

緒論

第一節 研究動機

一、 研究範圍的位置與交通

馬蘭社的阿美語稱 Falangaw，位於 $N22^{\circ}45'48.3''E121^{\circ}08'24.6''$ ，在今日台東市中心，為現在的新生路與更生路之間，包含中心里、馬蘭里、新生里、自強里。該地區為沖積平原，土壤並不算肥沃。東面臨近太平洋，東北有卑南溪流過，西南面則為太平溪，南北鄰近各有貓山及鯉魚山兩座高數十公尺的小山丘。沿海岸向東北，可至富岡、都蘭、成功；向北循台9線及花東線鐵路則進入花東縱谷，可達鹿野、關山與池上；向西北可抵卑南、南王、初鹿及大南；西南則可至知本、太麻里。(如圖1、圖2)



圖1：馬蘭社所在的臺東平原

底圖來源：<http://maps.google.com.tw/>，查詢日期：06/23/2008。



圖 2：馬蘭本部落範圍

符號說明：  都市計畫搬遷前馬蘭社原有的範圍

 現在馬蘭社範圍

依據田野調查資料改繪。底圖來源：<http://www.map.com.tw/>，查詢日期：06/23/2008。

戰後隨著部落的擴展，在台東平原形成的 14 個分家聚落(如圖 3)：



圖 3：馬蘭社在臺東平原的十四個分家部落¹

底圖來源：<http://www.map.com.tw/>，查詢日期：06/23/2008。

二、研究動機

誘發我探討此問題的動機有三：(一) 個人生活經驗引發學術探討；(二) 阿美族再研究的必要性；(三) 著重政治經濟的研究取向。

我自幼生長在台東平原，族群身份是福佬人，²與本研究對象的馬蘭社阿美族部落比鄰而居，民族間的互動與矛盾，對我是體驗，而不是距離上的浪漫幻想。未料後來又成爲「阿美族媳婦」，過往接觸過的矛盾直接成爲生活的一部份，去理解他們的思維與生活，不僅是需要更是一種實際的「面對」。在成爲「阿美族媳婦」後的日子裡，首先感受到的是在日常生活裡他們對土地的重視，其經濟生活也與農業活動密切相關。³此外，馬蘭社阿美族受到漢人宗教的影響很大，他們普遍接受風水之說，在家裡廳堂擺設漢式神龕或香爐祭祖，甚至還有屬於自身的廟宇，廟中的擺設與儀式舉行，乍看與一般人印象中的漢人廟宇相似，我曾多次因生病、交通意外或不祥夢境等因素，婆婆帶我至廟宇除穢祈平安，感覺傳統阿美族宗教信仰似乎已經逐漸消失，但深入瞭解後，我發現其傳統的宗教儀式與概念仍然存在。這些漢人信仰與生活方式與我過往的經驗是如此相似，卻又有所

¹ 此 14 個分家部落爲市公所公布的資料，實際臺東市共同舉行豐年祭祭典的有九個部落，除馬蘭部落外，其他爲馬當、豐年、康樂、豐里、大橋、新馬蘭、四維、高坡等八個，大橋部落爲近二、三年才加入臺東市聯合豐年祭的部落。巴沙哇力、加路藍、石山此三部落近年開始一起舉行豐年祭，日期與臺東市聯合豐年祭時間接近，巴蘇陽、常德（建農）則於另外時間舉行，大學城地區爲「新」聚落，舉行豐年祭的情況不固定。有關馬蘭部落與其他部落的互動與關係，是未來探討的重點。

² 父母親皆爲福佬人，籍貫爲屏東縣。父親爲公務員，於民國五十四年因公務至台東服務，我出生成長於台東，大學以後學家搬遷至高雄，台東老家正位於馬蘭本部落的旁邊。

³ 民國 60、70 年代因爲台灣全面性的經濟結構改變，如今，留在本地的人，除了水稻的耕作，族人亦從事檳榔、荖葉、荖花的種植與販售，以及服務公職（如警察、老師、公務員等）。早期亦有從事遠洋漁業者，現在則到外縣市從事木工、板模、綁鋼筋、水電等建築相關行業，或是從事砂石車、聯結車司機等，這些工作都是較耗體力的粗重工作。這些外流人口主要到高雄、台北、桃園、基隆等地發展。

不同。如此具有雙重身份的生活經驗，本身已是一個難得的學術背景。進而，作為原住民社會、家庭一份子的我，想追問的是：我所遭遇的這些社會經濟現象，究竟是最近百年才形成，還是有著長期的歷史因素？

上述生活經驗的反省與觀察，是我最初的研究動機。當然，僅以個人經歷因素無法支持本論文的寫作。進一步的研究動機，在於反思學術界的阿美族研究。戰後台灣人類學或民族學相關研究，多半根據日治時期民族的分類，進行單一個別的民族研究，且一般在論及阿美族社會文化現象時，又習於把「阿美族」視為一個普同、一致的整體。但過往的文獻資料（鳥居龍藏；伊能嘉矩、粟野傳之丞等）顯示不同地區的阿美族無論在語言、風俗等各方面，其實都存在明顯的差異。因此阿美族區域的差異絕對不僅為地理上的因素，更有文化面向的意義。如黃宣衛（2005：75）所說：「以往的確已有一些學者提到阿美族文化的諸多區域性差異，但是這些文獻多半只限於現象描述的層次，並沒有做更深一層的解釋。」本文希望能探討出台東平原阿美族相異於其他地域阿美族的民族特性，提供另一個阿美族區域研究的成果，此為第二個動機。

第三個動機，從日常生活與過去文獻觀察，台東平原阿美族有許多與漢人文化相似之處，他們祭拜祖先、有自身的廟宇，以及對土地特別的重視，這些現象都無法單純從一個部落的歷史理解。相對與山地原住民的歷史發展過程，平地原住民有其特殊之處，例如：山地原住民關注的保留地問題，對平地原住民來說，因有部分土地在日治時期即已獲得土地所有權，所以今日他們所面臨的問題，自然與山地原住民不同。

而且台東平原的阿美族，因為鄰近歷史上善以武力征服其他民族的卑南族，自然發展出與其他地域阿美族不同的生活型態，在歷史上他們與卑南族所形成一種結構關係，這樣的關係不僅在台灣其他地區有，例如瑯嶠上十八社的「瑯嶠王」

與其中周邊民族的互動，就如台東平原卑南族與阿美族的關係，在世界其他地區也不乏其例。若欲觀察上述這些現象，絕對無法如過往人類學研究，僅從單一的部落出發，必要從更高的政治經濟角度，來理解台東平原阿美族長期的歷史的發展，由於國內人類學研究比較缺少由政治經濟學角度切入的研究，本研究試圖填補這個研究上的空缺。將文章的注意力從小的部落擴及至較大規模的政治經濟體系上，探討資本主義或國家力量對部落的滲透與影響，並站在被研究者社會的角度，體察其主動性與參與的過程。

第二節 相關研究的回顧

一、馬蘭社阿美族社會變遷研究

日治時期日本總督府於 1901 年組成「臨時台灣舊慣調查會」，舊慣會蕃族科於 1909 年成立，在短短的十年間成績斐然，從 1913 年起，總計出版了二十七本調查報告、圖譜及研究報告。而佐山融吉主編《蕃族調查報告書》與小島由道、河野喜六主編《蕃族慣習調查報告書》有詳細阿美族的田野資料，這些係以田野調查方式進行資料收集，因當時原住民社會尚未產生太過顯著的社會變遷，所以成為研究原住民傳統社會與文化之重要素材。而《蕃族調查報告書》直接以本研究主體馬蘭社為對象，而《蕃族慣習調查報告書》則是通論的將阿美族以日治當時行政區劃分成花蓮港廳阿美族與台東廳阿美族來討論，因此佐山融吉《蕃族調查報告（阿美族馬蘭社）》就成了日治時期對馬蘭社傳統生活最有系統描述的一篇文獻。安倍明義〈馬蘭社の生活狀態に就て〉一文，從社會生活與家族生活兩方面切入，簡述寫作當時馬蘭社的生活狀態，此可與《蕃族調查報告（阿美族馬蘭社）》說法做一些交叉比對，從而輪廓出台東平原馬蘭社阿美族傳統社會文化的樣貌。日治時期的調查也確立戰後阿美族討論的基礎：如母系社會與年齡

階級組織等傳統，日治時期透過人類學知識所確立下的社會組織內涵，在戰後又如何被延續？在〈戰後台灣與日本阿美族研究之評析：相關學院期刊研究取向為中心的討論〉⁴一文已做整體數量統計與主題的討論，在此不贅述。

戰後有關馬蘭社文化社會變遷議題的研究，有石磊〈馬蘭阿美族的宗教信仰的變遷〉、〈在漢文化影響下阿美族的家庭結構〉、〈社會接觸與文化接觸：試論台灣原住民族社會變遷的兩種類型〉等文章，對馬蘭社阿美族普遍接受漢人道教信仰的現象做了相當的說明，比較馬蘭社阿美族與馬太安、大港口阿美族宗教信仰變遷的差異因素，強調部落與漢人所處中心（台東與花蓮市）距離因素，馬太安與大港口因為部落遠離漢人中心，造成馬蘭社阿美族人與其他原住民社會在宗教生活上最明顯的差異。不過除了與漢人接觸的因素外，傳統信仰的本身性質與漢人信仰的綜攝過程是否也是重要原因，值得進一步探討。

有關社會變遷的討論則談論到與外界接觸的方式，外來移民與當地住民透過接觸相互影響學習，決定後來的社會文化發展。其接觸如果不是全面的社會接觸，只是透過部分人們的接觸（如馬蘭社），因無法完整接觸另一個文化，而造成「不適應」的現象，在此石磊（1998）對變遷的態度採取一種「適應」的解釋，認為接觸越密切就能越適應大社會，民族間的感情也較融洽。不過也未必盡然，接觸越密切彼此的利害關係也越接近，民族間的衝突也可能更多。

李玉芬《消失中的都市部落》主要從地理學的觀點切入，探討台東市馬蘭社阿美族生活空間的形成與轉變。馬蘭社歷史的討論部份，主要來源自部落耆老自己書寫的文本與田野訪談紀錄。在下述馬蘭社歷史文獻回顧裡，將進一步討論若以此「建構歷史」所可能延伸的問題。諸如此類的研究成果，突顯出當代原住民聚落研究除人類學的方法外，地理學在擴大聚落新社會生活空間探討的重要

⁴ 為我在論文寫作中，針對戰後阿美族研究的整理。

性。

馮建章研究試圖以「同時限」橫剖面的方式建構馬蘭社阿美族人對自我社群的看法。並認為這樣的建構式是要與過去或「歷史」取得聯繫，作者以綿密的手法，將三種民族誌材料「地方」、「歷史」、「異己觀」重新整合，認為馬蘭阿美族人建構出一個新的或現代性的社群描述，或說一個新的自我概念，馮建彰對當代馬蘭阿美族人的自我認同與建構有細膩的觀察。然而，作者三種民族誌之一的「歷史」材料，因為缺乏長時期貫時性的歷史資料佐證，使得「同時限」的剖面在建構歷史時，只能以少數報導人的口述資料為依據，從而提出馬蘭阿美族以「地點」描述遷移歷史的特殊性，並認為此為馬蘭社阿美族歷史述說的重要特點。

這樣的作法，容易忽略口述資料的來源問題——那些資料其實有很多部份來自口述者所閱讀的日治時期文獻⁵（日治時期的也多以「地點」描述部落遷移史），如此馮建彰所強調的馬蘭阿美族歷史述說的特色，可能不過是日治時期資料的引述與整合。同時，馮建彰相當質疑日治時期民族誌品質的深度、廣度與正確性，且認為他對日文文獻的考證「大致上應不會有太大的問題」（馮建彰 2000：11）「歷史」其實是每個時期「同時限」的剖面，每一個紀錄與描述都有自身的脈絡，文獻的貢獻不在於是否正確？或適用廣度為何？而是在相互矛盾與詰辯中找出意義，就像人類學研究也絕不會輕忽任何一點的田野訊息，與背後意義的解讀。

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）的論文指出：酒對明顯傾向道教信仰的馬蘭社阿美族人而言，具有文化上的神聖意義。並點出傳統神聖物的酒，如何轉化在當代生活各個面向上。對阿

⁵ 因我長期居住部落，得以從側面瞭解其對外口述歷史資料的可能來源。現在部落能口述馬蘭社歷史的耆老並不多，且多半受過日本教育，能自行閱讀日本文獻與資料，再加上交通與資訊往來的便利，他們也經常到阿美族其他部落「做田野」，對馬蘭社歷史的理解，多半混合歷史文獻、自己的田野記錄、和過去耆老的口述。

美族酒文化「去污名」的企圖，與扎實田野對物質文化研究的開拓是該論文的貢獻，但在分析與論證可更細緻。

戰後對馬蘭社阿美族的研究，除石磊對馬蘭社社會文化變遷議題的關注，在研究領域的拓展（地理學的加入）或新議題的呈現（社群建構與酒文化），都有了進一步的瞭解。然而社會變遷研究缺乏貫時的歷史探討，未免稍嫌不足。因此本論希望能填補這個基礎討論，在政治經濟與民族關係的條件下，理解台東平原阿美族長期「動態」歷史發展過程，並點出台東平原阿美族（馬蘭社）實為「農業民族」這樣的概念。

二、馬蘭社歷史與來源的討論

戰後有關馬蘭社的歷史討論，多半稱馬蘭社自 Kolas Mahengheng 被擁立為大頭目後才正式成立。然而，這樣的說法，不僅無法說明相關的考古資料或神話傳說，也不能解釋日治時期散見於雜誌、報紙的馬蘭社記錄。（過往）荷蘭時代的馬蘭社歷史，為戰後研究所忽視，甚至否認或未見。近人如石磊（1976、1986、1998）、馮建彰（2000）、李玉芬（2007）、葉鳳娟（2008）多以年齡階層或口述資料推估馬蘭社阿美族的歷史，歷史學家如中村孝志所提出的推測，迄今似乎仍未得到重視。在第一章「馬蘭社歷史探討」一節，我試圖從其他文獻資料，進一步證實在荷蘭時代所記錄的蕃社戶口表中馬蘭社已經存在。⁶

有關馬蘭社阿美人起源神話傳說除日治時期的紀錄外，也有馬蘭社阿美族人自己書寫的部落史，和後續研究者的討論。日治時期的討論主要是神話傳說的記錄而無論述。戰後部分李玉芬將相關起源傳說的資料依前後順序排列，以描繪

⁶ 為求歷史討論論述的完整，將馬蘭社歷史討論擺放在第一章。

不同時期馬蘭社阿美族人的遷移路線，並視此為馬蘭社阿美族人的歷史。⁷

馮建彰（2000）則用從另一角度討論馬蘭社歷史，同樣利用日治時期的資料，另配合馬蘭社阿美族耆老手稿，⁸點出日本學者記錄的「Arapanay 發祥說」與手稿「恆春發祥說」之來源有顯著不同。對「恆春發祥說」現在被獨立出來成為現今部落最通行的說法，馮建彰認為是馬蘭社阿美族人在眾多起源說法中，選擇了一個可以凸顯馬蘭社阿美族人部落建構起源的說法。⁹有關「恆春發祥說」我也曾在部落聽老人家很完整的提過，除強調他口述的內容來源是「以前的老人」外，也有部份是自己至各部落採訪所得和參考相關書籍，也就是說，現今透過田野口述所得的歷史，除了自身的記憶，還可能從其他記錄閱讀獲得，如郭光也《馬蘭阿美重建部落史》手稿一開始即描述：「約離現今 1300 多年前，那時隋朝大業三年，有一位日本探險者名叫羽騎尉朱寬，來到台灣探險。」此記錄有別於「代代相傳」之口述歷史的形式，比較像是史書記載的變造。另提到：「據傳述，阿美斯的祖先荅華達夫、達魯雅東夫婦及其子巴夠外、巴格隆兄弟，從印度尼西亞諸島漂流至巴黎淖（恆春）...。」（李玉芬、高淑娟、陽菊蘭 2003：41-43）似乎也與南島語族海上漂流而至的研究謀合，明顯受到其他書籍的影響，過去的老人家當不知隋朝與印度尼西亞諸島。

就起源問題竟出現上述迥然不同的兩種看法，是因為缺乏貫時性歷史討論而產生的結果。本文第二章討論馬蘭社與恆春地區的互動中可提供部分解釋：早期隨知本社遷移至恆春地區的馬蘭社阿美族人因開山撫番後，受環境改變與其他民

⁷ 此部分尚涉及理論概念的討論，第一章會有再多作說明（「遷移論」與「領域論」）。

⁸ 手稿則轉引自台灣文獻會（台灣省文獻會民俗座談實錄），另採用部落八十五年與八十七年台東市馬蘭阿美族聯合豐年祭大會手冊之記錄。

⁹ 並認為台東平原阿美族人在記憶祖先足跡時，是如何的把地方（或至少是地方的地名）作為一個這種記憶或「歷史」的主要述說內容。而此敘事風格卻很少見於其他地區的阿美族民族誌。（馮建彰 2000：69）我卻認為這樣的敘事風格很可能是受書籍影響後的「重新編寫」，因為這樣的寫法其實很類似移川子之藏等對台灣原住民的遷移紀錄——以不同地名串連一群人的遷移路徑。

族拓墾勢力的壓迫，在清末日治初開始陸續返回台東平原。¹⁰因此我認為為「恆春發祥說」的說法，不過是呼應這段歷史的記憶，而「Arapanay 發祥說」是因為牽涉的年代過於久遠而逐漸在口述中被「恆春發祥說」取代或「建構」。馮建彰察覺馬蘭社阿美族人對部落歷史所做的新選擇，但就如黃宣衛（2005：75 註 1）對馮建彰論文的評論：

至少有一部分的馬蘭阿美族對他們的歷史（尤其是阿美族與卑南族的關係），提出了與以前的文獻迥然不同的看法。這樣不一致現象，究竟是來自於馬蘭阿美族內部的異質性，還是最近三十年發展造成的結果，目前仍不得而知，但卻是一個值得深究的問題。以筆者的立場而言，在缺乏更確切的證據之前，本文仍認為以往的文獻有其一定的可信度。

這段話顯示一些重要的問題：（一）這個新的歷史建構可能僅是一部份馬蘭阿美族人的討論。（二）新的歷史建構與以前的文獻迥然不同。（三）對此不一致的現象不能僅是描述，必須進一步深究。（四）以往文獻具一定的可信度。因此，對此值得深究的問題，必須從過往文獻尋找更確切的證據，以貫時性歷史研究為基礎，對馬蘭社阿美族與卑南族的關係作深入探討，才能回答上述的問題，這些問題也正是我的疑惑，與本論文書寫的目的。

部落歷史的討論，通常區分成有文字的历史，與無文字的历史。台灣原住民雖無自身創設的文字，但卻留下豐富可觀的口傳，同時，也因為台灣殖民的历史過程，台灣原住民在日治時期也保留相當龐大的檔案與紀錄。因此，不言而喻台灣原住民除田野訪談的历史外，檔案历史也需要重視。誠如黃應貴（2003：1）所說：

¹⁰從傳唱的歌謠也可見這段历史的紀錄。

目前我們瞭解到的台灣南島民族社會文化特性，往往是過去歷史發展過程的產物。我們若不能從歷史研究中釐清這些社會文化特性是如何在歷史過程中發展出來的，不僅無法面對「什麼是文化傳統」的問題，更無法面對「是否有族群或文化傳統存在」的問題。因此，如何讓台灣南島民族的人類學研究與歷史研究結合，乃是目前亟待克服的問題。而這問題的解決，不僅有助於台灣南島民族人類學研究上的突破，更有助於整個台灣人類學研究歷史化趨勢的進展。

當然，更為重要的是，當代有關台灣原住民的歷史研究（不論台灣或日本學者），基本上已進展到由當地人（或被研究者）的觀點來討論問題的地步。¹¹在方法論上也有進一步的突破，陳文德（2003a）結合田野與歷史文獻對「卑南族」形成與發展的探討，從地理環境、族群互動以及與外來接觸的情況切入，也為未來相關研究提供重要的指引。

三、阿美族的文化變遷——親屬、家庭與宗教信仰的研究

在歷史研究的基礎上，本文更希望能進一步提供現今馬蘭部落文化變遷的參考，這個部份除了既有的阿美族研究之外，我自己的生活經驗與田野資料亦份量不少。例如信仰方面，馬蘭阿美族人的宗教何以相異於其他地域阿美族？何以他們普遍接受風水之說，在家裡廳堂擺設漢式神龕或香爐祭祖，甚至還有屬於自身的廟宇？過往相關台灣南島民族的宗教研究，多半關注於 50 年代其集體皈依基督宗教的過程、動力與意義影響的探討，馬蘭部落也正好可以提供一個比較的觀點與視野，以理解與漢人宗教之接觸過程與西方宗教的差異？此外家庭結構，或是集會所的改變，也是後續可以觀察的重點。

¹¹ 這部份特別要感謝黃應貴老師的提醒。相關的討論可以參考台大文史哲學報「人類學研究的歷史化」專題，該專題源自國科會社科中心所支助之「人類學與歷史學研究的結合：以台灣南島民族研究為例」的規劃案及同名之學術研討會。

短短一個世代，阿美族家庭從「母系」轉向「父系」，以我居住的分家部落「新馬蘭」為例，六十歲左右或以上的人多為「招贅」，其三、四十歲的兒子已多半是「嫁娶」，一個家庭裡「招贅婚」、「嫁娶婚」同時存在，以前主要主持家祭的是「出贅」的最大 *faki*，這對傳統家庭祭祀或生活造成什麼影響？「母系」轉向「父系」，將涉及財產繼承的議題，家庭在分家過程裡經常有許多紛爭，甚至對簿公堂。末成道男調查的 1970 年當時，石溪部落已有許多「嫁娶婚」的情況（此也正是末成道男推測阿美族並非母系社會的主因，其認為應該是「招贅婚」、「嫁娶婚」併行）。但是相對的，1970 年左右的馬蘭部落，卻幾乎全部還是行「招贅婚」，這又意味著什麼？是否顯示馬蘭部落相較石溪部落更為傳統，或是臨海居住的石溪部落因為生存不易人口流動快速所造成，還是阿美族本身即是一個內部文化十分分歧的民族，兩個地點的差異不過是反應原來的面貌罷了？

在集會所方面，失去集會所的台東平原馬蘭聚落的阿美族，在 1980 年後隨著原住民運動的興起，為尋回過去男子年齡階層傳統文化的意義，重新修建集會所的聲音也越來越大。但是從國家管理的角度，一個行政區（里）只能申請一個集會所，最明顯的例子，我所居住的南榮里內有兩個分家部落：一個是新馬蘭部落，一個是大橋部落，但大橋部落並不與新馬蘭一起舉行豐年祭典，為符合一個里一個集會所的規定，再加上土地取得的問題（新馬蘭較近市區土地取得不易），最後集會所蓋在大橋部落，使得新馬蘭部落年年搬遷豐年祭的會址，透過多種努力（租借）以維繫傳統文化，而豐年祭會址對阿美族人來說是有禁忌的地點，單單租借就充滿困難，因此「蓋集會所」就成為每次選舉時政治人物對新馬蘭部落最好的政見，至現在還是未兌現。¹²大橋部落因受西方基督宗教的影響較深，也經常未舉行豐年祭，因此蓋好的集會所經常閒置。而國家行政與部落的需求的落

¹² 市公所於 2008.2.27 於新馬蘭部落與部落耆老開會，已經找到興建集會所的地點，或許再過一、二年新馬蘭部落即能有自己的集會所。

差還不僅此，因為台東平原馬蘭聚落多半與漢人雜居，且漢人多過原住民，造成里長多半是漢人，為彌補此現象，相關行政部門又在各部落內增加「部落主席」的角色，此角色的功能？遴選的方式？部落與國家間的互動？

以上，是馬蘭社歷史研究後，我未來希望持續關心的議題。隨著 70 年代末期新自由主義經濟在全球性發展的條件下，台灣也在民國 76 年（1987）解嚴，隨著政治的開放與本土文化的強調，且在大眾媒體與交通的快速發展下，過往以部落為主要社會生活單位的型態被打破，馬蘭聚落出現結構性的變化，大量年輕人外移至都市，他們將面臨與「固有文化」脫離的困境？該如何因應？與原鄉的聯繫為何？在都市傳統祭儀與文化如何延續？在都市如何重新「複製」原鄉生活經驗？這些又是研究上另一個挑戰。

第三節 研究方法與相關論述

一、問題意識與重要概念

以上述先進學者的研究為基礎，形成了本文從歷史研究起始的研究取向，並持續深入擴展原住民的日文檔案研究。例如日本報紙（台灣日日新報）內原住民形象的探討，此不僅是歷史論述，也是一種殖民論述，甚至可以一窺日治時期統治者背後更大的統治態度或思想，進一步深入探討日本帝國東台灣的統治。此外亦稍兼及區域視野下，不同地域（如花蓮平原與台東平原）阿美族的比較。

本文在馬蘭社貫時的歷史探討裡，時時關注台東平原上馬蘭社阿美族與卑南族長期的歷史結構關係，首先思考的問題，就是台東平原馬蘭社阿美族，相較於其他地域阿美族，具有怎樣的獨特性？這種獨特性，似乎要考慮在同一空間台

東平原的卑南族，譬如說，兩族之間，是否呈現貫時的結構關係與互動？這是本論文第一個要處理的問題意識。

阿美族為日治時期官方分類中的一個「族」，但在口碑傳說或習俗上，內部其實呈現相當複雜的面貌。¹³且阿美族人口多，分布區域廣，不同地區的阿美族自然存在著不少差異。¹⁴本文雖以馬蘭社為主要研究單位，但也將馬蘭社所處的地理環境台東平原帶入討論，論述台東平原上的阿美族，因其特殊的歷史與環境背景，發展出台東平原阿美族的特殊性。而論文主標題「台東平原的農業民族」，即為「馬蘭社阿美族」的主要特徵。

過往對台灣原住民社會的討論，多半認為他們的經濟生活以游耕、狩獵、栽種小米等活動為主，但無論從現今的田野觀察，或是歷史文獻上，台東平原的阿美族，對土地或農業活動，都顯示出相當的重視。而所謂「農業民族」，因為強調農業的生產力，因此其所能養活的人口，較非農業至少十倍以上，且農業社會畜養很多牲口，通常或在固定的領域活動，也使得民族性格相對保守、平和等。上述這些對「農業民族」的說法，也都適用馬蘭社的阿美族。不過，本文所謂的「農業民族」，是從馬蘭社阿美族與卑南族¹⁵間的特性比較而來。

¹³ 相關的討論可參考陳文德(1999a)〈「族群」與歷史：以一個卑南族「部落」的形成為例(1929-)〉一文。點出以往研究多以「族群」為討論對象，既忽略「族群」分類背後隱含的政治與社會力量的運作，「族群」內部的區域性差異或者各「部落」(「社」)構成的複雜性也常述而不論，未能探究其間的重要意涵。

¹⁴ 但對於馮建章(2000:21)所以提：「學術界對阿美族二、三、五群等分類只是一種名稱上的(nominal)標示，並沒有透露出更多的內涵或訊息。……甚至在阿美族研究裡，因為這種共同的『阿美族』概念的影響下產生許多對阿美族錯誤的理解。」這樣的說法，我覺得過於武斷，阿美族雖然彼此並有許多差異，但也共享許多文化與社會組織內涵。而日治時期的分類調查也不若馮建章所說，並無透漏更多內涵與訊息，日治時期對族群的分類調查，相當有組織，也有艱辛的田野工作。相關研究可參考陳偉智(1998)〈殖民主義、「蕃情」知識與人類學—日治初期台灣原住民研究的展開(1895-1900)〉。

¹⁵ 近年相關卑南族社會文化特性，陳文德(1987、1989、1999b)有深入的探討，可參考〈「親屬」到底是什麼？——一個卑南族聚落的例子〉、〈「年」的跨越：試論南王卑南族大獵祭的社會文化意義〉二文。點出台灣原住民親屬研究，包含卑南族親屬制度的探討，常過於著重親屬群體與系性的討論，並且視「家」(家戶)只是一個生育、生計與社會化的基本單位，以致忽略「家」的多重層次及其之間的關連性，以及從該社會文化的特徵思考親屬群體構成的基礎的重要性。陳文德針對上述的討論，也包含阿美族親屬制度的探討，可參考〈阿美族親屬制度的再探討：以胆腹

佐山融吉（1913：26）曾將兩者的關係比喻成日本幕府時代武士與農民的關係。要理解佐山融吉對馬蘭社阿美族與卑南族的類比，就必須從日本歷史中武士與農民階級的角色切入。在整個日本歷史中，日本的封建社會具有複雜的階層組織，在皇室及宮廷貴族（公卿）之下，有四種階層性的社會階級：武士、農民、工人、商人，在這些之下，還有賤民階級。日本戰國時代，由於各藩之間毫無休止的爭亂，每個封建領主——大名——都擁有自己的武裝家臣，即為武士。而農民階級，雖然在法律上沒有免於武士欺凌的保障，更有苛捐繁稅，以及許多限制，卻獲得一些安全的保障。就如同佐山融吉的描述，卑南族之八社，在台東平原的分布，如同一把扇子，有七社羅列於中央山脈山麓，為扇緣，而卑南社則位於離此七社一里的平地，為扇柄，以防止高山原住民侵入馬蘭社阿美族。而馬蘭社只要向卑南社繳納年貢，則能受其保護而無外敵入侵之險，得以高枕無憂，專務農事。

武士與農民的特性，農民表現在對土地所有權穩定的要求，武士則是勇武的戰鬥訓練。在德川時代，為求能從農民階級取得穩定的賦稅，農民的農地所有權受到保障，土地不得永久讓渡，因此農民對他所珍愛的土地具有永久性的權力。而川合久午（1942）對馬蘭社阿美族土地所有權的調查也顯示：馬蘭社阿美族因最靠近卑南族，而造成土地歸自己所有的情況明顯，也較其他地區阿美族人更珍視土地。日本武士階級因長期處於反覆鬥爭中，因此須具有勇敢與冒險的精神，也得施予斯巴達式的訓練。命令少年武士到各種令人毛骨悚然的地方——刑場、墓地、凶宅等場所，作為膽識的測試，甚至在執行斬刑時，還派他們去看行刑，命令他們在黑夜單獨探訪刑場，且在砍下的首級上留下記號後再回來。這樣的訓練方式與卑南族雷同，卑南族少年階段的訓練即是強調禮儀與膽識，為少年所舉行的猴祭，以抓猴、射猴和競跑等方式，訓練少年獵敵首、膽識與戰鬥的技

部落為例）。另外對大獵祭社會文化的意義，從儀式與社會組織與文化的結合，分析卑南族社會文化的一些特徵，是極為有力的研究方式。

能。(陳文德 2001：69, 116)¹⁶日治時期日人因感知卑南族尚武的風氣，而募集卑南族加入護鄉軍行列，卑南族在期間的表現，清楚顯示「武族」的訓練，除有嚴整紀律外，也有勇謀，甚至俱備如日本武士道般的精神。

卑南族如上為一種以武力拓展的階級，阿美族則在其保護下專營農耕。卑南族尚武主要以男性為主，女性依然從事農耕，從日治時期河野喜六(2000：163，308-309)針對台東廳卑南族與阿美族的調查：在農事分工上，阿美族夫妻平等，共同從事稼業上的勞動。而卑南族之農耕與飼畜工作則為女性的職務，而男性則悠悠閑居，起臥於集會所，幾乎不幫忙家事。也就是說，馬蘭社阿美族不分男女皆投入農耕的工作，而卑南族的女性雖從事農耕，但男性則化身為戰士，以軍征為職，在台東平原上形成一種以武力拓展的統治階級，這樣勇武的特性，讓佐山融吉將卑南族稱為「武族」。日本幕府時期的武士階級，其實也僅佔全國總人口約百分之六。(Kenneth G. Henshall：65)但武士道的精神卻成為日本民族重要的精神象徵，其影響不僅指戰爭的行為表現，也滲透到日本民族的日常生活。¹⁷

新渡戶稻造(2004：49)在探討日本「武士道」精神時，澄清封建制度並非專制政治，更非暴虐壓迫。同樣，卑南族與阿美族的關係，也不能單純以壓迫與被壓迫者的關係看待，兩者其實並非穩定的結構關係。當農民階級對苛斂的租稅不滿時，或相對制衡的力量削弱時，彼此的關係就會產生變化。如同明治維新後的日本，封建體制遭受破壞，在明治政府開始的最初十年，即1868年到1878年，至少發生190次的農民起義運動。而清末台東平原也因為卑南族過往既有勢的衰弱，而使得台東平原各部落間的磨擦、利益衝突日益升高，而有馬蘭社與呂家社的多年衝突。而日治時期，日本殖民政府因重視殖產興業，阿美族因農耕生產的勤耕能力與眾多人口，在日人對東台灣的開發占重要位置，卑南族的統治地

¹⁶ 現在猴祭以草猴代替真猴。

¹⁷ 新渡戶稻造與潘乃德有對武士道精彩的討論。可參見《菊花與劍—日本的民族文化模式》、《武士道》二書。

位因為日本殖民政府的進入，而失去權力。但卑南族運用過往歷史習得的經驗，利用通婚或教育方式，往日治時期的官吏工作流動。就如同幕府式微後，商人階級與武士階級的聯盟，所造成的社會階級流動。

本論文要處理的第二個問題意識，則集中探討馬蘭社阿美族人在急遽變遷的文化環境中，如何重新調適進入新的政治、經濟的脈絡。包括特定的產業發展（糖業與鳳梨事業）過程中的動員與重組，以及尋找不同規模（國內、區域、部落）政治、經濟活動中，馬蘭精英與馬蘭群眾，經常扮演的角色。這其中要涉及的關係民族，即是新的殖民經濟引進的「內地人」與「本島人」，他們各自以其「政治－軍事」與「資本－勞力」的優勢，來到東部，而台東平原的阿美族與卑南族，則在傳統政治經濟權力被改編被侵蝕的過程中，必須重新將自己整合進更大規模的東台灣社會結構中，這段歷史過程，通貫整個二十世紀，而本文只是一個開端，試著做了輪廓的勾勒。

隨著地理大發現時代的開始，西方海上勢力進入東亞海域，台灣也隨之登入世界歷史的舞台，台灣原住民社會已無法獨立於外部世界，受到外來資本或武力的作用，內部所造成的影響不獨是經濟性的，還會是社會文化性的。因此對部落的觀察不應只侷限於對傳統社會文化模式的探討，還應擴及到這些模式被衝擊、滲透等過程。這個過程乃是伴隨著歐洲帝國主義的崛起，其揮舞著社會達爾文主義「適者生存」的口號，成為對非西方世界經濟侵略的理由。歐洲為中心的世界經濟體系的形成，其背後的假設是：西方的生存方式有利於全體人類依循，因而逐漸出現一種世界性的文化霸權，「現代性」成為主要核心的概念之一，「現代性」的用詞本與歐洲工業革命有關，後來卻被推展到世界各地，被西方社會用來檢視非西方社會與歐洲現代社會的差異。

日本是東亞世界裡最早接受各種近代制度的非西方國家，明治維新以後，其

努力汲取世界知識，廣泛引進各種新式學問，並大量派遣留學生前往外國取經。因此在領有台灣的初期，就開始蒐集有關歐美列強之殖民地統治情報，思考如何以殖民地統治的「全球標準」制定政策。當時最流行的人類學理論是英美的進化論與德國的傳播論。進化論者認為全人類的心智能力是一致的，沿著單一的線路進行，因此每個民族必然經歷同樣文化發展過程，將不同文化排列出高低的序列，用以代表全人類文化的進化過程。而傳播論關注文化在地理空間上的分佈，強調全球有幾個文化中心，文化從中心向邊際傳播。前者的論點集中在歷史發展的高低級文化排列，後者則強調全球文化中心與邊際的劃分。此二種論述看似矛盾，卻具「一體」的特點，皆對世界文化進行野蠻—文明、東方—西方、傳統—現代、現地—異地等對照。

這樣長時期的世界歷史背景與知識論述，影響日治時期日本殖民政府對台灣原住民的「理蕃」政策，也對原住民社會文化造成劇烈且結構性的改變與影響。因為這樣的原因，我認為要對單一民族或「單一部落」的民族進行研究時，一定得考慮歷史因素，從而本文試著表達三個方面的關懷，尋求理解台東平原馬蘭社阿美族長期的歷史過程：（一）將馬蘭社此單一部落放置於貫時與更大的政治經濟體系下。（二）日治時期台灣在所謂「文明開化」的認知下，馬蘭社內部或外部所產生的社會文化變化。（三）台東平原馬蘭社阿美族的歷史過程與發展，特別是涉其與鄰近卑南族的關係與互動。在這三點關懷的基礎上，本文從三個方面探討：

- （一）從人、地、文化等範疇，觀察台東平原馬蘭社的阿美族，在歷史脈絡的獨特性與其他族群的關係。
- （二）在政治、經濟的脈絡下，以特定的產業發展（糖業與鳳梨事業），討論馬蘭社阿美族人參與不同規模（國內、區域、部落）政治、經濟活動時所扮演的角色。

(三) 提出對經濟發展的反思。例如，部落社會的生存模式是否真的是不適應的生存方式？不斷朝現代前進，是否對民族的生存更為有利？擁有富裕生活的底層，存在著怎樣的文化衝突與矛盾？

二、研究方法

本論文研究方法有二：一、文化比較，二、以文獻資料分析。民族學知識建構主要來自「田野工作」與「文化比較」——在貫時性的變動歷史中，要觀察一個民族獨有的特質，其意義通常是無法從功能式（均衡）的研究探討，要瞭解甲民族的屬性，經常必須先以乙民族中的相對屬性為基準來度量，從「跨民族」相互辯證觀點加以研究。也就是說，必需觀察一民族與周遭民族產生的關係，才得以找潛存於這些關係之內的結構。因此當提到阿美族社會變遷過程的力量或因素時，主要是限定在下述的假設：阿美族為台東平原的「農業民族」與卑南族「武族」特性的對照，讓卑南族成為本研究在馬蘭社阿美族文化書寫上的重要參照點。對民族學或人類學者而言，變遷指的是一個民族與其他人群接觸過程中，新觀念以及行動的介入所造成傳統價值觀念的轉變，因此上述對阿美族社會價值觀念所做的假設，是為得出或預測出當民族可能採取的選擇。但需加以說明的是——本論文嘗試理解的還是在於事實，不同文化比較內的結構分析都只是為達成此目的的一項分析工具。

文獻探討方面，主要包含政治與經濟兩個面向，以日治時期的總督府出版品、調查報告書、報紙與雜誌為主，戰後則參考糖業、鳳梨工業相關統計書。總督府出版品包括《台灣總督府公文類纂》、《理蕃の友》、《理蕃誌稿》、《台東廳廳報》、《台灣農事報》、《糖業》等。調查報告書則有《蕃族慣習調查報告書》、《蕃族調查報告書（阿美族馬蘭社）》、《移植民ニ關スル調查書》、《企業的農業經營調查》、《總督府官營移民事業報告書》等。雜誌則涵蓋《東京人類學會雜誌》《南

方土俗》《台灣協會會報》、《台法月報》、《台灣の水利》、《台灣時報》等。報紙則以《台灣日日新報》為主。相關戰後產業報告則參考包括《國際貿易月刊》、《台灣罐頭工業十年》、《果農合作》等。

日治時期，直接以馬蘭社阿美族為研究對象的文獻，主要以 1910 年代佐山融吉《蕃族調查報告書（阿眉族馬蘭社）》，以及移川子之藏、馬淵東一、宮本延人合著的《台灣高砂族系統所屬の研究》中所採錄馬蘭社祖源神話等為主。其他的資料則散見於官方調查、統計報告書與各式雜誌，因此得多方搜羅各式雜誌、報紙，甚至包含水利或法律等相關月刊和《台灣日日新報》等零散的資料。特別值得一提的是——《台灣日日新報》，《台灣日日新報》是當時台灣總督府的主要言論機關，內容包羅萬象，有即時的新聞、社會事件、國家政策、甚至是街談議論，其內容能充分反應時代特色，是研究過往容易被忽視人群很好的材料。從零碎、不同觀點的文獻進行交叉比對，當官方態度與地方報導或遊人日記的描述出現落差時，則進行釐清與解釋。

結合前述歷史研究與文化比較的方法，整理出對台東平原馬蘭社阿美族歷史事實的理解。

三、論述的對話與討論

本文可能對話到的論述有三：第一，政治經濟學派。第二，人類學有關歷史變遷的探討。第三，經濟發展與社會文化的關連。

（一）政治經濟學派

隨著二次世界大戰戰後，世界各殖民地獨立，種族的糾紛與經濟的大幅變

動，使得人類學面臨學科研究方法的討論與反省，Ortner（1984）點出 60 年代以後，人類學進入一個尋求新觀念、新方法的階段，雖然出現許多論述，但彼此並沒有取代的過程，而是各有不同的討論空間。結構馬克思學派為其中一個論述，Godelier 是結構馬克思學派最重要的代表人物，該學派希望能將馬克斯從資本主義社會所衍生出來的觀念，運用於前資本主義社會的分析上。相對於主張多元文化與相對論的美國文化生態學的討論，結構馬克思學派想要提出一套涵蓋各社會現象，具普遍解釋力的理論。

政治經濟學派也支持結構馬克斯學派的看法，認為理論需具有普遍的解釋能力，採用政治經濟學派的人類學者普遍認為，當代社會的形成與轉型與 16 世紀以來重商主義與資本主義世界體系的形成有密切的關係，認為多半地區其實在很早以前即與外界有密切接觸，故民族誌的寫作特點，主要關注於傳統地方性聚落與全球的聯繫，且關注殖民主義、帝國主義、現代資本主義對非西方生活的侵入與影響。

上述兩個學派對本文的提醒是，重商主義的擴張，因而造成台灣東部與荷蘭東印度公司的接觸，且進一步影響當時東部台灣的許多不同群體的社會結構與互動關係，因此台東平原的阿美族在可推溯的歷史裡，即非孤立的人群。因此，本文從政治經濟學派的思考角度下，將視野從「微觀世界觀」擴大到「鉅視世界觀」，從微觀——一日內的角色與經驗，至巨觀整個社會形成的變化。從文獻回顧中，可知尚未有其他研究觸及馬蘭社阿美族人在政治、經濟下巨觀的整合討論。如王銘銘（1998：60-61）所體認：受「世界體系」（world-systems）、「低度發展理論」（underdevelopment theories）啟發，部分人類學學者開始關注較大規模的政治經濟體系，討論資本主義對不同地區的滲透與其結果，人類學所研究的社會再也不是獨立於外部世界的部落，其影響不單是經濟性的，還是文化性的。

這些體系通過殖民與帝國主義的擴張，建立西方制度在世界的霸權地位，並轉移到美國，然後又傳遞到日本和東亞。這種擴張不斷與經濟、政治和意識形態的擴張結合在一起，殖民者從武力征服逐漸轉變為經濟與文化霸權。有關戰前與戰後整體台灣殖民地研究的討論，戰前可參考淺田喬二（1989）《日本殖民地研究史論》，該書檢討許多作者的殖民理論以為評價。其中有所謂自由主義者與馬克斯主義者的論點，相關議論涵蓋很廣，包括殖民政策論、民族獨立運動論、民族問題觀等問題，可提供理解戰前日本對殖民地研究的不同論點。戰後「岩波講座 近代日本と植民地」（全 8 冊）則是整合近年對殖民地研究的討論，有經濟、政治、甚至是法制史的討論。第 4 冊《4＝統合と支配の論理》主要討論帝國日本對殖民地（民族）的支配與帝國日本對殖民地（民族）的統合，分別討論日本帝國對殖民地在政治、思想、文化、言論與教育等各方面的措施。其中，金子文夫（1993）〈戰後日本植民地研究史〉一文，分就綜論、朝鮮、台灣、滿州、中國（關內）、東南亞與印度尼西亞、南洋群島、樺太・千島等日本殖民地的戰後研究成果，雖因篇幅不大且內容並不詳細，但是卻能提供一個梗概的理解。作者最後提出對日本整體殖民地研究的展望：1.應把殖民地放置在東南亞與東南亞近現代史長期的文脈中討論；2.各殖民地相互的比較或與日本以外的殖民地比較。

以往人類學對傳統社會的變遷解釋，多傾向從「文化接觸」所產生的改變（如涵化、傳播、取代等），但近代的變遷則往往來自殖民主義和征服，而伴隨日本殖民征服的是現代國家概念的出現，¹⁸但現代國家確實造成許多的新變化：人被以國民的身分從事文化教育的延續，從傳統「面對面」的教育進入一種超越地方的國民教育；社會秩序不再是以家庭、親屬地緣關係為中心，進入更大行政系統的管理；經濟脫離自給自足的形式，人主動（被動）參與更大經濟體系中；維繫傳統社會秩序的舊慣，轉而向國家政治參與的實現與國家對「公正」的壟斷；「世俗文化」取代「神聖文化」，傳統的部落信仰受民族主義所支配。此如同西

¹⁸ 本論文並不想專注於「現代化」或「現代性」的討論。

川長夫（1995）在〈日本型國家國民の形成〉所論的四種統合：經濟的統合（交通網、土地制度、租稅、貨幣—度量衡的統一、市場）、國家的統合（憲法、國民議會、政府—地方自治體、裁判所、警察—刑務所、軍隊）、國民統合（戶籍—家族、學校、教會、博物館、新聞）、文化統合（國旗、國歌、國語、文學、藝術）。黃宣衛（2005）《國家·村落領袖與社會化變遷》一書將上述的變化，總稱為國家力量的影響。要注意的是——影響是一種相互的作用，在國家由上而下的控制力量下，人類學其實更關懷由下而上的適應與主動性。

西方殖民帝國與日本殖民統治最大的差異在於：西方殖民擴張主要根源自基督宗教的「人格改造」，用傳教士將「人格改造」帶到非西方的國家和部落。但日本並沒有像歐美擁有基督教那樣具有「普遍性」的教義，又無法如西方採取「膚色」將人類區分成不同的文化序列，因為其自身也同為「有色人種」。於是另採以日本皇室為中心，以天皇為共同祖先，用天皇的「血統」取代「膚色」，從中找出統治者與被統治者差別的標準。因此在相關研究上都可見「天皇制」在各項「統合」上的運用，駒込武（1996）《植民地帝國日本の文化統合》即從這樣的角度分析日本不同殖民地在教育政策方面的討論。其中點出台灣雖在國家統合方面朝向「平等化發展」（內地延長主義），但在文化統合上其實是採取差異化的方式，彼此間的矛盾，強化日本帝國對台灣殖民地整體上的多重差別，而漢民族的士紳階層與「日本統治的協力者」（如教員或警察），經過再次的流動與參與，補充了前述的差別，差別與「在參與」不斷出現在統治過程中，逐漸朝向一個「日本」的方向統合。

由上可知，西方殖民主義的論點無法直接套用在台灣殖民地的討論。有關台灣原住民歷史的討論，在政策上主要有藤井志津枝（2001）的《理蕃》提供詳盡原住民政策的整理，且站在所謂「統治者」一側，對日治時期的原住民統治作出批判與反省。近年則有中村勝（2003）《台灣高地先住民の歴史人類學——清朝

日帝初期統治政策の研究》一書，該書分爲三部：第一部 歷史人類學研究、第二部 經濟史研究 第三部 思想史研究。其歷史從「人」出發，討論生活變遷課題在物質的（經濟）與精神的（倫理）兩個面向的意義，反過來說，作者認爲原住民的生活變遷的歷史上，人格產生物質與精神上的分離與敵對，本來的人格的根本受近代化或說資本主義化徹底的破壞。在經濟面向上，人從「人格的所有」轉移至「私的所有」，倒轉自然史裡的社會關係，而進入所謂機械論的歷史發展主義。日本殖民時期台灣的「國民統合」過程，其物質面向雖朝向近現代方向發展，卻造成精神上的不安定。該書主要討論「蕃地」內原住民的情況，有物質上（經濟）交易的描述與思想上（倫理）的討論。不過日治時期台灣原住民依照人類學進化論的觀點，區分成「生蕃」、「化蕃」、「熟蕃」，再依文明程度，逐步將部分地區納入「普通行政區」；造成當時原住民有一部份居住「蕃地」，一部份居住「行政區」。居住「蕃地」與「行政區」的原住民又採取不同的管理方式。「普通行政區」的原住民是否適用上述討論？歷史不是靜止的狀態，傳統與現代並非一線之隔，居住「普通行政區」的原住民因不同的歷史發展經驗，面對日本殖民時期的「國民統合」過程應有不同討論方式。

（二）人類學有關歷史變遷的探討

人類學與歷史學的相遇，成爲近年備受矚目的課題，台灣甚至以專門的研討會來討論彼此的關係。¹⁹而原住民史與平埔族研究的熱潮，更讓此兩學科產生更多交集。60 年代以來人類學者與歷史學者開始互相採界對方的方法或理論，其中以 Sahlins（1981）人類學之歷史研究最廣爲人知，夏威夷人在跟歐洲人接觸的過程中，把自己的文化再次延續，過程中夏威夷人的文化結構也產生徹底且決定性的改變，在過程中尋求原有的文化象徵系統與日常生活的實踐間的一種辯證

¹⁹ 中央研究院民族學研究所 2003 年舉辦「人類學與歷史研究的結合以台灣南島民族研究爲例」學術研討會。另可參考黃應貴（2002）、陳文德（2003b）與林開世（2003）的討論。

關係，實踐的方式既是策略性的個人行動，也是再造文化和社會秩序的途徑。

台東平原阿美人其與周邊的卑南人，至少在荷蘭時代即建立一種政治與經濟分工的互動關係(是荷蘭人的介入更加強化這層關係？或者因荷蘭人的因素才形成這樣的關係？)此一結構關係不是存在單一文化、生活相近的群體裡，而是兩個。例如歐洲擴張前非洲歷史上的盧安達王國，也有類似的分工型態：從事畜牧業的圖西族，掌握政治軍事優勢作為統治集團，而從事農業的胡圖族則成為賦役的主要提供者，這樣的分工似乎也涉及階級的問題。但是過往人類學研究無論是功能論或是社會結構討論，皆傾向在同一人群範圍探討，Sahlins 的歷史討論也同樣是討論一個群體的殖民接觸過程。如台東平原的情況——不同群體在同一地點發展出社會結構變遷的探討，Leach (2003) 對上緬甸 Kachin 地區的研究可供參考。

Leach 談論緬甸東北 Kachin 山區的 Kachin 人與 Shan 人，Kachin 山區經濟生活型態，有居住於河谷從事水稻生產的 Shan 人，與居住山地使用游耕技術的 Kachin 人。Leach 認為在一個缺乏天然疆界的地理區域內，其上的人群無論他們的文化特性為何，只要彼此關係有其條理，不是完全雜亂無章，這些關係之內就潛存一個社會結構。但是 Leach 所談論的結構變遷時，並非只是地位關係在社會體系中個人位置的改變，而是整體權力結構的變化。Leach 同時批判功能學派人類學者的研究，認為他們「反歷史」，又或許並非真的「反歷史」，而是不知如何將歷史資料嵌入他們設計完美的概念架構中。

台東平原阿美人其與周邊的卑南人間的結構關係，直到日本殖民勢力進入後才發生大幅的改變。有關文化與社會結構的關係，Leach 認為社會情境的結構是相當獨立於其文化形式之外的，同一種結構關係可以存在許多不同的文化中。本文同意這樣的觀點，也就是說，不同群體在同一地點發展出的社會結構關係，是

可能出現在許多不同文化中的。但是本文的歷史探討，主要針對歷史過程中，台東平原兩個群體間結構關係的延續與崩解的議題，以及過程裡各群體發展出的文化特性與適應能力，例如：阿美人的重農傳統與保守性格，與卑南人的武力擴張與環境適應等。其中會涉及如 Leach 的社會結構變遷與文化的討論，也關注 Sahlins 的探討——相關殖民接觸過程裡，自身文化的再度延續與堅持。例如：日治時期一直無法改變阿美族喜好種植稻米的傳統文化，而台東平原阿美族的種稻文化其實有著長遠的歷史因素，在這樣的討論裡，我們可以看見歷史變動所形成的民族文化如何影響後續的歷史發展。

（三）經濟發展與社會文化的關連

70 年代初 Sahlins 受到 Karl Polanyi 的影響，採用實質論 (substantialism) 的經濟人類學觀點來反對經濟學的形式論 (formalism)，並以《Stone Age Economics》一書批判長期流行於西方經濟學的進化理論。從這本書來看，人對生活的看法並非受特定的物質條件所決定，而是人們對生活的看法（或說文化）決定生產與消費的方式。這種與西方經濟學保持一定距離的討論，提醒我們在西方資本主義體系滲透之前，非西方社會中的經濟不是獨立的現象，因此與其說是經濟決定社會與文化，還不如說是社會與文化塑造了經濟。這樣的討論其實是人類學經濟研究與馬克斯經濟討論最大的不同。馬克思對歷史動力的討論經常是將經濟面與社會分離開來，馬克思強調歷史動力是從階級對立的關係與剝削的本質中產生。由資本主義分析所建立的理論因無法應用於「原始社會」，如前所述，60 年代法國對馬克斯主義有興趣的人類學家，即希望以人類學知識和理論建立新的前資本主義社會的馬克斯理論。(余舜德 1998：420-421) Godelier 強調非經濟因素所發揮的經濟性功能，才是決定生產模式如何運行的因素，同時證明經濟因素的決定性(同上引：431)。而所謂「經濟」的概念是存在任何社會嗎？是否可以挪用到具歷史發展獨特性的非西方社會？

馬凌諾斯基對新幾內亞對物品交換的民族誌觀察，雖然人類的交換活動是普遍性的，但交換的形式與意義隨著文化有差異，物品交換的不僅表現島民平時的合作圈子，也影響人在社會中的地位級序。純經濟學的概念並無法解釋這樣兼具象徵－儀式、社會關係與文化的複雜交換。Polanyi 對交換體系（互惠 reciprocity、分配 redistribution 與交易 exchange）的看法支持馬凌諾斯基的說法。（Polanyi 2002）認為在瞭解資本主義時著重經濟因素是必要的，但對資本主義之前的社會，馬克思的分析模式並不適用。

Polanyi 影響後續 Wallerstein 對「近現代世界體系」的討論，當社會朝向「發展」「進步」「文明」的方向前進時，Wallerstein（1994）提出反省：發展是什麼發展？是誰或什麼實際上得到發展？謀求發展的背後是什麼需求？這樣的發展如何才能實現？這些疑問包含了什麼政治意涵？由此質疑發展所帶來的進步。Sahlins（1972）進一步指出，所謂資產越多越好的觀點只是現代資本主義社會的產物，並不適用於原初社會的採集、遊獵民族。Polanyi（2002：111-112）的解釋提供部份的說明：「在交易上圖利從沒有在人類經濟上佔過如此重要的地位。雖然市場的制度從石器時代後期就已普遍出現，但它在經濟生活中的角色只不過是附屬性的。」並分析 1970 年代英國勞動階級的貧困，但如果從經濟指標來看，工人階級不但沒有被剝削，反而在經濟上獲利，然而確實有經濟發展的話，怎又有社會災禍呢？Polanyi 認為社會災難主要是在文化上的，而不是可以用歲計收入或人口統計來加以衡量。

戰後西方經濟史學家如馬若孟（Ramon H. Myers）（1979）對日本殖民時期的討論，多將台灣「現代化」的快速發展的遠因，放在日本對台灣殖民地成功的治理的經驗脈落下，讚述台灣農業發展在日治時期「農業革命」的成功。Stephen A. Marglin（1999：194）卻認為：「無法被化約成西方科學語言的，就不算知識

(包括農業知識)，因而被完全遺忘。就現代知識與傳統知識的接觸而言，真正的危險不是現代知識挪用傳統知識，而是挪用的不完全。……處於現代知識與傳統知識接觸面以外的事物，就有完全被消滅之虞。」這代表經濟研究除西方科學知識外，還有著另一個重要的面向。本論文主要希望從「另一個面向」，有關「傳統知識」的歷史過程與前述相關論述對話。

我同意非經濟因素所發揮的經濟性功能在所謂「前資本主義社會」的重要性，但隨著資本主義影響的加深，不同民族隨著歷史經驗的學習，或是說不同民族回應統治者政策要求與適應能力的差異，而有多元的發展，就如同現今對「現代化」討論已然朝向「多元現代化」的反省，他們或許曾經不是經濟的弱勢，卻因為外在政治與內在社會文化的劇烈變動，最終成為真正的弱者。因此本論文所要處理的主題是在政治經濟與民族關係的條件下，理解台東平原阿美族長期動態（agency）歷史過程。除了民族誌形式的描繪之外，本論文也將借重各種文獻資料，提出在歷史面向上的民族學詮釋。如上所述，要探討這個問題得先討論台東平原的阿美族與其他阿美族是否有差異？若是果然有其獨特性，又該如何解讀背後形成的因素？在長期歷史過程裡，其獨特性又如何影響其民族發展？隨著政治經濟環境的因素，台東平原的阿美族人出現哪些變化？對該民族的影響又是什麼？前述所謂動態（agency）的歷史，即是除由上而下的國家影響力外，處其下的人群是如何發揮其主動性？當中的交互作用為何？並進一步思考——人群與社會的結合，經濟與文化的連動對民族生存的影響等問題。

第四節 章節安排與研究架構

一、章節安排

承繼研究動機對台東平原馬蘭社阿美族的生活經驗，本論文研究架構在歷史研究的脈絡上。第一章以世居台東平原阿美族（過往）的長期歷史為主軸，藉此以展現（提出其相較其他地域）阿美族的獨特性。以起源傳說，海洋貿易圈內的史前文化，和大航海時期後逐漸成形的東台灣區域，作為整個論述背景的鋪陳，最後聚焦在馬蘭社的歷史討論上，透過長時期貫時性的描述，以理解歷史「動態」變化的可能，並期望（能）藉著文獻的考證，試圖確認馬蘭社在荷蘭時代的社名，使其歷史在當代論述裡能再往前追溯二百年，若可證實，則可清楚理解當時稻米與耕牛的引進，對台東平原上人群所可能造成的影響，以利說明台東平原上兩個重要的民族——阿美族與卑南族，因政治、經濟環境的變化的消長與互動。最後，從針對阿美族大規模土地所有權型態調查所衍生的區域差異，提出本章最重要的結論：馬蘭社阿美族是台東平原的農業民族。隨著荷蘭時代與明鄭的在台統治的結束，清代東部似乎已經用「卑南覓」一詞來代替。一方面它似乎是一個社名，而且是一個勢力強大的「番社」。另一方面，它又是東部的一個代稱（以卑南覓社為中心且以其勢力範圍為界），可以指稱這個地區範圍內的所有番社。（陳文德 2001：38-39）這段歷史本文將其放在卑南族與阿美族長期互動關係下，討論彼此關係的互動與消長。

第二章則進入所謂現代國家統治的日治時期，第一節日人接收台東地域的過程，理解恆春與台東的密切關係，當時恆春地區甚至有另一個類似「卑南王」的統治情況，有趣的是，遷移至當地的馬蘭社阿美族人同樣固守著「農民」的角色，呼應第一章最重要的論點，阿美族為「農業民族」對應卑南族「武士民族」的討論，也可在台東護鄉兵與馬蘭社重要領袖性格等細微處看出差異。第二節開始隨著日治初期理蕃措施的施行，日本統治者逐漸發現其所面對的平地「蕃人」（主要為現今卑南族與阿美族，還有一部份的排灣族），似乎並非其想像的野蠻，平地蕃人有著與所謂生蕃不同的特性，從課徵家屋稅、納入普通行政區與土地所有權的給予，都顯示出平地蕃人的特殊性。因此第三節即探討平地蕃人特殊的「蕃

社行政」與教育體系。第四節從一位日本商人的眼微觀日治初期的馬蘭社阿美族人，顯示當時馬蘭社阿美族的「溫和有禮」。隨著公共建設的逐步增加，與東部土地整理的完成，台東平原於是進入下一章相關日治時期糖業生產的經濟脈絡。

第三章台東平原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，過著相對較富裕的生活。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。第四章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，討論他們面臨的認同與文化危機。第五章進入戰後，下至 1970 年前後為界，簡述戰後至 1970 年間台東平原阿美族在部落型態、會所 *Sfi*、宗教與家庭四方面的變化，因為 1970 年前後對台東平原阿美族而言，除有經濟上的意義（鳳梨工廠的沒落），也具社會文化改變的意涵（分家聚落的出現、會所的消失等）。這些變化正好可接續文化語言流失或原住民運動等當代議題，戰後的討論其實是一個待續的中場「休息」，有關戰後馬蘭社阿美族的變化與挑戰，有待以後另文專論。

二、研究架構

本文試圖結合大的國家社會與小的聚落，以及透過時間縱深與地方的政治、經濟變化，進一步討論台東平原馬蘭社阿美族的民族發展，或與其他民族的互動關係。

如圖 4 先架構出時間與空間，因時間對一地方除歷史的斷代意義外，也具有重要的在地意義。²⁰

²⁰ 特別在社會學探討歷史過程的討論上，提出所謂「路徑依賴」(Path Dependence) 的概念，對特定研究對象，追溯路徑開展過程中一連串的歷史事件。相關討論可見 Mahoney, James. 2000 "Path Dependence in Historical Sociology", *Theory and Society* vol.29:507-48. Pierson, Paul. 2000 "Increasing Returns, Path Dependence, and the Study of Politics", *American Political Science Review* vol.94, no.2:251-67.

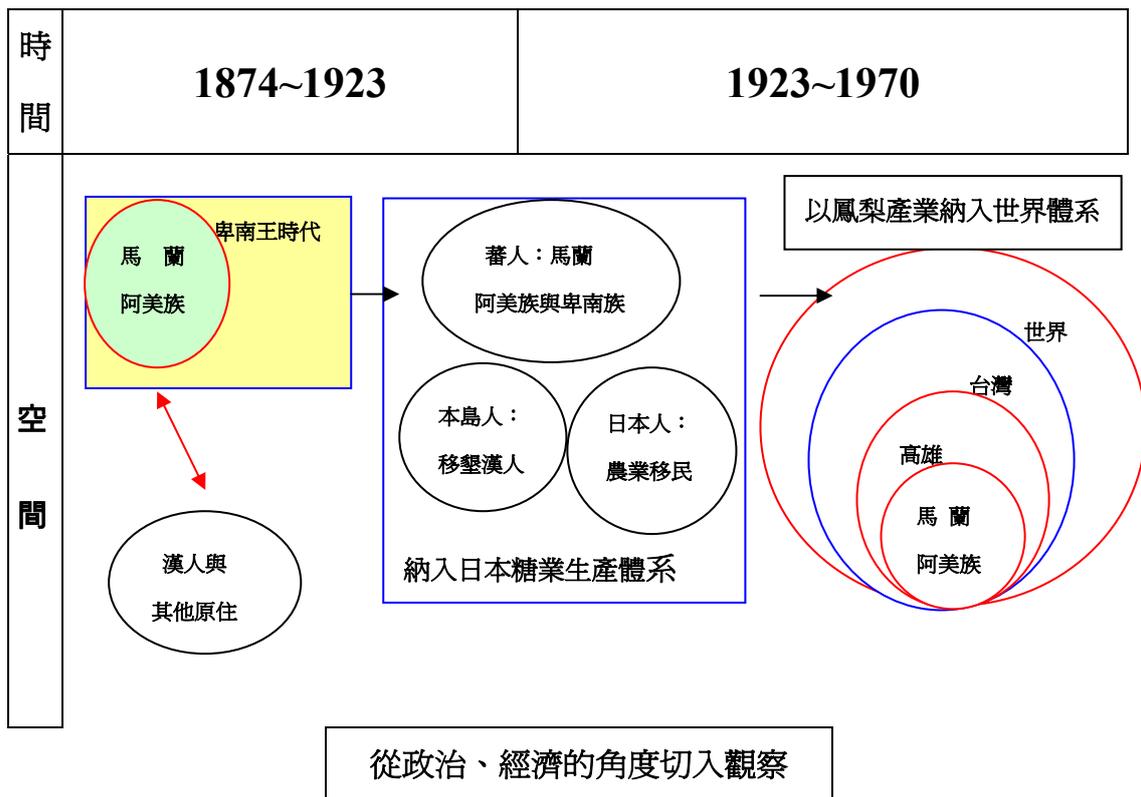


圖 4：研究架構圖解

本架構時間斷限從 1874 年至 1970 年，以 1923 年為分界：1874 年「開山撫番」政策實施，正式解除出入番地的禁令；1923 年日本民、商法及若干民商事法律一體適用於台灣實施。居住在普通行政區的馬蘭社阿美族在法律上的權利即與本島人、內地人相同，立即的衝擊即是原住民登記土地時，無須至所轄廳長處蓋章，可依其意願自由買賣土地。且 1923 年的後一年（1924）台灣銀行接掌台東製糖會社，原籍台南州北門郡學甲庄王登科抵台東平原，開始雇工、招攬本島人移民至台東平原蔗作。至此台東平原發展出重要三民族形成：日本農業移民、本島人移民、馬蘭社阿美族。1970 前後對台東平原阿美族而言，除有經濟上的意義（鳳梨工廠的沒落），也具社會文化改變的意涵（分家聚落的出現、會所的消失等）。故此三個時間點對台東平原發展過程都具重要的關鍵意義。空間部分：以政治與經濟為切入點，透過特定產業凸顯馬蘭阿美族如何整合入更大的政治、經濟體中；最後歸結到戰後阿美族在政治、經濟、宗教、親屬四個大方向改變，以為後

續可繼續探討的議題。

檢視馬蘭社在台東平原區域之歷史發展，在政治、經濟的觀察下，以特定產業（台東平原重要產業：日治時期為糖業、戰後則有鳳梨工廠的設立）從中討論阿美族人之參與過程，以及與其他人群的互動（日本農業移民、卑南族、漢人）狀況。我認為單一部落研究之重要，並不在於提供一群人之生活景況，而是透過學術分析方式，將不同時期多方的文獻資料，作一個擴大與深層的研究，便於了解其重要的文化現象與變遷動力。