃)
10 看他的耳環	10 看他的頭帶
1 看他穿的綁腿	10 看他的手環
3 看他衣服的顏色	3 衣服的圖案

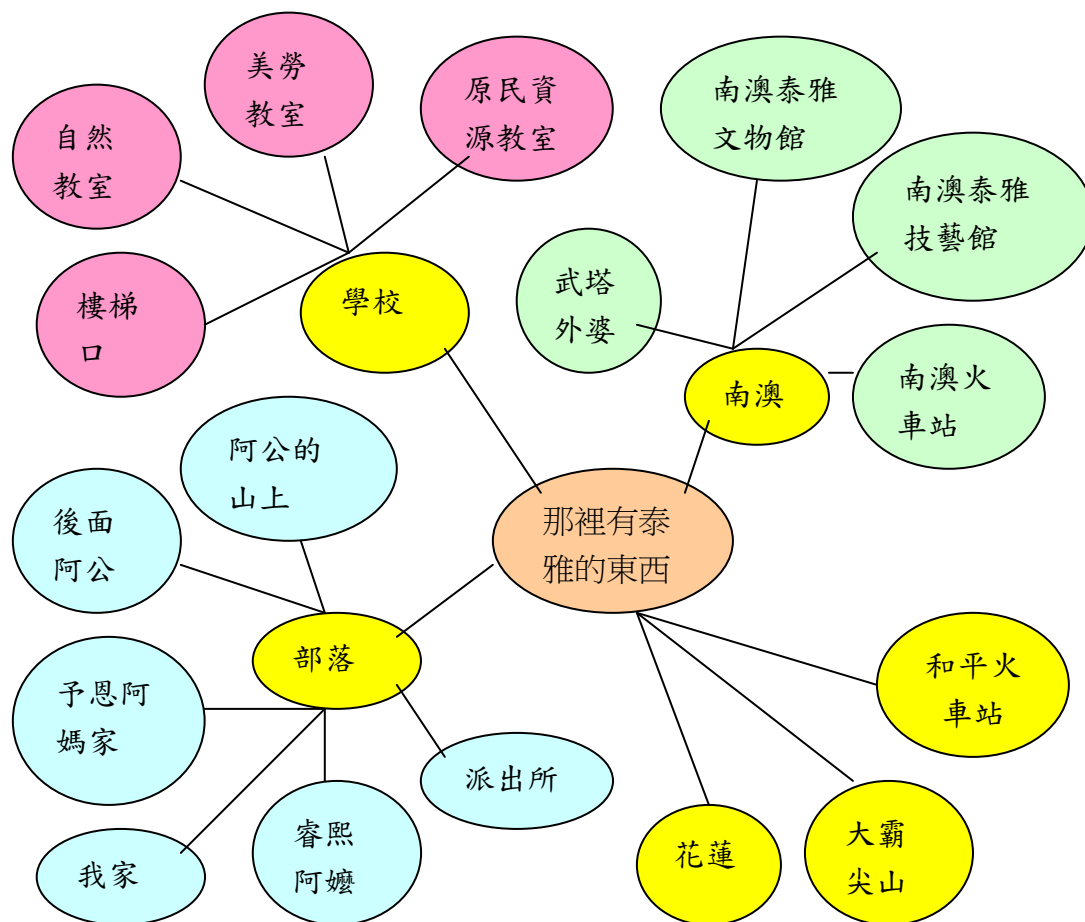
(六) 尋找泰雅

在數周的教室內的課程，我們希望所介紹這些原住民的物品與活動能與現實生活聯結，因此詢問幼兒那裡可以看到泰雅族的東西，以了解幼兒生活中的泰雅，並為後續的參觀活動作準備。

哪裡可以看到 Tayal 的東西

6 大霸尖山	7 我家的牆壁
5 我們家後面阿公的地方啊	10 睿熙的阿嬤會做
1 哥哥姐姐的三樓不是有（國小部三樓原民資源教室）	6 我外婆家有一件 Tayal 的衣服（在武塔）
3 哥哥姐姐放跳舞東西的地方（美勞教室）	25 阿公的山上
7 國小的二樓那裡我們不是去過（自然科教室）	6 南澳泰雅文物館有
3 我們樓梯口不是有圖案（國小教室樓梯口）	30 我昨天去武塔南澳的時候有看到
5 和平火車站樓梯下坡我們不是有看過	5 我們的警察局那邊也有 Tayal 呀
6 我家我媽媽也有買 Tayal 的貼紙	14 花蓮也有可以買呀
9 予恩阿媽家的石頭（往上村轉角牆裝飾）	6 桃園我的妹妹家也有
	5 南澳火車的鐵軌轉彎的時候就可以看到有 Tayal

在討論結束後，我們與幼兒將其討論歸納成討論脈絡地圖，如下圖所示：



從幼兒討論脈絡地圖中，可發現幼兒的舊經驗基模中，幼兒認知「那裡有泰雅的東西？」集中於我家及我家附近，都是幼兒生活中最常去的地方，從部落、學校、南澳、及和平火車站，延伸到花蓮，人物則集中於小朋友的爺爺奶奶，於是我們將從學校→部落→南澳進行參觀，並邀請小朋友的爺爺奶奶入園分享。

			
校園中的泰雅	校長室的泰雅	部落中的泰雅	南澳鄉的泰雅

(七) 老祖先的智慧

在進行一系列的資料搜尋與參觀活動後，幼兒對泰雅文物非常感興趣，因此教師針對老祖先的智慧進行介紹

			
紋面	建築	獵首笛	原民刀

五、 遊戲需求目標形成

在介紹這麼多泰雅文物與生活後，從幼兒的活動與討論中可得知，幼兒關於泰雅文化的基礎領域知識亦學習到相當程度，課程將進入第二階段，以培養問題解決能力為主要目標，以幼兒興趣為導向，透過做中學，去探究更多的知識系統，因此詢問幼兒，接下來「我們要怎麼玩？」以下為討論實錄：

我們要怎麼玩？

3 我們可以玩假裝打獵

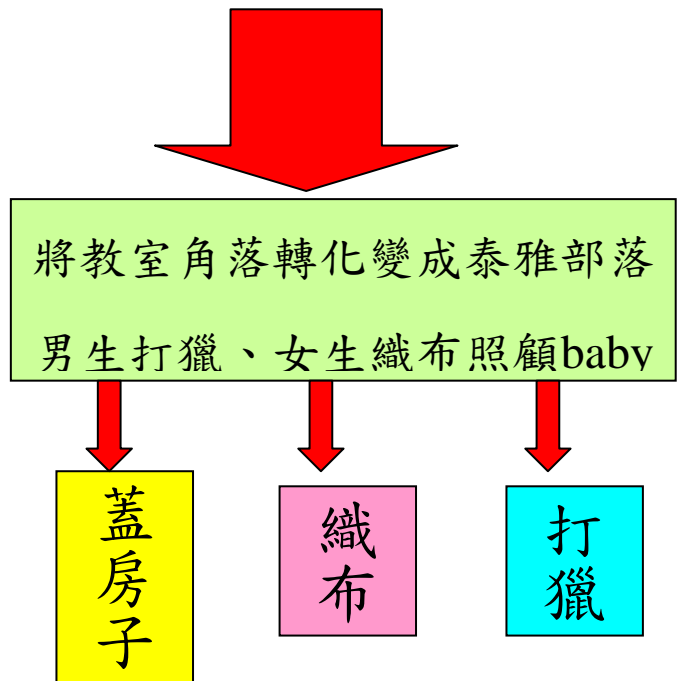
1 國小有織布的（織布機）我們女生可以玩織布男生可以玩打獵

15 我們可以在教室假裝蓋房子

14 我們要去假裝的射山豬

4 我們可以用木頭蓋房子

幼兒的討論中希望發展出泰雅族的生活情境遊戲，布置教室成為泰雅部落，



幼兒在情境中男獵女織，體現傳統中歡樂的泰雅生活，因此我們將發展三條基本遊戲主題軸線-蓋房子、織布與打獵。

六、 課程主題活動分析

在決定將發展三條遊戲主題後，教師必須為遊戲進行主題活動概念分析，以瞭解幼兒在這個活動中，可能學到什麼概念或技能，以利後續活動的引導，亦方便教師決定什麼時機，可以引導幼兒經驗與知識系統的連結。

(一) 竹屋探究

	領域知識發展	領域技能發展	思維技能發展	情意發展
內容	1.點線面構成 2.房屋結構 3.正方體概念 4.三角體概念 5.防水結構 6.祖先蓋房子方法與禁忌 7.門窗結構 8.數與量 9.測量 10.單位 11.加法	1.釘鐵釘技巧 2.鎖螺絲技巧 3.木頭接合方法 4.鋸子使用技巧 5.鎖竹子技巧 6.綁繩法 7.電鑽操作技巧	1.自我表達能力 2.對美的欣賞能力 3.自我價值觀的建立 4.溝通與協調的能力 5.領導能力的培養 6.培養積極互動能力 6. 培養創造性思考能力 7.培養邏輯思考能力 8.培養批判思考能力	1.享受團隊合作的樂趣 2.享受問題解決後的成就感 3.維持愉悅的心情 4.滿足學習欲望 5.滿足追求真理的企圖心

可能問題	1.安全性 2.是否瞭解要怎麼蓋 3.釘合技巧 4.是否有能力進行構形設計	可能延伸活動	1.社區參觀 2.紙屋 3.竹筷屋 4.黏土屋 5.水泥屋
------	---------------------------------------	--------	-------------------------------

(二) 織布

	領域知識發展	領域技能發展	思維技能發展	情意發展
內容	1.織布原理 2.點線面構成 3.經緯線概念 4.提線概念 5.配色 6.布的功能 7.布的結構 8.舒適的織布方法 9 收尾法	1.綁繩法 2.打緯刀的使用法 3.整經法 4.緯線的穿法 5 勾針的使用 6.剪刀的使用	1.自我表達能力 2.對美的欣賞能力 3.自我價值觀的建立 4.溝通與協調的能力 5.領導能力的培養 6.培養積極互動能力 6. 培養創造性思考能力 7.培養邏輯思考能力 8.培養批判思考能力	1.享受團隊合作的樂趣 2.享受問題解決後的成就感 3.維持愉悅的心情 4.滿足學習欲望 5.滿足追求真理的企圖心
可能問題	1.太辛苦 2.織錯怎麼辦 3. 織太慢怎麼做衣服		延伸活動	1. 獵袋 2.圍巾 3.打包帶編織 4.串珠

(三) 狩獵

	領域知識發展	領域技能發展	思維技能發展	情意發展
內容	1. 獵物的種類 2. 狩獵的方法 3. 狩獵的禁忌 4. 祖先的狩獵法 5. 獵徑的辨別 6. 狩獵的裝備 7. 虎克定律 8. 獵物體型與瓦那結構的關係 9. 力與反作用力、重力 10. 長度測量	1. 瓦那的設置 2. 網袋的製作 3. 弓箭的製作 4. 獵刀的製作 5. 獵物製作 6. 砂布使用 7. 綁繩法	1. 自我表達能力 2. 對美的欣賞能力 3. 自我價值觀的建立 4. 溝通與協調的能力 5. 領導能力的培養 6. 培養積極互動能力 6. 培養創造性思考能力 7. 培養邏輯思考能力 8. 培養批判思考能力	1. 享受團隊合作的樂趣 2. 享受問題解決後的成就感 3. 維持愉悅的心情 4. 滿足學習欲望 5. 滿足追求真理的企圖心
可能問題	1. 安全性 2. 瓦那如何製作 3. 這麼做弓箭 4. 如何才射得遠		可能延伸活動	1. 積木獵槍 2. 紙板刀 3. 獵物製作

七、 蓋房子領域學習

房子對幼兒來說，是每天遮風避雨的地方，雖然目前建築技術發達，水泥建築林立，但在本村，許多幼兒的家還是為木造或鋼造建築為主，教師亦不知幼兒對木造建築結構的了解程度，因此提出了第一個問題：我們要怎麼在教室蓋房子？以了解幼兒舊經驗，及課程將如何開展，前面號碼為座號，後面（）教師補充。

（一）問題：

991018 我們要怎麼在教室蓋房子

我們想要在教室蓋泰雅的家，可是發現好像有困難，怎麼辦？

9 拿樓上的娃娃家就好了（提出替代方案）

3 可以在美勞角做做看吸管的房子，先做一個家再用黏膠黏（實驗試行）

5 可以用木板做家裡（假裝有木板，請問你要怎麼蓋？阿迪用紙板四邊圍起來，眾人驚喜） 1 用積木角的數塊，用陀螺的數塊蓋上去（替代材料）

7 可以用竹子做，（門）先不要擋，其他的用（蓋出三角屋頂）

9 用鐵蓋房子（平屋頂似貨櫃屋）（不同材質；部落中有貨櫃屋）

14 先用三角形再用正方形合體就是房子了（說明形狀）

3 去山上找木頭在我們學校去蓋房子（尋找材料來源）

7 去爺爺樹那裡去找樹嘛（尋找材料）

23 拿釘子打家裡（提供方法）

3 用櫃子拿釘子打（提供材料與方法）

4 先把竹子用成一片一片的再釘起來就可以了（不同材質） 1 用水泥蓋房子（不同材質） 3 先用木頭釘四角，再用塑膠袋包起來就好了啊（木框塑膠袋牆）

6 用紙箱做（替代方案）

5 紙箱不行下雨了怎麼辦（提出可能問題）

5 可以用石頭做成家裡（另一個解決辦法）

- 1 先把它用一個長方形再用一個三角形
- 3 先用一個正方形再用一個尖尖（三角形）再把石頭黏在旁邊（整合所說，加入新原素）
- 6 你找一個箱子房再放在裡面，旁邊再開一個門（為前面所說加入新原素）
- 4 蓋鐵皮屋（替代方案）
 - 1 問 15 的爸爸嘛（尋求協助）
- 14 拿鐵槌拿木板還有那個敲敲敲給它打（整合前面所說）

從幼兒的討論中可發現，幼兒對立體構型具有基礎概念，已有正方體、三角體的概念，理解到兩者組合，即可成為房子，並可發現有具有批判思考的能力，如 6 號提出用紙箱做，5 號針對可能會遇到的問題提出「紙箱不行下雨了怎麼辦？」，並提出解決策略：「可以用石頭做成家裡」，還可看出幼兒會受同儕鷹架的影響，整合其他人意見，提出自己的見解，展現聚斂性思考能力，可以發現一個現象，在真實性問題下，幼兒因有需求動機，且在無壓力下的氛圍討論下，最能激發出幼兒的思考能力，再次印證 Amabile 的「成分模式」理論，並可發現幼兒談到許多材質，理解到多種材質的運用，在方法上，則是先運用簡易材料製作模型，以嘗試、實驗的精神來進行試試看。

			
紙板模擬	竹筴架構建構	竹筴線成面建構	紙箱模擬

（二）收集資訊

在之前已有介紹泰雅傳統竹屋 ppt 的資料，分享中幼兒有提出，他家隔壁是用木頭蓋的房子，於是我們決定去找一找部落中還有那些木造房屋，它是怎麼蓋的。進行觀察社區傳統建築的活動。



(三) 製作竹屋

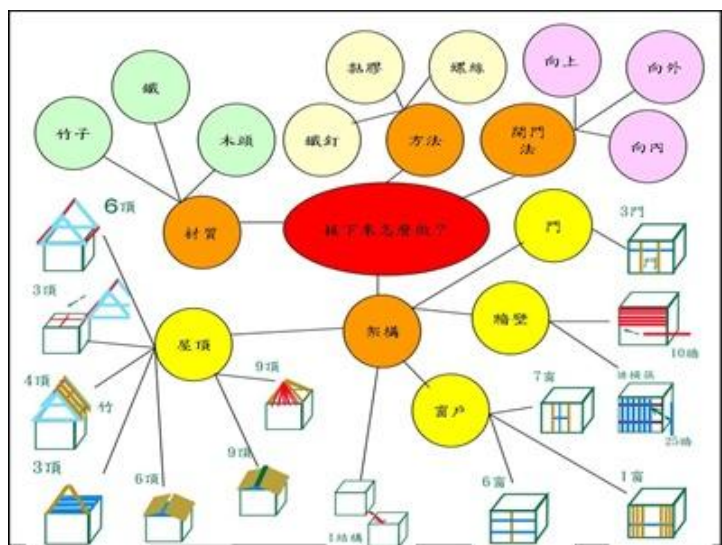
接著就進入我們的蓋房子活動，先讓幼兒繪製他們希望的房子，在繪製過程中發現幼兒可運用實物建構 3D 立方體，但在 2D 的紙上尚無法繪製出 3D 立方體，以下為竹屋的建構歷程。

<p>1. 計劃</p>	<p>2. 鋸子與鐵鎚使用方 法、安全規則與示範</p>	<p>3. 工具練習-協助操作</p>
<p>4. 以比一比方式複製一 單位</p>	<p>5. 數量計算</p>	<p>6. 基礎完成</p>

問題：正方體構造基礎完成，我們總共用掉 12 支木頭，可是問題是-接下來怎麼辦？教師也不知道該怎麼辦，只好請我們最聰明的幼兒來想想辦法：

991103 我們的房子接下來要怎麼做（此次討論有些需以圖形輔助，才易瞭解幼兒的想法）

討論後製作成脈絡地圖，發現幼兒討論到架構、材質、接合方法及門的設計，充份表現出幼兒的問題解決能力，其中屋頂架構設計有 7 種可行性方法，窗戶架構設計有 3 種可行性方法，牆壁設計有 2 種可行性方法，門雖然只有 3



號提出一種方法，但這是蓋鐵皮屋最常用的方法，令教師思索她是如何想到的，還是她具有敏銳的觀察力，這些方法都將是後續製作的依據，我們將繼續蓋我們的泰雅房子。

10. 組合操作	11. 窗戶架構製作	12. 架構完成
		

接著我們要進行牆壁的製作，但我們需要竹子的材料，10 號幼兒提到他家旁邊有許多竹子，在經過家長同意後，我們與房子角的幼兒前往採集竹子。採集回來的竹子需經處理後方可成為可用壁材，因此我們必須知道壁材所需長度，而當初房子高度是隨意量出成為一單位，此時則帶入公分概念，介紹工程用捲尺，量出是 152 公分，並以此做為我們切鋸標準。

13.採竹趣	14.捲尺測量	15 剖竹拉竹
		

152 公分長的壁板竹片完成了，幼兒開始要鎖上竹片，從鎖木頭的舊經驗來看，教師認為會進行非常順利，因為教師添購了適合幼兒使用的小電鑽，但事實上卻遭遇更大的問題，竹片皮太滑太硬了，每一次都會滑掉，沒辦法鎖上，幼兒發揮其探究與實驗精神，主動解決這個問題，其方式就是不斷嘗試，先用電鑽的十字起子挖洞，再鎖螺絲，發現比較不會滑掉且容易成功，但竹皮還是太硬要挖很久，於是幼兒發展第二策略，是將竹子背面用螺絲鎖洞，再翻過來，從正面鎖螺絲，教師發現後，隔天提供鑽木頭的電鑽頭，幼兒嘗試用第三種策略，將竹子背面鑽洞再鎖螺絲，但發現還是會有問題-洞的位置會挖錯，於是進行第四種策略，先劃線再挖洞再鎖螺絲，終於成功解決此問題。

16 問題：竹片皮太滑太硬

嘗試改善策略 1：挖小洞再鎖螺絲

嘗試改善策略 2：背面挖小洞再鎖螺絲

嘗試改善策略 3：背面用鑽木頭的電鑽頭挖洞再鎖螺絲，最後是標上記號



17.屋頂怎麼辦？

在竹材牆壁完成後遇到一個問題，屋頂太高了要怎麼鎖？



幼兒建議要爬上去鎖，但教師認為太危險，因此詢問幼兒該怎麼辦？由於織布角亦正進行織布活動，展示了許多本村耆老羅老師的織布，幼兒提出用大塊織布來做屋頂，因此我們竹屋終於初步完成。

八、 織布領域學習

織布對泰雅族的女性來說，是非常重要的技能，從小母親就會帶領學習織布的技能，在傳統上，必須織布技能達到一定程度，才能進行紋面，據幼兒恩慧奶奶的敘述，在她小時候就必需強制學習織布，織不好會被母親用棍子打，所以她練出一身織布好手藝，現在雖然年紀大了，但還是想作織布（兒子們禁止她做，因為一旦開始做，就會不眠不休地做，擔心她的身體受不了），現在的年輕人，已很少願意花時間在學織布，因此，許多幼兒的媽媽，並不會做織布，技藝已逐漸流失，幼兒願意發展織布主題活動，令教師非常的高興，但如何發展，卻是一大問題，因為教師也不會織布，無法教幼兒織布，因此先詢問幼兒「編織是什麼？」以了解幼兒的舊經驗基模，前面號碼為座號。

（一）編織是什麼？

991112 什麼叫編織

6 用織布機做頭帶與綁腿

7 編織就是織布

1 我們松羅泰雅生活館有

1 拿一個棍子、推織布的地方

2 我奶奶也有

7 編織可以做祖靈眼精的圖案放在桌子上

19 泰雅會織布

6 用線做的

10 可以做泰雅的衣服

16 用織布機

從討論中，發現幼兒對織布的概念，比教師是還好，理解到織布的功能、用什麼織、用什麼材料、有誰會、那裡可以看到等，可見得在生活中幼兒有看過長

輩在織布，並且理解什麼是織布，於是我們問了第二個問題「為什麼要學編織？」
想要知道，是否理解為什麼要學織布。

(二) 為什麼要學編織？

- | | |
|-----------------------|--------------------|
| 6 我們才會變成泰雅的美女 | 5 如果衣服破掉會織布的人就可以修理 |
| 19 不會編織不能去彩虹橋 | 6 不會織布人家會說你懶惰 |
| 15 沒有織布的人會下地獄 | 9 因為她們想要紋面 |
| 1 如果不會編織的人就不能做衣服給小朋友穿 | |

從討論中可發現，幼兒理解為什麼要織布的原因，也知道傳統上會織布的人才是美女；才能去彩虹橋；才不會下地獄；才能做衣服；才能紋面；才不會說你懶惰，把正負面原因，都說清楚了。隨後於角落時間發展製作頭帶遊戲，開始為織布活動，展開序幕。

(三) 問題一：我們不會編織怎麼辦？

- | | |
|-----------------------------|---------------|
| 9 我姑姑會 | 5 用棍子壓扁用別的顏色 |
| 11 我哥哥會 | 1 可以去南澳看泰雅的編織 |
| 5 恩慧的奶奶會，叫她教我們 | 7 我的奶奶會做打包帶籃子 |
| 1 你用美勞角的線用兩種顏色藍色或黃色用兩種顏色都可以 | 3 我的姨婆會做皮包 |
| 3 拿紙把它折一折 | 23 我的奶奶會做 |
| | 24 用織布機叫老闆買 |
| | 6 你可以買織布機用推的 |

從討論中，可歸納出幼兒提供四種方法來解決這問題，1. 找會織布的人來教 2. 去有織布的地方看 3. 買織布的機器來織 4. 自己試試看，這四個方案構成後

續課程的發展。

(四) 解決策略

1. 找會的人教

在「找會的人教」的策略上，我們詢問 23 的奶奶-羅老師，入園協助我們，羅老師是一位地方耆老，是部落中的托兒所退休老師，擁有豐富



的教學經驗，織布更是他的專長，曾經獲得南澳鄉織布競賽首獎，在我們邀請下，她非常高興的答應了，她覺得能為泰雅技藝的傳承盡一點心力，是很棒的事情。

2. 去有織布的地方看

在「去有織布的地方看」這個策略上，我們選擇去恩慧家跟奶奶對談，看看奶奶的織布機、織布的作品。恩慧家就在學校附近，於是我們就以走路的方式前往她家，進去時，奶奶正在做勾針編織製作圍巾，家中的棉被、椅墊、桌巾，都是奶奶親手製作出來，奶奶很熱情地招待我們，並把他的作品都搬出來，並跟我們分享小時候學織布的經驗，帶領我們去看它的大型織布機，幼兒也詢問了許多的問題，這次的探索之旅，滿載而歸。

3. 買機器

幼兒第三個策略是要買機器來做織布，在教師四處詢問後，發現有賣玩具織布機，於是購回讓幼兒使用，並自製織帶機讓幼兒使用，由於織布機非常簡單，幼兒很快就學會了。



兒

4. 試試看

在「試試看」這個策略，幼兒嘗試了許多的織法，從一開始的紙編，了解奇數偶數的概念、經緯線的概念，接著運用板子自製編織機，進行織帶遊戲。



(五) 經驗與知識系統連結

在經過這些的歷程活動後，幼兒擁有豐富的學習體驗，這些體驗都有內化為自己的知識，織布角幼兒都發展出自己的經驗說明，可敘述其織布的認知系統，而這些珍貴與經驗，還可以與社會知識系統連結，因此我們進行了織布中的科學：

		
放大模型：說明經緯線	概念延伸-檢視衣服	傳統織布介紹

(六) 織法延伸

除了傳統織布方法外，我們還延伸了許多現代織法，如最簡易的釘板編織、城堡織器等，比傳統編織更簡易，有更容易獲得成就感，進而產生玩趣，讓較乏味的編織，有更多的樂趣，幼兒總是編織到欲罷不能，會利用在學校中的零碎時間，進行工作，也織出了許多成品。

		
釘板	釘板	城堡織器

(七) 問題與解決

在整個織布過程中，教師觀察到幼兒最常遇到的問題，是織錯了、打結了，幼兒都能從不斷嘗試中



解決問題，因此詢問幼兒「織布會遇到什麼問題？」

織布會遇到什麼問題？

3 有時候你會打結，你可以請別人教我們也可以自己學

6 如果我們遇到打結的時候可以倒退

1 如果遇到線有壞掉的你趕快重新用

4 織布太累了所以我放棄了，太累了可以換別人

29 你轉的時候會轉到前面（釘板鉤錯地方）再回去原來的地方

3 中班女生有時候會打結會很常打結很多，這時候可以請老師或姊姊幫忙

6 如果有人不會織的時候我們可以教他

1 用釘板可以用兩個人也可以一個人，如果你用的很累的時候就可以換人

從幼兒討論中，可發現最大的問題是「順序織錯了」，幼兒會嘗試解決問題，但卻造成打結的現象，此時，幼兒會進行求助，並發現了如何解決這個問題，那就是依原本的順序退回去，他們叫「倒退」，另外一個問題是織布需維持相同動作一段時間與很多耐心，幼兒會覺得累，解決辦法就是跟別人一起做，用輪流的方式，減少疲累感。

九、 狩獵領域學習

在確定幼兒的興趣與方向後，教學團隊思索著如何進行這個主題，首先我們要了解「打獵」對幼兒意義為何？其舊經驗基模如何為打獵下定義，因此，詢問幼兒，什麼是打獵？以下為討論實錄：

（一）舊經驗提取-什麼是打獵？

4 打獵就是打山豬呀	9 我大伯很會打獵
3 打獵就是打白鼻心跟飛鼠	5 爸爸打獵就是會穿阿罵古究（雨鞋）
15 打獵就是要打仗	去山上就會有山刀獵槍
30 打獵就是去打飛鼠跟山豬就是打獵	11 有長長的獵刀

11 是拿那個山刀去殺	5 你可以用一個棍子前面尖尖的可以刺
4 可以用山刀殺山豬啊	山豬
9 打獵就是殺山羊跟山羌	27 去山上看我爸爸打獵就知道了
1 爸爸要去打獵會在心裡先禱告	1 我爸爸帶我去他的山上他用陷阱抓小鳥
	5 我爸爸會用鐵陷阱的瓦那

從中可發現幼兒對狩獵，已具有相當的概念與興趣，知道怎麼抓的方法，狩獵前要做什麼準備，及山上有什麼獵物，但幼兒知道狩獵的原因嗎？這是教師感興趣的議題

了解打獵要準備的東西後，教師規劃介紹瓦納的功能與原理，自製了瓦納的模型來為幼兒介紹，並提問「為什麼瓦那（陷阱）可以抓動物？」讓幼兒猜測可以抓到動物的可能原因，透過幼兒的腦力激盪，相互鷹架與學習，接著教師再介紹地心引力與彈力對瓦納的影響，隨後幼兒進行瓦納的練習，還利用繩子開始進行狩獵遊戲，由一人當山豬；一人當獵人，並設下陷阱，山豬誤踩而被捉到。

為什麼瓦那（陷阱）可以抓動物？

- 6 因為那個動物不知道瓦那在前面（不知道）
- 1 因為有夾子因為有線
- 5 因為有人會把吃的東西放在上面，然後山豬去吃就會被夾到了（食物誘餌）
- 9 香蕉（食物誘餌）
- 15 你要放草山豬不知道的時候牠會去踩草堆牠會被抓到（要有偽裝）
- 29 是因為牠的腳很小（所以只能抓小動物）
- 6 因為它的線有綁起來（察覺到線綁起來是抓到動物的原因）
- 1 我們在美勞角做假裝的山豬然後山豬會進去找牠的好朋友然後牠就會抓到了（好朋友誘餌）
- 5 上面放一個小動物喜歡吃的食物然後小動物想去吃就會被夾到了（食物誘餌）
- 14 因為上面有小竹片所以牠就被夾到了（察覺到竹片是啟動陷阱的要素）


- 6 是因為山豬聞到好吃的東西（食物誘餌）
- 3 因為那裡有口的東西然後雞的手就會被夾到（猜測口的東西是重要關鍵）
- 6 是因為你有把繩子用很緊所以雞走到那裡的時候就會被夾到（猜測是繩子拉緊有力的存在）
- 1 老師她是說綁著個（在口的地方綁緊）
- 15 繩子上面要放吃的東西然後牠去吃的時候就會被夾到（食物誘餌）
- 29 因為雞覺得那邊很好玩然後雞不知道那裡有瓦那就會被夾到
- 6 那是因為雞沒有看到瓦那然後牠走到瓦那就會被夾（沒看到）

從幼兒的討論中，發現題目敘述從不夠精確，原本預期希望幼兒可以朝力的關係去思考，但只有六號有談到力的關係，但我們的幼兒更棒，激盪出瓦那要成功的要素，要先讓動物不知道或沒看到有陷阱在，可以使用食物、好朋友當誘餌，最後是瓦那要運作順暢，使用誘餌的想法，可能是從電視上獲得，因為在現實生活中，部落中的獵人較少會使用誘餌，只有在文獻中有看到用玉米來抓老鼠。

		
瓦那模型操作	瓦那原理說明	瓦那原理遊戲

* 尋求專家教學

由於教師並沒有打獵經驗，所有的資料都是從文獻與網際網路獲得，因此必需引進專家為幼兒展示打獵的真實情況，於是我們邀請部落藝術家林牧師來為我們介紹泰雅狩獵。

		
竹雞陷阱	山豬陷阱	小鳥陷阱


在經過幼兒舊經驗的採取與基礎狩獵領域知識的發展後，我們希望可以知道幼兒針對狩獵想怎麼玩，因此詢問幼兒打獵要怎麼玩？

991122 打獵要怎麼玩

因為小朋友好像只有用繩子拉人家的腳

6 用積木角的積木做成獵槍，因為如果你用真的的話就會刺到人家的眼睛	5 用竹子做弓箭
5 用積木做刀子	3 用紙箱做成槍
3 可以用厚紙板做槍	11 用紙張做背帶
29 要是殺山豬才可以用繩子拉山豬(不能一直用繩子拉山豬)	15 可以玩瓦那放在路上的遊戲
15 要用美勞角的厚紙板來做刀	3 書面紙做成刀
6 你可以用我們畫圖的紙做成槍用剪刀剪下來做成刀….	9 可以用板子做槍
5 老師我知道韋美講的就是先用蠟筆畫成刀子再用剪刀剪的	5 那麼難還要切還要管子
10 用紙張做成弓箭	10 拿刀子用木頭插在裡面再用膠帶黏起來 6 用木板用鋸子來切刀子跟槍
	3 你可以用這個(手指逃生標誌牌, pp板)來做刀跟槍
	3 可以用塑膠罐做弓箭做槍

從中可看到，幼兒希望製作槍、刀、弓箭和玩放瓦那的遊戲，其中每一種作品，都可運用多種材料來完成，有厚紙板、木板、積木、PP板、竹子、塑膠罐等。接著幼兒便迫不及待地，在角落時間製作出他們所設計與開發的物品。

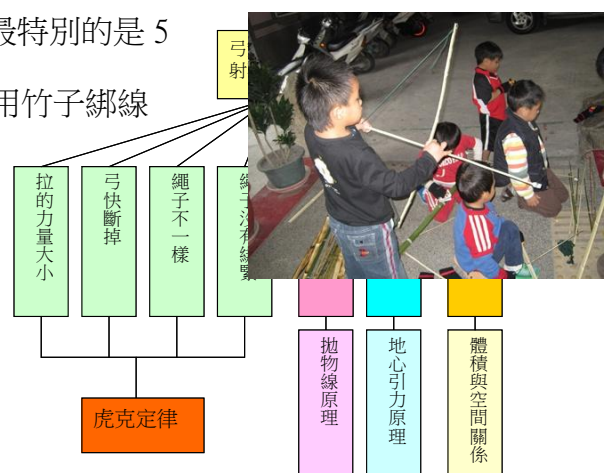
		
製作弓箭	製作槍	製作刀

由於班上正好有厚紙板、積木，幼兒發揮他們的創意製作出許多刀和槍，其中最特別的是 9 號幼兒，它將紙張捲成圓筒狀，綁上繩子，製作成弓箭，已製作出外型，但尚無法拿來射箭，只能進行想像遊戲，因此詢問幼兒我們要怎麼做可以射的弓箭？

昨天 9 很棒有做出弓箭，可是用紙捲起來做，不能真的射，怎麼辦？請小朋友想一想要怎麼做可以射的弓箭？

6 用紙板來剪	4 對用膠帶
15 要假裝用筷子做山豬，再拿弓箭，用假的弓箭射牠	3 你先畫在紙上再拿一個木板比比看再割下來
6 可以用紙箱來做弓箭	9 你可以砍伊吉夠（桑樹）的木頭拿來做成弓
5 是用一個竹子再用一個線中間有一個洞	1 你先拿一個木頭做箭中間再擺一個木頭就可以射山豬了
黃師拿出竹子請阿迪示範	6 可以用我們的書本來用
繩子會滑掉耶怎麼辦	13 可以用紙張做
14 用膠帶黏起來啊	3 你可以先找一個木頭來做

在今天的討論中，幼兒提出不一樣的作法，最特別的是 5 號提出「用一個竹子再用一個線中間有一個洞」，用竹子綁線作弓箭，教師還可以理解，但為什麼中間要有一個洞呢？另教師百思不得其解，於角落時間拿出



竹子、電鑽和繩子請五號幼兒，製作出他理想的弓箭。製作完成後，原來中間的洞，是要成為「箭」發射的軌道，有可能是從玩具弓箭得到的想法。還有一件是教師覺得很有趣的事情，在綁繩子的時候，由於幼兒還不會綁繩子，教師協助幫忙綁，就詢問幼兒要怎麼綁，幼兒說明要綁鬆鬆的，可是在教師的認知中，弓應該呈現半圓形，繩子是拉緊的，所以心中想著「就給你試試看吧！」，結果卻是出乎意料之外，弓箭真的可以射，原來竹子被拉緊後，已達最高彈力的臨界點，無法再拉；綁鬆鬆的話，竹箭才可以再拉緊，而有動力的產生，成功後，這個弓箭模式，成為其他幼兒模仿製作的方法。教師觀察中發現到幼兒在挑竹片時會先彎一彎竹片，看看有沒有彈力；幾個射的比較遠的幼兒都是朝 45 度角射。幼兒從經驗中歸納出自己的科學知識，在實驗中獲得解決問題的成功經驗，並內化成為知識，於是教師認為可以讓幼兒經驗與社會認知系統的知識做連接，讓幼兒瞭解自己所發現的科學知識是什麼，因此進行經驗與知識名詞連接課程對幼兒提問：「為什麼弓箭有的射得不遠有的卻可以射的很遠？」。

		
<p>虎克定律</p>	<p>比較不同重量的球落下 素度</p>	<p>拋物線原理朝 45 度角射</p>

參、課程評量

美國 CLASS 主席 Grant Wiggins 認為評量的目的是透過教育改進學生的學習，而不僅僅審計學生的表現（董奇主編譯，2005）。由於本園的課程理論架構在課程哲學上是以進步主義為依據，教學與發展上以建構主義、創造力理論和遊

戲理論為主要依據，因此本園課程評價著重於真實性評量，評量成效依據幼兒學習檔案、教師的省思日誌與表現性任務為主，以下針對表現性任務進行概述：

一、表現任務

1.任務：這學期我們進行了許多泰雅族的介紹，小朋友也自己發明了許多遊戲，有蓋房子、織布、打獵、雕刻、唱歌和跳舞等。我們學到很多東西，可是爸爸媽媽都不知道我們學到什麼，我們要怎麼讓他們知道？幼兒討論後決定帶著最喜歡的作品走秀，於是我們開始布置教室，製作未完成作品

		
製作布置作品及未完成作品		幼兒布置教室
		
幼兒布置教室	作品走秀練習	表演前準備
		
走秀與歌舞表演		

二、幼兒自我回饋

請幼兒敘述與畫出這學期我學會什麼，怎麼學會，要怎麼做，以察覺幼兒之後設

認知。



肆、結語

科學不是自然存在的知識，而是人為創造的知識，源自於心智。因此，科學學習過程應該從生活世界開始，學校的課堂教學應該提供環境，讓個體在生活的情境中面對問題，讓個體與他人進行互動。個體面對問題時，對於問題的想法受到個體世界觀的影響，很自然地以生活中敘事（narrative）的形式表達對於問題的看法。在科學發展的過程中，科學家也經常透過這種敘事的方式詮釋個人對自己所創造的理論。一方面釐清自己對理論的基本想法，另一方面幫助他人以自然而簡單的方式理解所創造的理論（Bruner, 1996，引自傅麗玉）。

在原住民地區任教以來，看到了許多孩子，因種種因素，上了國中後，就不再學習，不再上學，工作遇到了挫折，就以酒度日，心中一直想改變這個現象，剛開始，覺得是家庭與環境出了問題，覺得社區整體營造或許可以改變這個現象，但幾年下來，發現這個工作，非我一位教師所能完成，教師的責任在於教育，唯有把教育做好，透過由下而上，改變家長的想法，才是最正確的作法。

原住民的孩子，擁有豐富的生活經驗，這是其他孩子所無法擁有，這些經驗就是創造力的基礎，透過創造性探索課程模式，培養其自信、學習熱情，為自己想作的事進行研究與學習，從中獲得成就感，這對其未來的發展絕對是正向的，

當每個人都能肯定自己，有希望、有未來，就不會讓自己墮落，不會以酒度日，不會傷害自己或親人來獲得滿足，生活是有動機、有目標，這是我們社會所需要的，我們希望給孩子是一個能力，一個能符合未來競爭力的能力，這將是我們終身要努力的目標。

幼兒遊戲即是幼兒生活，幼兒因玩而學，因遊而喜，因戲而樂，課程最有價值的知識是能解決幼兒生活問題的知識

參考書目

壹、參考文獻

蔡丰明 (2007), 遊戲史, 上海: 上海文藝出版社

馮驥才編著 (2007), 民間玩具, 石家莊: 河北少年兒童出版社

楊文貴等人譯 (2003), 強化兒童心智-以終身學習為導向的遊戲本位課程, 台北: 洪葉文化事業有限公司

谷瑞勉 (1996), 鷹架兒童學習 台北心理出版社

張孝筠、孫良誠 (2006)。94 學年度國民教育幼兒班教學訪視暨輔導成效評估與改進之研究。2006 年全國幼教輔導學術研討會, 國立新竹教育大學。

傅麗玉 (1999a)。從世界觀探討原住民中小學科學教育。科學教育學刊, 7(1), 71-90。

黃瑞琴 (1994)。幼稚園的遊戲課程。台北: 心理。

蔡淑苓 (2004)。遊戲理論與應用: 以幼兒遊戲與幼兒教師教學為例。台北: 五南出版社

蔡其綦 (2003)。幼稚園遊戲課程之研究— 一個課程知識社會學的探究途徑。
國立臺南大學博士論文未出版

ames E Johnson • James F Christie • Thomas D YawKey, 吳幸玲 郭鏡晃譯, (2003)。兒童遊戲: 遊戲發展的理論與實務。台北: 揚智文化事業股份有

Amabile, T. M. (1998). How to kill creativity. Harvard Business Review, 76(5), 77-87.

泰雅族的傳說與神話

顏宗聖老師/整理

壹、葛雷散 (*klesan*) 流域傳說

創生與初人

〈1〉 *pinsebukan* 報導人 *kawel tolas*

〈原 *keveuu* 社，現住金洋村和平路〉

現在的人類都是從 *pinsebukan* 地方的大石生出來了。古時，*pinsebukan* 的大石忽分裂開來，最先生出二個人，為一男一女；其後又生出另一人〈不知性別〉。後生的一人向那一對男女說：“請為我洗一次澡吧，那麼我們大家都將永生不老”。前者不肯為他洗澡，他便跳回大石裂縫中，並說：“你們將有衰老病死的不幸事情了”。因此，以後的人便都有衰老病死的現象。

〔報導人註解〕：*pinsebukan* 是吾族的起源地，在南湖大山的那一面，泰雅族人都是從那裡傳出來的，然後分散到各地。

後來出生的那個人可能即是 *rutux* 〈神〉，*rutux* 的吩咐是要照辦的，否則將遇到災難。

〈2〉 初人 報導人：*havao malai* 〈金洋村〉

最初無人類，只有二祖先，一男一女。兩個覺得都很寂寞，乃商量應該怎樣才能蕃衍人類。女的說我們應該做夫婦纒能生育子孫，男的同意了，於是兩人開始做性交；最初他們不知道從哪裡才可以交接，他們先試了嘴巴，覺得不對，又試了耳朵，也不對，又試了鼻孔，也不對，又試了眼睛，更不對。他們正在不

知道怎樣才好，忽然看到一隻蒼蠅飛到女人的私處，他們以為這必定是神的啟示，於是便試了，果然覺得不錯。不久他們生下了二男二女，又互相結婚，於是逐漸蕃衍成許多人。〔報導人註解〕：最初的二祖先可能是從 *pinsebukan* 來的。

最初的人很少，所以兄弟姐妹互相結婚，其實那是不好的，我們現在就不這樣做了，那是 *psanik*。

“裂石生人”的傳說為泰雅族最普遍的創生傳說，流行於 *seqoleq*，*tseo le* 兩羣；另一種創生傳說“樹生”則流行於 *seqoleq* 羣。作者記錄傳說的兩部落金洋社 *keveuu* 社均屬 *seqoleq* 羣，所以裂石生人 *pinsebukan* 的傳說很流行。“初人”的傳說亦甚為普遍，見於泰雅族故羣。惟本文所錄 *pinsebukan* 傳說可看出是兩則傳說的混合，即“裂石生人”和“神人求俗”兩傳說的結合。神人求俗的傳說並不甚普遍，在重要的高山族傳說的記錄中，僅見於森丑之助台灣蕃族志所錄的“巨人要求沐浴”的故事。

天象

〈3〉射日

報導人：*kawel tolas*

太古的時候，天上有兩個太陽，其中一個比現在的太陽還要大很多，因此天氣非常酷熱，草木都要枯死，冰河也快乾枯涸，農作物不能生長；而且兩個太陽輪流出沒，沒有晝夜之分，人民的生活實在困苦萬分。

族人乃相識，如飛射下其中一個太陽，子孫恐不能安居，而種族或將絕滅。於是有勇士三人，自動願意前往設下一太陽。即日準備，攜帶乾糧用品，各人並背負一嬰孩一同出發。

到太陽去的路是如此遙遠；他們在路上把吃過的桔子種在地上，想讓它發芽。日復一日，年復一年，距離太陽之處尚遠，而三人都變成衰弱的老人，嬰孩們卻都成長了。老人們相繼死去，而成長的嬰兒繼續前進。有一天他們終於到達

太陽之處，於是歇下來，準備第二天太陽出來時乘機射殺之。

第二天絕早，三人等在谷口，見太陽出來了，三人引弓急射，果中，乃流出一大堆滾熱的血，其中一人被血從頭淋下來，當場死了，其他兩人也都被灼傷，急忙逃回。

在回家的路上，他們看見以前種的桔子，已經長了很高大，而且結果滿樹了，回到村中時，他們兩人已經變成白髮駝背的老人了；可是從那時起，便沒有兩個太陽，而有晝夜之分了；我們在夜裏看到的月亮，便是被射死得太陽的屍體。

〔報導人註釋〕：凡有生命的東西都有血，太陽也是有生命的，所以也有血

〈4〉太陽、月亮與星星

報導人：*kawel tolas*

太古的時候，太陽、月亮和星星互爭光亮偉大。星星們首先說：“我們的數量最多，滿天都是，所以我們最為光亮”。月亮大不以為然，譏笑地說：“我一個的光亮就可把大地黑暗變為光明，你們數目那麼多，却照不亮一小角，何亮之有”！太陽在一邊不講話，等到月亮講完了，才開口說：“你們都很亮，但比起我來却遠不及了，一遇到陰天，你們都沒有光了，而我卻仍然照射光亮”。月亮和星星們聽了都啞口無言。

〈5〉洪水

報導人：*pihou royo* 〈住金洋村〉

古時，地上一片平坦，沒有山谷河流，也沒有各種魚類。有一次來了大水，把所有的地方都淹沒了，一切變成大海。居民沒地方避水，都逃到 *pakpak* 山上去。

後來大水退了，居民自 *pakpak* 山下來，才發現大水沖成了許多河谷，而河中也生出許多魚，於是大家都很高興可以捕魚吃了。

〈6〉大雷

報導人：*kawel tolas*

古時有一次大雷擊地，地面因而有一大裂痕，此時恰有一人走過，遂陷到裂

縫中不能出來，乃死去。蓋此人是犯禁忌的，故受 *rutux* 〈神〉的譴責。

〈7〉地震

報導人：*kawel tolas*

古時候有一次發生大地震，連續七天七夜，搖動不停。煮飯時飯鍋放在灶上都不能隱固，於是只好用鐵線掛住鍋子，使不致搖晃。

〈8〉竹與地震

報導人：*kawel tolas*

古時候有一次大地震，山崩地裂，被壓死的人很多；有些人躲在竹林中，因竹子根密佈，山不易崩，故未被壓死。

鬼神 *rutux*

〈9〉*akui* 與 *rutux*

報導人：*toloy hajoy*

從前有兩個年輕人，相約出去打獵；出發時各自走一條路，約定在一地點相會。其中一青年先到達約定地點，即停下來等待他的友伴名叫 *akui* 的，但等到天黑時，尚不見 *akui* 返家。*akui* 家人得知消息，很著急，一同上山去找尋，但是毫不見蹤影，只是失望的回到村中。數天過去了，仍不見 *akui*，大家都以為是失足跌於溪澗或被野獸噬去了。數月後，村中的另一些人出去打獵，走到山頂的一顆大樹邊，忽然看見一個人躺在那裏，好像已經不能動了，眾人把他翻過身來，才發現他是失蹤多時的 *akui*，問他為什麼不回家或碰到什麼事，都未回答，原來他已經不能言語了。

眾人把 *akui* 抬回家，請 *mahgok* 〈巫醫〉來診看，巫醫用佩刀刮他的舌頭，過了不久，*akui* 乃漸能發聲，並把他的遭遇到事告訴家人。

原來當天 *akui* 出去打獵時，走到距離約定會面的地方尚有半個鐘頭的腳程時，忽然覺得前面的山路模糊了，而兩臂好像被人牽引著走，逐漸地腳步快起來

了，不自主似地走過好多峻險的山崖，終於到達一村；村落中人口似甚眾多，但不知為哪一村，*akui* 到此也只好和村人住在一起。

過了幾天，村人要處去打獵，邀 *akui* 參加，*akui* 欣然帶了槍和刀同行。到了山上不久，發現有山豬蹤跡，大家尾隨追逐，*akui* 亦跟上去；正在亂槍荊棘中找路前進時，*akui* 忽見一隻山豬政在距離他不遠的前面，於是舉槍一擊，山豬應聲而倒。眾人聽到槍聲，乃四處集攏來，走到近處一看，被 *akui* 打死的竟不是山豬，而是他們帶來的狗，村人很生氣，*akui* 也覺得很慚愧，村人因以為他是初次參加，乃原諒他的錯誤。

過了不久，大家又出去打獵。當眾又追一山豬時，*akui* 發現他們所追的並不是山豬，而是一隻大青蛙，看見大家很緊張地對付他，*akui* 覺得好笑，就一躍上前，用手把青蛙捉住，但青蛙力大，拼命掙扎，*akui* 執其後腿，青蛙四面撲向眾人，竟將眾人撲傷很重，有如被山豬所咬。眾人大怒，認為 *akui* 每次出來都要闖禍，最好不要留他。次日乃把 *akui* 送到原來的山邊，棄之於樹下面去。

akui 講完他的遭遇後，村中人乃知他是被 *rutux* 〈鬼魂〉所迷，所以回來時也不能言語。

有關 *akui* 的另一節傳說，係由 *sajun tolas* 所報導，其中有一段不見於上錄者補述於後：

有一次 *akui* 參加出去 *megaga* 〈獵頭〉，鬼隊中大家都拼命叫有很多敵人，但 *akui* 所看到的只是很多 *lilok kelui* 的紅果實，並無敵人，乃抽出佩刀，把所有的紅果都砍下來，鬼乃大驚，以為敵人都被 *akui* 砍光了，以後他們將再也沒有敵首可獵了，於是乃送 *akui* 返來。

〔報導人注解〕：紅果即代表穿紅色的敵人；鬼的世界沒有敵人可獵頭，所以他們以為紅果為敵人。鬼魂的世界也和人間一樣，需要獵敵首，因為這是祖訓 *gaga*，不能不做，否則會不利。*Akui* 把紅衣敵人都砍玩了，將來他們沒有敵人可獵首，自是不幸的事。

〈10〉 *kiapun rutux* 〈鬼禍〉之一

報導人：*toloy hajoy*

從前村中有人到 *lejoxen* 山去打獵，同形的人很多，大家露宿在山裏。其中有父子二人，當睡到半夜時，父親似聽到有很多人跑近的聲音，心裏很害怕，乃把他的兒子叫醒，父子一起急忙逃開，一面逃，一面忽然有大風雨，溪水也暴漲了，可是當他們涉水過河時，一點也不為水所沾濕。

同獵的人，天明醒來時，發現他們兩人不在了，到處去找都沒踪影，以為是先回家了。可是當村人返家時，才知道他們兩人並未回家，大家都覺得可能是為鬼所迷了。

過了幾個月，*keveuu* 社的人去碑南一帶的山上打獵，發現他們父子二人在山頂上，他們見到有人來，即引弓欲射，*keveuu* 的人大喊是自己人，請勿射。大家上山去，問他們為什麼不回家，答說是找不到回家的路。眾人知是為鬼所迷，於是帶之返家。父子返家後，其父仍然迷迷糊糊，不能做事，不久也去世了。其子則後來也結婚生育子女。

〈11〉 *kiapun rutux* 之二

報導人：*toloy hajoy*

從前有一人名叫 *ualak*，一天到 *pialan* 山上去打獵；在出門之前，告家人三天後即回來，如未回來即應去接他。

夜裏，他露宿在一大樹洞中，到了半夜，呼聽到有人聲，清醒後向四面看看，又不見有人；隔了一會兒，聲音又起，並要 *ualak* 出去玩，*ualak* 想是 *rutux*，心裏很害怕，不敢出去，但是忽覺有人拉他，並把他拉到他自己生火的火堆，結果下半身都被火灼傷了，不能走動。

到了約定日期，家中人等他未回，乃上山找他，見他已奄奄一息，將之背回家，請巫醫來診治，但始終不治逝去。

〈12〉 *kiapun rutux* 之三

報導人：*toloy hajoy*

從前有一位老婦帶了兩個小女孩來到旱田小屋去住，晚間煮小米為餐，老婦

叫兩個女孩一同去取些芋頭回來，以便放在小米鍋中同煮。當兩女孩取芋頭回到小屋時，發現其 *yaki* 〈祖母〉被人推在火堆中，*yaki* 告訴她們是 *rutux* 所害，要女孩們趕快把她拉出火堆，但她們兩人合力拉也拉不出來，後來火燒到老婦腰際，女孩們終於把火撲滅，但傷勢已很厲害，小女孩急忙跑回家叫家中的人來救治。過了幾個月，傷勢原已逐漸痊癒，但老婦竟又不幸逝去。

〔報導人注解〕：*rutux* 有時因人作壞事，或做了犯禁忌的事，所以責罰人。有時 *rutux* 忌妒人快活地活在世上，所以故意捉弄人。

火是紅色的，鬼怕紅色，所以喜歡把人推到火堆裏去。

〈13〉 *kiapun rutux* 之四

報導人：*kawel tolas*

從前父子二人同去打獵，走到深山時，父親聽到背後有響聲，回頭一看，已不見其兒子，而看到一條河橫在前面，河上很多煙霧，模糊地好像見到他兒子被 *rutux* 所捉，乃張弓欲射，一箭發出後，前面的景象已無所見，只好傷心地回家。經過一個多月後，有人發見他的兒子睡在樹下，以不能言語了，乃抬之返村中，送到他家，家人很高興，忙請巫醫來診治，結果仍無效，終於死去。

〈14〉 *rutux* 搶酒

報導人：*besian julao* 〈住碧侯村〉

從前有一人名叫 *hajoy siyui*，有事到金洋去，在返回碧侯村時，天色已黑，他已有點喝醉，仍攜有一瓶酒，準備回家要再喝。

在走到河邊時，看到有人在遠處點火，他怕是 *rutux*，走別條路避開之，但是走到快到碧侯村時，忽見二影子在前面，他知是 *rutux* 且以避不掉了，即把刀砍去，但 *rutux* 以先下手，當他砍下時，正好被 *rutux* 搶去，插在地上，而人則被 *rutux* 帶著走。此時有一個日本人〈村中警察〉正也從金洋返碧侯，聽見前面有人叫，乃回村中集村人持火把前來找尋，發現那人被帶到溪谷底下，大家走下去救他，見他形狀極怪，兩手張開向外，如拉住什麼東西一樣，而身上則發出異臭。村人救之返家，乃延巫醫求治病，巫醫用 *tsalajan* 問卜，知是她舅父在作祟

之故。

〔報導人註解〕：*rutux* 也喜歡喝酒，*hajoy* 被他舅父所迷，也是因為他舅父想喝他所攜帶的那一瓶酒。從前我的母親去旱田工作，帶有一葫蘆的酒，走到半路，聽見有人叫喊，以為是有人來找他她，但回頭並不見人，等到走到旱田時，發現葫蘆裏的酒已光了，乃知是 *rutux* 跟著她把酒喝光了。

〈15〉*rutux* 娶妻

報導人：*besian julao*

從前有一個 *rutux* 來人間求婚，對象是一位很漂亮的小姐。*rutux* 告小姐的父母，如不答應婚姻，就要讓這女孩死掉。父母愛其女心切，不願其死，乃同意把女孩嫁給 *rutux*。結婚之時，父母其親戚均到鬼家中，但只聽見其聲而見不到人影。鬼家準備的東西也很齊全，如酒、肉、菜均全，但欲取之則無物。親戚之間也互稱 *jutasi*〈岳父、親家公〉、*jaki*〈岳母、親家母〉，但均不見其人。結婚完了，父母返回家中，才發現其女實已逝世，父母非常後悔，知道上了鬼的當，但也無可奈何了。

有關生產的傳說

〈16〉作物的原始

報導人：*havao malai*

吾族最初不懂種甘藷，有一次族人在山上採了一種藤葉賣給 *tailiy* 人〈平埔族〉，*tailiy* 人取之插於土裏，不久就生出很多甘藷。

有一次兩個村人去 *tailiy* 人村中玩，發現 *tailiy* 人種甘藷的方法，回家後也學 *tailiy* 人種之，果然生出許多甘藷，於是大家都上山取甘藷藤回來插種，從那時起我們就有甘藷。

從前我們種的小米只有 *sinu* 一種，後來有 *tausa* 人帶 *terakis* 和 *lemiun* 等四種小米，從那時候開始，就有現在種的這許多小米。

〈17〉一粒小米

報導人：*havao malai*

太古之時，一粒小米即可煮一鍋飯；上山打獵時，只要帶一穗米，放在耳朵裏，即可供樹日的應用。有一次有一個啞吧，用兩碗小米下鍋，結果鍋中煮熟的小米太多，都滿出鍋外來，發出 *piak piak* 的聲音，忽然變為許多小鳥飛出去；從此以，一粒小米便不能煮成一鍋了，許多小米才能煮成一鍋，就像現在的小米一樣，而變成的小鳥也就是現在專吃成熟的小米地害鳥了！

〈18〉打獵的起源

報導人：*besiau julao*

古時，在 *pinsebukanx* 居住，當 *miavoh* 為頭目時代，大家都不必上山去打獵，只要想吃肉，動物就會自己來，而從動物身上拔取一隻毛，即能變為獸肉，所以在那時候，大家都有肉吃，生活很幸福！可是，有一次有一個貪心的人，想吃更多的肉，拿起刀在鹿身上挖了一大塊，鹿心裡很不高興，便跑掉了，並對人說：“你們以後可不能那麼方便了，你們以後想吃鹿肉，就要上山去打獵了，並且要還要問卜 *sileq* 鳥，才能決定會不會打到鹿”！所以從那時候開始，我們想吃什麼獸肉，都要上山去打獵，才能得到了。

〈19〉海枯見魚

報導人：*sajun tolas*

古時，有一次海水忽然退去，退得見到海底了，海裏的魚沒有水，都沒法游了，許多許多都疊在一起，於是大家都爭先恐後地下海去撈魚；可是不幸得很，正當大家在海中撈魚時，海水忽又大進，許多人逃不及，都被淹死了。

有關“性”的傳說

〈20〉殺姦夫

報導人：*kawel tolas*

從前有一 *tausa* 女人，已結婚生子，但仍和一男子私通。有一回她的丈夫上山去打獵，他即約情夫來家中私會。可是其丈夫因 *sileq* 鳥叫不吉，半路折返，回到家中，見家門緊閉，乃大聲叫門。屋內二人正在吃飯，女人聽見是丈夫叫門聲，急忙把情夫藏於大竹藍中，然後去開門。丈夫進來後，問妻子在做什麼，答說在吃飯；丈夫說吃飯為什麼要關門呢？於是起疑心，同時又發現吃飯的地方有兩個碗，丈夫心裏明白，於是拔出佩刀，在灶火裏烤紅了，突然插進竹藍裏，那奸夫便被刺死了。同時他又返身，把他的妻子也殺了，隨後跑屋頂大叫，要他的岳家的人來看，岳家的人怕了，又將其妻妹嫁給他。

〈21〉殺戀人

報導人：*pihou royo*

從前有一對男女談戀愛，談愛的期間已相當久了，可是此時忽有另一名男子來向這女孩求婚，女孩答應了，她的戀人很生氣。等到行婚禮之期，同 *gaga* 的人都來喝酒，失戀的人拒絕邀請參加婚宴。酒宴中，酒甕很大，大家都喝得興高采熱；此時，女孩外出去打水，她的戀人正躲在她家附近，見她出來，乃拔刀殺之，並將身體埋在地下，而把她的頭偷偷投於酒甕中，喝酒的人忽覺酒有異味，在甕中一撈，先撈到頭髮，提出一看，原來是新娘的頭，乃知是被她的戀人所殺。

〈22〉父女之間

報導人：*pihou royo*

古時有一家沒有男孩，只有兩個女孩，都長大了。有一天，父親喝醉返家，與大姐發生性關係，其後妹妹上床來睡覺，也和父親發生了關係，姐妹相繼懷孕，個生下子女，此後人類乃增多了。

【報導人註解】：父親和女兒發生性交是最不好的事，但那時人很少，如不這樣，則人類不能蕃衍了。

〈23〉叔嫂私奔

報導人：*pihou royo*

古時有兄弟二人，哥哥先娶妻，弟弟未婚。兄弟倆人都很會打獵；有一次兄

弟二人和嫂子一同上山去打獵，弟弟要嫂嫂藏於山洞中，而告其兄嫂已失蹤，哥哥即四面去找，弟弟乃乘機來山洞中和其嫂發生關係，並引誘其嫂私奔。

【報導人註解】：這也是很不好的事。

〈24〉強姦者

報導人：*sajun tolas*

從前有一男子名叫 *sgcah*，品行不好。常調戲村中婦女。有一次村中男人去打獵，幾個女人也跟著去幫忙圍捕野獸。大家走到山裏，正準備入叢林草堆內去找野獸時，*sgcah* 偽裝被叢林中害草刺到，乃叫同行的一個女人 *lawan* 替他把刺拔去，*lawan* 照做了，但 *sgcah* 竟乘眾人先行的機會，把 *lawan* 強姦了。狩獵回家後，*lawan* 乃向 *meraho gaga* 報告受姦的事，於是 *sgcah* 只好殺一隻豬向 *gaga* 的人陪罪。

其後又有一次，村中的寡婦 *sau* 到旱田去工作，*sgcah* 偷偷地跟她到旱田，最先向 *sau* 要求給他一點東西吃，*sau* 到旱田小屋去拿東西，*sgcah* 隨乘機在小屋裏把 *sau* 強姦了；*sau* 回家後，又向 *gaga* 的首領告訴 *sgcah* 又被罪一隻豬向 *gaga* 的人陪罪。

meraho gaga 和 *gaga* 的人都很奇怪 *sgcah* 為何如此不守 *gaga*，大家都恥其行為。但 *sgcah* 仍不管大家的議論，不久與其妻離婚，而與 *lawan* 同居，不久又棄 *lawan* 而與 *sau* 同居。

sgcah 在村中原以能獵著名，每次只要他出去同獵，都能得到很多獸類，所以他在村中原是很受人尊重的，可是因為他對少女的惡行，大家也就很不滿意他了。

有一天，與他同 *gaga* 的三個人因不能忍受 *sgcah* 對全 *gaga* 的污辱，乃設計要殺死他。他們三個在夜深時，偽裝從別處歸家，走過 *sgcah* 得加敲門以求火。*sgcah* 因知道自己受 *gaga* 同人所敵視，恐有人加害自己，每當黃昏後，即把大門緊扣住。當這三人來敲門時，他本來不想開門，但經不住三人的要求，僅把門打開一小縫遞出火種給他們，但是三人立刻合力把門推開，而拔出佩刀把 *sgcah* 殺死了。他們三人把 *sgcah* 後，跑到 *meraho gaga* 家中報告，於是全 *gaga* 的人都

來看，*meraho gaga* 因 *sgcah* 的醜行，也覺得很高興。

自 *sgcah* 死後，其家即被廢棄，沒有人敢去居住。

【報導人註解】：強姦婦女是最不好的事，即使她是很能幹的獵手，也是不為 *gaga* 所容。

〈25〉通姦者

從前有一對青年男女，互相戀愛。有一次男孩到女孩家中去，女孩的家人正巧都出去了，兩個戀人在家中即發生肉體關係，但是交合後，兩人竟不能分開來，經過三天三夜，兩人只有相抱而臥而無法拔開來，兩家的親戚都來了，相信這是 *rutux* 〈祖靈〉的責罰。最後無可奈何，兩家的人幫助他們兩人分開，可是兩人都以疲倦不堪，身體軟得像 *hegen* 〈糯米糕〉一樣，一句話也說不出來。

家裏的人為他們請來了巫醫 *mahgok*，*mahgok* 用 *tsele-alan* 問出是 *rutux* 的責罰。

【報導人註解】：青年男女在一起可以互相調情，但不能發生關係，否則將受到 *rutux* 的責罰；同時失去貞操的女人是沒有人願意替他刺紋面的。

〈26〉女人村

報導人：*pihou royo*

從前二男子上山去打獵，忽然有一條狗走失了，其中一人沿著山邊去找，他走得很遠很久，發現前面有一個村子，從前似未見過，於是他走進村子，發現有許多女人在玩他的狗，他走進去，要求她們把狗還給他，她們照辦了；但是女人忽然有一人問道：“你跨下是什麼東西？那突出來的是什麼呢？”男的回答道：“你難道沒有見過你丈夫的東西”？女人答說沒有，他們沒有丈夫，她們要生小孩時，只要站在山頂上，讓風吹進她們的私處，就可以懷孕了，而生下來的全是女的，沒有男的，所以這村子是女人村。

女人們即要求那男子留下，和她們試試交合之道，那男子留下來了，並一一和她們交合了，可是等到他已無能為力時，村中的女首領來了，也要求和他交合，

但男人無法滿足她，於是女首領很生氣，就把他殺了。

另外一個獵人等他的同伴久久未回，於是返回村中叫其它人來找，當他們再走到女人村時，知道他的同伴是被女人村的所殺的，於是大家取出槍來，準備把村中的女人都殺死，為他們的同報仇，可是所有的女人都跑到屋裏去，忽然有許多毒蜂跑出來，都向男人們攻擊，大家都急忙跑離那女人村。

家庭關係

〈27〉多兒的故事

報導人：*sajun tolas*

從前有一對夫婦很能養育兒女，一共生了二十個小孩，男女各十。小孩小的時候，這一家人很窮困，但是兒女長大後，逐漸就變為富有了。因為家裏人丁多，開墾的地很多，旱田多，出產也就多了，所以這家人到父母親年老時，已經是很富有了。

【報導人註解】：人丁多，墾地多，將來有希望。那些沒有孩子的人到田裏去工作時常常不快活，是煩惱沒有後代。沒有孩子的人，即使收養別人的孩子，終不如自己的好。

〈28〉兄弟搏熊

報導人：*pihou royo*

從前有二兄弟很擅於打獵，村子裏的人也都很尊敬他們。有一天，兄弟兩人忽然爭起來，各人都以為自己最勇敢，最擅獵；爭吵的結果舉行一次比賽打熊，看誰能空手打過熊，誰就是最勇敢。於是兄弟兩人姊半上山去找熊。爬了好幾座山，找了好幾天，他們終於在一棵大樹邊找到一隻熊，那隻熊正在摘果子吃。哥哥看到熊沒發覺他們到來，立即衝上去想搏殺它，但是熊一回身，抱起他來，往谷一拋，摔得粉身碎骨而死，弟弟看見大驚，拔腳就逃回家了。自此以後，大家都知道熊 *yarux* 是最兇猛的野獸，而稱勇敢有力的人為 *ten-yarux*。

〈29〉吃小兒

報導人：*kawel tolas*

古時，有一對夫婦到田裏工作，妻子揣了剛生下不久的嬰孩，丈夫則攜帶各項用聚一同出發。到了旱田時，他們把嬰孩放在耕作的小屋裏，二人同到田地上工作。

中午時分，妻子要停下來回小屋餵孩子和主中飯，丈夫說：“你在這裏繼續工作好了，我回去餵孩子煮飯，也可以休息一下，我今天覺得很累”。妻子說好，丈夫就回小屋去了；不知為什麼丈夫回屋去把嬰兒殺了，並把他切碎放在鍋中煮。等到妻子快回來吃中飯時，他又把一塊石頭包於布中，當做嬰孩抱著；一會兒，妻子回來，丈夫把孩子的肉端給她吃，妻子問是什麼肉，丈夫答是猴肉，妻子嚐了一下，覺得有點異樣，又問是什麼肉，丈夫又答是猴肉，妻子不信，掀開鍋子看，才發現孩子的頭在鍋中，於是大號狂奔返家，哭訴於家人，家人同到旱田去看，丈夫已吊死在小屋中。

動物與人類

〈30〉狗的飼養

報導人：*kawel tolas*

從前有人上山打獵，走到山頂上看見一個很深的山洞，山洞內有泥土飛出來。那人覺得很奇怪，走近一看，原來是一條母狗生了許多小狗，母狗正在洞裡扒泥土，所以泥土從洞裏跑出來。母狗看見有人走近就大聲的吠，從洞裏衝出來，那人只好趕忙跑開。有一天，獵者又到山洞附近打獵，看見母狗把小狗帶到洞外曬太陽，他便乘母狗跑進洞裏時，偷偷地把小狗抱走，從此以後我們便有狗了。

〈31〉女人變猴

報導人：*kawel tolas*

古時，有一個非常懶惰的女人，當她上山去工作時，每次都不肯好好工作，

每次掘地時都碰到石頭或樹根，常把小鋤弄斷。

有一次，她上山掘地，一連三次把鋤折斷了，心裏不高興，就把鋤柄往自己的屁股一插，於是鋤柄變成了一條尾巴，而她自己也就變成了一隻猴子，一面叫一面跳上樹上去，並對她的家人說：“從此我就可以不必再掘地了，但我仍然要到你們的田裏來找甘藷吃”。從此以後，猴子便經常到田裏來偷吃甘藷。

〈32〉女人變鴿

報導人：*kawel tolas*

古時，有一個女孩，她和她的父母住在一起，她們一家只有她一個孩子，沒有其它兄弟姐妹。她的母親是一個非常嚴厲的女人，每天要她做許多工作，不讓她有休息或玩耍的時間。

有一次，女孩的父親出去獵頭，消息傳回村中，他們的獵頭隊大獲全勝，即將回到村中了，村子裏少年人都穿上美麗的服飾，準備去迎接獵頭成功回來的人。女孩也準備去接她的父親，於是向她的媽媽要衣服和飾物穿帶；可是她媽媽說：“時間還早，你先去拿些柴回來再說，家裏沒木柴燒了”。於是女孩出去措了一捆柴回家，這時獵頭隊已經靠近村子了，女孩又要求媽媽給她衣服和飾物，可是她母親又要她去提水回來再給，等到小女孩提水回來，獵頭隊更近了，嚴厲的母親仍要女孩先做其他事，然後給她衣飾。女孩很生氣，立刻往門外跑，一面跑一面叫，叫得像一隻鳥一樣。母親聽見聲音，出來一看，才知道她的女兒已變成一隻鴿子停在大樹上了，母親立即跑回屋內，取出女孩的衣服和飾物，並向鳥兒說：“下來吧，女兒！下來吧，女兒！我給你衣服，你去迎接你的父親吧”。但是她的鴿子女兒，大叫幾聲，調頭不顧而去了。

〈33〉女人與熊

報導人：*taroy hajuy*

從前，有一個女孩上山去打柴，看到一棵枯樹在山邊，低頭想把枯樹拉回家當柴燒，但怎樣也拉不動。抬頭一看，原來枯樹的另一頭有一隻大熊站著，她一看到大吃一驚，急忙要跑，但已經來不及了，然後被熊抓住。熊把這女孩的衣服

都抓光，並抱她爬上樹去，放置於樹頂上。熊自己下樹來，想找白石頭去把女孩打死；可是當熊撿了白石頭爬上樹時，女孩即取出她的柴刀，向熊的前腳砍下，熊腳竟然被砍斷了一隻，痛的滾到地上。女孩於是大叫村子裏的人來救，村子裏的人聽見了，就通知她家中。她的兄弟知道了，立刻跑上山去就她，可是當她的兄弟跑到樹下，看見她光了身體在樹上，不敢救她。又跑回家來叫她的母親，並帶了她的衣服上山，母親先把衣服拋給女孩，讓她穿上衣服，然後她的兄弟爬上樹把她就下來。

〈34〉女孩與蛇

報導人：*kawel tolas*

從前有兩個女孩，一同到旱田裏除草；他們除草除得很累了，一起坐在田裏得石頭上休息。其中有一女孩看見兩條四腳蛇，相隨在田裏爬，她立即把那兩條四腳蛇捉回來，並解開自己的褲子，要把四腳蛇放在自己的的生殖器裏，一面又叫她的同伴，抓住另外一條四腳蛇，照她的樣子做。當自己把四腳蛇放進生殖器後就中毒死了。另一個女孩，因為生殖器太小，放不進去，於事就跑回家告訴家人。

〈35〉小兒與蛇

報導人：*kawel tolas*

從前有一個女人上山去開墾田地，因為嬰孩尚在吃奶，就把他帶上山去。她丈夫在旱田邊立四根柱子，用一段布綁在柱子上，而使嬰孩睡於其上。等到他們工作完了，想到田邊看看嬰孩，忽然看見嬰兒嘴裏有一條繩子，走近一看，原來是一條蛇，正鑽進嬰兒的口中，露在外面的只剩下一條尾巴了，父親趕忙把蛇拔出來，但嬰兒已中毒死了。

〈36〉老鷹抓小兒

報導人：*taroy hajuy*

帶小兒上山去工作，是一件危險的事。從前有人把出生不久的嬰兒帶上山去，放在田邊的大石頭旁。正在掘地時，忽然看見一頭大鷹從天上斜刺下來，急

忙把幫下小鋤去保護嬰兒，但尚未到田邊，嬰兒已被老鷹抓去了！

〈37〉 狗咬人頭

報導人：*havao malai*

有一次村子裏的人上山打獵，正在走深山裏，獵狗忽然大叫爭先而前，打獵的人跟隨獵狗跑去，走到快近獵狗圍集的地方，忽見其中一隻狗銜了一個人頭走向它的主人，眾人大驚，急上前一看，獵狗已把人體分吃完了，只剩下那個頭了。眾人辨認人頭，發現是村中失蹤多日的人，大家都覺得很悲傷，立刻把獵狗都打死了。把人頭埋在地下。

【報導人註解】：狗咬屍體是不吉利的事，應立即把狗打死。家中有喪事，正再停屍屋內時，應把狗拴起來，以防抓屍體。

傳統儀式

〈38〉 *sileq* 鳥

報導人：*kawel tolos*

古時，有許多種鳥聚在一起，大家比賽誰最有能力可以推動一塊大石頭。最先由山雉來推，它從上面一看，覺得石頭太大，知道自己推不動，就沒肯下來試。接著很多鳥都來試，一一都不成；一隻大鷹試了一下，把石頭搖動了，但也沒有推動一點；最後輪到 *sileq*，大家都笑它不自量力，身體那麼小，卻想推動大石頭。*sileq* 不管別人的嘲笑，從遠處飛下，並 *si-si* 的叫兩聲，衝到大石頭邊，果然把石頭推動了，大家於是推選 *sileq* 鳥為最聰明的鳥。人類知道了也就選用 *sileq* 鳥幫助解決疑難的事，而從此以後，凡遇到出獵、出草或其他有關種作的事，再開始之前都要先聽 *sileq* 鳥的叫聲，或觀察它飛行的方向和狀況，然後決定是否應採取行動；假如 *sileq* 鳥的叫聲不吉，而勉強採取行動時，一定要碰到困難，如打獵受傷，出征失利等等。

〈39〉邪術〈*witchcraft*〉

報導人：*sajun tolas*

古時，有一山叫 *vevu teyih*，山上的土地全為金黃色，山下有一條河叫 *lelioy kataseq*，這裏是最好的田地。有一次，一對夫妻走過那山邊，當他們走過後不久，這山就發生山崩，變為許多石頭的禿山，再也不能耕種了；原來那一對夫婦是 *mahoni* 〈邪術〉。

〈40〉*lilay* 的傳說

報導人：*sajun tolas*

古時，有人外出獵頭，砍了很多個敵首回來，而全隊的人均未受傷；回來村中時，他們把獵頭的人頭和小米穗及 *lilay* 〈作者按：*lilay* 即菖蒲根〉掛於牆上，後來的人，即以 *lilay* 為有靈驗的東西。也就用於治病。

獵頭的傳說

〈41〉獵頭的起源

報導人：*kawel tolas*

太古之時，所有的人類都住在一個地方，大家都很愉快的過日子。後來，因為人類逐漸繁殖，人漸漸多了，地漸漸不夠用了，於是大家商議分住到別的地方去。

大家商議的結果，把全體分為兩半，一半仍居住山地，另一半遷到平地去，留在山地的就是我們，遷到平地的就是 *tailiy* 人。在人數分配時，*tailiy* 人的首領先命令他的許多人藏起來，所以當用叫喊以比較人數的多寡時，*tailiy* 人的聲音很小。於是 *tailiy* 的領袖要求我們多撥一些人給他們，我們的頭目照做了，第二次再比較叫聲時 *tailiy* 人沒有把人藏起來了，所以他們得喊聲震動山岳，而我們的喊聲變的微弱！

我們的頭目很生氣，問 *tailiy* 的領袖為什麼要欺騙我們，*tailiy* 的領袖回答說：“你們不用生氣了，我們的人雖較多，但你們可以來獵頭好了”。

從那時開始 *tailiy* 人便一直比我們得人數多，而我們也時常下山去獵他們的頭。

〈42〉獵頭的故事

報導人：*besiau julao*

獵頭稱為 *me-gaga*，是一項重要的事情，這是依照祖靈的意思而做的，並非隨便舉行的；例如獵頭有時是因為要判定犯罪的事。

從前，村子裏有犯了 *gaga* 〈禁忌〉，但不承認是他做的，*me-gaga* 為了判斷他是否犯禁忌，就組織了一隊人出去獵頭，犯禁忌的人也要參加。出草的結果，毫無所得，而且自己的人受傷了，*gaga* 首領便判定犯禁忌的人有罪，犯禁忌的人也承認了，只好殺豬備酒請同 *gaga* 的人共享以謝罪。

有一次金洋有一個美女，被同村人的謠言中傷，說他與鄰村的一位青年相姦。這位美女很生氣，哭訴於頭目，頭目乃答應她出去獵一次頭，看 *rutux* 的判斷是如何。頭目率領了她的兄弟和其他年輕人出草去，結果獵得人頭歸來，那位美女的名譽也就保全了。她家裏的人都很高興，因為通姦的人不但受人鄙視，而且需殺豬給同 *gaga* 的人吃以謝罪。

有一次，村中一家人有四個兄弟，當四個兄弟分家後，同獵場的人只准許其中一家參加打獵，而不准其他三兄弟參加。這家人很不滿意，他們覺得他們的父親在世時既然有權參加打獵，他們四兄弟也就有權參加。於是他們要求頭目出去打獵，已決定糾紛，獵頭的結果，他們很有所獲，其他的人只好承認他們都有權參加出獵了。

〈43〉*tausa* 人

報導人：*kawel tolas*

從前，在 *pinsebukan* 時，*manebo* 和 *tausa* 人分別居住，但時常互相往來。有一次 *manebo* 有父子二人到 *tausa* 的村中去訪問，正好碰到 *tausa* 的人在喝酒。於是父親被一家人拉去喝，兒子則被另一家人邀去。可是，不知道為什麼，*tausa* 的人竟把兒子殺了，並把肉煮熟拿給款待父親。父親嘗了一口，覺得味道不對，

起了疑心，乃要求 *tausa* 人去找他的兒子回來，*tausa* 人乃將他兒子的頭送回來。父親一看，大驚，起身欲走，*tausa* 人不准他走，相爭的結果，*tausa* 人又把父親殺死了。

貳、其他傳說

一、阿泰雅祖先

〈一〉祖先發祥

最初，我們阿泰雅，打破石頭來到這個人間，事實就是有個大岩石的存在。是的，沒有錯，大岩石忽然裂開成為兩片，竟有兩個男人和一個女人，從裂縫處跳出來。此時三個人所看到的，只是純粹的森林和獸類而已。因此其中一個男人說：『我討厭住在這樣的土地上。』便退縮回裂縫處。其它兩個人想要阻止他，卻來不及了，他已經鑽進去了。是的，確實如此。

後來，兩個人變商量：『要怎樣做才能把我們繁殖下來呢？』他倆一直不斷地想著這件事。起初，女人爬到山地鞍部去叉開大腿讓風吹，以為這樣做就會懷孕，但沒有懷孕。他倆又想，是不是兩個人交接了就會懷孕？可是他倆無法馬上瞭解那種道理，他們從鼻孔、耳孔，嘴巴一一嘗試了，但都不對。有一天看一隻蒼蠅振翅飛來停在股間，於是想一想，『這可不是神的啟示嗎？』他倆就嘗試了。終於得到生物的思考—性慾，而，而如願，得到滿足。不久女人的身體就變化，肚子慢慢地脹起來，到了月滿，就閒起在家裡生孩子。那個父親和母親都很高興。高興大岩石裂開，成為我們阿泰雅族增殖的起源。

〈二〉攻爭移住

古早，沙巴揚是我們阿泰雅發祥之地，人口逐漸增多。裡面的土地太窄了，遂逐漸移住下方，沿著溪川移到下游，散落到現在我們住的地方來。由於人越來越多，才把樹砍掉。古早的樹木實在不少。那時只有拜普尤人住在附近。阿泰雅越過山去攻打拜普尤，追趕他們往下游走，追到達馬洛地和流點。在哪兒留下兩

個拜普尤人，不殺死。那兩個人持有小鋤和少許的鹽，還有火藥和鎗。阿泰雅人頭一次看到火藥和鎗，小鋤和鹽。於是跟那兩個人交易，得到那些東西，就在這種情況下，我們阿泰雅和拜普尤和好了，開始一起生活。

〈三〉 祖先分離

古早，祖先的人口增加，便有了分離。分成我們阿泰雅的祖先和平地人的祖先。我們阿泰雅向平地人的祖先說：『我們來分離吧，你到平地去，我們留在山裡。』又說：『我們要分離，應該把人數平分。』便召集大家來，數人數，數到一半，平地人的祖先說：『好了，你們大家大聲喊喊看。』

卻說，阿泰雅這邊的人大聲喊，竹葉就沙沙沙沙丟落下來。阿泰雅說：『現在換你們喊吧！』平地人就喊了，可是竹葉一點都不動；平地人的祖先說：『我們的人少，大聲喊，竹葉都不動，補足給我們人數吧，你們留在山裡的阿泰雅太多。』

阿泰雅把人數補充給平地人，平地人便說：『我們再喊一次看看。』於是平地人這邊喊了，竹葉就沙沙沙沙丟下來。再換阿泰雅人喊了，竹葉一點都不動。阿泰雅這邊人數減少，平地人卻多了起來。阿泰雅說：『你們一定藏了人數，應該補給我們。』

可是，平地人的祖先說：『不要補給你們。』便一直向平地逃去。平地人的頭目卻留言說：『好吧，我們的人數多，如果你們有什麼爭執，就看希西爾鳥的鳥卦，如果出現吉祥，就來殺我們之中的一個人。可是，你們帶著希希爾鳥卦，出現兄象，我們就反過來殺死你們之中的一個人。』

我們阿泰雅和平地人分離的時候。連鐵匠都帶走了。所以你看，阿泰雅這邊的人都是傻瓜，沒有一個會打鐵。阿泰雅人不打鐵，才要向平地人買工具。我們向平地人買東西，卻也要殺死他們。但不是亂殺，住在同一區域的人就不殺。住在不同河川流域的人才可以殺。如此我們會庇護自己河川流域的人。從別的地方來的人，才會殺死我們庇護的平地人。

卻說，我們用的珠裙，把貝殼造成像南京珠，編織在苧麻布。我們像平地人買珠裙，用來裝飾衣服，也用來裝飾在脖子上，使我們更美麗。富與窮，就是算珠裙的多而訂的價值。一條珠裙可換一支鐮刀，跟我們現在用的金錢同等效用。

二、泰雅族的傳說

古早，沒有深谷也沒有懸崖，地上沒有凹凸，只是平地而已。後來有山，卻是很小很小的山，也有河川，但河川的水，不知要流向何處去。

如此有一天，洪水來了，從小小的山澗或溪谷，湧出了很多的水，眼看水逐漸增多，終於變成海了。住民們一直躲避，從平地逃到小山，在逃向大霸尖山方向去了。可是水還是一直增加，氾濫著追過來。住民們終於被趕到大霸尖山的頂峰。野獸和蛇也都逃難到大霸尖山，跟泰雅族住在一起，相處得很好，從沒有打過架。

被困在山頂上的住民們便商量，說：『這些水，氾濫的原因是什麼？是不是我們族人觸怒了神？神對我們族人要求什麼？不妨選一個人犧牲帶禮物獻給神，怎麼樣？』

他們從族人當中選一個最無聊，死了也無所謂的人做牲禮，祭拜了之後投進水裡。以為如此做，水會安靜下來逐漸消退，可是水發出激烈的聲音，反而氾濫得更厲害。不行，大家又商量說：『我們獻給神最無聊做無價值的人，看起來神必定很生氣。應該把頭目最好的女兒獻給神，怎麼樣？』

大家要求頭目，頭目雖然很疼愛獨生女，但為了救族人，必須順從神意，變允許大家的要求，把女兒獻給神了，投入水裡去。瞬間，水發出轟隆轟隆的聲音，向懸崖崩毀的情況，急促退潮了。

不久，露現出來的土地，形成高深的溪谷和山崖，留下水流過的痕跡。好多的魚和鰻魚，到處散亂著，住民們吃魚都吃不完，任它腐爛，臭味瀰漫在地上。

然後，泰雅人的族祖先回到原住的地方來，他們沒有把栗子的種子丟棄，恢

復開墾種粟。

有一天，有個習慣進入糞便的神，向泰雅人說：『如果你們願意洗淨我的身軀，我就使你們像百日紅樹依序剝皮，永不年老，長壽不死。』可是沒有人願意替那個神洗澡。神哭著說：『你們不理我，覺得洗我麻煩，那麼我想再保護你們的孩子，讓魔鬼容易奪走孩子的生命。我不想保護的人，就讓他自然活，活到命數盡了自然死去。』

後來，大家才知道那個神沒有說謊。族人的孩子容易病死。而神不想保護的人，到老也死去。族人的生命，才成為現在這個樣子。

取自『台灣原住民的母語傳說』一書中

三、領土爭奪戰

〈大豹社〉

依據古早的祖先傳言，亞泰雅族還在祖先發祥地的時候，每一條河川的流域，都屬於史卡瑪溫的居住地。從太魯閣的河川開始，南澳社和溪頭社的河川、新店溪、大崙崁溪、上坪溪、大甲溪、大安溪，到達克比蘭的河流點〈白毛附近〉都是。史卡瑪溫是古早的亞泰雅族祖先分出來的民族，因此相互有來往。

然而，他們和亞泰雅開始不和了。原因是亞泰雅頭目的壯丁們，有一次出外去狩獵，到史卡瑪溫的地方去玩。其中有一個人耶悟的兒子宇洛河，調戲了史卡瑪溫的一位處女，摸她的乳房，使處女的兄弟很生氣，偷偷把宇洛河殺死了。這件事觸怒了亞泰雅頭目布達。他說：『既然是開玩笑，為什麼要殺死？顯然就是史卡瑪溫故意造成理由要挑戰的。我們應該去趕走他們，進入他們居住的地方，代替他們，擴張我們的彎曲小鋤的耕地範圍。』

布達頭目召集長老，商量討伐史卡瑪溫的方法。之後搗米，準備糧食，帶兵來到太魯閣社河川，趕走了敵人，又逐漸進入南澳社河川、還有溪頭社河川，新店溪河川、大溪社河川、大坪社河川。他們來到上坪社，就有瑪里可苑族出來幫

忙，增加聲勢。他們打敗了那裡的史卡瑪溫頭目俄比魯，在那迎擊他們。

雙方混戰中，史卡瑪溫地一個頭目出現，大聲喊著：『我就是俄比魯·比拉克〈善人俄比魯〉。』

頭目布達，立刻拉圓弓箭，放箭就把他射死了。好高興的說：『我們殺死了俄比魯·比拉克，終於成功了。』勝利的歡呼反響山谷。可是走近看清楚，才知道那是俄比魯·亞挂〈惡人俄比魯〉的屍體，等於白高興了一場。

聽說俄比魯·比拉克逃到大安溪方面去重整軍隊。跟他的兄長〈宇洛河的父親〉一起去。到達了，果然敵方早就已潛伏在那兒。宇洛河的父親瑪悟威說：『布達啊，讓我去，我被他們射死也不後悔，我要跟兒子的靈魂一起到冥府去。』

他便做先鋒跳出去。可是從掩堡現身不久，俄比魯·比拉克突然現身，間不容髮地拉住圓弓箭射死他了。緊跟著布達就跳出來，替他的兄長，拉圓了弓箭，親自把俄比魯·比拉克打倒。史卡瑪溫的軍隊，看到頭目被殺死，非常恐懼而畏縮，終於四散奔逃。

布達自己揹著俄比魯·比拉克和兄長瑪悟威的首級，來到卡吉南山頂，把他們埋葬了。然後回到發祥地去。

卻說，住在大崙溪流域的史卡瑪溫，居住的範圍，延至毛痕的平地為終點。頭目布達帶兵經過比牙歪山，從山頂眺望下去，才知道史卡瑪溫的領土，事實延長到毛痕，便決定再到毛痕去討伐他們。此時敵人都集中、潛伏在金腰邦的平地準備迎戰。有個馬力巴社的族人來投誠布達，和布達的部屬一起去襲擊敵人，很快就把敵人打敗了。他們獲取的首級很多，因而把這個地方分區叫做「金腰邦〈襲擊處〉」。

他們在這一次戰爭中所獲的首級，馬力巴社族人軍所獲的，把他排起來，竟有橫渡河川寬度的兩倍半那麼長，而布達的壯丁們所獲的首級，有橫渡河川寬度一倍半那麼長，實在太多太多。

史卡瑪溫殘餘的人，都逃亡到哈瑪彎的平地去住。聽到消息，頭目布達又指揮起兵，立刻去打散他們。這一次打戰，打死了一個叫做奧瑪俄·拉彎的英雄。

所以就把這個地方命名為「哈拉彎」，也就是地名的由來。

殘餘的史卡瑪溫，再遷移到角板山去住。布達又派出軍隊，立刻去打散他們。此時打死的英雄叫做佩牙斯·布考。他們就把這個地方叫佩牙山〈角板山之意〉，也就成為地名的起因。

史卡瑪溫又移到巴哥彎去住，布達的軍隊又追去打散他們。敵人逃到巴南平原去。此時布達他們打死了一個叫馬哥彎的大力士，就把這個地方叫做「巴哥彎」。

布達又起兵，到巴南平原去打戰，又很快打敗敵人。在此打死了叫布南的族人英雄，便把這個地方命名為「巴南平原」。

史卡瑪溫渡過溪逃亡。逃到佳陽上岸等待時機。在那兒又有一次大戰，又被打敗了。把地名叫做佳陽。史卡瑪溫又逃亡，布達的軍隊又立刻追逐上去。布達的軍隊襲擊到可可斯里邦地方。終於把殘留在大崙崙河流域的史卡瑪溫驅逐成功了。

據說，布達頭目領軍打戰，每到一個地方，都把弓箭射進大樹裡流下標誌，給後代的人做見證。現在在族人間的傳言有一句：『布達的槍尖刺上的一端』，就是這個故事的由來。

四、祖先的生活

〈一〉

〈大豹社〉

古早，祖先要出門，沒有能夠判斷吉凶的東西。因此遭遇生病、受傷等，結果無法醫好而死。他們就商量要尋找一種神的代理，可判斷吉凶，達到願望。

有一天，烏鴉和希烈克鳥，舉辦拿石頭飛越溪河比賽。說：『能夠耐著得到勝利的，就把人類往來時，判斷吉凶的鳥。』於是，烏鴉先開始，嘎嘎叫著拿石頭，可是石頭連動都也不動。當場立刻換了希烈克鳥，發出希—希—的叫聲，把石頭拿起來，飛越了河溪，在對岸放下來。由於希烈克鳥贏了，人類有事要去外地時，都由希烈克鳥判斷吉凶。

〈二〉

古早，祖先的生活，不必勞動到疲倦，就能安逸地活下去。例如，旱田種栗子，計算種十株左右就夠了。因為煮飯時，只煮一顆栗子，就能煮出一大鍋滿盈的飯，可以吃飽。關於糧食，假如你想到要吃山豬肉，山豬就會跑進來，你拔一根山豬毛，用箕蓋起來，等一會兒把蓋子打開，就有一大堆山豬肉，你想要野鹿肉，或其它任何野獸，也都一樣可以那麼做。還有劈柴，有人交談說：『沒有劈柴了』，就自然會有劈柴。水或其它任何日常用品也都一樣，自然會有。因此，出門去狩獵或出草或探親的時候，只要把殼物的果實，放入耳環竹管裡，就可以逗留好幾天，不怕沒糧食。

然而好景不常，終於有懶惰的人，煮飯不一樣粒粒煮，拿很多食物放進鍋裡，不但煮不熟，把蓋子蓋打開，卻看了一隻麻雀啾啾叫著飛出來，飛去停在芒茅穗，說：『從今以後，你們要勤勞工作，才不會飢餓，而我們麻雀還是要吃你們的，懶惰的人，必得不到食物。』

野獸也一樣，懶惰的老婦人，只拔出一根毛，覺得不耐煩。突然剝了一大塊肉，竟使野獸生氣不自動來了。就必須去狩獵，才能吃到肉。

劈柴也一樣，女人織布時，自動進來的劈柴碰到編織的布，女人就生氣的罵了，把劈柴拋出去，劈柴就不再自動來了。這就是亞泰雅人必須勞動認真工作才有飯吃的原因。〈泰雅族達哥南社也有類似內容的故事〉

〈三〉

古早，名叫布達的壯士是一位戰略家。他和史卡瑪溫打戰，知道人數不敵，就熟慮之後，決定「等到史卡瑪溫舉行酒宴時去襲擊」。事實，史卡瑪溫在滿月晚上，聚集大家舉行酒宴。

且說史卡瑪溫家，地板高高像儲倉般打有很多孔。人睡在地板上，把長長的頭髮從枕頭下的那些孔垂入地板下面，免有髮絲之憂，能睡得很熟。布達他們窺伺情況，知道他們喝酒到半夜才睡。

布達的偵察兵，把情況通知布達。在頭一次雞鳴時，布達就發出命令，潛去

把垂在地板下面的長頭髮不留一個全部綁結起來。夜微亮了，布達他們便跳上地板，吵醒史卡瑪溫的人，說：『我來殺死你們！』就把他們殺光了。

別的史卡瑪溫聽到消息，就派兵來攻打布達。布達逃避他們，跑到深谷溪流處。溪流上架有長春藤的橋，布達跑到橋頭，很危險，他們已經追到了。布達好不容易渡過橋，他想一想，就等待在橋頭，說：『來吧，到這邊來打一場，決定勝負啊。』史卡瑪溫就渡橋過來，大家正走在橋上，先鋒要踏上橋端瞬間，布達看準了時機，把橋端切斷了，敵方哇了一聲都墜落深谷溪流下去。

還有一次，布達因為部屬人數不多，便點上很多火把，讓敵人誤認為人勢眾多。有一次打戰的地方只有一條路通過山突出的懸崖上，布達便收集很多鹿皮，叫家人縫成長長一張，敷貼在懸崖上，到了晚上，布達便先行打鎗挑戰。敵人多數馬上應戰來進襲，他裝著敵不過他們兒逃跑。敵人喊著：『追！追！追啊！』跟在布達後面追來，來到敷有鹿皮的地方，布達避開了，很意外地，敵人一個個突進過來，都踏上鹿皮滑進懸崖墜落下去。因為是晚上黑暗，前面的人滑落下去了，後面的人也不知道，就一個個跟著滑落下去。到了天亮，布達他們去看，在崖下就有一大堆屍骸成山哩。

五、紋身的起源

一、〈泰雅族大豹社、達哥南社〉

古早，一家人只有姐弟兩個人。弟弟到了該結婚的年齡，找不到對象可以成親。姐姐非常焦急，為了弟弟到處去找對象，但每次都失望回來。姐姐就想：『改變自己的容貌，欺騙弟弟，不知道會怎麼樣？』

有一天，姐姐對弟弟說：『我為你找到了一個女人，後天，你可以去帶他回來，他會在岔道的樹蔭下等著你。』弟弟聽了很高興。

到了約定的日子，姐姐在臉上刺染紋身，先到岔道的樹蔭下坐著。中午時分，弟弟真的來到約定的地點，果然，看到姐姐說講的，一個紋身的女人等待在那兒。他便帶著她回家成親，做夫妻了。從此，他們的人口就增加了。

紋身之後才嫁人，聽說是據於這種原因而開始的。

二、

我們阿泰雅族人有刺青，是古早的祖先就有了這一種習慣。有一次她們為了嘗試，在腳上刺青，看起來十分美麗。因而說：『我們把刺青刺在臉上，一定更美麗。』就開始在臉上刺青了。早期刺青，常把臉全部刺成全臉變黑，之後，他們就會選擇在臉上刺幾個地方，越來越刺地狹窄。刺青不是自己刺，還是要給刺身的人報酬。

給女人的刺青時候，從天亮開始刺，到日沒刺完。也要請刺身師吃飯，為了讓刺身師想出美麗的花紋，刺身師的報酬，就要七束〈用五支鑷刀柴刀等束起來〉或八束。

我們的男子，去殺平地人之後，要在額上和下巴刺青。我們的祖先，要殺一個人都要動員很多人，連小孩也要去出草，而把斬首得來的頭髮一支支分給小孩。回家後，去出草的人都要刺青，結果，那些小孩會像風般長得很快。阿泰雅的習慣是殺了很多人的勇者，才在其胸部刺青，否則不能在胸部刺青。

殺了平地人，回家時要一路大喊著，回到家就要在放平地人首級的地方唱歌。第二天要聚集在一起跳舞。把平地人的頭放在首棚上，又把妻子搗的粉餅，放入首級的口裡，再把粉餅拿出來分給參加出草回來的孩子吃。大家為了慶祝而造酒，再去狩獵，回來就招待全社的人來喝酒。

取自「台灣原住民的母語傳說」一書中

六、人性變易

1、古早我們祖先有吃孩子的習慣。有個妻子不願意吃，但被騙而吃了。在旱田裡，丈夫欺騙她說：『把女嬰給我，我去煮飯，煮好就叫妳，不要急，等

我煮好。』丈夫把帶走了的嬰兒屠殺，煮嬰兒當坐妻子的飯菜。煮好便叫妻子來，說：『我剛才打死了一隻猴子。』妻高興地說：『有猴子肉可以吃，很好。』又說：『我去帶孩子來，要餵她奶。』丈夫把嬰兒殺死了之後，在嬰兒睡網裡放進石頭。丈夫說：『不必急著抱嬰兒，妳先吃猴肉，免得帶著嬰兒上騷擾，猴肉就不好吃。』妻順著丈夫得意思吃了，卻問：『你呢？』丈夫說：『你吃吧，我剛才已經吃過了。』看起來，要吃自己的孩子，丈夫的心還是不安。

等到妻吃飽，丈夫要說：『把妳用過得碗放在那兒，我來洗。妳去看看我吃過的猴子的頭、手腳我還沒煮呢。』

妻子走過去看一看，那不是自己應兒的頭嗎？妻子悲傷地大聲的哭了。同時把剛吃過的全部吐出來。吐成一座山。妻說：『我要哭，在這裡哭著消失掉。』說完，妻子便真的消失了。現在，在森林裡的枝桠葉間，常有蟬鳴叫著，蟬就是那妻子變得。

2、古早我們的祖先有人變成了豬。聽說有一對親子去旱田，快到中午，父母親叫孩子去煮飯，而說：『你煮好了飯就等我們，我們會看時間，時間到了就去吃。』孩子便去煮好了飯，等著父母，但他們卻不來吃飯。

孩子不得不去找父母，可是父母都變成了豬了，蹲在旱田邊緣。他的父親追來說：『我們心腸不好，都變成山豬了。』做著要咬孩子的姿勢。孩子說，『父母親啊，你們不要咬我，我要在旱田種植番薯、山芋、花生和香蕉。我願意把旱田邊緣的農作物，讓你們吃。』從此以後，山野裡才開始有山豬。山豬說：『我要去吃你們旱田的東西，而你們發現了我，追逐我，我的運氣不好，你們就射殺我，吃我的肉吧。可是，你們運氣不好，你們不順從鳥占掛，來狩獵的時候，我就要咬你們。』以後山豬的話都實現了。

取自「台灣原住民的母語傳說」一書中

七、婚姻異趣

泰雅族大豹社

古早，一個家庭裡有兩個姐弟。有個晚上姐姐到弟弟房間去睡。睡到第二天早上，女兒的母親去叫女兒起來煮飯。女兒卻說：『我的頭很痛。』母親不得不自己煮好了飯，又去叫兩個孩子起來吃飯。但是兩個孩子都說：『我病了。』母親很生氣，罵孩子說，『你們會繼續痛下去的。終於會病死，起來吃一點東西才好。』兩個姐弟還是不理，不起床。母親生氣到了極點，走進房間，冷不防的翻開了棉被，一看，兩個人緊緊擁抱在一起。母親伸手拖著一個人要把他倆拉開，但兩個人交接著無法脫離。母親嚇了一跳，趕快叫人來幫忙拖拉，可是怎麼拉也拉不開。最後，不得不把男人的局部切斷了，兩個人雖然分離了，卻同時都昏迷死去了。族人們都想，吸允同一個乳房的乳汁長大的人，互相交接字會觸怒了神。嗣後，兄弟姐妹必須找別人選擇配偶，血親的族人不做夫妻，才不會造成不吉利的原因。

取自「台灣原住民的母語傳說」一書中

八、巨人之死

古早有一個巨人。名字叫哈魯斯，或叫安達布，或叫卡洛斯。她的身軀高大達六十尋，睡的地方有旱田的一區劃寬。他睡過，土地就成凹窟兒。他走路，從武界一步走到毛老天去，從毛老天一步走到哈比特去，他的腳跡，一直留著凹窟兒。

他的陽物很長，平常捲在腰部。遇到暴風雨出大水，住民們便叫他來。他用陽物在河川的對岸架橋，用兩手臂當座橋的欄杆。女人要過橋，走在陽物上，就像鐵那樣硬直而不動搖。但男人要過的時候，會上下搖動地很厲害，叫人害怕。

如果，平常都是如此做好事，倒沒有問題，可是實際上，叫哈魯斯、安達布、或叫卡洛斯的巨人，常會戲弄女人。丈夫在田裡工作，兒妻子留守在家。不管門關閉得多牢固，他都會把局部，從窗伸進去調弄女人。

不但如此，去狩獵的時候，他都會先跑到野獸經過的路上，等著野獸逃過來。他的嘴巴很大，他會伸長手臂把野獸趕到自己的嘴過來，而一口把野獸吃掉。

巨人的惡作劇做得多，社人都開始討厭他。大家便商量要殺死巨人。可是射弓箭，好像蚊子叮一般，射不進他的身體，使大家感到為難。說：『我們該怎麼辦？』，還好，有個聰明的人想出好辦法說：『我們把石頭燒紅，騙他說野獸會跑出來，叫他在山下等，然後燒紅的石頭，滾轉到他的嘴巴裡，讓他吞下去，可以殺死他。』大家認為這是唯一的好辦法。

於是，社人刀山上，拿兩個大石頭來燒，燒了三天，石頭就紅了。他們去告訴巨人說：『喂，我們去狩獵吧，野獸很多，你可以在山麓等的野獸跑來。』

聽他們這麼說，巨人很高興，就跟著大家狩獵去了。他獨自到山麓去等。等到大家從山上喊著：『喂！很大一隻野獸跑過去了。』隨著把燒紅的石頭滾落下來。可是這個石頭滾落的坡路轉彎，繞過巨人身邊較遠的地方去。於是他們又喊：『喂！還有一隻跑下去了』，再把一個石頭滾落下去。紅紅的石頭滾落到巨人的嘴邊，他就張開大嘴巴，一口把石頭吞下去了。大家聽到『咕----』很大的聲音，還有哈魯斯，也叫安達布，也叫卡洛斯這位巨人的慘叫聲，長長的慘叫聲回響在山谷裡，偉大的巨人終於死了。

取自『台灣原住民的母語傳說』一書

九、女人國

在一個山水優美的地方，住民全都是女人。他們感覺陰部乾渴而發情，就到懸崖上去，張開雙腿，讓風吹進陰部，等著懷孕。可是，如此生出來了的孩子，

無論生多少都是女嬰。這裡雖然全是女人的部落，但並不是沒有頭目，有一個老女人當了頭目。而這裡的女人們，從來沒看過男人。

有一天，亞泰雅族所養的的一隻狗走失了。亞泰雅人變出去找狗。走了很遠，迷路了，走進那些女人們的國度裡去。

男人問：『妳們有沒有看到狗？我那隻狗會追山豬，牠不見了，有沒有跑到這裡來？』

女人說：『沒有啊，我們這個地方從來沒看過狗。』

男人說：『既然沒有看到狗，我們就到別的地方去找。』

男人轉頭要離去，女人卻走過來挽著他說：『等一下，我看到妳股間垂吊的搖晃的東西，那是什麼？我們這裡沒有看過！』

男人說：『妳，妳是女人，我們的地方也有像妳這樣的女人。不過，嗯！你們這個地方，沒有男人嗎？』

『男人！』女人說：「如果妳不建議的話，能否讓我們試一試。」

男人說：『這必須到妳的寢室去。』

女人說：『我帶你去，請你讓我們每個人都嘗試一下好嗎？』

亞泰雅人被帶到的寢室去。女人們都紛紛趕來，依序和男人嘗試了未曾接觸過的東西。可是，無論他們再三在四的搖動，也未能得到滿足。那是因為女人太多，他的東西實在無法讓全部的女人滿意。最初交完的女人便去請頭目來。

老頭目進入寢室，帶男人經過那麼多次的交鋒，即使想要讓女頭目高興，也無法成功。她埋怨道：『你為什麼不讓我先來？妳們都不尊重我這個頭目，像這樣重要的事情，都不先告訴我！』

老女人很生氣，便拿著刀子，把已經毫無力氣的男人的根切斷了，男人也就死了。

亞泰雅的家人，等了好久，男人都不回來。後來派人出去打聽，才知道被女人國的頭目殺死了。族人說：『他們為什麼要殺死我們的人？我們也去把她們殺死！』

亞泰雅族人因此結隊到女人國去，包圍了全部落，並用槍攻擊房屋，但是女人們都沒有出來，毫無動靜。族人慢慢的走進去，突然有很多土蜂飛出，族人們被土蜂螫得很厲害，女人們仍不見出來，衣服上附著紅蟻和蜜蜂、土蜂等，那些螞蟻都住在族人住所樹木造巢。從此以後，蜂造巢，族人就燒巢拿來吃，味道很好。

事後，女人國的人說：『他們還殺我們沒有成功。他們停止攻擊，是因為害怕山蜂。』可是亞泰雅人卻反駁說：『是因為我們要讓敵人疏忽大意。』然後族人又去包圍敵人，突然放火把房屋周圍的芭茅燒了。蜂和蟻和女人們被燒掉了，房屋也燒焦了。

他們到燒過的房屋去看，有一個豬舍，一個小女孩在那兒顫抖著。男人們說：『我們找到一個女孩子，真幸運。』便背著女孩回家，交給泰雅堪社的人領養。養育長大後，便給了他一個丈夫。於是生下了一個孩子，嗣後他們所需要的，無論什麼東西，這個孩子都能用法術得到。泰雅堪社的人，就傳承法術的系統。不過，現在泰雅堪社的巫師已經斷絕，因為用法術做壞事時被殺死了。

取自「台灣原住民的母語傳說」一書中

十、人變猴子

一、 泰雅族大豹社及達來南社

古早，我們的祖先，有個非常懶惰的人。到旱田去撥種、掩土，使用小鋤工作，都會碰撞石頭或鉤上樹根，幾天裡竟把小鋤柄弄斷了五次。他想，自己真笨，懶惰不學做事，才做不好。於是再一次削樹枝做柄，削好木柄又開始工作。可是打了兩次，小鋤柄又斷了。眼看著，他很生氣，把斷了的小鋤刺進屁股，吱吱吱吱叫著，跳到樹上去。小鋤木柄竟長了毛變成猴子的尾巴，身體也長了毛，變成猴子。

猴子留言說：『我是懶惰的人，沒有資格做真正的亞泰雅人，所以做猴子。但我不會亂吃東西，只吃你們旱田邊緣的一點點而已。』亞泰雅聽了便說：『你們來吃我們旱田邊緣的東西，我們用箭或槍射你。因為你吃了我們的農作物，我們缺少了糧食，我們要吃什麼？』猴子說：『你們要打我就打吧，沒有食物，我就沒辦法生存。好吧！你們有辦法射殺了我，就順便吃我的肉好了。』從此亞泰雅人才開始射殺猴子，並吃猴子肉了。

取自「台灣原住民的母語傳說」一書中

十一、人變飛鳥

1、大豹社

〈一〉

母親不讓女兒閒在家裡，不斷地她出去工作。有一天父親去出草，很成功，高興地邊唱歌邊走回家。母女聽到了消息，女兒想要盛裝佩帶頸飾去迎接父親。母親不給頸飾，叫她到屋外去拿劈柴後再給。女兒很快把劈柴拿回來，說：『爸爸快回到家了，媽媽，請給我頸飾。』可是母親還是不給，叫她到屋外去汲水。女兒汲水回來，說：『爸爸很快到家了，媽媽，給我頸飾啊。』母親還是不給，很冷淡，故意要為難女兒，在叫她到屋外去餵豬。女兒很難過，臉色都變了，沉重地踏出門外。眼看著她，拍拍拍拍，發出聲響，飛起來了。母親跑出去一看，女兒已經變成飛鳥，停在枯木枝梢休息著。母親嚇壞了，立刻去拿頸飾來，說：『這是妳的頸飾啊，給妳吧，趕快下來，爸爸快回到家了。』母親拿著頸飾顯耀，女兒卻不離，只是哇喔、哇喔，唱著歌，變成青鴿子，飛走了。

〈二〉

古早，有個懶惰的女人，時常到旱田去。但是從來留下工作的痕跡。喜歡遊

玩，或躲藏在木豆殼裡懶睡。有一天中午，父母去看她工作。但看不到女兒，留下一大堆木豆殼也沒有清理。父親便放火燒了木豆殼。火焰開始昇上，突然從殼堆裡，一隻稚鳩拍達拍達飛起來，說：『因為我懶惰，才變成稚鳥，父母親啊，原諒我，今後我只要吃樹木果實過日子』，便飛走了。

2、 達哥蘭社

父母很壞，騙孩子做事又不給他飾物，每次都如此，孩子很懊惱，便跑進儲倉裡，拿了自己的飾物排成翅膀牌上肩膀，變成了鳶，飛向屋頂向父母說：『假如你們哄我，給我飾物，我也不要。你們毫無損失。可是我要常常飛來這裡，捕捉你們養的雞，飛到高處去吃。』從此以後果然有雞在外面，鳶就飛來抓了。

取自「台灣原住民的母語傳說」一書中