

族群、部落與家——「卑南族」Pinuyumayan的例子¹

陳文德

摘要

「族群」、「族群性」等相關用語是臺灣社會一九八〇年代之後有關國族認同、社會正義或者文化差異論述的重要基礎。在這樣的氛圍下，「族群」不但是原住民族主張自治以及動員的對象（如民族議會），也是仍積極爭取正名的人群單位（如西拉雅/平埔族）。另一方面，由於原住民族身分、族籍登記等政策以及族群（性）論述「生物化」等發展，使得族群身分的界定更為固定化。換句話說，雖然目前沿用的「族群」是日治以來的分類，但是在當代政經與社會脈絡下，被賦予身分界定與認同的重要意義。

要言之，以官方的族群分類作為民族議會成員、部落學校學生等身分的取得，或許有政府法規的限制以及資源運用等因素的考慮，卻未能思索「族群」作為人群分類的特殊社會文化意涵。而以某些文化特徵、語言、血緣、系譜追溯與口碑傳說等作為「族群」認定的主要依據，固然凸顯與祖先的連結以作為人群的區隔，這樣的追溯卻也隱藏「族群」在當代被建構的脈絡，未能處理身分的界定是一個展開的過程，以及與家、部落等生活領域之關係。這篇文章即以卑南族 Pinuyumayan 為例，論證當代人群分類與身分認定的「卑南族」，與卑南人的人觀以及家與部落的社會生活領域有著密切且多重的關聯性，同時也有新的面貌與發展。

¹ 'Pinuyumayan'是卑南人 1997 年舉行卑南族聯合年祭時，決議以此取代官方卑南族羅馬拼音的 'Puyuma'（詳見第三節）。文中沒有加上「」的卑南族一詞是作為描述性用語，加上括弧的「卑南族」，則指稱其強調清楚界定的族群界限與身分資格。卑南語拼音是根據教育部 2005 年公佈的書寫符號，引用文獻時則沿用原文。筆者感謝中央研究院語言學研究所鄧芳青博士提供卑南語構成的相關訊息。

一、前言

「族群」(ethnic group) 是臺灣社會一九八〇年代之後有關國族認同、社會正義或文化差異論述的重要基礎，不但被視為是影響臺灣歷史發展方向的動力 (詹素娟 2005)，並且成為解釋與分析社會現象的一個重要分析概念 (王甫昌 2003, 2009; 林開世 2014; 參閱 Comaroff 1987)。對於臺灣南島民族 (文後簡稱「原住民(族)」) 而言，「族(群)」不但是其主張自治與動員的基礎 (如民族議會)，也是目前仍積極爭取正名的人群所認定的單位 (如西拉雅、平埔族)。

臺灣原住民族分類作為一套近代人類種族自然史知識的建構以及治理的依據，始自日治時期 (陳偉智 2009)，戰後的中華民國政府除大抵沿襲此分類方式，並以社會文化特質與語言作為分類的主要基礎 (陳文德 2004)。² 隨著一九八〇年代初期原住民族運動的展開、行政院原住民委員會的成立 (1996，文後簡稱「原民會」)，³ 以及《原住民基本法》(2005) 等相關法令的頒佈，政府對於原住民族身分的認定與相關權益有了更為明確的界定。其中，「族群身分」的認定，更於 2002 年通過〈原住民族別認定辦法〉，落實在戶籍的註記。亦即，戶籍資料登記改以「阿美族」、「卑南族」等族稱，而不再是「原住民」或早先「(平地/山地)山胞」概括式的類別。⁴ 甚至在族群(性)論述「生物化」的推波助瀾下，族群身分的界定有更為固定化的趨勢 (林開世 2014; 另見蔡友月 2014)。

這樣的身分認定顯然影響當事人相關權益的取得或喪失。⁵ 然而，撇開政治上的身分認定，「族群」的觀念對於原住民族的意義為何？在 1984 年成立的「臺

² 例如，2000 年到 2008 年民進黨執政期間增加的邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族與賽德克族，2014 年國民黨執政下增加的拉阿魯哇族與卡那卡那富族。不過，2004 年正名的太魯閣族欲從泰雅族分出時，除了社會文化特質與語言這些被視為「客觀」的因素外，特別強調「主觀認同」的重要性。

³ 「行政院原住民委員會」於 1996 年 12 月 10 日成立，因為指稱個人權利的「原住民」以及強調集體權的「原住民族」的區分，於 2002 年 3 月 25 日更名為「行政院原住民族委員會」。2014 年 3 月 25 日為配合行政院組織法修正，原民會改名為「原住民族委員會」。此外，在 1998 年的修憲中，首度將「原住民族」的稱呼放入部分增修條文中。

⁴ 戰後有關「山地山胞」、「平地山胞」身分認定沿革之說明，可參考詹素娟 (2005: 151-160)。

⁵ 例如，〈原住民身分法〉第四條規定：「原住民與非原住民結婚所生子女，從具原住民身分之父或母之姓或原住民傳統名字者，取得原住民身分」(行政院原住民族委員會 2011: 35)。

灣原住民權利促進會」(原權會)及其爾後發展的資料中(夷將·拔路兒 2008),我們看到「族」不但是基本的單位,其重要性也一再被凸顯與強調,並且在日後民族議會或相關組織的發展中進一步落實(參閱陳文德 2012)。但是,官方與原住民菁英認定的「族」,如何為一般原住民所理解?又與他們的社會生活有著怎樣的關聯?

本文以卑南族為例,指出官方界定的「族(群)」身分,是一個新的發展,而且「部落」在這個族群的發展中扮演著重要的作用。然而,當出生於卑南族住家的個人依據法規可以取得族群的身分時,並不意味著其自然成為部落的成員,反而可能因為遷徙等因素,使得「部落成員」的認定有了模糊與爭議之處。反之,婚入或移住當地等外來者,卻可能被視為「部落成員」。為了耙梳其中的意涵,本文第二節先討論卑南人的「族」的觀念,第三節進而描述與分析當代的「族群」觀念,如何經由卑南族聯合年祭、跨部落會議以及民族議會的發展而逐漸成形。然而,這過程中卻也彰顯出「部落」的位置。如果從卑南人的人觀來看,家與部落的生活領域之間實有重要的轉換。釐清家與部落之間的關係,也凸顯出官方界定的「族群」身分的觀念之限制。

要言之,以〈原住民身分法〉和〈原住民族別認定辦法〉作為民族議會成員、部落學校學生資格之依據,或許因為法規上的規定以及資源運用等因素的考慮,卻未能思索「族(群)」作為人群分類的特殊社會文化意涵。而以某些文化特徵、語言、血緣、系譜追溯與口碑傳說等作為「族群」認定的主要依據,雖然凸顯與祖先的連結以作為人群的區隔,這樣的追溯方式卻隱藏「族群」在當代被建構的脈絡,也未能處理身分的界定是一個展開的過程,以及與家、部落等生活領域之關係。這個個案讓我們重新檢視當代臺灣族群現象的研究,不但注意研究對象社會文化性質的重要性,也呼應族群的形成與國家性質的轉換以及以文化產業方式與資本主義經濟連結的相關討論。

二、什麼是「族」？

2015年1月初，筆者在普悠瑪（南王）聚落參加一位好友的女兒的婚禮。男方是鄰近鄉鎮的排灣族。宴席中，同桌一位普悠瑪友人說道：「這樣下去，普悠瑪人會越來越少。」這位普悠瑪友人曾擔任過原民會的族群委員。⁶他之所以如此認為，是因為這對新人是「男娶女嫁」，根據2002年開始在戶籍採取族群登記的方式，他們生下的小孩會是「排灣族」，而不是「卑南族」。

原民會根據《原住民族教育法》於2011年開始籌劃推動「實驗型第三學期制民族學校」，⁷並規定「部落」是申請與經營「民族學校」的主體。當卑南人知道這個訊息後，有幾個部落紛紛表示有意申請。為了凝聚共識，2012年1月15日召開卑南族民族議會，⁸會中，各部落代表討論設立民族學校的相關問題，包括：該學制是否會加重學生既有的課業壓力、入學方式是自由或義務、經費使用等。最後，各部落首席代表無異議通過爭取申辦設立第三學期民族學校，但不同於原民會的規定，是以「卑南族」而非單一部落作為申請單位。亦即，以「卑南族民族議會」之名提出申請，並且成立工作推動小組，由每個部落各推派兩名代表組成，負責計畫書的討論、撰寫及工作事務的推動。待計畫通過後，再將經費分配給各部落，各自執行部落的課程計畫，但同時也可設計跨部落的共同課程。

由於原民會規定每年招生人數以30人為限，在討論學生來源時，基本上採取以部落為單位。亦即，卑南族計有十個部落，每部落原則上分配三位，若有些部落不足額，就留給人口較多的部落。討論申請學生的資格時，有人主張，若要報名，需具有「卑南族」的族籍。卑南族民族議會成立時，也是規定成員的資格需為「卑南族」。

2012年4月25日，原民會正式核定屏東排灣學區、臺東卑南學區與花蓮中部阿美學區，為第一年的三所民族實驗學校。卑南人成立的學校稱為「Pinuyumayan卑南族花環部落學校」，於2013年5月25日舉行開學典禮。⁹

⁶ 原民會設有族群委員，每個族群一位委員，任期原則上與主任委員相同。

⁷ 這項計畫擬在十年內設立30所民族學校，完成國一至高三的整體教學架構，並且以「期望培養出可讓原住民潰敗的歷史與部落瓦解的頹勢成為停損點的一代」為目標（參閱洪志彰2012）。

⁸ 卑南族民族議會於2008年成立，有關成立過程、組織構成以及運作等相關內容，詳見第三節。

⁹ 這些學校均以「部落」稱之，或許與「民族」的用語會涉及「政治主權」有關。卑南族成立的是「Pinuyumayan卑南族花環部落學校」，另兩所是「排灣族大武山部落學校」（校址在屏東縣泰武鄉武潭村多功能活動中心）與「阿美族Cilangasan部落學校」（校址在花蓮縣光復鄉太巴塢國小東富分校）。

上述兩則例子透露幾個重要訊息。首先，兩則事例都提到「卑南族」的族群身分，尤其第二則例子更凸顯出其規約成員身分的重要性。其次，第二則事例指出部落是實質上決議「卑南族」事務與分配資源、工作的基本單位。第三，這裡指稱的「卑南族（群）」與「部落」，是在當代國家與原住民之間關係的脈絡下被賦予新的意涵。有關「部落」的界定及其與「族」之間的關係，筆者將於文後討論，此節先討論卑南人對於「族」的觀念。

「什麼是『族』？」有一年，筆者在田野中與普悠瑪卑南人聊談中提到某家媳婦，筆者問說：「她是Puyuma？」這位朋友回答說：「*nanemu mauwan*」，意思是「你們的人。」字源學上，‘*mu*’是「你們」，‘*mau*’是「同樣、一樣」（曾建次 編輯 2009：56；Cauquelin 2015：264），加上後綴的‘*an*’以表示「多數」之意。¹⁰當筆者今日詢問不同聚落的卑南人說：「族（群）」的卑南語為何？」他們一致回答：「*samauwan*」（‘*sa*’是前綴，意思是「一」）。如果進一步問他們：「什麼是 *samauwan*？」時，他們說是「同族」。然而，根據宋龍生一九六〇年代在普悠瑪研究的報告，他將此字翻譯為「母系氏族」（1995：43）。從某個角度來說，族（群）與氏族是不同的單位，但是若從兩者均可能指稱人群具有某些「相同性」而言，似可理解。不過，這裡已可能觸及這些用語使用的情境，甚至在當代的轉變。

例如，‘*samauwan*’一字也可以延伸指稱「原住民族」，但若要去區分卑南族與其他族群時，就加以人稱代名詞：同為卑南族時，稱為「*nanta mauwan*」或「*samauwan ta*」。如果遇到相近的民族（如其他原住民族甚至臺灣以外的南島語系人群），就會以「*kamauwan nanta mauwan*（好像是我們同族）」表示（李台元 2013）。不過，相較於對於鄰近長期以來接觸的人群有特定的稱呼，泛稱的「原住民族」毋寧是後來的分類觀念，因此也有多種的使用方式。¹¹

¹⁰ 又如‘*ali-ali-an*’即是「朋友們」（*ali* 是「朋友」）。「*an*」也可以表示「場所」，例如，‘*ka-rumah-an*」，即是「真正的家、祖靈屋」（‘*ruma*’是「家」的意思）。

¹¹ 例如卡大地布與建和的卑南語分別以拼音的‘*yuancumin*’和‘*yuancumincu*’表達「原住民族」，初鹿卑南語則以新創詞‘*melrivak ’alrayan*’稱呼。‘*melrivak*’意為「原來的；早期的」，‘*alrayan*’的‘*alra*’

再以‘*drekalr*’這個今天表示「村、社、部落」的卑南語為例，Dominik Schröder 一九六〇年代在卡大地布（知本）訪問時，就曾記載當地共有三個「地方群體」*sadrekalrenan*（2009[1979]：17）。若從整個卑南族的構成來說，每個今日所稱的「部落」*drekalr*，都有多個來源不同的領導家系，而且幾乎各有成年男子會所與祭祀場所的祖靈屋*karuma(H)an*（但建和只有一個會所，參見附表 1）。普悠瑪甚至有類似「二部組織」（*dual organization*）的特徵，顯現在南北兩半部各有一間少年會所與一塊「部落護神石」*tinuwadrekalr*。今日，當這些內部的差異仍見於祖靈屋的設立與歲時祭儀式的舉行時（陳文德 1989），¹²一個強調同質性的部落，卻已儼然被視為族群的基本社會單位。¹³

要言之，卑南人沒有當代官方界定的「族（群）」的觀念，而是相對地依脈絡加以人稱代名詞或其他方式表達。即使「異族」通婚的後嗣的身分，也不盡然如前述曾任族群委員所持的看法。祖靈屋的祭祀即為一例。

祖靈屋是卑南族社會文化的一個重要特色，也是探討該人群或部落的民族史（*ethnohistory*）的重要特徵（陳文德 2011b）。在不同類型的祖靈屋中，¹⁴有一種是「個人性的」，也就是說，因為生病而經竹占等方式得知有位祖先要找當事人建蓋這種小屋，舉行祭祀。即使親如同胞，有的終其一生未經歷此事，有的反而有兩三個祖先找尋。由於祖先可能來自其他部落，甚至來自異族，所以當事者得到該部落祭祀。¹⁵喬健就曾這樣記載某位利嘉卑南人的例子：「[該人]分屬於三個*karumaan*，一個....為其父母共同所屬的，一個是....其祖母所有，乃自排灣族之*Ruvaniao*家分出，一個....為其外祖父所屬乃自[魯凱族]大南社分來」

含有「敵人」、「仇人」之意，‘*alrayan*’原為「外族」，但也延伸為「民族」之意（李台元 2013：89；高田 2013）。

¹² 日本殖民政府統治時，曾將卡大地布、初鹿等社原有多個成人會所合併，但是這樣的作法並未見於祖靈屋。卡大地布三大家族祖靈屋後來重建的一個原因是，先前祖靈屋的屋頂接連一起。這裡已經涉及「家」與「祖靈屋」的性質（陳文德 1999b，2011b）。

¹³ 不過，除了卑南族，泰雅族（王梅霞 2006；洪廣冀、林俊強 2004）與賽夏族（胡家瑜 2009；鄭依憶 2004）的研究，也已經指出這樣的觀點忽略社會文化的性質與歷史過程的發展。

¹⁴ 有關卑南族祖靈屋研究的回顧、祖靈屋類型與相關社會文化意涵的探討，參考陳文德（2011b）。

¹⁵ 例如，當事者的父親是從初鹿婚入利嘉的母家，若竹占得知祖父要找當事者祭祀時，就得到初鹿的祖家祭祀。

(1961: 21)。套用蛸島直(2001)引述建和卑南人的話，「祖先找他們的子孫，無論祖先離子孫多遠，都會來找到子孫」。移川子之藏等人(1935: 357)甚至提到卑南族初鹿社有一個阿美人的祖靈屋，若有病者在其他祖靈屋都無法醫治、但在此阿美人的祖靈屋祭祀而痊癒時，此人即被視為阿美人的子孫。這樣的歸屬，實有別於〈原住民身分法〉與〈原住民族別認定辦法〉所界定的「族(群)」與身分認定。

誠如前述，原住民族的分類始於日治時期。但是這種依據體質特徵、語言與社會文化特質所建立的系統性知識，仍與今日「民族別認定」的意涵有所不同。在卑南族的事例中，族別認定規定了成員的權益，例如，前述部落學校學生與民族議會成員的資格。而與族別認定相關的(卑南)族群意識，則進一步被凸顯與強調，而展現在卑南族民族議會的運作，以及成立「臺東縣卑南族民族自治事務促進發展協會」(簡稱「卑促會」、推動民族議會決議等重要事項。¹⁶然而，若從第二則事例來看，族群意識的發展及其作用，毋寧彰顯出「部落」的重要位置。探討「部落」與「族群」之間的關係，則呈現當代「卑南族」發展過程的面貌。

三、當代「卑南族(群)」的發展

——從聯合年祭、跨部落會議到民族議會¹⁷

| | | | |
|--|----------------------------|----------------------------|------------------|
| <u>mu lauz i merede ki Papulu</u> | <u>mu zaya i Danadanaw</u> | <u>Ulivulivuk</u> | |
| 向 東 抵達 | 寶 桑 | 向 西 龍過脈 初鹿 | |
| <u>Halipay</u> | <u>Tamalrakaw</u> | <u>mu timul i KatripuL</u> | <u>Kasavakan</u> |
| 阿 里 擺 | 泰 安 | 向 南 知 本 | 建 和 |
| <u>mu (H)ami i Pinaski</u> | | <u>Sakuban</u> | |
| 向 北 下賓朗 | | 南 王 | |
| <u>murekereke sa ta bulay kan ta i Pinuyumayan</u> | | | |
| 團 結 | | 好 卑南族 | |

¹⁶ 根據章程內容，「卑促會」約於2012年6月成立，以發展促進Pinuyumayan(卑南族)民族自治為目標，為未來成立「民族議會」建立基礎。筆者謝謝王勁之提供卑促會章程等相關訊息。

¹⁷ 這一節部份內容改寫自陳文德(2001, 2012)。

眺望東方太平樣岸寶桑里
北邊穿越龍過脈、初鹿村
橫跨阿里擺、泰安和利嘉村
西嶺山岳環繞著知本、建和里
南風吹來檳榔花飄香
威威文物風饒南王里
普努悠瑪樣族群呼來呼來¹⁸

這首〈卑南族群版圖頌〉是巴布麓（寶桑）1995年舉辦「卑南族聯合年祭」的大會歌，歌詞描述今日分布於臺東縣臺東市、卑南鄉行政區域的卑南族「八社十部落」，及其由東到西、從南至北的地理位置（圖1）。卑南族在日治時期曾被稱為「八社蕃」，即卡大地布（臺東市建業里與知本里）、建和（臺東市建和里）、利嘉（卑南鄉利嘉村）、大巴六九（卑南鄉泰安村）、阿里擺（卑南相賓朗村）、下賓朗（卑南鄉賓朗村）、初鹿（卑南鄉初鹿村）與普悠瑪（臺東市南王里）。至於「十部落」，是上述「八社」加上日治時期由卑南社（今日普悠瑪）人建立的巴布麓（臺東市寶桑里）與初鹿卑南人遷居但於八〇年代獨自舉行祭儀的龍過脈（卑南鄉明峰村）。2008年1月在初鹿部落輪辦的卑南族聯合年祭宣告成立的「卑南族民族議會」，即由這十個部落共同組成。卑南人主要分布在臺東市與卑南鄉，地理位置鄰近，¹⁹的確有助於彼此之間的聯繫與互動，但是選擇這樣的場合做此宣告，卻也透露出聯合年祭的角色。換句話說，今日的卑南族民族議會的組成與之所以運作，從1989年正式發展出由各部落輪流主辦的聯合年祭、2004年到2008年的跨部落會議及其間的運作，都扮演著重要的作用。然而，這樣的發展具有怎樣的特性？我們或許可以從已有的文獻瞭解一九八〇年初期原住民運動開展之前的「卑南族」。

根據史料與口碑，卡大地布（知本）、建和、利嘉與普悠瑪（南王）幾個主

¹⁸ 除了羅馬拼音略做修改，中譯文依照原來的資料。文後以各部落目前習用的名稱標示，括弧為目前位處的行政區域。

¹⁹ 臺東市的知本、建業、建和與南王等里原先轄屬卑南鄉，因為臺東鎮升格改市，卑南鄉一些就於1974年併入當時的臺東鎮。

要卑南族部落的來源都與「Panapanayan/Ruvuwa'an」這個發祥地有關，²⁰其他部落再從上述四個部落分出，並且包括部分其他異系份子。但是，以發祥地為源頭，是否就足以形成人群的結合？文獻記載卑南社曾為勢力強大的領導者，而且藉由祖靈屋的祭祀關係，與初鹿等社存在著儀式上的位階關係。另一方面，文獻也提到各社之間似乎主要為政治上與軍事上的聯盟關係（陳文德 2001，2011b）。例如，光緒十三年（1887）英國人泰勒（George Taylor）來到臺東地區時，曾提到各社之間原有軍事上的聯盟，其中又以卑南與知本兩個大社馬首是瞻，但是「這個一度強力聯盟的關係已瓦解，正如親眼目擊知本與呂家的戰爭；每個社都為自己而戰」（劉克襄 編譯 1992：120）。

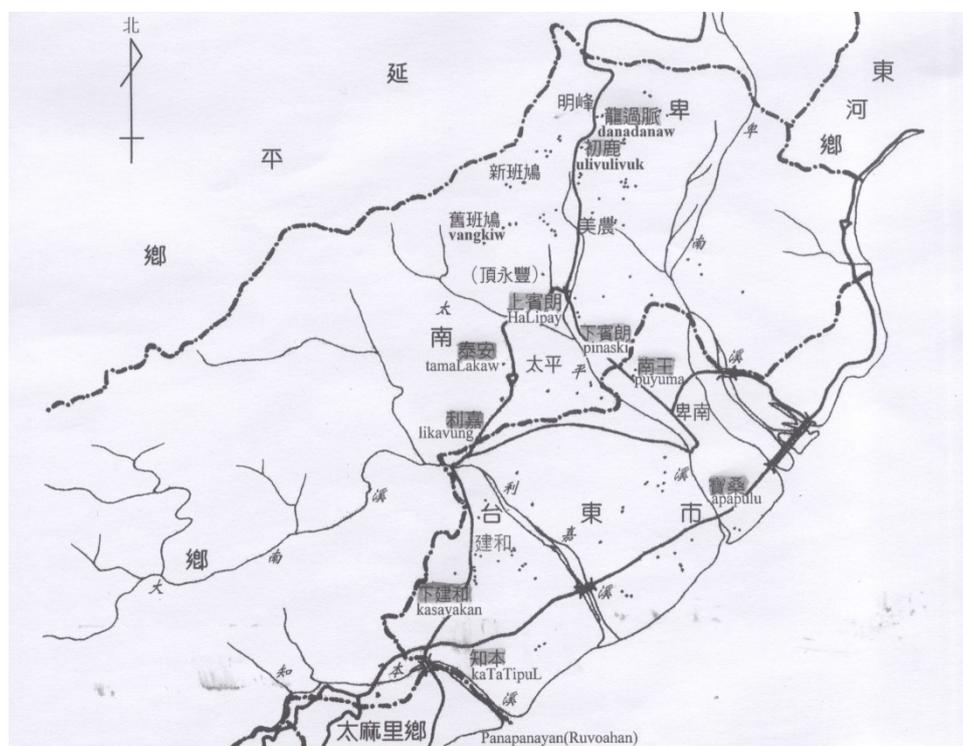


圖 1 卑南族各部落的分布圖

相較於政治、軍事或者儀式作為結合的基礎，戰後卑南人接受的西方宗教提供部落之間結合的另一種可能性。例如，不論是天主教或者基督新教，除了各部落的堂口或教會，還有以卑南人為主而形成的另一個層級的組織，例如：天主教的卑南牧靈區與長老教會的「Pinuyumayan（比努悠瑪樣）區會」。其中，

²⁰ 卑南社（普悠瑪，南王）以‘Panapanayan’指稱發祥地，卡大地布、建和與利嘉等地的卑南人則稱為‘Ruvuwa’an’。

長老教會的作法更為積極，不但一九八〇年代曾經考慮在卑南族各部落間尋找一個中心地點來建立「中心教會」（王春美 1988），1981 年起也把以往由傳道人輪流到地方教會講道，改為每個月最後一個禮拜日由地方教會輪流舉辦聯合禮拜。誠如一位傳教人員所說的，西方宗教福音對於塑造卑南族集體性的最顯著作用，在於跨越部落間原有的界線：「過去福音還未到之前，彪馬族本身各村相互排斥，我地方的人不能到另外村子裡去，別村的人也一樣不能到我們的地方來，形成了一種相互敵對的界線，可是在福音的領域中，耶穌的影響力在這種互不相讓的局面，把這種隔閡拉攏起來，...改變了村落之間[隔]閡，而得到手足親情的喜樂」（鄭達明 1978）。

不過，基督宗教跨越部落界線、結合人群的作用畢竟有其限制。首先，並非部落族人都是教友甚至同一個教派，而且教友人口也不一定是多數。其次，卑南人的習俗與禁忌隱含部落 *drekalr* 以及邊界的觀念，這是建立一個跨部落的人群所需要面對的問題。也因為如此，一九八〇年代後期開展的「卑南族聯合年祭」，以及 2004 年至 2008 年的「跨部落會議」所扮演的角色，是值得探討的。

（一）卑南族聯合年祭

相較於其他臺灣原住民族的「聯合豐年祭」多為官辦，且以鄉鎮為單位的情形，卑南族聯合年祭是由部落輪流主辦。聯合年祭的雛形始於 1982 年至 1983 年由普悠瑪卑南人主辦的卑南族聯合聚會，1989 年改為「八社十部落」輪流主辦的聯合年祭，先是一年舉行一次，2000 年改為兩年一次，舉辦的日期也從元旦假期逐漸改在陰曆過年其間，以便更多那時返鄉的族人參加。根據筆者參與多次的經驗，聯合年祭的規模越來越大，所需費用也越來越多。除了各部落規定繳交的費用外，經費幾乎是來自中央到地方不同層級的行政單位、民意代表，近年來也有地方企業團體的贊助。不過，與本文討論相關的是，卑南族群組織的發展與族群意識的形成。

聯合年祭以卑南族作為一個整體，提供部落之間一個互動與連結的平台。除了後來有旅居北、中、南部的族人以「同鄉會」的名義共襄盛舉，移居北部

地區者還曾發展出類似聯合年祭的都會版，根據原鄉居住地，輪流舉辦。換句話說，聯合年祭提供一個跨部落、跨地域（包括臺東市與卑南鄉的行政區分、原鄉與移居地）的連結，也是形塑當代卑南族族群意識發展的一個重要場域。

族群整體性的象徵具體展現在下列事項：

- (1) 大會會旗與佩刀作為主辦聯合年祭部落的交接信物；
- (2) 1995 年以普悠瑪民族音樂家陸森寶老師的譜曲，創作〈普悠瑪族版圖頌〉作為大會歌（歌詞見本節開頭）；²¹
- (3) 1996 年下賓朗與阿里擺聯合舉辦的聯合年祭，以「祖先花環」為題，把族人在婚禮、慶典等重要場合配戴的花環，轉為象徵「卑南族」團結一致，有如花環似的一環接連一環；
- (4) 1997 年以‘Pinuyumayan’取代‘Puyuma’作為卑南族的族名。

此處需要進一步說明的是以‘Pinuyumayan’取代‘Puyuma’作為「卑南族」的族名。在日治時期的文獻或目前官方的記載中，‘Puyuma’一直是卑南族的羅馬拼音族名，但是這個字也是指曾在東部歷史上擁有強勢力量的卑南社這個部落。日本學者移川子之藏等人在一族一章的《臺灣高砂族系統所屬の研究》（1935）一書中，為了解決族名與社名混淆的問題，乃在第七章以口碑傳說中的卑南族發祥地‘Panapanayan’（バナバナヤン）作為介紹該族的章名。不過，戰後迄今包括原民會的官方資料仍使用‘Puyuma’。就此而言，1997 年族人以‘Pinuyumayan’作為族名，不但避免以普悠瑪部落名指稱整個卑南族所可能造成的困擾，同時彰顯出這樣的「正名」，是卑南人共同討論、自主決定的。²²

（二）跨部落會議

在大巴六九部落舉辦聯合年祭結束後，一群卑南族菁英於 2004 年 1 月 31 日聚集在卑南鄉初鹿村的初鹿國小，以「跨部落會議」為名召開第一次聚會。

²¹ 2012 年巴布麓主辦聯合年祭時，把「八社十部落」的分佈圖印製在襯衫背後，並題上「卑南族版圖」。

²² 移川子之藏等人以‘Panapanayan’為章名，似乎仍是從卑南社的立場出發（參閱附註 20）。1996 年使用的‘Pinuyumayan’一字，其構詞是‘Puyuma’加中綴‘in’和表示多數集合的後綴‘an’而衍生的（曾建次 2010：79）。語言學上，‘y’是兩個母音中的「滑音插入」，而且此字的構成應該是動詞的「Puyuma」加上中綴的‘in’、後綴的‘an’，成為「名物化」。普悠瑪卑南人認為‘Puyuma’一字有「團結」的意思，就此而言，‘Pinuyumayan’即具有強調「大家團結一致」之意。

之後，有如主辦聯合年祭的模式，輪流在下賓朗、卡大地布、普悠瑪、利嘉與大巴六九等部落召開會議，前後共七次，直到卑南族民族議會成立前夕。根據一位主要參與者的說法，當初召開此項會議的目的為：(1) 讓各部落代表在聯合年祭結束後有機會相聚、交換意見；(2) 讓各部落從事文化工作及關心部落發展的人，可以有對話交流、相互分享經驗的機會，並且對於卑南族現在及將來可能碰到的問題及困難，共同思考解決的方法。

根據筆者參加幾次的經驗，一開始參與跨部落會議的人數並不多，而且這樣的聚會也鮮為族人所知。從主要參與者的背景來看，可說是個菁英會議。隨著跨部落會議以部落輪流舉辦的方式進行，以及各部落代表的加入，成立一個跨部落組織的構想也逐漸成形。2006年10月在利嘉舉行第五次跨部落會議時，會中決議通過成立「卑南族民族議會籌備處」，草擬民族議會的架構雛形與各部門執掌的工作項目，並且做成動員各部落族人支援普悠瑪與初鹿兩部落於該年11月爭取傳統領域行動的決議——前者為卑南山空軍油庫營地，後者為初鹿牧場。2007年3月，幾位主要推動者進一步到各部落辦理卑南族自治宣導說明會，宣傳卑南族的族群權益以及成立一個跨部落組織的重要性。說明會分兩階段、二十個場次進行：第一階段從3月到4月為期約一個半月的時間，分訪十個部落；第二階段從6月開始，再次前往各部落說明。經過長達四年跨部落會議的努力，卑南族民族議會在2008年1月初鹿主辦的聯合年祭中宣告成立。

跨部落會議是卑南族民族議會的重要推手，並且在卑南族文化傳承相關事務的推動上發揮作用。例如，2006年舉行第四次跨部落會議時，已有族人提到未來是否有一個跨部落機制，以提供協助各部落主辦聯合年祭；2007年5月的第七次會議中，決議該年暑假辦理「跨部落青少年文化體驗營」。這些菁英認為年輕一代將是卑南族未來發展的主力，希望藉由舉辦體驗營，讓他們傳承上一代的文化、展現自身的才華，同時培養思考族群現在與未來發展的能力。²³

²³ 青少年體驗營從2007年~2012年先後在卡大地布、利嘉、普悠瑪、巴布麓、建和與初鹿舉辦，筆者謝謝林頌恩提供相關訊息。2015年是由巴布麓主辦，於8月19日至21日舉行。青少

如果比較聯合年祭與跨部落會議的運作，有些現象是值得注意的。例如，聯合年祭是以「部落」為單位，不僅部落內部在籌備過程中的討論就已呈現既有權力關係的運作，在聯合年祭活動過程中，會所組織和司祭長制度的文化特色也展露無遺，例如：為各部落的耆老代表特別規劃的座位區；午餐時，男性耆老集聚在主辦部落（已有或臨時搭建）的會所，商討承接主辦聯合年祭等重要事宜。²⁴不過，另一方面，也因為聯合年祭是跨部落的活動，無論是與其他部落互動與協調，尤其與外界（如媒體、行政單位）接觸以及相關行政業務的處理和經費申請與核銷，這些事務都提供年輕世代族人，尤其公職人員，發揮作用的舞台。因而也可能在過程中存在世代之間意見與實務操作權力相左的情況（林志興 1998：534）。在跨部落會議中，這種菁英化的現象就更為明顯：成員主要為青壯年的族人，包括民意代表、公教人員以及現行行政體系如社區發展協會的幹部，也有部份女性族人。各部落代表人選的產生方式，則因部落內部既有的權力關係而異。

換句話說，聯合年祭和跨部落會議的舉辦方式、參與的對象以及結合外來資源等層面的探討，實已涉及部落的構成、部落與族群之間的關係、族群意識的形成過程。民族議會正式成立之後，上述的情形又有了新的發展面貌。

（三）卑南族民族議會的組成

2008年1月27日，卑南人聚集在臺東縣卑南鄉初鹿村的初鹿國小，參加由初鹿部落主辦的聯合年祭。除了例行的部落表演、項目比賽以及結束時的大會舞，最引人注目的是，卑南人在活動即將接近尾聲時，宣告成立「卑南族民族議會」（Kapalakuwan, Tinupalakuwan）。²⁵此際，只見各部落代表的男性族人圍成一圈、拔出配刀，而主辦大會的副主任委員則以國語和卑南語逐句宣讀「卑南族民族議會成立宣言」：

年文化體驗營是以「卑南族社會文化」作為活動內容的規劃，這對於卑南族群意識的發展會有怎樣的影響，是值得觀察的。

²⁴ 2008年民族議會成立後，這些事項就提到民族議會中討論。

²⁵ 'palakuwan'一字的意思原指成年男子會所，延伸其意為眾人聚會的場所。前綴'ka'的意思為「真正的」，'tinu'則是「使之成為」。

kaulra a marekamelrimelri ta piniangezan za ka'inavayan

無論現實環境如何詭譎

mawu, 'azi markamlri ta anger za watungulran zata temuwamuwan

我們堅持卑南族永續發展的決心不變

kaulra izu na pa'isel kanta na marekamelrimelri tu pawuwayan mu

無論外來文化如何介入

ta kerevataw ta anger za ka'aziyen muvalis ta kakuwayanan trungutrongulran

我們堅持卑南族傳統文化的意志不變

kaulra ta pasakisakiyan za ngayi kana zuma za zekalr mu

無論族群關係如何變遷

'azi wavalis ta piningaiyan za wakasakasyon waazuazukan inta na Pinuyumayan

我們堅持各部落堅強結盟的信諾不變²⁶

除了將此宣言貼在看板上，另有各部落代表的簽署以及在場的「官方見證」：由上而下，依序為行政院原住民族委員會（卑南族族群委員，普悠瑪卑南人）、臺東縣政府（原住民行政局長）、臺東縣議會（縣議員）、臺東市公所（原住民課課長）、臺東市代表會（市代表，普悠瑪卑南人）、卑南鄉公所（鄉長），以及卑南鄉代表會（副主席）。

民族議會成立迄今，除了協助辦理 2008、2010、2012 與 2014 年的聯合年祭，對於部落之間的互動關係以及卑南族群的發展也有所討論，並且聲援卡大地布反對第六公墓的遷葬、巴布麓抗議 2014 年大獵祭期間族人因狩獵被警察拘捕等行動。2009 年臺東縣長選舉前夕，民族議會甚至與臺東原住民部落聯盟聯名舉辦「2009 臺東縣長選舉·原住民族公民提問論戰」，邀請兩位縣長候選人說明其原住民族政策。整體來說，卑南族民族議會的組成與運作具有幾點特徵：

- (1) 民族議會作為跨部落的溝通平台，而不是剝奪部落自主性的一個凌駕於各部落之上的組織；
- (2) 一般的議題採共識決，重大議題則為「一部落一票」，不論部落大小、人口多少；
- (3) 基於前兩者，目前議會的架構僅設「召集人」與「執行長」，負責聯絡與

²⁶ 筆者謝謝初鹿卑南人林進星協助修改原來資料中的部分拼音以及提供有關宣言的詞語註解。

主持議會的召開，主要的成員則是各部落代表（首席代表一名，助理代表若干，但只有首席代表有投票權）。至於第五次跨部落會議所提出的議會組織草圖，直迄目前仍擱置，還未具體運作。

要言之，卑南人定位民族議會為「卑南族」最高的機構，提供部落互動的平台，同時基於《原住民族基本法》（2005）的立意，議會可以跟各級政府——包括原民會、行政院、臺東縣政府，以及卑南鄉公所的各級機關——簽訂協議書。凡是有關屬於「卑南族」公共事務的都需要透過民族議會來討論、協商甚至議決，以充分保障各部落的權益與族人的權利。

值得注意的是，在民族議會的架構下所推動的公共事務。第一個例子是第二節提到申請「民族學校」以及成立「卑南族部落花環學校」後的推動事項。第二個例子是關於原民會族群委員的產生辦法。原民會成立後，官方認定的每個原住民族族群都有一席族群委員代表。一般而言，族群委員是由原民會主委任命或各黨團勢力來決定名單再送行政院核定，任期與主委同去留。但是，有些卑南人認為，在追求原住民自治的民主浪潮中，現有的族群委員產生方式缺乏正當性，而且自治的精神既是「自己決定、自己管理自己的事務」，與族群事務最為密切、職務最為重要的族群委員一職，應由族群內部自己決定。在 2012 年 2 月召開的民族議會中，有的部落代表表示應尊重原民會主委的任用權，有的主張由民族議會推薦人選。經過討論後，各部落首席代表無異議全數通過原民會卑南族族群委員宜由民族議會推舉產生。至於產生辦法，先由各部落推薦族群委員，再由民族議會安排政見發表會，最後由所有部落首席代表共推人選並交由民族議會推薦三位人選供原民會主委圈選。

這兩件公共事務的處理方式，均彰顯出民族議會成立之後，卑南族作為一個族群的組織運作：除了協調聯合年祭的主辦、部落之間獵場的爭議，討論議題是攸關現行體制的事務，如民族學校、族群委員產生。在討論傳統領域等問題時，也以現行是否有相關法律作為依據。然而，過程中卻也透露出部落作為卑南族基本單位的特性，而且其自主性是民族議會不能凌駕的。亦即，民族議

會可以商討下一屆承辦聯合年祭的單位，但不能質疑各部落代表的產生方式，甚至裁示部落之間爭議的是非。民族議會處理部落之間有關狩獵地的爭議，即為一例。

每年 12 月下旬，依例是卑南族舉行大獵祭*mangayaw*的時候。2009 年，因為某部落的獵人前往另一個部落舉行祭儀地點的鄰近山區狩獵，引起後者的抗議，理由是那時已經處於禁忌期間，嚴禁外人進入。為此，民族議會於 2010 年 10 月召開會議協商，並且基於互惠、共享的原則，制訂「卑南族Mangayaw（狩獵祭）狩獵活動跨部落共管盟約備忘」的草案。不過，除了在會議中促使這兩個部落的代表當場握手言歡外，只能商討預防再次發生爭議的相關作法。事實上，「跨部落共管」一詞即已透露民族議會與部落之間的關係。²⁷

綜合以上所述，卑南族民族議會的成立，既有政府相關政策的支持，也有來自原住民運動浪潮之影響，但是聯合年祭與跨部落會議的發展實扮演著重要的作用。另一方面，從身分（族群別）與規約相關權益（如申請「部落學校」、民族議會會員）的事項中，也清楚顯示出「部落」扮演的重要角色。在目前原民會頒布的法規中，「部落」被視為最基本的自治單位，因此各部落代表人的資格需先獲得部落會議的確認，民族議會中的協商與決議才可以得以順利執行。然而，筆者認為，這必須也從卑南人的「部落」觀念著手，才能充分瞭解，而且這樣的觀念是與卑南人的「人觀」密切關聯，而這些都不盡然與原民會界定的「部落」、族群身分與法人地位權益的看法一致。

四、卑南人的家與部落

L 的祖母是 P 部落卑南人，母親是布農族。根據〈原住民身分法〉，L 與弟弟因為原先跟父親都是從外省籍祖父的姓，所以不具原住民的資格。後來 L 與弟弟改從母姓、取得「布農族」的原住民身分。

L 兄弟從小都在 P 部落長大，跟隨同儕一起參與少年會所階段的訓

²⁷ 如果與其他原住民族的民族議會或類似組織的組成與運作方式比較，更能凸顯出卑南族以「部落」作為基本單位的特徵（參閱陳文德 2012：13-18）。

練。L長大後，也找一位部落耆老替他舉行成年禮、晉升為成人會所的成員，成為部落組織的一份子。

前述由各部落輪辦卑南族聯合年祭以及民族議會的組成與運作，均已指出部落作為基本的單位之特徵。L的例子更具體彰顯〈原住民身分法〉界定的族群身分以及民族議會、部落學校與卑促會規定的成員資格，是與部落認定成員身分的方式不盡相同。王勁之在巴布麓的研究也有類似的看法：部落成員身分不一定與族群身分一致，而且參與部落事務和部落成員身分的認定有著密切的關係。為便於文後的討論，筆者摘述兩個有本文討論相關的例子（2014：86-90）：

例 1

2012年12月巴布麓卑南人改選青年會會長，結果是一位住在聚落的青年當選。青年的母親是卑南人、父親是漢人，但是因為從父姓，所以不具有「原住民」與「卑南族」的身分。不過，巴布麓卑南人認為這位青年已經在部落舉行過成年禮，是部落的人。部落主席也告訴青年說，他擔任會長是沒有問題，但是以後要推選為部落會議主席，可能就會比較麻煩，「因為[原民會]現在有規定說一定要原住民才能當部落會議主席。」

例 2

巴布麓卑南人舉行大獵祭之後，成年男子在元旦早上舉行長跑競賽。2006年，一位居住外縣市但祖父母都還在聚落內的青年，隨父親返鄉參加大獵祭，並且在長跑競賽中奪得冠軍。依慣例當天下午長老們前往冠軍的家中祝賀，他們卻是到亞軍的青年家中，理由是獲得冠軍的青年並未舉行過成年禮，不符合傳統的作法。兩年後，這位青年特地回到巴布麓接受成年禮、參加大獵祭，並且在2008年的元旦長跑競賽中再度獲得冠軍。這一次，族人到他的祖父母的家裡為他祝賀。

綜合此節一開頭引述的L與這兩則巴布麓的事例，進一步說明如下。首先，出生於卑南族住家的個人依據法規可以取得「卑南族」的身分，但這並不表示理所當然地被視為「部落的成員」，沒有「卑南族」的族群身分，也有可能被視為「部落成員」。其次，即使官方規定擔任部落主席者需具備該族群的身分，三個例子均指出成年禮對於認定成年男子為部落成員與相關權利的重要性。事例 2

的青年雖然具有「卑南族」的身分，而且祖父母仍住在巴布麓，但是因為未舉行過成年禮，而沒享有冠軍應有的榮耀。筆者認為，這個事例透露出當代由於遷移或居住鄰近地區而產生部落成員身分界定的問題，之所以如此，既與部落界限的觀念與重要性有關（陳文德 1999c, 2002），也涉及卑南人的部落與家的觀念，尤其家到部落之間並不只是社會生活領域的擴展，更是居住空間與個人名制的改變（陳文德 2014b,c）。這些特徵在男子會所制度盛行時更為顯著，但是從今日舉行的成年禮與社會生活規範，依舊可以辨析。²⁸

（一）家與家的成員身分

以普悠瑪為例，「家」包括家的成員、家屋和種籽（尤指小米）三個層面，其中，家屋界定家的成員身分之歸屬及規約家人對於相關禁忌之遵守。指稱家人的‘*trau i sabak*’這個用語（‘*trau*’是「人」、‘*sabak*’是「內、裡」的意思），清楚呈現以家屋的空間區分裡/外的重要性。例如，不潔淨的東西（如訃文），嚴禁帶入屋內；弔喪回來後，不能直入家門等等。除喪儀式更清楚顯示家人與家屋的關係：巫師先是在爐灶前舉行分離家人與死者的儀式；²⁹接著在象徵住屋空間範圍的前、後門舉行儀式；之後，喪家與陪靈守喪的親友集聚客廳中間，由巫師為他們除穢，然後他們留在原位、關起了門，巫師再環繞住屋洗淨，象徵家人與家屋的合一。待庭院與住家大門鄰近左右兩側的除穢儀式結束，喪家與親友才走出屋外，再前往卑南大溪洗淨。

家的成員身分與家的關係可以從卑南人對於「人」的觀念進一步瞭解。卑南人認為人從出生後，就是一個歷經不同階段的成長過程。嬰兒出生時，並不具有「人」的屬性，而是行出生禮*puanan*後始具有人格。³⁰出生禮之後，家中長者為嬰兒取名。因此，若嬰兒還未舉行出生禮即夭折或者死胎，往昔就會隨意掩埋；但是若已行此儀式，該家就會被視為年度的喪家。換句話說，取得「家

²⁸ 詳細的描述與討論，請參考陳文德（1999b, 2010：第二、三章，2014b,c）。

²⁹ 卑南人常以灶 *likedran* 的火灰 *abuwan* 表示同居共食的特徵。守喪期間，喪家不在廚房煮炊。

³⁰ 在仍有長者的住家，仍可見此習俗。目前多數接受漢人宗教的卑南人，多以「拜床母」與滿月時祭祖、宴客的方式舉行。

人」的身分，需經過儀式，包括通知祖先、神祇。至於婚入者，須在婚人家的穀倉內舉行儀式，成為家中的成員。³¹

另一方面，透過小米的儀式，本家與分家形成一個親屬群，而且在本家設有祭祀場所的祖靈屋。³²不同家系的小米不能一起放在穀倉的禁忌，³³也顯現在今日供奉漢人式祖先牌位的作法上，亦即，婚入者的祖先牌位必須放置屋外的另一個場所。

（二）部落成員身分的界定

今日原住民與臺灣社會多認為「社」或「部落」是原住民的基本社會單位，也是其生命繁衍的母體與孕育文化活動的基石（台邦·撒沙勒 2004）。就如政府於一九九〇年代推動的社區總體營造計畫、認定「社區」是漢人社會生活的基石，「部落」在二十一世紀初也成為政府推動地方發展、輔助文化產業的對象（陳文德 2011a, 2014a）。不過，若從日本殖民政府於 1925 年開始實施「蕃社集團移住」的政策來看，「社」或「部落」這個社會單位的內部構成與性質，應該已重大的轉變。以卑南族為例，根據日治以來的文獻以及耆老的訪談，卑南族各社內部有多個領導家系，構成是多源的，這既見於領導家系的口碑，也顯現在多個有名稱的成人會所與祖靈屋（附表 1）。

對等於「社」或「部落」的卑南語是‘*drekalr*’。對於卑南人來說，‘*drekalr*’的觀念至少蘊含著三個相關的層面——居住空間與邊界的禁忌、居住於一個特定空間範圍內的住民，以及結合住民的組織和制度——並以不同的方式與家連結。

以居住空間與邊界的禁忌為例，日治時期記載著卑南社如有橫死者，「社民皆停止工作而不出戶外；而且與他社斷絕往來，三天內裡外交通皆斷絕。」（河野喜六 2000[1915]: 315）。換句話說，個人橫死的處理，不但影響當事者家人，

³¹ 往昔卑南人行室內葬、穀倉在屋內，更可以看到家屋與家人之間的關係（參閱附註 33）。

³² 本家設有祖靈屋的特徵，最明顯見於普悠瑪。往昔認為人過世後的靈魂會到祖靈屋，因此就在那裡祭祀祖先。有關祖靈屋的類型及其分布的差異性的討論，參閱陳文德（2011b）。

³³ 例如，某家跟他家「借」數穗小米作為來年播種的種子，如果彼此之間有本、分家的關係，就可以直接把小米穗拿進屋內的穀倉放置，否則只能掛放在屋簷下，播種時再帶去田裡。

也攸關部落的生活。³⁴卑南社 1929 年遷至今日的社址後，部落內部的空間配置與邊界更為清楚，而且禁止非卑南社人入居（圖 2）。即使今日南王已是卑南人與漢人混居的聚落，不論是歲時祭儀或者跟個人、住家有關的儀式，都仍彰顯出部落邊界的重要性，不好事物均應被阻擋於部落之外（圖 3）。

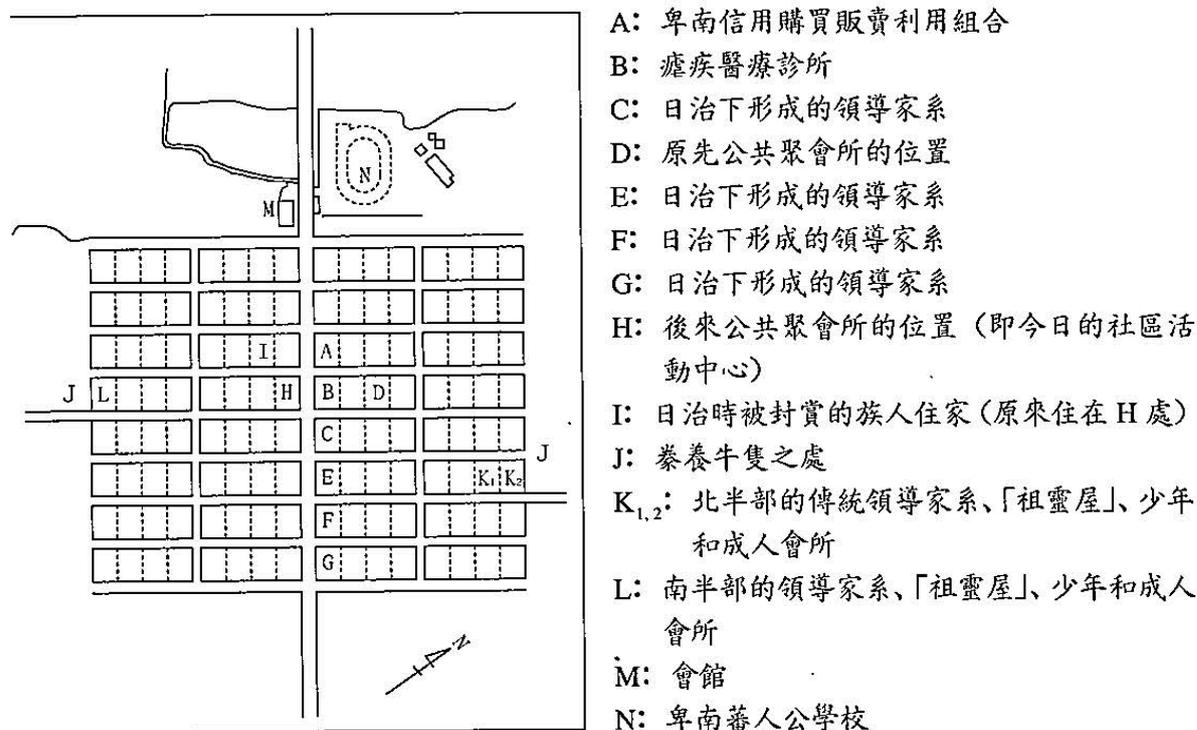


圖 2 1929 年遷社的卑南社空間分布

從儀式執行者在大獵祭之前先在領導家系的祖靈屋內舉行除穢儀式，並且以檳榔代替年度內過世部落族人，以及喪家是在大獵祭之後藉由成人會所成員的除喪，才重新納入社會生活，均指出家與部落之間的關係（陳文德 1989）。男子的生命過程更清楚展現家之得以成為一個繁衍單位，是以部落的社會繁殖（social reproduction）為基礎的特徵。³⁵

³⁴ 以往橫死者的家屬在喪事後需三次遷建小屋暫居，並且不與他人共用水、火（河野喜六 2000 [1915]: 315）。今日雖已無遷居之習，但是喪家必須在部落外處理喪事（如殯儀館），然後兩個晚上在外面人跡稀少的不同地點暫宿，直到第三天由祭師與巫師先後在部落外為他們舉行除穢儀式後，喪家與陪伴的親友才能進入部落。即使回到住處，也不能進入家中，而是在屋外另搭帳棚過夜，隔日下午才由巫師在此帳棚舉行除喪（平常人則在家中）。橫死者與病死者被認為「不同的路」，親友通常不會邀請橫死者的家屬到己家予以慰問，而是前往喪家問好。

³⁵ 以下的描述是理想型態，但仍可從當代生活情境與曾經歷此訓練過程的長者的訪談中，呈現卑南人的家與部落之間關係的特徵。

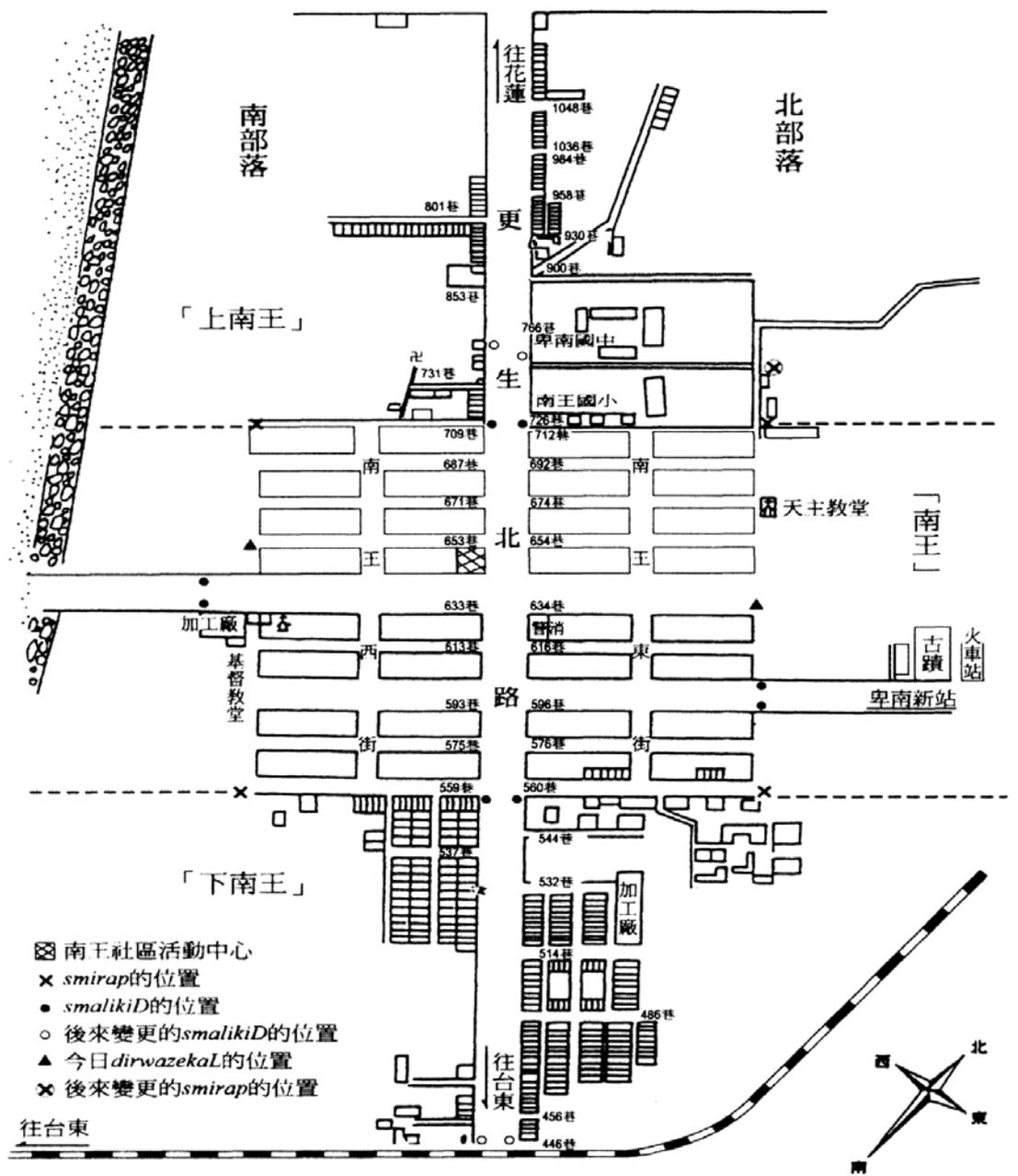


圖3 南王聚落平面圖

卑南族在臺灣原住民族中最为著稱的是他們的會所制度，尤其是獨特的少年會所階段訓練。理想上，一位男性族人先是經過少年會所階段訓練，之後找一位舉止可作為模範且配偶仍健在的男性長老作為教父，為他舉行成年禮，成為成人會所的成員，再經過一段期間後晉升為可婚的階層（卑南語稱為 *bangsaran*）。值得注意的是，由少年會所階段到結婚前的住處與名制的改變：(1) 成為少年會所成員時，半年夜宿於少年會所（約從7月~12月）、半年在家；在

少年會所裡，不使用個人出生之名，而是由年長級給予新的個人名字；³⁶（2）成為成人會所成員後，住在會所直到結婚。原先在少年會所的新的個人名字，不再使用，只有‘*tan/valisen*’這類指稱青年男子的泛稱。³⁷婚後，妻家長輩以男子所屬的會所名稱稱之，這個會所也就是教父所屬的，後者年輕時也經歷類似的過程。³⁸「教父」與「義子」的關係如同父子，被視為「比親生的父親來得親」（陳文德 2014b）。值得注意的是，教父與義子之間可能有親屬關係（如祖/孫、舅/甥、伯叔/侄），但兩者不能同一住家。

根據習俗，長嗣出生時，身為人父的男子以自己成年禮的圍布包裹，象徵傳承綿延不斷，而有了子嗣，「親從子名」成為社會場所的稱呼方式，尤其年長時，更是如此。要言之，從人的生命過程與歲時祭儀的除喪與再生，均指出家之得以作為一個繁衍單位，是以部落為象徵的社會繁衍為基礎（圖 4）。也因為從家到部落有著這樣的轉換，我們就可理解，雖然事例 2 賽跑冠軍的青年的祖父母仍住在聚落內，但是他並不是第一個被祝賀的對象。反之，即使「血緣關係」是家的成員與族群身分界定的共同交集，與卑南人通婚的異族，甚至沒有血緣、婚姻關係者，卻可因參加成年禮或長期居住當地且參與部落事務，成為部落成員；老人們也以會所名字稱呼他們（陳文德 2014c；參閱宋龍生 1997）。筆者認為，巴布麓與普悠瑪的關係從另一個面向提供參考。當多數卑南社人於日治時期遷至南王時，有少數社人移到臺東市區，巴布麓即是其後嗣建立的（參閱王勁之 2008）。從儀式上而言，巴布麓與普悠瑪有如分家與本家的關係：巴布麓沒有少年會所與祖靈屋、也沒有舉行收穫祭，而且大獵祭比普悠瑪晚一天出發。但是，巴布麓有成人會所，也有舉行成年禮以及部落護神石。換句話說，巴布麓是獨立於普悠瑪的一個部落，與普悠瑪各自承辦卑南族聯合年祭。

³⁶ 綜合卑南族的例子，存在著一種關連性：有少年會所的部落（如普悠瑪、下賓朗），就會有半年住在會所且有新名字的情形，只有少年階段訓練者，則無。卡大地布日治早期有少年會所，形式類似普悠瑪的高杆欄式的建築，但是因為部落歲時祭儀與會所制度曾中斷數十年，即使後來恢復會所制度以及重建少年會所，但從訪談中仍無法得知是否有類似普悠瑪與下賓朗的習俗。

³⁷ 除了普悠瑪使用‘*tan*’，其他卑南族部落以‘*valisen*’稱之。

³⁸ 相較於普悠瑪是以跟隨教父所屬的會所名稱稱之，利嘉與泰安的例子則是教父給予青年一個跟他一樣的名字。這個名字是這位教父本人舉行成年禮時，他的教父給他的。

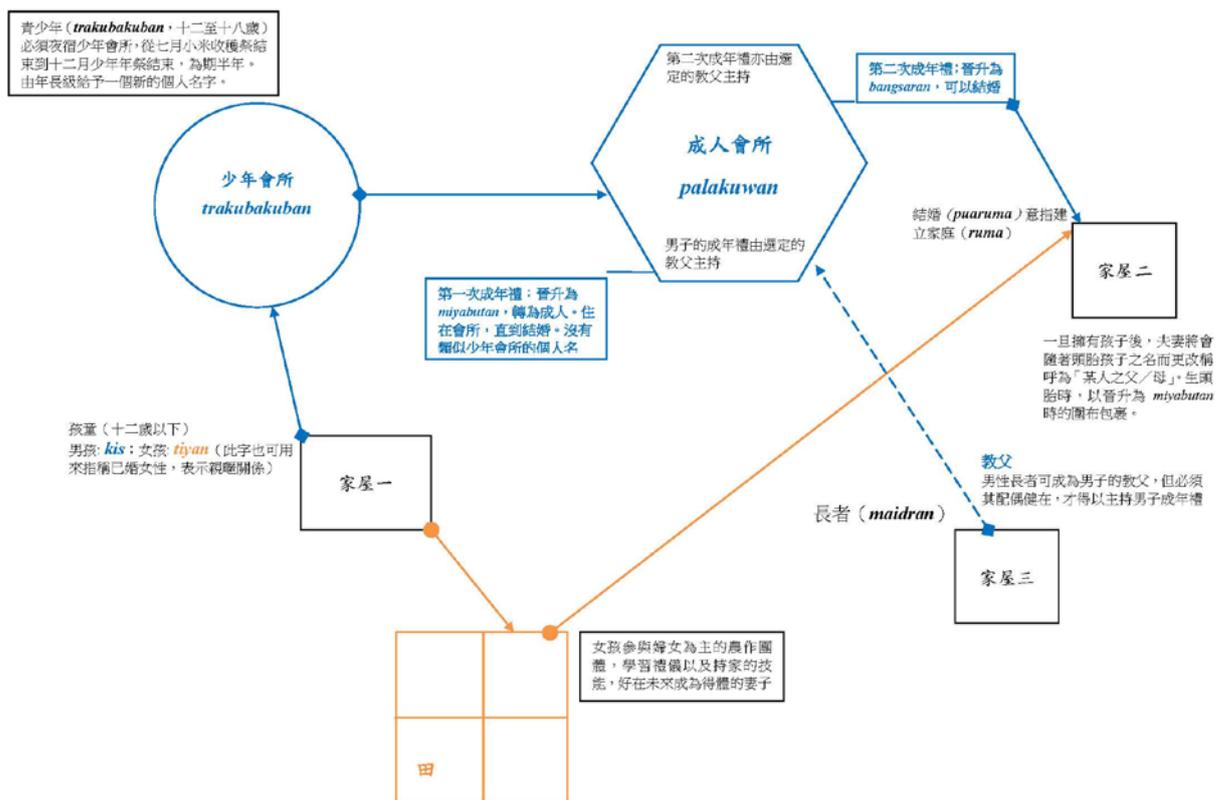


圖 4 卑南人的生命過程 (家與部落的關係)

五、結論

筆者從 1984 年開始在下賓朗部落訪問。相較於膽曼阿美族的田野經驗, 非常訝異甚至有些習慣下賓朗卑南人對於自己的稱呼——「陳教授」、「陳博士」與「陳先生」等尊稱方式, 而不是給予一個卑南族的名字。儘管時隔這麼多年, 類似的尊稱仍可聽到, 而與此相關的是, 當長期居住的住家視筆者仿若家中的成員時, 但是部落族人並不如此認為。

筆者在一次與族人閒聊的場合中問起是否可以被視為居住住家的家人, 得到的答覆是:「不能, 因為你有自己的家、自己的系統。」我接著又問說:「那我是否可以穿著傳統禮服?」得到的回答是: 因為筆者長期在部落, 對於卑南族習俗也有瞭解, 不但可以穿著傳統禮服, 甚至可以為部落青年舉行成年禮。

一位在普悠瑪部落成長但族群身分為漢人的青少年, 因為同學中不少是當地的卑南人, 這兩年開始積極參加該部落的少年會所的訓練, 即使他的父母並不贊成。當他被問及是否以後會找一位普悠瑪耆老為他舉行成年禮時, 他回答說他有這樣的意願。但是當問到是否會

因為他的家人反對而放棄時，對於未來的可能情形，流露出一不確定的神情。

「族群」是當代臺灣社會最具爭議性的一個話題（王甫昌 2003：v），也被視為扣緊臺灣社會歸屬、認同與政治動員的一個重要資源，甚至在新自由主義經濟下，經濟的力量透過族群文化商品化這樣的文化形式呈現，而與資本主義經濟連結（黃應貴 2008，2012；鄭偉寧 2010；另見陳文德 2012，2014a）。然而，誠如林開世在回顧臺灣人類學有關族群研究的重要文章中剴切指出，我們必須避免將被實體化或物化的「族群」（ethnic group）作為研究的前提，而是探討人群分類範疇的「族群性」（ethnicity）之構成以及與近代國家形成和資本主義擴張之間的關連（2014：226）。³⁹將人群分類轉化為團體的研究之限制，已見於族群性的一般性討論（Brubaker 2002）。⁴⁰而人類學的研究，不但指出族群性/族群是相關人群之間的關係，並非內在於個人或群體的性質（Barth 1969；另見Eriksen 2010），至於預設著透過共同來源、共同生物或文化特質的「族群」或「族群性」等觀念，其實蘊含著西方社會對於種族形成的看法（Austui 1995；Linnekin and Poyer 1990），甚至‘ethno’、‘ethnic’或由此衍生的相關用語起初也不是與生物性的特質相關，而是在歷史過程中有不同的指涉內涵（Just 1989）。⁴¹因此，跳脫將人群分類視為群體的限制，不但可瞭解「族群發生」（ethnogenesis）的過程，也呈現研究對象的社會文化性質之重要性（Fardon 1987；Haaland 1991；Vermeulen and Govers 1994）。

若徵諸這三十餘年來臺灣原住民族例子，「族群」從人群分類範疇到被視為實體化團體的趨勢，其間既涉及臺灣社會的轉變（王甫昌 2003；陳文德 2009），

³⁹ 有關日本殖民政府在不同時期如何分類人群以及其可能意義，請參考陳偉智（2009）與詹素娟（2005）。

⁴⁰ 陳偉智（2009：29）認為伊能嘉矩區分出來並假設其內部同質的「種族」這樣作為相互排除的社會範疇的單位，今日仍被保留下來：其指涉的內容從本質化的生物或是文化特質的辨識，逐漸變成討論人群集體性的社會位置。

⁴¹ Jocelyn Linnekin 與 Lin Poyer（1990）為了避免其間的混淆，提出「文化認同」（cultural identity）的概念以區別於西方已持特定看法的「族群」或「族群性」。

也與原住民菁英建構文化認同的發展有關。以本文探討的卑南族為例，從意思為「同樣、相似」但根據情境使用的‘*mau*’，到成為「族（群）/民族’*samuwan*’一詞的語根，以及具有族群意涵的民族議會之形成，其間的過程已經涉及卑南族社會文化的特色，卻又有新的面貌。例如，以具有「大家團結一致」意涵的‘*Pinuyumayan*’取代‘*Puyuma*’作為新的族名，進而以此指稱相關的單位，如「卑南族花環部落學校’*takesian dra Pinuyumayan*’（‘*takesian*’的意思是「讀書的地方」）；將卑南族民族議會稱為‘*Kapalakuwan, Tinupalakuwan*’，轉換原指稱成人男子會所的‘*palakuwan*’為不分性別的「眾人聚會場所」，同時又在卑南族聯合年祭場所搭建臨時用的成人會所與祖靈屋：前者作為與會的部落領導人（均為男性）聚會與討論重要問題之用，後者是活動開始之前舉行祭儀的地點，透過在祖靈屋的祭祀，象徵卑南人作為一個「族群」的結合。⁴²

當卑南族聯合年祭提供當代卑南族群意識發展的一個平台時，由於參加和主辦聯合年祭，也形成與加強部落觀念的發展。更因為原民會從二十一世紀初賦予「部落」準法人的地位、推動以此為基本單位的相關政策，使「部落」也以一種群體的形式出現，⁴³其具體的指標就是部落主席以及具有效力的部落會議，並從中引入族群的觀念（如第四節的事例1）。

然而，就如前述卑南人對於部落的觀念以及部落成員身分的界定，並不僅是家的成員與官方認定的族群身分所蘊含的「血緣關係」，家到部落的生活領域實為一種身分的轉變。就此而言，官方採取以血緣為主的族群身分認定方式，⁴⁴

⁴² 這樣的情景也見於旅居外地的卑南族同鄉會活動：藉由在臨時搭建的祖靈屋的祭祀，將來自原鄉不同部落的卑南人，甚至其他族群的參與者，連結一起。

⁴³ 於此，一個相關的問題是：如何重新看待部落內多個多源的領導家系的現象？有的部落仍在儀式的舉行上可以見到這樣的區分，但除此之外，則是強調部落的一體性。有的重新解釋這些家系是由分散但後來重聚的同胞始祖所建立的，但如此一來，卻有了新的發祥地之論，並且切割與傳說中祖先同源的其他部落的關係（陳文德 1999a, 2002）。

⁴⁴ 時任原民會副主委的林江義曾行文提到，〈原住民身分法〉可以將原漢通婚所生子女「因從具原住民一方的姓或傳統名字者，**均無視其血統比例**，可取得原住民身分」（2011：7，黑色反白字體是筆者強調）。這樣的論點雖然接受漢人姓氏的思維，但仍強調「血統」的重要性。他接著又說：「原住民身分與個人之間宛如血脈相承的親子關係。即便不幸二人反目成仇，也無法否認或拋棄其親子血緣關係」（同上頁）。亦即，「血緣/血統」關係甚至比姓氏更為重要，成為身分取得的重要依據。〈原住民身分法〉第九條也規定，即使申請喪失原住民身分者，「其申請時之直系卑親屬之原住民身分不喪失。」

實無視部落成員身分的特徵，也忽略人的成長過程以及與家的成員身分之取得的社會文化意義。筆者認為，這種以血緣界定個人身分，不但將「家」具體化作為族群身分認定的社會單位，也忽略了家與其他社會領域的關係。另一方面，若從〈原住民身分法〉來看，異族通婚的後嗣可以其追溯至原住民祖先而取得原住民身分，但是這樣的追溯是有代數的限制，族群的註記，也只能從中選一。然而，若從文中提到喬健在利嘉研究等例子，祖先的祭祀是可以跨族群且多面的。就此而言，當代政府的族群界定看似以社會文化差異、語言等特徵作為基礎，卻假定了家、部落與族群的構成以及其間的連續性。

最後要指出的是，由於部落身分的認定並非完全以血緣關係為基礎，而且家到部落之間有一個身分的轉換，因而對比出「族（群）」的討論，往往強調與過去的連結（不論這個「過去」如何界定），以及以成員之間有著「共同來源」或「共同祖先」來作為「我群」與「他群」的區分，而不是在當下的過程，更不是連結未來。也因為如此，「現在」與「未來」對於當代族群意識建構的研究的重要性，以及人們在日常生活中如何形成看待與嶄新思考這個世界的方式，仍有待討論（王甫昌 2003：173；另見林開世 2014）。

附表 1

卑南族各部落的領導家系、祖靈屋與會所

| 項目 部落 | 領導家系及祖靈屋 <i>karumaan</i> 名稱 | 成人會所 <i>palakuwan</i> 名稱 | 備註 | |
|--------------|--------------------------------|--|---|--|
| 卡大地布 (知本) | Mavaliew | Pinavuka | 最早來者，也是位階最高的家系，有司祭長 <i>rahan</i> | |
| | Pakaruku | Makawil | 有司祭長 <i>rahan</i> | |
| | Ruvaniyaw | Kaviangan | 有司祭長 <i>ayawan</i> | |
| | | Kaludus | 是一間提供給外來者過夜的會所，不屬哪個家系，也沒有祖靈屋和司祭長 | |
| 建和 | Dumaradas | 全部落只有一間成人會所，但是沒有名稱。也可以 Dumaradas 的家名稱之 | 位階最高的領導家系。建和較少使用 <i>rahan</i> 一語，領導人 <i>ayawan</i> 即出自此家，部落性宗教儀式也由此家系負責舉行 | |
| | Araudan | | 以前若有掉到陷阱多日而腐爛的獸物，是獻給該家。該家又被稱為是女性的 Dumaradas | |
| | Tuvarun' | | 負責祈雨 | |
| | Paduk | | 據稱分自 Tuvarun'家，負責祈雨 | |
| | Arukaruman | | 負責祈晴 | |
| | Kalrangidan | | 據稱該家在舊部落時期與 Dumaradas 家分庭抗禮，而且也有成人會所 | |
| 利嘉 | Kalrangidan | Vina'irid | Kalrangidan 與 Paranran 最為古老。Kalrangidan 是全部落的政治領袖，Paranran 則是宗教領袖。Sagiradan 與 Ringaringay 都混有魯凱族的系統，Patekel 可能分自 Paranran | |
| | Kiamian | Murawah | | |
| | Ringaringay | Patakiu | | |
| | Sagiradan | Kinavuraw | | |
| | Paranran | Murawah | | |
| | Patekel | Rimurimu | | |
| 大八六九 (泰安) | Sanar | Sanar | 沒有司祭長 <i>rahan</i> | |
| | Puwatuwan | Puwatuwan | 沒有司祭長 <i>rahan</i> | |
| | Karuma'an | Tamalrakaw | 有司祭長 <i>rahan</i> | |
| 下賓朗 | Makakazuwan | Kaskalan | Kaskalan 的會所規模最大，其餘兩個會所是因為人多而另外設立的。三個會所成員一起舉行儀式 | |
| | MakasikuLan | Sulasula | | |
| | Paelavan | Sambaelr | | |
| 初鹿 | Sawawan | Sawawan | 五個祖靈屋各有司祭長 <i>rahan</i> ，但是只有 Sawawan 和 Tawilring 有領導人 <i>ayawan</i> 。Sawawan 的祖靈屋是專司部落的豐饒、平安等祭祀活動；Tawilring 則司獵首等軍事功能 | |
| | Tawilring | | | |
| | Kalrangidan | Kalrangidan | | |
| | Tiyamalong | Tiyamalong | | |
| | Kuwavangas (Wakangan?) | Kuwavangas (Wakangan?) | | |
| 普悠瑪 (南王) | 北半部 | Pasaraadr | Patrapang | Pasaraadr、Balrangatu 和 Sapayan 為北半部的領導家系，其中又以 Pasaraadr 位居上位。Raera、Arasis 和 Lrungadan 屬於南半部，其中，Raera 位居上位。南北半部各有一間少年會所。Raera 家一直與外來者有著密切關係，被視為領導人 <i>ayawan</i> ，但是，儀式上仍以 Pasaraadr 為優先。兩半部的關係被稱是一種「二部組織」(dual organization) |
| | | Balrangatu | Kinutrul | |
| | | Sapayan | Barubaru | |
| | 南半部 | Raera | Kalunung | |
| | | Arasis | Gamugamut | |
| | | Lrungadan | Kinaburaw | |

引用書目

王甫昌

- 2003 當代台灣社會的族群現象。臺北：群學出版有限公司。
2008 由若隱若現到大鳴大放：臺灣社會學中族群研究的崛起。刊於群學爭鳴：臺灣社會學發展史，1945-2005，謝國雄 編，頁 447-521。臺北：群學出版有限公司。

王勁之

- 2008 巴布麓卑南人的「部落」觀念與建構。臺東大學南島文化研究所碩士論文。
2014 誰是「卑南族」？試論 Pinuyumayan 的身分認定。刊於卑南學資料彙編第一輯，林志興、巴代主編，頁 77-107。臺北：山海文化雜誌社。

王春美

- 1988 一九六五年以後卑南教會的擴展。花蓮：玉山神學院神學系學士論文。

王梅霞

- 2006 泰雅族。臺北：三民書局股份有限公司。

台邦·撒沙勒

- 2004 找失落的箭：部落主義的視野和行動。臺北：國家展望文教基金會。

夷將·拔路兒 (Icyang · Parod) 等編

- 2008 台灣原住民族運動史料彙編，上、下冊。臺北：國史館、行政院原住民族委員會。

行政院原住民族委員會 編印

- 2011 原住民族法規彙編。臺北：行政院原住民族委員會。

宋龍生

- 1995 南王村卑南族的宗教信仰。中央研究院民族學研究所資料彙編 10：41-118。
1997 卑南族的社會與文化（上冊，臺灣原住民史料彙編第四輯）。南投：臺灣省文獻委員會。

李台元

- 2013 卑南語的原住民族 vs 民族。原教界 53：89。

林江義

- 2011 原住民身分認定政策。原教界 42：6-7。

林志興

- 1998 卑南族聯合年祭對卑南族的影響。刊於第三屆台灣本土文化國際學術研討會論文集，莊萬壽、林修徹、鄭瑞明、陳憲明編，頁 521-549。台北：國立師範大學人文教育研究所。

林開世

- 2014 對臺灣人類學界族群建構研究的檢討：一個建構論的觀點。刊於重讀臺灣：人類學的視野——百年人類學回顧與前瞻，林淑蓉、陳中民、陳瑪玲合編，頁 217-251。新竹：清華大學出版社。

河野喜六

- 2000[1915]番族慣習調查報告書，第二卷「阿美族、卑南族」，中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

洪志彰

2012 卑南族第三學期制民族學校的規劃理念與課程設計。原教界 46：28-31。

洪廣冀、林俊強

2004 觀光地景、部落與家：從新竹司馬庫斯部落的觀光發展探討文化與共享資源的管理。地理學報 37：51-97

胡家瑜

2009 從移動的空間到轉變的地景——對於賽夏變動性與穩定性的另類思考。刊於空間與文化場域：空間之意象、實踐與社會的生產，黃應貴編，頁 335-362。臺北：漢學研究中心。

高田

2013 普悠瑪語對於人群的稱呼。(未刊稿)

移川子之藏、宮本延人、馬淵東一

1935 臺灣高砂族系統所屬の研究。臺北：臺北帝國大學土俗人類學研究室調查。

陳文德

1989 「年」的跨越：試論南王卑南族大獵祭的社會文化意義。中央研究院民族學研究所集刊 66：53-74。

1999a 起源、老人和歷史：以一個卑南族聚落對發祥地的爭議為例。刊於時間、歷史與記憶，黃應貴編，頁 343-379。臺北：中央研究院民族學研究所。

1999b 「親屬」到底是什麼？——一個卑南族聚落的例子。中央研究院民族學研究所集刊 81：1-39。

1999c 「族羣」與歷史：以一個卑南族「部落」的形成為例（1929~）。東台灣研究 4：123-158。

2001 臺東縣史·卑南族篇。臺東：臺東縣政府。

2002 試論「社群」(Community)研究的意義：一個卑南族聚落的例子。刊於「社群」研究的省思，陳文德、黃應貴主編，頁 43-92。臺北：中央研究院民族學研究所。

2004 「族群」分類的省思——認識臺灣南島社會與文化。歷史月刊 199：76-83。

2009 原住民族與當代臺灣社會。刊於臺灣學系講座專輯(二)，頁 165-198。臺北：國立中央圖書館臺灣分館。

2011 卑南族。臺北：三民書局股份有限公司。

2011a 文化復振？文化創造？以卡地布(知本)卑南人為例。臺東文獻(復刊) 17：3-39。

2011b 人群互動與族群的構成：卑南族 *karuma(H)an* 研究的意義。刊於族群、歷史與地域社會：施添福教授榮退論文集，詹素娟編，頁 305-352。臺北：中央研究院臺灣史研究所。

2012 國家政策與原住民：以卑南族民族議會的發展為例。發表於「第四屆國際漢學會議」，中央研究院主辦，6月20日~22日，臺北南港。

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

- 2014b 什麼是「家」——卑南人的例子。刊於 21 世紀的家：台灣的家何去何從？黃應貴編，頁 347-396。臺北：群學出版有限公司。
- 2014c 名制與社會生活——卑南人的例子。刊於卑南學資料彙編第一輯，林志興、巴代主編，頁 27-62。臺北：山海文化雜誌社。
- 陳偉智
- 2009 自然史、人類學與臺灣近代「種族」知識的建構：一個全球概念的地方歷史分析。臺灣史研究 16 (4) : 1-35。
- 黃應貴
- 2008 新自由主義經濟下的地方社會。中國人類學評論 8 : 108-125
- 2012 新自由主義下的原住民社會與文化。台灣原住民研究學報 2(1):1-26。
- 喬健
- 1961 卑南族呂家社的社會組織。臺北：臺灣大學考古人類學系碩士論文。
- 曾建次 編輯
- 2009 台灣原住民台東縣(市)卑南族簡易字典。臺北：天主教會台灣天主教團原住民牧靈委員會。
- 2010 卑南語的周邊地名。原教界 33 : 79。
- 詹素娟
- 2005 臺灣平埔族的身分認定與變遷(1985-1960)——以戶口制度與國勢調查的「種族」分類為中心。臺灣史研究 12 (2) : 121—166。
- 劉克襄 編譯
- 1992 後山探險——十九世紀外國人在臺灣東海岸的旅行。臺北：自立晚報。
- 蔡友月
- 2014 基因科學與認同政治：原住民 DNA、台灣人起源與生物多元文化主義的興起。台灣社會學 28 : 1-58。
- 鄭依憶
- 2004 儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究。臺北：允晨文化實業股份有限公司。
- 鄭達明
- 1978 福音如何進入卑南族。玉神之音 6。
- 鄭瑋寧
- 2010 文化形式的商品化、「心」的工作和經濟治理：以魯凱人的香椿產銷為例。台灣社會學 19 : 107-146。
- Astuti, Rita
- 1995 “The Vezo Are Not a Kind of People”: Identity, Difference, and “Ethnicity” among a Fishing People of Western Madagascar. *American Ethnologist* 22(3):464-482.
- Barth, Fredrik (ed.)
- 1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. London: Allen & Unwin.
- Brubaker, Rogers
- 2002 Ethnicity without Groups. *European Journal of Sociology* 43(2): 163-189.
- Cauquelin, Josiane
- 2015 *Nanwang Puyuma-English Dictionary*. Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica.
- Comaroff, John
- 1987 *Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of*

- Inequality. *Ethnos* 52(3/4):301-323.
- Eriksen, Thomas Hylland
2013 *Ethnicity and Nationalism: An Anthropological Perspective* (3rd edition).
London: Pluto.
- Fardon, Richard
1987 'African Ethnogenesis': Limits to the Comparability of Ethnic Phenomena.
In Comparative Anthropology. Ladislav Holy, ed. Pp. 168-188. Oxford:
Basil Blackwell.
- Eriksen, Thomas Hylland
2013 *Ethnicity and Nationalism: An Anthropological Perspective* (3rd edition).
London: Pluto.
- Haaland, Gunnar
1991 Cultural Content and Ethnic Boundaries. In *The Ecology of Choice and
Symbol: Essays in Honour of Fredrik Barth*. Reidar Grønhaug, Gunnar
Haaland, and Georg Henriksen eds. Pp. 155-179. Bergen: Alma Mater
Forlag.
- Just, Roger
1989 Triumph of Ethnos. *In History and Ethnicity*. Elizabeth Tonkin, Maryon
McDonald, and Malcolm Chapman, eds. Pp. 71-88. London: Routledge.
- Linnekin, Jocelyn and Lin Poyer
2013 Introduction. In *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Jocelyn
Linnekin and Lin Poyer, eds. Pp. 1-16. Honolulu: University of Hawai'i
Press.
- Schröder, Dominik and Anton Quack 原著，陳文德 主編
2009[1979]知本卑南族的出草儀式：一個文獻。臺北：中央研究院民族學研
究所。(Kopfiagdirten der Puyuma von Katipol (Taiwan). *Haus Volker und
Kulturen*)。
- Vermeulen, Hans and Cora Govers (eds.)
1994 *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries.'*
Amsterdam: Het Spinhuis.