

國立政治大學民族學系

碩士論文

拉阿魯哇族的民族邊界
透過系譜與記憶的分析

指導教授 黃季平 教授

研究生 廖聿婕 撰

2018 年 2 月

謝誌

本論文能順利完成，首先必須感謝指導教授黃季平老師。與黃季平老師的結緣說來相當神奇，就讀外交系的我，在因緣際會下陪同同學朱巧如選修了黃老師開的「民族神話與傳說」課程，首度引發了對民族學科的興趣。爾後又因在黃老師開設的「民族與觀光」課程上擔任青少年壯遊計畫的負責人而與老師逐漸熟識。當時筆者正值面臨繼續申學與否的階段，本來很憂慮完全沒有民族學底子要考民族系碩士班會有所困難，但在老師的鼓勵和協助之下，才毅然決然地踏入這塊未知的領域。

剛進研究所時也曾很徬徨，由於同班同學們多有原住民或者客家身份，也就很快選定與自己切身的研究主題。反觀自身，一來沒有相對特殊的身份議題、二來長期對於民族學相關領域欠缺瞭解，因此感到焦慮。但很幸運也很感謝黃老師在當時聘任筆者擔任計畫的研究助理，對於從未做過田野調查的我而言，算是相當順遂地就跟著老師們進入了拉阿魯哇族地區，開啟人生之中的首次田調，並與拉阿魯哇族結緣。

而在論文的寫作過程中，無論是在論文的卡關期、甚至是因外務而情緒擾動時，黃老師都給予了相當多的意見與協助。從老師身上所學習到的，是一種不要受限於他者的思維，其中老師灌輸我們的一項最重要的觀念便是：「誰說民族所要唸到三、四年才能畢業，只要願意一鼓作氣認真寫，兩年畢業絕不是問題！」雖然最後仍花了兩年半才完成本論文，但十分感謝老師的鼓勵與鞭策，才讓我建立起如此的信心。

其次，則必須感謝林修澈老師在研究計畫案以及論文雙方面的指導，林老師嚴謹的態度、富有邏輯的思辨、敏銳的洞察力、以及宏觀架構的視野，一直是筆者欽佩以及學習的楷模。在林老師團隊下工作以及受其指導，雖常會備感緊張與壓力，但也因此培養出對於研究一絲不苟、力求完美的積極態度。

而本篇論文可說是與計畫案共同逐步成長，其中有許多珍貴的素材亦是因參與計畫案才有機會取得，尤其是日本戶籍簿的資料是透過申請學術使用才得以接觸。在此也要特別感謝桃源區戶政事務所主任陳逸儒秉持著支持學術的立場鼎立相助，才更能讓長年塵封的日本戶籍資料獲得嶄新的價值。

感謝我的所有報導人，為本篇論文提供無價的資料。其中特別要謝謝游仁

貴老師耐心地和我反覆核對龐大的系譜資料；謝謝郭基鼎校長替我們居中聯繫訪談事宜，謝謝葉清春頭目每每熱心地帶領我們走訪四社各戶做訪談，也要謝謝校長夫人吳芝嫻老師在我到家中叨擾的幾天熱情地款待，以及謝謝所有青年會成員們很開心能與你們一同辦夏令營。

同時，也要感謝口委詹素娟老師在大綱口試以及論文口試中，以口述歷史的角度給予筆者相當多的啟發。還有要感謝在論文大綱以及章節發表時曾擔任論文評論人的廖晉儀、簡文敏、陳由瑋學長，透過前輩們不同專業的視角協助本論文臻於完整。

也要感謝所有修習「民族學研究方法專題研究」課程的同學們，在每週一晚間的課程中互相切磋砥礪，並提供本論文許多寶貴的意見。並感謝所有研究室的好夥伴，因為有你們的陪伴，才讓論文寫作的煎熬中還能常有歡笑。尤其要感謝既是同班同學、又同受黃季平老師指導、也都在林修澈老師團隊裡工作、更是一起拼兩年畢業的 Lawa，無論是遭逢論文須大改的挫折、論文送印時的大小出包、或者面臨口試前的準備和焦慮，都好在有妳一同面對。很開心最後我們能順利地一起領到畢業證書！

最後也是最重要地，必須感謝家人的養育之恩。謝謝你們在我求學階段中適時地鼓勵、並給予我一個無後顧之憂的學習環境，甚至對於我突如其來地表示要讀民族系研究的決定也是予以支持。尤其須感謝母親施嘉峰不辭辛勞地、不求回報地付出，甚至週末要返家時只要我一開口就會遠道而來接送，讓我在論文寫作疲憊時，知道身後永遠還有個溫暖地家。還要感謝總是心繫於我外婆陳勢津、外公施宗獻，每每聽聞我要回去便會辛苦地上市場提回好幾公斤的食材，只為讓我回到家就可以吃到最愛的菜。而一句最簡單的「要記得吃飽」，就是最令我感動與幸福的泉源。

在黃季平老師、林修澈老師的指導下，能夠順利兩年半畢業絕不輕鬆也非僥倖，光是章節架構就修改了七版、內文的來回修正更是不計其數，就算完成的內容和老師討論後須修改幅度大到幾乎等於全部刪掉重寫，也只能為了讓下一版更好再鼓起精神努力。然而再多的心酸血淚，都比不上過程中有這麼多指導、支持、鼓勵我的人來得重要，若沒有你們，也就無法產出今日的這本論文。

摘要

拉阿魯哇族於 2014 年被認定為台灣第 15 個原住民族，然而拉阿魯哇族長期與布農族混居，在通婚、轉語的情況下使得拉阿魯哇族的民族邊界混淆不清，而當代唯一剩下尚可作為我群判準的則為氏族組織。本論文即透過系譜訪談以及日本時代戶籍資料的交叉比對，完成拉阿魯哇族各氏族之系譜，並以此探討當代拉阿魯哇族人對其民族邊界的認知與構成。

拉阿魯哇族人普遍並無傳承系譜之習慣、亦無職司系譜傳承者，整體而言對於氏族與祖先的記憶是相對殘破的。而在系譜訪談期間亦發覺拉阿魯哇族的部分氏族之內涵存有混亂、錯植之現象，深究其原因則發現主要是導因於氏族名、日本姓、漢姓於寄留、入贅時的轉換，以及氏族、四系統、日本戶籍姓氏登記的概念混用。此外，甚至有數十年前還存在之氏族已徹底被族人遺忘、或者如那瑪夏拉阿魯哇族人已喪失其氏族、民族記憶之情況。

面對語言丟失、組織脆弱、氏族模糊的情況，當代拉阿魯哇族人的民族危機感增強，開始試圖補強其民族邊界，並在聖貝祭場上以具象化的氏族家屋形式展現出拉阿魯哇族人對我族邊界的界定。目前，拉阿魯哇族人主觀上對民族邊界採取的是較為寬鬆的父母雙系之標準，包含昔日入贅外族者，只要自身願意認同則努力將其視為拉阿魯哇族人。

關鍵字：拉阿魯哇族、民族邊界、系譜、記憶、名制

Abstract

This thesis studies the ethnicity border of Hla'alua in the present age. Hla'alua is a newly recognized 15th aboriginal peoples in Taiwan in 2014, but Hla'alua people have mixed with Bunun people for a long time. After intermarrying and turning language, the ethnicity border of Hla'alua became blurred, and the only criterion left today is their clan system. This thesis makes use of the data acquiring from interviewing Hla'alua people and the household registration of Japanese ruled period to complete the family tree of each clans in Hla'alua, and using them to discuss the cognition and constitution of the ethnicity border from Hla'alua people in present.

Hla'alua people do not have the tradition to pass down the knowledge of family tree, and the average memory to their clans and ancestors is vague. The research reveals that Hla'alua people's acknowledgements of part of their clans are confused. It can be concluded that is result from two reasons: (1) the transferring of Japanese family name, Chinese last name and clan's name (2) the misunderstanding of the concepts of the clan, the four systems of Hla'alua and the family name registered in the household registration of Japanese ruled period. Furthermore, even some clans still existed decades ago could be forgotten, and Hla'alua people lived in Namasia area even forgot which clan they belong to.

It shows that Hla'alua people now accept child as one of them either their father or mother is Hla'alua, even including matrilocal man. The problems that their language is endangered and the clan system became unsolid have awaked the sense of crisis, and Hla'alua people start trying to reinforce their ethnicity border. They also make a concrete demonstration of their ethnicity border they defined through the houses of each clan on their own festival "Miatungusu".

Keywords: Hla'alua, Ethnicity Border, Genealoical Study, Naming System

目錄

緒論	1
第一章 尋找拉阿魯哇族的系譜	11
第一節 天真的研究者與一切從缺的拉阿魯哇	11
第二節 從青少年的夏令營到動員全族的系譜說明會	14
第三節 卸下心防拼湊家族史	17
第四節 從戶口名簿到家族系譜	19
第二章 系譜與他們的記憶	29
第一節 游仁貴：平地血統的養子身份，精通全族的記憶	29
第二節 余猛：完整的家系，重「生」忘「死」的記憶	32
第三節 葉清春：代代相傳的頭目，寬廣的記憶	34
第四節 池明春：核心的耆老，混亂凋零的記憶	37
第五節 郭順利：日本巡查、工友、農夫叔叔，相互矛盾的記憶	39
第三章 眾說紛紜的拉阿魯哇族系譜之謎	43
第一節 葉氏與池氏的親戚關係	43
第二節 美壠地區的兩個余氏和兩個廖氏	50
第三節 拉阿魯哇族有一個還是兩個郭氏	56
第四節 那瑪夏拉阿魯哇族與他們的氏族	64
第四章 氏族的溯源與民族的認同	71
第一節 謝垂耀：德高望重的家族，非拉族的姓	71
第二節 葛新雄：兩個 Mai 的因緣重回拉族的血脈	74
第三節 謝宜真：從布農女子到「拉族」代表	78
第四節 余帆：一次戶政訪查開啟的文化使命	81
第五章 民族邊界的展現	85
第一節 民族的形成	85
第二節 民族邊界的模糊	88
第三節 拉阿魯哇族人心中的民族邊界	94
結論	101
參考文獻	105
附錄 氏族名・日本姓・漢姓 對照表	112

圖目錄

圖 1 游仁貴之表格式系譜手稿	13
圖 2 游仁貴之圖表式系譜手稿	13
圖 3 學員以漢名及漢語稱謂為主並輔以少部分族語嘗試的系譜	15
圖 4 2017 年 2 月 28 日拉阿魯哇族史暨系譜說明會	17
圖 5 由郭基鼎召集宋玉清、余猛等重要耆老於興中國小校長辦公室進行訪談	18
圖 6 葉清春頭目召集四社不同家族族人共同討論系譜	18
圖 7 戶籍資料與口述記憶之連接類型	26
圖 8 口述記憶中葉、池、方三姓的複雜關係	44
圖 9 Pali 家族系譜	47
圖 10 池元敬與池文彬關係圖	47
圖 11 戶籍資料中寄居於山田家中的 Pali 子女	48
圖 12 口述記憶的兩余一廖關係圖	51
圖 13 Apurana 氏族系譜	52
圖 14 Qanguana 氏族系譜	52
圖 15 戶籍資料中的 Caupu、Tamauhluikau、Inlukuvanau 三者之關係圖	54
圖 16 戶籍資料中的 Apura 與 Inalukuvanau 之關係圖	54
圖 17 戶籍資料中遷居美壠社的 Qanguana 氏族系譜	55
圖 18 口述記憶的 Hlauvuhlana 氏族郭姓與鍾姓關係系譜	57
圖 19 口述記憶的郭順利與其關係系譜	57
圖 20 游仁貴等人記憶中的桃源郭氏	59
圖 21 葉清春記憶中的桃源郭氏	59
圖 22 Hlauvuhlana 氏族系譜	60
圖 23 戶籍資料中的 Hlauvuhlana 高中郭氏	60
圖 24 Hlatsulangana 氏族系譜	61
圖 25 戶籍資料中的 Hlatsulangana 桃源郭系譜	62
圖 26 'ianguana 氏族系譜	62
圖 27 戶籍資料中的郭順利（山内利男）與葉阿緞（中井ナミ子）	63
圖 28 大浦家之系譜及其演變	66
圖 29 苦野家之系譜	67
圖 30 友利家之系譜	67
圖 31 那瑪夏ラウラサナ家之系譜及其演變	68
圖 32 茶沼家之系譜	69

表目錄

表 1	世界名制類型表	6
表 2	桃源區戶政事務所保留之日治時期戶籍簿概況	20
表 3	日治時期各氏族居住之番地對照表	22
表 4	日本時期戶籍登記的片假名拼音之姓與現行氏族名之對照	24
表 5	日本時期戶籍登記的名與常見族名之對照表	25
表 6	針對郭順利此人生平訪問之報導人清單及其身份概覽	39
表 7	針對葉氏與池氏親緣關係議題之報導人清單及其身份概覽	44
表 8	針對美壠地區兩個余氏及廖氏三氏族關係議題之報導人清單及其身份概覽	50
表 9	針對桃源地區之郭姓氏族議題之報導人清單及其身份概覽	56
表 10	針對那瑪夏拉阿魯哇族人氏族溯源議題之報導人清單及其身份概覽	64
表 11	移川子之藏與劉斌雄氏族系統所屬差異對照表	87
表 12	日治時期拉阿魯哇戶中的布農人比例及與布農族通婚之戶數比利	89
表 13	戶籍簿上未出現之氏族與廖姓和余姓的氏族對應	93
表 14	戶籍簿上一氏族改多個日本姓者其漢姓之對應	94



緒論

一、研究目的與動機

拉阿魯哇族長期以來一直被認定為鄒族的一支，直到 2014 年才正式被官方認定為原住民第十五族，成為一個獨立民族¹。

筆者首次接觸拉阿魯哇族是機緣於擔任黃季平教授「臺灣原住民族口述傳統文化資產調查與保存維護案例撰寫計畫」的研究助理，在該計畫案中的其中一項維護案例就是以拉阿魯哇族為主體，又以聖貝祭作為最主要的觀察與分析重點，而筆者在該計畫案中所負責主要的工作之一便是針對聖貝祭的各個場面、儀式做記錄。聖貝祭為拉阿魯哇族目前最具代表性的祭儀，然而此祭典實際上在 1990 年代復振前，其實已停止了近半個世紀。對於流失了數十年的祭典族人是如何重新復振？在現代化意義下的祭典對於族人的意義又是什麼？這是筆者最初感到興趣的議題所在，也以此作為論文的撰寫方向。關於拉阿魯哇族的聖貝祭，一直以來都是學界對該族的研究核心，針對祭儀的過程也有許多人做過詳盡的記錄，然而在多次的參與觀察後，筆者更側重的並非祭儀本身，而是拉阿魯哇族人是如何呈現祭典、有誰參與了祭典又擔任怎樣的角色、以及其所展現的民族邊界意涵。

與此同時，由於口述傳統計畫案對拉阿魯哇族的關注，筆者繼續接任與拉阿魯哇族相關的「拉阿魯哇部落歷史研究」研究助理一職。不同於前次計畫著重於祭典，該計畫是以歷史脈絡為主軸更全面地對拉阿魯哇族進行研究，也因此讓筆者能夠對於拉阿魯哇族培養出更整貌的觀察。然而若以民族學的角度做為標準，一民族能獨立於其他族並可清楚加以區辨，主要立基於血緣、語言、宗教、民俗此四個要件〔林修澈 2001〕，但經由筆者多次現地採訪與田野調查後，發覺實際上拉阿魯哇族人於血緣和語言上，因大量通婚的影響已呈現相當模糊的狀態，與血緣習習相關的社與氏族等社會組織也因此有所鬆動。至於傳統信仰與祭儀在拉阿魯哇族內亦已被淡忘，唯一留下的聖貝祭也僅能透過耆老的記憶加以拼湊。在筆者與指導教授黃季平老師討論後，老師也認為單就聖貝祭祭典本身做研究，其深度恐不足，目前對拉阿魯哇族而言更為重要的問題點應在其氏族，若未能處理這部分則研究可能仍只是停留在外圍而無法觸及核

¹ 根據《「拉阿魯哇族」以及「卡那卡那富族」正名委託研究報告》

心。在反覆的商討後，筆者也認為透過氏族才是了解拉阿魯哇族更全面的方式，因此決定將此作為本論文的核心關懷。

由於筆者在拉阿魯哇部落歷史計劃案中是擔任系譜繪製的負責人，在整個系譜訪談與繪製的過程中，發覺對於過去在民族定位上被視為鄒族、生活空間上更是夾處在以布農族為主體環境而造成語言和文化大量流失的拉阿魯哇族人而言，在認同混淆與民族覺醒的過程中，儘管由於通婚而產生大量的混血，但氏族組織仍是今日尚能維繫當代拉阿魯哇族人認同與邊界的重要要素。然而若要了解個人、氏族與民族的關係，就必須倚靠系譜來加以聯繫。但拉阿魯哇族人並未有以文本呈現的完整系譜，而唯二由移川子之藏〔1935〕和劉斌雄〔1969〕留下的文獻也都是以整體氏族為單位的記載，並未有詳細的系譜資料。因此無論對於拉阿魯哇部落歷史研究計劃案或者本論文而言，繪製完整的拉魯哇族系譜都成為首要的任務。

而在決定以拉阿魯哇族的民族邊界作為論文的研究焦點後，筆者也反覆思索著如何與拉阿魯哇族部落歷史研究計劃案的研究內容有所區隔、以及本論文之特色與價值為何。經過和指導教授多次的討論後，決定以筆者最為熟悉的系譜為基底，針對族史無法細緻探討的問題點進行分析，如此便能讓兩者相輔相成。而儘管記憶本身即易變動且難以量化因此不易討論，但由於本論文累積了相當大量且完整的系譜資料，因此仍嘗試以質性、典型個案的方式加以討論，藉由完整的系譜來檢視拉阿魯哇族人的記憶以及氏族、民族認同。

藉由個人觀點與完整系譜全知觀點的互動，可發現每個人的記憶深度與廣度都不盡相同，而不同口述者之間的回憶以及口述與文獻記載間亦會有相互矛盾的現象產生。此外，由於大量與異族通婚以及日治時期和民國時期先後改日本姓名與改漢姓名，進而影響了對於家族成員以及氏族的認知與記憶。而在人們「記得」什麼、「遺忘了」什麼、與「如何記憶」之間，就呈現出所處環境的變動，以及拉阿魯哇族人是如何去面對與適應。同時，由於民族是由氏族所構成，氏族邊界的改變也就影響了民族邊界。通過個體記憶與集體記憶的不斷互動，進一步產生了當代拉阿魯哇族人對於家族、氏族乃至於民族的瞭解，以及我群邊界的劃設與民族認同。本文便欲以系譜為核心釐清氏族的傳承與繁衍，觀察當代的拉阿魯哇族人是如何透過對氏族的了解，來建構我群認同，重塑民族邊界。

二、文獻回顧

本論文是以系譜為核心，從記憶的角度，來探討拉阿魯哇族自身劃設的民族邊界。以下茲針對環繞主題的三部分進行文獻回顧：（一）拉阿魯哇族相關、（二）記憶理論相關、（三）原住民名制與改姓名。

（一）拉阿魯哇族相關

由於拉阿魯哇族在過去大多被視為鄒族的一支，因此幾乎少有以拉阿魯哇族為主體的相關文獻。關於拉阿魯哇族的記錄多僅能從鄒族文獻中的拉阿魯哇篇找尋，甚至是散見於文獻的一個小段落。回顧為數不多的拉阿魯哇族相關文獻，其中主要以佐山融吉的《蕃族調查報告書》〔佐山融吉 1915〕、小島由道的《番族慣習調查報告書》〔小島由道 1918〕、移川子之藏《臺灣高砂族系統所屬の研究》〔移川子之藏 1935〕、衛惠林《臺灣通志 稿卷八 同胄志》〔衛惠林 1954〕較為詳細，而劉斌雄以《臺灣通志 稿卷八 同胄志》為基底所撰寫的〈沙阿魯阿族的社會組織〉〔劉斌雄 1969〕則是唯一一篇以拉阿魯哇族為主要研究對象的文獻，可說是拉阿魯哇族相關文獻中最重要的一篇論文。另外，林修澈、黃季平於《「拉阿魯哇族」以及「卡那卡那富族」正名委託研究》則是首次清楚地比較三族群異同之處，並以 5 項客觀條件說明來衡量拉族與卡族欲脫離鄒族的訴求〔林修澈、黃季平 2012、2015〕。至於目前尚未出版的《拉阿魯哇族部落歷史研究》則將會是第一本對拉阿魯哇族的歷史與現況進行完整討論的書。

至於以拉阿魯哇為對象的碩博士論文研究則是到近 2000 年以後才開始出現，目前共計僅有以下 6 篇：《The Syntax and Semantics of Eventuality in Paiwan and Saaroa》〔李釗麟 1999〕、《臺灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究-以高雄縣桃源鄉為例》〔賴建戎 2003〕、《台灣原住民樂舞與文化展演的探討－以「原舞者」為例》〔譚雅婷 2003〕、《Hla'alua 人的社會生活、文化認同與族群意識：以桃源鄉高中村為例》〔郭基鼎 2007〕、《語言流失與復振：以高中村 Hla'alua 人為例》〔邱英哲 2008〕、《從失語到說唱：文化融入拉阿魯哇族沉浸式族語教學之行動研究》〔劉曉帆 2017〕。其中李釗麟、邱英哲、劉曉帆三篇皆是以語言為主軸；譚雅婷則是以祭典為題；而賴建戎和郭基鼎則是較全面性地探討拉阿魯哇族的社會及文化，是本論文參考之對象。

針對與本論文相關的拉阿魯哇氏族、系譜方面的文獻，小島由道在《番族

慣習調查報告書》中僅說明拉阿魯哇族於宗族、氏族、家族三者的關係。實際的詳細氏族相關研究則主要於移川子之藏的《台灣高砂族系統所屬の研究》中出現，該研究中指出拉阿魯哇族的四個系統，並針對其源流加以說明。民國以後，於衛惠林及劉斌雄的研究則依據移川子之藏的四系統分類來統計及記錄拉阿魯哇族氏族的情況。其中，在劉斌雄的調查中對於拉阿魯哇族做了近乎普查式的調查記錄，是拉阿魯哇族研究中極為珍貴的文獻資料。而近年來，則有賴建戎、郭基鼎之論文對於拉阿魯哇族的氏族及婚姻狀況進行統計分析。另外，謝繼昌〈台灣三民鄉沙阿魯阿族的族群現象〉〔謝繼昌 2006〕則是少數針對那瑪夏地區拉阿魯哇族的源流進行討論的文獻。

（二） 記憶理論相關

對於記憶的研究原本多為心理學的研究範疇，1980 年代，Maurice Halbwachs 首先將個人記憶放在社會環境中做討論，開啟了「集體記憶」的研究。Halbwachs 認為不具有社會性的記憶是不存在的，記憶產生於集體又締造了集體，且個人記憶是屬於群體記憶，是在與他人的關係中進行回憶的。同時，記憶有重建性，是依附於一個虛構的意義框架被保存，回憶賦予曾歷經的事務意義，而遺忘則意味著意義框架的消解。²Barry Schwartz 則進一步強調集體記憶的歷史連續性，以及過去對現在歷史理解的影響，並認為記憶的作用是一種象徵結構的作用，使社群內在生活的現實可以被詮釋得更清楚。而對過去歷史事件的理解限制了後人能在事件上做文章的程度。³而 Michael Schudson 更認為記憶是制度化地存在文化形式與社會行為中，且人們只有經由「過去」才能理解、表述、與規範現狀，而過去是很能夠抗拒那些要改變它的企圖。⁴

在心理學的研究方面，L. S. Vygotsky 以心理學的角度探討集體記憶，認為個體記憶離不開社會、文化、群體的記憶活動⁵。Frederick Bartlett 則提出「概

² Aleida Assmann & Jan Assmann，陳玲玲譯（2010），〈昨日重現—媒介與社會記憶〉，引自《文化記憶理論讀本》，頁 23-24。

³ 蕭阿勤（1997），〈集體記憶理論的檢討：解剖者、拯救者、與一種民主觀點〉，《思與言》，第 35 卷第 1 期，頁 267-268、271。

⁴ 蕭阿勤（1997），〈集體記憶理論的檢討：解剖者、拯救者、與一種民主觀點〉，《思與言》，第 35 卷第 1 期，頁 272-273。

⁵ 王明珂（1993），〈集體記憶與族群認同〉，《當代》，第 91 期，頁 7。

圖 (schema)⁶」的概念，認為社會組織提供記憶的架構，而我們所有的記憶都必須與此架構配合，記憶是一種以組織過去使當前的印象合理化的手段。⁷而 Guliver 則藉由非洲 Jie 族的案例說明「結構性健忘 (structural amnesia)」的概念，認為對於過去的遺忘經常由於不刻意保存文獻及有關文物，或由於口頭傳承的扭曲與間斷所致，其根本原因經常是現實環境變遷導致的人群認同變遷。⁸

於文化人類學方面，Jan Assmann 發展出「文化記憶」的概念，認為「交際記憶」是與新近的過去有關，是同代人共享的回憶，並會隨著載體產生和消逝，而從交際記憶到「文化記憶」的過渡需透過文獻資料及紀念物等媒介來實現。⁹Aleida Assmann 則對文化記憶提出「儲存記憶」和的「功能記憶」區分：前者是一種未分類的儲備，是一種「未被居住的因素」；而後者則是與一個主體相關的，主體的建構則是通過對記憶進行有選擇、有意識地支配。¹⁰Aleida Assmann 並指出記憶有三個維度：神經結構、社會作用、符號媒介。其中社會記憶是通過共同且有規律再現的記憶基礎得以穩固，是通過共同生活、語言交流和言語而產生的個人記憶的協調；而文化記憶則建立在經驗和知識的基礎，可以跨越代際界線而保持穩定。神經記憶與社會記憶的過渡是模糊的，但社會記憶與文化記憶卻有明確的界線，文化記憶需借助持久支持的符號媒介才有可能。¹¹

（三）原住民名制與改姓名相關

在原住民族傳統名制的研究領域，佐山融吉於《蕃族調查報告書》中，僅只在「人事」部分，記載各族的命名方式、綽名或略舉數個名字；而小島由道於《番族慣習調查報告書》中，則增加了對家氏與名制的說明，並列舉各族的家名與個人名字。然而兩書皆僅是簡略的記載。實際上對於名制和系譜的研究

⁶ 「概圖」是指過去經驗與印象的集結。每個社會群體都有特別心理傾向，會影響個人對外界的觀察，並結合過去的記憶來加以印證，進而形成心中的概圖，而回憶時是在自己心中的概圖上重建過去。〔王明珂 1993〕

⁷ 王明珂 (1993)，〈集體記憶與族群認同〉，《當代》，第 91 期，頁 7。

⁸ 王明珂 (1993)，〈集體記憶與族群認同〉，《當代》，第 91 期，頁 15。

⁹ Aleida Assmann & Jan Assmann，陳玲玲譯 (2010)，〈昨日重現—媒介與社會記憶〉，引自《文化記憶理論讀本》，頁 25-26。

¹⁰ Aleida Assmann & Jan Assmann，陳玲玲譯 (2010)，〈昨日重現—媒介與社會記憶〉，引自《文化記憶理論讀本》，頁 27。

¹¹ Aleida Assmann，王揚譯 (2010)，〈記憶的三個維度：神經維度、社會維度、文化維度〉，引自《文化記憶理論讀本》，頁 44-45。

濫觴，應始於移川子之藏《高砂族系統所屬の研究》，該書探討系譜傳承對系統識別上的意義，部落的血緣及地緣關係，氏族制、姓名制、家名制的存在及其功能；其中更收錄了 309 個系譜。移川子之藏收錄的家族系譜之中，鄒族有 18 個，又其中有 1 個為四社番（即今日的拉阿魯哇族），此為本論文參考之重要史料。爾後移川子之藏於〈姓名としての高砂族個人・家族・氏族名〉中再將原住民名制系統性的分為三類：（1）缺永續性的聯名制、（2）永續性的固定姓氏制、（3）中間永續性的可變姓氏制。〔移川子之藏 1939〕

民國時期之後，首先有芮逸夫

表 1 世界名制類型表

〔1950〕、楊希枚〔1957〕、凌純聲〔1958〕所做的名制之比較研究。但要到丘其謙所著的《台灣的土著族名制》〔丘其謙 1959〕才開始有針對台灣原住民名制做全面性研究的著作。而林修澈在〈名制的結構〉中，則將世界名制系統化地分為 5 類 15 式（參表 1），同時亦將台灣原住民納入其中進行討論。〔林修澈 1976〕

至於以民族制式或以一民族為主體的名制研究，則以楊希枚〈台灣賽夏族的個人命名制〉〔1956〕為始，後陸續有衛惠林、劉斌雄《蘭嶼雅美族的社會組織》〔1962〕、石磊《台灣土著血族型親屬制度——魯凱排灣卑南三族群的比較研究》〔1976〕、丘其謙〈布農族的名制〉〔1976〕、阮昌銳《大港口的阿美族》〔1989〕、林修澈《賽夏族的名制》〔1997〕等重要的研究著作發表。而 2000 年以後，則開始有大量與傳統名制相關的論文產生。此外，阮昌銳的《台灣原住民族系譜調查報告》〔1998〕以及《原住民人名譜》〔2014〕兩項研究報告，更是詳盡的收錄了各民族各部落的系譜與名譜，是名制研究上的重要文獻材料。

而環繞於原住民改姓名為主題的研究，則首見於近藤正己「創氏改名」研

類	世界名制的類型	代碼	族別
I	個人名制類：		
	1 單源個人名制式	I 1	
	2 雙源個人名制式	I 2	
	3 從名制式		
	A 親從子名型	I 3A	雅美（達悟）族
	B 子從親名型	I 3B	
II	聯名制類：		
	1 親子聯名制		
	A 親名前聯型	II 1A	II 1A: 泰雅族、賽德克族、太魯閣族、阿美族、噶瑪蘭族、撒奇萊雅族等
	B 親名後聯型	II 1B	
	C 親名子名混聯型	II 1C	
	2 夫妻聯名制	II 2	
	3 己名聯名制	II 3	
III	世代排名制類	III	
IV	非永續性的家名制、姓名制類：		
	1 非永續性的家名制式	IV 1	IV 1: 排灣族、魯凱族、卑南族
	2 非永續性的姓名制式	IV 2	
V	永續性的姓名制類：		
	1 妻子聯名姓名制式		
	A 姓前聯型	V 1A	
	B 姓後聯型	V 1B	
	2 夫妻聯名制式	V 2	
	3 世代排名姓名制式	V 3	
	4 行輩排名姓名制式	V 4	
	5 雙系姓名制式		
	A 父姓中列型	V 5A	
	B 父姓後列型	V 5B	
	6 個人名姓名制式		
	A 姓前列型	V 6A	
	B 姓後列型	V 6B	
	C 姓中列型	V 6C	

資料來源：林修澈（1976），〈名制的結構〉，《東方雜誌》10(2)：52-61。

究の検討と「改姓名」〔1993〕與〈北部バイワン族の戸籍簿からみた改姓名〉〔1994〕。王雅萍《姓名與認同：以台灣原住民族姓名議題為中心》〔1994〕則是首篇全面性地分析姓名政策與改姓名對原住民族的影響。而鍾興華《排灣族的名制》〔2014〕、劉千甄《台東布農族的人名：戶籍登錄與改姓名》〔2017〕兩篇碩博士論文中，則有對於原住民改名的深入分析。此外，《原教界》第 67 期亦有以「原住民族的人名」為題所做的專刊探討原住民改姓名與恢復族名的討論。

三、研究方法

由於過去針對拉阿魯哇族所進行的研究近乎付之闕如，因此本論文主要的研究方法為實地田野調查的參與觀察及訪談法，試圖發掘第一手材料，輔以文獻研究法，整體論文屬於質性研究。

在研究範圍上，由於拉阿魯哇族最初的祖源、遷徙、民族組成等所留下的文獻載並不多，再加上「四社番」此名詞雖在不同時期皆曾存在但其所指涉的組成群體並不一定是當今的拉阿魯哇族，該名詞一直要到日治時期大正 9 年後才比較明確且固定地指涉今日的拉阿魯哇族，然而因其牽涉到相當複雜的歷史考證問題，因此本論文並不以其作為探討之範圍。本論文處理的材料為口述訪談所取得的當今拉阿魯哇族人對系譜、氏族的記憶，並進一步與日本戶籍簿核對，試圖呈現文獻可考的近現代一直到當代視野下拉阿魯哇族人對於氏族、民族的態度、概念與認知。

筆者於擔任黃季平教授「臺灣原住民族口述傳統文化資產調查與保存維護案例撰寫計畫」（2015 年 9 月 1 日至 2016 年 4 月 30 日任職）與「拉阿魯哇部落歷史研究」（2016 年 5 月 14 日至 2017 年 4 月 30 日任職）兩項計劃案研究助理的期間，曾數次進入拉阿魯哇族主要聚居的地點——高雄市桃源區高中里、桃源里及那瑪夏區瑪雅里。第一次是在口述傳統計劃案期間，於 2016 年 2 月首次跟隨黃季平老師參與拉阿魯哇族的聖貝祭，並進行儀式記錄的工作。第二次則是同年 4 月，此次是以訪談為主要目的，針對族內重要人物以及 40 歲以上的族人進行個人生命史的訪談，內容以家庭、學歷、職業、語言、信仰、對聖貝祭的記憶及對民族發展的態度幾個項目作為訪談的重點。兩次田野的過程中，也結識了同為口述傳統計劃案研究助理的拉阿魯哇族青年陳思凱，並在老師的建議下開啟了在族語夏令營中安排系譜繪製課程的討論。一方面基於拉阿魯哇

族部落歷史計劃案所需、一方面筆者也希望透過夏令營與族人深入的接觸更進一步瞭解拉阿魯哇族，因此積極與族人討論夏令營系譜繪製一事。於是同年 8 月，筆者受邀參與 2016 年拉阿魯哇族的暑期族語文化夏令營，並擔任系譜繪製課程的講師，在課程規劃的討論中，也決定安排讓年紀較大的青年到戶政事務所學習查找戶籍資料，並在閒暇時間以家族與氏族為單位走訪部落多戶以繪製系譜。而此次的戶政訪查也認識了戶政事務所的陳主任，主任很熱心地協助此次活動，同時也表示一直期待能有人完整地整理過去日治時期的資料。營期結束後，筆者與老師討論關於日治時期戶籍資料運用一事，老師也表達拉阿魯哇部落史研究計畫十分需要這些日本時代的戶籍記錄來補足口述訪談的不足之處，因此開始著手申請戶籍查閱的許可。同年 12 月，筆者同林修澈老師、黃季平老師至桃源區戶政事務所調閱戶籍資料，透過老師的分析與指點，並所幸筆者於大學期間輔修了日文學位而能夠對日文文書加以掌握，經過多天的謄錄與整理工作，取得了大量珍貴的日治時期拉阿魯哇族戶籍資料，並在日後透過系統化得彙整將之轉繪成日治時代的系譜。此外，此次的田野調查也是首度來到那瑪夏地區訪問當地的拉阿魯哇族人，將所有拉阿魯哇族人都納入研究的範圍之內。至此，對於拉阿魯哇族各氏族系譜的蒐集已累積了相當程度的資料，對於老一輩以及祖先已盡可能地將可知的範圍完整系譜繪製，接者便要透過族人的參與將當代子孫因眾多支脈繁衍可能未盡齊全的部分完成。因此 2017 年 2 月，筆者再度同林修澈老師、黃季平老師拜訪拉阿魯哇族，一方面參與一年一度的聖貝祭，但更重要的是藉由聖貝祭族人多會回到部落的時機點召開拉阿魯哇部落歷史暨系譜說明會，並再次與族人核對初步完成的系譜稿。

本論文即透過以上 5 次的田野調查與訪談所取得的資料為根基，首先根據戶籍資料和不同訪談者記憶的交叉比對，得以繪製出各氏族的系譜。再透過完成的系譜資料，再回頭檢視訪談中個人記憶在完整系譜中的呈現位置，以及不同記憶間的疊合與衝突。藉由兩種觀點的不斷對話，以觀察個體記憶與集體記憶的碰撞，並探討拉阿魯哇族氏族的傳承與模糊情況，以及如何藉由對於氏族的認知以劃設自身的民族邊界。

四、章節架構的設計

本論文欲透過系譜材料探討拉阿魯哇族人的記憶，以此呈現拉阿魯哇族人

對於民族邊界的想像與劃設並回答核心的問題意識。筆者最初在構思章節安排時，原先欲以繪製系譜的各個階段作為章的架構：第一章 打開心房並解密深層記憶以繪製系譜、第二章 從個人到家族及從戶籍簿到口述記憶的對話以縫製系譜、第三章 以完成的完整系譜從拉阿魯哇族的四系統做分類加以討論、第四章 從系譜來看民族邊界。但與指導教授討論後，認為一來這樣的章節安排將無法呈現系譜逐步完成的過程之中族人的參與；二來系譜的訪談與繪製應是一個對話的過程，應透過完整系譜與個人記憶的不斷對話才能探討個體記憶的模式與集體記憶的建構；三來無法將深入田野訪談才能取得的素材立體地呈現出來十分可惜；四來亦無法將族人記憶的矛盾與詮釋、個人的認同及系譜的渴望等進行深入的探討。因此在經過修正調整後，本論文改由以下五章的架構呈現：

第一章、尋找拉阿魯哇族的系譜：檢視拉阿魯哇族系譜資料現況，文中說明筆者如何搜集相關的材料並從無到有地進行訪談、繪製系譜、以及戶口名簿與系譜轉換的工作，並藉由筆者與拉阿魯哇族人系譜繪製的互動過程，呈現出拉阿魯哇族人對於氏族傳承的認知與態度。

第二章、系譜與他們的記憶：以系譜與個人記憶為主軸，挑選出幾位人物典型，藉由個人觀點與全知觀點的對話，描繪出拉阿魯哇族人對於家族的認知、態度與口述歷史傳承的狀況，並由家庭背景、個人經歷、族群參與等面向，討論不同典型人物的記憶呈現與形塑，並以此反應整體民族記憶的現況。

第三章、眾說紛紜的拉阿魯哇系譜之謎：針對拉阿魯哇族系譜中的四個疑點進行討論，探討不同口述者記憶的矛盾點，呈現出拉阿魯哇族人也模糊不清的氏族之謎，以及族人對於這些問題的詮釋和適應。同時藉由口述資料與文獻資料的交叉分析，提出對於疑點可能的解釋。

第四章、氏族的溯源與民族的認同：以個體於氏族溯源與民族認同的互動關係為主軸，透過幾位人物典型的案例，描繪出血緣、家族、系譜與拉阿魯哇族人的關係，而拉阿魯哇族人又是如何透過對於氏族的認知與了解來建構與強化其民族認同。

第五章、民族邊界的展現：探討本文最核心的問題意識——民族邊界，首先說明拉阿魯哇族的四系統以及民族的形成，接著討論因通婚和轉語而導致民族邊界的流失現象以及其對於族人於氏族的記憶與認知，最後探討現今拉阿魯哇族人心劃設的我群以及民族的邊界。



第一章 尋找拉阿魯哇族的系譜

本章的主軸為對拉阿魯哇族系譜資料現況的檢視與系譜繪製的過程。說明筆者如何搜集相關的材料，並從無到有地進行系譜訪談與繪製、以及將戶籍資料轉換為系譜的工作。藉由筆者與拉阿魯哇族人系譜繪製的互動過程，呈現出拉阿魯哇族人對於氏族傳承的認知與態度。

第一節 天真的研究者與一切從缺的拉阿魯哇

本節將檢視過去拉阿魯哇族留下的文獻史料，並敘述筆者如何進入拉阿魯哇所處的地區尋找系譜材料，藉此說明拉阿魯哇族的系譜資料的現況。

一、拉阿魯哇族系譜資料概況

台灣的原住民研究始於日治時期，透過日本時代學者所留下的文獻，通常能夠一定程度地還原原住民族昔日的傳統與歷史。然而在拉阿魯哇族的情況卻非如此，拉阿魯哇族從日治時期一直到 2014 年正名以前一直被視為鄒族的一支，但一方面與鄒族聚居的阿里山有地理上的阻隔，再加上人口數不多且屬於鄒族的旁支，因此決大部分的學術研究都是集中於阿里山鄒族，幾乎少有以拉阿魯哇族為主體的相關文獻。即便期間有部分學者主張應區別南北鄒、或者有三族論，但這些仍多僅是學說而少有實地的田野調查，且主要是環繞著語言為主進行探討。

因此若想搜集與拉阿魯哇族相關的記錄，就僅能從過去鄒族的文獻中爬梳。然而與在日治時期涉及系譜相關的研究就僅有移川子之藏的《台灣高砂族系統所屬の研究》，其研究中指出拉阿魯哇族分為 Toma-marukisaʼa、Toma-ʼaʼasunga、Toma-taʼ-kanakanabu、Pakisia¹²四個系統，各有不同之源流，該書並詳載系統之下的 25 個氏族、統計各社中各氏族之分佈情形，此為是為本論文研究的重要基石。不過該研究仍是以大概念著手，詳細的系譜資料除了附有一筆雁爾社 ʼatiurana 氏族的系譜外，其他仍是闕如。民國以後，衛惠林及劉斌雄的研究則延續移川子之藏的四系統分類來統計及記錄拉阿魯哇族氏族的情況。

作為一個拉阿魯哇族研究者，可說是幸也不幸，由於在學術界上拉阿魯哇

¹² 本論文在文中主要以部落現行拼音為主。若涉及四系統分類時，由於戶籍簿和當今部落並無使用此概念，因此採用移川子之藏的拼音。但若專討論劉斌雄論文時則使用劉斌雄的拼音。

族屬於長期被忽略的一群因此文獻資料相當稀少，但是拉阿魯哇族又好在有劉斌雄留下了〈沙阿魯阿族的社會組織〉該篇研究，他以嚴謹的民族誌方式，並特別針對親屬結構加以研究，進而留下相當完整、近乎普查式的調查記錄，包括各戶戶口、戶籍地圖、婚姻族屬等皆有載明，並以戶長為核心初步建立了拉阿魯哇族的族譜。儘管劉斌雄所繪製系譜僅呈現戶主姓名，但仍是本論文繪製系譜的重要參考基礎，這是其他台灣原住民研究中少有的、也是相當珍貴的研究素材。

然而除此之外，再無與拉阿魯哇族系譜相關之文獻，因此對於本論文的資料搜集仍形同付之闕如的景況。在這樣的情況下，於是筆者僅能倚靠實地的田野訪談來補足。

二、全族唯一的系譜資料

由於文獻中僅能尋得劉斌雄以戶主為單位的系譜記錄，因此規劃直接進入拉阿魯哇族地區以尋求系譜資料。然而遍訪拉阿魯哇族內耆老，卻未有任何一家傳有系譜，顯示出拉阿魯哇族傳統上並沒有記錄家族以傳後世的習慣。這樣的狀況當然與拉阿魯哇族本身並未有文字有關，然而在日治時期與民國時期有義務教育之後，族人卻也未以日文或中文記載系譜。而在拉阿魯哇語開始有以羅馬拼音來做拼寫後，也未見製作系譜的嘗試。尋訪族人時，亦有部分教育程度較高的家庭表示曾經想做系譜，但最後卻未完成，因此嘗試搜集的結果仍是一無所獲。

目前唯一有各氏族系譜資料者，為現今拉阿魯哇族內對往昔的歷史與文化事務最為了解的耆老游仁貴。而他所保存的系譜，也並非家族所傳，而是開始推展民族文化復振運動後，才著手嘗試針對拉阿魯哇族 16 個氏族記錄系譜，但仍處於手稿階段。其手稿中分為兩種類型，一種為表格式的記載，列出該氏族所知的第一代祖先並將兄弟姊妹編號，再分別填上其後代；另一種則是以圖譜的方式呈現，亦是將兄弟姊妹編號後做繪製。這份資料相當珍貴，且亦為繪製本論文系譜的雛形。不過在游仁貴的系譜中，仍有對部分氏族成員不確定之處，且由於系譜資料可能牽涉七代之廣，對於其中各氏族成員之嫁娶以及後代亦不可能由一人之記憶便能完備。因此，將游仁貴所提供的系譜資料加以整理

程。然而在民族意識興起約 5 年至 10 年間，耆老們已一一凋零僅剩不到 10 位，而來不及傳世的傳統知識、文化、歷史，也就隨著長者的逝世而消失了。因此今日即便拉阿魯哇族或者外來研究者急切地想找回過去的記憶，但在載體盡失之下，文化已難以再復原了。

至此，對於拉阿魯哇族史的材料蒐集仍難有進展，不過儘管沒有文字或口傳記載傳後，但至少也會留有些老照片，無論是從本族人的角度或從外族人的記錄應多少能還原部分歷史。然而走遍桃源與高中地區的中小學、派出所，卻都只能找到非常近期的照片。就連從日治時期 1909 年建校的高雄州旗山群雅彌番童教育所後改制的桃源國小，都幾乎沒有校史文獻留下。經詢問才知由於學校及辦公室地點不斷搬遷，每搬一次總會流失一些檔案文件。再加上八八水災時災情慘重，多數資料不是被沖走就是被沖爛，因此能保存下來的幾乎是寥寥可數。不只是公家機關如此，甚至連墓地都隨著大水沖走。宋卻生就曾回憶：「日治時期的墓園是在過河對面的河邊，但八八風災時就被沖毀了。過去大家的祖先都在那，但也沒辦法，就沒有了。現在就遷到進部落前的那個公墓。」同樣的，族人的家中也多在八八水災時飽受侵襲，原本宋玉清表示家裡留有許多老照片可以提供，但後來才又說：「家裡以前留了很多舊照片，但上次去翻的時候才發現在上次水災的時候一箱一箱都泡水爛掉了，所以現在都沒有了。」這樣如此艱難的情況下，使得搜集的工作遲遲無斬獲，苦尋許久，僅有桃源地區的頭目葉清春家與池明春家，因為水災時較未受到波及，因此還有些許老照片留下來，可說是碩果僅存珍貴的歷史痕跡。

第二節 從青少年的夏令營到動員全族的系譜說明會

由於無法直接取得現成拉阿魯哇族的系譜資料，因此需透過不同的方式來蒐集相關資料。本節即是說明如何藉由參與拉阿魯哇族辦理的夏令營推展系譜繪製課程與戶籍資料查找，將系譜的概念帶進拉阿魯哇族，並開啟青年與長輩於家族血脈上的認識與討論。同時亦透過召開拉阿魯哇族族史說明會，讓系譜繪製成為「全族」的運動。

一、青少年的夏令營系譜初體驗

2016 年 8 月 8 日至 8 月 12 日，拉阿魯哇族於桃源區興中國小辦理五天四夜的暑期部落學校，筆者亦受邀參與此活動並擔任家系譜課程的教學老師。此次的系譜繪製課程是在筆者的指導教授建議下，由部落青年與筆者共同討論成形。暑期部落學校的內容主要為族語和文化的學習，本次參與的學員以國小學生居多，計有幼稚園 4 人、國小 16 人、國中 4 人，共 24 人。活動的主要執行者為青年會的成員，年齡約從高中至 30 歲左右。本次有四名青年擔任講師、另有三人擔任小隊輔工作。整體課程當中，前兩天的重點在於教導學生認識拉阿魯哇族的氏族、以及學習族語的稱謂。據青年會的成員表示，暑期部落學校至本次是第三屆，而認識氏族以及家族成員的稱呼一直是教學的重點之一。除了正規的上課之外，在團康活動中，亦有青年會改編的氏族版大風吹等遊戲。顯示出今日氏族對拉阿魯哇族而言具有相當重要的文化意涵，且希望自幼就藉由學校教育讓孩童了解自身的所屬氏族。

不過實際上由於拉阿魯哇語為瀕危語言，拉阿魯哇族人已普遍轉語，這個現象也可從學員所繪製的家譜看得出來。首先對於稱謂，學員們仍習慣以漢名及漢語稱謂做書寫，大部分的學員於直系親屬能推至祖父母、外祖父母；旁系則是平輩及父母的兄弟姐妹，代表其對於堂表、伯叔嬸姨之上已能

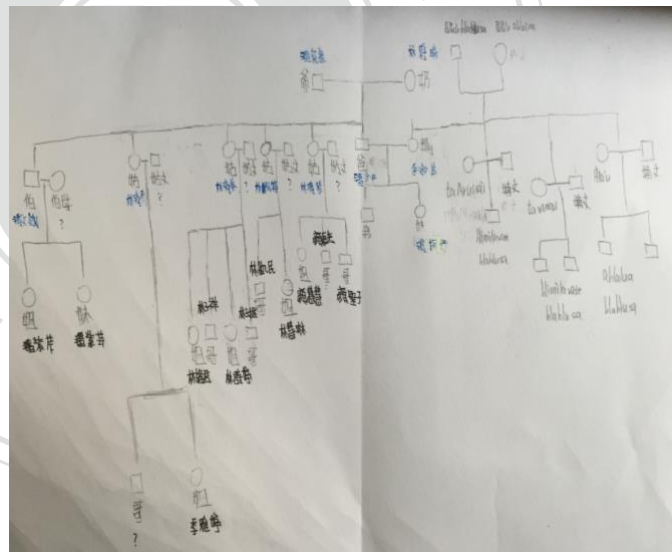


圖 3 學員以漢名及漢語稱謂為主並輔以少部分族語嘗試的系譜

有區別概念，但實際上在拉阿魯哇族傳統的親屬稱謂脈絡中是只分直旁系而不分父母系，這與漢文化的親屬稱謂有所不同，而學員們直覺性將父系母系做區別即代表在家庭之中早已習於以中文作為溝通與學習的媒介。此外，在書寫姓名上，除了自己的名字之外，對於其他親屬的名字也幾乎都是以漢名記錄，表示族名的使用仍停留在學校教育階段，尚未完全普及至日常生活中。

不過由於此次的參與的學員年齡層較低，因此只能教導簡單的系譜概念。但為了讓青年們更加深對於系譜的熟悉及家族的瞭解，除了課堂中的家系譜圖的教學外，營期間亦帶領部分青年會成員至戶政事務所學習如何透過戶籍資料了解自身的家族系譜。對於青年而言，這是第一次接觸戶籍資料，戶籍簿上的許多祖先也是首次認識，此次找到的三位青年的戶籍資料，都是可從祖父起再上推兩代，也就是已回推到日治時代的祖先。藉由筆者以片假名日文發音，青年們比對找尋家族中音近的名字以此回溯家族的祖先，透過這樣的查找並嘗試繪製成自家系譜的過程，也讓青年們真正建立起己身與祖宗的連結。此外，青年們記錄下這些戶籍中的祖先名字帶回部落後，也意外開啟了與耆老們討論，一方面能藉此勾起耆老的回憶並述說往昔的歷史，另一方面更連接起六代的血脈傳承。

二、動員全族的系譜說明會

筆者擔任研究助理的拉阿魯哇族部落歷史計畫中，關於氏族、系譜的部分不僅是本論文所欲撰寫的重點之一，更是拉阿魯哇族人了解自身的重要關鍵。拉阿魯哇族史暨系譜說明會正是希望透過說明會讓族人了解這將會是第一部完全屬於拉阿魯哇族的歷史書籍，也是只能由拉阿魯哇族所有人群策群力才能完成的著作。在個人記憶有極限的狀況下，必須經由此者與彼者記憶的連結，才可能拼湊成一張完整的氏族系譜圖。這單憑部分族人是所無法達成的，而僅靠學者也無法做到的，唯有每一個家族的合作參與，才可能寫成拉阿魯哇族的歷史。因此族史的出版，不應只是學界的研究成果，更會是拉阿魯哇族往後傳承歷史文化的重要參考依據，就如同林修澈教授在系譜說明會上向族人傳達的：「真正好的書會讓拉阿魯哇族人有空會拿出來翻，或者記不清楚的時候會拿出來看說書上是這樣寫」。

此次拉阿魯哇族史暨系譜說明會，透過謝垂耀、游仁貴、郭基鼎等人召集族人，挑選在聖貝祭結束隔天、族人大多返回部落還未離開的 2017 年 2 月 28 日召開，地點位於興中國小。此次與會的人員共有 30 位族人，其中包含拉阿魯哇文化復振的主要推手游仁貴、前鄉長謝垂耀、拉阿魯哇族協進會總幹事郭基鼎、雁爾社頭目葉清春、那瑪夏拉阿魯哇族文化復振推手葛新雄、族內包含那瑪夏地區在內的耆老均前來參加，可見族人對於我族歷史和自身系譜的關注。

過程中，首先說明族史的意義，並展示截至當時為止的系譜成果，同時也向說明族人族史中會將完整的系譜一併附在書內，因此需要各個家族協助系譜內容的完整以及正確性。說明會上族人對於族史的撰寫宗旨與方向皆表示認同，同時也表達希望能將系譜完善並能夠讓族內各家庭都能取得一份，藉此使氏族血緣的傳承、親屬成員的關係能更清晰明瞭且能更長久的流傳下去。

由於初期的系譜繪製中，首先處理的是 40 歲以上以及已逝世祖先的系譜圖，對於年輕一輩的後代則尚未著手進行。在會議之中，有許多成員就表示希望在現有的系譜上將自己的家族成員也都陳列其上，也有人直接就提出修正，展現出族人對於系譜的熱切參與。此外，族史計畫所搜集的老照片，也需要透過族人共同來「記憶」，而老照片的出現也勾起了族人對於過去的懷念，使得說明會後半段仿如一場懷舊的認人大會。而在會後亦有許多族人主動表示要回去翻找老照片提供族史刊載，也讓系譜繪製成為一場為「全族」的運動。



圖 4 2017 年 2 月 28 日拉阿魯哇族史暨系譜說明會

第三節 卸下心防拼湊家族史

本節將敘述筆者如何進入各個家戶進行訪談，讓受訪者了解系譜的重要性，並將系譜繪製視為對己身的了解。藉由筆者與受訪者的互動過程，呈現族人從抗拒與疑慮到熱切參與系譜繪製的心理。

一、關係引薦下的正式訪談

最初的訪談多是由興中國小校長兼拉阿魯哇族協進會總幹事郭基鼎、以及耆老游仁貴協助安排，邀請族內重要耆老在校長辦公室進行訪談。訪談的對象有高中里里長余金鐘、前任拉阿魯哇族族群委員宋玉清、前任高中村村長余猛等人，一方面訪談形式和地點上



圖 5 由郭基鼎召集宋玉清、余猛等重要耆老於興中國小校長辦公室進行訪談

都較為正式、二方面訪談的對象是較有對外政治經歷者，因此整個訪談過程就偏向於制式的問答對談。同樣地最初與頭目葉清春的訪談也是猶如隔著一道牆似地，雖然訪談的地點是在葉清春自宅，但仍無法擺脫時而空白的問答式談話。而對於文化或者系譜的事物，最常得到的答案就是「這個我不知道，沒看過、沒聽父母說。」以及「這個去問游老師，他比較清楚啦。」顯示出拉阿魯哇族人對於傳統事務並不特別熱衷關注，而且認為一切不了解的問題就交由游仁貴等從事文化傳承的人來處理。

二、從抗拒到打開心房的熱情參與

經由一年半的長期田野調查，一方面與族人們的關係和信任已逐漸提升、另一方面也有賴系譜繪製工作逐步的成果產出，使得越來越多人對於自身的系譜產生興趣與關注，對於未解的問題，不再是以不知道、不清楚草草帶過，而會表示可能是如何、推測是如何，因而提供更多可以追查的線索；有時也會表示：「這個我不清楚，但某某人可能知道，可以去問



圖 6 葉清春頭目召集四社不同家族族人共同討論系譜

他」，甚至像頭目葉清春便直接帶著我們到該家造訪。這樣的轉變透露出立場

上的轉換，受訪者不再僅是被動的一方，而展現出自身的能動性以及對氏族和民族的親密與認同。有時訪談間更會「呼朋引伴」大家一起來討論系譜，不僅是該氏族的成員，就連其他氏族的親戚、甚至外族的親戚也都加入其中，使系譜不僅是一氏族一譜的平面式訪談，藉由多方的參與使其相互交織並立體化。

然而，除了居住在高中、桃源地區的家庭外，仍有不少族人已搬出當地，且平常也少有所聯繫者。對於本論文而言，這些家庭是較難以接觸者，但在追查郭姓氏族的下落時，就正巧碰上了這樣的案例。該人是郭基鼎校長的遠房親戚郭素玉，郭基鼎表示她目前住在新威，並說明其住處就在旗山來高中的必經之路上。在前往的途中致電給郭素玉時，是她的女兒接聽電話，然而知悉我們要訪問系譜後，最初的態度是排拒的，且懷疑我們為何能取得電話號碼，並要求郭基鼎校長親自打電話做確認。不得已的情況下，只好再請郭校長幫忙居中協調，對方這才勉強接受訪談。最初碰面時，郭素玉的女兒仍有所戒心，但當我們解釋完原委亦展示了目前的系譜成果後，大夥就開始熱切地討論。正巧當天是江家（郭素玉嫁至江家）要替郭素玉辦慶生，所有兒女便齊聚一堂一起繪製自家的族譜。郭素玉的女兒表示，自己是族語老師（布農語），對文化事務很有興趣，認為畫家族系譜是件非常有意義的事，也感謝我們替他們做了這樣的工作。從最初的抗拒到最後全家一起熱情參與，這樣戲劇化的轉變呈現出對外來者的排斥和對自身系譜的渴求。

第四節 從戶口名簿到家族系譜

近代的系譜資料雖可從訪談進行搜集，然而對於已過世的祖先，由於拉阿魯哇族本身並無職司系譜的掌管者，且亦無特殊的口述傳承或者文字記載，再加上族人普遍對於祖先的記憶皆僅能上推兩代且不確定性高，因此仍有諸多的闕漏之處。幸而桃源地區日治時期的戶籍簿仍有保存下來，因而能倚仗戶籍資料來彌補口述記憶的不足之處。

一、桃源區戶籍簿概況

桃源區戶政事務所目前保存的簿冊共有 21 本，其中 1 至 10 冊為蕃人戶口調查簿、11 至 15 冊為寄留戶口調查簿、16 至 19 冊為本籍除戶調查簿、20 及 21 冊為寄留除戶調查簿。其編綴的年份最早為昭和 2 年（1927 年）、最晚為民

國 35 年（1946 年）。而其所包含的地區有ガニ、寶來溪頭、ハイセン、ビビュウ、タマホ、タックス、マスホワル、チウシンロン、ガニ溪頭、タマホ、タワホエ、ラボラン、バリサン等 13 地。

蕃人戶口調查簿中第 1、9、10 冊中的ガニ社和第 2 冊のハイセン社，指涉範圍大約為今日的桃源和高中地區，是拉阿魯哇族主要的聚居地，即為本論文主要處理的戶籍簿冊，另外亦再輔以散於寄留簿、除戶簿的記錄。

日治時期桃源區的戶籍簿上大多會登記該戶的種族部族別，且亦會登記個人的種族別。針對拉阿魯哇族的戶，於戶籍簿上會登記為ツオウ族四社蕃、種族別則會以ツ作表示，因而能夠很快速的辨識該戶的族屬是否為拉阿魯哇族。不過其中於第 9、10、18、20 冊則無此登記欄位，因此在進行系譜轉換時則需要更仔細查證。

表 2 桃源區戶政事務所保留之日治時期戶籍簿概況

簿冊種類	簿冊	社	編綴年
蕃人戶口調查簿	1A	ガニ	昭和 2 年
蕃人戶口調查簿	1B	寶來溪頭（上寶來）	昭和 2 年
蕃人戶口調查簿	2A	ハイセン	昭和 2 年
蕃人戶口調查簿	2B	ビビュウ	昭和 4 年
蕃人戶口調查簿	3A	ビビュウ	昭和 2 年
蕃人戶口調查簿	3B	タマホ（中之關）	昭和 6 年
蕃人戶口調查簿	4A	ラックス	昭和 4 年
蕃人戶口調查簿	4B	マスホワル	昭和 4 年
蕃人戶口調查簿	5A	チウシンロン（中心崙）	大正 14 年
蕃人戶口調查簿	6A	ラボラン	昭和 4 年
蕃人戶口調查簿	6B	タマホ（中之關）	昭和 4 年
蕃人戶口調查簿	7A	マスホワル	昭和 4 年
蕃人戶口調查簿	7B	チウシンロン（中心崙）	大正 4 年
蕃人戶口調查簿	8A	ガニ溪頭（瑞穗）	昭和 2 年
蕃人戶口調查簿	8B	タマホ（中之關）	昭和 5 年
蕃人戶口調查簿	9A	ガニ	昭和 2 年

蕃人戶口調查簿	9B	ラックス	昭和4年
蕃人戶口調查簿	10A	ガニ	昭和19年
蕃人戶口調查簿	10B	ガニ[平埔族]	昭和19年
寄留戶口調查簿	11A	ガニ[平埔族]	
寄留戶口調查簿	11B	チウシンロン（中心崙）	
寄留戶口調查簿	12A	マスホフル	
寄留戶口調查簿	12B	タワホエ（上寶來）	
寄留戶口調查簿	13A	タマホ（中之關）	
寄留戶口調查簿	14A	ビビュウ	
寄留戶口調查簿	14B	ラボラン、ラックス	
寄留戶口調查簿	15A	ハイセン[平埔族]	
寄留戶口調查簿	15B	バリサン（藤枝溪南山石山）	
本籍除戶調查簿	16A		昭和12年
本籍除戶調查簿	17A		昭和12年
本籍除戶調查簿	18A	ビビュウ	昭和4年
本籍除戶調查簿	18B	タマホ（中之關）	昭和11-19
本籍除戶調查簿	18C	濁水溪蕃戶[ビビュウ]	昭和14年
本籍除戶調查簿	18D	高砂族之部	昭和19年
本籍除戶調查簿	19A	高砂族之部[平埔族]	昭和18年
本籍除戶調查簿	19B	高砂族之部	民國34年
寄留除戶調查簿	20A	蕃地之部	民國34年
寄留除戶調查簿	20B	雅你鄉公所編	民國35年
寄留除戶調查簿	21A	蕃地之部	昭和19年
寄留除戶調查簿	21B		無

資料來源：整理自桃源區戶政事務所日治時期戶籍簿

二、以戶為單位的戶籍簿與以氏族為單位的系譜之間的轉換

（一）戶籍簿轉換的比對工作

日治時期的戶籍資料，是以「戶」為單位來配合「番戶」號碼做記錄與管理。然而今日對於當時的番戶編碼所代表的位置與意義已無法查明，而兄弟分家雖然通常會是前後的番戶號碼，但並非絕對的準則，因此要將戶籍簿轉為系譜，就需要更精細的比對工作。

戶籍資料轉換的第一步即是將資料系譜化，其中對於姓名部分是以日文片假名直接做拼寫，並將拉阿魯哇族人固有的氏族作為姓來登記，而皇民化運動之後亦有部分戶改日本姓名、或者孩子直接取日本名的狀況。由於戶籍簿上皆已載明戶中人口彼此的關係，因此系譜化工作相對容易。

然而對於同氏族分屬不同戶、以及嫁娶關係的部分，則較為複雜。由於拉阿魯哇族人的個人名為襲名制非創名制，且名譜亦不多，因此名字重複的現象是相當頻繁的，儘管不同家而父母同名的情況並不常見，但仍會發生。且除上述問題之外，仍需考慮到有再婚的情況，這些都增加了比對工作的困難性。

針對分戶與嫁娶部分，可依據事由欄中的記錄了解分戶或婚姻前的戶籍所屬，並依照出生別了解其在原生氏族中的位置，部分原生戶籍亦會留有記錄（通常會以紅筆劃記），可依照出生年月日做多重比對加以確認。然而日治時期的戶籍登錄仍有詳簡不一，有部分事由並未詳載的情況。此外，若該人原先是寄留他戶時，則無法辨別其原生戶籍，僅能知其父母親姓名。

（二）戶籍簿轉換系譜的成果

經過分析和比對，以戶為單位可根據戶籍資料轉換為 45 張家譜、其中涉及 610 位拉阿魯哇族人。而以戶主所屬氏族作為該戶屬於何氏族之認定，可將氏族居住之番地整理於下表：

表 3 日治時期各氏族居住之番地對照表

所屬氏族	番地號
カコワナ	ガニ 17、18
カナカナブ	ガニ 5
サウラサナ/ラウラサナ	ハイセン 9、11、17、18
サコロサナ	ガニ 3、

サツラガナ	ガニ 16
サバグワナ	ハイセン 6
サラグワナ	ガニ 8、9、11、12、13
サラボアナ	ハイセン 5、7、13、14、15
タボヤナ	ハイセン 3
タワブラナ	ハイセン 1
トママリケサス	ハイセン 27、33、34、35、 36、40、42、47、48
トマララスガ	ガニ 4、ハイセン 24、29、 30、32、38
ピヤナ/ピアナ	ハイセン 2、10、44
モーワナ	ハイセン 28
ヤガナ	ハイセン 22、39
ラウブラナ/ラウボラナ	ガニ 2、19、20、29
ラテウラナ	ガニ 7、10

資料來源：整理自桃源區戶政事務所日治時期戶籍簿

針對這 45 張家譜連接成氏族系譜的情況，又可分三種類型：A. 完全可連結至同一祖先 B. 部分可連結至同一祖先 C. 無法連結至同一祖先。大部分一氏族一至兩戶者皆屬於 A 型，再將嫁出的女兒補上，該氏族的系譜就清楚且完整。其中トマララスガ和トママリケサス兩氏族的戶數眾多，無法連結的形況也最頻繁，除了少數兩戶間可連接外，大多都屬於 C 型。至於 B 型則多為其中某一戶無法連接，可能是因該戶僅存年幼者在世，由於戶籍簿上僅能得到上一代的資訊，亦即若兩戶祖父母同一人、父母是兄弟，但某一戶僅存孫輩者，就會因為只知父母名而無法再更往上做連接。

三、口述系譜與戶籍系譜的連接

（一）片假名姓與名的轉換

完成戶籍本的繪製後，便是戶籍本系譜與口述本系譜的連接。兩者的比對工作上首要地便是姓名的對譯。片假名拼寫的姓名雖與族語發音稍有不同，但

大多仍可進行比對。筆者茲將戶籍簿上所登記的姓與氏族名對應、戶籍簿上所登記的名與族名對應，並以表格整理於下：

表 4 日本時期戶籍登記的片假名拼音之姓與現行氏族名之對照

片假名拼音之姓	現行氏族名
オワゴワン/オワンワナ	x
カコワナ	Kakuana
カナカナブ	x
ラウラサナ/サウラサナ	Hlauracana
サコロサナ	Hlakuluhlana
サツラガナ	x
サバグワナ	Savanguana
サラグワナ	Hlalanguana
サラポアナ	Salapuana
タポヤナ	Tavuiiana
タワブラナ	Tavavulana
トママリケサス/トママレキサラ	Tumamalikisasu
トマララスガ	Tumahlahlasunga
ピアナ	Piiana
モーワナ	Mu'uana
ヤガナ	languana
ラウブラナ/ラウボラナ	Hlauvuhlana
ラテウラナ	Hlatiurana
ラマルマン	x
x	Hlaiputana
x	Hlapa'ahlica

資料來源：整理自桃源區戶政事務所日治時期戶籍簿

表 5 日本時期戶籍登記的名與常見族名之對照表

片假名拼音之名	現行族名
アーアイ/アンガイ/アンアイ	Angai
アーポ/アプ/アボ/アポ/アポー	Apu/Apu
アーロアイ/アーロワイ/アルワイ/アロアイ/アロワイ	Arruai
アタイ	Atai
アビヤ	Avi
アプラ	Apura
アンオ/アンオウ	Angu'u
イゴ/イゴロ/イーゴ/イグロ	Inguru
ウーク/ウク/ウルク	Uku/ɯlɯkɯ
ウース	Uusu
ウーナ	Una
ウリガナ	ɯlɯnganɯ
キラキラウ/リラリラウ	Kilakihlau
コワツト	Kautɯ
サポア	Caɸpɯ
スウク	Sɯɯkɯ
タウタウ	Tautau
タンマウ/タンマオ	Tamauhlu
ナアプ/ナアポ	Na'apu
パスラ/パスラン	Pasura
パリ	Pali
パイ/ピーイ	Pi'i
ピヤウリ	Piauli
マイ/マヤ	Mai
モオ/モーオ	Mu'u
ラーオ/ラオ	Hla'u
ラウラ	Hla'uhla

ラコタイ	Hlakutai
ラテガイ	Hlatingai
ランオイ	Langui
ワナオ/ワンナウ/ワンナオ/マンナオ	Vanau

資料來源：整理自桃源區戶政事務所日治時期戶籍簿

（二）戶籍本與口述本的比對結果

儘管戶籍簿能夠獨立轉繪為系譜，但戶籍本與口述本的連接，仍有賴族人的記憶作為黏著劑。今日的拉阿魯哇族年近 80 歲的耆老，為日治時期戶籍記錄的最後一代，目前僅存三位：蔡文傑、歐玉桃、歐玉梅，此三人是唯一直接出現在戶籍記錄上的；60 歲至 70 歲的耆老，則是父母輩曾經歷日治時期；而 40 歲至 60 歲者則需記憶能上推兩代以上才能做連接。

然而由於每個人對於系譜的記憶能力不同，加上部分氏族今日傳之後代子孫較少甚至部分已絕後，因此不同氏族的系譜連接狀況亦有差異。根據戶籍本與口述本的連接情況，筆者將之歸類為以下幾種情況：

甲型	乙型	丙型	丁型	戊型
僅有戶籍本	戶籍本與口述本可連接	有戶籍本和口述本，但兩者未比對出連接點	戶籍本與口述本連接處有衝突	僅有口述本

圖 7 戶籍資料與口述記憶之連接類型

經由比對後，屬於甲型的有オワゴワン/オワンワナ、カナカナブ、サツラガナ、タワブラナ共 4 氏族，此型代表戶籍本雖有記載該氏族以及所屬的成員，但該氏族可能已無後代，或者族人對該脈氏族成員已遺忘。屬於乙型的有 Hlakuluhlana、Hlauvulana、Mu'uana、Kakuana、Tavuiiana、Savanguana 共 6 氏族，這一類型仍有後代，且家戶繁衍較小，在日本時代大多一氏族僅有一戶，今日子孫也是族內相對較少的。丙型則代表口述記憶與戶籍記錄中產生斷層，使得確認可以比對為同一氏族的口述系譜與戶籍系譜無法連接，並無屬於此類

型者。丁型則代表，口述記憶與戶籍記錄有衝突的現象，此種狀況眾多，可能是口述記憶的錯誤、戶籍資料的記錄有誤、或者兩者皆有未完全說明的部分所產生的衝突，但並無屬於此類型者。屬於戊型的有 Hlapa'ahlica、Hlaiputana 2 氏族，此類型代表於日治時期可能是以其他名稱作為姓氏登錄，但族人本身仍習於用我族的稱呼作為氏族名。另外，還有複合型者，其中 Hlaiturana、Hlalangana、Piiana、Slapuana 此 4 氏族屬於甲+乙型；Hlauracana、'iangana 該 2 氏族屬於乙+丁型。此外，由於トママリケサス/トママレキサラ、トマラスガ與 Tumamalikisasu、Tumahlahlasunga 的關係較為複雜，則會在後面的章節另立討論。





第二章 系譜與他們的記憶

由於族人並未留下傳家的系譜，因此僅能透過訪談的方式實際畫出「當代」拉阿魯哇族人記憶之中的系譜。而系譜繪製的訪談，其實便是一種對於家族、氏族記憶的具象化，本章以人物典型的案例方式，藉由這些人物對於自己的家族、親戚的家族、與地緣上的家族的記憶，說明個體對於拉阿魯哇族系譜記憶的狀況，以及拉阿魯哇族是如何認識系譜、家族、氏族。

第一節 游仁貴：平地血統的養子身份，精通全族的記憶

游仁貴，生於民國 37 年，可說是現今拉阿魯哇族內對往昔的歷史與文化事務最為了解的人，不僅想瞭解拉阿魯哇族的專家學者們需請教他，就連族人們也都稱呼他游老師甚至游教授。然而游仁貴其實是被拉阿魯哇族人收養，血統上是屬於客家人，且並非有特別高等的學歷，國小畢業後便在家幫忙。除了當兵後的 3 年間在外地工作外，其餘的時候游仁貴皆是住在部落務農。後來在拉阿魯哇開始推展文化復振時，游仁貴相當積極地參與其中。民國 86 年時，蔡恪恕為了研究拉阿魯哇族的語言與游仁貴結識，游仁貴便提出以「文字交換語言」，向蔡恪恕學習羅馬拼音，成為族內首位會拼寫拉阿魯哇族語的人。游仁貴是十分勤勉的人，自從擔起文化復振的使命之後，便積極地四處與耆老們對談，同時將所知都記錄下來。

據游仁貴表示，因為長輩會和他講許多過去的事情，因此對於族內的傳說、祭典等等皆有了解。他就曾說到：「小時候都要很早就起來幫忙家務，我的養母就會一邊燒水、煮飯，一邊就跟我講很多以前的事，例如過去是怎麼樣、我們的祖先如何等等。聽著聽著也就記起來了。還有時候我的養父母出外賺錢時會把我拖託付給舅媽，舅媽也都會跟我講很多故事。」至於為何對拉阿魯哇的事務如此認真與執著，游仁貴則說：「我的父親在我五歲的時候就過世了，我連他的墳墓在哪也不知道，問養母她也不知道。我覺得很難過，沒有養我們的人，我就不會有今天，所以為了報答他的教養之恩，才會對拉阿魯哇的事物這麼堅持。但當我們族人從國家劇院表演回來之後，卻又遲遲沒有人出來推動，我就很心急了，所以只好自己跳出來，把小時候看過的、聽過的再都結合起來。」

而在系譜的部分，游仁貴家他不僅記錄自己家的家譜，也以氏族為單位整理了其他氏族成員，拉阿魯哇族現存的 16 個氏族，游仁貴皆有做記載（其手稿如左圖）。而根據游仁貴所提供的資料再重新整理成拉阿魯哇族系譜，亦是本論文進行系譜訪談時所使用的初稿。

不過在與游仁貴訪談系譜時，他並非拿著資料為本做講述，而是直接口述說明這些氏族、系譜與人物，且在口述過程中更發現他本人所記憶的程度遠比他已記錄下來的系譜要來的深而立體。這顯示出，實際上這種以系譜方式的記載，很可能是受到外來研究者接觸的影響，而並非源自自身或者是拉阿魯哇族內原有的記憶模式。

而游仁貴對於這些氏族、家族、人物的記憶，也並不受限於血緣或姻親關係，就算是與他沒有直接親緣關係的氏族，他也能如數家珍似地，例如討論到廖家（Apurana）的廖新玉這個人物時，游仁貴便解釋到：「廖新玉的話本來是余中清那個系統（Hliputana）。他們那個系統，最老那輩的，老大是 Tamauhluikau、再來是廖新玉的爸爸、再來是余玉華的爸爸 Mai、再來是 ulunganuhlaluna，他是收養余文起跟宋美花、再來就是小女兒 Hla'u。另外還有一個 Avi 是被勤和的布農族招，是現在的我們的代表謝宜真的家族，三年前才改回來拉阿魯哇，但姓沒有改。他們很多兄弟，但都是爸媽過世然後被其他人養、或者有的是被招，像是廖新玉他原本不是姓廖，是給廖家的養才姓廖。」而對於家系龐大的家族，游仁貴也能清楚的記憶，在記憶的方式上，也並非很僵化地串連親子關係，而是橫向的兄弟關係、縱向親子關係、每個家庭分支，他都能調理清楚地講述，例如在談論溯及四代且家系龐大的宋家（Hlauracana）便以橫向斷代與縱向向上，並以當代的人往上或往下做推算做連結作解釋：「宋家他們的祖先是三兄弟。第一個是 Avi，那是最早的祖先。過來就是 Pasura，過來就是 Amamahluunganu。Pasura 是宋却生那邊的，Avi 是宋玉清那邊的下來的，Amamahluunganu 這個是余平雄那邊下來的。再到了祖父這代，宋玉清這邊的阿公是宋德富、宋卻生那邊就是宋澤清、余平雄那邊的是 ulungapali，他們是第二線的。」而且不僅是關乎拉阿魯哇本身的氏族他能夠說明，包括族人們的姻親關係、居處位置，這些訊息在游仁貴的龐大記憶之中，是相互連結且鞏固記憶的重要一環，例如談到余家（Hlapa'ahlica）的子女時，游仁貴便曾說到：「余家他們是四個，最大的是秋花，已經過世了；再來是

余建華，現在是住在在新北那邊；再還來是一個女的，秋梅，她是有嫁兩任，第一個老公是建山的，布農族，姓賴的，有生一個女生、後來是又再嫁到這個三峽姓力的，有生了一個女的；最小的是秋菊，也是有兩任，第一任是建山姓陳的、有生，但是不知道是男的還是女的、然後現在是嫁到三峽；本來應該是五個還有一個女兒，但是很早就過世了。」

然而，儘管游仁貴的記憶厚度與廣度非凡，但對於地緣關係較遠的人，還是會相對比較不清楚。由於拉阿魯哇主要聚居的地點分為高中和桃源兩塊，而游仁貴本身是屬於高中的，因此對於地緣上較遠的桃源地區的氏族就無法像高中這邊的氏族可以清楚的說明，也沒有針對不了解或者困惑的部分去尋求解答。他自己就曾說到：「桃源那邊的氏族，尤其是這個葉家，葉跟池，不知道為什麼搞再一起，所以每次做到這裡我就做不下去了。像謝垂耀以前的姓不是謝，他們是葉家，也是很複雜。還有兩個姓葉的女生嫁給姓池，也都不知道他的上面的那一代是誰。如果要查的話希望可以我們親自去，把那邊的歐家、謝家、池家、還有葉家的弄清楚。」此外，即便游仁貴幾乎可說是拉阿魯哇族內最權威的代表，但對於非己身親緣的氏族，還是無法像該氏族內的子孫那麼了解。例如在討論廖水生的子女時，就曾發生過游仁貴與廖水生的妻子柯清招的一段小爭論：「游仁貴認為廖水生與第一任老婆所生的孩子中，Apura 是廖永星的名字，但柯清招卻非常堅決地反駁說 Apura 是老二廖勝昌的名字，廖永星是叫 Uhlai。」這對於拉阿魯哇文化事物向來以游仁貴說法為準的情況來說，是相當少見的情形。同時也反應出，柯清招雖為廖水生的第二任妻子，但仍與前妻所生的小孩有較多互動，對於這些小孩的長幼、名字會比非家庭成員的游仁貴清楚了解。

從上述總結以上可歸結出，游仁貴由於生長的背景，使得他從小就對族內的大小事務有相對於他人更多的了解，而養父的離去，使他產生了對生命意義的焦慮，進而投身到拉阿魯哇族事務之上。在系譜訪談的過程中，可看出游仁貴能對整個拉阿魯哇族內的氏族系譜皆有相當程度掌握力，且幾乎對每個氏族皆有四代至六代的記憶程度。從小的所見所聞、自我的求知與學習、以及以文字記載下來的習慣，使得他的記憶厚度與廣度遠比其他高。

從與游仁貴的眾多系譜訪談，也能歸納出游仁貴的記憶亦與親緣、地緣呈現正向的關係，其中又以地緣為重要的記憶關鍵，只要是居住在部落內的人，

他便能很清楚地講述，而對於不在部落的，則會以居住地、嫁娶對象的族屬為記憶觸發點；對於過世的人，則會以當代所熟悉的生者作為記憶的黏著點。

第二節 余猛：完整的家系，重「生」忘「死」的記憶

余猛，生於民國 34 年，是 Tumamalikisasu 氏族現在最年長的耆老。余猛國小讀到四年級後便一直在家幫忙務農。小孩讀書時曾出外工作十多年，到自己 40 歲左右再回到部落裡。民國 91 年開始當過兩屆村長，接著又於 95 年擔任過一屆代表。祖父母為拉阿魯哇族、母親為布農族，家庭語言為拉阿魯哇語，他也還很會講族語。妻子為布農族，但也會講拉阿魯哇語。

余猛對於高中村、美壠地區的事務都相當了解，和其他受訪者不同，他能很清楚地說出各個事件發生的年代，例如「民國 35 年有瘟疫很多人死，因此大家分散居住。後來有一年半鬧旱災，種什麼都不長，僅能靠吃溪裡的青苔。」、「民國 44 年有布農族從樟山等地慢慢移過來居住，當時擔任村長的父親很開心，因為當地幾乎都快要沒有人了，於是父親看到有人搬進來就會分好的土地給他們。」

但對於家族方面，余猛卻相對無法講得很清楚，尤其是在長輩的部分。訪談的過程中，余猛就曾說到：「我不知道阿公阿嬤的名字耶，我沒有看過他們，也沒聽爸媽講過。」他也相當感嘆地說：「所以人家說我笨啊，因為我爸爸媽媽以前不像游老師的爸爸媽媽。他的爸媽很喜歡講故事，所以不管是不是他們的親戚他們都會講給游老師聽。所以游老師很特別，知道很多。但是我的爸媽就不會講，我很遺憾的地方就是這樣。」然而除此之外，余猛不知道祖父母的名字這點與一般拉阿魯哇族人的情況也很不同，因為拉阿魯哇族人傳統族名的取得，大體上兄姐以繼承祖父母為原則，弟妹則取名源於叔、舅、姑、姨。¹⁴這個規則又以長子長女最為牢固，因此多數的拉阿魯哇族人就算不是真的記得祖父母的名字，也會依據家中長子長女的名字作回答，而余猛為家中的長子，理應也要如此。關於這點余猛則解釋到：「我因為小時候身體不好，所以有改過名。我父親過去不知道為什麼常和漢人在一起，這裡的漢人也都會講拉阿魯哇語。而我的名字 Vintiaa 就是取平地人的明志以台語發音而來。」然而這也使得

¹⁴ 郭基鼎（2008），《Hla'alua 人的社會生活、文化認同與族群意識：以桃源鄉高中村為例》，頁 49。

余猛失去了拉阿魯哇族中的長子承襲祖父名傳統的記憶聯結。

此外，余猛對於父親那一輩的記憶也是破碎且混亂的，詢問父親的兄弟姐妹時，余猛最初的回答為「我爸爸他是有一個妹妹，好像是嫁給萬山的布農族族名叫 Vanau，還有一個是收養的叫 Apura，他是廖水生的爸爸。另外好像還有一個姊妹是嫁給鄧家，但我不知道她的名字。」然而再進一步詢問為什麼會收養廖家的小孩、為什麼 Apura 是姓廖而沒有改姓余，這部分余猛則表示不清楚父親也並未解釋。再問及游仁貴的口述和戶籍資料上關於他的父親應該還有一個哥哥 Mai 和一個姊姊 Inguru 的部分，余猛也表示完全沒聽過也沒有印象。且後來在詢問 Apura 原本是否還有其他兄弟姐妹時，余猛發覺先前自己記憶的是有誤的，才更正說：「啊這樣的話錯誤了，因為嫁給萬山的不是 Vanau 耶，那是 jina Hlahlaus，她是應該是姓廖吧。Vanau 是嫁給桃源王家的，我沒有見過她。」這可看出余猛對於父親的兄弟姐妹以及收養關係十分混淆，這些人姓氏上是姓余還是姓廖，也都無法清楚說明。

然而與之相對，余猛雖不知道父親有哥哥 Mai，但提及 Mai 的小孩余新安、余新居時，余猛卻能很自然的回答到：「有啊，余新安、余新居，他們的家在下面。余新居叫 Саурѳ，老婆是 uluku，是 Pali 的爸爸；余新安叫 Avi，老婆是余美金，就是余寶珠的爸爸。」余猛不但能夠說出他們的族名、漢名，甚至還知道余新安有日本名トマリ。而對於他們的嫁娶關係以及後代也都能夠清楚說明，例如余美金不是拉阿魯哇的余家的小孩，只是冠夫姓本身是布農族。但矛盾的是再次反問余猛與這兩人的關係時，余猛卻又呈現困惑的狀態，只說應該是要叫大哥吧，並表示沒有看過他們的爸媽也沒聽過名字。顯示出在余猛的記憶之中，有一塊隱而不見的拼圖缺漏，這是他自己也未曾主動察覺及求證的。同樣地，余猛雖能很清楚的說出 Apura 的小孩，但其實對於這些孩子是不是 Savi 生的、Apura 好像有兩任老婆，這些在他的記憶之中並沒有一個真正的確知，只說自己大概 11、12 歲的時候有看過 Savi，但是並沒有看過他的第一任老婆。

此外在訪談的過程中，也展現出余猛的妻子實際上可能比余猛還更了解家族系譜。例如在詢問余猛本身的兄弟姐妹時，他表示自家是三兄弟，但妻子卻表示曾聽余猛的母親講過余猛其實還有早夭的哥哥和姊姊：「我有聽他的媽媽在講，那時候那個男生還很小，結果他們出門，回來之後就發現已經死掉了，他

的爸爸就很生氣就還罵他媽媽。女的也是還很小，可能是差不多一個月，以前沒有藥啊，就走了。」對於自己的哥哥、姊姊，余猛竟從沒聽說過，反而是從妻子口中才第一次知道這一段過去。不僅如此，在訪談過程中有許多余猛說不太出來、記不太得的人，他的妻子反倒是相當清楚。究其所以，可能與家庭內的性別分工有相當程度的關聯。余猛曾提過自己從小就要和父親一早出門到田裡工作，相對地他的妻子嫁入後就和余猛的母親一起在家裡處理家務，因此母親反而更有機會和妻子談論一些過去的事。女性習於在家務的閒暇之餘與家內或者街坊鄰居「話家常」的現象，往往使得男性與女性所掌握的「知識」也有所不同，而在眾多的訪談對象中，女性對於家族、鄰居的家庭關係掌握程度高於男性的情況也不在少數。

總結上述，余猛的記憶基本上是屬於「生的記憶」，這個「生」的範圍是余猛所經歷過的，活著的人和所處的土地上發生的事。余猛對於「生的記憶」很強，他的記性非常好，好到能夠準確的說出事件的時間點而不是一個區間，且余猛本身也習慣以這樣的方式記憶和敘說。而對於余猛曾親見的人，也都能記得相當清楚，包含了這些人的名字、嫁娶關係、小孩等，甚至連幾乎已不使用的日本名字都還能記得，對於平輩以及下推兩代甚至三代的記憶都還是很明晰的。

然而系譜是包含了「生的記憶」與「死的記憶」的綜合，而在家庭這個集體記憶的群體來說，傳承性是相當薄弱的。對於余猛家而言，「死的記憶」是相對不重要的、也幾乎不被提及的，尤其是在與人相關的事物之上。因此包括余猛的祖父祖母、大伯、姑姑，這些已經過世的人都不在余猛的記憶之內，因為他們的家庭裡面並沒有讓這樣的記憶藉由一代一代的載體去傳遞，這也造成了余猛在系譜上的記憶，只能上推一代，且這一代的記憶還是破碎的，於是在「生的記憶」與「死的記憶」需黏著的交界地帶就產生了混亂與困惑的現象。

第三節 葉清春：代代相傳的頭目，寬廣的記憶

葉清春，生於民國 62 年，為雁爾社現任的頭目。於內埔農工畢業後曾在外地工作幾年，20 幾歲開始繼任頭目便回到四社部落居住，並於公路局擔任約聘的養路工。祖母、母親皆為布農族，家庭語言轉語為布農語，妻子為拉阿魯哇族，但兩人溝通上以國語為主。

然而葉清春雖身為頭目家族的長子、預定繼承人，但父親並未特別教導或傳承部落的起源、傳說或知識。葉清春就曾說過：「爸爸很會講拉阿魯哇語，他和阿公都是用拉阿魯哇語對話，但因為和媽媽就講布農語了，他就也懶得教我說。阿公在國小三年級的時候就走了，我爸爸也幾乎沒有跟我講一些故事什麼的，他不愛講那些。而且從阿公他們那時候開始就已經改信基督教了，所以就沒有在辦聖貝祭了。」這樣的情況可能導因於頭目體系在現代已失去功能，因此逐漸不受重視，再加上葉家本身已經轉語且改宗，因此對拉阿魯哇的傳統也無心特別傳承。反而在祭祖方面的傳統，葉清春的父親有特別囑咐說：「我們每年七月半和一月一號的時候要拜，有點就像中元普渡那樣，這邊的人都會一起。從小我爸爸就教我，需要三樣，雞心、豬肉、飯，另外要一杯米酒，放在像米篩的上面，擺在家門前，然後拿木材點火當作是香來拜，就可以了。」還說：「他們都改基督教了，不過不衝突啊，還是說這個要拜啊。」可看出這樣的祭拜方式已混合了拉阿魯哇與平地人的信仰，然而對於葉清春的父親或者四社地區來說是哪種宗教的、是否是原始拉阿魯哇族的並非重點，但是祭祖這件事對他們來說是相當重視的。

而在系譜的訪談中，葉清春對於自己同輩和上一輩的人記憶都很明晰。他不僅記得這些人的名字以及他們的婚姻關係和小孩，而且基本上在回答時是不假思索地流暢地答出，並且還會主動補充或解釋。例如：「我爸爸叫葉武英，原住民的名字叫 Piacu，但他是改名，本來是叫 Avi，後來因為一直生病才改名。這是我們原住民的習俗啦，就是要改，我也不知道為什麼要改這個名字，是我阿公取的。像爸爸的妹妹葉秀美也是，她叫 Savi 也是因為一直生病，才改布農族的名字。因為小孩子一直死，後來改了之後就沒有了，就很順。」此外，對於祖父已故的前妻所生的小孩，葉清春也還有所知：「阿公的第一個老婆好像是歐家的吧，他們是換婚，知道山地名字叫 Arruai。他們的小孩好像是四個吧，三男一女。他們是日本時代的人了，其中一個是當日本兵死的，另一個是在這邊山裡被蛇咬就過世了，另一個是在台東過世。我只知道最小的那個女的，叫郭阿段，叫 Na'apu。」對於家族內已過世的人或者遠離本家的人還能夠有這樣程度的記憶，代表家族是會討論和提及這些事，同時也顯示出對於親屬的重視，以及葉清春與家族成員的親近性。

至於親等較遠的親戚，在詢問時，葉清春第一刻都會回答不知道，但其實

對於已經是四到六等親且沒有生活在一起的這些親戚，葉清春卻仍能記得他們的族名，代表實際上他對家族記憶已有相當程度的掌握。尤其可以看得出在問題提出後，記憶逐步地躍出，再加上反覆的推敲，一層層地疊加便回答出更多的訊息。例如在談及阿公的哥哥時，葉清春便回答：「我不知道阿公的第二個哥哥是誰，但後代跟我同輩的是葉進明，現在不在這邊，是以前的議員。他的媽媽是我阿嬤的妹妹，所以我要叫他兩個身份，一個是堂哥、一個是表叔。另外還有一個是收養的，叫葉雲。葉進明的阿公不曉得是不是叫 Pali，因為他的舅舅的第一個兒子叫 Pali。葉進明的爸爸名字不知道，他是池明春的舅舅，就是村幹事的那個，好像是叫葉正文吧，相片裡面有，他們好像都叫他 Yamala，我沒有看過他，但我叔叔葉武成有看過。他們好像有四個兄弟姊妹，池明春的媽媽、產婆 Vanau 葉素雲、Inguru 我太太的阿嬤、村幹事。」可以看出雖然葉清春對祖父哥哥的家族不清楚，但卻會以與自己同輩認識的人作為起點再往上去想，再加上長子傳承祖父名的傳統作輔助，進而推測祖父的二哥可能是 Pali。並藉由自己身旁週遭的人做連結來回憶祖父哥哥的孩子。此外，也看得出葉清春本身也對於家族的關注，例如詢問到曾祖父時，葉清春便說太遠了不清楚，但卻因為翻修墓碑有去戶政調戶籍謄本知道名字，曾祖父族名應該是叫 **ulunganu** 葉有利。在拉阿魯哇族人之中能夠說出曾祖父名字的人，除了游仁貴以外可說是相當少有的。

此外，葉清春對於居住生活圈內的鄰居家族也都很清楚，在訪談過程中四社地區拉阿魯哇族的歐姓、方姓，甚至是已經消失的郭姓、還有布農族的顏姓、陳姓等家族，他幾乎都能清楚地說出與自己平輩、上一輩和晚輩的人。這一方面可能是葉清春身為頭目需對於各家各戶的事物有所了解，另一方面也是因為四社地區腹地狹小、人口較少，因此街坊鄰居間的互動也更加緊密，三方面也可以看到四社地區各家（包括布農族在內）彼此嫁娶的頻度高，因此互相都有親戚關係，這些皆是葉清春的記憶能夠廣及各個家族的原因。

綜上所述，可以看到葉清春的記憶約可上推兩代，這樣的記憶可能不算突出，但特別的是，在上一代、同代與後代之上葉清春的記憶是相當寬廣的，不僅是自己本家的遠房，連其他姓氏家族都有明確的記憶。同時，這些記憶是「鮮活的」，不單只是人名，而包括了這些人的事蹟，甚至葉清春還會主動對一些現象進行解釋，例如為什麼要改名、或者不記得名字是因為是日本時代的人

等等，這些表現出在葉清春的家族內，記憶是相當細緻的，人不僅是一個名字的代稱，而是生動的整體，也因為這樣可能使葉清春的記憶相較於其他人更能夠為寬廣。此外，儘管拉阿魯哇並沒有特別的系譜傳承者，且現代也已經看不出頭目對於權力、知識等的特殊性，而頭目家族本身也未有傳遞知識的積極性，但頭目本身仍有一定程度的職責，需如鄰長般對公眾及街坊有較深地熟悉度，這也是造就葉清春記憶廣度的原因之一。

另外，四社本身亦是一個特別的地區，它位於桃源北進巷往上的一個山間平台，地理上的區隔使得四社地區與外界較為隔絕，居住在四社的人口也不多，且彼此之間多有姻親關係。這樣的條件使得居住其中的人以四社為核心形成一個地區性的集體記憶。地理上的親緣性加上婚姻上的親屬關係，活著的當代彼此認識且在生活圈互動密切，過世的人又多有後代居住在一起，這就讓記憶能夠很明確地且經常性地活躍在葉清春的腦海之中。

第四節 池明春：核心的耆老，混亂凋零的記憶

池明春，生於民國 37 年，是 Hlalanguana 家現在最年長的耆老。池明春國小讀至三年級後就在家裡幫忙，當兵前後進桃源鄉公所當工友一直到退休。池明春的父親早逝，原先讓作巫師的叔叔 Tamauhlu 收養，後改由當村幹事的舅舅 Amahlu 收養，受舅舅與阿姨的照顧。

在系譜的訪談過程中，池明春對於和自己一起生活的舅舅、阿姨可以生動地講出他們的事蹟，例如：「tama Bunji 是我舅舅，他很厲害會幫人看病，他會拿兩個貝殼，這樣吸一下，然後吐，就有好多蟲跑出來這樣。有很多人從哪裡、從台北都來。還有一次有人來跟他比，結果他就哇一下讓那個樹喔，就軟掉，然後又變回來！我有看到！」、「我那個阿姨是產婆，這邊的人幾乎都是她接生的，她很厲害，就這樣摸一摸別人的肚子，談就知道是男孩還是生女。」然而對於自己的父母池明春卻連名字都不是很記得，只說得出媽媽叫 Arruai、而爸爸的名字還需想一下才說得出是叫 Avi，祖父母更是一無所知。這一方面與池明春從小就沒見過父親有關，但完全講不出來的情況亦顯示出無論是他的母親或者收養他的舅舅都沒有特別向他交代父親的事情，而他自己也並未想要去詢問與探究。同樣地由於哥哥姊姊和自己年紀相差很多，尤其和姊姊也沒有生活在一起，因此池明春對他們的記憶也都不深，對於他們的名字和兄弟姊妹的

排行也都需要花時間才能想起。關於這點池明春則說：「我是媽媽和舅舅帶大的，我和姊姊差了差不多有七八歲，因為我爸爸很早就死了，所以姊姊就分給別人養了。我也不知道他們是分給誰養，我都沒有去問這些。一個姊姊嫁去高中，然後就沒了，另一個也是住在那後來就沒了。」這也顯示出這些已經過世或者在外地與池明春聯絡較少的人們，已經長期在他的生活和記憶中淡出。

此外，池明春對於親人的漢名幾乎都不清楚，甚至是父母的名字基本上是無法直接自己講出來，而只是對名字有印象而已。而其他族人卻表示，池明春的母親家族應該屬於葉家，但池明春卻說母親是「江池玉女」，這也顯示出池明春對於自己母親家族的姓氏似乎有混亂的現象。這一方面代表在他過去生活的環境之中，漢名應該是未被使用的，再加上池明春本身的國語不好，過去是講拉阿魯哇語，現在則是以台語做溝通，這應該也對漢名的熟悉程度有所影響。然而以拉阿魯哇傳統的氏族名做詢問，池明春仍無法說明，這可能與拉阿魯哇語境中，平時並不會特別稱呼氏族有關。

另一項值得注意的是，對於自己的舅舅和姑姑，池明春也不清楚他們的年幼排序，雖然池明春說自己有兩個舅舅，**Amahlɔ** 和 **tama Bunji**，但其他族人卻都表示，池明春的母親家族應該只有三女一男，池明春的舅舅只有 **Amahlɔ**，而巫師 **tama Bunji** 應該是屬於爸爸這邊的親戚。而二訪再向池明春詢問時，他自己也十分混亂，開始覺得巫師 **tama Bunji** 可能是叔叔，但他說以前媽媽都說要叫他舅舅，他一直以為這個人應該是舅舅。同樣的，池明春所提及的兩個姊姊，其他族人則表示她們應該是郭家的，不知道怎麼會跟池明春有關係，而池明春也對這一點無法確定地說明，只說以前長輩都說要叫這兩個人姊姊。那麼究竟是池明春的記憶錯誤？還是告訴他的長輩講錯？還是其他族人聽到的說法是有誤的？或者是確實是姊姊只是送養了而其他人都不知道？這裡就產生了混淆的現象。

綜上所述，池明春對家族系譜的記憶可說是相當狹窄，不僅對長輩的記憶淡薄，對自己的後代也不甚清楚，可以說是上下推一代都相當勉強。父母早逝而成為養子的生活經驗，影響他在親屬上的連結甚深，而他自己也未曾去探究無論是已過世的或者還在世的親人與自己的親屬關係。

此外，對於叔舅與姊姊的問題，推測可能是由於拉阿魯哇族和漢語親屬概念的差別所導致，由於拉阿魯哇族的親屬稱謂在父系母系之上並沒有嚴謹的區

別，因此更容易導致如此的記憶混亂。關於這點在劉斌雄的研究中就曾指出，拉阿魯哇族的親屬稱謂是男女兩性同稱，FB、MB、FZ、MZ、FZH、MZH、FBW、MBW 這些親屬在拉阿魯哇族語內一律是以 **tama+** 名字作為稱呼方式。¹⁵ 而池明春的案例即是一個很好的應證，據池明春表示過去是處在拉阿魯哇族語的環境之中，那麼他未能清楚分辨叔舅也是有其道理，加上父方的親屬之中只剩下 **tama Bunji** 是處於自己的生活圈的人，因此自然而然地就在記憶中融入了 **tama Bunji** 是母親家族的印象。而關於是否為親生姊姊的問題上亦同，由於拉阿魯哇語上對於第一旁系與第二旁系的平輩親屬不分性別皆稱為 **torowa**¹⁶，在拉阿魯哇語環境之中是無法直接判別此人是姊妹、堂姊妹、還是表姊妹。不過其中對於兄、弟、姊、妹尚有除了 **torowa** 以外的獨立稱呼¹⁷，但由於這兩個姊姊並未與池明春同住，因此可能實際上只是從他人轉述中知道是 **torowa** 而已。

第五節 郭順利：日本巡查、工友、農夫叔叔，相互矛盾的記憶

根據日本時代戶口調查簿的記載，在高雄州旗山郡がに社（今高雄市桃源區）的拉阿魯哇族擔任巡查的僅有兩位，一位是橋本一郎、一位是山內利男（原名西畠利男）。兩人於民國時期後的漢名分別為謝清忠、郭順利。然而對於郭順利此人是否當過警察，卻在族人間有眾多不同的說法與認知。下表為受訪者與郭順利關係的簡表：

表 6 針對郭順利此人生平訪問之報導人清單及其身份概覽

姓名	與郭順利之關係
郭素玉	女兒
郭朝富之妻（顏秀蘭）	媳婦
葉素玉	妻子的同父異母的妹妹
鄧秀蓮	姪女
謝垂耀	妻子的伯伯的孫子

¹⁵ 劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 28 期，頁 111、115。

¹⁶ 劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 28 期，頁 111。

¹⁷ 劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 28 期，頁 115。

以下節錄不同受訪者的說法：

郭素玉：「爸爸的日語名字叫 Nishibada，他以前罵我們都是用日語，他是受日本教育的，而且是日本警察，可能是因為以前有當過日本兵吧。我們以前是住在四社那邊，就是桃源國小那邊。我媽媽也一直跟我講說，你的爸爸是日本警察，很多女孩子很愛他。」郭素玉的女兒也附和說：「外公他以前很有名。我還有看過他，他以前很兇！我還看過我那個舅舅郭朝富，被他這樣吊起來打！他過世那應該是我在六龜當護士的時候，那應該是民國 70 幾年。」

郭朝富之妻：「我公公他以前是日本兵，日本兵退下來之後就可以當警察，那個是日本人指派的。他以前還有娶另外一個老婆是姓郭的，他本來是姓鄧，是因為被這個姓郭的招，然後就變成鄧就沒有了，就叫郭順利，但後來老婆死掉，他們也沒有生孩子。」

葉素玉：「葉阿緞是嫁給郭家，他老公以前在日本時代有去日本當兵啦，他還有是當警察。阿緞她是第二個老婆，第一個老婆我只知道他的名字也是像我大姊阿緞的名字叫 Na'apu。」

鄧秀蓮：「我爸爸他們有四個兄弟，桃源那個我忘記叫什麼名字了，族名叫 Tamauhlu，他是最小的叔叔，住在桃源的公所附近，他是做農的。」而再詢問他是否有當過警察時，鄧秀蓮則斬釘截鐵的回答叔叔就是做農的，不是警察。

謝垂耀：「我爸爸他是去當日本兵，日本快戰敗了時他們就被遣送回台，回來以後就當日本警察，台灣光復以後國民政府就直接封，就給他掛一線三的巡佐。拉阿魯哇族當警察的只有兩個，不過真的算起來應該是只有我爸爸一個，那個是 Nishibada 是光復後有當過我爸爸的工友。」

從以上的五段節錄，可以看出儘管這些受訪者皆與郭順利有親戚關係，但每個人對於郭順利這個人的記憶卻是各不相同。在日本時代能夠當上巡查是相當不容易的事，對於族內來說應該就如同郭順利的孫女所言「是很有名的人」，但是他的姪女鄧秀蓮卻很肯定地說他只是作田的，而父親同為日本時代巡查的謝垂耀則又說這個人是爸爸的工友。這樣的矛盾顯示出即便是當過日本巡查這樣的特殊人物，卻沒有在拉阿魯哇族人內形成一個集體記憶。

若以親近的程度作為記憶準確度判斷的標準，郭順利的女兒郭素玉以及代

表郭順利兒子郭朝富觀點的顏秀蘭，他們都一致表示郭順利是警察，而且有提及可能是因為當過日本兵才會當警察，這也與謝垂耀對於父親謝清忠為何能當警察的說法相同。然而越是與本人關聯的人，所聽得的便是「當事人」的說詞，而這就可能包含了當事人在講述時對事實的隱藏或扭曲，同時與本人緊密關聯的兒女，亦有可能因為榮耀等心理因素，而誇大或隱藏自己的記憶。就如同 Halbwachs 在他的理論之中不斷強調記憶是有「建構性」的，若將郭順利的家庭視為一個社會群體，那麼在這個群體內部所共享的記憶，就是將郭順利曾當過警察作為一個不可動搖的事實。如果視這個假設為真，那麼就能合理解釋謝垂耀表示郭順利並非警察而是警察的工友這一說法，同時因為警察工友也許在職權上會代替警察辦理一些事物，而可能讓其他人有他就是警察的錯誤認知，因此造成了郭順利的小姨子葉素玉的認知。

然而上述也僅是一種假設，亦可能是郭順利真的當過日本時代的警察，而是其他人的記憶或詮釋不同。如謝垂耀在提及郭順利是當警察爸爸的工友時，就特別強調那是在民國以後，因此亦有可能是郭順利本來當過警察，但後來繼續留在警察單位內，但轉變成工友。就謝垂耀的說法，民國以後是政府直接指派過去日本時代的巡查為現在的警察，這之中也許是員額問題，或者與權力關係相關，而使得郭順利最後沒有繼續任職警察。這亦不失為可能性的解說。

但最特別的就是郭順利的姪女鄧秀蓮竟說他就只是務農的人，這樣的說法與前面大相逕庭。不過分析過這些人與郭順利的關係之後，可以發現郭素玉、郭朝富的妻子、葉素玉、謝垂耀這幾個人都是居於桃源一帶的人，且家族間彼此的互動關係深，相對來說，郭順利雖然是鄧秀蓮的叔叔，但鄧家是住在高中一帶，實際上與郭順利以及他的親戚互動較少。因此在以桃源為一個整體形成集體記憶共享圈中，鄧秀蓮是被排除在這之外的。同時，因為鄧秀蓮是家中最小的，她所看到的郭順利也可能是已經退休了然後繼續務農，因此或許也並非是她的記憶有誤，而是反映出另一個角度的真實。



第三章 眾說紛紜的拉阿魯哇族系譜之謎

在台灣原住民中，擁有明確氏族制度的為布農族和鄒族。其特色為多個小氏族構成中氏族，再向上連結到大氏族。氏族體系代表著獵物及耕作的共食共享、或禁婚的規範。然而拉阿魯哇族雖也是氏族社會，不過並不具有完整的氏族組織，儘管由祖源可分為 *Toma-marukisaʔa*、*Toma-ʔaʔasunga*、*Toma-taʔ-kanakanabu*、*Pakisia* 四個系統，但並沒有共食的習俗以及婚姻的規範，且今日的拉阿魯哇族也不以此來作為區辨。拉阿魯哇族主要是以小氏族構成，氏族不僅是構成拉阿魯哇族的成分，亦為今日拉阿魯哇族劃設邊界的重要要素之一。今日，拉阿魯哇族一共傳有 16 個氏族，而每個氏族大多皆可對應一個漢姓。然而在這之中，卻有部分氏族其組成成分有混淆的現象，這直接反應在族人對於這些氏族或者家脈系譜記憶的模糊和矛盾之上。而關於這些疑點，正是每當提及系譜和氏族時，拉阿魯哇族人熱切討論且急欲解答的問題。本章的第一節至第四節，便是分別討論四個眾說紛紜的系譜之謎，並嘗試藉由族人的口傳與文獻記載的爬梳來說明和釐清的這些疑點。

第一節 葉氏與池氏的親戚關係

在現今的拉阿魯哇族族人的認知當中，傳統氏族體系中的 *Hlatiurana* 與 *Hlalanguana* 當屬於兩個獨立的氏族，而根據氏族名與漢姓的對應，*Hlatiurana* 氏族對應到葉姓，並有一脈漢姓為謝；*Hlalanguana* 氏族則對應到池姓。然而在筆者的訪談中，發現葉氏與池氏不僅有緊密的婚姻嫁娶關係，且在提及 *Pali* 這一脈的家族成員時，甚至無法辨別此脈家族成員究竟是屬於 *Hlatiurana* 氏族還是 *Hlalanguana* 氏族，且其中還又牽扯到和 *Kakuana* 方氏有嫁娶和收養關係。針對此問題遍訪拉阿魯哇族內的耆老，無人能夠清楚言明其中的關連。因此以下將針對葉、池、謝、方四個姓氏的氏族與姻親、收養關係做討論。

一、好像姓葉又好像姓池的 *Pali* 一家

針對此一議題，筆者找尋了數位族內的耆老和家族中的長輩進行訪談。以下為訪談清單及報導人的身份概要：

表 7 針對葉氏與池氏親緣關係議題之報導人清單及其身份概覽

姓名	身份
池明春	Hlalanguana 氏族現最年長之耆老。被母親的弟弟ヤマラ（Yamara）收養。
池秀花	葉清春之妻。父親池武德為祖母的弟弟ヤマラの養子。
葉秀玉	葉德興 Angai 之女，Hlatiurana 氏族第三代。
葉清春	葉德興 Angai 之孫，Hlatiurana 氏族第四代。雁爾社現任頭目。
謝垂耀	Hlatiurana 氏族第四代，Angu'u 之孫。前任鄉長。
游仁貴	當今對拉阿魯哇文化事務最了解的耆老。

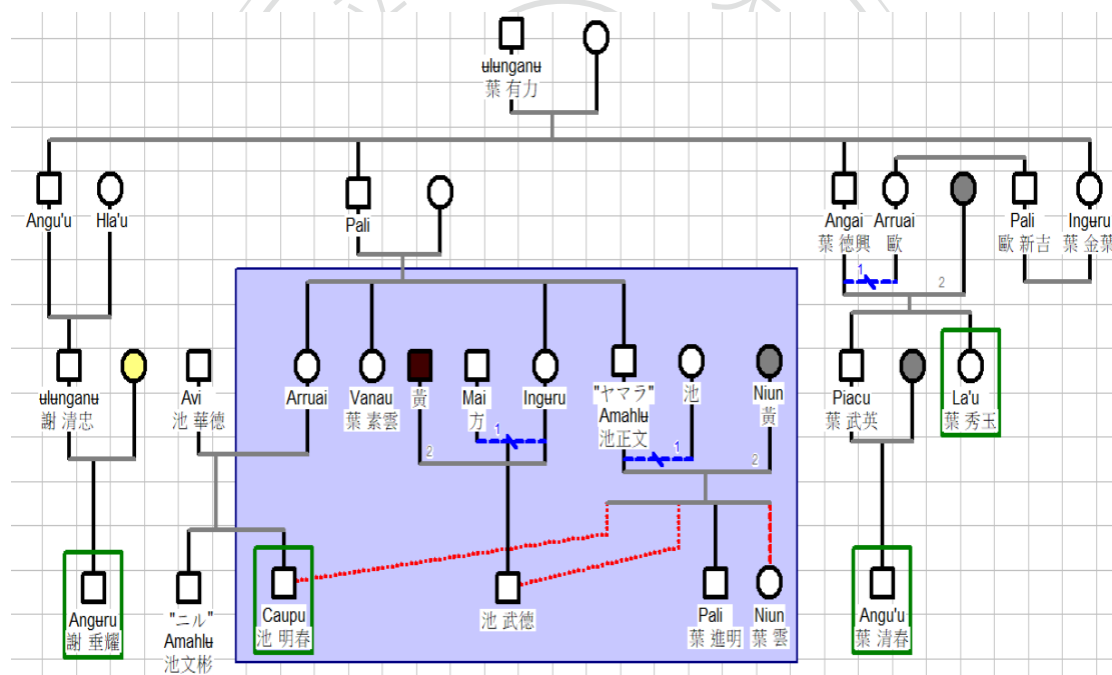


圖 8 口述記憶中葉、池、方三姓的複雜關係（綠色框為報導人）

圖例說明 見下圖（本論文所有系譜適用）



（一）Hlatiurana 葉氏的系譜記憶

Hlatiurana 葉氏目前為拉阿魯哇族較為龐大的家族，系譜繪製上也較為完整。在諸位報導人的記憶中，對 Hlatiurana 葉氏的記憶大體上是統合的。目前所有 Hlatiurana 的後代皆可歸於同一個祖先，葉清春表示曾調閱戶籍謄本因此知道其曾祖父為葉有利，葉秀玉則記得其族名為 *ulunganu*、妻子為 Arruai。*ulunganu* 生的孩子則為 Hlatiurana 第二代，老大是 Angu'u，娶了 Hla'u，並生有謝垂耀的爸爸謝清忠，是日本時代的警察；弟弟葉德興 Angai 是頭目，有兩任老婆，第一任是歐家的 Arruai、第二任是布農族；最小的是妹妹 Inguru 嫁給歐家的 Pali，和葉德興 Angai 是與歐家換婚。上述葉家的第二代報導人多還有見過或常聽長輩提及，因此十分記憶明晰。

（二）Hlanguana 池氏的系譜記憶

相對地，Hlanguana 池氏則人數不多，且對於系譜的記憶是破碎的。此氏族之中唯一確知的祖先就是 Tamahlu，族人都以日文名ブンジ（Bunji）稱呼他，此人為巫師，在拉阿魯哇之中是相當有名的人物。對於 Tamahlu，池明春知道其漢名為池元敬，最初池明春稱他為舅舅，但後來發現應該是父親那方的親戚¹⁸，而其他報導人也都只知道此人，但對其父母、兄弟姊妹卻皆無所知，因此目前仍無法與池氏現有的系譜連接。而池明春這一家，則因其父親較早過世，今日的拉阿魯哇族人中沒有人見過或聽過他的事蹟，對於其兄弟姐妹或更上面的長輩也全無所知。池明春自己也僅知父親叫做 Avi，漢名大概記得是池華德。另外一位池家被記憶的人物是池明春已過世的哥哥 Amahlu，族人多以日文名ニル（Niru）稱呼他，漢名為池文彬，族人們多還有見過他，其後代也都清楚。然而即便如此，對於 Hlanguana 池氏的記憶仍等同於只停留在池明春這一代，若與葉家做對應，可以說只有第四代以後的記憶存在。

（三）Hlatiurana 葉氏之中的 Pali 家族與他們的姓氏

此外在 Hlatiurana 葉氏的第二代，除了前述三位確知的祖先之外，另外還有一位 Pali 是乏人所知的，此人及其所傳的這一脈家族也就是葉氏與池氏關係的問題核心。Pali 是「葉家第二代、Angu'u 的大弟」這件事，只有被葉秀玉很

¹⁸ 見第二章第五節

肯定的提及，其他人都很不確定的說「好像還有一個弟弟」，而謝垂耀則是完全沒聽過有這個人。不過特別的是，儘管族人幾乎都不記得 Pali，但他的子代卻是活躍於拉阿魯哇族人的記憶之中。在大部分的族人的口述中，池明春的媽媽 Arrurai、產婆葉素雲 Vanau、鄉公所的ヤマラ幾乎都一定會被提及，且雖然不清楚他們的長幼序，但很確認這些人是兄弟姊妹。而根據葉秀玉和葉清春的回憶，Pali 的後代就是葉素雲他們，然而 Pali 和葉素雲等人的關係也並非能很立即地做聯想，而是經由孫輩的葉進明、到其父親再到祖父，輾轉做串連。其中報導人都還有見過葉素雲和ヤマラ，葉秀玉則還有見過 Arrurai，並能講述其事蹟，甚至留有葉素雲的照片。而關於ヤマラ收養了池明春和池武德之事，這部分也是有一致性的記憶。葉秀玉則還提到ヤマラ有兩任妻子，第一任是池氏的，後來又再娶布農族黃姓。不過在此脈的兄弟姊妹之中，還有一位 Inguru 是較常被遺忘的，報導人對她的記憶多是經由池武德輾轉浮現。本家的池秀花只知道父親池武德和他有一個送養布農族的弟弟，對於祖父輩則無所聞。其他報導者大多是依稀記得 Inguru 嫁給姓方的，也不清楚他的漢姓，而池武德是他們的小孩，但對於究竟他是親生的還是收養的則說法不一。據葉秀玉所言，Inguru 於丈夫過世之後改嫁黃姓平埔族，而池武德則交由ヤナラ養。

而對於這一脈家族的漢姓則更是眾說紛紜，且許多人都有他們改姓氏的記憶，但不清楚他們改姓的原因。謝垂耀就表示：「ヤマラ他們最先是姓池，只有 Vanau 是姓葉，後來他們都改為姓葉。可是葉家又是我們的人，不知道ヤマラ他們怎麼會本來姓池。池武德アキュウ也是一樣，本來是姓葉，後來怎麼會變為姓池。對這些事，長輩也沒有解釋，只說要叫叔叔、叫姑媽是同一家人，但是姓池改為姓葉的這個部分，還有這些人到底是堂還是表就搞不清楚。」而葉清春也說到：「祖父 Angai 本來也要改姓池，後來又沒有改。但我也不知道為什麼要改。村幹事他們好像有改姓池，又再改回來姓葉。不過雖然他們姓一直改，但氏族名沒有改，是 Hlatiurana。池和葉的氏族名不一樣。」池秀花則表示：「池明春的媽媽和村幹事不姓池是姓葉，池明春的媽媽是冠夫姓。爸爸池武德本來是姓方是被收養才改姓池，但我們的氏族名我不會講，也不清楚為什麼是改池。」從這之中可見對該脈家族姓氏的記憶是相當混淆的，但其中值得注意的是，只有「葉素雲」至始至終都被認為姓葉，也唯有她是以漢名被人們記得，而其他入多是以族名或日文名被記憶。

二、文獻記錄中的姓氏轉換

(一) Pali 家族的氏族確認

根據移川子之藏的記錄，日治時期 Hlatiurana（今葉氏）與 Hlalanguana（今池氏）皆屬於 Tuma-hlahla-sunga 系統，且皆居住於雁爾社，前者計有 3 戶、後者計有 7 戶。¹⁹而到了 1969 年，劉斌雄則再將雁爾社細分為上雁爾（即今日的四社地區）與下雁爾（即今日桃源行政中心一帶）兩部分，其中 Hlatiurana 有 3 戶居於上雁爾、2 戶居於下雁爾；Hlalanguana 則有 1 戶居住於上雁爾、2 戶居於下雁爾、另有 1 戶居於排剪社第二部落。²⁰此數據反應了從 1932 年至 1969 年之間，Hlalanguana 的戶口大量減少，而 Hlatiurana 則稍有增加。

而從劉斌雄整理的系譜，可知 Hlalanguana 池氏的池元敬 Tamauhlu 與池文彬 Amahlū 的曾祖父為兄弟關係。而系譜中雖未寫出 Pali 這個名字，但可知 Hlatiurana 葉氏兄弟中老二 Pali 生有長女葉素雲 Vanau、已過世的二女兒、和池正文 Amahlū，並記載池正文二姊的小孩與他同住一戶，應可說明此和口述之中的產婆葉素雲和村幹事ヤマラ吻合。而在此記錄中，池正文雖為「池姓」，但在寫其氏族名時，則非 Hlalanguana，而是 Hlatiurana。部分證實了報導人的記憶為真。

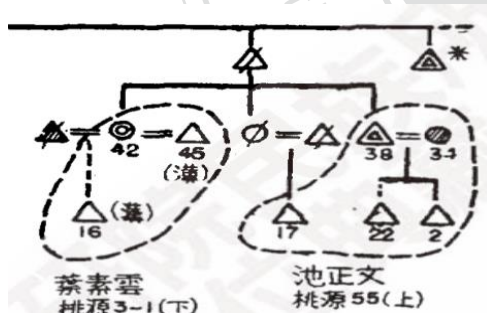


圖 9 Pali 家族系譜

資料來源：劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28：86。

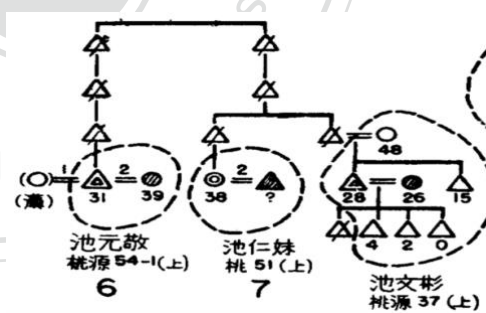


圖 10 池元敬與池文彬關係圖

資料來源：劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28：86。

而再以日本時期的戶籍資料來看，ガニ 9 番戶的山田家，戶主是サラグワナ・ウリガナ（後改名為山田清），妻子はカコワナ家のウルク，兩人生有アン

¹⁹ 臺北帝國大學土俗人種學研究室著、楊南郡譯（2011），《臺灣原住民族系統屬所之研究 第一冊 本文篇》，頁 271。

²⁰ 劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28:95-96。

アイ、タンマル（後改名為山田文治）、タカ子。此戶當中還有兩名同居人，為ラテウラナ・マヤ（後改名為山田正夫）、其姊姊ワナオ和イゴロ，他們的父親為ラテウラナ・パリ、母親為アボ；其中マヤ是長男，ワナオ是第三個女兒、イゴロ是第四個女兒。

而在ガニ 8 番戶阿部家中，サラグワナ・アビヤ（後改名為阿部晴夫）的妻子アロアイ（後改名為阿部ヨシノ），其父母的姓名和前述 9 番戶のマヤ皆相同，為第二個女兒，可推測應為マヤ的姊姊。此外在ガニ 17 番戶的有川家，則又出現カコワナ・マヤ（後改名為有川三次），其妻子イゴロ（後改名為有川ハル子）父母親姓名、出生序、出生年月日都與前載ガニ 9 番戶的同居人イゴロ相同。又，於較後期的戶籍中，ガニ溪頭社 1 番戶內亦有一位イゴロ嫁給布農族，狀況同前述。應可推知此兩筆記載都與前面マヤ的姊姊イゴロ是同一人。藉此可統整出ラテウラナ・パリ與アボ有アロアイ、ワナオ、イゴロ、マヤ四個孩子。

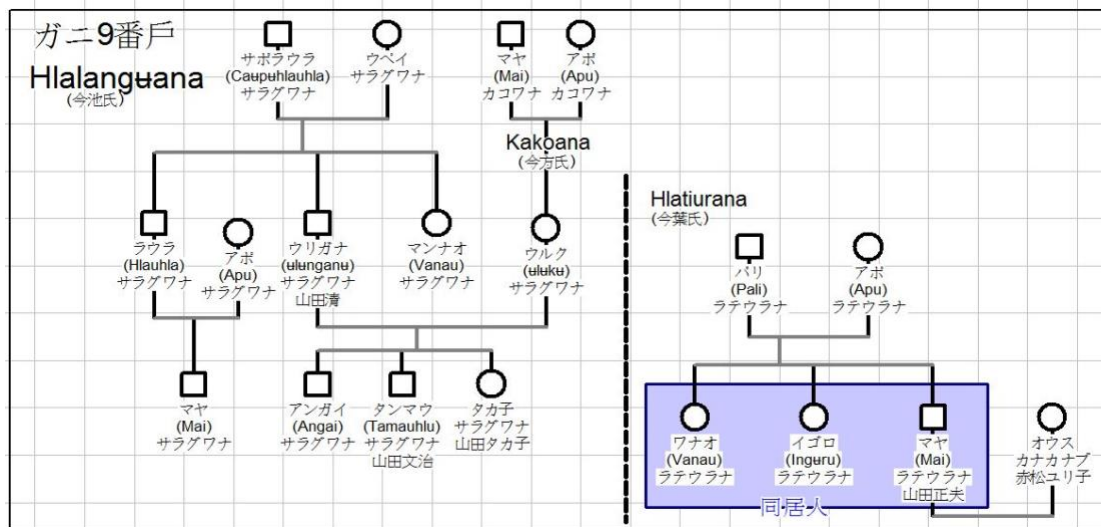


圖 11 戶籍資料中寄居於山田家中的 Pali 子女

依據片假名姓氏與拉阿魯哇氏族名的對音，サラグワナ可對應 Hlalanguana 池氏、ラテウラナ可對應 Hlaliurana 葉氏、カコワナ可對應 Kakuana 方氏。而此資料中パリ即為 Hlaliurana 葉氏的 Pali，アロアイ、ワナオ、イゴロ、マヤ則為口述中池明春的母親 Arruai、Vanau 葉素雲、Inguru、村幹事 Amahlu²¹，他們

²¹ 拉阿魯哇族的部分名字有分幼時的稱呼和成年後的稱呼，Amahlu 的幼時稱呼即為 Mai。

兄弟姐妹的排序也大致上與族人們的記憶相同。其中，マヤ後來改名為山田正夫，而口述中的ヤマラ這個名字，應為其姓山田的日文讀音²²。而アロアイ其丈夫為 Hlalanguana 池氏且アビヤ即為 Avi，此也與池明春對父親的記憶吻合。至於イゴロ先是嫁給 Kakuana 方氏のマヤ即為 Mai，後再嫁給布農族，這也符合報導人們的說法，惟 Inguru 第二任的丈夫僅有葉秀玉提及且其印象為平埔族。而他們的父親 Pali，與ガニ 7 番戶のアンオ（記載為長男）、10 番戶のアンガイ（記載為四男），皆為 Hlatiurana 葉氏，可推測此三人為同一家分戶，而 Angu'u 和 Angai 也正好與口述中的 Hlatiurana 葉氏相同。藉由戶籍資料的比對，首先釐清了 Pali 為 Hlatiurana 葉氏無誤，而其後代自然亦應為 Hlatiurana 氏族。

（二）姓氏混亂的始末

改漢姓之後所造成池與葉的姓氏混亂現象，亦可由日本戶籍資料得到解答。從上述的資料可見 Pali 的孩子們都寄住在ガニ 9 番戶的山田家，雖不清楚該戶與 Pali 的關係，但從日治時期的戶籍上來看 Hlatiurana 葉氏與 Hlalanguana 池氏的通婚是相當常見的，可知兩氏族的來往甚深。而因戶籍上遍尋不著 Pali，可推測是因為其較早過世並可能與山田家有姻親關係，因此孩子就遷至山田家寄居。而當山田家於昭和 19 年（西元 1944 年）全戶改日本姓名時，此時 Pali 的子女仍寄居在該戶的僅剩 Amahlu，因此隨山田家一同改名的只有 Amahlu。而由於日本的戶籍概念是以戶為單位，所有居住在此戶的人其姓皆改為山田，Amahlu 也不例外。民國以後，所有 Hlalanguana 氏族包括山田家皆改姓池，Amahlu 也因此改名為「池」正文。至於其姊姊 Vanau，由於沒有在日本時代改姓為山田，至民國以後就隨 Hlatiurana 氏族改為葉姓。Amahlu 其他姊姊的狀況亦同，因此被認為是姓葉。至於 Amahlu 姓池又改姓葉的說法，因已為民國以後，並無相關的資料可證實，但其為 Hlatiurana 氏族為族內皆知，因此若其後來有改為葉姓亦不矛盾。

此外，關於池武德的姓氏和父母，於戶籍資料中ガニ 17 番戶有川家，戶主 Mai 和其妻子 Inguru 有一子，其日本名字為有川武夫，因其原姓カコワナ對應今日的 Kakuana 方氏且其名中有「武」字，雖無法確知，但有可能就是口述之

²² 「山田」於日本姓氏中的讀音為やまだ，此處のヤマラ是根據族人口述時的拼音。

中的池武德。若是如此，則可證實其原本姓方，可能因後來被ヤマラ收養，而由於ヤマラ在民國時期改姓時為池，其養子池武德才跟著改姓池。

第二節 美壠地區的兩個余氏和兩個廖氏

在現今拉阿魯哇族人的認知之中，美壠社的余姓，分屬於兩個不同的氏族：Hlaiputana 和 Tumamalikisasu，廖姓則屬於 Tumahlahlasunga 氏族。美壠社的氏族看似分野明確，但是在訪談之中，卻發現由於美壠社家族間的收養關係頻繁，導致有許多姓氏混亂的現象。此外，Tumamalikisasu 和 Tumahlahlasunga 這兩個名稱，於移川子之藏的記載為四系統名非氏族名。究竟美壠地區的這三個氏族，彼此的姻親關係與收養關係為何，Tumamalikisasu 和 Tumahlahlasunga 又是否有分類較小的氏族名，此為本節欲探討的問題。

一、口述之中的兩余一廖

針對此一議題，筆者找尋了數位族內的耆老和家族中的長輩進行訪談。以下為訪談清單及報導人的身份概要：

表 8 針對美壠地區兩個余氏及廖氏三氏族關係議題之報導人清單及其身份概覽

姓名	身份
余猛	Tumamalikisasu 氏族的第三代，該氏族現最年長之耆老。曾當過村長。
廖富美	Hlaiputana 氏族的第三代，廖新玉之女。
柯清招	Tumahlahlasunga 氏族第二代廖水生的第二任妻子。現存 Tumahlahlasunga 氏族的後代皆為第三代以下。
游仁貴	當今對拉阿魯哇文化事務最了解的耆老。

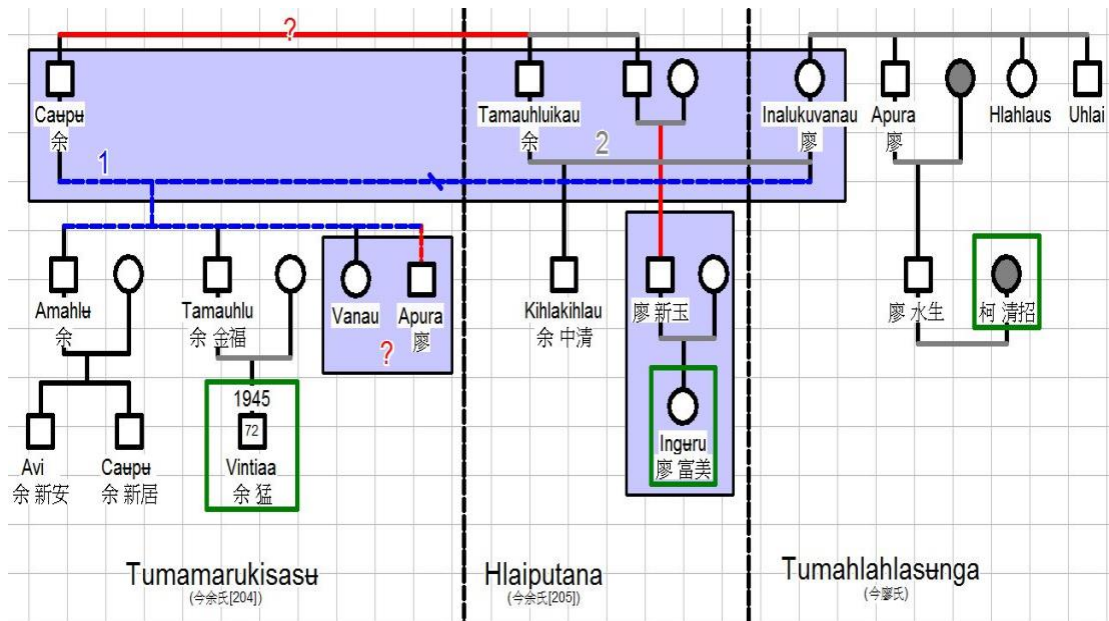


圖 12 口述記憶的兩余一廖關係圖（綠色框為報導人）

（一）Tumamalikisasu 的系譜記憶

對於 Tumamalikisasu 余氏的第一代，也就是余猛的祖父輩，本家的後代余猛並沒有記憶，根據游仁貴的說法，余猛的祖父為 **Caupu**，娶了廖氏第一代的 **Inalukuvanau**，丈夫過世後 **Vanau** 再嫁給 **Hlaiputana** 余氏第一代的 **Tamauhluikau**。然而余猛卻記得父親曾說過祖父 **Caupu** 與 **Tamauhluikau** 是「兄弟」，此處即產生了強烈的衝突。而對於 **Caupu** 的後代，也就是余猛的父親輩，游仁貴的說法為 **Caupu** 生了三個小孩 **Amahlu**、**Ingeru**、**Tamauhlu** 余金福；而余猛則不清楚父親還有哥哥姊姊，但卻表示父親還有一個妹妹 **Vanau**，和一個弟弟 **Apura** 姓廖，就是廖水生的父親；這反而是游仁貴並未提及的。

（二）Tumahlalasunga 的系譜記憶

而對於 Tumahlalasunga 氏族的記憶，最常被提及的人是 **Apura**，而根據 **Apura** 的兒子廖水生的妻子柯清招表示，有看過岳父 **Apura**，雖然沒見過他的兄弟姊妹，但知道他們有四個，兩女兩男，**Inalukuvanau**、**Hlahlaus**、**Apura**、**Uhlai**，其中 **Inalukuvanau** 嫁給 Tumamalikisasu 余猛的祖父 **Caupu**，此記憶與游仁貴的相同，然而余猛卻只記得 **Apura** 有妹妹 **Hlahlaus**。且若其他人對於廖氏第一代的說法以及 Tumamalikisasu 和 Tumahlalasunga 的婚姻關係為真，那麼余猛的祖母 **Inlukuvanau** 等於是收養了自己的弟弟，此處亦為一大矛盾的疑點。

此外，美壠地區現今其實存在著非 Tumahlahlasunga 的「廖」，即為廖新玉家族的後代。對此，本家的女兒廖富美、以及柯清招、余猛等人皆能清楚地表示 Apura 和廖新玉是不同氏族，廖新玉姓廖是因為被廖家收養才改姓，但卻無人知道收養廖新玉的是何人。且實際上由於目前漢姓的廣泛使用，因此在訪問其他親緣關係較遠、非居住在美壠地區者，也有不少人會誤以為廖富美家族是屬於 Tumahlahlasunga 氏族。

(三) Hlaiputana 的系譜記憶

而對於 Hlaiputana 氏族，拉阿魯哇族人普遍的認知為該氏族的漢姓為余，但報導人大多對於第一代的兄弟姊妹不太清楚。據游仁貴口述，Hlaiputana 氏第一代有 Tamauhluikau、廖新玉的爸爸、余玉華的爸爸、Avi、 ulunganahlahlana 、Hla'u，其中 Avi 一脈因入贅布農族，漢姓上已改姓謝。

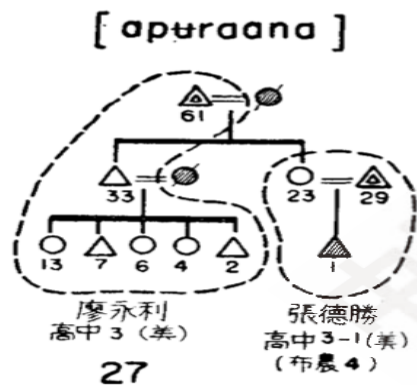


圖 13 Apurana 氏族系譜

資料來源：劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28：88。

(四) 大系統名與小氏族名的解釋

而針對文獻上出現的 Qanguana 和 Apurana 這兩個氏族名，在劉斌雄所整理的系譜中，Qanguana 中的余金福 Tamauhlu 即為余猛的祖父、余新安 Avi 和余新居 Caapu 兩兄弟則為余猛祖父哥哥 Mai 的小孩，若其記載無誤，則 Qanguana 應為余猛家的氏族名。然而無論是本家的余猛或者游仁貴等人，皆無人聽過這個名稱，且皆表示余猛家族的氏族名稱就是 Tumamalikisasu，這是較為弔詭之處。

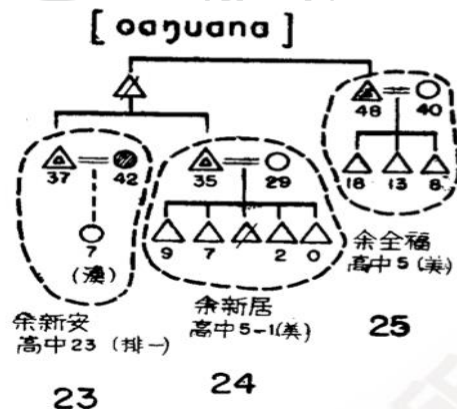


圖 14 Qanguana 氏族系譜

資料來源：劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28：88。

而 Tumahlahlasunga 此名稱，游仁貴則解釋，Tumahlahlasunga 氏族本來應該是叫 Okoluana，但該氏族想以祖居地 hlasunga 作為氏族名稱，以發揚壯大氏族，才改做 Tumahlahlasunga。而 Apurana 應該只是一個名字，因為祖先名叫 Apura，因此取 Apurana 作稱呼，這樣的情況與拉阿魯哇族的 Mu'uana 氏族是從祖先名 Mu'u 而來是相同的。但是在劉斌雄的記錄之中 Apurana 是有獨立地位的一個氏族，並非僅是一個家族。然而談及 Okoluana 原先游仁貴表示該氏族已無後代，但以此論而言，Tumahlahlasunga 應該已經絕後，而游仁貴卻又表示 Apura 的後代就是屬於 Tumahlahlasunga。這樣前後相互矛盾的記憶，此背後可能隱含著 Tumahlahlasunga 確實是大於氏族的一種統稱。

二、文獻中美壠地區的氏族互動

以日本時期的戶籍作歸納分析，トママリケサス可對應到 Tumamalikisasu，トマラスガ可對應到 Tumahlahlasunga。然而依據移川子的記載，美壠社當時應還有 Hlaiputana、Hlapa'ahlica，以及無法與今日氏族對應的 Okoluana、Apurana、Lapoaana，這幾個氏族則卻皆沒有在戶籍記錄上出現。

（一）Tumamalikisasu 與 Tumahlahlasunga 共處一戶

在ビラン社 6 番戶のトママリケサス家，戶主マヤ的父親為サポア、母親為ガラワンナウ。マヤ有妹妹イゴ和弟弟タンマオ，妹妹イゴ於 15 歲時嫁給ビラン 1 番戶のヤガナ家のパリ。マヤ的父親於其 10 歲時過世，母親於父親過世後又另招一丈夫，為トマラスガ家のタンマウ，兩人又生有タカナウ、アロアイ、キラキラウ、スウク。又過了 20 多年後，母親過世，招夫タンマウ帶著タカナウ、キラキラウ、スウク三個孩子²³分家至ビラン 20 番戶。マヤ的第一任妻子為ビラン 11 番戶キヤラキラウ與ペーエ的女兒ウク；妻子過世後再娶母親招夫タンマウ與前妻アボ所生的女兒ウク，兩人生有アビヤ、サポア、アボ、ユキ子。此記錄與游仁貴等人的記憶是完全吻合的，不過卻未能解釋為何余猛的父親會說祖父與 Tamauhluikau 是兄弟。但若以日本的習慣，招婿本身常會以婿養子的形式進行，儘管サポアの父親早已過世，但「祖父 Сапуа 與

²³ 其女兒アロアイ已過世

Tamauhlukau 是兄弟」或許是以婿養子的概念而言之，此為一種可能的推測。

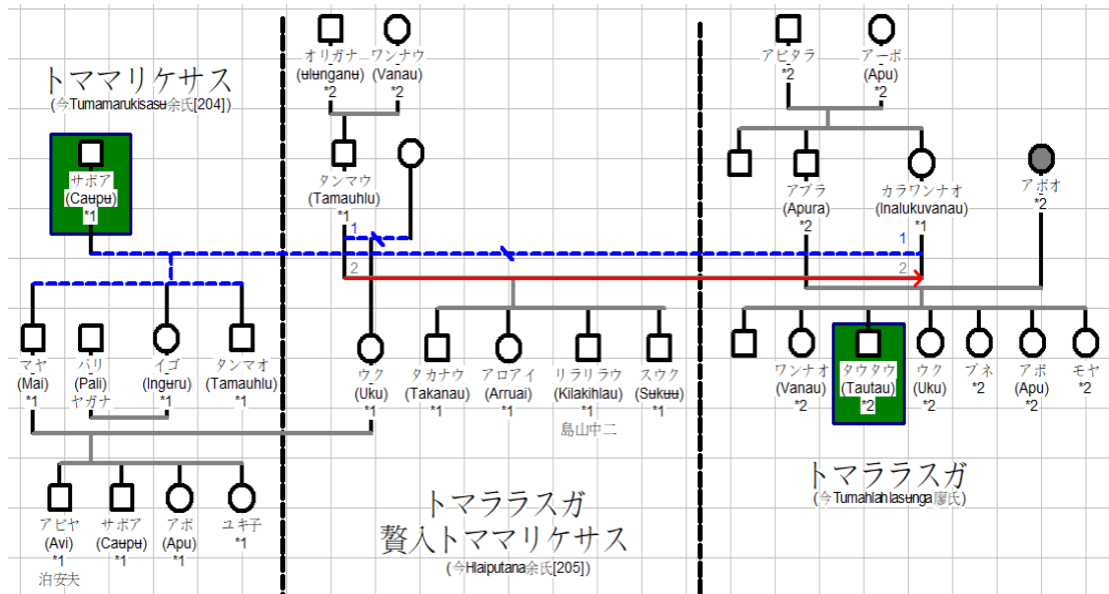


圖 15 戶籍資料中的 Caupu、Tamauhlukau、Inalukuvanau 三者之關係圖（綠色底者為報導人余猛之祖父）

（二）戶籍上的 Apura 家

再就ガラワンナウ而論，其為トマララスガ・アビタテ與アポ的女兒，與ビラン 17 戸アブラ父母姓名皆相同，推測兩人應為兄妹。然而，在戶籍記載中，アブラ較ガラワンナウ年長，那麼就ガラワンナウ更不可能是收養アブラ。那麼何來收養一說，便仍是個謎。亦有推測為該位被收養のアブラ另有其人，但アブラ此名僅為 Apurana 氏族獨有，再加上隔代傳名的習慣，那麼余猛的祖父收養的就只可能是アブラ的孫子，但又與事實不符。因而此疑點仍無法解謎。

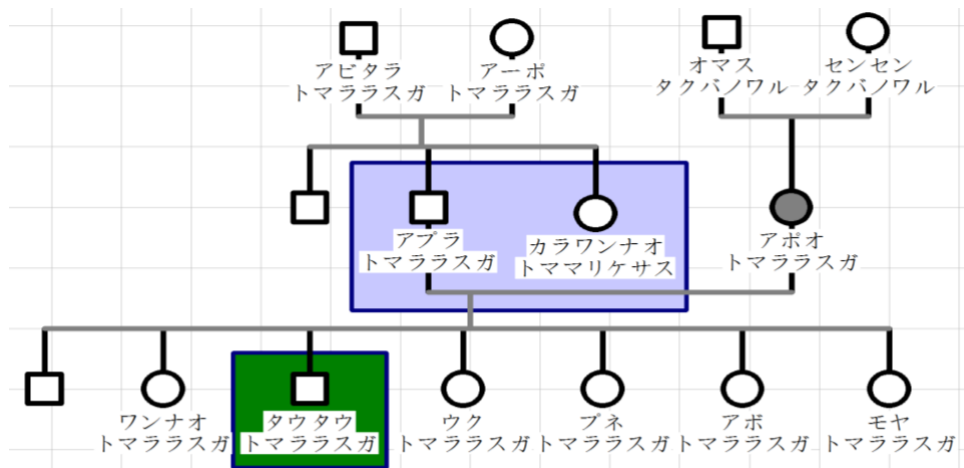


圖 16 戶籍資料中的 Apura 與 Inalukuvanau 之關係圖（綠色底者為報導人柯清招的丈夫）

(三) Qanguana 氏族的移動

關於 Qanguana 此氏族名，在日本戶籍記錄上就有記載為オワンワナ，且在記錄上為與 Tumamalikisasu 為兩個不同的姓。戶籍資料中オワンワナ氏族僅有 2 戶，兩戶原先皆是居住在雁爾社。其一為ガニ 6 番戶，戶主為アタイ，妻子為トマ馬拉キサラ・ウリガナ與アロアイ之女兒アポ，妻子在嫁入前寄居於ビラン不詳番戶的アンオ家。アタイ與アポ生有ハリロ、イゴ、ラテガイ三個孩子。妻子過世後アタイ再娶サラグワナ・サポラウラ和ウペイ之女兒アポ，兩人生有一女ウース。直到第二任妻子也過世之後，可能因前妻原居於ビラン社的親緣關係，アタイ便帶著兒子ハリロ與女兒ウース²⁴遷至ビラン 15 番戶與トママリケサス・サポア一家同住，至此 Qanguana 氏族遷居美瓏社。而另一戶則為ガニ社 35 番戶，此戶後舉家遷至那瑪夏。

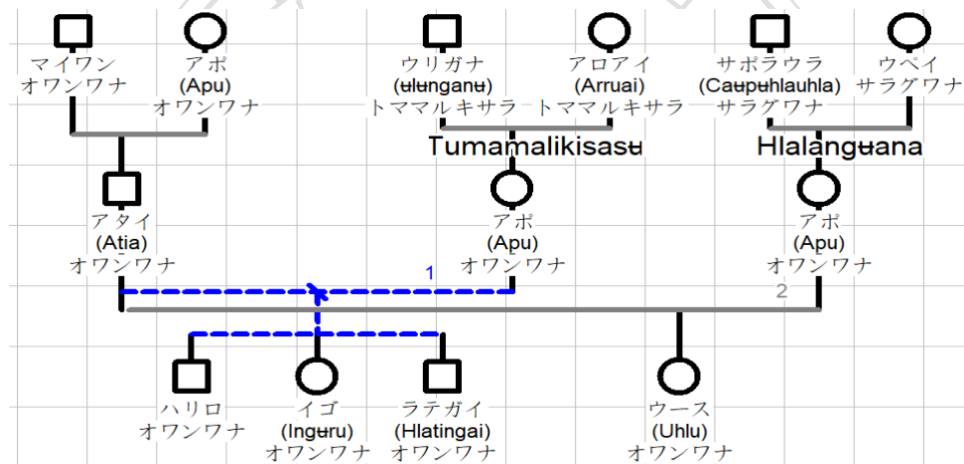


圖 17 戶籍資料中遷居美瓏社的 Qanguana 氏族系譜

然而矛盾的是，於移川子的記錄中 Qanguana 是屬於 Toma-hlahlasunga 系統，但到了劉斌雄的記錄卻變為 Tpma-marukisala 系統，且劉斌雄的系譜記載中，Qanguana 氏族有余金福、余新安、余新居，但在日本戶籍記錄上此三人卻是トママリケサス而非オワンワナ。因トママリケサス and オワンワナ 兩個姓氏在戶籍上是同時出現，此兩者為同一氏族但記載成不同姓的機率應該較小。那麼是否為劉斌雄的記錄有誤，或者是 Qanguana 氏族遷居至美瓏社後就此融入 Tumamarukisala 氏族，或者被記載為トママリケサス，今日已難以查證。

²⁴ イゴ已過世、ラテガイ已送養ハイセン 21 番戶布農族タケシラホワン氏族家。

第三節 拉阿魯哇族有一個還是兩個郭氏

現今拉阿魯哇族的 Hlauvuhlana 氏族即為漢姓的郭氏，屬於排剪社的系統並居於高中地區。然而在口傳之中，桃源地區也有姓郭的後代，而桃源的郭姓，究竟是從高中遷來？還是原本便居於桃源？關於郭姓的氏族體系上的疑點無人能言明。以下將針對郭姓的氏族體系進行討論。

一、口述之中桃源郭氏的追查與探究

針對此一議題，筆者找尋了數位族內的耆老和家族中的長輩進行訪談。以下為訪談清單及報導人的身份概要：

表 9 針對桃源地區之郭姓氏族議題之報導人清單及其身份概覽

姓名	身份
葉秀玉	葉德興 Angai 之女，Hlatiurana 氏族第三代。
葉清春	葉德興 Angai 之孫，Hlatiurana 氏族第四代。雁爾社現任頭目。
謝垂耀	Hlatiurana 氏族第四代，Angu'u 之孫。前任鄉長。
游仁貴	當今對拉阿魯哇文化事務最了解的耆老。
郭基鼎	興中國小校長、拉阿魯哇協進會總幹事。
郭素玉	現'iangwana 氏族第二代，該氏族中郭姓最年長者。
鍾永安	Hlauvuhlana 氏族第三代，高中 Hlauvuhlana 氏族遷至桃源的後代中最年長者。
顏秀蘭	郭朝富之妻，丈夫為郭素玉之弟

(一) 遷徙而來的鍾家

首先，桃源地區亦有 Hlauvuhlana 氏族，和現在高中的郭家過去曾是同一個家族但為鍾姓，這部分族人們的記憶基本上是統一的。就游仁貴的口述，Hlauvuhlana 氏族原先的祖先是三個兄弟，為鍾永安的阿公 Avi、郭文廣的爸爸 Caupu、還有 ulunganu，其中老大 Avi 遷居桃源，即為後來的鍾家。

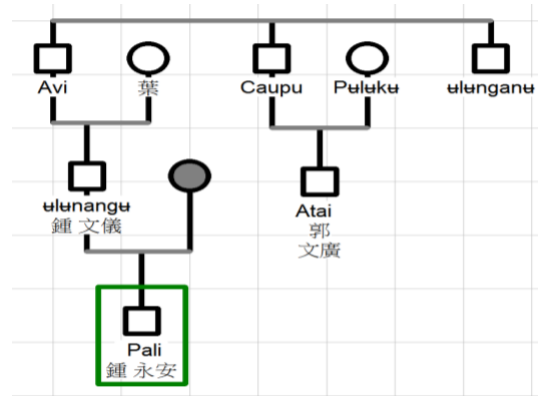


圖 18 口述記憶的 Hlauvuhlana 氏族郭姓與鍾姓關係系譜（圖中綠色框者為報導人）

而本家的鍾永安則表示，祖父是第一代從高中來桃源，聽說過去是已消失的塔蠟社的人，而祖父是放牛時翻過山才來到這裡，祖母則是葉家的，但不清楚他們的名字。祖父母皆早逝，父親鍾文儀過去好像曾有兄弟姊妹，但因為瘧疾都過世了。後來改漢姓時由於未統一而產生一氏族兩姓的現象，聽說當時父親曾和 Atai 討論但無結果，後來就變成一邊姓郭、一邊姓鍾。鍾永安曾聽父親回憶：「到當時是大家排隊，由村幹事來取姓氏，但因自己是孤兒，到最後村幹事才發現還有小孩子沒有取姓，剩下的姓氏也沒幾個，於是就分到這個鍾姓。」

(二) 葉氏的郭姓親戚郭順利

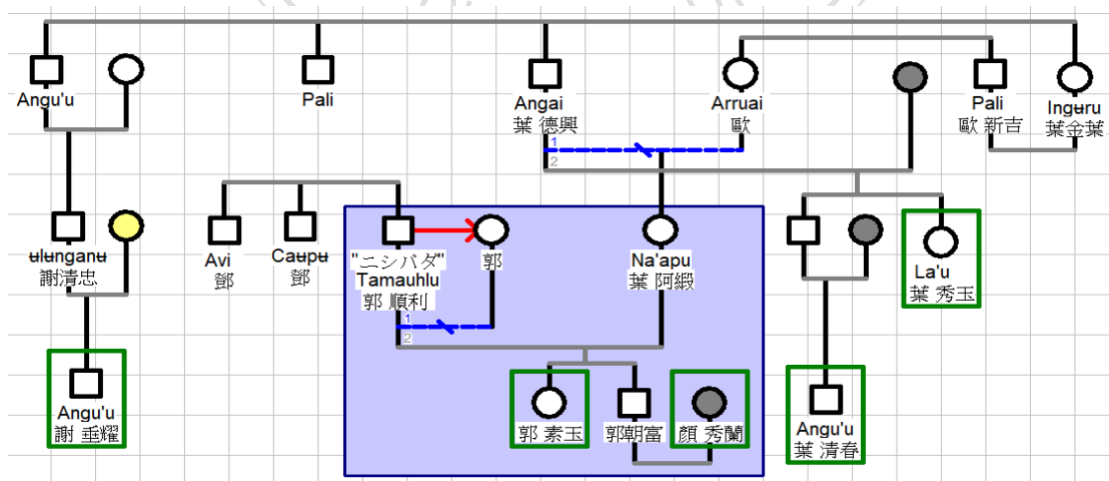


圖 19 口述記憶的郭順利與其關係系譜（綠色框者為報導人）

除了鍾家以外，報導人還提及葉家似乎與郭家亦有姻親關係，而其中的關鍵人物便是郭順利、郭阿緞。不過對於郭順利，較常提及的為ニシバダ

（Nishibada）這個名字，對於漢名反而不常被稱呼。而對於此人，報導人的記憶則相對分散，每個人所記得的部分都不太相同，但大致可拼湊成一個整貌。首先據本家的女兒郭素玉所述：「父親叫郭順利，族名叫 Tamauhlu，生有三男四女，以前是當日本警察的，有日文名叫ニシバダ。原本家是住在四社，後來搬到桃源國小附近。母親是姓葉的叫 Na'apu，父親是被葉家招，但原因不清楚，而父親姓郭的原因推測應該也是先前有入贅給姓郭的、或可能是他被郭家的收養。父親的兄弟姊妹知道還有兩個哥哥，Avi 和 Caupu。」而葉家的葉秀玉和葉清春則表示：「郭阿緞是 Angai 與第一任妻子 Arruai 的孩子，兄弟姊妹有三男一女，大哥是去日本打仗過世的，叫中井勝治，族名叫 ulunganu、老二 Caupu 葉武原是在屏東做木工年輕就病死、老三 Avi 葉武德也是很年輕就過世了、最小的是 Na'apu 葉阿緞。阿緞是嫁給姓郭的才冠夫姓為郭阿緞，她的丈夫是日本警察，先前還有第一任妻子，但只知道他的名字也叫 Na'apu。」本家的媳婦顏秀蘭則補充：「公公本來是姓鄧，後來先被一個姓郭的招，鄧就拿掉了就直接叫郭順利。他們是這裡的郭家，後來姓郭的妻子過世，兩人也沒有生孩子，才又娶我婆婆。丈夫說我們家的氏族名叫'iangwana，前一任老婆他們叫 Hlauvuhlana，是跟高中的一樣，是那邊過來的。」但謝垂耀的說法則認為：「郭順利是鄧家的，他們有四兄弟，他是被四社的郭家招，這個郭不是高中的郭。」在報導人對於郭順利的記憶之中，關於郭順利入贅的郭家，大多皆認為應該與高中的不同，然而他們的氏族為何，卻沒有人記得。但郭順利的兒子郭朝富卻告訴妻子這個第一任妻子的氏族名 Hlauvuhlana，即為高中的郭氏，若此說法屬實，那麼這一家就與高中屬同一系統。此外，對於郭順利的這個妻子，也只有葉秀玉有印象，應該是和葉阿緞一樣叫做 Na'apu，除此之外便沒有人對於這一家的任何事情有記憶。

（三）消失的桃源郭氏

那麼關於桃源到底有沒有與高中不同氏族體系的郭氏？族人對於此事的記憶則是極為稀薄的，但又都或多或少有印象、或者有聽過。游仁貴、謝垂耀表示桃源這邊的郭氏他們在民國 50 年前初，在桃源這邊就消失了。他們只有一家，知道的只剩兩個人。本來還有一位姊姊是 Inguru，但不幸掉到大肚關下過世了。再來就是 Uvau 郭來好和 Vanau，他們是姊妹。郭來好是嫁給布農的林高明，在美壠社那邊。Vanau 是嫁給平地人，就在高中的廟那裡，她還傳四個孩子，現在改回來姓郭了。據葉清春的口述，則表示四社本來也有一家姓郭，有 Angai 和他的妹妹 Uku，兄妹兩人是跟布農族姓莊的換婚。Angai 只有一個女兒叫 Umav，招了寶山的布農族姓陳。Uku 也只有生一個 Abus，是招平埔族的丈夫。Umav 和 Abus 都已經過世，他們的小孩也都過世了，只剩 Abus 有一個孩子在外地。

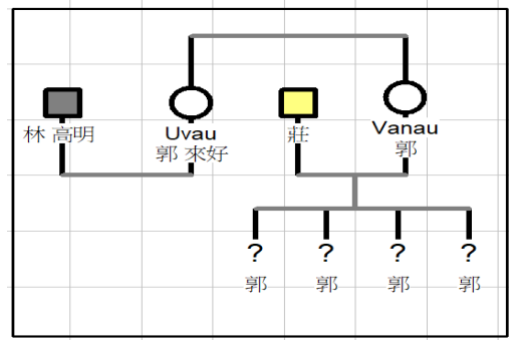


圖 20 游仁貴等人記憶中的桃源郭氏

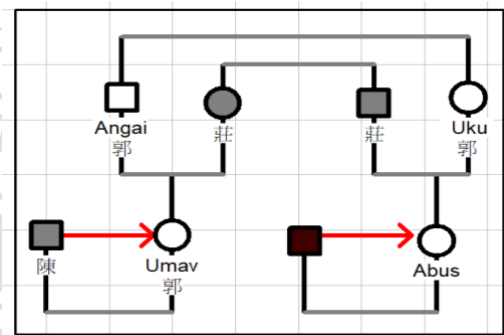


圖 21 葉清春記憶中的桃源郭氏

二、從文獻確認桃源不同郭姓的氏族歸屬

（一）高中郭氏的桃源鍾姓分支確認

根據移川子的記錄，Hlauhuhlana 氏族共有 3 戶，其中有 2 戶居住於塔蠟社、1 戶居於雁爾社；而在劉斌雄的記錄中則僅剩 2 戶，一戶於高中排剪第一部落、另一戶於雁爾下部落（鄉公所一帶）。顯示 Hlauhuhlana 氏族原居地主要在塔蠟社，可能於廢社之後才遷至高中排剪社。此也與鍾永安口述其祖父原本居住於塔蠟社是吻合的。

而再藉由整理劉斌雄的系譜，首先可確認郭文廣和鍾文儀雖居地不同，但皆是屬於 Hlauvuhlana 氏族，且父親為親兄弟，與口述一致。而在戶籍資料的比對中，ハイセン 19 番戸、ハイセン 20 番戸の森山家、ガニ 2 番戸の佐佐木家，分別可對應口述中 Hlauvuhlana 氏族的祖先 *ɬɪŋɡanɬ*、*Caɪpu*、*Avi*，而其中 *Caɪpu*、*Avi* 其後代亦可與口述系譜連接，然而兩人的父親卻不同，*Caɪpu* 的父親為 *Mai*、*Avi* 的父親卻是 *Pali*。也許是他們的母親 *Ingeru* 曾經改嫁，又或者口述之中所稱的三兄弟其實僅是有親戚關係而並非親兄弟，此處留下了一個新的疑點。

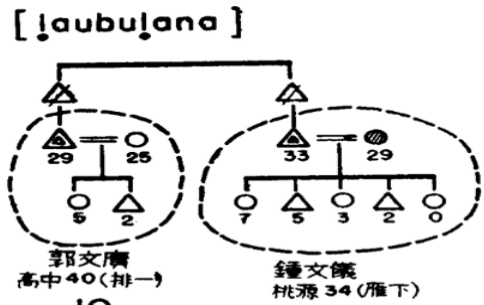


圖 22 Hlauvuhlana 氏族系譜

資料來源：劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28：87。

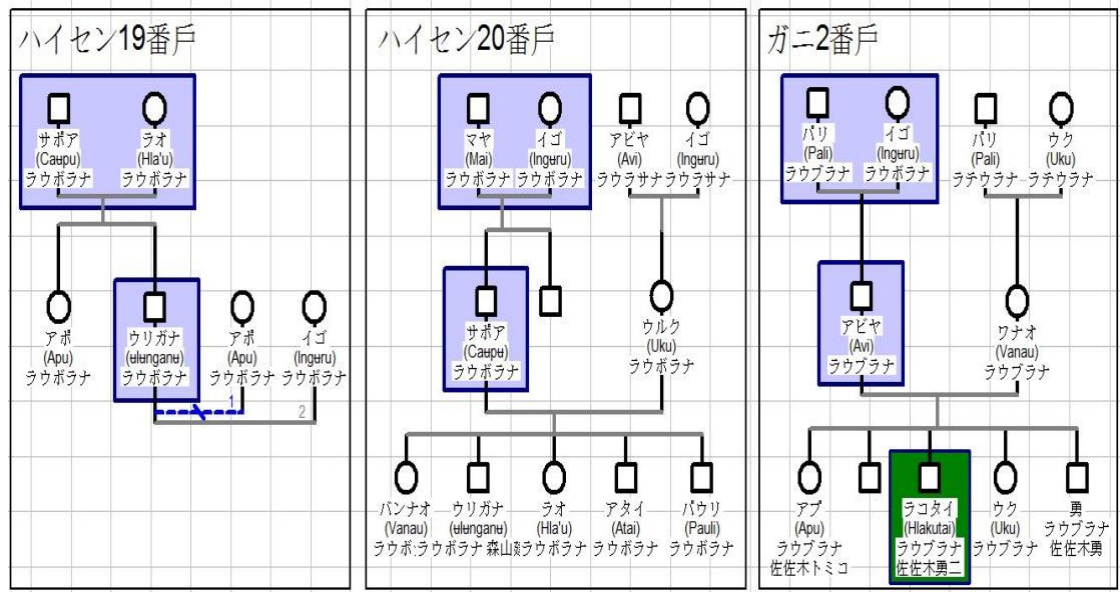


圖 23 戶籍資料中的 Hlauvuhlana 高中郭氏（綠色底者為報導人鍾永安之父）

（二）桃源郭氏「Hlatsulangana 氏族」的發現

重要的是，從劉斌雄的資料中，發現除了 Hlauvuhlana 的郭和'ianguana 的郭之外，還有另外一個姓郭的叫郭武源 Angai 是住在四社，這便證實了與葉清春等人的記憶無誤。郭武源其氏族名為 Hlatsulangana，而這個氏族名稱是被今日的拉阿魯哇族族人所遺忘的。翻查移川子之記載，該氏族有 2 戶居住於雁爾社，而劉斌雄的記錄中同樣居於雁爾但僅剩 1 戶，此證實了「桃源郭氏」一直都存在，且是一個獨立的氏族，與 Hlauvuhlana 郭氏系統不相同。不過在移川子之記載中，是將 Hlatsulangana 氏族歸類為 Tuma-tal-kanakanabu 系統，而劉斌雄則歸類於 Tuma-marukisala 系統，此為較奇怪之處。因 Tuma-tal-kanakanabu 系統其實為融入拉阿魯哇族的卡那卡那富人，但 Tuma-marukisala 系統應為拉阿魯哇族原先的骨幹，系統歸屬上的移動是否為拉阿魯哇族認同上的改變，或者僅是記載有誤，此疑點目前無可考。

此外劉斌雄的系譜中有記載郭武源哥哥的女兒是嫁到美壠社的布農族林高明，這也大致證明游仁貴等人的記憶是正確的。再從戶籍資料來看，サツラガナ可對音 Hlatsulangana，而該氏族在雁爾社之中與 Hlaiturana、Hlalanguana、Kakoana 三氏族皆有婚姻或同居的關係，可見該氏族原先應與今日的葉氏、池氏、方氏皆有深厚的互動。而在戶籍簿上屬 Hlatsulangana 氏族的唯一為雁爾社ガニ 16 番戶的津田家，該戶即為前述的 Angai 家。但這些曾出現於日本戶籍的人們今日多皆已消失在拉阿魯哇族人的記憶之中。

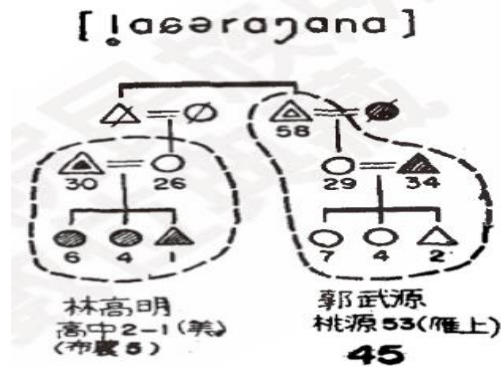


圖 24 Hlatsulangana 氏族系譜

資料來源：劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28：89

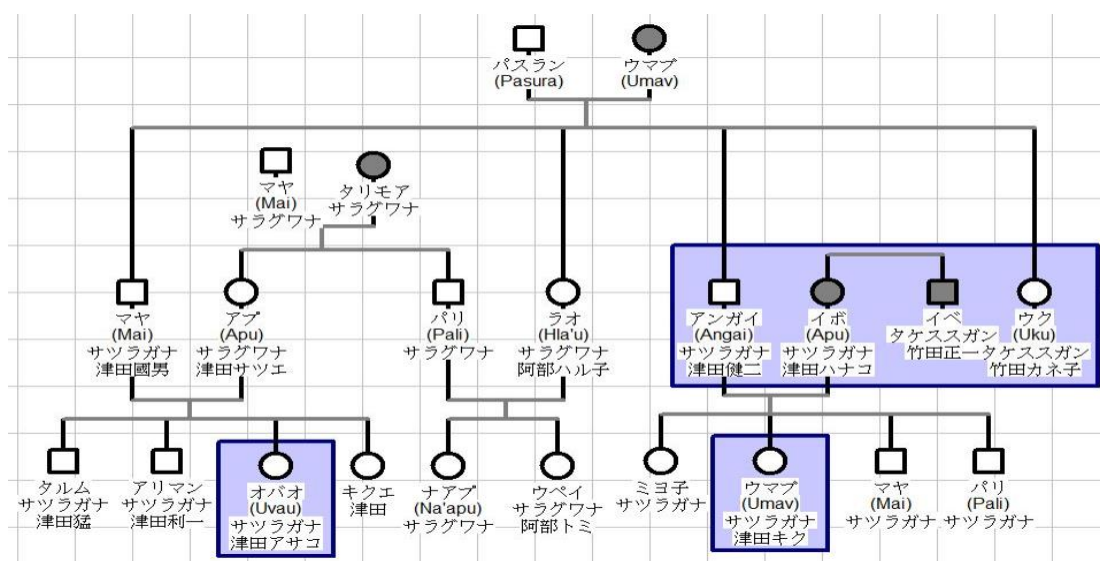


圖 25 戶籍資料中的 Hlatsulangana 桃源郭系譜

(三) 日本警察郭順利的姓氏歸屬

最後討論郭順利的姓氏來源，由劉斌雄的記錄可確認此人是屬於'iangwana 氏族，且確實有兩任妻子，但第一任妻子為布農族，且兩人有收養一個漢人小孩，此處與族人的記憶不同。而其第二任妻子則為拉阿魯哇族，所生的孩子與郭素玉等人的

性別出生序相同，且該戶是居住在桃源國民學校一代，這部分是與口述是吻合的。再以戶籍記錄來看，ハイセン社 22 番戸西畠家，戸主ヤガナ・オリガナ（後改名為西畠健），其妻為トマララスガ家のイゴ。本戸有四子，長男為リツポン、二男為アビヤ、三男為サポア、四男為タンマウ（後改名為西畠利男）。ヤガナ可對音為'iangwana 鄧氏，タンマウ即為 Tamauhlu，加上其哥哥的名字アビヤ和サポア即為 Avi、Саппу，推測此人應就是郭順利。而族人習稱のニシバ

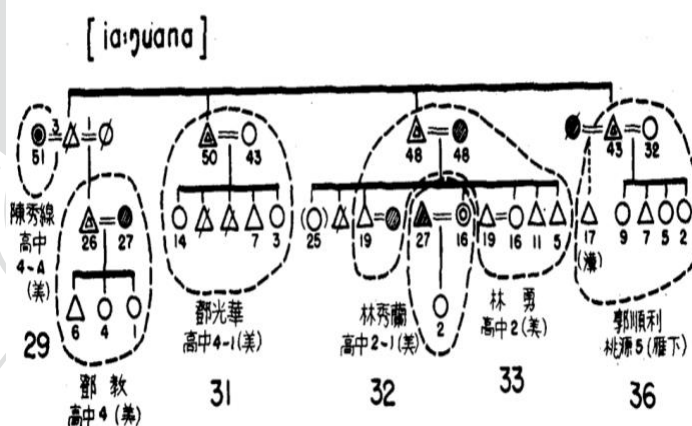


圖 26 'iangwana 氏族系譜

資料來源：劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28：89

ダ²⁵，實際上為其原生家庭ヤガナ改日本姓氏的西畠的讀音²⁵。タンマウ於 25 歲時成為ガニ 11 社番戶的戶主サラグワナ・パスラ（後改名為山内忠義）的養子，並於同一天與其長女ナアプ（後改名為山内美子）結婚，於此之後的戶籍記載其名皆是山内利男。而養父パスラ在戶籍簿上記載為頭目且為警手，後來タンマウ也相繼成為高雄州的巡查。這樣的記載可能源於日本文化中的婿養子概念，實際上就等同於報導人所說的招贅。此外，雖然在戶籍記載中並沒有與郭順利與葉阿綴結婚的記錄，但ガニ社 10 番戶中井家比對下即為葉清春的祖父 Angai 家，而口述之中郭順利的第二任妻子 Na'apu 即為戶籍記錄中該戶的女兒ナアポ（後改名為中井ナミ子）。

不過在戶籍資料中，郭順利的妻子ナアプ，名字雖與口述的 Na'apu 相同，但她既非 Hlauvuhlana 氏族的高中郭氏或 Hlatsulangana 氏族的桃源郭氏，也非 Hlaturi 葉氏，也非劉斌雄記載的布農族，而是 Hlalanguana 池氏，這又造成了一處新的疑點。這樣的矛盾現象究竟是郭順利其實是有三任妻子？或者是山内家雖為 Hlalanguana 氏族，但改漢姓時卻誤改為池姓？或者是記載上的錯誤？這些由於氏族名改日本名又改漢名，在三種不同文化的習慣和觀念下的姓氏轉換，可能造成了傳聲筒現象，到最後已經無法辨識郭順利的「郭」到底是如何而來的。

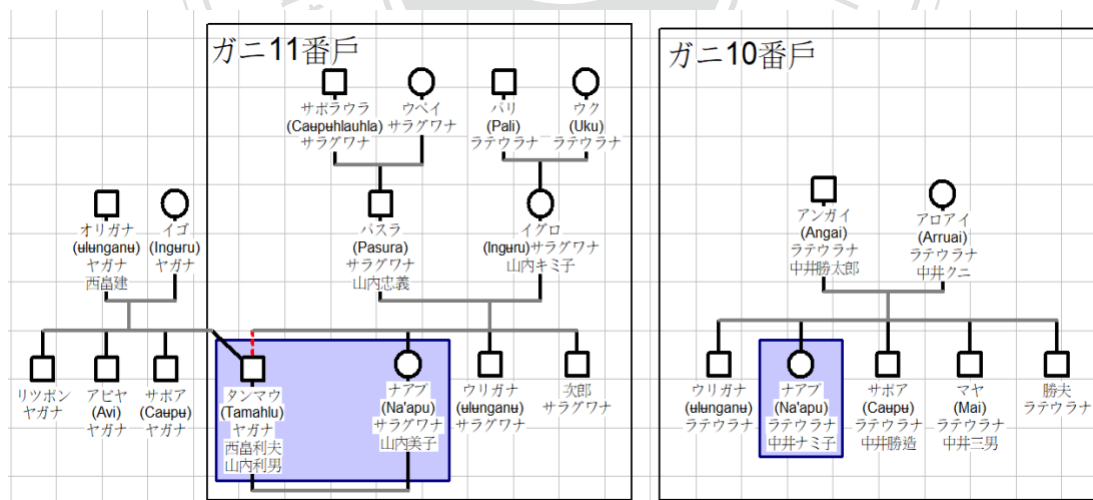


圖 27 戶籍資料中的郭順利（山内利男）與葉阿綴（中井ナミ子）

²⁵ 「西畠」於日本姓氏中的讀音為にしはた或にしばた，此處的ニシバダ是根據族人口述時的拼音。

第四節 那瑪夏拉阿魯哇族與他們的氏族

現今居住於那瑪夏的拉阿魯哇族人，據傳是於日治時期遷入那瑪夏，並就此融入布農族社會之中。在卡那卡那富族爭取正名的過程中，這群人還曾一度被誤認為其一員，直到近年才找回了拉阿魯哇族的民族認同。然而對於已長期布農化的那瑪夏拉阿魯哇族人而言，早已遺忘了自己的氏族名，目前僅知葛、曾、黃、周四姓為拉阿魯哇族的後裔。

一、口述之中的那瑪夏四姓

針對此一議題，筆者找尋了數位族內的耆老和家族中的長輩進行訪談。以下為訪談清單及報導人的身份概要：

表 10 針對那瑪夏拉阿魯哇族人氏族溯源議題之報導人清單及其身份概覽

姓名	身份
葛新雄	葛氏第三代，祖父為第一代遷至那瑪夏者。民權國小主任，並為那瑪夏拉阿魯哇族找回民族認同的主要推手。
曾麗蘭	曾氏第三代，祖父的弟弟為第一代遷至那瑪夏者。
蘇紫美	屬高中 Salapuana 石氏，嫁至那瑪夏約 40 年，在當地任族語老師。
游仁貴	當今對拉阿魯哇文化事務最了解的耆老。

（一）葛、曾、黃、周四姓的遷徙口傳

那瑪夏的拉阿魯哇族目前對祖父輩的遷徙，還留有較多口傳記憶者為找回拉阿魯哇族民族認同的核心人物葛新雄。據其口述，父親曾說過祖父是第一代遷來那瑪夏的，時間大約是在民國 22 年（昭和 8 年）前後。過去在日本時代是姓谷，祖父叫做谷實，民國時期就取與谷音近的葛作為姓氏。曾祖父是 Mai，娶布農族的妻子，據說曾祖父很早就病死，當時曾祖母已經懷了祖父，再改嫁，生下祖父 *Ulungan* 後由曾祖母第二任布農族丈夫 *Dakilawan* 收養。

而關於曾家，曾麗蘭則表示曾聽說叔公曾清坡是第一代從高中遷至那瑪夏

的，但不清楚祖父是否也一起遷來。祖父原先娶布農族許家，生了曾麗蘭的父親及一個姊姊和一個弟弟，祖父過世之後叔公就續娶祖母為妻，並撫養父親等人。對於曾清坡，報導人多還有見過，其族名為 **Mu'u**，據說其拉阿魯哇語還能講得很流利。

至於黃家則傳說與桃源的葉家有往來，但不確定祖先是否為親戚，而今日的黃家有 2 戶，但尚未能知其祖先的親緣關係。至於周家則較不清楚其祖先遷居的歷史。

（二）那瑪夏的氏族歸屬

關於那瑪夏的氏族問題，葛新雄等人也與桃源、高中地區的游仁貴等人討論過許多次，但仍沒有一個很明確的定論，只推測那瑪夏的拉阿魯哇族人應該是從美壠社這邊遷出去的。而關於葛氏則推測為 **Tumamalikisasu** 余氏，據葛新雄說，父親還在世時，美壠社前頭目余中清和游仁貴曾與父親碰過面，也覺得父親的神韻和 **Tumamalikisasu** 氏族老一輩的人很神似。而曾氏原本也認為應該是 **Tumamalikisasu** 氏族，但又因為曾清坡的族名為 **Mu'u**，而 **Mu'u** 現在為 **Mu'uana** 尤氏所獨有的名字，因此又推測是屬於 **Mu'uana** 氏族。至於黃氏，據游仁貴口傳，**Tumahlahlasunga** 廖氏 **Apura** 的哥哥 **Mai** 是入贅至那瑪夏，應為黃群的爸爸，因此推測應為 **Tumahlahlasunga** 氏族。

二、遷居那瑪夏的拉阿魯哇族氏族考證

相傳於一百年前就有原屬美壠社的拉阿魯哇族人越過桃源鄉外來到那瑪夏民權村名為「地天子」之地（後稱「舊民權」）定居，此為黃家和曾家之祖先。而 1930 年代，又有葛、黃、高、周等姓的拉阿魯哇族人隨著布農族一同遷徙而來。²⁶然而從戶籍記錄中，僅有 1930 年代遷來之拉阿魯哇族，並無其他更早就居住於那瑪夏的拉阿魯哇族人。再查 1930 年代前後之人口，1935 年（昭和 10 年），マカツン社（今瑪雅里）有異常，該地之布農族住民仍然正常，但是卡那卡那富族戶口與人口卻都同時減少四成，雖然未能查究其原因，但可能因此導致拉阿魯哇族移民遷入。再細究日本戶籍資料，戶籍資料中與拉阿魯哇族完全

²⁶ 謝繼昌（2006），〈台灣三民鄉沙阿魯阿族的族群現象〉，《族群與社會》，頁 139-141。

相關的有 4 筆、可能與拉阿魯哇族相關的有 1 筆，茲說明如下：

（一）曾氏的祖先大浦家

マガツン社 28 番戸の大浦家，該戶戶主オワゴワン・アリマン（後改名為大浦泉一），其父親オワン原設籍於ガニ社 35 番戸，妻子為ガニ社 39 番戸布農戸的女兒サミガル（後改名為大浦アキヨ）。アリマン有妹妹ウブ（後改名為大浦ミツ子）、和弟弟パリ（後改名為大浦隆）。父親於昭和 8 年（西元 1933 年）過世，アリマン當時僅 10 歲便繼任戶主，其母親隔年改嫁ガニ社 34 番戸オワグワン・モオ（後改名為大浦德男）。同年（昭和 7 年，西元 1934 年）該戶舉家遷移至マガ

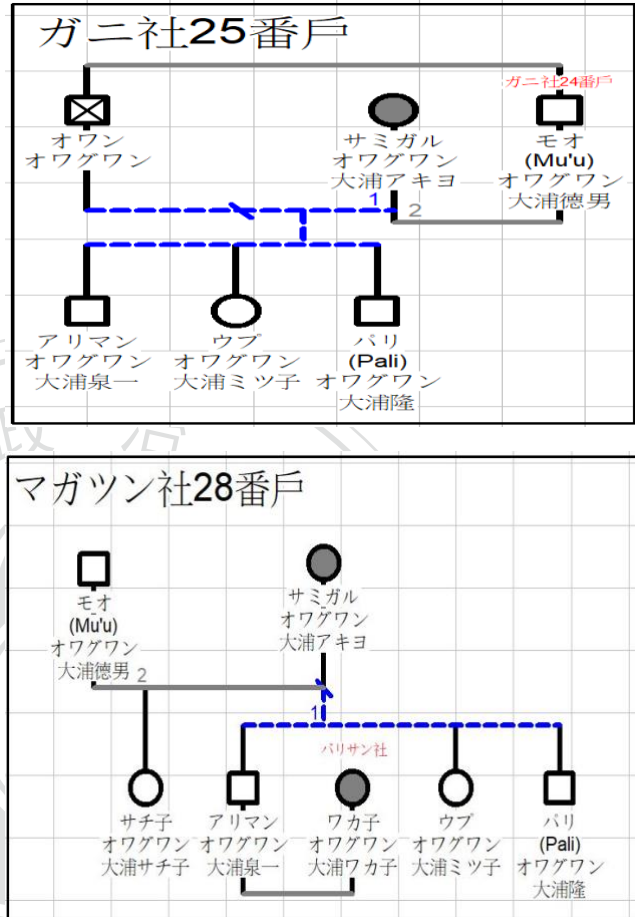


圖 28 大浦家之系譜及其演變

ツン社。アリマン後後來娶バリサン社布農族パラベ氏族之女兒ワカ子為妻。母親則與モオ再生有一女サチ子。在此資料之中，モオ可對應為 Mu'u，而ガニ社 34 番戸、35 番戸皆姓オワグワン，且アリマン為長男、モオ為二男，推測モオ為オワンの弟弟，如此便與口述之中曾麗蘭的布農族祖母改嫁弟弟的記憶相符。オワンの孩子中，有パリ，應即為口述中的 Pali 曾曷生，而 Mu'u の女兒サチ子已直接使用日本名故無法對應，但應為口述中之曾里花。由此可知，今日那瑪夏的曾家，應為オワゴワン氏族，即 Qanguana 氏族。不過承本章第二節的論述，至今仍無法確定 Qanguana 是否為 Tumamalikisasu 余氏的小氏族名，亦或為獨立的一氏族。

(二) ガニ社遷來的 Tumamalikisasu 氏族苦野家

マガツン社 7 番戶的苦野家，戶主為トママリキサラ・パリ（後改名為苦野豊），父親為トママリキサラ・ウリガナ、母親為マナウ，依名字推斷兩人皆為拉阿魯哇族。パリ有弟弟サボア（後改名為苦野三郎）及アタイ（後改名為苦野稔）。該戶原設籍於ガニ社

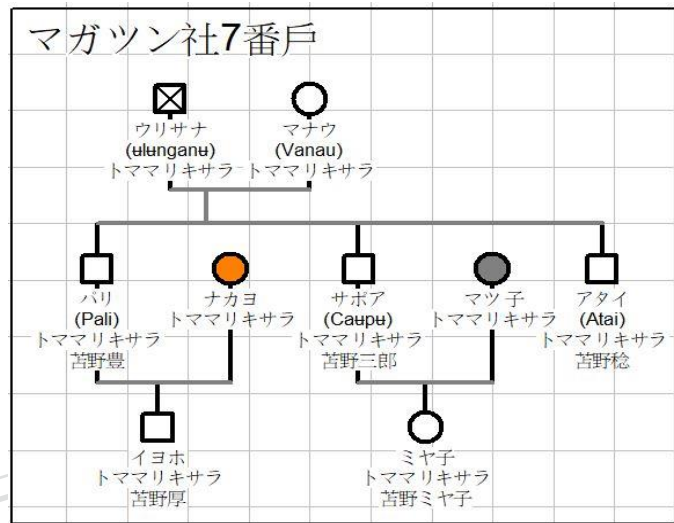


圖 29 苦野家之系譜

28 番戶，於父親過世三年後，昭和 4 年（西元 1929 年）舉戶遷至マガツン社。パリ於四年後娶同社 24 番戶卡那卡那富族アンアイアナ氏族之女ナカヨ為妻，兩人生育有一子イヨホ（後改名為苦野厚）。弟弟サボア則娶同社 38 番戶布農族タケシチバナ氏族之女マツ子為妻，並生有一女ミヤ子。根據此資料，雖無法與口述直接做連結，但因トママリキサラ可對應到 Tumamalikisasu，因此可確認有 Tumamalikisasu 氏族從雁爾社遷居而來。但同上，此 Tumamalikisasu 與現今認知的 Tumamalikisasu 余氏是否為同一家，則仍有待查證。

(三) ビラン社遷來的 Tumamalikisasu 氏族友利家

マガツン社 27 番戶的友利家，戶主トママリケサス・マヤ（後改名為友利善二）為トママリケサス・ウリガナ和ラオ之子，依名字判斷兩人應皆為拉阿魯哇族。該戶原設籍於ビラン社 12 番戶。マヤ有弟弟アベ（後改名為友利善三）。父親於昭和 8 年（西元 1933）過世，マヤ時 20 歲繼任戶主，隔年（昭和 9 年，西元 1934 年）該戶舉家遷至マガツン

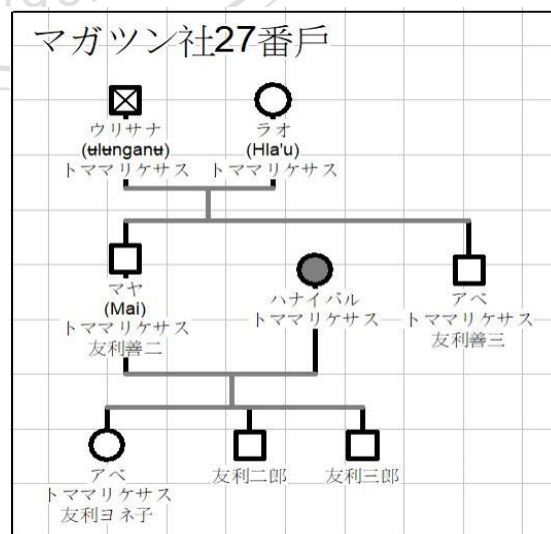


圖 30 友利家之系譜

社。マヤ於尚未遷移前已娶寶來溪頭社布農戶タケシラホワン氏族之女ハナイバル，兩人先生有アベ（後改名為友利ヨネ子），來到マガツン之後再生有友利二郎及友利三郎。同上，此筆資料雖無法與口述直接做連結，但因トママリケサス可對應到 Tumamalikisasu，故可確認有從 Tumamalikisasu 氏族從美壠社遷居而來，而是否為現今認知的 Tumamalikisasu 余氏則有待查證。

（四）Hlauracana 氏族宋氏遷徙至那瑪夏

此筆資料是來自桃源的戶籍資料，ハイセン社 17 番ラウラサナ家，戶主ラウラサナ・ウリガナ，父親為パリ、母親為イケ。該戶最初設籍於今日已消失的タルル社，後來遷居ハイセン社。ウリガナ 19 歲時與タワグラナ家のウルク結婚，妹妹イゴ則於 4 年後嫁給ウルクの哥哥ウリガナ，兩家為換婚。大正 11 年（西元 1922 年）父親過世，ウリガナ時 25 歲續任戶主。其與妻子ウルク育有長女アポ、長男パリ、次男マヤ。昭和 12 年

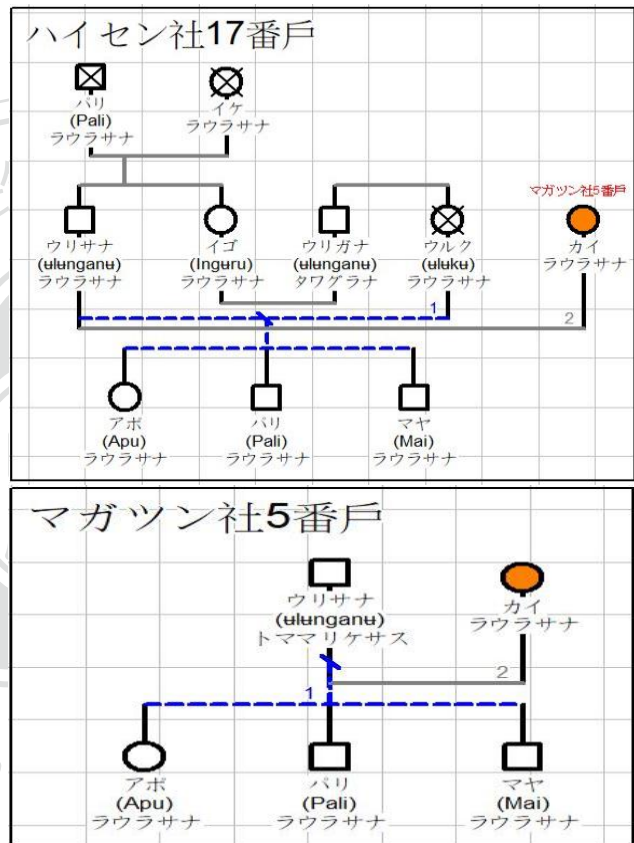


圖 31 那瑪夏ラウラサナ家之系譜及其演變

（西元 1937 年）妻子過世，再娶マガツン社 5 番戸卡那卡那富戶アムヌワナ氏族之女カイ為妻，並於 1 年半後（昭和 14 年，西元 1939 年），舉家遷至マガツン 5 番戸。因ラウラサナ可對應到 Hlauracana 宋氏，因而由此筆資料可知現今那瑪夏的拉阿魯哇族應有 Hlauracana 氏族的後裔。

再比對 Hlauracana 的口述系譜，該氏族第一代中的三男為 Ulunganu，妻子為 Uhlu，並有兒子 Pali，與戶籍資料のウリガナ、ウルク、パリ可吻合，雖無法得知該戶於那瑪夏今日是否仍有後代，但不排除可能與宋氏有相當近的親緣關係。

(五) 從ガニ社遷來的不明氏族茶沼家

此外，マガツン社 20 番的
茶沼家，則可能與拉阿魯哇族
有親緣關係。該戶原設籍於ガ
ニ社 15 番戶，戶主為チョウ・
テンスウ，父親為タ、母親為
タネボ。父親於明治 37 年（西
元 1904 年）去世，テンスウ當
年 21 歲繼任戶主。テンスウ有
兩子，長子マヤ（後改名為茶
沼香吉）是和妻子マイタス所
生、二子ウリガナ（後改名為

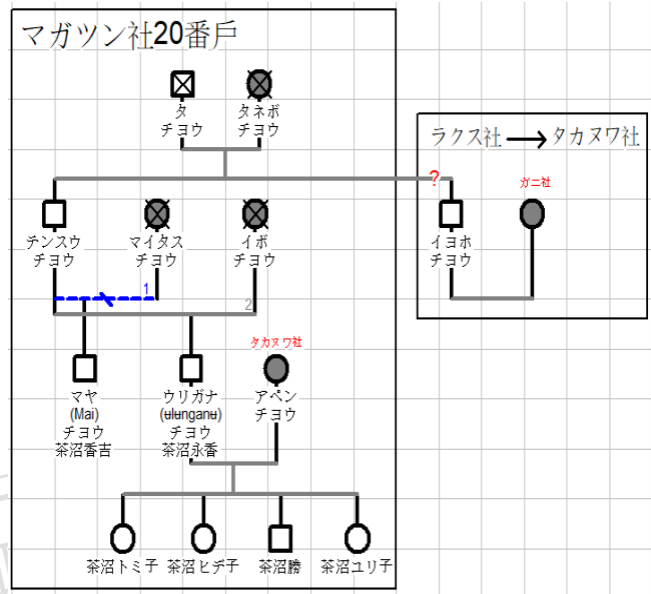


圖 32 茶沼家之系譜

茶沼永香）則是與イボ所生。昭和 7 年（西元 1932 年）舉家遷至マガツン。二子ウリガナ娶タカヌワ社 44 番戶布農戶之女アペン為妻。テンスウ的孫子也在那瑪夏出生，名字分別為茶沼トミ子、茶沼ヒデ子、茶沼勝、茶沼ユリ子。而在タカヌワ社 27 番戶的伊藤家，該戶戶長イヨホ為家中的四男，其父母與マガツン社 20 番戶姓名皆相同，推測兩人應為兄弟。該戶戶長於昭和 5 年分家，並於昭和 9 年從ラクス社遷來タカヌワ。但其妻則為ガニ社布農族，因此可推測該戶是由ガニ一路遷往ラクス再到タカヌワ。

關於チョウ此氏族名，皆不見於移川子、劉斌雄、原住民人名譜中的記錄中，而父親名タ非拉阿魯哇族之名字，也未見於原住民人名譜。而該戶於嫁娶上多是娶布農族，可知是與布農族關係甚深的一戶。然而テンスウ的兒子マヤ和ウリガナ分別可對應至 Mai 和 Ulunganu，卻是拉阿魯哇族常見的名字。因此可知此戶可能與拉阿魯哇族有所關聯，但究竟是否為拉阿魯哇族仍待查證。

依據文獻與戶籍資料的考證，可知今日的那瑪夏曾姓應是屬於 Qanguana 氏族，族人藉由 Mu'u 該名字的傳承，認為 Mu'uana 氏族的推斷應有誤，Mu'u 此名雖然今日僅由 Mu'uana 尤氏傳承，但在日本戶籍簿上並非該氏族獨有的姓名。此外那瑪夏還有分別從美壠社和雁爾社遷來的 Tumamalikisasu 氏族、以及排剪社的 Hlauracana 氏族。不過因記載在日本戶籍上的 Tumamalikisasu 可能包含多個氏族，因此仍無法確認是否為今日 Tumamalikisasu 余氏同一氏族的祖

先。同時，由於那瑪夏的族人對於過去的記憶太少，因此也無法確認此三戶遷居者，與今日葛、黃、周四姓是否有對應關係。至於口傳之中黃姓為

Tumahlahlasunga 廖氏祖先後裔的記憶，在戶籍資料中並未得到應證，但亦可能因其被招贅的緣故，或許隱入布農族的戶籍之中而難以追查。



第四章 氏族的溯源與民族的認同

氏族是拉阿魯哇族認同的核心，然而誠如前章所述，拉阿魯哇族的氏族仍有部分混亂或模糊之處，也連帶使得從屬的族人可能對於己身的血脈產生混淆。對於個人來說，瞭解自身的血脈，並藉此與自身的家族乃至氏族連結，是找到認同歸屬的途徑。本章將以四個案例來看拉阿魯哇族人如何透過氏族的溯源以建構或加深己身的民族認同。

第一節 謝垂耀：德高望重的家族，非拉族的姓

一、拉阿魯哇族的菁英公務員世家

日治時期，全拉阿魯哇族當中僅有兩人被日本政府指派為警察，其中一人為謝垂耀的父親謝清忠。據謝垂耀所言，父親曾受徵召當過日本兵，改日本姓名為橋本一郎，當時在軍中可能因表現優良而被任命為高雄州旗山郡高砂青年團的團長，退伍後又被日本人指派擔任高雄州的巡查。

日本時代的巡查原先皆是由日本人出任，但由於當時內地人視台灣為兇蕃疫癘瀰漫之地，人人視為畏途，致應徵者無幾，一再招募仍無法達到預定員額。因此 1896 年後才宣布可臨時採用本島人作為警察助理人員。²⁷從《昭和七年版 警察職員錄》中顯示，當時旗山郡巡查屬於本島人僅 27 人，這說明謝清忠在該時代能當上巡查可說是相當不容易，其身份地位應相當高。

日本戰敗後，新政府接收日本時代的警察人員，其中日籍官警遣送回日本，而臺籍官警多半盡量留用續任警察工作。²⁸不過謝垂耀說，當時政府本也有意指派父親，但要求他須先受訓然後才能出任警官，由於當時謝清忠已育有兒女因此並未任職。爾後謝清忠轉而從政，曾擔任鄉長、鄉代表和縣議員，在政壇上頗有名望。

謝清忠的第一任妻子為拉阿魯哇族人，兩人收養一名客家小孩；第二任妻子是平地人，兩人育有四男三女，謝垂耀為長子。謝清忠的五個兒子全都擔任公職，五兄弟中謝垂耀的哥哥任教職、弟弟分別為校長、警察和議員，謝垂耀

²⁷ 石丸雅邦（2008），《台灣日本時代的理蕃警察》，頁 2-8。

²⁸ 林一宏（2010），《臺灣日治時期山地「理蕃」建築法制化過程之研究（一）：臺灣警察制度的沿革》，頁 27。

本身則先任教職至主任，後從政曾任鄉長和議員。據謝垂耀所言，父親因受日本教育相當嚴肅、不苟言笑，對兒女的要求很高，謝垂耀小學時就因家人認為平地小學教育資源較優良，因此小四時便轉至六龜唸書，之後便一直在外地求學，弟妹們也多半如此。與謝垂耀同代的拉阿魯哇族人多半僅完成義務教育，甚至連國小都未讀完者亦不在少數，而在職業上也是從事一級產業者居多，像謝垂耀這樣的家庭可說是相當特別的。

二、脫離拉阿魯哇族的「姓」

在拉阿魯哇族的傳統氏族體系中，謝垂耀的家族屬於 Hlatiurana 氏族，即為目前雁爾社頭目所屬的氏族。拉阿魯哇族的頭目為世襲制，在雁爾社的口傳中一直是 Hlatiurana 氏族擔任，由現任頭目的祖父葉德興，傳給其子葉武英，再傳其子葉清春，皆是長子繼承。但對於葉德興之前雁爾社的頭目，拉阿魯哇族人已無人看過或聽過其事蹟。據謝垂耀所言，其祖父 Angu'u 過去也曾當過頭目，不過不清楚父親為何沒有接任。由於 Angu'u 為該代的長子、葉德興的兄長，若以長子繼承的傳統推斷，這樣的說法是有其可信之處，或許是 Angu'u 過世時，謝垂耀的父親受召戰場或者出任警察而不便接任頭目，因此才轉傳給其弟葉德興。

然而謝垂耀的家族雖然屬於 Hlatiurana 氏族，但改漢姓時卻未與 Hlatiurana 氏族的其他人一同改為「葉」姓，而是改了「謝」姓。關於謝垂耀家改姓謝的緣由，謝垂耀表示：「我們家改姓謝已經很久了，調閱戶籍謄本上面記載祖父母的姓氏就是謝。但是像我姑姑，大家又都說她是姓葉，就是在姓氏上好像並沒有統一。」在民國時期改漢姓的過程中，拉阿魯哇族基本上同氏族者都能改為同一漢姓，但仍有少部分例外，例如前章獨自在桃源的幼子鍾文儀，最後就與高中的親戚改為不同的姓氏。不過謝垂耀的父親並未與其他葉姓家族相隔兩地，且本身又是兼通日語、台語的高知識份子，就算在中文未能掌握時，至少對漢字有一定程度的認識，最終卻有如此的姓氏分配是較為奇怪之處。這樣的現象可能也顯示出「姓」對當時的拉阿魯哇族人而言也許並不重要，或者根本無此概念；但也亦有可能是謝清忠受到當時日本教育的影響，認為姓是以家為單位，因此「橋本」家和「中井」家雖同屬 Hlatiurana 氏族，但仍應該為不同的漢姓。至於祖父母就改姓謝這部分，因謝垂耀的祖父在日本時代就已過世，

應該不可能有漢名。由於改漢名政策時有「替祖先取漢名」的現象，不僅自己需改名亦須在戶籍上更改祖先的名字²⁹，推測謝垂耀家應也是同樣的情形。過去替祖先改姓名而造成後代認知錯誤，顯示出殖民統治政策的影響並未隨著時間而減落，反而在民族意識抬頭試圖追尋過去的記憶時產生錯植。

三、成功正名的族、無法正名的姓

如果說拉阿魯哇族能成功正名，游仁貴是核心的幕後功臣，那麼謝垂耀就是最重要的台前推手。拉阿魯哇族在推動文化復振與正名的前期，雖成立了桃源鄉鄒族宗親會，然而卻在理事長選舉上產生派系的角力，使得整個復振運動的推展受阻。直到 2009 年，桃源鄉鄒族宗親會改名為拉阿魯哇族協進會，理事長改選後由謝垂耀接下一職，以鄉長之名的德高望重，弭平了各派聲浪並信服於人，使拉阿魯哇族內部趨於穩定。

事實上謝垂耀由於母親是平地人，家庭語言已轉為台語，因此謝垂耀並不會拉阿魯哇語，且由於自己自幼便出外求學，直到 26 歲才返鄉，對於拉阿魯哇族的傳統文化最初也不甚了解。但是對於返鄉以來持續對拉阿魯哇族的投入、以及在教育界與政界的名望，讓他成為拉阿魯哇族內公推的最高代言人。從 2009 年當上理事長一直到 2014 年正名運動，謝垂耀說：「當初 98 年時提正名，能讓我們這個族群正名，一直是自己最大的心願。現在正名已經完成，自己的工作可說是告了一個段落。」2016 年的理事長改選，謝垂耀原意讓給年輕人、中生代接手，然而在眾議之下仍然由謝垂耀再次當選。協會的總幹事郭基鼎就表示：「現在雖然正名成功了，但資源多了反而容易產生紛爭，這時候也只有鄉長出來才能信服大家，各種活動也需要靠鄉長的力量才能動員得了大家。」由此可見，拉阿魯哇族人對於謝垂耀的推崇與信任，也認為不僅需由謝垂耀帶領拉阿魯哇族成功正名，更需要他繼續團結族人讓拉阿魯哇族壯大。

然而民族的名是正了，但家族的姓卻仍沒正名。「謝」姓不僅不屬於拉阿魯哇族 16 氏族改漢姓中的姓氏，該姓氏還是桃源地區布農族的大姓之一，郡群 Is-tanda 氏族中的 takis-talan、takis-husongan、takis-naboan 三個亞氏族皆有姓謝者³⁰。在全面改漢姓後的今日，以客位角度來看時，很可能誤認謝垂耀家族為

²⁹ 王雅萍（1994），《姓名與認同：以台灣原住民族姓名議題為中心》，頁 96。

³⁰ 葉家寧（2002），《臺灣原住民族史 布農族史篇》，頁 169-174。

布農族屬。此外，亦有對謝垂耀家改姓的另一種流傳說法：「謝家是謝垂耀的父親在過去選舉時，為了拉攏桃源地區眾多姓謝的布農族，才改姓謝的。」這樣的說法雖然僅屬外界的臆測，但也顯示出這樣的姓氏確實使得謝垂耀家族與拉阿魯哇族多了一道距離。

不過實際上根據現行的姓名條例第 8 條規定：「臺灣原住民或其他少數民族因改漢姓造成家族姓氏誤植得申請改姓。」對於姓謝而產生的家族、民族分離感，其實是可以藉由再改姓來更正。不過謝垂耀家族並沒有申請的打算，一方面可能因為程序上的繁瑣，另一方面也許是對於從父親以來已使用了近 70 年的姓已有其認同感。姓本身不僅代表著家族也代表著個人的外顯標記，一定程度地承載著個體的人格，若真的要改動它，對於當事者而言亦不是一件容易的事情。不過謝垂耀雖然未改姓，但仍相當重視祖源的澄清：「我們和葉家他們是同一個系統的，都是 Hlatiurana，但是改姓名之後就變得很亂，所以說這個族譜就很重要，要讓下面的人知道我們都是同一個家族的人。」在拉阿魯哇族史計畫案進行的過程中，謝垂耀相當支持與贊同系譜繪製，可見其對於系譜與民族認同是十分重視與積極的，也唯有透過系譜的梳理，才能將謝家、葉家以及整個拉阿魯哇族的關聯清楚地串聯在一起。

第二節 葛新雄：兩個 Mai 的因緣重回拉族的血脈

一、葛家的口述家族史

儘管目前於那瑪夏的拉阿魯哇族四姓究竟其祖先為何還無法確知，但可知有五戶四姓的拉阿魯哇族人於昭和 7 年遷入並在此定居³¹。其中報導人葛新雄即為遷居那瑪夏的第三代，其祖父族名叫 ulunganu 是第一代來到那瑪夏者，據葛新雄說：「祖父大約是在民國 22 年的時候遷徙而來，而對於曾祖父只知道叫 Mai，是高中那邊的人，傳說因為他很早就病死了，當時妻子已有身孕便改嫁給布農族的 dakilawan，後來生下的小孩——也就是祖父 ulunganu——就由繼父收養。」根據葛新雄的口述與文獻以及戶籍資料比對，時間點是吻合的，然而其口述的家族史卻無法與目前尋得的四筆遷居那瑪夏的拉阿魯哇族戶籍資料對應。葛新雄說：「知道祖父有改日本姓名叫谷實，我曾於民國 77 年時至桃源戶

³¹ 葉家寧（1994），《高雄境內布農族遷移史：兼論遷移動因與「聚落」概念的變遷》，頁 71

政事務所調閱戶籍，當時也還有查找到祖父的戶籍資料，除了祖父谷實外，還有父親谷申一、哥哥谷修一、弟弟谷登都有記載。但當時還沒有意識要去追查自己的氏族來源，等到民國 104 年再去找的時候就發現戶籍資料不見了，當時真的非常生氣。」遍查戶籍資料，確實無谷姓家戶。不過再仔細翻閱寄留戶口調查簿的目錄頁，發現於方二 41 番戶曾有戶主谷實而該戶於昭和 11 年除戶，但在簿冊中該戶的戶籍則付之闕如。

二、混入卡那卡那富族的正名運動

遷居那瑪夏的拉阿魯哇族後裔傳至第三代，這群人從小就已經是講布農語，也認為自己就是布農族人。葛新雄說：「父母輩應該是知道自己是曹族，但也沒有強烈地灌輸後代，只說是 Hla'alua，過去就以為應該就都是布農的親戚，一直認為自己是布農族人。而讀國中、師專時去申請戶籍證明，上面寫的也是布農族。是到大概民國 60 年左右再去申請時才變成是曹族，直到那時也才第一次產生自己到底是布農族還是曹族的懷疑。雖然當時也有聽人在說是曹族，但並不是很強烈。而從民國 82 年左右到差不多 90 年，這邊的人又轉變被稱為鄒族。」對於布農化的那瑪夏拉阿魯哇族這群人，無論是「曹」、「鄒」還是「拉阿魯哇」，都僅是一個缺乏認同感的名詞，最初也大多是因升學所需透過戶籍證明的申請才得知，甚至很多人一直到民族正名運動推展時才「聽說」自己不是布農族。

在日本時代開始啟用民族名時，就有漢字族名「曹族」的名稱，「曹族」是一個共用的他稱，至於自稱 4 群分別使用 Cou、Thau、Kanakanavu、Hla'alua，他稱對外、自稱對內，兩稱原相安無事。但當「鄒族改字運動」將「曹族」改為「鄒族」時，「下對上」的爭取，反而激起拉族與卡族對於族名的反思與民族意識。³²不過對於當時那瑪夏的拉阿魯哇族人而言，只是對於曹改鄒的名稱更改感到困惑，甚至認為是被改為不同的民族族屬，同時更有許多人是到這時才知道自己原來是鄒族。葛新雄也說：「當時是卡那卡那富族的翁博學等人的民族意識很強烈，說這裡應該是南鄒，也說我們也是卡那卡那富的族人，後來有一段

³² 林修澈、黃季平（2015），〈台灣原住民族第 15-16 族的成立拉阿魯哇族與卡那卡那富族民族認定〉，《民族學界》第 36 期，頁 89。

時間大家就跟著參加卡那卡那富的活動、唱卡那卡那富人的歌。」由此可見，那瑪夏的拉阿魯哇族人對於自身的民族認同是相當模糊的，對於「南鄒」所代表的意涵亦未能實際掌握，但在對己身不了解的情況之下，也就隨著卡那卡那富族人唱著正名之聲。不過儘管 1990 年代的那瑪夏拉阿魯哇族人是跟隨著卡那卡那富族，但這確實也首度喚醒了這群人對於鄒族的稱呼產生懷疑，可謂為民族意識萌芽的先聲。

三、以 Mai 之名的認親

而葛新雄真正「發現」自己的族源，是在 1998 年。當時由政大原民中心團隊主辦拉阿魯哇、卡那卡那富、五小族瀕危語言說明會，在該會議中葛新雄同翁博學等人以卡那卡那富族人的身份出席，而首次與拉阿魯哇族的游仁貴相識。葛新雄回憶當時的情景說：「當時游仁貴問我：『你叫什麼名字？』我就用布農族的名字回答說：『我是 Kubu。』游仁貴就說：『不是問這個，你爸爸有沒有跟你講過另外的名字？』我說：『我是 Mai 啊，因為我爸媽說要跟我大伯的名字一樣。Kubu 是依據聖經上的雅各取的。』游仁貴就說：『你叫 Mai！我的名字也是 Mai！那你應該不是卡那卡那富族的，因為他們沒有這個名字，你應該是拉阿魯哇族的人。』」這段邂逅讓葛新雄恍然大悟地意識到自己是拉阿魯哇族，也開始省思怎麼一直跟民生的卡那卡那富人活動，在過去七、八年的過程之中這群拉阿魯哇族人從原先的布農化差點又轉為卡那卡那富化。

從原住民人名譜可看出，拉阿魯哇族與卡那卡那富族可能因地緣或婚姻關係而有部分名譜是重疊或者音近的。而劉斌雄（1969）也點出部分拉阿魯哇族所傳的名譜中又可分為布農族、卡那卡那富族、鄒族等來源。不過 Mai 此名為拉阿魯哇族固有的姓名，且未與他族有共用或混用。遷居那瑪夏的拉阿魯哇族人，雖未積極主動地灌輸下一代拉阿魯哇族的身份，但延續傳統所留下的名卻成為了那瑪夏四姓尋回認同的最後一道線索。

四、氏族的套用與創新

在此之後，桃源與那瑪夏拉阿魯哇族人開始密切聯繫，2003 年那瑪夏也成立了那瑪夏拉阿魯哇文化協進會，展開了那瑪夏拉阿魯哇族的文化復振運動，

但復振的初期皆是以「拉阿魯哇」作為一個認同中心，並未涉及氏族的部分。葛新雄就說：「大約在 92、93 年，游教授開始提起『Paiciana』、『Vilanguana』等。到了 97 年，就開始把氏族分得很細，到那時候我才知道有這些，我就很緊張，想說那我們是哪個氏族？」然而經過許多的討論之下，仍尋無線索，僅有留下那瑪夏的族人是从美壠社遷過去的口傳。

氏族，代表著一群人擁有或者相信彼此擁有共同的祖先，同時又是拉阿魯哇族民族認同的核心要素，目前除了那瑪夏地區的族人外，每個拉阿魯哇族人都有其所屬的氏族。也因此「沒有氏族」這件事，葛新雄等那瑪夏的族人感到相當焦慮，他就曾在拉阿魯哇族史說明會上發言：「目前都只有大概推測，但我們實際上是哪個氏族，我們的祖先是從哪個氏族分出來，並不清楚。我們很想要找到我們的氏族，這樣我們才真正能知道我們是拉阿魯哇。」

葛新雄遺憾地表示，在過去查戶籍時尚沒有尋找族源的意識而錯失了第一次尋找氏族的機會，而在 80、90 年父母以及許多長輩還在的時候也沒有想到要追查過去的氏族所屬，又錯失了第二次的機會。但葛新雄也說：「現在我們還在，還知道祖父母的事情。而且關於這些事，也只有我們葛家比較清楚，其他家族更不會。如果現在沒有處理的話。以後就不好處理了。」因此在那瑪夏氏族一直無法查證的情狀之下，游仁貴與葛新雄等人亦開始討論是否要套用或者創新氏族名。由於口傳之中，葛家比較可能是與 Tuma-malikisasu 余猛的家族屬於同一氏族，因此亦曾有併入 Tuma-malikisasu 的想法。不過這樣的氏族歸併亦需徵詢 Tuma-malikisasu 氏族的同意，在與該氏族成員的討論之下，認為這樣的作法可能不是很適切，畢竟並非祖先有交代是屬於此氏族、亦無確切兩者的連結，也可能會讓後代產生誤會。對此，游仁貴提出了另一個建議：「因為過去有兩個氏族現在已經消失、沒有後代了，也是美壠那邊的氏族，是不是就乾脆讓那瑪夏的家族就冠上這些氏族的名稱，這樣也不會產生現在還有傳的氏族後代的排斥。」但是對於此提案，葛新雄等人則仍有些疑慮，擔憂套用可能並非真正祖先所屬氏族的名稱是否妥當。而且若真的要套用這兩個名稱，也會面臨目前那瑪夏有四個姓，但卻只有兩個氏族名可以用的狀況。雖然游仁貴認為就像美壠社現在也有兩個氏族共用余姓，認為仍可行。但葛新雄等人仍傾向四個家有不同的祖先應該要取不同名稱，才不會造成未來的混亂。另外，葛家這方也有一提案：「因為有聽說曾祖父的名字是葛加那，過去有個地名就是

tahlakucana，當初可能是因為姓氏沒有了，就以曾祖父從哪裡來取名。那麼我們是不是就以這個 tahlakucana 作為氏族名，也就是創一個新的名稱。」然而對於創名的提案，游仁貴則持保留態度。雖然 tahlakucana 可能真有此地，而且在聖貝祭的歌謠 Miatungusu 之中就有一句是「hlatahla-kucaanꞰ-maarinu-musurauvuu-ai-uu³³」意思是說來自 tahlakucana 的人來到這邊，可是因為不會跳舞所以不敢進來。但是游仁貴認為 tahlakucana 是個地名，並非氏族的名稱，可能並不適切。

對於套名與創名的討論，最後仍尚無定案，但此一過程呈現了葛新雄對於系譜以及祖源探詢的深切渴望。也說明了對於經歷布農、到鄒、再到卡那卡那富、然後終至拉阿魯哇漫長民族歸屬追尋的葛新雄而言，無法尋得「真正」氏族歸屬，就終究無法安心地、完完整整地屬於一個民族。而就算無法找回祖先的起源，也希望能透過「擁有」一個氏族名，讓自己的家族在拉阿魯哇族之中得到一個明確而穩固的位子。

第三節 謝宜真：從布農女子到「拉族」代表

一、遷居梅蘭的 Hliputana 一脈

據口述，Hliputana 氏族目前可知的最早一代是六個兄弟姊妹，五男一女，不過兄弟之中的 Avi 卻不常被提及，或者總是以補述的方式被稱為「還有一個是入贅到梅蘭的」。據該脈的後代謝宜真所說：「祖父謝秋龍 Avi 是從過河那邊來到桃源，聽說是因為祖母過世後，祖父和同家的人交往，兄弟姊妹大家都不認同甚至要打他，所以他就逃到梅蘭去投靠嫁到那邊的姑姑。後來祖父又和布農張家 Islidan 結婚，才生了我父親，另外好像還有生一個女孩，但過世了。」

在日本時代拉阿魯哇族雖已有和布農族通婚的情況，但比例還不算高，且對象多是遷居ガニ社、ハイセン社の布農戶為主，兼有和居住於兩社周圍のガニ溪頭社和寶來溪頭社の布農戶通婚的情況，但與更遠的其他社通婚案例則相當少，而入贅的案例更是少數。從戶籍數據來看，ラボラン社（約為今梅蘭村）11 戶 118 人中，僅有 2 位³⁴登記為拉阿魯哇族，僅佔 1.7%，兩人皆為女性

³³ 《2016 拉阿魯哇族語文化冬令營手冊》（未出版），頁 8。

³⁴ 其中一人於兩戶中出現，應為丈夫過世或離婚後再嫁。

嫁至此。不過這兩人父母的氏族名為カナブ和チヨウ，既非口述之中的 Hlaiputana 氏族（也非戶籍簿中登記的大氏族トママリキサス或トマララスガ）、亦非現今拉阿魯哇族所熟知的氏族。依據輩份的推斷，謝宜真的祖父 Avi 應為日本時代的人，與第三章第二節中的 Tamauhluikau 為兄弟，但在戶籍記錄中僅能找到 Tamauhluikau，卻查無 Avi 或其姑姑的資料。

二、落地生根的布農族認同

Hlaiputana 的此脈，因已世居於布農族環繞的社會中，在認同上也已轉換為布農族。謝宜真就說到：「以前老人家告訴我說，我們是拉阿魯哇族。但我們登記的都是布農族，也都講布農語，因為周圍是布農。」而對於漢姓為何是姓「謝」？與謝垂耀家是否有親戚關係？謝宜真則解釋：「我們本來是余家 Hlaiputana 的，和謝垂耀家沒有關係。老人家他們原本是姓余，是後來到梅蘭之後政府改姓氏的時候才有姓名，因為以前父親跟謝垂耀他們家很好，也常在一起，就跟著姓謝。後來是因為祖父在梅蘭，就只有我們一家是鄒族在那邊，人家講說你們就當 Istanda 姓謝，因為你也是姓謝，後來父親祖父他們就認同，但大家都知道他們不是布農。我們也不是姓張的，只是到那邊而已，因為以前族人就分開所以姓氏才不同。」但儘管謝家仍傳有祖源的口述，但因為 Avi 的後代也都與當地的布農族通婚，如謝宜真的父親就是娶布農族的妻子、而謝宜真本人則是嫁到勤和的布農族，因此實際上數十年來謝宜真家族無論在外顯的語言還是內在的認同之上，都已成為布農族的一份子。

由此也可看出當單一戶進入他族居住領域時，由於已脫離了血緣家族，而使認同的依靠已由血緣轉為地緣性的，首先是與經常往來且地緣較近的謝垂耀家改為同一漢姓，而非與同一血脈氏族的 Hlaiputana 兄弟姊妹改為余姓。接著又為求融入純布農的梅蘭地區而選擇認同 Istanta 的「謝」姓，而他們的後代也都是取布農族名並與布農族通婚，因此從外在條件已無從與布農族區辨，幾乎等同於捨棄了身為拉阿魯哇族的認同。

三、從黑衣到白服的認同轉換

不過長期隱入布農族的 Hlaiputana 謝家，在拉阿魯哇族民族意識興起時，也受其影響而開始尋找族源認同。與那瑪夏的情況不同，謝家因祖父們亦有交

代子孫們於拉阿魯哇族的族源，且尚能在 Hlaiputana 氏族中找到家族間的聯繫，因此能夠很順利地建立起拉阿魯哇族的認同歸屬。謝宜真表示：「老人家以前就有在講說我們是拉阿魯哇的余家，在還沒正名之前自己心裡就想說，一定要回到拉阿魯哇族！我自己是已經嫁到布農族，本來應該就是認同布農族了，但是因為哥哥們很早過世，留下的四個姪兒是自己幫忙照顧。如果沒有他們，自己嫁出去也不會回來認同拉族，可是剩下我能影響娘家的家族，所以我一定要站出來才行。」

2014 年 2 月 3 日，拉阿魯哇族人於雁爾社祭場舉行了一場「認祖歸宗」的儀式，透過敬告祖靈、殺豬敬神宣布家族重回拉阿魯哇族，包括 Hlaiputana 的謝家和 Hlapa'ahlica 的陳家皆是通過此儀式「回歸」拉阿魯哇族。謝宜真便在自己的 Facebook 留下：「以後請叫我拉巫³⁵，不要再叫我沙菲³⁶了，認祖歸宗，很有安全感，不再孤單。」謝宜真的姪兒們也都已改為拉阿魯哇族，她也曾說想讓自己的兒子當拉阿魯哇族，不過丈夫並不同意，因此開玩笑地說：「只好叫兒子多生幾個，這樣就可以有幾個放在拉阿魯哇。」可見得儘管已長期布農化，但在布農環境中隱藏拉阿魯哇的身份，仍造成了謝宜真的內心焦慮，而「正名」本身，就是宣示民族邊界最直接而外顯的標記。

2014 年年底，謝宜真當選高雄市原住民區民代表，前此她曾擔任勤和就地重建發展協會理事長、勤和教會執事、桃源國中國小家長會顧問、桃源婦女協會理事、調解委員等職位，可以看出她在桃源，尤其是勤和地區長期在地深耕。不過就如同謝宜真本人所言，在過去她一直是以布農族自居，在重要場合中也都是身著布農族的黑色族服，其競選名片上亦是印上自己穿著布農族服的照片，可以看出她一直以來對於布農族深刻認同。而競選過程之中，其政見也並未特別提出與拉阿魯哇族相關的訴求，且最後致勝的主要關鍵亦是來自於勤和開票所的票源，其支持群仍為布農族為主。在致謝的發文中也仍是用

「Savi」之名感謝大家，顯示長期以來在布農環境之下的地緣歸屬仍是十分強烈，而對於脫離生活圈且從未真正碰觸的拉阿魯哇反而是有距離感的，這也反應出她對於拉阿魯哇族的認同仍處於拉鋸階段而尚未處於穩固。

不過自從「認祖歸宗」後，謝宜真也逐漸開始參與拉阿魯哇族的活動，

³⁵ 拉阿魯哇族名 Hla' u

³⁶ 布農族名 Savi

2016 年年初的聖貝祭不但是謝宜真第一次參與拉阿魯哇族的祭典，亦是她首度著上象徵著美壠社氏族的白色族服。而同年間拉阿魯哇族的幾次正名活動，謝宜真也隨著眾人一同跟著參加。而隨著拉阿魯哇族的正名成功，謝宜真也開始以「拉阿魯哇族的代表」自居，並以拉阿魯哇族身份參與各種原住民族交流的場合，甚至至大陸參與進行少數民族參訪與表演，不僅「著白衣」的次數大幅增加，在 Facebook 上的大頭照亦是放上身穿拉阿魯哇族服飾的照片。同時與拉阿魯哇族相關的活動，大如聖貝祭典、小至夏令營或者路跑活動也都會參與，甚至從最初的「有出現」到如今會一起參與活動事前的籌備工作。

從黑衣到白服，呈現謝宜真本人民族認同的轉換，雖然不是拋棄布農的認同，但她從過去地緣性固著的認同，又漸而轉回血緣上的認同。同時，民族本身對於這樣「新進」的家族與個人，亦隨時間慢慢接納「異己」，個人與民族間的互動與接近下，讓原本已融入布農族的出嫁女子成為拉阿魯哇族「回歸」的「新成員」。

第四節 余帆：一次戶政訪查開啟的文化使命

一、拉阿魯哇青年之力的展現與流失

對於拉阿魯哇族而言，聖貝祭可說是現今最重要的民族象徵，每年的聖貝祭幾乎等同於過年般，是一年之中最多拉阿魯哇族人返鄉的時間點。然而原先在文化復振初期，即便謝垂耀、游仁貴等人極力推展並舉辦祭典，但當時族人們的參與並不高。瓦旦督喜於 2003 年田野記錄中就提及許多族人都沒有辦法回來參加祭典，大多數的人也不太會唱祭典中的歌謠。而譚雅婷於 2004 年的記錄則表示除了第一天有許多觀光客前來外，其他天都僅有為數不多的族人參加，年輕族人更是少見，連請出聖貝儀式中需有未婚少女協助的儀式，也發生找不到適當的人選而改由已婚婦女擔任的窘境。³⁷2009 年郭基鼎就曾表示相當憂心年輕人的傳承，雖每次見面對部落年輕人耳提面命地醒祭典要回來參加，但似乎成效不佳。³⁸

直到 2013 年底，由陳思凱發起成立了「達吉亞勒青年會」，是拉阿魯哇族

³⁷ 譚雅婷（2003），《台灣原住民樂舞與文化展演的探討—以「原舞者」為例》，頁 66-69。

³⁸ 孫大川、林曜同（2009），《「原住民族傳統祭儀變遷與傳承—南鄒貝神祭祭儀樂舞保存」計畫 期末報告書》（未出版），頁 105。

青年首度開始組織動員。青年會的成員從高中以上至 40 歲左右都有，主要的任務是文化的學習、整理和推廣，而其每年的兩大要事就是協助聖貝祭的辦理與歌舞教學，以及籌辦族語夏令營。而每年在祭典前約一個禮拜，青年會便開始練習聖貝祭歌舞，外地的族人們也會陸續回來。青年會的成立顯示出多年文化復振的推動下，族內的青年也開始產生民族意識和認同。儘管多數的青年已不會講族語，對於祭歌也仍並不熟悉，但新生代對於拉阿魯哇族的認同，已逐漸在改變祭典的面貌。

拉阿魯哇族青年之力的展現從 2016 年筆者親自參與聖貝祭時便有所感受，該年度的聖貝祭與前人所記述的是全然不同的光景，不僅觀光客人數眾多，且亦有相當多的族人參與，在高中里的祭典光是有進入祭場內跳舞的男子就有 49 人、女子有 30 人，有相當多的青年出席祭典。到了 2017 年，出席人數更多，男子有 52、女子 41，而該年亦是相隔 10 多年後再度於那瑪夏舉辦祭典，其中亦有半數是由高中地區青年到那瑪夏協助祭典辦理。可見經由多年的文化復振已取得青年的認同。

不過儘管已有青年會的創立，但實際上對於部落而言，仍很難抵擋青年外流的現象。對於土生土長的部落青年而言，從小浸淫在由興中國小郭基鼎校長大力推展的族語及文化教育之下，對於拉阿魯哇族傳統文化的了解以及認同感自然很深。然而由於拉阿魯哇族主要聚居的桃源里和高中里周圍並無高中職學校，再加上面臨升學的考量，導致青少年無可避免地開始向外流失，成績優秀的學生便往都市發展，而成績差一點的則大多選擇就讀高職，但最近的學校也都要到旗山才能就讀，因此可說升上高中以後，青年多是週末偶而、甚至年節才會回到部落裡。而除了升學之外，就業更是族人流失的主因，由於在部落內除了務農、打零工外幾乎難有其他工作，因此就算青年擁著對文化的熱忱，卻也難以待在部落繼續學習與傳承。

至於青年會也僅像是一股熱潮，只有在成立之初，大家都非常積極地參與，無論是活動、聚會都能隨傳隨到。到了今日雖仍有青年會組織，卻僅剩下主要的幾個幹部在做事，且大多是到了聖貝祭時才比較有實質的運作。而即便聖貝祭時感覺場面壯大，但實際上在投入青年會的成員並不多，就如同青年會幹部余帆所說的：「拉阿魯哇族的青年大多都會回來參加聖貝祭，但會真正出力幫忙的就是幹部那幾個人。」可見拉阿魯哇族青年對於民族雖然普遍感到認

同，但這份認同的呈現範圍卻是相當狹窄的。

二、認同與使命間的轉變

目前，在年輕世代之中備受期望的是剛從文藻外語學院英語系畢業的余帆。余帆自幼在部落長大，祖父余猛又是拉阿魯哇族內少數很會講拉阿魯哇語的重要耆老，浸淫在這樣的環境中，余帆自然對拉阿魯哇族有認同，也會講一些拉阿魯哇語，同時也是青年會的重要幹部之一。但起初余帆並未將留在部落內傳承文化當作志向，在 2016 年的暑期夏令營時，余帆原先透露：「畢竟是學外語的，自己其實最希望可以出國」。不過該次夏令營至戶政查族譜的活動，卻意外牽起了余帆與祖父余猛對於系譜以及家族過去的討論，也逐漸加深余帆對於文化傳承的興趣與使命感，再加上即將成形的瀕危語言計劃案提供可能的工作機會，於是讓余帆萌生留在部落的意念。文化傳承是一條任重道遠的路，對於真正曾活在拉阿魯哇族文化之下的游仁貴而言，復振自己的文化是責無旁貸，但對青年而言可能很難同理這樣的心情。對於民族的認同上，青年是偏向教育的、建構的，與經歷過文化流失後想再復興的老一輩不同，認同本質上的差異，是影響青年選擇的一大主因。即便在部落長大的青年們，受郭基鼎校長透過教育不斷灌輸和強調文化傳承的重要性，但其實那仍是個模糊抽象的概念，關於語言、祭典、氏族、傳統習俗等由於已無那樣的環境，因此也無法有很切身的感受。然而余帆藉由戶政訪查和系譜追尋，深入地去瞭解自己的家族，從「我是誰」的認識開始，才真正讓所謂的「文化」和己身有了連結，也因此傳承文化不再只是應該如此，而轉變為一種責任。

不過在余帆之前，原本一直是推動青年會成立的陳思凱其實才是族人們引頸期盼的文化傳承人。陳思凱原先相當認真且熱衷於文化的傳承，也常跟在游仁貴身邊學習。在他從東華大學社工系畢業後，曾在興中國小暫任族語老師，受到郭基鼎校長的器重，許多與拉阿魯哇族相關的研究計畫、案子等，也都找陳思凱負責，包括拉阿魯哇族部落歷史計畫也是請他來擔任研究助理。老一輩的引頸期盼、中生代予以器重、青年們信任追隨他，陳思凱儼然已被族人視為是繼游仁貴之後下一代拉阿魯哇族文化的接班人。然而由於他未有正式的教師資格，族語教學僅是約聘，而計劃案也相當不確定，且家人們期待他應該找份穩定的工作。在面對多方壓力以及對未來的忐忑下，他最後選擇了與自己大學

相關的工作到世界展望會任職。陳思凱說：「自己也相當掙扎，但至少世展會的工作就在桃源而已，並沒有離開部落，希望這樣兩者都可以兼顧。」對於陳思凱的選擇，部落的人自然很失望，但也僅能給予祝福。正式任職後的他最終還是無法像理想中那樣，和過去一樣那樣投入大量的時間與精力來傳承拉阿魯哇族的文化，也不得不逐漸淡出拉阿魯哇族的各種活動。例如 2016 年族語夏令營時的族譜繪製課程，筆者本來就是和他共同商討規劃的，但最後在營期間就因為他已至世展會就職而無法參與和幫忙。

余帆和陳思凱相同，也面對著出社會的壓力，但兩人的差異在於，余帆的祖父余猛本身就是族內重要的耆老，家族對於余帆留在部落內學習文化也表示支持與欣慰，在家人的認同下，使他能更無後顧之憂地投入其中。而今游仁貴也已開始積極的教導余帆，在 2017 年的聖貝祭之中，便能看出余帆被賦予相當大的器重，甚至擔任助祭的角色。但事實上，在不同時期都一直有青年跟隨著游仁貴對於語言和文化或深或淺的學習，可是卻未能有人真正長期投入者。也因此才會一直只有游仁貴的女兒游枝潔一方面因不忍心父親獨自承擔過多的工作、一方面也受其感動，而留在父親身邊協助他，而她對於拉阿魯哇族語以及民族知識掌握可說是新生代之中程度最高的。然而由於拉阿魯哇族屬於父系社會，在祭典上亦只有男性可以進入聚會所和參與所有的祭儀，身為女性的她有許多文化是無法由她傳承的。這亦是游仁貴心中的一大焦慮，由於自己的兒子對於文化本身沒有興趣，若無法找到下一代的接班人，那麼千辛萬苦復振的民族文化可能很快又會付之一炬。過去陳思凱曾來了又走，今天換成余帆接棒，但未來仍未可知，雖然青年普遍都對拉阿魯哇族有所認同，但當文化不只是一種興趣，而可能會是一輩子的責任時，這就考驗著這份認同的深度是否能夠承載這樣的使命。

第五章 民族邊界的展現

民族的構成是以表體的語言、宗教、民俗和載體的社會、政治、經濟，並以第三體的血緣進行連結。一個民族所保留的特徵面向越多，就越能彰顯出該民族的邊界，讓民族能夠被辨識。拉阿魯哇族在長遠的歷史當中一直未被視為一個完整的民族，本章將探討在不同時代中拉阿魯哇族邊界移轉、融合、消融的情形，藉以檢視其民族邊界的展現。同時，並觀察在民族邊界模糊的今日，拉阿魯哇族人本身又是如何劃設「我群」、有誰能夠被納入本族人的範疇之內。

第一節 民族的形成

今日拉阿魯哇族雖被視為一個族，但最初是來自四個不同的系統源流。四源流者在近代遷徙至高雄桃源地區定居後，經由長期的互動逐漸交融而使原初四者以血緣為主的族群邊界開始消融，而逐漸向地緣性的認同移動。本節即欲探討拉阿魯哇族民族邊界的移動，如何向外擴張而統合四系統結合成一個民族。

一、從四系統結合為民族

依據移川子之藏記載的拉阿魯哇族族源傳說，拉阿魯哇族源於四個系統：Toma-marukisala、Toma-lalasunga、Toma-tal-kanakanabu、Pakisia。四系統的名稱，Toma-marukisala、Toma-lalasunga 是指稱其祖居地 marukisala 和 lasunga，Toma-tal-kanakanabu、Pakisia 則是對於新融入者的族源稱呼。四系統中 Toma-tal-kanakanabu、Pakisia 確知為後來融入拉阿魯哇族的外來者暫不論，但屬拉阿魯哇族組成骨幹的 Toma-marukisala、Toma-lalasunga 這兩支，彼此最初祖居地不同、遷徙路徑不同、且原先在語言和習俗上也互不相通，這可能顯示彼此最初其實是屬於不同的族群、我群認同可能也不一樣。反倒是據傳 Toma-lalasunga 與今日的卡那卡那富族祖居地皆為 lasunga，且都是屬於 lasunga 語系統³⁹，因此若論親緣關係 Toma-lalasunga 系統者與卡那卡那富族或許比同 Toma-marukisala 更接近也不一定。關於 Toma-marukisala、Toma-lalasunga、卡那卡那

³⁹ 臺北帝國大學土俗人種學研究室著、楊南郡譯（2011），《臺灣原住民族系統屬所之研究 第一冊本文篇》，頁 264。

富三者的關係馬淵東一、劉斌雄等人亦曾加以討論，劉斌雄就表示 Toma-marukisala、Toma-lalasunga 因語言風俗不同，因此認為應將兩者視為有親緣關係的鄰族而非同族較為妥當⁴⁰。若依據此觀點，拉阿魯哇族在最初其實並非一個「族」，而僅是往來甚密的幾個族群。

拉阿魯哇族的形成，是要到 Toma-marukisala、Toma-lalasunga 兩系統已大抵遷居於荖濃溪兩岸，同時亦吸納了融入拉族社會的 Toma-tal-kanakanabu 的卡那卡那富族人和 Pakisia 的閩南人，並在相互涵化之下才成為一個共同的群體。到了 1932 年移川子之藏記錄時，若以民族邊界的幾個要素來觀察，在表體上四個源流者說相同的話、有相同的信仰和祭典、習俗和禁忌也大致相同，在語言、宗教、習俗三個層面上皆具備；在載體上四者則以社為單位組成社會、政治、經濟的共同體。至此，可說是拉阿魯哇族民族邊界顯著的強盛時期。不過誠如前者所述，由於拉阿魯哇族已趨於統合，再加上四系統本身也並不具有禁婚規範層面的意涵，在四系統所彰顯區別與功能逐漸退位的形況下，定居下所形成的四個社則開始躍居主要的地位。

拉阿魯哇族在日本時代被稱呼為四社番，「四社」即是以居地做區分，包含排剪社（Paiciana）、塔蠟社（Taliaia）、美瓏社（Vilanganu）與雁爾社（Hlihlala），四社即為部落的政治經濟單位。四社當中，塔蠟社（Taliaia）後因集團移住政策遷至排剪社因而廢社，僅存三社。據 1932 年時的記錄，拉阿魯哇族共有 25 個氏族，其中屬於 Toma-marukisala 者多居住在美瓏社，屬於 Toma-lalasunga 則散佈於其他三社，Toma-tal-kanakanabu 及 Pakisia 則多住在排剪社。⁴¹不過儘管四系統由於遷徙的關係在居地上與四社有大略的對應，但兩者的概念並非直接對應。只是拉阿魯哇族接納四個系統來源者為一體，而改由地緣性的社為認同與分類的方式，四系統逐漸成為一個過去的名詞，而在使用上則以四社居多。

二、四系統概念的模糊

而經過 30 多年後，衛惠林與劉斌雄的記錄中，原先的 25 個氏族僅存 20

⁴⁰ 劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 28 期，頁 103。

⁴¹ 臺北帝國大學土俗人種學研究室著、楊南郡譯（2011），《臺灣原住民族系統屬所之研究第一冊本文篇》，頁 260。

個，*lamangiana*、*laupana*、*Nappatsu*、*laponokana*、*lamarumana* 這五個氏族已消失，另外 *taβuíana*、*la'upa:na* 則僅剩下女兒且都已嫁至外族。四系統中 *Toma-laḷasunga*、*Toma-marukisaḷa*、*Toma-taḷ-kanakanabu*、*Pakisia*，屬前二者的氏族則分別更集中對應於雁爾社、美壠社，屬後二者的氏族則對應於排剪社。不過關於氏族的系統所屬記錄，在移川子之藏和劉斌雄所留下的文獻中，卻有諸多不同之處，茲列表於下：

表 11 移川子之藏與劉斌雄氏族系統所屬差異對照表

氏族名		系統所屬	
移川子之藏	劉斌雄	移川子之藏	劉斌雄
Mooana	Mo: 'oana	<i>Toma-laḷasunga</i>	<i>Tomataḷkanakanaβu</i>
Qanguana	'uanúana	<i>Toma-laḷasunga</i>	<i>Toma:ma:rukisala</i>
laipotana	laipútana	<i>Toma-laḷasunga</i>	<i>Toma:ma:rukisala</i>
Sarapoana	Salapoana	<i>Toma-marukisaḷa</i>	<i>Tomataḷkanakanaβu</i>
latsurangana	latsulanana	<i>Toma-taḷ-kanakanabu</i>	<i>Toma:ma:rukisala</i>

在系統所屬上有移動的氏族共有五個，其中 *Qanguana*、*laipotana*、*latsurangana* 三個氏族轉至 *Toma-marukisaḷa* 系統；*Mooana*、*Sarapoana* 兩氏族轉至 *Toma-taḷ-kanakanabu*。劉斌雄的〈沙阿魯哇族的社會組織〉大抵上是根基於衛惠林的《台灣省通志稿·同胄志》寫成，然而無論在衛惠林或劉斌雄撰寫的文獻中，皆未提及關於此五個氏族系統所屬轉換的緣由。四系統的分類代表著拉阿魯哇族各氏族的起源，最初在血緣、語言、文化等成分上應有相當程度的差異。而系統所屬的更變，其代表的意義應相當重大。舉例而言，若一氏族從 *Toma-laḷasunga* 轉為 *Toma-taḷ-kanakanabu*，代表該氏族從原先被認為拉阿魯哇族的原始組成份子之一轉換為歸化的卡那卡那富族。反之若從 *Toma-taḷ-kanakanabu* 轉為 *Toma-marukisaḷa* 則代表原本應為卡那卡那富人卻被認為是原屬拉阿魯哇族。對於祖源的混淆情況，或許也變向是拉阿魯哇族結為一個民族整體的象徵，表示拉阿魯哇族人已淡忘了彼此的差異，且在各項條件上也已經無

法直接判斷出該氏族者最初的源流。

此外，若觀察五個系統所屬有所轉換的氏族的居住地，轉為 Toma-marukisala 的 Qanguana、Iaipotana 氏族在劉斌雄的時代皆住在美壠社，而 Iatsurangana 僅存的一男一女，其中女子亦嫁至美壠社；至於轉為 Toma-taI-kanakanabu 的 Mooana 和 Sarapoana 則是住在排剪社。推測可能因當時拉阿魯哇族人對於各氏族的源流已經開始模糊，因此轉以居地當作祖源的判準，因而將住在美壠社的氏族就認定都是 Toma-marukisala 系統的，至於 Toma-taI-kanakanabu 和 Pakisia 雖然都是住在排剪社，但由於 Pakisia 的祖源傳說較為清楚，或許因此就將其他住在排剪社者就推斷為 Toma-taI-kanakanabu 系統。然而由於今日拉阿魯哇族人已不使用四系統的分類法，耆老們對於四系統的名詞也不甚了解，因此對於各氏族系統的考證，以及此五氏族系統記載差異的原因，皆無從查證。但應可以說拉阿魯哇族已從原來偏屬祖源、血緣的認同和邊界已向以地緣為核心的邊界移轉。

第二節 民族邊界的模糊

民族邊界模糊的主要條件變化有二：一為通婚、一為母語。拉阿魯哇族雖然聚居於高雄桃源和高中地區，但由於外族不斷遷入，使其在本民族聚居的地區仍成為少數民族。面對外族強勢進入，通婚的現象日益明顯，外婚嚴重影響著語言的傳承，使得拉阿魯哇族族語逐漸流失，亦使得拉阿魯哇族的民族邊界開始模糊，這樣的狀況在拉阿魯哇族人的姓與名上有顯著的展現。

一、通婚而模糊的名

通婚，是民族邊界模糊的關鍵條件之一。以血脈而論，通婚的情況下每代皆會有 $1/2$ 的外族血流入，在拉阿魯哇族的狀況而言，又以與布農族通婚最多。拉阿魯哇族在日本時代接連因為幾個原因而導致民族逐漸衰弱，一是因發生重大的傳染疾病而導致人口銳減，在無法繼續鞏固勢力範圍的情況下，而使其周圍的布農族便開始進入拉阿魯哇族的領域；二是因日本政府的集團移住政策，使得更多的布農族人大量進入拉阿魯哇族地區。不過其實原先拉阿魯哇族與布農族的通婚情況並不算多，甚至拉阿魯哇族與布農族在過去曾為互相贓首

的敵人，因此最初的接觸應是較少的。在日本時代拉阿魯哇族雖已有和布農族通婚的情況，但在ガニ社 17 戶的 121 人中僅有 8 人為布農族，約佔 5%，且皆為女性因婚嫁而進入該戶；ハイセン社 33 戶的 224 人中則有 12 人為布農族，約佔 6%，亦皆為嫁進該戶的女性。通婚對象多是遷居ガニ社、ハイセン社の布農戶為主，兼有和居住於兩社周圍のガニ溪頭社和寶來溪頭社の布農戶通婚的情況。但與更遠的其他社布農族通婚的案例則相當少，說明拉阿魯哇族與布農族本來並非常有所往來的兩族，儘管因集團原因使得大量布農族遷居到拉阿魯哇族所在的地區，但兩者之間最初並未混居，而是各自有自己的領域範圍，因此互動交流亦未普及。不過若以戶為單位來看，ガニ社與布農族通婚的有 7 例，佔 17 戶中的 41%、ハイセン社則有 9 例，佔 33 戶中的 27%。這顯示出儘管總體的通婚狀況不多，但和布農族有姻親關係的戶卻已有一定的比例，表示拉阿魯哇族和布農族確實開始有接觸，而在這些通婚的案例上多是以換婚的方式進行。

表 12 日治時期拉阿魯哇戶中的布農人比例及與布農族通婚之戶數比例

	拉族戶	拉族戶人口	戶中布農人	有與布農通 婚戶數
ガニ社	17	121	8 (5%)	17 (41%)
ハイセン社	33	224	12 (12%)	33 (27%)

資料來源：整理自桃源區戶政事務所日治時期戶籍簿

到了日本時代晚期、民國時代初期，出現一個相當重要的變因「拉阿魯哇族本族通婚者，就難有子嗣。」儘管這只是軼聞，但就各戶狀況來看，拉阿魯哇族結婚者的後代可能就僅有一兩個、甚至生不出來，尤其是幾乎少有男性後代；反觀拉阿魯哇族與布農族通婚者，有五個小孩以上的家庭則為普遍。此外，因生不出小孩而離婚再娶的案例也不在少數。這樣的情況下，即便本族通婚的比例大於與布農通婚者，但結果卻在下一代造成擁有布農血會說布農語的人數大量增加，壓倒性地多於純本族血脈者，於是便更快地加速了拉阿魯哇族的布農化傾向。

另外亦值得一提的是，多數拉阿魯哇族與布農族通婚下的家庭，其家庭語

言多是布農與而非拉阿魯哇語，這一方面可能與布農族的大量移居使得該地域轉為以布農語為主體的環境有關，但另一方面也與拉阿魯哇族較為溫和的民族性有所關聯。因而就算以父系認同而屬於拉阿魯哇族的後代，卻仍也已轉語為布農語，可見外婚影響語言傳承的情況在拉阿魯哇族中是相當嚴重。拉阿魯哇族的情況與邵族的狀況十分相似，目前拉阿魯哇族中已找不到三代內純粹是民族內婚者，而現今的耆老仍能使用拉阿魯哇語者，多是當初父母為民族內婚者，但由於該代已有九成以上都是與外族通婚，子女多轉語為布農語或國語，加上居處環境又多是講布農語和國語為主，拉阿魯哇族語便失去了其使用場域，成為了瀕危語言，而拉阿魯哇族語的瀕危也顯示著其民族邊界已嚴重被消融侵蝕。

與外族通婚的影響亦反應在名字的傳承之上，孫輩需傳承祖父母輩的名字是拉阿魯哇族的傳統，不過實際上拉阿魯哇族的名字有許多卻是源於外族的名字，這可能與拉阿魯哇族最初便是多族群融合有關。根據劉斌雄的記錄，拉阿魯哇族的名制除本族源流外，還傳有卡那卡那富系統、魯凱族 *mantauran* 社系統、布農族系統、鄒族 *tappan* 社系統⁴²。這些名字少部分族人還仍傳有其源流傳說，例如屬於鄒族 *tappan* 社的 *Pasura* 該名字，就傳說目前有 *Pasura* 名字的家族是過去曾經有跑到阿里山，生了孩子才又回來。但大部分的名字，尤其是卡那卡那富系統的 *Angai*、*Angu'u*、*Piauli*、*Pani* 等，都已普遍地被拉阿魯哇族當作是固有名字在使用而不自知，這可能導因於拉阿魯哇族與卡那卡那富族起初便有親緣關係。例如葉清春家祖父輩的名字中有 *Angu'u*、*Angai*，表示該戶與卡那卡那富族有很深的關聯，甚至不排除可能曾曾祖父原本其實是卡那卡那富族。而葉清春的弟弟傳有「*Makai*」的名稱，這個名字並非拉阿魯哇族中常見的名字，且是父親叮囑必須傳承祖先有這樣的名字，但葉清春等人卻不明白為何有這樣別於拉族常用名字的情況，實際上「*Makai*」此名係為卡那卡那富系統的名字，亦證明了葉清春的家族與卡那卡那富族曾有緊密的姻親關係。

到了近代，拉阿魯哇族開始與布農族大量通婚，由於拉阿魯哇族傳統上屬於父系社會，女性出嫁者其後代理應就屬於外族，但男性娶布農族為妻者，其孫輩起雖應屬拉阿魯哇族，但女性便會傳承的布農族的名字；此外，若有因家

⁴² 劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 28 期，頁 128-129。

中無子而招贅時，亦會有男性後代傳承布農族的名字。如此，原為鞏固拉阿魯哇族邊界的襲名傳統，卻反而使得其邊界產生混淆。不過由於拉阿魯哇族與布農族的接觸是在拉阿魯哇族四系統所構成的民族邊界已形成之後，因此兩者間的界線尚稱清晰，不至於誤將布農名字錯認為固有名；部分拉阿魯哇族民族認同強者，也會特別再替孩子取拉阿魯哇族名，不過這樣的命名方式卻又反而其實是違背拉阿魯哇襲名傳統的。

二、改姓名而混淆的氏族

依據林修澈針對世界各國各種名制所做的分類表，拉阿魯哇族的姓名屬於永續性的姓名制、個人姓名制式、姓後列型，傳統名字呈現出「己名+氏族名」的形式。永續性的姓氏是用以區別家族、宗族或其他親屬集團身分的重要依據，亦是民族邊界中血緣的表徵。

不過拉阿魯哇族的傳統姓氏在不同時代間經過一連串的轉換，其中亦因此產生了不同文化節理下對於氏族、姓氏的解釋差異，也正是引發第三章系譜之謎的主因。傳統的氏族名則於日治時代時被轉換為姓的概念，登記在戶籍資料之中，日本戶籍制度將家戶制度的概念引入，以一戶一戶主的方式將拉魯哇族人登錄在戶籍資料之中，並將拉阿魯哇族人的氏族名以片假名拼寫作為姓、而族名則亦拼寫作為名來使用。到了皇民化運動後推動的改日本姓名，更以戶為單位，使部分拉阿魯哇族人改為日本姓氏。到了民國時期，又再參酌日本時代遺留下的戶籍制，並將之轉換為漢姓。現今的拉阿魯哇族 17 個氏族，各氏族名基本上都可分別對應一個漢姓，但其中仍隱含著許多的模糊點。

首先雖然不清楚日治時期的戶口簿上為何在美壠該地大多只登記其大系統名而非登記氏族名，但這樣的結果對於今日著實產生了不小的影響。民國時期改漢姓時因參酌日本戶籍，而將日本時期片假名拼寫的姓相同者皆改為同一漢姓。在移川子之藏所記載的氏族之中，其遍尋戶籍而無所得者有 7 個氏族，推測部分氏族被納入トマリケサス和トマラスガ之中做登錄。而 7 個氏族中 Nappatsu、Jamangiana、Jaupana⁴³這 3 個氏族已消失，另外 4 個氏族在劉斌雄的記錄中分別則改姓為廖、余兩姓，形成兩廖兩余的情況。又，今日拉阿魯哇族 okołoana、'apura:na 氏族名已不傳，但卻有 Tumahlahlasunga 氏族姓廖、

⁴³ 於劉斌雄之記載中僅存女子一人且已嫁出

Tumamalikisasu 氏族姓余，形成三余一廖的情況。然而這樣的記憶可能隱含著模糊或者扭曲在其中。因 Tumahlahlasunga 和 Tumamalikisasu 應為大系統的名稱，且在文獻記載中皆不曾看到有以此名為氏族名的情況，代表今日的 Tumahlahlasunga 氏族和 Tumamalikisasu 氏族應該要有較精確的氏族名。然而 Tumahlahlasunga 和 Tumamalikisasu 可直接對音於戶籍簿上的トマラスガ、トママリケサス，因此可認為是日治時期以大系統作為姓氏，而在民國時期改姓氏時將トマラスガ改姓廖、而トママリケサス改姓余。同時可知トマラスガ在日治時期至少應包含有 okoꞤoana、ʔapura:na 兩氏族，而トママリケサス則至少包含有 ɭaipútana、ɭapaʔaɭitsa 兩氏族。

然而今日的 Tumahlahlasunga 和 Tumamalikisasu 氏族究竟包含了「哪些」氏族，又或者代表了原本的「哪個」氏族，卻仍然無法下定論。在 Tumahlahlasunga 的情況之中，okoꞤoana 和 apurana 之名皆已不傳，但劉斌雄記載下的 Apurana 的後裔今日卻以 Tumahlahlasunga 之名作為氏族名，那麼是否今日的 Tumahlahlasunga 即代表 Apurana，此為可再深入追查之處。至於 Tumamalikisasu 的情況則更為複雜，因移川子之藏記錄的氏族名無法對應者去除已消失者為四姓，分別對應兩余兩廖，然而其中兩個姓余的氏族 ɭaipotana、ɭapaalitsa 今皆仍存在，如此便會得出今日的 Tumamalikisasu 無可對應之氏族的矛盾結論。然而在劉斌雄的記錄之中卻有 Qanguana 氏族亦姓余，而其後裔即為今日認為自己為 Tumamalikisasu 者，但在戶籍簿上卻是登記為トママリケサス，並非オワンワナ。那麼是否 Qanguana 氏族是因其遷入美壠社後便與其他 Tumamalikisasu 氏族混在一起而其自身的氏族名便隱而不見，則不得而知。如此錯綜複雜的情況，使得今日 Tumamalikisasu 究竟是 Qanguana，還是其實包含 ɭaipotana 及 ɭapaalitsa，或者是其他氏族名已不傳的氏族，至今仍無法確認。

表 13 戶籍簿上未出現之氏族與廖姓和余姓的氏族對應

日本戶籍簿	移川子之藏		劉斌雄		今拉阿魯哇族人	
姓	系統名	氏族名	氏族名	漢姓	氏族名	漢姓
x	Toma- la _l asunga	Nappatsu	x		x	
x		oko _l uana	oko _l oana	廖	x	
x		laipotana	laipútana	余	Hlaiputana	余
x	Toma-	lapaalitsa	lapa'a _l itsa	余	Hlapa'ahlica	余
x	marukisala	apurana	'apura:na	廖	x	
x	Toma-ta _l -	lamangiana	x		x	
x	kanakanabu	laupana	x		x	
トマラスガ		x	x		Tumahlahlasu _g	廖
トママリケサス		x	x		Tumamalikisasu _g	余
オワンワナ	Toma- la _l asunga	Qanguana	'uanuana	余	x	

資料來源：整理自移川子之藏【1935】、劉斌雄【1969】、桃源區戶政事務所日治時期戶籍簿

其次，從氏族改日本姓再改漢姓的過程，亦造成了混亂的現象。受到日本戶籍概念的影響，以戶為主體的改姓名，忽略了拉阿魯哇族本身的氏族系統，而使得本應為同一氏族的後代可能產生了兩種不同的日本姓。而到了民國時期，又將日本以戶為單位的日本姓改為漢姓，雖然在大部分的狀況之中，原為同一氏族者大多都仍改為同一漢姓，但其中仍有部分氏族產生了一氏族多漢姓的情況。其中 Hlauvuhlana 氏族於高中和桃源兩地的姓氏不同即為此狀況，Hlatiurana 氏族的葉與謝亦可能是導因於此。

此外，因收養和寄留者亦有和該戶共同改日本姓的狀況，使得 Hlatiurana 氏族寄留於 Hlalanguana 氏族家中的 Pali 後代池正文和該戶共同改姓山田，而民國時期再改漢姓為池，造成 Pali 後代的兄弟姊妹有葉姓與池姓的矛盾現象。與此相同，郭順利也曾在日治時期因收養關係（婿養子）與該戶共同改姓山內，後因不明原因而改漢姓為郭，使其後代皆已脫離與原本氏族名的關連。至此，

本來為同一氏族的後代子孫，單憑漢姓名稱呼時，卻會被誤認為不同家族甚至氏族的成員，此即為導致拉阿魯哇族氏族概念混亂的原因。

表 14 戶籍簿上一氏族改多個日本姓者其漢姓之對應

戶籍簿		今拉阿魯哇族人	
氏族名	改日本姓	氏族名	漢姓
サラグワナ	阿部、山内、山田、山下、淺井	Hlalanguana	池
ラテウラナ	橋本、中井	Hlatiurana	葉(謝)
ラウラサナ	川上、溪底	Hlauracana	宋
ラウブラナ	森山、佐佐木	Hlauvuhlana	郭(鍾)
サラポアナ	梅元、谷川、岡本	Salapuana	石
ピアナ	小林、平野	Piiana	蔡
トマララスガ	赤松、足立	Tumahlahlasunga	廖
トママリケサス	泊、會田、大山、鳥山、安田、友利、苫野	Tumamalikisasu	余
ナオパナ	東山、赤大	x	

資料來源：整理自桃源區戶政事務所日治時期戶籍簿

氏族是在鄒族、拉阿魯哇族、卡那卡那富族三族分立時的重要判准之一，三者皆為氏族社會，但是氏族體制不相同，相互之間亦不算有氏族交錯居住或通婚，血脈不相留、體制不相同⁴⁴，因此成為民族認定的客觀條件之一。可說氏族是構成拉阿魯哇族民族邊界的重要要件，而如今卻出現了許多的模糊之處，顯示著在與異文化互動與涵化之下，邊界已不再彰顯。

第三節 拉阿魯哇族人心中的民族邊界

在長期布農化後，拉阿魯哇族的民族特徵已幾乎徹底消失，民族傳承的斷層使得拉阿魯哇族的我群意識隱沒，甚至連構成民族的氏族血緣都有部分因此丟失。而在今日雖然拉阿魯哇族開始欲復振民族，且成功正名成為一族，但通

⁴⁴ 林修澈、黃季平（2015），〈台灣原住民族第 15-16 族的成立拉阿魯哇族與卡那卡那富族民族認定〉，《民族學界》第 36 期，頁 111。

婚的混血、語言的消失，在民族邊界模糊的情況下，族人心中又是如何界定誰是族人、誰可以成為族人，拉阿魯哇族人自己如何看待我群的邊界即為本章欲探討的問題。

一、從消隱到遺忘

今日，拉阿魯哇族於語言上已面臨瀕危、宗教則已改宗基督教或民間宗教、習俗上也僅存復振後偏屬展演式的聖貝祭，在民族邊界的表體上已全然消失；至於載體方面，政治、經濟則已經融入大社會之中，且處於以布農族為主體的社會環境之中，民族本身已幾乎難以辨識。對於今日的拉阿魯哇族而言，唯一留下可供辨識的是非屬表體亦非屬載體的血緣，然而就算是血緣亦已是經由長期通婚下的混血。

儘管人們對於血緣常會有一種「自然狀態」的想像，但家族能運作自如其實是建立在「社會血」的血脈而非「生物血」。拉阿魯哇族在民族認同消隱的 50 至 100 年間，丟失了四系統的記憶，接著對於氏族的記憶亦險些被遺忘，對於自身的血脈傳承早已模糊不清。就算有生物性的 DNA 隨著子孫傳承，但對於「我是誰、是什麼民族、屬於哪個氏族」的民族認同仍需藉由記憶代代相傳。然而以拉阿魯哇族普遍系譜記憶破碎的程度，便能了解其血脈傳承的危機。民國時代以後，由於通婚下的大量轉語以及國語的普及，使得拉阿魯哇族語急速衰弱，而在不懂拉阿魯哇族語的情況下，多數的族人們是以漢姓來區別彼此，藉以支撐氏族的傳承。不同於個體，氏族是許多家庭共同構成的集合體，對其記憶是處於一個動態的狀態，並會隨著氏族內的家族繁衍或者消亡而改變。氏族記憶的性質屬於集體記憶，其為所有該氏族內的成員的加總，而無法以個體單獨存在，因此絕大部分都是由集體共享且彼此影響的。而當一個民族對於自身的氏族有所混淆時，代表著可能使我族的組成成分模糊不清；而當一個氏族消失在族人的記憶之中，則等同於消去了該民族歷史的一部分，更會使民族的邊界產生動搖。

不過，氏族的生滅本是自然可能發生的。以邵族的案例加以檢視，可以發現其氏族淘汰率是相當劇烈且遠高於拉阿魯哇族的，然而由於邵族仍存有公嬭籃祭祀的習慣，因祭祖的需要而使邵族彼此對於同家係者不至於混淆。再以賽夏族的案例來看，由於不同氏族在矮靈祭上各自有職司，對於無氏族歸屬者的則無法在祭典上找到其位置，在此情況下亦使得賽夏族對於氏族的邊界相對嚴

謹且壁壘分明。反觀拉阿魯哇族則沒有這樣的條件，氏族的功能不但不顯著，到近代甚至連通常應具有的禁婚規範都不存在⁴⁵，關於此轉變推測可能是由於日治晚期至民國初期的人口銳減，使得拉阿魯哇族在不得已的條件下對於原本的禁忌逐漸鬆綁，再加上祭典的停辦、大量的布農化、以及現代化，原先氏族本身的功能性已喪失，因此使得氏族組織內部逐漸產生許多模糊現象。

拉阿魯哇族的氏族概念，由於先後經歷了本族、日本人、漢人等不同文化而不斷轉變，因此當今日拉阿魯哇族因民族意識而再次試圖追尋「傳統氏族」時，便產生部分矛盾之處。正如在第三章葉氏與池氏的案例之中，雖然 Hlatiurana 葉氏的 Pali 家一度與 Hlauvuhlana 池氏產生混亂，而使得本為同一家族的 Hlatiurana 葉氏子孫今日對此該脈家族是否為同氏族產生困惑，但所幸因 Hlatiurana 葉氏仍有後代，且祖先雖有日本姓名與漢姓名，但並未放棄自身的傳統氏族名⁴⁶，因此藉由多重文獻和口述比對仍可尋回氏族歸屬。然而對於 Qanguana 氏族和 Hlatsulasana 氏族的命運則不同，由於這兩個氏族已無後代或者已悉數離開拉阿魯哇族，因此幾乎已被拉阿魯哇族淡忘，且由於拉阿魯哇族人已遺忘了該氏族，實際上就算仍留有該氏族的後代，也將不再被納入拉阿魯哇族的成員之一。從劉斌雄的年代至今僅短短 50 年的期間、在兩代的時間之內，兩個曾經存在於拉阿魯哇族內的氏族卻已徹底消失在族人的記憶之中，顯示出這樣的記憶其實是相當脆弱的。

此外，在未明 Qanguana 與 Tumamalikisasu、Apurana 與 Okolūana 與 Tumahlahlasunga 之間的關連的狀況下，拉阿魯哇族卻深信 tomamalikisasu 和 tomahlahlasuna 代表今日的余氏和廖氏，而不再提及 Qanguana、Apurana、Okolūana 這三個名稱。這樣的氏族名稱最初也許是日本時代下戶籍登錄的產物，但對於這些氏族的後代而言，卻選擇了包容性更寬廣的分類作為氏族名，而拋棄了原先的小氏族名，這樣的選擇到了今日已成為了拉阿魯阿族人共同新建構的記憶。而在對 Tumahlahlasunga、Okolūana、Apurana 三個氏族名的記憶模糊和衝突之上，亦可看到在面對記憶衝突的情況下族人所產生的新詮釋。這樣的現象說明了對於拉阿魯哇族而言，對氏族的認知提供了族人們記憶的架構，而族人在此架構之下，能夠組織對過去的記憶來認識今日並將之合理化。然而

⁴⁵ 劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 28 期，頁 95。

⁴⁶ 在劉斌雄的記錄時其仍在世，記錄其漢名為池正文、族名為 Amahla Hlatiurana。

實際上這之中卻可能存在有某些「結構性健忘」，雖然其初始原因為何已不得而知，但由於口頭傳承的扭曲與間斷，使得有部分的過去被族人忘卻。這樣的情況在那瑪夏的拉阿魯哇族身上則更為明顯，由於那瑪夏的拉阿魯哇族可能是夾雜在布農族內共同集團移住，且在當地亦是弱勢的一群，並已融入了布農族之中。在現實環境的重大變遷之下，導致那瑪夏這群人的認同變遷，而選擇了「忘記」拉阿魯哇族的身份，當然就更不可能記得過去的拉阿魯哇族氏族所屬為何。因此等到民族意識抬頭並再次回頭想尋根時，但在記憶已長期性被遺忘、且第二代的長輩皆已過世的情況下，幾乎難以拼湊出那瑪夏拉魯哇族的過去，而僅存一群遺失了記憶的那瑪夏拉阿魯哇族。

導致拉阿魯哇族氏族混亂的改名問題，除了相互轉換之間產生的問題之外，亦由於氏族名、日本姓、漢姓三者文化節理下的使用方式差異，導致當族人在使用日本姓或漢姓替代氏族名稱本身作稱呼時，可能將不同文化改念下的用語混為一談，並在一代一代的記憶傳承時，造成對於氏族的誤解。且因改姓名後，在日本姓、漢姓皆可能單獨出現做為稱呼，不僅增加了日常口頭使用的頻率，且更會以文字的方式被記錄下來，原先屬於口傳的交際記憶的氏族，走向改姓名之後就逐漸轉換且固化為文化記憶。而若在改姓名之上產生了矛盾或錯誤，如池正文的案例，則只能依靠族人一代代不斷藉由口傳的交際記憶來對抗固化的文化記憶，否則該脈家族最後就很可能會被遺忘且歸入 Hlangwana 的一份子，且潛藏著更多代之後，將導致拉阿魯哇族民族成分混淆或失散的可能性。

二、重組民族邊界

在長期與他族通婚、雜居，且經歷相當長一段時間的我族認同隱沒，當今日的拉阿魯哇族發起民族復振且從鄒族正名為一獨立民族後，「誰是族人？」便又是另一個問題。學術上僅能從客觀條件點出鄒族、拉阿魯哇族、卡那卡那富族三者之間是有所差距而應認定為不同的民族，但這些區別的要素並非個體上的區辨。舉例而言，鄒語、拉阿魯哇語、卡那卡那富語三語間的差異為三者成為不同民族的要件之一，但今日的拉阿魯哇族人多已不會講母語，因此也未能以此作為辨別標準。而戶政機關對於個體的民族別則依據原住民族別認定辦法第 9 條第 3 項規定：「已註記『該新民族別之原屬民族別』之原住民成年人，

得依個人意願申請變更為該新民族別，從其民族別之子女應隨同變更。」採取的是「個人意願」方式進行登記。但真正有進行變更者，卻無法辨別其到底是否為拉阿魯哇族人，即便是一個卡那卡那富人但想要認同拉阿魯哇族，那麼也可以「變成」拉阿魯哇人。

簡而言之，只要透過登記就可以成為拉阿魯哇族人，但在拉阿魯哇族人心裡是否接受這些人？其判準為何？誰能夠被納入我族的範疇當中？首先，原先可知的拉阿魯哇族 25 個氏族至今僅存 16 個，這些氏族的後裔自然被認為是族人。其最直接的展現就在於拉阿魯哇族今日最重視的聖貝祭舉行時，會在祭場上替各氏族各自設有一個象徵家屋的空間，並將氏族名與其漢姓以掛牌吊在其上，屬於這個氏族的成員就會待在各自的家屋⁴⁷，可以說是族人對於「我族」想像的呈現。

不過若以拉阿魯哇族的父系社會傳統，在與外族通婚的情況下應僅有父系的子孫能被歸為拉阿魯哇族。但現今的拉阿魯哇族採取的是從寬而論的血緣論，傾向父母雙系的認同，在非招贅的狀況下女性和外族通婚後的子女，只要自身的認同上屬於母方，就仍被拉阿魯哇族人接受。以游仁貴的女兒游淑萍來說，她是嫁給平地人，但她的子女並不因此就被排除在拉阿魯哇族之外，不但聖貝祭時會回來參加，且亦在學習拉阿魯哇族語。而對於民族認同更為強烈者，則會讓自己的子女從母姓，並在民族別登記時亦是登記拉阿魯哇族，甚至有些人在拉阿魯哇族正名成功後，特地「改回」母姓並登記為拉阿魯哇族。這些人當然無疑能被認定為拉阿魯哇族，不過也並非所有家庭的父方皆能接受這樣的做法，因此亦產生許多不同的適應辦法：一為將子女「分一半」一半歸屬拉阿魯哇並從母姓、一半則屬於父系族屬從父姓；若是父方注重血脈傳承者，則會將兒子分屬父系、女兒則可以歸屬母系的狀況；若父方不同意兒女族屬隨母親者，則也會替子女取拉阿魯哇族名。而這些人多半自我認同也會有拉阿魯哇族的成分，通常會表示「我也算是拉阿魯哇族」。此外，對於過去入贅至他族、改姓他族姓者，理論上該家脈就已是外族化了，但現在也被納入認同為拉阿魯哇族人，同時亦有「回歸」原屬氏族姓氏的狀況。以陳思凱的例子來說，他的祖父入贅給布農陳家，照理來說子孫就應該不屬於拉阿魯哇族，姓氏上也

⁴⁷ 目前僅在索阿紀祭場舉辦的美壠社聖貝祭有設置家屋並懸掛吊牌，且雁爾社及那瓦爾社不區分氏族，以社為單位統一設置一家屋。

是姓陳，但是族人卻認為這一家是屬於拉阿魯哇族的，本家後裔的認同和登記也是拉阿魯哇族，而陳思凱甚至是拉阿魯哇族最器重的文化傳承者之一。更有甚者，目前拉阿魯哇族美壠社的頭目林正義，也是祖父當初入贅給布農林家，但在頭目繼承之上，族人仍認為這些人「是屬於鄧家的，只是姓不同而已」，而林家的子孫是有「血統」可以當拉阿魯哇族的頭目，林家除了現任頭目林正義之外，其父親林武雄亦是頭目，可見得拉阿魯哇族視入贅外族者其族屬外流。

不過前述者皆是家族系譜明晰者的狀況，但如那瑪夏的四姓其實僅留下一些破碎的傳說，認為這些家族是過去從桃源遷徙而來、並留下一些和拉阿魯哇族相同的姓名，不過這都僅存口傳而已無法追溯其氏族源流。然而對於無法確信為同族者且亦有三代間無往來的這群人，族人仍接納他們為拉阿魯哇族的一份子，並將那瑪夏的族人取名為那瓦爾社（Na'uvalana）以取代塔蠟社

（Talia）成為新的四社，在聖貝祭典時亦在場中設有以那瓦爾社代表那瑪夏四姓者的家屋空間。

上述的情況說明了對於急於復振民族的拉阿魯哇族而言，是以最大程度地「找回族人」，對他們來說儘管血緣是最重要且僅存的標準，而這個血是屬於「社會血」，且並非嚴格的單系血脈論，而是可以有許多的彈性與調整。而這樣的標準又藉由姓名來作為固實身為拉阿魯哇族一員的要素之一，有氏族姓、漢姓符合氏族姓、亦有族名者是最「標準」的族人，次則是知其氏族但漢姓混淆者或因婚嫁而漢姓非屬拉阿魯哇氏族對應姓氏的人，至於沒有氏族所屬、或已異族化者，但傳有拉阿魯哇族血脈者雖處於認同的最外圍，但仍被納入拉阿魯哇族的一員。可說今日拉阿魯哇族人所劃設的我族邊界是相當寬廣的，不過仍有內外圍之分，越外圍者相對地其認同的堅實度就會越稀薄，但這些人今日仍皆為拉阿魯哇族人建構和想像中的我族。



結論

拉阿魯哇族從日本時代以來，在民族認定上一直被歸屬於鄒族的一支，在其居處環境上則由於布農族的大量遷入和繁衍而使得民族逐漸轉趨為弱勢，最終夾雜在以布農族為主的社會環境中。在本族人口稀少、大量與外族通婚、轉語漢語及布農語的情況下，使得民族文化的傳承居於極為不利的條件之中。而儘管拉阿魯哇族於 2014 年 6 月 26 日正式被官方認定為台灣第 15 個原住民族而成為獨立民族，但實際上檢視認定中的幾項要件，在現代的拉阿魯哇族身上多已消失或瀕危，唯一倚靠用以區辨我族的就僅存氏族組織。

拉阿魯哇族屬於氏族社會，在民族認定的過程中，氏族體系為五項客觀要件之一，同時也是今日拉阿魯哇族重要的民族邊界表徵。與漢人不同，拉阿魯哇族並不是個重視譜牒傳承的民族，族內也沒有特別掌管族譜的職位。對於自己本家的系譜記憶，平均值大多僅能上推一至二代，對祖父母輩的兄弟姊妹多已無法說明，甚至連自己的祖父母也只說得出族名而已，且還能說出名字僅是因拉阿魯哇族有傳承祖父母名字的傳統。多數的拉阿魯哇族人並不會特別叮囑子女應該要傳承系譜、也不會向子女講述祖先的事蹟，因此整體上來說拉阿魯哇族對於過去的記憶相對是扁平而稀薄的。同時，拉阿魯哇族人在親屬關係上對比於漢文化也較不明晰，由於拉阿魯哇族傳統的親屬稱謂是屬於「直系型」只區分直系、旁系，對於親屬是屬於父系還是母系就無從分別，因而造成了伯舅姑姨不分、堂表不分的現象。實際上，相較於氏族血緣，拉阿魯哇族更注重的其實是劉斌雄所提及的親類（Kindred），在拉阿魯哇族社會之中，以 ego 為中心向父、母、配偶三方面展開的親類，其重要性遠高於氏族⁴⁸，也正因此對於系譜的記憶並非以親等關係的緊密程度呈現正比。

上述的記憶情況或許並非屬於拉阿魯哇族的特性，亦是人類記憶的通性，馬淵東一就曾提及：「系譜都是部落內博聞強志的耆老所誦出的，一般人的記憶頂多能憶起三、四個世代。」⁴⁹然而儘管個人可能是如此，但對於氏族、民族的記憶是屬於集體記憶，卻不應僅有兩三代。即使沒有任何人有辦法通曉所有系譜，但每家每戶多少會有些人能對於特定的某些人事物較為熟稔。而在馬淵東一的研究中亦表示，在日治時期所做的系譜採集中，傳誦最短的民族之一就是

⁴⁸ 劉斌雄（1969），〈沙阿魯阿的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28:106-107。

⁴⁹ 馬淵東一（2014），《臺灣原住民族移動與分佈》，台北：南天，頁 53-54。

鄒族（當時的鄒族就是包含鄒族、拉阿魯哇族、卡那卡那富族的大鄒族），這凸顯出拉阿魯哇族這個民族是相對「健忘」的，使得整個民族的記憶是較為平板且短暫。

這些現象原為拉阿魯哇族傳統社會的一部分，反應出過去的社會形態和親屬網絡，並以拉阿魯哇族為主體的環境中自然地運行著。然而在與外族互動轉趨頻繁、且逐漸融入國家為首的社會經濟後，人口居於弱勢的拉阿魯哇族在通婚且轉語的情況下，傳統型態已無法支撐舊有的民族邊界。就民族構成的表體而論，語言上拉阿魯哇語已瀕危、宗教上已幾乎都改宗基督教、民俗方面則僅存聖貝祭且在復振前也已數十年未曾舉辦，因此直觀來看已無法藉由外顯特徵區辨出拉阿魯哇族人，唯一尚能辨別的就只剩下氏族組織。然而經歷日本時代與民國時期的改姓名，不同文化節理之下的姓名轉換造成了部分氏族組織出現混亂現象，背離了拉阿魯哇族的傳統。其中使後代產生混淆的主因是氏族與漢姓對應的問題：一是因地理上的區隔、受到日本以家姓的概念、又在取漢姓不明其代表的意涵，而產生一氏族多漢姓的狀況；二是因日本時代戶籍登記時採用大的系統名作為姓而造成眾多氏族卻未能區分，因此產生多個氏族皆使用同一漢姓的情形。

本來，外來者加諸的姓名應不會影響到民族本身的傳統氏族體系，在不同同時空下的改日本姓、改漢姓問題也並非僅限於拉阿魯哇族，但在其他台灣原住民族間卻未如拉阿魯哇族般造成氏族體系的破壞，這亦顯示出拉阿魯哇族氏族內部的與脆弱性。由於拉阿魯哇族人長期受到強勢族群的同化，又未重視己身的文化，進而使得原始環境中不需特別強調也能清楚辨別的氏族，如今卻變成須經過教育才曉得的一種標記。再加上拉阿魯哇族語不斷地流失，在族人大多已不會講族語的情況下，就只能以漢姓作為氏族的代稱，但卻也因此將姓名轉換時所造成的錯植，在大量使用姓氏的漢語語境下逐漸成為了深植於族人腦中的記憶，造成了眾多記憶上的矛盾與混淆。同時，正因為有一氏族多漢姓、多氏族一漢姓的問題，且無法與其他民族使用的漢姓完全區隔，還可能因嫁娶關係而有所變動，使得漢姓並無法等同氏族名有其穩固性與特殊性，進而甚至使有曾經存在的氏族，因人數變少而消失卻未被族人察覺，就此被族人遺忘。

反觀個人，對於過去隱入布農族者、忘卻拉阿魯族身份者、或者姓名轉換下偏離拉阿魯哇族者，在民族意識高漲的今日，氏族的溯源則成為尋求認同時

最重要的皈依。誠如前述，現今氏族堪稱可作為拉阿魯哇族僅存的邊界，而族人又以漢姓作為氏族的辨識，因此對於漢姓非屬於拉阿魯哇族 16 氏族對應姓氏者，就會很容易不被認為是族人。對於這些人而言，就必須以口傳的記憶傳承來對抗固化的姓名，或者藉由儀式、取族名等方式，透過中介狀態的轉變獲得氏族歸屬，並使得個體真正被拉阿魯哇族所接受。

而對於才剛成功完成民族正名拉阿魯哇族，官方的認定給予的是政治性的分類標籤，且民族身份登記又是採取自願制，實際上仍未有一個明確的「拉阿魯哇族」界線存在，究竟誰可以成為族人、要有怎樣的條件才是我群、拉阿魯哇族心中的民族邊界為何，才是目前族人正要開始面對的重要課題。目前，拉阿魯哇族對於我群想像的具象化，最直接的展現便是在聖貝祭典上，祭場所模擬的氏族家屋可稱之為拉阿魯哇族主觀認定的我族邊界，屬於這些氏族且一同參與祭典的人，就是拉阿魯哇族人。而雖然拉阿魯哇族原為父系社會，但今日的拉阿魯哇族人對我群範圍的標準是相當寬廣的，採取父系母系雙系皆認可的兼容狀態，甚至對於未有明確氏族歸屬、血緣上是否為同族也仍處於模糊地帶的那瑪夏四姓，也同樣接納為族人。

當今，拉阿魯哇族雖仍未完全失去過去的記憶，然而在長期與外族融合的情況之下，這些記憶正隨著耆老們的凋零而不斷地在流失之中。面臨著語言丟失、組織脆弱、氏族模糊的窘境，也使族人們的民族危機感增強，開始強調「拉阿魯哇」這個身份，並試圖對於長期以來多數族人只知漢姓而無法溯源己身氏族的問題加以改善，努力讓維持民族邊界的要素得到補強。對於一個民族而言，正名之路的終點並非只是取得名份，而拉阿魯哇族人至今也仍在持續摸索和固實屬於他們的我群劃設。



參考文獻

三民鄉公所

1987《三民鄉志》，高雄：三民鄉公所。

小川尚義、淺井惠倫

1935/1995《原語による臺灣高砂族傳說集》，台北：南天書局翻印。

小島由道、河野喜六（編）

1918《番族慣習調查報告書 第四卷 そう族》，台北：台灣總督府臨時台灣舊慣調查會。

2001《番族慣習調查報告書 第四卷 鄒族》（中央研究院民族學研究所編譯），台北：中央研究院民族學研究所。

王明珂

1993〈集體歷史記憶與族群認同〉，《當代》91:6-17。

1994a〈過去、集體記憶與族群認同：台灣的族群經驗〉，收錄於《認同與國家：近代中西歷史的比較論文集》頁 249-274。

1994b〈過去的結構——關於族群本質與認同變遷的探討〉，《新史學》5(3):119-140。

1995〈重建過去：歷史文獻、口述歷史與考古〉，《北縣文化：台北縣立文化中心季刊》431:59-62。

王雅芳

2003《地方文化與集體記憶之探討——以犁頭店「麻笋文化」為例》（碩論）逢甲大學 都市計畫研究所。

王雅萍

1994《姓名與認同：以台灣原住民族姓名議題為中心》（碩論）國立政治大學 民族研究所。

王嵩山、汪明輝、浦忠成

2001《臺灣原住民史：鄒族史篇》，南投：臺灣省文獻委員會。

丘其謙

1959《台灣土著族的名制》（碩論）國立台灣大學 人類學研究所。

1976〈布農族的名制〉，《政大邊政年報》7:147-194。

石磊

- 1971 《筏灣：一個排灣族部落的民族學田野報告》(中央研究院民族學研究所專刊甲種之 21)，台北：中央研究院民族學研究所。
- 1976 《台灣土著血族型親屬制度—魯凱排灣卑南三族群的比較研究》(專刊之二十三)，台北：中央研究院民族學研究所。

伊能嘉矩

- 1928 《臺灣文化志》，東京：刀江書院。
- 1957 《臺灣番政志》(溫吉編譯)，南投：臺灣省文獻委員會。
- 1996 《臺灣踏查日記(上冊)》(楊南郡譯註)，台北：遠流出版公司。

伊能嘉矩、粟野傳之丞

- 1900 《臺灣蕃人事情》，台北：臺灣總督府民政部文書課。

佐山融吉

- 1915 《蕃族調查報告書——第八卷・曹族阿里山蕃・曹族四社蕃・曹族簡仔霧蕃》，台北：台灣總督府臨時台灣舊慣調查會。
- 2015 《蕃族調查報告書第三冊：鄒族(阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃)》(中央研究院民族學研究所編譯)，台北：中央研究院民族學研究所。

余文儀

- 1764/1962 《續修臺灣府志》，台北：臺灣銀行經濟研究室。

阮昌銳

- 1969 《大港口的阿美族》(專刊之十八、十九)，台北：中央研究院民族學研究所。

岡田信興

- 1905 〈阿里山蕃調查書〉，《臺灣慣習記事》5(5):373-389。

林修澈

- 1976 〈名制的結構〉，《東方雜誌》10(2):52-61。
- 1999 《原住民身分認定的研究》，台北：原住民族委員會。
- 1997 《賽夏族的名制》，台北：唐山出版社。
- 2001a 《原住民的民族認定》，台北：原住民族委員會。
- 2001b 《平埔族的分布與人口》，台北：原住民族委員會。
- 2002 《噶瑪蘭族的戶籍與系譜(人口分布調查)研究》，台北：原住民族委

員。

2012《拉阿魯哇族以及卡那卡那富族正名研究報告》，台北：原住民族委員會。

2012《臺灣原住民各族傳統名制》，台北：行政院原住民族委員會。

周婉窋

1995〈歷史的記憶與遺忘：「台籍日本兵」之戰爭經驗的省思〉，《當代》107:34-49。

芮逸夫

1950〈瑞岩泰耶魯親子聯名制與保羅麼些的父子聯名制比觀〉，《台灣文化》6(1):1-8。

周鍾瑄

1717/1962《諸羅縣志》(台灣文獻叢刊第141種)，台北：台灣銀行經濟研究室。

林曜同

2003〈桃源鄉 Hla'alua 族之族群分類與族群認同〉，出自「迷霧中的貝神：南鄒 Hla'alua 族群文化研討會」會議論文。

2006〈建構與分類：南鄒族 Kanakanavu 的族屬論述〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》64:97-140。

2007〈建構、分類與認同：「南鄒族」kanakanavu 認同之研究〉(博論)國立臺灣大學 人類學研究所。

近藤正己

1993〈「創氏改名」研究の検討と「改姓名」〉，收錄於《日據時期台灣史國際學術研討會論文集》。

1994〈北部バイワン族の戸籍簿からみた改姓名〉，收錄於《台灣史料國際學術研討會論文集》。

柯賽 (Lewis A Coser) 邱澎生 (譯)

1993〈阿伯瓦克與集體記憶〉，《當代》91:20-39。

浦忠成、浦忠勇

1997《曹 (鄒) 族物質文化調查與研究變遷與持續》，台北：原住民族委員會。

陳茂泰

- 1995《臺灣原住民族族群傳統命名制度的探討》，南投：臺灣省原住民族行政局。

凌純聲

- 1958〈台灣土著族的宗廟與社稷〉，收錄於《中央研究院民族學研究所集刊》6:1-58。

馬淵東一

- 1954a〈高砂族の分類—學史的回顧〉，《民族學研究》18(1-2):1-11。
1954b〈高砂族の移動及び分布〉（第一部），《民族學研究》18(1-2):123-154。
1986〈臺灣中部土著族的社會組織〉，收錄於《臺灣土著社會文化研究論文集》（黃應貴編），頁421-443。
2014《臺灣原住民族移動與分佈》，台北：南天書局。

桃源鄉公所

- 1989《桃源鄉志》，高雄：桃源鄉公所。
2002《桃源鄉誌》，高雄：桃源鄉公所。

移川子之藏

- 1939〈姓名としての高砂族個人・家族・氏族名〉，收錄於《創立三十年紀念論文集》，頁323-336。

台北帝國大學土俗・人種學研究室 編（移川子之藏、宮本延人、馬淵東一）

- 1935《台灣高砂族系統所屬の研究》，台北：南天書局。
2010《臺灣原住民族系統所屬之研究》（楊南郡譯註），台北：原住民族委員會。

國立政治大學原住民族研究中心

- 2016 專號「原住民族的人民」，《原教界》67。

國立政治大學原住民族研究中心（編）

- 2014《原住民人名譜》，台北：原住民族委員會。

森 丑之助

- 1912《日本百科大辭典 第六卷 臺灣蕃族》，東京：三省堂。

黃叔璥

1722/1957《臺海使槎錄》(臺灣文獻叢刊第4種),台北:臺灣銀行經濟研究室。

馮亞琳(主編) 余傳玲等(譯)

2012《文化記憶理論讀本》北京:北京大學出版社。

楊昇展

2004〈臺灣原住民傳統姓名之研究〉(碩論)國立臺南大學 台灣文化研究所。

楊希枚

1956〈台灣賽夏族的個人命名制〉,《中央研究院院刊》3:311-340。

1957〈聯名與姓氏制度的研究〉,收錄於《中央研究院歷史語言研究所集刊》28:671-726。

黃季平、林修澈

2012《拉阿魯哇族與卡那卡那富族的民族認定》台北:原住民族委員會。

湯淺浩史

2000《瀨川孝吉臺灣原住民族影像誌 鄒族篇》台北:南天書局。

臺灣總督府民政部警察本署(編)

1911《理蕃誌稿 第一卷》,台北:臺灣日日新報社。

1915《蕃社戶口》,台北:臺灣總督府民政部警察本署。

臺灣總督府警務局(編)

1916-1943《蕃社戶口》,台北:臺灣總督府警務局。

1921《理蕃誌稿 第二卷》,台北:松浦屋印刷部。

1932《理蕃誌稿 第三卷》,台北:盛文社。

1936《高砂族調查書》「第一編」,台北:臺灣總督府警務局。

1937《高砂族調查書》「第二編」,台北:臺灣總督府警務局。

1938《高砂族調查書》「第五編」,台北:臺灣總督府警務局。

1997《日據時期原住民行政志稿 第一卷》(陳金田 譯),南投:臺灣省文獻委員會。

1998《日據時期原住民行政志稿 第三卷》(吳萬煌、古瑞雲 譯),南投:臺灣省文獻委員會。

1999a《日據時期原住民行政志稿 第二卷》(上)(陳金田 譯),南投:臺

灣省文獻委員會。

1999b 《日據時期原住民行政志稿 第二卷》(下)(宋建和 譯)，南投：臺灣省文獻委員會。

1999c 《日據時期原住民行政志稿 第四卷》(吳萬煌 譯)，南投：臺灣省文獻委員會。

臺灣總督府警務局理蕃課

1993 《理蕃の友》(第 1-3 卷) 東京：綠蔭書房。

劉千甄

2017 《台東布農族的人名：戶籍登錄與改姓名》(碩論) 國立政治大學 民族研究所。

衛惠林、余錦泉、林衡立

1952 《臺灣省通志稿 卷八 同胄志》(第一冊) 台中：臺灣省文獻委員會。

1965 《臺灣省通志稿 卷八 同胄志》(第二冊) 台中：臺灣省文獻委員會。

衛惠林、劉斌雄

1962 《蘭嶼雅美族的社會組織》(專刊之一) 台北：中央研究院民族學研究所。

劉斌雄

1969 〈沙阿魯阿的社會組織〉，收錄於《中央研究院民族學研究所集刊》28:67-158。

蕭阿勤

1997 〈集體記憶理論的檢討：解剖者、拯救者、與一種民主觀點〉，《思與言》35(1):267-296。

1999 〈民族主義與台灣一九七〇年代的「鄉土文學」：一個文化(集體)記憶變遷的探討〉，《台灣史研究》6(2):77-138。

賴建戎

2004 《臺灣南鄒 Hla'alua 族社會文化之研究—以高雄縣桃源鄉為例》(碩士) 國立臺南大學 台灣文化研究所。

鍾興華

2014 《排灣族的名制》(博論) 國立政治大學 民族研究所。

2015 〈台灣原住民名制研究的展開〉，《原教界》35:161-184。

謝繼昌

- 2006 〈高雄縣三民鄉 Hla'alua 的族群現象與婚姻〉，收錄於《分類與認同：南鄒沙阿魯阿（Hla'alua）與卡那卡那富（Kanakanavu）認同之塑模》頁 10-22。
- 2007 《建構、分類、與認同——「南鄒族」 Kanakanavu 族群認同之研究》（博論）國立臺灣大學 人類學研究所。



附錄 氏族名・日本姓・漢姓 對照表

移川子之藏		劉斌雄			部落現行拼音		戶籍簿	
系統名	氏族名	系統名	氏族名	漢姓	氏族名	漢姓	片假名拼音之姓	改日本姓
Toma- la ₁ asunga	Tavavurana	toma: la ₁ :lasuŋa	taβaβulana	彭	Tavavulana	彭	タワブラナ	山元
	Tavoana		taβuiana	唐	Tavuiiana	唐	タボヤナ	竹林
	Mooana		分於 Tomata ₁ kanakanaβu		Mu'uana	尤	モーワナ	山中
	laranguana		lalanuana	池(余)	Hlalanuana	池	サラグワナ	阿部、山内、山田、山下、浅井
	latiorana		latiurana	葉(謝/池)	Hlatiurana	葉(謝)	ラテウラナ	橋本、中井
	Qanguana		分於 Toma:ma:rukisala		x		オワゴワン	大浦
	lauratsana		lauratsana	宋	Hlauracana	宋	ラウラサナ	川上、溪底
	Nappatsu		x		x		x	
	laubulana		lauβulana	郭(鍾)	Hlauvuhlana	郭(鍾)	ラウブラナ	森山、佐佐木
	la ₁ ponokana		x		x		x	
	lamarumana		x		x		ラマルマン	x
	Oko ₁ uana		oko ₁ oana	廖	x		x	
	laipotana		分於 Toma:ma:rukisala		Hlaiputana	余(廖/謝)	x	
Toma- marukisa ₁ la	Sarapoana	toma: ma:ru ₁ kisa ₁ la	分於 Tomata ₁ kanakanaβu		Salapuana	石	サラボアナ	梅元、谷川、岡本
	Yanguana		ʔianuana	鄧(林/郭)	languana	鄧(林/郭)	ヤガナ	西畠
	lapaalitsa		lapaʔalitsa	余	Hlapaʔahlica	余	x	
	Apurana		ʔapura:na	廖	x		x	
	lapoana		x		x		カナカナブ	x
	lakoro ₁ ana		lakula ₁ ana	歐	Hlakuluhlana	歐	サコロサナ	相川
	Kakoana		ka:kuana	方	Kakuana	方	カコワナ	有川
	分於 Toma-la ₁ asunga		laiputana	余(廖/謝)	同上		x	
	分於 Toma-la ₁ asunga		ʔuanuana	余	x		オワンワナ	x
	分於 Toma-ta ₁ -kanakanabu		latsulanana	郭	x		サツラガナ	津田

Toma-taḷ- kanakanabu	lamangiana	tomataḷ kanakanaβu	x		x		x	
	laupana		laʹupa:na	x	x		x	
	latsurangana		分於 Toma:ma:rukisala		x		同上	
	分於 Toma-marukisaḷa		salapoana	石	同上		同上	
	分於 Toma-ḷaḷasunga		mo: ʹoana	尤	同上		同上	
Pakisia	Savanguana	pakisia	saβanguana	游	Savanguana	游	サバグワナ	亜野
	Piana		pi:a:na	蔡	Piiana	蔡	ピアナ	小林、平野
x		x		Tumahlahlasunga	廖	トマラスガ	赤松、足立	
x		x		Tumamalikisasu	余	トママリケサス	泊、會田、大山、鳥山、 安田、友利、苜野	
x		x		x		カナカナブ	赤木	
x		x		x		ナオパナ	東山、赤大	

附表說明：本論文在文中主要以部落現行拼音為主。若涉及四系統分類時，由於戶籍簿和當今部落並無使用此概念，因此採用移川子之藏的拼音。
但若只單討論劉斌雄的論文時則使用劉斌雄的拼音。