

第四章 權力、知識、信仰與理論的興替

第一節 頭目家庭權力式微

一、頭目權力消逝的外造原因

恆春半島的開發在牡丹社事件後變得十分急迫，所以在設縣建城之後打通由枋寮通往恆春的陸路通道是滿清政府的第一要務。也因此本地區原住民早先可以憑藉天險，而以較劣勢武力對抗外來者小規模入侵戰役的局面起了重大改變，原住民頭目所能動員的武裝力量必須面對國家機器接二連三的挑戰；很不幸，結果遠超過他們原有智識與經驗的認知，除了外來者的優勢武力，真正令原住民震驚的其實是對手源源不斷似乎打不完的戰鬥人員與後續補給；於是在集體「信念」動搖後原住民不得不放棄抵抗。

此外戰爭背後人力、物力之耗損，疾病、傷殘、死亡之陰影，長期以來更嚴重破壞舊有社會體制的運作與統治者的威信，部落社會在原有的傳統權力系統中必然包括：政治組織、軍事組織、宗教組織；以此一地區的原住民排灣族為例，頭目家系幾乎身兼三者之首，頭目除了要為軍事失敗承擔拋棄祖傳生活領域而至社會凋弊民生艱困的惡果外，宗教上的神聖性更嚴重的流逝。一切傳統的宗教儀式皆肩負著文化傳承的重責，它具有不斷重塑集體歷史記憶，區辨人我認同符號，激勵生命意志與信心等功能。以排灣族五年祭為例，它的本質是凝聚部落認同的馘首儀式，馘首的本身即是一項集體行動，獵首須有組織，嚴守各種禁忌，除了馘首的隊員要遵守外，其家族也要跟著守禁忌；凱旋榮歸之後照例部落全體皆出迎，除了舉行祝宴之外，更要祭首。因此獵首除了是部落集體的大事外，同時也含有很清楚的宗教意味，同時更是社會集體力量的展現；進而成為按時提升部落集體情操的行動。但在國家行政官員的眼中，這種「排外」的祭儀當然是絕

對要禁止的「迷信」。五年祭的被迫取消，除了頭目的神話權力基礎淪喪，使得部落英雄的地位不再受到肯定，更無異使得該民族集體力量的展現與集體情操的提升嚴重受到挫折。

巫師的社會功能除了滿足部落人群的心理需求外，更負有知識體系論述的再生產工作，她們藉由祭儀不斷的重複著遠古流傳下來的祖源神話傳說，以及頭目家的系譜。在所有族人的生命禮儀進行的過程中也不斷的重複個人與部落整體的相對應關係，使宇宙觀因而明確，歷史有了深度，空間有了向度與廣度，人的觀念與意義也從而產生，更進一步建構知識體系，提供心理認同基礎，也賦予個人以及社會存在的理由。不幸因為社會受到外部刺激而產生的快速變遷，再再考驗著負責排憂解難的巫師們其應變的能耐，一旦人們的信念動搖，巫師的所作所為不能再被合理化而接受，她所論述的一切生命禮儀甚而被年青一輩斥為迷信，當巫師不能再享有傳道尊嚴或保留其社會角色時，首當其衝的其實是以頭目為中心所建構的排灣族社會價值體系。

傳統文化論述一旦被無情的揚棄，知識與權力即脫勾；當原有的知識論述無法再自圓其說時，頭目的傳統價值與社會地位自然跟著消失，舊有的社會結構也隨之瓦解而必將被重組，其間的次級單位甚或個體開始去探索不同的理論，建立新的連結網以取得生命的資糧。這過程中間可能有價值或意義的空窗期，而非一個新論述直接取代舊論述的位置，或一個新的社會結構立即展開正常運作；但無疑的頭目家庭的傳統神聖意義不再，頭目的權力無法正常運作。

1902年開始，日本政府即在排灣族領域建立了警政體系，於各部落設置派出所，警察由初期負責執行監督與取締的工作，逐漸發展成教育與導引的角色，隨著對台灣原住民族文化與社會結構的熟悉與瞭解，日本政府為了進一步加強統治，於是執行鎗枝收繳工作，第二期理蕃「五年計劃」的結果，使得原住民頭目成了失去自衛力量的紙老虎，而警察才是部落中唯一擁有新式武裝，掌握生殺實力的領袖。

傳統社會裡排灣族頭目家中的立柱，不論石或木彫圖像主要代表著頭目的祖

先像，多以抽象簡化概念及幾何形線條來突顯出形象的偉大、永恆精神。此等祖先像除了強調頭目家族的權力與地位外，又和祖靈崇拜的信仰有關。但是在 1927 年，本區域中舊內文社頭目 **Pulaluyan Juleng** 在重建家屋時，於室內壁板彫刻中開始出現警察圖像。所顯示的意義除了紀錄歷史事件以示不忘外¹，也象徵著頭目對新政府表達某種歸順之意，臣服於日本政府的武力統治，願意與代表官方的日本警察合作，一起治理部落。

警察圖像出現在頭目家屋彫飾中，首先代表警察與頭目勢力合而為一，兩者的權力及地位也相互鞏固。第二是代表現代化的象徵，相對於以往排灣族的彫刻圖像，多以身體裸露並且顯示男女性生殖器官，日警接管部落後同時負起教化之責，從法律、宗教、教育、醫療各層面積極來推行「惡習迷信的破除」及舊風俗的廢止，在警察的帶領下逐漸形成一股改革舊俗、學習現代化的風潮；由於警察在當時原住民部落扮有「現代化」、「指導者」的角色，選取警察像成為裝飾頭目家屋壁板彫刻的新元素，頗能代表頭目家族或彫刻師在當時一股現代化風潮的影響下，採用象徵「進步」、「文明」的圖像，企圖表現改革舊習接受新知的決心。第三是成為頭目家誇耀身份的新標誌：頭日常有機會參加政府所舉辦的觀光活動，到英國、日本及台北、高雄等地參觀或出席博覽會活動。而警察隊有紀律地操練情景是在大都市觀光活動中常見的，表示其見廣識博之意；此一風潮又透過 Juleng 家在中排灣地區的影響力而使得後來古華以及歸崇地區的頭目家屋彫刻圖飾也模仿採用。（簡芳菲，2000:98）。

上述三點分析合理的解釋了部份成因，但警察圖像真正最主要的意涵應該是頭目家庭的神話權力基礎開始瓦解，以及部落人民的權力信仰已經動搖。在舊內文社頭目 **Juleng** 家於 1927 年新建家屋的木彫作品完成後的第三年，舊內文社舉辦了史上的最後一次五年祭，據說：Juleng 家系晚近勢力頗強，並且較配合日本人施政，因此在日警的慫恿下，不顧約定俗成的規定，自行於本社群最後的五年

¹ 1914 年在總督府的理蕃五年計劃中，因為獵鎗收繳而因引發的排灣族力里事件中，內文社也一同捲入了為期兩個月的軍警攻擊行動中，**Juleng** 家頭目即在此事件中被拘捕入獄。

祭時，將祭槍裝飾叉枝，是而引起與 Rovaniau 家系間的很大爭執，後來日本人調停始免於發生流血事件（葉神保，2002:277）。

傳說大股頭人（Rovaniau）家世淵源久遠，二股頭人（Juleng）是新興的勢力，大股頭人自古勢力範圍及於內文社北方數社，二股頭人逐年向東、南方伸張，甚至凌駕大股頭人，且顯得傲慢，但是當下二股頭人 Pulaluyan Juleng（55 歲）對時事非常敏感、有智慧、長於交際，對於政府的指導心悅誠服，重視族人的教育，盡力農事改善。數年前計劃到獅子頭開墾土地，建造廣大的水田。晚年他是一個善良又力行的好頭目，「南蕃事件」勸導社民繳押鎗枝時，自己率先繳出優良槍枝，並號令社眾以自己的生命擔保繳出數十挺槍枝（台灣總督府警務局理蕃課編，1993:7 月號）²。

若再對照在集體移住時期幾無頭目置喙之餘地，「此時的頭目，在青年團反傳統之破壞下，已是強弩之末，不得不順應潮流，以圖生存，因此動搖了社群的意識。」於此可以看出至少在 1927 年之前頭目的勢力雖仍得到日警與社眾的尊敬，但這份尊重的背書須先要符合是「善良」與「力行」的好頭目標準。因為最後一次的五年祭既然是 1930 年，所以葉之論文中所提到五年祭後青年團挑戰禁忌一事，他並無激烈的反抗應不為怪；但同理卻不能解釋最後五年祭時將祭槍裝飾叉枝故意挑起爭執一事的動機。事實上當年理蕃計劃執行南蕃討伐時，他的年紀為 40 歲左右，正值英武壯年或有所一時之義憤與衝動，但當他被收押關在恆春的拘留所中，命在旦夕之間心中必然有所瞭悟，也改變了一些傳統觀點。由實際的人生經驗中相信祖靈的力量無法抗拒日本帝國的軍威，作為一位有智慧的人如何將帝國的神武力量納入祖靈的權力架構中，讓自己以及下一代過得更自在些，是最明智且必須的選擇；縱然有一部分的傳統權力與威信必須忍痛放棄，但是不合作的結果是零和遊戲下的全無，於是他選擇放棄固守傳統，作一位服膺定耕文化的順民。

² 資料間接引用葉神保論文《排灣族 Caqovqovolj (內文)社群遷徙與族群關係的探討》，頁 218。

(報導人 E A :) 2001 年 7 月於春日³

有關日治時期因獵槍收繳所引發的反抗事件，我的祖父曾因為收槍之事被抓到舊內文駐在所，因為 Juleng 是一個大家族，所以當時附近如春日、力里、七佳等地的族人起而反抗，有一位力里的親戚去內文駐在所要救我的祖父，他為了要砍斷綁我祖父的繩索遭到日本人的槍擊，被擊中臉部但沒有死亡。這些故事應是我母親出生之前發生的，老人家並沒有告訴我很多，但是內文舊家的彫刻上有表現出日本人來此地的故事，老一代的人因為沒有文字所以將此一事件用木雕人物造形來表達，故事表現出當時的日本人不允許山上的原住民擁有槍枝，為了管制原住民武器而要求把所有的槍繳出來，於是引起族人反抗。槍戰後我祖父被抓，後來亦被移送到恆春。圖像中有一位老婦人是我祖父的姨媽，她背著我母親的姊姊，端飯給我祖父吃。⁴

1930 年以後，肇因於日本維新以來長久所蓄積的國土擴張企圖，導至九一八事件與進軍華北更令軍人及右派勢力急速抬頭。爲了滿足軍事所需要的補給，開發台灣南部的所謂熱帶農業物產資源更具急迫性；加上此一時期因霧社事件後當局調整蕃政策，在中、北部地區的社會控制已進入較穩定的狀況，日警更加強對台灣南部原住民社群內集會活動的控制，排灣族各地的五年祭一律被禁止再舉辦。若由這些後續發展，來回顧藝術研究者對舊內文社當時情況所作的臆測：「而圖像若依尺寸大小來比較，頭目祖先像皆較大，占主要位置，警察像較小且位於邊緣的裝飾部分。此種排列方式隱約透露出排灣族人對兩者權力地位的區別及排序，似乎說明他們雖已承認日本警察的統治者角色，但在他們心目中頭目地位仍是最尊貴崇高而無可取代的」(簡芳菲，2000:88)。以樹立彫像的目的以及

³ 報導人之基本背景簡介、受訪日期、編碼資料請參考附錄一。

⁴ 有關被捕押入恆春獄中一事，究係指 1914 年之南蕃事件，或之前另有其他案由難以查證。唯兩家系之說法頗有出入，再加上明治 42 年(1909)裁撤恆春廳改隸阿猴廳，若仍由恆春收押年代上似有可議之處，但枋山支廳已毀故亦不無可能。

彫刻者的傳統手法和身份地位而言，如此的構圖表現並不令人意外，但警察圖像出現在頭目家屋中，事件本身所透露出頭目的心態，就難以令人不起疑問。因為若果真內文社的警察無法取代頭目的地位，則五年祭的停辦不可能如此水到渠成；比對舊來義或古樓社同一時期的情況，內文社明顯的缺乏對傳統儀式的固守與堅持⁵；同樣的，也不可能在後來由日警一手主導該頭目家系的政治性婚姻。較可相信的情況應該是 1927 年之前，Juleng 家系的頭目 Pulaluyan 一方面仍維持相當的傳統社會威望，但另一方面因為「南蕃事件」的經歷讓他畏懼日警所代表的國家勢力，對日警的要求採取高度的配合，故彼此間的關係十分良好，在日警的許可甚而授意下作出上述的家屋彫刻圖像。但在日警斷然停辦五年祭的影響下，頭目的地位與社會形象又一次受到嚴重的挫敗；也可能因為頭目處理五年祭停辦時的態度，改變了族人對他原先的信仰力度，使得在這一個區域中頭目的權威比起其他頭目管轄的領域喪失更徹底。以至於當日本人戰敗離開後，春日與來義等鄉相繼復辦五年祭儀式時，獨獨缺少獅子鄉。觀乎此則該圖像就不能代表內文社群中任何權力地位排序的義涵。

1930 年理蕃當局開始整理各蕃社自治組織，先前的頭目勢力者會、蕃社會議、自治會歸併成頭目勢力者會，而早先的青年會、壯丁團、同窗會、父兄會歸併成青年團，其他還有家長會與婦人會。可見從霧社事件後，頭目的權力空間被進一步壓縮削弱，而青年團得以相對成長。1941 年頭目勢力者會（昭和 16 年）突然完全消失，相反的是青年團數量急遽上升，這顯示的是官方介入與干預的結果。尤其當理蕃大綱決定「將實權以各家長所代表的家長會來取代原來統領蕃社的頭目、勢力者，並訂出養成次代統制機關之青年會方針」後（台灣總督府警務局理蕃課，1939:26），配合頭目、勢力者、老蕃的世代自然交替，代之而起的是青年團成員，而青年團也成為部落中最重要的組織（郭錦慧，1998:110）。

⁵ 《中央研究院民族學研究所資料彙編》，第四期，1991:130,134,135。相對於 Qamulil 家系三十六代直系繼承者之人名表，Ljebau 家之系譜較清楚的僅上溯自三代前的祖先，似顯現後者與巫師間的關係較鬆散。且古樓在儀式禁止後仍有替代活動私下繼續秘密進行。

二、頭目勢力難振的內部原因

太平洋戰爭爆發後，爲了擴充兵力需求於是在台灣進一步推動「皇民化」，青年團成員更是國語家庭的主力，率先改用日本姓名並響應大東亞聖戰。此時高砂族一辭取代了先前的歧視性稱謂「蕃人」，爲了達成名符其實的本島人先住民身份，「農耕民化」必須進一步推動，相對的排灣族傳統社會制度受到更深的破壞。在 1940 年重大的「集團移住」政策推行時，獅子鄉又成爲最早的試驗區；但舊內文社領域中由年僅 21 歲的根也然社青年團團長 qeslich cukar（阮阿郎先生）代表全體在儀式的宣示書上捺印；已未提及任何一位頭目的重要性，除了所謂世代凋零的原因外，更可說明部落中權力旁落以及舊時代結束的現象。否則早先最有勢力的大頭目，真的沒有理由在最後一次五年祭時縱容系下人士挑起五年祭的糾紛，但又眼睜睜交出權力忍受著青年團幹部的快速崛起，又在同一時期無奈的接受出身背景不對等且不屬於傳統婚姻圈內的人婚入爲婿。

（報導人 E A：）2001 年 7 月於春日鄉春日村

父母親的婚姻其實是日本警察強迫的，父親是舊草埔人在派出所擔任警手，可能是他很聰明所以日本人很喜歡他，就要求祖父將女兒嫁給我父親，當時祖父很不願意，但是也沒有辦法，而且日本人答應只要結了婚就升我父親當正式的警察，會很有地位。

母親說這個婚姻是由日本人安排強制的，而且獅子鄉當時沒有其他的大頭目家族，Rovaniau 家族和 Juleng 家族是很要好的朋友，彼此間也有相互通婚，但是並不是母親婚姻的合適對象，而且日本人強迫祖父要他將女兒嫁給日本人指定的人選。她們結婚幾年後日本人將父親升為正式巡佐（乙種巡查）。

再證諸先前於 1927 年即在其家屋彫刻圖飾中所呈現的對警察義涵的認知，我們可以相信此一地區最有勢力的老頭目，他已深知傳統的頭目地位必將走進歷史，被時代的洪流所淘汰，而警察這些接受新制教育的年青人將會主宰未來的部落社會，所以一切他都順著日警的授意而行事。也可能他已然相信未來的事業要立足在山下的世界才有出路，不再將眼光放在有限的視野中，斤斤計較於舊朝瑣事。加上他的長子在 1934 年過逝，媳婦攜孫女離原家出走，對他的人生觀也多少造成衝擊。全面戰爭爆發後社會動員更為加強，使得頭目的影響力愈形無法發揮，他過世時長孫女 Natseku 年紀尚小，無法勝任頭目責任，老二 Sauniau 嫁去 Pungelulan 部落，遂由從小追隨父親的老三 Ljebau 負起執行頭目職責和部落祭儀的任務⁶。相對之下，阮美枝女士（Tseku Juleng），一位值得尊敬的長者，但在時代轉型、戰亂頻仍與社會變遷的浪潮中，無疑的令她具有某種悲愴命運與性格，更是一位被無情歷史與權力邊緣化了的人物。1933 年出生的她，其父母雙方都具有排灣族顯赫的「家名」，應該是舊內文社傳統文化與權力的核心人物，如果不是時代錯亂、造化弄人，如果不是日本人近半個世紀成功的殖民統治，身為長嗣的她，絕對是一位不平凡的人註定要過不平凡的一生。但歷史研究不存在「如果」這樣的假設性命題，事實上在她出生前排灣族頭目的勢力已經被架空，1930 年日本殖民政府開始強力整頓台灣南部原住民社會，停止舉辦舊內文社的傳統五年祭儀，另將青年團整合，部落的傳統權力結構被進一步改造。其父親 Drangadran 在世時是否有頭目身份？為頭目勢力者會議組織成員之一？是否曾執行過傳統的頭目權力不無可疑？當時日本政府以頒發頭目章與善行章，來進一步確立蕃地警察與原住民頭目或勢力者間的從屬關係，是否擁有頭目身份已完全取決於日本統治者的需要與意願；當其祖父與日本人的互動關係未發生變化前，她父親事實上也沒有太大的發揮空間；更何況日本人一直藉配婚的方式進一步掌控傳統頭目勢力，所以較用心栽培或攏絡 Ljebau 並賦予繼承之重任，唯相關之實情尚待進

⁶ 資料來源：《中央研究院民族學研究所資料彙編》，第四期，1991:134。許功明所著之〈排灣族古樓村頭目系統來源與承繼之口傳〉。

一步日治時期文獻資料查證。Natseku 兩歲時父親過逝，隨母親離開位在舊內文社祖父的「原家」遷居中心崙舊部落，雖非其所願但在傳統排灣族文化中其身為部落 Vusam 的意義卻產生了質變。很不幸的，後來她母親又遭逢家變而亡，年幼的孤兒幸好被外祖母帶到現在的台東縣達仁鄉安朔村撫養，一直到小學三年級時才再度回到中心崙與林秀珠 Ljebau 家人一同生活（據她本人說是日本人要求她回到中心崙居住）。也大約是在同一時間，其祖父、祖母（Pulaluian Juleng、Tjinuai）遷出舊內文部落移居中心崙附近的枋山溪畔，但很不幸的在新環境中又相繼去逝；在此之前甚至是 Natseku 出生之前，庶出的 Ljebau 就時常跟隨其父親走訪各地區仲裁部落糾紛，這樣的經驗可能遠超過其嫡長兄長姊，所以當 Natseku 的祖父過逝後，Juleng 家系的頭目工作一直都由林秀珠女仕執掌。於是可以說，很特殊或不幸的事實是：阮美枝女士大半生中未曾負起過頭目的職責，也未曾享有過頭目的尊榮，她在中心崙社區默默地渡過平凡的大半生，也養成了一種拘謹、內斂、保守、簡樸的個性，她很少耳聞春日或來義鄉所舉辦的傳統祭典與儀式，不曾參與屏北頭目間的聯誼活動，不曾要求獅子鄉行政人員為她舉辦任何傳統活動，更不曾接受過所謂人類學者的田野訪談；一直到中國國民黨走下歷史舞台，新政權人事大搬風後由社會教育中、由她的孩子們所傳達的意識中，她開始有了某種認同覺醒，感受到祖先的榮耀與自身血緣的尊貴。只不過大環境早已不復當年，舊內文社已因集團移住政策之推動，而被拆散的四分五裂，頭目 Juleng 家也在 1943 年放棄了原居的「家屋」，那座建於 1927 年，具有特殊意義的家屋，跟隨其他人移住獅子鄉獅子村的中心崙社區，似乎為傳統權力劃下了句點。所謂的頭目職責和部落祭儀也幾乎無疾而終，在傳統領域內化為煙塵。而遲來的覺醒能產生什麼樣的影響？接下來的作為對獅子鄉文化內涵會造成什麼樣的改變仍有待觀察。

而 Rovaniau 家系的情況，在 1930 年之前就可能已喪失傳統的權力威信，甚而可以由 1914 年的「南蕃事件」與內文社有關的一些片段紀錄中勾勒出當時部落內或社群間的權力圖象。

(1914, 大正三年十月)二十一日內文社大股頭人路吉(Luji)與內獅頭社社長以下十四名壯丁同時下山,然狐疑逡巡,不肯向搜索隊報到。故小山警務課長同大場警部,至山腳予以接見。路吉(Luji)始有所悟,與二股頭人等商議後,誓言謝罪。乃予以飭回之。二十六日內獅頭社人報告:內文社大股頭人及其屬下,雖無反抗或逃避之跡象,但二股頭人即闔族悉數逃竄,家具亦搬至林內,枋山通至內文之道路亦處處設置陷阱,懸崖上裝設落下大石之機關,嚴加修築防備。二十九日 Neshido 內獅頭社原住民壯丁二名密告:「二十七日攻擊警戒線之兇敵中,內文社二股頭人亦率屬下,出於貴隊左翼方面指揮中,因發生負傷者兩名,失落裝飾刀鞘之頭毛而遁走。其叔父拉雅蘭(Layalan)⁷(掌握二股頭人之實權者)亦在通達內獅頭之鞍部督戰,驚愕於砲彈飛至身旁炸裂,而率其屬下退卻。」。當此時,內文社大股頭人,雖已表明恭順,但二股頭人一派,頑強不悛,乃決定首先攻略內文社,繼之於他社,並下達討伐命令:內外獅頭社,概而言之,已表明恭順之意,又內文社大股頭人亦應允我隊之招安,自身及其子弟亦至警備線外,辯明毫無叛意,且勸說其屬下之行凶原住民,使其歸還部份掠奪品,但二股頭人推斷其難於避免與屬下原住民同遭討伐,故聲言徹底反抗,現似如完全分成鷹、鴿兩派。十一月三日內文、阿萃芒兩社頭目以下十餘名,向守備地報到,從事汲水及其他雜役,奇那吉揚、卡吉來等兩社頭目亦前來謝罪,但馬拉吉、馬烈坡兩社原住民抱持懷疑而不到⁸(宋建和, 1999:529~532)。

由以上的描述中可以發現,在戰鬥實力與意志上 **Rovaniau** 家系相對之下並沒有很出色的表現。若再考慮在 1930 年舊內文最後一次五年祭儀中,兩家系間的爭執日人似乎是較偏向 **Juleng**;種種跡象顯示早年清朝政府所授予的大股頭人旗幟所代表的威儀或尊榮已不存在,其統治實力甚而不足以成為日警想要合作的對象。進而造成 **Rovaniau** 家的頭目帶著長嗣 **Qalucangalj** 於 1936 年,在眾人驚

⁷ 此處之拉雅蘭似應該為 **Pulaluyan Julen** 之誤植。

⁸ 有關 1914「南蕃事件」中的力里事件或枋山事件,日人所謂的鷹派與鴿派在原住民口中成了親日與抗日角色之爭,**Rovaniau** 家系自稱抗日主導者,稱 **Julen** 家系投降、告密、親日。口述史料與文字史料有明顯差異,是否牽涉後代權力與政治動機,值得關注。

訝中棄族人而去，跟隨外麻里巴社的社民遷徙到牡丹鄉的東源村，一個在傳統認知概念以外的陌生地方。另一說是長婿 Bulaq 主導下，頭目家長嗣於 1941 年隨外麻里巴社移居牡丹東源村，而其二弟 Luji Mavaliyo 接掌頭目家的權勢後，令內文舊社中 Rovaniau 家系權力運作成中空狀態，最後亦在 1947 年率部份舊內文社的社民遷移至今日之獅子鄉內文村（葉神保，2002：226、252）。

以傳統的認同分類而言，舊內文社 Rovaniau 家系的長嗣是不應該選擇楓港溪以南的地域，作為新居地建立新家屋，因為那已經超出了傳統領域，而是敵對勢力者的範圍；離開了原居地、離開了祖靈的原家、離開了原社群的子民，在多重意義上 Rovaniau 家系的長嗣已經放棄了對自己神聖傳統身份的認同。如果說最大的影響原因是出於身為警丁的婚入夫婿 Bulaq，為求表現而強將 Rovaniau 家系的勢力拉出舊內文社的傳統領域，是出於破壞頭目既存勢力的動機，又顯然與前述當時的情況不合。較可信的原因是傳統文化的論述基礎已經崩潰，頭目本身失去了自信，為追求現實的經濟誘因而轉向日式父系社會思維，以及水田稻作的新經濟與新文化模式認同。至此 Rovaniau 家系的影響力遂淡出獅子鄉社會中的新領導階層，從光復以來嫡系家中不曾有人擔任過鄉長、議員或代表會主席。

而 Juleng 家系在光復後 Ljebau 曾出任官派的獅子村村長與鄉民代表，但其夫林天生夾頭目家聲勢，在民選第二屆鄉長競選時，以非正式國民黨員身份違紀參選⁹，結果 8 票之差落敗。1955 年，林天生當選獅子鄉鄉民代表，連任一屆至 1961 年。1961 年，林秀珠接替當選鄉民代表。1965 年，林天生參加村長選舉連任兩屆獅子村村長，而後 Ljebau 也參加競選於 1978 年當過村長，但沒有進一步競選代表主席、鄉長或議員等其他公職¹⁰。不過 Ljebau 的長女婿段景輝先生，在 1960 年代接續兄長未盡之任期，辭教職從政當選了隔鄰春日鄉鄉長，期滿並獲連任而後擔負該鄉公所主任祕書之職，成為春日鄉政壇大老之一。在 Ljebau 身

⁹ 獅子鄉的各層選舉從第一屆起就不斷的有人違反國民黨黨部的運作自行參選，也時常造成選情緊繃。民眾服務站主任也常與縣黨部意見相左。

¹⁰ 出任村長與代表之相關資料，請參考本文之附錄四與附錄五。

體行動不便之後，曾經由相關的五個家族成員出面舉辦了一場公開儀式，過程中她將頭目的身份傳位給女兒林玉花，卻引發了自家內部的繼承認同爭議，從傳統文化、社會權力、教育功能與家族名譽等不同角度都有不同的執著與評價，至今仍難以調解落幕。這個事件也暴露出一個單純的事實，即獅子鄉鄉民很少人明白頭目制度恢復的意義與價值，或憂心這場茶壺裡的風暴所可能造成的不良影響。Ljebau 長期以來的所作所為，反而常常讓年青一代的人們誤以為她的夫婿林天生是頭目，因為後者長期警察的身份被派駐不同的地區服務，讓他累積了社會資產與人脈，中心崙基督循理教會也是在他主導下創立，他在獅子鄉有很高的知名度，是一位受到尊敬的大老級人物。在本鄉境內 Ljebau 她也是一位重要的社會人物與文化耆老，但並不全然因為那頭目的身份；她的頭目意義反而總是在獅子鄉以外的場域中出現，介入古樓、七家、力里、佳平與士文等社頭目家系間的活動。獅子鄉裡幾乎沒有她互動傳統禮儀的對象與場合，其他幾個村落中五十歲的中生代絕大多數人都未必知悉這位大頭目；否則若人們很清楚頭目的存在或意義，就不可能發生繼承者究竟誰是誰非的爭執。人們好奇地反問，為什麼要重建傳統儀式？為什麼要認同頭目？群眾真正關心的是頭目重現能為我們作些什麼？誰真誰假並不是最重要，存在的功能比較重要。更現實的說，頭目復出必須要有正面的社會貢獻，且不能影響到自己既有的權利。

在獅子鄉丹路村也有屬於傳統 Sabdeq 群巴士墨舊社系統的頭目 Javulon Javungacun 與 Vangaiyangai 兩家是頭目，前者大後者較小。理論上他們仍留居在最接近傳統部落的領域中，似乎應該如中北排灣族群一般較能保留傳統的社會與文化認同，但在日治時代 1930 年禁止了巴士墨社的五年祭儀後，巫師的活動也受到更嚴格的限制，幾乎所有與儀式祭典有關的法器箱都被沒收燒毀，僅存下來的也不敢公開展示，也可能 1943 年通車的南迴公路，因交通之便帶來了大量的異文化衝擊，在傳統文化認同薄弱與貨幣需求孔急的情況下，許多外來的文化販子得以大肆收刮傳統衣飾與日用手工製品，自然又以頭目家系首當其衝。現實生活中滿足經濟所需之壓力總大於祖先傳統文化之保存，丹路村的頭目家系如

是，平地大都會裡家道中落的豪門之人亦如是，同樣的無力保存過去的宅第光環而典當祖產，同樣的撐不起場面故隱而不彰以至缺乏社民認同；草埔村方面就更不具備天時、地利與人和條件奢談傳統文化，而至所有的人、事、物與典故具無影無蹤。讓頭目這概念在獅子鄉總顯得虛無飄渺，頭目與傳統文化活動復振間的因果關連也被迫中斷，不得不另謀補救之道。

三、獅子鄉民眾對頭目的觀點

1930 年以來，半個多世紀的歲月中，獅子鄉不曾再舉辦過與傳統祭儀相關的社會活動，傳統頭目也失去露面甚而發揮功能的舞台¹¹，連婚喪喜慶都不再遵循傳統的習俗，地方選舉活動中也沒有刻意去強調某人的頭目身份或背景，一言以蔽之，頭目一辭在人們的日常生活中被活生生的蒸發消失了，從鄉民們的記憶中被連根拔起。而今在獅子鄉若問起 1930 年代前後出生的人們「那一家是你們過去舊部落的大頭目」，只有極少數隱約記得過去的頭目家名，而頭目家與自己的關連就說不出了，甚而頭目與代管者或勢力者之間的區別也記不清楚；中年的一代就像聽神話故事般反問：「真的有頭目存在過嗎？」；更年青的人們，連去想這個問題的興趣都不大¹²。

(報導人 D D：) 2004 年 8 月於枋寮

內獅過去是有頭目，有聽說過但在腦海裡那是好遙遠以前的故事，自己的外祖母若活著已有一百多歲了，是一位巫師，可是很久以前她就對自己曾作過的事有某種自卑或罪惡感，聽說她將法器埋藏在舊屋子的地下，後來要改建時她將法

¹¹ 據林玉花女士稱，在 1982 年她母親林秀珠頭目曾在和平村獅子頭恢復舉辦過豐年祭，1983 年則在中心崙村舉辦豐年祭；但事隔多年鄉民已不復保留該記憶，認為那僅是和平村的活動。

¹² 訪談過程中 30 歲以下的年青人，有良好教育背景者會從外部資料中去認識傳統，他們反而成了父母輩這方面的導師，其他大多數的年青人在這話題上無法產生交集。

器挖出丟棄到海裡，更絕口不對我們家人提起那些相關的事，所以對頭目故事都不知道，對中心崙的頭目情況也不很清楚。過去的頭目故事不太可能在今日社會發生效力，沒有人會接受他們復出。過去本鄉重新找回頭目並認可一事或許是鄉長個人的心意，不一定代表會知情。個人覺得頭目制是很奇怪且空洞的事，據別人所說所知道有很多頭目後人都不太成材，所以幸好今天不是在頭目的主導下生活。如果是像古樓那樣一直傳承某些儀式祭典當然很好，但是故意去突顯某一個人或某一件事或某一個點，直覺就不讚同。也就是說傳統的活動過程要有可以傳遞的意義，如果整個過程很雜但卻不知為什麼要這麼作，那豈不是很無聊。（她以漢人的喪儀道士唸經為例）

（報導人CG：）2004年9月於台北

個人的經驗，以我們那個地方來講對頭目制度瞭解很少，從小的印象中就不存在。如果要談排灣族的傳統文化，我不會想到談頭目。進入職場以後才比較知道頭目的角色，但也只是聽聽而矣，畢竟我不是中北排那裡的人，仍然感覺與我的生活無關，對我沒有任何影響，就像是小時候的感覺一樣；或許頭目和婚禮或祭禮中的場景有關；在日常生活中，其實頭目的角色現在都已經被民選的政治人物所取代。以我的認知，在中、北排目前也有很多人雖不是頭目家族的人，但也可以擁有頭目的東西，飾物等等，使得頭目的傳統身份也不再具有以前的特殊意義。

而今四十歲上下，民國五十年次以後出生的新生代，已經在當前的獅子鄉政壇展現實力，他們在大社會轉型的過程中成長，在外地求學工作，經歷都會生活的洗禮，思想上、作風上都比年長的一輩鄉親菁英們多元、開放，他們幾乎都無法想像頭目制度與自己的生活能產生什麼樣的關係，也無法認同頭目所代表的傳統價值。

(報導人A K：) 2004年8月於草埔村

這次鄉運聖火活動，鄉長想要讓頭目正名，也是認為頭目有社會意義與社會地位，但兩者間應該相等或對等，更該經由透明的過程產生。早年簡鄉長時代，原先大家認為林天生是頭目，因為林天生對本鄉的貢獻是大家都知道的，所以當另一家出來相爭時，鄉長和代表會都覺得意外。該案失敗基本上是計劃不周，沒有事先調查，也沒有考慮到民意主流的結果。民意不認為頭目重新被樹立是必要的或正確的，鄉民都在想什麼事是對生活最有幫助的，而傳統文化活動並不急，經濟建設才是最重要的；頭目制度要復建有很多問題，斷層這麼多年後多數的鄉民都不再記得頭目，而且每一家都有自己的脈絡，也都會認為自己家系最大，為什麼要屈居人下呢？如果大家都認為以前頭目繼承人的地位最高，為什麼選舉時頭目不能當選？

北排灣在頭目與民選首長、民代之間的雙軌制，彼此間和平相處各司其職。但在本地想重建卻要先讓大家心服。一般人直覺認為傳統的頭目要抽稅是火上加油的行為，原本已經很困苦的日子要再被剝一層皮。另舉一個例子，在北排灣與本鄉人士商談婚事時，常隨便說自己是頭目家庭成員，要求對方很多的聘禮，或以現金折算，讓相關人士根本不能接受，頭目的意義反而失去了價值或神聖性。如今應該由民選的人物來代替過去的頭目地位，帶領人們過更好的日子。

(報導人B D：) 2004年8月於丹路村

在丹路不記得誰是頭目家，也不認為傳統的事務有什麼特別需要保留或發揚的必要，因為在小時候就不覺得它的存在，也不知道它有什麼好，反而有點想迴避它。以前在簡鄉長的時候，是有在舉辦鄉運時要大家穿傳統的服裝繞場，但是大家的反應是不太喜歡，因為太重也太熱了，穿著很不舒服。但是這些年下來情況算是有點進步，大家也慢慢接受傳統穿著，幾乎每家都有一件相關的衣服或飾物。我的媳婦是泰武鄉的人，結婚時我們也依照泰武的要求準備婚禮用品，但是聘金雙方說好不是真正收下，是給賓客們看的，也不覺得有什麼特別不方便，反

正婚禮熱鬧就好。但是在中北排可能很多人都說自己是頭目家後代，什麼禮數都大事鋪張，也難怪有人要很辛苦的工作來還債。

（報導人 A H：）2004 年 8 月於屏東市

我的瞭解獅子鄉頭目不只是 Juleng 一家，應該是有兩個系統。當時鄉長任內是有打算重立頭目的意思，也編建了經費，但在立頭目的過程中也有爭執；獅子鄉比較大的頭目應該是 Juleng 家這一支的系統，所以我也想從 Juleng 家開始；但是他們之間就有了爭執，因為中途有中斷過很久，所以頭目的後代之間應該由誰繼承起了爭執，兩邊爭執得還很嚴重，有到鄉長室來找我，甚至請出中央民代來處理，因為很難考究誰都不敢斷定應該是誰。另外的 Rovaniau 家在排灣族中也是很強大的，從來義到牡丹、安朔都有家族成員，但這頭目系統在本鄉只是一個分支。Sabdek 系統的頭目也仍算很清楚，是林（林美）家，有日本時代的一大一小頭目章保留至今。

戰後嬰兒潮的這一代人，是從舊社會一步一步走進新時代，他們對於兒時的景象仍有清晰的記憶，他們都嚐過物質缺乏時期的生活滋味，也知道當時社會貧窮的原因，所以這一代人很認真的去追求經濟的成長，去穩固自己好不容易建立起來的事業版圖，既然是創業唯艱，也希望下一代能守成有功。他們很現實不流於溫情，有時他們自己也不敢確認自己所堅持的方向與道理。但至少他們覺得有了溫飽之後才夠資格談「文化」，所謂：衣食足而後知榮辱。民生問題必須排在第一，傳統文化的問題讓下一代去解決也未嘗不可。

（報導人 C C：）2004 年 8 月於楓林村

看到北排傳統活動中總會注意到頭目的存在，但是獅子鄉一直以來都沒有，或是大家都不知道頭目的存在，直到大約五年前，有人（應該也是家族內的人）想要重新找回頭目，而辦了一個儀式。結果忽然出現了兩家人自稱是頭目，令鄉

人迷惑，反應也不是很好。最好不要去凸顯某一個人的重要性，其實老一輩的人或許知道誰是頭目，但也不是會很注重頭目的功能，這種狀況已很久了，也形成了一個習俗。現在大家反而會質疑獅子鄉為什麼要有頭目？要來作什麼？頭目如果對鄉民有貢獻，那麼他的存在才有意義，也才能受到人們的尊敬或重視，而不止是名稱而已。在文化儀式上，找回頭目也是可以的，比如這次鄉運的聖火由頭目引燃，但應該要讓人們知道這麼作的理由。

（報導人 C D：）2004 年 8 月於草埔村

頭目是怎麼產生的我並不很清楚，保留頭目可以對過去傳統社會價值肯定，對頭目納稅是代表族人們的尊敬，是有穩定社會的作用，因其受族人尊敬而使得人人安於其份。以自己的經驗而言，外甥去瑪家求親，雖然男方家世中有議員、國代等現代的社會意見領袖，但是一定也要等到該地的頭目首肯，大家都喝了禮酒，這個儀式才算是完成，才能落幕。若彼此互相尊重就不會相衝突。頭目制度不好的地方在於有些頭目太專斷，介入平民的家庭事務太深且要求太多，干涉別人的婚事並要求改變原意等，常作不公平的裁決，破壞了部落的進步與和諧氣氛。使得屏北在民主進步觀念上有了阻力。

在獅子鄉恢復頭目制度尤其困難，比如這次的鄉運聖火，重立誰當頭目至今仍有爭議而未定，原因是耆老不多了、部份記憶喪失使傳說的故事可信度不夠。不像屏北的族人有長久以來的憑證。恢復頭目與重建傳統之間不一定有必要的關連，個人認為可以跳過頭目的角色而直接辦文化活動，應該有許多方式可以作文化活動。因為多年以來都沒有頭目之設立，人們已不習慣。

反而是最年青的一代知識份子，具備完整的求學歷程且與主流社會成員有直接而充份的互動，既能跳出本位思考的狹隘限制，又能不忘自己的民族身份與責任；經過民主運動的鍛鍊沈澱，多元文化反思再出發後，會有尋根與探討本民族文化精髓的動機。想到去再確認排灣族頭目存在的價值，從新的高度與視角去面

對重整或復建傳統文化內涵的議題。

(報導人 C H :) 2004 年 9 月於台北市

對頭目的看法，我會認為那是一個很重要的制度，但在獅子鄉已完全不被重視了，在本地因為被外來的力量，如鄉公所等所打敗，是很可惜的一件事。為了寫村誌，在丹路的訪談中，一位老婦人她卻聲稱自己的頭目身份是借來的，我以為她是被領養的，原來她的意思是原先因為頭目的年紀太小，所以她代理那身份，後來小孩長大後她就將這身份還給她了。我才知道原來頭目的身份是可以轉借的。我認為頭目的存在有穩定族群的力量。

我所知道的獅子鄉頭目，其身份消失可能有兩個原因：一個是經濟因素，另一個是背叛的因素。內文村民認為頭目自己到了東源找到好的耕地，出於自私結果不願告訴部落子民，子民沒有分享到耕地，也因此背叛他。

(報導人 C F :) 2004 年 8 月於潮州鎮

其實在排灣族社會中（這裡所指的區域是在獅子鄉，因為在中北排誰是頭目幾乎是連小孩都知道的），誰家是頭目應該不難找到；難的倒是在於人們重不重視他們。現在獅子鄉的頭目很識相，既然別人不找他們，他們也靜靜的蝸居家中，以至於被人們淡忘。以牡丹為例在活動中介紹頭目出場，雖然沒有像中北排如來義一樣整場坐在貴賓席，但是至少讓孩子們知道誰是頭目家庭，這是很重要且有意義的工作。小孩子心目中若沒有頭目的認知是不好的。

雖然我們說經營一個文化產業，但不是指任意去包裝一個傳統，而是我們想去呈現一個傳統文化內涵；去完整的表現或復建一個傳統儀式，這其中當然包含了屬靈的部份，整場有巫師帶動當然是宗教的成份而不是表演。當然我們在宣傳時在網路上告訴別人我們的活動也邀請外人來參加或參觀，這本身也有矛盾存在，因為既然是宗教性的活動又如何容得下外人加入。但是我們真的是想要在兩者間找到平衡點。

第二節 國民教育取代傳統

一、首開殖民教育之先

思考恆春半島南排灣族區域之國民教育發展史，當跳脫一般所謂的日治時期蕃童教育所之刻板印象。以獅子鄉為例，它介於枋寮與恆春兩處漢人開發重點之間，早在清朝時期漢人與原住民間的往來交易，在這兩處即已十分頻繁熱絡。1874年牡丹社事件發生前，當時的海軍少校樺山資紀與水野遵、福島九成等人即已奉視查台灣之密命，旅行於南北地方並來到此處。故牡丹社事件中，以上諸人與佐久間左馬太亦在西鄉從道的出征行列中。二十年後，樺山資紀已晉升為海軍大將，且被任命為台灣第一任總督，並請水野遵擔任民政局長，為日治吏政上的絕佳組合。他們特網羅過去有軍事、外交、教育界經歷的相良長綱，內定代理恆春支廳長一職。1896年四月二十一日真除台南縣恆春支廳長，受命執行樺山資紀的「綏撫政策」，進行對原住民之撫育工作。

相良長綱在此之前於1886年五月十日，任日本文部省高等師範學校幹事，七月十二日兼任沖繩縣師範學校校長，同時又擔任美里、越來、勝連與那城四個學區的視察。同年十二月二十四日兼任沖繩縣尋常師範學校校長。並於1887年編寫《沖繩縣教育之沿革》，還負責審查沖繩縣管轄內小學校教科用圖書。由於其表現不凡，在1888年被調任為文部省視學官及普通學務局第二課長。著手尋常師範學校經費審查委員會之工作。

他受樺山的指示特別要留意啓發蕃族之事，謂「一旦綏撫之端緒有誤，弊端將層出不窮，東部一帶將因此仍歸於不毛黑暗之蠻域，終使本島之經營受阻，故再三告諭唯有恆春蕃族之歸順，才能使我軍得以進出卑南台東」（宋龍生，

2002:30)。

1896年九月二日，在今日滿州鄉里德村內所設立的「豬勞束社分教場」，開啓了日治時代台灣原住民族教育之先河。相良還親自擔任該校總校（恆春國語傳習所）的校長，直接參與了學校教學招生等的規劃事宜。他並在同年六月三十日奉命兼任台東支廳長，次年四月七日，總督府正式任命為台東支廳長，五月間，廢台東支廳改台東廳，於是相良長綱在五月二十七日正式成為台東廳長，並兼任台東撫墾署心（代理）及台東國語傳習所長心得。九月四日台東國語傳習所正式誕生（宋龍生，2002:34）。

1898年（明治三十一年）七月，以第178號勅令發佈「台灣公學校令」，自十月一日施行；同時廢止原有之國語教育所，但恆春、台東、澎湖等三傳習所五分教場仍准保存。1900年本島之國傳所被廢，但其下之分教場仍獲准繼續辦理。1905年，共有十五所分教場，其中恆春三所（圓山埔¹³、高仕佛、萃芒），台東十二所。1905年，敕令第36號公佈，廢止國語傳習所官制。同時敕令第27號公佈，蕃人子弟就讀公學校。同年民政長官對恆春、台東二廳發出蕃人公學校的教育標準。基本上，蕃人公學校與平地之日人小學或本島人之公學校最大的不同在於不徵費用，其經費得由地方稅開支；學生入學年齡必須七歲以上，修業年限為四年（方文振，1999:31）。

1915年（大正四年）以前，蕃人公學校都是使用文部省的小學讀本或是總督府發行的國民讀本。該年為配合實際需要，編撰蕃人專用讀本第一、二冊，次年則完成第三、四冊，至於其他部份則和一般公學校無異。在此必須要注意的是蕃人公學校屬於文部省下的學務系統，性質和一般的公學校相近，所進行的教育在程度上比教育所高；而蕃童教育所是屬於警務系統，以革除舊慣惡習為主，較不注重智育的傳授。

表 4.1： 1928 年（昭和三年）蕃童公學校與蕃童教育所統計

¹³ 圓山埔指嘉禾里庄刺桐腳，即今日之內獅公學校。萃芒即土文大社，今古華。

| 州廳 | 公學校數 | 教育所 | 總計 |
|----|------|-----|-----|
| 台北 | 0 | 21 | 21 |
| 新竹 | 0 | 27 | 27 |
| 台中 | 1 | 31 | 32 |
| 台南 | 0 | 4 | 4 |
| 高雄 | 4 | 36 | 40 |
| 台東 | 25 | 20 | 45 |
| 花蓮 | 20 | 30 | 50 |
| 總計 | 50 | 169 | 219 |

資料來源:間接引用(方文振, 1999:50)

相良長綱的事業於 1903-1904 年間達到高峰, 1904 年三月十六日, 獲賞勳局頒發「敘勳四等授旭日小綬章」。同日, 獲宮內省之「敘從五位」; 同日, 獲台灣總督府「三級俸下賜」; 又於三月十七日, 因事務格外勉勵, 獲台灣總督府頒發賞金 500 丹, 又於同日, 因土地調查勤勞, 獲台灣總督府獎金 150 丹。但這些殊榮仍挽救不了他的生命。於獲賞的同一日, 1904 年(明治三十七年)三月十七日, 因喘息症、兼加答兒性炎病逝於台東廳任內。

相對於蕃童公學校, 蕃童教育所是在 1906 年, 各原住民部落之警察官吏駐在所漸次成立後附帶辦理, 並沒有一定的規章; 直到 1908 年(明治十一年), 頒佈了「蕃童教育標準」、「蕃童教育綱要」、「蕃童教育費用標準」後, 作為改進蕃童教育之依據, 才開始比較有統一的系統。按照上述規定, 教育所又可分成甲、乙兩類, 甲種教育所適用「蕃童教育標準」設備比較好, 同時享受公費; 乙種則沒有專用教室也未享有公費(方文振, 1999:33)。

「蕃童教育標準」第一條關於蕃人教育目的之說明指出:「教育是以逐漸接受我(日本)風俗習慣為目的, 學術暫不視為急務」。蕃地教育的重點在於「導致蕃人日本化」, 指導原則即是: 德育重於智育, 而智育教學簡單化。使其習得國語, 習慣於改良之風俗, 並以授與其生活上所必須之簡易知識技能為目的。「蕃童教育標準」中規定, 學生若距離太遠得以住宿、每月授課二十日左右、每日授

課五小時，一半以上時間教授耕作以及手工藝等；至於「蕃童教育綱要」中，則規定教育課程為禮儀（如敬禮、讓路、門戶出入、用餐、物品收授）、倫理（忠、孝、順、愛、信、辭讓、公德心）、耕作種藝（深耕、施肥、栽培、接木、農產品加工改良、販賣方法）、手工（工具使用方法、製作日常工具、簡單的制作方法）、日語（簡單為主，盡量教授東京語）、算術（數字、計算單位、簡單心算）、習字（片假名、數字）和唱歌（日本國歌以及類似歌曲）等，其中選修課程包含手工、算術、習字和歌唱等為「隨意科」，由授課者依情況決定是否教授。

而耕作技藝的教導，目的在於改善蕃人耕作方法，引導其進入定耕狀態，並且還獎勵各項作物的種植、家畜之飼養、作物改良以及買賣方式等（方文振，1999:45）。

表 4.2： 明治四十二年（1909 年），屈尺蕃童教育所課程

| 教學科目 | 每週時數 | 教授課程 |
|--------|------|---|
| 禮儀 | 3 | 敬禮、起立、注目、點頭、恭聽、鞠躬、讓路、引導、隨行、出入門戶、開關房間門（日本式）等。並且教授和室內之禮節、他人用餐時之迴避、物品收授、處理貴重物品及長輩所持之物品。對已熟悉以上項目者，更教授簡單的動作。 |
| 倫理 | 3 | 對君主忠誠、對父母孝順、對長上順從、愛護親子兄弟夫妻、對朋友誠實、培養禮讓以及公德心並加以實踐。 本科目得與禮儀合併 |
| 耕作及手工藝 | 1 5 | 深耕、施肥、栽種或飼養新品種、接木、壓木、農產品加工。 |
| 國語 | 6 | 日常會話、作文及書寫、朗讀片假名、本廳、支廳、蕃社、隘勇線監督所名稱以及重要地名。 |
| 算術 | 4 | 1~100 的數字、以及年、月、日、時、圓、錢、尺、寸、石、升、合、貫、斤等計算單位；心算一位數加法。 |
| 歌唱 | 2 | 單音唱歌 |
| 合計 | 3 0 | |

資料來源：台灣總督府警務局，1989:852（第一卷）

表 4.3: 日治後期「蕃地」內國民學校一覽表

| 州廳 | 台中 | 高雄 | | | |
|-------|---------|------|------|------|------|
| 郡 | 能高 | 屏東 | 潮州 | | 恆春 |
| 公學校 | 霧社 | 德文 | 內獅頭 | 萃芒 | 高士佛 |
| 設立年代 | 1912 | 1923 | 1903 | 1907 | 1908 |
| 學級數 | 4 | 3 | 2 | 3 | 2 |
| 職員數 | 4 | 5 | 3 | 3 | 2 |
| 在籍兒童數 | 164 | 121 | 75 | 90 | 100 |
| 畢業生數 | 542 | 416 | 357 | 427 | 318 |
| 兒童種族 | 泰雅 | 排灣 | 排灣 | 排灣 | 排灣 |
| 註 | 1939 年廢 | | | | |

資料來源：台灣總督府警務局，1943，《高砂族之教育》¹⁴

由表中可以很明顯的看出，潮州郡的蕃童教育居全台領先之地位，其中屬於本文報導領域中的內獅頭公學校更拔得頭籌。再比對屏東縣境內的排灣族國民教育的推動與發展過程，可以發現獅子鄉的教育工作一直沒有中斷，更不曾落後其他排灣族地區。

表 4.4: 屏東縣教育事業相關資料

| 紀年 | 月日 | 大事 |
|------|-------|-----------------------------|
| 1896 | 9/2 | 設恆春日語傳習所分教場於豬勝束社，為番人受日式教育之始 |
| 1899 | 8/8 | 車城公學校設立 |
| 1900 | 10 | 恆春公學校設立 |
| 1902 | 4/22 | 恆春熱帶植物殖育場高士佛設母樹園第 5 號 |
| | 8/10 | 車城公學校設楓港分教場 |
| 1903 | 9/29 | 枋寮公學校創立 |
| 1905 | 12/12 | 高士佛番童公學校 |
| 1906 | 4/1 | 楓港分教場升格為楓港分校 |
| | | 率芒萊典公學校創立 |
| 1907 | 6/23 | 楓港分校獨立為楓港公學校 |

¹⁴ 資料來源間接引自：(郭錦慧，1998:54)，但是與屏東縣誌所載高士佛蕃童公學校設於 1905，率芒萊典公學校設於 1906，僅記錄楓港設外麻里巴教育所於 1918，略有出入。當時三所蕃童公學校應該都是早先已有之國語傳習所分教場，但在 1905 年改名為公學校，請對照註 29。

| | | |
|------|-------|-----------------------------------|
| 1913 | 12/24 | 設立四年制的教育所於佳平，施以日語日常會話。(年齡 8~15 歲) |
| 1914 | 10 | 三地門設教育所，瑪家村設乙種蕃童教育所 |
| 1916 | 4 | 牡丹設國語傳習所(警察兼辦) |
| 1917 | 6 | 牡丹設蕃童教育所，教員由警察擔任 |
| 1918 | 3/7 | 楓港公學校設置外麻里巴教育所 |
| 1919 | 4/1 | 楓港公學校設枋山分教場 |
| | 11/27 | 瑪家乙種改甲種蕃童教育所 |
| 1921 | 5/16 | 甲種蕃童教育所於泰武村 |
| 1922 | 5/28 | 率芒萊典公學校改名為率芒公學校 |
| 1925 | 12/6 | 牡丹社蕃童教育所改為甲種蕃童教育所 |
| 1926 | 5/9 | 四重溪乙種教育所改為甲種蕃童教育所 |
| 1936 | 10/1 | 高士佛蕃社學校改為高士佛公學校 |

(董錦樹，1961：89~110)

從以上資料中可以看出，日本人的教育偏重於南排灣地區，整個過程是採取由南往北發展的方式，其中枋寮公學校的設立就晚了車城公學校四年。日警爲了對原住民進行教化與輔導生產，日本政府在 1901 年 5 月設置了原住民共同耕作場，1905 年於附近創設「蕃童教育所」，共同設施集中於當時恆春廳的上群內獅頭社附近的刺桐腳溪谷，並強迫原住民由原居地往山下遷移。(伊能嘉矩，1997:144)

耆老口中所說都是「內獅公學校」¹⁵，而不是教育所，他們非常清楚公學校與教育所在位階與意義上的差別。而 1918 年楓港公學校設置外麻里巴教育所，早楓港公學校設枋山分教場一年成立，應該才是本地區教育所設立之開始。這也是爲什麼後來在日治後期，南排灣的教育成果比中、北排灣地區要優異，許多原住民的警手與巡查都是來自南排地區，代理日本人「以蕃制蕃」的政策。在這些原住民警務人員的回憶中，南排灣族很早就「開化」了，所以自身的開化過程才是傳統文化流逝較嚴重的主要原因。而來義、古樓舊部落那裡還很不「開化」，所以頭目的勢力很強，連日本警察都會害怕萬一有狀況發生身家性命不保。這些

¹⁵ 據屏東縣志卷五文教志記載：1906 年在荊桐村山腳成立阿猴廳枋山支廳「營山埔公學校」。1910 年改為高雄州潮州郡「內獅頭公學校」，遷至舊內獅村。縣志兩處有所出入。

警務人員說起自己的父親那一代就已經很會說日語了，而且很願意配合日本人的政策，同意現代化的目標也是自己的需要。甚至認為那是時代的潮流，一種進化的史觀無形中在心裡萌芽生根。受日治教育的一輩鄉民心中作為一位「先覺者」的榮譽感很重，至今仍能明顯的感受。

從 1902 年（明治 35 年）以後，南蕃各要地設置警察官吏駐在所，警察人員除了負責蕃人蕃地之取締外，亦招來蕃童教授國語、禮儀、並兼行醫療施藥。待 1903 年 3 月，「蕃政」改由警察本署所管之後，蕃童教育開始有組織性的實施。「蕃童教育標準」第一條關於蕃人教育目的之說明指出：「導致蕃人日本化，學術屬於次要」。科目包括禮儀、倫理、耕作種藝、手工、國語、計數法及習字。其中手工、計數法、習字、唱歌為「隨意科」，由授課者依情況決定是否教授。授課時間每日五小時，其中一半以上為耕作、手工藝。日治早期原住民的初等教育制度，形成一為文教局所屬的「蕃人公學校」，一為警務局所屬的「蕃童教育所」之兩個系統。與漢人初等教育的發展截然不同。

丸井圭治郎在《撫蕃意見書，蕃童教育意見書》中總結道：「蕃童教育在性質上屬於蕃人撫育事業的一部份，與授產、施療、惠與等撫育事業其他部份相關連，因此由警察本署掌管經營十分妥當」。以警察官吏兼任教化的職務設計，也反映官方長久以來強調「蕃人」教育是一種以全蕃社為對象的教育立場（郭錦慧，1998:58）。

理蕃當局的教化政策以教育所為據點，擴及延伸至全部落。利用召集父兄所舉行的「父兄會」或者家庭訪問的機會，促進家庭父兄對教育所的瞭解，同時啓發其蒙昧，從事關於家庭狀況的調查監督。換言之，為增加教育、教化的實績，教育所、駐在所及家庭間的聯絡是最重要的事，而學童就是三者間相互聯絡協力的中介，藉此施行著以學童為核心的家庭結構、親屬關係與社會組織之側面性監控，提供勸說、影響與監督學童家人的管道。藉由學校生活的規律化、行為舉止的規範化，教育所教育刻意塑造使學童成為戮力實踐國家文化之新國民的意圖實乃不言而喻。總督府囑託鈴木質早已指出：「蕃人」教育的主要目的是國民性的

涵養，將「蕃人」自盲目的沈溺中拯救出來，以理性之光照耀，培養勤勞的精神，為「蕃人」教育的宗旨；而知識以外的教育才是日治時期原住民教育真正的急務（郭錦慧，1998:77、85）。

（報導人 C A：）2004 年 8 月於楓林村

以屏東縣而言，因為從以前，南排的現代文化水準原本就比較高，而且愈北部愈落伍。不說恆春，僅就牡丹和獅子鄉來說，我們受過現代文明刺激，也瞭解文化進步的重要性，結果和平地人一樣的程度也較高。我們會對於原住民無法讀書識字這件事感覺很丟臉很慚愧，所以希望年青人能早日上學讀書。

在從前日本時代，以公學校老師來說，幾乎都是南排灣人士，不見任何北排灣人。這種情形在光復後更是明顯，當時省議員與省府委員幾乎都是南排灣人士。

我二十歲時去高雄報考乙種警察考試，南排灣區域中有數人考上警察學校，但北排地區則沒有一個人。畢業後派往北排區域服務時親身感受到北排灣傳統部落裡的未開化情況，落伍的情形難以相信，連生活用具或像樣的衣服也沒有，沒有人會說日語，更沒有人會識字。

父親是日治時期內獅村的第一屆蕃童教育所的學生，共有十多位學生。不知什麼原因深得日本人的喜愛。後來內獅公學校成立後，父親在學校任教。在該地區是日語溝通水準最高的人，所以警察需要辦事時一定要靠他作翻譯。父親深知讀書的重要，有機會就要求我們兄弟在四年蕃童教育所完成卒業後去上公學校；以楓港公學校而言，我是此區的唯一學生。

（報導人 A C：）2004 年 8 月於草埔村

記得那時第八屆曾在舊草埔上課，第九屆就遷到橋東現址，是三間茅草校舍，連牆壁也是茅草編的。第九屆讀了四年日本書。第八屆是草埔國小很強的一屆，人數眾多，當時的學生包括民國 18 到 21 年次出生之學童。到了第九屆只有約一半 20 人。在四年制唸完後剛好台灣光復，不知為什麼去楓港國小讀了三個

月，再回到草埔，光復後日本老師走了兩位（警察），換來了兩位楓港的平地人老師，另一位是屏東來的。老師有教福佬語和很奇怪的平地話但不是日語，好像是客家話，後來也有教注音符號，當時草埔成為楓林國小的分校，五、六年級的學生要去楓林唸書。這一屆很奇怪，可能經濟因素，畢業後只有廖生一個人繼續去外地唸初中，後來考警察再後來考上公務人員特考回到鄉公所任職。其他的人都沒有再唸初中。當時我有考上屏東女中，但是家中父母身體不好，工作的人不夠，所以不能升學。

在日治時期，積極的推動日語運動之後亦希望培養原住民教師，政策亦鼓勵原住民接受初等教育成績優秀者能繼續接受中等教育；雖然當時有能力受高等教育者非常少。然而透過各級教育的改造，往往也能同時改變個人的社經地位，成為「教育新貴」。特別是講求社會階級的排灣族，教育能提供更多的可能性。日本政府對於升學管道，多鼓勵實業教育與師範教育，因此日據時期接受中等教育以上教育者，都就讀師範或農校。其中高士佛社出身者有華清吉（Kafarurudagiya），台南師範畢，光復後首任官派鄉長及歷任省府委員等職。據說是在大正十年（1921），十九歲時，受選拔入台南師範學校預科，亦有一說是在大正十五年，入台南師範公學校師範部普通科五年級生（牡丹鄉公所，2000:367）。相對於華清吉的成就，雖有資料顯示同年獅子鄉內獅頭公學校亦有一名十九歲之保送公費生進入台南師範學校預科第一學年，全省當年僅此兩人。其他共有 11 所公學校與教育所畢業生僅進入一般公學校或農林專門學校（方文振，1999:62）。惜後續資料欠齊全，尚未查出確實人名與後來之生涯發展。

（報導人 C A：）2004 年 8 月於楓林村

我的父親是內獅公學校第一屆學生，當年畢業後在公學校當老師，他也獲得機會保送去讀台南師範，但是日本人警察辦事時需要他幫忙翻譯，所以不放他去唸書，結果他就不能去了。但是他一直都知道唸書的重要性，也一直都鼓勵我們

這些孩子多讀書，要和平地人一樣唸中等學校才能有學問；我是本地第一位去楓港公學校唸書的原住民。

「教育新貴」確實是排灣族中隨手可拾的例子，但是日治時期在中、北排地區確不如南排教育成就高，是以南排在很早以前就已經有所謂的教育新貴，而中、北排灣地區，一直到光復後才逐漸出現，但其中的一個特色是這些新貴多數是來自原來的貴族階層，而南排在此時貴族階層卻已然失勢。

二、自主教育日漸成型

1945 年日本人離開台灣後，國民政府倉促間接受了一個不同運作方式的行政機器，在內戰的壓力下根本沒有多餘的能力來處理台灣回歸的問題，何況當時大陸內地的新制教育在戰火中斷斷續續，也沒有足夠的經驗整頓這新天地中的百年大計。是來了一些人走進獅子鄉的各個國小，要求學童照常回學校上課，但不像是專業的知識傳授，而是偏重在語言與日常儀軌的訓練¹⁶。當時原來屬於警政體系的蕃童教育所，仍是四年合部制的學校，隨著日警的離去頓時失去了重心。不同於平地社會的狀況是：原先在派出所服勤的原住民警手或巡查幾乎都得以留任，立刻負起維護社會治安並宣達政令的工作，但不再兼任國小教師。而一體化的國民小學教育取代了過去的雙軌制教育，公學校與教育所納入同一體制。這一段時期獅子鄉的教育，依賴受日本教育的一代在勉強維持早先認同的傳承，並沒有新的方向，也沒有退回傳統。直到 1949 年，大批的行政人員、流亡學生、知識份子隨著渡海逃亡的國軍部隊來到台灣，這突如其來的幾十萬人中不乏受過中

¹⁶ 光復初期，原住民教育仍被排除於普通教育之一環，由台灣行政長官公署民政處接管；至民國 38 年時始改由教育廳接辦。接辦後即確定三項方針：一.徹底推行國語加強國家觀念。二.訓練生產技能培養經濟觀念。三.注重衛生教育，養成良好習慣。

等以上教育者，得以安插到各級政府機關學校，因而有效地正常推展新的一輪教育內容，建構新的認同目標。

（報導人 C A：）2004 年 8 月於楓林村

日本人走後，最大的不同是教育不再是警察的工作之一，所以不知道老師是由誰或由哪裡派來的。反正在日本人走後就有平地人跑到學校來說他是新老師，要教大家說平地話，所謂的教學內容就是平地人的日常生活用語。

就算在當鄉長時獅子鄉也很少有原住民老師，我弟弟和草埔的陳教導，是第一屆原住民漢語師資班的師範生，在台南受訓。當時還是官派鄉長，我任職於來義派出所主管，派出所工友聽人說：高雄縣轄下的十二個山地鄉，每一個鄉要保送一名學生去唸師範。我就想到要請來義鄉長讓我弟弟去，但是鄉長說已經答應了頭目家的人佔這名額。當時在來義頭目家的勢力仍很大，鄉長都會順從頭目的請求。我就回獅子鄉找趙金藏，趙說已經定了由草埔陳家吉前去不好改變。我就再從縣政府民政課方面想辦法，後來民政課長答應就要求第二天帶來面試。考會不會說福佬語，日語等簡單的語句，因為當時所有的人都不會北京話，公學校畢業的人會日語，我弟弟曾去新埤國小唸了一陣子書，會很簡單的福佬話。考北京話時沒有人會，就這樣通過測試。結果每一個鄉一個人，但獅子鄉有兩個人。該期的師範生包括了 Romaniou（牡丹鄉人）、謝貴等人都是第一屆的同學。師範畢業後弟弟回楓林教書，陳教導就一直在草埔。

（報導人 A D：）2004 年 8 月於草埔村

日本時代的舊部落有教育所，陳教導他們是第八屆約在光復前後畢業，有學過日語、福佬語，老師是簡朝宗¹⁷，好像沒有平地老師，學生包括郭盛文、李正

¹⁷ 簡朝宗先生日治時期是警察，光復後 1955 年曾任鄉代會主席，是前鄉長現任縣議員簡東明先生的父親，很注重教育。他的另一位兒子早年官拜空軍上校，因墜機意外過逝，原本是軍中長期計劃培植的將領，曾莊嚴隆重地回獅子鄉舉辦國葬儀式。

忠、江正吉、鄭良法、周銀魚、陳（鐵牛）家吉還有簡議員母親等等。陳鐵牛的成績比較好，所以可能是簡朝宗鼓勵去唸書，保送到台南師範第一屆，名字是去了台南才改成家吉。陳家吉去師範時父親已去逝，學費都是由兄弟們合力幫助送錢去台南。第八屆的同學在獅子鄉名聲算是不錯，有成就的人也很多，可能是教育所的內容讓他們程度比較好，後來也舉辦同學會合照過相片。李正忠、郭盛文、尹屯的施老師和王立吉老師就比較晚去師範算是學弟。

（報導人 B B：）2004 年 8 月於伊屯

光復時剛國小畢業後第二年。因為家庭經濟情況很亂，哥哥不在家工作，姊姊身體也不好，所以停學在家。但國小老師要我繼續去唸中國書，所以民國 35 年才又去丹路國小上五年級，當時是分班可能是楓林的分校。早先日本蕃童教育所以農業生產訓練為主，所以很多課是在戶外實際種菜、種樹、整地等，日本時代書本上的教育其實不多，和光復後讀書有點不一樣；當時有平地老師也有大陸老師，民國 34 年時教的是廣東話，因為老師說孫中山是廣東人，到了民國 36 年才改學北京話，但是學國語的成效很差。畢業後有獎學金去唸了一年潮州農校，再後來有獎學金去唸高雄中學，英文很不好唸了一年就不唸了，再去唸台東師範簡易科。畢業後分到霧台國小，教了一年。再就調到楓林，在楓林國小的獅子分班，一學期後調到內文分班，在內文任職 3 年後到草埔國小。民國 46 年去服兵役，退役後又作了兩年；因家中有事便辭職，在家一年後再請求復職，調到牡丹國小 3 年，再到楓林國小一年，而後丹路有缺才調回一直到退休。

早先我們的國語都不太好，到了簡東明這一代才進步，因為他國小是在潮州唸的，所以應該和平地人一樣會說國語，教學應該比較沒有問題。當時國小的教育比較重視生活改善，和道德培養。

獅子鄉從日治時期教育的紮根工作就小有成就，老一輩的鄉民普遍都能說流利的日語，比起附近地區的平地人並不遜色，藉由日語和外在的世界有了接觸，

也藉由日語使他們直接進一步認識平地人的文化。重要的是他們把這樣的觀念帶進生活裡，也要求下一代要認真的接受學校教育，深深體認唯有良好的教育成果，才能使自己不再受到別人的歧視，也才能贏得經濟上或地位上的成就，許多父母縮衣節食將子女送到平地學校求學，為的是讓孩子們能受到正常的，有競爭力的教育內容，一定要和平地人在教育上取得同樣的成績，在生活上才能和平地人享有相同的水準。

民國五十二年頒佈「山地行政改進方案」，主要目標為促使原住民與一般社會融合，此時的原住民教育，除平地化目標及保護扶植精神外，更著重於國家民族意識的培養，推行國語，傳授技藝等工作。民國五十七年實施九年國民義務教育，當時獅子國中建校尚未完成，第一屆的國中生是寄讀在牡丹鄉的牡丹國中；牡丹國中創立於民國五十七年九月，原學區包含牡丹、獅子兩山地鄉，五十八年八月成立獅子分班，借楓林國小上課；省政府亦於民國五十八年公佈「台灣省加強山地教育實施辦法」，提及加強山地學校、教師及學童的照顧及補助外，並特別強調國語教學（牡丹鄉公所，2000:369）。翌年分班升格為分部，民國六十年始獨立為獅子國中。1971年，獅子國中正式運作，從此引領獅子鄉的教育概念進入一個全新的紀元。使當地青少年能有更多機會進入高等教育，在部份第一屆國中畢業生完成師範教育後，陸續返鄉任教更加強了師資的陣容，造就草埔國小合唱團在1970年代後期開始，多次在全國小學生合唱比賽中取得冠、亞軍成績；而後1980年代內獅國小的足球隊，也爭得全國性的代表權，出國遠赴丹麥參加國際少年足球分齡杯比賽。緊接著獅子國中延續了足球的訓練成果，在全屏東縣國中組足球賽事中取得冠軍，這一波風氣又回流到草埔國小。其中出身於獅子鄉新路社區的周明傑老師，更以其所學之音樂專長投注於民族傳統音樂的研究工作，將排灣族傳統歌謠在草埔國小合唱團中育苗收成，獲得八次音樂比賽優等獎；Paiwan小不點兒合唱團的歌謠CD製作等，廣受各界重視。周老師以〈一甲子的邀約〉榮獲屏東縣文學獎，第六屆大武山文學獎之報導文學第一名；而後其在民族音樂方面的優異表現更贏得2003年中華民國第41屆十大傑出青年獎之藝

術文化類獎項。顯示出獅子鄉的本民族教育人員發展出自信心，面對平地學校的優勢競爭，為自己以及學生們找到一條適性的出路，在當前各原住民行政單位層級中，取得教育成果的領先地位。

(報導人 B E：)2001 年 7 月及 2004 年 8 月於丹路村

獅子國中創校時就進入教書，第一屆的學生包括今天的侯鄉長，戴錦花，孔朝兩位國小校長，當了幾十年的主任如今退休在家。

我的祖父是從滿州遷居到竹坑，娶平地人。父親小時就被祖父母送到楓港讀漢人的私塾，是當時原住民社會中僅有的會識漢字的人，深受日本人重視。父親在日本時代是警察，光復後曾出任第一屆和第二屆官派鄉長。當選第一任民選鄉長，中間兩屆由周深仁擔任，因為出事去職，第四屆時再度出來選，第五屆連任。而後出任兩屆縣議員，退下後任鄉公所主祕。民國 70 年他出車禍去逝，享年 64 歲。父親於民國 34 年第一次當鄉長時才 27 歲，是國民黨來台後，革命實踐研究院第一期的學生，算是蔣公的子弟兵裡期別最高的台灣人。

小學時和妹妹以及另外兩位獅子鄉的學童，一起去屏東讀書，那時父親是議員在屏東買了一間房子，並且請了一位婦人洗衣燒飯來照顧我們這四位小孩子生活。父親很忙是自己當時對父親的最深印象，父親雖也會時常去看我們，但不記得父親曾和自己談過些什麼排灣族文化傳統或本族歷史，他比較注重現代事物。倒是印象中有很多學者或研究者來找過父親訪談，並借去他的日記和一些珍貴資料，但至今一直都沒有還回來。這種政治生涯給我的記憶並不好，所以很確定自己一生不要從政，也安於一直呆在獅子國中裡當一個總務主任到退休，連校長考試的興趣都不高。這是我的信念與一貫的人生觀，不問政治的態度也讓我從不得罪人。

(報導人 A H：) 2004 年 8 月於屏東市

小學二年級時搬到屏東唸書，當時已會使用母語，所以一直都可以說流利的

母語，而不至於像六十年次以後的很多鄉民都已無法正確使用母語。認為提倡母語運動是重振傳統文化的第一步，第二是希望能將傳統的服飾恢復，因為祭典的重建很困難，就算在十年前，當鄉長想要作一些努力時，父親當時已七十多歲了，卻說自己也不曾參加過五年祭活動，可見失傳的嚴重性。父親曾任日治時代的警察和老師，在地方上很有威望，也已不記得過去的重要傳統文化內容。本人在任教草埔國小時，就很注重學童的母語問題，在鄉長任內也致力於推動母語活動，如舉辦母語演講和歌唱比賽等，曾以高額獎金來鼓勵鄉民參加母語比賽。

（報導人 C C：）2004 年 8 月於楓林村

我們家庭是很注重教育，祖父母如此，父母尤其注重也不斷的鼓勵，希望我們能過比較好的生活，不要在田地中辛苦勞累，能坐辦公桌。父母不算是公務員，父親只當過代表和主席，母親日治時代國小畢業，但是很注重教育。父親日語很好，也與外界較有接觸，所以他的一些理念應該是有受到影響，因而較注重孩子們的教育，一種望子成龍的心態。

當初在草埔國小帶合唱團，一來是希望能藉這個比賽活動加強孩子們的自信心，因為音樂是原住民的天生專長，歌唱是最能掌握的一個項目，除了讓孩子們有一個努力與發揮的方向，也打響獅子鄉的知名度。在校長以音樂治校的理念支持，並大力推動下才能完成目標，自己就算是千里馬也要有伯樂的賞識，成功需要環境幫忙。二十多年前，教育的理念以刻板式讀書為主，只注重一般的制式教育，加上一些簡單的運動和音樂課程，直到當時的校長推動音樂治校，老師才能配合有機會表現出特長。但當時很少人研究傳統歌謠，所以收錄的傳統歌謠佔的比重較少，訓練歌曲包含很廣，有各國民俗歌謠以及宗教聖樂，大體上以最能表現技巧的較大的比賽曲目為重。

個人投入排灣族或是說原住民族音樂歌曲的收集工作，大概是在離開草埔國小，後來帶領成年人的合唱團時開始。為了合唱團出國比賽表演（曾去過歐、美、日本等地）而收錄了很多傳統音樂，這一時期幾乎完全是傳統音樂。

有關國小教材中的鄉土文化課程，大約三年前開始和九年一貫是同一計劃，在鄉土教育的推廣中是應該可以提升學童的傳統文化認知，但是這一方面的師資很難找到理想的人，所以成效也有限。目前大約重點是放在學童的母語會話能力之加強，因為這兒的孩子母語能力普遍很差，基本上的溝通就有困難，和屏北區域的學童比起來差很多；從小父母甚至祖父母都儘量的配合他們，和他們說國語，使得他們很少機會去說母語，變得很不習慣去說母語。這是獅子鄉目前在傳統文化復振工作項目的重點，不要讓下一代喪失說母語的能力，否則一切都空談。

（報導人 C D：）2004 年 8 月於草埔村

自己求學成長以及工作都在外鄉幾乎都是平地的學校，直到 35 歲時才和中北排灣文化有所接觸，在此之前幾乎完全陌生。感到北排對文化有他們的一套，很早就有部落概念，有部落工作室推動；比如在婚禮或是祭典中不穿傳統服飾就不許你入場，在守靈一事上也是很注重規範。

談到鄉土教材，過去一直以官方教材為主，但少了地方教材；現已著手開始整編，將兩校作策略聯盟，（目前由於國小精簡案，獅子鄉的國小校長是一人身兼兩校的行政工作）比如楓港溪兩岸傳統領域古地名的重建。目前楓林叫作 Skaidi，丹路叫作 Mudenlu，草埔叫作 Subau，這些簡而易見的不是排灣語，而是日語用字。雖然獅子鄉各村的口音都有差異，必竟最原始的部落在那裡，可以用過去的舊部落命名，比如楓林可以叫作麻里巴。由老人家那兒整理出自己的說法，至少讓小孩子瞭解自己的母語地名。

以小米祭來說，以前我們有小米，但現在早就沒有人種植，小米祭就沒有意義了，但屏北仍是有這樣的產業而不止是表象而矣，不能只是為了辦活動而辦活動。即以本鄉的文物陳列館而言，文物的收集就有點草率，沒有本地的文史或產物陳列。個人很欣賞達仁鄉（台坂與土坂）的文化傳統活動，是以村的特色為主各自主辦，完全延伸當地過去的特色，辦起來也能讓族人熱誠參與。而且活動應該與學界多合作，比如東華大學等研究者的支持。

(報導人 C F :) 2004 年 8 月於潮州鎮

小學都在平地，仁愛國小，明正國中，學齡前住在山上，家人有父母親，外祖母，主要是外祖母照顧，最近的家人包括祖父母(五、六歲時去逝)，曾祖父。但是曾祖父，外祖母，父親等在一年多內相繼去逝，後來就學後印象是和母親一起住。獅子鄉的地理環境造成外出求學的人不算少，大家都會重視讀書，以本村新路社區四個鄰而論，就有五、六個家庭左右的學童外出讀書，比例相當高，幾乎所有新路的公教人員子弟都送到屏東讀書，而且還不止於公教人員。之所以被人說起是因為自己讀書的成效不錯，也因為成績好而成了良性循環；但其他人就沒有這樣，或是父母的照顧不夠，或是自己愛玩，成績不好就會被人貼標籤，結果後來放棄努力。但是外出求學或注重教育是很多人都有的認知，只是種種原因使成功率不高。

在草埔國小指導合唱團贏得比賽，動機出於希望孩子們能在大環境漠視這些弱勢族群真正潛能時，透過比賽肯定一下自己價值，並透過比賽的機會呼吸到都市的氣味；不同於二十年前，可能是為了以彰顯原住民小孩子在音樂上面的潛能，並且讓大環境的人都能瞭解；所以是以突顯演唱技巧為主，而非民族傳統歌唱文化。可惜在丹路國小卻因為一些客觀條件與主觀認知不同，無法像在草埔國小一樣成功地推動合唱團。

(報導人 C H :) 2004 年 9 月於台北市

父親是警察 31 年次生，母親是幼稚園老師 39 年次，因為父母在成長經驗中和漢人有所接觸，所以認知上就相信學識是人生得以出人頭第的唯一途徑，而且認為健全的知識基礎必須要在平地和漢人一同唸書一起競爭，未來才能有所成就。因為父親小時是從丹路走路來楓林上學，後來又唸農校，他很清楚山地學校和平地學校間的差距，所以要我們兄弟去枋寮唸書。求學過程是楓林國小唸到二年級時，三年級轉到枋寮國小，然後枋寮國中，台南一中，政治大學法律系。

（報導人 A L：）2004 年 10 月於台北市

我是從小都在部落裡生長，國小、國中都是在獅子鄉求學，我覺得還好。記得我那個年代，大多數的村裡人都是在部落唸書，雖然我父母也曾希望，也勸我要去平地唸書。我認得的大多數高中、大學的同學，其他鄉來的原住民都是在平地唸書，現在的台大學弟妹也幾乎都是平地長大的。山上比較注重教育的家長都會送孩子去平地，其實當初大家都對山上的教育條件不太有信心。經你問起，是想起有人提起過：「獅子鄉的人，教育學歷成就不錯，一直是這樣子」。

從小父母給我一個觀念「要多讀書，以後才會被人看得起」，或才能過比較好的日子。他們雖有這樣的觀念，但不會要求我的功課；他們是很希望我以後可以成為老師、護士或公務員。從小我是比較靠自己讀書，父母不會給我壓力。每次開學時，我會和母親去買各科參考書回來看，上課時會自己找題目作。國中時期的莊榮詒老師對我的影響算是很大，他頭腦很好，也是一位比較開放的老師，令我很佩服。他是教數學的，要我多作參考書的數學題目，以提升我對數學的信心。他曾鼓勵我說：「原住民是很需要法律方面的人才，應該有機會就去讀法律」。也是他讚成我去唸屏女，而使我沒有選擇雄女或東女。算起來他是影響我很大的一位老師，在國中那時期，我幾乎就決定要唸法律了。

其實母親不太喜歡我唸台大法律系，她覺得去唸師大外文會比較好，因為老師的工作比較有保障，為了這事令我有些困擾與壓力。

經過一個世紀漫長歲月的時勢流轉，投入了四代菁英的心血，而今我們大略看到本地區本民族菁英所負責推動的學童教育正在點滴成型。沒有必要去苛責過去教育形式上的殖民色彩，也沒有必要去清算威權體制所灌輸的政治教條，更無需恐懼新政權的思想改造。因為如今在教育的立足點上原住民已有了基本的保障，不再是沒有文字與歷史記憶或甚而與時代現況脫節的民族。或許物質條件上有城鄉差距，但那都不足以成為個人成就限制的藉口。所謂：「衣食足而後知榮

辱」。回頭去看父祖輩所走過的歷史，是該為他們的不幸而深自慶幸，以真誠感恩的心試著去撫平他們傷痛的記憶。更試著去體會身歷劇烈變動的大環境又嗜盡戰火煎熬的小人物們，幾乎沒有時間喘一口氣靜下心思考文化或信仰的問題，上行下效結果造成社會風氣；青壯之年的人們於親眼所見中相信力量決定生存的機會與品質，被外來政權長久欺壓的人們一直深信國族大我的重要性遠高於一切，國家所給予自己的現代教育內容，可以引領自己走出歷史的悲慘命運，得到與西方列強一樣的精神文明與物質享受；新式教育更配合工業文明帶來的物質產品之多樣性及便利性成就，讓自己在長輩面前成了全知全能的「現代人」，迫使他們不得不提早引退。青壯輩習慣用今日的科學文明譏諷昨日的迷信與落伍，在唯物的觀念中不得不將「國家主義」高捧至信仰層次、將國家領袖包裝成神話救世主的再現、將軍事訓練的精神與內容強說成現代生活知識、將一切與主政者利益相違之事都劃入迷信、迂腐、落伍、反動等進步形象的對立面，盲目的在脆弱的認知基礎上追求全面西化，妄想在短時間內扭轉政治地位上的劣勢。這種舉國一同的改造行動，不能怪責當年在獅子鄉教育與行政體制內的族內菁英沒有反思的理想與能力。而是應該集中心力，為自己當下手中所掌握的本土教育資源開創本民族未來的自信。

第三節：祖靈信仰改宗基督

一、受新制教育世代的普遍失落

日治時期的國民教育以及現代化的過程中，曾試圖將日本齋教引進台灣原住民族部落，卻因種種時空因素而失敗。及至皇民化的過程中強將神道信仰納入日常生活禮儀訓練之中，但也功虧一簣；台灣原住民族的傳統信仰雖然遭到了日警

們種種取締與限制，但是在常民生活中它依然有依附的空間，只是以比較隱密的方式私下舉行。光復後此一情況因為山地管制仍然存在，相對於警察權力的大步退縮，反而使得傳統信仰活動有了更多的自由；但是不能否認，當時的情況下巫師是人們有限選項下的不得已決擇，基督教會勢力在此時切入，無意間發展出「水到渠成」的情況。光復後的八年間（1945~1952）是長老教會與真耶穌教會傳教活動最力的期間；現有教堂中，長老教會有 62.1%，真耶穌教會有 67.7%的教堂是在這一段期間傳入而後建立的¹⁸。而天主教的在台發展主因是由大陸撤來台的神職人員發動，在 1953~1956 年短短的四年間，天主教在山地社會傳教所建立教堂的數目佔目前天主教所有山地教堂數的 71%。也就是說 1950 年前後開始的基督教勢力傳入，造成台灣原住民社會集體信仰相當大規模的轉變，幾乎可以說每一個山地社會的族群、部落都以不同的程度加入這個皈依運動。在這個運動中，原住民對於教會的一些要求，例如毀棄神象、陶壺等表現出相當服從的態度。當初原住民很少意識到教會這種破壞文化的負面作用，或甚而不在意教會這種負面的力量；相反的，以熱忱、以行動表示對教會的積極參與。事實演變至此的主因在於日本殖民統治教育所灌輸的父權思想，在部落社會兩三代人的心目中，日本人所創造的自我形象是全知全能的標竿，指引原住民航向理想未來新世界的燈塔；在日本人有意區隔彼此身份下，原住民族被賦予刻板的幼稚性格，相對於集君、親、師三者於一身的日本警察之父親形象，原住民族則如同兒童般非但沒有獨立自主的權力更沒有獨立思考的能力。但是突如其來的「無條件投降」由天皇口中宣布時，日本警察成了喪家之犬，皇軍失去了生存與奮鬥的理念，或許他們至少可以回到原鄉故居懺悔荒謬的一生，但是台灣原住民族卻一夕間成了文化孤兒，尤其是族中的知識菁英們更承受嚴重的心靈失落。

很難以有限的篇幅說明這一股「改宗」狂潮，但它又是人人記憶猶新的事實。只能先借用教內人士的說法呈現當時的景況，董顯光說：「自民國四十三年以來

¹⁸ 資料引用：《台灣基督教長老教會年鑑》（1963），《台灣基督長老教會一覽表》（1983）；《真耶穌教會台灣傳教五十週年紀念刊》（1976），《教勢一覽表》（1982）。

的十四個年頭中，全體山胞中有百分之八十奉了教，這不是奇蹟嗎？」、台灣基督長老教會的孫雅各牧師說：「實在是上帝的靈在這原始民族中工作的奇妙事實」、天主教費聲遠主教說：「他們的歸依如山洪傾瀉，又速又廣，是真正的歸主運動，這運動幸運的以台灣奇蹟躍上了銀幕」（郭文般，1985:15、17、160）。

十多年間風起雲湧的激情，徹底改變了台灣原住民族的宗教信仰，屏東縣獅子鄉當然也不例外。山胞皈依基督宗教之集體運動，雖然政府並未擺明鼓勵某宗教或教派進入原住民部落傳教；但國民黨在江山易色的過程中也學到不少教訓，政府對漢族宗教活動多持謹慎防範的心態，將之與其他集會結社活動一併打壓。相對的因為外有美援的需求，內有宋美齡的影響，在沒有任何禁止西方宗教活動的情況下，通過山地行政管制的措施，甚至准予教會租用山地保留地建置教堂。由此看來，政府似乎有意藉助宗教的開放使山地人民生活改進的速度加快，而最明顯的莫過於民國 57 年決議訂定〈各級政府山地行政單位與各教會聯繫要點〉。也因此造成山地部落同化於國家現代化政策與皈依基督宗教的集體風潮（陳宗韓，1994:55）。而同一時期發展出的生活改進與歸依基督教這兩個運動，正好形成了一把利剪的雙刃，無情的剪斷了傳統文化認同的臍帶，讓失落無助但又必須獨立的小生命以新生的眼光與心靈去迎戰外部光明但冷酷的新世界。

基督教各教派的成功，除了因為原住民族社會在日本人離去後，在外力干預消失但又無法即時產生足以維繫整個社會秩序的新結構，而造成社會控制真空這主要原因外，更有學者指出是傳教者將傳統文化中的宗教觀念投射到新宗教上，使人們在新環境中得以補救其心理需要而尋求新宗教作為依附的結果（黃應貴，1974:29）。而我們也同時發現另一個重要的現象是，原住民族他們以領教的傳教士為核心而發展出新的認同與依附體系。以獅子鄉楓林村的長老教會發展史為例，或略可呈現基督教會在本鄉的不同時期面貌以及影響。

楓林教會史：

1958 年 2 月 福音首次傳入楓林村(南世教會牧者賴光雄在本村舉行佈道大會)

- 1958年9月 在董文雄住宅開始定期禮拜。
- 1958年10月 白世立、連清珠夫婦於南世教會受洗成為本會第一對成人培餐會員
- 1958年11月 山地部長許有才牧師派楊美英女士駐任本會
- 1959年2月 購買已故村長謝慶雲茅屋一棟作為禮拜堂
- 1959年8月 成立女宣道會並選首任會長許敏香
- 1959年10月 興建牧者宿舍(茅屋)
- 1960年初 開辦教會托兒所(首任老師尤月琴)
- 1960年10月 成立主日學並選校長董金福
- 1963年3月 興建禮拜堂(鐵皮屋)
- 1963年8月 升格為堂會。
- 1965年1月 舉行獻堂典禮。
- 1966年3月 封立賴光雄教師為本會第一位牧師
- (董婕妤, 2004:86、87)¹⁹

另外透過耆老的口述回憶,也可以進一步對獅子鄉民眾為什麼踴躍投入基督教懷抱的背景有所瞭解;相對於中、北排灣族部落的改宗過程,獅子鄉有其迥異之處,那就是頭目家庭並不如研究者所指出的:「排灣族在這整個改宗的過程中頭目階層往往扮演旁觀者的角色,社會的運作是「反」原有社會的運作方式,是那些傳統社經地位較低的人成為皈依運動的主流。」而推測排灣族社會在日據時代的政策影響下,整個社會產生了相當大的變革,這個變革使得排灣族社會依照其階級二元的特色,有某種程度的二分(郭文般,1985:101)。在獅子鄉的情況是整體上基督教的信仰晚於屏北地區,早期的傳教人士有一些是來自瑪家鄉的移入人口,兩個傳統階層同時依自我的認知與需要,主動的選擇各自的精神寄托,

¹⁹ 資料取材自:〈楓林村民的精神支柱—楓林長老教會〉《第三屆淑德人文獎作品集》,2004年3月,由國立潮州高中發行。

時間上也沒有明顯的先後，除了極少數的巫師幾乎是全體都走進了教堂。也可以說獅子鄉沒有出現任何程度的「二分」現象，倒是另一個研究成果所指出的：「以拋棄固有的宗教信仰程度而論，全台灣原住民族中恐怕以排灣族居民最為徹底」（張燕秋，1979:45）²⁰。我們不禁好奇，這樣的論述與我們所熟知的中、北排實際情況有很大出入，僅以古樓村的既有研究調查資料而論，在 1970s 年代基督教信徒之人數仍未具有絕對優勢；讓人連想到其間差異的主要原因是否為張燕秋的研究，其田野調查地點是獅子鄉草埔村？而這樣的結論對獅子鄉排灣族居民而言是絕無異議的。

（據報導人 A C：）2004 年 8 月於草埔村

大約是民國 40 年左右，有兩位外國人來到草埔橋西，在戴牧師父母的家中佈道。當時還沒有土地登記，就在戴家旁蓋聚會所，不記得是大家捐錢的或是美國人帶來的，但是很多人有去山上鋸樹找材料，自動自發的勞動服務。那外國人也有來下草埔佈道，是選在我的家裡，但是因為我的孩子每次都會很害怕躲得很遠，所以就不喜歡她們到我家，下草埔的教會最先是在轉彎處，約是民國 54 年時，那時土地還沒有登記是誰的。

開始時村民都很認真的去教堂，很歡喜，因為大家感覺得到保障。當教會未進入時，有困難或是有病痛時人們會去找巫師作法或卜卦找出原因，但是真的很麻煩，尤其是卜卦總是要用到豬骨頭，要殺豬時就一定要準備，常常自己家沒有就要想辦法借；有些巫師也要收不少的酬勞。

（報導人 B B：）2004 年 8 月於伊屯

在光復後有一年發生了很多人生病，結果死了很多人，都是肚子痛而且身上

²⁰ 張燕秋的這篇著作被多篇論文列入參考書目中，但註明是未出版作品，在屏東縣誌中也出現過，顯見有其學術價值。此處直接引用郭文般 1985 論文《台灣光復後基督宗教在山地社會的發展》頁:102。

靡爛而死，有人說是美國人丟的炸彈有毒氣，很多村民都不知原因的就死了，其中老人、小孩都有，身體強壯的人也有，甚至連很多巫師也死了，一點辦法也沒有；後來是教會帶來的方法醫好的，直到現在我都會定期參加家庭禮拜禱告。丹路村最早的傳教人應該是侯鄉長的父親，他們不是本地人，而是從瑪家遷來的，他們來時帶來日本字寫的聖經，用山地話傳福音，也幫外國傳教士作翻譯。但他們好像是長老會的，後來也不知為什麼他和循理會取得了合作，所以丹路、草埔這邊主要成了循理會的信眾。

（報導人 B C：）2004 年 8 月於伊屯

在早期部落從後面山上遷下時人很多，但是一段時間之後有很多人死去，讓大家緊張害怕，伊屯在民國 47 年左右曾少到只剩下八戶人家。在過去人若生病就會請巫師作法，但是作法前要準備很多東西，比較困難的問題是巫師作法常要殺豬，作完法後巫師會拿去大半，剩下的小半才屬於請她作法的人。當時大家都很窮付不起。而且巫師會說很多地方和很多事物是 Palisi，不能進入工作或碰觸，如果犯了禁忌常常會生病或有不好的事，人們都很害怕，也因此使人們的收穫減少。那時有一陣子流行肚子漲很大會有蛔蟲的病，有人死亡；巫師都沒有辦法處理。但基督教的外國牧師來了就去找幾種草，煮了一大鍋湯，給人們喝了三天，結果病都好了。基督教是用禱告的方式除 Palisi，很方便、也很有效。以前是禁忌的地方，在很多人一起禱告之後都不會再傷害人了，所以都成為可以種芋頭或蕃薯的地方，增加了收入。人們信教的負擔也很少，所以人們都改信基督教；傳統的巫師也沒有人要去繼承，如今只剩下丹路還有一人。

縱然外在社會急遽的變遷，人們內在仍有其生活上與精神上的一貫需求。歷史劃下的記憶印痕，以及長久以來日警所訂下的隔離政策、教育灌輸，獅子鄉的原住民們對平地住民總保持一種敬鬼神而遠之的態度，既不相信也不要招惹，

否則輕則傷身重則會喪命²¹。部落中的人們不可能去接納附近漢人聚落的神祀，去相信甚而仰仗那些漢人神祀的庇佑。更何況漢人聚落的民間信仰一直是以各庄頭的「角頭文化」視野觀點來舉辦，根本容不下庄外的人，也毫無向外擴張影響力的善意與野心。

原住民在傳統的巫師逐漸技窮之時，過去所仰賴的日警又棄他們而去，今日的警察人員雖說是自己的族人親戚，但他們好像只負責執行過去日警的一小部份工作而矣，很多事情發生時族人們不知該找誰幫忙，也不知道該要怎麼辦。基督教會傳教士適時的出現，正好滿足了他們渴望的心靈。雖說彼此間似有各取所需的現實考量，但終歸是精神層面的互動居多。

（報導人 B D：）2004 年 8 月於丹路村

我們每個禮拜都會上教堂，都會很認真的禱告，孩子們和孫子輩們也都會去。這裡最早的傳教士好像是瑪家來的，我小時候是在草埔長大，自己有一半的平地人血統，所以也不很知道過去的傳統。當初是因為擔任了幾次隣長，居民認為我可以去試試選代表，就出來。第一次當代表時是 22 歲，當時算是比較年輕的代表，但也有一些年紀相同的人作代表。丹路村除了幾家平地人以外幾乎都是基督教信徒，趙主任他們家例外，他祖父和他爸爸三代都是和平地人一樣，信平地人的神。

（報導人 C A：）2004 年 8 月於楓林村

基督教是有好、壞兩方面的影響，人們要跟上時代潮流但也不要迷信，年青人常常說得多作的少。現在有的基督教也成了信徒的負擔，要求所得須抽十分之一的制度太重也太沒道理。有些人現在又開始去考慮一些過去傳統的好的方面，比如尊敬老人、互相幫助等。基督教的影響讓過去部落的感情減少了，以前那種

²¹ 據筆者任教於獅子國中期間由多件學生案例得知，楓港的居民或因社會風氣與家庭教育之故，極端缺乏文風崇尚暴力，且數代相傳積非成習，常細故對獅子鄉原住民青年欺壓甚而加暴。

一家人的感覺沒有了，婚喪喜慶都變得很簡單像是平地人一樣。

（報導人：E A：）2004年8月於春日

最初是因為父親在一場重病後已快要不行了，當時送到潮州醫院住院。母親要兩地跑很疲累，一天在潮州有位婦人問她說：「願不願意接受我們為你作禱告」，母親想試一試也好，就答應了。那人就問道：「如果我們為你禱告後你先生的病好了，那時你們願意信主嗎？」她想想也說願意。

可能是巧合，父親真的不知不覺間就身體康復了；於是父母從那時起就開始信教，當基督教循理會來到中心崙時，我們家也是最適合的布教地點，所以就提供給牧師。當時以我們家的頭目身份是有些左右為難，但是母親個性其實很強，大家也就沒有意見。後來中心崙建教堂時主要也是父親帶領出錢出力。第一次的教堂是別人的家，結果他們搬走了就把房子賣給我們作教堂。第二次才另外建一個較大的。中心崙後來大多數的居民都成為教徒，或許有受到我們家人的影響。再後來長老會也進入中心崙。

基督教會發展起來的另一個原因是傳統的巫師沒有繼承人，在老人走後就自然被淘汰了。目前中心崙還有一位巫師。而基督教比較可以提供人們堅強的信心，傳統的東西好像比較不可靠。其實在部落中很多人信仰不是很堅強，會有腳踏兩條船的情形，有事時會偷偷跑去找巫師，兩邊跑來跑去的情形也很多。甚至有人將巫師帶到醫院。

排灣族頭目家庭是否在這一波改宗的狂潮中成為被動的角色？而由社會中的平民階層帶動。研究者大多執正面的肯定態度，雖然在各宗派的歷史紀錄中，則似乎是傳統的貴族帶領平民信教²²。但歷史記載很可能傾向記載「大人物」的

²²原文引自郭文般《台灣光復後基督宗教在山地社會的發展》，頁99：天主教中的佳平天主堂之紀錄：「最先領洗教友：佳平社大頭目劉春美，其丈夫劉文吉為其家族人等計247人。」（李良，1977:662）。在長老會中，則有土板的女頭目「春子」相信了，使得福音漸漸地傳到附近之村落的記載。（駱先春，1972:56）。

事蹟，此外，兩個例子也不能當成全體的事實，更何況與黃應貴所舉的例子似有相違之處（郭文般，1985:100）。可是我們比對發生在獅子鄉的情況，卻發現過去的頭目家庭因為個別的原因或動機選擇了基督教信仰，但並沒有立刻引起示範的作用，最多只是讓村民用較客觀的角度，更冷靜的思考去檢視新宗教的內容，如何將傳統頭目的神聖權力與地位放下，以一個教徒的新身份去重新詮釋過去宗教的意義，才可能形成新的認同結構，族人對過去頭目的改宗並沒有因而震驚或群起效法之，除了是原頭目對於基督教義論述的再生產能力薄弱，無法完全勝任領教的角色，也顯示出此一地區頭目家庭已然平民化的情況。同樣的某些不願投入基督教的社會菁英，在很長的時期內也沒有發揮其示範和影響作用，主要亦在於平民大眾的自主性提升，個人主義與現實主義觀念抬頭。

二、新生代教會主事者對傳統文化的觀點

教會從 1950 年進入獅子鄉，至今已有五十年的歷史。加之平地漢人的宗教信仰活動，一直不曾正式的傳入獅子鄉鄉民的日常生活中，村中或有零星的個別人士，在自己家中有祭祖上香的行為，或偶而也有少數鄉民以好奇、不排斥欣賞異文化的心情，旁觀附近地區漢人的宗教活動；事實上在獅子鄉的境內，所謂風水勝地的里龍山麓，有很多漢人興建的大型宗教建築物，至今雖仍未取得合法的建築使用執照，但是民間信仰的宗教儀式活動非但不曾間斷過，且隨著民間的經濟起飛而愈來愈企業化的蓬勃發展。許多平地漢人的佛教徒會有環島徒步拜懺或是托鉢的活動，也有各地神壇宮廟間的往來進香活動，因為經過台一號省道，或台九號省道的關係而路過獅子鄉，事實上這樣的活動發生頻率非常高。而且獅子鄉鄉民不論外出求學或工作與漢人接觸的機會，也隨著社會轉變而相對增加。

但是一直到目前，沒有基督教以外的宗教組織成功地打進獅子鄉境內的任何一個村成立據點，甚至於連散居型的聚落也沒有基督教以外的信仰活動。半個

世紀以來，基督教由第一代牧者建堂以來，就走進了每一個鄉民的心裡，村裡的廣播擴音器會在任何時間傳來教會的呼喚，甚而點名式的要每一個小朋友進教堂參加當日的活動，再由孩子們的積極熱誠參與，來提醒家長大人們不要忘了自己與教會間的互動義務或責任，於是走進教堂成了日常生活中的一種必然，而不是選擇。人們也不會去問自己：為什麼我是一位基督徒？因為那從來不是問題，也不該是問題。

許多人在家人的鼓勵或自己的選擇下投考神學院，也有人主動放棄原有的社會工作，決定將所有的精力奉獻給教會，許多鄉民在各級教會活動中得到心靈寄托，也有人在教會中得到溫飽。總之教會的結構與村民的生活已形成密不可分的共同體。教會神職人員的影響力令行政體系的作為不得不遷就配合，尤其是當行政體系想要舉辦一些與傳統文化有關的活動時，常會因為教會的反對而中途喊停，畢竟鄉長等公職人員要依賴選票，而儘可能不去得罪教會。

（報導人 C I：）2004 年 8 月於楓林村

傳統文化活動與基督教間的衝突，以詩歌為例：很多與傳統禁忌有關的部份，在基督教中就不能使用，因為祈福讓人有拜偶像的連想而被禁用。有些屬於歡樂性的舊歌謠義境也因為與神聖性相背而不太見容於教會。傳統與新教在各地信徒心中當然也會有包袱與矛盾；是否要強制信徒的觀念，教會中原本就會有兩派意見會爭議，很簡單的例子就是喪事的處理，過去的老人家對親人去逝都是一種很悲傷痛苦的方式面對，甚至老人家心理認為喪事是一種很見不得人的事，這是因為過去的死亡禁忌很多。教會以新觀念（蒙主寵召上天國）用神學的見解與角度解釋生死與自然現象來鬆綁人們的心靈，達到大家都能接受的觀念，以較簡單的方式進行。據我所知本地沒有人的喪禮是以兩種方式同時進行，一旦得知喪家要以傳統的方式處理喪事時，教會將尊重家屬的意願就從頭開始都不插手。

在長老教會已開始表揚 vusam 的「種子」角色，因為他們負有絕對的權利與

絕對的義務。在獅子鄉我們這一方面很弱，好像人們只考慮到權利上的好處，但對於家人弟妹卻沒盡到義務，缺乏北排的深度認知。教會目前表揚這種精神，對這種傳統的責任感加以推崇與說明。因為傳統的祭儀活動的主辦者目前都是鄉公所負責，教會想從另一個人們還不太注重或未注意到的事務上著手，去教育人們並發揚光大。教會除了推崇 vusam 的觀念外，並以不同的角度去看 vusam 的喜怒哀樂，並提醒弟妹們用另一種觀點去看家中 vusam 的辛苦、艱難與責任，讓族人有不同的體諒與理解。

對於傳統歌謠的認識我是經由教會的聖詩，使我重新認識了傳統音樂，使它在現代的環境中有了新的生命。這一方面傳統文化和現代教會並沒有衝突，很多的改編歌謠，讓我們年青的一代又重新認識了傳統與過去。獅子鄉教會中所用的有一半是新創一半是舊曲調。有些是北排傳來的歌謠，有些是南排的自有曲調。純的傳統歌謠，目前僅存在於北排，在本地也慢慢的開始接受，當然也有一些人認為不要將兩者混在一處，尤其是比較專研傳統的地方人士認為：「福音是福音，傳統就是傳統；傳統歌謠不要輕易加入外來的材料。」但以大眾或一般人的心理而言，是可以接受的。以目前的獅子鄉而言，太傳統的歌謠因為太稀有了反而被人們視為異類，大多數人不想太引人注目。

（報導人 A L：）2004 年 10 月於台北市

我也認為是交通方便的原因，造成獅子鄉的傳統文化消失。另一個原因，可能是我們那兒的祭師也不在了。以前在草埔也有祭師，是住在橋西，人們有病不適時會去找她，她會占卜，人們還說她很準。

在草埔上教會，讓我有一種休息的感覺，不管是身體或心靈上都很輕鬆。但是在外地的教會，其他的人好像會要求你表現出一種情緒，使自己要對別人表現出一種熱絡，而成為一種壓力。草埔的情況，我不覺得教會在文化上有什麼影響或破壞，因為我們這兒原本就沒有特別的神靈崇拜，一神論是當然，但算是很中

立。而且我認為教會對語言的傳承很有貢獻，所以也沒有破壞可言。以我的記憶牧師也不曾批評過以前老人家的傳統，只會批判那些不好的習慣如喝酒等，所以不覺得對傳統文化有影響。

第四節：多元文化思想論戰

台灣的民主政治運動在蔣經國總統主政的晚年，已經如大江東流般走向了不歸路。不論這股潮流是出自蔣氏家族的歷史責任感或民意與世局下的無奈，在蔣經國生命的末期各種社會運動已然如雨後春筍般冒出。其中也包含了台灣原住民運動（以下簡稱原運）。

原運基本上不是單一事件，它的成因是當時反體制社會運動中的一環，而社會運動的發起原因除了抗議長久以來不公、不義的政治結構，另外也是因為民主浪潮下台灣的選舉遊戲規則使然。政治人物結合了社運人士與學運人士成立了反對運動指導階層，政治人物為事業爭取學界資源以批判著眼建立理論路線，而理論供學運人士試驗，試驗之成果再供社運人士實踐，環環相扣的過程裡社運人士回到群眾中透過各種方式宣傳理念、凝聚情感、號召支持與動員抗爭。原運的過程中當然有先覺者犧牲奉獻的情操，揮撒著感人的汗水與血淚，充滿理想願景；但也不全然沒有政治利益掛帥的考量，尤其是新生代菁英對權力欲望的追求。然而礙於本文的題意並非以探討原運為目的，而是強調在政治結構崩解的過程中，政治理念不同所形成的反對運動，在理論與社會實踐之間產生了密切的互動關係，而這樣的互動不可避免的又回頭衝擊原鄉民眾的思想知識體系，影響既有的政治結構與生態。尤其是新生代原住民們，如今已經成為選民結構中的主流，他們在記憶中已不再複製上一代的悲情困苦，在智識上也認同所謂的普世價值觀，更重要的是他們生長在原運的世代裡，所見所聞都不同於上一代；如今他們雖尚未

直接主導政治影響獅子鄉的風貌，但是這一股暗潮已令人感受到。因而回顧原運十年中的重大事件，或可以作為觀察日後獅子鄉政治結構與運作方式甚而文化認同變遷的參考指標。

表 4.5: 原住民運動大事 1984~1993

| 年代 | 紀 事 |
|------|---|
| 1984 | 「台灣原住民權利促進會」成立。 |
| | 正名運動要求將山胞、番人、山地人 正名為原住民。 |
| 1985 | 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。 |
| 1987 | 抗議販賣人口大遊行。 |
| | 原權會抗議山地文化園區開幕。 |
| | 在南投縣政府及總統府前抗議東埔布農族祖墳遭濫挖 |
| | 台灣原住民權利宣言 |
| | 召開原住民進步會議 |
| | 抗議吳鳳廟興建及要求刪除吳鳳神話活動 |
| | 鄒族青年湯因伸殺人一案，經最高法院三審判決死刑 |
| 1988 | 救援雛妓再出擊大遊行 |
| | 雅美青年聯宜會在蘭嶼發起第一次反核示威遊行 |
| | 還我土地抗議大遊行 |
| | 蘭嶼旅台青年聯宜會赴立法院抗議，促請蘭嶼核廢料場遷移 |
| | 嘉義縣吳鳳鄉代表會通過更名案，決定改為「阿里山鄉」 |
| | 約二十餘名原住民，拆除嘉義市火車站前的吳鳳銅像，並與警方發生衝突 |
| 1989 | 原報雜誌創刊 |
| 1990 | 蔡中涵提出原住民基本權利法草案 |
| | 霧社抗日事件 60 周年遊行 |
| | 苗栗縣泰安鄉泰雅族舉辦 40 年來第一次豐年祭 |
| | 獵人文人雜誌創刊 |
| | 花蓮縣和平村民不滿「和平水泥專業區」之編定到縣府陳情 |
| 1991 | 原舞群改為「原舞者」，並巡迴全省演出 |
| | 蘭嶼雅美公共事務促進會發起 220 反核運動，並提出三項訴求 |
| | 台灣原住民運動各族代表宣布成立「創立台灣原住民族自治議會」籌備會 |
| | 廢除蒙藏委員會遊行活動 |
| 1992 | 正名運動系列抗議遊行活動 |

| | |
|------|--|
| | 原權會出席聯合國原住民會議，對大會報告指出：執政的國民黨違反世界尊重原住民權利的共識 |
| | 原權會南投分會抗議九族文化村濫用原住民的智慧財產 |
| | 獵人文化雜誌改組,成立「台灣原住民人文研究中心」 |
| 1993 | 國際原住民年，原報發起「重建舊好茶村」與「搶救小鬼湖」運動.吹響了原住民部落重建的號角 |
| | 花蓮和平水泥專業區居民代表赴工業局抗議,要求暫緩土地徵收作業，還給原住民生存空間 |
| | 花蓮縣吉安鄉史無前例地舉辦山地山胞泰雅族豐年祭 |
| | 25 位雅美戰士至立法院與政府官員談判，並舉行「國家公園與原住民權益」公聽會，反對蘭嶼國家公園成立 |
| | 四座國家公園內原住民，擬聯合陳情修法，要求允許適當狩獵與開墾，以維持生計及文化傳統 |
| | 由中華民國台灣原住民族文化發展協會主辦之「山海雜誌」創刊 |
| | 民進黨在政策白皮鞋書之「族群與文化政策」提出原住民政策-包含依全國各地區域族群分佈設立自治團體，設立少數民族事務部，設立原住民族保留區等 |
| | 原住民團體 12 月 10 日發起「反侵略、爭生存、還我土地」運動，在國際原住民年的最後一天，以遊行表達他們對自身尊嚴的維護與固有權益的爭取 |

資料來源：(張茂桂，1989:70)、(山海文化，1994:第一期、第二期)²³

其中東埔挖墳事件、湯英伸事件以及正名為「原住民」運動的主辦與召集人是基督教長老教會。1984 年以後的台灣原住民權利運動，有相當大一部份的成因出自基督教長老教會的推動，以台灣地區的三个最大的教會，天主教、台灣基督教長老教會與真耶穌教會的信徒數中各有約 1/3、1/2 與 1/2 的信徒比例為台灣原住民而言，且長老教會本身的性格上就具有「企圖涵蓋人類整個生活」的特色(郭文般，1985:61、159)。使得「原權會」的成員中，基督教學校畢業生佔 32.1% 就不令人意外，其中以玉山神學院的積極介入影響最大。原住民運動的發展過程中也造成了兩個運動主軸訴求外的結果：第一是台灣「泛原住民」意識的盟芽，

²³ 表列資料間接引用郭文般《台灣光復後基督宗教在山地社會的發展》頁 217~220。以及陳宗韓《戰後台灣原住民族政策》頁 113~114。

第二是以原運爲主的菁英和國民黨藉菁英形成對峙的極化發展（陳宗韓，1994:116）。加上基督教長老教會的運作制度，和排灣族傳統社會的二部階級制文化內涵有很大的異質性，對傳統文化的衝擊以及新生代文化認同分歧的影響面就更加明顯了。

在獅子鄉基督教長老教會並未佔有絕對的優勢，循理會、喜信會等偏向地方性認同，以村爲單位運作自行決定佈道方式的教會反居於多數。原住民運動的影響或動員力量，僅及於少數生活在都會區，以及參加長老教會排灣中會活動的鄉民，但長年下來媒體的傳播與教育的開放讓鄉民們對「原住民族權利」訴求的內容並不陌生。後續的發展與影響頗值得關注。

（報導人 C G：）2004 年 9 月於台北市

長老教會的動員能力很強，可以由玉山神學院談起，它以原住民青年為主，在學校中氣氛就是如此，學生自然而然的會關注原住民議題，當他們畢業後回到部落也會延續這樣的想法。我們常想的主要的重點是原住民議題，而非宗教議題，因為長老會自開始就主張在這塊土地上要求「公義，公正，公平」的訴求。長老教會在原住民語言政策上最早推動母語政策，強烈反對政府扼殺母語的作為。不能否認長老教會對原住民族的傳統文化有影響，比如反對阿美族傳統的豐年祭，在本地排灣族的巫師一一被打敗，長老教會也是有影響，但長老教在語言保留上有其貢獻。

（報導人 C H：）2004 年 9 月於台北市

原運的影響，我很震撼的經驗是草山事件（六六修憲），讓我覺得政治沒有那麼單純，當時鎮暴車有好幾輛，但後來真正上山的原住民學生只有六人上山，不是早先宣傳聲稱的好幾輛遊覽車。我們其實知道這是一種政治操作，但大家的認知與手法都很生澀，為了表現仍是抗議者，是我們明知結果而故意如此，運動的政治意圖很強。主事者常會強烈的要求自己的政治主張，不太真心談判。讓我

看到高層政治人物的作事手法。自己也算曾在高中時參加野百合學運的外圍活動。其實上一代和我們這一代的學運人，是有一些差別。想法上或許不會差別太多，但作法上會有不同，這一代會想好了以後卻不去作。

並不覺得原運經驗，讓我和上一代的政治當事者有對立感覺，反而是我認為自己是被運動者動員利用而矣。原運的知識論述也不會令我感到和四字頭的人們有太大的差別。因為有被原運者利用的經驗，所以反而讓我和所謂的「被抗議者」站在同一邊的感覺。和他們之間的爭議並不太大，不會因為原運論述而在思想上有對立。

但對獅子鄉上一代的政治人物的作法，感覺是一種失望感，愈長大愈失望，政治人物都會將鄉民的期望當作政治支票來談，答應後總是跳票，可是人們卻仍是相信他們。保證土地權劃分就是最好的例子，另一個是垃圾處理場的位置，是不是因為大家都不要所以才放在鄉公所後面，也是讓人對政治人物的能力很失望。公所的人事汰換率很低，從小看到他們的喝酒文化，到現在沒有進步，老的作風一直沒有突破，這種感覺不很好。

（報導人A L：）2004年10月於台北市

小學、中學時，都沒有去思考過自己原住民的身份。在屏東有位宿舍室友是排灣族的，她是唸理組的，在數學方面他會指導我。但是她們都是在平地唸書長大的，也不曾刺激我對原住民或是排灣族議題的認識。一直到了大學，參加社團活動後，學長們才會拿資料告訴我們原漢之間的壓迫事實，我才感到自己的故鄉村子算是很幸福的，也會開始去想一些原住民的問題；我們那時應該算是原運的尾聲了，我不記得有什麼特別的大事。

而今在原住民的法治方面作規劃，使我也會對原住民族自治區等議題有接觸，而國外原住民發展的過程，常是自己有了意識上的需要，才去和政府談；但是台灣在這方面較依賴。以我的認知，排灣族內部目前對自治的認知程度還不成熟，也沒有達到共識。這需要經過大家共同討論，但目前還沒開始進行。

有關「泛原住民」的概念，我們會希望大家有這樣的觀念，一同去對抗漢民族的外來壓力。對外而生的集結力量，並不會影響對本身的排灣族認同才對，它們可以同時並存。也不會因為領導者非排灣族，而覺得仍然未脫離原先的被壓迫地位；在這一方面原委會的主委是原住民藉就和漢族藉會有很大的差別，至少對我而言是讓我覺得彼此的了解較深，是我們的人，而不會有一種威脅感；對外追求族群利益時，易有泛原住民的認同。

原運的影響不單只是挑起了原住民學生青年的身份認同，它其實是一連串近代學術理論的試驗與實踐。在台灣解嚴的過程中，過去國民黨集「黨、政、軍、情」四大系統的列寧式極權統制結構，透過鉗制人民的思想自由作為本身政權不受質疑與挑戰的手段，白色恐怖的陰影令台灣兩代人都對政治避之唯恐不及，對於任何涉及人權及政體的理論，均抱持戒嚴時期的非常心理而自我排斥並加以封鎖。可是蔣經國的突然去逝改變了國民黨的路線，由於黨內缺乏繼任人選，也沒有任何人有雄心與魄力，想要為這個國家作一番事業或指引出一個方向，長期以來國民黨以經濟鬆綁換取人們對政治的讓步，結果也使得黨內的高層失去了理想性，成為唯利是圖的經濟動物而喪失了政治警覺與社會性。黨內的權力鬥爭使得有心人挑起了族群間原已彌合的縫隙，聯合當時的反對在野勢力推動所謂的本土化運動，以突顯黨內當權者的外來色彩，借「非我族類」的紅帽子作為其權力結構根本性不合理的訴求。於是一時間坊間許多西方思想論述，在這個過程中成為人們努力去瞭解的文本，如民主思想、人權思想、女權主義、兩性平權主義、後殖民主義、新興國家民族主義、後現代主義、社會主義、新馬克斯主義等也藉由翻譯、註解或文本再生產，而深入理論脈絡。透過社會運動，人們開始去反省與思考許多過去所不曾碰觸的問題，也推出了許多新的本土論述，如新興民族論、去中國化運動、乃至台灣正名、加入聯合國、兩國論與新國家獨立運動，使得解嚴後的台灣社會成了百家爭鳴的狀態，幾可比擬中國大陸的十年浩劫「文化大革命」，只不過這整個社會的改造過程中，雖未人頭落地血流成河，但也人人鬥紅

了眼遍體鱗傷。在運動中或運動後，人們也會去檢討運動的意義與對社會的影響，甚而更看清了政治的本質與政治人物的真貌。

獅子鄉很特殊之處是在原運的過程中始終是抱持旁觀者的立場，並沒有人直接浮上枱面領導議題，也沒有人回鄉動員群眾加入街頭抗爭的行列，絕大多數的人都是很保守的抱持珍惜既有生活成果的心態，期盼物質生活指數不要倒退下降，也就大體附和著執政黨的論述視反對運動為負數。但是對於許多原運的題材又不可能不心動，比如還我尊嚴的「正名運動」，「還我土地」的經濟誘因等，必須放下政黨考量以樂觀其成的心理希望有朝一日擺脫一切束縛。這其間我們似乎可以看到獅子鄉民眾的實用主義性格遠超過其理想性；類似「重建舊好茶村」的文化認同呼籲激不起迴響，「民族自治議會」的訴求被大多數人認為脫離現實。多數人不瞭解反對瑪家水庫的意義，但是對於牡丹水庫的補償金卻耳熟能詳津津樂道²⁴。絕大多數的人雖身受社會的不公與不義之種族歧視所害，但又認為要改變這一切的可能性幾乎不存在。半個世紀以來，在執政者的領導安排下物質生活改進是事實，過去的窮困令人記憶猶新深怕重蹈覆轍；許多事便在「不滿意，但可以接受」的銘言下奉行如儀。而這樣的心態造就出務實性格，使得獅子鄉的人們又不會真正的置身事外，視原運為洪水猛獸；反而他們是睜大了雙眼，在時空的流轉中隨時保持機動，尋找任何對自己有利的機會；使自己在既有的經濟成果上百尺竿頭更進一步，在政治結構中更上一層樓。但是以上所指涉的多數是中壯代的人們之所思所為，而他們又正是文化認同的領導與實踐者，以至於到目前為止看不到強烈而顯著的民族文化新議題與認同變遷。

原運是台灣社會解構前的眾多政治訴求之一，它們聚沙成塔滴水穿石形成了一股洪流，這股洪流也終於沖毀了執政者的權力基礎，也改寫了台灣的權力信仰認知。挑戰與批評成爲一種必然，也因爲其必然的出現，而使得被批評者得以根

²⁴ 針對原住民文化認同之議題，於 2000 年開始多次於屏東地區與排灣族各地人士接觸請教，屏東地區我族認同度最高，且對文化議題有較明確之觀念；有關民族自治議題亦同，愈向南之部落居民則對自治區之接受度愈低，尤其質疑自治後經濟困境的解決能力。

本不理會它的存在。權力的取得出現了全新的方式，以及新的權力週期；相對應於權力擁有者的心理與認知的實質改變，政治成了短期的商場標的物。年青一代以當今媒體上的政治人物之言行，作為對政治一事的啓蒙，在這樣的社會氛圍中成長的新生代人類，會用什麼樣的眼光與角度去面對現在獅子鄉的執政團隊？我們目前雖尚未看到明顯的跡象，但山雨欲來風滿樓，已然令執政者警覺到要「以變應變」的壓力。也不得不有一些實際上的作為，如文化走廊、原鄉文物博物館以及麻里巴狩獵祭均是其中之一；原運的訴求被拿來驗證，使中生代沾上了這一波社會運動的餘震效應，也思考到生命中的認同問題，在理清思序之先約略作了一些實際的回響。但是新生代卻是在這樣的社會大環境衝撞中成長定型，世代交替後這種不同文化認同所造成的影響，其未來發展將更值得觀察。