

導 言

鄭瑋寧

這本論文集蒐集了日治時期至 1970 年代日本學者對魯凱族的研究成果。這些文章的出現與其說是筆者刻意挑選的結果，毋寧說是歷史機遇的後果：2012 年楊南郡先生重新校譯《臺灣高砂族系統所屬の研究》（1935）出版後，臺灣目前收藏的魯凱族文獻尚未被重新校譯出版的篇章，全數收錄在本論文中。從歷史文獻累積的角度來看，這些論文有助於魯凱族民族誌材料的積累，特別是有關屏東地區魯凱族的社會生活，而對於有意從事魯凱族研究的讀者而言，極具參考價值。有鑑於本論文集文章所處理的民族誌材料、立論乃至於理論化工作相去甚遠，筆者不以文章出版時間的紀年作為編排之依據，儘管該編排方式符合一般讀者與研究者對於紀年史的客觀與信實——事實上，每篇文章均標記出版年代，方便讀者去追溯不同時期的學者何以有不同的關懷。作為翻譯論文集的主編，筆者認為紀年史的編排不易讓讀者透過閱讀這些文章理解到日治時期的研究者乃至後來的學者，為何在研究魯凱族的社會文化特性時會特別偏重某一類研究課題而非其他課題。即使是論文集，筆者透過這篇導言向讀者傳達一種解讀與定位文獻的知識觀。閱讀，原本就是認真地與作者的意圖、理念與知識相互切磋、討論，而這篇導言是筆者與這些譯文作者切磋的結果，希望能以此拋磚引玉，吸引更多讀者來閱讀這些文章。

基於前述理由，筆者以兩篇探究經濟生活與魯凱聚落中最具象徵意涵的小米種植與相關祭儀的文章為首，繼而是有關儀式與造酒的研究，此一安排順序係依據學者對魯凱族社會性質以及宇宙觀或宗教生

活的探究，乃是以小米種植與祭儀為核心而開展的，進而以此作為理解社會階序的性質，以及其與社會生活與物質文化活動的關聯性。接著安排的是有關大南社會所的文章，¹ 主要探究兩個問題：其一，透過社會組織的運作來理解階序社會的價值乃至於意識形態；其二，大南社會之所以在日治時期的文獻中占有特殊地位，更必須從區域性的不同人群互動的角度來考察。至少，我們可以看到，相對於屏東地區的魯凱族在日治時期並未有類似大南社這類男子會所，反而是大南社附近的卑南族聚落都有相當制度化的男子會所活動，足以讓讀者去思考一件過去研究者較少觸及的問題：若從區域內人群互動的角度來思考魯凱人的社會制度和 cultural 特色，是否更能呈現出歷史過程中的文化創造性呢？最後一篇文章是過去原住民研究較少被觸及的取徑，即從文化心理學的預設出發，以實驗的方式來比較不同聚落的魯凱人何以在類似的實驗中，呈現出顯著的差異。從當代知識的眼光來看，這個設計精巧的實驗之結果蘊含了一個重要訊息：即使同樣被分類為魯凱人，研究者都不能假定他們在面對同樣的情境必然會有類似的心理反應。即使作者並未言明，但讀者應更留意作者在註釋當中透露的民族誌訊息，多少指向這些心理反應，與居住在不同聚落以及與殖民者的社會文化互動的程度不同，可能是有關連的。

簡言之，本論文集從編排順序開始，即帶有主編與過去魯凱研究者的共同關懷：魯凱族是一個怎樣的社會？他們的文化生活呈現怎樣的樣貌？這些特色與世界上其他地方的族群，有何相同與相異之處？這些相同與相異該如何解釋？當然，這些論文更表達出殖民母國的研究者試圖理解被殖民地的人與社會文化慣習，以期能對殖民母國推行文明化臺灣原住民的政策施行方針有所貢獻。換言之，當時的民族學知識生產，經常和殖民現代性與殖民治理性彼此結合，好使知識取得

¹ 日治時期的大南社，即今日臺東縣卑南鄉東興村。

足以促成有效治理的實用性。這是殖民情境下人類學或民族學知識生產的政治。

此外，必須說明的是，這些論文橫跨了「魯凱」被確立為族群分類被建構的歷史時期，因此我們見到魯凱與排灣被視為同一個族群、魯凱族被稱為 Carisen 的時期，一直到魯凱族被認為是自成一格的集體身分等三個歷史時期的變化。魯凱族這個族群分類是在 1935 年之後才由移川子之藏、宮本延人與馬淵東一等人確立的，開啓了此後有關魯凱族作為一個獨立族群的研究。這正是在殖民母國出自治理的理性而建構出一套有關族群分類的殖民想像所完成的研究。無論如何，本論文集集中有數篇曾提及文化特徵與族群界線與分布區域問題，筆者將從其他面向加以討論。

筆者撰寫本篇導言的目的有二。其一，筆者將從長期研究魯凱族所培養的視野，來呈現這些文章在理解魯凱人的社會文化時的貢獻與定位。從目前收錄的文章中，至少可以區分成三個主題：小米耕作、及與狩獵間的關係；會所制度政治體制；個人能動背後是否有文化特有的心理特徵。當然，這樣的分類、理解與定位，既是忠於個別時代的研究成果，更是從長期研究所培養的跨越時代之知識視野所產生的問題意識。筆者希望這本翻譯論文集能作為我們理解臺灣原住民研究的知識遺緒和對位。

其二，從既有對於日本民族學與人類學的知識脈絡，檢視各篇文章藉處理不同課題所呈現出的理論意涵與限制。簡單地說，戰前（乃至延續到戰後）日本的民族學和人類學研究，一直存在藉由比較與對照不同區域共享類似文化要素或特質，藉以呈現出一個或數個文化特質的分布及擴散範圍。的確，這類比較視野凸顯出日本學界關心全人類共有的文化特性，然而，略嫌粗糙的比較技法，例如，比較的基準點之劃分有時不夠精確，或是被比較的現象並未累積足夠細緻的材料，有可能使得研究者本欲藉比較過程凸顯被研究對象特色的意圖，

無法被實現。又如，若在一定區域範圍內進行比較時，通常是基於被比較對象彼此間語言、族群或遷徙上的親近性，但有時學者無視於該準則，只是依據現象的表象相似性來確定兩者間的可比較性。這樣的比較法，隱含了將人類歷史超越被研究對象的地方歷史發展的去脈絡化、去歷史化的視野，從而忽略了某一文化要素或特性或實踐，是在特定的社會、經濟、政治與歷史的條件和環境中被形塑與被建制化的。如此反使得比較流於形式。

一、由精靈所滲透的世界觀與生活方式

佐佐木高明的〈魯凱族的山田燒墾農業〉一文，以屏東縣霧臺鄉去露村的山田燒墾如何施行來進行民族學調查。這文章清楚凸顯出日本民族學／人類學對於經濟活動應該包含的層面，意即，對經濟的概念化。佐佐木從去露所在的行政劃分與地理學條件入手來勾繪聚落經濟生活的客觀條件，進而呈現家屋構造與空間配置、經濟生活的大致外貌，以及因為臺灣進入工業資本主義後，連帶影響到去露戶口數減少與經濟生活的轉變。佐佐木以上述社會條件為背景，呈現出一幅各種穀物雜糧混種和輪耕的山田燒墾慣習，並依據各家耕地種植作物的順序分成不同類型，對各類作物的耕作習慣、輪耕作物的細緻分類乃至於植物學知識，進行詳細描述。到 1970 年時，當地魯凱人施行山田燒墾面積的減少，這與臺灣整體經濟環境的改變，特別是貨幣的引入造成土地的商品化，密不可分。其次，佐佐木特別紀錄了小米耕作、收割、釀酒與製成小米糕所伴隨的各種儀式，指出小米在去露聚落中的神聖性，相對於日常食用的其他作物。這篇文章凸顯出當時日本民族學調查對經濟活動的勾繪，不僅對作物種植活動所涉及的科學知識有一定程度的涉略，並且同時觸及核心作物耕作涉及的在地社會文化習俗進行描繪。換言之，經濟活動的民族學調查同時納入不同學

科知識的共同建構，但是，我們沒有看到對當地人主觀層面的深入探究。與此同時，日本學者對於被研究聚落所生存的社會環境條件對原住民聚落的影響的看法，其實是現代化理論視野下的社會想像：原住民聚落生活與經濟活動的改變，是資本主義經濟力量介入所造成的結果。對當時的日本民族學與人類學而言，當地人主觀上如何看待資本主義經濟的介入、貨幣的普遍以及作物耕作習慣甚至儀式的消失，並未被賦予分析上的重要性。正因如此，我們無法看到農耕習慣的改變與當地社會性質之間，是否存在互動、乃至相互建構的關係，遑論對社會性質與圖像有更深入的理解。

無論如何，有關魯凱人在屏東地區的生活背景與經濟生活的內涵，從上文可窺見一斑。然而，對魯凱人而言，即使耕作的種類與收成深受地理條件的影響，小米的耕作絕非單純的維生問題，而是攸關生活世界的各種精靈如何與人們的生活世界共處的問題。事實上，小米耕作伴隨著儀式與禁忌的進行，可見於魯凱、排灣、布農、鄒、卑南和泰雅等族群。佐佐木高明的〈新粟粽與豐獵之占卜—魯凱族與排灣族之粟祭抄〉一文，以去露村和霧台村的小米祭與 *cacapijian* 祭儀為對象進行民族學調查，再與其他魯凱乃至排灣諸聚落等地的小米祭進行比較，呈現各地小米祭舉行之異同，以確立這項社會文化習俗所分布的地域範圍。在確立小米祭與魯凱聚落間的儀式特性，佐佐木將魯凱與排灣族各社、其他臺灣原住民（布農、鄒）加以比較，凸顯出在排灣、魯凱聚落中，小米祭至少具有以下幾個層次的意義：將新收成的小米獻給神靈品嘗，並祈求來年豐收；此外，小米製成的粿粽被用來做為祈求耕作豐收與狩獵豐收的祭品，並以小米糕占卜來年凶吉之用；最後是作為慶祝一年之終結而由聚落居民共享的食物。佐佐木推論，這種將農耕的豐收與狩獵豐收彼此結合的習俗，在臺灣中、南部行山田燒墾的原住民聚落中，似乎頗為普遍。他進一步將這個習俗與馬淵東一在布農人和鄒人的聚落之觀察相互比較、參照以確立該習

俗的意義。馬淵認為，就布農人而言，獵場土地與居民間存在著巫術性、靈性之聯繫關係，獵場的擁有者被稱為土地的主人，而耕地只是廣大獵場的一部分，這是出自聚落成員的祝福或詛咒，會影響居民在土地上所進行的狩獵或農耕活動。對這兩族而言，擁有巫術性的獵場是優先於耕地所有，從而獵場包含耕地的立論是可以成立。類似想法同樣可見於印度尼西亞或東南亞大陸地區。

的確，佐佐木留意到臺灣南島乃至東南亞南島民族的狩獵慣習與土地之間存在著精靈或巫術的聯繫，但是，我們仍得留意，該推論的有效性，是建立研究者必須準確掌握當地人的社會空間分類範疇，與精靈和巫術實踐間彼此關係，以及由此所構成的生活世界之整體圖像。至少，筆者所知有關魯凱人的空間範疇來看，應當區辨出：家屋建地、聚落、會所、耕地、獵場以及聚落之外的空間，不同空間各有不同性質的精靈與祖靈，且各自有相關的儀式以護佑在該空間內活動的居民，而貴族舉行的各項儀式，能將前述不同範疇的空間整合為生活世界整體。貴族當家者作為聚落創建者的後代，是所有祭儀與儀式知識的來源及唯一掌控者，同時，貴族所舉行的儀式，在社會時間上必定優先於各家，毫無例外。換言之，當時居民間彼此的互動，被解釋成是人的精靈會與空間中的各種精靈與祖靈間的互動，而彼此精靈靈力的強弱，決定了雙方互動的後果。由此觀之，馬淵掌握了精靈互動的特性，然而佐佐木在援引馬淵的概念時，顯然並未意識到精靈互動所採取的表現方式，往往與被比較對象的社會性質有關，甚至關涉到不同類別的社會空間，是透過怎樣的原則與方式而被整合為整體，例如，對魯凱人而言，階序對於整合社會空間具有的顯著意義。當然，如前所述，這一點是在當代對於魯凱人的社會文化性質有所理解之後而得以呈顯。

另一方面，魯凱貴族藉舉行儀式來整合不同類別的社會空間以成爲一個整體的文化實踐，更凸顯出儀式與禁忌對於當時魯凱社會生活

的重要性。山田金佑的〈排灣族 Carisen 部族的造酒方式〉一文，對 Carisen 族做酒的民族誌僅有簡略描述，其目的在於補充他在其他排灣族所觀察到的以藜製酒或以數種植物釀酒的民族誌紀錄，他特別描述 Carisen 以糯米與小米釀酒，且發現此造酒方式僅出現在北排灣的 Raval 蕃社邊界。雖未言明，山田似乎將糯米造酒的實踐放在社會文化脈絡中，卻未展現出類似伊能的民族學關懷，而是關心特定文化實踐在地域分布範圍。若從魯凱人釀製小米酒的習慣來看，該實踐的社會文化意涵必須與前述佐佐木高明討論小米祭以及伊能嘉矩的〈臺灣 Carisen 族之 *palisi* 習慣〉一文，一同並置才能看出。伊能從玻里尼西亞的東馬來語系民族有施行禁忌的習俗這個民族學比較視野切入，來探究魯凱人（當時被稱為 Carisen 人）*palisi* 習俗的性質。伊能指出，*palisi* 對於物的使用與行為設下限制，若有違反則會招致災禍。他繼而將 *palisi* 依場所和社會時間（歲時祭儀與生命儀禮）之別分成兩類，其次以 *palisi* 的效力來源將執行者區分為「自然擁有效力者」與「仰賴人為因素而有效力者」，而後者再根據是否憑藉靈媒進行細分。從一系列對 *palisi* 性質的窮盡分類，伊能希望證明 *palisi* 的性質類似於 taboo。然而，*palisi* 與 taboo 間的差異在於：（1）施行 taboo 的主體身分是公認的，而在 *palisi* 習俗中，除靈媒外，其餘皆於個人所欲而能產生效力；（2）taboo 具有感染力，而 *palisi* 則無；（3）誤犯 taboo 可以藉特殊儀式來解除，但多數 *palisi* 則無此規範，僅有少數例外。更重要的是，伊能認為 *palisi* 的起源係因 Carisen 相信靈魂不滅，且祖靈會護佑後代，而這一點與 taboo 性質相似。伊能的分析顯現出當時日本民族學具有的比較視野，將一地文化習俗的性質放置在這個比較視野中來凸顯，甚至從宇宙觀來探尋習俗的起源，頗有主智論（intellectualist）的彩色。從當代人類學對文化性質的知識視域來看，這樣的分析取徑忽略了文化習俗與社會形構之間的關聯，不同於移川子之藏與馬淵東一對魯凱族的研究係以掌握其社會組織與性質這

項知識關懷。

除了區域分布上的意義，小米釀酒、小米糕都是小米祭過程中最重要的食物，而這些食物的製作，同樣必須在貴族家先舉行儀式後，各家才能採收小米、製作粿糕與酒，並與家人或返鄉的親友一同分享。事實上，從戰前到戰後不久，魯凱人對小米酒與小米糕的食用，均與當時聚落仍被視為一個只進不出的空間有關。以大南社為例，凡是在小米收穫祭期間回家的居民或來訪的親友，一旦進入聚落後就不能任意離開，必須在該聚落停留，直至儀式結束。對當時的人而言，儀式期間的聚落並不是一個可以任憑個人隨其意志或好惡來決定去留的時間，任何人一旦進入處於儀式期間的聚落，就必須隨著社會活動與生活節奏來進行，所有的人都不能違反這些規範，一旦違反，就會遭致禍害，輕則身體受到損傷，重則失去生命。在日常生活中，能舉行儀式的除了貴族外，就是女巫，而他們的靈力來源，是由女巫的祖靈所傳承而來。事實上，在日常生活中，個人也有一套該遵循的行為規範，以避免觸犯禁忌，例如，年輕人禁止食用只能給老人食用的豬肺，或者青年在會所訓練禁食期間，絕不能碰食物。

在一定限度內，筆者同意伊能所推測 *palisi* 有其祖靈起源，但是筆者認為，這些觀念與連結，必須透過更具體的民族誌材料才能被確立。由這幾篇看來，聚落的生活的確受到精靈與祖靈的影響，但是，有關魯凱聚落的階序性這項社會原則，一直未在前述幾位學者的調查分析中被清楚地勾繪與定位，以至當他們比較其他區域不同族群類似實踐的民族誌，不易彰顯社會文化實踐的獨特性與普遍性意涵。

二、無現代國家的地方政治體系與運作，如何可能？

國分直一〈大南社的青年集會所〉是研究魯凱族青年會所的經典之作。國分在寫作這篇文章時，有兩個具體的目的。其一，將青年會

所視為未開化社會的教育組織和機構，以有別於當時將這類組織視為政治組織或國家即將萌發、生成的基礎，或婚姻形式之樣態，或原始社會的勞動模式。事實上，此時期的研究者是將這類組織當成理解原始社會／未開化社會的社會建制之一部分，而這是相對於他們認為日本與西歐乃是有國家的社會之社會類型學而生成的圖像。

其次，會所被認為最重要的特性是兩性區辨，而此一建制關乎性的問題在會所中如何被處理。國分列舉了南太平洋的 Duk Duk 會所、² 阿美族的會所、達邦鄒族的會所等，各有其處理男性與女性互動，乃至婚姻與家和會所間的對立關係等，來呈現會所制度在當時代如何被看待的圖像，進而凸顯出大南社會所在嚴禁女性進入該社會空間時，會在特殊時期舉行特殊儀式，讓未婚男女的求愛變成公開的社交活動，而非私領域專有。

再者，國分以會所制度組織與訓練過程，呈現出階序這個社會性原則如何在代間與年齡中展現，而通過青年會所訓練除了成為具有婚姻資格的男人，並體現了魯凱社會的階序原則。在這個時期的人類學／民族學研究，對會所建制及其體現階序原則的關注，其實是基於一個非常普遍的假定：社會性質必須在公共領域中被體現，而會所恰好可作為體現公共領域的社會建制。更重要的，國分將會所視為未開化社會的教育制度，更有殖民統治的政策意涵：源自於狩獵時代的會所，能否以及如何適用於逐漸轉以農耕生活為主的大南社？國分認為，狩獵生活所培養出來的年齡階級間的制裁，明顯與農耕生活相衝突，並樂觀地相信過去的教育內容，將隨著時間過去而改變，成為開明的修養機構或公議會，甚至對少女開放。就此而言，會所被認為是特定維生方式所形成的聚落集體精神的體現與繁衍，應當隨著大南社

² Duk Duk 是居住在南太平洋巴布新幾內亞中的新不列顛（New Britain）島 Rabual 地區的 Tolai 人所建制的祕密社會（secret society）。

以農耕為主而有所改變。事實上，這個想法與日本殖民政府引入水稻耕作，企圖以農耕來培育魯凱人爲定居定耕的現代國民，藉以馴化其狩獵精神的文明化精神，十分相符；不同的是，國分認爲殖民教化可從重構聚落內的教育機構、內容與方式來完成，不必對前殖民地的遺緒去之而後快。

另一方面，若我們從魯凱族分布的區域範圍來看，屏東地區的魯凱族在同一時期並未有類似會所的社會建制，反而是在臺東縣卑南鄉大南社的鄰近聚落，如南王與知本，都有非常堅強的會所制度。就此而言，與其將青年會所視爲單一族群的社會文化特性，筆者更傾向將會所的建制視爲：臺東平原地區在歷史發展過程中逐漸形塑出來的制度，即使類似的建制仍可見不同人群在會所建制化過程中，各自凸顯出其社會性邏輯、人觀／性別身分，乃至於家、會所與聚落的構成與象徵轉換的社會性，各有其獨特的社會文化建構。至少，從日本殖民政府的角度來看，會所存續的價值，在於其能否吻合聚落集體生活方式的性質。然而，國分對於當時大南社的生活整體形貌，實未有全面性的掌握，至少，從當時大南社社民交到警察駐在所的紀錄來看，水稻的種植面積遠不如小米的耕作面積，同時，狩獵獵物仍須登記才能與社外居民交易，甚至發生過私下交易而被警察嚴懲。在如何有效實踐殖民治理的關懷下，國分顯然忽略了，生活方式之改變必須仰賴人們對世界的思維和具體社會生活條件這兩個層次，才有可能。

杉崎英信的〈大南青年集會所之剖析〉一文的主旨與關懷，與國分的文章類似。杉崎簡介了大南會所的組織與特性，分析其作爲教育機構的優缺點，指出其強調團體與絕對服從權威的斯巴達教育目標，但這同時會因權力濫用而扼殺青少年發展的負面後果，因而提出從領導權力的改革入手，由警察與督導人員接手，好使青年團對青少年教化帶來正面影響。杉崎對集會所的觀察，透露出當時日本人對青少年成長發展階段持有特定的預設，認爲絕對權威與絕對服從會挫敗青少

年求上進的心，甚至造成其自暴自棄的偏狹性格。這個強調個人／青少年心理發展健康的論點，與魯凱人認為青少年需要透過極端訓練來磨練膽識與勇氣，從而能對聚落整體提供保護的在地想法，實乃彼此相左。這兩篇文章背後共同的關懷是試圖找到一個適合被殖民者生活習慣的殖民教化手段，以完成殖民母國對打造前現代的被殖民者成為現代國民的政治想像。

三、在集體行與階序性之下，探究個人的能力與心理特質的意義何在？

藤澤蒔的〈原住民的行動特性：排灣族與魯凱族〉一文，罕見地以心理學實驗來呈現：原住民如何發展出解決問題的不同方式所顯現的心理素質，這個實驗確立了不同族群文化和心理反應之間的關聯，甚至彼此間的對應關係。這個研究與本文其他篇章，都假定了文化習慣、思維、心理反應等，可做為確定族群界線的指標。然而，這個知識論上的立場，會面對一個族群分類上的困境：如果排灣族和魯凱族在某些文化實踐上有共享的特色，那麼，這樣的族群身份區辨的顯著意義何在？甚至，我們必須要思考，文化實踐上的共享特色，究竟是族群界線造成的結果，或是不同人群在鄰近的區域互動過程中彼此仿效而產生的後果？就此而言，族群界線與文化實踐甚或文化思維之間，究竟是怎樣的關係？所謂的族群界線通常蘊含了身分上的排他性，但是許多文化實踐並不必然顯現出類似的、同質的排他性。這涉及了我們要如何重新思考族群界線與文化實踐所顯現的可變性所蘊含的理論意涵。

本書選輯之文章來自民族所的初譯文稿，當時譯者有余萬居、黃耀榮等，然初譯文品質不一，因而延請葉秀玲、陳吳鑫重新校譯原文文稿，由王愷立、葉娟君協助原稿的輸入與修正，並由臺東縣卑南鄉

東興村的林得次和林盈如兩位嫻熟母語與魯凱文化傳統的長者，協助校正魯凱語及部分註譯的工作，再由筆者進行中文編輯、校註、地名考據等工作。此外，筆者感謝兩名審查人所提出的修改建議。再者，對於民族所黃樹民所長、張珣副所長、葉光輝副所長與出版委員會對本計畫的支持，以及編輯室黃淑芬女士從行政程序到文字潤飾均提供了專業意見，在此一併致謝。最後，本論文集在向原作者徵詢版權取得過程中，除了聯繫原出版機構之外，亦向佐佐木高明老師及國分直一老師（1908–2005）的女婿伊藤圭一先生徵詢意見，在此感謝他們的慨允。遺憾的是，佐佐木老師不幸於今年4月4日往生。這位曾擔任大阪國立民族學博物館館長的文化人類學家，畢生致力於研究工作，並以「照葉樹林文化論」、「繩文農耕論」而為人所熟知。本論文集的問世，在累積魯凱族研究文獻之餘，更要對畢生為臺灣原住民研究投注心力的佐佐木老師及其先輩學者，致上我輩後學的衷心謝忱。

參考文獻

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

2012 臺灣原住民族系統所屬之研究。楊南郡譯註。臺北：南天。

鄭瑋寧

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