

第六章 反思與回顧

第一節 人類學與民族認同

1896年，第一任總督華山資紀一方面提出有關接觸台灣原住民族的「綏撫」政策，一方面指示調查台灣的舊有習慣。命令下達後的同年11月，民政局殖產部長向各撫墾署長發出調查事項。而在1916年，訓令成立的「蕃地調查委員會」正是這一連串活動後，對所有調查機構的整合。1928年，台北帝國大學成立「土俗人種學講座」並設置標本室。

1930年10月27日發生的霧社事件，對台灣原住民族而言是一場可歌可泣的英雄史；但對日本帝國而言，當舉國上下都相信日本統治台灣成功，尤其是霧社原住民之改造已成為值得驕傲的殖民典型時，錯愕之餘用「驚天動地」來形容這個「大不祥」事件。以霧社事件為契機，台灣總督府的「理蕃事業」在方針上有很大的改變。但是也不難看出在日本治台三十五年後，台灣原住民族仍未得到被認同的身份。秘密資料的《霧社事件始末》（1930），也以總督石塚英藏之名斷定是：「有少數惡徒不識大局，只為瑣碎不平不滿之情而輕舉妄動，加上血氣方剛之輩附合雷同，以致引起意外的事件。」而極力迴避多年來不當施政的責任。據說：日皇認為石塚總督的說明外，霧社事件並非偶發事件，而是殖民政策的不當所造成的。當皇太子巡視台灣時，對稱呼山地原住民為「生蕃」或「蕃人」認為有侮蔑的意思，進而指示改用「高砂族」¹（中川浩一，1992:147）。我們或可以接受歧視台灣原住民族不是日皇的原始動機，但是我們卻沒有理由相信所謂的台北帝國大學「土俗人種學講座」是為了「平等」對待台灣原住民族而設。基本上它的成立是將台灣原住民族置於「非人」的主觀預設立場，更不客氣的說它的

¹ 但據傅琪貽教授之說，高砂族一辭之出現是警政統治當局為了順應與激發台灣原住民菁英的認同意識，並在漢蕃矛盾中便於統治；於1935年10月，舉辦施政四十年紀念「博覽會」期間，所召開之第一次「高砂族青年團幹部懇親會」時更改的。

成立與關東軍 731 部隊一樣，比起後者在滿州所從事的生化戰實驗中，將「支那人」作為活體試驗的「白老鼠」之動機相差有限。1945 年，光復台灣的中國政府將原台北帝國大學改名為國立台灣大學後，原屬文政學部之「土俗人種學講座」亦隨之改名為「民族學研究室」，附屬於文學院歷史學系。更在 1949 年，於該校文學院成立「考古人類學系」作為中國人或台灣人的「人類學搖籃」。台灣大學人類學系標本陳列室為一專業的人類學小型博物館，藏品包括人類學諸重要部門（體質人類學、民族學、考古學）的標本，到目前為止所收藏之標本達五千餘種。土俗人種學講座時期凡十七年餘，所收集之考古及民族學標本，經宮本延人、移川子之藏等人的努力，計約 3435 種，大半收購自私人藏品。民國三十四年，原有 3435 種標本，因戰事台北受到大轟炸的波及，損失約三分之一，實際所存不足 2000 種。其中考古標本 482 種、民族學標本 1471 種、體質人類學標本一種（王嵩山，1992:157）。

原以為「光復」後，台灣原住民族至少會被政府當作「人」對待，至少蔣介石效法天皇扮演白手套的角色，但是「帝國大學」似乎難以改變其早年成立時的定位與心態；霧社事件的領導者莫那魯道頭目在其遺體被發現後，日本人基於痛恨或復仇之心，將其製成「標本」與其所用刀鎗一併陳列在能高郡役所竣工完成時之展覽會上展示，爾後又二度失蹤。殖民帝國的作為我們可以想像或瞭解，但是國立台灣大學「終於」在事隔三十九年後，才「發現」原來日本人把莫那魯道的遺骸當作人類學標本來處置的說法，卻絕對難以被國人所接受。台大人類學系中留任的日籍學者並不少，也仍指導學生延續日治時期的研究是眾所皆知的事實，台大人類學系更一向自豪於其台灣原住民文物之豐富收藏與陳列，但卻沒有主動發現民族英雄莫那魯道的遺骸，而採取人性化的必要安置是令人無限遺憾與不解的罪行。一直到民國六十二年（1973 年），在清流（川中島）抗日遺族的陳情下，仁愛鄉鄉民代表會決議，籲請政府將「霧社事件」抗日領袖莫那魯道的骸骨，迎回故鄉霧社安葬，讓英靈早日安息。才在遺族及各界人士的努力下，終於在民國六十三年（1974）三月間，由政府代表及遺族等，自國立台灣大學考古人

類學系迎回霧社，並且以隆重的葬禮，將莫那魯道的遺骸安葬於「霧社山胞抗日起義紀念碑」之「無名英雄之墓」後方台地上（鄧相揚，2000:155）。這更是暴露了所謂的人類學者與被研究者的關係，是被放在何其不平等的立場。

民國九十一年（2002年），筆者有幸打聽到設立在台北市青島東路的「國家電影資料館」中，藏有1930年由日籍學者宮本延人所攝製的電影紀錄片〈排灣族內文社之五年祭儀〉。特轉告現今之舊內文社大頭目繼承人林玉花女士，並受其請托設法調閱內容。但是國家電影資料館資料組負責人黃庭輔先生稱：這部影片的所有權屬於台灣大學人類學系，目前該館僅有保管複片的權利，若要申請調閱首先要有台灣大學人類學系的授權同意書。筆者於是親赴國立台灣大學人類學系填寫申請表格，辦事員很坦白的告知同意的可能性極低無需嘗試，果不其然於一兩個月後收到該系系務會議所作成的不同意通知。然國家電影資料館稱該母片已複製成兩卷子帶，所以爲了保護母帶不受損的理由是難以令人接受的，而所謂的智慧財產權更令人不知所云，唯一能想像到的是象牙塔中人不知今夕是何年月，而低估了台灣原住民族的切身感受。

然而同樣的故事並未結束，2005年初，台東人發起「台東討壺怒吼萬人簽名連署」活動，並預定在三月十六日北上台灣大學抗議人類學系在「卑南遺址文物」出土二十五年後，仍以保管研究爲名拒絕將代爲保管之物歸還給「國立台東史前博物館」。這其中或有系出同門的權力爭奪內幕難爲外人道？但四分之一個世紀都過了，就算是有大大小小兩萬多件遺物，也該有一清晰明確的研究結果讓世人相信台大人類學系有不得不爲的苦心，也澄清充塞於途的流言。捨棄透明化而不爲，除了讓人驚訝於知識與權力的傲慢外不知還有何示範作用？

人類學與社會體系、西方哲學背景有相當密切的相關。二十世紀的社會人類學是由西方社會衍生出來，面對工業革命之後的相對混亂，人類學不只是受到西方追究社會體系的動力之努力的影響，也著重我們要用什麼方式讓傳統斷裂，或混亂的社會可以進一步的調整（王嵩山，2001:196）。在很大程度上，人類學者和民俗學者把自己研究對象看成是正在過去、正在消失的世界。在西方人類學

界，十九世紀後期至二十世紀初期，學者們信仰一種「進化論」的學說，他們把一切非西方的文明看成是「西方」的過去，看成是蒙昧的、野蠻的、或是最多是文明的「古代」，並把自己的使命界定為探索這一「古代的」歷程。

在拿破崙之後，東方主義的語言有一個徹底的改變，其原本描述性的實在論自我升級，變成了不只是一個再現的風格，而且變成一種特殊的語言，事實上更是一個促成創造的工具；東方被那些潛藏的歐洲知識來源重新建構了，再經過組合、編排。總之東方是被東方主義者努力孕育出來的。它其實主要來自東方學專家日積月累的論述，這種論述凌駕於東方的本身，使東方無力可以抗衡，只有任由無邊的沈默作為回應；而且這種論述也同時提供歐洲的行動者以意義、道理，以及實在。對歐洲而言，亞洲曾代表著沈默和遙遠的距離、阻絕，伊斯蘭教對基督教的歐洲而言，代表著軍事上的敵對。而要戰勝可疑的東方，首先要了解他們，然後才能侵略、佔有，接著便可以進一步派學者、軍人、法官去認識學習、分辨那些古老、近乎被世人遺忘的東方語言、歷史、種族和文化。

殖民的第一步，意味著如何辨認和創造利益，這些利益可以是商業的、交通的、宗教的、軍事的和文化的利益。…伴隨教會的還有貿易協會、學術會社、地理探險基金會、翻譯基金會、派駐東方的學校、傳教士會所、辦公室、工廠，有時還有更大規模的歐洲社區，集體進駐東方，因此，「利益」觀念，對在東方的歐洲人，絕對是很有概念的（王志宏等，2000:125、130、136、145）。

回顧 1895 年日本帝國開始其「脫亞入歐」的殖民事業，由伊能嘉矩、鳥居龍藏、森丑之助、岡松、小島、佐山、森丸井、鈴木質等人的動機，基本上都不離歐洲殖民主義之東方論述模式，為其殖民事業之客體作「檔案定位」；是本諸主體「利益」觀念而成之作。既然在一個文化之內廣被流傳的文化論述與交流，並不是「真理」，而是「再現」(re-presence or representation)。所有的東方主義代表了東方卻又遠離了東方：東方主義對西方的意義是大過東方，而且此意義是直接來自於西方的各種再現技術。這些西方世界已有定見的想像知識，被納入歐洲的教育課程的史地課本中，也可能凌駕了真實世界的史地知識。在看起來只是實

證的知識裡，還有「更多的」想像知識存在其中（王志宏等，2000:29、77）。

雖然我們知道在 1950、1960 年代期間，英國人類學界透過研究範式（research paradigm），作出了比美國人類學更具有規律化的成果，它同時導出了一個異文化的民族誌，在描述和分析上應該要有更精確的觀念，這對美國人類學來說，具有很好的聲望及影響力，而在各大研究所裡這兩個傳統是合併在一起的。今日影響的方向卻倒了過來：美國文化人類學的成果正導引著英國人類學研究努力的方向。同時，佔優勢的美國人類學傳統，也同時深深地被現代人類學的第三個主要傳統所影響，此即法國人類學。……反映出一種揉合了這三國傳統的歷史發展。更甚者，這是一個逐步昇高的全球互賴意識，挑戰傳統學界裡涇渭分明國家觀的時機。這些傳統至今仍微妙地保有其重要性，但是它們在運作上對交流

（communication）和互動（interaction）的障礙卻日益減少了。至於如巴西、印度、日本、以色列、墨西哥以及其他國家的新興人類學，都正在從一種混合當地所關心的議題與西方社會理論的古典議題間的發展。這些具多元特色的人類學，首次開啓了人類學著作中跨多元文化讀者群的現實可能性，這終究會對美國和歐洲的人類學著作，產生構思寫作方式上的深刻影響（林徐達，2004:xiii）。

台灣人類學知識受到美國影響非常大。而美國 1930 年代早期民族學，比較關心的是面對急速消亡的印第安文化「歷史重建」的問題，而有「搶救民族誌」的出現。在文化重建式的搶救民族誌中，常不重視有意義的脈絡關係，反而試圖掌握文化特質。試圖通過記憶和重要的事件，來建構有生命力的社會文化體系。全貌性是早期人類學家研究文化時的基本概念工具，是一個特殊的知識。正因為人類學家要求全貌性的理解，而常常會受全貌觀念所制約。因為太注重社會的穩定性，以便於發展出「文化的全貌性」；也因為他必須要排除掉長時間變數而假設其穩定性，所以他也必須假設組織是穩定的，忽略整個社會的流動。但是，文化的變通、流動力和彈性，是一個普同的現象。事實上我們現在看到的許多原住民的歌舞活動、物質文化和藝術，有很多是被刻意復振、建構起來的。透過有意識的復振和建構等文化實踐，而使得它們和一些內在的社會組織產生對話，出現

新的制度（王嵩山，2001:203、207）。

由是觀之，1960年代以前的台灣人類學實有反省的必要，承認當時的命題曾犯了主觀的錯誤。初民社會既然沒有所謂的穩定性，也沒有「文化的全貌性」；早期殖民帝國之人類學，其目的主要在於將客體透過他的收納、圈圍，並將之編碼馴化，是服務政治目的的學門，並沒有必要將之作爲不能懷疑的「真理」。而晚期文化重建式的搶救民族誌之建構，自然是以封閉性較高的中、北排灣族的聚居區，作爲田野調查的場域，搶救民族誌的資料並未能真實反應當時排灣族全體的文化風貌與內涵，主因在於當時學界的觀點所限，今日視之猶有可議之處。這並非以後見之明對早期學者的努力作無情鞭屍，而是反問我們是否該用更謹慎的態度來回顧台灣人類學所留下的文獻資料？於是排灣族內部的傳統文化「中心」與「邊陲」之爭，乃至於文化位階的排序，想要藉由殖民者的檔案資料爲佐證，是否已犯了以假亂真或權力傲慢之誤？它嚴重的忽略了文化的變動性與個別性，將原住民或初民社會的文化視爲長久固定且未曾進化的型式，作爲研究主體「過去」的材料。

當今排灣族傳統文化的「原貌」無疑是藉由殖民檔案重建與復振的，它不可能存在於中、北排灣的「中央」高階位置，而使得南排灣成爲傳統文化主流論述下的「邊緣」角色。由這樣的觀點可以延伸推論：部落社會不曾有過統一的文化範本。在北排灣族區域內保留或復建的「傳統文化」，不可能也不應該成爲全體排灣族人的樣板；何況「排灣族」這個概念並不是透過內力自然形成，而是基於統治者對所有物分類上的方便性而出現；其間的異質性是必然的。甚至於南、中、北排灣族之間要統一語言這一項目，事實上都很難協調一致，其他的細部文化內涵就更不能實行統一了。過去的中央政府想要實踐文化一元的理想，但事實證明強制同化政策最終都難免失敗；因爲尋求文化的根源是人類的本能之一，沒有人能阻止它發生，且族群認同感又很容易透過文化活動去凝聚與再生。「民族」之組成若是一想像體的建構，則一個世紀以來身負著「排灣族」符號與印記的人群或也可能發展出了共同的想像，也形成了一致的認同與記憶。但是一個世紀的時

間必竟不夠久遠，所沈積的能量也不夠堅實，其文化樣貌的多變性就註定沒有所謂的中央與邊陲之分，更無法確立評判所謂正統與否的標準。解嚴後本民族的史觀論述興起，中心與邊緣的文化面貌非旦沒有因此而取得共識，反而使得排灣文化在北排地區成了混亂狀態，也令中、北排對文化原貌的詮釋上變得多頭馬車，各說其是。此一結果相對顯得南排有它樸實的一面，所以近年來部份民族文化工作者選擇以南排地區作為研究田野。

影響東方主義最為深遠的，似乎是當西方人在接觸東方時，覺察到的一種恆久的面對他者的感受。東方與西方的疆界觀念、各種程度的優劣勢之投射、完成著作的多寡，以及賦予東方的各種特徵。而這些東方主義者提供給自己社會的東方再現，往往有很大的程度是：（一）負有個人的特殊印記；（二）具體闡明他認為東方可以怎樣或應該怎樣的觀念；（三）有意識的和他人的東方觀點競爭；（四）提供當時東方主義者論述似乎最需要的東西；（五）對當代某種文化、專業、國家、政治以及經濟上的要求，有所回應（王志宏等，2000:299、397）。同樣的用之檢驗今日不論以南排灣「原家」自居者，或是以傳統文化再現之詮釋者，都不約而同的落入了另一種內部殖民的弔詭中，將南排灣之文化風格無情打入被論述的客體色角，甚而必須擔負某種傳統文化的「原罪」。

不能否認在被殖民的過程中，某些人會掉入認知的陷阱而步入被設定的方向；對殖民者而言：「如何才能培養出一批知識菁英份子，以便和他們合作，找出那些不願被徹底改造的東方人，那些堅持依自己原來標準發展的東方人，那些緊抓住家庭傳統不放的東方人，讓他們在我們與當地民眾間，搭起一座橋樑？我們要如何才能建立一種關係，以奠定未來我國政治前途希望簽定的協議或合約形式的基礎？所有這一切，最終都和勸誘這些陌生人，培養出一種和我方智識保持接觸的品味有關，即使這種品味事實上可能是來自他們自己對國家命運的感受也無不可。」（王志宏等，2000:359）很難說南排灣的現代化過程，是出於殖民者的利誘？或是出自對自己未來命運的選擇？但是接受現代化的教育，培養一種新的智識、新的品味確實已然發生在這群人身上，而且不僅是來自二部制階級社會

下層的反動，這樣的「品味能力」之養成主要源於國家制式教育的推動。

第二節 教育、教化與同化

教育之目的在於培養「健全的人格」與「獨立思考的能力」，教育的初旨在於肯定「人的特質」具備「向善的能力與需求」。也就是說教育之定義的建立，是要先認定受教育的個體或群體具有「人」的身份。很不幸的對殖民主義者而言，肯定被殖民的對象具有與自身相同的「人」的特質或能力是有其邏輯困難的；因為殖民事業不是出於人性中謙卑、尊重與分享等高貴特質，殖民主義論述不管如何完整、周密的包裝掩飾，其本於自私、迫害異己的動機是不變的。以至於殖民主義者所推動的所謂「教育事業」也應該回歸到殖民觀點來檢視，也就是說它出發點雖具有提升受教者「能力」的動機，但它的目的仍是為了服務殖民主「利益」而成立，這樣的教育雖在程度上和殖民者自身的教育體制有某些共同點，但只能說是負起「教化」的功能而非教育的神聖使命。

百餘年來，台灣原住民族接受西式的新制教育內容，其歷史過程與其他的所有台灣人一同，並沒有民族屬性或是族群分類上的先後，縱有些微的差別，那也是緣於文字符號系統上的既有利基。日本人在治台時期仍使用較傳統的漢字書寫，而漢字的特性是文意與語意分立，所以原有的漢文基礎可以彌補語言的差異，使得不同方言體系的人群都能望文生義，接受其中所欲傳遞的知識體系。原住民族在文字符號上或有不利閱讀之處，但在新知的本質上若藉由口述或示意傳達，則並沒有時間或段代上的落差。事實上，日本殖民者並沒有在原住民族或漢族本島人的教材中投入大量的「大和民族抽象文化精髓」，若有也僅注重在灌輸所謂日本文化中的社會「階序概念」，以禮儀與用語中的位階來凸顯雙方的不平等地位，目的是為了利於殖民統治。而另一方面又將台灣當作是全盤接受西方文

化的試驗場所，由鮮明對比中凸顯台灣文化的落伍與低下，最簡單的由日本殖民者在台灣所留下的官署建築物風格即可略窺其奧。國民黨政權本質上屬於資本主義代言的角色，是爲了和共產黨的文化路線作區隔，才打出復興中華傳統文化的旗幟，但中華文化或「漢文化」在台灣的時空環境中很難健全生長。

這一切不幸之成因或出於時代的悲劇，又未嘗不是歷史的必然。歷史明白的告訴我們滿清政府早先對台灣既無佔領野心更無經營意願，而實行堅決的海禁政策將福建沿海居民一律內遷予以淨空；當然站在消滅明鄭勢力「大清帝國功臣」施郎的觀點，台灣具有開發的經濟與國防價值或有其實，但也不無誇大戰功圖利個人的動機。真正令滿清政府下定決心改變台灣地位的原因，仍是基於西方列強渡海而來準備蠶食鯨吞王土的殖民野心，滿清政府爲了無後顧之憂才取消海禁開發台灣。是以對台灣原住民族而言，幸與不幸皆由西方世界之海權興起而來。東洋大和民族也是在這一波西方海權霸業中覺醒，將其原有的海洋文化基礎作了極大幅度的轉換，以謀取更大的民族經濟利益；日本人在馬關條約後取得了夢寐以求的殖民領地，也寫下了日本史上的新頁；當然不同於西班牙或荷蘭的殖民條件，日本人對於台灣的地理位置也有與荷蘭人完全不同的考量，是以所謂的「內地延長主義」從開始即被各方慎重的討論；在這樣的前題下，日本政府在台灣所投資的「教育事業」，就有截然不同於一般西方帝國殖民東方新大陸的動機。原先居住在這殖民地上的人民，也必然無法像英屬或荷屬殖民地上的民族一般，仍可以過著與殖民機器分隔下的傳統文化生活，主要是被經濟壓榨而非文化改造。第二次世界大戰不論日本最終是勝是敗，其實都深深改造了台灣原住民族或本島人的「文化認同」，當「挺身報國隊」或「高砂義勇隊」甚或是「台灣兵」之身份被南洋土著南島民族或華人視爲「日本皇軍」唯命是從時，心中所興起的「我群」認同恐非血緣認同所能替代，皇民化教育若不論其動機欺偽邪惡，僅以成果看應該是豐碩的。中國百年來的次殖民地命運以及內戰所造成的民族文化內傷非本論文所欲探討，但總而言之國民黨政權在台灣所投資的「教育事業」動機爲何？目的爲何？不能不認真思考；所以台灣原住民族大嘆被漢化或同化之時，似未能

深思漢化或同化的意義與西化或現代化之間的差別。

有關現代教育在排灣族領域中的發展歷史，是由南往北逐步推進的論述雖尚無專文研究，但是由「牡丹社事件」對日本殖民事業所留下的長遠啓發性而言，我們可以說日本人不不論是樺山資紀、水野遵乃至於恆春支廳長相良長綱等人所持的理蕃政策或教育理念，都明顯的將早先的後山視為經營的重點，更可以由相良長綱與恆春下十八社總頭目潘文杰之間的互動，亦可以看出早先的撫育政策希望以恆春廳作為發展的起點。原因亦不外是日軍在原住民領域征戰的傷亡代價超乎想像，台灣原住民族的反抗武力並不易完全掌控，清朝晚期「開山撫番」各戰役的史料，亦經過細密的整理分析，除了要延續清朝的開山之策外，當極力避免原住民族間的聯合抗日行動，所以清朝所未盡全功的「撫番」工作要加速完成。且希望能利用原住民使之成為統治台灣島的助力。使得初臨台灣的日本殖民當局，認為南排灣地區是發展殖民教育的最佳場域，並可以藉此地的經驗作為他日異地的借鏡，整個蕃地教育的推展是由恆春半島開始，且相良長綱受託之重、用心之慎、致力之深切遠非其他地區之本島人公學校所能比擬。

表 6.1: 日治時期排灣族地區公學校與教育所

年代	西元	廳	支廳	原住民教育所	甲種教育所	乙種教育所
大正四年	1915	阿緱	阿里港			三地門、考、督阿
			潮州		督文(德文)	霍恩加里等共 5 處 ²
			枋寮	萃芒		
			枋山	內獅頭	內文	
			恆春	高士佛		
		台東	巴朗衛	太麻里、蚶仔崙、巴朗衛	大麟鴨、阿睹打蘭	大竹高等 6 處 ³

² 霍恩加里、庫腦腦、阿摩灣、庫哇魯斯、卡比楊。資料取自：(吳萬煌、古瑞雲譯，1998:127)

³ 巴朗衛、蚶仔崙並非排灣族傳統大社居地，且與太麻里同為多民族混居情況。且從日治初期至今大武鄉與太麻里都是被列為一般行政區，故在此表後段將不再列入東排灣作為評比之內。

大正七年	1918	阿緱	阿里港		特庫奔	山地門、馬奴魯、拖阿
			潮州			來等共 6 處 ⁴
			枋寮	萃芒		力克力克
			枋山	內獅頭	內文	外麻里巴、牡丹路。
			恆春	高士佛		牡丹、四林格。
大正十二年底	1923	高雄	屏東	督文(德文)	馬卡扎亞扎亞等 6 處	巴克容等 7 處
			潮州	萃芒、內獅頭	賴、庫哇魯斯、力力	庫納腦等 6 處
			恆春	高士佛	四重溪	牡丹、四林格
昭和元年底	1926	高雄	屏東	督文	馬卡扎亞扎亞等 7 處	巴克容等 5 處
			潮州	萃芒、內獅頭	賴社、庫哇魯斯、力力、竹坑	庫納腦等 6 處
			恆春	高士佛	四重溪、牡丹	四林格 ⁵

(吳萬煌，1998：423、482)

「蕃人公學校規則」於 1917 年「公學校規則」頒布後廢除，成為與一般公學校同樣性質的初等教育機關，並且其設立經費也由原來的地方稅支付改由學校所在地的「市、庄、街」負擔。以 1935 年（昭和十年）為例，改制後的這些公學校，修業年限為四年或六年，四年和六年制的學校各佔一半，教學課程比一般公學校稍低，教師主要以內地人擔任，而每個學校可以有一名蕃人擔任教學工作，此時以收容蕃人子弟為主的公學校而言，在普通行政區有 24 校，台中以及高雄兩州蕃地內有 5 校，總計為 29 校（方文振，1999:57）。

相對於東部之一般行政區，1902 年，日本殖民政府於內獅頭社附近之刺桐

⁴ 來、拷魯絲、庫納腦、彭軋禮、阿馬宛、卡比羊。資料取自：(吳萬煌、古瑞雲譯，1998:423)

⁵ 教育所數比較：大正十一年(1922)底 133 所，昭和元年(1926)底 159 所。

腳溪畔推廣水田耕作事業，將此一區域內之排灣族原住民納入新文化體制改造運動中，並配合於該試驗性的第一座「蕃人授產場」中成立「恆春國語傳習所嘉禾分教場」；1905年，移往內獅頭社改稱為「內獅頭公學校」。由上列之對照表中可以看出，內獅頭公學校一直在排灣族原住民教育事業中居領先之地位，並且與萃芒公學校有相輔相成之作用；此一設置或與清朝於獅頭社戰役後，在枋寮地區成立原住民義學以推動教化之舉有關，也可能是當年西鄉從道所主導的牡丹社事件中，對南排上、下十八社排灣族原住民之合作態度印象深刻，更重要的是恆春支廳長良相長綱所主張，以教育代替警政的殖民理念，令日本殖民政府於初始之期即在南排灣族地區大舉推動教育事業。相對之下中、北排灣族地區一直到大正十二（1923）年，才成立德文公學校，時間上相差二十餘年，幾乎是一整個世代，而時至昭和元年（1926）底，現今之春日鄉以北的排灣族區域中仍僅有德文一處公學校。以至同樣是排灣族原住民，但南北地域間觀念、認知上有著明顯的歧異。

在傳統社會，人的社會再生產是社區性的面對面式的人際關係訓練，到了民族國家時代，全民教育和普遍性知識成長起來，並取代了社區性的社會再生產方式。換言之，從傳統到現代的社會轉型，是由社區～國家分離的社會形態轉變為社區受國家和全民文化的全面滲透的型態的轉型。而今舊文化的擁抱者同樣從域外吸取了大量養分，但表現的是其從世界到本土的轉折；而新文化的抗拒統治性與舊文化的浪漫性在表相上又形成了某種對立。舊文化勢力對傳統與道德的耽心，反抗外部世界變遷的心聲成為舊世代的堅持與維護。反之新文化品味者的大力改革與西化或現代化相結合。複雜糾葛的文化情境與國族認同的價值認定與思考下，也因此新舊之間形成了緊張的對立關係，態度曲折多變，頗堪玩味。

1919年，台灣總督田健治郎採納首相原敬氏之建議，實施「內地延長主義」治台政策，始在教育方面使內台政策一致，行文治政策，以謀求內台民族之融合，推動台灣在經濟上之發展。公佈台灣教育令，著重日語教育以及日本精神的涵養。但是真正確實推動「內地化」是在1937年（昭和十二年），中日戰爭爆發後，

方全面禁止公學校中的漢文課程，成立「皇民奉公會」⁶推動皇民化才開始朝著擺脫早年的「殖民地化」命運的方向嚐試。

1930年以前，日本殖民政府對台灣原住民族之「教育事業」，基本上是基于「國家」需求而設，而且是順隨帝國警察之糾察需要而成立，全權由警務系統而非文教體系主導一切蕃地教育事宜，更是明顯的驗證它偏離所謂的「教育」理念甚遠。教化的另一個目標在於證明新興的日本帝國同樣具有殖民地經營的能力，且將後來居上。並以台灣蕃地教育的成果，作為宣傳此一論述的樣本。尤其是在原住民族教育中特別強調「實用性」與「臣民化」的兩個概念，實用性是以理性科技為實踐之方法，而臣民化則藉由日本文化中的禮儀訓練和日語用辭訓練中，習得人與人之間身份的上下之別而固守本份，將統治的日本人放在上位尊敬而天皇是上位之極，利用革除舊慣與尊崇天皇來達到文明化、日本化、皇民化。

1930年是一個轉戾點，當年的「霧社事件」打破了日本帝國主義殖民事業的美夢，讓日本人認清了所謂模範樣板中的模範，上位者心目中未完全進化的蕃人，竟然對改造之聖意不知感恩圖報而有此不智暴烈的反抗行動。使他們不得不檢討所建構的「東方主義」式主觀論述的知識系統出了什麼問題？為什麼線性歷史發展法則中的「客體」拒絕演化為「主體」的影子？為什麼服務東方主義的人類學知識沒有指出霧社事件發生的可能性？或許更刺激日本帝國主義的殖民事業者，去認清台灣原住民屬於「人」或「非人」的身份定位；也重新思考「教育」的目的與意義。

1941年，日本帝國為了滿足戰略物資的獲取，決定佔領印尼群島控制石油的供給線，有了進一步襲捲整個南太平洋的「共榮」美夢，偷襲珍珠港是取得先發制敵的機會，但也使美國走向必須同時對日本宣戰的不歸路。不論對美國或日本而言，這都不是最佳的選項，但戰爭原本就不是理性的思維與選擇。日本人的南進政策，使得台灣的殖民地角色有了新的任務；台灣自從被視作南進的跳板或

⁶ 相對於平地社會的「皇民奉公會」組織，在原住民族部落是由「自助會」替代執行推展皇民化，但因警察的角色不同於平地社會，故皇民化的內容與方式亦不盡相同。

是試驗基地後，「同化政策」勢必加速推動，但又不得不配合戰爭需要祭起了強化「忠君愛國」與「犧牲奉獻」的大幡，力行「皇民化」運動。使得教育事業所應有的理念「發掘個人的潛能」、「培養健全的人格」、「訓練獨立的思考」始終未能萌芽。

1949年，內戰落敗流亡海島的國民黨政府，其偏安的臨時政權在冷戰時代自命為西方資本主義或民主國家的橋頭堡，但也不可免的成了霸權主義下的鷹犬。「教育」對於國民黨政權而言的確是很尷尬的工作，因為它很難確立自己的屬性，是站在東方或是西方的一邊。站在西方的一邊它就要放棄對中國的主權聲明，但是不站在西方的一邊它連存在的資格也沒有；它又必須要站在東方的某個位置，才能取得歷史上對台灣的統治地位，引申政權的合法性；然而它根本無法回到東方，就必然會失去統治台灣的永久性與正當性。所以國民黨的「教育建設」從頭到尾是一場工具論的設計，既談不上是「內部殖民」，也稱不上是「卧薪嚐胆」，更遑論是「完美人格」或是「獨立思考能力」的養成。既然國民黨無法掌握自身的立場，更不知政權的未來，就談不上有所謂的「殖民式教育」或「同化式教育」；充其量，它只能算是一場物化人性的知識改造。在其過程中，原住民與新住民一樣是單綱一本下的試驗品，國民黨當局確實是一視同仁的對待所有的台灣人，除了製定「新知識」體系與論述內容的少數當權者之外，所有的人民不分背景都是被改造的試驗品，連自抬身價當幫凶的資格都談不上。所以若說國民黨的教育「同化」了台灣原住民的文化認同，則應該先思考什麼樣的文化孕育出國民黨？國民黨的文化核心是什麼？擁有該文化的「主體」是誰？該文化的原生地在哪？想通了也就不可能有所謂：原住民族已被漢文化「同化」的結論，除非是將「一體化」的概念定義成「漢化」。

只不過殖民帝國也罷，流亡政權也罷，甚或是繼任的本土權力體制，他們沒有想到水能載舟亦能覆舟，所有以「教育」為美名的「教化」行動，當有一天被教化的對象發現施教者的能耐也不過如此貧乏時，亦正是當權者必須放棄他特權的一刻，更可能因為特權的不存或是繼任掌權者的需求，而成為權力市場的祭

品。教育的理念有許多人研究，教育的理想也有許多人堅持，但是受教育者的簡單需求：「完美人格」與「獨立思考能力」的養成，卻始終與執政者的信仰不同調；於是「教育」一事，至少在台灣直到今日仍未脫離為政治服務的功能性角色，始終在國民意識型態的塑造任務上打轉，而為有識者所看輕。於是台灣原住民族教育雖然在表面上，如同新政權的口號般有了新的面貌，但是本質上教育自主、自治理想卻仍有相當遙遠的路要走。

第三節 戰爭破壞與文化重生

檢討獅子鄉文化風貌的論述，必須要回到歷史的脈絡中尋求。文化衝突必然是因為文化接觸而起，地緣位置成為歷史宿命的根由，清末的邊疆治理改傳統消極的路線為積極，主因之一是北京朝廷的全盤佈局，隨著世界局勢與四周鄰國內政的消長而作了調整。清帝國西北方外患暫時和緩後，使得陸權與海權孰重之爭有了新的考量，加以日本帝國主義興起之勢甚銳，若不趁其初發未定之時予以迎擊，他日終將遺禍無窮。也因此在台灣有了恆春築城立縣不惜一戰之舉，有了開山撫番之策，將原本王法不及之台灣後山地區儘速納入一般行政管理。

宜蘭南澳泰雅族與恆春上十八社排灣族，因位居後山門戶之地，所以首當其衝成了歷史的受難者。既有外在強鄰壓迫，內政又非修睦的情況下，清廷唯有以非常手段欲收非常之功，於是以漢人將領為主的新軍負起了藉拓邊以「攘外安內」的使命，無論是湘軍或淮軍都被派到新疆與台灣從事「征戰」的使命，或許是出於八旗軍威勢已然大不如昔，或許是出於「以夷制夷」之一時考量，漢人在這時期被賦予了開疆守土的重任。很不幸的在傳統漢人的思想觀念中，尊王攘夷始終是天經地義的事，所謂：「非我族類其心必異」，不服王化之地是為蠻夷之邦；可以導則導之，不可以導則殺之。傳統上是不會去尊重多元文化的意義，更不會去

實踐多元文化的認同。當漢族的將士為滿族的王朝效命沙場時，認同的已然是傳統的尊王思想，此時的蠻夷已由文化上的邊陲變成地緣上的邊陲，漢人是站在地緣中心的角色與位置對週邊的族群進行征討。回頭從歷史上觀照漢人在時代變遷中的政治地位，再推論漢人在「開山」一事上所扮演的功能，我們可以想像這些戰役中的淮軍或湘勇，除了身為軍人的職責所在投身沙場，另一個主因是他們深信自己手中所握的西式新制武器，相對於台灣原住民族在武器質與量上的落後，當有其輕而易舉必勝的把握。以獅頭社戰役而論，初時淮軍漫不經心的「興師問罪」，即是役王開俊中彈而亡，守備、千總 3 名及勇丁 93 名陣亡，獅頭社壯勇僅歿 30 名（屠繼善，1894:87）。損兵折將下才令沈葆楨感覺嚴重損及朝廷威望，認為不以鐵腕手段痛懲一、二社以為懾服之計難以立信，遑論令其輸誠而至招撫。

但是對南澳泰雅族或是恆春上十八社的排灣族而言，長久以來漢人不過是零星出現在生命中的認知印象而矣，數量既少物質條件也未必優勢，生活上終年在田園中勞苦耕作，態度上又常因有所求而卑屈，體能上亦不見勇武壯健，所以也自信將戰無不勝。對台灣原住民族而言，土地是部落宗族得以延續，生命物資賴以採集獲取的範圍；所以原住民不得不以生命捍衛祖先留下的土地，視悲壯慘烈為必要的代價。這種戰役在不同的部落或部族間不曾中斷過，尤其是泰雅族與排灣族自古以來有出草的習俗，已然成為文化儀式上的必要一環。族人均視征戰殺敵是成年的必要過程，也唯有殺敵出草才能贏得社會名譽和地位，是故無人畏戰。

結果是，淮軍提督唐定奎率淮軍由鳳山進駐枋寮、南勢湖、刺桐腳，並得「有」字營，「鰲」字營土勇各五百名之助；另招土勇千餘人為嚮導，督各軍開闢自南勢湖起至刺桐腳止之道路，翦薙汗萊使敵無莽可伏。這也正是今日從南[世村（獅子鄉西側最北端的門戶）到獅子（和平）村之間的海岸公路，也正足以解釋為什麼至今在行政區劃上，公路兩旁 50 公尺之內，是屬於平地人的行政管轄，國家機器至少要維持住交通的控制權，也唯有控制了交通才能隨時發動懲誡性的軍事攻擊。日治時期的街庄行政體制，以及光復後的國民政府鄉鎮自治政體，都沒有改變這一歷史上的「開山」設計。未來民進黨的原住民族自治領域規劃，其準國

家定位是否會跳脫出這種歷史的思維，還給台灣原住民族真正的主權尊嚴，值得人們密切觀察。

一、「開山」戰役之傷亡

南勢湖探路清軍與五百餘草山社民會戰多時，破其五卡後攻下草山社，焚草寮百區。是役計陣斬草山社十餘人，槍斃百餘人。晝出以拒敵，夜伏以擾敵，雙方會戰，清軍則疊次陣斬是社原住民二十餘，炮轟傷百餘。聞訊馳援之龜紋社民兩百餘人遇伏而潰，雖死力抵抗仍不能敵，兩百餘眾紛向龜紋社逃遁。是役獅頭社民計被斬六、七十名，炮轟傷者二百餘人，被焚草寮二百餘間。南勢湖一路清軍兵分三路齊進外獅頭社，是役斬該社人三十餘名，轟傷百餘名，其餘二百餘社民逃奔大甘仔力社。並燬草寮百餘間。此後清軍到處修建堡壘屯兵，採取持久之計。至五月，諸社原住民知負隅不足恃，而相率歸順（羅大春，1972：51~55）。也就是說由二月至五月三個月之內，內文社轄下各社群攻守同盟的動員能發揮四、五百人次的戰鬥數起，但死傷統：陣斬約 150 名，另槍斃 100 餘名，炮傷 400 餘名，燬燒草寮共不下 400 間。另據申報所記，二千餘社民中，計被斬二百名，生擒十人，後就戮海灘（楊慶平，1995：101）。相對之下幾乎可以說能動員之戰鬥人力的一半已死亡，另一半也已受到程度不等的槍炮傷，在這樣的情況下又如何和清軍的持久之計相抗。戰鬥力喪失大半下，傳統的頭目權力或勢力是否也會相對流失泰半呢？

事件發生十三年後，副將張兆連又督鳳山都司藍鳳春、營官林維楨入山招撫本區中心崙等 42 社在內 129 社，人口 3500 餘名。其中內文社群人口約 2300 餘名（屠繼善，1960:125）。若以戰後壯丁人數（包含傷者）450 人計，十三年後也約略可達 2300 餘人。但顯示的情況可以說明之前的內文社僅剩下約一半的規模。再比較在日治時期於二十世紀初之人口統計：來義舊古樓社的規模達 400

餘戶（黃應貴，1998:393）。以民國 35 年遷村之前每戶人口 5 人左右計算，應有 2000 餘人。相對之下內文社的人口結構不僅較分散而且明顯較少。與土文大社的情況相較應亦如是。

表 6.2：光緒十三年開山撫番期本區域編戶資料

中心部落(人口)	頭人	所轄部落
內文／796	(Rovaniao)惹礙 巴朗朗	內文、舞理給、內獅頭、阿郎壹、馬肉坑、加柔夢。
外文／1571	新瑤 取類 (Juleng)	外文、阿者美、草山、邦武難、外獅頭、大柑馬理、內麻里巴、外麻里巴、中文、中心崙、竹坑、加芝來。

（屠繼善，1960:97）

1892 年，於閏六月十八日始，由張兆連領軍的「射不力社戰役」與「草埔後社戰役」所動員的兵力共十二營，約二千五百人，歷時半年（楊慶平，1995：99）。有過獅頭社戰役的前車之鑑，清軍在配置作業上更加增列物資與人力之調度，在戰事的定位上也就不再僅就局部懲戒之限制，是以對本地區原住民部落而言，所造成的傷害必更甚於以往。

二、「南蕃事件」兵力

相距於上個世紀清朝在本區域中的軍事掃蕩行動，日本殖民政府一直到佔領台灣二十多年後，才開始全面清繳原住民族的傳統武裝力量。雖然事先各級行政單位都作過嚴謹詳實的統計評估，也經過長年的籌劃準備，但仍不免於大軍壓境下直接間接又摧殘了好不容易經過二十多年生聚息養的部落生命力。無奈造化弄人歷史總是重演，同樣的地區又再度蒙受戰火兵燹，但其中佐久間左馬太總督的

軍人背景、行事風格與自我期許等個人因素，更加造成「理蕃五年計劃」中台灣原住民族的慘痛傷亡。

1914年十月十一日自嘉義、台南、阿緱等三廳召集警部3名、警部補6名、巡查200名，再命駐台東之松山隊長，抽出其屬下之一個部隊及砲隊，赴援枋寮、枋山。(宋建和，1997:524)

十七日蕃務本署長電命巴朗衛方面松山隊長除留相當隊員外，主力至大板轆會合掃蕩恆春支廳內之四林格社、竹社、八瑤社等，結束後再處置枋山、枋寮方面之反抗。

十月三十一日，新竹犬廳支援犬塚警部以下警部補3名，巡查150名；桃園廳有馬警部以下警部補3名、巡查150名及隘勇50名；南投廳江田警部以下警部補3名、巡查150名及隘勇50名。

十一月十八日，台北廳支援隊警部補1名、巡查76名抵枋寮。

搜索隊由警視永田綱明統一指揮，暫由小山警視代理，指揮部設於枋寮。

表 6.3: 永田特別警備隊配置表 (枋寮、枋山方面)

部隊名	警部	警部補	巡查	巡查補	警手	隘勇	計
本隊	3	2	22	3	6		36
犬塚部隊	1	3	47			43	94
長崎部隊	1	3	46			45	95
草村部隊	1	3	53	2	37		96
有馬部隊	1	3	43			48	95
佐藤部隊	1	3	47		16	30	97
內田部隊	1	3	54		14	36	108
森山部隊	1	2	52			31	86
吉田電話班		1	5		3	8	17
中村砲隊		1	21				22
山田砲隊	1		21		11	22	55
栗山砲隊		1	12			7	20
山岡輸送隊		1	36		7	9	53
富下輸送隊		1	15				16

別動隊	1	2	16	4			23
緊急通信				4			4
救護班			7				7
合計	12	29	501	9	94	279	924

(宋建和，1997:524~536)

表 6.4：搜索隊各次戰役之火力

日期	部隊名	槍炮	砲隊彈藥	步兵彈藥	糧食	備註
10/11	伊藤(台南)	7cm 山砲 2	40	100/人 3000/隊	2 食份	攻力力社
10/16	祐成、伊藤、山田、森山	山砲 2、臼砲 1	各 50	3000/隊	2 食	收復枋山
10/31	犬塚、江田、有馬、山田、豬俣	山砲、臼砲 1、機槍 1	各 50、子彈 2000	100/人、 5000/隊	晝夜食 2 及 3 日份食	攻內文社
11/1	犬塚、江田、豬俣			100/人、 5000/隊		
11/17	南勢湖之吉田警部補			步槍子彈 10,000		連夜赴援 內文
11/25	內田、井阪、山田	7cm 山砲 1 迫擊砲 1、 機槍 2				攻南勢溪 上游之 Menbulan
11/28	味爽、江田	機槍、輕機槍				攻入草山 社
11/29	內田、井阪、有馬、伊藤、山田	山砲 1 臼砲 1 輕機槍 1 迫擊砲 1 機 槍 1		100/人 1000/隊	晝食 1	攻 Ulits 高 地及 Jiogemalis 社及附近
12/17	森山、佐藤、梅野、有馬、草村、內田；山田、栗山；中村、吉田	山砲 1 迫擊 砲 1	彈各 20	100/人 1500、 1000/隊	五餐份	攻中、外 Maliba
12/23	同上			100/人 1000/隊	一晝食	

資料來源：(宋建和，1997:553~583)

表 6.5：松山特別警備隊之配置表（恆春方面）

部隊名	警部	警部補	巡查	巡查補	警手	隘勇	計
祐成部隊		3	54		13	31	101
屋嘉比部隊	1	3	50		39		93
岡本部隊	1	3	46		18	27	95
金子砲隊	1	1	21		26		49
合計	3	10	171		96	58	338

表 6.6：松山搜索隊之隊別與人員(恆春方面)之編制

部隊名	警視	警部	警部補	巡查	巡查補	警手	隘勇	計
本部	1	1	1	26	1	20		50
屋嘉比部隊		1	3	61	3	39		107
岡本部隊		1	3	47		15	27	93
川田部隊		1	3	47		45		96
金子砲隊		1	1	22	1	29		54
岐部輸送隊			1	21		25		47
島田電話班			1	9		10		20
重松救護班				5				5
合計	1	5	13	238	5	183	27	472

資料來源：(宋建和，1997：553~584)

列舉兵力配置是希望能作一對比，以呈現力里社起事後所引發的枋山事件等一連串武裝抗日行動所透露的嚴重性，藉以思考本區域原住民在早期面對國家武力挑釁時，傳統的頭目與勢力者面對不對等的武器與人員裝備時，如何在捍衛領域尊嚴與放棄權力之間的矛盾情節。一旦頭目與勢力者都認清了絕對的抗拒將導至絕對的滅亡時，他們放棄了傳統的堅持亦即放棄了傳統的神聖性地位，在趨於世俗化的情況下他們又如何去面對子民們無助與祈求指引的眼神，滿足他們渴望被安撫的驚恐心靈；或許頭目們選擇了自我放逐的方式，在不解與悔恨中從此不問世事，而這樣的心態又令子民們無法再仰賴傳統的認知論述，必須找尋新的生命意義與價值作為個人與家庭未來方向的指引替代，也就是說傳統的人觀、社會與意義都出現了空窗期，對一個階層社會制度長時期支配個人生命的文化而言，

另一個強勢者取代舊有的勢力與地位就相對的容易得到正當性。但我們有興趣進一步研究的是，究竟是原來排灣族文化的主體性選擇了它的新代言人？或是新文化的代言人消滅了原來排灣族文化的主體性？

從大歷史的角度來看，戰爭是扭轉社會文化進程的最大變數；它不僅僅牽涉到權力、資源與版圖的爭奪，而且還不分男女老少、東西南北，影響了每一個個人的肉體與心靈，久久不退。從這樣的角度來看，一個社會對於曾經型塑了本身發展進程的重要戰爭，是否有著持續不斷的認知、討論與反省，可以看作是該社會成熟與否的指標。

如果這個社會不去找到一種正面對待大歷史的態度，不去學著在時代的演進中，反覆檢視這些大歷史的發生脈絡與內涵本質；那麼，我們就會見樹不見林，就會輕易陷入個別事件的內耗糾葛裡頭，而沒有能力將個別事件所引發的騷動與不安，適切地安置在更開濶的歷史視野上頭，從而取得一種深遠的安寧與穩定⁷。

經由上一章對獅子鄉獨特文化樣貌與內涵的描述，我們可以推論獅子鄉民眾所展現的是自有文化新面貌，而不是外來文化的橫向移植；是老幹新枝式的接續與改變，而不是無條件的放棄舊有一切與全盤擁抱新世界。但正如同高接水果一樣，在形貌與風味上它與母株的舊果實相差極大，在浴火重生的過程中，新舊之間的比重很難估算，新舊之間的界線更難劃定，它毫無疑問的是一獨立自主的生命個體，有它存在的條件與充分理由。亦即達爾文演化論的精髓所在：「凡存在的一切，具是演化競爭中的優勝者，最能適應環境挑戰與考驗者。」進化之本意在於永恆之自我突破，不能固步自封；如同奧運會場上所有的金牌選手無軒輊之分，因為一切次好的都已然被淘汰而消失了；而無情慘烈的戰火正是這生死競賽中最嚴厲的篩選機制。戰爭對於人性的曲扭、價值觀的重建、生命意義的詮釋等都會有想像不到的衝擊力量，文化認同又如何能在狂濤中屹立不搖？又怎能不作迅速、大幅的變遷轉換以適應求生呢？

⁷ 資料取材自中國時報 94/03/04A15，觀念平台專欄〈記憶大歷史〉，作者張釗維。

第四節 漢化、土著化、在地化與「權力化」

「漢化」一辭，在台灣「原漢文化認同」中，意指台灣原住民族現今之文化內涵與風貌受到周圍強勢漢民族移民之同化。同化（assimilation）是一種社會化的過程，表示一個少數群體被併入另一個較大社會的過程。美國社會科學研究會認為：同化「在根本上，乃是一個文化單方面朝著另一個文化去接近，儘管另外的那個文化在變或在前進。」派克（Park）與蒲其斯（Burgess）對同化所下的定義是：「個人和團體習得他團體文化的過程，他們生活於他團體之中，並採用該團體的整個生活方式⁸。」可見當同化進行的時候，個人或團體捨棄自己的文化，採用另外一種文化。

檢視同化的發生與進程必須分析其中有利於同化的因素，它包含：（1）容忍；（2）平等的經濟機會；（3）優勢團體以同情的態度對待少數者團體；（4）接受優勢文化的影響；（5）少數者團體和優勢者團體的文化有其相似性；（6）混合或通婚。而同樣影響、阻礙同化的因素則為：（1）生活的孤立情況；（2）優勢團體的優越態度；（3）兩團體間種族和文化的差異太大；（4）多數者團體的迫害少數者團體。美國哈佛大學的 Milton M. Gordon 在研究美國社會的同化時，曾提出七點同化的變項：（1）文化模式與主體社會相結合；（2）大量參加主體社會的社團與機構活動；（3）大量通婚；（4）建立同胞感；（5）沒有偏見；（6）沒有歧視；（7）沒有價值和權力衝突⁹（張祖寬，1982:10）。

同化的原意應出自涵化。涵化（acculturation）是指個人或團體接受新的文化特質，而把他們併入自己的生活方式裡面的過程。是兩個社會由於接觸而造成

⁸ 喬健教授註「同化」。見芮逸夫編，《雲五社會科學大辭典》之十，〈人類學〉p 122

⁹ 在賴勝權，1973 所著的論文 p 113 中，他同樣的引用這七項指標去檢驗巴宰族人的漢化情況，而推出結論是完全履行了上面所說的條件。

的文化變遷，經常用於指涉從屬的部落社會對於居於支配地位的西方社會的適應（張恭啓，1998:68~74）。涵化的概念幫助我們瞭解一種現象，那是來自【兩種】不同文化體的個人，在不斷地第一手的接觸下，產生了異於其中一方或兩方團體原來文化模式的【文化】變遷（潘英海，1994:238）。涵化包括一種文化受另一種文化的影響所產生的變化，其結果促使兩者變得日漸相似。這種影響，可能是雙方互有的，也可能是完全單方面的。於是涵化與同化之間的不同可以簡約為：「同化，是以別的文化來整個地取代本群體原有文化，所造成的涵化之結果」。

什麼是漢文化？當然要與漢民族一併提出探討。而什麼是漢人？費孝通先生在 1930 年代提出的「差序格局」。根據這個概念，漢人的家族成員經常以一種由中心出發，有如池塘中的波紋般，一圈圈地向外擴散的方式，來擴展他們父系親屬之外的個人關係網絡。漢人的家族若是以此意義觀之，可以說一點也沒有絕對的成員組成界限（徐正光，2001:22）。

中根千枝：中國社會的群體形成過程是建立在「類的原理」之上。根據這個原理，人們透過許多與他人共享的類屬來編織自己的社會網絡。日本人的家族結構乃是以「場 frame or location 的原理」來運作。表示日本人會以他們所投入的群體做為自己行為舉止與價值判斷的認同對象。相反的個人特性在漢人社會中卻是十分鮮明地被保留下來。（徐正光，2001:28）。

以漢文化宇宙觀論：天、地、人是三合一的，也由此導出道家所謂：「太極動生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。陰陽是相對但又合一的觀念，既能相生亦能相剋不同於西方文化的二元對立。由人觀而論：漢人在「姓氏」的符號觀念下，由父系長嗣繼承宗脈而旁系分房同宗合祀，並由姓氏的符號意義中去擴大其所想像的血緣關係。漢人特別注重祖先的祭祀，香火與風水觀念中，死後靈魂有後代子嗣在家中奉祀者得以成為「祖先」，祖先在定時的奉祀祭拜中得以安定並永續存在於子孫四周，並在其需要時提供協助。祖靈不單是在風水墓地中，亦在祠堂牌位裡。而生辰八字、墓地所在與其在宇宙中相對應的三合一關係建構出風水能量，祖先的靈力是它對子孫的義務，以及得以接受祭祀的條件；祖先的靈力

除了由風水決定另由牌位香火供養中得以增長。換句話說：漢人是以「火」為媒介，而以「香」為食作為祖靈供奉的民族，祖先是一種介於神與鬼之間的身份。祖先有可能因特殊的事蹟而贏得漢民族中其他家族人們的供奉與祭拜，而成為神。神由香火祭祀奉養中得以增強其靈力，當然也要盡回饋保佑信徒的義務。反之亡靈若得不到本族本家的祭拜供養，則遭貶降為「鬼」，是以漢人深信「無後為大」的嚴重性。鬼類居無定所四處漂泊，因無香火為食心懷怨恨所以為害人類，故為人神所共憤。因此，漢人也可以說是一群相信擁有共同祖先，並維持其祭祀體系與神明信仰互動的人群。

橋本：所謂「漢民族」應是指「一群懂漢字，及想去瞭解漢字（而事實上不懂）的團體」。而所謂的懂漢字，是指由漢字所貫穿起來的文化、文物、制度或其他。而且，是群擁有一切相關的社會、文化產物為生活背景的人。換句話說，藉由「漢字」所傳承下來的「文獻文化」上所述的「理想的傳統模式」內容，以及是否有意識到「理想的傳統模式」，來決定其是否為漢民族。所以，如果既能意識到，又能認同這些以漢字書寫的「文獻文化」為「理想的傳統模式」的主要內容的話，則不論他們之間的「直接模式」是如何的不同，無妨皆視他們為「漢民族」（徐正光，2001:45）。

王明珂先生所作「華夏邊緣」的動態漂移研究，指出「漢」與非漢的邊界是隨著相對應於漢的另一個文化載體與漢文化載體間的實力消長，而由生活在民族邊緣的人群之主觀意識所決定，邊緣理論並由「羌在漢藏之間的歷史」可以得到驗證。這樣的說法應用在檢視屏東縣獅子鄉所發生的「民族傳統文化認同」變遷上，同樣可以解釋其不確定性。事實很難用「被漢化」或被漢人「同化」這樣的概念去說明那條模糊的民族邊界。原住民族被外來政權「強迫同化」一事，其間弔詭的是不論日本人或國民黨政府所作的，並不是將原本自身文化透過接觸影響原住民族，而是高舉一種本身並未實踐的「西方強者」的文化模式，來改造自己眼中的「東方弱者」。其實它比較像是一種「自責」式的求變過程，但又假裝自己具有完全「主體」的地位。在這一方面日本殖民統治過程中，除了西化的「國

民教育」外，並在日常生活教育中融入大量的日本階序文化的尊卑概念，去強化殖民者與被殖民者心中的合理化論述。而中國國民黨五十年的統治相形之下顯得一無所成，其粗劣的原鄉警政、文教體系控制與地方自治選舉操作干預，甚而使得消逝中的原住民族傳統文化知識系統得到逆轉復甦的生機。

若將漢文化中的宇宙觀與人觀，以及由此所生的宗教信仰作為指標，去檢驗同化的七個主要變項，則獅子鄉排灣族人與相鄰而居的漢人間，可以肯定的說不能成立已然被「漢化」的推論；若將之歸類於涵化，則涵化的主體是虛擬的「現代的西方文化」，而不是「傳統的漢文化」。但是若以「漢民族」應是指「一群懂漢字，及想去瞭解漢字（而事實上不懂）的團體」。而所謂的懂漢字，是指由漢字所貫穿起來的文化、文物、制度或其他。而且，是群擁有一切相關的社會、文化產物為生活背景的人而言，則獅子鄉的許多知識菁英是符合這個標準的；但這樣的標準在今日知識爆炸的時代，能作為全球化多元社會中「文化認同」與「身份認同」的判定嗎？

很明顯的從本章前兩節所述，當前屏東縣獅子鄉排灣族原住民所呈現的文化風貌並不符合上述的要件；而所謂的外在「漢文化」載體也不具備能「同化」台灣原住民族的因素；反倒是阻礙同化發生的條件歷歷在目，充滿了對抗與分立的動能，在可見的未來即便沒有政治干預也不可能走上往昔平埔族人的命運，更何況有文字與宗教因素在其間扮演著區隔與分類功能。

相對於「漢化」這概念，在台灣「原漢認同」中被陳其南先生所提出的觀點是完全相對立的「土著化」論述。指出清代台灣從 1683 年到 1895 年的兩百多年中，是來台漢人由移民社會(Immigrant Society)走向「土著化」(Indigenization)變成為土著社會(Native Society)的過程。初期的台灣漢人移民社會可以說是中國大陸傳統社會的連續或延伸，而「移民社會」的性質就是原傳統社會移植和重建的過程。這一時期，不同的移入者分別尋找著各自的認同指涉點，是社會人群認同的嘗試和危險期。然而，隨著時序的推進，台灣社會逐漸進入一個穩定的飽和期，人群的分佈產生不同層次的沈澱現象，不同的祖籍群在台灣構成了成層的分

佈形態。經過這樣的轉型，建立在本地地緣和血緣關係的新宗教和宗族團體取代了過去的祖籍地緣和血緣團體。如此，移民社會經過一段時間的定居之後，即發生土著化的現象，轉化為「土著社會」（陳其南，1998:172）。景隨者並以此推論移居台灣的「歷史上的漢人」已經藉由長時間浸染、互動與通婚後移風異俗而「土著化」了，更可以說「此漢族非彼漢族」並演申為「台灣人非中國人」的註腳。尤有甚者某些學者更以台灣人的血液分析或基因鑑定來否定自己以及其他 95% 的台灣人是漢族，應該被歸類到「南島語族」。如果前述的「漢化」觀點，就民族學的角度而言不能被接受的話，則這種光譜另一極端的論述實無討論的必要，也因為如此「土著化」論述的市場接受度一直無法推展，雖然陳其南先生如今升任部長級的國家「文化建設委員會」主委，但「土著化」理論仍無法行銷成社會共識，或化約為形成「台灣人」的主要「文化認同」政策。陳其南主委而今改弦易轍高舉「文化公民權」創造新認同實屬不得不然。

中央研究院民族所副所長潘英海教授，在台灣平埔學研究中以「文化合成，合成文化」的觀點，提出台灣原住民族平埔族群「文化認同」變遷的新理論。指出事實上，不論是處於優勢的主流文化，或是處於劣勢的土著文化或移民文化，那都是一種文化形成過程中「地方化」的過程，所形成的文化是一種異於原來文化（不論是漢文化或是西拉雅文化）的「合成文化」。換句話說，筆者（潘教授）認為不同文化團體的接觸與互動，主要是一個「地方化」的過程，主流的或優勢的文化團體固然對地方文化團體有其必然性的影響，迫使地方文化改變、甚而消失。但是，地方文化團體，透過制度化的文化設置（在本文的例子是太祖年度祭儀），轉換並轉化了地方文化的本來面貌，甚至是文化精神，形成另一種異於主流文化、亦異於弱勢文化的地方性文化，筆者（潘教授）稱為「合成文化」。合成文化的產生與形成，即是文化合成，一方面是一種地方文化的自我定義與再定義過程，是地方文化因應主流文化，並保持地方文化體自主性的一種文化創新過程；另一方面是一種地方文化創新與繁衍的過程，是地方文化為了文化傳承，並維護該新文化的生產與再生產的過程。因此，我們無法將這種變異的文化體，歸為

主流文化或是弱勢文化，因為事實上那已是一種新的合成文化（潘英海，1994:254）。經由「祭祀圈」與「文化圈」之檢驗，推論台灣平埔族人的文化認同轉換應該為「在地化」所至。此後「在地化」一辭亦被台灣許多政治人物大量使用，作為否定「漢化」論述的反證，更否定漢文化在台灣這塊土地上保留了其精髓的可能性。高唱文化的屬地主義與文化認同屬地主義的重要性。「文化合成與合成文化」的創作原意或不在此，但文化合成與合成文化論述似乎不能全然解釋民族文化認同過程中屬於當事人主觀選則因素所造成的影響，而偏向將在地化視為一種必然，忽略了民族邊緣可能瞬間漂移的能動性。「文化合成」或可以解釋在「民族國家」政治勢力進入原本屬於封閉型地方社會之前，在地自發式文化變遷現象，但無法解釋日治時期台灣原住民族社會文化認同快速變遷的情況。即便是滿清王朝在推動「主流」漢文化於台灣的同時，對於「原漢治理」的政治手腕，仍不時展現其「分隔」的策略。相關論述可以查閱柯志明，1998 所著《番頭家：十八世紀台灣的族群政治與熟番地權》。以及邵式柏，Shepherd, John R. 1993 “Statecraft and Political Economy on the Taiwan Frontier, 1600-1800” 論文中亦有詳述。所以台灣平埔族的案例是否可以同樣解釋台灣原住民族在「原漢認同」中被「區分」(Distinction. to be distinguished) 為「非人」的角色？而這樣的角色所建構的「文化」又如何被「人」所用？基本上台灣平埔族群在日本殖民台灣之前已然為了「身份認同」而毅然擺脫了「原漢文化認同」的牽絆。在日本殖民政府的分類中也一直將平埔熟蕃放在「本島漢民族」的認知中對待。是以今日再討論所謂「原漢認同」時，有必要將「平埔」另立專章。自從日本帝國帶入「現代民族國家」概念，尤其是太平洋戰爭開啓後欲將蕃人以「高砂族」之名加以「國民化」以來，國家力量對於地方文化以及弱勢文化的強力干預已不是單純「文化合成」所可以解釋；也就間接說明「在地化」不能適用於今日「山地原住民族」之身份認同、文化認同、權力認同與國家認同議題。因為當「國民化」開始後，一切的「人」都被納入「權力化」的結構中，任何的「區分」都是為了權力資源的爭奪。「認同」中被滲入太多的權力考量，就算稱它為文化之「權力化」操弄亦

不為過，反觀人類學家所提出的「土著化」與「在地化」理論背後，又何嘗不是處處可見「權力化」的政治操作斧痕？也無怪乎身在其中的「人」難以「認同」這樣的政治語言。或許這也是許多人類學家故意無視於政治權力在現代文化中的主導因素，而執著於「非現代社會人群」的研究領域。

漢化也罷、涵化也罷，都不能解釋屏東縣獅子鄉排灣族基層人民文化認同轉變是基於既有的知識體系所作的主觀自主性選擇部份；同樣的，土著化、在地化理論也不能解釋傳統舊文化核心，在人們文化認同轉變的過程中始終保持著主體能動性；因為若果真如此，則台灣原住民族集體改宗的狂潮就不可能發生。因為它們都犯了一個可能的共同錯誤，將文化視為一種「元素」，使得「文化接觸」過程被當作一種化學作用來看待；並將其視為一種化學變化中物質擴散滲透量變所造成的質變結果。於是在檢驗的光譜上，出現了「兩極化」與「就地化」。為什麼不能換一個觀點，換一種比喻？將文化接觸與文化調適看作一種「活體植物」與環境間的互動關係。因果關係是一種必然，但不能缺少「助緣」。種瓜得瓜不是必然，因為少了助緣種瓜未必能得瓜；但是種瓜不可能得豆，因為那違反了自然因果，也就變得無理可言。瓜與豆都有其與生帶來的基因符碼系統，經由這個符碼系統的識別功能去發展出執行程式，以執行程式來彰顯其可供辨識的影音面貌。所以我們說：「橘越淮而為枳」，那是「在地化」的結果，缺少了早先的「助緣」橘不能成橘，在識別上它已不能被歸類為橘而必須另立新名「枳」，但枳不能變成另一種植物的果（豆）。少了「因」就算助緣樣樣不缺，仍可以推論不可能結無中生有的「果」。借用植物的隱喻來解釋或明瞭文化現象，就會發現「漢化」與「土著化」存在著顯而易見的不合理，在地化理論可以解釋某一程度的現象，但不能算是最佳的解釋。文化可以被認為是不具備本質，但是知識卻該有其本質，如果不具本質，最初的能動從何而來？是否應該如同電腦語言一般？有其原始符碼，作為一切能動的起點。由原始符碼系統去發展出應用語言，再由語言去寫作執行程式；所以我們相信執行程式可以再發展出各種執行辨識符號並將之轉換的功能，但不會執行將自己的原始碼完全刪除而以另一種符碼替代的情況，

因為少了最終的「能動」，就無法趨使「所動」。筆者所關注的議題是，排灣族的傳統文化背後的「知識系統」是否已經被破壞，嚴重到無法執行其工作的地步？若不是，則其能否主導未來的文化走向？而現今的排灣族文化究竟是建立在人類學的知識系統上或是排灣族的知識系統上？

「文化合成與合成文化」與其用「在地化」來定義，似不如用植物的「接枝」來比喻。試想在原來的橫山梨母株上，經過修枝去枝的過程（助緣）後，作「高接」（因）的手術，他日就能取得預期的「日本水梨（果）」。這個果不同於越淮之「枳」，而是取決於母株的排他性與嫁接枝的適應性強弱。它是一種合成，但不是化學式的合成，而是兩個生命的並存，但是它又不同於植物自然界所出現的「寄生」或「共生」模式。它出於外力強烈干預下的適應結果，但這個果不能作為另一個品種的開端，僅具一世的生命，它只能圖一時之便不能成永久之功。因為借宿體的生命極有限，無法抗拒自然力；否則進化論的定律就不能成立了。在這種嫁接手術下，母株與高接枝的原本基因符碼未變，也能回復執行其原來的生命程式，當然也能轉換再作其他的二次接枝。

所謂的高接，目前最為人知的案例是在經濟價值較低的低海拔副熱帶果樹如橫山梨的母株上，嫁接高經濟價值的溫帶果樹日本水梨的子枝。這樣的手術可以使得當年的花期即得到日本水梨的果實，當然這樣的果實並不是百分之百的水梨；但對果農們而言，縱使過程複雜、成本很高、風險也有，因為加大了原本的經濟收益而廣為採用，年復一年的重複投資。

所謂的低接，目前常見的案例是西瓜的嫁接，在產地南瓜或胡瓜等母株植物與所欲投資的高價值西瓜種子同時進行培育發芽後，大約在第四子葉長成時，將高價西瓜芽的上部莖葉切下嫁接在同時成長的南瓜芽上，當然這株南瓜芽是被切除上部莖葉僅留下部根莖的植株，作為新生植物的母株。結果是當期的高價西瓜可以提早開花，取得較高的市場經濟效益。

嫁接僅是權宜之策，不能忽略的關鍵問題是：這樣的高接或低接作為都僅能取得當季一期的高收益而矣，並不能因此而改變物種適應與進化的過程，使得人

們所期望的植物成爲自然界中的環境適應者，而將其他的植物淘汰。高接果樹的子株僅有一季的生命，第二季的果實因爲不能保留充份的子株特色，所以因爲沒有經濟價值而遭主人無情淘汰。沒有人相信這棵合成植物所結成的果實能成爲最適應當地環境的新品系之開端。基本上，這不是當初作嫁接的動機，這種假設根本不成立。同樣的，在西瓜嫁接子芽後，爲了經濟效益的考量，新植株的西瓜當期生命也僅會保留一個果實，且這個果實內的種子絕對不會被用來作爲他日「種瓜得瓜」新品系的源頭。因爲這個品系毫無在地的適應力，根本不可能存活。

在這樣的認知中，若回頭檢視台灣原住民族所曾面對的文化改造，日治時期前期大約是 1930 年以前，當部落頭目仍保留相當權力、傳統文化體系還能大至維持其運作的時期，蕃童教育所的出現其實是一種異文化的高接，在蕃童教育所培育出的學童後來的青年團成員，可以算是一種很類似日本水梨的高接橫山梨，有一點味道但又不能算是日本水梨。很不幸的是這種果實本身的基因出了問題，既不能在地化更不能土著化，它們心靈空虛不知未來，隨著高接枝的枯萎生命似乎也走到了盡頭。在有幸存活下的高接枝上，有人作了第二度、第三度的高接，或許我們可以將它看作是中國水梨的高接，以及西洋梨的高接。我們不知道就植物而言，這樣的接枝對母株會造成多大的影響，是否會改變母株原本的遺傳基因，而令母株成爲另一種截然不同的植物？在母株與子株的比例發生量變後，質變是否成爲一種必然？目前尚無明確的答案，這種答案能否完全說明文化合成現象也有待商榷。問題是如今在子株上再嫁接一種和原來母株很類似的本地種植物，母株是否會變得和原來的面目一樣或是非常接近原來的生命？也沒有人能下斷論。我們比較好奇的是，如果我們以壯士斷臂的方式，將早年所嫁接的部份一次砍除，不論它的比例如今爲何，原來的植株能否再長出被接枝前的生命？能否重新結出原來面目的果實？以高接橫山梨而言，只要母株夠強壯，這不是問題；但無法回答其他狀況所產生的後果。

如果明白這樣的比喻，就更能合理的解釋獅子鄉的文化風貌變遷成因。日治時代的早、中期所作的教育改造是成功的文化「高接」；日治晚期的「皇民化運

動」屬於失敗的文化「低接」。但是獅子鄉的排灣族原住民菁英們的文化母株並未枯萎，生命力依然健旺。國民黨政府所推動的「中國化」運動，雖然它貌似「漢文化」但本質上異於漢文化，它是在「民族國家」需求下所作的政治工程，也有其文化高接的企圖，以國家意識所創造出的「新文化」試驗品，強行嫁接在台灣各民族與族群的文化母株上。有些母株生命力不足或排斥性太強就顯露出明顯的不適應甚而枯萎，但大多數都存活下來了只是結出的果實各異其趣，而今它們都想要擺脫過去的不幸，自主決定所要呈現的風味。解嚴與政權交替後，在多元文化認同成爲世界主流思潮下，公權力已不敢明目張胆進行粗暴文化嫁接，但是仍企圖透過「教改」與「歷史書寫」以及大額獎勵的辦法，委由當地政治菁英去執行與權力黑手中意的「新文化」作接枝，於是有了各式各樣的「新文化」及「新傳統」復振活動成果。

有關同化、土著化、在地化等論述，試圖解釋台灣原住民族傳統文化消失現象背後之原因，總以爲不如將之以「權力化」作爲論述之核心來的貼切，「權力」正是文化「高接」背後那隻大黑手。本研究發現文化認同風向之改變主要是菁英份子之權力追求動機使然，文化認同實繫於一二人心之所向。事實上，新統治者一直都沒有完全取消傳統勢力的打算，而是希望在既有的權力基礎上以「最小」的成本，取得統治的「最大」利益。當然，新統治者不會忘記提醒舊勢力誰才是真正握有生殺大權的主人，於是統治者對傳統文化母株進行了嚴厲的「去枝」手術，去枝之後當然不會忘記爲受傷後的母株「嫁接新枝」。也不會忘記從新培養一股相對抗的新在地勢力與舊勢力相制衡，以確保自身統治地位的超然性。新生代菁英得到掌權機會時很自然的會借力使力，主動與外部新權力知識相結合，以新知識論述打擊舊統治勢力之正當性。但是在此一過程間，政治人物首先會建構自我的文化認同取捨與定位，以作爲政治對抗與權力正當性論述的內涵；也因此而使得「傳統文化」價值在不斷的政治批判中消失或被重建，1930年取消五年祭與2003年舉辦麻里巴狩獵祭同樣是典型的例證。

獅子鄉排灣族人傳統文化消失的過程中，我們可以看到「世俗化」的展演，

整個舊社會由頭目家系的祖源神話傳說所建構的社會體系，所論述的宇宙觀、人觀與意義近乎徹底的瓦解；頭目自動在殖民教育的過程中放棄本身的神聖性，一方面是被有意的推向世俗化，但另一方面也是自己選擇順從現世的現象，完全吸收現世所有的實用性工作，將對宗教的注意力轉移至現世社會的關懷。神聖性的解構確實曾經造成傳統宗教的空窗期，使得此區域中的原住民困頓迷失。但是傳統文化的生命力卻又在絕境中逢凶化吉，它吸取了部份異文化的長處，也修正了部份傳統文化的弱點，在自主意識下成就了涵化的過程，發展出了一套能自己悠游存活的方式。

以排灣族原住民長嗣繼承「家屋」、「家名」的傳統制度而論，由論文田調採集所得的（戶長姓名）戶藉資料中可以發現：

表 6.7：獅子鄉草埔村、內獅村之「家屋」繼承統計表

村名	戶數	長嗣 戶長	長婿 戶長	百分比	餘嗣 戶長	百分比	外省人 戶長	平地人 戶長
草埔村	243	87	15	42%	141	49%	9	10
內獅村	171	63	6	42%	102	51%	7	7

資料來源：2004年8月19日台灣省屏東縣獅子鄉戶政事務所

此資料並不包含餘嗣以繼承順位替補之情況，僅以出生序別作統計。在現代社會中，私人財產權的確立是主要的身份獨立表徵之一，尤其是重要財產的登記公證，在獅子鄉餘嗣婚出以自力或他力建構新家屋，並登記為戶長占總戶數的一半，以常情來判斷這是偏低的數字，真正的情況應該是較多的餘嗣選擇了外出他地購屋生活未留在原鄉；扣除新建家屋數字後可以說原家屋基本上都是由長嗣繼承。原「家名」現時雖然不再遵守傳統的命名方式，而採用一體繼承的「家姓」制度，或甚而以漢姓作為辨別區分與認同；但幾乎所有的長嗣都沒有放棄原家名的代表象徵，長女從夫姓且子女從婚入之父姓家庭比例相當低。另一個情況是在獅子鄉域內，幾乎不曾出現將家屋賣出的情形過，家屋仍舊被視為精神意義大於物質財產的概念，家屋絕非商品，不同於近代西方人理財的投資標的物。這樣的

情況和漢族的香火繼承以及財產繼承傳統方式完全不同，更不用說西方宗教觀對生命義涵的詮釋以及文化認同的影響力；不能未經思辨即硬套上已然被「漢化」的紅帽子。總之獅子鄉在多元的大環境中幸運地走出了自己的生路，我們姑且稱之為「現代化」的變遷過程，雖不盡理想但也可以暫時接受。

在民主運動「權力下放」的過程中，屏北地區因擁有較多深具傳統文化風采的部落，長久以來作為人類學家熱愛和研究田野，在互動中累積了更多的傳統文化「知識」。取得了較高的文化發言地位，逐漸成為排灣族文化的當然代言人。如同在有文字的社會之高低傳統間、中央與邊陲間、優異分子和廣大群眾間具有內在的關連；同樣的現象，在台灣原住民族紛紛重新檢視我群認同時，在其藉由某些被選擇的傳統文化特質，作為他族、我族區分符號時，領導風潮的族群菁英份子進而獲得權力建構「民族文化」的標準模式與論述內涵，並認定背離傳統文化思維的人們是應該被譴責與糾正的對象。相對之下屏東縣獅子鄉長久以來被有識者譏為「文化沙漠」而失去被關愛的眼神，尤其在近年以「本土文化」為訴求的政治風潮中，獅子鄉民常因為沒有地方文化特色而失去了原運中的發言權；去中心化的過程中同時冒出另一個新的中心，也意味著往昔的「先覺者」不再擁有政治上代表本民族的正當性，新的「內部殖民」模式於焉發生。同一風潮也刺激了後者反省自身的「原罪」，並耽心自身的被「邊緣化」，於是痛思補救之道。但因為傳統習俗流失已久，在找回或重建傳統文化的過程中往往不幸淪為其他地區原住民文化的附庸，失去自主性。如何重建屬於自己的傳統文化特色，成了現時年青一代想要完成的理想，只是在重建傳統文化之前不妨先思考早年傳統文化之所以消失的原因，作為對症處方的參考。

第五節 獅子鄉傳統文化「消失」¹⁰原因檢討

¹⁰ 「消失」一辭非著者主觀之認定，而係引用獅子鄉許多鄉民的習慣用辭，意指獅子鄉的傳統

避文化批判而就政治認同的討論，總令人惋惜。有時政治勢力會綁架文化認同，近十餘年的本土化路線美其名是文化主流之爭，說穿了不過是政治權力正當性之爭，世俗化的結果沙文主義在焉，以文化提升的角度論應予唾棄；但是文化認同要仰仗政治勢力出頭圍事，所以文化思考還是不可背棄國族、政權、政黨的認同。原住民族自治區的討論一直停留在畫餅式的階段，可以大言「準國家關係」的位階遠景，卻又在選舉制度上作平地原住民與山地原住民的區隔，原住民族需要面對的究竟是傳統文化的認同或是政治權力分享的認同？以至於泛原住民運動的政治訴求與民族主義者的理想間出現了對立。可是文化只能供認同嗎？其實，文化詮釋社會現實，卻也包含著超越現實的可能，只要社會生活裡有不義在，文化也就既會美化這種不義，而又可能反省和批判這種不義。原住民族菁英份子如果僅站在政黨的立場看自治議題，而不能反省新政權的本質如何詮釋歷史上的原漢關係，以及國際政治多重標準的現實前景，結果成爲不能發聲或不敢發聲的政客；尤其是當社會資源與政商關係糾結下，原住民族中央民意代表賄選傳聞不斷之時，批評競選對手的「傳統身份」正當性，乃至血源純度的言論亦被不擇手段的使用。有鑑於此，知識份子面對文化議題時，只談認同，尤其是國族主義式的認同，恐怕忽略了更艱難的一條思路。知識份子有責任以批判的態度面對文化現狀，檢討其間屬於壓迫，醜陋的成份，發掘批判與超越的可能。

對國家尤其是民族國家在文化變遷中所扮演的角色，去思考原住民乃至於所有國民所經歷的思想改造過程，有助於我們瞭解傳統文化消逝的原因。「所有的國家在進行思維控制時，都用不同的方式去發明歷史，因爲對過去的解釋提供了對未來發展的預言」。在急於現代化的國家中，「歷史的發明」更是一種有效的手段，對歷史的「反思」可以成爲改造社會的工具。把家族、儀式看成「落後」的表現，是一種「歷史的反思」，其目的在於構造所謂的「現代」，而所謂的現代實

質上是一種新的權力結構。在此假設之下，傳統社區因為是非理性的，所以必然為理性的現代國家所消滅。

建立「民族國家」的努力，表現在政府對傳統的社會－經濟的改造、各級政府對村落財政制度的直接干預、「新學」對傳統文化的取代。國家在村落社會積極推動政府權力、政治經濟和意識形態時，為了減弱家族在社會中的力量和自主權，政府把不同的家族合而治之，造成多姓同處的村落，進而又試圖將原來的族房長勢力轉化為「保甲」官員，服務於政府。與此同時，為了使「大社會」（國家）進入地方社會，政府推出一系列的鄉村社會、經濟、文化的改造運動。公學校以及反對「迷信」的運動。並成時尚。「國家文化」對鄉土社會經濟、社會、文化的滲透和衝擊，所描述的是把原來較為分立的社區變為新國家的行政單位的政治計劃，在不同的歷史時期的實際狀況，以及地方社區一個世紀以來對政治運動和「規劃的社會變遷」的「文化回應」（王銘銘，1997:94、96）。

「規劃的社會變遷」的政治特點，從意識形態的角度看，改造鄉村社會的傳統家族和習俗的目標，在於用現代性取代傳統性。在表面上，這種做法似乎是理所當然的，但是如果我們加以深入的考察，就會發現所謂的「現代性」實質上與國家形態的轉變有關。Gellner 在論述近代文化變遷的過程時指出，社區社會原有的文化形態是社區自身組織的獨立性，其在社會再生產方面的表現是人與人關係的面對面特點和教育的非正式性。近代以來提倡的文化的全民化，其所服務的對象是工業化之後的民族國家；對社區社會組織的否定，同樣服務於新的國家形態。在一個新政權成立以後，它便需要對文化進行重建。一方面它自然需要建設與以前不同的文化來証實新國家的合法和合理性(legitimacy)；另一方面，為了達到這一目標，它必須構造一個與新社會相形之下無比落後的社會形象。從而鄉民所習慣的舊生活方式、社會形態和文化被當成「落後」的表現，家族和社區的宗教儀式成為舊的事物的典型代表。並將之與工業社會國家作比較，說傳統社區是「非理性」的產物，而且必然為「理性的」現代國家所消滅（王銘銘，1997:90、97）。把「現代意識」和民族國家的成長過程相關聯，對 Giddens 關於民族國家

與社會變遷的理論提出檢驗。把家族社區與現代政治相聯繫，有助於我們解釋本世紀新的行政與文化力量的延伸，對鄉土社會的影響。

除了時代因素造成的社會變遷與文化認同轉換外，當地自然與人文條件的特殊性亦應列入考慮。僅將屏東縣獅子鄉與同屬屏東縣之春日、來義兩鄉作約略的比較，藉以凸顯獅子鄉文化表徵或傳統文化消失的原因。

一、部落結構與人口因數

南部排灣族的部落特性，屬於拓展期的文化風格，缺少人口眾多的大聚落，如中排的古樓、土文或來義、平和等大社；以清末時期的人口統計而言：內文、外文兩社人口合計 2367 人，是包含各小社之總計。但在日治初期的人口資料僅古樓舊社一地，戶數四百餘，人口當在 2200 左右¹¹；為分化部落的勢力，自民國 20 年起日本人鼓勵分批遷往他處……民國 36 年尚留有 261 戶（許功明，1994:113）。兩者之間的差異不言而明，也令日治後期以警察身份，前往古樓工作的獅子鄉民，對古樓大社的規模以及風俗民情震驚不已。在異文化入侵之前，本區域內大多是規模很小的新墾地，很多是十餘戶人家甚而不到十戶的小聚落，廣泛散布在低中海拔山區，這些小聚落與宗主頭目所在的部落之間，正常情況下是維繫著良好的互動關係，但是因為與東排以及南排其他的原住民勢力間常有接觸，也常會發生宗主或依附關係的改變，使得小社與大社之間的關係呈現不如北排灣社會制度中的穩定性。也因為天高皇帝遠，使得個人所受的傳統文化拘束較少或接受新文化的意願與自由度相對高於北排灣社會。文化認同轉變過程在 1930 年霧社事件後進入到另一個更緊迫的階段，在此區域中排灣族凝聚認同的最重要祭典儀式「五年祭」被迫停止舉辦；不同於中北排灣社群的大部落結構，

¹¹ 人口統計資料，在本文第一章及第三章中有較完整之說明。

一但儀式終止，要再用其他變通的方式保留這祭典的精神或地位就困難許多¹²。也正因為如此，在日本人戰敗後，中北排灣族很快的就恢復了許多的傳統祭儀，以隔鄰的春日鄉為例：在光復後五年祭被恢復舉行，雖不同於古樓地區的嚴謹以十五天為期，但也有六天的時間。直到後來的山地同胞生活改進運動推行後，於民國五十年左右停辦了兩次，在族人的強烈要求恢復下，改成各村個自舉辦一天的「改良式五年祭」，但是在獅子鄉以南區域則無力回天。

尤其是獅子鄉原本是由兩個不相隸屬的中南排灣族亞族所組成，在日本人治台之前是涇渭分明，相互敵首的狀況。事實上當時的人我區分主要仍停留在親族認同，以及源於此的聚落間攻守同盟，還不至於到部族或民族認同；日本人治理期間，在枋寮分駐所之督導區下設麻里巴監視區，始將兩個亞族納入同一行政管轄之下，才開始有了新的認同範疇。史料中所顯示的恆春上、下十八社之間的互動是一直都存在著，但多限制在雙方頭目階層之間。恆春下十八社的結構原本就是由多元族群組成，對異文化的接收心態自然較為開放，採納能力也與日俱增；這樣的心理因素和文化特質多少會影響到上十八社。況且上十八社中最大的部落，舊內文社的位置距離中央山脈南段的陵線不遠，而此地是往舊七家、舊古樓和台東卑南族以及排灣族部落間多條古道的交匯點，和不同勢力範圍間的互動頻繁；加上舊內文社本身分成上下部落，長久以來同屬於內文社的群體，在權力關係上又主要歸屬於有著不同祖源神話傳說的兩大家系，兩家系之間認同分立，但實際上既聯合又鬥爭的情況，不同於中北排灣社會中存在著的一系獨大情勢，使得生活其間的人們長久以來有著多元的認同傾向。

二、戰爭摧殘與影響

¹² 據許功明教授的古樓村祭儀研究中曾提及：祭師們在日警停辦五年祭期間，於室內私下舉行迎祖靈與刺球占卜（許功明，1994:53）。

不同於其他區域的排灣族部落，尤其是中、北排傳統大社之所在；以傳統部落戰爭思維的原住民族遭逢國家軍隊大規模動員懲誡時，部落所能承受的戰爭規模以及遠超過傳統戰爭規模所造成的慘傷影響是難以評估的。清代的開山撫番戰役重傷了枋山流域中游內獅社群與楓港流域的射不力社群，雖然史料紀錄中並未說明內文社的受摧殘情況，但是以內文社增援內獅社戰役時派出三百壯丁支援的規模而言，其後敗挫而歸當然對大頭目的威望有一定程度的減損影響。而在同一時期楓港流域中，同樣被定位為番害懲誡性的射不力戰役，一直打到草埔後社，整個亞族的勢力範圍都受到了很嚴重的傷害，其後部族頭目遠走他處乃至最終被擒，必然重挫大頭目家在當地的傳統勢力。獵槍收繳事件而引發的原住民族暴亂，士文大社由於頭目家庭的堅持，沒有參與抗暴也因此沒有受到戰火摧殘；春日以北的排灣族群就更為置身事外少受影響。舊內文社部份體系響應力里事件，而使得整個社群不得不有相當程度的涉入，但是情況已可以看出舊內文頭目系統意見的分歧，從動員人數的規模以及反抗日警之激烈程度比較，內文社頭目兩個家系同樣表現出其對屬下的約束力，已然比不上力里社甚而士文社的頭目；這其間的原因有大部份是受到早年「開山戰役」的遺禍。楓港流域的暴動情況類似，也屬小規模而且正反意見相持不下。證明這一區域中的原住民族群是排灣族中追求自主意願最高也最強悍頑抗的一群人，但是兩代之間接連發生的大規模戰役已然使得他們精疲力盡。

從大歷史的角度來看，戰爭是扭轉社會文化進程的最大變數；它不僅僅牽涉到權力、資源與版圖的爭奪，而且還不分男女老少、東西南北，影響了每一個個人的肉體與心靈，久久不退¹³。

五年理蕃計劃後，進入較積極的統治政策，例如在各地廣設警察派出所、蕃人公學校。之後又逐步強勢徵收民間的槍械彈藥。然後又實施戶籍與地籍登記制度。因此，日本政府不但擔負起維持治安的工作，也極力介入各部落的各項事務。

¹³ 資料取材自中國時報 94/03/04A15，觀念平台專欄〈記憶大歷史〉，作者張釗維。

大致上說，日據中期以前各部落原有的功能雖被逐漸取代，但政府並不介入各部落領袖的產生過程；可以想見的是，經過「南蕃事件」的刺激日本殖民政府對於此一地區原住民族的「改造」工作一定較他處更為積極。1930年代開始，透過派出所、學校等代為組成的各式各樣團體，慢慢變成了各部落的主要勢力，而日本政府也得以指派其中意的人選成為部落的領導人物。相對於其他區域的排灣族原住民部落，本地區頭目家庭所要承受的壓力一定更大，所能擁有的選擇性一定更少；國家勢力更見深入的結果在內文社群或是射不力社群間，相較於於北部的士文、古樓或來義等大社，日本警察的象徵意義已逐步取代了過去的神話傳說，也就是說日本警察成了頭目權力來源的合理佐證，而不是完全仰賴過去的家族神話詮釋，頭目身份被迫進一步的世俗化，使得傳統社會結構更鬆散。這一觀點可以從舊內文社大頭目 Puljaljuyan Juleng 於 1927 年新建的家屋家中（祖靈像以外木刻圖飾的取材作了很大的改變），以及射不力社群新頭目由日警認證並授予頭目章等事項中得到驗證¹⁴。

三、關鍵時代核心家庭人丁薄弱

頭目家系內部的自然淘汰，婚姻對象的選擇與新進人丁數的多寡，都間接影響了內文社兩大頭目家系的興衰。傳統上頭目家人婚配的對象一定是從相對等的其他頭目家中選取適婚者，藉以強調頭目家庭後代在二部階序社會中的神聖性。但是日警在這一區域中的影響力得到加強後，已主動的控制頭目家庭婚配的對象，其目的一來可以加強頭目繼承人的歸順與配合程度，二來也可以減弱頭目在傳統社會中的影響控制力。其方法主要是選擇日語流利且態度恭順的青年，與頭目家的女兒婚配。在舊內文社的兩大家系，很巧的都在這期間出現了長嗣為女性

¹⁴ 相關之分析，詳情請參考簡芳菲，1999 著作：《排灣族彫刻中警察圖像的產生與意義》。

或男性長嗣早逝由其妹妹繼承的情況，更利於日警操控核心頭目家庭的婚姻。如前所述，在此一地區由於日語教育的推行較早，以至於 1930 年以後許多身為警丁或警手的原住民青年，已是第二代的日語家庭成員，對於推動「維新運動」革除舊社會的殘毒不遺餘力。這不但改變了排灣族傳統文化中「家」的義涵與認同，也使得「人」的意義因為脫離了“vusam”的概念認同，而一步步不知不覺間走入另一個「日式父系社會文化」框架中，打破了傳統的共有概念，而朝向私有財產制度的單線繼承與認同範圍發展；嚴重的打破了排灣族傳統社會的一體認知與分層階序制度。頭目家庭不再是社會認同的同心圓中心點，每一個人的人生目標不再是如同過去認份認命的工蟻般，爲了鞏固“vusam”的壯大而存在，並將頭目視爲“vusam”中的“vusam”，任勞任怨而無悔。人們開始發展個人主義，追求個人的生命財富與榮耀，與此同時也用力的追求新知識新價值，並除去傳統文化加諸個人的限制與框架。

相對於過去權力輝煌時期，兩大家族中曾有一代之間出生七、八位男丁的盛況，在日治後期以來大頭目家中人丁不旺也是另一個隱憂，核心頭目家系人口單薄或缺少男丁，處理部落中事務的能力因而大打折扣；而且在民主時代競選公職需要靠親屬動員，兄弟姊妹多是最基本的要件，如果兩三代都是高出生率更有助於選舉時的橫向連繫與協調動員。有的頭目繼承人早逝，需另立接替者，在大環境已然失去權力屏障的社會中，更加得不到部落人們的認同；二部階序社會彼此之間失去了往昔的尊重、信任與依賴，有些頭目逐漸的就被人們冷落而至遺忘了，有些人想要追隨上一輩的腳印對祖先事業與自己良心盡一些責任，卻發現很難掌握施力點而內心充滿焦慮。甚而出現頭目後裔不認同頭目的社會功能，家中無人願意繼承這個位置；既沒有了絕對的權力卻還要擔負紛雜繁複的責任，連一般儀式中的暫時榮耀都得不到，使得人們寧可將心力放在現實生活的物質成就追求中，對祖先的重擔與文化的傳承敬而遠之¹⁵。

¹⁵ 獅子鄉長期以來不曾辦過傳統文化祭典儀式活動，頭目的身份無從彰顯，傳統大頭目只有以個別身份出席春日或來義的活動。內獅村曾發生過頭目繼承人迴避的事件，成爲報紙上新聞。

四、「知識新貴」興起

新知識體系的建立，取代了舊有的宇宙觀，也改變了傳統的人觀。過去由巫師和頭目家系共同建構的論述體系，解釋一切天地萬物、山川草木的存在與意義，也建構了一整套的宇宙觀，供人們認識生命的過去、現在與未來位置，同樣的這套觀念可以讓人們掌握個體生命與群體間的對應關係，知道該作些什麼或不該作些什麼。日本人引進的是一套西方的進化管理論，一套國家與國民對應關係的新論述。在這個論述中個人直接效忠於抽象的國家神權，而每日所見管理一切的公務員、軍人與警察就是國家的具象化身。頭目是不需要也不該存在的落後文化表徵，代表著「過去」與「黑暗」，將被未來與光明淘汰的同義字。在這認知轉換的階段中，國民教育機構，即早期的蕃童教育所到後來的公學校，以及太平洋戰後的皇民化運動，青年團組織訓練等一系列的活動，透過對巫師與舊慣的全面取締禁止，一場類似「文化大革命」的社會改造運動讓當初的「直接過渡」¹⁶理論得到了實驗或試驗的場域。將蕃人直接進化成現代日本皇民，讓「高砂族」日後徒然僅具有血緣上的意義而無文化義涵，在南排灣族社會中取得了某些特殊成就。日本殖民統治中更經由蕃地警政體系招募辦法另立，對蕃地警務人員的特殊獎勵等辦法誘使他們努力研習被統治者的「舊慣」，使其奉行終生制的蕃地警務工作之同時很認真的從事「教育」工作。另一方面又利用「公醫」與「農校」兩大體制，培養原住民族的行政人員，作為統治工具，並挑撥原漢之間的唯妙社會地位矛盾情結，兩者相互支援使其獲得很大的認同成就。這些方面國民黨相對之下僅維持原地踏步的程度，但也因此使得原住民文化得到休養生息的機會。

迥然不同於平地社會情況，日本人戰敗離台後，原任警務的本島人士大多遠

¹⁶ 即設法使台灣原住民族不必經由本島化（平地化）的過程，直接一體化、皇民化。詳細說明請參閱本文第三章第三節之第三小節，頁 77。

走他鄉躲避風頭，動作慢的人少不了挨眾人一頓毒打，以洩過去被狐假虎威高壓管理之恨；或許因為同文同種之故，國民黨在接收日本人事務上其實很輕易的就克服了語言的障礙，文字提供了作業的一貫性，使得人事任命上空間很大。但是在山地行政區，光復後原擔任日本警察派出所巡查或警手的人，大多數都獲得國民黨政府留用，甚而立刻擔任官派地方首長之職。也有一批教育所或公學校畢業的青年，得到進修的機會進入師專取得山地教師的任用資格。和其他鄉治排灣族情況不同處在於，此地許多人已是第二代警務系統人士，也就是說他們的認知背景是在國家至上的新文化認同中完成，早就與傳統勢力劃清界線且站在對立面。這一群人並未成為戰爭的受害者，依舊可以悠然地生活在過去的意識型態中，新國家意識和現代化口號幾乎與日治時代是完全一樣；他們大多數成為識時務的俊傑人士，也很認真努力的推動國家的新生活運動，視過去的、傳統的一切文物、典章、制度為時代洪流波濤下的破碎浪花，社會進步的絆腳石。他們的人生觀是：要抓緊時代的變化腳步、要跟隨世界的潮流、眼睛要向前看；而這一切又要從多讀書開始。其實這樣的觀念在他們的父執輩年青時已然養成，也可以說戰後的族中菁英對其他鄉民的啟發是：「投資孩子們讀書、受較多的教育、從事公職是最有保障且最有前途甚而是獲利最多的人生選擇。」也因為交通較為方便許多人更選擇讓孩子們去平地學校唸書，長久以來幾乎所有公務人員的子女都是在外地求學的；一直到現在國中畢業生選擇唸軍校或是公費學校的比例也仍然較他鄉為高。也就是說獅子鄉民固守舊業的想法不是主流，能到外地去闖天下、能改變生活型式、追求更現代化的成就才是值得肯定與追求的人生觀。鄉中政壇上的佼佼者又是當年國民黨保送進醫學院的年青人，他們靠知識的累積得到經濟上重大的成就，又以經濟成就蛻變為政治人物；使鄉民們對「知識經濟」有了新解，也對「經濟實力」有了更多的嚮往。以經濟作物為例，依靠「專業知識」的強勢，獅子鄉發展出了芒果與山蘇兩項高價位的農作物，直接向市場經濟挑戰也在市場取得了領先的地位，在技術有所突破後甚而進軍海外市場，這一批「知識新貴」的眼光早就超越了鄉界、省界或國界。同樣的受到「神學院」知識教育薰陶的新生

代菁英，也掌握著知識的「詮釋權」，勾畫且批判信徒們的生命意義與行為價值，甚而進一層享有免於受質疑的特權，成為名符其實的「知識新貴」。

五、水田定耕與集體遷村

水田化政策的影響，常被原住民文化研究者忽略。一直以來台灣的南島民族自稱為小米文化的子民，因為小米的生長環境與季節直接影響了他們的生活空間、型態與步調，使他們和從事水田耕作的漢民族在空間感、人際關係、曆法、歲時祭儀等文化認知上有了很大的區隔，小米文化也是我群認同很明顯的指標。如前章之所述，本地區遠在第一任總督樺山資紀時代，即已經被安排為理蕃的示範，歷史上第一座「蕃人授產場」就設在獅頭社，也因為授產之需要而有了「蕃人公學校」的設置。日本人在推動同化之初，更是希望原住民能從狩獵為主的遊耕民族，也就是由生蕃不需經化蕃、熟蕃、漢人等歷史進化階段直接過渡到以水田定耕為生活型態的日本人，成為一全新的農業民族；在霧社事件前，日本人便已經推動原住民就地發展水田耕作的新政策；以獅子鄉為例，報導人 C A 即聲稱：其父親在 1930 年之前，就已經帶了八戶人家從內獅村來到楓港溪的新路段開闢水田耕種稻作。1940 年開始，積極在台灣原住民社會推展「集團移住」，其中的第一件案例，便是以本地區舊內文社群之原住民移居台東縣阿朗衛（大武）以從事水田稻作，亦能間接證明本地區在水田稻作一事上較富於實務經驗。然而戰爭末期政府財政吃緊使得「集團移住」遷村的實際效果並不彰顯，但是獅子鄉民卻在此項政策上屬於早先受惠者¹⁷；在 1943 年遷村楓林時，報導人 C A 家族才又移住楓林村種植水稻，他的父親在水稻定耕事業上的成就，不但獲得日本人

¹⁷ 楓林村之土地系日本政府向楓港庄民購買後分配給移住戶，並先作整地及興建共公設施，單單移住地的工事花費就超過 7465 圓，總計達 18385 圓。而土地收購費更超過五萬圓。（外麻里巴警察官史駐在所，1940）。取材自（胡曉俠，1996:191）。

的表揚，也贏得了楓港平地人的另眼看待，家中的經濟實力已然超過楓港大多數的平地人。國民黨政府在山地政策上蕭規曹隨，間接鼓勵原住民移住定耕，在經濟誘因牽引下獅子鄉民有了另一波的水田開墾行動，幾乎自動自發的將河岸台階地都全數開發成梯田。相較之下鄰近地區來義鄉與春日鄉的遷村比較晚，水田文化的推展更是延後很多年。即以春日鄉的力里、歸崇村民為例，一直到遷村至現址十餘年後，在民國六十（1970）年代，整個台灣大社會要邁入工業化轉型時，常民生活中還沒有普遍的食用白米，也不曾轉作水田，使得小米一直仍是族人們的主食之一，加上芋頭地瓜等雜作。相較之下獅子鄉民雖然也有芋頭與地瓜等的種作，補充主食；但是小米耕作卻已經消失很久了，幾乎有兩代的人已對它毫無印象，也難怪以小米為軸心環繞而生的歲時傳統文化活動在獅子鄉全然不存。

六、現代化與西化

幾乎每一位獅子鄉的鄉民在被問到傳統文化消失的可能原因時，都會不自覺或不約而同的指向「交通方便」；因為省道台1線與台9線穿鄉而過，使得鄉民很早就接觸到平地文化，所以被同化或「漢化」了。有人進一步說明：因為交通因素，所以很早以前就有日本人和平地人會上山來收購原住民的傳統服飾與文物，老一輩的人不知道舊東西的價值，所以都毫不吝惜的賣出一切，也因此很早以前這兒就見不到傳統服飾；使得今日年青一代的人們，視穿傳統服飾為一件不屬於自己的「奇怪感覺」。但是交通真的就是主要原因嗎？如果是，那麼為什麼牡丹鄉的交通並沒有省道大路貫穿，但文化流失情況相同？而來義鄉古樓村距離潮州車程不過二十分鐘，且有不少平地人雜居其間，但傳統文化一樣保存完整？若說和平地人接觸早就忘卻了自己的傳統儀式，那麼為什麼苗栗南庄鄉的賽夏族，原漢交融至久至深人口又少，仍可以保有傳統的矮靈祭？這一切應該都是部落群眾的認知與信念，加上社會菁英的示範作用所造成的，而非交通因素。

「現代性」與「現代化」的差別，在於後者傾向於把現代社會的成長視為「自然」或「可欲」的過程，而前者則把這一過程和關於這一過程的話語，當成一種意識形態和權力結構加以反思。許多學者從現代性的內部組合出發，指出所謂「現代化」並不是單純的「人類解放事業」，而是與全球化、資本主義世界體系、民族國家的政治、新的權力結構的形成、意識形態的滲透形式密切相關的過程。傳統與現代化之間的複雜關係的發現，引發了社會思想界對經濟人和文化範式理論的重新思考（王銘銘，2000:122）。

現代性是一種與「過去」形成反差的制度以及人們對這種制度的「合理性」的認可。作為制度和常識，現代性與西方殖民主義以來的全球化有關，但卻與不同形式的民族國家及其意識形態構成「合謀」的關係，使之成爲一種文化霸權 (hegemony)，滲透於意識形態和現代人的觀念和日常生活之中，並在其中發揮支配性的作用。現代性在社會人文學科所造成的後果，是促使學者們用一種過去～現在、傳統～現代、落後～進步、非理性～理性的二元對立單線史觀描寫人的經驗，以人類心性論和西方模式「解讀」不同社會的文化及其變遷。現代性的後果因而不只是社會轉型，而且還是對我們的社會生活有深刻影響的認識貧困和社會描寫單向化。從這個意義上講，所謂「後現代主義」的反思，也就是對社會轉型及現代化認識論的反思。（王銘銘，2000:9）

從十九世紀中國門戶被迫再開放以來，現代化與西化問題始終糾葛不清，漢文化在許多面向上於現代化的過程中出現了質變與新貌，但弔詭的是當漢民族與其週邊少數民族往來時，卻常以西化的一面來凸顯其進步性與優越性來取得主導的角色；而使得少數民族在現代化與西化的演變後誤以爲自身是受到漢化。漢化之早晚或深淺同樣被歸因於交通方便與民族互動的負面結果，但是從許多生活的面向與認同指標探討，可以證明獅子鄉的人們並沒有被漢化。漢人「祖先祭祀」與「香火繼承」的文化核心觀念在獅子鄉並不存在。語言的使用並不是文化或民族身份認同的主要指標，宗教信仰、宇宙觀與人觀才是樞紐；也因此有回族與滿族之大量人口不同於漢族而獨立存在。唯一可以說的是在現代化的過程中，獅子

鄉的原住民和週圍的漢人們走出同樣的步調，一同朝向現代性西化的目標邁進，在現代化過程中他們同時使用母語與官方語言去吸收新知建立新的價值觀與信念。有人將「山地三大運動」視為傳統文化的劊子手；但是山地人民生活改進方案，獲得廣大熱烈的回響，改進迅速，有些成績超過了政府預定的目標；這一事實似乎又反映了心理上的變化在先，結構的崩解在後，替代的文化方能長驅直入。漢人或因其文化長期以來的多元雜揉特性，或因傳統社會權力結構的龐大根深難以拔除，所以會選擇性的西化，特權結構依然屹立不搖；也才需要全盤否定式的、浩劫般的「文化大革命」，指望一世紀以來的文化亂象能畢其功於一役。今日台灣意識之建構何嘗沒有類似的企圖或斧痕？

基督教的傳入，與其說是取代了傳統的信仰體系，不如說是在無神論成爲時代與社會思想主流時，人們空虛無助的心靈極需真心至情的撫慰。國民黨轉進台灣之所憑藉的是美國的船堅炮利爲之撐腰，絕非文化號召。漢文化是結構性的而非宗教性的產物，漢民族心理只有鬼神信仰而沒有宗教文化；也因此國民黨統治台灣初期以破除迷信作爲整肅異己的宗教改革活動中，獨漏基督教。當然宋美齡在其間也扮演了推手的角色，此一時期漢人的民間信仰活動是被嚴密監控的，唯有西方人帶進的基督教得以長驅直入各地區，原住民村落如是台北市新生南路上又何嘗不是如此。只不過漢人的傳統儀式、香火信仰與社會結構盤根錯結，一時之間還不容易換手；加上想要握住「歷史正統」之名份，又怕權力被西方帝國主義架空，蔣家對漢人社群的基督教是採取兩手策略；只不過對屬於異文化的原住民領域，就束手無策了。在既有的認知基礎上，基督教在物質、精神各層面都滿足了原住民的需求，也迎合了此一地區人民長久以來追求進步與卓越的主流思想。傳統的權力論述基礎消失，原因絕非「漢化」，而是「西化」或「現代化」；無論何者，在轉換與接受程度上台灣原住民族更遠勝於漢族，相對下是進步先覺者而非落後追隨者，一直處於主動而非被。與中、北排灣族區域相較，或和春日鄉、來義鄉不同之處在於獅子鄉少了傳統文化的包袱，腳步走得更快而矣。

