

第四章 從部落族人到國家公民： 日治後期政治社會的改變

台東平原上不同人群因台東廳糖業發展而進入更大商品經濟體制內，其上的阿美族一方面延續著歷史上的農耕經驗，成為當時平原上重要的稻米生產者，而有相對過往富裕的生活。另一方面，也促使阿美族從自給自足的社會獨立出來，成為商品生產下的勞工，對原有社會生活產生重大改變。

本章接續對台東平原阿美族經濟生活面向的討論，進一步論述政治社會的變化。共分為四節：第一節 外在環境對阿美族的影響：外在環境指的是制度面，包括日本民法對土地問題與阿美族家庭結構的影響，以及因「蕃人強制苦力出役制度」而出現的貨幣現金，如何鬆動部落的政治權利。第二節 阿美族人主動的改變：因接觸或生活程度接近，造成阿美族人在生活起居上自然地模仿「本島人」；以及部分原住民菁英受現代式教育後，對自身文化的認同變化。第三節 阿美族人被動的改變：透過國家力量計畫性地對部落進行一連串的「改善」，將原住民逐步改變成文明的「日本人」。第四節 權力關係與阿美族人的選舉參與：日治末期的街庄選舉對阿美族所附與的選舉權，具有怎樣的實質意義。綜上，討論這些自願或強制的改變對台東平原阿美族所造成的影響。

第一節 外在環境對阿美族的影響

有關外在環境的改變，本節從法律與制度切入。法律指的是日本民法的施行，制度的執行則是「蕃人強制苦力出役制度」。日本民法實行對阿美族最直接的改變即是「戶主的轉換」，從原本女性轉換成男性，並實際影響土地的開墾與

登記。「蕃人強制苦力出役制度」則在傳統農耕活動外，開始出現可賺取現金收入的工作，並進一步擴展男性的生活範圍與交往。

大正3年（1914）左右為瞭解阿美族戶主該為男性或女性，而展開以台東附近為中心的調查工作，同時調查繼承權與土地相關的舊慣。此次調查分成三個地區：第一阿美族馬蘭社下五社，第二是成廣澳附近蕃社，第三卑南社及其附近蕃社（卑南社雖非阿美族，但風俗習慣相似，故一起調查以為參考）。調查項目包括：第一戶主、戶主權等，第二繼承、繼承人與繼承財產，第三土地及所有權。分述如下：（松野常世 1913：26-35）

一、阿美族與卑南族傳統戶主型態的調查

（一）馬蘭社

1. 戶主、戶主權：

一家實權掌握在年長女子身上，戶口名簿雖其夫為戶主但無權力，戶主權力事實上屬於女子。家內小事由戶主專斷，大事則家族一同和議，決定權則歸女戶主所有。然女戶主權能僅止於一家內的事件，有關全體蕃社事件，由頭目、副頭目、老蕃決議，全然與女戶主無關。

2. 繼承、繼承人與繼承家產：

一家繼承人自古必限定為年長女子，男子則出贅。家中若只有男孩，則從親戚處領養女子繼承，若無法獲得養女，則由出贅的男子共同撫養雙親，雙親死後則此家滅絕。家中沒有孩子則從親戚處領養女兒繼承。女子有數人的情況，長女

繼承，次女以下並不分家，招贅共同生活，除非家庭不睦或人口過多才會考慮分家，次女以下的夫妻獨立分出為一戶。次女以下分家後，本家的繼承人死亡，則由分家共同討論，以最合適的一家重回本家繼承。其妻死亡時，丈夫無論年紀，都必需回到本家。家產不論動產或不動產，悉歸女戶主所有，其夫所有物只止於衣類、銃器。

3. 土地及所有權：

承認一家的私有土地，其他如竹木雜林所有權歸女戶主。分土地為一件大事，得經家族與親戚的協議，若未經過協談，女戶主得取消該協議。社有地的觀念不是很清楚，然社的勢力範圍也可承認為一種社有地；在社有地上耕作，要得到頭目、長老（老蕃）的許可，社有地的處份也依頭目、老蕃決議。清代已認可男子業主權。有關土地買賣與借貸，除社中的借貸關係，並無買賣的情況，借貸地的收穫物為借貸費，最高比例要繳納全部收穫的一半。

（二）成廣澳

1. 戶主、戶主權：

以女性戶主為原則，有兩種情況例外：（1）孩子悉數為男子時。（2）男子為養子，但承接的女子死亡的情況。戶主權能（不分男女）得自由分配自己一家的家產，丈夫不能分家產。有關全體蕃社事件，由頭目、副頭目、老蕃決議，和馬蘭社相同。

2. 繼承、繼承人與繼承家產：

家產歸戶主所有，繼承者可全部繼承。出贅他家的男子，除衣物等為自己所得物品外，不能分配家產。女子分家的情況，分配物有牛豬和田畑。繼承人若無家產也可從親戚處分配得到，沒有親戚時，可從社中分配。

3. 土地及所有權：

承認一戶的私有地，田畑等不動產悉歸戶主所有，且可自由處分，也得讓渡給任何人。買賣與借貸都很自由。旱地無須借貸費，田地則收收穫物的一半。有社有地概念，開墾需依頭目、老蕃和議許可，一經開墾後，土地若因輪耕而中止，三年間開墾者仍保有佔有權。

（三） 卑南社

1. 戶主、戶主權：

原則以女子繼承為戶主。若只有一位男子，家貧就出贅而絕戶，富者即娶妻繼承，因此有男性戶主的例子；除此之外不許有男戶主。家內事悉為戶主權能，若與他家有爭訟或土地買賣的大事時，由家族協議，通常以常例決定。

2. 繼承、繼承人與繼承家產：

繼承情況如前兩社。繼承人有男女，情況同前兩社。都是女子時，次女以下結婚即分家。全為男子時，男子全出贅，以妻子中兄弟最多的男子，偕同妻子回本家繼承。沒有孩子的情況，富裕者領養親戚女子繼承，親戚若無女子，男子也可繼承，貧者則可能絕戶。女戶主若死亡，其他皆為男子且都出贅，則由出贅男子的女兒繼承（孫女），若無孩子則從親戚家領養女子繼承；次女以下因皆分家，

則依年齡順序，夫妻共同回家繼承。男戶主死亡的情況，妻子留在家中，可從男系親戚中領養女子繼承，但此只限於富者；若為貧者，女子得回本家。家產屬戶主，全部繼承。出贅男子可分與脖環、銃器、牛豬。女子分家則將家產分成幾份，但沒有一定的比例。沒有繼承人時，出贅的男子也可全數分配家產。

3. 土地及所有權：

土地屬戶主，買賣處分時一家協議。承認土地買賣，無論旱地或田地，借貸費皆為收穫物之一半。有社有地，在社有地開墾得經頭目和老蕃協議，一旦獲得許可後，因肥料缺乏放棄時，土地佔有權屬舊耕者，社有地得由頭目和老蕃協議讓出。

從調查結果可知，馬蘭社阿美族以女性戶主為主，成廣澳雖有男性戶主，但僅為避免絕戶所出的策略，為一例外，也是此次調查的唯一例外。女性除為戶主外，家庭權力也在年長女性身上，遇到重要事情時，則需經過家族協議討論。繼承權也在女性戶主身上。在土地所有權上，上述蕃社皆承認土地私有的狀況，馬蘭社下五社更在清朝即承認業主權，此或許也正是大正 6 年（1917）土地台帳未登錄地調查時，無法將馬蘭社土地收歸官有，不得不承認其土地所有權的原因，因當地確實具有許多「善意佔有多年且無他人異議者」的土地，也就是所謂「緣故用地」的狀況（李文良 2000）。

針對社有地概念，馬蘭社對私人的「規範」較成廣澳社少，馬蘭社只具領域概念，而無具體社有地範圍，因此在使用上自然較成廣澳社更自由。成廣澳社不僅有社有地概念，若無土地時甚至可以從共有地中分配到土地。與第一章提過川合久午（1942）的調查結果相符：馬蘭社原野原本就任人自由造水田，同一地域若有多數人希望開墾，最早完成者為所有者，舊慣先佔方式並不適用，自己開墾

即成爲其所有地，因此較其他阿美族部落更具土地私有的觀念。復以阿美族有相當穩固、以女性爲主的大家庭結構，除非家庭有紛爭，否則通常不分家，有利農業生產；與卑南族不同，卑南族雖然也傾向以女性爲戶主，但次女以下一結婚即分家，且繼承方式明顯區分富者與貧者，依貧富不同而有差異，可見一種貧富的階級差異。農耕爲主的馬蘭社，有穩固的大家族生活形態，內部重視穩定與合作；卑南族爲「武族」，較注重個人表現，在社會生活上慣於競爭而有階級差等，因此貧富差距較大。

綜上，以馬蘭社發達的土地私有觀念，再配合大家庭的生活方式，不僅穩固其固有的農耕方式，也有利日治時期所大力推動的定耕生產，讓台東平原的阿美族能在日治中期以後快速發展成一個富裕的部落。

二、日本民法之土地問題與阿美族家庭結構

台東平原原住民面對土地的觀念有差異：阿美族重農而愛惜土地，卑南族則輕賤農耕。因此在日本統治者重視殖產興利的經濟政策下，卑南族成爲日本統治者眼中怠惰的民族，復以卑南族過去過著以征服四鄰徵收貢物的武士生活，較難適應農業的生活形態；故當時台東平原所流失土地，多半是卑南族所在之地。過去研究多半將原住民土地流失的現象，解釋爲漢人對土地的貪婪，但也不應輕忽原住民自身對土地主動性。土地流失不可否認與漢人對土地需求的慾望有關，但從卑南族對土地的看法來說，農耕生活本非卑南族所固有的生活方式，如安倍明義（1936.11：47）所提：卑南族與阿美族相異，農耕飼畜爲婦女的工作，男生主要委身軍旅，閒暇時則沈溺於狩獵，除有時巡視耕地或修整家屋，多半的時間都在集會所悠閒生活，男子並不從事農耕，主要負責與他社的鬥爭、出草與狩獵。於是當面臨環境衝擊時，土地並非卑南族護衛的重點，如第三章所述，他們延續過去習得的歷史經驗，轉而透過教育向上層階級流動，但對無能力向上流動的卑

南族男子，因不願拿起過去所輕視的鐵鋤從事耕作，最後只好以販賣土地求生。

情況有如過去的滿族，本是草原「騎射的民族」，在入關後佔住大量土地成爲旗地，然後旗地被大量的典賣，分析其因素：1. 八旗兵丁人口繁衍，租銀已不敷開支，便指地借糧、或支使長租，靠出賣旗地度日。2. 旗丁下鄉收租均有規定假期，佃戶如設法拖延，旗人地主則空手而歸。地主爲了免去討租的麻煩，索性將土地出賣。3. 滿洲旗丁帶投充人出征，缺少勞動人手，因而出賣旗地。4. 旗人入關後定居城市，「鮮衣美食，蕩費資財，相習成風」。(賴惠敏 1999：128) 當時清朝統治旗人強調「國語騎射」，也就是講究清語與騎馬射箭的技巧，而忽略旗人的適應問題。由於旗人不懂經營田產，將土地管理和生產交給漢人奴僕，如管家、莊頭、佃戶來經營，最後竟喪失地主身份，讓土地大量流入漢人奴僕之手。(同上引：160-161)

當然滿族的背後大環境與卑南族不同，但兩者都爲狩獵的「武族」，同樣不善定耕的土地管理。於是卑南族也同滿族一般，將土地租給漢人，甚至賣土地度日；雖然阿美族與卑南族一般，都需負擔台東廳大量勞役工作，但阿美族卻能努力守住田產，如第三章所述，土地尙未出現大量流失的情況，至昭和 12 年(1937) 馬蘭社農地面積尙達 1,057.520 甲。卑南族因習於過往「統治」階層的生活形態，最後不得不以販賣土地維生。如小泉鐵(1932：31-32)所提：「馬蘭社如農民，卑南社如士族，今日上下隸屬的關係已經完全解放，本爲勞動階級的馬蘭社成爲『氣派』部落，卑南社因爲貴族階級，而不關心勞動工作，不得已越來越低劣。」

相較卑南族土地流失的問題，阿美族的土地問題主要是文化議題。如上節所論阿美族在家庭與親屬關係上，普遍遵守夫從妻居，以女性爲戶主，繼承與財產

由女系繼承為原則。¹但施行日本民法後，卻造成阿美族土地所有權上的新變化：依據日本民法法律規定，妻子在丈夫面前為無能力者，當開墾或採薪時得先經過丈夫同意。但丈夫可以不用通過妻子的同意，以自身的名義提出土地開墾的申請，且開墾期間土地租金的繳納，驗收上繳開墾完成合格後的土地價款（代金），與土地台帳登記後，每年的地租稅額，都需明確的所有者。（和田博 1929b：57）此所有者在所有權法律的限制內，可自由使用攸關所有權收益和處分的權利，但法律上規定的所有者並非女性戶主，而是男性。因此和田博推斷：依日本民法的規定，此政策將煽動阿美族男性對土地的露骨慾望，進而造成阿美族社會重大變革（同上引：60）；但後續發展似乎未如和田博所預料——阿美族改由男性當家作主。

就馬蘭社男女戶主比例來看，到昭和 14 年（1939）時馬蘭社女戶主仍有 262 名，男戶主卻只有 15 名。也就是說，直到日治末期阿美族社會，表面上依然維持女性當家的現象。另在家庭人口數方面，至昭和 11 年（1936）也仍然保持大家族型態，馬蘭社平均家戶人口數多達 10.0 人，（台灣總督府警務局理蕃課 1936：53）甚至昭和 14 年（1939）尚有一戶人口多達 58 人的家族存在。能維持如此的大家庭，即表示分家情況並不多，就算分家也並未增加男性戶主的人數。末成道男（1983：36）在阿美族石溪部落的調查也發現分家情況未如預期，下面是石溪部落分家的統計表：

¹ 田野口訪問問「嫁入」女性家庭的男性阿美族老人，錢財如何處理？多半回答交由女性家長掌管，且是一家最年齡最長的女性，他們認為在農耕的時代收入穩定卻不多，整個家族的人接將錢交由女性「當家」分配、利用，並不覺得不公平也很自然，且當時能購買的物品也很少，農耕米糧即足以生活。這是很典型自給自足的生活形態，直到戰後初年都還維持這樣的情況，近年「老農年金」的出現，這些「嫁入」阿美族家庭的男性老人，似乎獲得一筆可以不屬於家庭，而歸自己的金錢。「當家」是田調時經常可以聽到對戶長的說法。從阿美族男性的角度思考，他們的榮耀來自於幫助「嫁入家庭」富裕的榮耀，他們成為女性大家族的一份子，齊力為大家族工作，是很自然的事情。

表 35：石溪部落分家統計表

時期	~1915	1916~ 1925	1926~ 1935	1936~ 1945	1946~ 1955	1956~ (1970)	合計
家數	6	0	3	4	18	36	67

資料來源：末成道男（1983：36）。

表中可以發現，日治時期分家情況並未受到日本民法規定的影響，改變為以「男性為主」的家庭結構型態。傳統阿美族以人口數多寡來認定「貧富觀」，人口多表示農業生產力佳，反之生產力必減弱，因此稱「富家」為 *cikaenay a loma*，意思是「家人多」，稱「貧家」為 *pakoyoc a loma*，意思是「家人少」（許功明 黃貴潮 1998：31）。可見在阿美族的想法中，致富的主要原因是家庭人口多的關係，有些人因此稱富家為 *maolalay a paro no loma*，大家族之意（同上引：32）。在保護家產的前提下，一朝有事時阿美族才可能棄鋤防衛，阿美族部落主要透過農業生產來擴張勢力，形成以農業為主的大型部落，男性則以幫助部落發展來獲致尊敬與榮譽，²女性則專門處理家庭的事務。

因此戶長的轉換不是單純家庭結構變化的問題，主要還是與家庭生計型態有關，³因為馬蘭社阿美族一直到日治末期還維持重農的生活方式，所以必須讓人口數持續保持大家族型態。末成道男（1983：36）就此也提出兩個解釋：一是部落本身約制力。⁴二是「蕃人強制苦力出役制度」的影響：出役制度造成家庭農業勞動人口變少，因此更不能分家，也變相強化家庭結構的穩定性。間接證明勞動力雖不足夠，但為了能耕作還是得儘量維持大家庭，以求農業收穫。這樣的現象甚至延續至光復初期，阿美族廢除母系改從父系的比例仍然低於百分之二。日

²田野口訪談論男性對「女性」家之看法時，他們多半會覺得：無法嫁入他人家庭的男人，表示其能力不足，無法撐起一個家庭，因此以能「嫁入」女性家庭為榮，也表示能力受到肯定。

³許木柱（1997）的研究指出母系社會的形成動力有二個較重要的因素：一、該社會男女兩性在家經濟分工的均等程度或生計型態，支持本論文的說法。

⁴末成指的是部落自身對部落的約束力量，如果遷離部落會罰牛。

本民法的規定在日治時期似乎並未立即對家戶造成衝擊，但貨幣現金的引入與前述家庭結構的變化，不可諱言是戰後阿美族社會瓦解的遠因，因為戰後阿美族家庭與社會即快速瓦解。

三、貨幣現金造成部落政治權利的鬆動

土地問題雖未劇烈鬆動台東平原阿美族的家庭結構，但某些力量還是逐步改變當地阿美族的社會生活形態：「蕃人強制苦力出役制度」即是其一重要的影響力。日本統治前的阿美族家庭，田地為唯一田產，家庭唯一的收入就是力耕田地後得到的米糧。自從「蕃人強制苦力出役制度」後，產生米糧以外現金收入的來源，過去純粹自給自足的農業生活型態，隨著日本現代國家的建設，而開始出現職業的分化，而有「義務苦力役人」、教師、商業、工業等職業。(和田博 1929.8b: 57) 就馬蘭社阿美族的情況，如同前面所介紹，公官吏比例並不高，主要還是所謂的「義務苦力役人」(也就是勞工)。雖然如此，此制度卻讓阿美族人在米糧外，又多了工資、薪資等收入。

部落青年出役獲得的現金收入，可以用來繳納租稅，⁵購買食品、衣物等用品。⁶擁有金錢的年輕人一反過去以老人為主的社會型態，開始受到重視，部落的實權從老人轉移至年輕人手中，傳統敬老的美風也受到莫大挑戰。義務苦力出役制度除影響現金收入外，還促成蕃社青年生活圈的擴大。如和田博(1929.7a: 80)的討論：在過去農耕時代很少有出遠門旅行的機會，現在南公埔的青年與北加禮苑青年因出役制度得以並肩工作，今日受命出役，即乘汽車越過原野與山嶺至不知名的地方工作，右鄰也許從大港口來，左鄰來自月眉。一批一批以每十五

⁵ 馬蘭耆老提及：「工資足夠拿來繳稅金，而且本來田裡就有稻米，不會沒飯吃，錢拿來繳稅就夠了，也沒有其他需要的花費。」顯現一開始現金收入主要是用來繳稅，隨著生活圈子的擴大，才逐步影響其對物質生活的慾望。

⁶ 對接近台東街道的馬蘭社人而言，其物質誘惑更大，他們可以從街上購買汽車、台灣服、洋服、帽子、鞋子等。(安倍明義 1936: 48)。

日爲一輪調動，⁷因此部落青年無人可避免受此「義務出役制度」的洗禮。此制度不僅造成經濟層面的影響，在精神層面也對部落青年造成衝擊。

過去稻作收穫後，除所需食糧，尚有剩餘才拿來釀酒，老蕃、頭目喝酒時，年輕人滴酒不沾站在一旁，頂多也只喝所剩之殘酒。昭和元年（1925）小泉鐵（1932：18-19）至東部阿美族部落旅行時，參與一場鯉魚尾之部落豐年祭，當時所飲之酒即不似過去全爲自己所釀造，已有部分是購買而來。小泉鐵觀察阿美族最喜歡米酒（與日本燒酒相似，爲當時台灣專賣局製造）或糖蜜酒。而購買酒所需之現金自然也是從義務苦力出役之現金而來。

年輕人面對生活型態的變化、生活圈擴大，不僅要從事著過去不曾做過的工作，當工作執行不力時，因動輒受到日本警察的暴力施迫，也造成精神上的空虛與壓力。使得過去有紀律的飲酒習慣，開始鬆綁而出現酗酒的現象。安倍明義（1936：56）十分憂慮此現象：阿美族不僅男性飲酒，女性也飲酒，甚至三四歲的幼兒，也讓其飲用烈酒。⁸因爲精神上的強烈不安，而造成的飲酒弊害，自然影響整個民族的生存與延續。⁹

本節所切入兩點：一與法律有關，另一與制度有關。但都深遠影響阿美族社會文化的改變。和田博對土地問題的預言雖然沒有在日本統治時期驟然發生，卻成爲戰後阿美族社會文化瓦解的重要遠因；貨幣現金的引入更是直接衝擊部落政

⁷ 新馬蘭耆老也曾提過：「勞動力分配的方法是，以戶爲單位，一戶一人去，10天回來一次，十戶就有10人，十天後換另外十戶去作，所以不會一次全家都去，也不會全部落都去，所以田理的工作，也不會被耽誤。」

⁸ 當代也特別針對阿美族婦女飲酒提出看法（許木柱 1997：147）：一方面由於在阿美族傳統母系大家族的結構中，女性在家庭地位的崇高以及在兩性分工的重要性，女性也因而在家庭及親屬的互動上扮演重要的角色，因此高度的強調親友感情的聯繫。但另一方面也因而面臨較大的性別角色壓力，這個結果導致阿美族婦女必需藉著某種方式以減低因性別角色的重要而引起的心理壓力，而酒正是減低心理壓力的工具之一。

⁹ 相關原住民飲酒的討論，除從弊害的角度思考，也可從文化脈絡說明。相關研究可參考葉鳳娟，〈從傳統到當代：試論馬蘭阿美人的酒、祖先祭祀、社會秩序之變遷〉，2008，台東大學南島文化研究所碩士論文。

治權利與精神層面，造成部落權力的轉移與精神面向的空虛。

第二節 阿美族主動的改變

本節著眼於阿美族人自然而然或是積極主動的改變情況。阿美族面對外在環境的劇烈變動，內部也自然產生許多變化，變化的情況在大正 12 年（1923）施行民法、商法後更顯劇烈。此法令造成平地居住的原住民必須在同一基準下與「本島人」、「內地人」共同競爭，也使平地居住的原住民大量接觸其他人群，社會明顯出現「土地轉向本島人之手」、「衣服變為本島服」、「蕃語轉成本島語」等阿美族人「本島人化」的現象。（藤村寬太 1936：35-39、59）

一、阿美族人「本島人化」現象

安倍明義（1936：48-49）提出造成「阿美族人本島人化」現象的理由：

- （一）與本島人接觸日久：無論是清政府時代為統御方便所實行的共婚政策，或是日本統治時期，漢人商人或與原住民雜居，或與原住民結婚以求商業經營的便利等因素，¹⁰因長期與原住民接觸，原住民自然模仿起漢人的風俗習慣。
- （二）與本島人生活程度接近：漢人因人數遙遙領先「內地人」而佔有相對優勢，且境遇和生活程度相近，生活起居型態自然也較易模仿漢人。
- （三）精神方面的不安：日本統治後雖因文化接觸使生活日益改善，在精神上卻出現不安的現象，因無法安心立命而使內心感覺寂寞，不知人生目標何在？喜好逐利的漢人，以欺瞞的手段誘惑原住民，對精神上不安的原住

¹⁰大型蕃社中一定本島人開的雜貨店，本島人多數入贅蕃社頭目家，利用岳父的信用開雜貨店，裡面陳列新奇物品與嗜好品，唆使部落蕃人購買。和田博 1927 內地移民と蕃人教化。台灣時報 4 月號：41。

民，提出本島人信仰的重要性；或利用原住民對日本人的反感，稱其如果能如本島人一般進步，就可免除苦力出役。

這三個理由，前兩者是因自然而接觸所引起的社會文化變化，當中特別值得注意的理由是「精神生活的不安」。如前所述，阿美族社會無法再維持自給自足的封閉型態，出役制度除造成生活圈的擴大外，也因為快速的文化接觸和適應問題，而造成內心極大空虛。這使得漢人得以趁此機會，遊說原住民信仰漢人神明，¹¹以免除前述的精神不安，或以高利要原住民購買門聯、畫像或其他祭器，藉此擺脫受支配的生活。對當時經濟生活堪稱良好的阿美族人，有時一戶甚至願意出資高達七、八十圓至二百圓的金額購買這些用品（安倍明義 1936.11：49）。生活環境的改善，無法彌補精神因外在環境或社會等問題而引起的空虛，阿美族人於是在不知不覺中，希望透過學習或模仿本島人的生活方式，擺脫生活或精神的困境，同時阿美族人也開始過起本島人的節慶，如清明節、中元節、中秋節、重陽節等，還會祭拜土地公和媽祖等（和田博 1927：26）。¹²也間接反應，傳統原住民的信仰已經無法滿足部落人心靈的需要，原住民似乎已經意識到自己「落後」文化對生活的不利，所以企圖學習最容易接觸到的「文明」漢人，以改善自己的命運。

阿美族「本島人化」的現象快速擴散至日常生活各方面——敏利的本島人商人觀察阿美族並無裁縫的技術，日常多以容易到手的物品自然纏繞身體，於是製作低價且便於勞動的衣服販賣給原住民，此造成在安倍明義（1936）觀察的當時，

¹¹就石磊戰後的調查指出：馬蘭地近台東，阿美族居民與漢人接觸的時間既久且幅度又大。早在日治時期早期，居民就普遍受到漢人民間信仰的影響，雖然日治末期因受皇民化運動的影響，漢人民間信仰在馬蘭受到壓制，但光復以後壓制消失，漢人民間信仰又在馬蘭阿美族社會中恢復過來。（石磊 1976）

¹²除台東平原與漢人接觸日久的馬蘭阿美族有此情況，連花蓮平原上之薄薄、荳蘭等社也是如此：他們與漢人一起恭請媽祖，長列的隊伍沿街敲擊銅鑼與放鞭炮，一同繞境進香。（和田博 1927.4：27）據新馬蘭部落 panay 對父親的記憶，其父親喜歡結交漢人朋友，經常請他們至家裡吃飯，藉以學習他們的習俗與生活，如貼春聯、過農曆新年、放鞭炮等。

阿美族男子特有的服飾已不見蹤影，女子的衣服也只留下過去綁腿的部分。

生活方面，阿美族過去吃飯時沒有桌椅，一家人圍成圓形蹲坐，習慣以手捏飯進食，¹³或使用臨時的樹木葉子替代湯匙，受本島人影響後，也改以桌椅吃飯進食。在家屋建造上，雖也有模仿內地人校長或警察官舍的情況，但其實原住民實際生活與他們十分隔絕，且與日本工匠相較，本島人工匠設計家屋和製圖的費用都相對日本工匠低廉。而且家屋只要蓋得和住家附近的本島人相仿，對當時阿美族人而言即足堪誇耀，這也點出阿美族模仿漢人，除心理因素外，也有相當現實的動機。綜合多方的因素部分阿美族人逐漸失去對自身文化的認同。

二、原住民日本化：先覺者的角色¹⁴

無論是對「進步」的想像，或「文明」的渴望，原住民對自身文化漸失去認同。日本統治者企圖藉由標榜「文明化」和「近代化」，取得殖民地統治的正統性和合理性，讓受到「文明」影響的被統治者隨著「作為權威之近代」深入社會，發生改變。（並木真人 2004：102）下述三個事例正是接受所謂文明教育的部落先驅，這些人也是所謂「受到文明影響的被統治者」，他們分別為阿美族巡查、卑南族官吏與阿美族教育者。在不斷變動的環境裡，這三位「先驅」對自身文化出現不同的認同情況。

（一）阿美族人日向武郎

¹³現在我婆婆教我孩子（孫子）吃飯時，也會要他們用手抓飯吃，稱為「mimi 飯」，並且說用手抓飯吃比較好吃，也才像原住民。過去，吃飯時把裝白飯的藤籩與裝菜湯的大碗擺在地上，一家人圍蹲著吃，以手抓飯，輪流抓起碗或竹匙喝湯。許功明 黃貴潮（1998：28）

¹⁴近年討論有關殖民地問題時，「對日協力者」的角色成為分析「殖民地近代性」的重要關鍵，帝國主義、協力菁英份子與當地民眾等三者構成「協力機制」，對統治者而言，透過本土菁英的協力可以使統治深化落實，對協力者而言，透過協力可以確保手中的利益，獲取邁向近代化所需的各種資源。並木真人 2004 朝鮮的「殖民地近代性」、「殖民地公共性」和對日協力——殖民地政治史、社會史研究之前置性考察。跨界的台灣史研究 若林正丈、吳密察編。台北：播種者，71-112。

大正 14 年（1925）小泉鐵（1932：30-31）至台灣東部進行原住民調查時，經 Ancng 社，該社有一位阿美族巡查日向武郎，小泉鐵稱他為打破迷信的實踐者，令人尊敬的阿美族「先覺者」，¹⁵主因是他自發性的打破部落迷信：部落內有稱為 *dewaso* 盛酒的祭神器，為祭祀時所使用的神聖道具，日向君首先打破禁忌，將 *dewaso* 廢棄。

總督府專賣局至昭和 11 年（1936）7 月，才開始對居住行政區域內的原住民實施酒專賣令，當時專賣局台東出張所，會同警察官吏，至各部落「徵收」自釀酒用的蒸餾器。在徵收後與摧毀酒器前，要求部落眾人列隊莊嚴舉行「告別」酒器的宣誓式，並讓部落以自家釀酒作最後一次酒祭。（台灣日日新報 1936.7.24.：第 5 版）¹⁶日向武郎摧毀酒器的行為，較總督府的政令提早 10 年（但已是實行原住民教育約 30 年的大正末期），也表示有一些原住民對自身文化的認同很早就出現轉變。

（二）卑南族人林才

其二為卑南族林才，¹⁷其於台灣總督府農林專門學校畢業後，以農業技術人員身份服務於台東廳，農專在學時因接觸西方宗教而成為基督徒。當時台東廳教育單位主管赤松二三以「日本政府對台灣高砂族，不准信仰基督教」，並稱「日

¹⁵並木真人將此類「先覺者」分為兩種：一「意識型態對日協力」係由過去所謂「親日派」菁英和舊式反抗菁英所「鼓動」的對日協力；二「技術官僚型對日協力」係指次菁英和菁英志願者等藉由職務等所形成的「功能」式對日協力。此處之阿美族巡查可歸類為第二種。

¹⁶酒專賣令實行於行政區域內的原住民，除破除迷信的理由，其實也是配合日治末期戰事，對原住民部落進行經濟與文化上的掠奪。

¹⁷林才之父為古拉老，為卑南族第十六代總頭目。以第一名畢業於卑南公學校，因當時卑南公學校只有四年，未達升入中學標準，故再至台東公學校就讀，後以第三名畢業，由校長齋藤典治推薦，農專校長大島金太郎提拔，免試升學台灣總督府農林專門學校，昭和二年（1927）畢業。後以農業技術人員身份服務於台東廳。古拉老或作姑仔老、龜仔老，其父為林貴為 *uredang* 和漢人鄭尙的長子。故鄭尙為林才之祖父，入贅卑南社。日本統治結束「恢復原有姓名」即改名為鄭開宗。姜祝山 2001 鄭開宗（1904-1972）。台東縣史人物篇：58-59。台東：台東縣政府。

本政府對高砂族之精神教育的方針，係先行灌輸日本神道。」的說詞與林才發生衝突。後續總督府又推行以廢棄祖先之神主牌，鼓勵參拜日本神社的運動，林才受卑南改善會主任委員迫田修之命，成為卑南神社祭司，透過卑南改善會委員會會議決議：每月應參拜神社一次，每年 11 月 3 日舉行神社大祭。昭和 7 年（1932）卑南派出所主管犬飼源一郎，欲將該年神社大祭日期提前一個月，此舉引發以林才為首的反抗行動。事件過程有一卑南社出身之青年水田，當時為利嘉派出所巡查，水田前往處理該反抗行動，埋怨林才將事態弄得過於緊張，林才卻十分堅持卑南改善會委員會會議決議的日期，水田勸阻無效離開。最後事件雖在廳長兒玉魯一協調下落幕，然而之後改善會各項工作，則從改善會轉由警察單位管理。（鄭登園 1968：30-38）

（三）阿美族人黃忠

馬蘭社阿美族人黃忠，畢業於台北第一師範（今台北市立師範學院）演習科，後依總督府派令從事教育工作，曾至新開園公學校教學，並遊說只顧務農而不關心下一代教育的父老，規勸他們讓孩童上學。昭和 12 年（1937），馬蘭公學校訓導遺缺，需熟悉地方的人來治校，故台東廳將黃忠調任馬蘭公學校。卻因為上言抵制皇民化運動，諫明尊重原住民文化，半年後旋被調任知本公學校。（羅福慶 2001：203）昭和 13 年（1938）更因為加強推展皇民化運動，開始禁止部落在 7 月舉行祭祖儀式，改為元旦祭祖。¹⁸並要求著西服、過新年、拜天照大神。（同上引：195）當時黃忠以棄祖靈將犯大忌直諫，使得翌年即恢復舉行祭祖。

林才的例子，顯見當時原住民面對宗教信仰的多方衝突，包括西方宗教的進

¹⁸迄今馬蘭阿美族人依舊重視七月之祭典勝過元旦或農曆春節。我嫁入部落第一年，農曆新年努力準備年夜飯圍爐，卻發現家人完全沒有過年感受，如常生活。倒是七月豐年祭，約在六月平靜部落內就開始有許多聚會，討論祭典相關事項，他們也會強調這是我們的「過年」，以讓他人瞭解七月豐年祭對他們的重要性。

入，日本信仰的強制與原住民祖靈信仰的打壓。這些殖民地培養出的在地官僚，自發性地融入殖民地近代化的過程。但隨著教育等各方面建設的開始，以殖民地政府為中心的政治、經濟、文化等統合持續進展，這些原住民菁英也開始與日本統治者發生衝突。

上述三個例子有一致處，也有矛盾的地方：一致之處為這三位「先覺者」皆為並木真人所稱「技術官僚型對日協力」類型，相較於「意識型態對日協力」這類屬社會著名親日派之領導階層，技術官僚型多指地方行政機關職員，或擔任地方行政末端的「地方有志者」。就原住民而言，礙於統治者對其為「野蠻人」之認知，並不容易形成親日派的領導階層，反而因需要「教化」之故，容易透過教育而出現許多所謂地方行政末端，如「地方有志者」這樣的人物：巡查、教員或任職官廳下層職務。

在原住民「文明化」的教育過程裡，這些「先覺者」對於傳統文化，有日向武郎的破除迷信，也有黃忠的直言進諫。日向武郎巡查廢棄盛酒的祭神器，藉此打破傳統文化禁忌。林才雖受命為卑南神社之祭司，但是因為認為：「神社參拜，係對日本天皇之祖先之靈，表示敬意，並非信仰的對象。」透過將天皇轉換成一種「祭祖」形式，而能化解自身對神社祭拜的信仰衝突。黃忠則不顧公職，執意進言且堅持傳統文化的延續。

這些現象很類似近年韓國對自身「殖民地近代性」的討論：其嘗試超越「抵抗/親日」的二分法，認為韓國被支配的民眾，對殖民地政府，其實呈現既協力又抵抗的兩面態勢，在「日常的抵抗」與「對日協力」兩端之間，有著「殖民地認識的灰色地帶」。(並木真人 2004) 如前述卑南社衝突事件發生時，同為卑南社出身的水田巡查與林才的分歧的立場，即是這種例證。

同時可以發現職業是影響原住民對統治者態度的因素之一：日向武郎與水田皆為巡查。警察為日本統治原住民部落的主要系統，透過日本教育系統而成為巡查的原住民，自然是日本勢力進入部落最好的協助力量，第一線的巡查必須以行動破除「不文明」的傳統，以促進部落邁向近代。思慮行動背後的因素時，會發現其中有因職務而不得不的原因，也不可否認包含破除迷信的自發因素。而任職教育或行政末端工作的原住民菁英，則受到教育的啓蒙，容易開始反省自身處境，近代化雖以統治制度壓抑或限制生活上的部分面向，卻也同時誘發他們對近代化生活的嚮往。林才似乎就將卑南改善會想像為一具有「自治」的組織團體，因此堅持改善會決議的日期，並認為警察系統不應干涉，且不惜與其發生衝突。黃忠更因受了現代教育的啓蒙，再次體認傳統文化的重要而極力維護。

當時居住普通行政區的原住民在捲入現代國家建立過程時，面對漢人與日本人文化或制度時，都得努力尋找平衡點：不論是本島人對阿美族日常生活面向的影響，或是日本現代教育對其文化認同的轉變。與第三章從經濟角度觀察到的情況類似，當時原住民社會也出現階層化的現象。原住民已不全然是被統治階級，透過教育他們也成為統治者的助力。並在「文明化」的過程裡，因自覺已擠身「文明」之列，而期待進一步擁有相對於統治者的平等待遇。於是面對統治者時開始出現分歧的態度——時而是「抵抗者」時而是「協助者」的現象。整體而言，原住民受本島人的影響還是較深遠，當時在台灣的日本人也深知此情況：原住民因模仿本島人風俗，自身風俗幾乎不存，雖有部分日本人化的情況，卻也無法阻擋多數漢人所造成的影響（拓殖通信社 1927：2）。

第三節 阿美族被動的改變

阿美族與本島人相處日久，因前述種種因素，使得阿美族在食衣住各方面都

受到本島人多方影響。當時實際負責日本內地移民作業之東鄉實，本希望台灣東部能成為純粹如日本農村的新天地，但在經濟效益大於政治理想的糖業政策下，日本農業移民似乎未達成教化阿美族成為日本農民的使命。隨後實行之「蕃社改善計畫」，於是希望能透過國家力量直接改變阿美族生活。此改造計畫不只是期望排除本島人的影響，達成「教化」原住民成為「日本人」的期待，更將部落進一步納入後藤新平《國家衛生原理》的藍圖，（林呈蓉 2005：166-167）¹⁹即「衛生之變遷即文明之變遷」，警察扮演巡守的角色，使衛生課和警察組織密不可分。（同前引：193、208）因此「蕃社改善計畫」的內容有許多與衛生改善相關。相對於前一節阿美族「本島人化」的問題，本節主要以上述背景探討阿美族的改變。

一、日本農業移民的角色

大正 8 年（1919）日本在台實施「內地延長主義」之後，國家政策朝向殖民地與日本「平等化」²⁰的呼聲。於是台灣東部之日本農業移民的角色即受到當地官吏重視，希望他們能成為教化原住民的助力。然而當時負責日本農業移民的機關為農務課，負責蕃人教化的機關則為理蕃課，這使得計畫容易因各行其事而難以整合，造成日本農業移民的角色逐漸偏向純粹經濟的開拓，（和田博 1927.4：20）背離東鄉實一開始的計畫，而原住民教化問題則交由警察管理，管理上統則多關注在社會與政治的層面。

日本內地農業移民受經濟力驅使來到殖民地台灣的東部，無論是官營或私營移民村，其本意都希望將移民村建設成「內地式純農村」，讓移民能過著如在日

¹⁹ 其基礎為後藤新平所撰述的《國家衛生原理》，後藤新平從領台開始，便有機會參與台灣社會的經營改造，從衛生顧問到民政長官的任職期間，對台灣的衛生行政與近代化基礎做一整體的規劃。其理念很多是引進西洋近代衛生學與國家政策學的概念。對原住民部落的改造也可見其影響。

²⁰ 一次世界大戰以後，民族自覺思潮高漲，台灣民族意識也逐漸覺醒。。此時日本宣佈「內地延長主義」，以「同化」宣稱要讓台灣逐步從殖民地轉化成日本本土的一部份。相關活動包括「內台共婚」、「內台共學」等。

本內地時的生活一般，也使得日本農業移民雖然已經至台灣，生活其實卻仍像在日本內地。（和田博 1927：32）因此和田博（同上引：29）認為：如要建設東鄉實所謂的理想日本農村，就得讓日本農民與本島人、原住民雜居在一起，重新建立新式的「內地式純農村」：讓內地人與本島人、原住民共同生活，才能發揮日本農業移民到東台灣的使命。針對「蕃人社會教化」和田博（同上引：33-40）提出下述幾點建議：²¹

- 1.在原住民部落內配置相當日本移民進入：此作法主要是為避免「阿美族本島人化」的現象。因為原住民部落四周雜居許多漢人，於是深受漢人影響，若能將日本移民移入原住民部落四周，則能促進阿美族人同化為日本人。
- 2.不該給予日本移民荒蕪地：因移民能力不利荒地開墾，²²如給予熟田，則能立即供給米飯，也不會被丈高的茅草打擊耕作的信心。原住民則相反，如把他們的土地賣給日本移民，他們則能獲得資金改造家屋、購買日用品或準備牛、牛車等生產用具，再讓原住民借貸官有土地，去開墾荒地。
- 3.對待原住民學齡兒童無須如對待日本人兒童一般。只對有教育可能性的原住民學童施以教育即可，其他兒童可成為勤勉勞動者。把不適合受教育的兒童收容至日本移民的家中，教他們養豬養雞、建造庭園和種植花木的方法，同時強化他們的日本語，使其無溝通障礙。
- 4.收益分配需平均：為使日本人與原住民能互相提攜，重建「純粹」的日本農村，彼此必需結合成強固的經濟同盟，而同盟關鍵即是信用。當日本人

²¹ 此處只整理與本節議題相關的建議。

²² 在台灣的日本農民其耕作模式較日本內地辛苦，因為作物較內地早熟且易生雜草，耕地的工作益加麻煩。日本內地稱內地農村的小農為「五反百姓」。「反」為土地面積單位，所謂五反百姓指的是一戶農家的勞動力足以耕作五反田地。然在內地的五反百姓，在台灣只能稱為「四反百姓」因為在台灣同樣的農戶只能耕作四反土地。和田博（1927.4：30）

與原住民共同耕作的場合，出資必須公平，不能因為日本人擁有優越的智識，則以此為報償而不出資，如此會失去原住民的信任。

從上述簡短幾點，可一窺當時實際的生活情況。²³首先和田博注意到阿美族「本島人化」的現象，反過來說，和田博在台灣東部所欲重建的日本式農村，實際上並不包括本島人，而且本島人不僅不是合作的對象，甚至還是欲隔離的人群。因此為防範本島人的影響，需要增加日本農民與原住民接觸的機會（也表示日本農民過往與原住民的接觸不多），而建議將日本移民移入原住民部落四周的建議。

對當時已經劃入普通行政區的阿美族，雖已盡日本國民納稅等義務，但在官吏眼裡依然是野蠻人，且野蠻程度與高山蕃同等。因此日本人應耕種熟田，而原住民則適合開墾荒地。但如第三章所述：阿美族的農耕技術在日治初期即相當進步，已會以牛隻協助耕作，農耕技術其實不遜於日本內地某些地區的農民。兒童教育上：日本兒童應上學，而原住民兒童則適合從事工作訓練，但從第二章對原住民教育成果的描述，日治初期居住平地的原住民兒童，已表現出良好的學習能力。且在提醒日本人視原住民為「野蠻人」的同時，還要小心「無智」的原住民會在收益不均情況時提出質疑。凡此種種，都使合作之說顯得矛盾與不實在，所謂「重建的日本式農村」裡，原住民與內地人關係依然不平等，此二者還是各自站在不平衡「野蠻」與「文明」的天平兩端。

表面上因「內地延長主義」，使國家政策朝向殖民地與日本「平等化」現象發展，但如同駒込武（1996：130）所論：在國家統合這個面向上，雖有尋求一定平等化的傾向，但在文化統合的面向卻有差異化的現象。²⁴阿美族在大正 12

²³當然也不可忽略此為和田博以官吏身份所提出的建議，得注意行文背後所隱藏的立場。

²⁴ 駒込武（1996：130）認為相互並無矛盾的現象，雖然強化了重層有差別的構造，但出現所謂

年（1923）民法、商法實施台灣後，看似與日本人和漢人站在同一線上，使用同一法規，受同一制度支配，其實卻只是表面的「平等」，在生活各方面依然受到不同差等的對待，本島人雖然也面對同樣制度，但因日本人對其有所忌憚，除在文化上與日本人同為「文明人」外，本島人在人口與土地適應能力等的在地優勢，都使得日本人亟欲排除本島人影響力，選擇拉攏原住民。但一開始日本人即認為原住民非文明人，他們是低劣的野蠻人，故在「文明 vs 野蠻」的認知下，合作關係其實是「教化」，一切計畫都是為保護原住民而立（對待次一等人所產生的限制都稱為保護），所以讓原住民去開墾更費力的土地，或讓原住民孩童去日本人家家庭幫傭等，都成為保護原住民的具體行動。但這些作法卻無法掩蓋背後利用、矮化的意圖，日本人在所謂「內地延長主義」政策下，表面尋求殖民地與日本內地的平等，其實是操縱台灣各民族間的對立，以期望獲取日本統治者的最大利益。

第三章討論出台東平原三人群（原住民、漢人、日本人）已在經濟生活上出現階層分化的現象（不全然是民族間壓迫的問題），而政策施行面，則明顯是依不同民族區隔實施。表面上，法律對三者一視同仁，其實卻是將原住民以野蠻之由，與文明之界劃開；同時為避免原住民受到同為文明本島人的影響，在政策面上，朝努力教化原住民成為「日本人」與「文明人」的方向前進。在面對阿美族日益「本島人化」現象時，日本統治者於是採取強力介入的計畫，以行政力量直接深入部落各個生活層面。

二、阿美族蕃社改善計畫

本段因缺乏相關馬蘭社阿美族的文獻資料，所以只能從同屬台東平原平地原住民之卑南族或其他地區的阿美族資料為基礎討論。昭和 4 年（1929）針對原

漢民族的鄉紳層互補此差異。相關討論還可以參見駒込武（2004）另一文。

住民的保護與生活改善的原因，設立卑南改善會。(安倍明義 1936：59-60)而花蓮港廳重要施設事項調查會也在昭和 5 年(1930)提出《アミ族教化指導ニ關スル基礎調査》。(花蓮港廳重要施設事項調查會 1930)從可推斷台灣東部平地原住民之社會改善計畫應約在昭和 4、5 年(1929、1930)時展開，當時台東平原的阿美族已蓋好精米所，漢人也逐漸在台東平原發展起來，並陸續購入土地種植甘蔗，日本農業移民正努力在經濟蕭條的大環境中建立純粹的日本人移民村。

本島人除較內地人更適應台灣氣候外，也因為台灣南部在糖業歷史上有長期的重要性，使得從台灣西部來的本島人移民，在進入台東平原時即擁有優良的種蔗技術，得以快速擴張其在台東平原的勢力；再加上與原住民同被日本統治者視為「低級人」，造成二者在食衣住等生活上有更多接觸。雖然後來某些日本官吏也建議透過一些方式，如在原住民部落內配置日本移民等，企圖讓日本的農業移民影響當地原住民生活，最終卻無法達成預期目標。部分原因與前述日本農業移民與理蕃事業分屬不同行政機關管理有關(日本農業移民屬農務課的工作範圍，而理蕃事業則為理蕃課的任務)，兩行政系統各自獨立互不關連，使得日本農業移民無法跨越行政上的限制協助理蕃事業。因為無法以自然方式改變部落，只得採取國家力量直接介入，試圖將阿美族生活整個改變，從語言、風俗、習慣甚至民族性徹底感染阿美族人，讓他們能成為大和民族一員，並成為台灣東部產業開發者。(長尾正道 1932：70)

改善計畫的重點主要是日常生活食衣住的改變。澡堂、服飾或食物以日本式的生活習慣為主，另包括醫療、水道或住宅等建設。下述為社會改善計畫的重點狀況：

1. 墓地的設置

根據日人調查，過去阿美族家中有人過世時，因禁忌之故，死亡當日即在庭院埋葬。但此喪禮形式日人認為不妥當，應作下列改善：

- (1) 死後至埋葬間的時間要延長。
- (2) 在屋外橫死者要慎重處理。
- (3) 劃定每家的墓地。
- (4) 墓石刻上文字以傳子孫。
- (5) 讓阿美族人具有祖先崇拜的風氣。

從當時馬蘭阿美族的喪禮來看，阿美族對死魂雖然有禁忌，但其實十分重視祖先，喪禮第二天要調製酒、肉、餅，以表其祭拜亡靈之意，第四天則料理前日所捕獲的魚，製餅享饗，並至死者生前最後工作的山野眺望，寄情追懷。(伊能生 1912)²⁵如黃玉花(2006: 31-33)的說法：過往對喪禮很重視，相關儀式很隆重，且不稱已死之人為 *mapatayay* (死人)，稱為 *minokayay* (回家的人)，畜生死亡才說 *mapatayay*。不將死者葬在墓地，而是埋葬在房屋外的後方，儘量靠近家屋，表示與死者永遠是一家人，方便保護家人，也防止墓地受到破壞，因為安置死者的墓地為聖地，需特別保護，其與家庭凶吉、福禍和貧富的命運密切相關。

日人強制實施公墓後，就如同將死者視為屍體，成為垃圾一樣，公墓就成了垃圾場。²⁶將不同祖靈的死者集中埋葬，違反禁忌，會讓家屬不敢去公墓照顧死去的靈魂，讓死者無法成為祖靈護佑家人，變成幽靈或野鬼。阿美族對逝去祖先

²⁵ 參照伊能生 1912 台灣のアミ蕃族に行はるる埋葬の禮。人類學雜誌(28)第6期: 336-339。該文有對馬蘭阿美族葬禮的描述。

²⁶ 如同破壞室內葬所造成的影響，此訊息感謝陳文德老師的提醒並提供下面資料，笠原政治 2005 屋內埋葬－日本統治期における原住民の舊慣消滅をめぐって－森口横一編，Batanes Islands and Taiwan。平成 15-18 年度科學研究費補助金研究成果中間報告書：253-321。靜岡：靜岡大學人文學部。

的看法與統治者認知差異很大，阿美族十分重視他們與逝去祖先的關係，另置公墓的作法破壞阿美族人對死者的處理，也讓本來得以保護家庭的祖靈成爲阿美族懼怕的惡鬼，讓阿美族人因畏懼害怕而不敢至公墓祭拜，卻讓日人誤以爲阿美族對祖先無崇敬之心，益加採取破壞文化的作法。

2. 住宅的改善

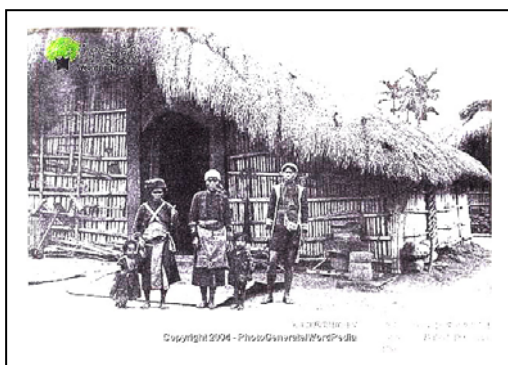
日人以爲阿美族過去的房子有如下的缺點：

- (1) 房子低矮濕氣重，若靠近火源易發生危險。
- (2) 窗戶採光也不充分。
- (3) 以藤製床、床低下且有無數支柱，無法打掃床底而不衛生。
- (4) 柱子易因遭白蟻而屢改築。
- (5) 茅草屋頂需年年更換，因耕地擴張茅草漸次減少，更換茅草將有困難。
- (6) 屋內只有一個房間，老人小孩、夫婦、單身者雜居在一起。
- (7) 牆壁塗 *koacin*，冬季寒冷。
- (8) 屋內爐火致屋內充滿煙灰，十分不衛生。
- (9) 太粗糙不耐久。

這些意見主要是從衛生的角度出發，認爲阿美族的房屋不衛生且不牢固。但一個民族的住宅形式，與他們文化生活息息相關。阿美族的住宅，其實是「女人」的家，反應阿美族從妻居的生活形態，男子除幼年時代，並不在媽媽家裡起居，因此家中只剩下結婚的男女與未嫁的女孩，男子則夜宿集會所。(小泉鐵 1932：16)²⁷且除硬體建築外，「家」(*loma*)還有兩個條件：一是要建立爐灶(*parod*)，

²⁷ 集會所之組織功能包括：1 年齡階層組織的活動中心、2 發號司令的場所、3 部落中排解糾紛的裁判所、4 未婚男子夜間住宿的處所、5 男人學習各項知識與技藝的重要場所。

二是要住有家人。爐灶為升火處，亦稱「火塘」，傳統上為三塊石或陶所立，上置陶甕來煮食。此處為一家人煮飯、燒菜、取暖、作息和團聚之地，為家屋的重心，也象徵著一家生命之源。（許功明 黃貴潮 1998：23）因此黃貴朝的母親黃玉花（2006：20）對住屋才有如下回憶：屋內爐火燻黑的屋子才是真正的住屋，表示有人居住且與祖先同在一起，不然等於空屋，會變成野鬼出沒的地方。並反駁當時日人對「屋內爐火致屋內充滿煙灰，十分不衛生。」的看法。



影像 3：站在屋前的馬蘭社一家人

資料來源：何錕主編，《殖墾時代臺灣攝影紀事》，台北：武陵出版社，2003年。轉引自網址：

<http://www.sinica.edu.tw/~video1/dvd%A6U%B1%DA%B9%CF%A4%F9%BB%A1%A9%FA/am/note-4.html>

針對阿美族住屋只有一個房間的問題，從阿美族角度則認為：現代人將房間分隔才奇怪，在大家庭裡沒有不能公開的生活；有關睡覺地點的分配也有其生活道理——靠近大門口的地方為未婚女子安排，讓他們方便做家事，火塘邊為夫妻及孩子們的位置，靠近最裡面高牆壁的地方是老父母及祖父母輩作息的地方。而男子除非遇到颱風或生病無法去男子會所，才可以在家過夜休息，但他的位置也有一定的安排，需在老人領域內，不得隨便佔地方睡。（同上引：21）如常見純一（1973）對阿美族居住與方位觀的研究：阿美族的家屋和庭院有區分男性和女性的性別空間。阿美族人必須謹守家屋內就寢時的位置、座位等日常起居的所有規範，這樣文化有序的居住觀念，卻被日本殖民政府從日本住屋的本位，與現代

衛生觀念等考量，強力改變阿美族深具文化意涵的居住方式。²⁸

3. 衣服與食物的改變

日人認為阿美族服飾僅以手製麻布纏繞身體，衣不蔽體，且不衛生。故其改善要點：剪裁適當、易於勞動、價格便宜、耐洗。避免因季節、年齡、機會等而有相異服飾，但要留心傳統喜好，並使裁製方法簡易等。實際執行時，卻遭遇不少推行上的困難，如貓公公學校校長所提：阿美族人的服飾幾乎全然模仿台灣服。或馬太鞍公學校長認為：考量其生活簡單，以阿美族當時的生活狀態並不適合獎勵和服，玉里第二公學校長也同意此看法，並說明內地式和服過於珍重不適合農家。但為避免受台灣服飾同化，改以簡易洋裝（西服）較為合適。薄薄公學校長與瑞穗公學校長甚至認為：女子穿著台灣服較為便利，只需將台灣服稍事改良即可。推動服飾改善計畫時，「現代化」或「日本化」產生矛盾，但為避免本島人的影響，各公學校校長還是力主，阿美族就算不穿著「和服」，也一定不能穿當時已普遍模仿的「台灣服」。

計畫立意雖然良好，執行時卻發現台灣服飾的普及與實用，而造成推行和服上的困難，於是退而求改良台灣服，一方面符合實際，另一方面也避免受台灣服飾同化。在改變阿美族服飾的同時，日人也注意到服飾在不同年齡上的變化；以服飾表達年齡的意義，是許多民族獨有的文化表達，包含該民族對成年的概念，及部落權力的表達。如阿美族男子的服飾分成：少年組裝、青年組裝、少年幹部組裝和老年組裝，以彰顯男子年齡階級組織之完整性與團隊精神。少年組

（*pakalongay*）負責傳令、跑腿的工作，服飾較簡單，至 18 歲到 31 歲不等的青年組（*kapah*）為各組中最華麗的一組，在豐年祭歌舞隊伍中最為耀眼、醒目。

²⁸ 現在我所居住的屋子，為阿美族的公婆所自建，其外觀雖為現代鋼筋水泥建築，但屋子隔間方式卻依然可見傳統的型態。房子最後方格出一個小房間，為老人家起居的房間，因為那裡離祖先比較靠近。

青年組升至青年幹部時，漸漸除去較花俏、鮮豔的服飾，到老年組時，服飾是最簡單、樸素的。男子各年齡階級的豐年祭服飾隨著年齡增長由繁入簡，透過服飾反應出阿美族人的人生觀（許功明 黃貴潮 1998：56）。強制改良服飾的同時其實也隱藏著破壞民族文化的意圖。

過往阿美族的飲食多為自給自足，昭和初年部落生產的米約三分之一賣給本島人，剩下三分之二的一部份釀酒消費。欲提升飲食品質的副食品，如鹽鱒、素麵類，也多半從本島人手中購得。一般阿美族家庭多半食用米薯混合粥，或蒸薯、米、粟混合食用，很少單吃米，對副食品不講究，多半為野菜。就此，日人提出的改善要點：增加水田面積圖米糧的增收，水利不便的土地獎勵栽培陸稻、粟，等供給順暢後，得漸次將生產向外移出。副食品除鼓勵栽培蔬菜類外，²⁹也獎勵飼養雞、豬等，另對嗜好物，如酒與煙草則漸次減少其消費，並限制自家釀造或栽培。在調理方法上，研究同一材料多樣的的料理方式，使其兼具美味和營養，因衛生之故，避免以手抓飯必要整備食器、炊事等用具。同時注意到阿美族人喜好清淡食物，烹調上儘量生食或燒烤，煮食時佐以食鹽或鹽梅、生薑辣椒等刺激性調味，而砂糖、醬油、味噌等，限用特殊場合。³⁰

從食物面向來看，阿美族當時已逐漸打破自給自足的糧食供給型態，本島人商人開始販賣部落外的食物給阿美族人。過往阿美族的家中有「三寶」：酒、醃肉、香菸。對一個獨立的家庭，習慣上一定保留這三寶而且安置在母屋間的角落，因為老人家可以保護他，防止家人隨便打開取用，一年到尾不能短缺。三寶象徵祖先，三寶安放在那裡表示家人日夜與祖先同在，形成家庭的守護神，如果短缺邪魔會出現侵害家人惹來禍害。這是阿美族人對特殊食物的看法，不僅具表面食

²⁹ 直到現在許多三四十歲的阿美族人，媽媽傍晚至附近摘採野菜回家烹煮晚餐的習慣，依然是他們小時候的共有記憶。

³⁰ 清淡的飲食習慣現在依然保留下來，他們現在依然習慣水煮食物，並只佐以簡單調味，如鹽巴、辣椒等。

物的意涵，還具有神聖的意義。例如其中的酒，日人將其當成阿美族人的嗜好品，減少消費並限制釀酒。傳統上，就原住民釀酒的時機與用酒的情境而言，跟他們的農耕生活與節慶活動息息相關。傳統的釀酒時宜是在特定日子，諸如慶典、祭典前數日或數月釀之，而用酒的情境也與節慶活動密不可分，除祭神必備之外，婚喪喜慶、建屋落成、接待賓客、開會議事等會議儀式或場合，沒有不用到酒。節慶當下，部落全體共同參與，飲酒習慣重規範與規律性，除特殊時間和場合之外，非節慶時他們是不釀酒和飲酒的（楊士範 1998：90）。日人如此的強制「改善」，不僅切斷生者與祖先的聯繫管道，也失去阿美族飲酒文化本來的意涵。

所謂文明的思想透過大眾媒介或教育廣泛傳播，原住民也日益朝現代化生活邁進。台灣原住民人口逐步提升，生產方面也因為漸有儲蓄概念，大正 10 年一人的儲金約有十九圓九十錢，至大正 14 年提升至二十三圓五十一錢；是原住民日益「文明」的現代化表現。原住民教育的普及，蕃童教育所包括甲種與乙種（甲種為小學校程度，乙種為準據臨時的設置）的畢業生共九百五十三名，上級學校的在籍數：高等農林學校三、師範學校十三、嘉義農林學校一、農業補習學校一、小學校四十七、女學校一、商工學校二；且出社會者，有成為醫師、教員巡查、護士或在會社任職（拓殖通信社 1926：3-4、10）。

隨著所謂的文明進步，受過教育的原住民，多半不願意再回到部落；或許是鄉下人對都市的執著，即未受教育的鄉下人與都市的差異，造成他們不願意返回鄉下生活。但也可說是原住民、日本人與台灣人的差異，或說是文明與野蠻的差異，這樣的距離，讓受過教育的原住民男子，選擇穿和服、西裝過生活，而不肯與口嚼小米釀酒的「無智」原住民女子結婚；當然受過教育的原住民女子，也不希望和狩獵的原住民男子結婚。昭和 2 年（1927）台北州蘇澳郡柑仔頭社有一位年方二十的美麗原住民女子，為同社男子極力追求的對象，該社有男子至該家求婚，卻被以「不行，要嫁給內地人」為由拒絕，險釀出濺血事件（拓殖通信社 1927：

4)。

階層化的問題浮現在原住民部落，不止表現在第三章的經濟面向，也呈現在社會文化面向上。對現代化的渴望化約成「日本化」的問題，因為日本就好比是西方殖民國家一般，毫無疑問代表了現代。「文明」、「進步」的「現代化」觀念，在心理層面上改變部分受現代教育的原住民，就如亨廷頓（Huntington 1996：30）所說：這些原住民具有一種能適應所處環境變化的『轉換性人格』，這些變化要求人們把自己對具體和與己直接相關的集團——家庭、宗族和村社——的忠誠及隸屬擴展成爲更大和更抽象的集團的忠誠。隨著這種忠誠範圍的擴大，人們就會越益依靠具有普遍性而非個別性的價值觀，衡量個人的標準是其成就，而非其地位。也就是說，這些受現代化影響的原住民，主動或被動地抽離原有的價值觀念，部落原有的世俗或宗教領袖受到如前述新的公職人員，和學校教師這些菁英份子的挑戰，原本社會在開始尋求與新環境結合的同時，既有的價值觀也逐步受到侵蝕：如昭和2年（1927）日本人對原住民日漸「日本化」的情況所提出的批判：「十三萬六千的『蕃族』保持可敬愛的武士道德，較台灣人更顯著日本化現象，喜愛穿和服，塗抹著豔麗的紅妝——這是持日本化論者最後所見的結果，卻讓彼等墮落滅亡。」（拓殖通信社 1926：序言）

第四節 權力結構關係與阿美族的選舉參與

亨廷頓（1996：32）認爲政治現代化最關鍵的方面可以大致歸納爲以下三個內容：一、政治現代化涉及到權威合理化，並以單一的、世俗的、全國的政治權威來取代傳統的、宗教的、家庭的和種族的等等五花八門的政治權威。二、政治現代化包括劃分新的政治職能並創制專業化的結構來執行這些職能。三、政治現代化意味著增加社會上所有集團參政的程度。本節主要針對第三點討論，跟隨

現代國家建立的過程，人民通過大規模的方式參與政治，並受政治的影響，選舉是參與現代化政治最重要的方式。從大正 8 年與昭和 12 年兩次地方制度改正，可見東部台灣在行政改革上的邊陲特性。分析台東街協議員的選舉可以瞭解當時台東平原地區的權力結構關係；最後從第一回東部台灣新設十七街庄協議會總選舉，觀看阿美族人在當時選舉參與上的角色，及內部可能出現的文化議題。

一、大正 8 年與昭和 12 年的地方制度改正

大正 8 年（1919）田健治郎被任命為台灣第八任總督，同年 11 月 11 日抵台北，12 日即召集總督府高等官與在台北的幹部官吏，訓示台灣為構成日本帝國重要領土的一部份，納入帝國憲法統治的版圖。宣稱日本帝國以日本精神為出發點統治台灣，台灣民眾與日本內地一視同仁，皆為效忠日本天皇的帝國臣民。也有後續台灣地方制度的改革。

田健治郎大正 9 年（1920）的改革方針大致可歸納以下三點：一、將以往的「廳—支廳—街庄」改為與內地相近的「州—郡市—街庄」。二、確立地方文官制，提升地方官的權力與職能。三、施行「過度的準自治制」。並廢 10 廳³¹設置 5 州：台北、新竹、台中、台南、高雄，然而台東、花蓮港依舊設廳。5 州下分割成 3 市 47 郡，郡下設置 155 庄街，而在台東、花蓮港廳下置 3 街庄 10 區。並擴大地方行政長官的地位與權限，地方長官改稱知事，州知事為總督府的敕任官，州下設置市或郡，市置尹（市長）、郡置郡守（郡長）；市內設警察署，賦予郡守警察權。郡下置街庄、街庄長（但原住民的蕃地除外），地方行政制度形成州知事、市尹二級制，或州知事、郡守、街庄長三級制。

此次改革規定各州、市、街、庄等地方公共團體得設立作為諮詢機關的「協

³¹台北、桃園、新竹、宜蘭、台中、南投、嘉義、台南、屏東、澎湖。

議會」。當時對這次改革其實有許多意見，甚至有人以為此次改革不過「換湯不換藥」，但台灣總務長官下村宏（1920）則以為：其內容或許差異不大，但品質卻有不同。改革前雖將台灣地方費用區分成三：（持永藏次 1937：21）東海岸廳、澎湖島與其他九個廳，但費用其實均由總督府經理，跟國費相同。這次改革除了東海岸兩廳外，五州財政各自獨立，並編制州預算，承認得賦課州與市街庄的州稅，其費用市街庄也得分擔賦稅。另一方面，過去雖也有參事職，卻僅止於一種名譽職，不見實際活動。此次改革的協議員，明文規定需在協議會受諮問。內容包括：歲出入預算、租稅使用費或手續費，存款金穀的設置管理和處分等。其主要特色就是讓地方行政組織具備賦課「地方稅或街庄稅的權能」，具有自主收入的財政預算。然而東部兩廳並未搭上這波改革。大正 9 年（1920）的改制：台東廳下設台東、新港、大武三支廳，並以東部民蕃雜處、街庄規模不大等理由，在廳下設十一區，其層級與街庄相當。然而區與街庄不同，並非地方公共團體，在行政上的地位只不過是廳的補助機關，因此，區的經費全部由廳地方費來支辦，同樣的，廳也非州，僅是「經費負擔團體」而非「地方公共團體」，而無法在廳的層級設立協議會。這次改革雖成立五州，卻依然存在二廳，這個現象是因為台灣島內文化間具顯著差異之原因，也就是說台東與花蓮港兩廳因為文化落後等因素，而不在這波改革之列（西村高兄 1937a：3-4）。

直至昭和 12 年（1937）10 月 1 日才取消區、廢止支廳，並設置郡守。因先前的區缺乏積極經營區內各項建設的能力，支廳僅止於分掌廳的事務，過去因理蕃需要雖特別掌理警察事務，卻未能參與產業教育的發展，也不具監督庄街的功能。因此這次改正才將區置換成庄街、並將支廳改為郡，以便監督並協助街庄之行政。地方制度改正過程也是日本學習成為現代國家的過程，其間逐漸褪去軍警力量，改以行政控制介入地方事務。然而台灣東、西部卻不一致，台灣西部於大正 9 年即完成由上而下一體的行政等級，進一步將控制力深入地方層級，提升地方官的權職。而當時東部台灣依然位在整個統治中心的邊陲，一直至昭和 12 年

(1937) 台灣總督府才公佈廳制，在台東、花蓮港兩廳設立地方團體，透過此新制度也才得以組織廳協議會與街庄協議會，並選舉協議會員。

二、台東街協議員選舉與權力結構關係

台東廳只有台東街從大正 9 年（1920）即與台灣西部一般，依令設立協議會，但協議會議員為指派，任期兩年，為街長之諮詢機構。大正 9 年（1920）八月原本屬於卑南區管轄的台東街獨立，下轄台東、馬蘭、旭村、利基利吉、猴子山、高原村、加路蘭等 7 個大字，置街長、助役、會計役各一人，書記二人。馬蘭社正位於台東街下的大字馬蘭。下面是大正 9 年（1920）～昭和 10 年（1935）台東街協議會議員的名單：

表 36：台東街協議會議員名單(第一回～第八回，大正 9 年～昭和 10 年)

一	松井 金二郎	陳振宗	陳妙哉	賴金木	增永 三吉	張之遠	中村 源治郎	井野 邊幸如	林得藏	田中 時哉	
二	松井 金二郎	陳妙哉	林治	賴金木	增永 三吉	田中 時哉	中村 源治郎	志波 吉太郎			
三	岡田 義久	陳振宗	林治	賴金木	增永 三吉	小荒 井恣	迫田修	大熊 安右衛門			
四	松井 金二郎	陳振宗	陳冬路	楊玉盤	重森 確太	飯干 太加次	中村 源治郎	日夏 四郎三郎			
五											
六	松井 金二郎	陳振宗	陳冬路	林舍	松茂良 興祥	飯干 太加次	久騰 悅太郎	日夏 四郎三郎			
七	松井 金二郎	陳振宗	陳冬路	木下罩	松茂良 興祥	飯干 太加次	久騰 悅太郎	日夏 四郎三郎	南志信	井手 都紀	
八	松井 金二郎	陳振宗	吳金玉	賴金木	毛利 之俊	飯干 太加次	中村 源治郎	平尾 龍雄	南志信	井手 都紀	岩花 政之助

資料來源：李文良等 2001 台東縣史政事篇，台東：台東縣政府，表 1-2-3。

若再檢視協議員的民族別與經歷，如下表：

表 37：台東街協議會議員族別及職業分析

編號	本島人與原住民	經歷			日本人	經歷		
		商業	公職	備註		商業	公職	備註
1	陳振宗	土地代書	助役、紳章、通譯	母親為卑南族	田中時哉	台東櫻組負責人	街長	
2	賴金木	運輸、油行	保正、助役、紳章		飯干太加次	櫻組營業主任		
3	吳金玉	經營精米所	保甲書記、保正	叔父曾任通事	大熊安右衛門	諸會社重役	街長	
4	林舍	代理日本貨品或換蕃	保正	岳母為卑南族	松井金二郎	賀田組奉派台東	新港區長	
5	林治		紳章		增永三吉	台東信用組合理事	街長	
6	陳冬路	マル福洋品店	保正、助役、紳章		迫田修		台東公學校長	
7	張之遠		區長、評議委員		日夏四郎三郎	實業家		
8	楊玉盤		台東產業株式會社專務取締役		木下罩		台東廳庶務課文書係屬	
9	林得藏?				毛利之俊	台灣旅遊俱樂部役員台東支部長		
10	南志信			卑南族	井野邊幸如		警務課長	
11					志波吉太郎		台東支廳長、里壠支廳長	
12					中村源治郎	實業家		
13					重森確太		台東製糖株式會社社長代理	
14					岡田義久		台東尋常高等小學校訓導	
15					岩花政之助	台灣合同電器株式會社營業所長		軍人轉任

16					平尾龍雄	平尾商行	台東廳徵收 係長、助役	
17					松茂良興詳		台灣銀行支 廳長	

資料來源：

- 1.入澤片村 1925 台東廳人名要鑑。台東廳：東台灣宣傳會。
- 2.鐘石若（編者）1985 躍進東台灣。台北：成文出版社。
- 3.新高新報社 1928 台灣紳士名鑑。台北州：杉田書局。
- 4.小副川猛 1928 台灣街庄區職員錄。台北：杉田書店。
- 5.東台灣新報社編 1984 東台灣便覽 台北：成文出版社。
- 6.王河盛等 2001 台東縣史人物篇。台東：台東縣政府。

上表可看出日治中期後台灣總督府在台東廳如何推展「地方自治」計畫，由官方指派協助廳自治計畫的人員為誰？其背景又如何？從台日比例來看，日本人的比重為台灣人的一倍。台灣指定的協議員多半為當時曾任保正或街助役者，這兩種角色本來就具有「中介者」的功能，他們工作多半橫跨政商兩界，商業方面主要是貨品代理商、土地買賣或換蓄交易等，多半從事長期深根當地生活機能的商業活動。

其中有三分之一（依現有資料顯示）的背景都與原住民有關連，部分尚透過婚姻與卑南族結合。此現象顯示卑南族向上流動的管道，除教育外，通婚也是。如胡筆勞（1999：96）的回憶：「卑南族很早就跟漢人通婚了，大頭目馬智禮的父親是福州人，台東第一任民選縣長陳振宗的母親也是卑南族，吳金玉的太太也是混血的（與卑南族），以及蔣聖愛的祖母等等。」而阿美族因重農的歷史經驗，為求農耕人手的需要而使孩童較少受教育外，與外族的通婚，也因為受到阿美族從母居住的傳統，讓早期到台東的漢人，大部分娶卑南族女性，阿美族人一般不願將女兒出嫁，同時漢族男人又不肯入贅，所以鮮少通婚。

日人的協議員多為官吏：有支廳長、區長、街長，或警務課長、學校校長、

或銀行支廳長。同樣橫跨政商兩界，其商業活動多半與大正 11 年（1922）創立的株式會社櫻組有關，主要以海路運送業、倉庫業、軌道營業等為主。且前述台灣商人代理的貨品幾乎由櫻組運送、儲藏。而銀行官吏的角色，包括台灣銀行支廳長或台東信用組合理事等，也正好提供商業活動資金的融通。於是政治與商業活動相互緊密結合，而台灣商人無論在政治治理或商業活動，都成為日本人的輔助者。在「地方自治」計畫展開的日治中期，雙方正好透過議會合作，再次鞏固這些台日協議員的既有勢力。使地方的資源透過「合法」的議會參與，重新分配與整合。

值得注意的是，第 7 回官派台東協議員裡，出現一位卑南族的協議員南志信——他是第一位自台灣總督府醫學校畢業的原住民，也是第一位取得台灣總督府醫官資格的原住民。他沒有商業背景，主要是透過教育一路而上，除昭和 7~10 年（1932-1935）擔任台東街協議會官派協議員外，昭和 12~19 年（1937~1944）更擔任台東廳協議會官派協議員，顯現卑南族透過婚姻或教育，已經得以直接或間接參與地方資源的分配，阿美族則根本未在名單裡。

昭和 10 年(1935)總督府施行「州市街庄地方制度改革」，重點之一是讓原本全部官派的市街庄協議員，改為「半數選舉制度」（一半官派、一半民選），這也是台灣有史以來首次的選舉。下面為昭和 10 年第一回市街庄協議會選舉名單：（台東廳報 1935.11.22 號外：1）

表 38：昭和 10 年第一回市街庄協議會選舉名單

民選	渡邊晉	陳貴興	佐佐木研一郎	千代田弘	中馬中	中村源次郎
官派	陳振宗	吳金玉	重森確太	飯干太加次	松井金二郎	毛利之俊

此次選舉讓台東街因此氣象一變，候選人繞街拜票，並有約八十名的運動

員，或走路或搭車地在街內來回奔波宣傳。但有投票權的原住民，在這次選舉卻顯得有些驚慌失措，面對如雪片飛來的名片和宣傳單，他們不斷將宣傳品呈報派出所：「拿那麼多宣傳品好嗎？」原住民在面對第一次選舉時，顯得陌生且謹慎。本島人則不然，他們表現出高度的參與熱誠，甚至還因競爭過於激烈而有違規事件出現：選舉前十天早上（選舉為昭和 10 年 11 月 22 日），候選人林全福的選舉看板因競爭過於激烈，甚至遭人惡意破壞。相較於漢人的積極爭取，原住民態度明顯消極許多。

昭和 12 年（1937），總督府實行廳制成立廳協議會，命陳振宗、重森確太、飯干太加次為廳議員，另命大澤友吉、田村孝一郎、井出都紀、林全福為街協議員。於是官派街協議員名單修正如下：（台東廳報 1937.4.12 500：76）

表 39：昭和 12 年台東街官派協議員

官派	大澤友吉	吳金玉	田村孝一郎	井出都紀	松井金二郎	毛利之俊	林全福
----	------	-----	-------	------	-------	------	-----

另從整體官派與選舉的名單背景觀察：

表 40：昭和 12 年台東街協議員背景分析

	本島人	經歷			日本人	經歷	
		商業	公職	備註		商業	公職
官派	陳振宗	土地代書	助役、紳章、通譯	母親為卑南族	飯干太加次	櫻組營業主任	
	吳金玉	經營精米所	保甲書記、保正	叔父曾任通事	松井金二郎	賀田組奉派台東	新港區長
					重森確太	台東製糖株式會社社長代理	
					毛利之俊	台灣旅遊俱樂部役員台東支部長	

民選	陳貴興	貸地業、 台東商業 協會長	台東街壯丁 團長、皇民 會理事		渡邊晉	台東拓殖株式會社 長	台灣總督 府專賣局
					佐佐木研一郎	託、自動車搬運 業、台東製冰會社	台東廳囑
					千代田弘	新港自動車會代 表者	台東信用 組合專務 理事
					中馬中	卑南水利組合長	巡查、台東 廳庶務課 會計係雇
					中村源治郎	實業家	

資料來源：1.入澤片村 1925 台東廳人名要鑑。台東廳：東台灣宣傳會。
2.鐘石若（編者）1985 躍進東台灣。台北：成文出版社。
3.新高新報社 1928 台灣紳士名鑑。台北州：杉田書局。
4.小副川猛 1928 台灣街庄區職員錄。台北：杉田書店。
5.東台灣新報社編 1984 東台灣便覽 台北：成文出版社。
6.王河盛等 2001 台東縣史人物篇。台東：台東縣政府。

在可半數民選的第一回選舉裡（昭和 10 年 11 月 22 日），當時登記的參選人，內地人有 6 位，本島人有 3 位。最後當選 6 位：內地人 5 人，本島人 1 人。內地人參選與選上的比率遠高過本島人，原住民根本無人參選。但到第二回市街庄協議會選舉，總計有內地人 6 人中村末吉、川野藤八、吉村健吉、金村康夫、石橋麒一郎、長谷川清，本島人 5 人賴茂生、鄭義止、劉春源、劉燦英、陳貴興，11 位參選人角逐 7 席街協議員。結果 4 位內地人、3 位本島人當選。

上述參選名單，內地人與本島人出現許多新面孔。選舉結果台日當選比率也拉近許多，顯現出台東街街民參與地方自治選舉的意願，隨著經驗的累積，逐漸增高。官派時多半壟斷於少數官吏與仕紳，民選後而開始有新血加入。當選人雖然也多半橫跨政商兩界，開始出現官職較低卻更深入地方的協議員；在本島人部分，從事土地代書職業的人物浮出名單。這現象恰好與第三章旭村地段原住民

業主耕地釋出之筆數變化呼應，原住民釋出土地的高峰時間有兩個：一個大約在大正 14 年（1925）至昭和 2 年（1927）間，另一個大約在昭和 11 年（1936），顯示此時的台東廳土地買賣事業確實興旺。土地事業多半與在地擁有土地的原住民有關，這些人也有與卑南族通婚的例子。

協議員雖出現許多新面孔，但先前的協議員並非消失，昭和 12 年（1937）總督府以律令第十六號公布台灣廳制，廳也成為地方公共團體並得設置「廳協議會」作為諮詢機關，因廳協議會議員為名譽職，由台灣總督任命，任期為兩年。且有部分街協議員則轉為廳協議員，例如：飯干太加次、重森確太、陳振宗、中馬中等人。下面是昭和 12 年～20 年（1937～1945）台東廳協議會議員的名單：

表 41：台東廳協議會議員的名單

第一回 昭和 12 年	飯干 太加 次	神田 全次	赤城 佐太 郎	渡 邊 晉	南 志 信	官宮 勝太 郎	重森 確太	陳 振 宗	高 阿 榮	鈴木 新吾	後藤 北面	馬 榮 通
第二回 14	飯干 太加 次	神田 全次	赤城 佐太 郎	渡 邊 晉	南 志 信	官宮 勝太 郎	重森 確太	中 馬 中	高 阿 榮	曾 捷 榮	中 村 進	馬 榮 通
第三回 16	飯干 太加 次	神田 全次	赤城 佐太 郎	渡 邊 晉	南 志 信	官宮 勝太 郎	重森 確太	中 馬 中	高 山 崇 義	曾 捷 榮	馬 田 順 全	雪 丸 秀 助
第四回 18	飯干 太加 次	神田 全次	赤城 佐太 郎	渡 邊 晉	南 志 信	上吉 川龜 治	吉住 稔	中 馬 中	高 山 崇 義	南村 壽德	馬 田 順 全	雨 谷 安 之 承

資料來源：李文良等 2001 台東縣史政事篇。台東：台東縣政府。表 1-2-5。

分析名單背景：

表 42：台東廳協議會議員背景分析

本島人與 原住民	經歷			日本人	經歷	
	職業	公職	備註		商業	公職
陳振宗	土地代書	助役、紳章、通譯	母親為卑南族	飯干太加次	櫻組營業主任	
高阿榮	里壠醫院主、紳章	公醫里龍信用組合監事		後藤北面	台東廳農務主任	
曾捷榮	博愛醫院主		妻子為內地人	渡邊晉	台東拓殖株式會社社長	台灣總督府專賣局
馬榮通		成廣澳區長、新港信用組合監事、紳章		中馬中	卑南水利組合長	巡查、台東廳庶務課會計係雇、
南志信	南醫院主	台東醫院醫官補、台東廳警務課囑託、紳章	其岳母為漢族與卑南族混血	赤城佐太郎		台東廳警務課長
				官宮勝太郎		新港支廳長（警察轉任）
				鈴木新吾		台灣銀行台東支店支配人
				重森確太	台東製糖株式會社社長代理	
				神田全次		

資料來源：1.入澤片村編 1925 台東廳人名要鑑。台東廳：東台灣宣傳會。

2.鐘石若（編者）1985 躍進東台灣。台北：成文出版社。

3.新高新報社 1928 台灣紳士名鑑。台北州：杉田書局。

4.小副川猛 1928 台灣街庄區職員錄。台北：杉田書店。

5.東台灣新報社編 1984 東台灣便覽 台北：成文出版社。

6.王河盛等 2001 台東縣史人物篇。台東：台東縣政府。

在本島人與原住民背景中，醫生的角色很凸顯。當時台灣人因政治上的流動管道十分受限制，總督府在教育的層面上，也僅願培植技術人才，如農業或醫科，因此當時許多台灣傑出的在地人才，多半往相關技術人員深造，也造成昭和年代以後醫生逐漸成爲影響台東廳發展的要角。

三、東部台灣街庄協議會總選舉與阿美族的參與

(一) 第一回東部台灣新設十七街庄協議會總選舉

隨著昭和 12 年（1937）東部制定台灣廳制，以往特殊的「支廳一區」制同時廢除，與西部一體施行「郡一街庄」制度。廢止過往廳地方費，重新以新的廳爲單位，設置地方公共團體，提供民意暢達的機關與選舉制度。同年 11 月東部台灣舉行第一回台灣新設十七街庄協議會總選舉。與台灣西部地方比較，東部除文化、交通與產業差異外，人群的複雜性，也是本次選舉受人矚目之處。此東部兩廳十七街庄於昭和 11 年末人口有十萬八千五百四人，原住民佔有 44% 強，有四萬七千八百四十人。擁有投票權者有三千七百三十一名，投票者有三千六百九十二名，棄權者不過三十九名，投票率台東廳達到 99.3%（如表 43），花蓮港廳 98.7%，十七庄平均達 99%；甚至有八庄³²達到 100% 的投票率。

選舉當天因受到低氣壓的影響，東部台灣疾風驟雨天候惡劣，甚至造成大武庄一時電話故障，新社庄有河川氾濫之虞。在這樣不利的環境因素下，第一次參與選舉的東部台灣住民卻依然有此高度完美的選舉表現，恐不僅選舉熱忱可以解釋，也顯示日本政府對當時東部台灣的行政控制已相當能掌握（西村高兄 1938：176-181）。³³

³² 台東廳下的太麻里、大武、關山、鹿野、新港、長濱、都蘭，與花蓮港廳的新社等八庄。

³³ 上述投票率與昭和十年全島二百五十五街庄平均投票率 97%，高出 2%。

表 43：第一回台東廳街庄協議會選舉統計

郡	庄別	應選人數	候選人數	投票權者	投票人數	投票率
台東郡	卑南庄	5	9			98.2%
	大武庄	4	7			100%
	太麻里庄	4	7			100%
	火燒島庄	4	7			98.1%
關山郡	關山庄	4	7			100%
	鹿野庄	4	7			100%
	池上庄	4	6			99.4%
新港郡	新港庄	4	7			100%
	長濱庄	5	11			100%
	都蘭庄	4	5			100%
合計		43	73	1453	1443	99.3%

資料來源：《台灣日日新報》，13532 號，昭和 12 年 11 月 23 日第一版

從候選人的情況來看，內地人有 36 名、本島人 88 名、高砂族 9 名共 133 名，要選 79 名。而後選人中有高砂族的出現，是特別值得注意的情況。這些候選人都是地方的有力人士，且各地方皆可見：內地人中有推薦高砂族候選人的，本島人中也有擁立內地人候選人的情況。從得票數也反應這樣的情況：內地人的投票者有一千一百七十八名，得票數有一千三百八十七票，相差二百零九票；因有無效票，所以無法斷定這二百零九票都是本島人或高砂族投給內地人的，但大體有兩百票是本島人、高砂族投給內地人的。本島人投票者有一千九百五十五名，得票數有二千零七十六票，同樣考慮無效票的情況，也約有一百一十票是內地人跟高砂族投的；高砂族投票者有五百五十九名，其得票數有一百九十九票，也就是約有三百三十票投給內地人和本島人。

日人或許認為這是可喜的現象，顯示內台人與高砂族已融為一體。但此數據卻表現出另一種情況：高砂族有超過一半以上的人把票投給本島人與內地人，可

是本島人與內地人幾乎都是自己投給自己，只有一兩百票非自己人所投。內台、高砂族真的已融為一體嗎？且當時原住民是以部落為單位與行政機關接觸，每個部落皆有自身的部落總代，其選舉的凝聚力怎可能不若本島人與內地人？當然一方面可能是此次選舉確實落實民主機制，原住民十分瞭解選賢與能的重要，所以舉才與能不以自身權益為重，另一種可能則是他們並不清楚選舉的意義，或是選本島人或內地人之協議員更有利具有投票權的原住民。雖然阿美族自身即有部落的政治團體，但日治時代的對外聯繫，一向是少數人的權利，面對新的選舉制度，很可能並不清楚其中意義，更有可能皆受警察系統的「監控」。

綜上，原住民面對台灣東部第一次的選舉時，顯得沒有經驗且慌張。反觀本島人對選舉就積極很多。在高投票率與內台高砂族融合一體的表面下，原住民雖有極少部分人獲得選舉的公民權，但離利用選舉的力量爭取自身權益尚十分遙遠，他們顯然還不清楚選舉的意義，當然「利用選舉爭取權益」也非當時統治者對選舉的用意。

（二）阿美族人的選舉參與

另一個最不利阿美族選舉的其實是文化因素。在台灣東部擁有大量人口的阿美族，在這次東部行政改革中，卻因為婚姻型態而無法參與選舉，阿美族傳統的「女系相續」制度，已經相當影響選舉，卻未被妥善處理。（西村高兄 1937b：11）依台東廳調查，表列「高砂族戶主相續表」：（中越生 1936：67）³⁴

³⁴當時總督府內務局地方課長西村高兄至台灣東部巡視業務，中越生隨行並留下五日行程的隨筆記錄。中越生 1936 東台灣を往く。《台灣地方行政》3(11)：57-68。

表 44：台東廳男女戶主統計

區別 郡別	總戶數	男戶主	女戶主
台東	2,074	635	1,439
關山	314	62	28
新港	1,155	252	1,127
合計	3,543	725	4,268

從上表來看女戶主居多數，若扣掉其他民族，阿美族幾乎全部都是「女系相續」。當時規定必須有固定財產且年齡足夠的男性戶主才擁有投票權，也就造成女戶主因不具有公民權，而使得高砂族擁有選舉權的比率非常低。依台東廳民族人口別與選舉人數所見：(同上引：67-68)

表 45：台東廳、花蓮港廳街庄協議員選舉參予者人口統計：

種族	高砂族			本島人			內地人			總計		
	台東	花蓮港	小計	台東	花蓮港	小計	台東	花蓮港	小計	台東	花蓮港	總計
人口	28,015	19,825	47,840	14,856	37,116	51,972	2,219	6,473	8,692	45,090	63,414	108,504
人口比	62.13%	31.26%	44.09%	32.95%	58.53%	47.90%	4.92%	10.21%	8.01%	100.00%	100.00%	100.00%
選舉名簿人數	197	371	568	943	1,050	1,993	346	872	1,218	1,486	2,293	3,779
選舉人比	13.26%	16.18%	15.03%	63.46%	45.79%	52.74%	23.28%	38.03%	32.23%	100.00%	100.00%	100.00%
選舉人/總人口	0.70%	1.87%	1.19%	6.35%	2.83%	3.83%	15.59%	13.47%	14.01%	3.30%	3.62%	3.48%

以此比率觀察，內地人人口數雖然少，但選舉人比率卻高出本島人與高砂族六、七倍之多。高砂族與本島人擁有選舉權的人數只占少部分，特別是高砂族更顯著稀少。以當時新港郡長濱庄為例，高砂族人口數有 3,595 人，但名簿登載有資格的選舉人卻只有三人。使得當時居住一般地區，已被承認為帝國臣民並納稅

的阿美族而言，卻因為本身特殊的文化因素，³⁵一開始在國家公民權選舉上即處於劣勢。

從這次庄協議員結果來看，當選者只有七名，台東廳占五名，太麻里庄有三名、池上庄一名、都蘭庄一名，因此本次選舉阿美族實際當選人數只有兩名，以阿美族佔台東廳高人口比例之情況，這樣的選舉對阿美族來說，不過成為日本統治者稱揚「德政」的宣傳，完全是一場不公平也無實質意義的選舉。

第五節 小結

在第三章相關糖業政策的經濟發展下，台東平原隨著市場、資本與經濟機構的出現，經濟活動的地理範圍也趨於擴大，過去自足的農業經濟社會開始出現變化，每個民族都在此大環境裡，依據歷史經驗與優勢力求生存，經濟的增長拉大財富的差距，台東平原的阿美族在這場經濟競爭裡逐漸富裕，也並未因考驗（例如蕃人強制苦力出役制度），而失去勤奮的「農民」精神。

然而民族的瓦解經常不是經濟的影響，主要還是文化的問題。失去對自身文化的認同，將造成一個民族失去方向與生存所依。原因可能與個人或民族內某個階級產生強烈的「文化衝突」，或是該社會內某一階級地位出現改變有關。如 Karl Polanyi（2002：264-265）所提：雖然有些人同意文化真空下的生活不配稱為生活，卻認為經濟上的滿足能將這個真空填補起來，Polanyi 進一步以米德在南太平洋的人類學研究提出反論；在討論殖民主義時，總喜歡強調剝削的觀點，如果不討論剝削似乎對當民族即顯得不公義。Polanyi 另舉十九世紀後半之印度為例：印度人並沒有因為受到蘭開夏的剝削而餓死，他們大量死亡是因為印度的村

³⁵ 對當時一般地區還包括台東廳太麻里庄、大武庄的排灣族，他們的問題與阿美族不同，面臨的是頭目制度的衰弱。

落被摧毀——是新的勞動與土地之市場組織打破舊有的村落社會所引起。就經濟而言，從長期經濟觀察確實是得利者，但就社會而言，印度社會被肢解了，並且淪為悲慘與沈淪的犧牲品。

另一個著名的例子：1887年美國政府強制授田給北美的印地安人，若依照經濟的推理，此舉應有利於印地安人，然此措施卻幾乎把印地安人全面摧毀。因此當生活因經濟富裕而改善的同時，新的進步發展將逐步威脅社會。如第三章所述，馬蘭社阿美族人開始出賣勞力謀生，經濟獲得改善的同時，他們的傳統制度也面臨危機。相對與古典經濟學以經濟論經濟的模式，民族學或人類學更強調將經濟納入社會整體脈絡中討論。

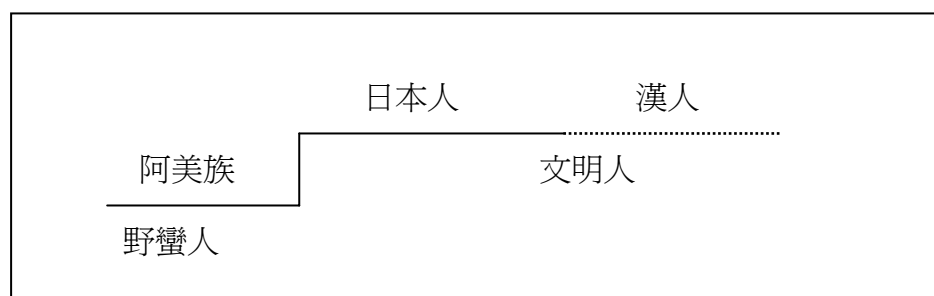
日本統治前的東部台灣，原本存在許多擁有依血緣或地緣結合而成的部落。部落的聯繫不是意識型態上的，而是人群因血緣自然產生的親疏關係，或因地緣而有互助或征服等多樣面貌。如台東平原卑南族與阿美族的關係，在日本殖民政府未至之前，就形成一種政治與經濟上分工的模式（除台東平原上卑南族與阿美族的關係，卑南族與排灣族或卑南族與其他地域的阿美族也發展出不同的交往模式）。

殖民統治以前，台東平原主要人群是阿美族與卑南族，他們透過血緣與地緣聯繫起來（另透過貿易關係與漢人或荷蘭人等的接觸）。地緣聯繫是因為食物或水源等基本需求發展起來，是一種新的、非自然血緣的關係，表現在收割季節時互相幫助的習俗，或共同挖掘水利灌溉系統等情況。至日治時期，台東平原的民族關係卻是在糖業的移民政策下聯繫起來，其互動的狀況以及產生的影響，與前述因自然因素所建立的人群互動並不相同。例如，馬蘭社阿美族也會在甘蔗收割時去日本移民村的蔗園幫忙，但經常並非自願；而卑南大圳也是為糖業生產改修，阿美族也因此投入大量勞動力。因此日治時期阿美族社會的改變，很多因

素是現代國家力量介入的結果。

日本在明治維新後捲入「西化」運動中，對當時的日本來說，如不在台灣實施所謂「文明化」的建設，台灣將會成為日本與外國修改不平等條約的障礙，如前所述，這種渴望最後化約成「日本化」的問題，日本成為「殖民地」的現代標竿。而當時原住民與日本統治者的關係，是「文明」與「野蠻」的對照，將野蠻的原住民蛻化成為與日本相同的「文明人」，是具有重要的實質意義：即藉由種種「文明化」的努力，被當時國際社會承認為「文明國」。但是日本身為殖民國的剝削特性，卻不可能真正消除，因此他們一方面必須經常向國外宣傳台灣的文明化，另一方面又在政策上維持台灣與日本本土之間的差異。（就算在「內地延長主義」後，差異依然在表面的平等政策下存在）。也正是藤井志津枝（2001）批判日本殖民者如何以「現代化」為名，合理化「文明 vs. 野蠻」的人種差別樣矛盾的政策下，日本人、漢人與原住民在文化、社會階層與法律上，其實是呈現三種不同層次——

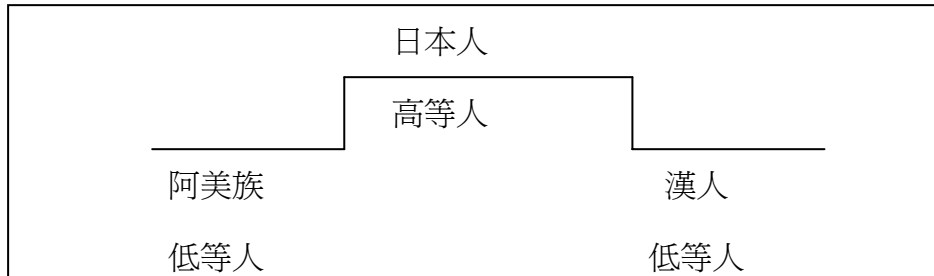
一、文化上：日本人認為與漢人站在同一條文明線上，原住民則是野蠻人。



日本統治者忌憚本島人的文化影響力與人口數目，於是採取排除本島人的政策。雖然將原住民納入日本大和民族的源流中，卻站在「文明 vs. 野蠻」的「文明」一端，大幅改變原住民的生活與社會，台東平原的阿美族也在這股「現代化」

的潮流下，被動或主動地改變家屋形式、飲食與服飾等等舊慣。

二、社會階層上：日本人站在最高點，漢人與原住民都是低級人。



一條統治者與被統治者的界限，並未隨著 1920 年代所提出的「內地延長主義」政策而消弭，這在第三章與本章都可明顯看見，「同化」不過是日本用來掩飾對台灣殖民政策的矛盾與斷裂。一方面高喊文化融合，現實上在政治與經濟的層面上並不平等。也使得台東平原的阿美族在生活上，自然而然靠近本島人，模仿與學習在社會階層較「低等」，文化上卻較「文明」的本島人，也造成日本統治者的危機感，決定以「蕃社改善計畫」強力改變阿美族生活。

三、法律上：日本人、漢人、原住民都帝國臣民



就第二章台北地方法院檢察官長小野得一郎所論：完成編入戶口調查簿手續，即表示承認其為帝國臣民，受法律的保護。而台東廳阿美族與卑南族在明治 38 年（1905）第一次台灣臨時戶口調查時，就全面調查過其總戶數。大正 3 年

(1914)一月，台東廳與花蓮港廳開始實施地租規則，三月，兩廳居住在行政區域內的「生蕃人」開始適用戶口規則，至此台東平原的阿美族與卑南族，已正式納入普通行政區，成為所謂的帝國臣民。這一切卻只是表面的平等，被殖民者為尋求政治與經濟不平等的解放，被殖民者必需用行動證明「成為日本人」的忠誠，在日本統治末期推動的皇民化政策，則為達成這種觀念的最高峰，同化政策不再是模糊不定的殖民計畫，同化的模糊地帶被分解成一系列具體的作業——只說日語、取日本名字，高喊「天皇萬歲」等等，(荊子馨 2006：146-147)更在強制的「蕃社改善計畫」後，形成對統治者既協力又抵抗的兩面態勢，原住民「先覺者」分歧的態度，凸顯對文明的渴望，與生活危機的反省，進而鬆動部落的認同，既有的價值觀受到侵蝕，而不得不發出「蕃人日本化」是悲哀的喟嘆。

接續第三章阿美族在經濟面向上大幅的興榮，在政治社會的面向上，他們面臨認同與文化的危機。日治中後期開始，西部移民已逐漸成為台東平原主要的移民群體，戰後初期，移民移居的趨勢並未曾減少，漢人（日治時期的本島人）勢力迅速凌駕原住民之上（鄭全玄 2002：117）。台東平原的阿美族在歷經日治時期的轉變後，下一章延續日治時期的討論，進一步觀察台東平原阿美族的變化。