

本論文獲中央研究院民族所研究生培訓計畫獎助

國立臺東大學公共與文化事務學系

南島文化研究碩士班碩士論文

指導教授：張育銓 教授

以台灣原住民族部落為主體之南島文化交流

—以台東達魯瑪克部落為例

研究生：溫秀琴 撰

中華民國一〇四年七月

本論文獲中央研究院民族所研究生培訓計畫獎助

國立臺東大學公共與文化事務學系

南島文化研究碩士班碩士論文



以台灣原住民族部落為主體之南島文化交流

—以台東達魯瑪克部落為例

研究生：溫秀琴 撰

指導教授：張育銓 教授

中華民國一〇四年七月

國立臺東大學
學位論文考試委員審定書

系所班：公共與文化事務學系 南島文化研究碩士班

本班 溫秀琴 君

所提之論文 以部落參訪作為南島文化交流途徑之研究-以台東達魯瑪克部落為例

業經本委員會通過合於 碩士學位論文 條件
 博士學位論文

論文學位考試委員會：

梅亭方

(學位考試委員會召集人)

梅亭方

鄭明

蔡改良

鄭明

(指導教授)

論文學位考試日期：104年7月11日

國立臺東大學

附註：本表一式二份經學位考試委員會簽名後，分別送交系所辦公室及註冊組存查。

謝詞

我終於等到這一刻，我居然要寫謝誌，在寫論文的過程中每遇到低潮時，我都想放棄，但看老師不惜犧牲時間來協助我，也看到同學與學長姐弟妹們的鼓勵，讓我又有一股衝勁想完成論文，現在想想，我能完成一篇論文時的喜悅和滿足，是多麼的不容易，對我一個部落中年婦女來說，是如此的讓人喜極而泣的一件事，這份論文可以為部落整理資料，更讓我又有了動力繼續前進，很難想像我真的做到了，這四年來，沉浸在南島研究室還真的讓我看不少書，探索人類學的美好及奧妙，這四年來，所裡的教授們對我的指導，對我自己文化的認知更上一層樓。

首先要謝謝我的指導教授張育銓老師，雖然是最後一學期才上他的「觀光人類學」課程，要不是因為他，我想我也完成不了這本鉅著，他的用心也讓我決定寫這一篇有關觀光人類學的論文，在我書寫論文期間，遇到困難，張老師總是給我鼓勵和打氣，試著找出書寫論文時所遇到的難題，他會提供資料給我，讓我尋找到我要的方向，讓我有更動力前進。也感謝譚昌國老師、陳文德老師、蔡政良老師與葉淑綾老師的指導與協助，更感謝蔡政良老師以及 Frank Muyard (梅豪方) 老師擔任口試委員，許多具體的建議協助我釐清不少問題。

最後要感謝一路支持我的家人，我的兒子維維，還有我的父親蘇信夫先生的口述事件與歷史，讓我更清楚知道部落的故事。兒子總是提醒我不要太累，但是如果我有需要協助的地方，他還是義不容辭的幫助我，讓我無後顧之憂的能夠完成我的學業。

感謝中央研究院民族學研究所田野調查合作培訓計畫提供研究經費補助，也感謝美齡、湘雲、秀蘭和比耀的陪伴與鼓勵，讓找到很多研究上的答案。

以台灣原住民族部落為主體之南島文化交流

— 以台東達魯瑪克部落為例

中文摘要

文化全球化已是今日世界無法避免之趨勢，隨著跨地域移動的增加，文化交混對地方文化產生衝擊時，在文化交流與雙方凝視的歷程中，如何融入在地精神與特質，並透過交流達到文化資產的保存與創新，甚至進一步建構出跨文化交流的回饋取向。本研究以部落參訪時的文化交流，對上述的議題進行探索。觀光存在於人類社會所有的地方，儘管 taromak(達魯瑪克)部落位於台灣東部的偏遠位置，早就被納入全球觀光市場。近年來，台東縣政府積極經由文化、經濟、國際參與等各方面強化與擴展南島文化交流，在 1999 年台東南島文化節時，台東縣政府指定達魯瑪克部落為國內、國外部落參訪的據點。在全球發展族群觀光的趨勢以及建構部落主體性的運作下，達魯瑪克部落已經發展出部落觀光的參訪行程與獨特的部落觀光產業。以地方知識為主的部落營造過程中，部落齊心建構部落文化的軟實力，展現出臺灣南島文化精神及文化遺產的重要性與價值性。由於全球化及區域經濟的雙重衝擊，部落間及國際間的相互交流日趨密切，並形成具有彈性的資源網絡，使部落在全球治理的角色日益提升。本研究探討部落參訪與文化交流的相關理論與重要意涵，以達魯瑪克部落為主要研究地點，探討達魯瑪克部落透過部落參訪的南島文化交流歷程中，對在地文化的保存與創新。思索如何透過各種方式與全球不同文化交流與分享，擴大台灣南島文化給世界的禮物之獨特影響力。

關鍵詞：全球化、文化交流、達魯瑪克、部落觀光、南島文化

Abstract

Globalization is an inevitable stream in this nowadays world alongside with the increase of cross-geographical movement. Whilst cultural hybridization towards the conflict of local cultural production, how do/should we assimilate immerse local ethos and characteristics in the process of cultural exchange and bilateral gaze. The outcomes will not only reach the conservation and creative innovation of cultural heritage, but also gave an advance to establish the feedback oriented through exchanging. This research focuses on exploring issues above base on cultural exchange of tribal observation and travelling. Tourism has been existed in every location where human beings lived in the society. Event though Taromak Tribe located in the remote areas of the eastern Taiwan, this site had already adopted into global tourism market. In the recent year, the Government of Taitung County had been made lots of effort to expand “Austronesian Cultural Diplomacy” and reinforce diverse perspectives on cultural, economic and international engagement contexts. In 1999, Taitung Government assigned Taromak Tribe as an important site for observation and sightseeing at Austronesian Cultural Festival in Taitung. According to the development of global ethnic tourism and operations of establishing tribal subjectivity, Taromak Tribe had already constructed not only the schedule but also the industry for tribal observation and visiting.

During the process of tribal construction attaching most importance to local knowledge, the solely tribe collaboratively constructed the soft power of tribal culture. It definitely represents the significance and its value of Taiwan Austronesian cultural ethos and cultural heritage. Due to under attach of globalization and regional economy, cultural reciprocity and exchange have been intimated between indigenous Taiwanese tribal and international communities. It forms flexible linkage resources and facilitates tribes to be promoted in the role of Global Governance.

The purpose of this research explores the relevant discourses and significant interpretations in relation to tribal visiting observation and cultural exchange. More deeply, it focuses on exploring how Taromak tribe conserve and innovate local cultures through the process of Austronesian cultural exchange of tribal observation on which field site is Taromak Tribe in Taitung County. Significantly, it leads us to consider how “Taiwan Austronesian Cultures” can be expanded to give the gift of unique societal impacts to the world through various and different methods of cultural exchange and sharing.

目錄

謝詞.....	1
中文摘要.....	2
英文摘要.....	3
目錄.....	4
表目錄與圖目錄.....	5
第一章 緒論.....	6
第一節 研究動機.....	7
第二節 研究目的.....	9
第三節 研究方法.....	10
第四節 研究架構.....	14
第五節 研究限制.....	14
第二章 文獻回顧.....	18
第一節 文化交流.....	19
第二節 原住民觀光.....	30
第三節 南島語系中的台灣原住民族.....	32
第四節 建構台灣原住民族的世界南島文化圖像.....	34
第五節 小結.....	37
第三章 田野地點介紹.....	39
第一節 魯凱族中的達魯瑪克部落.....	39
第二節 部落和外族接觸的歷史.....	42
第三節 達魯瑪克部落大事記.....	45
第四節 達魯瑪克部落歲時祭儀.....	47
第五節 達魯瑪克部落產業與自然資源的結合.....	57
第四章 文化交流歷程分析.....	63
第一節 達魯瑪克部落參訪文化交流的歷程.....	63
第二節 由部落參訪到太平洋彼岸尋根之旅.....	66
第三節 達魯瑪克與荷蘭跨時空歷史的重逢.....	71
第五章 台灣原住民族的世界南島文化圖像.....	75
第一節 語言.....	75
第二節 木雕.....	79
第三節 飲食文化.....	106
第六章 結論與建議.....	121
第一節 結論.....	121
第二節 建議.....	125
參考文獻.....	131

表目錄

表 1：達魯瑪克部落大事記.....	46
表 2：達魯瑪克部落生活時序.....	48
表 3：達魯瑪克拜訪分享的過程及禮物.....	49
表 4：紐西蘭奧克蘭大學文化參訪流程表.....	63
表 5：魯凱語和其他的南島語言語彙分析.....	76
表 6：古南島語族單字語義比較.....	77
表 7：南島語系有關數字詞彙比較.....	77
表 8：祖先木雕像相關資料.....	82
表 9：大南社年齡階級及會所級名.....	93
表 10：104 年度 taromak-鞦韆祭(kalalisiya)儀式流程表.....	117

圖目錄

圖 1：達魯瑪克部落遷徙路徑.....	45
圖 2：大南社會所.....	90



第一章 緒論

台灣原住民族的部落觀光在近年來受到相當多的關注，原住民文化體驗在一些深具主體性的部落逐漸展開並成為觀光旅遊的新亮點，尤其部落參訪行程與部落地方傳統知識的結合及良性互動運作下，透過部落參訪的文化交流已經發展出獨特的原住民部落觀光產業，透過部落的行動者發揮其能動性，已然帶動部落內相關產業、社會和經濟型態的結構性微調，更觸動大環境對政治、經濟、外交的影響範疇。

在這個快速流動的世界裡，觀光與文化有非常密切的關連性(Urry 2007)，可以想像文化全球化對各族群的生活及文化帶來不同樣貌的衝擊及影響。文化無國界(cultural without borders)的概念在文化全球化的脈絡下，意謂著各族群文化的交流越來越沒有語言的隔閡、國家及洲際的藩籬，世界地球村(global village)的國際文化交流及多元文化(multicultural)的世界觀已來臨。然而，在歐美及中國強勢文化霸權(cultural hegemony)的運作下，人類多元文化的前景是否可能？跨文化的交流是否依然樂觀？

事實上，多元文化的發展有其文化的地域性、獨特性及時代性，進入 21 世紀，族群文化受到全球化、地域化及民族化的影響，因此，若以地域特質強烈的部落及其文化作為交流單位，進而將當地族群文化特色推展至國際，實質地豐富全球化的文化樣貌，並成為全球凝視的焦點，這樣的文化交流將會有不同的意義。

於是，以部落特色為文化背景呈現的文化樣貌，成為許多國家為促進文化交流而發展的議題；以文化交流建構在地的文化特色及文化產業，部落亦因節慶的參與及交流活化在地文化資產，為在地文化注入活力及凝聚力，更藉文化藝術語言作為國際交流及認同的標的，以此交流達到多元民族文化的對話，也塑造國家的新形象，也提高國際參與的能見度；以文化交流打破金錢外交的模式，這或許也是台灣突破外交困頓的一項文化利器。

第一節 研究動機

1999年起台東縣政府透過舉辦「台東南島文化節」，廣邀同屬南島語系的國外表演藝術團隊來台參與這個屬於南島語族的盛會，如大溪地、關島、夏威夷、斐濟、帛琉、索羅門、紐西蘭、復活島、菲律賓及馬來西亞等國家與島嶼。檢視自1999年起的歷年台東南島文化節所促成的國際交流活動，如2013年來自國外的表演藝術團隊中有三個團隊(大溪地、東帝汶及紐西蘭)是透過筆者私人邀約來訪。在節慶活動的交流之後，這三個團隊更進一步邀約台灣團隊前往進一步的交流，建立更實質而深入的文化交流，這個成功的經驗讓筆者對南島民族文化國際交流的意義有一個新的體會，其中紐西蘭及大溪地團隊已經和達魯瑪克部落建立穩定的文化交流關係，因此，把這些文化交流經驗當成研究議題，有助於建構出透過部落參訪形塑，屬於南島文化的交流途徑。

筆者親身體驗過，國際南島民族及與台灣原住民族，透過特定詞彙呈現出千年來累積的生活智慧，並在這個基礎上透過文化交流活動中，重新連結南島民族的情感。然而，國際南島民族來到台東南島文化節參與多年之後交流了什麼？在政府舉辦的節慶活動安排與規劃中，看不到後續交流的永續機制與平台。誠如蔡志偉(2007)提到，如何交流並建立以實際的連繫情感，必須建立在理論與實際血源關聯上、文化類似的基礎上。因此，有否可能透過部落民間自主性及南島民族主體性的互訪交流？或者只能透過政府舉辦的南島文化節，進行國際互訪交流？為何政府的活動與民間的交流存在相當大的差異，依筆者經驗，是否注意到不同文化對禮儀與禁忌的規範是相當重要的因素，因此，文化交流探索中的相關禮儀亦是筆者想要透過此研究反思的主題。

今日全球文化交流發展出不同的趨勢，現代社會的構成不再是彼此相互區隔，甚至連偏遠部落都是橫跨多種社會、族群；同時全球各角落已開始與其他地區發生緊密的相互聯繫，這些都掀起社會遽變的浪潮(劉璧榛 2010)。在17世紀荷人據台之前，台灣屬「部落社會」(tribal nation)，原住民族對外來者的抗拒(史明 1980: 69)。曾幾何時在台東南島文化節，部落卻做為文化交流參訪的據點，

部落參訪做為一種文化交流方式。

Malinowski(1922)認為，文化的每個部份都有其存在的目的。如果把這句話擺放在文化交流的脈絡下，誠如達魯瑪克部落最後一位祭司Walaiway曾說過：「達魯瑪克的人和外族交流lika`e(拜訪)一定要知道那個部落的lisi(禁忌)，sakaynunuwa(交流禮儀)，sabaya(禮物)等等，不能貿然去lika`e(拜訪)是會引來magabazada(殺機)的¹」。達魯瑪克部落最年邁的耆老Giresai(蘇信夫)在92歲時也提到：「natuma(以前)的部落cekele對部落cekele是沒有文化交流的，後來到了日據時代，才停止我們互相magarreirei si(打架)²現在部落文化交流後我們就不會在magarreirei si，而成mao dugodugo de(互相扶持)³」，魯凱人對異族的意象建構，會因為互動關係的轉變，而有所改變，因為互相認識彼此了。例如，在日人禁止Taromak居民獵頭之前，魯凱男人一旦發現入侵聚落範圍的外來者時，會直接取對方人頭與性命(鄭瑋寧 2009：41)。這兩位耆老對外來文化交流互動的提醒，驗證了人類學對文化的觀點；文化是一個共享且經過協商的意義體系，根據人類學習及透過詮釋經驗和產生行為所付諸實踐的知識而來(Luke 2010)。

因此，本研究期望可以對部落文化交流現況提出建議，並提供給國內其他透過部落參訪進行文化交流時參考。筆者在台東南島文化節的參與現場，和部落參訪的田野調查中，主要以南島民族生活習性相關的文化實踐上，進行民族誌的觀察記錄，並以自我民族誌(auto-ethnography)及行動研究，探討如何和國際南島語族友人進行文化交流互動，並透過文化的禮節，重新認識台灣南島語族的文化內涵，同時也期許能分享我們達魯瑪克的生態文化藝術美學 Kiso`ili(分享)給這個世界。

¹ Magabazada為敵人的意思。

² magarreirei si為互相打架出草取人頭的意思。

³ mao dugodugo de互相用棍子頂著讓東西不會倒下，引伸為互相扶持。

第二節 研究目的

本文透過對部落參訪發展的現況與發展的描述，呈現部落參訪中原住民族傳統文化與生態智慧以及文化遺產呈現的要領、部落參訪導覽解說活動規劃與設計原則、部落族人與觀光客對文化遺產及相互凝視之探討。

自在90年代以後漸漸看到原住民族的自我認同意識的覺醒，開始主動思考並嘗試解決現代化所帶來的文化傳承、自然破壞及地方經濟等問題，而開創出許多非主流的地方經營模式，如：司馬庫斯的部落經營體制、大安溪部落的共食共享制度等。這類型產業最大的特色是一方面強調對原鄉土地、環境的保護，運用傳統生態知識、文化、技術及社會價值等在地知識做為新產業的基礎；另一方面也不避諱引進主流社會流行之生態旅遊、有機環保、文化創意產業等新概念，甚至善用網路傳媒或行銷手法，「反攻」及「教育」主流社會市場。2014年第21屆太平洋歷史學會雙年會(Pacific History Association Biennial Conference)安排到達魯瑪克部落進行部落參訪，參訪後一位從事南島文化研究的資深學者Uwe Hilgert說：「達魯瑪克部落的在地傳統生態知識、文化、生活美學，小米野菜及社會價值等在地知識非常豐富，你們要站出來「教育」主流社會市場」。學者又說：「全球氣候變遷人類文明以走不下去我們要向原住民學習」。世界樸門永續設計permaculture以在達魯瑪克部落為研習的試範地點，創辦人Peter說：「就在許多都市人來到花東買地另闢家園的時候，我們覺得學習如何在善待土地與山林的前提下經營人人夢想中的田園生活，越形重要。而樸門永續設計permaculture可以指引我們更有智慧地與萬物相處，和達魯瑪克學習生態智慧，與山林共生，卻也滿足自己物質與非物質的需求」。

做為部落參訪的接待者，我們也會擔憂，這些新興的觀光旅遊概念是西方社會在反省現代化的發展問題之脈絡下被創造出來。然而，台灣以嫁接的方式引進這些概念，使其成為90年代以後地方振興的新策略，這些未曾經歷對現代化所帶來問題的批判反省，甚至仍期待國家帶來更多「現代化建設」的鄉村社區及原住民地區，恐怕最後仍難以避免落入主流現代化發展的陷阱中，徒留應付現代觀光

客膚淺需求的表象異文化風情。因此，建構出一套台灣原住民族在進行以部落參訪為文化交流的形式時，如何呈現出世界南島文化圖像的歷程有其重要性。

第三節 研究方法

Malinowski(1922)認為民族誌的目標在於；掌握當地人的觀點，以及他與現實生活之間的關係，並瞭解當地人如何看待自身所處的那個世界。Malinowski 相信要理解另一個社會，你必須跟當地人住在一起，把自己對他們的評斷擱置在一旁，試著從他們的觀點理解其文化。質性研究關注經驗內涵的揭示、研究問題的互動與過程，並且著重意義的發掘(高淑清 2008)；這些意義的觀察則是來自各式各樣的人如何使其生活有意義。因此，本研究採用質性研究方法，以台東達魯瑪克部落為研究場域，企圖從部落觀光的文化交流面向，探討部落在地方特色魅力化的過程中，透過哪些內容、符號和體驗交流來具體展演。使用的研究方法包含文獻分析法、參與觀察法、深度訪談法、自我民族誌、行動研究，筆者將以「原住民文化」、「部落參訪」、「日常生活」與「部落觀光」四個面向為出發點。進行研究場域的相關媒體報導、參與觀察、深度、非正式訪談的資料蒐集，挖掘在觀光的脈絡下，傳統、文化、自然與飲食等元素如何呈現。

從記錄部落組織與文化自主性日常生活、部落觀光進行參與觀察及非正式訪談，與報導人之間已建立一定的瞭解和信任，用母語深度訪談會更融合。其次，針對不同時期在田野扮演的研究者角色，連結到自身研究處理議題時立基的思考、持論立場。筆者相信在地人田野蹲點有助於面對各種人事物時，時間、情感、事件或人物的相遇與涉入程度，能提供研究者對研究問題的多元思考。田野中以相機、錄音和田野筆記，記錄觀光活動過程、節慶活動、歲時祭儀及日常生活後台，並且在日常生活的文化交流的實錄上，透過文化生活日記作為描述與觀察的基礎，從而比較在觀光脈絡下的文化樣貌之異同與意涵，此外，筆者通過不同參訪團體或節慶、活動與觀光內容的多方參與，揭示達魯瑪克部落如何將原有對於

「自然文化」、「傳統智慧」的傳統論述，轉變為地方魅力化中的觀光展演，進而檢視部落參訪對南島文化交流的意義。

一、文獻分析法

文獻取得來源有政府機關調查統計數據、碩博士學位論文、期刊、研究調查報告、專書、報章雜誌和網路資訊等，蒐集範圍如下：

1.政府政策：探討台東縣政府對南島文化節的政策、挑戰 2008 觀光客倍增計畫中對部落觀光的推動、社區總體營造、部落觀光等，作為本研究論述之參考依據。分別從官方與民間組織出版的相關書籍和介紹，透過蒐集專書、期刊論文、碩博士論文及網路資料，進行文本分析，從中窺探達魯瑪克部落在媒體中如何被形塑、建構地方特色。瞭解部落自社區總體營造與部落觀光發展後所建構的文化特色、文化特色呈現方式與部落發展等面向。

2.聚落組成：藉由文獻、研究論述等資料進一步釐清達魯瑪克部落形成的背景、族群遷徙 聚落組成過程，期藉由聚落變遷歷程來了解人民與土地間的關係變化。文獻蒐集主要聚焦在文化交流、族群觀光及田野地文史資料，其次透過電子資料庫搜索，加上平面媒體報導之次級資料等來源，探討達魯瑪克部落在和異文化交流的文化展演、觀光脈絡下，媒體報導如何形構與再現地方，透過上述文獻建立本研究相關之理論基礎。除了藉由文獻和媒體資料作為研究場域背景及現況發展的理解外，筆者認為在地參與觀察部落觀光和日常生活，能提供最直接的第一手資料。參與觀察即透過實際的生活參與，了解田野地最真實的狀況，以對研究議題有更準確的掌握。深度訪談藉由面對面的語言交換，引導受訪者表達意見與想法，並進行民族誌的記錄達魯瑪克部落居民及部落參訪遊客的深度/非正式訪談。本研究對於部落文化、交流呈現與觀光活動等現象內涵的耙梳及理解，是鑲嵌在人與環境、事件的互動過程中，因此，文化情境脈絡在此極其重要，亦是筆者在田野參與觀察的關注所在。

3.戶政統計：取得東興村之人口和職業別的統計數據，藉此分析人口流動及產業發展趨勢。

二、深度訪談

透過與訪談對象(如附件1)面對面的訪談直接蒐集資料，達到意見交換與建構之目的，在達魯瑪克部落族人的訪談部份，主要針對發展歷史、政策影響、生活模式與族群關係等議題進行深度訪談，訪談時進行錄音，以利日後整理成逐字稿來進行分析探討。為了增加與訪客在文化交流後的互動，持續在雙方的Facebook進行討論與分享，這一部分的資料，做為彌補深度訪談時的不足。

三、參與觀察

筆者於 2009 年 10 月開始在達魯瑪克部落內經營民宿，並參與第一屆台東南島文化節迄今的活動規劃與執行，透過民宿經營與節慶活動的參與，協助達魯瑪克部落發展人文生態旅遊，本研究整理筆者親身參與之所見所聞和個人觀察，集合上述文獻分析與深度訪談資料作比對分析，以釐清部落在觀光影響下以何種方式與結構微調因應，並表現在文化交流上，所建構出的南島文化圖像為何。

本研究對於達魯瑪克部落參與觀察的面向包含日常生活、文化慶典、歲時祭儀與部落觀光活動。前三項的觀察有助瞭解部落現今的生活慣習和文化面貌的呈現形式，筆者認為文化慶典及歲時祭儀，同時也是日常生活的特殊事件與觀光活動進行的交織場合。筆者從部落的日常生活中找尋與部落觀光相關的文化連結或文化交流的展演策略，這些連結又是如何彼此影響，及如何讓外人學習進而創造出具有「異文化」觀光的條件。另一方面，源於探究日常生活的文化交流的實錄，Malinowski 說：做民族誌研究必須把重心放在下列幾個面向上；首先，紮實的紀

錄文化與文化結構；其次，運用田野筆記，紀錄能明確傳達文化經驗的行動與行為；第三，藉由正式與非正式訪談，從當地人的觀點記錄當地人的文化知識。因此本研究採取民族誌的記錄方式，田野期間以「文化交流手記」作為全面性描述的基礎，從而比較各文化進入的觀點在觀光脈絡下、日常生活的影響層面。

四、自我民族誌

自我民族誌的研究方法主要依循著人類學民族誌研究，透過參與觀察與深度訪談的方式，以在地人的觀點來說明在地的文化，呈現在地知識，並且將許多文化現象擺置在當地的政治經濟脈絡中探討，而自我民族誌則是更加強調採用民族誌研究的研究者研究自己本身群體的一種方式(Ellis 2001)，也就是說用自我敘述(self-narrative)的方式，把自身群體(home)的文化觀點解釋給外界的人(others)瞭解。Hayano(2001)指出自我民族誌者的優勢在於研究者很瞭解研究對象群體所使用的語言，而且也有很強的情感連結，容易進入研究場域進行研究。但相反的，研究者亦容易缺乏所謂的文化衝擊及文化敏感度，容易將一些有意義的現象視為理所當然而忽略其重要性且過於主觀(Hayano 2001)，因此使用自我民族誌的研究者必須擁有對自我及日常生活的反思敏感度。筆者為達魯瑪克部落的一份子，同時具備研究者、民宿經營者、語言教師、部落文化復振推動者等角色，透過母語進行訪談，期待可以將這個過程中所呈現的族群圖像更加呈現出來。

五、行動研究

行動研究是因為社會實踐的需要而產生，行動研究是發展中的一種知識生產的新典範(Hall 1992)，它同時包含研究、自主教育、和促進社會公平正義的社會實踐行動。因此，行動研究的研究對象是具主體性的行動者與行動者的行動。筆者在達魯瑪克經營民宿以及參與部落參訪的歷程，作為行動研究的場域，配合文

化交流與族群觀光，透過實證研究直接運用在部落參訪的生活化文化交流。研究歷程中強調在地自覺與培力(empowerment)，筆者與參與者以合作的方式，彼此都是文化交流的主體與行動者。行動研究是社會情境中成員們，所採行的一種集體自我反映探究的形式，這樣的探究也同時朝向增進他們對自己實踐所進行之所在處境與複雜過程的了解(Kemmis 1981)。Torbert(1972)也認為，人們是否能建立一主動的覺識力--這種覺識力能使行動者在實踐行動的過程中，辨識出蘊含在行動之中自己直覺的目標、行動策略、以及對外在世界所產生的後果？因此，行動研究主張在實踐的過程中產生知識。筆者透過民宿經營、台東南島文化節活動參與、部落觀光營造等方式，將研究過程中與來自不同國家與族群的部落參訪者進行文化交流，視為參與部落文化、社會、經濟結構微調的行動。

第四節 研究架構

本研究共計六章，第一章為緒論，內容主要闡述研究動機、目的、方法與架構。第二章為文獻探討，內容包括文化交流、族群觀光、台灣原住民族、世界南島文化圖像等概念的探討。第三章為田野地相關資料，包括歷史沿革、地理位置、族群組成、產業結構、自然資源和文化資源等內容。第四章為文化交流歷程分析，以達魯瑪克部落參訪為例，論述文化交流的不同模式的影響。第五章探討台灣原住民族的世界南島文化圖像對族群、台灣、文化等層面的意義與影響。第六章結論，統整研究過程中所發現的問題與建議。

第五節 研究限制

本研究的研究限制包括以下幾個部分：

1.時間因素：因為研究時間相對較短，致使訪談對象主要針對筆者接觸過的南島族群為主，除了幾場國際交流可以同時觀察到比較多族群的互動之外，其他主要以來到筆者經營的民宿遊客為主，這樣的立意取樣所建構出的南島圖像難免有所偏頗。

2.文獻探討：國內外關於文化觀光、文化交流、台灣原住民族、南島圖像的相關論述相當繁多，且在研究過程中亦不斷推陳出新，礙於筆者分析能力有限，難免有疏漏與不足之處。此外，本研究採取單一族群與單一地點進行探討，缺乏跨區域比較研究，以至於達魯瑪克部落發展模式是否真具有獨特性，且研究結果不必然能推論在其他地區。

3.研究倫理：採取行動研究必須面對倫理問題，尤其研究者的內在價值亦將影響研究對象以及整個研究的環境。儘管畢恆達(1998)認為隨著行動研究的進行，行動過程的監視、評估與再行動不斷地在研究者與被研究者之間被來回地討論與檢視著，被研究者在這個過程中一躍成為具備決策權力的活躍角色，大大地降低了研究者個人內在價值對研究的潛在影響。筆者認為不斷的反思歷程在訴諸文字記錄下特定一個時間點時，反思的歷程變成一個靜態的終結，這是無可迴避的問題。

4.語言的限制：儘管有關國外案例分析或是國際條例文獻的論文，筆者受限於語言能力不足，造成未能豐富相關資訊的缺憾。筆者英文會話上可以溝通，文獻的閱讀力不足，希望未來有更多研究者能進一步補強這方面的不足，以便豐厚台灣原住民族在文化交流及其未來發展的多元思維。另外，雖然筆者本著魯凱族身分的優勢，得以親近其他原住民族群如排灣族、卑南族、布農族等，順利去除他們可能產生的防衛心理，進而破除彼此之間的籬籬，但因訪談對象十分多元，因此語言隔閡也阻卻了我應該看見卻未能關注到的面向，抑或是在口譯的過程中，中斷了報導人已先前醞釀的思緒，影響他/她們說話的流暢。不過我認為透過多元的訪談，或是交叉比對其訪談內容的真實性，倒也可以稍微補足語言不通帶來的缺憾。本研究中筆者企圖通過轉譯者還原報導人之意旨，在與報導人頻繁的互動中，透過眼神、肢體及語氣理解其試圖表達的語言，感同身受的經驗報導

人受壓迫或生氣或憤怒或無奈的情緒，進而體會報導人當下的言語張力。

5.母體文化的書寫困境：筆者苦思企圖用力進入漢語思維後，撰寫一篇中規中矩的研究論文，但是這對筆者而言，卻是要筆者轉換長久以來的母語思維，對筆者而言並非易事。在這裡筆者想強調的是，當今筆者這年紀的許多原住民學生無法進入書寫論文的主流模式，這樣的情形是否也提醒了我們，非原住民用自身母體文化系統書寫有關原住民的研究時，也可能以其母體思維擠壓了原住民原來想要表達的語意。

在達魯瑪克部落的魯凱族人我們的日常生活，大多數的人很少有文字書寫的活動，大部分的族人恐怕終其一生從來就沒有書寫的經驗。對一般部落族人來說，言說的活動已足夠讓他對付這凡塵世界，為何會如此？答案就在他們有一個共同的世界(孫大川 2010)。因為我們是口傳的民族，筆者多年來就活在這樣的世界，然而諷刺的是，當今原住民若未能以多數非原住民能理解之語意書寫論文，其實也減少了讓眾人認識或理解原住民議題的管道。筆者十分感激我的指導教授耐心一字一句的教導，筆者熱愛原住民文化，也熱愛讀書，書寫雖能掌握了一些要訣，但仍然無法做到的一篇研究論文，讀者仍可由字行間看出充滿原住民思維的語詞字句。筆者願自曝其短，是期望能讓閱讀者能充分理解原住民學生書寫論文的難處。筆者是達魯瑪克部落的魯凱族人，探討原住民文化交流議題時，雖然母體文化讓我更能貼近深刻地感受到原住民所面臨的困境，但同時卻成為我漢字書寫的障礙。比較漢語和魯凱族的文法結構迥異的情況，是常常造成筆者在用漢語書寫文章時有語意不清的問題。以魯凱族語說「manema kaivai? 這是什麼」這句來看，直接翻成漢語的意思是「什麼這是？」魯凱族說「ywa so ino lroza?」「你明天要去那裡？」。漢語翻譯成「那裡你去明天？」。漢語在魯凱族句中的主詞與動詞看來變成倒裝句。最簡單的如「你幾歲？」「iyanga ka caylri so?」變成國語時是「幾歲你?」。因此筆者每當思維裡的族語句寫成和漢文字時，思想較像是要回到讀小學時期國語作業的連連看習題，是必須要重組多次才能成為通順成完整的語句。同學修潤我的論文時這麼說：「你的原住民的國語我看不懂，不懂你的意識也是!」這句話，這樣的困難比比皆是，往往讓筆者十分汗顏為何無

法寫出一篇完全以母語呈現的論文。由此，筆者經由母語至文化轉換後進而訴諸成漢語論文的文字，在他人看來也經常是不知所云，造成「你不了解我的明白」，而筆者也無法自行潤稿，因為再三修飾的結果，仍是無法跳脫自身的魯凱族思維邏輯，反而更造成語句更加複雜的情形出現。筆者以上種種經驗皆是筆者書寫論文感到沮喪的原因。

以上是本研究的限制，筆者試圖找出對應的解決之道，仍有未逮之處，企盼日後他人在相關研究主題上，能有更進一步的議題。



第二章 文獻回顧

本章探討與部落參訪及文化交流的相關研究，並回顧達魯瑪克部落自 1999 年起參與台東南島文化節的相關文獻，將有關達魯瑪克部落研究的碩博士論文進行整理，以呈現本研究在議題上的推演脈絡與探討方向。有關達魯瑪克會所的研究文獻，自國民政府來台以來，筆者所知有 1956 年任先民先生著魯凱族大南社會的會所，及 1963 年謝繼昌教授「台東縣大南村魯凱族社會組織」的台大考古人類學碩士論文，及 1998 年陳瑛女士從「部落民」到「國民」：日據時期高砂青年團的教育性格-以大南青年會所的研究為例，說明山地青年團在總督府原住民政策上所扮演的角色，對原住民青年進行農業指導，體能訓練與日式生活禮儀等活動，使之認同日本母國的研究，以及最近 2007 年謝政道教授研究的「大南社會所制度初探」，謝教授的研究是透過對部落會所遺址的實地探勘、會所相關文獻的研究和部落耆老的訪談等方式，來探討大南社會所制度的起源和歷史變遷，以期保存大南社傳統的政治制度與文化等文獻。

第一節以文化交流為主軸，探討政府舉辦南島文化節將官方交流節慶化的實際案例，並且探討以經濟為基礎的文化交流存在的狀況；第二節進一步探討原住民觀光的本質，期待說明文化交流的不同型態；第三節介紹南島語系中的台灣原住民族特色，作為文化交流時主體性的建構基礎；第四節建構台灣原住民族的世界南島文化圖像。以此四節進一步瞭解達魯瑪克部落觀光產業發展的現況，做為第四章將部落參訪中原住民傳統文化與生態智慧以及文化遺產呈現的要領、部落參訪導覽解說活動規劃與設計原則、部落人對文化遺產及觀光客的凝視之探討做為案例比較。

第一節 文化交流

人類歷史，是由無數的文化間交流所組成，「文化的多樣性」(cultural diversity) 視為一個國際性的想法，意味著世界上每一個社群可以保護他們的文化資產，每個人皆有權利在世界文化領域中表達自己文化的可能性，主張文化產品的特殊性。在開放的市場中，讓每個人、每種文化得以被世界各地看到。從無限擴張的資本主義開始，隨著科技網路、交通運輸、媒體資訊的快速發展，世界各國的時空距離逐漸消失，取而代之的是各國在政治、經貿、金融、文化、知識、信仰、人才、教育、生態等各個層面的相互依存且彼此關聯的現象，這就是全球化(globalization) 在全球文化一致性的發展趨勢下，另一股講求多元、反一致的後現代則激起維護文化多樣性的聲浪。為了維護「文化多樣性」的發展，在地化就成了反撲文化全球化的一股聲音，而文化遺產的保存則是在地文化發聲的一種具體呈現。在文化遺產觀光的相關研究中，有不少研究關注於遺產化為旅遊商品後，對在地人文化認同的議題。然而，文化的多樣性是洞察我們自己社會與文化的重要途徑 (Keesing 1989:170)，許多我們視為理所當然的事物，是受我們自己文化影響所認識的一個世界，所以我們若要瞭解自我，可透過異文化的接觸來認識。因此，筆者好奇的是：對於他鄉來訪異地的旅人而言，是否有激起其對於文化問題的思考 and 對自我文化認同的意識？

那什麼是文化(Culture)文化一詞含有耕種、居住、練習、留心或註意、敬神等多種涵義。文化實際上主要包含器物、制度和觀念三個方面，具體包括語言、文字、習俗、思想、國力等，客觀的說文化就是社會價值系統的總和。文化交流意謂著兩個或多個不同文化之間可以相互學習及互動，是指「個人在與異文化互動時學習知識、態度、和行為的一種過程」，廣義而言則是指「不同文化背景的社群學習如何和平共生，建立一個包容與尊重的跨文化社會的過程」。在全球化趨勢快速發展的今天，維護世界文化之多樣性，鼓勵跨文化交流對話與學習，促進多元族群和平共生的發展，已成為國際社群間共同關注的議題。

(一)官方交流的節慶化

台灣與南島國家文化交流，就像離散數千年的親友重聚，一方面可以了解彼此的不同遭遇，另一方面可以設法共創未來。1999年台東舉辦首屆台東南島文化節，為此開了南島文化交流歷史先河，透過南島民族的文化交流，加強情感，也可間接促進政治與經貿的互相關係。

台灣是南島文化的發源地，台東南島文化節聚集南太平洋地區各南島民族之特色，透過南島文化的美食、藝術、音樂、祭典、歌舞、編織與雕刻工藝等，展現獨特豐富的南島文化生活方式。陳秀如、李明聰(2007)提到自1999年台東南島文化節活動展開後，喚起了原住民族群對其傳統文化的自信、熱情及榮譽感，亦使社會大眾進一步瞭解並關懷南島語族文化。透過彼此文化交流，產生各民族間的認識及對彼此文化之尊重，並了解南島文化之重要性。

交通部觀光局十二項重大節慶之一「台東南島文化節」，為結合七、八月間各族群的豐年祭，同時也結合文建會(今文化部)辦理的，外國團隊將有九國十三支隊伍與會，像台東的各姐妹市如韓國束草市等等也曾派隊前來進行文化交流，在南島文化生活體驗營方面將有結合部落的節慶如達魯瑪克部落盪鞦韆體驗、東海岸各部落的撒魚網文化、刺球文化等傳統南島語族傳統技術的傳承，活化部落在文化遺產傳承不管是有形或無形的文化資產。

南島文化節是以南島民族為社群發展及交流的節慶活動。然而，現今觀光凝視有越來越多的目標，告訴我們有那些事物、哪些地方真正值得一看，這類的路標只指向相當少數的觀光路線交集點，結果是大多數的觀光客都集中到幾個範圍狹小的地區。Walter(1982: 302)說：「這些受尊崇的交叉點，所提供的是一種被民主化進程所摧毀的地位性商品，已知相反的他比較贊同的是；世上處處有寶、物物是寶這種想法。因為我們能發現的事物是無限的，他認為在態度上我們應盡量避免選定幾個神聖的地點來當作觀光儀式的對焦目標觀光凝視，還要把我們觀賞的對象弄得更加包羅萬象，特別顯著的是觀光凝視的對象，如；族群觀光的特色(Urry 2007)。以原住民文化作為觀光資源來進行發展的同時，除了實現觀光過程

中輸出社會之觀光客的需求是否同時尊重接收社會之被觀光者？

接待者的感想是如何？

有受訪者提到：來到部落文化交流就要尊重部落的程序，相關單位應該是作為部落的文化交流橋樑，卻像趕鴨子一樣，不懂尊重部落的主體性。

為維持文化的持續性，避免南島原住民文化在觀光發展過程中遭受歧視。透過觀光，主流社會的空間意象被塞擠進原住民的生活領域，一點一滴地取代傳統上原住民對自我生活空間的認知，這樣的殖民主義式觀光，以主流發展論述所奉行的現代化及提升地方經濟之名，巧妙地掩蓋了國家暴力(陳毅峰、張瑋琦 2009)。

台灣原住民族透過南島民族的概念，建構具有世界南島語族主體性的人群關係想像，並以此來確立原住民族在台灣社會中原居民族的地位。以南島文化藝術的展演形式是吸引觀光客參與南島文化節的重要因素，然而，多年來的節慶過後，卻沒有留下任何可以不斷產生文化交流的永續資源。因此，質問台灣南島文化是否成功？是否增進南島藝術交流之外，另一個值得討論的問題是：如果我們以部落為單位的文化交流來規劃南島文化節慶，而不是以政治與經濟目的而生產出一個節慶的話，是否可以讓南島文化節的文化交流有所累積？如果台灣想在全球競爭下，有更明確的定位，在工業與科技原鄉之外，我們是否能有南島藝術原鄉呢？所謂的「文化」開始淪落為在觀光客面前公演的歌舞表演，而傳統生活文化因其內涵與價值不再受到重視而逐漸流失；而對於處在漢文化與傳統文化夾縫中的原住民而言，「觀光」只不過是為了在資本主義現代社會中謀求生存的手段之一罷了。

(二)部落參訪交流的生活化

台灣南島民族的文化形貌和特性，透過 19 世紀起的民族學調查和採集，逐漸具體地呈現在世人面前。許多西方來的傳教士、領事官員、調查研究者和探險家，最早踏上了採集和探索台灣南島民族標本的旅程；他們所採集的文物不但顯現一百多年前物質生活和地方知識，也反映出早期原住民與外來者的接觸互動過程。Dance Hazam 先生自 2007 年起即自費溯源到台灣，以相機探尋與紀錄台灣原住民的歷史文化。由達魯瑪克部落開始迄今已進行次攝影探索之旅，深為台灣島內原住民文化的多樣性，以及史前文化的歷史性所吸引，深切盼望台灣的內涵能為世界所見，特別希望能藉由他獨特視角所拍攝相片，分辨相似性與差異性，溝通起台灣與南島世界的關聯。「跨越與連結台灣與南島文化」的--國際攝影展文化交流透過，Dance 的鏡頭下，捕捉到的雙眼 Mata，剎那間的永恆，面對著觀者正透露著一段故事，這樣的影像互動讓觀者了解，這或許是百年前由美麗之島隨著東風漸進遷徙的南島祖先後代與台灣原住民的無聲對話，深切盼望台灣的內涵能為世界所見，特別希望能藉由他獨特視角所拍攝相片，分辨相似性與差異性，透過「南島文化節」溝通起台灣與南島文化世界的文化交流。

近年來，由於學術研究證明，台灣有可能是目前廣泛分布在東南亞和太平洋許多島嶼上的南島民族的祖居地之一，其實是一個共享祖源的大家庭。因之，台灣原住民與其他地區南島族群的往來，也跟著熱絡起來。前一陣子，蘭嶼的達悟族曾進行了巴丹島尋根活動。接著，台北市原民會辦理了蘭嶼與巴丹島關係的學術研討會。最近，行政院原民會也舉行南島民族領袖會議，許多東南亞和太平洋地區南島民族的領袖前來參加。在原住民大專青年國際文化交流活動自 1999 年起辦理，自 2011 年起開放由各大專院校學生組成團隊，提出國際文化交流計畫，並透過遴選競賽機制激發出原住民大專學生的創意與活力，其目的為培育國際事務原住民青年人才，使具備國際視野及國際事務能力，增進學員對國際原住民事務、歷史、文化等涉外事務之接觸與瞭解，以開拓原住民大專青年國際視野，培育未來菁英領袖。現在，南島文化節邀請其他南島族群的團隊來台表演，增加國人對南島文化的認識和交流，自然也是這樣的一種文化發展。

原住民委員會在 2012 年台北國際旅展，大力推薦原鄉的觀光行程，以拜訪部落為主題，設計出 25 條旅遊路線，原民會強調部落觀光將提高旅遊深度，同時也能讓更多人有機會真正體驗台灣南島民族特殊多彩的文化特色。部落觀光以文化為核心、創意為能量，讓觀光不再是蜻蜓點水的走馬看花，轉而注入更多部落的生命活力，部落觀光展現生物多樣性與豐富度，然而台灣原住民文化如何透過創意的思維將傳統文化的維護跳脫漢文化的窠臼，轉向於部落文化主體性、部落參訪國際化與部落觀光為主體的方向邁進，需要更多的智慧去經營。大洋洲學者郭佩宜提示大家的：「應該重視大洋洲觀察與思維帶給世界的啟發」。這兩種不同的交流前提，或許也是在這類正式場合上台灣總和其他大洋洲國家距離遙遠的原因。我特別說是正式場合，因為如同郭佩宜在 2012 年參加太平洋藝術節後的分享：「我發現收穫最多、最深刻的人是以『心』去面對藝術節的朋友—他們不忙著記筆記、錄音，也不汲汲於蒐集資訊，而是張開眼睛享受盛宴、看見各種美、同時也不斷反思；雖然彼此未曾交談，他們卻和藝術節中的許多人建立了連結。或許藝術節的核心價值就在這些感動之中吧？」

透過部落參訪「用『心』去面對」這樣的相處方式，無獨有偶總是發生在與達魯瑪克部落有很強烈連結的人身上。12 月紐西蘭毛利族的師生在台東期間，碰巧遇上達魯瑪克部落與史前館合作策展的「Sanga：飛舞的勇士」特展開幕，正是大好時機能讓毛利族師生除了參觀博物館之外，也能認識部落人、部落與部落價值，所以史前館邀請了毛利族師生成為開幕活動嘉賓。但預想那樣的場景，可能有點突兀。初次見面，人和人最基本的親切感都還來不及建立，要怎麼交流？因此達魯瑪克部落秉持一貫的友善與開放，在最忙碌的開展前一晚，答應接待毛利族師生到部落參訪，先使彼此輕鬆互相認識，也讓毛利族師生接觸部落的生活空間。紐西蘭毛利觀光委員會主席 Glen Katu 說：人和人最基本的親切感都還來不及建立，要怎麼交流？我們要進入(inter)儀式去解除禁忌(Tabu)。

Glen Katu 又說：其實部落參訪不必刻意塑造異文化體驗，只要把部落內外的生活環境整理成族人能舒適生活的狀態，並將部落的無形資產、文化遺產透過分享與體驗的概念設計相關的觀光活動產業，就能發展出適合部落觀光發展的型

態。以下以紐西蘭毛利族生活化的歡迎儀式作為文化產業非常重要的指標。

因此達魯瑪克部落秉持一貫的友善與開放，在最忙碌的開展前一晚，答應接待毛利族師生到部落參訪，先使彼此輕鬆互相認識，也讓毛利族師生接觸部落的生活空間。

毛利族師生一行人在史前館開展前一天下午四點抵達部落，由部落解說員 **Lravorase Lra-dumaralrath** 在部落守護神處接待毛利族訪客，並進行儀式祭告祖先。在對部落的時空脈絡有了簡單了解後，雙方也進行毛利族與魯凱族語言的比較。隨後步行至大南國小，透過影片介紹部落、文物館以及族人的分享進一步認識了達魯瑪克部落的祭典文化、青年團、鞦韆等部落文化。天色漸暗，毛利族師生再步行到頭目家拜訪，由帶隊的毛利耆老 **Maaki Howard** 向頭目表達來意並致謝。在頭目家前的樹下閒談一陣後，移動到由族人 **Alease** 開設的用餐地點「達瓦娜民宿餐廳」。火已升起，部落設了一場宴席款待這群來自遠方的朋友、家人。史前館原先預想了一份流程，但完全派不上用場而決定捨棄。人的感受就像火的形狀一樣，框不住流動變幻。毛利族師生回紐西蘭前接受記者採訪時指出：「此行仍是很美妙的經驗，尤其與達魯瑪克部落的交流成為了最難忘的部份。」受採訪成員又說：「圍著火堆的那一晚，雙方彼此輕鬆自由的以樂舞互動，很棒。在達魯瑪克部落時，人與人之間的相處方式，讓毛利族師生感到親切、熟悉。同樣是樂舞，但不同場合不同目的，讓相同的樂舞內容成了完全不同的事。」

當我第一次與毛利族師生見面時，就聽到他們在檢討關於「表演」一事，耆老 **Maaki** 希望台灣方能對此有更多的理解。毛利族師生願意分享樂舞，但他們是不做表演的。他們跟我說，在離境紐西蘭前，有同校的毛利族人在機場為他們祈福，他們被託付帶著毛利文化的尊貴與信仰而來，**Maaki** 長老說：我們是來分享我的文化，我的文化是真真實實的不是表演性質。

以下透過例子，說明部落參訪中的生活化的文化交流儀式。

1.以毛利族外交禮節(Tikanga Maori Powhiri)為例

毛利族的歡迎儀式首先請客人進入一個集會場所時所舉行的儀式，毛利耆老 Maaki Howard說：「Marae並不是唯一可以用來舉行歡迎儀式的場所。歡迎儀式可以在任何地方舉行，如會場、戶外營地、如傳統領域、監獄、法庭等等，最主要是以正式的儀式邀請外人進入我的領域世界，來進行一個過境in transit儀式。」

毛利語是毛利人在舉行 Powhiri 歡迎儀式的場合使用的唯一的語言。雖然歡迎儀式可能根據不同的場合而舉行，但是毛利語與仍然是貫穿整個儀式的中心的唯一語言。基本的 Powhiri 歡迎儀式包括以下步驟：(1)Karanga：首先由女性代表呼喚引領客人進入會場，女性在前男性在後以示保護。呼喚的女性引領人並不是普通女性可以擔任的，此人需要精通部落的歷史、神話故事、遷移史、祖靈的箴言、起源傳說，包括毛利族的隱喻。它也將傳達來者的目的以及重要的關鍵訊息，如台灣的語言代表是跟他們有基因的血緣關係的，也讓所有在場的人及部落的嘉賓接收正確的訊息。在呼喚的過程中，也彼此問候了雙方的祖靈，及雙方在神靈的連結性。(2)Whaikorero 正式的發言者，通常是部落的耆老，在一些部落，女性也可以擔任此角色，但通常是男性的長者為主要的發言人。主講者可以在此時發揮敘述毛利語的能力，包括毛利語的意向與隱喻的運用功能。用毛利族的諺語反映當今的思想、價值觀念和意見。

karanga 的基本內容：

(1)Tauparapara：讚詠式 ritual chant

以一個祈禱式或聖歌的方式引領這個聚會的目的，及歌頌讚美來訪者祈求祖靈的保佑。

(2)Miniki te whare tupuna，向祖靈表示敬意、世代相傳的表達讚頌。

(3)Mihiki a papatuanuku：向大地之母表示敬意，以及向地球所有的生物表示感恩之意。

(4)Mihikite hunga mate：悼念過去的祖先給予最高的精神境界。

(5)Mihiki hunga ora(Thanks of the living thanks for our continued existence)：感謝

上帝給與部落的永續生存。

2.毛利族口傳語言自我介紹案例：Mr Te Taru White

Here is an example of a simple mihimihi：

Ko (name of your waka) te waka

My canoe is (name of your waka) 我的獨木舟

Ko (name of your mountain) te maunga

My mountain is (name of your mountain) 我的山

Ko (name of your river) te awa

My river is (name of your river) 我的河流

Ko (name of your tribe) te iwi

My tribe is (name of your tribe) 我的部落

Ko (name of your sub tribe) te hapū

My sub tribe is (name of your sub tribe) 我的分部落

Ko (name of your chief) te rangatira

(Name of your chief) is the chief 我的頭目

Ko (name of your marae) te marae

My marae is (name of your marae) 我的集會所或祠堂

Ko (your name) Te Taru White 我的名字

我是誰？我的山，我的河，我的部落會告訴你

Pnguru 是我的聖山

Tapuwae 是我的河流

Te Rarawa 是我的部落

Ngai Tupoto 是我的村莊

..... 是我的姓氏

Hohepa 是我的父親

我是他的女兒/-兒子Owana/Dane⁴

行政院原住民委員會主辦的 2011 南島民族國際會議，特別安排遠從紐西蘭來的毛利族外賓，前往原住民族人口密度最高的台東縣進行文化交流，11 月 1 日上午前往達魯瑪克舊部落參觀，部落參觀後紐西蘭毛利觀光委員會主席 Wayne Glen Hoani Katu 則回應記者說：台灣原住民有許多處境與毛利族相似，他尤其驚訝台灣將我們南島文化的傳統語言建築文化歌舞保留整理得非常好，讓南島文化原住民傳統更易於行銷於世界，成功保留人們對台灣南島文化原住民的文化印象。Wayne Glen 又說：「體驗我們的南島文化不是到他們的社區，看他們穿上傳統服飾，臉上畫滿圖騰，赤腳跳舞。南島文化根植於我們自己的故事裡和這個土地的緊密關係，我們不要迪士尼的那種呈現方式，不希望物化這個充滿生命力、不斷在創新、改變的特殊文化。所以你到我們部落你不會看到一個像是一個原住民文化園區那樣的形式出現，而是要旅客在太平洋的星空下、在部落的 marae 營火旁，與原住民真真切切地交流。」

Noel and Nelson(2014)指出：部落參訪的原住民解說員，是部落文化的經紀人，他可以指出哪些是部落的文化資產及重要的無形資產，以部落的主體性及語言作為歡迎的儀式，是把旅客及部落作為一個非常緊密的連結，文化旅遊對部落也是一個非常重要的旅遊，指出部落傳統的一環。以母語的陳述部落的歷史及部落傳統領域是一種去殖民的新思維。事實上作者指出大部分的原住民觀光，並不把自己的語言視為一種無形資產，在很多的文化表演上，語言作為南島語族的文

⁴ Powhiri毛利歡迎儀式的場合中，「我們」是誰以及「他人」是誰，二元文化的生活經驗的交換儀式，雙方或站或坐彼此互相介紹認識，是進到部落的一種過境儀式。

化資產也是視為自己族語的文化認同，是具有觀光反思性的指標，也給予部落在族群認同上更多的力量及土地的連結。這才是真正的部落參訪的文化交流的具體實現。

2013年12月10日，達魯瑪克部落青年 Cegaw Lrakadrangilra(古馥維)與紐西蘭毛利族的文化交流感想：奧克蘭科技大學毛利族師生與 Taromak 族人，於部落達瓦娜餐廳一同共進晚宴、歌舞交流，隔天一同出席特展開幕式。而最令人驚艷及感動的一段插曲，就是由我帶領部落青年展現一段毛利 Haka。因我對毛利 Haka 文化本來就有極大的興趣，而在 2011 年南島民族國際會議時，在毛利觀光局長拜訪 Taromak 的場合中，我初次接觸到毛利人，也初次接觸到 Haka，當時我們展現 Taromak 勇士舞，而毛利局長則教我們跳 Haka。有了這初次的文化交流，讓我想去學習一段毛利 Haka，之後得知知名紐西蘭足球隊 All Blacks 在每場比賽出賽前必跳一段 Haka 來威嚇對手，所以我就挑了其中一段自學，並曾於收穫祭青年晚會時間教導青年演出「Taromak 仿 Haka」，當時造成青年朋友的熱烈迴響。藉由此次特展機會，我提議能否在開幕式時增加一段「Taromak Haka」的交流演出，經過同意演出後，最感動的莫過於在我們跳完後，我上前與其中一位成員 Eruini 致謝意後，他們全體起身「回饋」正統的 Haka！這個畫面讓現場瞬間沸騰至最高點。

在之後的交流談話，他們告訴我：「在毛利文化裡，互相跳 Haka 是兄弟的行為。你們跳的 Haka 是我看過眾多模仿中最有力量、最有威嚇的，我們感到非常的光榮。而此次台灣行也非常感謝 Taromak 如家人般的款待，這會是永生難忘的一段記憶。」而我也對他們說：「謝謝你們我的毛利兄弟姐妹，或許我們真的就是一家人，我們也非常感謝你們，能夠展現 Haka 並得到讚許及感動，我們也感到非常光榮。」

鼻子碰鼻子是毛利人特有的打招呼方式，而最後我們也以此方式向對方說珍重再見。最後 Eruini 說：「這樣的方式，就像來自不同文化、相互交流且結合的兩個人。」

2013 年 8 月 9 日，聯合國潘基文秘書長與數百名來自各國的原住民代表，在紐約聯合國總部慶祝世界原住民日，受制於「一個中國」政策，台灣原住民族多年無緣以國家代表受邀與會。過去幾年我們也曾以非政府組織觀察員身分參與聯合國諮詢性質的「原住民議題常設論壇」(UNPFII)，這是一個數百人參加的年度大會，而主導者為 16 個常任代表組成，他們才是核心。台灣實質參與國際社會之路應該如何走？2013 年 7 月我們與紐西蘭簽署的「台澎金馬個別關稅領域與紐西蘭經濟合作協定」(ANZTEC)，開啟了一個新的可能。

居住在兩個國家的原住民族同屬南島語族，過去二十年來，不同的學術領域證實數千年前南島民族的祖先由台灣啟航，向大洋洲與南太平洋擴散，隨著這波大遷徙，毛利族大概在七百年前航海到紐西蘭島上定居。因此在這個協定中，有一個在全球貿易協定上罕見的專章，也即兩國的原住民族應該加強貿易、文化與媒體的文化交流合作。

如同全世界原住民族的命運，毛利族過去長期遭受殖民政府歧視，但在雙方努力下，近年紐國政府極為珍視毛利族作為該國的重要資產，對於毛利族語言教育與保存傳統文化的投入極為龐大。毛利族人口僅多台灣原住民十餘萬，但也十分善於運用原住民的文化特色與媒體行銷力量爭取主體性。他們在國際間創造論述，領導議題，也勤於溝通協調，在全球 70 個有原住民的國家中，具有重要的發言權，毛利族也是本屆聯合國常設論壇 16 個代表之一，這些經驗非常值得台灣學習。

「台澎金馬個別關稅領域與紐西蘭經濟合作協定」協定把台灣與紐西蘭這兩個南島民族最重要的區域從南到北實質聯繫起來，目前全世界共有 38 個南島語族所建立的國家，包括印尼、菲律賓、帛琉、斐濟與馬達加斯加等 2.4 億人口，我國原住民可藉著與紐西蘭毛利族的協定共同成立南島族群新型非政府組織。目前由泰國主導的「亞洲原住民聯盟」(AIPP)，會員以亞洲大陸為主。未來，我們應積極向太平洋張開雙臂，與紐西蘭共同建立貿易與文化的新聯盟，參與議題，以南島語族區域性聯盟的實力，創造參與國際社會的契機。近年來，台灣與太平洋南島語族的跨越與連結和異同性，已然透過人類學、考古學和語言學等不同領

域的研究和調查，亦逐漸具體化地呈現在世人面前，加上教育的宣導讓南島語族的文化資產受到全世界的關注。

第二節 原住民觀光

Hinch and Butler(1996)指出原住民觀光是一種以資源為基礎的觀光型式，原住民文化為主要的觀光吸引力。在研究類型上亦常被稱為「族群觀光」。所謂族群觀光，是指到一個與自己文化、種族、語言及風俗習慣相異的社區去參觀體驗的活動；土著文化的差異特性是吸引觀光客的最大動力。除了當地優美的自然景觀及奇特的異族風貌外，觀光客更把「看人」當作相當重要的目的(謝世忠 1994)。Kiwasaki(2000)指出族群觀光是當地居民表現出文化異族風情的觀光形式，所呈現出的衣著、音樂、舞蹈等產物是最主要吸引觀光客的來源。Mcintosh、Goeldner and Ritchie(1995)認為族群觀光的旅行目的，是為了觀察文化的展現和奇特的生活方式。然而，張育銓(2011)指出，族群觀光僅是觀光的眾多類型之一，其研究成果與研究架構面對觀光的異質性，除了無法掌握觀光的多元化之外，也無法發展出鉅視以及脈絡化的觀察。觀光存在於人類社會所有地方(Nash 1981)，對社會、文化、經濟、政治以及國際關係造成相當大的衝擊(Crick 1989; Richter 1989)，隨著跨地域移動的增加，觀光也成為地方化許多國家更巧妙地將文化與生態上的低度發展，包裝成觀光吸引力，並將觀光及文化交流定位成提振國家經濟與產業結構調整的重要策略(Gmelch 2003； Linnekin 1997)。因此，觀光成為研究人類文化不得不面對的議題，理解觀光也成為理解當代社會文化變遷的重要途徑與全球化連結的重要指標(Burns 2001; Macleod 2004)。

旅遊目前是許多國家發展經濟的主要來源之一，2015 UNWTO的秘書長 Taleb說：我們生活在一個觀光旅遊時代(We live in the age of travel)，原住民少數地區的文化旅遊已成為世界旅遊的新趨勢，藉由文化旅遊增進彼此的了解與欣賞(李富美、顏妙桂 2008)。但是在主客之間的文化差異，仍存在著不同的文化

交流詮釋觀點。而尋找出「共感、共染、模仿」的整合密碼，藉由部落深度文化旅遊的認知，增進相互尊重、欣賞的主客互動關係，達到文化保存的目的(張獻文 2011)。

自聯合國訂定 1993 年為「國際原住民年」開始，全球更興起前往「偏遠」、「新奇」與「異樣風情」之原住民地區進行觀光的潮流(紀駿傑 1998)Butler and Hinch(1996)認為，原住民觀光指的是原住民直接參與觀光產業的經營或是以原住民文化做為吸引遊客前來消費之方式所形成的觀光產業。則是認為原住民觀光是以原住民的文化資源作為發展主軸，所發展而成的觀光活動，活動的內涵包括原住民的手工藝品、服飾、建築、音樂、舞蹈、文化傳統等。觀光人類學家 Nash(1978)甚至認為，觀光 就是帝國主義的一種形式，因為來自資本主義消費社會的主流文化，挾其強大的經濟及文化優勢造訪「異族」的生活空間，以高姿態凌駕於弱勢、「落後」的「異族」與他們的生存環境，在當地造成許多觀光殖民的影響(紀駿傑 1998)。

發展觀光必須找回族群文化傳統，藉由與他者的交流與相互關照，整理並萃取族群文化的特色。因此，政府應將地方文化的保存與傳統知識的復興植入觀光事業的內涵甚至是目標當中，在地部落將能透過文化觀光創造的經濟收入，作為穩定部落生活、強化地方人才培育和維護自然資源的基礎。Nash(1978)甚至認為，觀光就是帝國主義的一種形式，因為來自資本主義消費社會的主流文化，挾其強大的經濟及文化優勢造訪「異族」的生活空間，以高姿態凌駕於弱勢、「落後」的「異族」與他們的生存環境，在當地造成許多觀光殖民的影響(紀駿傑 1998)。發展觀光必須找回族群文化傳統，藉由與他者的交流與相互關照，整理並萃取族群文化的特色。因此，政府應將地方文化的保存與傳統知識的復興植入觀光事業的內涵甚至是目標當中，在地部落將能透過文化觀光創造的經濟收入，作為穩定部落生活、強化地方人才培育和維護自然資源的基礎。例如紀駿傑提倡建構「原住民自主性觀光」的論述(紀駿傑 1998)，強調以原住民為主體的合作共管推動部落的觀光發展，挑戰既有以外來學者專家為主導的觀光行銷管理模式，而其環境正義的訴求，提供對當代原住民生態環境的永續思考，而不只是一

味以發展經濟為目標的「觀光原住民」導向。現在推動原住民族文化振興的觀點，不僅只從文化保存、博物館保存的觀點切入，也著重在現代部落日常生活的廣義文化：如食、衣、住、行、休閒與經濟功能。文化的議題面向擴展至部落的人文、歷史、藝術、手工藝品、自然生態等相關議題；文化的主體由模糊而抽象的「民族文化意識」轉向經由部落社區人士的活化，讓部落更有生命力的實踐作為，文化產業的定義亦詮釋為使部落原鄉確立產業主體性，營造部落經濟成長，提升部落文化之相關產業(原民會 2013)。⁵

第三節 南島語系中的台灣原住民族

南島民族是語言學家所謂「南島語族簡稱」，而南島語是世界上種類最多、地理分布最廣的語言，範圍東起南美洲西岸的復活島，南達紐西蘭以北，西到非洲東岸的馬達加斯加島，北至台灣，南達紐西蘭，涵蓋太平洋和印度洋區域諸多島嶼，都是同一語系。南島民族在殖民歷史及交通或傳播未發達的年代裡。南島各語族僅侷限生活在自我的世界，無法與其他的南島語族交流與溝通彼此了解。然而，隨著科技時代的遞進，人類開始可以藉由高科技數位網路追尋最原始文化的起點。「距離」已經不再是自我封閉的理由與藉口，二十世紀末，語言學與考古學的研究顯示，在西起非洲馬達加斯加島，東至南美洲西岸的復活島，相隔超過半個地球遠的區域，成千上萬的島嶼，說著一千二百多種不同語言的近三億人口，從語言追溯有著共同的祖先（陳淑華 2001：36）。「南島語族」詞，就是用來稱呼這一群原住民族群。Tracing ancestral connections across the pacific(到太平洋彼岸尋根)這些語言一脈相傳(Bellwood 2007)台灣的原住民各族群，也是南島語族的成員。

根據長期以來語言學家的研究，發現台灣原住民所說的南島語，含有眾多古老的語言要素，還保留南島語的古音(Li 2006)，目前能辨識出二十幾種不同的語

⁵請參考原住民族文化振興發展第 2 期 6 年計畫之政策效益評估與分析委託研究案期末報告書。

言，在世界上其他地方都找不到，而且台灣是全世界南島語族成員最密集、種類最多的國家，除現稱的原住民〈包含阿美、雅美、布農、泰雅、排灣、魯凱、卑南、賽夏、鄒、邵族〉，還包含漢化較早的平埔族共有十九族，證明了台灣原住民在「南島民族」發展史中舉足輕重的地位，甚至是南島民族的起源，因此台灣被認為很可能是南島語族的老家，南島文化的發源地。

台灣原住民在「南島民族」的歷史脈絡下，隨著最近四百多年殖民勢力與漢人移民的進入，台灣南島民族歷經了前所未有的變遷，文化傳統的傳承，南島語言言岌岌可危。每一種語言都有它自己的結構系統和它所代表的知識體系，一旦消失就是無可彌補的損失。因為台灣南島語言非常珍貴，而好幾種語言卻又有瀕臨滅絕的危機(Li 2006)，但是深入了解各族群的現代生活，又可見到他們在接受新的文化要素的時，也盡力維持其傳統文化，或是以新的文化要素增進傳統文化的活力。我們希望呈現的不僅是傳統的一面，還有南島文化永續經營與不斷創新的層面(陳秀如 2007)。

南島民族散佈於世界各地，在淪於外來殖民統治之前，具有若干共同的文化特徵，學者將之歸納為 39 種：火耕與耕地輪休、鋤耕、弓箭、腰刀、獵鹿與野豬、懸掛獸骨、手網與魚簍捕魚、木杵臼、腰掛紡織、矮牆茅屋、石板屋、剝木為舟、編席、藤竹編簍、口琴、鼻笛、弓琴、輪舞、貝飾、室內蹲葬與室外葬、幾何形與蛇形花紋、母系與父系社會、親族外婚、年齡層組織、男子會所、老人政治、獵頭與骷髏崇拜、精靈崇拜、泛靈論、禁忌、圖騰信仰、鳥占與夢卜、巫師與巫醫、祭祀儀、紋身與拔毛、缺齒與涅齒、親子聯名。然而南島民族經歷各種外來殖民統治，文化因而轉變，其能保存正宗南島文化者，厥唯我國原住民與大洋洲島民，因為其他南島民族早已改頭換面：遠赴非洲的馬達加斯加及新喀里多尼亞深受受過法國殖民統治的改造，很可能已經非洲化與法國化；島嶼東南亞者受到深度的伊斯蘭(印尼)與基督教(薩摩亞、大溪地)等及天主教(菲律賓)洗禮，以及西班牙、美國、英國、荷蘭殖民統治，或許只有少數孤立地區仍然保留南島文化。

李壬癸(2011)認為台灣南島語言在南島語族中佔有很重要的地位，而其具有

兩種重要的特徵，第一是台灣南島語呈現多樣性的現象，且台灣南島語言之間的歧異性最高。則另一項則台灣原住民族保存許多古南島語的特徵，佐證語言現象台灣的南島語的年代久遠。此外，英國《自然》雜誌，在 2000 年刊登了一篇文章，標題為「台灣獻給世界的禮物(Taiwan's gift to the world)」。J.M. Diamond認為台灣的南島原住民語言是台灣獻給世界的禮物，南島語系的位階等同於印歐或漢藏語系，其分佈西從非洲馬達加斯加島，東到夏威夷、紐西蘭和復活節島。有將近一千二百種不同語言，所有這些語言可再歸類為十大支，台灣原住民語雖然不到三十種卻佔了剩下的九大分支，不僅最多元多樣且最古老，更是間接確認是南島語族台灣「原鄉」論的根據。

南島語系的台灣原住民在漢人大規模遷居台灣之前，台灣早已為南島語系民族所居住。台灣是南島語系民族分佈的最北端。居住在台灣的南島語系民族，可分為原住民族與平埔族群，目前其中南島語系的台灣原住民族官方認定共有十六個族，多數保有自己的語言、風俗習慣和部落結構，不過也正面臨急速現代化及的問題；平埔族群則多已失去原有的語言和習俗亟需強化南島語言文化振興(原民會 2013)。

台灣南島民族的文化內涵相當豐富，且各族群的文化有異有同，本研究已達魯瑪克部落作為主要的個案的分析研究，因為第一批分化出去的是魯凱語群(唯一沒有焦點系統的語言)，向東南方向的山地擴散(Li 2006)。

第四節 建構台灣原住民族的世界南島文化圖像

今日文化全球化浪潮之下，在地文化消逝以及文化趨同的疑慮，文化混合使得國家政府更加積極維護地方特色；透過國際規模之文化藝術節，以「部落-國家-國際」為循序路線，打破了國界與洲界的隔閡，不僅喚起人們對於地方傳統文化的重視，也為世界多元文化增添一份元素，也使我們佔有極為關鍵的地位(呂

良悌 2006)。

以地方為主軸的文化觀光乃全世界推動文化復振與地方經濟的重要策略。當代文化觀光本身的後設觀點是一種既全球化又在地化的思維。發展觀光一方面讓部落同時從自身與他者的眼光看待部落的未來，一方面則經由與世界文明對話重新建構具有原住民主體性的部落傳統知識。在建構與重現部落文化觀光的過程中，部落族人乃深切體認文化保存是確保永續觀光的堅實基礎，甚至是創造文化景觀的前提(原民會 2013)。我們在台灣要走出去、要走自己的路，那就必須要有自己的專長和特色。福爾摩莎最大的特色就是有在這個海島上生存了至少六千年歷史的南島民族。有了他們，我們才有豐富的智識體系和內涵，而是中國大陸跟其他地區所沒有的。台灣雖然只是一個小島，但是在亞太地區它卻佔有極其關鍵的地位。最顯著的証據之一就是島上住有南島民族，他們具有高度歧異性的語言跟文化，而且保存了許多古語的特徵(李王癸 2005)。

藉此台灣從傳統邊陲角色，躋身南島文化研究的核心地位，對於台灣國際地位的提升，將有莫大助益。凡此種種，台灣原住民族與國際南島民族關係的重要性。如何加強認知台灣與南島民族國家之間的相連性，並有效將此連結落實於兄弟邦誼的建立不但有助於台灣的外交關係的拓展，並可有效建構台灣在國際學術與文化交流的地位，以及提升台灣在國際社會的能見度 (蔡志偉 2007)。

讓世界的南島民族互相交流得以看到台灣的文化之美與歷史深度，並宣揚發揚我國原住民族文化、促進南島民族交流的榮耀與重任，並推廣我國原住民族文學、藝術與文化特色，增進台灣原住民族於國際間之發展機會，提升我國原住民族在國際間之能見度。此外，提供南島民族實際的文化交流達到南島關聯性的連接點，促進台灣人多元文化的認識與南島世界與台灣密切關係的了解(原民會 2013)。

在民進黨執政時期曾經積極要在文化上將台灣建立為新的南島民族原鄉和中心，尤其是台灣現有的邦交國有很多就是屬於南島語系的。這顯然不是中華國族主義者所願意見到的事實與學理。這也說明了為何在目前台灣的政治氣氛下，

南島語系的文化主體性及其在國際上的交流關係被刻意壓制的背後原因。此種意識形態也衝擊著南島的研究保存和理論建構工作。中國的學術界和台灣內部傾中的立場，對台灣的「南島原鄉論」，就像對清代台灣漢人移民社會「土著化」理論的態度一樣，通常只會加以忽略或反制。而像南島語言文化這樣重要的世界文化資產和遺產卻似乎不被現在的台灣學術教育界或政府政策所重視，甚至從各個方面要試圖去降低這個資產的意義和作用。尤其相對於兩岸文化和交流事務被重視的程度，這種態度上的落差更為顯著。在中華文化意識形態的擴張和對異文化的壓縮下，台灣的南島文化中心地位不但沒有獲得確保，甚至可能像過去的戒嚴時期一樣漸漸被塗銷。目前，包括南島論壇和南島文化交流活動大部份都已在當政者為了避免惹起中國方面的政治神經而中止了。具有世界文化遺產地位的台灣南島語言基因庫很可能有跟著消失，這實在是一件很令人費解和遺憾的事情(陳其南 2011)。

台灣參與南島族群共享這個值得驕傲及充滿內涵的文化傳統，透過美國太平洋族群博物館合作便將有無限的優勢與機會。正如美國太平洋族群博物館來自關島館長 Fran 說：「Taiwan indigenous peoples is part of our Austronesian family, I know it since I was a little, In my Catholic text book I know that, but when I get older I don't see Taiwan act to be part of the Austronesian family」。

在現代，南島族群面臨著相同的挑戰，透過經驗文化交流及商討對策，南島族群的諸多社會問題將找到解決方案。同時藉由文化交流、彼此互惠的觀光和貿易發展，也將孕育族群間合作計畫的發展可能。原住民族參與台灣國際外交的發展不是工具性而是一個夥伴關係(張馥 2013)。環太平洋的台灣，因為海洋而吸納了不同的文化。種族與文化的多樣性本是台灣最傲人的南島文化之有形及無形資產，如何保有此特質，並且儘可能以開放的態度對外，吸納世界新思潮並加以轉化，呈現台灣新的文化形貌—尊重、包容、共享的多元價值體系，是我們需要開始思考及正視這嚴肅的問題。

世居台灣佔人口結構少數的 16 族南島語系的台灣原住民族，向內必須重新反省自我定位，向外採借並學習，融合四大族群的文化優點，形成海國的文化精

神(Ethos)，讓台灣的全體住民認同生養的土地，進一步地讓台灣南島文化敞開大門，迎接溝通、歡迎對話，以有自信、特色的容貌挺立在廿一世紀的人類舞台之上。

近年，南太平洋文化 DNA 的研究，提出了台灣原住民與南島民族血緣上的相似性。而台灣為南島民族的原鄉，也成為學者對於南島民族來自何處的一個新的證據。台灣的原住民族群分布遼闊，各族群間的容貌與波里尼西亞區的原住民，有著神似的輪廓。Danee Hazama 對台灣原住民的觸發就在於此，在遍訪台灣各部落中，她以第三人稱的角色去看，因此展示主軸，企圖以南島語族共通的語言—MATA(眼)、LIMA(手)、MANA(神靈)來做三大展示主題的啟發，以眼所見我們看到了南島居民原真善良的面容，以及大自然所賦予這塊土地的純淨與豐美的食物，在樂天知命與敬天畏地的洗禮中，南島居民日常生活所傳承的技藝與上天所賦予的敏銳，造就了傳統工藝的技能高超與審美觀。透過照片記實與文物對照，提供觀賞者對南島民族工藝技術的超高成就。更希望透過這個特展，讓台灣原住民的文化可以傳播到世界各地，讓世界各地喜好研究南島文化的人，了解南島的原鄉在台灣 (台灣史前博物館 2009)。

第五節 小結

學術界近年在語言學、人類學、考古學及分子生物學的研究報告論述中，台灣極有可能是南島民族的起源地。英文科學週刊《自然》(Nature)刊登一篇題為〈臺灣給世界的禮物〉，論文中提到台灣的南島原住民語言的重要發現，更清楚地指出了台灣對於去瞭解南島民族的遷徙擴散、航海技術及語言文化的演變等的重要性。歷經數千年的遷徙，目前南島語族的分布範圍廣達兩萬六千公里，南島語系的使用人口約有兩億七千萬，語言種類有一千兩百種以上，這些語言分為十個語支，其中九支就是目前台灣原住民使用的語言。更多的研究紛紛指向台灣，不同領域的學者投入研究，它更標示出，台灣不僅在南島民族的歷史進程中扮演重要角色，且對於當今世界(尤其太平洋地區)所面對全球環境變遷與諸多重大挑戰的

因應行動，台灣有著不可怠忽的責任，且有能作出獨特的貢獻。因此，台灣不僅在語言、歷史與文化上與所有的南島民族有著密不可分的關聯；台灣的未來，也將與太平洋南島民族的命運緊緊相繫。



第三章 田野地點介紹

第一節 魯凱族中的達魯瑪克部落

一、族群概述

達魯瑪克部落，行政區域為台東縣卑南鄉東興新村(東興村舊稱大南村)；早期被日本人類學家歸類為魯凱族，是唯一分布在台東的魯凱族部落。達魯瑪克部落位於台東平原邊緣的丘陵地帶，正好是大南南溪和大南北溪匯流(兩溪匯流後，始稱為利嘉溪)處，距離台東市中心約十一公里。在地理位置上，右後方是知本溫泉風景區為臨接卑南族建和及卡地步人的聚落、右前方外省人住紮開墾時和達魯瑪克人通婚此地又稱開發隊，外左前方是台東市區有阿美族人，後縱谷平原入口為 kalalulan(卡拉魯蘭)，屬排灣族新園部落、左前方是台東背靠蒼翠的中央山脈、面向蔚藍的太平洋。以台九線新園橋 384k 和台九乙線為聯外的主要交通幹道。

據謝繼昌(1968)指出，1963 年大南村(東興村舊稱)包括達魯瑪克人、漢人及其他原住民共有 549 戶 2578 人，其中達魯瑪克人佔全村 97%。而至現今 2015 年 4 月根據卑南鄉公所統計，東興村現有總人口數為 1419 人，家戶數 499 戶，包含東園一街二街三街及比利良 Ilila 及發電所，達魯瑪克人佔全村 85%，其餘 15% 為其他原住民族群、外省人、閩籍人。

二、社會組織

魯凱族社會最大的特色為階層制度，階層的地位以創始神話為基礎，即貴族為最早的后裔。魯凱族三大階層包括：真正的大頭目(tavano talialalai)、貴族頭目(lakiaki talialalai)、平民(lakawkawlo)(喬宗志 1990:19)，各階層之中，還有細微的區分，個人的階層地位視父母雙邊親屬地位與所出之家的地位而定，計算方式十分複雜，以名字表現出來。達魯瑪克部落階級制度大致可以分為：1. talriyalralray 頭目，部落領導人且為家族繼承領導權者。2. niya lraborowa 頭目家族的後代。

3. suwa alrakowa 未婚男子組成的會所組織，此階級階段無論為 niya llaborowa 頭目家族的後代或 kawkawlo 一般居民的孩子，進入會所皆為同等階級 suwa alrakowa。完成成年禮並結婚組成家庭，回到部落家族，才恢復原出生家庭的社會階級稱呼。4. kawkawlo 一般居民(平民)。其中部落領導人物可分為六類：1. 貴族頭目；2. 由家族公推之代表；3. 有戰功獵績經公推產生之獵人；4. 祭儀領袖多為貴族頭目；5. 熟知部落歷史典故的長老；6. 專擅特殊技藝之工匠師(善獵、善跑、善工藝、善歌舞樂器)(喬宗忒 1990:19)。魯凱族貴族階層有作為地位表徵的象徵權利，包括：家屋外的庭院、司令台、石柱、大榕樹、特殊的家名與人名、在家屋樑柱及山刀、煙斗等用品上刻百步蛇、華麗的服飾權、羽毛頭飾、編髮、刺黥等(衛惠林 1963:8)。

日治時期起土地即不再屬於頭目所有，因此這一套信仰及土地所有權為基礎的階層制度，自日治統治時期開始，便受到統治者的破壞，例如將部落納入特別行政系統、禁止繳納租稅，以行政力量影響階層制度。例如達魯瑪克部落向地主繳納貢賦 sowalo 的習俗，日本人派任大南警察駐在所巡查，兼大南教育所教師，出身大南社頭目家族的古家良保廢除。此外，更致力於傳統舊習之改革，如廢除室內葬、建築公共浴室與便所、簡化收穫祭儀式及時間等，使東魯凱族日趨現代化(日本皇民化)(台東縣政府 2001:212)。

三、祭儀活動

(一) kalalisiya(小米收穫祭)

是達魯瑪克部落人的歲時祭儀最為重視的節日，傳統的部落生活以小米週期生活年曆，部落的生活節奏和祭儀活動也和小米生產活動的週期相配合。以小米的生產週期為主軸的社會生活節奏與相關祭儀活動時間，大致區分為：每年國曆 11 月 12 月為小米田選地到整地 2-3 月小米播種；4 月小米除草祭 maisaaholo，舉行女性除草祭 7 月收割小米後，舉辦小米收穫祭、嘗新祭(dila)，祭天/敬祖靈/進倉/儀式後小米才可吃，大家開始做阿拜做小米。由 kalalisiya 可以看到達魯瑪克、社會的活動、宗教儀式、和農業生產活動的關聯性是和土地緊

密連結。

(二)talaisi(鞦韆文化)

每年七月在達魯瑪克收穫年祭活動中，以 talaisi 鞦韆文化最有特色，也是整個收穫年祭活動中的重頭戲。頭目帶領部落貴族成員及長老，依序為耆老、婦女、男青年與女青年，圍繞在鞦韆的四周進行傳統祈福感恩儀式後。起盪鞦韆時必須由頭目夫人或其家族成員開始，由兩位男青年連兩邊拉動繩子，使鞦韆上的少女高盪於空中。下鞦韆時則由拉鞦韆之其中一位男青年將少女抱至預備好的休息處，此時已有對此少女心儀的男青年等候其中，抱著少女的男青年隨後將少女送進等候 男青年的懷抱，完成此次的鞦韆活動。隨著豐年祭當天的進行，女青年們皆輪流地盪鞦韆，而拉鞦韆的男青年也交相輪替。因此，鞦韆活動可說是達魯瑪克部落青年男女相互 交流、傳情達意的時刻。

(三) alokuwa(青年會所)

會所制度(alokuwa)是東魯凱人的特色之一，在階級制度下有男子會所，其年齡階級組織特別發達。傳統部落年滿 15 歲的少年(tekunakuraguraru)，都要暫時進入會所，隨即接受試膽會(akicakuakua alavalaval)的考驗，測試其健康狀況，以及是否能忍受會所 內的生活。通過考驗之後，成為正式所員，稱為 balisen。balisen 在會所內的工作項目，包括負責整理會所內部以維持整潔、經常查看木柴與飲水的存量、服從男青年與領袖的 命令和差遣及輪流負責留守會所處理雜物等。經過三年的 balisen 時期，通過成年禮(pansale)的少年便晉升為青年(tawabansansal)。少年在成年禮中必須接受毒草(咬人狗 ili)試煉，由部落頭目、長老、資深青年(mokusabara)、會所領袖等，手執咬人狗(ili/akas)，擦拭在晉升者的身體，使其接受痛苦及忍耐力。通過成年禮者，由頭目及長老為其戴上頭冠(elete)，作為一名成年男性的象徵。此後，男青年換穿 kakiinnga(象徵成人)，包括頭冠、上衣、短裙，肩上披著白色的 imai，頸上戴著長短各一的琉璃珠項鍊(shilo 與 biciele)，手繫上手帶(kalathe)，並佩上一只綁帶(takelenga。tawabansansal 經歷二年訓練後即可升為 mokusabara，其後便可離開會所可以交女友或成家。

第二節 部落和外族接觸的歷史

(一)外族接觸的歷史

在達魯瑪克部落口傳歷史洪水時代，Taromak 部落的祖先逃難到kindoor(肯杜爾山，海拔約一千五百公尺高)，洪水退去後，遷移到肯杜爾山下的taipulen 建立達魯瑪克部落。不久，部落得了瘟疫，遷移數次後，最後至kapaliwa 現址(謝繼昌 1968)，並邀請attain部落與ongasi部落的人一起各守東、西兩方，如此才讓部落穩定下來。在taipulen建立部落後，達魯瑪克部落安頓了很長的一段時期，有一天Dana`ana與Galaigay兩姊妹到gongong水源地取水時，發現一群嘴巴會冒煙的紅髮人(吸菸煙斗)，於是急忙衝回部落的青年會所alakowa，告知有外人入侵者。青年會所有一對兄弟，名叫Libali與Otonga，搶先跑去殺敵。從水源地takulale一路追殺，到溪邊一個地方時，已殺了很多人頭，並割掉舌頭，兩兄弟感覺好像用血洗澡，所以叫那裡地名稱為kadadirosa；到一處時，兩兄弟認為已經殲滅敵人了，所以取名inoranaka；但兩兄弟還不放心，繼續追到一處地形圓圓的地方叫motralatralau，發現仍然還有一人，乃割其舌頭，未取頭顱，使其無法告訴別人Taromak居住地的秘密。因此達魯瑪克部落才會在荷蘭人1650年代的文獻中被列為敵蕃(中村孝志 1993)。不久，部落得了korira(可能是霍亂)瘟疫陸續死了很多人，於是遷移至madorodoro人口越來越多，居住地範圍小，再越過大南溪遷移至tamawlrolroca。因為離原來的耕地很遠，來回耕作時常被洪水困住，才遷移到達魯瑪克人居住最久的家kapaliwa(卡帕里瓦，海拔約六百公尺高)，並請霧台Wutai的人住在ongasi一帶，守住西方。也邀請padain部落的人住在東邊，守護東方，三方一同守護著兩萬多公頃的傳統領域。這樣，如果東邊有緊急的事，就已有有人可以通知本部落，西邊的情形也是一樣。如果有事，各部落會來本部落集會，互相商量。而在小米收穫祭時，各部落先各自祭拜，做完各自的祭拜儀式後，再一起到本部落熱鬧、跳舞。

1910年日本學者鳥居龍藏在第三次調查行的時候，他在台東廳卑南族說有：「一個不為外人所知的神祕部落—大南社，他興致勃勃地帶著攝影機和測定體質

的器材上山探訪。幸虧有來自山麓別社的頭目陪伴，而且遵守了奇怪的『人番禁忌』，意外地受到大南社頭目的款待。」

鳥居龍藏後來在東京地學協會演講時，曾經特別提到這件事。當初他寄給坪井教授的信上，首次透漏這一件驚險的內幕消息：「下山幾天後，有人對我報告說：「大南社剛剛獵獲三個人頭，現在正在進行盛大的人頭祭。」哎呀，好可怕啊！假如晚一兩天從大南社下山，我的頭可能已經擺在人頭祭的祭壇上了！正因為如此，在台灣番地旅行，有這樣不可言喻的探險趣味啊（鳥居龍藏 1910）。

1923 年日治時期，日本人以武力統治達魯瑪克。日本政府在「番社集團移住」的政策下，將達魯瑪克從 kapaliwa 東遷至 doo(兜，海拔約三百公尺高，現位於東興水利發電廠上方)與 irila(比利良，海拔約一百五十公尺高，現位於東興水利發電廠下方)。1941 年，再遷到 olavinga(東興村現址)而定居。

部落的長老 mukai 說：達魯瑪克現在的居住區塊就是日本人在的時候規畫的，我們也開始外面上廁所。1945 年的海倫颱風，部落部份民房遭洪水沖毀，災區附近族人乃再遷至現今利嘉溪南岸，建立蘇巴陽(現已更名為 sasuzza 撒舒而雅)的小部落：部落長老口述說：Sasuaya 撒舒而雅位置正好是在容易落石的一個山腳下，早期知本卑南族要外出去台東平原工作或打獵，經過這地方會撿起掉落的石塊，將自己的番刀磨利，所以當地人都稱這叫「蘇巴陽 Subayan」，是卑南族語，意思是磨刀的地方。這幾年才正名魯凱名叫「撒舒而雅 Sasuza」。

達魯瑪克族人經過了好長的一段部落空窗期，頭目到北部成為煤礦工，青壯年跨越大洋洲和南太平洋的遠親交流如大溪地，薩摩亞，菲律賓等等。一位參與遠洋的周先生說：「我早就和我們的同胞認識 masasilung，我在那裏下船時，就有和當地人講話(kikaliwa) 我們的話很多一樣的，很像我們一樣 kacalisiya(原住民)」。

(二)達魯瑪克部落遷史

達魯瑪克部落，從洪水滅世的神話時期、與世無爭的原始生活時期、到趨趕荷蘭人入侵、逃避傳染病肆虐遷徙、日本人統治的迫遷、水患天災遷徙至現址台東縣卑南鄉大南村，於 1972 年改東興村，可謂歷經艱難的生活、天災人迫的波折，而今達魯瑪克族人因著團結(mukuale)、勇敢的民族精神，已成為國內外知名落實傳承達魯瑪克文化的活的生態村(ecovillage)」。

綜合上述，可以理解達魯瑪克部落遷徙路徑：洪水傳說，待洪水退去祖先來到 kindoor 肯杜爾山，之後到 Taibeleng 建立 Taromak 部落，因瘟疫遷移至 Madorodoro，因人口越來越多、住地小遷移至 Tamawlolroca，因離耕地遠，常受困於洪水於是遷移到族人居住最久的地方 Kapaliwa，而當時邀請霧台鄉 ongasi 部落住在東方及 adain 部落住在西方，三方一同守護達魯瑪克部落傳統領域，而日治時期遭迫遷至山下 Ilira 及 doo，中華民國在台灣時統一遷移至現址 Olavinga，而在 1945 年發生水災，一部份族人遷移至大南橋旁今 Sasoaza 小部落。達魯瑪克部落雖然經過遷徙挫敗(集團移住)、政治壓迫(文化衝擊、資本主義)、文物遺失(自然災害)，基督宗教的傳入，幾乎讓百分之九十以上的原住民成了耶穌的信徒但在部落永續發展的概念下(孫大川 2003)，但在部落永續發展的概念下，部落居民依然起身捍衛自己的文化、並延續傳統與創新傳統，傳統的達魯瑪克部落族人，將山巒的頭胸地區，稱為 babulen，是神靈居住的地方，不可開墾、狩獵；部落的獵人指著山頭對我說：經部落老獵人 Macegecege(田火本)耆老口述；如果獵物逃跑到山頭 babulen 時，是不能繼續追殺獵物的，那會帶來不幸，而這樣的習慣已經在我們獵人的心中的禁忌，因為我們知道這個倫理，是老一輩的獵人傳下來的，山身稱為 tadrekay 是人間樂土、可耕種、狩獵的地方；而山腳下，則稱為 labulabu，是炎熱、多瘟疫、多蚊子之地，是不適合人類居住的惡地。達魯瑪克部落的思維可以維持傳統領域，在幾乎完全自然的狀態，存續發展至少數百年，在全球環境急遽惡化的今天，值得人們學習其「生態古老智慧」。林得次長老說：「達魯瑪克 Taromak 的意思，ta 我們，roma 家，taroma 我們的家，即原鄉發祥地之意；另一解釋團結勇敢的民族。」

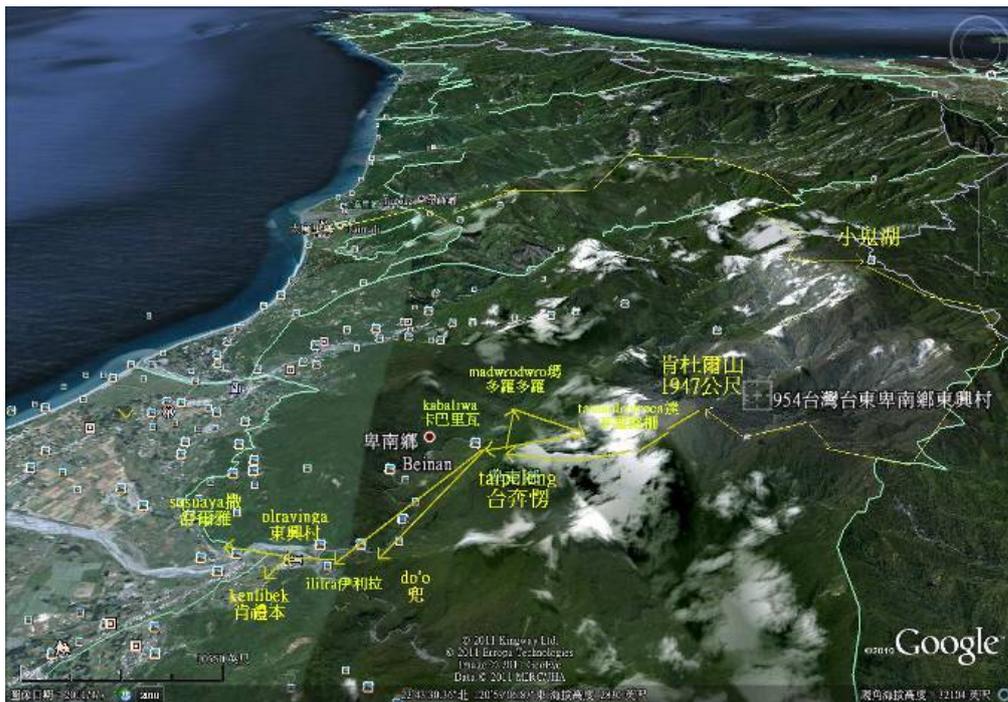


圖 1：達魯瑪克部落遷徙路徑

第三節 達魯瑪克部落大事記

達魯瑪克族 Tarumak 部落正式列入世界歷史文字記錄應從 1650 年荷蘭人開始。1650 年荷人沿大南溪尋金礦上山探勘，遇見達魯瑪克部落族中婦女，稱紅毛藍眼、口吐煙霧疑是抽菸(菸葉)Damaku，婦女速通報青年會所，有外人入侵，派 libilibi(利比利比)和 otonga(歐東納)兩位青年，趨敵追趕殺敵樹人、最後一名割取舌頭放逐，讓其不會透漏口說部落的方位，部落為有文字出現，成為部落代代口耳相傳的故事，在荷蘭人的日記資料中，將達魯瑪克列為敵蕃社。

東興村原名大南村，因 1969 年的中秋颱風夜，筆者當時 6 歲，親身經歷大南村所發生的嚴重火災。使得部落內大部份茅草屋一夕之間全毀，許多部落傳統文物也付之一炬，村民生命財產損失慘重。原地重建後，因「大南」與「大難」音似，而改名為「東興」，取其部落不再發大難、能再新興站起來之意。

1969 年達魯瑪克火災後，火災後外省人在附近住紮開墾開始和達魯瑪克人通婚後，部落的政治，經濟交外省人主導村長，社區理事長接由外省人治理達魯

瑪克部落，於是國家在部落的生活空間，投入許多漢式涼亭塔樓等觀光設施。這些與達魯瑪克文化無關的漢式建築。達魯瑪克經歷過火災之後，在空間上一方面運用災難後的集團移住、行政區域劃分及地名更換等手段，瓦解部落的共同體與集體歷史感，從空間意象的操控將台灣原住民納入中華民族的範疇中。

達魯瑪克歷史從這些交雜著部落內與部落外的重要事件以及不同層次的文化交流，可以看出大南社會之所以在日治時期的文獻中占有特出地位，必須從區域性的不同人群互動的角度來考察(佐佐木高明2013)。達魯瑪克歷經政權交替、天災之後，達魯瑪克部落漸漸正從政府政策與觀光發展中，朝向部落自主性的方向發展，並且將部落參訪的文化交流定位在建構南島文化交流。

筆者依據臺東縣東興村社區發展協會 1996 出版的達魯瑪克部落報，及劉炯錫(1997)出版的《山林的子民：達魯瑪克文化手冊》，及部落文化工作者潘王文賓與筆者共同整理，達魯瑪克部落自 1874 年至今的部落大事記，詳如。

表 1：達魯瑪克部落大事記

年份	大事記
1874	恆春發生牡丹社事件後，滿清政府才開始經營東台灣，稱達魯瑪克為大南社。
1895	中國滿清政府因馬關條約將台灣割讓給日本政府。
1896	日本人第一次進入大南社
1923~1926	在日本政府理蕃的政策下，將達魯瑪克人從海拔 600 公尺的 kapaliwa。東遷至兜 Doo 海拔約 300 公尺，及伊利拉 irila，海拔 150 公尺。
1941	水患再遷到現址而定居。
1942	日本第一次招考高砂族挺身報國隊部落參加。
1945	二次世界大戰結束，日本戰敗台灣歸還中國大陸。
1945	日本戰敗統治勢力退出台灣，國民黨政府進入本地推行地方自治，同時推行生活改進運動，訂定「山地人民生活改進運動」，推行國語，改善、衣、居住、作息及一般習俗，改用漢人的姓名，學習漢人的語文，在這些政策推行之下，生活上產生很大的改變，傳統的文明樣貌逐漸被現代化所取代。
1949	國民黨政府自中國大陸轉進到台灣。

1958	電力照明進入部落家屋，大南發電廠增建發電主機，台電為達魯瑪克部落家家戶裝設一盞 5 瓦燈泡，為當時台東縣境內最早進入使用電力照明的原住民部落。
1967	為配合政府政策新建會議活動場所，拆除青年會所將樑柱雕刻品出售，做為新建水泥磚造活動中心之配合款。
1969	9 月大南村火災，燒毀 150 戶家屋，47 人死亡。
1972	大南村有大難之諧音，而改名為東興村，藉此能復興之意。
1970~80	大南溪水患不斷，約 100 戶居民遷居肯禮本部落。
1970~90	人口外流嚴重，遠洋漁撈、礦工、工廠、傭工、林班離鄉工作。
1996	本部落入選台東縣原住民地區第一個社區總體營造計畫。
1999~2010	台東南島文化節台東縣政府指定國內外團隊參訪部落。
2006	台東大學安排聯合國和平大使珍古德博士拜訪 kapaliwa 舊部落。
2007	台灣史前文化博物館安排太平洋博物館協會 PIMA 拜訪 kapaliwa 舊部落。
2008	珍古德博士二度拜訪 kapaliwa 舊部落，達魯瑪克為台灣第一個原住民部落，入選國際珍古德協會東台灣根與牙推動小組。
2010	珍古德博士三度拜訪 kapaliwa 舊部落。
2012	與荷蘭駐台辦事處簽訂和平儀式登上全國媒體頭版。
2013	與紐西蘭毛利族觀光局長交流贈與 Koha 及毛利歡迎儀式。
2013	紐西蘭奧克蘭科技大學師生拜訪達魯瑪克，於達瓦娜 ⁶ 舉行歡迎儀式。
2014	與大溪地 manahaw 文化藝術團交流，於達瓦娜舉行歡迎儀式。
2014	與日本京都大學傳統知識植物應用及美學合作。

第四節 達魯瑪克部落歲時祭儀

達魯瑪克部落規劃部落參訪時，主要根據不同季節的歲時祭儀與生態環境狀況，規劃部落導覽路線以及導覽的內容，透過表2生活時序的內容所安排的文化交流，可以呈現出達魯瑪克部落將觀光視為傳統文化延續的動態歷程，實際的導覽與交流將於第五章進行分析。

⁶ 達瓦娜 (Dawana) Dawana為魯凱族語中「家或工寮」的意思，目前為部落對外的接待中心，尤其以南太平洋的外賓為主。

表2：達魯瑪克部落生活時序

時程	生活時序	內容
11 月	rabi(整地理樹)	當(bus)山鹽青果實成熟，表示已可砍樹整地準備播種。
12 月	togoso(堆疊) rawbo(點火燒掉)	砍樹完約一個月，堆疊起來未燒的木材可點火燃燒作為播種的肥料。
1 月	odroli(播種)	在月亮半圓又隱約可見另一半的時候。可在之前整好的地播種小米及紅藜、豆類。月亮滿月的時播種會較慢開花，則月亮小一些的時候會較早開花。
2 月	karaea`a(間種)	播完種之後利用空閒開始種玉米、地瓜、芋頭、南瓜等。
3~4 月	kalralamora(除草) maisahor(女子集體除草)	種植二、三週後，各家戶拔野草(ebolro)。種植一個多月後，女子集體輪流除草。 未婚女子集體輪流除草完工後要帶(送)木頭去極將結婚的男方家表示禮物(資源)象徵請疼惜娶來的女友。
5~6 月	daadraw(趕鳥)	小米開始結穗，開始進行趕鳥工作。
6~7 月	karabucenga(收割)	小米在曬乾(a`vay)還不能拿回家，需經過祭拜再統一搬回來，到部落再祭拜一次後進倉(sekete)。
7 月底	kalalisiya(小米收穫祭)	感謝上蒼，屬於小米收穫的祭典。
8~9 月	rodonga(收地瓜)	拔除小米莖，讓地瓜好生長，且也開始收地瓜(borasi)。
10 月	karakaledanga(收樹豆)	收完樹豆(kalitung)，便開始小米栽種進度。

達魯瑪克部落傳統文化隨著小米的開墾、播種、除草、收割、小米祭活動而循環作息先在 12 月、1 月左右焚燒、開墾、整地、播種玉米、樹豆、插條地瓜，並在石頭堆種南瓜芋頭在檳榔樹下種絲瓜豆類。4 月舉行 maisahoru，全部落婦女和兒童一起除草。5 月趕鳥兼可收玉米芋頭黍以減少庫存小米的使用。6 月收割曬小米小米入倉吃剩的舊米得以發酵作酒慶豐收，然後等著收穫季的到來，小米收穫祭時，小米磨粉做糕，叫 abai，等頭目到外面祭拜完山神回來，小朋友就可以到家家戶戶要 abai 吃小米收穫祭後要 rodonga，意思是把小米的根與莖拔掉，讓土裡的地瓜好生長。接下來 9 月收地瓜南瓜 10 月到 11 月收樹豆，一塊地就這樣充分地循環利用。雖然收成小米玉米黍都是一穗穗摘取，地瓜芋頭是一條條挖，浪費時間但卻很環保不必農藥肥料生產力高只要一小片土地就可養活一家人所以小米文化的糧食體系在部落你是看不到飢民或乞丐的。文化交流就是文化分享的過程，將彼此的文化知識當成交換的禮物，因此，在部落參訪的行程設計上，表 3 呈現出文化交流的分享過程及禮物形式。

表3：達魯瑪克拜訪分享的過程及禮物(根據古馥維(2013)整理修訂)

分鐘	拜訪地點	分享禮物
10	omaomas ka Taromak Taromak 的守護神	祭告祖靈 互相尊重的開始，有拜才有訪。 祭告 Taromak 祖靈；告知客人來訪，並請祖靈保佑其安全。
10-20	火災紀念碑	環境生態智慧淪喪後果。 喪失主權後從山腰被遷村到山腳惡地，水火災害不斷。會所制度解散與建築材料改變。
10	motralatralau 百步蛇橋	部落國本位。 在此割舌放生荷蘭入侵者。地名乃指地形圓圓之意。
5	inoranaka 東興發電廠出水口	主權需要用生命捍衛。 地名是入侵者被殲滅之意。
20	kadadirosa 東興發電廠吊橋	獎勵部落勇士積極捍衛國家意識 kadadirosa 為用血洗澡之意。 兩兄弟 libali 與 adonga 在山林飛越如蝴蝶般輕盈，趕在最前殺敵割頭，後來者僅撿人頭。alakoa 的絕食訓練鍛鍊出黑矮勇士，每年 begas 比賽見真章。 達魯瑪克人因善於山林奔跑與伏擊，鄰近部落國屢

		<p>屢在各種文獻敘述其強悍。</p> <p>一百多年布農族越過中央山脈南遷，迫使海端鄉、延平鄉原有族群退讓，但其遇到達魯瑪克即無法再越過。</p> <p>不利的水利建設影響溪流生態，期待拆除發電廠，回復 takatakoala 溪的自然與文化本色。</p>
30-60	<p>maronga 兩溪交流處 桑樹溪</p>	<p>vilivili 女神要人去貪去奢</p> <p>以前要進入 kapaliwa，經過這裡，凡有配戴飾品或懷孕女子都要卸下及遮蔽，因為要在這裡靜養一晚，並請走跟著你的惡靈，請祂別再跟進，就像辦理入國簽證般。</p> <p>部落邊防，達魯瑪克在 1910 年代曾與日本軍在此對峙，而日本最終在山下架大砲轟擊，使族人投降而被統治與遷村。</p> <p>遊玩水、洗愛玉可以，應低調，如廁時不能在本溪流域。</p>
10	<p>attain kapaliwa 前哨防衛部落</p>	<p>維護主權不擇手段</p> <p>瘟疫過後，人口銳減。Taromak 部落國引進 pattain(帕達因)部落國與 adeli(阿禮)等部落國居民協防，以維護主權。</p>
10	<p>dilele 來自祖靈地 天然泉水</p>	<p>樂活之泉</p> <p>來自祖靈地 taipulen 的天然山泉水，有很多喝了讓人舒服的故事。</p> <p>頭目的祖母曾對他說；只要有上去 kapaliwa 一定要帶一桶 dilele 的水下來，因為身體只要不舒服，喝了 dilele 的水之後，就一切安然無恙，並且恢復全氣。</p>
20	<p>omaomas ka kapaliwa kapaliwa 的守護神</p>	<p>敬畏部落國與大自然</p> <p>祭告 kapaliwa 祖靈</p> <p>本尊非常古老的神像為重建 alakoa 時挖出，一看就令人敬畏。臉到胸部隱約可見被風化的百步蛇圖騰。</p> <p>看 kapaliwa 分享永生空間觀。</p> <p>taipulen 為山頂，是祖靈居住的神聖空間。</p> <p>da drekay 為山腰，是族人生活的人間樂土。</p> <p>labulabu 為山腳，是不適合人居住的惡地</p> <p>而我們所在對岸的原始山林，為百步蛇居住地</p> <p>任何人都不能打擾。</p>
15	<p>祖靈屋 lapalius (把人頭收集擺放的</p>	<p>靈魂永遠在這裡。</p> <p>上帝造人，人不是完美的。</p>

	地方)	每戶家屋往對岸望去，都可看見百步蛇居住的原始山林。
60-300	dane ka kawkawlr dane ka lavaosu 石板常民家屋 珍古德家屋	冒煙家屋，人間有愛。 返回深山，重建 kapaliwa 的辛酸歷程。 編花環、工藝、認識小米園區農作物、野菜餐。
30-120	lacheng ka legelege 野菜採集	尊重自然就可以有收穫。 Keker(糯米糰)、tana(食茱萸)、tivaitivai(長葉腎蕨)都是路邊即可採集到，可以作為禮物帶回家。
10-60	dane ka talriyalralray kapaliwa 頭目家屋	重建人性民主、生命倫理。 雖然還沒重建，但已將家屋區隔出空間，外有部落會議與聯誼廣場，正面強有百步蛇、百合花、陶甕等圖紋。內有民主協商會議廳(兼男女友會面用)，祖靈柱與祭壇、獸靈敬拜空間、小米倉、床位等，讓人可以感受招靈入厝後的樣貌。接著，再去拜訪山下的頭目家，連杯飲酒，一起協助達魯瑪克返回深山，重建 kapaliwa，真正的部落。
10	alako 男子集會所	反思現代家庭教育問題。 達魯瑪克的孩子人格由部落國集體養成，父母、長輩、兄弟姊妹不可溺愛孩子，也不必管教孩子。所有文化知識、生存技能及人格成長，皆在會所養成。
10-120	dalic 老雀榕樹	動植物倫理與分享 Taromak 獵人一次僅能放三門夾子。獵獲後用雀榕氣根做的繩子，點燃出煙，引領獸靈跟著獵人回家。路上遇到人一定要分享獸肉，但獸頭一定要帶回家，以利安置敬拜獸靈。 雀榕也是神樹，不准砍伐，有平地人在此開墾砍樹而病死。 樹下石板可能為巨石文化遺址，可陰涼時，在其上講故事或編花環等。
10	bongoru 山豬肉樹	好料不偏食 樹菜的嫩葉可食，長老說：第一次吃會打瞌睡，第二次吃可解瞌睡。 所以，要留著多餐吃。
0-60	maronga 桑樹溪	從根發芽去殖民 同上，也可在此用餐。
0-60	dane ka talriyalralray	分享部落國熟成藝術

	山下頭目家	<p>部落文化藝術不是原初的、落後的，是經過千百年、眾人參與而形成的熟成藝術。</p> <p>頭目夫人等長老分享歌舞、鼻笛、服飾、家飾、文物、美酒、故事等。</p> <p>頭目家屋的樹下可邀篩選具有素質的手工藝品與美食等產品，提供遊客購買。</p>
	Dawana(工寮)綠建築 部落客廳	<p>從根發芽去殖民</p> <p>響應部落國的世界公民</p>

達魯瑪克的部落參訪體驗是發自地方脈絡的文化體驗消費形式，乃與在地活動緊密結合，無法脫離在地空間場域而存在。是一種部落的「內發性」的經濟模式所謂「內發性」的經濟模式，乃以地方本身做為思考的出發點，基於地方的特色、地方的條件、地方的人才，甚至是以地方的福祉做為優先考慮，來發展產業。

把部落的發展條件和立足點拉回到部落，以部落自發的或內發的動力與潛力來思考地方未來的發展方向。這種內發性的發展是要讓產品儘量在部落地方上出售或消費。伴隨著現代觀光新工作觀與休閒觀的到來，觀光旅遊已成為現代日常生活的一部分。傳統旅遊蜻蜓點水，景點式的觀光遊覽、一條龍式的購物行程已經無法滿足人們的需求，也不符合全球氣候便遷的時代，代之而起的是滲入更多文化歷史與文化內涵、強調深度學習、深度體驗的文化觀光之旅。一個沒有故事性、在地文化脈絡的觀光旅遊，是無法吸引遊客重遊舊地的動念，而這個故事性通常是建立在地方文化的獨特性與稀有性上，不管從自然景觀、人文傳說、歲時祭儀或是獨特生動的日常生活風貌。因此，以部落的內發性經濟模式，乃可以發展地方觀光為核心，鼓勵原住民青年返鄉，以文化性資產為創意元素，開發文化性資產再生事業，透過人文景觀、傳說故事、生活慣習等進行整理與篩選，以營造舊世代新體驗、新世代舊體驗風潮，將空間場域、文化內涵與在地生活結合，透過文化體驗行程的設計，藉由文化體驗消費模式的建立，引動外部資源進入部落，創造具深度學習的部落文創產及穩定在地經濟的地方產業模式，使產業單位從保存與再利用中獲得「經濟再生產」生機，達到經濟發展與文化資產保存獲雙贏目標(文化部 2013)。

無形文化資產也是達魯瑪克部落在部落參訪中規劃的文化交流重點，除了祭典儀式、語言、服飾、建築、生態智慧、飲食文化之外，歌曲也是重要的一環，以達魯瑪克部落讚頌歌為例：引導祖靈及保右歌頌來訪者，如以下的歌詞：要親近一個地方之民族，最有效的方法就是跟他們一起享受他們的音樂。(黑澤 1944)。1942 年黑澤龍朝來到大南社部落調查活動包含了實地踏查和錄音攝影，但是在時程上確有延宕原因是調查團發現台灣原住民部落中隱藏著「精采的寶物」，而且這些發現對世界學界有所貢獻，因此讓他們低徊不忍離去，即便全程無修也不畏辛勞(黑澤 1944)。語言真是歷史的寶庫，每一種語言都是思想的精粹，每消逝一種語言，我們便少了一種觀看這世界的角度，這是人類文化資產上多大的損失啊！那時大南社部落調查出草之歌 *shinikaolman* 結婚之歌 *onio* 耕作之歌 *lairanoai* 等等。

A、*aingarongi* 達魯瑪克讚頌歌歌詞翻譯：

a i ya o ye , a i nga ro ngo I ng i ya i yo lra lra y

第一段 虛詞

a i ya o ye , a i nga ro ngo I ng i ya i yo lra lra y

a y ya o ye Kindo`oro lroiya gelrece thalingolro × 2

第二段：

只要談到肯杜爾 *Kindo`orog* 聖山，環伺的各部落都敬畏它。

a i ya o ye , a i nga ro ngo I ng i ya yo lra lra y × 2

a y ya o ye talraisi Taromak siniabolowane × 2

第三段：

鞦韆是祖先傳承的智慧。

a i ya o ye , a i nga ro ngo I ng i y yo lra lra y × 2

a y ya o ye labalriyws w lroiya gelrece thalingolro × 2

第四段：

只要談到 *labalriyws w* 頭目家族，周圍(外族)的人都敬畏它。

a i ya o ye , a i nga ro ngo I ng i ya i yo lra lra y × 2

a y ya o ye Akaroko lroiya molithi ta molange × 2

第五段：

只要談到 *Akaroko* 家族，就像。琉璃珠的母珠一樣珍貴。

a i ya o ye , a i nga ro ngo I ng i y yo lra lra y × 2

a y ya o ye Taromak lroiya talawa ki vay × 2

第六段：

Taromak 是太陽日昇照耀之地。

a i ya o ye , a i nga ro ngo I ng i y yo lra lra y × 2

a y ya o ye cekel Taromak taothebethebane × 2

第七段：

Taromak 部落是流奶與蜜之地。

a i ya o ye , a i nga ro ngo I ng i y yo lra lra y × 2

a y ya o ye takaikaelraelra ko raorathodaneta × 2

第八段：

我們不要忘記團結的美德。

B、頭目家族讚頌歌 Lra lray 歌詞翻譯：

Lra lra y lra lray ki Lramavalio I yo lra lra y × 2

第一段：

讚頌 lramavalio 家族。

Lra lra y labalriywswoi ya ta rarioa ki cekelre × 2

第二段：

labalriywswoi 家族是祭祀祖靈的家。

Lra lray akaroko loiya ta molithi ta molange × 2

第三段：

Laakaroko 家族，就像是琉璃珠的珠母一樣珍貴。

Lra lra y lra latwmalralras loiya ta darela`e salreveseve × 2

第四段：

Latwmalralras(頭目)家族，是被受族人愛戴的。

Lra lra y takaikaelraelra ko raorathodaneta × 2

第五段：

我們不要忘記，團結的美德。

Lra lra y lra laynalriki loiya ta maro asasegelre × 2

第六段：

laynalriki 家族，像螞蟻般的團結。

Lra lra y lra Sangirada loiya ta Taopwnapwnawa × 2

第七段： Sangirada 家族，是為部落的族人祈求平安。

毛利團隊的回應： 感恩歌

Mihi ki a Papatūānuku (acknowledgement of Mother Earth)

知會大地之母及所有生物給予感恩。

Mihi ki te hunga mate (acknowledgement of the dead)

知會逝去的族人及所有的生命靈魂不滅。

Mihi ki te hunga ora (acknowledgement of the living)

給予存在這世上的人民祝福及永續生命。

Te take o te hui (purpose of the meeting)
祝福這次的相會及給予人民滿滿的力量。

Waita (song)(歌唱)全部的人起立，用一首歌以示支持前述的意義，給予一首適當的歌曲給予回應像這首，Hokihoki tonu mai.毛利情歌是一首表示愛慕之意，完全是以毛利語唱出。

Te wairua o te tau	The spirit of the loved one
Ki te awahi reinga	To give me a fleeting embrace
Ki tēnei kiri e	Skin to skin
Ki tēnei kiri e	Skin to skin
Ka pinea koe e au	I will adorn you
Ki te pine o te aroha	With an ornament of love
Ki te pine e kore nei	With an ornament that will never
Te Waikura e	Rust away
Te Waikura e	Rust away

達魯瑪克的回應是魯凱族人千年傳唱的，Tarubaling 小鬼湖之戀歌：

a-i lha i-na ma-ka-nae-le

親愛的爸爸媽媽及部落的族人們

li ka-tu-wa-se nga ku

我要嫁到鬼湖了

lu nai ba-li-din-li-dingi ku lhe-na-i lhi

當你們看見我的頭飾慢慢消失在湖底的漩渦裡

lhi u-da ne-nga ku-ia-e

那表示我已進入湖底

a-i ku se-na-i lhi

我的樣子，我的歌聲

pa ke la lhu-ma-mi-li-ngi (ya-e)

會永遠在這個部落裡

a-i tha-la-lai Balhenge

我親愛的 Balhenge

li ka-tu-wase nga su

妳要嫁出去了

liu-gu ki le-ge-le-ge ki ce-ke-lhe ta

妳要離開我們，離開這裡的山、水及部落

ki tha-re-ve mu-wa rha-lu-pa-li-ngi

嫁到那 Rhalupalingi

a-i ku ce-ke-lhe lhi lha li-ka-i-su ia-yae

妳要常常想念部落的人事物，千萬不能忘記

解說背景故事：

潛藏在這首歌的背後，有一段非常動人且淒美的愛情故事。相傳：許多年以前，有一位很漂亮的魯凱族少女名叫 **Balen**，她與一位非常英俊的男子相戀；這位男子住在大武山海拔 2040 公尺，一個人稱「小鬼湖」的天然湖；這個湖經年覆蓋濛霧，充滿了神秘與禁忌，且是魯凱族人的活水源頭自古以來被奉為宗教聖地，族人不敢冒犯呢！這位男子竟然是蛇郎君(百步蛇)的化身。後來，他們的戀情被父母知悉後，一片反對的聲浪來自她的父母及族人，「這樣的戀情還得了！違反傳統，豈可人蛇相戀呢？」不過，蛇郎君又著實太喜歡 **Balen** 了，牠願意依魯凱族的傳統「搶婚儀式」，終於搶得 **Balen** 而成婚，隨之定居在小鬼湖的湖底。傳說中，隔了數年，這對夫妻還曾攜著寶寶回到部落裡探視外祖父母呢！

第五節 達魯瑪克部落產業與自然資源的結合

一、達魯瑪克部落野菜植物的認識及採集

地方文化產業已在二十世紀末期成為地方經濟再生的主要策略，在地文化產業之「特殊性」及「稀有性」，除了環保的議題外，亦成為吸引國際性的觀光休閒人潮、帶動觀光經濟以及凝聚社區居民之共同意識。Zukin提出文化產業成為都市的象徵性經濟 (Symbolic Economy) 為都市經濟復甦與意象重塑之主要動力 (Adorno 1991)。地方文化產業能表現地域特色的創造力與想像力，藉由文化找出得以塑造「地方性」特色並創造出地方特有發展的產品 (Ingerson 2000)，飲食文化的改變就是地域性景觀或「栽種技術」變遷的源頭，原始聚落的飲食是與當地的氣候和景觀息息相關的。對抗全球化的地方策略，飲食的地方性產品應是具備個別的、少量生產的產品。地方文化產業化即以將文化之「生活性」、「精神價值」，透過「內發性」居民動員的動力，予以形塑得以在空間的實質體現 (陳其南，1996) 達魯瑪克的傳統文化觀察，野菜植物的應用占了很重要的部分，如果要以此方向做文化產業規劃，進行山林植物的調查與統整，才能找出合適生產的植物，而此調查報告在台東大學的生態實驗室劉炯錫教授的帶領下，已有初步的亮麗成果可供參考。

從達魯瑪克部落的傳統有用植物可知，部落居民在近代文明以前主食、雜糧和衣服以栽培植物為主，但野生植物則在野菜、果類、植物醫療、自然建材、植物傢俱、生產工具、狩獵、染料、薪火等物質利用上扮演較重要的角色 (台東縣卑南鄉魯凱族達魯瑪克部落傳統有用植物之調查研究 (劉炯錫 2000))。觀光客到旅遊目的地之後，食用當地的食物被視為和當地居民一種連結的方法 (Hjalager and Corigliano 2000)。因此，對觀光客而言，採集及辨識野菜也是學習和體驗交流一個全新的社會文化 (Fields 2002)。例如糯米糰 (魯凱語 kekerere)，是達魯瑪克部落居民經常食用之野菜，為之前南島採集館製作野菜水餃的主要材料，用量大。為了使糯米糰等野菜資源可持續採集 (許婉瑜、劉炯錫 2009)，莊效光 (2002) 調查部落內擁有 57 科 128 屬 210 種樹種。在植物利用方面，以民族植物學之方式將部落

調查時所紀錄到的植物分為食物類、用具類、工藝類、醫藥類、祭祀類與象徵意義等六大類，並記錄Taromak部落之語言與用法，同時檢視各項採集條件藉以評估其市場發展潛力，並大略論述現行原住民相關之土地法令，以期能達到推動部落之綠色產業與永續發展，同時也能保存這些傳統的植物文化。自1980年代以來，全球有關原住民與自然環境之間的關係愈來愈受到重視，Taromak部落尤其對於他們長期與當地自然環境互動所累積的傳統生態知識，與對於自然領域的傳統經營方式，以及透過他們的生計與文化活動的體驗交流而豐富當地生物多樣性的過程等都引起國際自然保育界的重視。世界自然保育組織(International Union for Conservation of Nature, IUCN)教育部門的Edward Blyden說：「失去1/6的物種絕對是一場災難，不只是失去珍貴的自然資產而已。生物多樣性提供人類重要功能和服務。如此巨變將在生物系統產生連鎖反應，可能導致整個系統崩壞。」IUCN是負責編制全球瀕危物種名錄的權威組織。Edward Blyden又說：達魯瑪克參與世界的文化交流和宣傳，尤其你們為保護及重還祖靈聖境，正符合我們世界自然保育聯盟(IUCN)的理念，我是專門委員，我要推薦你們做教育和宣導委員會(Commission on Education and Communication, CEC)部落居民可以識別這些多樣性的野生植物而生存，是人類智慧的保存者，更應該讓積極的正面的參與世界的對話。

教育和宣導委員擁有600名會員，藉由策略性地教育與宣導方案，提倡學習及促使人們的參與，以實現IUCN的任務。相IUCN的宗旨是：「影響、鼓勵及協助全球各地的社會，保育自然的完整性與多樣性，並確保任何利用自然資源行為之公平性，及生態上的可持續發展」。而在2001至2004年，IUCN的首要任務為：建立起「貧窮人民的生計有賴於自然資源永續管理」之認知。透過各項計畫，IUCN向那些直接仰賴自然資源的人們展示，為何健全的生態系管理是永續生活的不二法門。IUCN正積極從事生態系統修復工作，並重建人們的生活、經濟和社會。

文化一詞所包含的概念甚廣，舉凡人類社會的一切構成要素，如行為表現，文化亦是人類在社會中所學習到的知識，道德，風俗，信仰及習慣。也包含語言，飲食習慣等等；這些涵蓋著物質和非物質或精神的所有層面。飲食文化指的是人

們生活所呈現的飲食活動內容，其中包含了對飲食的思想概念，隨著世界各國社會文明的發展，區域性的飲食文化常常造成各個民族群體間產生獨特的飲食習慣(李思賢 2010)。

在達魯瑪克部落中，小米(*beceng*)是最重要的神聖食物，其次是芋頭(*tai*)，稻米(*akay*)以早期的旱稻為主，現在是主食，樹薯(*kisiyabar*)，樹豆(*kaladang*)扮演重要雜糧角色，甘蔗(*tevus*)作為果樹，啃嚼其莖汁，水稻則是日據時代才開始種植。劉焯錫(2005)認為野生植物永續利用可兼顧經濟、環保及文化的觀念，並說明野生植物永續利用乃在能維持生物多樣性完整或生態體系得以自然運作的前提下，進行的植物利用行為。

達魯瑪克部落是為台灣生物資源永續利用計畫中第一個示範部落，野菜採集合乎生態永續之原則，可是現在在市場蕨*trivarival*、糯米團*kekerere*、山蘇*lokoco*、台灣胡椒*lramomo*等不合成本。山豬肉、食茱萸*Tana*，以及一些蕨類植物*mawngo*及山蘇*lokoco*，屬零星分布，有不穩定供應之虞；山豬肉*bongoro*有季節性的限制；大葉楠果實雖可做調味料，但與其他大家陌生的野菜一樣，還需要推廣，才易被消費者普遍接受。上仍然行不通。有些野生植物雖然有其美味，但採集頗為費工，例如山柚*halitengteng*、長葉腎。飲食的基礎在於原料的取得以及烹飪方法，相較於現代食物只有金錢交換的經濟價值下，原住民野菜食物則又多了一份「文化」的象徵(李昭賢 2008)。

民族植物研究學者董景生表示，正面處理全球暖化後的糧食安全是正確的，達魯瑪克部落生態步道兩旁的植物相非常豐富，已紀錄72科173種植物，大部份都有達魯瑪克名稱與文化意義，生態步道區域除了可採集野菜外，也可做為達魯瑪克部落生態文化的自然步道。UNESCO透過「國際文化觀光條款」(International Cultural Tourism Charter)具體建議並鼓勵地方社區以尊重和提高文化遺產和現存文化的方式，來推動與管理觀光產業。因為觀光是文化交換最重要的媒介，可以擷取文化資源中的經濟利益。而觀光應當為地方社區帶來利益，並減少對文化遺產的外觀與真實性造成過度影響。為了建立觀光客對文化保有的一份尊重的義務，由消極的道德勸說，轉為積極將當地人交流、和觀光客、觀光業者營造成共

同參與觀光過程。

二、以部落參訪永續經營發展為目標

(一)南島文化遺產及生態旅遊的深度文化交流

隨著教育程度的增長及對不同文化的尊重及體現，人們要求旅遊的品質從以往的逛街購物朝向旅遊品質的精緻化及深度化，因此，近年來部落休閒觀光成為希望體驗不同文化的旅客之行程規劃也成為部落發展的趨勢。社區中休閒產業的發展以自然生態環境與當地人文特色資源為立基，並在活動的參與和體驗中，以社區部落為單位，結合當地的景觀資源及地方襲產，提升觀光休閒單純的享樂主義轉向為地方文化教育與環境永續學習，藉由城鄉風貌改造下，從常民生活內容與環境品質的重新思考；在思維上強調精簡樸實與在地特色的原則，內容上著重地方風貌的建構與體驗內容的新鮮與延續。保存場所精神意謂以新的歷史脈絡，將場所的本質具體化(Norberg-Schulz 1980)。

「景觀美」是地方美學風格轉化本土特色與地方地方文化的發展，如此社區才能跳脫同質化的窠臼，在地的文化地景得以獨特的風格吸引目光。(侯錦雄、李素馨、歐雙磐、王乃玉 2010)，部落文化及生態的解說員並配合當地耆老講古引領遊客體驗部落的自然山林水域人文之美，從部落的歷史探訪卡帕里瓦(kapaliwa)及比利良(Irila)部落遷移遺址的部落遷徙史；從達魯瑪克文物館、達魯瑪克青年集會所、重建的石板屋、桑樹溪生態及充滿先民傳承智慧的野菜食療、野生植物藥療的解說體驗，帶領遊客以一種舒緩、放慢城市生活的腳步，體驗並學習部落原住民對於自然的思維及永續共存的生活方式，相信此種有內涵及深度的文化生態交流之旅，能讓不同文化族群的人從感動、瞭解、到願意去關心尊敬，進而行動支持部落的文化重建及生態的維護，是另一種南島文化形式的再現。

(二)推動部落文化產業商品創意行銷

推動達魯瑪克部落重建的重要人物劉炯錫教授曾提出用「原住民社區產業」的概念，來處理魯瑪克部落的經濟生活問題，主要基於社會文化的考量，由社區產業個人與群體的所得提撥社會福利基金(劉炯錫 2005)。讓那些花錢不會踩煞車或發生意外致生活困頓的族人或其家人仍有最後的保障。以此觀念出發，身兼南島社區大學協會總幹事的劉炯錫教授規劃「在祖靈的土地上站起來原住民永續利用傳統領域自然資源」計畫，催生了「達魯瑪克部落自治」，讓達魯瑪克人回復山林文化，在原鄉在地就業，成了達魯瑪克人結合文化與產業的新出路。此外，屬於魯凱族的達魯瑪克部落，其石板屋、雕刻、刺繡、琉璃珠為月桃葉編織是達魯瑪克人的文化藝術，魯凱族的傳說如「百步蛇的子民」及象徵個人榮譽的百合花，甚至達魯瑪克部落特色的文化如收穫祭、鞦韆文化及紋手文化，鼓勵部落居民透過創意設計製作多樣性的文化衍生商品，希望這些文化商品能與達魯瑪克部落社區產生故事性及記憶性的關聯，經由創意的包裝與行銷方法以吸引人潮的購買力，不僅能創造部落居民的就業機會更能增加部落居民收入，以此產生財務機制，加惠部落社區居民，相對也加惠部落文化遺產本身。觀光發展對地方文化的對象化(objectification of local culture)並非總是破壞，有時會促成轉變或進一步發展(Greenwood 1982)。藉由強化文化產業成為地方居民共同的所有權(common ownership)、共同中心價值，讓地方居民自己創造屬於自己的觀光發展空間，同時，也進一步釋放當地居民的潛能及創造力，發展地域的文化多元主義(cultural pluralism)，如此的多元文化交流的現象可以增加社會的穩定性，塑造出更強的社會凝聚力、更強的自豪感、更強的經濟活力(Throsby 2003)。

(三)結合異質組織、機構或不同族群的部落形成策略聯盟

策略聯盟(strategic alliances)為產業競爭者間非市場導向之公司交易，亦即聯結各公司活動的一種正式、長期但非合併之合作關係。具體而言，策略聯盟包括聯合生產(co-production agreement)、產能互換(capacity swap)、聯合行銷(joint marketing agreement)、技術互換(exchange of technology)、合資以及間接(證券)投資均屬之。雖然策略聯盟較屬於商業範疇的研究，但在現今社會不再是單打獨

鬥而應群策群力的趨勢下，若部落社區能與異質機構或組織結合更能增加部落文化的行銷與推廣，增加未來長遠的進步，例如：黑猩猩媽媽珍古德(Jane Goodall)之前是達魯瑪克部落社區野菜水餃的「國際代言人」，這位國際保育鬥士兩度和部落交流後認同部落的文化重建舊部落的理念隨達魯瑪克人重返卡帕里瓦舊部落，還被頭目古明德賜名以傳說睿智女性為名的「拉瓦歐蘇 Lavawos」，珍古德學會也成為達魯瑪克重返舊部落行動的夥伴，而達魯瑪克部落也於 2002 年加入珍古德協會(Jane Goodall Institute)「根與芽小組」，是第一個參與的原住民部落；此外，達魯瑪克部落社區所在地的台東大學也曾開設相關課程，以達魯瑪克部落為例來學習與探討部落生態旅遊，希望能藉由選修課程的學生實地體會傳統生活及文化交流的體驗，思索部落文化傳承、生態保育、原住民現代生活需求及生態旅遊市場如何相輔相成，提出生態旅遊產品的規劃設計，未來部落社區若能與教育學術機構持續合作藉由一系列的學術研究可提供部落社區未來規劃及發展的思考方向及參考。另外，若能與花東地區或另外不同南島族群的部落社區形成夥伴關係，彼此學習與合作交流，甚至聯合行銷推廣部落參訪的文化觀光和交流模式，彼此共生共容，相信各部落地區的未來更能永續經營(劉焜錫 2006)。

第四章 文化交流歷程分析

第一節 達魯瑪克部落參訪文化交流的歷程

以史前文化博物館「Sa-nga 飛舞的勇士」特展系列活動的紐西蘭奧克蘭大學電影系毛利師生與達魯瑪克部落尋根文化交流活動為例，說明文化交流的內容與歷程。

日期：102 年 12 月 10 日星期二

時間：16:00-20:00

表 4：紐西蘭奧克蘭大學文化參訪流程表

時間安排	內容	附註
16:00-17:20	導覽：守護神－大南國小文物館－古頭目祖靈屋(達魯瑪克頭目歡迎詞)－達瓦納	力元導覽(有隨隊翻譯)、淑華主持交流活動
17:20~17:30	交流活動開始－部落歡迎詞	胡村長
17:30~17:40	貴賓致詞：毛利耆老	
17:45~17:50	貴賓致詞：Tony 表達來意與致謝	
17:50~18:20	毛利學生逐一自我介紹	
18:20~18:25	達魯瑪克青年團代表講話	
18:25~19:00	交流與晚餐－自助式餐	dawana 達瓦納餐廳
19:00~19:10	達魯瑪克青年團練習明日開幕的勇士舞、小魯凱歌舞	當作彩排練習就好，著便服，也給毛利人賣個關子：「想看正式的，等明天吧。」
19:10~19:20	毛利學生表演	
19:20~20:00	毛利學生逐一分享心得	
20:00~20:30	預留彈性時間或自由活動	
20:30	毛利學生搭巴士離開	

※風味餐地點：達瓦娜餐廳。

在魯凱語「lika`e」為拜訪或探視之意，有先拜後訪的意味，也就是魯凱語說tamatulailagi交友之意，魯凱人對異族的意象建構會因為互動交流關係的轉變

而有所改變。Molaozo(古明德)頭目說：達魯瑪克人的文化慣習不任意進入(inter)別人(外族baza)的區域，一定要先lika`e，是指拜訪，就像要嫁娶也要先lika`e對方的意思一樣。」外人來訪時，達魯瑪克人會帶領拜訪者祭告祖靈，以虔誠的心獻上祭品(，才能將訪客帶進部落內，以避免不幸被視為陌生人(baza)的事件發生。

祭告祖靈的內容如Molaozo(古明德)頭目說：

Kunumeka la-tomo la-kaingo (我親愛的祖父、祖母們)

Amaniaku lralrakenome(我是你們的孩子Molaozo)

la-kela(kai vazavaza (有外地的朋友來訪)

kata ala-kelakela laza (您們不要被打擾到)

wa-cecelata (他們是我們自家人)

katuwa suswa twa-toma (不要給他們有難處)

likayi kwata malisi (把不好的障礙移除)

kwata adidinga anda dayili(惡靈請走開)

kto suta twatoma (不要讓跟來)

malalenga so (我們非常感謝)

nala tomo nayi si marwarodrang nayi (我們的祖父和我們的長輩們)。

祭告的同時，必須擺放祭品，常見的祭品包括檳榔、酒、豬肉串、陶珠等。例如，在日人禁止Taromak 居民獵頭之前，魯凱男人一旦發現入侵聚落範圍的外來者時，會直接取對方人頭與性命。魯凱人以往的獵頭對象包括延平鄉的布農人與鄰近卑南聚落(利嘉、知本與南王)，甚至誤闖舊社的荷蘭人。獵頭(si baza)是當時魯凱人用以確認聚落邊界的文化實踐，且與魯凱人的人觀、婚姻與親屬關係等層面密不可分。儘管魯凱人對於聚落外居民有著不同層次的敵對關係，這些敵對關係可以經由其他社會關係的中介產生質變，使互動者變成朋友關係，從而改變蘊含關係的空間意象的性質(鄭瑋寧 2009)。

王美青(2004)Taromak在北方擁有內本鹿中央與下方的廣大獵場，曾和晚來的布農族(Sungao)有過征戰，最後以Sungao向Taromak繳交地租的方式解決。和東部地區的排灣族之間，屢有征戰。Karakaran(今台東縣達仁鄉介達村)為抵抗Taromak，而至Dadel(屏東縣霧臺鄉大武村部分村民原居地)招來魯凱族，形成Marudup聚落。後來由於Taromak和太麻里流域的排灣聚落婚姻關係日益頻繁，征戰的情形漸緩(移川子之藏、宮本延人、馬淵東一 1935；喬宗恣 2001：46-48)。以魯凱人與布農人的關係為例，雙方的敵對關係實可藉展現友善的行動來重新建構。當魯凱人前往布農聚落拜訪或進行交換時(例如，以鹽交換山產)，可經朋友介紹認識，以避免衝突。同時，到訪的魯凱人必須將槍托朝前而槍管朝背後，表示自己的善意，方可進行物品交換。當雙方成為可以和平地進行交換的朋友關係，從而使得布農人居住的聚落不再是充滿敵意的空間(鄭瑋寧 2009)。

Molaozo(古明德)頭目說：魯凱族文化交流儀式也可以分為三大類，第一類為由全部落共同舉行的，如砍伐前rabi儀式，rabi祭儀除了祈求作物豐收外，也具有界定聚落範圍的社會意義及部落傳統領域的空間的自我相互定位，另有為聚落占卜來年運勢的儀式，在小米收成之後舉行。第二類為以家dana為單位的儀式，具有界定家庭成員以及本家與分家關係的意義；可依儀式的目的再分為兩類，其一與農事有關，其二的目的在於感謝祖靈並祈求繼續庇佑。第三類則是界定個人生命不同階段，賦予個人社會身份的生命禮儀(喬宗恣 2001：25)。

大南橋的漢人沈阿雄先生說：「我們家人和達魯瑪克人的往來就像自己人一樣，我會說很多達魯瑪克語可能比我同年齡還多，我爸爸告訴我大南橋這片土地以前多是達魯瑪克的，我們台語說多(都是古世)⁷(台語)八七水災全捐給我們，我們要感恩，達魯瑪克人教我很多東西。」

大南橋的漢人沈昭讚說：「西元1959年8月7日晚上，台灣下了一場罕見的豪雨。這場大雨從7日晚上一直下到8日，八七水災那時這場空前的災難，使得全台灣人民不管是自願還是非自願，都產生了一種同舟共濟的命運共同體意識，而達

⁷ 古家為頭目家族

魯瑪克人的在災難中依然慷慨地對待我們外地人山上，達魯瑪克人和外人文化交流的故事很多人不知道這一段歷史，廟裡面有寫還有警察局會有紀錄。」

卡拉魯蘭部落(新園排灣族)的長老吳信義說：

「我的爸爸的哥哥娶大南的所以我們經常去大南找我的叔叔，我也交了很多dliki(魯凱語男生的朋友) 達魯瑪克人對我們很好，以前我們新園的去山上(dabow) 工寮工作好幾天，碰到達魯瑪克人都會給我們東西和食物和akilay(魯凱語水，排灣族語石頭)。我的爸爸說達魯瑪克人把它們的部落傳統領域分給我們，我們才有土地去山上工作，我們去山上工作下山要用走的回部落，經過大南橋的漢人(白浪)的區域，⁸常常取笑我們山地人(華納)，⁹買我們背下山的東西，還要騙我們的東西，我收的地瓜，木薯只夠換鹽巴，他們不知道這土地是我們山地人(kacalisiya)給他們的，所以我比較和大南的有交流來往。」

鄭懿瀛(2009)提到，在八七水災之後，很快地將台灣帶進五十年代經濟起飛的歷史進程中，擺脫了那場大洪水的夢魘。而達魯瑪克人也在文化交流及相互扶持的認同感在許許多多的救災故事中，更將族群之間潛藏、緊繃的文化對立衝突中和、柔化，帶來一股蓬勃復甦的旺盛活力。

第二節 由部落參訪到太平洋彼岸尋根之旅

2013年12月3日至17日七位來自奧克蘭科技大學的學生及兩位毛利族長老來到台灣原住民族部落進行參訪。其他與團工作人員包括：尋根計畫執行長陳華友(Tony Coolidge)、攝像師歐陽修(Tobie Openshaw)、攝影機師維德斯泰騰(Mike Veldstra)、導遊羅雪柔(Cheryl Robbins)以及一位隨團口譯，參訪團人數14人。尋根計畫一行人到達台東的行程安排如下：

⁸ 漢人的意思

⁹ 原住民(番)原住民有歧視的意味

我看到海報上來台灣「尋根」的字言時我一陣尖叫，難道真的要開始了嗎？事實上，台灣是可追蹤的南島語系最古老的地方(Bellwood 2009)，來台灣尋根似乎聽起來頗為煽情，來訪者是有某種出於情感的使命感。但很多的細節注意到，如在「南島文化電影節」播放完《台灣製造made in Taiwan》一片後，毛利族師生面色凝重地聚在一起開會，學生的反應顯現，他們並不認同該片依基因鑑定而斷言祖先來自台灣，此觀點太過單一。事後得知「尋根」其實並不在毛利族師生此行目的。「此趟在台灣認識了許多人，這是很棒的經驗，但我們不是來台灣尋找祖先的起源。(引自 Taipei Times)」很明顯的看出，官方和民間的溝通過程有誤會，互將彼此認知的關係定位為祖嗣之情還是手足之誼，這藉定或許有些微妙，但仍是具有差異的溝通過程有誤會。

多年參與南島交流的過程，這是經常發生的現象，這讓我想起一篇文章曾浮現的心得報告是這樣寫的：台灣近年時常舉辦南島國際論壇或活動，而我越參加越覺疲乏。在會議室內台灣方的與會者總反覆抓著相同的題目發揮打轉，其中之一便是台灣作為南島起源因而獨具重要性。「是或不是又如何呢？」我心裡這樣想，一旦陷入自身的獨特性而少了對話，這樣的會議能有什麼火花？因此我傾向大洋洲學者郭佩宜提示大家的：「應該重視大洋洲觀察與思維帶給世界的啟發」。這兩種不同的交流前提，或許也是在這類正式場合上台灣總和其他大洋洲國家距離遙遠的原因。我特別說是正式場合，因為如同郭佩宜在 2012 年參加太平洋藝術節後的分享：我發現收穫最多、最深刻的人是以「心」去面對太平洋藝術節的朋友—他們不忙著記筆記、錄音，也不汲汲於蒐集資訊，而是張開眼睛享受盛宴、看見各種美、同時也不斷反思；雖然彼此未曾交談，他們卻和藝術節中的許多人建立了連結。或許藝術節的核心價值就在這些感動之中吧？

人與人能夠相互「用『心』去面對」這樣的相處方式，無獨有偶總是發生在與部落有很強烈連結的人身上。12 月毛利族師生在台東期間筆者從族人及筆者兒子的回應看到部落和毛利族以文化的交流互為主題，以文化成為化解陌生的自然溝通的媒介。奧克蘭科技大學的學生及兩位毛利族長老的來訪，碰巧遇上達魯瑪克部落與史前館合作策展的「Sanga：飛舞的勇士」特展開幕，正是大好時機

能讓毛利族師生除了參觀博物館之外，也能認識人、部落與部落價值，所以史前館邀請了毛利族師生成為開幕活動嘉賓。但預想那樣的場景，可能有點突兀。初次見面，人和人最基本的親切感都還來不及建立，要怎麼交流？因此達魯瑪克部落秉持一貫的友善與開放，在最忙碌的開展前一晚，達魯瑪克部落答應接待毛利族師生到部落參訪，可以互相交流先使彼此輕鬆認識對方，也讓毛利族師生接觸達魯瑪克部的生活空間。

毛利族師生一行人在開展前一天下午四點抵達部落，由達魯瑪克解說員 Lravorase Lradumaralrath(李張力元)在部落守護神處接待毛利訪客，並進行儀式祭告祖先。村長，頭目及部落長老皆出席參與歡迎，在對部落歡迎儀式的時空脈絡有了簡單了解後，毛利族師生也回應這個儀式Tepohiri(welcome ceremonies)毛利長老說：你們的歡迎儀式很像我們marae歡迎儀式，Aotearoa是我的故鄉，Tepohiri(welcome ceremonies)是我們的文化資產的一部分，她會因時空地域而改變，但儀式的意義不便，外人進入我的部落，我的部落領域，一定要歡迎儀式以視尊重我的文化。

雙方互相的欣賞及互映光輝，也進行毛利語與魯凱語言的比較數字幾乎 90%，相像而互為驚訝。隨後步行至大南國小(最高學府)，透過影片(達魯瑪克生態人文之旅)、物質文化的介紹以及族人的分享進一步認識了達魯瑪克的文化祭典、青年團、鞦韆等部落文化。天色已漸暗，毛利族師生再步行到頭目家拜訪，由帶隊的毛利耆老Maaki Howard向頭目表達來意並致謝。在頭目家前的(榕樹下)毛利耆老Maaki Howard說：Polynesia 聖樹很像也是這樣的樹，我忘記這樹英文的名字？Bayan Tree？yes!yes!that right!榕樹是台灣常見的無花果樹，19世紀末台灣低海拔大都還是林相茂盛的榕楠林帶，榕樹被原住民認為是人間通往神靈世界的秘道，與原住民文化有非常深厚的淵源。雖然清國政府為了抵擋原住民下山「滋擾」，在西部平原邊緣大量種植刺竹作為「番界」，但仍有為數不少的榕樹原始林(曠永銘 2006)。

話家常閒談一陣後，發現達魯瑪克語言說話開頭多有Ta毛利耆老Maaki Howard又說：這是非常Polynesia的說法，我們的毛利語也是這樣如：這是睡覺

的地方Ta ...這是煮飯的地方ta..，達魯瑪克族人也大叫我們也是這樣說ta waaug 睡覺的地方，ta wankakaa這是煮飯的地方，雙方互相的欣賞及互映光輝已經交流及交心。

開始移動到用餐地點「達瓦娜民宿餐廳」。火已升起，部落設了一場宴席款待這群來自遠方的朋友、家人。史前館原先預想了一份晚會流程，看的出來似乎完全派不上用場而決定捨棄。雙方互相人的感受就像火的形狀一樣，框不住流動變幻，男女青年團和毛利學生已不須翻譯可以對話，配戴花環儀式上，發現毛利花環文化，男女生是不能配戴純蕨類的花環，因那是有人過世才配戴的，當Taromak族人上去獻花時，發現皆是以蕨類製作的花環，當場拒絕配戴，讓部落族人非常尷尬。魯凱族的習俗上，族人若經過靈界的人居住的場所(taidringane)，婦女必須配戴完全由綠色草葉組成的頭飾；若懷孕，則要在腰間繫上一圈綠色的草葉，草葉種類不限，需純粹為綠色植物組成的環飾，不得摻雜其他顏色的花葉果。這樣的頭飾稱為supungu，族人認為配戴之後可以避免靈的騷擾(陳昭伊 2011)。

毛利族師生烤火取暖後重新有了能量，在一旁練習他們用來表達心意的歌舞，達魯瑪克男女青年們聽到歌聲與吉他聲，隨即拿出手鼓、鈴噹伴奏，牽起手帶起舞來。營火晚會就這樣隨興地聊天、致詞、分享、歌聲、音樂、舞蹈、用餐中結束，達魯瑪克百合歌謠隊感動的吟唱了兩首在第三章提及的兩首讚頌歌。

達魯瑪克 Gelresai 長老說：能夠看到我來自很遙遠的親戚，能夠來到我的土地上，心裡非常激動。我用我的 Taromak 語 maelranenga la medresesen ta(很高興我們今天在這相見)，amani ta kacalisiya(我們都是原住民)，la ma lredresa ta(我們都是一家人)。

毛利長老說：

我們能夠在這裡遇到想像中的遠親；台灣原住民。我的毛利語是這樣說；dinakodo dinakodo dinakodo，我帶著我從Aotearoa

的祝福來到台灣，我也相同的感恩給所有台灣的親朋好友，看到 Taromak 的人不管是長者或女性朋友都跟我的家裡人長得非常相似，我幾乎不敢相信我的眼睛，我想我們一定有哪個部份是相同的，我們都是說南島語言的同胞，我聽 Gelresai 長老說，Kia Ora¹⁰ 我們是一家人，我們說一家人是 Fano，今天與我的 Fano 在這裡相遇，讓我更確認我在遙遠地方的 fano，是有這麼美好的文化存在，希望妳們能夠繼續保存你們的資產，繼續傳承給下一代，我們會再相遇的，dinakodo dinakodo dinakodo。¹¹

筆者相信大家一定心有感動的部分，筆者 2011 年到紐西蘭作語言田調時，也被稱呼 Fano(家人)，毛利族重視家人的意義。

晚上離開時說 Fano 明天再見。至於隔天開展達魯瑪克青年團與毛利族師生透過毛利 Haka 戰舞迸出的火花，意外成了全程的高潮，這在 Cegaw Lrakadrangilra 的心得裡已說明了許多。

毛利族師生回紐西蘭前接受記者採訪時指出，雖然對於「尋根」彼此有所誤會，但「此行仍是很美妙的經驗，尤其與達魯瑪克部落的交流成為了最難忘的部份。」受採訪成員說，圍著火堆的那一晚，雙方彼此輕鬆自由的以樂舞互動，很棒。在達魯瑪克部落時，人與人之間的相處方式，讓毛利族師生感到親切、熟悉

同樣是樂舞，但不同場合不同目的，讓相同的樂舞內容成了完全不同的事。當我第一次與毛利族師生見面時，就聽到他們在檢討關於「表演」一事，耆老 Maaki 希望台灣方能對此有更多的理解。毛利族師生願意分享樂舞，但他們是不做表演的。他們跟我說，在離境紐西蘭前，有同校的毛利族人在機場為他們祈福，他們被託付帶著毛利文化的遵從與信仰而來。

Cegaw 說：陪行的這兩天，我第一次聽到毛利的歌聲是在卑南文化公園，那時我們正緩步走向史前聚落的遺址考古現場，歌聲突然從我身後傳來。Maaki 說

¹⁰ Kia Ora 是毛利語打招呼用語 「Kia Ora」也是附議的意思，代表你同意。

¹¹ Dinakodo(3 人以上)tenakorua(2 人) tena koe對個人的的特定問候

當時他們並不知道眼前就是目的地，但感受到一股力量驅使他們自然而然唱了起來。那首歌是為土地而唱還是為靈而唱，我沒有追問，因為看見她的眼淚，我不想打斷。

他們在見到達魯瑪克青年團呈現Haka戰舞後起身回敬的那時刻，而達魯瑪克年輕人的臨場反應是和毛利族師生面對面再跳一次。毛利學生事後跟我們說，跟著一起跳，這是兄弟之間表示支持很上道的做法。

耆老Maaki正色嚴肅地說：「毛利族師生不做表演」時那面容仍讓我印象深刻。兩天下來的總總經驗，我體會到他們多麼正視此事：樂舞是用於表達情感的。在「Sanga：飛舞的勇士」特展開幕上、在「南島文化電影節」鐵花村場次上，毛利族師生是為感謝達魯瑪克部落的招待、為感謝史前館在台東的安排而願意呈現樂舞。若干次偶發的樂舞呈現，則是最真誠的情感表達。

失去煽情的尋根前提，交流的意義剩下什麼？或許像郭佩宜所說，核心價值在於感動之中。而我在達魯瑪克部落身上看到因用心感受而引發的感動；交流的意義也在於透過彼此的啟發，這我則在毛利族師生身上看到因堅持而顯現的毛利價值。

第三節 達魯瑪克與荷蘭跨時空歷史的重逢

第三章曾提到 1650 年荷蘭人與達魯瑪克部落的交戰紀錄，並在荷蘭人的資料中，將達魯瑪克列為敵蕃社。2009 年 12 月 15 日荷蘭貿易暨投資辦事處代表胡浩德(Takanaw)前來達魯瑪克部落進行部落參訪，在文化交流之後，雙方展開和解，化解長達三個世紀(350)的歷史糾結。

在達魯瑪克部落傳說中，海嘯時期祖先逃難到 kindoor(肯杜爾山，海拔約一千五百公尺高)，等待海嘯退去之後在 taipulen 建立達魯瑪克部落。在 taipulen 建

立部落後，過了很久，有一天 Dana`ana 與 Galaigay 兩姊妹到 gongong 水源地取水時，發現一群嘴巴會冒煙的紅髮人(吸菸)，於是急忙衝回部落，告知有入侵者。有一對兄弟，名叫 Libali 與 Otonga，搶先跑去殺敵。從水源地一路追殺，到溪邊一個地方時，已殺了很多人，並割掉頭顱，兩兄弟感覺好像用血洗澡，所以叫那裡為 kadadirosa；到一處時，兩兄弟認為已經殲滅敵人了，所以取名 inoranaka；但兩兄弟還不放心，繼續追到一處地形圓圓的地方叫 motralatralau，還有一人，乃割其舌頭，未取頭顱，使其無法告訴別人 taromak 的秘密。因此本部落才會在荷蘭人 1650 年代的文獻中被列為敵蕃。

Takanaw 在達魯瑪克部落及山上的舊部落卡巴里瓦體驗深度文化之旅後，帶回滿心的感動，自願成為魯凱的一份子。因此，達魯瑪克部落特別舉辦成家人儀式；由部落的所有成員，各家族及各鄰鄰長、婦女會、男女青年團，準備接待儀式，首先由青年帶著臀鈴在部落守護神前迎接貴賓，從守護神到頭目家屋，接著一連串的儀式，包括搗小米及進到祖靈屋做祭拜，這其中由部落的頭目迎靈儀式，象徵歡迎 Takanaw 變成達魯瑪克的一家人。部落婦女在石頭窯裡準備的小米粥也拿到儀式上，也已邀請在場所有人上前用木湯匙分享食物，也以小米與食物作為家屋構成要素的象徵意涵，透過更接近女性生活空間的廚房，來表達部落形成過程中各家之間曾有共享小米的文化實踐，而得以將全部落的成員共有親屬關係的想法加以再現(鄭瑋寧、王崇山 2001)。小米在達魯瑪克部落釋家屋成員共享的重要表徵，而其中 dila(小米共嘗)儀式最為重要，以那一家的小米倉的小米搗碎，在廚房爐灶煮成小米飯，告知祖先與天地；吃過小米飯後，大家才能夠更加凝聚及融合。結束之後頭目及荷蘭代表互贈禮物，頭目贈與一把禮刀，。頭目說：魯凱族的刀具大致可分為兩種，一為僅有少數雕刻裝飾，日常生活用的工作刀，另一種為裝飾繁複細膩的禮刀。

刀具是魯凱族男子外出時的基本配備，使用時利用繫繩將刀具繫於腰間，用以披荊斬棘、分食獸肉或製作工具。禮刀是男子參加重要活動時所佩帶，刀柄與刀鞘是裝飾的重點，通常在此施以精美的裝飾。尤其是貴族的禮刀更運用雕刻、髹漆或鑲嵌等技法進行裝飾。刀具的裝飾風格與區域分佈有關，北部的排灣族與

魯凱族喜好以銅、銀铆釘來做裝飾，形成眼紋或線紋，或是以金屬片鑲嵌在刀鞘上，而中部或南部的排灣族人擅長以木雕裝飾(陳清香 2001)。禮刀上的裝飾與紋樣代表配戴者的身份與地位，配戴時必須盛裝打扮，由於禮刀製作必須以昂貴的代價向鐵匠交換，在過去的時代，禮刀常作為族人的傳家器物，除非必要，極少做為聘禮使用。然而近代社經結構改變，有經濟能力的族人也會向鐵匠訂製新的禮刀代表自己的身份地位(方鈞偉 2006)。

象徵兩國間的仇恨化解，荷蘭代表則贈送 17 世紀荷蘭商船模型。互贈禮物儀式後，繼續前往 kapaliwa 舊部落，Takanaw 說荷蘭與部落的歷史事件地點，可設立說明立牌，以利往後來部落的人能了解此一歷史故事。Takanaw 說；這一趟拜訪 Taromak，我會把這歷史故事帶回荷蘭，讓所有人知道我們有段歷史故事在台灣，這樣的儀式事實上已將達魯瑪克視為一個「國家」看待。

沈寂 350 年之後，這一偶然機緣，喚醒了一段塵封的臺灣史——鮮活的歷史，都是失落已久的臺灣記憶。也是原住民文化交流的嶄新指標荷蘭。荷蘭大使 Takanaw 致詞說：「今天我要與我的達魯瑪克家人分享一個故事；我們荷蘭是人口、面積和台灣差不多的西歐小國，荷蘭人第一次東航的時候，有一位年輕的荷蘭貴族蘭伯特·畢斯曼(Lambert Biesman)懷著雄心大志，登上了荷蘭迪亞號(the Hollandia)，成為一名船員。在他寫給雙親的家書中，有著這麼一句話，道盡了大航海時代荷蘭在十七世紀青年的雄心壯志：「我們將啓程尋找新的、從未見過的土地(Wij nieuwe landen gaen soecken de noyt bevaren sijngeweest)」。這也是荷蘭在十七世紀的出現在臺灣的原因。想像一下你們的南島祖先能橫越太平洋到對岸去擴展開發現新世界，不是也是這樣嗎？荷蘭開始與台灣各原住民族群開始互動，並也來到了台東，和各個不同原住民文化彼此互動頻繁，這時台灣原住民還未受強權壓迫，我還沒來到達魯瑪克之前，我努力調查了一翻，認識了很多台灣原住民文化，霧台的魯凱族及台東的卑南族，都很感動於你們的文化的豐富，這也是為什麼我想要與你們交朋友的原因。看到八八水災台灣政府對待原住民，我真希望有機會我能幫得上忙。

進入魯凱族傳統部落領域前，頭目站上部落守護神祭台，以檳榔及米酒祭告祖靈，訴說身後的旅人是誠心來認識部落文化，請庇祐他們一路平安。理工學院院長劉焜錫強調說：「要先拜，才能訪，不能只訪而不拜」因為敬拜是心靈淨化的過程，是維護村落的必要儀式，配合相關旅遊禮儀，在當地人的帶領下遊賞，讓「拜訪旅遊」具有更深層的內涵以及魅力。

霧台魯凱族部落的荷蘭代表胡浩德，擁有一個頭目家族賜予的名字「Dakanug 達卡鬧」，未料八八風災後山林環境丕變，人事景物全非的衝擊讓他心中產生一份責任感，除了參與災後物資運送工作之外，也願意向更多人推廣魯凱文化，因此他來到東台灣的魯凱領域達魯瑪克，想要認識更多有關魯凱族部落深度傳統文化。

達魯瑪克部落留有 17 世紀與荷蘭人接觸的歷史，對胡浩德來說，不管是來到當年魯凱族人與荷蘭人接觸的古戰場懷古，或是跟著部落長老的腳步上山拜訪美麗的「卡巴里瓦」舊部落，在海拔 550 米的藍天白雲下享用部落美食、聆聽鼻笛與古調，都讓他覺得「非常感動」，他以擁有魯凱名字為榮，並希望這種優美自在的生活方式能夠繼續傳承下去。

台東大學綠色產學合作中心，執行經濟部補助計畫「拜訪生態農村學研聯合研究計畫」，除了讓荷蘭代表悠遊達魯瑪克之外，也希望將來能吸引更多識貨到台東「拜訪旅遊」的朋友，親自體驗這種獨一無二的旅遊方式，台東還有許多令人驚艷的村落等著人們去探索。

Taromak 部落與荷蘭代表的和平簽約儀式，讓 Taromak 在世界文化交流登上了各大報頭版，創造部落歷史新的一頁。

第五章 台灣原住民族的世界南島文化圖像

在部落參訪的脈絡中，文化交流的項目相當多元，從舉目所見、所接觸、所食、所住、所買，皆呈現出來自不同文化參訪者之間的對話與學習。本研究針對三項最容易引發文化互動的項目：語言、木雕、飲食，進行分析。

第一節 語言

南島語族是一個古老、廣佈的語族，它既不是個人群也不是個文化。(陳玉美 2009；Solheim II 1985)。

語言學家 Donaldson 說：「只有透過人們的語言才能夠追尋世界各地早期人類的遷移過程及歷史；所有其他的方式都只能建立在臆測或假設上。(陳玉美 2009) 語言學家 Craik 也說：「每一種語言都有自己的生命，如果我們能夠運用適當的方法加以探討，就能讓它說自己的故事(生命)(陳玉美 2009)」。南島民族源自於語言學上的「南島語族」(Austronesian)一詞，語言學者依據他們對世界語言所建立的分類系統，將東自南美洲旁側的復活節島，西抵非洲馬達加斯加島，南至紐西蘭，北至臺灣的區域，視為南島語的分布範圍(陳文德 2004)而 16 世紀以來，西方強權在世界各地建立殖民地，他們發現太平洋不同島嶼的各個族群，雖然語言無法互通，但對鯊魚、烏賊、蝦子等海生動物的稱呼卻都一樣。

語言多半經由家庭內說母語的成員世代相傳、承襲，大多是由父母傳給子女，而同輩在此過程中起了協助的作用。雖然語言之間借字的情況非常普遍，但全部的語言若沒有特別原因鮮少再不相關的居民之間互通有無。我記得數年前讀過史蒂芬·史庫林所寫的一本有關新喀里多尼亞的卡納克語面對法語入侵時展現韌性的書。語言是身分的一項重大標誌，而且也因為這樣，我們可以斷言，在傳統未教化的部落社會(但並非現代單語言的民族國家)，歷來的語言傳承在很大程度上，主要是發生在說母語者的社會(Bellwood 1999)。

文化乃學習而來，學習東西就是指取得知識。在文化中，學習過程必然意謂絕大部分的文化知識並非遺傳或與生俱來。我們並非天生有文化，文化是後天學習而得。雖然人類都有學習語言的生物本能，但我們使用的眾多不同語言都是透過經驗、研讀、練習、嘗試和犯錯機會。這就是學習，這是所有文化的共同點。並非所有人都使用同一種語言，但我們都歷經相同的語言學習歷程。學術界所稱的「南島語族」(Austronesian 或稱 Malayopolynesian)不僅自己相互之間有很深的關係，而且跟太平洋、印度洋島嶼上的許多種語言都有親屬關係。語言學者 Blust 教授將一千多種的南島語歸類成 10 個語支，結果出現了一個有趣的比例：大約一千種南島語都屬於其中一個語支，幾乎佔南島語言數量的 98%，而另外 9 個語支總共只有二十種語言，約佔 2%而已，令人驚訝的是，台灣島上這二十種南島語言，卻分屬於 9 個語支。可見台灣南島語言高度的多樣性與稀有性，是世界的重要文化資產，其全球地位無可取代語言學家 Blust 教授有一個觀點，認為如果一個地區的語言分歧度很高，集中在某一個地區，那麼這個地區可能就是這個民族擴散的起點。台灣各族群之間的語言歧異度相當高，比起菲律賓、印尼、馬來西亞或其他南島民族的島嶼上的語言都要分歧，所以台灣地區南島語言最符合這個條件，因此語言學界普遍的認為，台灣就很可能是南島民族的擴散中心，如以下的魯凱語和其他的南島語言語彙分析來看。

表 5：魯凱語和其他的南島語言語彙分析

「母親」魯凱語叫「Tina」	塔加洛語叫「ina」	斐濟語叫「t-ina」
「吃」魯凱語叫「kane」	塔加洛語叫「kain」	斐濟語叫「kan-a」
「眼睛」魯凱語叫「maca」	塔加洛語叫「mata」	斐濟語叫「mata」
「頭」魯凱語叫「awlo」	塔加洛語叫「Wolo」	毛利語叫「qulu」
「花」魯凱語叫「bengelay」		毛利語叫「buai」 ¹²

所以從上面的例子可以發現到，這三種語言其實很多詞彙蠻相近的，研究語言學的會把這些音、字，整理、分析出來，歸屬在同源詞。如果不同種語言的相似字越多，就證明，它們是歸屬在同一個語系中的。

根據夏威夷大學語言學教授白樂思的研究，古南島語族分為四支：泰雅語群、鄒語群、排灣語群、和馬來亞波里尼西亞語群，其中三支都在臺灣境內；另外，古南島語中所出現的動、植物群常見於台灣島內不同地形及氣候區內，這些證據顯示臺灣南島語言十分古老。

表 6：古南島語族單字語義比較

	語義	原始南島語	原始泰雅群語	原始排灣語	原始鄒群語
1	八 eight	walu		alu	walu
2	樹 tree	kasuy	kahuy	kasiw	kaiwu
3	看 see	kita	kita ?		-kita
4	眼睛 eye	maca		maca	maca
5	我 I	(a)ku	-aku ?	Ku-	-aku

同一個詞源衍生出來的同源詞組，因為這些語言發生音變(sound change)的緣故，發音與音節結構未必相同，但大多數的同源詞彼此之間卻有規律的語音對應關係(sound correspondences)。

接著就以南島語言的數字做為例子，使用比較方法(comparative method)來觀察同源詞之間語音的對應關係。

表 7：南島語系有關數字詞彙比較

南島語系	西西部南島語			東部南島語部南		
	語言支系	台灣 (Formosa)	菲律賓語系 (Philippine)	爪哇語系 (Java)	麥克羅尼西亞語系 (Micronesia)	美拉尼西亞語系 (Malnesia)
語言	魯凱語 (Rukai)	宿霧語 (Cebu)霧	蘇丹語 (Sunda)	塞班語 (Saipan)	斐濟語 (Fiji)濟	復活島語 (Easter)復活島

一	esa	usausa	sahiji	eueu	duaa	tahit
二	dusa	duhad	duwadu	ruor	ruar	ruar
三	tuLu	tolo	tilu	ilui	toluu	torut
四	supat	upat	opat	fauu	va	ha
五	limaa	lima	limaa	limou	lima	rima
六	enemm	unum	genep	onou	onoo	ono

細部比較代表數字基數為 2 的那組同源詞，在魯凱語的輔音 D、宿霧語和蘇丹語的輔音 d，很一致地對應到塞班語、斐濟語及復活島語的輔音 r；對比較數字基數是 3 和 5 時，除了塞班語之外，這六個語言的音節結構都極為相似。

我們在這幾組有發現規律的語音對應關係，而這種語音對應的現象應該是無獨有偶，且普遍地出現其他的同源詞組中。下面基數的 4 和 6 這兩組同源詞組則很成功地示範這種普遍性的語音對應關係。當觀察基數 4 時，我們可以發現在魯凱語、宿霧語和蘇丹語的語尾輔音 t，對照到塞班語、斐濟語及復活島語時，這個語尾輔音消失不見了；同樣的情形也發生在基數 6 這組同源詞身上，在魯凱語、宿霧語與蘇丹語的語尾輔音 m 或 p，對照到塞班語、斐濟語及復活島語時，同樣地，我們也找不到語尾輔音。

藉由上面發現的語音對應關係，我們可推論這六個南島語族之間的親屬關係，似乎魯凱語、宿霧語與蘇丹語這三個語言的語音較為相似，而塞班語、斐濟語、復活島語這三者則較為接近。

某些語言因為其所遭遇的音變，具有相當的一致性和規則性，我們則將這些列為親屬關係較為接近的語言。上述的六個語言，就是因為這樣的原因，被我們劃分成兩組語言。在上面舉例中被我們分出的兩組語言，事實上，正代表南島語族的兩大分支，西部南島語言和東部南島語言。

經由上面南島語系的例證，同源詞就如同人類血緣鑑定的 DNA 一樣，可以用來判斷語言之間的親屬關係，我們也可利用同源詞的比較，來辨別南島語言之間親疏遠近的關係，進而畫出南島語族的家族譜(family tree)(中研院數位典藏 2014)。

第二節 木雕

會所制度 *alokuwa* 是東魯凱人的特色之一，在階級制度下有男子會所，其年齡階級組織特別發達。傳統部落年滿 15 歲的少年(*tekunakuragururu*)，都要暫時進入會所，隨即接受試膽會(*akicakuakua alavalaval*)的考驗，測試其健康狀況，以及是否能忍受會所內的生活。通過考驗之後，成為正式所員，稱為 *balisen*。*balisen* 在會所內的工作項目包括負責整理會所內部以維持整潔、經常查看木柴與飲水的存量、服從男青年與領袖的命令和差遣及輪流負責留守會所處理雜物等。經過三年的 *balisen* 時期，通過成年禮 (*pansale*)的少年便晉升為青年 (*tawabansansal*)。少年在成年禮中必須接受毒草試煉，由部落頭目、長老、資深青年(*mokusabara*)、會所領袖等，手執毒草(*ili/akas*)，猛抽晉升者的身體。通過成年禮者，由貴族為其戴上頭冠(*elele*)，作為一名成年男性的象徵。此後，男青年換穿 *kakiinna*(意為真正的衣服)，包括頭冠、上衣、短裙，肩上披著白色的 *imai*，頸上戴著長短各一的琉璃珠項鍊(*shilo* 與 *biciele*)，手繫上手帶(*kalathe*)，並佩上一只綁腰帶(*takelenga*)。*tawabansansal*(新青年) 經歷二年訓練後即可升為 *mokusabara*，(通過青年進升儀式)其後便可離開會所。達魯瑪克部落是魯凱族群中唯一有會所制度的聚落，會所是部落軍事組織、部落會議、祭儀經濟及教育的中心，青年們平時在此接受軍事訓練，並透過會所傳達公共事務的分配。然隨著社會變遷，會所已漸漸失去在傳統社會的功能與地位，會所的式微連帶使得達魯瑪克部落傳統的教育、服務、身體活動與文化傳承之機能沒落，僅為現代小米收穫祭及鞦韆活動中青年們暫時工作與休憩的場所。1650 年荷蘭人入侵達魯瑪克領域，位於 *Taipeleng* 舊部落，當時會所的青年獲命驅趕追殺，此事件除了成為部落口耳相傳的故事之外並紀錄於荷蘭人的文獻中，2010 年荷蘭駐台辦事處代表胡浩德先生，依訊息拜訪達魯瑪克部落並將故事編載於出版之「真情台灣」一書中，依此是否可證明達魯瑪克部落會所組織在 360 年前已存在的事實。青年會所也是南島民族文化傳承重要的標誌(巴唐志強 2009)。卡巴里瓦舊部落時期，六大頭目家族中有兩大家族，發展出各支持會所的組織力量，即成立兩個會所，一為 *Lrabalriyos* 家族主持的 *linosoka* 會所，另一個是 *Latomalalas* 後來成立

的 linovoka 會所(謝繼昌 1965)，為東部地區最強盛、組織最嚴律的部落之一。魯凱族達魯瑪克部落傳統的男子會所，相當於現今的學校或軍事中心，也是部落的集會中心、政治經濟決策中心、部落宗教的祭儀中心。傳統會所建築物裡十根人像木柱，這些人像個別都具有文化意涵。代表祖先的雕像，作為懷念並有崇敬與模範之意涵。

1926 年日本人將達魯瑪克族人從卡巴里瓦迫遷至伊利拉，族人將興建會所做首要的重建工作，並將會所整合為一。1941 年在遷至 olavinga 現東興村，族人立即遷運伊利拉 irila 會所雕刻木柱及建材興建會所。從遷移史中發現，部落遷徙後首重男子會所的興建工作，主要是防衛土地及凝聚部落社會組織。

1967 年國民政府推行新生活運動改善部落環境政策，及部落族人初接觸現代化觀念，可能受「永久不損」的鋼筋混泥土建築物之誘，而將會所雕刻人像之木柱拆除外售，以換取興建水泥「活動中心」的工程配合款，從此達魯瑪克青年會所消逝於政府政策與追求現代化的茫然中，會所組織日形示弱。到 2002 年在卡巴里瓦舊部落尋根計畫的推動，在山區舊部落重建簡易的木造會所，2004 年以東興社區發展協會申請台東縣政府社區空間營造，於東興村外環道重建會所並完成會所外型，然此地為河川行水區，法令限制無法正式使用或裝飾，會所陷於閒置、現房屋破損動彈不得。2001 年部落南邊防汛道路旁非法佔用原保地的豬舍拆遷後，部落土地釋出空間，部落族人再度燃起重建青年會所的熱忱與行動，積極研提計劃盼完成族人的會所願望。觀上述會所重建的例子，幾乎是向政府爭取補助經費或由外力的協助促成，部落族人依賴有了經費才敢動工，現在不但延續面臨經費的窘境，還有部落傳統土地領域，被編為國有的原住民保留地，尚須爭取請求政府同意使用的問題。

本文將以任先民先生，1956 年 2 月隨凌純聲教授在台東境內進行短期民族學訪查，其中行經大南村時，發現該村一般物質文化，諸如飲食、居住、衣飾、用具、交通等，均已漸趨於現代化，卻仍建築了一所原始形式的會所，其中保存了很多巨大的祖先刻像，及其他雕刻品，引發任先生一探究竟的興趣。當時任先生獨留大南村四日中，訪談的對象包含當時山地籍議員孟田榮先生，及大南社頭

目古明哲先生，時任台東縣政府山地室股長，及大南村村長劉輝先生，及兩位主要報導人一為 pakaroko molar'oco 及 lamurisan 二位耆老，上述係為大南社人，另外尚包含大南國校校長黃思善先生，翻譯人陳孔明先生，以及台東縣府民政科山胞輔導股長范子華先生等人協助完成。

選擇任先生作為本文讀後感想，原因是任先生這篇研究短文，雖簡短卻繪製了當時大南社會所內、外空間配置及會所建築尺寸形制，另外並詳實紀錄會所內部祖先刻像故事與會所建立的由來，以及會所年齡階層分級與功能及部落青年教育養成訓練的過程，成為後續研究學者的參考範例及對無文字民族的永久紀錄文本。

一、大南會所祖先像

根據任先民先生的調查，1956 年大南會所(稱 alakowa)位於大南村中央偏左，坐北向南，橫寬 12 公尺，深 12.8 公尺，前廣場空地約 6 公尺，空地前緣有 12 公尺長×1.2 公尺寬×0.9 公尺高的石砌長臺，做為室外休息之處。會所屋簷高 1.8 公尺，無門戶入口寬 7 公尺，屋頂為白鐵皮，牆為魚鱗式木板釘成，前後各有四方形窗二處，右側窗有 2 處，左側窗有 3 處，窗皆無窗板，通風採光。

內部左右兩側皆有連床，高約 1 公尺，右側連幢長 10.3 公尺，寬 2.5 公尺，以木板分隔為三；左側連床長 12.8 公尺，寬 2.5 公尺，以木板分隔為四，每隔間床前置短梯上下，右連床前端空室一間木架上掛傳令牌 4 幅，右後端有一小室內有無耳目口鼻刻畫之石像一尊，立於室中央，稱會所之神，牆掛獸骨獸牙等。會所中央後方，挖地深約 0.5 公尺，四方邊沿置木框圍圈，做為火塘。火塘至後牆搭 1.3 公尺床臺，為守夜顧火及置放雜物之所。

二、祖先木雕像

左右連床床前，立有雕刻祖先像木板柱各四根，中央火塘前有二根，任先生將其木柱由左至右編號為 1~8 號，中央則為 9、10 號，祖先像傳說故事分述如下：¹³

表 8：祖先木雕像相關資料

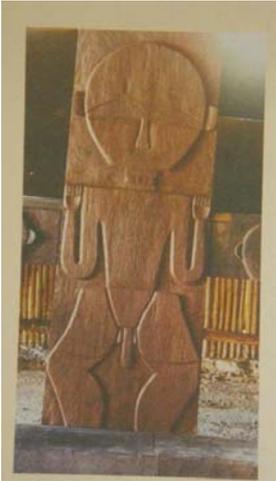
像號	祖先像名稱	傳說	尺寸位置
1	 女性 庇摩利罕(Pinalihag) pinalihag	女性，為大南社最早一個女巫的大弟子	高 150×寬 60 公分，面對會所右側第一木柱 (本圖片筆者翻拍自拾穗九族，九族文化村出版)
2	 男性 利巴圖圖安(Lipatutueag) Lipatutueag	男性，為大南社古時候最著名大頭目輔臣之一	高 210 公分×寬 80 公分右側第二木柱(本圖片筆者翻拍自拾穗九族，九族文化村出版)
3	 Azeliv	男性，遠古時期大南社開疆闢土、建立不可磨滅的功績，受後世子孫崇敬的領導大頭目，會所木柱中最大且雕工最精緻，並於雕像前置一石版祭臺，社中重大事故，再此做祭祀祈福以斷吉凶，相傳他也是太陽神所生之子。	高 280 公分×90 公分，右側第三木柱

¹³ 資料中的圖片來源為達魯瑪克部落報，及部落文化工作者潘王文賓所提供。

編號	祖先像名稱	傳說	尺寸位置
4	 <p>samalale</p>	<p>男性，為古時候太陽所生之神子，也就是大南上祖先所傳的聖子。</p>	<p>高 130 公分×寬 60 公分，右側第四木柱</p>
5	 <p>dalanpan</p>	<p>女性，為大南社最早一位女巫，相傳只有這位女巫的嫡傳弟子，才能進入會所，帆社中在會所舉行各種祭儀時，都要由他的嫡傳徒弟主持祭儀。</p>	<p>高 170 公分×寬 60 公分，會所左側第一根木柱</p>
6	 <p>男性 利巴利英(Lipaliv)</p> <p>lipaliv</p>	<p>男性，古時候大南社最著名大頭目的輔臣，也是前述第二像的弟弟。</p>	<p>高 200 公分×80 公分，會所左側第二根木柱(本圖片筆者翻拍自拾穗九族，九族文化村出版)</p>

1.毛利人的回應

毛利的 **Marae** 大門之上會有祖先的圖騰，毛利族人相信，人死後祖先的靈魂還是依然留在家中，保護家族和部落。看到雕刻有「吐舌頭」有接受挑戰的意味不僅有嚇阻敵人及外來鬼怪的功能外「頭大」表示毛利族有自主權表達智慧和精神。圖騰是毛利族的認同記號，是身分的表徵語言，對毛利族人來說刺上父母及家族所屬部落大地河川的圖騰在身上是對外來民族宣示這塊土地海洋河川森林是毛利族人的大門，當你望著天上時看，到雨邊的人像圖騰左邊是長輩右邊是晚輩家族父母，這些親人則是天花板的圖騰。

編號	祖先像名稱	傳說	尺寸位置
7	 <p>Sumalile</p>	男性，為古時後太陽所生神子的堂弟	高 210 公分×寬 70 公分，會所左側第三根木柱 (本圖片筆者翻拍自拾穗九族，九族文化村出版)
8	 <p>Mutokotokov</p>	女性，為古時後太陽賜孕生神子的母親，亦即聖母，	高 170 公分×寬 60 公分，會所左側第四根木柱

9	 <p>男 卡利馬祖(Kalimazu)</p> <p>Kalimazu</p>	男性，前述第三像的使臣，曾被派往各地探測疆域環境，最後回到大南社者，	高 220 公分×寬 80 公分，會所中央右側木柱。(本圖片筆者翻拍自拾穗九族，九族文化村出版)
10	 <p>男 巴沙坎南(Basakanian)</p>	男性，與第九像 Kalimazu 同為派出之使臣	高 220 公分×寬 70 公分，會所中央左側木柱

任先民先生詳細記錄了各木雕像之尺寸，這十尊雕像厚度約 10~20 公分不等，除了這十尊木柱雕像外，沿兩側連床邊緣木板及上下短梯，均以蛇、人首、全人、雙人頭頂等圖騰刻飾。短梯為陰刻紋，其他均為浮刻雕飾。此外，會所中有傳令牌四幅，也都刻有人面像。

2.毛利人的回應

你們的會所像我的會所 Marae 的工匠藝術是創造精工雕琢，在 Marae 內部的圖騰表現無比的神奇，每一個部落的 Marae 會告訴你，部落傳說故事及圖騰的像徵，我的部落的 Marae 是這樣在靠近大門的立柱是海洋之神，裡面的立柱是森林之神，海洋之神代表著保護船或舟到達紐西蘭的，這個神是平安的神，森林之神代表著餵養族群的神森林，給了我們一切，所需要的所屬家族祖先的圖騰，刻有其特殊功績世代子孫都可以從口述歷史中知道祖先是誰做了什麼，其排列順序從大門，開始按著大小頭目或領導人排列每個立柱讓其家族的人都知道其意義，我們相信這些多是我們毛

利的文化資產。

3.毛利人的回應

marae 進出之門叫做生命之門是活人進出的地方，右邊的窗戶叫做靈魂之窗是祖靈進出的地方，所以舉行葬禮時身體從大門進入靈魂是從窗戶出入，將窗戶打開使邀請祖靈自由進出的意思，**marae** 本身就是可以傳喚祖靈的假若當中沒有人行傳喚一是打開大門就是歡迎訪客進入，打開窗戶就是邀請祖靈進入，另一說法是 **marae** 的正面造型就，如同一位跪下的女人兩邊屋簷如同展開的翅膀大門，如同她的陰部是生產之所，進入 **marae** 就是進入女人的子宮是安詳的地方，是沒有世俗髒亂思想的地方，外面草地是戰神之所，從女人的門檻進入裡面就是和平之所，所以毛利族人無論漂流到何處，當她們死亡時要回到自己起初的 **marae** 進行葬禮回到自己的子宮自己的老家，就像你生小孩時你要把你得肚臍埋到你媽 媽出生的地方一樣。

4.部落回應

我們達魯瑪克也是這樣說這是我們以前的家屋的樣貌，台灣的魯凱族與布農族都強調女性生產時，男人必須在家屋外等待的禁忌。準此而言，家屋空間之所以可以區辨成為內外的基準，不僅是一種視覺上的實體、客觀的區辨，更需藉由當地人以人與身體的象徵所實際介入的文化實踐過程，來展現出內外區辨的獨特意義。家屋內部空間更常常成為女性子宮的隱喻。布農族的家屋內有兩個爐灶(**vanin**)，右邊的灶煮豬食，左邊烹煮家人吃的食物，且其灶火不可熄；當家屋因為人口增加而必須擴建時，左邊的爐灶是必須保持不動的。魯凱族則是將右方與家屋守護力量(**lekem**)視為與男性相互關聯的，而左方的爐灶則是女性所支配的空間，爐灶是家屋興建過程中最早被完成的部分，是不可任意移動的。也因此，女人主要的工作場域為爐灶，主要工作是烹調與家屋成員有關的日常飲食。

南島語族對於女性與家事領域的連結，乃是來自文化上對於女性及其所具有生命潛在力量的文化想像。事實上，在許多南島語族，家事領域與公眾領域並不必然是對立而分離的，它們之間具有一種連續性(鄭瑋寧·王嵩山 2005)。

三、會所祖先像故事傳說與會所由來

大南社會所內各祖先神像的故事家以敘述並說明神像與會所的關係，大意如下：在遠古以前，她們所住的地方，忽然就天昏地暗下起連日連夜的大雨，所有的人民都流散死亡，到最後只剩兄妹二人，兄名 **tsaidiv**，妹名 **modokaudokan**，洪水滾滾而來，二人非常害怕，躲進屋中，點起松木 **alen**，卻點不著。後來點了一根掛有肥豬肉的木頭，才將火點著。二人藉著木棍的火光向山上爬，但是水越漲越高，最後他們到了 **Kintool** 山，那是最高的山，四周都被洪水淹沒，很多野獸和鳥類也都聚集在這座山。

後來火突然熄滅了，兄妹不知如何是好，這時面對太陽升起的方向，叫 **Sansan** 島上看見有火光，就叫鹿 **topolo** 和羌 **aketsi** 互換其角，由羌游去該島，用角點火回來；但是回程時水很大，羌角大身體小，所以沈沒水中，火因而熄滅。

後來兩人看見綠豆蠅 **alalonau** 一直在挖 **alootsa** (一種樹)，**alootsa** 突然生煙，於是兩人就學會了擦木取火，也知道用火烹煮食物了。兄妹本來不能結婚的，為了傳宗接代，無可奈何兄妹逐結成夫婦，連續生下三個孩子，第一個殘廢，第二個瞎子，第三個夭折，亦直到第四代之後子孫才漸漸正常。

那時天離地很近，有一天這一對兄妹的子孫中，有一位女孩叫 **Mutokotokav** 正在織布，忽然從天上掉下一顆紅色的東西，後來族人稱它為檳榔，她吃了，不料吐出的口水都是紅色的，她就問哥哥為什麼吃了那天上掉下來的東西後口水就變紅，但是哥哥也不知道。不久妹妹就懷孕

了，哥哥懷疑她與獸類通姦，但她否認。不久，妹妹生下了一個漂亮的男孩，取名叫 **Sumalalai**，意為太陽神子，從此以後，大家原諒了那個女孩，而且尊之為聖母。

這時太陽正照著他們，同時從天上丟下九樣東西：包嬰孩的布 **sapuka**、背小孩的帶子 **alai**、背起小孩後所用的包布 **salukuluku**、搖籃 **tatui**、胸兜 **tapa**、矛 **itili**、大藤蓆 **papasola**、臼 **lon**、杵 **asol**。並叫 **sumalalai** 用大藤蓆平洪水，那時候太陽離地面很近很熱，**sumalalai** 再用杵頂天，讓天與太陽離遠一點。

後來太陽又叫 **Sumalalai** 把兩個鍋相扣，在上面插上矛並轉動，插矛時並且要喊道：天亮可聽到孩子在哭(**ton-i-sau ulan-yan sakalimatamatan**)。說這樣喊過以後，就可以得到鄰居。**Sumalalai** 照著做了以後，就聽見鍋內有兩個小孩啼哭的聲音，原來是一個叫 **Kalimatau** 又叫 **sakalimatamatau** 的男孩，和一個名叫 **Sumalasalul** 的女孩。太陽神子有一個聰明為人公正，被推為領導人頭目，叫 **Azeliv**，同時它有兩位能幹的輔臣，一為 **Lipatottoo ago**，二為 **Lipaliv**，二人輔佐 **Azeliv** 大頭目為人民做了許多功績，當時見四周陸地露出，便派數人四出探訪了解環境。其中叫 **Kalimatau** 及 **basakalan** 也出去巡視附近是否有其他人¹⁴。

Kalimatau 就帶了裝粟穗 **kaloa** 的容器和竹手杖啟程。他一直走到了一個叫作 **Takalaus** 的地方，碰到一些人。**Kalimatau** 就對他們說：原來你們也有火，你們吃些什麼東西呢？當地人答說他們吃的是「草」，因而 **Kalimatau** 自此才懂得取用草也就是野菜當食物；**kalimatau** 就拿了一串粟穗送給他們，對他們說：你們以後可以播種，我要走了，要到別的地方再找人。過了一段時間之後，他回到 **Kintool** 地方。他在 **Kintool** 觀看附近的山勢地形，發現都是石塊，沒有草木和沃土的生長，**Kalimatau** 恐怕以後生活會發生問題，就命令蚯蚓到各處排泄糞便，因此各地才有了土壤，草

¹⁴任先民 魯凱族大南社的會所，中研院民族所第一期集刊

木生長起來。Kalimatau 所巡視的走過的地方，都算是大南 Talomak 的領域(臺灣文獻會 1995：547-548)。

Adrallyo 大頭目派出去的輔臣們，陸續都回到大南，報告所探訪各地之情形之後，除了大南之外，還有許多地方有人居住，他們相信那些都是過去同樣祖先的人類，因為分散多年語言不能溝通了，無法理解對方的意思，逐致常常引起戰爭。後來大南也因為與別族開始有頻繁的接觸，難免引起利益衝突而引發戰爭，為了避免生命損失及守護部落，族人開始計議籌劃軍事地點，平時也需要一個訓練青年的場所，於是便有會所的建立。

最初會所建立的地方是 dadikusan，亦即大南社最初之部落所在地，會所建立之初，大女巫嫡傳弟子 pinalihan 夢見巫師的祖先們，宣稱巫師的祖靈將保護大南社的子孫們，並要將女巫祖先的雕像建立於會所內，這就是會所內有三尊女性雕像原因，但當時存仁已經說不清當時立像的詳細經過情形，只是說利這些像是表示對祖先的一種懷念及崇拜，並記起祖先創業之功蹟。

四、大南會所的建築

建築會所之先需選址定點，部落適中之任何地點皆可，惟須由部落大頭目祈禱、夢兆以示吉凶，夢兆不佳另擇地點；夢兆以夢見火、刀槍、有人傳令，或樹木茂盛者為吉兆，其他則為不吉，但仍可等第二夜之夢兆，如吉，可續建會所。若夢見有人啼哭，或被人拿走東西則為大不吉，須停止建築，等第二個月之後，在選址並祈禱夢兆。地點既經選定後，全村壯男動員整地奠基，女子送食物送水，最年長之男子下一鋤代表破土，因其夢兆為吉地，故破土動工無特別之儀式及祭典。根據近年來卡巴里瓦舊部落重建石版屋的例子，除了由頭目祈禱夢兆相同之外，本人經驗為建築地點既定後，舉行「埋石立基」的儀式，即選一個形似四方形約 10~20 公分立方的硬質岩石，硬質石大南語稱 bwlabwlasa，通常至河邊尋取，並於既定之地點挖掘埋下，並由頭目以檳榔、豬肉、酒、琉璃珠等祭品舉行祭儀，

代表的意思是：「祈求建築的房舍有如堅硬的石頭，永不毀損」。

如果地基奠平之後，採集建材以砍伐山中整棵大樹做樑柱，葦竹為牆，頂蓋茅草。內部兩側設葦竹連床，中央闢火塘。惟任先生田野期間，所見之會所，係移住後之建築，已改用木板牆、木床板、屋頂為鐵皮浪板，門窗寬敞通風採光，並設有電燈之設備，較之以往進步。本人認為會所的建築外觀及材料，日人 1926 年自卡巴里瓦舊部落迫遷到伊利拉 ilira、到現址歐拉茵納部落(東興村)之後，遷建會所的建築觀念及技術，可能受日人引導教化的影響，又或許部落族人追求當代建材，以及遷下山之後建材採集不易，而捨去石版屋、石砌牆、或茅草屋頂的傳統建築材料，改用近似日式建築魚鱗式木板牆及鐵皮屋頂。



圖 2：大南社會所

要完成一新會所，依當時部落壯青之人力，約需 10 天至 20 天左右即可。會所建築的同時，要安立各祖先像，無論遷建或新建會所，恆依上述排列順序樹立。每樹立一尊像，均需由部落頭目祈禱：「子孫將您安置於此，願天神看顧您，願您能保護子孫」，同時用檳榔向天空指劃，以示敬獻。各像安坐完成，在豎立一尊石像，為會所守護神。1967 年為興建社區活動中心將大南社會所建築拆除外售，上述雕像及會所守護石像，新一代族人少有或不曾見過，今閱讀任先生調查文本之後，得知會所內除了有十尊的祖先像之外，還有最重要的會所之神之典故。該像之形狀如何？其代表的意義又是什麼呢？

會所落成典禮，由部落最年長之頭目主持，除了舉行隆重之儀式外，最重要的是要引導祖先像的靈魂前來安靈，通常於傍晚舉行，並於會所第三尊像 Azeliv 前設一石臺，為主祭祀臺，放置檳榔七顆，每一顆檳榔夾一玻璃珠或陶珠，按次將每顆檳榔舉向空中高過額頭，以示敬獻，獻畢，排成一橫排豎立不能橫倒，再以酒杯盛酒，以右手食指點酒撒向空中，以示獻酒，並口唸禱詞：「祈求祖先祝福新房舍並保佑子孫，並邀祖靈同歡慶祝」。檳榔只限於第三尊像前，其餘祖先像都要一一獻酒以示敬重。由頭目當任主祭並於第三尊祖先像前設主祭祀臺，此尊像為大南社開疆闢土建立功績的偉大頭目，儀式的意涵是否顯示 Azeliv 頭目家族，在部落崇高的地位及領導的權力。引導祖先像之靈魂前來安靈，也將原本無意義的木頭雕像，經過宗教儀式將祈神格化，具有神聖的意義，區別了一般俗世的人，將雕像豎立成為神聖的敬畏的，學習典範的民族英雄。

舉行儀式時，全村大小男女，群聚會所之外，豎立致敬，待儀式完畢所有村人大聲歡呼，此起彼應，同時分散到會所前後四方，各取茅草捆成小束，由正前方之人率先向會所屋頂拋草，依序在由正後方、左方、右方拋向屋頂。由四邊向屋頂拋草代表的意思是什麼？文中並未說明？

拋草畢，男子循序進入會所，年最長者，坐於第三像之前，依次環繞如盤蛇而坐，會所坐滿延伸坐會所之外，婦孺則在會所外佇候。此時能進入會所唯一的女性，即為會所中第五尊像(最早之女巫)之直系嫡傳女巫，由其持酒，酒中加放製酒之植物一種，名曰 *juilis*，以增加酒之香味，項第三像前獻酒，即向會所外之天神獻酒，並祝禱祈求「部落平安、豐收繁盛」。祝禱完畢，即授酒予最年長者，依次遞酒暢飲，青年男子在前往會所外廣場與青年女子共舞，盡興所至全族歡樂，一新會所即告正式成立。

參訪者詢問：部落的巫師後來為何不在做儀式？

部落回應：1950年代，基督教長老教會進入大南傳教。起初並無固定的聚會所，直到某家發生產婦難產的意外，幾名長老會的信徒共同為該家

舉行家庭祈禱。該家的家長在另擇地建屋與再婚後，就進入長老教會受洗。原先因難產而廢棄不用的家屋，則由該家長奉獻給教會，興建聚會所。教會將「上帝」譯為Toa'omas，二者皆為人類生命的創造者。傳統的toa'omas係夫妻一體的形象，共同創造了人，而且與空間景觀的創造者有所區別。基督教教義中的上帝Toa'omas是具有男性形象的全能創造者，祂創造了天地萬物，也創造了人。再者，靈魂的觀念也單一化，它與身體之間的關係也轉變成：靈魂並非居住在身體(肩膀)之中；身體是易毀壞的、世俗的，靈魂的救贖才是教義的基本課題。人可以透過對身體與慾念的控制，作為個人靈魂淨化的表徵。例如，傳道人會以某人戒掉酒來作為基督徒靈魂救贖的例證，希望眾人也能身體力行(鄭瑋寧2000:32-33)

五、年齡階級與會所功能

自東南亞至大洋洲、非洲、南北美洲的土著民族中，都有年齡階級制度的存在，而男子會所尤為其最重要的要素之一，舉凡成年禮、兩性分化、秘密組織莫不以會所為中心，故年齡階級制度和男子會所的存在，常是必然的並行的，在部落中常為政治、軍事活動中心，但有時或因其社會背景或地理環境的影響，其年齡接機和會所組織，不能發揮到真正的功效，大南社可算是這一類的例子了。

大南社的年齡階級共分七級，在組織上顯得十分鬆懈，自嬰兒期至衰老期，只分別出人生自然成長的幾個階段，沒有嚴格的階級專名，其中少年期、青年期是在會所接受訓練的階段；成年期是婚前服役階段，這三階段的年齡階級名，在會所受訓期間另有會所級名，會所級名只應用於會所內，不能適用於整個社會中，因此任先民先生認為：大南社的年齡階級級名，「是對人生界限分別的普通級名」；而會所級名「則是該及年齡在會所中等級名號」。其他如嬰兒期、童年期、老年期、衰老期只有普通級名，沒有如前述有會所級名，和會所無關。事實上，大南社年齡階級，並無多少功能上的意義，雖部落男子均需參與會所訓練，服從上級命令義務，但是除了在會所中直接受訓或服役的三級，可以徹底執行以外，另外在部落

中還有著更嚴格的貴族階級制度，影響其年齡階級無法發揮效力的主要因素。因此，認為大南社年齡階級與貴族階級制度不適用於同時並存並行的例子。

表 9：大南社年齡階級及會所級名

期別	級名男性	會所級名	級名女性	年齡
嬰兒期	rolai		rolai	1-3 歲
童年期	ununuwag		ununuwag	3-14 歲
少年期	Pawasalu	Valisen	paopao	15-18 歲
青年期	Oapalu	Tawabanngesare	paopao	19-21 歲
成年期	Marodang	mokasabara	paopao	22-50 歲
老年期	Tawmo		tokaokaoga	50 以上
衰老期	kioraoraosga		tokaokaoga	60 以上

大南會所的功能

第一：青年教育中心，體能技藝養成訓練場所，亦是軍事組織中心，軍事會議，領導部落抵抗外敵。

第二：部落集會活動中心，部落重大會議決定，由部落頭目在此主持商討決策等。

第三：會所是部落祭儀中心，成年禮祭儀，粟收穫祭儀，狩獵祭儀都在會所舉行。

第四：會所是部落經濟中心，部落山田、漁場、獵區作物獵物，動員青年收成已充作部落公糧入庫；也象徵青年們的勤務中心，接受部落老者的差遣，及部落公共事務等。

從上述洪水滅世族群幾乎滅亡的故事，到僅存的兄妹二人成婚，子孫經幾代的殘疾漸為正常而繁延後代，說明大南社的族源的由來，得來不易

的火源延續了生命，會所內中央設立之火塘除了可取暖之外，「火」代表著生命的延續；建立領導中心建構部落組織，輔臣輔助建立永久不衰的部落體制，成為部落學習典範，刻像立於會所內，為後代所崇拜景仰；同時將部落宗教儀式代表女巫及弟子，刻像進入會所表示對天地神靈的敬拜；為守護防衛家園，始建立及教育訓練之場所。大南社會所的形成，可以說是將部落「部落組織制度」、「宗教儀式」、「文化教育」、「青年訓練」緊扣結合在一起，使大南社在台灣東部地區成為強盛的民族。

目前大南社會所的現況，其組織存在不曾中斷，惟集會的性質及訓練的期間，由傳統三年受訓取得成年禮的資格，到現在只於每年7月份暑假集會，連續兩年即兩個暑假參與集會，即取得晉升成年的儀式資格，然而在經過日本、中華民國殖民及現代文化的衝擊，大南社會所的部落青年，可說是面臨來自舊時代，傳統會所制度傳承的文化使命，又必須面對現代化及經濟改變部落生活價值觀，雙重文化的衝擊及拉扯，會所的地位及功能，現在看起來「若有」又「若無」，如果以任先民先生所調查的年代，比對現在會所功能及組織，經過殖民及現代化的洗禮後，實際可說是名存，但實在無法發揮會所功能了。

Taakeakela守護神，在部落裡象徵著部落的土地公及傳統領域界線，守護對內對外的人們。是部落的精神指標也是部落重要標識。

頭目在做歡迎儀式的時候，其中有許多禁忌(lisi)，需要各位配合。你即將接受一個過度的儀式，象徵即將跨入一個神聖的領域—達魯瑪克部落。而儀式期間不能打噴嚏及放屁，以上行為是代表有不好的東西在附近，不能帶進部落，儀式必須停止，須由主祭者告祭祖靈後方可繼續進行，這是對祖靈的尊敬。儀式之後，請大家上來跟告祭部落祖靈，透過倒酒或分享檳榔，可使用任何語言，將你的名字、來的目的及想要知道的告訴祖靈，而今天過後你必定會有收穫。

進入部落文化交流時就要知道那部落的禁忌與規範，魯凱族的傳統

信仰生活中，充滿各式各樣的禁忌規定，一般人皆不可輕易觸犯，否則會招致禍病。禁忌(tawlrisione)是傳統信仰重要的一環，它滲透到人的生活裡，包括言語、視覺、觸及、行為等。一個人從出生到死亡全受到禁忌的束縛，與日常生活、社會規範、經濟制度、各項祭典和禮俗等分不開。文化交流的禁忌與規範(親切的叮嚀：祭拜儀式過程中，打噴嚏、放屁視為禁忌，如將發生時，請即暫時離開現場，以免得罪祖靈而阻礙祭儀的進行)。

魯凱族禁忌(tawlrisione)之種類繁多，難於詳記，以下概略性的列舉：

(一)家屋內的禁忌，包括不能摸、不准敲打、不能做的。例如家中最古老之壺(iraba)禁忌觸摸否則患精神病。部落爐灶兩邊石柱，不得敲打或隨意拔除。由男士獵獲並排列的野獸腮骨，女性不能用手觸摸排列在石牆上。

(二)樹與柴的禁忌：有的樹禁忌觸摸，有的樹不能當柴火使用，若觸犯樹的禁忌都會影響集體的健康，也會威脅到生命的安全。

(三)食物的禁忌：不能吃虎、鼠、狗、貓、狐、穿山甲等，爬蟲類全部，鳥類僅食用鳩(tavagu)、竹雞(tikurai)、雉雞(padavathane / kurukuru / cagu)，其他鳥類不能食用。溪裡之蛙、蛇類。看蛇類不能用手指去指它視為不敬，蛇類為(靈)的一種。

歡迎大家食用檳榔(sabiki)，工作、休息、聊天、見面寒暄。檳榔，也是求婚、提親、訂婚、結婚、祭祀、驅邪時的必需品。食用檳榔時，常配石灰、荖花('odo)、荖葉(Lawziyw)和荖藤(dangau)另外，風藤(takere)的果實和葉子比荖花和荖葉辛辣，另有風味。

來訪者索羅門的John說：我們也有吃sabiki，但我發現我們的纖維比較多。我們也用在儀式上是生活的必需品。傳統部落儀式會用到很多檳榔，因為宗教進入，已大部分信仰安息日會，我們也不再吃豬肉，教會也禁止我們飲酒，但酒在所羅門是一個很大的問題，家暴產生也常常是因為酒。

大溪地的Glen說：我們一直在尋找祖先的居地sabiki，不知道你們有沒有某個地名叫做sabiki？和洪水傳說？

部落回應：魯凱族是有sabiki的傳說故事。有一天一道曙光由天照下來，隨後一顆檳榔滾落在所織布的麻線上。她好奇地撿起來，並順手以食指沾爐火中的炭灰塗抹表面，然後放進嘴裡嚼著，就懷孕生子了。便可理解，檳榔象徵男性的概念。(古明德口述) 部落的洪水傳說是有一天，部落的人都出去工作了，留在家裡的ahlaliu與modogodogo兩兄妹。突然，下起大雨了，下很久還不停，溪水都漲起來了，很恐怖。哥哥說：「這個雨不會停，我們必須趕快離開這裡，否則會被洪水沖走」。於是他們走上kindoor的山頂，沿途也看見很多野獸往山上跑，其中還有一些長得很兇猛的。

他們因為怕被野獸吃掉，一直躲在樹上，到晚上才敢下來抓一些小蟲吃。但雨雖然停了，卻很黑暗，沒有辦法找食物吃。忽然，對面的山上在冒煙，他們想過去看看，卻沒有能力。請鹿來幫忙吧！羌也可以啊！但究竟請鹿，還是請羌呢？鹿的個頭大，角卻很小，吊在角上的火苗就被洪水淹熄了。山羌的角比較長，請牠去表現一下吧！可是，羌的角雖然很長，力量不夠，又折返回來。

沒有火，黑夜怎麼辦？突然一隻大蒼蠅飛，停在一根爛木上，前肢不斷地互相摩擦，不久那段爛木就冒煙了。於是哥哥取兩塊石頭在冒煙的爛木中用力地擦打，終於冒出了火花。我們祖先於是從蒼蠅的動作學到用一支小木頭在乾燥的爛木上不斷摩擦的鑽木取火技術。

這件事之後，鹿對山羌說：「你的角雖長，但是身體小，沒有力，也做不成事，不如和我換角吧。」山羌覺得很有道理，就和鹿換了角，所以現在鹿角很長，山羌角則很小。

帛琉的訪客問到說：我們的檳榔現在已經是國宴在使用，可是我們會

加上其他東西或菸草，與你們的較不同。

帛琉的訪客追問：為何要割舌放生？讓其無法說出taromak的秘密(因部落沒有文字。)

1874年，恆春半島發生牡丹社事件後，滿清政府才開始經營東台灣，當時稱本部落taromak為大南社，並月給三社(大南社)正副頭目各銀圓四、三兩，以求配合。當時taromak為三社，人口合計約160戶800人。

20世紀是 taromak 淪為外族統治的世紀。日本人以優勢武力統治大南社。日治初期從原居地 kapaliwa(海拔約 700)部落，1926 年迫遷至 doo(海拔 300)與 ilila(海拔約 150)。而 1942 年統一遷移至現址 olavinga(平地)至今。

從居住最久的地方 kapaliwa 被迫遷到山下大南溪旁的沖積扇後，1945 年遭颱風造成的洪水沖毀了部分民房，災區附近的族人再遷至大南溪右岸，建立 sasoaza(撒蘇而雅)(蘇巴陽)一個小部落。在 kapaliwa 居住時是居住石板屋，迫遷至山下後只好改成臨時茅草屋。而在 1969 年的中秋夜，颱風帶來的焚風吹襲，星星之火釀成部落嚴重火災，部落一夕之間全毀，死亡 36 人，最重要的是許多傳統文物傳家之寶更付之一炬，之後政府將大南村(大難)乃改名東興村。目前部落已正名回歸 taromak(達魯瑪克)。

訪客問到：你們說你們的部落在火災後部落的經濟、政治、教育全部付之一炬，那你們的頭目的地位呢？

部落回應：頭目的地位依然在，部落當時是窮困的年代，頭目當時也在外地當礦工，許多族人在當時因經濟壓力也都到外地謀生，文化的流失在此時更加巨大，而當時也開始有資本主義進入部落。頭目為世襲制，雖不在部落，但象徵意義依舊存在。

部落回應：毛利的殖民歷史和你們樣，因經濟壓力也都到外地謀生，部落開始有資本主義進入部落。

訪客問到：當時你們的收穫祭還有舉行嗎？

部落回應：部落的收穫祭，從未間斷過。因為收穫祭也等同於現在漢人的春節過年，是家人團聚的時刻。

宗教的介入及影響？

訪客問到：你們有巫師/祭師文化嗎？文化的傳承還有再繼續嗎？

部落回應：部落遭受火災，在最困苦的時候，外來宗教的進入，以發放物資的方式救濟當時的族人，而當時要拿物資就必須要信教，許多當時受災的族人為了要拿物資，而被迫拋棄祖靈信仰改而信奉外來的基督教或天主教。而在當時，現任的頭目Molaoco古明德還是個孩童，看著很多族人都在領物資，自己也想去領物資幫忙家裡，但被當時的頭目其父親Aceke說，我們頭目家族不能去，我們要堅守祖靈，如果我們最後不信祖靈了，那以後我們的文化也就沒有意義了。

走在部落的小徑上，會有許多傳統植物，如；象徵氣候的植物中，臺灣欒樹(laatze)長花苞時，提醒大家此時已進入颱風季，是早期颱風的季節；花黃時，提醒是颱風最普遍的時候；花落結果而轉紅時，提醒若有晚期颱風，可能威力很強，要特別注意。象徵氣候的植物中，臺灣欒樹(laatze)長花苞時，提醒大家此時已進入颱風季，是早期颱風的季節；花黃時，提醒是颱風最普遍的時候；花落結果而轉紅時，提醒若有晚期颱風，可能威力很強，要特別注意。白匏子(cingila)被風吹動而葉背翻白，代表強風，是颱風即將來臨的徵兆。此外，颱風草(laDela)葉上的折痕數量其及距葉尖的距離，亦為預測颱風數目及早晚季節的指標。打雷時，楓香樹(acimologu)最好不要靠近，以免被雷打到。植物也用作與外族區隔領土的象徵，達魯瑪克部落的魯凱人曾和知本社(Katipul)的卑南族人互相獵人頭，魯凱族人認為知本流域北岸，冷清草(DaLu'adi'i)的分布區屬魯凱族所有；那些山

麓、河床有茵陳蒿(lalon)分布的地區屬卑南族所有。傳統的深山生活裡，族人沒有籬笆觀念，但各家戶間有土地界標。通常以文珠蘭(livagon)種在界線角落當界標。山漆(Dos)是山中常見樹木，有人不小心砍了此樹或折其枝葉，導致身體發癢，甚至腫痛的過敏反應，傳統魯凱族兒童在生活環境中就地取材，以巧妙的雙手做出許多玩具。台灣欒樹(laatze)的木材做高蹺，很耐用，不太會裂。土密樹(bates)和九芎(DileLe)的果實塞入竹管內，擠壓後噴出，可當玩具槍打人。桶鉤藤(kaLauDinga)、烏皮九芎(galanenga)的木材用來做陀螺。雀榕(Dalic)做的繩子可打陀螺。KamuLang(血藤)的種子扁圓可以當彈珠。疏花山螞蝗(elerce)的果實可以做飛鏢黏人家的衣服。其他如茅草葉等都可編腰包、蝗蟲等。

這是你們長大的經驗嗎？

和我們好像 Glen Katuz 夫人說：以前在部落只要父母親不再我們就會滿山遍野的玩，大地就是我們，森林就是我們的冰箱，父母親不再，身邊的親戚們都會輪流照顧她，栽培小孩是每位部落成員的責任和義務；毛利人集體生活的方式，養成了族人團結的個性。有獵物大家一起分享，遇到語言消失的問題，大家共同解決。只要團結，相信所有問題必能迎刃而解，團結一心是傳統毛利的哲學。

大家可以看到，一望無際的山，就是我們的傳統領域，靠僅僅幾百人如何防衛廣大兩萬多公頃的傳統領域呢？taromak男人約15歲須進入alakowa青年會所，通過嚴格的禁食、膽量、體能、狩獵與戰鬥技能訓練及榮譽、紀律的訓練後，才能升級，才能喝酒及交女朋友的權力。之後還要通過品德及領導能力考核，才有結婚的資格，也通常也是20幾歲。由於嚴格訓練，青年們身材並不高大，但各個面黑、小腿粗壯、三角腰。

而 Libali 與 Otonga 兄弟為何能殺敵立功呢？禁食的訓練使青年長得並

不高大，適合穿梭在山林間，訓練讓青年們要奔跑的比雨還快，也因為一項目標 **alakowa** 男子會所裡的養成教育之一，那就是成為 **sanga**，人人都是山林長跑健將，人人都能夠在山林中靈活作戰的勇士。**sanga** 為 **taromak** 部落至高無上的榮譽，身先士卒第一為部落無私付出；如傳遞訊息、山難救援、立功殺敵等等，更像事務衝第一，這樣才能固守廣大的山林傳統領域。此外，雖然 **sanga** 勇士並非世襲的身份，然而一旦男子以後天成就取得 **sanga** 勇士的地位之後，便得以運用三項權力。其一，在收穫祭上，站在隊伍最前方引領眾人跳勇士舞、唱歌誇耀自己的戰功；其二，分配一些戰利品；其三，召集聚落的男子，宣布出征和訓練新成員的時間，並部署征戰策略。因此，在軍事方面，**sanga** 勇士能夠發揮相當大的影響力(王美青 2003:58-59)。

訪客問到：你們的青年進入男子會所後成為男人的訓練，有點像我們巴布亞新幾內亞的青年禮儀，也是不能靠近女生，是需要隔離的，就很像要離開母親的斷乳期一樣，是一個生命禮儀。

訪客問到：**sanga** 的榮耀是任何年齡都可接受嗎？

部落回應：是，所有在部落男子會所的青年都可以爭取的至高榮譽。

訪客問到：你們的會所是不是也是具有社交功能的地方？大家都可進去嗎？

部落回應：進入會所只限男性，任何女性皆不能靠近。而社交部分，部落的男人，如需集體工作、戰爭、部落事務等，皆都會在會所裡討論。

訪客問到：那些不進入會所的人，怎麼辦？

部落回應：在早期，只是在部落的男性青年皆是自動進入會所的，父母親也會強迫讓孩子進入會所訓練，而現在，因生活習慣、殖民統治及人

權等等因素，自動進入會所的情形已經漸漸減少，現在在在會所裡面吃苦、受訓，更有些因為害怕而不進入會所，也有些青年無法承受就會去跟父母親抱怨，而父母親也不再讓孩子到會所來。

傳統上，不論貴族或平民，男子最重要的是要勇敢、有能力、勤勞、和尊敬長者。首先，此乃因男子必須肩負起保護聚落和狩獵的職責。每當誦得敵人之首，搶得敵人武器，或獵得熊、雲豹、山豬、和鹿等較大型動物，男子們即會於收穫祭的場合，相互較勁地誇耀自己的成果，此時，毫無所獲者，即使具貴族身份，也只能默默地躲在一旁。因此，屢次成果豐碩者，便很快地成為受聚落居民景仰的英雄式領導者。只要他一發言，沒有人敢講得比他更大聲。在聚落居民的觀念裡，不會狩獵的男子被認為「不是男人」

訪客問到：你們的運動項目是那些？

部落回應：前面有提過的，**sanga** 訓練，山林奔跑訓練 **begas** 訓練及各種狩獵等等，都是早期及現在部落從事的運動類項目。

訪客問到：很難想像你們在森林遇到蛇會如何處理？

部落回應：我爸爸告訴我，我在我的耕地碰到了一隻眼鏡蛇，蛇沒有什麼好怕的，蛇到處都是，但互相尊重，我們不去打擾他，他也不會咬你。

訪客問到：我們紐西蘭視生森林為神聖的地方，想知道你們的對森林的空間觀？

部落回應：我們達魯瑪克人，視山頭森林為 **babwleng**，是祖靈、神靈居住的地方，我們不會去打擾到那個地方。而山身為 **drekai**，是人間樂土、是我們人居住的生活空間。而山腳 **labwlabw**，是地獄、炎熱、水災多的地方，不適合人居住。

達魯瑪克族人由於人口稀少、生活方式簡單，請大多仰賴自然資源維生，所以對環境的破壞少與大自然維持著和平良好的關係土地、生活、工作於娛樂部落的老人家常常跟青年說：家裡的米已吃掉了大半缸，趕快去種植小米吧！粗重的燒墾、整地工作由男士們負責，除草等較煩瑣的工作由少女、男童們邊玩邊做就可以了。長老們首先推派一位品德好、勤快又有領導能力的女青年擔任隊長，召集全村的少女和還沒有進入集會所的男童們，到各家的小米田除草、抓蟲等。每天清晨出門，不帶食物，黃昏才回家，這些正值發育的少女和男童們，一面工作、遊戲，一面餓肚子，男童們尤其是大家捉弄的對象，偷吃零嘴被逮到，可會被隊長當眾出糗，罰青蛙跳、螃蟹走路等。

每天黃昏要回家的時候，採採野花，編個花圈帶在頭頂上，一群美少女在村子周圍繞一圈，整個村子的生命都歡騰了起來。「你的女兒好漂亮啊！我一定要帶兒子到您們家來拜訪」。黃昏回家也常常順便採點野菜、撿些木材，若某位少女有了心愛的男士，大家常會幫那個少女，把撿來的木材、野菜送到該名男士的家。在這追逐愛情的年齡，少女們經常聚集在隊長，聊天、唱歌、跳舞、惡作劇、談論男女。生活就是這樣，直到小米長高時，才結束春耕的季。部落 **cekelre**，只要有兩個家族以上聚集的地方，都可以算是一個部落，**cekelre** 不但是生活的中心，也是靈魂的歸宿。

訪客問到：我看到你們村莊的周圍都有種植芋頭及地瓜等塊莖植物，芋頭及地瓜等是主食嗎？在夏威夷是我們的主食，在節日家人聚會或特殊的日子裡特別想吃到。

訪客問到：南太平洋都有地窯爐的傳統飲食方式，而在大溪地我們稱它 **umu**，不知有沒有，你們的文化裡有沒有這樣？

部落回應：達魯瑪克有 **kabi**，這個 **kabi** 文化也類似你們的地窯爐，也是傳統的飲食文化，也是一種分享的飲食文化。

來到卡帕里瓦的達魯瑪克舊部落，每個家屋前都有一個石板雕像，或是有一個中柱並常有裸體男人的雕像，以 seka(茄苳樹)和 bina(大葉楠)為常用雕刻樹材。柱前有一石板搭的祭台，祭台內有一塊石頭，魯凱人相信家族守護神便依附在內。每個家族成員在守護神的庇蔭下，共同祭祀而形成一個休戚與共的團體。

訪客問到：達魯瑪克的地圖上呈現了許多的石板屋，現在還有繼續使用嗎？建照屋程序如何？

部落回應：石板屋建築的石材，係由大南溪採集而來的黑灰板岩及頁岩，經簡易手工加工，鋸成規則片狀的石板，然後堆砌成牆，再依石板的性質、硬度、大小等，分成柱子、牆面、地板、屋頂等材料。石版屋一般之營建程序如下：1.奠基。2.採伐建材。3.平地基。4.砌牆。5.立柱。6.上梁。7.上頂板。8.蓋石板。9.安灶。10.鋪地面石板。11.安石床。12.上門。(台灣省文獻會 1972)。

其家屋建造的第一步驟是「集材」，其意為準備建屋，材料有石板、木柱、木桁及木板等。建築時不用鋼鐵，不用任何石灰泥，即可建造出魯凱族人獨特又堅固的房子。惟其不具抗震之能力，故在地震或年久失修後即無法長久保存完整。

訪客問到：我們波利尼西亞也是視石板或石頭為神聖的，我們的祖先登陸踏上的石階就是神聖的。

家屋常有祖先的遺骸(室內葬)，有傢具、甕、農具、獵具、獵物頭骨、家豬、雞、珍寶、服飾等，通常由長子繼承。但魯凱人很關愛孩子，第二個兒子生下後，家長就會開始為他準備其未來結婚生子所需要的家屋材料，如慢慢累積石板等。若沒有生下兒子，通常由長女繼承。不會生小孩怎麼辦？領養親戚們的孩子吧！

有階級，沒有不事生產的貴族

階級是世襲的，男、女都有繼承權。以前的社會裡，男女分工，沒有明顯的男尊女卑現象。家人為子女擇偶時，常會考慮結婚對象的家族階級，有時男方嫁到女方家，在該家生活，以提升階級地位。但除非是頭目，別人才會把收穫的小米、山產意思意思送給他，否則階級地位再高，往往只是較為尊貴而已。達魯瑪克部落並無像你們的貴族、平民制度，更無獨裁專制政權。頭目仍要參加農事、狩獵、挑水、砍材，等生活勞動，並接受會所的訓練。部落決策則以長老的意見最為重要。

昔日，部落土地由貴族分配給平民使用，因此平民必須將農作收成以及獵物的某些部分交給貴族，類似稅賦或地租。人們獲得獵物，必須與族人共享。在過去，小米除了做為主食之外，亦為祭典儀式的象徵。部落中心在會所魯凱族採貴族階級制度，在嚴謹的社會階層制度下，貴族與平民各有不同的世系傳說。會所是部落集合中心，每年一度的小米收穫祭，青年入級及成年禮的儀式、獵首祭都在會所舉行，會所亦是部落經濟中心，會所及附屬的山林田地、魚場獵區，都是部落的公有財產。即使貴族對土地已無收取貢賦之權利，他們仍依據傳統的家族傳承，繼續保有舉行儀式的知識與權利。例如臺東東興村大南部落的魯凱人將頭目家(Labarius)視為該部落最早建立的家，其餘各家都是由頭目家分出的。頭目家旁邊有一座祖靈祭屋，為舉行以聚落為對象的各項儀式之場所(鄭瑋寧 2001)。在大南魯凱族家中的祭台內的*lekem*，僅是一石塊，而它之所以被認為具有保護家屋成員生命的靈力，卻是來自興建新家屋。藉由本家當家者所執行的儀式，而使其可以成為家屋的*lekem*。

傳統工藝

魯凱族的工藝，以日常用品為主，如陶壺、木碗、匏瓢、皮囊和編籃等，其中最重要的是月桃的編織品；在沒有彈簧床的時代，月桃 *saley* 編織的月桃蓆 *saa*，是家裡必備的日用品；月桃蓆有冬暖夏涼的作用，也是魯凱族人一項獨特的手工藝品。除了月桃蓆，月桃還能編織細緻的籃子，嬰兒的搖籃、針線盒等；收穫祭中長串的粿「阿拜」，最外面的那層，用的就是月桃的葉子。所以可見月桃，是魯凱族人生活中相當重要的東西。

而傳統的工藝木雕及木刻，則為魯凱男子見長，所雕之圖樣，以人物、百步蛇圖案、間雜線條簡單的幾何圖案，或浮雕於石板、石桌或石凳，是項相當有特色的傳統工藝。百步蛇圖騰，對魯凱族人而言，是一種祖靈的象徵，據傳魯凱族是百步蛇的後裔，因此對祖先懷抱著崇敬。

大溪地的Danee說：*(dula)*我們是鰻魚，也像你說的樣子是一種祖靈的象徵。

據傳魯凱族是百步蛇的後裔，但是百步蛇我們沒有給他名字，(百步蛇 *dulia*) 已顯示它的神聖，魯凱人有時也叫他*(dula)*也是認為百步蛇是靈界的靈所呈現的一種方式。

魯凱族的神話故事：流珠洞的故事

有一個地方叫 *gerguler* 的地方，那地方有個石頭，石頭上裂出一個像嘴唇的洞，終年都有水滲出來。我們用的物質和工具都是從那裡流出來的。

有一天，三個少女背著藤編的籃子去採野某，她們經過這裡時，看到五顏六色的珠子從石頭上的洞口流出，就拼命地把珠子裝滿她們的籃子，並且背回家去。在她們要離前，先把流出珠子的洞口塞住，以免別人也來拿。

她們回到家後，很快又到那石頭處想再多拿一些珠子，但當她們撥

開被塞住的洞口時，只有水仍滲流不息，珠子再也不流出來了。這是因為她們都很自私，不願意別人分享的後果。

小米收穫祭

kalalisiya 小米收穫祭的 *talaisi* 盪鞦韆；達魯瑪克男女青年互相認識，傳達情意的儀式，當中，男士一牽一盪將少女盪高，當少女盪到最高點時，代表其少女越勇敢，而其餘的人就在四周跳圓圈舞，以傳統歌舞替場中人祝福，當少女盪到愈高處，祝福的歌舞便愈嘹亮，在小米收穫祭的日子裡，*talaisi* 盪鞦韆的文化意涵更顯示達魯瑪克的文化制度和社會倫理重視兩性平權。

第三節 飲食文化

一、臺灣南島民族的植物應用

達魯瑪克部落參與2003年原民會擬定了「原住民部落永續發展計畫」，並在2005和2006年分別擬定了「部落自主發展計畫」和「重點部落示範計畫」，這兩項計畫的目標皆在於利用社區營造的方法優先發展原住民有關創意文化、生態旅遊、特色產品等觀光產業，而具有族群地方特色的風味餐，也在這一時期開始蓬勃發展。

人類學家說：要了解一個民族的文化，「婚姻」與「飲食」是兩個最直接的途徑(王瑤芬 2001)。人類的飲食從早期舊石器時代的果腹，隨生產型態和技術、社會組織結構和文化的變遷，飲食已成為社會文化的表徵之一。南島民族(Austronesian)原住民的飲食方面，它們對動植物分類方式、認識與利用，進而族群的生產方式、社會組織、歷史沿革、人生觀、宇宙觀有著極高的學術價值(黃心宜 1997)。南島民族文化有紮實的飲食傳統，

飲食的基礎在於原料的取得以及烹飪方法，南島民族在博大精深的文化中，整合編纂了飲食之道的智慧，包括飲食的禁忌、儀式、烹飪及性別的飲食方式、規則及道具。南島民族他們食物的另外一個重要來源，多半靠採集植物而來。古南島民族所採集的植物都是熱帶或亞熱帶的植物(中央研究院 2012)。

古南島民族自然也靠植物生活，他們所接觸的都是熱帶或亞熱帶的植物：籐、竹、芋頭、姑婆芋、薯蕷、小米、林投、芒果、破布子、無患子、野棉花、烏甜菜、山蘇花、茅草、甘蔗、魚藤、咬人狗、木麻黃、玉蕊、刺桐、薑、木槿、紅樹、三果木等。顯然有些是採來食用，而有些是日常生活必需品，例如籐(做家具)、茅草(蓋屋頂)、無患子(洗衣物)、野棉花(做繩子)、松(點火或照明)。食用的包括「果實」或指「檳榔」(*buaq)一詞。他們可能也吃「竹筍」或「樹芽」。他們也有泛稱的「樹」或「木柴」以及「樹皮」、「樹枝」等詞。此外，還有樹林中常會碰見的「刺」(中央研究院 2012)。

如以構樹(*tarubow*)製作樹皮衣、苧麻製作漁網，背袋 *kartai*、魯凱族以藤蔓製作鞦韆 *Talaisi* 繩索 *Sakulung*、用植物當染料、住屋(工寮)*dawana* 的建造所使用的竹 *barlubar*、藤 *wufaye*、茅草 *awubu* 等材料，月桃葉 *sali* 製作編籃。蓆 *saa*。包裹阿拜 *abai* 等等。原住民透過上山採集地方食材能縮短材料及食物里程(food mileage)，加上慢食文化以一種貼近當地自然環境、生活與產業型態的經營模式，才能更深層的呈現出「本土」地方的生態價值以及原住民文化內涵。台灣南島民族過去的歷史大部分都沒有文字記錄，直到三百多年前才開始有一些文字記錄，尤其在荷蘭時期(1624—1662)(李壬癸 1999)。

在論述原住民部落的部落參訪時，各類的專家學者不約而同的提到，唯有部落文化產業才能確保原住民部落的發展、是維繫部落生機的唯一出路。部落文化產業必須要緊密扣連到日常的生活脈絡之中，無法憑空出現，但觀看現今原住民部落以「文化產業」所進行的營造模式，卻往往呈

現出一種單面向、同質性極高的觀光樣貌(毛敬智 2005)。1980 年代以來台大原住民族研究中心主任、同時亦為太平洋研究學會理事的童元昭老師表示：台灣是世界南島語族原鄉的看法已漸成共識。在台灣，原住民是少數，但從世界南島語族的觀點來看，卻是地理範圍最廣、擁有兩億多人口的族群。台灣與太平洋南島民族的關係不見得有正式的歷史記載(例如大洋洲有許多台灣遠洋漁船的重要停泊港)，但不論從人群遷移、語言、音樂等各方面來看，都有非常密切的連結。

台灣原住民曾雄霸台灣各地，平地、山區皆有部落存在台灣與外界早有接觸，並未呈現完全隔離的狀態，然而那樣的接觸規模並不大，一直到近代才有國家層級的進入與接觸(Diamond 1997)。台東平原就屬Taormak 東魯凱人最少，當時與現在歸類之阿美族、卑南族、布農族為鄰，在這些強大異族的包圍下，形勢促使而團結在一起，因而在當地極現歸類為魯凱族之達魯瑪克有著非常獨特的特殊性(謝繼昌 1963)。達魯瑪克具有地方感的價值性存在，因從其飲食文化就可看出獨特性。從糧食作物的生產與消費能夠一窺飲食文化的改變。日治時代開始，官方鼓勵部落栽種水稻、陸稻，以增加土地耕作面積；之後歷經國民政府五、六十年代的種植全盛期，自七、八十年代以降配合政府推行的政策影響，稻作為主的農業經濟轉向多元經濟作物的型態。我吃，故我在，盤中物透漏了我們過去和現在：我們的生分、我們在社會中的位置、甚至我們的社會在世界的位置根據。

Gelresai耆老說：以前在在山上工作時只有taleke吃，只有taleke似乎讓我覺得有飽足感，那個混合很多野菜香料在裡面，我會想到古時候的生活，那時只要有地就可以了就多有了，現在依然會想要吃到。加有很多野菜的山地稀飯，才敢覺得到吃飽。我現在的飲食習慣，依舊是配著taleke 及許多野菜，可能是我長壽的原因吧。

達魯瑪克人運用天然資源滿足生計，昔日貴族為土地所有者，有向平民收租的權利。居住地區約在海拔700公尺，自然資源有可供山田燒墾的耕地、可供狩獵採集的自然山林、可供捕魚的山溪等。這些自然資源都是

族人傳統上取得生計物質的來源(喬宗恣 1990)。在日本政府移住政策影響下，族人漸漸適應以水稻耕作為主的農耕生活。族人持續進入平地與城市工作後，傳統食物僅在儀式期間使用。近年來在原住民傳統文化振興運動的影響下，藥用與食用民族植物又重新受族人重視。

飲食不僅是建構一個社會的重要根源，更是發展民族性格重要的指標，我們面對各種飲食型態互相模仿、互相學習也互相尊重！人們基於這些「習慣」發展出不同特色的「飲食文化」，經過歷史各個階段，從簡單的食物處理，當中外來食物的引進，調味料的調理，更進一步到食物料理的重組、取捨再到折衷的多元化發展，幾乎是世界上各個國家都經歷過的飲食文化撞擊與融合，當然，這些多元化的基礎仍舊建立在本我民族的飲食型態上。飲食也是一種救贖，許多失去文化的人，往往在記憶中的飲食裡，找到安心的源頭。中國元朝的汪大淵在《島夷誌略》中，曾經提到「琉球」的物產中說：「地產沙金、黃豆、黍(音尸ㄨˇ，具有黏性的穀物，如：玉蜀黍)」。一般認定，這裡所指的琉球，也就是台灣。

到了明朝，更多的文獻可以證明，台灣的原住民，已經懂得種植糧食了，張燮在《東西洋考》中說：「四序，草青為歲首。土宜五穀，而皆旱耕。」顯然在明朝時代，台灣的原住民已經開始種植旱作的米(應說是粟米，也就是小米)。

荷蘭領台期間，被荷蘭人統治的西拉雅族人，日常生活的主食，已經以米食為主，《巴達維雅城日記》中的記錄很清楚：「彼等居家對於飲食，甚為節制，除以米煮飯外，不食他物。」明代末葉曾隨沈有容來到台灣的陳第，在《東番記》中，記錄了他所看到的農作：「無水田，治畚種禾，山花開則耕，禾熟，拔其穗，粒米比中華稍長，且甘香。」這是平埔族人最典型的生產方式，更說明到了明末清初，旱作的米已經逐漸成為原住民的主食。

到了清代以後，台灣開始有了大量的漢人移民，所需要的糧食倍增，

因此，米不只成了最主要的產業，種類也相當繁多，大多數的地方志書，都列為〈物產志〉中的第一類，更可見到它的重要性。清初的《台番瓜果圖》，清楚地繪出小米，並且解釋說：「小米為社番耕種為糧，與內地無異。」可見這項古老的糧食，在原住民社會所扮演的重要角色。

直到今天，小米依舊是台灣原住民重要的主食，不只拿來當作主食，更用來製作各式祭祀用的食品，當然也是釀酒最重要的材料。除了小米之外，古老的原住民社會中，還常取用一種看起來像雜草，所結的果實卻可以充饑的作物，由於成熟時全株通紅，因而稱作赤藜。赤藜是一種遠望整株都成紅色的植物，因為它的莖有紫紅色或綠色的溝紋，葉片為灰綠色、深紫色或淺紅色，嫩葉或芯則完全呈現紅色，果實如小米般的米粒，卻更為細小，且被紅色的葉衣包裹着，必須花費相當多的功夫，才能取出食用。赤藜的植株分紅、黃兩種，品系自有不同，口味也略有差異，一般都是混種且混食。

台灣的原住民社會，可能在幾百年前甚至是上千年前就栽種有赤藜，成熟的赤藜，雖然加工過程繁複，但還是有不少人喜歡種植，最主要的原因是赤藜的種子營養豐富，磨成粉後可以製成糕點，原住民在製作傳統的米製的祭祀食品時，經常廣泛使(劉還月 2001)。

用這種材料，它的莖葉可以當成動物飼料，葉子還可以充當蔬菜食用煮山地飯或稱野菜粥(*taleke*)，是一種全株都可以使用的經濟作物。栽培植物在探討族群關係方面也是重要的線索(李王癸 1997)傳統的釀酒，赤藜也是最佳的材料由前人研究顯示，對遊客而言「飲食」被視為重要的吸引力(Bessiere 1998; Cohen & Avieli 2004)；觀光客找尋真實且獨特的體驗，而飲食消費正讓他體驗當地文化(Plummer et al. 2005)。從業者角度，餐飲也常被用來行銷觀光地，如同節慶與嘉年華一樣可增加觀光客吸引力(Hall & Macionis 1997)。而從歷年觀光統計顯示，台灣美食無疑是吸引來台觀光客前來的最主要特殊資源(廖國智 2010)。重建古代人類的生活方式，是考古學研究的主要目的之一。由於飲食是人類生活的根本，所以重建古代人類的飲食生活，並了解飲食與自然環境及社會文化的關

係，遂成為考古學研究的重要課題。而欲研究古代人類的飲食，首先必須重建其食譜(臧振華 2012)。

二、達魯瑪克飲食文化中的傳統食譜

(一)*abay/kolai*

小米(*beceng*)達魯瑪克部落各種節慶的必須食物，以小米或糯米為原料，以泡軟蒸熟後的小米或糯米，趁熱倒入臼(*long*)中以杵(*'aswltw*)來搗軟，黏度愈高愈好，再用長杓挑出來；『阿拜』內的餡料有各種不同的口味，分別是花生粉，碎肉、溪魚山肉等；加入肉餡後揉成條筒形狀，用月桃葉(*sali*)包起來以水煮熟。

訪客問到：上面的葉子可以吃嗎？是什麼？

部落回應：第一層葉子是月桃葉，是包裹用增加香氣，月桃也是編織草蓆用的植物，如果你知道它的果實，是早期的腸胃藥。而內層的葉子是甲酸漿，是很好的植物，能夠固腸胃的及幫助消化。

訪客問到：*abay*是這裡才吃的到的，阿美族沒有*abay*。而排灣及布農有類似的食物，是稱為*cinavu*。

訪客問到：*abay*怪怪的，黑黑的，可以吃嗎？

部落回應：黑黑的是表示滿滿的纖維，是非常健康的食物。纖維包住*abay*，也是很好的保鮮膜。

(二)*iredre*

又叫『血腸』，依魯凱語的意思是把東西『灌入』的意思，族人們在婚喪喜慶場合裡殺豬時，豬肉分送給親朋好友，內臟、排骨及部分肉塊用大鍋煮加上竹

筍*tobo*，煮熟後族人一起快樂分享食用。肉餡的料理是將豬血、碎肉、芋頭粉*kolai*一起攪，再灌入已洗淨的小腸中，並盤旋放入大鍋內水煮。『*iredre*』，芋頭粉特殊香味讓許多南島語族的人覺得吃到自己家鄉的食物。

夏威夷的訪客：*dai*是我家鄉的食物，但有特別的日子就會準備。我喜歡*dai*多澱粉的感覺，就感覺回到家裡。

(三)*walisokay*

小米為傳統魯凱族人的主食，除了當作主餐製成小米飯食用外，在祭儀時候也會將小米磨成小米粉，再和碎豬肉塊一起攪拌後，壓成扁平狀，使用香蕉葉包覆起來放到石板上火烤，就成為一道風味獨特的小米餅(*walisokay*)了(喬宗志 2001；戴永禎 2000)。

(四)*icibi*(能源餐)

達魯瑪克人會加入當季青菜，如；豬肉置最上層依序地瓜(*borasi*) 花生(*aladiisy*)樹豆(*galadang*) 芋腎蕨(*tivativay*) 過溝菜蕨(*mao*)的嫩龍葵(*amici*)山萵苣(*sama*)台灣胡椒(*lamomo*)木鱉子(*amiri*、野萵菜(*rinanom*)、糯米團(*kekere*)等等，這一道菜在部落文化裡象徵著融合，家族間的情感融合。

夏威夷的Teresia Teaiwa說：在東加王國傳說，復活節島有專門種植芋頭的洞穴，不知道我們在飲食文化的相同性與這個有沒有關聯？這道菜很像我家的Umu煮法，是大鍋蒸煮的，靠熱氣蒸出來的，大量的芋頭及地瓜及各類的根莖類加入。這是真正的慢食文化。You have to protecting the sanctity of native foods.(要保護原住民的神聖食物)

(五)野菜粥(*taleke*)為主食

*taleke*的煮法可以加入各式野菜的野菜稀飯，並使用木湯匙，在圓桌前自己有一個木湯匙。

訪客Ien span：在飲食文化，也有類似的烹煮方式，將很多野菜一起放下去煮。可是我們用烤的，這是早期的飲食方式，但現在已漸漸式微。麥當老取代。

台北的Rea lin這樣的煮法我要學起來，自然又健康。

波蘭的Agneseg說：可以把我材集的野菜多元化的味道加入，我回波蘭也要這樣做，南瓜的子可以磨粉當作調味料這我也學到。

配上醃肉或和芋頭粉這是排灣或魯凱的作法，泰雅是和小米一齊醃。

配菜只有鹽(*timu*)生薑(*lamelame*)。

(六)*lraceng*川邊野菜

除了主食和雜糧外，蔬菜或野菜也常與小米等一起煮，或另外生食、燙食或煮湯。樹木類的常用野菜有山豬肉(*bongoru*)，其春天的嫩葉可煮來吃。林得次先生特別指出「第一次吃時，容易打瞌睡，所以要留一點，第二次吃後就不會打瞌睡了。」山柚(*halidengadeng*)的嫩葉多煮湯或煮稀飯，構樹(*halibuwan*)和小葉桑(*dalyoru*)的雄花序，破布烏(*gwravas*)與台灣山桂花(*galaus*)的嫩葉都可做菜。草本野菜種類較多，包括山萵苣(*sama*)、糯米團(*kekerer*)、昭和草(*tang'o*)、黃鵪菜(*lauday*)、紫背草(*damoth*)、假酸漿(*aLaboLu*)、台灣胡椒(*lamumu*)、龍葵(*amici*)、雙花龍葵(*va oh*)、野番茄(*takiyang*)、野萵菜(*rinanum*)、角桐草(*larukur*)、木鱉子(*amiri*)的嫩莖葉都是常採集的野菜。其中，假酸漿(*alibulu*)的葉子做小米糕(*abay*)

的裡層包裹，可一起食用，有助消化，葉子也可生吃、炒食或混在飯裡，用量很大。台灣胡椒的味道有特殊香味，也是族人喜食的野菜，因此假酸漿和台灣胡椒也常和其他外來的蔬菜如茄子等種植在園地裡。野蕃茄的果實常與辣椒等一起作成酸辣湯，木鱉子的瓜果也經常被食用。在山林中，由於環境潮濕，蕨類植物隨處可見，種類非常多，因此成為族人的野菜來源，幾乎所有的蕨類均是取其嫩葉炒食、煮湯或以熱水燙過後加南瓜子粉、花生粉涼拌。

美國Uwe Hilgert說：Navajho tribe now the chef is giving a hand a hand on lesson to native children about native American foods and cooking,I think your peoples is going very to hand on and pass on your TK to your peoples and also to educate the other this is very important。(翻譯：Navajho族群的酋長，現在也親自傳承印地安的食物給下一代，你們應該也要親自傳承你們傳統知識給你的族人，也教育給你的下一代，這是非常重要的。)

部落回應：我們也把飲食文化加在學校的課裡，學生現在有在學習，以前是沒有的。

(七)wakam煙燻烤肉

獵人在上山打獵時，狩獵得到的獵物，需減輕其重量，會用煙燻的方式做處理，再拿下山分享，此方式已成為新飲食文化的一部份。

訪客Glen katu說：毛利人的狩獵文化，也會將獵物煙燻，且只有加鹽巴。煙燻及鹽巴醃製在部落還是繼續保存這樣的飲食文化。

我們大量捕獲時肉或魚會煙燻或醃很少炸。

我們大溪地是石蒸料理，香蕉葉或芋頭葉來蒸

(八)dridring蝸牛

如非狩獵期間，蝸牛為族人最主要的蛋白質來源之一。

(九)kabi地烤爐

以石頭排列在將食材，再以香蕉葉覆蓋悶熟的烹煮方式。是早期部落族人節慶使用的烹煮方式。在霧台以kabi地烤爐的文化做為來年收穫的占卜用看起食物乾或溼看來年的收穫及風調雨順。

(十)bava小米酒

以小米釀製的精品酒類，早期唯有節慶才能飲用。

我們會用檳榔做酒(嚼)後讓其發酵。

小米山地酒(發酵的飲料)會酸吃檳榔怕酸

(十一)ilang醃肥肉。

肥肉吊掛在爐台上的煙熏法，肥肉的肥油滴到小米粥，象徵滋潤及給予力量，也是分享的飲食文化，婦女懷孕8個月時，媽媽會準被肥肉豬肉，在豬肉中間畫幾刀，吊掛在除廚房角落，孩子生下來後，取下肥肉或用生薑炒肥肉，或用竹籤夾著肥肉在火上發出sibisibi的聲音，讓肥油滴下到野菜粥(taleke)再切肥肉給來道賀的親友。是希望來道賀的也有得到這份喜樂，有時也會把油塗到女孩子的頭髮。

斐濟的Teresia Teaiwa說：我們斐濟在食物很多時候是用來分享的是呈現對人的關心和達魯馬克部落有類似。

我看坐在帛琉也是這樣，用油塗滿生完孩子的婦女。

(十二)藤心(*losi*)

常煮湯吃，取藤心時，由上往下數三節，砍之，剝除葉片即可。藤心的甘苦味到達魯馬克人視為一種藥材，老人家會山上帶回來在熱天時煮一大鍋*losi*水解暑。

以上的分析對達魯馬克而言，食物如同象徵，食物在部落是分享的象徵食物，大家一起(做)阿拜，一齊(吃)烤肉。食物是分享是關心也是溝通及凝聚的交換禮。食物常在共有的生命世界中，呈現跟地方環境、社會實踐相關的歷史關係，它也是一種「自我」與「他者」、「我們」與「他們」之間差異的社會功能。因此，達魯馬克部落的野菜文化如何與他族做區別？筆者認為除了故事述說、文化意義的賦予與傳統烹調方式等區格外，更重要的是，吃在地方。族群飲食透過觀光或當地文化產業策略的推廣，能夠成為「地方創造」(place-making)的構成元素。

將部落文化或具有部落認同的資源進行創造或重新整理，使其具有市場價值的商品，如部落的食品烹調或手工藝品，以行銷部落以部落為主體策略上是轉化部落的知識成為部落可用的資源，部落的知識，是指把以部落作事的方法和理解世界的方式，可具體化為文化為文化標記(culture marker)。如部落語言、文化景觀及習俗或節慶儀式等等，把傳統節日列入「非物質文化遺產的名錄」為部落的主體性的案例。以下列出在 104 年 7 月 24-25 日舉辦的 104 年度 taromak-鞞鞞祭(kalalisiya)儀式為例說明。

表 10：104 年度 taromak-鞞鞞祭(kalalisiya)儀式流程表(7 月 24 日)

時間	kalalisiya 儀式	活動內容
07:00-07:30	(dauwdeing)臀鈴傳訊	由青年團 habalre 三人佩帶 dauwdeing(臀鈴)、所有 bangsalre(晉升青年)及 valiseng(少年部)三人配帶 ganmeyleyn(腰鈴)至部落各處傳達小米收穫祭已經展開的訊息。邀請族人們穿著盛裝與會，共同慶賀這豐收及感恩的季節。
08:00-08:30	(maililuku) 迎接頭目蒞臨會場	青年團迎接頭目家族及部落長老(marudrange)至慶典儀式會場。
08:30-08:45	(asalisi)祈福降靈	頭目偕同家族成員、部落耆老、青年團勇士們，在眾人護持下用最虔誠心祭拜，求天神、祖靈降臨並穩固鞞鞞的根柱，祈求保佑祭儀慶典慶典平安順利。(親切的叮嚀:祭拜儀式過程中，打噴嚏、放屁視為禁忌，如將發生時，請即暫時離開現場，以免得罪祖靈而阻礙祭儀的進行)
08:45-09:00	(liisikiniake) 生命禮俗承接薪火 共享豐收	傳說中東魯凱有 Alakowa(阿拉固哇)的不滅火種，族群得以延續。頭目於 Alakowa(阿拉固哇)點燃火把後由青年團護衛至各區點燃火把，象徵著族群共生並存的生命，將帶給我們來年旺盛生命力，因為您被點燃了。 上天所賜風調雨順，使我們作物豐收，共享中應知感恩。在廣大的傳統狩獵區內，上蒼所允許獵取的獵物是值得在鞞鞞祭儀的慶典中與族人及來賓共享。
09:00-09:10	(Kowan)鳴槍	曾守護傳統領域，抵禦外侮在歷史中佔有重要地位的武器~『槍』，在今天特別慶典中再次展現它的威力。槍聲驅趕邪靈，讓祖靈安心與我們一同歡慶豐收。
09:10-09:30	一、walalre (登高宣告) 二、勇士舞 alakuwa 鼓舞精神 三、慶豐收 lankubalrebalruwa 歡慶	一、高台(walalre)是使用自然素材搭建成的，今天 bangsalre。 (晉升青年)站在高台下，並由這些dabelre(同階層)推派一位當中最有能力、最富勇氣、最強壯的男子，爬上高台，要向部落眾多母親們宣告。 二、於傳統領域中發生任何事故或需要協助時，第一個趕赴現場瞭解狀況或救難者，一定

	收穫	<p>是 Alakowa，因為在部落裡，這就是他們的使命。</p> <p>青年團按階層梯次，展現出不同的舞步，藉由 bangsalre(晉升青年)與 valiseng(少年部)的歌舞展現，呈現在 alakowa 的訓練成果。</p> <p>habalre(階層更高的青年)展現出臨機應變的智慧舞步，歌詞中能聽出他們用歌聲傳承 alakowa 的精神。</p> <p>二、lankubalrebalruwa(女青年)在小米祭中更為辛苦，從開懇、播種、除草、疏苗、採收的過程，利用農忙閒暇時間，為了舒解整天的辛勤勞動，發展出自我愉樂的輕快舞步，為下一個換工(muraeea)做準備。</p>
09:30-10:00	頒獎： 一、狩獵(aluwu) 二、bekas(朴嘎斯)	<p>一、獵人們終其一生追求的是接受頭目的榮耀百合花，並在族人的見證下才是最榮耀的人生。頒獎給奉獻時間、奉獻獵物予大會的優秀獵人，他們是值得被眾人歡呼、歌頌的。</p> <p>二、在alakowa的mulralaisa(禁食訓練)過程中，bekas(長跑，為mulralaisa訓練中最後的階段)，.begas朴嘎斯-是將不好的事物用聲音人群的震撼力驅離部落，當要出發時要大聲喊出來！現在延伸為長跑耐力的極限！藉此激發自我潛能與耐力。</p> <p>三、熱心服務得獎者代表對文化發展不餘遺力，除個人的無私奉獻外，更兼具對文化傳承、部落服務重要貢獻，這樣的榮耀與光榮，讓我們對他/她大聲歡呼 ~伊拉~乎</p>
10:00-10:30	開幕儀式	<p>一、主席致詞。二、副主席致詞。三、貴賓代表致詞。四、介紹蒞臨會場長官、貴賓。</p>
10:30-12:00	一、啟盪鞦韆(talaisi) 二、青年團舞動鞦韆	<p>頭目帶領部落獵人及男士們啟舞(dralay)，代表著共同歡樂的鞦韆舞即將正式開始。頭目夫人啟盪鞦韆。在頭目領舞及頭目夫人啟盪鞦韆的同時，由百合古謠傳唱團、耆老們及今年加入的青年團，吟唱 taromak 傳統古調(senay)啟盪後依序由頭目夫人、婦女會會長、未婚的前女團長，再由現任女團長傳接以達到鞦韆繩藤的文化傳承。</p>
12:00-14:00	共享共食(salow)	<p>食物共享是文化認同的象徵，狩獵(aluwu)活</p>

		動的獵物收穫及土地種出的小米(beceng)稻米(agay)地瓜(borasi)、小米糕(aby)小米酒(barwa)是共享文化的極致。共餐共享是一種交流，它在共餐者之間建立起一種存在的認同和一種親如手足的關係。在涂爾幹(Emile Durkheim)看來，這種“共餐制”更是一種“共享儀式”，它的作用在於強化、確認、復制共同體的信仰和共同體的價值。
14:00-15:00	舞動鞦韆((talaisi)	青年團，鞦韆舞的傳情，或許是你們姻緣的開始，善於利用。 祖母對鞦韆的解釋說：盪(Amoye)得越高望的越遠，也可以望到您的未來。祖父對孫子說：用你拉鞦韆繩的技巧來博取你心儀的女青年，更能展現在 alakowa 所受訓練成果。
15:00-15:30	傳統技藝競賽	負重(matelege)接力：以計時賽，各區推派 4 名。 各區派出最具背負能力的男性族人，因為它需要瞬間爆發力又要有持久的肌耐力才能完成這項競賽，最能展現出 taromak 男子的能力與榮耀。 串珠(silo)：各區推派 6 名女性族人，珠繡工藝是魯凱族最富特色的工藝之一。學習珠繡，除了必須先接受長輩們的教導外，更要求自我的手藝、眼力、創作及組織能力，最重要的是細心與耐心。就如同女子在男人出外狩獵時，需要有持家的才能。
15:30-16:30	鞦韆舞(talaisi)	男、女團長啟舞鞦韆，經過幾次自我修正，您會發現技巧更熟練了，現在很自然會散發出自己獨特的勾腳美感。男青年也配合妳的動作拉繩越拉順暢，這樣的默契你們會很懷念。
16:30-17:00	童手童腳(lolray)	培育文化種子的部落婦女部落的孩子，進入美麗、豐富的文化體驗旅程
17:00-17:50	同歡共舞(makanugleg)	在悠美的傳統舞下，我們手拉著手圍著延續命脈的鞦韆，環環相扣的珍惜族人們相聚的時光。 根據以往的經驗，輕鬆愉快的節奏舞曲，土風舞可拉近彼此的距離，進而協調出屬於兩個人交際舞步。更可以學習男女間的互動及人際關

		係的成長。
17:50-18:20	為 104 留下 美好紀念	以男女青年共同搭建專屬我們鞦韆下，專業的攝影師，會為我們紀錄傳承文化的紀念。



第六章 結論與建議

第一節 結論

「南島語族」一語來自「南島民族」，而「語族」(linguistic family)實為語言研究上的用語。許多的文化相連結是不可言語的，毛利族的生存哲學中，森林扮演了非常重要的角色，就像原住民在台灣，森林是他們的冰箱，是他們的儲藏室，是他們取火種的地方，也是他們採草藥的地方，更是他們製造船舟的地方，第一聲女性的呼喊，像女性生育生命出的第一個哭聲，孕育生命來到人間 大門，像女性的陰部是神聖的地方，進入 女性子宮是個安祥之地，是天地萬物起初創造的地方，毛利族群重視女性的地位平權，男女老少在自己的身體刺上圖騰，介紹自己的文化、起源、祖先、河川森林、海灘權等毛利人：白種人把我們的土地叫做紐西蘭，我們要回我們的傳統Aotearoa，¹⁵達魯瑪克由漢人稱東興新村要恢復 (restore) Darumak不就是要去殖民(Decolonization)及能更多掌握自己的文化資產。毛利人遊行保衛海灘權：

Pnguru 是我的聖山，Tapuwae 是我的河流

Te Rarawa 是我的部落，Ngai Tupoto 是我的村莊

..... 是我的姓氏，Hohepa 是我的父親

我是他的大女兒—Owana

在自己的臉上刺上鯊魚翅，象徵代表著鯊魚的特質，看見目標勇往直前的個性，這裡可以看的到許多面向和台灣原住民的物觀、神觀、人觀相近，南島民族的飲食文化千年以來很難改變就像威靈頓的毛利族人依然吃南瓜地瓜芋頭是不會變的。

李王癸(2010)認為，台灣原住民族為南島語族最重要的成員，無論國內外學術界都一致認為，台灣南島語言在世界文明發展史上，有相當重要的地位與很高的學術價值。整個南島語族的許多關鍵問題，如民族的起源和遷移路線，都有賴

¹⁵ Ao雲:Tea白:Reat長: Aotearoa的名稱是毛利語終止紐西蘭，毛利人普遍使用Aotearoa。

於台灣南島語言現象的瞭解和問題的解決。因此，無論從哪一個觀點來看，民族與部落文化的存續、學術的價值、族群情感、等，都必須從最基本的母語語言學習開始。看見自然的神奇，在毛利語言巢 language nest 的訓練所，我找到了手語指向台灣，代表台灣是他的祖先過來的地方，他是一個神聖的地方，台灣是他的同根同源的兄弟姊妹，毛利語對台灣的尊敬幾乎近於神聖的地位，我們何等何能！這個自然手語所給予我們的尊敬，把南島民族千年以來由台灣遷移過來的研究，在這裡清楚的看見，南島的起源在這找到了答案。

南島民族藉著文化交流；重新復甦南島語族與台灣祖先之間的連結，藉由文化交流的方式，協助、鞏固南島語族萌芽的意識，形塑一個整體的南島語族的連結，在跨文化交流倍增的全球化之下，兼備南島語族認同意識，依舊根植於某種歸屬與認同感，互為一個南島夥伴的意識。總之，文化交流的概念是一種新的視野，南島文化的傳統、語言的流失之外，我們也多面臨自我認同的問題，以及如何在今日世界中脫離弱勢邊緣的位置保持主體性的課題。

世界不斷的變動，歐洲國家持續的擴張；不同的文化以其特有的方式詮釋這個世界，面對全球化與地方化的角力，當代的南島語族社會呈現多種不同的面貌。從台灣原住民到紐西蘭毛利人，許多南島語族的人們經歷了與殖民主義的對抗，也面對了資本主義的入侵。西方社會的經濟開發行為往往代表著全球自然資源與原住民族的破壞、侵占及文化摧毀。全球化的跨國企業及各地的政府與資本家，更對原住民的傳統居地進行資源的剝削(郭佩宜、王嵩山 2014)

語言穿過了記憶的走廊，喚起了民族深層的情感，沒有語言的民族，是沒有心靈的民族，語言穿過了記憶的走廊，喚起了民族深層情感，沒有語言的民族，是沒有心靈的民族。但是，全世界目前約六千種語言，有一半處於彌留狀態，換言之，無法有效的傳遞到下一代。語言精確地描繪及述說不同族群在部落真實的世界及精神表現，在語言的文化應用上，每個語言應該是活生生的有真情活力，是自由奔放的，是流暢而不做作的，表露著一個族群周遭世界的真實情感(Crystal 2001)。

南島語族幾千年來歷史記憶與族群價值的傳承，其實是以部落社會各式各樣的儀式活動、風俗制度等機制為載體，而被集體傳遞的。這個載體一旦瓦解，原住民便立刻喪失其境遇感，言說傳統頓失憑藉，無法形成共感，歷史線索因而斷滅。語言的流失，只是此一共同的生活世界崩塌以後必然的結果而已，優先或單獨挽救母語(孫大川 2010)。拯救瀕危的語言，首要之道，建立族群的自信和凝聚族群的力量 (Crystal 2001)。

國際社會已普遍認同傳統文化及民間藝術等非物質或無形文化是各民族文化認同(cultural identity)、保存人類文化多樣性的重要基礎，因其保存之不易，更迫切需要國際間共同的努力來維護。UNESCO 在 1997 年通過「人類重要口傳與無形文化資產公告計畫」(Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity)，呼籲各國政府、非政府組織及社區團體共同參與認定、保護、活化及推廣在地的無形文化資產。UNESCO 賦予「無形文化資產」的定義為：人類社群團體因其生存環境、與大自然互動及生存歷史條件所創造出一種世代相傳的文化傳統，這種文化傳統帶給這個社群團體一種認同與延續感；無形文化資產的保存可以促進文化的多樣性及人類的創造力。無形文化資產存在於下列型式之中，以語言為媒介的口傳或口述傳統；表演藝術；社會習俗、祭典、及節慶活動；有關自然宇宙的知識與習俗傳統工藝在全球化與文化多樣性議題正熱烈被討論的時代，台灣的南島語族也有許多珍貴的「無形文化資產」正亟待以更開闊的國際視野和標準去發掘與重視。讓我們在認識世界各地文化寶藏同時，也看到自己所擁有的文化資產。

從台灣原住民到紐西蘭毛利人，南島語族，普遍的經歷了與殖民主義的對抗，也面對了資本主義的入侵。文化傳統、語言的流失之外，我們也面臨自我認同的問題，以及如何在今日世界中，脫離弱勢邊緣的位置，保持主體性的課題。當代南島語族面臨的重大挑戰，是如何一方面保有文化認同、一方面又能夠參與現代社會。南島文化的成分正以各種方式在限於傳統文化和全球文化的互動之中。在全球化時代的衝擊下，許多珍貴的人類文化資產也面臨文化均質化、武裝衝突、大量的觀光發展、工業化、農村人口外移、移民及環境惡化等威脅，而南

島語族面臨消失的危機。

見於台灣可能是南島語族的文化起點，又是南島語系散佈的源頭今日由台灣的南島語族同胞開始和大洋洲的南島語族重新對話這不是天經地義的事嗎這回新一波的浪潮是否可以重新帶動南島語族的文化成為世界文化遺產一共享的基本關鍵字以新的科技手法來重新繪製南島語族在全球的樣貌已擴充南島語族的新世界將大洋洲的大陸重新以新的地圖繪製透過共通的南島語族的社會重新描述新的宇宙觀空間觀以及人觀這也可能有助於新一代的南島語族新生代去挑戰看待南太平洋世界的模式來促進這一塊海洋大陸的居民去豐富並發展互動的過程已藉此互相了解南島語族我們的歷史和命運「太平洋島嶼人類的定居，不僅是發生在太平洋的故事，也是人類在地球上探險和殖民的完結篇」Howe (2006)。奧博企圖藉由史詩般的航程敘事，述說大洋洲人古老神秘的生活知識、生存林努力和物質文化，包括由無數次航海經驗中所累積的風向、海相、島嶼和星座知識；由此反思當今南島語族起源的理論，以及展望太平洋世紀的未來。這段人類史上探索地球最後和最偉大的一段的起點，從 *Vaka Moana* 開始：*Vaka* 是船，*moana* 是海，人類遷移的最後一段，離開陸地往海洋擴散，談的就是南島語族。古南島語裡面的船叫做 *wanga*，在臺灣(平埔族)稱為 *moungar*，就是現在萬華一艋舺的地名，也是獨木舟的意思。

研究古南島語系學者對南島起源他們的看法是，應該是長江下游的河姆渡，可是在臺灣有些考古學家認為起源地應該是福建跟廣州這一帶，或是珠江三角洲一帶，因為這地方出來的陶片跟臺灣大部分出土的很像。可是在中國大陸卻找不到南島語言的證據，南島語並不見於今日的大陸東南沿海一帶。南島語言從台灣開始接受不同的聲音與挑戰從相互為證到彼此的驗證從文化交流的對話開始有一個新的對話的開始從吃的鰻魚 *tulha* 甘蔗 *tevus* 稻米 *paday/bugate* 到牛 *gau* 死的 *pacay* 暗的 *cawcaw* 爸爸 *ama* 媽媽 *ina* 名字 *ngadan* 穿線 *cishug* 在交流中找到更多的發現這樣的文化視界形成了共享的道德價值觀；在奠基於資本主義和個人主義的西方和漢人的社會裡，人們追求的是個人財富的累積；但在南島社會中，一個人的成功取決於財富的流動。再者，南島社會的人對財富的概念也許西方不同。

在西方的概念中，個人的財富與知識是個人努力的成果，因此財產是私有的，可自行支配。不過南島社會部落則認為這些來自社會關係組成的網絡，不能獨佔，必須慷慨分享是南島語族的文化視界。

我認為原住民參與台灣國際外交的發展不是工具性而是一個夥伴關係。環太平洋的台灣，因為海洋而吸納了不同的文化。族群與文化的多樣性本是台灣最傲人的南島文化之有形及無形資產，如何保有此特質，並且儘可能以開放的態度對外，吸納世界新思潮並加以轉化，呈現台灣新的文化形貌(cultural configuration)，尊重、包容、共享的多元價值體系，是我們需要開始思考及正視這嚴肅的問題。事實上，人類無形文化資產的保護應該是一個民族，甚至全人類的一種自覺運動。

世居台灣佔人口結構少數的 16 族南島語系的台灣原住民族，向內必須重新反省自我定位，向外採借並學習，融合四大族群的文化優點，形成海國的文化精神(Ethos)，讓台灣的全體住民認同生養的土地，進一步地讓台灣南島文化敞開大門，迎接溝通、歡迎對話，以有自信、特色的容貌挺立在廿一世紀的人類舞台之上。

第二節 建議

一、官方及民間的文化交流的差別

台東縣是台灣南島民族最多族群的地區，台東縣號稱「南島原鄉」(許秀霞 2009)分別有阿美族、排灣族、卑南族、魯凱族、布農族及雅美族(達悟族)及噶瑪蘭族，豐富台東在地的多元文化內容，是舉行南島文化節最佳的地點。南島文化節歷屆雖然都是在台東縣舉行，2012年南島文化節8天活動期間分別在台東市、東河鄉和金峰鄉展開，除了特別重視觀光客到部落體驗原民文化，安排多場南島樂舞表演，包括大溪地、索羅門、馬紹爾等國家原住民樂舞團隊。一般國際性的

活動部份以英語為國際語言¹⁶。

2013年的南島文化節的部落參訪文化體驗，到接近台東市區的部落體驗花環的製作，自稱最愛花環的部落以塑膠花讓大溪地來體驗花環的製作。大溪地的團員回想塑膠花的製作的過程，Jean-Marie Biret說：我們大老遠的來到南島原鄉台東卻來體驗塑膠花的製作方法，我們非常失望，在大溪地皆以自然素材以表示神聖及和在地靈性的結合，意指：歡迎之至。

東帝汶的團員在回國後在facebook的對話中，遭受到冷落及文化歧視，包括東帝汶、馬來西亞及所羅門團員對話內容，提到：

「My suggest is, the people who will accompany the visitors from the different countries they have to loyal and honesty to and not implement the nepotism, as we were facing in Taitung, at the time three of us were very sad because they really discriminated in the terms of the served, like we requested any information from them they don't care and they are really unfair to handle that program they were really happy to serve the west people more than eastern people or Asian people like when we were arrived at our accommodation at first day, Gina was very fine with us but two days later, Gina and some of her friends were like very nervous or they really showing their bet attitude for other guest the Salomon island also facing this things they were chatting to me also like this at the last party that that we were dinner, we provided a national tails symbol for Gina but she is like never known us and at the time some of the Salomon people said that Gina is very different people and the same with other also the Malaysian people also the feeling with us.」

（翻譯：我的建議是：陪伴我們來自不同國家的領隊，必須要對所接待國家的團隊忠誠及尊重，因為這是基本的接待要求，但是我們在台東所面對的卻不是這樣，我們三人那時非常難過，因為領隊所提供的服務品質根本是一種歧視，就像我們要求提供

16英語做部份的翻譯或口譯是一種國際禮儀，但是台東南島文化節主持或翻譯的人員仍然需要對南島文化有基本的認識，避免在開幕的主持儀式上，翻譯人員不懂何謂南島文化？台灣有那幾族？南島語族是指何處？曾經的真實狀況是站上台的外交替代役男說：我只知道主辦單位縣政府叫我擔任翻譯人員，但是我對南島文化一無所知。其實我真的不知道會有這樣的儀式，嚇死我了，我真的不知南島文化是什麼？縣政府的長官說我國外住過應該會翻譯吧？。

一些節目表單，領隊有時置之不理、冷酷不回應，卻會熱烈去服務其他西方團隊(意旨：大溪地法國殖民地，紐西蘭英國殖民地，而冷落了來自我們東南亞的團隊，Gina的朋友不只對他們態度不佳，甚至對所羅門的團隊也是如此，我們在最後的晚宴聊天時被提及到這些感想，惜別晚宴時我們要獻唱一首歌給我們的領隊，可是我們感覺的到這個領隊很像表現出根本就不認識我們，其實我們也聽到馬來西亞的團隊也有相同的感覺。

有受訪者提到：「2013年的南島文化節發生拒絕官方的翻譯人員在台上臨時找部落的人上台協助他說：如果你不懂我的文化，我的語言，那你如何解說我的語言及文化？」

有受訪者提到：我們是來和我的南島同胞文化交流，為何接待的人，不是南島同胞，問到有關南島同胞的居住，人口數及種種多不知道？

二、官方交流上的建議

- (一)台灣代表永續參與太平洋藝術節，並與幾個太平洋地區博物館或美術館合作，邀請部分理事來台訪問，以促進台灣與太平洋博物館的交流。
- (二)澳洲國立大學(ANU：The Australian National University)、太平洋博物館協會(PIMA：Pacific Islands Museums Association)、南太平洋論壇(SPC：South Pacific Forum)著等國際學術單位及組織建立友好之溝通管道。
- (三)加強培育國際文化交流人才之實際參與經驗。
- (四)蒐集博物館、文化中心之籌設、營運管理相關之詳細資料，包括圖書出版品、影像等，匯集編撰成冊，提供相關單位如南島文化園區籌設及博物館經營管理之重要依據。
- (五)建立國際人脈藉以促進合作交流之機會，高雄市立美術館與法屬新喀里多尼亞堤堡文化中心及大溪地博物館已建立初步合作共識，中央機構可在此難得

契機下推波助瀾，提供專案經費補助，使此合作共識落實為具體可行之國際文化交流專案。

(六)建議主管全國文化事務的的行政院文化建設委員會，建立一個資訊平台，對台灣專業組織與文化機構提供長期性的支持，有系統有組織的方式參與南島的博物館國際會議。

三、民間交流上的建議

(一)語言：南島語族之間主要的共同溝通用語為英文，而在可預見的未來，似乎還會維持這種情況。對大洋洲的大多數南島語族而言，英語是他們的國際語言，亦發展南島互動也很可能得使用英語。

(二)文化關係：隨著可消費所得的增加，和旅遊及通訊的快速改良，文化節已在世界上如雨後春筍般興盛起來。開始於 1972 年的太平洋藝術節〈the Festival of Pacific Arts〉每四年一度在不同的太平洋群島國家舉行，頗為成功。在那之後，相同的區域內出現了美拉尼西亞文化節〈Melanesian Cultural Festival〉〈第一屆於 1999 年在所羅門群島舉行〉、密克羅尼西亞文化節〈Micronesian Cultural Festival〉、每年於紐西蘭舉行的太平洋節〈Pasifika Festival〉、玻里尼西亞音樂節〈Polynesian Music Festival〉〈將在薩摩亞舉行〉，南太平洋小姐選拔或南島語族小姐選拔等等。

(三)姊妹市：與台灣締結姊妹市的國家中，關係最親密的大概是帛琉，再來是所羅門群島、及菲律賓建立南島姊妹市。

(四)教育：華語的學習在太平洋群島一個重要的課題，極少太平洋群島的學生會說華語，然而華語是整個南島區域內十分重要的語言，需要更多人學習，而台灣的原住民生正可提供所需的協助。交換高中生也是一個可能，薩摩亞的專科美國學校有提供直升美國的專科，在全世界頗有建樹。

(五)研究：許多的研究機構、主要或至少把太平洋群島區域作為重要研究的焦點。台灣和個別台灣人與大不分〈但非全部〉的其他南島國家，參加了幾個亞太組織，包括環太平洋大學協會〈Association of Pacific Rim Universities〉、太平洋關懷學者委員會〈Asia-Pacific Coordinating Committee for NGOs〉，還有其他台灣外的許多組織，其中有項很重要的，是高雄創辦的亞太公共事務論壇台北利氏學會可以從田野到數位圖書館特別強調南島語言的口述傳統的收集文件彙整成為庫存、索引、分類、檢索、服務和評估這個概念點出了新的數位圖書館，已建立太平洋學會網絡成員心目中的數位典藏。

(六)全球暖化、氣候變遷及土地、水源相關政策與問題：南島民族所有傳統的制度都是設計以適合生計生活、低變動、商業少、無文字、以及紀錄邊界和土地權在關島夏威夷新喀里多尼亞、紐西蘭和北馬里亞納群島中，大部分原住民的土地很久以前就都讓渡轉了，多半是給歐洲的移民已經有要求將這些土地歸還給原民主後代的努力，也已然實現於其他地區。未來的挑戰在設法確保南島人民對足夠的土地，能有權控制及使用，即使他們需要土地和對土地的利用方式，與歐洲人和亞洲人有很大的差異，即使後兩者很難理解為何南島民族那麼的需要土地。

(七)志工服務：建議臺灣原住民族的大專學生，參與全球志工服務，如聯合國志工服務，多是派駐到南太平洋地區服務，促進南島民族工作交流學習。

(八)自願組織〈NGOs 非政府組織〉：日本的非政府組織一直是創造非政府組織和太平洋群島間關係的帶頭者。我知道有 56 個日本非政府組織專門處理與太平洋群島相關事務，無論是單一國家，如柬埔寨等，或是整個大洋洲(全球志工 global volunteers)及打工度假〈working holiday〉等等，讓南島語族的青年子弟，在各個時間趕搭這樣子的列車參與文化保存研究的貢獻。

(九)商業關係與工作：漁業台灣是太平洋群島海域中最活躍捕魚的國家之一。

2008 年在薩摩亞太平洋藝術節，台灣組團的團體團員共計 9 人，在薩摩亞的期間，台灣團體代表台灣的南島語族。但是勢力單薄，想像其他的南

島語族團體，動員上百人甚至專機搭載，在那個期間，台灣的漁會卻發揮了台灣同胞愛，協助了所有的太平洋藝術的各種事項，包括攤位的照顧、參與活動美食的製作，這是台灣在參與國際活動時可以考慮的另外一個資源。斐濟的林業，大部分由台灣的排灣族人負責經營，它在整個南太平洋開闢了更多的商業領域，包括美髮業這樣子的一個資源，也是可以作為南島民族在商業模式及工作合作的一個夥伴關係。

(十)宗教：太平洋群島南島語族間主要的宗教為基督教，台灣原住民的宗教信仰以基督教人口最多，因此可以宗教的交流為增進台灣與南太平洋文化交流選項。

(十一)文化藝術外交：外交本質上是一種政治活動期需要充足資源和高超技藝，其主要目標是確保國家在部訴諸武力政治或法律的前提下保證其對外政策目標的實現包括收集情報，筆者認為台灣在太平洋群島進行外交工作時，南島傳承及南島語族的相關連至為重要，但南島語族的人民間有種連結，這種連結是外交關係複雜繩結中的一環，不應該因為政治因素過度被陳述，應是以南島語族文化交流為第一要素，才是文化外交的上策。

民間的非政府以及非營利組織文化交流，實屬文化外交政策下其中一種運行方式與過程，透過音樂、舞蹈、戲劇、文學等藝術形式呈現，科技醫學的學術觀摩與教學，或者藉由媒體語言文字的傳遞，甚至使用服裝，建築美食等生活方式傳達各族群之文化特質傳統與精神達到文化族群間的交流。其他特殊的合作方式，如共同舉辦雙年展，以藝術節為文化交流媒介，如大溪地博物館及臺灣史前文化博物館合作的南島文化跨越與連結國際攝影展等，時為當地文化政策中進行交流之最顯著及成功的方式。

參考文獻

文化部

- 2012 南島民族起源地。網路資料：<http://www.ianthro.tw/p/46>。
2013 原住民族文化振興發展第2期6年計畫之政策效益評估與分析委託研究案期末報告書。

王文賓

- 2010 達魯瑪克部落青年會所：以大南社會所任先民先生的調查。達魯瑪克部落報。

王美青

- 2004 魯凱族。台北：國立台灣史前文化博物館。

王瑤芬

- 2001 人類學與飲食文化。中國飲食文化基金會會訊 17(4)：23-29。

中村孝志

- 1933 1655 年的臺灣東部地方集會。臺灣風物 43(1)：155-168。

史明

- 1980 台灣人四百年史。美國加州：蓬島文化公司。

毛敬智

- 2006 教育做為原住民部落「社區總體營造」的可能與侷限性：以達邦國小為例。世新大學社會發展研究所碩士論文。

任先民

- 1956 魯凱族大南社的會所。中央研究院民族學研究所集刊 1：141-161。

巴唐志強

- 2009 東魯凱族 bekas(跑步)文化之研究。網路資料：<http://conference.masalu.org.tw/webadmin/upload/1-1%>。

古馥維

- 2013 達魯瑪克部落國 kapaliwa 拜訪與分享活動之研究、讓世界看見 Taromak：「Sanga—飛舞的勇士」特展開展感言。

台東縣政府

- 2001 台東縣史人物篇。台東：台東縣政府文化局。

呂紹理

- 2005 展示台灣：權力、空間、與殖民統治的形象表述。台北：麥田。

呂煒琳

- 2013 飲食文化與觀光客重遊意願關係之研究：以客家飲食為例。文大商管學報 18(2)：1-24。

李王癸

- 1998 台灣南島民族的族群與遷徙』常民文化出版，台北。
1999 南島語系與台灣原住民。1999 台東南島文化節演講。

- 2005 2005 年台美基金會年刊人文科學獎獲獎感言。
- 2011 台灣南島民族的族群與遷徙。臺北：常民文化。
- 李富美、顏妙桂
- 2008 異地「雙交」：以符號互動論談蘭嶼文化旅遊中的主客關係。公民訓
育學報 19：55-81。
- 李素馨、侯錦雄
- 1999 休閒文化觀光行為的規範：以原住民觀光為例。戶外遊憩研究
12(2)：25-38。
- 佐佐木高明等
- 2013 文明凝視下的地方生活：魯凱族社會文化之研究論文集。台北：中
央研究院民族學研究所。
- 邱馨慧
- 2010 十七世紀臺灣原住民社會文化研究：以 Siraya 與 Favorlangh 為例。
人文與社會科學簡訊 13(3):106-111。
- 袁祖銘
- 2011 重回卡八里瓦舊部落。原民雜誌 83：64-74。
- 原住民族委員會
- 2015 魯凱族(Rukai)起源傳說。台北：原住民族事務委員會。
- 原教界
- 2011 紐西蘭毛利教育傳真。原住民族教育情報誌 39 號。
- 紀駿傑
- 1998 從觀光原住民到原住民自主的觀光。載於中華民國戶外遊憩學會編，
原住民文化與觀光休閒發展研討會論文集。
- 胡家瑜
- 2005 博覽會與臺灣原住民：殖民時期的展示政治與「他者」意象。國立臺
灣大學考古人類學刊 62：3-39。
- 胡嘉玲
- 2002 博物館與原住民文化再現：順益台灣原住民博物館部落結合特展分
析。國立臺灣師範大學社會教育研究所碩士論文。
- 高淑清
- 2008 質性研究的 18 堂課：首航初探之旅。台北：麗文文化。
- 許功名
- 1991 魯凱族的文化與藝術。台北：稻香出版社。
- 2004 原住民藝術與博物館展示。台北：南天。
- 許秀霞
- 2009 逐鹿傳說：東臺灣文化地誌。台東：臺東大學出版。
- 許婉瑜、劉炯錫
- 2009 達魯瑪克部落糯米團永續採集之研究。台東大學原住民自然人文學報

1：1-65。

郭佩宜

- 2012 煙火式田野？太平洋人類學家@太平洋藝術節。網路資料：<http://guavanthropology.tw/article/3189>

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

- 1935 台灣高砂族系統所屬の研究。台北：台北帝國大學土俗人種研究室。

孫大川

- 2010 久久酒一次。台北：張老師出版社。

張育銓

- 2011 族群觀光就對觀光人類學的貢獻與限制。觀光休閒學報 17(1)：25-48。

張獻文

- 2011 淺談台東地區原住民部落觀光產業。台灣立報2011年8月5日。

張馥

- 2013 台灣製造：毛利人台灣尋根。自由時報 2013年12月10日。

陳文德

- 2014 文化產業與部落發展：以卑南族普悠瑪(南王)與卡地布(知本)為例。考古人類學刊 80：103-140。

陳玉美

- 2009 台灣是南島的原鄉嗎？器物、文化與人：以南島語族的討論為例。歷史月刊 199(8)：34-40。

陳永龍

- 1994 觀看、地方自主性與社會權力：試論觀光互動過程中的看與被看。山海文化 2：47-51。

陳其南

- 2011 從台灣給世界的禮物說起。網路資料：www.btcc.org.tw/web/94tc/2010101.pdf

陳秀如、李明聰

- 2007 原住民觀光對遊客之吸引力與遊客滿意度研究：以南島文化節為例。國立高雄應用科技大學觀光管理系研討會論文集。

陳毅峰、張瑋琦

- 2009 由殖民的延續到發展的策略：台灣原住民觀光的歷史剖析。第一屆發展研究年會論文集，國立政治大學國家發展研究所主辦，台北：國立政治大學國家發展研究所，2009年11月29日。

黃心宜

- 1997 南勢阿美的野蔬世界。山海文化雙月刊 17：7-37。

葉秀燕

- 2013 「日常」與「非常」：花蓮原住民觀光飲食中「原味」的文化想像與

展演政治。收錄於 2013 全國原住民族研究論文發表會入選論文集。
頁 373-396。

曹峰

1996 太平洋島嶼的智慧。台北：國際村文庫書店。

童元昭

2009 群島之洋人類學的大洋洲研究。台北：商務。

喬宗忞

1990 魯凱族的經濟變遷與社會階層制度：以霧台鄉大武村為例。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

2001 臺灣原住民史：魯凱族史篇。南投：臺灣省文獻委員會。

莊效光

2002 魯凱族 Taromak 部落傳統領域內植群生態與植物利用之研究。國立屏東科技大學熱帶農業研究所碩士論文。

郭佩宜、王嵩山

2014 南島文化形式的再現 新喀里多尼亞的「提堡文化中心」之例。國立自然科學博物館簡訊 171：2。

畢恆達

1998 社會研究的研究者與倫理。收錄於嚴祥鸞編，研究倫理：危險與秘密，頁 31-91。台北：三民。

臧振華

2012 南科考古發現的稻米與小米兼論相關問題。中國飲食文化 8(1)：1-24。

蔡志偉

2007 台灣的南島民族外交。臺灣國際研究季刊 3(3)：161-186。

經典雜誌編

2003 發現南島。台北：經典雜誌。

黃國超

2003 原住民觀光與社區自主權：泰雅族鎮西堡部落發展生態旅遊之研究。原住民教育季刊 31：27-43。

黃俊秀

2012 古老智慧永續未來：地球憲章十周年。主婦聯盟 242 期會訊。

衛惠林

1963 魯凱族的親族組織與階級社會。中國民族學報 3：67-83。

劉炯錫

1999 從飲食文化談原住民生態永續收穫。原住民教育季刊 20：60-70。

2000 台東縣卑南鄉魯凱族達魯瑪克部落傳統有用植物之調查研究。東台灣原住民民族生態學論文集，台東：東台灣研究會。

2005 從文化重建到生態社區，南島社大陪伴原住民部落的回顧與前瞻。第

三屆淡江大學國際生態論述會議論文集。淡江大學英文系主辦。
2005年5月28日。

劉炯錫、林得次、趙川明

1997 山林的子民：達魯瑪克文化手冊。臺東：臺東縣卑南鄉東村社區發展協會。

劉璧榛

2010 從部落社會到國家化的族群：噶瑪蘭人 qataban(獵首祭／豐年節)的認同想像與展演。台灣人類學刊 8(2) :37-83。

鄭政誠

2005 認識他者的天空：日治時期原住民觀光行旅。台北：博揚。

鄭瑋寧

2000 人、家屋與親屬：以 taromak 魯凱人為例。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

2009 親屬、他者意象與「族群性」：以 Taromak 魯凱人為例。東台灣研究 12:27-68。

鄭懿瀛

2009 八七水災。網路資料：<http://km.moc.gov.tw/myphoto/show.asp?categoryid=36>。2015年5月27日。

蘇碩斌

2006 觀光/被觀光：日治臺灣旅遊活動的社會考察。台灣社會學刊 36：167-209。

謝繼昌

1963 臺東縣大南村魯凱族社會組織。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

謝世忠

1994 山胞觀光。台北：自立晚報。

1968 台東縣大南村魯凱族社會組織。國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。

蕭肅騰

2003 日治時期台灣殖民觀光意象之解構。嘉義：南華大學亞太研究所碩士論文。

侯錦雄、李素馨、歐雙磐、王乃玉

2010 野菜共和國：另類文化景觀的參與式營造。

Geertz, Clifford

1973 The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books.

Anderson, Benedict

1991 Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of

Nationalism. London: Verso. p. 224.

Diamond, Jared

1998 槍炮·病菌與鋼鐵：人類社會的命運。王道還、廖月娟譯，台北：時報。

2002 Heritage Identification, Conservation and Management. Melbourne: Oxford University Press.

Bellwood, Peter

2007 Review Feature: First Farmers the Origin of Agricultural Societies. Cambridge Archaeological Journal 17(1):87-109.

Bellwood, Peter

2009 The Dispersals of Established Food-producing Populations: (Rethinking the origins of Agriculture), Current Anthropology 50(5):621-708.

Burns, Peter M.

2001 Brief Encounters: Culture, Tourism and the Local-Global Nexus. In Tourism in the Age of Globalisation. Walab Salah and Chris Cooper, eds. Pp. 290-305. London: Routledge.

Butler, Richard and Hinch, Tom

1996 Tourism and Indigenous Peoples. London: International Thomson Business Press.

Crick, Malcolm

1989 Representations of International Tourism in the Social Sciences: Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility. Annual Review of Anthropology 18:307-344.

Fields, Kevin

2002 Demand for the Gastronomy Tourism Product: Motivational Factors. In Tourism and Gastronomy. Hjalager, A., Richards, G. eds. Pp. 37-50. London: Routledge.

David Crystal

2001 語言的死亡。台北：貓頭鷹出版社。

2003 Behind the Smile: The Working Lives of Caribbean Tourism. IN: Indiana University Press.

Greenwood, Davydd J.

1982 Cultural Authenticity? Cultural Survival Quarterly 6(3):27-28.

Hall, Michael C.

1992 Hallmark Tourist Events. Impacts, Management and Planning. London: Belhaven Press.

Hayano, David M.

2001 Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects. In Ethnography.

- A. Bryman ed. Pp. 75-85. London: Sage.
- Hinch, Thomas, and Richard Butler, R.
1996 Indigenous Tourism: A Common Ground for Discussion. London: Thomson Business Press.
- Hjalager, Anne-Mette and Magda Antoniolli Corigliano
2000 Food for Tourists – Determinants of an Image. *International Journal of Tourism Research* 2(4):281-293.
- Hipwell, William T.
2007 Taiwan Aboriginal Ecotourism: Tanayiku Natural Ecology Park. *Annals of Tourism Research* 34:876-897.
- Kemmis, Sheila
1981 Action research in Prospect and Retrospect. In *The Action Research Reader*. S. Kemmis, C. Henry, C.Hook, & R.McTaggart, Eds. Pp.11-31. Geelong, Australia: Deakin University Press.
- Kiwasaki, Lisa
2000 Ethnic Tourism in Hokkaido and the Shaping of Ainu Identity. *Pacific Affairs* 73(3):393-412.
- Lassiter, Luke Eric
2010 Invitation to Anthropology(歡迎光臨人類學)。郭禎麟等譯，台北：群學。
- Laxson, Joan D.
1991 How “We” See “Them” : Tourism and Native Americans. *Annals of Tourism Research* 18:365-391.
- Li, Paul Jen-kuei.
2006 Numerals in Formosan languages. *Oceanic Linguistics* 45(1):133-152.
- Linnekin, Jocelyn
1997 Consuming Cultures: Tourism and the Commoditization of Cultural Identity in the Island Pacific. In *Tourism, Ethnicity, and the State in Asian and Pacific Societies*. Michel Picard and Robert E. Wood, eds. Pp. 215-250. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Luke, Martell
2010 *The Sociology of Globalization*. London: Polity Press.
- Macleod, Donald V. L.
2004 *Tourism, Globalization, and Cultural Change: An Island Community Perspective*. Buffalo: Channel View Publications.
- Malinowski, Bronislaw
1922 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. London:

Routledge and Kegan Paul.

Mead, Hifini Moko

2003 Tikanga Maori Living by Maori Values. Huia Publishers.

McIntosh, Robert W., Charles R. Goeldner, J.R. Brent Ritchie

1995 Tourism: Principles, Practices, and Philosophies. New York: John Wiley & Sons.

Nash, Dennison

1978 Tourism as a Form of Imperialism. In Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism. Valene L. Smith Eds. Pp.33-47. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Nash, Dennison

1981 Tourism as an Anthropological Subject. Current Anthropology 22(5):461-481.

Pollock, Nancy

1999 食物：南島語族間的文化橋樑。台東南島文化節學術演講合輯。台東：台東縣政府。

Richter, Linda K.

1989 The Politics of Tourism in Asia. Honolulu: University of Hawaii Press.

Salazar, Noel B. & Nelson H.H. Graburn

2014 Tourism Imaginaries: Anthropological Approaches. Oxford: Berghahn.

Smith, Melanie

2003 Issues in Cultural Tourism Studies. London: Psychology Press.

Throsby, David C.

2003 Determining the Value of Cultural Goods: How Much (or How Little) Does Contingent Valuation Tell Us? Journal of Cultural Economics 27(3-4):275-285.

Torbert, William

1972 Learning from Experience: Toward Consciousness. New York: Columbia University Press.

Urry, John

2007 The Tourist Gaze(觀光客的凝視)。葉浩譯。台北：書林出版。

Walter, Julian A.

1982 Social Limits to Tourism. Leisure Studies 1:295-304.