

科技部人文社會科學研究中心
補助學術研究群暨經典研讀班成果報告

尖石鄉前山部落史日文文獻
及泰雅族 Lmuhuw 文本研讀計畫

計畫編號：MOST 107-2420-H-002-007-MY3-SB10905

MOST 110-2420-H-002-007-MY3-SB11003

執行期間： 109 年 7 月 1 日至 110 年 8 月 31 日

計畫召集人：劉柳書琴

執行機構及系所：國立清華大學 台灣文學研究所

第一期計畫成員：劉柳書琴、林福仁、劉玉山、蔡佩均、徐榮春、白春燕、徐淑賢、呂政冠

第二期計畫成員：劉柳書琴、林福仁、劉玉山、徐榮春、賴清美、許芳庭、徐淑賢

兼任助理：林皓淳、李冠緯

中 華 民 國 110 年 9 月 30 日

補助學術研究群暨經典研讀班結案報告

尖石鄉前山部落史日文文獻 及泰雅族 Lmuhuw 文本研讀計畫

計畫編號：MOST 107-2420-H-002-007-MY3-SB10905

MOST 110-2420-H-002-007-MY3-SB11003

執行期間：109 年 7 月 1 日至 110 年 8 月 31 日

執行機構及系所：國立清華大學台灣文學研究所

計畫召集人：劉柳書琴

第一期計畫成員：劉柳書琴、林福仁、劉玉山、蔡佩均、徐榮春、白春燕、徐淑賢、呂政冠

第二期計畫成員：劉柳書琴、林福仁、劉玉山、徐榮春、賴清美、許芳庭、徐淑賢

兼任助理：林皓淳、李冠緯

中 華 民 國 110 年 9 月

補助學術研究群暨經典研讀班成果自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現（簡要敘述成果是否具有政策應用參考價值及具影響公共利益之重大發現）或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明）

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形(請於其他欄註明專利及技轉之證號、合約、申請及洽談等詳細資訊)

論文：已發表未發表之文稿 撰寫中 無

專書：已出版尚未出版撰寫中無

其他：

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）。

「尖石鄉前山部落史日文文獻及泰雅族 Lmuhw 文本研讀計畫」，自 2020 年 7 月 1 日始至 2021 年 8 月 30 日，歷時一年，共舉辦 13 場經典研讀班。

學術成就層面，本研讀班關注尖石鄉前山五村的現有歷史敘述、學術研究、一手史料及口傳文本極度缺乏，由團隊成員出土、採集並挑選一系列過去乏人問津的尖石鄉前山部落日文文獻，以及當前文化復振運動中受到重視的泰雅族口傳吟唱文本——Lmuhw，諸如達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱〈感謝小米辭〉、〈告兒孫遷徙〉，范坤松 (Lesa Behuy) 吟唱〈祖靈祭〉，阿棟·優帕司 (Atung Yupas) 吟唱〈宣告遷徙〉等，並透過不同族群、學校、學科與專長成員與來自部落的泰雅族文化菁英、校長、耆老，一起深度閱讀，跨越彼此的認知疆界，共同去理解並建構「尖石鄉前山部落史日文文獻及泰雅族 Lmuhw」。

社會影響層面，本研讀班廣邀人類學、歷史學、口傳文學、民族音樂學、實驗教育學等領域專家，不只匯總具有中文、日語、泰雅語等多元文化知識與語言素養之人員，更要綜合凝聚社區當地人的聲音與學院專家意見，達到學院與部落知識的共構。研讀班共讀成員包含清華大學服務科學研究所林福仁教授、大華科技大學商務與觀光企劃系劉玉山教授兼研發長、靜宜大學蔡佩均、白春燕老師、尖石鄉嘉興國小徐榮春校長、尖石鄉文化館賴清美館長、清華大學區域創新中心余孟哲、許芳庭博士後研究員、清華大學台灣文學研究所徐淑賢、呂政冠博士候選人、泰雅文化工作者黑帶·巴彥、原住民文學作家里慕伊·阿紀、新竹縣政府原民處原語振興工作推動小組張國隆委員、地方耆老范坤松先生等人。

研究成果之學術及應用價值層面，本研讀班歸整具體學術成果共兩項：一、先行研究成果摘要表一種。二、日文文獻中文摘要一種。本研讀班藉由以上成果，為日漸式微的尖石鄉前山泰雅族歷史、族語、祭典、Gaga' 的保存盡一份心力，並透過學院、部落、實驗教育國民小學共同朝向族群文化復振與地方發展活絡努力的善意，培養地區共識，促成國立大學與地方部落、實驗教育國民小學合作的契機。

我們希望追溯尖石百年記憶中的重層地方感並與「當地人」互動，共同追尋當地歷史與文化意象，這裡蘊含了本團隊的學術動機與社會實踐關懷。我們相信，為了族群文化的復振與地方發展的活絡，學院學者與地方專家，需要共同培力，經典閱讀班將是凝聚彼此不同教研專長，培養地區共識的一個很好的合作方法。

透過 13 次經典研讀班的共同研讀，不僅提升了參與成員對於泰雅族知識背景的建構與自我能力，更使成員在解析泰雅族文化意涵並撰寫尖石記憶文章（包含日文文獻翻譯、部落史、生命史訪談、老照片收錄等）時更為正確。經典研讀班每月邀請部落文教人士、耆老、作家、譯師、語言學者與計畫主持人、博後研究員、專任助理、工讀生齊聚一堂，共讀日文文獻、地方文學、吟唱影像及口述史，13 次經典研讀班在大學、社區輪流舉辦，逐漸成為部落人士、大學教授及旁聽者交流泰雅知識、族語素養和友誼的場合。

補助學術研究群暨經典研讀班成果彙整表

計畫主持人：劉柳書琴		計畫編號：MOST 107-2420-H-002-007-MY3-SB10905 MOST 110-2420-H-002-007-MY3-SB11003				
計畫名稱：尖石鄉前山部落史日文文獻及泰雅族 Lmuhuw 文本研讀計畫						
		成果項目	量化	單位	質化 (說明：各成果項目請附佐證資料或細項說明，如期刊名稱、年份、卷期、起訖頁數、證號...等)	
國內	學術性論文	期刊論文	無	篇	請附期刊資訊。	
		研討會論文	無			
		專書	無	本 章	請附專書資訊。	
		專書論文	無		請附專書論文資訊。	
		其他	無	篇		
國外	學術性論文	期刊論文	無	篇	請附期刊資訊。	
		研討會論文	無			
		專書	無	本 章	請附專書資訊。	
		專書論文	無		請附專書論文資訊。	
		其他	無	篇		
參與計畫人力	本國籍	教授	4	人次		
		副教授	0			
		助理教授	2			
		博士後研究員	2			
		兼任助理	2			
		博士候選人	2			
		其他(部落耆老等)	10			
	非本國籍	教授				
		副教授				
		助理教授				
博士後研究員						
專任助理						

<p style="text-align: center;">其他成果</p> <p>(無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	<p>本經典研讀班主要討論尖石前山部落史，研讀書籍與文本均為日治時期部落文獻、學者論文與 Lmuhw (泰雅族口述傳統) 的文化內容，邀請在清華大學、敏實科技大學任教的教授，以及關注泰雅族語言教育、口傳文化與民族音樂的學者、泰雅族翻譯者與文化工作者、關心泰雅族尖石鄉社區(部落)文化復振的文化菁英及地方耆老共同研讀討論，企圖勾勒尖石前山的部落史輪廓與當地人文化認同。</p>
---	---

摘要

本計畫為回應興起中的尖石鄉文化振興意識與實驗教育熱潮，由團隊成員出土、採集並挑選一系列過去乏人問津的尖石鄉前山部落的日文歷史文獻，以及當前文化復振運動中逐漸受到重視的泰雅族口傳吟唱文本。我們注意到尖石鄉前山五村的現有歷史敘述、學術研究、一手史料及口傳文本極度缺乏，因此希望透過不同族群、學校、學科與專長成員與來自部落的泰雅族文化菁英、校長、耆老，一起深度閱讀，跨越彼此的認知疆界，共同去理解並建構「尖石鄉前山部落史日文獻及泰雅族 Lmuhuw」。

這個議題牽涉了人類學、歷史學、口傳文學、民族音樂學、實驗教育學等領域，不止必須滙總具有中文、日語、泰雅語等多元文化知識與語言素養之人員，更要綜合凝聚社區當地人的聲音與學院專家意見。我們很欣喜，經過一段時間的邀請與團隊營造，這些基礎條件已經俱備。透過深度挖掘並提供更多供地方實驗教育國小及社區文化振興運動參酌的泰雅族語言文本、耆老記憶、文學地景、部落史料、文史藝術資源，我們希望追溯尖石百年記憶中的重層地方感並與「當地人」互動，共同追尋當地歷史與文化，這裡蘊含了本團隊的學術動機與社會實踐關懷。

關鍵字：尖石鄉、泰雅族、Lmuhuw、民族實驗教育、集體記憶

目錄

第一期六場研讀規劃清單	1
第一期第一場成果報告書	5
壹、內容摘要	6
貳、計畫執行心得與討論	15
第一期第二場成果報告書	17
壹、內容摘要	18
貳、計畫執行心得與討論	20
第一期第三場成果報告書	22
壹、內容摘要	23
貳、計畫執行心得與討論	25
第一期第四場成果報告書	28
壹、內容摘要（已完成中文翻譯製作，此僅附摘要）	29
貳、計畫執行心得與討論	31
第一期第五場成果報告書	34
壹、內容摘要（已完成中文翻譯製作，此僅附摘要）	35
貳、計畫執行心得與討論	38
第一期第六場成果報告書	41
壹、內容摘要	42
貳、計畫執行心得與討論	49
附錄、會議照片	52
第二期七場研讀規劃清單	58
第二期第一場成果報告書	60
壹、內容摘要	61
貳、計畫執行心得與討論	66
第二期第二場成果報告書	68

壹、內容摘要.....	69
貳、計畫執行心得與討論.....	78
第二期第三場成果報告書.....	80
壹、內容摘要.....	81
貳、計畫執行心得與討論.....	96
第二期第四場成果報告書.....	100
壹、內容摘要.....	101
貳、計畫執行心得與討論.....	108
第二期第五場成果報告書.....	112
壹、內容摘要.....	113
貳、計畫執行心得與討論.....	119
第二期第六場成果報告書.....	122
壹、內容摘要.....	123
貳、計畫執行心得與討論.....	128
第二期第七場成果報告書.....	131
壹、內容摘要.....	132
貳、計畫執行心得與討論.....	138

第一期六場研讀規劃清單

第一場

余錦福，〈泰雅族 Qwas Lmuhuw 即興吟唱下的歌詞與音樂思維〉，《臺灣音樂研究》6 期（2008 年 4 月），頁 31-63。

余錦福，〈在音樂中聆聽彼此：泰雅族 qwas Lmuhuw 歌者「聽唱行為模式」之觀察〉《玉山神學院學報》25 期（2018 年 6 月），頁 37-60。

李佳芸，〈泰雅族大崙崁溪流域口述傳統（Lmuhuw）與口唱史詩（Msgamil）的比較研究〉（台北：國立臺北藝術大學音樂學研究所碩士論文，2014 年）。

陳彰，〈泰雅族 Lmuhuw 的歌詞特徵與社會功能—以司加耶武群為例〉（台南：國立臺南藝術大學民族音樂學研究所碩士論文，2015 年）。

鍾興定，〈遷徙之歌〉，《彩虹端上的聲音》（CD）（苗栗：雪霸國家公園管理處，2011）。

第二場

井上伊之助，《生蕃記》（東京：警醒社書店，1926）。（日文專書，範圍整本）

井上伊之助著，石井玲子譯，《台灣山地傳道記：上帝在編織》（台北：前衛，2016）。（中文專書，《生蕃記》部分整本）

白虹生（長谷理教）〈討蕃慰問紀行〉，《臺灣日日新報》，1910 年 10 月 9、11、13、14、15、19 日。

第三場

鄭光博，紀錄片《Lmuhuw 言的記憶》（DVD-45 分鐘）（台北：財團法人原住民族文化事業基金會 2017）。

賴靈恩，〈泰雅 Lmuhuw 歌謠之研究：以大漢溪流域泰雅社群為例〉（台北：國立臺灣師範大學音樂研究所碩士論文，2001 年）。

〈由縫隙出發的歷史：以新竹縣尖石鄉的杳見牌聚落為例〉改寫自《山地鄉的平地客家人—以新竹縣尖石鄉前山地區客家住民之經濟活動為核心之研究》(台北：國立政治大學民族學系碩士論文，2017年)。

延伸閱讀：

- 1.鄭光博，〈泰雅族 Lmuhuw：穿引於流域間的口述傳統〉(台北：國立政治大學民族學研究所博士論文，2017年)。
- 2.鄭光博，〈泰雅族口述傳統 Lmuhuw 的研究〉《民族學界》42期(2018年10月)，頁189-228。

第四場

(A) 加拉排部落：

無著撰人，〈蕃人出草二則〉，《臺灣日日新報》，1907年9月6日。

無著撰人，〈蕃社討伐情報(警察隊副指揮官報告)新竹隊行動〉，《臺灣日日新報》。1913年7月4日。

無著撰人，〈蕃地の火事〉，《臺灣日日新報》，1933年1月19日。

無著撰人，〈殺人蕃の捜査隊 竹釘で負傷 逃走中に仕掛けたか 捜査隊月明を頼り〉，《臺灣日日新報》。1933年2月2日。

(B) 麥樹仁部落：

無著撰人，〈本署長代理の蕃界視察〉，《臺灣日日新報》，1907年2月3日。

無著撰人，〈蕃人の密告〉，《臺灣日日新報》，1907年7月2日。

無著撰人，〈擊退敵蕃〉，《臺灣日日新報》，1908年10月9日。

(C) 那羅部落：

無著撰人，〈討蕃隊情報土目出草〉，《臺灣日日新報》，1910年7月5日，第2版。

無著撰人，〈新竹前進隊潛入蕃搜索〉，《臺灣日日新報》，1911年10月7日，第2版。

無著撰人，〈蕃人要擊，兇蕃二名〉，《臺灣日日新報》，1912年3月28日，第2版。

無著撰人，〈兇蕃襲來情報十口山方面警戒〉，《臺灣日日新報》，1912年9月18

日，第1版。

無著撰人，〈李崧山蕃情電線補修隊狙擊〉，《臺灣日日新報》，1912年10月1日，第2版。

第五場

無著撰人，〈上坪部内の蕃情〉，《臺灣日日新報》，1903年11月13日。

無著撰人，〈新竹前進隊情報 內橫屏山占領後の狀況〉，《臺灣日日新報》，1909年8月12日。

村上特派員，〈隘勇線前進〉，《臺灣日日新報》，1910年5月12日。

村上特派員，〈隘勇線前進〉，《臺灣日日新報》，1910年5月15日。

無著撰人，〈討蕃隊情報〉，《臺灣日日新報》，1910年9月9日。

〈新竹前進隊情報〉，《臺灣日日新報》1911年08月14日，2版。

無著撰人，〈飛越えんとて震死〉，《臺灣日日新報》，1917年10月9日。

無著撰人，〈蕃情と新事業地〉，《臺灣日日新報》，1919年10月17日。

無著撰人，〈兇蕃の覆讎 マトエ社頭目讖首さる〉，《臺灣日日新報》，1920年5月23日。

無著撰人，〈兇蕃の意氣軒昂飽くまで反抗と豪語して試射を行ひて悠悠たり川端分遣所本田警部〉，《臺灣日日新報》，1920年8月5日。

無著撰人，〈山田巡查夫妻を殺害せる 兇蕃の一族へ膺懲の鐵槌を下す 二名を殪し蕃屋焼却 錦屏山へ凱旋す〉，《臺灣日日新報》，1921年1月25日。

第六場

多奧・由給海、阿棟・優帕斯，《Pin'aras ke'na bnkis Tayal 泰雅爾族傳說故事精選篇》（新竹：台灣基督長老教會泰雅爾中會母語推行委員會，1991）。

〈感謝小米辭〉，達利・貝夫宜（Tali Behuy）吟唱。Yapit Tali 族語記錄。

〈告兒孫遷徙〉，達利・貝夫宜（Tali Behuy）吟唱。張國隆（Buya Bawnay）族語記錄。

〈祖靈祭〉，范坤松（Lesa Behuy）吟唱。張國隆（Buya Bawnay）、陳玲（Lomuy Taya）族語記錄。

〈宣告遷徙〉，阿棟·優帕司 (Atung Yupas) 吟唱。張國隆 (Buya Bawnay)、陳玲 (Lomuy Taya) 族語記錄。

〈播種祭〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。陳玲 (Lomuy Taya) 族語記錄。

〈入倉祭〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。陳玲 (Lomuy Taya) 族語記錄。

〈頭目巡行〉，頂定·巴顏 (Tingting Payan) 族語記錄。

〈我的家族世系〉，李金水 (Temu Kumay) 吟唱。鍾勝義、李崇慎族語記錄。

〈遙敬李嶼山事件捍衛泰雅家園之祖父們〉正唱，尤命·哈用 (Yuming Hayung) 吟唱。張國隆 (Buya Bawnay) 族語記錄。

中 華 民 國 110 年 9 月 30 日

第一期第一場成果報告書

題目：泰雅族 Qwas Lmuhuw 即興吟唱下的歌詞、歷史敘事與社會功能

主講人：劉玉山

余錦福，〈泰雅族 Qwas Lmuhuw 即興吟唱下的歌詞與音樂思維〉，《臺灣音樂研究》6期（2008年4月），頁31-63。

余錦福，〈在音樂中聆聽彼此：泰雅族 qwas Lmuhuw 歌者「聽唱行為模式」之觀察〉《玉山神學院學報》25期（2018年6月），頁37-60。

主講人：徐榮春

李佳芸，〈泰雅族大崙崁溪流流域口述傳統（Lmuhuw）與口唱史詩（Msgamil）的比較研究〉（台北：國立臺北藝術大學音樂學研究所碩士論文，2014年）。

主講人：余孟哲

陳彰，〈泰雅族 Lmuhuw 的歌詞特徵與社會功能—以司加耶武群為例〉（台南：國立臺南藝術大學民族音樂學研究所碩士論文，2015年）。

主講人：張國隆

鍾興定，〈遷徙之歌〉，《彩虹端上的聲音》（CD）（苗栗：雪霸國家公園管理處，2011）。

日期：109年7月7日（星期二）14:00~18:00

地點：新竹縣尖石國中校長室

壹、內容摘要

余錦福〈在音樂中聆聽彼此：泰雅族 qwas Lmuhuw 歌者「聽唱行為模式」之觀察〉摘要

一、前言

1. Lmuhuw 定義：口述傳統與口唱史詩（oral tradition and epic）
2. 研究觀點：引用美國音樂人類學家 Alan. P. Merriam：「音樂所包含的不僅是聲音，還有產生聲音的先決條件，即人類行為」（粗體為筆者所加）

*對應觀點：

巴赫金（M. M. Bakhtin）：All the diverse areas of human activity involve the use of language. Quite understandably, the nature and forms of this use are just as diverse as are the areas of human activity.

“the Problem of Speech Genres”

*研究重點：

1. Improvisation singing：自我表露、自我能力及人際關係
2. 年輕輩對傳統口傳文化 Lmuhuw 的認知如何轉變？
3. 研究資料與方法：田野調查、歌詞文本與聽唱參與者、歷史、傳統、現代
→本文對於歷史/傳統/現代的交代較語焉不詳

二、qwas Lmuhuw 傳統吟唱爬梳

*基本認識

1.Lmuhuw 以單音音樂的朗誦體為主，音樂載體相對單純，其文化意涵主要內化於字義及內容的組成。「所有的音樂都是模式化了的行為」（Merriam）→作者認為應從歌詞分析方能理解 Lmuhuw 的文化內涵

2.qwas Lmuhuw 名詞定義

qwas：凡口唱之「歌」皆屬之。

Lmuhuw：穿、引，引申為「穿針引線」→互相穿梭對話，可視為說話方式的延伸。因有高低音，故加上 qwas 一詞。

qwas Lmuhuw：朗誦歌謠、朗誦吟唱、口唱史詩

*無論「史詩」或「吟誦」皆是跨文化的普遍性概念，以中文理解當然沒有問題，但是這個翻譯並不能表達出 Imuhuw 的文化獨特性。這也顯示 Imuhuw 的功能性理解有其重要性。

3. 語言特色（語意與修辭 syntax）

（1）日常生活句構→平鋪直述

Imuhuw 句構→修辭：象徵、比喻

模式→吟唱（似乎並非完全只吟唱）

限制→僅男性為之（女性是否有其它展現語言能力的場合呢？）

原民俗解釋：kinbazi na ke' 話中有話，Zihung na ke' 深奧語言

提問 I：Imuhuw 與日常對話的界線（文類界線）是透過什麼來分辨的？是社會情境（situation）？表達方式（mode）？表達內容（content）？

*話中有話與深奧語言是文中說明 Imuhuw 語言特色的直接證據，具有重要的代表性。不過我們同時也知道保留原始口述傳統的社會中，其口頭特質會具有「具體化」與「非抽象化」的現象，這與語言的社會符號和記憶有關，例如形容月亮是圓的，不會直接說「圓」，因為圓是抽象概念，會比較傾向說成「像盤子一樣的月亮」。Imuhuw 的內容擁有高超的語言藝術，其為了傳達複雜的情感（如尊敬、客氣、有禮、內斂、神聖、認同、生命經驗...等等）勢必採用大量的「具體化」語言，以傳達細緻的「自我表述」和溝通功能。從這個角度來看，象徵、比喻似乎尚不能精準傳達 Imuhuw 的語言特色與社會功能。（如：我將取走一塊你家的灶石）

提問 II：Imuhuw 是否有格式化、主題化傾向？

4. 內容：宇宙、人類來源、民族來源、傳說故事、英雄故事、遷徙歷史、祖訓、文化、藝術、人名、地名

黑帶·巴彥：「有非日常生活使用的族語，含有引用各種動植物或自然界種種的現象或是以具有的典故的代名詞、隱喻或譬喻的象徵性詞彙。」

5. Imuhuw 吟唱面向

*背景：Imuhuw 負擔各種社會功能（教育、協商...）因此會有嚴格的形式和內容的要求

I 吟唱的效果：悅耳動聽、在抑揚頓挫間貫入情感、一定腔調。

II 要求：旋律是次要的，但語言組成的藝術與地方知識的涵養最重要

III 標準：「某些單字的讀音，特殊疊句的構造形式及隱喻的表達方式」

→好的 Imuhuw 者（還有對地名、物名、人名與時間、邏輯還有文化規範(gaga)的深入掌握

* 值得注意的是 Imuhuw 者似乎也不能直接等於中文的「歌者」。

三、 qwas Imuhuw 聽唱行為模式之觀察

* performance framework and emergent quality of performance(not mentioned)

「音樂不能僅僅被界定為一種聲音現象，因為它涉及到個人和個人組成的群體行為」 Merriam

單口唱 qutux tayal mqwas：自我表露聽唱行為

對口唱 sazing tayal psbung mqwas：雙向人際溝通聽唱行為

(一) Imuhuw 自我表露的聽唱行為

1. 自我表露/自我能力展現的行為

「自我表露是一種人際交互過程，在這個過程中重要的不是表露給對方什麼，而是在這個關係情境下進行表露，更重要的是表露會使與他人關係變得更豐富、深入和複雜」--Yalom

Imuhuw 式的自我表露：以內斂、不自誇的方式，含蓄的將自我感受表達出來。

I 內斂：不自稱(用最孩子的名字)、不自誇(不講自己功勞)

林明福 Watan Tanga：「吟唱時不會指稱自己而是用最孩子的名字，避免自我抬高，也不會把自己豐功偉業傳述給別人聽，否則容易造成別人的無法認同與不悅，平常也不隨便唱給人家聽，也不傳給別人。」(見例 1，祖訓歌謠)

II 隱喻或譬喻：避免直述心聲，造成人際關係上的緊張

「應用譬喻的語詞，不但減緩了直接表達的衝突性，也使主人與賓客之間，維持了和諧的關係。」(見例 2：祖訓歌謠)

「無論居住何處，當像蔓延的草，不可彼此像分岔的樹枝」

*lmuhuw 是語篇層次，如果有格式化傾向的話，那應該會有主題化的現象，在學習與日常過程中，是否也會有句法層次的口頭傳統，如 proverb、joke... 等等參與其中呢？

2. 自我表露的社會行為

lmuhuw 建立在自我認知與他人看法的雙向性，重而達到形塑「集體」的功能。

(二) 人際溝通聽唱行為

「把音樂作為一種溝通工具來考察，顯然是民族音樂學的目的之一」Merriam

1. 「訊息的交換」是雙向的
2. 「傾聽/聆聽」是雙向的
3. 「表達和回應」是雙向的

對 lmuhuw 彼此表達和回應交互過程，並沒有預設太多的立場和結局，只有一個原則，所有談話的內容包含日常生活的一切活動，都是以祖先「gaga」作為基本原則。(見例 3：祖訓歌謠)

句構形式：

目的：為了讓一句話悅耳動聽，人們會改變語詞：

- i. 聲調改變：擴充詞韻
- ii. 重複後音節(語意相同)
- iii. 插入音節，表示某種聲音持續不斷

例如：soni→s(asiy)oni 今天

如例 4：祖訓歌謠

插入雙母音 auw、uwa：使旋律和語韻聽起來不致生硬

*這種詞素擴充的方式，是否有特定的情境或特定的詞法呢？或者只是完全隨機？

四、lmuhuw 新時代新聲音的思維模式

余錦福〈泰雅族 Qwas Lmuhuw 即興吟唱下的歌詞與音樂思維〉摘要

此篇論文以泰雅族「qwas lmuhuw 歌謠」為研究對象，探討其間的歌詞指涉、綴音、吟唱模式、歌唱運用思維等，所延伸之文化意涵。其中，以出現頻率較高之遷徙、祖訓 qwas lmuhuw 歌謠，為主要文獻分析內容，又以吟唱方式「完全自由朗誦」之新竹縣尖石鄉、五峰鄉，桃園縣復興鄉，台中縣和平鄉梨山村、達觀村，南投縣仁愛鄉，台北縣烏來鄉，為主要田野調查地區。

首先，作者梳理日據時期（1895-1945；森丑之助、左山融吉、田邊尚雄、竹中重雄、佐藤文一、黑澤隆朝等）、二次大戰後（1945 後；早期：許常惠、史惟亮、呂炳川等；近年：吳榮順、林清財等；博碩論文：劉克浩、陳鄭港、賴靈恩等）針對泰雅族音樂之研究，及本身突破固有泰雅族沒有太多傳統音樂觀點之研究計畫《泰雅族音樂文化資源調查》（2005 年；國立傳統藝術中心委任）。其後，不同於前行研究者（森丑之助、黑澤隆朝、呂炳川）認為 qwas lmuhuw 音域侷限於八度內，指出音域達到九度情形，並援引陳鄭港 qwas mrhu 概念，呼應本研究之 qwas lmuhuw，又以文化持有者觀點指出：

qwas 指歌，lmuhuw 指互相穿梭對話，意指過去始祖經由口耳相傳，接近說話方式吟唱的歌謠，較接近的中文稱法為「朗誦式歌謠」。¹

Qwas lmuhuw 泰雅族人另四種相近稱呼為 qwas Tayal balay（泰雅族真正的歌）、qwas mrhuw raral（頭目以前的歌）、qwas bnkis Tayal（泰雅族老人的歌）、qwas pqzyu（敘述的歌）。

其次，於「歌詞結構與邏輯」此節，作者指出 qwas lmuhuw 歌詞不全是古詞，大多為淺顯單字，歌詞意境乘載磅礴歷史與文化敘述、Utux（神靈）、gaga（規範）的觀念、特有語音唱法等。然而，多數部落認為，qwas lmuhuw 並非族人皆有能唱，必須具備好的聲音、gaga 涵養，且受人尊敬。其後，作者以桃園縣復興鄉澤仁村林恩賢（Tasaw Watan 男 48 歲，2005.10.08）所吟遷徙歌為例，說明敘述時以「hbun—河流」作為遷徙路標，並指出 qwas lmuhuw 為一種歷史的折射，民族遷徙與歌謠記憶相互牽繫著。祖訓歌則以林恩賢及新竹縣尖石鄉錦屏村鐘興定(Udaw Sety 男 76 歲，20050728)為例，說明祖訓歌內容表現包括：(1).當你們組成家族，必須認真工作，互相接納，才能繁衍後代子孫。(2).不要成為仇敵彼此分離，全族應同心協力。(3).避免近親通婚、亂倫等。作者於此節論述 qwas

¹ 余錦福〈泰雅族 Qwas Lmuhuw 即興吟唱下的歌詞與音樂思維〉，《臺灣音樂研究》第 6 期（2008），頁 38。

lmuhuw 是民族集體經驗的結晶。

第三，於「歌詞的編唱語法」此節，其指出 qwas lmuhuw 歌謠詞彙，提到生存、婚姻、特定事務時，有一定的慣用語詞，引用各種自然事物或以象徵手法譬喻。然而，譬喻為 qwas lmuhuw 的普遍用法，是展現智慧與能力的重要手段。作者以桃園縣復興鄉澤仁村林明福（Watan Tanga 男 75 歲，20051008）祖訓歌謠為例，指出以下四點：(1).歌者吟唱時，以最子女名指稱自己，表示自謙。(2).泰雅史詩常用 *atu na agiq* 表示分布居住地，交代泰雅子孫要像 *agiq* 茅草不斷繁衍下一代，更以 *mqara*（分岔的樹枝）、*qlcing*（木板）、*pakaw*（鬼針草）告誡不可彼此分岔、以木板分隔、不可為人尖銳，不讓人靠近。(3).*bzinoq* 與 *qoyaw* 皆為箭竹筍名，形容繁衍興盛。(4).*papuhziy* 原指注入，用以形容和解。作者表示在泰雅族傳統儀式中，雙方若要和解會以杯盛酒，再以手指沾酒灑向四方，告訴祖靈雙方和解誠意。

第四，於「歌詞之語音變化與應用」此節，其提到 qwas lmuhuw 歌詞為歌者即興自編，單字內部會出現「附加綴音」，若不會運用「綴詞」，會被認為演唱功力較淺。這種加音語音結構，平日說話不會展現，為 qwas lmuhuw 之特殊用法。此外，qwas lmuhuw 另有「起頭助詞」與「尾助詞」等唱法。有關「附加綴詞」，泰雅族語言結構為屬音節式，為附加構詞法(affixation)。「附加綴詞」在 qwas lmuhuw 中極為重要，首先聲調改變為擴充詞韻重要手段；其次重複後音節增加但語意相同；第三是綴音音節為擬聲詞，表示某種聲音持續不斷。(以林明福吟唱為例)有關起頭助詞與尾助詞，則說明年紀較長或唱功較佳者，會使用此種唱法，使 qwas lmuhuw 更為靈動。(以台中縣和平村梨山村曾義英吟唱為例)

第五，於「歌唱的運用思維」中，qwas lmuhuw 常見的方式有「單口唱」(*qutux tayal mqwas*)和「對口唱」(*sazing tayal psbung mqwas*)兩種。作者提出 qwas lmuhuw 是一種社會行為、社會地位、社會規範的寫照。此外，不同於其他研究者，作者針對「歌唱的表現樣貌」有所觀察，指出無論單口唱或雙口唱，歌者通常坐著吟唱，身體動作不多，偶爾出現一些手勢，吟唱時聽眾大多數時間低著頭傾聽，少有直視對方，似在沉睡。然而在歌唱神情、語調表達、歌唱聲韻等，每位歌唱者皆有自身「心」、「口」合一的藝術表現。

最終，作者表示泰雅族 qwas lmuhuw 具強烈語言特性與民族風格，是因其依附、源自於生存在某特定文化體系下的長久經驗，且著重生活實質脈絡。

一、 論文段落摘要

1. 「較自由朗誦」其中又以苗栗縣泰安鄉最為特殊，完全別於其他泰雅族區域，泰安鄉出現一種唱法，每一句起頭由一人獨唱，每一句皆以同音反覆，歌詞固定以 *wagi* 做為開頭唱詞，這種唱法通常是他們一年一度舉行「祖靈祭典」時才吟誦。

(頁 34；註 2)

2. qwas lmuhuw 是目前部落口傳中通用的稱法。qwas 指歌，lmuhuw 指互相穿梭對話，意指過去始祖經由口耳相傳，接近說話方式吟唱的歌謠，較接近的中文稱法為「朗誦式歌謠」。所謂 qwas，泰雅族人翻譯為「歌」，凡一般口唱的歌皆稱為 qwas。(頁 38)
3. qwas lmuhuw 之意涵，泰雅族人另有四種相近的語意延伸稱呼法，如 1. qwas Tayal balay(泰雅族真正的歌)：指這種唱法是泰雅族真正的歌；2. qwas mrhuw raral(頭目以前的歌)：指頭目過去用過這種唱法；3. qwas bnkis Tayal(泰雅族老人的歌)：指老人平時所唱的歌；4. qwas pqzyu(敘述的歌)：指族人聊天時彼此互相敘述。(頁 39)
4. 歌詞意境承載著磅礴的歷史與文化敘述、Utux(神靈)、gaga(規範)的觀念、特有的語音唱法等。(頁 39)
5. 多數部落耆老認為，qwas lmuhuw 不是每一個族人都有此能力唱，會唱這種歌的人基本上必須有好的聲音，更重要是必須懂得泰雅族的 gaga，且在部落受人尊重的人。(頁 40；註 15)
6. 在 Pinsbkan 居留久之後，因人數增加無法容下，祖先就把孩子分散到其他的地方居住。而 Pinsbkan 則是 Tayal 起源之地。(頁 41)
7. Slamaw：是現在的台中縣梨山部落。Slamaw 是被砍除的意思，這名稱與部落在日據時期拒降而遭屠殺的歷史有關。(頁 42；註 18)
8. 從地點、人物、事件，往往都有有歷史的根據，因此 qwas lmuhuw 也可以說是一種「歷史的折射，從歌唱的內容依稀看到民族遷徙與歌謠記憶意，總會千絲萬縷的牽繫著」。(頁 45)
9. 遷徙歌謠與祖訓歌謠所要表達的意涵是族群生命力的闡述，一群人共同生活下的集體經驗結晶，更是族群發展過程中的歷史縮影。(頁 47)
10. 泰雅族 qwas lmuhuw 歌謠中所用的言詞，提到攸關生存問題、婚姻、特定事務，皆有其一定的慣用語詞，引用各種自然事物、或以象徵手法比喻。(頁 48)
11. 譬喻在 qwas lmuhuw 是一個普遍的用法，也是展現一個人智慧與能力的重要手段，他是不是能被公認為好的吟唱者，是否會運用「譬喻」就是最好的考驗。(頁 48)
12. 通常歌者吟唱時，皆以自己最小子女名指稱自己。歌者用自己最小的子女名字自居，表示自謙。(頁 51)
13. 這種唱法在 qwas lmuhuw 中幾乎都可以發現，「起頭助詞」是為了幫助語氣的連

貫，而「尾助詞」是用來表示一段語氣的結束。(頁 54)

14. 族人藉由 qwas lmuhuw 一次又一次地確認個體生命與社會生命的意義價值，這種社會結構組成運作的機制，在族人集體工作、集體群居、共同信仰上，也反應於 qwas lmuhuw 吟唱的機制上。(頁 56)
15. gaga 除了口傳述說外，透過 qwas lmuhuw 傳達，始祖留下的訓詞，就是泰雅族人所謂的「祖訓歌」歌謠所傳述的內容維繫著泰雅族人的信仰精神、倫理道德、社會規範、生存意識與宗教信仰等。(頁 56)

陳彰，〈泰雅族 Lmuhuw 的歌詞特徵與社會功能—以司加耶武群為例〉(台南：國立臺南藝術大學民族音樂學研究所碩士論文，2015 年)。

泰雅族的音樂 Lmuhuw 有何特色？這種承襲至今的古老智慧結晶，展示出哪些社會功能？如何形塑泰雅族的共同體？而歷代族人面對來自群體內部的改變，以及外部社會的挑戰，又會對 Lmuhuw 產生什麼樣的調適策略和影響？作者帶著上述問題，對位於台中的司加耶武群進行民族誌式的探究，一方面嘗試找出答案，另一方面則企圖診斷 Lmuhuw 的發展限制，並從中找到未來的想像。

從 Lmuhuw 的音樂特性來看，泰雅族人最早在發展這種吟唱形式時，相對較注重內容表達以及音調旋律，對於節拍和字詞的使用要求則較不嚴謹。然而隨著代間傳承，漸漸地族人對於一些單字的使用上形成共識，例如會使用與一般口語有別的「文言文」體，使整體上展現出結構相似但保有即興創作空間的吟唱模式。

再從 lmuhuw 的社會功能來看，其乘載了泰雅族人的祖靈信仰，以及其後所衍生出來的社會規範和歷史記憶，因此 gaga 可被視為某種非正式的制度規範。作者從這裡切入，提出位階與話語權作為建構 Lmuhuw 領導功能的兩個概念。作者認為，由於 lmuhuw 的吟唱者須遵守特定原則，例如在特定場合吟唱出對應的內容與語調，成功代表族人談判協商或向對方提親。因此人選必然要經過審慎挑選過程，共同推舉德高望重的長老或 mrhu 出任，藉此產生較高的正當性，鞏固管理權威。而聆聽者則能夠從每一次的 lmuhuw 中得到認同感，藉由產生對我族的驕傲和榮譽感，由個人到集體凝聚出認同意識。

然而，歷時已久的漢化過程，以及外部政治經濟因素作用，導致 lmuhuw 和 gaga 出現承傳上的危機。作者雖然沒有詳細地闡述，但大致能看得出，作者認為資本主義市場分工原則影響了教育體系。具體的說，市場競爭需要共通語言和專業知識，而這些知識資產則透過各級教育來建構，使得原民的在地知識及沒有文字的語言系統遭到同化，或是說被吸納進主流社會當中。當原漢分界不再那麼明顯，透過通婚機制、宗教引入等，lmuhuw 的功能不再強勢，也失去其地位。例

如原漢通婚，長老不需要前往漢人家裡吟唱 Imuhuw 提親，就算唱了對方也聽不懂。當諸如此類的情境越來越多，Imuhuw 的社會功能就越來越弱。因此對於泰雅文化和 Imuhuw 的危機，作者很自然地提出，母語教學是可能解方。但是否有效，仍有待觀察。

貳、計畫執行心得與討論

1.Lmuhuw 在各地區的稱法及解釋不盡相同，桃園地區可能稱作 Pinwagi，Lmuhuw 是泰雅族流傳下來的口述傳統，本義是穿、引，以吟唱的方式述說祖訓或先人的智慧。張國隆老師認為，Lmuhuw 應該是有對象，兩者之間彼此的對唱，即是 mlluhuw（互相穿刺）的概念，若只是單人的吟唱應當視為 qwas，而不是正統的 Lmuhuw。

2.Lmuhuw 的隱喻要非常注意，要集結出常用的隱喻系統。例如 atu na agiq（蔓延的草），agiq 原指茅草，這裡指的是其他族群尚未踩踏之地。或是 mkhzi'，就字面解釋是互相倒酒之意，pphzi' 解釋為注入、將...注入。但 mkhzi' 其實暗指用同一酒杯，口連口喝酒，在不同場合中，用 mkhzi' 口連口喝酒，其實表示尊敬、和解的行為。

3.我們在讀 Lmuhuw 時，要讀出原住民的正言反說，以及社會表達的特殊習慣。比方說對來訪的客人唱出「我沒有準備什麼好的禮物給您」，實際上可能送了兩頭山豬或山羊等豐盛之禮，卻以謙卑的話語表示，泰安地區的 Lmuhuw 保存了相當多諸如此類的用法。

4.劉柳書琴老師表示：

雖文化資產可分區、分村登錄，但尖石鄉如何在各地已衍生出次方言的情形中，展現自己的特色，不讓某一地區的 Lmuhuw 成為「一言堂」，這是值得深入探討的地方。

5.劉玉山老師表示：

原始 Lmuhuw 的曲調及旋律較為素樸，而且都是男性吟唱，在對於傳統文化漸漸無感的當代，如何讓 Lmuhuw 再次發揚與感動，值得深思。尖石鄉的一位知名流行女歌手雲力思，有別於傳統的曲調，混用現代樂器，改變音樂節奏，加強旋律性和流暢感，重新改編並演唱 Lmuhuw，或許是一個很好融入現代流行的方式，但是她的演繹方式同時也失去了一些古味，如何兩者兼顧，使 Lmuhuw 避免沾染過多商業氣息，也是需要再思考的地方。

6.Lmuhuw 在進行華語翻譯時，也要注意華人共同意象和本真性的問題，是否會造成原住民本身，或原住民以外的族群，在閱讀 Lmuhuw 文本時容易產生誤解。例如在 Lmuhuw 中經常聽到或看到「不要用荊棘互相阻隔彼此」之後的話，在這裡的「荊棘」一詞原文是「pakaw」，原義其實是指刺的東西、香菜。

7.余孟哲博士後研究員認為：

早期 Lmuhuw 是部落的地位崇高者，或是頭目才能吟唱，具有社會功能性。但是

在傳統脈絡已經淡化的現在原住民社會，當採錄完 Lmuhuw 後，該重植回部落嗎？如何重植才能再回復，或提倡 Lmuhuw 的重要性？

8.每個地區的耆老所演唱的 Lmuhuw，風格不一，除了受到各地方言的影響，耆老本身的功力也是重要的因素，Lmuhuw 雖是即興演唱的方式，但厲害的演唱者除了能押韻外，詞句還能以繁複的綴音形式展現，而且歌詞會採用大量的隱喻手法表現，而不是以平鋪直述的方式吟唱，這都端視吟唱者的功力。

9.劉柳書琴老師表示：

第一次經典研讀班開得很成功，在尖石場域召開讀書會很不錯，不僅有臨場感，也能與在地連結，是一次很好的經驗。但仍有一些可改進之處，建議重新檢討會議執行的方式，包含每場研讀班主持人的擇定，討論程序的進行如何更加流暢，每次開會也要請助理或其他人當場紀錄會議重點，以利後續結案報告的整理。

第一期第二場成果報告書

題目：1910 年代台灣總督府隘勇線前進政策下的尖石前山社會，特別是油羅溪上游兩側加拉排部落、拉號部落、西拉克部落、麥樹仁部落之泰雅族部落社會生活、抗日活動及公衛生環境狀況。

主講人：蔡佩均

井上伊之助，《生蕃記》（東京：警醒社書店，1926）。（日文專書，範圍整本）

主講人：劉柳書琴

井上伊之助著，石井玲子譯，《台灣山地傳道記：上帝在編織》（台北：前衛，2016）。（中文專書，《生蕃記》部分整本）

主講人：白春燕（1-3 篇）、徐淑賢（4-6 篇）

白虹生（長谷理教）〈討蕃慰問紀行〉，《臺灣日日新報》，1910 年 10 月 9、11、13、14、15、19 日。

日期：109 年 9 月 23 日（星期三）17:30~21:30

地點：國立清華大學人文社會學院台灣文學研究所 A311 教室

壹、內容摘要

白虹生（長谷理教）〈討蕃慰問紀行〉，《臺灣日日新報》，1910年10月9、11、13、14、15、19日。

一、討蕃慰問之旅

背景：自1910年6月起，台灣守備隊台中守備隊第三大隊支援新竹廳討伐隊已達三個月以上。

旅行目的：台中市官民協議會慰勞台中守備隊第三大隊及新竹討伐隊（訪蕃警察隊）。

旅行人員：台中市官民協議會12名日本人（官員、警察、實業家、士紳、宗教、媒體代表）、狗、嚮導、抬轎及搬運行李的苦力

旅行日期：1910年10月4日-7日

路程：

1. 10月4日台中驛6:00出發→（火車）→新竹驛10:15到達。
2. 新竹驛13:30出發→（台車）→樹杞林16:00到達，過夜。
3. 10月5日樹杞林6:00出發→（轎/步行）→過內灣溪（今油羅灣）→鹿寮坑→內灣10:20到達→發電所（距內灣半里）→尖石12:15到達（方位：前方為內橫屏山，左方是尖石山）。
4. 尖石13:20出發→（轎/步行，蕃人出草事件，沿鐵條網左側前行，進入隘勇線）→武羅灣（プロワン）14:20到達。
5. 武羅灣14:45出發→（只能步行）→進入拉號社（ラハウ社）→上野山砲台→合流山前進隊本部17:30到達。（方位：鳥嘴、梨頭兩座山已經橫互眼前）

※10月5日單日移動路程：11個半小時，七里半（30公里）。

第四篇主要描述白虹生一行12人越過尖石，抵達武羅灣後，由於地形關係，不能再乘轎，只能以徒步方式前進。走過兩座竹橋，翻越過眼前的山，就進入前往合流山最後，但也最困難的一段路。

在這段路上，白虹生透過思及同胞為了國家行走於如此險惡的道路，並且賭上性命與兇蕃搏鬥；以及想像眾多勇士在山上拋灑熱血，彷彿聽見山谷中隆隆的炮聲，兩段對討伐隊的想像式摹寫；中間夾著一段由太田大隊長代理引導，帶領他們認識拉號蕃社周遭環境及親自對當地原住民的觀察，以首領的腰

間繫著蕃刀……態勢恐怖異常」與「原始小屋」、「單純愚鈍的蕃人的生活」等描述，營造出討伐隊與當地原住民的形象與位階差異。

第五篇開篇，延續描述前往合流山本部的險峻地勢，透過湘南君僵硬且癱拐的動作，強化了路途艱辛，而後一行人終於抵達合流山討伐隊本部駐紮的平原。

白虹生先描繪了此處的自然風景，接下來敘述了該區域搭建的醫護所、酒館、通信所、宿舍、澡堂，甚至是豪華的掘風呂等設施，相較於第四篇描述原住民生活中使用之簡陋的家具、竹簍、杵臼、散落的生蕃薯，形成一種生活上的現代性與原始感的對比，也隱隱然把討伐隊形塑成具備現代化經營概念之軍隊。

第六篇，也是整個慰問紀行的最後一篇，記錄白虹生一行人將慰問品與慰問品目錄慎重交給太田大隊長代理與家永前進隊長，順利完成任務，踏上歸途。並為讀者簡述未來討伐隊的進度，這段簡述中，雖也述及討伐隊之推進與宜蘭方面聯隙有困難，軍隊遭遇斑疹傷寒病例等情況，但皆為輕描淡寫的敘述。更強調的是雖然合流山本部地處偏遠，但軍隊之糧食供應無虞，補給順暢，即便曾遭遇降雨淹水，也已有解決之道，儼然為戰事之延續和勝利進行鋪墊。

整體來說，透過〈討蕃慰問紀行〉一文，白虹生帶讀者看見的是慰問團前往慰問討伐隊的艱困、抵達本部後的現代化軍隊管理，途中夾敘少量原住民生活景貌，試圖透過自身翻山越嶺的艱難，帶著讀者投射出對於討伐隊征討不易，但為了國家仍要奮勇前行的想像。此外，全文貫穿同行者湘南君身體狀況之描寫，也似乎暗示此段路途開發，甚至是此場戰役不容輕忽。

二、書寫特色

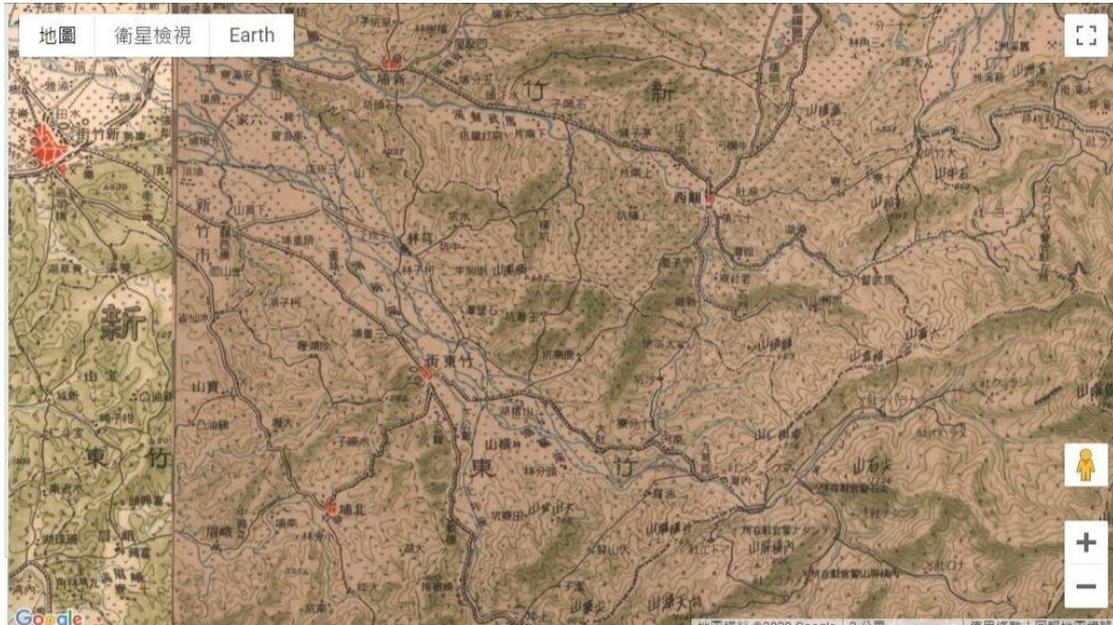
1. 記錄人員、地點、時間、交通方式（火車、台車、步行、乘轎）、路況、路程討論等細節，報導詳實，足以藉此還原整趟旅程的經過。

2. 帝國之眼，欠缺台灣人視角：關心沿途發生的戰事（前進隊去年陷入苦戰的內橫屏山、受蕃人出草攻擊的尖石及武羅灣之間）或演習事件，雖有記載女侍者、嚮導、苦力，但只為陳述現實之用。

「在白虹生混雜了異民族窺看、營地報導、探險紀實、奇境報導的敘事下，不論是隘勇（此地多為客家人）、泰雅族，抑或客死異鄉、飽受斑疹傷寒、槍砲傷折磨的日本士兵，都在帝國主義山地戰爭的雄渾背景下顯得微不足道。」（柳書琴，〈井上伊之助《生蕃記》研究：隘勇線社會的風俗誌〉，《臺大文史哲學報》92期（2019年11月），頁126。）

3. 重要性：「這篇由專業從軍記者所作的報導，是了解五年理蕃計畫推動初期軍

警討伐對尖石前山地區造成何種影響的重要參考文獻。」(劉柳書琴老師語) 另外，從交通、住宿、地形、植物、部落等的報導也有助於了解日治初期的土地開發、人民生活樣態。



〈二十萬分之一帝國圖(台灣部分)〉地理資訊科學研究專題中心
(http://gissrv4.sinica.edu.tw/gis/twhgis_zh_TW.aspx)

貳、計畫執行心得與討論

1. 「討蕃慰問」風潮？與其他慰問活動的比較？

記者，〈大に討蕃隊を慰問せよ〉，《日本警察雜誌》，1914.7，頁 1-2。

愛國婦人會台灣支部(1904 年成立)討蕃事業傷痛救護與救濟協助。

2. 從「討蕃慰問」到「理蕃慰問」的形式變化？從「慰問袋」到「活動寫真」？

日本赤十字社篤志看護婦人会三重支会 救護会三重県支部，〈台灣討蕃隊慰問袋募集趣意書 謹告(廢物寄贈・救濟事業)〉

(https://www.kosho.or.jp/products/detail.php?product_id=275601425)

警務局理蕃課組織活動寫真隊慰問蕃地勤務人員。〈蕃界勤務の人々を慰むべく〉，《台灣日日新報》，1920.11.25。

3. 第一回「陸軍經理部」：可譯為「陸軍會計監督部」或採直譯但加以注解：日本帝國陸軍的軍人分屬兵科(步兵、騎兵、砲兵、工兵、輜重兵、航空兵、憲兵)或各部(經理部、衛生部、獸醫部、軍樂部、技術部、法務部)，其中「經理部」主要負責軍需的調度與補給、軍人及軍馬之供應、理財四個部分的

業務。荒木肇，〈陸軍經理部（1）〉，《日本陸軍の兵站戰》，2017.12.27。（來源：<https://heitansen.okigunnji.com/category1/category28/entry193.html>）

2. 第三回「導遊」：原文「案内者」譯為「嚮導」較佳。

3. 第四回「鳥嘴、梨頭兩座山已經橫互眼前」：梨頭山，即為李嶼山（兩者發音皆為りとう）。

4. 第四篇中提到拉號蕃社是假投誠，不太確定該部落與太田隊長的軍隊之間的關係為何。

5. 透過文章，會發現一行 12 人似乎對於行程將如此困難，並不是每個人都有心理準備，甚至有人不知腳絆、不會穿草鞋，無法確定組成人員的選定標準。

6. 白虹生（長谷理教）的〈討蕃慰問紀行〉雖然看起來像是一系列的報導紀實文，實際上卻帶有小說虛構性的成分。這一系列的報導發表於《臺灣日日新報》，可想見他在撰寫時，必然有預設讀者的存在，考慮到讀者閱讀的喜好。我們在研讀的時候應該特別注意這一層面的現代性問題。

7. 形式上〈討蕃慰問紀行〉像是客觀的報導，其實內容為準備大規模討伐原住民之前的政策文宣。從白虹生對湘南君角色的塑造，以及軍事機密上的隱晦，沒有寫出營區真實的情況，反而只描寫周邊的情形，都可看出主觀之處。

8. 白虹生將湘南君塑造成一位不適應山區的都市人，表現出僵硬笨拙的樣子。雖然是寫慰勞之行，但是慰勞的部分反而寫得最少，反倒是特別凸顯家永隊長的英姿颯爽。

9. 可以明顯感覺到白虹生的報導是以統治者的視野歧視原住民族，比如描寫部落路線的險惡、頭目異常恐怖的態勢，將原住民族的女性寫成慾望的主體，對於原住民及部落的描述是原始而愚笨。反觀日本國家的力量，所到之處都是現代化的空間，以此反襯討伐的合理性。

10. 透過日治時期的資料去了解當地的歷史的確是相當好的方式，誠如前面大家所討論的，這些史料，或者說是文本，都是用日本人的眼光和立場來看，但是尖石在地的居民，包含原住民和客家人，他們的歷史眼光要怎麼重建？這樣的閱讀會不會太過平面而不夠立體？

11. 玉山老師提到的歷史三角定位很有道理，客家的部分還需要藉著相關的研究者帶領，我們也計畫邀請相關領域的專家來讀書會演講，引領我們入門了解相關的知識。至於原住民的視角，可以考慮採用逆讀的方式，先從現有文獻整理出基礎的資料，帶領當地的原住民研讀、討論，並了解他們的想法和感受，藉由歷史的回看，重建當地人的視野。我們也可以透過文學創作的方式改寫成劇本，並在當地實驗教育小學演出，或結合其他的教育形式，讓孩童理解祖先的歷史。

第一期第三場成果報告書

題目：文化部無形文化資產泰雅族 Lmuhuw 口述傳統、採錄工作樣態與如何重構泰雅族遷徙史。

主講人：林福仁

鄭光博，紀錄片《Lmuhuw 言的記憶》(DVD-45 分鐘)(台北：財團法人原住民族文化事業基金會 2017)。

主講人：許芳庭

賴靈恩，〈泰雅 Lmuhuw 歌謠之研究：以大漢河流域泰雅社群為例〉(台北：國立臺灣師範大學音樂研究所碩士論文，2001 年)。

主講人：羅文君

〈由縫隙出發的歷史：以新竹縣尖石鄉的杓兒牌聚落為例〉改寫自《山地鄉的平地客家人—以新竹縣尖石鄉前山地區客家住民之經濟活動為核心之研究》(台北：國立政治大學民族學系碩士論文，2017 年)。

延伸閱讀：

- 1.鄭光博，〈泰雅族 Lmuhuw：穿引於流域間的口述傳統〉(台北：國立政治大學民族學研究所博士論文，2017 年)。
- 2.鄭光博，〈泰雅族口述傳統 Lmuhuw 的研究〉《民族學界》42 期(2018 年 10 月)，頁 189-228。

日期：109 年 10 月 29 日(星期四) 18:00~21:00

地點：國立清華大學人文社會學院台灣文學研究所 A309 教室

壹、內容摘要

羅文君〈由縫隙出發的歷史：以新竹縣尖石鄉的沓兒牌聚落為例〉

此篇文章以日治時期進入蕃界定居之漢人社群沓兒牌為研究對象，透過史料與田野材料的結合，使用 Polanyi 的鑲嵌理論，探討經濟與社會的交互關係。日治時期因學科分野而使人羣的生活樣貌被遺落，映照出匯聚其上更大尺度之帝國資本主義山林開發、區域經濟發展的變動過程；另一方面，沓兒牌作為在山地治理框架下應被排除的特例，此篇文章嘗試探究其居民如何在制度與經濟開發計畫的結構縫隙間求生，並透過日常生活實踐形塑其社群認同。

此篇文章首先回顧臺灣沿山地區研究及邊區研究。其次透過史料整理主導本研究區域之開發邏輯的理蕃與林野政策，進一步說明這片原本由泰雅族人世代居住的山林，如何在國家、理蕃警察與資產家的數次意見交鋒中，逐步轉變為可以容納漢人移民的空間。隨後透過深度訪談描繪在法規、山地自然環境與地主經營規劃等多重限制之下，移民們如何透過穩定的交換維持其日常生活的運轉。

過去沓兒牌的研究對於邊境的討論框架大致可以分為兩種，此文以「帝國邊區／界域」來區分。移民們處在山地治理與森林經營的多重政策間隙之內，一方面渴望著「界域」所暗示的流動性甚至策略性營生的可能，另一方面卻在多重治理系統的圍限中難以脫身。此外，作者還發現位於不同區域規劃，例如產業道路周邊的聚落，亦有不同的經濟發展模式，關於交通運輸、地景與產業變遷關聯的研究也是日後可以發展的項目。

「沓兒牌」是由泰雅語 Klapay 而來，最早是當地社名的日語音譯，後來隨著客家人的移入，逐漸改以漢字書寫的名稱來發音，日治時期由於新竹殖產株式會社提供農地，大批客家人來此定居，因此逐漸形成原和混居的聚落型態。以下透過史料描繪出沓兒牌聚落所在的カラパイ地區，與殖民政府以及資本勢力遭逢之際——也是新移民入山之時——的景況，作者整理出幾個歷史事件作為階段性發展的關鍵。包括：1. 嘉樂地區的隘勇線推進與製腦事業 2. 官有林野的拓殖熱潮 3. 新竹殖產股份有限公司與頭家鍾蕃。

在這些大歷史事件與大的行動者之下，這些從鄰近農村溢出而移入山地的勞動力，在無法取得土地所有權的情境下進一步堆疊出「沓兒牌人」的形貌。作者嘗試從居民們參與過的產業與經濟活動出發，產業類型又細分成佃農、煤礦業、林業與臨時工，以及雜貨店，進而重構日治後期至 1960 年代間沓兒牌的社會生活。

沓兒牌誕生於國家山林政策與資源開採計畫的「交疊與分歧」處對於入山開發的漢人而言，和當地地主（泰雅族原住民）打好關係長久經營的必經之路，因此發展出穩固的租賃關係，但日治時期結束之後，國民政府推行的土地政策轉變，改變了原本原漢之間的經濟模式，沓兒牌以往農業為主的聚落生態也隨之動搖，大批人口外移投入工業，導致了聚落的沒落。產業結構的穩定有效協助形塑當地

居民對於聚落的認同，這與讀書會其他篇目閱讀到的，日本如何重新規劃山區資源有關，之後也可以繼續延伸討論。

賴靈恩〈泰雅 Lmuhuw 歌謠之研究：以大漢河流域泰雅社群為例〉摘要

Lmuhuw 歌謠是屬於吟誦式傳統的古謠，其內容是屬於「訓誡與吟誦」的歌謠，就是在特定的場合、時機由特定的人物以即興朗誦的方式來演唱，有起因、過程、結果等許多相關的主題或內容串聯起來，且有特定敘述內容的歌曲。Lmuhuw 歌謠所使用的音階，以「三音組織」為旋律使用的基本音階，且旋律即興朗誦的意味極為濃厚，演唱的歌詞大多有一定的內容，且不能隨意更動，主要以歷史、族群、誠命為主要內容。

Lmuhuw 是唯一表明祖先來歷的依據，也是彼此清楚地表示自己祖先的源流，與部落的關係，所以並非在一般的時間、場合演唱，而是在特殊的情況下、場合中，必須清楚地傳達自己所屬的源流時才能演唱。藉由祖訓與源流的傳承，建構出泰雅族人的道德意識、社會規範及信仰行為，自然地形成一種對團體、個人的制約功能。在早期傳述的過程中，僅能靠學習者有耐心的反覆記誦，將 Lmuhuw 中特有的字彙、詞藻、結構及內容表達的特殊方式，細心體會將其精隨傳承下來，而且是藉由音樂的語言一代一代流傳。

作者認為依照日本時期的人類學家移川子之藏等人由遷徙擴散的理論對於泰雅族所做的分類系統，並加上遷徙擴散後所形成的地域領域概念的社群認同，是此流域泰雅族人的族群認知上較為符合的分類方法。遷徙的路線從發祥地旁斯博干出發後，主要分為三個系統：馬卡納奇、馬立巴、馬里光。此三系統的分法是依據族人對各自祖先的起源地的不同而區分的，之後一同越過斯巴揚山坳，來到思源啞口，然後各自分散尋找適合的地方去開拓。整個大漢溪從上游支流塔克金溪往下游一直到現今石門，沿著各溪流的會合處，可觀察此流域範圍分屬於馬卡納奇群、馬里光群、合歡群、大崙崁群等四群的泰雅族人，其各群皆有各自的領域與分界。泰雅族人對於傳統領域的概念極為強烈，各部落甚至各群有屬於自己的領土與獵場，其他社群的人不得輕易侵入，有時為了爭奪獵場或耕地而引發強烈衝突，兩社群的人長期征戰。

Lmuhuw 的音樂特徵有兩項：三音組織、朗誦式唱法。其音樂結構有一定的語法，音樂結構方面則依個人而有所不同，這似乎與演唱者所受的音樂訓練有關。無論所陳述的內容是多麼複雜繁長，在音樂的表現上卻是井然有序，段落分明，演唱者在如此規律的韻律中，將 Lmuhuw 歌謠的內容鋪陳完整。三音組織為強調歌詞與旋律的韻味，雖然其所使用的音組織大多只有三音，但演唱時會加上許多特別的聲調與語氣。Lmuhuw 歌謠在速度方面，多是從慢板逐漸加快，但有些是因為演唱者的年齡或習慣等因素，有時歌謠並沒有將速度做很大的變化。至於節奏方面，與歌詞的關係大部分是音節式，及旋律中的每一音符是配合一個音節，所以更凸顯出 Lmuhuw 歌謠的「語言性」特質。

鄭光博《Lmuhuw 言的記憶》摘要

《Lmuhuw 言的記憶》紀錄片計畫是藉由一群泰雅族的文化工作者，為族群歷史與文化的紀錄保存，走訪不同部落、拜訪耆老，採集拍攝而成的紀錄片。此部作品入選「2017 年民族誌影展」，在台灣各縣市電影館上映，計劃小組循著泰雅族最重要的 Lmuhuw 的探索，整理泰雅遷徙的路徑與地名，以及古訓中的豐富藝術性。影片中指出，由於泰雅族沒有屬於自己的文字，所有的文化記憶都由口述傳承，必須要串聯每個部落的口述記憶，才能拼湊出完整的泰雅族歷史和文化。Lmuhuw 在現代不再興盛的原因，除了日治時期殖民政府的禁止之外，現代生活也使泰雅族失去了 Lmuhuw 傳唱的生活情境，讓族人逐漸與部落的生態環境失去連結，加上光復後國民政府推行的國語運動，使得新一代的族人族語能力不佳，無法閱讀與理解 Lmuhuw 複雜的意義，使得 Lmuhuw 的傳承雪上加霜。

紀錄片中所呈現的跟現在劉柳書琴老師團隊正在採錄尖石鄉的 Lmuhuw，有相似的地方也有相異的地方，影片中紀錄了較完整吟唱，現今會吟唱 Lmuhuw 的耆老則漸漸凋零中，採錄到的也較破碎。

Lmuhuw 的內容主要是部落英勇者對於走過之山林河川的述說，其中吟唱的地名與生態有關，與祖先發生過的事跡有關，保留了泰雅人豐富的文化記憶與地景知識。關於 Lmuhuw 整體呈現我們曾在另一本書林明福《泰雅史詩生生不息——林明福的口述傳統與口唱史詩》讀過，林明福耆老所歌唱的 Lmuhuw 內容與泰雅族生活的山川流域緊密結合，顯示出泰雅族人質樸堅毅的生活方式，並且也可以在紀錄片當中聽到林明福的歌聲。在採訪的過程中，除了遷徙歷程的紀錄之外，老人也常分享關於泰雅族對於山林植物的經驗，從中延伸出泰雅族的自然觀與地理觀。隨著泰雅文史小組與耆老們的深入接觸，不只將老人們的記憶整理成珍貴的調查紀錄，也陪伴著部分老人們走完他們生命最後的路程。紀錄片的拍攝見證這些老人如何將自己的記憶與知識，毫不保留交託給下一代，這不只為了泰雅文化能持續流傳，Lmuhuw 的歌聲也讓後代的族人們永遠能找到回家的路。

先前六月的時候參加劉柳書琴老師主辦的泰雅工作坊鐘，鄭光博導演也曾和我們分享拍攝過程，帶領與會者進入穿引於流域間的口述傳統泰雅族 Lmuhuw，其後展開約二十分鐘的精彩討論，並以影片加以舉例，如「阿棟牧師談團隊研究宗旨」、「芭翁老師談團隊研究方法」、「南投翁進文耆老(梨山老人)吟唱 Lmuhuw」、「桃園林明福耆老吟唱 Lmuhuw」以及「以口傳重建族群遷徙與歷史記憶」的空拍影片，內容豐碩精彩。

貳、計畫執行心得與討論

劉柳書琴老師提出：

- 1.從研究者的致謝我們可以掌握到哪位學者跟這份研究相關。例如林清財、許常惠、呂錘寬老師等，這些皆是協助泰雅族文化與 Lmuhuw 研究的重要人脈，當然還有頂定·巴顏、尤命·哈用耆老等。但是我們要注意的是十年前口考的論文，可以掌握的人脈與現在不同。而這篇研究可以延伸參考：余錦福〈在音樂中聆聽彼此：泰雅族 qwas Lmuhuw 歌者「聽唱行為模式」之觀察〉、〈泰雅族 Qwas Lmuhuw 即興吟唱下的歌詞與音樂思維〉
- 2.羅文君的論文中探討因為總督府政策的改變，一個客家族群的邊界如何轉移，並透視聚落因為不同時間的移民，有不同的發展。從這個報告中我們看到由地景與空間組成的族群生活史，將來也可以延伸成一條新的導覽路線。

楊雨蓉同學提出：

- 1.目前較多的是關於泰雅族的 Lmuhuw 研究以大嵙崁溪的北泰雅族最多，我們的主要是補足這些研究未及的空白。Musgamim 可以與「根與路徑」的概念互相闡釋。
- 2.全球化影響政治，現在客家人與原住民族的經濟生活文化當中。

新竹縣尖石鄉原住民文化館館長 賴清美提出：

- 1.我們也希望能夠透過請范坤松耆老演唱更多的情境，並讓錄製下來的內容能與各單位互相串連與使用。
- 2.一般來說都是男孩子會想要唱 Lmuhuw，但我們到了苗栗跟台中，發現也有很多的婦女也會在生活中用唱歌來表達心情，所以在 Lmuhuw 或 Qwas 教學方面男性女性都可以嘗試發揮表達。
- 3.羅文君以親身進入田野實地踏查的方式，將這些細節的轉變過程記錄下來，付出的努力相當值得肯定。

嘉興國小校長徐榮春表示：

- 1.大嵙崁群分成前山和後山，大嵙崁群也被譯為大漢溪群。Msbtunux 是指石頭的意思，位於現在泰崗跟新光的中間的山林。
- 2.Lmuhuw (專指特定儀式形式的吟誦)、qwas (歌、泛指各種歌唱，如兒歌)、musgamim(根、蔓生、遷移，包含部落間的交互關係)，gay'/kay'。如果以傳承來說，男女歌唱者當然都歡迎，但在實際上的儀式中，可能還是要還原傳統的性別分工，比較能被族群接受。當然，傳統中被族人視為當場正式唱誦的 Lmuhuw，被用 CD 的形式播放出來時也有部落長輩不能接受，認為可能觸犯禁忌。
- 3.有時候我們採集 Lmuhuw 時會刻意給耆老一些情境，但這些情境會與真正當下的情況不同，會有更多因地制宜的考量，這些都要記錄下來。
- 4.可以連結嘉樂與周邊幾個不同時代的礦坑，研究尖石山河流走向與族人耕作變化的關係，包括天災的影響等。

7. 建議羅文君的研究也可以擴及原住民土地保留信託的議題，讓台灣也可參考國外印地安人土地信託的案例，對未來的政策超前部屬，讓土地衍生出來的經濟收益可以回饋給當地的居民。

大華科技大學研究發展處研發長 劉玉山老師表示：

1. 研究土地的方法還是要回到對於人的研究。全球化→經濟活動→土地買賣→資本主義與人類活動
2. 對於經濟活動研究，數據很重要。羅文君的研究可以再聚焦主題，區域研究可以顯現何種全球化活動的形式與議題。

清華學院副院長 林福仁老師：

我們翻譯文本時遇到的困難，當遇到無法對譯的族語時，該如何解決？應該結合原民會或者大量族語老師的力量，先進行快速採錄與翻譯，再交由專業學者們來做精緻文本化，這應該會是更有效率的分工方式。

林皓淳同學提出：

Lmuhw 從成為真正泰雅人所具備的思想，到范坤松耆老有時會唱出家族遷徙中更細節的概念，然而音樂結構真的是固定的嗎？是否應該從每位傳唱者的個案來探討？

黃琬婷同學提出：

關於如何讓學生會唱 Lmuhw？我們可以以設計問卷的方式，詢問小學生與老師對 Lmuhw 音樂的看法，錄製 Lmuhw 讓學生練習唱或繪畫等方式。

徐淑賢同學提出：

我們去訪錄耆老們時，時常遇到耆老對於每次吟唱記憶的落差，日後的訪錄可能會邀請兩位耆老都來到學校共同獻唱與討論，並邀請老師們來聽。

第一期第四場成果報告書

題目:1900-1930 年代《台灣日日新報》 部落史日文新聞記事閱讀(1): 隘勇線前進政策下的加拉排部落、麥樹仁部落、那羅部落動態。

(A) 麥樹仁部落 主講人: 白春燕(日文文獻初步翻譯)

1. 無著撰人,〈本署長代理の蕃界視察〉,《臺灣日日新報》,1907年2月3日。
2. 無著撰人,〈蕃人の密告〉,《臺灣日日新報》,1907年7月2日。
3. 無著撰人,〈擊退敵蕃〉,《臺灣日日新報》,1908年10月9日。

(B) 加拉排部落 主講人: 劉柳書琴(歸納尖石前山部落地圖)

1. 無著撰人,〈蕃人出草二則〉,《臺灣日日新報》,1907年9月6日。
2. 無著撰人,〈蕃社討伐情報(警察隊副指揮官報告)新竹隊行動〉,《臺灣日日新報》。1913年7月4日。
3. 無著撰人,〈蕃地の火事〉,《臺灣日日新報》,1933年1月19日。
4. 無著撰人,〈殺人蕃の捜査隊 竹釘で負傷 逃走中に仕掛けたか 捜査隊月明を頼り〉,《臺灣日日新報》。1933年2月2日。

(C) 那羅部落 主講人: 徐淑賢(1-3篇;各篇摘要整理)、呂政冠(4-5篇;綜合觀察報告)

1. 無著撰人,〈討蕃隊情報土目出草〉,《臺灣日日新報》,1910年7月5日,第2版。
2. 無著撰人,〈新竹前進隊潛入蕃搜索〉,《臺灣日日新報》,1911年10月7日,第2版。
3. 無著撰人,〈蕃人要擊,兇蕃二名〉,《臺灣日日新報》,1912年3月28日,第2版。
4. 無著撰人,〈兇蕃襲來情報十口山方面警戒〉,《臺灣日日新報》,1912年9月18日,第1版。
5. 無著撰人,〈李嶼山蕃情電線補修隊狙擊〉,《臺灣日日新報》,1912年10月1日,第2版。

日期: 109年11月23日(星期一) 17:30~21:30

地點: 國立清華大學人文社會學院台灣文學研究所 A309 教室

壹、內容摘要（已完成中文翻譯製作，此僅附摘要）

1. 無著撰人，〈蕃人出草二則〉，《臺灣日日新報》，1907年9月6日。

此則新聞報導提及在桃園廳大嵙崁支廳部內噶叻監督所內，有數名「蕃人」突襲，導致在日人所雇的民工驚慌失措。監督所員聽到消息後，在要塞處觀察「蕃人」動向，最後爆發衝突，「蕃人」被擊退。這樣的衝突不只在桃園發生，在滑石分遣所前與加那排分遣所管轄範圍類，也有零星衝突。

2. 無著撰人，〈蕃社討伐情報（警察隊副指揮官報告）新竹隊行動〉，《臺灣日日新報》。1913年7月4日。

此則報導記述日軍為了佔領一處稱パプツベラ的高地，向軍隊發出10條命令，由此可知，日軍的作戰方式，佔領高地，以便瞰制當地原住民。從報導裡也可看見日軍火力的強大，各個部隊準備了約上萬發的子彈備戰。此外，我們也發現了日軍當時的通訊情況不佳，所以軍隊中編制有兩名電話工夫，以便本部與各部隊間的聯絡。

3. 無著撰人，〈蕃地の火事〉，《臺灣日日新報》，1933年1月19日。

此則新聞記述在新竹州竹東郡蕃地カラバイ社の早川事業地發生火災，兩名所員與青年蕃人將火撲滅。火災原因為開墾引火造成。

4. 無著撰人，〈殺人蕃の捜査隊 竹釘で負傷 逃走中に仕掛けたか 捜査隊月明を頼り〉，《臺灣日日新報》。1933年2月2日。

此則新聞報導為了搜索殺人的「蕃人」，由巡查、警手與數名「蕃人」組隊從カラバイ出發朝ヒツク一帶森林進行搜查。搜查並無獲得什麼線索，所以轉向探查馬武督社の蕃情，搜查過程在鳥嘴山發現路上有許多新出現的竹釘，四五月名搜查隊員因此負傷。

5. 無著撰人，〈本署長代理の蕃界視察〉，《臺灣日日新報》，1907年2月3日。

大津警察署署長代表以八木、大久保兩警部為隨從，自一月十四日至三十日，巡視桃園、新竹、苗栗、臺中四廳的各蕃界。此次視察目的在於調查：

- 一、隘勇線狀況。
- 二、警備員任務狀況。

- 三、線外蕃人狀況。
- 四、移住線內的蕃人狀況。
- 五、隘勇線前進的難易度。

6. 無著撰人，〈蕃人の密告〉，《臺灣日日新報》，1907年7月2日。

數日前，Mekarang 社的小社 Mayhuman 土目 Mebok (マブト)、Tongah (トフガン) 向樹杞林支廳管轄內的上坪隘勇監督所密告：有「蕃人」佔據了加那排山北方的岩窟，炮擊該岩窟時，造成麥樹仁社和 Marqwan 社蕃人死亡。在滑石分遣所附近的戰鬥中，梅嘎浪社的蕃人也受小銃彈射擊身亡。之後，Mekarang 社將在滑石分遣所南方高地攻擊附近隘寮。

7. 無著撰人，〈擊退敵蕃〉，《臺灣日日新報》，1908年10月9日。

此則報導巴思誇蘭社蕃人向大窩隘勇監督所報告：Thyakan 社蕃人一隊行過 Skaru 社。監督所接到報告後全線戒備，麥樹仁分遣所巡查率隘勇前往。蕃人逃往馬里科灣溪。

8. 無著撰人，〈討蕃隊情報土目出草〉，《臺灣日日新報》，1910年7月5日，第2版。

此則報導野馬敢社頭目與長子發生衝突，在出草中，野馬敢社頭目已經返回部落，且從拉號社到那羅社的道路築起掩堡，由沿線部落頭目一行人約六十人負責守備，他們正打算抵抗前進隊。居住於野馬敢流域的蕃人因為遭受砲火攻擊流離失所而開始避難，從野馬敢溪往上溯行。

9. 無著撰人，〈新竹前進隊潛入蕃搜索〉，《臺灣日日新報》，1911年10月7日，第2版。

此則報導原住民潛入線內攻擊日警，於是日方展開線內搜索工作，由田中部隊長率領，但追查無所獲。幾日後，日警直接在太田山砲陣地向前方馬里科灣蕃各社進行砲擊。

10. 無著撰人，〈蕃人要擊，兇蕃二名〉，《臺灣日日新報》，1912年3月28日，第2版。

此則新聞記述那羅山隘勇監督所發現有數名原住民潛入，並且有朝向李嶼山前進的踪跡，於是渡邊警部立即展開搜索工作，全隊人員潛伏於カウギス溪底，

隨時保持警戒。後有不知情的原住民潛行而來，搜索隊發動射擊，殺死兩名蕃人，其他負傷逃走。

11. 無著撰人，〈兇蕃襲來情報十口山方面警戒〉，《臺灣日日新報》，1912年9月18日，第1版。

此則新聞記述因為暴風雨，那羅山監督所武力分遣所與隘寮間有鐵條網被沖走，為防止蕃人越界，監督所已經拉起特別防控的警戒線。

12. 無著撰人，〈李嶼山蕃情電線補修隊狙擊〉，《臺灣日日新報》，1912年10月1日，第2版。

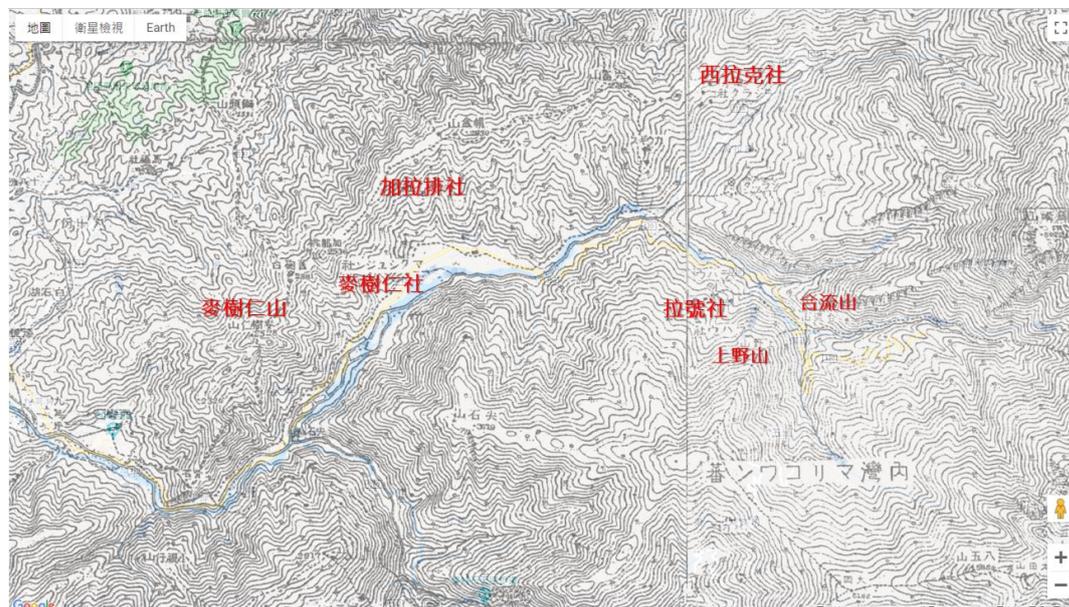
此則新聞報導日警的電線修補隊遭狙擊，有兩名員警身亡，全線警戒中。

貳、計畫執行心得與討論

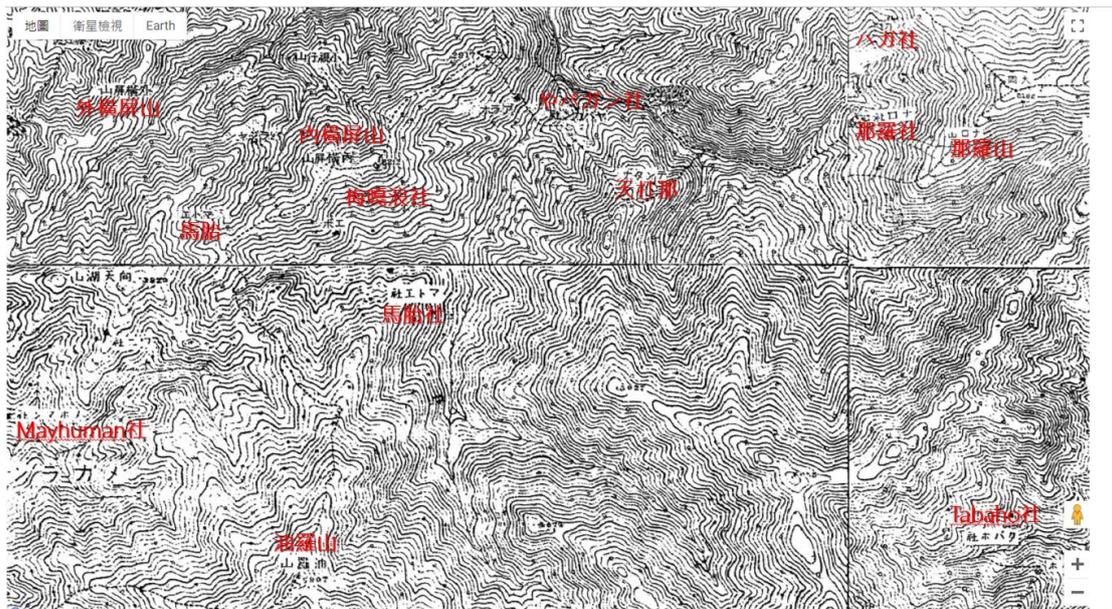
第一階段：成員針對所有日文文獻共同進行校譯

第二階段：歸納重點摘要（如第一部份所述）

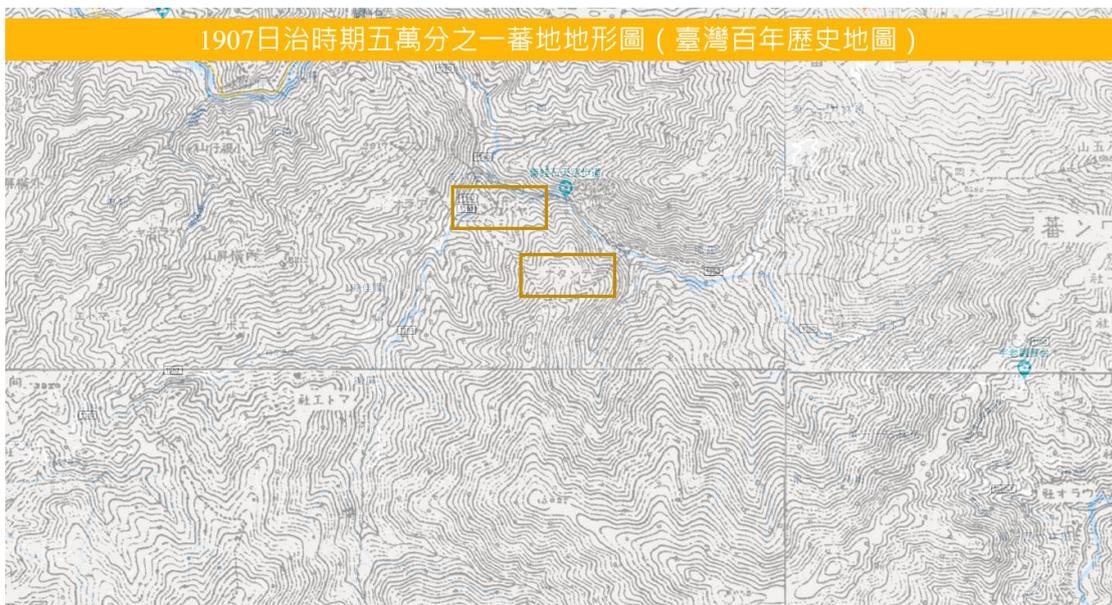
第三階段：依日文文獻歸納出尖石前山部落地圖



1907年日治時期五萬分之一蕃地地形圖



1907年日治時期五萬分之一蕃地地形圖



第四階段：綜合觀察

此次閱讀的新聞報導，把範圍選訂在 1907 年至 1913 年間，再輔以兩則 1933 年的報紙記事，我們可以看見在尖石前山地區從 1907 年日軍開始利用族群差異或部落敵對關係進行離間、勸降和情報蒐集，以及原住民零星突擊日方的情形，在 1911-1912 年李嶼山事件發生時，兩方的衝突達到高峰，日警在前山遭遇狙擊的報導不斷，例如：1911 年 10 月報載：「凶蕃」不斷潛入警戒區線內伺機襲擊。1912 年 3 月報載：「凶蕃」潛往李嶼山方向，遭埋伏的日警近距離射殺。1912 年 9 月報載：「蕃人」多次穿越那羅山鐵線網，必須加強警戒。1912 年 10 月報載：「蕃人」潛行第一隘察的線外，那羅山電線修補隊遭狙擊，巡查員斃命等。透過這些新聞記事可以讓我們更清楚看見李嶼山事件時，各部落的抵抗情形。

此外，在 1910 年 7 月 5 日的報導與陳銘礮〈部落裡的一次事件〉裡面的情節非常相符，〈部落裡的一次事件〉故事開展於叔姪爭執的場面，17 歲青年「達利斯」毅然離開部落，與四位青年秘密策劃突擊日本部隊。與新聞報導中頭目和其長子發生衝突，接著出草、築掩堡道最後因為砲火猛烈而忘野馬敢溪上游開始避難的描述相似，小說中雖未指明部落，但根據 1907 年的蕃地地形圖，在青蛙石附近的島田山麓，的確有一個野馬敢社的老部落。

在 1933 年的報導裡面提到，カラバイ社の早川事業地，就會連結到羅文君助理之前報告的論文，日本官紳早川鐵冶 25 取得新竹州竹東郡蕃地カラバイ之官有林野豫約賣渡許可。這些資料都可以讓我們相互去對讀，挖掘出更多不為人知的尖石前山史。

第一期第五場成果報告書

題目：1900 至 1920 年代《台灣日日新報》日文新聞記事閱讀（2）：隘勇線前進政策下的上坪部落、內橫坪部落、馬胎部落、錦屏部落動態。

日文史料名稱與範圍：

主講人：蔡佩均

1. 無著撰人，〈上坪部内の蕃情〉，《臺灣日日新報》，1903 年 11 月 13 日。
2. 無著撰人，〈新竹前進隊情報 內橫屏山占領後の狀況〉，《臺灣日日新報》，1909 年 8 月 12 日。
3. 村上特派員，〈隘勇線前進〉，《臺灣日日新報》，1910 年 5 月 12 日。

主講人：劉柳書琴

1. 村上特派員，〈隘勇線前進〉，《臺灣日日新報》，1910 年 5 月 15 日。
2. 無著撰人，〈討蕃隊情報〉，《臺灣日日新報》，1910 年 9 月 9 日。
3. 〈新竹前進隊情報〉，《臺灣日日新報》1911 年 08 月 14 日，2 版。

主講人：白春燕

1. 無著撰人，〈飛越えんとて震死〉，《臺灣日日新報》，1917 年 10 月 9 日。
2. 無著撰人，〈蕃情と新事業地〉，《臺灣日日新報》，1919 年 10 月 17 日。
3. 無著撰人，〈兇蕃の覆讎 マトエ社頭目馘首さる〉，《臺灣日日新報》，1920 年 5 月 23 日。

主講人：呂政冠

1. 無著撰人，〈兇蕃の意氣軒昂飽くまで反抗と豪語して試射を行ひて悠悠たり 川端分遣所本田警部〉，《臺灣日日新報》，1920 年 8 月 5 日。
2. 無著撰人，〈山田巡查夫妻を殺害せる 兇蕃の一族へ膺懲の鐵槌を下す 二名を殪し蕃屋焼却 錦屏山へ凱旋す〉，《臺灣日日新報》，1921 年 1 月 25 日。

日期：109 年 12 月 8 日（星期二）17:30~21:30

地點：清華大學人文社會學院台灣文學研究所 A309 教室

壹、內容摘要（已完成中文翻譯製作，此僅附摘要）

1. 無著撰人，〈上坪部内の蕃情〉，《臺灣日日新報》，1903年11月13日，第二版。

新竹廳樹杞林支廳上坪部派出所的蕃情：

主題一：反抗 美卡蘭社出草後的抵抗計劃。出草導致討伐，再出草抵抗。

主題二：歸順蕃的馴化與被報復

「美何安（メホアン）社蕃人大多在隘勇線附近以稻作為生，恐遭受土人加害，希望派出所能送國旗給他們，以確保稻子收割時的安全。」

→殖民現代性、對背叛者的報復(抵抗的方式之一)

2. 無著撰人，〈新竹前進隊情報 內橫屏山占領後の狀況〉，《臺灣日日新報》，1909年8月12日。

主題一：反抗 佔領內橫屏山之後蕃人的抵抗狀況：

「1909年8月9日下午二時，兇蕃三五成群從該高地東側的開墾地衝出來，前往竹林集合，在五點的時候，他們試圖抵抗我方部隊，於是我方發動射擊，兇蕃一陣狼狽，再度逃入竹林之中。」

主題二：內橫屏山的軍事優勢：

「內屏橫山一帶盡為茅草平原，視野開闊，蕃屋散佈於東麓一帶，從各隊望過去，都能觀察這些蕃屋的動靜。」

3. 無著撰人，〈討蕃隊情報〉，《臺灣日日新報》，1910年9月9日。

主題一：西拉茲庫（シラツク）社蕃丁請求歸順：

「西拉茲庫（シラツク）社頭目瓦當馬來（ワタン・マライ）轄下的4名蕃丁及其家人二三人前來歸順，並上交銃器。／他們的主張是：我們之前被頭目欺騙，在官方往六畜山方面前進之時，做了頑強抵抗，但到底沒有勝利的希望，因而勸瓦當馬來（ワタン・マライ）歸順，但是他堅持不歸順……。我們希望早點回到原居住地，所以今日來此請求歸順，在歸順之後只要一獲得許可，就要回到線內耕作，不會做出任何違背官命的行為。」

「至於瓦當馬來（ワタン・マライ），現在寄居於（サルツシヤ），我們逃走後不曾再跟他見過面。他現在有兩名部下，即土匪謝阿龍及黃阿火，手上應有四五枝槍械。」→原住民與漢人的合作反抗

主題二：前進行動之後的運輸路線建設與維護

運送路線：樹杞林—渡船—鹿寮坑—舊砲臺—內灣—布羅灣

「這條路線比以往的運送路線更長，而且地形嚴峻，每一位搬運工人的費用要增加 20 錢工資。九日，由於內灣與尖石之間的溪流水位仍然很深，只能徒步涉溪。在尖石與布羅灣之間，架設於內灣溪上方的鐵條網因河水溢流而被沖走，電話線路也受到不小的損害，已立即修復完成，但鐵條網尚未復原。」

→在意此路線的維護

主題三：反抗 建設鐵條網之後仍遭線外狙擊

「敵方從鐵條網線外對準第二次前進地第十一分遣所與二處隘寮，發射二十六七發子彈。……我方擊退敵人，沒有傷亡，敵方死傷六七名。」

4. 無著撰人，〈新竹前進隊情報〉，《台灣日日新報》1911 年 8 月 14 日，第 2 版。

主題：前進建設後的狀況 隘勇遭狙擊、長官巡視李嶼山。

5. 村上特派員，〈隘勇線前進〉，《臺灣日日新報》，1910 年 5 月 12 日。

前言：

(1) 前進後的建設工作

「因蕃情穩定，前進隊各部隊已在射擊可達的範圍內進行採伐、掩堡建設、隘路開墾、隘寮建設等工作。」

(2) 「此次前進的主要相關蕃社有：美卡蘭(メカラン)、美塔可南(メタコナン)、麥巴來(マイバライ)等各社。」其中美塔可南(メタコナン)最早歸順。

主題一：美卡蘭社的反抗與小社的歸順

(1) 美卡蘭社的反抗

「去年八月內橫屏山方面隘勇線前進之際，美卡蘭(メカラン)社頑強抵抗，造成我方巨大損失，他們也受到極大損傷，幾乎已無殘餘力量；再者，在本次的前進行動中，油羅山被我方佔領，美卡蘭社全社陷於困境，已是無能為力的狀況了。……一名美卡蘭(メカラン)社的頭目馬來托布斯(マライトツブス，頭目名字)不畏懼我方的前進隊，已經逃往塔巴霍(タバホ)社。」

(2) 小社的歸順：美卡蘭社的小社馬胎(マトエ)社、引利安(インリアン)社歸順。

→大社與小社的關係？

主題二：對麥巴來社的招降策略

「我們猜測他們會很激烈地反抗。不過事實與預測大大相反，今田警部五日率領第三部隊佔領目標地點時，在麥巴來山腳發現該社三名蕃人，他們是西巴濟（シバシー）社的頭目。我們花了兩小時教授他們招降的手段之後，過了兩小時，他們就帶著麥巴來（マイバライ）社的頭目和蕃丁三人出現，獻上三枝槍械，並表明他們並不反對前進行動，並且願意提供協助。」

主題三：歸順者的待遇

(1)協助討伐：編入討伐隊

(2)馴化「指導啟發」：

「已列入收編的美塔可南（メタコナン）社，現在依然讓他們在現居地進行農耕工作，不過應該重新安排，應該讓美塔可南（メタコナン）隘口監督所負責監督，令他們擔任所員工作，逐漸予以指導啟發才是。」

6. 村上特派員，〈隘勇線前進〉，《臺灣日日新報》，1910年5月15日。

主題一：美卡蘭社總頭目維拉那本（ウイランアボン）投誠經過

「他之所以投誠，是在我們佔領油羅山那一天，嚮導蕃人（イーワンヤユウ）帶著位於山地最高點正下方的馬胎（マトエ）社的小頭目等人，前來觀察我方前進隊的實際狀況。嚮導蕃人告訴他們，只要有人反抗我方，全社都將遭受討伐，反過來，若是順從輸誠者，都會允以歸順，勸告他們應該歸順才是。」馬胎社是美卡蘭社的小社

主題二：歸順的條件

「美宇野部隊長說，歸順的第一個條件是，所有武器全部納為官有，而且要移住於線內。不過，是否允許歸順，要等到前進行動完成後才決定。只要你們不反抗，我們決不會發動砲擊。再者，如果有請求之事時，允許他們來到這裡。」

7. 無著撰人，〈飛越えんとて震死〉，《臺灣日日新報》，1917年10月9日。

主題：通電鐵條網的防衛功能

新竹廳下樹杞林支廳管內線外馬胎（マトエ）社蕃丁翻越鐵條網，觸電而死。

8. 無著撰人，〈蕃情と新事業地〉，《臺灣日日新報》，1919年10月17日。

新竹廳下北埔管內原住民動蕩不安，因此將樟腦林地擴張到內橫屏山新線內各部落，並將工人遷到美卡蘭（メカラン mekaran）保障安全。

9. 無著撰人，〈兇蕃の覆讎 マトエ社頭目讖首さる〉，《臺灣日日新報》，1920年5月23日。

協助日方擔任嚮導的マトエ社頭目ワセチウワス遭遇讖首，日方判斷是塔克南タコナン社原住民復仇所致，因為先前日警在タコナン社射殺一名原住民。

10. 無著撰人，〈兇蕃の意氣軒昂飽くまで反抗と豪語して試射を行ひて悠悠たり 川端分遣所本田警部〉，《臺灣日日新報》，1920年8月5日。

日警派山田巡查夫婦勸誘マトエ社蕃人，不料山田巡查夫妻被殺，蕃人宣稱是要為之前死在電網的同伴復仇，若日警再來犯便會武力抵抗。

11. 無著撰人，〈山田巡查夫妻を殺害せる 兇蕃の一族へ膺懲の鐵槌を下す 二名を殪し蕃屋焼却 錦屏山へ凱旋す〉，《臺灣日日新報》，1921年1月25日。

日警為了逮捕マトエ社蕃人，與チバジー社、ピーライ社共同出擊。マトエ社蕃人反抗，先前殺害山田巡查夫妻的兇手逃跑，他的親人被日警所殺，居住地也被燒毀。

貳、計畫執行心得與討論

劉柳書琴老師提出：

1. 現在的馬胎古道只修了一小段，但它曾經是日治時期警備線的一部份。日本警察建設隘勇線的原則是，寧可走高地佔據地理優勢，之後再慢慢打下來。從1903年到1907年日本警察由初期的武力討伐，到後期就由駐在所、教育所等設施逐漸建立治理當地原住民的基礎，佔據內灣地區之後便從四國引進櫻花，至此才出現了關於去內灣賞櫻的新聞，而新聞在這條治理線穩定之後，僅報導不小心誤觸電網傷亡的原住民，日警再也不需要持續推進隘勇線。
2. 我們需要了解的不僅是地圖，還有親身田野調查，透過這次讀書會的，老師們也可以在課程安排學生戶外踏查。課程規劃可以是讓學生事先閱讀導覽資料，在當地活用手機軟體進行探索，練習拍攝與剪接影片，最後現場用自己的話介紹當地所見，並將這些影音資料上傳社群網站打卡等等。透過課程也等於是推廣這個地區的地方史讓學生們更了解尖石。

蔡佩均老師提出：

1. 經由大家的深入討論，加上書琴老師剛剛提的課程規劃，讓我聯想到，我們計畫是進入社區的長照中心，分成兩次，第一次先請日照中心的負責人介紹狀況，

主要是希望介紹狀況比較好的受訪者。第二次就正式進入社區，分配十組同學訪問十個長輩，訪問題目為記憶中最深刻的一道菜與最拿手的菜，學生回來後根據訪談的結果去設計營養食譜，並加入說菜的環節。第三次上課，我們讓學生進入社區希望讓大學生跟長輩共處，現場一起煮菜，每組都要介紹自己設計這道菜的原理，並且跟長輩一起合作完成。另外一堂課，是關於銀髮族小旅行，讓學生去幫長輩設計一套一日遊的小旅行行程，預計明天讓學生親自帶著長輩搭復康巴士實地旅行。我們會把兩堂課程做成手冊，共同研發可以永續使用的課程架構。

2. 學生有時聽到課程有這麼多實作的部分有時會不想選課，我們的策略是把課程時間安排在六日的彈性課程時間，避免學生情緒反彈。

3. 我們可以試試看讓學生用參觀完當地的心得製作梗圖，進行圖文文案的練習。

黃琬婷同學表示：

經過這幾次的讀書會，我們似乎可以規劃一日實際去現場田野踏查，以後如果老師們有開設類似的課程，也可以把我們讀書會的這些成果給他們參考。

白春燕同學提出：

1. 因為這次的報導主要是日軍在理蕃計畫前進的報導，所以我後來去找了劉澤民的論文，知道從 1910 年開始有隘勇線前進的計畫，因此從這批報導中可以看見面對日警的隘勇線推進，原民的態度有抵抗也有歸順，也因此造成原住民生活空間上的變化。

2. 第 10 則原本的翻譯可能有誤，塔克南（タコナン takonan）社有分隘勇線線外跟線內，因此向馬托野（マトエ matoe）社頭目復仇的可能是塔克南社位於線外的一家人。

4. 歸順者必須要幫日警繼續討伐未歸順的部落，他們提供的情報對討伐有相當大的功效。

5. 想請問以美卡蘭為例，裡面的小社與大社之間的關聯是什麼？

劉柳書琴老師回應：

他們之間的關聯是語系，假設要研究原住民這些山系、水系都很重要，要找到這些資訊，日日新報不是主要的途徑，要去看理蕃誌稿。基本上要討伐尖石鄉，以前是要從五峰那邊打來，而不是從新竹市。

蔡佩均同學提出：

從日日新報的報導可以看見，蕃害的高峰有兩個，1903 年和 1907 年，這兩個年份都是用「蕃害」作為關鍵字查到的，而從這兩個高峰都可以推測出日本的理蕃態度與當地抗日事件的關係，如果我們下次用其他的關鍵字說不定也能看到不同的觀點。

呂政冠同學提出：

1. 透過這次讀書會的資料，讓我想到那時的賴和是否有獨到這些理蕃前進的消息，他是如何想像蕃人如何被對待，在這些理蕃的報導裡面他如何思考蕃人是被不公平對待，而非當時漢人對原住民一貫的歧視態度。
2. 賴和、杜聰明和高一生這些作家，有可能因為這些關於理蕃的報導，而在書寫中傳達出對原住民處境的憐憫。
3. 可以透過從這些報導地點，可以連結到居住在當地客庄的龍瑛宗和吳濁流文學作品中，所出現的與蕃地相關的經驗，如果要研究這兩個人的文學，地圖也會是相當重要。

劉柳書琴老師回應：

1. 這些報導的確與當地作家創作觀點有關，因為他們都有共同的關懷並互相認識，所以筆下的故事也都呈現出關懷原住民的觀點，這是很好的研究方向。
2. 除此之外更重要的是資料的全面蒐集，不只是日治時期的老照片和文獻，清代已有相當豐富的資料也將在日後持續仔細調查。

第一期第六場成果報告書

題目:尖石鄉泰雅族 Lmuhw 雙語文本，及其與在地學校泰雅族文化重振運動之價值連結。

主講人：張國隆

1. 多奧·由給海、阿棟·優帕斯，《Pin'aras ke'na bnkis Tayal 泰雅爾族傳說故事精選篇》(新竹：台灣基督長老教會泰雅爾中會母語推行委員會，1991)。
2. 〈感謝小米辭〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。Yapit Tali 族語記錄。
3. 〈告兒孫遷徙〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。張國隆 (Buya Bawnay) 族語記錄。
4. 〈祖靈祭〉，范坤松 (Lesa Behuy) 吟唱。張國隆 (Buya Bawnay)、陳玲 (Lomuy Taya) 族語記錄。

主講人：葉美利

1. 〈宣告遷徙〉，阿棟·優帕司 (Atung Yupas) 吟唱。張國隆 (Buya Bawnay)、陳玲 (Lomuy Taya) 族語記錄。
2. 〈播種祭〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。陳玲 (Lomuy Taya) 族語記錄。
3. 〈入倉祭〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。陳玲 (Lomuy Taya) 族語記錄。

主講人：徐榮春

1. 〈頭目巡行〉，頂定·巴顏 (Tingting Payan) 族語記錄。
2. 〈我的家族世系〉，李金水 (Temu Kumay) 吟唱。鍾勝義、李崇慎族語記錄。
3. 〈遙敬李嶺山事件捍衛泰雅家園之祖父們〉正唱，尤命·哈用 (Yuming Hayung) 吟唱。張國隆 (Buya Bawnay) 族語記錄。

日期：110 年 1 月 14 日 (星期四) 18:00~21:00

地點：國立清華大學人文社會學院台灣文學研究所 A309 教室

壹、內容摘要

多奧·由給海·阿棟·優帕斯

《Pin'aras ke'na bnkis Tayal 泰雅爾族傳說故事精選篇》摘要

此書概要為蒐集並翻譯泰雅族語傳說故事文本，將中文與族語對照編排，並列出族語單字以供對照學習。內容分別記錄泰雅神話傳說、泰雅爾與日本的戰史、台灣原住民族自治理論實踐。

神話傳說的種類分成泰雅創生神話、自然神話、英雄傳說、變形傳說、習俗與禁忌起源。創生神話有泰雅族祖先探索生殖方式的故事。自然神話則包含洪水傳說、穿越神靈之橋求取永生的故事、占卜鳥 Siliq 為族人指引抉擇、半分太陽(晝夜開始交替)、風的起源等傳說。英雄傳說歌頌了幾位泰雅族英雄的事蹟，如哈雷斯(Halus)、耶哥立(Yekliy)等。變形傳說記載了人變成猴子、老鷹等動物警惕族人的故事。以及黥面、禁止亂倫等禁忌與習俗的起源。

與日本的戰史紀錄了李棟山事件的始末，紀錄日軍利用李棟山作為指揮中心，建造砲台欲擊潰原住民，卻反而激起各部落族人的團結意識，互相支援打出漂亮的戰鬥。此書依序從〈枕頭山和三光地區的抗日戰〉、〈李棟山之戰〉、〈太田山事件〉到〈玉峰村之戰〉，日軍不斷沿著隘勇線企圖前進擊破部落，並沿線布置砲台，但遭遇族人的游擊、狙擊卻屢屢挫敗，即便日警占有地理優勢，仍敵不過族人對環境山林的熟悉。雖然過程中不斷有部落為了保存田產與維持耕作的生活，攜家帶眷投靠日警，並繳納槍械宣示歸順，但在捍衛部落的過程中仍然不斷給予日警重創，造成其嚴重傷亡，可見族人的驍勇善戰。

此書的最後章節，針對不斷修改進化的原住民族相關法律做出討論，希望現代國家能注重地方自治，並表明寫作當時地方自治遭遇的困難，例如保障原住民族山林土地的法律不具強制力，呼籲尊重原住民族傳統文化等。作者希望藉由此書的編纂，重新喚起族人對傳統文化和語言的重視，鼓勵青年記取祖先的訓言，唯有認識泰雅的歷史，才能找到最適合泰雅族的未來發展方向。

〈感謝小米辭〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。Yapit Tali 族語記錄。

Mhway balay nyux ta' kmlux la/Tali' Behuy

nyux saku' maras mkrroq na inlungan, muwah qmayah trakis,
nyux msyauw balay qu kinlhangan mu trakis la,
nyux saku' maras mhway na inlungan, mwah smr'zyut isu'.

soni' qani ga, psggazi hi' su qu trakis la,
trakis! mhway su balay,
isu' qu nyux pqyanux sami 'Tayal,

ini' sami k'uzyay.

nyux saku maras mkrroq na inlungan,
pinsgayan misu bway su' la,
ru thwazyaw maku' qmpul qu wayal qrngsan na trakis uzi,
biqi sami mqoyat, ru iyat pskyut qu nniqun myan!

nyux saku' maras mkrroq na inlungan,
muwah saku tmatuk tunux uziy!

〈告兒孫遷徙〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。張國隆 (Buya Bawnay) 族語記錄。

Smlī' ru sinbbaq laylaqi' sa zik na psgagay / Tali' Behuy

【Lmuhuw mqwas】：

u~ talagay la ulaqi' i~
nyux ta' ini' pkmtayhuk la, ki! qnxan na ulaqi~
puqing nqu kini'an bbnkis qani ga wahan la!
tuliq! tuliq!
leliq kakay s'ulah!

nanu' yasa u~ y!
leliq ki tari' mamu,
glu squ hbawt na rgyax,
glu squ zayzyuwaw nqu rgyax ru sasap na llyung,
hmkangi' squ blaq kki'an nqu ulaqi' kinbahan.

nanu' yasa u~ y!
muluw simu kki'an na tgyumu' nqu rhzyal,
sbqi nqu qsya',
usa' hmkangi' ki lwax,
qpring tsasaw nqu laylaqi'.

laxi zyungi' Gaga' na 'Tayal,
laxi zyungi' lhani' na 'Tayal,
mamu ga kinhulan na 'Tayal,
laxi zyungi' kinhulan mamu,

laxi pqiway qlcing ru pala',
mssli' inlungan ru mggluw,
laxi agal meloh na inlungan.

〈祖靈祭〉, 范坤松 (Lesá Behuy) 吟唱。張國隆 (Buya Bawnay)、陳玲 (Lomuy Taya) 族語記錄。

Pslkawtas / Lesa' Behuy

一、Minrawmul ru sm' inu' squ kinbkisan

【pslkawtas】：

lkotas lkmButa',
nyux msli' bbang sqani squ kwara' kinbahan su',
blaq sami mlahang qutux kawas qani,
innbwan myan kwara' qutux kupu' qani ga,
wal su' myan (spngsa') sbiq kwara' qu rngu' myan,
mhway su' ga klhangi sami kwara'.

二、Mlawa' kinbkisan mwah mplaw maniq

【pslkawtas】：

kwara' lkmButa',
'wah maniq snabu' mu qani.
mhway simu balay qutux kawas qani,
klhangi kwara' qu 'laqi' su',
kwara' bniq myan qani ga,
qani sqani kwara' mamu' lki,
pgyaran simu lki!

【pinqzyu'】：

pgyaray simu la!

〈宣告遷徙〉, 阿棟·優帕司 (Atung Yupas) 吟唱。張國隆 (Buya Bawnay)、陳玲 (Lomuy Taya) 族語記錄。

Zik na psgagay / Atung Yupas

【Lmuhuw mqwas】：

'laqi' na' 'Tayal!
ini' ktnaq ki'an ta' la!
si gluw llyung, mkaraw rgyax qasa lki!
maki' blaq ki'an lga,
si qyanux kya nanak lki!
usa', usa', usa', minblaq mita' sinnyaxan wagi',
usa', usa', usa', mita' mtasaw na qsya'.
tayta' simu mtl' ux.

usa' mlu' hbot rrgyax
usa' mlu' qqwang llyung
maki' blaq ki'an lga,
si qyanux kya nanak la.
usa' mtazil hhbun na llyung,
usa' pqara' sasaw 'laqi' kinbahan,
kya qu wal mtgyahuq ke' ga,
ani minblaq magal khzi' mhuway,
teta' simu musa' minblaq mspi mqyanux.

maha ni kya qu smoya' su' pnbu ayang na pali' qyawan,
pqara' kakay su',
aki ta' inblequn mplaw qmtan.

laxi usa' mss'uluh,
kya qu qmayat panga' tokan ga,
ani minblaq ptwazyaw gingqran tunux bubu' na yaya',
teta' simu minblaq zmangay sinnyaxan na wagi'.
ru mtasaw na qsya'.

〈播種祭〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。陳玲 (Lomuy Taya) 族語記錄。
Sm'atu' Tmubux / Tali' Behuy

soni' qani ga, nyux misu' 'blun sqani qu ghap maku'.
phbku' su' squ qmayah qani ga!

ps'unan su' kwara' qu qmayah qani,
ru mosa' yan na bsilung kinmtasiq qu trakis maki' squ qmayah qani.

nanu' yasa inlungan maku' balay pngsa', qu rhkil qani ga,
mosa' si ptrngil squ rhzyal qani qu ghap maku',
ru mosa' si kblaq m'rkyas squ rhzyal qani.

llungun balay pinqzyuwan bnkis sraral,
tmubux trakis qani ga,
rmatan naha' squ qsinu qani,
ru nanu' yasa qu smqoyat naha',
lokah qu hi naha',
blaq kwara' pincyuwagun naha',
mqas kwara' qu ka kinbahan naha' ru kwara' ggluw naha' la.

nanu' yasa , bleqaw maku' tegalu' ,
ana kya qu wal mpsazyu' squ rhzyal qani,
ini' ga bnkis sraral wal naha' pqolan ru wal naha' pszyuwan rhzyal qani ga,
baqun sbalay qutux qhzi' qani kwara',
ru blequn nya' kbalay kwara'qu mgyaqih nqu uraw qani,
yaqih na kayal,
yaqih na zyuwaw,
nyux qu qhzi' qani, mosa' nya' qwaxan qu kwara' kinyaqih qani.

nanu' yasa na balay maki' maha giqas na n_gaqaw qani ga,
s'aras qutux ngta',
ru qwaxan nqu ramu' na ngta' qu rhzyal qani,
baha hmswa' , blaq qu cinbuxan ta' skawas lga,
ana ta' ini' si ramu' ngta' lga, blaq uzi la.

〈入倉祭〉, 達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。陳玲 (Lomuy Taya) 族語記錄。
Smi' khu' / Tali' Behuy

ryax soni' ga, nyux ta' musa'magal squ gaga' ta' 'Tayal,
smku'squ kinlhan kinnluh s ka pinbahu', syun ta' squ khu'.

wayal inblaq psqzyu' na bnkis maha:
psku' simu squ trakis qu khu' qani ga,

anay ta' statuk tunux qu kbalay rhzyal qani,
ka hazi' wal ta' t'qun smayu'.

mqwalax ru mstmaq pinbahu' lga,
wayal ta' s'angun qu kayal pi?
mqwalax ru mstmaq pinbahu',
wayal ta' sheli rhzyal pi?
iyat kbalay squ uraw ka ki'an ta', nyux ta' s'angun pi?

nanu' yasa qu siga spngsa' ta' qutux qhzi', inlungan ta' balay tmatuk tunux.
laxi zngi snbil ni kinbkisan ta' rhzyal, ru gaga' na qyanuxb,
laxi zngi qu gaga' na 'Tayal,
laxi zngi qu pincbaq ru kinqbaqan na bnkis.
'laqi'! sm'yunaw squ qyanux na 'Tayal ki!

〈頭目巡行〉，頂定·巴顏 (Tingting Payan) 族語記錄。

Gmuzyaw mita' squ pinbahu qu Mrhu/Tingting' Payan

maki' qsahuy ni gaga' myan 'Tayal ga,
bnkis ka musa' smhaylaw qani ga qutux squ iyat kinqiri' na zyuwaw.
bnkis myan ga skita' naha' sa zik na pkluh ini' ga zik na pkluh musa'.
qutux qutux khu' cinngasal ga kzyyawn naha' musa' mita'.
qani hiya' ga nyux mwah mita' squ pinbahuw na qutux qutux ngasal,
aki naha' baqun suruw na smi' khu' ka pslkotas ga,
nanu' yaqu' qutux kawas ka mintxal pslkotas qani.
pslkawtas qani ga giwan na ryax psmyan na sami ka 'Tayal.

ryax nasa ga ryax nqu mrraw ru mbbiq squ pinbahuw.
puqing sinnonan gaga' qani ga "qutux bwax ga rmanga' qutux niqan".
mnaga' ru mbbiq ini' ga qutux kawas,
ryax nasa ga mtmaq mnaga' kwara',
wayal sm' inu' ka binkaysan ta' anan na glglu na wayal 'san na 'laqi' ta',
'Tayal hiya' ga splawa' ta kwara' rrrangi' ta uzi.

〈我的家族世系〉，李金水 (Temu Kumay) 吟唱。鍾勝義、李崇慎族語記錄。

Binkgan na qutux ngasal/Temu' Kumay
inringan myan qaniy ga kahul sa Hakaw Yayin.
nanu' yasa qu wiwan na spyang na bnkis myan qaniy,

nanu' qu Yaki' myan qaniy Sazyun Qawin Yaki' myan qaniy.
nanu' 'laqi' nya' mlikuy qaniy ga.
sazing qu 'laqi' nya' mlikuy.
cyugal qu 'laqi' nya' kneril qaniy.

Puh~ nanu' qu sazing mlikuy qaniy.
spyang qsuyan Ulay Hakaw qaniy, sazing qaniy hya' ga.
Batu' Hakaw qaniy.
kneril qaniy lga.
pyang qsuyan qa.
Sugi Hakaw qutux.
Yasin Hakaw qutux.
Buku Hakaw qutux.

nanu' Batu' Hakaw qaniy lga.
yasa qu bbnkis myan.
'laqi' nya' qaniy, Kumay Batu' ga.
iyal giwan 'laqi' nya' qaniy,
nanu' knan qaniy hya' lga, nyux nya' wiwan sinbilang Kumay Batu' qaniy.
wiwan knan 'laqi' nya' qaniy.
Temu' Kumay qu 'laqi' nya' qaniy.
nanu' kneril Kumay Batu' qaniy.
Pitay Nawi qu yaya' maku'.
yaba' maku' hya' Kumay Batu' qaniy.

〈遙敬李嶧山事件捍衛泰雅家園之祖父們〉正唱，尤命·哈用 (Yuming Hayung)
吟唱。張國隆 (Buya Bawnay) 族語記錄。

Sin'inu' squ llkawtas ka gmnlu mtciriq ki Gipun sa pintriqan Tapung, rngu' naha'
mlahang squ rhzyal ta' / Yuming Hayung

pox~

lkawtas Batu'! lkawtas Nawi'! lkawtas Botu'!

sin~ nu~ bil su' sami u~ 'laqi'~,

wal myan kayran papak, minlahang sa hbun na Bilaq,

nway ki wah~ ana si say nanu'~

ini' ta' qhqihul qnxan mwah hmiriq rhzyal ta' ita' Mrqwang,

musa' ta' smyuk uzi ki wah!

sawni' la~ la ana simu wal m'abi',
sami 'laqi' kin~ nu~ bahan, iyat myan zngyan hu~ way 'buk mamu, kblaq myan
mqyanux ki wah!

kwara'~ kin~ nu~ bahan qani blayqa sami mssi' inlungan,
glgay myan rapar su' lkawtas.

nway ana yasa nanak.

ulung su' simu thuzyay sami mqyanux sawni',

llaqi' kwara' qu kinbahan misu qani~

hazi' na wal naha' zngyan,

talagay~ maymaw msbuq rawziq...

Gaga' ta' 'Tayal kay' ta' 'Tayal wal ungat kwara' lki wah!

nway la~ ki wah~ msklawkah,

aki' naha' baqun kwara' qu pin'aras llyu na hmali' ki wah~

在這場讀書會的第二部分閱讀泰雅族的 Lmuhuw，由此次閱讀的篇章可知，泰雅族極為重視祖靈與祖訓的 gaga（規範），這次閱讀最多的部分是有關小米文化，從〈播種祭〉→〈收穫祭〉→〈感謝小米辭〉→〈入倉祭〉→〈頭目巡行〉→〈祖靈祭〉各項祭儀中，都有對祖靈的敬謝儀式。

另外，在前幾次有關於 Lmuhuw 前行研究的閱讀下，我們已經知道「遷徙」這個主題在 Lmuhuw 中非常重要，所以〈告兒孫遷徙〉〈宣告遷徙〉，內容也包含了走過哪些河谷，爬過哪些山稜，同時也告訴後代的子孫們千萬不要忘記你們是從哪裡而來，不要忘記 Tayal 的 Gaga'，不要忘記 Tayal 的習俗，彼此之間要相親相愛，不要有隔閡，彼此要團結……等。因此家族的源流同等重要，〈我的家族世系〉吟唱者從家族最老的先祖一一細數，並提及自先祖以來，整個家族便遵守祖訓正直行事，不曾偏失動搖過。〈遙敬李嶼山事件捍衛泰雅家園之祖父們〉一首仍在感懷與敬謝祖先的胼手胝足使泰雅人能安穩生存，不會忘記祖先的辛勞，並努力地傳承泰雅的文化、語言，讓子孫記得祖先的話。

貳、計畫執行心得與討論

1.楊雨蓉博士生發問：請問譯師重音分別在詞頭、詞中、詞尾，這部分怎麼去發音？

張國隆譯師：詞尾念重音即可，詞中逗點前面是子音，右邊是母音時，a 要出來。

2.徐淑賢博士生發問：在文本裡面，我們有看到海這個詞彙，泰雅族有海的概念嗎？

張國隆譯師：因為對海離開太久，只要是對大面積的水域我們就叫 bsilung.

3.劉柳書琴教授發問：族語與中文翻譯對應的時候出現斷裂，不知是耆老唱的時候跳躍，還是我們理解有錯誤，語言的空白很多，我們應該怎麼翻譯？

張國隆譯師：我翻的時候很困難，吟唱者有可能唱這段在想下段，所以缺少了很多連接詞。

劉玉山研發長：我覺得吟唱裡面會不會有些虛詞，應該要先找出他的吟唱心情或是關鍵詞，例如高興這件事可能是關鍵詞，像客家山歌中會有這樣的情況，吟唱為了要表現當時氣氛，其他可能是虛詞。不知道泰雅語有沒有這樣類似的情況？

4.劉柳書琴教授發問：在遷徙這一段文字中，如果祖訓就是一條路或是樹根，在民族思維裡面是什麼，我們希望把它翻譯出來，每一個祖訓都是語言的根嗎？叮囑的路都是訓示的根嗎？是一個 gaga 嗎？我們想知道耆老說的留下樹根，說的話即是路這個思維比較確切的意思。

徐淑賢博士生：我覺得會不會指同根生的意思，即便開枝散葉後還是同一枝幹。

徐榮春校長：這裡面隱喻的是 Knazi 的祖先已經叮囑，叮囑的對象不只是 Knazi，還包含了 Mrqwang，因為當初遷徙時 Lkbuta 算是 Knazi 最重要的人，Mrqwang 的祖先是 Yawi Pot，Yawi Pot 是 Lkbuta 的女婿，所以他其實也在交代 Knazi 跟 Mrqwang 是一家人，

張國隆譯師：他這邊指的也不只 Knazi 跟 Mrqwang，更泛指所有從 Sbanyan，很多兄弟大家要分開的人。

5.葉美利教授發問：翻譯會不會有一個格式，我們可不可以把它套進來？

徐榮春校長：Lmuhw 的 pattern 是非常自由，原則上來說是有，但不同的人唱就會很不一樣，可能有比較大方向的輪廓，但細節部分就沒辦法，加上每位吟唱者使用的音會不一樣，有的轉折會特別拉長，風格就會不同。

6.劉柳書琴教授發問：有關於翻譯部份，我們也看過其他族出版的翻譯書，但是不太清楚他們在語言學上經營的結果，至少從翻譯文本看不太出來，幾乎都是原樣出版，沒有文本化，下面會有整體描述耆老大概唱什麼。我們做了族語單字，在現階段幾個泰雅語字典，有些查得到，有些查不到，字典也還在修正中，查單字是有必要還是沒有必要？我們是要把重要一定正確挑出來就好？還是全部請族語老師審定，現階段族語正確的刊出來？這樣呈現的單字程度需要嗎？

葉美利：對不懂族語的人來說是辛苦的，例如我就會略過，我甚至就看中文，那這樣泰雅語就會失色，這應該是一般不會語言的，如果純欣賞的話，這部分可以，但如果要學到族語上，族語對學的人而言是天書。

張國隆：我不清楚其他族群的語言，但就泰雅語來說，古調做這種逐句翻譯，他不見得整句翻得出來，所以他的功能性，我覺得現在編的是不錯，立意很好，如果你只有這樣呈現出來，10 個有 9 個看不懂，以我的經驗，我逐字稿給你了，你整個段落的意義也翻不出來。

7.黃琬婷同學提問：用盡了我們的文學訓練，但轉譯時文本空白太多，這部分的問題該如何解決？

張國隆譯師：我翻譯時除了參考逐字翻譯，需要把它空白的部分用你對族語的認知理解去把它翻譯出來，向這位耆老唱時，有百分之八十字典找不到。古語規律應該是子音母音，這樣有規律的呈現，但經過幾百幾千年，我們說話的部分已經簡短很多，保留比較多剩下汶水語，五峰還好，到復興、烏來，特別是烏來減掉更多，族語已經老人家聽不懂。

8.林福仁主任發問：像一般語言都會有文法，泰雅語裡的文法是什麼？

葉美利教授：一般而言動詞跟謂語在最前面，剛剛 qu 那段就很奇怪，一般不會以 qu 開頭，所以我對剛剛的句子有點疑惑。

徐榮春校長：這是因為句子太長所以她寫在後面，會變成第二句的感覺，但其實他是同一句。

9.劉柳書琴教授：過去很多先行研究都做了一些基礎的採錄與紀錄，都值得我們去收集、研讀、比較他們的作業模式，我們也知道部落大學最近也在採錄，如果未來他們能向原民會申請計畫來做保存就再好不過了。

徐榮春校長：就我所知，目前情況是部落大學可以採錄，但做到翻譯、文本化，要花精神在這地方是有點困難。地方學校是可以，但須另外寫計畫執行，不過各地方學校業務繁忙、分身乏術，也沒辦法完全專注於文化或學術保存。

10.劉柳書琴教授：這是跨學科，各種層面才能提供，這是瀕臨危險的文化翻譯，這樣模組研發的經驗對未來是否可以成為清華或附近幾個學校有心的人形成跨領域結合的特色領域，然後直接回饋大學附近的原鄉。國家語言法施行前，族語教育就落實，以我們學校台語所來說，泰雅語方面訓練的老師都來自部落，老師們在清大提升然後回到部落，族語教育在各基層學校，已經是推廣得轟轟烈烈，有關於這些翻譯文本如何使用，就是現地的族語老師要去設計課程。現地的族語老師力量是很龐大的，加上老師們在政策挹注下仍然繼續成長，未來我們可以期待，但是耆老與譯師逐漸凋零，這是比較迫切的情況。

林福仁主任：剛剛書琴老師提到一個重要的系統概念，怎麼在這樣的循環當中，包含耆老、譯師，在地族語老師加入協助，透過語言，學校正形成一個體系，體系運作好後，至少可以把幾個價值面向給連結起來，如果找到一個資源體去對這部分做長期性作法，最後落到教育，我想這會是一個很好的開始。專業性體系如何進來也是非常重要。

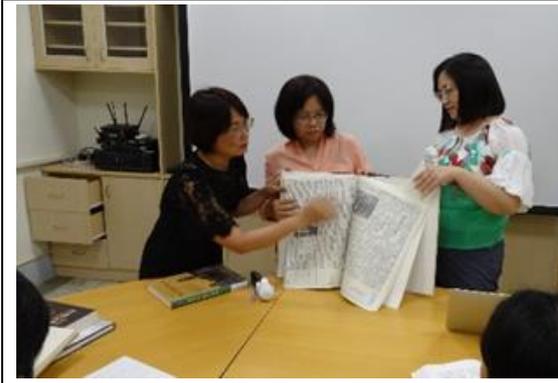
校長：我覺得我們要盡快多方面收集這些無形文化資產，不管是過去三十年已經出版做好的，或是現在我們實驗學校在開發和保存的，可以先共同研讀、討論再找部落的人繼續看怎麼活用，比方像剛剛的 plazyan 跟 Tqzing，在這邊就可以發展到地圖、遷徙路線，翻譯現階段可以做到這裡就好，另外一批語言研究的人也可再針對這些文本去做發展，這樣會比較實際。

附錄、會議照片

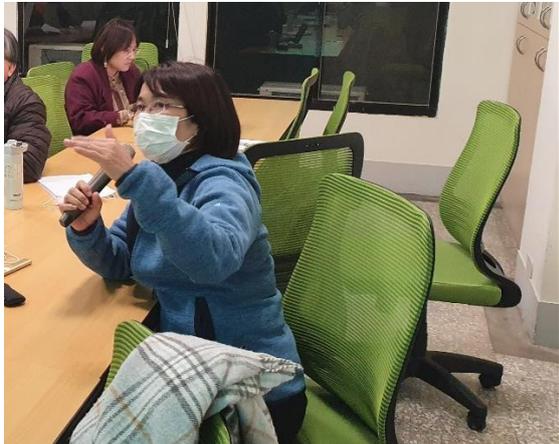
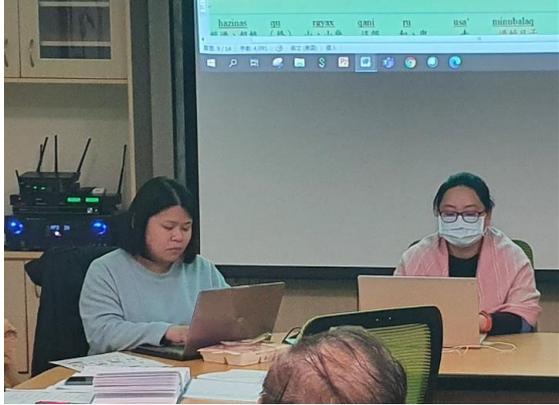












第二期七場研讀規劃清單

第一場

黑帶·巴彥《泰雅文化大全》(自行出版:2018)

里慕伊·阿紀,《山櫻花的故鄉》(台北:麥田 2010)

第二場

林明福總編纂;林明福、林恩成、達少瓦旦、阿棟優帕司、曾作振、林約道、芭翁都宓、鄭光博著,《Lmuhw 語典:泰雅族口述傳統重要語彙匯編》(台中:文化部文化資產局,2017年)尖石鄉部分節選

林明福、吳榮順、李佳芸,《泰雅史詩聲聲不息:林明福的口述傳統與口唱史詩》(桃園:桃園縣政府文化局,2014)。

曾麗芬,〈泰雅族口述傳統的傳承--以「林明福泰雅口述傳統 Lmuhw 傳習計畫」為例〉,《民族學界》40期(2017年10月),頁5-39。

第三場

臺灣總督府警務局理蕃課編,陳連浚、王幼欣、陳瑜霞譯,《《理蕃之友》中文初譯本【第一卷】》(新北:原住民族委員會,2016)。書中涉及尖石鄉的部分。

第四場

朱和之,《樂土》(台北:聯經,2016年)。

鍾肇政,《馬里科灣英雄傳》(台北:照明,1979年)。

田敏忠,《高砂王國:北勢八社天狗部落的祖靈傳說與抗日傳奇》(2002年12月)

第五場

林明福總編纂;林明福、林恩成、達少瓦旦、阿棟優帕司、曾作振、林約道、芭翁都宓、鄭光博著,《Lmuhw 語典:泰雅族口述傳統重要語彙匯編》(台中:文化部文化資產局,2017年)尖石鄉部分節選

第六場

2020 〈勿忘李嶼山〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。

2020 〈畢業祝福〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。

2019 〈樹林祖靈祭〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。

2020 〈提親〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy)、范坤松 (Lesa Behuy) 吟唱。

第七場

2020 〈子孫們：不要背對背〉，范坤松 (Lesa Behuy) 吟唱。

2020 〈嘉興國小祖靈祭〉，范坤松 (Lesa Behuy) 吟唱。

2020 〈Mknazi 與 Mrqwang 歷史糾葛〉，范坤松 (Lesa Behuy) 吟唱。

2020 〈遷徙 (Tnunan 掛牌)〉，范坤松 (Lesa Behuy) 吟唱。

中 華 民 國 110 年 8 月 30 日

第二期第一場成果報告書

主講人：黑帶巴彥、賴清美

黑帶·巴彥《泰雅文化大全》(自行出版：2018)

主講人：里慕伊·阿紀、許芳庭

里慕伊·阿紀，《山櫻花的故鄉》(台北：麥田 2010)

日期：110年3月24日(星期三) 14:00~18:00

地點：新竹縣尖石鄉原住民文化館

壹、內容摘要

黑帶·巴彥《泰雅文化大全》(自行出版：2018)

一、泰雅族的生活規範

所謂人類的生活規範是由上而下訂下來的規範，上者是指 utux (神靈)，下者為人間，utux (神靈) 降下約束人類行為的生活規則，讓人類遵守，以維持世間的秩序，凡違背禁忌者，將受 utux (神靈) 懲治。

(一) 生活規範的建立

1. utux (神靈) 建立的規範

utux (神靈) 將控制生活規範的規則建立在人類的良知當中，可以自然領悟分辨是非

2. 從經驗中建立規範的知識

人類也在道德觀與慾望的企圖中尋求平衡，建立適合於人類的法律規範。

(二) 自然法則

1. utux (神靈) 的規則

(1) 人對 utux 的 gaga

神靈監督人類懲罰犯錯之人，人向神靈祈求祝福，人向神靈表現知錯謝罪等屬之

(2) 對人的規則

人與人之間相處做人的道德觀，藉著族人所共識的道德標準，來界定泰雅社會所認定的是與非，維持泰雅社會秩序的平衡。

A. 約束人的規範

B. psaniq 「禁忌」的規範

psaniq 即為禁忌，泰雅族的禁忌與倫理關係密切，可以歸納成對大自然的禁忌，以及對親屬的禁忌兩大類。

C. 豎立個人的人格

豎立自己的人格就是建立個人的自尊，「自尊」在泰雅族裡是至高無上的榮譽。泰雅族在跟很多人之間的互動，都跟維護自尊有很密切的關係。

D. 懲罰的規則

對於干犯禁忌或是違背規範的人，通常都是以要求拿出牲畜或珠裙較為普遍，由於泰雅人很重視名譽與自尊，所以被要求拿出牲畜或珠裙問題是其次，重要的還是名譽受到損害，不過已被要求理賠後，不會再提起過去的罪過，還是有重新奠定自尊的機會。

二、懲戒

懲戒是對人干犯紀律的規範的懲罰規則，然懲罰有輕重程度的區別，對於懲戒的輕重可以透過和解的儀式，一方面是公開所犯的行為，一方面是透過一些長者們或智者的見證，還其清白給予自新的一個過程。

三、人神契約

(一) 問卜文化

人類遇到必須作抉擇的時候，為了避免不必要的觸犯禁忌，就會向 **utux**（神靈）詢問或請教的文化，有夢卜、鳥占及巫師等，至於邪術，儘管族人不接受，但確實存在。

(二) 祈福文化

祈福文化是指泰雅族人向 **utux**（神靈）祈福以及祈求庇佑的祭儀文化，祈福文化的祭儀包括播種祭、收割祭、祖靈祭以及獵頭行動凱旋歸來後的慶功宴等。

(三) 盟約與誓約文化

誓約是指個人向神申訴的行為，盟約是指兩個人以上至多數，甚至重群體的盟約。意義的原則都是求 **utux**（神靈）做見證與直接在中間行使仲裁的文化

1. 盟約文化

盟誓文化是人跟人之間所立的約，在人跟人之間的約定當中，萬一將來其中一方毀約，或者耍賴，就由 **utux**（神靈）作為見證者，並且懲罰違背承諾的人。

2. 仲裁文化

(1) 和解儀式

和解儀式泰雅語叫 **mphaw**，和解儀式相當於現代法院的功能一般，和解儀式裡的人物有 **psably**（調解人） **pphaw**（求賠者/原告） **phawgun**（受罰者/被告）

(2) 馘首文化

獵頭行動的名稱可以分為 **mgaga mpluhing** 兩種，**mgaga**：執行習俗的意思；**mpluhing**：兩方人士發生誤會，經過 **mphaw** 和解的儀式之後，由於未能達成共識，而演變成必須將問題交給 **utux**（神靈）直接做裁判。

動機：

- A. 主要是為了澄清誤會，而進行最高的裁判儀式
- B. 使少年展現過人的膽識，好使他們更輕易取得紋面的資格
- C. 對成年人而言，是建立尊榮的好機會
- D. 找不到跟某種祭典有關的傳說
- E. 沒有針對獻祭而進行獵頭行動的實際傳聞

四、第三空間的惡靈 **mhuni**（邪術）

Mhuni 只會傷害人，不會給人治病，是 **utux** 和人類中間自由流竄的惡靈泰雅族人可誅的東西，但確實存在。凡行邪術的人，家中都有飼養只有一隻腳的邪鳥。邪鳥本身單獨的時候，不會產生任何攻擊的力量。必須配合主人的意識，才能發揮它最大的魔力功能。行邪術的人，大部分以女性為多。一般行邪術的人都不會生孩子，因此她們都已收養子女的方式來傳承後代。而她們的邪術，也只有傳授給自己的養女來傳承。在泰雅社會裡，常有大舉剿滅行邪術者的行動，只要是大家公認為行邪術的人，如果被族人殺害，則不算有罪。因此到日本統治中期後，**mhuni** 的人數已經減低至最少的程度。

五、Tayal 族群中發展的系統現況

泰雅族所謂的族群系統，是在大遷徙前所共同居住的地方，當族人遷出之後，還會以原來離開的地方名稱為自己所出之處，這個地名就是他們所屬的「系統名稱」。

由於口傳記憶傳承難以取信，只能從目前所使用的語言來追溯才是最可靠的方法，也是最有力量的方式，因為語言本身就是證據。

作者認為居家的名詞在族群系統中，可以作為系統分類基本詞彙的主要線索。作者歸納出 *Muyaw*、*Sali'*及 *ngasal* 三種不同的詞彙，是目前泰雅族三種對住家不同名稱的用詞。從居家的名稱調查使用相同的方言，把屬於相似的方言蒐集起來，追溯出可能相關的系統名稱，最後再命定其系統名稱。

(一) *Muyaw* 系統—*Muyaw* 原意是穴或窖之意，因為古代泰雅族居住於高海拔之地區，氣候寒冷，為防寒而蓋半穴居。

(二) *Sali'*系統—*Sali* 是聚會聊天的地方

(三) *Ngasal-Kinhakul* 系統—*Ngasal* 整體來說就是聚會聊天的地方

三個系統比較之下，*Muyaw* 系統語言系屬落差最大，故認為這一個系統是最早分離出的一支。其次是 *Sali'*系統，他們先分出六種方言群，*Kinhakul* 系統只分出三個方言，表示分離的時間最晚。

透過系統表的呈現，可以清楚知道自己所屬系統的位置，讓泰雅族後代了解系統名稱的重要。

六、深奧的語言

泰雅族的「深奧語」是用來顯示智慧和口才的一種方式，是一種藝術性的溝通方式。它蘊藏著泰雅族的榮耀和尊嚴。族人對於嫻熟「深奧的語言」的人抱持崇高的敬意。

深奧語言結構是引用各種動物、植物、或自然界種種的現象，或是以具有典故的代名詞等的引述，把它巧妙的串接成一個獨特結構的語言，他們用這樣的方式來表達內在的思想，使聽的人不得不仔細體悟其中的含意。

【黑帶巴彥老師回應】

【靈】

從前'Tayal 將肉體以外可以跟人溝通的東西（神、靈、靈魂）都叫 *utux*，傳說人死掉了，要越過彩虹橋到「那一邊」。那一邊究竟如何，沒有人真正講過。曾經有很多老人死了又活過來，例如隔壁人家去掃墓，聽到「叩、叩、叩」的聲音，原來是新埋的老人家沒死，手一直在敲棺材求救，趕快把他救起來，我們才知道，原來人死了不是馬上就走。

人死後走過彩虹也是這樣傳過來的，所以彩虹叫作 *hongu' utux*。我們'Tayal 的觀念裡，所有死去祖先的靈都聚集在'tuxan（靈界）那邊，所以看到彩虹不能用手指著，不然手會爛掉，這是泰雅族的禁忌。因為角度、霧水的關係，有些人看得到彩虹，有些人看不到，於是就有人詮釋那些八字比較輕、容易被鬼抓的人

容易看到彩虹或鬼火那些東西。

大家都怕鬼火，老人家會說，看到鬼火你不要跑，站著不要動，它就不會追你。其實鬼火是人或動物死掉後骨頭蒸發出來的磷氣，植物爛掉的地方也會產生磷氣。它很輕，微風一吹就飛得很快，也有比較勇敢的人不信這一套，帶著棍子，等鬼火出現時要打它。鬼火出現的地方不一定，我曾經在對面山頂看到過一顆鬼火，近看可能很大，它的速度很快，不到一秒鐘咻一下就過去了，從這邊山頭到那邊山頭，想拿棍子打它也沒有用，根本來不及。

很多人說鬼火會讓人生病，不是真的因為鬼的關係，而是嚇出病、受驚了，按照漢人的習俗就會去收驚，我們泰雅族沒有這種習俗，自然而然就會好了。

【人神契約】

以前祖先想要吃瘦肉，他只要喊一下「我想要吃鹿肉」，鹿就會自然到家裡來。你只能在耳朵旁切下一個小小的缺口，一小塊肉就可以煮成一大鍋。有一次，一個貪心的人就想：一點點怎麼夠吃？於是他就把鹿的整個耳朵切下來。那頭鹿痛得哇哇叫跑到深林，之後泰雅人想吃肉，怎麼叫喊牠也不來，從此泰雅人想吃肉就得自己到山林去狩獵了。

從前泰雅人砍好木柴，只要綁一綁，善靈就會幫忙揹木柴回家。有一個搗蛋鬼想要跟善靈開玩笑，善靈走了之後，他就躲在樹後面，等善靈揹著木柴走到那邊，他就跳出來「哇」一聲，善靈就嚇破膽離開了，從此就不再幫忙揹木柴了。

【祖母復活】

泰雅族的「靈」，植物歸植物，野獸歸野獸，只有人跟人的靈才會相通，哪怕人死掉靈也能相通。我的祖母曾經死掉十三天又活了過來。她說祖先的家就在深谷最裡面最黑暗的地方，她的公公對她說：「妳還有很多工作沒有做完，妳先回去，妳還不能在這裡。」於是就把祖母送到 *turu'rgyax*（山脊），讓她自己回去就走了。祖母醒來後發現自己的人其實是在家裡，她就把這個情形告訴家人，我們才知道說，原來人死掉了不會馬上離開。

里慕伊·阿紀，《山櫻花的故鄉》（台北：麥田 2010）

〈山櫻花的故鄉〉是第一本原住民女作家書寫有關泰雅族的長篇小說。《山櫻花的故鄉》並不只寫一個主線故事，中間穿插了很多不同的小故事及泰雅族的生活型態、文化習俗，如小米收割、部落嫁娶文化、泰雅族的喪葬等。

〈山櫻花的故鄉〉以全知的作者視角虛構雷撒一家三代人的家族史。用內斂的寫作方式，說明兼敘事，將泰雅的律法 *gaga*，用一種泰雅社會寫實主義的調性，堆疊故事人物的生命歷程，人物的行動與思想穿梭山林與平地之間，以及人物的經濟活動來回於母文化與異文化之間的物質對照，文風具有清晰、明朗與流暢的風土氣象。

關於〈山櫻花的故鄉〉多數的研究聚焦於小說中的「離／返」敘事。而研究

者的評價也多半認為：里慕伊·阿紀的寫作策略並不相同其它風格傾向批判性與辯證性的原住民作家，具備和異文化發生衝突的張力與美感，但是這並不會淡化任何原住民受到的歷史傷痕，反倒在她自然的書寫筆調裡，歷史傷痕使虛構的原住民生命故事更加的真實。例如浦忠成認為：「里慕伊·阿紀溫和浪漫的描寫優游的生活內容，是相當有別於以抗爭為標的的作家文學。這跟他的成長環境有關，認真呈現他所聽所聞以及遭遇的故事，這就是真實深情的文學」。楊翠評論里慕伊作品時也提及：「不同於麗依京的『剛強慄悍』、阿鳩的『傷感憂愁』，里慕伊可以用『薄雲淡月』為其美學寫照。」

【里慕伊阿紀回應】

【小時候／雜貨店】

我小時候唯一的願望就是可以跟媽媽要一塊錢，到小店買糖果吃，這是我童年最快樂、最喜歡，也是最值得回憶的地方。在那個年代，因為國家很窮，物資缺乏，大家的日子都過得不好。我的爸爸雖然當老師，但是因為政府沒錢，就會要求公務員要共體時艱。我忘了當時老師的薪水是多少，但是我記得長輩們一直在說「實物代金」這個名詞。那時候爸爸的薪水有一部分要用米或麵粉代替，所以領到的現金又更少，我們家很難得會有錢。在那個年代，huluy ruma'（拖竹子）比當老師的收入還要好，每天都可以拿到錢，所以我爸爸很想要退休去做 huluy ruma' 的工作。

【讀說故事】

我小時候閱讀故事書的經驗只有這麼一點點。因為家裡窮，山上資源少，故事書和課外書當然也很少。學校的閱覽室裡有一個書櫃，裡面有一套書寫著「聯合國兒童基金會贈」，我好羨慕、好想看，但是那屬於學校財產，當時也沒有提倡閱讀，所以它一直鎖在書櫃裡。輪到爸爸六、日要到學校值日，我就會一起去，央求爸爸開書櫃讓我看故事書，有時候爸爸心情好就會答應。

平常我也會看學校的《國語日報》，我最喜歡看「小亨利」的四格漫畫，剛開始識字不多，一直很高興地說著「小亨利、小亨利」，後來才知道原來叫作「小亨利」。有一次爸爸帶一本四月號的《中央月刊》回來，我還記得裡面有一篇〈小馬丁丁〉，作者是嚴友梅，專門寫兒童文學的作家，除此之外，我幾乎沒有看過真正的故事書。

教堂在我寫作當中卻扮演著很重要的角色。有一天在教堂的兒童道理班，突然間有了漫畫和故事書，我好開心喔！當然那些都是人家捐的，有舊的、破的、只剩一半的，不是很好的書。有一些故事書很好看，但是就缺了前、後或中間，我覺得這就是上帝給我的契機，我開始自己編故事，編一編自己覺得還不錯，我就會跟我的朋友講。我發現我的朋友在聽我講故事的眼神，跟平常玩的時候不一樣，他們會肯定我，所以我就更愛編故事給人家聽。

貳、計畫執行心得與討論

劉柳書琴老師回應：

《泰雅文化大全》集合作者畢生所學，加上豐富經驗及繪畫成果彙編而成，學術性甚高。

學界目前對於這本書的評價主要有四點：

- 1.系統性：具有系統性的文化傳承，不是破碎性、偶然性的知識
- 2.主體性：泰雅族主體論述，反映非學術體制分類的族群本位觀點，反映泰雅族的世界觀。
- 3.跨代傳承性：戰後第一代文化經驗+日治世代耆老經驗
- 4.文化完整性（跨學科的整合視野）：

長年與不同領域學者專家合作，透過與不同學科專家，共同介入泰雅族文化整理和研究的合作經驗，使他形成一種特有的跨學科素養，能夠概括理解人類學、語言學、教育學、歷史學、地理學、文學等不同學科的問題意識與研究關注。

里慕伊·阿紀老師回應：

我不諱言書寫時有一個 model，就是 Mama 巴彥的家族。黑帶老師是我泰雅族文化的老師，我跟他學很多。黑帶老師一步一腳印採集資料，有系統整理泰雅文化，而且不會藏私，所以我書寫時都以此為本。若和其他長輩說的有出入時，我也會請教他，他態度很開放，會公平平和地講他的觀點。有時候他的態度也很堅決，我書寫的時候就不會超過那個界線。有關生死的看法，很多是老師講的，很多是部落的親身經驗，我們會一起回顧過世的人的一生，大家哈哈大笑，我們泰雅真的是這樣。

我在《山櫻花的故事》前出了一本創作集，大家都把我歸類到女性觀點女性作家，那時我就決定寫一本男性觀點的小說。我在《山櫻花的故事》中故意寫一些狩獵、開墾，這都是男人在做的事，我以為這樣就不會把我歸類為女性看法或觀點。但是寫完之後孫大川老師的序，還是說寫得很細膩，我看了之後超級不服氣。但後來我思考，我們泰雅就是非常正宗的父系社會。

徐淑賢同學提問：

我想要請教黑帶老師，在您的書中我有讀到不少段落都是跟額頭有關，想請問老師額頭對於泰雅族人來說有什麼特別的意義嗎？

黑帶巴彥老師回應：

我們 Tayal 實際談判的時候，有的老人會把手，指到對方的牙齒那邊說，我用你的牙齒起誓，如果我犯了錯，我出去外面會如何如何，也有人是用額頭起誓：如果我說謊，我的額頭會裂開或是會怎樣怎樣。

用一個不相干的例子對照，例如我們殺牛的時候，不是馬上放血，第一步會先綁緊讓牛不再掙扎，再用大斧頭的背部打牠的額頭兩下，直到牠昏倒之後，我

們才刺下去放血。額頭是我們最堅固、重要的地方，以額頭起誓，那是拿來做最嚴重的發誓。

里慕伊·阿紀老師：

我有一次去高雄演講，演講結束後，有一位布農族朋友來找我說：老師看完你寫的書，我好像可以釋懷了。那時候我才發現，原來三民鄉的布農族人在某方面覺得他們是被泰雅族人所背棄的，我也很開心，我的書原來可以有這麼大的力量。

黑帶巴彥老師回應：

在那瑪夏那邊，除了自己的農事，沒有其他可以賺錢的空間。當時揸東西一公斤才 2 元，一個人最多揸六十公斤，從甲仙鎮走路到三民鄉要八小時，很多泰雅人因此在那邊沒辦法生存只好又回來。我們家族可以在那邊生活十九年，是因為我爸爸很會做人，每次打獵得到的獵物都會分給周圍的人，他又很會釀酒，因此結交了很多朋友。當地的大地主喝酒高興了，第二天約在山頭，一見面手一揮，一撥就是三甲地，因此我們才有自己的土地得以生存。

我們家族之所以回來，是因我當兵退伍後，到我大哥這邊（五峰）比較近，路程雖然不見得比較短，但是這裡什麼都很方便。我爸爸因為沒有孩子在他身邊，所以他就回來了。因為我爸爸跟我比較有感情，所以回來後他也沒跟我大哥，就跟著我一起生活。

三民鄉的布農族人在情感上應該會覺得被泰雅族人背棄，可以理解他們會那樣想，但其實我們的生活空間不一樣，我們在那邊住的地方屬於嘉義縣的領土，只是戶籍是在三民鄉而已。

第二期第二場成果報告書

主講人：林福仁、劉玉山

林明福總編纂；林明福、林恩成、達少瓦旦、阿棟優帕司、曾作振、林約道、芭翁都宓、鄭光博著，《Lmuhuw 語典：泰雅族口述傳統重要語彙匯編》（台中：文化部文化資產局，2017年）尖石鄉部分節選。

主講人：許芳庭

曾麗芬，〈泰雅族口述傳統的傳承--以「林明福泰雅口述傳統 Lmuhuw 傳習計畫」為例〉，《民族學界》40期（2017年10月），頁5-39。

主講人：劉柳書琴

林明福、吳榮順、李佳芸，《泰雅史詩聲聲不息：林明福的口述傳統與口唱史詩》（桃園：桃園縣政府文化局，2014）。

日期：110年4月9日（星期四）18:00~22:00

地點：清華大學台灣文學研究所 A311 教室

壹、內容摘要

林明福總編纂；林明福、林恩成、達少瓦旦、阿棟優帕司、曾作振、林約道、芭翁都宓、鄭光博著，《Lmuhuw 語典：泰雅族口述傳統重要語彙匯編》（台中：文化部文化資產局，2017年）尖石鄉部分節選。

（一）hmkani pruruw qhutul

單語：尋找／推／燃燒中的薪柴

詞解：qhutul 是指燃燒中的薪柴。過去泰雅族人的生活離不開燒柴。生火需要用到長的薪柴，薪柴從頭燒逐漸變短，需要再把變短的薪柴推入，使火挑旺起來，如此薪柴因燃燒而漸漸變短變輕，這個可以推入薪柴，讓火持續延燒不滅的人，即是要延續生命香火的人。好的媳婦不會忌妒，吝嗇，人們會傳述著這個家的「薪火很好，懂得生活」。「推燃燒中的薪柴」比喻的是「懂得生活的媳婦」。當去提親時，不會直接直白的指稱那個女子，而在提親時的修辭會以「推燃燒中的薪柴」來比喻前去提親稅媒，想迎娶作為「媳婦」的對象

（二）pinqering

單語：出嫁的女兒

詞解：女孩出嫁到其他部落後，被稱為 pinqering。經由這個詞，大家就會知道她已從一個家庭嫁出，成為另一個家庭的成員了。若是媳婦被嫌棄厭惡，也就等於她娘家部落所有族人的顏面皆被羞辱。如果這個女婿因不體恤照顧伴侶而需賠罪時，也是要對女方部落全體賠不是。泰雅族傳統上，媳婦雖被娘家的親友視為是嫁出去的女兒，但對於嫁出去的女兒他們並不輕看。

（三）pinqlaq tokan

單語：縫隙／男子用網袋

詞解：pinqlaq tokan（塞在網袋的隙縫）是指將 zinkani（煮熟並以米飯醃製的獸肉）塞入網袋之意。當男人上山狩獵完畢返家時，若有分配到獸肉時，會以樹葉包縛塞入網袋中，到家後將它取出分給妻兒。zinkani 是指上山狩獵獲取獵物時，會在山上烹煮此行捕獲的第一隻獵物，並分配給每一個人享用，個人會先食用他所分得的那一份，而剩餘的獸肉就以鹽及米飯醃製後帶回家。當回程返家時，他們會將 zinkani 塞於網袋外側，以方便拿取分給妻兒。此外，當在提親的往返過程當中，知道女方將答應所求時，男方會去準備給女方親友食用的豬，當在談論女方所要求的聘禮時，這頭豬不列入聘禮之中，算是外加送給女方親友的，這頭豬亦稱為 pinqlaq tokan。

(四) Tkatay

單語：位於今新竹縣尖石鄉秀巒村田埔部落高台一帶

詞解：Tkatay 是以前祖先取的地名，與隔溪對岸的 Sbgly 部落相對，距離非常的近，最早到這裡拓墾的是 Tali Watan 的祖先，因為兩座山對望的關係，接近午時，蟬聲「啦！啦！啦！」像似在比賽歌唱，讓人感覺情懶，因此地名直接命為 Tkatay。Tkatay 在日治時期有一駐在所，以前 Mrquang（馬里光群）和 Mknazi（金納吉群）的衝突曾經在此和解，這裡是 Tbahu（田埔部落）的耕地。以前 Cinsbu 部落的人上山狩獵時，被 Mrgwang 社群的人誤認為是獵物而射傷了，兩部落因而對立成為敵人有很長的一段時間，再者也因日本人的挑撥離間始終處於防禦狀態的緊張感也致使敵對的狀態擴散至 Mekarang（梅花部落）和 Mklapay（嘉樂）一帶。這個戰役約打七至八年之久，而很多的長輩說：「怎麼是我們同屬發源地自己人在相互廝殺呢？」因而，在 Tkatay（高台）這裡和解，Mrgwang 代表是 Ulay（宇拾部落）的 Botu Pehu，他是已故 Hayung Botu（黃文明牧師）的父親 Mknazi 的代表是 Cinsbu 部落的 Yumin Hayung。雙方從此就開始有姻親嫁娶的關係，但是都不太順遂，所以在嫁娶這件事情上，兩社群至今仍會在婚姻關係建立前，先以杯酒進行「和解儀式」後才互相嫁娶

※Tkatay（高台）是因 kata（蟬）而命名。

(五) zyan ali qozyaw mrkyas

單語：像／筍／長枝竹／成長

詞解：長枝竹深受泰雅族人們所喜愛，因為它栽種後生長繁衍快速。

過去泰雅族喜歡長枝竹是因它的竹節長，適宜取材來編織製作竹飾或竹簍等器物。它的竹節平整好看，當取材編織時較不會卡住，順暢好編。長枝竹也被拿來形容比喻子孫的繁衍。當離別贈言祝福人能夠好好的生活

，常會託言長枝竹說道：「你們的子孫將如長枝竹的竹筍般，快速成長茁壯。」

(六) Bekugan

單語：位於今新竹縣尖石鄉秀巒村泰崗與鎮西堡部落上方金納吉山一帶

詞解：Bekugan 是山脈鞍部的名稱，它是由 Papak Waga 大霸尖山北稜支線綿延下來的，是遷徙過程的中繼站。Uxi 及其子孫拓展了 Pn-gyan Wagi/Thzyakan

（泰崗），Mkzyulu（養老），Mkin'lwan（錦路），Mktunan（秀巒）等部落。

Bekugan 的地點位於 Mcinsbu（鎮西堡）部落上方，屬 Mcinsbu（鎮西堡）部落的獵區，亦是 Cinsbu（鎮西堡）部落及 Mthzyakan（泰崗）部落引水的水源地。遷徙傳說中提到，Bzikuw 於遷徙時，曾於此獵獲一頭熊並就地吃完，因此，此地便以他的名字命名。他的孩子 Batu Buikuw、Uxi Bikuw、Hakut Bzikuw 等人由 Quri Snazi（金納吉山鞍部）翻越過去，建立了 Pn-gyan Wagi/Thzyakan（泰崗），Yulu（養老），Kin'lwan（錦路），Mawan（馬鞍），

Sqzyacing (白石) 等部落。

(七) Cyanga Watan

單語：Cyanga Watan

詞解：Cyanga Watan 或稱為 Tanga Watan。Mknazi 社群最早到 Hhun Hebung (大料炭溪上游支流，為 gong Tgaing 塔克金溪的河川圈流處) 開拓的始 Sahu Buta，是 Cyanga Watan 的叔伯，Cyanga Watan 的父親 Walan Bute 與 Seha Bula 是兄弟。Cyanga Watan 是 Tgzing (塔克金部落) 與 Thehu (田部落) 的始祖。

(八) Hbun Hebung

單語：河川匯流處／黃色、黃蘗

詞解：Hbun Hebung (今大料炭溪上游支流，Gong Tqzing 塔克金溪的河川匯流處) 位於 Cinsbu (今新竹縣尖石鄉秀巒村鎮西堡部落) 下方。由祖源地 Pinsbkan 遷徙，最早到達 Hbun Hebung 的祖先，是始祖 Buta Krahu 的孩子 Sehu Buta。在吟唱中談到的 Hbun Hebung，即是指 Cinsbu (鎮西堡部落)。

(九) Iyus lawi na Buta

單語：痕跡／閃電、刀 (古語) 的／Buta

詞解：Iyus 的原意是當進入草叢時，草經踐踏而傾倒或折損，顯示出人走過的痕跡，它常被族人用來比喻先人的事蹟。lawi 是指長且彎的配刀，過去泰雅族的男人，不論到何處去總是刀不離身。是用來工作或防身不可或缺的器具，Iyus lawi na Buta 這句話是指 Buta 為拓展子孫生存的歷程。關於 Buta 所帶領的開拓與遷徙，最常被傳頌的便是他在 Llyung Msbtunux (大料炭溪)，Llyung Mklapay (油羅溪) 對 Sinkmayun 的征戰與掃蕩，為後代子孫的遷徙拓展了生存的空間。Skhmayun 人居住於 Llyung Sbtunux (大料炭溪流域) 最深處的 B'nux Muhing (位於今桃園市復興區羅浮里斷匯與高坡間)。當 Buta 由 Pyaway (位於今桃園市復興區高義里比亞外部落) 眺望，見到他們居於 B'nux Muhing，於是便前往攻擊而獲勝，當 Skhmayun 人聚集於 B'nux Kinyupan (羅浮里羅浮一帶)，Buta 帶領眾人在那邊埋伏，Mipa 社群的人也加入戰鬥，將 Skhmayun 人擊潰，他們獲取的人頭非常多，那也是為何那一帶的地名以 Kinyupan 及 Trigan 命名的原因。Llyung Msbtunux (大料炭溪周邊) 的 Kinyupan (羅浮)、Trigan (大利幹)、Pyasan (角板山)、Punany (大溪坪)、Pgwayan (阿姆坪)、Czyazyuan (新柑坪) 等地名，都是 Bula 與 Skhmayun 人征戰所留下的地名。Sinkmayun 人潰逃，Buta 窮追不捨，一直到 Ngungu Sliban (位於今樹林板橋一帶)，Buta 將原居於 Llyung Sbtunux (大料炭溪流域) 的 Sinkmayun 人驅逐，最後將他的箭射入樹幹留於該地，該地被稱為是 Buta 征伐的盡頭。

(十) Pn-gyan Wagi

單語：或稱為 Thzyakan，今新竹縣尖石鄉秀巒村泰崗部落／曬過的／太陽

詞解：Pn-gyan Wagi（泰崗）是祖先 Bikuw 建立的部落，他的後代有 Uxi Baikuw、Batu Bzikuw、Hakut Bzikuw，而後拓展 Hbun Tunan（秀巒），往上游繼續發展至白石溪。我的父親 Yupas Pusing 曾經說：「Mskaru 社群以及 Tlagas（栗園）部落，Sqyacing（白石）部落遷徙到 Qzyatan Kacing/Makiyama l R'ra（牧枚山／天湖）部落的 Yukih Boki，他是 Twaw（Twaw Yukih 多奧尤給海/黃修榮）的父親，他們的祖源都是來自 Pn-gyan Wagi（泰崗）部落。」泰雅長者說，Pn-gyan Wagi（泰崗）部落冬天雖然非常的寒冷，但因它是向陽處，所以較暖和。因此，當太陽升起時，鹿為了照顧剛出生的小鹿，還有猴子，都跑到這裡曬太陽取暖。另外動物到 Hbun Tunan（秀巒）來舔舐溫泉後，也都跑到這平緩處來曬太陽。由於地處緩坡，許多的作物例如小米，地瓜種在這裡有很好的收穫。現今也被稱為 Thayakan，是種植水蜜桃和高山蔬菜的好地方。

(十一) Sehu Buta

單語：Sehu Buta

詞解：Sehu Buta 是始祖 Buta Krahu 的孩子，是 Mknazi 社群由祖源地 Pinsbkan 遷徙，也是最先到達 Hbun Hebung（大料崁溪上游支流 gong Tgaing 塔克金溪河川匯流處）者，在此建立了 Cinsbu（鎮西堡部落）。由於是最先到者，且當時附近沒有其他部落，因此至今，Cinsbu（鎮西堡部落）族人是可以使用整個 Mknazi 社群各部落的獵場。Sehu Buta 年老時死於 Kin'lwan（今新竹縣尖石鄉秀巒村錦路部落）附近，因此該地被稱為 Sehwan。當談到 Mknazi 社群由祖源地 Pinsbkan 翻越 Papak Waqa（大霸尖山）來到 Hbun Hebung（鎮西堡部落下方河川交匯處），Hbun Tunan（大料崁溪上游支流 Gong Tgaing 塔克金溪 Gong Sqyacing 白石溪河川匯流處）的遷徙歷史，一定不會忘記提到 Sehu Buta、Baikuw、Cyanga Watan 三位開基始祖。

曾麗芬,〈泰雅族口述傳統的傳承--以「林明福泰雅口述傳統 Lmuhuw 傳習計畫」為例〉,《民族學界》40 期(2017 年 10 月),頁 5-39。

一、Lmuhuw 最重要傳述內容在記述遷徙歷史和古訓。Lmuhuw 藉由祖訓與源流傳承,建構泰雅族人的社會規範與道德準則,自然形成一種對團體、個人的制約功能。

此文藉由文化部文化資產局 2013-2016 年「林明福泰雅口述傳統 Lmuhuw 傳習計畫」傳承實踐案例,探討當代口述傳統文化資產的傳習模式,包括 Lmuhuw 傳習型態、特色以及傳習成員的相關適應,繼而反思文化資產延續保護作為。

2006 年聯合國教科文組織《保護無形文化遺產公約》正式生效,無形文化資產包括 5 項,我國的《文化資產保存法》有關無形文化資產皆以「傳統藝術」、「民俗」2 類為範疇。公約五項文化遺產多數於國內文資法「傳統藝術」與「民俗」2 類中含括,惟「口頭傳統和表現形式」未能有相對應的保護項目。公約強調無形文化遺產的傳承者或社群與遺產之間的「社會性」與「生命力」的創造性關係,此與以往「傳統藝術」多著重傳統技藝或藝能的「技」與「型」的保護,不盡相同。

2013 年林明福藝師委由「台灣泰雅爾族永續協會」協助規劃、執行「林明福泰雅口述傳統 Lmuhuw 傳習計畫」,並以具有深厚泰雅語口說及書寫能力之族人 3 位為對象,加入口述傳統傳承工作。

二、Lmuhuw 的傳習型態與特色

(一) Msgamil 的釋義與紀錄

藝師泰雅口述傳統傳習是以 Lmuhuw 吟唱所使用的泰雅古語為基礎,分別由語言與文化習俗、生命禮儀、祖訓規範、遷徙歷史、生態環境知識、諺語典故等面向累積,指導三位藝生不同情境場合層次之古語使用與表現方式。

先期著重內容的整理,Msgamil 遷徙史詩體現建立部落動態過程,藝師自發祥地唱述、記憶族群重要遷徙路徑、地點超過 20 處,傳習成員將史詩內容加以分類整理,以羅馬拼音進行記述、校對,補充漢譯解說,其次輔以手繪圖示與現代科技工具作為教學輔助,運用地景軟體標定藝師口述傳統領域、部落地名、流域,更與藝師實地踏查數個位於新竹、桃園地區重要遷徙地,與口述資料相互印證對照,清楚呈現時空交錯下,部落遷徙、擴散與系譜源流關係。

(二) 長者傳述叮嚀及祖訓規範

祖訓是「祖先留下的舌頭」與傳統規範的基石,史詩中所示古訓,旨在「解決紛爭、避免亂倫」,教導後代子孫持守、傳述生活倫理與規範。

(三) 傳統知識的學習與把握

Lmuhuw 內容與為適應自然、生存環境,長年累積、發展之文化生活與傳統知識密不可分,動植物觀察與命名、土地利用、生態環境知識與溪流故事經

驗，皆納入單元課程進行傳授。

(四) 結合歲時農耕祭儀活化傳承動力

傳習課程亦與傳統生活、祭儀復振銜接，擴大傳習教學場域，活化傳承動力。

傳習成員從口述與文字記載進而實際進入部落文化生活，透過農事生產擴大傳習教學場域，由傳習成員比對文獻記載與藝師及其他耆老共同回想農事名稱、行事流程與祭儀規範，並透過農試所取得不同品種小米實作復種，重建傳統農業知識與語彙。同時藉由農事種植自然融入文化，將逐漸佚失的傳統祭儀，一一重建。在這過程中，也強化成員對我群與個人的認同意識。

三、Lmuhuw 保存紀錄的成果與反思

(一) 保存紀錄製作

分區對唱與對談紀錄保存使口傳記憶保存範圍擴及其他泰雅族區域，且記錄過程兼具文化資產普查性質，除掌握各地 Lmuhuw 存續與個案現況，並依「文資法」對擅說或擅唱耆老向所轄縣市政府完成登錄，使其同受文化資產行政保護。

耆老們就各自傳承相互對吟亦充分展現 Lmuhuw 「穿引、串連」文化特質，且相互補遺。

Lmuhuw 語典的編纂，以羅馬拼音紀錄泰雅語，並加上漢語釋義。

林明福口述生命記憶

(二) 應用與推廣

Lmuhuw 逐漸成為族群文化認同象徵，在重要場合常以 Lmuhuw 吟唱做為祈福儀式。

Lmuhuw 以語言所承載之歷史、規範與傳統知識為主要文化核心，並不適合單獨以表演藝術概念進行文化資產保存及舞台化呈現。

輔導團建議，透過聚會或儀式活動讓當地族人自然的參與、認識 Lmuhuw 口述傳統文化，進而傳達傳承的意義。

歷史記憶與傳統知識的掌握→融入實地生活→結合當代基督宗教信仰→文化劇

2014 年禮拜程序由傳習藝生策畫，包括序樂以傳統縱笛取代風琴彈奏，以 Lmuhuw 旋律吟唱主禱文，在讀經與講道程序間安排 Lmuhuw 史詩吟唱。

傳習成員以再現傳統為導向，盡可能重現 Lmuhuw 使用語境與文化特徵，同時也積極適應當代文化環境，開展出文化調適與展演構思。

(三) 傳統藝術的展演與口述傳統的傳承

Lmuhuw 是以語言為基礎去發展，重心在於對話過程與語言內容的使用，但卻被當作歌謠，強調樂舞及旋律。

1.積極從語料及文本建置著手，發掘、整理各流域遷徙史詩版本，藉以區辨、強化 Lmuhuw 文化資產價值，累積傳承基礎。

2.持續強調非表演性質的概念

四、Lmuhuw 的具體保護作法

- (一) 與族語教師連結，加強 Lmuhuw 教育推廣與後繼者的培力
- (二) 從教會著手，透過教會系統及族語文化工作者的聚集、交流，形成自然性的參與
- (三) 發揮 Lmuhuw 穿引、串聯與分享之核心精神，與其他部落社群互動，鼓勵學習、尋找根源、史詩補遺。

林明福、吳榮順、李佳芸，《泰雅史詩聲聲不息：林明福的口述傳統與口唱史詩》
（桃園：桃園縣政府文化局，2014）。

我們可以看到這篇論文寫得非常精彩，它在《民俗學界》刊登在 2017 年 10 月，就是整個四年傳習計畫結束後一年，類似期末成果報告的論文版。由文資局的助理研究員，年輕的學者做研究，它代表的是整個文化部文資局，第一次推無形文化資產裡的口述傳統，並且是一個最重要的代表人的時候，他們的視野。所以我們透過他們的整理，可以看到的其實不是林明福的個案，也不是曾研究員他個人觀點，其實它代表的是文化部文資局對這件事情的政策方針。

延續前一篇論文，我接著要報告的是作為總計畫的專書口述歷史，這本書大部分段落跟剛芳庭老師的報告有很多重複，它是由吳榮順教授，民俗音樂學的權威教授來主編的書，他帶領的是一個團隊，這本書雖然由吳教授來編著，但是基本上各篇章的撰寫者沒有署名，就我們看曾麗芬的論文可以知道，還有其他的人在參與，由文章書寫的細緻度感覺就是年輕的學者，可能也包含女性學者的參與，內容非常精細，他們的詮釋，讓我們學文學的都覺得佩服。所有問題診斷以後，再來講到解決的方法，解決的方法剛芳庭老師有講過，就不再贅述。

這個計畫第一個事情是發掘，就是去找到耆老，發掘之後就是試錄，然後再來就是釋義，再來就是建立科學採錄方法。透過嘗試去建立科學採錄，而科學採錄是他們反覆提出的一個概論，在論文裡談到的比較少，在這邊就會提到比較多。然後在這個東西翻譯完以後，因為這個是一個大型的計畫，除了有做羅馬拼音、漢語拼音，同時也強調一個三位一體不可分割的工作概念，叫做河流匯流地，也就是遷徙的前哨站。河流匯流地、部落遷徙帶領者、延展後的新部落名稱，三者一定要三位一體銜接，他們建立一個很重要的採集制度，就是他們採這些東西時要把 Lmuhuw 貼到遷徙的路上，然後定位那個部落，這是他們一直強調的採集精神。經過這樣後再用 GOOGLE EARTH 去定位，之後他們還要再手繪加強地圖，最後用紀錄片去把它拍出來，如同我們看到先前讀書會欣賞鄭光博導演《言的記憶》裡面的片段。這一條路我們知道在影片中最壯觀整個中間點的高峰，就是廣闊從瑞岩，往北開始到崖口分枝，然後整個北擴、遷徙的過程，而這個過程也是他們最大的研究發現。

這研究發現建立在剛講到的問題診斷，且這個問題診斷，直接是找一個文化部門漏掉的問題，甚至最後帶動主導機關來做這個計畫、主導機關來修法，幾乎可以說是國家帶領去把這個計畫做起來。然後 2019 年下達各縣市，到文資新法重新做保存者登記，重新做這些文化行政上的保護，所以我們可以看到說政府是怎麼做這樣的文資計畫跟保存。

另外，它會有一些地方去論述說，古調和民俗形象，或者民俗性、民俗當代的運轉，它會有一些共同體的寧造之間產生的重要性。在這所有之中有一個很重要的關鍵性，它講到的是內部的維穩，如果說 Lmuhuw 它是 Gaga' 裡面最重要的核心，這樣如果我的 Lmuhuw 在，那我的 Gaga' 就會穩定，然後我整個內部系統

就會穩定。

接著，他這個東西因為是對外做，所以有一種外部強制性、對外規範性；對內則有一個內部情感的穩定性。對一個族群來講，尤其是脆弱的族群，或者是正在復甦中的族群，對他們來講很重要的就是內部穩定性，如果一個家內部穩定、一個人內部穩定、一個部落內部穩定、一個文化就會穩定，或者說這些穩定其實環環相扣，否則部落的脆弱會一直出現，遇到一些狀況時內部就有應接不暇的問題。所以這個團隊非常強調像剛才那些東西要貼合，關鍵就在內部穩定性這個詞。

我覺得這本書編輯的很好，我們跟這個團隊一樣都在做文資保存，因此我們很有必要去了解這計畫十年的發展軌跡。我們了解脈絡之後，再來就要進一步知道文化傳習的重點是什麼，譬如在 **Lmuhuw** 中提到動物的關鍵字、植物的關鍵字、溪流的關鍵字、土地的關鍵字等等，這些關鍵字跳出來的時候，它在裡頭構成譬喻，同時也再次解釋 **Lmuhuw** 很重要的精神，就是泰雅的文言文，以及泰雅的一種托育，這是我覺得這篇論文及這本書非常漂亮的一個設計。

貳、計畫執行心得與討論

林福仁老師回應：

我覺得除了一般知識以外，也因為我們今天已經是操作者了，所以看這些文章我們可以看到一些不一樣，回想我們的標準，我們的高度在哪？。另外看到這一個成功的案例，是一個帶有行動研究概念的實踐型計畫。那這個計畫，如同剛剛書琴老師報告是一個國家級計畫，並且是國家的先導型計畫。我們一旦定調後就能想到剛芳庭老師講的方方面面，怎麼會那麼的完整。

其實整個流程、評估、它一開始就有一個問題診斷說 Lmuhuw 是什麼？然後他先進行定義，它定義是直接 Follow 聯合國，也就是說其實台灣的定義和行政的保護措施，還完全不夠。所以它直接 Follow 到聯合國的法規。雖然在當時諸多法規都還不完備，但是因為林明福的個案，最後文化部文資局做了修法，2019 年的時候，法規已經不如 2017 年那個樣態了。

林明福個案是非常重要的第一個先導型，實際的案例帶動了國家修法，文資保護方面來修法，去保護這樣的文化資產，珍稀文化資產的存在，這是林明福個案的重要性。

黃琬婷同學提問：

讀以上幾篇論文我發現，策略的設計很重要，舉例採集 Lmuhuw 來說，我們都知道它的重要性，也知道它很瀕危，然後我們也知道瀕危有種種原因，所以組織行動團隊要做採錄，但我們到底要用什麼策略去採到它？我們採到的跟別的團隊，甚至國家級計畫相比，我們怎麼去知道整個大的方向？

徐淑賢同學提問：

當然我們知道小米復鎮，小米長出來，所有的慣習長出來，所有的 Gaga 長出來，我們都知道。我們已經有這個基本素養了，可是我們不知道所謂的 Lmuhuw 跟這些農耕實踐之間的關係，除了說在農耕活動開始就是要有他以外，還有更重要的東西是在哪？

劉柳書琴老師回應：

我覺得是把整個 Lmuhuw 的發掘、採集、整理、跟整個所謂的文資文化傳承，把它結合在一起，然後它要結合出來一個關鍵的方法就是結合農耕祭。我是看了這篇文章才恍然去理解，為什麼學校場域總是要舉辦歲時祭儀，我們才採得到 Lmuhuw。簡而言之，就是說當他們發現個別採錄時，它還是乾旱的，有如丟在河床上的一隻魚，你現在最後一刻看到他吐出了沫，但她終究要斷氣。但是你把這個魚丟回哪怕一灘小水，他都可以再撐久一點，所以 Lmuhuw 的採集團隊他們發現把他倒回農耕的復育上面的時候，他就很自然的合在一起。而且他會有輻射效應，所有來參與 Lmuhuw 的人都看到了 Lmuhuw，Lmuhuw 也活回他的水源裡面。

於今看來這大家都會這麼操作，但當時發現的人非常了不起，給我一個靈感就是除了體會論文外，我們一直搞不清楚 Lmuhuw 該放在哪個場域，其實 Lmuhuw 就在場域之中，小米田就是 Lmuhuw 的場域，把 Lmuhuw 和小米田一起種在學校裡，就是對於當地人而言最為重要的地方創生。

劉玉山老師回應：

因為畢竟我們是一個實踐型計畫，所以我們在閱讀這樣的論文時，除了掌握所有學術基本的素養外，另外我們要有另外一種敏感度，去掌握到今日我們已經是操作者的時候，我們的標準，我們的高度在哪？我想這是我們在這種實踐型計畫的讀書會中，我們想要去掌握的。

那所以在這種情況底下，實踐型計畫的開展，在當時即便是科技部人社實踐計畫，2013 年這個計畫啟動期的時候，也算是早期的階段，所以其實我覺得若不是文化部來推動這個計畫，這個計畫不可能做得那麼漂亮，在我們看到這個計畫有時說三年，有時又說四年，我認為這是在執行計畫時因為碰上一些困難，導致計畫出現展期、延期、也可以感受到這個計畫的困難度。

這個計畫進行時，從定義到問題診斷，Lmuhuw 為什麼會難以傳承？剛才報告時已經有說到了，首先受到強勢文化影響，再來是現代文化洗禮，然後還有很多原因，就不再這裡面講。

楊雨蓉同學回應：

我們從論文中知道，文化保存後他們還是有完成他們的業務，就是文字普查，文字普查是為了做文化保護，再來他還要促進地方活力，跨縣市的恢復歷史記憶，那有些耆老有大片的歷史記憶，透過互相拼湊，把各縣市的內容拼湊起來，而我們正參與這個復育的階段。讀這個東西我們比較回到一個感性的悅納，像國家級團隊計畫學習非常重要了解他們的視野與策略，並了解我們團隊自己的價值。

賴清美館長回應：

這個團隊在期末成果發表時，他們提議用 Lmuhuw 的方式和現場的大家互動，他們還做了很多實驗，譬如去改造教會儀軌，他們試著將 Lmuhuw 融入教會儀式，但這部分還需要時間去調整，畢竟教會還是有權威在，但至少當們勇於嘗試去讓傳統文化融入宗教這是很大的突破，雖然沒有成為一個訂製，另外他們也有演泰雅文化劇，他們改編採集到的史詩，演出過程有相當大的挑戰，但也更能回首過去，如遷徙過程的種種，至少在尖石地區我沒有看到文化局這些工作帶來的發芽，但我想在別的縣市或許有更好的發展，這個計畫值得肯定。

第二期第三場成果報告書

主講人：林福仁、劉柳書琴、徐榮春校長、徐淑賢

臺灣總督府警務局理蕃課編，陳連浚、王幼欣、陳瑜霞譯，《《理蕃之友》中文初譯本【第一卷】》（新北：原住民族委員會，2016）。書中涉及尖石鄉的部分。

日期：110年5月10日（星期一）17:00~21:00

地點：清華大學台灣文學研究所 A311 教室

壹、內容摘要

一、〈理蕃之友〉簡介

《理蕃の友》雜誌，原為昭和7年（1932），由台灣總督府警務局為增進理蕃工作的警察人員，對於理蕃政策、原住民情況之了解，而發行的月刊。撰寫內容囊括當時原住民之歷史、教化、教育、地理、風俗、習慣、善行等，其中關於原住民治理的經驗分享與觀察，尤為刊物中重要的內容。刊物由警務局理蕃課編輯、發行，出版時間為1932年至1943年，共144期，惟其中第97、98、107、122、128及132至143各期目前有缺漏。²1993年東京綠蔭書房重新復刻《理蕃の友》，整合為三卷，目前流通之中文版，即以此為翻譯底稿，於2016年由行政院原住民族委員會出版。

日治時期其他與高山治理有關的調查包括《高砂族調查書》、《理蕃概況》等，另有大鐸資訊股份有限公司以臺灣總督府警務局出版之「理蕃誌稿」為底稿，製作的「明治大正年間「理蕃」事件簿（1895-1926）」資料庫³。1930年至1945年之理蕃政策，可參考林素珍博士論文〈日治後期的理蕃——傀儡與愚民的教化政策（1930-1945）〉⁴。此外，關於隘勇線、駐在所的變遷，也可參考林一宏、王惠君之研究〈從隘勇線到駐在所：日治時期李嶼山地區理蕃設施之變遷〉⁵，與鄭安晞之博士論文〈日治時期蕃地隘勇線的推進與變遷（1895-1920）〉⁶等。

二、〈理蕃之友〉章節導讀

1.新竹州的出航 衣服與住家改良計畫

最近從理蕃局外人那裡聽到，理蕃負責人員到底在做什麼。是要將蕃人變作本島人嗎，盡力付出金錢與努力，看到即將完成的狀況，穿的衣服，住的房屋，都是本島人的模樣，連語言都變成本島語言。以前的蕃人受到教化成為熟蕃，然後轉變成本島人，一點都沒變。如此一來，是為了什麼治理蕃人，是為了什麼統治臺灣，令人很難理解，實在是不合實際的政策。聽到這種嘆息聲，實在所言甚是，我們必須把它當作當頭棒喝來甘願承受。既然統治臺灣的基本

² 更詳細的內容，可參考楊南郡為台灣原住民族歷史語言文化大辭典撰寫之「理蕃之友」辭條。參見：

http://210.240.125.35/citing/citing_content.asp?id=2556&keyword=%B2z%BF%BB%A4%A7%A4%CD

³ 關於該資料庫使用說明，可見：<http://hunteeq.com/fan/help/help.html>

⁴ 林素珍〈日治後期的理蕃——傀儡與愚民的教化政策（1930-1945）〉，國立成功大學歷史所博士論文，2003年。

⁵ 林一宏、王惠君〈從隘勇線到駐在所：日治時期李嶼山地區理蕃設施之變遷〉，《臺灣史研究》，14:1（2007年3月），頁71-138。

⁶ 鄭安晞〈日治時期蕃地隘勇線的推進與變遷（1895-1920）〉，國立政治大學民族研究所博士論文，2011年。

方針是一視同仁，是用內地延長主義來貫穿，蕃人，本島人都是一致朝向內地人化為目標來推進。我們不希望蕃人變得本島人化，並不是因為增加本島人的色彩對統治臺灣不利，只不過是在推動讓蕃人母國民化這個目標上，會顯得迂迴拙劣而已。

從明治 43 年到大正 3 年年底，佐久間總督五年計畫理蕃事業完成為止，蕃地可說是完全的黑暗世界，是我政令難以到達的地區。透過此劃時代的大事業，花費許多人命與巨額國家經費所得到的效果，未來應當可以收取。從討蕃懲治的高峰朝向撫育邁進，應當創造和平的理想蕃地，我們 17 年間是這樣努力過來的。所謂和平的理想蕃地，不單是食糧充足，停止鬥爭，讓他們受到文明的惠澤而已。要讓蕃人深刻自覺自己是組成日本帝國的一員，這時才可以說得上這句話。可是目前理蕃的實際狀況，為了要讓他們吃飯，不要逞凶，已經付出全力，讓已變得溫順的蕃人有飯吃。進而向母國民化這個目標，我們的努力還有很多疏漏之處，就像造佛像沒有給他靈魂，忘記了重要的最後結果。然而，我們從實際狀況來看，有許多未必是做不到之處，也有像以上力有未逮的情況。為何變得如此的最大原因，可以說是因為理蕃事業的核心是討伐懷柔這個到大討伐時期的氣氛無法忘卻的緣故，而且中央居於指導監督的立場的人也失去對理蕃的正確理解所致。

說是果然呢還是當然呢，由於過去霧社蕃人的蜂起，將其中理蕃認識有誤的部分予以改正，謀求各種理蕃機能的擴大與充實的同時，我們從各地理蕃政策大綱來看，大正 4 年佐久間總督在 5 年討伐時期結束時所做的訓示就是理蕃第二期的根本精神，就像是金科玉律。去年冬季發布的理蕃政策大綱以及理蕃警察改善要綱正是理蕃第三期今後的重要指導精神，其中第四條寫道：「蕃人教化的目的在於矯正他們的惡習，培養善良習慣，涵養國民思想等等」。用一句話說來說就是要將蕃人轉變為日本人，絕對不是說在奪去蕃人的武力後，讓他們野放，成為山頂的一部分怎麼做都行。

據了解，新竹州給予之偉大精神，為求改變蕃人教化，希望進行衣服與住家的改善改良。目前已有一部分具體規劃，針對州內全體警察職員獎勵徵求改善方案。以往新竹州在授產方面呈現出相當踏實的腳步，有可觀之處足以窺之努力痕跡的地方也不少，不過對於衣服與住家，除一小部分外，都不太關心，就像是隨波逐流一般。或者，反而在部分地方獎勵他們本島化，也有這樣的事實。因此，住家都是建造成黑暗的泥土房屋，蕃人在其中就像是馬鈴薯昆蟲一般，黑黑的在蠕動。衣服方面，男女都是徹底陷於本島服裝的狀況。在交易所，滿滿的都是本島服裝，當然連家具以及隨身器物都很細心地將本島人的東西排列在那兒。最近雖然好像逐漸將不適合薰陶母國風的東西與已排除，不過有關衣服部分，據說並沒有適合取代本島服裝的東西。儘管蕃人們表示如果有適當的服裝將會很樂意換穿，請快一點給我們。可是直到現在交易所的架子上，還難以下決心讓本島服裝的蹤影消失，這次能夠採取積極的階段性做法實在在是好事。

或許從大家的應徵案件當中可以得到好辦法，在衣服以及蕃人住家方面，可以獲得理想的、具體的改善構想。也希望州政府對於從應徵案中得到的創意，能夠認真地思考如何去活用。一方面，這也算是測出各位蕃地職員對此問題有多少關心的計量表，我想從各個角度來看都是有意義的事。以前花蓮港廳富世岡農業講習所學生前來新竹州十八兒參觀旅行時，看到全體蕃人都穿著本島服裝，曾經表示過，警察不會說話嗎。在花蓮港，如果不是蕃人服裝，就傾向內地人的各種服裝，台北州也幾乎是如此。新竹州泰雅族的先覺者現在猛然舉起服裝改良的火把，曾經被說是凶蕃的頭等有力人士也感謝日本官方憲警的設施，對服裝住家的內地化也不不贊同。趁此時機，新竹州應該勇敢地地下決斷。不過有關改良這件事，不可以超過蕃人他們所擁有的經濟能力這個範圍，而顯德不相稱。而且，如果是會妨礙到山地農耕活動輕快方便，特別好意的理想也會招致最後不能普及的結果，希望要充分考慮。

2.各地的掃墓

蕃人一般不祭拜死者之靈，最近受到指導進行屋外埋葬，建造共同基地後，經常進行掃墓，舉辦盛大的掃墓祭。非常欣喜地安慰祖先之靈，本身也獲得心安。以下是各地情況。新竹州竹東郡十八兒監視區麥巴來社、塔固南社、大隘社是主要蕃社，其他各蕃社也都會進行掃墓，誠心地在墓前祭拜，奉上各種供品。高雄州屏東郡下比比悠社，進行墓碑的改建、中元祭拜等等，說是取悅祖先之靈，本身也相當滿足。新竹州竹東郡內橫屏山監視區，以 7 月 15 日宇蘭盆節為期各苦社一同進行基地清掃、墓碑建造、掃墓等等活動，在精神教化上取得至大的效果。

3.新竹州象鼻附近集團的遷村計畫

居住於新竹州大湖都北坑溪沿岸山地，北勢番是該州最頑固的蕃人，參觀遷移蕃人的狀況等等積極努力的結果，終於進一步希望遷移。選擇分布在該地區象鼻附近的水田適合區域，為了讓魯繡、擠目伊、疊其庫勃那伊、麻必魯浩等各社蕃人 90 戶 249 名集團遷移，投入預算二萬餘圓，目前正順利進行中。

4.吉田德次先生 升任總督府警視

吉田德次先生作為新竹州理蕃課長，其美名已廣為人知，是克服困難的理蕃人，讓新竹州的理蕃工作能有今天的一位恩人。通曉蕃事，新竹州的蕃人都仰之如神。此次升任總督府警視，作為監察官，能夠運用豐富經驗知識，發揮其手腕，為了理蕃工作，為了蕃人將來的幸福，實在值得慶賀。

5.新竹州大溪郡扣押槍彈

新竹州雖然於大正 15 年扣押全部私藏槍器彈藥，不過從臺北州羅東郡方面傳來

大溪郡庫魯社方面還有少許彈藥，偶爾在使用。持續努力調查，依然真相不明，該州為了要予以扣押，於 9 月 6 日起針對他們著手同時搜索。

然而，因為是他們依仗作為生命的槍器彈藥，考慮到萬一的情況，完成編組搜索隊的準備，由在北部蕃人中很有名的大溪郡石田警察課長入山，站在第一線。石田課長指揮該族精英日野、宇都木二位公共醫生，相關頭目勢力者是當然的，對於蕃社眾人也是以熱忱極力勸說，可是該社蕃人只提出少數彈藥，頑強否認擁有槍器的事實。因此，眼光銳利又勇敢的課長將該社頭目、副頭目、勢力者以及擁有私槍的嫌疑人等 5 名扣押留置在警察課，認為有調查的必要，同月 11 日在嚴重警戒下押送。

該課長橫跨高雁、馬里闊丸社、大崙崙前山蕃，努力於扣押遺留彈藥及其他違禁品，到 14 日為止扣押累計如下：記 一、火繩槍 15 挺 二、彈藥 867 發 三、鉛彈 104 個 四、火藥 65 瓦 五、藥莢 642 個 以上

6. 蕃族介紹（泰雅族）

各位讀者很多人只有一處地方蕃族的經驗，有關自己駐守處以外的部分，即使是長年從事蕃人事務，對它知之甚詳的人還是很少，這是通例。而且今天的理蕃只以一部分地方為目標，如果是以一個小地方的經驗來規範它，至少是不妥當的。要探究其他地方的蕃族是如何以及如何推進行理蕃事業，來了解本身所在是處於何種地位，處於何種狀況，有這些認識才能樹立具有堅固信念的理蕃計畫，更敢於有信心地實施它。所以，首先作為理蕃的根本，最需要的就是知道蕃人是何種人。此本雜誌就是要跨越全島蕃族全部，平明簡易地解說，來介紹蕃族，希望提供給想精進理蕃事業的伙伴們。

泰雅族

- 一 族群
- 二 部落與蕃社
- 三 蕃社組織
- 四 頭目與社民
- 五 制裁
- 六 家族
- 七 出生、婚姻、喪葬
- 八 食、衣、住
- 九 祭祀
- 十 巫覡
- 十一 迷信
- 十二 獵人頭
- 十三 經濟性社會

十四 傳說

一 族群

泰雅族的地理分布是臺中州能高郡埔里到花蓮港廳附近橫斷線以北一帶的蕃地，也就是他們的佔據區域，跨越臺中，新竹，臺北，花蓮港三州一廳。人口不過是全體蕃族的 23%，其佔據區域連同平地阿美族居住處，約是全島蕃人居住地的 38%，約 500 平方公里。

有關此族群的名稱，從他們佔據臺灣北部山地，就稱他們為北蕃。明治 45 年總督府審定其族群名為泰雅族，泰雅族語是在人的意義上的自稱，指稱泰雅族同族。因此，是在指稱泰雅族以外的人類，才說是泰雅，並無法弄清楚它的意義（蕃人多會把泰雅聽成阿泰雅，以前就稱作是阿泰雅，也就是現在的泰雅）。

然而，今天被指稱為泰雅族的族群當中，也有不自稱為泰雅族，而自稱為賽德克（或是賽達克）的，其意義及對其族群的種族名幾乎與泰雅同一意義。此系統者有臺中州能高郡轄下的霧社益、陶茲阿（平和）蕃、托魯閣部、花蓮港廳管轄下的太魯閣蕃、木瓜善、陶塞备等 6 個都落，不自稱為泰雅的這一群與自稱為泰雅的其他大多數族群僅有語言中一些方言的不同，其體質、風俗、習慣等等看不出有明顯不同，應該包含在同一系統中。所以總督府就像以往所說，把它公開認定為泰雅族。

泰雅族的每一部族（指蕃社集合）在各方面擁有一定的領域，各自割據，雖然說是同種同族，會互相反目，存在仇敵關係。其中也有鄰接的部族互相敵對，不相往來。他們同族群間互相交于通往來的只限於少數區域，沒有透過全體族群的連繫方式，完全是不往來。很多部落幾乎是處在孤立狀態，因為同族群的情誼而對友好蕃族施以救助的極為稀少。以下敘述各部族的分布。

二 部落與蕃社

泰雅族這個都族，通常依照自然地形區分成幾處地方，是利害與共，一同生活的團體。小的話由二、三蕃社組成，大的話擁有十幾個蕃社，部族間團結力很強，各蕃社頭目之上有總頭目，針對外敵的事宜也經常是都族團結一致來面對。不過，對於其他部族來說，經常是處於對對立的狀態，宛如一個獨立國家的觀點。這一點上，布農族是以姓為基準團結在一起，兩者有很大不同。

泰雅族的人口，昭和 6 年的統計是 33302 人，分成 23 個部族

（一）屈尺蕃（臺北州）

位於臺北州文山郡，全體居住在淡水河上流新店溪的溪流南勢溪流域，以前是 4 個蕃社，也曾分成 8 個蕃社。現在是烏來、桶壁、拉嘎、拉號、李茂岸、塔拉南等 6 個蕃社，加上昭和 6 年從卡奧灣蕃遷移過來的哈盆社，就有 7 番社。

人口有 810 名，與卡奧灣蕃、大料炭蕃交往，很多人與前者有親戚關係，不應看成是敵對蕃人。

(二) 溪頭蕃 (臺北州)

居住在臺北州羅東郡管轄區內宜蘭濁水溪流域，牛頭、梵梵、東壘、碼崙社、留茂安、四季、埤亞南等等 7 蕃社 1334 人，與卡奧灣蕃、南澳蕃交往，與屈尺蕃、撒拉矛、馬里闊丸、基那吉、陶塞蕃等雖然甚少但也有往來。與卡奧灣、南澳、屈尺等各蕃社有親戚關係，與太魯閣蕃是仇敵關係。

此部族居住地方的行政區域倫比阿其鄰近的松羅，近年來有卡奧灣蕃遷移而來的 533 人。

(三) 南澳蕃 (臺北州)

主要在蘇澳郡管轄下，居住在大南澳溪及大濁水北溪流域。

(四) 大料炭蕃 (新竹州) 前山蕃

以新竹州大溪郡下角板山為中心，居住在前山地帶的高坡。此部族為領臺後最早與官方接觸，機會也最多的關係，出現多位北蕃中最高傑出的先覺者。

7. 卡奧灣蕃庫魯社的遷移

大溪郡萱原監視區內沒有適合水田的土地，也無法期望以新的農業方法的指導來開化，因此是卡奧灣蕃中最頑固的。由於傳言有藏私槍，開始強制搜索，留置頭目等人。從搜索得到的是陷阱槍以及許多彈藥，更大的收穫是他們他們來懇求遷移。

8. 老頭目覺醒的一個實例 (馬武督社)

吉田德次

新竹州下馬武督社老頭目瓦旦·馬來受到餽贈物品所吸引，很後悔自己不明事理。大正 7 年該土地全部在附帶一定命令與條件下，預約買斷給某事業家。由於到了事業成功的年度，到了必須進行土地分割讓渡的階段。這個宣告碰觸到重點的那一瞬間，老頭目的臉部神經突然開始躍動，他就是頑固的不肯點頭。我直接的觀察是，這就是朝向正確的自覺的一個路程。思考到事前的蕃情與生活現況等等，感受到可以了。

9. 蕃族介紹 泰雅族 (二)

(五) 卡奧灣蕃 (新竹州)

此蕃人是佔居大嵙崁蕃偏遠地區大嵙崁溪上游沿岸的 12 蕃社。明治 43 年起到大正 3 年佐久間總督的 5 年討伐計畫也是將壓制此卡澳灣蕃為重點。

(六) 馬里闊丸 (新竹州)

大嵙崁溪是由卡澳灣南彎，追溯到其上游，溪名叫馬里闊丸溪。以往在隘勇線前進時代，攻打太田山、李棟山之際，先人曾大為煩惱。

(七) 基那吉蕃 (新竹州)

居住在馬里闊丸溪上流的一群，是此地最偏遠的部族。

(八) 馬武督蕃 (新竹州)

在新竹蕃地內，馬武督一社 184 人，屬馬里闊丸蕃系統，現在是獨立蕃族。

(九) 前山馬里闊丸蕃 (新竹州)

居住在竹東郡內灣溪上的支流嘉樂溪源流地方沿岸地帶。

(十) 梅嘎滾 (梅花) 蕃 (新竹州)

大致居住在竹東郡下內灣溪與上坪溪狹窄山嶺起伏地帶。

(十一) 上坪後山蕃 (新竹州)

佔居竹東郡上坪溪上游右岸。

(十二) 上坪前山蕃 (新竹州)

居住在上坪溪上游右岸一部分以及左岸竹南郡南庄蕃邊界地一帶。進化程度較高。

(十三) 鹿場蕃 (新竹州)

在竹南郡南庄蕃地最偏遠的鹿場大山西北山麓。

(十四) 淡水蕃 (新竹州)

在鹿場大山南西山麓大湖郡下汶水河流域。

(十五) 大湖蕃 (新竹州)

在大湖郡下大湖東南 3、4 里大湖河流域。

(十六) 霞喀羅蕃 (新竹州)

本蕃族原先佔居竹東郡下內灣溪最上游地方，近年來被引誘出來到現在的北坑溪沿岸。

(十七) 北勢蕃 (新竹州) (臺中州)

本蕃族居住在大安溪流域，在新竹州內是最頑固的部族。

(十八) 南勢蕃 (新竹州)

發源於次高山、大霸尖山東方南湖大山、中央尖山西方中央山脈地帶的高原。現在開闢很多水田，可見安定進化的模樣。

10. 談泰雅族婦女貞操

聽說一般蕃人的貞操觀念很堅固，特別是泰雅族婦女沒有人比他們更重視貞潔。據說日本進來之後，吃豬肉變少了。所謂吃豬肉就是有私通、通姦的情況，作為制裁會讓當事人拿出豬肉來各處一起吃。這樣一來罪過就可以彌補。

11.生病孩童受到的恩澤

竹東郡十八兒駐在所巡查 柴馬雄（27 歲）

去年 12 月 10 日小孩似乎得了中耳炎，在新竹市耳鼻專門的某本島人醫生處接受診療。可是不但沒變好還逐漸惡化，理蕃課長談完後，就像父母跟小孩說話一樣親切地勸我去台北。我覺得理蕃人員就是我們高砂族人的活神明。

12.觀光蕃人的感想（新竹報）

新竹州觀光蕃人的感想

臘月 10 月起 11 天的期間，新竹州大湖郡霞喀羅蕃以及大溪郡卡澳灣蕃各 20 人，讓他們參觀台北、基隆方面的文化設施以及州內先進蕃人實際生活狀況，其感想概要如下：

一、看到州內先進蕃人生活狀態

（1）遷移確定後決定要栽種很多水果樹。

（2）該地也建造有堆肥屋舍，以我們現在的耕作方法，雖然不會直接感覺有必要，但是遷移後是需要的。

（3）我想人的生命終結，不問男女老幼當然會死，「死者靈魂會招惹活人」等等舊習俗不足採信。

（4）我們並非拒絕遷移，只是擔心跟當地蕃人的相處。

（5）培植各種樹苗，柑橘和福州杉，我們蕃社也想種植。

（6）遷移後要早一點建造好的房屋。

（7）為什麼祖先要反抗呢？有想要怨恨祖先的心情。

二、在新竹州廳

我們都痛切感受到必須早日遷移，來進行水田耕作。

三、看到臺北、基隆方面的文化設施

參觀市內各地，建築偉大而且交通繁忙，不能有一點疏忽。

13.3 月 10 日陸軍紀念日 新竹州井上教育所國旗 升旗台竣工首次升旗典禮

最近蕃地各處建造升旗台，在日光燦爛的國旗下精進蕃人教化，這是應該大力推崇的事業。

14.泰雅族的將來與我們的覺悟

竹東郡十八兒教育所

泰雅族出身 巡查 伊波仁太郎

我們為了要讓未來的蕃人生活變得有意義，對於現在的生計就要付出更多考察與指導，同時必須注意真正的國民性涵養。

15.蕃族介紹 泰雅族（四）

（廿七）托魯閣蕃社（臺中州）

居住在濁水溪岸最上游的部族。

（廿八）韜賽蕃（花蓮港廳）

居住於花蓮港廳立霧溪上支流韜賽溪流域。

（廿九）太魯閣蕃（花蓮港廳）

太魯閣蕃是盤據地跨越花蓮港廳研海、花蓮、鳳林三支廳的一大部族。

（三十）勃知庫伊蕃（花蓮港廳）

本蕃的語系屬於賽德克族語，據說以往他們的祖先經常越過高山從霧社遷移過來。

16.泰雅族先覺者的日式婚禮

在相關職員的媒妁之言下，依照 339 度內地式舉辦盛大的婚禮。新郎新娘都是教育所畢業的先覺者，應該說是很適合的夫婦。祈禱兩人以此為契機，為了該族的進化，越來越精進。

17.看到《雙葉》創刊號

新竹 衫崎生

首先著手的就是看到兒童文集雙葉的出刊，我們衷心感到喜悅。以此作為機會，說新竹州已然開始了等等，去除奇怪的眼色、心情，各州廳都製作管轄區內的兒童作品集，希望每位教育人員嘗試每個月用原本的价格來分發。

18.泰雅族今後的希望

大溪郡警察課瀧村覺（賽知諾明）

從前，泰雅族人以出草及狩獵當作最大的樂趣。後來警察進行各種指導，讓我們改正泰雅族人的惡習。為了早日報答這份恩澤，會好好聽從警察的指導，更加擴大水田及植樹，學習國語，作為良好日本人必須沒有羞恥之處。

19.拉號社自力更生

完全是蕃人發起，自力開鑿，辛苦了七個月。延長 716 間的灌溉水路的通水典禮於 4 月 23 日盛大舉行。

20.新竹州實施「兒童節」

有鑒於蕃人育兒現況以及乳幼兒死亡現況，新竹州從今年起，以每年 5 月 5 日為期，實施「兒童節」。要培養增進健康及愛護兒童的精神，有意義地度過端午節。

21.蕃人對於警察家人射擊的感想

滿州事件的衝擊，波及到蕃地的各個角落。以前 friends 待在家中沒做什麼事最近的夫人會打掃道路、會種菜、射擊還有很多命中，這樣的夫人生下的小孩，再讓他受教育，因此，日本會強大不是沒有道理的。

22.同情窮困蕃社的鄰近蕃人的對應

位於新竹州最偏遠地區的基那吉蕃地帶，一直由於乾旱的關係，農作物陷入收成不佳，處於疲憊窮困的狀況。竹東郡那羅蕃人非常同情他們的窮困狀況，結果眾人一致決議由各戶拿出相當數目的蕃薯苗寄贈。

23.改善陋習（新竹）

（一）大正六年引發所謂霞喀羅事件的社，數年前遷移到大湖郡後，服從官方憲兵的指導，逐漸顯示改善進步的跡象。

（二）巴陵社頭目瓦旦·馬來以下社眾一同於 5 月 26 日 家長會談論到下列就習慣不僅沒有相當理由，也有種種弊端，一起予以打破改善。

24.同族相愛（新竹）

（一）那羅社贈送 3 萬顆甘藷苗予基納吉蕃

（二）同社蕃人家人生病，同情其不能農耕，就幫忙 2 天陸稻播種及水田除草。

（三）同社蕃人生病，同情其不能農耕，幫助他開旱地及天陸稻播種合計共 64 天。

25.橫越埤亞南雜感

臺北第一高等女學校 山本運一

我們這次的企劃當然也是在這個意義下所進行的，還要進一步去接觸蕃人或是蕃人女子青年，以文化人的教養來交流，希望給予他們善良的感化。想到理解與同情是撫育蕃人的重點，我想一個晚上的活動不會完全沒有意義，最後對於照顧我們的駐在所人員要再次表達感謝。

26.打破蕃人舊慣

舊習慣當中雖然也有好的東西，不過像這樣沒有緣由，單純從迷信而來的壞習慣必須予以打破與改善。

27.蕃社的盂蘭盆

新竹州作為蕃人宗教教化的一環，培養崇拜祖先的觀念已經設置共同墓地。自此以後，每年都指導實施與盂蘭盆節活動，今年也在竹東郡十八兒社以及其他

六蕃社舉行。

一、實施日期與蕃社

二、狀況

蕃社眾人一同在共同墓地，集合各自攜帶花草、餅、酒等等，頭目首先燒香禮拜代表蕃社眾人對祖先做報告。

三、一般蕃人感想

在崇拜祖先這個意義上，我認為真的是很好的習俗，祖先接受到我們的掃墓，在地下一定很高興。今年比往年提早進行墓地的整理，已經充分清潔的關係，總覺得很清爽。能夠來掃墓站在墓前禮拜時，想起祖先過去的種種，感慨很深，自然地眼淚都流出來。

28.警察職員餽贈物品給管轄蕃人

在竹東郡塔拉卡斯駐在所工作的巡查高橋、厚井、竹三三人對於先前遷移到梅后蔓社的塔拉卡斯蕃人青年饋贈青年團服及帽子 12 人份。

29.廢止獸骨裝飾

以往蕃人所進行，在蕃社內外吊掛獸骨，以作為誇耀武勇的習慣，由於會影心裡，不會讓人感動，以此理由提議廢止。

30.紀念得獎，捐贈時鐘

沒有照明的白天夜晚都可以知道時間，也知道應該到駐在所報導的時間，大家都高興地說很方便，不只是受獎者個人的紀念品，也是幫助蕃社全體改善生活的好紀念品。

31.教育所兒童的畢業旅行

新竹州下教育所兒童 231 名，在甲斐州視學及 10 位教育擔當者帶領下，12 月 4 日啟進行台北、基隆 5 天的畢業旅行。始終受惠於好天氣，結束預定的參觀活動。

32.蕃社小語

武太：真令人生氣，把我們鐵一樣的規則說是弊病、陋習，找我們的麻煩，單方面來破壞讓人非常不高興。

勇：你首先必須考慮時代、世界，以往的時代突然之間去獵人頭必定會隨意弄出人命。

二人：天上的父母祖先的英靈呀，隨著時代的變遷不得已改正一部分您遺留下

達的訓示，敬請諒解體察，也請指引子孫前往幸福境地。

33.青年會員的美好行為

一、同蕃者受傷的關係，水田鋤耕遭到延誤，他們深感同情，會員合作將約 5 分水田全部耕耘完畢，來安慰受傷蕃人。

二、由於同社者左眼負傷，無法進行旱地開課，他們深感同情，各自協助開墾小米田 2 甲。

本次導讀的部分，為《理蕃の友》昭和 9 年（1934）5 月至昭和 10 年（1935）4 月，以新竹為範圍的內容。

（一）34. 地方通信 新竹之卷 理蕃沿革梗概 P315-316

本文由新竹州理蕃課的蔭山起撰寫，開篇便提到自大正 15 年（1926）後，新竹州原住民就開始「受到文化的恩澤，從長夜的睡夢中醒來」，以文學性手法，指出自 1926 年霞喀羅戰役後，此地原住民開始接受日本殖民官方所引入之農業觀念、儲蓄的情況。並由此開始回溯自明治 28 年（1895）9 月起，由殖產部長為首，帶領角板山原住民所展開的「蕃人觀光」，接著是明治 30 年（1897）與大崙崁蕃人的衝突；明治 33 年（1900）封鎖蕃界，致使大崙崁的製腦事業衰微；明治 35 年（1902）年日阿拐聯合賽夏族原住民，襲擊南庄支廳，爆發「南庄事件」；到明治 36 年（1903）賽夏族原住民被蕩平，該地隘勇全部改由官設，開啟了「隘勇線前進」的時期。「隘勇線前進」政策下各種「討伐」、「懲罰」與「蕃族調停」，至大正 15 年（1926）方告終止。

（二）35. 泰雅族人向祖靈祭拜 P319

透過該文開頭「雖然信仰祖靈，由於身為未開化人種的恐怖感……」等句子，可以猜測撰文者「泉軍藏」應該是受過日本教育的泰雅族原住民。此文展現了昭和 2 年（1927）後大溪郡烏來地區泰雅族開始設置共同墓地，並且在昭和 8 年（1933）起將過去的舊墳發掘合葬於共同墓地，更將對先祖的祭祀結合了日本原本在秋季會舉行的皇靈祭。指出泰雅族之祭祀習慣，在日治時期受到影響，而有改變的情況。

（三）36. 欠缺考慮的一次失敗 P319

本文主要從駐在所警察的角度，記錄一次關於值勤警察對原住民說出的「狂言」，撰文者認為，在理蕃的過程中，應注意與原住民相處的心態，否則過往前輩「以多年的歲月與尊貴的犧牲所構築的歷史被這一句話給破壞掉」。

與前面第 34 篇〈地方通信 新竹之卷 理蕃沿革梗概〉相較，這篇文章的撰文者更細膩的觀察到在理蕃過程中，理蕃警察仍然會無意識地以無禮的態度對待原住民，而原住民族出身的警察，則會在這個過程中感到尷尬、不適、痛苦的情況。在這樣的經驗分享裡，透過撰文者的描述，我們可以發現當時原住民與日本警察仍有語言不通、彼此關係緊張、以及夾處於族人和日本警察間之原住民警察的處境。

**可以注意文本中「先覺者」一詞的使用情況。

(四) 37. 年輕蕃婦的偷竊 P320

此為關於竹東郡蕃地巴斯庫難社女性，偷竊同蕃社婦女法蘭絨便衣一件的報導。但從報導中可以看見兩點，當時原住民生活因為殖民而有所轉變的現象：1. 原住民婦女開始擁有「法蘭絨」此類外來材質的衣物，2. 發生偷竊事件，並非透過部落內部方式解決，而是經由「報案」，並被受理、調查，甚至發現還有其他罪行，因而遭留置 7 日。但此留置犯罪者的行為，似乎也不是經過審判而有的判決結果，或許還能經由司法層面的討論，來探究這個處分背後所象徵的意義。

(五) 38. 口琴團新組織 P320

此篇文章主要說明殖民當局在原住民教育所分發口琴，希望透過音樂進行教化，並在皇太子誕辰之時，組織口琴團一事。透過本文，可以思考文中所言口琴的款式，與選擇口琴作為音樂教化之媒介的原因。另外也可以觀察到山區教育所、蕃童教育經由音樂，而被收納到殖民統治之範疇下的現象。

再者，以「音樂」進行陶冶教化的情況，或許也可以跟鄒族的高一生之經歷進行對照，思考日治時期山區原住民音樂教育的議題。

(六) 39. 松本先生的神前結婚 P393

本文主要說明由竹東郡社出身的松本茂一，與竹南郡社的阿沛猶馬烏舉行神前結婚儀式之事。

文中分別強調了松本茂一與阿沛猶馬烏的學歷，以及松本茂一作為賽夏族出身之巡查身分，同時強調此場婚禮在十八兒祠⁷前舉行，參與者除部落頭目外，還有員警，並且有「捨棄舊習慣」，作為「社眾示範」的意義。

**本文又再一次出現「先覺者」用詞。

(七) 40. 十八兒祠的例行公祭 P403

⁷ 即十八兒神社，シバジエ祠，1927 年建造完成，主要祭祀天照大神、明治天皇、北白川宮能久親王，位於新竹縣五峰鄉大隘村的五峰國小附近。

本文為昭和 9 年（1934）11 月 23 日所舉辦之十八兒祠例行公祭之報導。出席者包括當時新竹神社的社司宮島由多加、新竹州小澤代理警務部長，以及警察課長高本三郎等。同時十八兒⁸教育所、夏埔教育所也在泰雅族人的參觀下，舉辦了奉納運動會。

此一透過祭祀、運動會等進行原住民教化的手段，可與第 38 條〈口琴團新組織〉、第 41 條〈尖石監視區內的運動會〉並觀，思考這些教化方式與原住民、殖民政府之間的關係。

（八）41. 尖石監視區內的運動會 P403

本文主要描述昭和 9 年（1934）11 月 14 日在尖石監視區舉辦運動會的報導。文中強調此區泰雅族人對於運動的投入程度明顯提升，甚至成為有影響力的年節活動。

（九）42. 談所謂「馬荷轟」 P414

本文以討論原住民文化中對於人們性情改變的情況，歸因為其受到「馬荷轟」操縱的認知為核心，首先解釋「馬荷轟」是一種只有一隻腳，大小如鴿子般又紅又漂亮的鳥。其次討論操縱馬荷轟者之動機，以及部落中對於操縱馬荷轟者的憤慨態度，與判斷誰是操縱馬荷轟者的方法。最後說明被操縱者，通常需要透過祈禱的方式來去除這類詛咒。

撰文者對於「馬荷轟」詛咒的敘述相當仔細，足見其對於該信仰認知的熟悉程度，但第一段透過「接受台北農事試驗場」訓練的 T 被認為受到「馬荷轟」詛咒帶出後續討論，以及結尾時指出「這些是他們很多陋習中較過分的」，又可以看出他對於此信仰認知所抱持的迷信態度，以及自居「文化人」的區別意味。

對於重讀這篇文章的我們而言，除了指出其中，撰文者與被描述的原住民之間，因殖民而導致的文化差異議題外，亦可以重新將此信仰認知，向部落耆老商榷，重新逆推出對於部落而言，此信仰認知原本的內容，以及其對於部落而言的意義與文化概念。

（十）43. 不愧是青年團員 交出拾獲金錢 P415

本文描述了兩名竹東郡巴斯庫難社青年團成員派須卡古伊、莫那諾明在出席昭和 9 年（1934）11 月 19 日出席秋季運動會準備練習時，在通往井上療養所的橋上拾獲 33 元 79 錢，並送交駐在所。該文透露了日治時期對於原住民「青年團」的組織，或許可以與雜誌中其他提及「青年團」的敘述共同觀察。

（十一）44. 霞喀羅蕃的今昔 P422

⁸ 十八兒，五峰鄉舊地名。賽夏族人稱 Kilapa，漢人則稱 Sipazi'，意指桐樹密集生長的地方。參考台灣原住民族歷史語言文化大辭典：
http://210.240.125.35/citing/citing_content.asp?id=3596&keyword=%C1%C9%AEL%B1%DA

本文從霞喀羅原住民為報明治 39 年（1906）年霞喀羅社群下羅卡火社人至南庄支廳出草，卻遭警方還擊，因此認為是大東河原住民密報所致之仇，故而在大正 6 年（1917）襲擊大東河社原住民為開頭，指出兩社衝突的起點。

其次以北埔支廳長松田定吾為了「嚴懲」兩社「不守規矩」，因而開啟對該地原住民的戰事，此戰事最後在警方於巴斯庫難、霞喀羅之間架設電網，阻止該地原住民出沒而暫時告一段落。

然而兩年後，大正 8 年（1919）8 月起霞喀羅原住民又再度襲擊馬達拉溪、北坑溪方面的腦寮，9 月又襲擊瀨戶駐在所、一休、民都有、野馬敢、島田、中村、三叉等分遣所，中途一度遭本島人組成之「奇襲隊」攻擊，但 11 月原住民潛入鐵絲網內，於萱原分遣所放火。

此後從大正 10 年（1921）起，包括警察、同族奇襲隊皆對於霞喀羅原住民展開攻擊，最終於大正 15 年（1926）於井上駐在所舉行「敵我蕃人的和解儀式」，此言暗示了這些攻擊與襲擊的終結，只停留在原住民部族之間，但從日本警察的角度，並沒有終止。

戰事結束後，警方展開更積極的監督，包括要求移居、展開農耕等。然而其中羅卡火社與野馬敢社並不順從，天頓社、木喀拉卡社則逐漸歸順。

從這篇文章中，透露了原住民族內部在不同社群間，本有其固有的衝突，但這些衝突後來為日本警察利用，既以此為征伐原住民的理由，也以此組織「奇襲隊」令其內部互相征討，甚至將「歸順」與否的差異套在不同社群之間，並以此交互影響。此外「本島人」也成為討伐武力來源之一，讓此地區原住民與日人、台人之間的衝突更加糾結難分。另外透過這些記錄，比對部落耆老的口述，或許更能釐清新竹山區各部落發展的歷程，觀察日治時期理蕃的手段與介入部落發展的進程。

（十二）45. 追思井上夫人 P444-445

這篇文章由蔭山起所寫，和第 34 篇〈地方通信 新竹之卷 理蕃沿革梗概〉的行文方式類似，蔭山起透過描述手法，首先鋪排出隘勇線勤務的環境與痛苦，進而帶出井上夫人的美好。

在本篇文章中，井上夫人是如同女神般的存在，以跟隨丈夫公務下山、「衣服下襬」、「木屐下的紅色襯裙」、「純白色綁腳帶」，展現出日本女性的柔，同時「肩上掛著水壺」、「手上拿著槍」的姿態表現了戰士的勇。對於身處駐在所的理蕃警察而言，是除了是生活照料者，也是精神象徵。透過回想井上夫人，更能映照出在隘勇線推進初期的險峻，與 1935 年（撰文時間）山區秩序的差異。

貳、計畫執行心得與討論

林福仁老師回應：

日方希望原住民跳脫成為日本人，從生活服裝上調整，以幫助快速融入。本篇提到台灣漢人的住宅老舊，日方起初期許原住民能漢化，認為這樣是進步的，但後來發現他們住進漢人社區後，生活品質並未提升，這樣的政策失誤，不但沒有促進理蕃進行，反而會招致原住民族的不滿。

在描述內橫屏山的時侯，可以看到將其名稱改為尖石，原來尖石這個名稱從日治時期就一直沿用到現今。

藉由運動會舉行奉那活動，稱為奉那運動會，讓原住民捐獻一點點的心意給神社，隨著戰事打響，有些奉納金也被用來建造行政設施或軍事設備。

徐淑賢同學提問：

就理蕃之友這本書，我提出幾個問題讓大家討論：

〈地方通信 新竹之卷 理蕃沿革梗概〉，這段紀錄裡提及的各項殖民官方與賽夏族、泰雅族的衝突，只有在 1900 年與 1902 年處提到腦寮受影響的情況。想請問在 1926 年後，關於新竹山區樟腦製造事業的發展為何？

〈追思井上夫人〉，此文可以提供思考的線索：

1. 在隘勇線推進過程中，日本女性、原住民女性是各自如何被描述？
2. 蔭山起個人對於山區治理的文章，除了放置在整體理解日治時期山區治理脈絡下理解，他個人的文章是否能建立起某種獨特的風格與描述手法？

劉柳書琴老師回應：

日治時期中期以前，我們要看明治大正年間理蕃事件簿資料庫，主要是整理理蕃誌稿，第二階段是用〈理蕃之友〉，我們光從名字就能看到，這兩者之間隔了霧社事件，整個理蕃政策有很大的調整。甚至在我們所選最初期一年的資料中，一開始就有討論對蕃人稱呼廢止的呼籲，顯示在理蕃轉換期這個階段，對原住民治理提出許多調整，包含許多自我批判的文章。

我們可以看到南庄事件、大嵙崁事件、發生在桃園和苗栗兩縣市，從兩縣市路口發起，持續發展到縣市中心才終止，將近武力討伐了三十年。

在理蕃之友中我們能看到一些自我檢討的內容，受到霧社事件禁酒風波的警惕，發生一個警察處理疏失事件，是非常具有代表性的一篇，事件發生於 1934 年五月，其中提到欠缺考慮的話，會導致前面的努力白費，結論是口中講理蕃的人，隻字片語都不能疏忽。裡面帶出的先覺者一詞，也呼籲那些閱讀本書的警察，能夠成為先覺者，名稱一直沿用到皇民化時代，作為良好執行皇民政策者的稱呼。

這個雜誌動用了敘事力，從中能看出何謂模範的先覺者，其中提倡避免虛榮心，虛榮會遭致許多的惡，並且公布違法者戶籍等道德牽制予以約束。

〈理蕃之友〉這本書，不僅是一個執政紀錄，裡面含有非常多文學造詣。其中這篇說道：關於理蕃，我做著以下的夢，理蕃最終目的就是要達到廢除理蕃課，這或許是常夜之夢，但我相信這個夢在 30 年內是有機會實踐的，30 年是怎麼推算的呢？我是以人的生物性來預測的，現在的學生 30 年後會成為部落的中堅，現在是先覺者的中堅到時候會成為元老，而那些反抗者到時候已經死去了。這個 30 年後推算到的時間便是 1963，也就是禁獵令發布時期，實際上他的推估在 1980 年原運時期才真正出現，包含長夢中提及的各個部落階層，都能從那些運動者身上應證，其中還有提到我們不能只教他們農業，我們還必須將商業、科技都交給他們，如此才能達到完整的教化，從本篇我們可以從日方視角了解他們在治理過程中的反思與規劃。

本篇中竹東郡一位輔導警察，紀錄了一個都市傳說，發生在 Klapay 教育所一個畢業的學生，是一位優柔寡斷的同學，從台北研習歸來後，整個人變得十分開朗，但部落間的人竟然認為少年中了巫術，並試圖以各種方式幫助驅邪，日本人將這種巫術習俗視為一大原住民陋習，認為是阻礙教化的一大元凶。

這個資料由竹東郡的松崎警官紀錄，以霞喀羅群為中心，紀錄警方如何以部落群之間的矛盾，動員仇恨勢力對付反抗部落，也記錄了後來日本人很諷刺地以調停者的角度幫忙和解，並為其舉行和解儀式。

軍事遺址的落日景觀應該在當地是什麼樣態，在這篇文章中就表現得很清楚，警察白天要負責修整樹林、道路、維護義勇線已經累得不行，回到家卻只能喝上一碗粗糙的味增湯，在這戰亂時代已是三珍海味。一群男人聚在一起，講些不入流的話題互相安慰，眾人哄堂大笑，亂哼起曲調，也有人拿軍歌來充數，白天的辛勞並不是我最厭惡的，我怕的是晚上的警備工作，一點風吹草動就讓我嚇得半死，連打瞌睡都不行，香菸也不能抽，在這時候美麗的井上夫人遞來一塊飯糰，有如盛開的紅山茶花，讓待在掩堡溼透的我們，感到無比慰藉。如今井上夫人已離我而去，同伴們也逐漸減少，而我離家時那小行李箱，如今已放滿了家當，此篇描述這些隘勇的辛勞，也記錄了隘勇無法發聲的苦悶。

橫越南山部落這篇寫道，台北第一高女的學生，也就是日本女孩讀的學校，讓這些少女從學校出發走到南投眉溪，對於他們的描述非常正向，途中這些學生必須到部落和婦人、女學生座談，為這些部落女性豎立皇民化的典範。這是一種非常大的治理武器，另外一則紀錄全新竹州原住民國小的畢業生，到台北舉辦修學旅行，和台灣總督府前的第一學府國校進行交流，其中包含演講、合唱等活動，並藉此提倡部落互助、不偷竊、掃墓等善良風俗，並抵制狩獵、夢占等祖靈信仰。這些都是在霧社事件後，從武裝轉為教化的治理轉型。

許芳庭回應：

在今天閱讀的篇章中，有位先覺者的姓名，特別吸引我的目光：日野三郎。他是大豹溪社的泰雅族，族名樂信瓦旦。受日本教育後，改名渡井三郎。台灣蕃族通森丑之助跳海自殺後，有篇感謝森丑之助對原住民的貢獻的祭弔文，就是出

自渡井三郎。1929 年入贅日野家族，改姓日野。戰後又有了中文姓名：林瑞昌，活躍於政壇。1954 年因白色恐怖案件，和高一生、湯守仁等人被槍決。很意外今天在理蕃之友看到他的腳蹤，很有意思。

楊雨蓉同學提問：

關於運動會的部分，我曾在訪問范耆老時，聽他說運動會對原住民而言不只是競技，也是凝聚家族的重要時刻，雖不是祭典但也是年度要事之一，有請徐校長補充運動會對原住民的意義。

徐榮春校長回應：

1934 年 11 月舉辦了聯合運動會，書中記載連年老的原民都高高興興地參加，這是符合他們性情的活動，是教化良好的催化劑，至今運動會仍被許多原住民族視為重要活動，對凝聚向心力有很大的幫助。

多半舉辦在秋天收割季和祖靈祭結束後，利用農閒時間盡可能讓更多人參與活動，像我爸爸 1945 年退伍歸國後，都還參加了當年舉辦的運動會，地點在現今嘉興國小對面的河階地，日治時期的神社就蓋在嘉興國小後面，我爸爸說其實早期的運動會也是宗親會，因為前山很多人都是從後山搬過來的，藉由這次機會大家相約重聚，後山的親戚都會帶大型醃肉來，像是水鹿，我們前山的受日本物資供給多，會拿味增、醬油等東西出來，大家就地一起享用。

尖石當初出過很多田徑好手，包括達利家三兄弟，為了備戰運動會，大家都會很早出門，去學校的運動場練跑，小時候看過他們成群結隊，從新樂國小跑到尖石鄉公所，再從鄉公所跑回來新樂國小，這對於他們來說還只是熱身，可見大家對運動會的熱情投入。

部落中流傳的巫師分為白巫師（Phgup）和黑巫師，白巫師就是我們俗稱的巫醫，白巫師助人待在部落和大家住，一般這種巫師是家族傳承的，不是每個人都能獲得這種天賦，巫師家族久了大家都知道是哪幾戶，有事情拜託時都會帶雞過去，一般部落間下咒這種事情通常是受人委託，少數是因為巫師沒有得到承諾的物品，對屋主下咒，如果情形過於嚴重，部落頭目、勇士會動身前往調停，如果調停未果，巫師就會遭到殺害，也因此這些巫師世家，都會住在離部落較遠的地方，平常也較少和族人互動，繼承這種天賦其實必須付出相當的代價。

水圳要維持由高處往下的原因，我曾經去探勘過壘石最高的大概有三層樓高，因此是相當艱辛的工作，那個年代能執行大規模的工程相當不易，原住民直覺都認為鴛鴦谷的海拔應該低於水田部落，但日本政府在開挖前先完成量測，判斷地形情況後才開始施工，將鴛鴦谷水源引至水田完成這大型水利程。

黃琬婷同學回應：

我們看到當時神話所祭拜的神明，除了天照大神外，還包含在戰爭中犧牲的戰神北白川宮，以及當今的日本天皇，如今這些神社多數都遭到破壞，很多後來

都被改建為池塘或者廟宇，從保留下來的中軸線來看，周遭的景色都非常美，可見日方對神社的崇敬。

林皓淳同學回應：

從〈理蕃之友〉中可以發現日本在治理過程中，用期刊、報導等文書記載，表揚或譴責原住民的行為，以道德約束的方式行殖民教化，甚至動員小學生以舞台劇的方式演出，宣導日本文化的種種美好，提醒原住民不要堅守過時的傳統。

劉玉山老師回應：

這一年份的〈理蕃之友〉記載，有非常多則是關於掃墓的問題，我把這些歸類為教化問題包含掃墓、蕃人觀光、婚姻改善、兒童教育這些面向。掃墓的部分總結來說，在 1930 年代中期以後，想以天皇祭祀、神社祭拜的方式，來做一個改宗的動作，主要是為了破壞部落間如夢占這類，會連帶到出草、室內葬等祖靈信仰，假使沒收槍枝、要求戶外葬，甚至予以新的宗教政治學觀念，會讓理蕃政策更加容易執行。但實際上原住民並不認真掃墓，他們認為掃墓是很不吉利的事情，導致公共墓地快速荒廢，警方為了改善命令大家把靈骨挖出，集中埋在規劃地區，定期舉辦盂蘭盆祭，每月都進行墓地除草，執行最好的為清泉和花園部落。

賴清美館長回應：

〈長夢〉中原住民的現代化趨勢是有實踐的，在剛提及的 1980 年代發揚，雖然原民運動的宗旨和當初設想的皇民化相違背，但在日治時期的理蕃策略下，原住民確實培養出和執政者對話的能力，可以視為一種文明進化的見證。

第二期第四場成果報告書

主講人：林福仁、劉玉山、賴清美、徐淑賢

1. 鍾肇政，《馬利克灣英雄傳》（台北：照明，1979年）。
2. 田敏忠，《高砂王國：北勢八社天狗部落的祖靈傳說與抗日傳奇》（2002年12月）
3. 朱和之，《樂土》（台北：聯經，2016年）。

日期：110年6月10日（星期四）17:00~21:00

地點：因疫情加劇，改由線上會議方式舉行

壹、內容摘要

鍾肇政，《馬利克灣英雄傳》（台北：照明，1979年）。

一、

1、客家人或台灣人的大河小說：很多人把這些小說稱為大河小說，我想這些小說基本上就是在台灣的歷史長河中留下不可抹滅的深刻的印象紀錄。

2、小說與史實有別：但是小說畢竟是文學作品，帶有很強烈的個人色彩以及個人所要投射的一些想法或者理想，鍾肇政和我知道的吳濁流先賢，他們的作品給我一個很強烈的感受，就是做一個客家人。他的定位的問題：在歷史的時間裡面，換了不同的主人，有清朝、日本人、國民政府，但是作為被動性的客家人的元素和他所代表出來的一些意涵，大概都沒有什麼改變，就是所謂被壓抑、比較屬於需要拼搏才能生存的一群。

3.不能選擇主人的命運：所以不管換了什麼主人，客家人的命運似乎除了自己努力之外並沒有太大的改變，在這種情況之下要在流行離不的過程中。找到一個認同的對象，或者說客家人常常講的能夠忠義的對象，的確是比較困難的。

4、跨界討生活：另外在空間位置的條文下，比較屬於邊緣不會優勢的客家人，常常必須跟外來的統治政權合作，換取安身立命的小小空間，而這些空間常常會因為無情的天災人禍而被沖流掉。

5、由客家人這樣一個像蕃薯藤一樣生存命運的民族的故事以及他奮鬥不懈的背後的精神，我就想起我們在原鄉裡面廣大的原住民，特別是最近兩三年來我參加了清華大學的創生或者是 U S R 的活動，我才感受到，另外有一批同樣受到忽略或者精神上壓抑的民族，從這個觀點來看如何從內部的精神文化的描述。透過文學歷史的手段，引起族群內的自信以及外人的尊敬，可能是一個非常重要的文化振興的命題。

二、英雄何人？

當然今天是由客家的先賢來寫這一個泰雅族可歌可泣的史詩故事，是不是有著跨文化或者是少數邊緣民族相濡以沫的一些想法在裡面，這個我就不得而知。

1、回到馬利克灣英雄傳，感謝書琴老師有一個非常引人入勝的圖表分析，這種把小說當成治學精神來研究的努力跟精神，的確是值得我這個隨意翻讀的人的一個很大的震撼。

2、長篇小說，多場景結構：對於整個馬利克灣英雄傳的結構或者是人物造景(如布達)我是匆匆讀過囫圇吞棗，不過可以感受得到幾個特別深刻的印象：

(1)勇士的形象，就是因為這樣一個勇士的形象，所以我們可以理解李崧山事件或者是後來的霧社事件，那種致以肉身對抗船堅炮利的精神，會得到比較好的詮釋。

(2)對於馘首這樣一個行為。比較有了一些了解。通常個人面對猛獸的挑戰，這個行為很容易被了解，在漢人的文學思想中打虎或斬蛟，比較比較容易被人了解。但是在原住民的行為意識裡面，馘首這件事情怎麼被理解呢，可能要透過整體文化祭祀來理解，如古時殉葬、生人祭河伯、切腹、殺豬公義民祭。

(3)對於祖靈的認識，對於屬靈的重新認識，好像比較容易跨過生死學的界線，孔夫子講未知生焉知死，敬鬼神而遠之，是漢人文學比較主流的解釋，敬而遠之是比較正確的選擇，但是對於原住民泰雅族講起來竹林是自己身體延伸的一部分，這一部分是去了可能自己的精神意志，也都不復存在。

三、結論：

馬里克灣英雄傳記藉著勇士布達，贏得族內所謂奇吉利封號，但是付出了整個部族幾乎被消失的命運，最後終於戰勝了，和祖靈的合而為一，完成了英雄的宿命，也讓整個泰雅族的精神層面，得到再次的延伸。這個故事就像寒夜或者是插天山之歌一樣，個人和整個族群的存續結合在一起。這個是我感受到的最強烈的一點。

田敏忠，《高砂王國：北勢八社天狗部落的祖靈傳說與抗日傳奇》（2002年12月）。

這部作品紀錄了耆老的口述歷史，用日語寫下並由親人翻譯，像是苗栗版的李嶼山事件。在1907年至1910年左右，是此地的戰爭高峰。

我們摘錄了其中的章節，主要是在描述二本松攻防戰的部分，我有準備兩張圖供大家參考。北勢群雖在苗栗大安溪、緊鄰台中和平鄉，但二本松的歷史事件基本上包含了北勢群中的八個部落。我們看到事實上日本對於台灣的計畫在1895年之前就有預備，日本花了很長的時間在攻打番地。

二本松位於600、700公尺的平緩山地，是原住民早期的旱田，但後被日本人侵略。日本以漸進式的方式攻佔山地，並設置鐵絲網與大砲。漫無目標的對部落發砲，達到警示、威嚇的效果。二本松位於天狗部落，位於苗栗後山，是一個天然的戰略要地，能夠居高臨下四周地形。

1. 主角頭目不只英勇更有智慧

年輕戰士形容頭目在作戰時一起驚人的速度幾乎跟槍彈同時消失不見，又像一陣風的身手，少年戰士從未見過有這樣子的模樣，頭目那目光銳利如刀鋒，一張臉精像要吃人的惡魔，滿臉發的兇光竟然他整個肉身也都變了樣，他那隻模糊的左手抓著一顆人頭，他肩上掛著兩把春田步槍，一把是自己的愛槍；一把是剛擄得的，右手抓著一盒彈藥，這位平常顯得極為優雅的大男人肌肉壯健的美男子，一下子變成可怕的惡魔，這男子竟比惡魔更要可怕得多，見他一臉陰險冷峻充滿了殺機。

2. 戰術

頭目一個人早已登上山頭的稜線上去向西大約1公里處，二本松山頂一陣陣如雷聲般的槍聲大作真實，日本人一起向山下射擊，當地的地形從盡母山頂一直到二本松對面那條警備線道一路是下坡，一線居高臨下可以直接瞄準他們，從山頂下山的人可以將大石頭滾下山坡或找石頭往下投，擔心被石頭擊中的人一定會害怕，然後一個個奪命往外逃逸。日本也是人啊，突擊時不要暴露蹤跡，要保持安靜，一根草木都不可以晃動，也不准有任何聲音，待準確地接近敵人。也絕對嚴禁開槍，個人隨機移動位置，只尋求個人有利的地位，移動過程中要確保安全，要知道原住民過去對付外來民族輕而易舉，日本人天生勇敢再加上高效率精神，訓練和精良的武器裝備，原住民都比不上這麼可怕的民族，所以再三強調不要任意丟掉性命保住一條命是非常重要的，子彈但也必須節省使用。

3. 清楚打一場攻防戰

對於日本人的配備，人多如螞蟻，設備精良。沒有意義的攻擊行為是做法稍

微不聰明，最後也，就難辦了，再三強調日本人各方面的優勢是我們遠遠比不上的。

薩衣亞部落頭目游霸斯·達拉武隨先父多次交戰經驗，非常了解山林地形也了解日本武器精良強大，與過去不同民族天性優秀勇敢，預先做好通盤作戰計畫決不白白送命，倚靠祖靈的庇祐加上熟悉地形環境，如貓敏捷、快如疾風追捕獵物、砍首級（英勇崇敬示眾）⁹、搶槍枝，囑咐行前預備詳細，人員與犬隻不同角色資源位置，有效的槍彈，正確精準戰術。頭目已然知道結果：稱霸者與被稱霸者之間，形勢截然分明、無法改變無法擊退，就逃往更深山避難。但頭目更在意的是在自己生存土地自由自在行動。

在這一場戰役中，原住民採包圍戰術，故意讓反擊稀稀落落，是要消耗日本人的彈藥，他們躲藏砲彈打不到地方，稱停止砲擊後再行動，日人則挖掘洞穴為掩蔽身影，如何誘導日人走出洞穴在致命一擊才是正確戰略。頭目囑咐戰術應用法則，戰鬥員不可冒失發狂，不顧死活，採分散作戰、膽大心細，不可大意。攻防戰主要還是在敘述頭目的判斷，主角頭目對敵人的觀察與監視，是非常謹慎與清楚，也非常了解日本人的戰術與設備。對比少年戰士在面對作戰時，對於戰士背後所要承受的那種的恐懼，以及當下要砍掉腦袋的時候，其心中的驚恐必須要有更大的勇氣。作戰結束回到部落，可受到族人英雄式的看待，包括族人紛紛婚配，英雄式的後續禮遇，都會讓人忘卻當時的驚慌。

4.機會教育：

日本人提出了所謂的理蕃政策，實際目的只是派遣軍警討伐，藉著強大的武力對付這些原本就生存在山區的原住民。日本人肆無忌憚地入侵到原住民的地盤上，從事無理的開口，我們祖先遺留下來的土地權，都無法開發，看著我們為求生存很艱難地在山區活動著，但小說中所敘述的這種獵人頭慣習，由現在來看不風雅又危險的事情，也沒必要過份狂熱。

另外，日本曾帶原住民到日本參觀，像是莫那魯道就有到日本看到精良、進步的武器。頭目仍以游擊戰術與對地形的理解，與日軍對抗，以砍殺人頭數作為英勇、榮譽的標準，並展現對英靈的敬畏。但小說也強調性命的重要，頭目認為不要做沒有意義的攻擊，展現一種智慧。其實族人也不願意離開家鄉與耕地，因為只靠著狩獵無法維生，但即使不願離開，他們也要跟日軍作戰。歷史的文獻沒有把當時的族群的堅持與觀點放進去，因此這章讓我們看到族群保衛家園的精神。

⁹ 獵人獵人頭後，參拜完的人頭，保存在頭骨架上依序排列，光耀門楣，顯英勇。

朱和之，《樂土》（台北：聯經，2016年）。

作者簡介：

朱和之（1975-），本名朱致賢，出生於台北，國立政治大學廣播電視系畢業。著有非虛構作品《指揮大師亨利·梅哲：把生命獻給台灣的音樂傳教士》（2002）、《杜撰的城堡—附中野史》（2002）、《滄海月明：找尋台灣歷史幽光》（2010），歷史小說《鄭森》（2014）、《樂土》（2016）、《逐鹿之海：一六六一台灣之戰》（2017）、《夢之眼》（2019）、《風神的玩笑：無鄉歌者江文也》（2020）、《南光》（2021），其他小說《冥河忘川有限公司》（2016）等。曾獲第一屆台灣歷史小說獎（2015）、第六屆全球華文星雲獎（2016）、第七屆全球華文星雲獎（2017）、羅曼·羅蘭百萬小說賞（2020）等，2011年以《滄海月明：找尋台灣歷史幽光》入圍臺北國際書展大獎非小說類，2016年以《鄭森》入圍臺北國際書展大獎小說類。

其他關於太魯閣戰役或東部原住民相關議題，可參考：

檜崎冬花《太魯閣蕃討伐誌》，臺北：臺南新報社臺北支局，1914年。

楊南郡譯註《台灣百年花火——清末日初台灣探險踏查實錄》，台北：玉山社，2002年9月。

潘繼道《國家、區域與族群：台灣後山奇萊地區原住民族群的歷史變遷》，高雄：復文，2008年2月。

徐如林、楊南郡《合歡越嶺道：太魯閣戰爭與天險之路》台北：行政院農業委員會林務局，2016年6月。

柴十誠太郎（著）；黃育智（譯）《太魯閣蕃討伐寫真帖》，南港：南港山文史工作室，2016年8月。（原書出版於1915年）

《樂土》以發生於日治時期台灣之1910年代，由佐久間左馬太總督所領軍之「太魯閣戰爭」事件為核心，透過日本官方、原住民所開展的兩條故事線，勾勒出「理蕃政策」在日本官方內部的矛盾、反覆，以及交雜在日本官方與原住民間的迥異視角。全書結構包括楔子、尾聲，與正文9章「冰雨、朗月、黑霧、驚雷、譎雲、野火、炎陽、暴風、蒼天」，除了貼合該章開篇時所描述的天氣狀況，也透露了該章主角或故事所鋪排出的主要心境。

第一章「冰雨」，透過總督府「蕃務本署調查課」的地形測繪技師野呂寧為視角，敘述了四段故事，分別是：

1. 野呂寧與武裝探險隊登合歡山，卻遭遇氣候問題，為完成高山探險的目標，信仰「自然科學」的野呂寧等人與信仰「祖靈」（utux）的泰雅族原住民發生許多意見衝突，而後更造成探險行動的失敗。
2. 野呂寧向總督佐久間左馬太報告行動失敗的情況，總督卻毫不在意，對他來說，更重要的是完成「五年理蕃計畫」，完成「平定」太魯閣蕃的國策目標。
3. 失敗的行動讓野呂寧心緒不寧，對於行動中死亡的漢人，充滿自責。

4. 野呂寧與友人財津久平，前往殉職之測量技師志田梅太郎的家中，探望其遺屬，以「台灣是樂土」鼓勵志田之子同時也激勵自己。

這四段故事彼此充滿了許多對照手法，包括天氣、腳色間的心情、對於這次失敗的合歡山調查的意義認知，與接下來預計發動太魯閣戰役的盤算等等，很均衡的鋪排出各方腳色立場的差異。

第七章「炎陽」，故事進入 1914 年 5 月，佐久間左馬太總督進駐埔里社，展開太魯閣戰役的時期。本章以《台南新報》記者猶崎太郎（猶崎冬花）、攝影師下田正為視角，描述討伐隊進入山區時的所見所聞。透過猶崎與下田，讀者們所看到的不僅是討伐隊威武的軍容，更有埋藏在軍隊下的軍夫數量與軍夫生活情況、所費不貲的軍需費用，以及徵調為「別働隊」的托魯閣族原住民和太魯閣族之間的糾葛，和艱辛的行軍、戰爭過程（P219），更夾雜一些細微的軍隊內部，面對戰爭時的分歧心態（如 P227 龜山理平太、永田綱明、雨田永之進之間的爭執和彼此不屑的情況）。

另外，猶崎與士兵們的對話，透露出討伐軍對於原住民的貶低、獵奇心態；在後續猛烈的攻擊過程中，則顯現了討伐隊的軍備情況，收拾戰場時，對受傷原住民的治療與拍照，更表現了戰事宣傳的氛圍。

洪棄生：

內山 1896、大討伐 1906、剿番行 1907、役夫行 1914

〈剿番行〉詩序（台灣文獻叢刊）

臺灣前清歸順之番，已過三分之二。所未歸順餘番，佐久間總督請以五年平之；今其季也。議院因其未成功，不許再展年限，故今年銳欲攻擊中路諸番。臺灣以中路入埔社之山為最廣，而庫魯句番者——日本所謂太魯閣番又處深山之深，故其施工較難，而軍民之困如此。

洪棄生〈役夫行〉詩序（台灣文獻叢刊）

役夫之徵，遍全臺。南北盡處，由海輸送於花蓮港，以挽輜重入山；近中各處，由陸輸送於埔里社，而輓輜重入合歡山，或兼鑿路。自今年（甲寅 1914）四月始，不數日而迭輸人夫，每番一甲數人行。其不能行者，斂金以贖行者。每一夫行，百物取具各甲，必費數十金，多有死者。蓋剿番之累如此。

選讀的兩個段落，正好是五年理蕃事業中，兩個頗為重要的歷史事件：1913 年 3 月「合歡山大山難」（又稱「野呂寧山難」）；與 1914 年 6 月「太魯閣戰爭」中，佐久間左馬太墜崖受傷事件。此二事件的基礎，都是出現在日治時期報導、調查書、軍中日記的敘述，但作者透過小說文體所能乘載的「虛構」能力，補足了各個人物的心理狀態。各章視角的轉變，透露了在同一個大歷史背景下，各個小人物對於自己行為、活動的想法、說服自己的過程。並透過「小個人」VS「大國家」之間的摩擦，人物之間行動、目標的矛盾，勾勒出「國策」背後的陰

暗面，和各懷立場者的角力，更甚者，不是與他人的角力，而是與自己慾望的角力。

貳、計畫執行心得與討論

劉柳書琴老師回應：

在台灣有好幾位作家擅長以雙軌敘事描寫歷史小說，讓讀者感到歷史的足音。這個小說的立場善用文學藝術，文學的說話方式能夠將多種聲音、權力、概念同時呈現出來，並且比電影更為精細。更佩服的是他的劇情推動，都不脫離小說家的問題思考。〈冰雨〉探討的是原始與文明的界線在於哪裡？看似是文明的部隊，卻與祖靈觀的立場產生衝突。而作者也詢問在國家政策之下，犧牲是否具有正當性？

〈炎陽〉描寫 70 歲的佐久間左馬太的報效精神，他將討伐軍視為螻蟻一般。小說反映出日本軍方的官僚問題、底層人民的生活以及侵略者的人性，主要在描寫理蕃計畫的矛盾。

劉玉山老師提問：

想請問日治時期原住民人口大約有多少人呢？不知道佐久間左馬太的花了這麼多力氣與金錢，攻佔原住民土地的目標與背景是什麼？

劉柳書琴老師回應：

在 1945 年台灣總人口也只有 600 萬，而在 1913 年左右台灣人數是更少的，原住民總人口應該只有 5、6 萬左右。兩次的理番政策都是佐久間左馬太指揮，也一度被中央要收回經費。因為在理番期間，資源都調到山區，間接導致 1915 年的西來庵事件。拿下山區的重要性在於樟腦的開採，因為清代與日本對於土地的概念不同，日本認為要把山地變為國土再取得資源。這樣的政策也與原住民的土地、祖靈信仰產生相當大的衝突。而會攻佔的原因，一部份也是為了東西往來的交通。日本以分頭擊破的方式攻佔下來。

劉玉山老師回應：

我想分享客家對於大河小說的看法。有了李喬、鍾肇政這些記述、文學作品，我們得以點亮歷史的黑夜。這些作品多描寫介於中間者的買辦角色。但客家小說裡面都只有劣士，而沒有勇士，因此他以原住民的角度描寫勇士，是很特別的。我認為《馬里科灣英雄傳》是一種投射心理，欣賞英雄氣質、以寡敵眾的精神，或許也是後續的原住民小說的發展伏筆。原住民為了土地、資源而戰的精神，在客家人的文學中似乎看不到。英國歷史學家強調，歷史並非只是放在博物館的文獻。我對客家的認同性是相當感冒的，因為在文學中看不到抗日的敘事。希望年輕人可以注重這些歷史意義。

劉柳書琴老師回應：

玉山老師提出幾點是：一、為何泰雅族能夠呈現這種歷史面貌？泰雅族為何

在禦武時，能夠動員出另一種生命面貌，形成一種「豹變」？二、客籍作家如何詮釋勇士？三、土地對於原住民族似乎有特殊的意義，我們該怎麼去詮釋？像泰雅族經常移動，那麼土地觀是否又不一樣？四、「民族主義」的理論已經被批評許多，但為何現在對原住民族來說，民族主義又是必要的？五、歷史中的在地人的詮釋對當代來說，又有什麼意義？

林福仁老師回應：

客家人基本上也是漢人，在馬里科灣中有獵巫風俗。很特別的是他們有兩種的部落認同，分別是以地域為主或以親緣為主。民族的邊界也影響到對外來者的看法，不知道部落間怎麼區分自己人跟不是自己人的概念，我認為這是很好的觀察面向。最後，不知道這是不是真實故事？

黃琬婷助理回應：

剛剛福仁老師提到的獵巫風俗，我在讀《馬利科灣英雄傳》時，就想起了徐校長上次跟我們分享白巫和黑巫的風俗，恰好就在這次讀書會的文本中看到，從小說裡面明顯可見諾明一家明顯可見是黑巫（mhuni'），住在離部落較遠的地方，而當部落人因不明原因過世時，族人也是最終也是想到火燒諾明家，以消除一切災厄，經過上次校長的分享，在讀到小說這一段特別有感受。

劉柳書琴老師回應：

福仁老師以人類學的觀點提醒我們觀看文本的方式，而在這些不同文本的案例中，也有不同的分析方式。我認為這個文本最大的價值在於，我們可以看到鍾肇政心中「他者」的一生，對於後山英雄的想像。看到跨文化、跨部落的書寫，也是我選擇這篇文本的理由。回到玉山老師的問題，「英雄」在這裡恰當嗎？沒有他者的見證，「英雄」與「勇士」又能成立嗎？很謝謝兩位老師提出的問題。如果沒有這篇小說，我們也很難理解前國家，不同山頭的小部落想像。我認為或許我們看不到現在文化工作的成果，但對下一代是很有意義的。事實上，太魯閣事件的殺戮是相當嚴重的。

劉柳書琴老師回應：

透過原住民的觀點，我們在〈二本松攻防戰〉這章節中，看到很重要的重點是賴清美館長很重視頭目策略與原住民的道德與精神，抵抗的意義與犧牲在哪裏？而不抵抗又展現什麼意義？雖然是非常素樸的作品，但保存了重要的歷史記憶。

劉玉山老師提問：

想請問賴清美館長這篇故事發生地在哪裡呢？不知道現今政府如何看待這樣的歷史事件？或此地如何運用？

賴清美館長回應：

在苗栗泰安鄉，大安溪上游。據我所知，現今此地已被劃為雪霸國家公園中的遊憩區。

劉柳書琴老師回應：

現今我們面對歷史詮釋權的回歸，這也是賴清美館長重視的。挖掘原住民歷史並非補充台灣的抗日敘事，而是建構或補足部落的歷史記憶，有機會變成祭典、教材、家庭教育的文化資本。

過往的霧社抗日文學、布農抗日文學為重要的研究主題，但主要仍由漢人書寫。《高砂王國》的文學意義在於由原住民發生，而且接近口述歷史的呈現方式。從地圖與文本，我們可以看到作者以母語（日語）寫下，父親與上一代的歷史見證，所以是很重要的歷史材料。儘管在該部落的同化政策相當成功，但文本中的抗日篇章可以看到達利與族人的記憶場所、歷史觀點與傳述特點，看見原住民族的文化思維與社會運作機制。作者的歷史敘事分為兩個面向，一個是散文、一個是根據口述歷史的小說，他亦注意到歷史建構的公共性。

頭目家族的人搜集集體記憶，讓這樣的記憶成為文化記憶。在我與文本對照、在汶水群、大湖踏查的經過，可以感受到歷史的深度，並認識到李喬、瓦歷斯·若幹等作家的生命經驗。山前／山後也形成客家人／原住民的特殊書寫關係。

劉柳書琴老師回應：

這麼嚴重的殺戮距離現在，不過也過了一百年而已。因此這些歷史紀錄是這個族群不能忘記的創傷，是需要去處理的。在 90 年代我們都同意處理白色恐怖的重要性，而原住民族的轉型正義，是他們現在需要面對的，我認為這些都是打開傷口、療傷的過程。

楊雨蓉博士生回應：

我想要補充一下關於樟腦的議題。19 世紀，樟腦可以製作人工材料賽璐璐，製作撞球、飛機裝潢等等，也因此台灣的樟腦具有巨大的經濟利益。清代的時分，也有外國人想透過官方掌握樟腦的經濟合法性。像是德記洋行把握高品質的樟腦，能夠控管樟腦的出口價格，這可能也是日本會重視理蕃計畫的原因。

劉玉山老師提問：

回到民族正義來看，不知道原住民怎麼觀看這些漢人？

劉柳書琴老師回應：

現今原住民對於漢人應該是好的記憶，但不同族群可能都曾都是殖民中的共犯之一。不知道為什麼客家人和原住民，都沒有紀錄這個部分。這也是客委會

關注的互動關係之一。

許芳庭博士後研究員回應：

在黑帶巴彥的泰雅文化大全中，有寫到如果有人是巫術的使用者，是可以被馘首的。我認為朱和之用小孩的觀點來觀看很特別。也讓我想到森丑之助的悔恨，森丑之助對於原住民的傷亡感到愧疚，但在日本官方有像這樣自覺的人是較少的，也因此我對森丑之助的評價是比較高的。

林瑞瑤同學發言：

朝山那一段描寫在日本時代番童教育所的地理現象。說明原住民與土地的關係。

賴清美館長回應：

事實上是我在這裡學到很多，以我自己在地的觀點來看。學習到很多不同的文獻與公共議題，對我來說只要一出門，就是國有地的範疇，而非自己的生活領域，也產生很多爭議點，因為日據時代、現代政府都強行劃定國土。我認為應該要給予部落合理的、共有傳統領域。我的父親是有紋面的，我的國中教育跟我的文化是錯置的，父親認為應該要以原住民語對話。在這樣的年代對我來說是很衝突的，在唸研究所時，我也感受到父親從信仰方面的理解。我們應該好好一起來思考整個環境、土地，並透過教育來改革與努力。

第二期第五場成果報告書

講題：

林明福總編纂；林明福、林恩成、達少瓦旦、阿棟優帕司、曾作振、林約道、芭翁都宓、鄭光博著，《Lmuhuw 語典：泰雅族口述傳統重要語彙匯編》（台中：文化部文化資產局，2017年）尖石鄉部分節選

主講人：

劉玉山（敏實科技大學商務與觀光企劃系教授兼研發長）（研讀班成員）

賴清美（尖石鄉文化館長）（研讀班成員）

徐淑賢（清華大學台灣文學研究所博士候選人）（研讀班成員）

許芳庭（清華大學區域創新中心博士後研究員）

日期：2021年6月23日（星期三）17:00~:21:00

地點：因疫情加劇，改由線上會議方式舉行

Google meet 會議網址：<https://meet.google.com/bzb-vrof-zce>

壹、內容摘要

林明福總編纂；林明福、林恩成、達少瓦旦、阿棟優帕司、曾作振、林約道、芭翁都宓、鄭光博著，《Lmuhuw 語典：泰雅族口述傳統重要語彙匯編》（台中：文化部文化資產局，2017年）尖石鄉部分節選

從《Lmuhuw 語典》當中，我們第一希望透過生物閱讀與認識泰雅族的單字，這些都是文化體系中的結晶第二是掌握語言中的社會文化意涵。第三個希望大家能夠將自我與他者的文化做對比。第四個層次，希望參與者能分享泰雅族文化中特別有意思的地方。最後，計畫對於你來說有什麼啟發？這些都是我們想知道的。口述傳說是會動的傳說，在遷移的民族中建立認同與集體記憶。

一、《Lmuhuw 語典：泰雅族口述傳統重要語彙匯編》出版緣起：

文資局於 2012 年指定 WatanTanga（漢名林明福）為「泰雅史詩吟唱」重要傳統藝術保存者，並於次年起展開為期四年的傳習計畫。本書《Lmuhuw 語典：泰雅族口述傳統重要語彙匯編(1)》是該計畫的傳習成果之一，在保存者 Watan Tanga 林明福帶領下與 Batu Watan 林恩成、Tasaw Watan 達少瓦旦、Atung Yupas 阿棟優帕司、Yuhaw Piho 林約道、Pagung Tomi 芭翁都宓、鄭光博 6 位藝生及泰雅族區域的 19 位深諳傳統知識的耆老共同戮力完成。本書收錄內容包括凡例與說明、導讀、200 條詞條紀錄著詞條單語字義、詞解、例句、收語區域、報導人及撰寫人所屬部落社群，並以泰雅族語羅馬拼音及漢語對照轉譯，是第一本以 Lmuhuw 文化為主題所呈現的專業語典。

二、泰雅族 Lmuhuw

泰雅族本無文字書寫系統，社群規約、歷史記憶與文化傳承的媒介，端賴祖先流傳的語言，藉由口語敘述或歌謠吟唱的方式代代相傳，2011 年由時任臺北藝術大學吳榮順教授（現為國立傳統藝術中心主任）主持「非物質文化遺產-泰雅族口述傳統與口唱史詩文化資產調查與建檔計畫」中，將這一套口述傳統稱為 Lmuhuw，定義為「口述傳統與口唱史詩」，並與已入選 UNESCO 人類非物質文化遺產代表作名錄的菲律賓-伊富高族的呼得吟唱表現方式，旗鼓相當。

Lmuhuw 泰雅語意指「穿、引」，以「穿」針「引」線來象徵特定的言說方式，有別於日常生活平鋪直敘的用語，在不同的場合與面對不同對象時，以 Imamu（挑選、撿取）適當的詞句來表達敘事，這種具有即興、靈活運用語言的方式，不但是泰雅族群內部、更是臺灣寶貴的重要無形文化資產。

這些語彙的採錄，不但為耆老凋零、口傳資料難覓的當代泰雅族人，提供極珍貴文化資產，書中所涉及的遷徙路徑、人名、部落創建與分布地……等，更可作為歷史記憶再建構的參考素材，亦是將泰雅族朗誦式歌謠 Lmuhuw，具

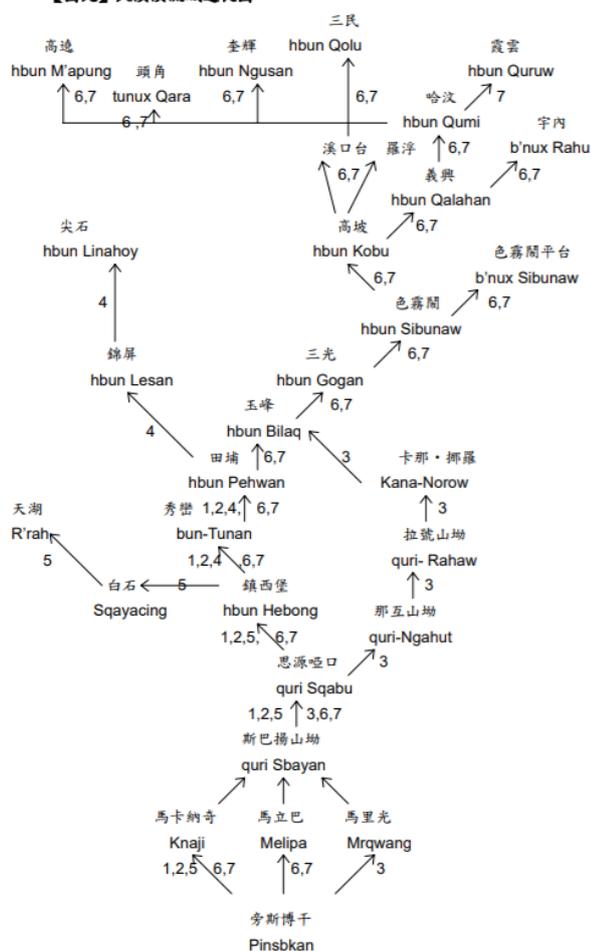
體呈現其為民族歷史記憶與文化資產的關鍵作為。

透過對深諳傳統知識的耆老進行訪談以認識各社群對 Lmuhuw 的概念與認知，進而多方採集 Lmuhuw 的單字與詞條，透過記錄、選定、撰寫、編輯與校對等步驟，逐步釐清社群部落方言的語音或辭彙所指涉的意涵，乃至祖源歷史記憶、生命經驗的差異。

三、Tayal 祖先:Pinsbkan 今南投縣仁愛鄉瑞岩部落



【圖九】大漢流域徙徙圖



結論



泰雅族發祥地 Pingshan



(摘自林益仁 2019 泰雅族的飲食觀；一個生態敘事的觀點)

吟唱記錄祖先遷徙史，泰雅族稱 Lmuhuw 也是敘述泰雅族祖先採集、耕作、獵場走過足跡。

一、《Lmuhuw 語典》婚約習俗

這本《Lmuhuw 語典》是由林明福老師與非常多耆老彙編的，目前有第二集的出版計劃。這本《Lmuhuw 語典》反映的是原住民族的記憶。目前平埔族已與漢人通婚，但在歷史中，他們曾是相當大的族群。因此過往也有黃叔璚對於平埔族語言與生活習俗進行考察。後來日治時期則是保留了針對高山原住民的調查資料，像是小林尚義變對語言與民俗進行詳細的調查。我印象深刻的地方，在婚姻嫁娶的單字中，是有許多與傳說相關的。像是「靈鳥能打開你的心房」暗示了極好的親事。「刺酒杯」則是禮儀、「遮蔽的荊棘」是連野獸都無法經過的道路，這些都來自生活經驗的累積。這些豐富的用詞讓我印象深刻，這些都是運用多個單語節合的引申義，有非常豐富的聯想。但我覺得在閱讀的時候，感到困難的地方是我無法掌握 Lmuhuw 的正確唸法。希望在後續的出版中，能夠附上聲音檔，讓人更能直接的理解泰雅族語言。另外我很好奇其他語種辭典編輯的想法，在比較之下，我認為《Lmuhuw 語典》有達到一定的標準。

1. 「靈鳥能打開你的心房」，是提親前的心靈暗示。
2. 「拔起灶石」是在提親的過程。會有一個女方推拒的過程，但這樣的推拒是希望能強化對方求婚意志。
3. 「掃把狩獵」透過清潔的過程，講婚姻的平安儀式。
4. 「飄揚白色」表示心情輕鬆。
5. 「刺酒杯」是確認彼此稱謂的儀式，迎娶新娘後，會透過這個儀式確認彼此關係。很像漢人吃茶的習俗。
6. 「遮蔽的荊棘」重點在不要阻擋兩人的婚姻。
7. 「巡視土地」講女方家長希望新娘能過好生活。
8. 「正在我的嫁女你」也是一個緩慢的過程，講出自己沒有把女兒教好的謙虛。
9. 「Sapat 禮肉」講的是第一次出嫁時分送給親友的祝福象徵，第二次嫁娶的肉就不能稱「禮肉」。「Sapat 禮肉」這個詞也能稱呼，部落的公共漁場狩獵區，大概一百到兩百公尺。

將這些單詞連結起來，我們就能看到婚姻嫁娶的過程。這些相關的婚姻習俗，其實有很多人類學的研究。但《Lmuhuw 語典》揭示語言作為一種思考位置。

「刺酒杯」的含義，是因為泰雅族在祭祀、和解的時候都會用小小杯的酒杯，象徵了諾言。其實泰雅族的求親是進行好幾次的，真正最後女方答應時，也會

拿出酒杯來。「Maytaq 刺」其實也有「直達」的意思，代表慎重。還有，「正在我的嫁女你」，很深的意涵是說，祝福對方建立新的家庭與子嗣，並提醒子嗣的血緣也來自自己的家族。另外。泰雅族的「柏屋馬」象徵煙斗靠在一起點火，所以有傳承、親小孩的意思。「柏屋馬」也具有回娘家的含義，感恩家裡人的含義，而當女性確定自己不再生育回娘家時，稱為「馬拉斯駒更」，表示謝謝雙親，表示子嗣就停在這位小孩，是非常慎重的。以前有個巴億時神父提出對語言文化的觀察，但被語言學家認為有太多個人詮釋。他在羅馬教堂以泰雅語主持彌撒，顯示他對泰雅語的熱愛。他覺得男人與女人結合才會有「3」，「Sapat 禮肉」是兩個家和起來才有肉。

二、《Lmuhw 語典》土地遷徙

我今天要分享土地遷徙的部分。《Lmuhw 語典》中與「遷徙歷史」相關內容占半數以上，其他則為深具文化意涵之單字或與修辭相關的複合形容詞語彙詞組。「Quri」指山脈較平緩處，較易為人翻越處，或譯為鞍部。「Hbun」為溪流與溪流交會處，通常腹地稍微開闊，在重重阻隔的山岳中，是辨識方位的重要參考指標。是孕育部落生活，語言，文化及我群認同的空間，勾勒出民族賴以生存的傳統領域遷徙路線。遷徙路線所代表的不只是「行」的意義，透過婚姻之締結及親族之往來，不同地域之物資得以流通交易，促進人群間之互動及網絡之聯繫。這種歷史過程是構成泰雅族共同體意識不可或缺的內在因素：尋根溯源最重要的，就是能夠將遷徙開拓之代表人物與地名連接起來。我認為

《Lmuhw 語典》的限制是撰寫者與報導者，分屬不同語言別，年齡世代乃至語言使用掌握能力的差異，會導致部分內容於語音或用詞與原報導者有些微差異。第二個限制是報導內容有時是斷報導人個人的經驗，觀點與稱法，有時是屬不同社群間的認知差異，因此「歷史記憶」與「歷史事實」未能完全相符。但同時也表達不同人或社群對過去之認知，記憶之選擇與建構及相關詮釋。詞條收集的範圍包含 1935 年之《台灣高砂族系統所屬研究》中所提出的 Pinsbkan 起源傳說，以起源地，方言社群、流域為分期。為族群遷徙及家族系譜留下珍貴紀錄，是保存計畫田野訪談、語料蒐集語詞的重要參考資料。此語典以泰雅族本族人集體寫作，以民族本位觀點用泰雅語為主體論述書寫，搭配漢語對照轉譯，是台灣原住民族中的創舉。另外我好奇 Sinkhmayum 指涉為何族語典中說明，該詞指涉眾說紛紜，或說是漢人、平埔、賽夏。鍾肇政《馬利科灣英雄傳》中說「斯卡哈馬」和「泰耶魯」是同一個祖先傳下來的子孫，這種說法是否有根據？而所謂「茅草的上端」，au naugq 在現今何處？

1. 「哈馬運」是指人很多的意思，或很多不同的人。
2. 「樂革五大」帶領我們的祖先到奎輝，還有常新、羅馬公路一代，打敗了「葛哈馬運」。我在某個文獻上看到，大洪水後「葛哈馬運」跑到外面，指的就

是不同於我們的很多人。

3. 「au naugq」指的就是在芒草的上端，或是白毛。其實很多地方都有，一般不特定指哪裡。或是在比較前山、有開墾過的地方比較多，尾端有白白的毛。
4. 「五酪」指土地比較黏稠，適合做水田。

我們看到向西北擴張的階段，有三波的遷徙。我想請教徐榮春和賴清美，原來住在內橫屏山的人，原本都是屬於「加拉排」群的人。往北遷的基納吉群人，現在還在現地嗎？而這「美糊爛」與「梅嘎浪」人關係是否融洽？我對尖石鄉的西南角是比較不了解的。

徐榮春回答：就我跟「誰呼打那」耆老的經驗，他媽媽是「拉號」人。「加拉排」這個系統，最早有三個社，包含在內灣、豐田的「油羅社」；在尖石國中、河的右岸的「魔蘇令」，也就是官大為老師的社；「麥樹仁」涵蓋尖石國中的山；「梅嘎浪」在張學良的下面右邊。「誰呼打那」說他們從大湖五指遷徙而來，但「油羅社」我就不清楚是跟哪個部落有關係，後代應該已經消失。現在「拉號」部落有可能是「葛拿例」的，也就是從泰崗下來的人。「馬咧吧」分出了「馬里光」，就耆老的意見應是系出同源。「死巴彥」的意思是指搖籃，總共有四個部落，最遠的部落稱「摸斯了萬」，他們遷徙時沒有把部落的帶走。高地的則是「馬里吧」，這批人後來跑到桃園復興鄉後山。河邊稱「抹個拿例」，也就是紅香部落，是指一種高山建築。「馬里光」則是指最深的地方。這三個支群是賽考立克語系最重要的部落，他們走到思源啞口就分散了。「馬里吧」與「基納吉」在塔克金溪生活一陣子。最早下去是到那羅，也就是「馬里光」最早建立的部落。馬胎應該是「每個五酪」社的人比較多。

祖先怎麼透過口傳聯繫起土地認同，這都是很重要的部分。

客家從中原到台灣近代有五次大遷徙，但很少有歷史和地理的佐證。族群會因為氣象、土地或人與人之間的關係移動，展現一個部族的奮鬥史。我也覺得呂政冠的分享很有意思。客家話中的有很多豐富的地方，但山歌中的詞彙是比較貧脊的。但口傳歷史應該是從歌謠的豐富性到語言豐富性，但很奇怪的，客家歌謠並沒有表現比較文言的用法。Lmuhuw 則和客語的情況相反，比一般語言更豐富，也讓我想到《詩經》中的求婚風俗。

貳、計畫執行心得與討論

劉柳書琴老師回應：

雖然今天讀的文本不多，但我們透過教科書式的閱讀，比較自己計畫的重要性。

林福仁主任分享：

今天的收獲很多，也讓我們反思泰雅社會表現不同的特徵，也可以對比漢人的婚嫁風俗。今天的讀書會也讓我有更多對在地的了解。不知道泰雅社會是母系還是父系社會？

徐榮春校長回應：

其實泰雅族很多事情是男女分工的，編織、農事等細微的工作是大多都給女性擔任，而男性負責警戒。雖然很多事情好像是男性決定，但母親也具有很大的份量。在命名的傳承上，也各有繼承父親或母親名字的情況。

楊雨蓉博士生分享：

我在學了泰雅語之後，也認同泰雅語是文化的基石。很多時候從族語單字、動詞變化觀察，也會產生不同文化的意義，讓我覺得很新鮮。我們如果了解他們文化情境會更了解語言的邏輯，我的泰雅語老師說泰雅族其實是男女平等的社會。家庭的決定都是夫婦溝通的結果。我很好奇泰雅語中，使用「lubuw（口簧琴）」的表現有什麼含義？

徐榮春校長回答：

不是那條線，在塔克金，對我們來講我們不會去那邊了。大部分的族人都不在那生活。「Mrqwang」的人射到「Mknazi」的人，還嘲笑對方長的像猴子，所以這兩群無法和解。某種程度上似乎是父系社會，但實際上泰雅族應該是一個平權的社會，人沒有優位於土地或萬物的權力。「lubuw」雖然是指「彈奏」，但在Lmuhw應該用「lubuw」比較有味道。

王偉軒同學發言：

我這學期很榮幸能修到徐校長和秀娟老師的課，但這學期我對於南島語和泰雅語有更多的理解。我想提出的問題是，「nglung」直接翻譯是「思考」之外，背後還有什麼文化意涵嗎？

徐榮春回答：

「inlungan」簡單來講就是內在的世界，我有問司馬庫斯的人「inlungan」、「llungun」的差別，「inlungan」是沒有思考就存在的，「印魯難」是比較清楚的

內心世界、想法。我們現在在泰雅族教育，也在討論什麼是我們的核心素養？

黃琬婷助理補充：

謝謝校長非常清楚解釋「Mrqwang」與「Mknazi」的衝突。這個衝突在《臺灣日日新報》上也有記載，時間為 1919 年到 1926 年，和解的地方是在現在田埔那邊有個和解廣場。

劉柳書琴老師補充：

在 1910 年代的時候就有相關研究，可以看井上伊之助的紀錄。我們今天以語言為中心討論文化內涵，想知道瑞瑤與賽夏族的接觸中有什麼文化經驗。

林瑞瑤同學分享：

我之前有去採訪北賽夏族的朋友，他表示在家都在講泰雅語。我這次去矮靈祭，在午夜時分也會講到泰雅語。他們有很相近的關係。

林皓淳同學分享：

感謝最後老師請我分享，讓我有機會感謝大家。我簡單分享阿斯曼的文化記憶的概念，記憶是會被淡忘的，除非成員再次指涉他們。成為文化中「記憶的共同體」，或不言自明的東西是要思考的。在尖石鄉的案例中，語言也成為一個記憶所繫的地方。這也是我們的危機，也展現我們計畫的重要性。記憶所繫之地有博物館、儀式，我們在提親文本中也有看到推拒的過程。不知道在謹慎、慎重的泰雅民族，在提親之前有沒有什麼活動會進行？另外，我們有沒有更多行動，可以集合行動教育、地方創生中展示更多元的想法？

徐榮春校長回應：

大家問的問題都很深，我們目前串連更多泰雅族學校，希望能成為一個民族學校。實踐教育能不能繼續走下去的要素之一，也是端看老師們願不願意繼續做下去的。另外在學校教育中，希望可以讓更多人理解文化教育的重要性，因為現在的老師並不覺得文化傳承會是很重要的事情。所以在大學教育中，讓更多年輕人認識這些材料是很重要的事情。

呂政冠博士候選人分享：

我感受到泰雅語是種精緻的語言、語言的文化情境很重要。我們必須體驗語言來源處的文化才能了解語言的含義。Lmuhuw 已經成為一個儀式化的語言，也成為一種文化的規範。我們如何去評斷口才很好的人？我看到裡面有一段是「布匹的舌頭」。顯示在口傳社會中，很會講、理解自己文化的人是非常重要的，會被推到崇高的地位。

劉柳書琴補充：

就這些譬喻來說就有很多可以研究的。黑帶巴彥跟我分享，人們會在火堆裡面思考怎麼講話、表達自己，讓自己成為一個有智慧的人。我們從今天的學習裡面，體會到族語的重要性，並錨定民族文化的核心。希望大家也能夠成為文化的傳承者。

第二期第六場成果報告書

講題：

Lmuhuw 文化意涵、Lmuhuw 研討

2020 〈勿忘李嶧山〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。

2020 〈畢業祝福〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。

2019 〈樹林祖靈祭〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy) 吟唱。

2020 〈提親〉，達利·貝夫宜 (Tali Behuy)、范坤松 (Lesa Behuy) 吟唱。

主講人：

徐榮春 (新竹縣尖石鄉嘉興國小校長)

劉芝芳 (泰雅族語發展協會秘書長)

陳玲 (新竹縣尖石鄉嘉興國小族語老師)

張國隆 (新竹縣政府原民處原語振興工作推動小組委員)

日期：2021 年 7 月 12 日 (星期三) 17:00~:21:00

地點：因疫情加劇，改由線上會議方式舉行

Google meet 會議網址：<https://meet.google.com/hyk-srep-hre>

壹、內容摘要

Lmuhuw 文化意涵、Lmuhuw 研討

一、〈泰雅遷徙〉

izyat ta' pqtnaq ki'an lgwah~
bay'nux Sbazyan qani lki,
si ta' kaki' sqani lga,
ana abaw na maqaw,
abaw nqu yahu (ga)
pqqawlan (na) laylaqi' kinbahan,
maha qu lkawtas ta' lkButa'.

layliq ki~
layliq tari' mamu,
glu sasap nqu llyung,
karaw squ hbawt nqu rgyax,
usa' ki~ mlkangi' squ kki'an mamu lgwah!
maha qu lkawtas ta' lkButa'

cingay balay qu ryax lga~
tayhuk squ bay'nux nyux ta' ki'an (ka) Cinsbu' krahu' qani qu lakatas ta' lkButa',
lkawtas ta' lkPayhu',
bnkis ta' ka wayal glayng, (wal) gmlu tuqi' na hawngu' utux.

nanu' yasa ulaqi,
nbkis ta' ga,
wayal mawzyay balay hmkangi' kki'an (ru) qnxan nqu laylaqi',
mkaraw squ bay'nux nqu Sqabu',
mkayal kya maha': "aki' ta' mkura' (tay)inu'" qu zmagal mtsway kasa'.

talagay~ kyalun nqu lkaws lkButa' (maha):
"glu ki~ hbawt na rgyax,
int'ta' squ Papak na qwaqa'
glu squ sasap na llyung,
mulu simu blaq na rhzyal,
mtzyuma' na uraw.
sbiq nqu qsya' (lga),

usa' hmkangi' qara' na qpring,
sm'su' (squ) musa' s'agal nqu laylaqi' kinbahan.
aki' maki' qu nniqun nqu ulaqi',
kana pqawl qutux qara' nqu maqaw,"
maha qu lkawtas ta' (lkButa').

nanu' yasa ki,
gbyan siyawni' qani ga~ (pinqzyuway simu ki)
innwahan qmpul qapar na lkawtas ta' lkButa',
minbzyaq squ tayux nqu ??? Kuyan qani,
mhtu squ rgyax ka Binkugan kraya' qani,
mbzyaq squ hbun nqu Hibung, llyung qasa,
musa' lawzi ki,
mbzyaq squ hbun Ttunan,
musa' lawzi ki,
musa' mbzyaq hbun Bbilaq;
musa' lawzi ki,
mbzyaq tay kyabu', musa' squ Gawgan,
musa' squ bay'nux Sbtunux.
musa' squ binkan naha qlcing (ka) Bnka' qasa la u~wah!

cingay balay ki~
wayal ms'ay'yu qu bnkis lki~
tayhuk sawni' lga ki'a pira' nqu seng na kawas; pira' kbhul nqu kawas?
ini' ta' baqi lmnglung lasa la ulaqi'~

nanu' yasa~
gbyan sawni' qani ga;
nyux ta' musa' smksa' 'buk nqu nbkis ta',
nyux ta' musa' izyat pzyungi' sinbilan pებაq qqyanux na ita' 'laqi' na 'Tayal.
kmayal qu bnkis ta' maha :
"laxi zngi ki ! inkhulan su', laxi zngi ki!
isu' ga 'laqi' kinbahan nqu lkButa';
ini' ga, kinbahan nqu lk'Ayan;
ini' ga, kinbahan nqu ???;
ini' ga, kinbahan nqu ??? na Yungay;
Yawi' nqu Pot qani;
ini' ga, kinbahan nqu lk'Ayan la laqi'~"

msgagay kwara' lga~
nyux ta' ini' pkbbaq la zngyan ta' kwara' qu inkhulan ta',
puqing nqu ramu' na 'Tayal lki~

nanu' yasa (qu) ryax na gbyan sawni' qani ga~
nyux ta' musa' hkngyun lawzi qu ramu' nqu isu',
kahul su' inu'?'
ima' balay qu bnkis su'?'
minkahul su' inu'?'
aki' maha qani mkbbaq qu 'laqi' kinbahan ryax si~yaw~ni' maha sami lmnglung.
ini' myan zngi ki~ gaga' na 'Tayal,
qnxan nqu 'Tayal;
laxi balay zngi ki~ inlungan qinzyatan.
kinlhangan lk'aba' mamu,
bali simu aki' nma' mqyanux izyat kahul squ Pusa' ni yaya' mamu pi?
ita' ka qutux qutux hi' ga,
'mubuy kya qu ramu' ta' ;
nanu' yasa (qu) gbyan sawni' ga,
nyux ta' mawsa' lnglungun,
usa' magal cikay pinqmahan ta',
anan na qutux quru' nqu sayhuy ;
ana qutux abaw nqu ngahi ;
ana qutux tumaw nqu bway na trakis.
aki' ta' sbuling miq squ lkawtas ta' wayal gmlu squ hawngu' na utux qasa la u~wah !

在這場讀書會閱讀的第一篇中，揭示了先祖 Buta'為了不讓族人落入互相爭食的境地，率領族人從祖源地遷徙到鎮西堡的過程。此外，也揭示了族人幾百年來 Kuyan 半山腰 → Binkugan → Hibung → 秀巒 → Bbilaq → 三光 → Sbtunux → Bnka'（台北；艋舺）的遷徙路程，提醒族人後裔不可忘記先祖的訓示，也不可忘記自己所傳承的血脈。

二、〈李嶧山〉

nyux sqa kwara' qu lelaqi' snbil mamu qani,
ru snsi kwara' qu lpyung nyux mwah mlu sami qani.
khangsi sami ru blaq sami mlahang muwah myan qani,
ru aring kira' qani ga, blaq mlahang qu laqi' qani.
kana nbu' ru aki ms'inlungan,

ru aki balay mlahang squ hzyal,
mlahang squ qalang nha,
teta i kana pkyut qu snbil mamu.
lkotas kwara' mamu,
nyux i wal i m'abi' sqani wal mkramu sqani,
qani ga, pplaw mamu qani, pplaw mamu qani.

〈李嶼山〉是達利牧師踏查李嶼山時吟唱的禱詞，祈求在此地長眠的先祖能看顧後代子孫、部落。

三、〈泰雅婚俗〉

laxi p'agal nqu ms'llaw ???
laxi kzyan nqu bqzi',
laxi agal nqu maylun na abaw na bgazyaw maha qu bnkis ta'.

Bali baqun ki~
mqazyat su' 'laqi' mpanga' wakil na tawkan
mulu (mita') su' squ mpanga' squ wakil na kgiri'
usa' mppaqut na inlalungan kinnatan na bubu' na yaya'.
inblaq plpu, msincyugal, msinspazyat kinnatan bubu' na yaya' ga.
laxi pbbiq 'laqi', mawsa' ringan m'yaqih mqyanux na 'laqi'.
mawsa' naha' 'ringan m'ubu' kwara' qu innalungan naha'...
maha qu bnkis ta':
inblaq balay musa' pgwazyaw pqyanux nqu 'laqi',
maha qu binnukis ta'.

〈泰雅婚俗〉期許後代子孫能不因親近而草率，亦不惡意傷害他人，並訓勉子孫若有適婚的子嗣，便要誠心打聽議親者的血源親近，不因血緣過近而禍害子孫。呈現泰雅族人在婚姻上的智慧與謹慎。

四、〈提親〉

pux~ rawin maLawsing,
taqu pin'ras hawku' ni Makus qani ki,
taqu pgyah qu blihun su' qani, ana si say nanu' qani ga sinbilan lkawtas ta' lkButa'.
laxi pqiway pala' ma,
laxi pqiway qlcing ma,
maha blaq qu pinmmwan utux, pinmmwan na 'laqi' qani ga,

musa' mbhuzyaw 'laqi' ta' kinnubahan,
kana pskyut qu insuna' na ita' ka 'Tayal.
pux~ sun nanu' balay qu ulaqi' nubkis sinubilan na hngzyang wah! ulaqi' ta' misu qani
wah!
talagay llagay, Payan qbsuzyan mlwax,
nyux su' thuzyay mkaraw hmzinas (q)quri na tuqi, quri' na lupi' innwahan su'
pasbbayhuy qani ?? wah!
sawn misu talubu balay ga, iyat nanak sita' tamasuqi kwara' ka zzyaw panara'agan ta'
kwara' ??.
aw. (tmatuk tunux.)
na ulaqi' saw simu talubu rawin,
taqu sami ka qazinut maLawsing,
hway su' qani ga,
nyux sazing t'aring lmhlah 'uraw,
ini' ga, pgisa maha nanu' awsa' naha mhul qaraw ru rmuru qhawtul qlqalang bzinah ga,
izyat bqbaqun innalungan na ulaqi',
sawil(??) la lalubu, sinubilan nbkis ta' karahu' maha u~ giwan na wal su' pbuling llyu
na hmali' maha:
laxi usa' maqaqway squ pala' ma,

貳、計畫執行心得與討論

一、〈達利牧師吟唱泰雅遷徙〉

張國隆譯師補充：在第一段有提到「如果我們一直居住在這裡的話，即便是馬告的葉子、山萵苣的葉子，我們的後代子孫都會搶食了！」其中，馬告與山萵苣是很常見的植物，然平常不會食用，若子孫互相搶食這兩個植物，則表示該地糧食不足以支撐整個人口。後代子孫沒有糧食吃，代表日子會過得很貧窮。

張國隆譯師補充：在原稿中，標註為「尋找」之意的 *mlkangi'* 要改成 *hmkangi'*，而相近字 *mhkangi'* 則為「走路」之意。此外，文中提到的 *Cinsbu'*（今鎮西堡）與 *Smangus*（今司馬庫斯）雖然為不同部落，然 *Smangus* 這名稱最早是代稱 *Cinsbu'* 部落。後來在對面建立司馬庫斯後，為了表示鎮西堡比對面的部落還大，便在名字 *Smangus* 後面加上 *Krahu'*（大）作為代稱，中文名為「斯馬庫斯」。

楊雨蓉同學提問：文中提及族人在翻越大霸尖山山頂後便分散遷徙，請問這裡的「山頂」是我們現在認知的「山頂」嗎？另外，大霸尖山下來後第一個分散點是何處？另外提及族人是沿著溪流分散，溪流是指哪一條溪呢？是馬那邦溪嗎？既然有走到艋舢，那最遠又是到哪裡呢？

張國隆譯師回應：當時整個群體並沒有用到大霸尖山，是先祖 *Buta'* 帶著兒子在選地時，爬到大霸尖山較高的地方，遠眺何處適合繁衍後代。而泰雅族人幾百年來的遷徙路徑中，秀巒村第四鄰，又稱控溪，位於塔克金溪與薩客雅溪的交界處，是日本人當時為了控制兩流域的族人設置的地方。而 *Bbilaq* 即是現今玉峰村，*Sbayan* 則是思源啞口。至於，族人從大霸尖山下來第一個分散點在何處並無定論，但族人在桃園方面的遷徙路徑可推論為三光 -> 羅浮 -> 石門水庫 -> 大漢溪。而族人稱呼羅馬公路附近區域的詞彙 *Sbtunux* 所在的原始地點未知，該詞彙意思為「有很多大石頭的地方，」可能是族人到達之時在當地看到許多大石頭。之後，族人便從羅浮山頭，一路遷徙到大溪、三民、復興。而 *Binkan qlcing* 是族人為了到對岸，也就是文中提及的艋舢，尋找工作，便剖開木材坐船度過大漢溪，推測是從石門水庫中阿姆坪等地出發。此外，族人標記開墾地所用的鹽膚木，植物學名為肯氏鹽膚木。

王偉軒同學提問：在校閱單字時，發現單字如 *int'ta'*、*ms'ay'yu* 並無記載在現今的字典中，不知道能否請老師給予單字搜索上的建議？

張國隆譯師回應：據我所知，原民會族語辭典是按照預算計畫分段進行，現在還有許多單字尚未記載。其中，*int'ta'* 是族人生活常用字彙，該字本身就是字根，

常做祈使用，意思為「由下往上登上。」而 t'ta' 沒有意思，mint'ta' 作完成式用，pint'ta' 則是被動、未來、使役語態。ms'ay'yu 為古語，ay'yu' 是不斷更迭之意。所以，字典記載的只是族語的一種樣貌，要真正學會族語還是要多跟長老學習。

張國隆譯師補充：Yawi Pot 是現在玉峰當地的先祖，祂跟著先祖 Buta' 一同遷徙，是女婿和岳父的關係。Mrqwang 與 Mknazi 在原鄉則是隔壁部落，嫁娶頻繁，也曾一同到桃山後往撒克亞金溪前進，在桃山翻來翻去。因此，倘若後代出現衝突便是犯了 gaga'。現今在新竹有三大社群 Mknazi、Mrqwang 跟 Mlipa，其中 Mrqwang 第一批到達前山的部落就是那羅，羅馬公路附近的 mSbtunux 則是系出 Mknazi，而巴陵、三光一帶族人則是出自 Mlipa。巴陵、三光族人與 Mrqwang 社群過往有攻守同盟的經驗，關係甚近至於部分族人相信 Mrqwang 社群是系出 Mlipa。另外，在泰崗部落山頂有座瞭望台，可以看到大半尖山與 mSbtunux 社群以前住過的地方，會發現很多大樹都長在石頭上，不宜耕種。

二、〈李嶼山〉

劉柳書琴老師補充：此次是達利牧師最後一次做教學活動，也是牧師身體狀況的轉捩點。平時健朗的牧師，當天卻需要高校長、家長的協助下才能完成登山。當天在山頂也呼吸不到空氣，或許也是本篇用詞較短、較不原典的主因。本 Lmuhuw 與牧師在五校聯合演習時，不斷強調的土地、部落、土地、部落有所關聯。希望未來譯師翻譯時能以短詩安排句子，團隊未來在採集時也會將過程記錄下來。

張國隆譯師補充：原文中的 ms'inlungan 應該要改成 mssi'inlungan。其中，si' 為「存放」之意，加上動詞、字首子音複沓前綴即變成「互相存放」之意，加上 inlungan 則表示「互相存放在心裏。」而 aki 的字尾要加上喉塞音標記；i 為表示轉折時所使用的助詞。

mkramu' 的字根是 kramu'，意思為「血，」加上動詞字首則做「變成血」之意。若要做流血譯則為 msramu'。第四句句中重複出現的 qani 應該是說者想要做語氣修飾之用。

劉柳書琴老師補充：我認為最後兩句是全篇最具文化、閱讀價值的，「同在此地」或許直指在土地上的祖靈與土地，希望戰死的祖先可以保守在這片土地上的小孩。是有智慧的人在身體的有限性下提出的言簡意賅、有重量的話語。想在此建議團隊將此 lmuhuw 與 1913 年大鎮西堡抗日的境況並放，並邀請校長將牧師生前幾日的叮嚀加以繕寫並列。

徐榮春校長回覆：目前我們正積極與教育部原民會爭取做泰雅族課程發展中心，與南投、台中、苗栗、大同 16-17 所學校一起發起，希望把各個地區、富有生命感的體驗、老祖宗的哲學思想化為文本，並盡可能在社會、語文等課本中呈現重統的思想與智慧，並將學校端串聯，來更好地傳承老祖宗的智慧。

三、〈泰雅婚俗〉

張國隆譯師補充：ms'llaw 意思為「容易、很近的，」告誡後代不要因為對方方便提親便忽略血源關係。此外，族人會以「乳頭」象徵親屬的親疏程度。在第一段，「不要用荊棘、木板隔閡彼此」是族語常見的表現手法，意為「不要互不往來、不要互相阻絕情感。」

第二期第七場成果報告書

講題：

Lmuhuw 文化意涵、Lmuhuw 研討

2020 〈子孫們：不要背對背〉，范坤松（Lesa Behuy）吟唱。

2020 〈嘉興國小祖靈祭〉，范坤松（Lesa Behuy）吟唱。

2020 〈Mknazi 與 Mrqwang 歷史糾葛〉，范坤松（Lesa Behuy）吟唱。

2020 〈遷徙（Tnunan 掛牌）〉，范坤松（Lesa Behuy）吟唱。

主講人：

劉柳書琴（國立清華大學台灣文學研究所教授）

范坤松（新竹縣尖石鄉泰雅族耆老）

張國隆（新竹縣政府原民處原語振興工作推動小組委員）

徐榮春（新竹縣尖石鄉嘉興國小校長）

日期：2021 年 8 月 30 日（星期一）08:30~:12:30

地點：新竹縣尖石鄉嘉興國小

壹、內容摘要

Lmuhuw 文化意涵、Lmuhuw 研討

一、〈2020 嘉興國小祖靈祭〉

pux~ kwara' 'laqi'~

saw simu llubuw sinbilan na bnkis ta'.

talagay kin pqasun soni' qani ga,

ana minkahul inu' qu lelaqi',

simu ka nyux m'utu' 'llaw na gaku saw simu wah!

talagay lalagay~ simu qani ga, pqasun na inlungan.

simu qu 'laqi' ga,

laxi balay u~ zngi qu sinbilan na bnkis mha ??? kwara' qu innaga' ta' bnkis,

giwan na tnatuk ta' tunux bnkis wayal mkzzik zik na rhzyal qani ga.

ini' ga, cinrapar nya' kwara' qu rgrgyax qani ga,

bali ta' bqbaqun inwahan na bnkis ta' wah!

talagay~ lalagay~ soni' memaw sbuq la roziq (myan) kun ka bnkis,

hway nanak yaqu qutux (???) bnkis qa anay maku' strahu' smunan wah!

ux~ mButa' ka min' aring mqyanux Papak na Waqa',

wal su' rasun kwara' 'laqi' su',

wal su' srpus minnugayang kwara' qu ita' ka 'laqi' tan simu kwara'.

nyux lelaqi' nya' ttaypuq qani ga,

iyat minhmut minkahul inu'.

spzyang balay ga minkahul ta' bnkis qutux balay qu sbqi ta' saw simu wah!

soni' qani lga, nyux ta' ngayan soni' qu kinrara' snramant ta',

kinmlhngan soni' qani ga, musa' ta' pin' aring musa' mqbaq qu gaga' na kinbnkis srara',

ana cikuy qu uwah maku' tlubuw saw simu ga,

laxi si bzinah, agal qutux,

ana balay qutux cipuq na zywaw ga,

si inlungan mamu kwara' 'laqi' wah!

ux~ soni' qani ga~

mYaba' myan minkahul kya Papak na Waqa,

nyux su' sinbilan qu 'laqi' ta' taypuq qani,

memaw nyux m'aring mqbaq saw syaw bnkis wah.
taqu 'laqi' su' qani ga,
nyux memaw mskura' 'osa' nha tmatuk tunux isu',
kwara' qu bnkis myan nyux maki babaw qani wah!

pux~ son nanu' balay la?
bnkis krahu' ana ka ungat qani qu inlungan qbuci' su' wah!
taqu qbuci' su' krahu' uwah su' kinlhangan 'laqi' kinbahan soni'.
ana balay cipuq giwan na nha bingun ginnalu' nha' smunan ga,
musa' nanak qu qhzi' myan qani' qu awsa myan tmatuk tunux simu ka wal m'abi'
wah~

pux~ sunnanu la yaba' myan nyux mskura' squ gaku' qani.
ana nyux ms'aring sqani qu 'laqi',
ini' ktnaq kwara' ubuy 'Tayal myan qani ga.
ini' ga, sinsi myan qu pcbaq kahul la Bunun,
iyat ga, kahul mPangcal,
ini' ga, gluw na Paywan,
ini' ga, gluw na pplmukan,
nyux mlahuy soni' ga.
nyux bengun na mLawsing qhzi' qutux kopu',
atu' (???) bnkis, anay myan pskura' simu kwara' inlungan.
inblaq klahang na pali' su' krahu',
ani krangi' pali' na ngta'.
kwara' qu 'laqi' su' qani,
te musa' bbaq mlahang qutux qzyunam krahu' wah!

yasa qu usa' maku'~ bnkis krahu' ~ nyux maku' sgleng qu lelaqi' kinbahan qani ga.
yaba' utux!
talagay lalagay kinkhmay kinbahan lelaqi' qani,
ini' ga, nyux maki' qu yaqih na utux, 'osa' nha' mtkari',
ini' ga, qmpul sa sesyaw na whwahi.
agal kwara' qu zyraw ka yaqih aki mwah tamlis sa 'laqi',
klhangay ta' bnkis ta' lkButa' wah!
aring kira' ga galaw na utux biqan ta' utux bzin' lpyung ta' krahu'.

〈2020 嘉興國小祖靈祭〉為范耆老在嘉興國小竹屋前舉辦的祖靈祭時吟唱的 Lmuhw。首段先陳述看到在場來自各方學子聚集的悸動，接著強調泰雅族人的

血脈相通，警惕後世要謹記 gaga’，學習古人流傳的智慧。並向在此地長眠的祖靈致意，說明後代已開始學習，祈求祖靈的庇蔭。

二、〈遷徙〉

pux ’laqi’

saw~ simu na lubuw sin~no~bi~lan benukis ta’ mqa ru qahuy(qsahuy) sa ’Tayal ponungan misu qani wah

taqu sami ka nyux min’aring minpusal mqyanux

ssaraw ta’ binnukis say syaw na z~ say syaw na luhung soni’ qani ga,

memaw balay mcinpuqing raral lungan maku’

mita’ saku’ sa qu ’laqi’ m’iyuw musa’ pasazyunaw hala hala qu i-ta-lagay trahu’ taqu

oh ’laqi’ kinbahan ta’ na yu mKbuta’, ru ini’ ga lkmYaboh mkAyan

laxi mungi sinbilan binukis iyat ta’ llaxun qu mubuy ta’ niqun na binukis inrkyasan na ita’ wah

Pox~ simu kwara’ qu nyux min-n-tama’ soni qani, ni-yox simu muwah meng sa hoku

pa’aras saku’ u ’laqi’ simu qani mtama sesyaw memong ngasal qa soni’ wah

talagay llaqi kButa’ ki nyux ta’ sinkhmayung qu nalay na ilngasal bin-nukis

ta’ soni’ k-tzyu’ maki’ ’llaw maku’ ka kin-b-bahan

qayzyu na na-bin-nukis sin-no-bilan na ita’ qu ’Tayal

aring ta’ squ papak na waqa, haminsna stmayaw rhgryax qu hakas si’ ta-na-qzing,

anu~ pqzing lga muwah ta’ hnasun ta’ hbun na Tunan hbun na Payo hbun na Gogan

wal mrasun kwara’ qu ’laqi’ muwah msli’ soni’ ta’ qutux ryax soni’ qani ga

mpusal pin-na-mwal gasil sinrxan na gako sinrxan paqabaqun biru’ na soni’ qani

te qutux ga pqbaqan biru’ soni’ qani ru qutux pinbhlan hala bin-nukis nyu-nyux nya’ sin-mbilas qu u ryax qani wah

ta qu nyux mtama’ babaw na babaw na haga’ karahu syaw naba syaw na blihun pin-na-tama bin-nukis qani

nyux ta’ minmayumo m-t-maw nqu in-n-h-lukus pqbbabaw na grhzya

ta kwara’ qu wal mkzzik rhzyal qu bnkis ga ana yan na wal kongat qu la-bi-nukis ga

nyux ta’ mqyanux kwara’ qu ’laqi’

laxi ta’ pgzyungi ru taqu soni’ qani ga

nyux maki’ babaw rgyax hbun na Nahuy kahul squ Papusyaw na Tawpu

qsya’ kahul sa Pintlaman qsya’ nyux mamu squn squ Nahuy hbun qani

nyux ma-sa-uluh kya ka qutux karahu na btunux spngan yan na inrkyasan Papak na Waqa

kwara’ simu qu ’laqi’

laxi zngi qu innubuy pin-pm-pala bin-nukis maha

laxi ta' balay pt'alax
 leqaw ta' lmnlung kwara' qu innagasal si-yaw nqu qalang soni' qani
 ulung su' qutux qu syaw na bsilung mtasaw krahu kya qu kin-na-balayan ubuy bunukis
 maha
 usa ru usa m-b-t-qhzyang p-c-beng qba' laxi pt'alax simu qu u 'laqi'
 wal maha qu sinbilan bin-nukis ta' krahu son ci wang
 te qutux haga soni' qani nyux mepuga babaw na rgyax pksyuzing aring nyux pkbzyaq
 qu wagi nyux smyax qani
 giwan na hongu' na utux
 min-'aring na Papak ru nyux mb'zyaq sa qu biqa-baqan biru' soni' qani la
 ki'a ta' nyux s'agal babaw na hongu na utux bin-nukis qani ga yan ka
 ke' nya' maha laxi ta' kzyaqih kwara' qu u 'laqi'
 niyan na nyux mtama' squ qani karahu na qbsuzyan
 ini' ga wal pgleng llubuw na qu'laqi' ini' ga wal mtkari' qu lubuw na kin-n-bahan na
 mkButa' wiy
 syaw maku' bzinah simu qutux mtama babaw na pinhgan laqux su' nya' nyux
 pqbaqan biru' ma

〈遷徙〉是范耆老在尖石國中 50 周年校慶致詞時吟唱的 Lmuhuw，訓勉後代子孫學習祖先的 gaga'，並數算泰雅族人從大霸尖山 → 馬耀山 → 塔克金溪 → 秀巒河川匯流處 → Payo 河川匯流處 → 三光河川匯流處的遷徙歷程，與上場讀書會討論的〈達利牧師吟唱泰雅遷徙〉相互輝映。強調今日的環境是造就於祖先的努力之上，要學生相互友愛、努力學習。

三、〈子孫們，不要背對背〉

han pux~ subaw misu' na lubuw Ani mLwax soni',
 nyux saku' min'aring lmuhuw soni' misu rarimuyun sa ryax soni' wah!
 pux~ swa' talagay lagay (m)zimu' na 'laqi' su' qzinut mLawsing,
 qutux inwahan su' mincinkita' ryax soni' qani ga,
 ubuy krahu' yubing na bnkis ta' krahu' uwah ta'.
 uwah ta' mqyanux,
 rasun ta' msbu' qnaniq,
 minkahul squ inlungan inbyaqan bnkis lkButa' wah!
 sami ka qutux sbqi,
 qutux balay sbqi,
 uwah myan magal kwara' saw misu' aring na lubuw ki,
 Ani mLwax.
 ux~ talagay~ lagay llagay la Ani mLwax,

giwan su' na nyux mtasaw balay bsilung soni'.
 Iyat ta' zyungi',
 iyat ta' nbah malax qu sinbilan na bnkis myan lkButa' krahu'.
 talagay~ talagay~
 aring sami kya binnkan na gwagi',
 qutux qwang na Papak,
 kya qu innabalayan qutux sbqi,
 kahul squ sami qu 'Tayal qani.
 lagay llagay~,
 aring sami kya sinbilan na bnkis myan krahu' ,
 aring sami kya Pinsbkan ru hmzinan sami kya singagay na bnkis,
 hnasun myan mwah sami Tqzing ru pinsgayan sami Palazyan.
 aring sami kya kahul kya qu 'laqi'.
 minkhmay inwahan pinkayaya' mita' na lkButa' kwara' qu rhzyal,
 ana si say nanu' minkhmay na 'laqi' na klhangan na bbnkis lga,
 tuliq qu bbnkis ka blaq la tunux,
 musa' nya' minnagagaw mita' kwara' qu b'nux sagaw na rgyax,
 baqun mqumah qu rgyax inwahan nya' kmzyaya' ru sqasuw nya' 'laqi'.
 mha ana simu musa' innanu',
 laxi balay pzzyungi' musa' mqqiway na inlungan ,
 ana simu maki' sa babaw syaw bsilung ga ,
 ana simu maki' ana inu' na rhzyal,
 laxi balay musa' pinakzzik na gryung,
 laxi balay pbbiq na gryung qu wal mha sinbilan gamil tuqi na mha bbnkis myan,
 sami ka Mknazi' wah!
 nanu' yasa qu soni' ka rimuyun soni',
 bali 'abasun ta' musa' qmasi na' ang qu zywaw qani ga.
 nanak yaqu qutux sinpyangan ini' ga bnkis mha,
 hzinan qu rgyax qani ru musa' minbalaq mqyanux kya bsilung,
 qquri na lupi' ini' ga say syaw na llyung ka,
 musa' baqun mqumah.
 wal mha qu sinbilan ke' na bbnkis myan.

四、〈Mknazi 與 Mrqwang 歷史糾葛〉

pux~ son nanu' llubuw na minkahul 'laqi' mLawsing rarimuyun la,
 Ani mLwax saw misu' rarimuyun.
 balay ga aki' maku' skun bzinah,
 ini' hmci lmpuw gaga' na kinraral qani,

hway su' nanu' wah agal qu tunux bnkis na 'laqi' sa misu qani.
 sinbil na bnkis ka kinreral ga agal ru teta' su' baqun lmnglung.
 anay ta' sa agal sa kinbabaw na inlungan.
 iyat ta' musa' masasagaw bzinah wah ! musa' yaqu kahul squ bnkis ta'
 krahu' .
 ana k_yan na wal mt' aring na llyu na hmali' sraral kwara' qu lpyung krahu'
 wah !
 yaqu sami ka Mknazi' anay simu tmatuk tunux bnkis krahu',
 ana mha qani qu lubuw na mqzinut na squliq ga, swali sami.
 ana si say nanu' qani hiya ga,
 nyux ta' hmgiro' ska' na pintasan biru', pobaqan na lelaqi' ta' raral wah!
 pux ~ llagay Ani mLwax !
 yaqu ryax soni' inwahan su' minnaya na minu wagi',
 ana k_yan na nyux mkilux kwara' qu inkahulan gagap na qwalax ga.
 qani hiya' ga iyat maku' balay hk'yun,
 syun maku' yubing, izyat maku' qasuw simu,
 aw' wal k_yan nasa qu pinongan myan sami qu 'Tayal.
 giwan na wal sami mbbiq hmali' iyat teta' isu' qani lga.
 ungat k_yan nasa qu gaga' m_yan misu qani la,
 iyat balay musa' mkssyaw kya kwara' qu 'laqi' myan ga,
 kinkhmay na lelaqi', kinkhmay na lelaqi' ru kinbahan nha' misu qani wah!
 pux ~ talagay llagay la Ani mLwax,
 lubuw na mqzinut Lesa' sawn misu' lubuw qani ga,
 ana su' ptasan ska' na biru',
 laxi lxi musa' pinhmcu bzinah qu lubuw na kinubkis sinbil bbnkis myan,
 hlahuy na bsilung krahu' saw misu' lubuw wah !
 pux ~ talagay llagay mnwah qu lpyung krahu' wah !
 nha' qu qmasuw minp'aras syaw qu qzyunam,
 abas balay qu qnxan sraral ka ki'a
 ana ni minaki' qsinu sraral ga,
 ungat balay qu nniqun myan sami ka bnkis sraral,
 ru ki'a mha 'siga mha mlukus lukus na kyahil na prpara',
 ini' ga bzywak ini' ga qqsinu,
 yasa qu plakusun myan sami ka lelaqi' na Mknazi'.
 wayal pinsragun matas nqu bnkis na krahu' minkahul Mrqwang lpyung krahu' ga,
 simu qu musa' tmatuk tunux sami ka bnkis Mknazi'.
 ke' 'Tayal qani mqyanux kwara',
 aw ga wal smyuk qu Mkanazi',

abas balay qu yuhum krahu', sami ka Mknazi' bnkis myan,
hngyasun myan misu qani,
wayal sami mkin' uqu', balay la.
huway su' balay isu' ka baybang wah !
ana sami minnaki' syaw na bzinah na qlqalang .
ini' ga ana su' kneril isu' Ani mLwax,
saw misu' lubu wah!
kwara' kinhulan lubuw mu qani ga .
ana k_yan isu' ga , k_yan kinsuruw qalang ga,
nyux misu sllway mha inblaq matas
kwara' qu kinhulan na qnxan myan lelaqi' wah !

貳、計畫執行心得與討論

劉柳書琴老師主持：本計畫的壓軸場回到了最支援本計畫的嘉興國小。非常感謝徐校長，發揮他在尖石、新竹的影響力，讓更多老師認同並響應 Lmuhuw 計畫，我們也因為他的幫助認識了許多譯師和耆老，其中還包括一位 93 歲的耆老，讓本次計畫收錄的 Lmuhuw 有了跨世代的對話。另外也感謝張國隆老師擔任譯師總召的角色，教導我們大學團隊彙整 Lmuhuw 的知識，也因為他的加入，才有更多譯師對本計畫有信心而加入。我們的目標，是要編纂一本〈在校園中聽見 Lmuhuw〉的專書，在序文中會記錄我們採錄的過程，並將參與者加以介紹。此外，我們也製作了一支短片叫〈守護 Lmuhuw 的人〉，將這一年內這嘗試性的工作做一個紀錄，把學校、吟唱、譯師的工作狀態一一呈現。這個計畫在今年也來到了第三年，我們也計畫要擴大該教案的影響力，計畫召集嘉興、新光國小的老師一同實踐，並發放微薄獎金予以獎勵。

一、〈2020 嘉興國小祖靈祭〉

張國隆譯師補充：族語標題 Pslkawtas 是祖靈祭的通稱，該祭典在不同的部落會有不同的詞。此外，祭祖靈的食物、動作也各有不同詞彙代稱。有些字典中，lkawtas 的 aw 會以 o 來代替，這可能是後人在朗讀該字時元音弱化的結果。

劉芝芳老師補充：lelaqi' 原意為「孩子們，」但在此處不一定是代指小孩，也有可能是二、三十歲的青年，因為他們在長輩眼中也是小孩。複數型是代稱「我最可愛的小孩子」或者「一大群泰雅的小孩子，」可見該字不只有一個意思，而是有多個含意。而單數型'laqi' 就是專指孩子，特別是某個人的孩子。

張國隆譯師補充：此外，族語中會以子音復沓的形式表示一名詞的複數型，像是 rgyax 是「山、」 rrgyax 是「群山。」而在此看到的 bqbaqun 雖然有相同現象，但該字的意思是「知道一點，沒有全部都知道，」字根為 baqun「知道。」有「我們雖然不能細算祖先的腳印，但是我們知道大概的方向」的涵義，是用一種謙卑的誠意讓小孩知道吟唱者內心感受的方式。泰雅族人會運用歌曲、吟唱等形式傳達內心的感受，而吟唱的部分會有很多的專有名詞，它們有時候不會只有一個意思，而是有複合、多重的意思存在。像是 pinqiring 意思為「以娘家來講嫁出去的女兒，」而 minpzil 則為「提前到嫁出去的女兒家過夜、借宿。」

范坤松耆老補充：Lmuhuw 吟唱的時間通常是在晚上或者休息的時候，是族人自然而然發揮出來的。在面對面講話時，會聽到別人的話語中，有不一樣的詞彙，有時候就是他們各自的長輩告訴他們的。所以在聽泰雅族人吟唱時，一定要趕快紀錄，有時候就可以抓到一些特殊的詞彙。

劉柳書琴老師回覆：十分感謝范耆老說明 Lmuhuw 的神聖性、日常性，以及它的教育功能。也介紹了後人該用怎樣的方式記錄現有耆老所講的話。

劉芝芳老師提問：在族語裡我注意到有些生字像 mbbahoq，不知道該如何詮釋呢？

張國隆譯師回應：mbbahoq 的字根是 bahoq，就是洗衣服的「洗。」而 mbbahoq 直接翻譯的話意思為「互相洗，」在這裡的延伸意為「互相交換心意」、「互相把心裡的話講出來。」

范坤松耆老補充：吟唱時不是像平常說話一樣直接地把話說出來，有時會透過這樣的專有名詞，用隱喻、傾訴的方式把感情說出來。那 mbbahoq 就是形容：我們兩、三個人很久沒有見面，難得聚在一起就盡自己所知，將話語吟詠出來。另外，常見的 talagay lalagay 後面的 la，是加重語氣、情緒的語調，是「多麼、多麼」的意思。

此外，吟唱時若有上氣不接下氣的情況時，族人會用延續的音帶過。像是句子中的 tan，這個字的字根應該是 ktan，意思為「看見、瞥見，」但在這指的是在唱的時候用拉長的音唱過去銜接。

張國隆譯師補充：吟唱時往往會有很多隱喻的意思，像是 srpūs 的原意為「用手將種子播撒出去」的意思，寓意是將子孫散播處去。Kinmlhngan 在平常時是講 mlhngan，指天色變暗，加上 kin 來加重語氣，強調逐漸變暗的過程。此外，語境也會依照用詞不同有所改變。如 tlubuw 原本是彈琴的意思，在這裡做「演繹」來解，只用在歡樂的場合。若是獵首歸來時的吹奏，也就是吹馘首笛則是用 pgwaw。

其中，p-是前綴，做「模仿」來解；gwaw 是「綠鳩。」整體來解釋就是「學綠鳩的聲音。」

范坤松耆老補充：laxi si bzinah，中文意思為「不要放在另一邊，」延伸義為「不要多想、不要會錯意」的意思。

張國隆譯師補充：至於'llaw 在族語中有右邊的意思。因為右手做事比較容易，以前如果用左手吃飯、寫字，長輩還會打你呢！在這裡就是代稱事情「很容易。」

范坤松耆老說明：Papak na waqa 是大霸尖山，也就是我們族人的聖山。其中，papak 有「高」的意思，暗示此山一柱擎天，是神的意思。提醒族人背後還有一座聖山、一尊神，是泰雅族人很重要的依靠。而且不只是象徵性意義，我們子子孫孫也都是從這座山裡出來的。此外，現在大安溪上游的 mtalah 溪，源頭來自宜蘭的棲蘭山檜木林。紅檜根部釋放出來的顏色會流到水裡，進而影響水的顏色，另一邊則是流往司馬庫斯。

另外，泰雅族也有關於小矮人的故事。小矮人他們很聰明，包括族人用的種子，都是從小矮人來的。但他們也很喜歡欺負泰雅族的女孩子，所以族人為了雪恥就過去殺了他們。

二、〈遷徙〉

劉柳書琴老師開場：該篇的收錄情境是尖石國中 50 周年慶。因為地緣關係，所以在吟唱過程中會特別強調油羅溪和那羅溪的部分。

范坤松耆老補充：這裡的 mbling 的意思為「空洞，」意指我這個 Buta'的子孫，若是我今天吟唱的內容空洞或者走偏，要請現場的各位接受、原諒。這裡是要表達謙卑的意思，指「我今天很謙卑地說，我來到尖石，唱的內容會有很多是屬於這地方的專有名詞，還請聽眾們接受。」

劉柳書琴老師注解：從耆老的說明中，可發現耆老講 Lmuhuw 的形式是先自告家門，然後向祖先告白、對話，以及傳達祖宗對後代子孫的叮嚀。接著報告學校的位置、這個是甚麼活動，之後還有更詳細的叮嚀。收尾時則表現出吟唱者的謙卑、對吟唱內容的開放態度，請在場包含自己詮釋錯誤的地方。

劉柳書琴老師提問：另外想向耆老提問，不知道耆老在現場構思這些文本時，內心是怎樣的精神運作？

范坤松耆老回應：現在是叫文本，但我們老人家也有自己的文學。我們只是喜歡東想西想，畢竟我從當兵開始就很喜歡吸收別人的智慧、喜歡與人交談，這些都可以成為我構思的材料。我是神學院畢業的，過去我們那些專有名詞完全沒有拼音，是後來從游牧師開始才進行翻譯和紀錄的。但後來老人家都走了，我只能努力留下一點點。值得一提的是，我們泰雅族也有自己的文言文，五峰的耆老與我都有吟唱，現在也在培養人才一同吟唱。

范坤松耆老補充：Lmuhuw 這件事情，不能隨便看待。要抓到一個點、一個專有名詞，再陸續去發揮。要好好匯集自己的智慧，自己去發揮，甚至是一個人山上喝酒醉了也可以發揮。

徐榮春校長演繹 Lmuhuw：「我要唱囉，我要試試看。我們大家今天靠在火邊取暖，不論是從哪裡來的，我向大家吟唱。我所吟唱的內容不是我自己創造的，而是老人家傳下來的，我還有很多地方需要練習。我現在這個人，對於吟唱還像春天的嫩芽，才剛剛開始學。我今天所念、所唱的，還只是拉著老大哥的衣袖傳承、延續下來的。我能有勇氣跟長輩學習 Lmuhuw，是因為我是跟著泰雅先祖走來的人的子孫。」吟唱 Lmuhuw 最難的是用字遣字，有許多的隱喻在裏頭。真的要精通此技藝應該要到 Yana 的程度，因為其音樂感、韻律感跟斷句都相當困難。

附錄、2021年8月30日第13場研讀班照片

