

國立東華大學中國語文學系

民間文學碩士班

碩士論文

指導教授：林嵩山 教授

口傳文學與部落導覽  
—以太巴壠社區營造協會為例



研究生：賴芸貞 撰

中華民國 104 年 7 月



# 學位考試委員會審定書

Certificate of Approval of Examination Committee

國立東華大學 中國語文學系民間文學碩士班

研究生 賴芸貞 君所提之 論文  
National Dong Hwa University

(題目) 口傳文學與部落導覽—以太巴壠社區營造協會為例

經本委員會審查並舉行口試，認為 符合 碩士 學位標準。

After evaluation and the oral examination by the committee members, the student complies with the master (PhD) degree

學位考試委員會召集人	<u>浦 忠 成</u>	簽章
The Convener of Examination Committee		
委 員	<u>林 嵩 山</u>	簽章
Committee Member		
委 員	<u>彭 珩 綸</u>	簽章
Committee Member		
委 員	<u>浦 忠 成</u>	簽章
Committee Member		
委 員		簽章
Committee Member		
委 員		簽章
Committee Member		
指導教授	<u>林 嵩 山</u>	簽章
Advising Professor		
系主任 (所長)	<u>李 正 芬</u>	簽章
The Director of Department		

中華民國 104 年 7 月 6 日  
ROC Year Month Date

## 謝 誌

從小就莫名覺得自己應該至少要有碩士學位，看到很多人都有，自己也想要有。那時還不懂適性發展。大學的時候，有老師問我要不要念民間文學所？我說聽起來很有趣的樣子。自此身平第一次踏上花蓮這片土地。

研究所求學、苦讀、研討、田調、撰寫過程整整花了7年。努力、迷惘、放下、重拾，太多轉折，差點忘了初衷。這一路要感謝的人事物太多，我不具名，以免顧此失彼。

家人、同學、老師、學長姐、朋友、同事、主管、老闆，身邊的每一種身份，謝謝你/妳們的陪伴與經過，支持與鼓勵，諒解與不諒解，跌跌撞撞有了今天。

特別要感謝所有田調對象，不論在我的論文中有沒有提及你/妳們，謝謝你/妳們願意接受訪問，這本入世的論文才得以誕生。由衷感謝。

芸貞 2015.07.31 於花蓮

## 摘要

近年台灣致力發展觀光，2013 年台灣觀光總收入逐年增加，原鄉部落的觀光導覽以解說員為媒介，講述與部落有關的口傳文學，藉以展現部落豐富的文化內涵，使遊客與遊覽地產生共鳴。在口耳相傳之際，當地的口傳文學傳播得更遠，更容易被保存下來。部落代代相傳的口傳文學是屬於部落的無形文化資產，也是台灣值得珍藏的寶藏。

本研究以太巴塿社區發展協會為觀察主體，以文獻分析法從各式專書、期刊、雜誌、報導當中整理太巴塿的歷史、地理、人文、口傳文學，以了解太巴塿部落的基本資料。並使用半結構式深度訪談法與太巴塿社區營造協會的解說員進行訪問，理解解說員的背景以及解說員所說的口傳文學的來源。也採用參與觀察法，直接進入導覽現場跟隨解說員實際帶團，記錄解說員向遊客述說的口傳文學，以探究其安排目的與巧思。之後再與解說員進行二次訪談，試圖分析導覽解說員選擇解說的口傳文學的動機與背後意義。

研究發現，隨著地點的變化，解說員會告訴參與者與之有關的口傳文學，並且會因解說員個性的不同而顯現出各種不同的表達方式，帶給聽眾不一樣的感受。本研究建議太巴塿社區營造協會除了現有的導覽地點外，能夠多嘗試摸索出其他路線，吸引不同的客群，諸如拜訪白螃蟹的家、探索鹽泉之路、登聖山的生態旅遊。或者發展農村體驗如採箭筍、插秧等等，讓來太巴塿的遊客能親身體驗部落生活，並且能主動調查了解遊客動機與遊客的滿意度甚至是重遊意願，或許能促進更多遊客的到訪。

關鍵詞：口傳文學、部落導覽、太巴塿、阿美族、非物質文化遺產

# 目次

第一章 緒論.....	- 1 -
第一節 研究動機與目的.....	- 1 -
第二節 研究範圍與方法.....	- 2 -
第三節 文獻探討.....	- 6 -
第二章 話說太巴塿部落 .....	- 13 -
第一節 歷史與地理.....	- 14 -
第二節 人文.....	- 22 -
第三節 工藝與產業.....	- 26 -
第四節 部落自覺.....	- 30 -
第三章 太巴塿部落的口傳文學 .....	- 37 -
第一節 神話.....	- 37 -
第二節 傳說.....	- 43 -
第三節 民間故事.....	- 61 -
第四章 太巴塿部落口傳文學導覽實務 .....	- 65 -
第一節 無形文化資產與部落導覽.....	- 65 -
第二節 太巴塿社區營造協會導覽實務.....	- 72 -
第五章 結論.....	- 87 -
附 錄.....	- 89 -
參 考 書 目.....	- 95 -

# 圖目次

圖 2-1：太巴壠部落行政區域.....	14 -
圖 2-2：太巴壠國小外的木雕.....	15 -
圖 2-3：發祥地外的小屋.....	15 -
圖 2-4：富田橋旁的石碑.....	16 -
圖 2-5：太巴壠傳統領域範圍概略區域.....	17 -
圖 2-6：俊哪池.....	18 -
圖 2-7：俊哪池簡介.....	18 -
圖 2-8：東北社區活動中心外觀.....	19 -
圖 2-9：東北社區活動中心.....	19 -
圖 2-10：文化祭祀廣場.....	19 -
圖 2-11：文化祭祀廣場施工.....	19 -
圖 2-12：太巴壠發祥地.....	20 -
圖 2-13：解說員 Kanew 向祖靈禱告.....	20 -
圖 2-14：太巴壠發祥地紀念碑.....	20 -
圖 2-15：太巴壠發祥地出土石板.....	20 -
圖 2-16：Kakita'an 祖屋外觀.....	22 -
圖 2-17：Mayaw 於 Kakita'an 祖屋解說.....	22 -
圖 2-18：太巴壠基督長老教會.....	25 -
圖 2-19：基督復臨安息日會(富田教會).....	25 -
圖 2-20：富田天主堂.....	25 -
圖 2-21：協天宮.....	25 -
圖 3-1：Mayaw 的木雕人像.....	51 -
圖 4-1：富田納骨碑.....	66 -
圖 4-2：Kakita'an 祖屋.....	66 -
圖 4-3：富田古井.....	66 -
圖 4-4：Kakita'an 祖屋內的祖靈柱.....	66 -
圖 4-5：太巴壠社區導覽圖.....	73 -
圖 4-6：Tatakusan.....	75 -
圖 4-7：解說員 Mayaw.....	80 -
圖 4-8：解說員 Kanew.....	80 -
圖 4-9：太巴壠紅糯米生活館的簡介（正面）.....	83 -
圖 4-10：太巴壠紅糯米生活館的簡介（背面）.....	83 -

# 表目次

表 1-1：訪談對象基本資料表.....	- 5 -
表 1-2：太巴塢相關資料整理.....	- 10 -
表 2-1：阿美族族群分類.....	- 13 -
表 2-2：99-103 年度 12 月份太巴塢四村人口數及平地、山地原住民人數.....	- 26 -
表 2-3：原住民運動暨太巴塢部落大事件.....	- 34 -
表 3-1：起源神話情節單元分析.....	- 39 -
表 3-2：部落發祥傳說情節單元分析 .....	- 45 -
表 3-3：兩兄弟傳說情節單元分析.....	- 49 -
表 3-4：Sawa 傳說情節單元分析.....	- 54 -



## 第一章 緒論

### 第一節 研究動機與目的

近年台灣致力發展觀光，2013 年台灣觀光總收入逐年增加，達新台幣 6,389 億元，佔國內生產毛額（GDP）4.39%。來台旅客人次有 8,016,280 人次，國人國內旅客人次 1 億 4,262 萬旅次。<sup>1</sup>依世界旅遊組織（UNWTO）發布 2014 年 1 月分析報告，以 2012 年全球前 50 位排名為依據，2013 年臺灣國際旅客人次成長率 9.64% 為全球第 10 名，觀光收入成長率 12% 為全球第 8 名，領先亞洲鄰近澳門、馬來西亞、新加坡、韓國等國家。<sup>2</sup>台灣的觀光實力不容小覷。

觀光透過導覽解說，吸引遊客的注意，解說員講述與當地有關的口傳文學，藉以展現文化內涵，使遊客與遊覽地產生共鳴。在口耳相傳之際，當地的口傳文學傳播得更遠，更容易被保存下來。

口傳文學是無形文化資產（Intangible Cultural Heritage，又譯為非物質文化遺產），維護無形文化資產的觀念與時俱進。聯合國教育、科學、文教組織（簡稱教科文組織 UNESCO）於 2003 年通過《保護非物質文化遺產公約》（Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage，以下簡稱非遺公約），追求文化多樣性並持續對人類創造力的尊重。各項非物質文化遺產，由簽署公約的締約國提名，經聯合國教科文組織下轄之委員會審查、列名。根據非遺公約，非物質文化遺產其中包括口頭傳統和表現形式。<sup>3</sup>

2005 年台灣立法院三讀修正通過文化資產保存法（以下簡稱文資法），將 1982 年首版 63 條新增並修改至 104 條。明定具有歷史、文化、藝術、科學等價值，並經指定或登錄之資產，分 7 大類：1.古蹟、歷史建築、聚落；2.遺址；3.文化景觀；4.傳統藝術；5.民俗及有關文物；6.古物；7.自然地景。其中有關「文化景觀」之說明為：指神話、傳說、事蹟、歷史事件、社群生活或儀式行為所定

---

<sup>1</sup> 交通部觀光局行政資訊系統：觀光統計年報「2013 年近 3 年觀光收支統計」，（<http://admin.taiwan.net.tw/statistics/year.aspx?no=134>），（2015/6/1）。

<sup>2</sup> 交通部觀光局行政資訊系統：觀光局新聞稿「WTTC 年度報告指出—2013 年臺灣觀光 GDP 總貢獻、帶動就業及觀光相關投資均成長 6-10%」，（[http://admin.taiwan.net.tw/news/news\\_d.aspx?no=249&d=4846&tag=2](http://admin.taiwan.net.tw/news/news_d.aspx?no=249&d=4846&tag=2)），（2015/6/1）。

<sup>3</sup> 聯合國教科文組織《保護非物質文化遺產公約》中文版本，（<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540c.pdf>），（2013/6/1）。

著之空間及相關連之環境。<sup>4</sup>此與本論文所要討論的議題息息相關。

筆者於花蓮就讀東華大學，常有機會接觸鄰近學校的部落，因工作接觸到太巴塿社區營造協會。發現位於光復鄉的太巴塿部落中有 **Kakita'an** 祖屋、固定舉行的祭儀，活絡的太巴塿部落皆吸引筆者的注意。筆者也從部落的口傳文學看到了部落的特色。因為筆者的教育背景，在過往幾次前往部落遊玩時，常留意到部落的導覽人員片段地提起那些部落的神話、傳說或是故事。詳細翻閱關於太巴塿口傳文學的文本資料，可以看到過去太巴塿人的世界觀、各式各樣的奇人異士或者關於部落祭儀的起源，也可以發現有些故事希望訓誡且提醒年輕人該成為什麼樣的人。藉由口傳文學的講述，除了讓部落的年輕一代可以持續傳承，或許也能讓觀光客除了能看見部落的外在樣貌，也可以更加了解這個部落的內在溫度。筆者深深覺得研究所所學的理论在此得到驗證，遂決定選擇此協會為論文的研究對象。

太巴塿社區營造協會成立於 2005 年，初期在地方致力於關懷原住民的全人教育，除了在宗教上、心靈上的關懷之外，且深入部落關懷原住民母體文化，健全家庭組織與教育。<sup>5</sup> 2010 年開始太巴塿社區營造協會陸續接到詢問，「想要到部落參觀，是否可以協助導覽？」。至今越來越多團體，指名要求協會導覽。為何協會的導覽擁有這樣的魅力？其他社區或是部落能否也可以如此？筆者認為研究一個成功案例或許能夠成為其他部落、社區的借鏡。

本文以太巴塿社區營造協會為例，深入了解部落導覽與口傳文學之關連。口傳文學如何運用在部落導覽，是否達到相得益彰之效果，以及這些解說員運用口傳文學背後是否想要透露什麼訊息？

## 第二節 研究範圍與方法

口傳文學依文體分類，可分為散文敘事與韻文敘事。本文緊扣協會導覽時所講述的口傳文學，範圍著重在散文敘事，又以神話、傳說、故事為主。同時在文獻分析時，也以此為主，期能在文獻與導覽之間找到相互對照、呼應的可能。太巴塿社區營造協會位於花蓮縣光復鄉，該社區居住者以阿美族為大宗。詳細資料將於第二章說明。

---

<sup>4</sup> 中華民國文化部網站：文化資產保存法施行細則，  
([http://www.moc.gov.tw/information\\_309\\_19939.html](http://www.moc.gov.tw/information_309_19939.html))，(2014/3/1)。

<sup>5</sup> 太巴塿社區營造協會官方網站，(<http://www.tafalong.org.tw/about.php>)，(2012/3/2)。

有關太巴塢最早的文獻記載可見於 1646 年《台灣日誌》<sup>6</sup>，但是直至日治時期才較有系統的研究。阿美族各部落均有或大或小之差異，本文所採用的文獻以載明曾至太巴塢做研究或講述者為太巴塢人為主，較能比對時代研究採錄的差異性。文本採用 1915 年台灣總督府臨時台灣舊慣調查會所出版的《蕃族調查報告書》、1923 年佐山融吉、大西吉壽合著《生蕃傳說集》、1935 年小川尚義、淺井惠倫合著《原語による臺灣高砂族傳說集》、1935 年臺北帝國大學土俗人種學研究室由移川子之藏所領導調查出版《臺灣原住民族系統所屬之研究》、1936 年藤崎濟之助《臺灣の蕃族》等書。

本文使用質性研究，因欲採取有系統且特定的觀察與分析方法，來認識或理解研究對象的行為模式或心理特質。以及想深度了解研究對象如何主觀地解讀他／她自己與他人、周遭環境或社會間之互動。<sup>7</sup>

在研究方法上本文混合文獻分析法、半結構式深度訪談法、參與觀察法，針對欲了解的問題，採取不同之方法。如文獻分析法，首先先從各式專書、期刊、雜誌、報導當中整理太巴塢的歷史、地理、人文、口傳文學，以了解太巴塢部落的基本資料。

再者使用半結構式深度訪談法與解說員進行訪談，針對欲了解的主題，在訪談前擬定訪談大綱，再視現場狀況接續問答，訪談問題邊聊邊形成。用意使訪談對象不會有太多壓力，能在較為自然的狀況下回答問題，以了解解說員的背景以及解說員所說的口傳文學的來源。

並且採用參與觀察法，直接進入導覽現場跟隨解說員實際帶團，記錄解說員向遊客述說的口傳文學，以探究其安排目的與巧思。之後再與解說員進行二次訪談，試圖分析導覽解說者選擇解說的口傳文學的動機與背後意義。

筆者在經過受訪者口頭同意受訪，並簽署研究同意書後，於訪談及參與觀察時使用錄音筆及相機記錄過程，佐以手寫筆記記下特殊情形和疑惑之處。訪談及觀察時間於 2011 年 11 月 29 日至 2015 年 6 月 14 日，共參與 5 場導覽，執行 11 次訪談。5 位受訪者皆為太巴塢社區營造協會的導覽人員，歲數介於 34 歲～50 歲間，有 4 位男性 1 位女性（見表 1-1）。

協會有正職行政人員 2 名，計畫性專案約聘人員 2～4 人不等，志工若干。一般社區營造協會在成長茁壯時往往需要透過政府補助的經費來運作，太巴塢社

<sup>6</sup> 康培德：《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》，（北縣：稻鄉，1999），頁 55。

<sup>7</sup> 游一龍、程千芳：《細說研究——一條尋奇探秘的臨淵小徑》，（台北：雙葉書廊，2014），頁 126。

區營造協會也不例外。協會向文化部、原民會、縣政府、水保局、鄉公所、衛生所等各式部門申請經費來活絡社區。記錄協會活動的這些年，受訪的導覽員身分偶有變化，有時是專案人員，有時是志工或總幹事，甚至有其他工作，但是這些身分都不會妨礙他們對部落的熱忱，想要保存推廣部落文化的心意。

本文研究囿於人力、時間的限制，只能以單一協會為例，無法做全部落的普查，去比對各協會在部落導覽時，是否會因為協會性質的不同而有所差異。另一方面，遊客來到部落的時間有限，有時在導覽結束後就會即刻搭上遊覽車趕往另一個行程，以致筆者無法立即在導覽結束後詢問遊客對於整個導覽過程、內容的想法與反應，實為缺憾。

表 1-1：訪談對象基本資料表

族語全名	性別	出生年	職業	信仰	跟隨導覽次數	跟訪日期	訪談日期	備註
LooH Mayaw	男	1980	急救技術員	基督教	3	2013/07/26 2013/11/10 2015/06/14	2013/5/9 2013/8/19	1.*團契一年期暑期文化紮根營 2.*太巴壠部落文化、生態二日遊 3.*後山風情關懷之旅
Namoh Funo	男	1965	村長	基督教	1	2013/11/16	2013/6/18 2013/12/28	*小旅行
Kikuciyang Kating Kowol	女	1972	農/服務業	道	1	2013/11/16	2013/07/26 2013/12/28	*小旅行
Namoh Arang	男	1965	牧師	基督教	-	-	2014/3/15 2014/3/18	太巴壠社區營造協會理事長
Kanew Ipay	男	1971	農	基督教	2	2011/11/29 2013/07/26	2013/7/11 2013/11/4 2014/4/08	1.*在地人才二日遊 2.*團契一年期暑期文化紮根營

### 第三節 文獻探討

#### 一、口傳文學

日治時期與阿美族口傳文學較有關連的書有：《蕃族調查報告書》、《番族慣習調查報告書》、《生蕃傳說集》、《原語による臺灣高砂族傳說集》等。《蕃族調查報告書》的內容包含一章傳說和一章傳說與童話；《番族慣習調查報告書》則將傳說列為一節；《生蕃傳說集》分成創世神話、蕃社口碑、創始原由、天然傳說、勇立才藝、怪異事蹟、情事情話、南洋類話，呈現文本；《原語による臺灣高砂族傳說集》則是最嚴謹的口傳採錄文本，將採錄時地與講述者都清楚記載。但是上述書籍均只有呈現文本，尚未加以分析。

1958 年中央研究院民族學研究所的諸多學者以光復鄉馬太鞍部落為中心，進行秀姑巒阿美族的調查，丘其謙、石磊、陳清清、劉斌雄合著《秀姑巒阿美族的社會組織》一書，是國民政府來台之後第一波與太巴壠相關的學術研究。<sup>8</sup>至於〈花蓮縣太巴壠阿美族的祖祠〉、〈太巴壠的製陶工業〉因阿美族的歷史均由口頭流傳，而學者將口傳文學置於歷史的一部分，用於述說部落起源傳說。

#### 二、文化觀光

世界旅遊組織（World Tourism Organization, UNWTO）在 1985 年將文化觀光定義為：

文化觀光本質上是指人們居於滿足某些文化動機，實際從事受文化的激勵誘引而進行或研究如何參加觀賞表演藝術、觀看嘉年華、節慶及祭典、造訪某些歷史遺跡或紀念景點，或去旅行學習自然、觀賞自然地景、參觀民俗藝術，以及朝聖等觀光活動的文化旅遊團。<sup>9</sup>

在國外很早即有各式觀光研究，而在台灣直至 1994 年才有第一本研究原住民觀光的書籍誕生。謝世忠著《「山胞觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋》一書中提到，原住民正民運動在該書出版之前已成定論，但是他想強調的是「多數的觀光地點均由非原住民的資本家或政府所操控或主持，原住民只負責演出工作，他們只能接受公司或上級安排。」因此這裡的「山胞觀光」指的是由他人安排，提供遊客觀光的方式。<sup>10</sup>

1994 年文建會（現為文化部）極力推廣「社區總體營造」，沉寂許久的部落亦在此時得到養分，開始自主推動部落內部事務，包含觀光旅遊。但是在「看」

<sup>8</sup> 劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清：《秀姑巒阿美族的社會組織》，（台北：中央研究院民族學研究所，1965）。

<sup>9</sup> 轉引自 楊正寬：《文化觀光原理與應用》，（北縣：揚智文化，2010），頁 14。原載於 Bob McKercher & Hilary du Cros（2002），Cultural Tourism: the Partnership Between Tourism and Cultural Heritage Management. New York: the Haworth Hospitality, p.4.

<sup>10</sup> 謝世忠：《「山胞觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋》，（台北：自立晚報，1994），頁 4。

與「被看」之間，John Urry 寫了一本《觀光客的凝視》探討在不同社會裡，特別是不同社會群體之間，以及諸多不同的歷史時期之內，曾經經歷過那些變遷與發展。除此之外也探討「究竟是什麼人或物批准凝視行為？這類行為究竟為『觀光景點』及凝視的對象，帶來了什麼樣的後果？觀光凝視如何與其他種類的社會習俗互相聯繫？」John Urry 認為「觀光凝視」會隨社會、社群以及歷史時期的差異而有所改變。<sup>11</sup>

在台灣關於原住民觀光的發展一開始是以集中商品式的大眾旅遊進行，如九族文化村、阿美文化村、東方夏威夷。除文化部的支持下，原民會亦輔導部落強調部落的主動性和能動性，讓自己成為自己的規劃者，鼓勵部落居民自覺行動，從「被支配者」轉化成「參與者」的角色。<sup>12</sup>

但是當觀光變成產業之後，對於過去美譽的「無煙囪工業」開始有了深刻的反思。各式的觀光為當地及國家帶來怎樣的困境？一位記者 Elizabeth Becker 出版了《旅行的異議——一趟揭開旅遊黑暗真相的環球之旅》一書。雖然觀光是目前僅次於石油、金融的第三大產業，但是對於各國的經濟、生態環境及文化交流或衝突都掀起了軒然大波。以文化觀光來說，Elizabeth Becker 舉了法國、威尼斯、柬埔寨為例，這三個國家因為觀光盛行，湧入了大量的人潮，但是卻無法有效管理，觀光客佔據了當地居民生活的空間，製造大量的垃圾、用了超出當地設施可以負荷水量、貧窮的地區甚至將孩童送到觀光景點販售物品，或出賣身體以賺取金錢。該保存的文化無法得以延續，轉而用譁眾取寵的方式，博取觀光客的關注。<sup>13</sup>

### 三、太巴塢

太巴塢為阿美族的古部落之一，也是花蓮的社造亮點部落，甚至也有執行民族教育的部落學校於其中，曾有許多文獻以太巴塢為中心展開不同的論述、探討以及復振，其中對於太巴塢部落的介紹也十分完整（見表 1-2）。

在台灣有關太巴塢的學位論文截至目前為止共 14 本。第一本學位論文是 1996 年完成的〈阿美族太巴塢社染料植物之研究〉，最近一本是 2011 年的〈凝視太巴塢：拼貼一個部落的神話與地景〉。這 20 年來，平均一年半即有一本太巴塢相關的論文完成。各位研究者從不同角度深入了解太巴塢部落，從染料植物、文化觀光、父母於學童智育成績、語言教學、傳統舞蹈、提升閱讀、天主教皈依、祭典、生態旅遊、陶藝教學、狩獵、與其他部落的接觸和衝突等等面向。

〈探索台灣花東地區的文化觀光—以花蓮縣光復鄉太巴塢社區經驗為例〉此論文從花東縱谷風景特定區觀光整體開發計畫開始分析，再探討太巴塢阿美族發

<sup>11</sup> John Urry 著，葉浩 譯：《觀光客的凝視》，（台北：書林，2007），頁 20。

<sup>12</sup> 王瑞盈：〈原住民族部落經濟體系的建構—以部落造推動部落觀光發展〉，《原教界》N.55，（台北：政大原住民研究中心，2014 年 2 月號），頁 7。

<sup>13</sup> Elizabeth Becker 著，吳緯疆 譯：《旅行的異議：一趟揭開旅遊暗黑真相的環球之旅》，（新北：八旗文化，2014），頁 51-146。

祥地文化園區規劃案。研究者認為應避免異化的空間，善用鄉村空間，且需重新看待文化觀光的文化產出，甚至得重新看待政府單位、專家系統與居民系統間的關係，方能創造屬於花東地區的風華。<sup>14</sup>

〈太巴壟原住民社區永續發展生態旅遊策略之研究〉使用問卷設計及深度訪談，分別針對公部門人員、當地社區工作者、當地居民、外來遊客做調查。得到的結論是公部門人員認為在地居民需整合力量，自力更生，較能順暢推動生態旅遊，帶來實際效益。當地社區工作者的想法亦趨近於公部門人員。而當地居民則是普遍認為建設經費不足。外來遊客認為太巴壟很有潛力發展生態觀光，但是需有更有規劃的行程。<sup>15</sup>此篇論文於 2007 年撰寫而成，現今已有需多狀況得到改善。太巴壟部落各式團體繁多，但是每個團體有其興盛衰退之週期。分久必合，合久必分。至於建設經費，目前政府不太可能投入單一的大量經費建設，但是可藉由許多執行計畫，來逐一改善建設與生活。而太巴壟社區發展協會從事導覽至今逾 5 年，在導覽解說上，已建立一套完熟的模式。

〈農村活化政策結合休閒農業發展之研究—以花蓮縣光復鄉太巴壟、大馬太鞍地區為例〉對於太巴壟有 6 點建議：1.農村再生的活化政策與休閒農業的雙軌整合；2.農村活化政策產官學整合缺一不可；3.永續生態保護為休閒農業與農村活化的根基；4.培育在地人才，提升人力素質；5.區域整合機制的建立與分工；6.持續推廣花蓮無毒有機農業品牌及結合各級資源。<sup>16</sup>太巴壟部落的經濟產業以農業為主，除文化觀光之外，尚可結合休閒農業，發展多樣部落的導覽路線，以豐富導覽內容。

〈凝視太巴壟：拼貼一個部落的神話與地景〉企圖以生態博物館的「在地保存」、「現地展示」、「集體地域記憶」等主要核心搭配神話切入，是地景與口傳文學的結合。研究者憂心若以觀光為第一考量，許多文化傳承將受到摧殘，所呈現只是迎合觀光客的口味，而非部落真實的樣子。因此在一些部落的規劃上，期專業人士與部落居民能充分討論。<sup>17</sup>

太巴壟部落的資料爬梳最完整以《太巴壟部落志》為代表。花蓮縣光復鄉太巴壟阿美族文化藝術發展協會，經過多年的資料蒐集，由石忠山整理而成。分別記錄太巴壟部落地理、人文、社會、教育、宗教、產業經濟、豐年祭、傳說故事。本書主要以部落耆老口述、一手資料、原始檔案為主要依據。神話傳說獨立一章，內容是依地方耆老口述整理而成。這樣的書籍並非口傳文學專門研究資料，所以仍是述而不論，且只記載最常被講述的口傳文學。

---

<sup>14</sup> 吳勁毅：〈探索台灣花東地區的文化觀光-以花蓮縣光復鄉太巴壟社區經驗為例〉，（花蓮：國立東華大學自然資源管理研究所碩士論文，1997）。

<sup>15</sup> 曹筱帆：〈太巴壟原住民社區永續發展生態旅遊策略之研究〉，（台北：中國文化大學市政暨環境規劃學系碩士論文，2007）。

<sup>16</sup> 施憲欽：〈農村活化政策結合休閒農業發展之研究：以花蓮縣光復鄉太巴壟、大馬太鞍地區為例〉，（屏東：國立屏東科技大學農企業管理系碩士在職專班，2011）。

<sup>17</sup> 李淨慈：〈凝視太巴壟：拼貼一個部落的神話與地景〉，（花蓮：國立東華大學藝術創意產業學系碩士論文，2011）。



太巴塿為阿美族的古部落之一，也是花蓮的社造亮點部落，甚至也有執行民族教育的部落學校於其中，曾有許多文獻以太巴塿為中心展開不同的論述、探討以及復振，其中對於太巴塿部落的介紹也十分完整，故在本章中筆者唯從相關文獻中概略整理出與本文相關的太巴塿部落的地理位置、人文社會結構、宗教、及產業，作為之後論述的基本資料。

#### 四、表演理論

筆者運用表演理論來解釋解說員、聽眾、情境、文本間如何彼此影響。主要是應用 Richard Bauman 的理論。Bauman 是當代美國著名的民俗學家、人類學家，表演理論 (Performance Theory) 的主要代表人物之一，他的表演理論在民俗學、人類學、文學、語言學、教育學、歷史學、交流與傳媒等許多學科領域裡都產生了巨大影響。他的著作《作為表演的口頭藝術》清楚地說明他認為什麼是「表演」，而表演涵蓋哪些觀念與特徵，並且提到符號學如何應用在民俗表演上。例如在本論文出現的阿美族解說員身上會穿戴有不同於漢人解說員的配件—情人袋(族語 Alufu)，以識別自己是阿美族人，且用以介紹自己的文化。Richard Bauman 認為這些符號可以強化經驗和意義。<sup>18</sup>另外在本文中，筆者會在第四章時從 Bauman 的理論來談太巴塿部落解說員如何因應不同地點環境來置換神話及傳說，也會提及解說員是怎麼以個人特性來吸引聽眾聆聽故事。

---

<sup>18</sup> Richard Bauman 著，楊利慧 譯：《作為表演的口頭藝術 Verbal Art as Performance》，(桂林：廣西師範大學出版社，2008)，頁 96。

表 1-2：太巴壠相關資料整理

書籍			
石忠山	2008	太巴壠部落志	花蓮縣文化局
塗麗娟	1998	老民族新生命：重塑太巴壠木雕之春	行政院文化建設委員會
黃萬進	1996	花蓮縣太巴壠國小發展阿美族文化特色成果專輯	花蓮縣太巴壠國小
計畫案			
林信吉	2008	花蓮縣太巴壠阿美族祖祠調查暨維護計畫	太巴壠社區營造協會
喬健、余德慧、吳天泰、顧瑜君、傅君	1996	花蓮縣光復鄉太巴壠、馬太鞍社區總體營造規劃案	國立東華大學
李思根、楊貴三	1996	光復鄉社區文化總體營造規劃研究：太巴壠、馬太鞍社區自然環境調查	行政院文建會委託光復鄉公所
期刊			
任先民	1958	花蓮縣太巴壠阿美族的祖祠	中央研究院民族學研究所集刊 6：79-106
石磊	1960	太巴壠的製陶工業	中央研究院民族學研究所集刊 10：85-126
莊國鑫	2003	臺灣原住民阿美族太巴壠部落悼慰階層（Miholol）舞蹈之教育意義	國立臺灣體育學院學報 12：43-60
學位論文			
李淨慈	2011	凝視太巴壠：拼貼一個部落的神話與地景 國立東華大學／藝術創意產業學系碩士論文	
施憲欽	2011	農村活化政策結合休閒農業發展之研究—以花蓮縣光復鄉太巴壠、大馬太鞍地區為例 國立屏東科技大學／農企業管理系所碩士論文(只收於國	

		家圖書館)
劉金英	2010	太巴塢部落與馬太鞍部落之接觸、衝突、部落認同 國立東華大學／鄉土文化學系碩士論文
芙代·谷木· 母那烈	2010	「狩獵，非去不可？」：阿美族太巴塢部落的狩獵活動 國立東華大學／族群關係與文化研究所碩士論文
張麗玉	2008	太巴塢國小洪明德之陶藝教學與推廣研究 國立東華大學／族群關係與文化研究所碩士論文
曹筱帆	2007	太巴塢原住民社區永續發展生態旅遊策略之研究 中國文化大學／市政暨環境規劃學系碩士論文
林芸安	2007	花蓮太巴塢部落的工藝社造以阿美族染料植物的使用為例 國立花蓮教育大學／生態與環境教育研究所碩士論文
劉明生	2006	太巴塢部落阿美族的「pasafa」 國立東華大學／族群關係與文化研究所碩士論文
李孟融	2005	阿美族皈依天主教及其適應之研究以太巴塢部落為例 國立政治大學／民族研究所碩士論文
彭溫惠	2005	提昇閱讀的研究－以太巴塢國小學童為例 國立臺東大學／兒童文學研究所碩士論文
莊國鑫	2003	花蓮縣北埔國民小學太巴塢傳統舞 國立臺灣體育學院／體育研究所蹈教學之個案研究碩士 論文
張宏達	2000	民俗文學分析在語言教學中的研究：以花蓮縣太巴塢部 落《創世神話》為例 淡江大學／西洋語文研究所碩士論文（以英文撰寫）
邱騰緯	2000	阿美族父母角色扮演與國小子女智育成績關係之探討－ 以太巴塢國小為例 國立臺灣師範大學／三民主義研究所碩士論文
吳勁毅	1997	探索台灣花東地區的文化觀光－以花蓮縣光復鄉太巴塢 社區經驗為例 國立東華大學／自然資源管理研究所碩士論文
何秀蘭	1996	阿美族太巴塢社染料植物之研究 國立東華大學／自然資源管理研究所碩士論文



## 第二章 話說太巴塢部落

太巴塢為阿美族部落，阿美族屬南島語系，族人一般自稱 Pangtsah（或拼做 Pangcah），為「人」的意思，卑南族稱阿美族人為 Amis，意思是「居住在北方的人」。日本學者鳥居龍藏在 1897 年首先稱之為「阿眉族」。<sup>1</sup>1899 年，伊能嘉矩將台灣原住民分為九族，將阿眉族改為「阿美族」。阿美族人大多居住在花東縱谷及東海岸，過去為典型的母系社會，有活躍而嚴格的年齡階級組織。

在台灣原住民各族群中，阿美族是人口最多的一族，占台灣所有原住民人口的三分之一強，<sup>2</sup>並且因著地理位置、生活慣習、語言間的不同，阿美族有不同的分類。例如日本學者移川子之藏、伊能嘉矩將阿美族分類為 5 群：南勢阿美、海岸阿美、秀姑巒阿美、卑南阿美，及恆春阿美。伊能嘉矩說「這種分類只是為了說明上的方便而已，不是從人類學的觀點，而是從地理分布的觀點著手。」<sup>3</sup>鹿野忠雄依種族、語言、文化等廣泛的基礎將阿美族分為 3 群，將南勢阿美稱為北部群，將秀姑巒阿美及海岸阿美合稱為中部群，將卑南阿美及恆春阿美合稱為南部群。<sup>4</sup>國內人類學者衛惠林則依照親族組織的差異將阿美族分為 2 群，北部群（南勢阿美、秀姑巒阿美）、南部群（海岸阿美、卑南阿美、恆春阿美）。如以 3 群之分，本文中的太巴塢部落屬中部阿美，如以 5 群之分，太巴塢則屬秀姑巒阿美。在本章中筆者將從相關文獻中概略整理出與本文相關的太巴塢部落的地理位置、人文社會結構、宗教、及產業，作為之後論述的基本資料。

表 2-1：阿美族族群分類<sup>5</sup>

移川子之藏、伊能嘉矩	鹿野忠雄	衛惠林
南勢阿美	北阿美群	北部群
秀姑巒阿美	中阿美群	
海岸阿美		南部群
卑南阿美	南阿美群	
恆春阿美		

<sup>1</sup> 鳥居龍藏：〈東部台灣、阿眉種族の土器製造に就て〉，《東京人類學會雜誌》台灣通信第十七回，（東京：東京人類學會，1897 年 6 月），頁 344-359。

<sup>2</sup> 阿美族占全台原住民人口 37.15%。原住民族委員會網站：103 年 8 月台閩縣市原住民族人口-按性別族別，（<http://www.apc.gov.tw/portal/portal/chart/chartDetail.html?CID=7E2F2903CAF78E0298FDB51D8D47D979&ccateID=745A81AD372960C7D0636733C6861689&currentPage=1>），（2014/9/12）。阿美族占全台原住民人口 37.15%。

<sup>3</sup> 轉引自 劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清：《秀姑巒阿美族的社會組織》，（台北：中央研究院民族所，1965），頁 6。原載於 伊能嘉矩：《台灣蕃人事情》，（臺北：臺灣總督府，1899 年），頁 86-87。

<sup>4</sup> 鹿野忠雄 著，宋文薰 譯：《臺灣考古學民族學概觀》，（南投：臺灣省文獻委員會，1955），頁 150。

<sup>5</sup> 筆者重製，資料來源：台灣原住民數位博物館，（<http://www.dmtip.gov.tw/Aborigines/Article.aspx?CategoryID=1&ClassID=2&TypeID=4&SubTypeID=0&RaceID=1>），（2015/4/30）。

## 第一節 歷史與地理

### 一、部落位置

臺灣原住民沒有自身的文字，因此其歷史大都仰賴與之接觸的外來者或口傳記載。受到臺灣歷史上政權不斷更換影響，臺灣原住民以不同的模樣出現在歷史上，也留下不同的歷史印記。在西班牙文獻中，關於花蓮地區的社群較缺乏詳實記錄。<sup>6</sup>而荷蘭文獻如《台灣日誌》在 1646、1647 兩年的記載中，曾出現 Tavoring、Tauaron 或 Tawaron 之名，應是漢文文本之中所稱的太巴壟前身。<sup>7</sup>1875 年，在後山增設官署，太巴壟歸卑南廳，1889 年改台東直隸州，秀姑巒（水尾）撫墾局轄管。1895 年，日治初期屬台東廳奉鄉太巴壟社。1917 年改為花蓮港廳鳳林支廳鳳林區。1937 年，因當時日本人見到部落擁有肥沃的土地及廣袤的田園稻作，因此此區更名為花蓮港廳鳳林郡鳳林庄「富田」。1947 年為紀念台灣光復，此附近腹地名為「光復鄉」，1996 年「富田」正名為「太巴壟」。<sup>8</sup>

太巴壟部落位於花蓮縣光復鄉，光復鄉位於花蓮中部地區，處於花東縱谷間，其東為豐濱鄉，西連萬榮鄉，南接瑞穗鄉，北頂鳳林鎮。進入光復鄉後從台 9 線轉台 11 甲道路，繼續直走通過馬太鞍橋、富田橋，即進入太巴壟部落，其距離光復市區約為 3 公里。部落於光復鄉以東，行政區域包含了東富、西富、南富、北富四村。

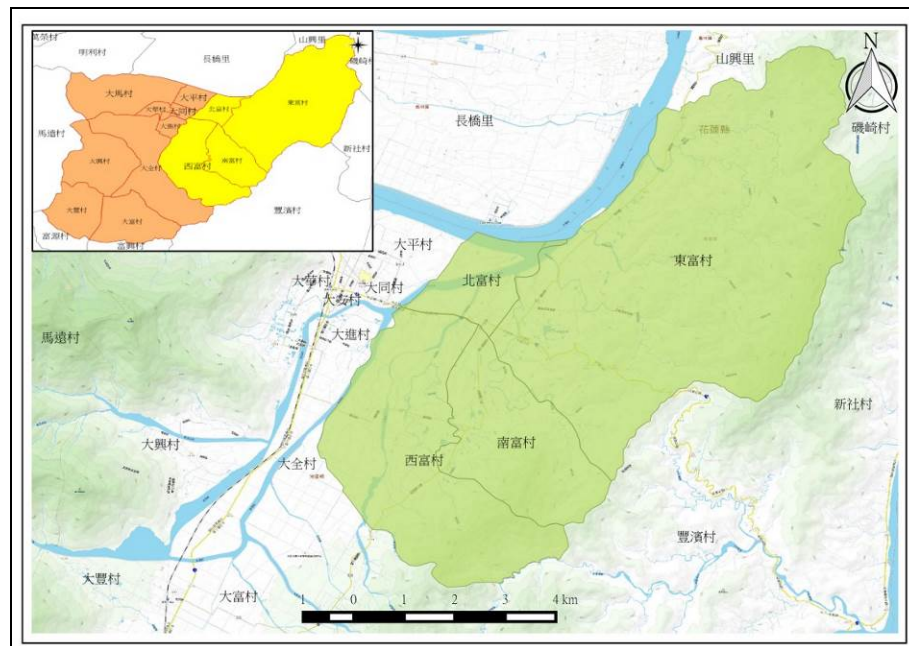


圖 2-1：太巴壟部落行政區域（使用 QGIS 軟體自繪）

<sup>6</sup> 康培德：《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》，（北縣：稻鄉，1999），頁 33。

<sup>7</sup> 康培德：《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》，（北縣：稻鄉，1999），頁 55。

<sup>8</sup> 石忠山：《太巴壟部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 2、10。

## 二、部落名稱及其衛星部落

太巴塿名稱的由來眾說紛紜，筆者梳理後約可分為三種。

(一)太巴塿古時原名為 **Tavalong**，之所以這樣稱呼是從 **avalong** 意思為「白螃蟹的故鄉」延伸而來，據說古時候在一次部落大事活動結束必須完成禮儀，到附近溪流捕魚（一種儀式稱作 **malialac**），正巧當年嚴重乾旱溪流乾涸，捕捉的全是白螃蟹，當時耆老認為如此惡劣的環境它仍可生存，越是乾旱為求濕潤鑽洞越深，生命力之強，足可印證部落未來屹立不搖不被消滅的精神而名，這也是部落千年古訓，希望以白螃蟹為借鏡。<sup>9</sup>也有另一說法為白螃蟹是神奇之物，人類吃了以後就不會再肚子餓。<sup>10</sup>白螃蟹說法最為廣為流傳，在隨處都可以見到白螃蟹的圖樣。



圖 2-2：太巴塿國小外的木雕



圖 2-3：發祥地外的小屋

(二)阿美族的祖先從 **Cilangasang**（貓公山）下來建立部落，而下山的族語為 **malyke'long**，後人將其音訛為 **Tafalong**。<sup>11</sup>

(三) **Tafalong** 在阿美古語的意思是「富饒的土地、強大的部落」的意思，而太巴塿部落的土地肥沃，所以以 **Tafalong** 稱呼這裡。<sup>12</sup>另有一說法則從太巴塿的部落耆老楊德成與王成發頭目所口述，是從前段所說的 **afalong** 之稱呼延伸過來，「**tafalong** 是日據時代發音之故，由 **afalong** 字首加上『t』，而後稱 **tafalong**，族人也沿用至今」<sup>13</sup>

<sup>9</sup> 部落入口之一富田橋旁的石碑所載。

<sup>10</sup> 講述人：Kanew Ipay(男，42 歲，阿美族人)。採錄整理：賴芸貞。採錄地點：花蓮縣光復鄉。採錄時間：2013 年 07 月 11 日。

<sup>11</sup> 講述人：Kanew Ipay(男，42 歲，阿美族人)。採錄整理：賴芸貞。採錄地點：花蓮縣光復鄉。採錄時間：2013 年 07 月 11 日。

<sup>12</sup> 花蓮縣光復鄉太巴塿社區營造協會：〈花蓮縣太巴塿阿美族祖祠之調查研究暨維護計畫〉，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 7。

<sup>13</sup> 花蓮縣光復鄉太巴塿社區營造協會：〈花蓮縣太巴塿阿美族祖祠之調查研究暨維護計畫〉，（花



圖 2-4：富田橋旁的石碑

太巴壟部落在過去常有其他規模較小的部落前來依附<sup>14</sup>，也因此太巴壟的部落人口較其他部落多。太巴壟部落的解說員 Mayaw 對於太巴壟的衛星部落是如此介紹的：

早期太巴壟是非常大的阿美族部落，它的族人非常多，所以在附近有所謂的衛星部落。什麼叫衛星部落，就是在附近有各個小部落。如果外面有敵人要來打的時候，這些小部落會先去抵抗。然後會再派人到主部落，請求支援，派人去幫忙。<sup>15</sup>

清同治年間沈葆楨開發東台灣、修建道路，族群間的互動模式改變，太巴壟部落遂向外拓展，砂荖（Sadu）、阿多莫（Atumu）及加禮洞（Kalutungan）等部落就是在這種情況下建立而成。<sup>16</sup>「砂荖」原意為「沙岩」，該分社位於太巴壟東南方 1 公里處，成員除來自太巴壟本部落外，亦有來自海岸山脈東麓、馬太鞍之阿美人遷居於此<sup>17</sup>；「阿多莫」為太巴壟東北靠近花蓮溪河岸之聚落，其發展經驗與砂荖部落類似，皆為成立較早之太巴壟分社；「加禮洞」在阿美語中乃「猴洞」之意，該地因早期常常為猴群所佔居而得名，聚落成立於日治初期，主體位於巴奴溪與花蓮溪匯流處東岸，該分社成員除太巴壟之外，尚有屋拉力（Olalip，瑞穗鄉鶴岡村）、丁仔漏（Tingalaw，豐濱鄉豐濱村豐富部落）等部落族人遷來。諸小社在戰後才確實成為個別部落，但直到近幾年才開始各自舉辦自己的豐年祭，顯示此地區長期以來以太巴壟為整體認同的情形。<sup>18</sup>

蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 7。

<sup>14</sup> 花蓮縱谷地區阿美族人過去因常遭鄰近太魯閣族與布農族之侵擾，因此族中規模較小、防禦力較弱之部落，多半會選擇搬離舊居地，並另覓安全處所重建部落，或依附其他規模較大、勢力較強之部落，以延續該部落之生命。

<sup>15</sup> 採錄日期：2013/07/26（\*團契一年期暑期文化紮根營）活動。

<sup>16</sup> 康培德總編：《續修花蓮縣志·族群篇》，（花蓮：花蓮縣政府，2005），頁 104。

<sup>17</sup> 劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清濟：《秀姑巒阿美族的社會組織》，（台北：中央研究院民族學研究所，1965），頁 19。

<sup>18</sup> 康培德總編：《續修花蓮縣志·族群篇》，（花蓮：花蓮縣政府，2005），頁 104-105。



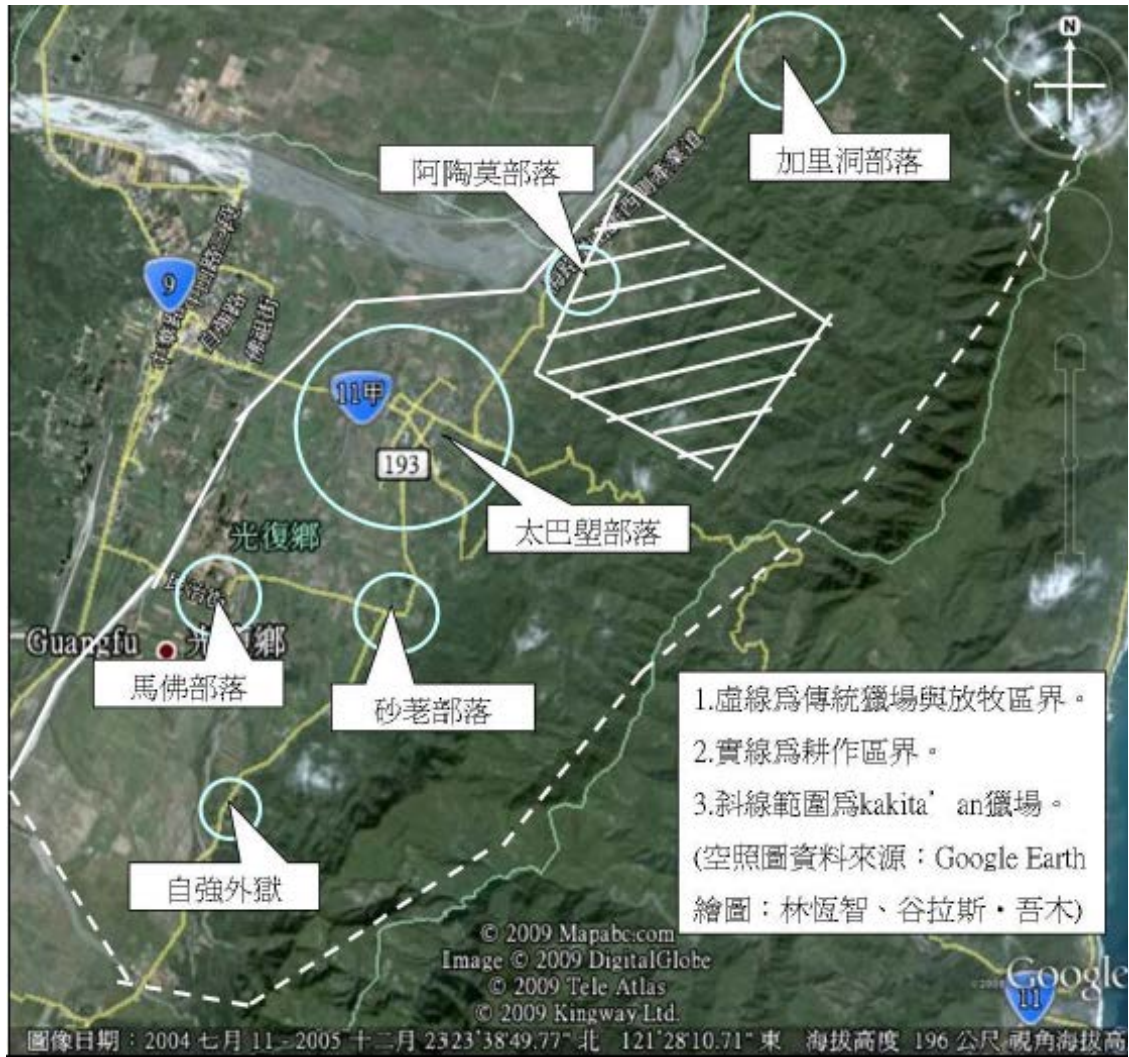


圖 2-5：太巴塢傳統領域範圍概略區域<sup>19</sup>

<sup>19</sup> 花蓮縣光復鄉太巴塢社區營造協會：〈花蓮縣太巴塢阿美族祖祠之調查研究暨維護計畫〉，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 14，圖 11。

### 三、部落環境

太巴壟部落的東側鄰近海岸山脈西麓，與交通要道台九線有段距離，在地理位置上較為封閉，故其傳統文化中如年齡階層制度、祭儀樂舞、祭師、傳說、歌謠及禁忌等，在部落中仍繼續保存流傳，有跡可循。且部落西側則與花蓮溪和馬太鞍溪之沖積平原連接，此沖積平原堆積了適宜於耕種之沃土，並且內含有未膠結的礫石、砂、泥與土壤，<sup>20</sup>如此的獨特的地質條件與此地的農業發展及製陶文化有密切關係。部落中有多條溪流貫穿，其中馬佛溪提供了農業灌溉之用，同時也是太巴壟部落族人往昔洗滌、放牧及捉魚戲水處。<sup>21</sup>由於因耕作面積廣大，馬佛溪水於旱季不一定能供給足夠灌溉用水，因此早期部落族人使用人工方式挖掘水塘，目前部落內共有 16 處水塘，大部分為早期各年齡階層和產銷班人員共同挖掘，故這些水塘為部落所共有。<sup>22</sup>時至今日，歷來統治台灣的政權進行多次土地改革及清查土地、實施土地登記制度，導致原住民的公共土地私有化或國有化，部落再無實質管理使用權。



圖 2-6：俊哪池



圖 2-7：俊哪池簡介

<sup>20</sup> 康培德 總編：《續修花蓮縣志·自然篇》，（花蓮：花蓮縣政府，2005），頁 44。

<sup>21</sup> 石忠山：《太巴壟部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 12-13。

<sup>22</sup> 石忠山：《太巴壟部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 15。

## 四、部落遺址、文化景觀、祭祀廣場

太巴塿在劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清於 1965 年的記錄中尚有兩個部落會所 (sasoraratan)，一個在部落北邊稱為 amisai sasoraratan，一個在部落南邊稱為 temurai sasoraratan。<sup>23</sup>現均已不復見。



圖 2-8：東北社區活動中心外觀



圖 2-9：東北社區活動中心



圖 2-10：文化祭祀廣場



圖 2-11：文化祭祀廣場施工

太巴塿部落的 Saksakkay (發祥地) 遺址位於東富村，據導覽者們所說是祖先居住的地方。過去長輩們因認為女性有月事，會汙穢祖靈，故女性禁入。2002 年時太巴塿族人於此地做綠美化工程時挖出兩具石棺、以及散落各處的石板及陶片，據中研院劉益昌等人前往鑑定，本遺址為卑南文化和靜浦文化水璉類型文化層，除了是史前遺址，遺址範圍更涵蓋早年部落傳統生活領域。<sup>24</sup>而部落中 Kakita'an 家族自述傳至今已 59 代，自第 5 代開始居住在太巴塿，這與石棺初步鑑定的時間，不謀而合。目前該地被規劃為「太巴塿引靈祭祖儀場」文化園區，

<sup>23</sup> 劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清：《秀姑巒阿美族的社會組織》，(台北：中央研究院民族學研究所，1965)，頁 198。

<sup>24</sup> 林會承 主編：《2007 台灣文化資產保存年鑑：古蹟・歷史建築・聚落・遺址・文化景觀・古物》，(台中：行政院文化建設委員會文化資產總管理處籌備處，2008)，頁 286。

還有一座簡易庫房，用來收藏該遺址整地挖掘而出的石器遺留物與石板棺墓葬，Saksakkay 現在依然是部落十分神聖的場所，不僅部落作年齡階層訓練 (misuwac) 時會在這裡，在 Ilisin 的前一週時 Saksakkay 周遭也會設有芒草結界，避免不潔之物的入侵。遊客在被引領自 Saksakkay 前，解說員們會在路上摘柚子葉淨身、祈福、驅邪、避穢。導覽者 Mayaw 在 Saksakkay 的紀念碑前說：

每年祭典早上八點整，太陽一定會在這個洞口(紀念碑的圓洞)。前年(2012)祭典遇到天秤颱風，一早是陰天，但是接近八點的時候太陽就出現了，非常神奇。石板裡面有的是洞，有些是柱狀。柱狀是男性的象徵，就是求子的意思。馬太鞍後面現在有兩條光柱降下來，阿美族的傳說是看到光柱就代表有人上天堂。在阿嬤的傳說裡，看到光柱至少會有一個月的好運。(遊客歡呼)光柱是天堂的電梯，回到祖靈的懷抱。<sup>25</sup>



圖 2-12：太巴壟發祥地



圖 2-13：解說員 Kanew 向祖靈禱告



圖 2-14：太巴壟發祥地紀念碑



圖 2-15：太巴壟發祥地出土石板

部落中還有一 Kakita'an 祖屋，往昔 Kakita'an 家族掌管著部落的祭儀，其家屋也是從前太巴壟部落的信仰中心，屋內的梁柱皆刻畫有神話祖靈圖騰，雕刻內容有大洪水、會發光女孩、兄妹婚、巫師降世等內容，「每個柱子都是在說我們的神話故事。」<sup>26</sup>解說員 Mayaw 說這棟屋子周圍曾經放著出草的人頭，「以前我的阿公跟 Kanew 的爸爸不敢進來這個房子，因為你們現在所站的周圍全部放著人頭。也就是在作戰的過程當中砍下來的人頭。」<sup>27</sup>顯示出祖屋曾是如此重要的場所，在《秀姑巒阿美族的社會組織》一書中也有這樣的記載：

<sup>25</sup> 採錄日期：2013/07/26 (\*團契一年期暑期文化紮根營)活動。

<sup>26</sup> 採錄日期：2013/07/26 (\*團契一年期暑期文化紮根營)活動。

<sup>27</sup> 採錄日期：2013/07/26 (\*團契一年期暑期文化紮根營)活動。

Kakita'an 家所掌握的幾項重要祭儀，以敵首祭最為隆重，每年舉行一次的收穫祭 Ilisin 即以祭敵首開始，所有獵獲的首級，都必須存放在 Kakita'an 家旁邊一規定的放置頭骨的地方，以供奉祀。但在日據時代曾強令他們將以往置頭骨的頭骨架拆除，將頭骨集中移埋於此 Kakita'an 家右後方...。<sup>28</sup>

後來因為 Kakita'an 家族的沒落及風災致使祖屋荒廢、傾倒，1958 年中央研究院研究學者劉斌雄經 Kakita'an 家族同意將殘存梁柱典藏至民族學研究所中。直到 2002 年，族人因著對於文化復振的熱情而展開重建工作，2003 年太巴壠青年、部落巫師、Kakita'an 家族代表等人至中研院要求歸還 Kakita'an 的樑柱，後來在 2004 年選擇將梁柱中祖靈請回部落，並開始依據日據時代建築學者千千岩助太郎的繪圖重建，並複製中研院民族所典藏的屋柱，於 2006 年 1 月 16 日落成，重現 Kakita'an 祖屋的傳統樣貌。<sup>29</sup>

目前 Kakita'an 祖屋只在特殊的時候才會開放。2012 年 11 月時來自紐西蘭的毛利語言學家來到 Kakita'an 祖屋，發現祖屋的建築形式和毛利人集會所 (marae) 十分相像，甚至也有相似的傳說及語言。<sup>30</sup>Mayaw 跟聽眾介紹 Kakita'an 時說到從前祖屋的建築特性：

這是個大家族，這房子要住 40 人，這個房子在有人居住的時候，必須 5 年更換一次東西。更換上面的茅草和地毯。它的地板是軟的，因為它下面是用藤。藤會吸熱，所以它是冬暖夏涼。我們曾經試過，外面 32 度，裡面是 27 度。就算下大雨，一滴雨水都不會滴進去，因為上面茅草是四層，加上竹子是倒割，好像水溝就流出去了，這是長輩的智慧。這個房子遇到颱風自己會轉彎。為什麼會轉彎，因為早期這房子四個腳下是放著大石頭，那這房子必須要架高，以免跟地上的溼氣合在一起，地上的藤就會爛掉。遇到颱風的時候，這房子會因為風動效應的關係，等一下我們進去會看到，這邊有個空隙，它只會被風吹動，不會整個吹翻。原本坐南朝北，會變成坐東朝西之類的，那這個房子怎麼變回來呢？部落的青年一起抬起來，在整個放回去。這個房子十年才能夠翻修一次。所以說這畫面很難得。<sup>31</sup>

重建後就不是這樣了，祖屋的繼承人怕之後沒有後繼者來整修房子，所以將房子底部弄了水泥，讓房子更加堅固。

---

<sup>28</sup> 劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清：《秀姑巒阿美族的社會組織》，（台北：中央研究院民族學研究所，1965），頁 183。

<sup>29</sup> 文化部文化資產局，（<http://www.hccc.gov.tw/Portal/Content.aspx?lang=0&p=005000001&u=Intro&sid=60&mc=5&index=1&area=0&lv=0>），（2015/04/19）。

<sup>30</sup> 自由時報：花孟環，2012/11/21，〈紐西蘭毛利人 拜訪阿美族「兄弟」〉。（<http://news.ltn.com.tw/news/local/paper/632174>），（2015/04/19）。

<sup>31</sup> 採錄日期：2013/07/26（\*團契一年期暑期文化紮根營）活動。



圖 2-16：Kakita'an 祖屋外觀



圖 2-17：Mayaw 於 Kakita'an 祖屋解說

## 第二節 人文

### 一、社會制度

阿美族屬於母系社會，女性為一家之主，對家中事務有決定權。<sup>32</sup>而男性一般是被「招贅」至女方家中，他們負責部落的公眾、政治事務，並參與年齡階層（seral）的訓練。年齡階層分為通名制及專名制，賽夏、鄒、布農等族屬於通名制，部落中的男子一生中會隨著年齡的轉變，得到屬於該年齡的通稱名號，晉階該年齡組別。而阿美族屬於專名制，專名制又分成創名及襲名二制，創名為部落中的年齡階層名稱，每產生一新階層就會產生新級名；若階層名稱為循環使用稱為襲名制，太巴壠部落屬於襲名制，且在部落中有 20 幾個傳統級名，若目前有正被使用的級名，那麼在決定新入階級的名稱時會有占卜的方式從剩下未被挑選的名稱選出此階級的名字<sup>33</sup>。目前太巴壠是使用竹占的方式決定階層名稱。在部落中，年齡階層是不可或缺的男性社會組織，在部落的公共事務如政治、宗教、軍事等扮演重要角色。階層依照年齡的不同而有各自的組別，各有其權利及義務責任需要履行。解說員 Mayaw 在導覽過程中提到目前太巴壠共有 16 個年齡階層，部落中的小事如整理、掃地及砍柴火是由最小的階層 lacungw（意為海獺）包辦。Mayaw 說年齡階層要在豐年祭的前三天舉行 misuwac 的訓練：

我們在豐年祭前三天，會用 U 字形的方式在這裡圍成一圈，圍成一個馬蹄形。misuwac 在中文的意思比較好聽叫年終檢討。這一年當中你有做過什麼壞事，或是因為做了什麼事情，造成部落的損壞或傷害，都要在這時候提出來，要懲罰。在懲罰的時候要從最高的長輩依序往下講。所以 16 個階層排成馬蹄形，會從阿公級以上的開始訓話。每個階層都要講話，每個階層都有兩個東西，一個是權杖，一個是棍子。講的過程當中，就有所訓誡跟勉勵大家希望我們下面的階層要比較好。另外一根棍子就是懲罰的棍子，我們叫做屁棍。如果年終檢討裡面，被長輩看到沒有做好的事，會被

<sup>32</sup> 黃貴潮：《阿美族傳統文化》，（台東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處，1998），頁 50。

<sup>33</sup> 劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清：《秀姑巒阿美族的社會組織》，（台北：中央研究院民族學研究所，1965），頁 190-191。

拿出來講，於是就是上台打屁股。<sup>34</sup>

Mayaw 說在 misuwac 的時候大家要專心地聽講，由於訓練時間很長，若長輩看到有人在打瞌睡，會去把場中的火澆熄。這時最小的階層就要快點想辦法在 5~10 分鐘內用身上的工具來生火，若最小的階層沒有辦法將火生起，再上一個階層就要接手，不過就算火生起了還是會被處罰：「因為哥哥沒有把弟弟教好，弟弟不會，弟弟的弟弟也不會，都要處罰。」<sup>35</sup>不僅長輩會注意整個年齡階層的專心程度，年長的階層也會確認下一階層是否心不在焉：

我們也有訓練弟弟有沒有專心在聽哥哥講話，或晚輩有沒有在聽長輩講話。例如在講話的過程中哥哥會突然冒出一個聲音，比如說「ㄉ一又」，這就是我要喝水，下面一個階層就要馬上衝出來，拿水杯跑到前面敬水。或是在黑暗的過程當中哥哥突然把香菸拿起來，如果沒有注意看的話就看不到，如果有看到弟弟就要跑到前面拿燒紅的炭火，給哥哥點菸，我們會做這樣的訓練。<sup>36</sup>

此外哥哥也會帶著弟弟到貓公山上做二天一夜的野外求生訓練，認識山上的可食及不可食的植物，並在山上訓練弟弟們要在二小時內搭好一棟房子，若哥哥們測試房子時發現房子會漏水，就會將房子踢倒。這是目前太巴壠部落中年齡階層的教育訓練。

隨著年齡的增長，年級高的年齡階層會進入老年期，老年期的階層能夠組成老人會議，對於部落的事物有更多的決策權。頭目也是由此老年組中遴選而出。<sup>37</sup>頭目的職責是維護部落內的安全及秩序、扶持貧困的人等，頭目可以自行決定的事項有「祝祭日的決定、道路修築之事宜、處分竊盜及其他財產上的輕微犯罪、通姦糾紛、對於擅自退社之舉，發布課贖罪賦之令」，需要和部落內的長老協議討論的事項則是「土地爭訟之判決、縱火犯之判決、狩獵及出草事宜、頭目及長老總代表的選任、與其他番社間的重大事項」<sup>38</sup>。雖然頭目於部落中有管理之權責，但在職權上是屬 Kakita'an 階層為最大。

太巴壠的傳統社會階層由上而下分有 Kakita'an、Fitolol 和 Pakacaya 共三級，Kakita'an 家族處於部落高階地位，早期家族為祭司，擔當部落的祭儀活動。Fitolol 家族是部落的中產階級，有屬於自己的土地，也會自 Pakacaya 那裏獲得收成的農獲。Pakacaya 有點類似部落的佃農，沒有自己的土地，Kakita'an 家族會分配農地給予耕作，收成時須交付給 Kakita'an、Fitolol 兩家族一半以上的農作。另有一 Citelayai 階級，是屬於部落外來家族，位階最低。族人昔日因遵循部落組織法則，使得部落傳統社會結構明確，亦使其他組織體系（如領導制度和年齡階

<sup>34</sup> 採錄日期：2013/07/26（\*團契一年期暑期文化紮根營）活動。

<sup>35</sup> 採錄日期：2013/07/26（\*團契一年期暑期文化紮根營）活動。

<sup>36</sup> 採錄日期：2013/07/26（\*團契一年期暑期文化紮根營）活動。

<sup>37</sup> 李景崇：《阿美族歷史》，（台北：師大書院，1998），頁 229。

<sup>38</sup> 臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會 原著，中央研究院民族學研究所 編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，（台北：中央研究院民族學研究所，2009），頁 125。

層等) 易於維持與推動, 共同形構部落複雜而又牢固之組織網絡。<sup>39</sup>

## 二、部落宗教

阿美族為泛靈(多神)信仰, 從自然神如太陽、月亮, 或是祖靈、鬼、山、水、石頭、鳥、獸、植物等, 可稱 *kawas*。阿美族人會祭祀神靈, 並祈禱能避禍納福。<sup>40</sup> 此種泛靈的信仰相信萬物皆有 *kawas* 的力附於其中, 解說員 *Kikuciyang*、*Kanew* 曾提到獵人的「咒語」一事, 在導覽過程中他們如此和聽眾說道:

*Kanew*: 獵人都有自己的咒語, 有一次我爸媽去除草, 我爸有看到, 所以閃掉, 但我媽沒注意到, 就碰到它。身體慢慢的就麻了半邊。怎麼解呢? 因為我們信基督教, 所以是教友幫我們解。

*Kikuciyang*: 我小的時候去偷摘芭樂, 然後就中咒語, 像金錢豹一樣, 整個有花紋。

*Kanew*: 這些咒語也不是故意要害別人, 有時候是要保護自己, 或者讓自己更強壯, 很勇敢去面對獵物。<sup>41</sup>

藍姆路·卡造在《吉拉米代部落獵人的身體經驗與地方知識》一書也提過有關於這類「咒語」的記錄, 稱為 *malati'ay* (獵靈)。在阿美族吉拉米代部落將 *malati'ay* 分為三種類型, 其中有兩種 *malati'ay* 型和 *Kikuciyang* 及 *Kanew* 說的很相似。第一種是獵人標示財產的能力, 當有其他人碰到獵人的身體或是他持有的物品時, 附著在獵人身上或是其物品身上的「力」會對其他人產生影響(書中的口述記錄是眼耳紅腫, 身上有抓也抓不到、生於皮膚中令人無法工作的癢), 若盜取獵人的物品, 這股「力」甚至會讓人死亡。第二種是獵人可對獵物 *malati'ay*, 讓獵物的眼睛受蒙蔽、或是看到陷阱就會無力, 進入人所設之陷阱。在部落人士碰到的一類型的 *malati'ay* 時, 需去找讓此人產生這種症狀的那位獵人「治療」, 從獵人口中噴出的米酒能夠清洗掉身上的症狀。<sup>42</sup> 在這類的描述中可看出在泛靈信仰中除讓人敬畏那些看不見的人事物, 也能夠規範著族人的行為, 例如不可以去盜取他人的財物。

阿美族人也信仰著巫師(*Sikawasay*)的能力, 巫師是人及神靈間的溝通媒介, 若族人受到病痛侵擾(在傳統信仰中認為是惡靈纏身、受到詛咒), 會尋求巫師的協助。在部落的各種生命禮俗中巫師也扮演了重要的角色。太巴壟部落巫師沒有性別、年齡限制, 無分性別, 亦無年齡上的限制, 一般而言, 成為 *Sikawasay* 的原因有以下幾點:(一) 遵循神意成為 *Sikawasay*; (二) 本人患有疾病, 為求痊癒而成為 *Sikawasay*; (三) 自願拜師學習成為 *Sikawasay*。<sup>43</sup>

<sup>39</sup> 石忠山:《太巴壟部落志》, (花蓮: 花蓮縣文化局, 2008), 頁 52。

<sup>40</sup> 李景崇:《阿美族歷史》, (台北: 師大書院, 1998), 頁 220。

<sup>41</sup> 採錄日期: 2013/07/26 (\*團契一年期暑期文化紮根營) 活動。

<sup>42</sup> 藍姆路·卡造:《吉拉米代部落獵人的身體經驗與地方知識》, (花蓮: 東華大學原住民族學院, 2013), 頁 95。

<sup>43</sup> 石忠山:《太巴壟部落志》, (花蓮: 花蓮縣文化局, 2008), 頁 104。



在 1945 年以後，基督教與天主教陸續傳至太巴塿部落，族人開始信仰西方宗教信仰，部落中有 70% 的人口信奉基督及天主。漢人的民間信仰亦為部分族人所接受。〈花蓮縣太巴塿阿美族祖祠之調查研究暨維護計畫〉記錄了基督教及天主教傳入部落的情形。基督教的傳入開始於一部落族人得病難以醫治，卻因教會團體的關懷及禱告而好轉，族人因此而認識基督進而受洗，並在回到部落後傳福音。部落在初期原是家庭禮拜形式，沒有固定的禮拜場所，1946 年教友奉獻搭建茅屋教堂，這是「太巴塿基督長老教會」的前身。後來經過 1954 年第一任牧師王玉信重建募款不順利，直到 1963 年第二任牧師吳清雲繼續募款重建，至 1969 年完成鋼筋水泥式的教堂。目前的牧師為吳鐵晃牧師。天主教的傳入是 1950 年有位王步融神父於北富國民學校（今太巴塿國小）擔任校長時也一併開始於太巴塿傳道，起先是使用校舍做為傳道場所，開始有師生信奉天主。1951 年花蓮大地震時天主教協助部落的重建，進一步讓更多部落人士接受天主教信仰，於 1954 年教友們共同搭建了「天主教會花蓮教區聖母諸惠中保堂」（又名富田天主堂）。<sup>44</sup>目前的神父為宋津翰神父。



圖 2-18：太巴塿基督長老教會



圖 2-19：基督復臨安息日會(富田教會)



圖 2-20：富田天主堂



圖 2-21：協天宮

受到宗教的影響，泛靈信仰及巫師信仰受到衝擊，連帶著族人的傳統祭儀、年齡階層、日常生活也改變了。石忠山提到基督教傳入時頭目在部落中的地位漸

<sup>44</sup> 花蓮縣光復鄉太巴塿社區營造協會：〈花蓮縣太巴塿阿美族祖祠之調查研究暨維護計畫〉，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 10-11。

漸被牧師所取代，當時太巴壟長老教會曾斥巫師信仰為無稽，例如在上述關於中了「咒語」的描寫中，Kanew 提到了「因為我們信基督教，所以是教友幫我們解」，原先可能需要仰賴 Sikawasay 等人來消除的不適狀態，變成教友或是牧師來解決。教徒也被禁止參與，以致與當時部落的領導階層起了衝突，也導致了教會與部落的分裂。目前太巴壟長老教會並不會禁止其教友參與 Ilisin 及年齡階層，也會配合部落做文化復振的行動。<sup>45</sup>

雖然基督教及天主教的一神信仰影響為部落帶來變化，但從 Kikuciyang 及 Kanew 對聽眾所說的話中或許可以推論太巴壟部落有一部分的人並不會因為一神信仰而完全地拋棄原先的泛靈信仰，當碰到一神信仰並不一定能完全解釋的事物時，「他們便會從記憶中去抓取一些的元素填補這個空缺。族人並非摒棄 kawas，才去虔誠信奉西方宗教。而是在 kawakawasn 中，建立起他們自己版本的西方宗教；或者說，在西方宗教融入傳統信仰。」<sup>46</sup>

### 第三節 工藝與產業

#### 一、人口結構

18 世紀以來，太巴壟阿美族人逐漸展開與其他族群接觸，再加上衛生醫療技術之精進，使得部落人口數與結構呈現快速增長和複雜化，又死亡率降低與平均壽命之提高等，使得部落人口有很長一段時間呈現正成長現象。但是近年因為人口外移及少子化影響，部落人口數不斷下降，筆者從戶政事務所的資料中整理出下表，如數字所示，2010 年四村尚有 4,544 人，至 2014 年全村人口已降至 4,249 人。

表 2-2：99-103 年度 12 月份太巴壟四村人口數及平地、山地原住民人數<sup>47</sup>

年度	四村人口合計	平地原住民	山地原住民	原住民佔總人數額
103	4,249	3,460	51	82.6%
102	4,323	3,505	59	82.4%
101	4,343	3,516	55	82.2%
100	4,442	3,595	52	82.1%
99	4,544	3,680	54	82.1%

<sup>45</sup> 石忠山：《太巴壟部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 116。

<sup>46</sup> Kawakawasn 在藍姆路·卡造的書中解釋為「kawas 的世界或空間」。藍姆路·卡造：《吉拉米代部落獵人的身體經驗與地方知識》，（花蓮：東華大學原住民族學院，2013），頁 89-90。

<sup>47</sup> 光復鄉戶政事務所網站（[http://em.hl.gov.tw/population\\_list.php?typeid=3077](http://em.hl.gov.tw/population_list.php?typeid=3077)），（2014/5/10）。此為總人口數，含山地原住民、平地原住民、漢人等。

## 二、工藝

過往太巴塿最為知名的工藝有四：陶藝、木雕、染布、歌舞。

### (一) 陶藝：

因著太巴塿部落特殊的土質，往昔太巴塿阿美族人的生活與製陶息息相關，主要的陶器都是日常生活中的水壺、飯鍋一類，較少花紋。<sup>48</sup>太巴塿與薄薄（Pokpok，今花蓮縣吉安鄉仁里村內）、貓公（Vakon，今花蓮縣豐濱鄉豐濱村內）、加里猛甲（Ganiga'far，台東縣東河鄉隆昌村）並列成為阿美族的四大製陶中心之一。<sup>49</sup>《原語による臺灣高砂族傳說集》有一則〈太巴塿和馬太鞍的戰爭〉很可以反應出太巴塿陶的好處，故事起因於馬太鞍人砍斷了太巴塿人捕魚用的網柄，兩部落因此而失和，太巴塿這邊不願再提供陶鍋給馬太鞍：

於是，馬太鞍人說：「我們跟太巴塿失和了！我們（向來）是向太巴塿買陶鍋的，我們怎麼辦？馬太鞍人不能走進太巴塿了！」...馬太鞍向太巴塿購用的陶鍋在兩年之內全部破毀了。於是乎，馬太鞍人以瓢取代陶鍋試試。可是心機白費，馬上就燒掉了。就是如此，（他們說：）「那麼，我們用竹筒來做陶鍋！」，就那麼做了，可是依然不行。竹子再好，也總不能製鍋吧！當然會燒掉。諸如此類地（一切嘗試皆枉然）之後，馬太鞍人不煮地瓜和芋頭而代以烤的方法了。那麼做，豈能做出味美的食物呢？地瓜和芋頭都沾滿了灰了。<sup>50</sup>

只是社會環境的變遷使得這樣的製陶文化沉寂了一段時間，但卻因有各界人士熱心於文史調查及文化復振，目前我們可在太巴塿國小或是部落的文史藝術工作室（如周廣輝文物館）窺見太巴塿豐富的陶藝文化。<sup>51</sup>

初至太巴塿國小，會被校門周遭的陶製品及木雕所吸引，太巴塿國小有一來自萬榮太魯閣族支亞干部落的洪明德老師在教陶藝，他於 1991 年至太巴塿國小任教，在當時校長帝瓦伊·撒耘（李來旺）的支持下開設陶藝社及社區陶藝班，教阿美族傳統陶器，重現傳統燻燒技法、也設計適合國小學童學習的陶珠，並將過往的神話故事視覺化以做為傳承。<sup>52</sup>應有許多人會對為何阿美族的陶藝會由一位太魯閣族的老師來教感到十分奇怪，在張麗玉的〈太巴塿國小洪明德之陶藝教學與推廣研究〉這篇論文中提及洪明德陶藝教學的始末。洪明德的陶藝是從花蓮師範學院所訓練，後來輾轉到太巴塿國小任教後，因當時於太巴塿中沒有耆老會

<sup>48</sup> 黃貴潮：《阿美族傳統文化》，（台東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處，1998），頁 78。

<sup>49</sup> 劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清：《秀姑巒阿美族的社會組織》，（台北：中央研究院民族學研究所，1965），頁 17。

<sup>50</sup> 小川尚義、淺井惠倫 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《原語による臺灣高砂族傳說集（四）》，（台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1935），頁 828-829。

<sup>51</sup> 石忠山：《太巴塿部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 30。

<sup>52</sup> 張麗玉：〈太巴塿國小洪明德之陶藝教學與推廣研究〉，（花蓮：國立東華大學族群關係與文化學系碩士論文，2008），頁 105-106。

製作傳統陶，因此也沒有人持續地作傳承。於是洪至鄰近的貓公部落向耆老求教，也從錄影帶中觀摩傳統阿美陶的製作技法。開始教學後曾遇到許多部落長輩對於太魯閣族人來教阿美族陶不大認同。在吳勁毅的論文中也曾有段記錄寫道「傳統製陶技術被現代化技術所取代，太巴壟陶藝已脫離生活必需品的生產姿態，而被當成『民族工藝』來看待。現在，太巴壟青年會的成員，也積極地邀請部落中仍會傳統製陶的長輩前來指導，重新學習這項傳統工藝」<sup>53</sup>，但後續在傳統陶的傳承方面卻沒有文獻及相關記錄著墨，或許可再做追蹤。

## （二）木雕：

早期的阿美族社會中木雕藝術創作主要見於部落傳統建築中，如 **Kakita'an** 祖屋所能見到的始祖傳說木柱雕刻，而一般百姓家裡雖然不會有木雕裝飾品，<sup>54</sup>但族人會以木雕記錄日常生活事件，想到什麼就刻什麼，沒有特殊圖案設計。一般常見雕刻藝術有刀把上之刻飾，和贈與情人以傳情達意之一般木雕作品。<sup>55</sup>帝瓦伊·撒耘校長及林阿隆主任也在國小推動了木雕的支持及創作，並且將之推廣至部落之中，也有學習者持續創作，並設立自己的工作室。<sup>56</sup>

## （三）染布與織布：

太巴壟部落素以涅齒為美、染衣為習，染材主要以染料植物為主，其多採集自居家附近及海岸山脈。<sup>57</sup>據何秀蘭、徐國士調查，太巴壟部落過去使用的染色植物共有 14 種，但後來經過外來文化的影響及社會變遷，染布文化式微。而後至 1998 年起，部落開始推動工藝相關社造計畫，因課程中放入了染布的課程，也陸續找到對於染布有興趣的部落人士一同學習。

織布方面主要為女子執行，主要製作男子的上衣、獵褲、腰帶、被單。女子可依興趣學習，並非一定要學會。<sup>58</sup>

## （四）歌舞：

太巴壟的歌舞藝術也為部落珍貴文化資產，據莊國鑫口述，太巴壟的歌舞主要分為 **Sakrero** 及 **Salakiaw** 兩種，**Sakrero** 乃部落進行傳統祭典儀式所唱跳之歌舞，**Salakiaw** 則涵括所有非祭儀性之一般樂舞。<sup>59</sup>阿道·巴辣夫·冉而山則以自身在部落中的觀察，將太巴壟的歌舞分為四種類型，第一種是部落族人不能觀看

<sup>53</sup> 吳勁毅：〈探索台灣花東地區的文化觀光—以花蓮縣光復鄉太巴壟社區經驗為例〉（花蓮：國立東華大學自然資源管理研究所碩士論文，1997），頁 61。

<sup>54</sup> 任先民：〈花蓮縣太巴壟阿美族的祖祠〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第六期，（台北：中央研究院，1958），頁 98。

<sup>55</sup> 石忠山：《太巴壟部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 34。

<sup>56</sup> 張麗玉：〈太巴壟國小洪明德之陶藝教學與推廣研究〉，（花蓮：國立東華大學族群關係與文化學系碩士論文，2008），頁 34-35。

<sup>57</sup> 何秀蘭：〈阿美族太巴壟社染料植物之研究〉，（花蓮：國立東華大學自然資源管理研究所碩士論文，1996），摘要。

<sup>58</sup> 黃貴潮：《阿美族傳統文化》，（台東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處，1998），頁 158。

<sup>59</sup> 石忠山：《太巴壟部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 39-40。

的祭司、巫師歌舞；第二種為歲時祭儀（主要為 Ilisn）的歌舞；第三種是生活上使用的歌舞，例如工作歌、回家休息時的歌、歡慶小孩誕生的歌舞；第四種則是屬於小孩子的童謠。<sup>60</sup>1979 年起，太巴塢國小的邱瑞庭校長、洪杰叔、黃建智、莊國鑫老師陸續做著採集太巴塢文物、歌謠、舞蹈的工作，使得太巴塢的樂舞文化得以保存。<sup>61</sup>邱校長為客家人，在校期間也願意支持太巴塢的文化保存，讓筆者覺得十分欽佩。族人阿道·巴辣夫·冉而山成立冉而山劇團，將部落歌舞、口傳文學加以改編推上國際。

### 三、生業

阿美族人之基本產業型態有農耕、狩獵、漁撈、採集和飼養。部落中的產業以農耕最為重要。在 1915 年的《蕃族調查報告書》記載當時族人所耕種的作物有陸稻（糯、粳）、甘藷、花生、綠豆、四季豆、豇豆、紅肉豆（台灣名）、芝麻、生薑、芋頭、山芋、南瓜、絲瓜、麻、煙草等。米、小米、甘藷、煙草、及豆（綠豆及米豆）是當時重要的農作，而米（陸稻）、小米、甘藷、芋頭則是自古至今不斷都有耕作的作物。<sup>62</sup>後來在 1972 年《臺灣省通志》的記錄中，其農作物有水稻、旱稻（陸稻）、糯稻、粟、藷、芋、稗、黍、玉蜀黍、大麥、高粱、大豆、芝麻等雜糧，芋麻、菸草、木棉等經濟性作物。<sup>63</sup>在兩份文獻比較後可知新出現了水稻、大麥、玉蜀黍等作物，而旱稻（陸稻）、糯稻、小米（粟）、甘藷、芋頭、菸草、芝麻等作物則一直以來皆有。

太巴塢族人早期耕作方式與其他原住民族類似，行山田燒墾方法，較為不同的是，阿美族人因居於平地，故其墾殖亦多在平地行之，偶而亦在山麓開墾，但很少延展至較高的山上，所以實際上阿美族的山田燒墾農業，應稱為旱田燒墾更為適合。<sup>64</sup>後經漢人影響，阿美族人逐漸引入水田稻作耕作方式，再加上農耕技術之精進與工具之廣泛使用，阿美族人耕作型態受外來文化影響逐漸產生變化。目前的主要經濟作物是箭竹筍、紅糯米、水稻、山蘇、甜柿。

漁撈僅次於農業，主要由男性捕魚。黃貴潮在其書中記載，部落重大事件（婚喪喜慶、播種收穫）開始時，會至海邊或河邊捕魚來慶祝，結束之時也會再至水邊，象徵事情告一段落。<sup>65</sup>採集方面則是不分男女老少皆可執行，族人到山中、平地、海邊、河中摘採其他生物如蝸牛，或是貝類、野菜等，來補足其他生產方式的不足。<sup>66</sup>常說阿美族是「吃草的民族」，也會聽到「凡是阿美族經過的山，一定光禿禿」這類的玩笑話，阿美族族人對於野菜的認識豐富，在太巴塢部落中

<sup>60</sup> 黃心宜：〈阿道談太巴塢歌舞〉，（台北：山海文化雙月刊 19 期，1998），頁 30。

<sup>61</sup> 石忠山：《太巴塢部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 92。

<sup>62</sup> 臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，（台北：中央研究院民族學研究所，2009），頁 13、25-26。

<sup>63</sup> 李汝和 主修：《臺灣省通志（卷 8）同胄志阿美族·雅美族篇》，（台中：台灣省文獻會，1972），頁 6。

<sup>64</sup> 阮昌銳：《臺灣土著族的社會與文化》，（台北：臺灣省立博物館，1994），頁 235。

<sup>65</sup> 黃貴潮：《阿美族傳統文化》，（台東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處，1998），頁 78。

<sup>66</sup> 黃貴潮：《阿美族傳統文化》，（台東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處，1998），頁 79。

黃藤、山苦瓜、山芋、山芹菜等是具有經濟價值的野菜。<sup>67</sup>

部落有自己的獵場，光是狩獵方法於 1915 年的《蕃族調查報告書》就記錄有 11 種<sup>68</sup>，狩獵的動物有山鹿、山豬、山羊、山羌、黃鼠狼、山貓、山雉、松鼠等。<sup>69</sup>外出的狩獵團有分為全社出獵、同級出獵還有好友間的出獵。在獵場獲得獵物後，會依照獵人的貢獻程度給予獵物不同的部位，而後也會將部分獵物平分予狩獵團隊。<sup>70</sup>當前部落依然有狩獵活動，在英代·谷木·母那烈（2010）撰有《「狩獵，非去不可？」：阿美族太巴壟部落的狩獵活動》，文中記錄著目前太巴壟部落的狩獵情景，也敘說友老一輩獵人對於山林的熟悉、在不同獵場的狩獵經驗、對於各地點動物的情況。

#### 第四節 部落自覺

太巴壟阿美族人在這塊土地上生存，建立其特殊的文化、社會體系以及信仰宇宙觀，然而，隨著外來者挾其人口、武力及生產上的優勢，使得原住民族失去土地，社會體系面臨崩解，文化流失，集體認同衰微。在 1993 年為「聯合國國際原住民年」，2007 年 9 月 13 日聯合國大會中所通過「原聯合國住民族權利宣言」提及：

（一）原住民族和個人享有不被強行同化或其文化被毀滅的權利。

（二）各國應提供有效機制，以防止和糾正：

- 1.任何旨在或實際上破壞他們作為獨特民族的完整性，或剝奪其文化價值或族裔特性的行動；
- 2.任何旨在或實際上剝奪他們土地、領土或資源的行動；
- 3.任何形式的旨在或實際上侵犯或損害他們權利的強制性人口遷移；
- 4.任何形式的強行同化或融合；
- 5.任何形式的旨在鼓動或煽動對他們實行種族或族裔歧視的宣傳。<sup>71</sup>

在日治時期、國民政府執政時期、宗教進入、工商業的起步，皆為部落帶來影響。從頭目制度說起，在日治時期以前的頭目負責統領部落，但日本政府及國

<sup>67</sup> 石忠山：《太巴壟部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 121、124。

<sup>68</sup> 火獵、出獵、伏擊、追蹤獵、壓死獵、花鹿之腳圈套、路槍、立針獵法、縛頸獵、陷阱獵。

<sup>69</sup> 黃貴潮：《阿美族傳統文化》，（台東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處，1998），頁 77。

<sup>70</sup> 臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，（台北：中央研究院民族學研究所，2009），頁 34-35。

<sup>71</sup> 聯合國：「聯合國原住民族權利宣言 United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples」第八條，聯合國 2007 年 9 月 13 日通過。國際特赦組織台灣分會 <http://www.amnesty.tw/node/699#01>，（2014/07/07）。

民政府來台之後權力結構開始轉變，一神信仰也使得頭目的領導權式微，僅為活動的策劃者，例如豐年祭的安排。<sup>72</sup>再來以部落的母系社會制度來說，原來阿美族的男性是贅婚制，並且女子為一家之主，擁有家族田地，掌有家中經濟大權。但在漢人的觀點中，「入贅」是一件對男人來說不光彩的事，所以當族人對外的交流（或於村中的漢人教育體制）變多，也開始帶進了這樣的觀念。<sup>73</sup>

加上隨著社會經濟的變化讓種田、漁獵等的收穫無法養活撐起整個家族，兩性間也有同工不同酬現象，於是部落中男性出外工作，開始掌握家庭中的經濟，女性則留在家中顧孩子，母系社會制度被撼動。連帶著，因為男子外出工作，年齡組織的功能也跟著受到了影響。部落中的祭儀活動、巫師信仰也因為被視為迷信而受到禁止。

國民政府時期傳統領域陸續被政府劃為國有地，部落的語言被禁止使用，族名變為漢名，此外，雛妓、勞工就業、教育、醫療等也是亟需正視的困境。<sup>74</sup>在太巴塿部落中，年久失修、甚至被颱風摧殘的 Kakita'an 祖屋，彷彿反映出一個部落生命力的油盡燈枯般。但在部落中依然有邱瑞庭校長等一群人為了保存文化而持續地努力著。

原住民在大社會中面臨的問題並非是單一個人的權益受損，而是背後的結構性因素令整個原住民族的權益受到損害。<sup>75</sup>各國的原住民族也不斷承受來自大社會結構的迫害，於是 1966 年時聯合國在〈公民與政治權利國際公約〉第 27 條寫道：

凡有種族、宗教或語言少數團體之國家，屬於此類少數團體之人，與團體中其他分子共同享受其固有文化、信奉躬行其固有宗教或使用其固有語言之權利，不得剝奪之。<sup>76</sup>

國際間開始注意到原住民族的文化權問題。而台灣在 1980 年代以後，隨著解嚴及各項民主運動的展開，爭取原住民乃至整體原住民族權益的原住民運動也開始如火如荼地進行。

1983 年的刊物《高山青》呼籲原住民要奮起團結，《高山青》在發刊詞中寫道：

山地青年朋友們！試問：懸殊的貧富差距何時才能拉平？實質的平等何時才能獲致？真正的尊重何時才能披受？山地朋友們！再試問：如果我們不背負山地的十字架，誰來為我們背負？山地青年朋友們！奮起吧！沉睡了三、四

<sup>72</sup> 石忠山：《太巴塿部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 58。

<sup>73</sup> 石忠山：《太巴塿部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 63-64。

<sup>74</sup> 台灣社會人文電子影音數位博物館計畫，（<http://proj1.sinica.edu.tw/~video/main/people/5-tribe/tribe3-all.html>），（2015/04/30）。

<sup>75</sup> 黃鈴華：〈台灣原住民族運動的國會路線〉，（政治大學民族學系碩士論文，2004），頁 25。

<sup>76</sup> 聯合國：〈公民與政治權利國際公約〉，第二十七條，（<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/783/02/IMG/NR078302.pdf?OpenElement>），（2015/04/30）。

百年，是覺醒的時候了！！<sup>77</sup>

他們在刊物中探討了許多的問題，例如對於吳鳳傳說的抨擊〈曹族同胞說—「吳鳳是我們殺的，因為他是奸商」〉，裡面寫道此則神話為歪曲事實，文中呼籲：

筆者在此呼籲政府，如果為了早日「同化」山胞，而不恥地用「故事」使山胞感到自己的文化卑劣，在早期民智不開的社會是可行的。但是，就目前的社會而言，似乎已不符實際了，政府是否應該用合理的方式來「涵化」，不要再將近乎神話的故事編入教材，深切希望，吳鳳只是單純的一個「童話故事」，而不是用來同化的工具。<sup>78</sup>

十分具批判力度，也讓整個原運的潮流受到推動。1984年4月台灣黨外編輯作家聯誼會成立少數民族委員會、同年12月原住民權利促進會<sup>79</sup>成立，拋棄原先「高山族」、「山胞」之類的稱呼，開始稱自己為「原住民」，當時原權會參與了許多議題的抗爭，例如1986年的反雛妓、1987年湯英伸事件、恢復原住民姓氏、對於教科書中吳鳳神話故事的抗議、1988年至1994年之間共三次的還我土地運動。在台灣的行政權力機構中也產生了變化，在1996年隸屬於行政院的原住民委員會<sup>80</sup>成立。相關法規中，1998年原住民族教育法、2005年原住民族基本法也相繼制定。

行政院文化建設委員會<sup>81</sup>則在1994年開始推行「社區總體營造」，在計畫中有「新部落運動」，鼓勵原住民族進行部落的重建，當時太巴壟、馬太鞍等部落皆參與了這項計畫。2002年、2006年國家發展委員會<sup>82</sup>及原住民族委員會各推出了「挑戰2008：國家重點發展計畫」<sup>83</sup>和「原住民部落永續發展計畫：95年度重點部落計畫」，吸引了更多的原住民及原住民部落參與。<sup>84</sup>

而在太巴壟部落中，部落的生命力以及看似被遺忘的部落記憶，也開始有了復甦的可能性。1993年帝瓦伊·撒耘於太巴壟國小任職，為國小及社區帶來了許多的改變。1998年部落中開始有工藝相關社造計畫的產生，例如陶藝、皮雕、或是文化產業振興等，尤其在文化產業振興的計畫中，他們企圖找到社區的產業特色，也開始培育社區導覽及企畫的人才。<sup>85</sup>2003年太巴壟部落做了一項重要的決定，部落青年、Kakita'an 家族和村落代表與巫師陸續至中研院，想取回被保存於中研院的Kakita'an 屋柱，並著手重建祖屋，Kakita'an 祖屋於2006年落成，在重建時所使用的技法、動用的人力、青年的學習，使部落再度有了活力，筆者

<sup>77</sup> 轉載自 夷將·拔路兒 主編：《台灣原住民族運動史料彙編—上》，（北縣：國史館，2008），頁27。

<sup>78</sup> 夷將·拔路兒主編：《台灣原住民族運動史料彙編—上》（北縣：國史館，2008），頁38。

<sup>79</sup> 1987年更名原住民族權利促進會。

<sup>80</sup> 2002年更名為行政院原住民族委員會。

<sup>81</sup> 今文化部。

<sup>82</sup> 前身為行政院經濟建設委員會。

<sup>83</sup> 其中子計畫十的「新故鄉社區營造計畫」包含了「新部落運動」、「原住民部落永續發展」。

<sup>84</sup> 黃雅鴻：〈多重邊界的抹除重寫：台灣原住民族傳統領域權地景的變動〉，（國立東華大學族群關係與文化學系博士論文，2014），頁107。

<sup>85</sup> 林芸安：〈花蓮太巴壟部落的工藝社造以阿美族染料植物的使用為例〉，（國立花蓮教育大學生態與環境教育研究所碩士論文，2007），頁118-129。



也在這裡看見了部落青年的覺醒。

其後太巴塿在社造方面越臻成熟，2011 年時行政院文建會辦理社區營造亮點徵選，太巴塿社區營造協會的「守護部落文化，再現太陽」是東部唯一入選的計畫。<sup>86</sup>2013 年，行政院原住民族委員會推動「部落學校設立十年計畫」，太巴塿部落於已廢校之東富國小成立「阿美族 Cilangasan 部落學校」，推動族語教學、學習傳統生活技能、古樂舞的教唱、讓學生了解傳統領域的範圍等。

關於原基法、傳統領域、原住民保留地與「國家法律」之間的衝突爭議層出不窮，例如司馬庫斯檫木事件、刺桐部落與美麗灣 BOT 案等，在在顯示國家政策對於原住民族固有之權利需要有更多不同的看見。在太巴塿部落的周遭也發生了如此的爭議，讓太巴塿部落的青年聯合其他部落一同向政府抗議表達訴求。

鄰近太巴塿的噶駙佉（Karowa）部落的傳統領域在 1918 年日據時期之時被政府規劃為糖廠用地。國民政府來台接收後此地又成為國有地，在 2002 年時花蓮糖廠便停止製糖，與林務局合作將原本種植甘蔗的區域改種植樹木。在這個過程當中噶駙佉部落的族人不斷爭取「還我土地」，也自主性地蒐集耆老的口述歷史、描繪部落地圖，但並未成功，甚至在 2010 年林務局還承租了此地，設立了「大農大富平地森林園區」。這引起了太巴塿青年與 Pangcah 阿美族守護聯盟共同發起的「年輕人戰出來，為 Sra（土地）而走」行動，前往台北抗議，希望政府能夠歸還傳統領域。但並沒有得到相對應的重視，政府對於部落人士的意願並沒有完全地尊重，在 2013 年時，又發生了花蓮縣政府將太巴塿、馬太鞍等部落的傳統領域劃為「國際級愛狗樂園」預定地；2014 年太巴塿部落 ilisin 被安排了中國廣西壯族團體表演。各式各樣的不尊重引發了部落人士的反彈，在 2014 年馬太鞍、太巴塿兩部落青年組成的「馬太攻守聯盟」於光復節前至光復鄉公所噴漆。當政府對於原住民族、部落的態度越輕忽，部落自覺越顯得清晰。

花蓮縣光復鄉太巴塿社區營造協會於 2005 年 11 月 27 日成立，理事長為那麼好·阿讓（Namoh Arang）。他們希望能夠振興部落，在發展部落觀光產業的同時促進部落民眾的就業，讓部落及家園可以永續經營。<sup>87</sup>該協會於 2006 年提出「太巴塿部落文化園區手工藝產業營造計劃」，除了培力部落族人木雕、網頁設計製作等技藝，也企圖以手工藝品（如以阿美族傳統創作木雕及家具、燈飾等，或皮雕技藝）及社區產業發展行銷，並且建構原住民藥用植物花園 DIY 場所。<sup>88</sup>協會也認為當前部落的文化流失快速，亟需傳承，於是開始培力年輕人從事導覽工作、並參與協會事務。從事社區導覽，講述部落的文化及神話傳說，不僅可以讓部落青年了解太巴塿的點點滴滴，也可以將部落的故事傳達給前來觀光的民眾。

<sup>86</sup> 花蓮縣文化局（花蓮太巴塿社區獲選文建會社造亮點計畫），（<http://search.hccc.gov.tw/Portal/Content.aspx?lang=0&p=002040001&u=Detail&type=4&index=76&id=290>），（2015/05/01）。

<sup>87</sup> 太巴塿社區營造協會（<http://www.tafalong.org.tw/about.php>），（2015/04/22）。

<sup>88</sup> 台灣社區通（<http://sixstar.moc.gov.tw/blog/kamoraw/myBlogAction.do;jsessionid=6FABB4A77D28378DFEE1A924174931F3?method=doViewMyBlogIndex&articleTypeId=5130>），（2015/04/22）。

表 2-3：原住民運動暨太巴壠部落大事件

年代	事件
1958 年	<b>Kakita'an</b> 祖屋倒塌，中研院學者劉斌雄將屋內梁柱典藏至中研院民族所
1979 年起	太巴壠國小的邱瑞庭校長、洪杰叔、黃建智、莊國鑫老師陸續做著採集太巴壠文物、歌謠、舞蹈的工作，使得太巴壠的樂舞文化得以保存。
1980 年代	原住民運動興起
1993 年	「聯合國國際原住民年」 中華民國政府開始推廣鄉土教育
	帝瓦伊·撒耘（李來旺）於北富國小（後名為太巴壠國小）任職（1997/2/1 退休）
10/26	北富國小訴請正名為「太巴壠國小」
1994 年	文建會「社區總體營造」
	帝瓦伊·撒耘於太巴壠國小開始推動木雕、陶藝社
9/15	太巴壠國小正名成功
1996 年	行政院原住民委員會成立
	國立東華大學喬健、余德慧、吳天泰、顧瑜君、傅君〈花蓮縣光復鄉太巴壠、馬太鞍社區總體營造規劃案〉
1998 年	原住民族教育法通過
	太巴壠部落開始推動工藝相關社造計畫
2001 年	「部落社區產業發展六年計畫」「原住民地區輔導原住民工藝產業發展計畫」
2002 年	國發會「挑戰 2008:國家重點發展計畫」
	文建會「地方文化館計畫」
2003 年	太巴壠年輕人、 <b>Kakita'an</b> 家族和村落代表與巫師陸續至中研院，想取回被保存於中研院的 <b>Kakita'an</b> 屋柱
2004 年	<b>Kakita'an</b> 屋柱祖靈請回部落
2005 年	原住民族基本法通過
	太巴壠社區營造協會成立
	（續下頁）

年代	事件
2006 年	原民會「原住民部落永續發展計畫:95 年度重點部落計畫」
	Kakita'an 祖屋重建完成；同年縣府發函通知祖屋為違章建築並要求拆除。
	太巴塿社區營造協會提出「太巴塿部落文化園區手工藝產業營造計劃」
2007 年	聯合國大會中所通過「原住民族權利宣言」
	花蓮縣政府公告登錄 Kakita'an 祖屋為文物景觀
2011 年	噶駟佉（Karowa）部落傳統領域被林務局規劃為「大農大富平地森林遊樂區」
09/09	為 Sra（土地）而走！前進總統府太巴塿青年怒吼：還我傳統領域！
2013 年	花蓮縣政府預定於傳統領域設「愛狗樂園」
2014 年 08/18	太巴塿部落 ilisin 被安排了中國廣西壯族團體表演
10/25	花蓮馬太鞍、太巴塿兩部落青年組成的「馬太攻守聯盟」於 10/25 光復節前至光復鄉公所噴漆

太巴塿部落原本就存在的特色是甚麼？又如何將這些特色被人看見，對於太巴塿部落來說是重要課題。太巴塿是古老的大部落，在歷史上很早就留下了他的姓名，許多小部落依附在他的周遭，讓他更加的強盛，且擁有自己獨特的歷史、社會文化、工藝。無奈時代的變遷還有部落人口向外的遷移等因素讓太巴塿部落原本保存的傳統事物逐漸消逝，卻不斷地有不願意看事情如此發展的人們行動著，從文化的保存、振興，找回部落原本的力量，例如部落的陶藝、木雕等技藝被尋回，不同的工坊陸續成立，讓那些斷裂的技藝有被喚回的可能，或蛻變成另一種樣貌。一直到現在希望讓部落原本就存有的事物成為利器，培訓年輕人以部落為出發點發展部落觀光。要發展不僅僅是讓觀光客看異文化的部落觀光、要讓部落長遠地走下去，或許還需要更去發現太巴塿這個地方的獨特魅力為何，例如從四周的山脈、水系、土壤為地方農業帶來甚麼與他人不同的農產品？或者是過往的部落社會階層直到現在是否依舊存有影響力？年齡階層的過去與現在、ilisin 的運行、起源地、祖屋、散落於部落中的水塘、還有那些看不見的、卻代代流傳於太巴塿部落的口傳文學，或許都可以變成部落觀光的助力。

在下一章節中，筆者將口傳文學中的神話、傳說、故事的特質加以說明，並將過往文本中所記載的太巴塿的口傳文學逐一分成此三類，依序作分析介紹。



## 第三章 太巴塿部落的口傳文學

太巴塿是阿美族古老的部落之一，從第二章可見荷蘭時期就有關於太巴塿的記錄存在，而部落中也傳誦了許多的口傳文學，由耆老告訴下一輩，由成人說給孩子聽，一代傳一代，隨著時代變遷，敘事空間與講述情境亦產生變異，觀光客成為了聽眾，而講述者成為了帶領觀光客前往各個與口傳文學中所聯結之景點，講述著由長輩傳承下來的古老記憶。

最早將這些原住民口傳文學記錄下來的人是日本的學者，早期這些日本學者研究台灣原住民口傳文學之時，常常把神話、傳說、故事等詞語相互交雜使用，此因在傳統的敘事類型中，此三類本為極其容易混淆之概念，筆者將在這一章節中整理口傳文學的神話、傳說、故事，首先介紹其定義，並把過往文獻中與太巴塿有關的神話、傳說、故事作分類與爬梳。

### 第一節 神話

在比較眾多學者的分類後，筆者援引俄國學者李福清（B.Riftin）在 1998 年所著《從神話到鬼話》中的意見，將所蒐集到的散體口傳文學區分成三大類，再加以討論。

關於神話，李福清據民間文學理論家及他個人的研究提出神話的十三項特性，<sup>1</sup>主要的幾種特點是在時間上，「神話描寫有著特定的時間範圍，即是所謂開天闢地，史前的時代」，在內容上，會出現「特殊的英雄角色，是動物或人」，並且與「神話與原始崇拜、原始祭典及儀式有一定的關係」、「描述人類的起源

---

<sup>1</sup> 一、神話描寫有著特定的時間範圍，即是所謂開天闢地，史前的時代。二、神話描述人類的起源及我們習慣的制度、慣例、生活、規矩、環境周圍。三、神話可以分為兩類：（一）較原始的神話，其人物是動物。（二）較先進的古文明民族神話。四、神話與原始崇拜、原始祭典及儀式有一定的關係。五、神話有神聖的、獻給神的特性。六、神話有推究原因的功能。七、神話有特殊的英雄角色，是動物或人。八、神話的典型人物是所謂的文化英雄。九、神話邏輯特點之一：用反面證據來解釋情況，即從前在神話時代都是相反的，而後來因故變成我們習慣的「現在」的情況。十、神話中英雄作的是一定為全人類（全部落）。十一、神話一定有情節、可敘述的內容，以故事的型態表現。十二、神話也有特殊結構及特殊情節的展開。十三、因神話在原始社會有神秘功能，所以這些神話不可以隨便講。李福清：《從神話到鬼話》，（台中：晨星出版社，1998），頁 34-37。

及我們習慣的制度、慣例、生活、規矩、環境周圍」，於是我們可以從神話中的描述發現某些事情的源起。

依照以上特性對太巴塿口傳文學進行分類，所蒐集到的神話文本共計有四則。在這四則太巴塿的神話文本中除了可以看到以上提及的特質，例如與祭典、制度的關係，也都提到了人類起源、部落起源、或其他族群的始祖由來，在口傳文學中，可被定義為「創生神話」和「神降說」。

《蕃族調查報告書》中的口傳文學原本無標題，翻譯成中文出版之後，為方便讀者閱讀，所以添加了標題。一則題為〈緣起〉，一則題為〈Iwatan 與萬物的由來〉<sup>2</sup>。在《生蕃傳說集》中此文本歸類在創生神話中，並無題名。<sup>3</sup>《太巴塿部落志》所蒐錄文本的名為〈部落建社及 Sikawasay 之起源〉<sup>4</sup>，此篇文本後續還有部落建社的傳說。這四則神話的內容筆者將之以情節單元分類比較：

---

<sup>2</sup> 臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，（台北：中央研究院民族學研究所，2009），頁 99-100。

<sup>3</sup> 佐山融吉、大西吉壽原著，中央研究院民族學研究所編譯：《生蕃傳說集》第一、二類，（台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1923），頁 28。

<sup>4</sup> 石忠山：《太巴塿部落志》，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 151。

表 3-1：起源神話情節單元分析

起源神話																				
	神與其家人的居所	關於 Teyamatsan 的敘述		事件	洪水		神的孩子們的下落			Rarakan 和 Rotsie										
		Teyamatsan 是個美麗的女神	Teyamatsan 是個會發光的女神 (或白晝發亮)		海神欲娶 Teyamatsan 為妻 (另有一說將海神轉為不知其真身的水鼉)	海神引起洪水沖散了一家人	突然來了洪水，帶走 Teyamatsan，也沖散了一家人	Teyamatsan 的父母化身為白鶴 (或海鳥及海棗樹/灌木)	孩子們各自成為其他族群的祖先 (或其他阿美族人的祖先)	Rarakan 和 Rotsie 白中漂流到 Ragasan 山	神幫助 Rarakan 和 Rotsie 生出人形小孩	神傳授 Rarakan 和 Rotsie 農耕、農作物等方法								
《番族慣習調查報告書—第二卷》		●		●				●												
《生蕃傳說集》	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	
《臺灣原住民族系統所屬之研究》	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	
《秀姑巒阿美族的社會組織》	●																			●
太巴塢社區營造協會	●		●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●	●

由表中可發現大同小異，然在文本中的地名跟人名上，因最初調查是採用拼音方式，且採錄者、講述者、採錄年代皆有不同，所以各文本會有些許差異，但是故事走向落差不大，筆者以所採錄到情節單元最為完整的《生蕃傳說集》為分析重心，其情節大要：

在這則神話裡，Madapira（男神）和 Risun（女神）於 Arapananai 山生了四位男神及二位女神，其中小女兒 Teyamatsan 自胎兒時期起就會發光。其後遭遇海神欲娶 Teyamatsan，一家人試圖藏起她卻失敗，Teyamatsan 依然被帶走，一家人也因為洪水的緣故而失散，第一個被留在原地的 Rakioro 成為了 Bunun（布農）族的祖先，而 Tadeabo 及 Abotoku 的下落則沒有被交代清楚。後來父母神皆成為白鶴，漂流到 Ragasan 山的 Rarakan 和 Rotsie 因生不出人形小孩而受到太陽之子的協助，而順利產下子女，也被傳授了許多事物。

而太巴壟社區營造協會網站中的所提供的神話說法較為精簡，在這則記錄中幾個主要的名字的拼音在這裡做個對照，例如父母神住的地方 Arapananai（Arapanay）、海神 Burarakas（Fulalakas）、父母神的女兒們 Teyamatsan（Tiyamacan）、Rotsie（Doci）、太陽神使者 Saorikaohotsidar（Salalacal no Cidal）和 Sararatsarantsidar（Saoriyan no Cidal）。此外有些細節發生了變化，除了父母神的變化以外，二位在上則神話中不見的神明也出現了交代其下落的情節：

相傳太巴壟祖先於遠古時代來自南洋，住在一個叫做 Arapanay 的地方，他們是天上的神，當神祇家嗣傳到第四代時，其中最小的小孩叫 Tiyamacan，他在母親的懷裡，便展現出特異之處，能發出特殊光芒，長大後遇海神 Fulalakas 欲強娶為妻，Tiyamacan 因不願意出嫁，而遭洪水捲走，其雙親亦緊跟在其光芒之後，一直漂流到 Takidis，Tiyamacan 見情勢無法挽回，於是便告別雙親跟海神一同離去，其母親悲傷的說「我要變成 Arongay（海鳥）留在這裡，永遠看著我的女兒」，說完即化作 Arongay，其父親則攀登到山頂絕壁處說「我要永遠站在這裡看守我的女兒」，說完即化成山壁上的 Kadotakit（海棗樹）。Tiyamacan 的大哥因躲避到深山，後來成為太魯閣族的祖先，二哥則跑到西部去，成為西部居民始祖，三姐到了南方，成為布農族的祖先，四哥（Doci）和五姊（Rarakan）則乘著木白漂流至 Cilangasan，當大水退去後，兩人便取出逃走時匆忙裝進木白裡的種子，重新過著新生活。Doci 和 Rarakan 兄妹兩後來結婚，但始終生不出人形的小孩，於是太陽神便派兩位使者 Salalacal no Cidal 與 Saoriyan no Cidal，利用天上掉下來的東西（包括粟米、蒲瓜、芭蕉、藤、茅草、檳榔、生薑、南瓜、箭竹等）進行各項法事，相傳此即為阿美族傳統巫師和祭儀文化中 Sikawasay 的由來，



最後兩人終於生出人形小孩。<sup>5</sup>

在 1923 年《生蕃傳說集》的說法中，父母神 Madapira 及 Risun 在 Teyamatsan (Tiyamacan) 被帶走後，故事走向父母神因洪水而帶著孩子們一同遷徙，當走到平地後皆因疲憊而變為白鶴，「呆望那悠悠恨意難消的海面」，在這一句中筆者讀到父母神對於洪水的情緒可能包含了海神帶走了小女兒、使一家人失散的二種恨意，可是這個說法在二種情緒與化身為白鶴的連結性並不強烈，在閱讀時或許讀者或許會連結為其父母神因疲憊不堪累倒而成為白鶴，僅提及對於洪水之恨意，而無對於子女想念之情。

協會的說法則提到父母神想永遠守望被海水帶走的女兒，於是母親化身為海鳥，父親成為了絕壁上的海棗樹，是自願性、有目的地成為某樣永恆的事物，情緒與化身的連結性十分強烈，似乎特別呈現了對於女兒親情，使這說法添加了動人的部分。此外，第一個神話說法只有大哥 Rakioro 的下落被交代，「Rakioro 成為 Bunun 族之祖，可是留在 Takidetsusi 的二神則其後杳無訊息」，在協會的說法中除了第三位男神變為女神外，且和第一位神 Rakioro 置換成為了布農族之祖，重點是三位神的下落皆被交代了，「Tiyamacan 的大哥因躲避到深山，後來成為太魯閣族的祖先，二哥則跑到西部去，成為西部居民始祖，三姐到了南方，成為布農族的祖先」，筆者認為在這個說法中，十分有對於自身部落神明的自豪感，也帶有誇耀的成分，因這些神各自成為了其他部落的、甚至西部居民之祖。

此則神話提到第四代神 Tiyamacan 之時，有些文本會強調 Tiyamacan 無法遮掩的光芒有多麼神奇。例如《生蕃傳說集》的說法裡說到：

母神懷孕么女 Teyamatsan 的時候，腹中就有發亮的東西，體內透明，結果，生下的一位光芒四射，天生麗質的女神。...父母神心急，造了一個堅固無比的箱子，把 Teyamatsan 裝了進去，但是，靈光依然透過箱子，射了出來。父母神一層又一層地增加板子，可是，從箱子裡照射出來的光芒還是那麼地燦爛耀眼，所以只好挖了個深坑，把箱子埋進地中去。雖然如此，還是無法掩住那光輝晃晃的靈光。

不過，1935 年的《臺灣原住民族系統所屬之研究》（臺灣高砂族系統所屬の研究）的採錄中「於是，家裡的哥哥們把這個妹妹藏在一隻箱子裡。因為她的身體發出白光，即使埋在泥土中，外面的人還是看的到。」<sup>6</sup>對於 Tiyamacan 的光芒的描述相對之下少了許多。再往前找相關文本，1915 年出版的《番族慣習調查

<sup>5</sup> 太巴壠社區營造協會官網，(<http://www.tafalong.org.tw/legend.php>)，(2014/04/21)。

<sup>6</sup> 臺北帝國大學土俗・人類學研究室調查，移川子之藏、宮本延人 著，楊南郡 編譯：《臺灣原住民族系統所屬之研究》，(台北：行政院原住民族委員會，2011)，頁 577。

報告書—第二卷》中記錄有〈南勢番祖先之傳說〉、〈馬太鞍系統阿美族祖先之傳說〉、〈太巴壟系統阿美族祖先之傳說〉，三則傳說篇幅很短，其梗概也大致如前述的記錄，但 Tiyamacan 在其中的最常被描述到的特徵並非為發光，而是其美麗的容貌。〈太巴壟系統阿美族祖先之傳說〉的記錄是「該女（tiyamacan）長的如花似玉而為海神所戀慕」<sup>7</sup>，〈馬太鞍系統阿美族祖先之傳說〉的記錄是「當時有位絕世美人 tiyamacan 出現，被海神戀慕」<sup>8</sup>，〈南勢番祖先之傳說〉則是除了 Tiyamacan 的漂亮外，還提及了發光情節：

么女 tiyamacan 容貌婉麗如花似玉，令人不敢正視。海神（相傳為女性）之子 kariwasang，見到每天汲水的 tiyamacan 而愛戀著她的美貌，向母親要求娶其為妻。....該女（tiyamacan）一到家即將 kariwasang 之事告訴家人，其父 keseng 發覺事情迫在眉睫而非常驚慌，趕緊把她塗上鍋灰後放入箱中，並埋在後院，這時 kariwasang 與海水一同來到其家索求該女，父親 keseng 聲稱她不在。但是在掩埋該女之處發出鏡子般的光亮而終究被 kariwasang 發現了...<sup>9</sup>

這樣看來，目前能查詢到較為早期的神話中 Tiyamacan 最主要的特徵就是如花似玉，而後出現的文本則是以其光芒的描述為首要，是否漂亮則是次要的敘述。筆者認為或許能將 Tiyamacan 「難以掩蓋的光芒」解讀為「無法遮掩的美麗」吧。

另外，淹沒舉目所及的事物的洪水也是在二個說法中一定會出現的情節，據劉秀美的研究所示：阿美族的洪水神話共同情節大致可分為四個部分：一、太古時候有洪水；二、兄妹乘坐白漂到高山（或某處）登陸；三、兄妹結婚繁衍子孫；四、分為諸社。根據文獻記錄的資料，幾乎所有文本都有一到三的情節，但是中南部群的阿美族較無述及。<sup>10</sup>在太巴壟所採錄的較長的神話與劉秀美所言無太大的差距。根據 Sir James George Frazer<sup>11</sup>、Stith Thompson<sup>12</sup>等人的研究洪水神話廣布全世界，中國南方及台灣原住民提到洪水的族群也不在少數。<sup>13</sup>在台灣許多原住民族均有洪水神話，巴蘇亞·博伊哲努認為：

<sup>7</sup> 臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，（台北：中央研究院民族學研究所，2009），頁 12。

<sup>8</sup> 臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，（台北：中央研究院民族學研究所，2009），頁 12。

<sup>9</sup> 臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，（台北：中央研究院民族學研究所，2009），頁 11-12。

<sup>10</sup> 劉秀美：〈阿美族洪水神話探論〉，《海峽兩岸民俗暨民間文學學術研討會》，（台北：中國口傳文學學會，2009 年於台灣師範大學），會議用初稿。

<sup>11</sup> Frazer, J. G. 著，汪培基 譯：《金枝—巫術與宗教之研究》，（台北：桂冠出版社，1991）。

<sup>12</sup> 改良 Antti Aarne 的民間故事分類法，合稱 AT 分類法。

<sup>13</sup> 鹿憶鹿：《洪水神話—以中國南方民族與台灣原住民為中心》，（台北：里仁書局，2002）。

理解洪水氾濫的故事可以由心理學的角度，去探討人類對於母親身體溫暖舒適的重返、或者集體無意識的災難意識傳遞與重現；或者由神學詮釋超自然對於人類罪惡的懲罰；或者由族群或部落對於部落集體記憶的傳續，嘗試分析這種災難記憶何以是核心的神話母題，不曾在部落的傳述中斷落，它是古史抑或是哲學的命題？在學術的探索範疇中，可以見到它與部落的認知與實踐存在一定的差距。<sup>14</sup>

心理學家榮格把無意識神話學的原始意象是人類共同的遺傳物稱為「集體無意識」，用以區別個人無意識。集體無意識不能被認為是一種自在的實體；它僅僅是一種潛能，這種潛能以特殊形式的記憶表象，從原始時代一直傳遞給我們。<sup>15</sup>人類學者透過不同的研究取徑與理論興趣來分析神話，但基本上仍不脫離透過神話的研究來理解社會、文化與個人的緊密關係。<sup>16</sup>

## 第二節 傳說

口傳文學中的神話和傳說都具有解釋性，但和傳說不同的是神話是解釋最基本或最大的概念，如人的來源，而傳說則是針對部落、人事物、祭儀的起源，相較於全人類的概念，傳說是較小的範圍。李福清認為傳說在基礎架構上「是歷史事件，因此傳說也具有紀念性的功能」，於內容中會「解釋一些不那麼重要的東西的來源，如魯班怎麼發明鋸子」，並且具有「神奇的因素，但描寫的事情發生在實有的地方，在歷史時代裡，人物經常也是真實的人物」，還有一項特質是「有鮮明的地方性，所以流傳的一般不是全國，而是有限的地區」。<sup>17</sup>

筆者梳理太巴塢口傳文學後，發現以傳說最常見，因此這節將傳說分為部落發祥傳說、部落祭儀傳說以及事物來源傳說。羅列如下：

### 一、部落發祥傳說

太巴塢人所口述的傳說中，我們可以了解到早期部落組織是以血緣或地緣親屬所組成，之後隨著姻親、人口增加、領地擴張、結盟、合作等等因素可能會擴

<sup>14</sup> 巴蘇亞·博伊哲努：《台灣原住民族文學史綱—上冊》，（台北：里仁書局，2009），頁 163。

<sup>15</sup> Carl Gustav Jung 著，馮川、蘇克 編譯：《心理學與文學》，（台北：久大文化，1994），頁 90-91。

<sup>16</sup> 簡美玲：〈阿美族起源神話與發祥傳說初探〉，《中央研究院台灣史研究》，第 1 卷、第 2 期，（台北：中央研究院台灣史研究所籌備處，1994），頁 90。

<sup>17</sup> 李福清：《從神話到鬼話》，（台中：晨星出版社，1998），頁 39-40。

大，或者成立較小的衛星部落。太巴塿傳說皆來自於耆老的代代相傳的講述，其中對於神話與傳說的分野沒有清楚的概念，所以在講述時，通常都是一脈講完，講他們認為人是怎麼來的，部落又是如何形成，甚至提到一些儀式、祭典的緣由，這些直到學者記錄，才有學術分的區分。

以下表格整理了《番族慣習調查報告書》、《生蕃傳說集》、《臺灣原住民族系統所屬之研究》、《原語による臺灣高砂族傳說集》、《秀姑巒阿美族的社會組織》、太巴塿社區營造協會所記錄的梗概。

表 3-2：部落發祥傳說情節單元分析

		部落發祥傳說					遷居	計畫實現	大水沖走了傳家之寶金梯	關於金梯	金梯後裔
		奇美的祖先		太巴壠的祖先		遷居	計畫實現	大水沖走了傳家之寶金梯	關於金梯	金梯後裔	
太巴壠 Kakitia'an 家族的祖先	Doci 和 Rarakan 的子女中，二姊成為了奇美的祖先／或么女成為奇美的祖先	Tatakusan no Cidal (太陽神之子) 從 Tsirangasan 下來成為奇密社的始祖／或 Rarikayan no Cidal	Doci 和 Rarakan 的子女中，老大、老三和么子遷居 Saksakgay / 或老大及老二 / 或第三代之後的孫叔輩	Tatakusan-no-tsidar 的其他孫輩兄弟下山到 Saksakgay 居住	Saksa kgay 不宜居住，希望遷居	直到後代的 Tawal 和 Pehalaw 實現遷居計畫	遷移時 Rarakan、Rotsie 的傳家之寶金梯被大水沖走而遺失(金梯是天神送的)	現在社中所傳的金梯是用木頭仿造出來的	對於金梯後裔的敘述		
番族慣習調查報告書—第二卷》										●	
《生蕃傳說集》	●		●				●	●	●		
《臺灣原住民民族系統所屬之研究》		●	●				●				
《秀姑巒阿美族的社會組織》	●		●								
太巴壠社區營造協會	●		●							●	

接續創生神話太巴壟部落的發祥傳說，幾則文本記載了 Doci 和 Rarakan 後裔們遷往 Saksakgay 的事情，也有太陽神之子成為了奇美部落始祖的記錄。在 1935 年的《臺灣原住民族系統所屬之研究》中：

Tatakusan-no-tsidar（太陽神之子）從 Tsirangasan 山下來，成為奇密社的始祖。其他孫輩兄弟望見北方有平原，同樣地下山，來到太巴壟東邊不遠處的 Sisaksakai 居住。「從高處拉下來」，阿美語叫做”mi-suvorong”，這是部落名字 Tavarong（太巴壟）的由來。<sup>18</sup>

太巴壟社區營造協會官網的記錄則是：

老大 Cihcih no Cidal 後來成為太巴壟部落 Kakita'an 家族之最早祖先。後來 Doci 和 Rarakan 的子女發現其他平原而相繼離去，老大、老三和公子遷居 Saksakgay，老二獨自下山搬遷至 Kiwit 的地方，後來成為該地先祖。Saksakgay 四周皆為泥沼地不適宜居住與防禦，不久姐弟便萌生遷居之意，但此一構想一直到該家族傳至 Tewal 和 Pehalaw 兩名後代才實現，他們最早渡河遷居至 Holofaw，該處生長許多野生山芹菜（Holofaw）和白螃蟹（Afolong），後來因大水充（案：應為沖）毀，被迫再度尋覓新住地，而太巴壟即為該家族最後遷居之地。<sup>19</sup>

在文獻的記錄中阿美族的發祥地傳說有三種：高山、外島、平地，太巴壟屬於高山發祥。1935 年的記錄中提到了從 Tsirangasan 山下來後往太巴壟東邊的 Sisaksakai 移動，協會的說法接續了 Sisaksakai（Saksakgay）往後的遷移，內容提到 Saksakgay 不宜居住，便移動到 Holofaw，卻又遭遇水患於是繼續移動到部落目前所在。1923 年的《生蕃傳說集》提到了從 Sisakusakai（前述之 Sisaksakai 和 Saksakgay）遷移時 Rarakan、Rotsie 的傳家之寶「金梯」遺失的事情：

Tabaron 社的人居住該 Sisakusakai 之地（在今太巴壟社之北約 3 公里多之處）多年，終於有一名為 Tesawar 者發現隔河對岸的南方有一良地，勸導社眾遷往，社眾悉數同意。臨走的時候，Tesawar 搬出祖傳的金梯，可是適逢天色遂變，狂風暴雨襲來，河水氾濫，欲涉不得。然而金梯已經搬出，不容退縮，Tesawar 逞強，抱著金梯渡河，終於敵不過一股激浪，丟了金梯。那是古時 Tatakusan 和 Sararatnur 二神從天上下來時所用，後來賜給 Rarakan、Rotsie 夫妻作為傳家之寶的梯子。亦即，其原物已失，現今社中所傳的，是 Tesawar

<sup>18</sup> 臺北帝國大學土俗・人類學研究室調查，移川子之藏、宮本延人 著，楊南郡 編譯：《臺灣原住民族系統所屬之研究》，（台北：行政院原住民委員會，2011），頁 577。

<sup>19</sup> 太巴壟社區營造協會官網，（<http://www.tafalong.org.tw/legend.php>），（2014/04/21）。

用木頭仿造了的東西。<sup>20</sup>

此二則發祥傳說均提及原本是在他處居住，後來為了更好的居住環境輾轉遷徙到太巴塿。不同的是此文本中提到金梯，而現實生活中，因金梯遺失，所以仿造一個梯子，做為傳家之寶。《蕃族調查報告書》甚至記載保存梯子的後裔，作為此傳說的依據：

長老 LooH Keliw (1913 年 7 月死亡) 是 Sawa' 的後裔，他將梯子吊掛在火爐上方，且說不清楚 Sawa' 以後的傳說，只知其前八代祖先的名字，順便記錄於下：Pihalaw→LooH Paca→Angah' Alimolo→Angan Muyo→Marang Ngiep→Oдох→Towid Muyo→Karo Piday→LooH Keliw (現在)。<sup>21</sup>

## 二、部落征戰傳說

在舊時的文本中，曾提到太巴塿部落與馬太鞍部落以及卑南族人的征戰。第二章曾提到〈太巴塿和馬太鞍的戰爭〉，起因於馬太鞍人砍斷了太巴塿人捕魚用的網柄，兩部落因此而失和，太巴塿這邊不願再提供陶鍋給馬太鞍，後來演變成馬太鞍人侵略太巴塿的土地、殺太巴塿的人，紛爭持續了 9 年：

因此，太巴塿和馬太鞍的青年或彼此毆鬥，或互搶水源（相互撥水？），其失和這四年之譜。太巴塿的 dojah vutsir 和 tugud vono 被殺死了，他們的首級被馬太鞍人取走。諸如此等事件，太巴塿人說：「馬太鞍豈可如此！」。因此，遂以槍械相見，二社的紛爭持續了九年。

由於情況如此，所以大港口的人說：「你們太巴塿和馬太鞍（的交惡）已有九年了，我們大港口覺得，這種事是要不得的！觀察你們太巴塿和馬太鞍（的情形），我們大港口希望你們和解的理由在此！」。那時，來（到太巴塿）的人，是大港口頭目 kovid 和 majaupeg、tsi io tsi、vagis katagal 等一行四個人。...（這幾位）大港口的頭目們說：「我們四個人來此的目的，就是為了要調解你們馬太鞍和太巴塿的不和！」馬太鞍人說：「原來如此！那有任何理由，可以把我們馬太鞍和太巴塿的不和，繼續拖延下去呢？我們表示同感！我們二者的不和到此為止吧！這就是我們的想法！」。事情就是這樣了結了。...因為情況如此，所以第二天一早，太巴塿就立即派遣一個叫做 orawan varahan 的女人，到馬太鞍去，重啟交際的開端。這一來，又一天的早晨，

<sup>20</sup> 佐山融吉、大西吉壽 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《生蕃傳說集》第一、二類，（台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1923），頁 179。

<sup>21</sup> 臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，（台北：中央研究院民族學研究所，2009），頁 102-103。

馬太鞍的頭目就到太巴塿來了。老人們說，太巴塿和馬太鞍的心就是如此地和和睦了起來，其後兩社之間交際自如。<sup>22</sup>

後來此紛爭因著大港口部落頭目的調解與交涉而讓太巴塿和馬太鞍言歸於好。與卑南族的征戰因可能與部落之祭儀有關聯，筆者將之置於下一段落。

### 三、部落祭儀傳說

馬淵東一曾到太巴塿做調查，社人口數有近 47 個世代的祖先名，<sup>23</sup>可見太巴塿存在的歷史悠久。相傳大約到第四代和第五代的時候，開始有了敵首祭（獵首）。關於獵首的由來傳說，以下整理《番族慣習調查報告書》、《生蕃傳說集》、《臺灣原住民族系統所屬之研究》、《原語による臺灣高砂族傳說集》、太巴塿社區營造協會所記錄的梗概：

---

<sup>22</sup> 小川尚義、淺井惠倫 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《原語による臺灣高砂族傳說集（四）》，（台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1935），頁 828-829。

<sup>23</sup> 臺北帝國大學土俗・人類學研究室調查，移川子之藏、宮本延人 著，楊南郡 編譯：《臺灣原住民族系統所屬之研究》，（台北：行政院原住民委員會，2011），頁 576。



表 3-3：兩兄弟傳說情節單元分析

		兩兄弟傳說					不同文本的結局				
		事件		兄弟的悔悟		敵首祭	兄弟死了，穿著敵首祭盛裝進入地下，和其妻子各成為天上的星星		被母親指責的哥哥成為星星；以後獵首祭都要戴帽子，也是人頭祭的起源	兄弟對敵首祭的舉行時間看法不同	兄弟各成為拂曉時及傍晚時金星
	兄弟誤砍了父親的頭	兄弟被母親趕出家門／或母親要兄弟們去獵首贖罪	兄弟設陷阱壓死了敵人，砍下敵人首級	兄弟反省並鍛鍊身體，向母親表達悔悟，為太巴壠獵首習俗由來	兄弟此次的獵首成為祭司主持敵首祭的開始	兄弟失和，哥哥殺了弟弟	兄弟失和，哥哥殺了弟弟	兄弟失和，哥哥殺了弟弟	兄弟失和，哥哥殺了弟弟	兄弟失和，哥哥殺了弟弟	兄弟失和，哥哥殺了弟弟
《番族慣習調查報告 書一第二卷》	●	●	●						●	●	●
《臺灣原住民族系統所屬之研究》(臺灣高砂族系統所屬の研究)	●	●	●			●	●	●			
《原語による臺灣高砂族傳說集》	●	●	●							●	
太巴壠社區營造協會	●	●		●							

1935 年的《臺灣原住民族系統所屬之研究》文本記載：

某一天，Topartsung（第四代 Ranaawau 之夫）帶領孩子們去砍伐一棵巨木，要做為屋柱。他覺得口渴，叫孩子們去溪邊汲水。因為溪水混濁，他們跑回來告訴父親。父親叫他們再去看看，一共去了好幾次，依然看到溪水混濁。父親說，上游那邊一定有人在搞鬼使溪水汙濁，就叫他們再去一趟。他說，如果看到搞鬼的人，要把他殺掉，割下頭顱拿回來。兄弟們跑到上游，真的看到有一個人攪亂溪水，使之汙濁，立即割下這個人的頭，仔細一看，發覺這是父親 Topartsung 的頭。他們驚駭萬分，把父親的頭帶回家，結果被母親 Ranaawau 看到了。孩子們向母親說出了原由，聽完後母親大怒，吼叫：「你們如果那麼喜歡獵頭，那麼就出去獵頭好了。」

於是，這一對兄弟開始注意飲食，使自己善於奔跑。他們首先做的事情，是出去追捕野鹿，把鹿血裝進鹿胃內，提著鹿胃到 Karara 那裏，就地架設誘敵的裝置：那是上面堆置大石塊，用粗藤支撐懸空的棚架。當時 Karara 的南方有 Tsvongan 社人，他們是太巴壟社的宿敵，族類不明。當這一對兄弟走近部落的時候，Tsvongan 社的社眾開始追捕他們。兄弟們跑著，讓對方追上來，追到看得到兄弟的身影處。兄弟故意假裝一個受傷的樣子，另一個揹著受傷的人後退，退到了對方視線外的拐彎處，便立刻拔腿奔跑，邊跑邊傾灑鹿胃中的血，等到敵人在血跡誘導之下，也趕來 Karara，看到棚架處，因為疲倦而休息於其地。兄弟們立刻砍斷藤蔓，結果堆放在棚架上的巨石壓死了敵人。

弟割取了很多首級，用於挑首級的木棒因為不堪負荷而斷掉。哥哥善於尋找堅硬的木棒，對弟弟說：「你把一些首級讓給我，我會教你怎樣取得好木棒。」弟弟不得已分了一些首級給哥哥。回家後，聽完獵首的經過，母親就大罵大兒子不成材。他們把帶回來的那些首級，擺放在 saksak（竹蓆）上，舉行祭祀，所以地名叫做 Sisaksaksai，而那一次兄弟兩人舉行獵首祭，相傳這是 Kakita'an 的肇始（開始有祭司主持敵首祭的意思）。<sup>24</sup>

太巴壟社區營造協會官網的記錄則是：

Mayaw 和 Unak 為 Doci 和 Rarakan 的長女的後代，傳說中某日其父親命兩兄弟至水源處取水，遇水源混濁，回家稟報父親，當第二次取水時，卻陰錯陽差的殺死前往查看的父親，兄弟悲傷之餘，返家稟告母親，母親怒道

---

<sup>24</sup> 臺北帝國大學土俗・人類學研究室調查，移川子之藏、宮本延人 著，楊南郡 編譯：《臺灣原住民族系統所屬之研究》，（台北：行政院原住民族委員會，2011），頁 577-578。

「你們若真如此勇敢，那就獵給我更多的人頭，以證明你們的勇氣和能耐」，兄弟兩深切反省並認真鍛鍊身體，以向母親展現他們的悔悟，這便是太巴塢獵首習俗的由來。<sup>25</sup>

二則記錄在梗概上皆是二兄弟誤殺了父親，母親知曉後一怒之下將兄弟趕出去，兄弟於是開始鍛鍊自己，成為了獵首由來。此則傳說可見於《番族慣習調查報告書》、《原語による臺灣高砂族傳說集》、《臺灣原住民族系統所屬之研究》、《太巴塢部落志》。並且，二兄弟的形象成為 **Kakita'an** 祖屋木雕中獵人的象徵（如圖），芙代·谷木·母那烈在其文中敘述道「此根屋柱代表了獵人的最高精神象徵」，耆老在 *mifetik*<sup>26</sup>時，會祈禱著希望有如同兩兄弟般的體魄：

部落長輩相信，現在的獵人若能如同過往將獵獲的首級供奉在此根木柱前，*Mayaw Kakalawang* 終會庇佑獵人的獵獲。於是這根屋柱就像是陪伴在獵人身邊的影子，猶如祖靈般照護穿梭在藤蔓、樹林間的族人，亦如長輩們進行 *mifetik* 的祭詞中所言：「*Nanay, kamatiya fail ku rakat, matiya pna 'ku fukat, hatiya ni Mayaw aci Unak ku kimel*」（希望，像風一樣的步伐；像弓箭一樣的跑步；像 *Mayaw* 和 *Unak* 的體魄。）多麼希望自己的身體就如同獵人屋柱裡，用碳灰描繪出的獵人一般縱橫山林間，相信 *Mayaw* 和 *Unak* 聽見獵人的祭禱。<sup>27</sup>

<sup>25</sup> 太巴塢社區營造協會官網，（<http://www.tafalong.org.tw/legend.php>），（2014/04/21）。

<sup>26</sup> *mifetik*，在工作前後，或是飲酒前會倒半杯的酒，再用手指沾杯中少許的酒，進行對神靈的祈求與禱念。芙代·谷木·母那烈：〈「狩獵，非去不可？」：阿美族太巴塢部落的狩獵活動〉，（花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2010），頁 8。

<sup>27</sup> 芙代·谷木·母那烈：〈「狩獵，非去不可？」：阿美族太巴塢部落的狩獵活動〉，（花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2010），頁 8。

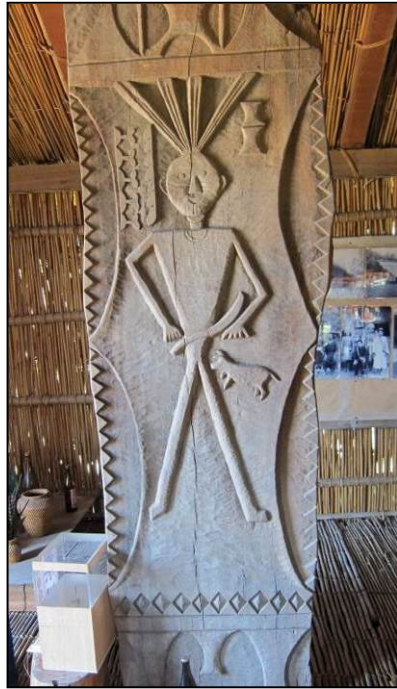


圖 3-1：Mayaw 的木雕人像

有些說法還提及後來兄弟失和，哥哥殺害弟弟，卻不禁母親的指責，變成天上的星星：

有一天，兄向弟說：「我們上山去打獵！」，弟弟說：「走吧！」，就（一起）上了山。到了山中，哥哥就說：「我們來滾石頭！要有一個躲在樹下閃過！」。同時，哥哥又向弟弟說：「那麼，我是哥哥，所以我先去躲在樹下，你從上面把石頭推下來！」。於是，弟弟把石頭推滾下去了，可是哥哥所躲的樹木沒有倒。接著，哥哥向弟弟說：「這一次由你去做躲避者！」，而哥哥做了推石者。弟弟就是那麼地去躲在 lidatog 樹後面，（所以石頭一來，樹就倒了，）弟弟因而腿部受傷。原來哥哥之所躲的是百日紅樹，所以才沒有倒。這一個哥哥回到了家，母親就問：「onak 怎麼了？」（哥哥）majau 回答說：「我們去打獵之後彼此分散了，所以我不曉得！」。

第二天，他的母親到田上去，一到田上，就從芋麻田裡傳出來了呻吟聲。母親心想：「這是什麼呢？」就去察看查看，原來是（弟弟）onak 在哭。母親問：「你怎麼了嗎？」，弟弟告訴母親說：「我是如此如此...地上了 majau 的當，所以受傷了！」。於是，母親在井邊給 onak 洗澡，但是 onak 終於死去。他的母親哭著（回家），罵了 majau。onak 後來成了星星，onak 之妻 lugats linamai 從屋頂上面飛上天，慕隨其夫之後而成星。母親時常哭著罵 majau，majau 終於無法忍受其指責，所以說：「既然如此，我就躲到天上去好了！」

看著星星吧，我要做星星！」，就盛裝走出，在院子裡大叫一聲，同時足踩簷下滴雨處。踩了一下，膝蓋下方都沒入地中了，再踩一下，腰窩以下沒入，再踩，就幾乎全身沒入地中。這時，母親趕忙去抓住了 majau 盛裝的帽子（可是 majan 的整個人都沒入地中了）。今日舉行人頭祭者都要戴著帽子，就是起於那個時候。majau kakalawan 和 onak kakalawan 遂成太巴塢的人頭祭之起源，這是自古以來的傳說。<sup>28</sup>

《蕃族慣習調查報告書》的記錄中並沒有明確出現兄弑弟的情節，而是哥哥 Mayaw 與弟弟 fafoy 在帶回敵人的首級之後，對於何時舉行人頭祭有不同的意見，「哥哥認為應該白天舉行，弟弟認為應該在破曉時分舉行。於是兄弟各自在其所認為的時間舉行人頭祭，據說哥哥從此化為傍晚的金星，弟弟則成了拂曉的金星」<sup>29</sup>，文本中將拂曉時的金星稱為 sapata'engad no fafoy，傍晚的金星為 Mayaw kakalawan。但後面也補充說「傍晚的金星於太陽沒入西山時，閃耀在西方山嶺，有一傳說此星為弑親者所化之神」。<sup>30</sup>

也有些傳說交代了太巴塢與其他部落的關係以及連帶產生的某些儀式。例如在 1935 年《原語による臺灣高砂族傳說集》關於太巴塢部落的第一則傳說〈Sawa〉記錄了太巴塢部落與奇美部落成為兄弟部落的原因，以及之所以和卑南族成為世仇的經過：

<sup>28</sup> 小川尚義、淺井惠倫 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《原語による臺灣高砂族傳說集（四）》，（台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1935），頁 823-835。

<sup>29</sup> 臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，（台北：中央研究院民族學研究所，2009），頁 54。

<sup>30</sup> 臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，（台北：中央研究院民族學研究所，2009），頁 53。

表 3-4：Sawa 傳說情節單元分析

		Sawa 傳說							
	Sawa 被卑南社的人抓走	其兄 Agah 欲前往搭救	Agah 與 Ma'auid 用撐竿跳的方式救出妹妹	其兄連同奇美部落勇士將卑南人引入陷阱使卑南人遭箭竹刺死	卑南人欲進攻太巴壠時，卑南人遇到奇密社人	奇密社用計讓卑南人被刺死	太巴壠人知道奇密社幫助他們，從此與奇密社為兄弟	休養後的卑南人再度進攻太巴壠，卻遇到大風，使軍隊崩潰	太巴壠與卑南人斷交
《臺灣原住民族系統所屬之研究》(臺灣高砂族系統所屬の研究)	●	●	●						
《原語による臺灣高砂族傳說集》	●	●	●		●	●	●	●	●
太巴壠社區營造協會	●	●		●			●		●

那一個叫做 sawa 的（孩子），是 pogo（女）的女兒，他的哥哥叫做 agah alimulo。pogo 到 inapanajan 去做農事的時候，sawa 在其農舍裡。那時恰有來自卑南社的旅行團，在太巴塢社裡。pogo（突覺不放心），尋找應在農舍裡的 sawa，可是 sawa 不在。因此，去看了看農舍周圍（還是不在）。母親說：「唉！這些腳印是怎麼回事呢？有人走過的痕跡；好多腳印！我的孩子是不是被卑南人擄走了呢？」。她邊想邊走回家。

到了家，pogo 向父母說：「如此如此……地，在農舍裡的 sawa 不見了！我想，抓走 sawa 的，必定是卑南人！我想到的事是這樣的，爸、媽……」。因此，sawa 的哥哥 agah alimulo 說：「什麼？您說我妹妹剛被卑南人抓走了嗎？我到卑南社去找妹妹！」。自此，他每天減食。因為減食達到適當期間了，所以他想：「我的身體一定輕了，跑得很快！」。

於是，agah alimulo 出發去找他的妹妹 sawa 了。…到了卑南社，也許是神助吧，立即找到了 sawa。agah alimulo 問：「妳是誰？」。sawa 恰好一個人在家，sawa 回答說：「我是 vaivai！」。哥哥 agah alimulo 說：「不！妳不是 vaivai，妳是我的妹妹 sawa！」。sawa 說：「父母親曾經說過：『妳是太巴塢之出！』，此話原來是當真的！那時的話，還是給我那麼感覺！」。agah alimulo 說：「妳是太巴塢的人，是千真萬確的事！妳是我的親妹妹，叫做 sawa！」接著，哥哥問：「卑南社人何時舉行祭典？」sawa 回答說：「恰在月盈的時候，我們舉行祭典！」。於是，agah alimulo 告訴 sawa 說：「就在那祭典的時候，我們到這兒還帶妳（走）！妳的方法要這樣做！那就是，妳要把所有的衣服都穿（在身上），而後，當青年們在跳舞的時候，妳就去巡迴斟酒好了！」。sawa 說：「好！我照做就是！」。

月盈之日終於來臨。agah 告訴 ma'auid 說：「為了從卑南社搶回我妹妹的那一件事，我們現在就出發！」。然後，他們兩人結伴抵達卑南社了。點心時刻（約在下午 4 點）左右，ma'auid 爬上了薊竹竹梢上，agah alimulo 則躲在刺竹下。ma'auid 穿著紅衣服，竹子柔軟而彎曲下來，每當搖擺時就有垂掛著的裝飾物拂過地面（，其景筆墨難盡）。

因此，卑南社的青年們（以為那是神），說：「我們的社神是好神，malatao 神現在登上了刺竹的尖端上，（心想）『快、快……！』她等著我們青年的舞蹈！」至舞蹈進行中，sawa 就去斟酒。於是，ma'auid（抓住）sawa，把她拉了上去。卑南社青年說：「malatao 神搶走了我們的 sawa！」，全社的人都呆然注視著。

後來，卑南人發覺穿著（紅）衣服的是 ma'auid，所以說：「我們原以為抓走

sawa 的是那 malatao 神，可是查之，這很可能是 ma'auid。我們把 ma'auid 幹掉！」。

...

（卑南人說：）「raragtis 滅亡了，我們去跟太巴壟打仗！」於是，他們就向著北方開拔了。抵達 taolajan（三笠山時，他們遇到了（奇密社人）vaniu niwats 和 naodok kurig 兩人。vaniu niwats 和 naodok kurig 問卑南青年說：「你們來此幹啥？」卑南人說：「那是這樣的，我們正想出草太巴壟，那麼想，所以來此！」。這時，vaniu niwats 和 naodok kurig 說：「原來如此！你們說：『我等乃出草太巴壟者』嗎？莫急！在這兒休息一會兒！剛才你們說：『我們要去跟太巴壟幹一番』，可是，說起太巴壟青年的跑步之快，那是不得了的啊！來吧！在此 taolajan，我們彼此賽跑一次！如果你們輸給了我們，你們就勢必贏不了太巴壟！如果你們勝了我們，你們可能就有攻向太巴壟的資格！」。於是互決勝負一場了，結果平分秋色。據說是，vaniu niwats 和 naodok kurig 曾說：「你們跑得蠻快，似有攻向太巴壟的資格！」

然而，vaniu niwats 和 naodok kurig（之所以會跟卑南人賽跑，）是另有用意的。（他們是趁其空檔，）派遣 teoets、morogots 和 lakoa 等三組（青年）先去栽插竹柵，是其計畫。終於插完竹柵之後，vaniu niwats 和 naodok kurig 就向北而行，至三笠山之北，便止步休息。（在休息中，）vaniu niwats 和 naodok kurig 還對 lakoa 組發出：「你們用蘆草做頭巾！你們從北方跑來吶喊！.....」等指令。

（休息中，）lakoa 組的橫隊突自北方吶喊湧至。vaniu niwats 和 naodok kurig 告訴卑南人說：「瞧！太巴壟人朝著我們出草來了！」同時，vaniu niwats 和 naodok kurig 是跳躍著竹柵跑掉了，可是卑南人無法飛越其竹，所以都被其竹柵所刺而死。卑南人出征的經過大概就是如此。

太巴壟人調查得知 vaniu niwats 和 naodok kurig（為了他們而）所做之事。因此，太巴壟人說：「奇密人對我們的幫忙原來如此之大！若不是 vaniu niwats 和 naodok kurig 這麼做，我們太巴壟人能否刺殺（卑南人）一是大有可疑！」。而，老人們都說：「我們太巴壟要跟奇秘結為兄弟！」（就結成了兄弟的關係）。

如此過去之間，卑南社青年元氣遂已復元，又說：「我們去戰太巴壟！」...

終與卑南人相對作戰了，那時，名為 panavuka 者捧出一個（收存衣服之用的）藤箱來，就頓時風狂雨驟，颱風來臨。這一來，卑南人都冷得發抖，



不敢跟太巴塢作戰了，全軍崩潰，逃向南方。太巴塢人追擊之，去到了 taiokakai (大和附近)。據傳當時路上卑南人的屍體連連皆是。據傳就是因此之故，(我們)遂與卑南人斷了交。古來的老人說，卑南和太巴塢的交戰之因正如此。<sup>31</sup>

在這則傳說中，奇美部落被稱為「奇密」，奇密社人在卑南社人預備出草太巴塢時，用計絆住了卑南社的青年，使太巴塢免於危機。而太巴塢社區營造協會官網中提到的是：

沙娃八歲時遭到台東卑南族人擄走，掀起兩族間數次戰端，事隔十五年後，娃的兄長在奇美部落的勇士相助之下，將卑南族人二百多名引至現今的馬佛掉入陷阱中遭箭竹刺死，沙娃得以安然返家，從此太巴塢與奇美部落成為姐妹部落，而和卑南成為世仇。<sup>32</sup>

二個說法皆會提及太巴塢部落與奇美部落結為兄弟部落，以及和卑南族成為世仇的原因。在與這則傳說相關的祭儀方面，目前，在太巴塢與奇美部落一年一度的 Iilsin 中，皆會出現「報信息」(patakus) 這個儀式，告知自己的兄弟部落 Iilsin 即將開始。

早期阿美族在做 ilisin 的時候會通知衛星部落，我們要做豐年祭了，希望你來跟我們共襄盛舉。早期 patakus 從太巴塢出去要三百人出去，去到旁邊的衛星部落，為什麼？因為這中間可能會遇到敵人，會被砍人頭。所以三百人過去可能剩下兩百或一百五。但是因為現在已經沒有敵人了，但是我們現在還是繼續會有這個動作。我們要從這邊跑步到奇美部落。從這邊跑過去 26 公里，沿途都是走山路。全部打赤腳，穿傳統服飾。我們到那邊會開始跟對方比賽尬舞跟歌唱，因為我們把對方的好運都拉過來。就互相比賽，在這過程中會有競技，他們也會跟我們灌酒，他們喝酒不是一杯一杯，他們會找兩百公分高的孟宗竹，裡面灌滿酒，直接到你嘴巴，所以一個人要喝完兩百公分高的孟宗竹。如果喝不完的，下面會用一個杯子裝著，往下漏的要喝完。喝完之後要吃糯米飯跟生豬肉。我們要回來的時候，那邊的年輕人會捉住我們，讓我們不能走。習俗是說如果能把別人留下來，代表能把好運留在部落。會把別人的好運留在我們部落，希望他們不要走。所以我們的人會用掙脫的方式他們撥開，而且我們要想辦法逃開。我們在這邊叫做兄弟部落。我們不會打架，但是會好像吵架。我們敬酒的時候要比對方大聲，如果你的聲音壓過對方，對方就要先喝酒。如果你的聲音比對方還弱，他就會一直找你敬酒。

<sup>31</sup> 小川尚義、淺井惠倫 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《原語による臺灣高砂族傳說集 (四)》，(台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1935)，頁 809-826。

<sup>32</sup> 太巴塢社區營造協會官網，(<http://www.tafalong.org.tw/legend.php>)，(2014/04/21)。

我們只能坐在地方，用聲音跟對方比賽。<sup>33</sup>

而上述這則傳說也包含了 agah 撐著竹竿前往搭救被擄走的妹妹 Sawa 的情節，但筆者在跟隨導覽的過程中，所採錄到的情節是沙娃的哥哥在營救她的時候，想出一個把人綁在風箏上的策略，而這是後來太巴壟部落在第一期稻作收割後會放八角形（星型）風箏的由來，目前被稱為「風箏祭」：

風箏祭文化活動，阿美族母語稱風箏為 Waw。Waw 在太巴壟部落是與祖靈溝通與呼喚的詮釋，也是緬懷祖先的一種象徵，因此；在 Ilisin 之前施放風箏，為東南季風最強之季節，亦是部落第一期稻作收割時期。透過風箏空中飛翔之活動，將太巴壟部落獨有且特有的傳統民俗文化活動，配合親子教育達到寓教於樂之目的。<sup>34</sup>

風箏的尾巴綁了一個響器，是與祖靈溝通與呼喚連結，也是緬懷祖先的一種象徵。而太巴壟部落周圍的一些地名，也是在此戰役而開始命名，施放八角形風箏成為太巴壟部落獨有的民俗活動。

不過，筆者在翻閱《蕃族調查報告書》、《生蕃傳說集》、《臺灣原住民族系統所屬之研究》、《原語による臺灣高砂族傳說集》等文本時並沒有看到上述幾個太巴壟傳說有提及風箏，反倒於《生蕃傳說集》關於排灣族太麻里社的口述中有一個〈大風箏〉，內容提及有兩兄弟去其他社偷甘蔗，弟弟被該社人擄去：

哥哥很想把弟弟救出來，趕盡了所有的方法，最後終於造了一個大風箏，把它放了上去。風箏上升飄向 Bunok 社的上空去，社人們未曾見之，個個仰頭望空，嘖嘖稱奇，弟弟趁其空檔，一躍而上，抓住風箏的尾巴，平安回到社裡來。現今卑南社的 Kurarumu 之地有一大石，據說就是當年 Rugado 纏了風箏線的樁子。<sup>35</sup>

上述文本無發現與太巴壟風箏有直接關聯性的傳說，再翻閱幾個近代的文本，於花蓮地方型雜誌《O'rip Hualien》有一則訪談是這樣寫的：

傳說，英勇的 Ganiu 為了尋找被外族綁架而走的 Fuiz，做了一個超大風箏、

<sup>33</sup> 採錄日期：2013/07/26（\*團契一年期暑期文化紮根營）活動。

<sup>34</sup> 農村再生樂活網—行政院農委會水保局花蓮分局：97年12月15日花蓮縣光復鄉（鎮、市）太巴壟部落研商農村再生發展計畫部落會議記錄，（<http://dcc.ndhu.edu.tw/swcb/?p=106>），（2014/7/15）。

<sup>35</sup> 佐山融吉、大西吉壽 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《生蕃傳說集》第五、六類，（台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1923），頁 471-472。

把自己綁在上面，要去營救心愛的人。震耳的 Waw Waw 聲，是讓 Fuiz 知道方向的急切暗號；Ganiu 將風箏戳了兩個洞，輕盈地降落到愛人身邊；Fuiz 又將衣裳撕破補回，於是風箏再度飛起、帶領這對戀人回到部落。

...

「震耳的 Waw Waw 聲，是我們與祖靈溝通的方式。所以做風箏的技巧一定要好，鳴聲才能越大聲、祖靈也才聽得清楚我們的呼喚。」不會叫的其實應該稱為紙鳶，像這樣放到天空中會鳴叫的、才是風箏。而風箏會 Waw Waw 直鳴，主要是來自橫架於風箏兩端的薄藤膜。藤要夠老夠堅韌、但又不能太乾，才有辦法在高空強風的吹襲下，發出震天的鳴響……。」……完成一個太巴塢首座風箏，光找尋與處理骨架的材料、起碼就要花上一個月，真正動手做，至少也要一整天。而這段期間，就是長老傳遞部落傳說與手藝的最好機會。

太巴塢風箏大賽的日子，約於七、八月舉行。

「如果九、十月吹來的東北季風最棒，為什麼不那時舉辦風箏大賽呢？」我好奇的問著。

「這可會被老人家罵喔……你田裡的事情做完了嗎？到底！」

原來，七、八月農事剛好告於段落、田地這時也一片平坦空曠，最適合放風箏。

「請問，為什麼太巴塢風箏是八角形？」我又忍不住好奇問起來。

「那妳要留到晚上喔！因為我要講的，是老人家跟我說過、一個有關星星的傳說故事……」<sup>36</sup>

關於 Ganiu 營救 Fuiz 並沒有在過去的文本中看到，也或許是營救 Sawa 這則傳說的變體，不過這則訪談的最後提到了關於星星的傳說故事，在前述的獵首祭由來傳說之中，有提到兄長變成了星星的段落（或兄弟二人皆成為星星），筆者再翻閱〈花蓮縣太巴塢阿美族祖祠之調查研究暨維護計畫〉這份報告中，有一段關於在 2008 年訪問太巴塢部落王成發頭目的附錄，將前述提到的獵首習俗由來繼續

---

<sup>36</sup> 林佳穎：〈乘著風鳴稍思念〉，《O'rip Hualien》第 24 期，（花蓮：O'rip 生活旅人工作室，2010），頁 14-15。

延伸出 Kakita'an 的祭祀開始、頭目的產生，以及施放星型（八角）風箏的由來：

兩個兒子不小心誤殺了自己的父親，...從那個時候，為了祭拜他們的父親，祭祀開始擴大舉行，在這之前，從來都沒有類似的祭祀，慢慢的延伸部落的大事，這就是我們 Kakita'an 祭祀的開始。祭祀開始時都是由巫師帶頭，Kakita'an 祖祠成立了，頭目也開始產生，而頭目的由來，是由 Mayaw-kakalaw 開始，話說他的母親，從殺死他的父親之後，就對 Mayaw-kakalaw 一直有成見，有一天 Mayaw-kakalaw 被罵的很煩，就對母親說，算了吧，既然你這麼討厭我，我就了此一生吧，就在屋簷下，Mayaw-kakalaw 用右腳用力往地上一踩，身體陷在地底下，再用腳一頓，就鑽下去齊膝蓋處了，在一頓就鑽下到屁股處了，第三次鑽到胸部，第四次鑽到頭部，最後一次全身將要沈沒時，被母親看見，趕忙過來抓他，但是只把他的帽子抓了下來，人卻被鑽到地下去了。這頂帽子，叫做 pakuwawan，就因為這一頂帽子，才有頭目的產生，可能那個時候 Mayaw-kakalaw 已經是頭目了，在 Mayaw-kakalaw 消失在地底下前，說了一段話給母親聽，如果我消失了，我的帽子是斜的，表示在凌晨時在東邊出現的星星是斜的，那也代表就是我的化身，所以我們稱那座星星叫做 Mayaw-kakalawa 而我們太巴壟每年半的風箏節，就是為了要紀念 Mayaw-kakalaw，風箏的形狀像星星也源自於那顆星。<sup>37</sup>

這段口述中其中一個兄弟 Mayaw-kakalaw 因為殺了父親而被母親所恨，最後鑽入地底了結自己，留下了他所戴的帽子，化身成星星，從此為了紀念 Mayaw-kakalaw，太巴壟部落會舉行風箏節。

八角形風箏傳說符合了李福清提到的傳說的幾個特色，一方面此則傳說解釋了風箏的來源，二方面，今太巴壟部落在稻作收割後有獨特的施放八角風箏的習俗，或許也可見此則傳說並非是全國性的，而是於有限的地區流傳。

#### 四、事物來源傳說

關於事物起源，據筆者的整理，在太巴壟口傳文學中最常見的傳說是鐵的由來，《蕃族調查報告書》記載：

蕃人將 Kowalay 和 Ingkoy 給予的鐵種子，播種在 Sapidita'（沙荖社之北），經日藉照顧，種子逐漸成長，當其結成一大塊時便取下來製刀、鋤、鐮刀，

---

<sup>37</sup> 花蓮縣光復鄉太巴壟社區營造協會：〈花蓮縣太巴壟阿美族祖祠之調查研究暨維護計畫〉，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），附 27。

乃至汲水器。然而，有一天，某人帶了 lafuni（粟的一種）便當來到田裡，從此之後，鐵軟如泥無法再製造刀、鋤等器具。鐵器至此幾乎失傳。<sup>38</sup>

關於鐵的來源在《生蕃傳說集》、《臺灣の蕃族》中也有收錄，均說明鐵是由外地人傳進部落，且因為一些原因，造成鐵的失傳。

日本的民俗學者柳田國男認為傳說的地位，大致居於信仰與幻想，或「自發」與「自為」的中間一帶。<sup>39</sup>原住民的歷史與傳說是否能劃上等號，得需很多其他證據佐證，及交叉比對，但是在部落中傳說是很多族人「信以為真」的史實。

### 第三節 民間故事

對於故事的定義，李福清認為故事主要會描述「個人的、一個家庭的故事」，在內容中會描述「人物的狀態及其變化，克服各種災難」，也會出現「各種不同不平常的事情」<sup>40</sup>。筆者發現在文獻中太巴塢採錄到的故事很少、也均無重複，目前搜羅到的文獻中只有《生蕃傳說集》、《原語による臺灣高砂族傳說集》有收錄，只是在這些少量的故事中，都具備了李福清所說的特質，而且十分勵志。如在《生蕃傳說集》中有一篇〈Ayatame 的故事〉，講的是 Ayatame 受盡社人的欺凌，但是他不懼怕也不退縮：

古時候，Baruyan 社有個叫做 Ayatame 的人，入贅到 Tsyuidian 社去了，可是，Tsyuidian 社的人嫌他，企圖製造機會欺負他。有一天，Ayatame 打獵去了，捕得野獸，可是，突然有個社中青年從草叢中躍出，搶了他的獵獲物就跑掉。Ayatame 很氣，可是，當然還是忍受下來。回了家之後，Ayatame 靜坐爐邊，想了又想。他是個不甘屈人下風的人，終於緊握拳頭，下定決心，徐徐站起，把肩上的背袋拿了下來，掛在樑上，便去休息。亦即，他已經拿定了注意，心想縱使須以全社的人為敵，也決不懼怕，決不退縮。<sup>41</sup>

《原語による臺灣高砂族傳說集》收錄兩則故事，一則是〈Ovid 家〉，講述 Ovid

<sup>38</sup> 臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，（台北：中央研究院民族學研究所，2009），頁 102。

<sup>39</sup> 柳田國男 著，連湘 譯：《傳說論》，（北京：中國民間文藝，1985），頁 31。

<sup>40</sup> 李福清：《從神話到鬼話》，（台中：晨星出版社，1998），頁 41-42。

<sup>41</sup> 佐山融吉、大西吉壽 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《生蕃傳說集》第五類，（台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1923），頁 447-453。

家有一個人的眼睛跟別人不一樣：

那 ovid 家呀，有人出生了，那個人的身體就會有一種異常的地方。那個人有兩個眼睛，(可是位置有異)，一在前方，一在後頭。走路的時候，是在前面的東西也看得，在後面的東西也看得見。敵人出現在前方，他就後轉逃避敵人。如果後面的眼睛看到了敵人，他就向前逃了去。因此，那個人從來就未曾有過被敵人殺死等事。<sup>42</sup>

Ovid 的一個眼睛在前面，一個眼睛在後面，他生得與常人殊異，但也正因如此，前後他都能看得很清楚，打仗的時候都不會被敵人殺死。另一則故事是〈Osap〉，Osap 是一個寡婦，而且是一個瞎子，社人欺負她無依無靠，又看不見，所以燒她的領地，且只分給她一些些獵物。Osap 就使用巫術教訓那些人，從此之後，社人再也不敢欺負可憐的人。：

古有名為 osap 者，是個寡婦，而且是個瞎子。她的一家是祖孫兩人相依為命，僅靠領地度日。有一次，恰逢年例燒山的時期，青年們相聚共商。這時，社人們是說：「我們去燒那老太婆的領地！」。青年們將其事告訴了老太婆。可是，老太婆說：「不！青年們！你們切莫做出那種事！瞧啊，你們！看來我的灶(家計)是如何的呢？在那領地上的獵獲物有什麼呢？我的灶(家計)是如此的！」。而，青年們說：「不！伯母！……」，就一再地反覆同樣的話，始終不認輸。老太婆(終於)說：「既然還要這樣說，那就隨你們的便囉，青年們！」。於是，青年們說：「那麼，伯母！我們青年去了再回，請你等等！」。這樣說著，青年們就出去火焚(她的)領地了。然後，青年們得了居其領地裡的水鹿啦、花鹿啦、山豬啦……等種種野味。燒山畢，青年們把獵獲物搬回家裡。另外，青年們也(獵獲物的)頭部送到領土之主老太婆處來，說：「伯母！我們青年把獵獲物的頭部送來了，請妳把容器拿出來！」。於是，老太婆把草蓆鋪在院子裡。然後，像是青年們把獸頭(紛紛)扔到草蓆上了，老太婆聽到了 taratipottpo 了...的聲音。在瞎老太婆的感覺上，草蓆是排滿了獸頭了。青年們說：「伯母，再見！」就回去了。青年們離去後，老太婆告訴孩子說：「女兒啊！把這獸頭數一數，有多少呢？一定很多吧！」孩子說：「奶奶！這是只有一個的啊！而且是小鹿的！」。老太婆說：「我看看！」(而用手去摸)，那小鹿的頭已是軟綿綿的了，想了一想，青年們曾經那麼地扔在草蓆上，是一個頭部，扔下好幾次的。老太婆哭傷著說：「何故如此欺凌無依的人？誰說『燒我領土』的？……」。於是，她絕食，向他的祖先和天神、地神祈禱。不久之後旱災接連三個月，為了那旱災，該社的

<sup>42</sup> 小川尚義、淺井惠倫 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《原語による臺灣高砂族傳說集(四)》，(台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1935)，頁 836。

河水、井水全部涸渴。為了旱災，蕃社的農作物也枯了。只有老太婆家裡的水，是從置有水缸處，綿綿細流而出。蕃社裡的人問：「伯母！妳家的水是怎麼了的？為什麼不涸？我們就要為水而死了！」於是，蕃社裡的人決定在老太婆的院子裡開會商討。老太婆和孫女兒把石頭排在其周，當做院子裡青年們的椅子。而，青年們各自落坐那些石頭了。老太婆發表演講說：「青年們！聽聽我的話吧！其話無他，只是說：你們若是為水而哭，那麼，『ko:pikopit（咒語聲）有禍吧！』如此而已了，青年們！」。又不多久，風雨同時到來，青年們想溜走了，可是他們的屁股都沾在石頭上，站不起來。暴風暴雨不停，持續到翌晨，他們一直在院子裡淋著雨，無法動彈。老太婆向孩子說：「女兒啊！看看青年們！」，孩子說：「奶奶！靜靜地，動也不動！青年們的眼睛都發青了！」。於是，老太婆到外面去祈禱了，風和雨都突然停止。（於是，老太婆）給青年們被一被邪，（青年們）就能站得起來了。這時，老太婆說：「過此災難，你們作何感受？如果不是你們欺負了我，你們就不會有此遭遇的！」。迄至今日的傳說正在言傳著，打從那個時候起，蕃社裡的人是再也未曾欺負過可憐人了！<sup>43</sup>

部落在歷史發展的進程中，總會有一些出乎眾人意料之外的事，這些事情不見得是凡人所能為，而是一些天賦異稟，或者具備超凡意志，更甚遭逢絕佳的運氣成就一番作為。這些與眾不同的人物事蹟，往往就是口傳文學不斷被傳述的題材。<sup>44</sup> 筆者也認為，故事的傳誦具有教化的功能在，這些故事能鼓勵部落中那些與他人不同的人們，也可以警示部落人民須尊重別人，切勿落井下石欺侮人，就如 Osap 的故事讓人看到了巫術的存在，若人們在不了解他人的情況下輕視他人，甚至也有嚐到詛咒的可能性。

本章爬梳了文獻所載的太巴塢口傳文學，但是這些口傳文學因為內容及導覽的時間、空間等限制，真正用在部落導覽的數量並不多，且被簡化。其中以神話最常被解說員使用，再者是能連結到目前仍有具體實物可供觀看的口傳文學。

<sup>43</sup> 小川尚義、淺井惠倫 著，中央研究院民族學研究所 編譯：《原語による臺灣高砂族傳說集（四）》，（台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1935），頁 861-868。

<sup>44</sup> 巴蘇亞·博伊哲努：《台灣原住民族文學史綱—上冊》，（台北：里仁，2009），頁 461。





## 第四章 太巴塢部落口傳文學導覽實務

過去在部落裡，口傳文學是藉著集會及烤火或工作空檔，大家群聚在一起的時候，不論是訓勉、警惕或閒聊，世界的開端、族群的信仰與禁忌、先人的智慧與訓誡，藉著瑰麗的神話與傳說故事，透過充滿幻想性的情節吸引聽眾，由於沒有發展出文字，故族群歷史文化的傳承只能以口頭的方式代代相傳。時至今日科技日新月異，部落文化式微，娛樂方式百樣，大家鮮少有團聚的時間，以至現在口傳文學的傳承出現危機。有志之士將口傳文學用各式載體記錄或加以改編，舉凡童書、繪本、電影、戲劇、舞蹈、音樂等等不勝枚舉，抑或是以導覽方式呈現，使口傳文學不僅活在部落裡面，更可以傳播到遠的地方，讓更多人知道。本章將要探討部落文化面臨當代創意及產業如何激出新的火花，並由部落導覽切入研究。

### 第一節 無形文化資產與部落導覽

#### 一、無形文化資產

聯合國教育、科學與文化組織<sup>1</sup>（教科文組織 UNESCO）成立於 1945 年 11 月 6 日，擁有 195 個會員國和 8 個準會員。教科文組織於 2003 年舉行的第 32 屆會議當中，通過了《保護非物質文化遺產公約》<sup>2</sup>。在公約的宗旨中，認為有關社區、群體及個人的無形文化資產應受到尊重及保護。關於「無形文化資產」<sup>3</sup>的定義，在公約中是指：

被各社區、群體，有時為個人，視為其文化遺產組成部分的各種社會實踐、觀念表達、表現形式、知識、技能以及有關的工具、實物、手工藝品和文化場所。這種無形文化遺產世代相傳，在各社區和群體適應周圍環境以及與自然和歷史的互動中，被不斷地再創造，為這些社區和群體提供認同感及持續感，從而增強對文化多樣性和人類創造力的尊重。<sup>4</sup>

「無形文化資產」具有地域性<sup>5</sup>以及民族性，是經由「人」來傳達，藉由人這個

<sup>1</sup> United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

<sup>2</sup> Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage

<sup>3</sup> 在台灣因受到日本「無形文化財」(むけいぶんかざい)一詞的影響，稱為「無形文化遺產」。而教科文組織「非物質文化遺產」的中文翻譯是對於「物質文化遺產」一詞的對照。

<sup>4</sup> 保護非物質文化遺產公約中文版第二條定義第一點。

<sup>5</sup> 王文章 主編：《非物質文化遺產概論》，(北京：文化藝術出版社，2006)，頁 66。

媒介，世代傳承著小至個人、家族、大至一整個族群的記憶、技藝、智慧、思維模式。依上述這些定義，可被列為無形文化資產者涵括了五項，「口頭傳統和表現形式」、「表演藝術」、「社會實踐、儀式、節慶活動」、「有關自然界的宇宙的知識和實踐」、「傳統手工藝」。<sup>6</sup>

教科文組織用一系列的準則性文書以公約、宣言或建議書形式直接或間接地促進文化多樣性。<sup>7</sup>最近的一份公約是 2005 年《保護和促進文化表現形式多樣性公約》，這裡「文化多樣性」是指各群體和社會藉以表現其文化的多種不同形式。這些表現形式在他們內部及其間傳承。而公約的前言提到「承認作為非物質和物質財富來源的傳統知識的重要性，特別是原住民知識體系的重要性，其對可持續發展的積極貢獻，及其得到充分保護和促進的需要。」一開始國際間重視的是有形的文化資產，是這十年來才開始漸漸重視無形文化資產。

在 2011 年中國通過的「非物質文化遺產法」中，也將中國世代傳承可視之美術、舞蹈、戲曲、節慶等列入保護範疇，同時也認為「傳統口傳文學以及作為其載體的語言」是為非物質文化遺產，且可認定代表性傳承人。<sup>8</sup>

台灣在 2005 年通過「文化資產保存法」，此法中的文化資產同時包括了「有形」及「無形」的部分，有形如古蹟、遺址、文化景觀、古物、自然地景，無形的則為傳統藝術、民俗及有關文物。在 2015 年 5 月為止，各縣市指定／登錄之無形文化資產於「傳統藝術」有 258 項，於「民俗及有關文物」有 143 項（見下表），其中「傳統藝術」的種類包含了說唱、音樂、歌謠、木作、戲曲等，在宜蘭縣、桃園市、南投縣的「說唱」種類中，皆出現泰雅族口述傳統及吟唱的登記。

據文資法第 57 條規定，「直轄市、縣（市）主管機關應普查或接受個人、團體提報具傳統藝術、民俗及有關文物保存價值之項目、內容及範圍，並依法定

<sup>6</sup> 聯合國教科文組織所公布的《保護非物質文化遺產公約》中文版本。（<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540c.pdf>），（2014/5/14）。

<sup>7</sup> 公約與協議：2005《保護和促進文化表現形式多樣性公約》、2003《保護非物質文化遺產國際公約》、2001《保護水下文化遺產公約》、1972《保護世界文化和自然遺產公約》、1970《關於採取措施禁止和防止非法進出口文化財產和非法轉讓其所有權的方法的公約》、1954《關於發生武裝衝突時保護文化財產的公約》、1952《世界版權公約》、1950《關於教育、科學和文化物品的進口的協定》（《佛羅倫斯協定》）及其《議定書》（奈洛比）。

建議：2003《關於普及網路空間及宣導和使用多種語言的建議》、1989《關於保護傳統文化與民間創作的建議》、《關於藝術家地位的建議》。

宣言：2001《教科文組織世界文化多樣性宣言》、1978《關於種族和種族偏見的宣言》、1966《國際文化合作原則的宣言》。

<sup>8</sup> 中國非物質文化遺產網：（[http://www.ihchina.cn/inc/detail.jsp?info\\_id=3268](http://www.ihchina.cn/inc/detail.jsp?info_id=3268)），（2014/5/16）。

程序審查後，列冊追蹤。」個人或團體皆有權提報，然花蓮縣目前在傳統藝術方面則只登記「布農族男子傳統服飾編織」一項，而「民俗及有關文物」包含了信仰、風俗、節慶等，例如花蓮的阿美族貓公部落 *ilisin*、大庄西拉雅族夜祭、紋面傳統、豐濱部落阿美族傳統製陶、阿美族里漏部落巫師祭儀都有登記於其中。在上述幾則登記中，關於布農族織布或是泰雅族口述傳統的部分是屬於個人技藝的登記，其會去評定是否具藝術性（具有藝術價值者）、特殊性（構成傳統藝術之特殊藝能表現，其技法優秀者）、地方性（傳統藝術領域有價值與地位，並具有地方色彩或流派特色顯著者）。而部落的 *ilisin*、夜祭則屬於該族之資產，在評定的基準有是否具傳統性（具有古昔生活傳承，風俗形成與發展者）、地方性（民俗其形成與發展具地方特色，或與其他地區有顯著差異者）、歷史性（由歷史事件形成，具有紀念性意義者）、文化性（具有特殊生活文化價值者）、典範性（民俗活動具有示範作用，可顯示其特色者）。

在太巴塿部落中，有被登記為文化資產的皆是「有形」的部分，而「無形」的還尚未有人及團體登記。太巴塿的有形文物資產中，有被列入的有三個，屬於歷史建築範疇的富田納骨碑、富田古井，還有屬於文化景觀範疇的太巴塿 *Kakita'an* 祖屋。筆者在第三章中整理了許多關於太巴塿部落的口傳文學，是屬於無形文化資產的範疇。而若一個區域中的口傳文學能持續被講述，或許也有機會成為法定的無形文化資產。筆者認為太巴塿部落或許能嘗試朝這一方面做努力。



圖 4-1：富田納骨碑



圖 4-2：Kakita'an 祖屋



圖 4-3：富田古井

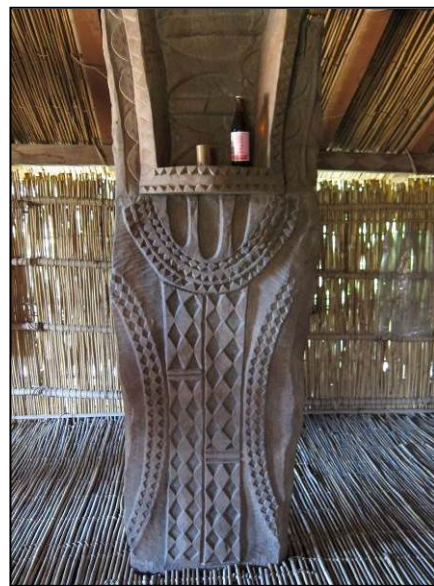


圖 4-4：Kakita'an 祖屋內的祖靈柱

## 二、原鄉觀光與部落導覽

太巴塿部落的觀光條件，以豐富的文化著名。Melanie K. Smith 結合 Richards、McKercher、Cros 等人對於文化觀光的定義認為文化觀光應為：「被動、主動和互動的參與文化和社群，且遊客能在教育、創意和娛樂方面都吸收到新的體驗。」<sup>9</sup>過去觀光被認為是較為被動的型態，如今已漸漸轉為主動和互動性較

<sup>9</sup> Melanie K. Smith 著，國立臺灣師範大學歐洲文化與觀光研究所 譯：《文化觀光學 Issues in Cultural Tourism Studies》，（台北：桂魯有限公司，2014），頁 18-19。

高的方式，且娛樂與教育兼容並蓄。

觀光客想看的東西是甚麼？想要獲取甚麼？John Urry 在《觀光客的凝視》一書指出觀光客「是為了到達並待在某個與平日工作或居住環境不同的地方」，人們希望看見的是日常生活裡體驗不到又與眾不同的景緻，且會去蒐集能夠代表當地的「符號」(signs)，例如「四處尋找代表法國的符號、典型的義大利舉止、有代表性的東方風情景緻、標準的美式高速公路，還有那傳統的英式酒館」<sup>10</sup>。

1994 年謝世忠出版《山胞觀光》論及四種原住民觀光旅遊的模式<sup>11</sup>，也反映出「異族觀光」時觀光客展現的特性，可作為原住民族發展觀光或者是觀光客行為反省的借鏡。其中花蓮模式如讓觀光客進到離花蓮市區頗近的阿美文化村、紅葉文化村（已歇業），讓觀光客看歌舞、茅草屋感受原始及傳統氛圍。蘭嶼模式則是讓島上的旅行社帶著觀光客進入部落生活區當中，和前一種模式相比，前一種是讓觀光客看前台的一切準備好的光鮮亮麗，蘭嶼模式則是打開了後台讓觀光客探索。只是在謝世忠的描述中可知觀光客對於後台展現的真實不一定真的有興趣，一方面不敢真的和島嶼中的人們有接觸，或又期待看丁字褲，沒看到就覺得整個地方毫無特色可言：

「原始」部落文化事實上並不如想像中的簡單，而自然或傳統的物質或舞蹈，一定也訴說著許多深遠的故事。然而，觀光客們往往很難在求自然山水與原始人物的旅遊想像中，去作一些複雜的思考，或認真地去品味對方族群的文化精神。因此，雅美族嚴肅的文化價值難以進入觀光者的中樞領域，大家所預期的仍是五顏六色的少女群相，畢竟那才是合乎都市中所謂「精彩」的標準。<sup>12</sup>

觀光客期待著衣著鮮豔的異族少女展現歌舞，希望看到「真實」。深知觀光客的這種期待，於是便以如此的形式吸引人潮，為自己的社區帶來利益，此為德化社與烏來模式。此模式屬於整個社區一起動員的型態，觀光對於該社群是為命脈，在謝的記錄中可看見族人們會盡量穿起自己族群的服裝，「扮成異族異文化」，也會一併銷售觀光客可能會喜歡的商品：

與觀光客相對的山地文化演出者，既揭示一種異於平地、都會或漢文化的特殊文化，她（他）們努力地在觀光情境中，展現這種特殊文化

<sup>10</sup> John Urry 著，葉浩 譯：《觀光客的凝視 The Tourist Gaze》，（台北市：書林出版，2007），頁 23。

<sup>11</sup> 四種分別為：花蓮模式、蘭嶼模式、德化村與烏來的模式、台灣山地文化園區與九族文化村的模式。

<sup>12</sup> 謝世忠：《「山胞觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋》（台北：自立晚報，1994），頁 35。

的內容，已達到商業性觀光活動的目的。<sup>13</sup>

「選擇」穿起自己族群的服裝（而非日常生活中穿的服飾），做為前台之展示，吸引觀光客的目光並進而推銷某些產品，或許這也應對了 Urry 提及的「假事件」是觀光旅遊內在的社會關係之演變結果，並非個人式追求失真所引起。」<sup>14</sup> 在謝世忠論述的三種模式中都讓觀光客看到「異族」的形貌，而那也是觀光客想要看的，不管是載歌載舞光鮮亮麗的前台形象，或者是後台的粗糙原始樣貌，抑或是刻意展現的「原始」，其真實與否卻有待商榷，觀光客看到的可能是一個虛假的文化模型，但一個社群的變遷卻不見得被看見。

Elizabeth Becker 在《旅行的異議》提醒了我們推動觀光並非是個好生意，「推動觀光業的最大輸家之一就是當地文化」：

觀光正在掏空他們的文化...根據非洲、亞洲和太平洋島嶼最早的田野研究，人類學家警告，觀光將地方文化變成取悅外國人的商品，而最後當外國人要求同一標準的飯店、餐點，以及舒適待遇（包括說英語），地方文化便會失去它的原真性，然後逐漸被同化、消失。<sup>15</sup>

除了輸掉了文化，也可能連帶犧牲了從業人員的薪水，甚至環境。在發展觀光時最常舉出一個論述是發展觀光能帶動某地產業，促進發展，也為某地居民帶來收入，但有時事實並非如此。而台灣在近幾年因為陸客大舉造訪，或許最能看到其中的利弊得失，苦勞網於 2015 年 3 月有篇報導如此描述：

受到陸客一條龍及低價團、甚至零團費的觀光模式影響，導遊的基本薪資被壓得極低，得由購物回扣補足，「導遊」一變為「導購」的背後是極為惡劣的勞動條件與競爭環境。當然，依靠購物回扣及小費賺錢幾可說是觀光業的傳統，並不全與陸客團有關，只是在一條龍的情況下，台灣觀光業界能分的羹更少，但過度開發的環境承載問題卻得全由台灣人民買單。<sup>16</sup>

觀光有可能因為觀光客追求的「同一標準」，使地方特色逐漸消失，也因為讓觀光客無窮盡的踏入，某些已需要休息的環境以及人事也持續被剝削，這可能是全

---

<sup>13</sup> 謝世忠：《「山胞觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋》（台北：自立晚報，1994），頁 116。

<sup>14</sup> John Urry 著，葉浩 譯：《觀光客的凝視》，（台北：書林，2007），頁 34。

<sup>15</sup> Elizabeth Becker 著，吳緯疆 譯：《旅行的異議：一趟揭開旅遊暗黑真相的環球之旅》，（新北：八旗文化，2014），頁 242。

<sup>16</sup> 苦勞網：Fran T. Y. Wu，2015/03/05，〈發展觀光是門好生意？－《旅行的異義》揭開旅遊黑暗面〉。（<http://www.cooloud.org.tw/node/81744>），（2015/05/05）。

球在觀光上皆會面臨的困境。而部落觀光的處境也可能一不小心就邁向了這樣的境界，為了能夠暫緩這樣的現象，黃季平認為需要教育政府與社會：

要教育政府與社會如何看待原住民族的「異文化」，如果觀光活動只是滿足想像中的『奇風異俗』，那麼原住民族就仍然只是被消費的「商品」而已。因此，加強地方意識的鄉土教育，凸顯地方的特色，藉由部落觀光帶來的文化創意產業，一方面可以增進在地的就業機會，以及社區對自己文化的認識，另一方面也能避免過度商品化所造成的弊端。<sup>17</sup>

除了教育外，改善這種型態的旅遊觀光形式也是重點。Becker 在書中提到了較為理想性的新型旅遊方式－生態觀光（ecotourism 或稱生態旅遊），其意義是「透過觀光活動來享受與保護相對不受干擾的自然地區」，特質是「享受當地資源、強調當地資源保育、維護當地社區發展及社區互動參與概念」，<sup>18</sup>並延伸至 Jonathan Tourtellot 提出的地理觀光（geotourism）概念，此概念認為應不只關心推廣觀光產業，而應善盡保護管理之責，保護觀光區中的文化、社會、景觀以及其居民的福祉。

在當前台灣的部落觀光議題中，除了強調是以部落為主體而發展出觀光策略外，也綜合了生態觀光、地理觀光、文化旅遊的概念，常會建議需要搭配部落文化、傳統知識、以及在地資源及生態環境利用和維護，例如王瑞盈認為原住民的傳統知識、搭配部落的環境生態資源「即構成推動部落觀光的基本條件，讓具原住民族文化與特性的部落觀光發展成部落經濟體系的一環」。<sup>19</sup>以花蓮瑞穗的奇美部落及新竹尖石的司馬庫斯部落為例。奇美部落推行「Tatadok 之旅」，分成一天或是一天一夜的遊程，早上讓遊客搭乘橡皮艇由秀姑巒溪順流而下，「沿途解說奇美故事、解說秀姑巒溪生態、撒網、抓蝦、野炊、石頭火鍋、奇美御飯團便當、奇美冰涼萬歲飲品，上岸後盥洗、品嚐部落風味餐、傳統屋體驗、部落文化導覽」，<sup>20</sup>將觀光客皆能緊抓於部落之中。司馬庫斯部落的觀光是由部落自主經營民宿、規劃部落的生態旅遊，「以共享的方式來經營，有效限制旅遊人數跟品質，創造部落與觀光客雙贏的效果」。<sup>21</sup>「上帝的部落」的美譽使司馬庫斯帶來豐盛的觀光收益，卻也令部落擔心可能對環境帶來的影響，於是在 2015 年 6 月

<sup>17</sup> 黃季平：〈部落觀光·在地經營·教育〉，《原教界－原住民族教育情報誌 55 期》，（台北：政大原住民族研究中心，2014），頁 16。

<sup>18</sup> 宋瑞、薛怡珍主編：《永續發展的旅遊－生態旅遊的理論與實務》，（北縣：新文京，2004），頁 2。

<sup>19</sup> 王瑞盈：〈原住民族部落經濟體系的建構－以部落營造推動部落觀光發展〉，《原教界－原住民族教育情報誌 55 期》，（台北：政大原住民族研究中心，2014），頁 7。

<sup>20</sup> 文化泛舟奇美水上思路：Tatadok（達達鹿）之旅預約報名辦法，（<http://kiwit01.blogspot.tw/p/tatadok.html>），（2014/5/20）。

<sup>21</sup> 黃季平：〈部落觀光·在地經營·教育〉，《原教界－原住民族教育情報誌 55 期》，（台北：政大原住民族研究中心，2014），頁 16。

時司馬庫斯的部落會議中也決定為了保護部落環境，將在下半年度減收遊客人數。<sup>22</sup>在花蓮銅門部落的慕谷慕魚也有相似的情況，2006年慕谷慕魚開放後讓山林遭遇了觀光人潮的破壞，2014年5月的部落會議中就訴求能夠「暫停一切觀光行為、停止發放入山許可證、讓山林休養生息一年。」<sup>23</sup>而2015年6月的現在重新開放後，因為要以步行方式進入，減少了觀光客入山的意願。有別於過去觀光以觀光客為主體的概念，部落正逐漸發展成以部落為主體的導覽方式，期能讓觀光客真正了解部落文化，而非走馬看花或迎合觀光客。不過，對於山林開放與否、遊客數量的討論、又或者部落要做甚麼樣的事情來因應大量的觀光客，部落的內部意見或許也是需面對的問題：

以原鄉觀光來講，部落本身的文化、資源，在與外界接合發展觀光時，難免涉及政治、經濟、文化和地方建構的問題，特別在資本與空間重整上，部落如何回應觀光帶來的資本主義市場經濟，以及對傳統文化的衝擊，並透過地方認同與連結維持部落文化？這些在在都是正在原鄉部落發生的爭議。<sup>24</sup>

## 第二節 太巴壟社區營造協會導覽實務

早期部落因為內部就業機會不足，許多居民欲尋求外界相對較好的勞動機會以及薪資，以至於居民遷移，散居於全花蓮，甚至台東，部落上有志之士希望族人能對原居地保持向心團結一致，因此於2005年11月27日成立太巴壟社區營造協會。透過整合大家的意見，朝營造本土社區意識發展。希冀在生活上管道彼此照應，落實部落服務。且振興部落，在發展部落觀光產業的同時促進部落民眾的就業，讓部落及家園可以永續經營。<sup>25</sup>於2006年提出「太巴壟部落文化園區手工藝產業營造計劃」，除了培力部落族人木雕、網頁設計製作等技藝，也企圖以手工藝品（如以阿美族傳統創作木雕及家具、燈飾等，或皮雕技藝）及社區產業發展行銷，並且建構原住民藥用植物花園DIY場所。<sup>26</sup>協會認為當前部落的

<sup>22</sup> 自由時報：蔡孟尚，2015/06/10，〈司馬庫斯保護環境 決減半收客〉。（<http://news.ltn.com.tw/news/local/paper/887983>），（2015/06/20）。

<sup>23</sup> 聯合報：徐庭揚，2015/06/09，〈慕谷慕魚重開放 抱歉...只准步行〉。

（<http://udn.com/news/story/7328/954131-%E6%85%95%E8%B0%B7%E6%85%95%E9%AD%9A%E9%87%8D%E9%96%8B%E6%94%BE-%E6%8A%B1%E6%AD%89%E2%80%A6%E5%8F%A%E5%87%86%E6%AD%A5%E8%A1%8C>），（2015/06/09）。

<sup>24</sup> 苦勞網：Fran T. Y. Wu，2015/03/05，〈發展觀光是門好生意？—《旅行的異義》揭開旅遊黑暗面〉。（<http://www.coolloud.org.tw/node/81744>），（2015/05/05）。

<sup>25</sup> 太巴壟社區營造協會（<http://www.tafalong.org.tw/about.php>），（2015/04/22）。

<sup>26</sup> 台灣社區通（<http://sixstar.moc.gov.tw/blog/kamoraw/myBlogAction.do;jsessionid=6FABB4A77>



文化流失快速，亟需傳承，於是開始培力年輕人從事導覽工作、並參與協會事務。從事社區導覽，講述部落的文化及神話傳說，不僅可以讓部落青年了解太巴塢的點點滴滴，也可以將部落的故事傳達給前來觀光的民眾。



圖 4-5：太巴壟社區導覽圖（立於紅糯米生活館外）

筆者跟隨太巴壠社區營造協會導覽活動較為完成的田野調查有 4 次：

1.2013 年 7 月 26 日(\*團契一年期暑期文化紮根營)跟訪解說員 Mayaw：當天導覽的順序為太巴壠架橋紀念碑－太巴壠國小－Kakita'an 祖屋－Saksakkay 發祥地。

2.2013 年 11 月 10 日(\*太巴壠部落文化、生態二日遊)跟訪解說員 Mayaw：依序為東北社區發展協會－Saksakkay 發祥地－Kakita'an 祖屋－周廣輝文物館(太巴壠阿美族文物展示室)。

3.2013 年 11 月 16 號(\*小旅行)跟訪 Namoh Funo、Kikuciyang：一般文化景點導覽約為 2 小時，但此次導覽包含了八角型風箏的 DIY 製作及施放，活動期程為一整天。順序為砂荖部落－東北社區活動中心(製作八角型風箏，或稱星型風箏)－大農大富(放風箏)－Kakita'an 祖屋－Saksakkay 發祥地。

4.2015 年 6 月 14 日(\*後山風情關懷之旅)跟訪解說員 Mayaw、Kanew：當天導覽的順序為太巴壠架橋紀念碑－Kakita'an 祖屋(整修中故於屋外講解)－Saksakkay 發祥地。

大致而言，太巴壠社區營造協會的解說員一開始皆會從太巴壠的地名傳說由來開始述說，而太巴壠的地名由來有幾種不同的說法，解說員 Mayaw 說：

麗太溪很久之前發現白色的螃蟹，白色的螃蟹在阿美族話叫 dafalong，所以直接翻成叫太巴壠。但是民國 61 年的時候公路總局把這個地方的名字稍微翻錯，它翻成叫做大巴壠。把它倒過來念，很不好聽，好像什麼東西特別大一點。因為阿美族是太陽的子民，所以把這個大加了一個點，變成太，念起來比較文雅一點，叫做太巴壠，也比較好聽一點點。<sup>1</sup>

解說員 Namoh Funo 則說：

這邊的水域裡面會看到白螃蟹，白螃蟹阿美族叫 afalong，太巴壠叫 dafalong，有人說太巴壠的地名是從白螃蟹的諧音而來。還有一個說法

---

<sup>1</sup> 採錄日期：2013/07/26 (\*團契一年期暑期文化紮根營)活動。

是說太巴塿的說法是從始祖傳說起源地一直流傳到這邊來，有兩種說法。<sup>1</sup>

雖然在內容上有些許差異，但兩位解說員在這裡都提及了「白螃蟹」，因當地有白螃蟹而取族語諧音為太巴塿。Mayaw 提及 1972 年時公路總局的誤稱，對照過去新聞太巴塿也曾出現過「花蓮部落改名，顛倒唸不文雅」<sup>2</sup>這樣的報導，這是在一般文獻中較無被提及的部分，是一則頗具趣味的當地軼事。Richard Bauman 認為在「開玩笑」的框架當中，說出來的話語不會被嚴肅地理解為其原本可能含有的意義。<sup>3</sup>

接著導覽從阿美族人是怎麼產生的開始說起，接續再說太巴塿祖先的由來，由此可看出太巴塿人認為他們的遠祖是神降到世間成為人，而從其他地方遷徙至此，與其他部落有手足的關係。解說員 Mayaw 在帶領參觀者來到太巴塿發祥地的時候，提及了阿美族祖先的神話：

阿美族祖先叫 Madapidap 和 Keseng，他們總共生了 6 個小孩子，傳說 Lalakan 和 Doci 排名第四跟第五。有人說她們是姊妹，有人說他們是夫妻。但是不可靠。主要是他們最小的妹妹，第六個叫做 Tiyamacan。Tiyamacan 很特別，在她媽媽的肚子裡面就會發光。這個小孩子生下來之後非常漂亮，而且她會發光。所以她成為部落裡面非常漂亮的一個女孩子。那在她 18 歲那一年，她的爸爸叫她去溪裡面舀水。在舀水的過程當中，突然從溪裡面冒出一個男生，那個男生長得非常英俊、帥氣，他就跑去跟 Tiyamacan 說，美女我 5 天之後要來娶妳，妳必須跟我回家。結果他就幻化成一坐煙就不見了。Tiyamacan 非常害怕，就跑回家跟爸爸媽媽講，說爸爸媽媽我碰到一個人，說 5 天之後要來娶我，然後他就碰，不見了。爸爸媽媽就說妳怎會去惹到海神的兒子？他們說這個是海神的兒子，在河裡面出現。爸爸媽媽很緊張，因為人跟神是不能共處的，所以媽媽跟爸爸就想盡辦法，要把 Tiyamacan 藏起來，不要讓海神的兒子發現。結果沒想到爸爸做了一個動作，先把他的女兒帶到家裡的柴房藏起來，用木頭什麼把她蓋住。但是沒想到她會發光，所以光線就從木頭和木頭中間的縫隙透出來，還是會被發現。結果這時候她的哥哥就說了，爸爸我有方法可以把妹妹藏起來，他說什麼方法？把妹妹藏在化糞池裡面，就是所有的大便埋起來。結果沒想到天空下了一

<sup>1</sup> 採錄日期：2013/11/16（\*小旅行）活動。

<sup>2</sup> 華視新聞網：張益鈞，2005/04/25，〈花蓮部落改名 顛倒唸不文雅〉。（<http://news.cts.com.tw/cts/society/200504/200504250175024.html>），（2015/04/28）。

<sup>3</sup> Richard Bauman 著，楊利慧 譯：《作為表演的口頭藝術 Verbal Art as Performance》，（桂林：廣西師範大學出版社，2008），頁 10。

陣大雨，化糞池變成乾淨的水，結果因為光線折射的關係，她妹妹在裡面呈現得非常清楚。那之後她的媽媽講說，我有一個方法可以埋住我的女兒，什麼方法呢？挖一個洞把女兒活埋，結果沒想到產生了一個大地震，地就裂開了，女兒就冒出來了。所以怎麼藏她都沒辦法，結果沒想到了第五天，海神的兒子就出現了。他到了部落裡面說要把 Tiyamacan 帶走，但是爸爸媽媽一定不放心，也不願意，所以就在拉扯。這拉扯的過程當中海神的兒子就生氣了，他就引來一個大海嘯，這海嘯多大呢？剛好蓋過後面的山，整個沖進來，把部落所有的人都沖散。包含 Tiyamacan 的哥哥跟姊姊。

接著，立即述說 Lalakan 與 Doci、也就是太巴塿的祖先是從何而來的神話：

相傳 Lalakan 跟 Doci 就是抱著搗小米的臼，木頭做的臼。隨著水飄啊飄著，飄到 Cilangasan（貓公山）這邊。他們就兩個定居下來，那剩下的哥哥姊姊就分散到花蓮其他的阿美族部落，比如說荳蘭部落、七腳川部落，分散出去。那之後 Lalakan 跟 Doci 就想要生小孩，想要傳出阿美族的後代，結果他們第一次生出來是蜥蜴，第二次生出來是豬，但三次生出來是蝙蝠，第四次生出來是烏龜，怎麼生就生不出人。所以 Doci，相傳是女生，就以淚洗面，非常傷心就一直哭。結果沒想到阿美族最大的神—太陽神，我們叫 Malataw。那個相傳就是 Malataw 的樣子。Malataw 為什麼要顛倒？因為 Malataw 如果是正的話地球會毀滅，所以他必要顛倒才能保持平衡。還有請注意，頭上那兩根不是耳朵，是羽毛。當時 Malataw 在巡視的過程中發現 Lalakan 跟 Doci 以淚洗面，他就派了一個使者到 Cilangasan（貓公山）這個地方，跟 Lalakan 和 Doci 問說你們為什麼要哭？Lalakan 和 Doci 說我們想為阿美族傳後代，但是我們一直生不出小孩子，怎麼辦？天使就跟 Lalakan 和 Doci 講了幾句話，他說你們明天早上帶三個東西，面向正東方，對我們膜拜就會生出人。要他們帶什麼東西呢？芭蕉、檳榔和豬血，這三個東西。他們準備這三個東西第二天早上就面向東方開始膜拜。膜拜不久後就生了四個小孩子，這四個小孩子是誰呢就是 Cihcih no Cidal、Rarikay no Cidal、Pahpah no Cidal、Tahtah no Cidal。Cidal 的意思就是太陽的意思，這是太陽給予的小孩子。傳說 Tahtah no Cidal 就是為了要追逐獵物從貓公山追逐到這個平原，發現這個平原非常的棒，所以他就把他的爸爸和媽媽 Lalakan 和 Doci 一起移下來，到這邊才開始有太巴塿祖先的產生。<sup>4</sup>

這段解說員 Mayaw 的導覽中同時包含了三則口傳文學，依序為發光的 Tiyamacan、大洪水、太巴塿祖先的由來。口傳文學當中往往沒有很明確的分段，講述者一氣呵成的講完，甚至要區分神話、傳說之間的差別也是不容易的。

<sup>4</sup> 採錄日期：2013/07/26（\*小旅行團契一年期暑期文化紮根營）活動。



圖 4-5：Tatakusan（傳達者神位柱，傳說中太陽神派遣祂下凡了解 Lalakan 和 Doci 的困境）<sup>5</sup>

解說員 Namoh Funo 則在帶領參觀者來到 Kakita'an 家的祖屋時，指著祖屋中的木雕開始述說太巴壟部落的祖先的來由：

祂（指木雕）是我們太陽神派來的使者，因為這兩兄妹結為夫妻後，生下來的都是爬蟲類，蛇、青蛙、烏龜還有癩蛤蟆，他們就一直哭一直哭，為什麼生不出正常的人類？後來天神聽到之後就派使者下來看，到底發生什麼事情。後來經過他們哭訴之後，使者就稟告給天神，天神就允諾他們。他們後來就生出了 4 個正常的人，一女三男，就這樣開始，在 Cilagasan 的始祖傳說就開始蔓延。

接下來開始陳述發光的女孩 Tiyamacan 的神話：

一直到第四代的時候有 6 個兄弟姊妹，其中最小的一個女孩會發光，就是這個柱子。這個女孩會發光，有一天她取水的時候，被海龍王的兒子發現美若天仙，他就問她，妳叫什麼名字？她就告訴他叫什麼名字，Tiyamacan，他就喜歡上她，這個發光的女孩，他就允諾她說一個禮拜會過來迎娶。Tiyamacan 告訴父母海龍王的兒子一個禮拜後會過來迎娶，整個家庭都很震

<sup>5</sup> 花蓮縣光復鄉太巴壟社區營造協會：〈花蓮縣太巴壟阿美族祖祠之調查研究暨維護計畫〉，（花蓮：花蓮縣文化局，2008），頁 58、70。

驚，就開始緊張，想把她藏起來。結果她把藏在衣櫃裡面，光芒依舊會滲透出來，埋在地底下，光也是會透出來，沒有辦法藏。一個禮拜之後，海龍王就過來迎娶 Tiyamacan，當然他們非常不願意，但是還是被帶走了。被帶走之後她的父母非常思念她，就一直往北一直往北，過來尋找她。最北就到現在的和平，清水斷崖那裡，再也看不到她的女兒，所以她的媽媽就化成海鷗，就到海上一直尋。她爸爸一直想往最高點去探望，看能不能看到她女兒，所以他就化成一個蛇木，在峭壁上面一直守候著他的女兒。這是我們太巴塢傳說的一個故事，就是會發光的女孩。<sup>6</sup>

解說員 Namoh Funo 的導覽中，依序出現的神話為生出太巴塢祖先的兩兄妹、第四代發光的 Tiyamacan 的出生。敘述順序的先後，對於遊客的理解並不會造成困擾。因為在導覽現場，所有的一切對於遊客來說均是陌生的，有太多的東西想要去看，去聽，若沒有嚴重的邏輯衝突，基本上是不會有問題想要發問。

### 一、部落導覽場域對部落口傳文學的影響

或許是因著講述地點的不同，二位解說員所表達的阿美族起源與太巴塢祖先的由來順序也並不相同，解說員 Mayaw 的導覽是在 Saksakkay(發祥地)，Namoh Funo 則是在 Kakita'an 家的祖屋。在聽導覽或者是查閱書籍時，常會發現同樣神話、傳說或故事卻有不同的說法，順序不盡相同、人物間的關係或是名稱也並不固定，巴蘇亞·博伊哲努說：

儘管敘事性口傳文學的情節的要素在部落的各種講述場合中會因為講述者的好惡、表述習性、主客觀的需求、體力與心情、表述的情境等因素的影響而有變化，從而造成不同的說法或記錄的文本。但是，由於其外傳的室礙與部落內部自然存在的鑑別機制，講述者受到一定程度的規範，其表述的內容，因此而得以恆常維繫。<sup>7</sup>

當我們在採錄不同導覽中出現的口傳文學時，需記得上述的前提，且部落解說員所陳述的故事還是會受到「部落內部自然存在的鑑別機制」而產生較為固定的因果關係，例如老人家可能會指稱這則故事說得不對，但是不會出現落差過大的情節。例如我們可以看到 Mayaw 導覽中描繪 Lalakan 跟 Doci 之間的同胞兄妹或姊弟關係（「他們總共生了 6 個小孩子，傳說 Lalakan 和 Doci 排名第四跟第五」），因為洪水關係與其他同胞兄弟姊妹分散，Lalakan 和 Doci 抱著白瓢來到貓公山（「相傳 Lalakan 跟 Doci 就是抱著搗小米的臼，木頭做的臼。隨著水飄啊飄著，

<sup>6</sup> 採錄日期：2013/11/16（\*小旅行）活動。

<sup>7</sup> 巴蘇亞·博伊哲努：《敘事口傳文學的表述－臺灣原住民特富野部落歷史文化的追溯》，（台北：里仁，2000），頁 259。

飄到 Cilangasan 這邊。他們就兩個定居下來」)，到了定居下來後，歷經一段辛苦的過程而生下來太巴壟的祖先（「膜拜不久後就生了四個小孩子」）。Namoh Funo 的導覽雖無出現洪水情節，也可以看到相似的結構，「這兩兄妹結為夫妻」、「生出了 4 個正常的人，一女三男」，講述時整體的大架構並不會出現讓人疑惑的殊異性。

另一點引起筆者注意的是 Mayaw 所提到「剩下的哥哥姊姊就分散到花蓮其他的阿美族部落」，我們在第一節關於太巴壟神話的整理中曾經提到，被留下來的神明們有的成為布農族的先祖，有的雖然下落不明，但在另一個說法裡則成為太魯閣族的祖先及西部居民的始祖。而 Mayaw 述說的說法倒是感受到了一些不敢確定及謙遜的成分在裡面，因為他說的是「分散到花蓮其他的阿美族部落」，也就是去了同族人的部落了，而並非是分散後成為某某阿美族部落的祖先，也不是成為某某族群的先祖。各部落、各族群有自己的神話傳說，例如在巴蘇亞·博伊哲努的整理中，其他原住民族群的始祖起源會有土生、木生、蛇生、蟲生、糞生、太陽卵生、石生、竹生、壺生、葫蘆出生、肉塊生等，「其中神靈自天降下創造人類者，如阿美族、雅美族、排灣族的神話，有人依據神話發展的觀點，認為是較晚才出現的內容」<sup>8</sup>，因此阿美族神話會被認為是較晚出現。筆者認為，Mayaw 講述的說法不管是從耆老講述而來、或者是自行閱讀文獻而產生的想法，在筆者的感覺中會認為這是很有尊重其他部落和族群的意思在裡面。

關於文化真實性（authenticity）與文化變遷的問題，國際上人類學界大約從 1960 年代起便開始關注。文化本來就會在不斷交流、學習與技術進步等條件下持續變遷，族人也有權利或希望進行各種社會文化的創新。<sup>9</sup>當解說員在導覽現場之外被質疑說導覽的內容與事實不相符的時候，這些質疑者往往忘了導覽所含的表演性。導覽的功用在於用淺顯易懂、吸引人的方式讓遊客能更加認識當地。

---

<sup>8</sup> 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）：《台灣原住民族文學史綱（上）》，（台北：里仁，2000），頁 80。

<sup>9</sup> 紀駿傑：〈部落觀光的前世今生〉，《原教界》N55，（台北：原住民族委員會，2014 年 2 月號），頁 9。



## 二、導覽者講述風格

令人印象深刻的是 Mayaw 於導覽過程中，花了較長的篇幅強調 Tiyamacan 的光芒無法遮掩，也產生了乍聽之下覺得是在玩笑的情節，例如將 Tiyamacan 藏於糞坑之中。原以為這是解說員為吸引群眾注意力而使用的誇飾，但稍追溯這個內容，發現看似誇張的情節其來有自。1992 年李來旺、吳明義、黃東秋合著的《牽源：東海岸阿美族民俗風情》一書中曾出現以下記錄：

他們又試把她藏在糞坑中，以為髒臭的東西可以消弱迪亞瑪贊的亮光。但是亮光仍然無法被遮掩。<sup>10</sup>

接著，2011 年的繪本《會發光的女孩：迪雅瑪贊 Malikatay a wawa to fafahian ci Tiyamacan》中也出現：

嘗試把她藏在糞坑中，讓又髒又臭的東西遮住迪雅瑪贊的亮光，可是卻一點辦法也沒有。不僅父母擔心迪雅瑪贊，哥哥和姐姐也都為她擔心。<sup>11</sup>

這個繪本是太巴壠社區營造協會出版、為了增強部落孩童母語能力的第一本部落故事叢書<sup>12</sup>，書本左頁為中文、注音，右頁則為阿美族族語，並佐以圖畫的方式呈現。這本書的讓部落族人多了一種交流方式，當地對於文化議題有危機意識的部落成員組成讀書會，共同研究適合當地的繪本，討論繪本母語及部落圖騰的使用，並且也請太巴壠的耆老來檢視內容是否合乎部落的神話。書籍出版在理想上也可達成兒童／親子間的互動，也能讓兒童認識部落神話、加深母語的使用。<sup>13</sup>

筆者認為這是口傳文學一種新的傳承與傳播方式，因相較於過往使用口傳表述方式作為傳播，利用不同的媒介例如文字、舞蹈、戲劇、繪本作為傳播文化的載體，越能使不同的群體、個人接受，能夠記錄的方式也就越多。

筆者發現在導覽的應用中，解說員有可能會因場域關係而使故事在表達上的順序有所更動，並且故事裡有可能會因不同的因素而使內容出現些許的變化，但

<sup>10</sup> 李來旺、吳明義、黃東秋：〈阿美族的祖源－太巴壠部落的傳說〉《牽源東海岸阿美族民俗風情》（台東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992），頁 76。

<sup>11</sup> 那麼好·阿讓：《會發光的女孩：迪雅瑪贊 Malikatay a wawa to fafahian ci Tiyamacan》，（新北：意高國際，2011），頁 25。

<sup>12</sup> 東方報：蔡岳維，2011/09/16。〈太巴壠部落故事叢書《會發光的女孩-迪雅瑪贊》新書發表部落文化 透過繪本傳承下去〉。（[http://eastnews.tw/index.php?option=com\\_content&view=article&id=13690:2011-09-15-16-42-23&catid=36:life&Itemid=60](http://eastnews.tw/index.php?option=com_content&view=article&id=13690:2011-09-15-16-42-23&catid=36:life&Itemid=60)），（2015/04/16）。

<sup>13</sup> 太巴壠社區營造協會部落格，（<http://tafalong.pixnet.net/blog/post/46085290>），（2015/04/16）。

都不至於讓人感受到太大的殊異性。解說員的自我風格在導覽過程中也會被彰顯出來，而這樣的風格有時的確可引起觀眾的注意力。

20 世紀 60 年代末 70 年代初美國興起表演理論 (Performance Theory)，或稱為美國表演學派 (American Performance-school) 及表演研究方法。代表人物有 Dell Hymes、Richard Bauman、Roger Abrahams、Dan Ben-Amos 等，其中以 Richard Bauman 影響最大，著有《作為表演的口頭藝術》(Verbal Art as Performance) 一書。Richard Bauman 認為「言說藝術 (spoken Art)」比「口傳文學」更為貼近他想討論的言說方式及其現場的許多現象。<sup>14</sup>他說：

在表演當中，事件的結構、口頭文本及其意義，以及社會關係與社會互動的結構，都是新生的。我們在這裡並不是要拋棄集體的、公共的、慣習的——這些在民俗符號學的經典著作中得到格外強調的因素；相反，而是要使個體的創造性的因素在情境化行動的語境所體現的辯證關係中，開始具有與傳統相等的價值。<sup>15</sup>

一般談到口傳文學不脫離口傳性、變異性、集體性。Richard Bauman 所謂的新生，就是變異性，口傳文學經過不斷的表述、展演達到傳承與傳播的作用。

楊利慧<sup>16</sup>認為表演理論特別關注從以下視角探討民俗文化：1. 情境性語境中的民俗表演事件；2. 交流的實際發生過程和文本的動態而複雜的形成過程，特別強調這個過程是由諸多因素共同塑造的；3. 講述人、聽眾和參與者之間的互動交流；4. 表演的新生性，強調每一個表演都是獨特的，它的獨特性來源於特定語境下的交流資源、個人能力和參與者的目的等之間的互動；5. 表演的民族志考察，強調在特定的地域和文化範疇、語境中理解表演，將特定語境下的交流事件作為觀察、描述和分析的中心，如此等等。

在段寶林於 1981 年所寫的文章〈加強民族民間文學的描寫研究〉<sup>17</sup>一文中首先提出了立體性的概念。於 2007 年出版《立體文學論—民間文學新論》將理論琢磨得更臻完備。段寶林認為民間文學立體性特徵的存在有六點：第一點，民間文學同作家創作不同，它不只有一種定本在流傳而是有許多異文在流變。第二點，民間文學的表演性使它形成多面的立體性。第三點，民間文學的多功能性、

---

<sup>14</sup> Richard Bauman 著，楊利慧 譯，《作為表演的口頭藝術 Verbal Art as Performance》，(桂林：廣西師範大學出版社，2008)，頁 5。

<sup>15</sup> Richard Bauman 著，楊利慧 譯，《作為表演的口頭藝術 Verbal Art as Performance》，(桂林：廣西師範大學出版社，2008)，頁 88。

<sup>16</sup> 楊利慧 (2004)〈表演理論與民間敘事研究〉，此文收錄於 Richard Bauman 著，楊利慧 譯：《作為表演的口頭藝術 Verbal Art as Performance》，(桂林：廣西師範大學出版社，2008)，頁 251。

<sup>17</sup> 段寶林：〈加強民族民間文學的描寫研究〉，《南風》第二期，(貴州：貴州省文聯，1982)。

實用性構成民間文學的立體性。第四點，民間文學即興創作的特點形成一種立體性。第五點，從民間文學的流傳途徑看，民間文學是立體的。第六點，民間文學的內容多方面地反映了社會生活，是立體的。<sup>18</sup>由於台灣的口傳文學的理論與研究方式和中國息息相關，慢慢地台灣的研究者也開始走向田野將文本、情境、表演者三者結合的研究。2002 年台灣展開民間文學積極傳承人的調查，擴大台灣民間文學調查研究視野。<sup>19</sup>

筆者想談關於「講述人、聽眾之間的互動交流」以及「表演的新生性」，這是表演理論會關注的視角。「講述人、聽眾和參與者之間的互動交流」包含傳說故事是如何講述，又為何會被說出來、解說員會在甚麼樣的情景之下來調整故事。「表演的新生性」是在說明此類導覽解說是如何因為情境、解說員的能力、參與者的目的等相互的影響，而形成獨特的表演形式。

在太巴塢部落跟訪的過程中，筆者觀察到太巴塢架橋紀念碑、Saksakkay、Kakita'an 祖屋是較為關鍵的神話、傳說講述地點，隨著地點（情景）的變化，會有隨之相關的故事延伸。大部分解說員在太巴塢架橋紀念碑時會講解太巴塢地名的由來、白螃蟹的故事；接著 Saksakkay 是 Doci 和 Rarakan 在歷經洪水後開始生活的地點，自然的解說員也會和聽眾談起起源神話以及 Tiyamacan 的神話；如果有機會預約到 Kakita'an 祖屋，在屋中解說員會談起起源神話，因為屋內有太陽神使者 Tatakusan 的木雕，所以也會提起太陽神因為聽到 Doci 和 Rarakan 的哭聲，而派遣了 Tatakusan 下凡幫助他們。Kakita'an 祖屋所歷經的風霜也是解說員會述說的事情。

在「表演的新生性」中筆者較為關注解說員因個性的不同而顯現出各種不同的表達方式，以及可能帶給聽眾不一樣的感受。不同的解說員有不一樣的與群眾拉進距離的方式。解說員 Mayaw 身上顯而易見的是前述所描述過的幽默逗趣與玩笑的風格，筆者跟訪的幾次中，發現 Mayaw 若在說關於 Tiyamacan 的神話時，因為有海神與 Tiyamacan 對話的情節，Mayaw 在演繹這段時會直接對女性參與者說「美女我 5 天之後要來娶妳」，在這邊感覺與參與者有所互動，甚至有可能提升所有參與者的注意力。Mayaw 的導覽也十分討人喜歡，他在 Saksakkay 的時候曾和遊客談到「帶來好運的光柱」，他說「看到光柱至少會有一個月的好運」，讓遊客非常的高興。另一位解說員 Kikuciyang 則是以童年在部落中的回憶來與參與者拉進距離。筆者在跟隨 Kikuciyang 的導覽時，她曾對遊客說，小時候到了放學時，就會到每個鄰居家打開他們的冰箱，所以每一家的冰箱裡有甚麼她都清楚。如此無拘無束的童年時代是 Kikuciyang 和參與者拉近距離的方式。如

<sup>18</sup> 段寶林：《立體文學論—民間文學新論》，（北京：高等教育出版社，2007），頁 2-6。

<sup>19</sup> 林培雅：〈近四十年台灣民間文學的調查、研究狀況〉，《台灣文學研究學報》第三期，（台南：國家台灣文學館籌備處，2006），頁 51。

此融合解說員個性、聽眾情緒的導覽方式，讓導覽解說並不只是單方面的訊息提供，聽眾或許能因為此則傳說或是解說員的經驗所帶來的好心情，而更加記住這個場域所發生的事情。

另外，筆者觀察到有些解說員在講解時會配帶阿美族的情人袋（Alufu（如圖 4-7 及 4-8），情人袋是阿美族的代表物之一，以此方式展現族群的身分以及角色，好奇的聽眾會詢問此為何物，解說員再告訴聽眾情人袋的意義以及配戴方式。Richard Bauman 認為這些符號可以強化經驗和意義。<sup>20</sup>



圖 4-6：解說員 Mayaw



圖 4-7：解說員 Kanew

### 三、口傳文學在導覽解說上的價值

在導覽解說時，述說口傳文學是很常見的，而此口傳文學在導覽解說的過程中，被傳播得更遠，讓更多的人知道，也增加被保留下來的可能。筆者在跟隨數次導覽解說中發現，解說員提及口傳文學的時機點大多在介紹實體物質。而旅客除了用眼睛看實體的物質之外，用耳朵聽也是很重要的。透過解說員的介紹，佐以述說口傳文學，引人入勝。可以初步概略地了解這部落的歷史背景與文化和地理環境。

口傳文學在導覽解說上的價值可以從幾個方面說明：

#### 一、認識部落

到部落旅遊，旅客除了用眼睛看實體的物質之外，用耳朵聽也是很重要的。透過解說員的介紹，可以初步概略地了解這部落的歷史背景與文化和地理

<sup>20</sup> Richard Bauman 著，楊利慧 譯：《作為表演的口頭藝術 Verbal Art as Performance》，（桂林：廣西師範大學出版社，2008），頁 96。

環境。

## 二、審美欣賞

能流傳至今且為廣大人民所熟知的口傳文學，都是經歷了世代人民的加工錘煉、為人民樂於傳揚。在平實的民間敘事文學裡面寄予了人民對自然和社會的認識與理解，對美好生活及未來的企盼與追求，人民的愛憎情感，對於真善美與假惡醜的揚懲皆溢於口傳文學之間。<sup>21</sup>

## 三、實際運用

這些口傳文學可能表現在藝術作品中，例如木雕。也可能可以開發為商品，例如將耳熟能詳的人物，形像化做成公仔或者繪製明信片，注入屬於太巴塢獨有的元素。

## 四、傳播文化

口傳文學更意蘊了「常民文化的刻記、理想生活的企盼、社稷時事的聯繫以及處事哲理的傳達」<sup>22</sup>。遂得以傳播文化，讓他者對於該民族有更深刻的了解。

口傳文學提升了旅遊資源的吸引力，有道德教化作用，甚至對民族文化與民族精神有傳承和發揚作用。口傳文學也有助於旅遊資源的開發，例如在起源神話中所提到的聖山，就可以規畫尋根的生態之旅。亦或遷徙傳說中所提到的遷徙地，也可以規畫舊地重遊的路線。其餘的傳說與故事，編成舞蹈或舞台劇，是非常引人入勝的劇情。

---

<sup>21</sup> 萬仁彬：〈傳說的社會價值—以桐城民間傳說為例〉，《池州師專學報》第二期，（安徽：池州師專 2000），頁 38-41。

<sup>22</sup> 彭衍倫：《高雄遊憩名山傳說研究》，（台北：里仁書局，2011）。



圖 4-8：太巴壠紅糯米生活館的簡介（正面）



圖 4-9：太巴壠紅糯米生活館的簡介（背面）

## 第五章 結論

作為一個歷史悠久，文化內涵豐富的大部落，要保有自己的特色，又能與時代接軌實屬不容易的事情。自主的部落碰上其他強權如清廷、日本到現在的中華民國，外來的政權、宗教使部落產生巨大的變化。加以時代變遷、科技進步，許多傳統逐漸式微凋零，後繼無人。原為母系社會的阿美族，也因為受到漢人文化的影響，家裡不再是女性掌權。至於年齡階層則因青壯年多半外出求學、工作，使得年齡階層不復以往緊密。而領導制度則隨著外來政權強力加諸行政權，如村長、鄉長等等職位而轉為精神象徵，無實質權力。傳統信仰也因其他宗教的發展，而面臨崩解，其中尤以天主教最為嚴厲，禁止教友參與任何傳統祭儀，使得許多祭儀都已不再舉行。過往太巴壟最為知名的 4 項工藝：陶藝、木雕、染布、歌舞，如今僅有再而山劇團能夠站上國際於 2014 年參加愛丁堡藝穗節，2015 參加外亞維農藝術節，其餘團體或工作室經營都很辛苦。幸而 80 年代許多原住民開始爭取主權，包含正名，還我土地運動等等風起雲湧，有志之士著手語言復興、文化復振讓部落漸漸能找回自我。

太巴壟的口傳文學經由各式載體與傳播途徑得以保存推廣，如研究計畫、書籍、戲劇、歌謠。但是回到原點，如果族人不再講唱這些口傳文學，即便保留了文獻，也是枉然。筆者認為主事者應有意識地在大小場合，講唱口傳文學，一方面能喚起部落居民的回憶，另一方面能達到傳承與訓勉之用。

在非正式的訪談下曾與太巴壟的居民談起部落導覽，居民對於導覽的真實性存有很大的懷疑。透過本研究的調查，得知解說員的解說素材來自長輩講述與文獻資料的綜合，爬梳出一個屬於自己的解說方式。導覽解說首要注重的並不是真實性，而是能夠引起聽者的興趣，使聽者明瞭所解說的人事物，進一步產生共鳴，留下印象。因此解說員的解說技巧十分重要，甚至是一趟美好旅程的關鍵。而太巴壟部落的文化資產，若沒有解說員的解說，外來的遊客就無法了解其中的內涵，單看部落環境與文化資產，是不能體會阿美族過去生活的經驗。

太巴壟社區營造協會成立以來大部分的經費均是倚靠政府的補助，多則一年有十多個計劃在進行。人力耗損於跟公部門往來繁瑣的行政程序，此外少有經費有正職的薪水補助，以至於人員會隨著專案流動，有時候政府補助的只是一年的專案，多則 3-5 年。要培養人才很不容易，而人員的流動性過高對該團體的凝聚力、向心力也隨之降低。好在近年已有其他產業發展，農產品可以自產自銷，加以紅糯米生活館的啟用，提供餐點與活動場地，使協會收入不無小補。若能穩固品牌，開拓銷售管道與增加深度旅遊的導覽團數，協會便可以自給自足，不用囿

限於政府。目前解說的路線以文化導覽為主，雖偶有生態之旅，但是運作模式尚未成熟，建議多努力嘗試摸索出其他路線，吸引不同的客群，諸如拜訪白螃蟹的家、探索鹽泉之路、登聖山的生態旅遊。或者發展農村體驗如採箭筍、插秧等等，讓來太巴塋的遊客能親身體驗部落生活。

大部分的從事旅遊的單位均不會主動去了解遊客動機與遊客的滿意度甚至是重遊意願，如果協會能做一些調查，用以改善導覽及行程安排，也許能促進更多的遊客的到訪。

在訪談的過程中 Kanew 和 Namoh Funo 均提到伴侶長期幫忙活動，有機會也會試著讓伴侶講解，使伴侶假以時日能夠獨當一面。兩位解說員的伴侶均不是太巴塋人，但是她們都願意為部落出一份力，傳承發揚部落文化。當越來越多青壯年回鄉，帶著伴侶回來努力，這些人會將部落口傳文學如何內化，成為自己的養分與導覽內容，是一件值得觀察研究的事。

太巴塋社區營造協會除了在部落導覽中會使用口傳文學，也在進行口傳文學繪本的出版，究竟這些繪本的出版會對口傳文學的傳承與傳播帶來怎樣的變化，而這些口傳文學的定稿是如何取捨，都足以好好地思考。



## 附 錄

### 太巴塿地名的由來

解說員：Mayaw

日期：2013 年 7 月 26 日

麗太溪很久之前發現白色的螃蟹，白色的螃蟹在阿美族話叫 dafalong，所以直接翻成叫太巴塿。但是民國 61 年的時候公路總局把這個地方的名字稍微翻錯，它翻成叫做大巴塿。把它倒過來唸，很不好聽，好像什麼東西特別大一點。因為阿美族是太陽的子民，所以把這個大加了一個點，變成太，唸起來比較文雅一點，叫做太巴塿，也比較好聽一點點。

解說員：Mayaw

日期：2013 年 11 月 10 日

這名稱當初在公路總局第一次編冊的時候，我們叫大巴塿，因為Dafalong。不過大巴塿這個名字我們長輩比較不喜歡，為什麼齁？你把大巴塿倒過來唸唸看。這樣不是很好齁。我們阿美族是太陽的子民，太陽的太比大多了一個點，所以就變成太巴塿，也因為跟Dafalong的音很相近，所以就一直沿用到現在，不過羅馬拼音一直拼錯，因為有人是用音文字的拼法，有人是用羅馬拼音的拼法。

解說員：Namoh Funo

日期：2013 年 11 月 16 日

這邊的水域裡面會看到白螃蟹，白螃蟹阿美族叫afalong，太巴塿叫dafalong，有人說太巴塿的地名是從白螃蟹的諧音而來。還有一個說法是說太巴塿的說法是從始祖傳說起源地一直流傳到這邊來，有兩種說法。

## 太巴壟的祖先由來

解說員：Mayaw

日期：2013 年 7 月 26 日

阿美族祖先叫 Madapidap 和 Keseng，他們總共生了 6 個小孩子，傳說 Lalakan 和 Doci 排名第四跟第五。有人說她們是姊妹，有人說他們是夫妻。但是不可靠。主要是他們最小的妹妹，第六個叫做 Tiyamacan。

Tiyamacan 很特別，在她媽媽的肚子裡面就會發光。這個小孩子生下來之後非常漂亮，而且她會發光。所以她成為部落裡面非常漂亮的一個女孩子。那在她 18 歲那一年，她的爸爸叫她去溪裡面舀水。在舀水的過程當中，突然從溪裡面冒出一個男生，那個男生長得非常英俊、帥氣，他就跑去跟 Tiyamacan 說，美女我 5 天之後要來娶妳，妳必須跟我回家。結果他就幻化成一坐煙就不見了。Tiyamacan 非常害怕，就跑回家跟爸爸媽媽講，說爸爸媽媽我碰到一個人，說 5 天之後要來娶我，然後他就碰，不見了。爸爸媽媽就說妳怎會去惹到海神的兒子？他們說這個是海神的兒子，在河裡面出現。爸爸媽媽很緊張，因為人跟神是不能共處的，所以媽媽跟爸爸就想盡辦法，要把 Tiyamacan 藏起來，不要讓海神的兒子發現。結果沒想到爸爸做了一個動作，先把他的女兒帶到家裡的柴房藏起來，用木頭什麼把她蓋住。但是沒想到她會發光，所以光線就從木頭和木頭中間的縫隙透出來，還是會被發現。結果這時候她的哥哥就說了，爸爸我有方法可以把妹妹藏起來，他說什麼方法？把妹妹藏在化糞池裡面，就是所有的大便埋起來。結果沒想到天空下了一陣大雨，化糞池變成乾淨的水，結果因為光線折射的關係，她妹妹在裡面呈現得非常清楚。那之後她的媽媽講說，我有一個方法可以埋住我的女兒，什麼方法呢？挖一個洞把女兒活埋，結果沒想到產生了一個大地震，地就裂開了，女兒就冒出來了。所以怎麼藏她都沒辦法，結果沒想到了第五天，海神的兒子就出現了。他到了部落裡面說要把 Tiyamacan 帶走，但是爸爸媽媽一定不放心，也不願意，所以就在拉扯。這拉扯的過程當中海神的兒子就生氣了，他就引來一個大海嘯，這海嘯多大呢？剛好蓋過後面的山，整個沖進來，把部落所有的人都沖散。包含 Tiyamacan 的哥哥跟姊姊。

相傳 Lalakan 跟 Doci 就是抱著搗小米的臼，木頭做的臼。隨著水飄啊飄著，飄到吉拉卡散這邊。他們就兩個定居下來，那剩下的哥哥姊姊就分散到花蓮其他的阿美族部落，比如說荳蘭部落、七腳川部落，分散出去。那之後 Lalakan 跟 Doci 就想要生小孩，想要傳出阿美族的後代，結果他們第一次生出來是蜥蜴，

第二次生出來是豬，第三次生出來是蝙蝠，第四次生出來是烏龜，怎麼生就生不出人。所以 Doci，相傳是女生，就以淚洗面，非常傷心就一直哭。結果沒想到阿美族最大的神—太陽神，我們叫 Malataw。Malataw 長什麼樣子，看一下左手邊有沒有一個顛倒的人？那個相傳就是 Malataw 的樣子。Malataw 為什麼要顛倒？因為馬拉道如果是正的話地球會毀滅，所以祂必要顛倒才能保持平衡。還有請注意，頭上那兩根不是耳朵，是羽毛。當時 Malataw 在巡視的過程中發現 Lalakan 跟 Doci 以淚洗面，他就派了一個使者到貓公山這個地方，跟 Lalakan 和 Doci 問說你們為什麼要哭？Lalakan 和 Doci 說我們想為阿美族傳後代，但是我們一直生不出小孩子，怎麼辦？天使就跟 Lalakan 和 Doci 講了幾句話，他說你們明天早上帶三個東西，面向正東方，對我們膜拜就會生出人。要他們帶什麼東西呢？芭蕉、檳榔和豬血，這三個東西。他們準備這三個東西第二天早上就面向東方開始膜拜。膜拜不久後就生了四個小孩子，這四個小孩子是誰呢就是 Cihcih no Cidal、Rarikay no Cidal、Pahpah no Cidal、Tahtah no Cidal。Cidal 的意思就是太陽的意思，這是太陽給予的小孩子。傳說 Tahtah no Cidal 就是為了要追逐獵物從貓公山追逐到這個平原，發現這個平原非常的棒，所以他就把他的爸爸和媽媽 Lalakan 和 Doci 一起移下來，到這邊才開始有太巴塢祖先的產生。

解說員：Mayaw

日期：2013 年 11 月 10 日

我們阿美族神話傳說裏面有一對夫妻叫 Madapidap 和 Keseng 這兩位他們生了 6 個小孩，Lalakan 和 Doci 排行老四跟老五，第六個也就是他們最小的妹妹叫 Tiyamacan。這妹妹很特別，在她媽媽肚子裡面就會發光，然後這女孩很特別，生下來就是會發光的。因為會發光的關係，在部落裡面就是公認的美女，因為她會發光，所以很漂亮。18 歲那一年，她被她的父親叫到家裡附近要去取水，帶著陶甕要去取水，在取水的過程中突然冒出一陣煙。碰，就跑出來一個男生。這個男生他就說美女妳很漂亮，我五天後要來娶妳，妳一定要跟我走。然後碰一聲就不見了。這個 Tiyamacan 非常害怕，就帶著水，趕快跑回家跟爸爸媽媽講。她說爸爸媽媽，我剛剛碰到一個男孩子，他突然跑出來，臉上有一串長長的鬍鬚。這時候爸爸媽媽就說，妳為什麼招惹到海神的兒子？因為他在河裡面出現。在我們阿美族裡面，他叫\*\*\*。他出現之後，她就跟她爸爸講說她五天之後要來娶我怎麼辦？他說不行，神跟人是不能結合的。所以必須要阻斷這段婚姻。那怎麼做呢？這時候爸爸就非常厲害說，我知道一個方法可以把女兒藏住。他就到家裡的柴房，放木柴的地方。但是因為木柴有很多的空隙，所以到了晚上，因為光線的關係就透出來，就會被發現，所以爸爸的主意就不行。這時候哥哥就說我有方法，

我讓妹妹一定不會被海神的兒子帶走，他把妹妹藏在家裡的化糞池，想說用汗水可以擋住光芒，但是沒想到在他妹妹下水那一剎那，天空就下起一陣大雨，然後化糞池的水就變成清澈的水，所以就一定會看得到Tiyamacan。這時候媽媽就說沒辦法，我一定要把我的女兒藏起來，不然會被海神的兒子帶走，不希望這件事情產生。媽媽怎麼做呢？媽媽做了比較極端的手段，挖了一個洞把女兒埋進去，活埋。希望埋了之後看不到她，但是這時候就發生大地震，地就裂開了。所以沒辦法，女兒又冒了出來。這過程當中，剛好第五天到了。第五天的時候海神的兒子就從東邊過來，過來之後就說要把女孩子帶走，可是爸爸媽媽不同意，兩邊就互相拉扯。拉扯的過程當中Kariwasan，也就是海神的兒子，非常地生氣，覺得我既然決定的事情，你們為什麼要阻撓我？他非常生氣，就引來一陣大海嘯。當時的傳說故事海嘯剛好蓋過後面這座山，所以這裡是海岸山脈最凹的地方，海嘯整個襲近來，從這邊壓下來。沖下來之後她的五個哥哥姐姐就各自抱著可以求生的東西，就溜走了。爸爸媽媽傳說故事裡面是說淹死之後變成樹。最後Lalakan和Docu就是她的第四個跟第五個兄弟姊妹，就抱著搗米的木臼，漂啊漂地漂到貓公山那邊去。漂到貓公山，海嘯下降之後他們在就那邊生活。過生活之後，傳說故事說他們是兄妹，也有人說是夫妻，但是不可考。他們在那邊生活，他們想要生小孩傳宗接代，第一次生出烏龜，第二次生出蜥蜴，第三次生出蝙蝠，第四次生出青蛙，怎麼生都生不出人，所以他們就非常地難過。非常難過就以淚洗面，當時剛好我們的主神的使者，也就是天使看到這個狀況。我們的主神是誰呢？就是太陽神Malataw。Malataw長什麼樣子呢？沒有人知道，但是有個意象圖，這意象圖在柱子上，顛倒的那位，圓圓的頭上有兩根像耳朵的，那不是耳朵，那是羽毛。那就是我們的Malataw。相傳Malataw的能量非常大，所以祂一定要顛倒，祂才能平衡這個世界，不然地球會毀滅掉。祂的力量非常大，是我們的太陽神。Malataw祂的力量非常強大，所以祂就派出使者到處巡邏，巡邏的過程當中看到有人在哭，祂就問妳為什麼哭？她說不好意思，我一直生不出人，我沒有辦法替阿美族傳宗接代，我很難過，我的爸爸媽媽一定很生氣。祂說好，沒有關係，你明天帶著16樣的祭品，包括豬血、糯米、酒、檳榔這些東西，總共16樣祭品，面向東方，明天早上太陽升起來之前，對我膜拜，膜拜之後妳就會生出小孩子。Docu就帶著16樣祭品跟Lalakan就到東邊膜拜，膜拜沒多久就真的生了小孩子，這4個小孩子名字在哪裡呢？在下面叫Cihcih no Cidal、Rarikay no Cidal、Pahpah no Cidal、Tahtah no Cidal 4個小孩子。後面no Cidal這個拼音，其實就是太陽的意思。Cidal是太陽no Cidal 是給太陽，就是說太陽給的小孩子。這四位原本就在貓公山上面生活，有一天最小的Tahtah no Cidal在追獵物的過程中，追到這附近來，就發現這塊平原。所以他就把爸爸、媽媽、哥哥、姊姊全部請來這邊定居，所以這邊就是太巴壟祖先最早來到的地方。所以這是一個當時的紀念碑。

## 會發光的女孩

解說員：Namoh Funo

日期：2013年11月16日

這個現在看不到齣，這是在講我們部落裡面的始祖傳說的一個過程。看得到嗎？誰有手電筒？這樣看得到齣？有沒有這個雕刻很特別？這是一個人形，但是他倒著刻，為什麼？他這個是我們的馬拉道，有沒有？頭在下，腳在上。為什麼會這樣？他是我們太陽神派來的使者，因為這兩兄妹結為夫妻後，生下來的都是爬蟲類，蛇、青蛙、烏龜還有癩蛤蟆，他們就一直哭一直哭，為什麼生不出正常的人類？後來天神聽到之後就派使者下來看，到底發生什麼事情。後來經過他們哭訴之後，使者就稟告給天神，天神就允諾他們。他們後來就生出了4個正常的人，一女三男，就這樣開始。在基拉咖三的始祖傳說就開始蔓延，一直到第四代的時候有6個兄弟姊妹，其中最小的一個女孩會發光，就是這個柱子。這個女孩會發光，有一天她取水的時候，被海龍王的兒子發現美若天仙，他就問她，妳叫什麼名字？她就告訴他叫什麼名字，迪亞馬贊，他就喜歡上她，這個發光的女孩，他就允諾她說一個禮拜會過來迎娶。迪亞馬贊告訴父母海龍王的兒子一個禮拜後會過來迎娶，整個家庭都很震驚，就開始緊張，想把她藏起來。結果她把藏在衣櫃裡面，光芒依舊會滲透出來，埋在地底下，光也是會透出來，沒有辦法藏。一個禮拜之後，海龍王就過來迎娶迪亞馬贊，當然他們非常不願意，但是還是被帶走了。被帶走之後她的父母非常思念她，就一直往北一直往北，過來尋找她。最北就到現在的和平，清水斷崖那裡，再也看不到她的女兒，所以她的媽媽就化成海鷗，就到海上一直尋。她爸爸一直想往最高點去探望，看能不能看到她女兒，所以他就化成一個蛇木，在峭壁上面一直守候著他的女兒。這是我們太巴壟傳說的一個故事，就是會發光的女孩。

## Sawa 的故事

解說員：Kikuciyang

日期：2013 年 11 月 16 日

Sawa 長得太美了，所以卑南族的男生就把她搶到他們的部落。然後我們部落有一個男子，就是從小和她青梅竹馬的男生他叫 galas，他因為要去救她，所以他做了一個跟他的人形一樣大的風箏，為了要去解救她，所以把風箏綁在海岸山脈的一塊大石頭上，就坐著風箏飄到卑南族的上空，看到莎韻（口誤）就把她救上來，可是為了要救她兩個人重量太重。我少講一個，因為他要下降，但是沒有辦法下降就把風箏戳了兩個洞。然後就可以下降，下降之後就救到了莎韻。但是兩個人太重，所以莎韻就撕了她的裙子補了那兩個洞，然後就飛走了。

## 參考書目

- Carl Gustav Jung 著，馮川、蘇克編譯：《心理學與文學》，台北：久大文化，1994年。
- Elizabeth Becker 著，吳緯疆譯：《旅行的異議：一趟揭開旅遊暗黑真相的環球之旅》，台北：八旗文化，2014年。
- Frazer, J. G. 著，汪培基譯：《金枝—巫術與宗教之研究》，台北：桂冠出版社，1991年。
- John Urry 著，葉浩譯：《觀光客的凝視 The Tourist Gaze》，台北：書林出版，2007年。
- Melanie K. Smith 著，國立臺灣師範大學歐洲文化與觀光研究所譯：《文化觀光學 Issues in Cultural Tourism Studies》，台北：桂魯有限公司，2014年。
- Richard Bauman 著，楊利慧譯，《作為表演的口頭藝術 Verbal Art as Performance》，桂林：廣西師範大學出版社，2008年。
- 小川尚義、淺井惠倫著，中央研究院民族學研究所編譯：《原語による臺灣高砂族傳說集》，台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1935年。
- 佐山融吉、大西吉壽著，中央研究院民族學研究所編譯：《生蕃傳說集》第一、二類，台北：中央研究院民族學研究所，未刊本，1923年。
- 柳田國男原著，連湘譯：《傳說論》，北京：中國民間文藝，1985年。
- 鹿野忠雄原著，宋文薰譯：《臺灣考古學民族學概觀》，南投：臺灣省文獻委員會，1955年。
- 臺北帝國大學土俗・人類學研究室調查（移川子之藏、宮本延人）著，楊南郡編譯：《臺灣原住民族系統所屬之研究》，台北：行政院原住民委員會，2011年。

口傳文學與部落導覽—以太巴塿社區營造協會為例

臺灣總都府臨時臺灣舊慣調查會原著，中央研究院民族學研究所編譯：《蕃族調查報告書》，阿美族·卑南族〔第二卷〕，台北：中央研究院民族學研究所，2009年。

巴蘇亞·博伊哲努：《敘事口傳文學的表述—臺灣原住民特富野部落歷史文化的追溯》，台北：里仁書局，2000年。

巴蘇亞·博伊哲努：《台灣原住民族文學史綱—上冊》，台北：里仁書局，2009年。

王文章主編：《非物質文化遺產概論》，北京：文化藝術出版社，2006年。

王瑞盈：〈原住民族部落經濟體系的建構—以部落營造推動部落觀光發展〉《原教界—原住民族教育情報誌》第55期，台北：教育部，2014年。

石忠山：《太巴塿部落志》，花蓮：花蓮縣文化局，2008年。

任先民：〈花蓮縣太巴塿阿美族的祖祠〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第6期，台北：中央研究院，1958年。

夷將·拔路兒主編：《台灣原住民族運動史料彙編—上》，台北：國史館，2008年。

何秀蘭：〈阿美族太巴塿社染料植物之研究〉，花蓮：國立東華大學自然資源管理研究所碩士論文，1996年。

吳勁毅：〈探索台灣花東地區的文化觀光—以花蓮縣光復鄉太巴塿社區經驗為例〉，花蓮：國立東華大學自然資源管理研究所碩士論文，1997年。

宋瑞、薛怡珍主編：《永續發展的旅遊—生態旅遊的理論與實務》，台北：新文京，2004年。

李汝和主修：《臺灣省通志（卷8）同胄志阿美族·雅美族篇》，台中：台灣省文獻會，1972年。

李來旺、吳明義、黃東秋：〈阿美族的祖源—太巴塿部落的傳說〉，《牽源東海岸阿美族民俗風情》，台東：交通部觀光局東部海岸風景特定區管理處，1992年。



- 李淨慈：〈凝視太巴塿：拼貼一個部落的神話與地景〉，花蓮：國立東華大學藝術創意產業學系碩士論文，2011年。
- 李景崇：《阿美族歷史》，台北：師大書院，1998年。
- 李福清：《從神話到鬼話》，台中：晨星出版社，1998年。
- 那麼好·阿讓：《會發光的女孩：迪雅瑪贊 Malikatay a wawa to fafahian ci Tiyamacan》，新北：意高國際，2011年。
- 阮昌銳：《臺灣土著族的社會與文化》，台北：臺灣省立博物館，1994年。
- 林佳穎：〈乘著風鳴稍思念〉，《O'rip Hualien》第24期，花蓮：O'rip生活旅人工作室，2010年。
- 林芸安：〈花蓮太巴塿部落的工藝社造以阿美族染料植物的使用為例〉，花蓮：國立花蓮教育大學生態與環境教育研究所碩士論文，2007年。
- 林培雅：〈近四十年台灣民間文學的調查、研究狀況〉，《台灣文學研究學報》第三期，台南：國家台灣文學館籌備處，2006年。
- 芙代·谷木·母那烈：〈「狩獵，非去不可？」：阿美族太巴塿部落的狩獵活動〉，花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文，2010年。
- 花蓮縣光復鄉太巴塿社區營造協會：〈花蓮縣太巴塿阿美族祖祠之調查研究暨維護計畫〉，花蓮文化局，2008年。
- 施憲欽：〈農村活化政策結合休閒農業發展之研究：以花蓮縣光復鄉太巴塿、大馬太鞍地區為例〉，屏東：國立屏東科技大學農企業管理系碩士在職專班，2011年。
- 段寶林：《立體文學論—民間文學新論》，北京：高等教育出版社，2007年。
- 紀駿傑：〈部落觀光的前世今生〉，《原教界—原住民族教育情報誌》第55期，台北：教育部，2014年。
- 康培德：《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：稻鄉，1999年。

口傳文學與部落導覽—以太巴塋社區營造協會為例

康培德總編：《續修花蓮縣志·自然篇》，花蓮：花蓮縣政府，2005年。

康培德總編：《續修花蓮縣志·族群篇》，花蓮：花蓮縣政府，2005年。

曹筱帆：〈太巴塋原住民社區永續發展生態旅遊策略之研究〉，台北：中國文化大學市政暨環境規劃學系碩士論文，2007年。

鹿憶鹿：《洪水神話—以中國南方民族與台灣原住民為中心》，台北：里仁書局，2002年。

彭衍倫：《高雄遊憩名山傳說研究》，台北：里仁書局，2011年

游一龍、程千芳：《細說研究——一條尋奇探秘的臨淵小徑》，台北：雙葉書廊，2014年。

黃心宜：〈阿道談太巴塋歌舞〉，台北：山海文化雙月刊19期，1998年。

黃季平：〈部落觀光·在地經營·教育〉，《原教界—原住民族教育情報誌》第55期，台北：教育部，2014年。

黃貴潮：《阿美族傳統文化》，台東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處，1998年。

黃雅鴻：〈多重邊界的抹除重寫：台灣原住民族傳統領域權地景的變動〉，花蓮：國立東華大學族群關係與文化學系博士論文，2014年。

黃鈴華：〈台灣原住民族運動的國會路線〉，台北：政治大學民族學系碩士論文，2004年。

楊正寬：《文化觀光原理與應用》，北縣：揚智文化，2010年。

萬仁彬：〈傳說的社會價值—以桐城民間傳說為例〉《池州師專學報》第2期，安徽：池州師範專科學校學報編輯部，2000年。

劉秀美：〈阿美族洪水神話探論〉，《海峽兩岸民俗暨民間文學學術研討會》，台北：中國口傳文學學會，2009年於台灣師範大學，會議用初稿。

劉斌雄、丘其謙、石磊、陳清清：《秀姑巒阿美族的社會組織》，台北：中央研究院民族學研究所，1965年。

謝世忠：《「山胞觀光」：當代山地文化展現的人類學詮釋》，台北：自立晚報，1994年。

簡美玲：〈阿美族起源神話與發祥傳說初探〉《中央研究院台灣史研究》第1卷、第2期，台北：中央研究院台灣史研究所籌備處，1994年。

藍姆路·卡造：《吉拉米代部落獵人的身體經驗與地方知識》，花蓮：東華大學原住民民族學院，2013年。

## 網路資料

中國非物質文化遺產網：2014年5月16日檢視，<http://www.chinaich.com.cn/>

中華民國文化部網站：文化資產保存法施行細則，2014年3月1日檢視，  
<http://www.moc.gov.tw/>

太巴壠社區營造協會：〈太巴壠社區營造協會簡介〉，2014年4月22日檢視，  
<http://www.tafalong.org.tw/>

太巴壠社區營造協會：〈太巴壠部落建社及 Sikawasay 之起源〉，2014年4月21日檢視，  
<http://www.tafalong.org.tw/>

太巴壠社區營造協會：〈狄亞瑪贊-會發光的女孩/繪本故事研討會〉，2015年4月16日檢視，  
<http://www.tafalong.org.tw/>

文化泛舟奇美水上思路：〈Tatadok（達達鹿）之旅預約報名辦法〉，2015年6月11日檢視，  
<http://kiwit01.blogspot.tw/p/tatadok.html>

文化部文化資產局：〈光復鄉阿美族太巴壠 Kakita'an 祖屋〉，2015年4月19日檢視，  
<http://www.boch.gov.tw/boch/>

文化部台灣社區通：〈太巴壠部落 Pangcah 阿美族之子民－太陽 Ina 的故鄉〉，2012年7月17日，2015年4月22日檢視，  
<http://sixstar.moc.gov.tw/>

口傳文學與部落導覽—以太巴壟社區營造協會為例

台灣社會人文電子影音數位博物館計畫，2015 年 4 月 30 日檢視，  
<http://proj1.sinica.edu.tw/~video/>

台灣原住民數位博物館：〈概說與分佈 - 族群概述 - 族群分類 - 阿美族〉，2015  
年 4 月 30 日檢視，<http://www.dmtip.gov.tw/>

光復鄉戶政事務所網站：〈光復鄉村里人口統計〉，2015 年 5 月 10 日檢視，  
<http://gfhr.hl.gov.tw/bin/home.php>

花蓮縣文化局：〈花蓮太巴壟社區獲選文建會社造亮點計畫〉，2011 年 5 月 20 日  
公告，2015 年 5 月 1 日檢視，<http://www.hccc.gov.tw/Portal/?lang=0>

原住民族委員會全球資訊網站：〈103 年 8 月台閩縣市原住民族人口-按性別族別〉，  
2014 年 9 月 12 日檢視，<http://www.apc.gov.tw/portal/index.html>

聯合國：〈公民與政治權利國際公約〉，2015 年 4 月 30 日檢視，  
<http://www.un.org/zh/index.html>

聯合國：〈聯合國原住民族權利宣言〉，2015 年 4 月 30 日檢視，  
<http://www.un.org/zh/index.html>

聯合國教科文組織：《保護非物質文化遺產公約中文版本》，2014 年 5 月 14 日檢  
視，<http://www.unesco.org/new/zh>

觀光局行政資訊系統：觀光統計年報「2013 年近 3 年觀光收支統計」，2015 年 6  
月 1 日檢視，<http://admin.taiwan.net.tw/>

## 網路報導

Fran T. Y. Wu：苦勞網，2015年3月5日，〈發展觀光是門好生意？－《旅行的異義》揭開旅遊黑暗面〉，2015年5月30日檢視，  
<http://www.cooloud.org.tw/>

花孟璟：自由時報，2012年11月21日，〈紐西蘭毛利人 拜訪阿美族「兄弟」〉，2015年5月30日檢視。<http://www.ltn.com.tw/>

徐庭揚：聯合新聞網，2015年6月9日，〈慕谷慕魚重開放 抱歉...只准步行〉，2015年6月12日檢視。<http://udn.com/news/index>

張益鈞：華視新聞網，2005年4月25日，〈花蓮部落改名 顛倒唸不文雅〉，2015年4月28日檢視。<http://news.cts.com.tw/>

蔡孟尚：自由時報，2015年6月10日，〈司馬庫斯保護環境 決減半收客〉，2015年6月12日檢視。<http://www.ltn.com.tw/>

蔡岳維：東方報，2011年9月15日，〈太巴壠部落故事叢書《會發光的女孩-迪雅瑪贊》新書發表部落文化 透過繪本傳承下去〉，2015年4月16日檢視。<http://eastnews.tw/>