

國立臺灣師範大學
臺灣文化及語言文學研究所
碩士論文

控制與動員

日治時期台灣總督府對阿美族的治理

指導老師 蔡淵潔

研究生 洪俊暉

中華民國一〇〇年七月

國立臺灣師範大學學位論文授權書

本授權書所授權之論文為授權人在國立臺灣師範大學

文學院台灣文化及語言文學研究所99學年度第二學期取得碩士(Master)學位之論文。

論文題目：控制與動員—日治時期台灣總督府對阿美族的治理

指導教授：蔡淵潔

授權事項：

- 一、授權人同意非專屬無償授權本校將上列論文全文資料以微縮、光碟、數位化或其他方式進行重製作為典藏之用。本校在上述範圍內得再授權第三人進行重製。
- 二、授權人同意非專屬無償授權本校及國家圖書館將前條典藏之資料收錄於資料庫，並以電子形式透過單機、網際網路、無線網路或其他傳輸方式，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、瀏覽、下載、傳輸、列印等利用。本校得將上述權利再授權于第三者。
- 三、論文全文電子檔上載網路公開時間：

■ 自2016年8月17日始公開。

授權人姓名：洪復暉 (請親筆正楷簽名)

學號：696260048

註：1. 本授權書須列印並簽署兩份，一份裝訂於紙本論文書名頁，一份繳至圖書館辦理離校手續。

2. 授權事項未勾選者，分別視同「同意」與「即時公開」。

中 華 民 國 100 年 8 月 15 日

謝 辭

本篇論文得以完成，尤為感謝我的指導教授－蔡淵黎老師。蔡老師總是不厭其煩的給予我不論是在待人接物，抑或是論文撰述上的提點，往往令我受惠不少。除此之外，蔡老師平時對學生的課業和生活亦照顧有加；其本身的為人處世、治學態度，亦是學生所效法的，而學生也將永遠銘記在心。再者，論文的兩位口試委員－張慧端老師及林淑慧老師細心的指正，也是促使本篇論文更臻完美的關鍵因素。

在研究所修業期間，感謝李勤岸主任、姚榮松老師、莊佳穎老師、許慧如老師、林芳玫老師、賀安娟老師、陳龍廷老師等諸位老師在課業知識的傳授。同窗伙伴的切磋討論與鼓勵，以及摯友惠筠在論文資料蒐集、題目擬定之討論，更是令我獲益良多，在此一併致謝。

最後，特將本文獻給我最敬愛的母親，感謝您無怨無悔的養育與無時無刻的關懷照顧，還有父親在經濟上與精神上的支持，讓我能專注於課業研究中，願以此與家人共享。

學生 俊暉 謹上

100 年 7 月 于斗南家中

摘要

本研究透過臺灣總督府對阿美人的治理探究，瞭解總督府對政治、經濟及文化的統治策略，並檢視阿美人在日治時代的殖民過程歷史變遷。臺灣總督府作為控制主體運用政治、經濟、文化及控制監督等綜合手段，完善、強化社會調控機制，讓大多數阿美族人接受、遵從以主導價值觀為核心而確立的社會規範體系，達到動員阿美族主動參與國家事物，最後達到有效的治理效果。國內學界對台灣原住民殖民統治的研究較為薄弱，現有之研究大多為批判性，且研究的方法與角度也比較單一。本文試圖從歷史學與人類學的交叉點出發，藉由歷史的縱向視野、比較的橫向視野以及社會的文化視野，對日治時期阿美人統治體制維度的研究進行審視。文中將先從歷史的縱向視角，探討理蕃體制的形成與制度變遷；然後再從橫向的政治與體制特徵進行比較性的分析；接著藉由政治、經濟、文化的視角，探討台灣總督府對阿美人治理策略；最後，綜合上述論述，討論殖民的統治體制的控制與動員進行綜合分析。

關鍵字：阿美族、統治體系、身體、控制、動員、規訓

目錄

第一章 緒論.....	1
第二章 「蕃政」體制與東台灣的經營.....	12
第一節「蕃政」體制的確立.....	12
第二節「蕃政」體制下的東臺灣.....	15
第三章 殖民體制的建立與控制、動員.....	21
第一節 阿美族傳統的政治組織.....	21
第二節 控制與動員政治體系之建立.....	23
第四章 殖民經濟的推展與經濟變革.....	32
第一節 農業的推展.....	32
第二節 新經濟措施的落實.....	41
第五章 新教育體制的奠定與國民規訓.....	53
第一節 學校的教育.....	53
第二節 社會教化.....	64
第六章 結論.....	79
參考文獻.....	81

表次

表 1-1 受訪者基本資料表	6
表 1-2 訪談大綱細目表	7

圖次

圖 1-1 阿美族分佈圖.....	10
圖 1-2 研究架構圖.....	11

緒論

一、研究動機與目的

(一) 研究動機

在過去有關教化政策的研究中，可發現日本人對於原住民統治是分合而治，並無全面化的統一理蕃制度，如日治明治 31 年（1898）栗野傳之丞踏查全島蕃界後的報告書中，提到：

建議蕃人教育施設準備應以各蕃族開化發達程度，以埔里社，即全島中央為中心，分為南北二大部；由於南部各蕃族比北部蕃族智識程度發達，所以設立學校教育能夠成功，而北部蕃族性情剽悍，盛行首級戮取，智識程度低，所以建議設置特別機關（臺灣總督府警務局，1997：33）。

文中的「南蕃」係指分佈於臺灣東南部的阿美族及卑南族，「北蕃」則專指驍勇善戰的泰雅族，由此推知日治時期的理蕃政策，其實並無全臺一致的統治理念，而是根據不同族群實行不盡相同的治理方法。然而，爬梳過去的相關研究報告，卻發現往昔的研究多以整體視角闡述同化政策，似乎缺乏對特定族群治理的描述也似乎無法表達各個族屬的理蕃政策。

若從經濟實業的角度來看，可發現臺灣總督府的糖業政策與新式製糖工廠的出現，使得臺東廳逐步被納入當時整個糖業生產。由於勞動力的缺乏，阿美族勞動力適時的運用，挹注臺東地區的產業發展，首開近代原住民大量進入國家體制勞動之先例。據此，本研究所提出的第二個疑問即為：在以經濟開發為前提的實業指導與勞役制度下，究竟整體阿美族的社會生活產生何種影響和衝擊？

西元 1930 年代，由於日本政府已完整規劃戶籍登記制度，結婚、離婚都要依法辦理，由於對法令和新制度的不熟悉與不適應性，使得當時阿美族結婚與離婚的比例在官方數據上驟降，另外為了因應新式的結婚制度，也使得傳統的婚姻慣習至此也因此逐漸式微（黃宣衛，2005：28）。據此，本研究所提出的第三個疑問：即從教化對慣習影響與控制的層面著手，瞭解教化政策對於阿美族的風俗慣習影響究竟為何？

統治體制建立的終極目的，是建立守時、控制守法的身體。特別是在蕃童教育上，日本人一方面進行著蕃童身體的改造，另外一方面殖民者也將這樣的概

念，一一納入各種「撫育」機關在傳統阿美族年齡層組織之中。因此，為了徹底貫徹日本式的儀禮與順從的身體，日本政府對身體的控制和規訓的具體行為為何？又如何藉由教化政策，對於阿美族的風俗慣習產生影響？綜合上述，經由政治，經濟與文化的治理策略，如何達到最終動員的手段？

（二）研究目的

透過歷史學的方法，檢視日本時代的發展脈絡，阿美族發展的歷史，被認為是臺灣史裡不可缺少的一部份，不少臺灣人開始對它有興趣。蕃地在臺灣的範圍很廣，是研究臺灣史裡不可缺少的一部分。蕃地到日本統治時代才開始有國家統治，其對文化社會各方面的影響相當大。檢討臺灣總督府的教化統治，即理蕃政策對蕃地造成什麼樣的影響，此議題涉及政治、社會、文化等各學術領域。因此探討蕃地在日本時代的演變在臺灣史研究十分重要。

另外臺灣原住民在傳統上沒有文字，歷史的資料有限，雖然荷蘭和清朝也有平埔族相關的紀錄，但對臺灣原住民有大量文字記錄的歷史，可說從日本殖民時代才開始。總體而言，臺灣原住民史研究在臺灣史研究中數量仍不多。本研究希望能增加原住民史研究的數量。

二、相關文獻之回顧與探討

（一）理蕃史研究

相關日治時期的台灣總督府對理蕃政策的研究，主要有藤井志津枝，《日據時期臺灣總督府的理蕃政策 1895～1915 年》，民國 76 年（1987），臺灣師範大學歷史所博士論文。該文以《理蕃誌稿》資料為主要分析的範疇，是臺灣史學界中，首先針對日本統治臺灣時期理蕃政策的研究論著。本書將日本官方於 1895 年至 1915 年間，治理蕃人蕃地行政機構的演變過程，加以分析和探討。其論著確立了日治時期理蕃政策的基本主張，乃日本政府對原住民地區進行經濟侵略，同時也對理蕃機構，即蕃地警政系統的建構過程，有深刻的研究與分析。

臺灣總督府警務局編撰之《理蕃誌稿》，是臺灣總督府警務本署編寫有關「理蕃政策」的公文書彙集。透過本書的記載，可以理解理蕃統治機構演變，以及臺灣原住民政治體系及社會受到外部統治而變遷之過程。然而，本書僅以統治者觀點，進行史料的編排，對於更深一層的分析仍屬必要。

(二) 阿美族民族志田野調查研究

《臺灣阿美族之社會組織及其變化—從招贅婚到嫁娶婚探討臺灣阿美族之社會》一書，是由日本學者未成道男所著。本書是以社會人類學的實地調查資料為依據，針對位居臺灣東部海岸阿美族的某個部落—石溪之社會組織進行敘述及分析。本文不僅是社會人類學的民族志專著（monograph），且隱含著另一個目的，即描寫社會變化日趨激烈前的樣貌，同時預測現已萌芽且將來可能歸趨的狀況，進而提出假設說明此種變化並非社會變質，而是早已蘊含在前者樣貌內之原理的延伸。具體而言，本書的意圖在於：忠實地記錄各階段石溪社會在個階層的變遷現象。

黃宜衛的《國家、村落領袖與社會文化變遷》（2005），則將焦點放在一個特定的村落—宜灣，並針對日治時代阿美族社會文化變遷的歷史過程，進行深入的探究。宜灣阿美族原本以「部落」為最大的社會單位，日治以後才發生重大的變化；此後的五十年間，透過武力、教化等方式，國家成為影響阿美族社會文化變遷的最重要因素。

(三) 身體史研究

身體具有濃厚的社會性，本身被賦予了太多的社會文化意蘊。在《規訓與懲罰》中，福柯又揭示了現代社會是如何通過種種精緻的規訓技巧，將身體的經驗轉化為有用的工具。

身體史意象跨入到史學領域，法國年鉴派代表人物 M.布洛克則認為：歷史現象不能在其時代界限之外加以理解，而在普遍的理論層次上，歷史研究永遠是與社會學理論相伴的，史學不具有獨自分析社會現象的方法。史學家研究的問題都是具有文化及時代界限的，大多數社會學研究的問題是現代的，史學關注的是不可重複的事物，而社會學關注普遍性事物，因此，史學家使用社會學方法來解釋歷史事件，社會學家也利用史學方法來說明某一問題的歷史狀況，把事物的普遍性與不可重複性割裂開來，是不可能得到對事物的恰當理解的，史學對於未來發展的模式不予分析，史學主要研究過去，社會學則研究現狀並解析歷史，近代時間觀念的輸入對近代身體建構趨向的影響宏遠而深廣，隨著西方的曆法，紀元，鐘點時間等新的知識譜系隨著國門的打開逐漸傳入，近代的身體建構面臨著

一個根本性的轉換，西方的紀元，曆法，鐘點時間逐漸取代了傳統的時間計量方式。

黃金麟（2001）《歷史、身體、國家：近代中國的身體形成，1895-1937》，世界（西方）時間在日本逐漸取得強勢地位，而這些時間形式的採用都有一種民間力量推動在前，國家制度化發展在後的情形存在，當然，對近代身體最有穿透力的還是鐘點這種具有精確時間計算能力的計時形式，它所具有的準確控制作用使它能將這種計時能力與勞動生產以及身體規訓做到緊密結合，隨著近代工業逐漸擴展，精確的鐘點時間就日益嚴密地控制著勞動者的身體，這使得與工業生產相關的所有個人身體都必須改變以往傳統的作息安排習慣，適應現代大機器生產的運作需要，工廠勞動也開始採行按鐘點計值的方式，金錢化與鐘點化逐漸成為勞動生產的兩大基礎條件，與此相似的，在現代的教化體系內，學校也逐漸被納入這一發展方向中，所有的課程體系，作息時間，活動與教化均需嚴格按照/分與時的計量單位進行安排，乃至身體都莫不被這樣一種時間體所規約，被這些導致鐘點時間普及使用的因素所引導，近代身體的鐘點化發展遂成為一個勢不可擋的歷史格局，不僅/時間，空間亦構成近代身體規訓的重要語境，作者即對身體的空間化發展，通過對「時間」範疇的反思，將客觀上提出的許多關乎「人」的問題突顯出來，分門別類地歸到了「許多社會時間進程之中，社會發展是以人們的共同物質生活為前提展示的人際諸關係，從橫的方面進行歷史的考察。

三、研究方法

（一）歷史人類學研究法

Donna Birdwell 等（1999）的《走進歷史田野：歷史人類學的愛爾蘭史個案研究》。本書討論人類學的研究方法，從地區性的老百姓的日常生活裡，在一個社會底層的脈絡裡去尋找傳統再生再造的基本根源和基本狀態，借助田野調查方法，不僅有助於歷史學者更好地解讀文獻，也開闊了歷史研究的視野。田野調查方法的運用，對構建整體史有推動作用，傳統的研究過於強調政治史及意識形態，事實上，不同的民族，不同的地方都有它自己發展的特點，如何去全面反映歷史面貌，尤其是普通民眾的生活，那就要借助田野調查方法，田野調查從形式上看，是集中對一個小社區的研究分析，但它可以在這個地方實事求是地研究其內在的邏輯，此外，歷史學者也逐步認識到了正史文獻的記載不足以全面真實地

反映歷史社會生活，不能全面理解社會的深層結構與內在脈絡，歷史學者通過對區域的內在研究和區域間的比較，就有可能尋找出歷史的總體圖像，本文仿效歷史人類學，並結合歷史研究法和人類學田野調查兩面之研究方式。

（二）文獻分析

整體而言，區域社會研究，首先應瞭解被研究社群的相關歷史沿革、地理環境，與地方生活習俗，是故文獻蒐集與史料的解讀，目的是由歷史視野來看待地方社會。相反地，亦可由地方社會來建構歷史，也就是藉由庶民史料與臺灣總督府史料交織辨證，釐清地方歷史特色。換言之，就本研究而言，文獻蒐集與史料解讀，主要是想釐清日治時期阿美族的歷史發展。如前所舉的庶民史料，含括戶籍與地籍資料，以及古文書等公私文書。臺灣總督府於明治三十七年（1904）完成土地調查事業後，隔年（1905）即利用地籍為地蕃，以達到「以地統人」的目標，建立了臺灣土地、人民和社會秩序的地理空間。因此日治時期的戶政與地政資料，是今日各鄉鎮最完整、最有規劃的地方檔案，透過舊戶籍資料的閱讀，目的在建立對庶民社會的普遍性瞭解。此外，古文書、族譜、老照片、私文書、地圖等各種地方文獻的搜集，亦是完成地方史料建構的基礎。再者碑記等文物的記錄，亦可作為當地開發歷史的呈現，或為歷史書寫重要的資訊來源。

（三）深入訪談

除文獻分析外，本研究尚亦配合田野工作，收集文獻紀錄不足的相關資訊。田野工作是民族學、人類學界慣用的研究法，主要運用的策略為「參與觀察法」及「深入訪談法」。藉由長期的田野工作過程，以參與觀察法融入社區生活，再以深入訪談法，記錄當地的日常生活，諸如生活概況、生命史、人際互動情形、宗教信仰以及特殊活動，除了可瞭解社群所存在的空間社會文化環境，透過民族誌採用的整體觀可獲得研究社群全面且完整的圖像。

有關具體田野工作說明如下：

- （1）部落史的建立：記錄部落開發的歷史。
- （2）家族史的記錄：建立當地重要氏族之發展史。
- （3）信仰的踏查。
- （4）口述歷史的採集：透過生命史或一些代表性事件等的歷史訪談記錄，以作

為地方、族群意識形塑的參考。

(四) 訪談大綱

首先透過阿美族耆老介紹找尋七十五歲以上的阿美族長老，特別是受過日本教育的老人，經實際訪察得到四位訪談人（參見表 1-1）經由預擬之訪談大綱，反復多次與他們進行面對面交談，獲取詳實的資訊，揭示調查物件的內在本質，對探求日治時期阿美族社會之發展動因和變化規律助益甚大。2010 年分別在不同時間找到不同的阿美族長老進行訪談。四位長老目前年事已高，都跟族人居住在一起，非常和藹親切，熱心配合訪談。以下詳述訪談大綱（參見表 1-2）。

表 1 -1 受訪者基本資料表

受訪者	出生年份	居住部落
張宜人 mamikutay	1925	大港口
cacaw	1938	里漏部落
黃水生	1932	馬蘭
黃育坤	1933	宜灣

表 1-2 訪談大綱細目表

訪談項目	內容
基本資料	年齡、姓名、出生地、移住地、殖民時期的家庭成員
傳統生活	<ol style="list-style-type: none"> 1.對居住環境的印象 2.耆老的權力範圍 3.家裡用的東西 4.傳統耕作方式、祭典的過程 5.參加年齡層組織的專號
蕃童教育所的學習經驗	<ol style="list-style-type: none"> 1.幾歲上學 2. 上學感受為何?就學到幾年級?是否有獲得畢業證書? 3.教育所的老師是否為員警、到何時改變為教師授課 4.學校上課時間表 5.耕作訓練、禮儀訓練等上課內容 6.在學校被老師處罰的情況 7.當時家裡大人的工作、大人有無參予勞役工作 8.學校教師管理情況
青年時期的經驗	<ol style="list-style-type: none"> 1.有沒有去少年團、青年團還是其他組織、幾歲去的、地點 2.訓練內容與人員 3. 對員警的看法、是否很嚴格、是否會處罰、如何處罰 4.是否參予軍事活動? 5. 參加衛生宣傳?
現代化的經驗	<ol style="list-style-type: none"> 1.使用新式廁所的經驗 2.參拜神社經驗 3.遵守清潔衛生狀況 4.掃除穢亂的經驗

四、名詞釋義

(一)「蕃人」的定義

西元 1895 年，臺灣邁入日本時代。日本除了面對以本島人為主的清國遺民外，還需要面對南島語系的臺灣的原住民。清領時期，台灣漢人稱呼臺灣的原住民為「番仔」，官方也沿用此說法而以「番」字來記錄，其意思是「不同民族」或「蠻荒未開化」，日治時期日方也沿用清國時代政府和本島人對臺灣原住民的稱呼，因為日語中「蕃」之字用法和漢文「番」不同（如「蕃人」（警衛）、蕃號（號碼）等），故使用草字頭的「蕃」。因為「蕃」的用語是相對「民」=「人」的概念，在漢文中「番」不是「人」，故「蕃人」的說法是有問題的，但對這詞當局解釋『居住於未開墾蕃地』的意思。

(二) 教化

教化政策的其中一項日本總督府的統治策略偏向於風俗習慣的改革，風俗是一種集體意識，它既有外在的表現，又有內化的觀念，人們可以從一個民族的風俗習慣上，看出其深層的民族心理素質。日治初期，兵馬倥傯，日人首為安定社會，收攬民心，正規教育以普及日語，社會教化以移風易俗為主要內容。

根據該「理蕃大綱」其第一條明白表示，「理蕃」政策最終目的為使「蕃人」感受天皇的聖德沐恩。這種明示政策方向為「天皇子民」化的說法，不同於 1902 年賽夏族南庄事件後所訂定，以征服為目的並進行武力討伐的理蕃大綱精神。所以為實踐此「天皇子民」化的理念，當局決定『教化』。換言之，「教化」為「日本臣民」化的代名詞，其範圍包含日常生活與精神文化的全面改造。於是擔起新任務的「理蕃」員警，改變過去高壓統治的形象，改採以懇切的態度引導「蕃人」。因此「教化」成為以部落、區域為單位所施展的社會教育。「撫育」項目也可隨時更改且多樣化。例如：以教化「常用日語」的各種措施。促使「蕃人」放棄打獵且願意從事定耕集約的水田耕作，並接受現代醫療衛生，以及移風易俗和日本「國民思想」等「蕃人」曾未經歷過的事情。

(三) 阿美族的定義與分佈

阿美族自稱 Pangtsah 或 Amis，其分佈地以花東縱谷為主，並擴及至縱谷東部的海岸山脈外側之太平洋岸及南側恒春半島之一部分（圖 1-1）。至 1991 年

底總人口據約十萬餘人，其中分佈於山地行政區域 361 人，僅占百分之 0.5，是本省先住族群中人口最多之一族。其分佈地區以現行的行政區而言，北起花蓮縣境之新城鄉，經花蓮市、吉安、壽豐、鳳林、光復、豐濱、瑞穗、玉裡、富裡等鄉鎮，再經臺東縣之長濱、成功、東河、池上、關山、鹿野、卑南、臺東、太麻里、大武各鄉鎮，南達屏東縣之牡丹、滿州二鄉，其分佈地域面積約達二千九百方公里。本族居住地域概為平地，在清光緒元年清廷積極撫蕃開山，南、中、北貫穿前山與後山之道路相繼開鑿，大量漢人湧至，其遭遇頗似西部平原之平埔族。阿美族早已受到漢族之影響，在所有先住族群各族中漢化最深。阿美族與其他族群間有諸多差異性。例如，其生活方式早已習於水田耕作，其社會制度具有本省其他族群少見的母系制度與年齡階級制度，在體質方面較其他族群高身、長頭而扁鼻；就歷史發展而言，該族曾在北部阿美不斷遭受太魯閣族之突襲，中部阿美常受布農族之攻擊；南部阿美即懼於卑南族之威勢，且曾淪為其奴隸而被統治。阿美族習慣上可分為：一、南勢阿美群，亦即北阿美群，分佈於花蓮市及花蓮縣轄下之新城、壽豐、吉安、秀林、豐濱、鳳林、光復等鄉鎮與臺東縣之關山鎮；二、中阿美群包括秀姑巒阿美與海岸阿美，分佈於花蓮縣境內，包含鳳林、光復、豐濱、瑞穗、玉里、富里及臺東縣下之長濱與成功等鄉鎮境內；三、南阿美群包括卑南阿美與恒春阿美，分佈於臺東縣之成功、東河、關山、池上、鹿野、臺東、卑南、太麻里、大武等鄉鎮及屏東縣之牡丹、滿州二鄉境內(許木柱，1995：23)。

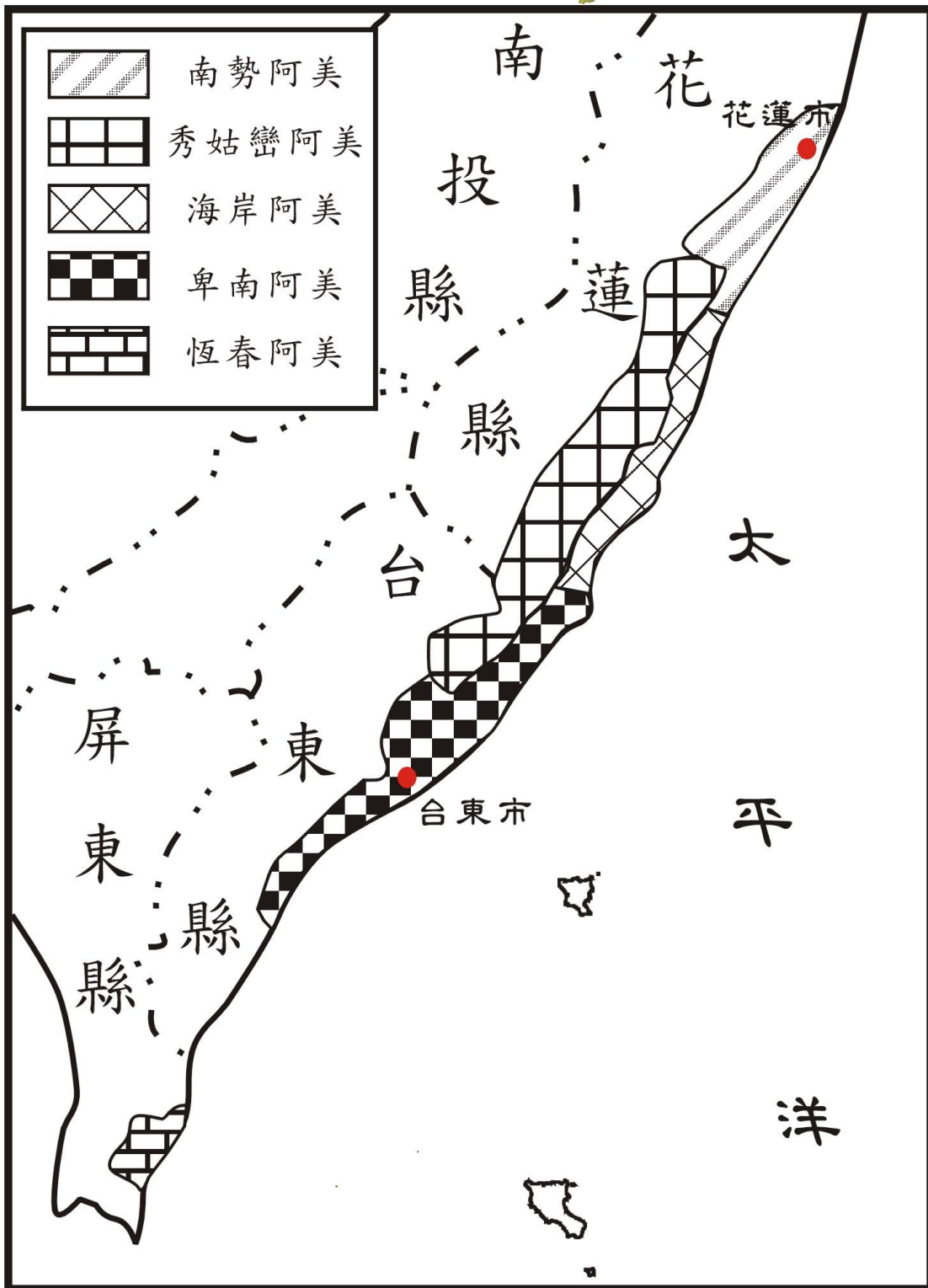


圖 1-1：阿美族分佈圖

資料來源：轉繪自台灣大學原住民文化廳(台灣大學圖書館)¹

¹ <http://tceamp.gcc.ntu.edu.tw>

五、章節安排與研究架構

本文各章的內容依序為：第一章前言，討論研究的動機及目的。第二章首先回顧日治時期理蕃統治的歷史脈絡與統治東台灣歷史背景分析，第三章為殖民體制的研究。第四章內容為探討殖民經濟的變革影響因素。第五章內容為新式教育體制奠定與國民規訓的狀況，第六章則是根據第三章、第四章及第五章的分析結果，檢視台灣總督府對阿美族的控制與動員的全面性分析。

本研究的研究架構圖如下（圖 1-2）：

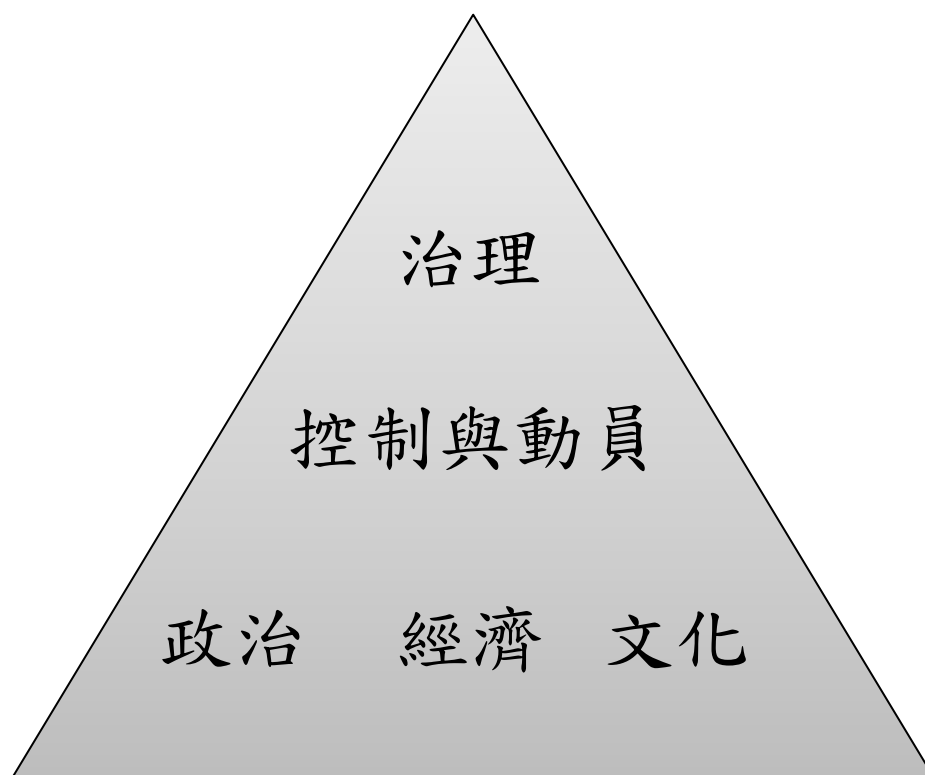


圖 1-2 研究架構圖

第二章 「蕃政」體制與東台灣的經營

本章首先探討日治時期理蕃政策的演變，及日本當局對阿美族部落權力的推移；接著探討日本帝國國家力量進入以及行政體系建立的過程，也就是在此一體制下影響臺灣東部阿美族的歷史背景。

第一節 「蕃政」體制的確立

日本帝國對後山及臺灣其他地區的統治，明顯地比清帝國來得積極與深入。其中理蕃政策的制定，除沿用部分清帝國的措施之外，也有不少的創新性。其中，日治初期的理蕃政策，儘管多是在摸索中不斷調整與修正，但大致都能做到因人、因地制宜。

日本帝國統治時期，國家力量積極地進入臺灣，並深入部落的每個角落。由於臺灣山地擁有包含森林、樟腦……等豐富的資源，又鑑於過去清帝國對蕃地經營的輕忽，以致引起外國勢力對蕃地的覬覦，而且臺灣蕃地問題尚未解決，日本對外實則不足以誇示其國力，也無法達到獲取台灣人力物力的殖民統治目標。因此，如何「理蕃」考驗了統治者的智慧。

至於臺灣的後山區域，同屬「民蕃雜處」的區域，故「蕃政」比「民政」來得重要。因此，日本當局藉由官員及學者的深入調查，慢慢找出可以運用的方策，並一步步地強化對各部落與村落的統治。

日本當局統治臺灣之後，首先面臨的是各地風起雲湧的漢人抗日行動，為了有效統治臺灣，並積極開發臺灣，尤其是佔臺灣廣大面積的山地，政策上的擬定就變得非常重要（臺灣總督府員警本署，1997：57）。總督府為了要推展對蕃地之治理。積極擬定理蕃政策與教化政策，並逐步加以落實。

一、日治時期理蕃政策

台灣總督府在日治初期進入逐步控制西部平原之後，逐漸進入東部地區，並制定一系列的理蕃政策，日治時期的理蕃政策大致可以區分為下列三個時期：第一期係指日人領臺之後（1895）到明治 35 年（1902）的這段時間，這時期漢人的抗日在各地展開，因為兵馬倥傯的緣故，對蕃人則以「懷柔政策」為主，尚

未有積極的理蕃政策，因此，對蕃人只不過施行數回試探性的威壓討伐。著重在乎地鎮壓漢族人民的武裝抗日鬥爭，對「蕃地」採行懷柔政策，以便將臺灣人民分而治之、

第二期從明治 36 年（1903）漢人抗日大致壓制之後，到明治 42 年（1909）佐久間左馬太總督討伐期為止。早期對漢族武裝鎮壓後，日本殖民者騰出手來對原住民採取攻勢，一面推進隘勇線，擴張員警勢力，另一面加緊所謂的撫育工作，同時開展「蕃地」調查，瞭解原住民的生存狀況以為制定政策的參考（喜安幸夫，1999：130～131）。

第三期乃從明治 43 年（1910）4 月以降，到大正 4 年（1915）3 月為止，即所謂的「五年計畫理蕃事業」的實施期。全面落實「理蕃政策」，即所謂「五年理蕃計畫」，以軍隊配合員警，進一步推進隘勇線，開展槍支彈藥收繳行動。日本殖民者在臺灣實施的「理蕃政策」的一大特點，就是將原住民與漢人分隔開來，封鎖原住民聚居地區，限制漢族人民與原住民之間的交往，原住民不得隨意下山，漢族人民也不得隨意進入原住民地區。日本殖民者在這裡是達到了一石三鳥的效果。首先，隔斷漢族與原住民的往來後，日本殖民當局便能以經濟封鎖壓迫原住民屈服，同時防範臺灣人民聯合抗日。其次，臺灣山地蘊藏著豐富的資源，封鎖政策勢必限制了臺灣本地民族資本的進入，豐富的寶藏成了日本殖民當局和日本資本的獨佔品。最後，相對封閉狀態也使得日本殖民者能更有效的在蕃地建立一個「純淨的」、沒有外力影響的統治環境，更有利於其所謂「理蕃政策」的實施。此外，臺灣社會各公民法，如刑法、民法等，並不適用於「蕃地」，使得成為普通行政區域外的特殊行政區域。（藤井志津枝，2001：2）。

二、原住民的教化政策

（一）教化政策

霧社事件爆發後，台灣總督府加強對原住民之治理，昭和 6 年（1931）末，台灣總督府公佈《理蕃大綱》，推行「授產」政策，意即實施集團移住，獎勵定居定耕。將傳統狩獵的習俗，改為定耕水稻、甘蔗、苧麻等農作物，並兼有養殖家畜、養蠶紡織等業。隔年（1932），修正有關「理蕃」職員制度，各州廳均配置視督學及技士，從事教化和生產教授。昭和 8 年（1933），開始進行戶口調查，並首次把「蕃族」改稱平埔族和高砂族，以表示「平等」對待。昭和 12 年（1937）

自該年中日戰爭爆發，自此開始台灣總督府逐步落實皇民化運動，以各山地員警官吏派出所為單位，誘導山民成立「自助會」、「頭目勢力會」、「家長會」、「部落會」。「部落會」下設「鄰組」，強迫初懂日語的原住民青年及村社頭目任會長、組長，並強行組織「公民訓練」，「使其熟習一般國民生活及公共團體生活」。昭和 14 年（1939）4 月，制定《授產指導要目》；同年 8 月，制定《社會教育要綱》，成立「高砂族幹部懇談會」，以「皇民化精神」進行「山地社會教化」。昭和 16 年（1941），《皇民奉公會運動規約》公佈後，紛紛成立山地「奉公團」、「奉公班」、「山民軍訓團」、「高砂族義勇隊」等，把山地少數民族納入「皇民奉公運動」和戰爭體制的軌道。

（二）普及日語

「山地教化」的首要任務是普及日語，因為這是「教化」的基礎。蕃地日語普及工作全部由員警承擔，在派出所設立日語夜學會，強迫男女老少都要參加學習和訓練，並由員警人員及其家屬充任教師。此外，青年團、主婦會、家長會等組織，也負有組織日語講習的任務。甚至在原住民部落還制定了一系列計畫，如訓練養護計畫、講師之教養及教化活動計畫、教授計畫、日語普及獎勵計畫、經營費用計畫等，可見其日語普及工作之專注和不遺餘力。據臺灣總督府統計，至昭和 17 年（1942）底，原住民地區的日語普及率，以能運用於日常事務程度者為準，已達「理蕃所」所管人口的 48.18%（宋恩榮，2005）。

（三）蕃民觀光

第三任總督乃木希典上任後，以致力研究原住民語言，並調查風土民情為開端，要求當時負責理蕃事業之各撫墾署，「圓滿」處理日人與原住民之關係，並以學習原住民語、給予酒肉物品、教導農事耕作及教育撫育執行要項，促使總督府對原住民之誘導懷柔政策內容自此方顯清晰。

對教化原住民相當關注之員警齋田悟，就曾以文化角度敘述原住民觀光的重要與必要性，他提到：

對蕃人絕予教化指導之事不易，彼等久居重疊山嶽中，過原始之生活，對彼等注行施予吾人之文化實為不可行。彼等與吾人之文化相隔甚遠，此乃彼等長年未與異種族、異民族交涉而專事孤立生活之結果。彼等缺乏把握

實際生活以外經驗之機會，故見其依然過著原始之生活。為使彼等文化向上與進步，需增多其與異種族、異民族文化接觸之機會，此為促其開發最根本之問題。至於方法，或利用文字文章，或用演講、電影等各種手法，然就原住民而官，最具效果也最高招的方法乃是觀光（鄭政誠，2005）。

為了加強「教化」，臺灣總督府有計劃地安排番族學生和各方人士到先進的地區觀摩學習，如到日本和臺灣各地方參觀，讓他們與外界文明接觸，學習日本物質文明和精神文明建設的經驗，以得到感性的認識和「使心靈受到觸動」。在觀摩活動中，政府給予適當的經費補助，但也有不少原住民自己籌措資金參加觀光旅行（鄭政誠，2005）。

（四）皇民化運動

大正 12 年（1923），臺灣總督府以府令第五十六號發佈《有關縣社以下神社之創立、遷移、廢止、合併等規則》，下令原住民地區都要建立日式神社。山地最早建立神社的是臺北州蘇澳郡的東澳祠，其後有花蓮港廳的佐久間神社。之後各地相繼建立天照大神、明治天皇、能久親王、佐久間佐馬太等日神的神社，定期進行祭拜。殖民當局企圖藉由強制原住民供奉日神，以替代他們原有的宗教信仰，灌輸日本國體思想和神道教理念，使其忘卻固有信仰，以實現「皇民化」的目的。相同的是，總督府皆於 1930~1940 年代，在臺灣原住民地迅速推行「皇民化運動」、「皇民奉公運動」，並成立「部落會」、「奉公班」、「報國會」、「挺身隊」、「軍訓團」、「防空班」、「戰時服務團」等組織，進行教習訓練、宣傳鼓動，強迫原住民廢棄原有的姓名，改為日式姓名，甚至還要穿和服，說日語，採用日本的生活方式，訓練其成為一位名符其實的日本「皇民」。

第二節 「蕃政」體制下的東臺灣

臺灣總督府「理蕃」當局依持地分類法，把全臺「蕃人」分類為「北蕃」和「南蕃」，對「北蕃」的泰雅族和賽夏族採取積極的鎮壓政策，但對「南蕃」的阿美族、布農族、達悟族、鄒族、排灣族、卑南族及魯凱族，則採取消極的撫育政策（藤井志津枝，1997）。然而蕃地並不能僅以族別作南北劃分依據，因東部

地區即被視為一特殊行政區域，直屬於臺灣總督府，與其他南部各縣廳以二分法區分「平地」、「蕃地」有所不同，甚至還有「民蕃雜居」的蕃地，一切皆按照臺東廳長相良長綱的東部理蕃 20 年計畫施政（伊能嘉矩，1918），藉由二十年的計畫施行至東台灣蕃政體制逐漸成形。

一、武力拓墾

1895 年《馬關條約》簽訂後，日本軍隊攻佔了台灣。6 月 16 日首任日本台灣總督樺山資紀及其屬員正式進住台北內衙署。為顯耀武力於 6 月 17 日舉行了所謂「始政」儀式，並把這一天定為「始政紀念日」，標志其對台灣人民殖民統治的開始，但是隨後台灣人群起武力反抗，因此有將近一年的時間，其統治範圍只侷限在中央山脈以西的平地，對於東臺灣花蓮及臺東的平地，要到次年（1896）才得以進入（潘繼道，2004）。

明治 29 年(1896)五月日軍進入後山，正式領有台灣，初期由於致力於鎮壓漢人抗日勢力，避免同時與原住民為敵，在理蕃政策仍延續清代劉銘傳撫墾局的綏撫方針，在原住民地區設撫墾署為理蕃事業機構。明治 31 年(1898)平地已告安定，即廢撫墾署，將業務改歸辦務署第三課辦理。明治 33 年(1900)決定以武力討伐原住民的政策，為避免犧牲太大，決定採取先威後撫、先此後南的策略，透過隘勇線向前推進等武力方式懾服原住民，再施以教育、投產等子段使其歸服，先對於北部接近權力中心且有樟腦等富源的北部蕃地泰耶族為主要對象。殖產是日本領台最大目的，亞熱帶台灣佔有三分之二尚未開發的山地利源自是日本政府與資本家的目標。為著減少開發阻力、保護山地資源、同化為不可或缺的手段，而原住民集團移住，又是同化最速，最有效的方法。終日治時期，殖產與同化一直是日本理蕃政策的主軸。日人治台之初，將原住民分為生番、化番(不獵人頭、定耕農業)、熟番(平埔族)三種，採漢、番分治，嚴禁番、漢越界。由於台東地區族群復雜，很多平地漢、番雜處，因而被視為特殊地區。明治 30 年(1897)相良長綱接任台東廳長，另行提出僅適用於台東地區的『十年理蕃計畫』，以撫育為主，分精神的抚蕃时期使得日本當局與太魯閣族人之間的關係緊張，最後更於明治 39 年（1906）8 月 1 日爆發「威里事件」²。明治 41 年（1908）12 月中旬，

² 1906 年，日本為開採太魯閣區的樟樹，提煉樟腦油，再度進入太魯閣族的獵場區域內。此項動作再度引起太魯閣族原住民強烈的不滿，集結十四社的勇士獵殺日本官兵三十六人，史稱「威

爆發「七腳川社之役」，由於奇萊地區的重要性愈來愈突顯，因此，於明治 42 年（1909）10 月 25 日將臺東廳的行政區域劃分成兩個，花蓮港脫離臺東廳獨立設治，成為花蓮港廳，並配合佐久間總督的理蕃政策，一步步地確立對蕃地的統治（潘繼道，2004）。

二、七腳川事件後的阿美族「蕃政」

（一）七腳川事件始末

七腳川社是花蓮南勢阿美族中最大的聚落，長期活躍於奇萊平原，也是奇萊平原上最強悍的一社。祖居今花蓮縣吉安鄉華興村以西山麓，長期活躍在花蓮奇萊平原上，清光緒 4 年（1878）加禮宛事件後，成為奇萊平原最強大的族群³。日治明治 34 年（1901），日軍征服南勢阿美各社，並在七腳川設立駐在所，與日人維持著和平的關係。

當年日本殖民政權在臺灣登陸後，大多徵募七腳川社眾為軍夫，擔任各種勞役，包括運送物資、嚮導、傳遞郵件等，其中最常出勤的勞役，便是防衛太魯閣群。但七腳川社雖然為日本政府長期看守隘勇線，其薪資卻極其微薄又不按時發放，致使隘勇對日警及頭目產生不滿情緒。由於花蓮港支廳長並未針對此勞資糾紛問題迅速處置，也無意將之淡化處理，反而帶領大批員警進入七腳川社，導致後來衝突發生。日軍為建立統治權威及樹立開發東部的決心，便採取大規模毀村之舉，七腳川社人被迫遷離祖居地（林素珍、林春治、陳耀芳，2004），即被後人稱為「七腳川事件」。

（二）隘勇線之調整

明治 39 年（1906），日本為開採太魯閣地區的樟樹，提煉樟腦油，再度進入太魯閣族的獵場區域內，此行為大大引起太魯閣族原住民強烈不滿，故集結 14 社的勇士獵殺日本官兵 36 人，爆發所謂的「威里事件」，此事件使得當時總督改變懷柔的管理政策，積極準備剿討事宜（林素珍、林春治、陳耀芳，2004）。此

里事件」。此事件再度使當時總督改變懷柔的管理政策，積極準備剿討事宜。新任總督佐九間左馬太將「理蕃」作為任內施政重點，在一九一〇年提出「五年理蕃計畫」上奏日本天皇，並奉准實施。

³ 噶瑪蘭族加禮宛社為清領時期稱霸於奇萊平原的族群，但是加禮宛事件後取而由七腳川社取代之。

外，在威里事件的影響下，臺東廳開始有隘勇線的設置，且有隘勇的存在，此一制度的出現，成為日後當局回應原住民問題的一種最基本的措施，並陸續興築了數條隘勇線（陳金田，1997）。

另一方面，日方藉威里事件，開始佈置更為周全的封鎖策略。1907年5月16日開始，在太魯閣蕃領域內構築娑婆礁右岸至遮埔頭（今花蓮北埔）海岸之威里隘勇線⁴，以防太魯閣蕃襲擊。這也是臺東廳轄下的第一條隘勇線，長達二裡十五町，並在線上設置1個隘勇監督所、6個分遣所、36個隘寮、隘勇120人。到了1908年5月又再將隘勇線往西南延長五町，起自木瓜溪南岸銅文蘭一帶，溯流至木基羅溪合流處，全長共13公里，稱之巴都蘭隘勇線，以防太魯閣蕃越過七腳川社南下。這個新設的巴都蘭隘勇線，其表面上的目的是隘勇線的設施，但實際上卻有雙重功能：（1）由於太魯閣群遭日本軍艦砲擊後，自覺若仍住於沿海地區會有危險，所以日本當局就認為他們有可能至木瓜溪流域尋找耕地的可能性；（2）廳長認為必須利用居住於木瓜溪上游之巴都蘭社人抵制他們南下，藉巴都蘭和太魯閣群之間對立與不和睦關係防堵之。然日本人苦心經營這條隘勇線的最大原因，即是欲藉此貫通橫貫公路，這條線若開通成為橫貫道路，將跨過七腳川社生活領域（林素珍、林春治、陳耀芳，2004:153）。

根據文獻記載，當時擔任守備威里隘勇線的人員大多為七腳川人；然七腳川事件發生後，為了防範七腳川人勢力再度擴張，鳳林與木瓜溪間遂也成為警備的危險地區。日本政府便於明治41年（1908年）10月26日開始構築銜接自威里隘勇線南端，經七腳川社、渡過木瓜溪至銅文蘭，然後沿鯉魚山下之鯉魚池東岸、荖溪至鯉魚尾止之七腳川隘勇線，全長約30公里（陳金田，1997）。由於，七腳川隘勇線所封鎖的區域比之前的兩條隘勇線還要寬廣許多，更甚的是日方竟架設通電鐵絲網，以阻絕藏匿於山中的七腳川人，侵擾隘勇線內的居民。因此，通電鐵絲網的阻絕，對於藏匿於山中之七腳川社人而言，更具有威脅及嚇阻的效果。爾後，根據花蓮縣志上的記載，日本政府更分別於明治43年（1910）、明治44年（1911年）以及大正3年（1914年）構築鯉魚尾（今壽豐）隘勇線⁵、鯉魚山經溪口至馬裡勿（今鳳林）一帶山麓隘勇線，以及得其黎隘勇線⁶，並將鐵絲網

⁴ 又稱九宛隘勇線。

⁵ 北接七腳川線，南迄北清水溪，全長16公里。

⁶ 南接北埔隘勇線，北迄得其黎溪，全長約20公里。

通電流。花蓮南部地區則於大正 4 年（1915 年）時為防範布農族，開築高藥、網網間之複線式電條隘勇線⁷。

七腳川事件對日本政府的理蕃政策而言，引發了很大的衝擊。甚至是日後在花蓮土地上之所以會出現通電鐵絲網、原住民移民村的出現，以及促成花蓮行政區從臺東廳分離出來的行政區改制，都與七腳川事件息息相關。

（三）重新遷徙阿美族部落

七腳川事件發生後，日人為懲罰社民，並取得七腳川原野（今花蓮縣吉安鄉一帶）作為日人移民地，強迫七腳川社民散居各地，移住的過程，分為兩梯次，第一批共 50 戶 122 人，第二批則有 70 戶 227 人，總計遷移前往大埔尾原野地區的七腳川人共計有 120 戶 349 人。抵達當地後，日方將其新設之部落命名為「パロハイ チカソワン」，意即新七腳川社（趙川明，2002）⁸。

（四）官營移民村的設立

明治 40 年（1907）臺灣總督佐久間左馬太制定（五年理蕃計畫），強行推進隘勇線，受到臺灣「原住民」山地同胞的抵抗。由於不堪忍受臺灣總督府的統治，隔年（1908）12 月 13 日，發生反抗日本殖民者的「七腳川社事變」。七腳川事件發生過後，阿美族原住民被迫向南四處流離，而原先七腳川社所在之處，則被強制沒收，後成為日本移民村—吉野村的土地來源。

約莫同一時期，花蓮港廳內陸續新設包含吉野村（1909 年設立）、豐田村（1913 年設立）、林田村（1914 年設立）等三個移民村，並成為總督府官營移民的最早試驗地。為順利推行移民，總督府還專門成立了移民指導所。移民指導所是總督府直接與日本移民聯繫的辦事機構，日本移民到達臺灣後，首先即在移民指導所官員的帶領下，在指導所內進行分配土地的抽籤，並依據《臺灣官有原野貸渡規則》（府令第四十七號），申請預約土地，一般以三年為開墾成功期限。移民指導所還指導移民農耕技術、示範熱帶、亞熱帶作物栽培，並解決移民生活中

⁷ 右岸起沿山麓經迪佳（三民）、針墾（大禹）至網網（學田），通電隘勇線構成。

⁸ 新七腳川社大正 4 年（西元 1915 年）8 月 18 日遭遇高山原住民的侵襲，頭目當場被槍殺身亡之後，其人口則多移入大埔尾社或舉家他遷，造成部落人口的驟減，年底統計人數未達原來的四成。往後，部落人口逐漸減少，甚至在大正 14 年（西元 1925 年）只剩 1 戶 1 人。後來，該地區則陸續有漢人移民居住在原部落東方的輕便鐵路兩側，仍稱該地為「パロハイ チカソワン」。國民政府入臺後，則保留原先的「新」字，而改稱此地方為新豐。

的各種問題，等於是移民村的行政中心和移民庇護所。臺灣總督府首先成立花蓮港廳蓮鄉豆蘭移民指導所，來自日本德島的第一批農業移民計 9 戶 20 人落腳七腳川，稱「模範移民」，此為官營移民之肇始。6 月 28 日，又頒佈《移民指導所附屬於民政部殖產局的規定》(訓令第一百三十五號)，同日以告示第八十三號在臺東廳馬蘭社新設卑南移民指導所。不久，又移入 52 戶 275 人至七腳川，逐漸呈現移民村之雛形，共計 61 戶。但事實上，臺灣總督府在推行日本移民進入臺灣東部進行開發的過程中，不論是官營移民村或私營移民村等都有大量圈佔「原住民」土地的現象。其中，吉野村更是總督府強制「原住民」搬遷而無償得到的土地(臺灣總督府殖產局移民課，1932：69～80)。

小結

總督府採取兩面統治的體制，一方面以高壓的武力擴張，另一方面則是採取懷柔的啟蒙「教化」政策。武力擴張的方式，則是透過四階段的理蕃行為具體展現，第一期從領臺之後到明治 35 年(1895—1902)，第二期從明治 36 年漢人抗日大致壓制之後，到明治 42 年(1909)佐久間左馬太總督討伐期為止。第三期乃從明治 43 年(1910) 4 月以降，到大正 4 年(1915)進入五年理蕃是一系列以武力展現強制的統治力。

「教化」政策方面，則具體體現在：除將日語深入普及至原住民的日常生活之中外，更有計劃地安排阿美族學生和各方人士，到諸如日本、臺灣西部等當時先進的地區觀摩學習，並透過與外界的接觸，吸取物質文明和精神文明建設的經驗。

經過七腳川事件之後，理蕃員警擔任監視。隘勇線之調整，將隘勇線的範圍擴張，並設置隘寮，限制原住民之自由，重要地區均設織絲網限制出入，日人為懲罰社民，並取得七腳川原野(花蓮吉安)作為日人移民地，強迫七腳川社民散居各地，阿美族七腳川人最遠遷居至台東地區。

第三章 殖民體制的建立與控制、動員

阿美族傳統的權力結構，由各部落自有領袖，整個社會處於互不統屬的狀態，到了日治時期，阿美族頭目的產生方面，是由員警任命之人選擔任。頭目分若干等級，部落裡的最高領袖是大頭目，其次可再分區頭目、年齡階級各級長，大頭目聽從日警的指揮。國家政權對於部落的實際控制，主要透過駐在所的員警來進行，這些員警同時兼負部落秩序的控制，嚴禁部落間戰爭及禁止出草行為，甚至還需肩負起醫療服務及兒童教育等工作，並由番社役場建立起一套行政體系並對阿美族進行治理，最後，並且透過保甲組織藉動員的方式來達到統治效果。

第一節 阿美族傳統的政治組織

一、阿美族傳統的社會組織

長期以來，阿美族人在臺灣的花蓮、臺東一帶生息繁衍，各部落自有領袖，整個社會處於互不統屬，各自獨立強者為王，互相攻伐不止。阿美族原始的社會組織逐漸形成母系氏族。最早階段為狩獵社會，以漁獵和採集天然的蔬果維持生活，是初步對土地的利用狀況。隨著母系氏族的形成，原始農業的產生，各個氏族聚村而居，共有墓地、土地、森林、草地和河流地。兩個以上的氏族組成部落，部落除有自己的名稱和方言之外，還有自己的地域。在部落佔有的區域內各個氏族村落之間，在什麼地方採集蔬果，在哪一帶水域中捕魚，在什麼地方進行原始農業活動，也都大體確定。當時生產力低下，每一點土地開發都要克服無數困難和障礙。土地雖是公有，但在佔有和使用上都是以 **Kakitaan**⁹ 首領（家長或部落的頭目）為主，從集團整體利益出發，通過族人的討論，對土地利用進行劃分，可以說是最原始的土地管理。隨著生產力的發展，特別是生產工具的改進，原始農業從刀耕火種發展到用石鋤的農耕，農業勞動改以氏族內各個家族為單位進行。當農耕地可持續使用幾年以後，就產生了各家族間平均分配其使用的耕地並劃分各家使用土地界線的行為。原始社會末期，隨著生產力和社會分工的發展，

⁹ 阿美人傳統舊頭目稱號。

出現了私有制，氏族組織逐漸瓦解，此時阿美族部落在國家力量未進入之前，「族」的概念並未形成，部落成為了最小的社群社會組織體系。

二、傳統的部落政治和部落會議制度

（一）阿美人的部落會議制度

阿美人凡是重要事務，都依循舊慣分別經由各種團體會議決議之。其中，層級最高者為部落領袖會議，凡部落領袖至階級領袖都必須參加。其次是高級領袖會議，只有各部落領袖需要參加(李亦園，1969:163)。¹⁰長老決定一切重要事務，如祭記、戰爭、媾和等，然後付之施行。部落會議皆在會所舉行言部落領袖在此辦理公共事務，處罰罪犯。遇有戰爭時，部落之戰士亦在會所集合，聽候部落領袖之訓話。

（二）會議的形式

開會的形式並無一定的慣例，但各社不同，南勢阿美的薄薄社（今花蓮縣吉安鄉仁裡村）、豆蘭社（今花蓮縣吉安鄉稻香村）的頭目為南面坐，社民以半圓月形相對而坐。特別情形是遇到戰爭之時，部落之戰士亦在會所集合，聽候部落領袖之訓話與武士長之分配工作。年齡級舉行會議時，參加人員按資格而有一定之席位。大致部落領袖坐于中央靠近中央，之火爐兩旁之火爐，則為長老 *matoasai* 及各級級長之座位，青年人坐於地板四週，不得靠近火爐(李亦園，1982:163)。

另外，比較特別的是花蓮大港口阿美，大港口元老會議是由年齡階級中最高者和頭目組成的，是部落內最高決策的會議。元老決議一切重要事務，如祭祀、戰爭、和解，以及其他有關全村的大事，經元老會議決議之後即交由頭目宣佈執行。

三、年齡階層組織

（一）權力組織

阿美族的傳統權力結構是年齡階層組織，阿美族的年齡階層組織是「軍事」、「行政」、「政治」等的聯合體。也是專屬於男性領域的職責和權力，阿美族

¹⁰ 阿美人公眾的會議叫做瑪托(Madatougiru)，相當今天社區會議的意思。社區會議由頭目、長老及成年以上的男子社民組成(許木柱，1996)。

各群的年齡階級雖可分為若干不同的形式，但組織的原則是大同小異，主要可分為北部阿美的「襲名制」以及南勢阿美的「創名制」。

阿美族部落中之政治、宗教、以至教育均與年齡階級有密切的關係，而部落中之男性成員更不能與年齡階級相分離；蓋男子一生中之一切活動均包括於年齡階級中，其在部落中之地位、義務、以至於待人接物之態度等等，均由其在年齡階級中之地位而決定(李亦園，1982:150)。

(二) 年齡階層組織的特色

阿美人「年齡階級」簡單地來說，就是依據年齡的大小來分組的一種男性社會組織。這個組織由每次參加成年禮的男子們為單位來組成，新的一級成立，原有的各級就往上晉升一級。並解每一層級有階級通，但此通名卻只通用於女性全生命期以及男性之幼年期及衰老期，而自成年期以後之男性，即形成一種固定之年齡級組織，接受專有之級名(grade name) (李亦園，1982)。而終其身不易，其長幼地位與社會責任則隨其所屬年齡級之推移升進而循序變更由於男子在一生的成長過程之中，隨著年齡的增長，身心也跟著有不同的發展，因此建立在這個基礎上的「年齡階級」，也就賦予了它應有的社會職責以及特定的名稱與意義。

第二節 控制與動員政治體系之建立

總督府對東臺灣殖民之初，認為阿美族人口稀少，較少與外界接觸，民風純樸。但是隨著日子一久，阿美族部落與外界接觸日益增加、思想惡化的社會狀況下¹¹，用舊有的制度已無法維持社內秩序安寧。面對舊有制度的變化和衝擊，故日本政府需建立一套能貫徹殖民目標的統治體系。

一、地方行政組織的建立

關於日治時期的國家地方行政體制，共可以分成三方面來看：上層行政機構、基層行政機構以及基層行政輔助機構（施添福，2002：45－152）。在上層行政機構方面，約可分成三大階段：第一期從 1895 到 1897 年之間，是在臺南縣之

11 思想惡化指的是日本人認為阿美族迷信（台灣總督府民政部員警本署：1922）。

下設置「臺東支廳」，管轄清代的臺東直隸州，負責一般的行政工作，但又模仿清代舊制設立撫墾署，目的是辦理蕃地政務。第二期的大臺東廳時期始於 1897 年而終於 1909 年，管轄區域包括清代的臺東直隸州全境（即今日的花蓮與臺東兩縣），當時的臺東廳乃全臺六縣三廳之一，期間也有辨務署、出張所以及支廳等下層機構之轉變。明治 42 年（1909），總督府將全臺重新分為十二廳，原先的臺東廳分割為南部的臺東廳與北部的花蓮廳，雖然其下的行政層級迭有變化，但行政轄區至臺灣光復前皆無太大的變化。自翌年起增設員警官吏派出所；派出所遂由昔日為保護道路通行與管理本島人而設，漸漸轉變為辦理撫蕃事務的專責單位。自此開始，昔日利用通事、社長，依從舊慣的消極撫育方針，終於變成為以員警為主體的積極管制監督方式¹²。

二、在部落與帝國之間的協力者

（一）阿美族頭目

頭目制度的設立源自於日治初期的蕃害嚴重，蕃人時常威脅到日本人的生命安全。為此，日本人拉攏原住民領袖，授予頭目的稱謂，希望加強部落與帝國之間的協調關係，並透過頭目的力量來解決叛亂的問題。阿美人住在平地，而且性情溫和、以農為業、漢化較深，又易接受外來事務的特性，使官方在對待方式上亦有別於「高山生蕃」（黃宣衛，2005），日人教授阿美族農業開墾，配合理蕃員警的政策，把空地變成良田，並藉此樹立起日本人統治的威信（鷲頭武，1932）。

阿美族頭目的產生，由總督府授命警員任命人選，頭目分若干等級，部落裡的最高領袖是大頭目，其次可再分區頭目、年齡階級各級長，大頭目聽從日警的指揮。在普通行政區內，阿美族部落推行最初的地方行政運作，由頭目、副頭目及老人負責處理行政區域內之行政事務，並得定期向員警報告。

到了日治後期，為了讓理蕃的行政體制延續和鞏固，總督府拉攏阿美族頭目，並且時時表彰他們。昭和 7 年（1932）發佈訓令 84 號「頭目章授與規程」，交由警務局之說明，其目的是擁護頭目的地位，鼓勵率先奉公（領先服務）。頭目和善行蕃人各自得到頭目章、理蕃善行章、表彰狀、以及金壹封，後者是給頭目的津貼。關於頭目津貼，從大正 10 年（1921）以來每年發兩圓，昭和 4 年（1929）

13 台東廳設立後接著設立花蓮廳。

廢止此制度，「頭目章授與規程」表彰狀和金五圓一起發佈，由地方官府舉行授與式。表彰頭目及所謂的善行蕃人當然有政治目的。頭目津貼昭和 4 年（1929）廢止，其理由為石塚英藏總督推動「郡警分離」等「去理蕃政策化」，但後來昭和 5 年（1930）發生霧社事件而理蕃政策之重要性重新被認識，故昭和 6 年（1932）「頭目章授與規程」，不但發頭目證，而且津貼金額也增加。制訂「頭目章授與規程」之前當局會將恩惠品發給頭目，成為頭目特權，很多阿美族頭目因此受惠（和田博，1922）。

（二）理蕃員警

日本自治理「蕃人」以來一直採取「人治」，將一般法律排除在外，所以員警人員的素質被認定為貫徹「理蕃」理念的首要考量；認為有沈著敦厚之人，才能擲獲「蕃人」的敬仰與「認同」，成為「蕃人」真正的「父母官」。為落實「理蕃」員警的在地化，當局提出更為優渥的待遇，希望日警能完全掌控特定的部落與民心（臺灣總督府，1945：308~309）。國家政權對於部落的實際控制，主要透過駐在所的員警來進行，這些員警同時兼負部落秩序的控制，嚴禁部落間戰爭及禁止出草行為，甚至還需肩負起醫療服務及兒童教育等工作¹³。

三、部落行政中樞－蕃社役場¹⁴

蕃社行政實施於原住民地區，各社利用頭目家或其他場所，設立蕃社役場，除了依原有習慣設置頭目、副頭目與長老等，並按各社舊慣，任命頭目以下役場幹部（役員），耆老以下階級，亦按照舊慣，參與蕃社行政或成為協議機關成員，頭目應役場處理事務，而由副頭目輔助之。有一部分必須向派出所報告，而派出所要寫日誌，記載有關各社一般行政之通知、設施及報告事項。派出所員警應致力指導蕃社行政，以期能有好效果。派出所每二個月至少召開一次頭目例會，由召開例會地點之警部、警部捕或巡查擔任主席。會中，除訓示蕃政實施事項，及頭目報告實施狀況外，主要在協議教育、勸業、土木、衛生

¹³ 傳統的阿美族會所制度逐漸喪失其軍事訓練的功能，最後僅剩下部落急難救助之功能，傳統的軍事領袖與社會行政領袖也都因此而式微。而醫療服務也使得傳統巫醫體系及伴隨的知識體系受到挑戰；蕃童教育則使部落傳統的口述文化傳承逐漸被國家概念與主體社會價值所取代。

¹⁴ 蕃社役場有如今天的鎮公所的性質。

及社內習慣，懲罰規約的實施方法；以及應行矯正之慣習和方法(施添福，2000:21)。阿美蕃社役場也有如平地街莊由役場處理一般之行政事務，此基礎是日本政府所要求阿美族推行自治機關的初步雛形(林素珍，2001:21)。除頭目之外，有一個行政責任的役場幹部（役員），還有數名出納員、數名書記和差人。蕃社役場的工作一般包括有以下各個部門：總務，財政、教育、統計、土地，產業、居民職業、糧食配給、村會議、社會事業、衛生、登記等。因為部內的數目超過了職員的人數，所以一個職員常常掌管幾個部門的工作，造成阿美蕃役員工作極為繁忙。

有個族人被日本人倚重到蕃社役場擔任役員，而他們的工作很繁重，他們往往在夜間加班，而且大部份的役員並不住在中心「部落」；而是住的很遠，有的甚至住在山的另一頭。每天不管什麼天氣；他們必須步行或騎腳踏車到「役場」來。夏天的道路塵土飛揚；一過兩天就泥濘不堪。這些人的薪金不足以維持家庭，而他們又沒有時間花費自己土地上工作，通常是由家裡人耕種¹⁵。

部落的行政事項藉由蕃社役員出任務或出勤，雖然役員的工作繁重，但是透過他們不僅在分派、傳達的事物，甚為快速且確實。蕃社所要求的任務更可徹底執行。若役員執行不力，蕃社役場即將加強督導役員，將其視為個人無能的表現，要求其做到貫徹目標為止(林素珍，2001)。

（一）蕃社役場的職權

阿美頭目雖然是名義上部落的最高行政首腦，擁有部落的各項權力。但是在實際的統治情形，總督府行政權力的落實依靠蕃社役場。蕃社役場的職權有下列幾種功能：第一、對本部落戶籍的管理。第二、組織和管理農業生產。由於阿美族擁有公有土地或一部分農田(至少在名義上屬於部落公有)，在公有土地上耕種就得遵從公共規範。公有土地的水田調配、草場的搬遷、水源的利用均得按蕃社役場的規定行事，若有違反須受罰。第三、組織和管理官方視察的活動。負責官員參訪阿美族部落時相關活動，基本上為被迫集體參加，並需要承擔一定的義

¹⁵ 報導人張宜人口述，訪談時間：2010年6月，地點：張宅。

務，拒絕者要受到懲罰。第四、蕃社役場協調中央政府及地方部落的關係。在阿美族地區儘管不同部落與部落之間的關係各有不同，往往需要加以協調。協調的工作是蕃社役場的一項重要職責。蕃社役場也會召集阿美族的老年級階層，共同討論參與協調部落與部落之間的關係¹⁶。第五、社會治安管理。蕃社役場的諸多職責中，維護好社會治安是一項基本的日常工作，役場也會協同理蕃員警一起合作維護部落的治安穩定。

（二）蕃社役場的處分制度

當阿美人一旦觸犯法律，由蕃社役場的負責處分，蕃社役場執行罰款具法律效率，既是阿美族部落管理制度的落實，也是蕃社役場推行管理制度之主要手段和有力保障¹⁷（施添福，2000）。執行懲戒，阿美蕃社役場的行政措施主要可分為兩類：一類為體罰，包括鞭打、羈押等；另一類為財產處罰，包括罰款、罰物等。兩者均在一定範圍內適用，但財產處罰的適用範圍更廣。在財產處罰中，罰款和沒收財產的適用範圍最廣。罰款是指蕃社役場其委任的理蕃員警強制對違犯俗規、冒犯頭目尊嚴、擾亂社會秩序、損害他人或部落利益行為的人，要求繳納一定數額貨幣或財產的處罰措施¹⁸。

四、保甲制度

（一）保甲制度的成立

成立保甲制度主要的原因即是來自行政區域的規劃制定（林素珍：2001）。台灣總督府行政區域的規劃，多按照族屬的不同而有量身訂做。理蕃初期隨著隘勇線的軍事推進，遭遇相當大的抵抗，當時考量各理蕃諸廳給予的意見，總督府

¹⁶ 對部落公共事務負較少的責任，而有更多的權利，部落首領多半由老年組，而部落的老人會議，我們或許可說老人階級是阿美族的統治階級對公眾事務之執行有決定性的權力，而老人政治（Gerontocracy）為阿美族政治制度的特色。

¹⁷ 頭目與員警也負責調節民事之爭議。

¹⁸ 第一，對違反戶籍管理秩序行為的懲罰。以土地為主要生產資料的傳統社會，對土地和阿美農民的管理通常是通過加強戶籍管理實現的，土地管理和戶籍管理成為社會管理最基本的方式，阿美族部落作為以自然經濟為主體的社會，也十分重視對民戶的管理並建立了相應的制度，假設阿美農民不配合戶籍的檢查，役場有權力對農民處分。第二，賦稅徵集方面的罰款。賦稅是每個社會統治機構或政府得以運轉的物質保障。阿美族部落社會雖然其內部管理機構不如現代政府那麼健全和嚴密，但也有與各部落的實際情況相適應的內部組織和管理機構。這些機構的運轉並發揮效能也需要有一定的財政來源作為物質保障。為此各部落形成了相應的賦稅徵收制度。

重新考量東台灣的各族群，特別鎖定從事農耕，無須長期警戒，開化程度高生活能力強的阿美族，開始納入普通行政區域（林素珍，2001：3），順利進行初期的蕃務治理，不需施以高壓武力的統治手段。

但是理蕃事物繁雜，總督府要處置阿美族社與社之爭論、矯正之習慣、社內習慣之規約和懲罰之實行解決紛爭之調停方法、各項違反法規規定之適宜，處理行政上必要事項等，因此委任阿美族頭目擔任類似有如漢人行政區之保正，尤其日本政府制訂此蕃社行政，完全參酌蕃地之舊慣組織訂定之¹⁹，為加速阿美族民「脫胎換骨」的過程，配合嚴格的人與人之間的控制手段（福原吉雄，1930），透過保甲制度的聯保連坐、戶籍、等一系列方式，建立了一套對阿美族的基層統治體系。

（二）保甲組織

阿美族的蕃人壯丁團有別於漢人保甲模式，阿美族試行保甲制度時，其壯丁團名稱最初之通稱之為蕃人壯丁團。昭和3年（1928）改稱之為阿美族壯丁團，初期的蕃人壯丁團以漢人保甲模式組成，以社為一個保甲單位，但並不稱為保，一戶則為一甲（林素珍，2001：6）。保甲組織中有關阿美團長及產生途徑和保甲壯丁團員的組織分述如下：

（1）阿美團長及其產生途徑

阿美保正、甲長之任期均為2年，但連選得連任。保正、甲長皆為名譽無給職，不得隨便辭職。雖然日治時期不同族屬都有保甲制度，但是阿美族與漢人的保甲制還是有不些許的不同，在日治初期僅有團長、級長，團長由員警直接任命，並非選舉產生；級長則為阿美族年齡組織中青年組幹部，擔任以後才於團長之上，選舉部落中有頭目血統和聲望之人擔任保正。

雖然規定他們須由選舉產生，但實際上，大多仍由員警挑選「合適」的人來擔任。漢人之保甲是一組織體，其成員包含了保甲役員，保甲壯丁團。漢人保甲役員分保正、甲長，執行保甲職務，分別支配保正和甲長，聯繫轄區人民和維持轄內之治安。明治36年5月（1903）總督府訓令第97號「保甲細則標準」，規定了保正、甲長的選舉資格。

¹⁹ 如同明治31年（1898）8月31日律令第二十一號頒佈「保甲條例」，第一條內容提及：參酌舊慣，設保甲制，以維持地方安寧。

(2) 基層阿美保甲壯丁團員

根據「保甲條例施行規則」第六條：「團長受所屬郡守、支廳長、員警署或員警分署或上級團長的監督，指揮其屬下」，亦即保甲壯丁團是受員警官吏指揮，執行其任務，且接受其訓練(福原吉雄，1930)。大正13年(1924)花蓮港廳保安課在「平地蕃人壯丁團之設置計畫」平地阿美族蕃社之頭目蕃丁，向來被認為蕃社內維持秩序與輔助員警之力，因無法凝聚團結力，在指導教養方面仍無法徹底，因此另外設立阿美保甲壯丁團員來充當基礎的力量。壯丁團原則上以保或甲為單位編成，但得視地方情形經保正協議，聯合數保編成。壯丁以區內居民年滿十七歲以上五十歲未滿男子，身體強壯，品行善良者充任。日本政府對阿美族所試行的保甲壯丁團，無論在組成或運作上，都與花蓮港廳下漢人之保甲制度系統有所區別。舉例而言，漢人之壯丁團稱為保甲壯丁團，單位為保；然阿美族之壯丁團則稱為蕃人壯丁團，單位以團計算之。

保甲壯丁團可說是保甲制度的行動團體，其設置的目的乃是為使保甲制度目的貫徹。花蓮港廳之蕃人壯丁團其任務有戶口調查、監督出入者、災害警防、交通管理、犯罪搜查、防疫等，與漢人保甲並無二致。除此之外，阿美族壯丁團還負責蕃社開發之任務，這一點與漢人保甲略有不同。在討論是否該於阿美族內設保甲制度時論道「顧及阿美族蕃社之開發，鄰舍之警戒、涵養部落秩序安寧維持之精神，因此可以保甲制度為準則制訂之。」事實上蕃人壯丁於其他更多時候，有開發蕃社，從事勞動之義務。丁團為員警的協助機構，平時協助辦理人口之遷徙戶口調查，有時擔任消防及協助員警擔當保安工作，但知事或廳長認為有害公益時，得隨時命其解散，故壯丁團事實上形成為專供員警機關任使之御用義勇組織(福原吉雄，1930)。

壯丁團另外一方面的任務是維持地方警力，其主要目的在於維持秩序及確保治安。但在對抗「土匪」、強盜、「蕃」害等人為侵襲，及風、水、火災害等自然災害時，必須具有預防、警戒、排除災害的公權力機關。依據保甲條例第五條：「為警戒防禦匪賊及水火災，保甲中可設置壯丁團。」為保甲之實力組織、補助機關。保、甲內欲組壯丁團時，必須由保正、甲長向其隸屬之郡役所、支廳或員警署報告，再由其轉達知事或廳長，獲其許可後，方可設置。所以設立阿美保甲壯丁團來提昇部落凝聚力，目標是希望員警與蕃人結合，並防止災害，培養社內

安寧相互共助之精神，並同時做為員警輔助機關，以達到完善統治的目的。

(3) 保甲系統的控制網絡

阿美族保甲制度核心就是「以眾人管眾人，互相監察勸勉」，目的是「使保甲戶口相互監察，防禁匪類勞民作奸犯法，擾亂地方」。連坐一般以 5 戶為原則，為了節省物力，可以按一甲為聯保單位，即每甲 10 戶共具一張聯保連坐切結。保甲長在實施連坐手續以前要在適當的時間召集保甲居民開會，告之以連坐的「重要作用在於自衛自治必須切實奉行」的道理。甲長接到分發的聯保連坐切結後，應即分別召集本甲各戶長等逐一詢問對本甲各戶願否同具切結。各戶如願同具切結，甲長即將切結兩份先交第一戶戶長填寫姓名、蓋章或捺印然後轉交第二戶照辦，逐戶移交至第五或第十戶，辦畢送交甲長²⁰。

(4) 保甲的功能和作用

其一，保甲具有管與防衛的多種功能。阿美族保甲制度的運作方式，基於阿美族青年團組織之模式和宗旨，加以擴大推行。阿美保甲制度結合阿美族原有的年齡組織，以及阿美族青年團類似軍事武裝力量，達到保衛部落安全的目的²¹。

其二，保甲能充實民力，安定社會，統一各種部落的事物，編練壯丁團以查保甲戶口，都是充實阿美族社民的力量²²。在動員阿美族人民方面，透過保甲制度這個穩定的有效制度，由下而上嚴密的組織起來，使原本漫無頭緒的社民，成為有系統有效率的地方政治組織，社民可以用這種組織，提升他們的生活品質，政府可用以改善個民族的習性，這種運用方式，是構成了整個國家行政的原動力，也能以顧及群眾的利益，以養成相互幫助，相互監督的精神。

小結

本章重點是討論政治制度在日治時期阿美族社會的演變。總體而言，頭目

²⁰ 報導人黃水生口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃水生家中(以下簡稱黃宅)。

²¹ 其設置宗旨與目的涵養原住民義務服務之觀念，注重生活訓練方面，改善原住民迷信和陋習，學習生產技術；教化方面，貫徹國民精神，使用日語和實行禮儀。同時教養衛三項並重，提倡義務教育，提倡新生活，提倡服務，都是教養工夫，但主要意義，是要先將民眾組織軍事化，普遍化，使其有自衛力量。

²² 這裡指的餘匪是山區反抗的布農族。

家作為部落政治領袖的地位是受到限制的，部落獨立自主的權力授到日警控制，基本上，傳統的頭目家族只能傳達國家統治者的命令，僅保有象徵性的統治權利，其原本政治利皆已喪失，被新來的理蕃員警取代。往後國家政權對於部落的實際控制主要透過駐在所的員警來進行，這些員警同時兼負部落秩序的控制，嚴禁部落間戰爭及出草行為，甚至還需肩負起醫療服務及兒童教育等工作。

從政治的層面來看，大致上可以分為三種方式，阿美族部落推行最初的地方行政運作，由頭目、副頭目及耆老負責處理行政區域內之行政事務，實際控制行為主要透過駐在所的員警來進行，配合頭目與地方的先決者讓權力統治深入。其二傳統的部落由國家的統治機器所掌控，實際上部落的總務，財政、教育、糧食配給、村會議、社會事業、衛生、登記涉及到行政事宜，或是阿美族觸犯法律方面的問題，都由蕃社役場處理，阿美頭目雖然是名義上部落的最高行政首腦，擁有部落的各項權力。但是在實際的統治情形，總督府行政權力的落實依靠蕃設役場。其三，對部落的監控，只靠員警以強制手段監控力有未逮，所以還要仰賴社民的內部監控透過保甲制度落實。阿美族保甲制度核心就是「以眾人管眾人，互相監察勸勉」，目的是「使保甲戶口相互監察，防禁匪類勞民作奸犯法，擾亂地方」。但實際上，大多仍由員警挑選「合適」的人來擔任。漢人之保甲是一組織體系，其成員包含了保甲役員，保甲壯丁團。漢人保甲役員分保正、甲長，執行保甲職務，分別支記保和甲，聯繫保甲民和維持轄內之治安。總而言之，日治時期台灣總督府對阿美族所建立的政治組織，目的有二，一、在落實對阿美族之控制以維護社會安定，二、最後達到動員阿美族目的。

第四章 殖民經濟的推展與經濟變革

經濟統治體制的建立在農業的基礎上，首先改善阿美族農民的生產技術，並推行水田定耕，其次，總督府扶植了東部的制糖株式會社，支援金錢和各項資源，隨之而來，在近代經濟體制建立之後，東部必須要充沛的勞力資源，為補充東部勞動力之不足的問題，以阿美族來作為勞力的補充²³。

第一節 農業的推展

一、農業教化的推行

住在平原之阿美族早已開化²⁴，無殺伐風氣，且服從總督府命令勤力工作，對農牧瞭解程度超越他族，生活狀態亦接近漢人（臺灣總督府員警本署，1997：463），阿美族因為分佈於大部分平地，皆性情溫馴，勤勉農牧，若教化得宜，必定成為純良農牧之民，進而增加地方生產發展經濟。

員警對蕃人的勞役……並非無理的強制執行，而是就理蕃來考量並給予指導放發。自古以來蕃族們有著共通的習俗，亦即女子從事育兒、農耕，則負責防禦外敵、從事狩獵，這是其在悠然的大自然環境下，保持了數千年的傳統歷史並慢慢醞釀出來的習慣。這種根深蒂固的習慣造成其尚武好鬥之個性，甚至有出草獵首的惡習，也養成厭惡勞務的習慣……。當務之急，就是以鋤頭及錐取代其手上長年用慣的刀矛和槍支。陶冶其情操，徹底養成其動勞美穗，並涵養其公總心……。勞力提供等措施即以此前提而提出。現在平地蕃人逐漸瞭解我們政府的苦心，並能連守官方命令，切實勞動（末成道男，2007）。

依循上述官方的見解，阿美族平地蕃遵守官方的政策，因此總督府認為必

²³ Misakuli 阿美語苦力的意思。

²⁴ 阿美人會製造陶器，他們最初生產陶器是為滿足自己生活上的需要，而不是為了交換。因此，別的部落的居民來向他們交換陶器時，他們盡可能滿足對方的需求而不斤斤計較，小件陶器贈送對方，只有大件陶器才進行交換，並為對方提供食宿。很多民族的原始習俗都體現了這一點。

要再進一步推行理蕃政策，斟酌阿美族各社習慣擇善良者加以獎勵，並依各社實際情形推動地方行政之諸般事務，予以啟發誘導。目的是希望漸破除以往旱田輪耕的陋習²⁵，改為定地耕作，並從事農耕等各種生產事業；而總督府推行農業教化有兩種原因，其一、農業具有有利於統治，蕃人從事農業，不僅僅是為了土地生產，更重要的是陶冶他們的心志，農業能使百姓的思想淳樸，況且阿美族本來就是一個淳樸又不崇尚武力的民族，相形之下當容易統治，農耕教化促使蕃政安全，有利於天皇的統治。其二、農業推展有利於經濟發展與穩定：農業是經濟的基礎，而政治的穩定是以經濟穩定為前提，阿美族重視農業，家庭經濟資產日益增加，家產增加就會影響到遷徙的意願，無遷徙意願就會固守家鄉而別無他慮，有利於總督府的穩定統治。²⁶反之，阿美族如果捨棄農業就會因生活不安定而易於騷亂，甚至發生反叛事件。日治初期發生的七腳川事件，總督府認定是阿美族七腳川社人，農業耕作方式比較落後的原因。七腳川社人原本以放牧為耕作型態，另一方面也由於奇萊平原上土質是由細砂土壤所組成，地力貧瘠，收成微薄所以戮力推行農業，歸結推行農業教化是不得不然的一種經濟策略。

二、農業的推行與指導政策

（一）農業技術指導原則

（1）遵守農時、因時、因地側宜的農耕活動

《アミ族の營む農事祭の今者》指出，日本人農業技術上教導阿美族將一年劃分為十二節季，並在每季指導適合生產的作物，並且配合農業授業以生產為主，特別要求阿美族要篤守農時，指出遵守農時的好處和延續農時的壞處（岩城龜彦，1913）。

技術指導原則強調土壤的肥沃度相當重要，即在土壤的利用中，鋼硬的土地要使它柔和，柔和的土地要使它剛硬，休耕的土地要頻種，頻種的土地要休耕；薄地要使其肥沃，過肥的土地要使其貧清；堅實的土地要使它疏鬆，疏鬆的要使它堅實……耕種的深度，要以向下挖掘至見到濕土為準則。這樣耕種的土地既不

²⁵ 阿美族早期農耕技術以旱田耕作為主，仍依采焚墾輪休制度。開墾法也仍依採伐、焚墾、掘根、作堰、去石等程式。

²⁶ 大量從事農業定耕的阿美族，卑南族的遷徙在戰後初期的遷徙是所有原住民最少，可見農業有助於固定民族的住所而不遷移。

會生雜草，又不會生害蟲就能取得好收成，指導阿美族不同的土地情況要採取不同的耕作方法（岩城龜彥，1912：59）。

（2）重視土地利用規劃與生產力

總督府重視蕃地的土地利用規劃²⁷，總督府甚至估算出一畝土地能夠負擔多少蕃人的食量，一個農業勞動力能夠供養幾個人，一個人種田，要能供養多數人消費飼養的各種家畜等科學方式，計算出充分利用土地的最好方法。在當時人力的多少主要標誌著生產率高低，視情況投入多少人力。保證足夠的人力投入到農業生產之中，就成為發展生產力的一個重要問題。另外規劃產業特種產物，如蠶絲等。至於種植方法，皆由政府機關分別指導，例如改良種子、擴廣施肥、引水灌溉、防除獸疫等事，總督府由專管人員分赴各地切實協助，妥為推行(竹澤誠一郎，1934)。

在生產力方面，提倡有勞動能力的人都參加勞動，才能使婦女不織布卻有衣穿，男子不種地卻有飯吃，男女交換勞動才能維持生活。鼓勵臨時勞動互助組織(瑪怕優)²⁸，在農時組員一般為二人，有時候是三、四人。在農作物的播種或收穫季節，因一時之需要勞動力時，向組員申請，在小米(粟)的播種或收穫中互相約定，在這期間在農耕上互相助力，農事一旦結束這一組成員也隨著解散，等到必要的時候又臨時重新組成，使得人力盡到最大的效用。其次，對農業生產力的發展有了詳盡的規劃，對農業生產力的發展有著十分重要的意義。除此之外，勸導農民努力推廣稻田定耕，讓阿美族充滿勞動勤務，不容易激起反叛之心。另外，增加農產能使阿美族生活應使安定，阿美族農民為直接生產者，使其生活安定，可提高生產之效率，是以各地之秩序，得以盡力維持。

（3）使得農業經濟的活絡

阿美族部落向來資金缺乏，發展困難，特別是水圳等開發都需要大量經費，而生產效能不免受其影響。總督府對於原住民部落金融之需要極為重視，尤重在健全原住民部落合作之組織，由蕃社役場責成主管機關，運用政府的資金，積極進行，並利用各地倉庫，為農產之儲存場所，使部落經濟活絡。此外如整頓水利、

²⁷ 實際上就是土地和農業勞動力的利用規劃問題。

²⁸ 阿美語 Marapariyuu 勞力交換的意思。

開闢荒地、填塞池沼、推廣造林、增加副產等，由總督府規定辦法，切實施行。另外，配合農地開發的目標，讓阿美人生活得到安定，建立一個完美的農村社會，並為將來能運用在蕃人農業組織的構造以及技術的授予，以延續帝國長治久安的帝國生命。

（二）學校教育中的農業訓練

昭和 5 年(1931)在馬蘭公學校設立農業講習特別班，特別班原本是一座茅草房，草房的周圍用木板新設柵欄，使之像個學校的輪廓²⁹。就是農業講習所，這講習所平均收容學員十一名，教育期間一年，成為大多來自公學校的學生，授課以田地等之耕作、園藝、飼畜、林業等為主，注重學習、經營耕作，可以自給自足，包括農業教育與國民訓練。

學生在和服下面穿上褲裙，戴上帽子，工作的時候，也只是穿緊身褲。學校教學以稻作為種植主體，兼種粟、大豆、麥等，但也栽培新品種的蔬菜，如馬鈴薯、甘藍、蕃茄、南瓜等。然而，蕃茄有異味，剛開始沒人吃，甘藍怎麼吃法也不知道，尤其是當時的一些品種性形狀很特殊，引起了學員的排拒。之後引進了新式農具畜力田犁，據說學生操演時，居民驚訝，此外學校推廣種植牧草、紫花、苜蓿，一年可收割三次也受到相當的歡迎。並且將新式農具、稀奇的外來蔬菜介紹給學生³⁰。

學校實物操作，包括從耕作到收穫以及家畜的管理、果樹的整枝等，使之練習農藝。三年級學生承擔水稻的試作，各年級要作兩種試驗設計，並實施之。二年級和一年級學生專從事普通實習，冬季戶外作業少時，則使之從事養蠶、繩索、草袋、榻榻米席面等的編制，以熟練技藝。養蠶的實習規定在二年級進行，雖未曾進行該項實習，仍教導從收蟻到收繭的飼育方法，以培養其實施的技能³¹。

馬蘭公學校在訓練方面，學校把勤奮、樸素放在重要位置上，並指導學生涵養誠實、勇敢、忍耐。另外學校確立特殊觀念，使學生對糞尿等等也不要感到汗

²⁹ 報導人黃水生口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃宅。

³⁰ 報導人黃水生口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃宅。

³¹ 布農族的養蠶要到 1930 年 10 月的「霧社起義」，134 名日本人被殺，引起日本政府的恐慌，不得不改變「理番」政策，從「恩威並施」，改為「以撫為主」，著重「教化」的政策。並把「教化」納入社會教育的範疇，採取了一系列的辦法和措施。一、「教化政策」1931 年末，公佈《理番大綱》，推行「授產」政策。即實施移村，獎勵定居定耕。改遊獵的習俗為耕作水稻、甘蔗、苧麻等農作物，養殖家畜，養蠶紡織等業。

穢、因為沒有糞尿，就不會形成肥料，沒有肥料也就沒有農業³²。為了進行這項觀念在新生入學時，教員把手插入糞尿的下面，使學生皆仿效之。此外，學校的小便池，讓學生們用搓腳石等等常常擦試³³。

三、從小米種植到水稻定耕

(一) 傳統小米種植

小米與水稻是阿美族社會相當重要的農作物（李亦園，1982）。過去在日升月落、周而復始的季節中，阿美人與天地和諧共處，也發展出對應的祭儀，以求得豐饒的收穫和長久的平安。阿美人群一整年的儀式活動，主要是配合著農作物的生長週期而舉行。農作物以小米最為重要，歲時祭儀與小米的耕作同步。

根據黃宣衛的研究小米在傳統阿美族社會，扮演相當重要的作物文化的角色，他觀察與小米有關的儀式與禁忌，小米隱含了當時阿美族社會的兩個重要觀念。首先，任何的人或物都有靈（lawas），小米這種農作物也不例外；也因為小米的靈被認為介於一般物與神之間，所以必須很小心地對待，人們才可以安心地取用。其次，以儀式性的方法來驅邪求福是當時阿美族社會風俗，在歲時祭儀環繞著小米的生長週期來進行，不但顯示了小米之靈的重要性，也呈現出當時社會秩序的神聖化傾向。過去小米栽種是採山田燒墾式的遊耕的方式，通過數年無肥栽培作物，當地力消耗殆盡，災荒嚴重，作物難以生育時，便放棄這塊耕地，任其自然生長。

雖然在耕作的旱田休耕之際，阿美人也知道播種小黃麻，以固恢復地力，是為原始的農耕策略。當時阿美族不知道利用造林以為涵養水源的方法，並且因為燒田式的耕地轉換法，年復一年地燒毀了大片原生並且林砍伐焚燒，不僅耗時耗力，之後再行砍掉林木，放火燒荒，做為耕地利用，而且過去的山田燒墾式需要經過非常久遠的時間才能恢復地利。就總督府的觀點而言，相當不符合成本利用的效力，因此，如何提高阿美族的生產效力，將旱地注入水源，水田化耕作成為了首要的目標。

³² 報導人黃水生口述，訪談時間：2010年10月，訪談地點：黃宅。

³³ 報導人黃水生口述，訪談時間：2010年10月，訪談地點：黃宅。

（二）水稻定耕³⁴

蕃地對於督府而言，乃天然資源的寶庫，也是總督府在財政上的強大支援，因此採行焚林的遊耕農業，便成為總督府極欲改變的項目（竹澤誠一郎，1934）。為了使山地林野資源免於為原住民的火耕所損，總督府積極推動定耕政策，雖然基於效益考量，在不同部落中所推行的定耕政策內容並不完全相同，但水田耕作乃是經濟生產的最主要項目（毛育剛，1982：6）³⁵。總督府對阿美族和各族群推動水田定耕政策，並針對適地的水田開拓、圳路開鑿進行設計，以利將來移住後水田耕作的推展。

（1）保護水源

日本當局派遣熟稔日語的人，向阿美人宣傳造林的必要，對於造林的認識與日俱增。發產農業首要目標是推行保護水源，保護水源應當從林業著手，林業保護是由員警來完成的，各部落的員警等具體負責範圍內林木的保護，也制定了保護森林的法律規章，對森林進行嚴格保護。在部落選定或栽種一棵樹為神樹，並將周圍的山視定為神山，不准進行任何砍伐活動（平澤生，1933）。阿美族認為樹木中有各種神靈，這些神靈為人們提供了水，使人們得以生存，因而對森林和樹木十分敬畏。大量林木往往被當地阿美族視為有神靈居住的區域而加以保護，人們不能隨意進入原始森林，禁止在森林中打獵，更不能在森林裡砍柴、伐木³⁶，藉以保護珍貴的水資源。

（2）灌溉水田的情況

在日治時期的阿美族社會裡，稻米種植是農業體系中最重要的部分。絕大多數阿美族仍在種植水稻。阿美族的這種農業體系一直依賴於高效的水利灌溉系統。如果沒有水源，根本不可能進行農業生產。臺灣總督府於官設埤圳時期（1908—1921年），為促使臺灣米糖得以大幅增收，滿足對日本本土市場的米糖供應，進一步籌建新的官設埤圳（臺灣省文獻委員，1971）。大正7年（1908）

³⁴ 日本人以其國家資本，配合殖民政策，積極從事臺灣的耕地擴張因此在短短三十年內則使耕地增加自19世紀末至1930年。三十年之間40多萬公頃，等於增加一倍。

³⁵ 政策持續到日治時期結束，幾乎每個原住民族都有水田耕作。

³⁶ 報導人黃水生口述，訪談時間：2010年10月，訪談地點：黃宅。

臺灣總督府頒佈《官設埤圳規則》(律令第四號)和《附則》。所謂「官設埤圳」,指總督府為經營水利事業所設置之水路、蓄水池及其他營造物,及直接有關前項水利之土地及其附屬物,也為官設埤圳之一部。《官設埤圳規則》規定:官設埤圳之區域,由臺灣總督府指定之;受官設埤圳水利之土地,由臺灣總督定之。卑南大圳在這樣的時空背景下由官方設置,卑南大圳引卑南大溪之水,以灌溪南、卑南、馬蘭、臺東一帶平原 688 甲(臺灣省文獻委員,1971)。

卑南大圳水利灌溉會定期召開全區水利會議,由頭目具體負責。各個部落的大小水圳,均設有管理水灌溉事宜,形成管理水利的垂直系統。每年雨季來臨之前,發佈修溝命令,然後按部落的田畝和人戶多少,以及田的高低和距離遠近統一分配用水量。同時制訂有《農田水利灌溉管理使用法規》,規定各阿美族農民應負擔修水利的勞役數量,使用者應遵守的規則,違者的懲處辦法等。土地利用情形受耕種技術、投下的經營資本所影響。大正初年投入的最主要資本為水利建設。水利設施擴大了耕地面積,提高生產力,農作單位產量的增加,便是生產力改良的指標。水利建設進步,土地利用提高(臺灣省文獻委員,1971)。

灌溉設施的修建不僅僅改善了當地的水土條件、促進了農業的發展,也成為促進當地文明發展的一個重要的因素,灌溉設施的修建促成了諸多相關文化的形成,隨著灌溉設施的修築,總督府改良建造了大量的農田設施。由於灌溉設施的發展,阿美人改變了原始的山地農業模式,開始大規模開墾水田,種植水稻,使當地的農業模式從粗放的山地輪歇種植轉變為精耕細作的水田種植,糧食產量得以大大提高。與此同時,由於水田的大規模修建,還形成了以灌溉設施為支撐的森林、部落、水田等自然要素有機組合的新的生態系統。例如發生在日治時期的 1920 到 1930 年代之間,宜灣的例子顯示:由小米到水稻的改變,不只是主要農作物以及日常主食的改變而已,更重要的是生活方式上的改變,這至少可以從三個方面來觀察。首先是水稻一年兩作,加上耕作技術上的改善(如施肥),其單位面積生產量遠高於小米,於是在生產活動上,照顧水稻田成了工作的重心,從事其他生產活動的比重活動的情形減少了許多(黃宣衛:2005),此外,由於主要的農作物水稻可以買賣,部落外所生產的東西(包涵的鐵製農具)也就比以往更大量地流入村中,也因為這樣,阿美人普遍認為灌溉水田後,生活上得到很大的改善。

(3) 稻田的耕作及休耕期的保養

在生產技術方面，阿美族的水田，大約在 9 月中旬，秋收結束，時值秋末冬初，開始進行一年一度的翻犁（挖）冬水田的耕作時節。秋收後的水田，翻犁越早越好，並把稻作和雜草埋入泥層下邊，儘早腐爛增強地力。翻犁過後的田灌滿水，不種任何作物，閒置近五個月的時間³⁷。水田在休耕期間，要進行多種程式的保養性耕作。首先要保持滿水狀態，到農曆 12 月(paputikan)進行第二次翻犁³⁸，春節前後開始第一次耙田，同時施放一次農家到農曆 2 月初，再次進行翻挖，之後到農曆 3 月再耙一次，最後栽插時還要犁耙一次。

(4) 引水設施保護與管理

水圳的管理有一套嚴格的制度。大圳分為幾條細小的分支，小水圳的管理主要由一個部落或者幾個部落選出，並由管理者來負責對自己管轄範圍內的小水圳進行管理，平時注意疏導水渠，每年組織民眾修繕小水圳，同時也對水資源的分配與灌溉進行管理。國家並不介入水圳的管理與監督的工作，而由使用水圳的民眾自行負責。水圳也有自治團體會員（misacfangay）、水巡視小組（mikantokay）以及水利管理委員會（misakakaliay）（黃宣衛，2005）。隨後，各個地區都建成了管理的水利管理機構，而小水圳的管理也納入了統一的管理，由農民自己選舉溝長或者是小水圳的管理人，而較大的小水圳則由鄉政府水利管理部門派專人進行管理。

水利是農業的命脈，為了確保農業豐收，各地都積極興修水利，並對破壞水利設施的行為予以嚴厲處罰。在大部份阿美族部落，每年冬、春季節都要進行大規模的修渠活動，並對修渠中的有關事宜作出具體規定。在裡漏部落，每年集中修渠時，各戶必須派人參加，且須要成年男性。如果家中沒有男性勞動力，則必須備禮向耆老求情，在得到寬恕後可以不參加修渠。否則，一次不參加，罰 3~4 元，兩次不參加罰 10~14 元，依此類推。同時，對參加修渠者拿的工具（鐵鍬）亦由於山上有自然形成的河溝，人們可以方便地從中引水澆灌³⁹。當水被引入水田後，水田中又有放水口，一塊水田灌滿水後又流到下一塊田裡，最終再進入山

³⁷ 報導人 cacaw 口述，訪談時間：2010 年 2 月。

³⁸ Paputikan，阿美語十二月。

³⁹ 報導人黃水生口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃宅。

腳的河溝流河川，這樣常年都有水流過水田，保證水田一年四季都有水涵養，而且水田中的水也都是流動的活水，人們還在水田中養魚、鴨等。在今天，雖然小水圳的所有權已由過去的部落領袖所有或私有轉變為公有，但仍然要按照各流經地的用水量進行分配，不能私自開溝放水，否則屬於偷水，要受到處罰。

隨著從事水田耕作，稻區盛況空前，水田面積與產量大幅度提高。依據陳國川與林聖欽(2000:183)的研究，在日治的明治44年(1911)到昭和17年(1942)之間，整個臺東廳的埤圳灌溉面積由572甲增加到8,125甲，增加速度頗為驚人。僅僅經短短的三十多年開發進程，卻實現了其他作物栽培史上未曾有過的飛速增長。

(5) 肥料使用問題

施肥是田間管理中對提高農作物產量非常重要的一個環節。「田有良薄，土有肥磽，耕農之事，糞壤為急。」所謂「糞壤」，就是指施肥活動。通過施肥起到改良土性、恢復地力的作用，變薄田為良田、化磽土為肥土。明治四十三年阿美人之前耕作水田從未使用肥料，致使地力降低，收成減少，因為傳統上阿美人認為施用肥料不吉利，認為人的黃尿是不吉祥的東西，不為所動(岩城龜彥：1936)。尤其最厭惡人糞尿，僅以草木統為肥料。然而原種田地劃歸三井公司之事業用地後，耕地面積減少，發覺如仍沿用傳統耕蓄法，收穫不足以溫飽，要求指導施肥之法(岩城龜彥：1936)。在漢文日日新報中，一篇以〈蕃人喜種內地種〉為題的報導中，便有以下的記載：

臺東廳農會，自本年(1925)起，試耕內地種米，得意外佳績，故附近蕃社蕃人，亦多希望播此，在廳當局，為指導蕃人，普及肥料觀念，自晚稻起，使之播種，奈屬初次，不能完全，當局乃以共同秧田配於蕃人農業者，配給之時，蕃人到者，及至二百六十名，一一配給之，嗣後耕種成績，頗見佳良，若指導得宜，將來自可得發展。(〈蕃人喜種內地種〉大正14年9月23日臺灣日日新報)

藉由此篇報導，看出日本政府推展肥料使用，運用在稻米的耕作技術，起了莫大的效用。由於人糞尿效果立竿見影，為使阿美人有所瞭解，駐在所員警認為

機不可失，即是派指導員負責教導，責令原住民每日由駐在所挑糞，在稻苗床實施施肥。果如所料效果顯著，阿美人非常高興。第二次施肥後收成不亞於漢人水田，肥料使用使得產量增加，遂得以革除原住民長久以來之迷信與陋習（臺灣總督府警務局理蕃課，1993）⁴⁰。逐漸地，阿美人懂得長期利用糞尿當作肥料。推行定地耕作的結果，他們也親自用牛耕田⁴¹，把糞尿當肥料，或養豬、養牛以製造堆肥，逐漸展現定地耕作訓練的成果。家畜糞便用作肥料，乃是這些低利用價值物質最根本的方法(和田博，1926)。

第二節 新經濟措施的落實

台灣總督府認為，阿美民族經濟發展的現代化，受到技術落後、人力資源缺乏、正式和非正式經濟制度不完善、社會發育程度低等諸多的瓶頸制約，在經濟現代化的過程中舉步維艱(坂本正義，1930)。同時，由於原住民經濟發展的動力，基本上是外力推動，發展的自主性能力和條件還非常欠缺，所以要有一番大的改制。

一、東部新式製糖工廠的設立

台灣總督府建立特殊的金融機構，根據國家制定的產業發展方向和目標，扶持發展的主要經濟部門和提供產業資金。像是東部的制糖株式會社就是在這樣的社會背景之下所成立，經濟工業是經濟發展重要的發展階段，但針對不同區域，工業化的內涵會有所不同，而工業化道路的選擇也就必然表現出差異性。阿美族的經濟在其過程中，由於資源條件和日本的策略考慮之下，依循傳統資源的道路，這一道路為原住民地區統治經濟構建了一個相對完整的工業化體系。1905年總督府的原料採取區域制度，使蔗農必須將甘蔗賣給糖廠，形成糖廠對原料的壟斷，而徹底打擊了舊式制糖廠，進而由臺東製糖株式會社下新式的製糖工廠所代替。臺東製糖株式會社於大正元年（1912）獲得許可，次年成立，在現今臺東、關山各有一處新式工廠。大正3年（1914）歐戰爆發，急需亞洲物資供應，國際

⁴¹ 總督府定期舉行競犁會的比賽，可見高砂族在日治時期只用牛隻相當頻繁。引自（〈競犁會の成績〉《理蕃の友》（1993）[1932]年。東京都：綠蔭書房）。

糖價大漲。大正 4 年（1915），臺東製糖株式會社興建壓榨量 350 噸的新式糖廠，大正 5 年（1916）開始運轉。臺東製糖會社工對許多阿美人而言，種甘蔗是最早的一份工作，也是大家共同的記憶。糖業不但見證了殖民主義者在這塊土地上留下的痕跡。無論是內地人移民計畫或是地主主權查定工作，其實都與糖業產業設立有關。另外花蓮廳由日資糖業的鹽水港製糖拓殖株式會社，其原料採收區遍及「蕃地」，除上述原住民外的數據昭和 8 年（1933）統計，東部「蕃地」甘蔗總生產量為 17,136,828 斤，佔全島「蕃界」之 91,88%，僅花蓮一地就佔 87,66%。（臺灣總督府警務局理蕃課，1937b：27）因此，花蓮廳和臺東廳的糖廠佔有舉足輕重的位置。

從土地獲得、交通改善、水利灌溉，可清楚看出總督府對東部殖民時間點彼此的脈絡關係，一方面突顯臺灣總督府對殖民地，開發生產事業的普遍性，從第四任總督兒玉源太郎時代，即積極採取「殖產興業」政策，之後的東部糖廠普遍存在著資金供給不足的問題，特別是在起步階段，資金短缺構成了經濟發展的瓶頸。為了緩解產業資金供給、特別是長期資金供給不足的問題，透過銀行發行債券，讓大部分為存款部購買，實際上都屬於國家的政策銀行，銀行通過財政、稅收手段扶植特定製糖產業，促進了在東臺灣的發展。

二、勞役制度

日治初期東部勞力的來源，主要是在地的原住民所提供，當時的人口組成，原住民佔了九成以上，雖然東臺灣也有不到一成的「支那人族」。（李宜憲，2009:56），東部勞力的缺乏是很明顯的事實⁴²。例如薄薄社，而言幾公頃的土地總數只有 1400 多人，若除去女性和老幼，人力更不敷分配，因之他們不得不儘量借助畜力和工具，以減少人力須求。檢視東部各種的現狀，蕃人勞力，甚至種蔗製糖，其一是靠蕃人勞力，其二也是靠墾荒闢地等需要大量人力方式進行的農地開墾，沒有一項不仰賴蕃人勞力（折原兼次，1930）。因此，為補充東部勞動力之不足的問題，徵求民族性格溫馴的阿美族來作為勞力的補充⁴³。

⁴² 東部人口勞動力之非常不足，從而在經濟生產或輸出產業方面，或生產力增長方面，種種勞動力不足的狀態非常嚴重。今後在臺灣建設上，勞動力計畫也是一個極為重大的問題。希望政府能於可能範圍內對此給予大致說明。

⁴³ 日本國內面臨開發花東地區而且勞動力不足狀況越來越嚴重，而曾經思索徵求西部的漢人，以解決勞動力不足的迫切問題，但是後來中止此策略。

（一）阿美苦力的際遇

（1）薪水微薄

當時官方雇傭及勞動收入佔總收入而言，布農為 7.1%，阿美為 12.05%，達悟不足千分之一，泰雅為 11.07%。總體而言，將近一成。以類別而言，雇傭佔收入之半數以上，而雇傭含有官廳關係，為受雇官廳者所得，佔半數。以每人平均雇傭及勞動所得而言，以阿美族最高，排灣、布農族次之。從事道路設等公共設施的工程徵召時，也有不給薪的情形。即使給薪，初期僅給男子 50 圓，女子 35 錢（郭佑慈：2009）。之後，雖將男子部分調高至 70 圓，但從事道路設等公共設施的工程徵召時，有不給薪的情形。而即使給薪，初期僅給男子 50 圓，女子三十五圓。之後，雖將男子部分調成 70 圓，但此薪水只是當時一般工資行情的半價。尤其讓人非議之處，薪資的基準是按照日本人、本省人、高砂族等順序遞減。但就工作效率而言，正好與給薪排序相反，讓人甚為不滿。這樣的待遇，正說明「一等國民，二等國民，三等國民」的差別際遇(未成道男：1976)，此時臺灣東部的土木工程，幾乎仰賴這種義務苦力來建設完成。原則上，政府是必須支付酬勞，但是到了日治時代的後半期，為了應付戰爭的爆發，已非單純臨時性或季節性徵召，而是採取經常性的輪調方式，所以日治後半時期不予支付阿美族薪水。

台灣總督府阿並非有意剝削阿美族廉價勞力，而是出自社會關懷，以防阿美族人突然擁有許多錢財，且不當使用造成混亂現象（台灣總督府理蕃課：1932）。但是實際上官方則是有意保持東部低薪資水準，目的是以防止西部漢人勞動者流入。然而事實上還隱藏著另一層意義，即是東部地區向來是日本人欲用來殖民之地，所以百般不願意有西部漢人來此落腳，在東部的隔離分治之下，將臺灣東部建設寄望於阿美族的勞動力，以防止西部勞動者流入（台灣總督府理蕃課：1932）。

（2）超時工作和勞役繁重

若以每位可參加勞動者的工作日數來算，實際上一年中勞動超過半年者比比皆是。由此可見，誠如馬蘭阿美人所說的「嚴苛的話，十天勞役，八天休息」

我的父親曾經被叫去台東糖廠作苦工，印象中他的時間非常勞累但有幾個共同的特徵：每天的工作時間超過 10 個小時；夏天從早上 7 點到晚上 7 點，冬季從早上 6 點到晚上 6 點，中間有 2 小時用餐，又沒有什麼假日。這主要涉及季節性的、半工半務農的工作，而某些職業和大工廠不會如此。工作沒有安全措施，工作事故發生頻繁。工人們對自己的權益是無能為力的，而且工人被要求持有登記冊。上面有姓名、出生日期和地點，以及簽名欄⁴⁴。

日本人規定阿美人必須從早到晚以全部時間從事勞動事物。有的阿美人也以生產勞動為主⁴⁵，包括下地種田、和上山砍柴等，不管風吹雨打都要下地耕種，不能得到片刻休息，另外一方面，女性則要負責工地的周邊勞動事務，包括吃飯時端湯送飯給工地的工人⁴⁶。

（二）阿美族勞動力利用的狀況

針對原住民出役苦力的種類一般有三種：官役、民役和義務—義務苦力如無償改修道路等勞役。針對臺東街附近馬蘭社蕃人所出的官、民役種類舉例，有如下數種（捉原通好 1924：92），有替民間機構勞力服務的民役，例如旅行、賀田組、太田組、街役場、公學校、旅館、製糖會社……等雜役。其次，規定替官方機構從事勞動的官役，例如旅行、郵便、土地測量部、土木、農會、警務課、支廳、鐵道、臺車……等雜役（折原兼次，1930）。

（1）私役

（A）私人公司

臺東街以及新港街的房屋建設，或是私人企業等，這些民間公司的勞力需求是透過「興發公司」的安排，公司雇用阿美人從事勞動力的分配⁴⁷，很多阿美人透過這些私人公司仲業到各地從事勞役工作。

⁴⁴ 報導人黃水生口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃水生家中。

⁴⁵ 非從事勞役工作的一般阿美族女性在家多作背水、背柴、做飯、推磨、縫衣服、帶小孩的工作。

⁴⁶ 報導人黃水生口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃水生家中。

⁴⁷ 興發公司是開發台灣東部的企業。

(B) 糖廠會社

日治初期日人便常雇傭平地原住民從事搬運物資、服勞役及探知軍情、擔任護鄉兵等（王學新，1998：87），大正年間東部地區雇用平地原住民進行推臺車及鐵道工伕、栽培甘蔗等勞役或從事隘勇工作（臺灣總督府警務局，1921：390，1932：巨鳥，192：271）。大正三年討伐太魯閣「蕃」時，除徵召本島人伕外，亦徵召「蕃人」伕（臺灣總督府：1914）。

(C) 碼頭工人

「我曾經在一個炎熱夏日，天色未明的清晨，目睹數百名阿美人汗流浹背的拼命從事新港漁港之工程。……其雄壯體格、超人臂力、鍛鍊成赤銅色的矯健四肢，人見人愛的順從神情地勞動著（未成道男 1976：40）。」大正年間花蓮港初期尚未開鑿港口前，定期船來花蓮接貨時，南勢阿美之裡漏（Ritau）、薄薄（Poppo）、豆蘭（Natauran）三社搬運壽糖廠之糖包接駁上船⁴⁸。當時糖廠至港口交通運輸不便且為壓低成本，而由日警命令頭目，再由頭目命令社內每戶須派工人至碼頭（王學新：1998）。這些阿美勞役工人，主要集中在各輪船的碼頭及倉庫，從事輪船貨物起卸工作。

(2) 官役

(A) 道路修繕

大正 5 年（1916）開鑿蘇花公路工程（臨海道路），大正 14 年（1925）完工通車。例如，臺東廳內海岸公路二十三裡的建設，大正 6 年（1917）以後，共有蕃人總計 41200 餘人的勞力貢獻。當時徵召的對象係以海岸阿美（850 戶）和卑南阿美（950 戶）為主（不著撰人 1932c：6）。

當時的工程與大量的非技術性勞工仍須仰賴阿美族勞動力，當時日人徵調阿美族男子擔任吊身（將身體吊下）至懸崖鑽洞、填裝火藥、爆破岩石等危險工作，犧牲性命者時有所聞。據耆老口述，當時除工程師、技士為日本人及漢人外，平整修路、搬運砂石等粗笨人力工作皆由阿美族人擔任。在昭和 7 年（1932）春，

⁴⁸ 壽糖廠原址是現今東華大學地址。

花蓮港廳修築大濁水溪左岸之制水堤防，便由巡查指揮原住民進行修築（不著撰人 1932c：6）。

日本人來之前，道路很狹窄，日本人一來，就想辦法要拓寬，便開始叫我們原住民去做苦力 misakuli（作苦力）的工作，包括造橋、修路、拓寬道路、築水圳、建飛機場、築堤防等，當初臺東平原也有山地原住民，因為山上的原住民比較不會造平坦的路，所以日本人最愛較我們阿美族去建道路(李玉芬，2007：103)。

在東部山區，例如望衛與卑南之間的交通路線非常的崎嶇，而且多是新開鑿的道路。這些修築道路的費用所費不貲，建築過程中動用龐大的阿美族勞役，使得工程順利進行，總工程費用 37440 圓，官吏之搜索工人差旅費、駐在所建築費、橋樑材料費、爆炸岩石用火藥費等合計五萬圓。特別是在人數需要大量員工，建造一公里要 4320 人工，全線 74880 人工，一年內完成須要每日平均 250 人工，過程由日警督導（王學新，1999）。

（B）物資運輸及雇傭

在太魯閣之役中，太魯閣山區既無鐵路，也無像樣的公路，地區的交通條件十分困難，運送物資工作十分艱苦，交通運輸和商品交流基本上是停頓的，隨著戰爭開展，各地各種生產、生活物資的供求日須恐急，邊區交通運輸事業需要很快恢復和發展起來。為了鎮壓太魯閣蕃，並保障軍隊通過江河、峽谷、溝渠等，派遣了阿美族七腳川社人，來架設的臨時性橋樑以及物資運輸。隨後七腳川人因為不服日人的治理發生七腳川事件，此時日人以蕃制蕃的策略，讓阿美人對付自己族人，訓練薄薄、豆蘭社攻擊七腳川人，並叫他們運送槍支、彈藥、衣服、食物等軍需物資，另外還擔負著原料物資和廣大軍民生活日用品的運輸。

三、土地變遷

（一）阿美族土地登記

土地登記制度，起初是公家機關用來確認原本屬於個人耕作地的所有權，土地私有的制度確立之後，隨著稅的徵收，土地所有人也必須繳納現金，土地登記

制度確立起殖民阿美族部落土地的掌控，土地登記確立後，配合著戶籍登記。阿美人至今仍能描繪日本人在翻譯與村落頭目的陪同下，挨家挨戶調查人口並登記名字與出生日期的情景，複查工作以調查社區為單位，按照自查、互查和議查的三種方式進行。一方面，重點核查本調查社區的總戶數、總人口、出生人口、死亡人口和暫住人口是否準確，有無遺漏和重複。另一方面，詳細確認普查登記表的人、戶記錄是否有錯登、漏登情況，各登記專案之間平衡關係是否正確，邏輯關係是否合理等。特別是當時後出生和死亡的情形，起初調查出生日期只能用猜想，戶籍登記不但讓政府達到統治上的目的，對於阿美人來說，也產生了「日本人重視每個人的生命」的觀感（黃宣衛 2005：41）。過去阿美人以女性為傳統戶主，而且女性握有實際的土地權力，但是總督府鼓勵阿美族男性得到土地，做為土地的主人，加上日治時期的經濟變動快速，最後使得阿美人以傳統女性為主的社會受到挑戰。在 1930 年代，由於日本政府已完整規劃戶籍登記制度，自此結婚、離婚都要依法辦理，由於對法令和新制度的程式的不熟悉與適應性問題，造成在當時期的阿美族結婚與離婚的比例驟降，更因此使傳統的婚姻禮俗慣習至此即告失效（黃宣衛，2005）。在家庭社會組織方面，日本人提倡的土地登記制度，以男性為登記人，一般阿美族遵從土地登記制度，加上日治時期的小家庭突然增加，小家庭要維持生計的男性外出工作，經濟權力落入男性，影響了阿美族傳統母系社會。

（1）土地調查與土地開發

台灣總督府於 1923 年左右，展開對阿美族土地面積以及土地開發利用的分批清查。登記的標的物，不只限於水田，還包含休耕的旱田及山林。生產力配合土地開發通過一定的技術經濟手段，擴大對土地的有效利用範圍，提高對土地的利用率，以滿足生活和生產不斷發展的需要。土地開發整治包括土地資源開發、中低產量田之改造、廢棄土地的重複開墾等。雖然其他尚未開墾的荒地都屬於無主之地，可是有遠見者，此時就會努力開墾田地，或將長年休耕的土地登記在自己名下。

藉調查開發之便，將部落土地權屬界勘驗抵定，為民政部門勘界提供基礎資料。約在大正 6 年至 8 年（1917—1919）間進行與完成，查定的主要地段包括臺東、旭村、馬蘭、卑南、呂家、知本、美和村、檳榔樹等（李玉芬，2007）。爾

後在分批清查之餘，也調查了臺東廳調查土地開發，臺東廳管轄內平野甲數共 64435 甲，土地開發後的田園共 22152 甲。將土地最肥沃的地方：璞石閣以北，花蓮港廳七腳川社附近、吳全城、馬利巴憩（鳳林鎮萬裡橋一帶）、馬太鞍等地區，及花蓮地區之肥沃土地致力開發，為將來可當為水田、蔗田、牧場使用。上述土地調查為各地調整農業產業結構和合理利用土地提供了依據，並在實際中應用，產生了顯著效益，隨著水田、旱田、林業的發展，阿美族的生態環境與土地利用得到了大力改善，比較明顯的特徵就是山產的採獲量比以前多了，運用土地詳查成果發展水田基地，促進土地開發的全面發展。

（2）土地稅徵收

阿美族賦稅名目繁多，概括起來可分為以下幾個方面：（1）上繳政府的各種「加差」或「席差」。據調查，這部分賦稅多達數十種。主要上交給政府（地方政府），頭目已不再是完全的稅收享有者，成了徵收賦稅的官員。（2）每年例行活動中攤派的費用；（3）每年為開展集體活動攤派的費用（4）每年上繳給首領的「本差」或「囊差」，即官稅或內部稅等等。若有不按慣例和要求上繳上述賦稅，除了繼續履行繳納義務外，還另加罰款（粟野傳之丞，1899）。為了有效落實賦稅公平，因此自明治 39 年度起，對阿美族與卑南族課徵家屋與土地稅，配合了土地調查的，每戶平均課徵 30 錢，以社為單位按各社之戶數與貧富課徵，以蕃社為單位課賦。稅總額由原本 1264 圓提升至 1864 圓，課征戶數也增加至 6215 戶，結果因土地政策的落實而增加了國家收入。繳納稅捐及服從主權維持穩定和平生活之阿美蕃，應在特別加以保護土地之權利，逐漸養成愛惜財貨之觀念。並在大正 3 年（1914 年），律令第 7 號規定日本人及漢人不得佔用阿美人的土地，以這樣新式的經濟手段以保護阿美族人之權益，並且為稅收提供準確依據（坂本正義：1930）。

（二）土地權私有化

阿美族土地制度變遷巨大的改變之一，是土地私有產權的落實，明確的產權對生產者具有很強的激勵作用，從而促進農業技術進步和生產要素的投入，推動農業經濟的發展。私人土地在土地私有制度下，由於土地產量固定，農民通過多、種植經濟作物、增加肥料投入和改良土壤等措施，以提高土地的產量，從而增加

自己所能佔有的剩餘產品的份額。

其次，土地的自由買賣，使得地方土地所有權在空間上零碎化，導致土地分割的零散。為在狹小的土地上獲得較多的產出，阿美農戶盡可能地提高單位面積的產量，推動農業技術的發展。土地制度的變遷為農業發展創造新的條件。土地權的私有化帶給阿美族經濟上面巨大的影響，形成了「有土斯有財」的財富觀念，另外一方面，土地可以自由買賣的結果，也間接使得阿美族失去了土地。

(1) 土地私有權觀念的形成

在推行水稻定耕以及土地所有權私人化之後，土地為主的財富在其經濟中所起的作用也有所不同。由於共同生存、共同勞動的需要，阿美人以社為單位，共同佔有和使用土地的現象普遍存在，土地公有而非私有，是其土地制度的主要特徵。土地公有的傳統歷史根源深厚，公有的傳統至今仍然對很多民族的土地利用方式形成種種制約（和田博，1926）。到了日治時期，逐漸打破這樣的財產觀點，過去阿美族部落對土地的所有權相當牢固，並且流傳將土地分配給氏族的習俗。進入日治時期，以土地為主的財富，特別是私人所擁有的水田，也漸漸地與集體財產區分開了，變成了個人的私人財產。

而這樣的演變，從南勢阿美系統的旱地與水田可看出，因為它是屬於私有的範圍，水田變成了拿來私人借貸的財產（和田博，1926），因為水稻耕作以後，對社會結構產生決定性的差異。財富的型態，從稻穀轉變成土地，勞動力的多寡及質量，也不再是決定貧富的重要原因。即使勞動力不足，只要有土地即可由佃農代勞，因此產生了雇用勞力以經營土地關係。因此阿美人財富觀念中，農田土地財富變成為提供生活資財富，不僅僅是可利用的自然物，也不僅僅是可以從中牟利（賺取資本）的資源。在他們的生活和觀念裡，土地所有權變成重要的財貨之一。

(2) 封建體制消滅

一直到距今 4、5 年前，amis 族之霸主馬蘭社仍須繳納租穀。租穀是以耕作小米、稻米為徵收對象，至於煙草、芝麻、大豆等之耕作則免納租。……當時耕地廣大者的稻米、小米的收穫可達牛車十臺，即使貧者也不少於 3 臺。納租的最低額標準是：富者為粟穀 20 束，稻穀約 3 斗；貧者

則為粟穀不少於 3 束，稻穀不低於 5 升。（《蕃族慣習調查報告書》卷二，頁 340）

卑南族非常強悍的族群。清代共有八社，在臺東一帶，卑南人曾有過一段強盛的時期，支配山後七十二社的總社，他們的地盤自臺東平原起，向北在東臺縱谷內可以達到玉里以南的大注、新開園；在東海岸平原方面，則可到達掃叭，向南則達到大武及其附近若干的部落。在這個區域內，卑南社擁有領土的主權，每年向居住在此領土範圍內的許多部落，包含阿美族在內徵收貢賦或貢租，施行土地上農作物之貢租，稱之為「地上作物貢租」。當卑南族戰士出發到阿美族部落徵收租貢⁴⁹，阿美族應納租的各社，由頭目自費妥備酒、糕點迎派出差來的長老、壯丁等一行，招待饗宴。一方面告知本地之農況，並協定各戶負擔租穀後，再由該社頭目通知各戶送來集會所，或相偕到各戶徵收，形成貢賦關係(宋龍生，2001:238)。直到 1908 年之後，在總督府的介入之下，將封建卑南族的土地收歸國有，破除百年來的朝貢土地糧食作物的體制。

（三）土地的喪失

日治之前，臺灣耕地總面積大約為水田 31 萬多甲，旱田 30 萬甲，總計 61 萬多甲，構成臺灣農民經營農業、賴以生存的基礎，以「農業倉庫」著稱。日治之後，臺灣總督府便開始了土地的控制。自 1898 年起，臺灣總督府通過其大量收取肥沃土地，成為臺灣最大的地主（和田博：1926）。

阿美族對土地的喪失分兩種的分類：1.支持型，阿美族對於政府補償土地、獲取一些金錢有興趣，並對土地新的利用方式表示支援。2.服從型，其基本想法是「一切聽從總督府的安排」，農業用地被徵用，但國家畢竟補了一筆錢。這一部分的人主要從事農業生產，土地減少甚或失去土地後，儘量尋找其他行業，以維持生計。他們主要擔憂的是原來失去的農業生產，只能順從政府的規定，但是又懷疑能不能適應新社會的要求，出現了既「服從」又「擔憂」的狀況⁵⁰。

日資制糖企業對於其所控制的土地，仍然採取傳統租佃方式租給阿美族農民

⁴⁹ Karunun 集會所領管地馬蘭阿美的土地。

⁵⁰ 報導人 cacaw 口述，訪談時間：2010 年 2 月，訪談地點: cacaw 家中。

種植。總督府將所謂大批「官有地」無償撥給日資制糖企業⁵¹，土地受到製糖企業家剝削的對象後，日資製糖企業對於其所控制的土地，仍然採取傳統租佃方式，奪取阿美人的土地後，再租給農民種植甘蔗。至 1926 年，各日資製糖企業共擁有土地 78,601 甲，再加上「佃權取得地」25,237 甲，日資制糖企業共支配耕地 103,838 甲(李玉芬：2009)。

在總督府強力扶持下新產生的日本人地主階層中，一個主要的構成就是日資制糖企業。總督府將所謂大批「官有地」無償撥給日資制糖企業，供其開墾種植甘蔗。至大正 15 年（1926 年），各日資制糖企業共擁有土地 78601 甲，再加上「佃權取得地」25237 甲，日資制糖企業共支配耕地 103838 甲，約佔臺灣耕地總面積的八分之一強。臺東製糖株式會社於馬蘭社官吏派出所召集阿美族，令其承租耕種，強逼馬蘭阿美人蓋印，這種加蓋印章的行為達到四天之久，強制蓋印與買收的結果，使得馬蘭社耕地三分之二變成蔗作。馬蘭社耆老指出：糖廠設戶立之後，日本政府規定各戶土地要有一定的比例種植甘蔗，將土地作為高經濟價值的水田，剛開始土地登記之時，很多族人不知道登記的消息，錯過時間沒有去登記，加上許多無主地，全部都變成了臺東糖廠的土地⁵²；日本視蕃地為無主地，而在國家體制下，無主地即是國有地；故而糖廠合理擁有許多無主地。

除此以外，日本農民移民計畫雖失敗，但所占土地卻仍歸日本人所有；再加上日本拓殖會社和其他會社佔有的土地，以及總督府發給退職官吏的土地，都再次顯示出阿美族土地受到不公平的侵佔，土地的轉移使這一阿美族農民面臨有史以來最為巨大的震動和變革，他們祖先賴以生存的生計方式和以土地為核心的民族文化出現了巨大的斷裂，其生計模式帶來的變化必然影響到文化上的不適應。

小結

日本人推行實業指導，讓阿美族進一步受到農業文明的影響。相對而言，阿美族也是最多從事農業經濟而發達的民族，農業傳統部落社會巨大的衝擊，稻作取代小米，日漸成為主要的經濟活動。其次，勞役制度是日治時期對阿美

⁵¹ 新產生的日本人地主階層，其中一個主要構成是日資制糖企業。

⁵² 社民辛苦種植的甘蔗，收購的價格跟臺灣西部的價格相差太大，以非常低廉的價格收購，約定收成後隔一段時間才能領取，須等到製糖完工以後才能決定

族施行的特有制度，在約定勞動後得到金錢的獎勵，使得阿美族大量使用貨幣。日本人提倡的土地登記制度，精神在於以男性一人為登記目的，一般阿美族遵從土地登記制度，日治時期的小家庭突然增加，小家庭要維持生計，男性外出工作，使得經濟權力落入男性，影響了阿美族傳統母系社會。

在經濟體制建立方面，日本的殖民經濟政策，將阿美人帶入一個新經濟體系的時代，官方授與新耕作技術，全面提高土壤的肥沃程度，增加單位面積產量，保持和發揮土地的效力，使得民生經濟穩定，重視土地利用和規劃生產，開墾大量花東地區的土地。新式糖廠的設立和勞動力的運用，土地與戶口調查，將多於土地收歸國有，確立了土地私有制度，並打破了封建朝貢的體制，經濟上開始使用貨幣，使得阿美人遭遇到前所未有的經濟體制的改變。最終，日漸走上殖民化與現代化之途。

第五章 新教育體制的奠定與國民規訓

日治時期阿美族學校教育對蕃童的支配、處置、壓制、形塑……等是規訓與教化的體現⁵³。在學校的教化體制之下，阿美族學校在時間觀念和計時方式的監控，體現出教育對學生控制方式的改變，是馴化的一種形式，學生在時間表格的監控下，將個人的馴服納入教化規則體制，藉由日益細密的時間表對每天生活的「規劃」，細碎地對學校內部的生活進行切割，將阿美族學生的生活掌控在社會的意志下，培養出一種適應新的生活節奏和生活觀念，實現了社會的監控。此外，國家也透過宗教與社會風俗的教化體系⁵⁴，開始了國家文化系統性的輸入。本章即以日治時期阿美族的近代新式教育為切入點，以探討其呈現何種新樣貌。

第一節 學校教育

本節主要透過訪談和歷史文獻分析，體現出學校體制教化是指在阿美族學校的教育制度，並分析考試監控技術、知識學科的規訓、教師的檢查、愛國教育各方面的教化策略。

一、學校的規訓技術

（一）原始的時間觀念

阿美人早期過的是「山中無曆日」生活，既不會、也沒有使用過鐘錶，為了田地的收成，阿美人通常生活緊湊，早起的人午夜便起床，點著火把趕去田裡，晚起的人也在「晨雞三唱」（半夜3時左右）便起床，夜晚的時間單位依生物時鐘或物理變化來制定，例如夜間時段是以雞鳴來命名的，分為第一次雞啼、第二次雞啼、第三次雞啼、第四次雞啼，第四次雞啼亦稱黎明；白天則以太陽的位置

⁵³ 福柯（Michel Foucault）在《規訓與懲罰》一書中研究了學校教育中的「規訓」現象。

⁵⁴ 社會教化偏重於政治與倫理道德教育。社會教化與學校教育的區別顯而易見，社會教化的實施主體主要是歷代帝王、官員、鄉紳、善人、組織（如一些宗教組織、善堂或善會）等。而學校教育的實施主體是學校與教師。在實施形式上，學校教育更正規、有計劃性，古代已經形成比較成熟的學校教育制度，而社會教化基本上處於非正規、非制度化的狀態。在實施物件上，學校教育的對象相對狹窄，在古代主要是中上層貴族子弟，而社會教化是面向所有社會成員。

為準，每一小時都有特定名稱，如「日中之前」約為 11 時，「日已傾斜」約為下午 4 時，一般人也以動植物的影子長短來推測時間，但是在陰天或暗無天日的密林中時，既無太陽也無影子可資辨認時，只好依賴生理的感覺：僅以其本身的餓飽情形做為衡量時刻之率繩。以餓飽的情形來決定時刻，在用慣鐘錶的文明人，或許會以為相當困難的事，但在以體力勞作為其身體規律性的人言，十分自然。阿美人對於時間觀念不甚強，無法嚴格區分時時間，他們對於夜間時段通常只能依靠視覺和聽覺，諸如：太陽下山以後、夜深時候、頭一覺睡醒時候、頭覺睡了一半時候、雞叫三遍時候⁵⁵。除此之外，還以農耕和祭典儀式有關的詞語來表示時間，但是大致而言，一般阿美人是沒有準確點鐘的概念。⁵⁶簡言之，過去農業社會中阿美人習慣於依據自然現象的推移來丈量時間，例如，日月交替、日出日落等。

（二）鐘錶的引進與現代時間的觀念

在社會的時間觀中，無論是早期的循環時間觀，還是後來的線性時間觀，都是有方向的、有軌跡的、朝向一定目標運行的。然而，時間不僅是一種尺度，更是一種工具；首先，時間是與收成、效率聯繫在一起的；當鐘錶時間支配一切時，時間就成了有價值的商品；鐘錶時間觀的文化，將現實中的時間視為一成不變、直線式的，而且是可以衡量測定的（呂紹理，1998）。其次，時間也容易成為權力的工具，權力場域的強者也享有支配自己與他人時間的自由，而弱者則只有被支配的權力；受到權力控制越多、越嚴密，人的自由支配時間就越少；越是發達的社會，人們可以自由支配的時間就越少，這也就意味著個體受到的權力控制更強，受監視程度越高，日本人將鐘錶引進到阿美族部落，引起了極大的影響，在其中社會組織、規範和構建日常生活框架的時間。把生活在時間中這個事實與時鐘、日曆、晝夜交替及季節變換聯繫在一起，鐘錶時間打破了過去日出而作，

⁵⁵ 對於月和季並沒有明確概念。

⁵⁶ 舉凡打鈴、敲鐘、就餐、上課，這些學校日常生活時間制度，初看起來瑣碎得般毫無意義，其實並非如此。這些瑣碎的日常變革的正彙聚成江河大川，深深地改變了生活方式和社會，生活層面的變遷是具有深遠意義的，反映出人的價值觀的改變，涉及深遠，成為改變時代洪流中的一部分。正是這流淌著的歲月，這日復一日時間的重複，無休無止的瑣事的變奏，構成了學校變遷的最基本方面。

日落而息的規律。

在權力結構方面，頭目掌控部落實質權力體系的運作，日治初期力量無法深入到山區部落，於是結合學界與軍警的部落踏查展開，時間概念的教化是讓部落與日本帝國統治接軌的第一階段，帝國行政體系龐大分支複雜，當原住民要洽公辦事，如果連時間概念都無法釐清，統治上是有非常大的困難，因此，當務之急讓蕃人有時間上的概念十分重要，時間之建立有利於統治之便利。

日本人送時鐘給我們，並不是每個人都會給時鐘，只有部落裡面有身份地位的頭目收到日本人給的時鐘，但是我們聽習慣大自然的蟲鳴鳥叫。再送時鐘給我們非常的不習慣，部落人看到這東西剛開始非常不喜歡，但是礙於是員警給的，又不敢隨意丟棄，只能讓時鐘靜靜的掛在上頭。族人彼此部落住的非常的接近，那時候沒有時間的概念，家裡也沒有時鐘，都是直接到家裡頭找他就可以，因此，阿美語沒有再見，你好的字彙⁵⁷。

日出而作，日入而息，成為阿美人習慣晝夜的生活原則。在社會生產力十分低下時代的時間觀念，到了日治時期，因為鐘錶時間的帶入，時間觀念越來越強，對時間的準度越來越精確，日本人透過時間的支配監控阿美族人。

（三）學校時間的誕生:懲戒與規訓

有別於傳統，殖民者帶來了一種新的計時方式，透過一種前所未有的計時裝置，精準而工整的切割了一天所有的時間。依照教育所的規定，每天上課的時間是上午 8 點到下午 3 點，目的是考量到有些部落到教育所的走路時間往往就要 1、2 個小時以上，所以下午下課的時間並不會太晚，而且有些地區容易起霧，天色也較快暗下來，在平地地區則要到下午四點。每天時間安排的科目內容有學期的前 6 周安排自然地理學，接下來四周安排的公民課，等等。課程、學期、學年的開始和結束（張耀宗：1998），測驗和考試的日期與時間，都在某些固定的時刻，而科目、教師的活動和預期的學生進步都是在這些固定的時刻內計畫好的。鐘錶時間代替了農時，時間也逐步準確化、標準化、統一化。時間是一種感覺，它隨著社會變遷而變化，工業化的過程也是一個時間演化的過程。教育成為

⁵⁷ 訪談張宜人，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：張宜人家中。

規訓的技術之一⁵⁸，並且在規訓實踐上起了重要的作用。阿美蕃童教育所的員警相當注重準時的實踐，只要遲到便需接受處罰，報導人回憶在蕃童教育所的情況：

大正3年（1914年）所制定的「蕃人公學校規則」，殖民者亦早就制定了一年應該有的學習規律。⁵⁹每天八點前要到學校，八點後一定要到在學校的運動場去集合，八點半點要全部集合唱日本國歌訓話，然後老師訓話，不過也只會有一個老師。然後國歌唱完了之後，當時只要遲到就要會被老師叫去罰站或半蹲，在家裡大人不會叫我們這樣，而且在教育所裡面罰站或半蹲要一個小時，老師才會讓我們休息。這些在傳統生活不曾有過的身體經驗，透過學校開始逐步的納入身體之中，另外，「上學」的一個根源是來自於「恐懼」，當我問及問甚麼要去教育所上課時，耆老們的回答大概都是「非去不可」，就算自己不想去，父母親也會強逼去，因為這是「員警規定的」。在課堂上，教育所的員警是循著一套詳細規劃時間的課表來執行這種鐘點時間的身體訓練⁶⁰。

從表面上看，教育的時間僅是教育管理的一種尺規，但是從深層來看，教育對時間的配置亦是基於社會控制觀點進行的。其目的是通過控制這一資源來控制學校中的教師與學生的活動，以及控制其它資源的配置。其方法是通過由「學制」明確安排每日、每週的作息時間表，以學時、學期、學年來度量學校的時間配置，以升級、降級決定學生的時間流動。凡此種種，既反映出傳統教育中時間的有限性；另一方面，更可以從中透視出社會資源配置與權力控制對教育的影響⁶¹。

（四）學校規訓與馴化的身體

在日治時期，對危害秩序者的馴化是是正全維護的終極手段；對犯人身體的處罰，始終包含著一種權力的運作機制，通過犯人的身體，統治者與普通民眾建

⁵⁸ 在學校的懲戒的規訓意味著運用話語和一定的知識進行規訓教育。

⁵⁹ 報導人黃水生口述，訪談時間：2010年10月，訪談地點：黃水生家中。

⁶⁰ 報導人張宜人口述，訪談時間：2010年10月，訪談地點：張宜人家中。

⁶¹ 無所不在的控制在教育時間上的差異反映了社會等級差異；個體所享有的教育時間長短也反映了他所享有的社會權利的多少。從短時段的角度看，即使是現時一所學校的時間安排也微觀地反映了整個社會對教育及其中人的控制程度；不同課程教學課時安排則反映了該學科的地位。

立了一種隱秘而直接的聯繫：對於統治者而言，犯人的身體是展示君王生殺大權的道具，也是威脅民眾的工具；身體也具有雙重色彩⁶²。

阿美族學生每天第一次見到老師時都要主動行禮，聽從老師的吩咐，從老師面前經過時需彎腰低頭，從老師手中接過物品時要先行禮。老師被認為具有更高的地位，因此所有的學生必須脫鞋之後進入教學樓或教室，而老師卻不用這麼做⁶³。老師非常愛護學生，早晨他們要親自到校門口接待學生入校。老師們不僅要承擔教授知識的任務，還要關心學生的生活狀況，他們經常解囊幫助家境困難的學生。所有的學生，不論他們有哪方面的缺陷，在老師的眼裡都是值得關愛的孩子。

阿美人視身體為重要的交流工具，外表被認為標誌著個人的品質，被用來傳遞尊敬、喜愛和關心，學校教育通過一系列規範來強調在人的行為與社會關係中身體的重要性，教導孩子如何控制身體的活動，而師長們通過孩子操控身體的方式來決定他是好還是壞。

學校的監督是管理的途徑之一，不僅在空間上，學生處在教師、監督的全景監視之中（福科：1996），而且在時間上，學生的行為也處在全程的監督之中；監督直接與個人的行為記錄（如記操行分、檔案等）聯繫在一起，也與懲罰相結合，所以，監督直接地作用於個人，直接控制著被監督者個人的身體行為和心理活動。看管是教育中廣泛使用柔性的規訓技術，因為監督意味著對受教育者主體性的承認，它僅僅是一種看管技術，看管著個體的主體性表現出來，也就是完全地對個人進行馴化，使個人的每一個行為以及行為的所有領域都被納入嚴密控制之中（陳奎熹：2007）。

教師對阿美人學校個體的空間處所的管理方面，在學校的班級裡，學生所處空間的安排是為了形成有效的監督和控制，首先作用在空間場域或者在流動的空間中的位置安排，顯示出個體的身份和表現以及交往關係。二是日常活動的嚴格控制技術。學校裡上課的精確姿勢、時間表、日常規範以及各種管理紀律等，都在生產控制個體肉體的習慣。三是練習技術。把學校裡的許多生活分化成訓練的細節，並重複性地控制以鞏固訓練效果，而達到自動化的服從。四是訓誡的技術。配合在學校中，班級中的管理技術，學生的監督、模範、表現狀態、教師的命令

⁶² 通過對精神和身體的改造來消除所有的社會和心理的非規則性，生產出有用且馴服的主體。

⁶³ 報導人張宜人口述，訪談時間：2010年10月，訪談地點：張宜人家中。

等，顯示了學生個體必須要完成的規訓，使得阿美人個體規訓成為了國家意識形態的展現。

二、檢查與考試管控

福柯認為權力和知識的關係發生了一般性的變化，考試是其中一個科目的部分，教育亦是眾多所涉領域之一，特別考試是這些轉變的關鍵。轉變的焦點集中在特定的歷史事件，它使精英教育的狹小天地，成為（作為權力也作為知識）學科規訓制度發展出其現代形態的格局。從這個新角度，而書寫與考試合起來的新型權力，培育少量的阿美族精英來造就了嶄新的、由監視與評斷合組成的凝視關係。

檢查作為日常化的管理技術，更多指向於監督與校正。以廣泛地、頻繁地檢查將科層管理者與日常教學活動聯結，從而將整個教學活動置於管理者的眼下。福柯認為，檢查把可見狀態轉換為權力的行使，即管理者把一種被迫可見原則強加給它的物件，正是因為被檢查物件的經常被看見或能夠隨時被看見，才確保了權力對他們的控制。同時，檢查從對教學活動時間（遲到、中斷、延時等）、空間（缺席、混亂等）、行為（正常、違抗等）、話語（聽從、頂撞等）的發現中進行處罰與獎勵，使教學活動得以校正。

老師所以很嚴格要求學生不能遲到早退，並且服從命令，檢查手帕衛生紙大約一年級，當時每天早上朝會時間，老師都會請全班同學起立，檢查手帕衛生紙和指甲，檢查通過才可以坐下，排長走到我面前通常需要五到十分鐘，就算忘了指甲太長，也總有人隨身攜帶指甲剪，唯獨手帕沒人會帶兩條，一定要自備，大家也非常守秩序，深怕被老師發現如果偷借別人的手帕被發現後，會被老師罰站一整天⁶⁴。

老師考核作為一種特殊的檢查方式，更多地指向於裁決與判定，如果不服從做出處罰，可被視為一種階段化的學校管理技術。此項技術都伴有量化或描述的書寫機制，將檢查技術運用在教學活動的日常狀態上。對這些蕃童的歸類、定

⁶⁴ 訪談黃水生，訪談時間：2010年10月，訪談地點：張宜人家中。

性，建立體系、排序、比較等等，亦是一種管理權力的表現。1924年1月27日，總督府事務官安江仙政來蕃族公學校參觀，3月4日川上事務官來校參觀授業。她們參觀在臺東國（日）語傳習所，在考試方面，一學期分為二次考試，一為安排在學期中之小考，另一則為安排在學期末之大考（宋龍生：2002）。

（一）掛圖

將掛圖中，第四、第五、第十、第十四課，摘書譯成日語。

（二）算術

（1）匹、羽、本三個單位的使用場合是什麼？

（2）加法：二加五 四加 二加四 十三加六 二十錢加三十錢

（三）唱歌

君之代 皇禦國

從上述的資料可以看出，考試不一定是科學、公正地測量和評價學生學業成績的手段，在考試的過程中包含著社會的意志，滲透著社會的主流意識形態，所以考試所體現的是社會控制的特性，這正是考試的社會本質所在。考試制度的產生雖然有歷史的原因，但是每一個需要社會認可的人，都不得不通過考試來檢驗自己的知識。於是，這種知識憑藉科學與合法的外衣，將主流社會的意識形態遮蔽，甚至使得擁有這種知識的個體忽略其主體意識，逐漸成為主流社會的一員。從試卷的表面分析，所考的內容雖然穿上了科學的外衣，卻時時體現出權力運作的軌跡。在考試內容中，修身科、國文科、地理科、歷史科等大都具有政治意涵。考試中的知識是一種為權力所控制與支配的知識，在一份試卷的背後，隱藏了社會的意志，預設了知識的社會性。在考試的控制和導向中，先後有政治、經濟、文化等途徑。就社會支配階層而言，政治手段具有最直接、明快的效力，它直接控制著社會的政治走向和文化發展。在集權的帝國社會中，政治手段是最常用的社會控制方式，都是社會支配階層，運用政治上的絕對優勢，控制和支配著考試和教育，進而維持社會的穩定與統治地位。

日治時期阿美族學校的規訓技術造就馴服的身體，因而規訓權力是控制性的、支配性的。規訓權力針對身體進行改造、矯正、生產，造就標準化和規範化的人體。在規訓權力的塑造和擺佈下，人成為被動的、他律的，是反復可以塑造

的，直到完全適應被殖民的身體歷程。學生如果要獲得的利益，就必須在學校中學習必要的知識和技能，作為代價，也要認可社會支配階層的文化與政治；⁶⁵此外，社會支配階層轉而運用文化的優勢，控制著阿美學校教育，以保證社會的主導價值觀和意識形態在學校教育中的支配。馬蘭社分教場在設置學校之初，雖然校方設想了多項措施招收學生之入學，例如由頭目走訪各部落說服家長送子弟入學、發給服裝、發給津貼、改良校內之飲水品質等，但對學生人數極難掌控。學生即使來入學，缺課的情形仍非常嚴重，助手與教員更換頻頻，亦影響教學進度。在 1932 年之 8 月暑期過後，9 月份之退學人數，竟高達 26 名，全校學生總人數從七月份的 61 名，突降為九月份的 35 名。學生數銳減了 42.62%⁶⁶。

我的同學家庭需要人手從事生產工作，或照顧年幼的弟、妹在當時的田中的工作，大都由婦女來從事，這也造成女生在學的比例遠較男生為低。在部落之中，甚至有婦女寧願放棄自己上學讀書的機會，在家中從事生產工作，幫助父母，以支持或鼓勵兄弟們去學校讀書。生病或死亡亦影響學生的出席率。過去衛生條件差，又經常有流行性感冒、瘧疾、腸胃病等都是社民常得的病症⁶⁷。

由於新核定的學生費支給內規的實施。使學生出席上課之所得減少至少 1/3。不但影響出席率，也影響退學的願望，讓學生或家長感覺到寧可留在田中從事生產工作，而不願到學校上課領取些微的補助金。另外一方面，考試是一種社會選擇和分配的工具，通過考試，社會檢驗著學生的文化資本，依據其文化資本的數量與品質，賦予不同的社會地位，這對原住民社會受到前所未有的衝擊。學校教育所培養的人才是否合格，需要考試等手段加以檢驗，對於最能認同社會支配階層的價值觀和意識形態的優秀者，給予其成為社會精英、進入上層社會的機會；對於能夠接受社會支配階層的價值觀和意識形態，但不認同社會支配階層身份的人，賦予其社會專家的身份，進入社會的上中層，成為擁護社會支配階層

⁶⁵ 社會支配階層為了維持經濟和文化政治方面的利益與優勢，為了求其文化和價值觀念為其他階層所接受。在這個意義上社會支配階層與其他階層實際上是通過不斷地協商，最終達成妥協。

⁶⁶ 訪談黃水生，訪談時間：2010 年 1 月，訪談地點：黃水生家中。

⁶⁷ 訪談 mamikutay，訪談時間：2010 年 2 月，訪談地點：部落會所。

核心的主要人群。從馬蘭社分教場退學或輟學的學生，乃至於從來就沒有來上過學的失學的阿美族子弟們，或多或少的受一個因素或多個因素的影響選擇了留在家中幫助生產的一途，成績優良者了解家境優渥者才有繼續讀書的機會，在早期阿美人學校亦可見到⁶⁸。

第一批從馬蘭社分教場培訓出來的阿美族精英是經過 4 年餘的時間。因此，他們離開學校的第一年，就受到學校裡教諭（老師）們極度的關注，為之安排工作的機會。在另一個角度來講，或可被認為是運用「以蕃治蕃」的策略，進行對臺灣原住民作進一步的撫育工作。然而此一情況對於一批正處於世紀之交之阿美族青年來說，也有機會也看到了日本政權所帶給後山的轉變，他們也意識到在接受了 4 年餘的日語教育，在考試作為社會選擇和分配的工具，以其合理性與合法性，充當著裁判的角色，是由隱藏於其後的社會意識所規訓⁶⁹。

三、思想與道德規訓與修身科

小學社會科是屬於公民生活的教育，當時多數人都認為：首先，設科的目的應與教學目的一致，公民是社會組成的一分子，要造就適應現實，生活的公民，就應該和社會各部分有關係，應該和地理、歷史一起討論。而衛生是社會幸福所繫，要養成健全的公民，應使兒童獲得應有的生知識，養成良好的衛生習慣，從培養公民角度來說，這四種教材屬於一類⁷⁰。其次，就阿美蕃童來說，他們所需要解決的是與他們密切相關的生活問題，他們並不知道什麼屬於公民生活，什麼屬於歷史地理，什麼屬於衛生。這四門課雖分門別類，性質是相同的，目的是同樣的。第二，兒童年齡尚幼，他們對於時間、空間沒有明晰的概念，對昨天和上個月乃至一百年前，沒有明顯的差別。修身這門課，雖未被列入教學的科目中，但在課堂中採隨機教學方式，而以修身談中之內容為標準，並講述當地原住民社會之善良人道風俗。但很顯然的，當時已有「修身教科書」，為課外教授時之課本。《公民科課程綱要》規定：教學方法以講述、表演等為關於公民修養的故事性的教學方法；以參觀、調查、討論等為社會組織的教學方法；以學校服務、自

⁶⁸ 訪談黃水生，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃水生家中。

⁶⁹ 教育的型塑結構基於現代社會的需要而生產個體化的主體，它的培育方式在於通過對每個個人的塑造權力的施與技術，生產出只有個體性的馴服的人。知識和道德都變成了實現教育塑造權力的手段。都成為控制個體化的心智和身體的權力組成因素。

治為訓練公民的具體方法，同時要求與各科互相聯絡，前四年是與衛生、歷史、地理合併為社會科進行教學。這是阿美族公學校公民科教學的基本方法。

（一）講述和表演

這是課堂教學方法，用以傳授公民識和指導學生練習。講述的是課文內容或人物的故事，也講述寓言、格言或偶發事項，以引起兒童的興趣。還有一種是訓話，就是在級會、朝會或學校重要集會上，以及學期始末，由級任導師或學校領導，發表有針對性的講話，進行思想政治教育，或以歷史上的名言、古訓相勉，激發對帝國熱情等，這也是講述的範圍。

（二）參觀觀察、調查、實作課程

這是比較新的教學方法，算是修身教育的一部分。組織兒童到現實生活中參觀、調查、訪問，並選擇有真實興趣的問題進行討論，這是引導兒童認識社會，瞭解社會的組織形式和衣食住行的來源，培養學生觀察問題和研究問題能力的有效方法，一般是到校外進行活動。阿美族部落居民之生活和生產活動相關的事務，則極易為學生接受，而學生在學習時亦會專注而感興趣，故在課餘亦鼓勵學生在校園範圍內種植蔬果。在學校成立的第一年（1897年）為了配合學校學生與生產的活動結合，開闢「實習地」種植不同種類的蔬果，就曾發起每位學生在校庭內種植一裸樹的活動。

蔬菜種子的獲得及耕作技術的學習，不但增加了原住民子弟對蔬菜的新知識，也是修身科的一個重點項目，更重要的是，日後這些蔬菜在一般家庭之食用推廣。學校培育種子之成功，增加了在食物方面的選擇性（宋龍生 2001，65）。在室內通過觀看各類蔬菜的彩色圖片，介紹其分類地位。由教師帶隊，在蔬菜生產田和標本網內，分組觀察各類蔬菜的生長狀態及特徵，瞭解其食用器官的形狀、顏色、大小等。對於部分非生產季節的蔬菜，在教師指導下在實驗室或標本室內觀察其產品的浸漬標本。技術觀察程式完成後，利用圖片、浸漬標本和宴食物標本，對學生進行現場考核，並且通過觀察各種蔬菜的外部形態特徵，讓阿美

族蕃童正確識別和區分常見蔬菜種類，並掌握各種蔬菜的重要特徵及其分類⁷¹。

（三）課外陶冶

包括好習慣的養成和各種儀式活動的參與。好習慣的養成例如端正姿式的習慣，清潔整齊的習慣，養成忍耐的習慣，樸素的習慣，勿侵擾他人的習慣，矜恤幼弱的習慣，重視規律的習慣，尚禮儀的習慣，慎重公共物的習慣等，每項列出訓練標準。如重視規律之習慣要求做到：時間上勿遲到，勿貪玩忘返；集合解散，常整齊敏捷肅穆。

（四）軍事體育

公民教育的理念和當時天皇所提倡的軍國民教育，理念不謀而合，因此，在公民教育的理念之中，加強軍事體育。阿美公學校的軍事體育訓練，使蕃童有強健的體魄。軍訓課程，除作戰訓練和實彈射擊訓練等實際技術外，為了徹底實行這些訓練，還要加以體訓，由配備的將校擔任指導。為了檢閱這些訓練的成果，每年進行一次的「考核」，則每天放學後，留下學生，至到天黑為止，進行行進跑步直立不動的姿勢等的訓練。對當時蕃人而言，這些公學校生活在很多人的頭腦裡，烙下了很深的印記。

(1)朝會每早上課前在禮堂集合，嚴肅地進行宮城遙拜，朗詠明治天皇禦作，朗讀校訓、朝禮、校長訓話等活動。特別是星期 1、3、5 這 3 天，由校長進行關於認識時局的訓話。

(2)舉行全校閱兵分列式每月 1 日（興亞服務日）及 22 日（接受天皇閱兵紀念日），上課前在運動場，齊唱國歌，校長訓話後，舉行全校學生閱兵分列式。全校一體，領會皇國精神。

(3)早晨練習武術每週一次，以磨練武士道精神。古典著作講義，每週一小時，對於高年級學生講授《弘道館述義》，對於低年級學生講授《萬葉集》，全校教員也聽講。

(4)吟詠訓練每週擠出實習時間，吟詠充滿愛國精神的詩句，以鼓舞忠君愛

⁷¹ 報導人黃水生口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃水生家中。

國的志氣。

(5)忠靈殿畢業生設立了祈禱教師和戰死英靈的忠靈殿，作為紀念。爾來，常清掃、獻花、禮拜，以慰忠魂，且邀請遺屬，進行慰靈祭。

(6)全校會餐每廳一次（主要在各種紀念日），全校老師、學生帶飯團（無副食品魚類等），參拜上伊那護國神社，在境內綠樹下，進行大團圓會餐，合唱軍歌、朗誦，以培養全校一體的精神。

(7)國防捐款撫恤金的捐款、事變暴發以來校內消費組合的結餘，放假中所得的多餘收入，每有機會，便作為國防資金、撫恤金、飛機資金進行捐獻，每次 30-60 元。

(8)防空訓練以訓練的徹底為目的，於昭和 14 年 6 月，學生教師組成自衛團，分為 8 個班，以期在防空的配備上不出現疏漏，每月進行一次防空訓練⁷²。

由此可瞭解，統治階層將賦予軍事能力的「忠良臣民」作為當務之急。特別是把的軍訓與體育、武術並列，作為體育科的教學內容之一。

第二節 社會教化

日治時期台灣總督府開始了國家系統性的輸入文化治理策略⁷³，其中國家對阿美族公民施以教化是最重要的任務之一。因為，對於統治觀念的持有者來說，阿美族公民素質往往是制約政治發展的一個重要因素，阿美族公民在政治上的不成熟，妨礙了他們接受現代政治生活模式。這樣一來，就會把著眼點放在提高公民素質方面，即首先對阿美族公民進行教化，讓阿美族在社會教化中接受現代日本文化的薰陶⁷⁴，最後達成治理統治的目的。

⁷² 報導人黃水生口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃水生家中。

⁷³ 社會教化從文化面著手，社會教化的途徑和形式是多樣的。社會教化是通過學校及學校以外的社會文化教育機構對人民群眾進行的教化。清領時期，通俗小說、地方戲曲作為一種知識和文化載體在社會教化中扮演了舉足輕重的角色，清代官方以宣講聖諭、善書作為百姓日常生活的依循標準，以及旌賞鄉賢、義士、孝子、節婦等行善者使人民因欣羨而產生模仿的措施；在民間則有傳教士刊行羅馬拼音之臺語福音書來教化信徒，都算是廣義的社教活動。

⁷⁴ 個人的社會化途徑：主要是經過社會教化和自我內化這樣兩個方面來實現的，其中的社會教化，包括家庭教育、宗教和社會影響，而自我內化途徑，主要是指通過個人的內心活動或親身經驗實現社會化（張克榮，2004：152）。

一、阿美族社會教化團體

阿美族社會教化團體是青年及成人的組織，並且男女的團體都有，由員警擔任教導工作等，以學習日語及「涵養國民精神」，公共服務及改善生活為主要目標。此外有「頭目勢力會」、「家長會」、「婦女會」等組織，為一般大眾的「教化組織」，阿美出現日本政府成立了許多團體，例如「國語講習會」、「部落向上會」等等，這些社會教化團體基本精神是「美化」、「讚揚」與「感謝」日本統治，例如：

(一)「沙汝灣部落向上會」

「沙汝灣部落向上會」推行日語運動的團體，還有「善行章」之授與等等。特別在日語養成方面格外要求，例如應養成優異之日語會話、翻譯、寫作及演講能力(江口良三郎，1923)。為了實現這一目標，團體會閱讀指定之日語文法；閱讀指定之日文報紙雜誌，背誦已講授之日語讀本、寫作日語及評論。此外，每月還舉行日語會話競賽會，日語講演競賽會、日文翻譯競賽會及日文寫作競賽會等活動，對成績優異者予以獎勵。

(二)「觀光」協會

「觀光」協會的任務是負責接待阿美族到本島或到日本內地觀光，並協同總督府安排阿美人的頭目或先覺者到各地觀光，目的是「增強」阿美人之日本觀點，藉由觀光宣傳日本內地人民優秀勤勉、信仰篤實、學問深厚的品性，並且利用皇居、宮城與神社參拜，藉此涵養愛國精神，尤其當日本人親切招待，阿美人甚至產生了與日本人是平等之錯覺，或是認同日本國民之感；此外，阿美人在日治時期以善於舞蹈著名，觀光協會為了宣揚花蓮地區美景與吸引民眾前去觀光，遂趁博覽會展出之際，派出阿美族原住民一百五十名及高山原住民二十名送至會場內跳舞表演，藉此宣傳花蓮港（鄭政誠：2005）。

(三) 阿美族青年團

阿美族青年團，由上級組織根據「幹部管理許可權」，有直接委派和任命團幹部的制度。當時由男子年齡組織中的青年幹部（*mama no kapah*）推舉數人，再由年齡組織的全體成員選出一人，最後由派出所確定其「會長」的身分（尾崎秀真，1911）。由此來看，具有「日語能力不錯、可以跟日本員警溝通」的條件

之外，他的會長身分不但得到日本員警的承認，事實上也有阿美人支持的基礎(黃宣衛，2005)。

二、青年訓練與活動

阿美族青年訓練與活動，以年齡層組織為基礎，加上阿美青年團的團體組織，兩者都是嚴格的軍事教育為原則，其成員的構成按照年齡層，分為孩童組、青年組、中老年組、老年組等。其中是青年組發揮的作用最大，青年組由於掌握傳統村落的禮儀方式，活動力大，能參加村落的宗教事務，並直接在村落的再生產中承擔重要的角色。青年團可以說年齡階層制，把社會成員按照長幼的序列，放在了具有上下關係的位置上，其年齡依次呈現階層的基本模式。

(一) 對內訓練

(1) 體能訓練

體格訓練關注在身體勞動與操練，體格訓練是阿美青年團的基本訓練，平常在青年團受相當的體能訓練，以少講多練、多討論為主，也要用一定時間現地演習。訓練的原則以「4個」綱領為訓練主軸，即訓練腦子、聰明、練膽量和練體力。提高阿美族青年之修養鍛鍊，已有相當的歷史和組織，阿美青年團在訓練方面相當嚴格，已可達到和日本國內的青年訓練之精神與形態相較。平地西部漢人青年團的情形，遠不及他們那樣嚴格和堅強。

(2) 遵守青年團的紀律

阿美族青年團以嚴格的紀律為訓練的準則。蕃人青年團準則規定，團的代表大會或執行委員會之決議「須為該大會或執行委員會多數之公意，少數須服從之」；下級執行委員會服從上級執行委員會；不服從時，上級執行委員全可取消或改組下級執行委員會；對下級執行委員會的決議有抗議（不同意見）時，如有1/5的人贊成，可提交上級執行委員會裁決（臺灣總督府警務局：1938）。團章強調，青年團遵守嚴格的紀律，是每個團員及各級團部最高義，理蕃委員會中各級指導機關的決議和一切日常工作紀律，必須嚴格服從。團章規定：本團一切組織均應自覺，遵守以下紀律：（一）不違背、不損害人民群眾的根本利益；（二）確切、迅速而有效地執行團的決議；（三）以身作則，服從政府法令；（四）遵守團

的章程，履行團員義務（宇都木一郎，1936）。凡在人民事業中表現出高度的忠心，並有特殊貢獻者，應給予適當的獎勵。獎勵的目的是為了教育團員，建立團的優秀作風。在以後的團章中，多在團員的獎勵與處分、團的組織制度等章節中，對團的紀律作出規定。青年團的旗幟青年團的旗幟是青年團性質和任務的象徵（台灣總督府理蕃科：1932）。

（3）軍事訓練

日本文教局所轄的勤行報國青年團，昭和 14 年（1940）年分別在臺北、臺中、花蓮港三處設置訓練所，為配合實施志願兵制，成為志願兵訓練所。由青年團優秀人才，平地 251 名，蕃地 50 名參加訓練，經訓練才能加入志願兵（林素珍，2003）。日本政府並告諭原住民提升體位的重要性。志願兵訓練首先以沙盤作業為主，輔以實際的軍事訓練，軍事訓練情況如下：

剛開始受到的軍事沙盤作業訓練，沒有良好的條件，於是便採用舊報紙畫圖的辦法來解決，沒有粉筆只好用石灰塊取代。講授山區戰離不開爬山，但當地沒有山，只好改為負重賽跑。開討論會時，因蕃族學員大都沒有戰鬥經驗，討論不出什麼名堂。只好讓隊長、指導員、軍事教員進入到班裡，帶領學員進行討論。這樣，一可增加他們實踐經驗的感受；二可提高他們的學習興趣；三可加深學員對原則的理解，增強他們學以致用的信心。但時日一久，幹部感到媒姆似的陪學生學習，只一味扶著他們走，並不利於個人發展，於是改由每個排選一個比較積極聰穎的蕃人學員，當小老師⁷⁵。

以小老師成為軍事訓練的基層培養人員，這樣的作用使得上情下達，下情上達，反映情況提意見；由教員先向小老師講解內容，由小老師分排傳達，分排作小結；技術課小老師作示範（如投彈、射擊要領），可是有的小老師作不了示範，只好加班加點先訓練小老師，訓練成熟了，再作示範；小老師參加課題考核，參加評教評學。建立小老師制，使教學向前邁進了一大步，這樣做不僅培養了特別先進的學生，同時也滿足了大多數學生的需要，可謂以點帶面，一舉兩得。

⁷⁵ 報導人張宜人口述，訪談時間：2010 年 2 月。訪談地點：張宜人家中。

（二） 對外的活動

（1） 納稅宣傳

總督府認為阿美族進化程度顯較他族為高，特別是在日治時期的末期，已經全部適用普通行政區的所有規則，並且和西部漢人課相同的稅金。因為理蕃員警人數有限，所以宣傳收納稅金的任務，落到了阿美族青年團身上，他們每月攜帶儲金箱巡迴各戶，由蕃社役場統一派遣任務，並且製作海報來協助宣傳收取納稅準備金，「貯金箱」的兩側，共設 30 個木格空抽屜，是「貯金」投錢所用。每個木格空屜都被玻璃隔開，以防投進去的錢被人拿出或散出丟失。在投錢口設置的「貯金箱」背面上，每個投錢口旁及相對應的木格空屜內，都寫有「貯金者」的名字以方便作紀錄⁷⁶。

（2） 消防宣傳任務

臺灣總督府除了引進日本相關消防體制、技術之外，更重要的是引進了一整套新的消防觀念。這些觀念為了「防患於未然」，並形成科學的火災消防觀，對近代消防工作的發展起了積極的作用，特別在原住民的部落也是不例外，因為原住民地區的消防訓練和教育是當務之急。在人力方面，阿美青年團須接受員警官的指揮，並和壯丁團保持聯絡，雖然地方已有正式的消防組織，但阿美族部落的消防事業仍頗為落後，青年團正彌補此缺失，以自發性行動來防止的災害，並習得犧牲奉獻的責任感。此外，在消防宣傳方面，阿美族青年團協助消防宣傳、消防口號、標語和開展宣傳日、宣傳周活動喊消防口號、張貼消防標語，散發消防傳單以及開展消防宣傳日、宣傳周活動，目的而是為了提高人們的消防意識。

（3） 防疫作業

為使青年團團員具備豐富的衛生保健常識，在春秋兩季、結核病預防日及有特種流行病發生的徵兆時，團上即舉辦衛生講話會，邀請指導員、校醫或其他相關人士為講師，教導團員防治之道。借圖畫文字或口頭宣傳，灌輸人民衛生常識，此外，青年團被賦予督促人民對衛生之講求，舉凡有關清潔、保健、防疫，以及衛生宣導，協助在公廁、鼠箱、垃圾箱等之設置，以及防疫注射，施種牛痘，撲滅蚊蠅，取締不清潔飲食品，禁售危害藥品等等，無不積極籌劃與設施。平時協

⁷⁶ 報導人張宜人口述，訪談時間：2010 年 2 月，訪談地點：張宜人家中。

助預防注射工作、宣傳防疫方法、從事環境清潔及消毒等事宜；若發生疫情，也要幫助當地衛生人員撲滅疾病。

(4) 島外觀光

原以頭目、勢力者為招募對象者，至此新增青年團員，此後無論內地觀光或島內觀光，青年團員已儼然成為觀光的主要招募對象。而就實際狀況而言，至昭和時期，如同臺東廳理蕃長小田謙吉所指，該廳轄下阿美族青年團幹部已漸取代大頭目，成為具影響力之權勢者，此種改變透露出部落青年團地位之提升，臺灣總督府有漸趨重視之傾向（鄭政誠，2005：43）。⁷⁷

三、宗教信仰與社會生活的變革

透過宗教信仰與社會風俗的改革，教化阿美族成為國家公民，具體內容有獎勵環境清潔、普及衛生、實踐日式禮法禮節涵養「國民」精神、培養公民資格、交換知識，其教化的目的是打破陋習、並改善阿美人生活。

(一) 宗教信仰的變革⁷⁸

(1) 國家宗教的形成

總督府為穩固其統治，將長期以來深植於阿美族的原始宗教團體，納入社會教化的範疇，並實施嚴密管控，灌以國家宗教的力量，圖各團體能為轉化世道人心。就實際情形而言，對於宗教及教化團體的社會作用，有較為深刻的理解，在阿美人傳統信仰中，篤信靈魂不滅之說，人死後其靈魂永留現世（許木柱：1976）。因此，他們的日常生活，受到種種的約束。日本當局早就注意到阿美人這種宗教觀念，但統治初期，讓神道信仰進入蕃地傳教，並達到控制的效果。大正 12 年（1923 年）在花蓮港廳之設立佐久間神社，隨後神社分支擴張數達七十八所，讓阿美人養成所謂敬神觀念，且使蕃人在共住宅內供奉神位。當時後國家神道的影響亦在這個時期萌芽，各地開始興建神社，做為征服者的象徵意義甚濃，官方

⁷⁸ 在古代的阿美族社會，由於自然條件差、科學技術落後，人們對自然界、人生乃至世界的認識還很不夠，而對無法解釋的自然和社會現象，面對無力改變的貧困疾病、天災人禍，他們只好求助於虛無縹緲的祖靈信仰。正是宗教給予了廣大民眾生活的信既然宗教與民眾的生活如此接近，那麼總都府利用宗教進行社會教化便是統治階級的又一良技上策。

的主導性格強烈（黃智慧，2008）。

昭和 15 年（日治 1940 年初），日本為了紀念皇紀 2600 年，決定在中部阿美的裡漏建造神社。此事是由的日本人居留民團提出申請，實則與日本大規模建造神社的計畫有著密切關係。裡漏神社具有典型的日本神社的建築風格，根據計畫，第一年建造禦神殿—有兩層基座的主殿、玉垣—圍牆、大小鳥居—牌坊、御手洗—神社門旁的洗手、漱口處等項目；第二年建造便殿、拜殿；第三年建造社務所、神居及其他附屬建築物。裡漏神社的主祭神是天照大神和國魂大神，設有專門的神職人員 2 人⁷⁹。總督府移植神道教，絕不是單單請來一尊天照大神，還伴隨著各種樣式的唯神之道的教育。對此，在學校每天的朝會，師生要向日本宮城、建國神廟等遙拜。每年 7 月的建國神廟創建日，祭祀禮儀更是繁雜，要向日本天皇行禮；升日本國旗；唱日本國歌；向日本「天皇神宮」和「建國神廟」遙拜；校長進行訓話等。行禮和遙拜時，教師和學生必須行 90 度鞠躬禮，神情嚴肅，不准喧嘩或有不恭敬的行為（黃智慧，1997）。唯神之道貫徹到學校的教育方針中，各種外面的場合，都必須先遙拜日本皇宮、建國神廟。在社會上，有些青年男女結婚，也要在神社前舉行儀式，改拜父母為拜建國神廟和天照大神，甚至在自己家裡也供奉天照大神⁸⁰。

（2）部落與神道教的結合

日本的神社建構起了阿美社會的建立、維持，宗教在其中起很大的作用。並且替代了 *tada kawas* 的信仰（許木柱：1995）。此外日本政府所推行「一部落一神社」的政策，強化了神社在阿美部落中的地位。因此，傳統的村落，是經濟、宗教等共同活動的基本單位⁸¹。阿美人們通過各種宗教的儀式，達成阿美人之間的社會結合關係。在神社舉行的部落儀式都由社裡人自己來舉辦，長輩在儀式過程中起非常重要的角色。神社在村落的社會聯繫、凝聚力的加強中扮演了非常重要的角色。神社在村裡的功能，主要表現在神社中所供諸神，作為村裡的守護神而備受尊敬。部落裡的人，每年舉行祭祀活動以及討論部落中的重大事宜，都要

⁷⁹ 根據報導人 *cacaw* 指出，該神社的正式名稱叫裸原神宮，但一般很少使用這個名稱，人們都稱之為裡漏神社。過往行人經過神社，必須脫帽鞠躬致敬。

⁸⁰ 報導人黃育坤口述，訪談時間：2010 年 12 月，訪談地點：黃育坤家中。

⁸¹ 報導人黃育坤口述，訪談時間：2010 年 12 月，訪談地點：黃育坤家中。

在此舉行，可以說是部落共同體的中心。加上強烈的宗教統治，久而久之使得阿美族傳統宗教出現斷裂。

(3) 端正儀式⁸²

早在 1896 年臺灣總督府民生局內即設立「撫墾署」，專司統治及同化業務，後來該機構又經數次改制，但是日本在臺灣的殖民地統治史中，對於原住民的統治或同化，皆通稱之為理蕃政策（臺灣總督府警務局：1938）。1896 年乃木希典就任第三任總督時，就提出他對蕃人的統治政策 1.矯正蕃人的習性 2.嚴禁蕃人殺人 3.打破蕃人迷信 4.改良蕃人之生產、衣食住，並啟發其智能 5.踏查蕃地及交通 6.開墾蕃地以及共森林物產之利用，其中第三條很清楚立下「打破迷信」的方針，應該是做為後來所有「理蕃」實務者所切記在心的教條。過去阿美人一旦生病，咸認為鬼在作祟，於是宰殺大量牲畜，藉以把鬼送走驅除疾病。並且祈求阿美族宗教職能者 *gigawasay*（巫師）的治癒，巫師作為人與鬼神之間的橋樑，遇到災禍便消災祈福，並且維護阿美人的安全與興旺，巫師信仰也在整府無法為力的時候被接受。總督府歸咎阿美人信仰原始宗教的原因，都是因為迷信所至，加上對疾病的無知，只要吃了三天的藥還沒好，就轉向傳統的祈禱療法，因此，總督府相信只要醫療衛生進步，阿美人的原始信仰儀式就會逐漸消失。

端正儀式在國家宗教導入之前置作業中，將原住民族本身固有的信仰因數降低，乃是先決之必要條件。藉此不僅得以模糊阿美族傳統信仰和神道教之間彼此的對立與衝突，也彰顯殖民政府所欲導入的宗教形態之優越性。因此，「打破迷信」已經是既定的政策之一，其次，強勢的導入神道教也是影響阿美族風俗儀式變異的其中一個原因，同時，總督府也新導入許多日本式的儀式，如盆祭、過新年等，在花蓮支總轄下部落的原住民，在除夕沐浴，元旦清晨升國旗著和服，集合互相問候，向東方三唱陛下萬歲等，顯見國家儀式的導入。就彰顯歲時祭儀的特性來說，水稻不如小米那樣地鮮明。水稻種值時期的歲時祭儀，一方面穿插了許多日本人引入的活動（如井神祭、陽曆新年），另一方面村落內的某些活動，在神社建成後，日本人對和學校學生的教育便增加了新的內容，強迫學校師生去神社祭拜。據報導人 *cacaw* 當時當學生回憶，日本人要求師生「每日早操要舉行

⁸² 破除迷信，降低阿美族人對傳統宗教信仰的因數。

東方遙拜，向日本東京方向行 90 度鞠躬禮。迫師生到設在現在蕃社入口東側的神社去祭拜，進行勤勞奉仕，給神社除草，清掃衛生等。每逢紀元節、天長節、明治節等日本節日，日本教師都要強迫師生舉行「拜賀」儀式，要求師生去神社祭拜。在日本的殖民統治下，其它很多學校的學生亦有類似的遭遇。

因此，在端正宗教的風氣之下的 1930 年代以後，整個國家處於意識形態高度一統的狀態，國家意識形態滲透到社會生活的每一個層面。在民眾日常生活領域裡，千年傳承而來的部落的傳統特色、社區性、地方性的儀式基本上銷聲匿跡，取而代之的是國家宗教主流意識形態化的儀式象徵體系。

（二）社會生活的改變

（1）設立公共墳墓

阿美人過去是採室外葬的習慣。阿美人認為病故為善，終亡靈將到「天界」與祖靈相聚，阿美人室外葬的情況：「死者彌留之際移至席上淨身更衣，爾後抬至門口中間的床鋪上，遺體呈屈肢側臥姿勢。於戶外 3 丈處挖一探、寬各約 3 尺、長約 6 尺的土穴，將遺體抬入墓內，側臥，腳朝北、頭朝南、面向西。墓上蓋上一木板，然後填上土覆蓋。下葬後覆土於墓，以卵石排成圓形記號，時日一久，泥土下陷，不得修理，來往踐踏也不禁止。葬禮完成後，喪家以鐵器一件，以鐵釘為象徵物，贈送每一助葬者做為答謝。埋葬完成後，當日舉行送靈祭儀，由巫師主持。⁸³」

雖然阿美族過去採室外葬的習俗，沒有和官方的策略起衝突⁸⁴ 但是沒有公共的墳墓，不符合衛生條件的規定，日本人為了推行室外葬就將上社和下社河谷間凹入的地區，開闢為部落的公共墳地。到了統治後期，將原本的祖靈屋去除，並在各村設立一塊公共墳地。不分等級、姓氏或家族，凡本村成員皆可葬入公共

⁸³ 阿美族的祭典生活 [http://www.tacp.gov.tw/home02_3.aspx?ID=\\$3054&IDK=2&EXEC=L](http://www.tacp.gov.tw/home02_3.aspx?ID=$3054&IDK=2&EXEC=L)

⁸⁴ 在蕃地其他族成為理蕃政策的改埋葬習俗政策的對象。根據胡曉俠的研究，「理蕃」當局才積極勸導原住民實行「屋外葬」是 1922 年蕃人自助機關成立之後，他們推動「改造蕃屋」當局順便使蕃人進行室外葬，同時在蕃社中設置共同墓地。有關室內葬原因的解釋要點有二：（一）因人有別於其他動、植物，若屍體不加覆蓋任其腐爛人類是不利的；埋葬表示對死者的尊敬。

（一）因根深蒂固一家人」的觀念，故一家人死後埋於自家室內使其骨骸不相分離乃為理所當然。不過，一般對於傳統習俗上以蹲踞姿來埋葬死者的源由並未加以說明。由於埋葬和家／觀念相結合，衍生出家裡埋葬的祖先愈多，這家也愈有福氣」的說法，加上因為葬在室內的祖先都是好的祖先，與生者同在，當然更方便於彼此眷顧，且在信仰上相信葬在室內的祖先們就是家屋的守護神，

墓地，並且對於某地之修築方式墓穴等，均有規格限制，住家須距離人家及公眾熱鬧之地 120 間房子（每間約 6 尺）以上。但是阿美族認為，靈魂有善惡，惡魂作祟導致凶死。凶死包括被殺、暴病死、未成年早夭、孕婦難產死（須剖腹將胎兒取出火葬）等，是不可以共同埋葬在特定的場所，如此一來造成與規定有所衝突之處。加上阿美族不習慣將祖先埋葬在一起，如果設立公墓的話，阿美族認為是祖先與其他的孤魂野鬼葬在一起，到最後祖先也變成鬼，如果不得已必須將祖先搬離，同時改變墓制等，將觸犯阿美傳統文化禁忌⁸⁵，折衷的方式是阿美人利用水占卜來決定是否搬遷墳墓，最後得以完成撿骨而設置新的共同墓地。

社民 duifos 面臨日本人強制搬遷墳墓，請 GIKAWASAY 施行水占詢問祖先同意其作法是：占卜者取一根茅草，草莖緊貼細竹管，先噴噴有聲祈禱一番，耳朵貼著茅草、竹管的一端，作側耳聆聽狀，爾後，口含竹管，插入地上的水碗猛吸一口，朝空中用力一吹，竹管裡的水噴濺出去。如果噴出相當遠，表示祖先同意 如過噴濺不遠，表示祖先不同意，到了最後水噴濺相當遠，表示祖先同意，也就順利遷移墳墓了。⁸⁶

到了日治後期，葬禮已簡化了不少，並逐漸接受室外葬的習俗改正。對喪葬禮儀作了如下規定：始喪，家屬為死者淨浴、易服、安屍床。入殮前行告別禮，大家依次瞻視死者遺容，喪家若男子入山出獵，得獵獲回，得拿下喪家門口的竹枝，除去禁忌；滿月後，喪家釀酒製糕，請女巫主持祭祀享用，由女巫率領喪家近親至部落外圍，對亡魂作祭並驅逐亡魂離開部落，祭畢參加親族每人用刀割下衣服一塊，棄於路旁，表示與已死的靈魂斷絕關係⁸⁷。

（2）公共衛生的推展

阿美族當時常罹患的疾病及流行疾病⁸⁸包括：

⁸⁵ 報導人 cacaw 口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：cacaw 家中。

⁸⁶ 報導人 cacaw 口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：cacaw 家中。

⁸⁷ 報導人黃育坤口述，訪談時間：2010 年 11 月；訪談地點：黃育坤家中。

⁸⁸ 明治三十三年（1900 年），法律第七十五、七十六號在臺灣官吏及軍人之恩給並遺族扶助費中所稱之風土病、流行病而指定其種類明治三十三年（1900 年）敕令明治三十三年法律第七十五號之第四條及第七十六號之第四條所言風土病及流行病為下之十五種：麻刺利亞、下卑司

1. 恙蟲病：恙蟲病從發生數來看，以當時的花蓮支廳最多，佔全部的九成以上，而在其南北兩支廳的發生數則明顯變少，可知該疾病具有很明顯的地域性。又，大正 5 年（1916）至大正 10 年（1921）之間的花蓮支廳，是包括先前的鳳林支廳，因此感染恙蟲病最主要的空間可說是花蓮市西郊山腳下以南、至今日的光復鄉阿美族馬太鞍部落西側山腳下一帶。從恙蟲病發生數及總死亡數來看，恙蟲病的平均死亡率為 16.67%，死亡率十分高（李宜憲，2009:144）。
2. 結核病：古稱盧勞或勞療、骨蒸、傳屍等。因多病於肺，故又稱肺勞或勞嗽。勞後作癆。為最普遍浸涉於人類社會之慢性傳染疾病。然因其病期持續較久、及罹病輕重有種種程度之懸殊，輕者常被人所忽視。日人弓削五郎於 1936 年發表之報告：彼等曾對花蓮港總轄區內之共 3043 人檢查，其中阿美族人一千九百人，太魯閣人 850 人、布農族 250 人，施行結核菌素 MANTOUX 反應測試⁸⁹ 檢查結果，阿美族男童呈現 45.8% 陽性率，太魯閣族男童呈現 41.6%，布農族男童之陽性率為 39.7%，阿美族罹患結核病比率比其他族群較高，尤其是跟漢人罹患肺結核相比，臺北市在 1942 年對施行嬰兒檢診時，對本省籍嬰兒 912 人，其中呈陽性者有 25 人，其陽性率為 2.7%，比例更是懸殊。
3. 甲狀腺症的根除
「甲狀腺機能亢進」又稱毒性甲狀腺腫或甲狀腺毒癥。是各種原因引起甲狀腺素分泌過多所致的一組臨床綜合症。主要表現有怕熱、多汗、痛癢、脫水、心悸、呼吸困難、心絞痛、食欲亢進、腹瀉、體重下降、不安、肌肉軟弱、情緒易激動（現代老年病學編委會：2009），發病最多之地區為花蓮港廳，台中州、臺東廳、臺北州、新竹州等次之，至於臺南州、高雄州、澎湖廳等則較稀少。據調查，臺東廳知本公學校、臺東廳利家公學

脫、麻疹、發疹瘰癧私實布侄利亞虎列刺、赤痢、流行性感、腳氣、痘瘡、猩紅熱、回歸熱、腸瘰癧私、獄亂、流行性腦脊髓膜炎、十五種疾病是當時後流行的疾病。

⁸⁹ 結核菌素試驗結核菌素試驗普通皮內注射（Mantoux）。注射部位在左前臂內側中部。注射用十個結核菌素單位的舊結核菌素，或十單位的純蛋白質衍化物（注射四十八小時），之後檢查結核菌的結果。

校、花蓮港廳大和公學校大多是阿美族就讀的學校，臺東廳利家公學校、全校師生 62 人，甲狀腺症罹患者 37 人，臺東廳知本公學校全校師生 80 人，罹患者 47 人，花蓮港廳大和公學校全校師生 296 人，罹患者人口 225 人，明顯高於漢人就讀的花蓮港上大和公學校（罹患率 20%）和日本人就讀的花蓮港吉野小學校（罹患率 10%）（台灣省文獻會，1975:200），平均值也高過於其他族群，而阿美族居住平地相形之下，較其他族群容易攝取碘類食物⁹⁰

但是罹患甲狀腺症比率相當高，是否跟人種體質有關還得近一步研究，總督府認為要改善日本殖民時期撲滅阿美族的流行疾病，推展健康觀與衛生論，從殖民政府的施政入手，有下列幾種的做法，端正改變了早期「不衛生」的行為方式。

（A）清潔衛生與健康講求

蕃地衛生源自對醫藥衛生的注重，保持整潔環境，讓疾病遠離是蕃地衛生工作的首要任務，花蓮港廳的高砂族衛生組合規約標準第一條規定，約束部落內部整頓美化清潔，保持維護自家的清潔衛生，養成講衛生的良好習慣，不隨地吐痰（台灣總督府理蕃課：1911）。另外，培養衛生的概念也是重要的目標。總督府安排在各「蕃地」設立「衛生組合」在 1937 年之間，全臺各部落已經有 86 所衛生組合，共有 151 社參與其中，每社一年的組合費，平均為 122 門（中村生 1937：8）。這完全是把過去由官方提供的醫療費用，邁向「高砂族」全額自費的時代，而成為「高砂族」醫療自費時代的開始。而且如果在醫療經費不足之處也可由由蕃社共同儲金支付，其次，各部落的「先覺者」主動積極參與培養衛生計畫，有的自費購買時鐘、收音機、縫紉機。女性的「先覺者」透過「產婆」講習會，或者家事講習會的訓練，在各地扮演家庭衛生保健的重要任務。

部落裡面有一些熱心的人會到家中告訴我們衛生的重要性，他們說到個人清潔衛生習慣，是從幼小養成合乎要求的盥洗能力及習慣，其目的是為了

⁹⁰ 海帶、紫菜、發菜、海蜇。

保持手臉和全身皮膚、毛髮的清潔，增強皮膚的抵抗力，保持個人衛生。養成每天早晨起床後按順序洗臉洗手，晚上睡覺前洗臉、洗手、洗腳，飯前便後和手髒時主動洗手，飯後漱口，早晚刷牙、洗頭洗澡，換洗衣服、修剪指甲。教育孩子衣服整潔，隨身攜帶手帕或餐巾紙，咳嗽打噴嚏主動掩住口鼻，學會擦鼻涕，不要挖鼻孔、掏耳道，不用手擦眼睛。環境整潔衛生習慣：不隨地吐痰，不亂扔果皮紙屑，不塗污牆壁，廢物放入垃圾箱，用物歸還原處和擺放整潔。⁹¹

臺灣總督府把衛生視為塑造阿美族形象和衡量「文明」程度的重要問題，在部落各地區，「清潔」都成為部落改良和國家介入原住民事務的重要內容。在南勢阿美部落 1902 年派出所一設立，便立即著手改進衛生狀況（伊能嘉矩：1911）。族人若有不遵守衛生，員警罰款 4 元作為警告，除此之外，新「理蕃」政策第七條與第八條中顯示，當局重視全島「理蕃」道路的修築與改善及醫療衛生。而暢通平地與山地的交通路線，有利於徹底執行各項「教化」。醫療衛生使「蕃人」從中獲得「樂天安命」且有助於加速「認同」日警的效果。總之，這些措施對加速解體舊觀念並新培植新的衛生觀念，進行非常迅速。

（B）道路的整潔

道路的整潔維護，依靠徵招阿美人當道路清潔隊員，馬蘭社部落外貼出公告，佈告中規定⁹²，衛生部門雇用專人清掃路面，負責道路清潔，規定清道夫的職責，掃洗小便處，澆灑藥水，以滌穢氣。即使非小便處而道旁汗穢者也要一並掃除維護整潔。若有遺漏之處及碰到其他妨礙衛生的地方，歡迎居民住戶向衛生處積極報告，以便派員前往清理。一方面，希望得到公眾的監督，維護公眾的利益。

部落曾有一塊道路旁的空地，居住的人相當之多，阿美清潔隊員役將此視為堆置垃圾的場所，致使該地日積月累，臭穢不堪。在有了相應的衛生管理之後，大家均可參與到衛生的監督。當警局督察來查詢之際，紛紛建議將道路旁的垃圾移除，督察也接納了意見之後，並且將垃圾移除，推動了環境衛生的發展。

⁹¹報導人黃水生口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃育坤家中。

⁹²報導人黃水生口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃水生家中。

(C) 公共廁所設立

過去在日本人還沒統治之前，沿襲傳統的衛生觀念，許多家庭沒有衛生設施，部落可以隨時看到路邊和水坑邊有人便溺，看不到有公共廁所，人們已經習慣了隨處便溺，在傳統意識上，人們並不認為這是一種不衛生的行為。隨著公共衛生的進行，公共廁所引進到部落裡面來。

公共廁所經歷了由少到多、從簡易到繁雜、的發展過程。阿美族部落早期公共廁所多為土牆草蓋的茅廁。總督府調整公共廁所佈局，改造破舊茅廁，並逐步建成一批磚瓦結構的公共廁所，除設施維修和購置車輛外，改建公共廁所，使部落公共廁所從數量、品質，到合理佈局，都起了根本性變化，基本上達到了每個部落至少一座公廁的要求。在改造和管理公共廁所的過程中，對糞便採取多種方式進行無害化處理。當時的衛生設備並非完善，但已頗具規模，例如便所外設洗手處，可利用自來水設為噴水式，減低傳染病的機會。洗手處設於較高處，好讓用過得水通過小便坑，或大便鄰近的淨水溝內，便供洗刷之用，一舉兩得。另外在蓄便糞加設小木蓋，避免臭氣蒸騰，有礙衛生⁹³。

日本政府積極進行衛生革新，改善醫療衛生、撲滅風土病，使山地社會的生活方式逐漸改變，生活水準提高，死亡率降低，到了後期出現相當成效，西元 1931~1942 年的人口年平均增加率，回升到 11/1000。阿美族人口甚至高過臺灣人到達 30.7/1000，因為環境衛生的推展和疾病的控制得當，阿美族人口上升到的日治時期的最高點（台灣省文獻會，1975）。

小結

本章首先以規訓討論對阿美族的新式教育體制的建立，福柯將空間和時間當作是一種權力規訓技藝時，所帶來的視覺和思辨刺激，從空間影響而言，這也是經常採取的參考觀點。福柯本身對於全景敞視建築，所具有的監視效用高度興趣，和他所挖掘出的身體如何在這種監視、檢查與教養的過程中，經歷種種權力技藝的磨塑和觀看。在時間上，蕃童從學校生活的大環境來討論學校所型塑的「年」與「週」的新生活規律。在更為細微的時間單位「日」當中，也充

⁹³ 報導人黃水生口述，訪談時間：2010 年 10 月，訪談地點：黃水生家中。

滿了有關於認識時間的教學活動。這種制式化不單凸顯在學制、學科、師資培養、教授時間與空間的安排上，同時也顯現在入學年齡、體能狀態以及生活作息的要求上。對教導者與被教導者而言，這些措施都有著局部的規約效果，最終加上理蕃員警教導阿美族，更使得那些原來處於四散、個人式的、沒有統一規制的阿美族，開始受到一種國家體制的凝視。國家的權力透過教育體制施行，相較於理蕃政策是相當溫和的。

其次，社會教化讓國家的權力有時與意識形態結合在一起，成為對知識的規範化選擇，從而使知識符合意識形態的話語，強化了國家對阿美族的精神心智和身體的支配權。例如在慣習包涵風俗、習慣、家庭社會組織、到信仰傳統無不一受到影響。日本人強制推行信仰改善計畫、公共墳墓、神社、天照大神、無孔不入深入部落中。信仰改善與社會風俗方面，總督府移植神道教，在各地建造神社，推行唯神之道的教育，讓阿美族信仰或供奉天照大神，藉由教育與文化的治理過程，達到對阿美族控制與動員的目標。

第六章 結論

總督府採取兩面統治的體制，一方面高壓的武力擴張，另一放面採取懷柔的啟蒙「教化」，有計劃地安排山地學生和各方人士到先進的地區觀摩學習。如到日本和臺灣各地方參觀，讓他們與外界文明接觸，學習人家物質文明和精神文明建設的經驗，透過普及日語與旅遊觀摩達到統治效果。

從政治的層面來看，大致上可以分為三種方式，阿美族部落推行最初的地方行政運作，由頭目、副頭目及耆老有負責處理區域內之行政事務，實際控制主要透過駐在所的員警來進行，配合頭目與地方的先決者讓權力統治深入。其二傳統的部落由國家的統治機器所掌控，實際上的總務，財政、教育、糧食配給、部落會議、社會事業、衛生、登記涉及到行政事宜，或是阿美族觸犯了法律方面的規定，都由蕃社役場推行，其三，對部落的監控，只有員警以強制手段監控力有未逮，還須靠社民的內部監控，透過保甲制度落實，到最後達到動員阿美族的統治手段。

在新經濟方面，將阿美人帶入一個新經濟體系的時代，授與新耕作技術，全面提高土壤的肥沃程度，增加單位面積產量，保持和發揮土地的效力，使得民生經濟穩定，重視土地利用規劃與生產力，開墾大量花東地區的土地。新式糖廠的設立和勞動力的運用，土地重新戶口調查，將多於土地收歸國有，確立了土地私有制度，並打破了封建朝貢的體制，經濟上開始使用貨幣，使得阿美人遭遇到前所未有的經濟體制的改變。

學校和社會教化方面，從文化層面討論分為教育體制和社會教化體制的建立，其透過教育體系的施行，灌輸《教育敕語》的內容，一方面表示日本自古以來就是以萬世一系之天皇在統治日本，學生在時間表格的監控下，將個體意願納入體制的馴化圖式中，體制則借時間表，日益細密的對每天生活的「規劃」，細碎地對學校內部的生活進行切割，將學生的生活掌控在社會的意志下，培養出一種適應新的生活節奏和生活觀念，實現了社會的監控。

信仰改善與社會風俗方面，總督府移植神道教，在各地建造神社，推行唯神之道的教育，讓阿美族信仰或供奉天照大神。推動「改造蕃屋」當局順便使蕃人進行室外葬，同時在蕃社中設置共同墓地。蕃地衛生源自對醫藥衛生的觀念，養成講衛生的良好習慣，不隨地吐痰讓阿美族的近代化更向前一步。整體

而言，總督府對阿美人的統治體系，從政治經濟，文化的統治建立與現在阿美人的整體的發展有著密不可分的關係。最後透過上述的治理方式殖民體制建立，經濟與新式教育治理，達到治理的手段，其最終目的就是控制與動員各阿美族各部落的各個層面與組織。

參考文獻

(一) 日文書籍

小島麗逸，〈日本帝國主義臺灣支配對高山族調查史〉，《臺灣近現代史研究》，1979年。

川野重任原著，《臺灣米穀經濟論》，東京：有斐閣，1941年。

矢內原忠雄原著，林明德譯，《日本帝國主義下之台灣》，臺北：吳三連台灣史料基金會，2004年。

末成道男，《臺灣阿美族之社會組織及其變化從招贅婚到嫁娶婚》，臺北：民族學研究所，2007年。

伊能嘉矩等編，《理蕃誌稿》（第1編1第5編），臺北：臺灣總督府警務局理蕃課，1918年

岩城龜彥，《臺灣蕃族の營む農事祭と彼等の教化》，1936年。

和田博，《花蓮港アミ族蕃社の社會改善案》，1922年。

岩城龜彥，《アミ族の營む農事祭の今者》，1936年。

素芳生，《臺灣ライン「秀姑巒溪」下り（承前）臺灣の專賣》。

喜安幸夫，《臺灣歷史》，臺北：鴻儒堂出版社，1999年。

鈴木作太郎《臺灣蕃族研究》，臺北：南天書局，1988年。

倉岡彥助，《結核ノ害ヲ論ジテ其豫防ニ及ブ》，臺灣員警協會雜誌，n002。

陳金田譯，臺灣總督府員警本署編，《日據時期原住民行政志稿（原名：理蕃誌稿），第 1 卷》，南投：臺灣省文獻委員會，1997 年。

臺灣總督府警務局理蕃課編，〈蕃人喜種內地種〉，《臺灣日日新報》，大正 14 年（1925）9 月 23 日，月刊 4 版。

臺灣總督府警務局理蕃課編，《理蕃の友》。東京都：綠蔭書房，（1993）1932 年。

臺灣總督府警務局理蕃課，《理蕃概況》，臺北：1942 年。

臺灣總督府官房文書課編，《臺灣蕃人事情》，1900 年。

臺灣總督府警務局理蕃課，《高砂族調查書》，第 5 冊蕃社概況，1938 年。

臺灣總督府，《臺灣總督府統計書：第 29》，總督府民政部文書課，1907 年。

臺灣總督府，《臺灣總督府第 4106 號統計書》，1942 年。

臺灣警務局，《臺灣員警時報》，1930 年 1 月。

臺灣總督府，《臺東廳統計書》，大正，昭和時期。

臺灣總督府，《第 2 次臨時臺灣戶口調查概覽表》（大正 4 年，1915）；《第 1 回臺灣國勢調查住居世代及人口》（大正 9 年，1920）《國勢調查結果表》（大正 10 年，1925），（國勢調查結果表，全島編）（昭和 5 年，1930）；（國勢調查結果表）昭和 10 年，1935 年。

臺灣總督府官房統計課，《臺灣現住人口統計》（明治三 106 年），1939 年。

臺灣總督府官房統計課，〈臺灣常住戶口統計〉（昭和 104 年），1939 年。

臺灣總督府殖產局（臺灣農業年報），昭和 10 年 1 昭和 18 年，1935。

臺灣總督府殖產局移民課編印，〈臺灣總督府官營移民事業報告書〉，昭和 10 年，1935。

臺灣總督府殖產局《臺灣移民村統計表》，昭和 16 年度。

臨時臺灣舊慣調查會編，〈蕃族調查報告書〉，1913-1921 年。

臺灣總督府編，〈臺灣總督府民政事務成績提要〉，臺北：1905 年。

臺灣慣習研究會，〈臺灣慣習記事〉，臺北：臺灣總督府民政部法務課該會，1906 年。

臺灣總督府員警務局編，〈臺灣總督府員警沿革誌第 1 編，員警機關構成〉，臺北：1933 年

。

臺灣總督府警務局編，〈臺灣總督府員警沿革誌第 2 編（上卷）〉，臺北：1938 年。

臺灣總督府警務局編，〈臺灣總督府員警沿革誌第 2 編（中卷）領臺以後治安狀況（臺灣社會運動史）〉，臺北：1939 年。

齋田悟，〈蕃人觀光の沿革と其の實績〉，《理蕃の友》第 3 年 10 月號，1932 年。

（二）中文書籍

王泰升，〈台灣日治時期的法律改革〉，臺北：聯經，1999 年。

宋龍生，《卑南公學校與卑南族的發展》，南投市：臺灣文獻館，2002年。

宋恩榮，《日本侵華教育全史·第二卷（華北卷）》，北京：人民教育出版社，2005年。

李玉芬，《消失中的都市部落？台東市馬蘭社阿美族生活空間的形成與變遷》，高雄：麗文出版社，2007年。

呂紹理，《展示台灣：權力、空間與殖民》，臺北：麥田，2005年。

李亦園，《台灣土著民族的社會與文化》，臺北：聯經出版事業公司，1982年。

涂照彥原著，李明峻譯，《日本帝國主義下的台灣》，臺北：人間出版社，1993年。

柯志明，《米糖相剋：日本殖民主義下臺灣的發展與從屬》，臺北：群學出版社，2003年。

東嘉生著，周憲文譯，《臺灣經濟史概說》，臺北：海峽學術出版社，2000年。

林素珍、林春治、陳耀芳，《原住民重大歷史事件——七腳川事件》，南投：行政院原民會國史館台灣文獻館，2005年。

現代老年病學編委會編，《現代老年病學》，北京：中國人口出版社，2009年。

張長義等，〈原住民傳統土地與傳統領域調查研究計畫書〉（行政院原住民委員會），2001年。

張家菁，《1個城市的誕生：花蓮市街的形成與發展》（花蓮縣立文化中心），1996

年。

陳金田譯，《日據時期原住民行政志稿》第一卷，台中：台灣當文獻委員會，1997年。

趙川明，《知本溪流域》，台東縣政府 2002 年。

海野隆著、王妙發譯，《地圖的文化史》（香港：中華書局），2001 年。

黃宣衛，《國家、村落領袖與社會文化變遷：日治時期宜灣阿美族的例子》，台北：南天書局，2005 年。

黃金麟（2001）《歷史、身體、國家：近代中國的身體形成，1895-1937》，台北：聯經出版社，2001 年。

賈士蘅譯、西佛曼(Marilyn Silverman) & 格里福(P. H. Gulliver)編，《走進歷史田野：歷史人類學的愛爾蘭史個案研究》，台北：麥田出版，1999 年。

許木柱總纂，重修臺灣省通誌，卷三住民誌同胄篇，臺北：臺灣省文獻委員會，1995 年。

曼威•柯司特著，高樹仁譯，〈都市中心性〉，刊於夏鑄 9、王志弘編譯，《空間的文化形式與社會理論讀本》（臺大建築與城鄉研究所、明文書局），1994 年。

康培德，《殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民 17 至 19 世紀的歷史變遷》（臺北縣：稻鄉出版社），1999 年。

劉北成譯、傅柯著，《規訓與懲罰》，臺北：桂冠，1992 年。

鄭全玄，《臺東平原的移民拓墾與聚落》，臺北：南天書局。

許木柱著，《阿美族的社會文化變遷與青少年適應》，臺北：中央研究院民族學研究所專刊出版社，1987。

鈴木作太郎，《臺灣蕃族研究》，臺北：南天書局，1988年。

馬若孟著，陳其南、陳秋坤編譯，《臺灣農村社會經濟發展》，臺北：牧童出版社，1979年。

鄧尼斯，渥德著，王志弘、李根芳、魏慶嘉、溫蓓章合譯，《地圖權力學》（時報文化），1996年。

安東尼紀登斯著，李康、李猛譯，《社會的構成》（左岸，人類的經典：20世紀，紀登斯現代社會論叢），2004年。

艾瑞克 霍布斯邦著，賈士蓄譯，《帝國的年代：1875-1914》（臺北市：麥田出版、城邦文化發行），1999年。

洛姆國際著，張雅梅譯，《100種世界地圖有趣的看法》（臺北市：如何出版社），2000年。

班納迪克 安德森著，吳馭人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散佈》（時報文化），1999年。

傑佛瑞巴勒克拉夫主編，鄞蜀生中文版編輯，《泰晤士世界歷史地圖集》（北京：三聯書店），1985年。

普雷斯頓詹姆斯、傑弗雷·馬丁合著，李旭旦譯，《地理學思想史》（北京：商務印書館），1989年。

臺灣省文獻委員會，《臺灣省通志》，臺北：1968年。

臺灣省文獻委員會編，〈日本據臺初期重要檔案〉，臺中：1977年。

臺灣省文獻委員會編，《臺灣省通志 卷4 經濟志 水利篇》，臺北：臺灣省文獻委員會，1973年。

趙川明，〈臺灣原住民部落遷移初探〉，《臺灣族群變遷研討會論文集》，1999年08月。

（三） 中文論文

潘繼道，《國家、區域與族群—臺灣後山奇萊地區原住民族群歷史變遷之研究（1874—1945）》，臺灣大學歷史學研究所博士論文，2004年。

李文良，《帝國的山林：日治時期臺灣山林政策史研究》，臺灣大學歷史學研究所博士論文，2001年10月。

林澤富，《日治時期南投地區布農族的集團移住》，1997，成大歷史所碩士論文。

張素玢，《臺灣的日本農業移民（1909-1945）以官營移民為中心》，〈國立政治大學歷史所博論〉，2001年。

孟祥翰，《臺灣東部之拓墾與發展 1874-1945年》，師大史研碩士論文，1988年。

藤井志津枝，《日據時期臺灣總督府的理蕃政策（1895-1945）》，師大歷史研究所博士論文，1987年。

楊境任，《日治時期臺灣青年團之研究》，中央大學歷史研究所碩士論文，2001年。陳瑛，《從「部落民」到「國民」：日據時期高砂青年團的教育性格》，清華

大學社會人類學研究所碩士論文，1998 年。

陳偉智，《殖民主義、「蕃情」知識與人類學 1 日治初期臺灣原住民研究的展開（1895-1900）》，臺灣大學歷史學研究所碩士論文，1998 年。

張旭宜，《臺灣原住民出草慣習與總督府的理蕃政策》，臺灣大學歷史學研究所碩士論文，2006。

胡曉俠，《日據時期理蕃事業下的原住民集團移住之研究》，1995，中原大學建築所碩士論文。

遊鑑明，《日據時期臺灣的女子教育》，臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1987 年。

（四）日文期刊

鷲頭武，《蕃人哀話（二）》，臺灣山林會報，1932 年。

宇都木一郎，《高砂族青年團幹部懇談會感想》，理蕃の友，昭和 11 年，1932 年。

林素珍，《日治時期原住民青年團，財団法人交流協會日臺交流センター歷史研究者交流事業報告書》，2003 年。

宇都木一郎，《全島高砂族青年團幹部懇談會感想》，理蕃の友，1936 年。

尾崎秀真，《臺灣山岳》，n004，1929 年。

和田博，《蕃人の土地自由買賣に就》，て臺灣警察協會雜誌，n104，1926 年。

粟野傳之丞，《臺灣に於ける蕃人の發達に就き》，蕃情研究會誌，1899年4月30日。

折原兼次，《苦力出役と蕃社》，臺灣警察時報，n161，1930年。

坂本正義《アミ族蕃人の苦境を觀て其對策を思ふ》，臺灣警察時報，n161，1930年。

臺灣總督府警務局理蕃課編，《理蕃の友》(1993)[1932]年。東京都：綠蔭書房。

竹澤誠一郎，《蕃屋の改造と蕃社の配列》，理蕃の友，1934年。

福原吉雄，《保甲壯丁團の改革を主張す（第十四回懸賞論文第二等當選）》，臺灣警察時報，n151，1930年。

宮本延人，《台灣南部の高砂族パイワン族の話》，1932年。

宮本延人，《台灣原始土器の信仰に就て》，南方土俗2(3)，1933年。

若林正丈、許佩賢譯，《日本之臺灣殖民支配史研究的成果》，當代，第8107期、8108期，1993年7、8月。

（五） 中文期刊

黃智慧，《殖民地時期日本對台灣原住民族宗教的研究：官學並行的學術傳統的形成》，發表於「人類學在台灣的發展」研討會，台北：中央研究院民族學研究所主辦，1997年。

王學新，《日治時期東臺灣地區原住民勞動力之利用》，東臺灣研究，1999年。

施添福，《地域社會與員警官空間：以日治時代關山地方為例》，發表於「東臺灣鄉土文化學術研討會」，（主題演講），2000年10月6—7日。

林素珍，〈日治時期阿美族的保甲制度〉，發表於中研院臺史所籌備處主辦、東臺灣研究會協辦之「國家與東臺灣區域發展史研討會」，2001年12月13-14日。

王世慶，《日據初期臺灣撫墾署始末》，臺灣文獻第三8卷第1期，1987年。

張漢裕，Ramon. H. Myers（劇通林譯），《臺灣在日據時期之殖民地發展政策》，臺灣文獻106卷三期，1965年。

陳正祥，《東臺縱谷地帶之農墾與移民》，臺大農學院研究報告，1954年。

陳培豐，《重新解析殖民地臺灣的國語「同化」教育政策 11 以日本的近代思想史為座標》，（臺灣史研究），第7卷第2期，2001年102月。

張慧端，《初論阿美族的親屬結構與組織》，《思與言》25：4，1987年。

善生，《臺灣各州廳下移民事業》，拓殖獎勵館季報1（3）：115168，1939年。

梁炳琨、張長義，《原住民族部落觀光的文化經濟與社會資本：以山美社區為例》，《地理學報》39期（國立臺灣大學地理環境資源學系），2005年。

（六）英文圖書

Astuti R.，1995，《People of the Sea：Identity and Descent among the Vevo of Madagascar》（Cambridge：Cambridge University Press）。

Gale F. 1990（Aboriginal.Australia：Survival by Separation ）， in Chisholm M. et

al. , 《Shared Space : Divided Space- Essays on Conflict and Territorial (London :
Unwin Hyman) , PP.217-234.

Driver F. 200.1 , 《Geography Militant : Cultures of Exploration and Empire r》
Oxford ; Massachusetts : Bfackwell.