

國立東華大學民族發展研究所

碩士論文

指導教授：陳毅峰 教授

空間與認同-太魯閣人認同建構的歷程



研究生：沈俊祥

中華民國九十六年七月

謝 辭

原住民民族學院是一個不錯的學習環境，不僅是學生的多元性，以及師職人員的呵護教導，使得在此畢業的學生都有一種驕傲的喜悅感與莫名的離悲感交織而成的回憶。在學習上，除了老師專業的素養外，來自其他系所的學術激盪與討論，讓我可以有很多的視野與角度，而接近田野的便利性更是可以擺脫象牙塔的束縛直接面對田野對話。

田野的經驗與訪談是我論文動(泉)力來源，懷念曾經努力講故事給我聽的外公、外婆、祖母、叔公、部落其他的老人及花蓮際遇中的老人。感謝南投的長輩費力的講解賽德克與太魯閣的淵源。雖然他們已經越過彩虹橋作為太魯閣人的祖靈，但還是把寫完論文的榮耀歸於他們。

在公共電視培訓的期間，因為有虞導、明季的鼓勵以及諸位同學的刺激：泰雅幫的姐姐們(雅姬、比怒依、小比怒依、Doyu、美鳳、曉萍、美琪)、希瑪烏妹、亞仙以及其他誹聞女友等等，讓我有勇氣繼續踏上學習之路。地方上的朋友 Kumu、光博、Piho 等，感謝你們不嫌棄一個窮學生的打擾，其他在南投花蓮際遇中不認識但很熱心招待的朋友們，也致上很深的謝意！研究所期間的英文顧問一宏達，太魯閣族學生青年會「東華分部」的學長姐妹弟們以及至今仍未成型的東華泰雅學生會的同胞，互相鼓勵提攜，我們紋面民族是很優秀的。

在民發所是我論文生產的重心，感謝高德義老師細心的教導每位所內學生的論文初稿，感謝林福岳老師指導論文初期的輪廓，感謝孫大川老師及院長的原住民意識與觀點，感謝其他老師毫無保留的專業指導。當然更要感謝我的指導教授—陳毅峰老師，雖然他在最後一刻才鬆口說我寫的不錯，不過能得到老師的讚賞是我們民發所學生夢寐以求的。過程中老師細心的連標點符號都會與予糾正，可見老師細心與用心的指導，非常感謝老師在專業上的用心指正，這本論文的完成真的要歸功給老師用心的指導。也感謝來自花蓮教育大學康培德老師與王應棠老師耐心的看完龐雜的論文，並給予良好的建議與指正，以及為了我的口試還必須在假日來東華大學，尤其師母待產之際仍撥冗參與，真是感動與感謝。

其他學習的刺激與樂趣上，來自族群所、自資所及其他系所的相互激盪，讓在民發所學習的我產生許多感動。優秀的詩韻不能小看的排灣族，雖然一直讓我抓頭握拳，但一直被激發才有寫作的動力。人才聚集的族群所更是受到許多啟發，感謝許多曾經聊天鼓勵的學長姐和一起在課堂上討論的學弟妹。臥虎藏龍的民發所更是所有學習樂趣的泉源，第一屆開路的同學：Katu、Haisul、美英、銘忠、鐵木、玲玲、瑞華，雖然大家各奔東西，珍惜在民發所百廢待舉的克難之情。漸上路的第二屆「同學」：一直跟我唱反調的泰雅英雄馬旦、外柔內剛的泰雅女孩 Pisuy、愛跟我吵架的子棠、英文好又有氣質的雅惠、喝不醉的 Miku、很多冷笑話的馬難、工作認真的姁憶、以及被我改名的啟源(一弓)。越來越幸福的後面幾屆學弟妹也感謝他們的幫助與刺激：Yiwan、尤巴斯、美鳳、Lawa、俊偉、曉真、馬勒、恆潔、鵬穎、倍喬、阿怒、阿桂、淑娟還有我們院上的行政人員美貞、玉豐、培驊等等。

論文的後段真的迫切需要來自家裡與朋友的支持，感謝小白這個可以喝酒、可以談心事又可以討論學術的朋友，感謝 Salilan 可愛又富有感情的文學家，感謝其他忘記感謝的人，感謝你們，真的！當然更要感謝家人無悔的支持與「支出」。

摘 要

2004 年太魯閣族被中華民國政府承認為台灣原住民族之一，造成了後續許多族群爭議的議題，包括族群分類、文化範疇以及政治分配等，這些爭議指涉的是援用科學分類範疇：客觀特徵論、原生情感論及工具操作論等，將太魯閣人與泰雅族、賽德克族及後期菁英操作出來的太魯閣族，組合成具「學術」與「統治」價值的分類標準。然而，太魯閣人自有的族群認同始終並未納入所謂的分類標準，從太魯閣人全面被外來統治的 1914 年到 2004 年，歷經日本、國民政府到現今開放的民主社會，90 餘年間太魯閣人消失在文獻與官方文件中。固然學術與官方壓抑太魯閣人的認同符號，太魯閣人仍然挾帶背後強大的認同力量一源自於東遷的地方互動經驗與歷史作用過程一對抗外界任何符號的賦予，成功的將所有的 Truku（太魯閣）連結成一個認同單位，並不斷的發聲於台灣的社會乃至於世界網絡。

族群分類的理論與政治運用在太魯閣人身上是非常有衝突與爭議的，至少在原生論、客觀特徵論以及其他本質論與非本質論的論述，是無法歸屬太魯閣人的族群分類。太魯閣人從東遷後移動的空間刺激、特殊的歷史發展以及其他的外部影響，形成了獨特的族群容納與排除的機制，對於堅持援用原生共祖論或客觀特徵論來歸屬太魯閣人是不符現實太魯閣人的認同現象。然而，太魯閣人菁英的操弄與論述，使得原本簡單的分類歸屬議題演變成菁英操弄的工具現象，並引來泰雅族、賽德克族等不滿，而率領太魯閣人提請行政訴訟以及「請求」統治者讓出一個「被統治位置」給予太魯閣族被統治的機會，更是矮化太魯閣人的民族地位。

太魯閣人歷經內部生成、外部刺激以及近代發展的干擾，逐漸修正出「Truku」這個可以連結過去、適應現在與展望未來的集體符號。Truku 的認同與集體象徵經過歷史、空間與文化的作用，在容納與互為一群的尺度上已將 Sediq（賽德克）排除在外，擁有屬於自己的社會容納與排除的機制，這個現象理當尊重與承認，援用學術科學理論的原生論、客觀特徵論等來質疑太魯閣人的認同與集體象徵，又重蹈過去日治以來文化證據的歸納演繹以及脫離族群互動脈絡的分類標準，來對原住民各族歸屬進行分類的實驗組合。

太魯閣人獨特的歷史發展、共同經驗與共同感受，選擇以歷史的經驗投射的「地方」做為 Truku 認同的意義來源，並以此做為所屬成員的集體符號，原生論的共祖情感來源雖然可以凝聚所屬個體群體在認同上的連結，但族裔繁衍及遷移的空間區隔，地方的認同與經驗似乎強過遙遠的共祖團體。客觀特徵論的文化或物質相似歸類更不能取代在地方擁有共同記憶與族群互動邊界的實際經驗，太魯閣人擁有自己完整的認同來源與認同依據，面對自我表述的機會時應有太魯閣人自己歷史觀的敘述與族群意識的表現。

目錄

謝 辭	i
中文摘要	ii
目 錄	iii
表 目 錄	v
圖 目 錄	v
第一章 序 論	01
第一節 研究緣起	01
第二節 問題意識	04
第三節 研究方法	06
第四節 資料蒐集與限制	10
第二章 理論架構與文獻回顧	11
第一節 理論回顧	11
第二節 文獻回顧	14
第三節 名詞定義與概念區分	18
第三章 太魯閣人認同歸屬的回顧	19
第一節 無聲的客體-文獻上的太魯閣人	19
第二節 對話的開始-學院派的反思	23
第三節 族內的論述-取得發聲權	25
第四節 空間認同的契機	28
第四章 內部生成的認同塑造與空間擴散	30
第一節 傳說遷移的集體記憶	31
第二節 祭典儀式的空間認同	35
第三節 獵場征伐的空間邊界	41

第四節	太魯閣人的地方認同-----	46
第五章	外部介入的認同變化與空間改造-----	52
第一節	「點」：西荷的黃金探險據點-----	52
第二節	「線」：清朝的開山道路系統-----	56
第三節	「面」：日本的積極全面控制-----	60
第六章	近代空間法定化與太魯閣人認同變異-----	69
第一節	「法定」：土地法制化的空間流失與認同變異-----	69
第二節	「進步」：現代進步化的空間改造與地景差異-----	74
第三節	「都市」：大型都市化的空間吸引與離散經驗-----	77
第四節	「菁英」：菁英多元化的詮釋抵抗與認同運動-----	80
第七章	結 論-----	83
參考資料		
一、	書目部份（含網站、報章雜誌）-----	86
二、	報導人資料-----	96

表目錄

表 1-1	日本時期對原住民分類整理表-----	02
表 1-2	太魯閣與泰雅在文化與語言的不同比較表-----	05
表 1-3	時空與認同關係表-----	07
表 2-1	花蓮區大專院校有關太魯閣人論文一覽表-----	14
表 4-1	<i>Smgasu</i> 流程概況及關係表-----	37
表 4-2	太魯閣人男人狩獵歷程與角色關係表-----	43
表 4-3	霧社地區獵場衝突關係表-----	43
表 4-4	太魯閣人部落系統系譜表-----	48
表 5-2	日本時期對原住民人種分類整理-----	64
表 7-1	太魯閣人認同歷程表-----	84

圖目錄

圖 4-1	Sediq(賽德克)分布及週遭族群勢力概圖-----	31
圖 4-2	部落擴張土地變遷概況圖-----	44
圖 4-3	太魯閣人東遷路線概示圖-----	48
圖 4-4	立霧河流域太魯閣人部落分布概圖與部份附屬關係部落概況-----	50
圖 4-5	太魯閣與賽德克內部生成的認同比較-----	51
圖 4-6	賽德克所屬三群東遷路線概略圖-----	52
圖 5-1	木瓜河流域太魯閣人部落所屬遷移示意圖-----	59
圖 5-2	日治初期花蓮平原週遭族群分布與隘勇線概略圖-----	62
圖 5-3	日治時期道路系統與駐在所分布概略圖-----	65
圖 5-4	日治時期蕃地駐在所-----	67
圖 5-5	太魯閣人集團移住後之部落分布圖-----	68
圖 6-1	太魯閣人空間法制化後相關土地利用概況分布圖-----	73

第一章 序論

第一節 研究緣起

2004年1月14日中華民國行政院在游錫堃院長的宣布下通過「太魯閣族正名案」，承認太魯閣族為台灣原住民族第十二族。紛擾多年的太魯閣族正名運動似乎於此為終點，然而這個「正名案」背後留下的權力運作痕跡，埋下不少文化或族群間不安定的因子。綜觀太魯閣(*Truku*¹)正名運動數十年來的發展是一個有趣、複雜且充滿權力掙跋的過程，不同時間、不同地點及不同的氛圍呈現出不一樣的「結果」，究其根本即是「identity(認同)」。按 Castells (2002: 7) 對認同的觀點，認同建構的材料是來自於歷史、地理、生物、生產與再生產的制度、集體記憶、個人幻想、權力機器與宗教啓示等等，這些材料使太魯閣人在參與社會行動中依據文化特質為基礎不斷建構意義，而這個意義呼應文化及建構的材料產生一個獨特的集體認同的現象。

然而「認同」是變動的，極易受到材料的影響而產生不一樣的意義結果，集體記憶會隨著歷史作用過程而有修正再現的可能，制度與宗教受到現代化衝擊而產生崩解，語言文化的特徵也因時代的變遷而失去原有的功能，權力資源更是左右認同材料的重要因素。

過去二十年，甚或是五十年，研究太魯閣人認同的文獻及實踐太魯閣認同的個體，其掌握的訊息及基礎是奠基在一個語言、一個菁英操作、一個宗教組織的符徵影響(林素珍, 1992: 115)、一個科學客觀量化下的態度調查(謝約道等編, 1976)以及「民族自決」或尊重受訪社群認同等材料，來對抗官方或是學術對太魯閣人的分類，其研究或實踐的面向及結果都朝著一個充滿『建構』的操作模式，總是會予人一種被操弄、不解、或是一個含混不清的認同依據。

筆者走訪太魯閣人所有部落，其認同無庸置疑的是以認同太魯閣為其族群邊界的依據，再輔以語言、部落(*Alang*)感、血緣脈絡以及其他可感覺的文化特徵來加強彼此間「互為一體」(互為一族)的關係；然而在太魯閣人口述歷史的發源地 *Truku-Truwan* (今南投仁愛鄉合作村平生部落) 社群及同出一源的 *Sediq* (賽德克) 各部落(社群)卻是不一樣的認同依據與範圍，甚或是以很負面的態度來質疑太魯閣人的認同：

- A. 你們(泛指太魯閣人)從這裡出去，也知道這裡是你們的故鄉，為何自稱是 *Truku*?
- B. 到東部的 *Sediq* (賽德克) 可能是被大太陽曬昏了，竟然要離開我們自己成立一族。
- C. 仗著人數多，玩弄族群的詮釋與建構自己的利益.....²。

這些經驗與反應讓筆者訝異賽德克人與太魯閣人的認同竟也會扯出同係一源的社群大加驕伐，同樣的建構材料、同樣的文化脈絡卻產生不一樣的意義，是什

¹ 為區別英文與太魯閣語羅馬拼音，本文以下做此區分；標準細明體「英文」，斜線為太魯閣語音。

² 講述人：*Seidan*，(男，賽德克人 *Truwan* 南投平生部落)，1996年，地點：南投縣仁愛鄉合作村。
講述人：*Rupaw*，(女，賽德克人 *Truwan* 南投平生部落)，2001年，地點：南投縣仁愛鄉合作村。

麼因素促使兩造認同產生質變？在回顧泛太魯閣人的「口述歷史」(筆者的田野訪問及濫觴於坊間口述文章)與實踐上各方所擁的論述，顯示出一種材料取得的觀點與取捨，如：訪者的立場、喜惡及政治態度；被訪者的選擇性遺忘、顛倒黑白的記憶等，使得泛太魯閣的民族歷史呈現莫衷一是的局面，最後導致成菁英（訪者）間口述資料對戰的意識形態³。

過去科學的分類文獻不免讓人遐想背後的殖民意識，從 20 世紀初的伊能嘉矩與粟野傳之丞、鳥居龍藏、森丑之助、鈴木作太郎、佐山融吉到 1930 年代的移川子之藏、藤崎濟之助、小川尙義等等（參閱表 1-1），雖標榜他的「客觀性」學術依據，但實際上這樣的分類是反應背後一個分類體系的規求—為統治及控制用途的識別（陳茂泰，2002）；繼之而起的學術研究報告，如：衛惠林（1965：9）《台灣土著族的源流與分類》、李亦園（1963：7）《南澳的泰雅人》等，按其組織原理及分類用途決定了分類的內容。這些「分類」過份概化、簡單化、去脈絡化以及忽略變異性的一種物化的文化偏差（陳茂泰，2002），自然不能反映既有的內部觀點及文化脈絡下的差異表現。這些學術殿堂及權力運作的分類標準在主體意識抬頭、在地意識覺醒及口述資料補正等一一被質疑與推翻，使得被分類在同一個範疇的泛泰雅社群有掙脫束縛之機會，開始大量蒐集地方文化材料、證據，企圖擺脫原有的分類依據，回歸社群內的自明性（identity）（郭肇立，1998：7）。

表 1-1 日本時期對原住民分類整理

學者	著作名	日期	分類族數
伊能嘉矩 粟野傳之丞	臺灣通信（第22回）：臺灣各蕃族的分佈	1898	首次提出分類體系，「四群八族十一部」
伊能嘉矩 粟野傳之丞	台灣蕃人情事	1900	七族：泰雅、排灣、布農、鄒、澤利先、漂馬、阿美
鳥居龍藏	法文報告 Etudes Anthropologiques: Les Aborigenes de Formose	1912	九族：泰雅、排灣、布農、鄒、魯凱、卑南、阿美、雅美、邵
森丑之助	台灣蕃族志	1912	六族：泰雅、排灣、布農、鄒、阿美、雅美
鈴木作太郎	台灣蕃族研究	1916	三分法：生番、化番、熟番
台灣總督府	臨時台灣舊貫調查	1917	七族：泰雅、排灣、布農、鄒、魯凱、卑南、阿美、賽夏
佐山融吉	蕃族調查報告書	1921	依自稱與語言差異分冊書寫大天族二冊、紗績族一冊
移川子之藏	台灣高砂族系統所屬的研究	1930	九族：泰雅、排灣、布農、鄒、魯凱、卑南、阿美、雅美、邵
藤崎濟之助	台灣的蕃族	1932	十一族：泰雅、排灣、布農、鄒、魯凱、卑南、阿美、雅美、邵、賽夏、賽德克
小川尙義	台灣高砂族傳說集	1935	21 種語言評估，12 族為語言日常使用，含賽德克族語

資料來源：筆者整理

然而，對過去分類效應出現異議的泛泰雅社群（尤以太魯閣人為最）提出的文獻論述及認同依據仍陷入政治上意識形態的漩渦，關注的焦點擺在兩造社群中「客觀物質」的材料，只要證明在客觀外顯的物質條件下有差異，就強調非我族類的區隔。這種援用過去學科分類的標準依據，先確立當為一個「泰雅族」的構成要件：語言、文化習慣、物質條件……等，承認這些要件是可以構成所謂的「族」，然後大量蒐集口述資料、文化材料或其他可以證明太魯閣人不是學科分類中那些「客觀物質」構成要件的成員，而導出一個獨立於泰雅族的「結果」。將族群分類

³ 「意識形態」，意識形態是某個歷史時期的一種社會思潮，反映一定階級或特定社會集團的利益和要求的系統思想、觀念的總體，也即是政治制度、經濟和社會型態的思想體系。由它形成一定的世界觀和方法論，體現為一種政治路線，亦為其思想鬥爭的理論基礎（摘自陳劍，2001）。

操作成因果關係的直線模式，在邏輯上是可以再討論。用一個科學的、去脈絡化的、外來的分類標準來區隔已經存在許久且本身具有族群邊界辨識的族群，太魯閣人似乎也覆轍自己被學科分類的困境強加在自己與泰雅人身上。

「客觀條件」成立構成了「太魯閣族」，「太魯閣族」導引出「太魯閣認同」，這樣的因果關係更是概化、忽略其他變異的可能與地方性的差異，甚至發生「導因為果」或「導果為因」的狀況，然而對想要掙脫分類束縛的太魯閣人來說，他們的操作模式有跡象顯示即是如此，在太魯閣族正名促進會（2004：7）出版的《還我族名-太魯閣》中，有關爭取台灣原住民第十二族的緣起論述，即以這種操作模式來論述，忽視了「認同」的動態與流動性。或許對太魯閣人來說這樣的操作是扭轉長期以來被「分類」的一種解決途徑，企圖在被統治者的法體系中「正名」取得身分，獲得族群最大的利益，但認同「太魯閣」、區隔「泰雅族」不是只有根本賦予的原生條件論或口述資料中的差異表現，操作如此的因果關係在實踐上引起泰雅人非議、賽德克人不滿，甚至連太魯閣人內部也有異議。然而「太魯閣」畢竟還是比較貼近太魯閣人的主體意識，只是菁英過度操作以及論述不足造成族內外抨擊，而要如何呈現太魯閣人認同的本質與脈絡是本文研究的焦點。

本研究企圖從太魯閣人內部文化所生成的社會排除現象以及外部刺激而影響的認同凝聚，分析太魯閣人認同的過程與變遷，並透過歷史、空間的介面與架構嘗試切入太魯閣人過去在建構認同意義中所呈現屬於自己社群內的解釋依據。不同於著重物質文化的客觀差異或蒐集口述資料的主觀感受，抑或是人為操弄的工具論現象，本文從內視的觀點整理比較出過去太魯閣人建構認同意義的過程，試圖跳開僵化的結果論來解釋這獨特的族群認同現象。從「歷史作用」、「文化脈絡」、「聚落空間」的角度去稀釋人為建構的認同模式，讓太魯閣族的集體認同有一個社群內、歷史過程與地方歸屬的解釋依據。

第二節 問題意識

2004年太魯閣族被「正名」後似乎引不起太魯閣人的廣泛認同，反而激起族內意見對立⁴，族外拚擊聲四起，這與過去謝約道（1976）調查發現花蓮一帶的「泰雅族」都自稱為太魯閣族的結果不符。行政院原住民族委員會因應族群分類的歧異，乃委託國立政治大學民族學系研究「原住民的民族認定」（林修澈，2001），透過客觀科學的問卷調查，居住於花蓮縣秀林鄉、萬榮鄉與卓溪鄉等地，被劃成泰雅族的太魯閣人竟有八成不認同泰雅族的稱謂，而傾向同意獨立成族。然而一經獨立成族，卻只有六千⁵多人『註記』⁶「太魯閣族」，不到全太魯閣人的五分之一，更與當時申請訴願、行政訴訟所列一萬六千餘份委託資料有所出入。

究竟太魯閣人想要什麼樣的「族名」？太魯閣人之所以自稱太魯閣族是否有策略上的選擇？還是「太魯閣的認同」所依據反映的文化材料不是「太魯閣族正名促進會」（2004）所論證的宗教、經濟、歷史經驗、生活經驗及生活空間等差異，這些問題是本論文欲了解及研究的焦點。

過去太魯閣人並沒有認同、正名或獨立於泰雅族的問題，只是國家的介入使得所有原住民族（當然包括太魯閣人）必須面對一個「認定」的過程，而這認定的結果牽涉資源分配以及在這國家空間內的存在意義，甚至是連結於世界的認識網絡。然而「認定」的背後是更高一層次的權力邏輯，殖民者或統治者分類太魯閣人為泰雅族時，由支配邏輯下處於被貶抑、被忽略位置的太魯閣人，是以一種「相對他者」的位置來辨識區別泰雅人，從顯而易見的歷史、地理分佈或語言等清楚的界定來強調自己的獨特，並以此差異來抵抗一個被建構的集體-泰雅族，藉此反映太魯閣人的存在。此間各種論述：舉凡文化、歷史、分布甚至連衣飾、語言或紋面形狀均可作為抵抗泰雅族的依據。值得注意的是這樣的「抵抗性認同」⁷（Castells, 2002: 9），經過意識形態塑造，在強化差異的邊界時也同時扭轉了原有的價值判斷。也可以理解一旦「相對他者」的「他者」一經消失，因此所建立的抵抗性認同與邊界的強化頓時無著力點，被排除者對排除者所進行的排除也就無法運轉。這就是為何太魯閣人躍升為一個可以選擇為族群身份的選項時，卻不見太魯閣人在正名前的熱絡，反而以謹慎、猶豫或選擇性的認同（看對方角色而定）來表明自己的身分。由強烈表明自己的獨特、差異甚至訴求獨立，到猶豫、漠視的態度，太魯閣人正在從「抵抗性的認同」中崩解，企圖尋求另一個認同來維繫這集體的建構－太魯閣認同！

⁴ 太魯閣人耆老菁英如：田信德牧師、楊盛涂校長等即反對以「太魯閣族」為族名。

⁵ 數據取樣為2004年10月行政院原住民族委員會公布之「全國各鄉鎮市區原住民族群人口數統計表」，<http://others.apc.gov.tw/popu/9310/aprp5803.htm>，擷取日期：2004年12月8日。

⁶ 註記為「太魯閣族」為一行政手段，不能將之量化為認同的依據，其間還有許多技術性及其他人為因素或個體策略性選擇等等，但至少去註記為「太魯閣族」的人在認同的光譜上是趨向於同意且認同「太魯閣族」。

⁷ 抵抗性認同(resistance identity)：由支配邏輯下處於被貶抑或污名化的位置/處境的行動者所產生的。他們建立抵抗的戰壕，並生存在以下不同或對立於既有社會體制的原則基礎賞(Castell, 2002: 8-9)。

奠基在抵抗性質的「太魯閣認同」，過去幾乎已將其認同的材料框入一個『泰雅－太魯閣』的二元架構中，非泰雅即為太魯閣、非太魯閣是為泰雅，以「太魯閣族正名促進會」成員李季順（2003）所著文章（表 1-2）為例，即在說明與區別太魯閣人與泰雅族的不同。

表 1-2 太魯閣與泰雅在文化與語言的不同比較表

區別		太魯閣族人	泰雅族人
文化上不同	族人聖山	位於花蓮縣竟能高群嶺上的牡丹山	位於苗栗縣境的大霸尖山
	族人稱習俗規範	<i>gaya</i> ，全族一致	<i>gaga</i> ，各家族稍有差異
	禁止近親通婚部分	八代以內絕對禁止	三代以上無此限制
	招待客人	以鮮肉待客	以醃肉待客
語言上不同	狗	<i>huring</i>	<i>Xojil</i>
	飛鼠	<i>rapit</i>	<i>Jabis</i>
	山羊	<i>mirit</i>	<i>mijej</i>
	魚	<i>qsulux</i>	<i>guli</i>

資料來源：摘錄 李季順，2003：76-78

筆者在進行對太魯閣人的田野訪問時，被報導人也會有意無意的將自身的歷史文化特徵特別的聲明與 *Pawada*（泰雅族）的不同：

筆者問：*Penah ta inu ida ga?*(我們是從哪裡來的?)

耆老答：*Penah da Truku-Truwan, ini qedeka Pawada pengah*

(我們是從太魯閣-德魯灣來的, **不像泰雅族是從.....**)⁸

這些材料交織成的太魯閣認同似乎必須對應一個「泰雅族」才有其重心與意義，一旦「泰雅族」脫離了太魯閣認同的範疇，那些為抵抗「泰雅族」的認同素材自然也失去原來強而有力的差異。對內無法再用抵抗性質的認同素材來集結太魯閣的集體建構，對外更不能再以區別「泰雅族」作為「太魯閣」存在的依據。面對這樣的發展過程，只有擺脫二元對立的架構，回歸社群內的自明性，尋求另外一個可以再凝結太魯閣集體建構的意義。

歷史的發展中，太魯閣人歷經遷移、東拓、征伐、抗戰乃至於遷村、正名，期間認同的建構是依據不同時期的「記憶」匯集而成一個關聯彼此的認同，這些重要的記憶是當為一個太魯閣人所必須承襲的，而記憶的來源必須指涉一個固定且永恆的空間上。太魯閣人的認同被放置在太魯閣人既有的空間中，使得其認同得以延續至今，然而，面對國家介入與資源分配，面對傳統認同的再建構，面對族裔高速流動的移動經驗，太魯閣人在思索認同的同時似乎可以把焦點放在「地方」、「空間」及既有的「記憶」中，重新找回太魯閣人的認同重心，以圖族群繼續存在與文化運轉的基礎。

⁸ 講述人：黃夏妹，(女，太魯閣人 重光部落)，2001年，地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。
 講述人：黃長興，(男，太魯閣人 文蘭部落)，2002年，地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。
 講述人：胡清香，(女，太魯閣人 富士部落)，2003年，地點：花蓮縣秀林鄉富士村。

第三節 研究方法

本文主要是以使用賽德克族語的太魯閣人為研究對象，蒐集有關太魯閣人在文獻上的研究及史料做交叉檢證，探討有關「認同」的部分，即認同的依據、文化材料、歷史脈絡及活動空間等可使認同產生變化的因素，比較分析作者的觀點，再輔以田野調查及訪問的資料來修正或補強有關太魯閣人認同的歷程。

田野調查與訪談部份，因筆者本身即為太魯閣人，長期沈浸在太魯閣人的生活經驗中，對於口述資料的採集甚為便利，而採集對象的方式與標準為隨際遇蒐集，透過本身的親屬網絡與太魯閣人內部的連結，如：結婚慶典、文化活動、教會交流及其他各種交際，訪問一般普羅的太魯閣人，避免採集資料的重心傾向菁英份子，以呈現太魯閣人真實的經驗與感受。所列報導人資料（參閱參考資料）多為年齡在 50 歲以上，長期在部落生活，不諳中文語彙，有集團移住經驗甚至有紋面的文化現象，如此才能呈現過去的文化行為或推論以往的文化現象，以利分析當中的認同線索與發展。採訪的時間集中在 1988 年到 2003 年，原因在於當時原住民逐漸在主體社會發聲，社區歷史與人文學科逐漸被重視，激發筆者對部落進行紀錄的熱誠，加上部落耆老逐漸凋零，而有自行採集文化資料的行動。居住於部落且身為局內人的好處可以長時間隨時進行訪談與驗證，期間除了可以蒐集大量的資料，也可以對報導人口述資料進行驗證與交流，以避免選擇性遺忘、顛倒黑白的記憶。

其他的資料蒐集方面，坊間或其他民間著作的口述歷史亦為重要參考資料，長老教會（尤以太魯閣中會、賽德克區會的宣教資料、週報等）資料更可反映當時太魯閣人的生活樣景，這些紙本文獻史料足可端倪出太魯閣人做為自稱太魯閣認同的變遷歷程。

再者因應筆者的假設與企圖，從「空間的角度」看太魯閣人的文化與族群邊界，試圖從太魯閣人的歷史文化素材中蒐集有關「地方」與「空間」的因子，作為與認同間的關聯探討，以厚實太魯閣人認同「*Truku*」的意義來源。方法上以歷史縱貫研究為主軸，針對空間與地方的視角區分內部生成、外部介入與近代發展三個面向來討論。

空間形塑的「地方感」是如何取代血緣、家族或文化特徵而成為太魯閣人重要認同來源。國家統治尚未控制太魯閣人時，太魯閣人是以「部落空間」做為其族群記憶放置的位置，以此為邊形塑文化、經濟交易或其他一般人類生存所需之活動，排他性高、凝結性強。「部落空間」主要是以生存與經濟邊界的空間型態，做為該社群宇宙觀的原點形塑文化、培養認同。「空間」當為一個界面影響著該社群文化活動：婚姻圈、祭祀圈、狩獵圈、交易圈等累積的圈內認同形成一個具「空間形式」的位置，在此空間中型塑社會關係，透過空間邏輯組織了太魯閣人與其生產消費地點的關係。而文化也賦予空間多種意義，架構著文化，交互影響形成一個太魯閣人存在於世的生態系統。

太魯閣人自 18 世紀初陸續由西部遷移至花蓮太魯閣區域，時間上，歷經清末、日治、民國三個階段，空間上，包含整個立霧河流域、大濁水溪、木瓜河流域及後來集團移住之知亞干溪、萬里溪、紅葉溪與豐坪河流域；在時間與空間的取捨上，對應歷史的刻度，筆者整理出以下關係表（表 1-3），作為本論文時間與空間的範圍。

表1-3 時空與認同關係表

關係變項 時空變化		對應歷史與事件	空間影響	認同影響
18 世紀前	緩慢擴張 快速成長	荷蘭、清廷治領台灣	土地生存 經濟交易	部落認同/小聯盟→地方認同 文化生產空間
19 世紀末	停止擴張 空間萎縮	日本的五年理番計劃 太魯閣抗日戰爭	保衛空間 武力爭戰	地方認同/大聯盟→附屬關係 文化依賴空間
1930s	中斷空間 新空間介入	日本集團移住政策	國家介入 政策影響	區域認同/同一→泛紋面認同 文化界定空間
20 世紀中	定型空間 空間法制化	山胞改進方案 山地保留地政策	戶籍/地籍法定 法律空間	泛紋面認同/分歧→正名運動
21 世紀始	抵抗空間 反分類與獨立	國家公園 太魯閣正名運動	運動抗爭	正名運動/政治介入→太魯閣族？！

資料來源：筆者自繪整理

18世紀以前太魯閣人陸續東遷，緩慢的擴張所屬空間，與空間的關係是單純的生產依賴，生產消費的邏輯運作文化對空間賦予意義而有部落認同的「地方感」。19世紀末後，日本武力征服太魯閣人，對於擴張中的所屬空間迅速停止，而因為日本的各項政策與施政行為促使太魯閣人有區域認同的產生，包括學者的分類、道路系統、換蕃交易、行政劃分以及地景地貌的改變，內部生成的部落系統則產生「主社」與「分社」的附屬關係，在與日本武力爭拔的過程中逐漸加強並擴大了附屬關係，而日本的介入順勢演變成了內太魯閣、外太魯閣及巴托蘭的區域認同。1914年太魯閣戰爭到1930年集團移住後，透過集體的征戰與集體的移住，太魯閣人共同經歷了一場具有「離散意識」的經驗與記憶，維繫彼此間的認同已由血緣、部落、地方或區域逐漸內化到太魯閣人的心理空間，心理空間的認同公約數逐漸篩選彼此共同且顯著的特徵，如：被遷移、講太魯閣語、紋面等。20世紀後中華民國帶領「現代」的旗幟企圖同化或漢化太魯閣人，土地私有以及國有地的空間法制化改變太魯閣人對空間運用的邏輯，族群分類的政策也形成太魯閣人對於集體的象徵符號產生分歧，對於獨特認同歷程的堅持而有太魯閣正名運動的產生。21世紀後內化到太魯閣人心理的空間認同開始由運動來實踐，國家公園的抗爭以及反分類的訴求凝結了18世紀以來特有的歷史經驗與共同記憶，只是離散的經驗也宣告認同極易被菁英操弄而造成族內意見對立與分歧。

表1-3中以「集團移住」為一分界點，將研究調查樣態分自然遷徙與非自然遷徙。這樣的狀態可以推定某些認同因素會因應外在環境而修正，例如：自然遷徙時主要以家族建立部落，而其主要認同亦取決於部落或血緣上的依據。跨部落的認同與聯盟關聯的是跨部落本身的婚姻連帶，這些跨部落的「地方」是被婚姻與血緣賦予一個邊界的意義，其他也會因交易互惠、共有獵場、戰爭同盟以及其他

個體群體的流動所賦予的邊界意義，來共組零星、更替且微弱的「地方特屬認同」。所以散居在立霧溪與木瓜河流域的太魯閣人並沒有一個同一的認同感，血緣與姻親關係是主要的歸屬。

1914年日本入侵太魯閣人地區，爆發「太魯閣戰爭」才有機會突破血緣的限制，擴張了以血緣和婚姻關係建構的「地方」邊界，同一個時期、同一個地區、同樣在做保衛文化價值的反抗，這種連續性大規模的變動刺激太魯閣人連結各部落因發展不同而被修正遺忘的共同記憶：東遷的記憶、共祖的想像等，加強彼此休戚與共、共為一體的想像，最後更發展了更高一層次的「我群概念」。

筆者於1997年在明利村馬太鞍部落採訪，馬太鞍部落是1930年日本集團移住後所形成的新部落，由原來居住於立霧河流域的*Bluwan*（布洛灣）、*Tmowan*（托莫灣）、*Bcingan*（波奇安）等部落組成，後來陸續嫁入此社區的婦女有*Klapaw*（喀拉堡）、*Doyun*（多優恩）、*Skahen*（沙卡亨）、*Losaw*（洛韶）等部落，來源部落遍及立霧溪與木瓜河流域，在一次筆者集體訪談中，訪問日本攻打部落的相關事宜（多半是聽父母兄姊言）摘錄一些訪談資料：

Yiwan：幼時記憶力不好，但經常聽到父兄談「他們又在打我們的人」。

Likaw：我爸說打架的聲音很大，非常大，好像就在附近一樣，很恐懼。

Xroku：不知道為什麼打我們部落，又打另外一個部落，再打其他部落。

A-gex：唉！我們的(艱苦)處境都一樣吧，是不是？(接問*Tumum*)。

Tumum：這個可以講喔？小心被警察抓去……。

(採錄時間1997年，採錄地點：明利教會廣場)

日本人攻打征服太魯閣人「各個部落」，激發的是太魯閣人從未有的「各個部落被攻打」的經驗與想像，這種刺激很容易被關聯一個「被攻打」邊界想像與空間，什麼樣的人被攻打、什麼部落的人被攻打、為什麼被攻打等。「被攻打」似乎成了一個可以容納各種連結、各種記憶、各種關係的最好橋樑，即使該部落並未真的被攻打，但也透過部落的流動與傳播：婚姻關係、親屬關係、同盟關係、毗鄰關係等等，使的這種效應擴散到極大的範圍，而形成以下筆者推論與假設的關係：

受難(反抗)的親人→受難(反抗)的部落人→受難(反抗)
的講太魯閣語的人→受難(反抗)的有紋面的人→受難(反抗)
的東遷的人→在太魯閣地區受難(反抗)的人→受難(反抗)的
太魯閣人→受難(反抗)的族人

陸續發生的抗日戰爭中是太魯閣人有史以來繼「東遷記憶」後第二個重要的共同記憶與經驗，將各部落、各社群、各家族微弱的東遷記憶與婚姻同盟聯結強化成一個共同記憶與共同經驗的團體，並且有明確的物理空間範圍—戰爭地區。這

樣的歷史發展是「生產認同」最有利的條件，於是同一的太魯閣認同慢慢在形成中。

1930年「集團移住」之後又是擴大這種發酵，交合幾個部落組成的新部落產生了一個隱然成型的認同感，透過語言、文化與歷史上的共同記憶加強了同一認同的產生。只是集團移住的結果卻產生另一種「離散經驗」，使得同一的認同無法有效的烙印在太魯閣人心中，留給宗教、政治、權力與其他人為建構者可介入與干預的空間。

離散在原居地百公里之外的太魯閣人，「空間」作為認同的介面與補強認同的力量已不如前，猶如所謂失根的族群。「新空間」對太魯閣人來說只是單方面居住與生產工具的定義罷了，無歷史與文化意義的空間不能成為太魯閣安置文化、認同與記憶的位置，所以在19世紀末後太魯閣人開始發動抗爭，奪回空間意義的詮釋權並企圖進駐「原來的空間⁹」，讓太魯閣的認同可以放置在太魯閣的空間以延續太魯閣的文化。

⁹ 泛指被法制化的古太魯閣空間：太魯閣國家公園、和平水泥、台電木瓜溪流域 8 座發電廠與林務局等。

第四節 資料採集與研究限制

對於本研究的相關田野訪談資料，因筆者本身為研究指涉的對象－太魯閣人，長期居住部落，語言尚且流利且透過本身的親友網絡，對於資料的採集頗為便利，而採集的重點集中在明利村、萬榮村以及集團移住後仍有聯繫的 *Bluwan*、*Silagan*、*Skahen* 等部落成員，範圍包含和平村、富世村、水源村、銅門村、文蘭村、紅葉村等。遇到較深層的文化議題、花蓮找不到的素材以及涉及「比較」的問題則跨縣至南投仁愛鄉尋找訪問。採集過程及詢問方式無一定規制，自然訪談、隨際遇訪談，以一種小孩或後代詢問祖先及文化的表現，給報導人一個很開闊的心去說故事，聆聽紀錄出來的資料再做歸納與整理。

針對本研究欲探討的主題「認同」，長期在部落以及生活在部落可以很確切的知道部落的認同以及面臨的困擾，在部落，不管是和平、水源、明利、紅葉等村並沒有發生「認同分歧」的現象，「*Truku su?*（你是太魯閣人嗎？）」、「*Laqi su Truku?*（你是太魯閣人的小孩嗎？）」多是作為辨別我群的語彙，*Truku* 是太魯閣人共同的族群符號，只是套在國家行政、學術分類或他族互動時才面臨困擾，而這些困擾並不是由太魯閣人主動引起的，後期太魯閣族正名運動粗暴的過程也是有政治資源的誘因才導致『族內』分歧或分裂，但普羅的太魯閣人還是會對我們說：「*Laqi su Truku?*」，這裡的 *Truku* 是族名？地名？還是其他學術上的專有名詞？至少對一個太魯閣人來說那就是「認同」。不管是因政治資源倉促爭取的太魯閣族、有語言牽絆的賽德克族、有文化淵源的泰雅族以及公平起見倡議的紋面族，這些對太魯閣人來說在實質的生活上是沒有意義的，而比較困擾的是為何大家對「太魯閣族」爭議那麼多！

「局內人」的身份去研究自己本身認同的背景，在主觀意識、生長經驗、語言使用、採訪紀錄等可以很容易做細微的觀察，而敏感的獲取群體行為對文化成員的意義，然而卻也面臨主觀意識的盲點以及個人喜好的選擇。「局內人」的身分意味著還要在「局內」真實的生活，在部落以及族群的主體意識下，如何去平衡所發現的客觀事實是一個研究上需要突破的限制，就如後期的太魯閣族正名運動雖然看見粗暴、愚弄、菁英操作、菁英再現的過程現象，但「太魯閣族」畢竟還是比較貼近部落或群體的「意識」。面對一個會隨歷史過程做修正的「認同」，作為一個「局內人」不應在文獻上發現了證據、理論上建立了線索或走訪南投有了語言歷史上的情感，而去糾正父親、祖父或曾祖父賦予「*Truku*」的意義。

「局外人」可以用客觀的證據去整理太魯閣人的歷史資料，用科學的理論去辨證太魯閣人的集體符號，用中立的角度去關懷賽德克人的文化情感，但「局外人」還是「局外」的人，雖然可以將太魯閣人以研究的規制累積其文獻上的厚度、建立論述辯證的關係以及發現許多局內人沒注意到的現象，但部落的集體意識一旦與研究結果發生衝突時，「局外人」可以有客觀、科學、中立為由而抽離，但「局內」的人則必須承擔這局內複雜糾葛的真實生活。

第二章 文獻回顧與理論架構

第一節 理論回顧

「認同」的意義在於回答『我是誰』的問題，其中的命題包含「什麼東西賦予人或物的本質」、「什麼東西能使兩個人或物相同」，區別這命題的意義從心理學的角度來看是基於一種安全感與一體感的需要，讓我們在世界中定位及表現我們在社會中的各種連結，運用簡單的認知機制分類賦予週遭事物一些意義，提供生存的意義並維繫個體與群體間的情感（石之瑜，1995）。

「認同」也常伴隨著差異而表現出來，藉由「什麼不是」來界定「什麼是」，這種最簡單的二元分類是最武斷的，但卻對意義的生產是最簡便也最重要。二元分類在邏輯上是『同』與『異』的相伴而生，近來許多討論認同組成的論述常是有關『同』與『異』的相互作用與影響；太魯閣人的我群認同常常是去界定一個什麼不是太魯閣人來強調什麼是太魯閣人，這樣的差異表明同時透過表徵的象徵系統與社會排除來達成，這些形式多少是在「分類系統（classificatory systems）」運作中而建立的（Woodward，2004：41）。然而認同並非單純一致，任何一種認同的內部會有許多矛盾須去協調或化解，當太魯閣人在強調什麼是太魯閣人時，常常會因為簡便、重要、容易得到共鳴的意義表述來強調什麼是太魯閣人，而忽略其「內部」存有的認同差異。

「認同」是競爭與流動的，雖本質論者以自然原生一種族、血緣、語言等一為基礎，視歷史為一種建構的不變事實，強調認同是固定不變的，但不同的個人或群體有不同的認知，誰的歷史比較重要？誰的歷史比較真實？這是競爭下的產物，競爭的結果具有支配優勢的個人或群體便可依有利於自己的方式來界定認同及指派意義。然而，認同必須透過社會與物質來維持，因此社會環境有所改變時，認同也會隨之變化。當個體或社群藉由尋求過去真實的歷史，來使自己或大家有歷史與文化一體性的表徵並強化、再肯認時，認同在此已不單單是一種既存之物，而同時也是創造中的變化之物。

本文欲處理的是 1930 年代因「集團移住」而散居在花蓮中央山脈東麓¹⁰的太魯閣人「族群認同」的問題。討論族群認同的理論有許多且相互衝突的觀點，大致可歸納為「本質論者」與「非本質論者」的差異看法，而此兩種觀點的爭論包含許多不同形式：生物的和社會建構的、根基論的或工具論的，前者強調個人生長的环境會賦予一些特質，由此產生對族群的情感是不會輕易改變的；後者則將族群認同當作是維護、爭奪現實利益的工具，是可變可利用的。近來學者王明珂（1997）採較折衷之看法，承認族群認同不變的根基性，但也強調族群認同的多重性。本質論者以一種既定賦予的情感連帶為基礎，認為族群認同是一種固定不變的生物性或系譜性的繼承；非本質論者則強調族群認同會隨所處的結構上或認

¹⁰ 仍有一部落遷至海岸山脈，今名「坪頂部落」，行政上隸屬花蓮縣玉里鎮，戶數約為 30 餘戶。

知上的情境脈絡而改變，端看所處的位置對個體主觀認知的意義而定，尤其族群在整個社會情境脈絡中描述了族群互動下認同感的表達，這種族群認同的轉換概念影響了族群邊界的移動，族群邊界不是固定不變，而是權宜可變的。

族群的概念與不同族群之間的互動關係相關，族群誕生於不同族群之間關於同己與異己區辨的相對關係，這種區辨力建構了族群邊界（ethnic boundary）的概念（王雯君，2005：18）。「族群邊界」觀點解構許多文化內容（服飾、語言、宗教等）所標示而成的文化界線，王雯君（2005）引用 Barth 等人認為族群認同是以文化差異的社會組織形式來表現，社會組織形式表現的基礎不在於文化的內涵，而是區分不同團體的邊界，維持族群邊界的不是客觀文化特徵，而是族群成員在互動的社會行為中產生的區辨選擇，因此，族群認同應該被視為自我主觀歸屬或被他人歸屬的過程，而不是特定賦予的文化擁有。

「族群邊界」是一種社會分類的結果，不同分類的差異關係形塑邊界的存在，而族群邊界的標示是由族群內部的成員與外部的成員共同思維操作所決定，族群外部的差異會被強調，內部歧異會被忽略，進而凝聚為族群的認同。然而，族群邊界的「邊界」所產生的界線、區隔本身就會產生一種認同，並不需要一個情境、妥協或計算的方式來達成認同的目的，反而需要文化內涵、親屬系譜或其他生物性的特徵來加以鞏固維持，再則，儘管在權力與資源競逐上必須與其他團體進行區辨，共同的血緣與親屬關係的隱喻往往是族群認同中最難以割捨的情感，因此討論族群認同不能單一用非本質論或工具論者的觀點，根本賦予的文化特質讓個體與群體認同一個族群，為了能因應社會或歷史情境，個體與群體可能藉此將這些根本賦予的文化特質或象徵符號作為詮釋運作的元素，此種族群認同的過程意味著族群邊界在原生論與工具論選擇下被建構出來。因此，「族群邊界」是會移動的，「族群認同」也是會流動或轉移的，族群認同的原生論與工具論的觀點皆可成為族群認同的主觀基礎，皆可能在情境脈絡中成為族群認同建構的選擇元素與思維過程，而邊界的流動就決定在這種選擇與詮釋的過程中（王雯君，2005：20）。

在討論「族群邊界」時，此邊界是社會形式的邊界，並非地理上的邊界。地理上的即「地方」亦能回答有關認同的命題。認同的理論愈來愈關聯於特殊的空間與地方以及特定的空間與地方，Cuba 與 Hummon 曾定義地方認同：利用環境意義來象徵化或安置認同的一種自我解釋（引自何致中，2002：40）。「地方」是人們透過命名或其他文化行為賦予「空間」某種意義，使空間成為「地方」，作為一種觀看、認識和理解世界的方式（Creewell，2006：17-21）。單一、渾沌不明的空間因為有了「地方」才使「空間」充滿意義，也才有各種對世界分類區隔的出現：「這裡/那裡」、「內部/外部」，對應個體或群體對他群的區隔，「空間」對認同的關連也愈來愈受到重視。

呼應『我是誰？』的認同意義，地方對認同的命題為『我在哪裡？』、『我屬於何處？』，地方認同之所以出現在於地方提供了認同建構、維持與轉換的架構，我們通常也將地方認同作為我們認同感的一部份，對於在世界地理中定位自己是很重要的。然而，認同是相對於差異而建立的，在建立認同的過程中其實已經隱

含了地方的區隔，例如我們相對於他們、這裡相對於那裡。人們在建構認同的過程中也運用地理或空間的「界線」與「範圍」來進行涵括與排除的社會分類，也是建構認同的方法之一。

「地方」是被賦予意義的「空間」，Lefebvre 區分三個向度來討論空間之生產（引自王志弘，1998：72-75）：

1. 空間實踐：屬於感知的層面，包含了生產與再生產及社會形構之特徵的特殊區和空間組合。一個社會的空間實踐乃是透過對其空間的解讀而彰顯。空間實踐是指涉在這空間裡的人類行動，包含生產、使用、控制和改造這個空間的行動。
2. 空間之表徵：屬於構想的層面，緊緊於生產關係和這些關係所安置的「秩序」，並因此緊緊於知識、符號、符碼等。空間的表徵透過知識而展現，亦即透過理解與意識形態而展現，這種知識是相對的且處於變化過程之中。空間之表徵指涉這個空間的呈現方式，包括空間本身的樣貌與意義，以及我們呈現它的方式，如：模型、影像、文字、符號及概念等。
3. 表徵之空間：屬於生活經歷的層面，是透過與其相連的影像和象徵而直接經歷的空間，因此是「居民」與「使用者」的空間。常指涉夢想、慾望、幻想、象徵、日常生活難以言說的感覺、情感、節慶及人類交往溝通的空間。

而汪明輝則從「族群」的角度對「空間」有三個面向的定義（汪明輝，2000）：

1. 客觀真實空間：是具體可見之地表景觀或人文景觀，例如聚落建築、房屋、道路形式、工法、圖案、顏色等。往往被主流價值之複製品所殖民、取代。
2. 主觀意義空間：賦予價值之地名，會產生對這空間的意義，形成一種命名權及領域權，使該空間的人群具主體性。
3. 生活領域空間：空間主體性之最具體形式，為領域所有主權；傳統的生活領域支撐、滿足社會生產與繁衍所須之空間。

一個自主自足的民族，其社會運作所需之政治、經濟、語言、教育、安全、認同及情感依附等功能之生態空間即為領域（territory）；主體所賴以滿足激勵、安全及認同之生存空間。依上述三個空間的置換或改變或內部發酵等等來探討太魯閣人因空間的因素使認同做修正的變遷，空間確實有影響或促使影響太魯閣人認同的要素之一。不僅是對太魯閣人意象空間的整理，也是在做歷史記憶的召喚，連結成一個屬於自己的『空間』與『地方』。

在討論太魯閣人的認同歷程中，除了原生論與工具論的探討外，不能忽視太魯閣人東遷後一個尚待賦予意義的「空間」以及被賦予意義後的「地方」對太魯閣人認同的影響，地方認同提供了一個視角去解釋太魯閣人認同轉換與變動的可能。太魯閣人的歷史文化中，神話傳說、集體記憶、文化行為構築了一個我群的想像空間，拓展遷移、獵場交涉、婚姻交換型塑了一個真實的地理空間，而之後的抗日事件、集團移駐則刺激了一個心理空間的凝聚，這些空間被賦予意義後交互影響著太魯閣人認同的發展，也是探討太魯閣人認同不能被忽視的一環。

第二節 文獻回顧

1980 年代以前，有關太魯閣人的研究一直是延續日據時期所分類的範疇，太魯閣人常常是涵括在泰雅族或原住民中來討論，這樣的研究到後期就有「時間凝結」的傾向，也就是說太魯閣人（或其研究中的泰雅人）的生活文化在歷史進程中的某一個點停滯或是在歷史脈絡中被稀釋，使得從日據以降到 1980 年代的文化變遷脈絡無法被清楚的看到（林柏昶，2004：15）。這種以泰雅族的視角來看太魯閣人的研究在余光弘（1980）發表《泰雅族東賽德克群的部落組織》，主張泰雅研究不應等於太魯閣研究後才開始慢慢轉變。

1980 年代後隨著台灣社會政經開放及原住民運動興起，漸漸注意有關太魯閣人認同分類的議題。1990 年代東華大學、慈濟大學及花蓮師院設立人文學科，因接近太魯閣人居住區域而有大量且全面的研究論述出現，然而，對太魯閣人的敘述，或許不敢挑戰學術或官方的分類，也或許不想去觸碰敏感複雜的「正名問題」而避開直接引用太魯閣人或太魯閣族的稱呼，通常加註地區或亞群以之區別，如表 2-1 所列。2004 年「正名」獲得中華民國政府承認後陸續發表的論文才有獨立且明白的稱謂。然而，比較有趣的是東華族群關係與文化所在一開始就比較是中肯的回應被研究者、受訪者的自我認同，而不去理會文獻上的分類歸屬，甚至早在「正名」成功前的五年就逕用「太魯閣族」作為田野研究的回應。

表2-1 花蓮區大專院校有關太魯閣人論文一覽表

時間	學校/出處	作者	論文名稱
1997	東華族群關係與文化所	曹秋琴	gaya：祭祀分食與太魯閣人的親屬關係
1999	花師多元文化研究所	全中鯤	少數民族兒童學校教育問題探討-以花蓮縣某泰雅(德魯固)族國小及其學區為例
1999	東華族群關係與文化所	張岱屏	看不見的土地-太魯閣族反亞泥環我土地運動的歷史、論述與行動
2000	東華族群關係與文化所	蔣文鵬	傳承、變奏與斷裂：以當代太魯閣族女性之織布文化為例
2001	東華族群關係與文化所	林靖修	唱我們的歌-truku(太魯閣)族雪碧部落社區卡拉 ok 文化研究
2001	慈濟原住民健康研究所	余璧如	花蓮泰雅族十年婦女肥胖程度與飲食、營養認知其他相關因素探討
2003	慈濟原住民健康研究所	李豪傑	泰雅族(太魯閣群)青少年飲酒行為意向及其影響因素之探討
2004	花師國小科學教育所	鄭美杏	太魯閣族學童學習太陽相關概念之個案研究
2004	花師國小科學教育所	黃淑容	從太魯閣族文化探討國小生物多樣性概念教學之行動研究
2004	花師多元文化研究所	林伯昶	殖民與體現--太魯閣人的殖民身體史研究(1914-1945)

資料來源 筆者整理

綜觀近來出產的太魯閣研究中，局外的研究者針對其興趣去研究單一的文化現象或社會事件，而關於太魯閣人的認同分類則散落在其論文的簡介章節中，大部分還是引用廖守臣之著作來進行分類與歸屬，而更多的是「尊重受訪者自稱」帶過。在論文中要處理複雜的太魯閣人認同議題，第一個難處就屬「文獻」的取得不易及複雜的態度調查，儘管田野經驗與受訪者強烈的呼籲，在講求證據的論文格式讓許多研究者採取簡易、省時又不觸及政治話題的途徑—引用學術或官方的研究報告來進行歸屬。

局外的研究者運用其雄厚的理論基礎與資料蒐集分析許多太魯閣人過去、現在與可能的未來現象進行討論，全面性的研究多是在累積一個「太魯閣研究」的

基礎，然而，涉及到比較主觀、比較是情感或部落意識的則非客觀理論或證據的歸納演繹所能解釋。「太魯閣正名」是一個主觀、情感且強烈的部落意識表現，所有的「太魯閣研究」不免都會觸碰此議題，至少在「分類歸屬」上要有一個交代，身為一個「局內人」的廖守臣著作（1977-1998）在此提供了研究者一個可以轉託引用的機會，即能呼應太魯閣人局內的主觀意識，亦能不挑戰長期以來學術累積的分類規則。廖守臣著作真的可以接受檢驗？承襲日據與戰後中研院的分類範疇，實踐在現今太魯閣人的生活經驗上是非常有衝突的，至少在 2001 年林修徹調查時有八成太魯閣人不認為自己是泰雅族。然而，局內的太魯閣人（菁英）竟不見對其大加譴伐，紛紛選擇避開另闢新的論述場域，這或許是廖守臣不僅是聲名大噪的學術人，也是具有群眾基礎的治政人¹¹關係，更多的原因是來自一個「局內人」的情感與文化倫理的牽絆。

在廖守臣逝世後，太魯閣人也順勢發動「組織性的正名運動¹²」，全面展開「新」的太魯閣人認同歸屬的論述，並運用其資源權力對於進行中或未來可能計畫的研究與論述進行「政治正確與不正確」的篩選，政治不正確的結果就是標籤運作的開始，甚至於現實生活的政治（利益）分配也因此有判斷的依據，至此，太魯閣人認同歸屬已經淪為工具性的、建構論的、有目的性的及菁英操作的模式。李季順（2003）《走過彩虹 Muda Hakaw Utux:太魯閣族人的心靈圖騰》援用過去分類客觀外顯的素材去排除與泰雅族的同一，並運用「太魯閣事件」中太魯閣人抗戰的歷史記憶作為支持太魯閣族認同的呼喚；金清山從田野經驗及語言對『族』的意義反對以『人』為稱呼的賽德克族，引用潘英海的敘述堅稱花蓮一帶太魯閣人為太魯閣族（金清山，2002、2003、2004）；楊文正則以明清的文獻上就有『Truku』¹³的社名聲稱太魯閣自古以來的存在，並以名聞遐邇的太魯閣國家公園取名「太魯閣」有何不妥（引自李季順，2002：12）來回應一個政治正確的繆誤。脫離了學術規制的論述在田野至上、被報導人無價、族語優位及本質主觀下，形成了狹隘、有目的及操弄的『論述民粹主義』。

局外的研究者專注所關心的文化現象與事件，不想也無興趣去處理「正名」所影響的認同歸屬問題，獨有金尙德（2006）以後殖民觀點與部落地圖繪製的權力關係，批判太魯閣正名過程的操弄與粗暴以及繪製部落地圖背後的權力謀略等，在其界定的太魯閣族正名運動（始於 1996 年）10 年史中，精闢的解析這 10 年來太魯閣人或太魯閣菁英如何有目的、有謀略的操弄族群的認同來達成背後不為人知的權力邏輯，這是近來少有的研究者大篇幅以學術規制著述有關太魯閣人

¹¹ 長期的田野經驗累積的人脈以及曾任花蓮縣秀林鄉鄉長一職，使得廖守臣不僅是學術上甚有成就，在現實的政治生活更是為人敬重。

¹² 由個體的、單一的正名表述到有組織的、有計畫的正名展現，具代表的如基督教長老教會太魯閣中會、花蓮縣德魯固文化發展協會、太魯閣建設協會及賽德克族群學生青年會（後改為太魯閣學生青年會），後期更加入了由秀林鄉公所為主的公部門單位等等。

¹³ 筆者查閱明朝、前清時期有關台灣原住民社名，並無發現「Truku」或以太魯閣為名的社名，唯一偕音類似就屬「哆囉嘸」、「倒咯嘸」。「哆囉嘸」在荷蘭戶口表為「Dorcko」，郁永河的俾海紀遊記載為「倒咯國社」，番俗六考、台灣府志及諸羅縣志登錄為「哆囉嘸社」或「倒咯嘸社」，到日據時期昭和 10 年安倍名義出版台灣地名研究所列「哆囉嘸社」為新營郡番社庄番社（張耀錡，2003：41）。

的認同歸屬議題，且以相對的位置來討論與批判，給局內外的人一個嶄新的視野與發現，尤其沈浸在正名成功氛圍當中的太魯閣人。然而，金尚德的研究直接涉及的是一個情感的、主觀的及部落意識的議題，以一個局外人清楚的發現發生在太魯閣人身上的權力痕跡，以及關懷式的憂心「兩小群」的處境（2006：40），是值得讚許與倣效，但在處理一個太魯閣人的歷史脈絡、主觀情感與部落意識上是可以再討論的。首先是歷史脈絡的處理，界定「太魯閣族正名運動」起源在 1996 年太魯閣中會舉辦正名運動研討會開始（2006：8），似乎把太魯閣正名運動窄化成以基督教長老教會太魯閣中會及其他後續成立的組織或菁英身上，但在 1976 年謝約道調查開始就已出現「非泰雅族」的聲音，筆者有記憶開始 1980 年部落的自我認同即以「*Truku*」為表現，1988 年高信智在媒體¹⁴正聲表明自己「太魯閣族」的身分認同等等。嚴格的說 1996 年起是具有組織性、計畫性甚至是有目的性與政治性的「正名運動」開始，不能將太魯閣人的「正名運動」以某些組織或菁英在某些場合用明確的「文獻表現」作為一個起始點，長久以來散落在各個階層努力表現太魯閣認同的太魯閣人不能忽略。

「兩小群」的議題若非局內人自然無法了解歷史發展過程中造成其中複雜糾葛的情感，花蓮地區使用賽德克語言所屬的群體即 *Truku*（太魯閣人）、*Tuda*、*Tkdaya* 三群，要以什麼標準及特徵去歸屬這三群人的「同」與「異」？是過去科學客觀的分類基礎？還是文化語言的內容特質？抑或是歷史經驗的共同記憶？這些正是太魯閣人目前亟待解釋與解構的面向。以部落地圖繪製造成的不公平與不正義，原因應該要回到部落地圖繪製的本身及國家政策的疏失，設定一個遊戲規則、描繪一個未來藍圖以及一個國外經驗，實踐在經過「集團移住」的太魯閣人及其週遭族群上，當然會有權力與利益衝突的可能。

關於其著作太魯閣戰役部分（金尚德，2006：79-86），太魯閣戰役作為一個太魯閣人的歷史事件，若不為族群的歷史記憶就枉為歷史事件，任何一場戰爭屠殺的事件當事人自然不願去回想與紀錄，在當時資訊不開放、當事人不願回憶以及官方正式文獻都為發動戰爭者的觀點下，事件的真相與經過只能憑片斷的「消息」做個體自我的想像與記憶，如此「慘敗」的經驗與太魯閣人的文化特質是相當的衝突，承載記憶的意願自然不高。

筆者於 1995 年從淡江大學圖書館借閱一本日文書籍《太魯閣討蕃討伐誌》¹⁵請高齡 77 歲尚黯日文讀寫的外公翻譯，在翻譯前篇關於動員政令宣導部分情緒尚穩定，「派很多人」、「日本很強」、「那麼高的山還可以運槍砲...」，等有燒毀住屋、死傷統計以及具有價值判斷的頑固、未開化等字眼時，便開始惆悵、落漠、不耐其煩等等，最後放棄不想翻譯順勢回問我一句：你要懂這些幹嘛！小孩子還是不要知道這不好的回憶（訪談 *Tixaw*，1995）。

一般太魯閣人男性還是保有其族群特質的僥勇喜勝精神，這也是構築太魯閣

¹⁴ 高信智受聘全國體協山胞體育運動發展委員會委員，堅稱族別非泰雅族，應為「太魯閣族」。《聯合報第七版》，1988 年 5 月 27 日。

¹⁵ 檜崎冬花，《太魯閣蕃討伐誌》，臺北：臺南新報社臺北支局，1914。

人個人主義、能力取向的文化內涵，對於一個失敗、他人詮釋及被數落的記憶自然不願去承載與傳頌，百年後太魯閣人菁英有機會讓事件所屬關係人互為討論與驗證，重新自我詮釋、用太魯閣人的觀點去發掘這段被遺忘的歷史，雖然背後的目的配合「正名運動」企圖喚起一個獨有的太魯閣人經驗來形成「共同的記憶」，然而，事件的發現與重新詮釋，這是當為一個太魯閣人重新定位歷史與分享歷史的機會，固然有菁英刻意操弄與誇大不實的現象，但事件本身已被發現、被承載、被討論，而如何去詮釋、去轉化是個體或群體對事件意義的內化過程。

其他太魯閣事件的研究許多集中在 2000 年由花蓮縣青少年公益組織舉辦的「太魯閣事件 104 紀念研討會論文集」中，潘繼道《淺談 1914 年「太魯閣之役」前的太魯閣族群發展》討論太魯閣之役前的太魯閣人發展；李宜憲《從蕃政到民政—試論太魯閣事件下的花蓮變遷》與高瑩琇《太魯閣事件對太魯閣人的影響—初探日據時期集團移住與太魯閣（德魯固）意識形塑之關係》焦點擺在戰役後對太魯閣人的影響。由於史料不足及田野資料缺乏，上述文章僅能處理文獻上、理論上的演繹，無法真實呈現事件前後的變遷與關係，更多的原因還是在於無法與事件當事人—太魯閣人的文化意識與歷史脈絡做呼應。

而局內人受過學術訓練的年輕一代仍有文化使命、歷史情感、不解疑惑及其他因素來對「太魯閣研究」進行記錄與論述，尤其針對太魯閣人認同歸屬的探討。劉韶偉（2004）《找回太魯閣 Gimi Ka Truku》在紛亂的太魯閣政治正名中，比較從實踐的面向討論太魯閣人未來可能的策略，並援用許多國際人權宣言的觀點、族群理論的正當性及少數民族的權力等來支持一個太魯閣族存在的必要。胡惠敏（2005）《書寫自己部落的歷史：布拉旦的過去、現在、未來》直接研究本身部落及其家族，從太魯閣人最基本的單位-部落與家族來分析解釋太魯閣認同與社會變遷；張文成（2005）《「太魯閣族」的認同與認定之探討》整理從日據以來所有太魯閣人的分類歸屬文獻，並企圖用態度調查的量化方法，去解讀太魯閣人認同的趨向；陳德正（2002）《從文化脈絡中的教育主體談原住民學生之適應問題-以蓮邊國中的德魯固學生為例》從教育主體的角度去探討太魯閣學童因文化差異與環境脈絡而影響學習適應的問題，以局內人的關懷一反以往以成人的角度來看學生適應的問題，讓學童處於一個主動的位置來解釋自己所遭遇的困境；晝日羿·吉宏（2004）《即興與超越：Seejiq Truku 村落祭典與祖靈形象》針對祭典的展演挾帶背後權力與意義的競逐進行探討，詳細觀察近年來有關太魯閣人所舉行的祭典其背後是由社區耆老的祭典知識、教育菁英的文化宣揚、教會牧師的獻祭概念與行政體系的權力操作交織著祭典的展演型態，並敏感的發現太魯閣人在即興的祭典演出中，夾雜著許多族群歷史、國家管理與現實生活的情緒，藉由祭典營造的神聖場域，使祭儀本身超越原有象徵意涵。

年輕一代的太魯閣人因為本身原生賦予的情感、現實生活的採樣與部落意識的判斷等，待有機會可以去研究去發聲時，研究的出發點常常是不忍所處的認同是被操控、被質疑或被批判。文獻上、理論上或方法上一旦與集體認同發生衝突時，擺盪在「真實」與「族群」的選擇上，局內的人確實有研究上的負擔。

第三節 名詞定義與概念區分

本研究因個人習慣、特殊意涵及其他用意，針對研究對象之指涉名稱、個人用法、部落術語及其他專有名詞做以下定義：

- (1) 太魯閣人：對分類歸屬尚有爭議之際，以「太魯閣人」做為指涉在花蓮地區及部分移居都市認同且自稱「*Truku*」的人群，較可中性的描述，避免直接引用太魯閣族或 *Truku* 所引起的政治標籤及其他文化概念上混淆。
- (2) 太魯閣族：此一名詞牽涉的是一個國家認定與後期正名運動的意義，背後隱藏的是國家分類與資源分配的邏輯、後期的正名運動則有對應泰雅族或賽德克的政治區別，以及對內部進行的政治正確判斷，在論述相關議題時要特別釐清。
- (3) *Truku*：*Truku* 其實是已含所有認同、文化、語言、分類、地方等意涵，直接引用太魯閣語中的認同稱謂「*Truku*」是最恰當不過，然而，在處理認同範疇時，未避免與文化上、意義上原意混淆，以及太魯閣族等於 *Truku* 的政治運作，筆者選用「太魯閣人」以為中性不帶政治正確的判斷來指涉研究對象的泛稱。
- (4) 正名運動：泛指在國家認定與認可的過程中，太魯閣人對集體認同的象徵符號所進行的各項正名訴求，發動者散布在各個階層，大至教會或其他組織，小至團體個人等，透過各種管道與場合進行表述的運動。
- (5) 組織性正名運動：是指 1996 年由長老教會太魯閣中會開始進行的有計畫、有組織、有目標正名運動，之後，太魯閣建設協會、花蓮縣德魯固文化協會、太魯閣族學生青年會等組織及公部門集結成「太魯閣族正名促進會」，並成功的『獲得』中華民國政府的承認。
- (6) 附屬關係：指太魯閣人因為游耕狩獵的生產型態，以及對於成年男子另立家園或兄弟分家的文化期待，部落每隔一段時間便有分支部落的產生，分支部落與原部落的關係即為附屬關係。

第三章 太魯閣人認同歸屬的回顧

第一節 無聲的客體-文獻上的太魯閣人

「文獻」對台灣原住民或是其他無文字之民族是另一種殖民或統治的展現，掌握書寫系統、印刷技術與知識系統的非原住民對原住民進行的一種知識殖民。當中的觀點與詮釋是原住民無法參與與討論的，許多誤解、謬誤或非事實之敘述於此產生，當然也有忠實的描述，只是少了原住民的觀點罷了。綜觀太魯閣人有「文獻」開始就註定是一個「他者」與「被言說/被書寫」的位置，中國的明朝、清廷，西方的荷蘭、西班牙以及近代的日本與台灣中華民國，其中對於太魯閣人在「文獻」的展現可看出思想變遷與規求目的的變化，然而不管其變遷與目的為何，「文獻」的生產卻帶給太魯閣人至今仍不可抹滅的影響，尤其是近代正在建構中的「太魯閣族認同」。

真實的空間被書寫至「文獻」就已經先設被書寫者的邊緣性與位置，中心與邊緣開始定位，明鄭時期楊陰的《崇禎實錄》、陳弟的《東蕃記》、江日生的《台灣外記》¹⁶等是以一種華夏中心觀點去想像與摩寫台灣原住民以便嵌入至文獻上的位置，類比中國的邊緣民族將原住民概化成番邦未開化之地，西班牙與荷蘭更是把台灣納入西方世界體系的邊陲位置-福爾摩沙。

明鄭時期因戰爭與避難的環境，對太魯閣實無大規模接觸，所依據即為前人所著之「文獻」，盤據在深山與東部的太魯閣人自然而然為其邊緣地區，為保障其難得取得的土地以及維繫台南中心的政權系統，乃設之「土堆」作為文獻上真實空間界線的實踐。荷蘭因為資本主義背後的原料貿易需求，無設立「邊界」之必要，曾以尋找黃金之名東赴太魯閣地區『探險』，企圖建立太魯閣-台南熱蘭遮城-印尼雅加達-荷蘭鹿特丹的殖民網絡，只是無重大發現與經濟利益而作罷。這些或因避難居安的思維或經濟利益的驅使對真實空間以及真實社群的描寫敘述是片段、不連貫或偶發的歷史敘述，但因為被嵌入至「文獻」中，經過「時間」的加強效果以及二十世紀科學研究方法的規制，使得時間越長的「文獻」更彌足珍貴。也因此對無「文獻」之太魯閣人在定位本身的歷史文化或集體認同時，這些「文獻」變成左右歷史方向的因子，甚至後世太魯閣人引以為具的認同方向。

清廷佔領台灣後開始大量紀錄，為了統治管理的規求以及貿易交易的考量，郁永河的《裨海遊記》、黃書瑾的《台灣史察錄》、六十七的《番社采風圖考》以及官方的《諸羅縣志》、《鳳山縣志》與《淡水廳志》等，也有外國商人畢麟林和湯姆森著作《發現早台灣》與《走過中國大陸》¹⁷。因清廷勢力大舉進入台灣，對全台灣可控制的面向比前朝更大，所以開始接觸太魯閣人，並有買辦小型互市，「鹽」與「槍」是此時大量進入太魯閣人生活並納入其文化範疇中，待沈葆楨「開山撫蕃」後，太魯閣人正式登上清廷的文獻殿堂中，只是在蕃邦的基礎上加入「凶

¹⁶ 參閱網站：中國台灣_文獻資料，《歷史文獻》，

<http://big5.chinataiwan.org/web/webportal/W2001172/index.html>，截取時間 2007 年 2 月。

¹⁷ 同前註，中國台灣_文獻資料，《歷史文獻》。

暴”的色彩，讓太魯閣人在文獻上有一個特屬特徵。另外一個比較重要的概念為將真實的太魯閣空間漸漸納入文獻/地圖中，並清楚的界線漢番，通稱「後山」，試圖開始建立清廷的統治網絡並定位上下關係。對太魯閣人來說，對於空間的分類與想像是「*alang*（部落）與非 *alang* 的地方」的二元模式，清朝可控制與繪製的文獻地圖剛好在太魯閣人所分類的「非 *alang*」，不及其生活密集接觸之範圍，不致影響原來太魯閣人空間認知的運作，在此「後山」中仍然有其原來的空間思維，就如是清廷也並未對太魯閣人進行分類與身分認定的過程，讓太魯閣人在其文獻中的「蕃人」廣泛的定義中擁有許多可以自我認同與自我認定的形式。

傳統部落(*alang*)架構是以血族群為基礎，而以共祭、共獵、共負罪責等社會功能分別形成若干地緣兼血緣關係的組織。部落具有疆界、部落首長、長老會議與土地主權等基本組織要素，具有以某一河流為中心的部落聯盟制度。它對部落內的人民負有保護之義務，對外則經常與同族群保持聯繫，以維持部落間的合作，遇有外來侵襲時，則互相組成同盟，一致對外。(衛惠林，1955)

按筆者田野資料整理可以歸納過去太魯閣人對空間範圍的關聯與認知：居址空間、工作生活空間、獵場關聯的空間、婚姻連結的空間、戰爭衝突的空間、交易互換的空間、神話記憶的空間……等等，這些由不同關聯因素構築一個「太魯閣人的空間範圍」，即 *alang* 意義的總合體，這個以外的就是在其分類系統中的「非 *alang*」的地方，充滿陌生、恐懼、不可而知、壞人的地方、魔鬼的住處等等意義的空間，而清朝規劃與明定的統治空間（地圖）正好是太魯閣人認為的「非 *alang*」的空間認知內，尚不致發生空間上的衝突。

到了日本治理台灣五十年，開始運用科學的分類方式對太魯閣人在文獻上的模糊定位予於清楚界定，並且認真的親赴現場紀錄與報導，使得這一類的「文獻」經常是當代原住民引以為據的重要「文獻」，更是原住民在歷史上重要的認同來源。從伊能嘉矩到森丑之助的七~十族分類，乃至於小川尙義的十二族說，運用人類學的體質、物質、語言等文化表徵來劃分蕃人類別，以便統治管理，配合當時的台灣總督府大力劃分行政區域，完整的階序與明確的邊界，完完全全將文獻上處於模糊地位的原住民各族納入日本帝國的版圖中。整理了明清時代以「社」為單位的族群概化分類，改以區域的、行政的以及學者分類的方式來界定原住民，至此奠定了台灣原住民各族當為一「族」或一「群」的基本科學系統分析與結論，歸納出生活上的特徵、表現、分布、思想、語言及其他學科分類上的因子，演繹出一個符合所謂學術上、政治上可以規求的一個集體符號分類。太魯閣人在如此嚴謹的科學調查中，出現了一個科學的、日本的、外來的、表象的、非我的集體象徵符號，順著科學上的資料來源與其他證據的發現，太魯閣人一直在文獻的分類體系中遊走在泰雅族、賽德克亞族、砂績族與太魯閣番，最終被定位在以廖守臣（1984）著作為主的分類，即泰雅族賽德克亞族之太魯閣群中。

日本在台的五十年間，由於徹底實施日化教育與交通設施，加速了太魯閣人在人員與物資上的大流通，鑿開了原本封閉的太魯閣思想視野，值得一提的是日

本針對空間的控制與行政的劃分直接挑戰太魯閣人對自我空間的掌握，進而引發了爭戰多時的「太魯閣抗日事件」，挾帶武力的空間重分配硬是把花蓮港廳、內太魯閣支廳（後改為研海支廳）框入了太魯閣人可控制、可感覺與有意義的 *alang*，殖民統治的上下垂直關係透過行政空間的擘劃牢牢的深入每個太魯閣人的區域，至此，外人眼中神祕、遙遠、獨立、孤獨、野蠻、後山的「*Truku*（太魯閣）」透過內太魯閣支廳、花蓮港廳牽連至整個一體的台灣總督府，並隸屬日本大帝國乃和國際世界接軌。

日本控制了太魯閣人的土地空間後，整頓了周遭空間的配置，造城建路，塑造了一個中心與邊緣的關係，使得以神話記憶、文化交流、婚姻流動、獵場交換以及其他社會關係實踐的「東向西」對等的流動，改以 *Paru Alang*（今花蓮縣新城村）為中心的行政統治、物資買賣、限制行動及其他統治行為趨力的「西向東」的不對等流動方式，並透過 *Paru Alang* 中心的武力、物資維持並加速這種流動方式，以便控制。加上 1930 年後強制實施的「集團移住」政策，更是將太魯閣人抽離原來居住熟悉的空間，以此關聯的任何意義與文化根基至此只能存在記憶中，使得太魯閣人之所以為太魯閣人的意義產生質變，原本以神話、文化、語言、婚姻或其他社會關係關聯的空間成員（南投的賽德克人與花蓮的太魯閣人），因外力的介入以及分屬不同的行政區域改變了流動的方向與空間意義的關聯，迫使兩造間的疏離與陌生，近代發生的認同或集體符號的爭議其流動方式的改變或許是遠因之一。

中華民國接收台灣後對太魯閣人在文獻上的定位乃援用日本的分類規求，只是在大中華民族的思維下騰出一個位置，連結百越民族將太魯閣人納入其民族體系中，以合理正當統治太魯閣人。中央研究院的學術力量作為的論述為 20 世紀太魯閣人在文獻上的形象。早年在中國大陸境內從事少數民族研究到台灣後形成以中研院史語所為主的學界力量，掌握了 1940 年帶到 1970 年代的泰雅族（當時在其文獻中太魯閣人被視為泰雅族的一支）在文獻上的形象位置，然而當時的政治環境與思想意識「考究來源」與「救國濟世」¹⁸是學術正確的方向，研究取向強調民族源流以及過度倚重古史經典作為證據的研究成果，使得這時期的民族學文獻往往變成側重靜態分析的「民族源流考」，導致結果「今之某某族，即為古之某某族」¹⁹的系譜式民族誌（陳昭如，1995：9）。

這時期的太魯閣人一直是依附在「泰雅族」的研究報告或套裝文獻中，按其科學客觀的證據與現象，將有相似語言、文化特徵、空間連貫及物質相關等概化為一個「泰雅族」，或許正如唐美君（1976）所言隨國府來台的人類學研究路線受歷史學派影響而將重點放在特殊風土、歷史源流、文獻資料記載等，導致正本清源的源流考作為一個研究方向，殊少關注其中差異的表現，也或許是政治上高壓戒嚴的氣氛，以及 1957 年中華民國簽訂「土著及部落人口公約」明白宣示促進國

¹⁸ 在我國應拓展人類學民族學之實地研究工作，……則此，對於實際政治發生莫大的功用，邊政邊教的措施，建國所繫，至為重要，在此反攻準備時期，應先預為籌議（引自陳昭如，1995：9）。

¹⁹ 衛惠林曾在台灣高山族的遺址中發現有類似中國的黑陶，而斷定「台灣土著無疑是屬於東夷的系統，而東夷文化乃是中國古文化的基礎（引自陳昭如，1995：9）。

內山地同胞現代化及其他融入現代社會的政策理念，「山地平地化」為主軸的施政管理當然不會在乎「山胞」內的族群差異或其他文化認同的意義。在這幾十年中太魯閣人消失在正式、官方或新聞的文獻中，只有零星的太魯閣人（如：高信智）透過難得的管道發出「非泰雅」人的聲音。

70年代後末期，在「搶救人類學的運動（Salvage Anthropology）」思潮下造成全世界人類學界對少數民族、原住民族的文化、語言、物質、歷史、神話等等傾全力進行蒐集記錄與保存（謝世忠，1987：139），這或許可以舒緩現代社會對原住民地區同化的衝擊，然而這思潮的背後是預設一個少數民族或原住民族即將變遷、改變甚或滅亡的立場，所以現在不紀錄不蒐集以後就根本看不到，這種消極的蒐集記錄與保護動作，以及人類學本位主義（為人類學服務）的出發點無法解釋北美印地安民族大規模的政治運動，也震撼了人類學界研究思想。以往視為靜態取樣的原住民部落在現實生活或政治文化迫害之時突然向主體社會要求自己的權益時，處於最了解最熟悉該部落的人類學家竟然沒有一個理論去解釋這樣的轉變，開始去反思人類學的研究取向與方法。北美的紅人運動或許沒有直接影響台灣當時的人類學界有重大的轉變（謝世忠，1987：150），然而卻給後進的學者、原住民知識份子及其他有關原住民運動的借鏡與效尤。

第二節 對話的開始-學院派的反思

80年代台灣政經社會環境的改變，原住民逐漸取得與主體社會、人類學界乃至於政府單位對話的空間，1984年「台灣原住民族權利促進會」的成立是這時期原住民在政治上訴求對話的代表，正名運動、還我姓氏、還我土地及原住民自治等訴求讓台灣主體社會開始正視原住民問題，而學界也開始有一些省思，以往僅守「客觀」、「中立」、「科學」的分際，在1984年中央研究院民族學研究所出版的《山地行政政策之研究與評估報告書》，提出了「部分繁榮乃全體繁榮必要條件」的觀念，作為政府和全民應有共識的建議，直接向主體社會及政府建議對於原住民現實生活的改善。然而當原住民向主體社會爭取自身權益與研究者的學術精神發生衝突時，還是不免激起一番辯論，尤其是「原住民」一詞入憲的正名運動。

遽變的80年代末，台灣不僅在政治上開放黨禁報禁，文化論述更是百家爭鳴，修憲作為這一時期政治開放的代表，而原住民也在此開放的氛圍中企圖向主體社會爭取應有的權益，第一步即是「原住民」條款入憲。延續「還我土地運動」、「還我姓氏運動」及其他國家公園爭議、零星個別族群的議題等，到原住民條款入憲運動達到高峰，集合了所有原住民菁英、基督教長老教會原宣部、本土社團及其他婦女團體、人權團體等齊向主體社會爭取尊重與「原住民」入憲，然而第一個阻力卻是長期沈浸在原住民部落的人類學界。部分人類學者以「學術觀點」為由，認為使用「原住民」一詞來指稱這一群屬於南島語族的台灣少數族群並不恰當，開啓了長達數月的論證。這場由學界發難的事件也在人類學界引起針鋒相對，最早由黃應貴、蔣斌、陳茂泰、石磊以及瞿海源等共同發表一份《尊重原住民自稱》²⁰的文章，主張在名稱上應絕對尊重原住民自己的選擇，並指出「執政者、原住民或社會大眾不應該期望學術界提供一個『正確的』或『最好的』名稱」，這份似是嚴守學術立場的文章卻有暗喻（諷）部分學者以學術之名，意圖強制性決定原住民稱謂。後來由清華大學人類所二十五位研究生署名發表《支持原住民正名運動-反省人類學學術論述》：「長久以來，行政當局用來稱呼原住民的『山胞』一詞，人類學家又何曾根據學術觀點加以質疑，今日卻高舉學術大旗，奪取對原住民命名的發言權」、「人類學界可能對於研究對象所造成的直接、間接的權威支配關係」、「人類學者應該反省的是，原住民不只是人類學者學術領域裡的研究對象，更是真實社會裡真實生活的人」（引自陳昭如，1994：82-93）。這份由「人類學界」徒孫們“犯上”的言論，讓許多人發現一直以原住民捍衛者、最了解原住民、原住民最佳的朋友的人類學家，竟與原住民之間存在某種相當不平等的權力關係。

這股來自學院派的力量確實讓人類學界引起一番激辯，繼清華大學後，台灣大學人類學系52位學生連署支持正名運動²¹，要求歸還原住民自我命名的權益，接下來其他學術單位如中研院、交通大學、東方宗教研討會等大專研究生約400

²⁰ 《自立早報》，1992年5月16日第四版。

²¹ 參閱網站：公共電視台_請問貴姓，《蕃名史》，<http://www.pts.org.tw/~web02/name/p6.htm>，擷取時間2007年2月。

人聯合發起聲援支持《原住民正名運動》²²，讓原住民正名運動不僅在運動上繼續發酵，也在學術上掀起波瀾，終在 1994 年 8 月國民大會修憲會議中將憲法增修條文中「山胞」修正為「原住民」，結束了這場長達數年的對話，讓原住民不再是被書寫被研究的無聲客體，也讓原住民開始慢慢發聲，建立自己的詮釋空間與力量。

在原住民正名入憲成功及修憲工程告一段落後，許多原住民團體紛紛回鄉從事草根工作²³，並鼓勵或實際投入學術的行列，1990 年政治大學民族所成立廣收原住民籍研究生，讓原住民與非原住民直接在課堂或是田野進行對話，1995 年東華大學族群關係與文化研究所開始招生擴大這股學院力量的對話空間，更將學術機構接近在田野場域中設立。到了 21 世紀初國立東華大學原住民民族學院的成立更是拉近社會人文學科專家與原住民之間的鴻溝，也培育了不少原住民菁英直接詮釋原住民以及著述原住民本身的論點。

80 年代末到二十一世紀初，這段原住民關係遽變的年代，不僅是政治上的，也包含許多學術上、教育以及社會等各個層面的改善，也扭轉了主體社會對原住民同化到多元主義的觀念。太魯閣人在這一波運動中並沒有缺席，反而是一股不可或缺的力量。余光弘在 1980 年發表《泰雅族東賽德克群的部落組織》，提出族群的分類系統導致學界將泰雅部落的研究成果，幾乎等同太魯閣人的研究，而主張泰雅研究不應等於太魯閣研究（余光弘，1980：91-92），激起太魯閣人推動正名運動的正當性與合理性。從原權會成立太魯閣人一直是當然必要的成員之一，1987 年原權會將「台灣原住民權利促進會」更改為「台灣原住民族權利促進會」，所列原住民族即含太魯閣族。還我土地、還我姓氏、正名運動及其他泛原住民運動中不時看到太魯閣人大舉「太魯閣族」標語向所有人宣示太魯閣人的位置，除了集合所有台灣原住民的運動外，太魯閣人本身的太魯閣國家公園抗爭、和平水泥專業區的討論以及亞洲水泥土地權的爭議等，太魯閣人在媒體的版面上也不惶多讓，而東華大學族群關係所以及慈濟大學原住民健康研究所的成立，因接近太魯閣人生活的領域而有很多機會被討論、被研究、被發現而見章在陸續發表的學術論文中，這些文章引用轉載或發表多少對於太魯閣人現實生活以及面臨的問題有所著墨，累積的學術力量對於之後太魯閣人爭取正名及其他政治社會運動多少有一些正面的力量，而太魯閣人中產階級及菁英因接近學術機構紛紛投入書寫的行列更是太魯閣人爭取太魯閣認同的先鋒部隊。

²² 參閱網站：公共電視台_請問貴姓，《蕃名史》，<http://www.pts.org.tw/~web02/name/p6.htm>，擷取時間 2007 年 2 月。

²³ 部落聯盟的麗依京 尤瑪、台邦撒撒勒、獵人文化瓦歷斯 諾幹、原權會等團體回鄉部落工作。

第三節 族內的論述-取得發聲權

太魯閣人對於太魯閣的論述一直以來都以基督教長老教會為中心，1954 年太魯閣區會成立開始到 1960 年基督教長老教會山地教區成立第一個中會－太魯閣中會²⁴，這個由太魯閣人組成的宗教團體組織，雖是以基督教為思想本質，然卻也隱含許多太魯閣人的文化思想，類似宣教教育機構的教會讓許多論述可以藉此流通，在當時封閉報禁等資訊不流通的年代，教會確實是一個訊息交換中心，除連結其他太魯閣人的教會外，更可結合原住民教會甚或漢人教會形成一股共同體的想像。小會的週報書寫與徵文，中會的通訊報刊與宣導到總會的公報消息與發行，這嚴密的組織系統讓太魯閣人透過小會中會的論述向台灣其他教徒發表太魯閣認同的論述，長期下來在基督教界對於太魯閣人為太魯閣族的認同給予直接且正面的回應。1946 年基督教長老教會所屬玉山神學院成立，又因接近太魯閣人生活空間且透過教會的引介就讀神學院的太魯閣青年眾多，學成後投入太魯閣宣教的工作，這樣的循環與組織運作讓太魯閣的認同一一直保持一定能量的存在。1955 年太魯閣區會牧師²⁵翻譯聖經為太魯閣語，這重大的文化工程將太魯閣的語言直接保存在聖經中，讓教會不僅是宣教場所，更負有傳承文化意義，透過語言文字的說寫讀聽，文化扎根的力道與太魯閣語隱含的認同力量要形塑一個太魯閣人認同的符號不言可喻。

80 年代到 90 年代的原住民運動潮中，太魯閣人透過小會、中會由下而上到總會原宣部表達太魯閣人在原住民運動中所要的族群權益，再由總會由上而下的動員讓太魯閣人實際參與運動，直接站在前線與同是原住民的他族共同奮戰，這樣的經驗讓他族知道太魯閣人的聲音並有與泰雅族溝通的平台。基督教長老教會的論述一直以來都是原住民重要文獻的參考來源之一，不僅是口述資料的直接及真實呈現原住民現況，更是原住民主體意識展現。

然而教會只是宗教的機構組織，他能動員教友爭取權益、爭取資源支援運動、交換訊息形成共識，但論述上還是有很多宗教情懷的色彩以及基督教義的束縛，在遽變的 80 年代末後，為了回應以及增強在當時泛原住民運動中太魯閣人在「原住民」這範疇的位置與內涵，太魯閣的論述漸漸的從宗教這區塊開始往學術的、論證的、資料採集的、政治的或行政的等全方面發展，配合當時學院力量的吸引，許多太魯閣知青開始進入學術領域從事研究自己的文化，加上慈濟大學與東華大學陸續成立的人文學科，就近之便使太魯閣人紛紛從事增強太魯閣論述厚度的工作。

馬紹 莫那（廖守臣）無疑的是太魯閣人第一個脫離長老教會論述中心的學者，有系統的紀錄太魯閣人的遷移、口述紀錄及其他文化研究，親赴現場紀錄及

²⁴ 參閱網站：太魯閣中會，《中會簡介》，<http://church.chhs.com.tw/trukupct/About.asp>，擷取時間 2007 年 2 月。

²⁵ 1955 年，柯饒富牧師召集葉保進、林廣萬、高添旺、田信德等牧師為太魯閣族語聖經的審查小組，翻譯聖經工作由柯牧師及李守信負責。引自網站：太魯閣中會，《中會簡介》。

本身太魯閣人（自稱泰雅族）的觀點讓其著作一直以來都是研究太魯閣人或是泰雅族的必讀文獻（楊鈴慧，1996；曹秋琴，1998；張藝鴻，2001）。詳細的部落遷徙、分佈、口述資料等作為日本結束台灣統治後的一份「普查資料」，在當時中華民國政府戶口制度中只有「山地山胞」與「平地山胞」的戶政分類，鮮少有針對個別族群進行政策實施對象，更何況太魯閣人是在官方默許的九族之外。而廖守臣的著作讓當時整合在「山地山胞」與套裝在「泰雅族」的太魯閣人有被描繪出大概空間分布與範圍，至少當太魯閣人發出異於泰雅族的聲音時，廖守臣的著作是可以指出哪一部分的『泰雅族』有異議。再則，以一個泰雅族身分的作者發行著作在主體社會出版通路上，加上有許木柱、陳茂泰等學者引用參考（許木柱，1989；陳茂泰，1994），使得這種「在地觀點」能被廣泛的引用，有別於教會的訊息交換。

然而廖守臣最重要的著作思想—族群分類的方式，在後期太魯閣人積極發動的正名獨立運動一直被挑戰與檢討，這種如日據時代及早期中研院研究分類的「源流考」與「分類規求」，與太魯閣人真實社會的期待脫鉤，但不可諱言廖守臣在當時殖民知識的灌輸及強大的學術規制力量，把太魯閣人分類成泰雅族的支系有其時空背景因素，為了不重倒覆轍，為了補給急需論述資料的正名獨立運動，太魯閣人又把論述中心移往教會繼續生產族內論述。

基督教在 80 年代末也因台灣政局開放與社會變遷，加上國際許多國家地區發生基督教義的重新詮釋而發生一些內部省思的舉動，而在台灣是基督教擴大回應「入世」服務的要求。太魯閣中會也在此入世服務的要求下，積極參與社會運動，1989 年到 1992 年的三次還我土地運動，動員太魯閣教友北上遊行，1994 年太魯閣中會動員所屬教會舉行大規模「反太魯閣國家公園」示威遊行，參與教友達一千人以上，這些運動背後都要有一定的論述才能動員教友實踐參與，因此教會的牧者、所屬事業教育機構的研究生、神職人員便開始蒐集資料以便向教友論述動員的意義，這些資料累積一定的能量後教友的回應是更積極的、更實踐的，並要求更多的論述及更多的實踐，太魯閣人要求正名或其他權益的呼聲在此更高漲。

因應太魯閣人陸陸續續發起的正名運動，基督教長老教會太魯閣中會也在 1996 年 7 月回應教友需求，假秀林鄉富士村姬望紀念教會舉辦「正名 *Truku* 族研討會」，不同之前的教內論述，幾位牧師²⁶於該會所論述的太魯閣認同不再有強烈的「神旨」或基督情懷的色彩，而是比較「接近」學術規制的訪談資料、口述歷史等蒐集歸納出的觀點，以及現實生活上教友回應的訴求。該年 10 月支援協辦太魯閣建設協會於花蓮農校教堂辦理「太魯閣族正名運動研討會」，廣邀太魯閣人各個層面社會人士與會使會議更顯中立及全面性。該場研討會會後「決議」²⁷：聲請當局尊重太魯閣族的正名權及繼續推動正名工作。

²⁶ 太魯閣中會牧師許通益、金清山等於該會發表會回應之意見，筆者紀錄，1993 年。

²⁷ 雖言『決議』，但會中來自南投，屬於或自稱為賽德克的太魯閣中會南投區會的幾位牧師、傳道師是發出不同意太魯閣族一詞的言論，但在場為數眾多的花蓮太魯閣人強行決議內容，造成同係的南投區會各教會牧師的不滿。隔年 1997 年 2 月南投區會各教會聯合成立獨立不隸屬太魯閣中會的「賽德克區會」，使太魯閣正名運動更添加複雜性。筆者紀錄，1996 年。

教會累積出來的論述資料帶動太魯閣社區群起效尤，各地發展協會、工作室²⁸等也加入蒐集資料紀錄及發表，民意代表、地方首長開始投入資源，旅北同鄉會、學生會呼應，這些力量在 1997 年後漸漸整合成行動組織－「太魯閣族正名促進會」，所屬成員自行論述「太魯閣」，自己詮釋自己的文化及權益，積極參與各式研討會，也自行舉辦研討會以正視聽，終在 2004 年 1 月得到中華民國政府的「承認」，正式成立太魯閣族。

²⁸ 太魯閣建設協會、花蓮縣德魯固民族文化發展協會、太魯閣族學生青年會、馬里巴西文化發展協會等。

第四節 空間認同的契機

太魯閣人歷經被書寫、被研究、被分類到有對話、有爭議、有討論最後成自我論述、自我詮釋、自我命名，雖然成功的將太魯閣族正名成中華民國所承認的原住民族，但所造成的問題與危機是可以再討論的，尤其是自我論述、詮釋與命名的部份。

當太魯閣人被書寫被分類時，人類學家依據客觀的物質體質條件把太魯閣人歸為泰雅族，用語言的特徵劃成賽德克語族（林修澈，2001），用空間分布的方式成立東賽德克族等，這些客觀科學的資料忽略其中的差異而造成太魯閣人一直以來都隱沒在泰雅族或賽德克族中，這不符太魯閣人社會期待的分類方式竟也發生在太魯閣人在自我論述、自我詮釋或命名上。

太魯閣人針對被分類成泰雅族，因物質文化、語言與空間分布頗有差距，使得太魯閣人大量蒐集資料來佐證其中的差異，並質疑分類的標準，神話起源、*gaya*、服飾、醃肉方式、婚親制度等等，只要有跟泰雅族稍微不同就可以此證明差異（李季順，2003），然而這樣的舉證是否也為「客觀」、「中立」的學術調查？而忽略部落最簡單最根本的區別方式。太魯閣人與泰雅人同在台灣生存了百千年，兩造間的社群自古以來有其邊界可循，只是當太魯閣人在論述異於泰雅族時似乎遺忘了太魯閣人既有的婚姻圈、祭祀圈、獵場圈、語言圈以及其他可以形成邊界的文化樣貌，或許利用物質條件的差異比較可以讓人明瞭，但在 1997 年因反對用太魯閣一詞當為族名，同屬太魯閣中會的南投區會各教會聯合退出太魯閣中會，自行成立「賽德克區會」，太魯閣人面對同語言、同神話來源以及其他相同的物質文化條件的賽德克人「出走」，在太魯閣族正名促進會（2004）的論述中，竟也是發動蒐集物質文化的細微差異來正當合理太魯閣當為族名的舉動。

面對不能改變的被統治現狀，面對國家認定過程的程序以及資源分配的趨力，太魯閣人爭取成為「太魯閣族」是有正當合理的理由，在國家控制力深入每個太魯閣部落，在高速流動的人口移動，在表達自我身份機會增多，太魯閣人在如此內外刺激下要求正名以表現自己的存在，只是在論述「太魯閣」這一意義以及作為太魯閣人集體象徵的符號時，並非只有體質物質上或語言上的差異表現，注重客觀外顯的物質呈現、語言差異或 *gaya* 神話傳說等是否也將自己抽離當起「研究者」以求客觀中立或科學的論證？面對外顯特徵尚有明顯差異的泰雅族是可以很快的區別並加深太魯閣人的集體認同，然而 1997 年後賽德克人也在各種不同場合提出「太魯閣」認同的異議（沈明仁，1998），並直指太魯閣人背祖忘宗扭曲歷史等指控，這種來自『內部』的雜音，直接挑戰認同太魯閣的「主觀條件」，使得以「客觀條件」陳述的所有論證頓時無法發揮作用，推動太魯閣族正名的主要組織「太魯閣族正名促進會」（2004）面對來自賽德克人的異議只有用更主觀的、更本質的以及所謂的民主（人數決）繼續推動正名運動。

在討論族群定義時，是指具有共同血緣、語言、信仰、文化與生活習慣等特

徵的一群人，許多研究都是從體質或文化的特徵來觀察，並藉此判定某人的族群身分（王昌甫，1994：45），然而在太魯閣人身上運用此定義分類是發生衝突的，「原生論」與「客觀特徵論」無法解釋太魯閣人、泰雅人與賽德克人的關係。1960年英國人類學家 Edmund Leach 在緬甸北部的田野研究，提出族群的差別不是在於人類學者或一些外來觀察者對於族群、文化或種族型態上的差別，而是族群本身主觀認同的差異，引起後起學者對於族群的定義從消極被動的界定分類，逐漸轉變為族群本身積極主動的認同建構。主觀的認同雖然是建構一個族群的關鍵，但不表示客觀特徵不再具有參考價值，個體與集體的認同必有其認同的理由，而認同的理由可以也是依附在客觀特徵上，內化成一個主觀認同感，也可能是脫離客觀特徵策略性的因應情境建構出一個認同感。

在客觀條件無法區別賽德克人，主觀條件與主觀意識亦無法納賽德克為太魯閣族的成員，在國家認定身分這一途，太魯閣人比其他族群更顯負擔與複雜，只是在國家的制高點上運用「民主」的精神以及統治權力同意『承認』以「太魯閣族」作為太魯閣人的集體象徵，造成泰雅人的非議、賽德克的不滿以及其他族群的不清，更甚者連內部的成員也發出不同的音聲²⁹。還有什麼途徑是可以客觀又兼具主觀及部落意識？是可以不傷害同屬這個物質文化、語言及歷史情感的？

筆者企圖從太魯閣人東拓的歷史發展過程中，找出形成太魯閣人集體認同的痕跡，避開前述有關物質條件等差異，從地方、領域、邊界、尺度、距離以及流動等找出太魯閣人自我意識、集體認同、自我與他人及行動實踐的關係。研究者在研究太魯閣認同這一部份，鮮少是用「空間」的角度去分析，大部分還是引用廖守臣之著作來進行分類與歸屬，或者是消極的回應尊重受訪者的自我稱謂，楊鈴慧（1996：72-88）曾提出有關因「土地」產生的認同與集體行動根據，「祖先的地」作為「反太魯閣國家公園」的重要論述，超越文化、語言及其他特徵的連結，雖然楊鈴慧只做『新生』與『人和』兩村的調查及「反太魯閣國家公園運動」為研究觀察重心，但卻給研究太魯閣認同另一種視野與思維，亦是筆者試圖嘗試的角度。

²⁹ 太魯閣中會牧師田信德、泰雅紋面工作室田貴實等，筆者訪問，2002年。

第四章 內部生成的認同塑造與空間擴散

「內部」主要是指太魯閣人文化內部與歷史發展而產生或轉變的認同，尚不討論文化範疇外的力量與因素對於太魯閣人認同的影響（有關外部的影響見於第五章），是太魯閣人在歷史發展過程中創造、適應或轉變的各項文化行爲，來對應太魯閣人認同的關係，並且太魯閣人本身可以決定、自願、控制或掌握的。

有關內部生成的認同塑造，筆者以集體記憶、祭典展演與獵場界線來討論，並以空間與地方的角度作為視角來看太魯閣人認同的輪廓與變遷。而討論太魯閣人內部文化的生成則必須釐清 *Sediq*（賽德克）與 *Truku*（太魯閣）的關係。*Sediq* 與 *Truku* 在文化上擁有相同的祖源、血緣、語言及文化特徵，只是在歷史的演變中各自面臨了獨特的經驗而發展出不一樣的認同模式。*Sediq*（原意：人）祖源傳說在今南投花蓮交界之 *Pusu Qhuni*（今白石山附近），人口分布於濁水溪上游，霧社鞍部一帶，因為族裔繁衍及人群在地方上的生產消費邏輯或互動的刺激，逐漸形成了三個依「地方」的分類範疇：*Sediq-Tkdaya*、*Sediq-Tauda* 與 *Sediq-Truku*，按 *Sediq* 語意即為「（住在）*Tkdaya* 的人」、「（住在）*Tauda* 的人」與「（住在）*Truku* 的人」，（參閱 P.31 圖 4-1）。雖有分類的範疇存在，然而面對霧社地區族群多元以及重疊的現象，族群互動交流的作用，促使三群人仍以「*Sediq*」做為連結彼此在族群上、文化上以及生存上的手段與策略。

霧社地區的空間與環境正好孕育 *Sediq* 人的「階序性」認同，始終保持了「*Sediq*」認同的重要性與正當性。然而族裔繁衍後，源自於 *Sediq-Truku* 的太魯閣人³⁰東遷至花蓮面臨不一樣的空間環境以及文化上的儀式斷落，逐漸發展成屬於東遷的太魯閣人特有的經驗與記憶，同時間，東（太魯閣人）西（賽德克人）兩地社群一方因為空間環境與儀式斷落，造成認同限縮在基本的血緣關係上，一方因為繼續展演跨部落的祭典使「區域型認同」深植所屬成員，而複雜的族群關係也使賽德克人透過獵場或其他文化行爲，操作出「階序性」認同的策略表現，使得 *Sediq* 認同一直存在於 *Sediq-Tkdaya*、*Sediq-Tauda* 與 *Sediq-Truku* 所屬成員中。

花蓮一帶的太魯閣人在文化內部與歷史過程中，認同是隨地方的影響與歷史的發展表現出異於南投的模式，空間的影響與文化的適應也促使認同修正為符合太魯閣人的經驗與記憶，雖然並無文獻可以查閱東遷後的太魯閣人認同的表現，但在外部力量逐漸影響太魯閣人時，便可發現早在 1875 年羅大春的（1972：47）《台灣海防並開山日記》，記錄了太魯閣人的部落，並以「太魯閣八社」稱之。姑且不論認定的標準為何，「太魯閣」名稱的出現反應的是當時太魯閣人在自我表述或被人描述時的認同表現，說明了太魯閣人在花蓮一帶的獨特經驗而發展出「太魯閣」認同。認同非朝夕所能成就，羅大春雖在 1875 年記錄太魯閣人的認同線索，但可以肯定的是在 1875 年以前，太魯閣人便已完成了太魯閣認同的工程。

³⁰ 太魯閣人東遷始遷地普遍直指屬於 *Sediq-Truku* 部落的 *Truku-Truwan*（今南投縣仁愛鄉平生部落），太魯閣人源自 *Sediq-Truku* 是筆者依太魯閣人口傳資料、歷史過程以及語言上邏輯推論而來，雖有部分「太魯閣族」人否認太魯閣人是源自賽德克說法，但尊重其主觀意識及信仰。

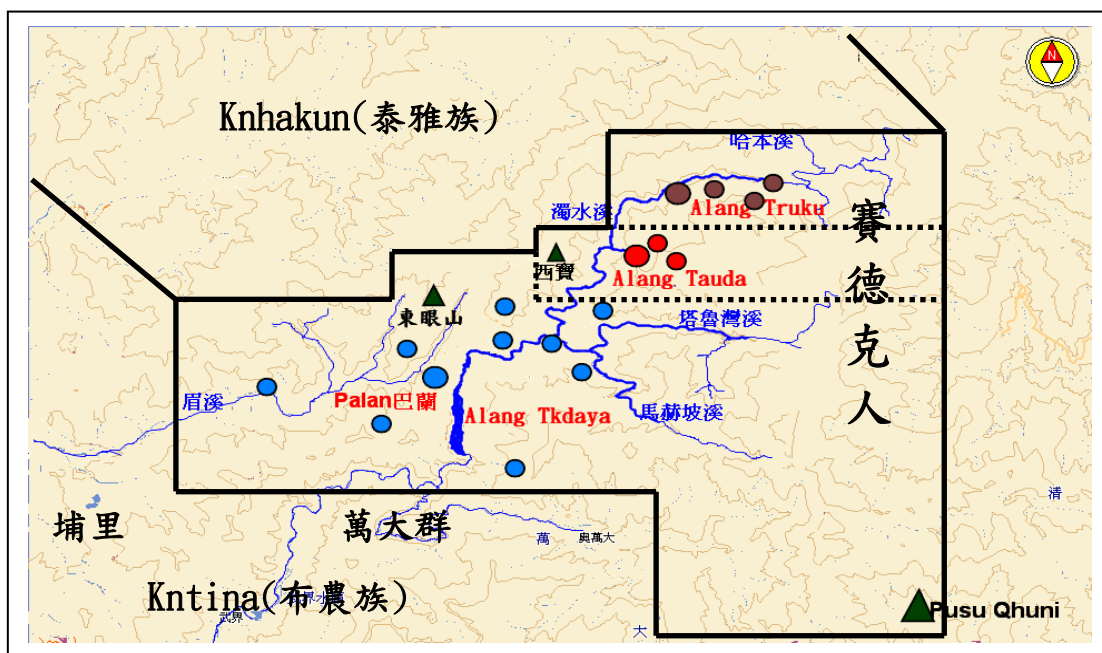


圖 4-1 Sediq(賽德克)分布及週遭族群勢力概圖

說明：(1)黑色實線為族群勢力概線，黑色虛線為Sediq三群分布概況。●標記表Sediq-Tkdaya部落，●標記為Sediq-Tauda部落，●標記為Sediq-Truku部落，▲為山峰位置，藍色曲線表河流位置。

(2)Alang，賽德克或太魯閣語，指「部落」的意思，Alang Tkdaya乃指「Tkdaya（人）的地方」，Alang Tauda、Alang Truku亦同。

(3)Palan（巴蘭）今霧社地區，行政上隸屬南投縣仁愛鄉大同村。

資料來源：筆者自繪

第一節 傳說遷移的集體記憶

「集體記憶」是一群人維持、發展與傳遞他們對「過去」經驗的共同印象之能力、過程與結果，以及其參加的活動（王雅芳，2003：9），透過記憶連結過去與現在，運用媒介彼此加深並擁有記憶的認同，而媒介包含語言、神話故事、象徵符號、祭祀、特殊景物及其他可喚起記憶之事物等，這個過程是「認同」重要的核心要素之一。

「傳說故事」與「來源遷移」是構築太魯閣人集體記憶最初的樣本，透過不斷的口傳、儀式、象徵符號等形成太魯閣人的共同記憶。而「神話起源」與「紋面故事」更是太魯閣人最根本的共同記憶來源。茲節錄太魯閣人相關神話起源故事與紋面來源，討論太魯閣人最初的記憶與文化意義：

神話起源：遠古時期有一巨樹高聳入天，枝葉茂密遮蔽天地，因太陽被樹葉遮蔽所以宇宙永遠是黑暗的。其後樹下生出四腳而全身長毛的動物，又生出頭上有瘤而體如樹幹且底下分叉出如兩樹枝的動物，最後樹上也生了二種動物，一種形狀細長不能直立只能匍匐前進，一種能在地面上走也能在空中飛。此即獸、人、蛇、鳥之始祖。……由樹化成的最初男體中又生了男女二人，此即是我族的祖先

（引自田信德，2001）

紋面故事：承神話起源故事，所生之男女二人長大後，某日兩人皆感體內一股熱氣急欲宣洩，但不知如何是好，這時飛來兩隻蒼蠅停在地上，相互交疊，兩人若有所悟，自此了解繁衍之道。兩人生了一對兄妹，逐漸長大，兄妹不知要娶誰嫁誰，十分擔心自此絕子絕孫。有一天妹妹欺騙哥哥，宣稱有為他找到了老婆，請哥哥至某地會面，而妹妹則臉上塗了煤碳，使哥哥無法認出，自稱是其老婆，兩人於是結婚，從此有了為數眾多的子子孫孫。

(引自尹建中，1994：71)

「共祖」的歷史記憶形成了個體與個體間的共同體想像，也解釋了所屬記憶成員外顯的特徵－紋面³¹的由來，並以此為邊界區分他者，加深加強彼此共為一體的連結。共同祖源對於維護與認定一民族的存在意義，有十分顯著的影響（張中復，1996），共祖所形成的集體記憶，所屬成員常以共同的儀式來定期或不定期加強此集體記憶，或建立永久性的實質紀念物來維持集體記憶（王明珂，1997）。太魯閣人以「紋面」方式來維持這共祖的共同記憶，並賦予文化上的價值－有紋面的人才是人、有紋面的人才可以結婚等－使得此共同記憶可以維持下去。

「樹生」與「紋面」構築了太魯閣人最初的記憶範疇與明顯特徵，也描繪出太魯閣人我群邊界最初的輪廓，而神話起源之「地」，即共祖記憶指涉的實質空間－*Pusu Qhuni*（今白石山），位於霧社東南方，標高 3,108 公尺，太魯閣人將此列為禁忌之地，意指的是對祖先之地的尊敬與避諱，就連祖先起源之地的「*Pusu Qhuni*」稱謂也是帶有很深的敬諱之意，按太魯閣語「*Pusu Qhuni*」語意為樹根下、在樹根下，並非一個物理的實質的名詞，而是類似形容詞或指涉的語氣，南投的賽德克族人解釋，老人在講述此一神話時，所講的「*Pusu Qhuni*」雖指樹根，但實際上因為避諱的關係他們講的是樹根之下的神石（張秋雄，2002：126-130）。

共祖來源、紋面故事、「*Pusu Qhuni*」的神聖性以及對祖先的敬諱傳統，這些記憶被分享、被留存、被傳承，並區隔了非此記憶範疇的他者，「區隔」說明了差別的範疇劃分如何在社會關係或族群關係中具體化，也是認同作用過程中不可或缺的（翁秀琪，2001），太魯閣人的共祖及其他神話故事的記憶是構成認同的核心要素之一，而實踐在當時的社會（族群）互動中往往又因他者的分類區隔以及自己主觀上的集體身分歸屬，加深了認同作用的力道，太魯閣人因為紋面的外顯特徵很容易被他人區隔，也很容易加深彼此集體身分的歸屬，更容易因此特殊情懷而加深彼此的集體認同感。

散居在「*Pusu Qhuni*」周遭的記憶範疇成員，「*Pusu Qhuni*」提供了個體、家、部落的來源脈絡，生活居址的部落型態更是表現了強而有力的邊界，讓記憶得以安置其中並繼續傳承共享。其後因人口衍繁逐漸擴大邊界範圍並有很多傳說故事來解釋反映當時的情境或指導規訓所屬成員，如：洪水傳說、射日傳說、巨人傳

³¹ 筆者在訪問紀錄有關太魯閣起源故事時，被訪者幾乎都會講述至紋面故事這一段，所以推論太魯閣的起源故事與紋面故事是連貫一起，不能分割獨立分析。

說、矮人傳說、遷移傳說等等。然而對花蓮的太魯閣人來說，另外一個重要的集體記憶－「東遷的傳說」，是形成一個次級記憶範疇的開始，是共享「*Pusu Qhuni*」與紋面記憶的賽德克人所沒有的。

東遷至花蓮一帶的太魯閣人因遷移時間不一，且有先後以及各個群體個體的個別適應問題，對於東遷的歷史記憶並無同一的文本與敘述，但內容上是大同小異，筆者節錄以下兩則東遷故事做一比較並試圖說明故事背後所要表達的意義：

以前還住在南投的時候，有三個兄弟去打獵，他們看到一隻很白的羊就追了過去，追了好幾座山到達今天的 *Tpuqo*（托博閣），其中一個兄弟說：這個地方很漂亮不要回去了，其他兩個兄弟也看上東部的其他地方，便決定帶著妻子在此生活。

（訪談 *Tixaw*，1995）

以前還住在 *Truku-Truwan*（南投的平生部落），因耕地獵場不夠只能留一半的人在 *Truku-Truwan*，一半的人則去 *Tpuqo*（花蓮）那裡，他們想將人數分成兩半，平均去留，而平均的方法是用喊聲的大小來判定人數多寡。然要去 *Tpuqo* 的人比較奸詐，他們把部分人先藏起來不准出聲，等留在 *Truku-Truwan* 的人開始喊叫，聲音極大，而去 *Tpuqo* 的人聲音微小，於是要求要多一點的人去 *Tpuqo*。再一次喊叫，去 *Tpuqo* 的人響聲震天，連樹葉都掉下來，而留在 *Truku-Truwan* 的人喊聲卻只有一點點，於是要求再把人分一點留下來，可是要去 *Tpuqo* 的人不肯，從那時候起兩邊的人若碰到就會互相獵首。

（訪談 *Dapiy*，1994）

上述兩則有關東遷的故事說明了東遷的原由，提供太魯閣人發現新天地的歷史原因，另一則故事則解釋東遷後的人數眾多以及少與 *Truku-Truwan* 聯絡的背景因素。這些故事參閱劉育玲（2001：112-117）所撰之《台灣賽德克族口傳故事研究》採錄遷移故事內容相當一致，足見遷移故事在太魯閣人已形成一個共有的、集體的記憶。遷移的故事不只是「故事」而已，更是歷史上發生的事實，這種歷史的真實感比神話記憶更有感覺，它形成的記憶共同體強度比前述共祖神話更大。「從 *Truku-Truwan* 遷移而來」的故事源頭，*Truku-Truwan* 指的是一個真實的部落地名，可以找的到、聽的到（現在還存在），在太魯閣人心中是有距離感與位置感，這種真實的位置成了花蓮一帶太魯閣人「次要」的來源之地，相對於神話起源地的「*Pusu Qhuni*」。

一個共同體的認同感是許多記憶的建構與再建構，為維持或創造共同體之間的聯結關係而有去詮釋交織於關係上的記憶，「原生論」根本賦予的共祖記憶、語言、文化習慣等讓太魯閣人、賽德克人擁有一個共同體的最初輪廓，然而，經過個體衍繁、時間、遷移、歷史過程以及社會關係作用的因素，讓集體記憶有了流動、修正的可能，且距離、邊界、尺度的空間區隔更讓集體記憶添加複雜性，使

得個體或群體面臨個別的適應問題或歷史作用過程，對「共同體」的認同感產生另外一種詮釋上的差異。婚姻的聯結、祭祀的歸屬、獵場的界定以及征伐或其他現實生存的作用過程中，都在交織一個屬於這個群體的「記憶」，並透過明顯可得的符號留存下來，以喚起個體群體的記憶，而累積的符號漸漸築起一個明顯的邊界範圍，形成具空間架構的歸屬感。

流動、修正、創造或再詮釋的「記憶」猶如從母體記憶中複製分離出好幾個子記憶單位，反映在物理空間上的是遷移、部落、獵場、祭祀、征伐等作用力，形成好幾個單位的空間記憶，再透過婚姻、交易、互惠或同盟又將幾個單位的記憶連結成區塊，這種分分合合的排列組合成就太魯閣人在立霧溪與木瓜河流域複雜但有秩序的社會生態。

第二節 祭典儀式的空間認同

「祭典儀式」的展演是召喚集體記憶最好的實踐，「祭祀」的儀式在原初社會的功能與意義是將概念層次的神話傳說、文化意象、抽象價值或實踐的文化行為、精神等轉化成一種展演的符號，給祭祀範疇內的成員一個社會或文化的表現，透過這樣的行動，社群內的人相互激盪形成一個「社群」的記憶。這些記憶又經過所屬文化成員（通常是意見領袖、祭司或其他大家族）的「記憶」而得以安置。然而，記憶安置的背後是存有記憶詮釋、指派意義以及引導認同，權力邏輯下「記憶」也是操弄認同的因子，不過太魯閣人的權力制度與結構正好削弱「權力」在記憶的詮釋與指派意義的寡占性。太魯閣人在以意見領袖群為主的政治機制中，意見領袖群意味的是多人決定公共事務，而意見領袖群的產生是依個體在部落中表現出來的能力、財力、生產力、事蹟、戰績等，上下流動替換或保持一定的流動率（訪談 *Tixaw*，1995），使得政治機制不致產生集體佔有（貴族）或一人領導的模式，因此，對於記憶的詮釋或指派意義，太魯閣人還是比較貼近部落的整體意識。「記憶」的安置與意義指派在個體與群體的心理空間或參考架構是仍然需要一個物理空間來支持，而這個空間通常是這些社群所聚，同時物理空間是相當穩定的，所以讓個體群體相當程度的覺得有一種穩定與永恆感。

太魯閣人重要的祭典儀式有祖靈祭、播種祭、收穫祭、獵首等，分別代表對記憶的呈現、文化現象的展示以及其他身分歸屬的肯定，透過展演傳遞、訓示給所屬成員。「進入」儀式範疇內的成員即是一個邊界的塑造，以 *Smgasu*（播種祭）為例，在南投 *Truku-Truwan* 採錄的資料中³²，*Truku-Truwan* 的 *Smgasu* 只有 *Sediq-Truku* 能夠進入，以區隔周遭泰雅人、布農人及共享神話起源與紋面傳說記憶的 *Sediq-Tauda* 與 *Sediq-Tkdaya*。界定區隔成員身分即是認同作用的發生，在排除泰雅人與布農人上，很容易以原生論根本賦予的特徵加以區隔，而同屬一個祖先起源、紋面故事、客觀特徵、集體記憶的共同體會有區隔的動作，足見這三個族裔團體因為歷史的作用及各自面對的適應過程中，已經開始修正、流動並創新原來共同體的想像。時間與原因為何尚不可考，但可以推定賽德克人在南投的發展過程中已經有些許的「邊界」產生，至少在身份的界定上有自己特屬群體的歸屬，而 *Smgasu* 展演的範疇：成員、土地等，反應在物理空間的是「家」、「居址」、「部落」、「工作區」等，組合起來就是一個空間形式的「祭祀圈」。

Smgasu 是 *Sediq-Truku* 每年定期舉行的部落祭典，集合集體記憶、信仰體系、社會制度、政治制度、教育傳遞、社會分配、社會保險（分配與再分配）以及領域空間等功能的祭典。東遷的太魯閣人已經很少有部落或家族舉行此祭典（原因如後述），筆者採錄南投 *Truku-Truwan* 的「*Smgasu*」來分析花蓮太魯閣人的集體認同歷程，原因在於花蓮的太魯閣人已經普遍少有舉行「*Smgasu*」的祭典，甚至連記憶都是片斷或一片空白。早在日據時代日本學者在調查花蓮一帶有關「播種祭」

³² 講述人：Seidan，（男，賽德克人 *Truwan* 部落），1996 年，地點：南投縣仁愛鄉合作村。

時，即已發現不再舉行的現象，1932 年小泉 鐵在太魯閣群 *Btakan*³³社調查的相關記載顯示，「當地已經不再有農業方面的祭儀」（引自折井博子，1980：47）；而古野清人（1945）調查的相關記錄中：「太魯閣 *Busegan* 社以前多半是由各戶分別舉行祭祀，但在 1945 調查時這些祭祀已不再舉行」。

所以無法從花蓮太魯閣人口中得知有關「播種祭」相關事宜，於是得去花蓮太魯閣人集體認可的東遷始原地 *Truku-Truwan* 採集，擺開政治上、意識上的束縛，花蓮的太魯閣人與南投的賽德克人在語言、文化、歷史脈絡上是有直接相關的，於當地採錄有關祭儀來分析邏輯上應可通。

「*Smgasu*」在 *Sedeq-Truku*³⁴認同的作用中是非常重要的祭典之一，筆者採錄南投賽德克人 *Truku-Truwan*（南投平生部落）的長者親身經歷與口述資料茲作介紹：

於初春之時召開部落會議（每戶都派代表）商議這一年種植的作物，由各戶摘其欲種植之作物苗交由祭司，做播種祭之用，祭司選定一清晨攜部落青年上祭祀臺，將各戶收集來的幼籽奉於臺上，昭告祖靈保佑這一年作物的豐收，並聆訊哪些作物為不適合這一年種植……，儀式畢令青年將各類作物籽種植。

待些時日，祭司再上山觀看種植後的作物哪些有出苗、哪些則夭死，回部落後再開部落會議，宣佈哪些作物能種，哪些為祖靈不允許，便開始這一年的耕作。

（訪談 *Seidan*，1996）。

筆者將上述所採集的「播種祭」口述資料及相關制度整理分析並歸納出以下幾點說明（參閱 P.37 表 4-1 所示）：

- （一）、「部落會議 A」，其主要的用意在於各戶出示欲種之苗，交由祭司進行祭祀，昭告祖靈今年種植生產的開始，會議是由「意見領袖」主導負責，意見領袖的產生可能為去年收穫最多者為，於「收穫祭」時便知這一年的各戶的收穫量，因於收穫祭時每戶都要展現他們的收穫量，感恩祖靈。透過「收穫祭」的制度再分配各戶多餘的穫物，出捐多者便是能進入「意見領袖」的機制，規劃負責有關的播種祭或收穫祭。
- （二）、祭司與祭祀：祭司的產生是專業指定承襲的，主要是中介祖靈，將各戶種籽奉上祭祀臺行祭典，這個過程只有祭司與他所選定的年輕人上山祭祀，祭祀畢，年輕人將各戶的種籽種植於祭祀臺邊，結束整個祭祀過程。過些時日祭司再上山觀察各戶的種籽哪些出苗，哪些夭死，出苗的種籽可以開始種植耕

³³ *Btakan*（巴達崗），太魯閣人部落，位置在布洛灣台地對面，是斷崖道路（今錐麓古道）的入口，在日本的劃分中屬於外太魯閣地區，日人在此設監督所、駐在所、公校等機關。

³⁴ *Sediq-Truku* 為筆者採集現場報導人自我的稱謂，意指住在 *Truku* 的賽德克人，即今南投縣仁愛合作村，*Sediq* 為其區別我群他群的象徵符號，而 *Sediq-Truku* 則主要分辨與 *Sediq-Tauda*、*Sediq-Tkdaya* 的稱呼，尊重報導人的自我認同與象徵符號的認同權，乃援用之。

作，而那些夭死的則必須丟掉。夭死或不出苗的種籽，部落的解釋是該戶成員去年可能不遵守 *Gaya* 觸犯禁忌、收穫祭謊稱欠收（可避開出捐穫物）、不合作、不分享、不尊重等等，祖靈示意懲罰，將生產與 *Gaya* 關聯在一起。

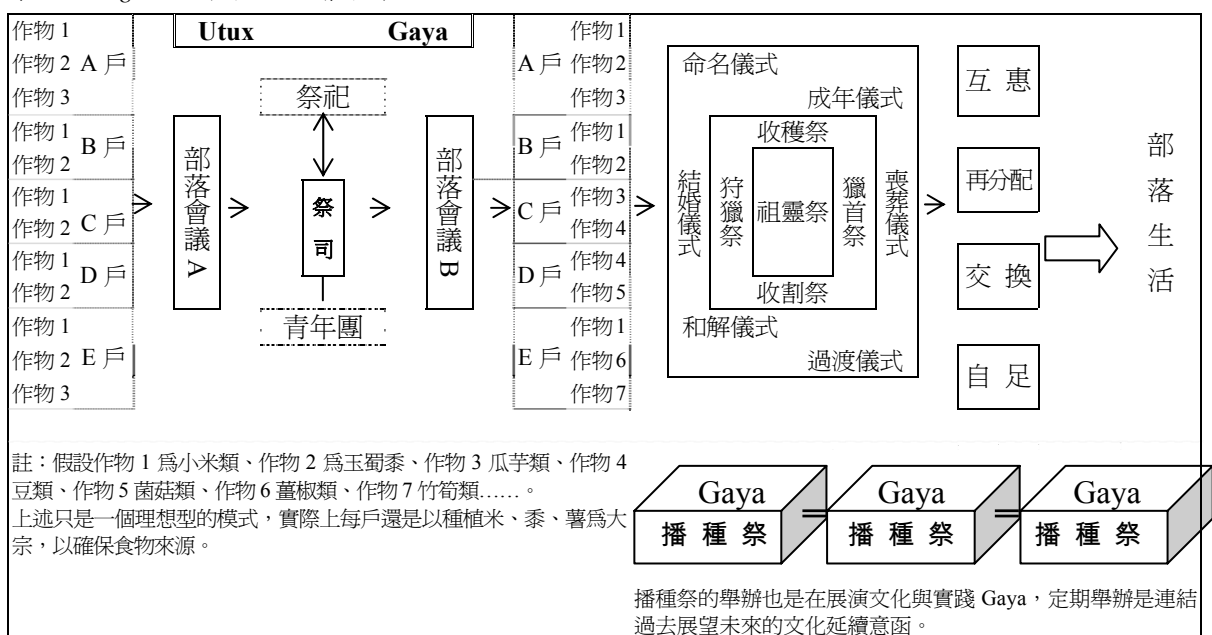
(三)、「部落會議 B」，協商管道，確定出苗與夭死的種籽後，那些種籽夭死的各戶要開始舉行 *Poda*（過渡儀式）、拓地者要交換商借勞役、人力多者可進行換工換物、先期交換或補償交換等等。而種籽出苗，苗的所屬是「意見領袖」群之成員，則會更加深其社會與領導地位，表示祖靈肯定。

(四)、交換、互惠與再分配，各戶種植的作物以自給自足為原則。「交換」，發生在戶對戶的以物易物或勞役的折換。「互惠」，親族間的互惠最常見。「再分配」，於收割祭與收穫祭時各戶的出捐，交由「意見領袖群」統一分配，尤其是欠收戶或孤寡者（社會保險）。

筆者以表 4-1 概略繪出「播種祭」在部落生活的流程關係表，「播種祭」是所有祭典儀式的根本，播種祭本身即含有經濟上的秩序與規訓，政治上亦可看出權力的邏輯，而在宗教上更可展現祭司透過祭祀所有表達的 *Gaya* 價值，透過播種祭的生產動員，讓部落有基本的生產秩序，而其他因群體、個體、家族或交涉的文化行爲，如：祖靈祭、狩獵祭、喪葬儀式、成年儀式、過渡儀式等，也因為播種祭的支持而有展演的可能，這些祭典儀式也在進行互惠、交換與再分配的消費行爲而呈現部落生活的面貌。

播種祭的制度配合 *Gaya* 的價值，使文化與經濟合而為一，更以祭司中介祖靈也使宗教納入其中，而展演的過程也是富有教育意義的召喚記憶與規訓成員，定期舉辦的意義亦是要連結過去與展望未來，舉辦播種祭的另外意涵也是在延續文化。

表 4-1 *Smgasu* 流程概況及關係圖



資料來源：筆者自繪

「播種祭」制度幾乎涵蓋整個相關部落，是跨部落的儀式團體，*Sediq-Truku* 部落的各項儀式，如：播種祭、收穫祭、收割祭、獵首祭、祖靈祭、婚喪儀式、過渡儀式、命名儀式、成年儀式等等，只有「播種祭」是跨部落舉行的。舉行「播種祭」是嚴禁範疇外的成員進入儀式團體內的「部落居址」或「工作地」。*Sediq-Truku*、*Sediq-Tauda*、*Sediq-Tkdaya* 各有各的祭祀臺與祭祀成員範疇，這些團體成員遵守「部落會議³⁵」所決定的規則，是經濟生產上的秩序來源，更是擴散到生活、信仰等部落的一切法則，更重要的是將「*Gaya*」放到經濟層面來做直接的約束與規制，使部落的中心價值能繼續為成員所遵守。

經濟生產是部落不可少的，但「經濟生產」的結果卻是很容易脫離原來個體或家戶在部落的位置與地位（結構性的分配不均），生產衝突（土地、交換等等）更是直接撕裂部落間的和諧，更甚者，會以生產的優勢去挑戰或把持部落的會議，然而，「播種祭」在這方面做了調配與融合的機制，使部落繼續有秩序、有連結與存在³⁶。

從「播種祭」及其衍生的相關規則不僅是最直接的經濟生產，也將文化隱喻其中，更重要的是透過展演過程中傳頌記憶、界定成員以致形成共為一體的實踐與想像。祭祀範疇的想像轉化到實際個體與家族上，個體配合物理空間的尺度將這些範疇化約成一個共識的、社群的、排他的空間（領域），長時間下來在這空間內形成歷史、構成記憶、實踐文化而逐一沈澱出認同，再加上物理空間的界線構築了一個社群邊界輪廓。

「播種祭」的範疇 *Utux*、*Gaya*、祭司、文化規則、儀式成員、居址、土地等，土地、居址與成員所身處的「地方」大致架構著一個「空間」的輪廓，在這空間內進行各項文化行為，而在空間的邊緣則有各項篩選的區隔，例如成員的區分、墾地的記號³⁷及部落的所屬等，形成強有力的「祭祀圈」，實踐起來則構築「祭祀空間」，空間與文化互為形塑各項認同與意義而發展一個區域的地方感呈現。

「*Sediq-Truku*」這個在南投賽德克人自稱與他稱的集體符號，其原意為「住在 *Truku* 的人」、「*Truku* 的人」，「*Sediq*（賽德克）」作為一個我群的象徵符號，共享一個共祖記憶、文化特徵及其他主客觀的因素，而「*Truku*」則帶有強烈的地方意識、空間區別與社會排除，相對於「*Sediq-Tauda*」與「*Sediq-Tkdaya*」，這或許是因為「播種祭」展演而形成地理上的區域認同。

除了一個穩定的物理空間來架構文化的存在與記憶的安置，「穩定」的社會成員與社會秩序亦是「播種祭」舉行的必要條件，才能彰顯「播種祭」文化上與

³⁵ *Sediq Truku* 的政治機制為「意見領袖群」，筆者稱為『能力取向合議制』，若是以爭戰為主的會議，則意見領袖群的來源即為男丁多、獵首多、涉外能力好的成員，而在播種祭的會議自然是以這個範疇內的人最中心，如：生產高、勞力多、出捐多等等，這樣的制度阻止部落的政治制度為寡佔，激勵部落成員的能力取向以便進入「領導階層」。

³⁶ 經濟生產是個體所努力的，個體還是有私心與投機，結構性的生產不均(土地性質、勞動人口等)很容易造成個體的不平與衝突。「播種祭」調合生產優勢者進入政治制度、投機者有祖靈懲罰等。

³⁷ 墾地的記號，一般 *Sediq-Truku* 農業生產為燒山遊耕，土地每年幾乎要換墾，而對於新開墾的土地一般在整地完成後於土地邊緣明顯處將蘆葦草打結以示土地的擁有權(訪談 *Seidan*，1996)。

經濟上的功能與背後延伸潛在的意義。在傳統的「播種祭」上，東遷的太魯閣人似乎有著不一樣的發展過程。「陸續性³⁸」的移動到立霧溪與木瓜河流域中，這樣的空間變換與地理區隔造成原來「儀式範疇」被切斷，在高度流動與社會變動頻繁的立霧溪與木瓜河流域，新進駐的太魯閣人其「墾區」與「獵場」待整之際以及對新「地方」重新了解與適應，要支持一個「祭典」的舉行與展演是屬不易，更何況是祭典之首的「播種祭」。

東遷的太魯閣人不再舉辦「播種祭」的原因在於新遷地獵場與土地的爭奪造成百家爭鳴、各自為政的不安定社會，遷入遷出的「陸續性」，使得這一區一直保有高度流動的社會特質，加上專業祭司的缺席，更使太魯閣人無法舉辦「播種祭」，雖然根據佐山融吉的觀察紀錄是有記載播種祭、收穫祭及祖靈祭等等，但也觀察到這些在原居地南投乃由專業祭司所主持的部落祭儀，在太魯閣人移居花蓮後大多改由血族族長或家戶家長自行舉行，在一些地區甚至已經完全不再舉辦（佐山融吉，1917）。

太魯閣人在東遷後因特殊的環境適應與歷史發展作用，少了文化上以「播種祭」展演出來的我群認同、跨部落認同與區域認同，在高速流動與生存迫切的立霧溪與木瓜河流域，個體與群體間的維繫限縮到最基本的血緣連結，以血族構成的部落在空間的意義上就無如上述「播種祭」展演出來的效果與功能，血族的認同覆蓋了部落與地方認同，跨部落的聯繫則靠「婚姻」的交換來彼此關聯，其他的連結則視現實上獵場土地與其他利益的合作與衝突。

比較南投賽德克人與東遷的太魯閣人針對認同的發展，賽德克人因為有祭典的展演而持續加強所屬三群成員的跨部落認同（區域認同），持續發展下去賽德克所屬三群分類範疇有獨立成群的可能，然而，面對族群互動的刺激，賽德克人又必須連結彼此的關係以抗衡或保有在霧社地區的勢力，賽德克的認同（同一認同）又顯不可或缺，才會有「階序性」認同的操作模式，即 *Sediq* 認同之下，又有內部互為分類的 *Sediq-Tkdaya*、*Sediq-Tauda*、*Sediq-Truku* 的認同呈現。相反的，由 *Sediq-Truku* 分出的花蓮太魯閣人，因為面臨特殊的環境與文化上儀式範疇的斷裂，對於認同是收斂到最基本的血緣親屬認同，個體或群體在立霧溪與木瓜河流域著重的是生產消費的文化邏輯行為，文化上並無跨部落連結的因子，而在東遷初期立霧溪與木瓜河流域族群分布單純³⁹，操作「階序性」認同的空間不大，所以承襲 *Sediq-Truku* 以祭儀範疇連結的「跨部落認同」或「區域認同」在東遷之後便無施展的機會。賽德克人與太魯閣人在認同上一收一放的發展模式，建立在祖源、紋面、語言或其他相同特徵的認同漸漸也朝各自獨特的經驗而呈現相異的認同來源。

³⁸ *Kumu*（牯慕），90歲，5歲隨父搬至 *Losaw*（洛韶），10歲再遷 *Doyun*（多優恩），14歲集團移住被移住到萬榮鄉明利村馬太鞍部落。其他被移住到馬太鞍部落的太魯閣人生命經驗中，都有遷移移動的記憶，移動的原因概有征伐、覓地、排擠或其他文化原因。採錄時間1999年，筆者紀錄整理。

³⁹ 單純的族群分布，並非單一或無族群接觸的形容，是筆者用以對照霧社地區複雜的族群接觸，「單純」的形容也在暗喻所接觸的族群不敵太魯閣人的武力，而避開與太魯閣人接觸的範圍。

在險峻的立霧溪與木瓜溪流域，物理空間經常是影響太魯閣人的文化與生產行爲，文化與生產必須配合與適應這特殊的地理氣候，形成了空間生產文化的模式，空間影響文化以最明顯的「服飾」爲例，筆者採訪 9 歲前生活在立霧溪上游 *Klapaw*（喀拉堡）部落的長者，討論當時的生活概況：

Klapaw：……以前在舊部落生活很困苦，常常有一餐沒一餐的。

天氣冷土地不好種不出好東西。

筆者問：天氣冷的話你們怎麼禦寒？

Klapaw：生火、多披幾件 *qabang*（苧麻編織成的被單）。

筆者問：*qabang* 是自己做的？衣服也是？怎麼做？

Klapaw：當然，你以為那時候跟現在一樣可以用買的喔，都是我奶奶媽媽一件件做出來的，不像現在可以有現成的毛線直接編織，以前還要去找苧麻去種苧麻，拿來煮打曬牽線等等，最後捆成線棒再拿去編織。

筆者問：那顏色呢？我家的 *qabang* 什麼顏色都有，怎麼讓它有顏色？

Klapaw：你家的 *qabang* 是用現成毛線做的，當然要做成什麼顏色都可以，以前哪有顏料可以讓我們選擇，聽老人家說在 *Truwan*、*Blayaw* 那裡她們有一種植物煮起來可以讓苧麻線變色，不過在我們部落找不到……。

筆者問：如果找到那種植物，你們會做成紅色的或其他的顏色？

Klapaw：以我媽媽的頭腦當然可以做很多花樣，不過穿那麼顯眼不一樣，會被其他的人以為是泰雅人或南投那裏的人，會給你打或獵首。

(訪談 *A-gex*，1996)

地理氣候的影響讓文化不得不適應，而有關認同的社會排除也因而轉變或創新，就如個體成員外顯的服飾爲例，本來只是一種天然原料的取得不易，改變了文化行爲的服飾呈現，而最後演變成一種社會的排除依據。這種特殊的經驗與環境制約是東遷的太魯閣人一條歷史記憶中的線索，在後期太魯閣戰役或集團移住中成爲了互爲一體的情感來源。

隨著歷史的發展，時間的累積造成血族成員繁衍、婚姻交換頻繁、人口流動舒緩以及不斷發生與累積的生活歷史記憶，開始對生活週遭的空間賦予文化上的意義，空間變成地方意謂著對所處的物理空間進行各項文化符號的運作與耕植，在空間影響或生產文化的模式下，因爲時間的沈澱而慢慢地文化開始對空間進行改造與耕植意義。以血族成員的所在地作爲一個地方認同的基礎，以此基礎再透過文化行爲如：獵場、墾區、婚姻、交易、結盟等，進行地方聯盟，而在地方的邊緣則有「獵場」爲屏障，而獵場也因爲文化賦予意義成爲空間上的認同與保衛。

第三節 獵場征伐的空間邊界

獵場作為一個社群食物（蛋白質）來源的場域，在各種不同的文化行爲中也呈現不同的獵場文化。近期許多討論是從生態與自然資源管理的角度來談獵場的內涵，關心的主體是生態或動植物的使用與現況（梁秀芸，1996：22-25），而人類學家也只是描述性的討論狩獵生活的部落組織，如：規模、機動、分工等（Leakey，1994），殊少關心獵場對社群文化的內在影響及空間的認同。

對太魯閣人來說「獵場」不僅是直接的食物來源，也是屏障「地方」的重要界線，在各種文化行爲中更會賦予「領域」的空間認同。廖守臣認為「獵場」是「部落」的一部分，透過明顯的地景地貌（河流、山崖或巨石）作為與他部落他社群的區隔（廖守臣，1978），明白的定義「獵場」的排他性與固定不變的領域價值。然而，在實踐上部落與個體常常會因為適應與需要做出許多改變「獵場」性質的方式，如：共有、交換、交易、處分、爭奪或賠償等，而筆者較為關心的是「獵場」作為一個地方或領域，進行各種文化上的處分，反應在物理空間的是固有、分割、分離、共有或結盟的空間型態，這些空間現象是否也影響著太魯閣人的認同。在脫離「儀式範疇」認同的太魯閣人，認同的依據限縮到以血源家族或部落為主，雖然可以透過婚姻交換等行爲擴大認同的範圍，但獵場的空間性質所造成結合與分割是直接反映在太魯閣人的認同架構上。

「獵場」是隨部落而生，部落則因人而聚，環聚在濁水溪、立霧溪及木瓜溪流流域的賽德克人與太魯閣人其周圍族群分布北有泰雅人聚集，南有萬大群與布農族活動（參閱 P.31 圖 4-1），而賽德克人內部亦分三個分類範疇，三個分類範疇的所屬成員陸續東遷而自成生活區域與獵場範圍：

1. *Sediq-Tkdaya*：主要聚集在霧社鞍部附近，人口眾多，勢力強大，部分所屬成員溯塔魯灣溪東遷至花蓮木瓜溪流流域，在文獻上被紀錄為「木瓜蕃」（廖守臣，1977：71），太魯閣人則稱其為 *Plipaw*（巴雷巴奧）。
2. *Sediq-Tauda*：盤據在濁水溪上游台地，人口較少，勢力範圍位居 *Sediq-Tkdaya* 與 *Sediq-Truku* 之中，部分所屬成員沿中央山脈北上聚集在陶賽溪流流域，文獻有稱「斗史五社」、「陶賽蕃」，太魯閣人稱其為 *Tauda*（廖守臣，1977：68）。
3. *Sediq-Truku*：分布在濁水溪上游合歡山下台地丘陵地，深居內山，部分所屬成員越過合歡山在立霧溪上游建立太魯閣人東遷的第一個部落—*Tpoqo*（托博閣），並擴散至立霧溪所有流域，後期遷移更達大濁水溪（今秀林鄉和平、和中、和仁等部落）、三棧溪、美崙溪及木瓜溪流流域（廖守臣，1977：72-74），文獻上有稱「太魯閣八社」、「太魯閣外社」、「太魯閣內社」、「內太魯閣蕃」、「外太魯閣蕃」、「巴托蘭蕃」等，即要求脫離「泰雅族」獨立成一族的太魯閣人。

「獵場」是一個現代名詞，在賽德克人與太魯閣人語彙裡並沒有「獵場」的詞彙語意，在形容「獵場」時是將整個部落、工作區及狩獵區統稱為一個單位，並將此涵蓋在「部落」的概念中，例如我們稱 *Alang Tauda*（平靜部落），語意上雖是單指「平靜」這個部落，但卻包含了所有與此有關的空間概念，如：居址部落、農作區、獵區或其他空間上的符號或意義。雖然賽德克人與太魯閣人部落概念中是一個部落或一個家族有固定常去的獵區，並視為部落的一部分，但在面臨現實的環境與互動中，獵場的意義會變遷成好幾個模式來操作。

賽德克人與太魯閣人對獵場的文化背景是來自一個貪心的傳說故事，原來賽德克人與太魯閣人和動物、植物間有很好的默契，人為了生存必須取獲於動植物，動植物怕被消滅而跟人達成協議，只要每天攝取人足以安飽的量，那動植物便會每天自動上門供人攝取，以不費吹灰之力作為報酬：

「動物神」告訴太魯閣人一天只要獵取一家所需的獵物，我們動物便會每天出現在你們家附近供你們食用；「植物神」給太魯閣人祖先一把米束，一粒小米放入鍋中便可生行足以溫飽的量，大家共存於世界中。不過貪心的太魯閣人終有一天犯規，男人多取了獵物存於家中待明日來不用出勞力即可食用，女人將整把米束放入鍋中期待更多的米食生行，以待未來不出戶便隨手可得……。一夕間動物消失、植物枯倒並降下災禍，「動物神」並告訴太魯閣人以後你們必須付出更大的勞力來取得你們的食物，「植物神」警告婦女必須勤於耕作才能得到 *Masu*（小米），而且那些偷懶不工作者會受到詛咒……。

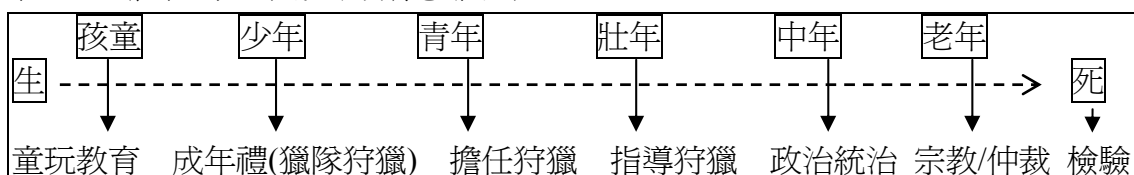
（訪談 *Lihang*，2001）

這樣的傳說故事轉化為文化上的規制，男人必須狩獵才能溫飽、才是男人，女人也必須負擔起生產的工作，也設計了許多狩獵的規範如：不獵幼兒、出獵禁忌（鳥占和夢占）、時節限制等，來保持獵場永續利用的品質，「獵場」對賽德克人與太魯閣人多了一份文化上特殊的意涵。

不僅在文化上，在賽德克人與太魯閣人的現實生活中，出入「獵場」的狩獵行為是深化到社會的制度與價值。在政治上，「能力取向合議制」的機制中，善於狩獵便可進入政治權力中心，擁有決策、仲裁與領導等權力；社會上，優秀的獵人是被賦予崇高的地位，受人讚揚尊敬；宗教上，一個努力狩獵餵飽家人或獵首保衛家人的男人死後才有資格過彩虹橋⁴⁰；教育上，對小孩的教育（如：弓箭、陷阱、獵隊）是培育一個成功的狩獵者為主。賽德克人與太魯閣人男人一生中都圍繞著出入「獵場」的狩獵行為而生，以一個個人生命史做歷程如 P.43 表 4-2 所示，足見狩獵對一個賽德克人與太魯閣人男人的重要性，沒有了獵場就無狩獵，沒有了狩獵就構築不成賽德克人與太魯閣人的社會與文化。

⁴⁰ *Utux hakaw*（彩虹橋或稱靈魂橋），*Truku* 傳說神話，*Truku* 死後會經過一個彩虹橋，上橋前有祖靈會檢視你到底是不是 *Truku*：男的紋面狩獵，女的紋面織布，方可過橋同祖靈一起生活，否則會被 *Kalan*（螃蟹）咬死（田信德，2001 年）。

表 4-2 太魯閣人男人狩獵歷程與角色關係圖



資料來源：筆者自繪

探討了「獵場」對於賽德克人與太魯閣人的重要性後，「獵場」當為一個賽德克人與太魯閣人的文化範疇，視為固定不可侵犯的領域，這過程文化上賦予許多意義才有一個固定、排他性及領域的價值。然而，在實踐上面臨部落人口的遷移擴張以及接觸他族他群邊界時就出現很多操作上的模式，筆者在南投田野採訪中有幾場歷史記憶是有關獵場的爭奪與讓渡。

環視霧社地區族群分布的多重性與複雜性，對於「獵場」的性質就無法以「單純食物來源的生產地」或「固定不可侵犯的部落領域」來視之。*Sediq-Tkdaya* 因分佈廣、獵場重疊嚴重，常與泰雅人因獵場問題發生衝突，也與 *Sediq-Tauda* 為了「西寶獵場」產生爭執（訪談 *Piho*，2002）。族群接觸劇烈的霧社地區，為了共同抵禦他族的擴張或佔領「獵場」，一方受到挑釁或有戰爭行為時，經常有邀請其他社群的人共同抵禦或聯合驅趕的交涉，而邀請的條件常常是以「獵場」的共同使用，更甚者會直接割讓獵場作為共謀的誘因。*Sediq-Tkdaya* 因為要去攻打泰雅部落邀請 *Sediq-Tauda* 共同參與，而條件是讓渡「東眼山獵場」，後來因為 *Sediq-Tkdaya* 事後反悔而有兩群間經常衝突的「東眼山獵場之爭」（訪談 *Walis*，2001）。*Sediq-Truku* 也在哈本溪與泰雅人發生衝突而有邀請 *Sediq-Tauda* 與 *Sediq-Tkdaya* 共同抵禦或驅趕的口傳記憶（訪談 *Pasaw*，2002），其他零星的衝突如表 4-3 所示。

表 4-3 霧社地區獵場衝突關係表

	<i>Tkdaya</i>	<i>Tauda</i>	<i>Truku</i>
<i>Tkdaya</i>		東眼山之爭 西寶獵場	梅峰
<i>Tauda</i>	東眼山之爭		
<i>Truku</i>	梅峰獵場		
北方泰雅人	北東眼山	西寶獵場	哈本溪界線

資料來源：筆者採集整理

賽德克人面臨土地爭執與獵場衝突等涉外事件時，就會激發一個族群容納與排除的運動，對方是泰雅族或布農族則容納的尺度就是 *Sediq*（泛賽德克人），若對立的對象同為賽德克人則容納尺度就限縮為本身的血緣、儀式範疇、共同記憶、地方認同以及其他可以做為區隔的各種象徵與認同，即 *Sediq-Tkdaya*、*Sediq-Tauda*、*Sediq-Truku* 的分類範疇。在霧社地區這種現象筆者逕稱為「階序性的認同操作」，階序性的合作與對抗造成的是一個認同的結合與裂痕，任何的認同符號與象徵經過這種頻繁的「涉外」與「對立」行為其作用力是更強更有感覺的，

在爭奪或保衛「獵場」的征戰中，物理上的空間雖然會隨征戰的結果而有擴張或限縮的可能，但心理上的認同卻是更為鞏固與緊密。

「獵場」的範圍等於該部落的領域，這是基本的價值。「獵場」提供人最基本「食」的來源，為了繼續保有及永續利用將獵場賦於文化價值—領域觀，用部落的社會制度（武力）去保固它，尤其是鄰近居址部落的獵場更是視之為疆域。它的指標意義除了是食的因素及文化範疇的架構外，更重要為保護工作區與居址部落的安全以及心靈上一道屏障部落的邊界，離部落稍遠或爭戰得來的獵場可能就有價值轉換的空間，文化賦於的意義就不是領域的價值，可能就是可處置交換的籌碼。「獵場」從一個無人之地的空間，到有意義的「獵場」、「領域」或是可處分的「有價地」，配合賽德克人與太魯閣人游耕狩獵的文化行為，筆者模擬原初部落分出後的土地變遷概況如圖 4-2 所示，假設以靜觀地區 *Truwan*（德魯灣部落）及其附近分出部落為例（假設性質，並非歷史發展過程）來說明空間性質的變換。

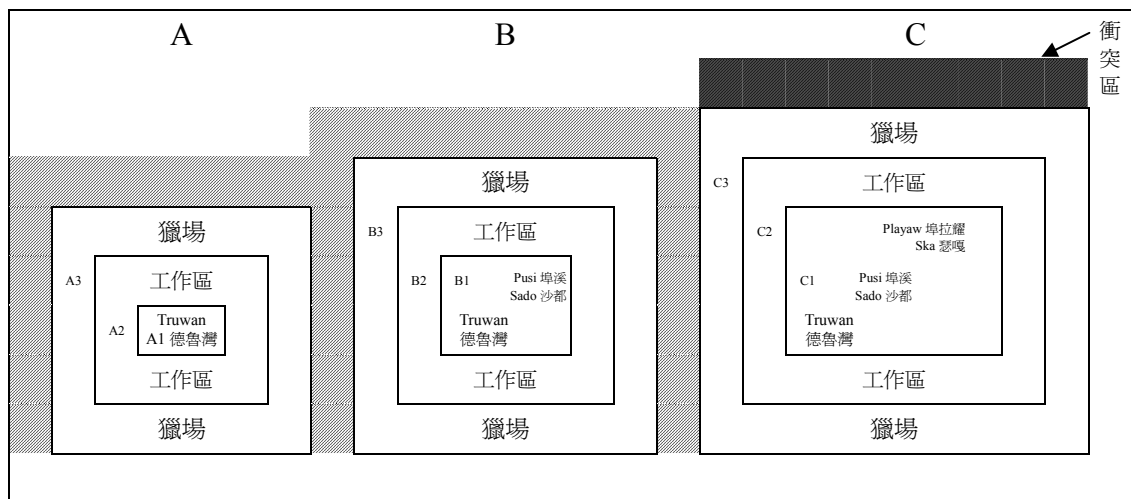


圖 4-2 部落擴張土地變遷概況圖

資料來源：筆者自繪

- (1)A 圖表示原初部落的領域想像範圍，工作區、獵場屬最基本的需求範圍，經常性的使用與保固以及生產消費的文化邏輯促其文化賦予「領域」價值。虛斜線部份為無人使用區；獵場的範圍先界定為能滿足部落人口的範圍，以此為臨界點將獵場納入文化上領域觀念。
- (2)B 圖人口增多、部落分出，相對的土地需求也增加，工作區的土地可以很容易從獵場中取得如：A3→B2，居址的土地也很容易從工作區取得 A2→B1，為了滿足人口的壓力以及人口帶來的獵場需求，獵場則向無人使用的土地擴張。
- (3)C 圖人口繼續增多、部落再分出，依然向附近土地擴張，但擴張到與他部落的交界線就發生衝突。此時工作地、獵場趨於固定，在經常性使用的土地上賦予「領域」價值，以滿足居址部落人口的需要。

以上圖 4-2-C 圖為基本的領域，向外擴張的土地即為「有價地」，是可以做處分的土地。前述訪談 *Walis* (2001) 有關 *Sediq-Tkdaya* 以「東眼山獵場」讓渡予 *Sediq-Tauda* 的例子可以說明「獵場」非固定的排他，他還是可以作為交易的標的

(前提是獵場並沒有被文化賦予領域的觀念)。如 P.44 圖 4-2-C 深黑色斜線部分(標示為衝突區部分)為高度不穩定區域，經常發生衝突，但若得到此區的獵場可作為有價地來處分交易或是籌碼，例如：與泰雅人發生衝突可以以此區的獵場作為和平的條件、部落成員與他部落發生衝突以此區獵場作賠償等等。若有聯盟作戰或其他合作事宜亦同。「非領域」的獵場經常是可以做「有價」的東西做交易或條件，獵場被附上「有價」可交易的模式後，帶動的是社群在涉外上可以有很多種操作模式可以選擇。

統治者也運用這種「有價」的交易交換模式鼓動 *Sediq-Tkdaya* 攻打 *Saramaw* (梨山)，代價即為北東眼山的獵場。「霧社事件」日本人以東眼山獵場與附近工作區及居址土地為條件策反 *Sediq-Tauda*、*Sediq-Truku* 反攻打 *Sediq-Tkdaya* (訪談 *Walis*，2001)，由此可見獵場的有價地位足以發動大規模的爭戰。

南投的賽德克人因為有多族群的毗鄰關係，可以操作「階序性的認同」與「獵場有價處分」，使得所屬成員的認同在獵場的保衛、爭奪或處分中，一直保有一個泛賽德克認同的位置。相反的，花蓮的太魯閣人則因無多族群的毗鄰，無法形成如賽德克人的操作模式，更無族群對立的刺激而使太魯閣人有跨部落或策略上的階序合作，反而因為族內(東遷的太魯閣人)的對立更限縮認同為血緣的或部落的。在內部文化生成的認同部分，太魯閣人是朝向血緣與部落的本質認同，待時間或歷史作用沈澱與外部刺激與影響才有跨出血緣與部落的認同界線。

第四節 太魯閣人的地方認同

從共祖起源、共同記憶、儀式範疇到東遷後的東遷記憶、空間限制以及獵場的價值轉換，太魯閣人在東遷後的歷史發展中，確實有獨特的經驗，而這些經驗都在呼應一個新的認同產生。共同記憶、文化特徵及其他隱含排除與容納的認同符號，有了「空間」架構才得以安置與傳承，並以此為基礎來觀視周圍及世界的角度。

太魯閣人在東遷的歷史記憶中是在追逐一個「獵場」範疇中的獵物才有大舉東遷的歷史事實，不僅符合「獵場」對於太魯閣人實現文化範疇中對於男人的培育與讚賞，也符合內部人口壓力而向外擴張的推論（P.44 圖 4-2），另外在廣大的立霧河流域面積，允許（或是限制）太魯閣人進行極為粗放的游耕狩獵的農業型態，每隔數年會有更換耕地的行動，這種因應空間的特性反映在文化行為是部落每隔一代或兩代就有分支部落的產生，原部落與分支部落就有「附屬關係」，即文獻上有稱大社與小社⁴¹的區別。而向外覓地或建立部落的『創業』舉動成了太魯閣人對於成年男子的一種社會期待與社會鼓勵（訪談 *Kumu*，1996；訪談 *Lihan*，2002）。如 P.44 圖 4-2 所示，將空間由「獵場」到「燒墾」乃至於建立「部落」，不斷的進行而將太魯閣人繼續往東滾動，配合空間形成的生產模式以及文化上鼓勵遷出的期待，造就了立霧河流域近百餘個部落的建立（廖守臣，1977；馬淵東一，1935）。

部落的空間在太魯閣人運用文化賦予了各種意義的存在，透過生產與消費的行為形成了部落內的個體與群體對空間的依附，長期下來個體與群體的生存及文化運轉的機制漸漸依賴空間，交織而成的是一個「地方認同」的呈現。而由部落內部分支而出的小社部落，不管是與原部落有血緣上的連結或是對原部落的情感投入，大社與小社所產生的「附屬關係」也影響個體與群體對於地方認同的架構，至少在個體的歸屬層次上是綜合與之相關的空間，做為其認同的來源與認同的安置。

太魯閣人東遷後，立霧河流域的空間限制了文化與生產的模式，加上高流動的人口遷入遷出，限縮了可能形成的跨部落認同或其他同一的認同依據，造成部落認同各自為政的局面。而以部落為基礎的認同其內涵是以血緣連結作為本質，將部落的成員緊密鑲嵌在一個「部落」中，使得「部落」與「部落成員」相互交織一個強有力的認同單位，這種部落或地方的認同是凌駕於其他跨部落文化象徵符號的認同。從部落間相互征伐與獵首、禁止隨意出入他部落及其他有形無形的部落排除運作，說明了強烈的地方認同與排除。然而，這種地方認同是建築在血緣上的聯繫，透過兄弟分家、另建部落及婚姻交換等，讓血緣可以擴散到其他部落而有「附屬關係」或聯盟關係的存在（訪談 *A-gex*，1996；訪談 *Lihang*，2002）。「關係」一旦被建立在涉外上是部落間的攻守同盟成立，文化上則有交易互惠的

⁴¹ 「維里社乃九宛之一小社，……」。(林素珍，2004：4-41；鴻義章，2004：6-10)

關係，空間上則是一個獵場的結合、共用與共同防禦，更重要的是個體或群體因為「關係」的建立擴大認同的尺度，而累積的互動關係也會醞釀一個跨部落認同的產生。

Klapaw：*Klapaw* 附近還有 *Qhoni*、*Patunux*、*Lpoq*……等等。

筆者問：關係好嗎？會打架嗎？

Klapaw：都是親戚怎會打架，*Qhoni* 是我爺爺的叔叔分家後找朋友一起建立的，*Patunux* 也有我爸爸的親戚在那裡，*Lpoq* 有我的阿姨嫁過去……。

筆者問：那如果有其他部落的來挑釁，這些部落會幫忙嗎？

Klapaw：當然會，如果你的親戚被打，你會袖手旁觀嗎？不幫忙會被人取笑譴責，而讓這家族、部落名聲不好。

(訪談 *A-gex*，1996)

地方與地方的「附屬關係」或結盟關係在「涉外」的行為中才會有明顯的呈現，涉外的原因包括爭戰、談判、協商、共謀、婚姻、交易等等，東遷初期的太魯閣人社會是高度流動與不穩定，部落與部落之間因為擴張與接觸，常發生「涉外」的行為造成部落間附屬結盟或分割敵對的現象產生，在空間上就是地方結合形成一個區域的可能，尤其在個體繁衍人口眾多後，繼續移動與涉外的結果，逐漸沈澱出跨部落的連結組合。

不同於南投賽德克人的跨部落或區域認同，太魯閣人的跨部落或隱約成型的區域認同還是建立在血緣基礎的「附屬關係」上，並無文化上的記憶、祭典或其他象徵符號而形成的跨部落關係。非血緣基礎的結合也不過是因應一個合作或聯盟的關係上，無血緣、文化或認同的合作關係自然無法維持長久。然而，人口繁衍以及部落眾多後，血緣上的「附屬關係」常常是太魯閣人地方組合的主要基礎，但因為人數眾多以及部落分佈廣，「附屬關係」的範圍與成員就足以對抗任何一個「涉外」產生的力量，如：保衛或戰爭，甚至可以驅趕外族的實力。所以要再去建立跨部落的結合似乎亦無必要，單靠部落的「附屬關係」即可處理任何的「涉外」行為。然而，太魯閣人的歷史發展中仍有很多機會可以形成非血緣基礎的跨部落認同，只是礙於空間上、文化上以及「附屬關係」的強大，阻斷了可能的區域認同。廖守臣於 1977 年繪製「東賽德克的部落遷徙與分布圖」，將太魯閣人遷徙分北線、中線與南線，從南投 *Truku-Truwan* (德魯灣) 分出後穿過合歡山與奇萊山間壑建立 *Tpoqo* (托博閣) 等部落，北線沿立霧溪上游流域往東移動，並集中在立霧溪左岸建立部落並向北發展，中線則沿立霧溪右岸移動折往南向新城平原，南線則在 *Skahen* (沙卡亨) 往南移動到木瓜溪流域。三線遷徙的方向是漸續往立霧溪下游及木瓜溪下游移動，到中晚期勢力已佈滿整個立霧溪中下游 (參閱 P.48 圖 4-3)。

由廖守臣繪製的三線遷徙分布圖觀之，各線間的排他性非常高，北線經過之地，中、南線則避之，中線遷徙路線擋住北線的南下，而南線則往太魯閣人未進駐的木瓜溪流域前進，由此推論部落的排他性由遷徙的路線可以看出一些端倪。

「排他」的運作是差異表現的開始，差異更是認同的重要元素，雖然廖守臣並沒有明確交待各線成立的內涵是有血緣關係、附屬關係還是沒有關係，然而，由部落移動所形成的三線遷徙分佈，彼此間互斥的呈現足見太魯閣人對同屬太魯閣人的排他行爲，也可證明認同限縮爲血源基礎的推論。

被歸類爲北、中、南線的所有太魯閣人部落，各線中各個部落是否存有某種的關係連結，例如：同源關係、遷移關係、附屬關係等等，而有可能形成「北線認同」、「中線認同」或「南線認同」的可能？廖守臣（1977）極近「普查」的田野資料零星的顯示有附屬關係、婚姻關係集中在各線的某些部落當中，然而，同源關係與遷移關係仍不能連結因遷徙路線可能產生的區域認同。

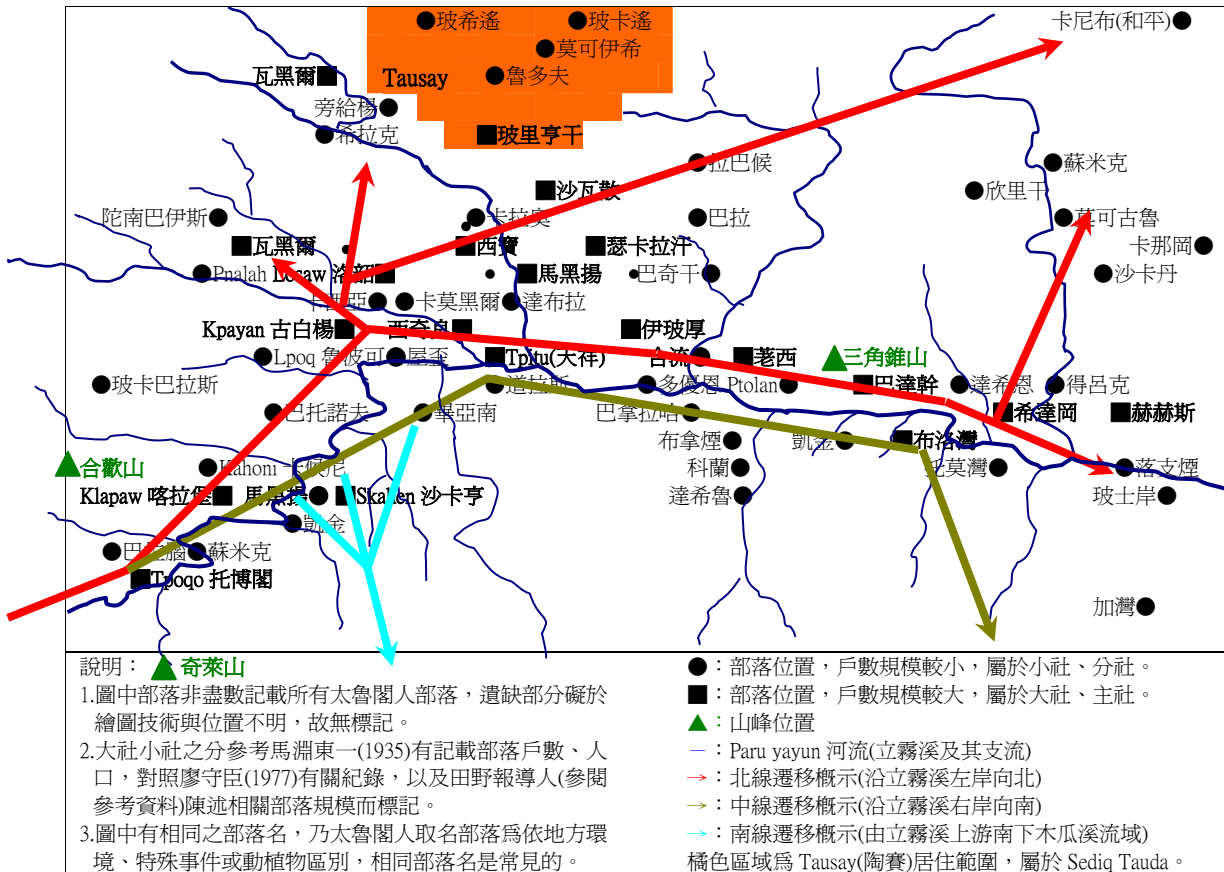


圖 4-3 太魯閣人東遷路線概示圖
 資料來源：修改自廖守臣，1977：73。

區域的認同無法產生除了是空間上立霧河流域的高山阻隔與河流縱貫期間，更大的原因還是血緣關係及其延伸的「附屬關係」認同無法動搖，太魯閣人還會爲了鞏固與強化這種關係而會頻繁的進行婚姻交換。馬淵東一在 1935 年出版《台灣高砂族系統所屬的研究-番社系統表》紀錄部落的傳說來源與遷移概述，可以看出某些部落系統的系譜關係如表 4-4。

表 4-4 太魯閣人部落系統系譜表

主要部落	分出部落
Klapaw(喀拉堡)	Qhoni(卡候尼)
Sipaw(西寶)	Bnalah(巴拿拉哈)、Ibox(伊玻厚)、Doyun(多優恩)、Kmohei(卡莫黑爾)、Tapula(達布拉)、Qsiya(卡西亞)

資料來源：摘錄馬淵東一，1935：前頁

這些分出與再分出的部落會因為「涉外」的行為而有更強的連結與認同，分出後因距離造成的空間阻隔也會透過「婚姻」來繼續加強彼此的關係，1999 年筆者訪問原居 *Doyun*（多優恩）嫁入明利村的 *Kumu*，母即為 *Sipaw*（西寶）部落的人，而母親的姐妹則分嫁 *Kmohel*（卡莫黑爾）及 *Tapula*（達布拉）（訪談 *Kumu*，1999），說明了 *Sipaw* 部落彼此加強連結的證據（參閱 P.50 圖 4-4）。然而，在立霧溪流域地理上的崎嶇險峻、耕作地難尋及龐大的人口移動，加上太魯閣人對土地的所有權採「先佔」、「有工作事實」主義，時間的累積與部落再分出的結果，「主社」可能被遭廢棄或「分社」逐漸變成「主社」而改變原來的「附屬關係」，如此複雜變動的部落關係以及地理上的不連貫，要突破以血緣為主的「附屬關係」認同，除非是有更大的刺激與連結。

馬淵東一（1935：前頁）在標示太魯閣人立霧溪流域的部落方位時，可以發現越往下游部落數的密度越小，而部落中的戶數及人口數規模普遍比中上游多，或許是因為下游地質土壤不適合眾多部落的產生，然而，與「外族」接觸可能是造成部落規模較大及戶數集中的重要原因。詹素娟（1998：75-106）從傳說、文獻及採訪資料推論早在太魯閣人進駐立霧溪流域時就有猴猴人居住，而臨海地區則有哆囉滿人聚落，後來因為太魯閣人迫近下游而逼使猴猴人、哆囉滿人遷離。陳仲玉（1986：49）調查太魯閣國家公園人文史蹟時，對於區域史前史重建之試探中引用移川子之藏口述記載：

...Mak-quolin 族原來係住在大濁水溪與立霧溪西流域之山地。因未能抵抗由台中方面突破中央山脈而來的泰雅族，慢慢向東北方退去。

姑且不論太魯閣人遷入立霧溪流域前是何族在此生活，文獻上的顯示只是要證明太魯閣人遷入立霧溪之前，有另外不屬於太魯閣人文化範疇的外族在此，太魯閣人的遷入勢必造成族群間的接觸甚至是爭奪該地的土地產生征伐的舉動，而爭奪或征伐的結果會造成部落必須規模較大，以備防衛與征討，在 *Btakan*（巴達岡）、*Bluwan*（布洛灣）、*Silagan*（希達岡）、*Xoxos*（赫赫斯）等部落，戶數多在 20 以上，人口近百人，而較小的部落會有向大部落靠攏的迫力（參閱 P.50 圖 4-4）。

聽我父親說，他祖父那一代跟幾個兄弟在 *Bluwan*（布洛灣）對面的 *Tasing*（達希恩）建立部落，後來因為父親的叔叔跟 *Bluwan* 的 *Tanax*（人名）有朋友關係而投靠 *Bluwan*，經過他的介紹讓 *Tasing* 部落的婦女嫁入 *Bluwan*，陸續很多 *Tasing* 部落的人往 *Bluwan* 居住……。到我（14 歲）被遷下山時 *Tasing* 部落早已經沒有人居住了，而 *Bluwan* 當時大概有 15 餘戶左右，如果包括上台地 6 戶、*Tmowan*（托莫灣）3 戶及遷到 *Paru Alang*（新城平原山麓）的 *Lojin*（落支煙）、*Qauwan*（加灣）、*Psngan*（玻士岸）等，部落的規模大概跟 *Kbayang*（古白楊）、*Losaw*（洛韶）、*Silakan*（希達岡）部落差不多。

（訪談 *Yiwan*，2002）

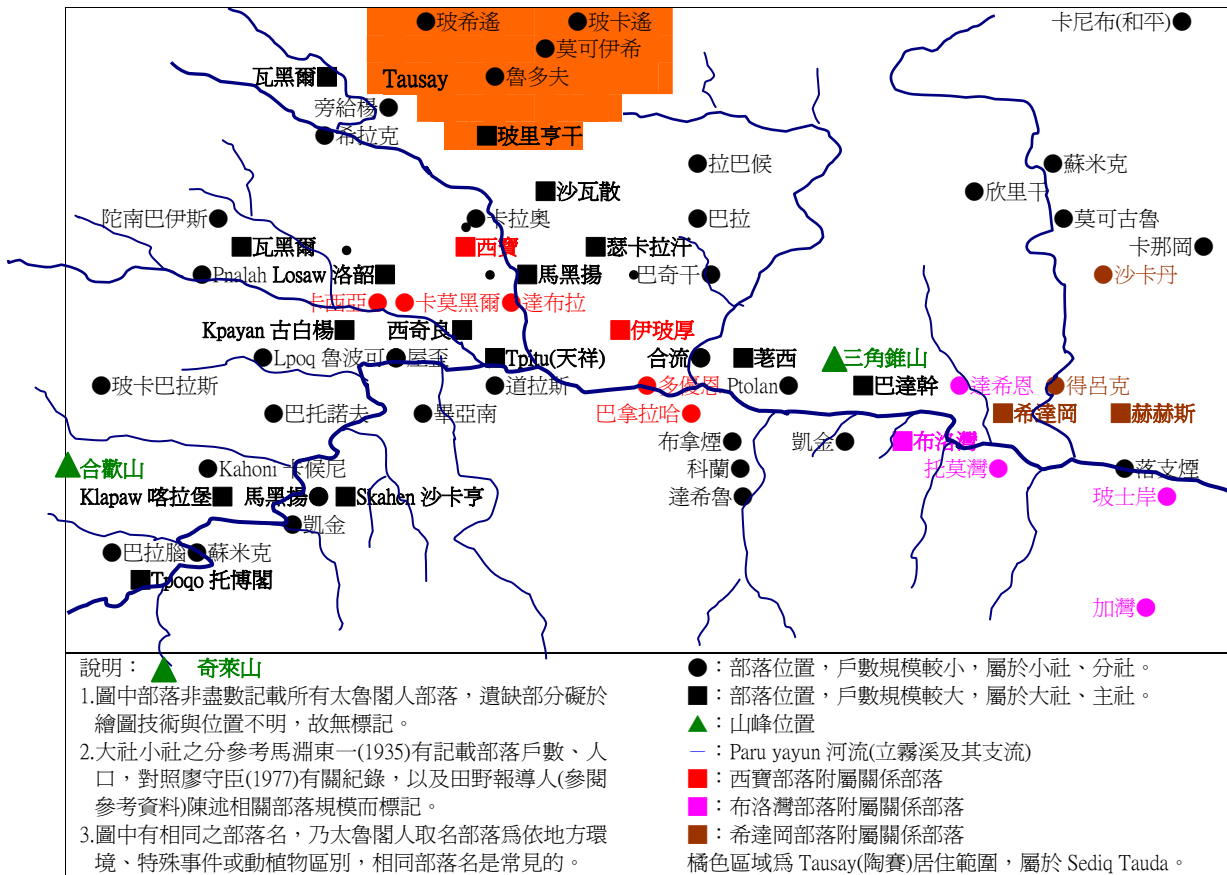


圖 4-4 立霧河流域太魯閣人部落分布概圖與部份附屬關係部落概況
 資料來源：筆者自繪

隨著歷史發展的移動，太魯閣人由空間因素造成的部落認同以及部落擴張形成主社分社的「附屬關係」，再透過婚姻關係形成隱約的區域連結，到接觸「外族」產生了某種非血緣關係的結盟與結合，建立在血緣基礎的「附屬關係」因為有接觸外族的機會而開始有鬆動的跡象，逐漸突破血緣為主的認同，朝向其他可能的連結作為認同的依據。太魯閣人的認同一直是隨歷史的發展過程變換與流動，配合空間上的特性與文化上的行為呈現出多樣且複雜的現象。

比較南投賽德克人的發展經驗，太魯閣人從「地方」開始展現出自己獨特的認同歷程，單就內部生成的認同就有截然不同的過程，而因應遷移的時空因素與文化變遷以及面對互動的族群，造成同屬文化特質與共祖來源的人群開始產生不一樣的認同現象，整理前述資料，將各自發展的歷程簡圖如 P.51 圖 4-5。

圖 4-5-A (P.51) 共祖起源與紋面傳說形成了 *Sediq* 最初的族群輪廓，而因為族裔繁衍、生產消費、文化因素或其他排除機制，逐漸修正或創新原來共祖的記憶團體，形成依地方分類的範疇，即：*Sediq-Tkdaya*、*Sediq-Tauda*、*Sediq-Truku*，儀式範疇作為此一分類的邊界，儀式加強了地方與區域的跨部落認同，並以此作為社會容納與排除的機制。而 *Sediq* 所居之處霧社地區，族群的多元性與重疊性，使得土地與獵場極近飽和，常發生族群衝突與獵場爭執，涉外的衝突激發的是「階序認同」的操作與連結，雖有儀式、地方或區域的邊界範疇，面對外族的接觸，

連結彼此的 *Sediq* 認同又顯重要。

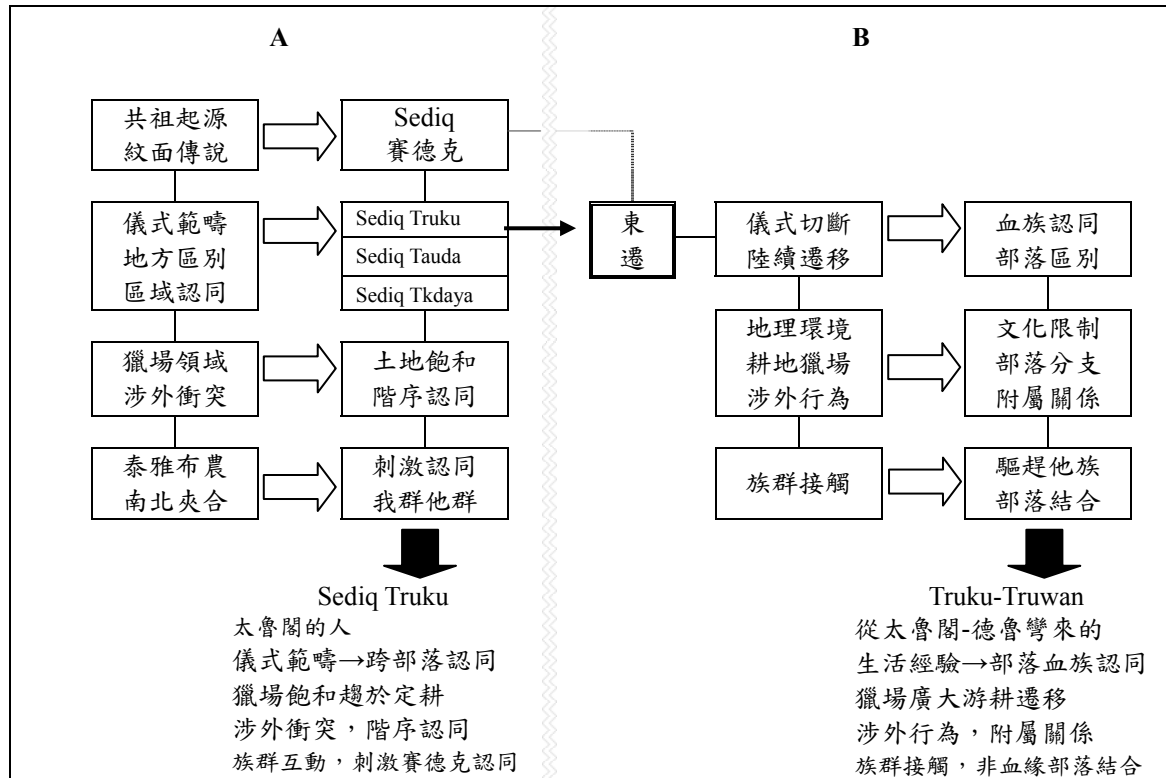


圖 4-5 太魯閣與賽德克內部生成的認同比較

資料來源：筆者自繪

而源自 *Sediq-Truku* 東遷到花蓮立霧溪流域的太魯閣人則面臨不同的歷史發展經驗，儀式斷落、血族認同、附屬關係以及單純的族群分布，使得東遷的太魯閣人對於內部生成的認同無法刺激跨部落的連結，族群單純、土地廣闊、血族擴大與部落分出所形成的附屬關係是地方組合重要的架構，因此強大的附屬關係解決了所有可能的涉外問題，要去連結其他非附屬關係的部落似無必要，東遷的太魯閣人其認同是建立在血緣及附屬關係上，待有更大的接觸與刺激才有非血緣部落結合的可能。

因為一個東遷的歷史事實，造成同屬一源的人群在內部文化殊異的發展下沈澱出一些異相，而 *Sediq-Tkdaya*、*Sediq-Tauda* 也有東遷的歷史過程（參閱 P.52 圖 4-6），東遷後亦有不同於南投的經驗。*Sediq-Tauda* 東遷後聚集陶賽河流域，或許面臨強大的泰雅族以及人口眾多的太魯閣人包夾，族群接觸與獵場爭執必須凝結各個部落而迅速形成一個認同單位—*Tausay*（陶賽）。*Tausay* 的由來是地方轉化、歷史作用還是源自遷移部落 *Sediq-Tauda* 的情感轉換，這些因空間變換、歷史作用造成的文化與認同的不變或轉變留給該屬社群的人詮釋。繼續遷移的 *Tausay* 按廖守臣（1977）紀錄有遷至今南澳鄉澳花村、金洋村、南澳村及寒溪村等，以及集團移住被遷至卓溪鄉豐坪河流域的立山村，除了與文化範疇外的泰雅人（南澳鄉）、布農人（卓溪鄉）混居外，遷移故地轉變的社會關係網絡及其他官方學術報告分類政治的干擾，*Tausay* 人的認同複雜度不亞於太魯閣人。

Sediq-Tkdaya 東遷到木瓜河流域，太魯閣人稱其為 *Plipaw*，單純的族群毗鄰

以及木瓜溪接近花蓮平原交換中心，使得 *Plipaw* 遷移初期便挾帶文化中尚武的氣息震攝花蓮平原一帶的族群，且展開複雜的族群政治操作。文獻上有關東部花蓮的紀錄在荷蘭時期便影射了 *Plipaw* 強大的勢力，通稱為木瓜社（中村孝志，1997：239）。花蓮平原兩次重大的歷史事件：加禮宛事件與七腳川事件，都可看見 *Plipaw* 涉入其中的族群操作痕跡。或許因為地理空間、族群關係以及強大的勢力，對於東遷後的認同並無如 *Tausay* 迫切的連結一個認同單位，反而因為無外在的壓力對於認同的符號採自他族的他稱，例如：太魯閣人稱的 *Plipaw*、文獻上或官方的木瓜社等等，現今訪問該社群的人普遍都自稱為 *Plipaw*。

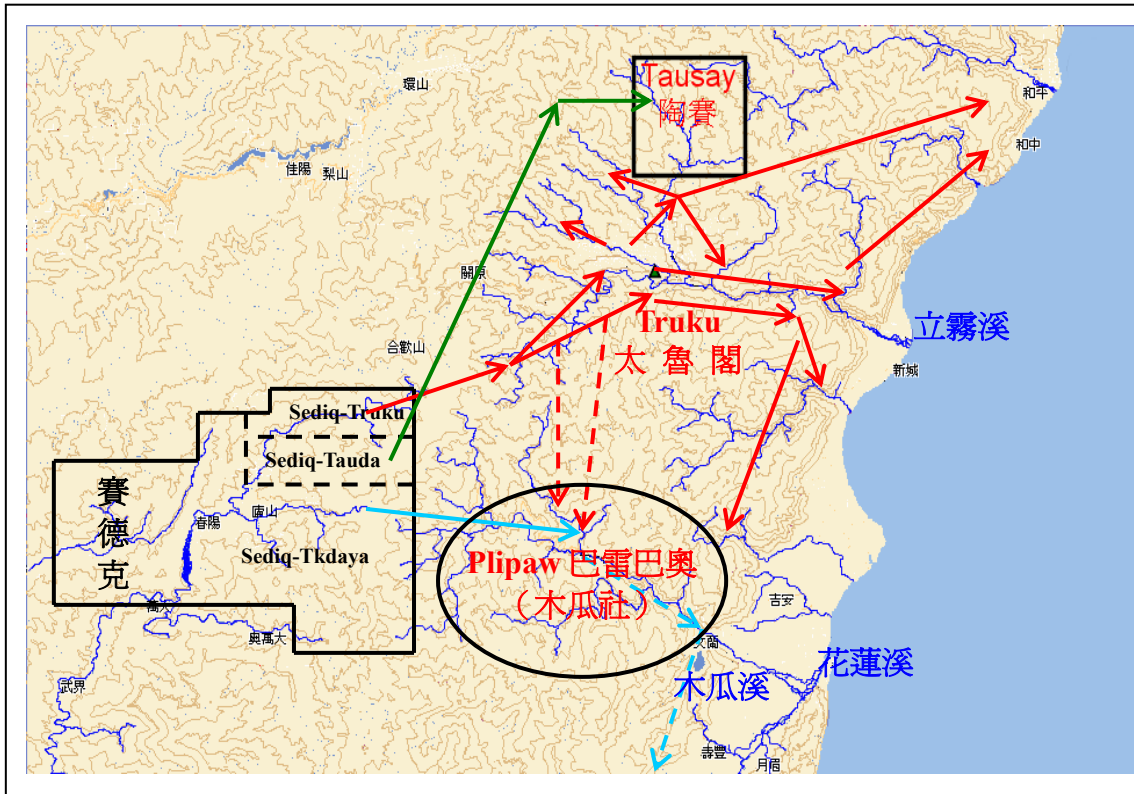


圖 4-6 賽德克所屬三群東遷路線概略圖

說明：黑色實線為賽德克勢力概略範圍。黑色虛線為賽德克所屬三群勢力概略範圍。紅色箭頭線為 Sediq-Truku 東遷路線圖，東遷後他稱/自稱太魯閣。綠色箭頭線為 Sediq-Tauda 遷移路線圖，東遷後他稱/自稱為陶賽。青色箭頭線為 Sediq-Tkdaya 東遷路線圖，東遷後被稱 *Plipaw*。紅色虛線箭頭為太魯閣人後期南遷路線圖。青色虛線箭頭為 *Plipaw* 受到太魯閣南進而避走鯉魚潭及壽豐以南方向。黑色方形為 Sediq-Tauda 東遷後聚集範圍。黑色橢圓為 Sediq-Tkdaya 東遷後聚集範圍。藍色曲線表河流。

資料來源：參考廖守臣（1977）文字敘述，筆者概略繪製。

Sediq-Tauda 與 *Sediq-Tkdaya* 東遷後不同的地方經驗與歷史發展，對於其特屬的認同變化與歷史詮釋留給該屬社群的人論述。而太魯閣人東遷後經過內部生成的認同變化，繼續發展下在外來政權介入形成外部刺激，道路系統的連結造成太魯閣人有距離尺度上的空間感，人種歸屬的稱謂如：太魯閣蕃、巴托蘭蕃、紗績族等交織著各種不同的認同連結，最後在重大的歷史戰役與被迫集團遷村下，進行中的太魯閣認同已趨近於成熟定型。

第五章 外部介入的認同變化與空間改造

「外部」主要是指太魯閣人文化以外的力量，包括他族稱呼、軍事干預、政權管理、被迫遷移等介入或影響太魯閣人的認同，外部力量的刺激與介入太魯閣人不論自願或被迫都會影響或促使認同產生變化，而這變化也是凝聚太魯閣人的認同趨向跨部落、甚至是同一認同的重要因素。

討論外部因素影響太魯閣人認同部分，要釐清的是外部力量稱呼、形容或區別太魯閣人的分類標準與概略範圍。1875 年清朝開山撫番建立了以「北路」為主的統治線，對於太魯閣人主要以「太魯閣八社」稱之，1878 年「加禮宛事件」後遂有「太魯閣外社」的區別（林素珍，2004：4-25）。「太魯閣外社」是以花蓮平原為中心的論述來對太魯閣人進行「內」、「外」的分類，而「太魯閣外社」泛指的范围是鄰近花蓮平原的太魯閣人各部落，包含立霧溪口、三棧溪流域以及近平原山腹地帶，是相對於深居立霧溪中上游深山的「太魯閣內社」，而逐漸遷移逼近木瓜溪口的太魯閣人則以該地區大社—*Patolan*（巴托蘭）統稱木瓜溪流域的各部落。1896 日本實質統治花蓮初期仍是以清朝時期三分法來指涉太魯閣人地區或部落，在 1913 年為了征討太魯閣人及太魯閣蕃地廓清準備所刊之「太魯閣情事」，將太魯閣人分為「外太魯閣蕃」、「內太魯閣蕃⁴²」及「巴托蘭蕃」（引自鴻義章，2004：6-10），雖大致沿用清朝時的分類與稱呼，但已有明確的範圍與界線。

這些文獻上或殖民上對太魯閣人的「族內」分類或因地理上的分布與接觸難易以及管理效度而有「內」「外」之稱，雖然是以外族的中心觀點來進行分類以及定位太魯閣人部落的內外屬性，但這些分類至少還是在太魯閣人的空間與族群互動的脈絡之下，然而，1914 年日本征服太魯閣人各部落後，「科學」的分類竟將太魯閣人抽離花蓮的空間、歷史與其他族群互動的脈絡，硬是與遙不可及的泰雅或較少互動的賽德克組成科學上的「民族」，而造成太魯閣人對於集體認同的符號在後期產生莫大的影響與抵抗。

第一節 「點」：西荷的黃金探險據點

太魯閣人第一次接觸「國家性質」的政權或代表應屬西班牙與荷蘭，而直接或間接面對的則屬荷蘭東印度公司。在討論西班牙與荷蘭接觸台灣島對東部太魯閣人的影響是非常微小的，太魯閣人對其記憶是非常片斷與空白，至少在現今的口傳資料與物質呈現並無對西班牙與荷蘭有明顯的注意，只能從其文獻或其他研究太魯閣人週遭族群的資料中窺視太魯閣人與外在世界歷史文獻的接合。

Boraou 譯介 Esquivel 神父在 1632 年的報告，描繪當時 Cabaran（噶瑪蘭）的部落概況並指涉西班牙人占領台灣的省區之一「哆囉滿省區」（引自詹素娟，1999：

⁴²「內太魯閣」與「外太魯閣」之分概在日本討伐太魯閣人時依地理環境與管理難易等因素概略劃分，廖守臣依過去文獻及採訪資料以「合流駐在所」（即錐麓大斷崖一帶）為界，以東為「外太魯閣」，以西為「內太魯閣」（廖守臣，1977：67）。

37)，雖然詹素娟對「哆囉滿省區」的存在持保留的態度，但對省區內的部落文獻成分如：Turoboan（哆囉滿）、Chicasuan（七腳川）等對太魯閣人是有印象的，印象的描述是「*Nikan*（聽說）」、「*Bnux*（住在平地的）」、「*Pliyux*（交換）」……等，茲將筆者訪問有關 Turoboan 的田野記錄如下：

筆者問：……以前有聽過 Turoboan、Turumoan 的人或部落嗎？

（Turoboan、Turumoan 重覆說 3 次）

Lihang：什麼？*Truwan* 嗎？在南投啊，我們都是從那裡來的。

筆者問：不是 *Truwan*，是 Turumoan（重覆說 3 次），以前應該是在 *Paru Alang*（新城）那一帶或是在 *Knipu*（和平）那裡。

Lihang：哦，Turumoan……（遲疑），很像有聽過……。

筆者問：*Paiy*（阿嬤），那你有聽過嗎？Turumoan。（接問旁邊 *Yiwan*）

Yiwan：是住在 *Bnux*（平地平原）的吧，以前有聽過我阿公說 *Bnux* 有很多不一樣的人，*Kolin*、*Kaliban*、*Cikaswan* 等，都會跟他們 *Pliyux*（交換東西），你說的是不是 *Kaliban*，*Kaliban* 是以前住在機場那一帶的人。

筆者問：不是，你們還沒到 *Bluwan*（布洛灣）之前，有聽以前的老人說 *Bluwan* 之前有人住過還是在 *Bsngan*（富世村）那裡有什麼人住過？

Lihang：應該有吧，*Bnux* 人那麼多。

Yiwan：你說的應該是 *Kaliban*……。

（採錄時間：2002 年，採錄地點：*Yiwan* 家）

筆者訪問時對於 Turumoan 音似太魯閣語 *Truwan*（德魯灣）、*Kaliban*（加禮宛）等對於報導人產生很大的誤導與牽強的答案，對於 Turumoan 他們會連結其記憶中或文化相關的資料做一種被報導人的回應，即使筆者發現並企圖導回或糾正，但被訪問者還是要回答「有聽說」的企圖心。不管這些田野記錄的內容真實與可靠性，至少反映部分太魯閣人對於 Turumoan 的太魯閣人詮釋觀點。

Turumoan（哆囉滿）這個地名或人群名經過幾世紀的變換遷移，以及近來研究者的詮釋與推論，是不是上述報導人口中的「哆囉滿」尚屬疑問，或許因為近代平埔研究熱潮發掘翻譯許多 17 世紀以前的資料，以及考古學家定論立霧流域的普洛灣遺址、富士遺址等為太魯閣人進駐前的猴猴族所有（陳仲玉，1986：189；詹素娟，1999：105），將立霧流域視為「祖先之地」的太魯閣人產生文獻上的焦慮感，而試圖與文獻搭上以確認自己在立霧流域的存在，尤其在經過「集團移住」遠離家鄉之後。

在 17 世紀，處在文獻書寫邊緣的太魯閣人因為他的邊緣性而有很多空白與自我陳述（想像）的機會與空間，很多時候是從他族的觀點描繪影射太魯閣人在立霧溪口的輪廓。1642 年荷蘭趕走據北臺灣的西班牙人後，盛聞在北台灣各族各部落（平埔族群凱達格蘭、噶瑪蘭等）對於「哆囉滿」產金消息，而有「探金」需

求逐步往「哆囉滿」方向推進（引自中村孝志，1997：197）。1644年由 Tayouan（安平）出發抵達 Laurens（蘇澳），了解噶瑪蘭平野的情況，1645年11月沿東海岸北上前往產金溪流，12月22日抵達花蓮港附近，24日哆囉滿長老 Tarriew 送禮迎接，25日率領精兵40名往峽谷探訪。1646年後不斷派員探聽有關產金地帶的消息，並置員當地以期探金事業獲得成功，直到1656年才有紀錄確認荷蘭人不再派員駐留「哆囉滿」（引自中村孝志，1997：193-210）。

這段紀錄算是第一次太魯閣人被文獻書寫系統紀錄，雖然並無明確的人群或地名記載，但在空間上是太魯閣人熟悉的「地方」，而「哆囉滿」更是間接指涉太魯閣人的生活領域。尤其在討論「哆囉滿」的位置時，許多學者也將「哆囉滿」周圍的太魯閣人書寫進去。詹素娟（1998：92）綜合許多學者如：移川子之藏、馬淵東一、中村孝志、福留喜之助等觀點共同結論如下：

- (1)中國史籍稱「哆囉滿」或「倒咯滿」即 Turumoan、Taroboan、Torrobouan、Terraboan 等的譯音。
- (2)居住在花蓮港以北立霧溪上游的「泰雅人」稱下游一帶地方（今新城地域）為 Tarowan，即「哆囉滿」。
- (3)按口碑在 Takili 溪之北的迦南根地方的哆囉美遠社住民遷至宜蘭後依然保存故地名。文獻上「三日至蛤仔難，三日至哆囉滿，三日至直腳宣」記載，認為哆囉滿位置在立霧溪北與大濁水溪以南地方。

詹素娟整理的共同觀點認為立霧溪上游的太魯閣人稱下游一帶為 Tarowan，直接指涉或即為「哆囉滿」，或許因為音似或位置相近直接把太魯閣人所謂 Tarowan 等於「哆囉滿」。中村孝志（1997：195）更指出：

得其黎上游的 Atayal 稱下游一帶地方即今新城部落邊境為 Tarowan（意即祖先之地、久居之地），這一帶地方大概就有了哆囉滿之稱。

文獻上從太魯閣人口中紀錄 Tarowan 並加註為祖先之地、久居之地，符合太魯閣人對於 Tarowan 的地名解釋，然而，詹素娟整理的共同觀點將 Tarowan 即「哆囉滿」似有不妥。Tarowan（太魯閣語為 *Truwan*⁴³）在現今太魯閣人的解釋是「東遷始遷地」、「從那裡遷來的」，含有一個來源地及一個永久的意涵，可以呼應中村孝志加註的意義。然而，該文獻 Tarowan 指涉的地區「新城一帶」與太魯閣人認知上與解釋上是指南投「平生部落」，兩者直線差距達 50 餘公里，Tarowan 到底是指何地？

採用文獻上 Tarowan 是指新城一帶的地名，不符合太魯閣人歷史的發展與由西往東的遷移事實；採用太魯閣人的解釋則更不符合「哆囉滿」諸多文獻存在於東部海岸的事實。或許當時採錄時翻譯產生誤植以及其他引用轉譯的問題，也或許當時花蓮港以北立霧溪上游的人不是太魯閣人，但這富有爭議的 Tarowan，不管

⁴³ *Truwan*，原意指平台之地、河階地。太魯閣人東遷的始遷地，對照今日行政劃分在今南投縣仁愛鄉合作村平生部落。

是人名或地名，從太魯閣人口中記錄下來，不應做為定位「哆囉滿」位置的解釋依據。

討論「哆囉滿」與太魯閣人的關係主要在於太魯閣人推進到立霧溪口的歷史刻度，對於認同的影響則無明顯的差異，礙於文獻上的不足以及口傳資料的缺乏，無法清晰的看出當時太魯閣人的生活以及認同情況，只能推論仍依傳統的遊耕狩獵與部落的認同依據。而比較重要的是「Tarowan」這名詞、地名或稱呼的出現，代表某一種認同歸屬的展現。從 Tarowan 這文獻上的線索，想像與推論當時太魯閣人對於自己、家族或部落的一個來源取向，若筆者推論 Tarowan 是指東遷始遷地的南投平生部落（太魯閣語為 *Truwan*），比對馬淵東一（1935，前頁）調查立霧河流域所有部落名稱無一相似音部落存在，說明太魯閣人雖經常性的遷出建立部落，但對於東遷始遷地 *Truwan* 的共同記憶不容混淆而限制了某些命名取向。可以再推論文獻上 Tarowan 應該是一個指涉的部落，非實質在立霧河流域存在的地名，Tarowan（*Truwan*）出現在文獻上的意義則可延伸一個認同的命題：

非太魯閣人：「你們是什麼人？你們從哪裡來」。

太魯閣人：「我們是 *Truku-Truwan* 的人、我們從 *Truwan* 來的」。

Tarowan 或許就是在這樣的族群互動中被記錄下來的線索，而對太魯閣人來說可以推論在定位自己的時候已從 *Sediq-Truku* 慢慢轉移到 *Truku-Truwan* 的來源取向，漸漸脫離原來在南投以文化為主所形成的認同範疇，而建立自己因為遷移及其他經驗的認同取向。

第二節 「線」：清朝的開山道路系統

1662 年荷蘭人敗給鄭成功離開台灣，台灣正式由鄭成功接管，然鄭氏勢力範圍只及台灣西半部，對於廣大的東部地區則無墾地的事實與駐員的據點，對於東部的紀錄見於中村孝志（1997：238）引《陳小崖外記》在 1682 年派陳廷輝至淡水、基隆採金遇番人所記錄的文字：「起初日人來台採得黃金，接著紅毛來奪而取之，如今鄭氏若來奪取，必不會無事善了云云」。1683 年鄭克塽降清，隔年清朝設府置縣台灣納入清朝版圖。

對太魯閣人直接的紀錄在 1875 年清朝羅大春（1972：47）《台灣海防並開山日記》，名列太魯閣八社：九宛、實仔眼、龜汝、汝沙、符吻、崙頂、實空、實仔八眼。從 17 世紀末葉到文獻記載 1875 年這近兩百年的時間，太魯閣人仍遊走在文獻邊緣處在模糊的歷史文獻位置，只能從文獻資料中繼續摩想與推論大概的情況。中村孝志（1997：236-240）依據馬淵東一口傳資料記載，推論太魯閣人最早應該在 1730 年進入立霧河流域，但對於荷蘭文獻記載之 Parrougearon 人則影射為太魯閣人。詹素娟（1998：85-106）則以哆囉滿人（哆囉美遠社）、猴猴族遷移故地推論太魯閣人進駐立霧河流域及河口的地域關係。直到 1874 年因牡丹社事件清廷著手開山撫番工程而闢建北、中、南三路，北路即今稱「蘇花古道」，闢建北路而發生與太魯閣接觸或相關的紀錄除了 1875 年羅大春的日記外，還有 1875 年沈葆楨《福建台灣奏摺—北路中路開山情形摺》、1879 年夏獻綸《台灣輿圖》、1894 年胡傳《台東州采訪冊》等（康培德，1999：177-181），這些沿北路接觸到的太魯閣部落說明太魯閣人在 17 世紀到 1875 年間的兩百年已逐漸擴散到立霧溪口、新城平原及大濁水溪沿海地帶，康培德（1999：178）分析上述文獻推測在 1880~1890 年間太魯閣人已完成立霧溪河口一帶的聚落替代，成為立霧溪河口一帶主要的定居族群。

北路，北起蘇澳，南迄吳全城（今志學），全長 174 公里，連結了清廷帝國對於東部統治的路線，而對太魯閣人來說是接觸一個國家體制的開始，雖然當時的太魯閣八社不是全然的在「北路」上，但北路的開通帶來的是國家政治軍事的干擾與控制，背後則有大批的移民者與資本家覬覦沿路的土地與資源，所以北路的開通雖然可以連結噶瑪蘭、大南澳、奇萊乃至於木瓜河流域的知識與視野，以及重要貨物交易與流入，但對於政治干擾、軍事控制以及土地流失是北路沿線各部落各族所恐慌的，才有斗史（*Tausay*）五社、太魯閣、木瓜番等高山族群反抗，平原地區則有加禮宛、七腳川等部落爆發衝突（詹素娟，1998：223）。

北路的開通在文獻上太魯閣人以「太魯閣八社」、「大鹵閣」（引自康培德，1999：178）等稱呼呈現，而熟悉的鄰群 *Tauda* 或 *Tausay* 則以「斗史五社」出現，延續筆者對於文獻出現的認同命題，太魯閣人在界定我群的依據或許從文獻上的「太魯閣」、「大鹵閣」可以推測一個認同的依據或想像，清朝的文獻雖不是專業的民族誌來源或族群分類的調查，「斗史五社」與「太魯閣八社」的分別記錄看出當時太魯閣人與 *Sediq-Tauda* 已是分別獨立的社群，同屬共祖來源與共享文化特徵

的兩社群在自我表述或被人描述時呈現了互不相屬的位置，而「太魯閣八社」所記錄的八個部落同一稱作「太魯閣」或「大鹵閣」，反應的是該八社的共同或同一的自我稱謂，可以推測太魯閣人在 1875 年已開始有一個「太魯閣」自我表述的跡象，雖然在立霧溪口與沿海地帶的太魯閣八社僅是太魯閣人所有部落的小部份，但太魯閣人游耕狩獵的流動社會與部落遷出的附屬關係，文獻記載的太魯閣八社對應其部落的附屬關係以及其他婚姻連結，所代表的意義與影響不是只有那八社而已，至少在 *Bluwan*、*Silagan*⁴⁴ 以東的部落是屬於太魯閣八社的範疇。

1878 年花蓮平原爆發「加禮宛事件」，改變了花蓮平原的族群分布板塊，太魯閣人確立了立霧溪口以南的新城平原勢力（詹素娟，1999：222-236；康培德，1999：178），北路的貫穿使得太魯閣人直接接壤沿線的各族群各部落，對於東部族群的認識與空間的掌握已脫離原有的東遷環境，逐漸有互動交易的流動，尤其以鐵器、槍⁴⁵等重要物質的流入，影響太魯閣人生活至鉅而納入太魯閣人的文化範疇。

.....搬家的時候最要的是要帶走鍋子，像我們家要搬去 *Bluwan* 時有帶走家裡的鍋子，鍋子是很久以前留下來的，應該是我父親的父親或更早，雖然我們在 *Bluwan* 可以跟在 *Qauwan* 的親戚交換或購買，但以前的鍋子還留在那裡，沒有再使用.....。帶鍋子不僅是要去另一個地方起灶，是一個重新立家的象徵，更重要的是不容易找到或無法自己生產。

(訪談 *Yiwan*，2002)

另一個重要的時間點在於木瓜溪流域族群板塊的異動，原本是屬於 *Sediq-Tkdaya* 遷出的部族，越過中央山脈在木瓜溪流域建立數個部落⁴⁶，花蓮一帶的太魯閣人稱其為 *Plipaw*（巴雷巴奧），文獻上普遍稱為木瓜社。阿美族根據額前刺青條數來區別太魯閣人與木瓜人，荷蘭人 1645 年探金時有紀錄 *Sonkou* 村存在，呼應阿美族稱呼木瓜人為 *Tsungao*，即崇爻（中村孝志，1997：239）。1878 年文獻上「加禮宛事件」記載七腳川社攔阻木瓜群與加禮宛社人連絡紀錄（引自詹素娟，1999：226），此木瓜群應是指 *Sediq-Tkdaya* 系的 *Plipaw*。而廖守臣（1977：202）認為在 1870 年左右太魯閣人已從立霧溪上游南下進入木瓜溪流域，迫使原居於此的 *Plipaw* 人避走木瓜溪右岸鯉魚山附近，甚至遠走 *Tolivo*（今溪口一帶）、*Takahan*（今萬榮鄉明利村上部落）等地方。綜合詹素娟與廖守臣的文獻推測 *Plipaw* 離開木瓜溪流域概在 19 世紀末葉，太魯閣人進駐木瓜溪流域後，完成了日據時代乃至於近代分布於立霧溪、木瓜溪流域的輪廓。

太魯閣人進駐木瓜溪流域的另一個意義在於一個族群認同謀合的接點，按廖守臣紀錄木瓜溪流域部落遷自立霧溪上游 *Piyanam*（畢亞南）、*Skahen*（沙卡亨）、*Kaijing*（凱金）、*Maheyan*（馬黑揚）等部落（參閱 P.59 圖 5-1），盤據在深山與遷

⁴⁴ 太魯閣八社內之「九宛」即 *Qauwan*（今加灣），與 *Bluwan* 為附屬關係之部落；「實仔眼」，即 *Silagan*（希達岡）（康培德，1999：180）。

⁴⁵ 十九世紀末葉，太魯閣人由交易從漢人手中購得刀、槍並學得技術自行改造（廖守臣，1977：90）。

⁴⁶ *Vetodan*（今瀧澗發電所）、*Qolox-Pais*（今瀧澗上方緩坡地）、*Simiyawan*（鯉魚潭南方山腹地）、*Balanao*（今重光地區）等部落（廖守臣，1977：202-203）。

至立霧溪口的太魯閣人（即文獻所謂太魯閣八社）少有接觸，「加禮宛事件」太魯閣人確立新城平原的勢力，隨後立霧溪上游右岸各部落南遷木瓜溪流域，對七腳川、阿美族及其他花蓮平原族群形成南北包夾之勢，當然當時太魯閣人仍是以部落為主各自為政的局面，南（木瓜溪流域）北（立霧溪流域）間的太魯閣人甚至是互不隸屬或互為陌生，然而，以花蓮平原為論述中心的東部地區，對於客觀外顯與武力強盛等特徵將上述兩群人視為一體或一群，他族的他稱無形中也對南北兩地的太魯閣人交流了對於「太魯閣」的自我表述與認同。

以圖 5-1 觀之，原本居住於立霧溪上游深山地帶的 *Piyanan*（畢亞南）、*Skahen*（沙卡亨）、*Kaijing*（凱金）、*Maheyan*（馬黑揚）等部落，與遷至立霧溪下游所稱的「太魯閣八社」，即廖守臣（1977：73）區分太魯閣人的遷移路線中的「北線」與「南線」。在地理上有空間的距離，部落形成的「附屬關係」亦無接觸或建立關係的可能，兩地的太魯閣人按空間的分布與距離是互為陌生的。因為逐漸遷移至下游乃至於接近平原地區而有被外族「稱呼」的機會，這種實際且發生在生活經驗的「被稱呼」是可感覺、可控制、可修正或可交流的，不像之前荷蘭、清朝或其他官方稱呼或作家著述的文獻紀錄，花蓮平原族群與南北太魯閣人族群互動形成的「被稱」、「自稱」而漸漸沈澱出一個趨於同一的象徵符號。



圖 5-1 木瓜溪流域太魯閣人部落所屬遷移示意圖

資料來源：筆者自繪

北路的開通不僅讓太魯閣人躍上文獻紀錄的舞台，也貫穿了花蓮由北到南的族群互動，更讓立霧溪流域部分太魯閣人藉由北路有認同謀合的機會，然而，國

家的干預與軍事的控制卻也由北路深入花蓮每一個族群，引來的墾殖潮也埋下日後族群衝突的遠因。

雖然 1875 年北路開通到 1895 日本領台，20 年間太魯閣人尚無因土地發展而爆發的衝突，或許因為盤踞山林游耕狩獵的農業型態與漢人或定耕農業民族土地利用的型態，區隔了可能因為土地爭奪的衝突，更大原因可能還是太魯閣人武力強盛而震攝許多企圖以開墾名義奪取土地的人。清朝的國家力量靠「北路」進入花蓮，然而北路只是企圖連結清朝在台灣統治網路，重點連結城庄或土地可開發度為開路思維，對於深山則無開築的欲望，太魯閣人仍然是在統治的邊緣，直到 1895 年後日本積極開發改變了太魯閣人邊緣的位置。

第三節 「面」：日本的積極全面控制

1895 年清日戰爭清朝敗給日本，日本正式統治台灣，隔年 1896 年 5 月由打狗進兵卑南新設臺東支廳以統御當地住民，6 月由卑南北進花蓮開辦台東撫墾署，總理花東地區山地之撫墾及原住民等事務，不到 2 年時間便完成台灣島之接收(花蓮縣文獻委員會，1983：140)。太魯閣人也在這一股「接收潮」中被納入日本的版圖，然而，太魯閣人與日本的接觸是以衝突出場，1896 年 11 月花蓮港守備隊新城分遣隊 13 名軍人因不尊重太魯閣人習慣爆發衝突以致全員被太魯閣人擊斃(稱新城事件)；1897 年 2 月鐵路探險隊深掘大尉等一行 15 人亦於奇萊溪上游遇害(稱加灣事件)，日軍旋於 1897 年出動花蓮港守備隊 2 中隊、基隆步兵 2 大隊及砲兵工兵 1 小隊，並募集阿美族 600 餘名協助討伐，惟太魯閣人佔據險要、廣佈陷阱與日軍頑強抵抗，未能攻破太魯閣人乃於 5 月終止討伐行動(戚嘉林，1998：1283)。

1906 年 7 月太魯閣人 *Wili* (維里)、*Kulu* (古魯) 等部落又因製腦業者發給之警備津貼有不公情事，憤而殺死花蓮支廳支廳長及製腦員工計 25 人，隔年 1907 年 5 月日人施設娑婆嘴溪右岸到遮埔頭海岸的「維里隘勇線」(又稱北埔隘勇線)，封鎖太魯閣人南北交通聯絡路線，太魯閣人因需交換物資以及來自日本艦隊⁴⁷威脅逐漸往西邊山區及木瓜溪流域推進以便進出花蓮平原，1908 年日本再度施設隘勇線(巴托蘭隘勇線)阻斷木瓜溪流域的通道，然而，兩條隘勇線重要的守備成員七腳川社人因不滿日本勤務差別待遇，聯合巴托蘭、木瓜蕃諸社⁴⁸襲擊「巴托蘭隘勇線」，日本出兵鎮壓是為「七腳川事件」(引自胡政桂，2003：103)。日本以滅族毀社方式處理七腳川蕃變，除強化原有兩條隘勇線，更加裝電流鐵線網並延伸遮埔頭(北埔)隘勇線到鯉魚尾(今鯉魚潭北端)(參閱 P.62 圖 5-2)，將七腳川人逼趕至隘勇線以西，以達彈盡糧絕而歸降的目的(林素珍，2004：4-21)，陸續投降的七腳川人則計畫性集團移住，而對七腳川舊地台灣總督府策劃官辦日人移民政策，於 1910 年招募 295 名日人移民七腳川土地，並改名為吉野村(今太昌、慶豐、福興、南華、永興、稻香等村)(戚嘉林，1998：1301)。

從 1896 年日本實質進入花蓮平原開始到 1910 年七腳川事件結束，十餘年間再度改變花蓮平原的族群板塊與勢力消長，日本平民的移入意味著日本正式積極經營花蓮地區，而非過去消極不作亂或以蕃制蕃的管理邏輯。對太魯閣人來說「七腳川事件」展現了花蓮地區族群互動的細微操作，但也重整了以七腳川為交換中心的族群關係。19 世紀末到 20 世紀初，太魯閣人因為遷近花蓮平原邊緣而有「對外貿易」的利益，引發立霧溪中上游部落爭往東方平原附近遷移，在廖守臣的文

⁴⁷ 1907 年 7 月日本調派海軍南清艦隊之浪速、津秋兩艦隊從海上砲擊太魯閣近海之部落，討伐「維里事件」主謀者(臺灣總督府警察本署，1997：648)。

⁴⁸ 巴托蘭與木瓜蕃諸社聯合七腳川襲擊「巴托蘭隘勇線」，背後的原因在於巴托蘭各社因「巴托蘭隘勇線」設立阻斷了木瓜溪中上游巴托蘭各社進出花蓮平原交易聯絡的管道，襲擊巴托蘭隘勇線乃巴托蘭各社的期望。木瓜蕃諸社與七腳川人因貨物交換與歷史結盟等經驗素來交好，加上「巴托蘭隘勇線」亦阻隔其正常的交換連絡管道，所以加入襲擊的行列(林素珍，2004：4-21；胡政桂，2003：104)。

獻中有關在新城平原到花蓮平原山麓乃至於木瓜溪口就有近 40 餘個部落建立⁴⁹，如圖 5-2「太魯閣外社」(廖守臣，1977：95)。按太魯閣人傳統的游耕狩獵生產方式，不足以應付這龐大的部落密度，可能的解釋是定耕農業的技術以及來自平原的貨物交換。「加禮宛事件」後平原易主，七腳川成了交換的對口單位，展開了花蓮平原以七腳川為中心的族群互動關係。立霧溪流域太魯閣人或許不善與七腳川人交易以及交惡的歷史經驗而有仇敵關係，轉而向移墾的漢人以及日人交涉，交涉接觸良好就有李阿隆與太魯閣人交好而壟斷新城一帶通事與交易的權力，交涉接觸不良則發生「新城事件」與「維里事件」。而木瓜溪流域的太魯閣人(巴托蘭)交易交換本來就是遷移該地的重要原因之一，維持與七腳川關係良好是巴托蘭各社交涉方向。

「七腳川事件」後巴托蘭諸社輸誠，日本為了防堵七腳川、木瓜社餘眾乃欲拉攏巴托蘭各社，花蓮港支廳准予設置換蕃所交易物資，打通了木瓜溪流域的交換管道，因為輸誠而有的換蕃所讓木瓜溪流域的巴托蘭各社突然『富裕』，有能力繼續拓墾或移居，並與立霧溪流域太魯閣人聯絡交換物資(林素珍，2004：4-22)，然而日人直接移居七腳川舊地使得交換的對口單位直接為日人控制，待日人完成動員以及加強全台隘勇線後，接下來整頓的對象便是太魯閣人。



圖 5-2 日治初期花蓮平原週遭族群分布與隘勇線概略圖

說明：—紅色實線表太魯閣人各社勢力範圍界線，—藍色曲線表河流，—黑色粗虛線為隘勇線概略位置，●表太魯閣人部落，褐色圓形區範圍指漢人移墾區以及加禮宛餘眾住區，紅色長方區表七腳川勢力範圍。

資料來源：筆者自繪

⁴⁹ 部落戶數概在 10 戶左右，然而部落的所屬或分社是來自不一樣的系統，遍布立霧河流域，幾乎是一股移動潮。

1906年佐久間左馬太任台灣總督，啟動了一連串的「理蕃計劃」。1910年「七腳川事件」後加強部署隘勇線，除原有的兩條維里、巴托蘭隘勇線，又加設「鯉魚尾隘勇線」與「得其黎隘勇線」，完成了以隘勇線包圍太魯閣人之勢。是年多次進行蕃地、蕃情調查，並於1913年共組合歡山、能高山、得其黎及巴托蘭等四方面探勘隊，出刊「太魯閣情事」一冊做為太魯閣蕃地廓清準備之工作（引自鴻義章，2004：6-10）。

1914年完成所有戰爭前的準備後佐久間左馬太親任太魯閣蕃討伐軍司令官從埔里往東推進，在合歡山與奇萊山集結兵力，主力部隊討伐 *Tpoqo*（托博閣）、*Klapaw*（喀拉堡）諸社，掃蕩立霧溪上游後將「軍令部」移設關原，另一路沿奇萊山南下會合花蓮警察討伐隊第三路聯合攻打巴托蘭各社。花蓮警察討伐隊則分三路攻打太魯閣人各部落，第一路從 *Knipu*（和平）沿海岸南下到 *Lojin*（洛支煙，太魯閣口附近）與第二路會合；第二路據守外太魯閣、新城山、三棧溪逐步往西推進，與第一路會合後沿立霧溪直攻立霧溪沿岸各部落；第三路則溯木瓜溪與西部軍隊會合攻打巴托蘭各社。6月14日圍攻 *Kbayang*（古白楊），19日攻佔 *Sipaw*（西寶），21日佔領 *Tpitu*（塔比多，今天祥）於饅頭山架設砲台，立霧溪中下游部落盡在射程內，29日攻打 *Wahel*（瓦黑爾），不久軍警各路部隊會師 *Bluwan*，並於八月在 *SlauKhoni* 舉行 *Tpoqo* 等社歸降儀式（金尙德，2006：80；戚嘉林，1998：1308-1310；鴻義章，2004：6-11）。

日本動員龐大軍費與武器物資，以總數 11,075 人攻打太魯閣人各社（戚嘉林：1998：1310），橫掃千軍之勢大破太魯閣人以部落保衛戰為主的防線。針對太魯閣人的討伐行動，並無事件的導火線，以無預警的方式東西包夾橫掃所有太魯閣人部落，或許針對新城平原諸社對於過去發生的「新城事件」、「維里事件」日人藉此採取報復行動，而對巴托蘭諸社則因「七腳川事件」疑為合謀人進行討伐，然而，對深居立霧溪中上游的「內太魯閣」各社不曾發生與日本重大的衝突，竟採取規模龐大的軍事鎮壓，無疑的是一場侵略行為。「戰爭」讓太魯閣人經歷一場休戚與共的經驗，日本以東西包夾五路攻堅的態勢，席捲外太魯閣、內太魯閣及巴托蘭等所有太魯閣人部落，雖然太魯閣人不敵而降，然而卻也造成所有太魯閣人心理上、認同上的一次大結合，這是造成後期太魯閣人在型塑太魯閣認同運動中重要的經驗感受與記憶召喚。

日本的管理政策對太魯閣人認同影響的部份，筆者以人種稱謂及道路地景幾個面向來討論。人種稱謂，在於學者與官方調查太魯閣人進行科學分類以便提供或服務統治者的規求，「太魯閣戰爭」前日本對於太魯閣人的分類仍是援用清末或花蓮平原族群的稱呼來認識太魯閣人，最早以1909年台灣總督府民政部蕃務本署繪製「北蕃圖」（引自李瑞宗，1998：5），粗略記載太魯閣人在立霧溪與木瓜溪流域的部落位置，並以太魯閣、巴托蘭等對太魯閣人進行分類。而為了爭戰所刊的「太魯閣情事」概列區分內太魯閣、外太魯閣與巴托蘭（引自鴻義章，2004：6-10）。「太魯閣戰爭」結束後，日本有效控制所有太魯閣部落，學者才有進出太魯閣人所居之處而有許多人種分類歸屬的討論與文獻，比較過去日本學者對於太魯

閣人分類如表 5-2 所示，可以看出與統治效度有明顯的相關，日治初期統治焦點在於西部平原及鄰近山區而有北蕃、七族、九族等分類體系的報告，待 1914 年「五年理蕃計劃」結束後，對於「領而未治」的東部及離島才有明顯的討論，「紗績族」與「賽德克」就在日本有效統治後才正式出現在人種分類的文獻中。

表 5-2 日本時期對原住民人種分類整理

學者	著作名	日期	分類族數
伊能嘉矩 粟野傳之丞	臺灣通信(第 22 回):臺灣各蕃族的分佈	1898	首次提出分類體系,「四群八族十一部」
伊能嘉矩 粟野傳之丞	台灣蕃人情事	1900	七族:泰雅、排灣、布農、鄒、澤利先、漂馬、阿美
鳥居龍藏	法文報告 Etudes Anthropologiques:Les Aborigenes de Formose	1912	九族:泰雅、排灣、布農、鄒、魯凱、卑南、阿美、雅美、邵
森丑之助	台灣蕃族志	1912	六族:泰雅、排灣、布農、鄒、阿美、雅美
鈴木作太郎	台灣蕃族研究	1916	三分法:生番、化番、熟番
台灣總督府	臨時台灣舊貫調查	1917	七族:泰雅、排灣、布農、鄒、魯凱、卑南、阿美、賽夏
佐山融吉	蕃族調查報告書	1921	依自稱與語言差異分冊書寫大天族二冊、紗績族一冊
伊川子之藏	台灣高砂族系統所屬的研究	1930	九族:泰雅、排灣、布農、鄒、魯凱、卑南、阿美、雅美、邵
藤崎濟之助	台灣的蕃族	1932	十一族:泰雅、排灣、布農、鄒、魯凱、卑南、阿美、雅美、邵、賽夏、賽德克
小川尚義	台灣高砂族傳說集	1935	21 種語言評估, 12 族為語言日常使用, 含賽德克族語

資料來源 筆者整理

然而，對於太魯閣人來說族群的稱謂及自我表述首度脫離族群本身的意識與文化脈絡，挾帶著背後統治規求的日本學者，以科學證據及客觀外顯的特徵來歸屬太魯閣人的集體象徵符號，泰雅、紗績、賽德克等經常是學者套在太魯閣人身上的「學術分類外套」，待新的分類理論產生或證據發現則適時的更換或修改外套的尺寸。比較清朝或花蓮平原族群互動對太魯閣人的表述，至少還是援用太魯閣人本身的自我表述再依地方、客觀特徵等進行歸類，如：斗史五社、太魯閣八社、木瓜番、太魯閣外社、太魯閣內社等，不會脫離太魯閣人的歷史、地理或族群互動的脈絡，然而，日本學者則是以更概念化的科學證據，對於語言、傳說、物質及其他文化內涵等相似者進行人種分類的歸屬，似乎不考慮族群文化及地方互動產生的變異，以及族群自我的表述與認同。再則，日本學者與統治當局的密切關係似乎也反映了當時學者調查研究背後的統治規求，以 1914 年征服太魯閣人後，宣告完成的「五年理蕃計劃」，日本民俗學者柳田國男親赴現場視察發表如下報告：

此一對原住民施加武力之策，實為中止彼等武器之自由保管，並消弭獵人頭之惡習，同時達成提高台灣原住民文化水準之前提，不可僅視為一種鎮壓手段。

(引自戚嘉林，1998：1315)

而森丑之助也以理蕃事業五年計劃結果，係蕃人邁向文明的第一步，對彼等來說是一個新的紀元開始(引自戚嘉林，1998：1315)。標榜科學、客觀或中立的學術報告其實背後還是有權力的邏輯存在，而這些學術報告在日後太魯閣人尋求族群自我集體認同時成了很大阻礙與論證，亦是太魯閣人亟欲解構的分類標準。日本統治太魯閣人後，對於太魯閣人的認同除了是來自學術報告的干擾外，其他的措施卻是在無形當中加速了太魯閣人內部的團結與認同的同一。

1914 年「太魯閣戰爭」進行與結束後，日本便已開始著手開鑿太魯閣人所居之處的道路，以便有效統治。1914 年 8 月在內太魯閣－陶賽間進行道路開鑿、橋樑架設、監督所與分遣所家屋建築、電話線修理等，同月亦開鑿外太魯閣與內太魯閣的重要聯絡道路－三角錐山大鞍部道路，1915 年 3 月 20 日完成了由花蓮港新城支廳經過三角錐山到內太魯閣支廳的道路連結，通稱「內太魯閣道路」（參閱圖 5-3 粉紅色虛線部分）。1917 年到 1918 年也修築了初音（今銅門一帶）到奇萊主山的「橫斷道路」（引自李瑞宗，1998：31-57）。

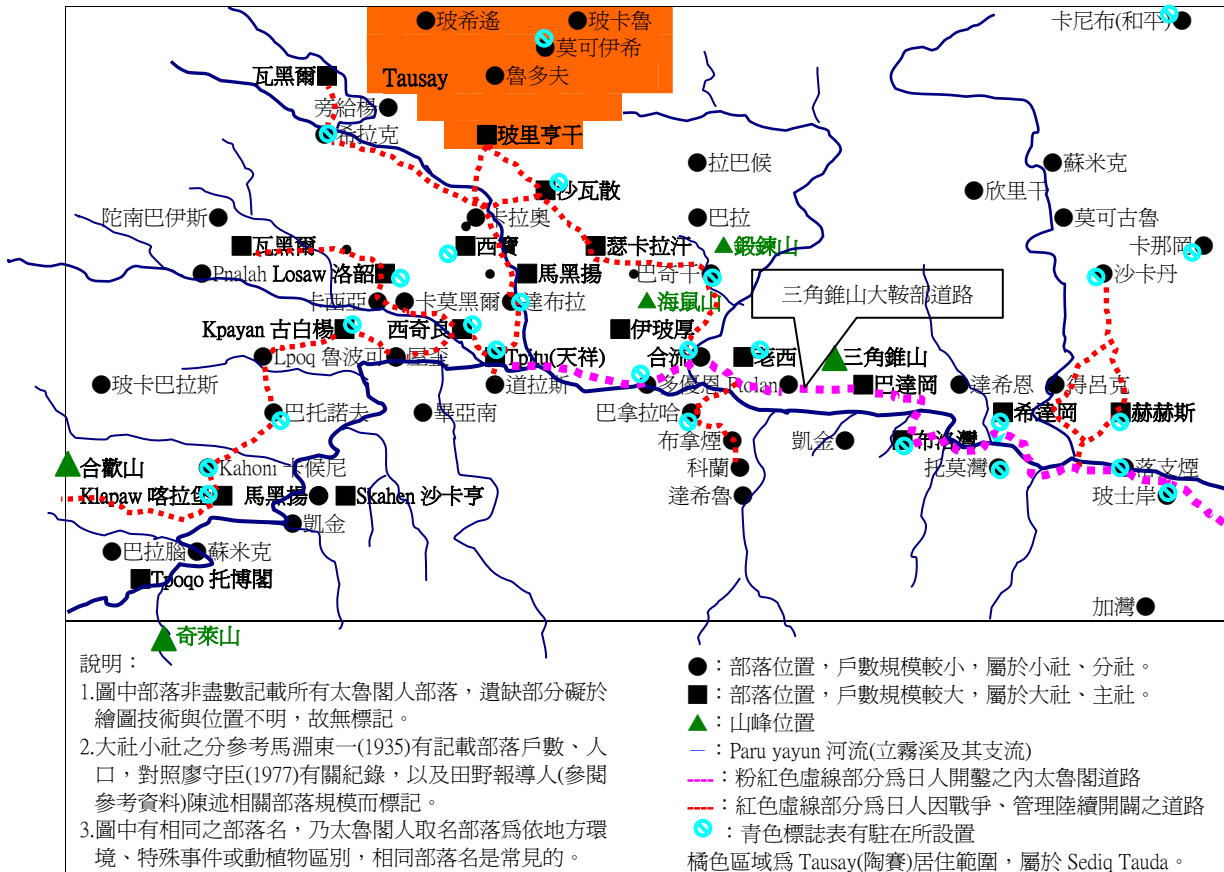


圖 5-3 日治時期道路系統與駐在所分布概略圖

說明：紅色、粉紅色表道路系統。青色標記為駐在所分布

資料來源：參考陳仲玉，1986：55-56；1986 李瑞宗，1998：72-78；

孫大川，2006：191-210 等文字敘述，筆者概略繪製。

檢視太魯閣人所居之處道路的開闢及開鑿所對應的關係，1914 年以前主要還是以太魯閣人自行開發的獵徑作為生產消費以及聯絡交流的重要管道。1914 年日本征討太魯閣人，軍用道路隨即開鑿架設，包括架設 *Bluwan*（布洛灣）與 *Btakan*（巴達岡）間的「山月橋」、開鑿三角錐山大鞍部道路、增闢 *Btakan* 到海鼠山的道路、連貫立霧溪口到內太魯閣的道路等。戰爭結束後，為了管理與控制太魯閣人乃於 1915 年繼續道路系統的擴建與增闢，通稱為理蕃道路時期，包括完成荖西到海鼠山的道路、開闢 *Tpitu*（塔比督）到陶賽的道路等。1917 年修築並擴建三角錐山大鞍部道路，完成合流經 *Patolan*（巴托蘭）到 *Btakan* 的道路。1921 年修築 *Tpitu* 到 *Silaukahoni*（希荖卡候尼）間的道路，並延伸至 *Klapaw*（喀拉堡）。1926 年增闢合流與 *Btakan* 間的斷崖道路，即今錐麓古道前身。日本在理蕃道路時期完全控

制太魯閣人後，繼續開闢的道路乃為風景探勝及預備設立國立公園，1931 年完成蘇澳到花蓮的「臨海道路」，1935 年開通 *Klapaw* 越過合歡山至霧社的「合歡越道路」，到之後因為發電與挖掘金礦拓寬與修築的道路（引自李瑞宗，1998：72-76），然而這時立霧流域的太魯閣人已陸續被迫「集團移住」，道路開鑿已非戰爭與管理的邏輯，只是生產與消費的用途罷了。

「道路」的開鑿意味著日本全面控制太魯閣人的區域，然而，對太魯閣人來說道路亦是彼此聯絡與互動的橋樑，以「內太魯閣」與「外太魯閣」區域來分，橫梗在其間的是高聳斷崖的三角錐山，空間的阻隔使兩區的太魯閣人殊少有互動與交流，在日本全面控制太魯閣地區後，道路、學校、行政等國家機器施設與運作，使兩地太魯閣人有交流交換的開始⁵⁰，尤其在經過太魯閣戰爭的洗禮以及同為被日本人統治的現象，彼此間交織的是一個同一的太魯閣人認同。

道路的系統匯集到內太魯閣支廳（今天祥）、新城支廳乃至於花蓮港廳，造成的是內外太魯閣人都必須（自願或被迫）以這西向東的指向進行各種互動與交流，無疑的是撮合東部地區的太魯閣人而對南投的東遷始遷地開始產生疏離，雖然日本亦於 1935 年完成霧社經追分（今翠峰）、合歡山、石門（今落鷹山莊）、關原、畢祿到 *Klapaw*（喀拉堡）的「合歡越道路」，接壤「內太魯閣道路」（引自李瑞宗，1998：57），但當時太魯閣人已陸續被「集團移住」，失去了與南投東遷始遷地—*Truwan* 進行內部文化上或認同上的交流與討論的機會。

1914 年太魯閣戰爭結束到 1930 年集團移住，這 16 年間對太魯閣人來說是認同上是重要的分水嶺，道路的開鑿雖可連絡各地太魯閣人進行各種文化上、經濟上的交流，但也帶來統治的干預與控制，尤其是代表日本統治者的監督所、分遣所或後來改稱的「駐在所」。「駐在所」除了是實質上的監視系統或維繫統治管道的力量外，也是地景上的改造標示與象徵符號的強植，對太魯閣人來說，部落空間乃至於因附屬關係產生的「地方認同」，因為地景上的改變以及空間符號的更替，勢必要調整東遷以來來自於文化內部投射到「地方」的認同來源，以及「地方」對空間內的成員所形塑的認同，道路、橋樑、學校、駐在所或其他日本行政單位的建築，直接改變太魯閣人對於太魯閣地區空間的認知與運作，即日本對於太魯閣人的空間實踐，影響了太魯閣人對於太魯閣地區「空間之表徵」的秩序（王志弘，1998：72-75）。原來是遙不可及的內太魯閣各社因為一條「三角錐山大鞍部道路」（後來拓寬及新闢路線改稱斷崖道路）拉近了與外太魯閣的距離尺度，作為部落與空間自然界線的河流也因為橋樑的施設改變了空間界線的邏輯，其他如學校、駐在所、「國旗」等空間符號徹底改變太魯閣人對於部落之表徵的想樣與意義。因此對於空間實踐上的變動，太魯閣人只有加強過去生活經歷與記憶，轉化到心理上的「表徵之空間」。

⁵⁰ 日本設置監督所、分遣所嚴密控制太魯閣人，但對於文化上的行為，如：打獵、結婚、交易、探親等仍可報備「自由」進出各個道路，而學校亦舉辦遠足、交流等讓學童與其他部落認識，其他無監督所、分遣所的道路更是太魯閣人方便利用的運輸連絡管道（訪談，*Lihang*，2002）。

在經過「戰爭」洗禮後將太魯閣人無形中整合為一個「被攻打」的集體單位以及「道路」的施設後「被攻打」的集體單位進行互為修正討論，將認同的來源由實體上空間的符號或文化上外顯的特徵轉化為一個想像的性質，最後內化出一個公約數－太魯閣認同。

以「三角錐山大鞍部道路」上，附近部落有 *Btakan*（巴達岡）、*Bluwan*（布洛灣）、*Lausi*（荖西）等大社，日本卻設有多達 3 個監督所及 23 各分遣所來控制或維繫道路暢通（引自李瑞宗，1998：23），而以全台灣駐在所分布區域來觀之如圖 5-4，太魯閣人所居之處（圖 5-4 藍色範圍），「駐在所」分布的密度可稱得上高居全台灣之冠，如此遍及各部落的駐在所代表日本全面性的控制，然而，相對的也在促成所有太魯閣人進行空間想像轉化的調整。

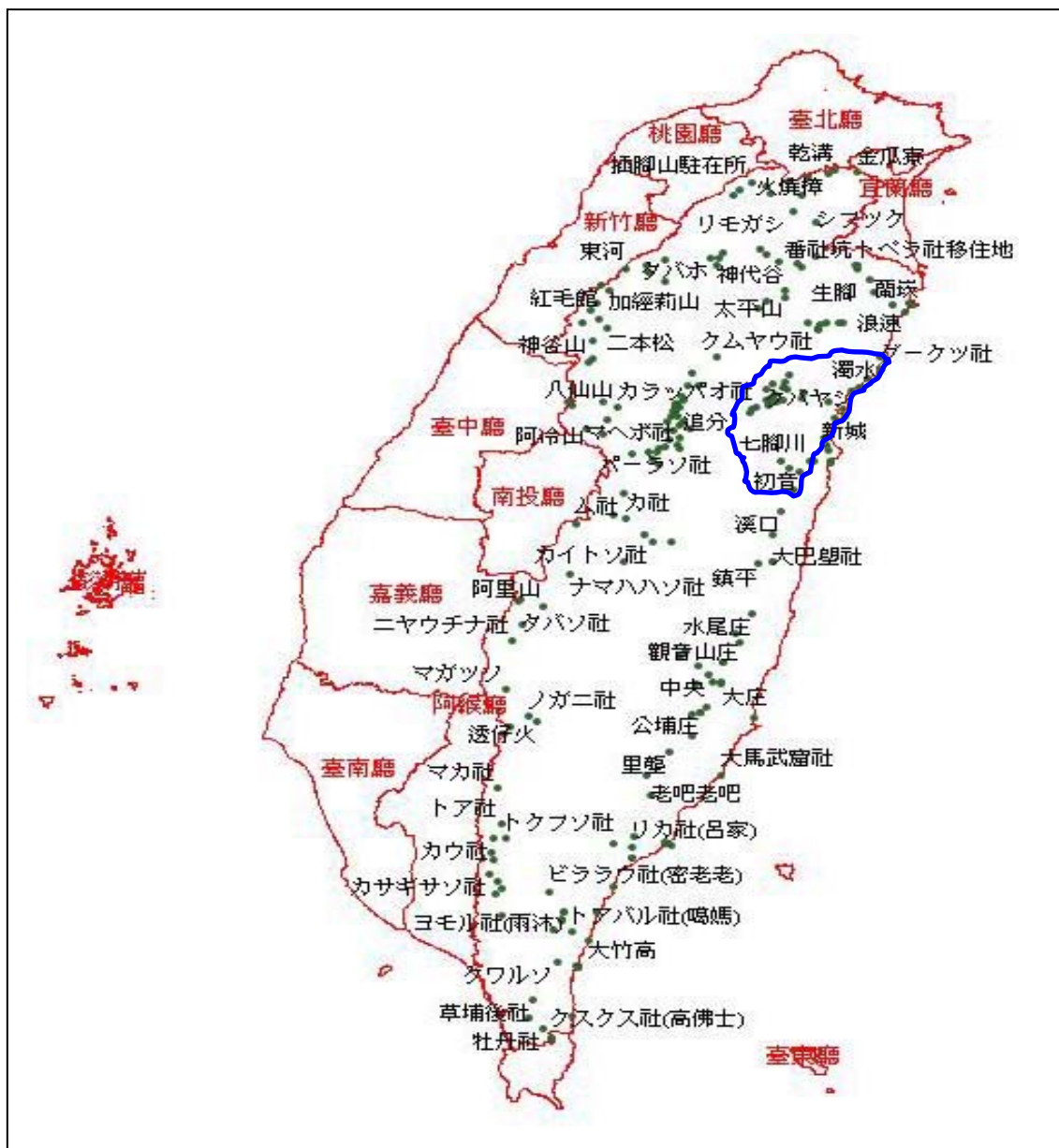


圖 5-4 日治時期蕃地駐在所
 說明：綠色部分為駐在所，藍色範圍為太魯閣人居住之區域
 資料來源：<http://thcts.ascc.net/template/sample9.asp?id=rd13-2>

在實施「集團移住」過程中，日本利用牛隻、耕田、家具乃至於協助造屋等「優惠」措施誘使太魯閣人遷近平原地區（訪談 *Tixaw*，1997；訪談 *Yiwan*，2003），太魯閣人消極的不配合及明白的拒絕遷移，造成日本實施「集團移住」初期受到許多阻礙，待 1930 年 10 月南投爆發「霧社事件」日本對於「集團移住」採取更堅決的行動並配合武力進行遷移。

Losaw(洛韶)的頭目因為不肯帶領其家族及部落成員，遷往日本指定的平原地方，於是被警察捉去 *Tpitu*(塔比督)關起來，關了很多天，他們的部落也被很多警察監視盤查，最後是他的兄弟及兒子保證說會帶家族及部落的人遷移才被放出來，是警察把這事情跟我們 *Bluwan* 的人講我才知道。

(訪談 *Yiwan*，2003)

我們部落很大，日本的警察是分批來部落進行勸說與威迫，找到那一家便要求他們離開，那一家的人就會隨同家族或朋友一起前往平地，一次走 5、6 戶，再過幾天又走了幾戶，不想離開或拒絕的就會被當眾鞭打，我們的也是在部落漸漸沒有人的時候才遷走的。

(訪談 *Tixaw*，1997)

以前日本有帶我們部落的小朋友去 *Kbayan*(古白楊)讀書上學，睡在學校，週六週日才可以回 *Klapaw*(喀拉堡)找父母，很多小朋友晚上都會哭想父母親，我記得有一次很久都留在學校，老師說路不好不能讓我們回去部落……，陸續有很多部落的父母親帶多吃的來看他們的小孩，我父母親也有來看我，最後可以回到部落不久就遷下山了……。

(訪談 *A-gex*，1996)

拒絕離開或被迫離開原來的部落說明的是一種對地方、土地的依存，對於經過大規模戰爭的太魯閣人，不懼日本背後武力的威嚇明白的拒絕遷移，足見土地或部落對於太魯閣人的重要，雖然太魯閣人最後在日本武力、汗辱甚至扣押學童下被迫遷移原來的部落，但已說明了太魯閣人東遷之後對於「地方」所投射耕植的意義不在只是空間實踐的生產消費邏輯，而是更高一層次的「祖先之地」或文化象徵的場域。

離開原來熟悉的空間被迫前往一個新的空間，「突然」的移動自然會造成太魯閣人心理上、文化上乃至於認同上的變化，「太魯閣戰爭」對太魯閣人形成的「離散意識」尚未平撫之際，又再次被迫離開故地而集體遷移他處，戰爭的離散意識及遷移的離散意識，如此強烈的文化危機意識加速太魯閣人對於凝聚文化上的情感與認同上的肯認。道路地景造成空間想像的轉化到「集團移住」對「地方」投射的「祖先之地」，太魯閣人的認同就在這內外刺激下投射到一個曾經居住過的土地上一太魯閣地區，加上後來「集團移住」的混居現象，混居的結果是將原來互不相屬或少有交流的部落集中起來建立新的部落一起生活，雖然會發生部落意識分歧、內部鬥爭或其他不合作的現象，但一起生活代表各種交流討論的機會大增，

累積過去相同的經驗感受與相同的記憶，太魯閣人透過「混居」彼此慰藉並投射共同的情感予遙遠的「祖先之地」。

太魯閣人「集團移住」後分布的範圍南北差距近百公里（參閱 P.68 圖 5-5），各地「混居」的太魯閣人仍會透過原來的親屬系統做長距離的交流，然而，零星的交流無法呈現太魯閣人對於認同的整體展現，離散的現實與經驗讓懷有入世情操的宗教可以介入並撫慰太魯閣人的心靈，最後在基督教長老教會下串聯各地建立教會，並組織了「太魯閣中會」作為過去與現在型塑認同的整體表現。

第六章 近代空間法定化與太魯閣人認同變異

1945年中華民國由日本手中接收台灣，除了接收台灣的領土外，並逐漸將該國法律施行於這塊土地上。空間法制化後帶給甫被「集團移住」的太魯閣人認同上的轉化與刺激，法制化意味的是空間被定位、權利化、專屬化或公有化，對擁有空間歷史意義與文化根源詮釋的太魯閣人來說是抹去歷史記憶的一種作為。而法制化背後挾帶的是權力上「控制」與「支配」，並隱喻發展進程中「現代」與「進步」的價值觀念，藉由現代或進步的正當性在太魯閣人的文化、土地乃至於認同進行權力上的控制、支配與導正，使得太魯閣人面臨前有未有的「失序」狀態。

現代發展進程的產物—大型都市的擴張也吸引太魯閣人移動到都市中謀求生存，雖然造成部落中空以及職災問題，但太魯閣人的都市經驗卻也刺激認同符號的檢視與凝聚，這些近代發展的經驗在基督教長老教會太魯閣中會適時的介入與呼應下，成就了日後太魯閣族正名運動的力量，但也塑造了一批汲取附加在「太魯閣正名運動」利益與能量的菁英份子。

第一節 「法定」：土地法制化的空間流失與認同變異

1930 年到 1940 年日本計畫性的集體遷移原住民部落，遷移後之居住範圍幾乎是奠定中華民國原住民保留地的基礎。1945 年中華民國接管台灣，接收了日本治理台灣時期的各項企業、土地及財產，1948 年台灣省政府公佈實施「台灣省各縣市山地保留地管理辦法」，其中：

第二條：本辦法所稱山地保留地係指日治時代因維護山地人民生計及推行山地行政所保留之國有土地及其地上產物而言，山地人民因生活上之必要，對山地保留地副產物得無償採伐之，但以自行採罰為限。

第七條：前項山地人民自行採取之副產物得自由販賣，……。

1951 年省政府頒佈「山地施政要點」、「台灣省山地人民生活改進運動辦法」、「台灣省獎勵山地實行定耕農業辦法」與「台灣省獎勵山地育苗及造林辦法」等，鼓勵原住民在山地保留地內開墾、種植及發展農業。1953 年續頒「台灣省促進山地行政建設計劃大綱」，其中第九條：山地特殊行政按照各鄉進步程度逐漸撤銷，依照山地鄉等級分區分年辦理，步驟為逐步解除山地特殊措施、舉辦山地保留地編查實施放領、取消山地保留地制度等，對外開放的政策，使保留地轉為「所有權化」（引自陳國彥，1999：126）。

1948 年到 1952 年中華民國政府對原住民土地管理政策是採開發利用，以期促進山地農業發展，提高國家生產力，並減輕政府行政、財政的負擔，然而，原住民農耕能力及資本投入有限，經常出租土地予非原住民，土地開放的結果也吸

引平地開墾者及資本家利用或佔領原住民土地，加上語言溝通、地理環境等，使原住民對其「固有」土地逐漸失去所有權。太魯閣人所處之地即花蓮，乃台灣整體空間之邊緣，不管是政治、經濟、交通、生產、人口或土地利用，對於土地侵占或資本家介入的影響非常小，反而是國家力量的退出與介入以及安置人口的政策是太魯閣人土地逐漸流失的主要因素。

1945 年日本退出花蓮移交統治權給中華民國，原墾居於西部的漢人（客家人）購買或承接日本在花蓮的田園產業而逐漸移入。1951 年前後，國軍撤退大陸而大量的軍人、軍眷及平民湧入台灣，中華民國政府遂安置某部份人口於花蓮地區，退輔會才於秀林鄉內成立農場。1955 年再安置大陳諸島居民於花蓮市內，隨後公務人員、調派花蓮之軍警及其眷屬亦進駐花蓮地區。而在 1958 年八七水災之後安置南投、彰化、嘉義一帶福佬人於花蓮縱谷地帶（康培德，2005：1-16），奠定了現今花蓮人口結構與分佈。這些移入的人口主要還是被安置在平原地區，對於原居於此的族群影響最大的是以阿美族或其他平原地區的族群為主，而對高山民族諸如太魯閣人、布農族等則因土地利用不符當時農業經濟或工商業利益而少有被覬覦的機會。

甫被「集團移住」至中央山脈東麓及部分遷至海岸山脈的太魯閣人，對於層峰的政權轉移與政策背景並無參與或諮詢的資格，人口的遷入與變動尚不及影響太魯閣人對原來居住空間（立霧溪與木瓜河流域）與新遷入的土地領域。「集團移住」至立霧溪與木瓜溪附近的部落，太魯閣人仍會循日本開鑿的道路「自由」進出「祖先之地」進行狩獵或懷想的文化行爲，而被遷至支亞干溪、萬里溪、馬太鞍溪、紅葉溪及豐坪河流域的太魯閣人則在進行文化內獵場界定、土地整理等生產消費的文化邏輯。

.....被遷到 *Psngan*(富世村可樂部落)以後，我先生還是會進去山裡面打獵或放陷阱。

(訪談 *Yuyux*，2002，原居部落：*Bluwan*)

被遷到銅門比較平坦的地方後，我的兄弟還是會進去原來的部落工作、打獵或是帶他們的孩子去看以前的部落。

(訪談 *Dapiy*，1996，原居部落：*Skahen*)

遷到這裡之後，很少再去原來的部落，太遠走不到，.....。這裡的人都是來自不一樣的部落，以前我年輕的時候我跟我兄弟都經常去山上找土地放陷阱，有找到好的就整地蓋獵寮跟工寮，這樣這裡人的就知道那是有人的土地。

(訪談 *Tixaw*，1996，原居部落：*Silagan*)

而對於保留地或其他將空間法制化後的土地分佈，筆者整理如下：

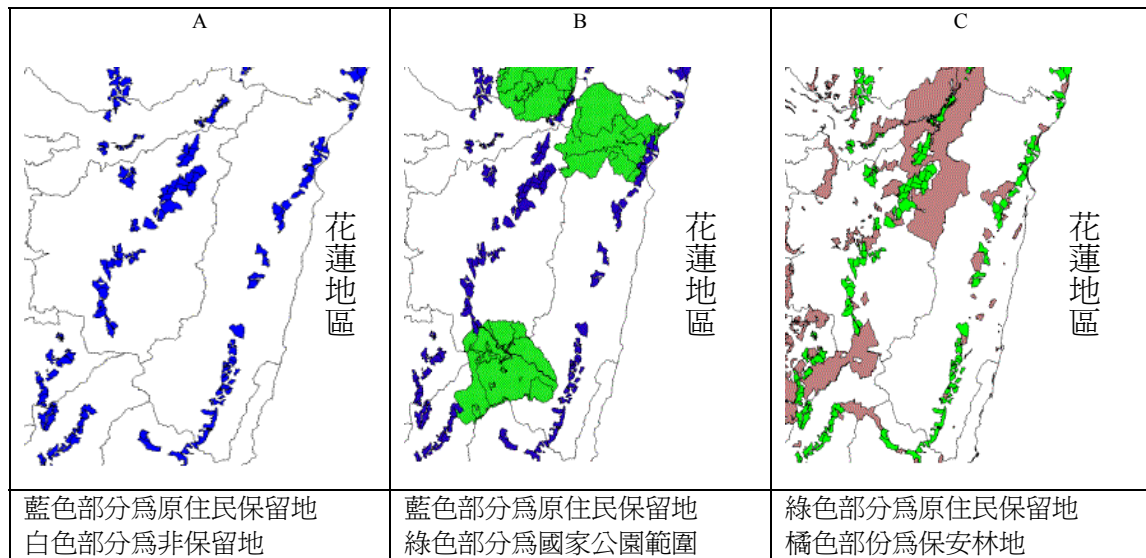


圖 6-1 太魯閣人空間法制化後相關土地利用概況分布圖

說明：擷取花蓮地區部分

資料來源：林秋錦，2002，網站：<http://old.npf.org.tw/PUBLICATIONSD091/SDB-091-029.htm>

太魯閣人因為被「集團移住」，移住後的範圍與分布可以從圖 6-1A 所示，而淨空的立霧溪與木瓜河流域則順利被國家接收並於 1955 年興建銅門、瀧澗等水力發電廠，1956 年著手開闢中部橫貫公路，並在 1986 年成立「太魯閣國家公園⁵¹」（圖 6-1B），完成了中華民國政府將太魯閣人空間法制化的過程。

被遷出後的太魯閣人還是會循原來的親屬系統、部落系統做婚姻上的連結與交換，更甚者也會進行換工的互惠行為。在明利村馬太鞍部落隸屬 *Bluwan* 部落的人，在進行工作區墾地、獵場的範圍時會邀請遠在 *Qauwan*（加灣）、*Psngan*（玻士岸，今富世村）的親友來幫忙（訪談 *Lihang*，2001）。部落間的認同依然透過婚姻、換工或其他行為進行著，只是這「部落」已不是實質上的部落，而是透過內化後轉成想像指涉性質的部落空間認同（曾經是同一個部落的人）。然而，對於離開原來土地所產生的文化衝擊以及「集團移住」家族親屬或部落關係的分崩離析，造成所屬成員無文化與空間的後盾與慰藉，陸續發生類似販賣人口、勞資衝突或抗軍自殺的案例，以維繫太魯閣人文化最重要的價值與制衡—*Gaya* 來說，失去土地、獵場或部落的運作其實已經悄悄削弱原來的制衡力量，加上家族的離散以及在現代環境的干擾，頓使讓太魯閣人對於運行其中的價值觀產生衝突與矛盾，甚至可以用「失序」來說明當時太魯閣人處境。

基督教長老教會藉太魯閣人多次的「離散經驗⁵²」適時的介入至少撫慰太魯閣人受創、失序的心靈及文化適應，1954 年長老教會成立太魯閣區會到 1960 年太魯閣中會成立，短短 6 年間太魯閣人居住地區教會的成長速度以及教徒的普及，說

⁵¹ 太魯閣國家公園行動入口網站，《成立沿革》，http://www.taroko.gov.tw/PublicService/3_2_1_0/Default.aspx，截取時間 2007 年 5 月。

⁵² 離散(*diaspora*)，是指一種外力所造成的散落，以及不情願的遷徙，包括戰爭、飢荒、奴役、征服等(Woodward, 2004: 478)。

明當時太魯閣人對於文化上、宗教上乃至於適應上的急迫，以及因為離散經驗讓外來宗教成功的深入每個太魯閣人的心靈。太魯閣中會的成立必須符合一個量化統計的規模，區會時期太魯閣人所屬教會共計 28 所，到了 1960 年教會已達 39 所，已有成立中會的資格⁵³，意味著「集團移住」後的所有太魯閣人部落都有一間太魯閣中會所屬教會。教會的「組織」性質與層級的網絡剛好填補因為「集團移住」被切斷的親屬連結或原來部落的認同，只是長老教會畢竟還是一個外來的宗教，雖然可以慰藉太魯閣人的文化適應或藉教會網絡進行太魯閣人內部的文化行為，但不可諱言基督教長老教會也是破壞太魯閣人原來文化的重要元凶之一，至少在 *Gaya*、祖靈祭或其他祭典的禁止，對於後世太魯閣人要再現原來的祭典時產生極大的陌生、遺忘與尷尬，而更重要的影響在於基督教長老教會太魯閣中會藉組織、資源分配及道德裁判等力量成功地在太魯閣人社會中取得一個崇高的位置，在相對的權力位置上對太魯閣人進行各項的詮釋與指導，當然也包括認同的正名運動。

1945 年到 1960 年太魯閣中會成立，歷經集團移住、文化失序、以及根本的生存問題，基督教長老教會太魯閣中會確實在這時代的大變動中給予太魯閣人一個心理上、適應上的慰藉與穩定，尤其當為一個太魯閣人的認同象徵更是毫無保留的直接刻印在其宗教組織的名稱上－「太魯閣」中會，反映的是太魯閣人的認同已經脫離血緣、部落或附屬關係的區域認同，昇華到太魯閣人彼此修正取得的最大公約數－「太魯閣」，而「太魯閣」投射的是一個祖先曾經住過的地方－太魯閣地區。

從血緣的、祭儀的、文化的、部落的到區域的、被攻打的、被移住的認同，經過歷史的作用與刺激，太魯閣人的認同已經凝結成一個特屬的記憶與感受，投射到一個祖先的土地，而發展成藉由「祖先的地方」空間轉化而來的集體認同。「太魯閣中會」的「太魯閣」名稱不過是反映當時太魯閣人的認同現象，並非先有「太魯閣中會」的「太魯閣」名稱，來指導或影響太魯閣人在認同上的依據。到成立後「太魯閣中會」的組織與運作又彼此加強這集體認同的表現，使教會、教友形成互為一體的感覺與想像。

1960 年除了是太魯閣中會成立外，另一個重要的事件是中華民國政府開通中部橫貫公路，打開了太魯閣人投射認同來源的「地方」供給外人來改造、命名、生產、觀光或研究的機會，沿著中部橫貫公路不乏看見長春祠、天祥、岳王亭、新白楊等外來賜名的地方，削弱或掩蓋太魯閣人曾經在此的歷史與文化。中部橫貫公路的開通，配合當時迅速發展的台灣工業，對於原料需求大增而開始開山挖礦，以及伴隨工商業成長所需要的電力而興建的各式發電廠，才是真正促使太魯閣人對於原來空間或想像的空間產生流失感。

原來可以自由進出「祖先之地」（太魯閣地區）的太魯閣人，因為中部橫貫公路的開通讓國家的干預力量進入，警察巡邏、檢查哨站、遊客干擾等讓原本屬於太魯閣人的地方驟然變成公共公有之地，對於擁有強烈部落意識的太魯閣人以及

⁵³ 參閱網站：太魯閣中會，《中會簡介》，<http://church.chhs.com.tw/trukupct/About.asp>，截取時間 2007 年 5 月。

在太魯閣人文化中不隨意進出他部落的規制，造成零星太魯閣人與遊客發生衝突的場面。

……有大馬路可以到 *Bluwan* 附近，我去的時候很多遊客在 *Muhing Bluwan*(直譯：布洛灣的鼻子，意指部落台地下公路附近)拍照、指指點點，感覺很奇怪，過去跟他們講說這裡不能亂指指點點，不然會惹到我祖先生氣……。

(訪談 *Kalaw*，1996)

個體的零星衝突當然只能以個案來忽略，直到 1986 年太魯閣國家公園成立，將立霧河流域劃歸國家公園管理，並於 1988 年成立太魯閣國家公園警察隊，嚴格執行國家公園法的規定⁵⁴，造成在立霧溪口乃至於三棧溪口的太魯閣人無法再能自由進出「祖先之地」進行文化上的行為邏輯，更重要的是對於想像空間上的無法控制所產生的流失感或失落感。透過親屬的聯繫以及教會的傳播，使得太魯閣國家公園的設立造成太魯閣人心理上的失落感由立霧溪口蔓延到所有太魯閣人的部落與個體。而在木瓜河流域方面，1955 年至 1985 年便陸續興建初英、清水、銅門、瀧澗、榕樹、清流、水簾、龍溪等 8 座水力發電廠⁵⁵，涵蓋所有木瓜溪水系流域，發電廠的設立意味著該區域及水源涵養區已被台灣電力公司所「佔領」，木瓜溪口的檢查登記制度以及嚴禁開墾狩獵的法規命令，自然造成被遷至木瓜溪口的太魯閣人無法自由進出「祖先之地」。

這些原本屬於太魯閣人的空間，在國家逐漸接收與佔有，並成功的法制化後，對於原屬這塊地方的太魯閣人在心理上、文化上抑或是情感上造成一股極大的失落感，而這失落感在 90 年代太魯閣人發動一系列抗爭成爲重要的凝聚力來源。

⁵⁴ 太魯閣國家公園行動入口網站，《成立沿革》，http://www.taroko.gov.tw/PublicService/3_2_1_0/Default.aspx，擷取時間 2007 年 5 月。

⁵⁵ 經濟部能源局，〈澎湃洄瀾，迂迴奇萊-花蓮縣能源之旅〉，收錄於 2005 年初刊之《能源報導》，<http://www.tier.org.tw/energymonthly/outdatecontent.asp?ReportIssue=9408&Page=18>，擷取時間 2007 年 5 月。

第二節 「進步」：現代進步化的空間改造與地景差異

完成土地法制化之後的太魯閣人，配合的是 1950 年代中華民國政府明確的山地政策－「山地平地化」、「山地一般化」，「山地平地化」背後隱喻的是一個現代化的目的。「現代化」是當時世界各國的共同型態（金耀基，1980：3），也是台灣發展的方向與主流，50 年代迄今台灣由一個農業經濟生產型態邁進到工商業為主的社會，資訊發達、都市擴張及國民生計都有長足的進步。台灣原住民族也被捲進這一波發展潮中，除了原住民「個體」進入勞動市場出賣勞力，經濟交易的貨幣計算也大幅改變了原住民族互惠分配的文化機制，最重要的還是現代化挾帶的觀念與價值。

中華民國政府也針對原住民族「整體」實施了「山地平地化」的法規，1950 年台灣省政府民政廳山地行政指導室依據實地經驗，擬定「山地施政要點」共計 22 條，經 1951 年 1 月 19 日省府委員第 184 次會議通過施行，其中明白規定：改善風俗習慣（第九條）、灌輸經濟觀念（第十六條）、獎勵分期移住（第十八條）、推行國語政策（第二十、二十二條）（引自張松，1953：61），自此以後山地行政有了賴以依循的政策。1953 年再頒「促進山地行政建設大綱」，提出政策總目標為「山地平地化」，並於 1963 年以台灣省政府命令頒布⁵⁶「山地行政改進方案」（台灣省民政廳，1954：6）。三項法規的政策目標在於國家意識的凝聚和國家利益的考量，然而，雖言政策，但不見政策對象的參與諮詢、政策實施前的政策評估以及政策實施後的政策檢討，原住民族只能被此由上而下的政策規範與安排。

山地平地化的政策背後是一個文化同化的意識與現代化的隱喻，在此政策目標下陸續推行「山地人民生活改進運動」、「定耕農業運動」及「育苗造林運動」等山地三大運動，包含造橋鋪路、家屋改建（廚臥分離）、衛生設施、改服易俗、定耕農業、育苗造林等，而隨著山地平地化政策而來的鄉公所行政單位及派出單位如村辦公室、活動中心、派出所、衛生所、學校等直接進駐部落，建築物的呈現宣示著「國家」進駐與控制部落的開始，也影響原住民對於地景背後所要表達的現代意義。「現代」對應的是一個「不現代」，促進現代化代表的是要摒棄他們認為原住民的不現代文化。中華民國政府明白的「同化」政策，深受國內外許多學者批評，遂於簽訂「土著與部落人口公約」後將政策目標改為「社會融合」。

以往在社會學科中「族群關係」發展的探討常認為「種族」會在現代社會中失去重要性，而「國族建立」是「族群關係」在現代化進程中最高的目標（馬賴 古麥，2004：13）。然而，國際上發生第三世界族群運動要求更多的自由與自治，甚至掀起民族獨立的建國潮，80 年代蘇聯及東歐整合發生的衝突讓西方學者開始反思背後的因素，並檢討同化理論在實務上與道德上的缺陷，而提出多元主義的觀點取代同化理論的族群關係論述（馬賴 古麥，2004：13）。中華民國政府所推行

⁵⁶ 台灣省政府府民(四)字第 63383 號命，公佈於民國 52 年 9 月 5 日省府公報秋字第 58 期(台灣省民政廳，1954：178-181)。

的同化政策也是在這股族群關係理論脈絡中形成的決策背景，初期的同化政策是建立國家意識的目標下進行各種生活上、文化上的改變，俾使境內原住民同化為中華民族之下，而達到國族建立的目標，配合學校、研究單位以及傳播媒體的教育，確實讓「國族」意識下的現代化意義席捲整個原住民地區。

太魯閣人面對集團移住後的空間流失、文化失序以及改宗的宗教，繼續又要面臨現代化的衝擊與國家刻意的同化政策，60年代的太魯閣人確實背負過去與現在比較重大的負擔。然而，現代化的地景建築以及空間上的改造變化，其實對於被遷移的太魯閣人來說影響有限，至少在空間的改造與原來歷史文化的衝擊上，太魯閣人並無明顯的感覺，遷入新的地方或建立新的部落對於太魯閣人來說並無歷史上、文化上的空間意義，只是一種被安排或生產邏輯的認知，對於當時太魯閣人重要的空間意義還是存在於「祖先之地」的立霧溪與木瓜溪流域，只是當立霧溪與木瓜溪流域地景地名被改造時，太魯閣人已經被迫遷離該地，而無法感覺或經驗到原來屬於太魯閣人的地方被改造後對太魯閣人產生的立即反應或衝擊，太魯閣人仍然活在舊有的空間認知中，繼續想像 *Paru Yayun*（直譯：大河，今立霧溪）上空位置對應的歷史文化與意義。

立霧溪流域在現代化的理念下修築了中部橫貫公路將台灣的東西空間加以連結，後經法制化的過程成立「太魯閣國家公園」，以自然生態與保育之名定型立霧溪流域的空間性質，然而，公園內到處是緬懷開路英雄的事蹟、讚嘆鬼斧神工的景觀以及國家意識的鑲入（如岳王亭、天祥等），少了在地歷史的意義與人文地理的深度，國家公園也不過是現代化過程中「國族建立」的堡壘。

而在 1930 年至 1940 年陸續從立霧溪與木瓜溪流域遷移的太魯閣人，進入或建立新的部落不過才幾十年的歷史，且混居的成分要對新的部落產生地方上或空間上的意義表現，似乎還要時間與互動上的沈澱。因此，對於「山地平地化」的各項措施及地景地名的改造，太魯閣人也只是被動的配合與接受安排，畢竟當地的地名與地景也非太魯閣人所有。然而，地景地名背後的價值與意義才是影響太魯閣人至鉅，打著「現代」、「進步」的旗幟進入部落，要掃除的是「不現代」、「不進步」的各項物質與文化，以改服易俗及推行國語為例，直接衝擊的是太魯閣人對於自身文化的信心與語言邏輯的文化連結，造成很多太魯閣人與隔代親屬產生文化上、語言上的代溝。

至於認同上，官方的官定稱謂如：山地山胞與平地山胞，讓所有原住民族在此框架中自行自我定位與自我表述，太魯閣人也在「山地山胞」的框架中自我表述與自我定位，但學術研究的報告卻是一直以來造成太魯閣人認同上的干擾，承襲日治以來的科學、概化的歸納研究，不考慮或忽略太魯閣人在歷史脈絡、共同記憶與族群互動，仍然採用日治以來的分類標準，使太魯閣人一直是依附在科學上有相似文化元素的泰雅族中，造成太魯閣人對於族群上的集體認同與族群稱謂產上莫名的矛盾與疑惑。

配合「現代」與「進步」的觀念強植，以及背後國族建立的目標，對於來自超級「現代」與「進步」的台北（中央研究院）對太魯閣人進行的學術分類自然是接受指正的態度，「以為」太魯閣人對自我稱謂的「*Truku*」在中文或是學術的規制中，是要以「泰雅族」的文字才能表現，而建立在科學證據與理論推演的分類標準也在現代與進步的範疇中深植在太魯閣人菁英中（如廖守臣），使得百年來歷經多次經驗與記憶的「*Truku*」自我認同，外有學術報告的指正，內有菁英的倡導，加上現代與進步的驅力，讓太魯閣人的集體認同一直依附在「泰雅族」這稱謂中。

值得慶幸與慰藉的是「太魯閣中會」的存在，正當中華民國政府在 50 年代大肆推行「山地平地化」及「山地三大運動」造成太魯閣人面對現代與進步的取捨時，「太魯閣中會」卻反其道而行於 1955 年著手進行太魯閣語的聖經編撰，直接將太魯閣語寫入聖經並運用於宣教場所中，至少在語言上太魯閣人尚可藉語言與文化做一連結的想像，而「太魯閣中會」的「太魯閣」名稱也保存了太魯閣人日後尋求認同的重要線索與依據。

現代化的發展造成都市擴張與工商業成長，產業結構的轉變以及勞力需求的大增，相對吸引了許多太魯閣人進入「現代」謀生，個體移動的空間轉換增加了個體與他人接觸與互動的機會，尤其在面對同是「山地山胞」的同胞時，對於族群認同的相互驗證，造成太魯閣人對於「泰雅族」的稱謂產生疑惑。

我是 *Truku* 的，就是泰雅族啊，可是我在台北碰到 *Bunun*、*Amis* 還有 *Tayal*，他們的話都跟「布農族」、「阿美族」、「泰雅族」很像，只有我們的 *Truku* 是泰雅族……。我碰到的那個泰雅族跟我們的話講不通，可是他們也是稱自己是 *Tayal*，跟我們差很多，為什麼我們也叫泰雅呢！

(訪談 *Jilo*，1995)

個體流動加速以及頻繁，所經驗到的刺激與疑惑經過口傳累積成部落的共同疑惑，加上「太魯閣中會」的定期性聚會與教會間的網絡，對於官定與學術的分類，早在太魯閣人個體流動之時已開始進行疑惑與解構，而太魯閣中會的訊息流通更讓這種經驗彼此驗證，形成太魯閣人共同的疑惑，這共同的疑惑在 80 年代後逐漸凝聚成太魯閣人正名運動的動力來源。

第三節 「都市」：大型都市化的空間吸引與離散經驗

日本對於台灣山林資源的覬覦早在 1928 年制定的森林事業規程中，規範了土地利用與開發，而使得原住民所居之山林可以容易控制並有明確的範圍與界線，原住民的土地在日本的控制與開發下逐漸縮小，中華民國接管台灣後情形並未改善與重視。基於日本戰敗交出台灣，在國與國的對等接收原則下，許多經日本列冊的國有山林地在接收後仍編為中華民國的國有地，使原住民相對於過去游耕狩獵的生產型態產生很大的衝擊（陳丁祥、蘇淑娟，2004：108）。

雖然土地縮編後日本及中華民國政府推行各項定耕農業的辦法與措施，然而，對於擅長游耕粗放生產型態的原住民各族，因為文化習慣及資本投入與技術不熟悉等，使得土地生產遠不及人口的需求，造成原住民人口外移的結構因素。1951 年行政院審查通過保安司令部擬定之「臺灣省戒嚴期間外人進入山地管制辦法」，電令臺灣保安司令部轉令各縣市政府及警察局施行（薛化元，1951），其中：

為確保臺灣山地治安及外人進山之安全，並明訂臺灣省警務處為執行機關。辦法中規定外人進入山地管制區必須以警務處核定的範圍為限，而入山旅行者許可證有效期間以 15 日為限，至於傳教、巡迴醫療或有特殊任務者則不在此限，但有效期間不得超過 6 個月。而領有入山許可證之外人進入山地管制區，應由該管警察機關指定其住所住宿，外籍傳教士進入山地傳教應在指定地點設立教堂，按期進行傳道，同時規定進入山地管制區之外人不得攜帶槍彈、武器、爆炸物、照相機、無線電收音機及無線電收發報機等物品，並不得有試探地形、地勢及妨礙軍事秘密的行動。

雖言維護治安、保護山地人民之名，其實也在限制山地發展的機會，原住民在土地縮編、生產不易及山地管制的壓力下，為求生存，大量的人口外移是必然的趨勢。而 70 年代台灣經濟發展迅速，工商業的蓬勃帶動都市擴張與勞力需求，正好吸引各地原住民進入資本市場的勞動生產模式，太魯閣人也在土地流失與發展不易下進入都市謀求生存。筆者的訪談資料以及個人經驗，太魯閣人幾乎每戶家庭成員都有外出工作進入都市的紀錄，以花蓮縣萬榮鄉明利村馬太鞍部落為例，人口約 300 餘人⁵⁷，外出工作或直接遷居都市者概有 180 餘人⁵⁸，1970 年代部落唯一的教會—明利教會竟在台北地區設立八里、三重及土城三個分會，而三個分會的奉獻金額是當時母會（明利教會）重要的經費來源（訪談 *Yiwan*，2003；訪談 *Tixaw*，1995），足見外流的人口之眾多。留在部落的多為老人及小孩，大多數有工作能力的青中壯年則紛紛離開部落進入都市謀生，形成「部落中空」的現象，剩餘的中壯年就屬牧師、傳道、公職人員等菁英份子，部落在面對現代化衝擊、資訊不對等以及太魯閣人政治機制中個人主義能力取向的文化，給了留在部落的

⁵⁷ 花蓮縣萬榮鄉戶政事務所，《人口統計》，<http://www.hl.gov.tw/979/util/popubrow.asp>，擷取時間 2007 年 5 月。

⁵⁸ 馬太鞍部落概約 50 餘戶，為筆者生長之部落，外出人口之統計數據為筆者普查資料所得。

菁英份子很大的介入與詮釋。單就族群的認同取向，泛公職人員，即教師、警察、醫生、軍人及公務人員因受「良好教育」，篤信科學的論證與官方的分類而大力倡導泰雅族的正當性，而教會系統則因歷史發展與太魯閣中會的立場，堅持「太魯閣」的稱謂，形成部落中就有兩方的認同歧異，在現代、進步、科學、國家、資源等壓力下，教會系統在 80 年代以前是被壓抑在部落的詮釋舞臺之外。

「部落中空」的年代，留在部落的原住民有保留地非法買賣問題、雛妓問題、酗酒問題、醫療問題等亟待解決，而外出的原住民則面臨勞工高危險職災問題（礦工、船員、鷹架工等）、就業問題以及其他文化適應的問題，鑒於此，「旅外」的原住民知識份子便開始順應台灣當時的開放風潮，陸續發聲於主體社會，包括 1983 年《高山青》出刊、1984 年台灣原住民權利促進會成立等（藤井志津枝，2001：239），許多近在都市的原住民各族青中壯年勞工因為資訊對等而受到刺激與影響，甚至是參與其中的成員，太魯閣人也不乏參與其中而受到極大刺激與迴響，尤其在都市際遇交流與互動頻繁之餘，對於太魯閣人的泰雅身分由疑惑轉為積極正名。

另外一股力量的轉強在於基督教長老教會受到國際上對教義的重新省思而擴大「入世」服務的態度與行動，配合黨外勢力的資源動員與社會正義的號召，逐漸受到重視的宗教力量也由都市蔓延到部落，以 1987 年陸續發動的三次還我土地運動作為部落教會動員力量的展現。

1987 年中華民國政府解除長達 39 年的戒嚴令，舒緩了山地管制的壓力。1991 年又宣示外向投資政策與勞動僱傭法的修訂（陳丁祥、蘇淑娟，2004：115），促使國內企業大量引進外勞而逐漸取代原住民在都市的勞力，勞力被取代的原住民因為技術與職能無法在都市繼續謀職而被排擠回到自己的故鄉，太魯閣人也因此政策被迫回流到部落。固然在勞動市場與謀職不易的窘境，造成太魯閣人在生活上或生計上有很大的困難，然而，大量回流的青中壯年對於部落的詮釋以及族群的認同卻是產生極大的影響。

都市的就業空間吸引許多太魯閣人湧入，而部落的生存不易也推擠太魯閣人往都市移動，造成太魯閣人又一次經歷了「離散經驗」。離散在台灣西部各大都市的太魯閣人，由於無法生活在部落以及缺乏部落內的文化互動，對於部落的認同與部落的想像是渴求與盼望的（Woodward，2004：510-512），只要能勾起他們存在於心理的文化情感，不管是音樂、圖片、聲音、語言、族語傳教、個體交流、群體集會等，都是對離散的太魯閣人在文化上的慰藉與滿足，也是凝聚族群意識的重要媒介，這樣的經驗使他們對於文化的渴求轉變成對文化的敏感與捍衛。基於這樣的意識與經驗，當面對同是原住民各族的成員時，對於太魯閣人文化集體象徵的 *Truku* 被忽視與被質疑，自然就產生極大的捍衛與正名。這批回流到部落的太魯閣人在都市的經驗、資訊上的刺激以及與他族比較的感受，讓處於被動疑惑中的認同，積極轉為爭取認同的正名。太魯閣人青中壯年的回流也改變部落的政治機制成員，以往意見領袖群中多為泛公職人員擔當，回流的太魯閣人因涉外能力佳、家族成員眾、財力雄厚（與留在部落的成員比較之下）以及其他受到肯定的

事蹟積極進入意見領袖的政治機制，透過他們都市經驗中文化流失的恐慌與資源分配的不公逐漸喚起太魯閣人過去的經驗與記憶，而在部落呼應他們渴求的正是過去一直堅持「太魯閣」的教會系統，教會正好又提供部落討論公共議題的場域以及聯結太魯閣人各個部落的媒介，兩相結合之下造成後期「太魯閣正名」及其他政治運動中教會色彩濃厚的重要因素。

1994 年太魯閣人獨自發動的大規模抗爭—「反太魯閣國家公園」遊行，參與人數達千人之多，而遊行隊伍之中不乏看見牧師演講、領禱與指揮，請願或訴求的條文亦有「神會保佑你！」的字詞（黃躍雯，1999；楊鈴慧，1996：74），透露遊行運動中教會色彩的因子，也可看出「太魯閣中會」展現動員力量的可觀。

90 年代後中華民國政府終於在憲改的程序中承認原住民族的憲法地位，而在行政上也配合增編原住民保留地、擴大政府預算予原住民從事各項輔導補助等資源分配措施，更在 1997 年在中央政府一級單位設立原住民族的專責機構—行政院原住民族委員會，逐漸提升原住民族的社會文化地位。然而，這一股資源重分配的轉變並未讓太魯閣人感覺受益，反而促使太魯閣人加速族群正名的速度，以獲取政治資源上的利益與分配額度。

1996 年 7 月太魯閣中會因應時局的急迫與來自教友的呼籲，邀集所屬各教會聚集秀林鄉富世村姬望紀念教會舉辦「正名 *Truku* 族研討會」，揭開了組織性、積極性與計畫性的「太魯閣族正名運動」，太魯閣人積壓了近 60 年的正名怨氣與渴望，透過以教會為首的組織宣洩而出。或許因為基督教長老教會的「教派」身份，限縮了參與研討的成員，而該研討會的呼籲與共識也不足作為全體太魯閣人的心聲，於是在同年 10 月改由教派色彩較為淡泊的民間社團組織「太魯閣建設協會」主辦「太魯閣族正名運動研討會」，一時太魯閣人所有教派、民間社團、泛公職人員、學生等聚集花蓮農校參與討論，包括南投的賽德克人也派員參與，然而，會議中最大的爭議竟是太魯閣人的集體象徵—「太魯閣」。

反對太魯閣正名主要有兩股力量，一方是受到「良好教育」的泛公職人員，篤信科學證據的歸納演繹，堅持留在泰雅族的合法性與合理性；一方是來自南投的賽德克人，雖支持脫離泰雅族，但反對以「太魯閣」作為脫離後的族群名稱。泛公職人員的論調背離大部分太魯閣人的感受與經驗，在強大的「離散意識」氣氛下逐漸被揚棄與推翻，而屬於南投賽德克人的意見，在文化上、傳說上與記憶上是有其正當性的背景，不過太魯閣人的獨特歷史經驗與移動離散，強過文化上遙不可及的祖源記憶，仍然以壓倒性的多數決議太魯閣族正名運動的推展。

正名運動及其所屬的會議或場域吸引了多數太魯閣人的參與討論，甚至付諸行動，「民氣可用」之下也吸引了許多「政客」表態支持，而以往堅信科學與現代分類的泛公職人員也改變原來的態度紛紛加入正名的行列，以圖個人不為人知的目的。在「正名」的目標下，為圖成功廣納各方人士參與，但也塑造了一批藉「正名」的政治力量而操縱文化詮釋的菁英份子。

第四節 「菁英」：菁英多元化的詮釋抵抗與認同運動

菁英，是指在社會體系中屬於少數人且身居重要機（結）構的領導位置，藉機構享受權力、財富、聲望與地位的利益與價值（張素偵，2002：418）。菁英的研究與重視是搭配「國家」或統治的權力才會彰顯其重要性，在國家與社會互動關係中，統治的力量與效度並不能確實且深入國家內每一個成員，國家權力之下與地方社會經常會出現「權力真空」的狀態⁵⁹。為了有效控制與掌握國內情況，統治者便會利用地方菁英來協助國家填補「權力真空」的位置，而達到政權的完整性。

台灣原住民各族在外來政權干擾與統治之下，也會發現統治政權利用原住民族菁英來填補政權的權力真空，以確保政權的控制力與完整性，如承認原住民族原來的政治制度（酋長、貴族或頭目）並納入為整個外來政權的一部分。在外來政權統治下，「菁英」對原住民族來說是暗諷失去政權的辭彙，原本擁有自己政治制度與政治領導，在外來政權介入下就轉為「菁英」繼續掌握部落與服務外權。菁英的存在另外一個意涵是部落或原住民族的形象、意象甚至是文化詮釋與認同象徵，都藉由「菁英」的詮釋、把持、傳送，造成原住民族形象與文化上的不完整。

太魯閣人菁英的出現在1914年日本武力征服太魯閣人後廣佈實施的「頭目制度」，當時頭目的選拔除了是該部落有影響力的人外，還必須忠誠地監視該部落的動態，或提供必要的資訊，日本則給予金錢、物資以及部落事務的行政仲裁權力⁶⁰（訪談Lihang，2002）。太魯閣人菁英是相對於日本才有的，對太魯閣人來說，部落並無菁英的存在，只有一個能力取向的「政治機制」來處理或詮釋部落的公共事務，它是虛設的，遇有公共事務便可隨時隨地組成，但必須昭告部落所有成員，而決定的事項會對部落形成規範，進入「政治機制」必須有「服眾」的能力與基礎，「服眾」的標準還是取決於太魯閣人文化中對於政治領導的價值與精神，例如：優秀的獵人、獵首的男人、能言善道、有特殊技藝（專業）、土地財富及家族成員多等（訪談Lihang，2002）。

日本的「頭目制度」背後的武力制裁與統治壓力，改變了太魯閣人對於領導的文化價值，也逐漸接受一個無文化服眾基礎或指派的領導者（頭目），不過日本在實施頭目制度及遴選頭目時，還是會斟酌部落的情事承認原來部落的政治力量，而賦予頭目的官稱、利益與責任（訪談Lihang，2002），畢盡要監視、控制或蒐集情報的目的下，選定一個無部落政治實力基礎的人作為「頭目」有違政策目標，因此太魯閣人的頭目仍然保有原來文化運作中政治機制的脈絡存在。在日本的統治下，任何的公共事務或個體面臨的裁決問題，挾帶統治正當性與合法性的「頭目」比較可以解決部落發生的任何問題，更加深「頭目」在部落的地位與權力，而逐漸被太魯閣人所接受。

⁵⁹ 陳世榮，<http://www.mh.sinica.edu.tw/eng/download/abstract/abstract3-3.pdf>，擷取時間2007年6月。

⁶⁰ Lihang，生於Bluwan（布洛灣），其父Wilan為當時日本承認的Bluwan頭目。

國民政府來台後，國民黨承襲了日本舊制，繼續借重「頭目」來延伸它的控制與監視，並透過政黨的組織與宣傳，成功地在太魯閣人部落吸收忠黨愛國的菁英，做為日後培育政治選舉重要的代表。1950年國民政府頒定「台灣省各縣市實施地方自治綱要」（藤井志津枝，2001，171），以「民主選舉」方式產生地方政治首長與代表。對太魯閣人來說民主選舉正好符合以往文化中「服眾」的精神，至少在村里長或鄉長的民眾基礎會比日本時的頭目更具代表性與正當性，不過，國民黨所吸收的菁英並非如日本時會循部落的政治文化脈絡來承認或選定領導者，而是單憑政治的忠誠與政黨的喜惡來加以培育。1948年成立的「台灣省山地建設協會⁶¹」更是強化或控制原住民各族「菁英」的場所機制（謝世忠，1992：53）。

70年代以前，國民黨黨政不分的統治方式，讓其培育扶植的菁英可以順利取得公職或黨職而進行資源與權力上的分配，過去推動山地平地化政策及現代進步的改造，這些菁英正是最佳的助手與倡導。而關於太魯閣人認同當然是配合國家或國民黨的政策進行「山地山胞」或「泰雅族」的現代指導工程，所依據的不是太魯閣人歷史脈絡中的文化經驗與記憶感受，而是順應統治者的管理思維與分類邏輯。泛公職或是說泛國民黨的太魯閣人菁英，挾帶權力資源以及現代進步的正當性在部落進行內部殖民，造成太魯閣人文化上及認同上的破裂。

然而，太魯閣人在發展不易、山地管制及都市吸引下，青中壯年為求謀生紛紛移動到都市工作，部落中空的結果使得泛公職的菁英完全掌握部落的詮釋權，詮釋太魯閣人集體認同的象徵符號從泰雅族、山地同胞甚至是中華民族，以符合黨意或國家意識下的「國族建立」目標。唯一與之抗衡的是日治末期便開始宣教於太魯閣人部落的基督教長老教會，長老教會對於太魯閣人歷史與認同的忠實呈現，使得教友與教會達到成立組織資格時，便直接將太魯閣人的自我認同表現在其組織上—太魯閣中會，更在部落進行現代改造與同化運動時，著手編撰太魯閣語的聖經編譯工程，使得太魯閣人在面對現代化與菁英倡導的文化衝擊下，可以保有重要的文化元素，做為日後認同再現的依據。

80年代後，台灣經濟發達帶動政治多元的開放，移動到都市的原住民各族接受廣泛的資訊與感受族群的壓迫，也順勢配合台灣的開放運動，對國家乃至於主體社會進行各項政策的控訴與批評，並組織「台灣原住民族權利促進會」集結力量，形成另外一股以抗爭為主的菁英型態，而對於同是原住民菁英組成的「台灣省山地建設協會」更是大加批評（謝世忠，1992：54-55）。太魯閣人也受到如此的刺激開始對於部落中泛公職菁英倡導的認同產生質疑，加上在都市實際的比較經驗，太魯閣人對於台灣原住民族權利促進會的「正名⁶²」訴求是更強烈與渴望的。

90年代大量的外籍勞工引進迫使部份移動到都市的太魯閣人被迫回流部落，雖

⁶¹ 「台灣省山地建設協會」，大多數的原住民高級官員、各級議員、一般公務人員以及國民黨幹部均會成為該會會員。國民黨通常在該會會員中提拔人才或提名候選人，同時會要求新上任的非會員公務員入會（謝世忠，1992：53-54）。

⁶² 原住民正名運動，1984年成立的第1個原住民族運動團體即以「台灣原住民族權利促進會」為名，並開啓長達11年的正名為台灣原住民的運動。引自台灣大百科全書_民族人類_當代原住民_原住民正名運動，<http://www.taipedia.org.tw/index.php?title=%E9%A6%96%E9%A0%81>，擷取時間2007年6月。

然工作與生計面臨考驗與挫折，但回流的太魯閣人也把在都市的經驗與刺激帶入部落，對於文化與認同做重新的肯認，呼應他們的是一直以來飽受泛公職菁英壓抑與忽略的教會系統，回流的太魯閣人結合教會力量，也形成太魯閣人抗爭型的菁英團體，並投入各項公職選舉，挾帶青中壯年的活力與實力擠進部落的意見領袖群，開始進行太魯閣人的認同運動。

1994年反太魯閣國家公園遊行是表現這股力量的證明，1996年教會呼應教友需求開始實踐存在於心理空間的太魯閣認同，並抵抗外界任何形式的符號賦予，抗爭型的菁英團體蒐集資料、田野普查、整理文獻以連結太魯閣人過去幾近遺忘的歷史與經驗，而加強彼此互為一體凝聚認同的力量，以做為抵抗外界任何賦予認同符號的後盾。除了太魯閣中會舉辦的「正名*Truku*族研討會」引起迴響後，花蓮縣德魯固族文化發展協會、太魯閣建設協會、花蓮縣青少年公益組織等也陸續舉辦有關太魯閣人相關議題的研討會議，這些組織的發聲確實有讓太魯閣研究有太魯閣人詮釋與對話的空間，使得太魯閣人被壓抑的認同渴望透過不斷的討論而宣洩，更刺激所有太魯閣人對於*Truku*認同的主體意識與合理正當。

太魯閣人廣大的迴響也讓其他菁英份子覬覦迴響背後的政治或學術利益，紛紛改變原來的態度支持「太魯閣族正名運動」，教會系統為首的抗爭型菁英份子為求「正名」成功以及「正名」的政治正確判斷，廣納所有支持「太魯閣族正名」的菁英份子，並於2002年11月24日成立「太魯閣族正名促進會」做為實際運動的組織。正名訴求背後龐大的文化使命、認同力量以及民意選票，讓地方政治首長、民意代表表態支持並挹注資源向政府及學術單位要求一個國家認可的民族位置，而中央級的民意代表也為了期望吸收太魯閣人一萬餘張的選票⁶³而不敢明白反對，2000年台灣政府政黨輪替，也讓國民黨因為失去行政資源逐漸喪失對部落行政或權力的支配，漸行式微的國民黨型菁英為求政治生命的延續與利益的分沾，轉而稀釋原本現代同化的理念與泰雅的符號倡導，企圖營造與太魯閣人同在的氣氛。或許因為2000年政黨輪替號稱代表台灣本土路線的民進黨執政，釋放有關命名的統治管理權力，以及選票取向的政策邏輯，讓台灣原住民族一下解構出邵族（2001年9月）、噶瑪蘭族（2002年12月）獨立或正名，而太魯閣族也再這一波解放潮中於2004年1月從泰雅族解構出來，成為台灣原住民族中的一族。

太魯閣族正名或許是遲來的正義，但並沒有轉型正義成功，那些原本破壞文化與認同的菁英竟也是現階段正名成功的主要人物，而當初在部落大肆改造或倡導同化的政治團體也不見其歉意，太魯閣人要邁向轉型正義理想中安和的和平社會，似乎尚未清除歷史的不正義象徵。

⁶³ 一萬餘張的選票估計參考中央選舉委員會選舉資料庫網站數據，取樣 2005 年花蓮縣議員選舉秀林選區（第八選區）、萬榮選區（第九選區）兩地各候選人得票數共計 10,640 張。按選罷法第 16 條：「山胞公職人員選舉，以具有山胞身份並有前資格之有選舉權人為選舉人」；第 41 條：「... 縣市議員由山胞選出者，以縣市行政區域內之山胞為選舉區」。即以太魯閣人為主的秀林、萬榮選區所選之議員必須為當地人且有山胞身分者始能投票給該區候選人。所以兩地各候選人得票數排除非山胞選票，純山胞的票數為 10,640。雖萬榮選區馬遠村為布農族約有 700 餘張選票，但卓溪選區屬於泛太魯閣人的立山、崙山兩村亦有千餘張選票（花蓮縣選舉委員會，2006），兩相互抵後，考慮投票率而「保守」概算出太魯閣人選票約 10,000 餘張。

第七章 結論

太魯閣人在 18 世紀前由南投 *Truku-Truwan* 陸續東遷到立霧溪與木瓜河流域（廖守臣，1977：202；康培德，1999：178），這兩百餘年間因為文化的適應、部落互動甚至是族群間的交流，改變了太魯閣人對於認同的意識表現，而認同的意識又架構在特殊的空間地理上，使得歷經戰爭與遷移的太魯閣人得以將認同轉嫁到空間上，內化成一個「祖先的地方」繼續做為認同來源的依據。近代認同運動所孕育龐大的能量，無非是宣洩過去積壓在太魯閣人內心的認同渴望，而順利的連結所有太魯閣人對抗外界任何形式的符號賦予。

綜合本研究的資料演繹，對應空間、歷史刺激及認同變化，對於太魯閣人的認同歷程筆者做以下認同關係表，作為本研究的推論與發現。

表 7-1 太魯閣人認同歷程表

歷史發展	東遷	遷移立霧溪流域 北中線陸續遷移	繼續遷移	空間重整	遷至立霧溪口	主社分社	北路開通(清) 南遷木瓜溪	道路地景改造 太魯閣戰爭(日)	基督教會傳入 集團移住	同化與現代進步 政權更替(中)	正名認同運動
	空間關係	文化適應 空間限制	空間實踐 主觀意義空間	空間之表徵 主觀意義空間	空間實踐 生活領域的空間	空間改造 表徵之空間	文化適應 空間變換	客觀真實空間 空間法制化	移動經驗 正名運動		
文化行爲	血族認同 儀式斷落	地方意義賦予 獵場領域價值	地方組合 附屬關係	貿易交換，遷 近花蓮平原	共同被征服 彼此互為一體	遷移混居	文化失序 空間流失感	實踐認同 刺激比較			
補充資料	東遷的傳說	部落認同 族內競爭	[Taiwan] 文獻 部落系譜表	太魯閣八社 太魯閣外社	內、外太魯閣 蕃及巴托欄蕃	太魯閣中會 紗績族、賽德克	泰雅族東賽德克群 山地同胞	太魯閣族 德魯固、太魯閣			
認同取向	Sediq-Truku (住在太魯閣的人 從太魯閣來的人)	個別部落認同 Truku-Truwan (從太魯閣德魯魯來的)	Truwan Truku-Truwan (從德魯魯來的 從太魯閣德魯魯來的)	Truku(雛形) (從太魯閣來的人 太魯閣的人)	Truku(共識) (我們太魯閣人)	Truku(轉化) (我們都是太魯閣人)	Truku(疑惑) (誰是太魯閣人)	Truku(肯認) (實踐、抵抗) (太魯閣(族)人)			

資料來源 筆者自製整理

太魯閣人經過一個東遷的事實在立霧河流域逐漸形成一個特屬的經驗與記憶，擴散到大濁水溪、木瓜河流域後刺激而成「*Truku*」的認同，期間太魯閣人所居之處經常性的活動介入，累積的記憶過程以及符號、觀念等意義的承載，加上真實的經驗與事件，讓太魯閣人對具有安全感、認同感的「地方」納入為重要的認同來源。以「地方」做為研究認同的途徑除了是因應太魯閣人特殊的族群認同，「地方」承載、架構與轉化的認同意義最能符合太魯閣人特殊歷史情境下的認同模式。而學術科學上的族群歸屬理論－原生論、客觀特徵論、工具論等，雖能繪製太魯閣人大致的族群輪廓，但不能忠實呈現太魯閣人認同的全貌。

「地方」一直是承載太魯閣人歷史與記憶的介面，但「地方」也是影響太魯閣人認同的因素之一，自然條件下的地理氣候限制了某些文化行為而適應出「獨特」的文化表現，如：服飾呈現、儀式斷落等。太魯閣人經過一個空間的移動進入特殊的「地方」環境而改變了原生的文化內涵，創造出與地方彼此修正而來的認同意義。而單純的族群分布以及花蓮的邊緣位置使得太魯閣人一直保有地方認同的運作邏輯，直到 1914 年日本全面征服太魯閣人後才開始受到刺激與干擾。

日本的征服與控制讓所有太魯閣人統一集成一個「被征服」、「被控制」的單位，而為了管理普設的「道路系統」更讓政權的統治深入每個太魯閣人部落，雖然日本的征服與統治讓太魯閣人感受被殖民的壓力與限制，但戰爭的影響與道路的連結無形中也在刺激太魯閣人同一的認同。日本統治末期實施的「集團移住」混居型態更讓太魯閣人確認「*Truku*」做為所屬成員互為一體的象徵符號，然而，集團移住的遷移使得太魯閣人抽離「地方」以及因為遷移產生的離散意識，對於文化與認同的失序、迷惘以及渴望，讓基督教長老教會可以有介入與領導的空間。

基督教長老教會太魯閣中會「適時」的介入，至少慰藉與穩定太魯閣人當時文化失序與變動的時代，教會的宣教內涵也保留了部份太魯閣人語言與認同的元素。在政權更替後實施的同化政策、現代進步的觀念強植以及來自內部泛公職菁英的擾亂，教會無疑是太魯閣人文化與認同的避風港，然而，教會過度詮釋與引導太魯閣人文化與認同的內涵，使得太魯閣人文化與認同在經過半世紀的隱沒後，於 90 年代再現時卻充滿「教會」色彩的文化出場，尤其以「感恩祭 *Mgay Bari*」這個於 2004 年太魯閣族正名成功後隨即誕生的文化再現祭典，企圖召喚太魯閣人對於文化的記憶或是說凝結難得的「族名」正名。而組織正名運動向外界抵抗任何不屬於太魯閣族成分的形式符號，以及切割原生祖源關係的賽德克人，本質的論述與明顯的宗教力量介入，無怪乎外人對於太魯閣人的正名總是工具論的菁英操作模式。

太魯閣人認同 *Truku* 有其背後強大的文化與空間意義，教會的論述、詮釋與再現不過是一個時代菁英操作現象，就像 70 年代以前泛公職或泛國民黨菁英操作太魯閣人的文化與認同為泰雅族或中國人一樣，只要太魯閣人承襲與傳頌來自 *Truku* 祖先以及部落賦予的文化與記憶，任何的菁英操作與脫序的文化再現還是會回到 *Truku* 最根本的意義來源。

歷經內部生成、外部刺激以及近代發展干擾的太魯閣人認同，逐漸修正出「*Truku*」這個可以連結過去、適應現在與展望未來的集體符號。雖然近代太魯閣人菁英切割同屬祖源關係與語言文化的 *Sediq* (賽德克人)，但 *Truku* 這個辭彙仍然還是要回到 *Sediq*、*Sediq-Truku*、*Truku-Truwan* 等原始的意義來源，做為太魯閣人歷史文化脈絡的方向，若只為爭取統治者內「被統治位置」的族名正名，粗率斷然的切割太魯閣人的歷史脈絡，則使太魯閣人的歷史產生不完整的現象，而認同自然就不是完整的面貌。然而，*Truku* 的認同與集體象徵經過歷史、空間與文化的作用，在容納與互為一群的尺度上已將 *Sediq* 排除在外，擁有屬於自己的社會容納與排除的機制，這現象也應尊重與承認，援用學術科學理論的原生論、客觀特徵論等來質疑太魯閣人的認同與集體象徵，是否又重蹈過去日治以來文化證據的歸納演繹以及脫離族群互動脈絡的分類標準，來對原住民各族歸屬進行分類的實驗組合。

眾多的認同來源端視個體或群體依本身的文化特徵、歷史記憶或經驗感受等，來連結彼此互為一體的想像，太魯閣人獨特的歷史發展、共同經驗與共同感受，選擇以歷史的經驗投射的「地方」做為 *Truku* 認同的意義來源，並以此做為所屬成員的集體符號，原生論的共祖情感來源雖然可以凝聚所屬個體群體在認同上的連結，但族裔繁衍及遷移的空間區隔，地方的認同與經驗似乎強過遙遠的共祖團體。客觀特徵論的文化或物質相似歸類更不能取代在地方擁有共同記憶與族群互動邊界的實際經驗，太魯閣人擁有自己完整的認同來源與認同依據，面對自我表述的機會時應有太魯閣人自己歷史觀的敘述與族群意識的表現。

太魯閣人之所以為太魯閣人有其背後的文化、歷史與空間的意義，在外來政權實際統治的百年間（1914 年始），不斷被統治權力壓抑的民族認同在 21 世紀仍然展現太魯閣人的認同力量，無非是認同背後堅強的文化經驗、歷史記憶與空間認同，然而，國家管理與族群互動中占據重要位置的太魯閣人菁英，在領導太魯閣人意識與外族對話中卻也忽略太魯閣人本來的認同基礎，執意運用科學分類的概念化證據來突顯太魯閣人的獨特性，殊不知太魯閣人的歷史發展與地方經驗即是太魯閣人認同的根本。而領導太魯閣人去跟一個統治太魯閣人的政權要求一個政權統治內「被統治位置」的台灣原住民族身分，甚至發動太魯閣人連署提請行政訴訟，不但矮化太魯閣人作為一個民族的正當性，更是已經承認中華民國 1945 年以來統治太魯閣人的合法性，在外來統治的正當性與合法性確立之下，太魯閣人似乎也沒什麼立場向統治政權要求民族的保障或文化的自治。外來統治或多數族群統治的國家為了補強對少數族群統治的正當性與合法性，而給予適當的權力分享、政策優待或賦予自治，而少數民族因為被統治的正當性與合法性不足可以要求脫離或獨立，而今，太魯閣人菁英卻是反其道而行，盡失未來與統治者談判更多的文化保障、行政自治甚至要求獨立的籌碼。

參考資料

一、書目網站部份

Castells, Manuel 著，夏鑄九等譯

1992《認同的力量》，台北：唐山。

Cresswell, Time 著，徐苔玲、王志弘譯

2006《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學。

Leakey, Richard 著，楊玉齡譯

1995《人類傳奇》，台北：天下文化。

Leach, Edmund Ronald 1977 *Political systems of highland Burma: a study of Kachin social structure*. Atlantic Highlands, N.J.: Athlone Press.

Martin Dodge、Rob Kitchin 著，江淑琳譯

2004《網際空間的圖像》，台北：韋伯。

Tanan--Dialogue

吳秉聲，《初描五條港歷史區域營造計畫》，<http://www.dialogue-arch.com.tw/tainan/index5c.htm>。
擷取時間 2006 年 12 月。

Wilbur Schramm 著，游梓翔、吳韻儀譯

1994《人類傳播史》，台北：遠流。

Woodward, Kathryn 等著，林文琪譯

2004《身體認同：同一與差異》，台北：韋伯。

太魯閣族正名促進會

2004〈爭取台灣原住民第十二族(太魯閣族)緣起論述即分區部落座談成果報告書〉，收錄於《還我族名-太魯閣族》，花蓮：秀林。

太魯閣中會

《中會簡介》，<http://church.chhs.com.tw/trukupct/About.asp>，擷取時間 2006 年 12 月。

太魯閣國家公園行動入口網站

《成立沿革》，http://www.taroko.gov.tw/PublicService/3_2_1_0/Default.aspx，擷取時間 2007 年 5 月。

中央選舉委員會

選舉資料庫網站_縣市議員選舉_2005 第 16 屆縣市議員選舉_候選人得票明細_台灣省花蓮縣《第 16 屆縣(市)議員選舉候選人得票概況》，<http://210.69.23.140/vote3.asp?pass1=G200506215000000aaa>，擷取時間 2007 年 5 月。

中村孝志

1997《荷蘭時代台灣史研究(上卷)概說、產業》，台北：稻香出版社。

中國台灣

<文獻資料>，《歷史文獻》，

<http://big5.chinataiwan.org/web/webportal/W2001172/index.html>。擷取時間 2007 年 2 月。

公共電視

<請問貴姓>，《蕃名史》，<http://www.pts.org.tw/~web02/name/p6.htm>，擷取時間 2007 年 2 月。

王志弘

1998《流動、空間與社會》，台北：田園城市文化。

王雯君

2005《閩客族群邊界的流動：通婚對女性族群記憶與認同的影響》，國立中央大學客家社會文化研究所碩士論文。

王明珂

1997《華夏邊緣-歷史記憶與族群認同》，台北：允晨文化。

2003《羌在漢藏之間-一個華夏邊緣的歷史人類學研究》，台北：聯經。

王雅芳

2003《地方文化與集體記憶之探討-以犁頭店「蔴伊文化」為例》，逢甲大學都市計劃所碩士論文。

尹建中

1994《台灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》，內政部委託研究，台北：內政部。

台灣省政府民政廳

1954《進步的本省山地》，南投：台灣省政府民政廳。

台北縣政府研考室

《太魯閣族正式成爲原住民族第十二族》，

<http://www.rde.tpc.gov.tw/web/News?command=showDetail&postId=115925>，擷取時間 2007 年 5 月。

台灣文學研究工作室

賀淑瑋，《空間與身份：論〈植有木瓜樹的小鎮〉的身份危機》，

<http://ws.twl.ncku.edu.tw/hak-chia/h/ho-siok-hui/bokkoe-sinhun.htm>。擷取時間 2006 年 10 月。

台灣大百科全書

《民族人類 _ 當代原住民 _ 原住民正名運動》，

<http://www.taipedia.org.tw/index.php?title=%E9%A6%96%E9%A0%81>，擷取時間 2007 年 6 月。

田信德

2001《賽德克族的神話祭儀》，演講稿講義，未出版。

古野清人

1945《台灣原住民的祭儀生活》，台北：台灣總督府。

1953〈高山族之宗教生活〉，黃文新譯，《台灣研究特集》第18卷1-2號，P4-23。

石之瑜

1995《後現代的國家認同》，台北：世界書局。

自立早報

1992《自立早報》，1992年5月16日第四版。

江炳倫

2003《南菲律賓摩洛反抗運動研究》，台北：韋伯文化。

伊能嘉矩、栗野傳之丞

1900《台灣蕃人事情》，台北：台北總督府。

晝日羿·吉宏

2004《即興與超越：Seejiq Truku 村落祭典與祖靈形象》，慈濟大學人類學研究所碩士論文。

何致中

2002《地方與認同：宜蘭地區地方特質與認同政治間的關聯》，國立台灣大學地理環境資源研究所博士論文。

汪明輝

1997〈鄒：一個建夠中的族群〉，收錄於《台灣原住民歷史文化學術研討會論文，南投：台灣省文獻會。

1997〈再現鄒族之美的理念與意義〉，收錄於《鄒訊》第10期，P4-5。

2000〈台灣原住民民族主義的空間性：由社會運動到社會發展〉，《台灣師大地理研究報告》第31期，P83-110。

佐山融吉

1917《蕃族調查報告書：紗績族後篇》，余萬居譯，台北：中央研究院民族學研究所。

1918(1983)《蕃族調查報告書前篇》，台北：南天書局。

佐山融吉、大吉西壽

1923《生番傳說集》，台北：杉田重藏書局。

折井博子

1980《泰雅族噶噶之研究》，國立台灣大學考古學研究所碩士論文。

沈明仁

1998《崇信祖靈的民族：賽德克人》，台北：海翁。

1999〈崇狩獵文化中的 gaga 談泰雅族人的生活〉，《原住民教育研究》第2期，P181~196。

李亦園

1963《南澳的泰雅人(上)/(下)》，台北：中央研究院。

1992《台灣土著民族的社會與文化》，台北：聯經。

李季順

2002〈來自 Truwan 的民族迷失於民族認定〉，收錄於秀林鄉公所等主辦《台灣原住民德魯固(Truku)族『正名』與自治政策研討會會議手冊》，花蓮：花蓮縣議會，P9-18。未出版。

2003《走過彩虹 Muda Hakaw Utux:太魯閣族人的心靈圖騰》，太魯閣族文化工作坊。

李宜憲

2000〈從蕃政到民政-試論太魯閣事件下的花蓮變遷〉，收錄於花蓮縣青少年公益組織舉辦《太魯閣事件 104 紀念研討會論文集》，花蓮：花蓮縣青少年公益組織，P1-37。

李瑞宗

1998《錐麓古道沿線聚落暨建築之調查研究》，內政部營建署太魯閣國家公園管理處委託研究，花蓮：太魯閣國家公園管理處。

余光弘

1980〈泰雅族東賽德克群的部落組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 50 期，P91-110。

何聯奎、衛惠林

1956《台灣風土志》下篇，台北：中華書局。

金尙德

2006《知識、權力、部落地圖：「太魯閣族傳統領域土地調查」的社會學解析》，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

金清山

2002〈台灣原住民德魯固族(Truku)『正名』的歷史意義〉，收錄於秀林鄉公所等主辦《台灣原住民德魯固(Truku)族『正名』與自治政策研討會會議手冊》，花蓮：花蓮縣議會，P29-31。未出版。

2003〈太魯閣抗日戰役對德魯固族的歷史意義〉，收錄於現代文化基金會主辦《台灣原住民族歷史重建研討會-從和解到自治》，台北：台大法學院，P103-116。未出版。

2004〈被遺忘的族群-太魯閣族〉，收錄於太魯閣正名促進會編《還我族名-「太魯閣族」》，花蓮：秀林，P47-49。未出版。

金耀基

1980《從傳統到現代》，台北：時報出版社。

林秋錦

2002《台灣地區原住民保留地問題初探》，台北：國家政策研究基金會。

林柏昶

2004《殖民與體現--太魯閣人的殖民身體史研究(1914-1945)》，國立花蓮教育大學多元文化所碩士論文。

林素珍

- 1992 《台灣基督長老教會對台灣原住民宣教之研究》，東海大學歷史研究所碩士論文。
2004 <七腳川事件>，收錄於台灣綜合研究院主辦《「原住民重大歷史事件」學術研討會論文集》，台北：台灣綜合研究院，PP4-1 至 4-25。

林修澈

- 2001 《原住民的民族認定》，行政院原住民族委員會委託研究，台北：行政院原民會。

林恩顯

- 1993 《太魯閣國家公園人口變遷與經濟活動研究報告》，國立政治大學社會系，台北：國立政治大學。

花蓮縣文獻委員會

- 1983 《花蓮文獻》，花蓮：花蓮縣文獻委員會。

花蓮縣選舉委員會

- 2006 《花蓮第 18 屆村里長選舉結果清冊》，花蓮：花蓮縣選舉委員會。

胡惠敏

- 2005 《書寫自己部落的歷史：布拉旦的過去、現在、未來》，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

胡政桂

- 2003 《七腳川社(Cikasuan)的研究》，國立政治大學民族學系碩士論文。

高瑩琇

- 2000 <太魯閣事件對太魯閣人的影響-初探日據時期集團移住與太魯閣(德魯固)意識形塑之關係>，收錄於花蓮縣青少年公益組織舉辦《太魯閣事件 104 紀念研討會論文集》，花蓮：花蓮縣青少年公益組織，P65-77。

施正鋒、潘朝成、劉益昌合編

- 2003 《台灣平埔族》，台北：前衛。

馬淵東一

- 1935 《台灣高砂族系統所屬的研究》第一冊(本篇)，台北帝國大學土俗人類學研究室調查。
1935 《台灣高砂族系統所屬的研究》第二冊(資料篇)，台北帝國大學土俗人類學研究室調查。

馬賴 古麥

- 2004 《原住民族自治制度之形成要因及其願景形塑》，國立中山大學公共事務管理研究所碩士在職專班碩士論文。

康培德

- 1999 《殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》，台北：稻香。
2004 <加禮宛事件>，收錄於台灣綜合研究院主辦《「原住民重大歷史事件」學術研討會論文集》，台北：台灣綜合研究院，PP2-1 至 2-40。
2005 <續修花蓮縣志-族群篇>，收錄於《續修花蓮縣志-民國 71 年至民國 90 年》，花蓮：花蓮縣政府。

陳丁祥、蘇淑娟

2004〈國家發展大計下的原住民移住部落-屏東三和村拼湊的地區內涵〉，《國立台灣大學地理學報》第37期，P99-121。

陳世榮

不詳《社會菁英：國家與地方社會間的另一股力量》博士論文提要文章，未出版。
<http://www.mh.sinica.edu.tw/eng/download/abstract/abstract3-3.pdf>，擷取時間2007年5月。

陳仲玉

1986《太魯閣國家公園人文史蹟調查》，內政部營建署委託研究，中研院歷史語言所調查，台北：內政部。

陳昭如

1994〈原住民新聞與漢人新聞媒體—以三次「還我土地運動」新聞為例的初步探討〉，《山海文化雙月刊》第5期。

1995《歷史謎霧中的族群》，台北：前衛。

陳劍

2001《淺談意識形態與勞工的鬥爭》，收錄於「東南亞華人社會所面臨的挑戰國際研討會」。

陳茂泰

1994《台灣原住民族群與分布之研究》，內政部專題委託研究報告，台北：內政部。

2002〈分類與分裂-泰雅族的歷史建構與解構〉，收錄於《泰雅族族群意識之建構、認同與分裂研討會》會議手冊及補充資料，未出版。

陳德正

2002《從文化脈絡中的教育主體談原住民學生之適應問題-以蓮邊國中的德魯固學生為例》，國立東華大學教育研究所碩士論文。

陳國彥

1999《台灣原住民與土地關係之研究-花蓮、台東部分》，行政院原住民族委員會委託研究，台北：行政院原住民族委員會。

許木柱

1989《太魯閣群泰雅族的文化與習俗》，內政部營建署委託研究，中研院民族所調查，台北：內政部。

1989〈台灣原住民族群認同運動〉，收錄於徐正光編《台灣新興社會運動》，台北：巨流。

森丑之助

1915(1996)《台灣蕃族志》，台北：南天書局。

翁秀琪

2001〈集體記憶與認同塑造-以美麗島事件為例〉，《新聞學研究》第68期，P117~149。

黃應貴主編

1995《空間、力與社會》，台北：中央研究院。

黃麗玲

1995《新國家建構過程中社區角色的轉變:「生命共同體」之論述分析》，國立台灣大學城鄉研究所碩士論文。

黃躍雯

1999〈台灣國家公園原住民保留地政策-制度與空間觀點的探討〉，《國家公園學報》第9卷第2期，P159~186。

孫大川

1992〈有關原住民母語問題之若干思考〉，《島嶼邊緣》第5期，P33-43。

2006《秀林鄉志》，花蓮縣秀林鄉公所委託，花蓮：秀林鄉公所。

夏鑄九/王志弘編譯

2002《空間的文化形式與社會理論讀本》，台北：明文書局，再版。

梁秀芸

1996《太魯閣群的狩獵文化與現況—以花蓮縣秀林鄉為例》，國立東華大學自然資源管理研究所碩士論文。

戚嘉林

1998《台灣史》，台北：戚嘉林。

張中復

1996〈論當代回族歷史意識的建構與民族認同〉，收錄於《國立政治大學民族學報》第22期，P77-104。

張文成

2005《「太魯閣族」的認同與認定之探討》，國立東華大學公共行政研究所碩士論文。

張秋雄

2002〈迷失於族群認同的民族：賽德克族(Sediq)〉，收錄於台灣原住民部落振興文教基金會主辦《泰雅族族群意識之建構、認同與分裂論文集》，P126-130，未出版。

2003〈從賽德克族的傳統宗教看「霧社事件」-一個 Sediq 的角度〉，收錄於現代文化基金會主辦《台灣原住民族歷史重建研討會-從和解到自治》，台北：台大法學院，P131-148。未出版。

張松

1953《台灣山地行政要論》，台北：正中書局。

張素偵

2002〈精英理論在公立學校教師績效評量制度政策分析上的運用〉，《台北市立師範學院學報》第33期，P417-428。

張耀錡

2003《台灣平埔族社名研究》，台北：南天書局。

張藝鴻

2002《utux、gaya 與真耶穌教會-可樂部落太魯閣人的宗教生活》，國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

郭肇立

1998〈傳統聚落空間研究方法〉，收錄於《聚落與社會》，台北：田園。

詹素娟

1998《族群、歷史與地域-噶瑪蘭人的歷史變遷(從史前到 1990)》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文。

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》，國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

臺灣總督府警察本署，陳金田譯

1997《日據時期原住民行政治稿》第一卷，南投：台灣省文獻會。

經濟部能源局

〈澎湃洄瀾，迂迴奇萊-花蓮縣能源之旅〉，收錄於 2005 年 8 月出刊之《能源報導》，<http://www.tier.org.tw/energymonthly/outdatecontent.asp?ReportIssue=9408&Page=18>，擷取時間 2007 年 5 月。

潘繼道

2000〈日據前台灣太魯閣族群的發展〉，《歷史月刊》9 月號，P14-21。

2000〈淺談 1914 年「太魯閣之役」前的太魯閣族群發展〉，收錄於花蓮縣青少年公益組織舉辦《太魯閣事件 104 紀念研討會論文集》，花蓮：花蓮縣青少年公益組織，P43-64。

廖守臣

1977〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈(上)〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 44 期，台北：中央研究院。

1978〈泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分佈(下)〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 45 期，台北：中央研究院。

1984《泰雅族的文化：部落遷徙與拓展》，台北：世新觀光宣導科。

1998《泰雅族的社會組織》，花蓮：慈濟大學。

劉育玲

2001《台灣賽德克族口傳故事研究》，國立花蓮師範學院民間文學所碩士論文。

劉韶偉(希雅特 烏洛)

2002〈紋面族群中的太魯閣族正名運動〉，收錄於台灣原住民部落振興文教基金會主辦《「泰雅族族群意識之建構、認同與分裂」學術研討會論文集》，台北：台大法學院，P178-193。未出版。

2004《找回太魯閣 Gimi ka Truku》，台北：翰蘆。

蕭阿勤

1997〈集體記憶理論的探討：解剖者、拯救者、與一種民主觀點〉，《思與言》第35卷，P247~296。

1999〈民族主義與台灣 1970 年代的「鄉土文學」：一個文化(集體)記憶變遷的探討〉，《台灣史研究》第6卷第2期，P77~138。

薛化元 撰

1951《中央日報1月17日》。

聯合報

1988《聯合報》1988年5月27日，第七版。

蔡篤堅

2003〈口述歷史理論篇〉，收錄於《協助社群認同發展的口述歷史實踐-結合理論與實務的操作手冊》，台北：唐山。

衛惠林

1965〈台灣土著族的源流與分類〉，收錄於林熊祥等撰《台灣文化論集》，台北：中華文化出版事業委員會。

謝世忠

1987〈原住民運動生成與發展理論的建立：以北美與台灣為例的初步探討〉，收錄於《中央研究院民族學研究所集刊》第64期，P139-177，台北：中央研究院。

1990〈第四世界的建構：原住民的契機與危機〉，收錄於謝世忠與孫寶鋼編《人類學研究：慶祝芮逸夫教授九秩華誕文集》，P177-215，台北：南天。

1992〈偏離群眾的菁英－試論「原住民」象徵與原住民菁英現象的關係〉，《島嶼邊緣》第5期，P52-60。

謝約道等編著，林佶譯

1976《台灣東部社區發展研究十二個鄉村調查比較》，台中：東海大學環境科學研究中心。

羅大春

1972《台灣海防並開山日記》，1875，台灣文獻叢刊第308，台北：台灣銀行經濟研究室。

藤崎濟之助

1930(1988)《台灣的蕃族》，台北：南天書局。

藤井志津枝

2001《台灣原住民史政策篇(三)》，南投：台灣省文獻會。

鴻義章

2004〈太魯閣事件〉，收錄於台灣綜合研究院主辦《「原住民重大歷史事件」學術研討會論文集》，台北：台灣綜合研究院，P6-1 至 6-23。

二、報導人資料

- A-gex* 太魯閣人，女，原居立霧溪 *Klapaw*(喀拉堡)，被遷至萬榮村，嫁入明利村馬太鞍部落。採錄時間：1995~1996年，採錄地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。
- Jilo* 太魯閣人，男，生於明利村馬太鞍部落，屬集團移住第二代。採錄時間：1995年，採錄地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。
- Kalaw* 太魯閣人，男，原居立霧溪 *Bluwan*(布洛灣)，被遷至富世村可樂部落。採錄時間：1995年，採錄地點：花蓮縣秀林鄉富世村。
- Kumu* 太魯閣人，女，原居立霧溪 *Losaw*(洛韶)，10歲再遷 *Doyun*(哆優恩)，14歲集團移住被遷至明利村馬太鞍部落。採錄時間：1996年，採錄地點：花蓮縣萬榮鄉明利村，有紋面的文化行爲。
- Lihang* 太魯閣人，男，原居立霧溪 *Bluwan*(布洛灣)，10歲被遷至明利村馬太鞍部落。採錄時間：1995~2002年，採錄地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。
- Likaw* 太魯閣人，男，原居立霧溪 *Tmowan*(托莫灣)，被遷至明利村馬太鞍部落。採錄時間：1988~1990年，採錄地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。
- Miniy* 太魯閣人，女，生於明利村馬太鞍部落，嫁入重光部落，屬集團移住第二代，採錄時間：2001年，採錄地點：花蓮縣秀林鄉文蘭村。
- Pasaw* 賽德克人，*Truwan*(德魯灣部落)，採錄時間：2002年，採錄地點：南投縣仁愛鄉合作村。
- Piho* 賽德克人，原住 *Toyen*(東眼部落)，採錄時間：2002年，採錄地點：南投縣仁愛鄉南豐村。
- Rupaw* 賽德克人，*Truwan*(德魯灣部落)，採錄時間：2001年，採錄地點：南投縣仁愛鄉合作村。
- Seidan* 賽德克人，*Truwan*(德魯灣部落)，採錄時間：1996年，採錄地點：南投縣仁愛鄉合作村。
- Dapiy* 太魯閣人，女，原居木瓜溪 *Skahen*(沙卡亨)，被遷至明利村大觀部落，嫁入明利村馬太鞍部落。採錄時間：1995~1997年，採錄地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。
- Tixaw* 太魯閣人，男，原居立霧溪 *Silagan*(希達岡)，被遷至明利村馬太鞍部落。採錄時間：1995~1997年，採錄地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。
- Tumun* 太魯閣人，女，原居立霧溪 *Doyun*(多優恩)，被遷至明利村大觀部落，嫁入明利村馬太鞍部落。採錄時間：1999年，採錄地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。

- Walis* 賽德克人，原住關東部落，採錄時間：2001 年，採錄地點：南投縣仁愛鄉大同村。
- Xroku* 太魯閣人，女，原居立霧溪 *Bcingan*(波奇安)，被遷至明利村馬太鞍部落。採錄時間：1995 年，採錄地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。
- Yiwan* 太魯閣人，女，祖居立霧溪 *Btasin*(達希恩)，投靠 *Bluwan*(布洛灣)，被遷至明利村馬太鞍部落。採錄時間：1995~2004 年，採錄地點：花蓮縣萬榮鄉明利村。
- Yuyux* 太魯閣人，女，嫁入可樂部落。採錄時間：2002 年，採錄地點：花蓮縣秀林鄉富士村可樂部落。
- 黃長興 太魯閣人，男，文蘭部落，採錄時間：2002 年，採錄地點：花蓮縣壽豐鄉國立東華大學原住民族學院。
- 胡清香 太魯閣人，女，富士部落，採錄時間：2003 年，採錄地點：花蓮縣秀林鄉富士村。