

# 第參章 國府「山胞」政策下的賽德克三族群關係

## 第一節 從「皇民」到「山胞」的再殖民

### 一、從「理蕃政策」到「山胞政策」

#### (1.1) 理蕃政策的分期

日治時期若以臺灣總督府為其骨架，理蕃警察則為聯結於骨架的肢體。骨架與肢體建立之後便要有貫穿於其間的血液、靈魂作為其賴以為生的氧氣與至高無上的信念，由此理蕃政策便為支撐骨架的有力後盾；為肢體仰賴的精神信念。理蕃政策的確立與執行便成為檢視臺灣總督府於殖民地的績效與成果。關於理蕃政策的分期研究除了官方之外，不乏有學者與研究者根據不同的切入觀點提出不同分類法，見表 3-1-1 理蕃政策分期研究一覽表。<sup>140</sup>

表 3-1-1 理蕃政策分期研究一覽表

學者	著作	分類法	內容
臺灣總督府		四分法	一、綏撫政策 1895-1898 二、綏和政策 1898-1903 三、圍堵政策 1903-1906 四、佐久間總督的「理蕃」事業 1906-1914

續下頁

<sup>140</sup> 筆者根據著作欄之著作整理製表。

接上頁

藤井志津枝	《臺灣原住民史政策篇(三)》，臺灣省文獻委員會，2001年12月	五分法	<ul style="list-style-type: none"> <li>一、初期撫墾署的蕃政 1895-1898</li> <li>二、樟腦利益與蕃政 1899-1901</li> <li>三、「理蕃」政策確立 1902-1906</li> <li>四、「理蕃」政策推行 1906-1914</li> <li>五、「理蕃」政策完成 1919-1945</li> </ul>
山崎繁樹、野上矯介	《1600-1930 臺灣史》武陵出版社，1988年11月	四分法	<ul style="list-style-type: none"> <li>一、綏撫時期 1895年6月-1898年</li> <li>二、中止時期 1898-1906年4月</li> <li>三、討伐時期 1906-1914年</li> <li>四、威撫時期 1925年左右</li> </ul>
鷺巢生	《理蕃之友》第六年一月-四月號、六月號	三分法	<ul style="list-style-type: none"> <li>一、1903-1909：蕃人蕃地事務全由警察掌管。</li> <li>二、1910-1914：佐久間五年討伐計畫。</li> <li>三、1930～：以霧社事件做為區分，昭和六年公布新理蕃大綱（八大綱）。</li> </ul>

續下頁

接上頁

<p>溫吉 譯</p>	<p>《臺灣番正志》， 省文獻會，1957 年</p>	<p>五分法</p>	<p>一、1895-1905：採消極、 懷柔、安撫政策。 二、1906-1915：武力討伐 時期。分前期準備討 伐期 1906-1910，後 期五年討伐期 1910-1914。 三、1916-1932：大討伐 後，廣設警網，採威 撫並行。 四、1933-1938：新理蕃大 綱（八大綱），採安 定生活、授產、教 化。 五、1939-1946：撫育方 針，加強皇民化政 策。</p>
-------------	-------------------------------------	------------	--

資料來源：筆者根據以上著作製表整理

根據表 3-1-1 整理出理蕃政府官方、學者的研究將理蕃政策依據不同的觀點來加以分類其形成的歷程，從三分法至五分法不等，至於分類的依據端看研究者於日治時期政策發展歷程的觀察而加以分類與論述。在官方的分類中依據理蕃政府管理殖民地的策略而分成四個階段探討。因此在官方的觀點上認為殖民地在經過佐久間總督的「理蕃」事業之下，各地蕃情趨於平穩的狀況下便以此時期作為終期。在藤井志津枝（傅琪貽）的分類中便以觀察「殖產」於殖民地的發展，將理蕃政策歸納為五期，藤井志津枝的分類中明顯是根據臺灣總督府的分類將觀察視野拉至「殖產」的觀點並將探討時期用全觀的方式檢視日治時期政策的轉變，實是補足總督府分類中的不足之處。至於總督府的分類方式，筆者認為將觀察終點放置於佐久間總督時期，而漠視 1930 年因霧社事件爆發過後而所制定的新理蕃大綱，這樣的處理方式頗耐人尋味。

在山崎繁樹、野上矯介的分類法中便是以總督府實行的蕃人蕃地討伐歷程而歸納為四個時期。鷲巢生的分類則是以日警在理蕃史上的轉折做為分期，歸納為

三個分期。溫吉 譯的這本專書是譯自伊能嘉矩所著《臺灣蕃政志》，在分類上已綜合日治時期各面向的探討，是比較完整的分類法，將其分成五個時期來論述。

至於在本研究中係根據藤井志津枝的研究分類法為基礎，而將研究觀察理蕃政策改變的歷程將其視野放置於霧社事件的切入觀點中，共分成五個時期去探討，有別於前人的研究成果將 1930 年的霧社事件標示出來，作為後期理蕃政策的轉捩點。換句話說本研究特以霧社事件為切入觀點分析而得以下五個分期：

- ①. 初期蕃政時期 1895-1901：「理蕃概要」編成
- ②. 理蕃政策確立 1901-1906：南庄事件
- ③. 理蕃政策實行 1906-1914：佐久間總督理蕃事業
- ④. 理蕃政策完成 1919-1930：撫育設施建設、霧社事件
- ⑤. 新理蕃政策確立 1931 年 12 月 28 日-1945：皇民化時期

由上述所歸納的五個時期，筆者認為，在探討日治時期理蕃政策的發展過程，除了前期因著佐久間總督時期奠定了日治時期理蕃政策<sup>141</sup>的完成之外，不可忽略的是因著 1930 年霧社事件的爆發，於隔年 1931 年 12 月 28 日所制定的「新理蕃政策」<sup>142</sup>對於之前的政策所做的調整與修改這項事實。因此便加入這個面向的探討，而將日治時期的理蕃政策做以上的分類分期。

### (1.2) 山胞政策的制定

根據陳宗韓（1994）的研究，將原住民政策的制定分成兩個時期探討，第一個時期其時代背景為根據孫中山的民族概念，同化與平等，做為初期原住民政策

<sup>141</sup> 一、推行適應蕃人之簡易教育。二、響應蕃人作都市觀光，及推行其他社會教育。三、鼓勵適應蕃人產業。四、改進物品交換制度。五、番人病人之施療設施。六、頭目津貼之給予。七、狩獵用銃械子彈之貸與。藤井志津枝《理蕃—日本治理台灣的計策》，1997，頁 816。

<sup>142</sup> 新理蕃政策大綱（八大綱）一、理蕃乃是以教化蕃人，圖謀其生活安定，使其沐浴在聖德之下為目的。二、理蕃方策的樹立應以對蕃人的正確理解和以蕃人的實際生活為基礎。三、對蕃人應以誠信懇切導之。四、蕃人的教化應達到矯正彼等弊習、培養善良習慣、涵養國民思想之目的。重實科教育，且以授與日常生活中的簡單知識為重點。五、蕃人經濟生活的現況雖以農耕為主，但概為輪耕法，且其方法極為幼稚。將來應獎勵集約地耕作，或施行集團移住，以圖改善彼等的生活狀態。同時應致力於彼等經濟生活的自主獨立。另外，關於蕃人的土地問題是最為需要慎重考慮的，應以不壓迫其生活條件為念。六、理蕃關係者，特別是現地警察官，宜任用沈著厚重之精神人物並優待之，物使其任意變更任地。致力於以人物中心主義來永保理蕃之效果。七、致力於蕃地道路修築，圖謀交通便利，以其撫育教化的普及徹底。八、講求醫藥救療之方，以減輕蕃人生活的苦患。同時，亦可以此做為理蕃之助力。新任臺灣總督太田弘政就特別提到制定「理蕃」政策時，需以對「蕃人」之正確理解，與「蕃人」之實際生活為基礎；對原住民地區警察的選拔，也改採「人物中心主義」，主張選用沈著厚重之有精神修養的人物，優其待遇，久其任期，也可說瞭解到原住民政策出了問題，與警察在這次事件中的確有過失。

的施政理念。以臺灣整體為單位而被納入權力的支配網絡裡<sup>143</sup>。此時期的時代背景為國府接收臺灣後，便積極在文化政策中強調如何把臺灣從日本之殖民地變成中華民國的一省，如何把原屬日本帝國的臣民變成中華民國的國民，這也是當務之急，因不論是在平地或是在山地，皆受皇民化時期的影響深遠。更積極的作為是在全省三十個山地鄉公所設置國語推行小組與國語推行員，以及在 1945 年公布「臺灣省人民回復原有姓名辦法」。換言之將臺灣中國化的前提之下，實施更改漢姓措施以及改制臺灣行政區域與行政體制等中國化政策。

第二個時期為 1950 至 1980 年，此時期可以說是顯現出國民政府的威權主義或是工業主義。1956 年之後國民政府以高山族分佈的行政區域，作為高山族身份認定的標準，而將其分為「山地山胞」與「平地山胞」的措施，如此便更加強化了高山族整體與內部族群分化之效果<sup>144</sup>。在此時期用整體結構的全面發展進而制約原住民。從國家制訂的各種政策，如山地保留地、山地行政管制、山地三大運動（山地人民生活改進、定耕農業、育苗造林）等等政策來支配並管理原住民。

因此，分析日治時期的理蕃政策與民國初期的山胞政策對於賽德克族甚至臺灣原住民族，究其形成、發展與結果的歷程，確實有其差異之處，最大的不同在於日治時期理蕃政策的制定對日方來說這是一段帶領原住民脫離野蠻並步入現代文明的政策制定的殖民史，對原住民來說這是傳統社會瓦解並武力入侵的侵略史，特別強調武力討伐的過程。反觀民國時期的山胞政策，則是在政權和平轉移下（非武力），為了促進山胞生活脫離皇民化時期的影響，進而從體制上制定一連串關於中國化的政策並改變其國家認同的政策制定。本章節便是要探討，從日治時期政策的影響一直到民國時期政策延續性的影響，探討影響三族群的互動關係的政策層面。

## 二、民國時期漢化政策的再殖民

第二次世界大戰終了，日本接受無條件投降，而臺灣總督府撤出臺灣。國民政府因此光復臺灣並於 1944 年重慶國民政府設立臺灣調查委員會，延攬各領域人才以便收集臺灣方面相關資料，惟此時國民政府覬覦東北地區豐富的資源，相對於臺灣的光復就略顯得不被重視，因為就當時的情勢看來，臺灣地區在位置上仍

<sup>143</sup> 陳宗韓 <戰後臺灣原住民政策之分析：國家與社會的觀點>，台大三民主義研究所，1994 年 6 月。頁 37-39。

<sup>144</sup> 陳茂順 <戰後臺灣原住民政策-從平地原住民及山地原住民的身份區分去探討>，政大民族所，1998 年 7 月。頁 21。

屬於邊陲地帶<sup>145</sup>。

1945年3月14日通過「臺灣接管計畫」(計十六章八十二條)，在這一套政府制定的接管計畫中或許對於臺灣原住民族各方面的資料仍未收集，因此對於當時臺灣約為十六萬二千人且多半居住於臺灣山地及東部地區的臺灣原住民，政府並無詳細制定其接管的細則，僅於內政一章中第十八條規定：「對於蕃族，應依據建國大綱第四條之原則扶持之，使能自決自治。」<sup>146</sup>。此外建國大綱第四條：「對於國內弱小之民族，政府當扶植之，使之能自決自治。……。」<sup>147</sup>

在接管計畫中與孫文的建國大綱中皆使用「自決自治」之用語，關於「自決自治」為孫文實行國內民族政策之理念，但並未對其做確切的說明意義，以實際的實行上來看，孫文的「自決自治」的理念在臺灣當時的社會時代背景並未真正的落實其民族政策的理念。然孫文的民族政策透露出一貫的事實，意即政府對於弱小民族之扶植是以建構出「中華民族」民族大熔爐的概念下進行著，換言之民族政策的中心思想即為以「同化」為其終極目的，因此在這一連串的同化政策中，臺灣原住民被這股不可抗拒的浪潮襲捲而過，又此影響層面極為深遠的影響著臺灣原住民各民族即其各社會層面。鑒於能力所及非筆者所能通盤的論述其帶來的影響，且根據本研究的研究脈絡，於此僅分析在這理蕃政策乃至於山胞政策的流變之下，對於賽德克族的實際影響層面做為本論文的研究焦點，於此特做此一說明。

### (一) 「回復」漢姓

翻閱臺灣的歷代統治史關於「姓名」在統治者的管理策略上是有其脈絡可循的，自文獻記載以來早在清代對於平埔族的統治便有此管理策略，如要求平埔族改用漢姓(詹素娟，1896；卓宏祺 1988)。此一做法最主要是要藉由「改姓」突顯出當時生活在番界各族群野蠻的事實，如此也產生了族群互動關係中優勢與劣勢的區別，在這套邏輯思考上，便產生必然的社會階級；漢族；熟番；生番這樣的社會階級。

日治時期中期當社會局勢逐漸趨於穩定之時，理蕃政府便大力推展「蕃秀才」的蕃族教育，在這樣的教育政策制訂下便形成受教育的蕃人改姓日本姓的情形，例如大崙崁地區的公醫，宇都木一郎，係為大豹社頭目之子，時因大豹社反抗理

<sup>145</sup> 王振寰〈臺灣政治轉型與反對運動〉《臺灣社會研究季刊 第二卷第一期》，1989年，頁82。

<sup>146</sup> 秦孝儀主編《光復臺灣之籌畫與受降接收》，臺北：中國國民黨史，1990年，頁109-119。

<sup>147</sup> 「建國大綱」見孫文《建國方略，建國大綱》，臺北：正中書局，1959年，頁366-369。

蕃政府，在被理蕃政府收服之後便要求將其子送入學效接受日本教育。此意圖明顯為希冀經由教育的方式栽培勢力者之子，以便日後在管理蕃社中能起到理蕃政府與蕃社蕃人之間重要的窗口，關於教化之策略清代末期便有此記載<sup>148</sup>：

1. 招來各番社頭目子弟，以導其漢化之方針，實行教育，實學成歸山，他日為頭目以感化眾番。
2. 從來以通事界達漢番間之意思感情，在撫化上不無隔靴搔癢之感，願養成通達漢語之番人，以資雙方聯絡。

而在霧社地區同樣的因著「蕃秀才」的教育政策，將 Dakis Nomin（花岡一郎）、Dakis Nawi（花岡二郎）、Obin Tadaw（高山初子）、Obin Nawi（川野花子）、Piho Walis（中山清）送入霧社尋常小學校就讀，接受日本教育。在理蕃當局刻意栽培之下，除了讓賽德克人接受教育之外更重要的便是「改姓氏」，因為改姓氏在理蕃當局的意圖之下是要刻意塑造出賽德克人沐浴在皇國的恩澤之下，並有意透過所栽培出來的賽德克人，替理蕃警察做事。至於在日治時期蕃地蕃人大規模的改日本姓氏則是在統治時期中期以後，理蕃政府大力推行皇民化運動時所產生的現象。不只是蕃地就連一般行政區也都在改日本姓氏的運動進行著，而對於原住民改姓名的內容如下：1. 氏以漢字二字為原則，盡量是字畫少且易讀者；2. 且一祖先且居同一部落者以同一氏為原則；3. 原本有氏者選其音相近者，若發音困難則據其意而定；4. 男子名以漢字，女子名主以片假名為原則（吳玥瑜，1991：165-167）。因此在日治時期的改姓名，對於原住民另定處理的方式，希望改姓名的政策可以順利的進行。根據筆者的部落經驗，到目前為止年齡在 80 歲以上的長輩，在做自我介紹時依舊會將自己在日治時期的日本名字介紹出來，可見即便是經過了國民政府改漢姓的政策之後，部落老人對於日治時期的日本名字仍情有獨鍾。

臺灣光復後，隨著國民政府制訂的「臺灣接管計畫」之後，便制訂了一些落實於臺灣原住地政策，例如「改漢姓」、統一教科書、禁日文書籍、廢除報紙日文版、成立國語委員會推行「國語」，並且培養山地師資訓練（張博宇，1974）這些都是為了因應國民政府來臺之後，有感於臺灣與大陸的長期分離，故希望在文化能早日將「日本殖民政府的皇民」便為「國民政府的國民」，最主要的目的即為加速臺灣同胞「去日本化」達成中國化的過程（楊聰榮，1992：18-24）。在這一連串的政策制定下就屬「改漢姓」影響層面最大。

<sup>148</sup> 溫吉 譯《臺灣番政志》，頁 558-559。

1945年12月9日行政長官長官公署以參肆署民甲字第00三九九號文公佈「臺灣省人民回復原有姓名辦法」，全臺便根據此法規進行大規模的回復漢姓行動。至於在高山族，則是根據本辦法第四條指出：「高山族人民有本辦法第二條各款情形，聲請原有姓名者依本辦法之規定辦理，如無原姓名可回復或原有姓名不妥善時，得參照中國姓名自訂姓名。」<sup>149</sup>。隔年5月6日，另由行政院核定「修正臺灣省人民回復原有姓名辦法」第三條規定：「申請回復原有姓名者，應依原有戶籍籍冊，或其他有利之證明為準，但高山族，如無原有姓名，或原有姓名不妥當時，應參照中國姓名自訂姓名。」<sup>150</sup>。因此，根據上述兩項所制定的回復辦法，賽德克族也在這政策的制訂下被漢化著，改漢姓，除了具備中國化的政治涵義之外，也象徵一種漢化的措施。從此漢化與國家意識即彼此結合在原住民之族群的發展中<sup>151</sup>。至於改漢姓在賽德克族的社會中究竟產生了什麼樣的文化衝突？又其實際的影響又如何？

賽德克族的命名法則是為「父子聯名制」，子女聯父名於自己的名字之後。其命名的規範如下，嬰兒出生後，家族就會給他命名，以表示個人的身份<sup>152</sup>。命名的時間，各個群體各有所不同，例如太魯閣群大約在小孩出生十日以內命名，道澤群則在三、四個月之後才予以命名。嬰兒命名的權利是由生父家長或血族的族長提出，但長輩有最後決定的權力，例如祖父命名，生父必須同意；生父母命名時，也得尊重祖父的意見。命名通常是在舉行慶祝出生儀禮時，生父母邀請雙方家族的成員共同參與，先由生父或族長祭拜 **Utux** 後再予以命名。由此便可了解，傳統在命名的過程中是一件具有社會規範下的命名方式，有其自成一格的命名系統。因為若不藉由此命名法則，便無法得到家族內 **Rudan**（長者、長輩）的祝福。也有一說法是，藉由賽德克族的命名法則，才能連結祖先與其後代子孫的臍帶關係，事實上由此法則便能使後代子孫推算出歷代祖先薪火相傳的脈絡。一旦命名法則遭受到破壞甚至是取代，所產生的文化衝突與文化適應將帶來無可估計的文化傷害。例如常有戶籍的行政人員代為灌漢姓、行政人員的疏忽，導致同一個家庭的成員卻有不同的姓的情況，造成血統內親屬亂倫<sup>153</sup>等問題。

筆者在詢問家族中的長輩關於本家族為何會姓「林」的問題時，大伯則回答說：「用抽籤的！」又問，那為什麼 **Bawah**（叔伯輩）會姓「王」，回答：「**Ini ku kla**

<sup>149</sup> 「臺灣省人民回復原有姓名辦法」，見王雅萍《姓名與認同：臺灣原住民族姓名議題為中心》，政大民族所碩士論文，1994年，頁264-266。

<sup>150</sup> 王雅萍，1994年，頁264-266。

<sup>151</sup> 陳宗韓，1994年，頁41。

<sup>152</sup> 簡鴻模、依婉·貝林《中原部落生命史》，永望文化事業有限公司，2003年11月，頁53。

<sup>153</sup> 王雅萍，1994年，頁177。



uri wah（我自己也不清楚為什麼他會姓王）。有些長輩則說：「他們（戶政人員）就給我這個姓阿，我沒有讀很多書，我也不知道。」由此可見當時在部落中改漢姓時，其處理的過程是粗糙的，並且沒有對於每個家族的人員做調查乃至於本家族中同時出現林姓與王姓兩個不同的姓氏。因為若非父母親講述那個長輩是 dadan（親戚）的話，單從漢名中是很難察覺彼此間的關聯。這就是漢名在賽德克社會中所帶來緒亂。

在此舉一個鮮明的例子，便可以了解改姓名於賽德克部落中所造成的序亂。Obin Tadaw 一位見證歷史的賽德克人，走過日治時期「蕃秀才」教育與國民政府初期「改漢姓」的歷史見證者。根據賽德克傳統的父子聯名制，取名為 Obin Tadaw，由其族名便可知其父為 Tadaw。日治時期因送入日本學校接受教育，而將她改名為高山初子，走過將近半個世紀的日本統治時期；意味著高山初子這個名字也同樣伴隨著達半個世紀。後因日本戰敗，臺灣光復後國民政府遂展開一連串去日本化的政策制定，高山初子這名字便走入歷史，取而代之的則是高彩雲漢名。究竟在這一串的名字中彼此之間的關連性為何，基本上名字之間並沒有關聯性可考，但是在這一連串的名字中卻是見證不同時代的不同社會背景所賦予的背後意涵。當出現 Obin Tadaw 這個命名時，她就是不折不扣的賽德克人，是一種對於自我認同的標幟；是賽德克族命名法則中聯結祖先臍帶關係的依據；是區分我群與他群清晰的民族邊界。同理當出現高山初子命名時，從名字本身她就是日本人，即便是一個認同扭曲的日本人，單從名字的命名上主觀意識認為這就是日本人的名字。當出現高彩雲時，她就是漢人，即便血液中依舊流著賽德克人的血，依然無法抹去漢人姓氏所帶來的混淆。

倘若文獻資料沒有記載著這一段命名變遷的脈絡，而將 Obin Tadaw、高山初子、高彩雲這三個代表不同時代背景的命名擺放在一起，絕對察覺不出這三個名字之間的關聯。因為就文字上來看，她就是很明顯的表示三個不同的人，賽德克人、日本人、漢人，至少這在客觀觀察上可以觀察到這樣的現象。至於在主觀認同上由於並無本人之口述資料做為參佐，實際認同情形不得而知。但可以確定的是，當三個認同身分交疊在一起時身分認同的混淆便由此開展，當要在三者之間抉擇自己要做什麼人時，肯定是會受制於當代社會背景的影響下選擇要做什麼人。

此外，另一個延伸的問題是在漢人的社會中同姓結婚是一項禁忌，那為什麼高彩雲與高永清同姓仍可結婚。這個問題實是牽涉到當代賽德克人在擇偶時所會遇到的問題。因為在漢姓命名下的賽德克人親屬關係被打亂的情形之下；在賽德克人的社會中親屬關係的連結是可以從傳統命名中看出彼此關係的深淺，以做為

評定是否在近親亂倫的婚配禁忌下，便可認定是否可以進行婚配。關於上述的問題，若是用漢人的觀點確實是有其可議之處，但是若以賽德克人的觀點來看，Obin Tadaw 與 Pihō Walis 就名字上透露出來血緣的關係，絕對比高彩雲與高永清在第一主觀認知上來的淺，這就是漢姓在賽德克社會中所帶來最大問題，假若沒有經過傳統命名這層關係來檢視兩者之間彼此的血緣關係的話，很容易就會犯下近親亂倫的禁忌。

一直到近幾年原住民族委員會才制定一套原住民回復傳統性名的辦法。2003年10月3日由立法院通過「姓名條例」、「姓名條例施行細則」見下表 3-1-2 姓名條例一覽表<sup>154</sup>與表 3-1-3 姓名條例施行細則。<sup>155</sup>

表 3-1-2 姓名條例一覽表

法規名稱	姓名條例
文號	總統華總一義字第0九二00一一六二三0號令修正
	法規內容
第一條	<p>中華民國國民之本名，以一個為限，並以戶籍登記之姓名為本名。</p> <p>臺灣原住民之姓名登記，依其文化慣俗為之；其已依漢人姓名登記者，得申請回復其傳統姓名；回復傳統姓名者，得申請回復原有漢人姓名。但以一次為限。</p> <p>中華民國國民與外國人、無國籍人結婚，其配偶及所生子女之中文姓氏，應符合我國國民使用姓名之習慣；外國人、無國籍人申請歸化我國國籍者，其中文姓氏，亦同。</p>
第二條	<p>戶籍登記之姓名，應使用教育部編訂之國語辭典或辭源、辭海、康熙字典等通用字典中所列有之文字。</p> <p>原住民之傳統姓名或漢人姓名，均得以傳統姓名之羅馬拼音並列登記，不受前條第一項規定之限制。</p> <p>姓名文字未使用第一項所定通用字典所列有之文字者，不予登記。</p>
第六條	有下列情事之一者，得申請改姓：

<sup>154</sup> 行政院原住民委員會網頁瀏覽，瀏覽日期：2008年2月14日 下午。

<sup>155</sup> 行政院原住民委員會網頁瀏覽，瀏覽日期：2008年2月14日 下午。

	<p>一、 被認領者。</p> <p>二、 被收養或終止收養者。</p> <p>三、 夫妻離婚，未成年子女姓與行使親權之父或母姓不同者。</p> <p>四、 原住民因改漢姓造成家族姓氏誤植者。</p> <p>五、 其他依法改姓者。</p> <p>夫妻之一方得申請以其本姓冠以配偶之姓或回復其本姓；其回復本姓者，於同一婚姻關係存續中，以一次為限。</p>
--	--

資料來源：引自行政院原住民委員會網頁。

表 3-1-3 姓名條例施行細則

法規名稱	姓名條例施行細則
文號	臺內戶字 第九〇〇八八三八號令修正
	法規內容
第三條	<p>國民於初次設定戶籍時，應確定其本名依法登記。</p> <p>臺灣原住民之姓名，以漢人姓名或傳統姓名登記。但依本條例第二條第一項但書規定，其傳統姓名得以羅馬拼音並列登記，不受本條例第一條第一項規定之限制。</p> <p>外國人、無國籍人與有戶籍國民結婚，於辦理結婚登記時，應以書面確定其中文姓氏；其子女之中文姓氏，依相關法律規定辦理。</p> <p>外國人、無國籍人申請歸化我國國籍者，於申請歸化時，應確定其中文姓氏。回復國籍者，其中文姓名，以喪失國籍時之姓名為準。</p>
第四條	<p>依本條例規定申請改姓、冠姓、回復本姓、改名、更改姓名、回復傳統姓名、回復原有漢人姓名、傳統姓名羅馬拼音並列登記者，應填具申請書，檢附證明文件（回復傳統姓名者免附），向戶籍地戶政事務所申請核定。</p> <p>原住民傳統姓名之羅馬拼音，以當事人申報者為準。羅馬拼音之</p>

	符號系統，由行政院原住民委員會提供。  僑居國外國民辦理第一項之申請，依下列規定為之： 一、在國內設有戶籍者，由駐外館處核轉其戶籍地戶政事務所核定。 二、在國內未設戶籍者，由駐外館處核定。
--	--

資料來源：引自行政院原住民委員會網頁。

政府透過立法的方式准允臺灣原住民得以恢復傳統姓名並在身分證上的註記，但是這已經是近幾年的事情，換言之「改漢姓」的政策在原住民的社會中已經實施了將近半個世紀之久，這對於新一代的原住民在自我民族認同所帶來的影響極為深遠，以賽德克部落為例，對於此遲來的「正義」，表現在不同年齡階層可看出不同反應。

一般來說，當政府姓名條例公佈之後最先響應政策者通常為部落中中年年齡階層者。部落的老人並不需要經由改換傳統姓名的方式來加強其自我認同，因為他們的所言所行就是表現出我就是賽德克人，我說的就是賽德克語，因此不需要經過這道手續去突顯自己身為賽德克人的認同。而部落中年輕一輩的賽德克人(大約 30 歲以下)對於政府的政策則表現出更為複雜的反應。首先在自我認同的基礎上就很不穩固；造成這樣的結果有許多的原因，大社會環境下形塑的成長背景為主要原因之一，因此這個年齡層的賽德克人多呈現出觀望或認為根本沒有必要，筆者在部落中就曾詢問部落中與自己年齡相近者，會不會去更改族名這個問題，所得的答案琳琅滿目。有人認為手續麻煩不會去更改、有人認為我自己知道我自己的族名就好了，幹麻要改、有人認為我現在的名字很好聽阿沒有必要更改族名等等，至於筆者本身可以說在還沒有深入研究本身文化以前壓根沒有考慮過要更改族名，就算想過也會因為顧慮到如果將「林文德」改為 Watan Nomin 為命名時，跟著我將近 30 年的名字似乎是將被我埋葬在歷史的禁錮中，因此還是躊躇不前。

但是當筆者開始探討賽德克族文化的同時便是建構自我認同的重要歷程，其次為當賽德克族族稱於 2008 年 4 月 23 日經由行政院通過之後，更是堅定自己更改族名的決心。因此筆者認為，現今賽德克人回不回復傳統姓名，已經是一件複雜的問題，會因本身對於文化認同的強度而進行回復族名。

由此便可發現經過半個世紀改漢姓政策施行之後，對於賽德克人的影響是非常深遠的，即便政府於 2003 年制定相關姓名條例供賽德克人在回復傳統姓名上有

法律保障的依據，但是在部落中實際落實政策者屈指可數，或因不同的利益考量而恢復，這些種種現象便是賽德克社會中切身經歷的情形。改漢姓與回復傳統姓名的拉鋸戰正如火如荼的上演著，改或不改；回復或不回復，在當代已經無法用直線式的思考；因為社會文化的瓦解而導致賽德克人都不熱衷於回復傳統姓名以強化自我認同這樣的思考邏輯，必須要透過種種發酵的因素分析並理解為什麼這些人堅決不去更改姓名，如此才能發現在這之中所隱藏的意義。

## （二）「行政」區劃

清代賽德克三族群便已出現於文獻記載中，惟此時期之致霧社實際空間分佈情形為何並無清楚的敘述，在胡傳的記載中雖對這一線的賽德克三族群分佈的情形、部落名稱、人口、男女比例多有記載，但考察其所記載的空間分佈情形實與日治時期的分佈情形、廖守臣撰寫的賽德克亞族遷徙、部落分佈差距甚大，例如霧社與 Paran（巴蘭）的距離竟然比霧社與 Hogo 荷歌社的距離還要遠。換言之若照這樣的空間分佈的話，霧社勢必會在距離比較遠的地方，但是這樣的結論似乎又與賽德克族的遷徙與部落分佈有明顯的出入。因此筆者認為清代對於賽德克三族群實際的空間分佈、部落與部落的界線並不是很清楚，以至於會產生空間序亂的問題。當要進一步探討當時所稱之致霧社其部落、人口與空間的分佈情形時便會產生一個疑問，所謂的致霧社是一個如霧社蕃族群的概念？還是是一個超越族群與空間集合性名詞的概念；包含泰雅族。雖然在實際的空間分佈有這些疑問，但是不可否認的是清代對於霧社一帶的族群分佈情形，經由胡傳的觀察至少掌握賽德克三族群一些大部落的分佈，也對於北港溪上游泰雅族的分佈、Prngawan（萬大番）有了基礎的認識。

進入到日治時期，經由理蕃警察系統性的調查三族群的族群與空間分佈情形，調查出 Tgdaya 群有 12 個部落；人口 2100 多人、Toda 群有 5 個部落；人口將近 1000 人、Truku 群有 4 個部落；人口 1000 初，對於三族群的各方資料掌握度高，但在此時期理蕃當局對於三族群的分類上通常使用前山蕃、後山蕃的概念，亦或霧社蕃的概念去分類。至於三族群的概念則常出現於事件中動員襲擊隊時多用陶茲阿蕃、土魯閣蕃等族群的概念去分類，而此時的霧社蕃則有參與騷動、沒有參與騷動這樣的區別。在整件事件落幕之後理蕃當局遂對賽德克三族群實行「強制移居」的政策，打亂三族群的空間分佈，意圖分化各族群之間的連結性，並且透過部落空間重組的方式制衡霧社支廳轄區內各族群此消彼長的勢力。

以賽德克三族群為例，在強制移居的政策下，雖然三族群面臨理蕃當局不同因素的考量，將三族群各別移居至選定之處，但是三族群確實都面臨被理蕃當局

強制遷離祖居地這樣的事實。以 Tgdaya 群來說，分為兩個部分移居第一批為保護蕃（第一、二次霧社事件的餘辜）移居至川中島（今清流部落），第二批為沒有參與騷動的霧社蕃，理蕃當局因稱興建霧社水庫所以將之移居至鄰近川中島之處（今中原部落）。以 Toda 群來說，其移居方式為從舊部落中各挑選一半的人，遷至櫻社（今春陽部落），以 Truku 群來說，一部分遷至 Buwalun 社（今廬山部落），一部分遷至 Inago（今松林部落），如是完成了理蕃當局計畫中強制移居的分佈。然而這樣的分佈也大致底定三族群在進入民國時期後行政體制變動後村落的空間分佈情形。

進入到民國時期，1945 年「臺灣接管計畫」的確立，遂於臺灣各地實施從「去日本化」到「中國化」的歷程，除了「改漢姓」等文化政策的制定以外，緊接著便是制度、行政體制（或稱行政區劃）的中國化，自 1945 年 11 月起，成立各州廳接收委員會，翌年 1 月將原有五州三廳改設置八縣，原有之十一市設置九省轄市、二縣轄市分別設立縣市政府（公所），縣市之下機構，市之下區會改為區公所，州廳下之郡改為區署，郡以下街庄則改為鄉鎮公所，鄉鎮之下再設村里<sup>156</sup>。因此在民國 35 年 4 月至 38 年 3 月之間仁愛鄉依其行政區劃下隸屬於臺中縣能高區仁愛鄉，此時仁愛鄉共分出 7 個村落，為大同村、法治村、南豐村、互助村、力行村、合作村、親愛村等 7 村<sup>157</sup>。直至 39 年本省行政區域重新調整後，才改隸屬南投縣，當時縣轄有南投鎮、埔里鎮、草屯鎮、竹山鎮、集集鎮（於民國 39 年 1 月 1 日由集集鎮劃分出水里鄉）、名間鄉、鹿谷鄉、中寮鄉、國姓鄉、信義鄉、仁愛鄉等十二個鄉鎮，而仁愛鄉所轄有春陽村、大同村、力行村、互助村、親愛村、法治村、合作村等七村，爾後榮興村（70 年成立）、精英村（56 年 6 月 1 日成立）、發祥村（41 年成立）、萬豐村（58 年成立）、中正村（41 年成立）、南豐村（50 年成立）、新生村（44 年成立）、翠華村（90 年成立）等<sup>158</sup>，至今共區劃十五村落。村落的設立對於賽德克三族群在互動關係上產生了些什麼影響，便是筆者亟需深入探討的問題。

筆者認為要探究行政區劃對於三族群的影響全貌就必須要做比較分析，比較新理蕃政策中強制移居與山胞政策中行政區劃之間的異同之處，在因果關係上可以說行政區劃便是三族群在歷經強制移居後政策脈絡性的探討。因為現今三族群的空間分佈大致上於強制移居後而抵定，因此筆者認為比較兩者之間的異同之

<sup>156</sup> 藤井志津枝《臺灣原住民史 政策篇》（三），臺灣省文獻委員會，2001 年 12 月，頁 162。

<sup>157</sup> 臺灣省文獻委員會編《臺灣省通志》卷八同胄志（上），臺中：臺灣省文獻委員會，1972 年，頁 146-147。

<sup>158</sup> 《仁愛鄉志》，未出版。

處，有助於從政策的變遷中看到三族群在互動關係上的發展。

從傳統部落認同到村落認同，這個歷程等於是認同邊界的重組歷程。日治時期理蕃政策中便已對於賽德克三族群當時的部落分布情形加以重組，理蕃當局為了管理上的便利將每群的部落位於深山之處的部落遷移，例如 Toda 群的 Umiya（鄔米雅）部落等等目的是便於管理。此時期理蕃當局也藉由遷移部落為了達到制衡族群關係的策略，例如 Truku 群的 Brayaw（布拉搖）部落便於日治時期遷至 Inago 部落，目的是為了緩衝布農族（干卓社）與泰雅族（萬大社）緊張的關係。此時期的遷移整體來說對於部落認同邊界還未造成很大的影響，一直到第二次霧社事件後理蕃當局實行強制移居的策略，除了分化部落勢力、制衡族群關係之外，也鬆動了部落認同的邊界，例如 Truku 群強制移居至 Bwalun（今廬山部落）部落、Toda 群強制移居至 Hogo（今春陽部落）社。

民國時期行政區劃的政策更讓賽德克人三族群面臨部落認同邊界的重組，在此時期老一輩的人還依稀記得自己是從那個部落來的，以春陽部落為例，春陽部落分為四班十鄰<sup>159</sup>，基本上每一班即為傳統部落的界線，如第一班為 kdasuc（葛達素茲）部落、第二班為 ungu（鄔烏）部落、第三班為 Ruku daya（鹿谷達雅）部落、第四班為 Rucaw（路韶）部落。而在民國時期則統稱春陽部落，這對於賽德克人傳統部落概念造成衝擊，因為現在在春陽部落中依舊會有明顯的界線是第三班的人對於第一班的人還是會有一種分部落的觀念，在老人的言談中還是會稱他們為 Sediq Kdasuc，對第四班一樣會稱他們為 Sediq Rucaw，因此部落內部還是會有這樣的區別，這樣的情形在歷屆的村長選舉中便能清楚的體現出來，會有聲音說他是第一班的人我們不要投給他類似這樣的話，所以春陽部落在賽德克人的認知上只是提到仁愛鄉的概念時才會被提及出來，在部落裡還是會以昔日之部落名稱稱呼那個地方的人。

此外還有一個延伸出來的問題是，現今春陽部落的人對於同屬於 Toda 群的人在關係連結上是非常鬆散的，不會因為同樣是 Toda 群而彼此之間會有更多的互動，這在現今的部落當中是存在著這樣問題，春陽部落的人只會把他們當作平靜部落的人，而不會因為同樣是 Toda 群而關係密切。因此筆者日認為，這就是導致三族群互動關係不緊密的原因之一，行政區劃下的部落觀實是加劇三族群甚至是同群之間的分裂。

<sup>159</sup> 日治時期原住民部落所在地，因理蕃警察的管理將之劃分為林班地。在部落中以「班」的方式區別出不同的區域，因此部落中有所謂的第一班、第二班的稱呼。直到現在部落依然保留這樣的稱呼法。

## 第二節 「抗日史觀」影響賽德克三族群 關係

### 一、「抗日史觀」的形成與影響

探討抗日史觀的形成並不若探討霧社事件那般具有時間性與系統性的記載，又文獻記載中對於抗日史觀的論述闕如。因此對於抗日史觀的形成筆者認為必須從國民政府與日本政府中日戰爭史以來的互動關係進行論述與探討。換言之所謂的臺灣抗日史觀，筆者認為是時代背景下的產物，是國民政府刻意營造出的社會集體意識，也是國民政府接收臺灣初期，在紛亂的社會環境下迅速厚植統治勢力以及加速穩定統治政權的政治手段。

#### (1.1) 形成遠因

日本明治維新時期，日本對外政策由「鎖國」到「開國」，最明顯的則是表現在日本對外國際政策上。此時日本內地展開「北進論」以及「南進論」的爭論，但不論是北進亦或南進最終目的即為欲占領廣大的中國領土做為其掌握世界主導權之野心，而其將野心付諸於行動的主要後盾為仗勢其明治維新以來富國強兵所建立的新式化武器、戰略，做為其實現世界霸權的終極計畫。

日本在實行擴張領土與對外侵略的進程上採漸進式的方式對中國步步逼近，從第一次中日甲午戰爭始便迫使中國放棄在朝鮮的一切勢力，並且割讓臺灣，在中國重訂中日通商條約，由此便展開一連串的侵略之實。於第一次世界大戰時向袁世凱提出二十一條要求，企圖進一步掠奪中國的經濟權益與操縱中國內政。第一次世界大戰之後由於跟蘇俄方面因中國領土問題起衝突，日本便於此時期研發與發展化學戰（毒氣戰）、生物戰（細菌戰），將這些新式武器施放於對中國的侵略戰之中<sup>160</sup>。時 1931 年 3 月日本在占領中國東北時便由關東軍成立「滿洲國」傀儡政府<sup>161</sup>，便於同年發動「九一八事變」，獲得了廣大東北區域。1937 年「七七事變」爆發，日本大規模的使用毒氣做戰，至 1944 年以前日方在其攻擊行動中皆

<sup>160</sup> 關於日本對華所進行的由化學戰到生物戰論述，參見藤井志津枝著《七三一部隊 日本魔鬼生化的恐怖》，臺北：文英堂，1997 年。

<sup>161</sup> 藤井志津枝，1997 年，頁 26。



使用毒氣攻擊造成三萬六千人送醫治療，以及超過兩千人喪生<sup>162</sup>。在中日各大會戰中，例如徐州會戰、武漢會戰、宜昌會戰等等都不顧國際的譴責<sup>163</sup>使用毒氣戰。因此在近代中日戰爭史中，日本以其絕對壓倒性的先進武器實行對於中國的侵略，其戰爭過程慘絕人寰的一面便構成國民政府在敵我意識上對日本鮮明的記號，此便為臺灣抗日史觀形成的遠因之一。

### (1.2) 形成近因

第二次世界大戰日本戰敗，臺灣總督府退出臺灣，國民政府便展開接收臺灣的行動。初期由行政長官陳儀授命組織接收臺灣之團隊，國民政府正緊鑼密鼓的收復大陸，但無奈大陸地區「赤化」如排山倒海般的迅速進行，1949年國民政府便退守臺灣。由於臺灣深受日治時期末期皇民化運動的影響，國民政府為徹底進行其「去日本化」的決心，便於自光復以來政策的制定無不以此為鑒，讓臺灣人民盡早脫離日本統治下的陰霾，由此便為臺灣抗日史觀形成的近因之一。是一種由歷史記憶的延續而產生的歷史史觀。

## 二、賽德克三族群的二元敵對論

「親日」與「抗日」若用歷史現象來解釋，它可以是中性的詞彙，因為「親日」所表達的意涵為陳述當時相對於對日本官憲態度的一種現象；從這個詞彙可以看到賽德克人在事件當時截然不同的因應之道。同樣的「抗日」所表達的意涵也是陳述當時對於官憲態度的一種現象，即便是採取最激烈的手段，抗日一詞所要傳達的意思即為當時賽德克人對於官憲的反動。可是，當這兩個詞語添加不同時代的不同歷史評價時就變成撕裂三族群互動關係的利器以及切斷三族群臍帶關係的利刃。

在日治時期被化約為「親日」概念的賽德克人被稱做為「味方蕃」；意即站在我方（日方）的蕃人，同樣的詞彙以賽德克人的角度來詮釋，則為 *dmayaw tanah tunux*；意即幫助日本人的賽德克人。不論是日本人的觀點詮釋或是賽德克人的觀點詮釋，「味方蕃」在當時的社會環境下，是受到官憲所極力讚揚的，是戰事中官憲運籌帷幄的一顆活棋，也因此使得幫助日本人的賽德克人獲得土地做為犒賞。

<sup>162</sup> 藤井志津枝，1997年，頁278。

<sup>163</sup> 第一次大戰之後由於生化武器造成人類慘重的傷亡，因此自1919年凡爾賽條約第一七一條，1922年華盛頓條約第五條皆有禁止使用毒氣的規定，1925年日內瓦國際會議通過「關於禁止在戰爭中使用窒息式瓦斯毒氣及細菌武器之協議書」，等等國際條約。藤井志津枝，1997年，頁11。

而「抗日蕃」；意即參與騷動事件的蕃人，在賽德克語則稱之為 *ccbu tanah tunux*；意即攻打日本人的賽德克人，在日治時代抗日即為擾亂社會秩序的脫序行為，因此具有生殺大權的理蕃當局為免於殖民地人民生活恐懼的自由及蕃人擾亂社會秩序之實，便執行國家威權賦予的天職；進行武力的討伐及軍事的鎮壓。

進入到民國時期，不同的時空與社會背景，在國民政府營造出群起抗日的社會氛圍之下，歷史中被記載的「味方蕃」與「抗日蕃」主客易位，凡是在日治時期行抗日之實者便獲得國民政府的「款待」。於是「親日」與「抗日」的當代歷史評價油然而生。這樣觀點對於賽德克三族群帶來多大的影響，我們從實際的互動關係中便可略知一二。

目前學界對於「親日」、「抗日」在定義上並無明確的定奪，基本上是根據歷史現象中當時的賽德克三族群對於日本官憲採取的態度而將之切割為親日與抗日兩個不同的陣營。然而這樣的觀點似乎又與現今所謂的「親日」有很大的差異，對應到日治時期關於親日與抗日的區別，是以味方蕃與抗日蕃的觀點來區分三族群。從本研究中關於味方蕃襲擊隊的探討便整理出所謂的味方蕃係根據理蕃當局任務的需求而在編組上有所變動，意即在霧社事件初期動員的是霧社地區各族群的人進行搜索、搬運等工作。而到討伐中期因著機動性而在編組上多以 *Truku* 群與 *Toda* 群為主，在第二次霧社事件時則是以 *Toda* 群為編組進行襲擊保護蕃收容所的任務。因此所謂的味方蕃並不能單影射某個族群做為論述。現今只要一談及親日時，便將矛頭指向 *Toda* 群，這樣的做法無非是要 *Toda* 群獨自承受幫助日本人殺害自己人的歷史罪名，對此 *Dakis Pawan*（郭明正）便認為：

在這裡我要說，霧社抗日事件中，都達和我杜固達雅都是受害者，抗暴中我杜固達雅幾乎犧牲了半數的生命，而都達卻要背負「親日蕃」（日稱味方蕃）的莫須有污名。我們非常樂見也非常尊重對霧社抗日事件的各種不同見解；但是歷史不能竄改，歷史不容曲解，「錯誤的見解」將是對捐軀的祖先們極大的汙衊，也將挑起族群對立的亂源<sup>164</sup>。

這段話是 *Tgdaya* 人對於現今被操弄下的「親日」「抗日」觀點所提出語重心長的自白。*Dakis Pawan* 明確的點出一個重要的觀點，凡是經歷霧社事件中的賽德克人不論是 *Toda* 群、*Tgdaya* 群、*Truku* 群，或是親日、抗日，在這場事件中都是受害者。外部觀點是無法體會這樣思考邏輯，因為霧社事件的戰後研究都是在日人官方文獻資料的基礎上建構出的霧社事件研究觀點，從日人的文獻資料可以清

<sup>164</sup> 姑目·荅芭絲 下，2004年，頁337。

楚看到親日與抗日在事件中互相獵取首級的事實，但是從日人的文獻資料中絕對看不出在當時當賽德克人普遍面臨生命存亡之際、那種人性的掙扎、賽德克人社會價值觀（Gaya/Waya）的譴責之下所不得不做出的決定，這是文獻資料並沒有記載且最真實的歷程。因此後人對於霧社事件的理解皆從事件中互相獵取首級這樣民族內自相殘殺的殘酷事實，進而對親日與抗日做出歷史評價。誠如 Dakis Pawan 所言霧社事件的研究可以從各種不同的切入觀點來探討，但是「錯誤的見解」將會是挑起三族群對立的亂源。對於此鄭晃二、曹金龍於其研究中也採同樣的觀點：

綜觀霧社事件歷史，以當時來論述，所有的事件相關的原住民族應該都是以受害者，而不應以現在學者所謂的「親日」、「仇日」兩種立場去評斷當時的情境，甚至咒罵當初參與討伐「抵抗蕃」的族群。這樣不僅造成族群的分裂，也容易影響原住民族後代子孫對霧社事件的價值觀<sup>165</sup>。

在此鄭晃二、曹金龍的研究也間接指出關於「親日」與「抗日」對於賽德克人的影響，並且認為除了造成三族群間得分裂之外，甚至會影響到後代子孫對於霧社事件的價值觀。

終戰後，日治時代的「霧社事件」之所以能獲得國民黨政府的褒揚，主要是莫那·魯道的「抗日」行為合乎中國人反日的政治教條；另一方面，由於當時原住民族人刻意不殺漢人，也成為原住民族與漢族彼此有同胞愛的證據（施正鋒，2001：322）。民國時期以來由於國家強而有力的抗日意識形態主導臺灣人對於霧社事件的當代意義，並且主導霧社事件的詮釋權，臺灣省文獻委員會於是論到：

我政府為軫念莫那魯道烈士，轟轟烈烈抗日精神以及堅貞不屈民族志節，浩氣貫日，義薄雲天。因此，特撥鉅款，建築墳墓於其抗日之地。供迎靈骨，禮葬於其故鄉，使忠魂英魄，有所憑依。亦足以彰顯我中華民族之精神，以召烈士之情操，用為忠魂，並歷來茲<sup>166</sup>。

在文獻委員會的這段論述中，基本上為國民政府入臺以來所持之霧社事件的觀點，選擇性的抗日史觀為其最主要的論述核心。文中莫那魯道搖身一變變成彰顯中華民族精神的烈士，就這個觀點在賽德克部落之中就有不同意見。國民政

<sup>165</sup> 鄭晃二、曹金龍 <霧社事件論對賽德克自治之衝擊－霧社紀念碑空間解構> 2006年9月30日，頁13。

<sup>166</sup> 臺灣省文獻委員會，《碧血英風－霧社事件六十周年紀念》，仁愛鄉公所，1997年10月27日。

府刻意突顯莫那魯道抗日的行為，以作為其論述霧社事件最重要的依據。可是莫那魯道抗日這樣的觀點在部落中就引起不少的討論，有人認為真正起而抗日的是他的兒子 Basaw Mona，至於他則是臨陣脫逃的人。

歷史的論述可以隨著當權者利用手段來變更其意義，日本殖民時期霧社事件前後，莫那·魯道在日本人眼中是十惡不赦的「反叛者」，到了國民政府時期，轉身變為備受尊崇的「英雄」！然而，在發生事件的部落與原住民社會裡，有人卻認為莫那·魯道是一個差點導致滅族結果的「罪人」，有人則認為他只是一個捍衛賽德克族保有死亡尊嚴的頭目。(蕭菊貞，2005)。確實在部落之中出現對於莫那魯道許多極端的評價<sup>167</sup>。然而這些極端評價之背後意義即代表著若不用賽德克人的觀點來探討霧社事件，則所呈現出來的觀點永遠只是呈現出霧社事件其中之一的面貌。

政府的做法似乎只是一味的突顯出抗日的事實，而對於存在於賽德克部落中不同的聲音加以漠視。自 1974 年物設紀念園區正式落成以來<sup>168</sup>，政府對霧社紀念園區的活動幾乎都參與，見表 3-2-4 霧社紀念空間改變與特殊事件一覽表 1951-2006<sup>169</sup> 希望透過這些雕像活動，使抗日紀念碑成為成為一個抗日紀念公園，讓多人得知霧社抗日事件的歷史意義（楊樹煌，1995）。

表 3-2-4 霧社紀念空間改變與特殊事件一覽表 1951-2006

年	事件
1951 年	國民政府來臺後，於1951 年建立莫那·魯道紀念墓園，省長黃杰於石碑上題『霧社山胞抗日起義紀念碑』。
1953 年	交通部興建霧社郵局，在地基中挖出大批用鐵絲綁在一起的屍骨，經證實為「抗日」烈士骨骸，政府建立『霧社起義殉難碧血英風紀念碑』。(田哲益，2003：25)、(戴國輝編著；魏廷朝譯，2001：335-350)

續下頁

<sup>167</sup> 關於賽德克人對於莫那魯道的看法如下：莫那魯道是一個很富有的人、莫那魯道是馬赫坡部落的意見領袖、莫那魯道是善於獵首的人、莫那魯道是一個非常兇悍的人、莫那魯道是一個妄自尊大，仗勢欺人的人、莫那魯道是我們的敵人、莫那魯道是一個頑強霸道的人、莫那魯道是一個不好的人。姑目·荅芭絲 上，2004 年，頁 323-338。

<sup>168</sup> 國民政府接管台灣之後，將日本人的神社與碑拆除，1951 年在目前的地點建立「莫那·魯道紀念墓園」。依「台灣霧社蜂起事件」一書記載，霧社紀念園區在 1974 年才正式落成。

<sup>169</sup> 引自鄭晃二、曹金龍，2006 年 9 月（筆者稍作修改）。

接上頁

1953 年 4 月	「紀念碑的開幕式，於1953 年在蔣介石總統以下許多國民黨幹部出席之下，盛大的舉行」。資料來源：（戴國輝編著；魏廷朝譯，2001：339）南投縣長李國楨、黃朝琴、陶一坍、次貢李景堃、紐永建於牌樓上題字。
1954 年	鄒清之、陳誠、陳雪屏、楊肇嘉撰、賈景德於牌樓上題字。
1973 年	省政府及南投縣政府決定，1973 年迎靈，並定於10 月27 日-霧社事件43 週年紀念日，舉行隆重典禮。（臺灣文獻，2003：別冊7）
1974 年 3 月	霧社紀念墓園於民國63 年春落成。（戴國輝編著；魏廷朝譯，1999：p1）。
1980 年	「霧社事件」50 週年紀念，總統蔣經國、行政院長孫運璿、省主席林洋港等政府要員，都前往霧社致祭。
1985 年	12 名原住民針對原住民被強迫改從漢姓屢生亂倫悲劇一事，在霧社事件紀念碑前靜坐抗議，要求恢復原有姓名。（張茂桂，1989：70）、（山海文化，1994：第一期、第二期）
1989 年	霧社抗日事件60 週年遊行。資料來源：（張茂桂，1989：70）、（山海文化，1994：第一期、第二期）
1995 年	霧社事件67 週年，誠統一企業公司集團捐贈，由鄧廉懷塑「抗日英雄莫那·魯道銅像」，「霧社原住民抗日群像」，立於霧社紀念園區內。（仁愛鄉公所：1995）。
2002 年	卓文華鄉長任期時建置木雕立柱於園區內。
2004 年 7 月	立委瓦歷斯貝林、林春德及仁愛鄉長卓文華，帶領臺灣南投縣仁愛、信義兩鄉的原住民不滿呂秀蓮部分言論，聚集在『霧社山胞抗日起義紀念碑』前，以告慰祖靈儀式名義，舉辦『捍衛原住民主權宣誓會』，並向『總統府』方向『開槍』。
2005 年 3 月	一群仁愛鄉原住民到抗日英雄莫那·魯道紀念碑前舉辦「反侵略、護臺灣」活動，抗議中國通過「反分裂國家法」。
2005 年 5 月	仁愛鄉公建請將霧社事件比照228 事件，於每年10 月27 日訂為國家紀念日，並建立紀念公園案。
2005 年 10 月	仁愛鄉長候選人陳世光陪同之下，國民黨黨主席馬英九在參加「霧社抗日事件」75 週年紀念，並率同黨提名參選人向莫那魯道墓行禮致敬。

資料來源：引自鄭晃二、曹金龍，2006 年 9 月（筆者稍作修改）

由上表所示，霧社事件紀念園區儼然成為政治人物展演之場所。自 1974 紀念園區正式落成之後遂成為政府宣示其抗日立場的公開場所，藉由在紀念園區的祭拜儀式，舉辦 50 週年紀念、60 週年紀念、75 週年紀念，到場之政府官員齊向抗

日英雄莫那魯道表達敬意。此外紀念園區也成了一般群眾向外界發出訴求的地點。2005年3月為因應中國制定的「反分裂國家法」而到紀念園區舉辦「反侵略、護臺灣」的活動。不僅如此，賽德克人也利用紀念園區成為其表達意見的舞臺。上述這些活動在在表達出紀念園區在當代的意義中已經從戰後國民政府標榜的抗日史觀發展成社會議題、政治訴求、文化衝突等等諸多不同意圖運用的空間場所。筆者認為一方面可以說這是有心人士消費霧社事件，另一方面則可以說霧社事件已經從一件歷史事件昇華並萃取其中精神象徵作為當代社會議題向外界表達訴求的思想核心。但是至於賽德克人是怎樣看待這樣的事情，確實發出不同聲音。

1980年隨著50週年的霧社事件紀念活動的舉辦以來，莫那魯道的抗日形象以及以清流部落（昔川中島社）為主體的抗日遺族在國家意識形態<sup>170</sup>的塑造之下成為自民國時期以來霧社事件論述的首要觀點，對此其他兩群是怎麼看待的 Tanah Takun 說：

.....，其實，我們每一個部落都有意見領袖，Toda 和 Truku 都有他們自己的意見領袖。Mona Rudaw 殺了日本人，雖然已經死了，可是他成了後代所傳頌的英雄人物。國民黨高舉 Mona Rudaw 英雄人物，.....站在賽德克部落的立場，我們並沒有這樣的想法認為（Mona Rudaw 是英雄人物）。.....我從來沒有參加過霧社事件紀念日，我們以前沒有這樣的文化。我聽過 Toda 部落的一些老人說「不要去，他們是我們的敵人。」他們的腦海裡還有過去的歷史記憶，而現在的賽德克部落的後裔沒有這樣的歷史意識，才會跟著他們把敵人當作是英雄人物。.....我們跟 Mona Rudaw 沒有任何關係，那是他們清流部落自己的事情，他們所經歷的事情跟我們也沒有甚麼關係。.....<sup>171</sup>。

Basaw Umaw 說：

---

<sup>170</sup> 「意識形態在當代資本主義的國家裡頭，能夠發揮建構主體使人不自覺的從屬於國家、認同

於國家的作用，因而讓統治階級得以『長治久安』不虞人民的反叛或蠢動。」泰朋爾著；陳

璋津譯 1990 《政權的意識形態與意識形態的政權》台北：遠流。「意識形態是某個別人的

思想，很少是我們自己的。」大衛·麥克里蘭著；施忠連譯；顧曉鳴校閱 1994 《意識形態》

台北市：桂冠。

<sup>171</sup> 此為 Truku 人的口述資料。（）內為研究者自行添加，為使文句通順。姑目·荅芭絲 上，2004年，頁 305-306。

我們 Truku 部落的人對於霧社事件的看法，我們並不認為它對我們有甚麼關係，所以，霧社事件跟我們沒有關係，為他們發動了抗日行動，等於血洗了我們族人的生命，因此，我們並不是很高興。……<sup>172</sup>

上述兩則口述資料為節自姑目·荅芭絲的研究專書中，兩則口述皆為 Truku 人對於霧社事件的證言。從 Takun 的談話中強調三族群因為各自部落都有自己的意見領袖，所以在觀念上並不會因為 Mona Rudaw 的奮起抗日而推崇他為英雄人物。這在賽德克部落中關於部落英雄主義的觀點上是很清楚的界線，這也牽涉到賽德克人部落認同的概念。對於部落中擅於獵首的人會推崇他作為部落的領導人，但是對於別的部落同樣善於獵首的人卻不見得認同他的功績。因為部落空間的認同為賽德克人最大的認同邊界，因此對於其他部落的人事務並不以為意。這樣的觀點確實也實在的顯示出賽德克部落政治中特殊的族群關係。表現在現今的部落中仍可發現這樣的遺跡，當別的部落發生了甚麼重大事件不論是好的壞的，部落老人聽到了便會說：「Dhiya ka dhiya」（那是他們自己的事）。

在 Takun 的口述中也透露出一個目前賽德克族後輩的一些現象。至少在日治時期部落與部落、族群與族群彼此之間 kaalang、pais（敵人、互相獵人頭的）的觀念還是很清楚，所以能夠因著這道社會關係清楚的切割不同族群的關係。但是自國民政府遷臺之時，這樣的族群關係已經被諸如教育、經濟、政治、宗教重新灌輸並在集體權「族」的概念下，使得後輩的賽德克人跳脫這層關係直接進到「族」的概念，也難怪 Takun 會說：「現在的賽德克部落的後裔沒有這樣的歷史意識，才會跟著他們把敵人當作是英雄人物。」這確實是部落老人所發出最真實的聲音。

至於在令一則口述中，首先要知道的是這是一則當事者在走過霧社事件後的 71 年所訴說的個人觀點，事件發生時正值 26 歲的青壯年，從他的證言中不難發現是與 Takun 有同樣的觀點，認為霧社事件與他根本就沒有甚麼關係。

而 Toda 部落的人是怎樣看待這件事。Away Walis 說：

只有來自清流部落的人，在紀念的活動上標榜自己，把我們 Toda 部落的人當作是壞人，因為我們當時？（幫助）日本人進行搜索與追擊的行動。……，他們高舉自己的聲望，根本沒有我們 Toda 部落的位置。那是他們自己引起的戰火，絕對不干我們的事情。……有一次在巴蘭舉行霧社事件紀念日，我們這裡的老人對我說：「你們急著到巴蘭參加霧社

<sup>172</sup> 此為 Truku 人的口述資料，口述者在受訪時（2001 年）已高齡 97 歲。姑目·荅芭絲 上，2004 年，頁 307。

事件紀念日做甚麼？Tgdaya 部落的人可是殺了我們的族人，你們還要去紀念他們嗎？」他們很生氣。<sup>173</sup>

Takun Pingaw 則說：

我們以前並沒有將 Mona Rudaw 當作英雄人物，現在他們為他立碑設立紀念日，我們沒有來參加霧社事件紀念日。我們的老人說他們是不好的人，以前總是喜歡欺負我們。只有國民黨高舉 Mona Rudaw 的英名。我們以前的老人會罵我們，他們為甚麼要塑造 Mona Rudaw 是這樣的人，……。<sup>174</sup>

在這兩則 Toda 人的口述中，同樣的也可以清楚的看到對於紀念日所推崇的 Mona Rudaw 的英雄事蹟，採取不認同的觀點，甚至老一輩的會囑咐晚輩，為甚麼要參加殺我們祖先人頭的紀念日。因此在這場紀念日中引發了賽德克部落中截然不同的認同，因為部落的老人承載著自霧社事件以來三族群之間被分化、挑撥、離間的互動關係。因此在這鮮明的歷史記憶中即便是跨越不同的時代也不會隨著社會的邁進而消逝；時間的本質而淡忘，反倒成為再三告誡後代子孫應記取的歷史記憶與教訓。但是筆者認為，就算三族群有這樣多元的認知，如果只是在自己的觀點上論述的話，那也僅是霧社事件單方面的觀點，執意將這樣觀點傳遞下去只會造成後代子孫更大的誤解，三族群之間的關係也不可能會有進一步的發展。

對於霧社事件的念日 Biliaq Pihu 也有不同的看法：

政府每年對於 Mona Ludo 的紀念日是很重要沒錯，可是除了這個之外，也應該對我們互助村多一些重視。對於週邊的這一群人，我們也都有受到霧社事件的影響，不應只是對清流部落的照顧，而忽略整個互助村。像清流他們的建設或是文化工作，政府都很重視，可是我們這些就很少有這些<sup>175</sup>。

在 Biliaq Pihu 的觀點中不論是清流部落或是非清流部落的人，都是在互助村的行政區域體制中，但是國民政府卻獨厚互助村的清流部落，表現在各項硬體建設中。這樣的作法對於互助村內部的和諧實是造成許多不平等的待遇。如果放諸於賽德克三族群各村落或部落時，更凸顯出政府在處理資源分配時不公平的待遇。導致三族群內部因此而產生許多不平之氣，實在是歸咎於政府並未認真看待

<sup>173</sup> 此為 Toda 人的口述資料。( ) 內為研究者自行推測。姑目·荅芭絲 上，2004 年，頁 312-313。

<sup>174</sup> 此為 Toda 人的口述資料。姑目·荅芭絲 上，2004 年，頁 313-314。

<sup>175</sup> 簡鴻模、依婉·貝林，2003 年 11 月，頁 8。



紀念活動牽動著三族群之間的互動關係。

因此筆者認為，對於長者口述中所呈現的歷史記憶要將它當成我們這一代賽德克人的借鏡。歷史發展中確實因為這件事導致三族群在關係上的決裂，但如果客觀的來看待這件事，會發現事件中每個人物、每個角色、每件事、每個不同的觀點都是構成霧社事件的客觀要素。倘若只是斷章取義對三族群、對霧社事件來說是絕對拼湊不出整個事件的脈絡。霧社事件自戰後呈現出多元的切入觀點，身為當代的賽德克人就必須兼容並蓄統整這所有不同的觀點，以建構出新的霧社事件史觀。因為抗日史觀對於三族群之間的影響造成了彼此分裂的危機，在高舉抗日觀點的同時，親日觀點也正形成一股對抗的勢力與之相抗衡，從霧社事件紀念日就可看出這樣的關係，所以若不跳脫這兩股張力的拉扯，賽德克三族群的關係是絕對無法有進一步的發展。