

太魯閣國家公園原住民文化盤點
及口述歷史之研究

內政部營建署太魯閣國家公園管理處委託研究報告

中華民國九十五年十二月





PG9503—0701

095—301020400G—1003

太魯閣國家公園原住民族文化盤點 及口述歷史之研究

受委託者：中華民國台灣原住民族文化發展協會

研究主持人：孫大川

研究助理：吳雪月、昝日羿・吉宏

內政部營建署太魯閣國家公園管理處委託研究報告

中華民國九十五年十二月

目次

表次	III
圖次	X
摘要	XI
第一章 緒論：目的、方法與文獻清點	1
第一節 緣起、目的與方法	1
第二節 太魯閣國家公園與原住民	3
第三節 文獻清點	7
第二章 傳統領域與部落遷徙	13
第一節 三處考古遺址與太魯閣族群傳統領域	13
第二節 太魯閣族群的系譜調查	19
第三節 太魯閣族的部落遷徙史	25
第三章 神話傳說	51
第一節 神話中的感性寓意	52
第二節 併融宇宙規範與現實處境的神話思維	75
第四章 歲時祭儀與民俗生活	79
第一節 太魯閣族的歲時祭儀與祖靈信仰	79
第二節 太魯閣族的現代宗教與信仰生活	99
第三節 太魯閣族的民俗生活與部落營造	101
第五章 民族動植物與傳統生態智慧	107
第一節 傳統生態智慧的定義	109
第二節 民族植物	111
第三節 民族動物	131
第六章 部落資產與太魯閣國家公園	143
第一節 太魯閣族部落文化協會組織	143
第二節 太魯閣族傳統文化產業	156
第三節 太魯閣族部落文化資產與國家公園	159

第七章	結論及建議事項	161
第一節	結論	161
第二節	建議	162
附錄一	耆老訪談紀錄	165
附錄二	歷史照片	203
附錄三	文化盤點地圖及清單	227
附錄四	文獻分類清單	233
附錄五	祭儀歌謠之採錄與記譜	255
參考書目		259

表 次

表一	人類學界對泰雅族的一般分類	20
表二	廖守臣對泰雅族的分類	23
表三	2004 太魯閣族正名後的行政分類	25
表四	家族部落化演變概況表	30
表五	太魯閣族傳統醫療概念圖	84
表六	太魯閣族傳統社會中人與祖靈的關係概念	86
表七	太魯閣族刺鯨儀式結構圖	91
表八	秀林鄉鄉內協會工作室芳名錄	153
表九	秀林鄉各村發展協會芳名錄	155

圖 次

圖一十九世紀末期太魯閣族住區範圍界線全區圖	17
圖二泰魯閣族的聖山 kIbiyun 奇萊北峰	27
圖三 太魯閣族傳統住區全圖	29
圖四 內太魯閣北區部落遺址現況圖	30
圖五 Tpdu (天祥) 周邊地區現況圖	44
圖六 太魯閣族部落遷徙全區圖	46
圖七 木瓜溪流域 Btulan 地區現況圖	50
圖八 位於白石山上的牡丹岩 pusu btunux (神石) 遠照圖	52
圖九 奇萊北峰:太魯閣族人祖先流傳的聖山	53
圖十 太魯閣族的傳統醫療以竹管的黏與落, 象徵人與族靈連結關係	59
圖十一太魯閣族殺豬祭祀祖先, 以祈福解厄, 免除子孫的災難	59
圖十二太魯閣族的文化祭儀活動場上, 一個明顯的彩虹圖案, 象徵族人與祖靈連結的 Hakaw utux (靈橋)	61
圖十三 象徵祖靈紋路的 Btasan	66
圖十四 2000 年秀林鄉太魯閣祖靈祭	80
圖十五 木瓜溪流域部落人文生態現況	104
圖十六 木瓜溪流域沿岸石壁上的竹橋	104
圖十七 山胡椒	114
圖十八 土肉桂	115
圖十九 山蘇	115
圖二十 黃藤	115
圖二十一 食茱萸	116
圖二十二 月桃	116
圖二十三 山萵苣	117
圖二十四 過溝菜蕨	117

圖二十五	腎蕨	118
圖二十六	昭和草	118
圖二十七	龍葵	118
圖二十八	糯米糰	119
圖二十九	三腳柱	119
圖三十	野牡丹	120
圖三十一	構樹	120
圖三十二	杜虹	120
圖三十三	五節芒	121
圖三十四	山棕	121
圖三十五	洋落葵	122
圖三十六	生薑	122
圖三十七	秋海棠	122
圖三十八	樹薯	123
圖三十九	九芎	123
圖四十	月橘	124
圖四十一	白茅	124
圖四十二	楓樹	125
圖四十三	筆筒樹	125
圖四十四	苧麻	126
圖四十五	相思樹	126
圖四十六	無患子	127
圖四十七	姑婆芋	127
圖四十八	羅氏鹽膚木	128
圖四十九	桂竹	129
圖五十	愛玉子	129
圖五十一	臺灣魚藤	129

圖 五十二	兔兒菜	130
圖 五十三	冇骨消	130
圖 五十四	小米	131
圖 五十五	樹豆	131
圖 五十六	白面鼯鼠	137
圖 五十七	台灣野豬	137
圖 五十八	山羌	138
圖 五十九	台灣獼猴	138
圖 六十	台灣條紋松鼠	139
圖 六十一	烏頭翁	139
圖 六十二	黃裳鳳蝶	140
圖 六十三	環頸雉	140
圖 六十四	黃嘴角鴉	140
圖 六十五	大白斑蝶	141
圖 六十六	赤尾鮎吞食貢德氏赤蛙	141
圖 六十七	食蛇龜	141
圖 六十八	貢德氏赤蛙	141
圖 六十九	斯文豪氏赤蛙	141
圖 七十	黃裳鳳蝶	141
圖 七十一	黃嘴角鴉	141
圖 七十二	腹斑蛙	141
圖 七十三	褐樹蛙	141
圖 七十四	黑枕藍鶺鴒	141
圖 七十五	細額沼蝦	142
圖 七十六	寬頰禿頭鯊	142
圖 七十七	大口湯鯉	142
圖 七十八	灰喉山椒鳥	142

圖	七十九	巢鼠	142
圖	八十	台灣葉鼻蝠	142
圖	八十一	台灣波紋蛇目蝶	142
圖	八十二	褐樹蛙	142
圖	八十三	秀林鄉可樂文化傳承協進會在 2002 年辦理第二屆彩虹節祖靈祭之主席台現場	145
圖	八十四	秀林鄉可樂文化傳承協進會在 2002 年辦理第二屆彩虹節之祭祀祖靈現場	147
圖	八十五	花蓮縣秀林鄉同禮部落自然生態自治協進會在太魯閣部落辦理箭筍季實況	147
圖	八十六	花蓮縣秀林鄉同禮部落自然生態自治協進會在太魯閣部落辦理箭筍季實況	147
圖	八十七	同禮協會在太魯閣峽谷音樂會的樂舞演出實況	147
圖	八十八	同禮協會在布洛灣台地的樂舞演出實況	147
圖	八十九	位在富世村的日治時期駐在所，經協會以傳統工法整修，成為富世村部落示範區	148
圖	九十	田貴芳理事長在 Sidagan 踏查部落遺跡實況	148
圖	九十一	花蓮縣秀林鄉慕谷慕魚護溪產業發展協會規劃推動木瓜溪之清水溪流域人文生態廊道圖	151
圖	九十二	2002 年水源村祖靈祭，由胡清香指導進行祭儀活動	152
圖	九十三	2002 年水源村祖靈祭典現場一景	152
圖	九十四	2002 年水源村祖靈祭典，大會歡樂迎賓舞蹈實況	153
圖	九十五	2002 年水源村祖靈祭典，胡清香在祭典後留影	153
圖	九十六	在祭典展演場編織體驗區的太魯閣族婦女	156
圖	九十七	太魯閣族傳統編器 brunguy	158
圖	九十八	太魯閣族傳統竹罐 tutux qsiya	158
圖	九十九	太魯閣族傳統工作刀具	159

圖 一〇〇	太魯閣族獵頭刀	159
圖 一〇一	白石山牡丹岩	203
圖 一〇二	白石山牡丹岩近照	203
圖 一〇三	白石山牡丹岩底部，族人祭拜的遺跡	203
圖 一〇四	從木瓜溪上源往下探照群峰的山水景象	203
圖 一〇五	立霧溪上游山區圖	204
圖 一〇六	立霧河流域太魯閣族部落住區圖	204
圖 一〇七	立霧溪上游 Tpuqo 部落遺址	205
圖 一〇八	立霧溪上游 Kbayan 部落遺址	205
圖 一〇九	立霧溪上游 Rusaw、Swasal 部落遺址	206
圖 一一〇	木瓜河流域巴托蘭地太魯閣族部落遺址現況	206
圖 一一一	太魯閣族鯨面老人圖片	207
圖 一一二	太魯閣族獵頭服飾	208
圖 一一三	在展演場上的編織	208
圖 一一四	編織的婦女	208
圖 一一五	穿著傳統服飾的太魯閣族婦女	208
圖 一一六	太魯閣傳統服飾一	209
圖 一一七	太魯閣傳統服飾二	209
圖 一一八	太魯閣傳統服飾三	209
圖 一一九	太魯閣傳統服飾四	209
圖 一二〇	掛在家裡的鹿角配飾	210
圖 一二一	太魯閣族傳統弓箭	210
圖 一二二	木槍 snbrangan	210
圖 一二三	太魯閣族獵頭祭	210
圖 一二四	狩獵前的牲祭儀式	211
圖 一二五	狩獵回來宰殺山豬	211
圖 一二六	Tukan 背薪架	211

圖	一二七	snbrangan 木槍	211
圖	一二八	傳統醫療竹管療具 daran	212
圖	一二九	傳統醫療儀式一	212
圖	一三〇	傳統醫療儀式二	212
圖	一三一	傳統醫療儀式三	212
圖	一三二	農耕用具	213
圖	一三三	農耕用具：背籠	213
圖	一三四	傳統時代農耕用具	213
圖	一三五	婦女製作米糕	213
圖	一三六	太魯閣族人參加作戰的高砂義勇軍	214
圖	一三七	太魯閣族人參加南洋作戰的高砂義勇軍，出發前的情況	214
圖	一三八	日治時代在太魯閣族住區設置的日本神社	214
圖	一三九	日治時代的 Btakan 駐在所	214
圖	一四〇	西拉崗駐在所（今布洛灣山區）	215
圖	一四一	溪畔駐在所	215
圖	一四二	三棧駐在所（今三棧部落）	215
圖	一四三	德布閣駐在所	215
圖	一四四	真耶穌教會在太魯閣地區第一個教會：可樂真耶穌教會	216
圖	一四五	銅門天主教會	216
圖	一四六	可樂真耶穌教會教員講習會	216
圖	一四七	前省議員陳學益一家人	217
圖	一四八	銅門村榕樹路早期的路況	217
圖	一四九	族人早期在林班地工作狀況	217
圖	一五〇	五〇年代銅門國民小學的溜滑梯上的欄杆	217
圖	一五一	早期太魯閣族婦女在部落練習傳統舞蹈情形	218
圖	一五二	1991 年布洛灣文化活動	218
圖	一五三	1956 年國小畢業生合影照片	218

圖 一五四	七〇年代的鯉魚潭地標	218
圖 一五五	七〇年代，太魯閣族在秀林國小辦理第一次文化活動	219
圖 一五六	2000 年祖靈祭典，耆老擔任祭典頭目	219
圖 一五七	2000 年祖靈祭典祭祀現場	220
圖 一五八	2003 年祖靈祭典現場	220
圖 一五九	清水發電廠	221
圖 一六〇	銅門發電廠	221
圖 一六一	立霧溪口	222
圖 一六二	立霧溪	222
圖 一六三	砂卡礑溪	223
圖 一六四	溪畔發電廠	223
圖 一六五	三棧溪	224
圖 一六六	三棧社區之一	225
圖 一六七	三棧社區之二	225
圖 一六八	秀林鄉銅門村	226
圖 一六九	秀林鄉富世村	226
圖 一七〇	太魯閣族部落	227
圖 一七一	太魯閣族部落遷徙路線圖	227
圖 一七二	太魯閣族部落遺址：Duyung 部落現況	228
圖 一七三	太魯閣族部落：Kbayang 部落現況	228
圖 一七四	太魯閣族部落：Kbayang 部落現況	229
圖 一七五	太魯閣族部落：Mehiyang	229
圖 一七六	太魯閣族 Btulan 地區部落踏堪路線圖	230
圖 一七七	太魯閣族 Btulan 地區部落全區圖	230
圖 一七八	太魯閣族木瓜溪流域銅門村落及其周邊現況	231
圖 一七九	太魯閣族木瓜溪流域 Btulan 部落及其週邊現況	231
圖 一八〇	太魯閣族木瓜溪流域 Skahing 部落及其週邊現況	232

摘要

關鍵詞：太魯閣國家公園、文化盤點、文獻清點、口述歷史、部落遷徙

本研究主要是針對近二十年來太魯閣國家公園內，與原住民相關事物的文化盤點；並透過耆老口述歷史的記錄與整理，突顯國家公園內豐富的歷史人文風貌，見證人與自然可以達到的和諧關係。一方面作為太魯閣國家公園設立二十周年的回顧，另一方面也可以作為未來「公園」與「原住民」新伙伴關係的起點。

我們在第一 chapter 說明了本計劃的目標與方法，並先進行一九八六年之後與太魯閣國家公園有關的文獻清點。除評述若干重要研究案的成果與論點外，也對二十年來研究議題的發展，對照太魯閣國家公園、大社會演變趨勢與原住民自主意識的提升，指出不同階段的研究旨趣。附錄部份，我們還將文獻依性質、項目分類歸目，方便檢索。

第二章我們重新踏查了太魯閣族群的傳統領域與部落遷徙。本章除消化前人的研究成果外，大量運用耆老口述和新近傳統領域調查的發現，配合衛星定位及電腦圖繪的技術，更清楚地呈現太魯閣族人遷徙、分化的時空交錯影像。同時，我們也初步完成了太魯閣族群的系譜調查。

第三章我們以口述資料為主，分別展示、分析太魯閣族人之起源神話、遷徙傳說、祖靈傳說、巨石傳說、紋面傳說、巨人傳說、射日神話以及動植物傳說等，並進一步探討其感性寓意及其獨特之神話思維。

第四章我們先介紹了太魯閣族的歲時祭儀和祖靈信仰，理解太魯閣人傳統社會中倫理規範的模式；接著討論當代太魯閣人信仰生活的變遷，側重她與基督宗教的接合。最後，則透過近十年來原住民文化祭儀的復振，觀察其與日常生活、文化觀光與部落營造間的互動、發展。

第五章我們論述了太魯閣族民族動、植物所隱含的生態智慧，也展望其可能的加值潛力。第六章我們也調查、整理了目前太魯閣國家公園周邊部落的社會組織、民間社團與文化產業，作為未來互動、互利的基礎。結論（第七章）中，我們除了綜合研究的成果，也提出若干具體後續研究的建議。謹供參考。

附錄部份，大致按照原企劃的要求呈現，皆相當具體、實用！

Abstract

Keywords: Taroko National Park, Culture Collection, Literature Catalogue, Oral History, Tribe Shifting

The main proposal of this research is based on the Taroko National Park culture development within recent 20 years such as the native resident culture collection, and orally historical the recording and reorganization. Therefore, observers with the harmonious relations naturally may achieve and enrich the historical humanities style of the Taroko National Park. On the one hand, it sets up the 20th anniversary to review the Taroko National Park; on the other hand, it is also a new partnership beginning between "Park" and "native resident" in the coming future.

We have explained the plan goal and the method, which is to collect some related historial literature after the year of 1986 about Taroko National Park ,in the first chapter. Besides narrating comments which certain important research documents with the achievement and the argument, also we have discussed in the subject of the development for 20 years. By comparing Taroka National Park with the social evolution tendency and the native resident realization awakens independently, we have pointed out the research interests in different stage. In the appendix, we have also cataglized the documentations by its classification, characters, and facilitates for convenient searching.

We have reinvestigated the traditional domain and the tribe moving action of the Taroko National Park in the second Cahpter. In this chapter, by combining with the previous research results research results, utilizing a large amoun of oral historial infomratio and the traditional domain investigation discovery, so the shifting action and relocated area of Taroko native resident

can be showed as image clearly with the coordination satellite positioning and the computer chart drew. At the same time, we have also completed to initialize the group difference investigation about Taroko native resident.

In the third chapter, the contents is mainly based on oral historial information, and separately demonstrates and analyze Taroko ancesters with myth origins in the megalith, the grain stone, the sun shooting, and so on. In addition, we have mentioned further discusses about its perceptual implication and the unique myth thought.

In the chapter four, We first introduced sacrificial offering and the ancestor belief of Taroko natives to understand the traditional society ethics standard pattern, and discusse contemporary life vicissitude and alone with the Christ religion joint. Finally, we penetrate the native residents' culture revolution in the sacrificial offering, inspire, daily life, the structure of their tribes build and interactions for the near ten year.

We have elaborated and discussed the Taroko natives' knowledge in animal and natural plants to its possible potential value in the chapter five. In the chapter six, we have investigated and reorganized the present peripheral tribe's social organization of Taroko natives additionally. The folk mass organization and the cultural industry interacts the mutually beneficial foundation as the future. As conclusion (in chapter seven), we not only have excepted synthetic study achievement, but also have put forward research proposals with certain specifically following. Sincerely supplies the reference.

In the appendix, approximately defers to the original planning which requests to quite concrete and be all practical!

第一章 緒 論：目的、方法與文獻清點

第一節 緣起、目的與方法

一、研究緣起

太魯閣國家公園管理處成立於 1986 年 11 月，在台灣全島先後成立的國家公園當中，位於花蓮縣境內的太魯閣國家公園，是佔地最遼闊且以峽谷景觀聞名於世的國際景點。其實除了大理石峽谷的宏偉瑰奇，園區內豐厚的人文遺址、多樣化的動植物生態，以及當地太魯閣族群居民的社會文化特質與內涵，更是太魯閣國家公園境內的重要資產。

近二十年來，有關太魯閣國家公園的研究議題，主要是以生態、景觀為範疇，其中雖有一些針對個別文化議題的調查報告，然而這些研究的提出，對於族內耆老活生生的記憶比較缺乏整體性的掌握。因此，本研究就在填補這方面的缺憾，即一方面對過去的研究成果、既有或潛在的文化資產進行盤點工作，另一方面希望透過部落耆老活生生的記憶，全面而綜合的瞭解太魯閣國家公園內文化遺產的意涵所在，做為太魯閣國家公園成立二十周年的回顧以及未來規畫、推廣的參考。

二、研究目的與方法

對於太魯閣國家公園園區內的研究調查，早在太魯閣國家公園管理處成立之前的 1972 年，由內政部營建署委託研究機構進行調查與評估，隨著太魯閣國家公園管理處的成立及其經營發展所需，有關園區內的研究調查成果，經初步盤點後，筆者依調查年度及其調查重點為分類基準，大致可以分成下列三個階段：

第一階段是太魯閣國家公園成立前後時期，即自 1982 年到 1990 年間，調查研究重點有兩個範疇，首先是自然資源的調查與評估，主要是以動物生態資源與植物生態資源的調查，並也提出自然生態資源的規畫建議，其中包括動植物保護區、賞鳥步道，以及野生動植物研究中心的構想（徐國士 1984）。第二個範疇是人文史蹟的調查研究，這個範疇可分成人文歷史與古道景觀兩個面向。人文歷史的部份，在陳仲玉（1986）的《太魯閣國家公園人文史蹟調查計畫研究報告》中，曾針對園區內的史前遺址、原住的太魯閣族群及其社會文化狀況、古今道路系統等，進行一年的實勘調查，建立園區內基礎的人文背景資料，也提出了太魯閣地

區史前時期的人類活動概況。許木柱（1989）在人文史蹟調查資料裡，則是聚焦於園區內太魯閣族群的族系源流、禮俗祭儀、神話傳說與社會組織等項，提出綜合性的描述分析。古道景觀的部份係以楊南郡（1988, 1990）的合歡越嶺古道系列調查報告，以及王鑫執行的地理地質景觀調查，提供了園區內古道地理與景觀地質的珍貴知識。

第二階段的調查研究是從 1991 年到 1995 年間，本階段研究大部份是延續第一階段的調查範疇，其中在自然資源部份係以園區內的鳥類、昆蟲、溪流、動物為研究對象，同時也針對高山植物、蜜源植物、蘭科植物進行生長狀況調查；而在人文史蹟部份，則以人口變遷與經濟活動為研究主題，並也提出園區內人文資源特色與遊憩觀光的建議方案（林恩顯 1991）。本階段研究值得關注的是在 1991 年提出的《三棧神秘谷整體規畫研究報告》，其中的結論與建議關連到園區內原住民的土地使用與舊屋住權，提示了太魯閣國家公園與當地太魯閣族群居民間可能面臨的權益問題與挑戰。

1996 年到 2000 年的第三階段調查研究，除在原有的自然資源的既定主軸研究外，從 2001 年後迄今的研究主題集中於生態旅遊、休閒活動、經濟發展，以及觀光景點的調查解說。這個時期的調查研究內容，仍秉持國家公園的設置宗旨，即以保護自然的研究規畫做為原則考量下，也針對國家公園成立以來所面臨的許多問題與挑戰，包括國家公園與太魯閣原住民之間的土地資源利益衝突、國家公園與不同行政機關間的土地使用問題的協調等，研究主線逐漸鎖定於太魯閣國家公園園區內與週邊相關的人、土地的解決方案。太魯閣國家公園管理處在 2005 年規畫完成的《太魯閣閣口案期末報告書》中，首次提出「生態旅遊村」的規畫理念，將當地太魯閣住民村落與族群文化納入太魯閣地區旅遊主題上，一個獨特而主要的生態觀光發展意象，這份資料曾針對太魯閣國家公園在生態旅遊發展進行優劣勢分析，強調當地太魯閣族原住民獨特的文化風格，以及太魯閣族群與週邊環境的依存關係，引出其中隱含於傳統生活中的保育與永續等重要概念，成為太魯閣國家公園園區生態旅遊發展的先天文化優勢。

本研究即是以前三階段的成果為基礎，針對國家公園成立以來相關的研究調查與文化資產，進行盤點、整理與綜合工作。除了前述概列的委託研究之外，也將涵蓋其他學術機構與個人的研究成果，並透過口述訪談以及實地再踏查等方法全面進行成果清點。換言之，本研究除了既有研究文獻的彙整評述外，全篇研究報告內容將著重於太魯閣耆老的口述證言，並以其口述內容對照、貫穿調查主軸。

研究進行的方式是由空間入手，進行部落遺址、傳統領域及部落遷徙的再踏查。其次是經由口述資料分析，整理出神話、祭儀與遷徙傳說內容，捕捉太魯閣國家公園內的記憶和想像空間，賦予地理空間的歷史深度。再次是沿著耆老口述的歷史縱深，在歲時祭儀的線索上對照分析，描述太魯閣族人的傳統與現代生活世界；同時透過民俗文化或神話傳說，盤點相關連的動、植物，嘗試瞭解並展現太魯閣族人的生態智慧。最後是清點太魯閣國家公園週邊部落文化資產，包括耆老、工作坊、文史組織、公私機構、人力資源等項，同時評估這些和太魯閣國家公園間可能互動與資源共享方案。

第二節 太魯閣國家公園與原住民

太魯閣國家公園和原住民的關係密切，是太管處和台灣其他國家公園不同之處。轄區及周邊之原住民與國家公園常有衝突，一九八八年秀林鄉代會譴責管理處枉顧原住民應有之權益；一九九〇年富世、崇德及秀林三村之村民大會中，村民強烈指責管理處的老大作風；一九九三年四月，族人完成有關修改國家公園法之請願簽署活動，五月族人赴立法院召開公聽會，要求修改國家公園法及開放園區內之狩獵權給當地原住民；同年十月族人一千餘人聯合赴管理處，以「反壓迫、爭生存、還我土地」等為訴求進行抗爭，要求狩獵權與採玫瑰石權等。（宋，1999）

有關太魯閣國家公園與當地原住民的相關研究中，如盧道杰（2004）指出：早期的研究彭琳淞（1993）在自立晚報的「國家公園與原住民權益報導」中，針對台灣三座高山型國家公園與原住民之間的關係進行報導，在太魯閣國家公園的部分指出：國家公園的設立讓原住民失去土地，對原住民在生活上多所限制，原住民與太管處的關係日益衝突，當太魯閣國家公園觀光業發展之後，開始出現平地人剝削當地原住民的狀況。

鄭賢女（1995）以動態人文研究的方式，了解生活在國家公園情境中之太魯閣人的主體觀點，希望探究政權、觀光與原住民三者間的網絡關係。分析近代太魯閣族人的族群、人口及社經現況與太魯閣國家公園的設置、運作及經營管理之間的關係，研究發現太魯閣族人在這樣的情境中處於弱勢地位，太管處自相矛盾的政策引起與當地原住民的對立。

張誌聲（1996）的研究在於探討土地資源利用衝突的根源與因素，分析立場間衝突認知的差異，主張以消除認知差異，建立客觀的解決策略。張誌聲建議透過階段性、互動性策略以達到確切解決衝突問題目的，衝突問題解決策略必需具

有以下特質：(1) 規劃初期階段轉換排除性為包容共存政策；(2) 經營管理階段必須建立依賴互動模式；(3) 國家公園經營管理政策與範疇重新定位；(4) 長期推動保育宣導，增加與原住民溝通協調，同時增加原住民參與國家公園經營管理。

李靜雯（1999）研究太魯閣國家公園設立後，當地原住民的保留地受到嚴格的限制，且在 1989 年太管處向鄉公所撥用 300 多公頃的保留地，引發雙方衝突。分析歸納太魯閣國家公園原住民保留地的課題有：相關政策與法令的缺失限制了經營管理的策略與手段、太管處與當地居民間的心結成為保留地上環境資源無法適當保護的重要原因、經營決策過程缺少當地居民參與之機制、未能落實「受益者付費、受損者補償」之原則、地方性回饋的公平性問題、土地撥用所衍生之相關問題尚未解決、傳統部落保存與生態上的經營能力為受重視等。其提出國家公園未來的經營管理方向應該融入保留地地主的力量，在經營策略中，將環境保育、地方經濟與族群文化三者結合，促使雙方以合作的方式經營土地，在資源永續經營的基礎上，讓當地居民得以參與國家公園事務。

陳淑詢（2004）研究太魯閣國家公園與當地原住民的參與式互動，以原住民諮詢委員會（以下簡稱原諮會）作為觀察分析，研究發現原諮會運作所面最大的難題有，原諮會本身定位不明、原諮會委員欠缺女性代表以及青年族群、原諮會上提案欠缺整體性、國家公園與諮詢委員雙方間觀念落差此四大問題。該研究建議太管處應設至專責、專職單位處理原住民事務，對原住民委員則是建議其應建立橫向溝通機制與族群代表產生之機制；而國家公園與原住民雙方需破除成見改善彼此溝通的能力。

從以上幾位研究者的議題與脈絡可以看出，國家公園從設立初期引發與原住民的衝突，到近年來逐漸將在地原住民納入國家公園經營管理的考量，太魯閣國家公園與在地原住民關係正在逐漸調整中，未來勢必有更多的互動產生。

另外，有關太魯閣國家公園週邊部落的個案研究，楊玲慧（1996）研究大同、大禮兩部落之部落認同與太魯閣族群認同的兩階序性認同；蔡迪清（1998）以三棧部落為例，研究集團移住與宗教變遷對部落環境行動之影響；張岱屏（1999）以反亞泥運動為切入觀點，研究太魯閣族人土地流失的結構因素，並分析反亞泥還我土地之特殊意義；張藝鴻（2000）研究可樂部落太魯閣人的「宗教生活」，以當地主要的宗教信仰真耶穌教與 utux、gaga 之關係；林靖修（2001）研究雪碧社區（現稱可樂社區）卡拉 OK 文化研究；張玲玲（2004）以可樂部落為例，研究原住民族社區發展旅遊的相關探討。

事實上，太魯閣國家公園成立之初，國內的政治環境仍屬封閉，當時社會大眾的民主意識尚未普及，因此在籌設與初設階段，並沒有考量到當地原住民的參與，當地居民一方面是不知情，另一方面也沒有凝聚力量的客觀條件。然而，近二十年來，太管處積極努力的各項作為是大家都看得到的。

提到國家公園與原住民的關係，盧道杰(2004)亦指出：紀駿傑、王俊秀(1998)從環境正義的角度分析國家公園與原住民的衝突，認為衝突的原因在於「由上而下」的強制手段設立國家公園，忽視並侵犯原住民的經濟、文化與生存權，而招致反抗。

宋秉明、王敏(2002:63-81)從2001年3月至2001年底研究太魯閣國家公園與當地原住民的互動，觀察其轉變的過程。就太管處一連串在原住民相關事務上，如「砂卡礑步道」改名、「西拉岸隧道」改名、「原住民文化系列講座」、「人與自然館的籌設」、「把人找回來—在地參於自然資源管理」出版、「原住民文化諮詢委員會」的籌設等，認為太魯閣國家公園與當地原住民互動的內涵與型態正在轉型中，而且大致是轉型至良性的與制度化的方向。從這些過程中我們也發現，當地原住民精英對於自身文化的自信與認同強烈，接受外來資源與知識的空間頗大，對國家公園事務參於的態度是積極的且易於與漢人溝通。但由於對國家公園管理體制不熟悉，故對國家公園的期待與想像，常不實際。而太管處方面，可以看出過去對原住民文化與現有部落的認知與了解，跟現實的狀況有一些落差。但從太管處近年來積極面對將原住民事務納入經營管理項目的議題看來，太管處顯然願意先跨出體制的限制來思考，甚至做出一些可以增進兩方互動的常式與行動，建立雖非法定但慎重的溝通與諮詢機構。(盧道杰，2004)

從黃長興(2000)「東賽德克人的狩獵文化」與梁秀芸(1995)「太魯閣群的狩獵文化與現況—花蓮縣秀林鄉為例」中，可以瞭解狩獵文化的傳統背景與現況，然而對於任職保育機構禁止狩獵的國家公園原住民工作人員，其個人與族人間產生爭執、或不諒解的衝擊與影響有多大呢？對他們在工作表現上的影響及他們選擇如何自處與因應調適，則透過田野訪談方可窺知。楊士範(1998)「從新飲酒文化的形構過程看台灣原住民飲食文化的品味轉變現象」，其探索傳統嚼酒文化背景與現代飲酒、酗酒現象之歷史轉折過程，在國家公園的原住民工作人員是否也同樣的發生著與面臨著這樣的問題，而為什麼有人可以度過、有人卻被放逐、淘汰，原因何在？值得探究。

當國家公園的工作的原住民工作人員，面對全面性的原住民土地利用與國家

公園的保育措施相衝突時，他們如何因應個人工作生計與族人生計困境的兩難？從楊鈴慧（1996）「部落、族群與行動—太魯閣人和地區原住民的階序性認同」中，原住民對於國家公園強力管制山區自然資源的態度、回饋方式與決策過程的不滿，對他們的衝擊又是如何呢？

宋秉明（1995、1996、1999）「玉山國家公園與其原住民之衝突分析」、「國家公園原住民政策之研究」、「論台灣原住民文化受國家公園衝擊之因應」等文獻資料，指出原住民的文化與生計，確實因國家公園的設立與管理而受影響，因此分別從認知與態度、溝通機制與方法、國家公園經營目標與範圍、以及經營管理體制與技術、改良原住民經濟環境等五個面向，提出增進原住民與國家公園良性互動的建議。然而在國家公園工作的原住民工作人員是如何正視所謂的「衝突」或「環境正義」問題呢？學者的研究與建議他們是否認同呢？事實上希望在田野訪談中，期能為他們加入一些反省的議題，以作為個人或團體調適過程中的展望引子。（賴美麗，2003）

從以上有關國家公園與原住民互動關係之文獻中可以發現，「由下而上」、「在地參於」、「把人找回來」等概念意涵已逐漸被提出來，原住民的價值與重要性也漸漸被重視，自然資源經營管理的模式已進入一個新的階段。如馬告國家公園籌設過程中，「共管」議題成為自然資源經營管理討論的核心議題之一，即便是現在沒有人可以明確界定什麼叫「共管」，「共管」的操作模式也尚未定論，亦無前例，但可以確定的是，在未來思考國家公園經營管理或是其他自然資源經營管理時，在地原住民將是不可忽視的聲音和力量。

最近幾年，原住民族群要求與政府建立夥伴關係，對於國家公園的管理則訴求管理權；談到與原住民建立「共管機制」，如果將傳統的 Gaya 引入國家公園的經營管理中，它的重點是必須要有效果；舊社會中原住民深信 Gaya 的力量並能遵守，依靠的是單純的良知，由於相信祖靈的存在而產生制約的力量，目前的國家公園就需要這樣的一個哲學基礎。而太魯閣和德奇塔雅族群之間狩獵不能越區，這是一種 Gaya，原住民部落為了保持生活秩序的平衡衍生出各式各樣的 Gaya；談到共管，國家公園的法律必須要轉換為 Gaya 的內涵，或原住民的 Gaya 要轉換為國家公園法律的形式，因為有效的管理必須在心中存有信仰與敬畏，由外引進的那一套法律規章並無效果，要談高山保護區的管理，心存 Gaya 和敬畏，管理才會有效。（葉世文，2001）

同時國家公園與原住民的關係是全球性的課題，在自主意識日益高漲與強調

本土文化的趨勢下，這個課題無論在出現頻率或強度上，將會與日俱增。事實上，在國內外相關文獻資料中，從過去到現在國家公園在管理與態度上似較常見「偏自然輕文化」，以及常忽視少數族群與弱勢文化的現象。因此，要想達成「國家公園」的概念是一種理想，此理想就是以保存珍貴的自然文化資源和景觀，並在其中提供人們欣賞、教育與學習所需的設施外，儘可能地不做開發與建設，以保持其原貌與完整的生態系。然而幾乎每個國家公園在設立或經營管理的過程中都會遇到或多或少的衝突與困難，其中最常見的有土地取得困難、相關機構的不合作、資源利用的價值觀與方式、過度的觀光利用、當地居民權益受損、原住民文化與經濟之衝擊等等。

第三節 文獻清點

本研究自 95 年 3 月 1 日至 95 年 12 月 30 日的研究期間，盤點了有關太魯閣國家公園歷年來的研究、文獻資料、論文研究及報章雜誌等。總計蒐集了 288 篇的資料，以下將分人文文獻、動物文獻、植物文獻、地質生態文獻、休閒遊憩文獻等。為方便閱讀，正文中先將各類文獻分別做簡單敘述，目錄部分則列入附錄。

各文獻資料主要在幾個圖書館查得：

- (1) 國家圖書館：原名為中央圖書館，其藏有大量的書籍與期刊，有關太魯閣的資料見於部分的期刊中。
- (2) 太魯閣國家公園管理處圖書館：從簡訊到季刊再到月刊都有收藏，內容涵蓋很廣。另外，國家公園管理處委託學術機構進行調查或自行研究的報告數量也不在少數，本次做盤點整理時，這裡是一個重要的文獻資料來源。
- (3) 國立花蓮教育大學圖書館：有關太魯閣的資料文獻則多屬期刊，部分碩士論文也在館內。

由於短短不到一年的時間，本次盤點的資料文獻是以太魯閣國家公園成立後的時間點為主要蒐集起點。因此，日據時代及英文的文獻資料，及民國 75 年以前的文獻資料暫未收錄。其文獻整理分類在（附錄四）。

一、人文文獻分析

(1) 人文文獻部份總計 99 篇，將分類為歷史、口述歷史、文化及人文史蹟和建築、地圖、古道遺址及步道、管理及規劃及解說及設計和計畫、研究報告等七項。其中 30 篇為太魯閣國家公園管理處的委託及合作案，23 篇為碩士論文，其餘皆為期刊與雜誌。

(2) 由於太魯閣國家公園自成立以來即積極投入生態保育、環境教育及觀光遊憩等相關業務之推展，二十年來的努力是有目共睹。然太管處園區內有七處的遺址，且發現太魯閣族的舊部落遺址在園區內多達七十九處，其社址分布遍及立霧溪主流及各支流兩岸。族人居住的環境大部分選擇山腹小台地，並成聚居之小村落。這些年來少有針對舊部落遺址做調查研究，甚至於對太魯閣族的遷移史等等相關重要歷史研究等等。因此，發現園區在人文內涵的部份是需要加強的，而不是只辦理活動、座談會、設展示館或寫些研究等，如 1990 李來旺-泰雅族原有生活型態之研究、2001-太魯閣國家公園原住民文化講座系列活動、1986 陳仲玉-太魯閣國家公園人文史蹟調查、1995 曾振名-太魯閣群泰雅人之社會變遷與文化發展、1990 陳仲玉-布洛灣泰雅族文化展示館規劃、2006 游欽忠-太魯閣國家公園遊客對原住民特色產品屬性認知及購買意願之研究、1999 李瑞宗-太魯閣國家公園合歡聯絡古道歷史沿革與景觀資源之研究、1998 李瑞宗-錐麓古道沿線聚落建築之調查研究等等。事實上，更重要的是其委託研究計畫案是否有關聯性和延續性。

(3) 園區內最為著名的人文景觀是中部橫貫公路，且是國內唯一具規模的景觀道路。然早期族人部落為了遷徙、禦敵、山墾等原因而行走於立霧河流域平坦階地間之獵路遺跡貫穿中央山脈，其古道、步道系統的修建或重整是非常重要的。因為它不僅會是對原住民文化復振有助益，同時是永續發展的推動力。有關規劃與設計部分暫時放在人文文獻來整理，因為園區成立之初的規劃設計大部分是以考量整體與理念並行，之後較朝各遊憩區及周邊地區的基本規劃。同時也開始調查分析遊客至太魯閣國家公園的活動路線及滿意度等等的社會心理意涵。

(4) 近幾年園區內的計畫案已逐漸有所改善，如工坊培力計劃的執行並走進社區推動傳統工藝文化產業及保存傳統工藝文化命脈等。與三棧社區的居民建立保育觀念與參與環境保育行動及適時的支援協助社區的村民自發性組成「守望相助護漁巡守隊」。及 2004 李光中主持的「太魯閣國家公園砂卡礑及大禮大同社區生態旅遊行動計畫之研究」(一)中，部落族人共同參與了解、討論部落相關事宜，這是從人道關懷的角度來切入並處理問題。畢竟社區民眾關心的是生活和生計，唯有不斷的溝通協調，才能達成任務。

要言之，在文獻資料中，我們可以從歷史、文化、史蹟、古道、管理、規劃、設計的角度和研究報告看到多樣的呈現，筆者認為太魯閣國家公園管理處對於太魯閣族群文化的基礎研究要再用心，同時與社區部落及境內的學校要不時的有互動，甚至在計畫案的執行，不僅要多與部落協調，也要讓居民知道園區在做什麼，其計畫案的設計要有延續性。另外，在研究報告中，較少看到對園區外學童環境教育的活動和解說員訓練的課程，有較多著墨原住民文化內涵的相關課程。雖然，國家公園的使命不僅只在人群間，我認為太魯閣是這塊土地間的所有生命的集合體，人與人之間的關係不應對立，人與自然的關係也不是對立的，人也是自然的一部分，更應該好好看待人與土地的關係。對原住民來說，沒有了土地就沒有生命和希望。

二、動物文獻分析

(1) 動物文獻部份總計 47 篇，將動物類、昆蟲類、鳥類、魚類等文獻資料合併一起來討論，並分類為 17 項。

(2) 太魯閣國家公園由於生態環境的歧異甚大且人為破壞少，各地原始森林或原生植被尚能維持原有風貌，棲息在其中的動物在種類以及數量上都相當豐富。就其生態地位來看，它具有亞熱帶、溫帶、寒帶等各種不同氣候條件，因此，孕育出多樣的動植物生態。據初步的調查，至少有哺乳類三十四種（特有種占六種）、鳥類一百四十四種（台灣特有種十四種）、兩棲類十三種（特有種三種）、爬蟲類二十八種（特有種三種），其中哺乳類、兩棲類、爬蟲類、約占台灣地區該動物一半以上。溪流魚類十七種（特有種二種）、昆蟲九一二種（特有種二十八種）、貝類十八種、淡水蝦十三種、蟹類六種（台灣東部特有種）。

(3) 永續發展與生物多樣性的保育是政府重要的政策之一，也是國家公園經營管理的重大努力方向。而太魯閣國家公園為世界著名的峽谷型國家公園，因此，許多中外遊客慕名而來，生態環境可能受到影響，這些年園區內長期進行監測及建立生態資源資料，並於 2005 楊懿如研究調查（普查）兩棲類及水棲昆蟲調查及監測計畫、2005 林曜松的中低海拔地區動物資源動態調查研究、2004 吳海音的高山地區動物資源動態及資料庫的建立、2003 裴家騏的中大型野生哺乳類族群監測、2002 張惠珠的蘇花公路沿線動物資源調查、2000 李玲玲的棲蘭山檜木林區動物資源調查、1993 呂光洋的文山天祥地區台灣長鬃山羊棲息環境的調查、1992 曾晴賢的園區內溪流動物之研究、1992 王穎的園區內中高海拔鳥類資源之調查研究、1992 楊平世的中高海拔地區之昆蟲相及其相關生態研究、1991 林曜松的園區動物相與海拔高度植被之關係研究、1990 林曜松的中橫公路沿線台灣獼猴資源之調查研究、1990 劉小如的園區烏頭翁及白頭翁之分布調查、1998 林曜松的園區聚落附近野生動物族群之經營管理及 2004 張永州的三棧溪動物族群估測及監測模式之建立等等，可以說太魯閣國家公園內對各類的動物都有相當的研究。唯一遺憾的是二十年來，只有一篇自行研究案「東賽德克人之狩獵文化與國家公園經營管理」，是與原住民民族動物有一點相關，主要是談到人與資源環境相處的一種互動上的理想。其他與原住民相關的動物研究，都是各大學院校的碩士論文。

要言之，台灣國家公園的成立對當地原住民相關的權益並未特別加以重視，因此，轄區及周邊之原住民與國家公園常有衝突。事實上，裴家騏、羅方明（1996）都更進一步去探討傳統生態智慧應用於保育策略的貢獻，並注意到在地居民的社會組織及其規範、宗教信仰等機制，是如何支持人與自然環境間的平衡關係？

三、植物文獻分析

(1)植物文獻部份總計 54 篇，將分類為高山地區、高等植物、低海拔地區、植被調查、蕨類、棲蘭山檜木林及冷杉、園藝與綠化其他及研究報告等 9 項。大部分為太魯閣國家公園管理處的委託及合作計畫案，其他有期刊、雜誌、學報和太魯閣簡訊。

(2)從資料文獻上可以看到在日據時代，有關太魯閣地區的植物相關研究有不少，建議太魯閣國家公園管理處能將日文資料全文翻譯，以瞭解早期日據時代植被調查的情形，與光復後的研究相比較，相信可以藉此進一步了解其植被生態的改變與否。由於地形複雜，海拔差異大，植物種類十分豐富，過去也做了許多植物生態資源之調查研究，如 2005 周富三等的太魯閣國家公園高山地區植被類型之分類、1999 劉威麟的太魯閣國家公園青剛力族群生態研究、1989 林俊義的太魯閣國家公園高山木質草原生態體系調查研究、2004 張惠珠的太魯閣國家公園低海拔地區植物永久樣區監測計畫、2000 郭城孟等的太魯閣國家公園石灰岩環境蕨類植物資源調查研究、2000 王震哲的棲蘭山檜木林區植物資源調查研究、2006 楊遠波的太魯閣國家公園三棧溪流域植物資源及基礎調查的研究、2002 李瑞宗的蘇花公路沿線植物資源調查暨植物解說文稿、1996 黃增泉的太魯閣國家公園稀有植物調查及棲地保護之研究，1994 徐國士的太魯閣國家公園植物生態資源調查報告及 2005 徐源泰的杜鵑花屬植物基因多樣性分析及其地理分布之研究等等相關研究。而其中最為密集的植物資源調查，是在 1988 至 1991 年，如張樂民等 1988 的太魯閣國家公園石灰岩必植物群落生態之調查、呂勝由 1989 的綠—太魯閣國家公園植物資源、胡大為 1989 的太魯閣國家公園原生觀賞植物之調查與培育、王忠魁等 1990 的綠水—文山及綠水—合流植物相細部調查、楊遠波等 1991 的太魯閣國家公園蜜源植物之調查及蘇鴻傑 1994 的太魯閣國家公園蘭科植物群落調查等等。基本上，園區內做了許多植物相關的研究，唯對當地原住民太魯閣族的植物利用及民族植物的調查研究，除李瑞宗的太魯閣國家公園蘇花海岸植物的調查研究及錐麓古道沿線農業墾殖植物利用之研究當中，有提到太魯閣族的植物利用外，其他研究尚未有完整的報告。

(3)民族植物的使用反映出與各民族的食衣住行及其文化，因此，從各民族所使用植物種類差異當中，就可以看出其族群的特色。李瑞宗(1998:130)也提到：森丑之助的台灣蕃族志第一卷記載了早期北蕃(泰雅族)的日常飲食，曾提到 40 種食用植物。同一時期，佐山融吉編集蕃族調查報告書第四冊，對紗績族(Sedeq，太魯閣蕃、木瓜蕃、韜賽蕃、霧社蕃、韜佗蕃、卓犖蕃)的出草馘首、歲時祭儀、疾病醫療等場合使用的植物，多所著墨。這兩本著作，可算是研究太魯閣族民族植物學的嚆矢。

要言之，太魯閣國家公園可以說植物資源之多樣及種類之豐富，是現今國家公園之冠，這二十年來也奠定了有關植物生態各方面的調查研究。將來或許可以做部分的研究是與當地住民相關的，如在自然生態保護區內，由文化的觀點了解

太魯閣族人如何與大自然為伍？他們是如何看待大自然等等。進而設立一區為原住民民族植物園區，它自然也劃為自然生態保護區。

四、地質生態文獻分析

(1) 地質生態文獻部份總計 42 篇，大部分為太魯閣國家公園的委託研究案，分為水質與生態環境、生物地質岩石峽谷、氣候資訊及其他等等 4 項領域來區別。

(2) 太魯閣國家公園內渾厚雄偉的景觀，長久以來一直是國內外遊客極想造訪的景觀遊憩地點。多少人看那寬度僅約 10 公尺似伸手可及的大理石峽谷就在眼前，仰望不見其頂且垂直陡峭的岩壁，不禁讓人讚嘆大自然的偉大。從早期的研究案，可以看出峽谷的大理岩，岩層厚度最少有千餘公尺，由於褶皺、斷層，使大理岩重複出現，其分布達十餘公里。中橫公路沿線的燕子口、印地安人頭、錐麓斷崖、九曲洞、青蛙石等，每一處景點都有它獨特傑出的景觀。而太魯閣國家公園以高山和峽谷為主，高山突兀、峽谷深邃，是它有別於其他國家公園，最主要的特色。從太魯閣到天祥的立霧溪河谷，兩岸皆由大理石岩層組成的，所以有「大理石峽谷」的稱謂。過去的研究有 2004 李培芬的太魯閣國家公園影像資料庫建立及環境變遷之研究、2004 許文昌的太魯閣國家公園非生物環境監測—立霧溪水質監測計畫、2002 陳文山的蘇花公路沿線地質資源調查暨地質解說文稿、2000 張瑞津的立霧溪人工壩體對地質地形及地理景觀之影響、2000 王鑫的棲蘭山檜木林區地質、地形資源調查研究、1996 齊士崢的太魯閣國家公園地質地形文獻資料搜集研究、1990 張石角的太魯閣國家公園峽谷地形發育過程之研究、1987 王執明的太魯閣國家公園立霧溪峽谷岩性及岩石成因—大理岩部分及 1988 金恆鑣的太魯閣國家公園峽谷區的瀑布與湧泉水質調查等等。

要言之，我們可以從研究報告得知，立霧溪豐沛的河水不斷的切割太魯閣這塊台灣地質上已知最古老的大理岩層。大理岩是非常堅固穩定，不像砂石、頁岩、或板岩等容易崩落，常形成寬闊的河谷。因此在立霧溪流經大理石區，河水強烈的下切作用，因兩岸不易崩落，於是造成幾乎垂直的谷壁，這就是太魯閣峽谷形成的原因。當我們實地造訪太魯閣峽谷，親眼目睹燕子口、錐麓斷崖、九曲洞等大理石的雄偉壯觀，確實讓我們感受到太魯閣國家公園區域內的大理石峽谷是在天時地利配合的條件下，歷經了千百萬年所形成的結果。

五、休閒遊憩文獻分析

(1) 休閒生態文獻部份總計 46 篇，將分類為休閒旅遊、觀光遊憩、參觀展示及運動等等四項。其中 21 篇為太魯閣國家公園管理處的委託及合作案，6 篇為碩士論文，其餘為月刊、期刊、季刊、學報、雜誌及出版品。

(2) 台灣自 1998 年開始實施「週休二日」後，短短幾年，國民旅遊市場快速膨脹成長，在一片不景氣中，成為少數持續發展與獲利的產業。隨著民眾對於遊憩活動的需求改變，民眾已不再滿足於走馬看花的旅遊方式，漸漸轉變傾向深度體

驗與探索當地之自然環境與人文風情，因此，以永續概念發展出來的生態旅遊模式便大受歡迎。而太魯閣國家公園擁有著名的自然與人文資源，其雄偉壯闊的峽谷地形、豐富的動植物資源與珍貴的人文史蹟，每年以吸引上百萬的國內外遊客前往。這幾年太管處也做了不少有關生態旅遊、遊憩環境、環境衝擊、生態旅遊規劃、生態環境變遷及發展生態旅遊之研究，如 2004 李光中等的建立社區參與論壇以發展生態旅遊之研究—以太魯閣國家公園大同和大禮地區為例、2005 林晏州的太魯閣國家公園園區生態旅遊整體規劃研究、2004 顏家芝的太魯閣國家公園合歡山地區生態遊憩環境衝擊之研究與遊客調查分析、2003 林晏州的太魯閣國家公園生態旅遊細部規劃案、2002 陳章波的合歡山區生態旅遊資源活動模式即區域之系統規畫、2002 宋秉明的環境資源部所轄屬之公園暨遊憩資源管理之組織架構與執掌研究、1991 太魯閣國家公園三棧、神秘谷整體規劃研究報告、1989 林晏州的太魯閣國家公園遊憩資源分析及遊憩承載量的研究、2004 黃文卿的太魯閣國家公園布洛灣遊憩區之使用後評估、2005 黃文卿的國家公園舉辦大型休閒活動之效益評估—以太魯閣國家公園國際馬拉松及峽谷音樂節為例及 2003 吳海音的太魯閣國家公園保育研究計劃的檢討與展望等等。

(3) 休閒遊憩可包括靜態與動態，將戶外遊憩地區依資源特殊而分類，也可以類分為大型競技活動、藝文活動，或是較靜態而以知識獲取為導向的環境教育、生態觀察活動。而太魯閣國家公園是屬於全國遊憩地區，在太魯閣可以享受觀賞動靜兩種之休閒遊憩，有人文、植物景觀尤其是地形、地質景觀更令人嘆為觀止，如洞穴、斷崖、奇峰與峽谷等，其被列為世界十大奇景之一。尤其這幾年曾多次舉辦大型之峽谷國際馬拉松活動，每次吸引參賽者數量多達數千人至萬人之譜，另外亦有舉辦自然與人文情境結合的峽谷音樂節活動，參與的遊客亦在萬人之譜。這兩大型休閒活動，儼然已成為花蓮地區的盛事，是全國與國際性最佳的宣傳型活動，也是太魯閣國家公園管理處嚴守保育目標之下，執行育樂業務的驕傲成績。

要言之，近年來由於原住民文化日益被受重視加上國民休閒旅遊風氣的盛行，使得大眾對原住民的問題日益重視。位居山林地區的原住民，由於受到生計的影響，紛紛向外發展，尋求謀生管道，導致原住民文化傳統與特色逐漸沒落、消失。因此，要如何保存原住民傳統文化，使其原住民觀光產業能永續經營。或許在太魯閣國家公園境內原住民觀光休閒產業的永續發展，可以透過進行研究產業特色與發展現況，以作為太管處與當地太魯閣族人文化產業與生態旅遊相結合的部落生態旅遊之模式發展。

第二章 傳統領域與部落遷徙

太魯閣國家公園園區範圍涵蓋了花蓮縣秀林鄉、南投縣仁愛鄉，以及台中縣和平鄉的山區，這一片土地大部份屬於深林溪谷，過去是史前人類遷徙住居的生活區域，而鄰近太魯閣國家公園週邊的村落，目前是以太魯閣族為主要組成結構，而太魯閣族群的祖先足跡，則是踏遍了園區內的崇山峻嶺。對太魯閣族人而言，在太魯閣國家公園園區內的土地，曾經是祖先世代賴以生存繁衍的住區與獵場，建構了太魯閣族群各家族之間住區耕作、祖靈祭儀，以及狩獵行事範疇，維持了關乎部落完整所衍生的播種、狩獵與收穫的超自然祭儀行動。換言之，當代太魯閣族人在時空變換中，面對太魯閣國家公園範圍內的部落遺址，很自然的蘊釀出連繫祖先美好年代的特殊情懷。

本章節將從立霧河流域一代的史前考古遺址文獻資料分析中，描述本區先後進駐的史前族群，論述其文化遺物所代表的意義，以及太魯閣族群與週遭族群接觸的狀態和影響。

第一節 三處考古遺址與太魯閣族群傳統領域

一、立霧河流域的考古遺址

秀林鄉富世村位於花蓮縣境東北隅，秀林鄉和新城鄉交界處的立霧溪出海口，座落於立霧溪右岸沖積扇台地上。富世村的太魯閣族語稱之 Psngan，音譯為「玻士岸」，族語詞意是指此地為物品交換後，回到山上必經的隘口。富世遺址就在富世村落內，也就是立霧溪河口右岸，太魯閣大門牌坊前百餘公尺處的上方河階地上，長約 300 公尺，寬度約 50 公尺，階地南緣新城山南麓，是陡峭的岩壁，北邊是立霧溪河口，東北邊面向太平洋，西邊是太魯閣口，東西向狹長而略帶弧度，類似彎眉月的地形面。

據陳仲玉（1986）在立霧溪河口的調查發現，右岸沖積扇台地上普遍豎立具

有人工鑿痕的石塊，因為當時在考古調查上，並沒有記載此處遺址，乃稱之為「太魯閣遺址」，後來才改稱富世遺址。本處遺址的文化遺物特色包括圓柱形凸出未帶肩的單石、墓葬石板棺，以及太魯閣族群文化與麒麟、卑南文化層的混合現象，這種文化相疊又相異的遺址內涵，對於台灣東海岸史前文化研究具有相當重要的意義。

富世遺址推測的年代大約是公元前後不久的時期，也就是麒麟文化的結束，而卑南文化在東部仍屬強勢文化的某個時段，屬於這個時期的古老民族僅在立霧溪河口地區，後來則被另外一批使用方格印文陶器的族群所佔有。在國分直一（1981）的《立霧河流域地方的印文土器遺跡》調查資料中，顯示這一批使用印文陶器的族群，其生活領域曾經擴展到立霧溪中游，以及陶塞溪上游一帶，包括布洛灣、希達崗、巴達幹、山里、陶塞、西寶等地，類似的文化遺跡為陶片、石斧、石紡輪和鐵器等史前遺物。

另一處考古遺址是在立霧溪出海口的左岸河階台地上，也就是位於立霧溪北河口河階台地的花蓮縣秀林鄉崇德村，太魯閣族語的部落名稱為 Tkijig，詞意為大岩石，即早期部落建於大岩石的上方。崇德村的村落範圍涵蓋南邊的立霧溪到北端的崇德隧道口，南北距離長達兩公里，西依中央山脈，東臨太平洋，在海拔 21 至 24 公尺的沖積平原上，村落總面積為 2.0851 平方公里。所謂崇德遺址就座落於秀林鄉崇德村的 Dgarung（即上崇德），以及其北側的草園中。日治時期的國分直一（1981）從 1932 年到 1937 年間的採集調查，在崇德村落內發現石器時期的石錘、扁平石器、玉管、陶紡輪、陶偶、素面及印文陶等文化遺物，因為靠近立霧溪出海口，稱此遺址為立霧溪溪口遺址。到了 1988 年 7 月間，由中央研究院歷史語言研究所劉益昌（1990）所做的採集調查中，在崇德村落內的文化層斷面，發現印文土器、石器與生態遺物等史前遺物三大類，同時兼有少許近代陶器，後經訪談調查、文獻比對與遺物比較，確認此地即前述日治時期的立霧溪溪口遺址。劉益昌先生並將遺址方位做了清楚描述，即遺物分布於崇德村落台地西南側，海拔約 40 到 55 公尺之間，從北側約二百公尺左右鐵路西側田園起，最南到達台地邊緣，西側分布到台九公路以西山腳下，東側與台地邊緣為界，從南到北長約 500 公尺，東西寬約 100-200 公尺（如位置圖一張）。劉益昌鑑於目前的立霧溪溪口並

非地名，立霧溪沿岸並有多處遺址，為了符合現今行政區域名稱，改稱此地遺址為「崇德遺址」。

從地表採集和出土遺物來看，本區遺物類型和北部的十三行文化遺物有相似之處，推斷可能有同時代相互往來的關係，而在陶器類形上也與阿美族或噶瑪蘭族的陶器近似，這個部份可以提供為不同文化間的關連比較研究。另在當地太魯閣族人祖先口述中，原居於此地的 Meqoring 人，因為太魯閣族人初期向東海岸移動過程中所造成的威脅，導致其被迫逃向北方遷徙的傳說，Meqoring 與太魯閣族人流傳的矮黑人之間的關連，以及噶瑪蘭三十六社之一的猴猴社系統，也一直是崇德遺址調查上的探究之一。根據日治時期的調查資料，在崇德遺址出土的遺物還有金器、墓葬等，加上崇德遺址範圍廣大，相同的遺址類型甚至深入到秀林鄉秀林村的古魯遺址、秀林鄉富世村的希達崗、布洛灣、西寶、山里、陶塞，以及景美村、銅門村一帶。

第三個考古遺址是布洛灣台地，布洛灣是太魯閣族人的部落舊址，部落位置在立霧溪左岸，溪畔發電廠西南方約 1.2 公里的兩層河階台地，屬於秀林鄉富世村的行政範圍。據國分直一（1981）和劉益昌（1988）的考古調查，布洛灣上層台地有明顯的太魯閣族舊址遺蹟，並也普遍發現到素面紅陶。亦即布洛灣台地除了太魯閣族的祖先在這裡建社居住之外，在更早以前也曾有過使用陶器的族群在這裡生活一段時期，這個早期族群和十三行文化人，具有相同的文化類型。而兩個不同文化層的共存現象，對於台灣文化史的研究，具有非常重要的意義。

對於太魯閣族人而言，布洛灣的意義源自這個地方是祖先的居地，一處風景優美的美好家園。布洛灣一詞，音譯自太魯閣族語 Bruwan，詞意為峽谷的回聲，太魯閣耆老田信德牧師（2001）進一步從族語字根解釋詞意，prgan 是追蹤的意思，早期太魯閣族的獵人常到此地追蹤獵物，這個地方是動物必經之地，起初稱此地為 Brugan，後來轉音為 Bruwan。已故的太魯閣族牧師兼詞曲創作者周裕豐，曾經為布洛灣的山水風光寫過一首歌，歌詞描寫太魯閣族人對於祖先居地的懷鄉心情，敘述布洛灣是祖先留給太魯閣子孫的部落，懇求風雨啊，不要吹散了美好家園。整首曲子充滿了懷念舊時光的情緒，也寄託了子孫遠隔家園的喻意，歌名是 Hnang Brugan，意即「布洛灣之聲」。

上述三處遺址目前是太魯閣族人種植農作物的耕作地，或為太魯閣族人的村

落住宅區，族人並不在意農地上這些石頭的歷史過往，倒是在族老的口述中，提到太魯閣族群祖先到達此地之前，富世地區曾經是 Mkqulin 人住的地方。後來這一群人有一部份往北逃往宜蘭蘇澳等地，另一部份則是跑到花蓮市一帶，有些學者則認為這批古代住民很可能是屬於平埔族凱達格蘭或噶瑪蘭族的祖先¹。無論如何，部落遺址的發現與調查，除了有助於台灣東海岸地區的文化研究之外，對於太魯閣族群而言，在他們的祖先東遷過程中，因為族群接觸所產生的文化變遷與調適，相對於當代族人對自我文化內涵的多元與紛歧，我們也可以從這些歷史過程中獲致一些佐參和理解。因此，這一帶的考古調查和維護，持續進行深入探討分析，確有深厚的文化意義與價值。

二、太魯閣族群傳統領域

秀林鄉公所從 2003 至 2005 年進行太魯閣族傳統領域土地調查計畫，其主要工作事項包括部落實地踏勘、訪查資料彙總翻譯編輯，這個計畫也涵蓋了祖先遺蹟、祭典、祖靈聖地及其週邊墾遊獵區的土地位置、遷移過程歷史、傳統習俗與舊部落分佈位置。葉保進牧師（2001）描述秀林鄉太魯閣族的傳統領域，本園區內的原住民部落戶數一千餘，總計有 72 個部落，人口約為五千餘人，各部落分佈位置概括立霧溪上游源頭各支流沿岸，且與南投、台中兩縣山區相鄰界。在秀林鄉公所（2006）尚未出版的秀林鄉誌中，也曾以專章述及太魯閣族群傳統領域範圍，亦即太魯閣族人的遷徙與分佈狀況，可分成三個時期敘述，即從早期遷徙迄於 1914 年為第一期，1914 至 1931 年是第二期，第三期則為 1937 年至今，以此三期住區遷徙與分佈涵蓋太魯閣族群的傳統領域範圍²。在廖守臣（1984）《泰雅族的文化：部落遷徙與拓展》一書中，從歷史發展的視野，詳敘太魯閣族群與同語系下的 Tqdaya、Tuda 住區遷徙與分佈。起自 17 世紀到 19 世紀末期，太魯閣族群逐次據有秀林鄉大部份地區，部落住區與獵場包括立霧溪、三棧溪、木瓜溪等三條流域一帶山區，廖守臣係以東、南、西、北四個邊界敘明太魯閣族群的傳統

¹ 國分直一和移川子之藏的考古資料：立霧溪十二社。另據花蓮耆老王天送的調查口述指出，在上述史前人類從東部立霧溪出海口登陸後的墾拓歲月裡，他們曾沿立霧溪南、北河口溯溪而上的深入內陸地區，前後共發展出 12 個社，創造了北部平埔族遷徙史的全盛時期。立霧溪史前十二社包括 Takiri、Skadang、立霧溪口、Btakan、Brugan、Tusay、Sadu、Sipaw、三棧、花崗山、銅門、Sdagan、橄欖樹下。（補詹素娟的論文資料）

² 三期住區分佈：（廖守臣 1977:75-82）

住區分佈範圍：

東界：北起和平溪入海處，向南沿清水斷崖，經今崇德、秀林、三棧、加灣、佳民、佳山等地稍西之山腹地，又由佳山（舊稱大山）折西在加禮宛，七腳川山相連之線以西山區，迄於木瓜溪右岸之賀田山。

南界：東起賀田山，經木瓜溪，抵達壽豐溪中上游以北之山區。

西界：中央山脈。

北界：西自中央尖山，經瓦黑爾、蓮花池，再折北沿朝瞰山西側山區，抵和平溪至海，以此溪為界，溪南為托魯閣群之住區，溪北為南澳群之住區。（廖守臣 1984:57）



圖一 十九世紀末期太魯閣族住區範圍界線全區圖。

總面積約達 1300 平方公里的遼闊住地，早期太魯閣族人也常將住地區分為內太魯閣（degiya）、外太魯閣（mksiyaw）與巴托蘭（Btulan）三個地區³。內太魯閣地區分佈範圍在立霧溪中、上游一帶，東起 Qowrang（科蘭），西迄中央山脈，這裡是太魯閣族群東遷後最早的住區，也是其後部落向外拓展的根據地。根據太魯閣族人口傳，在十八世紀中葉起，族人陸續以個別家族由原居地 Truku Truwan 東遷立霧溪上游後，他們以溪流、山脊為界，約定好彼此之間的領域，以作為子孫繁衍的場所，並選擇一處作為日後拓展的根據地。經過二、三代後，各家族開始從這些根據地向外擴散，在自己祖先劃定領域內建立新的聚落，加上其後仍有其他家族成員自南投東移，到了十九世紀初，太魯閣族群已經發展出八個區域性集團部落(廖守臣 1984:63-85)。外太魯閣地區的範圍在中央山脈東走脊嶺盡端山脈，北起大濁水溪，南迄加禮宛山。本區的太魯閣族人主要是從內太魯閣最東邊的合流和希卡拉汗兩個地區的族人部落分化遷徙而來，起初的移遷據點有欣里干、沙卡丹、赫赫斯、希達岡、普洛灣、卡奧灣與巴拉丹等部落，其後又從這些據點往沙卡丹溪流域、欣里干與普洛灣、巴拉丹社等三個地區向北、南遷徙。據廖守臣的調查，外太魯閣地區的族人，從內太魯閣地區分為三條路線拓展到這裡形成部落，一條是從沙卡丹溪流域向北移民，沿著大清水山東側山腹，遷至和平溪下游右岸；第二是從欣里干與普洛灣移至加禮宛山北峰山腹，第三條是巴拉丹社移至附近山腹一帶(1984:86-101)。前述部落是在十九世紀後期形成，也是太魯閣族人與花蓮平原地區其他族群短兵相接的接壤地帶，清朝文獻記載的「倒咯咽」、「大魯閣」部落所指的區域大致就在這一帶⁴。前述內、外兩個太魯閣區域皆屬於立霧溪流域，曾經有史前人類居住過一段時期，直到三百多年前的太魯閣族人自南投東遷到這一個區域之後，噶瑪蘭或凱達格蘭的祖先 Meqoling 人無法抵擋其東進擴展的趨勢，終究退離立霧溪的居地（國分直一 1981:116-124；廖守臣 1977:100, 1984:62-63, 1998:36）。從此以後，立霧溪流域完全成為太魯閣族人東遷

³ 太魯閣族在這三個地區的傳統領域範圍，經秀林鄉公所在 2003-2005 年的實地勘查後，並分別以 GPS/GIS 標出山川部落座標位置，據秀林鄉公所九十四年度原住民族傳統領域土地調查後續計畫成果報告書內容，本章附圖所列太魯閣部落全圖，即為目前太魯閣族傳統領域範圍，亦為本研究計畫再調查的傳統領域與古道路線。

⁴ 台海使槎錄（黃叔敬 1999:100-101）；臺灣輿圖（夏獻綸 1959:69-79）

後的新天地，到了二十世紀初期，太魯閣族群在東部已經擴張到了立霧溪、三棧溪、木瓜溪等溪流台地，創造了 118 個部落數的拓展盛況。

巴托蘭地區的地理範圍東起秀林鄉文蘭、榕樹部落，西迄天長斷塹下的坂邊（即 Skahing 舊部落），在當代行政區域範圍則涵蓋了東起花東公路的仁壽大橋，西迄奇萊、能高山脈。巴托蘭地區曾經有三批族群或家族在此先後生活過一段時期，其一是使用陶器的民族在這裡留下陶片遺跡，其二是在木瓜溪流域首建古部落的 Tqdaya（德克達雅），最後進入木瓜溪流域就是現在的住民太魯閣族群。

本區最早的住民是使用印文陶器的史前人類，他們曾經到達木瓜溪中游右岸的山腰上，僅僅維持非常短的時期，除了地表留下微量的陶片之外，並沒有發現部落居住的痕跡⁵。接著進駐的是第二批移民人口，他們是從南投沿著 Bkasan 溪向東越過中央山脈的 Tqdaya 人。Tqdaya 在這裡居住了一段時期，直到太魯閣族在立霧溪的人口不斷繁衍，便漸次往南發展，促使原居本區的 Tqdaya 也順著木瓜溪流往東移動到文蘭、重光、池南一帶，甚至遠達溪口、萬榮間以西的山區一帶，直到 Tqdaya 完全離開木瓜溪流域後，太魯閣族群接續進駐而為巴托蘭地區的第三批住民。

第二節 太魯閣族群的系譜調查

在人類學上的族群分類法則，係依照各族群對於「人」的族語而為族群名稱，再考察族群間的語言、體質與風俗習慣，早期的學術研究曾將太魯閣族群細列於泰雅族兩個亞族架構下的一支部族，即泰雅亞族下的 Sequriq（賽考列克）、Ceuriq（澤敖列），以及賽德克亞族下的東 Seejiq（賽德克）、西 Seejiq（賽德克）。（森丑之助 1915，佐山融吉 1917, 1921，移川子之藏 1935，鹿野忠雄 1955，廖守臣 1977, 1984，余光弘 1981，許木柱 1989, 1995）這一個分類源自百年前的日本調查時代起，一直沿用到近年的國內研究，其間亞族之下的群與群之間雖有一些變動，但

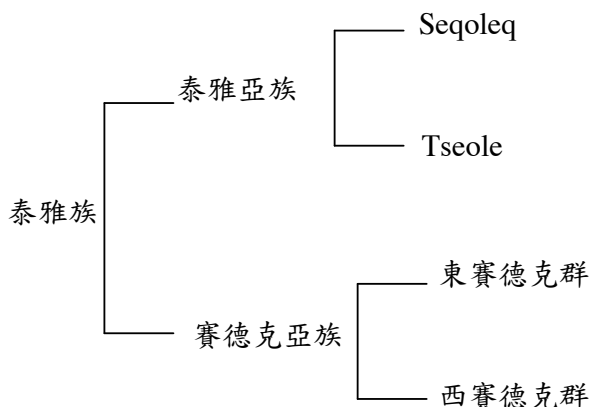
⁵ 據王天送先生的調查口述，在今銅門發電廠後方，木瓜溪中游的西面山地上，曾在日據時期發現過微量的陶片，此即史前人類曾經到過木瓜溪中游一帶的遺跡，在 Tqdaya 東遷木瓜溪上游之前，這些人早已退離木瓜溪的生活領域。

在泰雅之下的兩個亞族架構，確是截至近年台灣原住民族群類別的基本架構。

在日本過去的調查資料中，調查者也不諱言其中確實有其未盡完備的地方。佐山融吉在 1916 到 1917 年分別調查 Seejiq 東、西兩群各部族，並將調查結果獨列為「紗績族」專冊，在《蕃族調查報告書—紗績族後篇》一書的緒言中明言，Seejiq 族群一向被視為是 Taiyal 族系中的亞族，「但是考其族稱的由來，Taiyal 和 Seejiq 都係這兩族對『人』的意思。但是兩族間大多數的體質與風俗習慣大同小異，而在言語上稍有方言之差異。這個差異的形成，係因兩族長期異地居住之後產生的結果。」（佐山融吉 1917:1）因此，在當時學者調查的部族分類中，很難將 Taiyal 和 Seejiq 做截然的劃分。

其後以考古調查知名的鹿野忠雄，則從體質、語言及風俗習慣等進行分析，對於曾被佐山融吉獨列專書於泰雅之外的 Seejiq 族，認為仍應將其併列於泰雅族的兩個亞族之一。唯對於兩族所表現的地方差異性的原因，他提出推測，認為 Seejiq 族群自埔里向東移至霧社方面，遷徙路程遠達東海岸後，開拓了新的生活天地。Seejiq 族群向東移動的過程裡，曾經越過中央山脈一帶到達東海岸居住，因而在 Seejiq 與泰雅亞族彼此的親緣關係上滲進了異質的要素⁶。

表一 人類學界對泰雅族的一般分類



（佐山融吉 1917；鹿野忠雄 1955；李亦園等 1963:6-7；

余光弘 1970:91；邱韻芳 2004）

移川子之藏在《高砂系統所屬の研究》一書中的資料記載，太魯閣的祖先是

⁶ 引自鹿野忠雄著，宋文薰譯，《台灣考古學民族學概觀》（1955:136-137）。異質的要素包括地理環境因素，以及東賽德克群在花蓮縣境內與先居於此的其他族群的戰爭與融合過程。

從 Tqdaya 分出的系統，而在遠古時代所有的 Seejiq 三支部族，都是源自 Truwan 的地方。Truwan 是指原居地，即所有社的母社。他在「霧社蕃」的章節段落中提到 Truwan 起源地的神話傳說，提到 Bunuhon 這個山區的斷崖有一棵大樹，人的祖先即從木頭生出來。後來源出於此地的後代子孫們移住到 Truwan，就把 Bunuhon 這個地方視為神聖的祖靈地，經過這個地方的獵人，必須端正肅穆以避免觸怒神靈（移川子之藏 1935:77-82）。據太魯閣族族內耆老田信德（Yudaw-Pisaw）解釋 Truwan 的族語詞意，係指深山裡面、洞內的意思，「在裡面或住裡面」的族語就叫 tgruwan。在南投仁愛鄉做過田野調查的楊盛塗，根據他的調查資料記載早期在仁愛鄉平生地區有一座很大的無底坑洞，此洞三面環山，地勢險要，族人的祖先就從此洞內出來，並由此繁衍子孫成為祖先們的發祥地⁷。

李壬癸研究泰雅語群的語言，將泰雅語群分為泰雅語（Atayal）和賽德克語（Seejiq）。他認為賽德克語大致保存了古泰雅語的濁塞音，並認為兩者在詞彙上的差異是非常顯著的。賽德克亞族各主要方言都在南投縣仁愛鄉，其中太魯閣方言（Truku）遍佈於花蓮縣數個鄉鎮。他在泰雅語系的調查中，顯示出泰雅語群最紛歧的區域集中在南投鄉的仁愛鄉，推測泰雅語群是在仁愛鄉內開始分化和擴散，而此一推測正好和泰雅族的起源地相符（李壬癸 1999:47-48）。

廖守臣從 1971 年到 1982 年間，花費 12 年的時間，實地調查泰雅族村落遷徙移動情形，配合日據時期及光復後的省縣地方志材料，整理編纂泰雅族部落遷徙與拓展記錄的整理至為詳盡。他在《泰雅族的文化：遷徙與擴張》一書中分析泰雅族與賽德克族的文化差異現象，歸結為是「移居山地的時間久遠」、「交通阻塞，往來困難」，因而為了適應居住環境，很自然的在他們的生活方式、方言用語上，產生了族群相異的變化⁸（廖守臣 1984:279-284）。他認為泰雅和賽德克兩者是同

⁷ 這裡講的祖先發祥地，係指流傳在泰雅族東賽德克群中的“bnubung”白石聖山傳說。“bnubung”的母語原意是 bnubung dgiyaq（峰巒），係指祖先聖地是在迂迴連綿大小尖突的山峰中。據楊盛塗先生的研究：「祖先聖地屬尊敬語，不可直稱，列忌諱之內。」（楊盛塗 1998:3-5）神石的族語係 bnubung，為表示神聖、尊重而不直接稱呼 bnubung，而用 pusu qhuni 的詞彙代稱之。pusu qhuni（pusu 是根，qhuni 是樹木，即樹木的根源或神木的意思）是東賽德克群祖先傳說的起源地，族內流傳的另一個名稱為 pusu btunux（btunux 是石頭，詞意即石之源頭或神石的意思），兩者皆具有祖先起源的意涵。

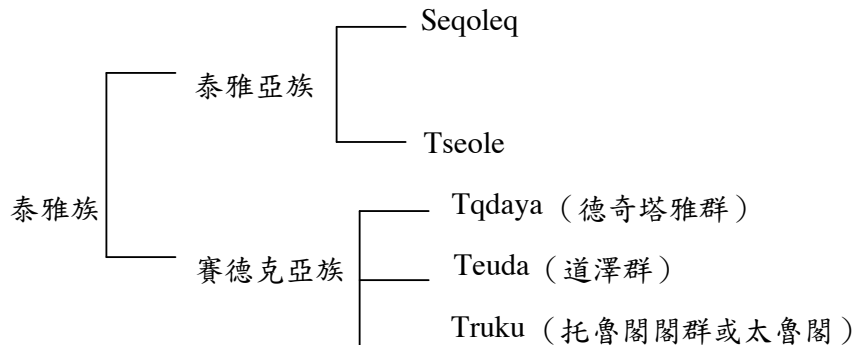
⁸ 在 1997 年間筆者對廖守臣先生的訪談中，他也曾一再的提出此一族群變化的概念：「我們都是從 Truku Truwan 來的。我的父親也是這麼說，我爸爸也知道，那表示這個問題是嚴重了。表示我們確實是從那邊過來的，從我父親那裡也有很多的故事。從白石山過來是一則傳說，這個部份沒有歷史的根據。從 Tqdaya 分出來的話，也是是傳說，沒有辦法證實，但是我們是屬於同一支是沒有話講的。這一定是很近才離開的，不是幾千年的事情。這個語言啊，以前沒有文字，所以變得

一部族，係因受到居地環境以及文化接觸的影響，所以各自表現出他們的地方特色。

前述調查文獻顯示出泰雅族與賽德克族的族稱分類上，在日據時期開始調查的時候就有了「大同小異」的差別，包括佐山融吉（1917, 1921）、移川子之藏（1935）、鹿野忠雄（1955），以及國內學術研究，基本上仍然確立了 Seejiq 係泰雅族系統下的亞族架構，而在廖守臣的 Seejiq 族系分類下，則將 Seejiq 含蓋東、西兩邊族人，並以 Tqdaya、Tuda、Truku 作為 Seejiq 族系下的三個部族分類。此一族系架構整合了早期的調查與國內學術研究結論，也意在表明 Seejiq 裡面的三個部族從原居地向東遷徙後的親緣關連性。

很快。有文字的社會裡，也會變化，但是變化比較慢。…像我們現在後代的語言會變化，但變化比較慢。…像 yanai, yanai 是都通用的詞彙。ama、ina，但是也有不同的地方，總不能拿那個幾個不同地方，就認為都不對。那為什麼 yana、ama 是一樣的，…他們是聽不懂，那我為什麼聽得懂。怪怪的喔。你不要一下子聽啦，慢慢去觀賞，ndeka balai ha, ngkla ku qnbahan yaqu（我聽得懂）。…語言是相近的，但是有些變動了，但是這個部份，可以很快的補充，那表示我們的語言是相近的。」（晝日羿・吉宏 2001c）

表二 廖守臣對泰雅族的分類（廖守臣 1977:78-80, 1984:8-9）



雖然在後來的學術分類上，大致沿用了這個分類系統，但在族群社會的部落形態不斷變遷的過程中，這個差異性逐漸的因為生活環境、文化接觸，以及臺灣社會對於族群主體性的強化而呈現動態性的變化。其中，語言變化和居地環境相隔而至無法以語言相互溝通的事實，是促使太魯閣族群對泰雅族族稱認同歧異的主要因素。

有關族群概念的紛歧，可以從當代太魯閣族人對於 Seejiq 一詞的理解差異⁹，以及賽德克族系下三支部族的出處，對照人類學和早期調查的差異之處，凸顯當代太魯閣族人亟欲擺脫歷史調查與他稱命名的框架，重新架構太魯閣族在台灣原住民的族群分類定位。

太魯閣族在三百多年來的歷史進程，因為居地環境、日本殖民與國民政府管理政策等社會環境的變化，促使其部落形態一直處在變遷之中。當代太魯閣族群社會概況，從日本殖民到國民政府管理以來，無論是社會結構和生活形態方面，都經過很大的變化，從單一家族的山居部落社會，轉為多元家族的混住社會，直到台灣光復後納入鄉政治理的村落社會。歷經多元變遷的社會現實環境與族群接觸，必然影響到太魯閣族本身文化概念的理解及其對自我族群的認同概念。

太魯閣族的正名運動自 1996 年 7 月 10 日在富世村姬望教會首次舉行研討會，直到 2002 年 3 月 19 日在秀林鄉公所召開「正名暨自治政策」籌備研討會，在這一連串長達 8 年的尋根、座談的過程中，有關以「太魯閣」為族名的推動，

⁹ 高順義、李季順、楊盛涂的解釋；再加上耆老的習慣用法。

在族群內部討論始終充滿了爭議性。2002 年 9 月 14 日，族群正名運動者成立「太魯閣正名促進會」，並結合秀林鄉公所推動接受族人正名太魯閣族的委任書，由鄉公所民政人員積極巡迴辦理說明會展開連署。到了 2003 年 7 月 26 日在秀林鄉原住民座談會中，行政院長游錫堃宣布在該年底將太魯閣族正名為第十二族，更激使主張太魯閣族群正名運動者積極完成委任書的送審作業。

在太魯閣族群正名推動委員會的聲明中，提到「我究竟是誰？」的民族認定問題，以及太魯閣族群真實認同的感受，其實太魯閣族群正名運動的產生背景，直接關連到整個臺灣原住民的正名運動，且是受到整個台灣社會追求族群主體性的蓬勃發展所影響，也關連到太魯閣族群社會本有的個人化與自我性格，因而族群議題在社區的展開，也同時常常融入到非常個人與自我意識的紛爭之中。太魯閣族的族稱獨立基調，係在強調第一人稱的主體性，取代自日本統治以來外來族稱的「去殖民化」論點，並擴大現有的族群差別，包括語言差異、居地變遷與政治權益等社會邊界，強調自我認定權的行使權利。藉由 1914 年的太魯閣戰役後，對族群所造成的社會變遷，以及戰役對於族群的歷史影響，試圖重構太魯閣族群的集體記憶。換言之，邊界的模糊性與族群範疇的不確定性，以及族群本身非常個人化的社會性格，使族群正名本身在 2003 年後期形成族內「太魯閣族與非太魯閣族」的論爭情況。

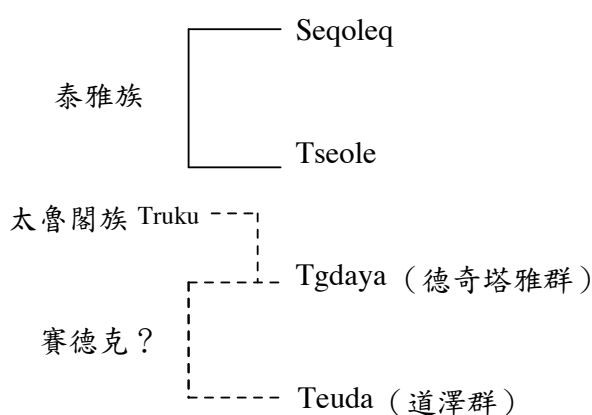
2004 年 1 月 14 日游錫堃行政院長在行政院正式宣佈「太魯閣族」為臺灣第十二個原住民族，族內的太魯閣族群正名團體，終於推動出台灣原住民第十二個新興族群，花蓮縣的地方報紙《更生日報》於 2004 年 1 月 14 日第五版刊登「太魯閣族成為台灣原住民第十二大族」的消息，包括秀林鄉、萬榮鄉共一百多位太魯閣族人在兩位鄉長的率領下，歡心雀躍的到台北參加太魯閣正名茶會。而在另一方面，族內的賽德克族稱推動者，也召集籌組「全國 Seejiq Tqdaya、Seejiq Tuda、太魯閣族正名促進委員會」，選在 2004 年 2 月 14 日，聚集在秀林村的柏雲山莊召開籌備會，運作成立一個獨立的族群團體¹⁰。在政治權力認定與族源歷史延續的兩個不同理念前提，兩個相同族系下的團體，逐漸形成同一個民族卻區隔為兩個不同族稱的分裂發展事實。

族內的族群正名團體推動出「太魯閣族」成為台灣原住民第十二個新興族群，

¹⁰ 賽德克族稱正名連署。

而在另一方面也有另一批族稱推動者，也在運作成立一個獨立的族群團體。值得觀察的是，太魯閣族群內部兩個力量在時間推引拉扯的本身，也形塑了當代泰雅—賽德克—太魯閣之間糾結難分的族群發展史。無論如何，Truku 的語彙是遠古以來在族內對外部的自稱習慣用語，但在現今臺灣原住民行政分類上，「太魯閣族」卻是新興的臺灣原住名族稱類別了。

表三 2004 太魯閣族正名後的行政分類



第三節 太魯閣族的家族部落遷徙史¹¹

太魯閣族東遷花蓮是以立霧流域中、上游山區一帶做為初期住區據點，這個區域也就是文獻上所指的內太魯閣地區，在太魯閣族人的傳說中，最早的時候祖先曾經在這裡建立五個古老部落，一是 Tngaraw，位於 Slagu qhoni 對岸；二是 Ulai，在今新白楊下方；三是 Tnlngan，在今西寶上方稍西山頂；四是 Bnkiyan，位於桃賽溪右岸山區；五是 Truwan，位於今綠水上方（廖守臣 1977:100）。

約在十八世紀直到十九世紀末期，太魯閣族群以個別家族為單位，從南投原居地的五個部落¹²向東遷徙，逐次在東部的花蓮縣境內發展新天地。這些早期擴展

¹¹ 本節敘述的太魯閣族家族部落遷徙史中，在個別家族的歷史經驗裡，與太魯閣族同屬相同語系的 Teuda、Tgdaya 也在相同的時期從南投遷來，本節除專論太魯閣族的家族歷史外，筆者暫將「同屬一源」的 Teuda、Tgdaya 的東遷過程列敘於附註，供作比對參考。

¹² 太魯閣族南投原居地的五個部落為 Sadu、Buseka、Lowsi-Daya、Brayaw、Truwan，相傳太魯閣族的祖先是從 Tgdaya 原居部落 Towgan 遷出後漸次形成前述五個部落局面（馬淵東一 1935；廖守臣 1984:181-183）。此段系譜記錄與當代太魯閣族人所敘述的「不論是居住在較上方的人或是過路人，均置 Truku Truwan 為中心位置，因為 Tgdaya 和 Teuda 都源自 Truku Truwan」（李季順 2003:13），

部落版圖的「山林冒險家」，他們是以立霧溪上游為拓展根據地，經過數代後，其足跡遍及臺灣東部的花蓮境內山地區域，向北則遠達宜蘭縣內的南澳地區，其中在與東部各族群的互動接觸過程中，不僅促使此後花蓮地區的族群生態產生變化，對於太魯閣族本身而言，更蘊釀出前述族群內部認同上的紛歧多元。有關族群多元變化的部份，除了前述提及的族稱正名外，筆者將在後續各章節的撰述主題中再做補充。

在目前的調查資料中，對於太魯閣族最早發源地的說法，由於沒有文字記載，因而大多依憑族人口述流傳的說法為主，從日治時期之後，才逐漸以文字記錄到目前可以閱讀到的原住民家族系譜和文獻調查資料。馬淵東一（1935）在南投靜觀地區的 Sadu 部落所做的家族系譜資料顯示，太魯閣族的祖先從 Tgdaya 的 Towgan 部落分化出來之後，另外建立 Sadu 部落，然後逐漸形成太魯閣族在南投原居地最早的五個部落，也就是 Sadu、Buseka、Lowsi Daya、Brayaw、Truwan。在廖守臣（1977, 1984）的部落調查史料中，追溯太魯閣族東遷的各家族祖先遷徙口述裡，提到個別家族部落系統的起源，大都分別源自前述五個古部落之一。而目前正在出版中的《秀林鄉誌》，提到太魯閣族耆老口述的遷徙傳說，詳列南投耆老 Seydang Wasaw 的家族祖先經過了十七個遷徙地後，才到達 Truwan 部落的敘述，以此口述資料補充太魯閣族在古老起源地記載的匱乏（孫大川 2005:56）。

然而，翻開太魯閣族東遷史上，在以個別家族為單位的長期遷徙過程中，每一個家族的遷徙路線與部落經驗各不相同，因而產生不同的家族生命體驗，前述耆老家族祖先代代相傳的遷徙地，無論是家族系譜資料，抑或是部落訪談記錄，都是在那個無文字的口傳時代，可供當代族人參考的文史線索。筆者歸納過去的調查資料，統整太魯閣族東遷史事的四個關鍵線索敘明如下：

一是根據家族系譜調查的線索，東遷的太魯閣族源自南投地區的五個部落，也就是 Sadu、Buseka、Lowsi Daya、Brayaw、Truwan，這些部落位於現今南投仁愛鄉合作村，其中平生部落上方緩斜地的 Truku Truwan，就是太魯閣族的發祥地。而在更早的年代裡，這些部落與同一語系下的 Tgdaya、Teuda 兩支部族，無論主從分支關係為何，可以確定的是，在遠古時代的三支部族間，彼此原已具有某種

顯然是相互矛盾的兩種說法，但從系譜資料和歷史調查相關的文字記錄中，筆者認為前述之太魯閣族源出 Tgdaya 的 Towgan 部落是最原始的敘述，也是論證最完整的遷徙資料。

程度的部落關連性¹³。在太魯閣族從南投東遷花蓮山區的過程中，他們爬越中央山脈的高峰峻嶺，到達立霧溪上游及其支流 Tpuqo 溪，當太魯閣族人登上峰頂的時候，在日出東昇之際，眯著眼睛看日光，因而將此地稱呼為 Klbiyum，也就是太魯閣族傳說中的聖山，現地名為奇萊山北峰。



圖二 太魯閣族的聖山 Klbiyun 奇萊北峰。

二是太魯閣族的遷徙與建立部落的年代，廖守臣（1977:199-200）曾細列太魯閣族在立霧溪流域的 12 個部落家族系譜，因而推斷部落形成於十八世紀中葉。依照太魯閣族群的狩獵風習，他們在形成部落之前的十七世紀，廣大的東部野林山區，早已是太魯閣族的獵人們馳騁驃騎的獵場了¹⁴。在中村志孝（1992）撰述有關早期荷屬東印度公司在立霧溪下游出海口探金事業的記載裡，似乎更能確定前述太魯閣族人東遷年代的推論，那是遠在十七世紀之前的歲月，太魯閣族人已有部份人到立霧溪下游，與平地上的人進行日常所需的交易。

三是太魯閣族與 Tgdaya、Teuda 等三個部族，無論是因為狩獵的原因，或者是尋找新天地，他們幾乎都是在同一段時期東遷花蓮，太魯閣族的遷徙路線則大

¹³ Tgdaya 分出 Truku；Truku 分出 Teuda。

¹⁴ 中村志孝著，許賢謠譯，1992，《台灣風物》，42 卷 4 期，〈荷蘭時代的探金事業補論－特別關於哆囉滿〉。台北：台灣風物出版社。

致可分為北中南三條路線，他們從南投縣東部翻過奇萊山之後，分別在立霧溪上游各個支流水域的溪谷坡地做為部落擴展的根據地¹⁵。在初期的部落分佈和口述資料顯示，太魯閣族的住區範圍涵蓋東起科蘭溪，西至奇萊山北峰，北面則沿著 Pcingan、Swsal、Wahil 以及無名山一線，南抵奇萊山北峰與太魯閣主山一線，這四個點環繞的中心點就是 Tpdu（天祥）地區。太魯閣族人在移遷過程中，曾經在 Tpdu 和另一支族群 Mkqoring 遭遇，太魯閣族人常到此地獵取他們的頭腦，Mkqoring 人為了躲避災難，向北遷徙到宜蘭南澳地區。

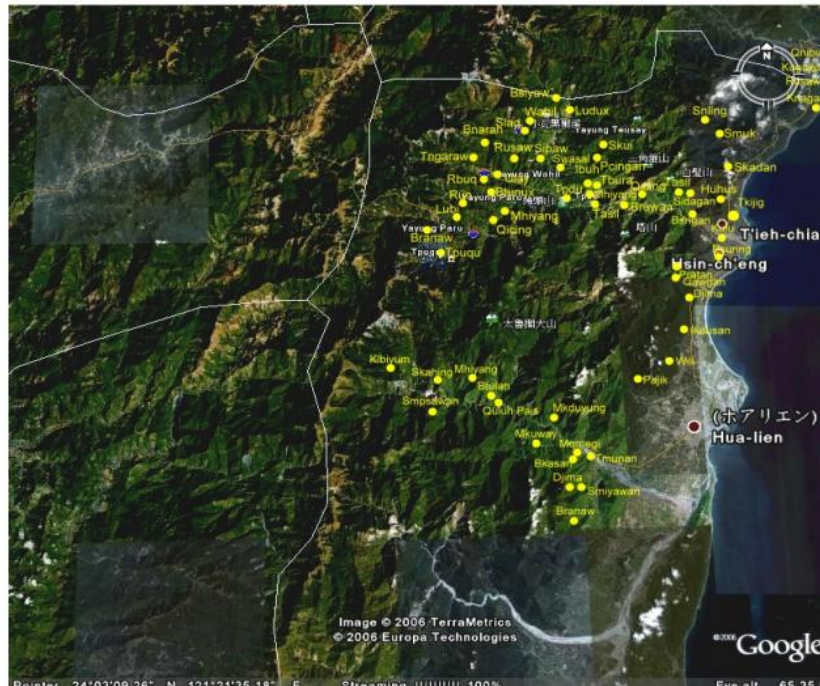
四是太魯閣族以個別家族的遷徙形態，在東部野林各據山頭，而且在新建部落後的第二代起，仍持續向外部遷徙。在此同時，南投原居地的其他家族也陸續爬涉東方的高山溪谷尋覓居地，形成新天地不斷拓展，原居地持續遷出的複式擴遷的遷徙形態，此一複式擴遷的部落拓展動力，直到十九世紀末期，仍然在持續進行著。從初期在內太魯閣地區八個地域集團住區的 16 個家族，經過不斷向外部分化拓展，太魯閣族的生活領域擴及立霧溪中、下游與三棧溪流域一帶，並遠達北方的清水溪和南方的木瓜溪流域。

¹⁵ 太魯閣族東遷花蓮的三條路線：

北線從南投縣東部山區向東移動後，沿濁水溪上游左岸，途經奇萊北峰脊嶺，到達 Tpuqo 溪再東行，在 Lubi 附近渡過立霧溪，經過 Qlapaw、Slagu Qhuni 抵達 Kbayan。在 Kbayan 之後分成兩條路線，一是向北行下至華綠溪，再從洛韶北行至小 Wahil 溪左岸山腹，在與桃賽溪會合處攀登至 Swasal，由此東行經過 Sqraxan 溪流域一帶，持續東行再折北進入 Skadang 溪，並遷往和平、崇德、富世、秀林等沿海山區建部落；二是經過東方 Skliyan 山到 Sipaw、Tpdu（天祥）一帶，然後沿立霧溪左岸向東遷移，抵達立霧溪下游、Skadang 溪、三棧溪等地建部落。

中線由 Tpuqo 溪與立霧溪合流點之 Lubi 對岸山腹，沿立霧溪流域右岸，一條經 Skahing、Piyanan 抵達 Dowras，然後越過富田山入 Qurang 溪，有些族人沿立霧溪移入 Bsngan、Bruwan 一帶山腹，有些則沿 Qurang 溪越過 Snpragan 山，南移入 Smudal 溪；另一條是經過 Snpragan 山西方鞍部，居住於三棧溪左岸。其後族人持續沿三棧溪上游左岸山腹居住，越過加禮宛山移入佳民村西方山腹，建立佳民地區最古老的部落。

南線部份大都是原住於 Tpuqo、Piyanan 之間的山區部落，南下越過太魯閣大山，移入木瓜溪流域。這一條南下的路線也分成三條，一是由 Tpuqo 附近越盤石山，入 Btulan 溪上游；二是從 Qrapaw 對岸的 Qicing 溪，經過立霧主山與太魯閣大山間的山谷入 Patul 溪流域；三是經合流對岸的 Bnarax，沿 Qurang 溪左岸，Snpragan 西側入三棧溪，再南下經水源村西方山腹，移入吉安山向東南沿伸之脊嶺上端山腹。



圖三 太魯閣族傳統住區全圖

本節針對太魯閣族東遷初期的八個地域集團住區，以及清朝時期直到日治之前，以及國民政府時期的部落拓遷概況做敘述¹⁶，詳細對照移川子之藏、馬淵東一（1935）、森丑之助（1915）、廖守臣（1977, 1984）等人的部落系譜資料，太魯閣族群東遷初期在立霧溪上游形成八個地域集團住區，其後繼續從南投原居地遷出的其他家族，以及遷入移居地後不斷分化擴遷的複式建立部落過程，經過日治與國民政府時期的統治管理政策變化，直到現代村落的形成，筆者針對部落家族演變關係分別詳述於「東遷初期的八個地域集團住區與複式擴遷部落」、「日治理蕃時期及其後的家族部落狀況」各節。

一、東遷初期的八個地域集團住區與複式擴遷部落

以下首就太魯閣族從十八世紀起，17 個家族在內太魯閣地區八個地域集團住區建立的部落，直到 1914 年前後，各家族部落分化演變概況列表於下：

¹⁶ 此處部落資料參考廖守臣（1977:75-82）之東賽德克群東遷後的三期住區分佈。



圖四 內太魯閣北區部落遺址現況圖。

表四 家族部落化演變概況表

地域集團住區	家族名稱 (領頭者)	衍生 部落	日治時期 集團移住	現代 村落
Tpuqu 地區： 立霧溪上游 支流托博閣 溪一代山 腹，海拔 1300 公尺，太魯閣 族最西邊的 部落。	Kraray Tburu 家族： Kraray Teburu 率 家人從 Truwan 向東越過中央山 脈，遷入花蓮山 區。初居 Mhiyang, Klalay 的孩子 Paras 率 家人遷居 Tpuqu (詞意為初到之 地)。	第二代建社情況： Tpuqu：Paras Kraray 建居，海 拔 1300 公尺。 Lupi：Bohil Paras 建的部落，在 碧綠下方對岸溪邊台地，海拔 1000 公尺。 Sumiq：Payan Paras 在 Tpuqu 與 Lupi 間的緩坡地建社，多撿 蟲，故名，海拔 1500 公尺。 第三代建社情況： Branaw：Sumiq 上方高地， Bowhil Tanax 新建部落。	日軍入侵前，Tpuqu 大部 份族人與 Slapaw、 Selaq、Branaw 的部份族 人，由 Rolung Pawan 率 遷巴托蘭地區建 Btunux Mqril，併入 Mehiyang。 原居 Tpuqu 地區的其他 族人在 1930 年合併，並 由 Umin Harong 移遷於 今新城分駐所北方，仍稱 Tpuqu。	秀林鄉秀 林村民有 部落 秀林鄉文 蘭村 萬榮鄉明 利村

		Payan 的子孫在 Sumiq 對岸，另建 Bomojil、Selaq、Slapaw 三個小部落。		
Qrapaw、Slagu Qhuni 地區：立霧溪上游右岸，碧綠山東南方，在今中橫公路碧綠神木南面下台地，海拔 1900 公尺，Qrapaw 詞意為耕地甚佳，Slagu Qhuni 則因盛產百日紅，樹幹筆直，即為部落名，海拔 1300 公尺。	Patax 家族：Padax 率族人從 Truku Truwan 東遷花蓮山區。初居 Tngaraw，後遷居 Mhakaw（日治台灣總督佐久間墜崖處），約在 1897 年建 Qlapaw。	Patax 家族在立霧溪上游的居地領域，在今立霧溪與其支流慈恩溪間，向西直到大禹嶺的山區。與 Patax 同時過來的家族中，有一位叫 Siax 的族人，從 Qlapaw 部落移居北方的 Bngung，海拔 1900 公尺。其子 Batu 再遷居到 Bngung 下方建立 Slagu Qhuni 部落。Slagu Qhuni 位於 Qlapaw 部落稍東，是通往 Kbayen、Btunux 部落的必經要道。1911 年，Slagu Qhuni 有七戶 40 人由頭目率領避遷至木瓜溪上游的 Mehinyang 部落。	日人在 Qlapaw、Slagu Qhuni 分設駐在所，Qlapaw 部份族人南遷 Skahing 部落，Slagu Qhuni 部份族人南遷木瓜溪建西寶部落。留居 Qlapaw、Slagu Qhuni 的族人在 1930 年後，全數遷入 Maribasi（萬榮村）。	萬榮鄉萬榮村、西林村、秀林鄉文蘭村
	Rakaw 家族：Rakaw Bohil 率家人從南投靜觀山區遷來，經 Klbiyun、Branaw、Lubi 後，在立霧溪上游右岸，Slagu Qhuni 部落對岸山腹建 Skahing 部落。	傳至第三代之 Bowhil Lowsi 任頭目時期，因 Mhiyang 部落族人南遷木瓜溪上游，因而率部份族人南移。其間曾居住在奇萊山稍東的無名山，海拔 2530 公尺的高地，後來東移至天長山南方的緩坡地建部落，仍沿用 Skahing 之部落名。木瓜溪的 Skahing 部落位於木瓜溪上游右岸，柴田溪左岸，也就是木瓜溪與其支流 Btulan（龍溪）溪會流點的龍澗發電廠西方 4-6 公里地，其地北面靠山，南面隔木瓜溪流域與 Smpsawan 部落相對，海拔約 700 公尺。	日軍入侵的時候，留居立霧溪 Skahing 部落族人，避遷至木瓜溪的 Skahing 部落。木瓜溪部落族人曾在 Skahing 部落襲擊抵禦日本軍警部隊，即「Skahing 之役」。日治時期，日人在木瓜溪 Skahing 部落原址設置駐在所（奇萊、坂邊），到了 1931 年，木瓜溪的 Skahing 部落，被全數移住於 Branaw，即秀林鄉文蘭村重光部落，同時另有一部份家族族人移住秀林鄉銅門村。	秀林鄉文蘭村重光部落、秀林鄉銅門村

	Pitay 家族 Pitay 家族原居於立霧溪上游右岸，就在 Tngaraw 舊址稍南地方。	Meheyang 部落在 Paras Harong 時代的 1892 年，率家族移動到 Btulan 部落的西北方一帶山區，以原 Mehiyang 為新建部落名，遂廢棄立霧溪上游的原部落，其後，Qicing 部落的族人也遷來同住，此即木瓜溪流域的 Mehiyang 部落。 其後，Watan Batu 遷入 Quluh Pais 部落，Btulan 部落隨即被 Mehiyang 家族移住。後來也有一部份人遷至桐里 (Toiri)，屬於 Btulan 的分部。立霧溪上游的 Qicing、Slagu Qhuni、Skahing 族人，亦零散遷入 Btulan。 日治時期前，Meheyang、Btulan、Toiri 部落皆由 Mehiyang 人所管轄，所以這三個部落皆統稱 Mehiyang。	二十世紀初葉，Mehiyang 總頭目為 Wacix Paras，日治時期的 1927 年 5 月間，本社被日警迫遷於萬榮、西林與文蘭，Wacix 則率部份族人遷到萬榮，再遷到 Tngahan，即今萬榮鄉明利村，並在其地逝世	秀林鄉文蘭村 萬榮鄉西林村、萬榮村
--	---	---	---	------------------------------

Kbayan 地區： 在立霧溪支流小瓦黑爾溪與 Luung 溪間的山區，東迄饅頭山，西止於中央山脈。	Awi 家族： 源自靜觀村的 Sadu 部落 Awi Nowki 家族，由 Awi 的女兒 Bunga Awi 協同其兄弟 Lowsi、Pihu 商議，共推 Lowsi 為首領東遷花蓮山區。初居 Tngaraw (Slagu Qhuni 部落對岸)，再遷 Truwan (今綠水上方)，其後又率族人遷來 Kbayan 地區建 Ulay 部落，這個地方就是 Awi 家族東遷拓展部落的根據地。Ulay 位於今新白楊稍西下方，在立霧溪與 Luung 溪會合處溪岸斜地。	第二代部落拓展： Payan Bunga 在 Ulay 東面台地建立部落，海拔 1300 公尺，即今 Kbayan。 Umaw Pihu 從 Ulay 遷到西南方兩公里地建部落，稱 Btunux，日治時期稱見晴，海拔 1400 公尺。 Losi Bunga 在 Btunux 稍北建 Rboq 部落，海拔 1250 公尺。後來再北移建部落，因盛產長枝竹，故名 Tngaraw，海拔 1200 公尺。 第四代部落分化： Awi Romo，率家人遷至 Kbayan 以西 1 公里地，此地曾是 Qlapaw 社人 Buqa paras 所住。Uway 在 Kbayan 東方 2 公里，饅頭山南側，Umaw Abis 從原居的 Pawan、Taqix 購得之居地。Pawan 遷居木瓜溪流域後，Abis 家族遷來 Uway 定居。 Brucing (又稱 Sklian 西奇良)，由 Awi 曾孫 Bohil Romo 在小 Wahil 溪附近之薛家場對岸斜地所建部落，該地盛產 Brucing (即通草)，因以稱部落名。 Awy 家族後代在十九世紀末葉，Btunux 西方高地建部落，因盛產山黃麻，故名 Luung。	1914 年日軍入侵，Kbayan 地區由 Umin Bakul、Lowsing Bakul 兄弟率領各部落族人抗敵，史稱「Btunux 之役」。雙方劇戰多日，後來日軍以兩路夾攻才得以侵佔部落。 日治時期以 Luung 溪(新白楊溪)為界，將 Kbayan 地區分為南北兩部，並分置駐在所管理。Rboq 併入 Btunux。Luung 溪以南屬於 Btunux (見晴) 駐在所，將 Rbuq 併入；Luung 溪以北是 Kbayan 駐在所，將 Luung、Buqaparas、Tngaraw 等部落併 Kbayan。 Bluling 遷建 Sklian(西奇良)，屬於 Sklian 駐在所。 1931 年，Uway 部落遷居 Qowgan，即今景美村。	秀林鄉秀林村、景美村加灣部落、銅門村萬榮鄉見晴村
---	--	--	--	---------------------------------

	Harong Bowhil 家族 祖先初居 Slagu Qhuni 部落對岸的 Tngaraw，其後遷至 Tngaraw 稍南山腹，因其地陰蔽，因而稱之 Qicing。 Qicing 部落位於立霧溪上游右岸，在與支流 Qicing 溪會合處東面山腹，立霧主山的西北方，海拔 1200 公尺。	20 世紀初，本社人因聽說日人入侵，在 1913 年由 Harong Bohil 率部份族人遷至巴托蘭溪右岸的 Sipaw 和 Btunuh Bqril。其餘族人則在日軍入侵其部落後，日人藉口交通不便為由而被強制遷居 Tpuqo 部落。後來 Tpuqo 部落的人被強遷至新城，而 Qicing 族人也拒絕遷移，但日警仍以 Tpuqo 駐在所被廢棄為由，被強遷至 Slagu Qhuni。	1930 年 5 月(昭和 5 年 5 月)，日警又強迫集團移住，有一部份 Qicing 族人遷來本社居住，隸屬花蓮支廳龍澗駐在所，唯不久又遷至 Tngahan (萬榮鄉明利村)	秀林鄉銅門村阿嘯部落 榮鄉萬榮村
--	--	--	--	--------------------------------

	Watan Batu 家族 Batu Wasaw 兄弟從南投原住地東遷，初期住在立霧溪上游右岸，即 Kbyan 部落對岸山腹之 Pianan 部落。	Watan Batu 率家族從 Biyanan 遷入木瓜溪流域的巴托蘭部落，並在此逝世，其子 Qaraw 繼任頭目。 Qaraw 與 Lungas 兄弟倆常在部落對岸 Araw 地區獵取 Tqdaya 的人頭，Tqdaya 完全離開木瓜溪上游後，Qaraw 兄弟又遷出 Btulan，移入 Araw 部落，並改部落名為 Quluh Pais。 Qaraw 晚年的時候，曾拓展領域至壽豐溪流域，初居知亞干溪中游的 Ulai，其後在今西林部落稍西地區建 Bonkul，促使 Tqdaya 持續向南移動至 Qaraw Maribasi、Tngahan 一帶。直到 1914 年日軍入侵後，Qaraw 定居於西林的 Bonkul（詞意為肥沃的土地），在此逝世，其子 Yudaw 繼任頭目。	Quluh Pais 是最早遷居於今萬榮鄉西林村的族人，1915 年的頭目為 Yudaw Qaraw，住於今西方稱 Bonku1。 1918-1929 年間，陸續有 Bsawan、Slgiyan、Btulan 等社遷於今西林現址南方高台地，因夾在兩山之間，狀如深坑，故名 Ciyakang（知亞干，又稱 Mehiyang，後移至駐在所稍西）；Tqijil、Mekduyung 部落遷住於西林駐在所東南方，現稱第三班。	萬榮鄉西林村
--	---	---	--	---------------

Rusaw 地區： 立霧溪中游 支流之 Wahil 溪、小 Wahil 溪到桃塞溪 下游右岸間 的山區台地 地區，東起薛 家場，西迄中 央山脈。部落 在落韶附 近，其餘為獵 場。 Sipaw 地區： 桃賽溪下游 右岸及其支 流小 Wahil 溪，東起 Tbura（文 山），西迄 Slaq（西拉克 山）。	Umaw 家族： 本區主要是 Umaw Kaji 之子 Prihu Umaw 率 家族從 Truku Truwan 遷來所 建部落，拓墾據 點在西寶山頂， 海拔 1790 公尺 ，稱 TnIngan（即 發祥地之意）。	Priho 第二代： Rusaw：Priho 長子 Siyat 建，在 今落韶上方 400 公尺處，1300 公尺，因沼澤而名之。 Bnarah：Siyat 之子 Paras 所建， 在落韶西方 1 公里地。 Qmuhil、Qrgi：Qmuhil 是古代 橙名，今稱薛家場，Prihu 次子 Watan 遷居之地。其後再遷居 Qmuhil 稍西之地，另建 Qrgi 部落，海拔 939 公尺。 Priho 第三代： Qsiya：長子 Tanax Watan 遷於 落韶西方的 Qsiya，與 Udaw Habaw 後裔同住。次子 Uqax Watan 留在 Qrgi，三子 Takun 與四子 Umin 遷居 Qmuhil。 Qmegi：Takun 有一子孫 Rasi Talan 帶領家族遷往木瓜溪建 社，稱之 Qmegi。 Rboq：在 Qrgi 下方。 Wahil：1906 年，Umaw 家族之 Mona Watan 率 Bnarah、Rusaw 家族另建社，並被推為頭目， 是抗日英雄之一。 Bsiyaw：Prihu 三子 Wasaw 所 建，即今落韶，1117 公尺，因 產月桃而名。 Tunan Pais：第三代巴萬（Wasaw 之子）所建部落，在 Bnarah 上 方緩坡地，意為敵人待過的地 方。	日治時期日人在 Rusaw 地區設置洛韶、西拉克、 西奇良駐在所，統併附近 各社。 1917 年，Rusaw、Qsiya 、Tunan Pais 等部落併入 Bsiyaw，Rusaw 部落部 份人下山遷居加灣。 1919 年 Bruing 遷至西奇 良，1927 年 Rboq 併入 Kmuhil，Qrgi 遷居富世。 1929 年，Bnarax、Rusaw 移居 Bsiyaw，改部落名 為洛韶。 1931 至 1933 年，Wahil 、Slaq 部落各有家族遷到 紅葉、崇德；Rusaw 部份 族人分別移居知亞干、紅 葉兩地。 到了 1936 年 Rusaw 地區 部落僅剩 Wahil、Slaq、 Rusaw、Qmuhil、Sklian。	秀林鄉富 世村、崇 德村、景 美村加灣 部落 萬榮鄉西 林村、紅 葉村
--	---	--	--	--

	Habaw 家族： Habaw 家族的 Ibng Habaw 三個兄弟 (Udaw、Apu) 在 Truku Truwan 殺人，逃到 Sqoyaw (環山)，再越過中央尖山，經 Bkusui Slagu、Dgiyaq Ququi 等部落，初居 Bnkiyan(梅園上方台地)，後遷居西寶地區而與 Nomaw 家族同住。	Habaw 家族東遷初居於今梅園上下台地，上台地稱為 Bnkian，下台地為 Blhngan，海拔 1300 公尺。另有一支 Teuda 的家族自南投廬山溫泉，沿 Bkasan 越過中央山脈遷來居住。起初兩個部族人一起同耕同住生活一段時期，後來因獵區糾紛發生 Teuda 族人殺害 Iban Habaw 的弟弟 Apu，Habaw 家族避遷南移到 Tnlngan，與 Umaw 家族同住，並聯合 Rusaw、Sipaw、Swasal 一帶太魯閣族人組成攻守同盟。Teuda 因不敵其勢力，放棄小 Wahil 溪，往北移居 Blhngan。 Habaw 家族在 Tnlngan 居住一段時間後，進入桃賽溪左岸至梅園台地對岸山腹建 Sipaw 部落，後來有 Umaw 家族的 Qregi 部落族人遷來 Sipaw 對岸山腹建 Papaq 部落，在與 Sipaw 部落族人通婚後，併稱為 Sipaw。Habaw 家族後代在 Rusaw 部落南方建 Qsiya，海拔 1200 公尺。有 Umaw 家族 Qregi 部落 Tanax Watan 遷來同住，後來併入 Rusaw。後期有部份族人東遷建 Skuy 部落。 Habaw 家族建立與居住部落包括 Sipaw、Dgiyaq、Qsiya、Skuy、Selaq、Tasil、Qaraw、Bnkian。	日治時期在 Sipaw 部落設西寶駐在所，1928 年併 Dgiyaq、Papaq 集中於西寶。另設西拉克駐在所，統轄 SLaq、Qaraw、Wahil、Qicing 等部落。1931 年後，Dgiyaq、SLaq、Qaraw、Qsiya 等部落分別移住崇德、紅葉兩地。	秀林鄉崇德村 萬榮鄉紅葉村
--	--	---	--	--------------------------

Tpdu 地區：立霧溪與其支流桃賽溪合流處附近山區，西起文山與 Doras 相連線，東止於天祥，北起海鼠山南側山腹，南抵江口山，包括天祥一帶山區。	Batu Briqul 家族： Batu 率家族自 Truwan 向東遷居，初居 Qregi 地方。	Batu 的後代分別向外部遷居， Papaq：中橫西寶站現址，海拔 960 公尺，後期因通婚而併為西寶部落分部。 Qicing、Dowras：Qicing 位於中橫眺望亭稜線，海拔一千多公尺處，Ukan 居住一段時期，率子女遷居 Romu 所建的 Dowras 部落。 Tpdu：由 Samu 家人建居部落，後來有部份族人遷來，後來是人口土地問題，有些族人遷至文山對岸山嶺鞍部，稱其地為 Mehiyang，又稱北 Mehiyang。	日軍入侵時，Dowras 部落的 Nabis Romu 聯合 Tbura 的 Siyaty 組成聯盟抵抗，在 Tngiyan 地方數度襲擊日軍，最終仍被砲火驅散。 日治時期在 Tapito 設駐在所，就近統管 Tpdu、Dowras 部落。 1914 年，Tpdu 部落族人遷至對岸山腹另建新社，稱為 Sipaw Tpdu。 1927 年，Ibox 社部份族人遷入 Mehiyang。	秀林鄉景美村三棧部落、加灣部落 萬榮鄉西林村、紅葉村
--	--	---	---	---------------------------------------

	Paras Nawi 家族： Paras Nawi 家族與 Batu Briqul 家族約在同時東遷，從南投靜觀地區 Truku Truwan，經 Tpuqo 溪左岸到達 Uway，在 Uway 住過一段時間，後來才在 Tpdu 地區的天祥對岸山腹臨溪地帶，另建 Duyung 部落(意為在小山丘上)，海拔 500~800 公尺。 Paras 後代族人曾遷居 Bsiyaw，並曾遠抵 Kruh 部落(今秀林村山區)。	Paras Nawi 的三個孩子分別拓遷情況： 次子 Kawt 與 Qagap 遷居於 Qagap 之妻部落 Bsiaw，其後裔曾到達 Kulu 部落；長子 Paras 留居 Uway，其後即沿立霧溪東行遷入天祥對岸山腹，建立 Duyung。到了 1914 年前後，Duyung 部落族人為了避難而有很大的移動： 其一是 Pakaw Tanax 之長女 Ali，嫁給 Qmegi 的 Lungaw Awi，Lungaw 的父親死後，同母異父的兄姊們，將其趕出 Qmegi 部落，於是 Lungaw 帶著家人往北移住岳家的 Duyung 部落。日軍正要入侵部落，再率家人避難至木瓜溪中游流域，初居於烏帽對岸北方，海拔 1300 公尺，仍稱 Duyung 部落。待戰事結束之後，Lungaw 才遷到 Mekduyung 居住。 其二是在 Watan Nawi 時期，Harong Piho 為避戰禍，率族人南遷到達龍澗以東居地，稱其地為新 Duyung 部落。直到戰事結束，東行至木瓜溪右岸與清水溪合流點東岸，其地即為 Mekduyung 部落。	立霧溪的 Duyung 部落在瓦旦去世後，由 Bohil Pakaw 繼任頭目，日警集中於族人於天祥對岸稍東台地上，仍稱 Duyung，並於其地設 Duyung 駐在所，掌 Duyung、北 Mehiyang 兩部落。 民國時期的 Nawi 家族後裔集中於秀林鄉北區村落，包括和平村和中興和平部落、秀林村 Kulu 部落。 木瓜溪的 Mekduyung 部落後裔於戰後 1918-1919 年，被日警強制下山移住，有一部份人遷至榕樹部落，大部份人遷往銅門部落，即秀林鄉銅門村之銅門與榕樹部落。	秀林鄉和平村和平、和中部落、秀林村秀林鄉銅門村銅門、榕樹部落
--	--	---	---	---------------------------------------

Empucing(合流)地區：立霧溪中游兩岸山腹，西起綠水與Duyung相鄰，東至Qurang溪，主部落在立霧溪、Raus合流處，故名之。	Notan 家族：Notan 家族遷來花蓮，初居Rusaw 上方的Wahil 部落，後遷建 Iboh 部落，Paras 家族亦自西寶遷來同住。1910 年Loking Umaw 率遷木瓜溪流域，在今榕樹上方另建 Mekiboh。	Ibuh 部落的建立者是來自南投靜觀山區的 Notan Nuhi 家族，遷來初居洛邵上方 Wahil 部落，Wahil 部落在今華綠站北方，海拔約 1400 公尺以上。因遇一次嚴寒困境，決議遷往立霧溪流域東方尋找耕地居住，其路線經洛韶入西寶、塔比多，渡立霧溪抵 Doyung 部落東面，即在合流上方建 Ibuh 部落，因其地盛產赤榕，赤榕樹族語為 Ibuh。 其後由 Umaw 家族的 Hawan Wasaw 進駐，因 Notan 住過而改名為 Tunan Pais 部落。 十九世紀末葉，Wacix Umaw 擔任頭目，Ibuh 部落人口增加且耕地不足，由 Luqing Umaw 率領 20 戶 138 人遷往木瓜溪流域，在今榕樹部落上方另建 Mekibuh 部落，意指原 Ibuh 部落人。 另有一批同部落族人 Wacix 的堂弟 Umin Siyat，為了尋找耕地，率領部份人向南越過江口山、Snbragan 山，到達木瓜溪北岸的七腳川山東南方，在今銅門村榕樹部落北面山腹地居住，其地稱為 Mekibuh。	1914 年日軍入侵立霧溪上游各部落的戰鬥中，Ibuh 部落頭目 Wacix 聯合鄰近之 Mehiyang、Branaw、Doyung 等部落族人，於 Mehiyang 部落稍上方急坡處襲擊日軍，Wacix 在各通路上方築柵堆放石頭，待日軍經過時切斷繫柵的藤條，滾落的大石造成日軍重大傷亡。戰後 Wacix 被解除部落頭目，由其弟 Rawi Umaw 繼任，據口述：Rawi 後來亦曾任內太魯閣總頭目。1927~1930 年，迫遷 Ibuh 部落併入北馬黑洋部落。 Loqing 任 Mekibuh 部落頭目時期，Raus 部落的 Abis Umin 一戶，因其堂姊嫁給 Loqing 的弟弟 Yakaw Umaw，遂跟隨遷來本部落。 1914 年，日警入侵挾持族人逼迫 Loqing 投降，Loqing 不屈服於日警奴化部落的做法，在 1928 年槍殺駐在所日警，被捕後押至花蓮遇害。日警於 1928 年，迫令 Mekibuh、Raws、Driq 部落全部下山，移居今榕樹部落，仍稱 Mekibuh。	秀林村 Dowras 部落、景美村三棧部落 秀林鄉銅村榕樹部落 萬榮鄉紅葉部落。
---	---	--	---	---

	Paras 家族： Paras 家族初居合流地區稍西的 Empucing 台地，其地位於中橫合流站稍西隧道上方台地，Paras 在此地逝世。 長子 Habik 東遷至 Bruwan，次子 Hinu 遷至合流台地上方之 Bksuy。	Paras 以 Mpucing 為拓展據點，其子 Habik 曾遠抵 Btakan，建 Brogan 部落，族人並散居於長春祠上方之 Tmuwan、Bsuring Rucing。 到了 Hinu 第二代，在 Mpucing 上方另建 Bksuy 部落。Hinu 長女 Sayun 依母命招贅 Pcingan 部落的 Bowhil Bapoh，生 6 個子女。其中 Ukay 因為兄長觸犯通婚禁忌，為避災禍，乃率家人遷往 Bksuy 對岸另建部落，即 Raus 部落始祖。Raus 部落位於立霧溪中游左岸，與支流 Raus 溪交會點稍東北一帶，即今中橫路合流站東面上方，海拔 455~1700 公尺間的斜地。該地盛產檫木，族語稱之 Raus。 其後 Ukay 家族持續拓建 Gian、Sipaw 部落。	1914 年後，日人在 Raus 部落設合流、荖西兩個駐在所，以便操縱本區族人，Raus 部落族人於 1927 年下山遷往 Bsngan（富世村可樂部落）	秀林鄉富世村可樂部落 秀林鄉水源村、佳民、銅門村榕樹部落 萬榮鄉西林村、紅葉村
--	---	---	--	--

	Nomaw 家族： Sipaw 建社者， Siyat 建 Tburā (酵母)，其孫 Umin 住 Qicing ，後遷回 Tburā。 Siyat 之兄 Abis 遷 Qowrang，後 佔據為住居。 Abis 之孫建 Tasil (多碎石)。 Ibox 為 Watan Takul 所住，是 Notan 家族所 建，因姻親關 係，Watan Takul 與 Sudu 遷來， 後僅 Sudu 留居 Ibox。	Nomaw 家族移遷初建 Sipaw 部落，其後代 Siyat Teymu 移至 Sipaw 部落下方建 Tburā (因善製釀酒的酵母為名) 部落，海拔 660 公尺，其後有對岸的 Qicing 部落人 Siyal 家族遷來同住。 Nomaw 家族的 Abis Teymu 受岳父召請遷入 Qowrang，導致 Habaw 家族遷出 Qowrang。 Nomaw 家族持續向東拓展，在 Sidagan 地區的 Tmuwan 對岸建部落，因此處多碎石，即名為 Tasil。 Sipaw 部落 Nomaw 家族 Takul、Sudu 兩兄弟，以姻親關係遷入 Notan 家族建立的 Ibuh 部落。 Nomaw 家族在 Rusaw、Sipaw 地區建居部落為 Sipaw、Tburā、Qowrang、Bnayaṇ、Tasil、Ibuh 等部落。	Bnayaṇ、Tasil 兩部併為 Qowrang 部落，到了 1929 年，日人將 Qowrang、Bnayaṇ、Tasil 併遷合流部落，其後下山移住加灣、紅葉等地區；Tburā 一部份族人則下山移住文蘭村重光部落；一部份人移住景美村加灣部落。	秀林鄉文蘭村重光部落、景美村加灣部落 萬榮鄉紅葉村
--	--	--	---	--------------------------------------

Sklahang 地區： 在天祥西北方 Sklahang 溪流域一帶山區，西起蓮花池、東抵 Raus，此區東北長約 4 公里。	Sabong 家族： Sabong 家族在 Qlapaw 對岸之 Mhakaw，趕走 Meqoring 人，其子 Boyax、Umin 遷居 Truwan，並在擴遷 Duyung 社對岸山腹，定居 Swasal 部落。Swasal 部落位於 Teusay 溪下游左岸，與支流 Sqlahang 溪右岸間高地，在中橫天祥站西北方，迴頭灣對岸上方，即蓮花池，海拔 1030 公尺。	Sabong、Napas 兩個家族，約在同時遷來 Swasal 地區。 Sabong 初居 Mhakaw，再遷居海鼠山南方海拔 1300 公尺高地的 Truwan，與 Napas 家族同住一區。 Sabong 時期，仍有 Mqoring 人遊獵於天祥一帶，太魯閣族人曾聯合將其趕到東方的秀林地區，立霧溪中下游地區全為太魯閣族人的生活領域。 Sabong 的後代居於今今蓮花池一帶，而與 Napas 同住於 Swasal。雖曾散居於北邊的 Kruh（在今下梅園對岸山腹），1926 年仍併入 Swasal 部落。	日治時期設巴支干、蘇瓦沙魯駐在所，其後日人調整合併部落為 Swasal、Sqrnx、Sekuy、Pcingan 四個部落。	秀林鄉和平村、水源村
	Napas 家族： Napas 家族與 Sabong 家族同時前來，初居 Truwan 為據點，Bolong、Iban、Kui、Bohxil 等四子向外建立部落。	Napas 的後代 Bowlong、Iban 率家族在 Swasal 居住，其後在部落東面對岸建 Brnux。 Napas 孫子 Lahang 自 Brnux 遷至部落稍南方之 Mkukuh 成立部落，以屬於 Lahang 的土地為名稱之 Sklahang。另有 Napas 後代包括 Skuy、Sidagan、Qregi、Shingan（木耳）、Para、Mquis 部落。	1914 年後，日人設蘇瓦沙魯駐在所，並將 Swasal 附近部落移遷於駐在所南面坡地。 1922~1926 年，Sklahang 部落部份族人下山遷至 Qnibu（今和平），其後又有 Branaw 部落遷來居住。直到 1930 年後，族人全部下山移住水源、三民地區。	秀林鄉和平村、水源村 卓溪鄉三民村、立山村

	Batu 家族： Batu 家族之 Batu Umaw 曾向東遠達 Skadang 溪，其子 Ibang、Udaw、Payan、Kradi、Qahui 相偕前來，初居 Pcingan（必經之路）。	Batu Umaw 曾自 Truku Truwan 越過中央山脈，到東部山區狩獵，發現東方山區適合子孫繁衍，其獵區曾遠達 Skadang 流域。Batu 的子女東遷初期，居於立霧河流域支流 Raus 溪右岸上方，鍛鍊山西南支脈緩斜地高地，Sklahang 溪的尾端，與 Raus 部落隔溪相望，因其地為必經之路，遂稱之 Pcingan，海拔 1800 公尺。 Batu 家族在本區建立的部落為 Branaw、Lepax、Skadang。	日人於 1914 年在 Pcingan 設巴支干駐在所，統領 Para、Pcingan、Skuy、Lepax、Shingan、Mquis。1925~1927 年，本家族各部落族人下山移住水源、富世、和平、佳民等地。	秀林鄉和平村、富世村、佳民村、水源村
--	---	--	--	---------------------------

太魯閣族在十八世紀遷居花蓮山區後，直到 1914 年前的移動範圍，大致涵蓋了立霧溪、清水溪、三棧溪，以及木瓜溪等各水系中、上游流域的溪谷河階台地，在新居地建立部落的時候，至遲到了第二代起，持續分化擴遷家族部落，而遠在西部的南投原住地，也不斷有家族越過中央山脈，來到東部建立繁衍子孫的據點。筆者從廖守臣（1977, 1984）的調查資料，以及馬淵東一（1935）所做的系譜資料，加上筆者在當代族人的訪談口述，一一對照前代太魯閣族各部落的家族系統，原住南投縣仁愛鄉靜觀山區的 17 個家族先後移遷到花蓮山區。他們以立霧溪上游流域為根據地，形成八個地域集團住區不斷向外擴張，開啟了太魯閣族群在花蓮山區墾拓發展的動力，並在二十世紀初期擴展到 108 個部落數的盛況。



圖五 Tpdu (天祥) 週邊地區部落現況圖

二、日治理蕃時期以及台灣光復迄今的部落狀況

太魯閣族群以 Tpdu (天祥)、Mhakaw 地區為核心，從立霧溪上游向外擴遷的部落分化形態，在廖守臣的《泰雅族東賽德克的部落遷徙與分佈》一書中，已鉅細詳列了太魯閣族群各部落的調查資料。筆者在本節中將延續前述 17 個家族部落分化線索，以及仍有其他家族從南投原居地東遷的複式擴遷模式，到了日治時期的殖民政府施行集團移住十年計畫，積極開發豐富的山林資源，以誇示其統治權力，並在立霧溪、清水溪、三棧溪，以及木瓜溪流域各集團住區設置駐在所統轄各部落，這也使得太魯閣族人在生活方式、社會性質與家族混住後的族群認同上產生重大轉折。

太魯閣族人以溪流沿岸的台地、緩斜地或山脈脊嶺高地做為東遷居地，直到二十世紀初葉，太魯閣族的家族部落已遍及北自秀林鄉和平地區，南達萬榮鄉萬榮地區一線以西的中央山脈東走脊嶺的山腹地。1914 年後，日警深入到了部落住區，太魯閣族各個家族的部落拓展逐漸朝低海拔地區移動，除了族人仍持續尋找

住地和拓展獵區外，日警執行的集團移住策略，也促使太魯閣族人逐步趨向平地生活。

筆者歸納前面提到的太魯閣族東遷內太魯閣地區建立部落的過程，以及各家族部落分化演變概況¹⁷，在本節進一步敘述各家族移動到立霧溪下游、大濁水溪(和平溪)，三棧溪，以及木瓜溪流域的擴遷路線及其現代村落的形成。

北自和平溪下游，南至三棧溪中、上游一線山腹地區，即文獻上的外太魯閣地區。居住在 Swasal、Skuy、Pcingan、Mpucing、Sipaw、Qowrang、Mhakaw 部落的族人，包括 Sabong、Napas、Habaw、Batu、Paras、Nomaw、Abis、Abis、Udaw 等家族系統，他們循三條路徑擴遷生活領域：一是由 Swasal 向北移動，翻越二子山，入和平溪下游右岸山腹，在和平地區建立新部落；二是從 Pcingan 東移，沿三錐山南向山腹入立霧溪下游兩岸，及其支流 Skadang 溪流域一帶，此區是外太魯閣部落主要分佈區，並從這裡衍生出加禮宛山附近的部落；三是在 Qowrang 地區移出的 Nomaw 家族部落，他們越過塔山和桑巴拉堪山之間，進入三棧溪中、上游一帶山腹地區。太魯閣族人在本區總共建立了 46 個部落數，分佈於北起和平溪，南達加禮宛山一帶的山腹地區。

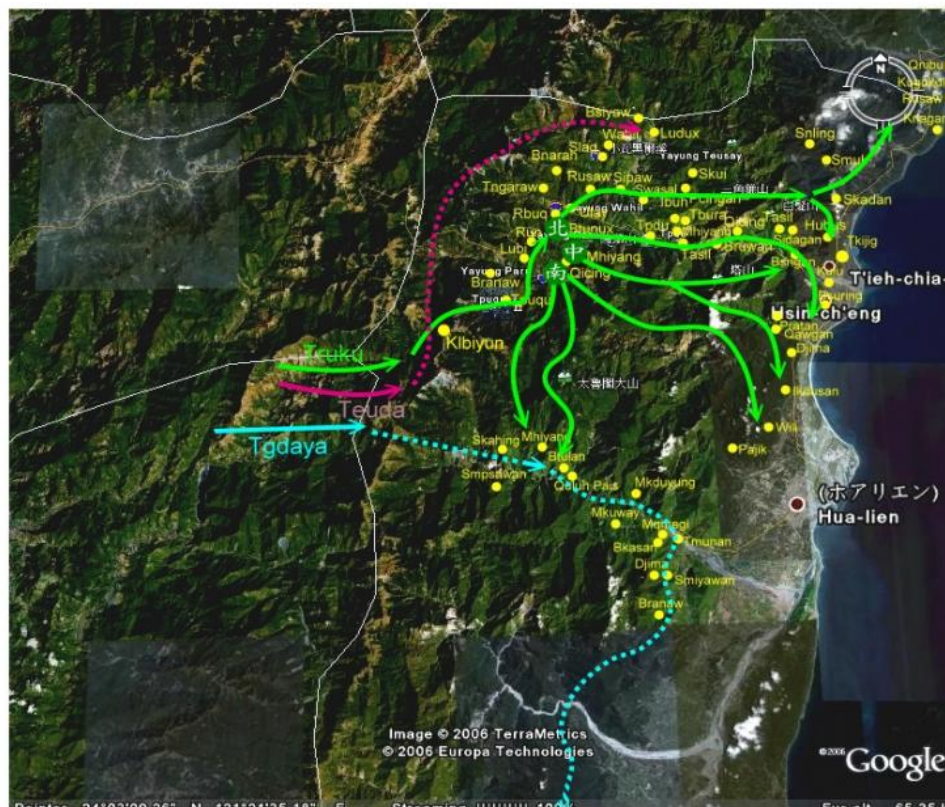
移住到木瓜溪流域的部落族人，原住於立霧溪中、上游一帶，從合流以西地區直到 Tpuqo 間的山區，他們從原居的立霧溪流域南下移動的時間，都集中於十九世紀中葉後期，直到二十世紀初期仍在進行。而在這些山林冒險家還在南投縣境內的靜觀山區一帶居住，猶未啟動部落拓展旅程的時候，遠在中央山脈東面的各個山峰野嶺，早已經是相同語系下的 Tqdaya、Teuda 與太魯閣族獵人們的狩獵場了。

太魯閣族從立霧溪流域南下移動的路線大致是先越過奇萊山東走脊嶺後，到達木瓜溪中、上游地區建立居住區，部落分佈主要是在木瓜溪右岸的文蘭村，以及磐石、奇萊保線所間的沿溪台地、緩坡地與高地。1914 年，太魯閣族人在這裡建立的部落，由西而東依序為 Skahing、Smbsawan、Quluh Pais、Btunuh Bqril、Mehiyang、Btulan、Sipaw、Mkeuway、Meqmegi、Mkduyung、Mkibuh。

太魯閣族人在木瓜溪流域建立部落的情況，可將其分成兩個時期，第一個時

¹⁷ 筆者比對馬淵東一（1935）的家族系譜，以及廖守臣（1977）記載的家族部落資料，加上部落訪談記錄，太魯閣族東遷的家族總數約為 26 個家族。

期包括了 Skahing、Btulan、Qoluh Pais、Mhiyang、Mekuway、Meqmegi、Mekibuh 等部落家族，集中於十九世紀末葉，其遷徙原因主要是為了解決耕地不足和尋找更廣闊的獵區而移動，另一個原因是部落間為獵區衝突或家族內部結怨而遷離原住地，選擇在木瓜溪上游與其支流巴托蘭溪、清水溪一帶的山腹地居住。第二個時期是在二十世紀初葉，日本進行強勢武力襲攻山區部落，族人為了躲避當時日軍入侵的戰禍，大多以零散的、非整體的方式遷徙，也有一些是被日警迫遷到指定的區域。



圖六 太魯閣族部落遷徙全區圖。

1914 年後，日人在太魯閣族人的居住區設置駐在所，以日警的力量統攝各部落，並劃定移居區域，將深山部落族人移遷到山下居住，此一集團移住的強制遷徙，一直進行到 1937 年才結束，太魯閣族人的社會生活與傳統信仰也開始起了變化。從 1918 到 1930 年，日警先是以意願勸導的方式，將山區部落族人移住於山下平地，或移住於駐在所附近，便於日警統治管理。此一時期，大部份族人被強

制放棄原有居地而移住山下建立新部落，仍留在原住地的族人，也在 1931~1937 年間全數下山移住。太魯閣族人主要居住區包括和平地區、達給黎地區、新城山與加禮宛山東側山麓地區、木瓜地區、知亞干地區、萬榮地區、紅葉地區、三民地區等八區，臺灣光復後的國民政府鄉村設治，這些地區分別屬於秀林、萬榮與卓溪三個鄉政村落行政區。

太魯閣族從過去二、三百年來部落不斷分化的形成過程，以及長期處於動態遷徙居地環境的因素影響，族人為了在新天地繼續生存，對於原有的文化制度也必然做了一些調整，來因應新環境的條件，諸如「部落形態的改變、部落之間不同群觀念的轉變」¹⁸。筆者從耆老口述中提及日治時期禁止所有的傳統習俗，關連到佐山融吉在 1917 年調查 Truku¹⁹與 Btulan²⁰地區當時的部落祭典狀況，佐山融吉提到「從前每社有一主祭者，但是，二十年來此俗已廢，改由各家自行設祭」(1917: 31)。祭典從部落轉為家戶舉行與殖民策略的影響，可以從這裡探知其梗概。換言之，太魯閣族的部落文化與祭典生活，在過去一百年的時光中，因為本身遷徙生活之特性、居地環境的生存適應，以及殖民統治的管理策略等因素，其形態、功能一直處於變遷之中。

前述太魯閣族與其部族歷經山居遷徙過程長達三百多年，從原居地遷出的形式大致以單一家族系統為單位，落居山區新建部落也以家族核心為主要構成，由於遷徙的居地陡峭狹窄、可耕地有限，以及追逐獵物等因素，因而在此時期形成家族部落在世代間不斷分化的山居生活特性²¹。早期太魯閣族部落不斷分化的特

¹⁸ 泰雅族東賽德克群在山居時期，係部落各自獨立成一群，傳統觀念認為與其他部落是不同群體，常因耕地或獵區而造成相互仇視。經過日據時期的混雜居住之後，「東賽德克人在經過 50 多年的混住、接觸之後，已將不同群的觀念漸趨消失。也就是說對於不同群的觀念不再如過去強烈，而建立了同群的觀念。」(廖守臣 1977:198-205) Truku 移居平地之後，不同文化客體、不同族群與不同種族同住，部落逐漸形成多元化的社區。當代的社區狀態，趨向於對 Truku 與 Seejiq 的兩種認同的爭辯。(李季順 2002)。

¹⁹ 這裡的 Truku 是指日據時期，Truku 部族在立霧溪中、上游一帶沿岸所建的各部落。當時 Truku 部族常將自己的住地分成內太魯閣 (degiaq Truku)、外太魯閣兩區。內太魯閣位於立霧溪中、上游一帶，東起科蘭，西抵中央山脈；外太魯閣位於中央山脈東走脊嶺盡端山脈，北起大濁水溪，南迄加禮宛山。據廖守臣於民國 58 年到 71 年間，實地查訪森丑之助、移川子之藏及馬淵東一等日本學者在二十世紀初葉的部落資料，總計部落數有 80 餘個。(1977:100-183)

²⁰ Btulan 係指現今木瓜溪中、上游一帶山區，東起榕樹，西至板邊。據廖守臣調查資料，在日據前後，原先住在立霧溪中、上游的 Truku 部族，有一部份人為尋求新地與獵區而向南方遷徙，遂在本區建有 Sekahin、Btulan、Bsawan、Mehiya、Meqmegi、Quluh-Pais、Mekduyung、Mekibuh 等部落。(1977:184)

²¹ 二十個部落分化形成上百個部落的記錄，載於森丑之助 (1915) 與廖守臣 (1984) 的研究資料中。

性，也促使族群東遷後的部落組織維持著同一家族為中心的部落構成群體，包括播種、狩獵、收穫等祭典活動在內的任何群體活動，皆以同一家族進行，此即山居生活時期最普遍的部落現象。在個別家族的世代傳衍間，延續著個別家族的祭儀行事，此一宥限於居地環境而發展的族群文化特性，鞏固了傳統族群社會共祖制、共燒墾、共出獵、共祭團、共罪責的單一部落整體，形塑出東賽德克群族人在多元部落混住後的社會特性，強烈顯示出獨立與個人的族群性格特質。

太魯閣族群的部落山居遷徙的原因包括解決耕地問題、交換物品、受敵侵擾舉族他遷，以及便於狩獵等項（廖守臣 1984:36）。其中尋找耕地與追逐獵區是攸關族群生存的現實問題，而為自然遷徙的主要原因。在族群傳統觀念裡的 alang（部落或村落）領域，即包括了居住環境、燒墾耕地以及狩獵區域的所有範圍，領域界線的超越也造成部落與部落間迭生嚴重衝突的必然結果（廖守臣 1984:21-28）。也就是說，對於太魯閣族的傳統社會而言，獵區和耕地是傳統社會部落成立和遷離居地的重要條件。由於早期遷徙居地的地理環境陡峭狹窄，加上高地寒冷的土地貧瘠，一旦部落人口增加時，部落必須遷居他地以維繫族人的生存延續，遷移居地的選擇地點，通常也是在獵區附近或在同領域的土地範圍內另建部落²²。

二十世紀初期，日本軍警全面掌控太魯閣族在中央山脈以東的生活居地之後，統治者利用「集團移住、家族混居」的策略，形成現代社區行政區劃分佈的離型²³。日本殖民政權的強制力量，破壞了太魯閣族的傳統生活領域，用以達成其確保山林經濟利益與統治管理上的效果。國民政府時代沿襲日本殖民的行政區劃，進行「山地平地化」的現代化運動，直接衝擊到族群傳統時期的文化價值。在此之前集團移住後的不同家族混住形態，曾經徹底破壞了以血緣作為建構骨幹的傳統部落社會，而以 gaya（祖制規範）為核心運作的傳統信仰與文化習俗更面臨解構的命運。

²² 在 Seejiq 族群的遷徙傳說裡，導致部落遷徙與分化的因素，大致皆與耕地、獵區有關連，例如廖守臣在 1974 年 7 月 18 日，對當時住在萬榮鄉西林村的耆老 Yudaw-Qaraw 所做的訪談中，提到其祖先從 Truwan 遷徙到花蓮山區的情況，是因為有更多的耕地，狩獵地區更為廣闊所吸引（廖守臣 1984:36）。

²³ 太魯閣族在民國以後的鄉村設治共分三個鄉，秀林鄉包括文蘭、銅門、水源、佳民、景美、秀林、富世、崇德、和平等共計 9 個村；萬榮鄉包括紅葉、馬遠、明利、萬榮、西林與見晴等 5 個村；卓溪鄉則有崙山與立山兩個村落。各鄉設村沿革詳載於廖守臣《泰雅族的文化：遷徙與擴張》（1984:200-241）。

早期遷居花蓮的族人以太魯閣族居多²⁴，從 1915、1921 年的人口統計數字推知²⁵，到了二十世紀初期的時候，太魯閣族已有超過百分之九十的人口東遷，並擴展到中央山脈東面立霧溪、三棧溪、木瓜溪上游沿溪地帶，其後更延伸至萬里溪、豐坪溪沿岸居住，所以在 Tuda、Tqdaya 兩個部族相對少數的狀態下，使得東遷後的族群部落形態與社會組織方面產生了族群發展上的重大轉折。近百年的不同家族部落混住後，住在東部的各部族之間已經習於自稱 Truku，也逐漸將家族部落認同的族群意識轉移為對整個太魯閣族的「同群觀念」認同（廖守臣 1977:199）。然而基督教各教派深入部落的宣教力量，卻在傳統信仰式微後的族群社區形成新的集團單位，同一家族集中於同一個教會，加上不同教會的彼此自成信仰團體，同群觀念的發展受制於教會團體對非其教派信徒的排他性，形成不同教會信徒的區隔狀態。基督教、天主教、真耶穌教會等教派，在社區內的宣教發展，也隱約形成相同的族系下的三個部族間，彼此融合又區隔的模糊形態。

²⁴ 依森立霧溪等上游部落下山移居在《東魯閣縣市政府》為 21912 來看，T 最多的一
²⁵ 請參



、木瓜
Tqdaya
山區部
黃長興
及花蓮
人口數
統計
中人口

圖七 木瓜溪流域 **Btulan** 地區現況圖

日治初期，大部份的族人被強制遷往海拔 100 公尺以下的山麓沖積平原居住，日本殖民政府引進農業技術取代傳統社會的山田燒墾生活，從此部落不再繼續分化，不同家族的混合居住，導致傳統家族血親的部落認同觀念亦逐漸消失。如今秀林、萬榮、卓溪三個鄉鎮的社區村民組成結構，除了以太魯閣族為社區主要構成份子外，在國民政府時期也移入了一些非原住民人口而逐漸成為多元化社區的形態。古今部落的形態改變，促使太魯閣族原有的組織、信仰與文化產生劇烈變革，其中超越家族認同的太魯閣群體意識，在此時期亦逐漸蘊育形成。超越家族認同的族群意識直到今天的持續轉變，加上與西部泰雅族系社會在語言上無法溝通的客觀現實，終於驅使部份族群精英人士在二十世紀末期，強烈主張以太魯閣族做為自稱族名的族群意識，甚至戮力推動正名運動並希冀獨立於泰雅系統之外，最終成為當今台灣原住民族群分類上的第十二族。

第三章 神話傳說

基本上，台灣原住民的神話世界裡，充滿了詭異、魔幻，甚至是近乎幼稚的超自然情節，其中也隱含了非理性而無意識的元素。然而，我們如果從另一個角度去檢視這些神話內容，亦不難理解人類處在不斷發展的進程中，這些非理性的元素，正好補充了早期族群社會裡的人們，在知識建構過程中，以理性認知也無法窮盡的不足之處。神話經由族群社會代代流傳，回應了人類來自何方的懸案，同時或多或少的提示了昔時祖先面對未知領域的自處之道。如此一來，神話似乎就是人類發展的起源概念，同時兼含某種感性的預知。且不管是口傳或書寫形式，神話內容關聯到人類的現實生活，神話形式也滲透了宗教的理想宗旨。換言之，神話寄寓的智慧言語，其要旨就是去揭開人類生存與延續的千年簾幕。

太魯閣族的族人們在花蓮縣境內住居了近三百年的歲月，從山居遷徙的空間移動，直到部落擴張的時間變換，代代流傳的神話傳說交錯著巨石流水伴隨的曠野星空，反映早期社會的人類處境，也寓顯太魯閣族族群社會的人生價值追求，形塑為概念與感性混雜的認知體系。在經過一段時間的村落探訪和神話傳說採集，有關太魯閣族的神話傳說，在日本學者森丑之助（1915）、佐山融吉（1917）、移川子之藏、馬淵東一（1935）都有記錄當年太魯閣族人的口述神話內容，尤以佐山融吉的《蕃族調查報告書—紗績族》前、後篇兩本書中，對於住在南投、花蓮的 Tgdaya、Teuda 和太魯閣族神話傳說，記載相當豐富。筆者在本章節除了針對日治時期的調查資料，以及光復後國內的人類學者的調查，包括李亦園（1964）、廖守臣（1984）、許木柱（1989）等人所做的神話分析，加上筆者在當代秀林鄉境內太魯閣族耆老的口述傳說內容加以整理分類。上述學者所做的調查中，大多數涵蓋整個泰雅亞族的神話資料，對於太魯閣而言，當他們在十八世紀遠離原居地，進入立霧河流域後，持續向外擴張超過三百年的歲月裡，加上其間曾遭遇日軍入侵、集團遷村、家族混住，太魯閣族本身的社會結構與部落信仰不斷的在近代台灣社會裡受到衝擊與變化。儘管如此，太魯閣族的神話傳說仍有一些基本的

神話傳說持續流傳，雖然神話內容有些改變，正也可以顯示太魯閣族群在生活變局中的調整與適應過程。

太魯閣族流傳的神話傳說大致可分類為起源、遷徙、祖靈、黥面、神石、巨人、射日、動物等神話篇章。在這些神話情節中，大多與太魯閣族的整體社會和過去的生活過程有密切的關聯，同時指涉到以祖靈為中心的信仰和超自然的力量，其中鋪陳了高山、深林與溪流的背景，也有一些是教會神學普遍成為族群社區的信仰後，西方神學元素嵌入的神話情節。從這裡開啟神話傳說的每一篇章，我們將逐漸瞭解隱藏在神話中的族群生存旨趣，從而體會神話思維下的日常生活與祭儀行事，其中所延伸出的社會文化意涵。

第一節 神話中的感性寓意

一、起源傳說

太魯閣族與其同族系的 Tgdaya 的起源傳說中，共同流傳一則神話內容是跟一塊大岩石有關，在馬淵東一（1935）的家族系譜資料裡提到天地開闢之初，各有一位男神和女神從天上降下來，落到山上最高的一塊大岩石上。忽然這塊大岩石分裂為兩塊，一塊變成大自然，另一塊成為宮殿。兩位天神把這塊地方稱做 Bnubung（祖先起源地），並定居於此，從此繁衍子孫。



圖八 位於白石山上的牡丹岩 pusu btunux
（神石）遠照圖。

神話中提到的 Bnubung，就是族人口述中 Pusu qhuni（神石）、Pusu btunux（樹根），的母語原意是 Benubung dgiyaq（峰巒），係指祖先聖地是在迂迴連綿大小尖突的山峰中。據楊盛涂的研究：「祖先聖地屬尊敬語不可直稱，列忌諱之內。」（楊盛涂 1998：4-5）這個地方位在木瓜溪的支流清水溪上源與萬榮鄉西林村的壽豐溪支流知亞干溪上源之間，由中央山脈主脊與能高山南峰約近七公里處，屬光頭山脈（3100M，舊稱知亞干山）。往東延伸於牡丹山脈（3005M）東南方的連綿稜線上，距光頭山約三公里，海拔 2814 公尺。

對於祖先起源地，後人忌諱直接稱呼 Bnubung，而用 Pusu qhuni 的詞彙代稱之。Pusu qhuni（樹木的根源；神木）太魯閣族祖先傳說的起源地，族內流傳的另一個名稱為 Pusu btunux（石之源頭；神石），兩者皆具有祖先起源的意涵。從這裡流傳的傳說內容部份，筆者將在巨石神話一節再予臚列。在太魯閣族的起源傳說中，另有一則是在遷徙過程中的起源地，這個地方被族人稱為 Klbiyun（奇萊山北峰）。在廖守臣（1977）的調查資料裡，Klbiyun 是太魯閣族東遷花蓮最早建立的部落，是在穿越奇萊北峰之後，陸續拓展家族部落居地，因而將 Klbiyun 視為聖山。Klbiyun 的傳說內容敘述祖先居住的山頂上有一棵很大的樹，世上所有的生物皆源自大樹的底部（Pusu qhuni），最後從樹下出現一個男人，從他身上出生一男一女，這兩個孩子長大後結為夫妻，生了一個孩子。這就是太魯閣族的發祥地。（秀林鄉公所 2005）



圖九 奇萊北峰：太魯閣族人祖先流傳的聖山。

在楊盛涂撰寫的資料裡頭，敘述聖山的名稱係因神石呈現灰白色而被稱為「白石」，另外從遠處觀看神石的時候，狀似一尊觀音菩薩又被稱為「觀音石」。筆者認為這些名稱的產生，應都屬後世對於神石傳說附會之詞彙。然而，讓筆者關注的是楊盛涂先生在撰述中的另一個段落裡，蒐集了田信德與游德龍¹等二十位耆老的口述，提到 Seejiq 起源的兩種說法，除了 Bnubung 的聖山起源傳說之外，尚有另一則口傳：

傳說中 Seejiq 族群之發源地有兩種說法，一是由外島坐木筏漂浮至本島。祖先原住在某一地方時，有一天發生大洪水全地淹沒，族人淹死多，幸存部份就爬上漂流木（母語：rucing）堆中。再經過一段狂風暴雨波折，死傷一些後，最後漂至本島西部。這批逃過浩劫者在臺灣西部繁衍一段相當時期後，受到平地區水災及外族強勢壓力與侵入，為生命保命不得不遷移他處，由西部平原經埔里至霧社現址。

以上起源傳說都和族群早期的生活背景、起源地點關連，所謂，從這兩則神話的普遍流傳，可以顯示早期太魯閣族人「樹生起源」的神話類型，強烈表徵自我族群的文化認同與延續。除了樹生起源的傳說流傳外，太魯閣族藉著與大自然的接觸過程，企圖解釋人類的起源，同時在解讀人類從哪裡開始的疑惑中，也在描述人類身處大自然中的多種聯想。

之一

傳說中太魯閣族的祖先係出自位於牡丹山上之巨石「牡丹岩」迸開而出，因此，太魯閣族人視牡丹岩為「神石」，也流傳許多與神石有關的傳說與禁忌。據傳，經過神石必須謙恭有禮，不得亂說話或辱罵行為，以免觸怒神靈。如古時傳說有四個獵人帶著食物一起到牡丹岩那裡去打獵。到那裡以後，由於不易通行，就辱罵那個石頭，甚至丟棄食物，不一會兒，天就黑了，甚至風雨交加如颱風般的猛烈，獵人中除一位經過神石時未說任何話語者存活，而回部落述說驚險的遭遇外，其餘均被大風吹走，且均死亡。另一傳說是，曾經有幾位年輕的太魯閣族人到中央山脈出草，獵首歸途中，在一棵又高且大有數千年樹齡的大樹下休息；發現這棵大樹的樹幹很奇怪，半面是木質，另半邊是硬石化；當中一位用力斬樹幹時，

¹ 田信德係 Truku 母語聖經翻譯工作者，現職牧師；游德龍是基督教長老。

所獵取的人頭突然鳴叫，並張開了很亮的眼睛凝視這幾位年青的太魯閣族人說：「我誰也不怕，只怕這棵樹。」話一說完，忽然吹起大風暴，青年中除一直沒說話的平安回到部落外，其餘均死亡或變啞巴。因此，以後太魯閣族人若走到大樹下，就沉默不敢說話。

之二

小的時候，我跟著我的父親，爬到了族人的獵場打獵，那是很久以前的往事了。那個時候，整個的中央山脈一線，都是 Truku 的獵場。Pusu-Btunux（白石山）就是我們族群的獵區。它是在現在南投縣霧社的東南方；也就是在花蓮縣萬榮鄉北側的中央山脈交界處，標高 3108 公尺。

這個地方是太魯閣族與西部族群狩獵、遷徙的界線，也是東部和西部的族人往來必經的主要道路。在這個隘口上，矗立著一塊巨石。我跟著狩獵的一群人們來到了白石山，父親叮嚀我不要往上看。我那時候的年紀小，我心理也實在禁不住好奇，偷偷的用眼睛瞄著巨石的模樣。那一塊石頭豎立著，比山還要高的長度，看不到的頂端，應該是沒入雲霄裡頭了。

我現在回想二十多年前，我再跟部落裏族人一起踏上 Pusu-Btunux 的印象，石頭的高度長約是壹佰公尺吧。很多人說「白石山」是我們祖先發源的地方。這是族人之間代代相傳的說法，像我的祖父、父親就不曾告訴我這樣的故事。不過，白石山也確實是我們的族人，再狩獵活動時期，活動最頻繁的地方。進入深山野林群峰交會之地；和群獸飛禽狂嘯追逐的歲月，獵人們在此偶作休息停歇的時刻，難免就會有一些聯想和奇遇。

之三

我們不知道人類的起源，只知道我們的祖先是起自一個女人。有一天，這個女人跨坐在山頂上，伸長雙腿時，一陣風吹來，她便懷了胎，生下了一個男孩。等男孩長大之後，母親千方百計的想替他找個新娘，可是，到處尋找都不見其他人的蹤影。為了傳宗接代，在情非得已下，她便下定一個決心，想自己去當兒子的妻子。有一天，她向兒子說：「我現在出去幫你找一房媳婦，再過幾天，你就下山來吧！」約好了時間跟地點後，母親便出去了。

就這樣過了幾天，約定的日子終於到來，兒子依照母親的指示，到指定的地點去，結果看到一個臉上已經刺黥的女人，很誠懇地招待他。由於母親先前乃是受風而懷孕，因此不諳交合之道，此時兩人都不知該如何是好。幸好有兩隻蒼蠅飛過來，相疊在一起，他們看見了，才知道男女和合之術，從此以後，子孫也漸漸增多。

剛開始時，人們不知何謂倫常，所以不分父女兄妹，只要隨興之所致即相交合，因此生下的孩子都是殘缺不全的。人們都覺得很奇怪，直到有個晚上，某人做了一個夢，神在夢中告訴他：如今殘廢者之所以很多，都是因為兄妹結婚所引起。自此之後，即嚴禁近親結婚。此外，初期的刺墨是整張臉都刺，但近來漸漸縮小了，只刺在臉頰上而已。

之四

古時候，某一個地方有個女人，有一次她上了山，張開雙腿站在一塊大石頭上時，忽然吹來了一陣風，結果她因此懷孕了。第二個月她就生下一個男孩。男孩很快的就長大成人，可是當地別無人家，所以，也就娶不到妻子。而母親也因寂寞難耐，於是她想：無論如何都要騙過兒子，當兒子的妻子。

所以，有一天她便走入山中，把整張臉都塗得黑黑的，然後走出來，站在兒子的面前說：「我想找個丈夫，可是找了很久都沒找到一個人，幸好今天遇到你，你就娶我當妻子吧！」兒子不知道她正是自己的母親，所以便娶她為妻，成為「Truku」族的祖先。後來因為覺得滿臉刺墨很難看，所以後來的人就不再刺整張臉，而是像現在一樣刺得細細的。

之五

遠古時候，有一個部落，那裡有一個家族，這個家族的財產及勢力非常龐大，但美中不足的是：卻只生了一個女孩。

當這個女孩長大以後，她想自己出外去發展，雖家人極力反對，但因她的意志很堅定，爸爸只好無奈的送她一隻狗、一艘船和一堆金銀財寶。女孩乘著那艘船漂洋渡海，也不知過了多久，最後來到太魯閣口，就在這邊定居生活。

生活了一段時間以後，那隻狗突然開口說話，真是太不可思議了！狗對她說：「主人，我忠心地服侍妳那麼多年，卻沒有得到我應得的回報，所以我將要離開

了。」這時女孩很緊張地說：「你不要走，先在這裡過一晚，明天我會帶一個黥面的女孩子來跟你結婚，以報答你的恩情。」

第二天，果真來了一個黥面的女孩。其實這女孩就是牠的主人。她跟那一隻狗結婚，生出了我們這一群太魯閣族的人。

二、遷徙傳說

太魯閣族在漫長的遷徙過程裡，曾經爬上險惡的峰頂，住在狹隘的斷崖坡地，同時在與外界接觸的環境裡，除了隱身溪谷叢林中的群獸交鋒，也曾遭遇異族入侵的無情戰火，經過生活環境的改變與調適，在族群遷徙傳說中，祖先流傳的遷徙故事，對於過去的山崩流水年代，似乎具有另一番理解。曾有學者探討太魯閣族向東遷徙的原因，提到兩個家族從南投靜觀地區來到花蓮山區的天祥一帶狩獵，也提到族人在東部地區見識到更廣闊的土地，於是才決意遷來。（廖守臣 1977:71-72）其中以尋找耕地住區、交換物資、敵族侵擾，以及擴展獵區是當時族人遷徙的主要因素。而在遷徙傳說中則是在遷徙實境中，增添了不同家族在不同的遷徙環境中的互動情節。

之一

古時候，祖先們住在西部的時候，因為人口增多，部落越顯地狹人稠，所以必須分散。於是，他們決定把族人分為兩部分，一是繼續住在山上者，一是下山到平地者。他們想出一個方法，就是以聲音的大小來判斷兩邊族人的人數多寡。當人員分配好後，先從留在山上的一組先齊聲吶喊，那時，由於聲音很大，樹葉都被震落了。要下山的人則是把一些人藏起來，在喊叫的時候聲音很小，於是留在山上的一組依約定，把一些人再分給下山的團體。

第二次再比喊聲的時候，要下山的團體把所有人叫來一起喊，聲音響徹雲霄，樹枝都為之震動或折斷，有的還整棵倒下。

前者看到這個情形，便要求願意下山者留下一些人來，但是願意下山的團體都說：你們既然那麼需要人，就來砍我們的人頭好了。說完，便下山到平地去了。山上的人就是我們，下山的人就是我們現在所稱的平地人。

之二

古時候，我們的祖先還住在南投靜觀山區的時候，突然來了一場大洪水，洪水淹沒了許多地方，只剩太魯閣大山的峰頂露出水面，祖先們都匆忙的逃到山頂上去。那時，祖先們把一個醜女丟入海中，祈禱海水能及速退去，可是，醜女又洩水回來，爬到陸地上，所以洪水高漲而不退。

接著，祖先們把美女投入海中，轉眼間，海水全數退回去了，族人們再次看見陸地，祖先們才能夠平安的回到自己的部落。那時候，部落內的小米都被洪水沖走，穀倉卻裝滿了魚類。

之三

很久以前，太魯閣族的祖先還住在西部地區的期間，地上一片平坦，沒有山谷河流，也沒有各種魚類。突然來了一場洪水，祖先們紛紛往高處逃難；最後，逃到 Pakpak 山上去，也有人說該山即為目前太魯閣族大山的峰頂。那時，祖先把一個醜女丟入海中，祈禱海水速退，可是醜女又洩水回來，爬到陸地上，所以洪水依舊。然後祖先把美女投入水中，大水立刻退去，陸地重現，才發現大水沖成許多河谷。那時部落內的小米都被洪水沖走，但穀倉內卻裝滿魚類，而河中也生出許多魚，於是大家都很高興以後有魚可吃了。

也有人說，從前有一名女子至河邊洗頭，因頭髮掉落將洞口堵住，故河水隨即暴漲。因而有人建議，必須投女於水祭拜，投下女子之後，果然水即退下。基本上與太魯閣族洪水神話之典型仍屬同類型，惟其洪水之肇因不同於前述。此外，在太魯閣族之巨人傳說中，由於巨人係被人害死，死後為報復殺死他的人，因而他只要一小便就形成洪水，一跺腳就有地震，一搥耳朵就形成颱風。故現今太魯閣人也有人認為洪水的起因就是因為巨人小便之故。

三、祖靈傳說

在過去的年代裡，utux rudan（祖靈）為信仰中心的社會，人對於 utux rudan 的尊敬與畏懼，體現於各領域的 gaya 之中，形成嚴謹的價值系統。在文化接觸的族群互動過程裡，當代部落社會已普遍以西方教會做為主要信仰對象，而祖靈的意涵在教會信仰進入之後，人對祖靈的觀念產生了改變，這樣的改變包括教

會教義中的不敬拜偶像；祖靈和教會的聖靈之間是平行共存的形態；三是有些族人觀點認為教會的上帝和祖靈兩者之間，是上下關係而不衝突。²

以下的傳說是太魯閣族的祖先對於祖靈的理解態度，同時反射族人在無法預測與不可掌握的領域裡，突顯族人依循人與祖靈連結的解套方案。



圖十 太魯閣族的傳統醫療以竹管的黏與落，象徵人與祖靈連結關係。



圖十一 太魯閣族殺豬祭祀祖先，以祈福解厄，免除子孫的災難。

之一

太魯閣族語稱彩虹為「Hakaw utux」。Hakaw 是橋的意思，utuX 則是鬼、神及靈的意思，因而多數人直接稱為「鬼之橋」或「靈魂橋」。太魯閣族所流傳有關靈魂橋的故事，大致如下：

人死後，靈魂必須通過彩虹橋，即「靈魂橋」。顧名思義，「靈魂橋」就是給靈魂走的橋。太魯閣族傳說中，只有擅獵能織的文面男女才能通過檢查，順利走過靈魂橋與歷代祖靈在一起；否則，就會掉到橋下，被橋下的大螃蟹所吞噬。也就是說，當亡者的靈魂要經過靈魂橋時，橋頭的祖靈守護者，必須檢查亡者的手。若是一個擅於狩獵或曾經出草砍過很多人頭的勇士英雄，其雙手則會留下紅色的血跡；而女人若精於織布的話，雙手則會長滿厚繭。也因此，祖靈守護者，將非常精準的辨別亡者是否可通過「靈魂橋」。

² 參閱晁日昇・吉宏（2004）。

另一種傳說，人死後，族人的靈魂來到橋上，祖先會直接檢查手，男子若有獵首者，手上必留有血痕；女子織布時因為經常要用手拉線，所以手會長繭，也會留有血痕。血痕只有祖靈看得到，有血痕的人即可過橋。或者，男子過橋時一定要繫上自己常用的刀，審判官會用白布擦在刀子上，就可以看出你有沒有獵過頭或嚴守生活規範；女子則看手掌上有沒有長繭；有則通過，否則就被踢到橋下去。還有另一說法：過橋時，橋頭會備有一盆水，每個人必須在那邊洗手，洗了以後水即變為紅色；如果洗了，沒有變紅色的人，就會掉到橋下。

也因此，太魯閣族的祖先常勸導孩子們「人死後，靈魂必定會經過彩虹橋頭洗手。凡是斬獲敵首的男人和會織布與編織的女人，一經洗手，就會從他們手中冒出血來，像這樣的人，就會讓他們通過彩虹橋去祖靈那裡享福。若從沒取過敵首的男子，或不會織布及編織的女人，就無法通過彩虹橋，而掉落河底被螃蟹吃掉。因此，為了死後能通過彩虹，男人必須取過敵首，女人必須會織布與編織。由於彩虹橋極具神秘且有神靈，太魯閣族祖先勸導小孩，不可用手指指向彩虹，否則手指會縮短。

之二

據說人死後，每一個人的靈魂，都必須經過『祖靈之橋—彩虹橋』。嚴守在橋頭的祖靈日夜鎮守把關，無人能越雷池一步。把關者的任務，就是要診斷你在世上一切的作為。經過這裡的靈魂，祖靈檢查過後便知他們究竟是好男人或者是好女人，如果是良善的他們就讓他們自由通過彩虹橋。若有讓審判者覺得懷疑的人，就在他們的手指塗上炭灰，然後試著抹去，如果不會脫落者就是良善的人們。那就讓他們沿著彩虹橋，走向人生的靈界境地。若手指上的炭灰脫落了，即判定他是頑劣的人，會讓他們在彩虹橋旁邊向著前方前進。然而彩虹橋的旁邊，據說是充滿荊棘且沾有黏性的草生植物，而吸血蟲更是無法估算。凡是經過那條路線的人，都需要忍受荊棘的刮傷及黏草的沾附，更有無數的吸血蟲讓你痛不欲生。有些人在行進路途中摔倒在地而奄奄一息，想要達到永生靈界的境地，是相當艱難的一件事。

當人的靈魂要經過彩虹橋時，橋頭會有祖靈守護著，準備要檢查人的手。男人如果是一個擅於狩獵或曾經砍過很多人頭的英雄，則他的雙手會留有紅色的血

痕；而女人如果精於織布的話，雙手也會長滿厚厚的繭。因此，只有擅獵能織的男女才能通過檢查，順利走過彩虹橋與歷代祖靈在一起。至於沒有通過的人則會掉至橋下，進而被橋下的大螃蟹所吞食。



圖十二 太魯閣族的文化祭儀活動場上，一個明顯的彩虹圖案，象徵族人與祖靈連結的 **Hakaw utux**（靈橋）。

之三

傳說很久以前有一對夫妻，先生善於狩獵，結婚後常常出外打獵不在家。新婚妻子由於先生常常二、三個月在獵區打獵不在家，加上結婚多年後一直沒有生育，遂於其他男子私通。過了不久先生漸漸覺察妻子有婚外情。

有一次對太太說要去狩獵，出去不久突然返家，這時恰巧遇到妻子正和男子偷情，這時妻子來不及叫那男人離開，於是就趕快叫他躲在屋角下用篩子蓋住。先生一進門就吩咐太太趕快生火吧！我來磨刀。先生磨好刀後，將刀插在熱火裡烘熱，當他把刀子熱紅後，便走向牆角把篩子拿開，將刀子往那男子的胸前猛刺一刀，男子胸前被刺一刀只剩下最後一口氣臨終前留遺言說：「你們親戚家族一個都不會留，只要你們胸部痛了，就會因此而死亡。」果真這對夫妻的親戚中只要有胸痛的毛病，都會因此而死亡，其中包括他的母親年紀不大也死了。有一天

正要上教堂時母親告訴父親說，胸部陣痛不能去禮拜。父親告訴她稍微休息就會好，但是母親卻於次日死亡，可見靈魂的詛咒是非常靈驗的。

四、巨石傳說

巨石和樹根兩種形態都和太魯閣族的祖先起源密切關連，當代耆老似乎都能提起並描述這一顆巨石的形態，時常入山的獵人也有親身登臨巨石之下的體驗，也因此流傳著一些奇妙的傳說。從 Pusu qhuni 流傳出來的一些事件非常的多，主要是在族人的傳統狩獵生活裡，認為這裡有一個至高的力量存在。所有經過的獵人，也都有相同而深刻的體驗。因此，部落族人們，每次經過這裡的時候，照例都要先行祭拜一番。這樣的儀式，也就成為東賽德克群族人們共同的慣習了。但在有一些口述中，它並沒有明確指出此地是 Seejiq 的起源，講到 Truku 起源的時候，口述中很一致的都說是 Truku Truwan（南投靜觀、平生一帶山區）這個地方，而 Pusu qhuni 則比較屬於神話起源與祖靈的關連性。

下列幾則敘述是族人親身體驗的口述傳說。

之一

小的時候，我跟著我的父親，爬到了族人的獵場打獵，那是很久以前的往事了。那個時候，整個的中央山脈一線，都是 Seejiq 狩獵活動的獵場。Pusu qhuni（白石山），就是我們族群的獵區。它是在現在南投縣霧社的東南方；也就是在花蓮縣萬榮鄉北側的中央山脈交界處，標高 3108 公尺。

這個地方是賽德克族群當時狩獵、遷徙的界線；也是東部和西部的族人往來必經的主要道路。在這個隘口上，矗立著一塊巨石，我跟著狩獵的一群人們，到了白石山。父親叮嚀我不要往上看。我那時候的年紀小，我心理也實在禁不住好奇，偷偷的用眼睛瞄著巨石的模樣。那一塊石頭豎立著，比山還要高的長度，看不到的頂端，應該是沒入雲霄裡頭了。

我現在回想起二十多年前，我跟部落裏族人一起踏上 pusu qhuni 的印象，石頭的高度大約是壹佰多公尺吧。很多人說「白石山」是我們祖先發源的地方。這是族人之間代代相傳的說法，像我的祖父、父親就不曾告訴我這樣的故事。不過，白石山也確實是我們的族人，在狩獵活動時期，活動最頻繁的地方。進入深山野

林群峰交會之地；和群獸飛禽狂嘯追逐的歲月，獵人們在此偶作休息停歇的時刻，難免就會有一些聯想和奇遇。

我的祖父 Rasi Talan，曾經口述他所遇到的奇妙經驗，有一天在山區獵場捕到一隻鹿，隨即掙到巨石岩下，將獵物剝皮裝袋，好帶回部落。處理完畢以後，回頭要拿起放在身後的獵槍，卻發現獵槍不見了。於是他在原地面向巨石默念並舉行供祭，口說的是一些不敢對巨石褻瀆的話語。然後，獵槍又莫名的出現了。他就把供祭的獸肉留下，只帶回了鹿角，揹著獵槍急速下山了。

之二

Pusu qhuni 的週邊一帶，是我們族群的獵場。這個獵場是東西往來的隘口。那個時候，我的祖父和他的兄弟兩個人，上山打獵。剛巧，從西部來的 Truku 有七個人，進入了他們的獵區。兄弟兩人就埋伏在路旁樹叢，等他們走入了射程內的時候，把他們一一擊殺。在這次的伏擊中，對方有一個人沒有被擊中，他循著往西部的路徑逃竄去了。

這時候，其餘的六個人，都已中擊身亡。兄弟二人把敵人的屍首割下來，然後，每人提一個頭，其他的就丟在當地，往回程的路上走下來。

兩個人很得意的提著人頭，經過巨石不到二十公尺的位置。他們或許是太興奮了吧，忘記了經過巨石的禁忌。這時候，天開始打雷閃電，雷電的威力，把他們身旁的一塊大樹連皮帶枝整個劈開。他們兩個人嚇得把獵槍丟掉，提著人頭狂奔下山。

之三

幾百年前，當我們的祖先還住在山上時，我們的獵區中有一塊很大很大的石頭，寬約 20 公尺、高超過 50 公尺。它獨立高 在山坡上，顯得非常突出特別及標新立異，由於它在山坡上的鶴立雞群，因此，族人皆認為它是很有靈性而神聖不可侵犯的。

有一次，我們部落的一個女孩子，她要到南投縣仁愛鄉探望她的男朋友，由於路途遙遠，途經大石頭旁時，正巧天黑，於是就在大石頭旁過夜。這時，也有一位從南投縣仁愛鄉來的男孩子路過此地。於是彼此就在大石頭旁過夜，倒也相安無事。但是，隔天一大早起來時，這位女孩子發覺她懷孕了，當她走到她男朋友家時，孩子生了出來。非常奇怪的是，生出來的是一塊小石頭，並且那位女孩子也死了。

她男朋友看到這樣的情形，心中除了非常難過外，也非常生氣及憤怒，於是就跟他的弟弟，帶著獵槍找那顆矗立在山坡上的大石頭算帳。當他們走到大石頭旁時，二人就舉槍掃射一番，以解心頭之恨。哥哥和弟弟準備回頭走回家時，當他們走到離大石頭差不多 500 公尺之遠，這時天空突然下起大雨、刮起大風，風雨交加而無法繼續走，那場狂風暴雨接連七天而不停止，並且也奪走了哥哥的生命，弟弟在那七天裡，一直躲在山洞裡不敢出來。當暴風雨停止之後，弟弟又趕緊加快腳步回到他的部落，並且把事情的經過，告訴了部落的族人，每個部落裡的族人聽到這件事後，更加深了他們對那塊大石頭的敬畏。

經過這件事情之後，我們太魯閣族人對那塊大石頭更是敬畏有加，後代的子孫，每當經過大石頭旁時，絕對遵照祖先曾經告訴我們的話，絕對不能看它一眼或者就要趕快拿一些食物分享給大石頭吃，以保佑自己在打獵的過程中生命平安或獵物豐收。

之四

有一次我們部落的獵人到山上打獵，經過一顆大石頭旁邊，正巧一隻水鹿在大石頭旁邊的湖水洗澡或玩耍，於是這位勇士就舉起他的獵槍，朝那隻水鹿射去。幾槍之後，那隻水鹿就被打死了。

我們祖先在山上取得獵物時，如果是二、三個人一同取得的，就會馬上扛起獵物往自己的部落走回去；但是如果是只有一個人取得的，由於自己扛回來恐怕因太重而無法扛起，因此都會就地宰殺，不必要的器官就遺棄，以減輕獵物的重量，方便扛回家裡。

勇士打死了水鹿之後，於是將他的獵槍放在一旁，拿起刀子解剖水鹿。當他做完後，準備扛起來回家時，轉頭一看，發現自己的獵槍不見了，那位勇士二話不說，又將那隻水鹿放回地上，一轉頭獵槍又出現了，此時拿起獵槍頭也不回、獵物更不可以拿，即刻下山回家。

之五

關於 Pusu Btunux（白石山）的一些傳說和種種事件，我的祖父 Rasi Talan，曾經跟我說過一些他所經歷的神奇經驗：

他在獵場打獵，有一天捕捉到一隻鹿，隨即到巨石岩下，要把山鹿帶回部落。

可是，當他處理完畢，要回頭拿起放在身後的獵槍時，才發現獵槍不見了。於是，他在原地不動，面對著巨石默念。默念的內容就是對巨石的敬畏以及不敢褻瀆。唸完以後，獵槍又莫名的出現了。他迅速的把獸肉放下來，只有帶鹿角，背著獵槍，急速的下山去了。

白石山的週邊一帶，是我們族群的獵場，這個獵場是東西族人往來的隘口。那個時候，我的祖父和他的兄弟兩個人，上山打獵。剛巧，從西部來的 Truku 有七個人，進入了他們的獵區。兄弟兩人就埋伏在路樹叢，等他們走入了射程內的時候，把他們一一擊殺。在這次的伏擊中，對方有一個人沒有被擊中，他循著往西部的路徑逃竄去了。

這時候，其餘的六個人，都以中擊身亡。兄弟二人把敵人的屍首割下來，然後，每人提一個頭，其他的就丟在當地，往回程的路上走下來。兩個人很得意的提著人頭，經過巨石不到二十公尺的位置。他們或許是太興奮了吧，忘記了經過巨石的禁忌，這時候，天開始刺雷閃電，雷電的威力，把他們身旁的一塊大樹連皮帶枝整個劈開。他們兩個人嚇得把獵槍丟掉，提著人頭狂奔下山。

之六

在很久以前，有一對年輕的夫婦，從西部要到東部來。經過這裡過夜。他們住宿在巨石下，一個隱蔽的角落。隔日下山後，妻子的肚子一天天的大起來了。沒有多久的日子，懷孕的妻子生產了，可是，生出來的竟然是一顆水晶石。同時，這位婦人也死了。

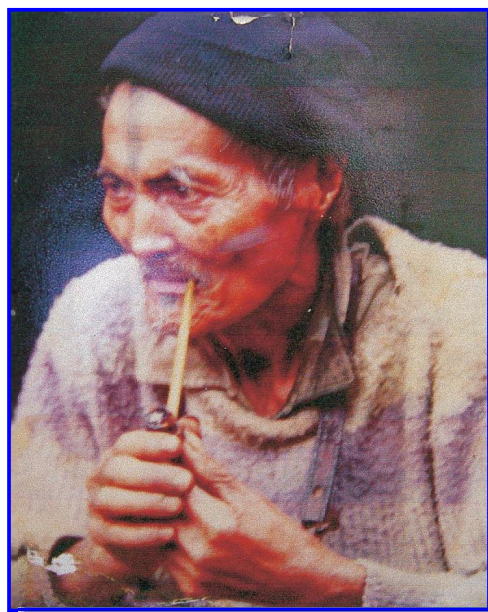
它的丈夫受不了這樣的打擊，偕同弟弟上山找巨石報仇。兄弟倆爬到了巨石岩壁之下，以獵槍掃射巨石來洩憤。沒有想到的是，如此一來，卻引發了更大的風暴。開槍的哥哥，被自己射出的槍彈擊中，當場死亡，弟弟在這場慌亂中，致命的逃下山去，並把經過情形轉述給部落裡的族人。

五、紋面傳說

Btasan 是太魯閣族傳統社會裡在臉部刺黥的重要儀式，又叫做 patas tqras，現代族人將其解釋為紋面，而在早期則稱為黥面，這是太魯閣族由來已久的祖制規範，具有婚姻以及社會層面上的意義。從耆老流傳的黥面儀式內涵中，指涉的是

是一個真正的人，整個儀式關懷的焦點在於生命階段的過渡，其根本命題則是關於族群的生存繁衍。所以，男女成年的標記、族群的符號、避邪繁生、死後入靈界，都是在這個基本命題下的主要概念。

靈橋對太魯閣族人的傳統社會而言，是非常重要的信仰概念，為了死後能順利到達祖靈之地，擅長狩獵與善於織布是每一個太魯閣族男女追求的人生境界。然而，日治時期與光復後的族群接觸導致的生活改變，族群社會結構受到全面性的衝擊，加上西方宗教傳入的影響，今日的太魯閣族人對祖靈信仰已日漸式微，而 Btasan 更成為美好年代的唯一印記。



圖十三 象徵祖靈紋路的 Btasan

之一

從前部落裡有一位頭目，因為女兒的身體有殘疾而覺得不好意思。有一天頭目給她許多財寶後，叫她和一隻狗乘一艘船四處漂流，這艘船在大海中漂呀漂，漂流幾天到達太魯閣海岸邊。她們登陸後找到了一塊好的地方，女人和狗就在海邊的台地上一起生活。狗每天在山谷中尋找食物照顧女主人，一晃眼也過了好幾年了。

有一天狗對女主人說：「我這麼忠實的為你找尋食物並細心照顧你，已經有很多年，但從未得到你的回報，從今以後我想離開妳，自己獨立去了！」主人聽了大吃一驚說：「我在這裡受到你的照顧非常多，怎麼可以知恩不報呢！好在我認識一個女孩，有刺面，我去接來給你做妻子吧！」幾天後果然來了一位臉部刺黥的女人，後來他們結婚而繁衍了現今的太魯閣人。

之二

傳說天地剛剛形成時，地面上只有姊弟兩個人，姊姊很憂心，不知用什麼方法可以讓人類繼續繁衍下去，於是建議和弟弟結婚，以便傳宗接代。可是弟弟拒絕姊姊的建議，他認為同胞姊弟不可以結婚。姊姊沒辦法，只好另外再想一個計謀騙弟弟。

她向弟弟說，明天下午會有一個女人在山下等候，她就是你的妻子，你就跟她結婚以便傳宗接代。弟弟信以為真，非常高興的準備赴約。第二天姊姊拿了黑灰塗在臉上，就跑到山下去等候弟弟。過了不久，弟弟真的來了，他認不出是姊姊，於是就和她結婚，從此人類得以傳衍下去，從那時候開始，便有了黥面的風俗。

之三

傳說古時代有許多年輕的女子，不知什麼原因會突然相繼死亡，這使得族人非常的恐懼驚慌，但是都想不出一個解決的好辦法。有一天晚上，有個部落少女夢見祖靈顯現在她面前，告訴她如果要避過這場死亡災禍，一定要在臉上刺上花紋才可以。

第二天，這個女孩就將昨天晚上夢中發生的事情一五一十的告訴族人，但是誰都不知道刺紋的方法，最後有一位聰明的男子，用燒過的松炭，在女人衣服上畫了模樣，教部落所有女人，然後用細針將模樣刺在臉上，再塗上黑煙，使它永遠不會褪色。說也奇怪，自從族裡的女人在臉上紋刺後，再也沒有少女因為不明原因而死去。從此，泰雅族人臉上刺紋的風俗相襲成風，一直流傳到現在。

六、巨人傳說

在太魯閣族的各個家族流傳的神話裡面，都曾經有一位巨人與過去的祖先一起生活的傳說，他們雖然賦予巨人不同的姓名和不同的情節，但巨人同時兼具善良和邪惡的特質，則是各家族傳說普遍的內容。

之一

從前山區裡有個非常高的巨人，心地善良、憨厚老實，平時動作非常緩慢。很少人知道 Paras Rangi 住在哪兒，但他經常隨興而出。由於個子過於高大，因此，走一步即能跨過一個瀑布。有次聚落裡遇到颱風天，河水突然爆漲，使得出去工作的人無法回家。於是大家就叫：「Paras Rangi！請來救救我們，我們要回家，水流湍急且深，無法涉水！」不一會兒，Paras Rangi 就出現了，並說：「唉呀！小小的水有什麼了不起，可以過啦！」於是就拔起一顆大樹放在河上當橋，大家很快的就走過橋去。大家非常感激並謝謝 Paras Rangi 說：「改天我們會拿很多東西給你吃。」就回去了。過了段時間，聚落裡出現許多壞人要砍人頭。大夥兒喊叫：「Paras Rangi！很多壞人在欺負我們！請來救救我們。」Paras Rangi 就用手一個個抓，並把壞人都給摔死。由於壞人流了很多血，Paras Rangi 一聞到人血的味道跟他平時抓的動物不一樣，就說：「我是罪人了，我為什麼殺人？你們為什麼騙我？明明是人啊！為什麼叫我殺他們！」Paras Rangi 很難過並很生氣的跑回去。從此，Paras Rangi 就沒有再出現過。直到有一次，聚落裡的人無意中發現一個山洞，洞裡有很多骨頭，才知道原來那是巨人以往住過的地方，那些都是他啃過的骨頭，但未找到巨人身在何處，就像謎一樣。

之二

從前部落裡有一位巨人，一步可踏過好幾座山，甚至腳一踏地，總是踏出很深很深的腳印，如同山溝一樣，他走一步，我們一般人要走上好幾天才能到達。有一天，部落裡的族人要過河到對岸工作，突然下起大雨，河流溪水暴漲，族人沒辦法過河，後來看到可以避雨的大石頭，就在那兒躲雨，族人不知道那個石頭是躺在河邊的巨人的身體。因為天氣寒冷，有人就拿木柴來烤火，巨人卻一點也沒有感覺。有個好奇的年輕人覺得石頭很漂亮，於是就砍一截樹幹做樓梯，不知覺得爬到巨人的鼻孔上了。「哇！這石頭怎麼會有這麼多草？」年輕人進到巨人的

鼻毛裡邊，發出驚奇的叫聲。這時候巨人的鼻子一動，年輕以為是地震，就在裡面走來走去，發現有聲音！後來覺得怪怪的、蠻可怕的，終於跑了出來。

巨人身體一動，站在巨人手上的人就全部掉下來了，有的族人則抓著巨人的毛而沒有掉下去。一夥人一直以為是石頭，後來覺得怪怪的，就開始逗他、敲他，甚至用尖尖的木頭刺。逗到巨人起來，把族人嚇跑了。

這時候巨人說話了：「不要跑！不要跑！」人們覺得奇怪，石頭怎麼會講話呢！巨人接著說：「你們要去哪裡？」，族人告訴巨人說：「由於水很大，我們無法過河，就在這裡避風雨。」

後來巨人就用他的腳跨在河上，讓人們一個一個的過河去工作了。

之三

古時候，有位叫做 Damay 巨人，他的陰莖非常大，有時族人遇到河水氾濫的時候，他都會把陰莖當作橋，讓族人們過河。據說如果是男人再過橋時，其生殖器就會軟綿綿的，等到女人過橋時，其生殖器則變得堅硬無比。如果是美女過橋時，他都會動也不動安全的讓她們走過橋去。相反的如果有醜女走上橋，他都要抖一抖陰莖，讓醜女跌倒。

部落裡有個很喜歡惡作劇的人，有一天忽然拔起刀，向著 Damay 的陰莖砍下去。據說 Damay 以為是有隻蒼蠅叮了它，覺得有點癢，就伸手去抓了抓。

Damay 也是一位很好色的人，部落裡的女人常常會被他侵犯。有一天晚上，一個婦女正在專心的織布時，Damay 由窗口伸進那壯大的陽具，先是打倒女人，而後強姦了她，可是，因為他的陽具實在太大了，一不小心卻讓那位婦女當場死亡。女人的丈夫看到了，舉起斧頭向 Damay 的陽具砍過去，這使得 Damay 非常生氣說：「我現在就升上天去，變成風和水。」Damay 走後不久，果然大風驟起，河水突然猛漲，淹沒了整個部落。這時，留在水面的僅剩山頂，所以沒被水淹死的人都趕快爬上山頂避難。Damay 說：「你們只要給我美女和俊男，我就讓這些水退下。」

祖先們把醜男醜女打扮得很美麗，騙 Damay 說是俊男美女，然後將他們投入汪洋大海中，貢獻給 Damay。但是這樣做卻被 Damay 發現了真相，他說：「我

要的不是這種醜男醜女！快把俊男美女送下來！」祖先們沒辦法，只好選出一對俊男美女，讓他們搭上船，讓船漂到海面上去。Damay 的話果然實現了，大水立即陸續退下，露出原來的陸地，但原來所有的穀類都沒有了，祖先們只好靠殘留在地上的魚類暫時維持生活。據說現在，有許多老人看到日本人都長得很美，就說一定是當年的俊男美女漂流到日本去，變成了日本人。

根據太魯閣族人的傳說，Damay 不只是非常好色，還喜歡搶奪獵人辛苦抓到的獵物，因此每當獵人們上山去打獵時，他都會比獵人提早一步在前面埋伏，所以當獵人將獵物往下追趕圍獵的時候，Damay 就張開他那大大的嘴巴將獵物吞掉。因為巨人體型龐大，所以大家對他都只是敢怒不敢言，但是如果這樣繼續下去，恐怕大家都要餓死了。所以大家就趕緊商討對策，他們將一顆白色的大石頭燒烤到通紅後，然後把滾熱的石頭從山上推下去，並故意大喊：「山豬來了！」，巨人在山下聽到後，非常高興的張開大口準備吞食獵物，沒想到卻被滾燙的石頭給燒死了。據說 Damay 死了以後非常生氣，因此對傷害他的人說：「既然你們如此無情的對待我，從今以後我在天上只要我一小便，天空就會下大雨，地面就會河水氾濫；腳一踩，地面就會有地震；耳朵一拍，颱風就會來；一吼，雷電就會產生。」

從此，在過去從來不會發生的洪水、地震、颱風、雷電，都在 Damay 死了以後才漸漸威脅到太魯閣族的部落社會。

七、射日神話

在太魯閣族社會中，射日神話流傳甚廣，也在太魯閣族各種母語教材中可以讀到射日的故事內容。射日神話在臺灣各族群中都有類似的神話情節，太魯閣族也流傳著射日神話的故事情節。神話內容大致都提到古時候在天上有一個太陽輪流照射，因此族人的生活酷熱難耐，耕種的農作物也因而枯死。當時有族人前往射殺太陽，啟程的時候帶著一些柚子上路，他們在一路上一邊吃著柚子，一邊把種子丟在路邊。他們終於到達東方的極端，先是瞄準射中第一個太陽的正中心，受傷的太陽血流滾滾，其中的一個人，不慎被落下的血塊打死了，而被射中的太陽，也失去了原有的光熱而成為月亮。

倖存的青年因為完成了射日的任務，心中欣喜的踏上回鄉的旅程。這時候，

他們原來丟在路旁的種子，都已成長為高大的樹木，樹上也垂吊了許多果實。有趣的是，在以下的口述中，射日情節似乎有很多種版本，每一種版本也都能表現出太魯閣族群緣於大自然的不可測而產生的征服意志。

之一

從前，有兩個太陽輪流照射大地，一日降下則另一日升起，因而無晝夜之分，酷熱的太陽使草木不生、河川乾枯，人民痛苦難耐，族人乃決定派三位勇士去將其中一個太陽射下。三位勇士在沿途種下橘子，經過千辛萬苦終於到達太陽升起的地方。其中一個舉起弓箭將太陽射下，太陽被射到後噴出血來，射箭者就被太陽的血給燙死。而被射到的那個太陽，就變成後來的月亮，大地從此就恢復了正常。另外兩個則循著原路回去，而原先種下的橘子都已長成。回到部落後，兩位勇士已是滿頭白髮的老人，部落的人認不出來，待其說明後，方知原是早期前去射日之英雄。」太魯閣族部落所流傳之射日神話大致如上所述，但由於陸續遷移，各部落間所流傳之射日神話也有不等程度上之異同。

之二

太古時代，天上有兩個太陽，兩個太陽輪流一升一落，熾熱的光芒照耀著地面，因此，地面的人們從來沒有晝夜之分，而且酷熱難耐，草木為之枯死，人們想尋找一個可以稍微休息的陰涼處，也找不到樹蔭。只要有兩個人碰面，就會互相抱怨這件事。人們時常祈禱要求神來拯救他們，但從來都不曾靈驗過。這時有兩個英雄，告訴大家說：「我們現在就準備去射殺太陽，你們再忍耐一段時間吧！」然後回家去帶了一些小米，也把柚子裝在「taukan」裡便啟程。

兩人走了數千里，就費時數十年，才算到達目的地，他們在原地等候太陽升上來。不久之後，果然有一個太陽升上來，兩人立刻搭箭，用力拉弦，咻一聲把箭放出去，結果兩支箭都剛剛好射穿了太陽的正中心，一瞬間即血流滾滾。而其中一位射日者就被太陽流下來的鮮血給燙死了。後來射下來的太陽就變成今天的月亮，大地從此就恢復了正常，有白天也有晚上，今天所見月亮上的黑影就是當初太陽被射到的傷痕。

另一個人則趕緊日以繼夜的趕回家，沿途所有的族人都稱讚他的偉大事蹟，要他無論如何賞光逗留部落中一個月。他們都說：因為託你的福，我們才能有夜晚的時間，有了夜晚以後，人生真的快樂多了。大家都紛紛向他敬酒，請他吃肉。過了數年後，青年才回到自己的部落去。當時他們在去的路上，把吃過柚的種子丟在路旁，現在那些種子都已成大樹，也結了許多的果子。

之三

太古時代，天上有兩個太陽，輪流在天上照耀著，因為實在太熱了，所以河水乾枯，農作物枯死，人們也沒有東西吃，幾乎每天都有人餓死。所以，有一次，部落中的族人便聚集在一起討論射日的相關事宜，所有在場的人都舉雙手贊成攻打太陽。於是大家有志一同立刻著手準備行李出發去射太陽。由於，那時只要一粒粟就能讓很多人吃飽，所以他們都在兩個耳環的竹管裡裝滿粟，如此便足夠應付路途上的糧食需求。因為路途實在是太遙遠了，根本不知道終點在哪裡，許多老人們未能到達目的地就死光，只剩青年組和少年組，順利到達目的地射殺了太陽。

可惜的是，在回來的路上，青年組也都因為年紀大而死，僅有少年組的人回到部落中。可是，那時他們的容貌都變得老態龍鍾，頭髮和鬍子都白了，背也駝了，部落中沒有一個人認識他們，因此都很懷疑地查問，到底這些老人是誰？僥倖回來的老人們，只好將征日的事情從頭到尾再說一遍，族人們這才知道原來他們就是使大地恢復正常的射日英雄，於是大家立刻殺豬拿酒，慰勞他們。這些老人在出發時，沿路將橘子的種子灑在路邊，而此時那些橘子樹都長成老樹，枝葉茂盛，果實累累，表示已經過了好幾十年。此外，射日的時候，太陽的鮮血噴出，飛散天空，成為星星。

之四

古時候，天上有兩個太陽，輪流照射，因此天氣非常熱人們都受不了，就連稻田裡的穀類都枯死。當時有兩個青年，自告奮勇志願去射殺太陽，於是他們就帶著一些柚子開始上路了。一路上，他們吃過柚子，就把種子丟在路邊。走了好久好久，兩人終於到達東端，看到一個太陽升上來，他們立刻發射，可惜沒射中，

後來又升上一個太陽，他們仔細瞄準後再射過去，這回一點也不差，尖銳的利箭不偏不倚地射中太陽的正中央。受傷的太陽血流滾滾，兩人中的一個人不小心被血塊打死了，而被射中的太陽，也失去其光而成為月亮，僥倖的青年欣喜若狂，趕快回去向族人報告這個天大的好消息。那時。他們原先丟在路旁的柚子附著在上面的種子，都成長為大樹，也結了許多果實。據說這些射日英雄在回來的路上吃了原先自己種的柚子後，就全部變成神仙不見了。

八、動植物傳說

在傳統的太魯閣族社會，動植物的體態形象、行動方位，乃至發出來的聲響，常常都會成為族人某種預知或訊息傳遞的媒介，透過觀測和解釋大自然運行法則所顯現的意義，做為掌握人類未知的理解或期望的達成。在這些大自然環境中的動植物，成為族人生活行事、農耕墾作、入山行獵、身心醫療，以及部落祭典的重要元素，也因而承載了豐厚的神聖意涵與教誨。

之一

古時候的人，不需像今人種植許多粟，那時候每個人都只需要種一棵。當他們的粟長到兩、三寸時，就要用一條繩子綁住粟莖，然後抓住繩子搖動粟莖，如果不這麼做，粟不會長得強壯。用這種方法栽培的粟，成長後，只要一穗就能養活一家數口，可以吃上一年。

而當人們要從事長途旅行時，所攜帶的糧食也很簡單，只要將數粒粟裝在耳環的竹管中，就不怕餓死，根本不必像現代人這般流汗勞動，那時營生是非常容易的事。可是，社裡有個白痴，有一天，他把許多粟同時放入鍋裡煮，隨著粟湯沸騰，結果粟都往上衝，變成了「puruucs」鳥飛上天去。鳥兒臨走時，說：「從今以後，你們必須辛苦勞動，否則不能獲得足夠吃飽的粟。」所以，現在我們每天都要下田從事農耕，整日辛勞，付出全力去耕耘，都是此因。不但如此，自此之後，「puruucs」鳥還常到田裡吃粟，搶奪我們的糧食。

之二

從前太魯閣族的小米煮起會增多，一粒小米必須切成半粒，半粒小米放進大鍋裡會煮成滿滿的一鍋，足夠一家人吃。當時的耕做區沒有蟲害和鳥害，所以每

家只種一棵小米，並長出一枝小米穗，這樣就足夠一年的生活糧食。

有一天，有一位懶惰又貪吃的人，為了急於吃到小米飯，他用手一把抓起小米，然後將抓起的小米直接放進大鍋裡煮，結果是小米膨脹起來，鍋裡的水剎那間蒸發乾掉了，小米都被煮成了焦黑。

後來，鍋裡有「嗶！嗶！嗶！」的聲音，成群的鳥從鍋裡飛上天，因為這樣的情況，族人把這種鳥稱做 purut，而這些只專門來吃剛撒的種子和即將收割的小米穗。此後族人總是要在撒種後和收割前，要辛苦的趕走這些鳥，也都是因為懶惰的人貪吃小米飯所造成的結果。

之三

古時候，某處有塊大石頭，許多鳥類都聚集在石頭上嬉戲飛舞。其中有一隻鳥提議說：「誰能移動這塊石頭，我們便尊牠為王。」此時，所有的鳥都贊成。牠們開始各個使出渾身解數，雙腳用力，想推動石頭，可是石頭絲毫也無法動搖，只有「kaboji」鳥和「boshi」鳥算是較有辦法的，石頭曾經稍微動了一下，但也還是無法移動石頭。

這時，「sisil」鳥在旁邊一直不動聲色，靜靜觀察其他的鳥類要如何移動石頭。當所有的鳥都不能移動石頭的時候，牠才慢條斯理地走過來，舉起腳，踢了踢那塊大石。說也奇怪，經此一踢後，大石頭立刻翻滾起來，一直滾落到谷底。自此之後，「sisil」鳥便被尊為鳥類之王。

當「sisil」鳥要飛上天時，對人們說：「以後你們要注意聽我的啼聲，作為判斷吉凶的依據，保證一定有很大的效果。」從此以後，人們不論是要出去打獵或出草，甚至有任何重大的事情，都要先聽一聽「sisil」鳥的叫聲，判斷吉凶後，才付諸實行。

之四

古時候，人們想吃獸肉，只要呼喚獸類的名字，獸類就會自動從山上下來，然後留下幾根獸毛才走，我們煮那些獸毛吃，便可飽餐一頓。可是，有個傻瓜，因為貪婪，看到獸類來了，不但拔牠的毛，還割牠的肉，獸類們氣極了，便躲入山中，從此以後，即使人們再如何呼喚牠們的名字，牠們也不肯來了，而當人們

想吃獸肉，就必須自己到山中獵取，與獸類搏鬥、拚命。

第二節 併融宇宙規範與現實處境的神話思維

據太魯閣族耆老口述，太魯閣族山居生活至少超過三百年歲月，家族部落山居遷徙的原因直接關連到族人的生存繁衍，包括了解決耕地問題、交換物品、敵族侵擾他遷，以及便於狩獵等項。其中的尋找耕地與追逐獵區是攸關族群生存的現實問題，而為自然遷徙的主因，對於太魯閣族的傳統社會而言，獵區和耕地是傳統社會部落形成和家族繁衍的重要條件。

從太魯閣族傳統農耕祭儀的行事週期中可知，耕地、狩獵與居住環境間，具有重要性關連。冬季的小米播種、夏季的農作收割，整套農耕週期伴隨著狩獵活動的進行，都有其綿密的儀式過程。其中祭儀行動的運作關鍵，在於人與祖先間互為彌補的守護概念。部落遷徙時期儀式獻祭超自然行為，用以維繫農耕豐收的生產重要性。在農獵行事中，農耕是主要生產事業，狩獵是儀式性行為，具有再生產與預兆豐收的意涵，而與馘首、農獵行事彼此關連。太魯閣族的主要祭典行事包括播種、出草、狩獵、收穫等生活領域，族群流傳的神話內容，寄託了早期族人對於前述行事與大自然未知領域的因應與對待，藉由一系列的祭儀行動，維繫人類繁生的根本命題，而維持部落領域完整的生存競爭所衍生的超自然祭儀行動，遂在世代與世代的經驗傳衍中，形塑為太魯閣族族群社會最潛隱、最根本的神話思維。

起源傳說彰顯太魯閣族傳統信仰核心，將聖山巨石類比於祖靈般的崇敬。其旨意勾連著人對靈力的祈求與敬畏，存在於獵人與祖靈之間的神聖互動。聖山的巨石具有神祕至高的力量，這一個靈力會導致人的災難。而在傳統社會的族人概念裡，也普遍認為聖山的巨石是所有祖靈位居的所在。

遷徙傳說指出馘首行動，此乃遵循祖制，獵取敵首的儀式行為，涵蘊太魯閣族主動趨近祖靈的神聖資格，而為祖靈認可的象徵。獲取靈力是馘首要素，其動機在於追求個人與社會再生產，藉由褻褻不淨達到社會秩序整合狀態。

祖靈傳說 hakaw utux (靈橋) 是通往靈界的連通管道，其概念指涉 太魯閣族的族人必須先取得黥面的資格，即驗證男子善獵與女子擅織，才能進入到刺黥狀態。最終通過人的歷鍊，到達祖靈的居所，此乃族群認同與社會凝聚的力量。

黥面傳說中則進一步鋪陳人類起源的誓約，族群認同標記，以及傳統時期趨吉避凶的生活禁忌。文面是 太魯閣族 由來已久的祖制規範，指涉一個真正的人。關懷的焦點在於生命階段的過渡，基本概念聚焦依舊是族群的生存繁衍。

巨人傳說反映了太魯閣族獨特的社會性質和人格特徵，巨人的象徵在於族群社會係以個人能力為取向的社會性格，在誇張描述的生存競爭中，仍不免託意族群社會追求的普遍價值：姦淫禁忌與社會規範。

射日神話在各個族群中都有類似的情節，太魯閣族 的射日則有兩個特點，一是兩個太陽，二是三代接續征伐。老壯幼世代交替完成射日，獨幼者生還。表明早期族人對於大自然都有生命的概念，而文明則藉由世代傳承才顯現生機。在太魯閣族流傳的射日神話裡，故事的情節隨著不同家族的口述，也有不同的情節編排，包括射日英雄的人數，以及代表時間記錄的柚子和小米的成長變化。在這些多少有些差異的射日情節中，仍可分析出一些不變的主題，也就是太魯閣族人在神話情節中透露的價值觀。一是兩個太陽造成耕作沒有收穫，傳統農獵社會中的族人生活，依賴農獵豐收以維繫部落生存，同時豐收表徵祖靈對子孫的福祐。二是人應勤勞的維持宇宙秩序，才能維繫人類生存，而人類社會如同宇宙一般，也有一定的人際關係準則，所以臣服祖靈和嚴守 gaya 的規範，也是太魯閣族人的人生在世的準則。三是太陽流血成為月亮的寓意，表明早期太魯閣族人即已建立大自然都有生命的概念，而社會文明則藉由世代傳承才顯現生機。

基本上，神話是人類創造出來的一種投射當時族群文化的敘事體系，我們因而可以從神話傳說中，瞭解神話敘事所要表徵的社會文化主題。李亦園（1963）在《南澳的泰雅人》的研究中，曾經對於泰雅族的神話傳說分析出泰雅社會具體的價值主題，包括勤勞、豐足、合群與守法，這些價值主題轉化為神話情節而世代流傳，進而成為後世子孫人生在世的價值追求境界。太魯閣族流傳的神話傳說中，不僅充滿了前述的價值主題，也在外界環境多變的局勢中，加添了一些敘事情節，這也使得太魯閣族的神話反映出社會文化的現代性。

延續族人對於生命概念的神話內容，涵蓋了動物、植物的傳說，在欣賞這些詭異的、魔幻的，甚至是幼稚的、不合邏輯的神話故事的時候，我們可以理解神話也在補充了理

性思維始終無法滲透的未知領域，對於人與超自然間的模糊地帶，提出一套解釋遵循的道路，因而也反映了早期社會狀態和族人的生活智慧。太魯閣族群神話流傳的價值，就在於這些生活智慧將永世傳遞，並也隨著世代間不同的生活詮釋而益增豐厚。





第四章 歲時祭儀與民俗生活

太魯閣族群從傳統到現代，歷經本身長期的居地遷徙，以及不同時期的管理政策，族群傳統文化與信仰生活，隨著社會情境的變化，對應出調適與補充的生存策略。本章將從「歲時祭儀與祖靈信仰」、「現代宗教與信仰生活」、「民俗生活與部落營造」等三節，討論太魯閣族從傳統到現代的祭儀與民俗。

第一節 太魯閣族的歲時祭儀與祖靈信仰

現代太魯閣族的社區生活裡，基督教各教派雖然已經是當代太魯閣族主要的信仰聚會場所，緣於祖靈信仰的農獵祭儀執行所關連的祭儀團體，在當代社會中早已經由文化接觸亦遭解構而不存在，然而人與祖靈的關連作用，卻也未嘗間斷的存留在族群社會生活之中，這是目前太魯閣族的文化現實。筆者曾細讀本族研究者廖守臣（1977, 1984, 1998）探討太魯閣族群歷史文化的資料內容，他論述的焦點之一，即為族群接觸與變遷拓展的議題，其中有兩個概念是他在族群社會結構與文化變遷研究方面的結論。

其一是從太魯閣族的今昔分佈與遷徙經過，形塑出部落認同變遷的現象，太魯閣族東遷後的早期社會，雖然仍維持著同一家族共同舉行任何活動和儀式，家族部落間的界線劃分也非常嚴格，從 1914 年到 1937 年的二十餘年間，經過日本殖民時期的強制遷徙混住與接觸經驗，族群社會內部不同家族間，逐漸建立了彼此同群的觀念，也因為受到不同文化客體的影響，促使原有以血族團體為單位的部落形態，轉為不同族群與不同家族混住的多元部落（廖守臣 1977:198-205）。

其二是促使族群社會組織改變的力量，以及社會組織從早期至今的演變情形，受到前項族群社會與外來文化的接觸影響，在部落組織方面的儀禮習俗又被強迫禁止，維繫族群傳統的基礎和力量同時產生變化甚而消失，再加上農業生產技術的改變和基督教派的傳入，使原有在傳統時期「燒山火墾」所形成的祭儀活動與宗教信仰，也漸失效能了（廖守臣 1998:63-66）。廖守臣認為基督教派傳入泰雅族社會宣教以來，使族群傳統社會中原有以祖靈為中心的超自然信仰，實踐於

祭祀團體的各種儀式行為，以及同負罪責、同享安樂等儀禮，也漸改為在教堂、或家內外舉行禱告，並向「神」贖罪的儀式了。

太魯閣族在近世以來的族群生活經驗，受到本身社會性質、歷史因素的相互影響而產生的適應變遷，正在引導塑造當代族人的信念、看法與角度，並在世代交替間持續作用。前述廖守臣的族群文史研究，指出了太魯閣族同群觀念形塑的認同變遷因素，然而在宗教信仰方面，卻也並非以基督教派視為族群社會唯一的信仰對象，傳統的祖靈概念仍然持續作用於族人生活中，而使當代族群信仰呈現多義的性質。



圖十四 2000 年秀林鄉太魯閣祖靈祭。

一、傳統社會的祖靈信仰：utux rudan、gaya

太魯閣族群係以祖靈 utux rudan 為中心，形成一套自成一格的族群信仰觀念。關於災厄疾病的解釋，涉及族群社會裡所有的福祉、護祐以及處理異常、不明的事件，皆歸因於祖靈系統而獲致解決。在太魯閣族群的傳統日常行事，就是架構在 gaya 的思維法則規範之下，而以祖靈信仰為其主軸的生活態度。關於 gaya 的意涵理解，從日治時期就有學者加以討論¹，到今日的族群研究者仍持

¹ 關於 gaya 的學者研究，在王春源、黃森泉〈論泰雅族祖靈 Rutux 之經濟倫理涵義〉文本所述，在日治時期的學者包括小島由道（1915）、森丑之助（1917）、佐山融吉（1918）、小泉鐵（1928）、移川子之藏（1935）、岡田謙（1942），對於 gaya 的意義解釋為：血祭團體、祭祀團體、共食團體、地緣團體、判約團體等。自 1950 年後的國內學者計有林衡立（1950）、芮逸夫（1954）、衛惠林

續在這一個層面上進行探討²。

在過去的研究中，有關太魯閣族對於 gaya 的研究討論，大致將其同時指涉為思維法則與規範團體的雙重軸線之上。山路勝彥以泰雅族傳統習俗的相關事項，來敘述傳統時代 gaya 的存在意義，以及「一人犯罪，全 gaya 的人同具罪責」的概念，來分析泰雅族傳統 gaya（共同體）的規範體系：「不吉、不淨、拔除、洗清，這些言詞才是規定泰雅族慣習法之本質重要關鍵概念。...求失去秩序之重建，再度取回與神調和之世界，需要儀禮之程序。」（1987：30）李亦園的研究中曾經述及泰雅族的祖靈信仰觀念認為是「以祖靈為中心的信仰體系下，子孫為求得安樂和免於災難，必須遵從祖先的意旨。」（1963：296）余光弘在太魯閣群的研究認為：「人生在世的所有言行，必須盡力符合祖先的 gaya，才能獲得祖靈的保佑；一有違反 gaya 的情事發生就會觸怒祖靈，祖靈即會降下禍殃加以懲罰。」（1981：102）

在近日研究者的論述重心主要是在意義層面上的探討，張藝鴻的「gaga 的來源是祖訓，其關注的主題在於人與 utux 間的關係」（2001：56）；張國賓的「不論 gaya 與社會組織的關係為何，gaya 都存有禁忌與法律的意義」（1998：38），邱韻芳認為太魯閣族人所指涉的 gaya「不只是人與 utux 的關係，同時包含了人與人間的關連，且這種關連主要是建立在親屬基礎之上。」（2001：19），在黑帶·巴彥的敘述裡更明確指出 gaya 是在自然現象、文面風俗、命名習慣、人類規範、生活規範、神靈規範等的風俗習慣（2000：2）。而前述所列各論內容，也就是太魯閣族在解釋 gaya 的意義上，在目前學術討論中的綜合性面貌了。

太魯閣族群社會的 gaya 概念，在筆者訪談村落耆老的資料中，對於 gaya 的解釋，通常都是以 lala bi knlegan（複雜的知識和步驟）來指涉其多元滲透和相互補充的特性，也就是 gaya 涵蓋了族人從出生到死亡的各個生活領域之中，有其一定的實踐知識，而 gaya 沒有任何條列的規範守則，而是這些規範刻寫在每一個族

（1958）、李亦園（1963）、王崧興（1965）等，對於 gaya 的解釋亦涵蓋血祭、祭祀、共食、地緣、判約等團體共守規範的意義。

² 在 1980 年前後的學者研究分別為廖守臣（1977、1984、1998）余光弘（1981）、山路勝彥（1987）、許木柱（1989）、王梅霞（1990）、張國賓（1998）、黃國超（2000）、張藝鴻（2001）、邱韻芳（2001）等人，研究的軸線逐漸朝 gaya 的意義層面上加以解釋，在人與祖靈的關係上進行研究。

人身體實踐的生活領域之中。在太魯閣族族群社會的實際生活情境，遵守 gaya 的規範與驅動力量來自 utux rudan（祖靈）的作用，亦即自己家族的祖靈³。在山路勝彥《泰雅族的慣習法與贖罪、祭祀以及共同體》的調查資料中，曾經說明 gaya 的概念為：「不吉、不淨、拔除、洗清，這些言詞才是規定泰雅族慣習法之本質重要關鍵概念。...求失去秩序之重建，再度取回與神調和之世界，需要儀禮之程序。」（山路勝彥 1987:30）gaya 的關鍵概念包括不淨的洗清和秩序的重建等，這樣的觀念和筆者的田野資料中，太魯閣族在所有的儀式過程中的 ppangan（拔取、取得）、peru（傳感）、sedal（黏繫）、qdheriq（滑離）等語彙具有相同的意涵。筆者將在本段落討論山路勝彥的研究，分析他所敘述的不吉、不淨、拔除與洗清的儀禮意涵，並與筆者訪談村落耆老的觀察資料對照分析，以進一步解析 gaya 在生活實踐領域中相互滲透的傳統概念。

山路勝彥（1986）在一篇名為〈臺灣泰雅族姻兄弟和己身孩子關係的認定〉的研究資料中，記載了他針對東賽德克群所做的一份調查，提到 hemadan（同世代異性親屬互稱詞）和 anay（男子對妻的兄弟，姊妹的丈夫的稱謂⁴）兩個親屬稱謂詞，在族群社會中親屬關係的重要性，這兩個稱謂詞是從 mnswai（兄弟姊妹）衍伸的姻親關係稱謂，而 mnswai 也同時指涉到更遠的祖先彼此是 mnswai 的親屬關係。當族人追溯彼此之間在前幾代具有親屬關係的時候，就會說 mnswai ka rudan ta sbiyaw，意指我們以前的祖先是兄弟（或姊妹）關係。山路勝彥敘述傳統時代的族群社會，對於這兩種親屬互動間存在著很重要的緊張關係，從山路勝彥的文章中，筆者摘錄其對於 hemadan 和 anai 之間存在禁忌的敘述：

- （1）、在自己的 hemadan 和 anai 之前，不可以放屁、小便。
- （2）、有關性的言語特別被嚴禁，在他們（即 hemadan 和 anai）之前，不可說淫穢的話和有關性的事情。
- （3）、在 anai 之前，不可談論相親的事情，談相親的時候，anai 絕對不可以到場。（山路勝彥 1986:604-611）

³ 這裡的家族係指自己的父母或祖父母。

⁴ anay 的稱謂關係也擴展到自己父母的兄弟姊妹所衍生的親屬關連，也就是所有同世代的兄弟姊妹所形成的親屬關係，都是 anay 的親屬範疇。另一個親屬稱謂詞是 mawan，係指姊妹的丈夫之間的互稱詞。

在這三段文字中，分別包括親屬和性的語言禁忌概念，雖然這些概念已經在過去的社會變遷中逐漸消退，但在當代族群社會的耆老觀念裡仍然存在著，在家族之中的同世代兄弟姊妹之間，一些禁忌事項都屬於 gaya。住在秀林鄉富世村的胡清香，提到她自己親人結婚的時候，曾經送給女方的兄弟，每人一把山刀；在宰殺豬肉的過程中，切割豬背脊的肥肉，給女方的兄弟，這一段分送豬肉的過程叫做：rngisuh degiyaq hmandan。rngisuh 是塗抹，degiaq 是高山上，其意為對女方兄弟的尊重，同時也具有護祐女方兄弟入山不會發生危險的意義。存在於兄弟姊妹間緊張關係的形成，是源自同世代兄弟姊妹間，因為具有親屬關係，會導致相互滲透的血緣概念，因而必須進行除穢儀式（ppangan）。

另外要討論的是當代族群社會中，關於 musa maduq（出發狩獵）和 smapuh（傳統醫療）兩個場域的儀式概念。powda maduq 是族人在行獵前做的牲祭儀式，族人宰殺公雞獻祭給擅長狩獵的祖靈，其中的一段也有塗抹雞血在陷器上的過程，並透過祭儀行動中的祭詞誦念中，傳感善獵祖先的靈力，即 peru bhering（靈質傳感）。耆老在談到狩獵儀式中主要概念時，在祭詞中加進善獵者祖先的名字，其目的就在於透過祭儀傳感作用達到祖先力量的護祐。

據秀林鄉銅門村的耆老 Emax Yudaw 敘述的 powda maduq 狩獵儀式，提到有關人與祖靈的交換概念，是 powda 儀式裡面最重要的結構，在儀式祭詞裡面其中的一句：「殺雞給你，請求保佑賜給山上的野獸。」祭詞講完後，人與祖靈交換的約定即已形成。狩獵前的殺雞供祭祖靈，主要的意義是和祖靈進行交換的過程，也就是用自己家養的公雞，換取屬於祖靈的野獸，儀式內容含有人與祖靈互為輔助的性質。

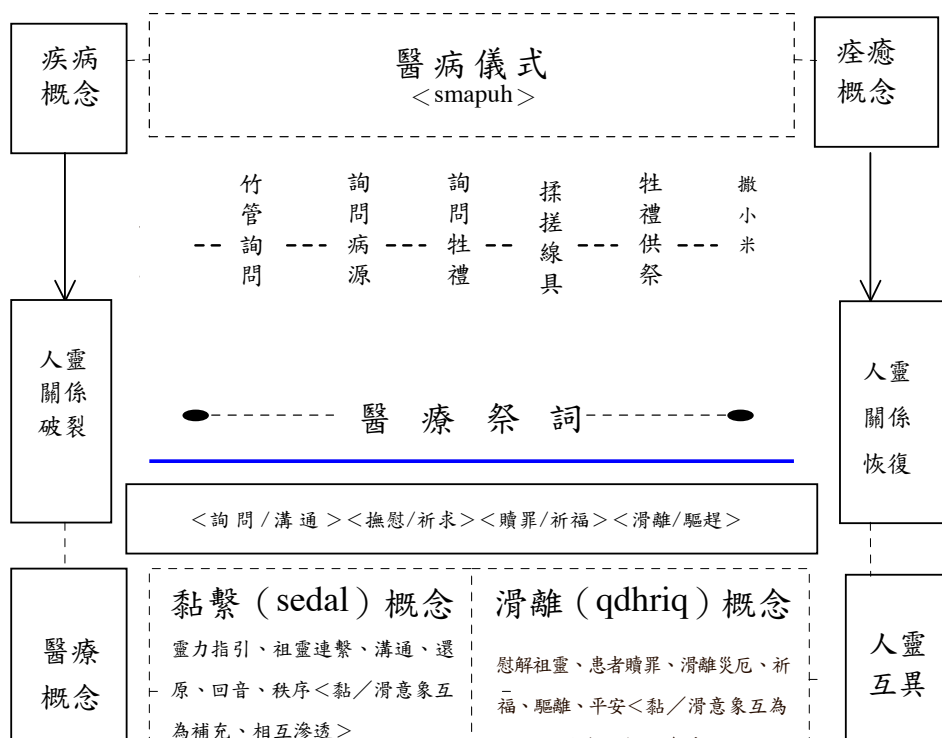
另一方面太魯閣族的 smapuh 醫療概念裡面，也具有前述所討論的人與祖靈相互關連的內涵，更能顯示相互滲透、互為補充的性質。在太魯閣族傳統醫療概念中，子孫藉由殺牲供祭祖靈，表達祈願和請求的誠意；祖靈則因子孫的真誠善念，不再打擾人間，而且進一步賦予子孫靈力福祐。筆者在秀林鄉崇德村觀察 Rabai Losin 進行醫療過程，經過 Rabai 不斷揉搓竹管的詢問祖靈，以竹管在左手手指的

黏繫與否，探知祖靈滲透人間而導致子孫生病的病源，然後在 Rabai 連續以竹管揉搓、竹管黏繫與滑離的動作後，確認致病的對象、需要慰祭的牲禮，緊接著進行供祭牲禮儀式。

從下圖列示的太魯閣族傳統醫療概念圖中可知，太魯閣族的巫醫（psapuh）透過一連串的醫病儀式過程，以黏繫（sedal）與滑離（qdheriq）的兩套互為補充、相互滲透的醫療概念，從醫療初期的黏繫祖靈到後期牲祭階段的滑離祖靈，醫療治癒的途徑就在於逐漸驅使人與祖靈的關係恢復，並在儀式執行後回歸原來的日常秩序。在醫療儀式進行的過程中，人和祖靈之間並不具任何位階形態，巫醫和祖靈的對話就像一個人在和另一個人說話，一位住在秀林鄉文蘭村的巫醫 Rasang Piring 曾經在筆者的訪談中，提到在醫療儀式過程裡，如果手上的 daran 一直不黏繫（表示祖靈不示意或不回應），還可以罵祖靈，以獲得祖靈的回答（昝日羿・吉宏 2004）。

太魯閣族傳統醫療過程及其概念，包括疾病概念的人靈關係破裂；醫療概念則是以「黏繫」與「滑離」兩套概念互為黏繫、溝通、慰解、補充，並在醫療之後進行驅離祖靈的滑離過程；痊癒概念即為人靈關係的恢復，太魯閣族傳統醫療概念詳如下圖所示。

表五 太魯閣族傳統醫療概念圖
（採自昝日羿□吉宏 2004）



雖然 *utux rudan* 在當代族群概念裡非常的分歧，然而 *gaya* 依然存留在當代族人的思維觀念之中，繼續發生作用則是目前太魯閣族的文化現實。就像族人在日常生活中遇到不幸或莫名現象的發生，通常會認為發生事情的時候，在殺豬進行祭祀儀式之後，才不會繼續災厄，這就是 *gaya*。現在芝菀教會宣教基督福音的高順義牧師，曾在一次訪談中，提到一則故事來表達他對於 *gaya* 的看法：

土地在我們太魯閣族是集體認同的，不可以被任意的侵占掠奪。有一些人因為政治因素，奪取他人的土地，所以會招致不好的結果。我們教會有一位曾在和中教會的傳教師，一再的叮嚀不可以詐取別人的土地。這就是告訴他們，**gagy** 的嚴重性。族群共同體所指涉的觀念是一個家族與一個部落，或是一個族群到每一個部落的族人。就像是結婚的時候，雙方的家族會在結婚前先打聽對方是來自哪哩的家族、來自哪一個部落，再決定是否同意結婚。這就是 **gagy** 顯示在家族與家族之間的關聯性，表示 **gagy** 是在各部落是相通的。**gagy** 的信仰系統，曾在 60 年代曾經產生一些認同危機，因而導致 **gagy** 的瓦解，但是它仍然存在於每一個部落的思維之中。

太魯閣族的 *gaya* 雖然已不如傳統時代具有「絕對性」⁶，但在每一個族人行事的關鍵點上，仍然會產生作用。諸如日常生活中的實例：凡屬生物，若是還在幼雛的時候，人不能去碰觸，否則會得疾病，這是 *gaya*（人—自然環境）；不隨口說穢言，不講大話，這是 *gaya*（人—社會環境），其中「人的儀禮」概念是 *gaya* 裡的重要元素。

下列的敘述是部落的傳統醫療者，談到人與祖靈間關係的時候，口述的部份內容：

⁵ 許通益牧師在 2001 年 5 月 11 日的太魯閣家公園文化講座上，以「族群的傳統生態保育」為題演說，在演說中談到 *gaya* 的時候，曾將 *gaya* 與人的內在良心相互類比，他在講座後的討論會上補充說到了 *gaya* 的概念：「*gaya* 這種東西是完全靠良心的，如果沒有善良的心，那 *gaya* 也沒有用，我們成立一個 *gaya* 跟祭拜祖靈，如果人沒有良心，那祖靈會詛咒我們的。…」（內政部營建署太魯閣國家公園管理處，2001）

⁶ 楊盛涂口述內容：「遵守 *gaya*，否則祖靈會懲罰。這是很現實的，所以大家都會怕，那是無形的。一樣的道理，像現在的法律，是相對的，犯了法，不一定會受到懲罰。犯了法的人可以請一個律師來，可以變成沒有犯法。律師和律師之間會抓住彼此的弱點，抓弱點來打。現在的法律大部份都是如此，但是那不是真正的審判。像在過去的時代，沒有這種情況。犯了罪就要有相當的代價，現在未罰，將來還是要付出代價。」

祖靈也和人一樣，也需要他自己子孫的照護。我們自己想想這樣的狀況，我們想念死去的父親或者母親，他們也會想念還在人間的子孫，這樣的思念會跑到我們的夢裡來。我們會說晚上夢到了自己的親人，有些人不清楚為什麼，就會來這裡問我。說是夢到死去的父親，夢到自己手上抓著一隻雞，那很清楚的告訴子孫，祖靈要吃雞了。有些人說夢到豬，那就是要用豬來供祭了。人會在睡夢中遇見祖靈，那都是有意義的。(晷日羿・吉宏 2001)

祖靈的生活和人間一樣，兩者不同在於人在人境，祖靈則在靈界。在族群內心建構的人靈關係，是相互處在一個平等的空間領域，而成為互為輔助的彌補機制。人藉由殺牲供祭，慰食祖靈，表達祈願、請求的誠意；祖靈則因子孫的真誠善意，不再打擾人間，進一步賦予子孫靈力福祐。我們在現代生活中的狩獵供祭儀式裡，依然可以看得到這種人／靈間的關係結構：用自己畜養的豬或雞做供祭牲禮，用以表達人的勤勞本質（家豬 人的力量），祈求靈質、獵獲山豬；藉由山豬的獵得（山豬－靈的力量），印證擁有祖靈的福賜。在這一個層面的人／靈關係即為：

表六 太魯閣族傳統社會中人與祖靈的關係概念
(摘自晷日羿・吉宏 2004)

家豬	勤勞本質：人的力量	供祭祖靈
山豬	祖靈福祐：靈的力量	分食親族

二、太魯閣族的黥面（紋面）儀禮 btasan、patas tqras

在學術領域上，對於黥面的研究敘述頗多⁷，所以在文獻上，已經提供了豐富

⁷ 有關泰雅族黥面的學術研究，包括：森丑之助（1917）、佐山融吉（1918）、何廷瑞（1960）、李

的資料，讓我們瞭解黥面的梗概與內容。本文則從意義的層面切入，對照神話與耆老口述，分析臉部刺黥在太魯閣族人的思維概念，抽引概念中的主要屬性加以論述。

臉部刺黥是族群由來已久的祖制規範，具有婚姻以及社會的意義（李亦園 1963）。耆老口述的黥面表示好看、漂亮，指涉的是一個真正的人。關懷的焦點在於生命階段的過渡，對於族群生存繁衍的根本命題。所以男女成年的標記、族群的符號、避邪繁生、死後入靈界，都是在這個基本命題下的主要概念。黥面耆老口述以前在臉部刺黥的時候，說到了有關 *gaya* 的概念：

臉部刺黥是非常重要的 *gaya*，一個婦女如果未黥面，男子不會喜歡，如果有刺黥，什麼人都會喜歡，說是漂亮的婦女。如果沒有黥面，他們會 *hlihun*（欺負她）。（晁日昇・吉宏 2001）

女的要去結婚的時候，臉部才會刺黥，這是 *Truku* 的 *gaya*，代表標誌。我是在十六歲的時候被刺黥的，那是在我出嫁的前一、二個月才在臉部刺黥，過了一段時間之後才會漂亮。（晁日昇・吉宏 2001）

進入黥面的儀式狀態，那是每一個黥面耆老終身難忘的刻骨體驗。在刺黥進行中，族人身處於脫離過去與銜接未來的儀式關口，在遵循祖先意旨的內心驅策，以及族群社會共同的價值期待，孤獨而心甘情願的接受痛苦折磨，歷經一次又一次的苦痛吼叫。在刺針插入肉體的敲擊中，逐漸編織、雕鑿一幅歸附祖靈的形象。住在銅門社區的黥面耆老 *Asaw-Jiyan*，是目前社區裡僅存的在臉上有黥面的老人了⁸。在一次的訪談中，筆者請她看《台灣高砂族的服飾》（瀨川 1983）一書中黥面用具的照片，耆老一邊用古老的族語指認用具名稱，一邊還不斷發出“*akay bi, akay bi.*”（很痛）的聲音⁹。秀林村的 *Kumu-Umin*，則在訪談中說到刺黥的恐怖，有些人甚至是哭著被刺黥的。

黥面是怎麼劃的，我不是很清楚，我想應該是先用 *rqrug*（松木火燒成黑炭）劃線。開始刺的時候，我自己也很害怕，我自己也不知道在刺的時候週圍有那些人。有些人很害怕，甚至是哭著被刺黥的。

亦園（1964）、廖守臣（1984）、江桂珍（1998）等人。

⁸ 另一位黥面耆老 *Peydang-Turix*，曾經刺黥，現僅留下刀刮的疤痕。

⁹ *Asaw-Jiyan*，漢名：陳秀喜，現年 87 歲。訪談錄音稿記載於〈巴托蘭記事〉，9016。

我被刺黥的時候，只有我的母親在旁邊看。刺黥是在自己家裏的前院，就在外頭有陰影的地方。那個時候我們居住的地方 **haruk-uday**，是比較寒冷的。以前還有拔牙的習俗，規範很多。（昝日羿・吉宏 2001）

刺黥是圖案的刻劃和紋路的黥刺，從黑炭塗劃、肉體刺刻，以及肉體腫脹到完成黥面，在十五天如同自絕於人世之外的禁忌休養狀態裡，那是一段痛苦而長遠難熬的路途。對於每一位黥面耆老而言，刺黥是一生難忘且永遠不變的口述細節。Kumu 提到黥面後腫脹的時間大約是十五天，當時塗擦在臉上的是用火燒成木炭的松木炭灰，刺黥在臉上就像是吃辣椒一樣的苦辣。

塗擦的東西，劃在臉上圖樣的東西是用火燒松木，燒成木炭刮掉表面。把木炭放入碗內（放熱湯的自製的木碗），就是用這個炭灰塗擦臉部的刺紋。每刺過一次針，就塗擦一次。

Tatuq 是一種長得很像小鋤頭的針刺，刺針是用松木的油脂黏繫，這是山上才有，在這裡沒有這種樹。有針的是用木頭做的叫“**qatuq**”，刮血的是用竹子做的叫 **jima**。刺黥是在房子外面刺，不能被太陽曬，... 刺黥一次所須的時間剛好是一天的時間，在刺黥的時候不能有其他人在場，在場的只有刺黥者和受刺者，其他的人不能來看。我不知道這裡面的意義，應該是 **gaya** 吧。

那時候是中午了，被刺的地方到了這裡的時候（耆老用手指著臉頰）非常的痛，就像是吃辣椒一樣的苦。（昝日羿・吉宏 2001）

Peydan-Turix 則是回憶自己被刺黥的經驗，敘述黥面的過程：

刺黥的時候，有個刺針（**qumi**），裝在木條上，留有一個把手（**rijinna**），刺黥的顏料是黑炭，是 **rguwn** 的樹砍下來燒成炭，再把它の木炭打碎，放在 **kayu** 加水磨成黏狀，這個叫做：**rquq bangax rguwn**，使用的時候是把布料泡在 **kayu** 裡。

針放在臉上，用木鎚輕輕敲打，打過的地方用泡在黑炭（**rquq**）的布擦在已刺的臉部，打到那兒就擦到那兒，不斷地擦拭，直到打刺完畢。刺後擦 **bangax**，顯得顏色黑（**mqaluh**）。擦拭只用布料外，也有用雞毛二支綁在一起做為擦拭用具（**misuh**）。臉部刺後，會發腫約一個禮拜，期間僅吃稀飯（**muwang**）。臉部刺黥需要一天的時間，從早上到黃昏。刺的代價是一條叫做 **rtegaan** 的小貝珠串，一種黑白相

間的項鍊裝飾。...**Rtegaan** 是小的，有一小孔，用麻線串成裝飾品，如果以現在的價格，一條約需一萬元。至於會響的鈴鐺，叫做 **smuling**。過去臉部受刺者常以 **rtegaan** 做為贈送禮，以表達謝意。

刺黥是很痛的，塗料是用松樹燒過的木炭劃的。剛從灶裏燒過的，先把木炭敲碎，再用一捆綁緊的紅色的細絲（類似鐵的東西），插在木頭上。剛開始刺的時候很痛，眼睛會痛的閉起來。刺到兩次以後就不痛了，皮膚浮腫麻了就不痛了。（昝日羿・吉宏 2001）

遭受劇烈刻刺的肉體，飽受孤立摧殘的心靈，縱然被敲擊肉體浮腫麻痺趨近死亡，臉部刺黥終究是每一位 **Truku** 族人必經的生命過程。耆老述說著當年的情景，在黥刺前真的很想逃避的那種內心焦慮：

那時候，我的家人找黥面者到家裡要我刺黥。我當時逃到屋子外面的一棵大樹下，在樹洞裡隱藏。因此，家裡的人找不到我。我在很小的時候，親眼看到大姊 **Ribiq-Umin** 在刺黥的時候發出陣痛聲，然後她的臉上好幾天紅腫，不能吃飯，我覺得很恐怖。（昝日羿・吉宏 2001）

傳統的社會裡，藉由個人對於信仰的執著所產生的力量，來維持社會秩序。這種傳統的信念，轉化為族群普遍的認同而成為力量。耆老 **Kumu** 的內心焦慮與逃避，最後仍舊在傳統信念的驅策下，認為必需完成黥面的過渡，才能獲得平撫。耆老繼續說：

孩子一長大，只要是到了某種年紀，按照我們的習俗就得接受刺黥，不需要父母來指點了。當我已經到了需要刺黥的那個日子，黥面者被請到家裡來，我逃到山中躲避。

恰巧這時候，日本人從 **dqiyaq**（深山）入侵，並且佔領我們的部落，下命令規定族人不得刺黥，之後我才沒有被刺。當時如果日本人沒有來，我還是要被刺黥的。因為，如果我沒有黥面，部落的人會認為不劃不漂亮。（昝日羿・吉宏，2001，**Kumu Umin**）

日據時期的日本人雖然嚴格禁止部落的人刺黥，族人還是會偷偷的暗中刺黥。日本人很壞，派人把族人臉上的刺紋剝掉。男的可以剝，女的因為太寬，日本人就無法剝掉。（昝日羿・吉宏 2001）

紋線的描繪與黥刺，是祖靈信仰裡再現祖靈象徵的符號。多年走訪於部落裡

頭，為黥面老人攝影的 Ruti Yudaw 認為，傳統時代的族人在刺針敲劃的網路裡，紋線結構的形成，是喻指人與祖靈的連繫、溝通與交融。族群觀點普遍認為，黥面是通往靈界的連通管道。在刺黥過程裡，受刺者處在一種不具任何身份，以及轉換中的不明確狀態裡，任何事物的流動性和不穩定，都有可能滲透到儀式狀態中，成為黥面失敗的原因之一¹⁰。所以，經過族群長期的生活體驗中，絕對的純淨是刺黥的基本要求。在耆老口述中的貞操、馘首與擅於編織，即為祖靈意旨所認可的，並為族群社會積極追求的人生目標。

普遍流傳在現代族人的「靈橋」¹¹傳說裡，敘述族人必須先取得黥面的資格，才能進入刺黥狀態。從思維上聯結，靈橋傳說和黥面刺刻的線條，都具有「橋」的形態而被現代族人所聯想。以族群文化傳承做為組織宗旨的「秀林鄉可樂文化傳承協進會」理事長 Ruti Yudaw，在設計協進會會徽符號的思索中，就是以「靈橋」的意象做為圖案來設計的：

紋面的關鍵概念，就是祖靈在 **hakaw**（橋）等我們。根據這個神話，我們以黥刺的線條代表「歸原」，表示族人在世間做好事，發揚傳統習俗和靈橋的象徵是吻合的。男人和女人刺黥的資格有限制，沒有紋面的人，沒有資格走過靈橋。我小時候聽老人家說這件事是很嚴肅、很神聖的，老人告訴我們天上的彩虹“**hakaw utux**”不能用手指，否則手指會斷掉。（杳日昇·吉宏 2001）

黥面的紋線，hakaw utux（靈橋），二者之間都有橋的意象。在現代族人觀點裡，黥紋是以橋的形態而被詮釋為人與祖靈間共有且被認同的意象，此即黥面是在人／靈間，做為連繫、溝通與認同的符號。

筆者從耆老口述中的刺黥儀式，分析其中滲出血液／塗敷黑煙灰間的關係，可得如下的關係結構：

¹⁰ 文獻中記載刺黥過程的「紅色禁忌」，即受刺者在刺黥前後迴避任何紅色的東西。江桂珍認為是「與避血有關，…視血為不祥的徵兆。」《南澳的泰雅人》書中則記載：「紅色與血的顏色相同，怕她見到紅色後而聯想到血，由血而聯想到痛苦，…」(1964: 352-353)。筆者從儀式的過程觀點，紅色禁忌亦可聯結為刺黥是自體內放血的過程，所以避免見到紅色物件。根本的思維是為了避免在放血滲出與黑煙灰的塗敷滲入的儀式過程被異質滲透，導致刺黥失敗。

¹¹ 在《番族慣習調查報告書第一卷泰雅族》書中的宗教一節，關於靈魂的觀念所敘述的「靈界之故事」，提到「靈之橋」的典故。另外，在陳千武譯述的《台灣原住民的母語傳說》裡，記載「賽德克族傳說」中的「靈魂之家」，敘述靈魂之橋的通過與否，是以族人有沒有紅色的手，來驗證男子馘首與女子擅織的證明。

表七 太魯閣族刺黥儀式結構圖

(摘引自晁日昇・吉宏 2001)

血 液 放血滲出 流動 (超越、轉換)

黑煙灰 塗敷滲入 凝結 (認同、歸附)

三、太魯閣族傳統祭儀的運作類型

太魯閣族傳統生活中的祭典儀式，依照儀式舉的方式，可分成家祭與部落祭典。這些祭典的舉行是遵循前述的祖靈信仰概念，並沿著族群的傳統生活週期進行，從小米播種、除草，直到小米收割與聖穗延續，彰顯人的嚴守禁忌與勤勞追求的本意，因而各有其基本的儀式類型和過程。所謂太魯閣族的歲時祭儀包括播種、收穫、織布、狩獵、黥面、馘首¹²，乃至生育、命名、結婚與喪葬等祭儀，這些祭儀的對象都是以家族的祖靈為主，儀式運作目的在於藉由子孫的勤勞與誠意，達到祈求、消災與感恩。在現代祖靈祭典復振的過程中，廖守臣即曾認為：「祖靈祭的問題，是以前最根本的儀式」(晁日昇・吉宏 2002)，而對祖靈祭祀的意義則是屬於人對祖靈的敬畏祈福、防避災厄降臨、看顧作物的豐收延續(晁日昇・吉宏 2002)。

筆者即依目前部落族人的傳統祭儀概念，援引 powda (祈福儀式)、smapuh (醫療儀式)，以及 mekan hadul (馘首祭) 等項，分別敘述太魯閣族傳統祭儀的運作類型及其儀式旨趣。

(一) powda (祈福儀式)

在太魯閣族群日常生活中，powda 是很普遍的儀式行為，powda 的族語詞意包括 qdeheriq (使...平順渡過) 以及 malu bi uda ta (讓我們生活平安) 的意思，含有人生處於各領域行事前的預兆和事件後的恢復作用，具有祈求生活行事平順的意思。從部落的集體活動到個人在現實生活中的事件，進行祈求順利、預兆豐收、災厄禳祓，以及彌補贖罪的牲祭儀式行動。牲祭祖靈的 powda 儀式作用，係藉由

¹² 太魯閣族關於農耕的祭儀包括 Mqaras Tmukuy (播種祭)、Mqaras Knciyan (收穫祭)，其祭儀對象均以家族的祖靈為主，祭儀的目的也以祈福、護祐與豐收為內涵。

族人殺牲供祭以慰解祖靈，子孫表達祈願、請求的誠意；祖靈則因子孫的真誠善意，不再煩擾子孫的夢境，進一步賦予子孫靈力福祐。這一套儀式的核心結構，顯現在族人現代生活中的狩獵供祭、殺豬祈福祛厄的場域裡，依然可以看得到這種人與祖靈間的關係結構。換言之，powda 既是祭儀行事前的禁忌關口，也是事件發生後彌補恢復的出路。

powda 涵蓋族人所有的祭儀行動，包括定期歲事祭儀的祈求預兆以及突發事件的禳祓贖罪，都是屬於 powda 的範疇。它運作於人所居處的生活之中，而祭儀行動的主軸在於人與祖靈的互補交換概念。powda 實踐形態表現在部落性祭典以及個人喝酒前的 melaq、plaqun（均為以手指沾酒的灑酒動作）給祖靈喝的意義。從運作情境上做類別區分，大致上可以把 powda 分成 powda maduq（狩獵儀式）、powda kingax sapax（祈求家庭平安的儀式）兩種。在儀式過程中使用的祭品，係由祭司（mpsapuh）依照當時儀式對象與個人判斷，決定供祭哪一種牲祭品，牲祭品包括 babui（家養的豬）、tama rudux（公雞）、balun（雞或鴨卵）。

powda 可分成家戶（私密）和村落（公共）兩種儀式性質，在家戶內的生活層面，即指親友家族之間進行 powda 的贖罪、求平安的祈福儀式；而村落性公開祭典，也以 powda 做為主要儀式形態。在目前的族群社會中，雖然西方教會的各教派已經深入到每一個村落之中，但在日常生活中的 powda kingal sapax（家戶內的祈求平安的儀式）、powda babui（殺豬牲祭儀式）、smapuh daran（傳統醫療治病儀式）、powda maduq（出獵儀式），以及死去親人的 hemici kari（臨終前的留話），依然運作於族人內心境界，實踐於平日生活中。而在儀式的實踐層面，powda 是很普遍的儀式行為，也是涵蓋族群生活層面的消災除厄的祈福儀式。換言之，powda 既是祭儀行事前的禁忌關口，也是事件發生後彌補恢復的出路。

1. powda kingal sapax

powda kingal sapax 是太魯閣族群在日常生活中的儀式行為，屬於家庭生活領域中平安祈福的恢復儀式，儀式過程為殺牲出血、誦唸祭詞、剝取牲祭品與獻祭牲祭品。牲祭品就是族語的 qnselan，用手或小刀分別從牲祭品外部之耳、鼻、舌、手、腳、尾，以及內臟部位擰下一點，包起來做為獻祭的祭品。

這個儀式施行於兩種生活情境，一是事件或災厄發生之後，比如車禍之後的

powda，或是男女不正常關係的 powda babui（殺豬牲祭）都屬於此種類型。做了錯事的贖罪彌補。在 powda babui 的牲祭儀式中，祭詞明確表達黏繫祖靈的祈求，以及驅離祖靈的儀式行動。powda babui 的主題在於修補男女雙方離異後所造成的結果，不會影響到其他家庭成員的平安與和諧，也藉著獻祭的牲禮修補，並換取人與祖靈恢復到人靈互異的日常秩序。

另一個運作情境是在事件或災厄發生之前的 powda，具有祈福守護的意義，包括家屋落成、入伍當兵等，防阻災厄發生。

2. powda maduq 狩獵儀式

太魯閣族的獵人在出獵前，依照習俗先做 powda maduq 的儀式，powda maduq 的族語詞意是祈求狩獵平順豐收的意思，儀式涵蓋平安順利、預兆豐收和嚴守禁忌的多重意義。儀式過程包括牲祭出血、誦念祭詞，最後是將牲祭的血塗沾於獵具上。儀式過程中牲祭的目的是希望祖靈賜福給獵人們，能夠在出獵的時候獵得豐收回來，而把雞血塗沾在獵具上，是擅獵祖先的靈力傳遞表徵，具有守護狩獵者的力量。

狩獵儀式有兩個關鍵元素，一是牲祭的血紅意象，二是人與祖靈的交換概念。牲祭之血對祖靈的有效作用，源自 mekkaraw llingai（家養禽類）獻祭祖靈所表徵的勤勞和誠意。家養之血代表人力付出之血，從牲祭的塗血階段可知，血紅是黏繫祖靈的意象，也具有人與祖靈進行靈力傳輸的神聖性。血紅的神聖呈現在牲祭出血之後，禁忌規範人靈間的 meru（傳染）途徑，嚴防在狩獵期間的污染滲透，包括行獵者的個人與家庭成員的日常言行要求，以及禁止與外人接觸等。牲祭的血紅意象與族人相傳的紅手神話，都含有個人勤勞付出的價值概念，在 powda maduq 儀式中的靈力效應，源自獻祭的牲祭品是個人家養的勤勞付出所得。換言之，人的勤勞本質才是血紅意象所關切的獻祭核心，藉由家養牲祭的血紅意象，帶出個人勤勞付出的誠摯心意，使儀式進行依循紅手神話的軌跡而產生效力，祖靈賜給森林的野獸以確保狩獵的順遂，使家庭成員獲得生活所需的食物。

從牲祭結構與神話思維去分析獵人切割獸肉的分配途徑，獵人的行動黏繫著一個家庭生存延續的崇高意義。在森林的野獸和獻祭的家畜之間，在獵人和家庭成員之間，乃至在子孫和祖先之間，狩獵行動的核心關懷最終回歸到獵人的家庭

場域之內。亦即，獵獲的野獸和家養的牲畜是傳輸狩獵行動主題的媒介，祭儀行動本身強調的是一個家庭成員間黏繫親族與滑離災厄的牲祭結構概念。

（三）smapuh 傳統醫療儀式

太魯閣族的傳統醫療，族語稱 smapuh，是以祖靈信仰為中心的疾病因果概念，關於病因解釋和診斷的醫病觀點，涉及族群社會裡所有的福祉、護祐以及處理異常、不明的事件，皆歸因於祖靈而尋求解決之道。太魯閣族群的傳統醫療是架構在祖靈信仰下的基本要素之一，醫療行為的定義即在於藉由儀式過程，進一步達成驅逐禍源、還原生活、秩序維持等功能。醫療儀式所著眼的也並非全在疾病本身，對於為什麼會得病的病因診斷，是在患者的身體外部尋找疾病肇因，然後歸因於祖靈作祟，必須經由儀式供祭過程，才能達到驅逐、復原與秩序的醫療實效，這就是太魯閣族群 smapuh 的醫療概念。

傳統社會的觀念認為一切疾病為祖靈的譴責，即使已明白身體是受傷的疾病、傳染的物理和病理緣故，族人仍認為如未觸怒祖靈，即不會受傷感染疾病。直到近日的傳統醫療實例中，「牲祭祖靈，免除災厄」的醫療觀念依舊存在於現代族人思維觀念之中。換言之，太魯閣族群對於病源的解釋焦點是在於「為何得病」的困惑獲得平衡舒解，因為個人違反 gaya 的「祖先意旨」，連及全家或全族的人，所以「慰解祖靈，以求赦罪」則是必要的醫療儀式。經由藥用植物的塗抹、服用、包紮、點敷等處理的同時，詢問祖靈、供祭祖靈的儀式過程，才是太魯閣族群醫療—疾病—痊癒的關切所在。

在傳統觀念裡，個人無論是生理上、心理上的，以及身體內、外部的疾病，均認為是違反 gaya 或祖靈因素而致病，必須要殺牲獻祭，才能獲得人／靈平衡，解除病源，醫病關鍵在於醫療儀式的完整過程。另一方面藥用植物的運用，則是山居歲月中暫時、緊急而就地取材的應用措施，這可以從近世族人遷居下山以來，西醫藥效取代了藥用植物醫療，但傳統醫療概念與醫療儀式內涵，依舊施行於當代太魯閣族群社會之中的事實，得到一些理解。諸如發生車禍導致身體的傷害，需要西醫加以急救療傷，至於為何發生車禍的根源解決，則仍需經由傳統醫療者在儀式中的竹管詢問、祭詞傳輸，以及牲祭祖靈的儀式過程，族人的內心才能得到真正的安頓。換言之，太魯閣族群的傳統醫療儀式焦點在於意外或疾病並非無

端發生，人與祖靈間的關係和諧才是醫療儀式的關懷所在，儀式的進行也在祈求祖靈護祐，防止災厄的再次發生。

(四) **mekan hadul, mdkrang** 獵頭祭

族語 **mekan hadul** 是指獵頭回來之後，部落族人共食同歡、分享收穫的祭儀活動，通常在一年一度的小米收穫後併同舉行，這是太魯閣族傳統部落的重要祭典，祭祀的意義在於小米收穫後，大家共同將新穀供獻給祖靈。在祭祀過程中，將酒倒入獵得的頭顱口中，酒混著頭顱的血液從頸部流出的血酒裝入酒杯中，獵人與頭顱共飲血酒，不僅具有招輔慰藉頭顱的靈魂，傳統概念認為共飲血酒也將確保日後狩獵行事的穩定順利，維繫山田燒墾的土地生產豐收。此一靈力概念關連到族群社會的核心信仰，血紅象徵人與祖靈黏繫的神聖性，與族人流傳的靈橋紅手神話，皆在強調個人一生追求的價值主題。在儀式祭詞中，可看出祭祀的目的在於慰解與預期豐收的雙重祈求：

**u- lupung, iya sdamac lungan su, u- supu ta mqaras heini, u- iyax
heini ka tama su, bubu su, baki su, paity su, kana mnswai su, kana anai
su, kana raiy su, kana mawan su. iyaku sennaw, iyaku sennaw nii.**

(我的朋友，你不要難過，我們在這裡一起歡樂，請帶領你的父親、母親、祖父、祖母，以及你所有的兄弟親族全都到我們這裡來。)

廖守臣（1998）曾經描述太魯閣族的獵頭祭祀過程，提到祭祀結束之後族人即組獵團共赴獵區狩獵，據耆老口述小米收割和獵頭祭祀之後的狩獵是全部落性的狩獵，不會狩獵的人，就去抓飛鼠、松鼠。獵得野獸回來，獻一些獸肉給頭顱，族人就重新恢復日常工作，因此，這次的狩獵含有解除禁忌的作用。舉行獵頭祭典的時候，部落族人無論遠近都會跑到祭儀會場參加祭祀活動，每個人都會帶著一隻雞，就是要來傳染獵頭者的靈力，意思是獻祭者再去狩獵的時候會有靈力、好運。

歸納前述，獵頭祭儀與狩獵、農耕之間具有密切的關連性，狩獵前的馘首行

動，應可理解為是要確保和增加狩獵的靈力，狩獵前進行馘首行動，獵取成功會使緊接著的狩獵行動順利豐收，狩獵的豐收則在印證祖靈的護祐，並也確保下一年的農耕收穫。

太魯閣族的獵頭行動連結到神話中關切的價值主題，有血紅的手才能通過靈橋，到達祖靈的居所。紅手所代表的「擅於編織」、「狩獵勇士」，通過個人勤勞本質的考驗，進入神聖的境界，這裡的血紅象徵著神聖的降臨與禁忌的解除。經由「共飲血酒」的 *mekan hadul* 儀式，獵頭行動進一步關連到獲取靈力與護衛土地豐收的象徵。此一祭儀概念衍伸到小米播種、收穫之後，各有一次狩獵活動的行動過程，其間也隱含了「播種順利、收割豐滿」的轉喻與祈求。血紅的靈驗牽涉到族群信仰生活體驗，以及在歷史過程裡不斷累積的社會經驗，神話和儀式在世代間相傳與重演，也不斷蓄積著這一股價值主題。

綜納前述所列，族群傳統社會裡人與祖靈間的平等、同空間、互異的社會關係概念，以及 *seejiq*（人）—*utux rudan*（祖靈）的本身及其關係結構呈現直線式的人生過程，是在討論太魯閣族族群文化與社會變遷中的重要前提。經過文化接觸的族群互動過程裡，*utux rudan* 的意涵在西方基督教派的神學信仰傳入，以及國家不同管理政策的影響，在族群社會內部，對於教會信仰與祖靈的觀念同時也產生了動態性的改變。

在文化接觸的族群互動過程裡，祖靈的意涵在西方教會信仰進入與日治時期強迫膜拜地藏佛以來¹³，人對祖靈的觀念也產生了改變。這樣的改變可以從以下幾個面向討論。

其一是教會教義中的不敬拜偶像，這個部份是屬於祖靈與天主的關係探究，目前仍是基督教會宣教本色化的討論主題。在花蓮地區的教會行事中，曾經有兩場教會內部召開的研討會，而且是專門針對教會宣教本色化的議題進行神學的討論，第一場是玉山神學院在 2002 年 12 月 2-4 日，對花蓮縣基督教會內的事工人員所做的宣教研討，第二場是在 2003 年 7 月 21-22 日，由台灣世界展望會對原住民社區的五個教派團體進行的討論。

¹³ 日本殖民時期建造於立霧溪上游的鋼筋水泥佛像，供當時住在內太魯閣一帶的族人前往膜拜，此事詳載於 1917 年的佐山融吉調查資料《蕃族調查報告書—紗績族後篇》第四章，p38-56。

「本色化」一詞應是基督教入台灣後，近代宣教反省檢討之語，在基督教內部討論已有多數。但在筆者研究主題之田野中，此詞首先出現於玉山神學院在 2002 年 12 月 2-4 日，召集基督教會內部的牧師、長老所舉行的宣教研討會中。關於本色化的意義，筆者詳看了玉山神學院的一份神學講座「第三條路？--探討以原住民文化作神學素材和復興傳統文化、宗教間之緊張關係」的研討會通知，才瞭解所謂本色化就是本土化，其意旨就是要讓原住民教會呼應當代復興原住民傳統文化的族群社會需要，透過神學和歷史的角度探討文化的神學意義，建構出適合於各部落族群的宣教，進而走出基督宣教的第三條路。這一場研討會，凸顯了基督教神學內部，對於近幾年來傳統文化復興現象的反應。換言之，傳統信仰的內涵與西方神學的聖靈概念，同在一個社區空間碰撞之後，其中的矛盾、緊張與調適，基督教內部顯然已經感受到，必須要有一個適合時代轉變的信仰宣教形態了。

同樣也是宣教本色化的研討會，是在 2003 年 7 月 21-22 日，台灣世界展望會召集花蓮縣內的教會人員，在基督教芥菜種會花蓮主牧安養中心辦理一場研討會，研討的主題是「原住民傳統文化—祭儀與基督教福音的對遇」。這一場研討會的參與對象，涵蓋了全縣的原住民五個教會系統，包括長老會、真耶穌教、天主教、安息日會、聖教會的牧師、神父及傳道等人，主辦單位也在花蓮的地方報（更生日報），刊登研討會消息，廣邀社會人士參與。

筆者從各方面相關的資料，包括臺灣世界展望會國內事工部傳真的「計劃緣起」內容中，發現到此次研討會的議題本身，有相當的程度也反映了基督教本身，在遭逢原住民社會傳統文化意識覺醒的時刻裡，對於原住民社區的教會福音工作，進行文化與基督教信仰的深層省思，以及為基督教福音宣教本土化定位的重視。

其二是傳統醫療者的觀點，認為 utux rudan 和教會的聖靈之間是平行共存的形態。太魯閣族的傳統醫療者認為 utux rudan 和教會聖靈的靈力來源不同，持奉的信仰儀式也不相同，兩者各司其職共存於族群傳統醫療系統之中。萬榮鄉西林村的耆老 Lobin Banax 在訪談中提出了他自己的信仰實踐經驗：

我現在所持奉的信仰也是一樣的道理。就像進了教會，就要以教會的信仰儀式為主，我是不上教會的，其實進教會也是好的，不是壞事。我的祖先叫我們不要去教會。這個是在工作

職責上的不同，祖靈也不同意。祖靈信仰不能同時又去信仰教會，這會令祖靈生氣的。如果放棄這個去信別的宗教，祖靈會生氣。去醫療的時候也不會有效，因為你信了教會的，又要用 **utux rudan** 來做醫療，患者是好不起來的。這是不會被祖靈允許的。(晷日羿・吉宏 2001)

其三是有些族人觀點認為教會的 **utux baraw** 和 **utux rudan** 兩者之間，是上下關係而不衝突。這是住在秀林鄉崇德村的 **Rabai-Losin**，她說：

我們有天上的神在守護我們，不是只有魔鬼而已，天上的神才是最根本的 (**pusu**)。不管有什麼事，我們還有天上的神可以依靠。我也是這樣想的，也不是僅僅只以這個是唯一的相信和依靠。祖靈是在這個信仰裡面的，過去守護我們的，最主要的是天上的神，天上的神在過去一直存在。太魯閣族 生活在土地上，有了共同遵守的 **gaya**，就是祂留下來的。(晷日羿・吉宏 2001)

筆者訪談退休的花蓮縣秀林國中校長楊盛涂，他曾敘述教會教義和祖靈信仰之間的關係認為：

上帝的教義也和祖靈信仰一樣，看視我們的後代，孝順我們的父母，這個信仰很好，沒有什麼不好的。看視我們族群過去的文化精華在哪裡？這種想法，在過去的信仰是很單純的，現在是比較過去更精彩、更精華。事實上，世界上各宗教的目的都是一樣的。像現在的宗教也在教我們要看視照顧父母，不要沉迷偶像。祖靈信仰是在乎靈魂存在的信仰。個人的宗教理念不同而顯得狹窄，反不如靈魂的信仰更為寬廣。在這兩者之間，並沒有衝突的地方。宗教所要求個人的內容、目的，其實是一樣的，只是在儀式過程上的不同，我們的儀式更簡單。(晷日羿・吉宏 2002)

現居秀林鄉榕樹村的耆老 **Iyan Sobai** 認為，無論是我們的祖靈或是天上的神都是存在的。她並進一步解釋在現代生活中因為人的生活隨便因而造成的混亂，是因為大家不重視過去的 **gaya**。她說：「我認為祖靈才是最首要，天上的神也會幫助我們。如果族人沒有放棄我們的 **gaya**，無論是信天主教或基督教的人，我都會

去做醫療 (smapuh)。如果放棄了，就不會有效果了 (ini tehi)。」(晷日羿・吉宏 2001)

在目前的太魯閣族族群社會中，雖然西方教會的各教派已經深入到每一個村落之中，但在日常生活中的 powda kingal sapax(家戶內的祈求平安的儀式)、powda babui (殺豬牲祭儀式)、smapuh daran (傳統醫療治病儀式)、powda maduq (出獵儀式)，以及死去親人的 hemici kari (臨終前的留話) 依然運作於族人內心境界，實踐於平日生活中。而在儀式的實踐層面，powda 是很普遍的儀式行為，也是涵蓋族群生活層面的消災除厄的祈福儀式，這種儀式可分成家戶 (私密) 和村落 (公共) 兩種性質，在家戶內的生活層面，即指親友家族之間進行 powda 的贖罪、求平安的祈福儀式；而村落性公開祭典，也以 powda 做為主要儀式形態。據族內耆老 Makacs Paras 指出，在日本殖民之前，太魯閣族的祭典活動有很複雜的步驟 (lala bi knlegan)，這些祭典活動在 1914 年日本完全掌控台灣地區後，族人的日常生活產生了改變，部落性的祭典也跟著日治時期在各地神社的設置，轉變為純係舞蹈活動表演的娛樂性質。到了 1990 年代起，太魯閣族受到台灣社會本土化的思潮影響，族群內部也開始進行主體性的追求，傳統的祭儀也在此時乘勢復甦起來了。

第二節 太魯閣族的現代宗教與信仰生活

在太魯閣族的村落裡，西方教會已經是目前最普遍的信仰場所，甚至在族群社會遭遇時代變局中，傳統祭儀受到統治者箝制而無法延續的時候，教會的傳入也適時產生信仰寄託與轉移的作用，其中以天主教、基督教與真耶穌等三個教派，是太魯閣族當前最主要的信仰對象。由於教會本身對於信徒具有約束與排他性，因而在西方教會信仰的宣教力量深入部落後，在村落社會的不同教派間，也逐漸形成三個新的信仰集團。

一、天主教會的傳入：祖靈與天主相遇

天主教傳入太魯閣族的村落大約是在 1953 年間，由巴黎外方傳教會神父胡志遠 (Edouard Percoraro) 與萬榮鄉的牧德全兩位神父，分別在秀林地區和萬榮地區

進行開教工作，以每週的星期日做為信徒在教堂彌撒的日子。天主教傳入太魯閣族居住區宣教時間比其他兩個教派都比較晚，但在很短的時間裡，迅速的在每一個太魯閣族的村落社會設立教會。丁立偉、詹嫦慧、孫大川在《活力教會：天主教在台灣原住民世界的過去與未來》一書中提到天主教會在台灣原住民地區的宣教情況，從 1950 到 1968 年，台灣原住民已經有十萬人以上皈依天主教，佔了當時全台灣原住民人口的三分之一（2005:35-43）。

天主教會在宣教初期曾藉由美國政府的協助，以麵粉、奶粉、衣物、藥品等日用物資，救濟當時的台灣原住民地區的族人，天主教在原住民地區因而深獲好感，但真正讓當時的原住民皈依天主教信仰生活的重要因素，主要是天主教秉持開放與包容的宣教精神。太魯閣族傳統的祖靈信仰與西方教會的教義內容，兩者之間有一些重疊的部份，天主教的傳教者巧妙的運用了兩者相似之處，鼓勵族人把天主教的道理與原住民的傳統信仰、倫理觀念融入教會信仰中，強調傳統信仰與基督宗教有很多相似的地方，而基督宗教也補充了傳統信仰無法理解的地方。再加上神父與修女在原住民地區以離鄉、獨身等奉獻精神，並以開放與寬容的宣教態度，表現出對社會弱勢的包容與關懷，使其至今依舊成為太魯閣族社會信仰生活中重要的宗教教派之一。

二、真耶穌教會宣教：治癒田三多神蹟

真耶穌教會在台灣原住民地區的宣教，最早是從秀林鄉富世村的可樂社區開始發迹，太魯閣族群信仰的起點來自一位住在富世村的信徒田三多，因為信仰治癒年久纏病的神蹟，致使太魯閣地區與南投霧社地區深受影響而大量入信，富世村可樂部落成為台灣原住民第一個成立真耶穌教會的部落，可樂真耶穌教會於 1945 年 12 月 8 日成立。

可樂真耶穌教會創教初期，在每一個星期六舉行舉行禮拜，太魯閣族各部落信徒都會聚集到可樂部落參加真耶穌教會舉辦的聯恩會，直到近年來各村落已經普遍設立教會，可樂真耶穌教會仍定期在這裡舉行各村落信徒的聚會。真耶穌教會除了每週六固定的禮拜聚會外，星期一到星期五晚上，編排到信徒家裡進行禮拜儀式。

由於真耶穌教會強調其為「真教會」，因而少與其他教派的教會往來，並且強

調「神的恩寵不能透過任何其他中介而臨於個人身上」的個人性，對於世俗也一律採取拒斥的態度。(郭文般 1985:81-87) 在信仰生活實踐上，真耶穌教會顯現出不同於其他教派的保守和信仰純粹性，不僅限制服飾穿著，更嚴禁信徒喝酒。最嚴厲的是真耶穌教會對於傳統的否決態度，不吃豬血、不參與部落文化聚會，就連村落裡的競賽活動也都不能參加。(張藝鴻 2001:103-105) 真耶穌教會太魯閣族的村落發展，似乎已成一種獨立而有別於世俗生活的教會團體。

三、基督教的傳入：Ciwang 的宣教力量

基督教長老教會在太魯閣族的宣教工作，也是起自秀林鄉的富世村，1923 年的時候，有一位太魯閣族的 Ciwang，在受洗信教之後，以富世村做為其傳道重心，宣教福音在挨家傳道與族語說明的情況下進行，有時候還要防止日警的阻擾。這也使得初期在富世地區的福音宣教困境重重，在當時祭儀信仰被壓制下，並未消滅太魯閣族人對於福音的渴求，福音則迅速傳遍太魯閣地區的佳民、加灣、秀林、富世及崇德村落等地。因為 Ciwang 對於太魯閣族部落宣教有很大的貢獻，後來被基督教長老教會信徒尊為太魯閣族的「傳教之母」。

基督教長老教會的教義與其他兩個基督教派大致相同，每週也固定於星期日在教堂聚會做禮拜，在太魯閣族的現代村落裡，但在宣教工作上，基督教長老教會比較強調融入或改革世俗生活，在太魯閣族的現實處境中，傳教者從宗教切入社會文化事務，則較天主、真耶穌兩個教派更加積極而主動。當台灣基督教長老教會太魯閣中會在 1960 年正式成立之後，太魯閣中會的牧師與信徒們，以「改革」與「關懷」為主軸，多次參與太魯閣族群社會運動，其中包括 1993 年要求國家公園歸還原住民生存權及環境權、1996 年太魯閣族正名運動研討會、2001 年亞洲水泥侵占土地運動。近年來，基督教長老教會牧師持續投入太魯閣族語推展、文化祭儀系列的展演活動，對於太魯閣族的文化發展極具影響。

第三節 太魯閣族的民俗生活與部落營造

翻開太魯閣族近代史，從架構於泰雅族的東賽德克群演變為台灣原住民的新興族群，太魯閣族與不同的統治者互動接觸的歷史洪流中，經過部落家族遷徙、

社會組織崩解、信仰生活遞變的轉折，雖然族群傳統文化一點一滴的流失，卻也在生存調適中，建構自身在現代社會中的文化樣貌。換言之，太魯閣族群從過去的農獵生活轉變為目前的村落社會，已經發展出適應現代生活的文化產業。再加上族內有心人士的積極推動，以及政府行政部門的資源協助，太魯閣族的文化傳統在勢微多年之後，再次重現於部落文化產業，而在台灣社會中逐漸展現其文化特色。

（1）祭儀復振：從祖靈到感恩。

太魯閣族從 1999 年開始建構祖靈祭儀活動，每年藉由祭典公開展演和文化技藝活動企圖宣示文化傳承的重要，並配合年度祭儀辦理織布、射箭與狩獵等競賽，藉以形塑太魯閣族群認同意識，顯示出自身族群的獨特性，同時也促使當代族人開始反省社區內的基督教各教派的傳入，與自身族群文化歷史的關連。包括教會牧師在社區宣教本色化的概念轉變；社區耆老以自身所體驗的祭典知識，希望連接歷史傳統的認同感；教育體系的校長、老師們組織協會團體，聚焦於宣揚族群文化精華；再加上祭典展演牽涉到鄉公所經費分配和主導文化活動辦理的權力操作，因而影響到舉辦祭典活動所展演的形態。社區祭典活動規劃經由行政體系、文化協會、社區耆老與教會牧師協商籌備運作形成，每一次祭典的公開演出即為前述勢力在祭典場域相互作用所形成的運作模式。

（2）村落產業：文化與生態

太魯閣族在傳統上以農獵為主要的生活型態，相關於農耕與狩獵的祭儀活動有非常綿密的規範與過程，因也可見其重要性。現代村落生活中的主要經濟活動皆與整個台灣大環境密切相關，村落裡的狩獵行為純粹是個人、定期而專業的行動，傳統的農耕生活則已不多見了。目前太魯閣族群在現代村落產業發展上，可分成文化產業與自然生態兩個部份，各自營造出太魯閣族村落在現代社會的發展形態。

在文化產業方面，太魯閣族群從太魯閣建設協會在 1992 年成立之後，陸續有更多的村落族人以「傳承族群文化」為名發起成立協會和工作室，包括秀林鄉可

樂文化傳承協進會、都魯灣觀光產業協進會、泰雅編織工作室、花蓮縣秀林鄉太魯閣族傳統歌舞暨族語振興發展協會，以及萬榮鄉馬里巴西文史工作室等，這些協會組織或工作室成立的宗旨之一，是族群傳統技藝的研習與創造，並配合行政院文建會近年來持續推動的文化產業發展計劃。太魯閣建設協會從 1996 年起，以花蓮縣秀林、萬榮、卓溪三個鄉的村落族人和國小學生為對象，每年辦理原住民文化研習活動，研習內容包括傳統木琴、傳統織布服飾創作、傳統歌謠採集。秀林鄉可樂文化傳承協進會是在富世村可樂社區設置原住民社區大學，以編織研習與創作為協會發展重點。

在自然生態部份，除了富世村同禮部落在進行護溪工作外，三棧社區發展協會以三棧溪為護溪範圍，從 2004 年起封溪三年，現在則是以黃金峽谷之名，積極推動生態觀光旅遊。另一個自然生態規劃區是木瓜溪的銅門社區，由當地村民自行籌組設立護溪產業協會，從 2002 年開始封溪護魚，並動員護溪人員進行生態廊道區步道植苗的工作。本區原已具有豐厚的山水地景資源，最著名的就是舊能高山越嶺古道，此區沿線從「獵人小徑」、「理蕃道路」、「軍事道路」、「保線路」、「登山健行路」、「歷史步道」、最後演變為「高山景觀步道」，1993 年交通部觀光局指定此區為「國家級景觀步道」。而日人為撫番、戰略、開路徵調當地原住民開鑿之舊隧道，開採滑石、銅礦遺留之山洞也成為銅礦洞、鐘乳石洞、蝙蝠洞等景點。另外，銅門山刀、傳統編織工作室、射箭技藝等項，也在現代人的生態旅遊活動中，正日益展現出部落文化產業特有的市場賣點。藉由早期能高橫貫道路與部落遺址的豐厚人文，導入現代生態旅遊經營規劃，並也成為太魯閣族群重要的生態觀光景點之一。

此外，在經濟農作部份，太魯閣族村落普遍以種植山蘇、生薑、檳榔與蔬菜為主，其中山蘇更是近年來興起的熱門作物，各村落大致都有種植。



圖十五 木瓜溪流流域部落人文生態現況。



圖十六 木瓜溪流流域沿岸石壁上的竹橋。

(3)、樂舞特色：樂舞傳習與太魯閣族的音樂家

太魯閣族群的傳統音樂，以 ri、mi、so、ra 或 so、ra、do、ri 為主要曲調，多是以個人、即興的方式吟唱，吟唱的內容大多是反映現實生活或舒發內心情緒為主。就目前太魯閣族樂舞採集或創作內容，可將其分類為種類型，一是祭祀感恩的音樂，在傳統祭典的場合演奏吟唱的歌謠，現在也多用於村落祭典或迎賓歡舞的樂曲，早期周裕豐的「感恩頌」、「感恩舞祭」是最被族人普遍播放於文化活動中的舞曲。另外在胡清香編製的《德路固群傳統歌謠集》中，從耆老口中採集到的系列「出草舞曲」，也都屬於祭典樂曲類型。第二種是傳統生活再演出的樂曲，包括織布、農耕、狩獵、黥面等舞曲，典型的太魯閣族音樂特色即以反映現實生活為主要特徵，此一類型的音樂也最能表現太魯閣族群的文化特色。第三種類型是內心情緒舒解表達的歌謠，包括歡樂、懷鄉與男女情愛等，在周裕豐的遺作「失音的麋鹿」專輯，其中有多首歌曲內容是屬於這方面的作品，詞曲優美而感人。

三、太魯閣族的音樂家：胡清香與哈尤·尤道

太魯閣族的傳統樂器總共有口簧 (lubug)、木琴 (tatuk)、縱笛 (pgagu)、五管笛 (pgagu mrima)、四弦琴 (lubug spat qnawal) 等五種，在莊春榮 (1993)《臺灣太魯閣族的樂器》的一本小書冊裡，對這五種樂器的型制、吹奏法與用途，有

完整的圖文說明。在目前的太魯閣族村落裡，仍有人在教會或學校裡傳授口簧和木琴，所以現代族人對於這兩種樂器比較熟悉。至於縱笛、五管笛和四弦琴，則是因為不曾聽人吹奏，現代人對這些樂器也很少碰觸，如今也僅能在有限的文獻中，從字裡行間想像過去的祖先們吹奏樂器的形態。提到太魯閣族的音樂採集和歌謠記譜狀況，目前是以富世村的胡清香和砂卡噹教會的哈尤·尤道牧師稍具規模，也有了一些作品結集傳唱的成果¹⁴。

胡清香女士的族名叫 Imi，她從 1974 年開始就投入從事太魯閣族歌謠與舞蹈的蒐集與編採工作，甚至多次前往南投的 Truku truwan（平生部落）尋訪部落老人的記憶。這樣的過程，前後經過十七年的時間，進行部落音樂的採集工作，對於太魯閣族的音樂研究和保存，具有相當的貢獻。1991 年間，在太魯閣布洛灣地區首次舉行「花蓮縣原住民文化技藝活動」的文化盛會，共有來自花蓮、南投兩地的賽德克族群參與。一支由胡清香女士所編製的「太魯閣獵首舞」的演出，呈現了馘首儀式對於頭顱供奉餵食的一些內涵¹⁵。舞蹈段落過程包括：馘首隊伍回到部落，獵首成功的獵者穿上 lukus slbuxan（獵頭服飾）、turax（紅色菱形胸兜），以及 marung（磨製圓形貝飾）等。馘首隊的領頭者步入會場中央，在放置人頭的棚架前，張開雙臂左右擺動，對祖靈唸咒語。唸完咒語後，領頭者右手持頭顱，一一在低頭蹲跪的行獵者面前，由下向上以弧線揮舞頭顱一次，頭顱在前面揮舞後，獵者隨即仰頭。儀式的結尾，每一位馘首隊伍的成員走向人頭棚架前，在領頭者的注視下，右手持斟滿的血酒，左手握頭顱，與人頭共飲酒，獵者隨即大聲吼叫。舞曲結束前，婦女以傳統舞步進入會場，與馘首的獵者共舞。舞步是從左向右跳躍三次，再從右向左跳躍三次，迴轉一次，不斷的重復前述舞步後，緩緩退出會場。「太魯閣獵首舞」在這一年的文化活動中首次演出，頗讓在場觀者印象深刻。

另一位太魯閣族的音樂家是哈尤·尤道牧師，哈尤·尤道從事多年的族群音樂研究，研發傳統口簧、木琴的吹奏與敲擊藝術，並曾在 1991 年布洛灣「花蓮縣原住民文化技藝活動」中首次演奏太魯閣族傳統樂器。他在多年前創作的「山海歡唱」，融合台灣原住民各族群音質特色的合唱曲風，這樣的合唱模式在台灣音樂

¹⁴ 太魯閣族的音樂家從早期的蘇德昌、賴友梅、周裕豐，到現在的胡清香、莊春榮、簡正雄和詹秋貴等人，都在各自的村落從事傳統音樂採譜和創作，並在村落活動或文化展演中指導村落族人演出。這些源自祖先傳統古調曲譜和原創作品，至今仍然沒有系統性的加以整理推廣傳唱。

¹⁵ 「花蓮縣原住民文化技藝活動」影帶錄輯第二卷。

界是首創之舉，在其後遠赴德國邀請的演唱中，也讓當時到場聆聽山海歡唱的國際人士震撼與感動¹⁶。

2002年6月，在玉山神學院教會音樂系所辦理的「太魯閣中會音樂研習會」活動中，由哈尤·尤道牧師主理的「創意的禮拜」，以太魯閣族傳統樂器融入到信仰禮拜之中，禮拜的過程活潑也很有創意。到了2003年4月的「耶穌受難」音樂劇的演出，哈尤·尤道再次融合編排各族傳統古調，用族群傳統音樂重新詮釋「受難日」的精神內涵。哈尤·尤道執著於族群的傳統音樂研究，從過去幾年的傳統音樂創作、編寫、演出和教學中，他的音樂強烈顯示出傳統古調嵌入現代教會吟唱的創作動機。

傳統古調的蒐集編寫結合到族群信仰內涵，藉由改編的古調表現在教會的祝禱聖歌誦唱。在日常教會週期性的禮拜團聚中，哈尤·尤道融入族語聖詩、木琴伴唱，以及穿著傳統服飾的實踐形式，企圖活化過去曾被磨滅的族群傳統音樂內涵，他認為這是他做為一位牧者的使命。也就是說，哈尤的傳統音樂結合教會宣教的實踐經驗，跳脫出獨具特色的太魯閣族音樂曲風。

¹⁶ 當年的中國時報與本地更生日報的報導消息。

五章 民族動植物與生態智慧

傳統生態智慧的研究，在八〇年代後，隨著幾種彼此相關的趨勢而蓬勃發展；在眾多社會運動中最令全球矚目的當屬環境惡化，加上原住民運動的興起，保育人士針對現代人過度利用、開發土地、開始重新解讀生活方式，重新談回歸自然、簡樸生活，原住民因為狩獵而產生的整套文化儀式與行為也因此被重新擁抱。許多人認為，原住民沒有環境破壞問題，卻有一套今天最需要的尊重自然規則，因而稱之為「生態智慧」。也就是說，原住民族在長期與自然的相處中，發展出一套與生態環境和諧共存的生活經驗法則。

而太魯閣國家公園境內植物生態相當受到氣候環境的影響，發展出幾種生態相：高山寒原生態相，主要分布於 3500 公尺以上的高山；針葉林生態相，分布於海拔高度約 2000 至 3500 公尺間；針闊葉混生林生態相，分佈於海拔高度 1000 至 2000 公尺高山；潤針葉林生態相，分布於海拔 1000 公尺以下，植物繁多，每百平方公尺約為 40 至 80 種高等植物。

在氣候、地形與植物分布歧異度甚大且人為干擾小的條件下，棲息於範圍內的動物種類與數量相當豐富。根據調查，園區內至少有哺乳類 37 種；鳥類 144，大約有 80% 的留鳥可以在此發現，並包含台灣地區所有的 14 種特有種鳥類；兩棲類 13 種（特有種占 3 種）；爬蟲類 28 種（特有種占 3 種）。其中哺乳類、兩棲類和爬蟲類均占台灣地區各該動物之一半以上。溪流魚類 17 種（特有種二種）；昆蟲逾 900 種（特有種 28 種）；貝類（含陸生蝸牛）48 種；淡水蝦 13 種；蟹類 6 種（其中之台灣絨螯蟹為台灣東部特有種類）。從河流源頭的山椒魚、高山崩壁碎石下的長鬃山羊、草原上的黃鼠狼，山凹處的石蠶蛾、箭竹林裡面的赤腹松鼠，還有常見的台灣獼猴，以及在低海拔闊葉林裡面紛飛的蝴蝶和鳥類。因此，我們發現太魯閣國家公園的動植物資源相當豐富，實有必要進一步了解，太魯閣族群是如何與山林為伍。（林晏州，2006）

台灣國家公園的到處林立，成立速度與密度可以說是居全球之冠，國家公園面積占國家土地的比例也屬罕見。國家公園所揭示「自然保育」與「教育遊憩」的宗旨，在台灣受到普遍的支持和歡迎。但是，大家卻從未感受到，生存在國家公園範圍內及附近的土地內的主人——原住民，他們的「生存權」卻遭到無情的剝奪。

而根據「國家公園法」的許多規定，是禁止人民在公園範圍內「焚燒草木或引火整地、狩獵動物或捕捉魚類、採折花木」等行為。此外，今日就影響原住民生活的相關政策而言，並非僅僅是《國家公園法》而已，其他如《野生動物保育法》、《違反槍砲彈藥刀械管制條例》、《森林法》、《山坡地保育利用條例》、《礦業法》、《建築法》等法規也都影響原住民的生活。但是原住民靠山吃山，靠海吃海，其經濟生活中最重要的便是農業種植、捕食魚類，文化的特殊性也常常需要保留狩獵、祭儀的傳統文化，因此造成許多原住民與國家公園的衝突，這些衝突使得社會大眾也常常誤解原住民的經濟生活是與自然保育概念衝突的。然而，原住民的生態智慧真的與自然保育牴觸嗎？

事實上，我們在觀察許多原住民的狩獵行為和採集野菜時發現，原住民的生活行為是以族人夠吃為原則，絕不會多取。我們還發現，他們為了保存物種的繁衍，在設計陷阱時，會控制捕獸器的踏板重量，只有過重的動物才會觸動機關，體重較輕或幼體則可避免落網。就如國立台東大學劉炯錫教授研究指出，海岸阿美族可在不破壞海岸的情況下進行水產養殖，而如海藻、螺貝類仍可長期採集，且這些生物目前也未有因採集過多而有減少的跡象；所以劉教授贊成除了狩獵以外，原住民在大自然中的採集行為，基本上都合乎世界自然保育方略對生物資源保育的目標與生命中心倫理及生態中心理論。而筆者認為這更是因為原住民在與環境長期共存而發展出獨特且智慧的生態哲學使然。而台灣原住民千百年來與自然相處所發展出來的生態智慧的思想，以及相傳長久的農、漁、獵、祭典、禁忌等生態智慧的行為，都證明原住民確實是自然生態系統的最佳管理人選。許多人希望原住民的狩獵智慧可以發揮功能，但原住民對自然的敬畏與產生的各種禁忌、節制，不是哲學、知識，它是活出來的一套文化，是各種禁忌內化在生活而形成的規範。

1992年於巴西里約熱內盧舉行的「地球高峰會」所簽署的「關於環境與發展的里約熱內盧宣言」中，從關於原住民的部分條文「原住民的知識和傳統習慣在環境管理和發展方面，具有重大的作用。各國應承認並妥善維護他們的特性、文化與利益，使他們能夠參與永續發展」，可見國際環保組織早已肯定原住民的傳統文化和生態智慧與自然保育哲思相結合，並且相輔相成。

我們都知道，棲地的破壞才是自然保育和環境保護最重要的問題。由原住民開墾山坡地的情形看來，此行為似乎是環境破壞的兇手。從原住民與土地長年互

動的關係看來，不論是在狩獵、採集、捕魚或墾地，原住民若只是單純的基本需求，絕對不會對環境構成任何威脅。但是如果我們從一個社會分工及經濟市場供需下的巨觀角度看來，原住民不過是廣大消費者的代罪羔羊。我們在談生態保育都不應當將原住民看成此一問題的唯一主體，也就是說，生態保育的工作是整個社會的責任，原住民只不過是在環境上比較接近第一線，而且是做為一個社會需求驅使的執行者罷了。因此，對於原住民使用自然資源可能會對環境造成破壞的問題，如果能夠規劃一套完善的地區經濟體系發展，配合其獨特傳統文化及生態哲學，才是根本的解決辦法。(林益仁，2003)我們可以從這幾年的天災——土石流、水災等等，在在都證實原住民對於自然的認知以及長年發展出來的生態智慧是不應被誤解的。

第一節 傳統生態智慧的定義

原住民的生態智慧是 90 年代中，才出現在台灣環境與保育議題上的一新名詞。王俊秀（1997）指出生態智慧的緣由起因於國家公園及保護區之禁獵等法令規定，與原住民傳統生活文化發生衝突，於是一些持環境正義立場或關心原住民文化的學者及保育人士，結合生態平衡之永續發展與原住民生存環境之保育間的關聯性，將原住民生態智慧作為討論的焦點。

何謂生態智慧？生態智慧遂指人類社會在自然界中經長時間的互動關係，所產生對雙方皆有利的經驗準則。大多數原住民經由實際生活、精神上以及歷史性的關聯與他們的土地緊緊結合，他們透過無止境的重覆日常工作去認識土地並賦予大地各種長期觀察與精心設想的神話傳奇，而再解釋以往的事件時，為這些他們所深信的神話傳奇辯護。原住民經由與大自然長久的親密接觸得出對當地生態環境豐富的知識，如生態系的運作、四時的運行、氣候的變化、動物昆蟲的習性、植物的藥用等，並從中找出管理與經營之法則。其長期發展出來的一套知識體系和生活智慧皆透過他們的語言、風俗習慣與生活中代代相傳而保留下來。(劉俊昌，2002)

在討論有關傳統生態智慧時，還有在地知識及原住民知識是不能不提的。就如林益仁（2003：5-6）所指：因用字的不同，也意謂研究中所強調的觀點。而為了強調（1）其與生態關係，是地方發展的基礎；及（2）太魯閣文化長時間以來

深厚的累積與流傳，本研究採傳統生態智慧這個用字，並藉前人研究定義之為：一連串知識—實踐—信仰的累積體，它由當地人的適應過程發展而來，並藉文化傳承代代相傳，是生物（包括人）彼此之間、生物與環境之間的關係。具體一點來說，包括對動植物與土地的在地知識、土地與資源的管理系統、支持該管理系統之社會體制以及其背後的信仰及宇宙觀等四個層次；因為是一適應過程的產物，因此傳統生態智慧含有試驗與錯誤的特色，換句話說，並不是所有根據傳統的操作都有助於保育。相對於一般定義的知識，傳統生態智慧不是孤立於日常生活之外運作的體系，也不是白紙黑字的規則，它有實踐的、社會的面向，因此對地方人群來說，傳統生態智慧是一種操作，而不是如一般定義的「知識」一般，具有可意識的特質。傳統生態智慧隨時跟著實踐、情境變化。也可以說它是馬上就能供保育工作參考運用、立竿見影的抽象化規則。不論是外來者的瞭解過程，或是在地居民的實踐過程，都需要更多耐心與時間。

從以上觀點來看，事實上，我們可以了解到，原住民各族群的生活步調是跟著季節走，知識早就落實在日常生活中，環保及保育工作中在生活中已體現呢！如 Truku 人在園區內主要世居於三個縣的各主要溪流出口的沿岸層積地、臺地或沿岸的山麓地帶，族群社會生活的各種活動與生活習俗，脫離不了與大自然及野生動物為伍。因此，在生活方式與社會習俗的戒律與禁忌等，均與大自然環境建立了密切關係，再加上族人崇尚狩獵習俗，其社會規範頗多受影響，自然也形成族人世代以來尊重自然的「狩獵文化」。就如 Amis 人在採集野生可食植物時，無人會連根拔起的，因為永續的食用和使用，是阿美族人生活的最高原則，加上就地取材的生活方式，與自然界也形成另外一種的生活秩序。

談到原住民利用自然資源的生態智慧以及傳統禁忌與規範，已經維繫長期的生態平衡並建構成一套完整的土地倫理，這些生態智慧與土地哲學要導入國家公園經營計畫中，如何做？應該就是「參與」。現在談如何將原住民傳統生態智慧加入國家公園經營體系，就如早期引進美國國家公園制度一般，意義相同，都在實踐社會公益與自然保育。

劉俊昌、許雅婷等在討論原住民生態智慧時亦提到：1996 年以後陸續有學術界與保育人士認為原住民的生活模式和保育思潮相當契合，原住民傳統文化義理和現代永續經營的理念也相當接近；而原住民永續利用自然資源的模式，對自然資源的珍惜也被視為生態智慧的表現。原住民「生態智慧」是九〇年代中，才出

現在台灣環境議題與保育論述上的新名詞。其緣由大致起於國家公園及保護區之禁獵等法令規定，與原住民生活文化發生衝突，於是一些持環境正義立場或關心原住民文化的學者及保育人士，逐漸引了國際保育運動之風潮，結合生態平衡之永續發展與原住民生存之保育間的關聯性，漸將原住民生態智慧作為討論之焦點。

同時我們也知道，九〇年代以來，國際上對於原住民與自然環境之間的關係認知的改變，紛紛反映在各種國際公約與守則之上。如前所述 1992 年——在里約熱內盧舉行的「地球高峰會」簽署提到原住民的知識和傳統習慣在環境管理和發展方面，具有重大的作用。又如在 1998 年在國際民俗生物學會制定的倫理規則提到：「文化與生物多樣性之間存在著複雜的關連性，此關連性主要是立基於原住民對於全球最重要多樣生態系統的相當大部分之傳統知識與管理。」換句話說，原住民不再被視為自然生態保育的必然破壞者，相反的他們長期以來所累積的各種傳統知識，以及他們持續地在當地扮演「生態經營者」的角色被正面地看待，並視為生物多樣性保育工作的重要一環。而近年來，原住民的這些角色在全球許多地方都漸漸地透過與國家的保育機構「共同經營」之模式來實現。

第二節 民族植物

人類依存植物而生活，舉凡食物、藥物、衣服纖維及其他生活上的必需品，都是直接或間接取材自植物。因此植物影響了人類的生活，影響了人類的經濟活動，也影響了人類發展的文化。民族植物學 (ethnobotany) 是一門由西方學者鼓吹的興新學科，專門研究原住民族的植物資源使用方式。它也是研究當地居民與其周圍環境中植物相互作用的一門科學，涉及多學科領域，包括植物學、民族藥物學、人類學、生態學、經濟學及語言學 (裴盛基、賀善安，1998)。但民族植物學不只是單純的研究甲部落使用乙植物做丙部落的用途，更重要的是還包含植物和人們交互作用產生的文化意涵。在新疾病不斷威脅人類生存的今天，雨林中的高度生物多樣性，以及其所蘊藏的無盡資源，才逐漸為人類所注意。原住民累積無數世代經驗，對森林植物有深入的認識與瞭解。在原住民眼中，「森林不只是木材」而已，舉凡植物的花、葉、果、根、枝、樹汁等都各由有用途；甚至有奇妙的藥效。若要創造利潤，與其將整棵大樹砍倒作為柴薪或是木材，不如將這些特

殊用途加以研究分析，若能開發出對癌症、愛滋病有用的新藥，所創造的財富將會更大。(王相華等，2000)

早期台灣的原住民為了日常生活所需，以部落或家族為單位發展出農耕、畜牧、狩獵、採集、漁獵等生產文化，其中狩獵、採集和漁獵活動均仰賴自然環境中的野生動植物資源，相較於先後來台的荷蘭人、漢人與日人，原住民與其週邊自然環境的互動更為密切，但原住民族的知識系統以口耳相傳為主，沒有文字的記錄，直到日據時期，原住民與野生動植物的密切關係才開始被有系統地調查與記錄。

國外對民族植物的研究方法可以說是五花八門，而台灣地理上的多樣性造就了生物的高歧異度，也發展出多元的原住民文化。如李瑞宗（1999）指出：日治時期有許多日本學者深入山林，人類學者多少都曾經調查台灣原住民所利用的植物，其中最最有成就的當推鳥居龍藏（1898）、伊能嘉矩（1899）、森丑之助（1901）等三人，他們的文章大多發表於人類學雜誌。到了昭和、大正年間，開始有植物學者涉及原住民的題材。主要研究者有山田金治（13篇）、佐佐木舜一（12篇）、澤田兼吉（8篇）、島田彌市（7篇）與鹿野忠雄（5篇）等，但都以單族單項植物為主。亦有些學者從宗教、習慣與經濟的觀點，論及原住民的植物。研究台灣原住民最重要的二部套書，亦對植物知識作第一手的紀錄與蒐集。一為佐山融吉.1913-21.蕃族調查報告書，臨時台灣舊慣調查會，東京。二為小島由道、安原信三.1915-1922.蕃族習慣調查報告書，臨時台灣舊慣調查會，台北。到了台灣總督府成立臨時台灣舊慣調查會，調查記錄台灣各地原住民文化（中央研究院民族學研究，1996）。近年來民族植物的研究也漸漸受國內學者們的重視，陸續有報告發表（鄭漢文，1996；劉炯錫、潘世珍，1996；歐辰雄、劉思謙，1998；劉炯錫，2000；王相華等，2000）。然而，有關太魯閣族人在太魯閣國家公園附近對植物的利用方式少有資料。

不同的民族在使用植物時，可能有不同的方式，或者是使用同樣的植物而有不同的用法，因此，從各民族所使用植物種類的差異當中，就可以看出其族群的特色。雖然台灣原住民各族生活在同一緯度，然台灣多高山深谷，有著多樣化的生態系，及各種不同的生物，在人類學上因有相當大的多樣性，而被認為可能是南島民族的中心。所以在民族植物學上應有許多可以開發的地方。

李瑞宗（1998：1-2）指出：有關太魯閣國家公園植物資源方面，管理處曾委

託進行多項的調查。惟對昔日有關原住民與植物利用的報告，甚少以民族植物的方式呈現。本報告將以太魯閣國家公園為範圍，實地了解並進行調查 Truku 族如何應用當地植物於日常生活當中。同時，就歷來學者對太魯閣族的植物利用逐一論證，並分成以砂卡礑步道大禮、大同部落，錐麓古道沿線，蘇花古道沿線，中橫公路沿線太魯閣，太魯閣國家公園關原地區，鄰近太魯閣國家公園之社區—可樂、秀林、加灣、景美等，布洛灣附近，三棧溪流域，木瓜溪流域的銅門、銅蘭、榕樹附近等等的栽培植物、野生植物進行採集，再到部落訪談耆老，以完成民族植物名錄，並選取多種民族植物加以解說和描述。

依（李瑞宗，1998）指出：早在大正三年（1914）日軍討伐太魯閣時就有記載—Tausai 合流處（今天祥）附近有赤楊及山黃麻之造林，或護育竹林等；Mukirausi（今海鼠山）可看出稍具初期規模之集約是農耕地，栽種粟、黍、陸稻、蕃薯或桃、李、芭蕉、鳳梨、芋麻等。三角錐山西側有少許之椎、楠仔、儲、肉桂、九芎為主之天然林，山頂則有姬子松、矮檜、Soroside、赤楊等高地植物；巴多當（Patodan, Patolan）的植被，其坡上僅有茂盛之楊桐單種樹林；布洛灣的植被，林相漸漸轉為茄苳、榕屬植物、九芎、朴樹等水邊植物；布洛灣以東，山勢稍趨緩和，農業較為集約，有不少赤楊、山黃麻、竹林等樹林；落支煙—新城的植被，其蛇木成林，綠葉披靡搖曳於海風之中，別有意境。砂卡礑溪之遼遠，Haroku 台地之雄大，逐漸下山，到達開朗寬平，無所遮掩之新城平原。此處見到樟樹根株，散處在山麓及平地林中。

植物在原住民的日常生活中，扮演著非常重要的角色，舉凡食、衣、住、行等都與植物脫離不了關係。而且原住民對於植物常以宗教的態度來看待，這種思想源於早期的泛靈信仰。在台灣豐富的生態環境與自然資源孕育下，千百年來各族群與大自然的互動，有著十分密切的關係。且對自然資源的利用，沿自祖先們的生活智慧，傳承至今仍是最懂得與自然生態相處。因此，在田野調查的過程中，發現太魯閣族朋友們也發展出自己獨特的植物利用方式。

我們知道，植物除了反映當地的環境特色，更重要的是具體呈現出原住民的生活與傳統文化之間的關係。根據調查，簡單的將太魯閣族人使用民族植物的方式，分為幾個部份來說明，如食用植物、栽植植物、編織植物、染料植物、狩獵植物、藥用植物、建材植物、器具植物等等。

一、食用植物：

(1) 山胡椒--Makauy (太魯閣族語)

Litsea cubeba (Lour.) Persoon, 為樟科, 又稱木薑子、山雞椒、山蒼子。落葉性灌木, 全株含香氣。原住民稱馬告, 在太魯閣族語中的馬告, 意為綿延繁衍、充滿生機之意。原住民食物材料簡單, 調味材料也就地取材。馬告和刺蔥是族人常用的野菜, 馬告不僅僅是食材植物, 是很好的調味品功能。山胡椒分布全省各地的中低海拔處, 樹型纖細, 有時達 2-3 公尺, 果實成熟後會散發特殊的香氣。在成熟的季節, 摘取幾顆種子, 擠出果實汁液, 滲與薑片, 即成為味美甘鮮的高湯。有些人將馬告洗淨, 曬乾水份後, 以食鹽進行長期保存, 這是族人家中非常道地原住民風味的調味料。

山胡椒全株具有刺激性的薑辣氣味, 煮湯時放幾片山胡椒葉子, 其味似胡椒粉。族人也常用它的根煎服治療頭痛, 或嚼食果實具有消除疲勞的功效。



圖十七 山胡椒--Makauy

(2) 土肉桂—niki

Cinnamomum osmophloeum Kenah. 是台灣固有的本土闊葉樹種之一, 它的特殊之處在於其「葉子」精油含有與大陸茵桂樹皮油相似比例的成分, 葉子可以直接提煉精油或萃取特殊成分, 而不必砍伐樹木或剝皮利用, 頗具經濟價值, 值得推廣開發。為常綠中喬木, 分類上屬於樟科 Lauraceae, 樟屬。它生長在全台灣中低海拔 400 公尺至 1500 公尺的山區天然闊葉樹林中。原住民常挖土肉桂的根皮當零食吃, 而阿美族將土肉桂的皮與檳榔一起食用。



圖十八 土肉桂--niki

(3) 山蘇--seloheng

Asplenium nidus L.。俗稱鳥巢蕨、山蘇花、歪頭菜、雀巢羊齒等，生於全省中低海拔以下山地之數上或岩石上山區，只要在濕潤的林間，很容易便能發現它高踞樹枝，且一年四季都可以採集到，是族人拿來食用的。



圖十九 山蘇--seloheng

(4) 黃藤--qwarux

Calamus quiquesetinervius 棕櫚科，黃藤屬。木質藤本植物，莖長達 30 公尺以上，粗約 3 公分，除根部外，全身都是刺，像隻發怒的刺蝟。其果實橢圓形，外面披黃色鱗片，果肉其酸無比。它的末梢嫩莖可食用，其纖維化的莖強韌且富有彈性，藤皮常被太魯閣族人拿來製成大小不同的置物籃，早年沒有鐵釘時，藤皮、藤片及黃藤是不可少的建築用材料。黃藤的優劣將直接影響藤製品的品質，通常選採向陽昇長者，背陽生長者易折裂不宜採取。一般常做的藤器有，女用背籃、男用背籃及其肩帶、藤帽等等。



圖二十 黃藤—qwarux

(5) 食茱萸--sanges

Zanthoxylum ailanthoides 又稱鳥不踏、刺蔥、紅刺、刺椿等，分類上屬芸香科，花椒屬。全株具有特殊香味，除了作為香料外，早年族人認為它有避邪作用。落葉性喬木，老幹及葉片雖散佈短瘤刺，但它還是族人的最愛，將嫩葉煮湯及烹調的佐料少不得它的。煎蛋時加入少許，則是一道極具特色的美食；亦可醃漬成小菜，或煮成開水喝。事實上，它也是很好的去腥食材之一。種子有辛辣味，可作為胡椒的替代品。而在太魯閣族中，食茱萸的木材亦拿來製作刀鞘，因為它具有重量輕、不易龜裂、加工容易的特性。



圖二十一 食茱萸—sanges

(6) 月桃--besiaw

Alpinia speciosa (Wendl.) K. Schum. 薑科，又名玉桃、大草蔻、豔山薑等。為多年生草本，葉廣披針形，葉鞘甚長。全省平野及山區都有它的蹤跡。月桃實用性很高，也與民俗相關。早期不僅僅是原住民各族都使用月桃，一般農家也用月桃的莖狀葉鞘很長，含有豐富的纖維，曬乾後編製成草席或做繩索、各種背籃、提籃等等，甚至用月桃葉包粽子。



圖二十二 月桃--besiaw

(7) 山萵苣—gelubaw (sama)

Lactuca indica 山萵苣屬於菊科，山萵苣屬。又稱馬尾絲、鵝仔草、山鵝菜等，

為一年或兩年生草本植物。平地及低海拔山區的向陽荒廢地、路旁、斜坡及耕地附近，常成叢生長。族人一般都採嫩莖或幼苗來煮食，早春至夏季是採集山萵苣最好的時機，其他月份雖然也採集得到，但品質可能差一點。



圖二十三 山萵苣—gelubaw (sama)

(8) 過溝菜蕨--mala

Diplazium esculentum 鱗毛蕨科，雙蓋蕨屬，為多年生草本，高約 60 公分，有時也會達一公尺以上。它是台灣原生種，生長在中海拔以下的山區、田野。喜歡生長於陰濕之地，如溪谷、水邊、水溝旁等。它生性強健，只要通風良好、保水力強的肥沃土壤即能生育旺盛，田野地雖長不少蕨類植物，但族人知道採集其未展開的嫩羽狀複葉，直接煮湯或與肉類一起煮食。



圖二十四 過溝菜蕨--mala

(9) 腎蕨--rusuq

Nephrolepis auriculata 蓀蕨科，腎蕨屬。多年生草本蕨類植物，根莖短，從根狀莖四面長出匍匐莖，匍匐莖的短枝上又長出黃色圓形塊莖。其球莖表皮成褐色、有絨毛，其中含有水分和澱粉，是野外求生的明星植物。在台灣所有蕨類植物中，也只有腎蕨有此種特殊貯藏莖的構造。在野外到處可發現它的蹤影，就算大量被採集，然其族群數量十分龐大，仍無匱乏之虞。



圖二十五 腎蕨 rusuq

(10) 昭和草---aceziudux

Crassocephalum crepidioides Benth. S. Moore 菊科，昭和草屬。一年生草本，莖直立多分枝，莖葉鮮綠柔軟肉質而多汁。它的繁殖力及適應力驚人，分佈於海拔二千五百公尺以下的山野、田邊、荒廢地乃至於海邊，一年四季都可以採集，又以春、秋兩季的口感最佳。



圖二十六 昭和草---aceziudux

(11) 龍葵--kowlung

Solanum nigrum 茄科，茄屬。為一年或二年生草本，台灣全島都看得到它的蹤影，如果長在肥沃的地方，龍葵植株高可達一公尺，若生長在未耕之地則發育不良。但其生命力仍然特別強，無論在豔陽照射的空地或是樹蔭下，都能生長，它是族人最常吃到的野菜。



圖二十七 龍葵--kowlung

(12) 糯米糰---

Gonostegia hirta (Blume) Miquel 蕁麻科，石薯屬。又稱奶葉藤、蔓苧麻等，糯米團為常綠性小灌木或草本，台灣中低海拔陰溼地區的優勢植物，是林業的雜草，卻是太魯閣族的日常野菜，採集其嫩葉對生態體系的影響很小。



圖二十八 糯米糰

(13) 三腳柱—dreu papak

Pteris wallichiana 鳳尾蕨科鳳尾蕨屬，又稱鳳蕨、鳳尾蕨、苦葉蕨。為多年生草本，株高約 1 公尺以上，具地下莖。它的生長環境範圍很廣，低海拔到中海拔都看得到它的蹤影。我們知道台灣地理環境得天獨厚，具有豐富的蕨類生態，因此，蕨類可以說是人們非常熟悉的植物。對太魯閣族人來說，它的嫩葉芽是用來食用的，如山蘇一樣的常是飯桌上的常客。只是料理方式很簡單—就是水煮。



圖二十九 三腳柱—dreu papak

(14) 野牡丹 -

Melastoma candidum D. Don 野牡丹科，又稱山石榴、埔筆仔、九螺花。為常綠性小灌木，高度可達 1-2.5 公尺，枝條略為方形。全株被有淡褐色倒伏狀毛，花通常是紫紅色並於夏季 5-8 月盛開，偶而會有白色。果實球形多少帶點漿質，被壺形宿存萼所包裹，其種子數量多且小。全省低海拔地區，常可看到，它喜生長路旁及向陽開闊地，族人常直接食用其果實。



圖三十 野牡丹

(15) 構樹---

Broussonetia papyrifera (L.) 桑科，構樹屬。又稱鹿仔樹、乃樹、楮樹。台灣全島一千公尺以下的山麓和平地都有它的分佈，落葉性中喬木，小枝及葉柄密生短毛。春季花開，雌雄異株，葉子是水鹿的食物，對太魯閣族人來說，它的樹皮是用來當繩子綁東西用的。



圖三十一 構樹---

(16) 杜虹--

Callicarpa formosana Rolfe 馬鞭草科，紫珠屬。杜虹是長綠性灌木或小喬木，它生長在台灣低海拔的山坡灌木叢中，果可食，飛鼠喜歡吃它的嫩葉。杜虹的樹根木材可以用來種香菇，早年太魯閣族人就將它放置在工寮，以便種香菇。也有人把它的根用在感冒的治療，甚至於葉打汁則可塗敷毒蟲咬傷或外傷等，其葉子可以清洗盤子去油漬。



圖三十二 杜虹

(17) 五節芒—bhngil

Miscanthus floridulus 禾本科，芒屬。為多年生草本植物，以前的人稱荻，具有極強的生命力。又稱芒草、管芒、管芒花，高可達3公尺，地下莖非常發達，桿節處有粉狀物。花軸曬乾編織成掃把，因為五節芒在台灣到處都看得到而且大量生長，也只有在台灣才有五節芒掃。太魯閣族人除了將它的莖葉緝屋做屋頂，有時還是可以當繩子用。



圖三十三 五節芒—bhngil

(18) 山棕—tpdu

Arenga engleri Beccari 棕櫚科，山棕屬。又稱棕節、虎尾棕。長綠灌木或小喬木，株矮小而莖粗壯，台灣低海拔山麓到處都看到。山棕耐陰性強，每年開花時節，整個山區就會飄著花香味。它的果實成綠色，成熟時由黃色轉呈紅色，一長串一長串的，吃起來有點澀又有點甘甜味。太魯閣族人常將它的葉軸分割成細條後可以製造繩索，甚至於直接將山棕葉當成綁東西的繩子。



圖三十四 山棕—tpdu

(19) 洋落葵—

Anredera cordifolia 落葵科落葵薯屬，又名川七、藤三七、雲南白藥等等。其特徵就是肉質小藤本，長可達數公尺，而且有分枝；最特殊的是葉子光滑、葉互

生、肉質性、深綠色。花開成長穗狀，白綠色；醬果球形，成熟時變黑紫色。對太魯閣族人來說，它是可食的綠葉青草，果實不但可食，也可當藥草。



圖三十五 洋落葵--

(20) 生薑 - uciq qapal

Zingiber officinale 薑科，薑屬。為多年生宿根性單子葉植物，又稱小指薑、幼鱗。根莖肥厚，肉質，橫走，多分枝，具有芳香及辛辣味。早期原住民家家戶戶都會在周圍種些薑，它就是家常菜，在祭典儀式裡也常可以看到它的存在。



圖三十六 生薑 - uciq qapal

(21) 秋海棠--kanus

Begonia formosana formosana 秋海棠科秋海棠屬，秋海棠應該是一種通稱，是肉質性多年生草本。在通往大禮及大同部落的生態植物，最常看到的就是它，山壁潮溼長出來的粉紅或瑩白的小花都是秋海棠。它的葉柄、嫩莖、花朵都是可食用的。



圖三十七 秋海棠-kanus

(22) 樹薯---lmbay

Manihot esculenta 大戟科，木薯屬。一年生或多年生塊根植物，台灣中南部及東部的低海拔山坡地、丘陵地，到處都可看到，且樹薯性耐旱、耐瘠，生性強健。事實上，在原住民的社會，樹薯是主要糧食之一，太魯閣族朋友們也常將它與地瓜、玉米、芋頭等一起煮食。



圖三十八 樹薯---lmbay

二、建材植物

各族的住屋有不同的形式，就植物材料來說，樑柱材料通常必須是通直、耐蛀和堅硬的木材，甚至太魯閣族常以竹子做為蓋屋的材料，且竹子是剖半，一上一下的重疊，真是最好的防水建築。太魯閣人常視所居住的地理條件來選擇建築用材，就是就地取材，使用目的不同的建築物，其建材的選用也常隨著變更，這是一般性運用原則。屋頂和牆垣的骨架通常用長枝竹覆蓋的，材料多為五節芒、白茅等。

(1) 九芎—slagu qhuni

Lagerstroemia Sabcostata，千屈菜科，是台灣原生種植物。九芎生長快，每年脫皮一次，它可以生長在很乾旱、貧瘠的坡地上。九芎的木質很硬，容易燃燒，火期長且不生煙，是很好的木炭材料，因此，族人早期對相思樹及龍眼樹是相當喜歡使用的薪材。由於其生性十分強韌，因此在中低海拔的森林裡常成群分佈。九芎葉是太魯閣族人用來當染料的部份，是染黑的主要材料。



圖三十九 九芎—slagu qhuni

(2) 月橘--

Murraya paniculata (L.) Jack. 芸香科，又名七里香、十里香、四時橘等。它是原生種，全島各地平原、低山帶都有它的影子，對太魯閣族人來說，它是最好的製作弓箭材料。為常綠性灌木或小喬木，全株光滑。由於它具有撲鼻的清香，且耐修剪，常被栽植作為綠籬或盆栽，其木質細緻堅硬，可作為手杖、刀柄及刻印的材料。



圖四十 月橘一

(3) 白茅—gemiya

Imperata cylindrical Beauv 禾本科，為多年生草本，70-80cm，台灣開闊地帶極為普遍，常分布於火災跡地及向陽開闊地，形成單一群落。白茅莖葉柔韌，較耐腐朽。早年族人是用為 蓋屋頂的材料，因此，住屋稱之為茅屋。



圖四十一 白茅—gemiya

(4) 楓樹

楓樹科，楓樹屬 (*Acer*)。這屬的植物有很多，台灣經常見秋天葉子會變紅、而且葉片是掌狀裂葉的形狀。進到同禮部落，沿路看到它的蹤跡，報導人說：它是早期太魯閣族用來種植香菇的樹木，也是用來蓋房子的樑柱。



圖四十二 楓樹

(5) 筆筒樹—qrul balay (qrul utux)

Cyathea lepifera 紗羅科紗羅屬，與一般的蕨類植物不同，筆筒樹可高達 6 公尺以上，粗約 15-20 公分，是高大的樹木狀蕨類，它可以算是目前地球上最高大的蕨類之一。又名「蛇木」、山棕蕨、蛇木沙羅等，它的葉片是叢生莖頂，嫩芽成捲曲狀。其樹幹是族人拿來當建材用的一柱子，其嫩莖也有族人食用當野菜吃。



圖四十三 筆筒樹—qrul balay (qrul utux)

三、編織植物

太魯閣族種植苧麻抽絲編織衣服，種植薯蕷當染料，為以往常見，現在只能在祭典時才可以看見。早期的族人可能和太平洋群島原住民一樣，使用樹皮布，方法是以環狀剝皮的方式取下樹皮內層搓揉後，將殘留的樹皮晒乾。其原料來自白榕、相思樹、梧桐等樹皮易剝的喬木。後來族人才利用苧麻纖維等紡織製衣，其中最常用的是台灣苧麻。

(1) 苧麻--nuqix

Boehmeria nivea Gaud，蕁麻科苧麻屬。又稱青苧麻、山苧麻、苧仔葉等，特徵是葉子摸起來會粗粗的，夏天時會長的非常多，是一種很好辨認的植物。株高 2-2.5 公尺，嫩莖綠色，成熟後成褐色，它的嫩葉不但可以食用，也可以外敷刀傷出血或蟲咬傷等。苧麻自古即栽培為纖維植物，但到處都可以看到野生的苧

麻。苧麻皮內的纖維是太魯閣族人織布製衣的主要原料

早年也有不少的族人，利用苧麻捻成的繩子，編成網子內鋪獸皮，供上山的獵人裝獵物的肉塊、背山豬等。這種奇景再也看不到了。

苧麻的纖維不透明，有光澤不易蟲害，韌度強，而且顏色白容易染色，可以說是最優質的染織物。也可以做繩索，在原住民各族中，太魯閣族與泰雅族人的紡織技藝被公認是佼佼者，可以說最豐富和多樣，甚至是引以為傲的物質文化之一。織布是太魯閣族婦女的專利品，從種植苧麻到織布成品，都不假手男子，否則會違反禁忌。除了到野外找染料（薯榔），織布器械外，其餘皆由婦女親自操作。



圖四十四 苧麻--nuqix

四、染料植物

染料植物大部分來自野生植物，如薯蕷、相思樹、月桃等。

（1）相思樹--

Acacia confusa，豆科。相思樹是台灣固有樹種，因此又稱「台灣相思」、相思仔、相絲樹。在山區，常可以看到滿山遍野的相思林，早年太魯閣族人常以相思樹的木材燒製成木炭。其染色部位為幹材、枝葉、樹皮。染出的顏色為紅豆色、棗紅色等。



圖四十五 相思樹--

(2) 無患子—baceq

Sapindus mukorossii Gaertn 俗名肥皂果，在植物學分類上屬無患子屬，無患子科 (Sapindaceae) 落葉喬木，同屬本科的常見植物有龍眼及荔枝，分部於台灣中低海拔的原生樹種，樹型高大。在過去沒有肥皂的年代裡，對原住民來說，那是清潔用品。



圖四十六 無患子—baceq

(3) 姑婆芋 brayaw

在漢人的眼中它只不過是常見的郊區植物，事實上，對太魯閣族人來說，它是非常有價值的，也是族人代代積累下來的使用習慣——是婦女們的好幫手，將煮好的米飯或小米放在葉內包裹起來並使之發酵，培養釀製糯米酒或小米酒的酵母菌種；分割獵物時也可以包裹肉塊，或者是當盤子盛放食物；有時候煮飯或地瓜時當蓋子鋪在鍋上；早年在沒有塑膠用品的年代，醃魚肉必須透氣，姑婆芋葉就是用來蓋在陶甕上，再用麻布綁起來。筆者的報導人說山豬喜歡吃它的地下莖及綠色未成熟的果食，有時候獵人會在附近設下陷阱。當它的果實成熟成紅色時，更是小鳥愛吃的，因此獵人會裝設抓鳥的陷阱。



圖四十七 姑婆芋 brayaw

(4) 羅氏鹽膚木—prihuc—

Rhussemialata Murr. Var. *roxburghiana* DC. 漆樹科，漆樹屬。又叫做山鹽青，是一種常見的落葉性小喬木，全株被有褐色絨毛，具有紅色的皮孔。山野地區常

可看到，據族人說，它是山區造林的優良樹種，有保持水土的作用，尤其在路旁及斜坡的空曠地更是適合栽種。從前族人也將它作為染料植物。甚至於將它製成傳統木琴，它的材質輕，用它製作的木琴敲起來清脆悅耳，過去不少太魯閣族的男男女女是靠它傳情的。



圖四十八 羅氏鹽膚木-prihuc

(5) 桂竹--jima

Phyllostachys makinoi Hayata 禾本科，分布於本島 100 到 1500 公尺間。台灣地處亞熱帶，氣候高溫多雨，相當適合竹類的生長與繁殖，所以在山區到處都可看到竹的蹤跡，尤其平原到中央山脈的丘陵地，為主要產地。最常見的竹有孟宗竹、桂竹、麻竹、刺竹、綠竹等等，事實上從文獻資料來看，台灣竹的種類約有 170 餘種。竹子除了經濟上的價值，在生活上同樣具有相當重要的地位。凡食衣住行育樂都與竹子有密切關係，對太魯閣族來說，它是生活的一部份。



圖四十九 桂竹--jima

(6) 愛玉子---

Ficus pumila var. *awkeotsang* (Makino) Corner 桑科榕屬植物，為多年生常綠攀緣性灌木，常附生在樹幹或岩石上。愛玉原是一種野生植物，多分布在海拔 1000-1800 公尺的山區之樹林中，常攀生於樹幹或石壁上，喜歡向陽而稍潮濕的環境。其成熟果實曬乾後，將其種子部分翻出，包裹於棉布內於水中加以搓揉，

可製果凍狀的愛玉。過去族人常拿來食用、是常吃的植物。



圖五十 愛玉子---

五、藥用植物

在醫療尚未發達的時代，物質缺乏的原住民地區，採集植物藥材來治病是巫師或禱告之外的重要方法。至今不少原住民部落，仍在使用中。不過，有不少的野菜既是可吃的，亦可以當藥材。

(1) 台灣魚藤---tuba

Millettia pachycarpa Benth. 台灣魚藤的根、莖含有魚藤酮，磨成粉末溶於丙酮中，是有效的殺蟲劑。許多原住民常用它來毒魚，就是將魚藤根部搗爛後所流出來的汁液，放在溪水中，可使魚類暫時失去活動能力，而容易捕捉。

魚藤有兩種，可由其藤之大小型狀選採之，其中藤葉較寬大者毒性要強烈得多，族人較常用使用它並栽培利用。用魚藤毒魚為族人捕獲魚類的方式之一食用以此法獲得的魚類，要將其內臟去除並清洗乾淨。



圖五十一 台灣魚藤---tuba

(2) 兔兒菜--glubaw

Ixeris chinensis (Thunb.) Nakai 菊科，剪刀股屬。又稱小金英、兔仔菜、鵝仔菜等，為多年生草本植物。全株具有白色乳汁，莖多分枝成叢生狀。全省中、低海拔之平地、山地、旱地等，都是它的生長環境。



圖五十二 兔兒菜--glubaw

(3) 有骨消

Sambucus formosana 忍冬科，俗名七葉蓮。普遍生長在全台灣低海拔、平野地區。除了是著名的誘蝶植物，它的根和葉曬乾後，是民間治療跌打損傷、消腫毒的漢方良藥。其嫩葉除可食，太魯閣族人將它的葉子搗碎並敷於患處，可治療其頭痛和腹痛。有時後將烤過的葉片放在肚子上，也會有退燒的作用。



圖五十三 有骨消

六、栽植作物

(1) 小米—masu

Setaria italica (L.) Beauv. 禾本科，狗尾草屬。又稱「粟」，有大粟、小粟之分，大粟稱為「梁」，小粟稱為「粟」。一年生草本植物，它的生長環境為全島 1000 公尺以下的山地。早期台灣原住民各族群的主食為小米。從各族群的祭典中，可以看出它的重要性。它適合種植於氣候溫暖乾燥、雨量適當的地方。耐旱且對土壤的適應性很廣，但仍以土質鬆軟且富含有機質或腐植質含量高的土壤最佳。事實上，小米是植物中最敏感的一種精靈，也是最麻煩的農作物。



圖五十四 小米—masu

(2) 樹豆—sunguc

Cajanus cajan 豆科，豆屬。又稱白樹豆、番仔豆、木豆。多年生直立性小灌木，有紅花種及白花種。每年 12 月至隔年 3 月為採收期，是原住民重要的農作物。早年物產不豐的年代裡，樹豆扮演著相當重要的角色。目前樹豆仍然沒有大量栽種，其實樹豆栽培很簡單，只要行種子繁殖，約四個月後開花結莢，從下種到採收熟豆莢約六個月。成熟的豆莢採收後，剩下來約二公尺高的乾枯植株則是最佳的薪材，是生火的重要燃料。



圖五十五 樹豆—sunguc

第三節 民族動物

在台灣，內政部營建署國家公園管理處成立於 1981 年，是一個與野生動物保育工作有直間關係的政府機構。國家公園的主要功能是「提供保護性的環境、保存遺傳基因、國民遊憩的資源及促進學術研究及繁榮國家經濟」。1984 年之後，六個國家公園陸續成立，並在每個國家公園中均設有生態保護區，遊客需經許可才可進入，且設有國家公園警察，並制定嚴厲的罰則，以避免狩獵等其他違法行為。

事實上，國家公園的成立大部分座落於原住民的傳統生活領域之中，國家公園成立的時候並未與原住民取得共識，以至於過去很長的時間原住民與國家公園間的衝突不斷的發生。台灣雖然在 60 年代就實施全面禁獵，但並沒有嚴格執行此一禁令。然國家公園設立之後以充足的警察隊力量嚴格執行禁獵，毫不考慮原住民對這個禁令的接受程度與適應問題。對許多原住民而言，其祖先千百年來就在山林裡採集、捕魚、狩獵等等，未曾發生過動物、魚類因而滅絕的情形。因此原住民不能理解國家公園管理單位未何要禁止他們進行祖先所傳下來的習慣，甚至於將原住民狩獵視為野蠻行為，想辦法使原住民族及其傳統活動排除於國家公園範圍外。

然對太魯閣族人而言，狩獵是長久以來僅次於農耕的重要生產方式，而且具有特別崇高的社會意義，代表著族群的榮耀與尊嚴，是族人們團結合作的象徵，更是族人們素以表彰尚武精神之所在。因此，「獵人文化」的真實內容可以說是非常廣泛的，幾乎與食衣住行育樂等各種活動息息相關：除了可以提供基本需求的食物外，也有穩定社會分工、確立部落中的地位、甚至於帶給部落經濟收益和文化傳承等意義。因此，狩獵並不是單純的「人去捕獵動物」，其過程包含了「人與人的關係」：如「團體圍獵」的狩獵方式，牽涉到成員間的分工合作的問題；「人與自然的關係」：族人狩獵有其固定的季節；「人與超自然的關係」：如狩獵之禁忌和占卜等等。除此之外，我們知道原住民的生活靠山吃山，靠海吃海，而經濟生活中最重要的就是農業、捕食魚貝類，傳統文化的實踐也常常在狩獵、祭儀的過程中。（彭建豪，2005）然而國家在 1984 年成立第一座國家公園時，國家公園法同年也實施，並於 1989 年實施野生動物保育法以取代成效不彰的狩獵法。在這個同時，有不少的學界和保育界普遍認為狩獵是跟開礦、築路，棲息地破壞等因素是息息相關的，也是造成野生動物數量減少的重要原因，而原住民就是被認為與山產業者被並列為野生動物大量減少的重要原因。事實上，從文獻記載，此時造成狩獵與野生動物保育之相關法規之衝突可以說層出不窮，這些衝突也使得社會大眾常常誤解原住民的經濟活動及傳統與自然保育概念是相衝突的。直到 2004 年新增 21 條之 1 的野生動物保育法，終於確立了原住民基於文化與傳統祭儀所進行之狩獵有其法源依據，使得狩獵及相關法規不再是完全衝突的局面。

不過，過去野生動物保育法中並未顧及傳統狩獵所需要，民族文化工作者馬騰嶽（1997）即認為，粗糙不全的野生動物保育法，雖然想要保護野生動物，但

是卻犧牲了原住民的狩獵文化。人類的狩獵行為在生物鏈中有其一定的角色，若是誤解了保育觀點和保護目的，除了喪失生物資源利用的可能性，其實更缺乏積極的人文關懷。

於 2005 年通過的原住民基本法，其第 13 條指出政府對原住民族傳統之生物多樣性知識及智慧創作，應予保護，並促進其發展；其相關事項，另以法律定之。第 19 條亦指出原住民得在原住民族地區依法從事下列非營利行為：獵捕野生動物、採集野生植物及菌類、採取礦物和土石以及利用水資源。前項各款，以傳統文化、祭儀或自用為限。基本上，政府於原住民族地區劃設國家公園、國家級風景特定區、林業區、生態保育區、遊樂區及其他資源治理機關時，應徵得當地原住民的同意，並與原住民族建立共同管理機制。過去國家公園由上而下設立決策經營過程，缺乏當地居民參與，造成居民與國家公園溝通不良。因此，在衝突的過程中，若能將原住民人員多納入管理單位，並應用他們習以為常的經驗與技能於國家公園難以使用現代化經營管理技術之地區，相信是一可嘗試的方案。

（一）狩獵文化的範圍

狩獵文化是日常生活生活的一部分，及伴隨著人類食用肉類的本能漸漸演化，並結合人類的生活，因此，也延伸出相當廣泛的內容。如宗教、語言、社會、狩獵區及狩獵權（法令）、弓箭（武器）、陷阱、地位（獵人）、經濟、人文等等。

（二）狩獵文化及生態智慧

台灣地區多數原住民族居住在海拔 500 至 2500m 間的山區，此區常常是植物茂密但最不容易開墾的地方，卻是野生動物棲息的主要環境。如彭建豪（2005：14）提到：原住民為了求生而狩獵野生動物，並發展出一系列極有特色的文化，包括了依照部落氏族區分的獵場制度，狩獵的歲時祭儀、獵物的分配以及不同部位獸肉分配的特殊限制級規定。其中蘊含著對大自然、祖靈及長者的尊敬。

Truku 族入山狩獵，可以說遍跡台灣東部傳統獵區，並從捕獵動物的生活中，深切體驗到在山林中追獵物的先決條件必須熟練狩獵登山技能，如在原野叢棘中越嶺開路、攀岩、搭建獵寮、天候觀察及動植物識別等。甚至於缺乏食物時，亦能配合當地環境，就地攝取食物等。同時，在不驚擾獵場動物棲息，維持獵場自然生態的原則下，也能砍除擋路的樹枝、雜草等。談到裝設陷阱，筆者觀察到獵人在裝設時，根本不需要任何標記，他們對周邊生態特殊景物的辨識能力相當強，間接的也受到祖靈的保佑，因此，他們就是利用生態特殊的智慧來加以辨識陷阱

裝設的地點。要學的不只是祖先們留下的古老智慧，現代的獵人有些新的課程也必須跟上進度，例如過去滿山遍野的台灣獼猴，現在也不能捕了。

其實，就如裴家騏（2001）所指：狩獵文化就是獵人們千百年來與自然資源共存共榮的傳統社會慣例，因為狩獵文化不僅牽涉到自然資源的分佈及使用的習俗與慣例，更包含了自然生態的管理及維持。

（三）狩獵觀念

「狩獵」是太魯閣族評比一個男人的標準，而由傳統狩獵活動發展出來的「獵人文化」，更是許多原住民部落最重要的男性社會地位取得來源。因此，對天地自然的態度、社會制度、生活文化，都會以此為軸心，發展出其豐富的變化。就如王永春（2003）指出：登山狩獵不僅是代表 Truku 男人的英勇善戰，更是部落族群拾起的尊嚴與榮耀。山上打獵是一種危險的活動，經常身陷艱困危險地區，且隨時與猛獸周旋到底。更是一種以體力、耐力、勇氣、膽識、機智與山林智慧圓滿的融合，並証明了 Truku 男人英勇，與表彰 Truku 的尚武精神。族人對於傳統狩獵頗為重視，在昔日農獵生活時期的傳統習俗裡，狩獵季節是有嚴格規範。秋冬為最適宜狩獵的季節，每年的九月迄翌年三月初止為狩獵時節，此時氣候較為溫和，是野生動物活躍季節，活動區域遍及山野，易為獵人捕獵；三至五月是台灣的春季季節，動物、植物的生態，正值萌芽育幼時節，氣候雖然亦適於狩獵，但此時的野生動物大部分正值生育交配時節，依傳統習俗，須禁行出獵。祖先又規定禁食乳幼動物，違者必受天譴，且又春季亦正逢春耕農忙時期，無閒入山出獵，禁獵傳統習俗，爰由而生。可見得 Truku 祖先早期已建立了對生態永續利用規範與法律，並與大自然共生的規範。

如黃長興（1990）也提到狩獵觀念時指出：狩獵生活規範所衍生的規範和誠律，則為傳統社會習俗規範的根源。所以族人們頗為重視獵區管理與維護、狩獵的規範、技術、習俗及相關記憶的傳授，男人自幼須接受前輩獵人的狩獵訓練與教育，成人之前必須熟悉狩獵的相關技術、習俗和規範等事務。否則，就不能取得獵人的資格，既不得進出獵場，又得忍受族人的輕視、嘲笑，在族群社會中永無抬頭之日。所以族人盛傳有「不會狩獵的男人，就不是男人」的諺語，正是我們的狩獵觀念。

狩獵是族人和祖靈溝通的神聖儀式，也是一趟虔敬的大自然學習之旅，因此行前必須遵守規定，與人為善、友愛家人、不得做出違背良心的事；尊重大自然，

以動物為師的莊嚴心情亦不可少，不容有一絲馬虎和輕謔。族人尊敬山上的一草一木，更尊重維持他們生命的動物，狩獵是與自然互動的莊重課程，絕不是遊戲般的趕盡殺絕，這些都是狩獵文化的真正精神。同時黃長興再次提醒：獵人除了須要擁有一般的授獵技能及嚴守授獵習俗外，族人稱「Bhring 背荷靈」的獵場靈氣，在 Truku 群的社會中，一直被獵人們認為是非常神密潛在本能，並附身於通靈的專業獵人。其意義就是獵人集內行、機運和手氣等全能具備的獵場功力，這個人獵場上從未失手，一進獵場，必定滿載而歸。

（四）狩獵的禁忌

在原住民傳統的禁忌中，隱含許多生活的哲理，雖是古老傳說但也包含現代適用的智慧在其中。據報導人說，過去狩獵有固定的區域，獵區之間很少有重疊，獵人們只能在自己的獵區內狩獵，傳統上是互不侵犯的。在過去，若獵人越界打獵，很可能引來殺身之禍或部落之間的衝突。若因追趕動物而進入他氏族獵場，則捕獲的動物必須分給該獵場的主人。由於各族群基於不同的理由，也發展出各種狩獵的禁忌，主要包括性別、季節性、圖騰、祖靈地、聖地等禁忌。報導人說有些是無法解釋的禁忌，也靈驗的讓人難以自信，太魯閣族流行以鳥占卜預測狩獵成果，比如說，鳥從左右兩側飛過鳴叫則屬不吉利，如果一直跟在同一邊則象徵豐收。他說這雖是古老的傳說，但是我們這些年來卻屢試不爽。提到祖靈地或聖地的禁忌，也往往自然形成了各族群的「生態保護區」。因此，這樣的禁忌正好也提供了保護動物生命的泉源，讓野生動物得以生生不息繁殖的最好保護。

根據筆者的觀察，一個獵人必須是生態人，不僅僅對土地具有倫理與生態智慧才能「獵」得到動物，同時也需要具有與族群分享的美德，如此才會被部落敬重。更需懂得敬畏天地、順應自然、尊重大地等等，如此才能成為山林守護者。到目前為止，仍有不少好獵人，不論用何種工具狩獵，仍堅持特定季節、地區、物種不獵，甚至母的不打、小的不打、飛的不打等等原則。因此，開放原住民狩獵，絕不是等同支持濫殺、凌虐動物。相反的，它是重建主流社會與原住民間、重建原住民年輕人與土地間「新夥伴」的關係。

早年族人在山區主要的肉食來源以狩獵得到的獵物為主，最常見的獵物種類包括：長鬃山羊 mit-qnahi、山羌 para、水鹿 wqanux、飛鼠 yapit、山豬 bjiuak-qnahi、臺灣獼猴 jiungay、白鼻心 bwtul、黃鼠狼、山雉、竹雞、野兔等等，每年的四月到六月間為多數動物的繁殖期，鳥類也不例外。走過山徑旁常可

見到鳥巢，耆老認為巢中的鳥蛋如已出現小鳥雛型則必須煮熟，否則直接生食，他們認為這是人間美食；遇有蜂巢、蜂蛹都可以取而食之。筆者與獵人上山時，他不時的會沿路說明動物的足跡，甚至從樹上掉下來果實樹葉來判斷是什麼動物吃的，獵人們對每種動物的作息都清楚了解，例如山豬一年生產兩次，飛鼠一次，並且一胎一隻，這些知識幫助他們會避開懷孕哺育動物的活動範圍。善於授獵的人被族人視為英雄、勇士。在沒有貨幣交易以前，獵獲的動物是族人動物蛋白質的主要來源。因此，為了永續生計，保障獵物源源不斷，族人的狩獵有一定的規矩。

在觀察獵人狩獵的方式，發現在放置陷阱，有其種類的分別：大型捕獸夾是誘捕大型動物如山鹿、山豬等；小型捕獸夾則是用來捕獲山羊、山羌等動物；夾身陷阱是捕抓小野兔之類的動物為主。基本上一個陷阱一次只能捕獲一隻獵物，由於獵區多屬偏遠的山區，必須以步行、人力背負為主，無形中也限制了獵物的捕獲量。報導人告訴我說，我們只取所需的獵物，絕對不以數量多寡衡量成果，這是祖訓也是尊重自然的一種方法。

事實上，「狩獵文化」背後所代表的，除了是許多原住民文化及社會組織發展的基礎之外，更展現了原住民敬畏自然，並試圖與自然生態和諧相處的環境倫理。而原住民狩獵文化對今天環保議題最大的貢獻，應該是把所謂狩獵文化拉回到土地、植物、漁撈等的利用上，我們需要在自己的土地上，更進一步研究台灣周遭水域、動植物生態與原住民生活，來建構自己需要的保育方式，才可能在台灣土地上生根。

以下簡單介紹個動物：

(1) 白面鼯鼠 *Petaurista alborufus lena*

為台灣高山性飛鼠，多見於二千公尺至三千五百公尺之原始針葉樹林。

白面鼯鼠大都是單獨行動，但偶而也會與幼仔出現。鼯鼠如其它松鼠一樣在樹梢跳躍活動，但如碰到距離較遠的樹或樹枝，一般跳躍無法到達時，它會爬到較高的樹枝，於跳往目的時同時展開皮膜，以一定的角度下滑，當快到目的時略微往上升，然後著陸。



圖五十六 白面鼯鼠 rapic/熊帆生提供
Petaurista alborufus lena

(2) 台灣野豬 bowyaq (*Sus scrofa taivanus*)

又稱為山豬。台灣野豬為夜行性動物，偶而白天也會出來活動。有鋪草休息的習性。屬雜食性動物，大都以植物為食；包括嫩葉、植物塊根、漿果或農作物，並常會挖掘樹根或芒草根，留下一片挖掘痕跡。成年的雄野豬都單獨生活，繁殖期間則行群體生活。野豬的壽命約可達十五至二十年。棲息地分布從平地至三千公尺各種森林、草原、灌叢或山區的廢耕地。



圖五十七 台灣野豬 bowyaq
Sus scrofa taivanus

(3) 山羌 pada (*Muntiacus reevesii micrurus*)

又稱為羌仔。興奮時會發出一連串短促的犬吠聲，所以又叫吠鹿。

山羌為夜行性動物，喜於黎明或黃昏至水邊喝水。單獨行動，無群居習性，常把眼前腺的分泌物抹在樹上，作為識別領域標誌。性羞怯不易接近。以樹木嫩芽及草本植物為食。



圖五十八 山羌 pada
Muntiacus reevesii micrurus

(4) 台灣獼猴 rowngay (*Macaca cyclopsis*)

有時亦稱之黑肢猿或台灣猿，為台灣之特有種。

營群居生活的台灣獼猴，約十隻至五十之一群，通常二十隻左右。群居於樹上，有高度之社會組織，由一隻強壯之雄猴領導，定點活動時會派出撒侯探路，然後由小猴與母猴先走，成熟雄猴殿後。行動路線極固定，有些獼猴群會隨季節或食物的分布作棲息地的遷移。



圖五十九 台灣獼猴 rowngay
Macaca cyclopsis

(5) 台灣赤腹松鼠 *Callosciurus erythraeus*

赤腹松鼠是台灣最常見的松鼠，其特徵為全身僅頭、胸、腹部及四肢為短毛，其餘均為長毛，尤其尾毛極膨大。一般來說，除了腹面為紅色毛以外，其餘為橄欖褐色，不過牠體色變異極多，有時尚可發現白化個體，或身上具有灰白圈、塊斑或條斑的。赤腹松鼠全年均能生殖，但以12月和5月為高峰，此時雄的赤腹松鼠會棲坐樹上，昂頭引吭高吼，發出響亮、單調而持續的叫聲，一方面吸引雌性注意，另一方面則藉以劃分領域。牠是在白天活動的動物，每天天亮便出外覓食。



圖六十 赤腹松鼠
Callosciurus erythraeus

(6) 烏頭翁 *Styan's Bulbul*

它是普遍的特有種留鳥，酷似白頭翁，為頭頂全為黑色；兩道八字鬚四的黑色鬚線的基部各有一黃色小斑點，為其主要辨認特徵之一。行為習性與鳴唱聲均需類似白頭翁，但二者有明顯地理隔離現象。烏頭翁侷限於花蓮至南端楓港一線以東，而白頭翁在西側，兩者在分不交界線有重疊現象並有極少數發生雜交現象。園區內天祥、綠水、神秘谷等地同時可見到白頭翁與烏頭翁，共棲一樹的奇景。



圖六十一 烏頭翁 *Styan's Bulbul*

(7) 黃裳鳳蝶 *Troides aeacus kaguya* (Nakahara & Esaki)

它是屬於大型鳳蝶，翅底為黑色；雄蝶略小，沿翅脈部份稍帶灰色，後翅金黃色，翅緣有長鋸齒狀黑斑圍繞，體腹背有灰褐色縱向長毛；它整年可見，但主要發生期在 3-4 月，9—10 月間；飛行頗慢，喜於晨間黃昏時飛飛至野花吸蜜。全省都有它的分布棲息，以台灣東南部低山地區、墾丁一帶數量較多。



圖六十二黃裳鳳蝶

Troides aeacus kaguya (Nakahara & Esaki)

(8) 環頸雉 *Phasianus colchicus* (Ogilvie--Grant)

為台灣特有亞種，棲息於平地至丘陵台地或開闊枝溪床等草生地或耕作地，喜於乾燥之草叢間活動，以啄食昆蟲、嫩葉、種子及附近田地之穀類維生。過去因外來種引進產生雜交後代，造成特有亞種的種源逐漸消失。



圖六十三 環頸雉

Phasianus colchicus (Ogilvie--Grant)

(9) 黃嘴角鴉 purung (*Otus spilocephalus* (Swinhoe))

其體色大致為淡棕色，顏盤黃褐色，顏盤邊緣有疏落的黑斑；角羽顯著，頭頂淡褐色雜有黑色斑點；嘴黃色，腳黃褐色。



圖六十四 黃嘴角鴉 purung

Otus spilocephalus (Swinhoe)



圖六十五大白斑蝶



圖六十六赤尾鮎吞食貢德氏赤蛙



圖六十七 食蛇龜 kulug



圖六十八 貢德氏赤蛙 qpatul



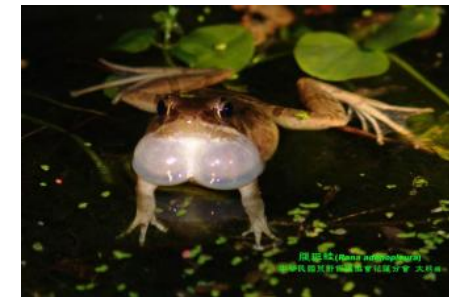
圖六十九斯文豪氏赤蛙



圖七十黃裳鳳蝶



圖七十一 黃嘴角鴉



圖七十二 腹斑蛙



圖七十三褐樹蛙



圖七十四 黑枕藍鶇(♀)

(以上照片由熊帆生先生提供)



Macrobrachium gracilirostre

圖七十五 細額沼蝦



Sicyopterus macrostetholepis

圖七十六 寬頰禿頭鯊



Kuhlia rupestris

圖七十七 大口湯鯉



Pericrocotus solaris

圖七十八 灰喉山椒鳥



Micromys minutus

圖七十九 八巢鼠



Hipposideros terasensis

圖八十 臺灣葉鼻蝠



Ypthima multistriata

圖八十一 台灣波紋蛇目蝶



Buergeria robustus

圖八十二 褐樹蛙

第六章 部落資產與國家公園

太魯閣族群在二十世紀的最後十年，積極推展族人主體性的文化活動達到最沸騰的階段，其中包括傳統技藝的傳習與創造、歷史事件的學術探討、族群正名的推動，以及傳統祭典的重新建構。藉由各村落族人自行成立的協會組織，聚合族群精英共同推動前述文化議題，經過多年的磨合與粹鍊，這些協會組織的運作，在現代村落中逐漸立居於文化推動與議題決策的樞紐位置，發揮族群資源整合的力量。以下即依「太魯閣族村落文化協會組織」、「太魯閣族傳統文化產業」、「部落文化資產與國家公園」三節，敘述太魯閣族的部落資產及其發展與維護狀況。

第一節 太魯閣族村落文化協會組織

一、花蓮縣秀林鄉可樂文化傳承協進會

秀林鄉可樂文化協進會成立於 1998 年 1 月，協會成員涵括秀林鄉可樂社區內的鄰長、編織工作室的婦女和教育界的教師為主要骨幹。這個部落性組織主要是因為發起人之一的洛帝·尤道，本身即為可樂社區族人，運用其個人在社區的影響力辦理說明會，讓社區族人瞭解協會成立的構想，陳述族群文化流失的狀態，當時即以文化傳承做為協會的成立宗旨，會址設於立霧溪出海口南側的秀林鄉富世村可樂社區內。

秀林鄉可樂文化傳承協進會在 1998 年 2 月 1 日召開成立大會，在會中逐一討論協進會的組織章程與理事長人選，在場出席的理事成員一致共推廖守臣先生擔任第一屆理事長，協會成員期盼憑藉廖守臣對於族群歷史的深厚研究，領導協會的文化傳承發展方向。與會的理事成員並也推選洛帝·尤道先生擔任第一屆的總

幹事，負責協會實務推動。唯因廖守臣在 1999 年 9 月間肝癌瘁逝，洛帝·尤道旋即繼任協會理事長至今。

秀林鄉可樂文化傳承協進會的創會動機，以及後來的會務發展方向，可以從廖守臣在成立大會演說中的話語，懇切表達了保存傳統文化的心情：

因為我們泰雅族太魯閣族族群，在將近一百多年以前，有很好的文化特質，這個 gaya 傳統包括良好的社會習俗，非常優美的歌舞，更好的倫理規範，所以我們能夠在山裡面有一千多年的歷史，能夠在台灣西部有四千年的歷史，那麼長的歷史能夠存在是靠什麼呢？這是靠我們的文化，尤其是傳統文化。很可惜，經過了 100 年之內，經過了日本人的統治摧殘，以及政府播遷到台灣的時候，並沒有重視我們的文化。我們可樂社區感覺到文化的保留和傳承是非常重要的，我們希望我們這個社團，透過大家的努力和共識，我們再創我們的文化，讓我們即將消失的文化能夠發揚，並且把它保存。

1999 年到 2001 年，秀林鄉可樂文化傳承協進會以「傳習」與「再造」的文化傳承理念，在村落裡接續辦理太魯閣族群祖靈祭典展演活動，這是自日治時期以來，首次由太魯閣族人自己舉辦的部落祖靈祭典，由廖守臣親自指導考究祭儀過程中，對於參與活動的當地族人，具有強烈的演示傳承意圖。在 2000 年底，由秀林鄉公所辦理的「迎千禧，祖靈祭」文化活動，也大致參照 1999 年在富世村首辦的祖靈祭典模式，再加以擴大展演的活動形態。另在 2002 到 2003 年，協進會配合經濟部商業司輔導太魯閣商圈的年度計劃，以「太魯閣 Hakaw Utux 文化季彩虹節」為活動主題，承辦太魯閣地區文化祭儀活動，活動內容以文化產業展售、祭典展演與樂舞演出為主，成功的吸引了太魯閣閭口地區遊客體驗太魯閣族群傳統文化。



圖八十三 秀林鄉可樂文化傳承協進會在 2002 年辦理第二屆彩虹節祖靈祭之主席台現場。



圖八十四 秀林鄉可樂文化傳承協進會在 2002 年辦理第二屆彩虹節之祭祀祖靈現場。

秀林鄉可樂文化傳承協進會以編織技藝產業做為當前的發展重點，自從原會址擴建為彩虹坊之後，更多的族人和遊客都會到這裡參觀獨特的編織展列作品。「彩虹」二字係取自太魯閣族群的「靈橋神話」而來，現任理事長洛帝·尤道先生曾以靈橋傳說的靈感，設計太魯閣族群圖騰，象徵太魯閣族群認同祖靈的歸原意象。這一張靈橋圖騰曾在 2003 年被秀林鄉公所評選為太魯閣文化圖騰識別標誌代表作品，在鄉境內的許多景觀場所，以及文化展演活動中，靈橋圖騰標誌常常是最醒目的文化景點。

二、花蓮縣秀林鄉同禮部落自然生態自治協進會

日治時期的太魯閣戰役之後，統治者對太魯閣族群實行混居移住政策，將太魯閣族人遷至淺山或平地，當時立霧流域僅餘希拉岸、赫赫斯〔大禮〕及沙卡當〔大同〕三個部落未被遷離住地，直到 1979 年，因為孩子們的就學問題，才集體遷居於秀林鄉富世村的北端，這個地方是富世村民樂社區，當地族人習稱同禮部落，屬於富世村的行政區域，同禮部落也是太魯閣族人遷徙史上，最後一批移住富世村的部落。

近幾年來，富世村民樂社區的部份族人因為新居地並無耕地，捨不得祖先留下的耕地荒廢，一些依賴農作生產維持家計的族人，仍舊回到山上居住，一來是照看祖先住屋，其二則是種植高麗菜、箭筍等農作物。據當地族人轉述，當年遷村是考慮孩子們的就學問題，但山上的保留地和老屋，卻是族人們眷戀不捨的祖

產和生活依憑，加上外面的經濟景氣起起落落，族人的生計也隨之擺盪不安，最後依靠的仍舊是祖傳的山林土地。

這幾年的山區土地開墾範圍日益增大，太魯閣族人為了產業的出路及部落的整體發展，在 2004 年底共同成立了「花蓮縣秀林鄉同禮部落自然生態自治協進會」，由部落族人郭新勇先生（現任理事長）發起籌備，並以尋回祖先的生態智慧、文化及土地資源，凝聚部落的共識與向心力，打造部落特有的產業環境，為族人找尋並探索更多元化的產銷出路，以及發展生態旅遊做為自治協進會的成立宗旨。

同禮部落的區域範圍所在地，人文背景鮮明豐富，具有發展生態旅遊的深厚潛力，當地居民目前也正積極地參與各項旅遊推廣活動。自治協進會成立第一年的工作重點有二，一是對內推動文化傳承、環境空間綠美化等紮根的「部落營造」工作；二是對外推動「護溪」及「部落培力」，做為推動生態旅遊的第一步，並與太魯閣國家公園積極互動成為夥伴關係，輔助自治協進會的各項會務推廣。

自治協進會在 2005 年透過「箭筍嘉年華」、「砂卡礑溪護溪運動」、「文化尋根之旅」等活動，強調部落文史紀錄及產業發展，並也持續規劃遊客生態休閒的深度旅遊作為產業轉型的目標。目前則是逐步推動「呼喚祖靈」的系列活動，以再現祖先山居的生活智慧，讓遊客體驗同禮部落獨特的生態旅遊規劃活動。其中包括「小米播種之旅」、「部落傳統生活體驗」、「箭筍季」等項體驗活動，自治協進會刻正積極朝向「綠色生活學習社區」的經營方式，並與自然諧調、對環境友善為考量重點經營永續的生活環境。



圖八十五 花蓮縣秀林鄉同禮部落自然生態自治協進會在太魯閣部落辦理箭筍祭實況。



圖八十六 花蓮縣秀林鄉同禮部落自然生態自治協進會在箭筍祭現場實況。



圖八十七 同禮協會在太魯閣峽谷音樂會的樂舞演出實



圖八十八 同禮協會在布洛灣台地的樂舞演出實況。

三、花蓮縣秀林鄉都魯灣觀光文化產業發展協會

花蓮縣秀林鄉都魯灣觀光文化產業發展協會位於富世村二鄰，台九線入口處旁矗立著傳說中的射日英雄雕像，標的相當明顯，遠遠路經此地即可望見太魯閣族傳統高腳屋之建築物，即為協會會址所在。本協會以族群技藝傳承與傳統歌舞為宗旨，平日亦經營民宿文化村，民宿規模是建地一分，有兩棟獨立民宿建築，其中一棟為兩層樓，樓下為都魯灣德魯固觀光產業協進會辦公室及部落傳統技藝研習教室。另一棟為鐵皮平房，通鋪寬敞可容納至少 30 人，民宿房間雖為鐵皮建

築，但每棟建築外觀都以原木遮蓋鐵皮，並裝飾了美麗的原住民圖騰與原住民創作的大型木刻浮雕作品，並有雅緻的小花園。

本協會理事長田貴芳先生長年在鄉內進行部落文史與族群手工藝的研發創作，在協會內也擺掛了近幾年來結合社區族人共同製作的木雕、陶藝與編織。理事長的太太是甫自花蓮縣富世國小退休的詹秋貴老師，在太魯閣族傳統藝術部份的樂舞歌謠創作裡，也有一定程度的研發成果。2005 年間，協會執行花蓮縣政府的「原住民傳統手工藝匠師調查計劃」，針對花蓮縣內 52 個手工藝匠師進行調查整理，其中包括編織、木雕、石雕、皮雕、琉璃珠、陶藝等多項原住民手工藝工作者的現況調查，編印《花蓮縣原住民傳統手工藝匠資源調查專輯》一書，可稱得上是花蓮縣手工藝匠師資料最完整的入門導覽專書。在這本書的序篇中，資源調查者敘明推動原住民藝術文化產業的動機在於三個概念，一是為子孫留下永續發展的生存環境；二是以族群文化產值取代高污染產業；三是發揮原住民藝術文化的競爭優勢。這三個概念也可以說是田貴芳理事長在協會成立至今，無論是部落文史、手工藝傳承，以及傳統樂舞研創等項，始終不變的發展宗旨。

花蓮縣秀林鄉都魯灣觀光文化產業發展協會近年來的會務，著重在觀光產業與部落重點示範區的推動，而從今（2006）年 9 月起，協會開始進行立霧流域太魯閣族部落遺址踏查。換言之，協會在原住民文化議題上，以永續發展為主軸的運作動力，在太魯閣地區不斷發散一定程度的文化能量。



圖八十九 位於富世村的日治時期駐在所，經協會以傳統工法整修，成為富世村部落示範區。



圖九十 田貴芳理事長在 Sidagan 踏查部落遺跡實況。

四、花蓮縣秀林鄉慕谷慕魚護溪產業發展協會

慕谷慕魚一詞，係音譯自 Meqmegi 的太魯閣族語而來，Meqmegi 是太魯閣族早期的家族部落名稱，其祖先 Umaw-Kaji 從南投的靜觀部落移遷到立霧溪中游的西寶、洛韶山區，並在此處建立 Qregi 部落。約在十九世紀末期，Qregi 部落住地因為族人追逐獵物和居住地狹窄，乃再次遷離住地，由 Rasi-Talan 帶領一部份族人，南遷到木瓜溪上游一帶，驅逐當時已在木瓜溪流域居住多年的 Seejiq Tqdaya (Pribaw)，在此建立部落，以 Meqmegi 為部落名稱，詞意為來自 qregi 家族建立的部落。在日治初期，部落內設有物資交易所，又被稱為 Pnkrigan (交易所)。部落位置在木瓜溪右岸河階地 (即銅門社區現址)，這一塊區域在鄉村設治後屬於秀林鄉銅門村。行政區劃上的秀林鄉銅門村，位於木瓜溪中游左右兩岸河階台地上，區域範圍涵蓋了東起花東公路的仁壽大橋，西迄奇萊、能高山脈。銅門村落因建社先後而由東向西形成三個社區，分別是榕樹 (Meqiboh)、第七鄰 (Ayu)、銅門 (Meqmegi) 等三個社區。榕樹社區位於木瓜溪左岸台地，第七鄰社區在木瓜溪中游右岸山腹，與榕樹社區遙遙相對，銅門社區則在木瓜溪右岸河階台地上，地勢高於榕樹、第七鄰兩個社區。

木瓜溪流域從日治時期至今，一直是水力電廠與山地管制區，從早期的太魯閣族人獵徑到清朝的開山撫番道路，日據時期則被闢為能高越嶺道，緊接著是光復後的台電保線道路。因為有前述的人文歷史轉折，使得整個木瓜溪上游一帶依舊保留了完整的文史遺跡、山林景觀以及生物資源。木瓜溪上游的清水溪，切割中央山脈、奇萊山和能高山，自然形成的水力能源與水景山勢，使這一段沿溪道路盡是裸露的大理石白色河床，而與遠處的黑色奇萊山形成強烈對比。沿岸群峰連綿的自然地景，山壁上的青白條紋加上叢林偶現的鳥鷹飛舞，依稀想見數百年來的太魯閣族人祖先們，在此處曾經繁衍數代的拓展遺跡，而在墨綠的深處前行，更增添陰鬱之外的人文氣息。

2004 年 7 月間，由秀林鄉銅門村的村長伍順義，有感於本區生態環境維護的必要性，以及國內生態旅遊的觀光趨勢，乃偕同數位村落內的地方人士共同發起成立「花蓮縣秀林鄉慕谷慕魚協會」，其中慕谷慕魚的協會定名，乃係回應了前述村落歷史的演變過程。基於維護地方人文生態景觀的想法，協會籌備成員希望能

藉由政府相關部門積極輔導與在地居民自主參與的雙管齊力，達到「生態保育」與「旅遊發展」的終極目標，擴充當地族人的經濟來源，並透過人文、生態與觀光的結合過程，以及對於山林熟稔的傳統知識，讓當地太魯閣族人也能享有維護人文生態的實質利益與福祉。

護溪產業發展協會從籌備草創初期，即戮力於保育、發展與培力的任務核心。首先是從 2001 年編成護溪巡守人力，執行封溪護魚的自然生態維護與發展，目前發展已深具自然生態旅遊觀光潛力；其次是在 2002 年整合族人對於封溪護魚的共識，參與辦理河川生態講習教育訓練，執行銅門自然生態區護溪巡守工作；其三是 2003 年動員護溪人員進行清水溪與無名溪步道植苗，以營造生態景觀意象；其四則為護溪產業發展協會正式立案之後，更積極的朝向制度規劃與培力營運的目標邁進，除了延續護溪巡守任務外，並也逐漸建立營運管理機制，其中包括水域生態調查、生態旅遊教育訓練、建置協會幹部組織架構、規劃生態旅遊廊道，以及推動成立部落自營的太魯閣族風味餐。

花蓮縣秀林鄉銅門地區於 2003 年底經縣政府公告針對木瓜溪支流清水溪與翡翠谷封溪護魚兩年，當地居民對河川自然資源確有保護的積極作為，而隨著兩年封溪期限即將結束，當地居民展開慕谷慕魚生態廊道計劃，未來規劃將導入生態旅遊、傳統技藝等部落觀光活動，一方面持續執行生態保育，一方面增加部落經濟收入以支持保育工作，然而如何適當規劃旅遊行程、活動方式等是在正式開放後減少自然景觀與生態資源受到破壞及生態壓力的重要課題，是刻不容緩的工作。社區有經濟收入並使得保育工作得以持續，且不造成環境壓力，並針對最脆弱的環境敏感區提出限制與警示建議。當銅門社區從事自然資源保育與社區觀光經濟發展，最關鍵之處便是全體居民的共識與其環境意識，從部落文化、遷徙歷史到保育意識宣導與溝通訪談，有效的組織運作，確保資源保育以及合理發展的執行。

護溪產業發展協會也曾經由花蓮縣政府相關單位的輔導協助、規劃培力以及教育訓練，協會內部則是先後編成幹部組織與遊憩解說人員，並在 2005 年配合花蓮縣政府的「洄瀾生態休閒年」以及「溪遊記活動」，規劃出「慕谷慕魚生態廊道區」，嘗試進行生態廊道的旅遊行程營運。近一年來，慕谷慕魚生態廊道區逐漸在臺灣觀光旅遊市場上嶄露頭角，同時也促使護溪產業發展協會重新檢討未來遊程

運作上的問題與瓶頸，思考結合人文、生態與景觀特色的部落文化深度解說遊程，以及建置人文生態旅遊入口網站，藉以吸引國內外更多的旅遊人口，乃是目前本協會最迫切發展的重點計劃。

慕谷慕魚生態廊道由花蓮縣政府輔導設置，並由社區居民參與規劃的區域，意圖在「保育」與「發展」上獲致突破，以擴大社區經濟，使原本侷限於偏遠山林，而社區經濟在中下貧困層次，居民僻於市場機制之外的原住民社群，給予實質利益和福祉的機會，利用對山林的熟稔及傳統自然知識，進而能改善經濟生活困境。



圖九十一 花蓮縣秀林鄉慕谷慕魚護溪產業發展協會規劃推動木瓜溪流之清水流域人文生態廊道圖

五、花蓮縣秀林

花蓮縣秀林鄉太魯閣族傳統歌舞暨族語振興發展協會成立於 2003 年 7 月，首任理事長胡清香女士，以採集、彙整、統合原住民太魯閣歌舞，促進傳統歌舞之保存、延續為宗旨成立本協會組織。胡理事長本身在太魯閣族歌謠與舞蹈蒐集編輯工作上，持續長達三十年的歲月，可稱得上是太魯閣族傳統音樂的專精人士，由她所編製的舞曲曾經在花蓮縣內的傳統舞蹈活展演活動多次演出，在 1991 年的「花蓮縣原住民文化技藝展演活動」中，胡理事長指導花蓮縣秀林鄉富世村的族人演出「太魯閣獵頭舞」，頗讓在場觀眾印象深刻。

本協會是以太魯閣族人為主要的成員結構，協會的運作面向也結合富世社區的觀光發展，而涵蓋了「推展原住民特有的傳統文化」、「觀光導覽解說人才培育」以及「文化工作輔導及觀光從業人員經營管理」等項工作任務。協會自成立以來，舉辦了多項村落人才培育研習課程，包括傳統織布、藤編研習和傳統樂舞傳習。胡理事長本身也在「姬望教會」的合唱團體中，擔任舞曲、舞步的改編教唱，在太魯閣國家公園的峽谷音樂會演出中，頻獲到場聆賞遊客的讚譽與迴響。

2000 年起，在太魯閣族的祖靈祭典復振期間，胡理事長曾多次參與村落祭典的儀式與舞曲指導工作，輔導鄉內的社區婦女排練傳統舞蹈，並也在鄉內各村落太魯閣族傳統樂舞競賽裡，擔任傳統樂舞主要的評審委員，由於對太魯閣族傳統舞步的堅持，她要求鄉內的太魯閣族人在傳承祖先的樂舞中，絕對不可以摻雜非太魯閣族的舞步動作，否則就是愧對祖先文化了。由於她的文化堅持和執著，頗讓一些族人議論其觀念的保守，但從各村落族人排練的傳統舞蹈，都以凸顯太魯閣族的舞步特色看來，胡理事長的文化堅持，顯然在太魯閣族群內部產生了一定的效應與進展。

目前，協會仍持續運作太魯閣族傳統樂舞的編製與發揚，胡理事長以其多年蒐集採錄輯成的《太魯閣族傳統歌謠集》，以及歌謠光碟一、二冊，經由秀林鄉公所轉送到鄉內國中、小學校，做為太魯閣族語傳統歌謠教學課程輔助教材，從基礎教育進行文化傳承工作。



圖九十二 2002 年水源村祖靈祭，由胡清香指導進行祭儀活動。



圖九十三 2002 年水源村祖靈祭典現場一景。



圖九十四 2002 年水源村祖靈祭典，大會歡樂迎賓舞蹈實況。



圖九十五 2002 年水源村祖靈祭典，胡清香在祭典後留影。

前述五個協會組織是目前在秀林鄉境內的太魯閣族群社會中，各自在族語推動、祭儀文化、部落文史、傳統樂舞、傳統手工藝，以及人文生態等項發展多年且稍具規模的協會組織。近年來，秀林鄉內有更多的文化協會團體成立，他們也在快速的成長發展中，像是以太魯閣族群弱勢貧困子弟為對象，在加灣地區開設學生免費課業輔導的花蓮縣多元文化協會；以及在三棧溪流域創造黃金峽谷生態旅遊區的布拉旦社區發展協會，現在也已發展出獨具地方產業特色的景觀遊憩區了。

另外，在秀林鄉內的協會工作室還包括以下團體或個人：

表八 秀林鄉鄉內協會工作室芳名錄

鄉內協會工作室

鄉(鎮市區)別	社區發展協會名稱	理事長姓名	會址	電話
秀林鄉	德魯固族文化發展協會	金清山	秀林鄉景美村加灣 121 號	03-8262876
秀林鄉	柏達散文化學	田貴實	秀林鄉富世村 2 鄰富世路 28-1 號	03-8610648

	會			
秀林鄉	新生活促進會	許淑銀	秀林鄉秀林村民治路 75 之 10 號	03-8611523
秀林鄉	太魯閣族文蘭部落文化交流協會	楊明德	秀林鄉文蘭村 6 鄰 81 號	03-8641026
秀林鄉	達基力文化藝術協會	郭文貴	秀林鄉崇德村 7 鄰 96 號	03-8621033
秀林鄉	太魯閣產業文化協會	吳秀蘭	秀林鄉佳民村 4 鄰佳民 78-4 號	03-8261536
秀林鄉	可樂文化傳承協進會	洛帝尤道	秀林鄉富世村 127 號	03-8610410
秀林鄉	秀林鄉婦女會	林愛美	秀林鄉秀林村 12 鄰秀林 85 號	03-811294
秀林鄉	原住民多元文化協會	田掬芬	秀林鄉景美村加灣 51 號	03-8267297
秀林鄉	同禮部落自然生態自治協進會	郭新勇	秀林鄉富世村 9 鄰民樂 4 號	03-8611412
秀林鄉	都魯灣觀光文化發展協會	田貴芳	秀林鄉富世村 2 鄰 28 之 1 號	03-8610546
秀林鄉	慕谷慕魚護溪產業發展協會	伍順義	秀林鄉銅門村 9 鄰 56 號	03-8641057
秀林鄉	太魯閣族傳統文化發展協會	胡清香	秀林鄉富世村 10 鄰 178 號	03-8611720

表九 秀林鄉各村發展協會芳名錄

各村發展協會

鄉(鎮市 區)別	社區發展 協會名稱	理事長 姓 名	會址	電話
秀林鄉	水源	吳信義	秀林鄉水源村四鄰四一之二號	03-8567410
秀林鄉	富世	陳孝誠	秀林鄉富世村八鄰一七 0 號	03-8612483
秀林鄉	秀林	潘文木	秀林鄉秀林村五鄰三九號	03-8612815
秀林鄉	崇德	吳問祥	秀林鄉崇德村十三鄰一八九號	03-8621245
秀林鄉	景美	田定宇	秀林鄉景美村四鄰加灣六 0 之二號	
秀林鄉	和平	江建成	秀林鄉和平村二鄰三八號	03-8681268
秀林鄉	文蘭	林日金	秀林鄉文蘭村一鄰五之二號	03-8641050
秀林鄉	佳民	林智勇	秀林鄉佳民村四之一號	03-8260225
秀林鄉	銅門	葉清賢	秀林鄉銅門村七鄰二號	03-8641181
秀林鄉	重光	艾禮	秀林鄉文蘭村一二鄰七三號	03-8654766
秀林鄉	榕樹	羅東生	秀林鄉銅門村二鄰榕樹二一號	03-8641068
秀林鄉	三棧	游秀珠	秀林鄉景美村一一鄰三棧三 0 號	03-8611459
秀林鄉	民有	蔡明德	秀林鄉秀林村 3 鄰民有路 53 號	03-8611070
秀林鄉	和中	王逸路	秀林鄉和平村和中路十八號	03-8681086

第二節 太魯閣族傳統文化產業

太魯閣族的祖先世居山林，緣於居住環境的山峰流水特性，蘊育出獨立而驍悍的族群性格，同時也習得與大自然兼融的文化生活。從祖先流傳下來的人生態度、手工技藝、美學藝術，不僅豐厚了族人的現代生活，也在國際生態旅遊潮流中，綻放出族群文化特色與智慧。

一、編織文化：Tminun 綿延子孫的母性紋路

「擅於編織」的女性，才有刺黥在臉上的資格，在族群的傳統社會裡，編織是每一位女子必須習得的家庭生活技能。而擅織的女人，指的會編織一種「紅色菱形編紋」的織布圖案，太魯閣族語稱之 lukus sbuxan，也就是傳統族群社會裡，獵得人頭的男人穿著「白底、紅腰、紅袖、紅肩」的衣服。因此，編織在太魯閣族群代表人生境界追求的象徵，而與黥面（或紋面）同樣具有豐富的族群社會文化意涵。

以苧麻做為編織材料，織布的器具包括了織機本身及其多達十幾種附屬機件，編織的程序分為紡線、煮線、理經、織布等過程。由於織技繁複，且純以手工巧藝鋪展服飾紋路，結合傳統祖靈信仰系統下，編織成為傳統婦女的母性象徵，也藉此架構婦女在傳統社會中的地位。



圖九十六 在祭典展演場編織體驗區的太魯閣族婦女。

近年來，無論是學術界或民間團體，投入台灣原住民文化調查與傳承，對於太魯閣族傳統編織的流程與樣式，大致有了一定的調查成果與瞭解，更有一些族內的文化工作者，在傳承祖先傳統之餘，藉由現代織機的改良之便，進一步做了開創性的編紋技巧。當代的太魯閣族群，分別有個人與協會組織，實際進行太魯閣族傳統編織傳習與研發工作，這些文化工作者包括吉米原住民德魯固族文物藝品工作坊、雅朋泰雅編織工作坊、彩虹坊、沙雲工作坊、那都蘭工作坊、哈娜編織工作坊、巧印行、維納工作坊、莉牟伊工作室、祝妮工作室，他們在秀林鄉境內從南到北一線，持續編織祖先流傳的母性紋路。

二、木竹藤編工藝

有關太魯閣族的木竹藤編工藝，在廖守臣（1992）未出版的《花蓮泰雅族部落的手工藝技術》一書中，曾有完整的調查資料說明，其中涵蓋了族群傳統社會中的農耕、狩獵與飲食器具的製作過程及其用途。太魯閣族的木竹藤編器具，是傳統社會中的生活行事上的必需品，且以就地取材的巧妙手法，設計出背籠、藤帽、水葫、竹瓶、竹杯與農耕器具等體貼家族山林生活的溫馨手工。

在現代生活中，這些生活器具已不多見，但族人仍會在祭儀活動場合中，製作這些手工生活器具，以營造現代與傳統的關連性。台灣近年來戮力提倡文化傳統，太魯閣族內也有一些人從事傳統木竹藤編手工藝的復振與研發，住在富世村同禮部落的 Masaw，有系統的製作傳統生活器具，已經持續多年；而在富世村可樂部落的山豬工作室和秀林村的林正章，兩人在山豬立體雕刻和部落生活立體雕刻作品上，各自顯現個人特色。



圖九十七 太魯閣族傳統編器
brunguy。



圖九十八 太魯閣族傳統竹罐
tutux qsiya。

三、銅門刀：pucing

pucing 詞意是指太魯閣族的山刀，是太魯閣族人最重要的生活器具，無論是狩獵、農耕，以及建築房屋和飲食生活，族人都必須隨身攜帶使用。太魯閣族群廣為流傳的一句諺語：「一包鹽、一把刀，就可以在深山生活。」可見山刀對於太魯閣族人的重要性。據當代製刀者的製刀過程步驟包括起火、燒熱、打鐵、磨刀、上鋼、做刀柄、做刀鞘，如此就完成了一把山刀。

山刀在太魯閣族人日常生活中，是男人身上的佩刀，除了象徵原住民部落裡的領袖人物，或者代表勇士們的社會地位及英勇威猛外，更與生活環境有著密不可分的關係，諸如上山打獵、闢路，閒暇之際又可製作手工藝品、弓箭、藤具等，因此，山刀對太魯閣族人來說，是多功能、多用途的工具，更是太魯閣族社會生活文化中的產物。太魯閣族的山刀意義還不僅於此，山刀也具有儀式饋贈與建立親屬關係的意涵。傳統的太魯閣族結婚儀式中，男女雙方議定婚事之前，有一段互換聘禮的儀式，男方須以一把山刀贈與女方的每一個兄弟。饋贈山刀的重要性在於如果沒有饋贈的行為，婚事即無法進行，山刀象徵親屬關係的建立。



圖九十九 太魯閣族傳統工作刀具。



圖一〇〇 太魯閣族獵頭刀。

太魯閣族的山刀大多源自秀林鄉境內木瓜溪流域的銅門村落，據當地鑄刀族人的口述，祖先的山刀製作是從漢人的鑄刀技術學來的，廖守臣（1984）敘述銅門村在清朝時期部落形成中，提到有一位叫「欣希」的漢人曾經住在部落裡，專門製作農具和佩刀，與當地族人交換山鹿、鹿角或其他山產。族人口述的漢人鑄刀技術，對照廖守臣記載的資料，其中具有歷史的關連性。另據佐山融吉（1917）敘述太魯閣族人的山刀起源，提到太魯閣族人曾在南投一帶的漢人鐵匠做學徒，學習製作鐵器工具，製刀遂在木瓜溪上遊一帶發展起來了。隨著山林生活需求和當代觀光產業的推動，太魯閣族的鑄刀技術，經過百年傳承演變之後，除了持續實用性的用途外，太魯閣族的山刀製作，在當代也發展為極具特色的紀念擺飾與精緻工藝品。

除了上述部落文化產業外，太魯閣族群在傳統領域內的部落遺址與獵徑，蘊藏著深厚的部落家族與人文史料，加上耕作地的山蘇、箭筍等特色農產品，以及太魯閣族味餐，都是現代村落社會極具意義的部落資產。

第三節 太魯閣族部落文化資產與國家公園

早在 1937 年的日治時期，當時的日本殖民政府將太魯閣峽谷、立霧溪流域、三棧溪流域、木瓜溪流域，以及能高越嶺一線的廣大範圍，議定為大太魯閣峽國

家公園（毛利之梭 2003）。雖然後來因為太平洋戰爭爆發，停止大太魯閣峽國家公園的籌設計劃，但對後來國民政府時期對於國家公園的建制構想影響深遠。1979年，行政院의「台灣地區綜合開發計劃」中，指定太魯閣地區、中橫公路大禹嶺、合歡山地區，以及蘇花公路，做為國家公園的計劃區，經過營建署在 1984 年訂定太魯閣國家公園區域範圍規劃後，在 1986 年正式成立太魯閣國家公園管理處，太魯閣地區邁向一個新的生態保育時代。（林恩顯 1991）在此同時，國家公園法令的執行，限制當地太魯閣族人的耕作、採集與建築，而祖先傳統居地也全納入太魯閣國家公園的範圍，導致當地族人的傳統生活遭到限制或改變，太魯閣國家公園與太魯閣族人間因而頻生衝突抗爭。

經過多年來的互動接觸，太魯閣國家公園藉由當地族人參與諮詢委員會組織，並與當地社區發展協會組織、民間文化協會進行社區參與溝通論壇的方式，逐步建立「共管」與「新夥伴關係」。前述太魯閣族的部落文化資產，然而在國家公園管理處首重生態保育層面，當地族人以生活和生計作為主要考量的前提下，兩者間雖然在環境保育與山林智慧間，仍然有一些矛盾之處。在太管處前處長葉世文所寫的〈國家公園的新夥伴關係〉一文中，提到「共管機制」的概念就是將原住民的傳統概念引入國家公園的經營管理中，使經營管理有效果：「談到共管，國家公園的法律必須要轉換為 gaya 的內涵，或原住民的 gaya 要轉換為國家公園法律的形式，因為有效的管理必須在心中存有信仰與敬畏，要談高山保護的管理，心存 gaya 和敬畏，管理才會有效。」（2001:6-7）換言之，在太魯閣族部落社會裡，前述太魯閣族的部落文化產業，或是祖先流傳的生態智慧，乃至已納入國家公園範圍內的太魯閣族廣大的傳統領域，在任何一個時期裡，都具有族群文化意涵而持續傳承，它們不僅是做為太魯閣族人足以傲羨發揚的部落資產，也更應是太魯閣國家公園亟予維護的部落資產。

第七章 結論與建議事項

第一節 結論

太魯閣國家公園的設置，剛滿二十年，她不但在台灣生態環境保護的工作上做出了卓越的貢獻，也在繁榮地方事務、提升區域生活品質等方面，產生了相當大的影響。

從太魯閣國家公園設立初期文獻研究的清單來看，除了有關地質、生態等基本課題的勘查、研究外，「公園」和「部落」、「管理處」和「太魯閣族人」之間的緊張關係，一直是一個普受注意的問題；它不只牽涉到人權、人道的普世價值，也挑戰「國家公園」概念本身的合理性。經過二十年的互動，一個新的夥伴關係和雙贏的策略逐漸形成，我們認為這是本案清點工作中最值得祝賀的一件事，也是太魯閣國家公園最寶貴的資產。

意識到國家公園中族群或人的存在和參與，使我們看到國家公園內一個更具人文色彩的向度。太魯閣族對太魯閣國家公園來說，正是開啟此一向度的鎖鑰。我們因而經由口傳清點了太魯閣族人的傳統領域與部落遷移，那是發生在太魯閣國家公園內的歷史故事。遺址的存在見證了族人的記憶和系譜的展開，增添了太魯閣國家公園的歷史縱深。

太魯閣國家公園內既然有人的活動，便必然有人的想像和人的自我建構，於是部族或祖先的起源傳說，聯結著各式各樣的神話、故事，構築了太魯閣人永恆的神聖世界。太魯閣人更在這個基礎上，建立世俗人間的規範和倫理，透過祭儀和 Gaya，實踐生活的秩序。因此，太魯閣人的神話和祭儀，豐富了太魯閣國家公園的文化厚度。

不僅如此，太魯閣人也同時面對他們周遭的山河大地和一切有情世界，蘊育人對自然的種種對待方式。我們認為太魯閣人傳統的生態智慧，實在與國家公園的終極理念契合無間。

基於這些瞭解，國家公園未來如何與部落族人產生更緊密的關係，引發更具創造力的文化想像？乃是太魯閣國家公園邁入另一個二十年的重要課題。我們因而清點了國家公園周邊部落的社會資源，簡介部落重要的組織、團體，並檢視當前部落文化產業推動的狀況，做為未來進一步合作的參考。

總括來說，本研究有如下的重要發現：

- (一) 在部落變遷的部分，研究發現太魯閣國家公園處處充滿了原住民族部落人文 遷徙的足跡，現今分佈於北自南澳、和平南至萬榮的太魯閣族部落，其部落遷徙多與太魯閣國家公園有關。而其遷徙與各部落的發展，甚至土地利用方式的變遷，以及其與資源環境間的互動，都還有許多可以深入探討的議題。我們認為本研究對部落變遷提供的描述最重要的意涵，可能是指出了園區土地與鄰近原住民族部落的傳統土地及其文化權益間的連結。
- (二) 本研究以周邊社區部落為例，進一步觀察與探尋管理處與原住民族部落社區的互動關係。結果發現部落社區民眾對與國家公園管理處互動的期待，也意識到部落社區組織的活力與多元性。
- (三) 部落居民對於管理處協助培力工坊、舉辦部落音樂會等努力，極為認同。
- (四) 在部落遷徙歷史的整理中，我們發現從家族系譜切入，瞭解各部落的分化拓展，較能釐清各部落彼此的親緣關連性，對於太魯閣族的遷徙範圍也能得出一個系統性的脈絡。各家族系譜的整理與建置，為重建現代部落的倫理秩序有其必要性。
- (五) 太魯閣族的傳統手工藝與傳統音樂，在生態觀光旅遊潮流中，逐漸展現出獨特的文化特色，部落中也有族人在做採集與推展。對於太魯閣族的傳統手工藝與族群音樂發展狀況，有需要給予資源協助與整理。

第二節 建議

為回應上述的重要發現，我們慎重提出幾項後續的工作事項：

建議一

(建議主題)：立即可行建議

主辦機關：太魯閣國家公園管理處

協辦機關：太魯閣國家公園管理處

建議持續用間接小額分階段的方式，促進彼此的互信與互動。而在社區觀光導覽、部落社區文史研究、區域歷史事件的研究、部落社區產業的網絡連結及規劃、

區內小型保育活動或解說導覽上，可以有所發揮。

建議二

(建議主題)：立即可行建議

主辦機關：太魯閣國家公園管理處

協辦機關：太魯閣國家公園管理處

針對太魯閣國家公園週邊的傳統手工藝工作坊，建議進行資源調查與網絡連結規劃，除彰顯國家公園對於太魯閣族群文化傳承的關懷，也能兼顧族群經濟層面的部份需求。

建議三

(建議主題)：立即可行建議

主辦機關：太魯閣國家公園管理處

協辦機關：太魯閣國家公園管理處

太魯閣族的傳統音樂向以反映現實生活為主要元素，近年來也有多位從事採集與改編傳統樂曲的太魯閣族音樂家，建議對這些詞曲作品與音樂家進行系統性的調查整理，建置太魯閣族的傳統樂舞全集。

建議四

(建議主題)：中長期建議

主辦機關：太魯閣國家公園管理處

協辦機關：太魯閣國家公園管理處

建議重新審視太魯閣族的部落遷徙與傳統領域，在各部落進行家族系譜的調查，建置國家公園週邊各部落之文史資料。

建議五

(建議主題)：中長期建議

主辦機關：太魯閣國家公園管理處

協辦機關：太魯閣國家公園管理處

民族動植物與文化、生活關聯性的調查研究，不但有助於理解太魯閣人的生態觀，也可以結合現代健康飲食的觀念，思考其應用性。



附錄一、耆老訪談記錄

一、Emax-Yudaw 許有祥

訪談時間：2006.3.18

訪談地點：文蘭村銅蘭鐵店

太魯閣族傳統祭典的名稱爭議

祖靈祭裡面講的 mekan bari，這一句話以前是沒有的詞彙。真正的 Truku 的 gaya，現在大部份都是配合基督教牧師、真耶穌、天主教的想法，那我們的 gaya 是不是就由他們來創造我們 Truku 的文化了 (smalu gaya Truku)。像我們在銅門國小開會，學校老師怎麼會懂我們的 gaya，就是這個問題。Megai bari 我們也不懂這是什麼？應該是 mekan hadul 才是正確的，我們以前的人真正的祭典就是 mekan hadul。Mekan hadul 是一年一次的祭典，smapuh ta saw utux rudan，一方面是從以前到現在哪一個國家沒有戰爭的呢？Truku 以前也是常常打仗（是指互相獵頭之意）。那就是這個意思，另一個是在農作收穫的時候，會和 mekan hadul 一起合併。全村一起去打獵，像有力量和年長的，那個東西絕對不能吃。在山上狩獵的時候打獵到任何一種動物，不能在山上自己拿去吃，都要帶回來，什麼舉行祭典活動，大家再一起吃。這是 Truku 祭典最主要的意義，現在他們講的 megai bari，我從沒有聽過。這是基督教研究出來的詞彙，應該也是屬於歡樂的意思吧。Mekan bari 可能是很古老的詞彙，真正的祭典是 mekan hadul。因為我是公開的去講，所以我覺得很奇怪，怎麼會變成這樣了？mekan hadul 哪裡去了？我以前是跟老人在一起，一定是一年一次有 mekan hadul，mekan hadul 就是說，就跟我剛才說的，是要合在一起，以前的人常常互相獵頭 (mekekan)，那一個國家也都有這樣的事情，連中華民國從以前的什麼國父…，也都會有戰爭的事情。一直到世界大戰，連在臺灣也會有這樣的事情，這是沒有辦法的。

他們的意思是要避免獵人頭和互相爭戰的意思，這是他們用 megai bari 的想法。我認為這是錯誤的想法，連銅門的許主任也是不對的。說是小孩子有讀過書，不應該這樣想這件事。牧師能配合要研究 Truku 的 gaya，他們是 utux baraw 的信仰，所以我就不服氣了，mekan hadul、mekan bari，我們上一次在銅門做的的祭典，我一樣是用 mekan hadul。

megul begihul 的意思，就是風（魔鬼的意思）一直不斷的黏繫在人身上，這就需要 smapuh。

Qrapun utux 是簡單的語詞，很深的話就是 qrapun begihul。這是指 utux 的意思。這兩段是一樣的，只是有深淺的分別。

所有動物的總稱，包括飛鳥、野獸等，用一個名稱總稱：qbeheni。

Puda 有它的 elu（路線或對象法則），puda kingan sapax、puda musa maduq、puda。（Mmax 這時候在自問還有一個是什麼？從前面歸納出來應該是做錯的事之後的彌補或贖罪的 puda）。在祭典裡面對祖靈說話的過程是 puda，不是 smapuh。要準備 mekan hadul，也就是他們現在另創的名稱 mekan bari，那是錯誤的，是基督教長會自己發明出來的（cioro marax na qida kiya ga），這個部份我就不瞭解。Puda ta dara …，puda ta ka бага knsa o, jiyun ta … maha maduq paru na，是殺豬還是殺雞，這一段主要還是殺雞。要不然最重的就是用一個雞卵，最重的是家裡還有剩下的豬肉，用那個方法做 puda。它的意義就是我們吃過的豬肉，還有剩下的（沒有煮過），這是因為窮的人不方便，家裡沒有養任何家禽（ngac ka tnbegan），可以用雞卵、剩下沒有煮過的豬肉，這是最簡單的方式。它的意思就是一樣的。（買來的肉先 puda，再煮來吃，一定要先切一點做 puda，這是 Mmax 的妻子補充她以前所見到的過程。）先 puda，或者先 smapuh。這些都可以，沒有任何家養的東西，買一些豬肉可以 smapuh，意思是一樣的。Smapuh、puda 兩者是一樣都可以這樣做，也可以從這裡買來做。

Smapuh 和 puda 的概念混淆

我提到另一個情境：smapuh 裡面的殺雞過程，和 puda 裡面的殺雞過程，這兩個情況的意思是不是一樣的意義？

這兩種意義分開來，smapuh o smapuh，puda o puda，這兩個是不一樣的意思。Smapuh o smapuh naruh，pudasun ni o，有幾種情況，這兩類是完全不同的意義（ini knleka imi na）。smapuh、puda ni o，pusu rudan rengagun ta，pusu rudan ta suxal，utux suxal。這是從以前到現在，我們做這個儀式的對象，我們講話、詢問的對象，都是我們自己的祖先。

另外還有一種 smapuh，（這一段有譯稿留存，以下複製。）

關於頭痛、疲勞、嘴唇乾裂潰爛的疾病，是用山上的 pungu huling（葛藤），挖出根部打碎，塗抹於疼痛或受傷的部位，塗抹時候要唸咒語。關節的毛病是用 layac（蒴藋）的葉子，把葉子打開，放入滾熱的火灰，用布包起來，留手握的一段，點敷於患部。點敷的時候，對患者的祖靈唸咒語。

…有些治療用的植物，只有在高山上才有，像治療拉肚子的「黃皮樹」，搗碎成汁液服用，很有效的。藥用植物的使用，大部份是在山區受傷或生病的時候，所做的緊急醫療。進一步的瞭解病源或更嚴重的疾病，仍然需要以“sndaran smapuh，gaya utux rudan”（用竹管醫療，祖靈的規範）。

我們在 mekan hadul 裡面的講話，都是對著我們最早的祖先（pusu rudan）。面對的是我們以前死去的祖先，現在是信仰耶穌，以前是沒有耶穌，ida mengaw rudan，其實這些都是一樣了，這就是我們要說的內容。說的內容：

sayan yami o，mekan nami hadul. Pusu rodan suxal，endwai nami bi sbelaiq. 我們團結的意思，主要是這個意義。（整個過程名稱）這就是 mekan hadul，這是最主要的內容，怎麼會被當成 mekan bari 了？研究這個 Truku 的語言就沒有意義了。要去狩獵前殺雞叫做 puda ta，還有 puda ta smapuh ni mangan qnselan 是不一樣的。這個概念很重要。很嚴重的疾病，殺一頭豬（smapuh ta babui），kika mangan ta qnselan，san ta paha sebesuq kesun suxal ka，不是把它丟到公墓。現在變成把 qnselan 丟到公墓，那個是他們去學，最後是把它(naba galiq)夾在住屋裡面，意思是給祖靈吃的意思。

我上一次在這裡（文蘭村祭典）幫忙，megai bari 反過來是 smapuh 了。反過變成 smapuh mnnaruh 去獵山豬然後做 qnselan（祭祀品）。不是這樣的過程，

不是這樣。mangan qnselan 的意思是說 puda ta maha maduq sayan hiya，這是很大的事情。Mangan ta qnselan han，這就是用豬或雞取一些 qnselan 給祖靈(utux rudan)。上一次這裡做的是說：qdun ta ka mnaruh han，醫療疾病的殺豬和殺雞（牲祭儀式），就是取 qnselan，我們不能先吃。燒毛、取下 qnselan，做的時候有一定的過程，不是隨便取下來的，都是 quri naracs（右邊）的部位。這一點很很重要，不能隨便的就把什麼都取下來做。一定都是右邊的東西，腿、耳朵，內臟是沒有關係，內臟是肝等都是在右邊的部位。這是在儀式裡面很重要的部份。

Smapuh babui 和 puda musa mekan hadul，兩個是不一樣的事情。Smapuh ta babui，做 qnselan，才要把包的 qnselan 夾到住屋的夾層(besesuq)。這就是 smapun 裡面的 mangan qnselan，我們要去狩獵做的 puda 就不是 mangan qnselan 的過程，是取一些血，念 sios 灑給祖靈。這不屬於 mangan qnselan，這兩個(puda、smapuh)不一樣。取內臟：rumun、tnquli（兩片肉）也是右邊。

Puda babui、puda rudux 都可以，意思是殺豬或殺雞取下做祭品，utux 不會忘記。如果什麼都沒有，用雞或雞卵都可以，意思都是表示我的誠意。我雖然窮但是我還是祭拜你，意思是這樣。

二、Iyang Sobay 蔣金針

訪談時間：2006.4.20

訪談地點：銅門村

我們一起聚會在一起吃的情形，就叫做 hadul。hadul 跟結婚的時候，家族親戚的一起吃不一樣。mehata mekan hadul 跟結婚的共食不一樣，就像我們找吃的食物，不是一個 lutuc（家族）的，大家隨興的（hmud ta musa mekan），大家一起吃就叫做 hadul。Ci hadul ta mekan（），不是一個村落一起吃的意思，是指隨意的看到村落裡面有人聚在一起吃山上的野肉，就跑過去跟他們一起吃，這就是 hadul。在銅門橋下做的那種祭典的場面，村落裡的人出去打獵，回來之後大家一起共食的情形，也是屬於 hadul。它的意思是說出去打獵，回來之後大家隨意的過去吃，這就是 hadul 的意思。

我沒有聽過 bari，以前沒有 bari，這可能是在另一個 alang（村落）才有的。我們這裡有一個叫 Pasang-Harung 的人，比我懂以前的事情，他的年齡比我大，我是小孩子，以前 rudan 的 gaya，有些我不是很清楚。Iyuri-Tapas 住在在村子下的目前在生病的人，有一個 Tadaw-Ukax，是 Tadaw-Ukax 的祖父，他們很清楚以前的事。我比他們的年齡小，他們比我年紀大，比我清楚以前的事情。

經過日本時代之後，有些事情都已經忘了。關於 hadul 的事情，就是你要問的事情嗎？（我說：對，是關於以前 hadul 的事情。Iyan 問我：是誰告訴你 hadul 這件事的，我說是 Emax，是在文蘭做刀子的 Emax-Yudaw 告訴我的。）銅門的祭典活動就是 hadul，你們看了之後應該就知道這件事情的過程了吧。難道你們不會知道嗎？

以前的 gaya 不是隨便任何一個人都可以去 hadul 的吃，以前的 gaya 是被禁止的事情。Hemuc ta musa ci hadul mekan，以前的 gaya 是不可以隨便去吃不是家族的食物。現在是沒有這樣 gaya 了，就連 hadul 不是家族的也都可以一起吃了。以前不是這個樣子的。Hadul 是同家族的人才可以一起吃，以前的時候不是這樣。

男人們會問另一個人要不要一起去那裡，這個人會回答說：「我不要去，我怎麼可以隨便去 mekan hadul，這是 psaniq。」這是懂 gaya 的人說的話，會知道有 psaniq，不能隨便去吃。以前的 gaya 不是那麼簡單（很嚴肅）的，這裡有很多各種 megaya 的過程，以前的 gaya 就像這樣，什麼樣的 gaya 都有。

像是去狩獵回來，不是 hadul，那是去 maduq。像是他會說：「yaku ni kumai, kumai ku yaku」的時候，就是去 maduq hadul。

我以前很聽從我父親的話，以前的 gaya 有很好的生活行事，不像現在沒有 gaya。現在的小孩子沒有用，沒有 pegaya 的習慣，現在的小孩子都不懂，父母親也不好好的教小孩子這些 gaya，一點也沒有 gaya，不然就是在兄弟姊妹之間就會說「淫穢」（族語 pipi：女性生殖器官）的話，這是非常嚴重的 gaya。Megaya 的人會覺得是嚴重的 gaya。這時候大人會有一個行為，跑到外面去喊：你們這些小孩子，怎麼這樣沒有 megaya。接下會跑到一顆大樹下去砍樹幹，然後說：我是這樣的人！以前的 gaya 是這樣子。不能隨便在人面前放屁，也不能隨便取笑他。

如果是去打獵（maduq）之後，出現在那裡的時候，merahul da, merahul da,（即聚集在一起）然後在那裡一起唱歌，那是一個家族或一起狩獵的人。有些是一個家族；有些是一起去狩獵，有些是單獨狩獵的。回到家裡之後，他們把狩獵行動看做很大的一件事（puyaun daha balai），megaya bi（嚴謹的、規範的、遵從傳習步驟），不會隨便講話，也不會隨便嘻笑，也不會隨便吃。狩獵的事情不能隨便說，狩獵回來的時候不會在事先通知要到那裡一起吃。不像現在有人有吃的在殺豬分食，（以前都是 samac，我就以現在的殺豬來說）或者是在切分山肉的時候，就會隨便去一起跟他們吃，所以現在是一點也沒有 gaya 的。像我現在有時候會碰到殺豬或者其他什麼的機會，我不會隨便去那邊坐，必須是當事者親自把分的肉送到家裡來，我才會收下 gaya 就是這樣的情形，這就是以前的 gaya，現在的孩子沒有遵守這些 gaya，隨便的大家一起吃飯，不是這樣的。不能隨便的一起吃飯。

（在 mekan hadul 的時候，有沒有給 rudan 的祭詞（spegan kari rudan））？

沒有，吃的時候就一起吃了，就只是這樣而已。山肉是他們自己一起打獵的

人去平分，然後會用說的，對 rudan 說：我們一起吃，請你來，我們一起吃這些食物。沒有其他祭詞了。以前的人很謙虛，不會隨意嘻笑，現在的孩子，就連大人在都會隨便放屁，然後當作玩笑的事。以前是不會這樣。如果被嘻笑的時候，他會跑出去大喊：「kumai ku yaku nii,」抽出它的刀子，大喊：「哇一喔」，往大樹的樹幹用力砍下去。大樹砍了兩次之後，就裂掉倒下來（這是我父親說的）。男人就是這樣 mermun（硬、強、忍受力強、強悍），狩獵生活的人很強悍，也很 megaya。

Kmetui masu 的時候，要對祖靈唸祭詞。是在 mbabaw masu, mefada ka masu daga（小米成熟）的時候，開始採收小米。採收之後是表示歡樂高興的意思，這些活動本來就是有的。這樣的活動沒有什麼名稱，只是表示：大家來，我們一起來吃了。這就是我們耕種的收成，這時候就沒有對祖靈唸祭詞。這是我門自己的家族煮食東西一起吃，這時候沒有別人。關於殺雞的時候，有一些祭詞要說。

對！就是這樣。一個是 musa maduq，一個是 kmetui masu, mekan hadul 是 mekan raii kiya，是在結婚的呢？還是在做什麼其他的，我們一起去吃 hadul，不能隨便吃 hadul，像在橋下辦的祭典就不是 mekan hadul，。

我時常上教會（天主教），我有時候會去奉獻一些錢，我什麼都會去奉獻，像教堂的神父有什麼事，像是一些東西，我都會去奉獻。教會是有力量的，我們生病的時候，教會會憐憫我們，他們不會說沒有，是很強的。

現在的祭典在以前是不是這樣的情形呢？

以前沒有像這樣的活動，哪裡有這樣子的活動。去狩獵就是去狩獵的，他們會在上面做 daka。（smalu saw daka baraw），然後一起吃，接著是歡樂的跳舞。以前是這樣子，不是像在橋下的祭典，我不知道那個活動裡有什麼意思。可能以前是這樣吧，但是以前的人狩獵回來之後，會喊一聲：呼！kumai ku wax，。這是搯獵物回來之後的動作，不是在另外一個地方蓋房子在那邊做活動，以前的人不是做這種事情。以前的人不會閒著懶惰，做的事情是去打獵的時候去打獵，要不就是去耕種開墾（qempax），以前的人怎麼會像在橋下的活動，那整天就為了這個活動，不必工作了。

那沒有任何意思，穿著 Truku 自己的衣服，然後坐在那裡，又什麼都沒有給

我。這時候 Iyan 自己也在笑接著說了她認為之所以沒有意思的原因：不是嗎！像我這樣的老人，應該要送給我一些禮品嗎，(她的意思是說他參加活動，應該有禮品)上面的單位(指行政體系)有經費給社區辦理活動，不是沒有經費。(niqan bika nuwai thulan) 不是有活動經費的嗎？就應該給老人家禮品吧！大概是鄉公所拿去了，不管老人的感受，很可憐的老人。哈哈，真的一點意義都沒有。我現在都不理他們了，他們再叫我做什麼，我都不理他們。

最近在銅門辦的結婚儀式，就連在學校的工人也都有他們的名字在上面。這是什麼意思，老人都已經快走了，為什麼不送點東西給老人呢？不是都要送東西給老人嗎？可能是我們的鄰長聽到了我说的话，到了隔天，他跑來我家跟我說：「Biyan，這個給你，是活動剩下的沙拉油。」我聽了以後就說：喔，這樣子啊。好，謝謝你。然後直接收下了他送來的東西，我沒有告訴他我不要這些東西。我跟 Buya (她的兒子)說了，鄰長是這樣子的嗎？事前都不到每一家說明活動的時間。像這次的運動會，他就跑來告訴我最近要辦運動會了。你知道運動會是什麼時候嗎？我說我不太清楚，我說的是上一次的典禮活動。運動會是下一次的活動，我告訴他說我知道了。我看著他到每一家去通知，我就告訴他：你現在知道要通知我們了。就算沒有參加運動會競賽的人，也應該發一些獎品給他們。我說你們現在變得很勤快了，我是行動不太方便了，我還是會去參加這個活動。如果我沒有去，我的家人會去代理拿這些獎品。還是以前的村長比較好，有什麼事都會來通知。管理一個村子就應該好好做事，這不是還不懂的事情，參加競選然後當選村長，還說不知道要怎麼做一個村長，那是沒有道理的事。

三、Tabi Wacix 姜義妹

訪談時間：2006.5.16

訪談地點：銅門村

我是從 Branaw（文蘭村重光社區）嫁到榕樹來，我的祖先都來自 Skahing，之後來到銅門。原部落的遷徙是因為在日本時期，為了管理的方便，把 Skahing 全部移到銅門部落和重光部落。

教會的傳入和族群互動

最先到銅門部落的是基督教，之後進入的是真耶穌教會，因前後的教義不同及所傳的福音差異，我們信後來的教會。教友的人數也不少，大概有 30 多人。當地教友對教會幫忙的有我 Yudaw Solong、Yudaw Rawa、Ukax Apai（都已過逝）等為代表。在銅門部落是沒有打戰的（日據時），治安非常良好，只要是犯錯，受到嚴厲的懲罰，有好的表現就表揚。我受過日本教育，校舍在 Skahing 的地方；我讀到小學二年級，當時是民國 35 年，直到我 16 歲才到銅門。

我先生是榕樹（Mekibux），把我從 Branaw 娶回家，結婚的時候是在神社（指銅門神社）辦的儀式，用日本宗教的禮儀完成儀式。日本戰敗後神社也就落寞，經過風災、水患加上人為的破壞，神社只剩地基及幾根柱子到臥在教會後面的農地上。

日本與族人的互動關係，宗教信仰

我的祖先是從 Tapitu（Skhing）的地方，最後到 Meqmegi 及 Branaw（銅門、重光）兩個部落，我們的頭目是 Harong nBowhil（Skahing 部落頭目）。在 Tapitu 住的時候，日本人非常強勢的把我們趕走，我們被趕到別的地方居住，他們用強制的方式讓我們遷出居住的地方，遷到 Meqmegi 和 Branaw（重光），遷來之後頭目在這裡過世了，我們的信仰也跟著改變了，我嫁來榕樹之後就不知道頭目是誰。

祖先獵場以前是在 Gasil Noku 的山區做為狩獵地，之後遷移到 Branaw 還是到祖先的獵場狩獵。

在沒有教會前都是信祖靈－smapuh，以豬為主或是有黥面的人都信仰祖靈，信仰的年代久遠，禁忌多，傳承也不容易，只有信仰的家族才有接觸。祖靈信仰對整個太魯閣族群的影響甚鉅，儀式過程隱密而慎重，每件事都要問祖靈等。直到教會的傳到部落之後，改變太魯閣族人觀點，後人把信仰祖靈的儀式信念漸漸遺棄了。

四、Lokin Abis 伍飛龍

訪談時間：2006.8.17

訪談地點：銅門村榕樹社區

我的祖先是從 Suwasal 遷徙到這裡來的，世代家族一直都住在那裏，起初是在 Suwasan，之後，從那裡 ncurus 分出來到這裡居住。我們經過 Banar 住了一段時間，以前的遷移不是直接遷來平地居住的，這是關於我們 Mkibox 部落早期的事情。住在 Mkibox 是以後的事了，我們的家族從 Suwasal 來到了 Banar，那時候跟著遷徙的人還蠻多的，在這裡一起住。住在 Suwasan 的人都分出來了。我知道當時的一個祖先是 Subin Nawi，以前的房子大概是沒有幾間，大概有到 10 間吧。

我們曾在 Banar 住過，也有的遷到別的地方，後來，我們又一起在這裡居住。大部份我們都是親戚家族。像我的父親，我的母親也是他的母親。像 Subin-Nawi、Tedon-Rungal、姓彭的，一般來說都全是一個家族，沒有親族關係的人是沒有的。以前就是一個 pusu rodan（共同的祖先，根祖先），從那邊開始有了孩子以後開始分開，接著人口多了之後，就有了 msida（分枝）。

以前的習俗是要過了好幾代，才能彼此通婚，一、二代是不行結婚的，要到了五、六代以後，才可以通婚，這是以前族人的 gaya。日本還沒有來的時候，我的祖先就住在 Swasal 部落，那時候已經有些人 ntsulus（分出去了）了。我們在 Swasal 的，我們自己的家族來到了 Banar，也去過 Snsmmuk 的地方，那個部落是在比較高的地方，那個地方有種竹子。那邊都是以前的部落，現在是族人耕種的地方，我們可以從木瓜溪對岸的銅門臺地看得很清楚，山上有開墾的地方就是 Banar，我們的祖先曾經一起住在 Banar 很短的時間。比 Banar 更高的地方是十一林班，也就是 Snsmmuk，那邊也有種竹子，那邊是 Sidon Nawi 以前住的地方。

以前的日本人讓我們選了平坦的地方給我們居住，我們就從山上下來了。我們下來的時候，是分散的，在 dgly 的地方。我們起先住在 qlin be daya（山上狹窄的地方），部落是分散的而不是聚在一起，誰先找到適合的住地，就自己先蓋房子住了下來，直到日本人來了之後，才把我們遷聚到現在住的地方，就算是住

的很分散，駐在所還是部落下方，那是很久以後的事了。遷過來住的時候，房子不是像現在這樣一排一排的，銅門當時也是一樣的，以前是叫 Mkml-Gi，我們這裡就叫做 Mkibox，日本在每一個部落都設有一個頭目，Tomonan 也有一個頭目。

Senin Dancio，就是訓練分隊長，是關於訓練方面的，另外還有 Hoku-Dancio，就是當時的頭人了，在每一個村落裡。頭目制度是從各個散居的人聚成一個村落以後才有的。之後日本警察來了以後，才從村落選出人來當頭目。以前在山上是沒有頭目的。在山上的時候是聽帶領遷居的人，當聚集在山上居住的時候，我們這一群人要以誰的話為主。就像是最勇敢的人，就是以前的 ngalan kari。這種人是可以依靠，他是保護這個部落的人。他必須是勇敢主見的人，像傻傻的是不行的，像我們以前的頭目，Bedan-Sulon，是什麼都不怕的人，不怕日本警察。我們對頭目也很敬畏，頭目對我們說的，我們就馬上照著做。頭目必須是 Kmmlmux 的。必須 Mlmun。這是很早以前的。日本來了以後，他們看這樣的人確實有能力來管理部落，不會讓部落起爭亂，部落裡有事，聽 ngalan kari 的話，就全部落一起行動，不會大家推來推去的。很聽他的，也很怕他的，因為他是全部落最勇敢的人，我們叫做 mremun。

很久很久以前的祖先，可能是從那裡（小島）來的，我自己的父親、祖父是來自山上的。確實的說，他們以前都是 Mtalin 的。可能確實的是從別的地方來的。很久以前是怎麼來的，我是不知道了。我只知道我的父親是從 Swasal 出來後，經過了 Banal。日本來了以後，我們就遷到了平地，就稱這個地方是 Mkiboh。

關於人的來源，我是不知道這些事的。我祖父以前的人可能知道吧！從我的祖父算來，我是第三、四代的，他們以前的人可能知道，我的祖先並沒有說過關於人是怎麼來的事情。

以前在山上，當時 mntalin 以前的人，阿美族、Truku、Trowan，都混在一起，那時候都互相獵首，Truku 之間也互相獵首。像 Sloma 到了山上來，會被 Truku 獵首，連小孩、女人都會被攻擊，取下頭顱。

Truku Trowan 是 Snpais bi。我們是 Truku bi ka ita（真正的太魯閣人）。他們是 Truku Trowan，Sroma 是阿美族的 Sloma，Tuda 跟我們的話不太一樣的，他們拉的比較長，也不是完全一樣的，所以，現在把他們統稱做 Truku 了。只是

話有一些不一樣了，以前也應該是同一部落的人，可能在分散遷居之後，有些語言就自行發展了。

那個叫 Puton Kdax，把它們撞擊以後，會有 qliwaq（星火、火光），qliwaq 掉下來，就會燒起來，那是用水晶石的石頭，兩個石頭撞擊出 qliwaq，拿 padus 引火，Padus 是取自野蕉樹根裡面的樹蕊，這就是 padus，就是以前的火種。padus 就是取自香蕉蕊的東西，把 padus 攤在地上，然後在上面用水晶石撞擊，星火掉落在 Padus 上，只要冒煙，就可用嘴吹出火來。這就是以前的火種。

鹽是到海邊煮海水才有的東西，有一種以前的鍋子，用來燒海邊的水，鍋子上會附著白白的東西，那就是鹽。滿一鍋子的水，用火燒開，水慢慢沒有了，鹽就附在上面。以前的人把這個東西取下來當鹽，這就是以前的鹽。

和阿美族的關係

以前的耕作器具，大部份是用木頭自己製作的。沒有鐵器，以後才開始自己做。鐵是在平地來的，自己會敲打做鐵器。需要大量用火。不是 Kazia。需要的火，以前在山上有很多像 snsruk、serau 質地硬的木頭，用那樣的木頭來燒，燒起來的炭火很強，鐵燒紅以後，他們就敲擊。

山刀的製作，那是以後的事了。每一個族群所做的刀子都不一樣，像這種刀子，只有 Truku 會做，Truku-Truwan 是不會做的。阿美族做的跟我們的不一樣，他們的跟 Swatan（布農之太魯閣族語稱呼）相似，是彎的、長的、他們的是 dgrijin，是長的 dgril，Swatn 的是寬的、扁的，另一頭是圓的。我們磨的是扁的一邊，再往前就比較斜。不像 Truku 的刀子前後都可以磨，是不一樣的。這個是 Truku 自己發展出來的。鐵的來源仍然還是從平地來的。

弓箭：弓是用木頭做的，硬的 Kasinoqi，硬的木頭才能做。以前不是用竹子做的，箭頭、竹子、鐵、用火燠緊槍是用木頭做獵獸用的。

五、Makac Paras 陳仁德

訪談日期：2006.8.12

訪談地點：銅門社區

hadul 就是獵到人頭的歡樂的意思，那是一起出獵的人回到家裡之後，家裡準備好了 hlama 米糕和其他的東西，就跟結婚一樣，大家一起吃，這是 mekan hadul。hadul 是以前的人的 gaya。先是去獵人頭，回來之後再去狩獵。然後是殺豬，就算是家裡沒有豬，也會去買來殺（mangan）。就像是結婚一樣的殺豬，然後一起 merahul 的在那邊吃。接著是一起跳舞，跳舞喝醉之後就回家睡覺。我沒有親眼見到這樣的場面，是我的父親告訴我，以前的人是這樣子的生活。Merahul 就是一起，在人頭放置的棚架旁邊，他們就在那裡殺豬、喝酒、跳舞。就像是在辦理結婚的歡樂活動，這就是 hadul。在一起吃完了以後，就結束了這個祭典活動。

一起吃（共食）是單單一個聚在一起的村落，像 Sinbayan 那裡的話，包括從 Tngngeraw, Daya Rusaw 的，從 Yayun，從 Btunux 的人，都會過來一起吃。這些人也都是親族系統，這裡有一個地位最高的人（thulan），他是 Yabu-Tapas，是以前這幾個部落裡的領袖。

殺豬然後當場分配豬肉，要 mekan hadul 的肉是從所殺的豬肉切下來煮，供大家一起吃。關於對 utux 的祭詞內容是什麼，這個過程我不清楚。這一直都是他們那時候的 gaya，如果出去獵人頭，沒有獵到的時候不會辦這種聚在一起的活動；一旦獵到了人頭回來，他們把這件事看得非常的重大，就好像是娶女人結婚的場面。

這些過去的事情是真實的生活過程，連我的父親都知道這些事，這是一個生活事實。日本人來了之後，這些生活習慣都被禁止了。不過，歡樂的活動還是存在。像是銅門、榕樹、文蘭等三個地方合在一起辦裡歡樂的活動。

hadul 就是去獵人頭，這是族語的意義，結婚的話就是 mekan kikun sejiq，hadul 的 gaya 是跟這個不一樣的。

關於銅門的祖靈祭典活動，是 Emax 所辦的活動，那是現在的人做的祭典。以前的 hadul 必須是獵到人頭帶回來，回來之後也同樣是獵到人頭的那個人去抓豬回來。不是馬上殺豬共食，回到家裡之後喝一些酒，然後去狩獵 (maduq)，這時候獵人頭的人會獵到很多野獸。這是日本還沒有來之前的生活。狩獵回來之後，才開始一起共食歡樂的慶典。場面比結婚的過程還要大。就算是沒有豬，也會抓其他養的動物（雞）來殺，有時候會殺到兩隻，然後大家聚在一起吃。這是以前最大的歡樂的慶典。

去狩獵是一件事，maduq hadul 必須是去獵得人頭回來之後，再去狩獵。這時候是全村 (kana alang) 都去狩獵，這種全村性的狩獵，我聽他們說是獵獲最多的時候。這是歡樂慶典的時候要用到的東西，就好比是現在的拜拜。活動完畢以後就結束了。然後是做一些開墾，或者是個人自己去狩獵，以前的人就是這樣的生活過程。並不是一直去 pegaya（獵人頭）。他們獵人頭的行動結束之後，再去狩獵，這就是 maduq hadul，這個行動是 maduq puyaana，他們不用這一句詞彙說，是用比較好聽的話來說就是 maduq hadul。Hadul 就是關於獵到人頭的事情，puyaana 是 pegaya 的事情。Musa pegaya 和 musa maduq hadul 是不一樣的兩件事情，mekan hadul 是不一樣的，結婚的共食又是另外一種，結婚是好多年……。

Maduq hadul 和 maduq puyaana 是兩件事，musa pegaya 是 musa maduq，musa pegaya 是去獵敵人的頭顱。Maduq hadul 是另外一件事，這裡面是一個過程（體系），maduq hadul 之後就開始在一起共食的活動。家裡的婦女早就已經開始在家裡準備了。Madu puyaana 就是 musa pegaya，是要去獵人頭的意思，就叫做 puyaana，去獵人頭。沒有獵到人頭的時候 (naqix utux)，就不會去；如果獵得人頭，他們回來之後，就會再去狩獵，他們說這是 maduq hadul。去狩獵之後，家裡的婦女早會先準備好獵人回來共食活動 (mekan hadul) 的各種東西，tmikan、helama、rudux（殺雞），到了下午回來之後，大家在一起吃，喝醉了，這時候他們就差不多了。

結婚的共食是另外一種，這兩種是不同的兩件事，而且也不會放在一起辦理。

結婚是娶女人，mekan qikun mangan kuyuh。

去獵敵人的頭顱是以前最大的 gaya，是去獵殺一個人。

Megai bari 這句話沒有聽過（這個詞彙我重複唸了好幾次，他最後是聽到了），這不是什麼祭典，是隨意的給。以前最大的部落共食活動是結婚、hadul、一起共食，去 pegaya 獵人頭回來的共食歡樂，這就是以前的生活，現在已經沒有做這些事，現在已經沒有這樣的 gaya 了。

Mekan hadul 是比結婚還要大的活動（共食、歡樂），結婚的時期不會去狩獵。Hadul 之後的狩獵，最容易獵到山上的獵物，狩獵回來就是殺豬（mangan babui）。這個時間不是很久，是一個晚上（一天一夜）（kingax jiyax、kingal rabi）的時間，這時候的狩獵最豐收。家裡的婦女事先準備好 tmikan helama，她們先準備好，這是以前的人就單純的做這些事，以前的 rudan 就做這些事情。就像現在辦理結婚的儀式活動，比結婚還要盛大（naqih kikun）。他們是會先去狩獵，ukun deha merahul，mekan babui、mekan sinaw、hlama，包括全部的東西，只要是以以前吃的東西都有。然後是跳舞，就像阿美族（sruma）的豐年祭一樣跳舞，不過我們以前的人沒有 hayan、hayan，mangan lbuxan，就是這樣子，不是……。連年老的婦女都會在這裡跳舞。銅門最近做的祭典是不一樣的，這次的祭典是現在的人發明出來的，如果真的要做起來，應該先去 maduq，獵到的山羊和其他的獵物放在祭典的會場，然後是婦女燒火煮東西，有一個頭目，在那邊 merahul，接著是在那邊共食、一起跳舞，這就會跟以前的祭典過程一樣。以前的人獵到兩隻山羊，然後跳舞跳到露出臀部也不會去理會，這就是以前的樣子，以前的衣服穿著只要身體跳動就會看到身體的器官部位，男人胯下的（hudusi）服飾很短，跳舞的時候，都會看到睪丸（mbalung）在晃動。這是在跳舞的時候，以前是這樣子。乳果你們去好好的照著以前這樣做，應該會比較好，像現在的人穿這些就會不好意思，當他們在跳舞的時候，會露出睪丸。女人是穿著 pala，現在沒有穿這種衣服了。就算是 Truku 的衣服，就有 qnerung（掩蔽），以前是沒有。像西部是完全沒有掩蔽下體的東西，隨時會露出來，他們沒有 gaya。這裡是 megaya，會把器官加兩塊布遮蓋。現在要教這些知識的老人已經沒有了，現在不知道還有誰。已經沒有了。以前直到日本人來了之後，還保留 Truku 的舞蹈，像 hadul 就沒有了，

只有村落的歡樂活動還有。純粹是跳舞的活動，那是在神社廣場跳舞歡樂的活動，我不知道那個時候叫做什麼，日本人用這個活動替代 Truku 的 gaya 祭典。真正的 Truku 的 gaya 是 hadul，日本人來了之後，被改成在神社祭拜了。就是到神社拜拜的活動。以前沒有 bari，我沒有聽過這些。我是在小時候，這些祭典（指 hadul）都沒有再舉行了。跳舞的活動還有，是在神社歡樂的跳舞，丟米糕、喝酒，這是在日本時期是跟著日本的神社舉辦，Truku 的祭典就沒有再做了。其實當時是可以做，只是以前的人不再做這些習俗了。以前的日本神社，要到日本的神社參拜，相撲、運動會，還有其他很多種，這些都是日本的習俗（gaya）。他們的習俗也跟我們一樣有的習俗，我們的習俗就只有 maduq hadul 沒有了，就是獵人頭那個部份。我們以前的人是真的獵人頭，現在的這個祭典也是這樣的過程，只是現在我們做的祭典就像是在遊戲（hmerapas）。Hadul 是 Truku 真正的祭典，以前的人只是在一起共食歡樂，其他的都沒有。日本人來了之後，就有神社參拜，在神社跳舞歡樂，國民政府來了之後是阿彌陀佛了。不是嗎？我們自己的就沒有了。

以前的 Truku 和日本人對抗，從 Ribaq（中央山脈山區）開打，那時候還有人在獵取人頭，他們會祭拜，就是 hadul。Mekan hadul 就是拜拜，回到家裡 mekan hadul 然後去祭拜是一種。

另外一種是 mekan kikung，在 Truku 這是不一樣的，tai mangan kuyuh o mangan kuyuh，他們是強把一位來到村子裡的女孩抓起來，關到自己家裡，跟家裡的年輕男子關在一起，看他們會不會互相喜歡。這是以前的習慣，日本人來了之後，住在山上還是有吃這些，喝酒。遷到山下之後，日本人做了神社，就跟著日本人的習慣，這之後是跟著漢人的佛教。現在是阿彌陀佛，什麼都沒有，就是跳舞。在平地只有跳舞，很多地方都是這樣子。像歌舞團的表演、ciqita puyaq，現在就是這樣，（用動作歌舞煽情的動作）有外國和台灣的。現在的時代是不一樣了，時代已經變了。

以前的 Truku 到這裡的神社（註：在銅門村地區，日本時期有一個很大的神社，各的人都會在神社旁邊的軍功碑跳舞。在另一個口述資料有提到這個活動表演，當時包括銅門、榕樹和文蘭地區的 Truku 在這裡舉行舞蹈競賽，也有相撲 mesepun，我的父親曾經是個相撲高手。）跳舞的服裝是穿 Truku 的衣服，這是他

們自己做的服裝。有女孩子的，男孩子的服裝也是一樣。就是在這裡的神社，秀[林鄉各地區的人都會來這裡，那是以前最大的神社。在秀林也有一座神社，在銅門有一座。這是從日本人來的，有一個他們的 bunsan ()，來到這裡，看起來長得很漂亮，不像漢人來這裡騙 Truku，說他們是頭目，這是漢人演的。日本人是從很遠的地方來到這裡，一起歡樂，大約是幾月幾日的時候做一次，大約是一年一次，神社的參拜一年一次。就只有這樣。那時候我還很小，他們從神社階梯上面丟的米糕，讓所有參與祭拜的人去撿，供大家吃。這是在日本的時期的活動。漢人來了之後，就沒有這樣的活動。(提到現在是高興的摸奶……)

以前的 gaya 很多種，我們現在也有各種各樣的舞蹈，然後從電影電視上面給我們看。

以前的日本人會打人，如果是懶惰的人會被打，勤老的人不會。日本人在這裡主要是要我們不要懶惰和不工作，如果在家裡喝酒的不允許，還有漢人他們也很討厭，日本討厭漢人。以前的 Truku 不會跟漢人做朋友，他們很討厭漢人，因為漢人欺壓 Truku，Truku 的能力沒有到那裡，現在都是漢人的了。在上位的都是漢人，也有少數的外省人(大陸人)。

去獵人頭 pegaya 是西部的人來攻擊我們這裡的地方，像我們在 kbayan 的部落，當時叫做 alang klwaun，他們很怕這個村落的人，因為都是很強悍(meremun)和專門獵頭的人。他們也不會隨便去攻擊，以前的習慣就是除非先去惹到他們。惹到了他們，他們會回擊反應。以前是如此，如果去惹到 Truku，他們也不是死掉的人會沒有反應(neudus 活著的人)。

Mekan hadul 就只有這樣，結婚的 mekan kikun 是另外一種。Mekan hadul 是去獵敵人的頭顱，以前的 gaya 只有這個。研究以前的祭典，現在做這些祭典是很好的一件事。現在做的跟以前是不一樣的，房子是房子，但是比較小，有一個專門供做跳舞的地方，房子比較小。不像現在的這麼大，這是現在做的樣子，以前是很小的，不大。做起來是對的，但是做的東西不太對，以前是在村子裡面本來就這樣的場所，不是另外在別的地方做這些場所來跳舞。都是自己的村子裡做的，像在榕樹的活動，他們就會在自己的村子裡面做這些活動。沒有去抓一隻豬來做的，我看到村長在抓一隻豬，這是沒有的情形。以前的 gaya 是這樣：去獵到人頭

回來之後，他們把頭顱放在棚架上祭拜。餵食人頭是用米飯、豬肉、青菜，放在人頭前面，餵食給他，唸祭詞，那是在後面的地方。在前面是他們吃 hadul 的地方，餵食人頭是比較老的人去餵食。這個祭典是可以做起來，只是政府……。

像漢人他們自己做的，用布袋戲和歌仔戲來表演他們的文化。像我們就沒有，如果有像他們的農曆在算這些來做。過去的生活是真實存在過的生活，只是現在這些沒有在做了，有的人拿刀，有的人拿弓箭，但沒有實際的生活，就像電影在演戲一樣。以前的人……掙了人頭回家，這麼大的人，他的身體不知道有多大。有些人頭長的很大，差不多是像漢人的長得很長的，走在路上的那兩個人的高度（指黑白無常）。那可能是最早的鬼神，屬於阿美族在土地上的鬼神頭目，那是在北埔一帶的人，他們也有他們的鬼神。

六、Pusing Rakaw 鍾定邦

訪談日期：2006.8.16

訪談地點：銅門社區

（一）部落遷徙與生存戰鬥

（1）Skahing 與 Mskahing（沙卡亨部落的原居與遷徙）

Skahing，族語的意思是「山脈鞍部的中央」。它是一個部落，部落的舊址在立霧溪畔，也就是中部橫貫公路碧綠神木下方的對岸。百年前的我們的祖先就居住在這裡，那個時候山居生活很平順、很自在的過了一段時間。

後來，子孫越來越多了。為了土地、獵區的問題，部落裡常起衝突，形成生活上的壓力。這時候，部落裡的善獵者 Lusi-Rakaw，經常帶著狩獵的隊伍，越過高大險峻的山脈到達木瓜溪一帶來打獵。發覺這裡的土地寬闊，加上野獸眾多，所以，他的子孫也經常來這裡打獵。

經過了幾年，Lusi 年老死去，他的後代家族聚在一起商議，由 Lusi-Usi 的公子 Watan-Lusi 來領導這個部落。Watan 就指示族人遷移到木瓜溪，這一個決定

也得到族人普遍的認同，並舉族搬遷。但是，Watan 的大哥 Ulai-Lusi 因為年紀大了，已經走不動了，他自願留在原居地，終生守著祖先的土地，他的幾位女兒也願意留在沙卡亨，陪著父親一起生活。族人遷徙到木瓜溪以後，選擇了住居的地方，建立了新的部落。這個部落不再以其地形地物命名，而是援用了原居住地的名稱，就稱它為 Mskahing。

（2）Mskahing 與 Btulan（木瓜溪上游的各部落）

Mskahing 社位於木瓜溪上游，週圍都是高山。這種態勢，構成了很好的天然的防禦屏障。這個地方的水流充沛，土地比較廣闊，比原居地的耕地能容納更多的人來這裡耕作。在這裡，除了西面的族群來打獵或探路的時候，造成侵擾之外，生活可以說是很平順安定的。

在這一段時期裡，佔居立霧溪上游太魯閣族群的其他部落，也紛紛翻山爬越溪谷叢林，遷徙來到木瓜溪上游流域一帶，建立新的部落。其中，包括了 Mehiyang、Btulan、Bsawan 等部落。以 Btulan（在現在木瓜溪上游龍澗發電廠上方斜坡地）所建的部落最大，人口也最多。

（3）日本殖民與理蕃政策

西元一八九五年，日本殖民臺灣開始的年代。對於臺灣島上山中的資源，覬覦已久的日本人，在他派出了多位人類、語言學家，研究過山裡強悍的族群之後。終於在西元一九一四年的時候，宣布「理蕃政策」，把他們全部的軍、政力量，集中到了住居在中央山脈以北的族群。日本政府嚴格管制各種物品的交易，尤其是槍枝及火藥。這些山區的生活必需品控管之後，自然影響到了木瓜溪及立霧溪一帶生活的族群。這一個訊息也很快的傳遍了各山區部落。這時候，Skahing 的領導者是 Sibal-Watan。他召集了社內族人來商議要怎麼因應目前的局面。經過了這一次討論，族人並沒有獲得結論，但對日本人已存在不滿和與日人對抗的氣息。

日本方面，日軍請了 Ciwang-Iwal 到山區的各部落做事先的溝通與宣傳。說明日本軍人像螞蟻一樣多，武器比我們好，希望與日本軍隊和平相處。否則，一旦發動武力，會造成雙方的傷亡及族人的痛苦；另一方面，日本政府又邀請族群中具有影響力者，到臺北參觀日軍儀隊，以展示日本軍隊強大的軍事武力。等到

參觀回來之後，包括 Sibal-Watan 在內的族人，都已感受到日軍武器的精良，如果跟日軍對抗，確實很難得到勝算。

沒有多久，日本軍隊從南投霧社一線往濁水溪上游挺進，攻擊賽德克族群。機關槍和大砲的聲響，在隔山的 Skahing 社聽的清清楚楚，導致整部落惶恐與不安。這個時候，西面的部落已經都被日軍砲擊征服了。日軍繼續兵分兩路，攻擊東面的賽德克族群。一方面從濁水溪上游往立霧溪上游各部落進擊；一方面利用降服的族人帶路，由西面向東面的木瓜溪各部落出發。木瓜溪上游的第一個部落，就是 Skahing 社。

(4) Skahing 戰役與生存戰鬥

日軍的先頭部隊直達 Skahing 社的西方 Rosaw 的小臺地上集結，並豎上了「太陽旗」。事實上，日軍位居高處，已經佔了優勢的地位。日軍內部有一位精通族群語言的「木道谷」先生，告訴 SIVAL：請族人不要開槍，有事可以過來商量。Sibal 協同 Harung 一起，用 pala 掛在竹子下，插在日軍旗旁，以示和平相處。

另一支日軍部隊則從立霧溪上游的 Tpuqu 社進攻，當時該社的頭目 Umin-Ulai 協同族人奮勇抵抗，但終究擋不住日軍的機槍大砲。日軍隨即燒殺部落房舍、族人。有些族人從立霧溪逃了出來，跑到木瓜溪上游部落，並把被日軍攻擊的訊息傳了過來。如此一來，激起了木瓜溪各社族人的憤慨，雖經 Sibal-Watan 的安撫疏通，仍無法避免 Kmhiyang 社的族人，砍殺兩位日本兵，並予馘首祭拜祖靈的事件。這一個事件讓日軍有了藉口，認為 Sibal 違背信諾，於是發動軍事攻擊。

「Skahing 戰役」就在這個時候，揭開了腥風慘烈的序幕。

(二) 為部落生存戰鬥的 Sibal-Watan

西元一八九五年，日本對於臺灣島的山中資源覬覦已久，在派出了多位人類、語言學家，研究過山裡強悍的族群之後，終於在西元一九一四年宣布「理蕃政策」，集中軍、政力量，集中到住居在中央山脈以北的族群。日本政府以嚴格管制各種物品的交易，尤其是槍枝及火藥。這些山區的生活必需品控管之後，自然影響到了木瓜溪及立霧溪一帶生活的族群。這一個訊息也很快的傳遍了各山區部落。這

時候，Skahing 的領導者是 Sibal-Watan。他召集了社內族人來商議要怎麼因應目前的局面。經過了這一次討論，族人並沒有獲得結論，但對日本人已存在不滿和與日人對抗的氣息。

日本方面，日軍請了 Ciwang-Iwal 到山區的各部落做事先的溝通與宣傳。說明日本軍人像螞蟻一樣多，武器比我們好，希望與日本軍隊和平相處。否則，一旦發動武力，會造成雙方的傷亡及族人的痛苦；另一方面，日本政府又邀請族群中具有影響力者，到臺北參觀日軍儀隊，以展示日本軍隊強大的軍事武力。等到參觀回來之後，包括 Sibal-Watan 在內的族人，都已感受到日軍武器的精良，如果跟日軍對抗，確實很難得到勝算。

沒有多久，日本軍隊從南投霧社一線往濁水溪上游挺進，攻擊賽德克族群。機關槍和大砲的聲響，在隔山的 Skahing 社聽的清清楚楚，導致整部落惶恐與不安。這個時候，西面的部落已經都被日軍砲擊征服了。日軍繼續兵分兩路，攻擊東面的賽德克族群。一方面從濁水溪上游往立霧溪上游各部落進擊；一方面利用降服的族人帶路，由西面向東面的木瓜溪各部落出發。木瓜溪上游的第一個部落，就是 Skahing 社。

日軍的先頭部隊直達 Skahing 社的西方 Rosaw 的小臺地上集結，並豎上了「太陽旗」。事實上，日軍位居高處，已經佔了優勢的地位。日軍內部有一位精通族群語言的「木道谷」先生，告訴 SIVAL：請族人不要開槍，有事可以過來商量。Sibal 協同 Harung 一起，用 pala 掛在竹子下，插在日軍旗旁，以示和平相處。

另一支日軍部隊則從立霧溪上游的 Tpuqu 社進攻，當時該社的頭目 Umin-Ulai 協同族人奮勇抵抗，但終究擋不住日軍的機槍大砲。日軍隨即燒殺部落房舍、族人。有些族人從立霧溪逃了出來，跑到木瓜溪上游部落，並把被日軍攻擊的訊息傳了過來。如此一來，激起了木瓜溪各社族人的憤慨，雖經 Sibal-Watan 的安撫疏通，仍無法避免 Kmhiyang 社的族人，砍殺兩位日本兵，並予馘首祭拜祖靈的事件。這一個事件讓日軍有了藉口，認為 Sibal 違背信諾，於是發動軍事攻擊。

「Skahing 戰役」就在這個時候，揭開了腥風慘烈的序幕。

七、Hayu Yudaw（砂卡噹教會牧師）

訪談日期：2003.5.12//2006.3.25

訪談地點：玉山神學院宿舍//富世村同禮部落（砂卡噹教會）

出草祭、牧師與祭司的轉移

我們以前構思演出的是出草祭，那是在布洛灣的時候，因為當時沒有人當祭司，所以我就充當祭司。我那個時候是打木琴，那是最早以前的演出。那時候才開始把木琴弄出來，那時候還沒有人知道我們有這個樂器。我叫老人去做。

在這裡的（指萬榮祭典），其實那個時候是很亂，我有點使用了一些泰雅族的東西。因為我們 Truku 建設協會查不到 Truku 的資料，我們協會的人也不知道怎麼做。像是一些進行的方式，怎麼丟等動作。我那個時候是用竹枝（qaraw）來做，上面綁祭品（qnselan），這是跟泰雅族學的方式。他們是用這種方式，我們應該也有自己的方式，我不太清楚。（談到有關人頭的裝置籃，在文獻裡面和木屋裡面的東西）

對於儀式進行的方法，因為我是牧師，所以我並不使用祖靈。這一點是我認為祭典裡面最重要的核心，就是把祂昇華了。有人看的是認為不太像了，當然是不會像，因為我們不是對著祂（指祖靈），他們認為牧師怎麼可以對著鬼神講話呢？我當然是對著我的上帝講話了，我把這個部份做了轉移。轉移就是在祭詞內容，對話所面對的對象做了轉移。

編織的造物者概念

我的內容大致上是這樣：utux, utux rudan, utux nami rudan.，我的意思是說不是主的靈。utux rudan nami sbiyaw, utux kana rudan nami. 這裡是不一樣的，utux rudan 是我們祖先的神，不是祖先的靈，靈是人死後的靈。我是把這個部分加以昇華了。再一句是 kana utux tminun. 我們這裡很少人使用這一句，但在西部是用 tminun。可以看一本書，就是《祖靈與天主》，這一本書講到神學的問題，提到 utux tminun、utux baraw、utux naqix。在這一本書裡面都有討論到，utux tminun 這個觀點是很重要的。

utux tminun 指的是編織的神，也就是說造物的神，我認為這個觀點涵蓋層面很大，這個觀點很重要，就像印地安人的造物者觀念。他們也認為是 utux tminun，也就是具有造物者觀念。雖然他們是當地傳統信仰，他們一樣具有造物者的信仰概念。他們沒有說上帝，我們的神學概念裡面是上帝、耶和華，或者是亞衛兩種稱法。他們沒有這個神學概念，他們擁有一個概念，就是造物者。也就是不管造物者用那一種名稱，這都是一樣了。所以，他們的想法和聖經是相通的，只是名稱不相同。我是用這樣的概念，去跟上帝說話。

我說一年有這麼一次機會也不錯，我用這個概念去說：「utux kana smalu karac, utux tminun, utux kana utux rudan nami, gisu nami berax su hini sayan」然後我接著說：「brahun subalai, wada su dmayaw balai ka kingax hngkawas, wada su muwai lala bi uqun, manu sayan da o, miyah nami qndahu sun quri sunan. ni uqi ka bnniqan su ni.」就因為有了這樣的概念，獻祭的概念，我是用獻祭的概念去進行，kika pusu balai（這一點是最原始的構想）。這是最重點的地方。

Truku 基督教層面的批判與概念衍伸

這是最根本的概念，也是最重要的想法。雖然我受到很多人的批評，這都沒有關係，我不能失去我的本份。我是一個牧者，我不能再回到原來，我現在是從旁邊跳躍一下、改變一下，來支持…。

在這裡我補充的說：也就是你事實上已經找到了兩者的連接點。Hayu 接著說：對！就是這個連接點，這個接點就是 tminun（編織）衍伸為造物者的概念，這就是祭典意義轉化部份的重要概念。我用 tminun 把它們連接了。當然，其他的可能會跟巫、鬼的祭司會有衝突，這跟教會的信仰會有衝突。這個部份我不太清楚，不知道是怎麼樣的概念。

因為在我們的想法裡面，smapuhu（巫醫）有好的，也有不好的，這個方面我不太有研究，有些是非常好的。我在田野所訪談採集的資料，說（巫醫）是騙人的，供祭的東西都給他們吃了。所以有些人很反感，在觀念裡頭認為 smapuh 是不好的。我想 smapuh 的原意上應該是不錯的。（我說 smapuh 裡面的醫療性祭和祭典獻祭的概念是一樣的，主要是在誨罪，族語的 pdaan，滑過讓罪洗清。）兩者的

概念在這裡是相通的。Wada mapa ruci na da o 把罪或過錯滑走或滑過，藉由豬體 pdaan（滑過、載走）不淨的罪過。就是將罪過改嫁，因為我花了很多的精神（勤勞）買那一隻豬，所以後來的老人說的 tayai kerai wa（好昂貴），意思就是要花很多精神、勞力才能買到。用自己的勞力買來的，有些人認為買來供祭的豬是被祭司拿去吃了，所以他們會對祭司厭惡。有些人是如此的想法，但是族人的牲祭儀式過程，必需要經過這一段。以前還沒有神學觀念的時候，並沒有第二個門道。可能也有一些是好的。（其實所謂的被祭司吃了的想法是現在的概念，以前是對祭司非常尊重。）現在的想法已經有了改變。

Truku 真正的祭典和 mekan hadul

所以我現在在想，經過我的觀察，我們真正的祭典是出草祭。所有我們獵獲或種植的食物，都會跟出草祭有關連。我們現在因為是認為出草是不道德的事情，好像是…所以我們現在會厭惡出草祭。就是 hadul，主要是這個概念。我目前在這個方面的研究並不是很明顯，我目前的想法認為的，應該是以這個祭典為主。應該不是祖靈祭，我們 Truku 應該是出草祭。剛開始建構祭典的時候，我們也是為了定祭典的名稱，尋找相關的資料。很早以前就是祖靈祭，後來是收穫祭的名稱，田牧師引用日本文獻上載明的 megay bari 的名稱，做為祖靈祭典的名稱。

Truku 的族群正名概念

我的論文裡面是用 Sejiq Truku 來指涉住在東部的 Truku。所謂 Truku 人在近日的研究者也是這樣子稱呼住在花蓮的 Truku，在 Sejiq 和 Truku 之間也比較能夠平衡。（我在這裡說明了我對族群名稱的個人觀點）

Hayu 這時候提出自己的觀點認為：在我的音樂採集研究裡面，不是只有 Truku 的東西，也有和 Tuda 混合通婚的，所以到了現在 Truku、Tuda、Sejiq 這幾個部份已經不可分了。如果現在再去分的話，除非 Tuda 也願意贊成 Truku 這個名稱，這樣就不會有什麼問題。但是現在 Tuda 也有聲音，這個部份怎麼辦呢？我這些（Sejiq）採集的作品怎麼分散呢？泰雅族的部份可以做區分，但是東部這裡的呢？我的音樂都是混合了各支群，當然還是可以去分類。但是，有些混在一起的，很難再去分類了。像這些，我們可以說這是純粹的 Truku 嗎？（所以我在註解裡

面會加註，我調查的部落一個是萬榮村，一個是富世村，這裡面也有 Tuda，也有 Tqdaya。我的註裡面會寫明所謂 Sejiq Truku 就是指涵蓋 Tuda、Pribaw。這個概念是從金清山的說法來的，他說他們所講的 Truku 涵蓋了 Tuda、Pribaw。他也說到他們找過像韋靈生等 Tuda 的人，他們也願意接受這樣的名稱。但是，我是這樣去想，會接受的只能說是一部份的人，有一部份人是不接受。）像張牧師、顏牧師這些人是不贊成的。

比如說西藏有他們自己的族名，而西藏這個名稱是從漢族的角度去稱呼的名稱。也就是以漢人的觀點去命名其他族群名稱，我們現在也是以這樣的角度，以 Truku 的命名去稱呼其他的兩個部族名稱。這樣下去也不可能是以我們為主，這裡面 Tuda 也有他自己的腔調，Tqdaya 也有和我們不同的語調，有比較多的不同。當然這樣的差異性，並不像我們跟泰雅族的差異那麼大，那是差異的更遠了。所以我認為現在去做任何的強辯是沒有用，只能好好的去做研究之後。強辯是沒有用的，我自己是這樣認為。至於他們呢（指 Tuda、Tqdaya）？他們不是沒有聲音，他們自己自生自滅，我覺得這和我們現在沒有什麼意義。你的看法呢？

所以這個名稱經過很多的歷史過程，因為我們這裡主要是以 Truku 為主，習慣上的稱呼自己是 Truku。他們以前在 Truku 中會開會以前，他們（Tuda、Tqdaya）有意見，他們很早就有意見了。因為他們人數少，比較弱。那個時候是 Wada bukusi 在場出席會議，我告訴 Wada，就因為你們造成的，從以前如果使用 Sejiq 就很好。按照他們的概念是很相近的，他們是互相尊重的，他們是以 Sejiq 為族名。不像我們 Truku，Truku 他們會罵人，Tuda 會說為什麼只有 Truku 沒有 Tuda。因為我們秀林這裡和 Tuda 離的很遠，這裡的 Tuda 會跟著 Truku 的族名。像 Tqdaya 在這裡的人數更少，又住在山上（明利上）。所以我們問你是 Truku 嗎？他們會說 ana Truku uri dawa。但是以後像知識份子，不可能去做分裂。因為這是思考性的問題，所以我越是知識份子，越應該好好的去談這件事。所以我現在決定按照我的看法就是，我還是要用 Sejiq 這個名稱，至少不會是泰雅族，不會像廖守臣的書都是泰雅族。他的概念裡面都是泰雅族，都是在寫泰雅族。把泰雅族下的各支合在一起做討論。

（Sejiq 用漢字去寫就是賽德克，到目前應該還是用這三個字。）曾經我是

用瑟基克，那是我第一個寫的東西。德魯固代以 Truku。(這是金牧師的定名，不過現在他認為兩者都可以使用，為了鄉的名稱，統一使用 Truku 的名稱。)鄉名的部份是沒有問題，但牽涉到整體的時候就要去考慮。(變成一個族稱的時候會有問題)所以我們應該要往後退一點，平常自稱是 Truku，但稱人的時候，Sejiq 的涵蓋面比較大，既不是用 Tuda，也不是用 Tqdaya。他們願意用的、比較遠的名稱，或者就叫做 Truwan。我認為用 Truwan、Sejiq 兩種名稱都可以。沒有關係，Bunun 也是人的意思，這是他們最反感的一點。也不知道為什麼，Sejiq 是他們最反感的稱呼。(這是金牧師的說法，說 Sejiq 是罵人不是人)這個概念不對，以前的概念是說 Sejiq ima wada gani，這裡就可以包括了 Tuda 或是什麼，涵蓋面比較大。如果只是用 Truku，含量不大。因為他們也會說，他們住的都差不多。不可能會說他們是 Truku，如果自稱是 Truku 是可以。他們說的也沒有錯，就是已經離開那麼遠了，但是我們還是要回來，回過來看我們的族群，要把他們放到哪一個位置去。如果自己成立為一個 Truku 族，Tuda 這些難道還要成立一個 Tuda 嗎？再成立一個 Tqdaya 嗎？不是嗎？不可能成立這樣子，變成很多的族。

像我們現在有一些新的名詞，沒有用過的達悟。用達悟為什麼沒有問題，新的名詞沒有用過。用達悟都可以，為什麼他們可以很一致。我希望我們的作品裡面要注意到這一點，像我的觀念到現在還是 Sejiq。我的資料裡面也是用 Sejiq，如果是分開，就會有 Truku 的音樂、有 Tuda 的音樂，只能這樣子做區分了。像現在對於東部的研究都是以 Sejiq 為研究對象了，都是把他們混合在一起做研究了。血統上的混合，所以用 Sejiq 是比較符合。如今就像是在做意氣之爭，他們的理論觀點是第一人稱的自主性，但是第一人稱成為族名的時候會有問題。就像我剛剛講的，他們稱 Tuda 是從我們的稱呼來的。是照我們的意義來的，Tqdaya 也是這樣來的。所以他們從這個角度來說，因為是從 Truku 的話來取名的，他們從這個觀點來立族稱的意義。他們把他們稱做 Sejiq Truku Tqdaya。這些都是現在建構的，我還是第一次聽到這樣的名稱。哪裡有 Truku Tqdaya、Truku Tuda，把 Tuda 的人全部散掉了。這些都是違反了歷史過程，我想這個部份要還原到歷史，把思考想遠一點，對於我們的子孫會造成什麼影響。

八、Sabaq Siyal

訪問地點：Mekibuh（銅門村榕樹社區）

訪談主題：Truku Truwan. Fuci Busai.

以前的人食用的鹽巴是在海邊煮的，那是一種在山上吃的粗鹽。他們交易的對象是叫做 skjiyung 的人，不是 Truku。現在是中華民國，更早以前的年代的人，他們稱這些人是 qlmukan paru。不是 qlmukan，是外省的人，最早期的外省人，到海邊的新城一帶。他們是來買賣槍枝（rewahan puniq），那個時候的 Truku 喜歡馘首（megegaliq），互相用槍攻擊對方。日本人來了以後先等他們的槍彈用完，然後對他們進行整理（征服統治）。那個時候 skjiyung 曾經說過：我們走了之後還會再來，我們的下一代的孩子會再來這裡。這是我的父親講的，他那個老人 Siyal-Sabi 不會騙人的啦！還有 Sidu-Sabi，你知道了嗎？Ribih 不知道這些嗎？（她指的是他的表姊，就是我的外婆）我說外婆比較不會告訴我這些事。Sabaq 接著說：「什麼都不動（懂）呢，那個。」

以前他們是住在 Tabito（天祥山區一帶），日本來了之後，他們收藏了家裡的槍枝，以前的人不就是什麼都要獵人頭的嗎？就連來到這裡管理他們的日本警察的人頭，也都要被他們獵取，這是非常不好的行為。這就是日本人來了之後，要等一段時間的槍彈用完之後，這些槍彈是在以前的大村落的新城，叫做 skjiyung 的人，他們跟他買的槍彈。

九、Ruty Yudaw 洛帝·尤道

（秀林鄉可樂文化傳承協進會理事長//現任秀林鄉公所秘書）

訪談時間：2002/05/01//2006.6.20

訪談地點：可樂文史工作室（可樂文化傳承協進會辦公室）

訪談協會成立宗旨、部落族人與週邊機構的互動關係

協會成立的目的是在文化傳承、凝聚社區活動，從傳統文化的推動開始，祖靈祭幾乎包括全可樂社區全部的人的參與。是凝聚部落共識，聚會最好的方法。因為祖靈祭很久沒有辦過，協會辦祖靈祭的用意就在這裡，因為沒有重來辦過祖靈祭，希望能把辦理祖靈祭的方式，由我這個地方開始，重新凝聚部落。用最實際的方式做呈現，所以，就在社區辦祖靈祭。在這裡的協會角色，最重要的是做一個主導、籌畫跟發起最重要的角色。至於怎麼樣去凝聚部落，那是在協會中的一個重要的宗旨：文化傳承。我們當初的設計就是在社區裡前後開了三次以上的說明會，讓社區都能瞭解、認識協會在幹什麼？開了三次說明會之後，得到了部落的認同，也就是文化傳承必須由我們自己、部落開始來做。開了三次說明會之後，我們不斷的交換意見，每一個鄰的具有代表性的人一起來推動。這是當時的狀況。

村長的角色，是協會中的理事，也是協會的幹部。我們協會主導社區的祭典活動，經費上面由村長來協助募款。祖靈祭的名稱和部落名稱，是經過社區各教會（真耶穌教會）的不贊同，認為祖靈是 utux（魔），所以不能拜。其他工作室的互動，配合參演展示、文物、傳統手工藝，亞泥等單位則是以贊助的方式，請村長等人來協助籌募經費。原民會則是依計畫補助。

可樂協會會費的繳納，活動中的支用，有些會員認為繳的費用一直都在，還沒有用，一年的會費，運用情形是沒有問題。

說明會是以發通知、和歌舞聚會的方式來進行討論。前後經過三次的說明。

現在的發展是朝擴大的方向發展，剛開始就已經有了架構，現在是人員充實，慢慢的架構在進行中。

辦理的目的是在於怎麼樣來傳承文化的這樣的想法進行的活動，個人的影響

力量，我自己完全是站在推動的立場，整個構思是我自己的一些想法。我自己認為是我們自己的文化要怎麼來傳承，就是實際的來做做看，根據研究的結果來做，這裡也有一份對文化的熱愛。怎麼樣做傳承，怎麼樣做發揚，是有這樣的想法。像彩虹會徽的設計，是小時候聽過老人的故事才有的想法。就是在腦袋一些想法，去實際的推動。以前老人家說過的話，有一些影響，Masaw 的文化研究也是一個重要的因素，他又是可樂社區的人，這些都形成我自己的一些想法，我希望能藉由此來實際的做。

長老教會要以 Truku 做為族名，而反對 Seejiq 名稱的理由是認為：「以 Seejiq 來代表我們是人，為什麼要用人的名稱，難道我們是動物嗎？」這個解釋也不對呀。剛開始的分類就是以人的名稱做分類的，對於前人的著作我們還是要尊重的。

我們辦理的祖靈祭是在民國八十八年二月辦理的那一場，那是可樂的祖靈祭。八十九年是鄉的祖靈祭，九十年是富世村祖靈祭。辦理的原則是以村為單位，每年辦理一次。這個原則是協會創立的時候，大家講好的要依照這個原則辦理，如果村不辦的時候，就由可樂社區來舉辦，承辦單位是可樂文化傳承協進會。富世村是要看有沒有補助經費，像我們協進會是由村長發起的。像這次是要看新任村長要不要辦理村的祖靈祭。如果不辦的時候，就由協會來辦理，以可樂社區為主的祖靈祭。我們開會召集各鄰鄰長和村長，就只有四個鄰而已。當初我們的決議講好的是：不管有沒有經費，我們都要每年辦理一次祭典。以前富世村是等著鄉公所的經費，鄉公所補助多少多少。我們協進會則是自己辦理，來爭取經費。八十八年那一次是原有的理監事會議決議過：每年辦理一次，理監事還沒有推翻這個決議之前，我們協會還是要每年辦理一次。我們一方面是尊重村長的職權，如果村長不辦，可樂社區還是要辦。所以這裡就不需要什麼發起人，這是在理事會議的時候決議通過這樣做。我們要做的時候，看這個村長要不要辦，不辦的話，可樂協進會就以可樂社區為主。如果上面的要參與，是要加入或是配合，則是另行開會再做決定。原則上可樂社區原本就有召集人和頭目。可樂是文化集中點。以我們為文化推廣點，再推廣到上富世。上富世並不樂意參加，不知道是什麼道理。

在觀念和理念上不一樣，協進會的做法，要讓上富世瞭解，我們的宗旨是要

讓大家一起來推動文化傳承。青年組壯年組。傳承各項競賽的分組，都包含了傳統的東西在裡面。王子公主在過去的傳統並沒有，當時的構想是：這是一個青年的項目，藉由競賽來選拔優秀的青年和青少年，一方面是讓他們有一項才藝的表演和競賽，讓他們成為 Truku 的楷模，一方面是他參加了競賽之後，其中的母語競賽也是要讓他們對本身文化的瞭解認同慢慢的產生協助，競爭，傳承的工作包含了各年靈階層，所以會辦理這一項競賽，這是我們的主要目的。

競賽項目中的傳統知識：母語；才藝表演；機智問答；儀表；Truku。抓山豬則不包含項目之中。抓山豬是狩獵的延申，殺豬經驗，知道狩獵，日常生活中的知識傳承。如何抓豬，重在傳承。抓雞也是如此文化傳承，不致於怕或不會，跟我們的文化有直接的關係。都跟過去文化生活相關的。

廖守臣的祭典角色是田野調查和實際做法記錄，做為儀式的根據。儘量讓他來指導，他又是可樂部落的人當時的祭典演出經過他的指導，把理論和調查做了一次實踐，當時的儀式也都有參與和指導，都需要經過他的指導。

十、Imy 胡清香

(Truku 族語振興與傳統織布傳承協會理事長)

訪談時間：2002/05/08//2006.3.25

訪談地點：富世村上富世之胡清香住宅（即協會辦公室）

Truku 族的祖靈祭儀

祭典開始時候，先進行 tnsamac 獵野獸的活動，我就教他們去追趕、打獵，山豬獵回來之後，搯回來宰殺切割。宰殺之後，切割分肉之前，一定要先 mangan cix qnselan (祭祖靈的祭品，在豬身右邊的每一部位，用手指或小刀割取少許，分包於 nabaw 芋葉)。以前沒有那麼麻煩，我們可以問一些老人，Hayung (莊春榮) 做的是過程是錯誤的。民國八十九年鄉運的時候，在富世村辦的祖靈祭是不對的。做了大石頭，然後在大石前面祭拜的過程，這是現在的老人最反對的。我們 Truku 沒有這樣，以前的人就只是宰殺山豬、切割分肉，取下一點尾巴、肝、鼻子等，然後埋在泥土下，表示給祖先吃了。有些是直接塗擦在房子的牆柱 (qnabil qnnadan)，就只有這樣，它的意思就是這樣，接著是喝酒、melax (開了)，然後 siyusan 讓過去的人給他喝，Truku 的祭祀就只是這樣，沒有大場面，像平地人這樣做祭拜的，我們沒有這一段過程。

不知道 Hayung 從哪裡學來的，這種設計在我們 Truku 的老人都很反對。我們 Truku 沒有這樣完全去 smapuh 的儀式，殺豬的時候，就只有刮取尾巴、鼻子、豬肝等這些東西，以前的人就是喜歡這些，哪裡是他們喜歡的，才用這些東西祭給他們吃，一點點就好，用葉子包起來。

我小時候有看過族人祭拜的情形，祭品包起來不是拿到墳地去，就是在住家外面埋起來，然後說：「這個在這裡給你吃。」就只是說這些，這就是我們的祖靈祭。那是我個人家庭的祖先做這個儀式，以前的部落沒有聚在一起的。Smapuh 在以前是有的，團體性的部落是在日本進來之後，才有的。Truku 沒有像 Bunun、阿美族那樣有大家族在一起的狀況。以前的部落是在山區，有一間、兩間，日本來了之後才有團體的住在一起。

以前有重要的事都是相互呼叫的方式，大家來了之後包祭品給祖先，就像是這樣，沒有像 smapuh 的方式，所以老人都很反對。(牧師)沒有佛像，那是平地才有的。Truku 是沒有的，在萬榮的是完全錯誤的。這個錯誤是從萬榮開始的，Hayung 設計的不對。陳信傳老師曾經寫了一本書，反對這個祖靈祭，主要是反對祖靈祭，現在為什麼要回到以前，現在哪裡還有在祖靈前面祭拜的呢？我們只是心存尊敬而已，我們現在為什麼還要做這個祭典，smapuh 必需要宰殺切割。

bary 是指 utux (鬼魂)，是指靈、祖靈。我自己曾經看過，以前沒有這樣的石頭，以前不是這樣，有一個動作「以嘴含酒，然後向前吐噴」這是指「給祖靈喝」的意思。吃的祭品是用葉子包起來。這是我小時候看過的動作，就只有這些動作，smapuh 是另外有一些對祖靈說的和一些動作。用 daran 是確定哪一位祖靈致病的。像我在水源做的，用 bary 給祖靈，很簡單的儀式。沒有像 tykung 的過程，田信德牧師也很生氣，認為不是這樣，以前哪裡是這樣的。田信德是專門在研究的人，就像他們在研究 Truku 的文化歷史是一樣的。

Mekan hadul 是指喜宴的，大家聚在一起吃東西。是結婚以外的喜宴。是讓大家歡樂的。獵到山豬或山中的東西，大家一起來吃。Mekan pntreyan：是在結婚的時候聚在一起吃，就是結婚喜宴。

祖靈祭現在的意義是什麼？作用？是在說明這些儀式，要讓現在的人了解、認識祖靈祭典。不是要去祭拜祖靈，主要是告訴我們以前的人樣做的。但是現在做的有錯誤，以前沒有什麼集團的祭拜。以前家裡養的豬不是隨便殺的，三年才殺一次。山上的豬到山上打獵就會有，殺豬是要三年以後，要結婚才要殺。一直養到長出了獠牙才能殺，以前是這樣的。所以，殺豬必需是有重要的事才要殺的：像是結婚、生孩子等。殺豬是家族的人來吃，以前的住家頂多是三間、五間，沒有多的，有事就互相喊，以前的生活就是這樣。我就不知道現在這樣做，都亂掉了，讓後代都搞錯了。

太魯閣族傳統樂舞的口述

以前我們曾經舉辦一個 Truku 之夜，那時候太光合唱團由周裕豐帶領的合唱團，我們當時就在思考 Truku 在政府沒有名字嘛，我們就想到阿美族早就有一個

文化表現在外面，每一次都有，每一年都有豐年祭，那我們 Truku 難道沒有嗎？那我們就要把我們 Truku 的文化表現出來。就是這樣子的計畫，後來我們就在花蓮港中正體育館舉辦了 Truku 之夜，表演太魯閣的傳統舞蹈。那時候我負責兩個舞蹈，一個是農耕舞，一個是出草舞，就是獵人頭的樂舞。

有一個影帶裡面，有一個人綁一個喉帶，頭戴一個白色的圓形飾物，一個白色代表一個人頭，大家都看著很喜歡他，也都很尊敬他，他們尊敬他是一個英雄。一定要拿過人頭才會過虹橋，沒有拿人頭的，在橋頭那邊有一個裁判，這是我們 Truku 的文化，他要把那個刀打開，就是那個刀上面有一個血，表示他獵過人頭，就會過虹橋。要是刀上沒有血的話，他就會把他丟到橋下，會有很多螃蟹，會被螃蟹吃掉。

女的也是一樣，不會織布，懶惰的女孩子，也會被丟到靈橋下給螃蟹吃。所以我們以前 Truku 的女孩子都很認真，一面走路一面編麻線，去工作也是沒有休息，都很認真。不像現在女孩子，愛吃維士比（笑笑），他們沒有辦法過虹橋。晚上呢，在那邊織布，都沒有休息。男孩子也是一樣，都沒有休息，晚上作手工，做藍子啊，都沒有休息。回來都沒有休息，要做收工啊，做籠子、篩子、籃子。所以說等到，什麼時候可以唱歌，就是收穫的時候。

不是休息就喝酒了嗎，他們以前的酒沒有酒精，是自己做的小米酒、糯米酒，這是他們所做的，沒有放酒精的。他們不會傷害身體，會酒醉，會酒醉，但不會傷害身體，因為沒有放酒精嘛。所以說他們收穫的時候就在一起喝酒唱歌，不然就是結婚的時候，在那邊聚集、唱歌。會喝酒、唱歌、跳舞，這樣子。

平常也會，就是說男女戀愛的時候也會唱，像是…（唱歌），就是說男孩子唱。這個是他很愛的女孩子跟他媽媽唱：我有一個女孩子，我最喜歡的，他的奶剛剛凸出來。以前十四歲就來提親，女孩子十二歲就發育了嗎，他是說那個女孩子剛剛發育了，我就是喜歡那個女孩子。他就跟他媽媽講，因為以前一定要經過他父母的同意才可以娶這個女孩子，沒有父母的同意是不行的，即使你喜歡一個人，父母不肯你還是沒有辦法。以前就是那麼嚴格，以前沒有戀愛，必須透過父母才可以，所以這個男孩子就跟媽媽唱，媽媽就跟父親講，他在哪裡？我們的男孩子默默的，大人就會問那個女孩子在哪裡？他會先跟媽媽唱，不會直接跟爸

爸講，因為爸爸比較嚴肅。

女孩子所要唱的主要是女孩子的話，男孩子所要唱的屬於男孩子，他們心裡的話。他們唱他們怎麼打獵，他們怎麼拿人頭，大部分男孩子唱的是勇士的歌。女孩子不一樣，女孩子唱比較含蓄的話，織布的、農工方面的。比較含蓄，不會很大膽的唱：我愛這個男的，我愛什麼什麼，他們以前是不會這樣的。他會唱，我不喜歡他、我不要我不要，不像現在很大方很大膽。

他們獵人頭的時候不能隨便唱，他們去迎接的時候，他們就可以唱了，他們要有一個巫師祈神，他們會很安靜，只有巫師會唱歌。等到獵隊進入到村莊的時候，他們就會大膽的唱歌。狩獵回來的時候就只有英雄（獵人頭的人）會唱歌，他會稱讚自己威武啦，以前的情況是這樣子。我喊啊！（唱歌！）他拿人頭回來就不一樣了，會喊叫，村莊的人一聽到這個聲音，就會去迎接他。他們帶著紅色的衣服去給他穿，然後舉行獵頭的祭典。那個曾經取笑他的女孩子，這時候一定要無條件的嫁給他，因為他拿人頭回來了。真正慶祝的時候，大家就一起唱歌，英雄唱完才是祭司，那時只有祭司在唱歌，在誦念祭詞。祭司的曲調是幾百年前的事情，我是七年前問一位九十幾歲的老人家，他是親自看到的，因為九十歲的聲音不標準，後來我自己去找音調，我從他們所講的話，大多是是老人家告訴我的。老人家要傳給下一代，要用嘴巴唱念。他說很難受，他把他的口水放到我的嘴巴，我心裡很難受，但是老人說，你就是要接我的棒要去拿人頭。

我在六十三年研究出草舞的時候，他們老人家還在世，我這個出草舞在第一次的時候，老人家說你只講了三分之一的歷史，後來七十二年，我們秀林鄉開始在舉辦豐年祭，老人家再看到說，我蒐集一半而已，後來在八十年的時候，在布洛灣演一次，他們說完成了。這是老人看到，我是從日本記載看到的。他是說人頭拿回來了，巫師問他，你把你的家人都帶來，要砍啊。他如果不肯，他的頭會彎，表示不肯。那個老人家說，那個頭會動耶！24個小時，他的靈魂還沒有離開，他很生氣這樣子。所以說我找到這邊的歷史，所以我很高興完成這邊的歷史。所以我都有歌、舞，我用歌、舞表達，放在舞蹈上，把歌舞表現在出草的歷史上，他們一看就知道了。真的很辛苦呢。我到處找。老人家就是一直說還沒有，他們老人家說你要跟人頭一起喝酒啊，你少這個，還有女孩子要拿東西去餵他，所以

我就編這個舞。

在農耕的方面，我到西部去，親自去看，他把種子拿到山上去獻給上帝，求神祝福我們。我是親自去看的，我早一步去看，晚一步那個孩子就死了。他帶我去看，他是用柺杖走路的，是用石頭排成三個，成為一個台子。後來他帶小米（常吃的）、糯米、還有一個豆子。所以有三個台。所以他救我的爸爸，他把我們點火把。在什麼時候舉行？在晚上十二點的時候才上去。他不是唱，沒有歌啊，他是用念的。就是說：小米，這是常常吃的；糯米和豆不是常常吃的。沒有歌，我是照著他的話去編這個歌，我是一直聽一直聽。他像是念經的。他們用講話，用念的，我要用歌，因為我要編舞嗎，所以我就按照他的話變成歌。

以前都是圍在一起唱歌，會唱到打架，有的脾氣不好的，會為了某一件事情打架。他會在唱歌，會在裡面批評他的，他會諷刺批評一個人，那種歌他們就不高興，他們會諷刺別人。但是這種情形很少。我們 Truku 是這樣，個性比較強，比較嚴肅、比較保守。我們 Truku 是最保守的，不是說男孩子以前的衣服不是只有丁字褲嗎？我們只有蓋下面，沒有全部包起來。後面沒有，男孩子的東西會看的到，他爬山、走路啊，會看的到，但是絕對不能笑。女孩子、小孩子看到男孩子的東西都不能笑，他會被罵就是被打，不然就是要去拿人頭。很嚴重就要去拿人頭，我們拿人頭不會拿自己人，都是拿阿美族、漢人、泰雅族。

可是也有壞的，人家驅逐他的，他會殺全家的，這個人一家人面前被諷刺，他會殺全家。以前是有，但是很少。現在都亂七八糟，嘴巴很髒，以前沒有耶，是很有規矩、很有禮貌。像上廁所，不會說上廁所，他會說到外面去。我們 Truku 的會有規律、很有規則。就一句話。唱歌也是不能隨便亂唱，一定要有一個很有規律的話。他大部分的講話是這樣，你這樣欺負、笑我，我就追你；你砍我我砍你。（一首歌）這是用開玩笑的語氣講的。真正的话就比較嚴肅，一般普通的開玩笑可以，但是不能諷刺他。他們會聽的懂，老人啊。因為男孩子的自尊心比較強。重男輕女，女孩子要聽男的，爸爸、先生。

以前都是口簧琴，口簧琴就是口簧琴，可是有的是很難，他們用口簧琴跳舞。聲音不大，因為我們以前沒有麥克風，日本時代有用口琴，用 Truku 的話、Truku 的歌。他們也是這樣，一個人吹，大家為著他跳。我以前曾經看過男女就在一起

跳。我們以前是不能勾腳的，男的腳要分開，但是一起跳，勾腳會被父母打死了。我不知道這是誰的文化，因為我到國中國小教的時候，有的老師教他們勾腳、牽手，但是我們 Truku 是不可以這樣子的，我們 Truku 是最保守的。就是男女在父母兄弟面前牽手，馬上就會被打，很嚴格的打。就是不能在眾人面前，這是很嚴格。這是最嚴格的規矩，所以我看到有人跳舞牽手，我就會叫他們：這是誰的舞步？還有一個，我最嚴格的，毛巾綁這個頭髮，這是日本的文化，我們 Truku 沒有這種文化，這是日本時代的。還有什麼揚腳，我們沒有。沒有衣嘛，這是阿美族、印度。阿美族到底是從哪裡來的？我不知道，他們很隨便。什麼文化就有文化，他們以前沒有紅衣服呢。以前是黑的，但是有裝飾。布農族是黑的。但是現在有很多的顏色，真的是亂七八糟。我還要去研究以前的規矩、規則，他們為什麼要唱這個，我是為了舞蹈才要研究歌謠。在加灣有幾個是懂一點的，可以回答這些問題，可樂（指富世村的可樂社區）那邊我到那邊很少找到標準的歌、歷史，因為有很多泰雅族（指南澳遷來的 Bgala）。

談太魯閣族的文化研究 gaya

我現在在做的，專門研究 Truku 的歷史，Truku 的舞蹈，我沒有插進其他的東西，純粹是 Truku 的東西，我就是不要讓下面的人（後代）、下一代搞亂了我們的歌我們的舞，這就是我的想法。主要是讓我們的人不要搞錯，讓他們很清楚我們 Truku 的文化是什麼？我們的歌舞是什麼？我們的舞步是什麼？我要很清楚的讓他們瞭解。我在教舞的時候，我一定要講的很清楚，要讓 Truku 的文化很清楚，我們的舞步是很保守的，像膝蓋腿部不能張開，老人認為張開了就沒有 gaya 了。跳舞是很淑女的樣子，男子是有男子的氣概，必需是 mremun，有力量，所以男子的舞蹈是 mettraw（豪放），跟女孩子是不一樣的。像阿美族、Bgala、布農族，都是男女一起跳。只有我們 Truku 是跟他們不一樣的，男女不可以手拉手、腿交腿，這是不能隨便的，所以，Truku 是不會隨便的，講話也不會超過。

以前的人男女還沒有結婚之前，在一起睡覺，不能有關係，這是為了讓他們成長學習（qdakil）。這是不能超過肉體關係，如果超過了就會被追打、殺豬，這就是我們 Truku，沒有什麼隨便的。一旦有人破壞了（smeli kari），全家就會遭

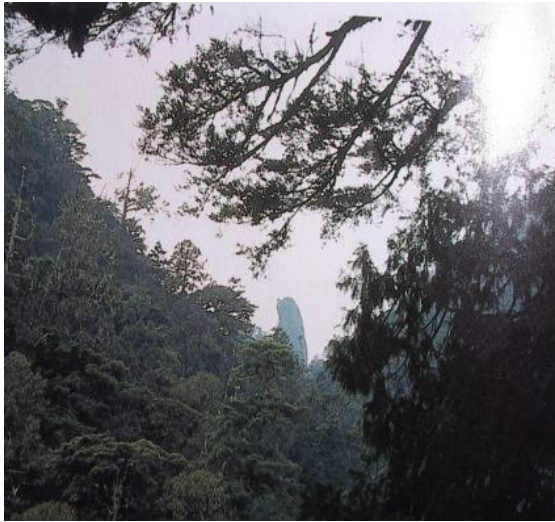
到厄果 (mtakul), mangan lukix。男方女方如果超過了 (mekala kari), 祖靈會知道, 就會遭到厄果 (mtakul mangal lukix), 甚至會死亡。為什麼會遭受災禍, 一定是家裡有事情才會發生這樣的事。本來好好的, 突然常常會遇到不順 (mangan lukix), 為什麼? 因為孩子有越軌的事, 祖靈生氣了。

如果早一點讓大人知道這件事, 然後早一點殺豬就不會有事了, 祭祀祖靈之後就會好了 (siusun da ga)。就是結婚, 一定要先祭給祖靈 (qmesul), 我們不能先吃, 儀式舉行過了之後可以一起吃。用小米酒 (siusun daha) 告訴祖先說: 「ni ha uqey han . sawni ka laqey da . qkaras tada. 」這個儀式表達之後, 就只是這樣而已, 像兄弟姊妹之間, 男方要送給女方的兄弟 pucin 刀子、tukan 背袋, 做為紀念品。這是男女越軌的時候的做法。切割豬肉的時候, 切一塊很大的一塊肉, 給女方兄弟的肉, 叫做: rngisuh degiyaq hmadan, 表示尊重兄弟。這樣做過之後, 大家才可以一起吃。我們以前的 gaya 是有它的程序。

關於孩子的生產與女方兄弟的關係, 這是要讓女方知道生孩子這件事, 那時候只有殺雞了, 其他的就沒有什麼要送紀念的, 只有在結婚的時候才会有。這就是我們的 gaya, gaya Truku, 這些是 rudan 留給我們孩子的話, 我們也會知道, gaya 就是這樣的, rudan 會告訴我們, 像這樣的事情。

附錄二 歷史照片

(一)、起源



圖一〇一 白石山牡丹岩



圖一〇二 白石山牡丹岩近照



圖一〇三 白石山牡丹岩底部，族人祭拜的遺跡。

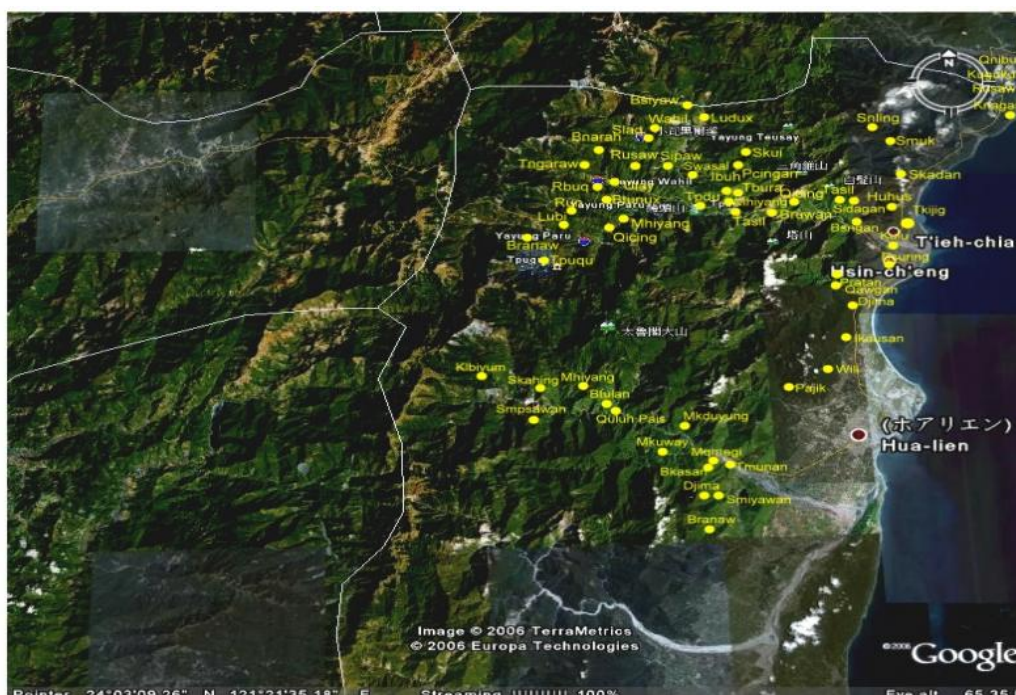


圖一〇四 從木瓜溪上源往下探照群峰的山水景象。

(二)、遷徙



圖一〇五 立霧溪上游山區圖



圖一〇六 立霧溪流域太魯閣族部落住區圖



圖一〇七 立霧溪上游 Tpuqu 部落遺址



圖一〇八 立霧溪上游 Kbyan 部落遺址



圖一〇九 立霧溪上游 Rusaw、Swasal 部落遺址



圖一一〇 木瓜溪流流域巴托蘭地太魯閣族部落遺址現況

(三)、紋面



圖一一一 太魯閣族黥面老人圖片

(四)、編織



圖一一二 太魯閣族獵頭服飾



圖一一三 在展演場上的編織



圖一一四 編織的婦女



圖一一五 穿著傳統服飾的太魯閣族婦女



圖一一六 太魯閣族傳統服飾一



圖一一七 太魯閣族傳統服飾二



圖一一八 太魯閣族傳統服飾三



圖一一九 太魯閣族傳統服飾四

(五)、狩獵



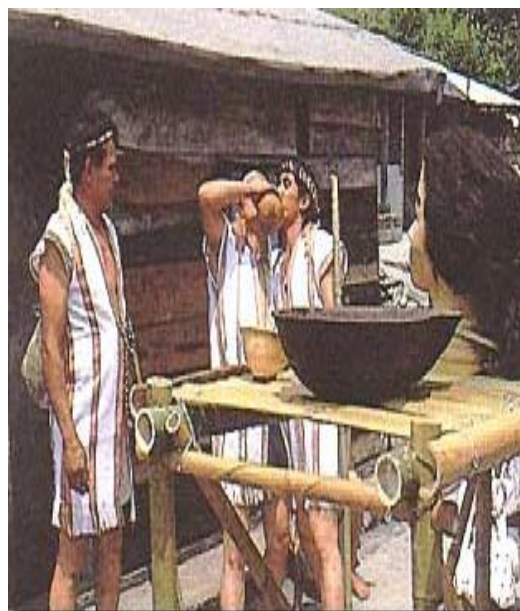
圖一二〇 掛在家裡的鹿角配飾



圖一二一 太魯閣族傳統弓箭



圖一二二 木槍 snbrangan



圖一二三 太魯閣族獵頭祭



圖一二四 狩獵前的牲祭儀式



圖一二五 狩獵回來宰殺山豬



圖一二六 Tukan 背薪架



圖一二七 Snbrangan 木槍

(六)、傳統醫療



圖一二八 傳統醫療竹管療具 daran



圖一二九 傳統醫療儀式一



圖一三〇 傳統醫療儀式二



圖一三一 傳統醫療儀式三

(七)、農耕生活



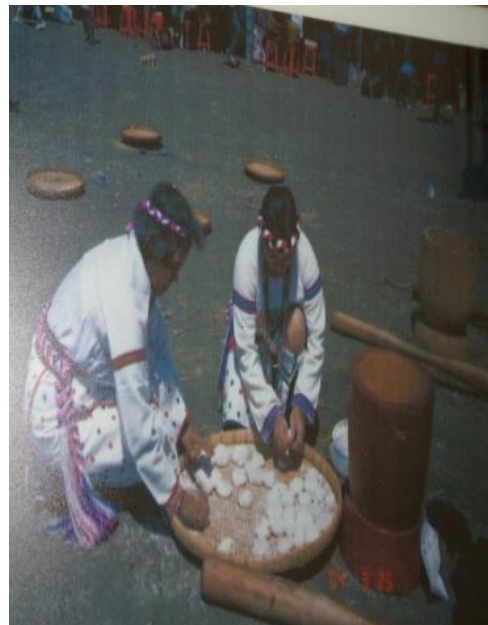
圖一三二 農耕用具



圖一三三 農耕用具：背籠



圖一三四 傳統時代農耕用具



圖一三五 婦女製作米糕

(八)、日治時期



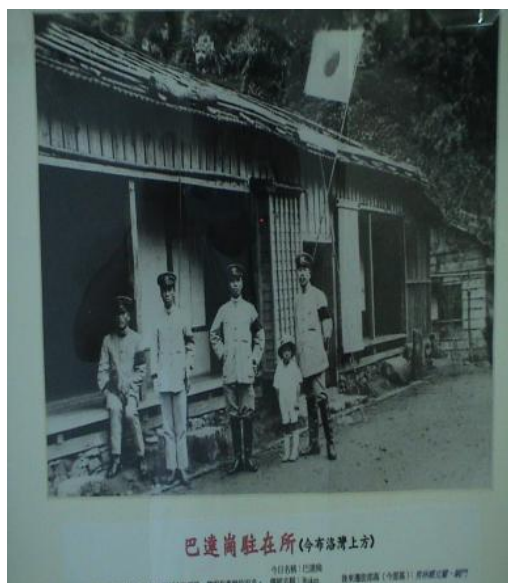
圖一三六 太魯閣族人參加
作戰的高砂義勇軍



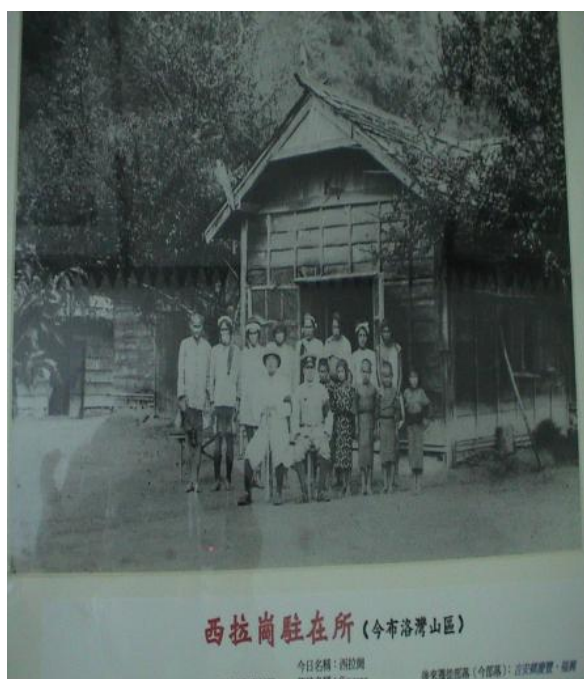
圖一三七 太魯閣族人參加南洋作
戰的高砂義勇軍，出發前
的情況



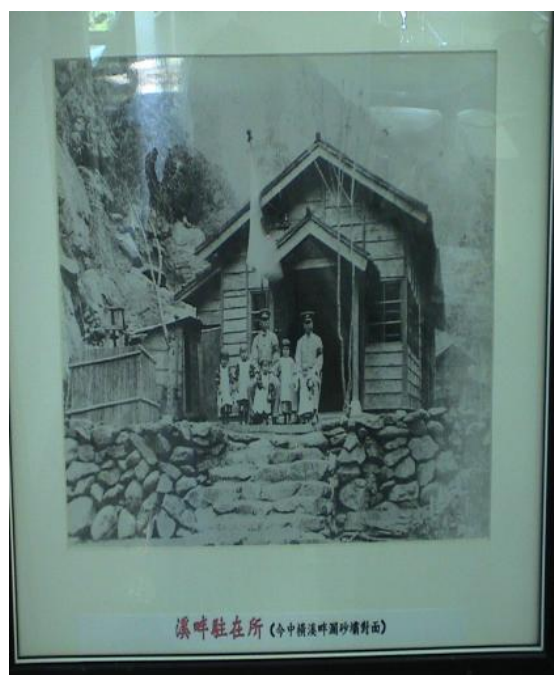
圖一三八 日治時期在太魯閣族住區
設置的日本神社



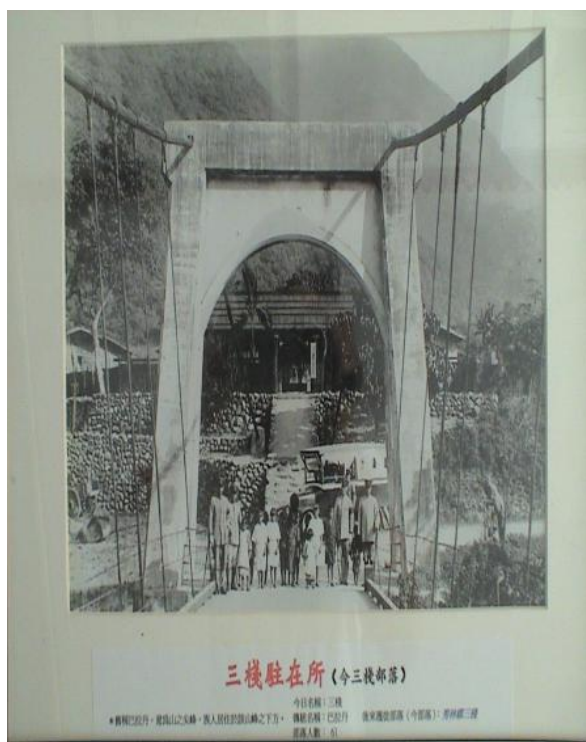
圖一三九 日治時期的 Btakan 駐在所



圖一四〇 西拉崗駐在所 (今布洛灣山區)



圖一四一 溪畔駐在所

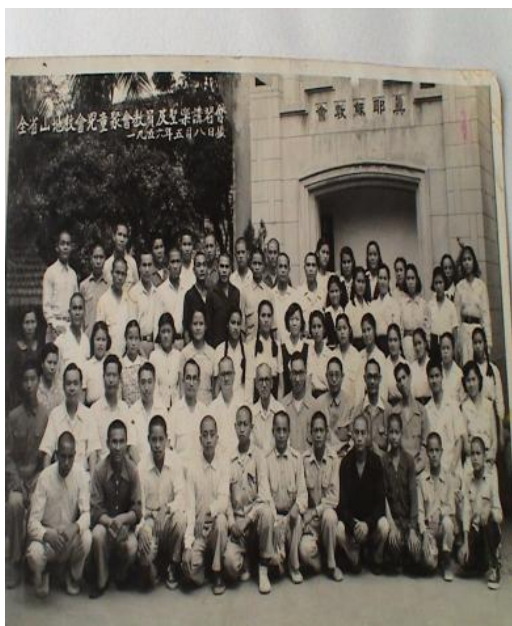


圖一四二 三棧駐在所 (今三棧部落)



圖一四三 德布閣駐在所

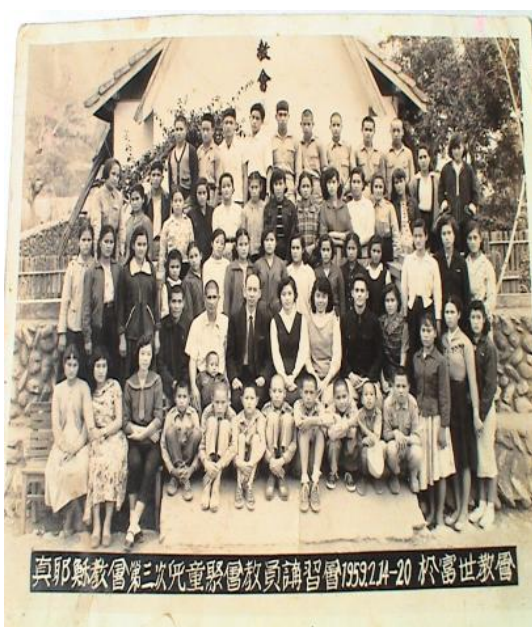
(九)、教會信仰



圖一四四 真耶穌教會在太魯閣地區第一個教會：可樂真耶穌教會



圖一四五 銅門天主教會



圖一四六 可樂真耶穌教會教員講習會

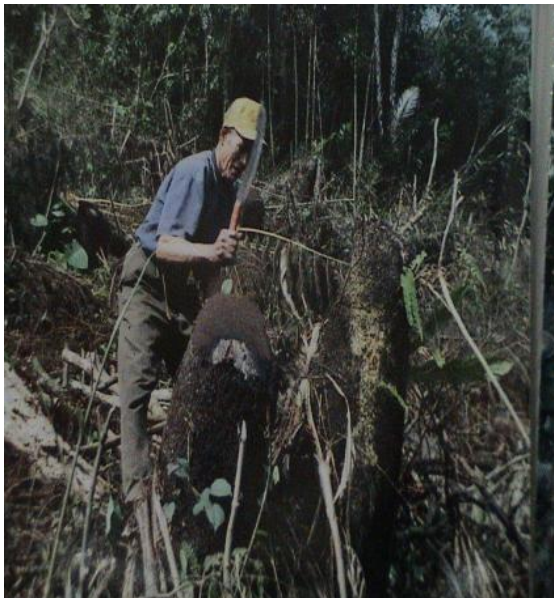
(十)、民國時期



圖一四七 前省議員陳學益一家人



圖一四八 銅門村榕樹路早期的路況



圖一四九 族人早期在林班地工作狀況



圖一五〇 五〇年代銅門國民小學的溜滑梯上的欄杆



圖一五一 早期太魯閣族婦女在部落練習傳統舞蹈情形



圖一五二 1991 年布落灣文化活動



圖一五三 1956 年國小畢業生合影照片



圖一五四 七0年代的鯉魚潭地標

(十一)、現代部落



圖一五五 七〇年代，太魯閣族在秀林國小辦理第一次文化活動



圖一五六 2000 年祖靈祭典，耆老擔任祭典頭目



圖一五七 2000 年祖靈祭典祭祀現場



圖一五八 2003 年祖靈祭典現場

(十二)、村落內的發電廠與水霸



圖一五九 清水發電廠



圖一六〇 銅門發電廠



圖一六一 立霧溪口



圖一六二 立霧溪口



圖一六三 砂卡礑溪



圖一六四 溪畔發電廠



圖一六五 三棧溪口

(十三)、現代村落形貌



圖一六六 三棧社區之一



圖一六七 三棧社區之二



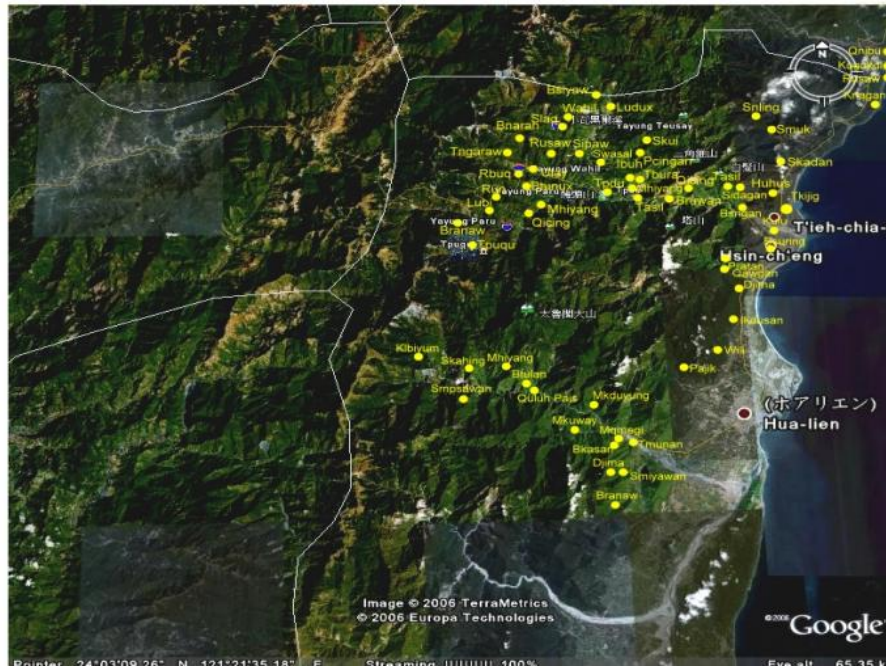
圖一六八 秀林鄉銅門村



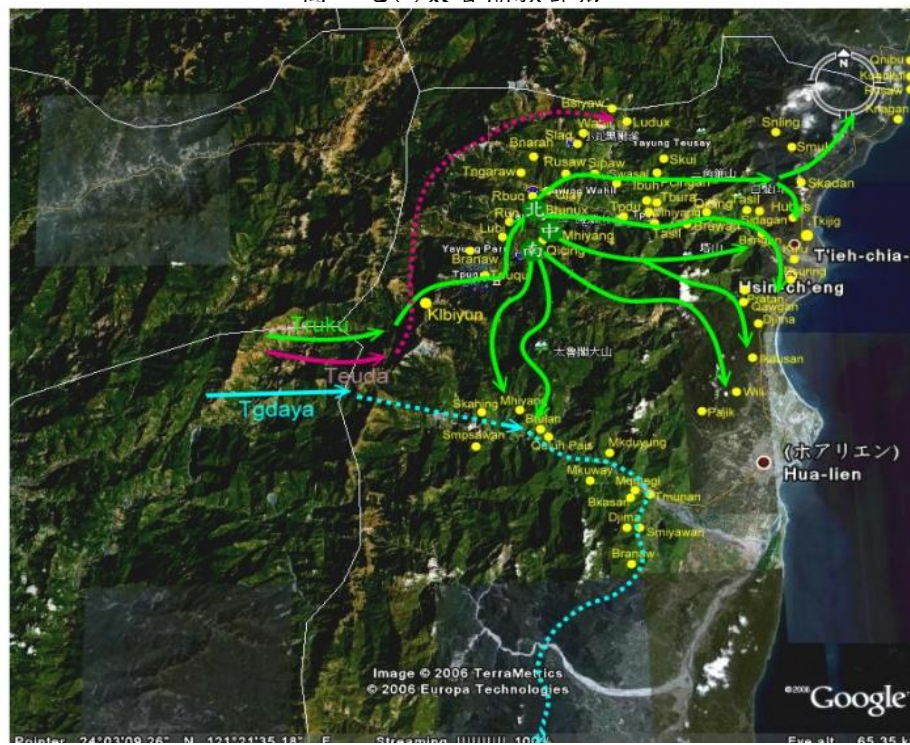
圖一六九 秀林鄉富世村

附錄三 文化盤點及清單

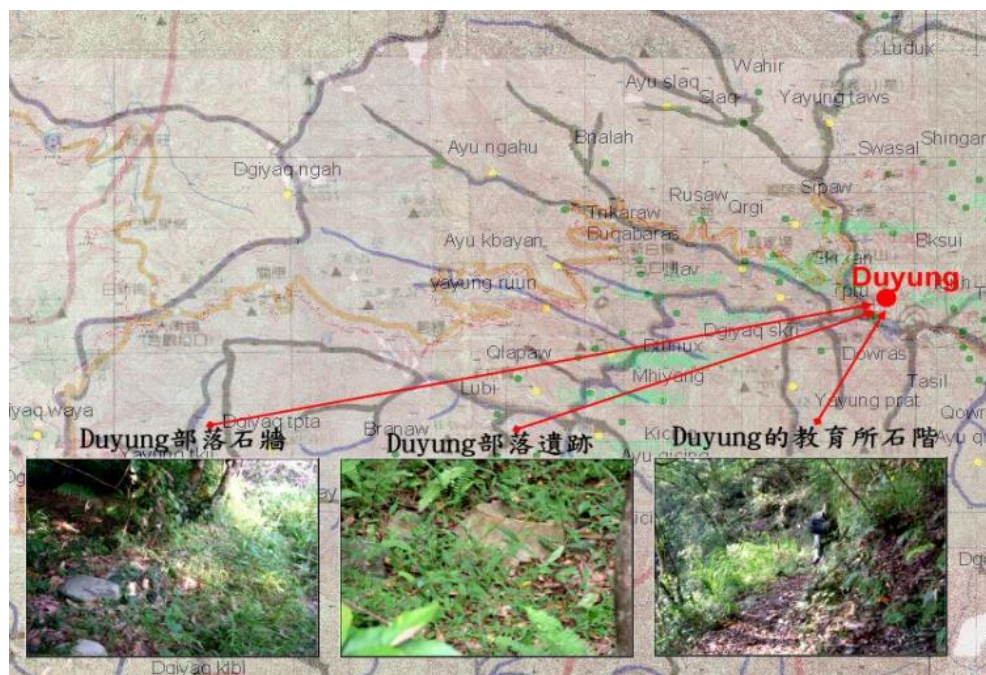
(一)、立霧溪流域



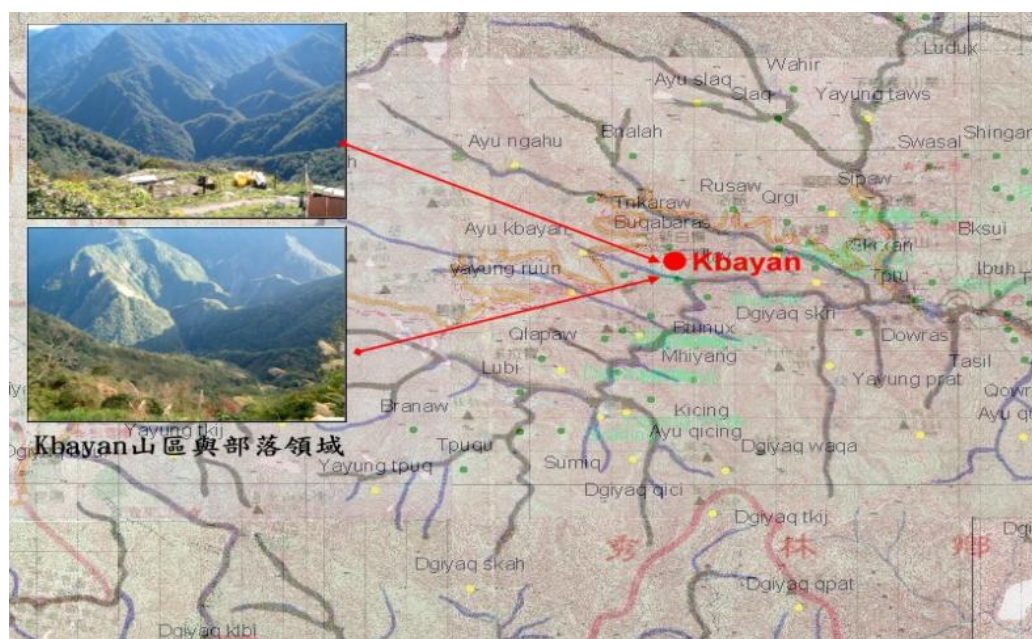
圖一七〇 太魯閣族部落



圖一七一 太魯閣族部落遷



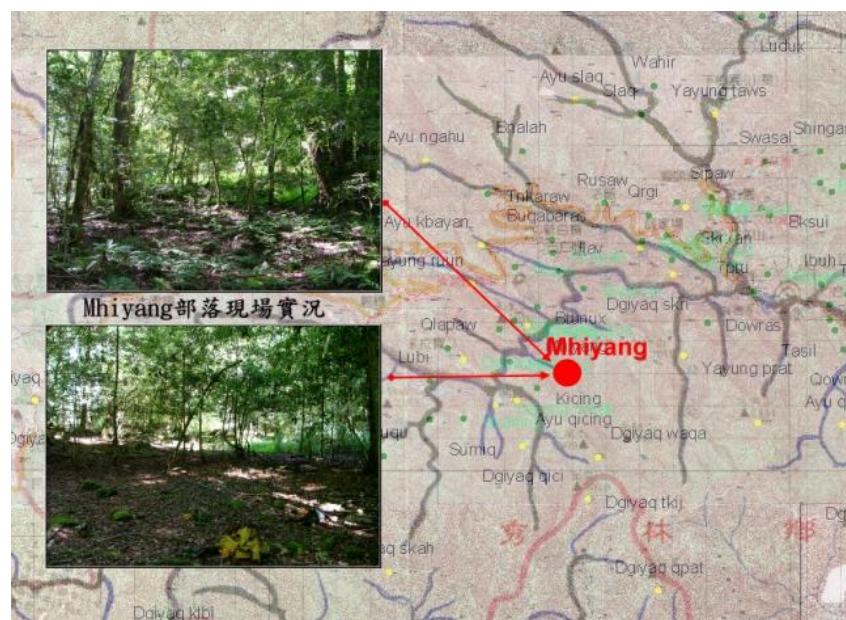
圖一七二 太魯閣族部落遺址：Duyung 部落現況。



圖一七三 太魯閣族部落遺址：Kbayang 部落現況。



圖一七四 太魯閣族部落遺址：Kbayang 部落現況

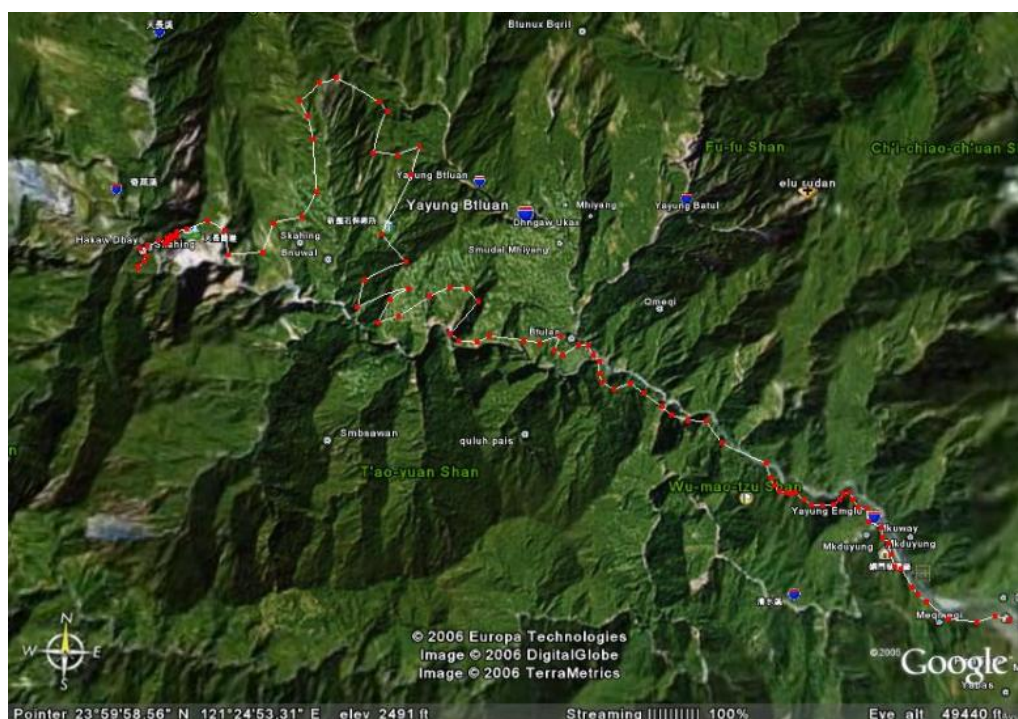


圖一七五 太魯閣族部落遺址：Mehiyang

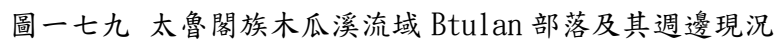
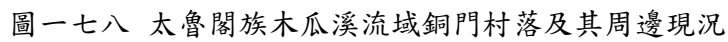
(二)、木瓜溪流域

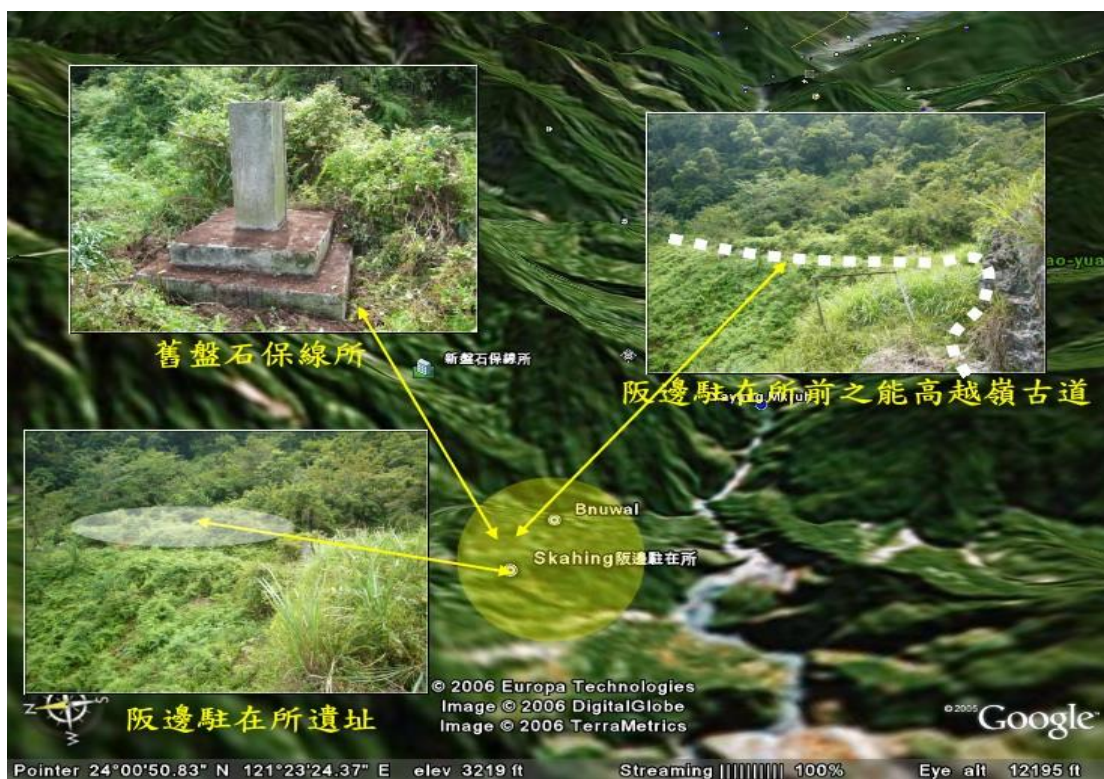


圖一七六 太魯閣族 Btulan 地區部落踏勘路



圖一七七 太魯閣族Btulan地區部落全





圖一八〇 太魯閣族木瓜河流域 Skahing 部落及其周邊現況

附錄四 文獻分類清單

(一)、人文文獻

分類	語文別	作者	年代	標題	關鍵字	出處
歷史	B_中文	劉育玲	2005	太魯閣族 Mhuni 傳說初探	太魯閣族	民間文學研究通訊 1 期 頁 17-34
歷史	B_中文	胡惠敏	2005	書寫自己部落的歷史：布拉旦的過去、現在、未來	太魯閣族	國立東華大學/族群關係與文化研究所
歷史	B_中文	趙中麒	2004	民族想像與/或民族復振：太魯閣(族)分離/正名運動的意義與困境	太魯閣族	思與言：人文與社會科學雜誌 42:4 頁 161-200
歷史	B_中文	潘繼道	2004	二十世紀初東臺灣最大的一場戰爭－大正三年「太魯閣之役」之研究	太魯閣族	臺灣文獻 55:4 頁 59-105
歷史	B_中文	潘繼道	2003	晚清「開山撫番」與臺灣後山太魯閣族群勢力之變遷 晚清「開山撫番」與臺灣後山太魯閣族群勢力之變遷	太魯閣族	史耘 9 期 頁 49-70
歷史	B_中文	紀駿傑	2002	原住民與國家公園或自然保護區共管之發展歷史、現況與個案之探討	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
歷史	B_中文	潘繼道	2001	日據時期臺灣太魯閣族群的反抗血淚	太魯閣族	歷史月刊 164 期 頁 20-26
歷史	B_中文	潘繼道	2000	日據前臺灣太魯閣族群的發展	太魯閣族	歷史月刊 152 期 頁 14-21
歷史	B_中文	張岱屏	1999	看不見的土地－太魯閣族反亞泥還我土地運動的歷史、論述與行動	太魯閣族	國立東華大學/族群關係與文化研究所
歷史	B_中文	王學新	1997	論日治初期花蓮地區太魯閣番綏撫策略	太魯閣族	臺灣文獻 48:4 頁 71-98
歷史	B_中文	林曜松、張耀文	1996	太魯閣國家公園動物文獻資料蒐集研究	太魯閣國家公園	中華民國溪流環境協會
歷史	B_中文	林恩顯	1991	太魯閣國家公園人口變遷與經濟活動研究	太魯閣國家公園	政大社會系
口述歷史	B_中文	孫大川	2006	太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究（一）	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案

太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究

文化	B_中文	潘繼道	2005	日治時期的原住民族群教育－以太魯閣族為中心的探討	太魯閣族	臺灣文獻 56:3 頁 1-62
文化	B_中文	賴美麗	2004	太魯閣國家公園原住民員工對其職場角色的認同與衝突之探討	太魯閣國家公園	國立東華大學/族群關係與文化研究所
文化	B_中文	邱韻芳	2003	祖靈、上帝與傳統－基督長老教會與 Truku 人的宗教變遷	太魯閣	/國立臺灣大學/人類學研究所
文化	B_中文	林靖修	2001	唱我們的歌－truku(太魯閣)族雪碧社區卡拉 ok 文化研究	太魯閣族	/國立東華大學/族群關係與文化研究所
文化	B_中文	謝世忠	2001	少年婚、文化、與傳統力量－一個花蓮太魯閣部落的例子	太魯閣族	國立臺灣大學考古人類學刊
文化	B_中文	蔣文鵬	2000	傳承、變奏與斷裂：以當代太魯閣族女性之織布文化為例	太魯閣族	國立東華大學/族群關係與文化研究所
文化	B_中文	蔡清	1998	集團移住與宗教變遷對部落環境行動之影響——以太魯閣族三棧部落為例	太魯閣族	國立臺灣大學/地理學研究所
文化	B_中文	黃長興	1998	太魯閣族的狩獵文化－上－	太魯閣族	山海文化雙月刊 19 期 頁 124-134
文化	B_中文	楊鈴慧	1995	部落、族群與行動－太魯閣人和地區原住民的階序性認同	太魯閣族	國立台灣大學/(考古)人類學
文化	B_中文	曾振名	1995	太魯閣群泰雅人之社會變遷與文化發展	太魯閣族	中華民國國家公園學會
文化	B_中文	李來旺	1990	泰雅族原有生活形態之研究	太魯閣群	秀林國小
文化	B_中文	阮昌銳	1990	泰雅族傳統文物研究暨製作計畫	太魯閣群	省立博物館
文化	B_中文	許木柱	1989	太魯閣群泰雅人的文化與習俗	太魯閣群	中央研究院民族學研究所
人文史蹟	B_中文	劉益昌	2000	棲蘭山檜木林區人文史蹟資源調查研究	太魯閣植物	中央研究院民族學研究所
人文史蹟	B_中文	陳仲玉	1986	太魯閣國家公園人文史蹟調查	太魯閣國家公園	中研院史語所
建築	B_中文	董美貞	1992	太魯閣國家公園民宅建築物設計暨神秘谷細部規劃計之研究	太魯閣國家公園	樹茂工程顧問公司
地圖	B_中文	裴家騏	2002	砂卡礑部落地圖繪製計劃	太魯閣	太魯閣國家公園委託研究專案
古道	B_中文	楊南郡	2000	清代北路(蘇花古道)調查研究報告	太魯閣	太魯閣國家公園合作研究專案
古道	B_中文	李瑞宗	2000	太魯閣古道人文景觀變遷與農業墾殖之研究	太魯閣	慈濟醫學暨人文社會學院
古道	B_中文	李瑞宗	1999	太魯閣國家公園合歡聯絡古道歷史	太魯閣國	慈濟醫學暨人文社會學

				沿革與景觀資源之研究	家公園	院
古道	B_中文	李瑞宗	1998	錐麓古道沿線農業墾植暨植物利用之研究	太魯閣	中華工學院景觀建築系
古道	B_中文	李瑞宗	1998	錐麓古道沿線聚落暨建築之調查研究	太魯閣	中華工學院景觀建築系
古道	B_中文	陳彥君	1997	太魯閣古道之旅	太魯閣	綠生活雜誌 No. 102:10 頁 94
古道	B_中文	楊南郡	1988	太魯閣國家公園合歡越嶺古道調查與整修研究報告	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
遺址	B_中文	王鑫	2000	太魯閣國家公園南湖大山圈谷群古冰河遺跡研究初步調查	太魯閣國家公園	台灣大學地理學研究所
遺址	B_中文	彭莉香	1998	大自然深度之旅—太魯閣遺珠—探訪太魯閣遺址	太魯閣	綠生活雜誌 No. 109:05 頁 17-22
遺址	B_中文	劉益昌	1988	太魯閣國家公園布洛灣遺址第一次發掘報告	太魯閣國家公園	中央研究院歷史語言研究所
管理	B_中文	歐陽台生	2002	合歡山登山學校設置及經營管理之規劃	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
管理	B_中文	鄒月娥	2001	東賽德克人之狩獵文化與國家公園經營管理	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園自行研究專案
管理	B_中文	林曜松	1998	太魯閣國家公園聚落附近野生動物族群之經營管理	太魯閣國家公園	中華民國國家公園學會
管理	B_中文	陳淑慧	1996	太魯閣國家公園公共設施管理計畫	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園自行研究專案
規劃	B_中文	曾晴賢	1995	太魯閣國家公園砂卡礑溪魚道規劃之研究	太魯閣國家公園	中華民國國家公園學會
規劃	B_中文	孫麗珠	1994	太魯閣國家公園戶外解說設施規劃	太魯閣	太魯閣國家公園自行研究專案
規劃	B_中文		1993	太魯閣國家公園合流—跑馬場—蓮花池整體規劃	太魯閣國家公園	太乙工程顧問公司
規劃	B_中文	郭瓊瑩	1992	太魯閣國家公園東部入口崇德地區發展規劃	太魯閣國家公園	大碩建築設計事務所
規劃	B_中文	楊遠波	1992	太魯閣國家公園植物永久樣區之規畫	太魯閣國家公園	自然生態保育協會
規劃	B_中文		1991	太魯閣國家公園三棧、神秘谷整體規劃研究報告	太魯閣國家公園	皓宇工程顧問公司
規劃	B_中文	陳仲玉	1990	布洛灣泰雅族文化展示館規劃	太魯閣族	中研院史語所

太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究

規劃	B_中文		1990	太魯閣國家公園合歡古道西段調查與步道規劃報告	太魯閣國家公園	楊南郡
規劃	B_中文		1990	太魯閣國家公園蘇花公路和仁至太魯閣段整體規劃	太魯閣國家公園	欣境工程顧問公司
規劃	B_中文		1990	關原遊憩區整體發展規劃	太魯閣國家公園	日本日建設計公司
規劃	B_中文	呂光洋	1989	太魯閣國家公園合歡山生態展示中心之規劃	太魯閣國家公園	師大生物系
規劃	B_中文		1989	天祥遊憩區整體發展規劃	太魯閣國家公園	新環工程顧問公司
規劃	B_中文	董美貞	1989	長春祠遊憩區及附近地區整體規劃	太魯閣國家公園	自然生態保育協會
設計	B_中文	王世鼎	2002	太魯閣國家公園攀岩場之規劃與設計	太魯閣國家公園	台灣攀岩運動訓練有限公司
設計	B_中文	陳春貴	1991	八十年太魯閣國家公園蓮花池細部規劃及設計	太魯閣國家公園	太乙工程顧問公司
設計	B_中文	陳春貴	1991	八十年太魯閣國家公園蓮花池細部規劃及設計	太魯閣國家公園	太乙工程顧問公司
計畫	B_中文		1988	太魯閣國家公園遊憩區基本計畫	太魯閣國家公園	日本日建設計公司
計畫	B_中文	凌德麟	1993	太魯閣國家公園崇德地區景觀復舊計畫	太魯閣國家公園	中華民國造園學會
研究報告	B_中文	吳欣頤	2005	太魯閣國家公園原住民社區居民對發展生態旅遊之認知與需求	太魯閣國家公園	戶外遊憩研究
研究報告	B_中文	石珮琪	2005	由社會結構之親疏關係探討社區對觀光發展之社會承载力－以可樂部落為例	太魯閣	世新大學觀光研究所
研究報告	B_中文	許世璋	2005	太魯閣國家公園兒童環境教育館遊客參觀偏好與行為特性之研究	太魯閣國家公園	博物館學季刊
研究報告	B_中文	鄭美杏	2004	太魯閣族學童學習太陽相關概念之個案研究	太魯閣族	國立花蓮師範學院/國小科學教育研究所
研究報告	B_中文	浦漢龍	2004	太魯閣國家公園廢棄物三分類減廢策略之研究	太魯閣國家公園	國立東華大學/自然資源管理研究所
研究報告	B_中文	黃淑容	2004	從太魯閣文化探討國小生物多樣性概念教學之行動研究	太魯閣	國立花蓮師範學院/國小科學教育研究所
研究報告	B_中文	黃文卿	2004	太魯閣國家公園布洛灣遊憩區之使用後評估	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園自行研究專案
研究	B_中文	關羽彤	2004	太魯閣國家公園旅客旅遊滿意度之	太魯閣國家公園	中華大學/科技管理研

報告				研究	家公園	究所
研究	B_中文	賴美麗	2003	國家公園的原住民工作人員對其職場	太魯閣國	太魯閣國家公園自行研
報告				角色的認同與衝突之探討-----以太	家公園	究專案
				魯閣國家公園為例		
研究	B_中文	陳淑寶	2003	展示館解說評估—以太魯閣國家公	太魯閣國	太魯閣國家公園委託研
報告				園人與自然館為例	家公園	究專案
研究	B_中文	郭健中	2003	太魯閣國家公園嚴重高山症、山難	太魯閣國	長庚大學/醫務管理學
報告				與醫療資源耗用之個案系列探討	家公園	研究所
研究	B_中文	陳淑珣	2003	太魯閣國家公園與當地原住民進行	太魯閣國	國立東華大學/觀光暨
報告				參與式互動之探討-從太魯閣國家	家公園	遊憩管理
				公園原住民文化發展諮詢委員會的		
				運作切入		
研究	B_中文	陳茵美	2003	太魯閣國家公園綠水地質景觀展示	太魯閣國	國立東華大學/觀光暨
報告				館遊客參觀行為之研究	家公園	遊憩管理研究所
研究	B_中文	宋秉明	2002	國家公園組織隸屬架構之研究	太魯閣國	中華民國永續生態旅遊
報告					家公園	協會
研究	B_中文		2002	太魯閣裡的稀世珍寶--花蓮縣西寶	太魯閣國	學生事務
報告				國小校園介紹	家公園	
研究	B_中文	曾華	2002	國家政策與區域開發關係之研究：	太魯閣國	東臺灣研究 No.104 頁
報告		璧		以花蓮「太魯閣國家公園」為探討	家公園	38-42
				的樞軸		
研究	B_中文	宋秉明	2002	太魯閣國家公園與當地原住民互動	太魯閣國	戶外遊憩研究
報告				之研究：一個轉變中的過程	家公園	
研究	B_中文	林宜君	2002	太魯閣國家公園兒童環境教育館觀	太魯閣國	國立東華大學/觀光暨
報告				眾行為研究	家公園	遊憩管理研究所
研究	B_中文	黃德雄	2002	世界各國高山型國家公園遊憩型態	太魯閣國	太魯閣國家公園委託研
報告				發展之探討	家公園	究專案
研究	B_中文	王敏	2001	太魯閣國家公園與當地原住民互動	太魯閣國	國立東華大學/觀光暨
報告				型態轉變之研究	家公園	遊憩管理
研究	B_中文	張俊彥	2001	遊憩區容納量動態管理機制之研究	太魯閣國	造園學報
報告				--以太魯閣國家公園為例	家公園	
研究	B_中文	吳鴻輝	1999	太魯閣國家公園視窗財產管理系統	太魯閣國	太魯閣國家公園自行研
報告					家公園	究專案
研究	B_中文	吳淑鈺	1999	太魯閣國家公園義務解說員參與動	太魯閣國	國立中山大學/公共事
報告				機與工作滿意之研究	家公園	務管理研究所
研究	B_中文	游登	1999	太魯閣國家公園學童環境教育活動	太魯閣國	太魯閣國家公園自行研
報告		良、賴美		歷年發展研究	家公園	究專案
		麗、陳淑				

太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究

寶

研究 報告	B_中文	李靜雯	1998	太魯閣國家公園原住民保留地發展 與經營課題之研究	太魯閣國 家公園	國立東華大學/自然資 源管理研究所
研究 報告	B_中文	邱媚珍	1997	花蓮林區管理處與太魯閣國家公園 管理處人員之環境知識、環境意識 及環境典範調查研究	太魯閣國 家公園	國立東華大學/自然資 源管理研究所
研究 報告	B_中文	曾華璧	1997	國家政策與區域開發關係之研究： 以花蓮「太魯閣國家公園」為探討 的樞軸	太魯閣國 家公園	東台灣研究 No. 104 頁 38-42
研究 報告	B_中文	曾盛堂	1996	合歡山地區之危險因子調查分析與 研究	太魯閣國 家公園	太魯閣國家公園自行研 究專案
研究 報告	B_中文		1996	台灣太魯閣國家公園內洞窟學術調 查第二次調查報告書	太魯閣國 家公園	九州大學探險部
研究 報告	B_中文	張誌聲	1996	太魯閣國家公園設立對當地原住民 土地資源利用衝突之研究	太魯閣國 家公園	/逢甲大學/建築及都市 計畫研究所
研究 報告	B_中文	郭煒琪	1996	太魯閣國家公園區外學童環境教育 活動評估之探討	太魯閣國 家公園	國立東華大學/自然資 源管理研究所
研究 報告	B_中文	程佩珍	1995	太魯閣國家公園解說巴士規劃與研 究	太魯閣國 家公園	太魯閣國家公園自形研 究專案
研究 報告	B_中文	游登良	1995	國家公園－全人類的自然襲產	太魯閣國 家公園	世界國家公園經營模式 與沿革分析研究
研究 報告	B_中文	曹源龍	1990	八十年太魯閣國家公園遊憩發展 策略與國家公園事業執行方案之研 究	太魯閣國 家公園	華大工程顧問公司
研究 報告	B_中文	張石角	1987	太魯閣國家公園內中橫路線景觀道 路 太魯閣-天祥段交通改善調查研 究	太魯閣國 家公園	自然生態保育協會
研究 報 告	B_中文	張石角	1987	公路危石之調查及處理對策報告	太魯閣國 家公園	中華民國環境學會
研究 報告	B_中文	姜蘭虹	1984	太魯閣國家公園遊憩資源及遊客調 查	太魯閣國 家公園	台大地理系

(二)、動物文獻

分類	語文別	作者	年代	標題	關鍵字	出處
高山 地區	B_中文	吳海音	2004	太魯閣國家公園高山地區動物資源及 動態調查研究	太魯閣 國家公 園	太魯閣國家公 園委託研究專 案
低海 拔地 區	B_中文	林曜松	2006	太魯閣國家公園中低海拔地區動物資 源動態調查研究及資料庫建立	太魯閣 國家公 園	太魯閣國家公 園委託研究專 案
溪流 域	B_中文	張永州	2004	太魯閣國家公園三棧溪流域動物族群 估測及監測模式之建立	太魯閣 國家公 園	太魯閣國家公 園委託研究專 案
哺乳 類	B_中文	李玲玲	1988	太魯閣國家公園砂卡礑溪哺乳動物資 源調查	太魯閣 國家公 園	台大動物系
野生 哺乳 類	B_中文	裴家騏	2003	太魯閣國家公園內中大型野生哺乳類 族群監測計畫	太魯閣 國家公 園	太魯閣國家公 園委託研究專 案
野生 哺乳 動物	B_中文	游登良	1989	太魯閣國家公園野生哺乳動物資源與 經營	太魯閣 國家公 園	太魯閣國家公 園自形研究專 案
林區	B_中文	李玲玲	2000	棲蘭山檜木林區動物資源調查研究	太魯閣	國立台灣大學 動物系
其他	B_中文	吳海音	2002	太魯閣、雪霸國家公園生態廊道之研究 —有勝溪上游動物相的調查	太魯閣 國家公 園	太魯閣國家公 園委託研究專 案
其他	B_中文	張惠珠	2002	蘇花公路沿線動物資源調查暨動物解 說文稿	太魯閣 國家公 園	太魯閣國家公 園委託研究專 案
其他	B_中文	裴家騏	2000	野生動物普查計畫	太魯閣 國家公 園	屏東科技大學 野生動物保育 學系
其他	B_中文	林良恭	2000	高山小黃鼠狼之分佈及族群特性研究	太魯閣 國家公 園	東海大學生物 學系
其他	B_中文	呂光洋	1993	文山、天祥地區台灣長鬃山羊棲息環境 之調查	太魯閣 國家公 園	自然生態保育 協會
其他	B_中文	曾晴賢	1992	太魯閣國家公園區域內溪流動物之研	太魯閣	中華民國溪流

太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究

				究	國家公 園	環境協會
其他	B_中文	李玲玲	1992	太魯閣國家公園嚙齒類動物相調查	太魯閣 國家公 園	國家公園學會
其他	B_中文	林曜松	1991	太魯閣國家公園動物相與海拔高度、植 被之關係研究	太魯閣 國家公 園	國家公園學會
其他	B_中文	林曜松	1990	中橫公路(文山至大禹嶺段)沿線台灣 獼猴資源之調查研究	太魯閣 國家公 園	台大動物系
其他	B_中文	林曜松	1989	太魯閣至文山段沿線台灣獼猴資源之 調查研究	太魯閣 國家公 園	台大動物系
其他	B_中文	呂光洋	1988	太魯閣國家公園華南鼬鼠之生態調查	太魯閣 國家公 園	自然生態保育 協會
其他	B_中文	呂光洋	1983	太魯閣國家公園動物生態資源調查報 告	太魯閣 國家公 園	師大生物系

(三)、昆蟲文獻

分類	語文別	作者	年代	標題	關鍵字	出處
高山地區	B_中文	楊平世	1993	太魯閣國家公園高山地區昆蟲資源之研究	太魯閣國家公園	中華民國國家公園學會
中、高海拔地區	B_中文	楊平世	1992	太魯閣國家公園中、高海拔地區之昆蟲相及其相關生態研究 (II)	太魯閣國家公園	國家公園學會
中、高海拔地區	B_中文	楊平世	1991	太魯閣國家公園中、高海拔地區之昆蟲相及其相關生態研究 (I)	太魯閣國家公園	國家公園學會
兩棲類	B_中文	楊懿如	2005	太魯閣國家公園兩棲類及水棲昆蟲調查及監測計畫	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
水棲	B_中文	黃國靖	2000	太魯閣國家公園水棲昆蟲相及相關生態研究	太魯閣國家公園	花蓮師範學院自然科學教育學系
其他	B_中文	徐堉峰	2006	太魯閣國家公園昆蟲群聚與功能之研究 (一)	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
其他	B_中文	趙榮台	1990	中橫沿線毒蜂分佈之調查研究	太魯閣國家公園	國家公園學會
其他	B_中文	趙榮台 王效岳 王斌永	1989	太魯閣國家公園之胡蜂調查	太魯閣國家公園	國家公園學會 No. 8:1 頁 1-11
其他	B_中文	張玉珍	1989	太魯閣國家公園蛾類相之研究	太魯閣國家公園	林業試驗所
其他	B_中文	楊平世	1989	太魯閣國家公園之昆蟲相研究	太魯閣國家公園	台大植病系
其他	B_中文	溫華霞 夏禹九 楊懿如	2000	太魯閣國家公園莫氏樹蛙生殖及生態學研究	太魯閣國家公園	東華大學自然資源管理研究所

太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究

其他	B_中文	楊平世	1999	太魯閣國家公園螢火蟲相調查	太魯閣國家公園	臺灣大學植物病蟲害學系
其他	B_中文	楊平世	1998	太魯閣國家公園蝶相監測	太魯閣國家公園	臺灣大學植物病蟲害學系

(四)、鳥類文獻

分類	語文別	作者	年代	標題	關鍵字	出處
中、高海拔	B_中文	賴美麗	1993	太魯閣國家公園中、高海拔鳥類繫放計畫	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園自形研究專案
中、高海拔	B_中文	王穎	1992	太魯閣國家公園中、高海拔鳥類資源之調查研究	太魯閣國家公園	國家公園學會
中低海拔	B_中文	許皓捷	2006	太魯閣國家公園中低海拔鳥類群聚之研究(一)	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
中低海拔	B_中文	孫元勳王穎	1998	太魯閣國家公園中低海拔森林鳥類混群	太魯閣	中華林學季刊 NO. 31 : 3 =122 頁 20-9-218
低海拔	B_中文	孫元勳	1998	太魯閣家公園低海拔森林鳥類混群	太魯閣國家公園	中華林學季刊
烏頭翁與白頭翁	B_中文	劉小如	1991	太魯閣國家公園烏頭翁與白頭翁生態及行為研究	太魯閣國家公園	中研院動物所
烏頭翁與白頭翁	B_中文	劉小如	1990	太魯閣國家公園烏頭翁及白頭翁之分佈調查	太魯閣國家公園	國家公園學會
其他	B_中文	王穎	2000	太魯閣國家公園關原地區三種共域鳥種之巢箱位置選擇及其生殖表現	太魯閣國家公園	師大生物研究所
其他	B_中文	王穎	1996	太魯閣國家公園關原地區利用巢箱鳥類生殖生物學	太魯閣國家公園	師大生物研究所
其他	B_中文	王穎	1994	太魯閣國家公園神秘谷、白楊步道鳥類餌食站及巢箱	太魯閣國家公園	中華民國國家公園學會
其他	B_中文	黃正龍	1995	太魯閣國家公園利用巢箱鳥類生殖生物學	太魯閣國家公園	國立臺灣師範大學/生物

其他	B_中文	王穎	1989	太魯閣國家公園「陶塞溪、 蓮花池和神秘谷」鳥類生態 研究	太魯閣國 家公園	學系 師大生研所
----	------	----	------	------------------------------------	-------------	-------------

(五)、魚類文獻分析

分類	語文別	作者	年代	標題	關鍵字	出處
魚類	B_中 文	張永州 林在田 蕭士揚	2005	三棧溪流域魚類分佈的現況	太魯閣	慈濟通識教育 學刊 No. 2 頁 221-257
魚類	B_中 文	孫元勳	1999	太魯閣國家公園砂卡礑溪黃魚鰱之 覓食生態調查計畫	太魯閣國 家公園	屏東科技大學 野生動物保育 學系
魚類	B_中 文		1989	太魯閣國家公園大合歡山地區山椒 魚調查	太魯閣國 家公園	自然生態保育 協會

(六)、植物文獻

分類	語文別	作者	年代	標題	關鍵字	出處
高山 植被	B_中文	周富三 楊智凱 廖俊奎 陳添財 楊遠波	2005	太魯閣國家公園高山地區植 被類型之分類	太魯閣國 家公園 植物	國家公園學報 No.15:2 頁 43-63
高山 植物	B_中文	楊遠波	2004	太魯閣國家公園高山地區植 物資源及基礎調查研究	太魯閣國 家公園 植物	太魯閣國家公 園委託研究專 案
	B-中文	陳昭瑩	2004	布洛灣遊憩區台灣百合灰黴	布洛灣遊	台灣大學

太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究

				病生物防治研究試驗	憩	
高山植物	B_中文	陳玉峰	1994	太魯閣國家公園高山植物群落之調查	太魯閣國家公園植物	中華民國國家公園學會
高等植物	B-中文	劉威麟 許國士	1999	太魯閣國家公園青剛櫟族群生態之研究	太魯閣國家公園 青剛櫟族	太魯閣國家公園
高等植物	B-中文	伍木林	1994	地理資訊系統應用於台灣雲杉族群變化之研究	雲杉族群 地理資訊	太魯閣國家公園
高等植物	B_中文	楊遠波	1991	太魯閣國家公園蜜源植物之研究	太魯閣國家公園植物	自然生態保育協會
高等植物	B_中文	胡大維 等	1989	太魯閣國家公園原生觀賞植物調查及栽培	太魯閣國家公園植物	文化大學森林系
高等植物	B-中文	楊遠波 等	1991	太魯閣國家公園蜜源植物之調查	太魯閣國家公園 蜜源植物	太魯閣國家公園管理處
高等植物	B-中文	紀美燕	1993	綠野合歡	合歡山植物	太魯閣簡訊 20：13-15
高等植物	B-中文	李秋芳	1993	太魯閣綠的傳奇	太魯閣國家公園植物	太魯閣國家公園簡訊 21：7-9
高等植物	B-中文	張明詢 等	1993	太魯閣國家公園原生景觀及蜜源植物之調查與培育	太魯閣國家公園 蜜源植物	太魯閣國家公園管理處
高等植物	B-中文	郭城孟、 陳應欽	1990	太魯閣國家公園蕨類植物之研究	太魯閣國家公園 蕨類	太魯閣國家公園管理處
高等植物	B-中文	賴明州	1990	太魯閣秋海棠---台灣東部發現的新種植物	太魯閣秋海棠	造園季刊革新 (4)：125
高等植物	B-中文	胡大維 等	1989	太魯閣國家公園原生觀賞植物之調查與栽培	太魯閣國家公園 原生觀賞植物	太魯閣國家公園管理處
高等植物	B-中文	林旭宏	1989	綠色大地---從樟樹談起	樟樹	太魯閣國家公園簡訊 1989 夏季：8-9

高等植物	B-中文	呂勝由	1989	綠-太魯閣國家公園植物資源	太魯閣國家公園植物資源	太魯閣國家公園解說教育叢書 5
高等植物	B-中文	呂勝由	1988	太魯閣峽谷之稀有植物	太魯閣峽谷稀有植物	太魯閣國家公園簡訊試刊：2：8-10
高等植物	B-中文	張明詢	1988	玉山箭竹之生態	玉山箭竹	太魯閣國家公園簡訊 1：6-9
植被植物	B-中文	太魯閣國家公園	1994	國家公園自然資源管理研討會	自然資源	太魯閣國家公園管理處
植被植物	B-中文	太魯閣國家公園	1994	太魯閣國家公園高山植物群落之調查研究—高地草原	太魯閣國家公園高山植物	太魯閣國家公園管理處
	B-中文	楊遠波	1992	太魯閣國家公園植物永久樣區之規劃	太魯閣國家公園植物	太魯閣國家公園
植被調查	B-中文	游登良 張明詢	1992	南湖大山的高山寒原植物生態	南湖大山高山植物	太魯閣國家公園簡訊 18：11-13
植被調查	B_中文	王忠魁 陳玉峰	1990	綠水-文山及綠水—合流植物相細部調查	太魯閣國家公園植物	太魯閣國家公園管理處
植被調查	B_中文	楊遠波	1989	太魯閣國家公園南湖大山圈谷及其附近植被之調查	太魯閣國家公園植物	太魯閣國家公園管理處
植被調查	B_中文	章樂民	1988	太魯閣國家公園峽谷石灰岩壁植物群落生態之調查	太魯閣國家公園植物	林試所
植被植物	B-中文	紀美燕	1992	神秘谷步道植群介紹	神秘谷步道植群	太魯閣國家公園簡訊 17：16-20
植被植物	B-中文	林俊義	1989	太魯閣國家公園高山木質草原生態體系調查研究	太魯閣國家公園草原	內政部營建署
植被植物	B-中文	陳世輝等	1986	東部台灣特殊地理景觀與植物生態調查	東台灣植物	花蓮師專學報 17：397-529
低海	B-中文	張惠珠	2004	太魯閣國家公園低海拔地區	太魯閣國	太魯閣國家公

太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究

拔				植物永久樣區監測計畫	家公園 植 園管理處 物
低等 植物	B-中文	曾晴賢 等	1990	太魯閣峽頂蓮花池生態環境 之紀錄	蓮花池 藻類 國家公學報 2 (1): 113-119
蕨類	B_中文	郭城 孟、翁茂 倫	2000	太魯閣國家公園石灰岩環境 蕨類植物資源調查研究	太魯閣國 家公園 植物 台大植物系
蕨類	B_中文	郭城孟	1990	太魯閣國家公園蕨類植物之 研究	太魯閣國 家公園 植物 國家公園學會
棲蘭 山檜 木林	B_中文	徐國士	2000	棲蘭山檜木林區保育維護方 案之研擬	太魯閣 東華大學自然 資源管理所
	B-中文	陳慧芬 許國士	2000	中橫公路沿線太魯閣標族群 生態之研究	標族群生 態 太魯閣國家公 園管理處
棲蘭 山檜 木林	B_中文	王震哲	2000	棲蘭山檜木林區植物資源調 查研究	太魯閣 國立台灣師範 大學生物學系
冷杉	B_中文	張惠珠	2000	合歡山台灣冷杉永久樣區之 植群分析	太魯閣國 家公園 植物 花蓮師範學院 自然科學教育 學系
冷杉	B_中文	金恆鑣	1991	太魯閣國家公園合歡山冷杉 林土壤之發育與分類研究	太魯閣國 家公園 植物 自然生態保育 協會
園藝 綠化	B-中文	太魯閣 國家公 園	1993	太魯閣國家公園崇德地區景 觀復舊計畫	太魯閣國 家公園 景 觀復舊 太魯閣國家公 園管理處
園藝 綠化	B-中文	張育誠	1993	曠野的激勵—花蓮亞泥新城 山礦場植生復舊現場報導	礦場 植生 復舊 大自然 39: 94-99
森林 資源	B-中文	林永鏗	1990	保育研究—從合歡山大火談 森林火災	合歡山 森林火災 太魯閣國家簡 訊 1990 春季 刊: 3-4
其他	B_中文	楊遠波	2006	太魯閣國家公園三棧河流域 植物資源及基礎調查研究	太魯閣國 家公園 植物 太魯閣國家公 園委託研究專 案
其他	B_中文	李瑞宗	2002	蘇花公路沿線植物資源調查 暨植物解說文稿	太魯閣國 家公園 植物 太魯閣國家公 園委託研究專 案

其他	B_中文	夏禹九	2002	太魯閣、雪霸國家公園生態廊道之研究—生態廊道概念與國外案例的整理及有勝溪上游空間資料的分析	生態廊道	太魯閣國家公園
其他	B_中文	楊來發 謝文全 謝明村 張永勳 邱年永	1997	太魯閣國家公園自然保護區稀有漸危藥用植物之調查	太魯閣國家公園植物	中國醫藥學院雜誌 No. 6:3 頁 227-234
其他	B_中文	李瑞宗	1996	太魯閣國家公園植物及人文文獻資料蒐集研究	太魯閣國家公園植物	自然生態保育協會
其他	B_中文	黃增泉	1996	太魯閣國家公園稀有植物調查及棲地保護之研究	太魯閣國家公園植物	中華民國國家公園學會
其他	B_中文	蘇鴻傑 陳逸忠	1994	太魯閣國家公園蘭科植物群落調查	太魯閣國家公園植物	太魯閣國家公園委託研究專案
其他	B_中文	徐國士、 林則桐	1994	太魯閣國家公園植物生態資源調查報告	太魯閣國家公園植物	林業試驗所
其他	B_中文	劉瑩三	1994	太魯閣國家公園區內太魯閣一天祥地區褶皺型態之研究	太魯閣國家公園植物	太魯閣國家公園自形研究專案
其他	B_中文	金恆鑣	1990	合歡山玉山箭竹草原土壤發育與分類	太魯閣國家公園植物	自然生態保育協會
其他	B_中文	林俊義	1989	太魯閣國家公園高山草原生態體系調查	太魯閣國家公園植物	東海生物系
其他	B_中文	徐源泰	2005	杜鵑花屬植物基因多樣性分析及其地理分佈之研究	太魯閣國家公園植物	太魯閣國家公園委託研究專案
其他	B_中文	劉嘉卿	2005	太魯閣國家公園外來植物分佈播遷機制與衝擊評估計畫	太魯閣國家公園植物	太魯閣國家公園委託研究專案

(七)、地質文獻

分類	語文別	作者	年代	標題	關鍵字	出處
水質	B_中文	許文昌	2004	太魯閣國家公園非生物環境監測—立霧溪水質監測計畫	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
水質	B_中文	蘇霏靄	1999	立霧溪人工壩體對水域生態之影響	太魯閣	中華民國國家公園學會
水質	B_中文	金恆鑣	1988	太魯閣國家公園峽谷區的瀑布與湧泉水質調查	太魯閣國家公園	林試所
生態環境	B_中文	徐國士	2006	太魯閣國家公園中低海拔生態環境變遷之研究	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
生態環境	B_中文	許文昌	2005	太魯閣國家公園非生物環境監測—峽谷段水域及空域環境監測計畫	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
生態環境	B_中文	徐國士	2005	太魯閣國家公園高山地區生態變遷與環境監測計畫	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
生態經濟	B_中文	George L. Peterson	2005	太魯閣國家公園的生態經濟效益分析	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
環境	B_中文	李培芬	2004	太魯閣國家公園影像資料庫建立及環境變遷之研究	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
生物	B_中文	徐源泰	2004	布洛灣遊憩區台灣百合灰黴病生物防治研究試驗	太魯閣	太魯閣國家公園委託研究專案
生物	B_中文	趙子維陳天任游祥平	2000	立霧溪流域大和米蝦及大和沼蝦之生物學研究	太魯閣	海洋大學海洋生物研究所
生物	B_中文	陳天任游祥平	1999	太魯閣國家公園砂卡礑溪臺灣絨螯蟹族群分佈調查計畫	太魯閣國家公園	海洋大學海洋生物研究所
生物	B_中文	鄒月娥	1994	太魯閣國家公園砂卡礑溪所產大和米蝦之生物學研究	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園自行研究專案
生物	B_中文	陳天任游祥平	1991	太魯閣國家公園立霧溪流域淡水蝦蟹調查計畫	太魯閣國家公園	海洋大學海洋生物研究所
地質	B_中文	蘇敬智	2005	合歡山步道土壤沖蝕之研究	太魯閣	東華大學自然資源管理研究所
地質	B_中文	張石角	2004	太魯閣國家公園大同、大禮聯外交通設施工程之工程地形和地質之調查分析與可行性評估	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
地質	B_中文	陳文山	2002	蘇花公路沿線地質資源調查暨地質解說文稿	太魯閣國家公園	國立台灣大學

地質	B_中文	張瑞津	2000	立霧溪人工壩體對地質地形及地理景觀之影響	太魯閣	國立台灣師範大學地理系
地質	B_中文	王鑫	2000	棲蘭山檜木林區地質、地形資源調查研究	太魯閣	國立台灣大學地理系
地質	B_中文	David petley	1998	東台灣太魯閣地區地殼之上揚及穩定度	太魯閣	英國普茲茅斯大學地質系
地質	A_英文	劉慶男	1997	Geohazards in a Neotectonic Terrain, Taroko Gorge, Eastern Taiwan	太魯閣	中國地質學會會刊
地質	B_中文	齊士崢	1996	太魯閣國家公園地質、地形文獻資料蒐集研究	太魯閣國家公園	中華民國地質學會
地質	B_中文	張石角	1995	太魯閣國家公園地質防災技術之研究－白楊、竹村、神秘谷步道及蘇花公路(清水段)舊公路	太魯閣國家公園	台大地理系
地質	B_中文	陳宏宇、謝順隆	1993	太魯閣國家公園崩塌地之調查及處理之研究	太魯閣國家公園	中國地質學會
地質	B_中文	王執明	1992	太魯閣國家公園地質現象之調查及永久觀測站之規劃	太魯閣國家公園	中國地質學會
地質	B_中文	陳宏宇	1992	太魯閣國家公園崇德地區坡面裂縫處理方式之研究	太魯閣國家公園	中國地質學會
地質	B_中文	張石角	1990	太魯閣國家公園峽谷地形發育過程之研究	太魯閣國家公園	台大地理系
地質	B_中文	王鑫	1984	太魯閣國家公園地理、地形及地質景觀調查	太魯閣國家公園	台大地理系
岩石	B_中文	吉村和久	1996	太魯閣峽谷中石灰岩地帶之石灰華	太魯閣	日本九州大學化學系
岩石	B_中文	井倉洋二	1996	太魯閣峽谷中石灰岩地帶之洞窟與地下水	太魯閣	日本九州大學
岩石	B_中文	王執明	1991	太魯閣國家公園峽谷岩層分佈之研究細部規劃計之研究	太魯閣國家公園	中國地質學會
岩石	B_中文	楊遠波	1990	太魯閣國家公園石灰岩地區植被之調查	太魯閣國家公園	國家公園學會
岩石	B_中文	王執明	1989	太魯閣國家公園立霧溪峽谷岩性及岩石成因研究	太魯閣國家公園	中國地質學會
岩石	B_中文	王執明	1987	太魯閣國家公園立霧溪峽谷岩性及岩石成因－大理岩部份	太魯閣國家公園	中國地質學會
峽谷	B_中文	盧道杰	2004	太魯閣國家公園峽谷段部落變	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園

太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究

				遷之研究	家公園	委託研究專案
峽谷	B_中文	金恆鑣	1989	太魯閣國家公園峽谷的溪流與湧泉水質調查	太魯閣國家公園	自然生態保育協會
峽谷	B_中文	張石角	1988	太魯閣峽谷階地發展潛力及潛在災害之研究	太魯閣	中華民國工程環境學會
峽谷	B_中文		1986	太魯閣國家公園立霧溪峽谷研究	太魯閣國家公園	美國 Hanna/Olin 景觀建築事務所
氣候	B_中文	黃清波 劉瑩三	1993	熱帶氣旋[颱風]對立霧溪環境的影響	太魯閣	林業試驗所
資訊	B_中文	伍木林	1994	地理資訊系統應用於臺灣雲杉族群變化之研究	太魯閣國家公園	中華民國國家公園學會
資訊	B_中文	王執明	993	太魯閣峽谷成因影片攝製計畫	太魯閣國家公園	中國地質學會
微生物 遺傳	B_中文	徐源泰	2004	太魯閣國家公園石灰華區內微生物遺傳多樣性之研究	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
其他	B_中文	蔡中	1990	太魯閣國家公園太陽能電池應用於偏遠地區照明之研究	太魯閣國家公園	交大電子所

(八)、遊憩休閒文獻

分類	語文別	作者	年代	標題	關鍵字	出處
休閒	B_中文	黃文卿	2005	國家公園舉辦大型休閒活動之效益評估—以太魯閣國家公園國際馬拉松及峽谷音樂節為例	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園自行研究專案
休閒	B_中文	郭春敏	2004	休閒遊憩動機與體驗滿意度之研究—以太魯閣國家公園為例	太魯閣國家公園	景文技術學院學報
休閒	B_中文	陳敏明	2004	東臺鳥瞰—人文與自然的驚異：太魯閣峽谷	太魯閣	東海岸評論 No. 195 頁 a7
休閒	B_中文	陳應欽	2004	山巔上的發現—太魯閣國家公園合歡山區	太魯閣	大自然 No. 84:07 頁 68-73
休閒	B_中文	薛雅丹	2003	由深度休閒理論探討太魯閣國家公園解說志工之參與解說服務成效	太魯閣國家公園	世新大學/觀光學系
休閒	B_中文	張百器	2003	太魯閣國家公園	太魯閣	科學月刊 No. 84:1=397 頁 a2+1
休閒	B_中文	馬繼康	2002	台灣的世界遺產—太魯閣	太魯閣	行遍天下 No. 133 頁 16-21
休閒	B_中文	張靜茹	2002	壁立千仞的天堂—太魯閣峽谷	太魯閣	光華（中英文國內版） No. 27：7 頁 18-20
休閒	B_中文	馬繼康	2002	發現台灣 Fun Weekends 太魯閣國家公園步道之旅	太魯閣	世界地理雜誌 No. 238 頁 110-111
休閒	B_中文	廖東坤	2002	岩地繽紛—太魯閣小米草	太魯閣	新觀念 No. 169 頁 56-57
休閒	B_中文	司馬晏文	2001	太魯閣峽谷美不勝收	太魯閣	交流 No. 58 頁 65-67
休閒	B_中文	林茂耀	2001	台灣第一條原住民文化步道—太魯閣砂卡礑步道	太魯閣	大地地理雜誌 No. 157 頁 22-24

太魯閣國家公園原住民文化盤點及口述歷史之研究

休閒	B_中文	陳皓雯	2000	太魯閣的守門員—布洛灣與綠水 河流步道	太魯閣	綠生活雜誌 No.134 頁 87-92
休閒	B_中文	林茂耀	2002	壯哉！美哉！太魯閣峽谷—水與 石在漫長光陰共譜的交響樂章	太魯閣	東海岸評論 No. 7 頁 67-102
休閒	B_中文	莊正文	1998	台灣屋脊上的「生物小島」奇觀— 太魯閣國家公園驚豔之旅	太魯閣	交流 No. 40 頁 61-64
休閒	B_中文	陳瑛	1998	砂卡礑之歌—太魯閣神秘谷	太魯閣	綠生活雜誌 No.109 頁 9-15
休閒	B_中文	許文福	1998	太魯閣裡的失落暗角	太魯閣	新觀念 No.115 頁 14-15

休閒	B_中文	林辰雄	1997	壁立千仞 峽谷深邃—太魯閣	太魯閣	台灣月刊 No.178 頁 18-21
休閒	B_中文	鍾淑貞	1997	山水造化的大美—太魯閣國家公 園	太魯閣	交流 No. 33 頁 41-46
休閒	B_中文	高琇瑩	1997	休閒旅遊—太魯閣國家公園之旅	太魯閣國 家公園	公務人員月 刊 No. 9 頁 49-52
休閒	B_中文	張明洵	1995	走向自然	太魯閣	
旅遊		袁桂薰 戴震宇	2005	山水相逢太魯閣：錐麓古道健 行・砂卡當溯悉停看聽	太魯閣	To' Go 泛遊 情報 No.100. 頁 90-97
旅遊	B_中文	吳欣頤	2003	太魯閣國家公園原住民社區發展 生態旅遊之可行性研究	太魯閣國 家公園	臺灣大學/園藝 學研究所
旅遊	B_中文	曾柏瑋	2003	太魯閣國家公園遊客對步道選擇 行為之研究	太魯閣國 家公園	國家公園學 報 No. 14 頁 1-21
旅遊	B_中文	林晏州	2005	太魯閣國家公園園區生態旅遊整 體規劃研究	太魯閣國 家公園	太魯閣國家 公園委託研 究專案
生態	B_中文	李光中	2004	太魯閣國家公園砂卡礑及大禮大 同社區生態旅遊行動計畫之研究 (一)	太魯閣國 家公園	太魯閣國家 公園委託研 究專案

生態	B_中文	李光中	2005	太魯閣國家公園砂卡礑及大禮大同社區生態旅遊行動計畫之研究(二)	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
生態	B-中文	徐國士	2005	太魯閣國家公園高山地區生態變遷與環境監測計畫	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處
生態	B-中文	George L. Peterson	2005	太魯閣國家公園的生態經濟效益分析	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處
生態景點	B-中文	郭育任	2004	太魯閣國家公園中橫沿線景點調查及解說系統規劃	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處
生態	B-中文	林晏州	2003	太魯閣國家公園生態旅遊細部規劃案	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處
生態	B-中文	劉東起	2003	合歡山生態旅遊細部規劃	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處
生態	B-中文	陳章波	2002	合歡山區生態旅遊資源、活動模式及區域之系統規劃	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處
遊憩	B-中文	宋秉明	2002	環境資源部所轄屬之公園暨遊憩資源管理之組織架構與執掌研究	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處
遊憩	B_中文	林祐菁	2001	遊客對環境衝擊知覺與遊憩設施滿意度之研究－以太魯閣國家公園為例	太魯閣國家公園	國立花蓮教育大學/鄉土文化研究所
遊憩	B-中文	陳春貴	1993	太魯閣國家公園蓮花池遊憩區細部計畫	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處

遊憩	B_中文	董美貞	1989	長春祠遊憩區及附近地區整體規劃	長春祠	太魯閣國家公園管理處
遊憩	B-中文	林晏州	1989	太魯閣國家公園遊憩資源分析及遊憩承載量之研究	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處
遊憩	B_中文	蔡白璇	1988	視覺資源分析在遊憩規劃上的應用－以太魯閣國家公園天祥附近健行步道為例	太魯閣國家公園	國立中興大學/園藝研究所
遊憩	B-中文	林晏州	2004	太魯閣國家公園峽谷斷遊憩環境衝擊之研究與遊客調查分析	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處
遊憩	B-中文	黃文卿	2004	太魯閣國家公園布洛灣遊憩區之使用後評估	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處
遊憩	B_中文	顏家芝	2004	太魯閣國家公園合歡山地區生態遊憩環境衝擊之研究與遊客調查分析	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園委託研究專案
遊憩	B-中文	黃德雄	2002	世界各國高山型國家公園遊憩型態發展之探討	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處
參觀展示	B_中文	許世璋	2004	太魯閣國家公園泰雅展示館遊客參觀行為之研究	太魯閣國家公園	博物館學季刊
運動	B_中文	呂謙	2004	2003年太魯閣國際馬拉松賽會管理之研究	太魯閣	運動知識學報
運動	B-中文	王世鼎	2002	太魯閣國家公園攀岩場之規劃與設計	太魯閣國家公園	太魯閣國家公園管理處

附錄五 祭儀歌謠之採錄與記譜

太魯閣族傳統音樂曲譜

一、胡清香曲譜：Uyas Kbhug（英雄歌）；Uyas Tminun（織布歌）

（一）Uyas kbhug

C 4/4

$\underline{5} \quad \underline{.3} \quad \underline{3} \quad \underline{3} \quad 3 \quad - \quad \underline{5} \quad \underline{.3} \quad \underline{3} \quad \underline{3} \quad 3 \quad -$
Ya- ku sn naw ni ! Ya- ku sn- naw ni !

$\underline{5} \quad \underline{6} \quad \underline{6} \quad \underline{6} \quad \underline{6} \quad \underline{5} \quad 6 \quad \underline{5} \quad \underline{6} \quad \underline{6} \quad \underline{6} \quad \underline{5} \quad 6$
mn da ku y i a yug, q—mi ri ku q q rul,

$\underline{5} \quad \underline{5} \quad \underline{2} \quad \underline{3} \quad 5 \quad 5 \quad \underline{5} \quad \underline{5} \quad \underline{2} \quad \underline{3} \quad 5 \quad 5$
q mi ri ku rna aw mn da ku b bra yaw

$\underline{5} \quad \underline{5} \quad \underline{5} \quad \underline{6} \quad 6 \quad 5 \quad \underline{5} \quad \underline{5} \quad \underline{5} \quad \underline{6} \quad 6 \quad 5$
Mn ta ril ku a yug saw bi ni ka ya ku

$\underline{5} \quad \underline{5} \quad \underline{5} \quad \underline{6} \quad 6 \quad 5$
Saw bi ni ka ya ku

(二) Uyas Tminun

C 4/4

0 3 3 3 3 □ 5 5 5 . 3 5 . 3 2 . 3 3 . 3 3
wa da du ma ku yuh wa da du ma ku yuh win
wa da mnuqih du ma wa da mnuqih du ma win

3—0 3 3 . 3 3 . 5 6 6 . 3 5 . 3 2 . 3 3 . 3 3 3
wa da s - m - k - rig nga lun na nuqih ni ya win !
nga lun wa ray ci nun nga lun na waray ci nun wi n !

二、詹秋貴曲譜：Uyas klaan ; Manu Inlungan su。

(一) Uyas k laan

1 . 3 5 2 1 6 1 1 6.5 3 5.6 1 1 - -
I Ma Wa da Ma Pa bru ngui wa da ga ga

(背著背簍 去山上的那個人是誰？)

I Ma Wa da Mhaan buji sra ngan ga ga

(扛著老獵具走去山上的人是誰？)

U Wa I Ma gisu IMU Kus lukus truku ga ga

(誰家的姑娘穿著德路固的傳統服走出去？)

1 6 5 3.5 6 5 3 2 - 3 5 5 6 5 3 2 - 2 2 - - -
mu sa mi in pa jieq qolung gi max na I daw masu ni ha

(原來他是要去找野菜 她跟小米一起煮來吃)

mu sa mi in dnarux boyag da mac na I daw masu ni ha

(獵人要去山上找年長強壯的山豬 好和小米一起煮來吃)

Ta yan ba lai ps pangan ni ya mu sa mi in lo kin ni ya

(姑娘打扮的那麼漂亮 原來她要去找她的男朋友)

(二) Manu Inlungun su

6̣ · 3̣ 2̣ 2̣ 1̣ 7̣ | 6 - - - | 3 · 6̣ 5̣ 5̣ 2̣ 4̣ | 3 - - - |

Ma nu bi lng lu ngun su I ni su ci sa ka ri

你到底在想什麼？ 心底裡的話都不告訴我

2̣ 3̣ 4̣ · 6̣ 5̣ 3̣ 2̣ 3̣ 2̣ 1̣ 6̣ 6̣ 7̣ 1 · 3̣ 2̣ 2̣ 1̣ 7̣ 6̣ - - -

U ngac Mi su bi k la an I M lung hu ya sa bi kalng lu ngan su

我無法了解你 真讓我費疑猜

6 · 6̣ 7̣ 1̣ 1̣ 1̣ 7̣ · 7̣ 3̣ - 4̣ · 6̣ 5̣ 1̣ 7̣ 6̣ - - -

I ta sung saejiqka nga han ta ni qan ta lng lungan ha

稱人者 皆有情有意

6 · 6̣ 7̣ 1̣ 1̣ 2̣ 3̣ · 3̣ 2̣ · 2̣ 2̣ 2̣ 2̣ · 3̣ 4̣ 3̣ 3̣ 2̣ 3̣ -

Na sini qan kahag pk la yi ku bi na ha ri

如有心 請趕快讓我 know

3̣ 2̣ · 1̣ 7̣ - | 3̣ 3̣ 1̣ 7̣ 6̣ - | 6̣ 2̣ · 2̣ 2̣ 7̣ · 5̣ | 6̣ - - - |

I ni sa ku pk la yi na har ri u ngac mu bi k laan da

不趕緊讓我 know 你的心意 我也拿你沒有辦法了！

參考書目

中文部份

- 山路勝彥，1986。台灣泰雅賽德克族姻兄弟和己身孩子關係的認定，收於黃應貴主編《臺灣土著社會文化研究論文集》，台北：聯經出版社。
- 內政部營建署，2001b。太魯閣國家公園原住民文化講座內容彙編。
- 內政部營建署，2001。把人找回來：在地參與自然資源管理，太魯閣國家公園管理處。
- 內政部營建署太魯閣國家公園管理處，2001《太魯閣國家公園原住民文化講座內容彙編》。花蓮：內政部營建署太魯閣國家公園管理處。
- 內政部營建署，1994。太魯閣國家公園高山植物群落之調查研究—高地草原。花蓮縣，太魯閣國家公園管理處。
- 太魯閣國家公園管理處，2005。太魯閣閣口計畫。花蓮：太魯閣國家公園管理處。
- 太魯閣國家公園管理處，1990。太魯閣國家公園合歡古道西段調查與步道規劃報告。太魯閣國家公園管理處。
- 太魯閣中會，1993 台灣基督長老教會設教七十週年紀念特刊。花蓮：太魯閣中會。
- 太魯閣國家公園管理處，1997。八十六年太魯閣國家公園戶外教學教師研習會研習資料彙編，太魯閣國家公園管理處。
- 太魯閣國家公園管理處，1997。太魯閣十年回顧，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。
- 太魯閣國家公園管理處，2000。太魯閣 2000 高山生態多樣性研討會，太魯閣國家公園管理處。
- 太魯閣國家公園管理處，2000。高山生態多樣性研討會，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。
- 太魯閣國家公園管理處，2001。太魯閣國家公園原住民文化講座，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。
- 太魯閣國家公園管理處，2002。國家公園與原住民共管機制研討會，內政部營建署太魯

閣國家公園管理處。

王永春，2003。德魯固的生活技能與狩獵文化，太魯閣國家公園登山研討會論文集。內政部營建署太魯閣國家公園管理處。頁 184-188。

王敏，2001。太魯閣國家公園與當地原住民互動型態轉變之研究，東華大學觀光暨遊憩管理研究所碩士論文。

王穎、孫元勳，1989。太魯閣國家公園「陶塞溪，蓮花池和神秘谷」鳥類生態研究，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

王俊秀，1997。國內外原住民生態智慧探討。全球變遷與原鄉智慧：國內外原住民生態智慧的調查分析。清華大學通識教育中心。50 頁。

王湘華等，2000。蘭嶼雅美族之植物使用方式。國家公園學報，10（2）：228-248。

毛利之梭，2003。東台灣展望。葉冰婷譯，台北：吳氏圖書公司。

田貴芳，2001。族群之生活器具，太魯閣國家公園原住民文化講座內容彙編，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

田貴實，2001。族群的紋面文化，太魯閣國家公園原住民文化講座內容彙編，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

行政院原住民委員會，1999。改善國家公園與原住民關係之對策報告書，國立東華大學觀光遊憩管理研究中心執行。台北：行政院原住民委員會。

眭日昇・吉宏，2001a。識首、黥面與 lukus slbuxan：一個分工互補的部落圖像〉。發表於 2001 年 9 月 1-2 日，由慈濟大學與原住民研究生研究交流會合辦之「2001 年第一屆原住民研究生研究論文及著作發表會」，未出版。

眭日昇・吉宏，2001b。巴托蘭記事。村落訪談筆記，未出版。

眭日昇・吉宏，2001c。泰雅族東賽德克群傳統醫療概念。載於《原住民傳統醫療 VS 現代醫療》，台北：財團法人台灣原住民文教基金會。

眭日昇・吉宏，2002。Benubung：泰雅族東賽德克群『白石聖山』起源探析〉。發表於 2002 年 12 月 21-22 日，由國立台東社教館秀林鄉社教站主辦之「原住民賽德克族語言發展與族群認同研討會」，收錄於國立台東社教館編《原住民賽德克族語言發展與族群認同研討會論文集》，花蓮：遠景印刷公司。

眭日昇・吉宏，2003。〈祖靈、聖靈與祭儀超越性：Seejiq Truku 村落祭典概念探析〉。

- 發表於 2003 年 7 月 21-22 日，由台灣世界展望會主辦之「原住民族傳統文化－祭儀與基督教福音的對遇研討會」，載於台灣世界展望會編《原住民文化與福音的對話》論文集，台北：台灣世界展望會。
- 杳日昇・吉宏，2004。即興與超越：Seejiq Truku 村落祭典與祖靈形象。慈濟大學人類學研究所碩士論文，未出版。
- 余光弘，1981。泰雅族東塞德克群的部落組織，中央研究院民族學研究所集刊—50：91-110。
- 余光弘，1989。原住民與國家公園，國家政策季刊，110-114。
- 吳欣蓁，2003。太魯閣國家公園原住民社區發展生態旅遊之可行性研究，台灣大學碩士論文。
- 吳海音，2003。太魯閣國家公園保育研究計劃的檢討與展望，東華大學自然資源管理研究所。
- 吳淑鈺，1999。國家公園義務解說員參與動機與工作滿意之研究，中山大學碩士論文。
- 呂光洋等，1983。太魯閣國家公園動物生態資源調查報告，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。
- 呂勝由，1989。綠--太魯閣國家公園植物資源，花蓮縣，太魯閣國家公園管理處。
- 宋秉明，1995。玉山國家公園與其原住民之衝突分析，觀光研究學報，1（1）：80-88。
- 宋秉明，1999。論台灣原住民文化受國家公園衝擊的因應，國家公園學報，9（1）：65-80。
- 宋秉明，2001。國家公園與原住民互動。把人找回來在地參與與自然資源管理。內政部營建署太魯閣國家公園管理處。33-60 頁。
- 宋秉明、王敏，2002。太魯閣國家公園與當地原住民互動之研究：一個轉變中的過程。戶外遊憩研究，15（1）：63-81。
- 李光中，2004。太魯閣國家公園砂卡礑及大禮大同社區生態旅遊行動計畫之研究。太魯閣國家公園管理處。
- 李來旺，1991。泰雅族原有生活形態研究，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。
- 李瑞宗，1998。錐麓古道研線農業墾殖暨植物利用之研究，內政部營建署太魯閣國家公

園管理處。

李瑞宗，2002。太魯閣國家公園蘇花公路沿線植物資源調查暨植物解說文稿，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

李瑞宗，2002。太魯閣國家公園蘇花海岸植物調查研究，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

李瑞宗、林國榮、劉怡欣，1996。太魯閣國家公園植物暨人文文獻蒐集整理研究。中華民國自然生態保育學會，太魯閣國家公園管理處。

李靜雯，1999。太魯閣國家公園原住民保留地發展與經營課題之研究，東華大學碩士論文。

阮昌銳，1990。泰雅族傳統文物研究暨製作計劃，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

佐山融吉，1917。番族調查報告書—紗績族前篇。余萬居譯，台北：中央研究院民族學研究所。

佐山融吉，1921。番族調查報告書—紗績族後篇。余萬居譯，台北：中央研究院民族學研究所。

秀林鄉可樂文化傳承協進會，2002。《太魯閣 Hakaw Utux 文化祭彩虹節文化活動手冊》，花蓮縣秀林鄉可樂文化傳承協進會編製，未出版。

秀林鄉公所，2003。《還我族名—太魯閣》。花蓮：秀林鄉公所。

秀林鄉公所，2005。《原住民族傳統領域土地調查後續計畫成果報告書》。花蓮：秀林鄉公所。

林鴻桂，2005。《自然人文生態景觀區之規畫管理研究—花蓮慕谷慕魚生態廊道之個案研究》，國立臺灣海洋大學環境生物與漁業科學學系碩士論文，未出版。

林永堅，2003。太魯閣國家公園遊憩資源發展之研究，東華大學碩士論文。

林昂儀，2001。太魯閣國家公園砂卡礑步道解說效果之探討，南華大學碩士論文。

林恩顯，1991。太魯閣國家公園人口變遷與經濟活動研究報告，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

林曜松等，1991。太魯閣國家公園動物相與海拔高度、植被之關係研究，太魯閣國家公

園管理處。

林曜松、張耀文，1996。太魯閣國家公園動物文獻蒐集整理研究，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

林祐菁，2001。遊客對環境衝擊枝絕與遊憩設施滿意度之研究 - 以太魯閣國家公園為例，國立花蓮教育大學碩士論文。

林靖修，2002。唱我們自己的歌—太魯閣族可樂社區的卡拉 OK 文化研究，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

林益仁，2002。「部落地圖」的社會意涵，把人找回來—在地參與自然資源管理，內政部營建署太魯閣國家公園，86-100，花蓮：遠景。

林益仁，2003。泰雅族生態智慧之探討—以雪見為例。內政部營建署雪霸國家公園管理處。

林晏州、林寶秀，2006。太魯閣的生態保育價值，國家公園雙月刊，9 月號，56-57。內政部營建署。

邱媚珍，1997。花蓮林區管理處與太魯閣國家公園管理處人員之環境知識、環境意識及環境典範調查研究，國立東華大學碩士論文。

紀駿傑，2001。原住民、自然資源與共同經營，把人找回來-在地參與自然資源管理，內政部營建署太魯閣國家公園，15-32，花蓮：遠景。

紀駿傑，2002。原住民與國家公園/保護區共同管理之歷史發展、現況與個案之探討，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

紀駿傑，2003。原住民與國家公園共存共榮新夥伴關係，太魯閣國家公園原住民解說員訓練班研習手冊。

紀駿傑、王俊秀，1998。環境正義：原住民與國家公園衝突分析，山海文化，19：86-109。

郭文般，1985。台灣光復後基督宗教在山地社會的發展。台灣大學社會學研究所論文，未出版。

國家公園雙月刊，2006。特別企劃-太魯閣 20 周年。內政部營建署。

徐國士等，1983。太魯閣國家公園預定區域植物生態調查報告，內政部營建署。

徐國士等，1984。太魯閣國家公園植物生態資源調查報告，太魯閣國家公園管理處。

馬騰嶽，1997。被野生動物保育政策犧牲的原住民狩獵文化。原住民族文化與生態智慧研討會，師範大學環境教育中心與環保生活協進會主辦。40 頁。

張玉珍、范義彬，1989。太魯閣國家公園區蛾類相之研究，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

張明詢，1994。太魯閣國家公園——走向自然，內政部營建署國家公園管理處。

張誌聲，1996。太魯閣國家公園設立對當地原住民土地資源利用衝突之研究，逢甲大學都市計畫所碩士論文。

張岱屏，2000。看不見的土地：太魯閣族反亞泥還我土地運動的歷史、論述與行動。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

張藝鴻，2000。Utux、gaga 與「真耶穌教會」——可樂部落太魯閣人的「宗教生活」。台灣大學人類學研究所碩士論文。

張玲玲，2004。原住民部落發展旅遊之探討：以可樂部落為例。國立東華大學民族發展研究所碩士論文。

張惠珠等，2004。太魯閣國家公園低海拔地區植物永久樣區監測計畫案，花蓮縣野鳥學會，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

張蘇芝，2004。建立社區論壇以探討太魯閣國家公園大同大禮地區生態旅遊發展之研究，國立花蓮教育大學碩士論文。

梁秀芸，1995。太魯閣群的狩獵文化與現況——花蓮縣秀林鄉為例，國立東華自然資源管理所碩士論文。

許木柱，1989。太魯閣群泰雅人的文化與習俗，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

許通益、黃長興，2001。傳統的土地管理與生態保育，太魯閣國家公園原住民文化講座內容彙編，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

郭城孟 陳應欽，1990。太魯閣國家公園蕨類植物之研究，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

陳世輝、張惠珠，1997。花蓮縣野生動物生態資源分部調查計畫，花蓮縣政府 86 年度

農業綜合調整方案非試驗研究報告。

陳仲玉，1986。太魯閣國家公園人文史蹟調查，中央研究院歷史語言研究所調查，內政部營建署太魯閣國家公園。

陳淑珣，2003。太魯閣國家公園與當地原住民進行參與式互動之探討，從太魯閣國家公園原住民文化發展諮詢委員會的運作切入，東華大學碩士論文。

陳淑慧，2004。1990 國家公園與人文資源保育之研究—以太魯閣國家公園為例，政治大學碩士論文。

陳應欽，2003。太魯閣國家公園與中國大陸華中、華南、西南地區蕨類植物區系之比較研究，國立東華大學碩士論文。

移川子之藏，1935。臺灣高山族系統所屬之研究。黃耀榮譯，台北：中央研究院民族學研究所，未出版。

國分直一、金關丈夫，1981。立霧溪流地方印文土器遺跡。收錄於《臺灣考古誌》，吳慧娟譯，東京：慶友社。

國分直一、金關丈夫，1990。臺灣考古誌。譚繼山譯，台北：武陵出版社。

鹿野忠雄，1955。臺灣考古學民族學概觀。宋文熏譯，台中：臺灣省文獻會。

彭琳淞，1993。國家公園與原住民權益報導—太魯閣國家公園，上、中、下篇，自立晚報，7月16/17/18日。

彭建豪，2005。台灣原住民狩獵相關法規及狩獵文化之回顧，屏東科技大學森林系碩士班專題討論報告，12月12日。

啟明·那娃，1999。原住民的生態哲學與自然保育。

曾晴賢，1992。太魯閣國家公園內區域內溪流動物之研究，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

曾柏瑋，2003。太魯閣國家公園遊客對步道選擇行為之研究，國立台灣大學碩士論文。

曾柏瑋、林晏州、黃文卿，2004。太魯閣國家公園遊客之步道選擇行為。國家公園學報14(2):1-21。

曾振名，1995。太魯閣群泰雅人之社會變遷與文化發展，太魯閣國家公園管理處。

森丑之助，1906。台灣蕃族志（一），南天書局有限公司再版，共 360 頁。

森丑之助，1915。台灣蕃族志卷一（上、下）。黃文新譯，台北：中央研究院民族學研究所，未出版。

黃正龍，1995。太魯閣國家公園利用巢箱鳥類生殖生物學，國立師範大學碩士論文。

黃長興，1990。東賽德克群的狩獵文化。民族學研究所資料會邊第 15 期，104 頁。

黃長興，2001。族群的狩獵文化，太魯閣國家公園原住民文化講座內容彙編，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

黃躍雯、張長義，2001。國家與社會的互動：國家公園的建置與台灣原住民的自主意識，地理學報，30（1），1-18。

楊平世等，1989。太魯閣國家公園之昆蟲相研究，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

楊南郡，1988。太魯閣國家公園合歡越嶺古道調查與整修研究報告，太魯閣國家公園管理處。

楊鈴慧，1996。部落、族群與行動-太魯閣人地區原住民的階序性認同，國立台灣大學人類學碩士論文，台北。

楊士範，1998。從新飲酒文化的形構過程看台灣原住民飲食文化的品味轉變現象，山海雙月刊，18：86-100。

楊盛涂，1998。《泰雅族東賽德克亞族的歷史與文化》，未出版。

楊盛涂，2001a。賽德克亞群（SEJIQ）族群的淵源，太魯閣國家公園原住民文化講座內容彙編，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

楊盛涂，2001b。德路固人（Sejiq truku）的傳統美食，太魯閣國家公園原住民文化講座內容彙編，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

楊遠波 呂勝由 林則桐，1990。太魯閣國家公園石灰岩地區植被之調查，台灣省林業試驗所生物系。

楊遠波，2004。太魯閣國家公園高山地區植物資源基礎調查之研究，內政部營建署太魯

閣國家公園管理處。

楊遠波、張惠珠，1992。太魯閣國家公園植物永久樣區之規劃，台灣省林業試驗所。

楊懿如等，2005。太魯閣國家公園兩棲類及水棲昆蟲調查監測計畫，花蓮縣野鳥學會，
內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

葉世文，2001。國家公園的新夥伴關係。收錄於《把人找回來－在地參與自然資源管理》，花蓮：太魯閣國家公園管理處。

鄒月娥，2001。東塞德克人之狩獵文化與國家公園經營管理，內政部營建署太魯閣國家公園管理處。

廖守臣，1978。泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分布（下），中央研究院民族學研究所集刊，
45：81-212。

廖守臣，1977。泰雅族東賽德克群的部落遷徙與分布（上），中央研究院民族學研究所集刊，
44：61-206。

廖守臣，1984。泰雅族的文化：部落遷徙與拓展。台北：世界新聞專科學校。

廖守臣，1988。臺灣原住民（泰雅族）祖靈信仰與傳統醫療報導人口述編（上冊）。未出版。

廖守臣，1992。花蓮泰雅族部落的手工藝技術。未出版。

廖守臣，1998。泰雅族的社會組織。花蓮：慈濟大學。

裴家騏、羅方明，1996。霧台鄉魯凱族狩獵習性及獵區標定。

裴盛基、賀善安，1998。民族植物學手冊，雲南科技出版社。

裴家騏，2001。善用傳統知是共管資源，把人找回來－在地參與自然資源管理，內政部營建署太魯閣國家公園，62-83，花蓮：遠景。

劉威麟，1999。太魯閣國家公園青剛樂族群生態之研究，東華大學碩士論文。

劉俊昌、許雅婷，2001。原住民生態智慧與環境典範間的關係之研究。九十年度原住民族教育學術論文集刊。

劉炯錫，2000。讓原住民產業從大自然出發－土地管理機關應負原住民產業發展的責任。
大自然，67：34-41。

劉炯錫、潘世珍，1996。大烏村排灣族野生植物語言與用途之調查研究。台東師院學報 7：113-126。

歐辰雄、劉思謙，1998。雪霸國家公園民族植物之研究：泰雅族及賽夏族民族植物紀要，內政部雪霸國家公園管理處，62 頁。

鄭賢女，1995。太魯閣國家公園情境中的太魯閣人—政權、觀光與原住民的網路關係，政治大學碩士論文。

蔡迪清，1998。集團移住與宗教變遷對部落環境行動之影響—以太魯閣三棧部落為例，台灣大學地理學研究所碩士論文。

盧道杰，2004。太魯閣國家公園峽谷段部落變遷之研究，中華民國國家公園學會。

賴美麗，2002。太魯閣國家公園原住民員工對其職場角色的認同與衝突之探討，東華大學碩士論文。

薛雅丹，2003。由深度休閒理論探討太魯閣國家公園解說志工之參與解說服務成效，世新大學碩士論文。

關羽彤，2004。太魯閣國家公園旅客旅遊滿意度之研究，中華大學碩士論文。

蘇鴻傑、陳逸忠，1994。太魯閣國家公園蘭科植物群落調查，太魯閣國家公園管理處。