

排灣族箕模（Cimo）人溯源之研究

張金生

摘要

研究這個主題主要的目地在詮釋排灣族的內涵，排灣族在國家意識組成一個民族時，日本人類學家小島由道、佐山融吉、移川子之藏、馬淵東一等並不是不知道有箕模人存在的事實。雖然皆強調有其重要性，卻沒有像對布曹爾（Vutsul）人，拉瓦爾（Raval）人如此關心深入之研究，只留下零碎的田野資料未作完整的整理。到了民國時代，李亦園教授的一面機緣，走進屏東縣來義鄉來義村再揭開了箕模人存在的事實，使研究者能有方向再重新探討箕模人的歷史發展。

從1992年宮本延人從考古學的研究意為「東海岸地區的文化相，竟然會繞過台灣的南端，遠達西海岸」。他談到西海岸的高山族西移的問題時，宮本延人具體的說：「居住在東海岸的阿美族和卑南族的祖先是經由蘭嶼、火燒島移民到台灣來。或許在這之前的某個時期，泰雅族、布農族、排灣族的祖先，已由呂宋島經由蘭嶼、火燒島的途徑，先登陸台灣東海岸，並且越過中央山脈，到西側的山岳地帶落地生根了」。而論及箕模人分布的情形時，李亦園提出「箕模人剩存於來義、望嘉、文樂等三村」。這種說法與日本學者所說的相同，但研究者以為還可以擴而言之。走訪排灣族約133個部落進行田野調查後，探討日本文獻有關對箕模人留下的記錄，發現箕模人的生活空間十分廣闊，古社會就包括了南大武山東西兩側，遠及蘭嶼島與小琉球嶼，其族群關係亦十分複雜。在台東縣境早與卑南族、阿美族、雅美族及小矮人建立族群關係；在屏東縣境亦與布曹爾（Vutsul）、拉瓦爾（Raval）、魯凱族、平埔族及閩南人也有密切的互動往來。因此，箕模人之研究工作是十分難解艱辛，研究者必需要能掌握排灣族的形成與變遷去分析連串的家屋群、部落與部落以及群體集團與群體集團的脈絡工作，才有可能理出整體架構去完成此一任務。

研究者曾於2000年在「第一屆人類學相關系所研究生論文發表會」發表一篇〈箕模族初探〉的論文著作，本文可以說是具有連續性的代表意義，冀望能獲得更深入的研究成果。然在探討的方法上除了把文獻與田野資料作成有系統的整理分析外，虛擬八個標題，如一、發現箕模（Cimo）人的研究經過。二、箕模（Cimo）人的神話與傳說。三、箕模（Cimo）人的部落遷徙與轉化。四、邏發尼耀（Lovaniyau）頭目家族是箕模（Cimo）人的主流體系。五、「箕模（Cimo）」的意義及分布。六、箕模（Cimo）人與小琉球、蘭嶼的淵源關係。七、箕模（Cimo）人與布曹爾（Vutsul）人的融合關係。八、箕模（Cimo）人與布曹爾（Vutsul）人的異同比較等議題作為支持文本架構的內容，來溯源箕模（Cimo）人的變遷與發展。其目的不外乎在突顯族外人對箕模（Cimo）人「存在」的事實，也在強化排灣族名下除有布曹爾（Vutsul）人、拉瓦爾（Laval）人等兩種族群外，尚有其它族群存在的問題。

2005年李坤修在台東縣香蘭遺址挖掘新的發現，將影響以往從民族學研究排灣族的結果。在遺址出土的文物時間點上約在2310B.P-1240B.P出現鑄造金屬器的模具，所鑄造的器物有青銅刀柄、青銅鈴等。然在相關排灣族的文獻裡，只見內文社邏發尼耀（Lovaniyau）頭目家族有「青銅柄刀」記錄，而該家正是箕模（Cimo）人的主流體系，這難免會推測到其關連性。尤其「這遺址是一處由高處往海岸發展的遺址」，也就是從發祥地比納發福恩阿占（Pinavavenqatsan）到舊香蘭遺址的文化遷移，這種論述與研究者從文獻探討所做的整理分析是相同的，但並不表示所有的排灣族人皆由此而來。然在這個時期，研究者依循著溯源之結果，發現當代的主體民族，就是箕模人的母體「邦固初納族」。

由以上的研究發現，我們可以推測一個事實，研究的結果在直接轉達一個新的訊息，「排灣族東來說」的事實論述，其中所指的「排灣群」原是從比納發福恩阿占的邦固初納族自然形成的亞族，古代居住之地包括kuvulj（巴武馬）、paliljau（巴利澤敖）、paqalu（台東地區）等三個地域，其中箕模群係在巴武馬地區與白浪群融合後所形成的族外稱。然從這裡，我們可以詮釋一個民族發展的過程是是多元複雜，也正

關鍵字

比納發福恩葛贊（Pinavavengqatsan）、邦固初納族（Bongkutsungan）、箕模（Cimo）人、布曹爾（Vutsul）人、拉瓦爾（Raval）人、邏發尼耀（Lovaniyau）家族

好理出箕模人在排灣族群如何形成的機會，進而提供研究排灣族突破性的方法與領域，在台灣原住民起源上的發展研究中，必然會奠定舉足輕重的地位。

前言

箕模（Cimo或tcimo）人一詞對我來說，並不是一件很陌生的認知，只是造訪的部落耆老們就像70代之山地少女，不甘承認自己的身份是原住民一樣。箕模（Cimo）人之所以不願提起自身是箕模（Cimo）人的事，這是否與箕模人（Cimo）身份卑微有關，其中的內因是不是與時下少女的觀念相同，研究者是無法妄加論斷，冒然設限去理解，更何況有「箕模」概念的人都已往生多年，無法與其對質，留下迷樣的傳說，永遠無法解開他們的想法。

任何一個人，生來原本就有權利知道自己的身世，尤其對一位從小就不知道自己的父母者。相應地，早年習慣於排灣族稱謂者，有一天，發現自己是在不同的族群所孕育形成的後代，頓然失據的心緒，必然會有一時無法得到心理上的平衡與適應。

本文是箕模（Cimo）人後裔子孫追溯祖源的起步，試圖嘗試從文獻探討找到與耆老口述歷史得到彼此間能連結的關係，但此項工程之浩大，不敢奢望能以一己之力去克服它。因此，才想把有關之問題意識拋開，希望能變成學術界的議題，製造一研究談話的空間，讓有識之士參與研究的行列並指點迷津，一齊來重視埋葬很久的族群問題。

本文的目的不在政治利用，或甚麼正名運動，或想自排灣族名中抽離等問題。所知箕模（Cimo）人命運已因時代的熔鑄融合在排灣、魯凱、卑南、阿美、馬卡道、西拉雅以及漢人等民族內。原意在讓箕模（Cimo）人的子孫或其相關血緣的後代們能有認知祖先的機制，提供溯源之線索，讓他們便於找到自己祖先的定位。或有一天，因之開啟群體集團意識、民族的情感把後代自然融聚成「家人」的溫馨，使失據多年的親屬關係，重享相逢的喜悅；原本陌生的感覺，找回密不可分的骨肉血緣之情。

臺灣地區2,300萬人口中，原住民族的總數不及44萬人，佔總人口的比例不及百分之二，這樣微少的原住民族人，若再予細分下去，依據官方分類分為阿美、泰雅、排灣、布農、魯凱、卑南、鄒、賽夏、達悟、邵族、噶瑪蘭以及太魯閣等十二族。事

實上，臺灣的原住民族尚不止此十二族而已。除漢化甚早的十支平埔族外¹，古時代早期涵化在各族群內的民族亦不在少數，如同排灣族內箕模人的母體「邦固初納(Bongkutsunga)族」便是其中之例子²。

根據研究者的調查所得的綜合印象是，箕模(Cimo)人的後裔子孫常以「凡是以比納發福恩葛贊占為其發祥地，加卡拉巫斯(Chiagalaus)為聖山，阿福路安(Avulungan)為祖先曾經居住的地方³，並信仰著撒樂麼這(Salemedje)為其祖靈者，且舉行五年祭者，皆自認是同族的箕模人」。這樣的傳說是他們自我認同的憑媒，而這種說法也符合了松澤員子於1979年所著之〈台灣排灣族的首長家〉一篇論文裡的「一條路(dadjaladjalan)理論」(翁英蕙譯：27)⁴，始源是從同一民族衍生而來許多族群的一個群體，彼此間正強注著互為同族關係的意識認同。

對排灣族的遷徙路線，國內外學者一直抱以從大武山南下或向東的路徑遷徙的理論，但研究者以為排灣族的發祥地位於台東縣境的比納發福恩阿占(Pinavavengqatsan)，至於排灣族南來說的理論是如何成立的，兩造的說法應該都有其基本的理論基礎而並不衝突，這有深究探討的空間，而研究的範圍涉及到箕模人的形成與變遷，因此，從箕模人的溯源擴及到排灣族源流，來論證排灣族東來說與西來說的不同的理論，在本文的研究是一個挑戰。排灣族是多元族群形成的一個民族，在融合的涵化過程中，有同化異族或被異族同化的現象發生，使在鄰近的民族邊界產生多元複雜的族群進入排灣族的本體影響發展。至於有關族群形成與變遷的過程，本文透過研究的結果，將提出有系統的整理與分析，也從此溯源說明排灣人與箕模人的族

¹根據李光周(1999:52)所著之《墾丁國家公園的史前文化》一書中稱：一般平埔族包含噶瑪蘭(Kavalan)族、雷朗(Luilang)族、凱達加蘭(Ketagalan)族、道卡斯(Taokas)族、巴則海(Pazeh)族、巴布拉(Papora)族、貓霧慄(Babuza)族、邵(Thao)族、荷安耶(Hoanya)族與西拉雅族(Suraya)等十大族，1927年總人數52598人。惟於2000年間政府分別認同噶瑪蘭族、紹族等為原住民族十二族之一。

²所謂「邦固初納族」即是箕模人母族，箕模人係由其中衍生而來。傳說中，在古社會係從蘭嶼移住比納發福葛贊之地建立原住民發祥地，後來有部眾分離到卑南族、阿美族、魯凱族及小矮人等族群同化，惟今尚流傳其間的關係，從文獻資料亦可溯源彼此間之脈絡。

³即南大武山頂。

⁴排灣語稱同源人即「Dadjaladjalan」或「chialamavan」。其譯意是同一條路人。

群關係。

然而，在議題研究中除要尋覓有關發展的脈絡與分布情形外，還要從箕模（Cimo）人的主流體系切入並連結在不同時期所形成的各族群及其關係。在研究的領域裡，設法說明小琉球、蘭嶼之間與箕模人的關係，進而運用文獻、耆老口述及研究的結果來比較箕模人與其它排灣族內群體之不同，以突顯箕模人存在的事實。

還有「排灣族」之所以為排灣族之問題，國內外學者以為是援用排灣部落之名而成為族名的說法，研究者並不以為然，據知「排灣」語彙的由來另有其因，在此，一併要研究交待澄清的。

一、發現「箕模（Cimo）人」的研究經過

太古時代箕模人的稱謂是「Lalikim人」（羅義雄：2・12・6）⁵，箕模（Cimo）人建立巴武馬（Paumaumauq）地域的勢力基礎後，布曹爾人則以「箕模（Cimo）人」為對稱（高武安：16・10・22）。在文獻上最早提起箕模（Cimo）人者，係在日治時代台灣總督府蕃族調查會所出版的《番族慣習調查報告書》第五卷第一冊，小島由道（1919：90-93、97-98、187-190）採錄了他們的傳說：「箕模人的頭目邏發尼耀（Lovaniyau）家的祖先是在比納福恩阿占安（Pinavavengqatsan）太陽卵生而來，再南下遷到佳基路但安（Djadjlutan）建業（中央研究院民族學研究所 2003：69）」。
但又見於同書記錄中說：「一般認為箕模（Cimo）人或者是來自平地的說法」（中央研究院民族學研究所 2003：68-69）。但據說：「在北方的比優馬（Piyoma）舊地有來義頭目邏發尼耀（Lovaniyau）家之舊址」，因此，令人認為其或者來自比優馬（Piyoma）。然在來義與丹林之人否認有此一說，以為「我們的祖先發生於佳基路但安（Djadjlutan），由此分出來義、丹林、餉潭庄及比優馬（Piyoma）等」。針對以上所說，有些現代耆老會比較主張箕模人來自平地的說法。但是，邏發尼耀（LOvaniyau）家的祖先是在比優馬（Piyoma）太陽卵生而來，由此可知，邏發尼耀（Lovaniyau）

⁵「羅義雄：（2・12・6）」引號內之意，即是耆老「羅義雄出生於民國2年12月6日」的縮寫。如有其它類似情形之記錄，其意義亦同。

家到佳基路但安 (Djadjilutan) 建業在後，是後來遷徙的地方。之後，繼由日本人類學者馬淵東一、宮本延人 (1931-32: 90-99) 等在《台灣高砂族系統調查之研究》著作中，分別從來義、望嘉等部落建立箕模 (Cimo) 系統邏發尼耀 (Lovaniyau)、佳路力發克 (Chialjuljivak) 等頭目家族之系譜。他們透過譯文中告訴我們：

箕模在台灣的發祥地有Jajurtan、Tangte、I-timol等三處⁶。由此擴散，早期形成Kulaluts、Tjukavulje、Kaviljangan、Ta-w、Chialjaavus、Tsa lasi等六地攻守聯盟的關係，也因此，建立了Paumaumauq的地域觀念。(余萬居 1988: 540-541)

關於上述所說，可能要追溯到太陽卵生之始祖沙樂麼這從比納福恩阿占安 (Pinavengqatsan) 到佳基路但安 (djadjiludan) 的歷史⁷。余萬居 (1988: 540-541) 上述譯文說的很清楚，「箕模 (Cimo) 在台灣的發祥地有佳基路但安 (Jajurtan)、但地 (Tangte)、伊帝姆樂 (I-timol) 等三處」。但若再說的更明白就要追溯到箕模人的發祥地，也就是說：「箕模 (Cimo) 在台灣的發祥地在比納福恩阿占安 (Pinavavengqatsan)，祖先沙樂麼這 (Saljemedje) 與阿力古灣 (Aliguwan) 帶著部眾越過大武山到佳基路但安 (Jajurtan)、但地 (Tangte)、伊帝姆樂 (I-timol) 等三處建立基業。後來，人多勢眾，早期發展舊泰武 (Kulaluts)、舊古物 (Tjukavulje)、舊佳平 (Kaviljangan)、達悟 (Ta-w)、舊來義 (Chialjaavus)、查力西 (Tsalasi) 等六地攻守聯盟的關係，也因此，建立了巴武馬 (Paumaumauq) 的地域觀念」。至於李亦園 (1956: 58) 提到的「帶著部眾翻越大武山拓疆到台東縣境創業的傳說」，這可能是以後回流東遷發生的事。又於余萬居 (1988: 621) 譯文証實另一種晚期的說法，確有箕模 (Cimo) 人從台東縣達仁鄉境土坂村之就哇固福樂 (Tjuauvuuvulje) 遷移到屏東縣境的舊內文 (Tjuawvuuvulje) 的歷史⁸。所以研究者認為古代箕模 (Cimo) 人從台東縣境之發祥地比納福恩阿占安 (Pinavavengqatsan)

⁶ Jajurtan、Tangte、I-timol等三處現居地位於屏東縣來義鄉行政區域內，為今之來義、義林、丹林、文樂、望嘉等村的舊址。

⁷ 比納福恩阿占安 (Pinavengqatsan) 是箕模人神話傳說的發源地，現位於台東縣太麻里鄉三和村往高雄路段右側約有500公尺處，該地現在已被台東縣政府規劃為景點之一，其間有茂盛的竹林。

⁸ Tjuauvuuvulje位於台東縣達仁鄉土坂村上方二公里處。在Tjuabal (土坂村) 成立之前箕模族人已在此地生活。

分向來義鄉的佳基路但安 (Djadjilutan)、恆春地區的古拉路子 (Kulaluts)、卑南鄉的比優馬 (Piyoma) 以及霧台鄉的屋查部安 (Qutsapungan) 等地區遷徙時，到古內文 (Tjuawvuwwulje) 時代之箕模人，祖先們先到佳基拉但安 (Djadjulatan)、但地 (Dangti)、就望嘉 (I-timol) 等三處建立基地後，由部眾繼續往南部及往東部拓疆，後又由從台東縣境之同源祖先阿路 (Qalu) 從比優馬 (Piyoma) 到霧頭山 (Parasidan) 與魯凱族融合建立布曹爾 (Vutsul) 群的經過，所以巴武馬 (Paumaumauq) 地區的箕模 (Cimo) 系統可以說是從東到西、再由北向南匯聚融合地帶，其中之脈絡關係是多元複雜的。然排灣族東來說的歷史傳說，使巴納巴納央 (Panapanayamg) 地域之古社有的成為舊來義 (Chialjaavus) 祖源的說法，其來有自，不是空穴來風。

1954年馬淵東一《高砂族の移動および分布》書中強調：「箕模 (Cimo) 人在北排族灣佔有相當重要的地位」，但拋出問題後，並沒有繼續深入研究，使其在進行民分類時，無法考量「箕模 (Cimo) 人」是形成排灣族重要的族群之一。但至少這句話也點醒了後來的研究者，「箕模人曾發展到北排灣」。在中央研究院民族學研究所 (2003: 23) 提到「本番無固定的部族名，僅與南方的古福樂 (Kuvulj)、巴利澤敖 (Paliljau) 兩番、或東方的巴阿路 (Paqalu) 番同稱為排灣 (Paiwan)」。這句話對「排灣」二字的詮釋是十分重視，尤其所點出的地區都是箕模 (Cimo) 人居住的祖源地，相應地「排灣」這個語彙是族外人對箕模 (Cimo) 人的稱呼、或則是族群的自稱，由此可依循著排灣族人的命名法則來推論古時居住在「筏灣 (Paiwan)」部落的人，曾有部眾是箕模 (Cimo) 人聚落的可能性，所以鄰近的族群如魯凱族等都稱其為「Se-Paiwan」的人，而不稱他們是布曹爾 (Vutsul) 或拉瓦爾 (Laval) 人。日本學者曾把現在的排灣、魯凱、卑南等三族歸列成排灣一族也不是沒有根據，後來又把他們分開獨立成「族」，的原因，從以上的文獻來綜合探討排灣族組成的結構，我們可以發現卑南族與箕模 (Cimo) 人的融合，建立了以高燕 (Padain) 為核心部落的布曹爾 (Vutsul) 部族；魯凱族與箕模 (Cimo) 人的融合，又建立了以大社為核心部落的拉瓦爾 (Laval) 部族。無怪乎，有一些國內外的學者錯把南方的古福樂 (Kuvulj)、巴利澤敖 (Paliljau) 兩番、或東方的Paqalu (巴阿路) 番同視為布曹爾 (Vutsul) 群發展的疆域，並不知箕模 (Cimo) 人是該地區的主體，自稱是「Paiwan」的人。因此，今日之排灣族名是因箕模人自稱之名「Paiwan」而來，並不是因屏東縣

瑪家鄉有「筏灣」村之舊址地名「Paiwan」來援用。以往「排灣族」之名的詮釋，如果用後者的說法，排灣族的格局太狹隘，不會得到族內的共識。所以，前者族名來源的說法直接告訴我們，「排灣」原本就是一個族名，只是後來族群關係多元化，融合了許多相同語言的族群，這是一個很重要的認知。

台灣光復後，國內著名的人類學家李亦園院士於1955年隨同衛惠林教授到來義村作民族學調查時，發現了這一件值得研究的問題，才有一篇〈來義鄉排灣族中箕模人的研究〉對箕模人傳承性的論文誕生。這篇論文最大的價值是在連結日本文獻與當代箕模(Cimo)人現況的情形，是一部箕模(Cimo)族史民族生命延伸的基礎，這樣的貢獻對一個幾近瀕臨被遺忘的族群來說是十分重要的。而今，這篇論文的研究結已經過事隔五十年有餘，研究者預能接續來深化探討研究，冀望累積更多的文化資源，來幫助認識排灣族內的族群關係。

二、箕模(Cimo)人的神話與傳說

對箕模族的部落遷徙史，有兩地是不可忽略的地方，其一是位於屏東縣來義鄉境的舊來義(Chialjaavus)；其二是位於屏東縣獅子鄉境的舊內文(Tjuawvuuvulje)。我們為使更瞭解箕模(Cimo)人的由來，研究者擬從兩地的神話與傳說來連結彼此間互動的關係，來加深證明對箕模(Cimo)人的認識。

(一) 來義(Chialjaavus)系統的歷史神話與傳說

在《蕃族調查報告書：排灣族、獅社族》指出有關來義社誕生史由來，該社頭目格路桑額-邏發尼耀(Qalutsangel-Lovaniyau)說：

古時候，太陽降了下來，生下了兩個蛋。不久之後，太陽的蛋孵化了，生出男女嬰各一，男的叫做Boaboran，女的叫做Jarumujul。後來，兩人之間生下Jasaban(男)、Ajayop(男)、Garijiritsi(女)和Kariruru(女)子等四子女，但是，這些孩子的眼睛都長在雙足母趾的尖端上。

Boaboran和Saljumudje知道這是兄妹婚姻造成的結果，所以下一代就讓堂表兄弟去結婚，結果，他們所生下子女的眼睛長在雙腿的膝蓋上。這是還不可以的，又下一

代就讓再堂兄妹去結婚了，從此，他們所生子女的眼睛，才長到臉上來。（余萬居：64-66）

該社頭目所指的創世祖巴布蘭（Boaboran）與沙魯某遮（saljumudje）並沒有交待在何處創造人類？只在強調近親結婚是不行的。太古時代，邏發尼耀（Lovaniyau）頭目家族的祖先是由兄弟姐妹結婚而來，造成出生之子女生理不正常。然由先祖近親結婚遺傳實驗的結果，要生一個遺傳健全的孩子，至少要到第三代以後的親屬關係的子女才能結婚。對這樣的傳說，在箕模（Cimo）人的耆老口述中最容易聽見。接著他又談到有關邏發尼耀（Lovaniyau）頭目家族創建舊來義（Chialjaavus）部落之由來，他說：

歲月流逝年復一年，人口也隨著增加，所以，我們的祖先只好下山到平地來。最初是在山下平地的Jajurutan之地定了居，可是，旋即就有蝦群來攻了。牠們興起一場大洪水，祖先們不敵，紛紛逃避到Tanasyu（舊丹林）與Qobu（古物）兩地去。有一次，一群Qobu（古物）的人攜犬出獵，來到現今Rai（舊來義同Chialjaavu社的地方），狗兒就賴著不動了，人們無可奈何，只得就地定居，這便是Rai社之始。（余萬居譯稿：64-66）

由此，讓我們知道邏發尼耀（Lovaniyau）頭目家族的誕生不是馬淵東一、宮本延人（1931-32：90-99）所說的在佳基路但安（Djadjulatan）等地，而證明小島由道（1919：90-93、97-98、187-190）所採錄的傳說：「箕模（Cimo）人的頭目邏發尼耀（Lovaniyau）家的祖先是在比納福恩阿占安（Pinavavengqatsan）太陽卵生而來，再南下遷到佳基路但安（Djadjulatan）建業（中央研究院民族學研究所2003：69）是正確的。到佳基路但安（Djadjulatan）是下山的遷徙，所以不是邏發尼耀（Lovaniyau）頭目家族誕生的發祥地。至於後來所創見之部落，族人遵循著古之名訓：「凡狗兒賴著不走的地方，就是人們信以為是建設部落定居的好地方」，以上所列舉之Tanasyu（舊丹林）、Qobu（古物）、Rai（舊來義）的創社原因皆同。

到台灣光復後，李亦園教授（1956：58）曾在來義村採錄一段有關箕模（Cimo）人大頭目邏發尼耀（Lovaniyau）家族的誕生史，以下傳說云：

太古之時，太陽在現在大頭目Lovaniyau家的旁邊生下兩枚蛋和一隻鐵鍋，太陽的蛋後來孵出兩個人，一男一女，神在鐵鍋中替此男女洗澡，其後男的留在本社，即是Chialjaavus社箕模人的祖先；女的遷往內文社，即是內文社箕模人的祖先。

從上述所言，可知箕模人起源的傳說類型是太陽卵生，並出現了先後兩次不同的版本。第一次的太陽卵生地在「比納福恩阿占安（Pinavavengqatsan）」（小島由道 1919：90-93、97-98、187-190），「在北方的比優馬（Piyoma）舊地有來義頭目邏發尼耀（Lovaniyau）家之舊址」（中央研究院民族學研究所 2003：68），「我們的祖先只好下山到平地來。最初是在山下平地的Jajurutan（佳基路但安）之地定了居」（余萬居譯稿：64-66）。由此可確定箕模（Cimo）人邏發尼耀（Lovaniyau）頭目家的太陽卵生說是在遷到加基路但安（Djadjilutan）之前的事。至於邏發尼耀（Lovaniyau）頭目家太古之時的太陽卵生之祖（李亦園 1956：58）是在比優馬（Piyoma）舊地，故事雖未說明「舊地」在何處，但我們可推斷邏發尼耀（Lovaniyau）家的旁邊蛋孵出之一男一女與前述所言是相同的意義，是在比納福恩阿占安（Pinavavengqatsan）開創起源。後來，才越過大武山到佳基路但安（Jajurutan）建業，之後其子孫因蝦害到古物（Tjukuvulj）定居後，才分別由男系統到來義和女系統到舊內文（Tjuawvuwwukje）變成箕模（Cimo）人始祖的濫觴，後其繁衍子孫，建立南北的邏發尼耀（Lovaniyau）家族霸業。這就是研究者以為來義與舊內文（Tjuawvuwwulje）等兩地對箕模（Cimo）人的發展是很重要的原因，特別援用引證說明箕模（Cimo）人的起源與發展之關係。

（二）內文（Tjuawvuwwulje）系統的歷史神話與傳說

內獅頭（Atsedas）位於屏東縣獅子鄉轄區內，內文（Tjuawvuwwulje）系統祖師爺沙拉阿子（Salaatse）的三弟巴來樣（Paljaljan）所創立的部落。之前，巴來樣（Paljaljan）曾到台東地區拓疆，並把與在地女子結婚所生的子女留下，自身帶卑南系的族人到本地建業。所以，本地稱作「Atsedas」，其意是「旭日東昇」，表示本地人是從台東縣境移住的意思。因此，內文（Tjuawvuwwulje）系統之箕模（Cimo）人，古時也曾從回流到台東縣境與卑南化的箕模（Cimo）人共同生活⁹。因此，箕模（Cimo）人在內獅頭的誕生說，出現不同於舊來義（Chialjaavus）系統的說法。以下

⁹筆者以為Paljaljan之所以能到台東與卑南族人結婚生子必有其因，這在古社會異族通婚是很難被接受的。試想？難不成他們的語言是相通的，像知本的卑南族人的祖先是講排灣語一樣，只是近代被同化改講卑南語。

是從《蕃族調查報告書》摘錄有關本地巫六-路福沙嫚(Ulio-Ruvusaman)耆老的口述歷史云：

古時，Panavapukattsan之地住有Saljemedje(男)與Aljuguwan(女)往二兄妹¹⁰。他們生了很多孩子，但是無一不是缺陷、畸形。不過，愈是後，愈是血緣相遠者相婚，所以子孫的五體也就漸健全。數代之後，Salaats、Aljisu、Ruljai、Tsyaqalo、Paljaljim等五個人離開了Panavapukattsan。遷至Avitangan之地，又轉至內文社。Aljisu與Salaats做了頭目，前者是「二股」，後者是「大股」。同一個時期裡，Ruljai也轉遷Iqolowan(即台東縣境一帶)之地去了，可是不久又遷至外獅頭，做了頭目；Tsyaqalo也曾在內文社做過頭目¹¹，但是不久就過世；Paljaljim到Qalo(即在恆春附近去建社)，但是水土不佳而放棄，回到內獅頭這邊來建社¹²。(佐山融吉1913-1920；余萬居1988：68-70)

又有一則內獅頭之地在《蕃族調查報告書》的神話傳說故事，剛好關係內文(Tjuawvuuvulje)系統箕模(Cimo)人的遷徙史，摘錄田野調查記錄云：

古時候，一個叫做Pinavengqatsan的地方，長出了一棵竹子來，竹子漸成長，竹中積水漸多，有一天終於擠破了竹子，竹子滾出四個蛋來。白天有陽光照射的時候，這四個蛋是彼此離得遠遠的。但是，入了夜之後，它們就緊緊地靠在一起。數日之後，有蛇形的一男一女，從其中兩個蛋出來，兩人許久不諳交合之法，直到有一天，男的陰莖勃起，想到屋外去放尿時，女的走過來，指著自己的股間說，你就放在這裡好了，男的試之，覺得快美，從此天天都在那裡放尿。過了不久，他們生下一個孩子了，可是不能吃飯，只好喂他吃草。第二生下來是很健全的孩子了，他是背著那一種叫做巫師箱(anipotje)的箱子生下來。父母覺得很奇怪，果然，這一個孩子長大了之後就做了巫師(pulingau)，施展各種法，因而地上冒出粟、薯等之類和很多人來。

¹⁰ 即日治時代潮州支廳境內。潮州支廳的行政區域跨越到台東縣境之部分領域。

¹¹ 此處翻譯有出入，地名雖同是Tjualjauvuuvulj之地，但其地理位置不同，本地是在台東縣境，即今大武鄉大鳥村一帶。箕模人為何稱台東縣為Paqaluqalu地域是因其名Qalu而來。

¹² 所言恆春附近即在台東縣境達仁鄉土坂村一帶。在余萬居(1988：70)另頁的譯稿稱：之關係，「Paljaljim就到台東一帶去覓妻，暫時留居妻家，但是一看孩子出生，就回到內獅頭來」。

後來，人們各尋良地，離散四方去了，其中有兩兄弟率領十多人南行，在大王(Tsyajalavi)之地建社。其後，他們又轉移到Patsimotsimo(又稱Djadjuladan)之地，又向前挺進而至Tjualjaavus之地¹³，居住在此時，始定五年祭之俗，這時兄弟分開，弟弟到Paravaraval之地轉Tju-avolonga去了。有一天，他到Tjuvusiadan之地打獵，發現內文社一帶地廣，很想在那裡定居，於是把同行的末子留在那裡，自己匆匆趕回Tjualjaavus之地，將其提案附諸眾議，結果決定舉社遷往。其後，才有Sala ats等五兄弟到內文社建社。(佐山融吉 1913-1920；余萬居 1988：68-70)

由上述傳說內容來探討，居住在佳基路但安(Djadjilutan)之地的沙樂麼這(Saljemedje)與阿力古灣(Aljuguwan)二兄妹的祖源地巴納發布卡得查安(Pinavavengqatsan)與竹生有蛇形一男一女的比納發福恩阿查安(Pinavavenqatsan)之地同是相同的地點，位於台東縣太麻里鄉三和村往高雄方向右側竹園，現在已按照排灣族、卑南族、阿美族、魯凱族等神話故事立碑規劃成「台灣原住民發祥地」之觀光景點。而要解釋竹生之「一男一女」與「二兄妹」從余萬居(1988：68-70)之譯文的兩段話，可以分出「一男一女」是來義的始祖，其言下之「二兄妹」是其中的後代子孫，是從祖源地巴納發布卡得查安(Pinavavengqatsan)西進先到大王再跨越大武山到來義的祖先之一。在這一則傳說很清楚的交待，先祖是從台東縣太麻里鄉舊大王西行再到佳基路但安(Djadjilutan)定居。而在舊來義(Chialjaavus)的傳說，佳基路但安(Djadjilutan)是箕模(Cimo)人的發祥地，如果再溯源箕模(Cimo)人在佳基路但安(Djadjilutan)的始祖沙樂麼(Saljemedje)這與阿力古灣(Aljuguwan)二人是從巴納發布卡得查安(Pinavavengqatsan)來的話，那就可以推測「箕模(Cimo)人是從巴納發布卡得查安(Pinavavengqatsan)」開始建基立業的，由此可以確定來義的箕模(Cimo)人是先從台東縣境西進而來的，並不是從屏東縣境由北南下或向東遷徙而來。也從這裡理解排灣族的遷徙路線，東來說的理論是可以由此成立，排灣族的遷徙方向確有再探討研究的問題。這一段神話也明白的在告訴我們，箕模人(Cimo)的始祖是竹生四個蛋，孵化成蛇身之人，因此，在排灣族、卑南族、阿美族、魯凱族等之如人與蛇結婚的神話，可以詮釋與箕模(Cimo)人有關。(佐山融

¹³ 所在之地，筆者以為當在Djadjiludan之地，而不是口述者所敘之Tjualjaavus之地。

吉 1913-1920；余萬居 1988：68-69）

從李亦園教授（1956：61）探討〈來義鄉排灣族箕模人的研究〉研究中，發現排灣族的誕生說神話，可分為石生、太陽卵生、蛇生、等三種。其中主張石生者有魯凱族的去怒社、大武社及大南社；排灣族拉瓦爾（Raval）群的大社（Parilayan）；排灣族布曹爾（Vutsul）群的泰武（Kalaluts）；排灣族察敖保爾（Tjuawvuwvulje）群的內文社、內獅頭社、南世社；排灣族巴利澤敖（Paliljaliljau）群的高士佛社；排灣族巴卡羅卡羅（Paqaluqalu）群的大竹高社以及卑南族的知本社、呂家社與卑南社等十三社。而太陽卵生的說法者則分別有排灣族拉瓦爾（Laval）群的大社；排灣族布曹爾（Vutsul）群的澳路斯（Oalus）社、瑪家社、筏律社；排灣族北排灣群的來義社、望嘉社、力里社、古華社等八社。蛇生說者有排灣族布曹爾群的高燕社、北葉社、平和社、佳平社等；排灣族北排灣（Paiwan）群的來義社、古樓社、力里社等；排灣族察敖保爾（Tjuawvuwvulje）群的內獅社；巴利澤敖（Paliljaliljau）群的牡丹社等九社。如此，從部落別來分析誕生說的分類，再從古部落的淵源關係，探討約在1920-23年排灣族內族群融合的現象，同為箕模（Cimo）人的發源地如來義（Chialjaavus）與內文（Tjuawvuwvulje）等部落，為何有其不同的部落誕生說的說法？研究者根據研究的結果願提出個人下列的見解。

箕模（Cimo）人的部落起源誕生說分歧，如來義（Chialjaavus）有太陽卵生或蛇生、內文（Tjuawvuwvulje）有石生的不同的說法，然要探討此一問題的複雜性，我們可以先從發祥地巴納發布卡得查安（Pinavavengqatsan）的神話誕生說來論，根據中央研究院民族學研究所（2000：217）的編譯稱：「有一個叫做努努日（Nunur）的神人，從地裡生出來，祂把一根竹子插進土中而從其上節生出Pagumalay（男）、次節生出Pagumsir（女）」，二者結為夫妻，其後代到Maydatar之地建業，即是竹生說的起源。又云：竹生的祖先「Pagumalay、Pagumsir夫婦產下兄弟姊妹四人時，從插在Panapanayan（現在知本社的東方海岸，即稱Pinavengqatsan之地。）的竹子根部旁的石頭中，又生出Remreman（女）、Dengeran（男）二人，此二人遂成為知本社之祖先」，即為石生說的起源。加上余萬居（1988：68-70）的譯文中記載著內獅的傳說：「古時候，一個叫做Pinavengqatsan的地方，長出了一棵竹子來，竹子漸成長，竹中積水漸多，有一天終於擠破了竹子，竹子滾出四個蛋來。白天有陽光照射的時候，這四個蛋是彼此離得遠遠的。但是，入了夜之後，它們就緊緊地靠在一

起。數日之後，有蛇形的一男一女」誕生的說法。這三種傳說的地點相同在比納發福恩阿占安（Pinavengqatsan）的地方，而在傳說的內容中則出現不同的竹生、石生及蛇身之人，然在出生的順序上分明是先有竹生後有石生，而人形蛇生應該是石生的說法，但在內獅的耆老故事說成是竹生，至於為何演變成這樣的說法，研究者以為當時的採錄者並沒有把受訪者的話完全聽清處，錯把「竹子根部旁的石頭中，又生出Remreman（女）、Dengeran（男）二人」的話簡化成「竹子根部又生出Remreman（女）、Dengeran（男）二人」的意思，自然石生的說法就曲解成竹生了。

排灣族內的傳說集，我們若能從民族學的調查到發祥地來溯源，對混亂的說法自然可以詮釋分析清楚。例如屏東縣霧台鄉好茶村的舊址「Kochapongan」，原是從台東縣原住民發祥地比納發福恩阿占安（Pinavengqatsan）之地的人所建立的（移川子之藏：1932：81），此地曾傳有人形蛇身的愛情故事，而這個人就是該地的創建之祖，但該社之人並不知道他們的祖先是石生而來。舊來義（Chialjaavus）與舊望嘉（I-timol）等地的傳說，李亦園教授認為「太陽卵生與箕模人有密切關係」，此一說法僅限在箕模（Cimo）人邏發尼耀（Lovaniyau）頭目家族而已，並非是箕模（Cimo）人誕生的起源，不能混為一談。但在來義社為何會有蛇生說的講法，其主要因素，就是箕模（Cimo）人曾有部眾從台東縣境到Kochapongan建社後北上高燕（Padain）之鄰近建立卡馬發樂巫灣（Kamavaleuwan）部落，後來與魯凱族共居融合，建立布曹爾（Vutsul）群的地域勢力。這群人的祖先在台東的發祥地是石生的人形蛇身，而後來從阿福路安（Avulungan）地區之箕模（Cimo）人，又曾與布曹爾（Vutsul）人在比優馬（Piyoma）之地共同生活，日久自然形成生活共同體。所以，布曹爾（Vutsul）人的蛇生說是從石生說簡化而來，也在共同的後代南下遷徙時，在巴武馬（Paumaumauq）地區的傳說給混淆了。李亦園（1956：62）以為這是「兩種不同的文化混合而產生的現象」，我們的說法是一致的。

內文（Tjuawvuwulje）為何傳說是石生說呢？先談箕模（Cimo）人與卑南族的淵源關係。內文（Tjuawvuwulje）之地的祖先是從來義（Chialjaavus）而來，而來義（Chialjaavus）的祖先是從台東縣原住民發祥地而來，石生說本身就是箕模（Cimo）人誕生說的主流神話。因此，當他們的後代回歸到各族群的文化時，不分排灣、卑南、魯凱、阿美等族的口述者都會強化石生的說法。從此，我們可以發現石生說在南大武山兩側的民族的影響是很大的，他的影響層面甚至是全面的，這與李教授

持著的「如巴卡羅卡羅 (Paqalu) 群，但顯與箕模 (Cimo) 人無關」的看法是不同。

總之，我們可以認知排灣族的起源說，與其群體集團融合的程度有相當密切的關係，同為箕模 (Cimo) 人在不同的地方會有不同的起源傳說並不為奇了，從以上所論，凡與石生或蛇生有關的群體，他們的祖源與發祥地比納發福恩阿暫安 (Pinavengqatsan) 有淵源關係，而這關係，則牽涉到本文第六個層面「箕模 (Cimo) 的意義與分布」來討論後，再比較李亦園 (1956: 61) 的「排灣族及魯凱、卑南三族各社起源傳說比較表」的記錄，我們就可以找到箕模 (Cimo) 人清楚的脈絡系統及其發展關係。例如卑南族與排灣化的卑南族人以為其祖先是石生或竹生說法，可列舉箕模 (Cimo) 人內獅頭 (Atsedas) 部落的竹生說，它與內文 (Tjuawvuwvulje) 之地的祖源是相同的，為何不提內文 (Tjuawvuwvulje) 與小矮人的石生的說法，而去強調部落起源是竹生的呢？相應地，箕模 (Cimo) 人與箕模 (Cimo) 化的布澤爾 (Vutsul) 人則認為其祖源是太陽卵生的就不稀奇。布澤爾 (Vutsul) 人同樣曾與拉瓦爾 (Laval) 人、卑南族人及箕模 (Cimo) 人聯姻融合，他們後代的傳承說法，自己以為祖先起源是蛇生而來，研究的結果自然就容易接受了。

三、箕模(Cimo)人的部落遷徙與轉化

箕模人在太古時代從發祥地比納福恩阿占安 (Pinavavengqatsan) 有五個創世祖，在五地建立了不同的群體家業。其一是佳基路 (Chiachilu) 始祖：他從發祥地西進到巴武馬 (Paumaumauq) 地區的佳基路但安，後來，其後裔子孫就是形成來義 (Chialjaavus)、內文 (Tjuawvuwvulje) 等系統的箕模 (Cimo) 群，本系統以邏發尼耀 (Lovaniyau) 頭目家族為主流。也在望嘉 (I-Timol) 一帶與平埔族的對稱產生排灣群與白浪群的對稱。其二是沙阿路 (Saqalu) 始祖，他從發祥地向北移到霧頭山 (Parasidan) 與魯凱族融合到高燕 (Padain) 建業，形成布曹爾 (Vutsul) 群，後來，其後裔子孫有部眾拓展到下排灣 (Sepaiwan) 等地成為北排灣布曹爾 (Vutsul) 群的各部落，同時又有布拉優央 (Puljaljuyan) 率部眾往小琉球 (Sakipoa或Lamey) 遷徙，其後代分往加祿堂 (Matjungao)、泰武 (Kulaluts) 等地回歸與同源的邏發尼

耀 (Lovaniyau) 頭目家族共居生活，本系統係以馬發流 (Mavalyo) 頭目家族為主流。其三是布拉優央 (Puljaljuyagn) 始祖，他到舊好茶 (Qutsapungan) 建立卡查尼央 (Kazangiljang) 頭目家族，現在成為魯凱族東來說的理論依據。其四的始祖到知本，建立知本系統的邏發尼耀 (Lovaniyau) 頭目家族的系統，到清朝時期被卑南族劃歸卑南八社，而歸化於卑南族其後代阿路 (Qalu) 沿南海岸向南直到恆春地區，最早在射麻裡 (Lit) 建立卡古力古樂 (Galuligul) 頭目家族，使本系統與所發展出來的恆春地區分有斯阿路 (Seqalu)、巴利澤敖 (Paliljaliljau) 等二種的群體之名。其五是到舊馬蘭 (Valangau) 建業，也就是與阿美族在台東平原融合的關係，但文獻資料不足，田野調查也困難，將先保留後在研究。





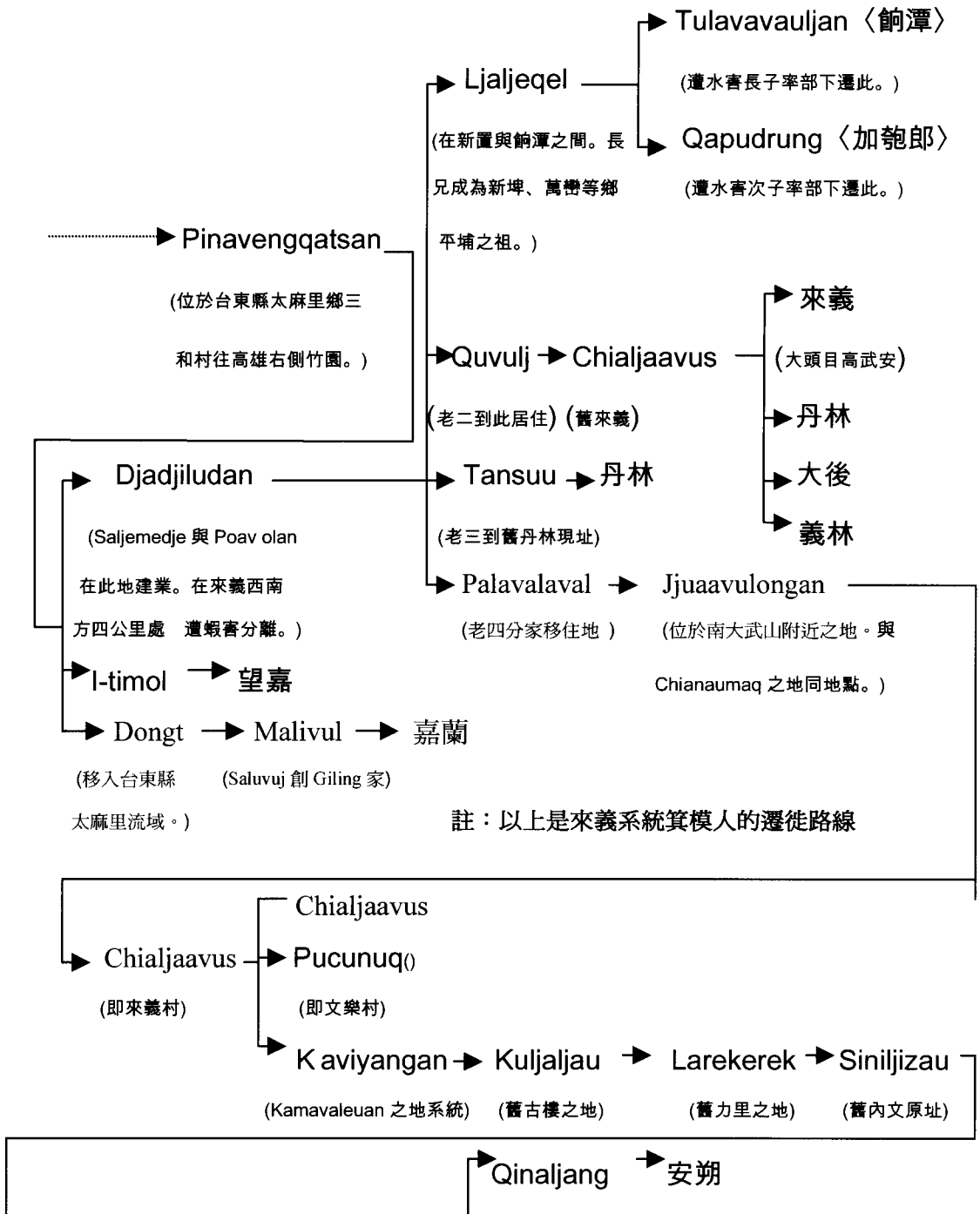
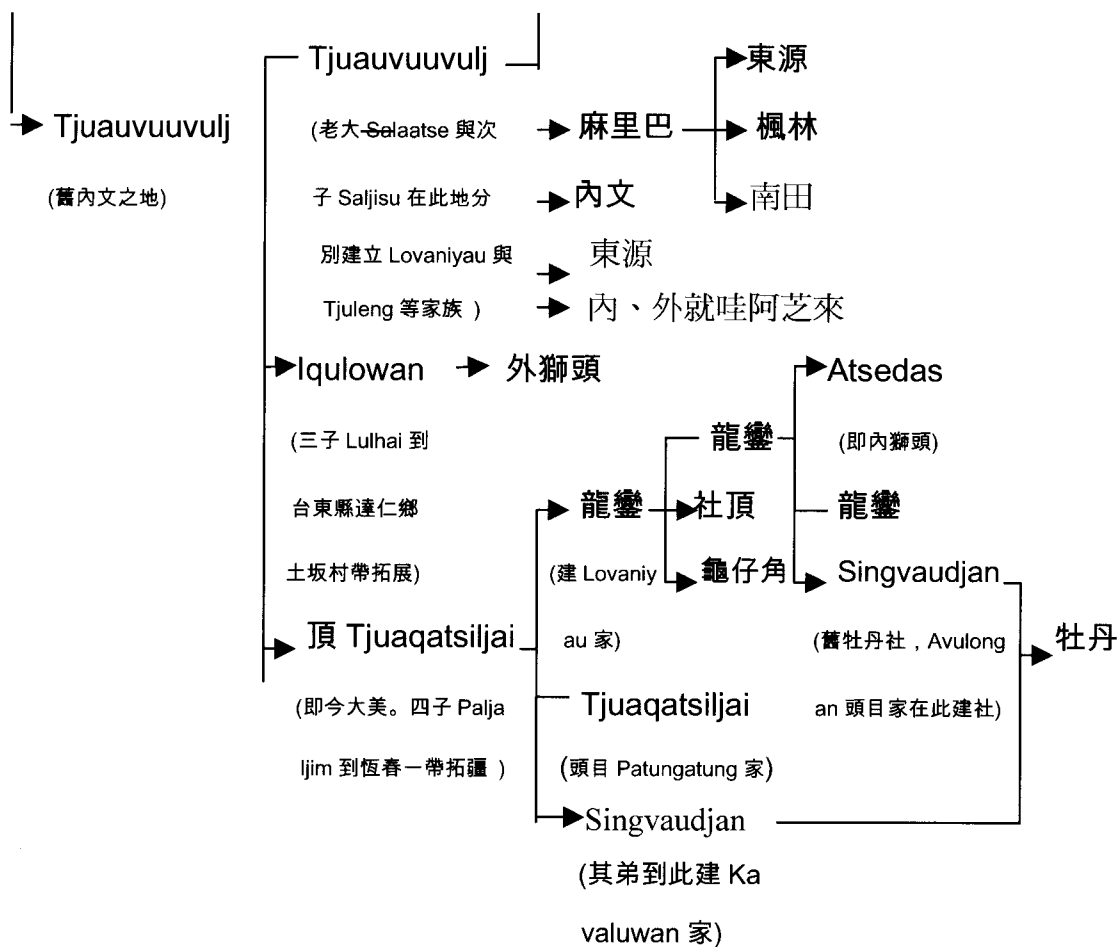
由以上從發祥地的邦固初納 (Bonggutsuna) 族的始祖分離到各族如阿美族，魯凱族、卑南族、平埔族及小矮人 (Nerel) 等變成不同語言的民族發展，現在形成排灣族內斯阿路 (Qalu)、巴利澤敖 (Paliljaliljau)、布曹爾 (Vutsul)、箕模 (Cimo)、排灣 (Paiwan) 及拉瓦爾 (Laval) 等五個群體的組合，這正符合來義 (Tjuawvuwwulje) 系統邏發尼耀 (Lovaniyau) 頭目家族的祖先是從發祥地分離變音到各地發展的神話故事。茲將五個系統六個路線如 (圖1)、(圖2)、(圖3)、(圖4)、(圖5) 及 (圖6) 的部落遷徙與分布的情形示圖說明：「」表示前因不明、「」表示原部落尚存、「」表示從原部落分離的新部落、「」表示同時存在的部落等，以下圖示亦同。

圖1 佳基路但安 (Djadjiludan) 系統的箕模 (Cimo) 群之遷徙與分布圖





註：以上是內文系統箕模人的遷徙路線

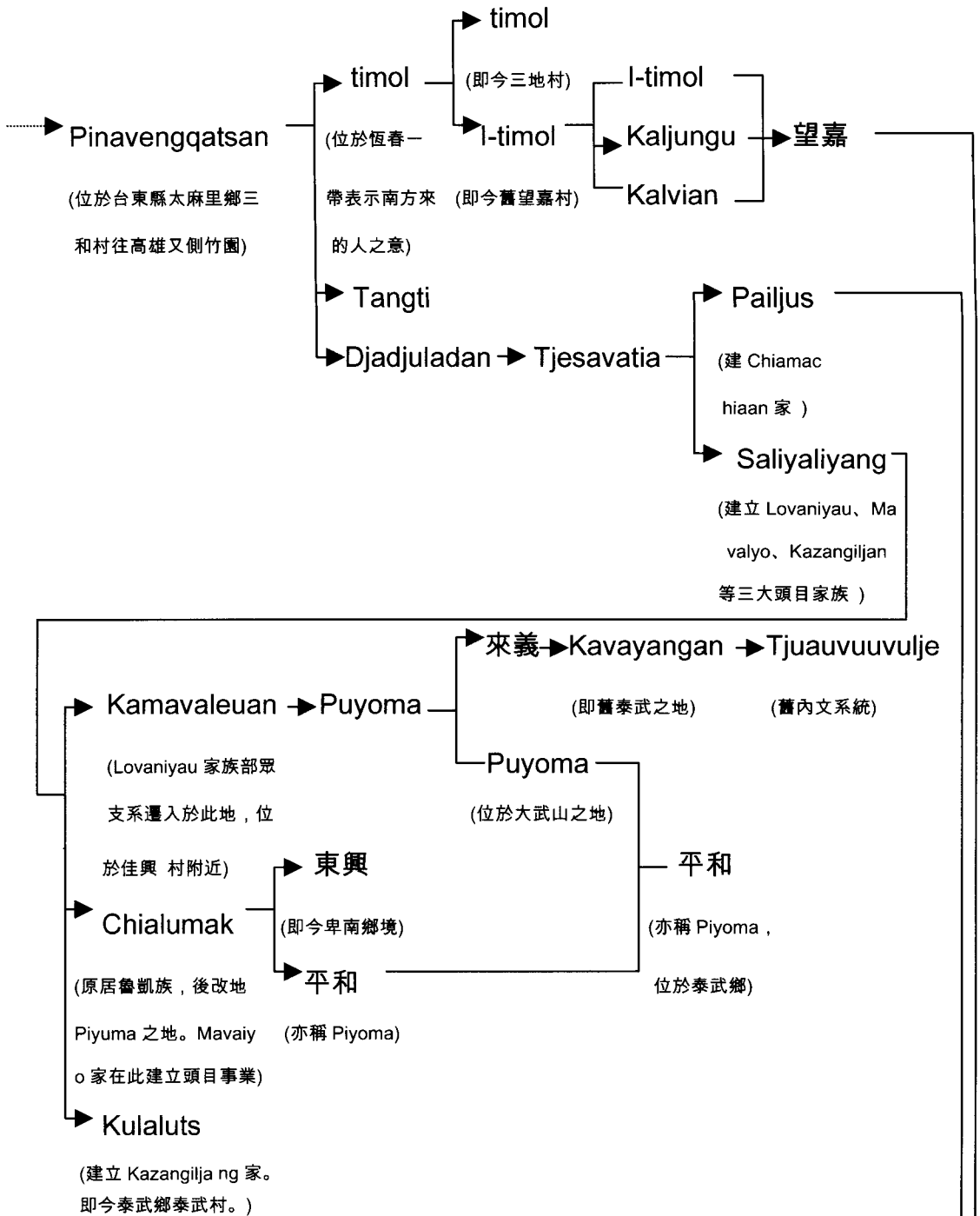
資料來源：中央研究院民族學研究所2003《番族慣習調查報告書第五卷》〈排灣族第一冊〉頁：69-70。

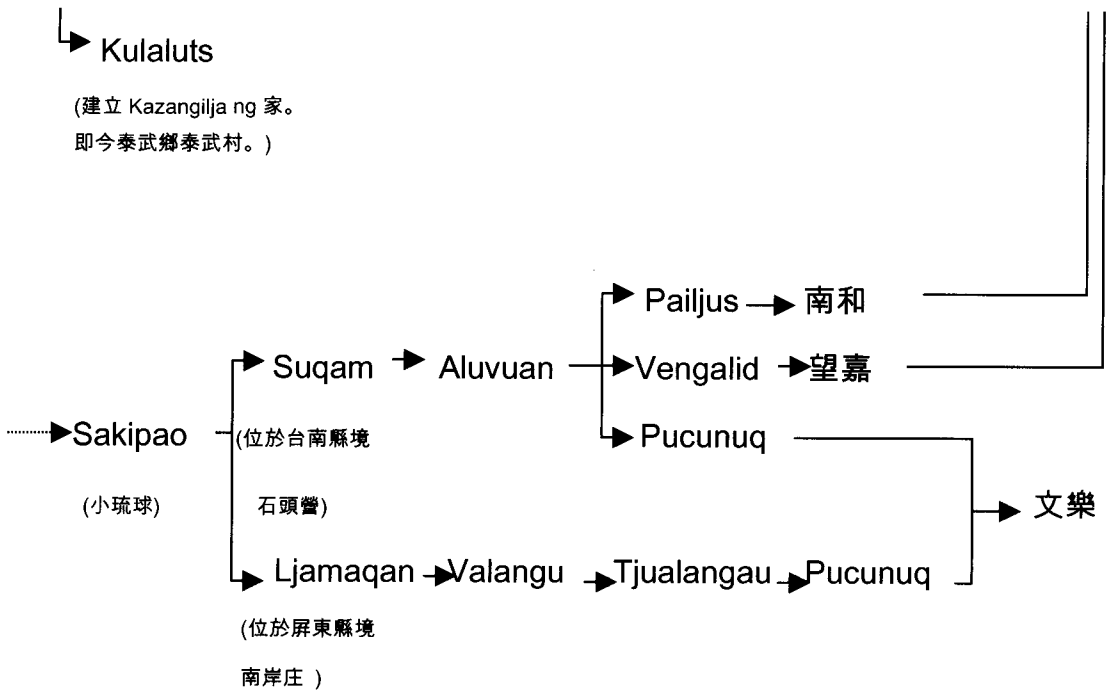
余萬居譯1988《蕃族調查報告書》〈排灣族、獅設族〉

張金生2002《排灣族源流》頁：65、71-72、84

張金生2002《排灣族踏查實錄》頁：368

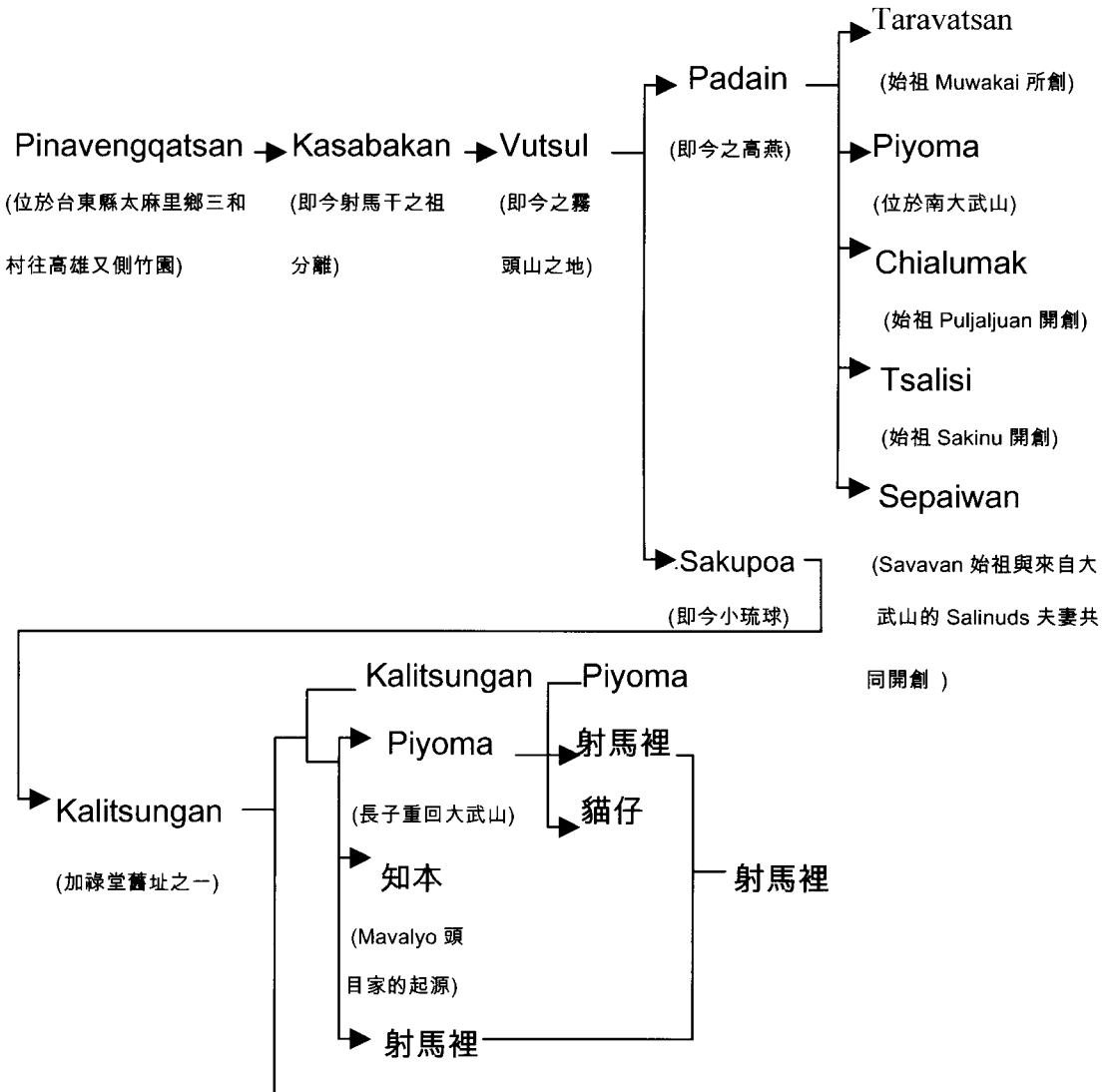
圖2 阿福路安 (Avulongan) 系統排灣群的遷徙與分布圖

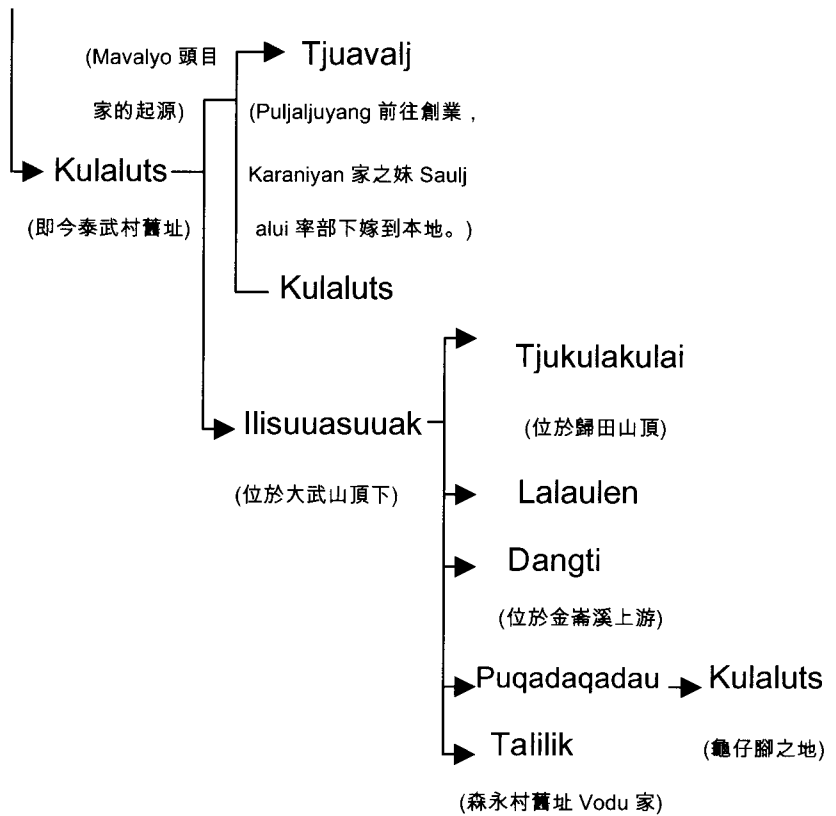




資料來源：中央研究院民族學研究所2003《蕃族慣習調查報告書第五卷》〈排灣族第一冊〉
 頁：69-70。
 余萬居譯1988《蕃族調查報告書》〈排灣族、獅設族〉
 張金生2002《排灣族源流》頁：65、71-72、84、368。

圖3 霧頭山 (Parasidan或Kasidangan) 系統的布曹爾 (Vtsul) 群之遷徙與分布圖





資料來源：移川子之藏著余萬吉譯1985（1935）《台灣高山族系統所屬之研究》頁：130（637）。

中央研究院民族學研究所2003《番族慣習調查報告書第五卷》〈排灣族第一冊〉頁：36、82。

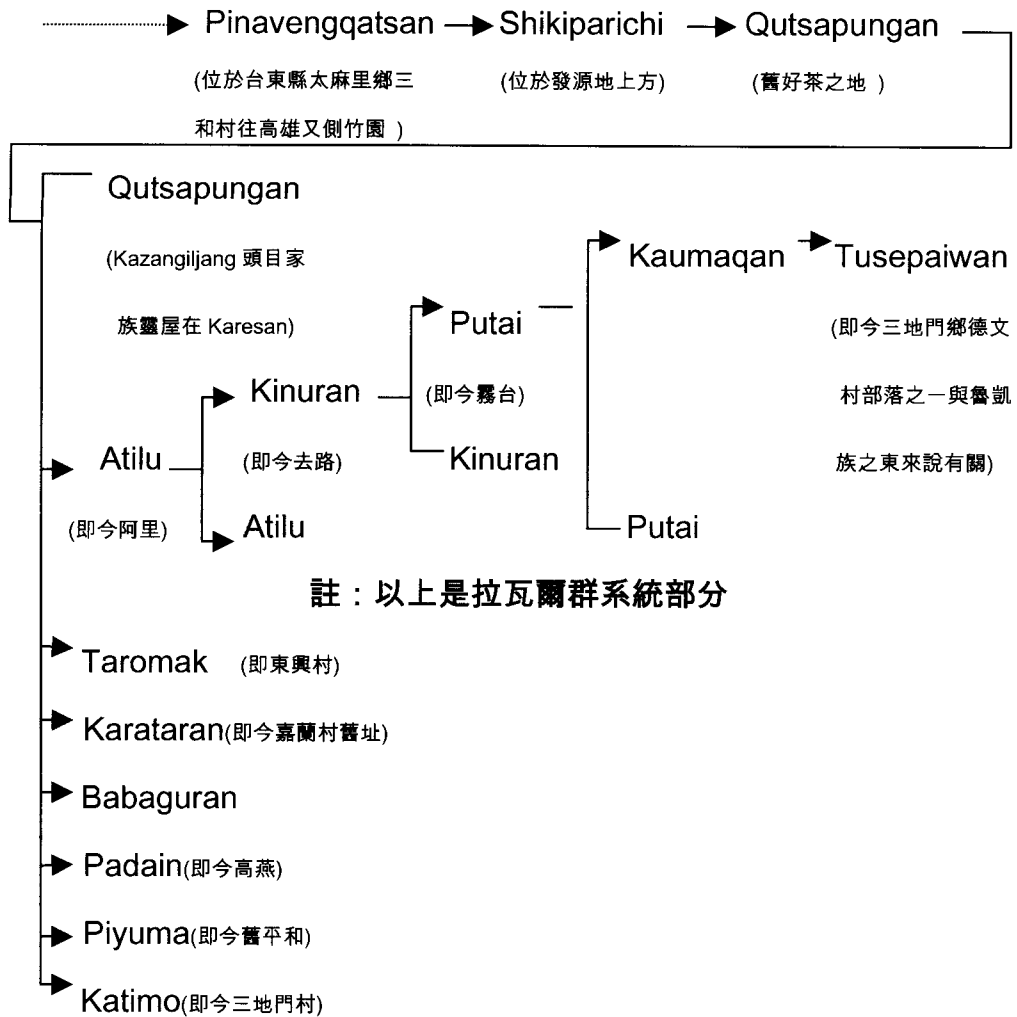
楊新樹（11·5·11）1997口述。張金生2002《排灣族踏查實錄》頁：31-34

羅義雄（2·12·6）1997口述。張金生2002《排灣族踏查實錄》頁：11-13。

邱潤妹（9·1·15）1998口述。張金生2002《排灣族踏查實錄》頁：420。

張金生2002《排灣族源流》頁：20、64。

圖4 舊好茶 (Qutsalpungan) 系統的拉瓦爾 (Laval) 群之遷徙與分布圖



資料來源：中央研究院民族學研究所2003《番族慣習調查報告書第五卷》〈排灣族第一冊〉頁：82。

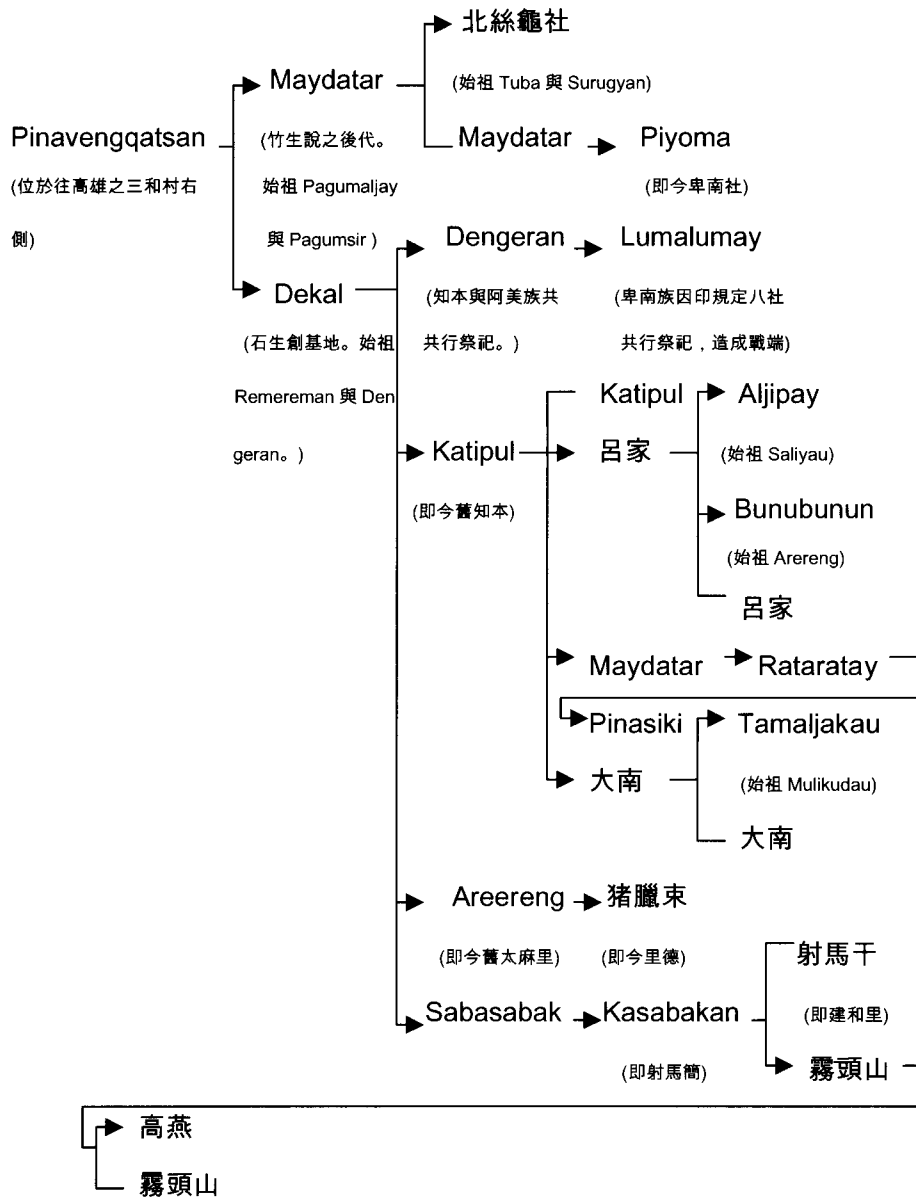
楊新樹 (11·5·11) 1997口述。張金生2002《排灣族踏查實錄》頁：31-34

羅義雄 (2·12·6) 1997口述。張金生2002《排灣族踏查實錄》頁：11-13。

邱潤妹 (9·1·15) 1998口述。張金生2002《排灣族踏查實錄》頁：420。

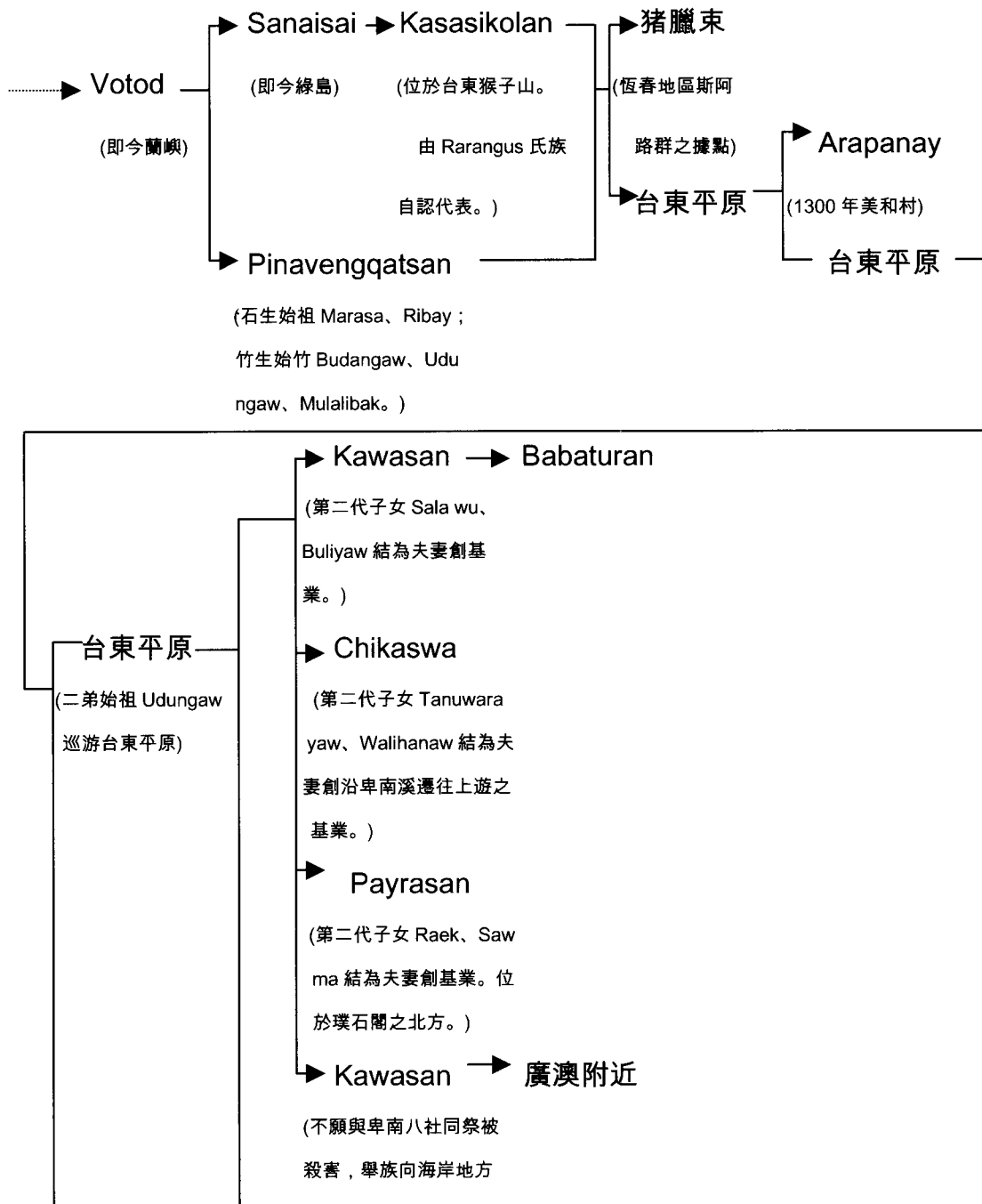
張金生2002《排灣族源流》頁：20、64。

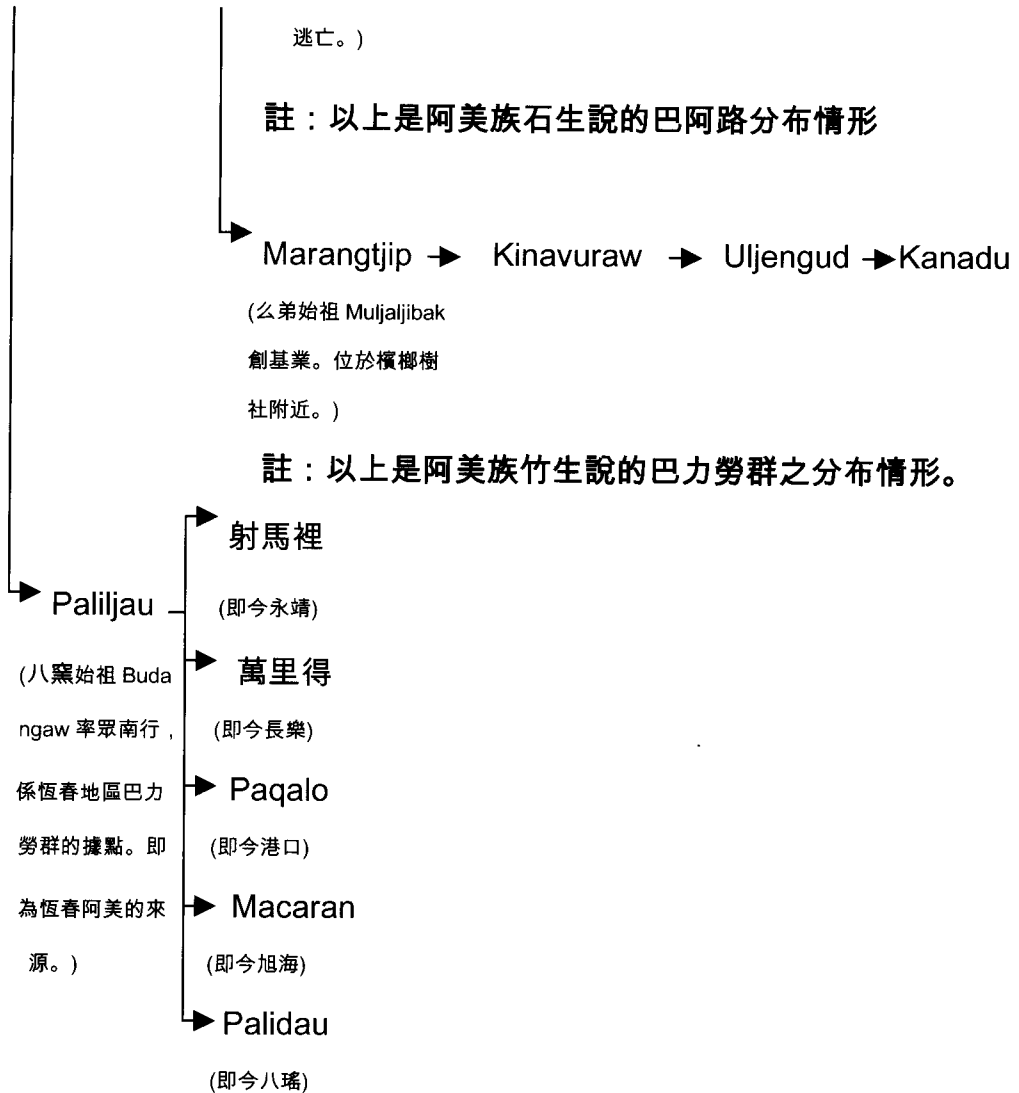
圖5 知本 (Katipul) 系統的巴阿路與斯阿路 (Seqalu) 等群之遷徙與分布圖



資料來源：台灣總督府臨時台灣慣習調查混原著 中央研究院民族學研究所編譯2000《番族慣習調查報告書第二卷阿美族卑南族》頁：217-224
 移川子之藏著余萬吉譯1985（1935）《台灣高山族系統所屬之研究》頁：130（637）。

圖6 阿美 (Amis) 族系統的巴阿路 (Paqalu) 與巴力勞 (Paliljaliljau) 群之遷徙與分布圖





註：以上是恆春阿美的巴力勞群之分布情形。

資料來源：台灣總督府臨時台灣慣習調查混原著 中央研究院民族學研究所編譯2000《番族慣習調查報告書第二卷阿美族卑南族》頁：223-224
中央研究院民族學研究所2003《番族慣習調查報告書第五卷》〈排灣族第一冊〉頁：33。

從上圖1至6是箕模（Cimo）人始祖在古時代遷徙而至的傳說過程，我們可以發現，他們同是從比納發福恩阿占安（Pinavavengqatsan）分離的，雖有竹生與石生不同的祖源說，但他們同是神人努努日（Nunur）所創造的後代子孫。現任來義村邏發尼耀（Lovaniyau）家族頭目高武安說：「祖先們在發祥地比納發福恩阿占安（Pinavanengqatsan）創基業，拓疆分離到各處之時，他們變了音而講不同的語言」。所謂「變了音」，即是建立了族群關係後被同化的意思，也由此，我們可以推測，邦固初納（Bongkutsunga）族來到台灣時，鄰近之地已有小矮（ngerel）人、阿美族、魯凱族、卑南族及平埔族等族群，在融合的過程中，南大武山兩側的民族都學會了雙語言來溝通，但使用邦固初納（Bongkutsunga）族來的語言成為對外生活的工具，也是族群關係最重要的橋樑。所以在南大武山兩側的民族形成有共同的語言而不容易分辨的後來結果。這在日治初期，日本學者研究台灣原住民族做族群分類時，曾經發生過的瓶頸，因此，他們曾把魯凱族、卑南族及排灣族組成一族稱「排灣族」，就不足為奇了。

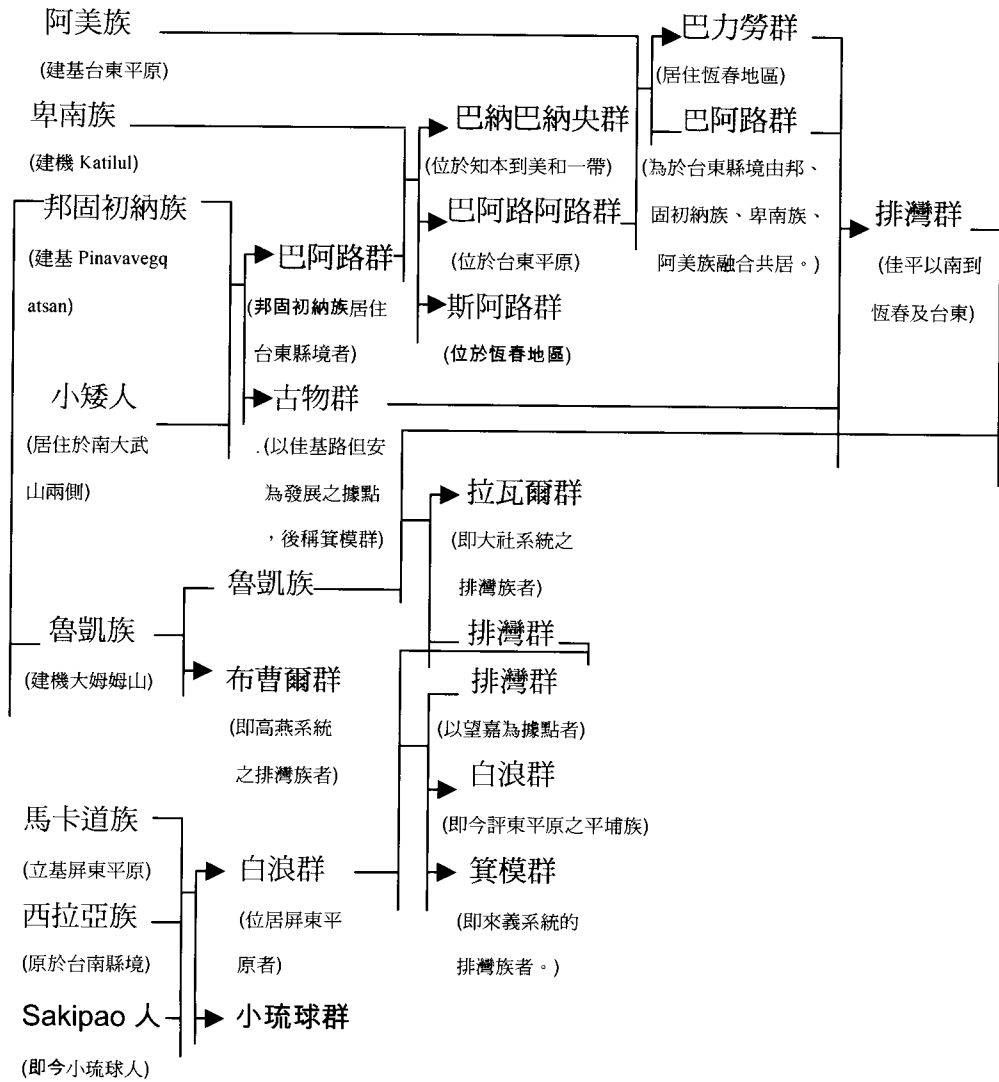
先祖從發祥地比納福恩阿占安（Pinavavengqatsan）分成五大系統六個路線西進到南或向北遷徙，在台東縣境融合到屏東縣境拓展發展的歷史，可知邏發尼耀（Lovaniyau）家族之始祖到恆春地區時，安原氏在龍鑾（Kulaluts）社所做的調查稱：「傳說，往昔在龍泉水附近住著十數名小矮人。有一天看到牡丹灣的東方上起煙，前往一看，忽然從煙中出現男女兩人，小矮人以為他們是神人，乃迎接為頭目。其後二人結婚生下二男二女，因此將土地分給四人，各成頭目，此即為恆春地區邏發尼耀（Lovaniyau）、卡路力古樂（Galuligul）、馬發流（Mavalyo）及大力古樂（Taligul）等四大頭目家族）的祖先云云」（中央研究院民族學研究所編譯2003：99），這是文獻上記錄小矮人與箕模人最直接的關係。至於阿美族如何混居在其中，研究者以為那是他們先在台東平原融合後，隨後於卡路力古樂（Galuligul）家族的始祖布達納巫（Budangaw）到恆春地區的。而到300年前，卑南族的勢力有清廷在後撐腰，硬把箕模（Cimo）人祖先所建立的部落如知本、射馬干等納入卑南族八社的基本勢力，使其成為台東之強族，但猴子山（Kasasikolan）臨近的阿美族，早與箕模（Cimo）人的祖先在台東平原融合生活，不願納入其組織而發生爭戰，因而受到卑南王的壓迫，才移居到屏東縣四重溪的Pongodan，與當地的排灣族箕模（Cimo）人共同生活（佐山融吉 1921：178）。這個部分是近代的歷史，也所謂恆春阿美族的由

來。至於他們為何能到恆春來，乃要從始祖布達納巫（Budangaw）竹生說共同的神話來追溯彼此之間的淵源關係，就會比較容易理解當代族群問題的分離與融合，總是存在著血緣因素的基礎來連繫他們的脈絡，來建立良好的互動關係。

以上各群體系統遷徙與分布圖示與說明，只是從民族學的科學方法處理的結果。而近代學者從計算出各亞群的血型基因頻率，最後並計算各亞群彼此間的族群距離之研究結果，顯示土滋教授和簡美玲、陳叔倬相當支持阿美族往南移動的推論（許木柱 2001：32）。而連照美認為卑南文化是屬於排灣族的同時，根據在卑南文化已挖掘的石棺與馬蘭阿美族的傳說相對照，四、五千年的卑南文化人除了排灣族的祖先外，似乎包含了若干阿美族的祖先（許木柱 1995：522），由此可知，阿美族與箕模人（Cimo）在2310年以前就開始在台東平原有共居的現象（李坤修 2005：170）。1999年陳叔倬根據翟振剛於1967年所測得的台灣南島語族群的人體測量結果，包括身高、頭長、臂長等測量質，利用群聚分析法，發現排灣、魯凱、卑南及阿美等族的生物距離緊密的聯結在一起。因此，從遺傳基因及體質特徵等指標而言，目前箕模（Cimo）人後代分布的地方如居住在台東及屏東縣之排灣、魯凱、卑南及阿美等族中都顯現密切的關係。

研究者從族群的形成與變遷的角度來探討其族群關係的建構，依序劃出具體不同的變因結果，如（圖7）即是箕模（Cimo）人在大環境發展的情形與結果。我們可以得到一個研究的結果，排灣族係由字元網底圖示之排灣、箕模（Cimo）、布曹爾（Butsul）、拉瓦爾（Laval）、巴阿路（Paqalu）、巴納巴納央（Panapanayang）、斯阿路（Sqalu）及巴力勞（Paliljau）等群共同組成的一個民族。茲將箕模（Cimo）人的族群關係如（圖7）示圖說明如下：

圖7 箕模人的形成與變遷的族群關係圖



資料來源：宮本延人著魏桂邦譯1992《台灣的原住民族》頁：30。

馬淵東一等著余萬吉譯1985《台灣高山族系統所屬之研究》頁37-39、130-134。

馬淵東一1932《台灣高山族系統所屬之研究》頁90-91。

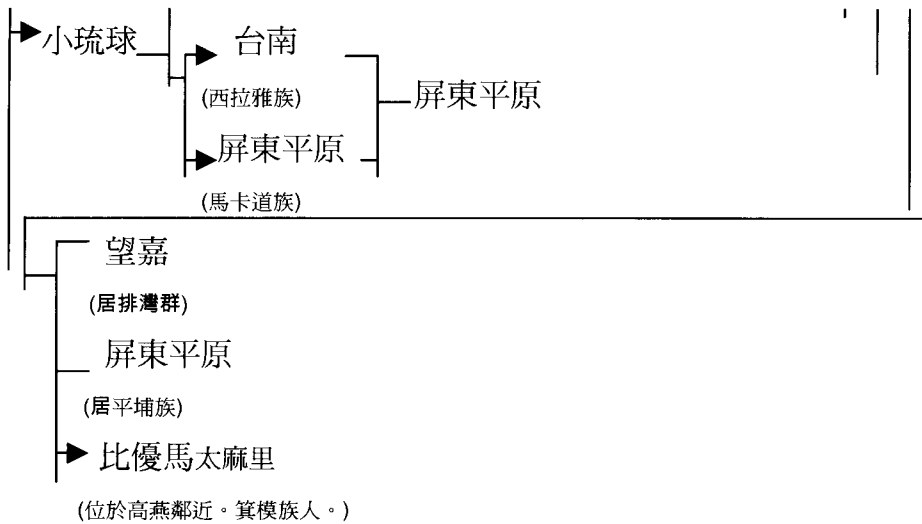
李亦園1956〈來義鄉排灣族中箕模人的研究〉中央研究院民族學研究所集刊頁：58。

中央研究院民族學研究所編譯2003《番族慣習調查報告書第五卷排灣族第一冊》頁：23-75。

箕模(Cimo)人從何而來？如(圖10)可以瞭解其遷徙發展的輪廓，從1992年宮本延人《台灣的原住民族》的著作譯文中，從考古學的研究稱：「東海岸地區的文化相，竟然會繞過台灣的南端，遠達西海岸。由此，可給台灣的原住民是由菲律賓經由呂宋島來到台灣的理論，提供最有力的證據」。進而談到西海岸的高山族西移的問題時，宮本延人具體的說：「居住在東海岸的阿美族和卑南族的祖先是經由蘭嶼、火燒島移民到台灣來。或許在這之前的某個時期，泰雅族、布農族、排灣族的祖先，已由呂宋島經由蘭嶼、火燒島的途徑，先登陸台灣東海岸，並且越過中央山脈，到西側的山岳地帶落地生根了」。

2005年李坤修考古台東縣舊香蘭遺址挖掘新的發現，這個發現將影響以往從民族學研究排灣族的結果。在《台東縣舊香蘭遺址搶救發掘計劃期末報告》的說明裡，遺址出土的文物時間點上約在 2310B.P-1240B.P，出現鑄造金屬器的模具，所鑄造的器物有青銅刀柄、青銅鈴等。然在相關排灣族的文獻裡，只見內文社邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族有「青銅柄刀」(中央研究院民族學研究所編譯 2003:83)的記錄，而該家正是箕模(Cimo)人的家族系統，正因為如此，就難免會推測其關連性。尤其「這遺址是一處由高處往海岸發展的遺址」，也就是說從三和遺址的原住民發祥地到舊香蘭遺址的文化遷移，而所謂原住民發祥地正是箕模人後代子孫口傳歷史中始祖所創建的比納發福恩阿占，這種論述與研究者從文獻探討所做的整理分析是相同的，只是李坤修把舊香蘭遺址的地下文化，推論到卑南遺址的三和文化的說法，研究者以為從民族學的觀點來論，地緣上的分析，舊香蘭遺址可能是當代卑南文化的窗口，而不是卑南遺址的三和文化或者是另有後來的民族到此建業拓疆所致。而這個民族，依循著溯源之結果，就是箕模(Cimo)人的母體「邦固初納族」。

箕模(Cimo)人的祖先約於2310年前在比納發福恩阿占(Pinavavengqatsan)登陸，從此開起在地鄰近與西進屏東縣境的事業，如其中有兩位創世祖沙樂麼這(Saljemedje)與阿力固灣(Aliguwan)從比納發福恩阿占(Pinavavengqatsan)西進越過大武山到佳基路但安(Djadjiludan)開創基業，這是文獻上說的箕模(Cimo)人的發源地。後來如(圖1)建立了巴武馬的地域勢力，讓其族人如(圖2)北上到南大武山建立阿福路安地域的勢力。之後，結合兩系統的勢力南下拓疆到舊內文建立往東部或往恆春地區發展的基地，使箕模(Cimo)人的生活疆域遍及東港溪以東跨過南大武山到台東地區的部落，其中包括屏東平原的馬卡道族、西拉亞族等居住之地區。



資料來源：宮本延人著魏桂邦譯1992《台灣的原住民族》頁：30。

馬淵東一等著余萬吉譯1985《台灣高山族系統所屬之研究》頁37-39。

馬淵東一1932《台灣高山族系統所屬之研究》頁90-91。

李亦園1956〈來義鄉排灣族中箕模人的研究〉中央研究院民族學研究所集刊頁：58。

中央研究院民族學研究所編譯2003《番族慣習調查報告書第五卷排灣族第一冊》頁：23-75。

四、邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族是箕模(Cimo)人的主流體系

箕模(Cimo)社會原本沒有頭目制度，箕模(Cimo)人頭目起源，根據文獻上的記載，有三種說法：其一則是從《蕃族調查報告書：排灣族、獅設族》中摘錄一段傳說，談到箕模(Cimo)人頭目誕生時，族人有一說法：

族人居住在此地〈即舊來義〉時，本地沒有頭目，只到有一天，在子模大斯-邏發尼耀(Tsemudas-Lovaniyau)家族屋簷下太陽生下一個蛋，從蛋中孵出一個人來了，此人便做了頭目說」。(臺灣總督府蕃族調查會 1922；余萬居 1988：65)

其二在《番族慣習調查報告書第五卷》〈排灣族·第一冊〉記載邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家的傳說云：

往昔，在龍泉水附近住著十數名Ngerel(矮人)。有一天，看到牡丹灣的東方山上起煙，前往一看，忽然從煙中出現男女兩人。Ngerel以為他們是神人，乃迎接為頭目。(中央研究院民族學研究所編譯2003：99)

其三則在〈排灣族箕模(Cimo)人的探討〉論文裡提到：

在Djadjuladan之地時，始祖有七個兒子，始祖住在大兒子即Tsaljas-evili之家。始祖死後，眾人以三子Tjiatjilu-Lovaniyanu最為英明能幹，乃公推其為大頭目。(李亦園 1956：59)

由此可知，箕模(Cimo)人原本是沒有頭目制度的，群體集團的領導者是「祭祀長」(張正生：6.1.1)。他們的頭目始源於族人建立的相互依存、能力領導或由異族的認同，並沒有所謂日本學者與國內研究者所認定的排灣族繼嗣法，排灣族是以「長嗣」為當然頭目繼承人的傳統法則。研究者這樣的論述，除從邏發尼耀(Lovaniyau)家族頭目傳承的理論否定外，亦可以從《台灣高山族系統所屬之研究》所建立之排灣族貴族家庭系譜中整理分析，當代頭目並非都是長嗣繼承而來，國內外學者所言「排灣族頭目以長嗣為當然繼承人」的理論自然找不到依據而被破解(台北帝國大學土俗人種教室 1935：85-116)。事實上，一個人的能力，只要被群體集團所肯定，任何箕模(Cimo)人都有機會擔任頭目，也因此創造了箕模(Cimo)人在異族社會有機會擔任頭目的歷史記錄。

同源於比納發福恩阿占(Pinavavengqatsan)的箕模(Cimo)人所衍生的頭目

家族很多，如分布在排灣族、卑南族、魯凱族以及平埔族等者有邏發尼耀(Lovaniyau)、查拉斯(Tsaljas)、查拉阿帝亞(Tsalaqatea)、沙帝拉幫(Satilapan)、路飛伊力飛伊力(Luvilivili)、卡圖(Gadu)、卡拉帝模(Galatimo)、巴力勞(Palilao)、佳伊發立固(Tjaivaliku)、巴發力德(Pavalit)、巴都固樂(Patuqul)、金果祿(Ginglo)、白冷(Tjoleng)、佳媽佳安(Chiamachian)、卡圖圖讓(Kadudulan)、佳固佳固子(Djakudjakuts)、初力麼就克(Tsulimodjuq)、大給力凡安(Takilivan)、達力雅樂博(Talialp)、巴勞讓(Palauran)、阿福路安(Avulungan)、巴杜納杜恩(Patungatong)、就阿優(Tjoqalju)、馬發流(Mavalayo)、卡路力古樂(Galuligul)、大力古樂(Taligul)、對福(Tueivu)、等頭目家族，其中以邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族分布最廣，最容易找到祖先發展的脈絡系統。因此，在箕模(Cimo)人的頭目家族最具代表性。研究者經過多年的田野與追溯，凡以邏發尼耀(Lovaniyau)為家名的頭目家族頭銜，¹⁴從排灣族社會由北到南再向東的順序來記錄其各地之分布情形，我們可以發現邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族在西與南方只有一家或二家來當家，從此可以看出西方來義部落的邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族是家，到南方內文與恆春地區拓疆之邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族是分家，為何東部與北部的邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族多，即表示部落分離建業的空間在縮小，領導的模式由地域的攻守聯盟到部落自己獨立作戰；由顯著的族群關係到模糊的民族界線。因此，研究者要從相同的家名要去連結頭目家族之系統關係，必須先要探討部落分離以及溯源部落與頭目家族的關係，才有可能釐清宗支系關係的源由。以下表列如(表1)邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族的分布情形。

¹⁴ 擬把沒有用Lovaniyau家名封立的箕模人頭目家族暫不列於內。

表1：排灣族箕模（Cimo）人以邏發尼耀（Lovaniyau）家名為頭目家族分布之一覽表

方位	系統所屬	隸屬地域	頭目姓名	現居地住址
北	Qutsapungan	Raval 群	邱清吉	屏東縣三地門鄉德文村北巷五十三號
	Qutsapungan	Raval 群	呂 義	屏東縣三地門鄉三地村三十三號
	Qutsapungan	Raval 群	杜文明	屏東縣瑪家鄉三和中村二十六號
西	Chialjaavus	Pumaumauq	高武安	屏東縣來義鄉來義村四鄰三十號 08-7850472 0922710508
	Avulongan	Avulongan	孫高福生	屏東縣泰武鄉平和村一鄰二號
南	Tjuauvuuvulj	Tjuauvuuvulj	陳美蓮	屏東縣牡丹鄉東源村五鄰九十三號 08-8830456 0953279678
	Panapanayang	Paliljalijau	潘清仁	屏東縣恆春鎮射頂里六十八號
東	Avulongan	Paqaluqalu	劉正田	台東縣達仁鄉新化村新生五十二號
	Avulongan	Paqaluqalu	孫 德	台東縣達仁鄉土坂村六鄰九十九號
	Chialjaavus	Paqaluqalu	林金德	台東縣太麻里鄉多良村三鄰二十七號
	Chialjaavus	Paqaluqalu	謝東華	台東縣金峰鄉壠坵村三鄰二十九號 089-771007 0937608581
	Avulongan	Paqaluqalu	簡江照	台東縣太麻里鄉金崙村七鄰三四號 089-771257
	Avulongan	Paqaluqalu	高春美	台東縣金峰鄉新興村六鄰二十五號 089-782625
	Panapanayang	Paqaluqalu	陳興福	台東縣市知本村知本巷五十九號 089-513217
	Avulongan	Paqaluqalu	張奕禮	台東縣卑南鄉東興村五鄰四十八號 089-381840 0921548964
	Avulongan	Paqaluqalu	廖美和	台東市新園里 391 巷 11 號 0912749088(吳東花) 0955263909(洪代表)
	Paumaumauq	Paqaluqalu	吳珠妹	台東縣達仁鄉台坂村六鄰六六號 8089-761382 0937579844

由上表可知，邦固初納（Bongkutsunga）族的箕模（Cimo）群在世代更迭，物換星移，建立了北方拉瓦爾（Laval）、布曹爾（Vutsul）等群體與魯凱族；南方排灣群、平埔族以及小矮人；東方巴阿路阿路（Paqaluqalu）、卑南族及阿美族等的族群關係，它可以在族群間融合發展。就整體而論，箕模（Cimo）人可以說是南大武山兩側各群體集團的橋樑，建立彼此良好關係最大的功臣，也促使居住在山上的人如布曹爾（Vutsul）人南下與平地人如馬卡道族做史上第一次的人類群體接觸。現在單從邏發尼耀（Lovaniyau）家族的發展，就可以知道箕模（Cimo）人在排灣族社會的空間是無所不在的，它善於展現自己的民族特性，製造融合的生活共同體，促進異族間相互尊重和平共處。

環觀箕模（Cimo）人文化生態的區塊，北從三地門鄉，往南到恆春地區，向東至巴阿路阿路（Paqaluqalu）地區，這個區塊是建立形成排灣族的基礎。從族群面論，還擴及到魯凱族、卑南族、阿美族及平埔族的生活領域。所以特別引用日本學者馬淵東一在《高砂族の移動および分布》的一段話：「在北排灣群中有相當重要地位的箕模（Cimo）人」（李亦園 1956：55）。事實上根據研究者的研究，箕模（Cimo）人的歷史背景不僅在北排灣群中重要，在魯凱族、卑南族、阿美族及平埔族甚至到整個現在排灣族的社會發展與轉化中皆扮演舉足輕重的社會地位。

從文獻探討與現況分析，邏發尼耀（Lovaniyau）頭目家族在箕模社會是最具代表性的家族。在此，研究者依據《蕃族慣習調查報告書第五卷之三》談到有關五年祭傳說中的活動時，曾論及來義系箕模（Cimo）人祖先始源的問題，箕模（Cimo）人的祖先於「太古時在Panavapukattsan之地太陽卵生而來」（余萬居 1985：65），後來人眾遷於「Djadjuladan（佳就拉但安）之地」（余萬居 1985：66），開始在巴武馬（Paumaumauq）地域建立基業。當時，他們來到此地建業時，分別有「老大力給力高（Ligiligau）、老二阿拉力央（Qalalijang）、老三巴西勞（Pasulau）、老四佳基路（Chiachilu）、老五阿佳伊博（Achiaip）、老六佳沙幫（Chiasapan）、老七卡力奇給伊（Kalichigil）等七位兄弟」。當他們成家立業時，依序分別建立東查拉斯（東salas）、西查拉斯（西Tsalas）、佳拉帝班（Chialatipan）、大邏發尼耀（大Lovanijau）、小邏發尼耀（小Lovanijau）、沙帝拉幫（Satiljapan），阿福路安（Avuluwan）等七個家名的家族事業」（臺灣總督府蕃族調查會：1922；中央研究所民族學研究所 2003：69）。後因蝦害，祖先們紛紛逃避到舊丹林（Tsalisi）與古福

樂 (Qovulj)。當居住在古福樂 (Qovulj) 時，「有一天，族人到舊來義 (Chialjaavus) 之地打獵時，當獵犬走到一個叫查卡樂 (Tsakal) 的地方就臥著不走，族人以為這是天命，就定了居建了部落，這就是舊來義 (Chialjaavus) 部落的濫觴。而在李亦園 (1956: 58-59) 所撰研的箕模 (Cimo) 人七兄弟祖先的順位雖略有不同，但是，他很清楚的告訴我們，「一男一女，太陽在鐵鍋孵出的人，女的留在舊來義 (Chialjaavus)，即是舊來義 (Chialjaavus) 部落邏發尼耀家 (Lovaniyau) 族的祖先；男的南下遷居舊內文 (Tjuawvuwvulje)，即是舊內文 (Tjuawvuwvulj) 部落邏發尼耀 (Lovaniyau) 家族的祖先」(中央研究院民族所研究所2003: 69)，即形成來義 (Chialjaavus)、內文 (Tjuawvuwvulj) 等兩系統的邏發尼耀 (Lovaniyau) 家族。後來，邏發尼耀 (Lovaniyau) 家族在屏東縣境就是以兩地為其拓疆的核心部落。舉凡居住在排灣族村落以邏發尼耀 (Lovaniyau) 頭目家族為家名之後裔子孫分布的情形如 (表2) 列表說明如下：

表2：邏發尼耀 (Lovaniyau) 家族後裔子孫居住部落分布情形一覽表

古時代 始祖名	日據時代 以前祖先名	日據時代 以前家名	日據時代 的祖先名	現在家族後裔的頭目居住地
●Pakuwan(巴固灣) ▲ Chialumut) 佳路姆德)	▲Chiachilu (佳基路)	「大」 Lovaniyau (邏發尼耀) 家族	Satelutje (沙德路資)	屏東縣來義鄉(來義、義林、丹林、文樂、望嘉、南和)、春日鄉(力里、七佳) 屏東縣泰武鄉(佳平、佳興)
	五子： ▲ Achiaip (阿佳伊博)	「小」 Lovaniyau (邏發尼耀) 家族	Lapal (浙模達斯)	屏東縣泰武鄉(平和、泰武)來義鄉(南和)、春日鄉(力里、七佳、士文)、獅子鄉(南勢、內獅、內文、獅子、楓林、丹路、竹坑)、牡丹鄉(東源、石門村、大梅、牡丹部落)、三地門鄉(三地、德文、三和、賽嘉)、恆春鎮(社頂、龍巒、立德等)。 台東縣太麻里鄉(多良、大王、香蘭、大溪)、金峰鄉(新興、壠坵、濱茂)、達仁鄉(安朔、新化、土坂、台坂、南田)、大武鄉(大鳥、加羅板)卑南鄉(東興、新園)、台東市(知本、建和、利家)

資料來源：1935年(昭和10年)移川子之藏《臺灣高砂族系統所屬之研究》第二冊資料篇排灣族192-261頁，臺北帝大土俗。
張金生1996-2002年田野調查資料。

從以上該家後裔的發展史來論，我們可以理解邏發尼耀（Lovaniyau）家族起源的部落延續成長，由因與排灣族、卑南族、魯凱族、阿美族、平埔族、西拉雅以及馬卡道族間之衝突與融合而世代交替，宗族脈絡雖有被沖刷洗淨的疑慮，但回歸邏發尼耀（Lovaniyau）家族的本質，民族的智慧與韌性，顯見在各排灣族的社會表現，不論其後代是否是頭目家族，也都能常居於地方領導地位，一本領導傾向的宗族人格特質，換了時空條件，仍然保留傳承下去。

邏發尼耀（Lovaniyau）家族後代現在居住的村落，在排灣族的部落中，可以說都具部落遷徙的歷史淵源，諸如Tsalavi（多良）村是最後與小琉球回溯宗家結婚的地方。從內文遷到牡丹排行老七的阿福路安（Avulungan）家族的標悍，引發震驚海內外的「牡丹事件」。又根據文獻資料約於300年前，先祖亦曾與卑南族人在大鳥村舊址通婚，使大給力凡安（Takilivan）家族成為卑南族在排灣族社會的大頭目。大王是先祖Muukai（姆哇蓋）率部眾從泰武移往本地，迫使原在本地的卑南族人在改講排灣語。而來義是排灣人與箕模（Cimo）人融合的發源地，使邏發尼耀（Lovaniyau）家族成為巴武馬（Paumaumauq）地區箕模（Cimo）人宗族的頭目。後有邏發尼耀（Lovaniyau）家族之弟的後裔沙帝拉幫（Satiljapan）家族，曾在此地建業雄霸一方。而三地門鄉三地、德文等二村與魯凱族有通婚融合的關係。卑南鄉的東興村的排灣族人是邏發尼耀（Lovaniyau）家族到阿福路安（Avulungan）的高燕（Padain）部落的後裔子孫。從但安地（Danti）拓遷到台東縣境發飛卡樂（Vavikal）者，就是形成金峰、達仁等二鄉的邏發尼耀家族的子民。而建業在內文（Tjuawvuwulj）的邏發尼耀（Lovaniyau）家族，在日治時代是排灣族最晚降服的頭目家族。該家曾與荷蘭人、清兵以及日軍留下輝煌的戰役史實。

現在箕模（Cimo）人文化的研究，正是以邏發尼耀（Lovaniyau）家族的演變與發展作為指標，因為本家中可以溯源最完整的宗族系統關係，也可以說是箕模（Cimo）人最具代表性的家族，依循著該家的拓疆與發展的路線，我們很容易發現箕模（Cimo）人現在分布情形？這對箕模（Cimo）人之溯源研究幫助很大。

五、箕模(Cimo)人與小琉球(Lamey)、蘭嶼(Tsu1jik1jiku1)的淵源關係

台灣慣習調查會第一部《番俗慣習調查報告書第五卷第一冊》，談到關於阿猴廳下排灣族的調查時，在第四節有如下傳說的收錄：「小琉球嶼，位於東港西方的島嶼。自靠近平地之本族部落，遙遙可以望之。本族（箕模人）稱此嶼為キホア〈Kipuwa〉。Leklek社以南的番人說，在此Kipuw，以前也住著與我們同樣的人。」（台灣慣習調查會1913及1917-1918；中央研究院民族學研究所 2003：135）。古社會的箕模（Cimo）人，對小琉球（Lamey）有族內稱的島名，在加上力里（Leklek）以南從排灣族的族群遷徙與分布如（圖1）來剖析族群關係，那是內文（Tjuawvuwwulje）系統箕模（Cimo）人的生活領域，由此足以推論，小琉球（Lamey）與箕模（Cimo）人除有地緣之關係外，還有同宗的血緣親屬問題。

從〈小琉球原住民的消失〉《台灣早期歷史研究續集》的撰著探知小琉球（Lamey）地名的演變。最早，在荷蘭人侵入時，當地人稱「Lamey」（曹永和 1955：197）。後因荷人的金獅子號船員在島上遇害而命名為「金獅子島」（曹永和 1955：202）。然先到台灣之原住民，強調「古昔曾有與我們同樣的番人居住」稱之為「Kipuwa」。日本人則稱「Chikipuwa」（曹永和 1955：204）。「沙馬磯嶼」是漢人在開基前的稱呼，後來改稱「小琉球」（曹永和 1955：216）。曹永和（1993：226）在研究小琉球的結果，發現並指認：「小琉球原住民似可認為屬於Suraaya族的Makatau支族」的說法。又見於同書（1993：207）之文中，引用1636年由牧師Junius與中尉帶兵到放索社尋訪查知的一段話：

對金獅子島的事情，放索社多少知道他們的語言，但對該島的情況、洞窟及人口多少卻不知道，放索（林邊）社及金獅子島保持友好關係，一、二年前該島頭目們曾經有來放索社要求建立和平。

由此可以推論放索社的人與金獅子島雖不是同宗血源關係，但早與居住在放索社之馬卡道族在屏東縣沿海岸有融合或有被同化的情形發生。然而民族在社會流變，時過境遷的變化中，自然會有不同的文化現象產生，如造成群體的因素，使不同的生活共同體形成新的群體。但他們仍能用同一種「語言」通話，這表示當時彼此是在融合

而不是對某族群被同化，彼此間仍然保留傳承下之祖源關係。再從另一角度來探索曹永和、包樂史（Leonard Blussé）合譯自海牙國家總檔案館所藏，荷蘭東印度公司檔案第五〇五一號文書，1633年11月12-19日遠征小琉球的指揮官Claes・Bruyn所記有關小琉球與蕭祢人的關係。他們說：

那裡的居民據我們所瞭解，聽說，原來是蕭龍人〈Soulanghers〉來的。他們在雷雨的時候，與妻子和孩子們搭乘竹筏漂過來的。爲了證實他們這種話，他們瞭解此語言的有些字句，不過他們的語言與Formosa（台灣）的人很不一樣。可是在他們的習慣、身體的形狀與顏色以及宗教方面是大致一樣的。很野蠻和殘酷，殺死所有其它的人，又沒有朋友，只住在島嶼裡面的人才能成爲朋友。根據台灣人的習俗，可以用頭或頭蓋來誇耀他們的英勇和男子氣概，他們如此習俗以外並沒有其它的宗教〈曹永和，1993：220〉。

上述所敘，足以證實，小琉球人在荷蘭人侵入前，雖其習慣、身體的形狀與顏色以及宗教方面酷似於蕭龍人，但已呈現兩種不同民族的語言。這表示小琉球人移入台南縣境時，因地源與所使用之語言因素，不得不改變來適應環境之需要。而西拉亞族對其發源地的說法，「有從小琉球渡海而來的傳說」（李光周 1999：61），這是要看從何者之立場來論，如果要單從西拉雅族本身的系統來說，這句話可能會有疑問，但從小琉球人的想法，李光周的說法不會有問題，因為兩族融合或同化，族內常出現不同的傳說，由此可知，古代社會二族來往後，就已經產生共同語言的事實。至於小琉球（Lamey）人「習用頭或頭蓋來誇耀他們的英勇和男子氣概，此俗正是箕模（Cimo）人，凡出草成功表達歡迎或功績的寫照。又稱：「西拉亞族與漢人接觸最早，移動也繁，最初移居之地為中央山脈的邊緣以及屏東縣恆春地區，而與排灣族為鄰」（李光周 1999：61）。此話中之「排灣族」，係指居住在屏東平原及恆春地區（Paliljaliljau）之箕模（Cimo）群與排灣群。箕模（Cimo）群在巴武馬創基業後，往舊內文（Tjuawvuwwulje）奠基時，有部眾往恆春地區與小矮人（ngrel）融合創立邏發尼耀（Lovaniyau）的新業。而排灣群始源於望嘉，此地即是箕模（Cimo）人與平埔族融合之地，後北上往大武山發展，建立阿福路安（Avulongan）的基業，其後子孫向東或向南拓疆發展，使巴阿路（Qalu）、巴力勞（Paliljau）、巴武馬（Paumaumauq）、斯阿路（Seqalu）及阿福路安（Avulongan）等各地區之人擴而自稱是「排灣（Paiwan）人」，從此破壞了地區群體的稱呼而接受「排灣（Paiwan）人」

統稱之事實。早期，排灣族內之布曹爾（Vutsul）群是從台東縣境之邦固初納（Bongkutsunga）族西進到霧頭山（Kasidangan）與魯凱族共居生活的結果，而居住在中央山脈的沿山邊緣以及屏東縣恆春地區（Paliljaliljau）者皆是箕模（Cimo）人，因之遷徙到蕭龍等地之小琉球（Lanuy）人在經同化後沿著山脈的邊緣到恆春。金關丈夫與國分直一（1979：83-97）推測「大寮石棺遺址是蕃仔厝遺址的先民所遺墓地，其石棺構造、埋葬形式、遺物等與墾丁遺址很相似，所以可能以墾丁為中心的恆春半島的原住民曾遷移至小琉球」（曹永和 1995：191）或從小琉球分離到恆春地區，這都有可能。不然，為何從台南縣蕭龍等地之小琉球人要千里迢迢往恆春地區共同生活，這其中不是沒有原因的。

然而「最早的太古時代，小矮人已在恆春地區的龍泉水建造石屋居住。有一天，牡丹灣的山上有煙升起，覺得好奇前往查看，忽然從煙中出現了男女二人，矮人以為是神人，恭迎至自己的部落當頭目，此為恆春番大頭目邏發尼耀家族與卡路力古樂的祖先」（中央研究院民族學研究所 2003：132）的起源，所以古時居住在恆春地區之人，不分是從台東、台南或小琉球（Lamey）的地方，他們有共同的祖源關係，共同使用相同的語言，在生活的接觸面上，彼此間自然會減少很多誤會或糾紛而能共居生活。由此推論，從考古學、民族學的角度溯源，當地緣與人緣相通時，這就是形成同一個群體的民族過程。他們所使用的語言謂之西拉亞與馬卡道等族語，研究者推測認為該族因與小琉球（Lamey）人融合而變成雙語言的民族，懂得使用小琉球（Lamey）的母語來溝通。否則，在古代社會的西拉雅、馬卡道等族與巴利澤敖（Paliljaliljau）、巴武馬（Paumaumauq）、巴阿路阿路（Paqaluqalu）及察敖保爾（Tjuawvuwvulje）等地區之人的交流怎麼會如此暢通。綜觀近代的記錄顯見，南台灣原住民族如台南縣的西拉雅族、屏東縣的馬卡道族，早於荷治時代以前就與小琉球（Lamey）人進行族群融合的變遷現象，建立一個有血源關係的不同部族。然而，如此轉化的民族理論，研究者深以為不可就此論斷，我們應該再從民族發展的過程來探討問題的所在。

所知，「馬卡道支族就是西拉雅族的部族」（宮本延人 1928；魏桂邦 1992：70），但其形成的過程複雜而難於考據。但研究者推而論之，當小琉球（Lamey）人的部眾與西拉雅人在台南縣境融合時，再南下到屏東平原與馬卡道族化的小琉球（Lamey）人進行第二次的民族融合發展。所稱馬卡道族的祖源是「Ma-takau」之地

而來，「takau」即是今日「高雄」的訛音。由此可知，馬卡道族的族名是由地名衍生而來。再進而論之，馬卡道族與小琉球(Lamey)人先在「Ma-takau」之地形成族群接觸的，所以同化後南下分布到阿猴、放索、上下淡水等地的群體領域，當地人皆以源從「Ma-takau」之地而自居。所以早期研究台灣原住民族的日本人類學者以地名取用族名稱謂「馬卡道族」是一般原住民命名的通則。後續在研究中又發現馬卡道族與西拉雅族有很多雷同之處，其實，這是小琉球(Lamey)人在其中的因素，使馬卡道、西拉雅、小琉球(Lamwy)等族群有密不可分的淵源關係，才能從語言學上考量馬卡道族成為西拉雅族的支族之一，這種論斷是否正確，仍有商榷的空間。

類似民族的分類與形成，誠如小琉球(Lamey)人在屏東平原被高山地的人(Katsali siyang)外稱為「pailan」，其意稱居住在屏東平原的平地之人，後來衍生成平埔族與漢人的泛稱。而早期從台東縣境到來義鄉之佳基路但安(Djadjiludan)的箕模(Cimo)人，早與小矮人(Ngerel)融合而自稱排灣(Paiwan)人，剛開始並沒有與大武山上的族群來往，而與馬卡道族化的小琉球(Lamey)人融合，使在生活上表現讓人羨慕的特殊長才，令其尊稱為「箕模(Cimo)人」。但事實上，所謂「箕模(Cimo)」，從巴力勞(Paliljau)群詮釋的十分清楚，即是「南方」之意，因此，「箕模(Cimo)人」表示南方來的人的意思。在此，使同源的族群發展到數個如排灣(Paiwan)、箕模(Cimo)、小琉球(Lamey)等的多元群體後，居住在平地與平埔族融合者稱之「排浪」，而往山地居住者則仍以「排灣(Paiwan)」來稱謂，從居住的大環境來分別族群關係，整體變成是排浪與排灣兩個主體來相對應。

根據余萬居(1988:543)譯稿，來義社的耆老拉福日澳-固姆樂(Ravrau-Gumuj)、阿路查呢樂-邏發尼耀(Qalutsan gel-Lovanuyau)的說法：「餉潭熟番的祖先往昔從佳基路但安(Djadjulatan)之地前往者」。所謂「佳基路但安(Djadjulatan)」之地，訛音即是「佳基路但安(Djadjilutan)」之地，位於屏東縣來義鄉丹林村右下方處，就是文獻所稱的箕模(Cimo)人的發源地(李亦園 1956:59;中央研究院民族學研究所 2003:69)。這句話，就足能證明箕模(Cimo)人平埔化的事實。

餉潭一帶的箕模(Cimo)人都已漢化成講閩南語的人。這與馬卡道族化的小琉球(Lamey)人後來漢化通婚的結果，以至於第二次成為馬卡道族的箕模(Cimo)人子孫在屏東平原無法知道自己祖先的歷史淵源。因此，我們可以從以上的論述做逆向思考來循線追溯祖先的起源，我們很容易發現西拉雅族與馬卡道族的母體有一半是

從小琉球(Lamey)衍生而來，因為有小琉球(Lamey)人即是箕模(Cimo)人的邏輯觀是可以來推論屏東平原族群的形成與變遷。

李光周(1995:192)教授於1977年曾挖掘墾丁文化遺址，它與小琉球、大寮、烏鬼洞、番仔寮等遺址是同一層文化，可能是另一相同的先史文化遺址。由此論之，先史前民族在小琉球、恆春地區、來義地區是有密切的淵源關係。以此推論，在《番族慣習調查報告書》內文裡，有一段力力社以南番人說的話來證明事實的可能性。

這キホア(Kipuwa)，古時曾有與我們同樣的番人居住，他們時常乘舟來到西方海岸，與我們作物品交換。又此，小琉球嶼人登陸於西邊海岸，成一部落，即今的平埔庄。(小道由道 1920:190)

力力社是內文(Tjuawvuwulje)系邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族開創的部落，本意是說，力力社居住的人是箕模(Cimo)人。至於力力社與小琉球(Lamey)人之間的關係，研究者以為要從他們祖先追溯是不是同種人或彼此為何能融合相處的問題去探討。文獻記載，小琉球有「同樣的番人居住」，以此引據為「住在小琉球的人與力力社的人是同種人」。由此如果還可以再擴大解釋，古時候，居住在台東縣境發祥地比納發福恩阿占安(Punavavengqatsan)、小琉球(Lamey)、恆春地區(Paliljaliljau)、來義地區(Chialjaavus)的人都是同種人是可以成立的。茲將有關小琉球(Lamey)與箕模(Cimo)人相關的文獻資料提供參考，並予以相應對證。

佐山融吉於1939年在《番族調查報告書第一卷》的採錄中探得一些蛛絲馬跡載：「Chikipuwa之地的人約於800年前有200戶1,100人移居Kulaluts之地」。以上所移居的「Kulaluts」之地，即係屬巴武馬地區箕模(Cimo)人的勢力範圍，即今「舊泰武」，故能順利遷入。《鳳山縣採訪冊》對此一大遷徙的原因是泉州人前往開墾，漢番不能相容，泉州人乘夜燔燒，相同的傳說亦曾在恆春地區之部落流傳。事實上像這種的事件，就像曹永和(1993:202)所說的話：「仍可透露漢人拓墾台灣的過程中，各地曾經有漢人襲殺原住民，侵地佔墾情況的投影，也可揭露台灣近海的船難所引起的報復番害的慘案」。

而在《臺灣高砂族系統所屬之研究》中，根據日治時代舊古華駐在所調查記錄稱：

其祖從大武支廳下而向大武山之西邊北進，再由霧頭山向西而下，輾轉而占居琉球庄。然在距今一千年已前，福州人渡台，被其勢力壓倒而入高山地區云。

(余萬吉 1988:540)

這段文獻內容，剛好可以對應延續「Chikipuwa之地的人，約於800年前有200戶1,100人移居Kulaluts之地」的記述。由此可以溯源，小琉球(Lamey)人是有部眾是從台東縣境遷徙(如：圖3)而來的。再根據荷蘭人對恆春與小琉球(Lamey)的關係，下面有一下之文獻資料足以證明兩地的原住民是同種人的說法：

荷蘭人佔據臺灣時，Paliljaljau(瑯嶠)人在南部的高山中還有二十個部落，時至1648年(順治5年)才被荷蘭人征服，而他們與古琉球人同種。

然上述文獻資料可以連結箕模(Cimo)人到到恆春的遷徙與分布(如：圖6)，但是，我們無法認知台東縣境之發祥地比納發福恩阿占(Pinavavengqatsan)、恆春地區(Paliljaliljau)及小琉球(Lamey)等三地之箕模人先後遷徙的路線，不過可以確定是箕模(Cimo)人的祖先都曾在三個地方居住生活過。同時，日本人類學家幣原坦於1937年所著之《臺灣的巴利曹敖(Paliljaljau)族》也回應了李斯(Ludwig Riess)的說法是有跡可尋。在1930年，日本學者安倍明義曾在公埔公學校看到的所謂巴利澤敖(Paliljaliljau)系的潘仁才時，他說：「可能是箕模(Cimo)人」。從阿塿衛(Aljungits)之地的口述中知道：

恆春方面得Choalaso、Lagaliguligul兩家，昔時居住在加祿堂(Aroc hongan或Kalitsungan)。其一部分移到知本去，一部分移到Parilao(恆春)方面去。Saqaro在其以前，從Cakipoa移來加祿堂定居，這個Sa qaro之頭目之長子則移往Piuma之地。(余萬居 1988:57)

這一段敘述，我們可以連結上面的兩段話，可從兩個方向來探索分析：其一是「其祖從大武支廳下而向大武山之西邊北進，再由霧頭山(Kasidangan)向西而下，輾轉而暫居琉球庄」。此話可以套在「其祖」就是先祖「阿路(Saqaro)」；而所指之「霧頭山(Kasidangan)」，就是高燕(Padain)人的舊址，也是魯凱族與邦固初納(Bongkutsunga)族建立布曹爾(Vutsul)群的創基地。其二是先祖的遷徙路線，追溯到一個主要的脈絡系統，「祖先沙阿路(Saqalu)是從台東縣境先到霧頭山(Kasidangan)之地建基業，後又率領部眾南下到小琉球(Lamey)定居，由此再移入阿羅子厚安(Arochongan)創業，即今加祿堂之古部落之一。之前，本地之卡力初安(Kalitsungan)已經有小琉球(Lamey)人居住。之後，其族人有部分往恆春，有部分回流台東縣境知本居住。而其長子則移往大武山之比優馬(Piyoma)建立馬發

流(Mavalyo)頭目家族。隨其在後者。後因於800年前外患紛擾，才率族人200戶，1100人到舊泰武之地」，這種論述正好符合所謂排灣族「東來說」的論証，研究者不能不予重視。

到荷治時代，荷蘭人對小琉球的原住民痛恨疾首，在曹永和（1993：207）的著作記載中指出：「荷蘭人對小琉球是採徙民墟地政策，1649年當地原住民從此地絕跡」。在此時期，「小琉球人有482人全部徙民留在新港社與社人結婚同化。之前，1636年荷人用饑餓及放火的方法，殺死了小琉球人三百人以上，又擄獲男女及小孩共五百四十四人送大員（安平）供勞役，婦女和小孩配置在新港社」（曹永和 1993：214、207。）。

後於清時，黃瑜暉撰〈番俗六考〉《台海使槎錄卷五》謂：「新港、蕭壠、麻豆等各番，昔至小琉球，後遷於此」。這是荷蘭時代「徙民墟地」政策使然，小琉球的原住民被迫遷移至新港等社。由此可知，小琉球的原住民，雖然在荷蘭人的徙民墟地的政策下，讓它永遠消逝了。可是，在荷治時代以後又回流到小琉球番仔厝的一些人，事實上，他們祖先就是早期在台南一帶被西拉雅族同化之小琉球原住民的後代，在台灣本島曾經有其遷移棲息的流傳。然而，荷蘭人在未到小琉球之前，絕大部份小琉球的原住民都已遷到台灣南部各地生活。諸如800年前，約有220戶1100人，從小琉球遷到泰武鄉泰武村的文獻記錄（馬淵東一等 1935：540）。

日治時代臺灣慣習調查會第一部所著之《番俗慣習調查報告書第五卷第一冊》記載有關阿猴廳下於1913年及1917-1918年間之調查報告，有一些力力社以南的原住民如此說：「枋山、枋寮中間的平埔塵庄是該Kipuwa之地的人來開的部落」。繼而聞之內文、率芒、力力等社有小琉球的人曾來他們的番社，成為該地人的傳說。即在內文社人說：「該地人有一位名叫Ludjiya-Kidjijang，下山到平地遇到一個外貌不大一樣的人，盤問他，他即說：我是Kipuwa之地的人。即帶他回部落，而後成為Pasusu家的祖先」。而在力力社的傳說：「古昔自Kipuwa之地有一人來到本社居住，其相貌與我們箕模（Cimo）人沒有兩樣，其子孫現在叫Zunukazunu家還在」。諸如此類的耆老口述歷史，舉凡所敘述之內文（大龜文）、率芒（土文）、力力（力里）等地皆屬箕模（Cimo）人後裔開創之部落，彼此皆能親切溝通往來，可見確有相同的祖源關係所致。

為了對主題會得到更深入的探究，走訪排灣社會去瞭解箕模人對自我的認同如

何？箕模（Cimo）人的耆老與知識份子很快就表達對自我關切的心，自願參與探討溯源自己與箕模（Cimo）人的淵源關係。以下是針對箕模（Cimo）人的耆老所作的訪談與記錄。首先以太麻里鄉多良村耆老林生思（19.8.12）所說的話談起：

族人遷徙到台東縣境之Vavikal（發飛伊卡樂）部落時，還曾與小琉球女子Saulaluei結婚。婚後，女子要求夫婿Puljaljujang（布拉優央）遷入靠海的Tsalavi之地，俾利歡迎或眺望故鄉人。

這種結婚方式是因襲箕模（Cimo）人傳統制度，分家三代後的子孫要回歸其主家與其後代結婚，以永續親屬關係。套上漢人說的話：「肥水不落外人田」。而其所眺望的「故鄉人」，係指小琉球。又記載於張金生《排灣族踏查實錄》之書稿（2002：366），居住在泰武鄉佳平村的周林義治（12.12.25）的傳說云：

我有兩位祖先，其中一位叫Piiuku，他往小琉球後就沒有回來。祖先們說，我們現在沒有文字，是因為他將文字帶到小琉球去了，才使得我們無法習得文字。另一位祖先叫Qadaqadau，她是終年在屋內生活的人。她不能曬太陽，而其屋內只有一線曙光，來分辨白天與黑夜。在其兄欲往小琉球之前，為她準備好了食物。然其兄長離去後，她因沒有食物而餓死。

同書稿（2002：365）裡，曾擔任屏東縣議員的李三和（30.9.20）對其祖先的起源有這樣的說法：

我們的祖先是從小琉球渡海在水底寮與潮州之間，上岸後，生活一段時間。後因荷蘭人入侵台灣，祖先們往大武山的Lasuuasuaq之地居住，此地是最冷的地方。

然在知本的卑南族人，談到有關baljak（西洋人）的傳說時，部落的一則口碑提到前述可以相應的話：

Tjuku之後，有一名叫Kalikal的男子前往屏東縣一帶的排灣族部落（筆者以為應在荷治時代今之枋寮鄉加祿堂村），他的弟弟前往探訪。當時Kalikal以留著長指甲，也能知文字，與西洋人相同。Kalikal不想回知本居住地，而前往Sakim（台南），完全變成西洋人」（移川子之藏等 1935：340）。

屏東縣來義鄉文樂村卡拉箕模樂（Kalachimol）家族第九代頭目黃平山，談到家族史蹟源流時，他曾指出：「Kalachimol家族祖先的起源是箕模（Cimo）人」（張金生 2002：199）。再則，中研院教授劉益昌曾先後在小琉球（Lamey）、恆春（Paliljaliljau）以及來義鄉的佳基拉但安（Djadjilutan）等三據點做過考古研究，發

現地下出土的文物是相同的，但對此言，是在研習會中所聽講的，尚不足以證明與事實完全相符。然而，瑯嶠人、小琉球(Lamey)人是不是同源宗族？我們可以從本節以上的論證得到較完整的答案。從國內外研究民族學者的論述，在有相同的語言文化、相同的歷史境遇，建立共同的族群意識，在共同生活環境內，有相同地名的聯絡稱呼，以及合乎傳統婚姻的風俗習慣等，雖然立論上還有尚待加強之處，但我們可以給予幾近或是同種人的詮釋而別於其它族群，這個理論在民族學是有充分的理由可以成立的。

至於與蘭嶼的關係，係涉及到傳說中竹生與石生的來源，在《台灣的原住民族》一書中記載：「台灣本島上的阿美族、卑南族、排灣族和熟蕃之間都有自己的祖先是來自蘭嶼會火燒島的傳說」(魏桂邦 1992：203)，諸如阿美族的拉蘭庫斯(Rarangus)氏族便自認為由蘭嶼(Culjikuljikul)經火燒島移民到猴子山的卡撒希克蘭(魏桂邦 1992：203 211)。也有部眾是直接到發祥地比納發福恩阿占安(Pinavavengqatsan)，使成在猴子山以南到台東平原族群定居發展的開端，也是創造卑南遺址文化的濫觴。後來與鄰進之卑南族與從花蓮南下的阿美族在此融合生活，才形成後來在恆春地區的阿美族化的巴力勞(Paliljau)群與卑南族化的斯阿路(Seqalu)群之始末。

談到大鳥社大給力凡安(Takilivan)家時，文獻上有一則這樣的記錄，鄰近之部落加津林、富山有其傳說：「大給力凡安(Takilivan)家的傳說其祖先是從東方海上，大概是從蘭嶼島(Culjikuljikul)承坐海龜而來的，由海龜拖過來的棟木來建造大給力凡安(Takilivan)之屋家」(余萬吉 1985：116)。又在浸水營(Rilao)社說：「大給力凡安(Takilivan)家這個家號不知從何處，風吹飛來者云」(余萬吉 1985：116)。而從耆老朱董豐山說：「rilao是從蘭嶼(Culikujikul)種的芋頭種類，稱該社之人為Rilao，則表示該地之人是從蘭嶼(Culikujikul)遷徙而來」。而居住在浸水營(Rilao)、姑仔崙(Kuvaleng)之邦固初納族逃往恆春地區之巴瑤(Parilao)時，始建立巴力勞(Paliljau)群，所以「力勞」的名稱功能是在延續與蘭嶼(Culikujikul)的關係。

1933年日本學者馬東一到大鳥社田野調查時，大給力凡安(Takilivan)家的頭目卡歷馬(Kayama)他曾如此詮釋他的祖源說：

太古時，有大洪水，眾人都逃到大武山(Kavulongan)，這個時後有一個稱之白

固 (Coko) 的女子，在大鳥社上方的山抓著草以得全一命，相傳白固是從蘭嶼的紅頭嶼 (Tsurukurikul-iviri) 飄流來者。其夫查拉飛伊卡福 (Tsalavigav) 也是蘭嶼的人，似搭船 (tamina) 而來者，起初在大鳥萬溪河口附近的就哇發尼樂 (Tjuavange) 一帶之海岸徘徊，終於贅入白固家，由他從蘭嶼帶來的棟木來建造了大給力凡安家。(余萬吉 1985: 116)

馬淵東一也發現大武支廳的所在地即幫瑞 (Pangrui) 之北，大鳥社之南之大鳥萬溪之沿岸近處，與大竹高溪及蚶仔崙溪流諸蕃社相同，大部分從中央山脈那邊所巴武馬 (Paumaumaq) 地方移來者，此外尚有系統不明者，或從海上渡來者混在一起，他們的構成分子似相當複雜 (余萬吉譯稿 1985: 114)。當地頭目卡壓馬 (Kayama) 說：「蘭嶼 (Culjikuljikul) 系統之家原來並無五年之祭，這個祭祀及其它粟祭的祭祀咒語是對大武山與蘭嶼 (Culjikuljikul) 兩方所施行者，這是因婚姻關係而混合了兩個系統之故」(余萬吉 1985: 117)。但馬淵東一在做檢討時說：「大給力凡安 (Takilivan) 家之祖先與現住蘭嶼 (Culjikuljikul) 的雅美族的關係縱然有疑問，或異於排灣族的外來異分子的可能，不能說完全沒有」(余萬吉 1985: 117)。而在巴樂福愛 (Palevengai) 社有一傳說：「昔時姑仔崙地方有邦固初納 (Bangkutsunga) 族的居民，沙姆努 (Samunu) 在這裡行獵時，他們聽到銃聲而大驚，向海岸方面逃跑，彼等遺下的居所有豐富的醃漬豬肉及其它東西，乾燥的芋粉和醃漬肉稱發冷 (valeng)」(余萬吉 1985: 109)，這是恆春地區巴力勞 (Paliljau) 群的由來。所以巴樂福愛 (Palevengai) 的人強調姑仔崙 (Kualeng) 是屬本地 (Bongti) 系統，這是從沙姆努 (Samunu) 的立場而言，但姑仔崙 (Kualeng) 與居住在鄰近的力勞 (Rilao)、佳拉那杜灣 (Chialjanganatuwan) 等的祖先早先居住而並不為意，自稱係屬佳平 (Kaviyangan) 系統 (余萬吉 1985: 109)，而不是本地 (Bongti) 系統，而從箕模 (Cimo) 人的遷徙與分布如 (圖1) 可知佳平是屬箕模 (Cimo) 人早期在屏東開創的部落，而其所謂的食物「發冷」，便是箕模 (Cimo) 人固有食的文化特色。

我們從《台灣高山族系統所屬之研究·第六章排灣族》的文獻記載，有一個總論的說法，「最早到大竹高溪海岸地方或廣指巴阿路阿路 (Paqaluqalu) 地方的是小矮人 (Ngerel)、次為邦固初納 (Bongkutsunga) 族，再次排灣 (Paiwan) 族、又次西洋人，最後移來者是漢人」(余萬吉 1985: 133)。而在屏東地區若以小琉球 (Lamey) 為發展的起源地，同源祖宗向外開發的歷史，又何嘗沒有不同的境遇，所

接觸之族群關係又何嘗不是一樣。綜觀以上有關昔時之小琉球(Lamey)人、蘭嶼(Culjikuljikul)人與箕模(Cimo)人的關係，有其不同時空因素的變化，如因地緣之關係在不同的地方與不同的族群融合而有不同的族稱，這在箕模(Cimo)人社會的運用是很靈活的。諸如在一個時期稱居住在巴武馬(Paumaumauq)、恆春地區(Paliljaliljau)、台東地區(Paqaaluqalu)之人統稱為「排灣(Paiwan)」，而從文獻裡我們可以連結蘭嶼(Culjikuljikul)與台灣大武山兩側至恆春的族群淵源關係，有一個族群曾扮演者重要的即衝突又融合的關係，研究者以為那是影響排灣族最深的的邦固初納(Bongkutsunga)族。古代小矮人(Ngerel)的故事與他有關。

談到邦固初納(Bongkutsunga)族與箕模(Cimo)人的關係，我們從姑仔崙(Kuvaleng)之邦固初納(Bongkutsunga)族在逃亡時留下來的食物如醃漬物發冷、芋頭乾、花生粉等的生活習慣來看，處理豐收肉食的方式與箕模(Cimo)人的傳統生活習慣完全相同的，這在拉瓦爾(Laval)與布曹爾(Vutsul)等群吃的習慣是看不見的，因此，研究者以為可以推測箕模(Cimo)人的祖源就是邦固初納(Bongkutsunga)族，箕模(Cimo)人的族稱只是巴武馬(Paumaumauq)地區鄰近族群所賦予族名而已。而邦固初納(Bongkutsunga)族的神話傳說是從蘭嶼到比納發福恩阿占(Pinavavengqatsan)後越過大武山到屏東縣境發展，在此與小琉球(Lamey)的族群蘊釀了小琉球(Sakibau)、巴力澤敖(Paliljalijau)、巴瑤(Seqalu)、瑯嶠(Longkiau)、巴武馬(Paumaumau)、內文(Tjuakuvukuvulj)、阿福路安(Avulongan)、高燕(Padain)、小琉球(Sepaiwan)、草山(Sapediq)等地域觀念、衍生出拉瓦爾(Laval)、布曹爾(Vutsul)、箕模(Cimo)、排灣(Paiwan)及排浪(Pailan)等族群，這正符合有部分排灣族系統是從台東越過南大武山到屏東的發展的路線；也有部分系統到屏東平原沿海或到恆春地區登陸拓疆發展的歷史過程。當時，他們因有共同語言，說的是邦固初納族的語言，所以祖先們在南大武山下馳騁建立部落時，避免了很多的誤會而能融合聚居生活。只是馬淵東一誤把古代的事與300年前發生的口述歷史混為一談，就會顯得模糊不清，使在屏東融合過的族群拿到台東來論時，就好像現在的排灣族是從大武山發源而來，台東的排灣族全是從屏東而來(余萬吉 1985:115)，也就是所謂的排灣族「南來說」的理論。殊不知排灣族的主流是邦固初納(Bongkutsunga)族，它的發祥地位在台東縣境，所以排灣族的遷徙路線應該先由「東來說」，後才有「南來說」，族群發展最早是從台東建基發展，後

來才與小矮人(Ngerel)、卑南族、魯凱族及阿美族融合形成現在的排灣族，因為小琉球(Lamey)系統的排灣族是有兩個遷徙路線而來，古時代係從蘭嶼渡海而來，其後，與屏東平原沿海的馬卡道族融合同化，自然阻礙往大武山發展的路線而漢化了，使在地緣關係，箕模(Cimo)族就變成居住在屏東平原的馬卡道族與從布曹爾(Vutsul)、排灣(Paiwan)等群體北南下的民族界線：其二祖先是從台東到霧頭山(Kasidangn)後轉往小琉球(Lamey)開發，這在時間點上會比從蘭嶼(Culjukuljikul)的邦固初納(Bongkutsunga)族晚一些到小琉球，其子孫後來往台東、恆春分離移住。由此可見，箕模(Cimo)人有其當代民族發展的重要地位，證明排灣族是邦固初納(Bongkutsunga)族多元族群融合形成的民族，而箕模(Cimo)人正是它建立的地域群的一個群體之一。

六、「箕模(Cimo)」的意義及其分布

在李亦園教授(1956:56)田調採錄中，從望嘉村的耆老西馬入幹-路飛伊力飛力(Simarukang-Ruvilivili)的口述說：「Cimo是指我們原居住在山腳下而與排灣(布曹爾人)族不同的人」。而現任屏東縣來義鄉來義村邏發尼耀(Lovaniyau)家族大頭目高武的詮釋：「箕模(Cimo)人是十分優秀的民族，做任何事情，樣樣都得第一」的說法。他認為箕模(Cimo)人是族外」的對稱，是布曹爾(Vutsul)族讚美異族優異表現的尊稱。也在文樂村解讀箕模(Cimo)人就是「Pailan」的稱謂¹⁵，而在古社會「Pailan」的對稱由「Katsalisyang」來相應¹⁶，現在已經轉移成排灣族對閩南人的對稱。由此可見，箕模(Cimo)人稱謂介乎於平地人與山地人之間的變化，在屏東縣境是由Paiwan的統稱與「Pailan」融合之際、卻轉型成獨立的群體。在1300年前在巴武馬地區被鄰近的傀儡蕃(Katsalisyang)尊稱為「箕模(Cimo)人」，此言相應於巴力勞(Paliljau)群的排灣人，「箕模(Cimo)」即是南方之意，而箕模(Cimo)人的形成與南方來的民族有關，而被稱之為南方來的民族。

¹⁵ 即平地人之意。

¹⁶ 即居住在山上的人稱之。

李亦園教授〈1956：56-57〉說：

箕模族人原分布地可能北越林邊溪的糞地溪，南達楓港溪北岸，與當時的北排灣群的分布地相當。最近幾十年，箕模族人分布地局限於屏東縣來義的來義、望嘉等兩村。

其實，當時的箕模（Cimo）人早已分布在巴武馬（Paumaumauq）¹⁷、舊內文（Tjuawvuuvulj）、巴利澤敖（Paliljaliljau）¹⁸、巴阿路阿路（Paqaluqalu）等四個地區¹⁹。至於箕模人在各地形成的始因，從（圖1至圖6）的遷徙路線與分布情形溯源得知，可以確定箕模（Cimo）人的起源是在台東縣的比納發福恩阿占（Pinavavengqatsan）之際，如果要用李亦園限定的範圍來解讀箕模（Cimo）人的分布情形是有些主觀，雖然有大部份的箕模（Cimo）人從此地因國家民族分類的因素劃歸或自然融合在不同的族群裡，但是，有關舊內文（Tjuawvuuvulj）人的後代，到現在仍歸屬排灣族，且其箕模（Cimo）人的身份鮮明。此話根據李亦園從舊來義（Chialjaavus）的傳說：「太陽卵生的一男一女，其中男的留在Chialjaavus（舊來義）之地，而女的遷往Tjuauvuuvulj（舊內文）之地，成為在地箕模（Cimo）族的祖先」（李亦園1956：58），並無存疑的地方。但無法了解的是李亦園為何不把它放進研究的範圍內來探討，這一點深感疑惑而無法解釋清楚，或有其它不同見解，只是無從查起。

從文獻探討可以發現箕模（Cimo）人的祖先從發祥地比納發福恩阿占（Pinavavengqatsan）是循著六個路線五個系統分離在南大武山兩側及到南端的恆春地區，包括小琉球的海外地方。研究者以為舊內文（Tjuawvuuvulje）子孫們南下續往恆春地區與小矮人（Ngerel）融合，在鑾潭一帶，並建立巴利澤敖（Paliljaliljau）地區的勢力邏發尼耀（Lovaniyau）、卡路力古樂（Galuligul）等頭目家族的事業（中央研究院民族學研究所 2003：97），這是祖先從發祥地比納發福恩阿占（Pinavavengqatsan）到來義的佳基路但安（Djadjilutan）建業以後的發展。另從台東縣境另一支系如（圖2）到舊望嘉（I-timol）建立排灣人，這是邏發尼耀

¹⁷ 即箕模人最初所創見之地區勢力。

¹⁸ 係指舊佳平地區一帶的箕模族諸部落群。

¹⁹ 係指台東地區一帶的箕模人諸部落群。

(Lovaniyau) 與馬發流 (Mavalyo) 兩頭目家族建立在卡福路安 (Kavulongan) 地區勢力的肇始，這在大武山別於布曹爾 (Vutsul) 群。後來，高燕 (Padain) 的卡查尼央 (Kazangiljang) 大頭目家隨同邏發尼耀 (Lovaniyau) 頭目家南下同往舊來義 (Chialjaavus) 遷徙。由此可以瞭解，現在北排灣的大頭目道卡圖 (Daugadu)、卡日阿尼央 (Karangiyan) 等兩家的祖源卡查尼央 (Kazaniljang) 頭目家就是在這時期分離到各族群，經過匯聚融合而消失，使在排灣族社會無法確認找到傳承的宗族頭目家族。但是，研究者以為卡查尼央 (Kazangiljang) 頭目家族的宗家過去仍留在舊好茶 (kotsapungan)，並沒有移動，只是現在已經歸化成魯凱族人了。從《蕃族調查報告書》中得知，力里 (Rarekerek) 的Paubu-Kazangiyan的

傳說中，其祖先有到Paulan (平地)，到Pakalukalu (台東附近)」（余萬居 1988：66）的說法。相應舊來義 (Chialjaavus) 與平地人；舊內文 (Tjuawvuuvulje) 與台東地區的關係，研究者以為兩地的傳說不謀而合。而又在《蕃族慣習調查報告書第五卷》中再提箕模 (Cimo) 人還居住在佳基路但安 (Djadjuladan) 時，因受蝦害，時任大頭目邏發尼耀 (Lovaniyau) 家族有四子各率領部下遷往異地，「長子下至平地開創拉樂額樂 (Ljaljeqel)²⁰之地的平埔族事業；次子到古福樂 (Quvulj)²¹、三子在舊丹林 (Tanasuu) 共同建設巴武馬領域的邏發尼耀 (Lovaniyau) 家族事業，四子則移往比優馬 (Piyuma) 拓展建立卡福路安 (Kavulongan) 領域的邏發尼耀 (Lovaniyau) 家族事業的說法 (中央研究院民族學研究所 2003：69)²²，更助長箕模 (Cimo) 人在南大武山的勢力。以上所言，再相應高燕 (Padain) 大頭目卡查尼央 (Kazaniljang) 家族的流向，在《蕃族調查報告書》〈排灣族、獅設族〉的文中，舊力里的人有這樣的傳說：

來到本社者即為它們的子孫的子女之一，其家名Kazangiyan家族，來的時候，就帶了很多孩子來，其中的一個回到Kavulongan山去了，其餘都四方離散。《余萬居 1988：66》

以上所言之「阿福路安 (Avulongan)，係指南大武山下之居住地之領域觀念，

²⁰ 為於山腳地帶，在新置庄與餉潭庄之間，現已不存。

²¹ 現Tjuaajaavus社之西方約半里，今猶存舊社址。

²² 位於Kulaluts之地即屏東縣泰武鄉泰武村北方。即為Kavulongan領域部落之一。

統稱阿福路安(Avulungan)地區。其子孫後來南下繁衍鼎盛，在鄰近興起如本地(Pulti)、沙力央(Saliyang)、佳平(Kaviyangan)、古樓(Kuljaljau)等部落，這些部落就被族人稱之舊來義(Chialjaavus)的巴武馬(Paumaumauq)地方(孫高福生：15.8.21)。然這種說法是不是意味著邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族在佳基路但安(Djadjilutan)的老四到卡福路安(Avulungan)地區的比優馬(Piyoma)部落建業關係的延伸，使舊來義(Chialjaavus)部落的祖家變成是本地(Pulti)、沙力央(Saliyang)等部落的由來。如此從南大武山阿福路安(Avulongan)地區的關係來看，也無怪巴武馬(Paumaumauq)地域的觀念油然而生，也難怪巴武馬(Paumaumauq)地域的人說：「我們是從阿福路安(Avulongan)地域來的」。但邏發尼耀(Lovaniyau)家族頭目高武安以為這是本末顛倒、逆向思考的說法，深不以為意，堅持不認同此一說法，他說：「那只是老四的創業事蹟，我們老大早年到平地去，我祖先是老二，祖家是建在舊來義(Chialjaavus)之地，而不是甚麼本地(Pulti)、沙力央(Saliyang)等部落。而留下來在卡馬發樂巫灣(Kamavaleuwan)部落的馬發流(Mavalyo)家族，則南下與居住在達魯馬克(Chialumak)的魯凱族融合生活²³，這一系統就是現在台東縣卑南鄉東興村與屏東縣泰武鄉平和村及恆春地區馬發流(Mavalyo)頭目家族的祖源，使之後來的發展，後代子孫不明究因就斷章取義說是「祖先們從阿福路安(Avulowan)來的」。事實上，高武安說的是有歷史的根據。

然而，在古社會競相拓疆的族群發展時期，促使各地域逐漸形成的理由，必定有超越族群體關係的領導者率同操作。從箕模(Cimo)人的移動與分布探討，建立其地域觀念的社國主義，即今國中有國的民族觀念。然在每一個階段的經歷，當看「語言」不通的因素，就可能發生我們後人難以想像的事件。但是，我們綜觀上述箕模(Cimo)人發展的史實過程，在四面楚歌的困境中，被異族重重包夾，它卻善用高人的智慧，去突圍鄰近多元群體集團的壓迫，並將其融化或同化，例如語言同化就是一個典型的例子，這真是民族生命力的表現。但是，箕模(Cimo)人也相對地有部分人同化在魯凱、卑南、阿美及平埔族等的社會環境。蔽而言之，這種民族發展的關係，從傳說

²³ 本地名原是魯凱族所有，然卑南化的箕模人遷入得勢後改稱為Puyuma之地。

中，開始還是由武力征服的，後來才有和平的協議（張正生：6.1.1）。

現在箕模（Cimo）人居住的地方，60年前由於交通逐漸改善，人與人間的戶動把時空距離縮短。昔時，保守的地域觀念已被國家意識突破的走向開放多元的社會。現在雖然已經看不到完整的箕模（Cimo）人部落，尤其國家體制力量介入後的集體遷徙政策，正瓦解了箕模（Cimo）人的社會制度，自覺排灣族的意識不斷地強加在生活中積極的互動衝擊，使其與鄰近的族群體界線變的模糊不清，難與其它群體用社會科學的方法區隔澄清。但從箕模（Cimo）人看自己，與生俱來的民族特性，仍然容易從群體的生活行為中辨認。以下表列研究者係從語音、生活方式、風俗習慣以及家族遷徙分布的脈絡來追溯與認定箕模（Cimo）人在部落間的存續。茲將其部眾分布居住的地方分別從屏東與台東說明如下：

（一）屏東縣箕模人的分布

來義（Tjualjaavus）系箕模（Cimo）人在佳基路但安（Djadjilutan）發源地之際，因蝦害迫使分離。時任大頭目的邏發尼耀（Lovaniyau）家族，長子移住屏東縣新埤鄉嚮潭村附近的拉樂額樂（Laleel）之地居住，其後融和同化於馬卡道族的社會。後代子孫興盛時期，曾分布於新埤鄉的餉潭、新置等二村與萬巒鄉之赤山、萬金、加匏朗、崙仔、糞箕湖、萬巒、獅子頭、大響濤等八村落。後與從台南縣境沿山南下的西拉亞族再進行融合同化，使留在上述各部落者，皆形成所謂漢化的「馬卡道族」；而繼續南下到恆春地區者，先進學者專家仍以「西拉亞族」稱謂，之後還有部眾從此發展到台東縣境。然而對現在的在地人他們並不知道自己的祖先有箕模（Cimo）人的血緣。而創基於霧台鄉舊好茶（Kqtsapungan）的箕模（Cimo）人，始源於比納發福恩阿占（Pinavavengqatsan），其後裔子孫皆分布在魯凱族的社會，其中有一部眾分離到三地門鄉的德文村。由見舊好茶（Qutsapungan）不是魯凱族人建立的部落，只因後來魯凱族人佔人口的優勢，使箕模（Cimo）人被同化講魯凱族話。三地門鄉（三地、德文、三和、賽嘉）的箕模（Cimo）人係從德文村發展的，該地的箕模（Cimo）人通曉使用排灣與魯凱等族的語言，變成雙語系民族。居住在泰武鄉（佳平、佳興、平和）、來義鄉（南和、丹林、來義、義林、文樂、望嘉、）及春日鄉（力里、七佳、士文）等諸村落者，他們係屬巴武馬（Paumaumauq）地區的群體集團範圍。古社會是排灣人與箕模（Cimo）人的發祥地，但箕模（Cimo）人的部眾到

望嘉與排灣(Paiwan)人融合後，往北向阿福路安(Avulungan)地區發展，此地後來就變成箕模(Cimo)人、排灣(Paiwan)人與南下遷徙的布曹爾(Vutsul)人融合發展的據點，所以巴武馬(Paumamauq)地區的群體集團已經不是古社會單純的箕模(Cimo)人一族而已。從舊來義(Chialjaavus)之地移住到舊內文(Tjuawvuuvulje)之地者，現在的後代分離居住於獅子鄉(南勢、內獅、內文、獅子、楓林、丹路、竹坑)與牡丹鄉(東源、牡丹、石門村、大梅部落、旭海)等諸地，這些人純屬是舊內文(Tjuawvuuvulje)體系的箕模人，尚保留著較完整的箕模(Cimo)人血緣關係。惟在日治時期「日化」尤深，民族的原味已經失盡。恆春地區〈社頂、龍巒〉等諸地是箕模(Cimo)人先祖與小矮人(Nere)共同發展的地方，後與箕模(Cimo)、卑南、阿美、馬卡道、西拉亞及閩南人等族匯聚融合形成語言共同體。本地的箕模(Cimo)人已經在100年前失去使用自己母語的能力，因此，「閩南語」變成是他們最重要的語言表達工具。

(二) 台東縣箕模(Cimo)人的分布

台東縣的箕模(Cimo)人，始祖建基發源於比納發福恩阿占(Pinavavengqatsan)，原在台東縣境的時期稱為邦固初那(Bongkutsunga)族，後來，祖先們分從五個系統六道路線如(圖1至圖6)越過南大武山西進屏東縣境，北從大武山的阿福路安(Avulungan)到南方巴利澤敖(Paliljaliljau)等地域開疆闢地，建立了屏東縣排灣族部落的基礎。而在屏東縣境的邦固初那(Bongkutsunga)族其中有一支系如(圖1)接觸平埔族較早，使其生活先進而有謀生之能力，因此被鄰近的族群尊稱為「箕模(Cimo)人」。約在1000年間，在屏東縣境發展的邦固初那(Bongkutsunga)族已經在各地有共居的部族現象發生，當自然環境無法滿足生活的需求時，家族分離建立新部落是族群發展的求生之道，由此，不得不往東部的祖源地方方向拓疆，開闢了五條管道路線開始回流進入台東縣境發展。祖先們回流台東的路綫如下：第一、從高燕經過查力西到太麻里溪上游或經過比優馬到達魯馬克(Talumak)到卑南鄉東興村；第二、從小琉球經Kalaluts(舊泰武)到巴納巴納樣(Panapanayang)地域，即在太麻里鄉地區；第三、從舊來義(Chialjaavus)經舊大谷(Talilik)到金峰鄉賓茂、新興等村與達仁鄉坂、台坂、森永、南田等村落及到太麻里鄉多良、大王、香蘭、大溪、溫泉等村和台東市知本、建和等里；第四、由舊力

里 (Larekrek) 經姑仔崙 (Kualeng) 到太武鄉大武、大鳥、大竹村與達仁鄉新化、台坂等村；第五、由舊內文 (Tjuauvuuvulj) 或巴利澤敖 (Paliljaliljau) 等之地到台東縣達仁鄉境安朔 (Aluy) 村、南田等村與金峰鄉墮坵 (Lurakes) 村及大武鄉大鳥、加羅板等村落。南大武山雖然都是高山峻嶺、形勢陡峭之地方，但箕模 (Cimo) 人的祖先仍能找到山峰中的鞍部作為跨越山界的途徑。後來，這些羊腸小徑就變成異國統治地方的捷徑。

圖9：排灣族箕模人遷徙路線

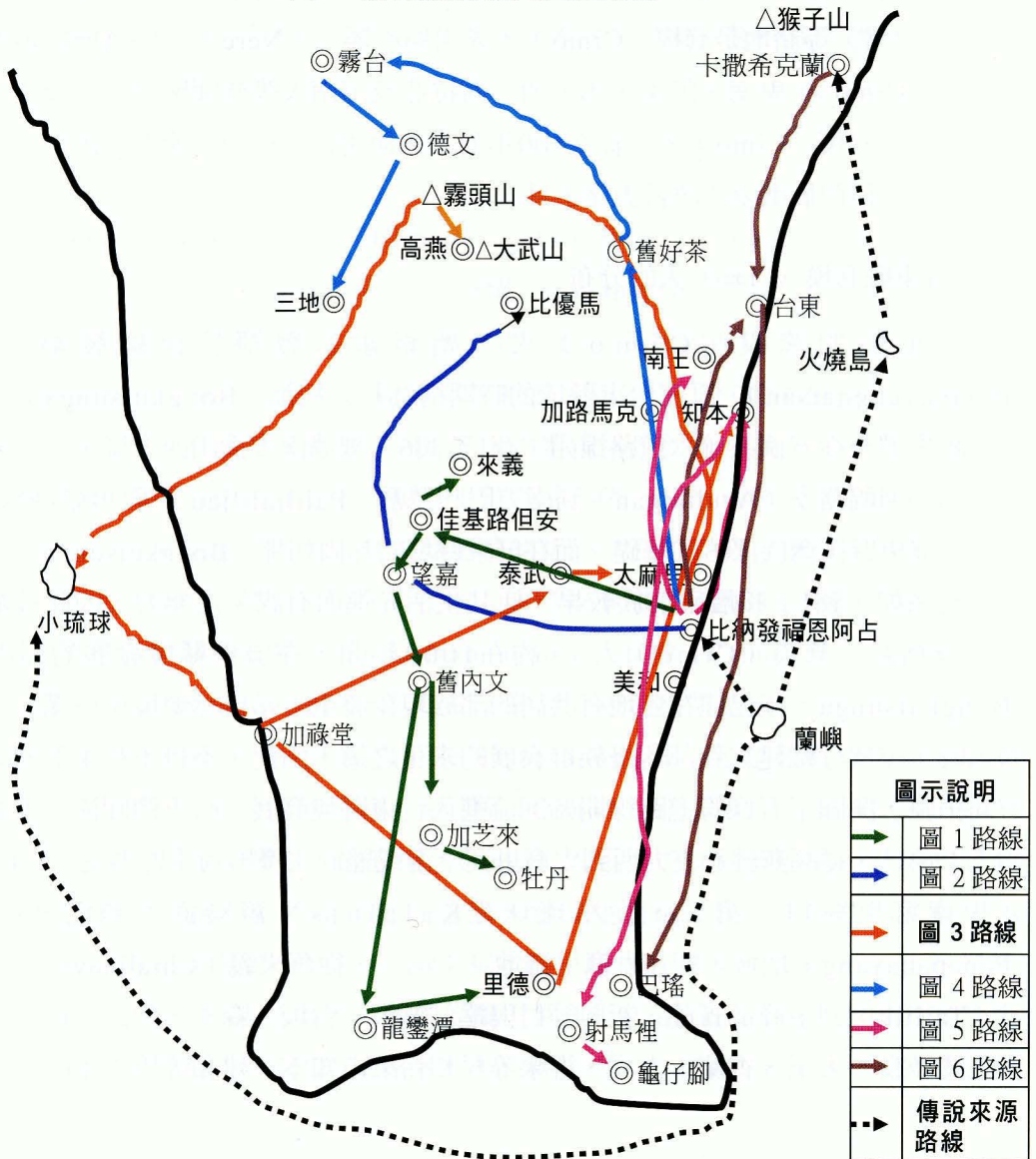
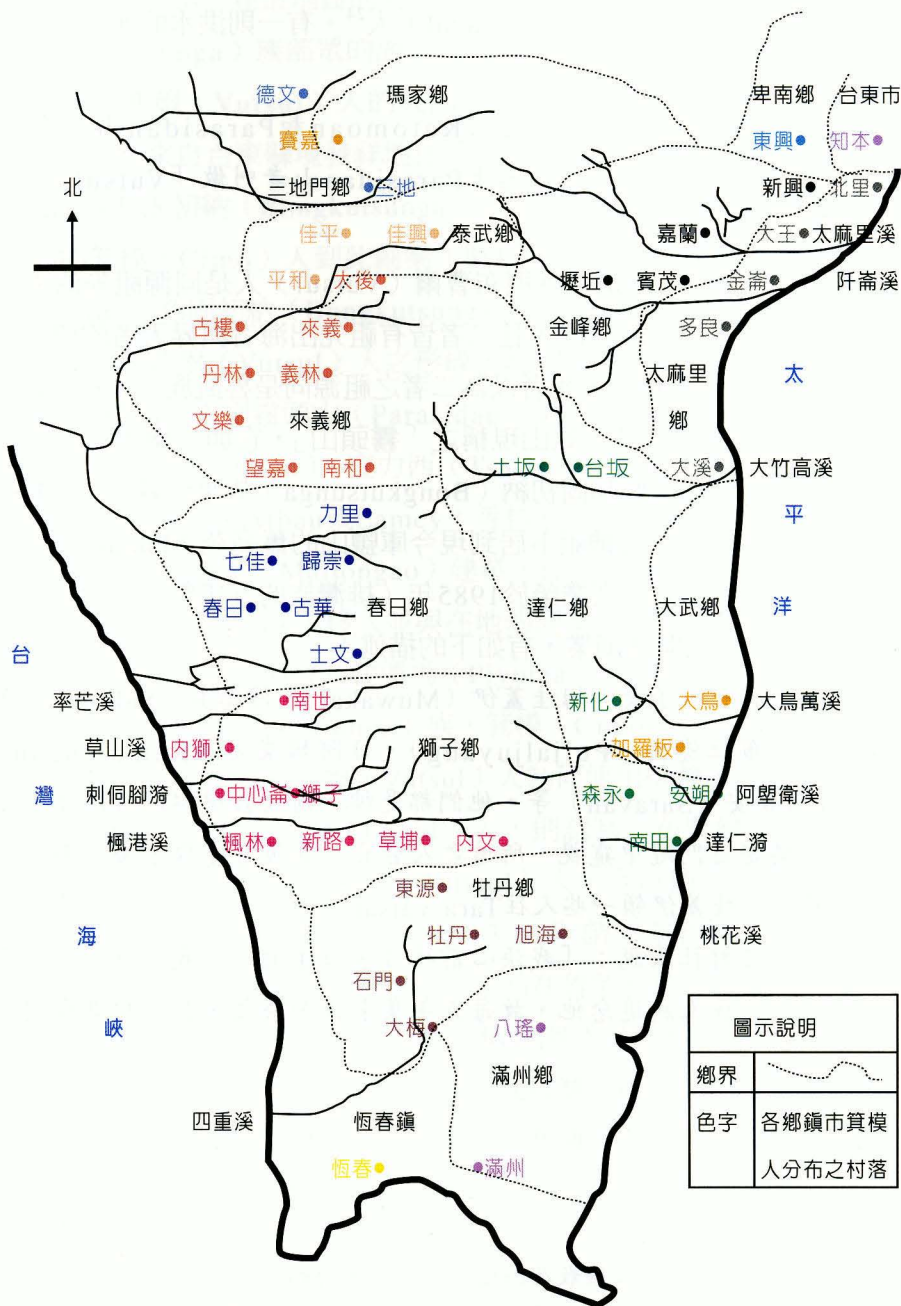


圖10：排灣族箕模人各鄉鎮市之居住村落現況分布情形



六、箕模(Cimo)人與布曹爾(Vutsul)人的融合關係

從排灣族中，最北端的是拉瓦爾(Laval)人²⁴。有一則洪水的傳說故事，此話從《蕃族調查報告書》書中摘錄云：

古時候發生一場大洪水，人們逃到Katomoan和Parasidan山，我們把逃山Katomoan山者叫做「Raval」；把逃上Parasidan山者叫做「Vutsul」。(余萬居 1988：511)

從上述可知拉瓦爾(Laval)人與布曹爾(Vutsul)人是同源祖先的人，只是逃難的地方不同而改變了自己的族群，且二者皆有祖先出海者與昇天者的傳說(中研院民族所 2003：114)。由此，研究者以為二者之祖源同是魯凱族。所指「Parasidan」山，即譯意為尖峭之山形之意，此山現稱之「霧頭山」，它與「南大武山」是不同的山峰。古代從台東縣境有一群邦固初納(Bongkutsunga)族來到霧頭山(Parasidan)與魯凱族融合共居生活，其後神祖卜居到現今庫鹽山的舊高燕(Padain)之地，開啟布曹爾(Vutsul)人的基業。高業榮於1985年〈排灣族的五年祭〉的論文中，針對布曹爾(Vutsul)人始祖的開基創業，有如下的描述：

在此地祖先生有七名子女，姆哇蓋伊(Muwakai)、沙給努(Sakinu)、布拉優安(Pulaljungan)、布拉優央(Puljaljuyang)、日阿姆樂安(Ramulengan)、卡瑞(Kalui)、沙日阿發安(Saravan)等，他們都是神。姆哇蓋伊與沙日阿發安在屋中造人，惟因日阿姆樂安自門縫中窺視，所造之人皆亡。其後有隻猴子帶了兩個小孩，才得繁衍後代子孫。姆哇蓋伊領一些人往Tara-vatsan之地創立部落。布拉優安往大武山未返；布拉優央一日對社眾說：「我決心前往日落海洋地，若我不得返，每五年請殺豬弔慰我的靈魂。」族人為追念他，故每五年集全族而祭之，其後相沿成例，這便是五年祭的起源。

²⁴ 拉瓦爾人係指以大社之地為中心擴散在山地門、瑪家等兩鄉之族群。

立部落；沙日阿發安前往隔河西側之筏灣(Sepaiwan)之和來自大武山的Salinuds夫婦共同創立部落。(高業榮 1986：219-220)

沙給努後來在射鹿 (Tsalisi) 之地創布曹爾 (Vutsul) 人的生活圈，北自與拉瓦爾 (Laval) 人為界的Sagaran (舊口社村) 溪以南²⁵，東及至箕模 (Cimo) 人為界的東港溪的山地之諸部落。在這地區的人，自古因魯凱族人與箕模 (Cimo) 人的祖源邦固初納 (Bongkutsunga) 族部眾的融合現象影響所致。在日本學者創造當地的歷史時，並未詮釋布曹爾 (Vutsul) 人的成因，也未深入探討族群關係發展的內涵。早期，大武山有一支來自台東縣境發祥地比納發福恩阿占 (Pinavavengqatsan) 的箕模 (Cimo) 人祖源邦固初納 (Bongkutsunga) 族，率領其部眾來到此地建業 (圖3)，後又有來義系的箕模 (Cimo) 人到此創業 (圖1)、(圖2)，使大武山的部落發展成有布曹爾 (Vutsul)、邦固初納 (Bongkutsunga) 族、排灣人及箕模 (Cimo) 人的再融合現象。因此，布曹爾 (Vutsul) 人之形成，起初是由魯凱族與從台東縣境之邦固初納 (Bongkutsunga) 族到霧頭山 (Parasidan) 融合後所共同建立的群體集團，他們建立了達拉發占 (Taravatsan)、查力西 (Tsalisi)、達魯馬克 (Talumak)、斯排灣 (Sepaiwan)、小琉球 (Sakibau或Lamey) 等核心部落的發展基業。後來，從小琉球 (Lamey) 的系統到加祿堂 (Maljongao) 建業，從此先祖沙阿路 (Saqalu) 的長子往大武山的達魯馬克 (Talumak) 移入並與在地的同源後代共同生活，在這個時期，把達魯馬克 (Talumak) 的地名改為比優馬 (Piyoma)。由此可以推斷，所謂「排灣語」即是昨日的邦固初納 (Bongkutsunga) 族、箕模 (Cimol) 人、小琉球 (Lamey) 人等共同使用的語言，這也是布曹爾 (Vutsul) 人為何使用排灣語的遠因所在。

然而，使用同一語的拉瓦爾 (Laval) 人，則認為「布曹爾 (Vutsul) 人是新來者，卑者等之意云，就稱其為布曹爾 (Vutsul) 人，今日猶自稱謂布曹爾 (Vutsul) 人」(佐山融吉 1920；余萬居 1988：13)。所謂「布曹爾 (Vutsul) 人是新來者」，其意是新進到他們的生活領域，此言要站在魯凱族的立場說才正確。因此，所言可以尋溯到魯凱族的社會裡，仍見有些人稱其謂為布曹爾 (Vutsul) 人的原由。所以拉瓦爾 (Raval) 人是布曹爾 (Vutsul) 人或排灣 (Paiwan) 人與魯凱族再融合形成的族群，在排灣族形成前，較晚期形成的群體集團。然而，這種說法在箕模 (Cimo) 或排灣 (Paiwan) 等人之社會下卻聽不見有人如此自稱。箕模 (Cimo) 化的魯凱族

²⁵ 即今之山地門鄉口社村之舊址。

(布曹爾人)係以庫鹽山的高燕(Padain)為其領域的部落核心,逐漸伸展衛星部落到山腳一帶的山地。此時,和原從平地移來到巴武馬(Paumaumauq)地區的箕模(Cimo)人,彼此在民族邊界上對峙而不願混居在一起。之後,布曹爾(Vutsul)人從北而南,又向東移動,尋覓著生活的空間,而散居在排灣(Paiwan)人與箕模(Cimo)人之諸部落的邊陲者,也就是說,凡從大武山南下或向東移入的群體皆歸類於廣義的布曹爾(Vutsul)人。

又從《台灣高砂族系統所屬之研究》中劃下圈內外者的關係,在此圈內,依據高燕(Padain)、下排灣(Sepaiwan)等兩大部落系統者,視為其全部,這從卡查尼央(Kazangiljang)、道卡圖(Taugudu)等頭目家族系譜之指示而可明瞭(台北帝國大學土俗人種學教室 1935:85-116)。而所謂圈外人者,在此係指原居南方之泰武、佳平、來義、望嘉、文樂等地之舊址者。對此一分類的論點,據舊佳平部落者所傳云:

昔時,以Kazangiyan(佳義)為中心,Loupi(老埤)之地取Kazangiyan西方之地²⁶;Makazangiyan(舊佳義)則取北方之地;舊古樓之地的頭目Giling家則領有台東方面之地,我們是占有其南的領域云(余萬居 1988:9-10)。

根據以上所言就知道口述者是箕模(Cimo)人而不是布曹爾(Vutsul)人,他強調劃清與布曹爾(Vutsul)人佔領地東南、西北的界線,強調自身居於南方。而這裡所言之,老埤部落是在山腳近處的平地,大概與山居的番人有往來交涉,它與赤山、响潭、萬巒、加匏朗等同種屬,此言並不包括古樓。但1935年移川子之藏並未交待清楚這些地方的人是何種人?為免除讀者誤解,移川所謂的圈外地區者,係指從佳基路但安(Djadjuladan)到响潭創基業的邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族嫡長子的系統,也就是說,分布在老埤、赤山、响潭、萬巒、加匏朗等同種屬的人。因此,所謂「同種屬人」?移川子之藏雖未交待清楚,但我們可以溯源到佳基路但安(Djadjuladan)是箕模(Cimo)人始源地,邏發尼耀(Lovaniyau)家就是箕模(Cimo)人的頭目家族,而到响潭創基業的邏發尼耀(Lovaniyau)頭目家族長嗣的系統,所以我們可以推論:同種屬人就是原本的邦固初納(Bongkutsunga)族,在地

²⁶ 即今屏東科技大學校址老埤之地。

域自然形成一個群體，被布曹爾（Vutsul）人稱稱之「箕模（Cimo）人」。後來，再擴展到佳平、泰武等各地建立其支系部落。而在此一地區，後來，有部眾先與屏東平原的馬卡道族融合生活，後由從台南一帶南下的西拉亞族共居同化，文獻記載仍然稱之馬卡道族，但是族人不諳自己的母語，生活習慣也已漢化。

古社會的佳平有拉力呀板（Raliyaban）、達路阿拉擺（Tarojabai）、卡達拉阿板（Kataraban）等三家頭目，其中卡達拉板家的土地都在山腳附近的平地，相傳係來自平地老埤地方，他們是源自餉潭是箕模（Cimo）人。後來，歸順於來自望嘉的金果祿（Ginglol）頭目家族。其它兩家頭目是下排灣（Sepaiwan）自派而來的，是布曹爾（Vutsul）系統的人。他們不甘被箕模（Cimo）人的統治，寧可將自己的勢力範圍，因婚姻關係歸順於泰武的卡日阿尼央（Karangiyang）頭目家族。使原本箕模（Cimo）系統的卡日阿尼央頭目家族成為布曹爾人的保護傘，而偏向布曹爾人的領導中心。尤其在下排灣（Sepaiwan）的道卡圖（Taugadu）頭目家族的勢力式微之際，該家的勢力往北擴及發展，造成箕模（Cimo）人系統的頭目在布曹爾（Vutsul）人領域的鼎盛時期。

昔日，大武山為何稱謂阿福路安（Avulungan）領域，這於箕模（Cimo）人起源之蛇身說有關連。箕模（Cimo）人以為祖先在祖源地比納發福恩阿占（Pinavavengqatsan）是「人面蛇身」變形成人的。箕模（Cimo）人稱百步蛇叫「vulong（福路恩）」，如果「vulong」前加「A」其意就變成最大的意思，因「人面蛇身」的祖先到此建業，本地又是巴武馬（Paumaumauq）地區的箕模（Cimo）人與排灣（Paiwan）人融合北上建立的領域，因而與鄰近一帶之部落援用為地域的統稱。然而，有學者如童春發、潘利夫等認為排灣族的族稱無意義，建議改成「阿福路（Avulungan）安族」比較有族源關係，族人樂見其成，因為我們都是從阿福路安（Avulungan）地區而來。因此，阿福路安（Avulungan）地區對箕模（Cimo）人的意義是重大的，其後代子孫皆以阿福路安（Avulungan）之地的人自居。

箕模（Cimo）人之祖神降下在阿福路安（Avulungan），被箕模（Cimo）人尊奉為文化嚮導的祖靈沙魯姆遮（Saljemedje）之信仰帶到佳基路但安（Djadjuladan），而又向來義、佳平、佳興等地拓展建業。同時，先前從巴武馬（Paumaumauq）地域邏發尼耀（Lovaniyau）家族的四子移往到大武山的阿福路安（Avulungan）地域時，他們建基於卡媽發樂巫灣（Kanavakewan），後有部眾與其祖靈沙魯姆遮

(Saljemedje) 領著鄰近的高燕 (Padain) 之地大頭目卡查尼央 (Kazangiljang) 家族南下移到來義共居，在來義建立箕模人與布爾曹人融合的機體，使其後代影響了原來義之地的人，對祖先的起源說產生多種不同的傳說，使這一支系的邏發尼耀 (Lovaniyau) 家族後代，在族群同化過程中成為箕模 (Cimo) 人阿福路安 (Avulungan) 的排灣系統 (圖2)，無疑失去對自身是箕模 (Cimo) 人的認同。然從民族遷徙演變的成長中，這種現象的結果是自然衍生的。有關類似族群發展的結果，如 (圖3至圖6) 的族群變遷的關係裡同樣的已深究探討過，這樣的論點是有跡可考的。

在箕模 (Cimo) 人與布曹爾 (Vutsul) 人的社會有稱謂「Maljeveq」的祭祀活動²⁷，即五年一次的祖靈祭，這個祭儀創始於佳基路但安 (Djadjulatan)，後由箕模 (Cimo) 人流傳到高燕 (Padain)、下排灣 (Sepaiwan) 等地。布曹爾 (Vutsul) 化的箕模 (Cimol) 人以佳平 (Kaviyangan) 之地為中繼站，以來義 (Chialjaavus) 之地為祭祀的起點，再循序如連鎖而漸及南方一帶的各部落舉行祭拜，最南及至恆春地區 (Paliljaliljau) 的龜仔腳 (Kulaluts)。在此祭完成後，又始循原路賦歸至來義 (Chialjaavus)。然其前、後祭到回原祭址，其間為期整整一年，這種祭祀之例行，實際表現了箕模 (Cimo) 人之文化系統。但在余萬居 (1988: 518) 譯稿裡，卻出現高燕 (Padain) 祭祀起源不同的傳說：

研究者無法理解此一傳說，但是，從布曹爾 (Vutsul) 人或箕模 (Cimol) 人在發展的過程中，曾在古代融合的時期，彼此間所受到的文化影響，雖然並不能確定傳說的由來，其影響所至應在所難免。因此，這樣傳承的故事，是不是箕模 (Cimo) 人到高燕 (Padain) 遷徙後，開始學習五年祭 (maljeveq)，而當地的先祖布拉優央 (Puljaljuyang) 分離族人時，希望融和的子孫們仿照紀念所衍生而來的說法。然而，就有關如此的傳說，有一個問題是可以確定的，那就是說「曾經亦有帶此祭風到魯凱族之蕃社」(余萬居 1988) 的事實，足以證明魯凱族是沒有「五年祭 (maljeveq)」

²⁷ Maljeveq 即是箕模人最重要的祭祀。他是每五年舉行一此的祭祀活動，因此日本學者稱其「五年祭」。因此祭完成需一年的時間，故又有人稱其是「六年祭」。昔日 Padain 社之祖先有兄弟姐妹七人，其中一人稱謂 Puljaljuyang 男子，告知家人要去海邊而出門，而囑云，我若不能回來，每隔五年宰一頭豬來弔喪吾靈，因之遵守其言，至今仍行此祭。

的民族。而布曹爾(Vutsul)人是由邦固初納(Bongkutsunga)族與魯凱族共同融合形成的文化產物來論，由此，可以確定此一傳說係由來義(Chialjaavus)之箕模(Cimo)人傳下來的。所以布曹爾(Vutsul)人五年祭(Maljeveq)的習俗，就族群融合的時間點上來論，在邦固初納(Bongkutsunga)族與魯凱族等部族融合形成布曹爾(Vutsul)人之際，此祭尚無舉行五年祭(maljeveq)，直到箕模(Cimo)人北上建業，才影響了五年祭(maljeveq)的由來。因此，五年祭(maljeveq)係由箕模(Cimo)人，從巴武馬(Paumaumauq)地區之古物(Quvul)帶到卡媽發樂巫灣(Kamavaleuwan)建業後，在經過文化學習的結果，發展到鄰近的布曹爾(Vutsul)社會，如此，以來義(Chialjaavus)為五年祭(maljeveq)的發源地說法是可以解釋清楚的。

此祭，在日治時代被列為陋俗而遭禁止。最後一次，舉行五年祭(maljeve)是由日本學者小島由道因應學術研究之需求，懇請台灣總督府特例於1922年在內文社邏發尼耀(Lovaniyau)家院舉行。到民國時代後，才於1964年再現於台東縣達仁鄉土坂村(朱連金 22.10.1)與屏東縣來義鄉古樓村(柯惠譯 34.6.23)舉行祭祀大典。曾數度前往參與觀摩與學習，感覺上，整個活動的安排，文化觀光的意義大於實質五年祭(maljeveq)的意涵，相較文獻的描述，好像失去了很多應有的尊重與神秘性的莊嚴肅穆。因此，現代五年祭(maljeveq)的復振問題，本質上還要慎重的考證其發展的方向。

談到布曹爾(Vutsul)人的的存在與否？距今354年(西元1650)之荷蘭古記錄：「在Tarroma(大南社)之西方，有未開化的蕃社名“Barclu”的記載。荷蘭人針對「Barclu」的意涵作了下列說明：

這個Barclu果為今日的Buchol、或Buchul、或Butsul蕃之名與否？後因布曹爾人之名而起的原部落名，雖不明瞭，然而至少這個名稱無論是部落名或族群集團之名，約在300年以前就已存在一事是可明瞭的，而且這個名稱若確為當時的部落名，今日布曹爾人系統之各部落區別為布曹爾人及魯凱族兩系統。而自稱為布曹爾人者，大概那些各部落可能被視為由布曹爾人各部落分派出去的支系部落，然而，這些個部落，雖係屬Padain之地的隸屬部落，而該部落果是於約300年前就稱謂Barclu與否不詳。(余萬居 1988：13)

上述之意很清楚的交代，「Butsul」字眼是群體集團之名還是部落名？當時是不

能確定，也無跡可考。但荷蘭人的解讀把它當作是「部落」時，可以在布曹（Vutsul）人系統之各部落作為布曹爾（Vutsul）人與魯凱族區別的憑據。如果「Butsul」部落是如魯凱族族神話說的到霧頭山（Parasidan）的一群魯凱族人，又如（圖3）有一群邦固初納（Bongkutsunga）族從台東移入，這就是他們祖先共同建立的部落，也就是布曹爾（Vutsul）人發源創基的地方，這種論述合乎追溯族群文化與關係形成的「排灣族」的邏輯思考模式。畢竟在研究排灣族「前」的文化歷史時，發現日本學者在排灣族形成的族群之相互影響的傳承過程裡，確有所誤導的地方。尤其，他們忽略了曾有一個可以跨過排灣族社會的民族稱之邦固初納（Bongkutsunga）族，有其語言運用在鄰近各民族的族群關係，它有時候融合？有時候同化或被同化？布曹爾（Vutsul）人就是在這樣的因素發展建立起來的，到後來它也影響了箕模人與拉瓦爾（Laval）人在排灣族民族形成的建構，這從民族的形成與變遷的涵化理論來詮釋，它只能是一個重要的形式過程。

然而，不分國內外學者，在探討排灣族的形成時，他們都直接的去突顯布曹爾（Vutsul）人與拉瓦爾（Laval）人在排灣族的地位，這是模糊了事實的焦點，並不知排灣族為何稱排灣族？古代社會，所謂「排灣」？它包含有小矮人（Ngerel）、邦固初納（Bongkutsunga）、魯凱、卑南、阿美及平埔等族的民族意涵。所以日治時代初期做對民族識別的分類時，學者專家把邦固初納（Bongkutsunga）、魯凱、卑南等族劃歸於排灣族名下不是沒有原因的，只是日本學者們並未深究「排灣」之名的母體是從巴阿路阿路（Paqaluqalu）、巴利澤敖（Paliljaliljau）、巴武馬（Paumaumauq）等地區的邦固初納（Bongkutsunga）族而來，在地居民被稱之為「排灣（Paiwan）人」，原以為由排灣部落名援用為族名之論者，就發生了本末倒置的學術發展趨勢。

「排灣（Paiwan）」這個族群始源於台東縣境的比納發福恩阿占（Pinavavengqatsan），它是邦固初納（Bongkutsunga）族早期發展出來的群體，我們從如（圖1）、（圖5）、（圖6）可以深入瞭解。在論國內外學者所主張的布曹爾（Vutsul）人，他們並未從民族分離的變遷探討到新興族群的形成，這與研究者所堅持的邦固初納（Bongkutsunga）族與魯凱族之部族轉化形成的新群體集團的理論相違背。從布曹爾（Vutsul）人的文化面看起來，無論是從風俗習慣、生命禮儀、生活方式、社會組織與制度、語言等皆依附在魯凱族與由邦固初納（Bongkutsunga）族形成的主流群體箕模（Cimo）人的模糊空間裡滋養成長。

從臺灣總督府蕃族調查會於日治時代1921編著之《蕃族慣習調查報告第五卷之三》記載：

箕模人到舊來義之地時，當地後有布曹爾人邏西國安（Lusiguwan）與阿基納央（Achinajang）等兩家族頭目在對岸相望遷徙移住。後來，布曹爾人欽羨箕模人的才華和能力，自願降服歸順並提出共同居住的條件。時任箕模人祭祀長的Tsaljas（查拉斯）家族之長者Ligili gau（力給伊力高）原則上同意其請求，但堅持不能在部落裡與其混居，彼此間仍需保持著一條象徵性的巷道族界來隔開識別。（李亦園 1956：65）

當時箕模（Cimo）人當家者擁有七兄弟的部落聲勢實力，在經過權力消長的過程中，箕模（Cimo）系的邏發尼耀（Lovaniyau）家族德高望重，共推為本部落至尊的大頭目，這是箕模（Cimo）族人在排灣社會開啟頭目地位的始由²⁸。從此，箕模（Cimo）人的霸業開始馳騁在南大武山上一帶。而在傳承的延續中，箕模（Cimo）人以五年祭（Maljeveq）來連結民族的生命。因此，在刺球儀式裡，邏發尼耀（Lovaniyau）家族無論在何地一定是持掌最長的祭竿，以表示部落裡最大的頭目；而次之的祭竿表示祖先（Vuvu）與南大武聖山的祭竿分別由排灣（Paiwan）人邏西國安（Losiguwan）與阿基納央（Achinayan）頭目家族所持有²⁹。從上述兩枝祭竿的持有者顯而呈現著排灣族社會秩序意義，認為可以作為箕模（Cimo）人與排灣（Paiwan）人社會關係的引証。箕模（Cimo）人雖是當地的主人，但是，對大武山南下的排灣（Paiwan）人頭目仍是十分禮遇尊敬，因為箕模（Cimo）人是從排灣（Paiwan）人的群體分離出來的，也在當時表示來義（Chialjaavus）的頭目與排灣（Paiwan）人的祖先是同一個祖源，因為在五年祭（maljeveq）的祭儀中，每一位執掌祭竿的家族，與當地之頭目必然要有祖先的淵源關係，否則不會如此作為。從此，我們更可以看出李亦園到來義村進行調查研究時，來義村的箕模（Cimo）人，仍然十分重視祖先的由來，對五年祭（Maljeveq）的儀式行為，不因受到現實環境的影響如與平埔族融合而有所改變。

箕模（Cimo）人在阿福路安（Avulungan）地區與布曹爾（Vutsul）人通婚同化數代後，按循著傳統生活模式分戶遷徙，在異地建業並自立門戶。然在此時的生態變

²⁸ 箕模人的社會組織是以祭祀長為領導中心，頭目制度是受外來影響所致。

²⁹ 係指南大武山的頂峰。

化十分迅速，從土地領域的爭強，獵場的追逐，住民的歸順問題，凡有威望的家族皆挾其實力霸據一方，到處爭權奪利，使南大武山的原始部落，往下很快發展出傘狀的衛星部落。但是，在這樣發展的結果，雖然宗族的地盤擴大了，相應地親族的距離關係拉遠了，最後，在沒有文字的民族成長發展中，彼此間變成敵友不分、親族相殘的可悲局面到處可見。而箕模（Cimo）人在排灣族社會的生活發展也無法倖免如此的境遇。

李亦園（1956：62）從傳說啟示：「箕模（Cimo）人最初之居地似在林邊溪以及隘寮溪上游山麓及平地附近，其後或有部分遷往山區，但亦有部分移往平地」。箕模（Cimo）人祖源的發展關係，從邏發尼耀（Lovaniyau）家族的拓疆與其建立的群體集團關係就可以一目了然，這在「邏發尼耀（Lovaniyau）家族是箕模（Cimol）人的主流體系」的論證中已經交待的很清楚，箕模（Cimo）人的祖先，事實上，往山區與魯凱族建立了布曹爾（Vutsul）的文化共同體；往平地又先與馬卡道族融合，再與西拉亞族同化，使其有「pailan」的另外一個稱謂。

後來，東來說的箕模（Cimo）人往西或南到排灣族各地區擴散。還包括到島外之小琉球（Lamey）遷徙。但是，箕模（Cimo）人在物換星移環境變化中，前有密如蝦群的馬來人越洋殺害，後有蠻橫的荷蘭人、閩南人侵害擄掠。當時，欲往南大武山逃命之時，又發現魯凱族在山頭捍衛把關，不得其門而入。在面臨民族存亡之際，除在巴武馬（Pamaumauq）地域建立緊密的攻守聯盟，並與馬卡道族融合外，向南或往東回流的生活目標，變成是唯一的生存之道。在屏東縣境的箕模（Cimo）人又始往故居巴阿路阿路（Paqaluqalu）與巴利澤敖（Paliljaliljau）等地區建立生命共同體的機緣。至於對布曹爾（Vutsul）人的關係，如在來義（Chialjaavus）與望嘉（I-timol）之地的相處之道，「箕模（Cimo）人曾堅持不願共居生活，這遠在日人未佔台之前，箕模（Cimo）人與排灣（Pauwan）人尚禁止通婚。但到日治時代的時候，據說，後經日警勸告後，才同意與排灣（Paiwan）人通婚共居」（李亦園，1956：69）。這種論述，研究者以為有極限，或許存留在幾個特殊因素的家庭，但並不表示全然如此。有關這一方面的疑問，在如（圖1）的佳基路但安（Djadjiludan）之地的箕模（Cimo）人系統的遷徙與分布的發展關係，研究者說明的很清楚，不再另外贅述。

七、箕模 (Cimo) 人與布曹爾 (Vutsul) 人的異同比較

從日本文獻記錄與邏發尼耀 (Lavanijau) 家族的口傳歷史告訴我們，他們有銅製的青銅刀³⁰，至於青銅刀從何而來？這是一個「謎」。而現在，有些拉瓦爾 (Cimo) 人的文化工作者發表所謂陶壺、琉璃珠、青銅刀乃為排灣族的「三寶」³¹，這是沒有原由的說法。根據文獻與田野調查的經驗，排灣族布曹爾 (Vutsul) 社會何家擁有青銅刀？直到目前不見所在，所知，只有邏法尼耀 (Lovaniyau) 家族才有，也就是說，在箕模 (Cimo) 人的頭目家才可見，其他頭目家族是不曾見識過的。所以，創造文化新詞界定，一定要嚴謹慎行，不能不考慮自己的文化內涵，不要誤導社會，更不能輕率地把自己塑造成文化的發明者，貿然地詮釋或發表，這樣容易失去研究自己文化的正面意義。

其實，話說回來，古代社會排灣族到底有何寶物？研究者以為「物稀為貴」就是寶物的來源與定義。排灣族古代並無製作珍品的能耐，故對物品未必先賦予功能才製作。仔細探究，傳統頭目所珍藏的寶物，幾乎都是舶來品，而不是出自於內造的。所以在排灣族布曹爾 (Vutsul) 社會詮釋「三寶」時，對自己的文化是沒有甚麼關係與意義，這一點，我們應該認識清楚才對。

箕模 (Cimo) 人內文 (Tjuawvuwvulje) 系的邏發尼耀 (Lovaniyau) 家族，在日本學者馬淵東一等人，在《臺灣高砂族系統所屬之研究》記錄裡，家中珍藏者米力米力安 (Mulimilingan) 的矛、始祖沙拉阿子 (Salaats) 的杖、石扇、壺以及詛咒用的巴拉力國力國 (Palaliguligu) 等物品。然這些東西在與日軍作戰時付之一炬³²，若能保存到現在，自然就能變成該家的傳家之寶。因此，在排灣族的文化裡並沒有甚麼共同的寶物能來代表排灣族文化中的標籤，任何民族的寶物，係由各家人的從「箕模 (Cimo) 人與布曹爾 (Vutsul) 人的關係」(馬淵東一等 1935: 540) 論述，我們對

³⁰ 舊內文之地 Lovanijau 家族有三把青銅刀，1914 年南蕃事件日軍燒燬該家並盜取家寶。筆者曾參觀順益博物館，其館藏之青銅刀未說名物品來源，據知與該家雷同。

³¹ 所言排灣族三寶為福澤爾文化工作者 Sakulyo 所言，而被胡台麗教授所定義引用。

³² 1914 年內文社邏發尼耀家族主導南蕃事件，家屋被日軍燒燬。智慧量產後，在經過時間的收藏，日久自然就會變得可貴的寶物。

二者可以得到一個具體的研究結果，例如布曹爾（Vutsul）人係由發源於大姆姆山（Katomoan）的魯凱族與源自台東縣境的邦固初納（Bongkutsunga）族之部族在霧頭山（Parasidan）形成的一個新興的族群，其後的族群關係又擴及到南大武山（Chiagalus）的箕模（Cimo）人與排灣（Paiwan）人，係屬由北而南或向東發展的集團群體。至於所謂的箕模（Cimo）人，另有一種說法，「係屬邦固初納（Bongkutsunga）族的排灣（Paiwan）人，在巴武馬（Paumaumauq）地區與平埔族融合形成的一個地區性居住的人，此等另外被稱謂的一個集團群體」（高武安 16.10.22）。因此，由定義來詮釋他們彼此的關係，差異性應該不是很大，因為他們有同源祖先，只是布曹爾（Vutsul）人的系統與箕模（Cimo）人的互動關係，在異同的分辨上，研究者以為可以用比較的方式找到文化合成後的變異性，從此可以解釋箕模（Cimo）人在排灣族社會的民族地位及其影響，更能溯源邦固初納（Bongkutsunga）族的族群關係與發展。

箕模（Cimo）人與布曹爾（Vutsul）人之間究竟有何區別？我們可以從傳說神話、起源、部落遷徙、生命禮儀、生活方式以及風俗習慣等方向探討，在此，願提出具體事例諸如（表3）來比較說明之。

表3：箕模（Cimo）人與布曹爾（Vutsul）人比較表

項目	群別	布曹爾人	箕模人	資料來源
	項目			
起源	創世起源說	石生	太陽卵生（來義說）；石生（內文說）、竹生、蛇生。	中研院民族所《番族慣習調查報告書第五卷》：117。
	起源地	Parasidan 霧頭山	Pinavengqatsan	同上頁：114、118。
		Paljaljuan 註：大武山始祖。 Paljaljuyang 註：小琉球創業。 Muwakai 註：Taravatsan 始祖。	Saljemadje、Aliguwan 註：以上二者為 Djadjuladan 始祖。 Tjuku、Tievuluan、Salingulj 註：望嘉始祖。	高業榮 1985〈牌灣族的五年祭〉。發表於山地文化五，頁：20-22。 宮本延人 1934〈台灣牌灣族的五年祭〉，張迅齊譯，1977：68。

		Sakinu 註：Tsalisi 始祖。 Savavan 註：Sepaiwan 始祖。		
	七位始祖	Samuwakai、Sakinukinu、 Sapulalungan、Sapuljaljuy ang、Salalemungan、 Sakaljaljuljalju、Salavan	Linglingau、Alaileng、 Passiljau、Tjacil、Aljayup、 Ljasavan、Galicic	同上頁：114-115、69。
	死後投胎	台灣龜殼花	頭目百步蛇。頭目親屬變成大青 蛇。平民變成為其它蛇類	余萬吉譯稿《台灣高砂 族系統所屬之研究》 1988：36
	大洪水後始祖兄 妹成婚的故事	無	第一代至三代皆殘，第四代子女 才健全。此乃近親禁婚的由來	同上頁：122。
傳 說 神 話	兩個太陽的故事	陽光暑熱，石杵戮之即昇。	婦人潑灑開水之一，頓成月亮	同上頁：119-120。
	大洪水氾濫成災 的故事	爬到高山避難	兄妹二人鉤在樹上或草上保命， 後結婚繁衍人類	同上頁：119-120。
	Milimilingan〈神 人〉	係指神話故事。	意義有三：一、太古事跡。二、 靈異之事。三、靈怪神人。	同上頁：113。
	農作物、獵獸及家 畜之起源	造物者 Saljemedj 到地下界取 來。有一粒米滿鍋，一根獸毛 得數人飽肉的樂園傳說。	大頭目 Salaats、Saaljisu 叫 Milim ilingan（神人）唱出	同上頁：125。
	毒眼兒〈palji〉	無	有	同上頁：136。
	pazangizangi〈大 力士〉	無	有	同上頁：138。
	Kuniu〈巨人〉	有	有	同上頁：139。
	Qapulalj〈大男根〉	有	有	同上頁：1139-140。
	與蛇結婚的故事	有	有	同上頁：141-144。
	得到神助的孤女 故事	無	有	同上頁：144-146。
	終見父母之靈兩 孤兒的故事	無	有	同上頁：146。
	有 鰓 之 人 Qalamljus 的故事	無	有	同上頁：147-148。
	食人的 Mazakaz akau 怪鳥的故事	無	有	同上頁：150。
	猴子本是人類的 傳說	有	無	同上頁：148。

	熊與豹的故事	有	無	同上頁：150。
	Tjugului 與 ngan gai 兩鳥變人故事	無	有	同上頁：152。
部落遷徙	最初創建部落之說法	navengqatse	naqemizing	黃文新譯小島由道《番族慣習調查報告書》第五卷三 1922 (1984)：12。
	生活圈的移動路線	由北南下，後再向東。	由東西進後向北或向東	余萬吉譯稿《台灣高砂族系統所屬之研究》1988：516。與筆者之研究。
	生活地域	原居霧頭山後到高燕建業，再有部眾南下到巴武馬、巴利澤敖等地區；向東到台東地區融合。	原居台東縣境比納巴發福恩阿占向西進到佳基路但安，建立捌武馬地區的基業。	從《台灣高砂族系統所屬之研究》與《番族慣習調查報告書第五卷》內文中筆者研究結果。
社會制度	頭目制度	神話故事、長嗣繼承	神話故事、能力繼承，異族封立。	筆者田野調查綜合整理分析結果。
	土地制度	頭目所有	頭目與人民共享	同上。
	男女關係	重男輕女	男女平等	同上。
	社會型態	部落型社會	地域型社會	同上。
生命禮儀	結婚儀式	探婚 (tsimol)、女方眾親商議 (sialjaval)、通知媒人 (Tjemumalj)、定婚 (pusaviki)、秉報頭目 (pasemalau)、結婚 (putsekel)：1、送薪 (rumupurobu)、2、議定聘資 (paokoji)、3、哭告頭目 4、躲婚 5、試寢、6、初夜：在女方。用蔓藤縫死腰部 7、分享聘資。以 masiliji 之地為例。	探婚 (paljarao)、求情 (paisujan)、定情 (pakojapu)、定婚 (jimaoji)、議定聘資 (matatoqotoqolj)、親有贈禮 (maljuve)、清點聘禮 (jinpo)、藏婚 (epaimu)、搶婚 (qemave)、證婚 (pakejaran)、結婚 (puvaljau)、試寢 (paijajas)、交杯儀式 (mcboku)、續慶一天 (pajomaku)、後初夜在女方 3 天到男方成夫家人。以 Atsedas 之地為例。	1988 余萬居譯《番族調查報告書：排灣族、獅設族》，頁：307-310，317-320。
	取名	取祖字輩以上行為表現優良者之名。	取祖字輩以上行為表現優良者之名。	筆者田野調查綜合整理分析結果。
	攜子到親戚家報佳音 (Padjumulje)	無	有	同上。
	嬰兒滿月	無	qemqpurong	同上。
	葬禮法	室內蹲座葬。	室內蹲座葬。	同上。

	驅邪〈paivala〉	無〈原無巫術〉	有	同上。
生活方式	食物	不吃人、狗、貓、蛇、猿	無所不吃	同上。
	殺蛇習慣	禁殺	殺	同上。
	原味	芋頭乾	花生粉、醃肉、豬血香腸、芋頭乾	同上。
	服飾製作	刺繡	貼布繡	同上。
	精神歌舞		我們來輕快	同上。
風俗習慣與宗教	五年祭	原無後學，無後祭	有，有前後祭	同上。
	收穫祭	有	有。惟舉行方式不同。	同上。
	禁忌	具有宗教信條的效率，社會法制的權威。	具有宗教信條的效率，社會法制的權威。	黃文新譯小島由道《番族慣習調查報告書》第五卷三 1922〈1984〉：7。
	神紙	Pulungu	Tsimas	同上頁：8。
	心魂	有三魂，各在雙眼及胸部。	有六魂分宿於左右肩。	同上頁：14。
	死者的靈魂	其靈在屋內暗處，後北大武山。橫死者留在死處。	行善者到北大武山頂，行惡者到南大武山頂，橫死者留在死處附近。	同上頁：17、19。
族群關係	小琉球的關係	無	住著相同的人	小島由道《番俗慣習調查報告書》第五卷第一冊記載，阿猴廳下：1913、1917-1918。
	小矮人的關係	無	密切。太古時，在 Chialjaavus 之地神人對小石唱出身長不過二、三寸的矮人。	中研院民族所《番族慣習調查報告書第五卷》2003：117。
	民族特性	保守	能跑能跳、尊重女權（下廚背子）、男易禿頭	筆者田野調查資料。
	民族特徵：一條線	不一定	內小手臂呈一條線記。	筆者田野調查資料。
	語音發聲	ka 音	a 音	筆者田野調查資料。
	血源關係	邦固初那族、魯凱族、箕模人	小矮人、卑南族、西拉雅族、魯凱族、雅美族、拉米人、阿美族、馬卡道族、邦固初那族	中研院民族所《番族慣習調查報告書第五卷》及筆者田野調查資料。
	地緣關係	隘寮溪上游東邊霧台鄉	萬安溪以南之地區包括小琉球及巴納巴納央地區包括蘭嶼、綠島、恆春半島等	
	蝦害襲擊	無	有	
地理環境	生活領域	口社溪以南，東港溪以西	東港溪以東，大武溪以西，南至恆春地區及小琉球。	余萬吉譯《台灣高砂族系統所屬之研究》1988：516
	核心部落	Padain、Sepaiwan	Chialjaavus、Tjuawwuvulj	

家 寶	青銅柄刀	無	有	中研院民族所《番族慣習調查報告書第五卷》：83
	土器壺	無 註：福澤爾人稱 Rurutan。	有 註：箕模人稱 jirong。	
	石雕	無	有	
	甕	無	有	
	琉璃珠	有	有	

八、結論

「排灣部落」距今352年前的荷蘭時代已有「Pachiwang」或「Pachiwangu」部落的文獻記錄。依據祖先族內稱的稱謂，習慣以部落名或舊部落名來介紹自己的來源。因此，下排灣（Paiwan）部落之人有此一說，「以為排灣部落名就是排灣族族稱的起源根基所在」（余萬居 1988：509）。日本人到台灣，早期人類學家研究原住民族時，或許深受到此一影響而衍生稱之「パイウソ」或「Paiwan」族人。到民國時代國內學者則援用其訛音譯成為「排灣族」。而在這裡，研究者以為居住在「排灣（Paiwan）」部落者稱其為排灣（Paiwan）人或布曹爾（Vutsul）人，並不為過。但全面要用其地名來擴大包裝不同的拉瓦爾（Laval）人與箕模（Chimo）人就有很多值得檢討的地方，因為用這樣來解讀「排灣（Paiwan）」二字，與他們一點也扯不上關係。

不同群體集團的人怎能居他部落名下而去認同，這在排灣族社會是行不通的，也是無從共識的族群問題。像這樣不同群體集團的聚居，國家賦予民族地位來取族名時，最基本的條件是要有大家共同能接受的交集，才不致於遭人質疑或混淆各族群的存在。但在《番族慣習調查報告書》書中之第五卷排灣族第一冊第六款在談到排灣族的族名來源時，發現記載著「北排灣番無固定有的部族名，僅與南方的古福物（kuvulj）、巴力勞（paliljau）兩番，或東方的阿路（paqalu）番同稱為排灣（paiwan）」（中央研究院民族學系研究所編譯 2003：23）的說法。從此發現，原來「排灣族」之所以「排灣族」是源自南方的古福物（kuvulj）、巴力勞（paliljau）兩番，或東方的阿路（paqalu）番統稱，並不是以排灣部落為排灣族族名狹隘的起源。至於南方的古福物（kuvulj）、巴力勞（paliljau）兩番，或東方的阿路（paqalu）番為何自稱「排灣（Paiwan）人」，文獻中並沒有更進一步的說明，但是，我們可以從飲食文化如

芋頭乾、醃漬肉等保存法、花生粉拌菜湯料理法及擁有青銅柄刀等不同的寶物來推測，前面三個地區如（圖1）、（圖5）、（圖6）的遷徙分布與箕模（Cimo）人邏發尼耀（Lovaniyau）頭目家族皆有淵源關係，創始祖的發祥地在台東縣境的比納發福恩阿占（Pinavavegqatsan），而從此地發展的族群就是邦固初納（Bongkutsunga）族。所以「排灣（Paiwan）」之名是邦固初納（Bongkutsunga）族發展出來的一個亞族。後來，因有地域的因素與族群不同的再融合，自然在平地與山地的交會處形成巴武馬地區「箕模（Cimo）」人之群體。

傳說與神話的意義與價值能否運用在民族學的溯源的研究，這固然是值得再探討的問題。但在原住民族的歷史研究，在沒有文字記錄之前，確實有很多只能從耆老口述歷史的文獻記錄來推測。本文的研究方法就是依靠此法作有系統的整理，再用比較、分析的方法連結祖先們的分支關係與每一時代發展走過的路。

台灣原住民族開始有歷史才400年左右的事情，而台灣原住民族根據考古資料顯示，早在千年之前，就已經在這塊土地上生生息息，繁衍子孫。對於古代祖先們的變遷與發展，研究者因此只能從傳說與神話來切入，所以傳說與神話對一個無文字民族的發展來說，是件非常重要的輔助資料，我們藉以了解族群的發生地、從口述者的背景以及故事的意涵分析來連結宗族的系統與部落遷徙的路線，從而比較族群的相異同，找出原始各族群彼此間相互衝擊或同化的關係與發展。

箕模（Cimo）人祖源的部落遷徙與轉化，可從五個系統六個方面來追溯，一則是如圖1之佳基路但安（Djadjiludan）系統的箕模（Cimo）群之變遷與分布；其二是如圖2之阿福路安（Aluvuan）系統的排灣（Paiwan）群之變遷與分布；其三是如圖3之霧頭山（Parasidan）系統的布曹爾（Vutsul）群之變遷與分布；其四是如圖4之舊好茶（Qutsapungan）系統的拉瓦爾（Laval）群之變遷與分布；其五是如圖5之知本（Katipul）系統的巴阿路（Paqalu）與斯阿路（Seqalu）等群之變遷與分布；其六是如圖6之阿美（Amis）族系統的巴阿路（Paqalu）與巴力勞（Paliljau）等群之遷徙與分布。這六條系統皆始源於比納發福恩阿占（Pinavavengqatsan），在此地的時期是邦固初納（Bongkutsunga）族的時代，後來，本族從此拓疆發展，才與鄰近的阿美族、卑南族、魯凱族、小矮人（Nerel）、蘭嶼（Culjikeljikul）人、小琉球（Lamey）人、馬卡道族及西拉雅族等建立族群關係，也因此在不同的地域環境裡自然形成部族而共同建立新的群體，在排灣族的行政區如拉瓦爾（Laval）群、布曹爾（Vutsul）群

及箕模(Cimo)群等之建構，就是這樣衍生而來。然而研究者以所掌握文獻資料，根據研究所發展的結果，發現排灣族原初的遷徙的方向是從台東縣境越過大武山西進而來，即是所謂的「東來說」，並不同於國內外學者一般的看法，如「排灣族遷徙路線「西來說」的理論」(童春發 2001:29)。但是可以理解的是，排灣族在屏東縣境融合發展後，約於300年前，各部落開始分離，有許多部落是在這個時期，回流到東部或恆春一帶所建立的，而這個時期的遷徙路線，研究者以為這是國內外學者所認知的排灣族東來說的理論基礎。

箕模(Cimo)人在族群關係的發展，以為除被同化如小矮人(Ngerel)等的民族外，最值得注意的是小琉球(Lamey)人與布曹爾(Vutsul)人的淵源融合關係。由小琉球(Lamey)人衍生為箕模(Cimo)人的族群，造就了箕模(Cimo)人變成「Palan」的平埔族關係；箕模(Cimo)人的祖源邦固初納(Bongkutsunga)族與魯凱族的融合再造就布曹爾(Vutsul)人生命的誕生，使之今有「大武山(Chiagalaus)」為排灣族聖山的由來。到國家體制介入民族識別，族群分類之際，箕模(Cimo)人因民族界現模糊而被分化成不同的民族，在平埔族變成會說閩南語的馬卡道族或西拉雅族；生活在卑南族、魯凱族、阿美族的社會，為了主流價值的地位觀念，不得不攀緣附會，改變自己的語言；後在布曹爾(Vutsul)群的融合亦被學者誤以為是布曹爾(Vutsul)人的子民。但是，人類學家的貢獻永存於世，從深入的探討與研究發現，箕模(Cimol)人的存在除有助於詮釋排灣族的源流外，還能支援如考古，體質、語言等學科的相關研究。

很多排灣族人以為研究者論箕模(Cimo)人是在譁眾取寵，製造議論，由因他們並不明白箕模(Cimo)人原本就是一個被時代創造的族群。本文強化了箕模(Cimo)人存在的事實，特別從其起源、傳說與神話、部落遷徙、社會制度、生命禮儀、生活方式、風俗習慣、宗教信仰、族群關係以及家寶等分項說明，把箕模(Cimo)人與布曹爾(Vutsul)人的異同做成有系統的比較，期能讓讀者更清楚的看出排灣族裡確有箕模(Cimo)人的事實。他們的祖先曾是「排灣(Paiwan)群」的一份子，因此，它們是有資格成為排灣族的亞族。

民族之溯源，最在乎的莫過於「族名」與其間之關係，從本文研究的目的，除在澄清排灣族與箕模(Cimo)人的關係外，箕模(Cimo)人到底有何條件成為「排灣族」？在這篇研究中，我們可以從民族學的觀點來探討此一問題的實在性。例如一個

民族在形成前的族群，確實有可能因部族在同一部落共居的關係而漸成生活共同體，箕模（Cimo）人的生存空間，勿庸置疑地也會發生類化的社會現象。因此，箕模（Cimo）人的融合與被同化常因主觀的自然生存法則的因素使然。至於箕模（Cimo）人是不是族群涵化的產物，在這裡只想憑藉田野的資料明白的做現況的分析說明：如屏東縣萬巒、新埤、枋寮、林邊以東港等鄉鎮及恆春地區的箕模（Cimo）人口中講的是閩南語；住在台東縣市知本、建和等里的箕模（Cimo）人已在百年前開始說卑南語；還有住在台東縣卑南鄉東興村的箕模（Cimo）人已經被魯凱族同化而學會講魯凱語了，像這一些在社會流變的箕模（Cimo）人命運，又何嘗在別的民族不會同樣的發生。因此，針對排灣族的內涵，如果說，只有拉瓦爾（Laval）人與布曹爾（Vutsul）人所組成的，這種說法從研究的結果是可以澄清，不必再贅述。然今，箕模（Cimo）人存在的事實已經不容質疑，從排灣族形成群體的研究中，發現了箕模（Cimo）人在各族群存在的証據，其地位理應受到尊重。

參考文獻

小島由道

1914-1918，《番族慣習調查報告書》1-4卷，臨時臺灣舊慣調查會。

1919-1920，《番族慣習調查報告書》5卷1，頁：90-93、97-91、87-190，台北：臺灣總督府蕃族調查會。

王人英

1967，《臺灣高山族的人口變遷》，頁25-26，臺北：中央研究院民族學研究所。

佐山融吉

1920，《蕃族調查報告書：排灣族、獅設族》，臺灣總督府蕃族調查會。（余萬吉譯，1983，《蕃族調查報告書：排灣族、獅設族》，臺北：中央研究院民族學研究所）

李亦園

1956，〈來義鄉排灣族中箕模族人的研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》1：58-83。

李光周

1999，《墾丁國家公園的史前文化》，台北市：行政院文化建設委員會

李坤修

2005，《台東縣舊香蘭遺址搶救發掘計畫期末報告》，委託單位：台東縣政府文化局，執行單位：國立台灣史前文化博物館

松澤圓子著 翁英蕙譯

1979，〈台灣排灣族的首長家〉，日本：同志社大學人文科學研究所社會科學第二十六號。

馬淵東一

1954，《高砂族の移動および分布》，民族學研究，18卷1，東京。

宮本延人（魏桂邦譯）

1992，《台灣的原住民族》，台中市：晨星發行；台北市：知己總經銷。

高業榮

1985，〈排灣族的五年祭〉，頁：20-22，山地文化第五期。

連照美 宋文薰

1992 台灣地區史前遺址資料檔〈一〉。台北市：史前館籌備處。

郭 輝譯

1970，《巴達維亞城日記·第1-2冊》，台中：台灣省文獻會。

程大學譯

1990，《巴達維亞城日記·第1-2冊》，台中：台灣省文獻會。

張金生

2002，《新化：一個排灣族部落的歷史》，國立東華大學族研所碩士論文。

《排灣族源流》，未出版。

《排灣族踏查實錄》，未出版。

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一等著 余萬居譯

1935(1988)，〈排灣族〉，《臺灣高砂族系統所屬研究·第二冊·資料篇》，頁85-110，臺北：帝國大學土俗人種學研究室。

曹永和

1993，〈台灣早期歷史研究續集〉，台北：聯經出版社。

鹿野忠雄

1939，《臺灣土著族分類的一擬案》。

曾振名（等）

1988，〈南王卑南族的遷移及回顧〉，《考古人類月刊》43。

童春發

1997，〈建構排灣族初探〉，南港：臺灣原住民歷史文化學術研討會。

葉神保

2003，《Tjuauvuuvulje地域系統的遷徙與其族群關係》，國立東華大學族研所碩士論文。

廖秋娥

2001，《台東縣大武地區的區域形成與轉變》，臺灣師大地研所博士論文。

廖風德

1982，《清代之葛瑪蘭》，頁47-52，臺北：里仁書局。

幣原坦

1937，〈臺灣的Paliljaljau（瑯嶠）族〉

蔣 斌

1980，〈排灣族貴族制度的再探討：以大社為例〉，台大考研所碩士論文。

中央研究院民族學研究（蔣斌主編）臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會（著）

2003，〈番族慣習調查報告書·第五冊·排灣族〉，臺北：中央研究院民族學研究所。

蔡光慧

1998，〈排灣族部落社會〈1630-1894〉的建立與族群關係〉，臺灣師大史研所碩士論文。

衛惠林

1956，〈社會組織部分〉，《屏東縣來義鄉來義村民族學調查簡報》5，臺北：國立台灣大學人類學刊。

1970，〈臺灣風土志〉下篇，頁13-14，臺北：臺灣中華書局。

1992，〈臺灣省通志·卷八·排灣族〉。