

靜宜大學生態學系碩士論文

Department of Ecology, Providence University Master Thesis

*Ima nyux Kmal Kinbaqan Mnanu :*  
*Gaga ru Sngusun Qalang Smangus*

是誰在講什麼樣的知識？

**Smangus 部落主體性建構與地方知識實踐**

**Who Is Telling What the Knowledge is about ?**

**The Construction of *Smangus* Subjectivity and  
Local Knowledge Practices**

研究生：拉互依·倚畀 (*Lahuy Icyeh*)

指導教授：林益仁 博士

Advisors : Dr. Yih-Ren Lin

中華民國九十七年一月

## *Mhway na ke'*

*Helaw balay qu ryax qani, cyugal kawas msiaw mqbaq squ biru, llungun maku nanak, mqas balay inlungan mu, misuw qani lga, nyux cikay ku mhway na ke' , anay mu skal qani, aki mamuw baqun.*

*Thoyal saku mqbaq ru miru qutux bnrwan qani ga, khmay balay qu bnkis ᵑ yutas ᵑ yaki ᵑ mama ᵑ yata ᵑ qsuyan ᵑ yanay ᵑ ragwin ᵑ irah ᵑ boksi ru ggluw ᵑ lpyung, mhway simu kwara, piyux ryax wayal mamuw sbiq knan, piyux qu ppaqut maku ga, sknhway mamuw cbaq kmayal knan, mha ni iyat simu ga, baha aki maki qu bnrwan qani lpi, son sqani mita ga, wiwan balay sni ta inlungan ita kwara, wiwan pinsqunan ta miru qu bnrwan qani.*

*Magal tuqi qu musa maku skayal, ulung simu rmwaw, knan nanak ga iyat mu thyayun, kwara sni mamuw inlungan ᵑ pinzimwan, baqun Utux Kayal kwara.*

- 1. Ngasal : yaba Icyeh Sulung ᵑ yaya Ciwas Behu; qsuyan Batu ᵑ irah Atay ᵑ Kyomi ᵑ Sangas ᵑ Amuy; ssway Rangaw ᵑ Muya; piyang nya uzi ga, kneril mu Uli-Isinkwanan, mhway simu balay.*
- 2. qalang Smagus : kwara mtswaw ggluw, ungat balay spngan sni mamuw rnguw squ zyraw na qalang, lmuruw squ 「Tnunan-Smangus 」, m'ziqas squ qnxxan ta, bnkis —Upax Lesa ᵑ Kumay Tali ᵑ Atay Tali ᵑ Rukul Maray ᵑ Yumin Behuy ᵑ lk-Amay Yosyo ᵑ lk-Yumin Resa; ru ptasan na yutas lk-Tosu Twalu; mama Maray ᵑ Ikit ᵑ Masay; rawin Yuraw ᵑ Umaw ᵑ Tgbil ᵑ Sakay ᵑ Cumu ᵑ Hayung ᵑ Motow; yanay Ikwang ᵑ Amin ᵑ Kokwang ᵑ Masa. Mhway simu kwara.*
- 3. Mmrhuw na Tayal : mama Tali Behuy ᵑ Hetay Payan ᵑ Masa Tohuy; Atawa Yupas ᵑ boksi- Atung Yupas ᵑ Along Yupas ᵑ Yabu Syat; qalang Mrqwang: mama Yumin Hayung; qalang Pyanan: yutas Masing Kozyraw ᵑ Yukan Buta; Neban ᵑ Yukan. Mhway simu kwara.*

*Hmswa miru saku mah 「Ima nyux Kmal Kinbaqan Mnanu : Gaga ru Sngusun Qalang Smangus 」 , puqing qu sngusun ga, aki ta lequn sryut qu Gaga ta Tayal ru anay ta pbaq squ kinbahan ta, syraw ta inlugan ru tunux.*

*Tepucing na ke' , ana saku nyux tmasoq pqwasan soni, iyat son mha pucing qani qu pcyagun, yan balay nyux ta taring, ru anay ta sgsuw squ mrkyas laqi Tayal, klokah ta kwara, mhway simu balay .*

## 誌 謝

回憶這三年多以來，從考上生態所一直到論文口試的光景裡，我滿懷感恩，近二十年的求學生涯，充實了我生命中許多美好的生命故事，更感激這一路上所有教導過我的部落耆老、長輩、學校老師與同學，很幸運的是能夠在這麼健全的環境中成長學習，並有這麼一個努力生活的泰雅部落—「*Smangus*」支持我。

研究所期間首先要特別感謝我的指導教授—林益仁老師，很感謝你對我的提攜與關懷，回憶好幾次在研究室裡討論的情況，最令我印象深刻的是，爲了準備生態所最具挑戰性，共四次的「專題討論」必修課程，從一開始逃避、畏懼的心態，漸漸地適應思辯性的學術訓練課程；學習別人在說什麼？寫什麼？學習提出自己的看法，學習提筆論述的能力，學習實踐與批判的精神。這段學習研究的路上，你給了我非常多的指導與支持，如果沒有認識你，這本論文的主題，也不可能會是如此；好多次精彩豐富又極具挑戰性的「部落文化、生態體驗課程」裡，過程中我們結合了更多泰雅部落（*Cinsbu*、*Smangus*、*Pyanan*、*Mrqwang* 等等）一起學習，從中體會「行動研究」的意義，不斷的在這些課程裡，逐步有了體悟；而部落「培力」的目標，必定在日後從部落這一端以發出「狼煙」的方式作爲回應；總是會想起跟老師在「小綠」往返部落的聯絡道路、在各部落的場景、在泰國清萊參與「國際民族生物學會大會」、在「南島瀕危語言數位典藏國際研討會」共同發表文章，種種經驗，發現跟研究團隊不知走了幾萬公里的路程，從老師身上，學習學術工作的嚴謹與勇於挑戰的態度。我覺得你是一位很特別的老師，跟其他印象中的「大學教授」有很多的不一樣，尤其是老師樂於溝通，時常問我們「你/妳要問什麼？問題意識的脈絡？」；你帶學生有你一套方法，使我可以自由的展現自己，可以去揮灑「部落族人」的想法、聲音及我們「說故事的方式」。

本論文的完成亦感謝師大地理系汪明輝老師、交大人文社會學系呂欣怡老師等口試委員，於口試過程的斧正與建議，感謝你們可以親自到部落進行兩天一夜的「口試」；台大人類學系王梅霞老師提供諸多日治時期文獻分享；成大博士班黃國超的「碩士論文」，專注於泰雅核心的觀念，進一步提出討論與分析，這篇論文是泰雅研究裡重要的一項成果；鄭光博的碩士論文，提供了「泰雅古調」寫作上的指引，及日治文獻的分享；**Daya**（官大偉）在英文摘要上的協力，與你們結識使自己可以在學術的漫長道路上步步前進，使本論文更加充實嚴謹。

**EAST**(Ecology, Austronesian and Social Transformation—生態/南島住民/社會發展研究室)的伙伴們，我的好兄弟 *Neqow Soqluman*（乜寇·索克魯曼）、信翰（*Yumin*）、香貝、睿琳、懿翎、小喜、靜雯，感謝各位在學習上的討論與鼓勵；巴宰族公主—雅歆，爲我們這些研究生所付出的一切，妳精明的能力與反應，讓研究室裡有一位「好管家」，研究室變成學校的另一個「家」的感覺；在「研究室」相遇的好朋友聖文、小涵（*Yuma*）、*Neban Piling*、浩仁哥、玉玲姊夫婦、惠中、頤時、凱幼、政諭，謝謝這一路來的相挺與支持，有你/妳們的關心與鼓勵，給了我很大的力量，步步完成生態所的學業；謝謝建國與立娃在台中的照顧。

靜宜生態系鄭武燦、陳玉峰、簡炯仁、楊國禎、鐘丁茂、顏瓊芬、謝森和、柯志明、陳東瑤、劉烘昌等諸位老師的指導，生態所的多元性，是很特殊的；生態所同學們秀菊姐、*Bagkall*、欣一、Wumi（曉雯）、蝙蝠嘉、小杜、俊隆、信得、凱平、慶元、靜茹、明慧、草本、瑤勝、阿璨、均雅、阿甘、秉亨、睿怡、蕭戎、猴子、百源、孟純、月英、龍哥、阿勇、鳥媽、克堅、老彰，謝謝各位的陪伴，讓學習的時光裡，留下許多共同美好的回憶。

我親愛的妻子 *Uli-Isinkawnan*（鄔黎·倚幸高蔭），也是我最要好的 *Bunun*（布農）朋友，對妳，我有說不完的歌謝，對妳—我有說不完的愛，沒有妳這段時間以來的陪伴與支持，我一定沒有辦法順利完成學業。我很喜歡在台東 *Tama*、*Hulas* 跟台東家人的互動，很喜歡吃 *Cina* 炒的蝸牛，配上那冰涼的飲料，那種溫馨的感覺；尤其在最後「論文寫作」的半年內，讓我緊繃的心情可以有聊天說話的對象，繁重的壓力得以排解。很謝謝這九年來的相伴與扶持，我們，終於可以「結婚了」；我要跟妳說：「*malima saikin su, uningang!*」。

最重要的是一謝謝我的家人，沒有我的 *yaba Icyeh*、*yaya Ciwas* 長久的祈禱與教導，及已逝的紋面耆老 *lk-Tosu*，是您們賦予了我生命、賦予了我成長的機會，謝謝所有的掛心與關懷；我也很謝謝大哥 *Batu*、大嫂 *Atay*、姊姊 *Kyomi*、姊夫 *Ikwang*、二哥 *Sangas*、二嫂 *Aamuy*、小弟 *Rangaw*、弟妹 *Muya*，對我的包容與提攜，沒有家人對我的付出與犧牲，我絕對沒有辦法順利的完成學業，回到部落後會努力參與部落工作，回饋所學，很感謝您們對我無條件的愛，我永遠銘記在心，親愛的 *yaya*：*lokah lokah lokah!*

*qalang Smangus*（司馬庫斯），我生長的居所，所有 *Tnunan*-的家人們，「*Smangus*」對「土地的堅持昇華成一種虔誠的信仰」、對「泰雅知識的嫻熟」、「用生命來守護土地、家園」的決心，使我們得以用更「自主」的方式，生存並延續我們的生活；我們實實在在就是一個大家庭，是很特別的「泰雅大家庭」，我們有很多個 *yutas*（阿公）、*yaki*（奶奶）、*yaba*（父親）、*yaya*（母親）、兄弟姐妹、*llaqi*（孩子），很謝謝每一位所帶給我的一切及為我們這些孩子建立了很健全的家。

最後我想跟自己說，親愛的 *Lahuy-Icyeh*，很謝謝自己這一路來的堅持、努力、學習、實踐，祈禱每一個所感激的人、事、物，「喜樂與愛」常存在每天的生活。在靜宜生態所學習的這段期間，清楚的感受、意識到一件事情，那就是我才開始真的對 *Gaga na Tayal*（泰雅的知识）是什麼？有基礎的認識了，就像 *yaba* 你說的那一句話「*nyux su baq cikay Gaga Tayal la!*」（你知道一點泰雅人的 *Gaga* 了！）期許自己對「泰雅人知識」追尋、探索的能量，將持續努力再努力，讓未來孩子的孩子的孩子，亦能夠學習、傳承、創造 *Gaga na Tayal*！讓這塊土地上，豐富、延燒泰雅人，生命靈魂存在的意義與價值。

## 摘要

本論文主要關切在於原住民知識生產與原住民作為研究者及被研究者之間的關係。以部落族人的身分，論述 *qalang Smangus* (司馬庫斯部落) 從1991 迄今，所推動的「土地共有制」、「守護傳統領域」與「對外宣示自然資源權力」的實踐行動。論文中指出部落主體的堅定立場背後最重要的是一部落內一直延續到現在的「人與自然的關係」，而這樣的觀念即是建基在 *Gaga na Tayal* (泰雅人的知識)，並以此做為本研究探討的核心。本文的研究方法，以質性研究，實踐取向的「行動研究法」(action research)、結合人類學民族誌 (Ethnography) 方法，從「局內人」(insider) 的身分切入部落推動「部落發展」與「自然保育」的事件，並進而探討有關泰雅人知識的意義，從而提出更為全貌性對部落的理解。本文關於知識的探討從「地方知識」這樣的概念開始，質問它到底在某一個地方文化的社經發展中的意義何在？在分析上以時間為主軸，一方面指出源自日治、國府、至今日之學術社群，如何長期代言泰雅人的認識方式。另一方面，則嘗試拉出一個知識主體的自主詮釋空間，近一百年來關於「泰雅族知識」如何被學術社群生產與建構。本文的具體研究成果展現在 *Smangus* 自主性知識生產的過程，包括：1. *Tnunan* 土地共有制的建立；2. 2005年部落森林守護五年保育計劃；3. 深入原始森林持續進行傳統領域現地調查；4. 常態性部落導覽與歷史解說；5. 生態文化體驗課程；6. *Trakis* (小米) 農事生產過程等。文中詳細論述部落如何在前述實踐取向的行動中，建構以部落為主體的地方知識實踐，期待對台灣原住民族「知識實踐取向」的建構有所啟發，其主要的重點在於隨土地私有化、山路開通部落急遽資本化，個人與集體利益衝突的社會網絡中，部落族人如何理出一條持續發展的道路。最後，本文分別從信仰、實踐、知識三個面向提出活絡地方知識的關鍵因素作為建議。

**關鍵字：***Gaga*、*Tnunan-Smangus* (土地共有的司馬庫斯)、地方知識、*Tayal* (泰雅族人)

## Abstract

The major concern of this thesis is the relations between "the production of indigenous knowledge" and "the ways indigenous peoples being a researcher and researched". As an insider in my research area, the *Smangus* village, I discussed a series of practices achieved by *qalang Smangus* (literally means *Smangus* village) since 1991. These include the establishment of collective land tenure system, traditional territory defending action, and the announcement of natural resources rights. An action-oriented ethnography approach is employed as the main method in this study. By this way, I participated in the development and nature conservation events in the *qalang* (village). The meanings and practices of the knowledge of *Tayal* People are revealed in a holistic way. Theoretically, I started with the enquiry of the concept of "local knowledge", particularly concerning its meanings in the local socio-economic context. Besides, a historical review is made to address how the succeeding Japanese colonial, post-war and current academic communities represent *Tayal* people. Following the review, a "native point of view" criticism is made through my own understanding of *Tayal* knowledge production. In results, firstly I indicated the subjectivity of *qalang Smangus* is made through a continuing process of human-nature relation practices, which is related closely with the production of *gaga na Tayal*, the knowledge of *Tayal* people. Secondly, I show how people in the *qalang* construct our own local knowledge is coupled with the expectations to find the way for sustainable development in a modern social context. Furthermore, the expectations have to struggle with the dominant private property system, road constructions caused by natural disasters, and entrenching capitalistic institution, in which the major conflicts emerged significantly between personal interests and collective interests. In the end of this thesis, I also make some suggestions to the key elements of revitalizing local knowledge from the aspects of belief, practice and knowledge.

**Keywords :** *Gaga* · *Tnunan-Smangus* · local knowledge · *Tayal*

# 目 錄

第 1 章	緒 論	1
1.1.	研究背景與問題意識	12
1.2.	研究架構	15
1.3.	論文架構	15
第 2 章	理論與文獻回顧	16
2.1.	什麼是「地方知識」？	16
2.2.	學術社群建構的泰雅知識	22
2.1.1	日治時期：	22
2.1.2	民國時期：	26
2.3.	泰雅人怎麼說？	30
2.3.1.	學院教授：	30
2.3.2.	部落文史工作者	32
2.3.3.	學位論文：	33
2.3.4.	文學家：	33
2.4.	有關司馬庫斯研究文獻回顧	34
2.5.	小結	37
2.6.	<i>Tayal</i> 核心概念名詞簡述	50
第 3 章	研究方法	54
3.1.	質性研究方法－實踐取向的行動研究	54
3.1.1.	深度訪談	55
3.1.2.	參與觀察	55
3.1.3.	現地探查	56
3.1.4.	文獻回顧	56
3.2.	<i>ke'</i> <i>Tayal</i> (泰雅語) 能力	57
3.3.	研究者的位置與進入田野	58
3.3.1.	我是誰？	58
3.3.2.	田野地點的選擇與進行	59
3.3.3.	異／己的位置	60
3.4.	研究限制	60
第 4 章	研究區概述	61
4.1.	人文史地概述	61
4.2.	地理位置與環境	64
4.3.	人口結構與變遷	65
4.4.	土地制度與產業變遷	66
4.5.	宗教信仰與社會組織	67

4.6.	自然資源與森林守護 .....	69
4.7.	旅客量調查—以 2007 年為例 .....	73
第 5 章	部落就是「地方知識」的所在 .....	76
5.1.	<i>gaga</i> 的新樣貌— <i>Tnunan-Smangus</i> .....	76
5.1.1.	<i>Pssi ke'</i> 立約儀式下的共同體 .....	76
5.1.2.	<i>Spi</i> 的啟示與 <i>Tnunan</i> 前後變遷： .....	79
5.1.3.	<i>Tnunan</i> 制度與組織： .....	82
5.2.	部落有教室— <i>Tayal</i> 知識紮根 .....	84
5.2.1.	部落教室硬體建置 .....	88
5.2.2.	部落教室軟體建置 .....	89
5.3.	<i>Qyunam</i> (傳統領域) 的踏查與學習 .....	91
5.3.1.	四天實地踏查 .....	92
5.3.2.	<i>Bsilung</i> 祈雨聖地、族人與退府會森保處長的對話 .....	99
5.3.3.	傾聽祖先遺訓 為傳統領域做工 .....	101
5.4.	<i>Lmuhuw</i> (古調) 的知識系統 .....	102
5.4.1.	古調吟唱之一 .....	103
5.4.2.	古調吟唱之二 .....	105
5.5.	小結 .....	108
第 6 章	地方知識的實踐場域與 <i>Smangus</i> 的主體性建構 .....	110
6.1.	<i>Ke' Tayal</i> 與地方知識的關係? .....	110
6.2.	<i>gaga na tmubux Trakis</i> (小米生產知識與實踐) .....	111
6.3.	部落文化、生態教與學 .....	115
6.3.1.	課前規劃、目標： .....	115
6.3.2.	課程內容架構： .....	115
6.3.3.	學生課程回饋： .....	117
6.3.4.	部落族人回饋： .....	120
6.3.5.	助教收穫與反省： .....	125
6.4.	風倒樺木事件 .....	126
6.4.1.	<i>P'surx Btunux</i> (埋石立柱儀式)： .....	127
6.4.2.	<i>Phaban</i> (攻守同盟)： .....	128
6.5.	小結 .....	130
第 7 章	結 論 .....	131
7.1.	試論— <i>Tayal</i> 知識整體樣貌? .....	131
7.1.1.	世界觀 .....	131
7.1.2.	社會制度 .....	133
7.1.3.	土地與資源的管理系統 .....	133
7.1.4.	動植物與土地的知識 .....	135



7.2. 地方知識實踐的可能與關鍵點 .....	137
7.3. 再省殖民論述與自主性知識建構 .....	138
7.4. 建議、研究倫理 .....	140
附錄—1 .....	141
附錄—2 .....	143
附錄—3 .....	145
附錄—4 .....	149
參考文獻 .....	151



## 圖目錄

圖 1：研究流程圖 .....	15
圖 2：傳統生態知識的內涵 .....	21
圖 3：Tayal 民族知識建構的光譜 .....	29
圖 4：qyunam Mrqwang ru qalang Smangus .....	64
圖 5：司馬庫斯人口組成 1      圖 6：司馬庫斯人口組成 2 .....	65
圖 7：2007 年司馬庫斯人口金字塔 .....	65
圖 8：2004 年參與 Tnunan 比率 .....	68
圖 9：2007 年參與 Tnunan 比率 .....	68
圖 10：司馬庫斯部落 Ryaq 小型哺乳類調查結果 .....	70
圖 11：司馬庫斯部落 Ryaq 小型哺乳類調查結果 .....	70
圖 12：2007 年司馬庫斯 1-12 月旅客人數 .....	73
圖 13：2007 年司馬庫斯 1-12 月旅客人數比 .....	73
圖 14：2007 年司馬庫斯上半年一假日、週間、年度國旅客人數比 ..	74
圖 15：2007 年司馬庫斯下半年一假日、週間、年度國旅客人數比 ..	74
圖 16：2007 年度司馬庫斯假日、週間、年度國旅客人數比 .....	75
圖 17：Tnunan Smangus 組織構架 .....	82
圖 18：司馬庫斯部落教室基地圖 (Sakuliu 繪) .....	78
圖 19：Gaga na Tayal (泰雅人的知識系統) .....	124

## 表 目 錄

表 2-1：傳統生態智慧內涵整理表 .....	17
表 2：司馬庫斯相關研究文獻 1999-2007 .....	36
表 3：歷年文獻對gaga、gaya、waya、gaza的詮釋 1915-2006 .....	39
表 4：深度訪談對象 .....	55
表 5：元音（母音） .....	57
表 6：元音（雙母音） .....	57
表 7：輔音（子音） .....	57
表 8：司馬庫斯部落各步道植物資源調查結果 .....	59
表 9：司馬庫斯部落各步道鳥類資源調查結果 .....	59
表 10：從四個面向思考國家與部落 .....	72
表 11：Tminun的字詞變化 .....	78
表 12：埋石立柱的儀式與意義 .....	127

## 第1章 緒 論

「*Puqing hyal bnkis - laxiy pyari si inlungan mlahang 'son qnxan laqiy ana knwan krryax*。」  
(部落 *mrhuw* 口述)<sup>1</sup>

「這是祖先建立土地(家園)、是我們的根,不要離開她,要用心來守護,期能延續孩子的未來。」

*qalang Smangus* (司馬庫斯部落) 近期 (1991-至今) 所推動各項守護傳統領域(土地、森林)與對外宣示自然資源權力的實踐行動,並堅持部落的立場。堅持的背後最重要的是「部落內一直延續到現在『人與自然的關係』」,而這樣的觀念即是建基在 *Gaga na Tayal* (泰雅人的知識) 的基礎,我將以此做為本研究探討的核心。

### 1.1. 研究背景與問題意識

對一個生活在森林中的部落而言,當地人與自然的關係是相當緊密,在他們所處的「地方」(place),擁有關於這片山林深刻的情感、記憶、經驗與豐富的在地知識,對環境的了解也不亞於所謂的生態科學家,但是認識的方式孑然不同,若我們將人與自然的關係視為一種文化模式。「地方知識」作為探討關於「人」與「自然」間互動關係的一門學問與工作,該怎麼對不同的人與文化作教育呢?「地方知識」這樣的概念,到底在某一個地方文化社經脈絡中的可能意義是甚麼?關於自然的知識僅僅是一種以生態科學為主的知識?

文獻中關於地方知識(local knowledge)相關研究報告,主要呈現了較多是「把知識從民眾的生活抽離出來的方式」,之後反省此類知識生產的研究,持續產生批判,並尊重知識主體的態度。國內討論「原住民的傳統生態知識」,研究中以非原住民的身份者尚屬主導;林益仁(2001、2005、2007)提到原住民主體發言的位置,及「如何以地方自己的方式活化傳統生態知識,使其進入發展的脈絡?」帶著濃厚批判傳統生態知識的問法,筆者延續這樣的問題意識,並進一步問原住民為主體的地方知識的可能方向?奠基在這個基礎之上,筆者要再追問如何實踐?內涵是什麼?又如何與當地發展脈絡產生關連?

2007年初到年底,閱讀部份研究泰雅族的文獻,文獻最早是由日本人類學者所建立,及後來國民政府來台後,延續日人進行泰雅族民族學研究;近年(1990)年代以後許多新生代研究者從不同的研究取向(部落地圖、傳統生態知識、觀光、自然資源管理與制度選擇....),這些研究最後,仍無法避免必需觸及「*Tayal*」最核心的幾個概念:*Utux*、*gaga*、*niqan*、*sbalay*、*psaniq*」。

<sup>1</sup> 該段話是引述部落耆老們,從祖父輩們所叮嚀的話,強調如果沒有土地及失去 *Gaga na Tayal*,那後代生活會很辛苦,這樣如何能夠有更寬闊的未來;而這個意義必須要傳承給部落的孩子。

筆者本身作為一位「泰雅人的後裔（*IkButa* 的孩子的孩子....）」；在進入生態研究所就讀三年多學習歷程裡；筆者本著強烈的族群認同感、使命感而自居（本身是部落裡第一個回復泰雅名），加上部落男、女性耆老長輩們的教導及從小「說泰雅語」，耳濡目染在這樣時空脈絡下成長，很主觀以為很了解族群文化及相關知識；到生態所後，開始有老師、同學們會跟我聊，問－什麼是你們泰雅族的「*Gaga*」？還記得不假思索像是反射動作般回應說「*Gaga* 就是我們泰雅族所有一切的（習俗、祭典、禁忌.....等等）的總合」。現在回憶起來，相信問我的那位同學，可能會覺得，這個人在說什麼？好像有說／沒說沒什麼兩樣；尤其是在專題討論的場合上，有老師問了同樣的問題，筆者回答的不清楚無法讓老師接受，當時也引起老師們的討論，過程中還記得，所上 S 老師說：

「我可能還比你清楚什麼是 *Gaga*！」

當下聽在耳裡，令筆者很不舒服，覺得老師是在挑戰內心最核心的價值，時間過了一年多，一直把這樣的事情放在心裡面，自己也從中調適，告訴自己說「反正我是生活在有 *Gaga* 的民族裡，有些事情外人是不能體會的」。持續以往的生活態度，只要有機會到別的原住民部落，會主動跟耆老聊天，大多是問部落現況、部落遷徙（他們怎麼來到這裡？）、問他們一些經驗、記憶裡所認識的 *Gaga* 是什麼？*Pslkotas*、*Sm'atu* 生產的儀式怎麼進行？誰來帶領？在那裡舉行？聊天過程中，耆老分享著他／她過去的生活，泰雅的知識，逐漸的有更細緻的體認。

這半年裡，回到學校寫論文，從文獻上得到許多養份，日治時期的調查報告書，陸續產出中譯本，國府初期迄今有許多值得討論的研究報告，從中開始了解，到底外面的這群人是怎麼在理解、研究並解釋泰雅族人（部落／社會／文化）等現象。試著把自身經驗及文獻上（近一百年）的研究結合，發現自己已進入一個藉由內／外部的雙向路徑來理解什麼是泰雅人？更重要的是一必須要探求什麼樣的精神，支持這群人得以這片土地長久生存下來？這無非是「泰雅人與環境長期互動」所累積下來的「泰雅人知識體系」，讓祖先的祖先及孩子的孩子可以透過學習、親身實踐體驗，延續這些知識，適應而生存。

為探究原住民社會中「地方知識」可能的意義，本研究以 *Smangus* 為研究個案，描繪出近年推動「部落發展」與「環境保護」為現今部落發展主要的核心課題，並思考泰雅人的知識意義之基礎？近幾年部落產生了那些具體行動策略？包涵「*Tnunan* 土地共有制的建立、2005年部落森林守護五年保育計劃，深入原始森林持續進行傳統領域現地調查、常態性部落導覽與歷史解說及生態文化體驗課程」，本研究即在討論，部落如何在前述實踐取向的行動中建構以部落為主體的地方知識實踐，以期對台灣原住民族「知識實踐取向」的建構有所幫助。

## 1.2. 研究架構

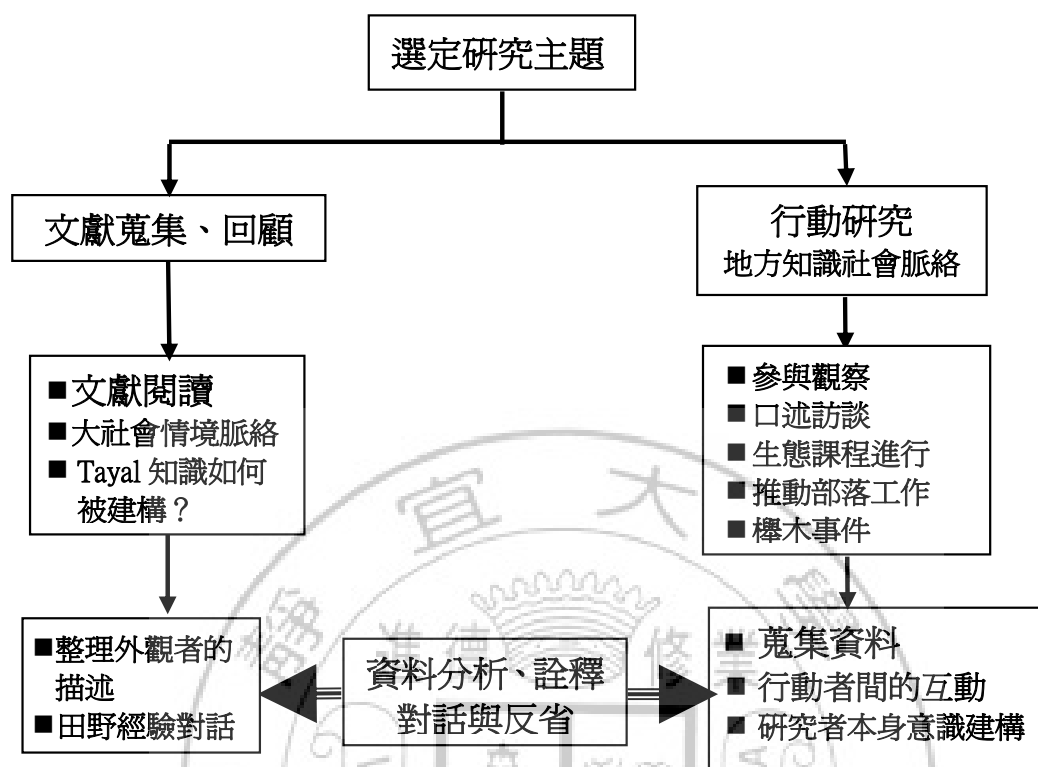


圖 1：研究流程圖

## 1.3. 論文架構

本論文第 1 章簡述本研究的動機、背景與問題意識與研究流程架構。

第 2 章包含兩個主要的部分，第一節為理論與文獻回顧，以確立「什麼是地方知識」，並交待泰雅人知識如何被外來研究者，建立系統化的關於泰雅人的知識，尤其是日治—至今人類學家，長期代言泰雅人的認識方式，進一步拉出一個由知識主體詮釋空間，積極以部落自主建構地方知識之研究取向。

第 3 章為研究方法論，強調本研究以質性研究中，實踐取向的「行動研究」、結合人類學式民族誌方法，從地方上多元參與，進行更為全貌的社會脈絡理解。

第 4 章、第 5 章、第 6 章為個案研究的部份，第 4 章為研究區概述，包含地理位置、人口結構、土地制度、宗教信仰與社會組織、自然資源及 2007 年遊客量的全面性描述；5、6 章提出筆者所參與的「行動研究」實踐過程進行細緻地描述，勾勒出「地方知識」如何在部落的生活中實踐，以地方自主建構知識的社會實踐。

第 7 章為結論，試論—「泰雅人的知識體系」，分別從信仰、實踐、知識三個面方提出論述、活絡地方知識的關鍵因素，最後提及反省殖民論述，更進一步的強調「自主性建構地方知識」的積極作為。

## 第2章 理論與文獻回顧

透過社群在地經驗及文獻上所累積的泰雅知識，那吾人要接問，這些知識如何在新時代延續、再現、再創造？如何讓這些知識轉變成部落發展助力？泰雅知識如何傳承與實踐？結合當地社群社經、文化脈絡，產生新時代的意義與價值。

下文分別從 80 年代所興起的「傳統生態知識」的討論、整理「由學術社群所建構的泰雅知識」、知識主體—「泰雅人的現身說法」、「司馬庫斯研究文獻」回顧，等面向進行文獻回顧與探討知識如何被生產？

### 2.1. 什麼是「地方知識」？

Sefa Dei *et al.*，指出「在地知識」(indigenous knowledge)是：

「與一個特定的地方長期互動之下所孕育出的知識體。這種知識關聯於傳統規範以及社會價值，同時也跟引導、組織、規範人們的生活方式以及認知她們的世界的智能建構有關。它是一個社群經驗與知識的總合，並且是面對熟悉或是陌生挑戰的決策基礎。...他是由該社群透過歷史與當前經驗所累積。透過學習舊知識的過程，新知識得以被找著；這正是使在地知識得以源源不絕而不停滯的主因。」（引自林益仁等，2003：5）

所以，「傳統生態知識」或許可以理解成將「傳統知識」鎖定在對自然的理解以及自然資源的利用之上的知識。然而，即便清晰的定義如此，「傳統生態知識」仍是個不容易說明、且富涵政治意味的字詞。原因之一是，Ellen and Harris (2000) 認為它至少跟一整組意涵不見得相同的字詞密切關聯，這些包括「在地知識」(indigenous knowledge)、「在地技術知識」(indigenous technical knowledge)、「民俗生態學」(ethnoecology)、「地方知識」(local knowledge)、「民俗知識」(folk knowledge)、「傳統知識」(traditional knowledge)、「傳統環境知識」(traditional environmental knowledge)、「民眾科學」(people's science)、「鄉民知識」(rural knowledge) 等。此外，「傳統生態知識」的特性也很多元，如在地的，口傳的，密切與日常生活實踐相關的，經驗性的，重複性的，動態的，持續改變的，類似科學的，片段化的，功能性的，以及整體觀的。嚴格地來講，這些特性也不見得完全相容，例如片段化的與整體觀的就有矛盾，實在很難找到一個兼容並蓄且一致的定義；傳統生態知識之定義與範疇，將近幾年內學者、國際組織所提出之內涵整理如表 2-1（轉引徐霏馨，2006）。

表 2-1：傳統生態智慧內涵整理表

學者	論述的主要內容
Durning (1992)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 人類社會在自然界中經長時間的互動關係，所產生對雙方皆有利的經驗準則。</li> <li>■ 原住民因為實際生活、精神、歷史的關聯，與他們的土地緊緊結合；透過無止盡地重複日常工作去認識土地。</li> <li>■ 是原住民賦予大地各種長期觀察和精心創作的的神話傳奇，且為這些他們所深信的神話傳奇辯護。</li> </ul>
Semali and Kincheloe (1993)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 反映著一個地區的居民了解自己和其自然環境間的關係，以及他們如何組織動植物的民俗知識、文化、信仰、經歷來充實他們的生活</li> </ul>
Winona Laduke (1994)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 是從遠古時期，人們細心觀察其長期居住棲息地和生態系所建立起來的心靈文化層面上的指引。</li> </ul>
Michale Davis (1994)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 對智慧共有權和利益的所有權</li> <li>■ 智慧、土地、心靈是親近的、相互依賴的關係</li> <li>■ 透過世代傳承的智慧</li> <li>■ 口語相傳的智慧，透過慣例的原則來創新、實踐</li> <li>■ 是保密、不可侵犯在的規則，且影響著其管理方式</li> </ul>
Louise Grenier (1998)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 關係到特殊的、地方性的智慧和學習的系統，存在、發展於一群土生土長某特定的地理區域的男人女人。</li> </ul>
Berkes (1999)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 有關於生物間（包括人類）及生物與環境間關係的知識、實踐、信仰所組成之累積體系，並且經由一連串適應的過程以及文化延續進行世代傳承。</li> <li>■ 是一個「知識－實踐－信仰的複合體」〈knowledge— practice — belief complex〉，其中包括了「在地知識」、「土地與資源的管理系統」、「社會體制」、「世界觀」四個層次；「在地知識」是指原住民對於動植物之分類系統和對其生態特性之了解，包括了族群變動、空間分布、生活史、各種行為等，以及對整個生態系的認識，諸如巨觀的地形地貌、氣候水文的認識。</li> </ul>
Warren and Mckiernan (1999)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 對於一個已存在的文化或社會來說是獨特的。</li> </ul>
Maurial (1999)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 是“地區性的”，因為是在原住民領土上每天發生互動的結果。</li> </ul>
Turner and Marianne Boelscher Ignace and Ronald Ignace (2000)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 是一種關於生態準則的知識，例如：環境中各種構成要素的關連性；各種生態指標的使用；根據已知的知識來監測、加強並且永續使用生活資源；知識取得和傳遞的系統；與祖先土地的親密感與認同感；對於自然環境以及超自然的信仰。</li> </ul>
Sefa Dei (2002)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 關聯於傳統規範以及社會價值，同時也跟引導、組織、規範人們的生活方式以及認知他們的世界的智能建構有關。</li> <li>■ 是一個社群經驗與知識的總合，並且是面對熟悉或是陌生挑戰的決策基礎。</li> <li>■ 由該社群透過歷史與當前經驗所累積。透過學習的過程，創造新的知識而使在地知識得以源源不絕且不停滯。</li> </ul>
聯合國「生 物多樣性 公約」 (CBD) (2003)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 第八條：就地保護 (j) 依照國家立法，尊重保存和維持土著和地方社區體現存生活方式而與生物多樣性的保護和持續利用相關的知識，創新和實踐並促進其廣泛應用，由此等知識，創新和實踐的擁有者可和參與下並鼓勵公平地方分享因利用此等知識創新和作法而獲得的利益。</li> </ul>



	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 第十條：生物多樣性組成部分的持續利用</li> <li>■ (c) 保護並鼓勵那些按照傳統文化慣例而且符合保護或永續利用要求的生物資源習慣使用方式。</li> </ul>
林益仁、馬薩·道輝 (2003)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 「傳統生態知識」或許可以理解成將「傳統知識」鎖定在對自然的理解以及自然資源的利用之上的知識。然而，即便清晰的定義如此，「傳統生態知識」仍是個不容易說明、且富涵政治意味的字詞。</li> </ul>
傳統知識、遺傳資源與民俗創作智慧財產權之政府間委員會(IGC) (2003)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 係指基於傳統而生之文學的、藝術的或科學的作品、表演，發明、科學發現、外觀設計 (designs)、標幟 (marks)；名稱或符號、未公開之資訊，以及其他一切基於傳統在工業、科學、文學或藝術領域內智能活動所生之創新/新發明 (innovations) 與創作 (creations)。其中之「基於傳統」係指某種知識體系、創作、創新及文化表達方式，其通常皆為代代相傳，且被認定為係某個特定民族或其居住地域所固有的，並會隨著環境變遷而不斷演進者。</li> </ul>
郭華仁、陳昭華、陳士章、周欣宜 (2004)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■ 一般而言，傳統知識係由多類型且跨領域的知識所組成，包括醫療、狩獵、農業生產等使用的生物、其他材料、以及生產方式等；廣義的傳統知識也及於設計、文學、音樂、宗教儀式和其他技術和工藝等。</li> <li>■ 當今絕大部分的傳統知識是未被文獻化或是約定俗成的，例如，原住民於部落間醫療知識，基於傳統的信仰、準則和實踐，歷經數世紀的以家族為單位的嘗試錯誤，不斷改良，透過世代口耳相傳而沿用迄今。</li> <li>■ 可能被個人擁有（例如治療經驗和宗教儀式）、可能被一個群體中的某些成員所有，或者可為群體中的所有成員獲及（即共同知識）。</li> <li>■ 包括了不同類別、不同功能的資訊，它的出現時間經常是早期而且不可考，但是會順應時代而發展，適應時代而變更。</li> </ul>

本表資料來源：引自徐需馨，（2006：10-12）

因此，比較有意義的討論也許是去明辨不同「傳統生態知識」論述背後的問題意識與脈絡。（林益仁，2003）

本文延續林益仁討論傳統生態知識的問題意識，就如其文中所強調的一知識建構的主體問題，即是誰在說？說什麼？怎麼說？的知識建構立場，……。一種另類的解讀或許應該讓更多的原住民主體浮現來詮釋自己的故事與知識，筆者站在非原住民身分但卻認同原住民的論述位置上，僅能透過本文去突顯此類批判位置的重要性，但卻很難直接單獨地進行原住民知識的主體建構。林益仁（2007：56）

承上一段話，從事原住民知識建構實踐的過程中，讓吾人必須更加重視到底是那些人在說？說什麼？怎麼說？同時也道出作為一位非原住民身分者進行原住民知識建構的困境。而這樣的研究態度及論述的意識是必要考量的，今非昔日之場景，並非以田野有多少知識，研究者即以一個對民族之興亡為己任之關懷，就可以依其個人的立場喜好來進行田野研究的工作，而是更應該對田野人群社會中

的現實生活與在地部落發展脈絡，做適當的結合。這樣的說法，從下段論述的內容中，更凸顯出結合當地社經脈絡，更進一步讓在地社群居民可以自主的方式來建構知識，並可望提升在地的生活。

現在所說的原住民生態知識，與其說發現，不如說是重構，而正是這個重新建構「傳統」的過程才彌足珍貴。筆者最後想表達的是，肯定生態知識是一回事，但是落實生態知識與社群互動關係的發展過程，才是困難之處。如果將傳統生態知識放在社區/部落發展的脈絡下來談時，就牽涉到其應用必須和地方自決、決策去中心化、自然資源的適當權利放在一起看。亦即，傳統知識與發展的相關性，就在於它提供了另一種發展策略的選擇：培力（empowerment），地方可以以自身樣貌開始發展起，而不是別人強加於他們的期待。林益仁（2007：57）。

那接下來，要進一步問，是什麼樣的傳統生態知識？在什麼樣的文化下的個人或集體及他們所要解決的問題？在一些原住民部落論及未來的發展工作時，自然資源管理與環境教育的面向也成為大家所關注的目標，就如在以泰雅族新光、鎮西堡部落為例去探索原住民部落的環境教育的論文裡引用加拿大Simpson所說的：

「原住民的環境教育計畫必須以原住民知識系統為根基，是一種強化我們文化，提昇環境保護、永續的地方經濟的實現與幫助學生面對去殖民過程的重要方式。」引自鍾頤時（2002）

這段話，正好切中本研究所關切的核心議題，接下來分成誰的地方知識及什麼樣的知識內涵作進一步探討。

國內討論傳統生態知識頗多探討，如林益仁（2001、2003、2004、2005a、2005b、2007），關於什麼是「傳統生態知識」，這部份文獻回顧，主要參考引用林近年所產生的論述為主，林文蒐集整理國內外的相關文獻，依其研究取向整理成四個類別：1.自然科學的應用；2.人文科學的批判；3.國際商業應用與財產權；4.強調在地發展的脈絡，等四個傳統生態知識的研究取徑。

本研究所關切司馬庫斯泰雅人與自然的關係，即是強調奠基在「地方知識」或「傳統生態知識」上，在這個基礎作為泰雅民族知識與主流的異質點。

黃國超（2001：45），以鎮西堡泰雅人的宗教變遷為例，探討分析「*Utux*」的瓦解與重建，說明*gaga* 彰顯著*Utux* 的旨意，是宗教的，同時*gaga* 作為一種誠命與要求，所以亦是倫理的。在「宗教」上，是為泰雅人超自然信仰的道德規範，這些*gaga* 代表著*Utux* 的誠命，形塑出泰雅人的倫理觀。在「生活」上，族人對於各種的自然現象，例如太陽從東方升起、動植物生長的時序、動物的習性等等，耆老們會說：「*yasa gaga nya*」，意思是「這就是*gaga*」，在此無涉社群道德層次時，*gaga* 是為一種自然法則、亦蘊含著泰雅人的生態智慧。

綜合田野調查期間與訪談數位耆老討論泰雅人的知識，結合泰雅研究文獻閱讀整理，再從對泰雅語語彙的掌握與理解後，筆者嘗試思考那關於「知識」這個抽象的觀念用詞，若要在泰雅人語意世界裡找著一個適當的詞之際，那會是什麼呢？黃文中，提供我們這樣有趣而貼切的文化翻譯。那就整體的「*Gaga*」的樣貌及此觀念不斷實踐於泰雅人的日常生活用語，包含了禁忌、規範、人際倫理、歲時祭儀、和解儀式、儀式之祭詞用語、生產技術智慧、大自然運行秩序，小至平常生活的禮節，再套一句泰雅耆老的用詞「*maki nank gaga nya*」（都有其*gaga*），筆者亦認為可以視作「泰雅人民族知識（ethno-knowledge）的總體」，這就是本文標題所論述的「地方知識」（lokcal knowledge）的用意所在。



## 地方知識分析架構與內涵

「地方知識」在本文作為「泰雅人知識」的指稱，可以理解成對自然的理解以及自然資源的利用，換句話說，就是該地區人與自然（環境）的知識。

本研究分析架構採用 Berkes (1999) 對於「傳統生態知識」(traditional ecological knowledge) 的定義。將其定義為「一個有關於生物間（包括人類）及生物與環境間關係的知識、實踐、信仰所組成之累積體系，並且經由一連串適應的過程以及文化延續進行世代傳承」。Berkes 更進一步分析指出，傳統生態知識是一個「知識-實踐-信仰的複和體」(knowledge-practice-belief complex)，其中包括了對於動植物與土地的在地知識、土地與資源的管理系統、支持該管理系統之社會體制 (social institutions) 以及其背後的信仰及世界觀 (world view) 四個層次如圖二。」(Berkes, 1999: 13)

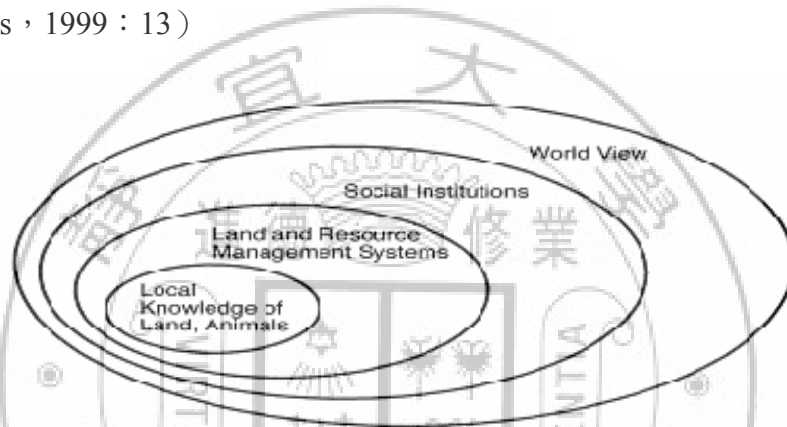


圖 2：傳統生態知識的內涵

圖一將傳統生態智慧的四個層次，用層層包裹的橢圓來表達；外圍的層次不僅包含著內包的層次，更是其發展的基礎。由此來理解，四個層次當中以「**世界觀**」最為根本，因為「世界觀」主宰著人們如何看待、評價一切事物，如何選擇何者為而何者不為；宗教、倫理與信仰系統皆屬此類。

「**社會制度**」的層次包括一整套資源使用規則、社會關係的規範，並且在使用資源的個體、家戶、聚落之間或內部形成一定的組織型態，以合作、協調或規則訂定等的各種方式，確保規範能夠被遵守。「**土地與資源管理系統**」強調的是生態知識的實踐以及所應用的工具、技術等等層面，與「**在地知識**」層次之間的關係非常密切。後者包括對於動植物資源的分類系統、對其生態特性的了解諸如族群變動、空間分布、生活史、各種行為等等，以及對於整體生態系包括巨觀的地形地貌、氣候水文特性的認識。這些知識都是從日常生活中對於環境的觀察與經驗累積得來，多對於在地住民的生存有極為重要而直接的價值。而這些知識必須在**當地**的環境中**實踐**出來，形成所謂「土地與資源管理系統」。

探究「傳統生態知識」，一種動態適應的、實踐的、因時因地、以在地社群為中心的「知識-實踐-信仰的複和體」，所相對應的是「現代」西方科學傳統中將知識抽離出社會文化脈絡的知識生產方式。(Berkes, 1999; 林益仁, 2004、2005)。

## 2.2. 學術社群建構的泰雅知識

以史觀的脈絡重新梳理泰雅研究相關文獻，肇自 1895 年。台灣納入日本殖民政權的管轄，殖民當局為求對所屬殖民地進行有效統治，因此「被殖民者知識」的建立是迫切的。以台灣原住民族為對象的人類學家，在結合「官方（政經、軍隊、警察）」與「學術」力量，展開台灣原住民族全面性調查研究「蕃地、蕃情」，生產被視為是重要的「理蕃知識」，而這些知識的形成，回饋到實際統治運作中，又強化了這些知識的合法性。就近代「泰雅族」知識形成來說，學術賦予了它分類乃至系譜性地建構了其下各族群類別的位置，透過國家的權利，原本自稱 *Tayal*、*Seediq* 所屬之各個部落，逐漸朝集體化的「泰雅族」發展，成為具體地，可被辨識地被統治的客體。（鄭光博，2006：4）；從日治時期（1895—1945）、戰後國府迄今（1945-2007），針對不同學者的研究、著作等論述，進行代表性的概要介紹，說明其研究的方法，並整理出「*Tayal* 民族知識建構的光譜」（如圖 2-1）：

### 2.1.1 日治時期：

依據高文斌（2003：5-10）日治時期關於原住民族的討論、調查，主要分成三個時期：「東京人類學會」時期（1895-1900）；「臨時台灣舊慣調查會」時期（1901-1927）；「台北帝國大學」成立後至中華民國時期（1929-1945）；而本研究主要以泰雅族文獻為討論的範疇。

#### 1. 「東京人類學會」時期（1895-1900）：

第一階段代表性研究者，主要有伊能嘉矩、森丑之助。伊能嘉矩為「東京人類學會」會員，於 1895 年 6 月來台，先後出版了《台灣蕃人事情》（1900）、《台灣蕃政治》（1904）、《台灣文化誌》（1928）。特別是與栗野傳之丞合著的《台灣蕃人事情》，是在日本統治台灣 15 年後，建構了解釋「台灣原住民的知識體系」的人類學作品。就台灣原住民人種分類課題與文化上的解釋，在整個台灣原住民族邁入全面性的文字化、系統化的被記錄被書寫，實屬空前首創，變成日後關於台灣原住民族文化、歷史研究，必定被討論的起點。伊能在方法論上，採當時「人類學進化派」的理論架構及「語言比較法」，將原住民納入馬來語系人種內。把「共有某種特殊性質的集成一體，再依據其共有特徵的遠近，劃定系統上血緣的遠近」。得出的結果為「四群八族二十一部落」，其中「*Ataiyal*」（アタトヤル；泰雅族被分類為「第一群，第一族；分兩個部『第一部：*Tangare-Ataiyal*』、『第二部：*Daiya-Ataiyal*』」；原住民各人種，以「進化主義的文化理論」，解釋台灣原住民族區分為：（註：引號為筆者所加）

從最野蠻「Ataiyal」到進化程度最高的「平埔蕃」等不同展階。在進化圖示的解釋體系下，伊能並認為蕃人的文化發展是可以改變的，而文明化的責任，則是在「我們日本人」身上。陳偉智（1998：46）

另一位是被譽為「蕃通」的—森丑之助，從文獻上，可以看出當時研究者間對台灣蕃族知識研究的對話。森在〈生蕃對台灣島的影響及台灣蕃族學術調查〉的演講中，其當他對伊能嘉矩《台灣蕃人事情》有這樣的批判：

比伊能嘉矩更早進入蕃地探險的我們，對於伊能氏的這一本報告，無法認定是一部調查研究報告，只能說，這不過是他編纂的作品。我甚至不得不懷疑伊能氏為什麼忽略了理應實地調查的事項，只利用極「薄弱的」（無說服力的）記錄文書及通事所提供的不正確消息，而且只到山麓地帶一般官員常去訪問的蕃社訪問，沒有深入蕃地搜求有根據的田野資料，就開始撰述他的報告。……使我惋惜像他有明晰的頭腦、廣博的學識，以及萬事都很方便、有職位的人，怎麼一直都沒有進一步深入研究台灣蕃族。森丑之助，楊南郡釋註（2000：527-530）。

森丑之助於 1895 年（明治二十八年）來台，來台後學習台灣原住民族語言，代表性著作《台灣蕃族圖譜》第一卷、第二卷（1915）、《台灣蕃族志》第一卷（1917）本著作為第一本系統化、大區域調查，以總論的方式呈現在，所建構的「泰雅民族誌知識」文本，內容架構共五編：「**1. 種族**（共分類 23 個部族；100 個蕃社），**2. 體質**（體質觀察、身體計測），**3. 社會狀態**（社會組織、頭目及社民、制裁慣例..），**4. 土俗**（食物、居住），**5. 信仰及心的狀態**（祭祀、傳說...），**6. 經濟**（經濟的智能、生產的能力）及附錄〈關於台灣蕃族〉—1913（大正二年）告別台灣演講。」

日治時期，人類學家森丑之助（2000：559、591）面對蕃人處境時如此說：

「要瞭解蕃地，應該從瞭解蕃人著手，只有完全瞭解蕃人，才能完全把握蕃地的一切。」因為「他們對於山林任何細微的事物都知道得清清楚楚，」而且蕃地是他們「祖先傳承下來的自主國度。」

此語雖然無法改變統治當局的思維，卻道出了蕃人與蕃地之間重要的關係，以及蕃人對於蕃地所擁有的知識體系。

## 2. 「臨時台灣舊慣調查會」時期（1901-1927）：

第二階段開始，源自於台灣總督府於 1900 年（明治三十三年）間，由岡松參太郎分別成立並主持「台灣舊慣研究會」與「『臨時台灣舊慣調查會』」<sup>2</sup>，於 1919 年（大正八年）後改稱「台灣總督府蕃族調查會」；後於 1909（明治二十四年）該會成立了「蕃族科」。該科成立後，台灣總督府基於政治目的「徹底控制蕃族」與受到當時「歐陸法學潮」影響，並派遣人類學家進行「蕃族固有生活慣習」的查察計劃。官方積極從事舊慣調查工作，其產物就是陸續出版，由佐山融吉編撰的《蕃族調查報告書》（1913-1921）；小島由道等編撰的《番族慣習調查報告書》（1915-1922）；以及岡松參太郎編撰的《台灣蕃族慣習研究》（1921）。

小島由道、安原信三於（1915）著作《番族舊慣調查報告書—第一卷：泰雅族》本著作為第一本系統化、大區域調查（該著作討論的研究調查內容，不包括東部「賽德克人」區域）。以總論的方式呈現的泰雅族的專書，調查核心以「慣習法」為主軸，內容架構分別為：「1.總說、2.人、3.親族、4.財產、5.繼承、6.社會」等六大主題。該著作是最早對「*gaga*」提出觀察與解釋的論述，說明泰雅族不同亞群間，呈現範圍與部落組織不一致的說法，尤其對泰雅族的婚姻、收養、財產、土地、所有權及繼承的概念及田野的實例提出深入的討論。

佐山融吉編撰的《蕃族調查報告書》，1917 年—紗績族、1918 年—大么族前篇、1920 年—大么族後篇。以總論方式呈現的泰雅族研究專書，調查核心以「慣習法」為主軸，內容架構分別為：「1.總說（名稱；共 22 群；95 社）、2.社會狀況（社會組織等）、3 季節行事、4.宗教（神的觀念）、5.出草、6.住居、7.生活狀況、8.人事、9.服飾及裝扮、10.歌謠舞蹈及樂器、11.遊戲及玩具、12.教育及有關於圖形、數、色彩之觀念，最後是附錄（言語集）」。

本著作是第一個把泰雅族（*Tayal*）、紗績族（*Seedeq*）分類為兩族說法的文獻起源；但這樣的分類引起當時其他蕃族研究者的議論，或表明不讚同的立場。

岡松參太郎編撰的《臺灣番族慣習研究》（1918-1921），共八冊，書中所用資料係以《蕃族調查報告書》及《番族慣習調查報告》為主。他認為原始社會的「習慣法」研究，是法制史與社會史不可以忽視的重要資料，將台灣原住民族的習慣法體系以歐洲及日本的民法架構進行探索，全書有著非常嚴謹的法學架構。引自高文斌（2003：7）。內容架構：「第一編：番族概況（總說、心生、生活、經濟、社會、法治）；第二編：父、母系主義；第三編：親族、家族、婚姻制度」等。

<sup>2</sup> 台灣總督府「臨時台灣舊慣調查會」成立於 1902 年，由當時的民政長官「後藤新平」的統籌下成立並運作。又由 1909 年該會下成立「蕃族科」，開始進行蕃族諸項生活慣習調查。其後來的調查獲得令人驚異的結果。1913—1922 年間該會陸續出版《蕃族調查報告書》、《蕃族慣習調查報告書》《台灣蕃族慣習研究》三套各八冊的調查結果，另外加上森丑之助《臺灣蕃族圖譜》、《臺灣蕃族志》第一卷，合計二十七巨冊的研究資料，這在當時全世界對於少數民族所做的基礎調查事業中可謂創舉。（小島由道（中央研究院民族學研究編譯，1996）引用編序的內文）

小泉鐵於 1925 年（大正十四年）～1928 年（昭和三年）間，來台進行泰雅族、阿美族等「社會制度」的調查工作，其著作《蕃鄉風物記》（1932）與《臺灣土俗誌》（1933）；後者主要以泰雅族與阿美族的風俗為研究對象，正文架構：「台灣蕃族概要、蕃族與社會制度、**Taiyallu** 族之習慣、**Taiyallu** 族之信仰與禁忌、**Ami** 族之社會組織與統治組織、**Ami** 族的年中行事、歸化社的播種祭、卑南社（**Piyuma**）之祭事、**Ami** 族的男女對立、霧社蕃的 **Gaza** 之研究、**Ami** 族之年齡別階級制度之研究、蕃人統治之問題、蕃人的統治與生活」。小泉鐵嘗試將村落構成與土地所有的關係進行深度的討論，藉由一個研究主題，在一個特定聚落，進行持續調查的區域研究的取向，例如在〈霧社蕃 **Gaza** 之研究〉整篇論文即是圍繞在 **Gaza** 之的內涵、組織及蕃社土地進行深度的探討。

### 3. 「台北帝國大學」成立後至戰後（1929-1945）：

第三階段是 1928 年（昭和三年）台北帝國大學土俗人種學研究室成立，成為當時沿續了日人蕃族研究的主要「蕃情知識」的普查與文本建構。

最具代表性研究者及著作，如川子之藏，宮本延人，馬淵東一聯合編撰的《台灣高砂系統所屬の研究》（1935）；依據各族群傳說、遷移歷史口碑、流域為主的部落分布空間、系譜知識與語言文化特徵等要素，重構高砂族當時的樣貌。內容架中，把高砂族分類為「九個不同語言文化的民族」，其中泰雅族，依語系分成三類：**S qoleq**、**Ts 'ole'**；**S ouli**、**S deq**；**S jeq**，此分類一直延用至今。

該著作建立高砂族縝密詳細的「系譜資料」，以羅馬拼音方式記錄，近年原住民族及公部門推動「羅馬拼音書寫系統運動」下，使族人更容易閱讀這些家族系譜中的泰雅本名，對當今泛原住民研究，及各部落近年如火如荼產生部落自主建立的「文史工作室」，確實是極為重要的史料，尤其對整理建立近250年的「家族史」的研究，具有重要的參考、引用價值。



## 2.1.2 民國時期：

黃應貴（1999：60）回顧戰後台灣南島民族研究，將之分為「社會復員與文化傳統的建構」（1945-1975）、「現代化的變遷與持續」（1975-1987）、「解嚴之後的社會與文化實踐」（1987~1999）三個時期；再加上從台灣 2000 年政黨輪替後，陳水扁總統與各族代表簽定《新夥伴關係》<sup>3</sup>，隨後展開重要原住民族政策「原住民族傳統領域調查計劃」，筆者稱之為「自主性建構與新夥伴關係」（2000~迄今），原住民相關法律的公告「原住民族教育法（2004）」、「原住民族基本法（2005）」、研議中「原住民族基本法（2007）」、「原住民地區資源共同管理辦法（2007）」、為第四階段。以下採四個時期的認識來觀照光復後學術社群泰雅研究的轉折及變化。

### 1. 「社會復員與文化傳統的建構」（1945-1975）：

第一階段，代表作為《瑞岩民族學調查》與《南澳的泰雅人》。戰後1949年夏天，泰雅族的研究在林氏學田資助下，以中研院史語所（少數民族研究）為主體，該研究團隊<sup>4</sup>，是一戰後第一次進行泰雅研究的開端，該報告調查時間1949（民國38年）7/20~7/31日，實際進行研究的時間7/23~29日，一個星期的時間。這批漢人知識社群在漢民族本位的文化背景與政治氛圍下，感興趣的並非少數民族的社會組織、宗教風俗的本質探究，而是援引大量典籍試圖證明其與中華文化密不可分關係；「瑞岩成就」的「team work」田野方法成為後來20年國內從事民族學田野的範例，日治後原住民研究就依循此模式，進行原住民的民族研究；研究者進行各項目分開專人負責的patchwork而非holisticview的模式（報告書內容架構：1.沿革；2.人口，教育及家族的構成分子；3.衣，食，住；4.宗教；5.時間觀念；6.系譜；7.體質）。團體式的田野方法沿用到1963年《南澳的泰雅人》書寫上，缺乏長期田野觀察、仰賴少數報導人，無法瞭解各項目如何銜接也使民族誌趨向理想觀念。此時受Murdock及社會人類學親屬理論思潮影響，「親屬」研究為社會構成的主題並預設泰雅的社會關係皆與親屬有關係，在「祖靈」信仰的凝聚前提下，gaga延續著日治以來「祖靈觀念是血族祭團構成的基礎」（黃國超，2001），泰雅人的祖靈信仰翻譯被強加上漢人的世系邏輯，在文化與人格的理論影響中，李亦園先生等認為「善靈」信仰是子女對父母情感的投射，而此「善靈＝祖靈」的詮釋，成為日後在討論泰雅人的宇宙觀的典範。

<sup>3</sup> 新夥伴關係：七項主旨—1、承認台灣原住民族之自然主權；2、推動原住民族自治；3、與台灣原住民族締結土地條約；4、恢復原住民族部落及山川傳統名稱；5、恢復部落及民族傳統領域土地；6、恢復傳統自然資源之使用，促進民族自主發展；7、原住民族國會議員回歸民族代表。

<sup>4</sup> 研究團隊人員：陳紹馨、李濟（國立台灣大學教授）、黃作賓（國立台灣大學教授）、芮浼夫（國立台灣大學教授）、石璋如（國立中央研究院歷史語言研究所專任研究員）、林衡立（台灣省文獻委員會）、林瑞昌（台灣山地建設協會理事）、陳奇祿（國立台灣大學助教）、何延瑞（國立台灣大學學生）、宋文薰（國立台灣大學學生）等十人。

## 2. 「現代化的變遷與持續」(1975-1987)：

第二階段探討進入現代化的變遷與持續研究的時期，此時期的泰雅研究上以陳茂泰（1975）道澤、卡母界山田到果園的變遷研究最為重要，指出泰雅人傳統上是以人與超自然的祖靈關係及由此所構成的血族祭團（*gaga*）來適應生活周遭問題。而適應成果的成敗取決於由血族祭團轉換而來的教會組織是否能有效地發生作用。教會成爲泰雅人經濟適應的操作工具，而 *gaga* 的規訓內涵如何作用卻仍不明。（黃國超 2001：16）更甚者研究者直接宣判了泰雅族的 *gaga* 已消失，先驗的延用日人史料的文獻，把 *gaga* 理解成固定的社會組織，設計一套計算分類的類型，博井之子（1980：110、113）在其研究的結論如此斷言：

泰雅族為台灣高山族中持有特殊的噶噶制度的一族，這種噶噶制度在過去數十年因文化變遷，已逐漸消失。

看今日泰雅族噶噶制度的消失，我們不難找出它的原因。近年該族社會形態與結構的改變、生活方式的改良、宗教信仰的趨淡，都是很直接的因素。

然而這種論點衡諸目前的資料，有相當偏頗之處，有關泰雅知識的討論將指出其缺失及不足之處。

## 3. 「解嚴之後的社會與文化實踐」(1987~1999)：

解嚴之後的社會與文化實踐（1987~），1984年12月「台灣原住民族權利促進會成立」<sup>5</sup>，1987年台灣宣告解嚴，族群關係、族群與國家認同的研究成爲台灣社會持續至今的發燒議題。進入1990年代後，原住民族自覺運動的興起，帶動了原住民族的研究主題，帶向更多元的面向。

第三階段的泰雅研究，對泰雅人核心概念爲研究主題，在強調「在地人觀點」的方法取向的影響下，改以長時間參與觀察某一特定社群的生活、工作、儀式實踐，進而對泰雅核心概念，提出了新的解釋與新的發現，最具代表性的研究者如：日籍的山路勝彥（1985a、1985b、1987），對 *gaga*；*psaniq*、*mrus*（禁忌，污穢）等概念與竟義（是「境意」還是「意境」？）上深度詮釋；久部良和子（1991）；

<sup>5</sup> 「台灣原住民族權利促進會」1984年12月29日成立，匯集了〈原權會〉肇自1985~1987三年多的文字產物，而這些作者，即是戒嚴後期，一群由台大原住民學生會「高山青」雜誌爲首的成員、當時結合長老教會牧者，這群前輩—即是現今大家耳熟能詳稱呼「原住民」、「原住民族」等名詞，概念的催生者，展開「正名運動」，多年的抗爭，始有今日的「原住民族」一詞。

再者，由卑南族身份的一孫大川，1993年創辦台灣原住民專屬的文化性雜誌《山海文化雙月刊》，鼓吹原住民的主體書寫，支持原住民文學之發展，當時成爲汎原住民族論述的空間。

國內學者：王梅霞（1990）、曹秋琴（1998），對核心概念、意義及實踐討論上，提供論述更為清晰。王梅霞以宇宙觀及象徵理論透過泰雅人儀式的探討，試圖解釋過去研究關於 *gaga* 「組織」內涵矛盾的問題。而曹秋琴則以祭祀的分肉來探討 *gaya* 的親屬構成與分類。此階段的研究，對 *gaga* 的本質有進一步的釐清，對於實踐範疇卻未深入探討，且論文主軸的儀式將對象善靈、祖靈及巫術混淆。在本段未提出一個 90 年代「原住民知識青年」與「台灣人類學的對話」作為小結。

阿勒·路索拉滿（胡德夫）、金納·哈威（鍾誠良）在專訪當時台大人類學家—陳其南，對於進行原住民族研究的同行們，提出這樣對「知識生產」過程的自我反省與批判力道，強調學術研究與社會關懷的實踐：

我覺得有一個觀念很重要：人類學者的研究、著作、乃至於學者地位之取得，都是來自於被研究者。「知識產權」應屬於被研究者。人類學者應採取相互有利的態度，關懷原住民事務，不應拿了知識就跑開，這是人類學者對被研究者的社會責任。比方說，應該依據實際情況，為原住民說話。同時也鼓勵原住民為自己的應有權益說話，原住民光靠外人來講話是不夠的，應當主動地為族人的權益站起來說話。台灣原住民族權利促進會，（1987：261）

#### 4. 「強調在地觀點與新夥伴關係」（2000~迄今）：

第三階段的泰雅研究，台灣政治生態的變動，政黨輪替後，簽訂了原住民族與台灣政府「新的夥伴關係」。2001 年所展開的「原住民族傳統土地與傳統領域調查計劃」，即是回應政府對原住民族的政策，以作為未來「原住民族自治」的基礎建構（張長義等，2002、2003）；人類學研究，沿用「在地人觀點」取向的影響下，改以長時間參與，並且從「宗教為題」的碩論，持續展開，最具代表性如：張藝鴻（2001）以「*alang Klugi*（可樂部落）太魯閣人」為個案研究；黃國超（2001）以「*qalang Cinsbu*（鎮西堡部落）泰雅人」為個案研究，兩者同時期，分別在自稱「泰雅人」與「太魯閣人」的研究區下，得出一個關鍵性的論述：

「泰雅人的 *gaga*」與「太魯閣人的 *gaya*」，是源於 *Utux* 之一切表現，涵括了泰雅人、太魯閣人一切的規範與知識，而人是由於服從於 *Utux* 所定 *gaga*、*gaya*，因此 *Utux* 是共同宇宙觀的基礎與根源，在這個概念間，*Utux* 是唯一的存在，象徵著民族得以延續的根本法則、道德與秩序的所在，是包含一切生活的整體表現。（張藝鴻，2001：159；黃國超，2001：36-37）

王梅霞延續碩、博士在「麻必浩部落」研究(2003)、《泰雅族》(2006)；尤其是黃、王兩者的研究結果，充份對泰雅核心概念：對於什麼是 *Utux*、*utux-bnkis*、*gaga*、*niqan*、*qalang*？及重要的 *Sm'atu*、*Pslkotas* (*Smyus*) (歲時祭儀)、*qmes* (*meti-yurak*)、*Sbalay* 等儀式實踐內涵，有著深度的解析，結合文獻與田野調查的對話，並指出前人研究在觀念錯誤並補足說不清楚的地方，王、黃文兩篇文章，至目前泰雅研究裡，對核心概念、意義及實踐討論上，論述最為清晰。

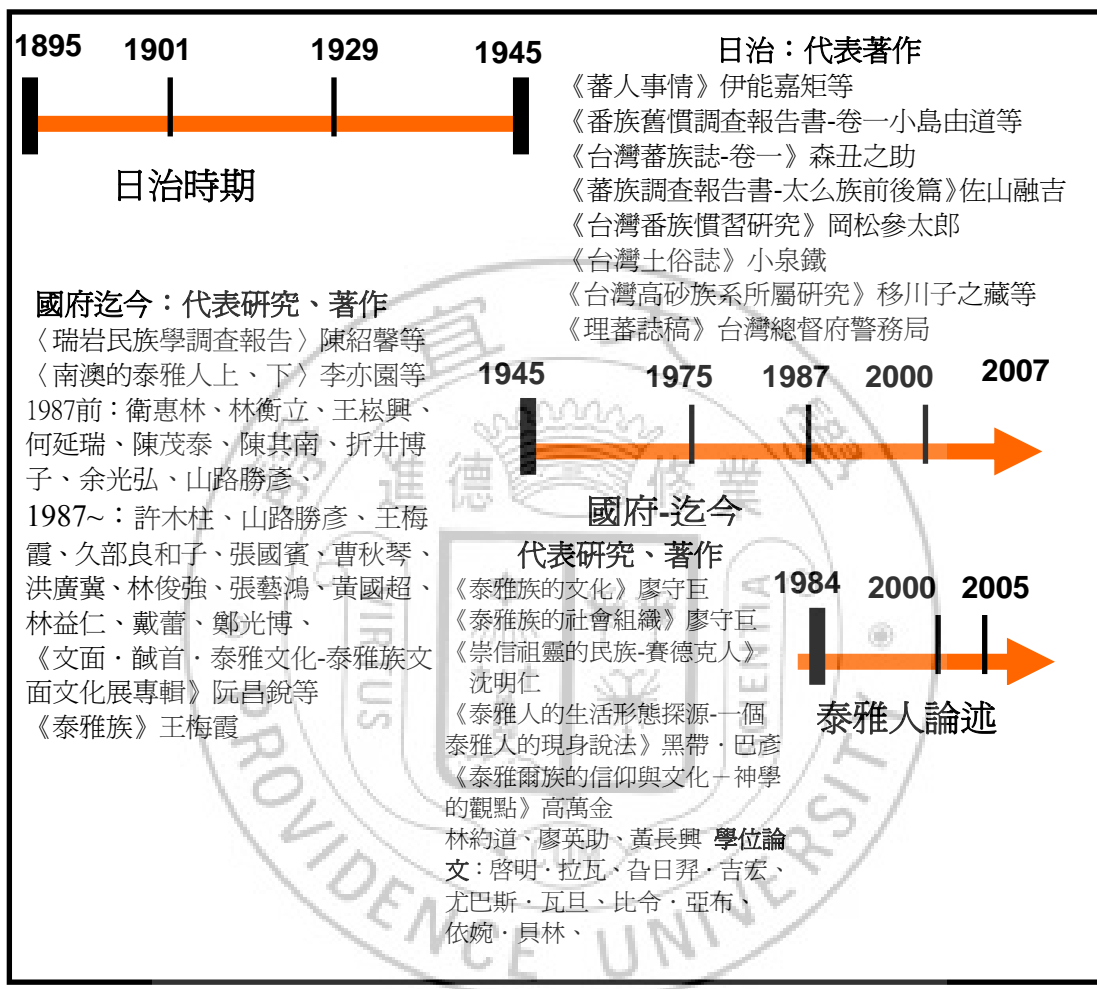


圖 3：Tayal 民族知識建構的光譜

## 2.3. 泰雅人怎麼說？

泰雅族人以第一人稱的方式開始書寫族人的遷徙歷史，從文獻上的脈絡上，即是 *Masau Mona* 於 1984 年出版其第一本著作，作為自主論述的開端；地方上有愈來愈多自主性成立的「工作室」，開始寫自己的歷史；另一部份即原住民在近 20 年內，許多原住民知識青年的學位論文，以泰雅族的相關議題，回到部落進行調查，持續生產出自主論述作品；最後是以文學角度出發，近年內，已有相當份量的作品。筆者依前面四個分類，僅就蒐集的文獻，試舉出最具代表性的論述；在以主流社會為主導的泰雅知識建構中，讓吾人看到持續不斷發出各種形式的聲音，從中詮釋建構泰雅人的知識範疇。

### 2.3.1. 學院教授：

#### ■ 廖守臣

泰雅族近期的分類是泰雅族籍學者 *Masau Mona*（廖守臣）在其所著《泰雅族的文化》（1984）、《泰雅族的社會組織》（1998），一書提出的複級分類。廖氏的分類參酌了鹿野忠雄、移川子之藏、衛惠林等學者的分類內涵，加以本身便是賽德克語系泰雅族人，對於泰雅族內不同族群間的文化、語言差異有著敏銳的觀察，在歷經長期的田野調查後，從文化、語言與族人的主體性觀點，提出新的系統性分類；1998 年的著作，結合文獻與田野調查結果，針對社會組織及其變遷有著深度的討論。廖氏所提的研究與著作實屬可貴；但文字論述的架構思維，充份表露出與政治局勢靠攏的論述，試舉—1984 年著作的論述中可以得出：

「泰雅族來自大陸，台灣土著是越獠民族之一支」；

「結論時，再次強調泰雅族是中華民族的一支」（1984：14、379）

#### ■ 王進發

泰雅族宜蘭大同鄉人，是新生代原住民身份的學者，現任教於「嘉義大學通識中心」，並於「台灣原住民族教育及產業發展中心」負責「產業發展與推廣組組長」，教授「原住民生態智慧」；2007 年「國際地理學會原住民族知識與權利學術委員會，第一屆大會暨國際研討會」，發表了〈台灣原住民族生物知識—以泰雅族為例〉，該篇論文的內容，第三節「泰雅人文」的內容，簡述泰雅族重要概念及名詞，發現有諸多嚴重的錯誤，尤其對 *utux* = 祖靈、*gaga* = 組織...等的解釋，只是引用過去文獻上錯誤的資訊，甚至誤將「*tuxan*」解釋成「靈魂」；再者第四節「泰雅生物知識—以泰雅族及崙埤部落為例」整理的表格中，內容卻是引用了田野訪問諸多不同地區的耆老所說的結果，如此不夠嚴謹的論述，恐將誤導更多讀者。

## ■ 布興·大立

*Pusing Tali* 出生於 *Nahuy* (尖石)，神學訓練的背景，1985 年間於新竹尖石鄉前山一帶拿互依教會牧會，現今擔任「玉山神學院」院長一職，2007 年發表著作《泰雅爾族的信仰與文化－神學的觀點》，作為泰雅族的身份，從神學的觀點來研究分析泰雅爾族的傳統信仰，強調必須還原到泰雅爾族的信仰原點上，才能理解傳統信仰對泰雅爾人的價值是什麼？亦能更深入認識泰雅爾人如何從「傳統信仰」轉而接受現今「基督宗教」。

內文架構分成五章，1.追求雙贏的原住民神學詮釋、2.泰雅爾族傳統信仰經驗之詮釋、3.談泰雅爾族的祖靈觀及其信仰理念與轉化、4.紋面禮俗的意義、5.泰雅爾族 *gaga* 的生態倫理－從馬告山國家公園共管機制談起；尤其是第二、三章論述處理泰雅人的傳統宗教觀、神觀的樣貌及其變遷的歷程，有諸多的討論，並強烈指出「原住民信仰的一個控訴：我們不是迷信」：

泰雅爾族：「他們相信在宇宙間有神靈的存在，並非常敬畏。」的確，在泰雅爾族的原始宗教信仰裡，深信在宇宙裡有一位 **Utux**「神靈」，宇宙萬物、山川海路、人、動植物皆由那位 **Utux** (神靈) 編織而成的，泰雅爾的話叫做「*tninun na Utux*」，意思是說神靈所編織而成的。

**Utux** 是「編織的上帝」，或說「上帝在編織」，這是泰雅爾族傳統信仰中對神觀非常重要的概念，族人所信的神是編織著真實的宇宙、自然界和人類的世界。(布興·大立，2007：30-31)

在 2000 年文章〈編織的上帝：詮釋泰雅爾族傳統信仰的經驗〉一文中，批判台灣學者在研究泰雅爾族的宗教信仰中的不足及偏失的論點；並強調從泰雅爾族的語言、語意下進行泰雅傳統信仰的分析：

在泰雅爾族的語言和文化裡兩者之間有很鮮明的分際，稱神靈或神的靈為「*Utux na Mrhuw*」，也可以翻譯成「大靈的上帝」；祖靈為「*utux na bnkis* 或 *utux na mrhuw raran*」。換言之，神靈之後面加上 *bnkis* 與 *mrhuw raran* 假使沒有 *utux* 之字在前頭，就不能成為活的祖靈。概言之，此意義表明祖靈由神靈而出，也靠著祂而存活，所以泰雅爾族非常敬畏神靈，也很順從長輩尊敬祖靈。(高萬金 2000：114)

現今泰雅族身份的學者在討論泰雅爾宗教信仰及宗教變遷研究議題上，是主要的代表性人物，其對泰雅族最核心的概念「**Utux**」論點，與筆者在進行田野研究及論文整理的結論是可以相互得到引證。而如今如何教育族人可以理解泰雅人最核心的知識？會是現今泰雅社會需要積極面對與進行更多內部對話的必要性。

### 2.3.2. 部落文史工作者

#### ■ 巴萬·韃那哈

「出草工作室」主筆，現今是南投仁愛國中的校長，1990年始，投入賽德克文化研究，著有《崇信祖靈的民族：賽德克人》(1998)；該書從「*gaya*」<sup>6</sup>為整體論述的核心，透過南投仁愛土魯古、道澤、德克達雅三群的耆老口訪資料，及補以文獻資料，整理大量關於「*gaya*、*waya*、*gaza*、*gaga*」在各社群間的意義，內涵與生活上的關係；從分布流域觀、神話起源等討論，區別出仁愛鄉泰雅人與賽德克人，兩者在生活文化上的差異，對人、*gaya*、*Utux*三者的關係有著細緻的討論；唯獨在*Utux*傳統信仰，解釋作「泛祖靈信仰」，應有待釐清與討論。

#### ■ 黑帶·巴彥（註：拼音方式依照原著）

「故鄉研究工作室」主筆，著作《泰雅人的生活形態探源-一個泰雅人的現身說法》(2002)；對於泰雅族的習俗與規範，指出「泰雅語」稱「*GaGa na atayal*」在文獻上一直以來*GaGa*都被定義為「團體和組織」的字意用詞上，是造成今天人們對泰雅文化產生誤解的原因。文中即強調「*GaGa*」即是指一切規範與風俗習慣的統稱。*GaGa*這個字眼，在泰雅族的日常生活中所用甚廣。甚至語言方面也是在*GaGa*的範圍中。最後指出團體和組織，不能以「*GaGa*」之名詞來使用，因為在泰雅族裡面並沒有這樣的東西；而較接近的概念是「*qutux niqan*」。

#### ■ 母語文本的產生

以*ke' na Tayal*（泰雅語），使用羅馬拼音符號，作為書寫系統的工具，母語及漢字並用，在以文字為主流的論述時代裡，實屬難能可貴的書寫方式；主要的論點在於，這樣的書寫方式可以大量記錄、保留及持續使用族語的重要的方法，讓語言文化得以透過多元化的方式呈現，作為族語教學的教材。近年相關的著作如《*Lpgan Ke'na Tayal*（泰雅爾語讀本）》、《*Pin'aras ke' na bnkis Tayal*（泰雅爾傳說故事精選篇）》多奧·尤給海、阿棟·優帕斯著（1991）；《泰雅族語文化教材》李瑛、馬薩·道輝、林明福（1998）...

<sup>6</sup> 不同語系間稱法不同：土魯古語「*gaya*」、道澤語「*waya*」、德克達雅語「*gaza*」、泰雅語「*gaga*」。



### 2.3.3. 學位論文：

近年，泰雅族年輕一輩的族人，進入大學學院進行碩士研究，以原鄉的事物作為研究主題（祖靈祭變遷、自然資源管理、宗教變遷、傳統知識建構），例舉如一官大偉（2002）（2006）、晷日羿·吉宏（2004）、尤巴斯·瓦旦（2005）、比令·亞布（2006）、羅恩力（2006）、彭玉鈴（2006）、依婉·貝林（2006）。

### 2.3.4. 文學家：

從事原住民文學創作，進行主體論述是當代原住民族在書寫族群歷史，以散文、新詩、小說及評論等形式，描繪當代社會現象，在文字論述裡，極為顯著的一群；其中幾位代表性的作著及著作如：多產寫作內容多面有散文、新詩及評論的瓦歷斯·諾幹《永遠的部落》（1990）、《荒野的呼喚》、《番刀出鞘》（1992）、《泰雅孩子台灣心》（1993）、《山是一座學校》（1994）、《想念族人》（1994）、《戴墨鏡的飛鼠》（1997）、《番人之眼》（1999）；娃利斯·羅干《*Pin-h-knyal na Tayal* 泰雅腳踪》（1991）；游霸王·撓給赫（*Yupas·Naogih*）《天狗部落之歌》（1995）、《赤裸山脈》（1999）、《泰雅的故事》（2003）；達利·卡給《高砂王國》（2002）；馬紹·阿紀《泰雅人的七家灣溪》（1999）；里慕伊·阿紀《山野笛聲》（2001）；啓明·拉瓦《我在部落的族人們》（2005）；卡義·卜勇（*Kagi'-Buyung'*）《泰雅傳統文物誌》（2007）。

國內重要原住民卑南族的知識份子孫大川（2000：142-143）著作中〈原住民文學的困境－黃昏或黎明〉一文，從「文學」的角度出發，道出「原住民族當代主體性建構」的討論，曾有如此的評論：（註：引號為筆所加）

面對原住民來說，這些「文學」的新動向，預示了「原住民另一種存在」的可能性，按我個人長久以來對原住民黃昏處境理解，我始終相信：原住民的文化存在是延續、發展族群生命最根本的道路；而「文學」正是人類文化活動中最能展現個人或族群「主體情志」的一種形式。

而這樣從「文學面向」作為探討「原住民主體性建構」的思維，值得大家共同思考、討論與創造更多原住民族的夥伴們，共同進行文字論述的實踐。



## 2.4. 有關司馬庫斯研究文獻回顧

欲進一步探討外面的研究如何理解部落，可以先就近年關於 *Smangus* 的文獻中，了解諸多外來研究者，他們在部落做什麼研究？怎麼進行他們的研究？這些研究陸續完成，部落在觀光化的過程中，吸引了許多研究者進入部落調查進行其研究計劃。從 1999 年至 2007 年 8 年期間，所蒐集的文獻總數有 26 篇以司馬庫斯為例的研究報告，碩士論文 13 篇、博士論文 1 篇、國科會補助研究案共有 6 篇，另有 6 篇發表於期刊；（參考表 2-3）目前正在執行的碩博士論文共有 4 篇，依其研究主題的屬性及探討議題，筆者分成以下三類：

### 1. 觀光、資源管理制度議題－

此類是文獻中份量最大的一群，尤其是洪廣冀在近年研究中，以民族誌的方法，細緻化從泰雅文化的面向剖析司馬庫斯泰雅人的觀光活動及內／外部的政治經濟分析，從共享資源理論（common-pool resource theory）的角度分析使用者群體、經營制度與觀光資源間的互動關係，進一步將「文化」帶進共享資源討論，聚焦於社群成員對公私觀念是如何影響經營者內部與共享資源間的關係（洪、林，2003、2004），值得進一步探討；另一部以量化研究為主，質性研究為輔，討論生態旅遊認知、滿意度、產品知覺研究、休憩空間形構過程（黃躍雯（2002）；倪進誠（2005）；葉家龍（2007）；林修民（2006）；陳錦鴻（2005）；楊家彰（2005）；徐慧（2004）；藍淑琪（2004））。

### 2. 傳統領域、自然資源管理議題－

原住民族傳統土地與傳統領域調查研究（張長義等，2002），該計劃由「行政院原住民族委員會」委託「台灣大學地理環境資源學系」執行。該計劃之秘書由林俊強擔任，計劃初期即以「司馬庫斯部落」為傳統領域繪圖示範部落，當時該研究團隊，曾多次與部落族人進行「傳統領域繪圖的工作坊」，延續林研究生在部落長期互信基礎上，經「部落會議同意」，協力進行傳統領域繪圖調查，方法上透過心智繪圖、公眾參與式地理資訊系統（PPGIS）作為科技平台的整合、參與觀察與訪談，其研究的成果主要成為林之博士論文（林俊強，2005a、2005b）。論文結合口述及 GIS 空間介面，「建構在地的傳統領域知識」，此傳統知識說明：

「含括對於生態的知識與對資源取用、分配的方式以及原住民世代社會與環境維繫的社會機制與體系，此一體系隨時間而轉化」（2005b：253）

該研究結果顯示共完成了司馬庫斯傳統領域知識之「傳統領域範圍、遷居地點及其沿革、遷移路線、獵徑、次領域及其沿革、動植物資源及其利用」，傳統知識以地圖、文字、動態影片、靜態照片、聲音、虛擬實境儲存。而這些成果成爲該研究團隊大量用以說明會場合中，不斷再現，並希望可以引起更多參與者投入這樣的研究。結合空間形式討論傳統知識的取徑，亦是與本研究所關切的；在其研究結果，吾人可特別留意傳統領域與傳統知識的根本，乃在於原住民部落與土地互動多年所流傳下來的智慧與其所賴以維繫的部落社會運作體系，以此凝聚部落認同可有效促成傳統知識的延續與再生。

自然資源管理議題，主要議題是回應農委會林務局於 2002 推動的「社區林業－居民參與保育共生計劃」<sup>7</sup>，該計劃名稱爲「社區林業在原住民族部落的應用與實踐」<sup>8</sup>，於 2006 年的期末報告該文的第四章「運用公眾參與地理資訊系統於原住民族社區林業之應用－司馬庫斯部落爲個案」，詳細內容請參閱該三篇文章，(張長義等，2006；史育禎等，2006；史育禎，2007)。其中關於該研究計劃爲何可以在部落內執行，筆者深感疑惑？

### 3. 語言研究－

語言研究只有一篇，台大語言研究所，唐宜傑(2002)The Word-final glottal stop in squliq. (泰雅語 *Squliq* 方言的詞尾喉塞音)，當時唐研究生，於部落進行近兩年泰雅語的學習。

---

<sup>7</sup>行政院農委會林務局於 2002 推動的「社區林業」，社區林業作爲一種強調社區的參與並分享執行成果的林業經營管理思維與方式。社區林業的焦點在於透過當地社群的參與和合作來改善他們的生活並保護自然森林系統，而當地社群透過協商，確定他們能公平分享自然資源的經營、應得的權利與責任。(史育禎等，2006：54)

<sup>8</sup>該計劃「行政院農業委員會林務局主管科技計劃(計劃編號:94-11.3.2-el-95 農科-12.2.4-務-el(4))」之研究結果，計劃名稱爲「社區林業在原住民族部落的應用與實踐」。

表 2：司馬庫斯相關研究文獻 1999-2007

一、學位論文：博、碩士（未發表）	
林俊強（1999）	開闢運輸道路影響原住民部落發展之研究－以新竹縣尖石鄉司馬庫斯為例。
洪廣冀（2000）	森林經營之部落、社會與國家的互動－以新竹司馬庫斯部落為個案。
唐宜傑（2002）	The Word-final glottal stop in squliq.（泰雅語 Squliq 方言的詞尾喉塞音）。
藍淑琪（2004）	原住民部落生態旅遊遊客識覺與行為之研究-以新竹縣尖石鄉司馬庫斯為例。
張憲銘（2004）	司馬庫斯與公部門應對策略之研究－以社區主義角度探討之。
徐 慧（2004）	遊憩特性對體驗品質、體驗滿意度與忠誠意圖之影響-以原住民生態旅遊部落「司馬庫斯」為例。
楊家彰（2005）	社區發展生態旅遊健康衝擊的描述性研究－以新竹縣司馬庫斯原住民部落為例。
蔡秀菊（2005）	司馬庫斯部落共同經營模式之探討
陳錦鴻（2005）	原住民部落居民對民宿業發展衝擊的環境識覺差異分析－以司馬庫斯、新光部落為例
林修民（2006）	遊客對生態旅遊守則認知與其對所參加生態旅遊滿意度關係之研究－以新竹縣尖石鄉司馬庫斯泰雅族部落為例
蘇霽蓉（2006）	山地社區在自然資源管理的角色~以新竹縣尖石鄉司馬庫斯、鎮西堡及新光部落為例
葉家龍（2007）	原住民與遊客對部落生態旅遊產品知覺之比較-以司馬庫斯為例
史育禎（2007）	社區林業作為部落自然資源管理之應用－以新竹縣尖石鄉司馬庫斯為例
林俊強（2005）	原住民族傳統領域之研究--泰雅族司馬庫斯個案。
二、期刊與研討會論文集	
黃躍雯（2002）	新竹縣尖石鄉司馬庫斯部落休憩空間的形構過程。
洪廣冀、林俊強（2003）	社群主位與資源競合－泰雅爾司馬庫斯部落觀光經營制度的浮現與變遷。
洪廣冀（2004）	碎形經濟：兩個泰雅民族誌的比較分析。
洪廣冀、林俊強（2004）	觀光地景、部落與家：從新竹司馬庫斯部落的觀光發展探討文化與共享資源的管理。
林俊強、張長義、李建堂、蔡博文（2005）	原住民族傳統領域之領域性－以泰雅族司馬庫斯部落為例。
蔡博文、丁志堅、張長義、林俊強（2005）	參與式地理資訊系統於原住民傳統領域知識建構。
史育禎、張長義、蔡博文（2006）	社區林業作為部落自然資源管理之想像－新竹縣尖石鄉司馬庫斯部落個案研究
二、研究計劃	
倪進誠（2005）	後遊客觀光和邊際區域的發展－以新竹縣司馬庫斯原住民部落為例（一）
倪進誠（2006）	後遊客觀光和邊際區域的發展－以新竹縣司馬庫斯原住民部落為例（二）
張長義、李建堂、蔡博文、盧道杰（2006）	社區林業在原住民族部落的應用與實踐
吳豪人、黃居正（2006）	對市民財產制度的再檢視-由司馬庫斯部落公約到自然資源的歸屬
徐霽馨（2006）	傳統生態智慧與生態觀光發展之研究-以司馬庫斯為例

（本研究自行整理）

## 2.5. 小結

在前節的討論，整體的「*Gaga*」，筆者認為可以視作「泰雅族人民族知識(ethno-knowledge)的總體」，這也是本文標題所論述的「地方知識」(lokcal knowledge)的用意所在。而從文獻脈絡歷史的論述，諸多的研究者，對「什麼是 *gaga* ?」的論述，請參閱本節末段的內容；最後提出文獻回顧後的幾點省思。

文獻回溯－幾項研究者與被研究者必需要共同面對的「現實」與「倫理」：

對掌握「語言、語彙意義」的重要性：

在眾多討論泰雅研究的文獻中，「語言的限制」幾乎是普遍研究者所面臨的難題，而身為泰雅文史工作者－黑帶·巴彥在其著作中，明示了語言的關鍵性：

「泰雅語－有很多因為不同的立場，所用的詞句就不同。有時同樣的音，在不同的場合出現，其詞意就可能不一樣，如果要詳細說明，就會扯到泰雅語法的問題。所以，想要知道對方所講的語意，必須要聽完對方的話，才可以了解真正的意思」（2002：52）

對泰雅人主體與傳統領域的尊重：

森番行腳（2000，楊南郡譯註：588-589）對泰雅人的維護其主體性的尊嚴，有這樣的解釋，我們絕對找不到有「歸順」、「順從」等意涵的語詞。就用代表「和解」、「和約」的蕃語代替，北蕃語叫做 *Sibarai* *Sibirak* 或 *Mohetono*。

最根本的理由是自己的土地，是祖先所傳下的，最初祖先以死抵禦異族及其他蕃人的侵略，才把土地保存下來給後代子孫，而身為後代子孫，當然不能坐視異族蹂躪自己的土地，橫奪土地。即使侵略者強大，身為蕃人絕對不能把土地拱手讓人，因為不抵抗而白白地讓土地給侵略者奪去，是蕃人間最大的恥辱。（2000：591）

對研究者知識生產的反省與批判：

孫大川（2000：116-117）的著作《山海世界：台灣原住民心靈世界的摹寫》，一書中論述，長期以來視原住民族為研究對象的學術社群，對知識生產有著深入的討論：

這些研究首先標榜的當然是一種「純粹」的學術興趣，因而人類學家被嚴格要求對其研究對象（原住民），採取必要的距離。……學術的報告當然只適合流通在圖書館、研究室和教室裡，根據我們的了解，這個時期人類學家許多研究成果，大都並未回流到原住民社會，也沒有成為原住民和漢族社會間對話橋梁。枯燥、艱深的學術論文，既未幫助原住民同胞認識他們自己，也未給漢族朋友提供有效的資訊以了解原住民弟兄。並對未來的研究者（學術社群）的期許，提出田野研究工作與被研究者的關係，勢必要有所改善，應建立在更為長期的互動認識，產生更多的社會關懷：我們期待受其感召的後學者，進一步將其「學術」的「承諾」轉化成對

原住民本身的承諾，讓我們彼此的探訪不只是三次、四次，而是糾纏到底.....。(2000：213-214)

### 對知識與權利關係的提醒：

最後關於「知識」與「權利」關係的討論，從陳偉智(1998：48)其分析「伊能嘉矩」作為台灣原住民研究的原點，造就後來原住民族知識建構、分類體系與文化解釋理論過程，解構殖民情境、知識、田野實踐與權力關係為旨的論述中，文末引用了《東方主義》薩依德(Edward W.Said)在其著作中的提示：

重新閱讀與檢視我們認識與談論自己的方法中的政治，一方面是去殖民的開始，另一方面更認識我們的主體文化形構中滿佈的權力關係，而這樣的認識，其實有助於我們將來的知識與政治的實踐。

這樣的結論，說明了知識與權利間充滿著複雜的關係，對殖民知識的生產過程，產生更多的批判與反省是必要的，其中一個首要的工作，是要能夠理解掌握，這些知識是誰在說？怎麼說？說什麼？而作為該群知識主體的一原住民族，我們必須立基在對「族群知識」、「語言的能力」、「調查研究的方法」各面向，有著更深刻的學習、討論、編撰。從自主的論述(結合影像聲音等多媒體的工具)，讓知識的主體可以不斷的發聲；讓孩子在成長與教育學習中，可以得著更多的「地方知識」。而這樣的思維是培養孩子對世界的認識，是從 *qalang* (部落) 為根基，在不斷向外擴張，無形中 *qalang* 成為孩子生命重要的「居所」，產出對地方的認同。

### 文獻回顧待結語：以泰雅人重要的核心概念之一「Gaga」為例：

在綜合 2.2、2.3 兩節所做的文獻回顧，在那麼豐富的泰雅民族知識體系的範疇裡，筆者綜觀前人所累積的論述內容(就所蒐集到的文獻而論)，在此以泰雅人重要的核心概念之一 *Gaga* 為例，讓讀者更可以看出學術社群在建構關於 *Gaga* 的知識內涵，是如何以文字為知識論述的方式。始至日治時期初期，展開了殖民地「蕃情知識」的建立，延續至民國時期漢人研究的解釋，最後再把視野拉到作為知識主體的一泰雅人，又是如何在佈滿著「知識與權利關係」複雜交錯下的社會，以文字符號為工具，建立泰雅人的詮釋與說故事的方法。參閱表 2-3

從文獻整理中，可以得出 *Gaga* 為被客體化成為研究對象的解釋：首先，從日治時期，把 *Gaga* 視為「社會組織」(血族祭團)、「習慣法、法律」；國府時期~1980 年代，仍持續社會組織的解釋，主要爭辯在於「組成 *Gaga* 的親屬結構」的討論；1990 年代學者討論取向，由 *Gaga* 的多義性，*Gaga* 作為觀念的實踐過程；然而這些討論中，始終必需要連結到泰雅人的「*Utux*」世界觀(宇宙觀)的討論，才能更具體的體現—*Gaga* 在信仰、生活、祭儀、禁忌上的社會實踐及其象徵的體系與意義。

表 3：歷年文獻對 *gaga*、*gaya*、*waya*、*gaza* 的詮釋 1915-2006

(為尊重著作原意，保留拼音符號不做更改)

研究者 年代	著作、 研究篇名	對 <i>gaga</i> 、 <i>gaya</i> 、 <i>waya</i> 、 <i>gaza</i> 的詮釋
小島由道等 1915[1996]：231	《蕃族慣習調查 報告書： 第一卷泰雅族》	祭祀之團體稱為「 <b>qutox gaga</b> 」，「 <b>gaga</b> 」除了有慣習之意思以外，也含有祭祀之意思；「 <b>qutox</b> 」除了為數量詞之一以外，也有共同之意。因此「 <b>qutox-gaga</b> 」是共同祭祀之意，在此簡稱為祭團。
森丑之助 n.d.[1917]：145、 147	《台灣蕃族志： 第一卷》	血族之一團及加盟於該團者，...稱為 <b>gaga</b> ，.....本來的意思亦意味著慣習規則，但普通是稱依據此慣習規則被支配的某團體之一族而言。
佐山融吉 1985[1918]：31、 74	《蕃族調查報 書： 大么族前篇》	<b>gaga</b> 就是同一的慣習下生活之意，而以血族團為規則，以其中有勢力者為族長，指揮並監督一切 <b>gaga</b> 事宜，所以素以族長名為 <b>gaga</b> 之名，例如：「 <b>Taimo Watan</b> 的 <b>gaga</b> ...等」。
小川尚義 1931	《泰雅語集》	<b>gaga</b> 當作「法律、慣習」之意來界定此語詞。
小泉鐵 1984[1933]:17、149	《台灣土俗誌》	以血族為單位的 <b>Gaga</b> ( <b>Gagalahu</b> 、 <b>Gaya</b> 、 <b>Gaza</b> 等，尚有其他因地方而異的稱呼) 之制度形成，其家族則為男系制。 <b>Gaga</b> 一語，本來之意義是規定之意，即指他們的習慣制度而言，同時以共同維持 <b>Gaga</b> 以成為一個的團體亦稱謂 <b>Gaga</b> 。 <b>Gaga</b> 本質的內容之規定，即使有異其團體，亦略同一即同其 <b>Taiyallu</b> 族之習慣制度。以團體之 <b>Gaga</b> ，在其發生時為一個血族團體，其組織為村落體制。然而現在其特色已顯著地弱化，已變成為一個祭祀團體的面貌而存在，甚至有的連祭祀團體的特色都失去的地方也有；但至少現在其土地仍屬於 <b>Gaga</b> ，其尚為共有的觀念及事實，依然明顯的存在著。p17 <b>Gaza</b> 就是法律之意，是他們之間的慣習法。共同其法律者的集團本身也稱為 <b>Gaza</b> 。在霧社的調查中，將村落構成與土地所有之關連作連結，提出「本人強烈的主張 <b>Gaza</b> 就是血族共產集團。
岡田謙 1959[1949]：126	アタトヤル族の 社會構成	祭祀團體就是共同祭祀的集團而被稱為 <b>qotux-gaga</b> 或是 <b>ウツトフ. テイモ</b> 。
移川子之藏等 n.d.[1935]：12	《臺灣高砂族系 統所屬の研究》	<b>qutux gaga</b> 者，按照文字來解釋是「將習慣統而為一或為一者」之意，( <b>qutux</b> ：是一個， <b>gaga</b> ：是慣習)，這是首先指一個祭祀團體，不

		僅要共同祭祀，連同狩獵，農耕，及其他婚冠葬祭的種種權利義務，亦共行之。過往整個的泰雅族都通過「 <b>qutux gaga</b> 」而成爲一部族，大部分的地方，特別是新移居地，原形的破壞甚著，蕃社之內存在許多「 <b>gaga</b> 」互相對立。
古野清人 1972[1945]:147	《高砂族的祭儀生活》	<b>gaga</b> 就是在同一的慣習下生活之意，而以血族團爲規則
林衡立 1950：41、44	瑞岩民族學被步調查報告—宗教	關於 <b>gaga</b> （祖制—習慣）中之 <b>gaga</b> 之信仰、祭祀，自更能保持其古舊習慣； <b>qotox gaga</b> （祭祀團體）， <b>gaga</b> 即是 <b>s-in-⊗bil kai</b> （遺囑）； <b>m⊗-x⊗ryeq gaga</b> （破棄祖訓）。
馬淵東一 1986[1953]：51	臺灣土著民族	在北部的泰雅族，每一個聚落有數個儀式團體 <b>gaga</b> ，這種群體通常是以一個幾代的父系世系群爲核心，由領袖的父系親屬所組成的，不過通常亦包括有姻親，甚至於一些依附的非親屬。 <b>gaga</b> 是藉共同居處，共有的儀式與領袖的聲望及影響力連結組成而不只是藉直系親屬所組成的儀式團。泰雅族的原居地，位於目前居處的西南方，在那裡這種通常稱爲”祭團”的儀式團體可能聯合成擴展到整個亞部落範圍的更大儀式團體。
芮逸夫 1955：33	苗栗縣泰安鄉錦水村泰雅族調查簡報	學者們普遍認爲噶噶（ <b>gaga</b> ）是祭祀團體，與噶噶相似的名詞統譯爲「祭團」。
衛惠林 1958；1963：26	《台灣省通誌卷八同胄志》 台灣土著社會的部落組織與威權制度	<b>gaga</b> 之觀念非常複雜，但以同祖世系，同出一祖居地，或共同生活於相毗鄰之居住者，無論其在一社以內或跨及兩社以上之社地，共同舉行祭祀，保守其傳統習慣。其組成份子爲內婚「泛血親」性質，然時有外來份子以姻親關係參加其中。（1958） 地緣團體：一種地緣社會是 <b>gaga</b> ，即泛血族的祭團。（1963：26） 制約團體：初民社會以墨守祖法爲能事，本族之 <b>gaga</b> 即此種祖訓之集大成。（1965：132）
李亦園 1986[1962:249]	台灣土著族的兩種社會宗教結構系統	<b>gaga</b> 的本意爲祖訓或祖示；很明顯這是集合一些較近的親族（以及一些假定的親族）組成團體以便共同遵守祖先的遺訓；遺訓爲 <b>gaga</b> ，因此團體亦以 <b>gaga</b> 稱之。
李亦園等 1964：685	《南澳的泰雅人：下》	祭團 <b>gaga</b> 以發揮社會群體的效能； <b>gaga</b> 是以超自然觀念爲基礎的團體，而非以親族關係爲基礎的團體似甚明白； <b>gaga</b> 是一個儀式團體，同 <b>gaga</b> 的人共同舉行重要的祭儀； <b>gaga</b> 又是一個共同生產的團體； <b>gaga</b> 是一個共勞互助團體，同時最主要的 <b>gaga</b> 是一個共同的行爲規範團體，

	<p>一個個人的犯禁，同 <b>gaga</b> 的人都蒙受其害，由此可見 <b>gaga</b> 是一個重要的社群團體。</p>
<p>王崧興 1986[1965] : 572</p> <p>非單系社會之研究 —以臺灣泰雅族與 雅美族為例</p>	<p><b>gaga</b> 是互相遵守同一個慣習、禁忌、共同舉行祭祀儀禮的宗教要素為中心，成立在 <b>kith-based</b> 上之集團。因為以宗教關係為前提結合的集團，所以集團內也有包含著沒有血緣關係之成員。另一方，<b>gaga</b> 因宗教關係切開 <b>kin-ties</b> 而形成集團。p573</p> <p>在今日，<b>gaga</b> 在農耕儀禮上的重要機能消失後，<b>gaga</b> 也面臨了崩潰的命運。尤其是隨著戰後基督教的侵入，其變化的速度愈形急遽。p575</p> <p>扼要說來，今日基督教在南澳泰雅諸社的狀態，並非信仰中心，而是在 <b>gaga</b> 組織消失了的今日，代替了 <b>gaga</b> 的社會機能。p578</p>
<p>陳茂泰 1973</p> <p>泰雅族經濟變遷與 調適的研究—平靜 與望洋的例子 臺灣大學考古人類所 碩士</p>	<p><b>gaga</b> 是一個「傳統的儀式團體血族祭團」，是由祖靈觀念作為基礎組成血族祭團，並成為地域化的親族團體，以反應人與超自然關係之環境適應主題。</p>
<p>折井博子 1980 : 111-113</p> <p>泰雅族的噶噶研 究 台大考古人類所碩 論</p>	<p>噶噶是以血緣與祖訓、習慣與道德準則、禁忌、祭祀、生業等觀念而產生的制度，而具體呈現在噶噶為血族、祭祀、共食、地緣、制約等一種或兩種以觀念混合而成的團體。藉由不同亞族間形成範圍不同之團體的現象，說明泰雅族「原來的噶噶制度」應是由血族團、祭團、共食團體與社為一體的一種制度，只是為了適應生存的緣故，而產生如噶噶單位比社小，等於社與比社大的不一致現象。...再由這點看今日泰雅族噶噶制度的消失，我們不難找出它的原因。近年該族社會形態與結構的改變、生活方式的改良、宗教信仰的趨淡，都是很直接的因素。</p>
<p>余光弘 1981 : 101</p> <p>泰雅族東賽德克群 的 部落組織</p>	<p><b>gaya</b> 或 <b>gaga</b> 泰雅人一般把它翻譯成風俗，其實它真的內涵除一般的習俗之外，尚包括法律、道德、禁忌、儀式、禮俗、規範等等，實際上這個詞彙以‘文化’來視之更為貼切。具有相同 <b>gaya</b> 的稱；<b>gial gaya</b> 或；<b>gudux gaga ; seqoleq</b> 的 <b>gudux gaga</b> 狹義的意思一般被學者稱為‘祭團’，<b>gudux gaga</b> 的成員除了遵守上述相同的習俗、規範等等之外，另一要件是具有相同的農耕耕作曆，同屬一單位的各家戶在同一天行各種農作祭儀，然後同天開始播種或收割，於是形成一個共作、共祭、共守禁忌、共負罪責的群體。東賽德克群祭團的組織並不明確，所謂的 <b>gial gaya</b> 無上舉對應於 <b>seqoleq</b> 狹義的 <b>gudux gaga</b> 的意義。</p>



爲了得到 **gaga** 的語譯，概觀了過去之研究，如已經所了解此語包含了**多義**的意味。但是由於調查者在其中所強調的側面而帶有祭祀團體的集體之性格或只不過是習慣之意義等。例列舉如下：

1. 是指安設在屋子裡一個角落的隔板而言。……此意義的用法在此不作為問題。
2. 習慣、慣習，或是法律的意思。但是此語常常伴隨著 **qotox** (一個) 這個詞彙，而做 **qotox gaga** (一個·**gaga**) 般的表現，這個時候，此語則按照文脈而顯出多義的性格。
3. 指禮法而言。傳說在舊慣時代，對禮法禮節特別嚴格，對老人使用粗魯的話……，就會被說 **inipatika gaga** (錯誤·**gaga**) 或者 **okas gaga** (沒有·**gaga**)。這個時候的 **gaga** 就禮法之義。
4. 使用與獵頭有關連者。雖稱獵頭爲 **magalaqaum**，但在日常生活使用委婉的表現，所以若是說 **ma-gaga** 即是去獵頭之意。又指懷孕也稱爲 **ma-gaga**，指懷孕本來的語言是 **kakian**，但在姻兄弟面前使用此語 (**kakian**) 認爲是不禮貌，因此委婉的使用 **ma-gaga** 這個語彙。

在過去的研究，把 **gaga** 塑造成只具有「祭祀團體」之性格，或界定爲「血緣團體」之例子已有所看過，這些解釋都錯過了掌握全般文脈，只是看了事物之一面而已。

**戛戛亞：**

1. 共同祭祀祖先，也就是血親聚集以祭祀祖先的團體。
  2. 分配獵獲物的團體。
  3. 分配由受到制裁的人提供的物品，或共同吃豬肉 (多半是分配給各家，由家族共食) 的團體。
- 以上各團體總稱爲戛戛亞。

戛戛亞－可視爲一個血族團體，亦即在一個蕃社內，由有宗族關係的家和家形成，普通是由一血統的一族組織，團體內原則上不通婚。大家都嚴守這種規定，但其中有遠親或他人加入戛戛亞時，則可以結婚。

所謂的“**gaga**”，作爲宇宙觀的一部份，指觀念上遵守同一禁忌；此觀念，可以作爲行爲規範和組織行爲的基礎，可以在行爲上形成不同層次的社會範疇，但是卻不一定會形成社會範野，而

山路勝彥  
1987[1986]：10-12

泰雅族的慣習法與  
贖罪、  
祭祀及共同體

鈴木質  
1991：79

《台灣蕃人風俗  
誌》

王梅霞  
1990：92

規範、信仰與實  
踐：一個泰雅族聚  
落的研究  
清華大學社會人類所

	碩論	且社會範疇 (social category) 不同於社會組織 (social organization), 所以泰雅族社會基本上是鬆懈而有彈性的。
久部良和子 1991: 55	賽德克人霧社群的祖靈觀 台大人類學研究所 碩論	對 1990 年代清流部落住民的「gaya」做解釋的話, 與其說「『gaya』是血族集團、祭祀集團、共食集團」, 不如說是「有一個共同但不明確的習慣和遺訓」來得恰當。「gaya」(祖先遺訓) 並不是把什麼都歸結在一起, 現在他們所謂「gaya」是有許多的「gaya」限制「不可以...」、「不可以...」等等。而必需注意的是, 隨著環境或個人生活的改變, 「gaya」(限制) 的內涵一直在改變著。
曹秋琴 1998/7: 2、25-28	gaga: 祭祀分食與太魯閣人的親屬關係 東華大學族群關係與文化研究所 碩論	本論文更大膽的預設了 gaya 不是一種組織也不是一種制度, 對於太魯閣人來說是一種面對生活時的處事態度, 是一種內在的思維。Gaya 是一種以宗教的概念而呈現在日常生活的儀式中, 以潔淨與不淨的價值進行對人、事、物、價值、思想、道德上的區分, 當生活的狀態處於不淨時, 人必須經由儀式的活動, 使人處於潔淨的狀態。p2 在當地, gaya 是可以實踐、行事, 是生活處事的 gaya, 所以對於 gaya 的瞭解必須從生活中行事的 gaya 來認識, 而不是經由語言做為理解 gaya, 經由語言來理解 gaya, 面對的是靜態的、名詞的, 是無法說清、模糊狀態的 gaya, 如果說清楚的指明時極易使 gaya 變成一種組織或制度。所以認識最好的方式當人進入當地人的生活中來觀察 gaya 的行事的準則。 名詞式的 gaya 說法: gaya 就是禁忌、迷信、風俗、習慣、法律。 在生活中 gaya 語言的連結: smaeliq gaya/ tahing gaya、magang gaya、msalu gaya、smmalu gaya、pstuq gaya、bo gaya、koka gaya、rudan sbiyau gaya、gaya mnegul。 Gaya 具指出社會情境的語詞, 其要指出個人/家在生活中所面臨的處境, 當個人/家面臨生活的狀況而要去處理解決時, 都可以叫做 gaya。.....從這裡可以了解 gaya 的語詞, 隨著社會生活的處境而不斷的繁衍 gaya 的語詞, gaya 為一種觀念、是一種思考、是一種行事邏輯, 所以 gaya 要來指名個人、家、家族所面對的生存處境 (潔淨、不淨)。
廖守臣 1998/8: 50-51	《泰雅族的社	血族團體, 亦稱為血族團, 是指同一血緣家族同居於一處而形成的社會組織團體。”血族團

體”一詞，泰雅族之 **Segoleq, Tseole** 系統稱 **gaga**，南勢、北勢諸族各群稱 **Ne-an**，大湖群稱 **Kalo**，福骨群稱 **Keilo**，萬大群稱 **Motadadar**，**Sedeg** 亞族各群稱 **gaya**，雖其稱呼不同，但其意義、性質、組織與功能大同小異，...一詞含蓋整個泰雅族各族群共同遵守同一習慣法，血族團體的共同名稱。

**意義**：**gaga** 一詞，為 ”風俗習慣” 或 ”習慣” 的意思，一個泰雅人一生中需依照傳統習俗所支配的生活規範，價值判斷等，以維繫該族群人的生存，並予以傳承或維護。

**Gaga 團體成員的脫離與加入：**

1. 分” **gaga**”儀式（脫離原血族團體儀式）。2. 加入 **gaga** 儀式。

3. **gaga** 組織：傳統的泰雅族人常認為人在世界上的所有言行，必須符合祖先所留傳的 **gaga**，這樣才能獲得祖靈的保護；如果一旦觸犯 **gaga** 自然會觸犯祖靈，祖靈會降禍於自己及全社的人。

4. **gaga** 的功能：大致分為治安、經濟生活、與宗教儀禮。...宗教方面，**gaga** 另一功能是宗教的，此表現於豐年祭及守望月各種祭儀上，諸如共祭、共守禁忌、分食祭肉等。...傳統的泰雅族常認為 **gaga** 是整體的血族組織，全 **gaga** 的成員，不論男女老幼，就必須負有「共負罪責」的權利與義務。狩獵時，狩獵者須遵守 **gaga** 的禁忌及儀禮，婦女亦要遵守若干禁忌。...所以 **gaga** 是共負罪責的社會團體，經濟生產的一切活動，就須透過宗教活動，一直到 **gaga** 認為祖靈已施與靈力之後，才能使其安心工作。

**習慣法**：泰雅族的傳統社會，與其他台灣土著一樣，人民除要嚴守祖先傳承下來的一切祖規、禁忌外，一旦社內之人民違反祖規、禁忌而發生之糾紛案件或犯罪，雖然沒有現代成文法典作依據，以制裁犯罪平息糾紛。但是，他們有本身的祖規制裁人民不法的行為，來維持部落之治安與安定。其所採用的不成文法稱為「習慣法」，**Sedeg** 語曰：**gaya lodan**，**Segoleg** 語曰：**gaga**。p166  
註：廖文討論，詳細說明請參閱（p50-66、166）。

是以 **Sodeq**（人）、**Gaya**（祖先的遺訓—即是倫理道德規範）、**Uttux**（泛祖靈信仰）三者之間的關係，在整個台灣的 **Ptasan**（紋面）族群裡，是互為一生命共同體，並且以此三者作為生活理念的基本信仰，彼此互相遵守習慣法則，透過 **Gaya** 的規範，形成其部落文化中的攻守同盟集

<p>巴萬·韃那哈 1998/10： 40、68-69、85、 95-99、123-124</p>	<p>《崇信祖靈的 民族：賽德 克人》</p>	<p>團、祭祀集團、血緣集團等互為依存的強悍文化堡壘；加上生活中的特質，如「紋面」是文化圖騰的象徵意義。</p> <p>根據所採訪「土魯古、道澤、德克達雅三群」的耆老說詞，與小泉鐵的早期的研究記錄，歸納 <b>Gaya</b>、<b>Waga</b>、<b>Gaza</b> 的意義就是一切行為規範的準則，也是 <b>Sodeq</b>（人）族群無形與有形意識型態的文化內涵，是族群之間的習慣法與依據，是祖先的遺訓，更是整個泰雅族群生活之中，賴以規範其生命的標竿。習以為常的稱法是侵犯 <b>Gaya</b>（原意以「<b>smoleq Gaya</b>」稱之）、吞食 <b>Gaya</b>（原意以「<b>momokan Gaya</b>」稱之）等...；亦是 <b>kana aran Gaya sedeq</b>（集團本體）共同遵守的規則。因此之故，稱謂 <b>Gaya</b> 者，一方面是使習慣制度蘊育於彼此的意念之間，同時在另一方面是使共通的習慣制度融入彼此共同生活體的涵意，亦即全體 <b>Sodeq</b> 族群共同的意思。</p> <p>從神話故事的意義與 <b>Gaya</b> 的關係：生活上、宗教信仰、文化上的解釋；在選定—<b>luppan</b> 與 <b>Gaya</b>（獵場文化）、<b>mongalaq</b> 與 <b>Gaya</b>（出草文化）、<b>Ptasan</b> 與 <b>Gaya</b>（紋面美學）、<b>smolatuts</b> 與 <b>Gaya</b>（小米祭儀），四個面向深論 <b>Gaya</b> 在文化上的實踐與意義。</p>
<p>阮昌銳等 1999：45</p>	<p>《文面·馘首·泰雅文化—泰雅族文面文化展專輯》</p>	<p>祭祀與禁忌團體：多為泛血族群而參加同一個農耕祭祀團體，共同遵守習慣法與各種禁忌的團體，稱為 <b>gaga</b>；其範圍大小不一，有同一部落為一祭團，有數個部落為一祭團，但亦有好幾個祭團組成一部落。</p>
<p>黑帶·巴彥 2000</p>	<p>泰雅文化的迴盪</p>	<p><b>gaga</b> 是 <b>Utux</b> 所訂的，故人不可更改，<b>Utux</b> 將 <b>gaga</b> 以夢顯現於人。</p>
<p>張藝鴻 2001/3：19</p>	<p><b>utux</b>、<b>gaya</b> 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」 台灣大學人類所碩論</p>	<p>有關泰雅之 <b>gaga</b> 研究文獻的回顧以及再探討中，我們可以發現許多 <b>gaga</b> 研究的難題—最主要表現在 <b>gaga</b> 的組織性與 <b>gaga</b> 意義的模糊多義性兩個面向，但這些難題本身也指引了我們對 <b>gaga</b> 能有更深入認識的方向。暫時作個小結來說，<b>gaga</b> 為祖訓，其所關注的是人與祖靈 (<b>rutux</b>) 的關係，而根據不同的實踐情境會產生不同的社會範疇或不產生範疇，這樣的描繪是我們透過文獻探討所能得到最貼近 <b>gaga</b> 的定義式說明，而這也是本文接下來討論的基礎。</p>
		<p>（黃文依其宗教研究主題）<b>gaga</b> 定義為泰雅人信仰的道德型態，在內容上分為律法、傳統和倫理三大類進行論述。</p> <p>1. 「律法」的 <b>gaga</b>：與現代國家法律範疇相近</p>

黃國超  
2001/6：47-49

「神聖」的瓦解與  
重建-鎮西堡泰雅  
人的宗教變遷  
清華大學社會人類  
所碩論

相關，如勿殺人、偷竊一類。

2. 「傳統」的 *gaga*：將著重在「生產」活動與禁忌上的論述，此處的「生產」指涉物質生產與社會再生產二層的意義，「物質」的生產，主要為農業及狩獵。其次為「人」的生產，主要是獵頭及生育。
3. 「倫理」的 *gaga*：主要與人倫禮節相關，其對象分為家內與家外。

在泰雅族傳統的信仰觀念中，擁有 *gaga* 的事物便有許多「禁忌」，這些禁忌來自對崇拜對象的尊敬，故在日常生活中，必須遵行 *gaga* 規範。禁忌且代表著一種懲罰與死亡的力量，但更嚴重的是意在弱化生存，使個人生命失去核心的威脅，泰雅人透過對禁忌的遵守體驗 *Utux* 「神聖」的臨在。

註：黃文，是筆者對所蒐集到的關於泰雅研究期刊論文及著作中，就泰雅人最重要的文化核心概念：「*Utux*」、「*gaga*」、「*niqan*」論述的最細緻與完整的討論。首先以文獻回顧方法重閱前人研究的論述，再結合田野長期參與族人生活，從語彙的意義與物質生產的實踐，整理出彼此間的作用及辯證關係及如何實踐於泰雅人的社會生活；再者，交待三組概念如何變遷，在基督宗教進入部落，如何產生變化；文末，描繪出現今鎮西堡泰雅人改宗的樣貌。筆者認為這是了解泰雅人的重要文本。

對於泰雅族的習俗與規範，泰雅語稱「*GaGa na atayal*」在文獻上一直以來 *GaGa* 都被定義為團體和組織的字意用詞上，造成今天人們對泰雅文化，產生很大的誤解。因為這個問題關係著基本社會狀態的認識，……*GaGa* 即是指一切規範的統稱。也是風俗習慣的總稱。

黑帶·巴彥  
2002：36-39

《泰雅人的生活  
形態探源:一個  
泰雅人的現身說  
法》

*GaGa* 這個字眼，在泰雅族的日常生活中所用甚廣。甚至語言方面也是在 *GaGa* 的範圍中。只是對於團體和組織，就不能夠用 *GaGa* 之名詞來使用，因為在泰雅族裡面並沒有這樣的東西。

至於 *GaGa* 運用的範圍，以下說明：

1. *GaGa nia* (自然現象)；
2. *GaGa na ptasan* (文面的風俗)；
3. *GaGa na sslalu* (命名的習慣)；
4. *GaGa na squliq* (人的規範)：*GaGa na kkhzian* (人倫)、*GaGa na mphau* (懲戒)；
5. *GaGa na qqianux* (生活的規範)：*GaGa na ppqumah* (農耕)、*GaGa na ttrgiax* (狩獵)；
6. *GaGa na pslpiwngan* (結親的習俗的規範)；
7. *GaGa na*

---

**kklahang laqi** (生育的習俗的規範) ; **8. GaGa na ssatu-mnhuail** (喪葬的規範) ; **9. GaGa na utux** (神靈的規範) **ziuau na etuxan**、**GaGa na psaniq**、**GaGa na smius**等九個大項。

至於所謂的社會團體組織，因為在泰雅族社會制度裡面，並沒有實質性的結構，因此他原本就不能夠用 **GaGa** 之名詞相稱。正如前面所列出各種 **GaGa** 卻是每一個人在一年裡面或在每一天的生活當中同時都要遵行的規範，難怪會造成許多外族人士的誤解。

---

馬騰嶽  
2003/7 : 102

分裂的民族與破碎的臉：「泰雅族」民族認同的建構與分裂  
清華大學社會人類所碩論

事實上，泰雅語的 **gaga** 或是賽德克語的 **gaya**、**gaza**、**waya**、都沒有組織的意思，而是指「祖訓、規範與禁忌」。相較於泰雅語的 **gaga**，賽德克語的 **gaya** 更強調「禁忌」、「不潔」、「危險」(指祖靈的懲罰)的意思。在筆者的田野調查中，一直到現在，族人如果做錯事，特別是和「性」有關的禁忌，而「犯了 **gaya**」，都必須立刻殺豬獻牲，以去除不潔與危險，稱為 **boda gaya** (**boda** 是斷裂的意思，**boda gaya** 是指將不好的、危險的、來自祖靈的處罰斷裂分離)。

---

晝日羿·吉宏  
2004/7 : 31、121

即興與超越：  
**Seejiq Truku** 村落祭典與祖靈形象  
慈濟大學人類所碩論。

據族內耆老口述，**gaya** 一詞並不僅指 **pusu bi kari** (根本的話語)，還涵蓋了更深更廣的領域。在 **puda** (牲祭儀式)、**smapuh** (傳統醫療)、**mekan hadul** (馘首祭)、**maduq** (狩獵)、**tminun** (編織) 等儀式場域與日常生活過程中，也都各有其相應的 **gaya** 規範族人行事。**gaya** 是經過生活經驗與身體實踐逐步內化的個人信仰，所以當族人談到 **gaya** 的細節時，通常是以 **lala bi knlegan** (複雜的知識、步驟) 來指涉 **gaya** 的多元滲透範疇。p31

也就是 **gaya** 涵蓋了族人從出生到死亡的各個領域之中，有其一定的實踐知識，而 **gaya** 沒有任何條列的規範守則，而是這些規範刻寫在每一個族人身體實踐的生活領域之。p121

---

尤巴斯·瓦旦  
2005/7 : 40

泰雅族的祖靈祭及變遷  
東華大學民族發展所碩論。

泰雅人對 **psaniq** 的看法，其重要性比 **gaga** 還要有過之而不及，**gaga** 它是一個讓大家遵守的規範，它訂出何事可做、何事不可行，人人都有自由意志去選擇遵行與否。但是 **gaga** 的背後若沒有 **psaniq** 監督，就如 **utux** 的上方寶劍高懸在

---

---

那兒，做爲泰雅人的禁忌時，泰雅社會仍會大亂，**psaniq** 是監督與執行者，一但有人不遵守 **gaga** 觸犯了 **psaniq**，就會遭到 **utux** 降災禍懲罰。

---

依婉·貝林  
2006/7：25

Utux、空間、記憶  
與部落建構：以  
alang Tongan 與  
alang Sipo 爲主的  
討論  
東華大學民族發展  
所碩論。

我認爲 **Gaya** 最重要的形成原因是來自於 **kari** (話) **radan** (老人) 亦即老人的話 (祖訓)。舉凡家裡的老人所說的一些希望孩子能夠遵守的話，可能是一個事件發生之後所講的話，或是臨終前的遺言，這些話會成爲家族的子孫需要謹守的誠命，因爲如果不遵守，**Utux** 必會降災，**Tgdaya** 人依過去的傳統而論是非常尊敬老人的，老人是傳統智慧的發現與傳承者，是家族權力的核心，他們也是 **Gaya** 的建立與守護者，更是後代子孫生活的指導者。

註：依文表示，小泉鐵著，黃文新譯，《台灣民俗誌》，其中的拼音部分因口音或拼音系統不同，爲了尊重原著者在正文部份不做修改外，皆在[ ]之內文改爲現在 **Tgdaya** 通用的拼音系統，作爲對照。另外 **Tgdaya** 的正確說法是 **gaya** 而不是 **gaza**，因此正文皆以 **gaya** 來稱呼。p6

---

**Gaga** 的字面意義是「祖先流傳下來的話」，透過儀式及日常生活的實踐，它也成爲泰雅人重要的文化觀念與社會範疇。……本書則嘗試從新的觀點—「**gaga** 爲觀念的實踐過程」。……綜合本書所討論的內容，可以歸納出 **gaga** 的多重意涵，包括：

1. 最嚴格的 **gaga** 相當於戒律，包括「禁止殺人、禁止姦淫、禁止觸犯禁婚範圍、禁止偷竊、不可以不孝順父母、不可以打人或罵人、不可以造謠」。這些戒律並非抽象觀念，而是日常生活中的具體實踐。如果有人觸犯這些 **gaga**，會帶來整個部落不淨，甚至部落中有人會因此生病，必須舉行治病及禳拔不淨的儀式。
2. 儀式的規則及禁忌也是重要的 **gaga**。過去泰雅族一年中最重要的一年中最重要的歲時祭儀是播種祭 (**smiyatu**) 及祖靈祭 (**maho**)。在這些儀式中，有些 **gaga** 規範部落，有些 **gaga** 規範家戶，祖靈祭中尤其有些 **gaga** 規範同祖群；透過遵守這些 **gaga**，泰雅人也稱呼部落、家戶或同祖群爲 **utux gaga** (一個 **gaga**)。

王梅霞  
2006/12：170-171

《泰雅族》

- 
3. **gaga** 不只是外在的規範，而且內化為個人內在能力或好運。他必須與他人分享或從他人那裡學習而來。再給予別人 **gaga** 或從別人那裡得到 **gaga** 的過程中，**gaga** 不會因為給予別人而減少，相對的，**gaga** 是因為教導別人或與他人分享而獲得認定。
  4. 若干日常生活中的習俗及特殊情境下所締結的契約等，也可以被稱為 **gaga**；不過，當地人可能因年齡、宗教背景及權力關係而對 **gaga** 有不同或競爭性的詮釋。

此外，面對新的情境，**gaga** 也可能被重新詮釋及再創造。

---

**gaga** 在泰雅爾族的觀念裡，具有包羅萬象的意義，它是具有宇宙、自然的法則、人生哲理的訓誨、叢林的法則、人與自然界關係的規律，更是部落生活倫理的規範，宗教禮俗的儀式、禁忌等等的意義。

因此，就泰雅爾人的 **gaga** 定義而言，在人的文化中乃指倫理的生活、法則、規範、條例、制度；在自然萬物中，指自然的法則、生態體系的規則、叢林的法則、宇宙萬物的運行與和諧；在時間上，係指時間的規律、有始有終的定律、春夏秋冬輪轉的時序；在宗教信仰上，乃指上主（**Utux**）的律例、訓誨、典章、旨意等等的意義。以上四種之關係的規範、尊重、互惠亦是文化之精神。

概而言之，**gaga** 乃先人生活所累積的經驗，為了生存而悟出的自然法則與人生的哲理。因此，**gaga** 是祖先代代相傳的智慧結晶，以教導族人如何成為真正的泰雅爾人，在面對生命的掙扎與奮鬥中，有智慧的依據和勇氣，延續泰雅爾人的生命。所以，泰雅爾人非常的珍惜，也以敬畏的態度來遵守 **gaga** 在各種宗教、倫理，以及人與人、人與自然界、人與 **utux**（神靈）、人與祖先各層面關係的要求。

布興·大立  
2007/12：75-76

〈泰雅爾族的信仰與文化—神學的觀點〉

---

註：本表資料部份系引自：山路勝彥（1987：5-7）；黃國超（2001：41-43）；及自行新增整理而來。



## 2.6. *Tayal* 核心概念名詞簡述<sup>9</sup>

90 年代之前的研究，文獻上歷來主要延續日治時期泰雅民族誌史料的影響，始終沒有跳脫或甚至在進入田野前，就其文獻上的認識，即先驗把「*utux*」=「祖靈、祖靈信仰」；「*gaga*」=「血族祭團」、「組織」；及對諸多「儀式名稱」，缺乏對前人研究的質疑與批判的態度，造成重要概念詮釋及翻譯上的諸多盲點，各自為陣。尚且這些學術社群，因其本身在「知識與權利關係」有利的位置，有其代表性的角色，並逐步將研究結果出版，結合以「文字符號」為知識表徵的時代裡，「學術社群」建構了「泰雅人的知識」，成為社會大眾最容易、最便捷；不用花長時間進入部落（學術社群稱：田野），以其最親近的方式，即可得到眾多對「什麼是泰雅知識？」的文本。幾十年的光景，作為知識主體的一「泰雅人」，反過來要從這些文本來認識、了解自己，就當代的學習環境而言，必無不妥之處；但若這些泰雅知識是有問題的，那吾人必需要有高度的對知識的反省能力。

90 年代之後的泰雅研究，對泰雅人核心概念為研究主題，在強調「在地人觀點」的方法取向，以長時間參與觀察某一特定社群的生活、工作、儀式實踐，進而對泰雅核心概念，提出了新的解釋與新的發現，最具代表性的研究者如：日籍的山路勝彥（1985a、1985b、1987），對 *gaga*；*psaniq*、*mrus*（禁忌，污穢）等概念與意義，進行深度詮釋；久部良和子（1991）；國內學者：王梅霞（1990、1993）；及黃國超（2001）；泰雅族研究者布興·大立（2007）—三者的研究結果，充份對泰雅核心概念：什麼是 *Utux*、*utux-bnkis*、*gaga*、*niqan*、*qalang*？及重要的儀式實踐內涵，有著深度的解析，結合了文獻與田野調查的對話，指出前人研究的錯誤，並補足尚不清楚的論述，兩篇文章，至目前泰雅研究裡，對核心概念、意義及實踐討論上，論述最為清晰。

本節—*Tayal* 重要文化概念與名稱解釋，主要係來自整理田野調查的口訪資料、結合泰雅 90 年代後研究（如上文），加上筆者二十幾年部落生活的生命歷程，所親身實踐及感受。尤其是從泰雅語，語意情境脈絡下的理解與掌握，整理成以下扼要的解釋，希望能夠幫助讀者藉由「泰雅核心概念」的認識，而更增加對本文及泰雅相關文獻閱讀上的協助與理解。

### 1. *Utux*、(*Lytutux*、*Rutux*)；（註：包括泰雅人、賽德人說法）

*Utux*—即是泰雅人世界裡的「善靈」，泰雅人超自然（世界觀、宇宙觀）裡最根本的概念。而 *yaqex na utux*—指惡靈，從泰雅族的語彙裡，可得知 *Utux* 這概念指涉沒有形象、看不見但關照著所有泰雅人的生命、物質生產（從泰雅族人遵

<sup>9</sup> 這裡所簡介的關於 *Tayal* 重要文化概念及名詞解釋，以自稱為 *Tayal* 的用語，（）內的說法為 *Ms'ya*（學者稱 *Suli*）；因語系間的差異，不包含現今南投、花蓮地區自稱為 *Seediq*（賽德克）。

在增加泰雅人「核心概念」的討論過程，感謝研究室的夥伴—郭香貝同學，在製作「泰雅千年」影片摺頁時，一起討論「不能不知道的泰雅關鍵字彙」，並已整理部份的文字，在這個部份提供筆者在寫作上的思考，最後決定在本章留一小節作為「泰雅核心概念的概述」。當然實際上這樣顯然是不足以把這些概念說清楚，請讀者參考 90 年代後代表性的研究。

行 *Gaga* 才得以符合 *Utux* 的期待)，從泰雅語中，*Utux* 後面沒有指稱者，即是指涉泰雅族人最高的存有，是單數的概念，即是善靈。而生命歷程遵行 *Gaga* 的泰雅人，才可以走過 *Hongu-Utux*，進入 *Tuxan*、*'tuxan*（靈界）；與 *utux bnkis*（祖靈）在靈界的國度相聚。

## 2. *utux bnkis*

祖先的靈（祖靈）—指涉所有逝世的先輩。*utux bnkis* 更指涉了一個集體的「祖靈」概念，而非單一人或是單一家族共同祖先的靈，是一種複數的靈的概念。從 *utux bnkis* 的概念，衍生出 *Pslkotas/Smyus*（祖靈祭）儀式，其目的是「分享、懷念」祖先，並感謝祈求農作順利。

## 3. *Gaga*

泰雅社會中，*Gaga* 是泰雅重要核心觀念，為所有生活一切的最高準則。泰雅族人一生中所有的生命禮俗，從出生、命名、學習狩獵與織布、文面、結婚、生育子女、一直到死亡，都遵照 *Gaga* 而行。除了個人外，部落的農耕、狩獵、歲時祭儀、和解等，也都受 *Gaga* 影響。就整體的「*Gaga*」的樣貌及此觀念不斷實踐於泰雅人的日常生活用語，包含了禁忌、規範、人際倫理、歲時祭儀、和解儀式、儀式之祭詞用語、生產技術智慧、大自然運行秩序，小至平常生活的禮節，再套一句泰雅耆老的用詞「*maki nank gaga niq*」（都有其 *gaga*），筆者亦認為可以視作「泰雅人民族知識（ethno-knowledge）的總體」。

## 4. *Niqan* (*Nian*)

*niqan* 本身是一個社會活動上獨立的信仰及勞動群體，自成 *qalang*（部落）內的一個小社會。在共產分享下社會因素對 *niqan* 間不平等的影響不大，主要決定於個人後天所培養的能力差異來決定。*qutux-niqan* 字面上的意思為「一起進食的地方」（指在某一地方空間尺度下的一群人），成員身份的取得在於遵守共同義務，為生存而延續與防衛，這些義務範圍並不以血緣決定，而在於「生產」工作上。*niqan* 是泰雅族人在面臨無法克服的大事件時，（如：娶親、獵人頭、以及抵禦外侮等等。）他們就會自然結合起來，共同解決問題的一個自然契合。在泰雅族的社會組織裡面，不像其他先進社會有系統的組織結構，但是也只有這個 *niqan* 才是最接近組織制度的一個結構性質。

## 5. *Qyunam*

獵場—現今統稱「傳統領域」，*qyunam* 由「*quzi*」領域和「*qnahun*」野生物兩個語彙組合而成。只要侵入他者的獵場，不僅被認為非常不友善且挑釁意味濃厚。就算是已射中獵物，但只要獵物跑到別人的獵場去，就是不能越界。

## 6. *Qalang* (*Alang*)

*qalang* 為鄰家之意，二家接鄰叫做「*mtqalang*（相鄰）」。因此數十戶密集之大部落稱之，但僅是二三戶聚集在一起，也可稱之為 *qalang*。又數個小部落因狩獵，犧牲或地域之共同而形成一社會時，其集成之部落也可稱為 *qalang*。

## 7. *Sm'atu* (*Smyatu*)

小米播種祭—為族人一年開始工作的意思，播種並覆以土壤，也為開始播種之意。此祭典是每年播種前，大家為祈求豐收而舉行；其二，代表本社群新一年的開始，整年度的工作是一個正式的開始。

## 8. *Pslkotas*、*Smyus* (*Maho*)

祖靈祭—今年收穫工作結束後，每年會在入冬前，進行「祖靈祭」，主要目的邀請所有的祖先共食今年所有的收穫，其目的是「分享、懷念」祖先，並感謝祈求農作順利，祈求給予健康及不會生病，來年再賜予好的收穫。

## 9. *Psaniq*

不淨/禁忌—是一個動態的語詞，指某些該積極禁止的行為，作為一個象徵符號，它所預防的是人的一種宗教處境—觸犯禁忌的污染危險。泰雅族傳統的信仰觀念中，陷 *niquan* 全體於「不淨」的危險，指的是該行為已破壞社會成員「普遍贊同的倫理」，在沒有實際制裁機構來強化社群道德感時，污穢邏輯可以用以嚇阻犯罪，且深信污染會造成集體傷害後果的想法，具誇張該惡行嚴重性的效果。

## 10. *Qmes* (*meti yurak*)

消災、除罪儀式—*Qmes* 其字根為「*qes*」(指一界線)之詞，是劃界線之意。傳染病流行時祈求該病不要侵入我社，發生殺人、橫死及其他不祥的事時，祈求以後不要再有同樣的事發生，皆稱為 *qmes*。過去因不祥事件而舉行的 *qmes* 甚多，主要多為被殺、橫死、無人照顧下斷氣、通姦、近親結婚等。若發生這些事，則需殺豬見「血」，以「血」洗去不潔禳拔不祥，然後將豬肉分給 *niquan* 成員。*qmes* 儀式所共食的豬肉必須當場吃完而不能帶回家中，因為「不潔」的緣故。傳統的消災方式依所觸犯 *gaga* 的輕重而有所差異，祭物反映其問題的嚴重性。而 *qmes* 儀式的主要意義如前所述，在於「祈求不要再發生不祥的事情」、「污染一切到此為止」。*Qmes* 的儀式必然涉及宗教意涵，所以儀式獻祭的對象是 *Utux*，是泰雅人處理人與 *Utux* 關係和諧的主要機制。

## 11. *Sbalay*、*Phaw*

*sbalay* 和解、*phaw* 判罰儀式，兩種儀式依其事件的情境，而會以不同的儀式來處理。一事件中兩種儀式被使用者，例如一部落獵場內的陷阱被其他部落的人所破壞，必需要進行 *sbalay*。*Sbalay*「*balay*」指「真實的」，在泰雅語意為尋找「真相」的意思，在普通話中找到相對應詞，為「和解」；*phaw* 是要求賠償的意思，若獵物被取走，則要求歸還該物，嚴重者要進行犧牲共食。在泰雅族的和解，需先還原真相才有辦法和解。進行 *sbalay* 時，需有公證客觀的第三者稱 *psbalay*，通常是具有威望、令人尊敬的人—*Mrhuw*，此人協助釐清對錯，也為和解的見證者。

## 12. *Mrhuw* (*Mrho*)

充分擁有泰雅民族知識的智者。是有能力(如：*lmuhuw*、提親、帶儀式、祭詞、解決紛爭、編織、……生產技術知識)並且有智慧的人，處理公共事務，對部落內部具有公信及說服力，生活上所需之事；簡言之為「令人尊敬的人」

### 13. *Spi*

夢—所傳達的訊息，「泰雅人解釋，睡著如同暫時死亡一般，體內的靈魂會跨界跟祖先溝通。」此本為生活中再自然不過的事，演變為一種「說夢、解夢」的占卜儀式。遇有重要事情時就會先做夢，再依據夢所傳達的意涵，判斷不可行。例如：當夢裡看到很多蒼蠅，意味著已經抓到獵物了，此時可安心的出門打獵。

### 14. *Lmuhuw*

古調吟唱—，一種對話的方式，按照字義解釋有穿、引之意。以「穿」針「引」線之動作，來象徵特定敘事（說話）的方式。有別於生活用語白話般的表達，會針對不同的場合情境，如：開會、提親、嫁娶、各項重要儀式場合等，以一連串的形象語詞串聯其欲傳遞的訊息。部落遷徙與族群系統間的關係。

### 15. *Qbuli*

灰—象徵生命力，有「灰」意味有「火」、「煙」升起，看見煙代表有人居住，人群聚集形成部落。因此，有灰的地方就有生命。以前火是不易點燃的，一旦點燃是不會讓火熄滅的；辦喪事時，火是絕對不能熄滅的，一旦熄滅，不好的靈就可能會來打擾。有重要事情要協商時，也都是圍在火堆旁。

### 16. *Ngasal*、*Muyaw*、(*Sali*)

家屋—對泰雅族人來說不只是遮風避雨的地方，更是全家生活聚集重心之所在。家屋的火只要一升起不會輕易的讓其熄滅。搭建家屋是件大事，在建屋前必須先夢占。通常會在已選定土地上立「*hka puyen*」三石灶，之後再回家作夢。夢境所顯示的意思是好的，就可以放心的在那塊地上蓋房子；假如不是好夢，就得放棄那地，重新另覓他地。

### 17. *Tminun*

編織—織布是泰雅女子的大事，只要是泰雅族女性一定要學會織布。泰雅女子社會地位的被肯定並非依附著男子的社會地位，而是藉由編織精湛與否來決定。編織是女性的事，除了織布箱的製作或是到山上找染料等較粗重的工作，需要男性協助，其餘跟織布有關的過程男性是碰不得的。泰雅語 *tminun* 為編織，有織布的意思，在男性在做藤編或竹編等編織品時，也是用 *tminun* 一詞。

### 18. *Trakis*

小米、粟—泰雅族為「小米文化」的民族，小米維繫族群文化命脈，是物質基礎最重要來源，小米的生產過程帶出泰雅族很重要的祭典，跟小米相關的祭儀有 *Sm'atu*（小米播種祭）、*Pslkotas /Smyus*（祖靈祭），在過程中延伸出對 *Utux* 的尊敬。特別的是，在所有南島語族中，台灣是種植小米種類數最多的地方。在尋找拍攝地點走訪幾個泰雅部落時，耆老用其生命經驗告訴我們一部落曾種過 13~16 種不同品系的小米，依用途可分成兩種類別，第一類是當主食；第二類可製作小米糕及釀酒。筆者懷念風吹過金黃色小米穗畫面，令我想起紋面耆老，以 *pla*（披風）背著我在小米田裡驅趕小鳥的兒時記憶。

## 第3章 研究方法

### 3.1. 質性研究方法－實踐取向的行動研究

本研究方法採用**實踐取向的行動研究** (action research) 的方式，將「行動」與「研究」兩者合而為一，即是規劃、行動、觀察、反省的循環歷程；採取「行動研究法」，主要是回應文獻回顧中強調重視在地發展脈絡的討論，如何以社群可持續發展為主軸的方向來探索「地方知識」(local knowledge) 的發展趨勢？對當代原住民社會的意義與影響？在研究的進路上，本文對地方知識的探索，乃基於其不斷受到外界影響而彈性變動的特性以及跟在地社群的緊密關係性，所以並不採取一種本質性的研究模式，而是從社會建構的角度出發，這樣的做法不僅企圖照顧到文獻回顧中強調社群為主體的知識實踐路線，同時也符合了質性研究強調脈絡中理解以及研究者與研究對象互為主體的知識建構過程。(林益仁等，2005)

希望藉著行動研究法的特質，以局內人的觀點(emic)探索泰雅爾族 *Smangus* 部落成員們對部落發展工作的想像，如何產生實踐，瞭解行動背後的價值觀與關懷，詮釋再現衝突的過程，並記錄下面對外在危機，內部展現的應變，由此對在地知識可持續性與原住民社會發展作出更深一層的探討。藉由參與下列事務：

1. **會議的方式**：(*Tnunan* 月檢討會、年度大會、部落發展協會會議、教會聚會)。
2. **儀式、節慶**：(小米播種祭、收穫感恩祭、教會活動)。
3. **生態教學、營隊課程設計與實踐**：部落與外來團體(學校、民間團體)互為主體地在具體的實踐脈絡中共同建構以地方知識為內涵的課程，企圖透過部落自主性的課程設計與課程行動過程，協助部落發展與建構的目標上逐步前進，這個媒介使族人可以成為講解的人，帶學生的互動中，學習把族群的知識(關於環境、歷史、文化)可以分享給參與的對象。

作為「實踐取向研究」的一種，行動研究所企圖建立的知識—Lather 稱為「解放的知識」(emancipatory knowledge)，因此「行動研究」做為一種知識生產的方法，比傳統的社會科學更重視實踐與知識、研究與行動間的關係。(謝敏鈴，2002)。

行動研究被歸納為質性研究的一種，在認識論(epistemology)的立場上根本異於實證研究，甚至帶有批判質疑的味道。質性研究所關注的不是「客觀分類記量」、「普遍法則的尋找」，或「因果假設的否證和統計推論」，重視「社會事實的建構過程」，以及「人們在不同的、特有的文化社會脈絡下的經驗和解釋」。

這種脈絡情境的過程、互動、意義和解釋的探索研究，其研究價值和判定標準，非量化研究典範中所要求的信度與效度規則所能涵蓋。行動研究擁非常倚賴個人經驗與詮釋，以及專一於特定時空文化脈絡的特性，使得實證研究在信度上所要求的「可重複驗證」之準則變得不切實際。另一面向行動研究的「成果呈現在研究者的自我學習與轉變上，它要求的不是研究者站在客觀的外在情境中，而容許其產生自我的價值判斷與選擇，進而自我構造，自我負責，在涉入的研究情

境中體會與分享。因此，研究的評量標準在於研究者如何能將整個研究過程與決策加以說明，以供判斷資料的可靠性（trustworthiness）」。（林益仁等，2005）

本文在實際進行田野工作之際，如何進行資料蒐集？如何與報導人進行溝通，進一步深度的經驗交流，方法上產生調整，亦借重人類學中之分支學科—文化人類學重要的研究方法「**民族誌**（Ethnography）」（民族誌—是建立在田野工作的基礎上，提供一套對某個特定社區、社會或文化的敘述），諸如參與觀察、深度訪談、實地踏查等方式。（Conrad Phillip Kottak 徐雨村譯，2005：55-69）

### 3.1.1. 深度訪談

結合深度訪談（interviewing）方式，針對部落內耆老（50歲以上）共六位、青壯年（35-49歲）八位；週遭部落耆老（八位）共二十二位（如表 3-1），透過訪談，深入瞭解當前部落內主要的領導核心群，如何看待「在地知識」、「個人／部落的生命史」與「對部落工作的想像」，輔以資料蒐集「部落會議文件」分析等方法。對於資料的蒐集與分析，茲將摘錄重點於後，供大家參考。尋找主要資訊來源：第一，尤其是根據被研究者的地位、角色、年齡、性別，或專業知識來抉擇。第二，當我確立主要資訊來源後，其中有些人特別樂意提供資料，研究者可視其溝通能力和合作意願不斷調整彼此的關係，據此找出各事件的緣由及關鍵人、事、物。進一步將這些口訪資料整理成文字稿。

### 3.1.2. 參與觀察

參與觀察（participant observation）在一段長時間裡，日常生活直接、第一手的觀察，包括變成該社會系統裡的一個成員與觀察者，也就是深度的參與觀察，便被應用來發現在行動過程中，各個行動者所建構的社會真實，並且掌握、理解與發覺行動者的行為「意義」；歷經部落近二十年的社會變遷過程，參與過無數次的內部各項討論會議、物質生產工作、甚至參與部落決策核心成員，在此必須說明，筆者並非是以一個外在客觀立場，來面對部落內部的各項行動，而是充份參與其中，使得田野資料在蒐集與掌握的工作是筆者的優勢之一。

參與觀察在會議、活動的場合，使用錄影、照相、錄音的方式記錄，將活動過程、會議結論、自己參與的經驗、心得以及非正式交談的內容做成田野筆記，及部份的撰寫成文章放在「部落格」裡。<sup>10</sup>

表 4：深度訪談對象

訪談對象	受訪者背景	訪談主題
<b>Qalang Smangus</b>		
SI	<i>mrhuw</i> 部落領導者	部落／個人生命史、宗教、民族生物、課程設計、部落組織議題、祭典儀式、生態維護、部落發展
LU	部落耆老	部落／個人生命史、民族生物、祭典儀式
TK	部落耆老	部落／個人生命史、民族生物、
YA	部落耆老	部落／個人生命史、民族生物、祭典儀式、生態維護
TA	部落耆老	部落／個人生命史、民族生物、祭典儀式
BC	部落耆老	部落／個人生命史、民族生物、部落組織議題、祭典儀式

<sup>10</sup> 筆者的部落格：<http://www.wretch.cc/blog/ulilahwy>「ulilahwy 泰布誌」。



LY	部落耆老	部落／個人生命史、民族生物、
YK	<i>Tnunan</i> 幹部	部落／個人生命史、課程設計、生態維護、部落發展
SM	協會幹部	部落／個人生命史、部落組織議題、生態維護、部落發展
SI	教會協會 <i>Tnunan</i> 幹部	部落／個人生命史、民族生物、課程設計、部落組織議題、生態維護、部落發展
IB	教會協會 <i>Tnunan</i> 幹部	部落／個人生命史、課程設計、部落組織議題、生態維護、
YA	教會協會 <i>Tnunan</i> 幹部	部落／個人生命史、課程設計、部落組織議題、生態維護
IY	教會協會 <i>Tnunan</i> 幹部	部落／個人生命史、課程設計、部落組織議題、部落發展
KA	教會協會 <i>Tnunan</i> 幹部	部落／個人生命史、部落組織議題
<b>鄰近部落</b>		
BT	新光部落耆老	部落遷移／生命史、民族生物、宗教
YA	Cinsbu 牧師	部落遷移／宗教、部落組織議題
YT	Cinsbu 教會長老	部落／個人生命史、民族生物、部落組織議題
HY	Ulay (玉峰) 部落耆老	部落遷移／生命史、民族生物
SO	Ulay (玉峰) 部落耆老	部落遷移／生命史、民族生物
TS	Klapay (喜樂) 耆老	部落遷移／生命史、民族生物、宗教
KM	Pyanan(南山)耆老	部落遷移／生命史、民族生物、宗教
BY	Pyanan(南山)耆老	部落遷移／生命史、民族生物、宗教

### 3.1.3. 現地探查

筆者在尚未進入研究所期間至今，多次跟隨長者走訪 *Qyunam na Mrqwang* (馬里光傳統領域) 進行設置陷阱、自然資源採集，及近年部落推動的「森林守護計劃」等行動。過程中長輩們述說沿途上的物種名稱、傳統山川地名、遷移路線、舊部落名稱位置、獵徑分布並分享山林的經驗，讓同行的年輕人，可以從耆老的經驗中學習。而當筆者進入祖先獵場，隨著長輩們的步伐，穿梭在 *hlahuy qparung* (檜木森林)、走入 *gong Talah* (紅水溪)、無數次溯溪往返 *Ilyung Tqzing* (塔克金溪) 及徒手翻越險惡的崩塌、向源侵蝕地形。如此更能感受耆老口述、古調所傳唱的幾百年前，北遷的泰雅人，如何從 *Pinsbkan* (今南投仁愛鄉發祥村一帶) 上到雪山大霸一帶，從高處觀察不同的溪流，各個家族的領袖，再順著不同的溪水流向尋找適合居住的地方 *mtqalang* (建立鄰舍)，那份喜悅與感動對筆者來說是非常深刻而成為生命中的一部份。筆者藉由投身於雪山山脈西側的高山深谷間，持續走訪不同領域，親身履勘體驗田野現場，作為理解族群的基礎；探尋北遷後族人的移動現象，作為空間資料分析理解的參考。另一目的係藉以審度其環境資源、人為破壞的現場，俾以增進傳統領域的基礎知識與報導人的對話能夠更清楚；現地踏查其目的作為一種相對的研究方法與策略。

### 3.1.4. 文獻回顧

文獻是一種知識文本的再現，藉由文獻回顧，可獲知前研究者關於研究對象的背景知識；文獻再現知識的同時，不容否認複製了，論者的社會脈絡、書寫者的意識型態於其中；文獻它呈現的皆為「過去」如何，而社會是處於流動狀態。因此，文獻分析提供了一種相對重要的研究概念，而不是絕對的模型及全部的過程，並作為瞭解田野文獻上如何被論述與解釋。關於當代司馬庫斯泰雅人又如何想像與思考，仍需藉由進入田野的報導採集，進而補足文獻上之不足。

### 3.2. ke' Tayal (泰雅語) 能力

本研究立基於「泰雅語」的掌握（說母語、了解語意、時態），企圖透過目前仍保有的語言，建構內部的口述歷史記憶、生物環境知識、歌謠古調的蒐集整理，並進行論述。文獻中以主題式（人口、社會組織、宗教儀式...）及條列式將田野素材予以整理後之書寫方式，無法能夠對一個地區或一個部落有更細緻的瞭解其社會脈絡及全貌，本研究進行依據不同報導人之經驗表述，強調口述及語言之重要性。昔日治、國府殖民地知識及近期研究所生產過程及其成果之合法性、完整性及正確性亦非神聖而不可質疑，故本研究試圖以田野中所得之「*Tayal* 語料為重要論述地方知識自主性建構的主要元素」；這個項目是普遍非泰雅研究者（沒有泰雅語能力者）所最為欠缺的關鍵，從他們「論文的研究限制」裡即可得到清楚說明，再加上口譯人員、部落主要報導人無法更清楚掌握，研究者的問題與不同語言文化轉譯的能力時，所得到的田野資料的可靠性就值得再思了。

本研究所使用的羅馬拼音係依據多奧·尤給海、阿棟·優帕斯，1991，《*Lpgan Ke'na Tayal* 泰雅爾語讀本》、原民會於 2005 公布的「原住民族語言書寫系統」中泰雅族—賽考利克泰雅語，作為泰雅語拼音上借重的工具，兩者所使用的符號別無二處，把前者的雙母音再加入如下表。筆者參加原民會於 2002 年的「原住民族語言能力認證考試」，並取得族語能力認證，至今已具備以羅馬拼音方式進行記錄及書寫的工作，促使筆者得以使用羅馬拼音，進行田野記錄工作。

表 5：元音（母音）

	書寫文字	國際音標
前高元音	i	i
前中元音	e	e
央低元音	a	a
後高元音	u	u
後中元音	o	o

表 6：元音（雙母音）

書寫文字	例：s
ia	Sya
iu	Syu
io	Syo

表 7：輔音（子音）

發音部位及方式	書寫文字	國際音標
雙唇塞音(清)	p	p
舌尖塞音(清)	t	t
舌根塞音(清)	k	k
小舌塞音(清)	q	q
喉塞音(清)	'	/
舌尖塞擦音(清)	c	ts
雙唇擦音(濁)	b	B~v
舌尖擦音(清)	s	s
舌尖擦音(濁)	z <sup>(註1)</sup>	z
舌根擦音(清)	x	x
舌根擦音(濁)	g	⊗
咽擦音(清)	h	h
雙唇鼻音	m	m
舌尖鼻音	n	n
舌根鼻音	ng <sup>(註2)</sup>	N
舌尖顫音	r	r
舌尖閃音	ɾ	P
舌尖邊音	l	l
雙唇半元音	w	w
舌面半元音	y	j



### 3.3. 研究者的位置與進入田野

#### 3.3.1. 我是誰？

*Lahuy Icyeh* (拉互依·倚峇)，是我的名字，泰雅人的命名制度是「子—父／母聯名方式」，*yaya* (母親) 因工作的關係，把我生在 *hlahuy* (原始森林) 裡，家族的親人就賜名為 *Lahuy*，希望長大後像森林一樣的充滿活力、生機；而我所生長的地方叫—*qalang Smangus* (司馬庫斯部落)。

來生態所讀書是一件令人興奮的事，對個人而言是一項挑戰性的學習旅程。當初能夠來生態所就讀，很重要的一項動機，是一份來自部落的感動，而這份感動的理由，最主要是基於親身經歷部落觀光前後約 15 年的變遷過程。實際參與在推動發展工作，擔任部落組織的成員之一，看到族人們努力的工作付出，希望生活可以改變，讓下一代可以有更好的環境。

再者，推展部落各項工作計劃時，時常面臨許多的困境，加上缺乏外界多元資訊，無法掌握生態、文化面向的觀念與議題，有部份的經驗顯示在與外界人士進行對話時，無法達到有效的溝通。最後是因觀光化活動，部落形塑成新穎的旅遊據點，許多外面的研究者到部落進行各種形式的研究計劃、調查工作。許多時候，部落的人、事、物變成研究對象，研究工作完成後，其結果似乎與部落沒有太大的關連，有一部份的研究與部落的關係，就好比是「他／她作自己的研究，部落的人過部落人的生活」，無法在實質面上提供部落相關發展工作上的協助，為了讓部落可以有人為自己發聲，以上等因素最後促成進入靜宜大學生態所進修學習。

再度成為學生除了希望增進在生態學門裡知識上的探求，更希望能提供微薄的力量，協助部落發展工作能夠向上提升，逐步建構以部落為基礎的力量，讓部落可以有更好的生活，讓「泰雅人的知識」可以成為族人的力量，提升原住民部落主體性 (subjectivity) 的關懷。

### 3.3.2. 田野地點的選擇與進行

研究地點的選擇，在報考生態所時，筆者即已決定要以自己生長的部落為研究區，因研究興趣使然，進入研究後研究主題因數度更換；雖然朋友建議說，進行人文方面的研究主題，最好到一個自己陌生的地區進行研究，所得出的結果會較為客觀。剛開始真的有些顧忌，會不會因為這樣的關係，讓自己無法進行以部落為主題的研究，在與指導教授、同學及部落的親人溝通後，認為有什麼理由不能在自己的生長的地方作研究。其實很多時候，認真的面對自己的生長環境，吾人不一定真的很了解自己的部落／社會，如此更確認要以筆者的家為研究地點。那可以確定的是，訪問的對象主要都是以部落的人為主（包括三個家族中全部落的耆老、教會、協會幹部），鄰近部落為輔，而筆者本身與被訪問者的關係與彼此的了解是很親近；雖然處於這樣的關係，在進行田野訪談時，更能快速容入討論的主題，耆老們都能詳述的回應，過程中當然會花很多時間聊一些家常事，近期工作的情形，家庭狀況等，反之，受訪者也會問筆者問題，諸如在學校近況？學業是否跟得上？什麼時候要結婚？；反而不會讓被訪談者產生距離，還要花很多時間培養信任感，才得以進行訪談。

本研究的進行主要從 2005-2007 年底，因母語的能力夠紮實，進行訪談或參與部落工作時不需要翻譯人員，自己單獨進行口訪的工作，諸如祭典儀式：*Sm'atu*（小米播種祭）、*Pslkotas*（祖靈祭）、*Qmas*（消除罪儀式）、*Sbalay*（和解儀式）及泰雅人的宇宙觀、宗教信仰的問題。交談中若遇到陌生的詞彙時，會「立即發問」，請耆老說明再更清楚，及從其生活經驗中得到許多的例子，如此更能掌握受訪者的意思，過程中母語的能力日漸有明顯的加強。認真學習泰雅語，才發現自己的母語能力的不足之處，還需要不斷向耆老們學習。另外一項是對 *Lmuhuw*（古調吟唱）有更多的著墨，嘗試學習吟唱古調。這三年多的時間裡，參與推動許多的部落會議、例行的部落巡禮、歷史解說分享晚會、調查工作、傳統領域踏查、研討會、規劃部落生態課程營隊。（如附錄 1：田野行動記事）

這些參與實踐的取向中，促使自己因更多的參與體驗工作與事件中，形成內化的生命經驗，逐步趨使筆者產生意識化的過程，從內心要求自己重視泰雅人知識的重要性，不能讓族群的知識與生活的智慧不見或以「博物館化」的形式存在，讓更多族人可以發聲，進而使筆者深入其境，並不斷從中學習。

### 3.3.3. 異／己的位置

研究者與報導人的關係，建立在研究者觀看報導人／族人的生活，即構成一種異／己的關係，實際上異／己位置在訪談的過程中會不斷的轉換。本身為部落當地的人，也是靜宜大學生態所的研究生，進入田野身份是多重的；想要為部落盡一份心力，實際執行上並非容易之事，在許多事情的判斷上會產生一種困境兩難的情況；自身扮演二種角色，是部落的主要的行動者、亦是研究者及在某些時候要扮演一個觀察者，如此的狀況常令自己感到不知從何著手；但身為當地的人，即是局內人（insider），在母語能力及部落資訊掌握，可以有更細緻多元的了解，這樣的身份，是外來的研究者所無法取代的，基於這樣的身份，從生產「地方知識」的主體為出發點，建構出地方知識的面貌，可扮演更積極的角色。

## 3.4. 研究限制

### 性別位置上的盲點

筆者是「男性」，要從女性觀點來深入探討「泰雅地方知識」是有先天性根本的差異，造成女性的經驗是不容易從本文得到更多的了解，田野研究訪談接觸部落的女性（婆婆、伯母、媽媽、阿姨、嫂嫂），可是女性部份經驗，是「男性」難以親身體驗，也不容易直接認識；過去泰雅人是一個以「父系社會」為主的生活型態，女性議題常常保守而不言之，過程中造成女性知識、經驗遭忽略，例如一女性私密性的事件等，至今在部落裡仍然不會直接討論或成為公開話題；再者女性編織生產工具，女性耆老會不願意告訴男孩子，形成類似禁忌的規範。那我們在看到知識建構，或者是部落發展工作內涵，「女性」是構成部落社會的必要成員；可是論述裡面可能沒有「女性」的聲音，也能是模糊的。本研究就是一我就是一個男性，筆者必需伏首承認，也就是說一我是一個男性，我可能有很多的論點是一「性別盲點」，有很多是不足的，這也是本文的限制之一；未來期待泰雅族身份女性研究者，從事更深入的探討。

### 個案研究的特殊性與限制

各地族群的部落／社區處境、意識、土地的認識觀念有所異同，市場經濟的概念已成為現實主流，加上土地私有化、大量流失等；並非其他地方有如「Smangus」社會與環境的特殊性，在當前 Smangus 近年部落發展的民族誌所呈現的樣貌，從建構泰雅人的「地方知識」討論，僅能視為一種特殊個案，無法充份地全數移植、套用至其他部落發展的現實條件，實為本研究的限制所在。

## 第4章 研究區概述

### 4.1. 人文史地概述<sup>11</sup>

對於 *Tayal* 的起源，有兩種「巨石生人」傳說，大致上多認為發源地 *Pinsbkan* (今南投仁愛鄉瑞岩部落) 或 *Papak-Waqa* (大霸尖山)。司馬庫斯泰雅人，根據耆老的口述裡，自認祖先來自 *Pinsbkan*，泰雅人從台灣中部山地北遷的擴張史是一個重要的集體記憶，對眾多泰雅人而言是關鍵的族群認同元素，雖這些記憶在不同地方，細節內容有所差異；此內部的異同，卻造就更多元的說法與傳唱故事的形式。

訪談 *Mrqwang* (馬里光) 的耆老，必定會提到 *Lmuhuw* (古調)，內容裡傳唱著泰雅人北遷之行動，有四位重要的人物：*Ik-Buta*、*Ik-Ayan*、*Ik-Yabox* 與 *Cbula*，因人口繁衍眾多，生活空間已不足，尋找獵場、可耕之地，拓展生存空間是迫切的問題，於是帶著族人翻越 *Bubul* (華崗天池一帶)、*Slamaw*<sup>12</sup> (梨山)、*Sqyaw*<sup>13</sup> (環山)、翻過 *quri-Sqabu*<sup>14</sup> (思源啞口)，降至 *llyung-Mnibu*<sup>15</sup> (蘭陽溪) 上游，向西橫過 *'bu-Hagay*<sup>16</sup> (雪山) 與 *Papak-Waqa*<sup>17</sup> (大霸尖山) 一帶從高處下望，找尋生活居所，順著各溪流下切 *gong-Tqzing*<sup>18</sup> (塔克金溪)、*hbun-Tunan*<sup>19</sup> (秀巒)、*Gogan* (三光) 等大漢溪上游主流域，直到現今板橋、樹林木柵一帶，遷移結果，形成現今整個北台灣的山地區域為泰雅族的分布範圍。

在大霸尖山東南方的鞍部 *quri-Sqabu* 分散 (泰雅人稱為「分散地」)，這一帶是北台灣的至高點，從高處望去，可以見到各個不同的流域，族人再分別往北、東、等不同方向遷徙，其中一支到達今日塔克金溪左岸的 *Cinsbu* (鎮西堡、新光) 一帶，並繼續擴展至 *Thyakan* (泰崗)、*Tunan* (秀巒)、*Tbahu* (田埔) 等地，這群人自稱為 *Mknazi*；另一支則朝今天塔克金溪右岸的司馬庫斯一帶前進，並繼續向北擴展至今 *Llyung* (玉峰)、*Quri* (石磊)、*Tayax* (抬耀)、*Ponaway* (下抬耀)、*Plmwan* (平論文)、*Ulay* (烏來)、*Batul* (太平)、*hbung-Ggong*、*Uraw* (宇老)、*Mami* (馬美)、*Libu* (李埔) *Naro* (那羅)、新樂、八五山一帶，並延伸到 *M'utu* (馬武督-今日關西鎮錦山里一帶)，形成 *Mrqwang* 支族。帶領 *Mrqwang* 遷移的祖先叫 *Yawiy-Pot*，而與隨行居住下來的後裔「六兄弟傳說故事」，是非常重要的口述歷史，而現今留在部落族人是第三個兄弟的子孫。

<sup>11</sup> 本段落主要訪談 *Mrqwang*、*Mknazi* 耆老，整理後概要式的解釋，受訪者如表 3-1。

<sup>12</sup> *Slamaw*：由 *smamaw* 而來，「指物品放置在墊有麻布、竹篩子的地方之意」。

<sup>13</sup> *Sqoyaw*：其一指遷移時種了許多的 *qoyaw*「長枝竹」；其二指地勢陡峭，現今環山部落名。

<sup>14</sup> *quri-Sqabu*：*quri*「鞍部」形容山的地形，*Sqabu*，指「起火升火之意」傳達消息，泰雅分散之地。

<sup>15</sup> *llyung-Mnibu*：*llyung*「溪流之意」，另一種稱法為 *llyung-Minturu*，現今蘭陽溪。

<sup>16</sup> *'bu-Hagay*：*'bu*「山峰」之意，*Hagay*「指由風化石所形成的立地地基質」地形名詞，現今雪山。

<sup>17</sup> *Papak-Waqa*：*Papak*「耳朵之意」，*Waqa*「裂開」，現今大霸尖山。巨石生人傳說之一。

<sup>18</sup> *gong-Tqzing*：*gong*「小溪或指上游溪流」，*Tqzing*「指樹身倒下後存留的根部不易朽壞」，部落名。

<sup>19</sup> *hbun-Tunan*：*hbun*「兩溪流交會之處」，*Tunan*「指遷移的人群在此處立在約定、囑托之意」

### 家族與家族間的關係：

論及部落家族組成的歷史，必須要談及部落裡傳唱至今關於「五兄弟的故事」*Talah Necyeh*、*Ahok Necyeh*、*Temu Necyeh*、*Yukan Necyeh*、*Miquy Necyeh*。二百多年前這五兄弟的家族非常活躍於司馬庫斯部落及 *Mrqwang* 的諸部落間，在人群遷移的流動中，「五兄弟」為著新的耕地與生存空間而再建立現今其它的部落；而現今留在司馬庫斯部落的族人是「五兄弟」年紀最小的 *Miquy Necyeh* 的後代，形成現在由二個家族所形成的聚落，而筆者的家族是一百多年前從 *Mknazi* 的 *Tanan Sayun*（地名），入贅給 *Miquy Necyeh* 的女兒 *Yukeh Miquy*；另三個家族分別於民國 50、60、80 年間因婚嫁移住到司馬庫斯部落，形成目前「五個家族」所組成的泰雅聚落。

在參閱移川子之藏、宮本延人、馬淵東一(1935：26)，《台灣高砂族系統所屬研究—第二冊》。當時(昭和 6 年 8 月 12 日, 1932 年)探訪者—宮本延人，在 *Uraw*、*Raliyun* 部落訪問口述者—*Kayuya Tahos*、*Sha Mohen*，記錄到的資料是「六兄弟」，其長兄是 *Mohen Necyeh*，這部份的 *Smangus* 部落現存長者已沒有此記憶，而現今持續留在部落的三家族是六兄弟裡 *Miquy Necyeh* 的後代為主。

### 地名的由來及其意義：

據 *Mrqwang* 部落部份耆老口述，有以下五種說法：

1. 首先是為了紀念最早到此地設置陷阱、開墾種小米的祖先，名為「*Makus*」(馬庫斯)，*Smangus* (司馬庫斯) 則是對於這位祖先的尊稱與懷念之意，前面「*S*」的音是追念之意，第一種說法也是現今最主要的解釋方式。
2. 第二種指走路所發出的聲音：當時在遷移的過程，因路途非常的遙遠，走的很疲憊，從溪谷上切時，每個人都發出「*ngus ngus*」的聲音，而由此命名。
3. 第三種從山豬聲音說法：遷移至現今部落範圍，附近的森林有非常多的山豬，山豬在覓食會不斷發出「*ngus ngus*」叫聲，並以此命名。
4. 第四種從部落地形樣貌的說法：部落位處於深山裡，週圍都是由 2000-3000 公尺高山所環繞，依附在山的腰際間，下方緊鄰著深谷所形成的山崖峭壁，泰雅人稱這樣的狀況為「*pqqus*」。
5. 第五種說法是部落附近有許多 *Bangus* 的樹種（銳葉高山櫟），以此稱之。

從文獻上 *Smangus* (スマングス；Sumangusu) 最早出現在森丑之助，出版的《臺灣蕃族志》，本書記載「此社位於樹杞林（相當於今日的竹東）東方十八里，二十戶一百一十一人，頭目為ユミン・タラ (*Yumin Talah*)」(1917：61)；再者，佐山融吉在 *Libu*、*Batul* 部落訪問當地居民，得知スマングス；Sumangusu) 為一種樹的名稱 (1918：9)。

《理蕃誌稿第二卷下》大正時期的「理蕃事業五年計劃」，在討伐奇那基行動中，於 1913 年 7 月 27 日，達克盡支隊報告所記載，下午三時以本隊，確實包圍占領「斯滿古斯」社，該社戶數約二十戶，人口約一百名，當支隊前進時，採取抵抗。(1921：332-346)，日軍「討伐行動」相關的討論亦可參閱高文斌(2004)<sup>20</sup>；後期 *Mrqwang* 因狩獵誤殺 *Mknazi* 的人，兩群間的不合無法以 *sbalay* 合解，導致日治時期戰爭爆發，這場兩群內部的爭戰「《理蕃誌稿第四卷》記錄了六個篇幅<sup>21</sup>，在日治時期和 *Mknazi* 戰爭平息之後，族人被強迫離開原居地，部份族人往北繞過 *Kanan-Noro* (玉峰山) 始遷徙至 *Tayax* (抬耀) 部落，後來並配合日人政策而集團移往新樂村 *Rahaw* (拉號) 部落、*Slaq* (鳥嘴) 部落，亦可從文獻得到佐證，記載於《理蕃誌稿第四卷》1926 年(大正十五年)七月五日，於 *Tkatay* (大溪郡高台駐在所；今田埔部落西北方) 進行兩社群的「和解儀式」，又於同年十月十五日，於東稜駐在所，舉行「遷村宣誓儀式」，往後的約二十年光景司馬庫斯部落有著一段無人居住的空窗期。

1945 年日人退出台灣之後，原司馬庫斯族人開始相繼遷回原居地，依據部落耆老<sup>22</sup>的說法指出，戰後堅持要再回到 *Smangus* 的族人是 *Twalu-Maray*，與族人溝通討論，說明這裡沒有我們的耕地，我們只是被日本人強迫遷到這裡，這裡也沒有獵場可獵捕動物，更沒有大型的野生動物，若一直待在這裡，我們一定會生活的很辛苦，加上原本住在附近的泰雅人也很不歡迎移住的人群，被稱作 *Tmwang* (後來加入者)，當時 *Tosu-Twalu*、*Tali-Nomin*、*Iban-Hayung*、*Lesa-Watan*、*Lesa-Tali*、*Yawiy-Wilang*、*Suyan-Wilang*、*Yabu-Yawiy*、*Utaw-Yawiy*、*Tali-Losaing* 帶著家人，回到舊居建立起家屋和農地。位於深山對外交通不便，生活較為艱苦，但能回到祖先所居住的地方，對於族人具有重要的意義。

雖部落所居住地方偏僻，日益漸受外界物質生活的影響，加上諸多便利性，1950 年間，從前山回到部落的部份家戶，第一批往日治時期移住的地方居住，之後分別在 1960、1970 年間相繼遷出，最近一次於 1985-91 年間，族人紛紛到新竹湖口、新豐工業區謀生、工作，當時部落只剩下九戶人家。

1979 年才開始有電力供應，對外道路更在 1995 年夏季才開通，市內電話 2003 年底建置完成。在對外道路開通之前，需花數小時徒步方式越過河谷到達新光部落，再和外界聯繫、取得民生物資。發現巨木以及道路開通之後，初步解決了交通的問題，觀光客也開始湧向部落，今日的部落社會樣貌已和昔日大不相同。

<sup>20</sup>高文斌(2004)，李棟山事件，收錄於「原住民重大歷史事件」學術研討會論文集。

<sup>21</sup>原住民行政誌稿(原名「理蕃誌稿」第四卷)(67-68、201-202、362-363、508-509、651-652、778-780、799-800)。

<sup>22</sup>從訪談部落耆老 SI、LU、TA、TK、YM 得知，集團移住後，第一個回到 *Smangus* 部落的人是 *Twalu Maray*。亦可參閱廖守臣，1984 :314-315。

## 4.2. 地理位置與環境

從現行的行政區域而言，司馬庫斯屬於新竹縣尖石鄉玉峰村 14 鄰，若依 *Tayal*（泰雅族人）正確的說法應該是：*Tayal* 即是「人」之意，自稱為 *Mrqwang* 的諸社群中的 *Smangus* 部落（*Tayal / Mrqwang / Smangus*），分布海拔從 1500M 至 2000M 高山上的司馬庫斯是台灣最深僻的原住民部落之一。由 *Qyunam*（傳統領域；Traditional Territories）範圍可得知（參閱圖一），地處雪山山脈北部，鄰近東有 *Bsilung*（鴛鴦湖）自然保留區<sup>23</sup> 與 *'bu Meryux*（烏俱子山）、東北有 *Tayux Moyung*（雪白山）、北有 *rgyax Mrqwang*（虎禮山）、南有（馬望山）、西隔 *llyung Papak*（塔克金溪上游）順著溪流上切直達 *Papak-Waqa*（大霸尖山），高度皆為 2000 公尺至 3000 公尺之間，屬淡水河流域大漢溪上游重要集水區域，原始森林遍佈整個領域，林相結構豐富完整，有高山植被（玉山圓柏、高山杜鵑）、台灣冷杉林、鐵杉林、檜木巨林、及常綠闊葉森林（殼斗科、樟科為主的林相）。

這些高山地形、地勢造就了尖石後山<sup>24</sup> 特殊的氣候，不受雲霧帶的遮蔽，冬季的東北季風所形成的雲霧停留在宜蘭縣邊界的雪山山脈裡；西北側的李棟山硬是阻隔了西南氣流挾帶的溼氣，部落大多屬晴朗的溫暖天氣。

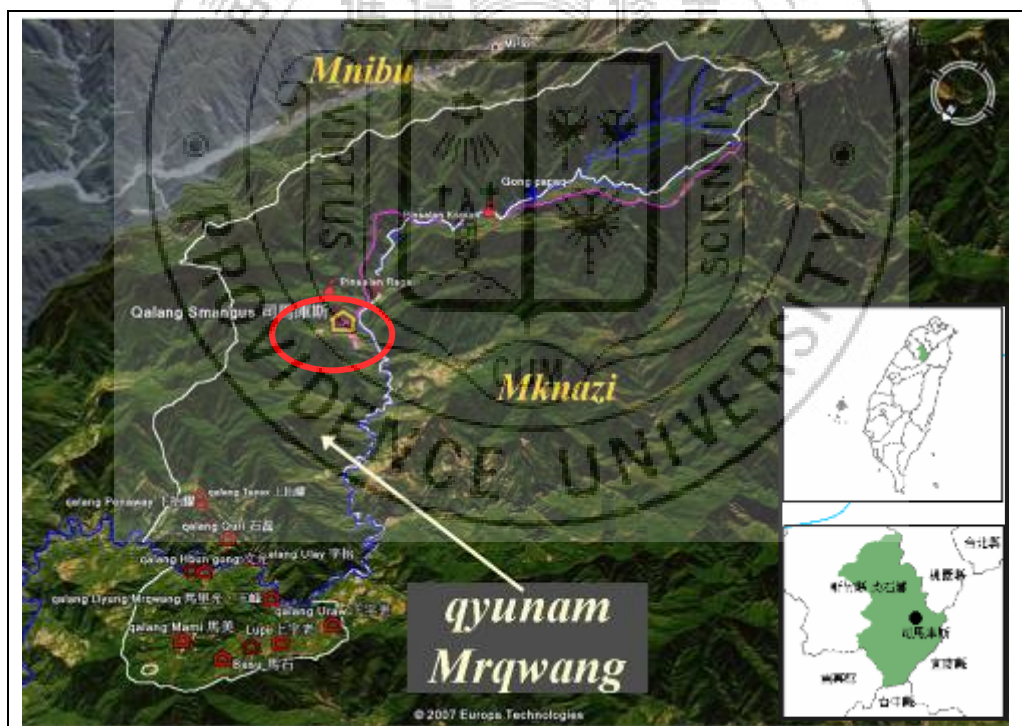


圖 4：qyunam Mrqwang ru qalang Smangus

（馬里光傳統領域與司馬庫斯部落地圖）

<sup>23</sup> 「自然保留區」設立的法源依據（民國 71 年所公布的文化資產保存法）及相關內容請參閱農委會林務局，自然資源與生態資料庫 <http://ngis.zo.ntu.edu.tw/nr/index.htm>。

<sup>24</sup> 尖石後山：由當地居民的說法，指宇老派出所以後的部落區域範圍，主要指秀巒村與玉峰村。



### 4.3. 人口結構與變遷<sup>25</sup>

依據新竹縣戶政便民網<sup>26</sup>—2007年11月以前各鄉鎮人口統計數字尖石鄉總人口數男女合計 8,206 人，原住民 7,002 人（佔 85%）。

部落 2007 年 12 月前總人口數為 163 位，包含人在籍在 90 位（佔 55%）、人在籍不在 14 位（佔 9%）、籍在人不在 59 位（佔 36%）如圖 1-2，實際在部落的人口數 104 位（人在籍在+人在籍不在，佔 64%）如圖 1-3；共 33 戶設籍在司馬庫斯（尖石鄉戶政資料），人口年齡分布集中在 15-40 歲。

臺灣光復後，司馬庫斯族人自尖石鄉新樂村水田、八五山返回司馬庫斯。1980 年時，人口數為 81 人；而 1988 至 1990 年間，人口由 105 人減至 91 人；1991 至 1994 年間，原本遷出的家戶有部份再度遷回；1995 年的人口數為 115 人；2000 年人口數 125 人，2005 年人數增加到 151 人；每戶人口數最少 1 人最多 9 人，每戶平均人口為 5 人。男性佔多數，性別比率為 130.99。

年齡大部分皆在 60 歲以下，且幼齡人口偏多，15 歲以下與 60 歲以上的依賴人口有 60 人，扶養率為 58.25，2007 年司馬庫斯的人口金字塔，呈現「寬底形」代表擴展型的人口，死亡率受到控制而下降，但仍維持高出生率，降低的死亡率顯現在較年輕的人口上，老年人口所佔比率仍低如圖 1-4 所示。1980 至 1986 年維持穩定的狀態，但 1987 至 1990 年，因四分之一以上的人口外移，四年共遷出 27 人。1995 道路開通與觀光產業的發展，遷出的家戶持續有人口再度遷入；1997 至 2007 年則保持穩定，除了 1990 年、2004 當年只有一位新生兒外，每年均有新生兒 2-7 位，人口成穩定成長。

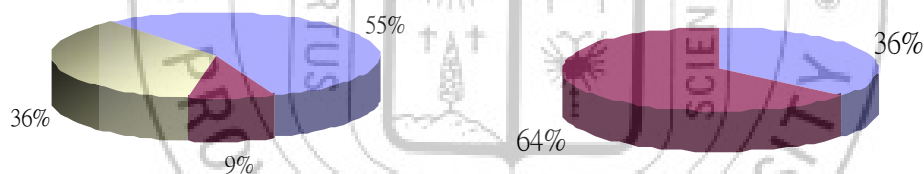


圖 5：司馬庫斯人口組成 1  
圖 6：司馬庫斯人口組成 2

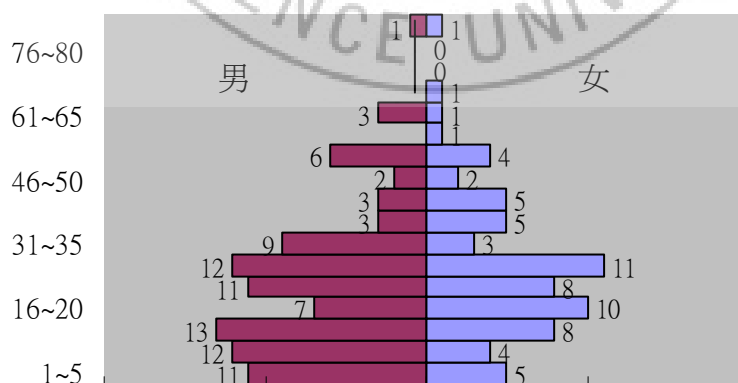


圖 7：2007 年司馬庫斯人口金字塔

<sup>25</sup>本節人口結構與變遷的資料來源，延續自於林俊強（1999）、蔡秀菊（2005）的兩位論文，戶口名簿為資料來源，從 1980 至 2004 年在人口結構變遷的資料；筆者補增加至 2007 年的資料，並進行資料的校對與確認。

<sup>26</sup>新竹縣戶政便民網，人口統計 <http://w3.hsinchu.gov.tw/HouseWeb/Jianshih/WebPage/PeoCount/List.aspx>



#### 4.4. 土地制度與產業變遷

早期主要土地制度主要可區分為「耕地」（暫時性私有）、「聚落」（部落共有）與「獵場」（部落與部族共有）三項，耕地主要種植作物為小米、玉米、地瓜、南瓜，這樣的自給自足的方式，一直延續至日治時期被「集團移住」的前後（1926—1945年），戰後族人重新再回到原居地。國府治台後，制定原住民土地政策，國家制度逐步瓦解傳統的土地利用模式，1948公布「台灣省各縣山地保留地管理辦法」，此法1960年更名「台灣省山地保留地管理辦法」（共46條）；1950年間，實施「現代化與漢化的三大運動」<sup>27</sup>進行土地制度新變革。政府的政策作為，對原住民族產生什麼樣的改變？藤井志津枝（2001：208-209）這麼說：

保留地原設置的目的，主要是為了保障原住民族的生活，但自1950s政府推動「農業培養工業」政策以後，在台灣整體經濟發展的外在因素下，保留地成為政府開發的標的，所以政府及漢人使用保留地的限制逐漸鬆綁，這使得原住民族生活空間日益縮小；換言之，也就是說國家保留地的開發政策，已影響到原住民族的基本生存。

族人從事現金作物的栽作至少可追溯至50—70年代，主要種植台灣泡桐、杉木、通草，及一小部份養蠶；60年間曾興起種植蘋果、梨，後因無道路交通不便無法運出而廢耕棄置；70-90年代間開始從事香菇的種植，族人必須從新光或三光便開始背負菌種，至森林中尋覓合適的地點與砧木來源。香菇成熟後，經過烤乾減輕重量，再由中間商收購，目前部落香菇栽植的情形已然式微。1991年後受到鄰近部落影響，各家戶逐步把廢耕已久的土地以「*mnayang*（火燒）」的方式整理，學習水蜜桃栽培管理技術，1996年後農地已種植大面積的水蜜桃，為保留地主要的利用方式，水蜜桃等溫帶水果的栽植迄今是主要農業收入。極少部分的個人無從事農事，採集森林副產物如靈芝、野菇、八角蓮等為其收入來源之一。

1991年巨木森林消息傳播帶來「觀光業」，1995年聯外道開通，旅客人數日趨穩定（週末好天氣平均有150-300位），積極推動結合「文化、生態」的旅遊模式，至今是主要經濟來源，而族人亦規劃週遭景點建置步道。於部落內興建民宿山莊、餐廳、遊客服務中心、補給站等遊憩設施，成為建地的利用方式之一。

---

<sup>27</sup> 三大運動，國民政府於1951年陸續公布「山地人民生活改進運動辦法」、「獎勵山地實施定耕農業辦法」、「獎勵山地育苗及造林實施辦法」。藤井志津枝（2001：189-159）

#### 4.5. 宗教信仰與社會組織

泰雅傳統的宗教信仰是 *Utux* 信仰，並遵循實踐 *gaga* 的規範、禁忌、儀式，成為真正的 *Tayal* (人)，生命結束時，人的靈魂從人界跨越 *Hongu-Utux* (神靈之橋)，到達 *Tuxan* (靈界)。時至 1950s 世界宗教的進入部落，產生改宗的過程，是重要的分期。在道路開通前，族人常組成 *sbayux* (換工) 相互幫忙農物生產，或將所得奉獻給教會稱「奉工」，形成精神與物質生產上彼此依賴的社會團體；道路開通後 1995-2000 年，以家戶為單位的發展形式，原本的共同體漸分化為數個姻親關係網絡，換工的頻率降低，而以雇工的方式取代，朝階層化的趨勢發展；2002 因觀光發展活動，而成形的「共同經營」，2004「*Tnunan*」迄今，再度建構起部落共同體的意識實踐在當代的生活，改善因觀光利益分配不均所造成的分裂現象，形成部落新的生活秩序。現今部落的社會組織說明如下：

**司馬庫斯長老教會**—是部落內首要的組織，屬台灣基督長老教會下的泰雅爾中會，組織架構設有牧師一位，長老四位，執事五位，其下另有婦女團契、青年團契、松年團契等次級的組織，及教會信徒。

1947 年始有尖石鄉第一代傳道人 *Silan-Twalu* 至尖石鄉後山各部落進行福音開拓，1948 年司馬庫斯族人 *Yabu-Yawiy* (余國進) 參加 *Tayax* (抬耀) 部落的聚會，從 *Silan-Twalu* 手中接過以日文寫成的《新約》「約翰福音手冊」並帶回司馬庫斯，使族人開始接觸基督教，當時第一代信徒並受洗的成員為 *Yabu-Yawiy*、*Utaw-Yawiy*、*Silan-Suyan*、*Tali-Hayun*、*Lesat-Tali* 等五位，之後陸續信主；1951 年建立固定禮拜聚會所，1950-1969 基督信仰漸長期，1970 年開始有牧師固定在部落牧會，1970-1990：*Hayun-Botu* 牧師、1991-2001：*Tali-Behuy* 牧師、2001-2002：*Noray-Piho* 傳道師、2003-2007/07：*Yabu-Syat* 牧師 (司馬庫斯和會手冊，2003)；及現任 2007/08 迄今：*Along-Yupas* 牧師。

部落內的各大家族，均有成員擔任教會幹部(長老或執事)，而牧師來自 *Cinsbu* (鎮西堡) 部落，教會信仰的影響力是部落發展的核心，至今已建堂三次，最近一次於道路開通前後隨即興建新教堂，並於 1999 年 1 月 29 日落成舉行獻堂典禮；教會在部落所扮演的角色與作用，實際影響到 2000 年初在觀光活動討論上，如何成為共同產業推動的工作，教會成為討論「部落公共事務」的場合。

**司馬庫斯部落發展協會**—成立於 2001 年 11 月，現今的會員數為 42 人，宗旨如下：基於泰雅爾文化及司馬庫斯特有之生態環境，依部落自治意願，結合關心生態保育與原住民族發展之外在社會力量，保育與管理當地環境資源，促進部落教育文化、交通水利、衛生醫療、經濟土地、社會福利等事業，尋求原住民族於原住民土地上之永續發展。

司馬庫斯部落勞動合作社—成立於 2003 年 10 月，現今的會員數為 30 人，宗旨就如組織章程第二條內容所言：透過合作社組織型態提供就業管道並活絡原住民主體認同。藉由合作事業之精神，合理善用原住民勞動力特長承攬營造相關工程業務，改善經濟狀況及生活，落實原住民族於原住民土地之永續發展。

*Tnunan-Smangus*（土地共有的司馬庫斯）—成立於 2004 年 1 月 1 日，開始實施的成員中，依當時調查為實際生活於部落共 117 人，有 105 位均為會員，佔 90%，非 *Tnunan* 成員 10%；歷經四年的運作，至今 2007 年 12 月，因陸續有成員因故而退出，到平地工作，如今實際生活於部落共 104 人，*Tnunan* 的人口數的人數為 84 人，佔總人數的 81%，如圖 1-6。

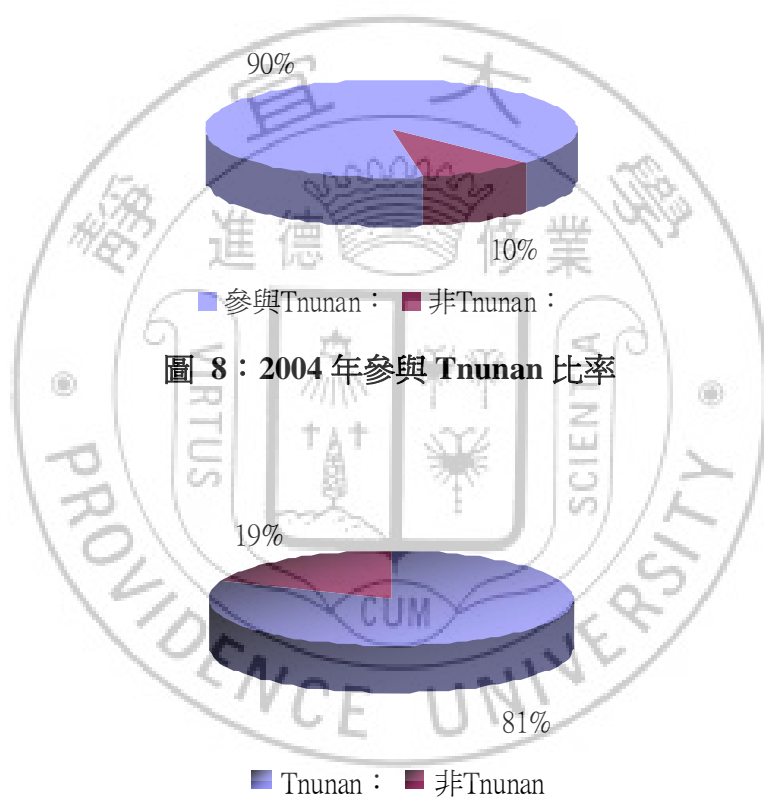


圖 8：2004 年參與 Tnunan 比率

圖 9：2007 年參與 Tnunan 比率

## 4.6. 自然資源與森林守護

### 部落具體行動

部落內部集體共識下，在 2005 年 2 月經部落會議決議公告「司馬庫斯傳統領域森林守護計劃」<sup>28</sup>，計劃在部落內執行兩次公告，第一次於 2005 年 2 月 5 日、第二次於 2005 年 6 月 12 日再公告，執行日期為期五年從 2005 年—2010 年。本次計劃應用「原住民委員會推動的原住民族傳統領域調查計劃」（張長義等，2002）以司馬庫斯為示範部落的成果為基礎，結合以實地調查、記錄，系統性逐步建立傳統領域內傳統生態知識、歷史傳說、動植物資源的資料庫。以下分別說明現地調查—第一階段情形與結合「靜宜大學生態系課程」調查的初步成果。

#### 1. 傳統領域植物資源調查

筆者結合靜宜大學生態學系，生態所楊國楨老師及同學共 7 位生態系所同學 2003/12/14、陳欣一、賴粹涵同學 2005/03/07、楊國楨老師、蔡志豪、陳欣一、侯智雄進行「植物分類實習課」2006/02/11，三次植物資源調查，主要以各景點步道為主；以 *Smangus* 各步道為例，共記錄到 263 個物種，其中 80 種特有種，17 稀有種，植被相豐富。

#### 2. 傳統領域現地勘查<sup>29</sup>

司馬庫斯的傳統領域勘察，結果一發現近 3 平方公里面積以台灣杉為主的森林，在海拔 1500 公尺的番社跡山有 1.5 公里長的台灣杜鵑、西施花、森氏杜鵑為優勢的植物社會，在傳統地名為 *tatak-qlcing* 的上方有四處因採集靈芝被砍伐的香杉約有 20 棵。沿途原始檜木林景觀林相完整，野生動物量因早期退輔會砍伐檜木而破壞了原有的棲地，目前正恢復中。兩條路線分別由兩位部落的耆老帶領，沿路記錄近百種的泰雅傳統植物及其用途，人文資源分別錄音、錄影、照片等，待日後完成。

#### 3. 原住民部落發展與自然保育課程工作坊

結合林益仁老師研究所開授「原住民社會發展、自然保育與司馬庫斯自然與人文資源調查工作坊」，於 2004/04/03-10 為期一個禮拜密集的課程與調查工作。

主要著眼於發展部落在生態保育上的自主性機制，期望透過自己管理的資料庫與技能解決部落在地自然資源管理的技術問題，利用「部落資訊系統」(Community Information System)的概念與工具，提供與鼓勵部落使用自動照相設備這些數位化的工具，協助當地原住民自主性地記錄部落周邊的動植物資源、詮釋文化與生態知識，透過電腦多媒體的技術具備的強大展示功能，增強原住民部落集體的歷史記憶以及學習機制，並進而編寫泰雅族文化與生態科學知識的部落生態教材，進而建立泰雅族的自然與文化學習中心。本次課程調查結果，小型哺乳類兩天調查結果如圖 1-2，計有森鼠、長尾鼯、短尾鼯、條紋松鼠 4 種。

<sup>28</sup>司馬庫斯部落傳統領域生態保育計劃：2005 年 1 月部落為了更有效執行傳統領域內自然資源守護（保育）工作所制定的具體執行計劃，相關內容請參考附錄 6-2。

<sup>29</sup>可參閱拉互依·倚崙 (*Lahuy Icyeh*)、陳欣一，2006，*Qyunam Smangus : Klahang Hlahuy ru Mqbaq Minnanaq*（司馬庫斯傳統領域踏勘紀實：森林守護與自然學習），生態台灣 11：69-84。

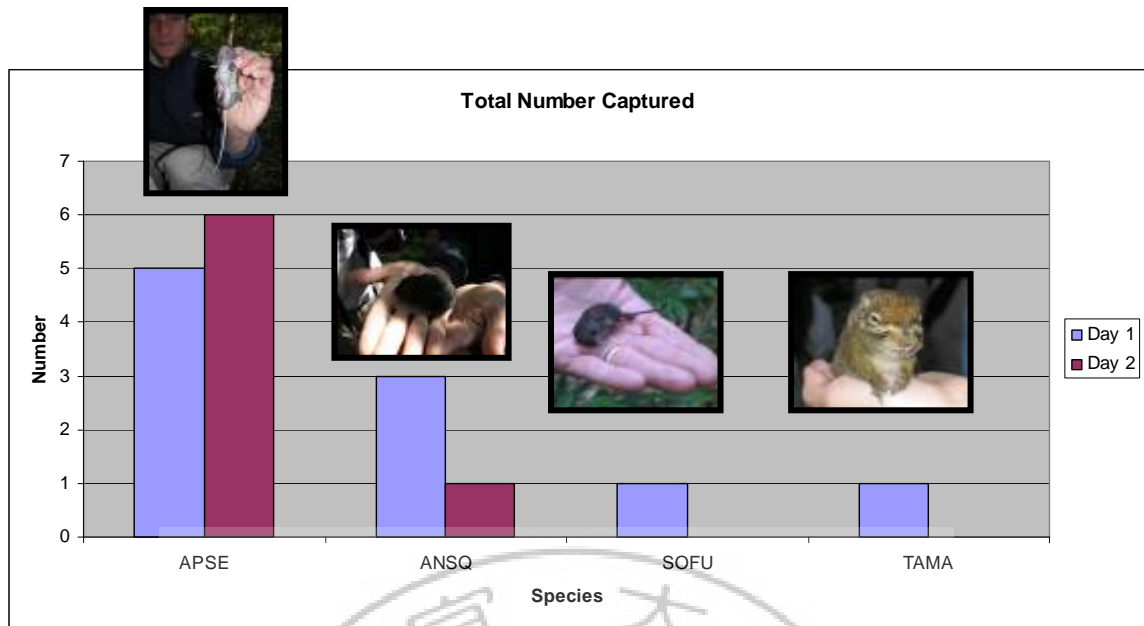
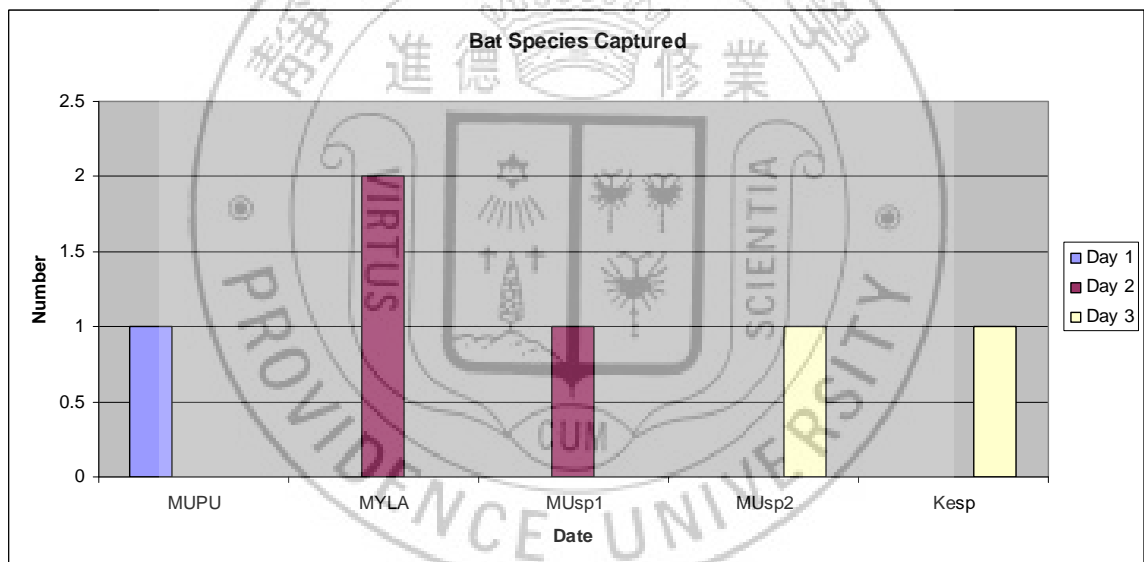


圖 10：司馬庫斯部落 *Ryag* 小型哺乳類調查結果 (Kerry 等, 2005)



MUPU = *Murina puta* (台灣管鼻蝠), MYLA = *Myotis latirostris* (寬吻鼠耳蝠)  
 MUsP1 = *Murina* sp. 1, MUsP2 = *Murina* sp. 2, KEsp = *Kerivoula* sp.

圖 11：司馬庫斯部落 *Ryag* 小型哺乳類調查結果 (Kerry 等, 2005)

本次小型哺乳類動物調查，調查方法為架設豎琴網 (Harp trap)、霧網 (mist net) 捕捉，共進行三天的調查記錄工作，該項目主要結合東海大學生命科學系研究生的協助<sup>30</sup>，才得已完成此調查工作，記錄到 5 種共 6 隻，其中有三種至今尚未命名。

<sup>30</sup>本次「司馬庫斯自然與人文資源調查工作坊」參與成員：美國蒙大拿大學—Dr. Kerry Foresman；靜宜大學—林益仁老師、趙芝良老師、賴粹涵、全源德、王信翰、朱婉甄、吳曼平、李金純、林之婷、林詩萍、徐霽馨、張欣瑜、張莉汶、黃筱婷、劉美好、蔡舒婷、羅琳雅、蔡秀菊與筆者；東海生命科學系研究生—周政翰、陳家宏同學等。

本次植物資源方面：主要調查三個步道的維管束植物為主，**Koraw** 生態公園（170 種）、**Minnanak na gong** 瀑布步道（64 種）、**Slibu** 瀑布步道（114 種）詳細資料請參考下表。

表 8：司馬庫斯部落各步道植物資源調查結果

調查區	科屬數	蕨類	裸子	雙子葉	雙子葉	合計
<b>Koraw</b> 生態公園	科數	10	2	53	4	69
	屬數	19	4	96	4	123
	種數	29	5	130	6	<b>170</b>
<b>Minnanak na gong</b> 瀑布步道	科數	3	2	35	3	43
	屬數	5	2	46	3	56
	種數	5	2	54	3	<b>64</b>
<b>Slibu</b> 瀑布步道	科數	7	2	41	4	54
	屬數	11	3	73	6	93
	種數	16	3	88	7	<b>114</b>

(建立自塔山自然實驗室網站，拉互依等，2005)

#### 4. 傳統領域鳥類資源調查<sup>31</sup>

傳統領域「鳥類資源調查」，主要由協助調查者—鄭智仁先生，調查時間：2006 年 4 月 21-23；調查範圍：部落週遭、巨木、**Koraw**、司立富步道等四處，共調查 30 種；加上自己近年來觀察扣除重疊的部份，兩者相加，目前為止累加共記錄有 58 種的鳥類，於傳統領域內棲息，詳細調查結果如表 4-2。

表 9：司馬庫斯部落各步道鳥類資源調查結果

鳥名	科名	部落週遭	<b>Koraw</b> 生態公園	巨木群林道	神秘古步道
茶腹鵝	鵝科		◎	◎	◎
大冠鷲	鷲鷹科	◎	◎	◎	◎
鵝頭鷹		◎	◎		
紅尾鵝	鵝亞科			◎	
黃腹琉璃				◎	
台灣小鶯	鶯亞科		◎	◎	
棕面鶯		◎	◎	◎	◎
白尾鵝	鵝亞科		◎	◎	◎
鉛色水鵝				◎	
黃嘴角鵝	鵝科		◎	◎	
巨嘴鵝		◎	◎	◎	◎
樹鵝	鵝科	◎	◎		
樞鳥		◎	◎	◎	◎

<sup>31</sup> 鳥類資源調查工作，係由鄭智仁先生於 2006 年 4 月 21-23 協助調查者，調查區域為部落週遭、巨木、**Koraw**、神秘谷、司立富步道為主，筆者在此特別感謝，使本論文對自然資源資料更為豐富。

深山竹雞	雉科		◎	◎	
藍腹鷓			◎		
小灣嘴畫眉				◎	
山紅頭		◎	◎	◎	◎
白耳畫眉	畫眉 亞科		◎	◎	◎
冠羽畫眉			◎	◎	◎
綠畫眉			◎		
繡眼畫眉		◎	◎	◎	◎
藪鳥		◎	◎	◎	◎
紅胸啄花	啄花鳥科			◎	
白腰雨燕	雨燕科	◎		◎	◎
筒鳥	杜鵑科	◎		◎	
鷹鵑			◎	◎	◎
五色鳥	五色鳥科	◎	◎	◎	◎
紅山椒(公、母)	山椒鳥科		◎	◎	
青背山雀	山雀科	◎	◎	◎	◎
黃山雀			◎	◎	◎

## 討 論：

從一個批判的角度來說：「部落在顛覆現有的國家體制」部落在推動森林守護的工作，主要目的除了保護傳統領域內的自然與人文資源外，背後最主要的目的是要爭取部落應有的傳統資源權，另一種說法即是在顛覆現有的國家體制，分別從四個面向土地、人群、組織、知識等來分析「國家」、「部落」間不同的看法及在不同的社會脈絡下，傳統上的認知，在受到國家力量的強迫改造後，傳統的社會制度即將面臨瓦解，本文個案因部落尚有保留完整的內部組織，並試圖去改變現有的國家制度，重建傳統並結合現今的科技，以部落主導的方向來管理傳統領域內的自然、人文的資源，參考表 4-3。

表 10：從四個面向思考國家與部落

範疇	國 家	Tayal
土地	● 保留地 (262.5793/ha)	● <i>qyunam Mrqwang</i> (馬里光傳統領域約(25201/ha)
人群	● 中華民國公民尖石鄉/玉峰村/14 鄰	● <i>Tayal/Mrqwang/Smangus/</i>
組織	● 鄉公所、村辦公室、協會	● <i>qutux niqan</i> <i>Tnunan-Smangus</i>
知識	● 現代科技文明 ● 生態保育知識	● <i>Gaga</i> 、傳統信仰與禁忌 ● 地方知識

#### 4.7. 旅客量調查—以 2007 年為例<sup>32</sup>

推動「土地共有制」後的 *Smangus*，到底一年內，有多少的旅客量？長期以來，有不少的朋友對這個部份，有著許多的疑問。本節引用 *Tnunan-Smangus* 於 2007 年度大會，「民宿餐廳部」所登入的旅客統計資料為例，顯示 2007 全年度各月份旅客數統計為：1 月 1486 人、2 月 2731 人、3 月 1058 人、4 月 1809 人、5 月 1523 人、6 月 2099 人、7 月 3957 人、8 月 1253 人、9 月 1888 人、10 月 811 人、11 月 2034 人、12 月 2077 人，7 月份人數最高，10 月份人數最低，該年度總計總旅客人數為 **22,726** 人；而本資料為有投宿者為主，並不包含當日，如圖 4-1。

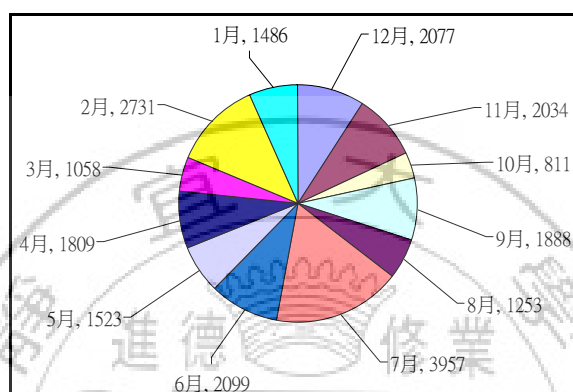


圖 12：2007 年司馬庫斯 1-12 月旅客人數

各月份旅客人數百分比，由高至低排序為：該年最高 7 月 3957（16%）、2 月 2731（12%）、6 月 2099（9%）、12 月 2077（9%）、11 月 2034（9%）、9 月 1888（8%）、4 月 1809（8%）、5 月 1523（7%）、1 月 1486（7%）、8 月 1253（6%）、3 月 1058（5%）、10 月 811（4%）；各月份所呈現的人數比，主要影響因素為「天候、氣象」，只要當週「天氣預報」發布山區豪大雨（3 月）、颱風（7、8、9、10、11 月），尤其是 10 月 5 日強颱「柯羅莎」橫掃台灣，尖石後山唯一聯外道路，多處嚴重崩塌，路基掏空，造成近兩星期，所有訂房旅客無法入山。如圖 4-2

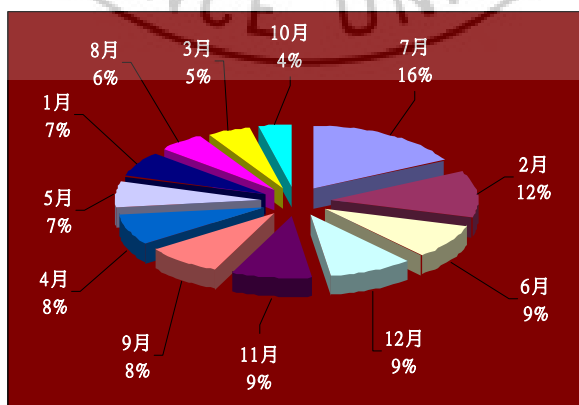


圖 13：2007 年司馬庫斯 1-12 月旅客人數比

<sup>32</sup> 本節資料來源為「*Tnunan-Smangus*2007 年—年度大會」的會義內容，整理者為服務中心專員—王怡惠專員、靜宜大學觀光所—王信翰同學協助整理與圖表制作，一併感謝；其他年度的資料，經幹部討論，在此不公開，待日後 *Tnunan-Smangus* 預計出書，再呈現更詳細而完整的資訊。



若全年分作上半年與下半年來比較，並從「國定假日（過年、新曆年、中秋節...）、週間平日、週末假日」三者來分析時，會得出下列結果，上半年（1-6月），國定假日 2230 人（22%）、週間 2445 人（24%）、假日 5314 人（54%），上半年總計 9989 位旅客朋友；週末假日佔上半年度的五成多，主要影響因素是「距離」，從竹東至部落至少要 2.5—3.5 個小時不等，若要到檜木森林，來回路程要花 3.5—5 小時之間，一般遊程規劃上都安排兩天一夜為主，由此即可得知為何遊客量都集中於週末假日。如圖 4-3

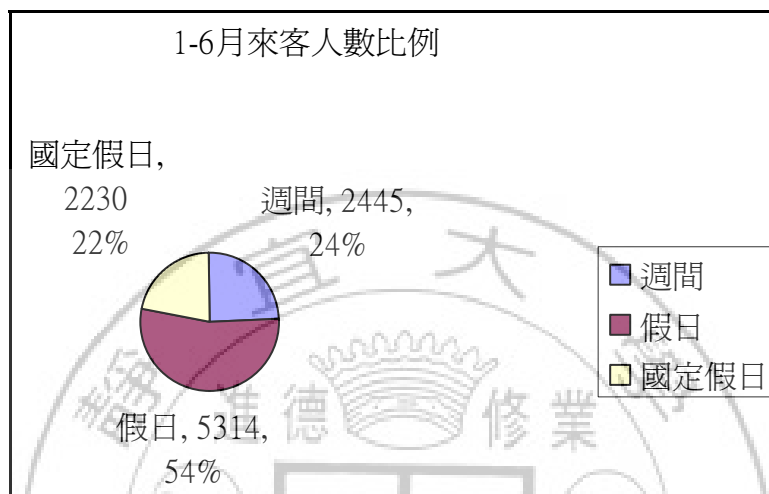


圖 14：2007 年司馬庫斯上半年—假日、週間、年度國旅客人數比

下半年（7-12 月間）：國定假日 395 人（3%）、週間 5578 人（46%）、假日 6039 人（51%），總計 12,012 人次；「週末假日」與「週間」各佔下半年度的五成上下，為何「週末假日」（國定假日亦可包含在假日選項）與「週間」的比例會很接近，主要影響因素是暑期 7-9 月平日的遊客量較其他月份高很多，所以提高了「週間」的遊客比例，該年度暑期接連來了五個颱風（帕布、梧提、韋帕、米塔、柯羅莎等），造成旅客量於 8、9、10 月，減少正常值至少五成以上，尚若是正常的天氣，下半年「週間」平日的旅客量，會比今年來的更高。如圖 4-4

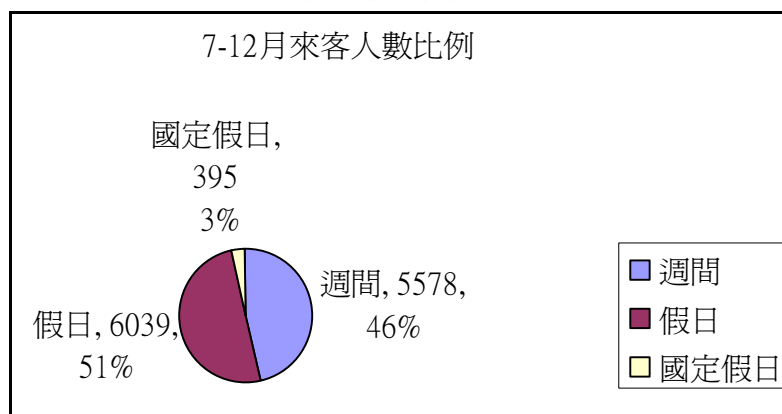


圖 15：2007 年司馬庫斯下半年—假日、週間、年度國旅客人數比

2007 全年度，整合上、下年度的旅客人數資料，得到以下結果：年度國定假日：2625 人（12%）、年度週間：8023 人（36%）、年度假日：11353 人（52%），由此數據，把「年度假日（週末）」+「年度國定假日」其比例相加會得到 64%，這樣的結果直接指出，部落該年總旅客量，有接近 6 成 5 的比例是集中在週末假日，歷年經驗顯示，只要天氣放晴，沒有嚴重天候因素下，平均每個週末穩定的情況，約集中在 250-300 人，至今並持續穩定成長中，而這些數據資料，在在顯示出，週末是 *Tnunan-Smangus* 最主要的客源集中的時間。

未來在遊程、活動規劃上，如何創造「週間平日」有成長的可能，是部落所要面臨的內部要面對的挑戰，並提出更多具創意的規劃策略，就現況而言是必須持續討論的必要，如何增加週間設計出更多元的行程，例如：泰雅文化課程營隊、高山體驗、部落農事體驗各種「主題性」的行程，活動中增加「文化、生態的內涵」，讓長途來到部落的朋友們，不僅可以盡情遊玩欣賞美麗的自然風景，亦可以對泰雅文化有更多的體會與學習，並實踐「環境教育」的運動。如圖 4-5

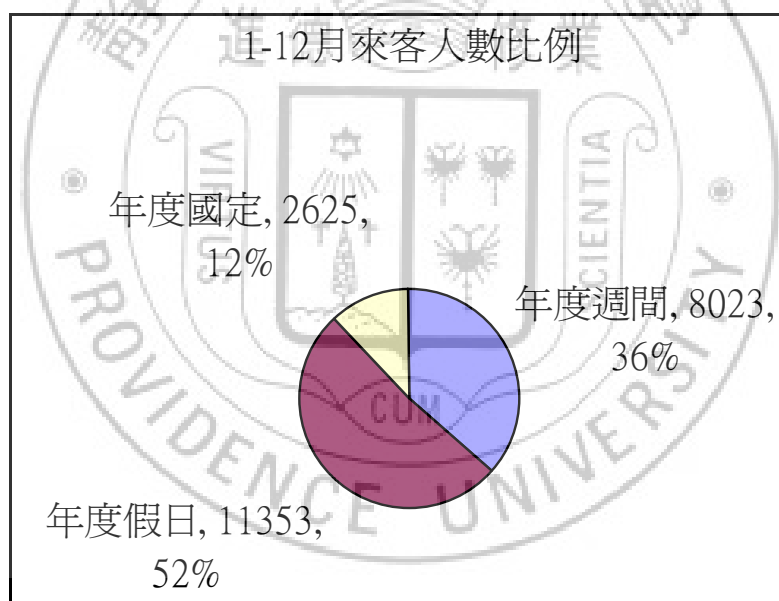


圖 16：2007 年度司馬庫斯假日、週間、年度國旅客人數比

## 第5章 部落就是「地方知識」的所在

部落為什麼是地方知識的所在？本文 4、5 章主要用意在回應本文的問題意識及文獻回顧所關注，關於泰雅民族知識—「如何以地方自己的方式，活化地方知識，使其進入發展的脈絡」在生產知識的社群主體在其環境中，結合其社經脈絡的情境，持續運用長期累積下來的「地方知識」並在生活中持續實踐，*Gaga*—作為貫穿本文所指涉地方知識之整體概念下並作為一類意義及象徵體系，下文從四個面向：*Tnunan-Smangus*、部落教室、傳統領域踏查與學習、古調知識系統，分別來說明地方知識如何現身體現於社群當代所處社會狀態，並持續發揮其影響力。

### 5.1. *gaga* 的新樣貌—*Tnunan-Smangus*

*Smangus* 部落甫從 1991 年，巨木森林消息經由媒體及外援團體（清大山輔社、耕莘山學團、山水客）的協助下，一直到 2004 年 1 月 1 日實施「*Tnunan-Smangus* 土地共有制」，內部觀光活動經營管理模式，利益導向從「各家」到「集體」的變遷流動的過程中，部落集體的力量持續被強化，而 *gaga* 以新的面貌再現於部落。

#### 5.1.1. *Pssi ke'* 立約儀式下的共同體

*Wayal tmumaw*<sup>33</sup> *qu pinkyalan linhoyan*  
*na soni, sywaw ta ke'*<sup>34</sup> *ru kbalay gaga*<sup>35</sup>  
*na qalang Samgnus.*

**P'aras: Icyeh Sulung**

「*nyux ta msqun mtzywaw*

*ru kwara pcywagun*

*sywaw ta inlungan mtzywaw,*

*khangay ta nya Utux,*

*laxi ta psqruw、iyat mgnaw、*

*iyat kingeri ru wayal ta spkal soni qani,*

*mala ta qhziy ani, anay ta ssi ke',*

*pssi qhziy*<sup>36</sup> *ru tlaman kwara nyux msqun」*

今天會議所討論的內容終於達成了共識，我們必需要進行 *Smi Ke'*（立約儀式）並制定相關集體的規範。

儀式主持者：***Icyeh Sulung***

「今天開始我們決定以集體經營方式，所有要推動的工作必需要放在心裡，彼此間沒有欺瞞、不是隨心所意，今天所得的共識是很神聖的，願 *Utux* 看顧我們。透過這些食物，*qhziy*（竹杯的飲料）一起分食，我們所說的話是達成共識立了共同的約定。」

<sup>33</sup> *mtmumaw*：字根 *tumaw*-形容圓形的，*mt* 前綴表示進行的動作，轉化成動詞，這句話的字意—使所談的議題可以圓滿達成所有參與者的共識。

<sup>34</sup> *smi ke'*：這是重要達成共識的立約儀式，儀式中透過雙方或多方以口述對話，最後會由一位耆老進行立約的儀式，正式的說法為 *ssi ke'*，但過去若有人違背共識會遭受 *Utux* 懲罰，會有不好的事情會發生。亦可參考小島由道，1915【1995】212-213。

<sup>35</sup> *kbalay gaga*：制定部落新的社會秩序，這裡的 *gaga* 指規範秩序。

<sup>36</sup> *qhziy*：盛有小米酒的竹杯，表示達成共識，透過分食（物質分享實踐）並完成立約的儀式。

*Tnunan-Smangus* (土地共有的司馬庫斯) 一族人在歷經觀光化的過程中的產物，那為什麼是『 *Tnunan* 』？及『 *Tnunan* 的意義是什麼？』，組織化的過程其意義如何產生？

在 2003 年 9 月 14 日晚間針對「土地共有第 15 次討論會議」，與會家戶代表每一位至黑板上親筆簽名已表達對「土地共有」達成所有與會人員一致的共識參與的意願，會議最後進行重要的 *smi ke'* (口述立約儀式)、*tmring qsya* (手指點水儀式)<sup>37</sup> 並喝下彼此共識下的 *qhziy*，正式啟動了部落新的 *gaga*。

翌年 1 月 5 日的土地共有會議結論，從 8 個泰雅名稱中與會者舉手投票表決通過，確立組織名稱爲「*Tnunan*」，花了許多時間來討論「*Tnunan* 的意義？」，而這個字的產生，吾人必須回到語彙的世界裡來分析這個字的組成，才能產生更深刻的了解，字根「*cinun*」，在動詞變化可以產生七組十個字，(如表一)；最根本必需要扣連到泰雅人的宇宙觀(泰雅人看世界的方式)，族人常常說：

*ita squlioq ga, aring mwah ta rhiyal qani lga, nyux ta nya tminun na Utux la,*

(我們人的生命從一生出來即是 *Utux*—在編織)

*tminun hongu, hongu na Utux.*<sup>38</sup> (編織一座神靈之橋)，

討論後歸結出以下三個層面作為象徵的義意：

- **文化觀**：編織(布編、竹編、藤編)的過程，「指涉在一個地方空間下，已經完成的編織的動作」，要非常仔細、用心。象徵的意義是「指所有與會者，花了好長時間無數次會議討論，在那個地方最後達成的共識，表示已產生共同意識的目標」。部落每一位，代表著每一條條的苧麻線，共同面對未來的挑戰，透過織布機，逐步地編織成美麗的匹布，背後更象徵著對 *Tayal* 文化、知識的堅持。
- **生態觀**：蜂築巢也稱 *tminun*，蜂群為了繁衍後代，「齊心協力、互助」來完成。
- **宗教觀**：古早的 *Utux* 信仰表示人的生命要有好的編織(意指學習遵守並在生活裡持續實踐 *gaga*)，才可以通往靈界；並結合現今基督宗教，強調以「愛」來推動部落事工。

<sup>37</sup> *tmring* (點、觸) *qsya* (水)：主持儀式者強調今天的共識後，與會者每一位以手指觸竹杯裡的小米酒、汽水等液體，並沾到口中。此儀式常用於各式的和解儀式，至今許多部落仍持續實踐。

<sup>38</sup> 進行口訪時，耆老時常提到關於泰雅人對「*Hongu Utux*」(神靈之橋)的解釋與認知，從語彙中我們可以知道，泰雅人生命結束時，會說「*wayal suqun tminun Utux la*」(*Utux* 已編織好了)，逝者的靈魂將行過 *Hongu Utux*，進入到靈界。亦可參閱多奧·尤給海等，1991。

隱含「齊心合一」、「永續」、「分享」，經由這三層意義的實踐過程中，生命得以完滿豐富，生命結束後走過 *Hongu-Utux* (神靈之橋橋) 進入到「*'tuxan*」(靈界)。(部落 *Mrhuw* 口述)。由「*qutux niqan*」(一起進食的地方) 而來的「*Tnunan*」，接續下文簡要描述說明土地共有制的發展與其形塑的脈絡。

表 11：Tminun 的字詞變化<sup>39</sup>

動詞變化		例句
<i>cinun</i>	字根	<i>t'aring cinun (nyux ssobeh)</i>
<i>tminun</i>	現在式	
<i>cyux tminun</i> <i>nyux tminun</i>	現在分詞	<i>cyux tminun (skahul stwahi q mita)</i> <i>nyux tminun qu yaki Lawa. (ssobeh)</i>
<i>tninun</i> <i>wal tminun</i>	過去式 過去分詞	<i>lamu qu wayal suqun kbalay.</i> 成品
<i>cintunan</i> <i>tnunan</i> <i>tunan</i>	過去完成式 並指涉空間	<i>cintunan nha ru, wal nha sqon.</i> <i>wayal ta posun binah</i>
<i>pcinun</i>	未來式	<i>pcinun saku suxan.</i>
<i>tuni</i>	命令語氣	<i>Tuni ha kuna su nyux baqun la. (Nyux pcbaq)</i>

<sup>39</sup> 參閱多奧·尤給海、阿棟·尤帕斯，1991，動詞變化：5；例句的意義與使用主要與 *Upax Lesa*、*Tali Behuy*、*Icyeh Sulung*、*Atay Tali*、*Ciwas Behuy*、*Atung Yupas* 六位耆老討論整理。

### 5.1.2. *Spi*<sup>40</sup>的啓示與*Tnunan*前後變遷<sup>41</sup>：

#### 1. 巨木發現觀光啓動－1991-1995

1991-1995 年，1991 年的夏天在 *Hakawan* 夜晚，SI *spi* (夢) 的啓示下，推動尋找巨木的運動，陸續 SL 也有 *spi*，二個多月的時間終於在部落東方 *babaw Tgliq* 一帶發現約二十人合抱的 *qparung Mhway* (紅檜巨木)，當時 *spi* 內容是這樣的：

「*babaw nay ga,*

*Smangus musa yan Balung uzi,* 「未來的 *Smangus* (司馬庫斯)  
也會像 *Balung* (巴陵) 一樣熱鬧，  
人會多到土地都會震動。」

*memaw myu qu rhiyal.*」

生計仍以農物生產為主，週末開始陸續有旅客進入部落，當時必須要走 1-2 兩個小時的路程才可以抵達部落。1992 部落蓋起第一棟提供住宿的「司馬庫斯山莊」，接續有能力的家戶分別以木材、桂竹搭建第一代山莊，週間從事農業等勞務工作，週六日為招待客人。

---

<sup>40</sup> *Spi*－「夢」：1991 年 7 月份，尖石後山各部落正逢初期水蜜桃栽植的熱潮，爲了要取得好的品種，部落共六人走路到對面新光部落，騎車前往 *Hakawan* (今桃園復興鄉光華部落) 姻親家，當天正好是 *Balung* (今桃園復興鄉一巴陵部落) 辦理水蜜桃之夜活動，從中巴陵即人滿爲患，有好幾百位的遊客，晚會結束後，再回 *Hakawan* 投宿。當天晚上剛入睡之際，在半夢半醒隱約之際，SI 聽到有聲音(泰雅語)跟他以說話，聲音聽的很清楚：「將來的司馬庫斯會像巴陵有很多人，人會多到連地都會震動」。回到部落隨即積極推動尋找巨木的運動，尋找巨木從一個人帶頭過程，逐漸變成部落所有成年男性的工作項目之一，在找巨木期間，接連都有類似的 *spi*，SL 夢啓示了「原本在上方的巨木已倒下，滑動到下方處」，歷時 2 個多月，終於在距離部落最近的區域找到現今的巨木；找到巨木的隔天，部落男性組成勘查隊現場確認，當時到達現場看到眼前的場景，全員蹲坐在巨木旁，以禱告的方式來感謝 *Utux Kayal* 與 *utux-bknis* (祖靈)，回到部落後當天晚上 IY 夢到「有白、黑、黃、花的山羊到巨木根部喝水，山羊踩的路徑非常的清晰。」隔天與部落討論這個夢的啓示是在傳達什麼異象，當時很會解夢的 SL 說明，山羊即是指人群，那不同的顏色的山羊，意思是代表著以後會有很多不同的膚色的民族會到我們這裡看巨木。

<sup>41</sup> 參考洪廣冀等於 2001、2003、2004 關於部落觀光活動發展有精闢的分析，洪等花八年時間於部落進行長期的田野調查工作，其中 2004 發表於地理學報第三十七期：〈觀光地景、部落與家-從新竹司馬庫斯部落的觀光發展探討文化與資源共享的管理〉；內文以司馬庫斯觀光發展民族誌爲分析的材料，以資源共享理論架構分析在觀光發展變遷中如何以「部落的事」以及「各家的事」來調節觀光地景的維繫與遊憩設施的經營，部落主體如何從觀光化中突顯，彌補共享資源理論關於文化面向的不足。

## 2. 各家經營與道路開通—1995-2000

1995-2000 年，最為關鍵的因素 1995 年八月車用道路抵達部落，族人期盼已久的美夢成真了，在進行「共食豬肉」的儀式中，象徵著部落正式與整個台灣大社會接軌。隨著道路開通與資本累積，造就在 1999 間大型鋼構的山莊陸續興建，地景上莫不產生巨大的影響，物質基礎的差異，持續造成家戶間經濟力的拉距，成為部落內部正式浮現的問題，部落內人與人、家戶間、家族間關係，被資本化的過程，日益產生劇烈的變化。為了解決因利益不均，所造成的衝突與差異，內部持續透過教會、親屬家族間溝通，尤其在 1999 年的下半年持續展開的「如何共同」一系列的會議，如何才能符合集體共同的利益，從訪談的資料與深度參與觀察可以得出，其背後意識到重要的意義是尋求符合「*gaga* 範疇概念之一『公正』」，換句話說就是觀光化後的異化現象，破壞內部社會秩序人際情感與物質生產邏輯，實際上已嚴重影響到部落集體生存的基礎。

## 3. 婦女組成共同餐廳—2000-2001

2000 年夏天，共同餐廳雛形的建立，是由「婦女會」共九個家庭所組成的力量，人力的集中，實現了一起工作的願望，從「煮飯給客人～煮飯給大家的客人」，經營的成效遠較於過往來的更有效率，因利益競爭之下所產生的「人與人比較關係」進而得到明顯的改善，即是之後共同的理念，得以持續建立的重要基礎，在整個部落發展代表著重要的關鍵因素。

## 4. 共同經營期—2001-2003

2001 年，成員由八個家庭的夫妻組成，共 16 位，集體經營項目為「餐廳、商店、山莊」三個項目，推動至 2003 之際，部落大部份都參與共同經營的集體範疇裡，最後只有兩戶人家沒有參與，那是因為在 1985-86 年間部落一半的住戶因經濟困頓，導致陸續搬遷新竹縣湖口、新豐一帶謀取工作機會。後因巨木觀光活動，造就部落可以有收入，於是 1998 年又慢慢地搬回部落，因為遷回的成員對共同經營的組織不甚了解，部落一直不斷地跟後期搬遷家戶溝通，但相信部落有這樣的能力，使全部落的家戶都能進入組織內；這樣的經營模式，仍然存在著許多問題，尤其進入 7-8 月間工作量密度最高，旅客量旺季與水蜜桃採收季節<sup>42</sup>，基於家戶間水蜜桃種植數量多寡不同，旅客服務及水蜜桃兩造間，產生共同經營內部工作量上的不平，就像是族人常用一句話來表示其不滿的心聲：

<sup>42</sup> *Tnunan-Smangus 2007* 遊客量統計資料，如本文：4.6.一節；亦可參閱蔡秀菊，（2005：76-80）。

「大家都領一樣的錢，在工作的時間，他們（有水蜜桃家戶）都可以去賣，而我們要留在部落裡、他們那麼好有山莊的收入也有水蜜桃的收入」。

後續於 2003 年的下半葉主要即是環繞在這個面向的問題上持續討論，並得到台灣基督長老總會的協助，部落代表 9 人，於當年 8 月到以色列參訪「KIBBUTZ（屯墾區）」<sup>43</sup>，回國後持續進行密集討論如何把土地上的私有財納入集體的範疇，並於 9 月 14 日達成司馬庫斯土地共有的重要決定。

## 5. *Tnunan Smangus* 期—2004~迄今

2004 年 1 月 1 日，部落共同經營正式邁入一個新的經營理念與制度，新的制度與舊制度最大的差異與突破在於，共同經營經濟實體轉型，將「土地（包含地上農作物）」納入到共有制度的資源範疇。當時增加為 48 成員（指有領薪水的工作人員），同時在這一年裡，建立了「部落公約」、「*Tnunan* 的規範」。



<sup>43</sup> 2003821-27 至以色列 KIBBUTZ 觀摩學習參訪行程（附錄七），參閱蔡秀菊（2005：156-165）。



### 5.1.3. *Tnunan* 制度與組織：

#### 1. *Tnunan Smangus* 制度

「土地共有制度」，盈餘福利制度，包刮教育、醫療、老弱、婚喪喜宴、建屋等五項的補助；工作制度分配，非能力區分一律平等，有工作能力的不分年齡階層，大家一起工作，推動得到具體的成效：「酗酒問題降低、工作效率提升」，在原住民部落酗酒這問題，至今仍是嚴重的問題；但在部落推展共同經營以來，大家對於共同目標而努力投入心、勞力，部落每個人都有自己的工作，透過大家的共識，無形中產生了彼此約束的力量，部份酗酒的問題，現在尚存，只是個位數，也透過教會或其他外界的力量來協助，最主要突破的是「土地共有制度」，將部落土地集體來管理，目前沒有個人土地，而是部落集體的 land，在工作的時間部落成員們，大家一起用餐，亦可減輕婦女的工作負擔。

#### 2. *Tnunan Smangus* 組織構架

這裡指的「三合一」，一是部落發展協會，其二 *Tnunan Smangus*，還有部落的信仰中心 *Smangus* 教會，是以三個組織合一的方式，帶領部落各項推動工作，組織架構裡設有「3 會」、「11 部門」及一名總幹事，各個部門分工，合力來推動部落的發展。

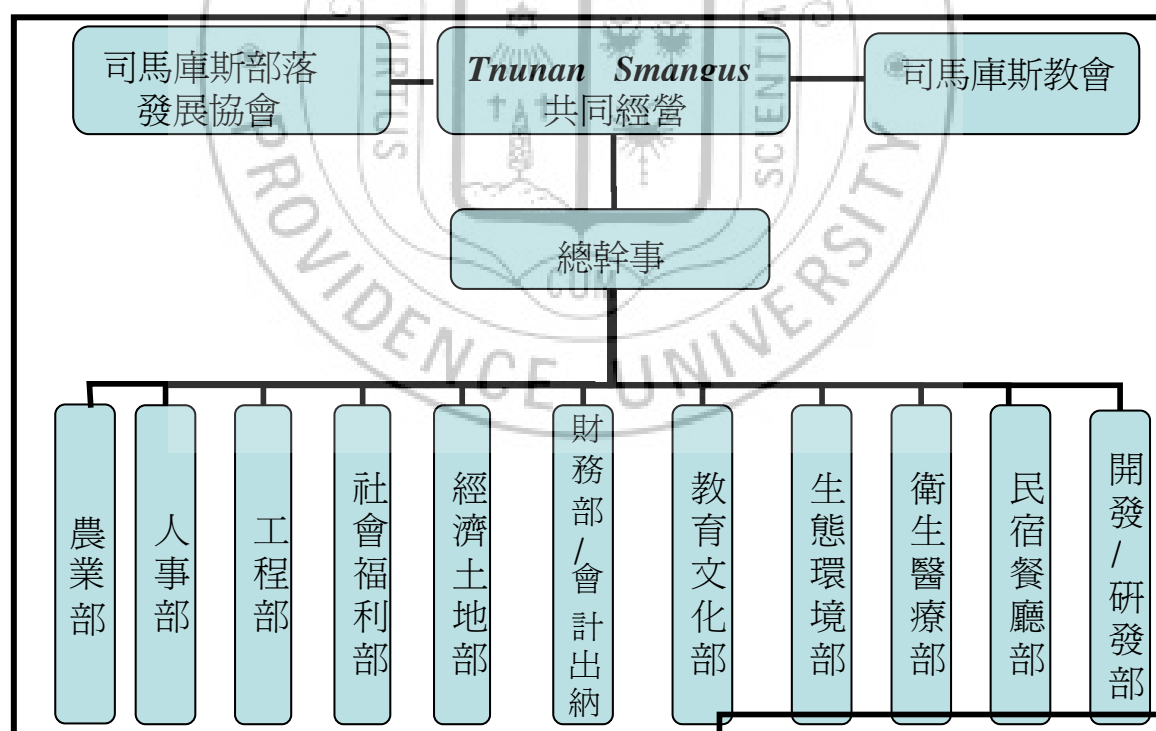


圖 17：Tnunan Smangus 組織構架

部落最主要的目標就是傳承*Tayal*的文化、*Qyunam*<sup>44</sup>（固有傳統領域）自然資源管理，這是我們對傳統領域、土地認知的學習，也是內部積極在推展的重要工作計劃，現今在逐年推動落實

「五年第一階段固有傳統領域守護計劃」，每兩個月調查 1-2 次。

現今一部落奠基在「*Tnunan Smangus*（土地共有制）」的新生活、新文化的構架基礎上，使部落在各項議題計劃<sup>45</sup>，逐步產生了更多的可能性，其中部落族人重要認知，「教育」無非是重建及再建構部落新希望的長期計劃，近兩年內的時間裡，部落幹部，學生家長及許多關心「原住民教育議題」的朋友們，花了很多時間討論，希望在部落裡建立「教室、學校」，實踐開拓一個「*Tayal*地方知識的學習空間」。



<sup>44</sup>*Qyunam*（固有傳統領域）：部落或社群的生活空間區域，包含部落、獵場、水源溪流等。

<sup>45</sup> 傳統領域林森守護計劃、部落教室、就學基金計劃等因 *Tnunan Smangus* 的建置而有了穩固基礎。

## 5.2. 部落有教室—*Tayal*知識紮根<sup>46</sup>

出身自排灣族大社部落的 *Sakuliu*（撒古流），著有《部落文化札根運動：部落有教室》（1998），是最早提出這個概念、運動的催生者，是當今台灣重要的藝術家之一，與他互動的過程中，進一步認識「部落教室的理念」；與其說「藝術工作者」，不如說「民族教育工作者」會來得更為恰當。對台灣原住民族—民族教育有其獨到深入的理念與實踐力道；內文立基於「部落即是傳統知識的寶藏」分別從人、事、地、物及建構傳統教育的時間與空間；並結合物質生活實踐，食、衣、住、行、育樂進行論述，最可貴的是，書中插畫把理念以具像方式呈現。

### 部落有教室的概念：

部落教室在於提供傳統教育的時間與空間，來「進行」文化教學、「推廣」生計產業，以及「推動」部落新環境運動。其特色是從傳統文化的教育過程中，不斷開發創新部落資源，透過研究發展來推動新石板屋的住居文化及生態景觀復育等工作，來營造子子孫孫樂於居住的部落。因此，部落教室希望達到「創造文化與生態永續發展的部落」之目的。撒古流（1998：11）、王應棠（2004）

這一段話即道出「部落有教室」的核心理念，強調不僅是一種對民族教育的期待與想像，並積極以「教育」為基礎，連結部落「生計產業」而建構。而如今整體大環境下，部落教室始終無法找到具體實踐的居所，其中存在著諸多困境。

### 部落的困境

自日據時期起，原住民部落開始逐漸被納入台灣主體社會之中，時至國民政府迄今，經過了百年來政治、經濟、宗教、社會同化教育過程，已經「成功」地使部落的小孩幾乎不懂母語，使部落傳統文化傳承面臨斷層的危機。撒古流（1998：3）這本著作中，每頁結合 *Sakuliu* 的插畫，而這些插畫是有其意義，例如第三頁，充份表達「語言重要性」，由這張圖已很清楚表達出，所要表達的訊息，圖裡用了五位人像，人像下方是一個時間的橫軸，兩相對照形成一個很有趣的畫面，說明從1900年「精通母語著傳統服飾」～2000「精通國語著學校制服」，文字加上插畫，在在的告訴讀者，為何「族語」會在動態變遷的過程，產生極速弱化的現象呢？並在本頁右上方寫著「族語」的關鍵性：

<sup>46</sup> *Sakuliu*（撒古流），排灣族大社部落，著有《部落文化札根運動：部落有教室》（1998），最早提出「部落有教室」這個概念、運動的催生者。現今仍為此理念持續努力實踐。

進入 文化的那扇門，「母語」是唯一的鑰匙，

如果 我懂得鳥的語言，我一定熟知鳥的世界。

從這麼簡短的幾行字中，由一位排灣族的民族教育工作者，所發出對族群知識的吶喊，讓筆者充份感受到要了解什麼是 *Tayal* 的知識？是如此的根本與關鍵；現今在這麼多人的努力下，學術社群、泰雅族本身、個人文史工作者已累積非常多的關於泰雅的著作、文本、影音等，很長一段時間，迷失在文字世界；而這樣的情緒，從這麼一句話中，得到了啓發，看見了自己—所具有的「*ke' na Tayal*」（泰雅族語）的能力，因此而更加深了要去追尋母體知識的理念。

2003 年 10 月設立「新光國小司馬庫斯實驗分班」，進一步實踐了長期以來部落對小學教育最終「部落在地就學」的期待。2005 年 10 月，「台灣原住民培力協會」（簡稱原培會），與部落組織結合，在 *Smangus*、*Cinsbu* 推動「學習型部落規劃營造人員泰雅族中級班」營隊，*Smangus* 部落會遇了 *Sakuliu*，在多次談話討論及共同參與建制未來「部落教室在 *Smangus*：司馬庫斯泰雅爾部落學校」的計劃，過程中自己也從 *Sakuliu* 身上學到很多的看事情的態度、理念化作實踐的力道、及對族群的發展的一些切身的經歷與分享。

2007 年 3 月在建置部落教室的立體模型時，筆者與 *Sakuliu* 聊了一段時，他提一些問題，至今仍不斷在腦海裡打轉：

什麼是知識？什麼是學生？什麼是老師？學校在教我們孩子什麼？我們自己又教了什麼樣的知識給族人的孩子？很多人很會想、或很會寫，但手腳不會做，以前我們的祖先是想到了什麼？或決定了什麼？他們就可以把他做出成果或很具象的事物。那我們現代的原住民青年，我們會什麼？可以做什麼？

用很多很有趣的比喻、生活化的經驗，討論關於我們的知識如何被生產的問題：「外面的學者專家、研究者、研究生進來部落訪問記錄了很多關於我們民族的知識，資料收集到他們覺得滿意後，他/她離開部落，當然他們始終就是要離開被研究的那一群人，結果最後外來的研究者，他們開始對部落、族人及關於這個族群的知識有愈來愈多的理解，甚至可以掌握這些他/她所內化的知識，變成可以為被研究者代言，那如果是這樣的情形的話，那「誰在教誰？誰才是誰的老師？」這些問題是值得持續被討論。

2007年6月27日「風倒樺木事件對等協商會議」在司馬庫斯部落舉行，當時 *Sakuliu* 回應，作為本節的結論：前面用一個「家」的比喻<sup>47</sup>，接著 *Sakuliu* 語重心長道出民族知識的重要性：

我覺得我們應該把「真相還原，你們要信任原住民的能力，絕對有辦法把我們的家整治好」，讓住在客廳的客人，讓躺在沙發椅，躺在舒服房間的客人朋友，一起分享這個空間，「我們一起來管理，不要遲疑，不要猶豫，我們的知識。」我告訴你們，尤其是長輩，我非常謝謝我的長輩，讓我接收到我們最正統的所謂人最基本的，植物、動物種類這兩大物種的朋友生存的那一套模式；我們人每天吃飯，我們前面就是兩種東西，你夾就是動物，你夾就是植物，你看動物、植物，再來用礦物去美化你的環境，去蓋一個房子，我們的知識已經深入到這個地方。我們一起努力，我的結論就是——「相信我們的能力、知識，而且你們要相信，我們對傳統領域是很清楚的！」

台灣原住民族的未來會如何？這樣的問題必須是「政府」持續關心的義務與責任，而更急迫的是「原住民族」自主性的重構、建構，祖先千百年來與土地長期互動，所交織出的生活智慧；並串聯各族群的力量，形成協商聯盟的機制。

「部落有教室」概念是排灣族的 *Sakuliu*（撒古流），透過部落間的觀摩互動與「原培會」的安排下，彼此認識成為部落的盟友，現今一起推動部落有教室的運動與軟硬體建構工程。

學校與家庭教育也是我們一直在調和的基礎工作，司馬庫斯教育計劃，因國家教育制度的種種限制，而表示愛莫能助的情形，族人透過行動表達部落心聲：

- 2003年6月：結合新竹縣 *Atangy Yupas*、林為洲議員的協助下，於縣議會進行「司馬庫斯設立分校公聽會」，當時會議結論通過設立「新光國小司馬庫斯實驗分班」。
- 2003年9月：部落自行搭建竹屋簡易教室，並提供教會兩間空間作為上課的教室，族人「再度前往新竹縣政府陳情」，座談最後縣長表達：

<sup>47</sup> 當時，撒古流的比喻如下：我常常在講，一塊地如果把範圍縮小到一個家庭，其實我們的都非常清楚，我們的家庭有什麼，有什麼樣顏色的沙發椅，我的書房在那裡？我的自來水在那裡？一切種種你的家，你最清楚，而且世世代代，從你祖父的祖父都告訴你，而且，你也很願意告訴你的孩子的孩子。突然那一年，我們的朋友來，他就住進我的客廳，劃一米的地方說，這邊你不可來，這個是我們大家的，後來沒多久，我們國民政府的朋友也來，他也借了我的臥室，躺在我的床上說，這裡我已經劃了好幾個林班地，現在我們在談「我們家的客廳在那裡？」，我這個主人說「就是這麼大」，後來出現了很多顏色。要讓住在客廳的客人，要讓躺在沙發椅，躺在舒服房間的客人朋友，一起分享這個空間。

鄭縣長在會中作成決議，擬於這學期開始，以實驗分班方式辦理，讓一至三年級的低年級學童，利用司馬庫斯教堂當作簡易教室，至於教師部分除於新光國小選派一名外，並另行甄選一名教師，由於尚處實驗階段，礙於經費來源，有關教學環境清潔整理、營養午餐的炊煮準備工作、教師宿舍的安排等，則希望當地學生家長能配合協助。<sup>48</sup>

- 2004 年 8 月艾利風災影響，造成新光部落及整個尖石後山聯外道路嚴重崩塌，新光部落上方有兩處崩塌，考慮其安全性，加上學校無法如期上課，司馬庫斯部落家長看到這樣的情形，並不斷與校方聯繫，最終如部落預期在部落內「在地就學」。
- 2006 年 8 月：「司馬庫斯部落發展協會」與「原培會」共同舉辦三天的「民族教育教材編撰人員研習班」，田野案例即以「司馬庫斯分班」為討論主軸。
- 2007 年 5 月：透過清大周卓輝教授的連絡，由新竹縣立法委員邱鏡淳委員招開「司馬庫斯分班公聽會」，原民會教文處、教育部、竹縣教育局、新光國小校長主任都派代表參加，公聽會結論是校地部份需至部落現場勘察，礙於「行政法規、經費預算、使用土地地目變更與現今教育部推動小校裁併政策」等教育環境下，現階段無法設立正式分班或分校。

現今以部落自主的力量為基礎並結合國內非營利組織（Non-Profit Organization, NPO）、私人企業等相關單位的關心來協助，短期目標設立分校，而成立「司馬庫斯－泰雅學校」為長期關注的目標，希望 *Tayal* 知識在部落紮根。

我們的教室在那裡？「部落」即是「教室」

教室的空間規劃要打破傳統制式的「學校」概念；「部落」即是「部落教室」的空間分布模式，而教室的建物是有效結和運用部落內的「閒置建物、空間」，逐年整建成教室。部落教室的核心概念即是把部落空間當作是學習泰雅知識的學習場域，注重「部落教室概念意識化」的過程，透過討論、建校工作坊、教材編撰研習到實際教材設計與編輯，讓族人的聲音與對部落教室的想像可以充份表達出來，吾人稱之為「*Smangus* 部落教室、*Tayal* 民族知識運動」，長期目標為建構一個「*Tayal* 地方知識」與「現代知識」兼容並蓄之雙軌教育。

<sup>48</sup> 該段文字引用中央日報羅吉訓記者·尖石訊

[http://far.hchg.gov.tw/jinping/news/news\\_detail.asp?id=12](http://far.hchg.gov.tw/jinping/news/news_detail.asp?id=12)；關於設立分班的詳細的脈絡相關新聞報導可參閱新光國小司馬庫斯分班網站 <http://www.yuyang.idv.tw/smangus/index1.htm>，本網站之建置，在此特別感「原培會」、「實踐大學劉宇陽教授」，長期以來關心陪伴部落，投入許多寶貴的時期及實際的行動參與在部落教室推動工作。

### 5.2.1. 部落教室硬體建置

#### ■ 現有的部落教室：

##### 1. 實驗分班教室

三棟竹屋教室，設在教會旁，以傳統竹屋工法建置而成，現今是司馬庫班分班小朋友的上課的空間，主要是學習主流的教育知識（國民小學義務教育）。

##### 2. 電腦教室

由國內近十家的企業、團體，共同贊助相關電腦軟硬設備，提供「在部落」即可以「e 世界」的電腦網際網路學習空間。

##### 3. 木雕工藝坊教室

由部落耆老、婦女、年輕人組成的「泰雅知識團隊」，傳授「藤編」、「雕刻」的知識、技藝、經驗。

##### 4. *Yaya- qparung*:巨木森林教室、*Koraw* 森林教室

*Yaya- qparung* 一是部落「神聖的領域空間」，因為這裡是野生動物重要棲息地，是龐大野生動物家族的育嬰所，是中海拔午後雲霧的集合處，是 *Tayal* 世代以來在地知識的天然教室，我們的祖先，一代接一代傳授生命經驗、知識、技藝，無數次跟著長輩的帶領與烤火房的談話，聽口述多變的故事，隨著孩子們足印化做力量，使得我們成為成年的泰雅人。一株株的古木參天的巨靈，象徵著土地的守護神，為神秘的森林帶來無限的希望與想像。

泰雅民俗植物—例舉如下：*Kmuy yungay*（萬年松）：

其葉子及植株本身會隨著天候環境變化而產生不同的外觀。天氣乾燥時葉子全部上捲，不了解它還以為是枯死已久的岩壁小草，當遇大雨及天候不佳時葉子全部展開，展露出青翠具生命力的奇特葉形。

部落稱之為 *Kakay yungay* 或 *kmuy yungay*，猴子攀爬岩壁時會抓著萬年松來越過危險的環境，「*kmuy*」是指其乾燥時葉子全部上捲的樣子。

## ■ 建置中的部落教室：

### 1. 農業博物教室－

豆類、瓜類、穀類、野菜類、藥用植物、菇類、作物品種歲時祭儀。

### 2. 狩獵博物教室－

漁撈器具種類、漁撈、漁撈方法與占卜祭儀，獵物種類、獵具種類、山林狩獵等相關植物輔助獵具種類，獵人養成（生態觀念）。

### 3. 部落史博物教室－

歷史事件（道路、電燈、教會、學校、選舉、抗爭）與部落生活。

### 4. 部落文物教室－

食、衣、住、行、育、樂、藝術等文物。

### 5. 固有傳統領域教室－

每兩個月會帶領部落老、中、青，尤其是國中階段的孩子，實地到部落傳統領域裡各「神聖空間」，親身體驗祖先與土地互動下的地方與記憶。

## 5.2.2. 部落教室軟體建置

軟體建置的工作主要有三個子計劃同時進行，首先是籌備會議及部落教室工作坊，再者是教材編撰<sup>49</sup>，

### 1. 籌備會議與行政：

在 2006 年 3 月部落會議達成共識，同意結合「原培會」積極參與本計劃，該會提供一名專職人員－陳偉齡（*Yaway*），負責協助建校相關行政工作，並於 2007 年 6 月間進行計劃書編撰與募款活動。

<sup>49</sup> 部落教室教材編撰的部份，第一期目標為針對小學六年級以下共 12 冊 1 套的泰雅語繪本為主，現今已出版第 1 冊，第 2 冊、第 3 冊目前印刷出版作業中，



## 2. 工作坊：

部落幹部為主軸，「原培會」與 *Sakuliu* 為主要協同參與者，在 2007 年 1、3、4、5、7 月間分五階段進行「建校規劃與學校模型工作坊」，第一階段派員至台東、屏東進行實務觀摩、討論，設計概念、基地測量、設計圖、建材材料屬性、工作期程進度與教室立體模型的建置，目前已完成二座教室實體模型。

## 3. 教材編撰：

該項工作主要結合原培會、實踐大學劉宇陽教授、與部落編撰小組共同協力來推動，預計會出版語言教材 12 冊、文化教材 6 冊，而筆者在編撰小組內，與部落耆老配合，擔任羅馬拼音撰寫、文字與內容校正工作。

### (1) 語言教材 12 冊

1 森林、2 火、3 水、4 唱歌、5 動物、6 編織（織布製衣）、7 植物、8 酒、9 耕作、10 居住、11 生命禮俗（結婚、生子等）、12 祭典。

### (2) 文化教材 6 冊

1 總綱、2 神話、3 傳說、3 祭典、4 *Smangus* 歷史故事、5 傳統領域（上）（下）。

### (3) 民族植物 6 冊

1 總綱、2 民族植物食用篇、3 民族植物藥用篇、4 民族植物草本、5 民族植物木本、6 民族植物藤本。

### (4) 民族動物 6 冊

1 總綱、2 大型動物各論篇、3 小型動物各論篇、4 鳥類各論篇、5 昆蟲篇、6 蝴蝶篇。



圖 18：司馬庫斯部落教室基地圖（*Sakuliu* 繪）

### 5.3. *Qyunam* (傳統領域) 的踏查與學習<sup>50</sup>

2004 年底歲末終了前，連續幾波寒流助威下，冰冷的溫度裡，那天夜晚我們在溫暖的 *plahan* (烤火房) 進行部落會議，決定了一個重大計劃，是關於部落「傳統領域山林守護與生態保育的計劃」。為何有這樣的決定，主要是來自於 *gaga* 一守護土地的精神與實踐；再者，看見了歷年來國家政策下森林經營的缺口，爲了要延續部落對土地的使命及守護森林，並決定要立即進行「傳統領域勘察」的第一階段工作。在入山前一個晚上，於 SI 家討論細部工作，分成 A、B 兩組路線，預計第四天在 *Bsilung* (鴛鴦湖) 會合，人力調配上分別有耆老、中年、婦女、青年與青少年組成，最小的是國小四年級的小朋友，以及學術界來的台大、靜宜研究生與我們同行，這樣組合最大的目的是讓「山林知識」不斷傳承；入夜後沉重的眼皮亦隨著 *Qesuw* (九芎)<sup>51</sup> 燃燒的力道逐漸微弱，進入了夢鄉。

#### *msbalay* 入山儀式一

2005.01.24 出發前，勘察隊伍共 17 位，加上部落成員約四十位集結在補給站廣場，依循著 *Tayal* (泰雅爾) 古老的「*Psbalay*」(祈福和解儀式)<sup>52</sup>，以往族人出獵、遠行前，必舉行的儀式，過程是這樣的。部落耆老 *Icyeh* 說著：

「這次行動有一些事向大家說明，保護山林是現今必需要做的事，是部落每一位共同的目標，再一次帶著族人到祖先留給我們的土地，現在做的事是未來子孫生存命脈地根基，學習的目的包涵認識祖先的獵場、獵寮的位置、動植物物種、路線、傳說故事等。如果我們沒有及時來做這些事，政府也更不會了解我們對森林保護的用心，另一方面做給更多原住民部落看。和解的物品今以『竹杯裡的汽水』來替代，『淨化、清靜』每個人的身、心、靈，藉此整合每個人的心思，化解彼此間的不和、糾紛、不愉快。今天跟隨著祖先留下的腳踪，與夢中給我們的訊息，經過這樣的儀式與祖靈溝通，希望整個行程能有 *Utux*、祖靈的保佑，那汽水喝下去，這是第一階段開始，未來還會有第二次、第三次，也感謝外地一同參與其中的朋友們。」

待禱告完後，把這象徵「祈福」與「和解」的汽水喝下，使大家帶著平安的心情，留在部落工作的人一樣順利。接著其中一位耆老接下竹杯，以輪杯的方式，一個個接續飲用這充滿祝福的飲料，正式往部落東方的目的地昂首跨步。

<sup>50</sup>完整文章可參閱，拉互依·倚峇 (*Lahuy Icyeh*)、陳欣一，2006，*Qyunam Smangus : Klahang Hlahuy ru Mqbaq Minnanaq* (司馬庫斯傳統領域踏勘紀實：森林守護與自然學習)，生態台灣 11：69-84。

<sup>51</sup> *Qesuw*：這個是藥用植物，打獵的時候，動物會受傷、腐爛，吃的話肚子會痛，用這種植物拿來燒，再放入獵物身體裡面，動物因體內組織受傷而腫漲，把 *Qesuw* 放入獵物肚子裡面，約五六支輪流放入，腫漲的情況會消掉，這樣吃就不會肚子痛；肉類如果快要腐爛會發臭，因爲充份使用獵物，可以用這種植物約兩三塊加入一起煮，那麼可以去除臭味，即可食用；拉肚子的時候也可以作藥用，把這種植物拿來煮，喝其湯汁。亦是水土保持、護坡最佳木本植物之一。

<sup>52</sup> 參考本文第二章第 37 頁。

### 5.3.1. 四天實地踏查

#### *Smangus-Blitan Hetay* (2005.01.24)

觀景台前，耆老眼神專注往東方及東南瞭望，用其竹杖遙指對面雲端裡的山陵、深谷、竹林、崩場地，細心為我們這群年輕的孩子引導四天要走的路線。

「哇....那麼的很遠...唉？」十歲男孩 *Pehu* 對回應耆老所說的話。

「當時的我還比你小二歲時，我的 *Yaba* (父親) 就帶我去背山羊了。」耆老以肯定的口吻回答。

一路上回想著耆老說的話。在 *yaya Qparung* (巨木群) 與 *Slibu* (司立富) 瀑布步道叉路，兵分兩路。B 組由 *Smangus - Kyabil - Raga - Tariy - Yaya qparung - R'ra Tayux Moyung* (西丘斯山) - *gong Qotu - gong kyapan - gong Ibox - Bsilung* (鴛鴦湖)。本次主要以 A 組路線為本文的主軸，將沿途所見所聞及個人感知體悟，與大家分享，希望能借此踏查經歷，引領讀者進入一個泰雅族人所認識的「森林世界」。

#### *Smangus- Gon Singan* (部落-塔克金溪)

進入第一片竹園<sup>53</sup>，15分鐘急速下坡，眼前是日治時期人力築成的六排水田，廢耕近41年，長滿了高山芒及其他木本植物，可預期再過幾十年就會演替成森林。前面小溪嗡嗡鳴唱，她的名字叫 *Gong Sknux*，過了小溪前方的路是平坦的，走在前方的組員，聚集在一棵 *Qparung utux* (肖楠)<sup>54</sup> 倒木聽耆老說故事，故事大意為：「這棵肖楠樹是自然倒，可能是某次強烈颱風，從上方陡坡滑下來，是什麼時間倒下已不是很清楚。你們知道嗎？早期住家的樑柱、農具，大多取材於此，這是部落「集體」的資產，而非個人私有。這樣的使用方式，還一直延用到現在，這樣的使用方式，表達出『分享』與『持續利用』的觀念。帶給族人安全的房舍，生活上的便利，一棵倒木足以看見族人使用自然資源的文化。」

#### *Tayax Praqan*<sup>55</sup> (休息站) 1375M

「*Tayux*」是形容詞，形容一種地形，意指「橫過稜線的一個小緩坡地，提供往返者休息的小平台」，這裡是 *Bway-Tuku* (青剛櫟)<sup>56</sup> 的天堂及散生的 *Skaru* (烏心石)<sup>57</sup>、*Gitu* (山枇杷)<sup>58</sup>，行走時，腳底踏在地上感受到結實堅硬的櫟子，好像是在為我們做足部按摩，這五分鐘的路段，使背負重物的雙腳，獲得暫時解放。

<sup>53</sup> *Ruma* (桂竹)：泰雅族最重要的指標性物種，5月份生竹筍可食用、建屋材料、陷阱的彈力棒、竹編材料；而遍布在部落的桂竹森，是泰雅祖先遷移中所種植的而來。

<sup>54</sup> *Qparung utux* (肖楠)：建造房子的最好材料，家裡的柱子，可以用個二十年沒問題。

<sup>55</sup> *Praqan*：字根是「*plaqiy*」，指獵物卸下的地方。早期部落男性至部落東南方的獵區進行狩獵活動，獵物背回來部落時，部落族人、婦女們會到此處會合，協助分擔所背的獵物。

<sup>56</sup> *Bway Tuku* (青剛櫟)：台灣黑熊喜歡吃這種植物的果實(飛鼠、老鼠、松鼠)，1990年以前有拿來種香菇。

<sup>57</sup> *Skaru* (烏心石)：果實是鳥類的食物。樹幹可以蓋房子或是當臼、柱子、切菜板，是建屋上經常被使用的建材之一。

<sup>58</sup> *Gitu* (山枇杷)：果實人可食用，小鳥、老鼠、飛鼠會吃果實，狐狸喜歡吃，每到有果實季節就會去抓狐狸來吃，十月開始就可以吃果實了，但並非每年都著果，有時三~五年才大量結果。

連續四次下切，塔克金溪已在下方 40 公尺，距離不是問題，困難的地方在於必需越過「向源侵蝕」所造成的崩塌地。當我還在考慮時，**Yanay**（姊夫）就地取了長約十公尺的血藤，三兩下功夫，一個堅固的扶手已完成，走過一半，接下來就看個人「台灣長鬚山羊式步法」，看準每一步，正確使力保持身體最佳的平衡感，滑行了兩公尺停止。溪裡閃爍的銀白色亮光，直覺反應，正是鮎魚迎接朋友來訪最好的景緻。

### **gong Singan**<sup>59</sup>（塔克金溪）1149M

是本次勘察路線的最低點，小時候這裡是伴隨我成長的地方，1985 年間，家人在這裡種植香菇，往返不下百次，同樣的四季景觀，最大的不同在於溪流流向與河床不曾停止變動，隨著每年上游的雨量及左右兩側崩塌的土石，水與土石間產生了空間競逐的效應，相形之下造就了美麗的山谷；山谷對部落而言有著許多不同的意義。其一，這裡是兩條溪流的交會點，南向流域的水源頭是海拔三千五百公尺，走兩天才能到達。是泰雅族的聖山 **Papaq Waqa**（大霸尖山）（聖陵線），東側流域源自鴛鴦湖。其二，傳統領域東南方獵場，是野生動物的王國，各路好漢必經之地。其三，當時居住在後山兩個不同社群的泰雅族，塔克金溪為界以東為 **Mrqawng**（現今玉峰村）；西岸是 **Mknazi**（現今秀巒村）的獵場，彼此清楚獵場的範圍，出獵時謹守立下的約定。

這裡森林組成有東面坡 **Tgbil**（櫟木）<sup>60</sup>、**Kyal**（白雞油）為主的森林，西面坡為台灣二葉松、**Pqowun**（台灣五葉松）<sup>61</sup>、**Sbsyal**（赤皮）<sup>62</sup>、華八仙，其中有棵 **Raga**（楓香）<sup>63</sup>（高約 25M，胸徑 60cm），地面上覆蓋厚厚一層楓香落葉，前方的小平台是早期的獵寮的痕跡，注意看，可以看到地上有三個立在土裡的石頭，這就是煮食物用的三角石灶，依稀看得到保暖舊衣物。

台灣二葉松泰雅語「**Tqelung**」<sup>64</sup>，是山區原住民不能不認識的針葉樹，她實在是太重要了，只要取其樹幹某一部份，「升火」不再是一件難題。從這棵樹幹被切除的程度加上獵徑下移的位置來判斷，據耆老的口述講解，這至少是有近二百年了。不知有多少 **Mrqawng** 的祖先，在此留下他們辛勤勞動汗水血淚。這段直線上切，五葉松裸露的樹根處處是長期被抓過的痕跡，當時被拿來做為支撐，已顯得格外的光滑。今天我們必需從溪谷上切到 1735M 才可以休息。

另一棵台灣五葉松，樹型朝向北面坡山谷微微傾斜，近身察看，樹幹上留有兩條被「泰雅彎刀」切成直角形切面，面積約長 10cm 寬 3cm。人要站在切面往上八公尺，有一側枝，這裡是放置陷阱的位置。手抓著樹根，頭往溪谷一探究竟，至少兩百公尺高的峭壁。「哇！真的會軟腳。」我驚訝的說著。這裡是早期祖父、

<sup>59</sup> **gong Singan**：因地形地勢的關係，造就了這裡是通往東南獵場主要的通道。

<sup>60</sup> **Tgbil**（櫟木）：樹幹木質很堅固，可以當橫樑、柱子、菜板，不易腐壞，是做臼最好的材料。

<sup>61</sup> **Pqowun**（台灣五葉松）：房屋的橫樑，油脂多的亦可作為「火種」的材料。

<sup>62</sup> **Sbsyal**（赤皮）：亦是泰雅男性的名稱，堅果較青剛櫟大，台灣黑熊食物之一。

<sup>63</sup> **Raga**（楓香）：是水土保持、護坡最佳木本植物之一，其主根根系，可以深入木壤層 3 公尺。

<sup>64</sup> **Tqelung**（台灣二葉松）：將木材削成一片一片，早期點燈用，從地面算起約一個人高的部分是最好用的，因為越接近根部油脂越好。

父親專門抓飛鼠的基地，每每均有所斬獲。若要自己爬到樹上，真的是沒有這樣的勇氣，不過沒關係，先從簡單開始練習，學會了泰雅人爬樹的「平衡感」後，待下次再來挑戰。越過今天的第三片「桂竹林」，前方一個小山屋是 20 年前我們家的香菇寮，這裡地名是 *Gyu*，在這裡拍了照片，給家人看，他們一定很想念這裡的點點滴滴。

這一帶難得平緩的地方是有其歷史背景的，耆老說明「當時從大霸尖山遷移時，居住在 *Playan* 部落<sup>65</sup>(1274M) 距今約二百年前的廢耕地，當時種植小米、地瓜等，後來再往北方遷移後，留下了桂竹林及零星幾棵老化欲傾的 *Ibux*（台灣赤楊）<sup>66</sup>」。現在看到的是原生植群再一次重組了這裡的世界。

從溪谷走了兩小時，到達今天第一座稜線(1530M)，拿起從塔克金溪的優質山泉水，想要大口飲用，卻被阻止。因為這樣只會增加身體的負擔，只要兩三口，淺嚐輒止，使身體得到足夠的水份。接著好玩的事發生了。

「這裡有山豬而且是母的。」耆老肯定的說著。

「在那裡？沒有啊！」年輕人疑惑的問。

正前方有一堆高山芒草聚集在一起，當耆老用手一撥，裡面真的是一個動物休息過的痕跡。以他的經驗研判，只有『育兒的母山豬』才會築巢，耆老還扮起母山豬，將身體隱藏在芒草堆裡，這樣幽默的山林教育，真是一項快樂的學習。

#### *Psluqan Temu*<sup>67</sup> 1220 M

此地方的意思「*Temu* 跳躍之地」，由我這一代算起往上推是十代之前，這是關於「五兄弟傳說」的故事<sup>68</sup>，當時這五兄弟是 *Mrqawng* 各部落裡備受尊重的人物，舉凡身材、力量、狩獵、爬樹、出草各種體能、技能、品德各項條件都可包含，此謂真正可成為 *m'Tayal balqy*（真正的人）。

本次的主角五兄弟其中之一 *Temu Necyeh* 異於常人的「跳躍」能力，可能連籃球巨星麥克·喬丹都要敬畏三分，在這狹窄脊稜地的西側懸崖上有一棵五葉松，據信當時在族人的請求外加挑釁下，起了身，一個劍步用力一蹬，他人已在松樹的枝條上。大家還在喧嘩驚訝，一方面又擔心他要怎麼回來，因為必須要往上跳

<sup>65</sup> *Playan*：鄰近河流，所以土壤肥沃，漁產及農產都很豐富，同時也是野生動物行經的主要路線。有一次族人獵獲一頭超級巨大山豬，由於體積過於龐大，無法將其抬回部落，只能以滾動方式來搬移，所以此地就被稱為 *Playan*（滾）。這頭山豬又大又肥，獵獲的族人獨自享用不完，所以將其分享給族人，從此建立部落族人資源共享的制度。由於泰雅族人有室內葬的習俗，因此族人在此定居一段時間後，人口增多，房舍逐漸不敷使用，因此必須再度尋找適合居住的區域。

<sup>66</sup> *Ibux*（台灣赤楊）：開墾土地要遷移後，會在該耕地內撒下 *Ibux* 的種子，土地輪耕使用的模式交替使用，再把樹身燒掉作為肥料用途；30-40 年前部落的主要經濟來源曾依靠這種植物，商人會向部落的人購買這種木頭，是火柴棒的原料之一。

<sup>67</sup> *Psluqan Temu*：「*Temu* 跳躍之地」，*Psluqan*，字根「*sbuloq*」跳躍之意。

<sup>68</sup> 部落裡傳唱著五兄弟的故事 *Ahok-I*、*Taimo-I*、*Mekkui-I*、*Yukan-I*、*Taraha-I*，在查閱移川子之藏、宮本延人、馬淵東一(1935)，《台灣高砂族系統所屬研究—第二冊》p26。當時（昭和 6 年 8 月 12 日，1932 年）採訪者—宮本延人，在 *Uraw*、*Raliyun* 部落訪問口述者—*Kayuya-Tahos*、*Sha-Mohen*，記錄到的資料是「六兄弟」，其長兄是 *Mohen-I*，這部份的 *Smangus* 部落現存長者已沒有此記憶，而現今持續留在部落的三家族是六兄弟裡 *Mekkui-I* 的後代為主。

才可以回到獵徑上。只聽見他對同行的夥伴說：「你們人移動位置，不要被撞到了。」大家還急忙勸退，並告之不要冒險。只見他蹲下身體，一躍之下，身軀已駐立在人群裡。因此，這裡的地名產了新的詮釋。

### **Rgyax Sangam**<sup>69</sup>1648M

日人稱「番社跡山」，測量台灣土地面積時，在此設下「三角點」，海拔雖不高，卻可以清楚看到四周地形，展望極佳的位置，植物群落是杜鵑花科的天堂<sup>70</sup>，五年前四月份來過一次，當時真的是太美了，身處在花海世界，而這些不就是「大自然」給我們人類最好的禮物？

### **Pitan-hetay**<sup>71</sup>

連續上切確實消耗體力，冬天的太陽早已下班，大家開始摸黑走路，只能倚賴森林枝條間穿透的餘光指引前方的道路。七成力加速前進，身後是兩位大學生，走著走著，後面的腳步聲漸漸微弱，一直到聽不見，這時擔心他們會迷失方向，全力衝到上方一棵**Pusing**（黃杉）<sup>72</sup>，把裝備倚靠在大樹旁，隨即用最善長的「長鬃山羊式步伐」與他們碰頭，先看到「靜宜」，下切三分鐘才看到「台大」，那一刻只對後者說：「快到了，就在上面而已！」他一臉夾雜懷疑的笑容，只管把他的裝備往肩上一抬，我說：「這樣你一定會好走多了。」路途中順便再把自己的背包架在肩上。

繼續走了二十分鐘，飯菜的香味飄過鼻間，原來部落的親人，早已為我們三個「讀書人」備好晚餐，親切對我們說：「走的滿快的嘛！」我知道這是長輩對我們的鼓勵，今天的目的地終於到了，卸下裝備，用力吃了起來。「材火」煮的飯，有一種無法形容的美味。八點鐘在耆老的禱告與祖靈溝通聲中，結束了第一天的工作，十點半時，聽到姊夫小聲的告知，飛鼠開始進行唱歌比賽了，東西南北共有十幾隻，一下這邊「咻」，一下那裡「咻」，這裡都是 **Yapit plquy**（白面鼯鼠）的叫聲，四周繞了一圈，可想而知，明天早餐有「**ayang**（湯）」可以喝囉！

### **Plitan Hetay –Hbun Gong (2005.01.25)**

天色尚未亮，大家等不及紛紛起床，圍在火堆，聊聊分享昨天的感想，預告了今要到達的目標，喝了會增加體力的「湯」。由**Plitan Hetay** (1735M)出發，進入錐果櫟與長尾栲為主的森林。十分鐘後，有一棵**Pot**（台灣扁柏）<sup>73</sup>，胸徑 1.3M高 25M，坡度也急速上升，踏上主稜線，轉以扁柏為優勢，有許多的小苗，看起來是以年輕世代為主的扁柏純林，森林下層有散生**Bangus**（塔塔加高山櫟）<sup>74</sup>。

<sup>69</sup> **Sangan**：獵槍通管用的工具。早期獵人在這帶掉落 **Sangan**，而命名之。

<sup>70</sup> 台灣杜鵑、森氏杜鵑、南燭、西施花、細葉杜鵑、金毛杜鵑、守城滿山紅，長度約一公里。

<sup>71</sup> **Plitan Hetay**：**Plitan**「除草之處」；**Hetay**「阿兵哥」，當時（1913）日軍在此除草紮營。

<sup>72</sup> **Pusing**（黃杉）：亦是男孩子的名字，希望孩子可以像「**Pusing**」一樣，可以。樹幹建造房屋用，在乾的地方比較耐用。部落大部分都用這種樹木建築房子，因為部落附近就有了。

<sup>73</sup> **Pot**（台灣扁柏）：扁柏的油脂可以治皮膚病，樹幹可以蓋房子當獵寮，樹皮可以當屋頂用。

<sup>74</sup> **Bangus**（塔塔加高山櫟）：台灣黑熊、飛鼠、老鼠、松鼠喜歡吃其果實，70年代以後，成為段木香菇主要的砧木樹種之一。

海拔升至 1850M 以台灣鐵杉、台灣五葉松為主的森林，地被有雪山冬青、三葉蕨、愈走稜線愈陡，手足並用，身子要時側、傾、俯、彎。眼前的廣大的地景，又一次的驚奇，使命必達的毅力，讓我看到眼前的一切。

### 'bu Luwan<sup>75</sup>

海拔 1930M，山頂上只能容納二十人的空間，每個人深深被四周的視野所吸引。南側「*Papaq-Waqa* (大霸尖山)」山頂還蓋著一層厚厚雪白色高頂帽，聯想到泰雅耆老「藤編帽」，清晰的層次感與結實感，穩穩站立在北台灣的至高點上。東側是雪山山脈的「聖稜諸峰」，是部落「第三階段」所要勘察的路線。往後回頭看（北北西）是我們「部落」，第一次從這個角度望去，熟悉的部落頓時變得陌生。接著耆老為我們訴說了這裡對部落的意義、功能。聚精會神用 DV 記錄現場畫面，其中有一句話聽進耳裡流進全身的血脈。部落耆老說著：

『*klahang ryax, tnaq nuxy ta mgalu squliq*』

意思就是在說明：「守護森林，就如同關心扶持世上的人」，簡單一句話，卻表達出泰雅耆老對土地生命的關懷。

### Kahuy-Uraw haga

下切 15 分鐘，這裡地名叫 *Kahuy*，意思是「立地基質以硬石塊組成的地形」，台灣扁柏密集式生長在稜線的兩側。耆老反問兩位同行的大學生，台灣扁柏有幾種？「嗯...啊只有一種。」大學生這樣回答。「你看那併排的兩棵，左邊的樹皮縱向大深裂紋、顏色稍紅、心材是黃色—這是他的兄弟我們叫 *yanay Pot*；右邊的樹皮縱裂紋是前者的半倍、顏色灰褐色、心材是紅色，這才是我們所謂真正的 *Pot* (台灣扁柏)」耆老笑笑的說著，也解開之前心裡一直存在的疑惑。

「你看就是她！」耆老們坐在石塊上，輕輕對我們說。仔細一看，這棵樹的枝幹集中在頂端，稀疏的枝條上葉子看的不是很清楚。

「哦~*Yanay Temunaway* (台灣杉)<sup>76</sup>！」愣了一下馬上回答。

終於到了部落族人常常提及高大巨木組成的森林，拿起圈尺，興奮快速衝到她的根部，還真的是有點遠。靜宜—陳欣—同學，依據他個人野外調查經驗，這

<sup>75</sup> *'bu Luwan* : *Luwan* 字同於「*'lwan*」，意指「可清楚觀看之處」，早期打到獵物，獵物收穫量多，需要部落男性協助時，會在 *'bu Luwan* 燒木材，使其產生狼煙，部落看到此訊息時，就會派數名男性，前往獵場支援，協力把獵物帶回部落，即為地名的由來。

踏查當時，耆老看著下方溪流上游處，告訴同行者一件過去的真實故事：有位老人家獨居於此，因年邁無法狩獵，其飼養之兩隻狗極為敏銳，可完全遵照老人家的意思，獵捕出現於住家附近的野鹿，從此之後泰雅族人與狗就建立了密不可分的關係；有一天，*Mnibu* (今宜蘭大同鄉一帶) 一行 12 人出草行經 *Krasan* 一帶，發現老人家一人獨居於此，他們沒有立即取其首級，而是跟他說隔日再前來獵首，12 人離去後，老人家開始建築防禦工事，由於其經驗豐富，隔日此 12 人回來時，反有 11 人遭其射殺，只有 1 人夾尾竄逃而回。事後，遷居至 *Playan* 的族人回來探視時，發現屋外有 11 具屍體，而老人家仍然健在。此事件帶給族人很大的啟示，即年輕人應該尊敬長者之經驗與閱歷，最後老人家在其族人的協助下也移居至 *Playan*。

<sup>76</sup> *Yanay Temunway* (台灣杉)：台灣最高的喬木，在踏查中其樹高 50-70 公尺之間。



些台灣杉比一般闊葉樹高 20-30M，目測高度可能在 60M 以上，胸徑約 3M 沿途觀察記錄，這一區大概 11 棵/ha 的台灣杉，地形為一個凹谷地，再往前三百公尺約 20 棵/ha，每棵距離 20-50M。

### *Uraw Haga*<sup>77</sup>

今天行程提早到達 *Uraw Haga*，預計會在這裡宿兩天，開始分工在舊工寮的遺址，清出一個平整地，上方用帆布拉起預防下雨，整理工具，立起三角木樁準備今天的晚餐。營地稱得上是「國寶級」，旁有台灣檫樹(高 15M)，左前方有台灣杉勇士(高約 45m)當我們的守門神，正後方有一棵台灣杉自然倒木，以 50M 公尺長皮布尺，從根部往頂梢測量，已到底了還不夠長，再補 20M 的布尺，測得的結果是 63M。這一帶地形平坦，面積比靜宜大學還要來的大(從地圖上的推判約 35ha)。將這類地形視為「高山緩地」，走入森林裡，大致上繞了一圈，觀察到這附近的「大樹」比前兩天的森林還要高，平台裡有八棵散生的台灣杉巨木，外加兩棵已回歸自然的倒木。這些「巨靈」才是這裡守護者，她們終其一生達千年之久，一直默默在這裡付出，為「地球表面」的完整性而努力。

伴隨著漸暗的天色，寂靜的夜晚到來，入夜後證明前面一句話是錯的，那天晚上是野生動物的聯歡晚會，先是「白面鼯鼠」、「山羌」間歇性發出高亢的叫聲，深夜時分還有兩隻「褐林梟」，發出低沉節奏頻率一致的『嗚、嗚』叫聲，深夜裡聽起來更形恐怖。小時候父親就告訴過我，她們也在「打獵」，將自己高掛在大樹枝條，設下埋伏，當白面鼯鼠由上方飛往下方森林覓食，必定會通過大樹枝幹，不小心就會成為褐林梟的囊中之物。

### *tatak Qlcing* (2005.01.26)

*tatak* 意指「獵屋」，*Qlcing* 是「木板」耆老說這是 *lk-Behuy Lawa*(人名)的獵屋，獵徑歷史早期曾是「五兄弟傳奇」最活躍的地區之一。

今天的目標是要來調查香杉的「命案現場」，從獵屋上切到山頂(2010M)，早上七點出發，下午五點才回到營地，調查結果顯示，這座山共有「五處現場」，總計伐倒及被波及而應聲倒下共有「16 棵香杉、3 棵台灣杉、4 棵台灣扁柏」，許多被波及的闊葉樹種、灌木等不計其數。五處被伐區分布在稜線兩側的凹谷地。

當時親眼目睹了這片森林的慘況，內心傷痛無比，彎下身子，誠懇抱著一棵棵橫躺的巨靈，樹身被截肢、解剖，如此劃面，久久不能自己。人類的無知，只為了謀取大自然的「暴利」，拿著代表科技文明的工具「鏈鋸」，無情深入原始森林，慢慢吞蝕神聖的領域。這些人就像是失去倫理、理智、狂妄自大的瘋子。然而有很大一部份是自己的族人(包涵各部落或其他的原住民)。很多人的理由是為了孩子、家計、沒有收入迫使他們只能用這種「變質」的「靠山吃山」的想法與作為，違背了祖先的訓示，*Tayal*「世代祖先」是不會苟同用這樣方式來對待自然。

<sup>77</sup> *Uraw Haga* : *Uraw*「土壤之意」，*Haga*「石頭推砌而成的人為地景」；意指土壤肥沃之處。而踏查時，此處地勢平坦，土壤層深厚，該處的樹木因地形及土地層深厚，造就任何一種樹木，在此均可以有 30-40 公尺高，即是最好的印證。



許多環保人士在批評類似事件時，是否也曾想過這是有其一套交易過程，另一端是「平地商人」在收購這些生長在香杉裡「野生靈芝」；再者，市場上在食用這類產品（不包含人工栽植的產品）的朋友們，難道不用擔負任何的責任嗎？「人」真的病了，這真的是台灣社會結構裡的寄生蟲，要如何來改善，是全民的職責。原住民真的要深切反省，真實的面對這件事。我所知道的是，一個小小默默來自「部落」聲音與行動，他們起身行動直接入山調查、阻攔抗拒或間接透過禱告、宣導逐步落實執行實踐護林的工作，這些轉變是值得大家共同關注、參與<sup>78</sup>。

### 170 林道—*Bsilung* (2005.01.27)

清晨 6:30 由營地上切，順著南側的稜線，走了兩小時，中途只休息一次，接到森保處<sup>79</sup>於民國 55-65 年間為砍伐檜木而開的 170 林道，從這裡到水文站(2009M)的林道已荒廢。穿梭於長滿了先驅植物的廢林道，雖然難走，內心卻是快樂的。如果該林道不斷往深山侵入，「北台灣扁柏殿堂」可能又是第二個阿里山。前方一個大轉彎(1954M)陽光灑下，雪山山脈各稜線，全部清一色是一棵棵密集生長的「台灣扁柏純林」。全年翠綠的鱗葉，片染大地，「四季」這個名詞，在這裡就變得沒有太大的義意，伴生著常綠的闊葉樹如 *Slulu* (木荷)<sup>80</sup>、*Loqiy* (大葉石櫟)<sup>81</sup>、*Lngi* (長葉木薑子)<sup>82</sup>、*Riwang* (瓊楠)；及生長在溪溝潮溼處的、*abaw Gipun* (台灣八角金盤)、*Lhuy* (通草)<sup>83</sup>。

沿途上有三個「森保處」製作的工程標示牌，上面文字寫著「枯立倒木整理區保育更新作業」，幾段文字內容，愈看愈生氣。當年(民國 55-70 年)帶進破壞，國家強大政策的護航下，他們可以理所當然在海拔 2000M 的高山上「炸山」、「開挖」、「築路」，一輛輛大卡車載走世界級的遺產，留下一條條無法復原的傷口。民國 70 年間又以「整理枯立倒木<sup>84</sup>」長期性營林計劃，實為圖利之行爲。

*Tatak Byoning*(1917M)：這裡有一棟大工寮，休息一下，繼續往前行，今天在林道上步行約 5 小時，沿途上拆除路旁山羊、山羌陷阱，真的是很難相信，這竟是由國家單位管理的森林，號稱是「野生動物保留區」。漸漸前方傳來車子壓過石子路的聲音，兩台熟悉車頭出現，原來是部落接駁車，從這裡結束步行的旅程，彼此問道平安。路途中可以看到對面 160 林道，下方是因砍伐造成的山崩，停下車拍照記錄，近溪谷是造林的小樹，石子路面轉變成水泥路面。接近 100 林道後，往宜蘭大同鄉這一帶的森林，已完全改觀，原始森林已消失，替代的是，細瘦的檜木及柳杉造林，半小時後在 *Bsilung* (鴛鴦湖) 與 B 組會合。

<sup>78</sup> 關於採集「香杉靈芝」的歷史，未來另著文章補充。

<sup>79</sup> 森保處(森林保育處)：立屬行政院國軍退役官兵輔導委員會，第四處。可參閱網站。  
<http://www.vac.gov.tw/home/index.asp>

<sup>80</sup> *Slulu* (木荷)：樹幹可用來當房屋的橫樑，果實、葉子飛鼠會吃，看到地面上掉滿 *Slulu* 的花，部落的人就會去抓飛鼠。

<sup>81</sup> *Loqiy* (大葉石櫟)：種香菇用，果實可以拿來當玩具(陀螺)，山豬、飛鼠愛吃。

<sup>82</sup> *Lngi* (長葉木薑子)：飛鼠、猴子和老鼠喜歡吃這種植物的果實。

<sup>83</sup> *Lhuy* (通草)：樹心呈白色狀，日治末期及民國初期，曾是主要山地經濟來源之一(當時的經濟作物)；巨大的葉片可以拿來醃製小米酒時拿來當蓋子。

<sup>84</sup> 整理枯立倒木，可參考陳玉峰、李根正《棲蘭檜木運動誌》。

### 5.3.2. *Bsilung* 祈雨聖地、族人與退府會森保處長的對話

這段內容是整理耆老說明「*Bsilung*」與「部落」的關係，是司馬庫斯的*gaga*，也是一個古老的傳說。相傳在每年小米二月播種後，若三、四月份未下雨，氣候乾燥，小米株高 20-30CM 缺乏雨水滋潤，植株生長勢微；這時，部落的耆老會派長者帶兩三個未曾到過鴛鴦湖的人，一大早出發，旁晚時分低達，到了鴛鴦湖後，長者會告訴沒來過的人去觸摸湖水，清洗耳面，「步行至湖水邊，觸碰鴛鴦湖水面，天氣隨即會變天。儀式完成後，回程的路上降下傾盆大雨，其雨量可維持兩三天。回到部落後，大家都很高興，雨後農作物生長良好，今年部落一定會有豐收。以前族人到鴛鴦湖時，都要抱持著尊重的態度，但外省人來這裡砍檜木時，他們破壞了當地神聖「*gaga pggon*<sup>85</sup>」。今天看到這樣的情景，這裡的靈氣一定是被砍樹、開路的人所破壞。然而，部落的人來到鴛鴦湖，「頭一次收成的農作物，不能帶到這裡，否則會帶來颱風、大災難。」

早期祖先順應該領域的自然規律，一切都很平順，若不去守護這樣的規範，大自然災難永無停止。思考生命的歷程，回顧開發歷史，都是在原住民地區裡，這些外來者直接劫取我們的土地、資源，甚至是祖先種的竹子被政府、商人掠奪。泰雅的孩子啊！跟隨祖靈的腳踪，承襲祖先與自然的關係。

此時另一位 *Amuy* 耆老用非常強烈的口吻提出對管理單位的看法：

「他們用現代的方式，在辦公室用電腦來管理山林，可有辦法做的好？還有這附近早期是水鹿、鴛鴦的天堂，現在這兩種動物已離我們而去，我思考這些政府的管理作為，我真的很不以為然；當我年輕的時候，周邊的流水聲是很大的，當馬路開進來，淳淳流水聲跑去那？這裡湖面高度很高，湖面原本很大，看不到中間的雜草，現在最少降了 6 台尺（1 台尺=30.3 公分），檜木愈來愈瘦，今天來到這裡，我心裡真的很難過，最後我要說上帝、祖靈會祝福我們每一位來到這裡的人。」

第四天早上 B 組與處長及管理人員有一段互動，在這裡特別提出，值得讓大家來思考。當部落的人在工作站旁休息生火取暖，不久有管理人員前來：

「你們是來這裡做什麼？這裡不是任何人可以進來的，這裡是保護區不能生火，快點澆水熄滅，趕快走，今天處長還有很多官員要來。」**管理員 1**

「我跟你講，就算是總統要來，我們也不會走，因為這裡是我們的地，你不要再多說什麼了。」**部一 *Sangus***

「你們不走，我馬上叫警察來。」**管理員 1**

看到部落堅決的回應，他便自行離去；半小時過去，幾部車子及一台中型巴士，後來知道是森保處處長帶立法委員前來勘察，下了車與部落進行溝通。

<sup>85</sup> *gaga pggon* : *pggon* 意指必需要遵尋，不可以草率、嬉鬧；意思是族人到 *Bsilung* 時，必需要實踐祖先所留下來關於這裡的規範及禁忌。

「你們是那裡來的？來這裡做什麼，這裡是保護區，進來這裡是要申請的你們知道嗎？你們回去時，要填寫申請書。」**森保處處長**

「天氣冷了，當然要烤火啦！我們來調察傳統領域、祖先獵場，為什麼要經過你們的同意，調查時發現有許多的破壞，很多動物都沒有了，動物在那裡（強烈的語氣）？」**部—Yuraw**

「先生，你話不要說這樣子，要先講清楚，你們有什麼需要，來這裡的目的是什麼；而且第一件事情是你們有沒有違反相關『森林法』的問題，現在不是動物不動物的問題。」**管理員 2**

「OK！你們來的目的是什麼？」**森保處處長**

「傳統領域調查，來看祖先留下來的土地，你們把這裡的森林破壞成這樣，水鹿、鴛鴦都不見了！」**部—Amuy**

「是哦！我不知道這裡以前有水鹿，那即使是來做調查，那請問你，森林裡最重是什麼？森林裡能不能用火，你們說的那個事，我們是不管啦（意指傳統領域）。」**森保處處長**

「不生火，我們怎麼煮食物？這裡是我們的傳統領域，我們不能來這裡？」**部—Ikit**

「我們不管這裡啦（傳統領域），那個你們自己跟『阿扁總統』談好不好？把火熄掉。」**森保處處長**

「我們要來證明，過去祖先走過的路、獵屋遺址及傳統地名，帶孩子學習。」**部—Ikit**

「你們這是什麼樣的保護，大樹都不見了，我們要把這裡的事實告訴給社會大眾，看你們要怎麼辦？」**部—Yuraw**

「那好，這裡以前有水鹿，未來我們擬定計劃，復育水鹿。」**森保處處長**

前段所引述的對話，可以看到兩方各別堅持自己的態度，這樣無效的對話，還要持續多久。雙方背後對森林的認識方式不同，部落視森林是生活的必要空間；國家管理單位「利益導向」的營林政策，處處限制原住民族在森林活動，而造成衝突不斷；但是，造成森林破壞及開發不當，身為「管理單位」必須要誠懇面對負責到底。他們今天在對話上的態度，基本上十足表現出頑固「殖民者」的心態，一個不對等的立場上做無效的溝通。請大家想想，「拜托！你如何能夠在一個不正當的程序下把地主的東西搶走，當地主回來探視他們的土地時，還要被盤問『你們來這裡有什麼目的？這不是太狂妄了嗎？』難道這就是台灣的民主化嗎？」。

代表國家的「退輔會」與「林務局」，你們憑什麼？有什麼正當性來證明，你們是鴛鴦湖的管理者；而如今，**Mrqwang** 的族人宣告：「族人將力爭『傳統領域』的自然資源相關的權力，守護祖先建立的家園，我們從現在及未來，各部落及部落間形成同盟，將展開具體的『行動』，讓族人成為土地真正的主人」。

### 5.3.3. 傾聽祖先遺訓 為傳統領域做工

「聖湖」所描述的情景已曾往事，腦海裡浮現出部落最後一位紋面老人 *Ik-Tosu* 對我們兄弟所說的話：

「那裡是很有靈氣的地方，有一種 *Guru*（鴛鴦），一大群在湖邊戲水、洗澡；當體積龐大的 *Bqanux*（台灣水鹿）跳進湖水游泳時，上百隻受到驚嚇的鴛鴦同時鳴叫，展翅拍打，湖面傳來轟轟巨響，那樣的畫面令人震撼，所以當你的「腿」有力量以後，就是你該前往的時候。」

現今一看這裡的情景令人覺到悲痛、失望，外來者不了解這裡，犯了嚴重的錯誤，這裡不屬於你們，沒有你們這裡的森林、湖水、都將展現原有的生命力。兩組組員們，圍坐在湖邊，當中的耆老 *Icyeh*、*Amay* 對著大家說：

「今天帶你們來到這裡，真得很對不起，小時候看到的跟現在已經不一樣了，部落現在要努力的工作雖然困難，但不能放棄，時代不管如何的改變，關於聖湖的 *gaga*，永遠不能遺忘，這也是一個歷史上非常大的傷口，告訴你們的下一代，這都是當時來的政府做的好事，也破壞了我們的生活習俗。只要有更多人一起來守護，還是有機會看到鴛鴦、水鹿、台灣黑熊，重現生機。」

回想第一天耆老那一席話所產生的困惑，再經歷四天踏查過程中，體悟了耆老的用心，更加親近了我們的土地，由衷感謝帶領的耆老與同行的每一位，這真的是一段豐富生命的課程。

#### 5.4. *Lmuhuw* (古調) 的知識系統

進入國小教育以前，小時候的保姆是祖父的大哥 *yutas Tosu Twalu*<sup>86</sup>，最深刻的印象是他那結實的雙腳與腳指頭都向內彎曲，時常會吟唱一些很奇怪的歌，也不知道在唱什麼？而 *yutas* 逝世後有好長一段時間沒有聽到部落老人家吟唱。專科時期於嘉義就讀，在坊間買下了風潮唱片發行的《泰雅傳統歌謠》<sup>87</sup>，其中有一首的曲名為「泰雅史詩」，第一次聽到那麼類似 *yutas* 的聲音，大體上歌詞聽起來非常熟悉；仔細聽發現有好多歌詞是不曾聽過非常的陌生，一直到最近開始向耆老學習，漸漸的知道了這些古語的意義；晚近許多的部落文史工作者，開始重視到古調的意義，近期有碩士論文專門探討 *Lmuhuw* 的議題。<sup>88</sup>

*Lmuhuw* 是 *Tayal* 文化裡傳達知識重要的元素之一，是溝通或會議至於最前面的起頭與引言，其內容主題是在傳達「族群歷史脈絡溯源」、「處理公私議題」、「溝通」、「分享」、「提親婚宴」重要儀式中不可或缺表達方式，更是族群知識傳達教育的一種取徑。但在時代變遷國家力量及國家教育政策注入部落生活，深刻影響傳統上祖父母教育孫子的一種隔代教育的模式，卻被「國民義務教」所取代，社會文化變遷導致縮短了 *Lmuhuw* 的實踐場域。

逐漸意識到古調的重要性，研究所期間結合林益仁老師研究室所記錄的課程影像、部落耆老吟唱的古調及參考已出版的 CD，從這些材料裡頭，吾人仍可以得到許多的線索，再一次建構這些古調歌謠中的知識與意義，以下分別以兩首不同主題古調作為例子來欣賞，並進一步解析被埋藏在詞句裡所要傳達的意義。

---

<sup>86</sup>*yutas Tosu-Twalu* 是部落裡最後一位有 *ptasan* (紋面) 的耆老，逝世時 (1994 年) 推估當時年齡已一百多歲了，生命歷經日治及國府時期。烤火時唱歌，一種固定的旋律一直唱，歌詞裡有人名、地名、故事；長太後才知道這就是泰雅的古調—*Lmuhuw* 吟唱敘說教育孩子的方式。

<sup>87</sup> 吳榮順，1999，泰雅族之歌：台灣原住民音樂紀實 5，風潮音樂國際股份有限公司。

<sup>88</sup> 鄭光博，2006，由祖源看泰雅族的認同建構，國立政治大學民族所碩論，未發表。本文第 4 章主要以 *msgamil* 的古調，從語料上的探討，進行深入分析泰雅祖源記憶與認同，值得泛泰雅研究者參考；從鄭文引發許多寫作上的靈感，尤其是論文的第四章：「*Msgamil*」欣賞，透過科學版本的方式呈現古調文字化的面貌與從字根分析語意。

### 5.4.1. 古調吟唱之一

吟唱者：*Icyeh Sulung* 時間：2005 年 4 月

地點：*Yaya qparung*（司馬庫斯巨木森林）

主題：即興吟唱歡迎來至遠方（國外）的朋友，透過古調與山川、祖靈及同行者對話，祈福每個人的生命、工作都順利，期待下次的聚會！

*pqwas sa saku qutux qwas Tayal ha:*

**talagay la wai~**

**u-riyax na soni wah,**

**nyux saku thuyay,**

**sminu pinqyu pslabang**

**yan lubuw<sup>89</sup> bnkis ta u raral,**

**talagay la wai~ pinnqas myan,**

**nyux simu thuyay**

**mwah qalang myan Smangus**

**ru mwah mita u yaya na qparung<sup>90</sup>,**

**talagay qoyat myan krahu,**

**wayal sami tun bnkis myan u raral,**

**mwah sami mqyanux sa rhiyal qani,**

**wayal nya blequn mlahang bnkis myan,**

**tehok sa soni sami ka laqi kin-na-u-bahan,**

我來唱一首泰雅的古調：

哦～今天時這麼特別的日子，可以在這裡分享泰雅祖先的故事，及學習吹奏口簧琴。

哦～歡迎來到這裡，我們內心充滿歡喜、滿足上天給我們這麼豐富的資源，使族人生活的完滿。

哦～我們有如此大的祝福，泰雅祖先在遷涉的旅程中，持續生存於現今的土地上，直到傳承到現今我們後代子孫。

<sup>89</sup> *Lubuw*：指口簧琴，主要的說法為 *Lubuw hmali*，*hmali*（舌頭）意指簧片，一般常見是只有單一個簧片，有 *sazing hmali*（二簧）、*cyugal hmali*（三簧）、*payat hmali*（四簧），*hmali* 愈多，聲音變化愈豐富。

<sup>90</sup> *yaya*（母親）*na qparung*（檜木）：兩層意義其一指巨大檜木，其二是指檜木原始森林。

ppasun myan u balay wah,  
nyux nay syun sminan qani uzi ku  
ngayan kinnalay na Utux,  
qu yaya na qu qparung,  
nanu yasa nyux sami  
thuyay mqas na riyax soni,  
ulung su mhway na Utux aiy,  
yani la wah nyux myan musa stman  
qnxan myan sa babaw na rhiyal qani,

我們真的感到無比的喜悅，  
*Utux* 也創造了這麼美好的地景資  
源在部落週遭（檜木原始森林、清  
澈溪流瀑布、四季美景等）。我們  
真的感到無比的喜悅，現今部落生  
計所倚靠的即是這些土地上自然  
景物，而這一都要感謝 *Utux*。

talagay lawiy~  
ana simu kahul twahyaq binah na qalang  
kwara squliq na u ita Taiwan,  
mwah simu mita minnanaq<sup>91</sup>,  
nanu musa maku skayal smunan wah,  
bleqaw simu nya mlahang  
kwara pinkngyan mamu,  
laxi anay sinpucing<sup>92</sup> ki,  
qeri mwah babaw nya lozi,  
nanu nyux simu mwah rmaw qu qnxan myan,  
sami ka nyux pucing na rgyax,  
nyux mqzinut myanux<sup>93</sup> qani.  
nyway pucing kya la wiy,  
klokah ta kwara qutux qutux hi ta.

哦～雖然有從外地來的朋友（國外  
朋友）及所有住在台灣的人們，當  
來到部落進行任何活動時，我有一  
些話要說：願 *Utux kayal* 看顧所有  
的行程，心裡不要覺得這次是最後  
一次到部落，未來有空再次造訪，  
而你們的到來，即是在幫助住在最  
深僻的族人與我們的生活。期待下  
次的聚會，祝福大家！

<sup>91</sup> *Minnanaq*：這是兩組字的組合而的字，*min* 前綴表一原本原初的，*nanaq* 是後綴表自己本身，美好的自然存在。

<sup>92</sup> *laxi*（不能）*anay sinpucing*（結束）：工作、說話、去到任何新的地方，不能有「以後不要再來」的念頭。

<sup>93</sup> *mqzinut*（困苦）*myanux*（生活）：指深山裡的生活是很困苦的。

#### 5.4.2. 古調吟唱之二

吟唱者：*yutas Behuy Nawiy*<sup>94</sup> ; *bbnkis nraw mngbang*<sup>95</sup>

時間：1999 年出版，第 30 首—泰雅史詩

地點：*qalang Tbahu*（田埔部落）

主題：主題是 *Msgamil*<sup>96</sup>，是 *Lmuhuw* 各主題裡最稱得上泰雅口說文化為之精髓。

##### 【1】

*San wu way*<sup>97</sup>~, *simu bin-magal*,  
*rimuy sin-na-inuw*,  
*ma-Masing na Lubak*,  
*uwx~ riyyax soni qani*,  
*ita ki baqun sa nanu?*  
*sin-u-bilan yaba ta raral*,  
*aring kya Pinsbkan ta ya quri Sabayan*<sup>98</sup>,  
*be'unux karahu, Sabayan karahu*,  
*wayal si kusa wah yaba ta raral lkm-Buta*

##### 【2】

*oux~ ho laqi*,  
*yat ta mwah tbah matu tama*,  
*be'unux sa Sbayan kraruhu*,  
*nyux ta m-b-huywaw sa sqani*,  
*oux~ ana simu musa wah*,  
*ma-tbah mkzik zik na balung*<sup>99</sup>,  
*ta-buciy(tbuci) hmkangi sbqiy na gong*<sup>100</sup>,  
*umi kangi simu, s-sa-an qara na tatak*<sup>101</sup>,  
*uhu mi kangi sbqiy na gong*,  
*a-a-tukan mamu tnga ta payeh*<sup>102</sup>,

##### 【1】

*San wu way*~（發語詞）  
今日啊我們非常的懷念，*Masing Lubak* 留下這樣的古調並思念族群的歷史，我們知道多少關於祖先所留下來的呢？*lk-Buta* 叮嚀囑託，我們是從迸裂之地（神話發源地）與祖先留給我們的大的平坦之地 *Sabayan*。

##### 【2】

*ux~~ho*，孩子啊，  
我們不能一直待在大的平坦地 *Sbayan*，我們的人口已繁衍眾多，*ux*~你們應該要出發（尋密新地）不斷穿梭在森林（指獵場），各自分散尋找溪流水源地，插上樹枝（指建立家屋、*mtqalang*「形成鄰舍」），擴展可耕之地。

<sup>94</sup> 這首 *Msgabil* 為主題的古調是由 *Tbahu*（今新竹尖石鄉田埔部落）*yutas Behuy Nawiy* 所吟唱（2005 逝世），由吳榮順採集收錄於風潮唱片 1999 發行《泰雅傳統歌謠記實》第 30 首。

<sup>95</sup> 翻譯的部份感謝 *Upax Lesa*、*Tali Behuy*、*Icyeh Sulung*、*Atay Tali*、*Ciwas Behu*、*Atung Yupas* 的協助指導校正與討論；*ke' Tayal*（泰雅語）羅馬拼音由筆者所補充。

<sup>96</sup> *Msgamil*-其字根為 *gamil*，*gamil* 直譯為樹根，*Msgamil* 其意所指為尋根、溯源，為 *Lmuhuw* 的精髓，透過吟唱所體現的，如同 *Tayal* 的史詩，是語言智慧的結晶，其歌詞語彙裡傳達豐富的知識，*Pinsbkan* 為發源地 *Mlipa*、*Mknazi*、*Mrqwang*、*Sqozywaw*、*Slamaw*、*Mnibu*、*Mklesan* 的共同記憶。

<sup>97</sup> *San wu way*：發語詞，意謂—要開始吟唱的的意思。

<sup>98</sup> *Pinsbkan*：直譯—石頭迸裂之地，（神話人類發源地）；*be'nux Sabayan*-遷移時的分散地，兩處都位於 *qalang Mstbwan*（今南投仁愛鄉瑞岩部落）。

<sup>99</sup> *mkzik zik na balung*（巨木）：直譯在巨木底下穿梭，實指 *qyunam*（獵場）。

<sup>100</sup> *hmkangi sbqiy*（泉水）*na gong*（溪流）：順著溪流源頭覓地。

<sup>101</sup> *Ssaan*（按插之地）*qara*（枝條）*na tatak*（農地小屋、獵屋）：隱喻尋找可建屋之地，建立部落。



【3】

ux~~ ki-ya-ra  
 qu keran mamu na papak,  
 ka-ha-hoyay mlahang taluqiy<sup>103</sup> na mrhuw  
 pa-panga' wakil na tokan<sup>104</sup>,  
 ux~~usa minblaq, magal  
 h-hoku<sup>105</sup> rin-nosan,  
 masing na lihung,  
 wayal mha pin-gagay yaba ta raral,

【4】

ux~ talagay ga nanu yasa pi?  
 nyux ta mci-holuy<sup>106</sup>, seng na agyaq<sup>107</sup>,  
 mha qu zywow mbzyaq  
 habun bling Hebung,  
 ux~ wal si rasi mha qu zywow ?,  
 mbzyaq hbun t-Tunan,  
 habun mazi Peihwan,  
 mbzyaq hbun b-l-Biliq<sup>108</sup>,

【5】

ux~ wayal si kusa yaba ta raral ki,  
 ana simu musa m-t-buci<sup>109</sup>,  
 umi kangsi sbqiy na gong ga,  
 laxi usa m-ng-yu-ngi,  
 pin-no-gagay maku qani,  
 wayal mha pinaras yaba ta raral,  
 ux~ kiya-la, son mha  
 min'ququl tnunux na bubu<sup>110</sup>,  
 usa min'blaq mwaywaw,  
 mha yaba ta raral pin u~gagay nya,

【3】

我們的祖先囑託叮嚀說，若孩子到了成家的年齡時，要仔細探聽謹慎選擇避免近親結合，若知道那家有很好的女兒，必需要好好地請長輩按照 *gaga* 的方式提親。

【4】

ux~那接下來呢，  
 集體正在遷移中已接近別人的領域，就從這裡下切至 *habun Hebung*  
 ux~接續著，順著溪流方向到達  
*hbun Tunan*、下至 *hbun b-l-Biliq*。

【5】

ux~過去的祖先曾經囑託：  
 就算在遷移中分散，各自溯、依溪  
 尋找可生存之地；不能忘記我們曾  
 在這裡分散，我們都是同一祖源的孩子，好好的去尋找居所。

<sup>102</sup> *Tukan* (鋤、挖之地) *mamu tnga ta payeh* (小鋤頭)：隱喻耕作之地

<sup>103</sup> *tluqiy* 指 *laqi kneril*：指未婚女孩，另一種說法為 *taluyiy na yaya*。

<sup>104</sup> *panga' wakil na tokan*：直意一背 *tokan* 的人，指未婚男子。

<sup>105</sup> *magal Hoku* (拐杖)：直意一手持拐杖，指「提親媒人」，主要以耆老為主。

<sup>106</sup> *Mciholuy*：扶持、拖拉，隱喻為在遷移過程中人數眾多，大家相互扶持照顧。

<sup>107</sup> *seng* (線) *na agyaq* (低矮茅草)-森林草原的邊界，隱喻為外族人獵場領域的界線。

<sup>108</sup> *Mknazi*、*Mrqwang* 北遷重要地名據點，*habun* 指溪流交匯處，*habun Hebung* (鎮西堡下方塔克金溪與 *Hebung* 溪交匯處)、*hbun Tunan* (今秀巒部落白石溪與塔克金溪交匯處) *hbun Pehwan* (今田埔下方玉峰溪與 *Pehwan* 溪交匯處)、*hbun Biliq* (今玉峰國一帶玉峰溪與 *libu* 溪交匯處)。

<sup>109</sup> *Mtbuci*：字根為 *bci* (分別、分開)，指大家各自分散尋覓生存空間。

<sup>110</sup> *ququl* (源頭) *tnunux na bubu* (乳房)-同一個奶水長大的孩子，隱喻為共同祖源的親屬社會。

【6】

ux~ iyat simu pnbah,  
 mkarkyas kini kin-holan<sup>111</sup> mamuw,  
 be'unux Sabayan ka-ra-huw,  
 ya quri sa Sbayan,  
 gbilan maku smbil, behul krahu,  
 iyat simu musa m-k-r-kyas,  
 mha pin-gagay yaba ta raral,

【7】

sa~ nanu yasa lapi la nyux ta,  
 'lu-hengan matu in-labang<sup>112</sup> ku,  
 ita uyuk mali sin-nbil ni,  
 sn-nbil Temu na Watan、  
 Habaw na Watan、Yatung na Watan<sup>113</sup>,  
 yani qu ita nyux ni mqsuqiy<sup>114</sup>,  
 inbyaqan yaba ta raral,

【8】

no-way mpucing kya la  
 swalan ku wiy,  
 ana wayal ma-kin-u-qu(minuqu),  
 sin-nobil maku mrimuy sin na i~  
 swalai nya yaba ta raral,  
 aring ta tu-piray-l-lyu hu-mali<sup>115</sup> ga,  
 ini t-hyazi rmyuk qolu,  
 mha pin-gayay yaba ta raral.

*nway mpicing kya la mtswey-*

【6】

ux~過去的祖先曾經囑託：  
 遷移過程中你們將不會再折回發源地 *be'unux Sabayan* 大的平坦之地，其中一部份的人則會留在原地，你們不會遷移。

【7】

sa~ 接下來  
 我們 *Tbahu* (今一田埔部落) 形成是這樣，我們是 *Temu Watan、Habaw Watan、Yatung Watan* 三位的後代。

【8】

那我就到此告一段落了，在吟唱過程中也許會一些沒有表達的很清楚或有所疏漏不足之處，請大家接納，希望祖先(前輩)體諒；祖先遷移分散時說過，每當吟唱之際總是無法完整的交待。

各位朋友們在此結束我的吟唱。

<sup>111</sup> *Kinholan*：字根 *kahul* 表示從那裡來 *kin* 前綴表示過去的，*holan* 即是從 *kahul*(表示從那裡來)，在此隱喻的說法，實際上指涉的真實空間是 *Tayal* 的老故鄉，發源地—*be'nux Sbayan*。

<sup>112</sup> *hengan* (因...所導致) *matu in-labang* (寬廣)：指現今我們住在這裡，繁衍眾多之意。

<sup>113</sup> *sinnbil* (囑託) *Temu Watan、Habaw Watan、Yatung Watan*：意指我們是 *Temu、Habaw、Yatung* 三位祖先的後裔。

<sup>114</sup> *ita nyux ni mqsuqiy* (遲緩)：指我們這群後代不夠積極，需要再多努力。

<sup>115</sup> *piray* (轉動) *lyu* (尾) *mali* (舌頭)：指所有從吟唱者口中道出的所有事情。

## 5.5. 小結

本章節論述地方知識如何在部落內透過各項推動工作及觀光生計產業脈絡中，由部落主體意識所建構的產物「*Tnunan-Smangus*」之於族人而言有其重要的意義，讓吾人再回到泰雅人觀，最重要的核心概念之一「*niqan*」（進食的地方）。

「*qutux niqan*」<sup>116</sup>，「*qutux*」（一個、同一、一起）；「*niqan*」（進食之地）：*niqan*的字根是「*maniq*」（吃），「*an*」是指地方、處所，字面上的意思為「一起進吃的地方」（指在某一地方空間尺度下的一群人），其直譯為「一起進食的地方」，實質上象徵的意義是指涉「在一個土地上，一群共勞、共產、共食、共罪的生命共同體」，從物質生產的取徑下會更容易理解其性質，首先是為了持續生存而產生互利共生關係，再者是建立在土地共有的機制上，例如*qmayah*（農事的土地）是暫時性的家族或家戶所擁有，*qyunam*（獵場）是部落共有，最後是*qutux niqan*共同實踐重視*gaga*的規範防禦外來入侵者，達到內部秩序的維護；而現今族人一方面延續了前資本主義部落時期「*qutux niqan*」的集體意識，結合農務生產與觀光產業活動所產生的利益共享與勞力合作之生命共同體。

*Tnunan*所建立的*gaga*<sup>117</sup>，甫從原始聚落社會自給自足的經濟型態，再納入到資本主義，市場經濟邏輯的社會型態變遷中，可以看見族人從「夢的啟示」到「土地共有」部落生活型態與物質生產分配；至少目前為止，並非如觀光生命週期理論所可以預期，從*Smangus*自身所撰寫的民族誌經驗裡，提供時下泛觀光化的部落發展，一支獨特真實案例參考。最重要的是促使族人內部社會關係（人與人、親屬、家族間）得到調整與適應，年輕人願意留在部落，透過觀光體驗活動、解說系統配套，讓地方知識活化，建構了當代部落的社會秩序。

---

<sup>116</sup> *qutux*（一個、同一、一起）*niqan*（進食之地）：*niqan*的字根是*maniq*（吃），*an*是指地方、處所，字面上的意思為「一起進吃的地方」（指在某一地方空間尺度下的一群人），近年泰雅研究如黃國超，2001的碩士論文第四章：泰雅族信仰的實踐團體與地域範圍－*Niqan*、*Qalang*，有充份的討論；泰雅族研究者黑帶·巴彥 2002，《泰雅人的生活形態探源---一個泰雅人的現身說法》，提供筆者若干寫作上的啟發。

<sup>117</sup> *Tnunan*的*gaga*：這裡指的*gaga*是作為一個物質生產的合作團體中，內部所設立規範、組織與制度本身，一方面重整建立部落內部的秩序，二方面可以集中力量共同面對外在（部落間的、社會間、國家）的各項挑戰。

最後從 **Rahaw** 部落(現今 **msbtunux** 流域,桃園縣復興鄉澤仁村) **mama Tasaw Watan** 所吟唱以「教導孩子」為主題,這首古調的內容是這樣唱:

**La-qiy la-hxi k-qu h-mut m-ng-lung**

**ya-hiy qu ro-yaq su**

孩子啊 不要再亂想了(指沒有方向)  
打開你/妳看世界的雙眼,

**nanu k-tan su ~**

你/妳看到了什麼?

**nanu cyux su po-ngan pi ?**

你/妳聽到了什麼?

**b-zi-nah qwang su s-b-qiy**

從那溪水源頭的聲音,

**in-lu-ngan su ~**

從你/妳的內心深處~

**po-ngi ha-hu-nyang qsy a m-ta-saw**

聽那~溪水純淨的聲音,

**ki-ta rgyax t-g-yungu m-ta-syaq**

看那~森林蓊鬱的生機,

**qa-niy ka-ku kin-na-ho-lan su**

這裡即是生育你的地方(故鄉)

**la-qiy mu~**

**la-qiy mu~**

我的孩子啊...我的孩子啊~

花了好久時間思考這首歌的內涵,歌聲裡一直傳唱著一種環境觀一種傳統上 **Tayal** 人教育孩子的方式(指尚未有番童教育所、國民義務教育),大意:

「孩子啊孩子!你聽見水源純粹的聲音,山脈的顏色,

這裡就是我們的故鄉我們的根。」

以這首歌當作本段落的結論,真切的期待台灣原住民各部落的朋友們,若台灣作為環境整體分析時,我們所居住的地方定位為「台灣的肺」:

是—最重要的靈魂之地,

是—水源之地,

是—動物最後的棲地,

更是—「原文化」得以持續發展的基地。

讓我們為「文化」、「傳統領域」、「建康土地」而戰,促進部落各族間結盟,串連更多關心台灣環境的人民,活絡原住民族的知識內涵。

## 第6章 地方知識的實踐場域與 *Smangus* 的主體性建構

### 6.1. *Ke' Tayal* 與地方知識的關係？

在部落成長的孩子，往往對老人家的記憶也會更多，尤其是在 *Pnhwan*（烤火房）聽老人家說部落故事，而筆者很幸運的就是在說 *Ke' Tayal*（泰雅語）的環境中成長的孩子，迄今仍然還是。

代表著 *Tayal* 民族的靈魂－「泰雅語」，在歷經三個階段：從日治時期（1895-1945）、國府時期（1945-1990）與 90 年代原住民權利運動（正名運動、還我土地運動、原住民族條款入憲運動）因原民自覺意識抬頭建構與強調尊重族群多元文化價值取向的大環境下（1988-迄今）<sup>118</sup>，政府於 1997 設立「行政院原住民族委員會」，於 2001 第二任主委，尤哈尼·伊斯卡卡夫特任期，推動「振興族語政策」，辦理「母語認證」的考核制度（行政院原住民族委員會十週年施政成果專輯，2006：34）<sup>119</sup>；然而受到大環境的影響，觀察原住民部落、個人對話上，普遍是以北京語化現象日形增加，在這麼多內外結構造成母語推行的困境，那我們如何改善？說母語的空間到底在那裡？說母語的運動如何產生在日常生活？如何讓孩子學習並喜歡說母語？換句話說如何以母語學習「民族的知識」？

接下來分享在 *Smangus* 部落，共同參與的三個案例，提供案例的情境作為論述「母語」如何活絡實踐在部落的生活，第一是耆老的故事中常常提到 *Trakis*（小米），從「生產過程」範疇中，由播種、採收、食用這一系列裡，代表翌年開始也是充滿禁忌的 *Sm'atu*（小米播種祭）及 *Pslkotas/Smyus*（祖靈祭）分享收穫物質給 *utux-bnkis*，並祈求 *Utux* 來年工作一樣看顧，賜予族人好的生活；第二是部落生態教育課程；最後是「風倒櫟木事件」無罪抗告運動中，如何回到部落，透過傳統儀式「*P'surx Btunux*（理石立柱儀式）」、「*Phaban*（攻守同盟、部落串聯會議）」的實踐，讓族人觀點得以被發聲，並強化族人的共同體意識。

---

<sup>118</sup> 關於原住民族政策討論，請參閱：藤井志津枝，2001，台灣原住民族史－政策篇。

<sup>119</sup> 2001，原民會推動「原住民族語言復振」為重要施政目標，相繼於同年辦理四次的「原住民族語言能力認證考試」，2002-2005 年與教育部落合計編列新台幣 9,026 萬 3,984 元，共同委託政治大學編輯完成國民中小學九階原住民族語言教材；推動族言家庭化、部落化－原住民族語言研習計劃，每年補助北高二市與地方政府辦理族言研習課程，投入經費每年達新台幣 2,000 萬元。

## 6.2. *gaga na tmubux Trakis* (小米生產知識與實踐)<sup>120</sup>

各社群之間會因所處環境的不同而有所差異，今以 *gong-Tqzing* (塔克金溪) 上游的部落為例。各部落主要以山櫻花花期，而筆者的部落則是以對面山 *Tanan Sayun* (地名) 的「*Lapaw plquy* (山白櫻；霧社山櫻)」開花時間的始末，大約一個月期間，作為決定小米播種祭的重要依據，當山櫻花的花芽展露紅色與白色的花苞，此為播種日的開始，一直延續到山櫻花開始謝花，此季即告播種日的結束。據信若家戶在謝花後才播種者，小米無法正常生長、結實的米穗被動物及鳥侵食，嚴重受颱風的侵襲，最終造成無法收穫。

### 1. *Mnayang* (火耕燒墾); 1-2 月間 (國曆)

*mnayang, bnkis sraral, mutu nha* 「*musa gmyah squ hlahuy*」, *maki qu gaga nya, zik na mnayang ga, siki Smi-ke'*, *mpkal ki Utux aki mblaq mtywaw, magal qoyat ru ini agal mxal, pngyagun nah te atu ru nyutun wah kzzik, blequn mlahang puniq.*

燒墾，過去老一輩有另一種隱喻性的說法：「把森林打開」，在進行燒墾時也有許多 *gaga* 要實踐，例如要燒墾前進行 *Smi-ke'* (與 *Utux* 溝通對話的儀式)，祈求在這裡進行所有農事的生產可以豐收、工作順利。火燒時必須從上方處點火，逐步往下，控制火勢。



### 2. *Sm'atu* (小米播種祭); 2-3 月

*Sm'atu* 為族人一年開始工作的意思，播種並覆以土壤，也為開始播種之意。此祭典是每年播種前，大家為祈求豐收而舉行；其二，代表本社群新一年的開始，整年度的工作是一個正式的開始。

殺雞儀式中會把雞獻給 *Utux* 與祖靈，雞血置於竹杯，再將雞血滴在播種所需的種子、小鋤頭、以及滴幾滴在土地上，祈求這一年所有的農物工作能夠順利得到豐收，就像是雞的血一樣帶來更多 *qoyat* (蒙福)；血最重要的意義在於 *qmes* (除穢：今年會豐收平安，惡靈不會來阻擾)。



### 3. *Tmubux* (播種); 2-3 月

*skita spi:blaq qu spi qsya ru gong 'san tmubux; yaqeh ga tbahun nha musa tmubux.*

晚上會藉由「夢占」的儀式來作為次日播種的工作，若是夢到溪流就表示小米會豐收，若是不好的夢有的家戶會擇日進行播種。



<sup>120</sup>關於小米播種祭文章可參考，拉互依·倚岸 (*Lahuy Icyeh*)，2005，*Qalang Smangus : Sm'atu* (司馬庫斯部落：小米播種祭)，生態台灣 7：70-78。



4. *Lmahing* (間拔); 4-5 月

*hbku te magal qu abaw nya qu Trakis lga, 'san ta mahing ru bkgun qu yaya nya ga helaw mrkyas hopa ru bwaxun.*

當小米生長到五片葉子時，我們要去拔草，讓小米生長的距離間隔有順序，如此小米的生長才會很高大，收成會很豐碩。



5. *Smi wku qoliy* (陷阱設置); 時間: 7 月

*mrrang qu bway trakis lga. 'san smi tlpak ru kian mlawa kryax.*

當小米穗結實飽滿之前，要到小米田放置 *wku qoliy* (捕鼠陷阱)，每天要派人在那邊顧守小米田。



6. *Smi tlpak mlawa* (趕鳥器設置); 7 月間 (採收前一個月)

*Mrrang (aring mhebung qu bway trakis) lga. 'san smi tlpak ru kian mlawa kryax. aki ini wahi maniq na Qayu ru Pzit.*

當小米穗結實飽滿之前，要到小米田放置趕鳥器，人每天要在那邊看守，為的是避免小鳥 (qayu、pzit) 來吃小米，所以要看守。



7. *Kmluox* (採收); 8 月中之前

*tehoq qu ryax kmluox lga, cingay qu gaga nya .*

- *Ini p'sang.*
- *Ini pskura gleng t'asiy.*
- *Ini kayal mha moyay.*
- *Ini piyu atu' kmlux.*
- *Ini kayal mha usuw qu bengan.*

*kmayal qu bnkis Tayal:*

*『Ini ta glgiy lga, baq ini bhoywaw-ru cipoq qu knluox t a qutux kawas la.』*



當小米即將要收成時，會有很多的 *gaga* (指小米生產時的規範與禁忌)。例如採收時不能大聲喧嘩、不能往前方咳嗽、不能說肚子餓、不能更換採收位置、不能彼此說小米的重量很重。這是祖先所流傳下來的規範，如果我們沒有按照這些 *gaga* 來採收，今年小米的把數會減少及今年的小米會不夠吃，今年會肚子餓 (今年不能溫飽)。

8. *Pgyan* (曝曬); 採收後一星期內

*blaq kayal mu qu wagi, pgyan bengan cyugal ryax ru syukun, pgyan bway cyugal ryax. kyay lga psktan*

白天太陽照耀大地，將一把把已採收的小米進行曝曬工作，正面及背面各晒三天，小米穗充份乾燥之後，重新再整穗。



9. *Tt'an bengan* (整穗); 8月第三個星期，需半天(依產量)

*galun pucing(soki·lalaw) tt'an qu ami, cint'an ami qu qaya nya ga, ini pqli baq stngahog.*

充分乾燥後再切除多餘的梗，切除的小米梗不能踐踏，不然會引起疔瘡。



10. *skun Khu'* (貯藏至穀倉); 整穗結束時，即放置穀倉

*'son smi khu' ru blequn stluhung (cinlhongan) sa ska*

整穗仔細捆綁，貯藏至穀倉。



11. *Qeran* (置於烤火房裡乾燥處理); 食用前當天進行。

*zik niqun ga, magan cyugal payat began, blaq kayal pyang tanux; yaqeh kayal ga, qeran babaw pnhwan. Mkilux lga ssyukun, ru helaw balay tbwax.*

食用前，爲了利於第12項的工作更有效率，需進行此步驟，天晴時置於陽光下，陰天則置於烤火房。



12. *Gitan kakay ru Smxu trakis* (小米穗與小米粒分離); 依所需量。

*gitan kakay:*

*Masoq lga syun sa bluku ru gitan kakay, pyang nya ga. Knering mtzyuwaw, sbuling kwara qu qqara nya ru san ta smxu la.*

*smxu trakis:*

*Syun squ lhung ru galun qsyu sxun la, masoq smxu lga. 'bgan la.*

乾燥處理的小米，放置篩子，小米穗與小米粒分離，這些工作主要由女性負責。

搗米：小米粒置於臼內，進行小米脫殼。





13. *'bgan*、*Pskulu*（淨水、蒸小米）；需半天，蒸熟需 40-60 分鐘。

*'bgan*:

*'bgan qsy a smka ryax.*

*Krluma ga qutux bingi qu bin'gan ru pskulu la.*

*Pskulu*:

*Galun qu psklwan ru smagan kanas ini ga lmiqy, ru tmagun ru syun sa qsahuy na kulu. Iyat nya khotaw, kopun na qba ru tquxun tquxun smi psklwan.*

淨水：淨泡水中約半日，即可蒸米。

蒸小米：蒸米筒底部要墊一層茅草，小米不會掉，小米置於蒸筒時，要輕放，不能重壓。



14. *Ps'xu hekil*（搗小米糕）

*qwaxan qu luhung、qsyu、qebu, shzi sa luhung qu hekil ru qutux mimaw qutux smxu, sagal wasil kutan, syun sa syan ru ggayun snyu ru plagan maniq kwara.*

清洗搗米工具，將蒸熟的小米置於臼內，一人伴，一人搗米，搗好的小米糕，用麻線分離，置於容具內，大夥一起享用。



15. *Pslkotas*、*Smyus*（祖靈祭）；現在 10 月進行。

*masoq kmloox kawas lga, zik sa qmisan ga, Pslkotas qu qalang kruma ga qutux niqan sikbalay nanak, nyux plawa utux-bnkis mha: wah pllawmaniq squ pincyagan, nyux sina squ qoyat ru pinblaq qu qnxan.*

今年收穫工作結束後，每年會在入冬前，進行「祖靈祭」，主要目的邀請所有的祖先共食今年所有的收穫，祈求給予健康及不會生病，來年再賜予好的收穫。

*Pslkotas*（祖靈祭）：近年開始重建，並持續該項重要祭儀，因部落內部規範，此儀式不得拍照，以保持整個祭儀的神聖性。故無照片。

### 6.3. 部落文化、生態教與學<sup>121</sup>

部落是如何建構以「地方知識」為內涵的生態教育體驗，結合靜宜大學生態系林益仁老師的課程，課程規劃的重要理念，是以部落為主體，學校在此課程中扮演了另一個主體，兩者是互為主體。將學生帶到部落，讓部落的「人」來當講師，在這整個提案到檢討的實踐過程裡，如何產生以部落為主體的方向，規劃「文化生態體驗教學課程」，如何從中把「地方知識」轉化成課程的內涵，並提出授課學生的回饋，分成下列五項來說明。

#### 6.3.1. 課前規劃、目標：

主要準備事項可分成三個部份，一是部落內部針對課程內容及人力資源的安排，及食宿安排；二是學校學生上山前的課程暖身及每週進行 1-2 次的老師與助教會議；三是行政工作，聯繫兩方的準備行情，這當中最重要的是要能夠掌握部落與學校的動態，適時作判斷。

本次「泰雅族 *Smangus* 部落生態文化體驗」課程活動，結合靜宜大學「生態學」、「生態旅遊」、「服務學習」及政治大學「生態與宗教」等課程，提供一個開放式的教學環境，讓學生接近自然、認識低海拔到中海拔的生態，並實地走訪原住民部落。課程規劃分為兩大部份：一是尖石鄉至部落沿途定點講解，二為部落生態文化課程(小米生態：種植小米的生產過程，如何與環境產生互動，例如小米播期與 *lapaq plquy*(山白櫻)的關連、火耕知識、*Koraw* 生態公園森林步道：強調森林對部落的意義，說明主要樹種與野生動物與人三者的關係、森林內用火的知識、個人的生命經驗...等)。期待同學能對部落人文與環境有更深入的體認，同時藉由部落所安排的相關課程，提供「多元生態文化」的視野，使同學們能對什麼是部落「環境教育」的內涵有更多不同視角的學習，結束後學生們提出回饋，讓這樣的課程得以持續調整，期待同學產生關心環境的實踐歷程。

#### 6.3.2. 課程內容架構：

##### 1. 第一天：往司馬庫斯部落延途上課地點：

從學校到部落約 5 小時，沿途在宇老（1500M 路旁闊葉林）及秀巒檢查哨（900M），簡單說明當地的環境及人文背景。

##### 2. *Taring*（開課短講）：

部落的頭目，開課前說明本次在部落上課的期許，為兩棵小樹苗的澆水的動作，作為每一位參與這個課程的成員一個祈福的儀式；之後進行部落助教與組員的認識。

<sup>121</sup> *Lahuy Icyeh*（拉互依·倚界）2006/04/22-23 泰雅族 *Smangus* 部落生態文化體驗課程手冊，通識課生態學戶外實習課程。（未出版）

### 3. *Zywaw na Trakis* (小米生態)：

小米生產過—部落女性耆老主講，以流利的母語說明在種植小米時，從整地一直到食用這整個生產過程，青年幫忙翻譯。**生產工具介紹**—種植小米各項工具的呈列說明每工具在那一時期來使用。

### 4. 爲自己製作竹杯、竹筷：

部落助教指導每位學員，爲自己做竹杯及餐具，推動環境的實踐。

### 5. 部落歷史解說：

晚間歷史解說前半段，播放國際原住民影展，後半段是部落歷史解說、夫婦團契合唱、部落發展脈絡及最後是部落四季景觀及巨木步道的環境教育。小米文化時至今日的「*Tnunan Smangus* (土地共有制)」，這一系列的發展脈絡進行簡要說明。

第二天：

### 6. *Koraw* 生態公園步道-原住民森林教室：

- **稜線總講**—*Yuraw* 長老在稜線上說明所處的方位，
- **步道**—分組進行步道內沿途民族植物認識、故事，引導學生進入部落所認識的森林。
- *lyux na bnkis*—祖先洞故事。
- *Koraw*—泰雅生態智慧。
- **獵人時間**—部落的獵人示範如何製作。
- **森林午餐怎麼辦？**—用火智慧，在森林裡如何把食物煮熟。
- **分組討論**—在森林裡展開討論是很享受的，兩天的課程結束前，小組分別報告各組在尚未上山前的前後做一比較，作爲回饋部落的一種呈現方式，部落講師助教們也分享彼互動的經驗。

### 6.3.3. 學生課程回饋：

#### 司馬庫斯文化生態體驗課程：(2006/04/22-23)

整個課程下來，讓同學們最有參與度的課程有兩個，分別是「司馬庫斯部落體驗課程」，再者是「控窯」。本次內容以前者課程為主要的討論對象，並從學生的日誌與留言的內容來討論與說明。

#### 【A 同學】

A 同學敘說著在部落安排的課程裡，感受到的了部落的人相關的在地知識，在互動裡對原住民朋友的產生了更多的認識。

「經過這次，也了解到原住民對大自然有著豐富的知識  
物盡其用的利用所有的自然資源，但也保護資源  
這是我們這些在平地和都市生活的人所欠缺的  
就算讀再多的書籍也比不上這些原住民朋友親身的體驗  
以往，大家對原住民都有一些刻板的印象  
覺得書一定讀的不好，沒有什麼知識什麼的  
雖然他們是真的比較不會表達他們想說的話  
用字遣詞也並不那麼的靈活  
但...他們所擁有的卻是我們一生中都不太可能知道的知識  
其實，一開始分組時，真的有想過要退選  
本來以為，分組的組員可以跟自己的好朋友或同班同學在一起  
但最後是隨機報數而選出的組員...  
反觀自己，要和一群不認識的同學一同討論，真的就興趣缺缺了  
我們第一組的組員，大多是來自兒福系的，大伙也好像都認識  
而我又不是那種話多或是很主動跟大家打成一片的人  
所以當初真的很害怕要用這樣的方式跟大家上課  
不過，經過了這二天，要感謝大家並不會因為是外系而不講話  
感謝大家了！！！！大家都是好人！！！！」

#### 【B 同學】

B 同學在本小組裡是小組的靈魂人物，在整個後續七次的成果展討論中，積極的在小組內部的連繫與意見上的整合，對我而言，真的非常的感激對小組所附出的力道，同時也真正的幫了許多重要扣連的工作。部落課程結束後，他的感受如下：

「到底這次上山的感動我能不能一直保持，並且在日常生活中一直提醒自己，要珍惜生態，我自己也不確定，只希望我們互相提醒彼此，記住這次的感覺，時時警惕自己，大家一起為了保存生物環境、人文生態而努力。」

經過這次的經驗，我的視野更廣，山中的寬廣，讓我的心胸也寬廣了起來，對於一些事情，笑笑就過了，何必那麼在意，讓自己痛苦氣憤？學學司馬庫斯的人們，放聲大笑，唱首歌，一切就煙消雲散！」

### 【C 同學】

C 同學，從部落回來後，花了一個星期回想在部落的兩天裡，自己獲得了些什麼，她以三個主題說明了在部落的感受，特別強調了部落「五年保育計劃」的肯定。

「經過一個禮拜的思考後才慢慢想出來該怎麼分享心得，能和這堂課的主體(生態學)稍做結合。

一.文明&傳統

二.得來不易才知道珍惜

"五年保育計畫"---我覺得這就是一種珍惜資源反思後的結果，對司馬庫斯的居民而言這片森林是祖先們留下來的資產、上帝賜予的寶，但若沒有妥善的經營，再多的資源也有枯竭的一天，

三..令人難忘的星空

文明帶來生活的便利，卻也收走了許多.....而"星星"就是其中之一。」

### 【D 同學】

D 同學，把他個人深層的改變，看到部落的變動，看到了森林、部落人文風情、也看到部落族人對土地的堅持，一直沒有改變的保護土地的精神與落實的力道；她說了這麼一段：

「那兩天讓我的視野有很大的改變,雖然我也說不上來什麼樣的改變但我想改變是一定有的,或是內心的觀點已經產生的變化...

那兩天我不只是看到這個改變...

我看到很多的部落自己的改變,我也知道這樣的改變是需要花費很大力氣但他們依然努力地為自己所生長的土地做改變....在別人眼裡或許是很傻但我可以從他們的眼神看到堅定與堅持...

我看到他們從自己所熟悉的生活方式一直到現在為了能夠活下去所改變的生活方式。

我看到他們從取之森林,用之森林的觀點到生態森林的永續發展觀點

我看到他們從傳統觀念婦女不可以露臉到現在有些婦女可以露臉,雖然是極少數,但至少是一個小小改變但我想唯一不變的是他們的內心....他們內心依然對自己所生長的土地是抱持著熱誠的心....」

## 【E 同學】

E 同學一開始的前二星期的沒有出現，一開始還滿擔心她無法跟上小組的討論；我也試著跟她說明小組的狀況，希望她能把握每次上課的時間，日誌裡也提及對於部落社會／都市社會對於珍惜資源使用態度的不同：

「在這兩天短短的日子裡，我們了解部落珍惜資源的心態是很徹底的。就是因為曉得資源的有限、及愛護這片大自然的心，才可以落實的這麼完整，這真的是我們該向他們學習的地方。

在在其實都暗諷我們都市人的不懂珍惜及浪費。就是因為取得太容易，才不容易去珍惜。現代社會進步太快，但人心呢？有成長嗎？看著社會新聞一堆的負面新聞，政治的腐敗及誰又自殺還有一堆女明星未婚懷孕的消息，在在都顯示這個社會價值觀的改變及人心的墮落。也許我們該嚮示回到最初最原始的生活，才學會珍惜

還是得實際去體驗才曉得那份意義的存在。我承認我是膚淺的，這兩天的活動過程我不敢說我很了解部落的生活，充其量只能說了解一部份而已。但還是很開心能有這個機會去司馬庫斯學習在大自然中的生活，這是我們平時沒機會去體會的到的。」

## 【F 同學】

F 同學在整個小組中，算是文筆最流暢的一位，也在日誌裡留下不少的篇幅；因課程上安排，原本無法參與上山的行程，花了一些時間來調整，解除種種的障礙，終於可以在第一天的傍晚到達部落，也因為這樣的安排，讓他有一些別的同學所沒有的經驗，例如下列的文字：

「我可以隱約感覺到孩子們在這裡的足跡，有種很強烈的感覺告訴我，他們是快樂的、是無憂無慮的...然而這支中華電信的廣告內容深深吸引著我，它讓我看見司馬庫斯人為求生存，靠著辛苦、認真的工作，當得來不易的資源握在手上時，那種感動實在無法用言語來形容，也許這是身在資源充足下的我所沒有辦法去想像的。

留意身邊的花草樹木，我又何曾仔細去認識植物的名字，但是透過這種植物的教學方式，讓我開始學會去注意身邊的人、事與物，所以這也是我這趟體驗裡最大的收穫。」

### 6.3.4. 部落族人回饋：

本次課程結束後，部落參與執行該課程計劃的講師們，亦進行營隊結束後的討論與檢討，部落全部投入了 10 幾名的講師，有男女耆老、婦女、部落幹部、青年，內部分享了本次帶學生的心得，與自己的感受，提出以後可以調整改進的地方，或帶學生的一些重要的觀念及技巧，以下分別摘錄七位「族人回饋與感想」，得以更親近部落對課程的想法：

**部落耆老 SI:** 60 多歲是本次課程最重要的耆老，就好比是地方知識的資料庫，他在所有的課程裡全程都用泰雅語來說明，再由年輕的長老負責翻譯，很多事務有耆老的參與，往往課程都能得到順利進行。

*Blaq qu zyaw qani, balq nha qu kinbaqan ta lahang rrgyax, aki nha baqun inlungan ta mlahang hiyal ru Qyunam. Piyux mwah qu mrkyas kmukan ga, musa maki inlungan nha. Iyat nha nanak cbaqan; laqi ta nanak siki lequn ta pcbag squ llamu llahuy. Cingay qu ini scbaq na, yan musa rgyax, musa abi hlahuy, qmalup, qmaxan.*

*Misuw lga, wiwan qmayah ta qu zyaw qani, lmuru ta sngusun ta qani ga, iyat ta mungi squ gaga qnxan na ita Tayal, mrkyas qalang ga, siki lokha mqbaq ru mung ke na bnkis, aki simu ngyut baq.*

這是一件很好的事，學生也很願意了解我們族人跟森林的關係，這樣他們就可以更了解我們是如何在保護山林及傳統領域。當然要教的對象不只是外面的孩子，族裡的孩子是要放更多的用心，要讓我們的孩子知道我們泰雅人是如何認識山林的各種祖先教給我們的智慧，還有很多事情沒有教，例如一如何在森林裡求生、過夜、狩獵。

現在這樣的工作也變成我們另一個果園的工作，要持續來推動這些事情，讓我們不忘記泰雅族的生存之道與 *gaga*，尤其是對部落的年輕人叮嚀，你們真的要努力學習泰雅族人的各種能力與智慧，這樣你們才會生活的更好。

**部落耆老 BC**—近 60 歲女性長輩，主講「小米」的課程內容，早期小米採收後到可以食用，這些工作主要由「婦女」負責，而這些知識是婦女最熟悉。

*Siki son ta kya pcbag lmuru gaga pintzywaw na bnkis, inlungan mu ga, laqi ta nanak qs'un pcbag, aring laqi mqbaq, babaw nya lga, laqi ta rinaw pcbag, kta ini mungi; mha ni rema krahu lga, musa mha nyux kbrus qu sami bnkis, yan laqi ta misuw ga, nyux ini baq qu sngusun pcyagul, nanu piyang blaq ga, smi inlungan maras qu bnkis, mrkyas ru llaqi ga, tmwang mpkal, ru lnglung. 「Ana si kaki qu 『tlpak』 ungat qu 『trakis』, baha maki kinbleqan nya lpi? 」*

*Kmukan hiya ga, nyux mwah mita squ gaga ru qqyanux Tayal. Pcbag ga, siki sagal balay na ptzywaw, ktay nha baqun ma, nyux mqyanux rhiyal qu Tayal.*

我們必須要這樣學習、推動祖先傳給我們的各項工作及 *gaga*，我內心的真正的想法是，這些工作一定要先從我們自己的孩子來做起，以後呢就先從部落小孩子來教，從小不斷接觸他們就不會忘，如果說長大了才來教，年輕人會覺得老人家教這個有什麼用；像現今的孩子似乎對部落的願景不是很進入狀況，所以目前最重的是針對這些事情，年長者要用心來帶青年、小朋友，有更多的討論、用心學習。譬如「就算有『趕鳥器』，而沒有『小米田』；那有什麼作為可言呢？」

平地的朋友，是為了要知道我們的山上的生活，若要告訴他們，我們必需要拿出真正的工作，讓他們可以真實體會「泰雅族人生存在這塊土地上」。

部落幹部 **YI**—現年 40 多歲，對山林的經驗及農務生產工作有許多經驗，具華語能力，在帶學生時，很容易互動；當時檢討時，他這麼說：

*Blaq qu innaras ta zywaw qani, cingay qu wayal nha ktan ru pqbaqan, ktay nha baqun qu qnxan Tayal. Pyux wal nha ppaqut knan, yan smxu、gmit Trakis, yan maki ta Koraw ga, s'aring ta mnahu puniq, magal qu hayung, yasa qu memaw balay mnkux mita ku* 「大學生」。

*Piyang nya ga, laqi ta nanak twangan ta pcbag. Babaw nya siki mrkyas smi inlungan mqbaq snbil na bnkis, siki maki inlungan、mkkaru, hmkangi syunaw rapal na bnkis, zywaw qani ga, mwah tmwang 'alan.*

*Knita mu trang mluw saku maras pcbag ga, tmwang inlungan、qnbaq、knita maku; laqi ringun squ cikuy lmon pcbag, kwara mrkyas uzi ga, pgluw mqbaq, aki nha syun tunux nha qu kwara sngusun qani.*

依我看來，我們在推動這些工作很有意思，上來學習，相信他們的看到、也有學到，這些學生會更了解 *Tayal* 的生活；學生們也向我問很多問題，例如搗小米、碾米，尤其是在 *Koraw* 生態公園裡，我用「五葉松倒木當火種升火」時，學生們都非常的好奇。

最重要的是—我們自己的孩子要教更多，未來青年必須要用心來學習祖先的智慧，要投入心思、熱誠，尋找並傳承祖先的留下的足印，而這些工作亦可以增加部落的收入。

我在想—當我帶著營隊時，自己的心思、知識、想法也都增加；而我們的孩子必須要從小時候就要教，所有的青年也要加入在營隊裡，如此青年才會把這些目標放在頭腦裡。



**部落幹部 IY**—現年 36 歲，年輕但具備豐富的泰雅生活智慧，是本次課程的主要成員之一，具流利的華語能力，學員們能夠很快的進入他講解的內容，類似這樣的部落體驗活動，**IY** 常與筆者相互搭配帶領課程的進行；以下是他的感想：

這樣的課程是部落推動文化生態旅遊的方式之一，也是產業，可以增加部落的經濟收入，帶外面的學生學習 *Tayal* 的生活智慧，也可以進一步認識 *Tayal* 的文化，例如帶學員們到 *Koraw* 生態公園的課程即是。同時可以帶著部落的青年學習我們長輩怎麼帶學生，*wiwan nyux saku pkhmu' maras zyraw bnkis, wiwan nyux slokah ita uzi, ru kana ta mungi*。（如同我自己在為泰雅祖先的智慧紮根，如同為我們自己期許，這樣我們就不會忘記。）我自己不但要紮根，也學習到很多，並傳承這些智慧給這些學員及部落青年。

課程內容方面，可能是剛開始，未來內容可以更豐富，近年都是二天一夜，可以設計三天兩夜，在傳統領域的森林裡過夜，讓這樣的課程一定要到 *Smangus* 才可以感受到。

**部落青年 IT**—現年 26 歲的青年，很早就回到部落工作，也是部落的解說員，因長時間與耆老到傳統領域採集，打獵對很多山林的知識是較同年齡還要豐富，很樂於參與體驗營隊的工作，在討論時，**IT** 提出他對讓行程的想法：

可以繼續推動這樣的課程，我在帶外面來的大學生時，自己也從中學習到很多，學習自己的文化的東西，慢慢的自己的能力也增加了；但是我知道我自己學的還不夠，*Tayal* 較深入的事情，掌握還不足夠，我也會努力向老人學習。

這次帶靜宜的學生時，他們的反應都很不錯，很快就融入，這也是我們部落青年要學習的，當時我記得學員有跟我反應說：「也可針對一般的旅客進行這樣的行程，他們可以有更深對部落的體驗」。以後可以有進階的課程，像我們可以有一個晚上帶到森林裡過夜，聽大自然夜裡的很多動物的聲音，感受泰雅的夜生活。

對我們部落自己年輕人的期許，我想說我們自己要有內部的文化訓練的課程，讓更多的青年可以學習，以後我們就可以大家輪流來帶，也可以增加部落的收入。

**部落青年 MC**—現年 23 歲，學校畢業後即回到部落工作，這幾年間用心跟部落幹部學習，尤其是有營隊的課程會主動參與，而這次也成為部落助教；檢討會後，**MC** 撰寫其參與的心得感想，以下摘錄其文字：

在部落裡帶一些學校營隊或是團體的課程，心裡有些看見與學習，所以每次在帶營隊時看見學生真的非常認真學習，因為從學生的角度來看，這是一件特別的經驗及收穫；在部落裡來講，這是一個非常好活動，

但少數的同學也許沒完全的吸收到，相對的這也是鼓勵部落的青年對部落的認同感，因為這是祖先留給我們的知識，有了這方面的活動，使青年一方面學習過去自己所不了解文化，一方面解說能力讓青年更成長，我總是以學習的態度來表現及磨練自己，那在這課程過程不一定每件事項都能順利的去表達完整，有時還會講錯字，我想這也是青年的幽默感。

現階段的課程來講，這也是部落以後要慢慢的去討論及未來的課程（課程的套裝行程），主要是希望來參加這營隊的學生，能夠更認識在地的生活歷史，再來提出一些建議希望以後若學校或是各團體要辦營隊時，營隊裡希望有一位攝影師及記錄人員這樣才不會忘記，因為在解說的時候都會出現一個問題，就是前面的同學很專心的聽解說員，但有些後面的同學可能聽不到，希望也透過記錄片分享給其他的同學同事，這也是一種可以吸引更多的人參加活動，最主要的就是這部落住兩個晚上，希望晚上的時間因該要有各小組的分享與討論時間，那在第三天要下山前一個小時，希望能給各小組的課程分享及建議時間與部落的青年及解說人員，我覺得這樣才會更讓自己進步。

**部落青年 MT**—現年 20 歲，部落的大學生，週末及寒暑假都會投入部落工作，近年接受部落幹部訓練，而這次則跟著營隊程學習，之後在 2007 年暑假的營隊中，便成為部落助教，現今也成為部落最年輕的「解說員」；近期筆者請 **MT** 撰寫的參與「文化生態體驗營」的心得與想法，以下摘錄其全文：

我參加部落三天兩夜的營隊，從去年的暑假到今年的寒假已經是第五次了，如果沒記錯的話，在更早之前，我也參與過與靜宜大學來到本部落幾天的體驗營，跟他們一起學習及體驗，當然我也是站在學習的角度上，以及服務招待的角色，同時在這樣的幾天下來，本部落的青年們也跟他們有了一些的交情及認識，可以說是一朋友，部落的確需要有他們這樣的朋友，這樣一來我們可以透過他們來協助我們一些都市的新科技知識以及與外國人通話的協助，還有很多像是教育課程上的協助，再來其實我對自己本部落泰雅的文化以及語言認識的並不够深入，所以說我還需要更加的來努力與學習，部落裡有一位好青年每當營隊結束時，他都會集合我們部落的青年來說出對這次營隊的心得並且提供一些意見，以便下次的體驗營，不管是學校或是都市朋友在本部落舉辦的體驗營做出一些改善，這樣一來雙方都會有好的收穫與認識，我想這樣的體驗營也是在鼓勵我們自己這一代的青年，並且找出這一代青年的默契，因為沒有默契的話，部落未來的發展就會有很多的阻礙，所以培養或是訓練自己的青年是有很多種的方式，但我覺得這樣的方式是很好的一個路線，因為我們也可以認識都市的朋友以及有學問的老師，同時呢他們也會給我們一些都市人對部落的意見看見以及協助，更重要的是我們自己先必須要更認同我們的文化以及語言，這樣一來雙方都會彼此的尊重。

從這樣的體驗營當中首先是先做一個泰雅祈福的儀式而後部落的巡禮再來是巨木群的拜訪及晚上的泰雅風味餐，打小米糕烤肉還有一些當地長老的故事分享再來認識生態公園的植物與動物以及認識小米田種植的地方。我想這樣的體驗營內容非常的豐富對我而言也是一樣的豐富因為對小米來說過去我是從小就開始吃，長大了也依然的还是吃，只是我對他的認識並不够多就好比像是小米到底是何時開始播種的，我也不清楚，當然遊客問我時我就無法給他完美的答覆，心理有些過不去，身為泰雅的孩子不能不知這些以前重要的主食，還有以前在沒有手錶的時候，我們是藉著什麼植物的開花季節來開始播種，再來他有什麼禁忌如果犯錯了會招受到怎樣懲罰，這些我是完全的一點概念都沒有，所以說除了會吃，也還要去了解他的一些過程，其實還有很多，我就不方便在這裡詳細的說明。還有很多自己的文化認識的並不多，語言也是一樣，我到現在還有很多單字認識的非常稀少，唯有詢問耆老，慢慢的學習這樣才會充實我們這一代對自己文化的認識與了解。

我記得 *Yuraw* (憂勞) 長老說過部落目前當中有一個破掉的漁網剛好部落的一位青年 *Lahuy* (拉互依) 在外求學並且得到了碩士的學位，破掉的部分需要年輕人來彌補這破掉的部分，並且藉著他在外面所學的知識來做一個加強堅固的動作，我想其他的青年也是扮演著很重要的角色，因為用一個人的力量是不夠的，必須彼此的互相幫助與學習教導。這樣部落的未來才會有希望，部落耆老也曾經跟我說過未來的司馬庫斯部落也是要以這樣的體驗營來發展，這樣一來，一方面對體驗的學員來說，司馬庫斯的體驗將會是在他們的生命中難以忘記的留戀，並且讓他們對部落有種美好的看見，另一方面對當地自己部落的子民更能深入的體會，其實也是在訓練我們自己對未來以後發展的基礎做準備。

希望這樣的營對還能繼續的辦下去當然不只是二天、三天，未來還會繼續的發展下去；但前提是我們必須要先有所健全的準備及對當地知識的了解更多，再來做更進階的體驗活動。但我覺得需要注意一點的是，當地的年輕人必須要誠心的認同自己的部落以及文化，雖然在都市的生活我們是沒辦法與他們競爭的，意思是說我們無法到都市發展自己的一片天，所以唯有我們自己的文化以及語言是我們的財產，當然將來如果以後發展的好的話，它將會帶給我們滿滿的祝福。以上這些就是我個人的心得，當然還有很多，最重要的是無論辦幾天的「體驗營」，要記住的是，我們是重要的當地主人，他們的到來也是因為我們發展的好，無論是對自己的文化習俗以及語言甚至是保育計畫的成功，還有我們的合一的信仰，我想這也是他們來到部落拜訪體驗的所在。

### 6.3.5. 助教收穫與反省：

這門課程的安排下，很高興能認識組員，從一開始的隨機分組，直到成果展的呈現，一直到現在，族人與同學們的影像還存在腦海裡。大伙相聚在一起，這樣的一個組合，即是一種巧遇，充滿許多不確定性和個人團體的自我挑戰。

過程中我們在角色扮演上有些不同，筆者是助教，修課的同學是組員；但這樣形式上的名稱，還好沒有造成組員之間彼此的拘束感，關於這一點，稱作「小組的動力」，這是在作為一個課程的助教，很值得向大家來談談。

這樣是發生了什麼樣戲劇性的變化呢，不知道組員的體會是如何，在整個課程的規劃下，尤其是在部落回來後，在接二連三的討論中，大家表現出小組的凝聚力（從出席率、討論的內容、意見的表達、整合、修正...，直到魯夫（成果展的布娃娃）的出現，連結到最後的掌聲鼓勵）；過程中，討論內容漸漸得到了結果，更難得的是，大家所展現出的小組意識與動力是充滿著活動力，與組員相處時，這部份雖不被拿來做為評分的要素；整個串起來看，這樣的一個小組動力的成長與其中的變化、學習與掌握是別具意義的，當討論的愈深入時，彼此的角色是「互為主體」，不管是那一次的討論，之後再回頭想想，這樣的感受是愈來愈強烈；筆者必需要說：這樣的獲得並非是必然的，也並非會同時發生在每小組身上。

這是很不一樣的上課方式，更特別的是認識了一群同學，在一個課程模式中，產生彼此的連結與互動，結合不同的學習視角與空間，例如學校、沙鹿、原住民部落；室內、室外，進而更認識了「地方」、「自然」，從中去體會什麼是「地方」，「自然」？了解接觸原住民部落的「地方知識」漸漸的大家開始會說自己的故事；最後還是要特別強調，透過小組同學、各組同學助教、老師彼此間互動學習模式，而共同營造如此開放性的學習課程。

## 6.4. 風倒櫟木事件<sup>122</sup>

何罪之有？

聲援司馬庫斯部落風倒櫟木事件無罪抗告運動

「*Rhiyal myan, hmwsa quriq son sami !*」

*Kmayal qu mrhuw Icyeh:*

「*iyayt nbah mstkung、msqara qu*

*sinnusan inlungan !*

*nyux qu mshiyu mtasaw na Gaga Tayal,*

*khanay ta nya Utux- Kayal,*

*prraw、slokah、phngyang qu Smangu,*

*Mhway simu kwara !*」

「在我們的土地上，為何說我們是竊盜！」頭目倚畀說，「我們決心抗爭到底，不畏懼、不動搖！只為公義、真理可以實現，此時但願上帝大大的祝福，也希望我司馬庫斯的朋友們用力幫助我們！感恩。」

聲明：司馬庫斯部落族人因『風倒櫟木』一案，遭受以「竊盜」治罪起訴，部落不服新竹地方法院一審判決結果，堅持部落行為完全合乎泰雅族傳統慣習、合乎情理，合乎當前政府推動之「新夥伴關係」之精神，合乎經總統公佈實施之「原住民族基本法」等法律，理直氣壯地進行無罪抗告。

在本事件中部落極力向政府控訴「無罪」，希望國家尊重原住民族在「傳統領域」關於「自然資源」的權利，結合學界、教會界、法律界的朋友，組織「行動聯盟」共同討論策略，運動中結合傳統儀式的實踐歷程，突顯傳統慣習的重要性，向國家提出訴求。以下簡要呈現「*P'surx Btunux*（理石立柱儀式）」、「*Phaban*（攻守同盟、部落串聯會議）」的儀式；並表述部落的聲音與主體立場。

<sup>122</sup>司馬庫斯—風倒櫟木事件脈絡及相關討論請參閱專屬部落格：[當上帝的部落遇到國家](#)討論區。亦可參閱：*Lahuy Icyeh*（拉互依·倚畀），2007，風倒櫟木事件—司馬庫斯族人的吶喊，人本教育札記，223：66-71。

#### 6.4.1. *P'surx Btunux*<sup>123</sup> (埋石立柱儀式):

時間：20070507 地點：*qalang Smangus* (司馬庫斯部落)

##### 1. *P'surx Btunux* (埋石):

- 主柱—這石柱是代表司馬庫斯部落的精神，是一直以來 Tayal 的宣示領域、土地的主權。
- 小石頭—結盟部落立柱小石頭—是象徵結盟的各個部落。

##### 2. *psheloq* (起煙):

- 迎靈—
- 儀式進行的方式：
- 煙的意義「對 *Tayal* 的祖先，*nyux mqanux qu tayal balay*」
- 點火的煙「即是開路的意思」

##### 3. *kmud byok qnhyun* (犧血):

- 儀式進行方式：*nyux ta kmuy qu mkmayal kei, aki baqun ru*
- 用山豬—「現在我們要進行，讓上帝祖靈聽我們的聲音，」
- (重點不是要殺豬，而是與祖靈溝通的方式，)
- 血的意義：*ramu ga, wiywan yang ramu qu kbleqan qu qnxan kinbaxan, ru ungan wah pcyaqeh, wiywan balaq nqu rhiyal, hlahuy, aki baqun na ssquliq mha, nyux ta balay m'tayal mqanux.*」

表 12：埋石立柱的儀式與意義

儀 式	意 義
<b>Lmuhu</b> — (古調)	72 歲的 <b>Upax</b> (舞芭赫) 以泰雅族古調祈福。
<b>Psurx Btunux</b> — (埋石立柱儀式)	石柱代表司馬庫斯部落的精神，是一直以來泰雅族宣示領域、土地的主權，石頭代表著永久的約定。
<b>Psheloq</b> — (點火儀式)	透過狼煙升向天、與祖靈傳達部落的意志。
<b>kmud bzyok qnhyun</b> (血祭儀式)	以山豬的鮮血塗抹於石柱，象徵潔淨土地。
設置部落入口管制站	為妥善管理部落領域拒絕國家林務單位進入部落。

<sup>123</sup> *P'surx Btunux*：埋石立柱儀式，從耆老的記憶、文獻的佐證，「埋石立柱」是泰雅人、賽德克人在處理獵場、耕地等生活空間發生爭議的談判協調得到共識後的處理方式。而「埋石立柱」是最具效力的盟約，最重要的意義與價值在於，象徵彼此的「誠信、負責、公正」，對 *Utux* 負責。

## 6.4.2. *Phaban* (攻守同盟)：

### 台灣原住民族部落攻守同盟會議、發表共同聲明

時間：20070520-21 地點：*qalang Smangus* (司馬庫斯部落)

*Phaban* (部落、部族間攻守同盟) 儀式為泰雅人疆界領域遭侵犯時，各部族攻守同盟，抵禦侵入者的傳統機制，此次我們延伸此傳統精神，作為跨族群、部落的立約結盟儀式。本次同盟會議將討論傳統領域規範與結盟方式。在本次同盟會議，擴大為族群與族群間的結盟，並在第二天的上午，進行「*Pinhaban* 部落攻守同盟儀式並發表共同聲明」。

#### 1. *Msbalay* 儀式：

「*Msbalay*」為 *Tayal* (泰雅族) 在形成 *Pinhaban* 互為同攻守同盟部落，是藉著「*pssi kopu*、*tmring qsyá*」(以小米酒立約、觸摸水之意)，借水發誓，「水體」本身即有「清澈、潔淨」之意，若彼此不忘此約，攻守同盟的在狩獵、出草，及應用在本次的所有「行動、聚會」，祖靈必賜我們獵物及達到目的之意。

#### 2. *Mrqwang* (馬里光) 耆老 *Lmuhuw* 吟誦傳述傳統領域：

*Phaban* 部落攻守同盟會議 20~21 日於 *Smangus* (司馬庫斯) 部落舉行，各部落 *Ulay*(烏來)、*Tayax*(抬耀)、*Quri*(石磊)、*Smangus*(司馬庫斯)、*Cinsbu*(鎮西堡)、*M'utu*(馬武督)、*Qara*(加拉)、*Smangus*(新光)、*Pyaway*(里安)、*Pyanan*(南山)、*R'ra*(勒俄腊)、*Slaq*(水田)、*Btang*(福堂)、*Rahaw*(新樂)、*Butasya*(武塔)、*Pnaway*(下抬耀) 的領袖代表(*Mrhuw*)，還有特地從南投祖居地翠巒(*Mrqwang*)的頭目聚集一起，為要再次確認泰雅族的傳統領域。另外，來自布農望鄉、排灣新香蘭、排灣山地門、布農 *Sungun Sung*、阿美馬蘭、普悠瑪(卑南)卡地布代表前來聲援與加入同盟。

幾位部落領袖(*Mrhuw*)輪流站在部落地圖前，開始說過去他們在這傳統領域上走過的地方與發生的許多故事，有人談起日據時代發生悲壯的故事，有的說打獵的趣聞，有人分享部落的遷移史。綜合這些部落領袖的重點，他們說出了：

「我們擁有這些傳統領域的知識，確切的說出來，每一個山與水的走向，而且我們都取了名字，我們與我們的傳統領域有非常深刻的關係，這不是林務局的人員與橫山分局警員所能認識，所以當我們在新竹地方法院聽到橫山分局警員：王兆華、林務證人余智賢說：*Smangus* 的傳統領域「只有五甲時」，覺得實在可笑，因為我們的傳統領域就是包括所有 *Mrqwang*(馬里光群)居住的範圍，不知超過五甲多少。」

對於林務局這個錯誤的認知與證詞，部落族人的行動給予最大的譴責。各部落領袖說出，我們過去的傳統是，只要我的族人被欺負或是羞辱，我們同樣屬於這個族群或是一同在這傳統領域的部落，必須用盡全力全心給予支持。來自於其他族群的代表也確定的說，這是我們原住民彼此幫助與鼓勵的時刻。

### 3. *Phaban* 部落攻守同盟儀式：

*Pssi Kei*: (以口述立下盟約)

各部落耆老代表以「古調」傳唱的方式，把兩天所談的議題重新再回顧，每位耆老以簡短發言，強調本次的集結互為同盟部落，並邀請所有與會原住民、非原住民朋友，結合司馬庫斯部落族人，共同在象徵「同盟台灣浮雕風倒木板」上簽名，發表簡短 10-30 秒的感想、祝福的話，同意成為同盟的部落，並把在這裡所談的內容訊息，帶回他們的部落。

### 4. 台灣原住民族攻守同盟－發表共同聲明：

1. 台灣南島民族是台灣真正的主人，讓我們一起來堅持捍衛我們的土地。
2. 各族群部落應自主性召開部落議會，提出傳統領域規範與自治權益。
3. 就司馬庫斯風倒櫟木事件，提出更正、還清白，公開道歉。
4. 依照泰雅傳統 *Gaga* 規範，林務局才是竊盜者，必須依照泰雅傳統規範，接受處份，要求國家政府落實「新夥伴關係」與「原住民族基本法」。

風倒櫟木事件兩年的時間，這些日子以來，部落感謝所有為這事件共同付出的每一位朋友，謝謝你們的長期陪伴，當然這運動還沒有結束，未來的路還很長遠。我們知道大家一直再尋找事實的真相，希望能夠為本案找到一個合理答案，……至今法院一、二審的判決仍然有罪，目前上訴到「台灣最高法院」三審審理之際，要 2008 年？月？日代表國家最中立客觀的「司法最高體系」必然會從國家的法律條文給我們一個清楚的解答，暫且不談結論會是如何。

自己在這段期間冷靜思考這個問題，也一直試著尋找我們的出入，筆者要跟各位朋友再次強調，讓我們回到「族人與耆老的談話與古調、儀式所傳達的精神」，筆者所要的答案已經從中得知了，再一次提醒身為 *Tayal* (泰雅族人) 的我們，必需嚴肅、認真面對 *Tayal* 千年、萬年在這塊土地上，從母語中所累積的生活智慧，就是因為這些智慧才得以讓我們的生命延續至今，*Klokha ta Kwara!*。



## 6.5. 小結

本文另一用意為，從部落具體的實踐「地方知識」案例中，吾人可以從中得知，族人是如何透過「生活、生計產業、文化生態體驗課程與櫟木事件」的行動中，看到部落作為一個知識主體，如何以其自身的樣貌，表達族人的立場與逐步建構部落的主體性，當然筆者在此必需強調主體性的建構與意識化是一個極為漫長的過程，而族人即是在這個過程中努力，不容忽視的是，相對於部落之外存在著另一個更多元的客體，如此互動相形之下，吾人所論之主體性才能產生其意義；最後引用一位居住於**Mnibu**（宜蘭大同鄉）**Skikun**（四季部落），**85**歲的泰雅耆老**Bsiaw-Mokuw**（何阿茂）**yutas**（耆老稱呼）所說的話（收錄於馬修連恩，2004，水事紀，CD2—聲音旅行地圖，第1首）<sup>124</sup>，在談話內容裡，充份表達出**yutas**對「泰雅知識」的熱愛與堅持，期許泰雅人的後裔們，要好好學習「泰雅語」，在多次仔細聆聽耆老衷心的談話後，讓我更體會出延續「母語」是「泰雅知識、文化」得以延續的根本，並作為本章的結論。

*kmyala cikay laqi kei,*  
*ki~ mamu baqun qu ke' mu ga,*  
*kbalq cikay mnglung ga.*

我有一些話要跟大家分享，  
你們都應該聽得懂我講的話，  
請大家好好的想想。

*ita qu son mha Tayal qani ga,*  
*maki ha son mha baq 「Gaga」 ta,*  
*ana simu musa inu qu laqi ga,*  
*ta ciri(ta laxi) kzingi qu*  
*son mha 「Gaga」 na Tayal hiya,*  
*tacikay kzingi~ kngyan mamu*  
*qu 「Gaga」 na Tayal ga,*  
*sa-mucing na utux na yaba ru yaya ta,*  
*iyat simu mblaq myanux aiy,*  
*ta kzingi 「Gaga」 na Tayal,*

我們泰雅人是有且知道  
**Gaga**，孩子啊不管你們到何處  
去，一定不能忘記泰雅人的  
**Gaga**，絕對不能忘記。若忘了  
**Tayal**的**Gaga**，那我們父母親  
的靈，是不會讓我們好好生  
活，真的不能遺忘**Tayal**的  
**Gaga**。

*qutux qa pucing thyayun ke' mu ga,*  
*simu qa laqi ka piyux qani ga,*  
*lokah tqbaq sisay mha*  
*「Gaga」 ru 「ke' na Tayal」,*  
*cyux mamu ni qhngyan qu 「ke' naTayal」,*  
*lokah tqbaq a~ 「ke' naTayal」 ru*  
*nyux mamu ini kzingi ka*  
*habak<sup>125</sup> zyawaw na Tayal,*  
*yasa qu pucing ke' mu lay!*

最後我要再次強調與勉勵的  
是，你／妳現代這些泰雅的孩子  
啊！要用心學習泰雅人的  
「**Gaga**」與「語言」，及不能  
忘記**Tayal**的根本。

我的話，就說到這裡！

<sup>124</sup> 詳細資訊請參考 <http://www.wind-records.com.tw/shop/person/matthew/water/map.htm>

<sup>125</sup> **habak**：指事物的基礎與根源，因泰雅人所居住的區域廣大，用詞上不一樣的方式，在筆者所居的區域的說法為 **puqoh**、**gloq**：其所表示的意思是相同的。

## 第7章 結 論

### 7.1. 試論—*Tayal* 知識整體樣貌？

討論「地方知識」的前提正是建立在部落內部能力組織與建構，且是考量到文化層面再生的基礎上之重要意義，就如同林益仁、褚縈瑩（2004：344-345）《學習型部落理論與實踐》，文章提到：

「如果『傳統』不是本質或是客觀地存在某處等待被研究者發掘，那麼或許一個從原住民本身自發的建構式知識觀點是有幫助的」。

承上述文字裡所提出關於「地方知識」討論研究的批判態度，並強調如何從「原住民自身觀點下建構知識」的反省態度，如此關於「什麼人在講什麼樣的知識？怎麼說？」的思維模式；泛學術社群長期以來對原住民或偏遠地區所持的研究態度或方法，就更值得花更多時間來討論並重視。

參閱 Berkes（1999：13）在其人類學所累積的研究中，總結出「傳統生態智慧的內涵」四種層次分析架構概念圖，所區分的對動植物與土地的在地知識、土地與資源的管理系統、支持該管理系統之社會體制、其背後的信仰及宇宙觀四個層次的架構。國內學者如林益仁（2004、2005、2007）的文章針對國內外學界如何看待地方知識關聯到自然保育、部落發展、人文學科的批判，重視自主性建構在地知識的命題有細緻的討論。

筆者依據田野調查、參與實踐過程中，所累積資料並結合閱讀泰雅研究文獻資源，就 *Tayal* 與土地（環境）間的關係而言，初步嘗試描繪出 *Gaga na Tayal*（泰雅人的知識系統）並以 *Smangus* 所處的社會脈絡作為情境來分析，那會產生出什麼的結果？如以下說明，參考（圖 6-1）：

#### 7.1.1. 世界觀

即是「宇宙觀」（觀看世界的方式），是最根本的，橢圓形最外層，其中包含了（社會制度、管理系統、生物知識）引導泰雅人如何把自身存在於世界的位置，其中包含宗教信仰儀式、倫理規範等範疇。泰雅人相信，這個世界是存在著人界與靈界，兩個空間是相對存在；「*Utux*觀念」從眾多的耆老的口述中，將之形容為是一個「*blaq na Utux*」（好的*Utux*），是一個好的、沒有具體形象的最高存在

(being), 象徵著民族得以延續的根本法則、道德與秩序的所在, 與 *utux-bnkis*<sup>126</sup> (祖靈) 是不一樣, 不能等同的概念, 從泰雅語意裡吾人會更容易理解, 例如:

- *ita son mha Tayal ga, nyux ta nya tunun squ Utux.*

(我們人的生命是 *Utux* 在編織)

- *wayal klhun*<sup>127</sup> *Utux qu tninin nya la.*

(他/她的生命被 *Utux* 取走了)

- *kwara wayal ta skayal ga, bali ungat Utux nyux mita.*

(大家說的話, 又不是沒有 *Utux* 在看。)

- *bali ta Utux qu ita ssquiq.*

(我們人又不是 *Utux*)

從泰雅人爲了維繫生存所從事農物生產過程中所進行的 *Sm'atu* (小米播種祭)、*Pslkotas* (祖靈祭) 等祭典與之相結合的是實踐慣習規範的 *gaga*<sup>128</sup>, 唯有尊循 *gaga* 的人, 當其生命結束後靈魂才可以行過 *Hongu Utux* (神靈之橋), 到達 *Tuxan* (靈界) 與祖靈過著沒有痛苦的生活; *Sbalay* (和解)、*Qmes* (消災除罪) 儀式, 尤其是和解與消災的儀式, 至今仍然持續實踐於當代泰雅各部落的生活裡, 沒有消失亦沒有被基督宗教取代。

1948 年族人始接觸基督宗教信仰<sup>129</sup>, 改宗的過程中, 第一代泰雅傳道人, 爲了使族人聽的懂, 常直接運用 *gaga* 的道理來解釋外籍牧師講道內容及聖經。時至今第一、二代的信徒主要是歷經改宗的過程, 口訪時耆老常用一句話來回答:

「我們祖先所指的 *Utux*, 就是牧師、傳道人福音裡說的『*Utux kayal* (上帝)』」

<sup>126</sup> *utux-bnkis*: *utux* (靈) *bnkis* (祖先) 直譯-指祖先的靈, 過去對泰雅宗教研究一直誤用, 祖靈信仰被早期人類學家建構爲泰雅人社會中最爲核心的信仰, 實際上是沒有釐清與 *Utux* 的性質。

<sup>127</sup> *klhun*: 是 *kmloux* (採收、收穫) 的過去完成式, 意指生命已被 *Utux* 取走之意。

<sup>128</sup> 這裡指的 *gaga*: 是人與人相處的規範及小米農物生產時所進行的儀式與規範。

<sup>129</sup> 1948 年司馬庫斯族人 *Yabu-Yawiy* (余國進) 參加抬耀部落的聚會, 從 *Silan-Twalu* (葉廷昌牧師) 手中接過以日文寫成的約翰福音手冊並帶回司馬庫斯, 使司馬庫斯人開始接觸基督教; 並於 1951 年建立聚會所 (當時規模非當今教會的樣貌)。

承上句話耆老所說的話，尚不能解釋與清楚交待族人改宗的脈絡<sup>130</sup>；半世紀後的今日，族人真實生活中，是並存兩者的儀式與宗教活動，在整個部落發展的脈絡裡，實質影響著部落整體的發展，世界觀最終會如何變動，非本文所可以處理，司馬庫斯泰雅人的改宗目前仍處於進行的過程，並待後人來持續探討。

### 7.1.2. 社會制度

將視野拉到「人界」裡，從文獻回顧中，*gaga* 長期以來作為泰雅人社會組織的根本性誤解，使得大家根本看不清楚泰雅人實際的社會組織是如何；黑帶·巴彥 2002 年《泰雅人的生活形態探源：一個泰雅人的現身說法》一文中表達，*gaga* 即是「習慣規範的總稱」，最接近「社會組織」的概念是 *qutux niqan*（原意為一群人一起進食的地方），而 *niqan* 的形成必需建基在 *qalang*（部落）的範圍。

戰後初期從尖石前山再集結回到部落後的族人，仍然以 *qutux niqan* 的生活形態，其間因兩家族人因認為「分肉不公平」而產生短暫兩個 *niqan*，後因家族相互聯姻之才又回到一個 *niqan*。約莫在同一時間基督宗教的傳入，在家族耆老紛紛接受牧師、傳道人（傳教的中介人物）開始在部落內設立教會，教會在部落內形成一個明確的社會組織，內部有分工架構（牧者、長老、執事、信徒），此時「教會」與「*niqan*」間的關係，在人群組成上是高度重疊，除了牧者外（牧者都是由泰雅爾中會派任為主）；在分工上兩者時為相互包含，時為不包，例如：部落內部因婚姻糾紛、未婚懷孕或犯了禁忌，主要由「*niqan*」的 *mrhuw*（被受尊敬的人）主持，進行相關調節的工作。如此說明的用意，在於不能很簡單化約為，「教會」取代了「*niqan*」的說詞，而是必須從社會脈絡進行了解。

晚近因觀光活動，討論了近十年而逐步產生的「*Tnunan-Smangus*」（土地共有的司馬庫斯），更是從「教會」、「*niqan*」中再形塑而成的具體組織，具明確組織架構與職責，部落裡 60-73 歲間的耆老，都一致認同，「*Tnunan*」是延續了過去「*qutux niqan*」的精神，隨著人群範疇清楚界定下，排除了無參與的部份家戶；如今「*Tnunan*」即是部落的經濟生產管理體系，對於自然資源、產業經營各項管理系統所組成制度，扮演部落內部實質的經濟體，亦是部落現今的社會制度。

### 7.1.3. 土地與資源的管理系統

居住在部落裡的成員，當涉及到土地與資源管理的問題時，藉由「部落會議」討論如何將關於土地與資源管理知識，融入管理方案裡，並形成管理的規範，藉由各組相關的規範原則下，形成適合用於部落的管理系統，使部落族人可以產生最大的共識，形成內／外部的約束力量。例如：

<sup>130</sup> 關於泰雅人改宗的討論，可參閱黃國超，2001 一文。

## ■ 「部落公約」的制定：(參閱附錄 2)

討論兩年多的時間，在 2003 年正式提出，經由部落會議決議制訂「部落公約」，主要內容包含五個架構：總則、土地、文化生態、部落秩序、附則，共有 21 條的規定，尤其針對「土地」特別強調族人基本立場如第三條條文內容所示：

為維持部落之主體性，部落土地不得買賣、租用、轉讓給非部落居民，亦禁止和非部落居民以合夥投資的方式經營部落土地。(違反者其車子、水管、電桿禁止通過部落內其他居民的土地及農路)。

## ■ 「土地共有」經營管理模式：(參閱第 4 章)

2004 年初，建立「土地共有制」把觀光活動產業(民宿、餐廳、商店)與土地(連同土地上的農作物)相互結合，成為共有制度下，所有成員的「集體權力／益」，試圖改變過去國家法律面向所認定的「個人所有的財產權觀念」，實行至今已邁入第四年，過程中遭遇多次的困難與瓶頸，透過固定會議(月檢討會、年度大會)討論方式，提出解決的方案。「遊客管理須知」請參閱部落網站<sup>131</sup>。

## ■ 傳統領域五年森林守護計劃：(參閱附錄 3)

2005 年初所制定，先前花了兩年多時間，討論如何以部落內部力量為主體，來進行 *Qyunam* (傳統領域) 森林守護的工作，2004 年底在幹部會議的決定下，確立「司馬庫斯傳統領域守護計劃—森林守護者」，固定每二個月，巡山一次，以杜絕不肖小人，為了貪圖個人利益，而入山進行破壞森林的行為，至今調查十次，累積許多照片檔、動態影像及文字資料，預計於 2008 年會進行約五天的調查工作，並結合傳統領域知識學習與傳承的目標，分成兩組人馬，兩個不同路線進行調查，讓山林的知識可以藉由親身體驗，讓部落更多的年輕人可以對傳統領域有更多的認識與實地踏勘的經驗，以達到傳承的目的，讓祖先對土地的知識系統可以建立在每一次入山的計劃裡。就如計劃書裡的結論所強調的：

司馬庫斯祖先對土地的信仰，殷殷告誡後輩子孫土地是我們的生命，因為他們的信念與智慧長久保護台灣這片山林河川，台灣能有現在的經濟發展和生態資源，是原住民的祖先用生命世代守護這片土地才能開花結果。

---

<sup>131</sup>遊客管理須知，請閱考 <http://www.smangus.org/rules.html>

## ■ 傳統領域守護原則與規範：(參閱附錄 4)

2005 年至今發生的「司馬庫斯－風倒櫟木事件」，在台灣各界多方的關注下，2007 年 7 月間啟動了代表國家的（行政院農委會、原民會）與「捍衛司馬庫斯部落行動聯盟」進行「對等協商會議」，在會議當中，部落提出：「*Klahang Qyunam na Qalang Smangus*（司馬庫斯傳統領域守護與規範）」，會議中由 IY 與筆者向與會成員，說明部落所提的版本主要的精神，是聚焦在部落如何看顧與守護森林資源，而非如何採集，及要採集那些種類；對公部門（農委會林務局）則是希望以正面表列的方式，把需要採集的種類細目與採取季節，相互認知上不同。

### 7.1.4. 動植物與土地的知識

最接近狹義的生態學所認定的知識，如民族動植物的知識，使用的功能，及相關的民俗義意與描述這些自然現象的知識：舉例說明如下～

#### ■ 地名：地名的來源及義意

##### 1. *Slibu*（司立富）：

其一：早期這裡主要是捕老鼠的地方，*slibu* 區域內有非常多的 *Hom*（台灣肉桂）<sup>132</sup>，再因其週遭的地很像一個自然陷阱，從以前到現在還有設置 *wku* 的陷阱，十月～十二月份時，老鼠最多，很多的鳥類會來吃如：紅嘴黑鵯、灰林鴿、綠鳩等鳥類。

其二：因其地形石壁峭壁形成自然陷阱，極像是一個大的 *slibu*，所以命名為 *Slibu*。

2. *gong-Sknux*：味道溪，早期部落獵物貯放的天然冰箱。

3. *Koraw*：其意為「土壤肥沃而在此耕種，落日時分要回部落，全身總是和著深黑色的泥土，這即是代表著土地的美好，更象徵著年年的豐收」。

#### ■ 植物名：

*Yaba* 臺灣鐵杉、*Labu* 泡桐、*Qpring* 羅氏鹽膚木、*Sangas* 裡白櫟木、*Ryuk* 錐果櫟、*Hnuk* 長尾栲、短尾柯 *Blloqiy*、*Qruhaw* 山红柿、*Grhi* 阿里山榆、*Plqiy* 賊仔樹、*Maqaw* 山胡椒、青楓 *Sibus plquy*、*Qmusu* 紅楠、*Yahu* 苦苣菜、*Sina* 昭和草。

<sup>132</sup> *Hom*（台灣肉桂）：老鼠喜歡吃其果實，果實可以拿來當香料用。



■ 動物名：

*Ngrux* (黑熊)、*Bqanux* (水鹿)、*Mit* (長鬃山羊)、*Bzyok* (山豬) *Para* (山羌)、*Yungay* (獼猴)、*Qbux* (白鼻心)、*Yapit* (飛鼠)、*Bhut* (赤腹松)；*Laqung* (藍腹鵝) *Pgzit* (帝雉) *Guru* (鴛鴦) *Byahoq* (五色鳥) *Qyura* (藪鳥) *Kbaki* (虎鷄) *Pqaraw* (檀鳥) *Qaqaq* (樹鵲) *Kyana* (紅山椒鳥)。

本研究而言，*Smangus* 部落發展與環境的關係，過去因為政府保留地政策將發展侷限於「保留地」之中，並且鼓勵種植經濟作物，結果造成部份環境的破壞，讓原住民無奈的背負了污名。由修正後社會制度—「*Tnunan Smangus*」的發展趨勢，部落積極的追尋新的生活模式，奠基於「*Gaga na Tayal* (泰雅人的知識)」基礎，再建構新的部落文化與自然和諧相處的生活環境，並強調地方知識系統「知識、實踐、信仰」三面向活絡與循環，整體知識活化在部落的生活，如此「地方知識」才可免於從生產知識的主體被抽離分割，成為支持部落各項發展的基礎。

雖然這些都不全然是奠基於只為了環境的考量，實質結合了產業發展、文化傳承等因子，卻仍然達成環境保育之關懷。建立一個與自然適當互動的生活模式，還有更多的途徑，有些途徑在當下的時空脈絡中，也許比「為了環境」的關懷與科學的思維更為重要。本研究初探試論原住民部落的「地方知識」必須回歸到生產知識的場域，也就是說明實踐空間拉回「部落／社區」，同時面對時代的挑戰，與「部落發展」工作結合，如此部落的主體才能得以被展現。

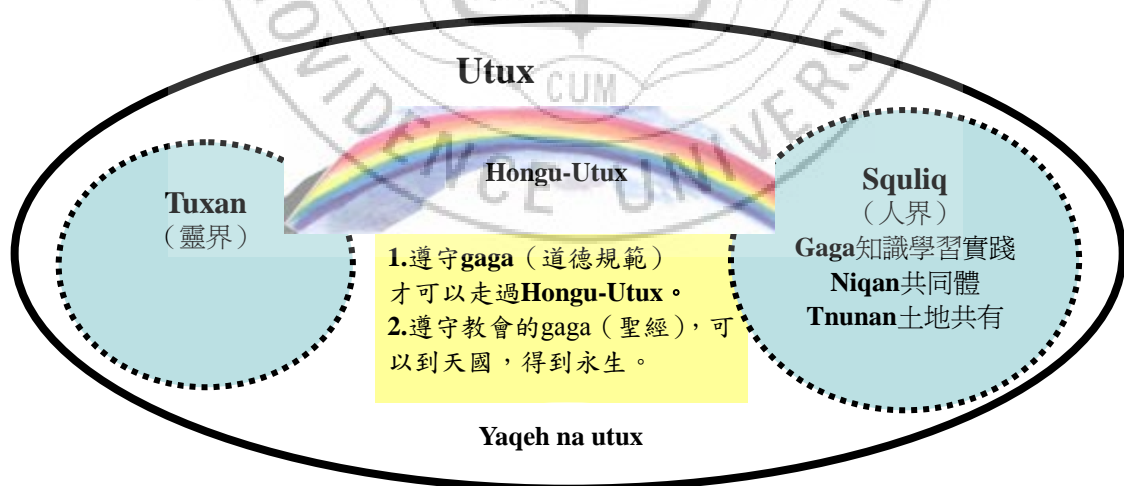


圖 19：Gaga na Tayal (泰雅人的知識系統)

## 7.2. 地方知識實踐的可能與關鍵點

時代快速的變遷下，泰雅族人聚落的生活，已並非如日治時期之前「自給自足」的生活型態；道路開通（國府時期因森林資源的誘因而陸續把道路系統逐一開闢連接每一個部落）、國家「山地平地化」政策導向、一統化的「國民義務教育制度」與「現代化」的影響，約莫一世紀的光景，快速拉近了平地到部落的距離，相形之下聚落社會受整個大社會的影響，實足壓縮「地方知識」學習、實踐的時間與空間，原本維繫生活的知識，被國家制度所取代與控制，「地方知識」漸漸的式微；就此現象而言是絕大多數現今台灣原住民族共同面臨的難題，如何兩者能夠兼顧，或者要把重心放在那一個選項，造成現今原住民部落與個人時常受到兩難的情況，又如何能達到雙贏的局面（事實上確實是非常的困難）。

以「地方知識」為基礎，透過 *Smangus* 部落的經驗為例，吾人可以產生更多對於什麼是「*Gaga na Tayal*（泰雅的知識）」更為全面的認識與體悟，若從部落／社區角度出發，作為思考如何活絡地方知識的視角來討論時，筆者以實踐取向的行動研究與參與部落工作的過程中，試提出以下五個面向，提供部落組織者、協會幹部與部落成員等在執行部落相關工作時，可資參考的一些想法。

### 1. 部落社經脈絡物質生產的結合－

針對該部落／社區內部的社會關係（內部組織、協會、教會、家族間的互動情形）、經濟等發展面向（維持該地人群的生計來源是什麼？其生產的過程是如何？）、地方上資源的整理（人文、自然環境資源的訪問與整理），而這些是重要第一部建立該地的基礎資訊，這些基本資料可以協助組織者，該如何從那一個面臨議題或問題進行切入點，或進行相關的工作坊，討論要做什麼？怎麼做？

### 2. 語言的掌握與詮釋－

討論關於某一人群的「地方知識」，學習當地的語言是最基本的工作之一，若是地方上的組織工作者，必須要把握此關鍵點，而且這將會是重要的工具，訪談時充份掌握收集整理語彙，到後來進行田野資料詮釋撰寫。

### 3. 部落組織與探索地方知識－

進行田野資料的蒐集時，同時並行的另一項工作是「部落組織」的推動，例如尋找有興趣的個人或團體，建立內部的團隊，逐步形成內部組織時，即可帶入至田野訪問的工作，並安排時間讓成員們可以針對即有材料、工作進行意見交流。

### 4. 科技工具的運用與結合－

田野資料蒐集及整理工作，可以結合現今科技的工具（攝影機、照像機、錄音筆、電腦資訊處理、軟體工具的結合、Google Earth），如此可以更增加工作的效率，尤其是現今是數位化的時代，討論結合這些工具，產生更具體的內容。

### 5. 重返實踐場域與學習地方知識－

部落／社區是生產、實踐地方知識的空間，當吾人回到部落、深入田野的人事物、參與部落工作與重返傳統領域，進行踏查等實務的工作，對自身而言較能產生更多的體驗，成為生命的經驗，進一步產生對地方的認同，這樣學習經歷會更為紮實，對生長的空間會有更全面的認識。



### 7.3. 再省殖民論述與自主性知識建構

從文獻上 *gaga* 的解釋，除了「祖先的遺訓」及「習慣法」外，通常被解釋為部落社會組織，譯作（集團、祭團、血族、共食、獵團）等解釋，長期以來泰雅研究者延續前人研究尚未釐清的部份，沒有進一步產出質疑，而持續引用前人有問題研究成果，晚近學者才提出質疑（山路勝彥，1987；王梅霞 1990；王國超 2001），其中更可貴的是，族人自身以第一人稱的面貌出現在此議題的討論，較為顯著的代表如廖守臣（1984、1998）、黑帶·巴彥（2002：27）。

日本學者進入泰雅地區之後，為了要了解泰雅族人的社會制度與團隊體系，而做了訪問調查的紀錄。可是卻發現他們所呈現出來的泰雅族「社會制度與團隊體系」，卻是跟泰雅族的真實生活完全不一樣，甚至可以說根本不是那一回事，這也是本人最強調的一項報告。

黑帶·巴彥（2002：29-31）在其著作中的標題，即充份強調其論述的立場為「一個泰雅人的現身說法」，尤其是針對「泰雅人的社會制度」討論面向，提出他進行二十幾年「泰雅文史工作」研究心得，重要資訊累積於二十幾年前，紋面男女耆老的口述記錄田野史料，加上體察部落生活所產生的看法，認為泰雅族的「*niqan*」，是部落社會的凝聚中心，是最接近社會組織的說法，分別從 *niqan* 的「形成、形成時間、性質、結構及分支」提出說明。而這也是長期以來，外來研究者所沒有深入的環節，造成泰雅社會組織的模糊化。

長期以來知識主體不斷被外來者以「他者」(other)的眼光，進行短時間觀察，或以遊記日誌的手法，來描述解釋無文字民族的文化現象，時至今日累積了無數的文獻資料，甚至成為論述該族群的代言人，而該族群的後裔，透過漢語教育學習養成過程中，並直接透過文化翻譯所生產的文本，族人從中習得的過去的知識，進一步引用或再教育內部人群，產生內部再殖民化的現象，就這樣的現況，吾人必須提出反省的觀點；現今被研究的主體，透過主流社會的文字書寫系統，開始說：「自身的文化，建構地方知識」，並與主流社會對話，從族人自身眼光來建構族群的知識是有其重要意義，這樣的聲音有其存在的必要條件。

晚近學者黃國超（2001：118）針對泛泰雅「宗教變遷」研究的命題，以 *Cinsbu*（鎮西堡）為例，在文末亦提出對於殖民論述的深刻反省<sup>133</sup>，核心觀念長期被誤解，進一步從田野長期參與族人工作、生活、近身觀察，從「泰雅語彙」中掌握其意義，及意義背後的象徵體系，再提出新的詮釋，準此而言是值得相關研究者共同學習與討論，如下段文字中所述：（註：黑字體為筆者所加）

在過去的社會環境中泰雅人思想體系是高度整合的一宇宙觀、宗教、醫藥、道德信念彼此扣連。過去人學類民族誌**統識性**的描述，**常忽略泰雅人文化內在邏輯與主體性**，以及殖民遭遇或跨文化接觸過程中外在因素對其信仰的變化及影響。乃至將人的社會存在與文化分開，*gaga* 成為不變卻又說明不清的規訓，而不易釐清不同因素連續性的接觸對其所造成之變遷，因此我們還是先回到對泰雅人信仰中主要概念的掌握。

<sup>133</sup> 孫大川（2000：210-214），以原住知識份子立場，提出殖民論述的批判與反省。

地方上的人群對其生活本身即是處於一個持續變動的環境，不能忽略泰雅文化內部的主動性及適應的方式，就如本研究個案所提示，從時間的縱軸來理解，歷經「集團移住、戰後再回到舊社、走路的年代、巨木發現、道路開通及晚近觀光活動所遷動部落發展模式」，透過族人內部組織化，規範原則的討論與建置，土地共有制的落實，資源得以分配至個人，打造一個「集體利益」為基礎的發展取徑，充份體現出「地方知識」如何產生當代適應。

再者現今在討論原住民知識範疇，研究取向逐漸有轉向的趨勢，更強調一種在地社群自主性建構知識的可能，他們如何說？如何實踐在其生活場域？；批判反省一種客觀化、抽離知識主體的方式來理解「地方知識」的態度。林益仁（2007：56）急切的說明落實上的困境。

現在所說的原住民生態知識，與其說發現，不如說是重構，而正是這個重新建構「傳統」的過程才彌足珍貴。筆者最後想表達的是，肯定生態知識是一回事，……；但是落實生態知識與社群互動關係的發展過程，才是困難之處。

造成這樣的困境實有脈絡可尋，回溯近百年的歷史，造成「在地知識」被壓抑而產生弱化，面臨文化傳承危機等，重要的遠因，即是來自政府的各項政策措施，尤以「教育政策」最為嚴重，教育部執行「九階的國民義務教育」制度，雖然強調「多元文化價值」，實際在學校的推行，仍然無法脫離，強調智育優先，讀書考試，長期坐在課室裡，學習抽象的知識，背愈多考愈高，以期進入好的學校的教育模式；拉回到普遍原住民部落社會學子學習現況，實難有好的適應，一個星期七天裡，五天裡每八小時要到學校上課，剩下週末兩天時間，扣除父母親工作時間，那到底還有多少的時間、意願讓原住民學子學習母體文化的知識，看到了孩子們履行義務，同時也犧牲了學習自身文化、知識的機會，尚且國中小的年齡即是母體文化養成的關鍵期。此面向的討論尚包括諸多因素，例如一部落生計產業環境改變，父母親以農事或進入平地求職，無暇與孩子互動；政府推行原住民族教育政策的上的困難；大社會現代化的影響，也都包含在內。

現今 *Smangus* 部落正在積極籌劃建置「部落有教室—司馬庫斯泰雅學校」的教育築夢計劃，期許以部落為基地，讓更多「地方知識」可以持續活絡，生產與再生產更豐富的知識，強調孩子在其養成教育的過程中，得到更充裕的時間、空間來學習族群長期下來累積的智慧，從母語來學習認識所處理的生活環境，讓現代的泰雅人可以兼具族群與主流教育的知識內涵，適應現在並產生創新的生活方式，對於當代教育體系的反省與檢討，就現今台灣原住民族而言是必需要進行調適，方能找到落實的可能，讓族群間相異的知識內涵，變成彼此的光芒。

歸根結底，我們需要的不只是地方知識，我們更需要一種方式，可藉以將各式各樣的地方知識轉變為它們彼此間的相互評註—由一種地方知識的啟明，來照亮另一種地方知識所隱翳掉的部份。

最後引述 Geertz（2002：319-320）一書中，提供了探討地方知識的另一種解釋，強調任何一種知識都是某一種「地方知識」的映照，如何透過知識間的對話，建立彼此成為相互的助力，如此對知識的胸懷值得共同省思。

## 7.4. 建議、研究倫理

研究者與報導人應維持何種關係，在人文學科研究的範疇裡，近年國際上討論關於什麼是一個好的「研究倫理」的議題正如火如荼的展開，許多研究者不斷反省對於異文化社群的研究，要如何能夠展開一個對等、互惠的關係，而不是只把異地成爲研究者的研究客體，近年國際學術團體亦針對「研究倫理」，進行積極的討論，制定倫理規範。<sup>134</sup>國內學術社群而言，必須進行更多反省與探討，讓研究倫理的精神，可以成爲研究者與受訪者在執行研究上得到更多的助力。

本節未企圖進一步探討，將 1999-2007 以司馬庫斯爲個案研究的文獻中，試著從國際學術社群裡，不斷持續被討論，關於「研究倫理」的命題，檢視在「研究者」與「被研究者」間的關係，在田野知識生產過程中，研究者完成學位或結束研究計劃後，部落對他/她們而言，又是什麼？筆者提出下列質疑批判的文字並希望相關研究者可以進一步產生對話，以更符合正確的研究態度與方法。

在 *Smangus* 部落進行的研究關於「研究倫理」部落內部的討論：

1. 研究或計劃執行前是否有進行「部落說明」？  
相信這些在部落進行的研究計劃，至少有 5/4 沒有進行「研究計劃說明」。
2. 研究成果的回饋：  
歷來有許多的研究結果有回饋給部落至今不到五本。
3. 對台灣大學地理環境資源學研究所的批判與質疑：
  - 一 PPGIS 到底對該計劃有多少成效？
  - 一 傳統領域研究結果，這些「知識管理」，部落是否有受權並同意，將此研究結果進行公開展示，及引用。
4. 關於「社區林業計劃」的正當性：  
司馬庫斯部落是那些人代表同意於部落內進行社區林業的研究規劃。
5. 風倒樺木事件中這些研究者他們在那裡？  
今年（2007 年）從三月份開始進行「司馬庫斯風倒樺木事件無罪抗告運動」，在部落最需要協助時，妳／你又在那裡？
6. 進行研究期間「誰培力（empowerment）了誰」？
7. 部落生活空間與工作內容無需成爲外來研究者的田野地：

以上所提的幾點，是筆者作爲一位研究者與部落一份子的立場，並在此以嚴肅的態度，懇請呼籲歷年在部落進行相關學術研究計劃的個人或團體，請把研究的結果及在部落採集第一手資料（包括文字、聲音、影像）完整回饋給 *Smangus* 部落，若你／妳願意，在部落安排一場「研究成果」分享會，讓研究與被研究間可以經由這樣的交流，讓雙方互動關係可以更成長；而現在尚在部落現行相關學位論文及未來的研究者，希望共同實踐符合「研究倫理」的方法與態度。

<sup>134</sup> 國際民族生物學學會（International Society of Ethnobiology, ICE）2006 年大會中通過了「專業倫理規範（Code of Ethics）」。[http://ise.arts.ubc.ca/global\\_coalition/ethics.php](http://ise.arts.ubc.ca/global_coalition/ethics.php)（有中文版本）。

## 附錄—1

### 田野行動實踐記事

時間	行動事件	地點	田野工作進行
2002/07~ 2007/12	部落環境解說導覽- 步道景點沿途解說- 部落晚會簡報-	<i>Smangus</i>	<ul style="list-style-type: none"> <li>■固定每個週末下午帶領遊客</li> <li>■「解說部落環境」,晚上在教會內進行「歷史解說簡報」。</li> <li>■觀察觀光客的行為。</li> </ul>
2003/12/7 2003/12/14 2005/03/07 2006/02/11	巨木步道植物資源 調查	巨木步道	<ul style="list-style-type: none"> <li>■與部落耆老 SI 民族植物調查。</li> <li>■生態所楊國楨老師及同學共 7 位生態系所同學。</li> <li>■陳欣一同學。</li> <li>■楊國楨老師、蔡志豪、陳欣一、侯智雄(植物分類實習課)</li> </ul>
2005/01/01	公布-司馬庫斯傳統 領域生態保育計劃 草案	<i>Smangus</i>	參與討論並規劃「傳統領域生態保育計劃」之內容。
2005/ 01/17-18	台加交流,加拿大 頭目至部落參訪	部落參訪: 司馬庫斯、新 光、鎮西堡	
2005/ 01/24-28	傳統領域生態保育 計劃第一階段現地 勘察工作。	<i>Qyunam</i> <i>Smangus</i> 司馬庫斯傳 統領域	調查內容可參閱生態台灣第 11 期, 2006。
2005/ 04/03-10	「原住民社會發展 與自然保育」課程 司馬庫斯自然與 人文資源調查工作坊	<i>Smangus</i>	主要著眼於發展部落在生態保育上的自主性機制,期望透過自己管理的資料庫與技能解決部落在地就業與生態保育等迫切問題,利用「部落資訊系統」(Community Information System)的概念、提供與鼓勵部落使用自動照相設備這些數位化的工具,協助當地原住民自主性地紀錄部落周邊的動植物資源、詮釋文化與生態知識。
2003/12/06 2004/04/05	Koraw 步道植物資 源調查	Koraw 步道	<ul style="list-style-type: none"> <li>■與部落耆老 IC 民族植物調查。</li> <li>■結合「原住民社會發展與自然保育」課程。</li> </ul>
2005/04/06	司立富步道植物資 源調查	司立富步道	結合司馬庫斯自然與人文資源調查工作坊。
2005/04/07	神秘谷步道植物資 源調查	神秘谷步道	結合「原住民社會發展與自然保育」課程。
2005/ 10/29-30	通識課人與環境 部落文化、生態體 驗課程	<i>Cinsbu</i>	本課程的講義。可參考靜宜大學九十四學年度第一學期「 <i>Cinsbu</i> 部落生態、文化體驗課程手冊」。
2006/ 04/21-23	巨木、Koraw、神秘 谷、司立富步道鳥 類資源調查	巨木、Koraw、 神秘谷、司立富 步道	主要由協助調查者鄭智仁先生。 民族鳥類知識訪問 IC、AM、KM、MS、IK、
2006/	通識課部落文化、	<i>Smangus</i>	在本次課程,吾人編訂本課程的講義。可參考 <i>Tnuanna Smangus</i> , 2006, 靜宜大學九十

04/22-23	生態體驗課程		四學年度第二學期「泰雅族 <i>Smangus</i> 部落生態、文化體驗課程手冊」。
2006/ 05/20-21	靜宜大學部落服務、學習生態營	<i>Cinsbu</i>	在本次課程，Maqaw 小組編訂本課程的講義。2006，靜宜大學九十四學年度第二學期「泰雅族 <i>Cinsbu</i> 部落生態、文化體驗課程手冊」。
2006/ 10/22-23	通識課部落文化、生態體驗課程	<i>Pyanan</i>	2006，靜宜大學九十五學年度第一學期「泰雅族 <i>Pyanan</i> 部落生態、文化體驗課程手冊」。
2006/ 10/28-29	通識課部落文化、生態體驗課程	<i>Mrqwang</i>	2006，靜宜大學九十五學年度第一學期「泰雅族 <i>Mrqwang</i> 部落生態、文化體驗課程計劃」。
2006/ 11/01-09	參加：ISE 國際民族生物學會研討會	泰國清萊省 (Chiang Rai)	<ul style="list-style-type: none"> <li>■國際民族生物學學會(International Society of Ethnobiology, 簡稱 ICE)</li> <li>■參與研究倫理工作坊，大會中通過了一份「專業倫理規範 (Code of Ethics)」。</li> <li>■ISE 國際民族生物學研討會，與林益仁老師共同發表 <i>Contextualizing Ethnobiological Knowledge in Taiwan</i></li> </ul>
2006/ 12/9-10	參加：原住民族、觀光與自然：一個文化政治的觀點國際學術研討會	靜宜大學 部落參訪：司馬庫斯、新光、鎮西堡	<ul style="list-style-type: none"> <li>■部落參訪，筆者擔任地陪。</li> <li>■研究生工作坊，討論各自研究的心得。</li> </ul>
2006/ 12/11-12	傳統領域調查	<i>Qyunam Smangus</i> 170 林道	發現退府會人員，現在砍伐造林的紅檜。
2007/ 04/02-03	政治大學地政學系：部落文化、生態體驗課程	<i>Smangus</i>	
2007/ 05/05-06	通識課部落文化、生態體驗課程	<i>Smangus</i>	在本次課程，吾人編訂本課程的講義。可參考 <i>Tnuanna Smangus</i> , 2006，靜宜大學九十五學年度第二學期「泰雅族 <i>Smangus</i> 部落生態、文化體驗課程手冊」。
2007/ 06/05-07	參加：南島瀕危語言數位典藏國際研討會	台灣： 靜宜大學	<ul style="list-style-type: none"> <li>■International Conference on Austronesian Endangered Language Documentation</li> <li>■本次研討會，與林益仁老師共同發表。</li> </ul>
2007/ 10/29-31	參加：國際地理學會原住民族知識與權利學術委員會第一屆大會暨國際研討會	台灣： 台灣大學	<ul style="list-style-type: none"> <li>■研討會第三天，與林益仁老師、官大偉共同發表一篇文章：原住民族土地相關政策中母語參與之所需：一個社會政治的觀點。</li> </ul>
2005-2007	風倒樺木事件 <sup>135</sup>	部落- 林務局- 行政院- 法院-	<p style="text-align: center;">~無罪抗告行動~</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>■ 司法：一審、二審、三審...</li> <li>■ 對等協商會議：</li> <li>■ 傳統領域公告：</li> <li>■ 部落間串連會議：</li> </ul>

<sup>135</sup>司馬庫斯—風倒樺木事件脈絡及相關討論請參閱專屬部落格：[當上帝的部落遇到國家](#)討論區。



# Qalang Smangus 公約

## Qalang Smangus 公約

### 總則

- 第一條 本部落居民係指：戶籍及出生地在司馬庫斯者；或受法律認可之婚姻關係進住司馬庫斯者。若戶籍在司馬庫斯但離開部落很久之後回來，也必須認同司馬庫斯，願意遵守部落公約，成為部落居民。
- 第二條 本公約為司馬庫斯部落居民為部落之永續發展共同討論訂定，適用於部落全體居民。

### 土地

- 第三條 為維持部落之主體性，部落土地不得買賣、租用、轉讓給非部落居民，亦禁止和非部落居民以合夥投資的方式經營部落土地。（違反者其車子、水管、電桿禁止通過部落內其他居民的土地及農路）。
- 第四條 部落土地（不論私人或公有），非經部落共同討論規劃許可。不得大規模的變動使用或開挖，以避免土石流或坍塌等災害發生。

### 文化生態

- 第五條 凡司馬庫斯部落居民皆有保護司馬庫斯傳統領域之權利與義務。
- 第六條 司馬庫斯傳統領域及生態資源的經營管理方式須考量保育的立場，同時經部落共同討論決議，不得任意破壞及取用。
- 第七條 部落居民透過祖先的生態智慧及現代的生態科學知識，合理的使用、採集、狩獵傳統領域的動植物資源，非部落居民進入司馬庫斯傳統領域採集或狩獵須經部落居民許可。
- 第八條 水資源為世代子孫共有，因此水資源之利用，除部落居民集體規劃之管線及現有家戶、農用之配管外，不得任意接管取用或買賣。
- 第九條 住家附近禁止畜養豬、牛、或其他牲畜等對環境衛生有礙的事業，須遠離住家，且排放物以不污染土地及水源為原則。
- 第十條 住家、民宿、或各事業等排放水之排放須處理完備，不得影響部落環境整潔衛生。
- 第十一條 部落的建築（公共設施、房屋等），必須有傳統 Tayal 文化風格。

## 部落秩序

- 第十二條 嫁出去的女兒在 Tayal 的傳統律法 GaGa 中已非部落居民，不可帶其夫家到部落經營投資，若因生活困難投靠父母及家人，須經部落共同許可並遵守部落的規範。
- 第十三條 不論外地人或部落居民，若有危害部落安寧、暴力、恐嚇、欺壓等行為，將循法律途徑報警處理。
- 第十四條 在部落的經營活動（民宿、餐飲、攤販等觀光相關事業等），要有一定比例撥付部落發展基金，以落實部落關懷、照顧、感恩、永續發展的機制。細則依部落公約管理委員會制訂執行。
- 第十五條 部落內的公共建設，如因人為因素破壞，肇事者須賠償損失並恢復原狀，並提報相關單位處理。
- 第十六條 部落禁止播放高分貝聲響，例如：卡拉 OK、擴音器等。如播放聲響影響他人安寧，將強制促其安裝標準隔音設備。
- 第十七條 除了重大節慶，晚上十點過後，勿過度喧嘩，以維持部落安寧。
- 第十八條 為維持部落居民及遊客安全及環境安寧，禁止在部落開槍試靶，夜晚更是絕對禁止。
- 第十九條 除了原住民農產品製酒，不得在部落販售其他酒類；法律規定之違禁品（例如：毒品等）亦不得進入部落。

## 附則

- 第廿條 本部落公約經部落居民同意後施行，如有異議需經部落全體居民三分之二以上出席，召開部落居民大會，經出席人數三分之二以上討論同意後更改之。
- 第廿一條 本公約由部落各戶戶長擔任部落公約管理委員會組織部落公約管理委員會制訂細則並管理督察之。

附錄—3

Sinngusan nqu Pplahang Qyunam ru Kwara Llaluy na Smangus

## ---Klahang Qyunam

司馬庫斯傳統領域守護計劃----森林守護者



泰雅爾司馬庫斯部落

2005年2月2日



## 司馬庫斯傳統領域守護計畫---森林守護者

### 壹、前言

Sinbilan ke na bbnkis, kmayal mha: bleqey mlahang kwara llamu maki ska na qyunam. Laxi an spqol binah na squliq, Kwara pcyagun zihung na zywaw ga, siki psswal qu linhoyan na qalang. Kya qu hmut theliq ke na bbnkis qaniy ga, alun Gaga smpung. Mlahang rrihyal、qqyunam、qqsy qani ga, si srası tehoq qhelan. Mhani ini gluw Gaga na pinkyalan ga, Utux smpung.

「強調傳統領域是祖先留給我們的生活空間，是祖先的遺訓，要好好管理守護傳統領域內所有的生命，不能讓外人用任何方式奪取，境內若遇嚴重不易處理的事物，交由部落會議來協商決策，泰雅人是以犧牲生命的態度來看待、遵守、執行我們所制定的傳統領域的 Gaga，若有人惡意破壞不服從等違返部落制定的 Gaga 者，由上天的靈、祖靈等超自然力作最終的審判。」

「原住民族基本法」於中華民國 94 年 2 月 5 日公佈，對於原住民族的尊重與關心甚為感激。然而除了有政府的各項保障及協助外，族人亦想傳達對於土地與環境議題方面的獨特原住民哲學。就像部落居民平日在各式的會議中提倡保育觀念，且在陸續展開的「傳統領域調查」看見了傳統領域中已經有許多的植物被破壞、動物量相繼減少，為維護這祖先留下的傳統領域之完整性，並根據過去、現在與未來的生態成長趨勢，需要一個有力的制度來保護這片山林。居民擔負著要維護傳統祖先遺留下來的資產，也要為下一代保有一個美好的生態資源，當務之急就是制訂「司馬庫斯傳統領域保育法」。

### 貳、目標

- 一、青山常在、綠水長流、森林生物能健全生長。
- 二、永續經營管理祖先交託的傳統領域。
- 三、保持與自然生態的夥伴關係。

### 參、計畫

司馬庫斯傳統領域之生態保育訂定五年（2005 年～2010 年）三階段計畫，分述如下：

#### 一、第一階段（2005～2008 年）

##### （一）制訂管理機制

1. 入山人員之掌控—進入傳統領域內須至管理站登記，核准始可入山。
2. 每月定期派員進行傳統領域動植物生態調查，另有不定期勘查，確實察看保護生態情況。
3. 五年內（2005～2010 年）全面禁採、禁獵、禁魚獵、禁伐。
4. 枯倒木及砂石，依部落共識決議處理。
5. 違法者依循 gaga na Tayal (泰雅的 gaga)與相關法律途徑移交政府機關處置。

## (二) 復育計畫

1. 由於行政院退輔會於 1960、1970 年代期間進行道路開闢以及砍伐檜木，致使自然生態遭破壞，大型動物（例如台灣黑熊、台灣水鹿、山羊、山羌及鴛鴦....等）消失無蹤，部落要求退輔會現階段施行水鹿、鴛鴦及山羊等保育動物之復育行動。
2. 所有在本部落傳統領域內所建立之相關遊樂設施，請於一年內全部撤離，恢復原有的自然風貌。

## (三) 宣導及人才培育計畫

1. 透過媒體、研究機構及政府組織，針對五年保育計畫向部落居民、族人及全國人民宣導保育之重要性及勢在必行之決心。
2. 培育部落居民使用自動照相等數位化設備，能真實紀錄部落周邊的動植物資源、詮釋文化與生態知識。

## (四) 任務編組

司馬庫斯部落傳統領域森林守護隊		
組別	委員	任務
規劃組	Masay (組長)、 Yuraw、Batu、Lahwy、 Tgbil、Amin、 Kokwang、Ikwang	1. 擬定計畫之準則及綱領。 2. 依據計畫執行掌握各項計畫進進度。
生物資源 及監測組	Lahwy(組長)	1. 研擬珍稀瀕臨絕種之動、植物資源保育計畫。 2. 編定相關監測計畫(含動植物、土壤、地表沖蝕、水質及水量變動等之監測)。
林區步道 及溪流組	Yuraw(組長)	1. 研擬步道之開闢、維護及改善計畫。 2. 研擬各溪流保育計畫。
生態教育組	Amin(組長)	1. 以傳統領域為基點，研擬自然教育推行計畫。 研擬對外界開闢及運作(含志工培訓、親子活動、環教解說)計畫。
執行秘書組	Wali	計畫聯絡、協調，成果追蹤與進度列管，並整合相關後勤作業。
分析組	Umas、Lahwy	配合各工作組之需求辦理現場調查及資料蒐集，並負責現地之後勤支援。

各組人員於每兩週召開一次會議，由司馬庫斯部落發展協會理事長主持，針對各組作業情況提報其相關需求及困難事件，並紀錄備查。

## 二、第二階段（2009年）

將第一階段內窒礙難行的部分作一調整，並尋求各相關單位協助。並將三年來在部落傳統領域中所做的各項成果以圖、文、影像方式呈現，不足的部分研擬改進措施，並計畫未來一階段之工作方針。

## 三、第三階段（2010年）

針對前兩階段工作作一評估，並發表這五年的傳統領域生態保育成果。

## 肆、面臨問題

部落居民為維持傳統領域之生態資源而訂定多項管理機制及計畫方案，仍有窒礙難行之處，概括下列四點，期各相關單位協助辦理。

- 一、 部落無法強制其他部落居民不得入山時，為聽勸導者，交由相關單位協助處理。（公權力的發揮）
- 二、 懇請行政院農委會全力支持本計畫制訂之管理機制之通過施行並協助本部落加強推動森林保護工作。
- 三、 期行政院原住民委員會協助本部落推動此計畫之管理需求及經費支援，以鼓勵原住民保育計畫。
- 四、 本部落傳統領域範圍遍及桃園縣復興鄉、宜蘭縣大同鄉及新竹縣尖石鄉需與鄰近部落協調維護傳統領域之管理制度，避免爾後不必要之糾紛及衝突。

## 伍、結論

司馬庫斯祖先對土地的信仰，殷殷告誡後輩子孫土地是我們的生命，因為他們的信念與智慧長久保護台灣這片山林河川，台灣能有現在的經濟發展和生態資源，是原住民的祖先用生命世代代守護這片土地才能開花結果。

過去我們的傳統領域曾經因種種因素遭到破壞，今日希望透過部落的自覺而制訂各項管理機制，讓祖先留下的美好山林得到妥善的照料，使生態回復平衡，當我們將這片山林交給下一代時能如當初祖先交給我們時同樣豐富，並恢復了原有的生機。

## 附錄—4

### **Klahang Qyunam na Qalang Smangus 【司馬庫斯傳統領域管理機制】部落版 【Puqing na Gaga qyunam na Tayal】(總則)**

Sinbilan ke na bbnkis, kmayal mha: bleqey mlahang kwara llamu maki ska na qyunam. Laxi an spqol binah na squliq, Kwara pcyagun zihung na zywaw ga, siki psswal qu linhoyan na qalang. Kya qu hmut theliq ke na bbnkis qaniy ga, alun Gaga smpung. Mlahang rrihyal、qqyunam、qqsysa qani ga, si sراسi tehoq qhelan. Mhani ini gluw Gaga na pinkyalan ga, Utux smpung.

#### **1. Qyunam:**

- 1.1 Pqyanux squ llamu na insuna (qqhoniq、kk'man、kkui、phpahx、qqsinuw、qqhniq、qqulih、pinbahuw、qqinyatan)
- 1.2 Nyux spiyang smru squ qyunam ga, nanu btunux、bnaqiy、uraw uzi.
- 1.3 Rhiyal sinbilan ru pinsqesan na bbnkis.
- 1.4 Lsayan na squliq Tayal、Pqbaqan na ssquliqb. (mlata、lsayan plmukan)
- 1.5 Wigan nyux khangn nqu utux kinbkesan Tayal.

#### **2. Qyunam Mrqwang:**

- 2.1 **Qalang na Mrqwang mopuw sazing:**  
Uraw、Mami、Libu、Llyung、Ulay、Hbun Gong、Batul、Quri、Plmwan、Ponnaway、Tayax、Smangus.
- 2.2 Rhiyal na Mrqwang qani ga, aring ta te Papaq Waqa wal ta mtholuy hminas Smangus ru mbiyaq hbung Bilaq, sbilan ta nha smbin qalang Smangus.
- 2.3 qalang Smangus qu nyux mlahang aring squ mluw zik tuqiy Cinblu tehok kya ryax Kwali, ru mkrkyas mttta kya Kanan Noraw, ru mkura te Tayux Moyung ru musa te tunux Bsilung, mluw ryax hminas quri Rahaw smunus tehok Papaq Waqa, ru mluw llyung Papaq mqhozywaw hminas hbung Singan, ru mbiyaq honguw Cinbluw, qani qu khangn na qalang Smangus.
- 2.4 Te kyahu ka nyux kian ggluw na Mrqwang rhiyal ta ga, mqhozwaw honguw Cinbluw, mluw llyung tehoq te Uraw, mkrkays mttta Tkatay, mu quri Lupi ru bbu' Tapung, mqhuzwaw mwah qalang Batul, qes Sarust, hminas llyung Mrqwang, tehoq squ qes na Ponnaway ki Tglyaq, mkryas ru mubuy squ Kanan Noraw, qani qu nyux khangn nqu ggluw ta Mrqwang.
- 2.5 Rhiyal ta Mrqwang yani ga, Smangus mlahang qu tekraya, mopuw qutux qalang mlahang te kyahu; ana mha nyux son qani pgagay mlahang ga, rhiyal、qyunam na ita ka kwara Mrwang.
- 2.6 Spiyang Gaga nya qu rhiyal ga, te kraya ga spgluw ta sinpangan Smangus; te kyahu ga, spgluw ta spngan kya uzi.

### 3 **Gaga na mlahang hlahuy:**

- 3.1 Maki qu behuy lyutux nay. ( yang nqu tringan behuy,yasa qu bciqan ta )
- 3.2 Myup squ hlahuy ga, bciqan qu cinrhiyal, pinblaq qu kwara inlsayan.
- 3.3 Rhiyal na 'lwan qqsinuw: ini say smlaq (spkita squ binkgan lalu na rhiyal)  
( Silung · Ginhorun · B'nux Cinbula · Spyunaw · Kunung · Meryuk · Hintagan kli ·  
Pinqolan Tapang · Khut labuw · 'bu salu · )
- 3.4 Hlahuy pltan qani ga, ana wayal pinyaqeh, ini an sinpucing 'osa.
- 3.5 Qalang bzinah mhani mwah hmiriq nnanu na zywwaw ga, iyat swalun. ( mwah  
cisal · mkal swalan kwara )
- 3.6 Kwara llamu nqu minqyanux (qqhoniq · kk'man · kkumay · phpahx ·  
qqsinuw · qqhniq · qqulih · pinbahuw · qqinyatan) iyat hmtun hmiriq.
- 3.7 Qutux yacing ga, mintxal muzwaw ru sinpusal kyaya.
- 3.8 Mintxal muzwaw ga, mopuw squliq.
- 3.9 Kwagan ttuqi ru tatak na bnkis, hngawan 'san s'mksa.
- 3.10 Kwara kinnita · kinbaqan ru pincyagan ga sbiru ssbil kinbahan.

### 4 **Gaga na 'alan qnxan:**

- 4.1 Sraw sa qnxan.
- 4.2 Sqasan- ( Sm'atu- ( 2 月 ) Pslkotas (Pbuling) · Msqunan Ilaqi  
原住民紀念日、聖誕節)
- 4.3 Llamu-kwara llamu.
- 4.4 Ruma-  
Ruma ka pinkhmu na bnkis ga, ungat binah ssquliq hmut smpung,
- 4.5 Magal squ mteloq qqhoniq, siki spuwwah squ linhoyan qalang mwah smpung.
- 4.6 Mtakuy · mkziay na qqhoniq · ruma ru bnaqiy · btunux · uraw ga, sptzwaw  
qalang.
- 4.7 cingay qu galun , ski spkahul pinlhoyan qalang.

### 5 **msbalay ru mphaw:**

- 5.1 hmiriq squ llamu nnanu ga, siki psyugan ru phogun. ( ktan squ hinriqan na  
zywwaw )
  - 5.1.1 phogun qutux bzyok.
  - 5.1.2 phogun qutux kacing.
  - 5.1.3 phogun ru miq khaw.
- 5.2 Hmeriq hopa na zywwaw ga ( lmom · tmutu · tmuba · kmihuy ) siki mrhuw ·  
bbnkis na Mrqwang mwah smpung.

### 6 **Pinnraw na klahang squ qyunam:**

- 6.1 Pinnhaw squ hinriqan zywwaw, sagal phaban smpung.

## 參考文獻

Conrad Phillip Kottak (徐雨村譯)

2005,《文化人類學－文化多樣性的探索》，台北：美商麥格羅·希爾。

Cufford Geertz (楊德睿譯)

2002,《地方知識－詮釋人類學論文集》Local Knowledge : Further Essays in Interpretive Anthropology, 台北：麥田。

Murray Bookchin (卜泉譯)

1987,《生態學與革命思潮》，台北市：南方。

Richard Peetw (王志弘、張華蓀、宋郁玲、陳毅峰-合譯)

2005,《現代地理思想》，台北：群學出版。

Tim Cresswell (徐苔玲、王志弘譯)

2006,《地方：記憶、想像與認同》，台北：群學出版。

久部良和子

1991,賽德克人霧社群的祖靈觀,台大人類學研究所碩論,台大人類學研究所碩論。未發表

小泉鐵 (黃文新譯)

1984[1933],臺灣土俗誌,中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族學研究所。未出版

小島由道

1996[1915],《番族慣習調查報告書[第一卷]泰雅族》,台北,中研院民族所。

山路勝彥, (林瑞壁譯)

1987a[1986],泰雅族的慣習法與贖罪,祭祀以及共同體,中央研究院民族學研究所編譯,台北：中央研究院民族學研究所。未出版

1987b[198?],泰雅族與性差尤其是有關生產,中央研究院民族學研究所編譯,台北：中央研究院民族學研究所。未出版

1987b[1985a],泰雅族的同胞關係與生產的污穢,中央研究院民族學研究所編譯,台北：中央研究院民族學研究所。未出版

1987c[1985b],泰雅族的親族觀念,中央研究院民族學研究所編譯,台北：中央研究院民族學研究所。未出版

尤巴斯·瓦旦

2005,泰雅族的祖靈祭及其變遷,東華大學族群關係與文化研究所碩論。未出版

尤瑪·達陸

2003,《織起一座彩虹祖靈橋,泰雅族解說叢書編織篇》,苗栗,內政部營建署雪霸國家公園管理處。

井上伊之助,石警玲子譯

1997,《上帝在編織》,台北,人光出版社。

巴萬·韃那哈

1998,《崇信祖靈的民族：賽德克人》，臺北市：海翁。

王崧興（黃智慧譯）

1986[1965], 非單系社會之研究—以臺灣泰雅族與雅美族為例，收錄於《臺灣  
土著社會文化研究論文集》，台北市，聯經。

王梅霞

1990, 規範、信仰與實踐：一個泰雅族聚落的研究，清華大學社會人類學研究所碩論，未出版。

2003, 從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性質，台灣人類季刊 1 (1) 77-104.

2006,《泰雅族》，台北市：三民。

王進發

2007, 台灣原住民族生物知識—以泰雅族為例，國際地理學會原住民族知識與  
權利學術委員會第一屆大會暨國際研討會，國立台灣大學，國際地理學  
聯盟 (IGU)、中國地理學會。PD-1-1~18。

王應棠

2004, 藝術家烏托邦：一位排灣族藝術工作者 尋找家園與文化認同的歷程。  
第一屆台東大學人文藝術研討會論文集，128-144，台東大學。

布興·大立

2007,《泰雅爾族的信仰與文化—神學的觀點》，台北市：國家展望文教基金會。

台灣原住民族權利促進會

1987,《原住民—被壓迫者的吶喊》，臺北市：成昌

瓦力斯·諾干

1992,《惹野的呼喚》，台中：晨星。

1990,《永遠的部落》，台中：晨星。

1992,《番刀出鞘》，台北：稻香。

1993,《泰雅孩子台灣心》，台中：晨星。

1994,《山是一座學校》，台中：台中縣立文化中心。

1997,《戴墨鏡的飛鼠》，台中：晨星。

1999,《番人之眼》，台中：晨星。

伊能嘉矩，栗野傳之丞

1900,《臺灣蕃人事情》，臺北：臺灣總督府民政部文書課。

多奧·尤給海，阿棟·尤帕斯

1991,《泰雅爾族傳說故事精選篇》，新竹：泰雅爾中會母語推行委員會。

1991,《Lpgan Ke'na Tayal 泰雅爾語讀本》，台灣基督長老教會泰雅爾中會母  
語推行委員會。

行政院原住民族委員會

2006, 行政院原住民族委員會十週年施政成果專輯，臺北，行政院原住民族委  
員會。

晷日羿·吉宏

2004, 即興與超越：Seejiq Truku 村落祭典與祖靈形象，慈濟大學人類學研究所。未發表

佐山融吉（余萬居譯）

1985a[1917], 蕃族調查報告書：紗績族前篇，中央研究院民族學研究所編譯，台北：中央研究院民族學研究所，未出版。

1985a[1918], 蕃族調查報告書：大么族前篇，中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族學研究所。未出版。

1985b[1917], 蕃族調查報告書：紗績族後篇，中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族學研究所。未出版。

1985b[1918], 蕃族調查報告書：大么族後篇，中央研究院民族學研究所編譯。台北：中央研究院民族學研究所。未出版。

余光弘

1981, 泰雅族東賽德克群的部落組織，中研院民族所集刊第五十期：91-110，中央研究院，台北。

折井博子

1980, 泰雅族噶噶的研究，台灣大學考古人類學研究所碩論。未發表

李亦園

1962, 祖靈的庇蔭—南澳泰雅人超自然信仰的研究，中研院民族所集刊 14：1-46。

——、徐人仁、宋龍生、吳燕和

1963, 南澳的泰雅人（上）民族學田野調查與研究，台北，中研院民族所。

——、石磊、阮昌銳、楊福發

1964, 南澳的泰雅人（下）民族學田野調查與研究。

阮昌銳、吳佰祿、李子寧、馬騰嶽

1999, 《文面·馘首·泰雅文化-泰雅族文面文化展專輯》，臺北市，國立台灣博物館。

亞布·比令

2006, 泰雅族北勢群 **Maho**（祖靈祭）復振之研究，國立政治大學民族所。未發表

依婉·貝林

2006, **Utux**、空間、記憶與部落建構：以 **alang Tongan** 與 **alang Sipo** 為主的討論，東華大學民族發展所碩論。未發表

官大偉

2006, 從資源地方到居所：說一個由河流串起的泰雅故事，NOW 野生動物保育彙報及通訊 10（4）：14-22。

——、顏愛靜

2004, 傳統制度與制度選擇 新竹縣尖石鄉兩個泰雅族部落 共用資源自治治理



案例分析，地理學報 37：27-49。

林俊強

1999，開闢運輸道路影響原住民部落發展之研究－以新竹縣尖石鄉司馬庫斯為例，台灣大學地理資源學系所碩論。未發表

2005，原住民族傳統領域之研究--泰雅族司馬庫斯個案。台大地理環境資源研究所博士論文。未發表

——、張長義、李建堂、蔡博文

2005，原住民族傳統領域之領域性－以泰雅族司馬庫斯為例 p248-254. 第九屆臺灣地理國際學術研討會 第一民族，第四世界：原住民族的生活空間，台灣師範大學。

林益仁

2004，泰雅族生態智慧之探討－以雪見為例（二），內政部營建署雪霸國家公園。

2005/4/29-30，社區／保育是什麼？一個生態與文化的角度，國立花蓮師範學院生態與環境教育研究所、社發所，花蓮 p153-182。

2007，台灣自然保育的「西雅圖酋長化」：一個從原住民傳統生態知識出發的基進觀點，中外文學 第 36 卷第 3 期：15-62。

——、馬薩·道輝

2003，泰雅族生態智慧之探討－以雪見為例，內政部營建署雪霸國家公園，092-301020500G-013。

——、賴俊銘、褚縈瑩、蕭惠中

2005，泰雅族生態知識與社會變遷－以大同鄉南山部落為例，宜蘭研究第六屆學術研討會。

——、褚縈瑩

2005，「學習型部落」的理論與實踐：一個生態學的觀點，台北，師大書苑有限公司。

拉互依·倚峇 (*Lahuy Icyeh*)

2005，qalang Smangus Sm'atu，司馬庫斯部落小米播種祭，生態台灣，第 7 期：70-78。

2006a，司馬庫斯傳統領域踏勘紀實，森林守護與自然學習，生態台灣，第 11 期：69-84。

2006b，一個生態政治學落實的可能場域，2006 年國際族生物學 (Ethnobiology) 大會紀實，野生動物保育彙報及通訊 10 (4)：29-36

2008，國家才是小偷，怎麼會是我們？司馬庫斯部落·風倒櫟木事件，人本教育札記 222：66-71

金尙德

2006，知識、權力、部落地圖：太魯閣族領域土地調查的社會學解析，國立東花大學。未發表

洪廣冀

2000, 森林經營之部落、社會與國家的互動—以新竹司馬庫斯部落為個案, 台灣大學森林學研究所碩論。未發表

2004, 碎形經濟：兩個泰雅民族誌的比較分析, 發表於「文化研究學會 2003 年會『靠文化 By Culture』」。

——、林俊強

2003, 社群主位與資源競合—泰雅爾司馬庫斯部落觀光經營制度的浮現與變遷, 2003 年環境教育學術研討會, 東華大學主辦。

2004, 觀光地景、部落與家：從新竹司馬庫斯部落的觀光發展探討文化與共享資源的管理, 地理學報 (37): 51-97。

——、鄭欽龍

2001, 地方觀光的發展與困境—新竹司馬庫斯部落的個案研究, 中華林學季刊, 34 (2): 229-239。

洛桑 (本名：盧耀欽)

2006, 雪山山腳下的子民, 生態台灣, 台灣生態學會季刊 12:01-02。

唐宜傑

2002, The Word-final glottal stop in squliq (泰雅語 **Squliq** 方言的詞尾喉塞音), 台灣大學語言學研究所碩論。未發表

孫大川

2000, 《山海世界：台灣原住民心靈世界的摹寫》, 台北：聯經。

徐 慧

2004, 遊憩特性對體驗品質、體驗滿意度與忠誠意圖之影響-以原住民生態旅遊部落「司馬庫斯」為例, 輔仁大學管理學研究所碩論。未發表

徐霈馨

2006, 傳統生態智慧與生態觀光發展之研究-以司馬庫斯為例. 台中縣, 靜宜大學觀光事業學系暨研究所。(國科會專題研究計畫成果報告, NSC 94-2815-C-126-011-H)

馬淵東一 (鄭依憶譯)

1986[1960], 臺灣土著民族, 臺灣土著社會文化研究論文集, 黃應貴主編 頁 47-67。台北：聯經。

馬騰嶽

1998, 《泰雅族文面圖譜》, 台北：攝影天地雜誌社。

2003, 分裂的民族與破碎的臉：「泰雅族」民族認同的建構與分裂, 國立清華大學人類學研究所碩士論文。未發表。

高文斌

2003, 日治時期泰雅族習慣法的發展, 政治大學民族研究所碩論。未發表

2004, 李棟山事件, 收錄於「原住民重大歷史事件」學術研討會論文集, 頁 5-1~5-28, 台北：行政院原住民族委員會。

高萬金

2000,〈編織的上帝：詮釋泰雅爾族傳統信仰的經驗〉,陳南州主編,《台灣神學教育年刊》。

張長義、李建堂、蔡博文、盧道杰

2006,社區林業在原住民族部落的應用與實踐。

張憲銘

2004,司馬庫斯與公部門應對策略之研究—以社區主義角度探討之。新竹教育大學社會科教育學系碩論。未發表

曹秋琴

1998, **gaga**: 祭祀分食與太魯閣人的親屬關係,東華大學族群關係與文化研究所碩論。未發表

移川子之藏、馬淵東一、宮本延人

1935,《臺灣高砂族系統所屬之研究》,臺北:台北帝大土俗人種學研究室。(系譜篇)。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一(黃文星譯)

n.d. [1935],臺灣高砂族系統所屬之研究,臺北中央研究院民族學研究所編譯。台北中央研究院民族學研究所。未出版

陳其南

1986[1976],光復後高山族的社會人類學研究,收錄於臺灣土著社會文化研究論文集,黃應貴主編,頁89-110,台北:聯經。

陳茂泰

1986,從旱田到果園—道澤與卡母界農業經濟變遷的調適,臺灣土著社會文化研究論文集,黃應貴主編,頁333-370,台北:聯經。

1999/06/27,臺灣原住民—泰雅族,1999 台東南島文化節:南島國際學術研討會,台灣台東縣政府文化中心。

2001,《台北縣烏來鄉泰雅族耆老口述歷史》,台北縣板橋市:台北縣政府文化局。

陳偉智

1998,知識與權力,伊能嘉矩與台灣原住民研究,當代雜誌 135:28-51。

陳紹馨、林衡立、石璋如、董作賓、芮逸夫、李濟、陳奇祿

1950,山地文化特輯:瑞岩民族學初步調查報告書,臺灣省文獻委員會文獻專刊第一卷第二號,臺灣省文獻委員會出版。

森丑之助

1917,《臺灣蕃族志》,臺北,臨時臺灣舊慣調查會。

2000,《生蕃行腳—森丑之助的台灣探險》,台北市,遠流。

——(黃文星譯)

n.d. [1917],臺灣蕃族誌:第一卷,中央研究院民族學研究所編譯。台北:中央研究院民族學研究所。未出版

張長義、伊凡諾幹、汪明輝、林益仁、紀駿傑、陳毅峰、孫志鴻、裴家騏、蔡博文、關華山

2002, 原住民族傳統土地與傳統領域調查研究, 行政院原住民族委員會委託, 台大地理環境資源學系執行。

黃國超

2000, 泰雅族的靈魂觀—惡靈的咒詛或善靈的懲罰? 試從鎮西堡一個案例談起, 山海雜誌 21、22: 170-192。

2001, 神聖的互解與重建—鎮西堡泰雅人的宗教變遷, 清大人類學碩論文。未發表

黃應貴

1986, 臺灣土著族的兩種社會類型及其意義, 臺灣土著社會文化研究論文集, 黃應貴主編, 頁 3-43, 台北: 聯經。

1986[1962], 臺灣土著社會的兩種社會及宗教結構系統, 收錄於臺灣土著社會文化研究論文集, 黃應貴主編, 頁 239-252, 台北: 聯經。

1999, 戰後台灣人類學對於台灣南島民族研究的回顧與展望, 收錄於人類學在台灣的發展回顧與展望篇, 徐正光、黃應貴編, 頁 59-90, 台北: 中研院民族所。

2006, 《人類學的視野》, 台北市: 群學。

黃躍雯

2002, 新竹縣尖石鄉司馬庫斯部落休憩空間的形構過程, 地理學報(32): 1-18。

黑帶·巴彥

2002, 《泰雅人的生活形態探源---一個泰雅人的現身說法》, 新竹: 新竹縣文化局。

楊家彰

2004, 社區發展生態旅遊健康衝擊的描述性研究—以新竹縣司馬庫斯原住民部落為例, 台北護理學院旅遊健康研究所碩論。未發表

鈴木質(林川夫審訂)

1991, 《臺灣原住民風俗誌》台北市: 武陵。

廖守臣

1984, 《泰雅族的文化—部落遷徙與拓展》, 台北: 世新觀光宣導科。

1998, 《泰雅族的社會組織》, 花蓮: 慈濟醫學暨人文社會學院原住民健康研究室。

臺灣省文獻委員會(臺灣總督府警察本署原著)

1997, 日據時期原住民行政志稿(原名:「理蕃誌稿」)第一卷, 陳金田譯。台中: 臺灣省文獻委員會。

1998, 日據時期原住民行政志稿(原名:「理蕃誌稿」)第三卷, 陳金田、古瑞雲譯。台中: 臺灣省文獻委員會。

1999a, 日據時期原住民行政志稿(原名:「理蕃誌稿」)第二卷(上、下), 陳

金田、宋建和譯。台中：臺灣省文獻委員會。

1999b, 日據時期原住民行政志稿(原名:「理蕃誌稿」)第四卷, 吳萬煌譯。  
台中: 臺灣省文獻委員會。

撒古流·巴瓦瓦隆

1998, 《部落文化札根運動: 部落有教室》, 台北: 順益博物館。

潘淑滿

2003, 《質性研究理論與應用》, 台北: 心理出版社。

蔡秀菊

2004, 司馬庫斯部落共同經營模式之探討, 靜宜大學生態所碩論。未發表

蔡博文、丁志堅、張長義、林俊強

2005, 參與式地理資訊系統於原住民傳統領域知識建構, p19-27. 第九屆臺灣地理國際學術研討會, 第一民族, 第四世界: 原住民族的生活空間, 台灣師範大學。

衛惠林

1963, 泰雅族的父系世系群與雙系血親群, 臺灣文獻 14 (3): 20-27.

1986, 臺灣土著社會的部落組織與權威制度, 台北, 臺灣土著社會文化研究論文集, 黃應貴主編, 頁 111-140。

鄭光博

2006, 由祖源看泰雅族的認同建構, 政治大學民族所碩論。未發表

蕭惠中

2003, 一個抵抗空間的建構—馬告國家公園脈絡下的部落繪圖實踐, 台灣大學地理環境資源研究所碩論。未出版

鍾頤時

2002, 探索原住民部落的環境教育—以馬告運動中的新光鎮西堡部落為例, 台灣師範大學環境教育研究所碩論。未出版

簡慧慈

2004, 權益關係人解讀保護區「共管機制」之研究---以芻議中之馬告國家公園為例, 花蓮師範學院生態與環境教育研究所碩論。未出版

藍淑琪

2003, 原住民部落生態旅遊遊客識覺與行為之研究-以新竹縣尖石鄉司馬庫斯為例, 臺灣大學地理環境資源學研究所碩論。未出版

藤井志津枝

2001, 《台灣原住民史—政策篇》, 南投市: 省文建會。

### 英文部份一

Antwelier, C.

1998. Local Knowledge and Local Knowing : An Anthropological Analysis of Contested "Cultural Products" in the Context of Development. *Anthropos* 93:469-494.

Berkes, F.

1999, Sacred Ecology: Traditional Ecological Knowledge and Resource Management., Philadelphia and London: Taylor & Francis.

Berkes, F., J. Colding and C. Folke

2000, Rediscovery of traditional ecological knowledge as adaptive management. Ecological applications 10(5):1251-1262.

Ellen, R., H. Harris

2000. Introduction. "Indigenous Environmental Knowledge and Its Transformations: Critical Anthropological Perspectives." Ed. R. F. Ellen, P. Parkes and A. Bicker. Amsterdam: Harwood.

Lin Yih-Ren, Lahuy Icyeh

2006/11/1-2006/11/9, Contextualizing Ethno-biological Knowledge in Taiwan: An Action Research on Atayal Community's Autonomous Ecological Education Programme. International Society of Ethnobiology, The Tenth Congress of the International Society of Ethnobiology, CHIANG RAI: Thailand.

#### CD 音樂部份一

吳榮順

1999, 泰雅族之歌: 台灣原住民音樂紀實 5, 風潮音樂國際股份有限公司。

馬修連恩,

2004, 水事紀, CD2—聲音旅行地圖, 第 1 首, 參

<http://www.wind-records.com.tw/shop/person/matthew/water/map.htm>

#### 部落資料一

##### *Tnuanna Smangus*

2002-2006/11, 每月檢討會會議記錄。

2004, 年度大會會議記錄。

2005, 年度大會會議記錄。

2006, 年度大會會議記錄。

2007, 年度大會會議記錄。

2006, 靜宜大學九十四學年度第二學期「泰雅族 *Smangus* 部落生態 文化體驗課程手冊」。

#### 司馬庫斯部落發展協會

1995-2006/11, 會議記錄。

2003, 司馬庫斯部落公約。

2005, 司馬庫斯傳統領域生態保育計劃：森林守護者。

2007, *Klahang Qyunam na Qalang Smangus* (司馬庫斯傳統領域管理機制)