


國立政治大學民族學系

博士論文



東台灣日本統治體制的建立
與原住民的民族發展

指導老師 林修澈教授

研究生 李宜憲

2011 年 1 月

東台灣日本統治體制的建立與原住民的民族發展

目次.....	1
摘要.....	3
緒論.....	5
第一章 東台灣日本統治體制的建立.....	21
第一節 蕃政體制下的東台灣.....	22
一 總督府對晚清理蕃原則的沿襲與調整.....	22
二 東台灣蕃政體制的成立.....	27
第二節 隘勇線的擴張與維持.....	30
一 新城事件與理蕃政策的初訂.....	31
二 威里事件與蕃界控制.....	35
三 七腳川事件與總督府統制的強化.....	44
四 太魯閣討伐之役及理蕃政策的轉型.....	50
第二章 部落警政的建立與國家律法的影響.....	59
第一節 部落警政的建立.....	61
一 原住民族傳統的政治體制.....	61
二 部落領袖與警察的共治.....	67
第二節 日治初期原住民族的舊慣及其轉變.....	77
一 舊慣下的家產主義與血親共產制.....	78
二 日治初期原住民社會的變貌.....	83
三 從慣例到法律：原住民族與國家律法的接觸.....	88
第三章 水稻種植與貨幣經濟的浮現.....	95
第一節 糧食作物的轉向：從小米到水稻.....	95
一 水稻種植的擴張.....	97
二 小米種植與水稻種植的綜合比較.....	106
三 從飲酒習俗看傳統的原貌與變貌.....	110

第二節 貨幣對部落的衝擊.....	115
一 東部原住民對貨幣的初接觸.....	115
二 勞動市場的需求.....	117
三 青年階層之社會地位的提高.....	121
第四章 近代教育的推行與傳統信仰的鬆動.....	125
第一節 近代教育的推行.....	125
一 日治時期東台灣原住民的初等教育.....	126
二 社會教化機關與社會教育.....	135
第二節 傳統信仰的鬆動.....	139
一 東台灣的地域性疾病與衛生醫療設施的影響.....	140
二 原住民部落內的日本式宗教.....	154
第五章 東台灣原住民族的人口變化.....	159
第一節 東台灣人口的組成.....	159
一 日治初期的人口現象.....	159
二 日治中期（1915-1930）的人口統計.....	162
三 日治後期（1931-1945）的人口統計.....	163
第二節 從人口變化看社會的變遷：以花蓮港廳為例.....	164
一 日治前期的人口組成及其意涵.....	165
二 日治末期的人口組成及其意涵.....	167
結論.....	173
引用書目.....	175

摘要

直到清領後期、日治初期之交為止，東台灣的原住民仍處於部落（tribe）社會的狀態，各社自成一個「酋邦」（chiefdom），晚清對東台灣的經略成效甚微，國家力量在東台灣的落實，不得不從日治時期算起。

本研究分為五章，首章綜論象徵東台灣國家統治的兩套機制，二、三、四章分述東台灣原住民在法政、經濟、教育、信仰上的變化，末章再以人口變遷作為總結，以觀察日治五十年間，東台灣原住民發生了怎樣的變化。

日治時期的國家力量，是牽動東台灣民族發展的最大原動力。因此，首章先討論代表國家力量的兩套機制：一是地方行政機構，二是隘勇線制度。前者是從台東撫墾署演變成東部兩廳，一言以蔽之，即「從蕃政到民政」的一段歷程；後者則是伴隨著原住民抗日事件的發生，而逐步落實下來，最後終於將東台灣分隔成兩個世界：界內的一般行政區、以及界外的特別行政區。

第二章討論部落警政與成文法對原住民的影響。

日治時期的蕃地警政可分為三期，一是撫墾署以來的撫育期，二是五年計劃以來的創建期，三是霧社事件後的重整期。東台灣的地方行政，雖歸結於東部兩廳內的總務課（日後改隸警務課），但對部落原住民而言，則是由警察行政來實踐；至於教育、醫療、衛生等等，也都是部落警政的業務。

至於成文法的施行方面，隘勇線內的平地原住民在明治末年已部份實施國家律法，但在界外的山地原住民，其舊慣仍能發揮一定程度的效用。由於舊慣具有不成文法的約束權威，當一個傳統社會的不成文法，被近代社會的成文法取代之後，慣習就只留下其風俗的面向，而不再具有強制性的制裁，這種「由慣例到法律」的過程，是原住民在社會變遷的一個重要特徵。

在東部原住民從慣例到法律的歷程上，我們看到了一種由法律所規範的新秩序，逐漸出現在東台灣的原住民部落裡。從國家對頭目職權的認可、民法取代慣習、取消封建業主權等三個面向，可以獲得一些瞭解。

第三章是針對水稻種植與貨幣使用的討論。

就糧食作物的這個意涵而言，到 1920 年前後，水稻已在糧食的意涵上取代了小米。相對於水稻種植的擴張，我們討論了小米種植的衰退，並略論平地原住民及山地原住民如何看待水稻種植。

其次，日治時期的東部開發論的主張，為地廣人稀的東台灣帶來甚大的勞力需求，因此也將原住民納入這樣的勞動市場裡面，這又帶動了一個新的面向：貨幣進入部落。透過水稻種植及貨幣使用，最遲到 1920 年代，東台灣

平地原住民已經在許多方面發生鉅變：老人家認為年輕人不能守住傳統，年輕人違反甚至挑戰傳統。

第四章討論兩個主題：近代教育與衛生醫療。日治時期的原住民教育，其過程主要是在「蕃人公學校」或「蕃童教育所」中完成的。在隘勇線外的教育機構以「蕃童教育所」為主，而在隘勇線內的教育機構則以「蕃人公學校」為主。

日語教育是初等教育的一大重點，所以「國語」的授課時數也最多。日本當局所要進行的，不只是語言教育或文學教育，而是藉由語文教育而達成「涵養國民性」之國民教育。此外，日治時期對於非學齡兒童的人，也有作為輔助教育之不足的社會教化機構，如青年會、國語講習所等。

日治時期影響到原住民傳統信仰的，除了近代教育之外，另一個重要的影響力來自衛生療醫，這主要是施藥與預防注射所帶來的影響。但對原住民社會而言，最多只發揮了鬆動其傳統信仰的作用，並未使原住民走上集體改宗的地步。

第五章是從人口現象來做為總結，以觀察原住民在質與量上的變化。依日治初期的人口調查，原住民占東部總人口的九成以上，且平埔族仍是個獨立的人群統計單位；到了日初中期，原住民人口已占東部總人口的六成，而且在民族識別上，也出現了民族混同的趨勢：譬如東台廳的平地部份是阿美族與卑南族之間的趨近，山地部份則是排灣族與魯凱族之間的趨近。到了日治末期，原住民已占不到東部總人口的一半，而且，最後連原住民與本島人也成為同一統計單位。

從這裡可看到一個趨勢：透過國家力量的長期統治，東台灣各民族呈現出混同為一的態勢，但仍有些邊界存在，特別是做為殖民母國的「內地人」，以及做為這個行政區域之外的「外國人」，這反映了在國家力量的作用下，民族融合的階段發展及其極限。

關鍵字：國家力量 民族發展 隘勇線 水稻種植 勞動市場

緒論

一 研究動機

自晚清以來，「國家」開始成爲東台灣發展上的主導力量。它之所以具有這樣的主導性，主要可從兩方面來看，一是民間力量的薄弱，二是國家有意強化在當地的統治。前者與產業不足、人口偏少有關，後者則來自於統治者明確的主權意識，這樣的意識具體地呈現於日益完備的各項體制上。

順此而來的思考是：自日治初期以來，逐步成形的統治體制，如何改造東台灣既有的面貌？它主要是透過哪些途徑來完成的？在這些途徑中，對東台灣的原住民族產生了怎樣的影響？

討論這樣的問題，是基於如下的一個關懷：龐大的國家力量對東台灣的發展有何扶助或抑制？當代的在地人民有無足夠的力量去運作它？這裡隱隱地浮現一個問題：常見於西部的那種歷史解釋，能否適用於東部？若能，需有怎樣的調整；若不能，則應如何看待東部的發展？

總督府在東台灣所建構出來的國家體制，基本上是針對人口組成上的特殊性——原住民占東部居民九成以上¹，所做的一種特區化的體制，它是隨著情勢的轉變而逐步調整，從初期之僅有台東撫墾署即可得知：東台灣本以「蕃政」爲主要內容，到 1910 年前後，以隘勇線爲分界，界內確立「民政」模式、界外依舊保留始政以來的特區化模式。

其次是隘勇線制度的形成及其運作。對西半島而言，隘勇線制度可能不是日治時期台灣史上的重要大事，但對東台灣而言，隘勇線制度是具體呈現國家體制的最好的觀察點之一；尤其是太魯閣事件之後，「從來作爲防備機關所設之鐵絲網，以今日情形言之，雖似無此必要，然以之遮斷民番不正當接觸之交通，則最爲適當，故須予以保存」²。平地居民和山區住民之間的互動，因此而更加深了雙方的區隔，作爲「遮斷民番不正當之交通」的鐵絲網，不但保留且予以強化，這種措施一直持續下來，而爲國民政府入台後所繼承，如山區之管制、山地保留地等，均以太魯閣事件之落幕而確定下來。直到今日，即使是在民族分類上被視爲同族者，仍在行政上分屬「山地山胞」或「平

¹ 依 1896 年田代安定的調查，「支那人族」共 3,303 人，「加禮宛人族」、「平埔人族」、「卑南蕃」、「阿眉蕃」合計 32,868 人，若再加上山區的太魯閣族、布農族、排灣族等，則其所占的比例將更大。《台東殖民地豫察報文》頁 245~247「台東現住民統計」。

² 井出季和太原著、郭輝編譯，《日據下之台政》頁 502，台灣省文獻委員會，1977 年。

地山胞」，此正是始於隘勇線的分隔所留下來的歷史因素使然。

第三是教育，尤其是日治後期的「國民教育」。由於東台灣到晚清時期為止，仍處於部落（tribe）社會的狀態，清政府在東台灣只是一種形式上的領有，各社之間自成一個「酋邦」（chiefdom），它與清政府之間也未建立起上下隸屬的關係，東台灣之成為國家主權所行使的範圍，確實是始於日治時期。至於東台灣人民如何看待這個主權國家，則教育系統也扮演了十分重要的角色。

基本上，東台灣是在日治時期被國家力量推向近代化的。日治時期所帶來的近代化，我們特別在意的是以下幾種的轉變：是國家主權的而非傳統勢力範圍的，是法律的而非慣習的，是知識的而非經驗的，等等。這樣的轉變對東部原住民的發展有何影響？則是本文所欲探究的。

二 研究主題的空間與時間及其歷史分期

本文所謂的東台灣，是指今日的花、東兩縣。在晚清，宜蘭縣是台北府的一部份，而在日治時期，宜蘭縣亦是台北州的一縣；雖然在地理空間與人群的往來上，宜蘭確與花蓮有著密切的互動，但在行政區的劃分上，宜蘭總被納入北台灣的空間之下。

就日治時期的東台灣而言，足以作為國家統治的具體措施，主要有如下數項：一是地方行政單位的建立，如撫墾署、東部兩廳；二是隘勇線制度的形成及其運作；三是近代教育的施行；四是新政治結構的出現，如村社警政、警察與勢力者的共治等等。

最後，我們要交代一下本研究所做的歷史分期。關於東台灣的國家體制與民族發展，本研究將其歷史階段分為三期：第一期起自 1896 年至 1909 年，第二期起自 1910 年至 1930 年，第三期起自 1931 年至 1945 年。

第一期之所以起於 1896 年，是因為日本政權與東台灣的接觸，是始於 1896 年春的陸軍登陸卑南，此後即順著花東縱谷北上，接收晚清的兵營，並隨機設立警察官吏派出所，東台灣的日本國家體制乃得以逐步建立。至於何以將 1909 年作為分隔點，其一是花蓮港廳從台東廳分立出來，改變了自晚清以來將東部視為單一行政區的區劃；二是七腳川事件告一段落，在收繳槍械的政策下，此後再無平地原住民之反日事件發生。

第二期之所以起於 1910 年，一是因為該年是佐久間總督執行「理蕃五年計劃」的起始年，在此之前是以隘勇線限制原住民的出草，此後則主動地將原住民納入殖民者的統治範圍內；接著，在完成對山區原住民的軍事討伐之後，對原住民的施政方針轉為以撫育為主，而以設置於各社的警察官吏駐在所為基地，從事授產、教育等工作。二是從這年起，正式實施官營移民，而且以此為起點，進而招致了大量的日本人及本島人之移住東台灣，並從此改變了東台灣的人口結構。至於之所以止於 1930 年，則是霧社事件的衝擊，使日本當局檢討自佐久間總督以來之以部落警察作為部落管理的優缺點，而重新規劃了不同風格的理蕃事業。

第三期之所以起於 1931 年，是因為在霧社事件的刺激下，打破了日本當局以為已經獲致原住民信任的迷思，而重新制定新政策。相較於佐久間以來的理蕃模式，前此是以警察官吏駐在所作為唯一的理蕃機關，而且是在部落內以警察的個人因素進行管理；此後則由中央制定一套共同遵守的「理蕃大綱」（參見附錄一），且特別強調要「慎重考慮原住民所最關切的土地問題，勿使其生活條件到受壓迫」，而非強調日治初期所想像的開發山地富源。

三 相關研究現況之回顧

早在荷西時期，台灣的平埔部落已與國家有所接觸，進而形成各種衝突或合作關係；但對東台灣而言，除了採金探查與東部地方集會之外³，國家與部落之間並無多少互動，直到牡丹社事件（1871）引發的日軍侵台之役（1874）時，東台灣的主權歸屬問題⁴，才使清政權在東台灣駐兵、設治；雖然晚清的國家體制已在東台灣初步建立，但因受制於財政與清朝本身的問題，清政權在東台灣的統治是不穩固的⁵，且在東台灣「番眾人單」（吳贊誠語）的情勢下，真正掌控地方的，並非代表清政權的台東知州，而是營官與通事——營

³ 中村孝志，《荷蘭時代台灣史研究》（上下兩卷），台北：稻鄉出版社，2002 年 4 月。康培德，《殖民接觸與帝國邊陲：花蓮地區原住民十七至十九世紀的歷史變遷》，臺北：稻鄉出版社，1999 年 12 月。

⁴ 由於清政府對同治 6 年（1867）的羅發號（Rover）事件採取敷衍態度，激使美國駐廈門領事李仙得（Charles W. Le Gendre）決定自行採取行動，而進入山區會見排灣族大酋長卓杞篤，並約定往後若有外國船隻停泊時，當豎起紅旗，原住民等即不予以加害，並以此證明「台灣蕃地」在清政府的版圖之外。伊能嘉矩，《台灣蕃政志》頁 230，台北：台灣總督府民政部殖產局，1904 年 3 月；台北：南天書局翻印本，1997 年 12 月。此外，關於此一事件較詳明的討論有：黃嘉謨《美國與台灣》的第六章〈美國對台政策的紛更〉頁 194-258（台北：中央研究院近代史研究所，1966 年 2 月），以及戴寶村《帝國的入侵——牡丹社事件》一書（台北：自立晚報社文化出版部，1993 年 3 月）。

⁵ 李宜憲，〈晚清後山開撫議論之流變〉，《台灣風物》51 卷 1 期，頁 111-140，2001 年 3 月。

官與通事的結合，形成東台灣的統治結構⁶。晚清對東台灣的經略成效甚微，甚至只是台灣的負擔⁷。由於清政權對東台灣僅是形式上的佔有，國家力量在東台灣的落實，不得不從日治時期開始算起。同樣的，對東台灣的研究，亦從日本時代開始。

戰後以來對東台灣的研究，最早是依附在兩個領域裡面：一是民族學或人類學式的社群研究；二是方誌性的省誌、縣誌、以及耆老回憶式的雜談。前者以台灣大學考古人類學系及中研院民族所等的研究團隊為主，後者則以地方人士論述為主。這一階段對原住民的研究，到 1980 年代已獲得甚大成果；這時亦以晚清的後山經略為核心，進而開啓了史學式的東台灣研究。

1990 年代是東部研究的一個新起點。在此之前，東部研究只是前山研究的附庸，同時也只是原住民研究下的一個分支，但從 1990 年代起，東部研究已不再只是原住民研究的分支。這時期有一明顯的特色，即加入了具有地方背景的研究者，譬如出身於東部兩縣或在東部兩縣任教者——我們不妨稱之為：具東部緣故關係者。這群具有東部緣故關係的研究者，雖然各有不同的研究領域，卻都有一個共同的想法，認為：東部並非只是西部的附庸，因此不能以西部的常態來衡量東部。

（一）關於日本統治體制方面的研究成果

日治時期的東台灣，代表國家力量的體制有三：隘勇線制度、撫墾署與東部兩廳、以及廣佈於各村社的警政體系。

首先是隘勇線。日治時期透過隘勇線所呈現出來的兩個世界，是在歷次的原住民事件下逐一添設、延長隘勇線而完成的，其間先後經歷了新城事件、威里事件、七腳川事件、太魯閣討伐之役，以及最後的大分事件。對於日治時期東台灣的原住民事件的研究，幾乎都帶有東部緣故關係，而且大多具有史學背景⁸。不過這幾個事件僅是東部隘勇線的成因，至於專文撰述東部隘勇

⁶ 李宜憲，〈部落傳說的創造與轉型：論「林東涯傳說」之流變〉，《台灣人類學刊》3 卷 2 期，頁 115-133，2005 年 12 月。

⁷ 依胡傳所述，在晚清經營後山二十年後，東台灣的情形仍是「民不加多，地不加廣，如耕石田，徒費財力，且將成漏卮，無所底止」。《台東州采訪冊》頁 5，台灣文獻叢刊第 81 種，台北：台灣銀行經濟研究室，1960 年 5 月。

⁸ 相關研究先後有：李宜憲，〈從蕃政到民政——試論太魯閣事件下的花蓮變遷〉（《族群互動與泰雅文化變遷學術研討會》，國立台灣博物館、中國民族學會主辦，2000 年 7 月 28~30 日）；潘繼道，〈國家、族群與歷史變遷——近代台灣後山南勢阿美「七腳川社」勢力消長之研究〉（《台灣風物》53 卷 1 期，頁 85-127，2003）；潘繼道，〈二十世紀東台灣最大的一場戰爭——大正三年「太魯閣之役」之研究〉（《台灣文獻》55 卷 4 期，頁 59-105，2004）；余明德等（傅琪貽主持），《原住民部落重大歷史事件：大分事件》（原住民族委員會，2005）；林素珍等，《原住民部落重大歷史事件：七腳川事件》（國史館台灣文獻館，2005）。以上諸篇研究，無不帶有東部緣故關係，且各篇的研究者均具史學背景。

線的，目前尚待有志者研究。

其次是撫墾署與東部兩廳。在撫墾署方面，有王世慶的〈日據初期台灣撫墾署始末〉⁹，雖未專論台東撫墾署但也有涉及；而利用台東撫墾署的調查報告所做的研究，則有王學新的〈論日治初期花蓮地區太魯閣番綏撫策略〉¹⁰；至於在東部兩廳方面，目前較詳細的討論有《台東縣史·地理篇》的〈沿革〉一文¹¹，此外，在花東兩縣的縣志亦有所記錄。

第三是村社警政。目前對普通行政區的街庄警政有較多的研究，至於對特別行政區內的警政體系的研究則較少見，已知有石丸雅邦《台灣日本時代的理蕃警察》¹²，該文將日本時代的理蕃政策分為四個時期：撫蕃時期、討蕃時期、治蕃時期、育蕃時期，而以 1903 年（開始武力討伐）、1915 年（太魯閣事件結束）、1930 年（霧社事件發生）作為此四期的分界點。該文注意到蕃地的財政、警察來源、警察任務、以及警察與頭目勢力的競合關係，是研究蕃地警察中較為全面的一本論文。

至於明治維新之後的日本，如何引導殖民地台灣一同走上近代？關於此一議題，林呈蓉在《近代國家的摸索與覺醒》書中有詳盡的討論¹³。該書先討論了日本本土對國界觀的轉變，由此以界定台灣在日本帝國底所佔有的位置，簡言之，即從邊疆到內地的一個過程。

近年來具有東部緣故關係的學者，頻頻舉行論文研討會，其中「東台灣研究會」於 2000 年主辦了「國家與東台灣發展史討論會」，會中有兩篇文章非常引人注意：一是林玉茹的〈國家在東台灣歷史上的角色〉，該文指出在東台灣的歷史進程裡，國家扮演了很重要的角色，該文認為荷領時期及晚清時期的原住民，在「歸順與反抗的選擇過程中，不但造成族群勢力的重組與消長，經濟制度與發展也受到一定程度的影響」（同前引，頁 163-164）。我們認為，下迨日治時期，在對國家的「歸順與反抗的過程中」，同樣也大為影響了原住民部落的盛衰。

另一篇是夏黎明民的〈國家作為理解東台灣的一個角度〉¹⁴，該文從題目

⁹ 王世慶，〈日據初台灣撫墾署始末〉，《台灣文獻》38 卷 1 期，頁 203-242。

¹⁰ 王學新，〈論日治初期花蓮地區太魯閣番綏撫策略〉，「台灣歷史文化學術研討會」，國立中央圖書館台灣分館主辦，1999 年 5 月 7 日。

¹¹ 林玉茹，《台東縣史·地理篇》〈沿革〉，頁 11-51，台東：台東縣政府，1999 年 4 月。

¹² 石丸雅邦，《台灣日本時代的理蕃警察》，台北：政治大學政治研究所，2008 年 6 月。

¹³ 林呈蓉，《近代國家的摸索與覺醒》，台北：吳三連台灣史料基金會，2005 年 12 月。至少在 1990 年代的中期，林呈蓉已關注到此一問題，如〈日據時期台灣島內移民事業之政策分析〉（《淡江史學》第 7、8 期合刊，頁 165-188，1997），該書可視為其對此問題的一個集結。

¹⁴ 林玉茹，〈國家在東台灣歷史上的角色〉，《東台灣研究》5：161-170；夏黎明，〈國家作為理解東台灣的一個角度〉，《東台灣研究》5：155-160。（「國家與東台灣發展史討論會」活動記錄，2000 年 9 月 21 日，中研院台史所會議室）這兩篇文章原為該研討會的引言。

本身就指出東台灣歷史發展的特質：國家是理解東台灣的一個角度。何以如此看待東台灣這個空間下的「國家」？作者認為「在建構東台灣論述的過程中，國家是一個值得優先提出，具有相當解釋力的『自變項』」（同前引，頁156）。該文認為：「國家的積極介入也往往再構邊陲的地域社會」，其中的主要動機之一是自然資源：「開發資源，需要交通建設、資本投入、勞力運用與移入、技術引進等等，改變或重組邊陲的社經結構，是必要且必然的結果」（同前引，頁159）。若將此一觀察放在日治時期的「東部開發論」這個議題來看，其論斷是與歷史發展相應的。

在該討論會裡，詹素娟的看法更值得注意：「國家做為一個觀察歷史或區域的角度，仍然有其時間性和階段；從日本時代開始是有意義的，但在此之前，意義可能就很有限」（同前引，頁184）。也就是說，當「國家」尚未明顯改變原住民社會之前，國家在東台灣所扮演的角色是不宜高估；相反地，當「國家」已明顯地改變了原住民及東台灣時，那麼它就是一個值得注意的事物。

其次是隔年（2001）的「國家與東台灣區域發展史研討會」。該次會議出現許多令人耳目一新的研究，其中有三篇與本文相關：林玉茹的〈國家與企業同構下的邊區開發：戰時台灣拓殖株式會社在東台灣的農林栽培事業〉（頁169-212）¹⁵、高淑媛的〈日治時期東台灣工業結構和府政策〉（頁249-273）、鍾淑敏的〈政商關係與日治時期的東部台灣：以賀田組為中心的考察〉¹⁶。

林玉茹的〈國家與企業同構下的邊區開發〉一文，是其對東台灣的台灣拓殖株式會社之系列研究之一；其後於2004年發表的〈殖民地邊區的企業——日治時期東台灣的會社及其企業家〉（《台大歷史學報》33期，頁315-364），可視為在這樣的基礎上所獲得的一大突破。

高淑媛的〈日治時期東台灣工業結構和府政策〉一文，利用歷年的《工場名簿》及日治後期東台灣的五大會社的營業報告，指出1938年前東台灣工業的特性，以及在戰時體制下花蓮港廳如何成為全台的第二個臨港工業區（另一個是高雄）。以往對東台灣的研究，較偏於農業方面，而該文則補強了工業方面的研究，為東台灣研究開拓了一條路徑。

鍾淑敏的〈政商關係與日治時期的東部台灣——以賀田組為中心的考察〉一文，詳細地考察了賀田金三郎的政商關係，進而詳述賀田組及其後繼者在東部兩廳的產業活動。

綜觀這兩次研討會的異同，中研院台史所及「東台灣研究會」均擔任了

¹⁵ 該文日後刊於《台灣史研究》10卷1期，頁1-40，2003年6月。

¹⁶ 該文日後以〈政商與日治時期東台灣的開發——以賀田金三郎為中心的考查〉，刊於《台灣史研究》11卷1期，頁79-118，2004年6月。

會議的主辦與協辦的角色，似已宣告了一個新趨勢：在東台灣研究的領域裡，除了中研院民族所是戰後以來的一個主導力量之外，中研院台史所提供了2000年以來的新動能；其次，兩會均點出了「國家」這一議題，對東台灣的人群或地域具有一定程度的影響；最後，從內容上來看，東台灣的研究也從原先的民族學／人類學的領域，伸展到歷史學、地理學等相關的研究領域來了。

（二）關於日治時期東台灣原住民的研究成果

日治時期對東台灣的調查研究，始於田代安定的《台東殖民地豫察報文》，壯大於台灣總督府直屬單位「臨時台灣舊慣調查會」（1901-1919）、「蕃族調查會」（1919-1922）等的調查研究。

此一時期尚有1900年的《台灣蕃人事情》、1904年的《台灣蕃政志》、1908年的《台東廳管內視察復命書》等調查研究，儘管在質與量上不如臨時台灣舊慣調查會的調查報告，但在日後的行政上則產生很大的指導作用。相較於日後發行的兩本鉅著——《台灣高砂族系統所屬の研究》（移川子之藏等，1935）、《原語による台灣高砂族伝説集》（小川尚義等，1935），雖然在學術上被稱譽為台灣原住民研究的兩座高峰，但在原住民行政上，並未發生太大的影響。

戰後以來，致力於台灣原住民研究的學術機構，應以1950年代的台大考古人類學系及中央研究院民族學研究所為首。這當然是與該兩研究機構於此時成立有關。初期多為對當代原住民進行田野的調查報告為主，至於日本國家體制對原住民部落的影響之研究，則要等到1980年代才開啓。

雖然民族學／人類學界早已進入到東部田野來做研究，其內容多為對東部原住民社會與文化進行個別的、橫切面式的調查研究，其中的先行研究如1954年衛惠林等人的〈台東縣卑南鄉南王村民族學調查簡報〉（《考古人類學刊》3:14-26）、1956年任先民的〈魯凱族大南社的會所〉（《民族所集刊》1:141-159）、1957年李亦園的〈南勢阿美族的部落組織〉（《民族所集刊》4:135-174）等等。整體而言，1970年代之前，不論是對東部哪個族的研究，大多偏向基礎性的調查，且篇數有限；自1970年代起，不但發表的篇數明顯增加，而且研究主題更呈現百花爭放的情勢，同時也注意到日治時期的調查成果，特別是臨時台灣舊慣調查會的調查報告，其中最早的研究有陳奇祿的〈「臨時台灣舊慣調查會」與台灣高山族研究〉¹⁷，及劉斌雄的〈日本學人

¹⁷ 陳奇祿，〈臨時台灣舊慣調查會與台灣高山族研究〉，《台灣風物》24卷4期，頁9-24，

之高山族研究》¹⁸。

在這個時期，政大邊政學系於 1955 年復系，由該系所刊行的《邊政研究所年報》、《邊政學報》也成為台灣原住民研究的另一支伏兵；不過政大邊政學系早年對原住民的研究比較小品¹⁹，多有報導式的意味；但自 1970 年代起，政大邊政學系的中生代崛起，較長篇幅的研究繼之而起，如 1971 年阮昌銳的〈台灣東海岸的大港口文化：漢人移民土著化的研究〉（《邊政研究所年報》2：233-261）、1972 年張駿逸的〈由成功阿美族頭目制度見其政治性質〉（《邊政學報》11：48-75）；繼之，1978 年楊仁煌以〈變遷中的薄薄阿美族社區〉為題完成其碩士論文，同時也開啓國內民族學／人類學研究中之本族人研究的起點；此後，從事東台灣原住民研究者，往往是具有原住民緣故關係者。²⁰

在東部原住民之本族人研究本族的風潮中，廖守臣的出現具有兩層指標意義：他是原住民知識份子在接受人類學訓練後，結合他者觀點與我族觀點的一個代表。由於太魯閣各部落是山區游群式的小聚落，因此廖守臣以遷徙的觀念來闡述太魯閣人的民族發展，這樣的觀點可說是相應的²¹；然而，在論述阿美族的那本著作裡，以遷徙的觀念來講阿美族的部落發展就有點不相應了²²。至少從荷蘭時代以來的記錄來看，平地原住民的部落發展，不是透過部落遷徙的方式，而是在一較大面積的平地上，以一大社及數小社（本社與分社）的形式來維持其部落的發展。亦即在自然狀態下，平地的阿美式之部落發展，並未出現像山地的賽德克式那般頻繁的遷徙。

此外，國內碩、博士的研究論文，也是一個值得觀察的角度，這裡以台大人類學系及清大人類學研究所為例以示一斑。

台大人類學系自 1965 年以來，至 2009 年共出現 193 篇碩士論文，其中並無與東台灣、日本國家、民族發展等三主題明確相關者，雖然不乏以東台

1974 年 12 月。案：陳氏於 1951 年已在《台灣風土》連續發表數文，介紹臨時台灣舊慣調查會的出版物，但當時並未引起太大的注意；直到 20 餘年後，陳氏才從書目介紹跨向「高山族研究」的領域，且先後引起國內學界的注意。

¹⁸ 劉斌雄，〈日本學人之高山族研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 40 期，頁 5-17，1976 年 6 月。案：該文對這兩套叢書仍偏向目錄式的介紹。

¹⁹ 譬如《邊政學報》2 期（1963），即有數篇關於東部原住民的報導，如王初成的〈南勢阿美族之農耕生計〉（頁 27-29）、陳水潭的〈南勢阿美的巫〉（頁 40-42）、白秀雄的〈南勢阿美舊有之頭目制〉（頁 43-35）等等，但其篇幅均小，報導的意味大於研究。

²⁰ 該系於 1993 年改稱民族學系，其後所出現的學位論文中，與日治時期東台灣原住民相關的如《布農族崙天部落史》（余明德，2000）、《1942 年以前內本鹿地區布農族遷移史研究》（蔡善神，2004）、《台東平原的農業民族：馬蘭社阿美族社會經濟變遷—1970 ~ 1874 年》（郭祐慈，2008）等等，這些論文均具有一個共相，即具有原住民緣故關係。

²¹ 廖守臣，〈泰雅族東賽德克群的部落遷移與分布〉（上），《中研院民族所集刊》44 期，頁 61-206，1977 年秋季號；〈泰雅族東賽德克群的部落遷移與分布〉（下），《中研院民族所集刊》45 期，頁 81-212，1978 年春季號。

²² 廖守臣著、吳明義校訂，《花蓮縣阿美族部落的形成與變遷》，1985，打字稿。

灣為討論地域，但除了部份考古類的之外，大多還是文化、家庭、親屬之類的討論，如許木柱《長光：一個母系社會的涵化與文化變遷》(1974)、黃麗珍《初鹿「卑南」人的家》(2001)等等，其中比較有關的只有中村平的《國家意識的誕生：泰雅人的日治殖民經驗與當代歷史追憶》(2001)，不過，這樣的例外並不難理解：因為研究者是日本人，所以對日本國家這個意識較強。至於博士論文方面，自2004年起，共有七篇博士論文，無一論及東台灣。

此一現象也同樣存在於清華人類學研究所，自1989年起，共有120篇以上的碩、博士論文，其中博士論文11篇，亦如台大人類學系一般，無一篇論及東台灣。至於碩士論文方面，也是較偏於文化、家族、親屬之類的研究，如呂憶君《記憶、海祭、身體實踐：花蓮港口阿美的海岸空間》(2006)、張慧筑《阿美族服飾之文化意義——以都歷聚落為例》(2001)、陳玉萃《先天的資格與個人的選擇——知本卑南人的階序與群體界線》(1999)、鄭瑋寧《人、家屋與親屬——以 Taromak 魯凱人為例》(1999)等，此外，清大人類學研究所亦頗為注意現代的某些社會現象，如外籍人士移住者的文化適應問題。不過，這120篇論文仍無一篇以日治時期的東台灣原住民作為研究主題。

自2000年以來，民族學／人類學界出現了重大的擴展，而將研究的心力投向「日本國家體制」與原住民的「傳統社會文化」之間的關係，其中最具代表性的著作，應是黃宣衛的《國家·村落領袖與社會文化變遷》²³。在此之前，作者已注意到日本國家體制中的某些措施（如隘勇線、青年會、部落警政等），對阿美族有所影響（如人名、年齡組名、異族觀等），但討論日本國家體制對原住民部落的影響力，則以該書最為全面。雖然該書所討論的僅是東海岸的宜灣部落，但仍可做為日治時期東部原住民的共同歷程的一個抽樣，特別是在普通行政區內的原住民部份。

近年來學界一再撰寫回顧性的研究論文，如黃應貴的〈戰後台灣人類學對於台灣南島民族研究的回顧與展望〉(《人類學的評論》，2002)、林玉茹的〈歷史學與區域研究：以東台灣地區的研究為例〉(《東台灣研究》7期，頁103-133，2002)、陳鴻圖的〈「東台灣」歷史學研究的回顧〉(《東台刊》的半世紀原住民研究)(《考古人類學刊》，頁25-52，2007)。若從文化運動的角度來看，當一場文化運動到了要頻頻回顧的時候，往往就是文化發灣研究》10期，頁111-129，2005)、謝世忠的〈認識、理解與建構——《考古人類學展即將進入另一階段的時候》。

綜合以上所述，在日本國家與東部原住民之間，未來尚有幾個面向可以做更進一步的拓展：(1)生產手段的變異；(2)原住民勞動力屬性的轉變；(3)

²³ 黃宣衛，《國家·村落領袖與社會文化變遷》，台北：南天書局，2005年9月。

貨幣進入部落及其影響；(4)原住民教育與社會教化機構的影響。

關於日本國家體制下原住民的民族發展方面，主要的研究成果有孟祥翰的〈日據初期東台灣的部落改造——以成廣澳阿美族為例〉(《興大歷史學報》13期，頁99-129，2002)、〈日治時期東台灣成廣澳的林野整理與土地調查〉(《東台灣研究》8期，頁59-92，2003)，以及潘繼道的《國家、區域與族群》²⁴。

關於東部原住民勞動力的討論，主要有王學新、許守明合著的〈日據時期東台灣地區原住民勞動力之利用〉一文²⁵，該文詳細討論了日治時期東台灣的平地及山地原住民的勞動力問題，可謂此一領域的開先鋒之作，不過尚未延伸到貨幣對部落的影響。

至於在原住民教育方面，較早的論著有方文振的《日據時期教育政策演變下的蕃童教育之研究》(政大民族學系碩士論文，1999)。不過，即使是東部兩廳下的原住民教育，當時也常因某些因素而呈現地域性差異。注意到初等教育的地域性差異的，有張中元的《日治時期原住民初等教育之探究——以呂家公學校(1905-1945)為例》(台東大學教育研究所，2004)，其後復有柳旭龍的《日治時期台東初等教育之研究——以大王國民小學為中心》(台東大學教育研究所，2006)。至於對日治時期花蓮港廳下原住民教育的研究，目前較見功力者有潘繼道的〈日治時期的原住民族群教育——以太魯閣族為中心的探討〉一文²⁶。

此外，從日本當局的角度來看，「東部開發論」實可說是日治時期東台灣的核心議題。與日治時期的東部開發相關的議題，主要有三大項：產業、交通、水利事業，而這三者均有一個交集，即都是以國家力量來推動的。其中以產業方面較早被注意到，施添福的〈日治時代台灣東部的熱帶栽培業與區域發展〉一文²⁷，可視為這方面的開拓者，其後主要的研究者為鍾淑敏與林玉茹。鍾淑敏的〈政商與日治時期東台灣的開發——以賀田金三郎為中心的考查〉(《台灣史研究》11卷1期，頁79-118)一文最見功力。林玉茹則廣泛

²⁴ 潘繼道，《國家、區域與族群》，台東：東台灣研究會，2008年2月。該書原為其博士論文之改寫出版(師範大學歷史學系，2005)。

²⁵ 王學新、許守明，〈日據時期東台灣地區原住民勞動力之利用〉，《東台灣研究》第4期，頁35-72，1999年12月。

²⁶ 潘繼道，〈日治時期的原住民族群教育——以太魯閣族為中心的探討〉，《台灣文獻》56卷3期，頁1-62，台北：台灣省文獻委員會，2005年9月。

²⁷ 施添福，〈日治時代台灣東部的熱帶栽培業與區域發展〉，《台灣史研究百年回顧與專題研討會》，台北：中研院台史所籌備處、台大歷史系主辦，頁1-50，1995年12月15-16日。就在1995這一年，師大地理系的鄭全玄、張家菁也完成其碩士論文，且先後獲得東台灣研究會、花蓮文化中心的贊助出版，我們似可這麼說：1990年代中期的師大地理系，是東台灣研究的重要動能之一。

地論及各級產業，尤其對日治後期台拓會社的研究，更是致力甚深²⁸，不過其最具挑戰性的論著應是〈殖民地邊區的企業——日治時期東台灣的會社及其企業家〉（《台大歷史學報》33期，頁315-364，2004）一文。該文突顯了台灣在產業發展的區域差異，不論是工業化的時點、產業發展的類型、經營者的在地屬性等等，更進而挑戰了涂照彥在《日本帝國主義下的台灣》中的論點，表現了作者的一種企圖：台灣東部有著自己的歷史進程，在台灣史的討論上，不宜忽略東部的殊異性。

在交通方面的討論較少，主要有蔡龍保的〈日治時期花東線鐵路的興築與花蓮港廳的發展(1895-1936)〉（《台灣人文》8期，頁89-115，2003），及最近完成的一篇碩士論文，吳東展的《山海之道——花東聯絡公路之發展（1874-1982）》。²⁹

至於水利事業方面，應以陳鴻圖為代表，主要的著作有：〈官營移民村與東台灣的水利開發(1909-1946)〉³⁰、〈從卑南大圳的興築看日治時期東台灣水利開發的特性〉³¹等。

與此相關的還有東部移民的研究，這點又包括日本的各類移民（農業移民、會社移民、自由移民），及本島人的移民（獎勵移住及自由移住），但本研究僅著眼於國家體制與東台灣原住民之間的關係，不贅。

戰後以來對東台灣的研究，從研究主題及研究者兩個角度來觀察，可分為三個時期：戰後至1970年代、1980年代至1990年代中期、1990年代中期至今。第一期是以清代史事及原住民研究為主，此一路徑到了1980年代已大放異采；到了1990年代，具東部緣故關係的研究者及研究主題，則開闢了另一路徑，而這一路徑的呈現，經常是環繞著三個主題：國家、土地、民族。

四 章節結構

本研究分為五章，首章綜論日治時期東台灣的國家體制，二、三、四章

²⁸ 林玉茹對此進行了一連串的研究，諸如：〈國策會社的邊區開發機制——戰時台灣拓殖株式會社在東台灣的經營系統〉（《台灣史研究》9卷1期，頁1-54，2002）、〈國家與企業同構下的邊區開發：戰時台灣拓殖株式會社在東台灣的農林栽培業〉（《台灣史研究》10卷1期，頁1-40，2003）、〈戰爭、邊陲與殖民產業：戰時台灣拓殖株式會社在東台灣投資事業的佈局〉（《近代史研究所集刊》，頁117-172，2004）、〈軍需產業與邊區政策：台拓在東台灣移民事業的轉向〉（《台灣史研究》15卷1期，頁81-129，2008）等等。

²⁹ 吳東展，《山海之道——花東聯絡公路之發展（1874-1982）》，台北教育大學台灣文化研究所，2009年6月。案：該論文獲得花蓮縣文化局之獎助，於2009年12月出版。

³⁰ 陳鴻圖，〈官營移民村與東台灣的水利開發(1909-1946)〉，《東台灣研究》7期，頁135-163。

³¹ 陳鴻圖，〈從卑南大圳的興築看日治時期東台灣水利開發的特性〉，《台東文獻》復刊9期，頁86-105。

分論東部原住民族在政治、經濟、觀念上的新發展，末章則專從人口這個角度，來觀察經過五十年的日本統治之後，東部原住民族發生怎樣的變貌。準此，本研究之章節安排如下：

- 第一章 東台灣日本國家體制的建立
 - 第一節 蕃政體制下的東台灣
 - 第二節 隘勇線的擴張與維持
- 第二章 部落警政的建立與成文法的影響
 - 第一節 部落警政的建立
 - 第二節 從舊慣調查看成文法對原住民社會的影響
- 第三章 水稻種植與貨幣經濟的浮現
 - 第一節 小米經濟與水稻經濟的變異
 - 第二節 貨幣經濟對原住民部落的衝擊
- 第四章 近代教育的推行與傳統信仰的鬆動
 - 第一節 學校教育的推行
 - 第二節 傳統信仰的鬆動
- 第五章 從人口統計看東台灣原住民的變化
 - 第一節 東台灣人口組成的變化
 - 第二節 從人口變化看社會的變遷：以花蓮港廳為例

以下略述各章要旨。

在日治時期的東台灣，牽動民族發展的最大原動力，實非日本國家力量莫屬。在東台灣象徵著國家體制的，主要有四種機制：一是代表國家意象的地方行政機構，二是區隔街庄與蕃界的隘勇線制度，三是履行國家意志的警察，四是近代法律。因此，首章及第二章即討論這四種機制。

日治初期的東台灣，呈現著一段從撫墾署到地方廳的歷程。撫墾署始設於明治 28 年（1895）6 月，廢止於明治 31 年（1898）6 月 20 日的官制改正。日後的各次制度改正，均視蕃政為廳縣分課的一項職務；至於東台灣則自 1901 年，始從其他廳縣的下屬單位，成為一個單獨的地方行政區劃，同樣地，將蕃政視為地方政務亦始於 1901 年 11 月的官制改正。

簡單地講，東台灣的蕃政體系，始於台東撫墾署之設置，歸結於日後的台東廳（及接下來的花蓮港廳）內的總務課（日後改隸警務課），而實踐於警察行政之下；至於教育、醫療、衛生等等，也都是部落警政的業務。

隘勇線制度是另一項日本統治體制的代表。晚清的東台灣原無隘勇線，它是日治時期伴隨著原住民事件而逐一出現的。其中，主要的原住民抗日事件有四：新城事件、威里事件、七腳川事件、以及最後的太魯閣討伐之役。至於成廣澳事件及霧社事件，前者與隘勇線制度無關，後者發生時，日本當局已取消隘勇線。

第二章是討論東台灣原住民在部落政治的改變與成文律法的實施。

直到國家力量進入原住民部落之前，社是最大的政治單位兼最大的社會單位，其內涵非常接近「城邦」這個概念，具有自成一體的社會運作機制，這些傳統的自治功能，諸如議決公共事務、處理紛爭、傳統信仰等，在日治中期之後，由於國家力量的介入而有所轉變。

以泰雅族頭目的職權為例，他不僅是部落領袖，更是狩獵活動時的指揮者。我們認為，傳統泰雅社會的核心結構就是獵團，而牲團則是與獵團同質的一種分配機制，至於祭團（gaga 或 gaya）則是在獵團的基礎上的再發展。兩者的關係是：獵團是原生的、具經濟屬性的下層結構，祭團是衍生的、具文化屬性的上層結構。就這個意義而言，當狩獵不再是泰雅族的主要生產手段時，依附於狩獵活動的祭團，也將因失去物質基礎而弱化。

至於阿美族頭目的主要職責，除了「維持社內風紀、確保安寧、維持並增進民眾的利益」之外，還有「扶養救濟窮人以及教諭子弟」。若有較重大的事務，則須由部落內的「長老會議」來決定，至於何者是可自行決定、何者需經協議決定，則完全取決於慣例。

為何阿美族的頭目偏於強調其義務？我們認為，最根本的原因在於：它不是部落原有的，而是由政府之政策所外加的；真正屬於部落原有的權力機關，是長老及長老們的聯席會議。

由警察而非由軍隊或鄉民來維持社會秩序，本是近代社會的一項特徵；日治時期的蕃地警政可分為三期，一是撫墾署以來的撫育期，二是五年計劃以來的創建期，三是霧社事件後的重整期。

蕃地警政創建於佐久間的五年計劃，以蕃務本署作為理蕃的專責機關。於是從中央到地方，建立了這樣的組織：在中央成立蕃務本署，分擔警務局的一部份業務；而在地方則成立理蕃係，以作為警務課的四係（警務、保安、衛生、理蕃）之一。蕃地警政的擴充，亦始於五年計劃的落幕，不過，1915年以來的理蕃事業，是部落警察各自推行的，中央當局並無一套規劃，直到1931年12月公佈「理蕃大綱」之後，才有一套整體的蕃政指導大綱。

其次是在社會規範上的變異。從1910的舊慣調查資料來看，東部原住民已經有所蛻變。以泰雅族為例，由於泰雅族的「gaga」具有不成文法的約束權威，當一個傳統社會的不成文法，被近代社會的成文法取代之後，慣習就

只留下其風俗的面向，而不再具有強制性的制裁，這種「由慣例到法律」的過程，應是 gaga 消失的主因之一。

在東部原住民從慣例到法律的歷程上，我們看到了一種由法律而非由慣習所規範的新秩序，逐漸出現在東台灣的原住民部落裡。這可從國家對頭目職權的認可、民法取代慣習、取消封建業主權等三個面向來觀察。

從土地的先佔權的認可來看，原本是必須受部落的政治組織的規範，此後則非由部落內的傳統的政治領袖，而是國家所派駐的行政人員及法條的約束，這是從慣例到法律的一個例證。

在民法取代慣習方面，主要是表現在平地原住民身上。在傳統的慣習社會裡，部落裡的土地交付，是在「頭目、長老及親屬在場的情況下舉行」，買賣行為的最後依據是部落頭目或長老的作證，如今則已不再是必要條件；取而代之的是：代書執行土地所有權狀及契約的交付。代書取代了頭目在買賣行為上的角色，而代書之所以具有這樣的分量，是因為代書所代表的是：國家法律。土地所有權的轉移，不再是傳統上的頭目勢力者展示權力的場合，而是以法律作為共同的規範。這裡，我們看到了東台灣「從慣例到法律」的另一個例證。

在取消封建業主權這部份，以卑南族方面最為明顯。日治時期的大租權整理事業是只限於西半島的，東半島固無此類業主權的問題，比較相似的是卑南族對其傳統勢力範圍進行象徵性的抽收貢品。直到 1905 年前後的日治初期，台東阿美族依然要向卑南族進貢納稅，此後則在國家的干涉下，卑南族的封建業主權被取消了。

第三章是討論下層結構的經濟方面的變遷。關於這個議題，我們聚焦於水稻種植的興起、以及貨幣經濟的浮現。

原住民的傳統作物小米，就其作為糧食作物上的這個意涵，約在 1910 年前後發生初變，而到 1920 年前後，以當時的台東廳的情形來看，不論在生產面積或產量上，已經不及水稻的一半。由於小米種植是聯繫原住民傳統文化的一個重要的連結點，當這個連結點發生變化，與其相連結的文化現象勢必跟著產生變化。因此，相對於水稻種植的擴張，我們討論了小米種植的衰退，並略論平地原住民及山地原住民如何看待水稻種植。

其次，日治五十年的東部統治上的最核心議題——東部開發論，為地廣人稀的東台灣帶來甚大的勞力需求，因此也形成從所未見的勞動市場，作為東台灣人口數最多的原住民們，也被納入這樣的勞動市場裡面，這點又帶動了一個從所未見的新面向：貨幣進入部落。透過水稻種植及貨幣使用，最遲到 1920 年代，東台灣平地原住民已經在許多方面發生鉅變：老人家認為年輕人不能守住傳統，年輕人違反甚至挑戰傳統。最後，我們從飲酒行為的變化，

來觀察原本的由小米種植所聯結的舊傳統，終於在日後被由水稻所聯結的新傳統所替代。

第四章是討論近代教育的推展與傳統信仰的變化。

首先是討論日治時期東台灣原住民的初等教育。日治時期的原住民教育，其過程主要是在「蕃人公學校」或「蕃童教育所」中完成的。在隘勇線外的教育機構以「蕃童教育所」為主，而在隘勇線內的教育機構則以「蕃人公學校」為主。

1896年4月，以敕令第94號發佈「台灣總督府直轄諸學校官制」，設國語傳習所於台灣各樞要之地，初以本島人為其施教對象；至於對原住民的教育方面，則於撫墾署內隨機施教。西部諸廳隨後於1898年10月實施公學校制度，不過，台東國語傳習所並未改為公學校。此一制度上的改變，使國語傳習所變成一種特殊教育，東台灣就在這樣的特殊教育下，逐步推展出近代教育。

原住民教育的另一個體系「蕃童教育所」，始於佐久間總督之刷新理蕃，而在特別行政區設置專責的教育機關，1908年3月，制定附於蕃務官吏駐在所的蕃童教育，與原住民相關的兩套教育體系，至此始全部建立。

日語教育是初等教育的兩大重點，所以「國語」是授課時數最多的一門課。日人認為：「通曉國語始得以觸及國體之真髓，是謂涵養國民性也」，因此，日本當局所要進行的，不只是語言教育或文學教育，而是藉由語文教育而達成「涵養國民性」之國民教育。

除了學校教育之外，日治時期對於非學齡兒童的人，也有作為輔助教育之不足的社會教化機構，如青年會、國語講習所等等。

至於信仰方面，這是到日治後期才比較明顯的。日治時期影響到原住民傳統信仰的，除了近代教育之外，另一個重要的影響力是來自近代的衛生療醫，這主要是施藥與預防注射所帶來的影響。此外，日治時期曾嘗試推行宗教上的教化，卻於數年後即因失敗而中止；最後，在日治末期亦大力推動神社參拜，但對原住民社會而言，最多只發揮了鬆動其傳統信仰的作用，並未使原住民走上集體改宗的地步。

直到太魯閣討伐之役之前為止，對原住民施以近代醫藥，一直是日治時期理蕃的配套措施；太魯閣事件落幕之後，更是大規模地在各部落設置這樣的醫療機構。由於日治時期國家體制的介入，與預防注射相關的那類近代醫學措施，便取代了此類疾病的傳統解釋（如天花）。不過，原住民的傳統宗教並未產生質變，而是透過近代醫療體系的建立，縮小了傳統信仰對疾病乃至於對禁忌的解釋。原住民對致病因素的認知轉向，基本上不是源於信仰上的改宗或宗教觀的遽變，而是台灣原住民邁向近代化的一個節環。

第五章是從從人口現象來做爲總結，以觀察東部各民族在質與量上的變化。依日治初期的人口調查，東部平埔族仍是個獨立的人群統計單位，但到日初中期，以台東廳爲例，出現了民族混同的趨勢：平地部份是台東阿美族與卑南族之間的趨近，山地部份則是排灣族與魯凱族之間的趨近。

其次，在 1910 年之前，東部實無多少日本人及本島人，但在「東部開發論」的大旗之下，先後展開了幾波的移民風潮。在西部台灣的常態是本島人佔九成以上，本島人是日本人的九倍以上；但到了 1920 年代，東部兩廳的日本人、本島人、原住民三者的比例約爲 1:3:6，在花蓮港廳部份，更呈現 1:2:3 的比例；亦即東部本島人只有日本人的兩倍到三倍。至於在原住民的人口比例方面，以花蓮港廳爲例，直到 1923 年爲止，原住民人口依然高於本島人，但從 1924 年起，本島人的人數已高於原住民。

總結地講，在日治之初，馬卡道、加禮宛、「高砂族」、本島人等等，各爲獨立的人口統計單位；其後，平埔族與本島人被放在同一個人口統計單位，最後則原住民與本島人爲同一統計單位。從這裡可看到一個趨勢：透過國家力量的長期統治，東台灣各民族呈現出混同爲一的態勢，但仍有些邊界存在，特別是做爲殖民母國的「內地人」，以及做爲這個行政區域之外的「外國人」，這反映了在國家力量的作用下，民族融合的階段發展及其極限。



第一章 東台灣日本統治體制的建立

東台灣之以國家力量進行制度化的統治，雖始於日軍侵台下的三路開山事業，但晚清二十年間的後山經營是乏善可陳的³²，東部地區出現較為強固的國家體制，實奠基於日治時代，且是在一連串的原住民反抗事件下而逐步開展出來的。

雖然如此，日治初期的諸多措施裡，晚清所留下來的陳跡，仍有多處成爲日本仿效乃至引以爲鑑者，譬如晚清東台灣的統治者，實非體制上的台東知州，而是分佈於各要地的勇營，而勇營之所以能在「番眾民單」(吳贊誠語)的後山立足，且成爲當地的安定力量，主要依靠的不是勇營的武力，而是由勇營所任命的各部落通事。因此，東台灣在實際上的政權結構便是：勇營與通事的共治。勇營才是晚清後山統治體制的代表，而通事則是部落內的有力者。³³

自日軍進入東台灣以來，原本的勇營所在，往往便是日本新設的警察官吏派出所的位址，至於後山通事的予取予求之往事，則是日本亟欲改正的；於是，日警與通事競爭在部落內的主導權，便成爲日治初期的重要一幕，最後，更形成一種新的政權結構——正如晚清之勇營與通事的共治一樣，東部的原住民部落也形成日警與原住民之有力者的共治。

由於東台灣的人文特性，使得不論是晚清抑或日治時期，在一般行政之外，一直有著特別行政區的存在，且在晚清與日治中期以前，它甚至是東台灣的統治上最主要的課題，因此，本章即針對此一特性，分別討論兩個面向：代表國家意象的地方行政機構，以及區隔街庄與蕃界的隘勇線，至於進入到部落裡面來履行國家意志的警察，對傳統的部落社會帶來更廣泛的影響，這點則在下一章的原住民社會的變遷裡一併討論。

³² 關於晚清在東台灣的經略，筆者已有數文討論，敬請參閱；文見〈晚清後山駐兵初探〉(《台灣風物》50卷1期，2000年3月)、〈晚清後山駐軍與民庄的關聯性〉(《台灣風物》50卷3期，2000年9月)、〈晚清後山開撫議論之流變〉(《台灣風物》51卷1期，2001年3月)。

³³ 對於此一議題，筆者已在〈大港口事件：晚清國家體制與原住民部落的衝突〉一文中有討論，敬請參閱；文見《東台灣研究》10，頁5-36，台東：東台灣研究會，2005年12月。

第一節 蕃政體制下的東台灣

直到日治初期（1895-1910）為止，東台灣的人口組成裡，原住民一直是佔了九成以上；以日軍初到東部時的情形來看，根據田代安定於 1896 年的調查，合計晚清已招撫諸社及既存的民庄，東部人口共有 36,171 人，其中本島人爲 3,303 人，僅佔總調查人口的 9.13%³⁴，如果再加上晚清未受招撫的山區人口的話，本島人所佔的比例將更低。即使經過十二年之後，因七腳川事件的爆發，鹿子木小五郎來到東部進行人口調查（1908 年），當時的總調查人口爲 70,656 人，其中的本島人爲 13,232 人，但這其中已將六千名的平埔族也計算在內的數字³⁵，若予以扣除，則本島人則僅有七千餘人，原住民依然佔東部人口的九成左右。

簡言之，直到約 1910 年之前的日治初期為止，東部除了順著晚清所留下來的點狀分布的街庄之外，無一處非「蕃地」，因此，就日治初期而言，「蕃政」才是東台灣之治理上的重點。亦即，日本國家體制一開始就以特別行政的態度來面對東台灣，因此，本節即討論東部的蕃政體系。

一 總督府對晚清理蕃原則的沿襲與調整

（一）首任總督對理蕃原則的宣示及其預期效益

由於台灣是日本的第一個殖民地，日本又是第一次世界大戰前唯一非白人而擁有殖民地的國家，因此日本對台灣的統治，具有向世界宣示自己的文明與進步的意涵；同時，在總督的派任上，也特別注意其是否能夠勝任。就初期的派任條件上，除了明文規定的武官條件之外，當事者是否具備相當程度的台灣背景，便成爲一個重要的因素。從這個角度來看，樺山資紀與水野遵之所以出任首任總督與民政長官的，其於晚清時期的「台灣背景」是不可忽略的一個條件。

以日治初期在台日人的觀察而言，由於各族社本來就已存在著某種心結，且有相互攻伐、相互出草的現象，故對日本的在台政權並不構成影響；然以台灣民主國爲起點的武裝抗日，正此起彼落地進行著，日人基於「戎馬

³⁴ 田代安定，《台東殖民地豫察報文》[1900]，頁 245-247，台北：成文翻印版，1985 年。

³⁵ 鹿子木小五郎，《台東廳管內視察復命書》[1911]，頁 20-22，台北：成文翻印版，1985 年。

倥傯之際」，對原住民只能採取「懷柔政策，而不為積極討伐」³⁶。事實上，兩者雖然各有反日的形式，但其所以反日的內涵則大不相同：前者在本質上是否定日本的政權，而原住民之出草，其本質則是防止外人侵佔其生存空間；對日本當局而言，亦需避免兩者的結合，以致於腹背受敵。為了分化台灣住民的抵抗，遂以撲滅平地人的武裝抗日為優先考量，而制定了以綏撫原住民為主軸的理蕃政策³⁷。

基於這樣的客觀形勢，首任總督樺山資紀即於上任之初的 1895 年 8 月 25 日，訓示部屬應綏撫山地原住民，且以清代原住民之反抗過程為戒，勿使其心懷惡感，以免拓殖大業受到阻礙：

果欲開發本島，必須先令生番馴服，今正際會其時；倘使生番視日本人如同中國人，則本島拓殖大業勢必大受阻礙。故本總督欲以綏撫為主，以期收效於他日。（《日據下之台政》頁 256-257）

「欲開發本島，必須先令生番馴服」，可說是這時期的指導原則；樺山希望其部屬善體此意，並對原住民的相關事項進行調查，且翻刻清代撫墾局所製的地圖，又命翻譯官向當地有識人士加以詳查，編成《台灣制度考》一書，以供當事者之參考。（同前引）

和樺山一樣，在牡丹社事件時，就曾來台調查的民政局長水野遵，則提出了更為明確的理蕃指導方針：「台灣將來事業在乎番地，欲在番地興起事業，須先使番民服從我政府，使彼生活得所，脫離野蠻之境遇。」所謂「使彼生活得所」，這是日後「授產」成為蕃政的重點之故；至於授產之所以是教導原住民從事農耕及養蠶等事業，其目的不只是在經濟上讓原住民能生活得下去，最主要的是政治上的考量——藉由生產手段的改變，而降低其尚武之風，亦即擺脫狩獵的經濟生活，同時改變其武勇習性，以便於日人之統治。水野認為只要撫育得當，則不難使原住民服從，至於怎樣是恰當的做法？水野的看法是採行晚清的撫墾局之策：

倘設置如從前政府所實行撫墾局之類，時召集其酋長等，饗以酒食，與以布帛、器皿，從旁加以諄諄教訓，當可得其好意，對於樟樹之砍伐、樟腦之製造、山林之經營、土地之開墾、道路之開鑿等，當可期望其交涉之圓滿也。而一面給以一定之土地，設法使其從事耕耘，當能逐漸感化成為良民。（《日據下之台政》頁 257）

水野認為原住民之「常事殺戮」其實是有選擇性的——只要能做到撫育得法，「當可得其好意」，進而進行山區的開發，尤其是可為日本帶來大量財富

³⁶ 郭輝編譯，《日據下之台政》頁 213，台中：台灣省文獻委員會，1977 年。

³⁷ 藤井志津枝，《理蕃》頁 1-19，台北：文英堂，1997 年 5 月。

的製腦業。由於台灣是當時世界上最主要的樟腦輸出地，依日人的統計，若有計畫地「以一百年為期，輪流採伐此地區之樟樹」，「每年可生產六百萬斤；現在世界各國需用之樟腦五百萬斤，可由台灣供給，因此必須利用此一項收入充裕台灣施政之財源。³⁸」也就是只要有計畫地經營山地，即可壟斷世界的樟腦市場，其利基是如此之大，這也可以了解，為何日據初期的諸項產業中，樟腦是最常被提起的。³⁹

自日本領台以來，採樟製腦即為山區的主要產業，依初期對蕃政宣示，是「以綏撫為主，以期收效於他日」（樺山語）與「逐漸感化成為良民」（水野語）的緩進主張，且日本當局也力圖避免衝突。例如當時有日本的製腦業者聯署向總督陳情，以保護製腦事業：「近來日本製腦員工屢遭原住民殺傷，以致業務停頓，損失不貲，但未聞官府取締，影響斯業發展至鉅。請設法保護」，並「賦予撫墾署長賞罰原住民之特權」（同前引，頁 52）等十四項要求；但所得到的回覆則是以業者應「設自衛方法，至於容易遭騷擾之地，認為暫時停止經營較宜」，（同前引，頁 53）完全拒絕日本業者的要求。雖然如此，但開發山地富源本是自樺山總督以來的基本構想：

由於經營林業、開墾原野、採礦、或日本人移住，皆以山地為主⁴⁰，尤其樟腦除台灣及日本本國外，其餘國家皆不產之，因而在世界各國幾乎佔全部市場，可謂最值得經營之事業。（同前引，頁 9）

而且日人亦逐步擴大採樟區域，甚至被視為「日本對蕃地期待的主要資源之一。而確保樟腦的獲得，更是理蕃政策下所獲得最實質的成果。⁴¹」如何治理這塊潛藏龐大利益的殖民地，是領台之初所必需面對的，由於日本是未有殖民經驗的新興帝國，所以初期是處於隨機應變的階段，在許多方面，均有

³⁸ 台灣總督府警察本署編、陳金田譯《日據時代原住民行政志稿（原名：理蕃誌稿）第一卷》頁 111，南投：台灣省文獻委員會，1997 年。以下簡稱《理蕃誌稿譯卷一》，其第二、第三卷等等，分別簡稱《理蕃誌稿譯卷二》、《理蕃誌稿譯卷三》。

³⁹ 日治初期的十年間（1895-1904），台灣總督府的治台經費大多仰賴日本本國支助，所以必須加意開闢台灣的自有財源，而日治初期台灣總體經濟力仍十分薄弱，相較之下，樟腦的利潤便占了不小的比例，但自日治中期（1910-1930）以來，台灣的財力已獲得巨幅的擴張，樟腦的利益已經不如初期；復次，在第一次世界大戰之前，樟腦作為賽璐珞產業的原料，而使它得以獲致在產業上的重要地位，然而戰後因塑膠業的代興，賽璐珞產業也隨之沒落，當然樟腦的經濟價值更是不如以往。簡言之，樟腦的利潤不但不是不變的，而且是被過份誇大的。

⁴⁰ 從這樣的陳述裡，可以證明日治初期對台灣如果不是不甚瞭解，那麼就是別有用意；以林業、開墾、採礦、移住等四項來看，除了林業與採礦受限於原料生產地之因素外，其他如開墾與移住，均不以山地為主，而且是少有在山地開墾與移住者。其實，即使是林業與採礦，仍是對山地抱持了過多的期望；日治初期對「蕃地」的想像，正如晚清對後山的想像一樣，以為是個充斥著「金沙銀穴」的地方，實則是所得不敷所出，清國對後山經略，正如胡傳所說的「如耕石田」，每年挹注於後山的財政，宛如無底洞一樣不知止於何處。胡傳之說，見《台東州采訪冊》，頁 5，台北：台灣銀行經濟研究室，1960 年 5 月。

⁴¹ 中川浩一、和歌森民男編，《霧社事件》頁 52，台北：武陵出版社，1997 年。

參考、甚至沿用清代既有的做法，從第一任總督和民政局長論調之中，即可知關於如何治理原住民一事，是順著劉銘傳主政時期的「撫墾局」辦法而來的，且是以「撫」重於「剿」為基本方針。

日治初期的原住民行政，多有沿襲清代既有的模式，以首任民政長官的角度來看，甚至認為清國的撫墾局制度頗值得學習。不過，由於各撫墾署所管轄的「蕃地」，多屬擁有槍械的危險地區⁴²，故歷任署長大致上是由軍人來擔任。撫墾署的成立，雖有不少措施是仿效清末的撫墾局，但從一開始，撫墾署即以清末之失為鑑，尤其是通事之漸撤、主動學習原住民語言、盡力調查原住民慣習、測量繪製地圖、開墾理蕃道路等，在在顯出較為積極的理蕃企圖。

由於日治初期，日本的工業化程度有限，遂期待殖民地台灣能對殖民母國（所謂「內地」）的經濟能有所助益，日治初期的撫墾署便在此背景下成立。

（二） 總督府對理蕃原則的調整

撫墾署始設於明治 28 年（1895）6 月，而廢止於明治 31 年（1898）6 月 20 日的官制改正。其實此一官制改正，並非單純地只是新設辦務署取代撫墾署，而是尚有另一層的涵意。在撫墾署時期，是依首任總督樺山資紀所指示的「親切對待蕃人」，以期來日能順利開發蕃地；因此「親切對待蕃人」便成為撫墾署的指導原則；至於辦務署，則為地方行政機關的屬性，將原撫墾署之職務移至辦務署第三課，即意味著把原住民事務視為地方行政之一，相對於先前的「縣署並立期」，民政與蕃政是分開的，但在辦務署的制度下，則為視蕃政為民政的一部份。日後，在二十廳制或十二廳制乃至於後期的五州二廳制，均將蕃政視為廳縣分課下的一個職務項目，而此一思路正是始於辦務署時期的規劃。

相較於晚清式的「撫番」措施，日治初期自從廢撫墾署設辦務署以來，就已呈現出日本式的「理蕃」風格，雖然日治初期的蕃政是建立在晚清撫墾局的既成模式之下，但是從辦務署的成立來看，我們可以判定日本已經擺脫晚清的舊章，而走上一條日本式的理蕃模式：

明治 34 年 11 月 11 日復改正官制廢止辦務署，於全島設置二十廳，將理蕃歸屬於廳之總務課，在高砂族管理方面上、以及開拓之外的事務，移管於新設的警察本署蕃務係。⁴³

⁴² 原住民的槍械來源，除了一部分是晚清兵勇藉遺失之名，轉賣給原住民之外，更多的是清政權退出台灣時，有許多兵勇將槍械售予原住民。見《理蕃誌稿譯卷一》頁 253。

⁴³ 台灣總督府警務局編，《高砂族の教育》[1944]，頁 10，台北：成文翻印版，1999 年。

自明治 34 年（1901）起，東台灣始脫離其他廳縣之支廳（甚至只是出張所）的地位，而成爲一個單獨的地方行政區劃。同樣地，將原住民行政視爲地方政務的措施，亦始於明治 34 年（1901）11 月的官制改正。在此之前只是要求在心態及作法上要「親切對待蕃人」，而非將其相關事務視爲政府組織上的一個分課，至於將原住民行政視爲國家政務之一，則要等到明治 36 年（1903）4 月的制度改正，才於警察本署設蕃務係（同前引，頁 10-11），以作爲中央政府之專責的理蕃機構。

雖然日治初期的理蕃措施大多沿襲晚清的政策，但相較於清政府的放任，在一開始，日本的撫墾署已經比清國的撫墾局顯得積極許多。

在 1902 年解決了台灣人民的武裝抗日之後，日本當局於能將更大的精力放在原住民問題上；遂於 1903 年 3 月，在總督府民政部設置「蕃地事務委員」，作爲理蕃根本政策之準備機關⁴⁴，並對所有與原住民地區相關事務之疑義，予以評議解決（《日據下之台政》頁 344）。並於同年 4 月在警察本署召集有關理蕃人員舉行「蕃務會議」，至 1909 年 7 月止，共舉行 8 回⁴⁵。值得注意的是，這個諮詢機構的設置，已可視爲即將改變先前的「以撫育爲主，期收效於將來」（樺山資紀語）的政策指示，較爲積極的理蕃措施即將付諸實踐。

這樣的積極管理的基本態度，也反映於禁止社鬥風習。不過，這並非一開始便已如此，相反地，日本原本抱持著尊重原住民習俗的態度，對社鬥不予干涉，以木瓜群與七腳川社之間的社鬥爲例，明治 39 年（1906）9 月，埔里的撫墾署長提出這樣的報告：

木瓜社與七腳川人於去年十一月相鬥以來，至今仍未停止；其原因係當時兩社人恰巧同日至山間狩獵，木瓜社人在獵鹿時誤射七腳川社人，……兩社人皆誓死不相讓，至今仍在鬥爭中。如此拖下去，勢將非兩社皆戰死不可。（《理蕃誌稿譯卷一》頁 62）

這種「誓死不相讓」的強固力量，若無人善加疏導，則往往淪爲積年累月的長期社鬥，對原住民的人口成長而言，其潛在的威脅是不容小看的。譬如大正元年（1912）的那一年內，原住民間的互鬥死傷人數，「死七百六十一人，傷五百卅六人」（《日據下之台政》頁 214），亦即平均每天有將近四人因互鬥而有死傷，且死者比傷者更多。由於受限於生產手段，各社之人口數相當有限，平地部落若能逾千已是大社，對於山岳地帶而言，數十人構成一社亦非

⁴⁴ 因先前的「撫墾署」已被廢止，故以此作爲統籌機構，日後則皆統合於警政機關。

⁴⁵ 藤崎濟之助，《台灣の蕃族》[1931]，頁 583-599，台北：南天書局翻印版，1988 年。其後又有「南部各廳蕃務會議」（1912 年 5 月）及「北部各廳蕃務會議」（1912 年 9 月）；至於 1910 年起的此類會議，已是理蕃五年計劃中的事。總而言之，「蕃務會議」時期的起迄年月爲 1903 年 4 月至 1909 年 7 月。

罕見，其能有數百已是難得，對任何一個社而言，這都是相當大的死傷數字。

社鬥這種傳統的部落風習，不僅弱化鄰近部落之間的彼此勢力，且無法擴大各社間的相互認同；反過來講，社鬥的禁止便有助於各社之相互認同的擴大。日治初期以來，持續宣導禁止社鬥，而原住民們也恰巧在這一時期從部落認同，擴大到日本學者所界定的那種民族範圍。這是原住民從社的認同擴大到族的認同之外緣結構上的要素。姑不論日本政府是否有意擴大原住民的我族認同，重要的是在國家統治上，制度性的規範及穩定社會秩序的要求，都有助於認同的擴大。今日在談到原住民的我族認同時，大多偏重於原住民目前的主觀認同，而忽略了塑造這種主觀認同之前就已存在的客觀變遷。我們要強調的是：任何一種主觀認同的形成，往往在其前的數十年裡，就已在客觀背景上存在了某種程度上的變遷，否則往後的新認同將無法獲得支持。

二 東台灣蕃政體制的成立

蕃政方面，包括地方性的台東撫墾署⁴⁶，以及總督府規制裡的蕃政局的構想與蕃務本署的設置，此兩類蕃政機構在風格上大有不同，地方性的偏重撫育，而中央性的偏重管理，日後即從這「偏重管理」這點上，導出日治時期一系列的「理蕃」措施；另外，各部落中的警政單位也開始逐步設立，它成爲日後各部落中各種政策的執行者。

簡單地講，東台灣的蕃政體系，始於台東撫墾署之設置，歸結於日後的台東廳（及接下來的花蓮港廳）內的總務課（日後改隸警務課），而實踐於警察行政之下。

1895 年的馬關條約使台灣成爲日本的第一個殖民地，日本「當局爲準備各種行政組織，決定將理蕃政務與普通行政分開」，於是以清代撫墾局的措施爲參考，仿其制而特設置撫墾署。⁴⁷

次年 1 月，日軍進入台灣東部；3 月，以敕令第九三號，公布「台灣總督府撫墾署組織規程」，規定撫墾署之職掌爲：一、關於番人之撫育、授產、取締事項；二、關於番地開墾事項；三、關於製腦事項。其主事者稱爲撫墾署長，「受台灣總督府民政局長指揮監督，管理署中一切事務。」此可視爲直屬於總督的「番地特別行政廳」，與此時台灣所設的三個地方縣同級。各撫墾

⁴⁶ 廢撫墾署之後，曾有過一段「辦務署」時期，之後才將之納入縣務或廳務；但在台灣東部則無此一過渡，因爲東部地區自廢署之後，即同時從台南縣下獨立出來，成爲新設之台東廳。這裡又得到一個例證：要理解東部的發展，不宜以西部的既存模式來套東台灣。

⁴⁷ 溫吉編譯，《台灣番政志》，頁 631，台北：台灣省文獻委員會，1957 年。

署內設有技手、主事補、通譯，技手類似署內之課長，從事署務；主事補類似分署長，從事庶務。此一規定，「自明治二十九年四月一日施行之」。爾後再「依據該組織規程，於五月以府令第一二號，定撫墾署名稱、位置，六月內定其管轄區域、撫墾署名稱及其位置」，其中最早為五指山撫墾署，於 6 月 28 日開辦，最晚為蕃薯寮撫墾署，於 8 月 3 日開辦；而台東撫墾署（位置台東）則於 6 月 29 日開辦（同前引，頁 631-633）。

除此之外，台灣人的武裝抗日，使日軍暫無力顧及蕃地（《台灣治績志》頁 319），也是日人將理蕃政務與普通行政分開的重要因素；職此之故，整個東台灣在日治之初，只有一個專門處理原住民事務的特別行政機關，即台東撫墾署。就其機關屬性而言，台東撫墾署只是一個直屬於總督府的派駐單位，不宜視為一個行政區域；接下來，台東支廳取代台東撫墾署之後，才能算是粗具地方行政區域的雛形。

到了第三任總督乃木希典⁴⁸，致力於刷新撫墾事務，主張加強對原住民之教化、授產、生活輔導、交通及番地開發等工作。為達到此一目的，遂對原住民及其生活空間進行 29 項細密的調查（同前引，頁 633-636）。

乃木總督為求統一番政設施起見，於 1897 年（明治 30 年）4 月，在總督府舉開撫墾署會議，徵求各撫墾署長對於番政之意見，由總督府各單位提出諮問事項（同前引，頁 636）。或許是基於這次的撫墾署長咨問會議，故隨即於 4 月底以敕令第一六三號，修正「撫墾署組織規程」如下：（同前引，頁 640-641）

第一條 台灣總督府撫墾署，掌理左開事務：

- 一、關於番民之撫育、授產、取締事項；
- 二、關於番地開墾事項；
- 三、關於番地製腦事項；

第二條 各撫墾署共置左開職員：

主事：十一人，薦任。

助理主事：一百零四人；委任。

第三條 主事任各撫墾置長，承知事廳長指揮監督，掌理一切事務。

⁴⁸ 乃木總督的任期為明治 29 年（1896）10 月 14 日至明治 31 年（1898）2 月 26 日。單單就蕃政而言，首任總督僅作原則性的宣示，且受到平地人的武裝抗日之干擾，亦無能致力於蕃地之整頓；至於第二任的桂總督，則因任期只有四個月，亦無法對蕃地有所著力；真正有心對蕃地及蕃政有所作為的，是始於第三任的乃木總督，蕃地警察之設置正是設於此時，而日後之廢撫墾署、主張另設蕃政局，亦始於乃木總督時期的議論。今日要完整地討論日治時期的蕃政，似有必要對乃木總督的施政多加注意。簡言之，乃木總督的蕃政措施，反映了從由地方主持的撫墾署到由中央決定的蕃政局，這一路的變化說明了日本國家體制已企圖在蕃地展開較積極的措施。

上述之第一條的三項職掌均與原規程相同，所以，這一次的制度改正，主要有兩個面向：一是人事上的擴張，二是職掌上的統一。正如前文所云，由於乃木總督主張加強對原住民的教化、授產、生活輔導、交通及蕃地開發等工作，因此在人事編組上不得不有所擴張；其次，在原先之規程裡的署長，只是一個中央的派出單位的主事，且其行政位階等同於縣知事或廳長，但在同一個行政區裡，則有權責不明之虞，故在這次的改正裡作了如上的調整；至於原本在署長底下的各下級組織，則一律成爲助理主事，承署長之指揮，從事庶務、技術及通譯。

然以各署的範圍甚廣，故允許各「知事、廳長經台灣總督之准許，得在須要地設置撫墾署出張所」，可見出張所具有撫墾分署之性質。在管轄區域最爲廣闊的台東廳，亦於此時設置了「花蓮港出張所」（同前引，頁 642）。這個出張所，其實只是台東撫墾署底下的一個位於花蓮港的辦事處，還不能視爲一個地方行政單位；花蓮港之成爲一個地方行政單位⁴⁹，是始於台東廳下的「花蓮港支廳」。

原本撫墾署是與各地方行政區同級，撫墾署長與各廳長之間的地位是平等的，均直屬於民政部之下；但因行政機構的過於重疊，1897 年（明治 30 年）4 月底的制度改正，使各撫墾署降爲各地方縣廳的下級機構而改隸於地方縣廳（同前引，頁 641-643）；此時，從台南縣獨立出來而新設的「台東廳」，則成爲「台東撫墾署」的上級機構。

撫墾署制度在施行兩年後裁撤，東台灣則因情況特別而予以暫緩，但也在 1897 年設台東廳之後，改爲由台東廳直轄，成爲台東廳下之總務課的業務。從這裡，我們可以看到：由於東部的特殊性而暫予保留的撫墾署，在六縣三廳制時期因台東廳的設置，而跟著走上撤裁之途，這也表示一個異質的原住民社會，在國家統治下終究要與外界維持相似的體制。

1898 年 6 月，再度修正地方機關組織規程，廢止撫墾署，其事務移歸辦務署新設之第三課掌管；至於台東廳則不設辦務署，原爲撫墾署之署務則由廳直轄（同前引，頁 651），成爲台東廳下之總務課的業務。就體制上來講，直到此時的地方制度改正，東台灣才正式浮現民政，雖然此後蕃政仍是主要的政務，但已不似先前之僅有蕃政而已。

整體而言，日治時期甚爲活躍的商界，除了採樟煉腦以及繼起的伐木業

⁴⁹ 「花蓮港」一詞，原指木瓜溪匯入花蓮溪之後的那一段河道及其河口港一帶，直到台東直隸州出現之後，於後山分立五鄉，且將木瓜溪以北的平地部份統稱爲「蓮鄉」，這是「花蓮港」一詞得以擴大其地理範圍的第一步；其次，在日治初期，日人將今日花蓮縣鳳林以北的平地稱之爲「花蓮港支廳」，作爲台東廳的一個基層行政單位，這是「花蓮港」一詞得以擴大的第二步，它終於跨越木瓜溪向南含括其地理範圍，最後，因受到威里事件及七腳川事件的衝擊，遂於 1909 年新設花蓮港廳，它涵蓋今日花蓮縣全境。

之外，對原住民社會本身並未發生多大的作用，而且是弊多於利。簡單地講，日本的理蕃模式可以說是從舊慣調查下手，經過一段時期的摸索後，而歸結於部落警政的建立。至於教育、醫療、衛生等等，也都是部落警政的成份之一。依長期從事於理蕃事業、且曾任蘇澳郡守的藤崎濟之助之說，「理蕃事業之效果」有五：蕃境之歸於蕩平、陋習之打破、銃器押收、出草及被害之減少、租稅公課⁵⁰。上述這五項成效，不論是公共秩序的維持、社會與衛生習慣的改善、經濟活動的轉變等等，無不與國家統制有關。

第二節 隘勇線的擴張與維持

東台灣在日治之初，除了晚清既存的少數街庄之外，其他的地區都可說是劃歸「蕃地」，至於逐一轉化為一般行政區，其主要的變動力量是原住民的反抗事件及其善後措施中的隘勇線，亦即：隘勇線內的區域就是所謂的一般行政區，而隘勇線外的則是所謂的「蕃地」。當然，伴隨著隘勇線的推進，被納入普通行政區的範圍也有逐步擴大之勢，不過隘勇線的推進並非全無限制，它主要是與地形及民族分佈有著相應的關係。

因此，本節即討論歷次原住民抗日事件及隘勇線如何逐次設置於中央山脈的東側。為方便以下的討論，我們先以理蕃措施的歷史分期⁵¹，作為瞭解該事件的背景知識，而後再逐節探討：

第一期：自割台起至明治 35 年（1902），亦即以林少貓被殺為分界點。「當時抗日軍尚在活動，戎馬倥傯之際，只採懷柔政策，而不為積極討伐，僅行數次威壓性之討伐而已」。

第二期：自武裝抗日告一段落起，至明治 42 年（1909）止，亦即以佐久間總督的五年討伐計劃之前為分界點。「在本期傾主要兵力於番界，採取恩威併濟手段，而番據天險，恣行無忌，於是乃實行徹底討伐」。在這期間，又以明治 39 年（1906）佐久間總督蒞任起，明顯地著重於彈壓的手段。這階段主要的成就在於延長隘勇線、增加所控制的蕃地區域，並完成對太魯閣群的包圍態勢。

第三期：自明治 43 年（1910）至大正 3 年（1914），即所謂的「五年計劃」理蕃事業之實施期，而以完成對太魯閣群之軍事討伐為終點。「在此期間，將兇惡獍猛之太魯閣等北番，予以剿蕩無遺，出動隘勇、警察八千人，

⁵⁰ 藤崎濟之助，《台灣の蕃族》頁 886-891，東京：國史刊行會，1931 年 11 月訂正增補版；台北：南天書局翻印本，1988 年 6 月。

⁵¹ 《日據下之台政》頁 213。本節的歷史分期採該書之說，以下各引文均同。

連同軍隊約計萬人，費國幣一千六百萬元，死傷病亡總計不出二千，而收獲番人銃器約達二萬枝」。之所以會耗費這麼大的力氣，而其成果是以獲取銃器多寡來檢驗，這是因為在理蕃的過程中，日本當局漸漸產生一種結論——不論眼前原住民多麼服順，只要槍枝在其手中，當地即不能獲得安全的保障，於是形成以收繳槍械為主要目的之一的軍事行動。

第四期：指大正 4 年（1915）以後，至霧社事件之前的發展。「至本期始致力撫育、教化、授產、醫療、交易等，在一貫方針之下收理番成效」；此後雖然仍有不少衝突，只不過在規模上已大不如前，且再也不能對駐地軍警形成如前一般的威脅。

1930 年的霧社事件之後，是為進入第五期。不過，霧社事件對東台灣並沒什麼影響，其重要性實不如新城事件（日治以來第一次的理蕃衝突）、威里事件（東台灣始設隘勇線）、七腳川事件（結束大台東廳時期始設花蓮港廳、隘勇線加裝通電鐵絲網、對原住民部落予以遷社的措施）、太魯閣討伐之役（結束威壓政策轉為撫育政策），故本節亦不予討論。

1914 年的討伐之役結束後，內外太魯閣從此成為理蕃區域，而喪失了先前的自治局面，整個東台灣在內政上獲得一個相對安定的環境，此後，國家資本與私人資本加速投資於東部。⁵²

一 新城事件與理蕃政策的初訂

（一） 事件概述

明治 29 年（1896）6 月，日軍於花蓮港置守備隊；11 月設監視哨於新城。同月，因監視哨軍人不尊重原住民之慣習，以致全員 13 名被殺；守備隊乃全隊（兩個中隊）出動，並募南勢阿美 600 人協助討伐；且自澎湖調來軍艦，於新城外海砲擊。半年後，終因地勢險要、原住民頑強抵抗、討伐隊陸續生病等因素，使其死傷慘重，無法完成任務，而於明治 30 年（1897）5 月中止討伐。（《理蕃誌稿譯卷一》頁 31）

由於當局的軍事行動無法見效，於是在力主撫育的台東廳長相良長綱的主導下，終於收到相當的成效，至次年（1898，明治 31 年）1 月 6 日，已獲

⁵² 東台灣的日本私人資本始於賀田組；賀田組自 1899 年進入東台灣以來，即以獨占與壟斷的形式獲得東台灣半數以上的可耕地，然而仍以失敗作收；當中的原因固然甚多，本文未能多談，但是，太魯閣事件結束後才出現開放性的投資環境，則是一個不可忽略的背景因素。

得部分外太魯閣群的歸順：

李阿隆派自稱新城三棧溪、擢其力、七腳籠及石碇等地之代表人李錦昌、徐水仙、李慧塗及林阿爐四人前來投誠，其提出戶口名冊及李阿隆之歸順誓書作為證據。廳長親自接見後，命令應努力使太魯閣群歸順，此等人答曰：太魯閣各社與外界之交通已斷絕，而且李阿隆之弟被殺，因而一部分不願歸順，但保證在近期內使其歸順。（同前引，頁 71）

隨後，李阿隆又表示同意歸順，但希望暫時不要派軍隊入駐，以免滋生事端。此一要求獲得相良廳長的同意，日軍撤出新城地區。（同前引）

由於外太魯閣群之表示歸順，故於明治 34 年（1901）7 月 11 日，設國語傳習所分教場於古魯社，教育歸順之太魯閣群子弟，並指定日本商人賀田組，在社內開設火槍及火藥販賣店，限於每人每月售給彈藥十發、火藥二十匁、雷管十發及發火器材二十個以下。自日本進入後山以來，從未如晚清一般之以槍彈火藥來和太魯閣人交易，再經新城事件之衝突，更令日人對南北部原住民有差別措施；此時基於招撫政策之手段，及作為設分教場之交換條件，遂答應李阿隆之要求，而供給火槍及彈藥之交易。隨著撫育工作的進展，又於明治 37 年（1904）9 月派駐公醫、蒞年 3 月改古魯國語傳習所為蕃人公學校。直到明治 39 年（1906）7 月發生威里事件始關閉公學校及撤回公醫，隔年 6 月，公學校再設於七腳川。（同前引，頁 71-72）

（二） 事件影響下的蕃政措施

1 拉攏有力的原住民

在本事件尚處於增兵苦戰之際，當年 4 月，為推行山地事務而召集各撫墾署長於總督府，乃木總督親臨會場訓示：

由於撫墾事業係在無經驗之情況下所訂之制度，因此應依地方習慣及時勢推移，講究適宜方策。……應使原住民對日本人之感情，比對漢人更加良好；清國時代，漢人與原住民似乎不甚和睦，如今應盡力使原住民與日本人和睦相處。（同前引，頁 32）

從乃木總督所說的「撫墾事業係在無經驗之情況下，所訂之制度」，並訓示「應依地方習慣及時勢推移，講究適宜方策」，清楚地說明了這一時期確實是處於隨機應變的階段，雖談不上有清晰的政策，但已有部份明確的概念出現，如樺山之「欲以綏撫為主，以期收效於他日」、水野之「台灣將來事業

在乎番地」、以及乃木之「應使原住民對日本人之感情，比對漢人更加良好」等等。會中，殖產部拓殖課針對各署長應注意事項，提出報告，其中即指出：應「親切對待在一社或數社具有影響力之原住民，並給與金錢或物品，使其協助推行山地事務。」（同前引，頁 34）

日後所形成的新部落政權結構，正是立足於此時的決議——拉攏有影響力的原住民，並給予財物、乃至於任命為頭目或青年會會長等職，使其協助蕃政之推行，可見正因有此時的這項決策，而後始能形成警察與有力者共治之新局。

2 對原住民實施槍彈之差別供給

當年 9 月，埔里社的撫墾署長鑑於新城事件的討伐失敗，而建議對原住民實施槍彈之差別性供給：

埔里社以南之原住民比較分明道理且溫順，其以北之原住民卻凶暴好殺；……因此認為火槍及彈藥可供給前者而不可供給後者；又後者巧於操縱火槍，其技令人喫驚，豈可輕率供給，充為逞凶之具？而且一旦傷害其感情，致仇視日本人，則難保不蹈太魯閣事件之覆轍。（同前引，頁 38）

所謂埔里社以北的原住民即指泰雅族，且舉新城事件為例（即引文中的「太魯閣事件」一詞），一旦雙方有所衝突，「則難保不蹈太魯閣事件之覆轍」⁵³。新城事件下日軍的討伐行動以失敗落幕，成為日治初期的一大儆戒，除了槍彈之管制以外，甚至連討伐行動本身，也在儆戒範圍之內：因為當有衝突時，雖可藉由武力予以討伐，然而不但清代之多次討伐不效，即連「最近在太魯閣事件動用鉅款，及釀出許多傷亡，而且中止討伐時會被輕視。」（同前引，頁 51）

3 原住民不適用於普通法律

⁵³ 日後在完成對太魯閣群的討伐之際，當時的民政長官內田嘉吉宣示將來的理蕃方針中，特別叮嚀「與番人受授物品時，應加謹慎，且勿與番女接近」，以免重蹈新城事件之覆轍（《日據下之台政》頁 502）；可知該事件之導火線應與原住民女性有關。至於究竟是不尊重什麼習慣？目前筆者尚未獲得明確的答案。關於此一事件之始末及其善後措施，請參閱王學新〈論日治初期花蓮地區太魯閣番綏撫策略〉《台灣歷史文化學術研討會》，國立中央圖書館台灣分館主辦，1999 年 5 月。至於作為本案導火線之婦女被侵犯一事，王氏於該文中指出是被三、四名日兵強暴；藤井志津枝說是「因挑剔婦女而惹起原住民反感」，見《理蕃》頁 47；《花蓮縣志稿》則說「士卒不慎，潛通番女」，見該誌之〈總記〉頁 13。

在司法審判方面與法律認定上也不例外。當時的內務部長提出「依法處罰凶犯」的意見，但作為殖民地之主管機關的殖產部，則基於「猜疑心頗重之原住民如獲知族人被異族處刑時，會激起敵愾心，或許演出類似太魯閣事件，影響撫育工作」，故認為暫時不宜以普通法律施行於原住民身上（同前引，頁 50）。

由於日本視蕃地為無主地，而在國家體制下，無主地即是國有地；故而認為原住民並無土地所有權。此時因受到新城事件的影響，認為暫時不宜以普通法律施行於原住民身上，至於要如何才能承認其土地所有權？日人認為，所謂的「承認」，指的是政府與人民權利之間的法律地位，而要政府承認其權利，應以人民對政府的承認為前提，在未服從政府之前是沒有法律地位的，更無任何權利可言；原住民若要獲得法律地位，則決定於是否服順政府及納稅。例如在明治 39 年時，因開設灌溉卑南一帶的水圳之故，使阿美族和卑南族成為最早被課稅的原住民，這在當時被視為「撫育原住民顯著業績之一」（《理蕃誌稿譯卷一》頁 398），也是認定其法律地位的主要考量：

（該兩族）皆性質順良，勤勉農牧，殆無殺伐風氣，若教化得宜，必定成為純良農牧之民，增加地方生產發展經濟。如今他們擔任公務者日日增加，且已認識負擔家屋稅之義務，並如期完納，相信可在短期內認定其人格。（同前引，頁 463）

這段引文中最具深意的是「如今他們擔任公務者日日增加」一句，唯目前尚無法多做討論，僅此交代，以待來日。

4 專責理蕃機關之構想的提出

自此事件後，在蕃政上便以懷柔政策為主軸，而總督府方面也產生了一些改變，在這些變革之中，以廢撫墾署、議設蕃政局最具深意。自 1896 年 3 月結束軍政，4 月開始民政，「在發布有關行政組織之官制以前，決定另設與清代撫墾局目的相同之撫墾署，掌理山地及原住民事務」（同前引，頁 9），可見從一開始以來，日本即視蕃地為特別行政區，與本島人之普通行政區分開，在這樣的制度設計下，東部地區當然是只有「蕃政」，且是自始即除排在「民政」之外的。

原本樺山總督建議每署置巡查約二十名，但後來在撫墾署官制中被刪除，這是因為台灣人的武裝抗日，使其警力欠缺，故無餘力設置山地的撫墾署警察⁵⁴。撫墾署對平地人，有管制進入山區之責，以便保護日人所需要的

⁵⁴ 參閱藤井志津枝《理蕃》頁 24。依藤井指出，「山地秩序的維持，在制度上是由署員來

樟腦利益；但對原住民，則因欠缺武力，故空有取締之責，而無取締之實；這是後來所以要求加強取締、甚至主張廢止撫墾署，而改設蕃政局的原因。所以，廢撫墾署即代表理蕃態度的轉變，這種轉變的反映是：雖然地方的執行者沿續樺山資紀以來的撫育主張，而期望收效於他日；但在中央的政策制定者，則隨著樺山與水野的去職，偏重於管理的新決策已日漸成爲主流意見。

在新城事件的影響下，原住民的法律地位問題、專責理蕃機關的擬設、軍事討伐的節制、對各原住民族群的差別待遇等措施，先後被提出來討論並制定爲新一波的政策，本役之規模雖不大，然其所引起的影響則不小。

二 威里事件與蕃界控制

在 1906 年爆發威里事件之前，日本人在東台灣蕃地內的活動，主要是以採樟煉腦爲主，而且只有撫育而無取締的措施，更不用說到「蕃界控制」這樣的議題；但在威里事件之後，作爲善後措施之一的「威里隘勇線」的出現，則營造出一個新的態勢：撫育界內諸社與防禦界外諸社。

此時的台灣總督府，由於受到財政上的限制，尚無法擬定一個大規模的計劃，只能視個別案件的發生而隨之處置，在政策的制訂上，雖然比晚清更爲積極、且自第三任總督以來也較偏重管理，但仍是個別地、零星式地，甚至有點被動地隨著個案而做出理蕃政策上的調整。同樣的，日後佐久間總督之所以能有提出一個較大規模的理蕃計劃，也正因獲得了帝國議會在經費上的協贊。

雖然如此，此時已有一個一致性的措施，即隘勇線制度的出現。同樣地，東台灣部份也在威里事件的衝擊下，出現了第一條隘勇線。

（一） 事件概述

1 事件起因的探討

新城事件之後，「外太魯閣群於明治三十一年一月，經廳長相良長綱招撫投誠後，繼續加以綏撫，但仍頑冥蒙昧，且有被寵壞之形跡，以致自三十

擔任，但在實際上則受陸軍守備隊和憲兵隊的保護」。其實這只是原則上的佈置而已，東台灣則因新城事件的衝突後，相良廳長接受李阿隆的請求，撤出駐在新城的守備隊，故知當地是處於受太魯閣群控制的局面，日本國家權力並未有效進入當地。

九年七月以來，屢次惹出兇殺案。⁵⁵」該事件的起因，依日本當局的說法是：「因該族認為製腦業者發給警備津貼不公平，殺死花蓮支廳長及製腦員工計二十五人」（同前引，頁 384）。這樣的官方說法，或許也是原因之一，但是這種表面的陳述並不能指出真正的問題所在，以下試作一初步的探討。

在日本初入後山之際，即曾派田代安定進行後山的先期調查，其主要的目的正是後山物產的掌握（《台東殖民地豫察報文》〈豫察事項之顛末〉），事實上，日人佔領台灣，除了基於國防的考量之外，主要的還是基於經濟上的企圖，尤其是山區的製腦業與平地的製糖業；在後山部份，則是由賀田組所獨佔：

賀田組自數年前在台東廳轄內投入鉅資經營開墾、製腦及畜牧等事業以來，隨太魯閣逐漸就撫擴張事業，二月在外太魯閣群九宛之一小社維李社設事務所及腦寮，並以日本人喜多川為主任，經營製腦事業。（同前引）

可見賀田組在外太魯閣地區的採樟活動，是以外太魯閣群之就撫為前提。尤其是外太魯閣地區的古魯社，是最早向日本政府表示歸順的，「因而設有綏撫化育機關之警察官吏派出所及公學校，且有賀田組經營之槍炮火藥店及腦寮」（同前引，頁 632）。到此時為止，日本人認為危機是出現在內太魯閣群，而非已接受招撫的外太魯閣群⁵⁶，所以賀田組為防止內太魯閣群的侵害，而與外太魯閣群約定，對擔任警備之七社壯丁發給津貼。但在當年 6 月，就因津貼發給問題，使壯丁們認為耆老不公而怨恨日人：

賀田組……於六月間對維李社之耆老發給一百圓，耆老卻不給七社壯丁，而暗中給與三、四名自己的親族，七社壯丁乃與耆老理論，而且怨恨日本人。（同前引，頁 630）

從威里社的長老負責發給七社壯丁津貼這件事來看，反映當時日本人確實是相對地信任威里社，但因該社耆老私底下給自己的親族，而使各社人感到差別待遇，轉而怨恨日本人。然而，為何不是怨恨威里社的耆老，而是怨恨日本人？更重要的是，既然是其他六社對日本人的怨恨，何以事件的發生地不在另外六社的任何一社，反而是在威里社？

⁵⁵ 《理蕃誌稿譯卷一》附錄·第二〈太魯閣事件顛末〉頁 630-651；本節大多引用該文。先前已以「太魯閣事件」指稱新城事件，此處又以此指稱威里事件。「太魯閣事件」一詞，並不專指 1914 年 5 月起的那場軍事行動，故本文即以「太魯閣之役」指稱 1914 年的那場討伐行動，而以「太魯閣事件」泛稱這十八年間的衝突，這樣才較合乎當時的史實。

⁵⁶ 日人為了防範內太魯閣群，而聘任外太魯閣壯丁擔任勇丁，結果卻變成外太魯閣人發動了威里事件；同樣地，日本人為了防範外太魯閣人，而請七腳川社人擔任勇丁，結果仍是變成七腳川社人發動了七腳川事件。如此的一致性，可見日本人在隘勇管理上一定出了問題，而且正是引起事件的重要原因；我們的猜測是：由於文化認知上的差異，使得日本人與該兩族社發生認知上的落差，以致於雙方都憤怒他人的無理且又堅持自己的有理。

從這裡可以引出該群所重視的第一項價值觀：公平。接著，導致事件爆發的第二次衝突，還是基於原住民社會中重視公平的價值觀：

七月十七日，甚多屬於外太魯閣群之擢其力社人至維李社附近狩獵後，在製腦所休息時，邂逅維李社之耆老，於是責備耆老分配津貼不公平，終於開槍射傷耆老之一名親族。(同前引)

到此為止，似乎已經有點回歸到正題——即「責備耆老分配津貼不公」，但問題是，為何不是開槍射傷耆老，而是該耆老的一名親族呢？這裡似乎可以引出該群的第二項價值觀：敬老。即使該老已經明顯違背了第一項價值，也只能責備而不能對當事者有所行動。

就在威里社地區的危機持續增高之下，威里社和西拉罕社發生爭執，終而演成西拉罕社人殺害二名日本人腦丁⁵⁷之事(同前引)。即使如此，我們還看不到威里社人有任何反日的行動，何況該社是能讓日人相對信任的一社。所以，以上的各種問題都不是威里社反日的原因，威里社之所以成為威里事件的主角，必須從另外的角度來尋求。

次日，當地的最高長官——花蓮港支廳長大山十郎，為了保護日本人的生命安全，決定廢止腦寮、撤出威里社地帶的日本人，並出面要求賀田組暫時退出，然後再親自至維李製腦事務所。

當時製腦地之腦丁等，因發生此等事件非常恐惶，已有將婦女及兒童送至花蓮港者，其他之人亦猶豫是否退出而議論紛紛。(同上)

在這十三天內，當地的危險性日益提高，而且也已將婦孺送到安全的地方，即使是未走的人也議論紛紛，由此可知當地的危險性已達到一觸即發的地步。就在這一天，大山十郎「帶數台牛車抵達，準備載運腦丁等退出」(同上)，可見事情已緊張到不可再緩了，但是當時的製腦事務所主任和部份腦丁們反對，其理由是擔心「停止製腦時，他社人會利用此地區甚多道路攻擊當地社人，所以非常畏懼日本人退出」(同上 p.631)。所謂「當地社人」即指威里社人。意即，當外太魯閣諸社之怒意已無法控制的情勢下，威里社人將成為另外六社發洩怒氣的對象，因此亟需日本軍警的支持，以維持社內的全安；然而日本人卻為了自己的安全，而陸續退出當地。我們認為：威里社人為了自身的安全而巧妙地發動對日本人的攻擊，以轉移外太魯閣諸社人的怒氣，才是該事件最核心的因素⁵⁸。

⁵⁷ 此次的出草，與採樟活動或理蕃政策無關，它起因於太魯閣人習俗上的運作——兩社人之間的農事糾紛，藉由出草馘首以證明無辜或有罪。

⁵⁸ 筆者曾於〈從蕃政到民政——試論太魯閣事件下的花蓮變遷〉一文中認為：「採樟活動正是引發威里事件的根本因素。」筆者今則認為彼皮相之見，張棄之可也。文見《族群互動與泰雅文化變遷學術研討會》，國立台灣博物館、中國民族學會主辦，2000年7月28-30日。該文也曾認為：「對山區之控制及採樟如何能順利，為日據初期山地政策的主軸，而所

當威里社地區的亂象持續增高之際，古魯社地區也出現不穩定的現象，終於成爲事件的導火線——威里社人殺害日本腦丁。

(6月20日古魯社壯丁在賀田組事務所開槍射擊天花板後逃逸後)
日本人腦丁非常恐惶，五名日本人腦丁於七月三十一日自古魯社出發，至花蓮港之途中，在遮埔頭附近，被同行之維李社壯丁殺害。(同上 p.631)

由於經過相良廳長的安撫，古魯社等外太魯閣群，被日本人認爲較服從政府，故於1901年賀田組進入後山發展產業時，即選擇在古魯社設置其商站。依上引資料所示，似乎當時之行旅往來，需有原住民隨行保護，且在當時日本人的眼中，威里社是原住民中相對順從的，故以該社之壯丁同行，以便前往花蓮港。前文已指出，從委託威里社耆老發給津貼一事，即可測知日本人是相對信任威里社的，此處之以威里社壯丁護衛而行，又可獲得一個例證。這些威里社人在殺害日本腦丁後，「攜帶首級至製腦事務所誇示人，而且其中一人將火槍指在維李社耆老胸前，責備分配津貼不公平」(同前引，頁631)，這樣的動作，使得當地的氣氛激化起來，戰事就此引爆，以致於支廳長等25人被殺。

事後，日本人認爲事件的起因是：原住民不希望因停止製造樟腦而損害其利益、警備津貼分配不公、新城事件的後遺症——「以致他們視日本人爲弱者而稱爲猴子，甚至稱日本兵爲「村田銃」，即弱者之意(原註：有時對一般人亦如此稱呼)。」這樣的說辭需略加解釋：所謂停止製腦會損害自己之利益，這對極少部分「擔任警備之七社壯丁」來講，或許還能成立；然而當事件初起時，製腦所主任反對退出，大山支廳長即說「使社人自覺停止製腦對自己不利，待其悔悟哀求復工後，再派腦丁至當地」(同前引，頁630-631)。由此可見，對威里社人而言，停止製腦恐怕不見得會感到不利；至於日本腦丁先後在威里腦寮、遮埔頭被殺(共7名)，則確實是此事件之導火線：

殺害二名日本人腦丁之西拉罕社人，似乎將此事向他社人吹噓，他們認爲非同小可，日本人若退出，則影響取得警備津貼等之利益；於是至維李社打探消息。此時似乎無意殺人，但目擊日本人正在準備退出，因而情緒激動，而且維李社之壯丁攜來腦丁首級誇示眾人，終於暴露凶惡本性，殺害支廳長等二十五人。(同前引，頁632)

隨後於7月31日上午，古魯社人至派出所報告昨日有2名日人被殺之事，這

謂的「蕃亂」，即是環繞著這兩層問題而展開的——太魯閣事件之所以延續了十八年，正應放在這樣的架構中來理解。」今日看來，此說實在大而無當，筆者目前的看法是，太魯閣事件之所以延續十八年，最好還是從個別的衝突來理解。

時，該社副頭目和鄰近的得其黎社頭目，及兩社壯丁等，「至槍砲火藥店搶購彈藥，……此等壯丁喧嘩不絕，且有練習一齊射擊或操刀揮舞者，情勢頗為不穩」，當天下午，古魯社的頭目「手攜兩顆首級自維李社跑來，爬至牛車上向壯丁大聲演說」，大意是說「已在維李殺死甚多日本人，我們亦要殺盡日本人」。但因副頭目反對，故改採扣留方式，共計扣留十六人，並建議盡速討伐威里方面的加害者，且希望發給日本國旗，以避免被日本人討伐；這些被扣留的日本人，後來陸續被放回，至 8 月 8 日均平安抵達花蓮港。（同前引，頁 632-634）

從以上資料來看，所有外太魯閣各社均涉及此次事件，即連最為溫和的古魯社，也在頭目的帶領下，幾乎形成全社性的反日行動。特別值得注意的是：古魯社的副頭目有效地制止了頭目的反日提議，而且主張「盡速討伐威里方面的加害者」，這一點又證明了前文的推測：威里社之違背太魯閣人重視公平的價值觀，有可能成為外太魯閣諸社人發洩憤怒的對象。

此外，在事發前，亦有十六名日人被內太魯閣群的巴督蘭社殺害，其起因是賀田組計劃進入內山採樟⁵⁹：

賀田組自六月間計劃在花蓮港南方約十里之斜崁溪⁶⁰道路西北方上游之馬利巴西樟林區製造樟腦以來，已派腦丁入山準備開始工作。不料，日本人男女計十六人遭眾多原住民殺害，掠奪所帶物品，僅四人幸免於難。（同前引，頁 634）

此一內太魯閣人的出草案件，並非起因於賀田組的採樟事實，而僅是有人進入當地而已；就出草諸社的當事人觀點而言，有無何種活動並非他所關心的，而是只要有外人進入當地，便會成為被出草的對象。因此，似不宜過度誇大採樟活動與原住民出草之間的關聯性——對異族的猜疑心本身，其重要性恐怕遠超過採樟活動吧。

2 起事後日本當局的回應

⁵⁹ 關於賀田組在花東地區的製腦業，據藤井志津枝所述：「從一九〇四年四月起，准許賀田組的賀田金三郎興辦樟腦事業，其採腦區域為月眉、流仔皮山、木瓜山、七腳川山、巴林妹軟山、大狗寮山、六十石山、中城庄、客人城庄、卓溪山，共設六五〇灶。到了一九〇六年時，其採腦區域擴大，北至太魯閣、南至璞石閣的迪佳，製腦的灶數也增達一、〇〇〇灶」（《理蕃》頁 205）。可見自 1904 年以來，伴隨著後山人和理蕃政策的轉變，賀田組在後山確實已急遽擴充其產業勢力。然而，在這麼廣泛的採腦區域裡，為何別的地區不會發生這樣的事件，只有威里地區才會發生這樣的事件？將「採樟」與「蕃亂」做過度的聯想的話，實不免有所偏頗。我們最多只能說「與採樟活動有關」，至於關聯到什麼程度，或有無因果上的關聯，則都是有待討論的。

⁶⁰ 「斜崁」或作「遮干」，為太魯閣語的音譯，意謂「氾濫」。日後多稱作「支亞干溪」，今稱作「壽豐溪」，其上游為秀林鄉與萬榮鄉的界溪，中下游為壽豐鄉與鳳林鎮的界溪。

原本主張積極經營蕃地的台東廳長森尾茂助，對前任廳長相良長綱在新城事件後，所採取的懷柔政策很不以為然，故在其一接任廳長以來（1904），准許賀田組入山採樟，兩年內即已有 1000 座腦灶，迨發生威里事件時，在森尾廳長的報告裡說到，東台灣的地方政府實無能力進行討伐行動，「因此不得不含淚採取懷柔方策，處理善後」。因為台東廳本身並無常駐兵力，「一旦原住民滋事時，只能採取懷柔一策，維持治安。」即使已有許多人被殺，當局「亦不加以威壓而任其跳梁，以致被輕視再逞兇，他社人亦認為日本人可欺而不遵守政府命令。」（同前引，頁 634-635）

這樣的現實情形，實已造成統治上的一大挑戰，甚至連「平地原住民頗鳴不平，且有宣傳政府畏懼高山原住民者」，「不僅平地原住民，庄民亦關切政府對此次事件會採取何種措施」，包括同屬外太魯閣群的古魯社等，亦希望日本當局能討伐威里社人。

雖然眼前只能採取懷柔一途，但因威里事件發生之後，幾乎所有在其四周的各族社都希望該社被討伐——包括同屬外太魯閣的古魯社等⁶¹，在這樣的情形下，森尾建議「一面派海軍由海上砲擊，一面派警察隊引率平地原住民占領加害者之住地。」（同前引，頁 635）這些平地原住民，指的是以七腳川社為主的南勢阿美族人。據森尾的報告，七腳川社「預定巴里新祭典完畢後，攻擊維李社人，取回被侵佔之土地」（同前引，頁 637），可知七腳川社之所以屢次主動表示願意配合日軍討伐威里社，應與兩社間之爭地有關。由於威里社是一個日治初期之後才出現的新社，或許其社地正是取自七腳川社？

（二） 事件影響下的蕃政措施

日治初期所興辦的山地事業，正如參事官持地六三郎所云：「所謂事業即製腦事業」，「製腦業者相競進入山地興業，但山地政策尚未周全，因而只圖眼前利益之業者，不顧大局而任意作為，其僱用之眾多勞動者，亦乘原住民蒙昧無知，加以欺騙或強暴等，為非作歹。結果換來原住民憤怒，於是殺人或反擊等，以致不得動兵討伐，事業終於停頓，且要封鎖山地」（《理蕃誌稿譯卷一》頁 155-156）。持地參事官所說的是理蕃過程中的普遍問題，不專指那一地區，他的說法雖然無法為個別案件提出說明，但不妨視為一種背景來看待。在威里事件爆發之後，當地的事業確實全部停頓，且在花蓮的土地

⁶¹ 由此可見該社平日與鄰近各社群的互動情形不甚良好。該社在晚清時尚未出現，是一個至日治初期才形成的新社，它是「九宛社」的分社，至於為何它會從九宛分出去，可能有各種的原因，我們的推測是：與原社不合。

上出現了第一條隘勇線來「封鎖山地」。

事後，「維李與古魯兩社附近之製腦事業，因上述幾次事件完全停頓，鄰近之七腳川及斜崁方面之腦丁、移住民等，亦戰戰兢兢，不能安心就業，終於全部退至花蓮港」（同前引，頁 637），可見在威里事件的挑戰下，當地的理蕃事業是完全失敗的。

1 大津麟平的「治安策」

當時前來調查情況的代理警察本署長大津麟平，在十月間向總督提出調查報告，該報告大致規範了大台東廳時期的理蕃政策。

在其「今後之治安策」一章中，提出了五項對策：打擊太魯閣群、一定期間壓迫太魯閣群、常駐守備隊、增加警察官吏、埋設地雷（同前引，頁 638-639）。尤其是前三項對日後影響頗大：以「打擊太魯閣群」而言，它一直是日本總督府在後山最頑強的敵人，基於「原住民注意他人強或弱，因此打擊太魯閣群顯示威力，不僅可使該群屈服，亦可使其他原住民畏服」（同前引，頁 636），故大津麟平建議出兵，即使僅打擊一社，亦比完全置之不理的好。

其次是「一定期間壓迫太魯閣群」這一項。基於「制御該群時，亦可制御其他原住民」的理由⁶²，而主張即使「投入眾多人力及鉅額經費，亦要實施」（同前引，頁 638），這樣的態度，直接影響到此後的「五年討伐計劃」，直到太魯閣群之投降為止。

復次是「常駐守備隊」一項。由於先前曾應李阿隆之要求，外太魯閣地區並無正規軍，即使是整個花蓮港支廳，也只有少數的警力以及原駐於花蓮港的守備隊而已；日軍正式常駐花蓮地區，乃始於此役之影響⁶³。此後日方表面上仍採懷柔政策，但在暗地裡則開始積極佈署，實施更周全的封鎖，花蓮境內第一條隘勇線，即因此一事件而出現。

在威里事件的影響下，台東廳始有隘勇線之設置、且始有隘勇之存在⁶⁴，

⁶² 在清代亦有類似的認知，例如劉銘傳主持台政時期，當時負責開通新中路東段的鎮海後軍統領張兆連即指出：「大魯閣社為北路最強之番，若能懾服，則鄰社自易招撫。」見《劉壯肅公奏議》頁 218，台灣文獻叢刊第二七種。

⁶³ 威里事件發生後，日本即於 9 月成立「第十三憲兵隊台南分隊花蓮分遣所」，此為派駐花蓮地區最早的憲兵隊；隊址即今憲兵隊所沿用者。10 月又成立「台灣步兵第二聯隊第三大隊」，隊址即今東區警備司令部。至於日據之初派駐於花蓮港一地的兩個中隊，則調往璞石閣及卑南。參閱張家菁《一個城市的誕生——花蓮市街的形成與發展》頁 96-97，花蓮縣立文化中心，1996。

⁶⁴ 在此之前的東台灣還沒有隘勇，這點可從明治 33 年（1900）的「官隘概況表」（《理蕃誌稿譯卷一》頁 192）尚無台東廳部份，可以得知未有隘勇存在，此後東台灣的隘勇即與警察官吏等，成為維持當地秩序的一股重要力量。

此一制度的出現，成爲日後當局回應原住民問題的一種基本的設施。

2 威里隘勇線與討伐行動

在大津麟平的「治安策」中，有一項重要的建議是「壓迫太魯閣群」，依大津麟平的意見：

過去討伐太魯閣群之效果不彰，其原因似乎出於未熟悉地形。短暫之打擊，不能充分使他們痛苦，悔悟前非永遠畏服政府，所以至少要以一年左右時間，斷絕他們之陸海交通，嚴禁運入生活必需品及運出山產品，並占領他們之住地，縮小其生活圈等。（《理蕃誌稿譯卷一》頁 466）

要同時兼具長期的打擊、使其充分痛苦、占領其住地和縮小其生活圈，最好的辦法便是實施隘勇線之封鎖。在這樣的規劃下，花蓮地區出現了第一條隘勇線：「南自沙巴督溪（按：即沙婆碯溪）右岸、北至遮埔頭海岸間」，藉由「封鎖該群交通之隘勇線，以資保護產業及庄民」。不過，這樣的措施，反而破壞了各族群間原有的互相牽制之局；原來「沙巴督溪上游爲太魯閣群之仇敵七腳川社人之地盤，並開墾甚多土地」，足以「防止太魯閣群南進」，此時卻因日人勢力進入，逼使「七腳川社人不得不放棄墾地，另覓新墾地，以致對太魯閣群之對抗力隨之減少，太魯閣群之勢力將伸長至此地區。」面對這樣的演變，日人依然以隘勇線來回應，而「於四十一年四月決定將該隘勇線向西南方擴張約五町長，並付諸實施。」（均見同前引，頁 466-467）。

該隘勇線於 5 月完成，7 月 1、2 日即進行海、陸兩方面的討伐行動，尤其是調派「浪速」⁶⁵、「秋津舟」二艦轟擊海岸一帶各社，這樣的攻擊更帶動了太魯閣群的南下遷徙，以避免遭受砲擊。⁶⁶

3 太魯閣人的南向擴張與巴督蘭隘勇線的增築

威里事件後，太魯閣群方面又有族群遷徙的現象，「外太魯閣群逐漸南

⁶⁵ 當時該艦以蘇澳爲據點南下轟擊新城沿海，承蒙潘繼道告知，今蘇澳鎮朝陽里之舊地名即是「浪速」，應即是起源於此一事件。

⁶⁶ 直到光緒 4 年（1878）之前爲止，太魯閣人的勢力一直受制於加禮宛人的強大力量，僅能徘徊於新城山區一帶而已，然而當年的加禮宛事件發生之後，由於清軍的善後措施是將其人遷社，而且清兵也撤出新城，於是當地再無任何勢力足以阻止太魯閣人，因而帶動太魯閣人南下擴張，最晚到光緒 18 年（1892），太魯閣人的出草範圍已南下至北埔；下迨日治初期，威里社的新立，更說明了太魯閣人的南下態勢，其後的七腳川事件，又因日人將七腳川社遷社，更順利地帶動太魯閣人跨過七腳川溪往木瓜溪方向移動，至日治中期，太魯閣人的分佈區域便不再限於先前的秀林山區，而已來到今日的萬榮山區了。

進，以致住於擢其力溪上游之伊埔社頭目一族十餘戶，已遷至木瓜溪上游左岸之別片山腰，其他社人亦有遷至此地之傾向」，這種南進的傾向則是順著加禮宛事件以來的再發展。至於在事件後所築的隘勇線，因堵住其向東發展，而促使該群向南方的木瓜溪上游遷徙：

他們之出草地——加禮宛原野，被新設之維李隘勇線封鎖後，逐漸出沒於南方。（《理蕃誌稿譯卷一》頁 650）

爲了防止外太魯閣群之持續南進，日人之防範措施仍是設置隘勇線，以「防遏外太魯閣群南進，杜絕巴督蘭社人往來，同時保護木瓜溪南方之事業」。當時總督府認爲，「懷柔巴督蘭社人之目的，在開設中央山脈橫貫道路」，因此對於是否設置隘勇線一案，認爲應「在勘查木瓜溪沿岸確實可開設道路後施設爲宜，而且巴督蘭社人尙未信賴政府，亦不宜設物品交換所」，而未認可廳長之建議，所以一切的計劃，還須等待「開設道路之計畫確定後再議」（同前引，頁 650-651）。

在這段等待的時期間，由於(1)先前外太魯閣群曾受砲擊，「自覺仍住於海岸一帶非常危險，逐漸至木瓜河流域找耕地」，而必須防止其南下，且因外太魯閣群南下發展的態勢已日益明顯，故隘勇線之需要性已越來越明顯；(2)巴督蘭社人於同年 12 月被帶至台北觀光，「逐漸信賴政府」；(3)更重要的是，「警視賀來倉太等，於四十一年間，自南投廳埔里社支廳轄內萬大社越過中央山脈，至台東廳轄內吳全城，勘查沿途之地勢及河川」。先前所考量的兩項理由（社人未信賴政府、未勘查木瓜溪沿岸道路）均已不復存在。於是，「爲奠定開設中央山脈橫貫道路之基礎，而計畫新設位於木瓜群住地之達莫南山地官吏駐在所，溯木瓜溪至牟義路溪合流點之隘勇線」⁶⁷，於明治 41 年 5 月 21 日開工，未經任何阻擾，於 6 月 12 日完成⁶⁸。「該隘勇線延長三里二町，動員警部一人、警部補二人、巡查二十二人、巡查補三十人，及隘勇八十人。」（同前引）

4 始議另設花蓮港廳

事件中來花蓮視察的代理警察本署長大津麟平，在其返回後，向佐久間

⁶⁷ 案、此即即今榕樹至龍澗之木瓜溪南岸一線。

⁶⁸ 日治之初即有開設橫斷鐵道的規劃，故於明治 29 年 12 月成立探勘隊，以調查沿道之地理與風俗；見《台灣的蕃族》頁 601~617。此時因懷柔巴督蘭社，且已勘查木瓜溪沿岸道路，故有巴督蘭隘勇線之設置；但又因七腳川事件而撤守。最後，還是要等到太魯閣討伐之役完成後，花蓮港地區各族群均畏服於日本政權之下，而後才得於大正 7 年完工。參閱翁純敏〈吉安鄉橫斷道路開鑿紀念碑〉，《花蓮縣古蹟導覽手冊》，花蓮縣政府出版，1999 年 6 月。案、這條理蕃道路即日後台十四線的前身。

總督所提出的復命書裡，即認為「開拓台東地區必須改善交通」，這個問題是自晚清以來一直未有妥善解決的，直到今日亦然。其最後一項即建議「台東廳分為兩廳」：

台東地域廣漠……等於西部四、五廳，交通可改善至某種程度，但廳所在地卻在南方，必須以璞石閣附近為界分為兩廳，否則須要擴大支廳長之權限，委以更多決行權。（同前引，頁 389）

當時雖未接受此一建議，但在下一次的衝突中，加深了總督對該意見的重視，而擴大支廳長之權限；日後的花蓮港之所以能成爲一個地方廳，且以今日的區域作爲該廳的行政區塊，即始於這一事件的影響。

三 七腳川事件與總督府統制的強化

（一） 事件概述

日治之初以來，南勢阿美與日人的關係頗好，且助日攻打太魯閣群；南勢阿美素以七腳川的勢力最爲強大，在這一事件中，日人以爲七腳川社人是較可利用的，故事後即在當地設立公學校，並任用社人爲隘勇以防太魯閣群出界；然而這年 12 月，又發生了七腳川事件。

依日人的觀點來看，這是因爲七腳川社本來就是南勢七社中最爲強大的一社，不願和另六社接受平等的待遇；且在威里事件下，因助日軍攻打威里社而有驕色；加上不滿日警將其調離住地附近，而至全線各處勤務，並扣留其薪資等。遂導致十九名七腳川社人攜眷逃入山中。兩日後，擴大成爲全社性的反日戰役（《理蕃誌稿譯卷一》頁 652）。

我們不妨試著用另一個角度來探索：前文提到日人在新城事件後的檢討，當時的內務部長提出「依法處罰凶犯」的意見，但作爲殖民地之主管機關的殖產部，則基於「猜疑心頗重之原住民如獲知族人被異族處刑時，會激起敵愾心，或許演出類似太魯閣事件，影響撫育工作」，故暫時不以普通法律施行於原住民身上（同前引，頁 50），而以懷柔政策爲主軸，在廳長相良長綱的主導下收到相當的成效。殖產部的說法，並不限於引起新城事件的太魯閣群而已，而是泛指所有的原住民來講的，當然七腳川社也是適用的；再加上七腳川社本就具有強固的團結心（同前引，頁 62）。如果忽略了這一點，那麼我們實無法想像爲何 19 名隘勇的不滿會擴大到全社一千餘人反日的共同行爲。

在本案中，只有內太魯閣群的巴督蘭、木瓜群起來響應。與先前的威里事件、日後的太魯閣討伐之役一樣，七腳川社也處於相當孤立的局面：

馬太鞍及太巴壠兩社人，自初對我方不懷敵意，且派警備員向廳警務課長表示信賴政府，並要求防止七腳川社人南下。⁶⁹

該兩社人是否真的對日本人不懷敵意，姑且不論，最重要的是，兩社人之所以會派人來「表示信賴政府」，其真正的目的乃在於「要求防止七腳川社人南下」，避免七腳川社人竄入該地，進而爭奪其土地。在此又再一次證明，就東台灣的原住民之間而言，「社鬥」一直是部落間之衝突的運作原則。不僅是同屬阿美族的兩社人如此，即使是七腳川社的分社，也倒向日本當局：

鯉魚尾社人係自七腳川社移住者⁷⁰，但不與七腳川社人往來，每日為我方服務勞動，表示好意。

鯉魚尾社亦為七腳川社人，這裡似乎可以說明：原住民不但不具有「族」或「群」的概念，甚至連「社」的概念也不強，比較重要的還是血親團體（正如威里社的耆老將津貼只發給自己的親族，而沒發給諸社壯丁）。最後逃到附近的部落時，雖然也有部分的七腳川社人居住，卻也不被收留：

芝哈克社（按、即今之志學）在木瓜山下之平地，社人來自木瓜、七腳川及加禮宛三社；最近七腳川社人逃至芝哈克社，要求社人收留，被拒絕後逃入木瓜山中，後來下山向我方表示好意。

在這過程中，不但馬太安、大巴壠「要求防止七腳川社人南下」，其七腳川的分社亦為日方服勤，即連南勢其他六社亦協助日軍攻入七腳川社，在如此孤立的局勢下，日人再加以隘勇線的封鎖，那些進入山區持續抗日的社人因「逐漸陷於苦境」，遂於明治 42 年（1909）2 月 19 日「舉白旗至隘勇線，向警備員投降」。

同月 22 日，台東廳長提議以如下三點作為准許歸順的條件：(1)應交出全部火槍及彈藥；(2)應交出馘首之日本人首級；(3)應交出滋事之隘勇。獲得府議認可後，同年 3 月 3 日舉行歸順儀式，出降者被帶領到會場後，予以訓戒，「並使頭目與南勢六社之頭目舉行和解儀式」，「會畢，將他們交給南勢六社之頭目負責管束。」七腳川社人經過這次試探性的歸順後，見歸順者的安堵情形，故自次日起陸續又有多批歸順者，台東廳長乃於 15 日與大隊長賀來警視（案、此一職位是事件後花蓮港支廳最高的行政官員）一起至鯉魚尾，

⁶⁹ 《理蕃誌稿譯卷一》頁 658，以下各引文均同，不贅。

⁷⁰ 木瓜溪流域原為木瓜群的勢力範圍。七腳川社是晚清期間花東縱谷內唯一未遭受清兵攻擊的大社，且因其在加禮宛事件中協助清軍，而於事後獲得南下擴張的機會，鯉魚尾位於木瓜溪以南近山之地，可見直到日治初期為止，七腳川社已自七腳川溪中上游擴張到木瓜溪南岸，並建立了數處分社。

再度舉行歸順儀式，會後亦使其頭目與南勢六社及馬大鞍各社頭目舉行和解儀式、並給與酒食。

(二) 事件影響下的蕃政措施

1 七腳川隘勇線的增築與新設通電鐵絲網

在威里事件之後，爲了防堵太魯閣群的南下，且欲拉攏內太魯閣群的巴督蘭社⁷¹，遂興築巴督蘭隘勇線，它是東台灣的第二條隘勇線；在一年後的七腳川事件中，全線撤守：

當時維李隘勇線僅確保一半，另一半已被佔領；巴督蘭隘勇線因難以確保，撤回警備員，鳳林與木瓜溪間，亦變成危險地區，因此撤回溪口臨時駐在所之職員。(《理蕃誌稿譯卷一》頁 654)

當七腳川社人被壓迫至深山時，出差至台東廳的大津警視總長，於明治 41 年(1908)12 月 22 日，向民政長官建議新設隘勇線，來取代原本的巴督蘭線，以警備山中的七腳川社人，「並架設鐵絲網加以壓迫，同時防止太魯閣群走私。」(同前引，頁 668)這條七腳川隘勇線的規劃如下：

自維李隘勇線南端舊泉月分遣所第一隘寮，經七腳川社、渡過木瓜溪至達莫南山地官吏駐在所原址(案、即銅文蘭)，沿鯉魚山下之鯉魚池東岸，及荖溪至哥阿歪社之山頂，至鯉魚尾止，七里十五町長之隘勇線。(同前引，頁 671)

其主線的用意在於防止社人東出，其荖溪支溪則具有防制社人南下的作用。以隘勇線作爲防止走私接濟太魯閣群，本是威里線設置以來的預期目的之一(同前引，頁 640)；此時，大津進而強調：「此次事件之善後，若無此等設施，則不能完結，希望斷然實施」，以當時的實際境況而論，「軍隊與警察隊在廣漠之山地行動，因地形等不方便討伐，而且不宜逗留長期間」(同前引，頁 669)，由於受到新城事件討伐不效的影響，山地之所以不宜長期逗留，乃因其地形和衛生條件上的不利因素，以致於「不僅難以進擊，而且陸續生病」(同前引，頁 31)，最後竟然以「討伐隊死傷慘重，終於無法完成任務」，而不得不中止討伐。爲了避免重蹈覆轍，故於事件尚在進行當中，即有隘勇線且爲通電鐵絲網之構想。此一防守線於明治 42 年(1909)2 月 17 日完成各

⁷¹ 在日人的理蕃手段中，常見其利用一社群來對付另一社群之舉，例如在討伐南澳群時，即利用太魯閣群；在新城事件和威里事件中，又利用南勢阿美來討伐外太魯閣群；在七腳川事件後，又拉攏內太魯閣的巴督蘭社來牽制外太魯閣；日後的霧社群亦有類似的遭遇。

種工事，「於是停止搜查討伐行動，僅實施警戒守備工作」(同前引，頁 672)。爲了提供通電鐵絲網的電力，東部地區設置了第一座發電所：

依照計畫新設隘勇線，並沿外側架設通電鐵絲網。用以發電之石油發動機，本來預定設於加禮宛，後來決定設於位置較為適宜、及交通方便之花蓮港街公學校西北方。十八日安裝石油發動機，二十日送電。(同前引，頁 670)

在威里事件之後，日本當局已在花蓮港支廳增設警力與常駐警備隊；在七腳川事件的衝擊下，明治 42 年(1909)3 月 23 日，台東廳又獲准增加警備員。這主要是爲了強化隘勇線的守備能力。當時的台東廳長希望增設遮埔頭海岸隘寮、及新設溪底分遣所，其理由主要是因爲整個隘勇線太長，難以兼顧各地，爲了彌縫防務上的漏洞，故有此議：

由於配置警部一人監督長達十里之隘勇線警備員確有困難，而且遮埔頭海岸爲通往太魯閣群各社之唯一要路，此等社人曾經屢次潛入隘勇線內逞凶，必須建造隘寮於當地，配置隘勇監視。(同前引，頁 672)

新設溪底分遣所的理由亦相同：

沙巴魯與皋月間，亦爲此等社人最容易潛入隘勇線內之地點，其間二十五町只有二處隘寮而已，頗難防備。因此必須在兩地間之溪底，建造分遣所一處。(同上)

由於太魯閣人已逐漸南下擴張，而七腳川社人則於日後被遷社，因此，即使是在七腳川事件下，日人所欲防範的對象，主要的還是太魯閣群。以上兩隘勇線之總兵力爲 235 人。在七腳川隘勇線修築完畢後，大津警視總長「認爲已充分膺懲七腳川社人」，「今後採取除他們來襲以外，儘量不加以討伐。」(同前引，頁 674)此後便是隘勇線封鎖，以達到使其生活困頓而不得不出來投降之目的。

2 遷社處份與收繳槍械

就形式上來講，總督府最早對原住民實施遷社措施的，並不始於七腳川事件——最遲在明治 34 年(1901)，即已對宜蘭廳的南澳群採取類似行動，且曾舉行「埋石儀式」。但因「飽食官給糧食之結果，醉臥而不努力從事開墾耕作，稍加以督促則藉口返回山中，以致人數逐漸減少，不及一年而一切計畫皆化爲泡影，化育事業亦隨之中止」(《理蕃誌稿譯卷一》頁 142)。那次的遷社，其實是蕃政中之「授產」一項的實踐，而且只是一種鼓勵性的宣導，談不上什麼強制性，更非對反日諸社的一種處份；真正較有規模且有成效的，

還是要以七腳川事件算起。

當日本尚處於苦戰的階段時，即已討論到未來應如何善後，遷社便是其中主要的政策之一。由於該社的範圍已被劃入隘勇線內，且認為先叛後降的原住民，若仍「住於現在之社，會減少膺懲效果，且對其他各社人亦有影響」（同前引，頁 676），亦即有討伐和沒討伐的結果相同，則沒人會理會討伐。至於該社應遷往何處，幾經討論之後，基於「保留將來移住日本人之地區」、以及作為「將來之計畫及警備隘勇線」之考量，最後決定「遷一部分至鹿寮附近之大埔尾原野」，「其餘遷至有親朋之荳蘭社、薄薄社、里漏社、飽干社、魁魁社、歸化社，及賀田庄、月眉庄、十六股庄，並付諸實施。」最後，共有 120 戶、349 人移往大埔尾，社地則由分割大埔尾社及新良庄而來。此即日後台東地區的新七腳川社；至於移住南勢等庄者，共有 171 戶、442 人（同前引，頁 681-684）。不過，即使是在遷社之初，舊社居民亦非被強制全數遷出，若再參考其他的例子，則遷社之後仍有不少人會往來於新舊社之間⁷²。

其次是收繳槍械。在本事件的善後措施裡，遷社和收繳槍械是最早被提出來的；若依其重要性而論，收繳槍械一項可能更甚於遷社，且是最重要的理蕃主張：

統治原住民應先沒收他們之火槍，因為不沒收火槍而任其暴露獸性時，不能維持治安及實施教育。此次嚴懲七腳川社人，似乎〔是？〕沒收南勢各社人所有火槍之最好機會。（同前引，頁 665）

至於最恰當的宣佈時機，則是當鐵絲網完成時，「召集各社之有力者，參觀鐵絲網厲害，感覺恐怖時，宣示日本政府之法律規定人民不得擁有火槍」（同上）。從這個時候開始，沒收槍械成為討伐原住民的一項主要目的，日後太魯閣之役的軍事行動仍是如此。

3 · 官營移民村的成立

在明治 41 年（1908）12 月計劃新設隘勇線之際，鹿子木通信局長於同月 21 日，向大津警視總長提出有關平定後之意見：

此次七腳川社人之暴動，可謂經營台東移住地區之最好機會，希望平定後沒收他們之耕地，並遷至海岸或中部地區之原野，從事開墾；

⁷² 即使是被強制遷社的七腳川社，雖然日本當局已以台東的大埔尾作為其收容地，但因氣候上的不適應，不數年就又陸續回到舊部落的外圍，且於日後再度形成七腳川部落。以上得自 2008 年 11 月 12 日筆者對七腳川部落頭目蔡清發的訪談。至於所謂的氣候上的不適應，依蔡頭目的說法是「台東太熱」。不僅日治時期的遷村並未斷絕社民與舊社的往來，即使是戰後省政府的原住民生活輔導，依然無法阻止原住民往來新居地與舊社之間。從現有的田野現象來講，實不宜過度誇大總督府的遷社措施，而輕視舊慣對原住民的制約作用。

然後招致日本人移住七腳川，形成部落耕作。(同前引，頁 674)

這些空出來的七腳川社地，即提供給日本的農業移民；原本在威里事件前後，花蓮已有移民村，當時是以賀田組爲主的私營移民時期，但不過三年，即以失敗收場（《日據下之台政》頁 555-556），這是東部地區出現日本移民村之始。在此一時期中，賀田組進入東台灣時，即具有壟斷之性質；其移民村之設置地點雖爲如上三地，但在實際上，其所拓展開來的事業，尤其是採樟業，則遍及花東兩地各山區。⁷³

當時之所以欲成立日本移民村，其主要的理由有三：(1)爲達到在台灣統治上、國防上及同化上之目的；(2)爲日本民族之熱帶地開拓；(3)爲調節日本國內之過剩人口及補救日本農民過少之弊害等（同前引）。基於如此的考量，總督府認爲移殖台灣之舉「殊屬必要」，在私營移民村失敗後，乃計劃官營移民政策。此後，自 1910 年度起，陸續執行此一官營移民策，至大正 5 年(1916)宣告中止時，已形成吉野、豐田、林田等三個日本移民村。在這前後幾年間，該三村內之設施有：「移民指導所三所，同附屬農場三所、建築物七十七幢、醫療所三所、小學校三所、警察派出所三所、日本神社三所、布教所三所等」。（同前引，頁 559）

原本在東部兩廳之中，台東是相對平靜的地區，故亦於卑南平野（旭村）設移民指導所，但因受到「成廣澳蕃」的反抗事件所影響，而改以花蓮港廳爲主要的經營地區；亦即，初期的官營移民村是以東部爲預定地，而東部之中，又以花蓮港廳爲日本移民的主要居地⁷⁴。

4 · 決議增設花蓮港廳

明治 42 年（1909）1 月 18 日，大津警視總長再向民政長官提出「提升支廳長爲高等官之意見書」，指出「台東廳之管轄區域廣大」、「交通之不便不能與他廳相比擬」、「南北皆興起事業之今日，仍守舊制的確不適宜」之外，更重要的是原住民反抗事件的層出不窮：

管轄區域廣大時，難以普遍傳達政令，下情上達亦不順利，而且南北之間容易發生不測事故——三十九年之維李事件、及此次之事件即其例證，必須設法改善。小官於三十九年間奉令至台東廳時，向鈞長

⁷³ 關於賀田組在東台灣的活動，請參閱：鍾淑敏，〈政商關係與日治時期的東部台灣：以賀田組爲中心的考察〉，《台灣史研究》11 卷 1 期，頁 79-118，2004 年 6 月。

⁷⁴ 相關討論請參閱：黃蘭翔，〈日本官營移民村建設目的與居民營運組織：以吉野、豐田、林田三村爲例〉，頁 213-237，《守望東台灣研討會論文集》，聯經出版事業公司，1998 年；張素玠，《台灣的日本農業移民》，台北：國史館，2002 年。此外，自昭和六年起的後期移民事業，則以山前的中南部爲主，張素玠該書亦有詳細討論。

提議將台東廳管轄區域分為兩區，增設花蓮港廳，此次奉令至當地時，再斟酌實情後，認為時機尚早，因為目前支廳之事以有關警察事項為最多⁷⁵，且要增加人員及經費。(以上均見《理蕃誌蕃譯卷一》頁665)

可見真正的問題在於經費⁷⁶。當威里事件發生時，大津麟平已知花蓮有設廳之必要，卻於當時台灣總督府的財政尚有困難，故暫時予以擱置；依大津的本意，認為基於轄地上的、交通上的、產業上的、以及內政上的考量，建議將台東廳花蓮港支廳，提昇為花蓮港廳。在七腳川事件的挑戰下，花蓮港的重要性再度突顯出來，於是「以四十二年五月敕令第一二九號修正總督府地方官官制，並在第三條規定：台東廳置警視一人，輔助花蓮港支廳長」(同前引)，這是花蓮港支廳從台東廳下獨立出來成為的前兆。同時，應其「儘早修正地方官官制」之要求，而於這年10月隨同「總督府組織規程之修正，以敕令第二八三號，修正地方機關組織規程，將從來之廿廳，予以廢合為十二廳」，其中之「台東廳分為台東及花蓮港兩廳」(《日據下之台政》頁443)，花蓮正式成為一個獨立的行政單位。

四 太魯閣討伐之役及理蕃政策的轉型

自日本領台以來，與原住民的多次衝突中，大多是起自民間企業與原住民爭地的問題，從政策的制訂上來看，不免顯得被動；然而，此次的戰役則起於總督府有計劃的軍事行動，在北半部山區各群先後遭受討伐之後，而以內、外太魯閣群為最後一戰。這種有計劃的軍事行動，和歷次的衝突相比較來看，是有很大的不同。

自1896年日軍進入花蓮且在當年發生新城事件以來，已使日本一度調整其理蕃措施，尤其是相戒以勿輕率施行軍事討伐，且在原則上是以綏撫為主

⁷⁵ 當時花蓮港支廳的政務，實以警政為主，在所有74名公務員中，屬於警務工作者，共計70員名(《理蕃誌稿譯卷一》頁666)；此時的花蓮港支廳員額如下表：

課別	警部	警部補	屬	內勤巡查	雇員	合計
警務	3	5		4		12
總務					1	1
稅務			1		2	3

備考：警務課另有外勤巡查58人

⁷⁶ 不僅花蓮港支廳因財政不足而未能自成一行政單位，甚至連新竹廳的南庄，也「因財政關係」未認可設立原住民的公學校，而於南庄公學校中收容原住民兒童。似乎當年的財政仍有相當的困難？見《理蕃誌稿譯卷一》頁698。

的。到了乃木總督時期，總督府在施政上已開始偏重管理，但在地方上則尊重地方官的主張，而仍沿續撫育的措施；下迨 1904 年，相良廳長去逝、森尾廳長繼任，則以積極開發蕃地為基本方針；這樣的政策轉變，是與台灣人之武裝抗日於 1902 年被救平，以致於日本得以有絕對的兵力傾注於蕃界，而不僅僅只是中央或地方人事上的異動而已。

在平地的武裝抗日結束後，如何使山區也得以平定，第五任總督佐久間可謂負此任務而來，故將理番事業視為治理台灣的急迫任務，計劃在 1910 年到 1914 年的五年間予以解決，且得到帝國議會在經費上的支持（《日據下之台政》頁 261），「因此在一九〇九年的官制改革中，將理番事業從警察總署分離，在中央分設理番務總署，在地方設番務課」（同前引，頁 262），先前的廢撫墾署、議設蕃政局，可視為對初期理蕃政策的調整，而此時的組織調整，則可視為即將執行五年理蕃政策的先聲。

（一） 事件概述

自第五任總督佐久間接任以來，先後在北半島山區降服各社、並修築多條隘勇線；以推進隘勇線為主的前期理蕃工作，至明治 42 年（1909）為止，住在隘勇線外「不歸降之番社尚多，佐久間總督依據剿討政策，樹立五年計劃，編成經費預算一千六百廿四萬元，通過日本帝國會議之協贊，決行大規模討伐」北部各廳內的原住民，而歸結於討伐「久在東部台灣負隅之太魯閣各番」（同前引，頁 473）。

在日人的印象中，太魯閣人是最為兇猛的族群，其與日本的關係，宛如一個獨立且對立的敵國：

恃其武勇以抗官命，該番為各番族中，以最兇猛聞名之泰族雅中之一大族，擁有九十七社，一千六百餘戶，九千餘人，其中壯丁約計三千，……其區域北自宜蘭大濁水溪，南過花蓮港木瓜溪北岸，形成五百餘里之一大敵國。佐久間視此為五年討伐事業中之最難問題。（《日據下之台政》頁 487）

於是自明治 43 年（1910）起，即多次調查蕃地、蕃情，經過三次嘗試性的探勘後，於大正 2 年（1913）9 月至 11 月，「舉行太魯閣討伐之準備探勘」，共組成合歡山、能高山、達其利溪及愚屈、巴多蘭等四方面的探勘隊；次年再展開第五次的探勘。綜合這幾次的結果，刊行「太魯閣事情」一冊，「分發太魯閣番地廓清準備工作人員」（同前引，頁 487-490），取得必要的地理學上的知識，以避免重蹈新城事件時之以失敗收場。

攻擊太魯閣群的前置作業，至此已完成大半，最後是修築得其黎隘勇線，以此作為對太魯閣群展開軍事行動之攻擊發起線：

隘勇線前進於花蓮港廳轄擢其力方面，乃為討伐太魯閣原住民群之準備也。

大正 3 年（1914）1 月，佐久間總督「命飯田花蓮港廳長，以歸順原住民架設鐵絲網於其間」，自 2 月 17 日起至 3 月 7 日止，完成架設複式鐵絲網；6 月，討伐太魯閣群，「擢其力方面討伐隊，取此路逕入，攻略哥羅社；其別隊即自三棧溪畔前進，奪取卡字灣高地」（以上均見《理蕃誌稿譯卷二·下》頁 369-372），其後即依此作戰規劃來執行。⁷⁷

在為期兩個多月的討伐行動中，日軍動員了約兩萬名的軍警人伕，而太魯閣群只有三千壯丁可參戰，在機槍、大砲的攻擊下，為了族群的延續，太魯閣群只好投降，成為日人理蕃區域之一，日後，即在當地設立研海支廳，並在塔比多（即今天祥）建立神社，以紀念佐久間總督。

討伐之役結束後，佐久間總督於 1915 年 1 月重提綏撫政策，表示理蕃事業告一段落，開啓積極統治蕃人的端緒，以鎮壓為手段的時期已經過去，此後是進入綏撫為主的新時期的過渡時代。日後雖仍不時有武力討伐之舉，但如先前十八年間對日本的衝擊，確實已不復存在，除了十五年後的霧社事件之外。對於將來的理蕃方針，由民政長官內田嘉吉做了六項原則性的宣示，其中的第二條即「振肅番務官吏之紀律，尤其與番人受授物品時，應加謹慎，且勿與番女接近。」（《日據下之台政》頁 502）之所以要求「勿與番女接近」，理由正是為了避免重蹈新城事件之覆轍——十八年前的往事，依舊深深影響著此後的理蕃政策。

（二） 事件影響下的蕃政措施

1 教育方面⁷⁸

透過教育以達到統治原住民的策略，在相良廳長死後，似乎已被武力討伐與隘勇線所取代，直到五年計劃完成之後，「對於從來柔順或歸順之番社，講求各種撫育方法」，在蕃人公學校和蕃童教育所上，均有明顯的增加，且多有在台北等各地觀光，以啟發其知識者（《日據下之台政》頁 629）。日本人在原住民身上的影響，今日仍深深地印在各社的文化中，特別在語言方面更是如此。

⁷⁷ 關於日人討伐太魯閣群的過程，《日據下之台政》頁 487-499、《台灣的蕃族》頁 746-770、《理蕃誌稿譯卷二·下》頁 373-493 等，均有詳細的敘述，不贅。

⁷⁸ 在此僅作略述，至於較詳細的討論，請見本文第四章第一節「學校教育的推行」。

2 交通建設

在太魯閣事件之後，所謂的「五年理蕃計劃」始告結束，而「日據之初，每年有七百人遇害，在大討伐後才急遽減少」。最重要的是，後山的最大問題是交通建設的不足，在本事件結束之後，泰雅族各群先後屈服於日本的武力之下，才使得鐵公路等行經原住民勢力範圍的交通建設得以實行，而直到1915年以前，東台灣的行政，可說是以「蕃政」為主而少有「民政」，台灣各地自1896年以後，已陸續進入民政時期，而東部地區則要等到這時候，較有計劃的民政才得以逐步推展。

在完成討伐之役後，原住民的反抗已不再構成總督府的威脅，但基於保障先前的成果，以及進一步地開發山地，此後反而有更多的公路及「理蕃道路之修築」，其中最具有代表性的理蕃道路即是——能高越：

為對番人威壓及開發番地，開鑿公路，殊為重要工作；民國六年九月，興工開鑿南投廳霧社支廳至花蓮港廳木瓜溪，約計七十八華里之中央山脈橫斷公路，民國七年三月竣工。能高公路自南投廳霧社，越過能高山鞍部，經由奇萊主山南峰，從花蓮港木瓜溪上流，至溪口初音。（《日據下之台政》頁628）

為了維繫這條理蕃道路的安全，沿路「在南投廳新設駐在所四個，花蓮港廳新設六個」（同前引，頁629）。為尊崇因開路而身死於此的人，遂在入口處立了「殉職者之碑」、「橫斷道路開鑿紀念」各一座，目前尚存於初英發電廠旁（原名初音，戰後改名，今屬吉安鄉干城村），供後人憑弔⁷⁹。

隨著蕃情的日益平穩，原先作為理蕃道路的某些路段，也轉型成具有聯繫區域交通的功能，如蘇澳—花蓮港間之間的臨海道：「於民國五年六月一日起工，由土木局直營，在警察人員警戒之下，以一日平均八百工人作業，在民國六年度中，完成蘇澳—南澳間之一部五十四華里。」（同前引，頁629）

此外，較重要的有輕便道：當時為了配合糖業與伐木業，在相關地區原已建有輕便道，當討伐之役展開時，為了因應後勤運輸上的需要，也對花蓮港至北埔及其他必要場所，進行輕便道的布設或將變更線路（《台灣的蕃族》頁747）；此後更是普遍地存在於東部地區。

⁷⁹ 為了紀念深堀大尉因探勘橫斷鐵道而死於霧社群之手，日後在木瓜溪上游建立「深堀神社」，即今西寧寺前之河階地上方，已圯；又，該碑文所記之起迄日期，和本處所引，在月日上略有出入。依老蓮耆老王天送先生所述，其神社內的不動明王神像，原是位於今太魯閣的寧王橋旁的，但在1951年時，不知何故失去踪影，遂由台電員工以水泥重塑明王像一尊；本以為已經不見的本尊，多年以後才發現已被安置於西寧寺內。另外，在這條理蕃道路上的紀念碑旁，原有一尊不動明王塑像，戰後因故而被供奉於豐田的碧蓮寺。上述口訪內容為潘繼道轉述，謹此誌謝。

3 經濟輔導⁸⁰

對原住民之授產，本是自第一任總督以來的既定政策，但一直未能普遍性地實施，其中如水田之耕作、養蠶獎勵等，雖於入台的第一年即已陸續嘗試，但「在佐久間總督五年討伐完成後，養蠶與水田更見發達」，日後又於大正 11 年（1922）在得其黎設黃牛牧場（《日據下之台政》頁 216），此等措施均有助於原住民經濟之改善。

4 公醫配制⁸¹

原住民自古以來多依其宗教習慣以應付疾病，在五年計劃之前，日人僅「於管轄警察機關，配備醫藥，發給病人」，頗見成效；自大正 5 年起，更「逐漸配置公醫，或設立療養所，以期醫生思想之普及與治療之澈底」（同前引，頁 219）。雖然在此之前已有公醫制度，但若論其成爲一普遍性的措施，則仍是在此之後才能存在的。當時的內田民政長官向花蓮港等各廳廳長發出通知：

本年度起，將在原住民部落配置公醫，其宗旨不外為憑藉醫藥以提高綏撫原住民之功效。……同時應注意保持原住民部落工作人員之健康，預防因患病而削弱警備力量。……藥價以成本為度，對收入微薄之警手、隘勇，應特加注意，使其在患病初期便能得到治療。（《理蕃誌稿譯卷一》頁 214）

可見公醫制度之施行，不論是爲了提高綏撫原住民之功效、或爲了預防削弱警備力量、或使警備人員在患病之初即能得到治療，其目的均是政治性的一一憑藉近代醫療以提高綏撫功效。

5 遷村措施的擴大實施

先前在七腳川事件中的強制遷村，就當時而言，只能視爲一個個案而非常態；至於大規模的遷村行動，則「自佐久間總督五年討伐後，決定此移住方針」。不過當初並非很順利，「當移住時，番人迷信之念頗深，以爲離去祖先墳墓之地，乃屬莫大罪惡，而移住地之大部份，以其耕地靠近山腳之地帶，新開墾時，由於瘴疾猖獗，番人頗怨官府此項移住之措施，有逃回原社者」。（均見《理蕃誌稿譯卷一》頁 687）這一時期仍屬於較溫和的勸導式的，至於強制遷村、進而形成今日所見的部落分布者，則是霧社事件之後的事了。

值得一提的是，先前在七腳川事件中躲入山中的七腳川社人，也在太魯

⁸⁰ 在此僅作一略述，相關討論請見本文第三章第一節「小米經濟與水稻經濟的變異」。

⁸¹ 在此亦僅作略述，詳見本文第四章第二節「傳統信仰的鬆動」。

閣群投降之後，跟著出來投降；在取得龜山警視總長同意歸順後，「撤除防備該社人之溪口及壽山兩隘勇線」，於當年 12 月 7 日將「社人 144 戶移住於溪口監督所故址前面平地林、及鯉魚山與牟拉納山間之平地林」（《理蕃志稿譯卷二·上》頁 470）。自新城事件以來的一連串衝突，至此正式落幕。

6 統制性質的轉換

身負理蕃之責的佐久間總督，於蒞年（1916）交接予第六任總督安東貞美；伴隨他的去職與新任總督的繼任，接下來的善後工作，進一步地深化了東部地區的民政——原本對東台灣是以蕃政為主，日人在東部地區的一切措施，主要的問題是「如何治理原住民」這一點；此後才轉為「如何統治東部地區」這一層問題：

理蕃五年計劃事業既畢，因此特設之番務本署即予廢止，其主管事務，移交警察本署管理。（《日據下之台政》頁 627）

在本役之前，所有治理原住民的機關，都由一個特設的單位來負責，不論是早期的撫墾署、蕃政局（議而未設），或其後的蕃務本署，都是一種特設的理蕃機構，迨太魯閣群人投降之後，始將其納入民政範圍，而進行中央機關之修正：

四年七月，以敕令第一二九號，修正總督府組織規程，廢止番務本署，於組織規程第十九條中，「警視八人」之下，增添「番務警視二人」，而將警視八人減為三人。（同前引，頁 613）

正如該組織規程修正理由所述，「伴隨理蕃事業完畢，有關理蕃組織縮小」，在地方管轄區域的劃分上，也以警政系統來取代特設的理蕃機關。在過去十幾年的理蕃政策裡，隘勇線圍堵之策，至本役結束後已盡全功，武力討伐已經不再是理蕃事業上的必要手段，而已轉為如何教化的問題，於是遂將各廳的理蕃機關廢止，而移歸警務單位掌管。大正 5 年（1916）7 月，即因「理蕃事業完畢」，「以訓令第一六〇號，廢止「廳分課規程」中之「蕃務課」，原該課所掌管事項，移歸警務課掌管」。又如大正 6 年（1917）11 月，將「官營移民吉野村之設施，移交花蓮港廳」（均同前引，頁 614），這也是讓地方事業回歸地方官員職權的一種措施⁸²。從中央到地方，均於太魯閣事件之後，走上回歸民政的道路。諸如此類的變遷，在在顯示出在統制性質上大異於前的另一個新時期。

⁸² 關於日本移民村之所以移交地方廳，實與其是否成敗無關；日本之所以在大正 6 年（1917）之後，中止直屬於總督府的官營移民，最主要的是反映了「從蕃政到民政」的歷程，原本帶有臨時性的、專屬性的官營移民村，即於此時回歸民政的常態，這也是為何在結束花蓮港廳的官營移民之後，轉而支助台東廳的私人移民之故。

自威里事件以來，東部四條隘勇線（依序為威里線、巴督蘭線、七腳川線及其支線、得其黎線）先後開築，有效地圍堵了界外原住民的活動，最後再發動大規模的討伐行動，曾經被日人視為形同敵國的太魯閣群，終於喪失其自主的地位，成為理蕃區域之一。同時，也使得內外太魯閣如同其他地區一般，一同被納入台灣總督府所代表的國家體制內。

這條縱貫南北的隘勇線，即使往後已不再出現類似的反日事件，但它在此後的新局勢下仍被賦予新的意涵：當 1914 年 8 月底的太魯閣討伐之役結束後，總督府於次年宣布完成理蕃五年計劃，並提示六項「將來之方針」，其中的第一項不僅要求警備人員繼續在既設的隘勇線上「更加嚴加警戒」之外，其第六項也討論到隘勇線的存廢問題，這條原為「討蕃」時的防守線兼攻擊發起線，此時若仍有留存的價值而不予以撤除，那麼它該賦予怎樣的意義？

民番之接觸往往釀成禍根，故對兩者之關係，須予注意周到，從來作為防備機關之鐵絲網，以今日情形言之，雖似無此必要，然以之遮斷民番不正當接觸之交通，則最為適當，故須予以保存。（《日據下之台政》頁 502）

原為「防蕃設施」之一的隘勇線與鐵絲網，其原始的作用是防止界外的原住民進入界內，如今，則轉化其性質，變為防止平地人進入蕃界；平地居民和山地住民之間的互動，更因本案事件之落幕而加深了雙方的隔閡，原本作為防範原住民出草的鐵絲網，如今賦予「遮斷民番不正當之交通」的新意義而獲得強化與保留。此一阻斷作用一直延續到戰後的山區管制政策——其所管制的，不是山區部落的原住民外出，而是管制非部落內的原住民之進入。此一政治上的考量，從此分割了台灣的兩個世界：普通行政區與特別行政區，東台灣的情形當然也不例外；同時也成為戰後山地鄉與平地鄉的基本分界線。⁸³

1920 年 8 月，總督府以府令第五十八號公布：「從來所公布之台灣總督府令及告示中有關隘勇之規程，限於同年八月三十一日廢止之。」之後再「於同年九月一日，以訓令第二百二號，公布關於警手之規程，從此乃以警手代替隘勇制度。」，於是始於清乾隆 33 年（1768）在淡水廳設隘以來，維持 150 餘年的隘制，乃正式廢除，而完全以警察負責治安上的功能。（《台灣番政志》頁 707）。

對於一個素無殖民經驗的新興帝國而言，日治初期的嘗試與摸索，是需要多一些探索的時間；而 1914 年所完成的太魯閣討伐之役，正式奠定了日本國家全面性地進入了原住民的部落內——雖然尚有極少數的深山部落不在日

⁸³ 至今台九線新城段，當地居民仍稱之為「警備線」。

本警察的控制範圍之內，但就大體上而言，以警察作為地域控制（不論是對平地的民庄或山地的蕃社）的一種統制措施而言，是在 1915 年起逐年逐地落實下來了。





第二章 部落警政的建立與國家律法的影響

在討論這個主題之前，我們擬以拔仔社的創社傳說為例，來看傳統的部落如何成立⁸⁴，並藉此觀察日後產生了怎樣的變遷。據傳，拔仔社的創社始祖因為打獵而來到 pairasun：

覺得這裡的環境很好，而且原來住的地方 tsilagasan 因為地震而毀壞了，於是就搬到這裡來居住。日子久了，人也就跟著多了起來，沒有一位 kakitaan 大家很感不妥。於是就到海岸山脈那一邊的部落請他們的 kakitaan 的家屬到 pairasun 居住，並且做 pairasun 的 kakitaan。這樣一來，拔仔也就成了一個永久的部落。⁸⁵

這一則傳說雖短，卻蘊含了許多重要的訊息，但我們特別在意的是：一個新社創立的必要條件是什麼？單單是將焦點集中於 kakitaan，就已透露了好幾點消息：第一，秀姑巒阿美族的傳統社會裡，一個部落內一定要有 kakitaan，否則會讓同社的眾人感到「不妥」；第二，擔任 kakitaan 的人不一定是同社中人，也可以是從外社邀入的；第三，血緣是 kakitaan 的必要條件，而且只要是 kakitaan 的家屬，就有機會成為另一個 kakitaan，至於個人在俗世方面的能力如何，則非 kakitaan 的要件，亦即血緣性的繼承，就已神祕地具備了 kakitaan 的要件；第四，姑不論一個部落在現實層面上如何才能永存，但在心理層面而言，有無 kakitaan 是能否成為「永久的部落」的必要條件。

何謂 kakitaan？同屬秀姑巒阿美的兩大部落彼此都有不同的說法。馬太鞍部落的說法是「有財有勢的人」，在太巴壠部落的說法是「收容流浪的人」；就其功能而言，馬太鞍的 kakitaan 具有老人集會所的功能，而太巴壠的 kakitaan 具有論斷爭執的功能。從田野所得的訊息而言，雙方的見解實不甚相同⁸⁶。若再加上上述 pairasun 之關於 kakitaan 的說法，則似乎 kakitaan 還具有相當程度的宗教屬性。

不過，不管是這五種屬性的哪一種，諸如部落中的有財勢者、收容流浪

⁸⁴ 本文所謂的傳統，指的是國家力量進入部落之前的那種情境，就時間而言，則是日治初期之前為止。

⁸⁵ 劉斌雄等，《秀姑巒阿美族的社會組織》頁 10，中央研究院民族學研究所專刊之八，1965 年。

⁸⁶ 此為筆者於 2006 年 10 月 30 日、31 日兩天在當地的採訪。「kakitaan」的 ka-為前綴詞，-an 為後綴詞，因此其字根為 kita，據陳俊男表示，kita 是「我們」的意思，所以就其本義而言，馬太鞍式的 kakitaan 可能較近於本來面貌，而太巴壠式的論斷爭執，則較強調該機構在社會運作上的功能。另外，南勢阿美與台東阿美都不強調甚至沒有 kakitaan，相較於南北兩群的阿美族而言，kakitaan 可說是中部阿美最明顯的特色；我們舉此一例，並非要用它來含蓋所有的阿美族，相反地，正因阿美族的多源性，故宜以社作為討論的主體。

者、公共事務的議決、處理紛爭、傳統信仰等，全都在日治中期之後，由於國家力量的介入而有所轉變——部落裡的有財勢者不再依憑傳統生產手段下的旱作與狩獵，國家的福利措施也收容了流浪者，部落內的街庄役場及警政體系有效地推動了公共事務並仲裁紛爭，而且日治時期普及於部落內的初等教育及衛生醫療也在一定程度上弱化了傳統信仰。不論從什麼角度來看，阿美族的傳統社會，在日治中期已明顯地出現了轉變。

上述的情形不僅是阿美族的特例，而是日治時期台灣原住民的共相。至於其成因如何，主要可從政治的、經濟的、觀念的等幾個角度來觀察。本章先討論法政層面的這個變項，第三章再討論經濟的、第四章則為觀念上的變化。這三個角度分別涉及部落的上層結構及下層結構的變遷。

第一節 部落警政的建立

在傳統的部落運作方面，部落內的自治組織負起了最重要的決策機構的角色。我們可以將它分為兩大部份：一是代表行政權的頭目與副頭目，二是代表司法權及立法權的議會組織。這兩者在日治時期也因國家體制的介入而發生變化——從部落本身的自我管理，走上部落領袖配合警察共同管理。在這種新的權力結構下，不論是在普通行政區或特別行政區，原住民的頭目或長老，仍是部落中的重要人物；亦即，部落內的新政治風貌並非警察政治，而是部落領袖與警察的共治，以阿美族的南勢群及秀姑巒群為例：

中央平原地帶各地的社民階級，有 sakakaay (原註：頭目)、papeloay (原註：長老總代表)、mato'asay (原註：長老)、kakah (原註：壯丁) 四個階級。……中央平原地帶各地的頭目，自古以來由 mato'asay 與 papeloay 協議，從智勇和判斷力優秀的人才中選任，現在則是社民推薦人選後由官府任命。(《番族慣習調查報告書·第二卷》頁 118)

從自治到共治，當然部落的自主性確實有所降低，但在實際的運作上，官府只是擁有形式上的任命權，真正發揮決定性的力量，依然是在原住民內部對人選的推薦權⁸⁷。一言以蔽之，即由部落自治走上頭目勢力者與警察的共治。這種有別於傳統的新權力結構，實為原住民社會的一大轉變。

日治時期的平地原住民部落，由於屬於普通行政而非理蕃行政，因此當地的警政機關是普通行政區內的「派出所」，而非蕃界特有的「駐在所」。由

⁸⁷ 若與本島人的街庄警政相較，其「共治」的屬性就更加明顯了：本島人無法推薦自己所要的街長、庄長，日本當局也不賦予本島人推薦權，而且，除了日治初期之外，日本當局更不會因本島人有何舊慣而尊重傳統勢力。

此可知，日治時期東台灣國家體制下的行政區分，其依據不是民庄或蕃社之異，也不是族與族間的不同，而是隘勇線體制下的「遮斷」(內田嘉吉語)作用使然⁸⁸。這讓我們再度看到一項事實：要理解日治時期東台灣的地域控制，就須先認識隘勇線體制在東台灣所發揮的區隔作用，簡言之，隘政的遮斷與警政的統合，恰好形成既相反且相成的統制結構。

雖然警察政治是日本治台的主要支柱，但在原住民部落裡，警察政治的色彩依然受到傳統勢力的抗拒，最終是以警察與部落領袖的共治來呈現的。即使到日治後期，法律已逐漸推行於各部落間，但仍不能不顧舊慣。

一 原住民族傳統的政治體制

原住民的傳統政治可大分為兩類，一是以貴族為主體的貴族政治，二是以長老為主體的長老政治，前者由世襲決定，而後者則為能力取向。今日大多視頭目為原住民傳統的部落領袖，這裡有一個關鍵問題，即頭目的權限如何？由於不同的部落有不同的慣習，因此，這裡僅舉平地的阿美族與山地的泰雅族為例，以觀察東台灣原住民頭目的兩個類型。⁸⁹

(一) 傳統部落內的頭目與副頭目

1 關於頭目制度的一個提問

就原住民的傳統社會而言，是否每社均存在著頭目？這是不無疑問的，但至少到了日治時期，東台灣的各社確實已皆有頭目一職，甚至還有副頭目的設置，這點是無庸置疑的。進一步來看，如果頭目的存在不是每社皆然，而是僅存在於某些社會階級明顯的社群裡，如排灣及卑南等族，那麼，單單以東台灣而言，為何今日會將頭目的存在視為一社之傳統？這問題太大，不是這裡所能討論的，在此僅以南勢阿美為例，以示一斑。

在南勢阿美的部落政治裡，真正掌握實權的人不是頭目，而是長老及由

⁸⁸ 例如，住在台東縣太麻里鄉與金峰鄉境內的排灣族，隔著一條道路分開兩個世界，一個是山地鄉、另一個是平地鄉，雖然兩者都是排灣族，但兩者所得到的近代設施或政府補助則有明顯的不同。

⁸⁹ 黃應貴在〈台灣土著族的兩種社會類型及其意義〉一文裡，以政治、宗教、經濟、及親屬四類制度，將台灣原住民族分為首長制社會及大人物制社會，其中，阿美與泰雅分列於兩個不同的社會類型，參閱《台灣土著社會文化研究論文集》頁 3-43。台北：聯經，1986 年 10 月。本文之所以將原住民的頭目權力分為阿美式與泰雅式，基本上是受到該文的影響而來的，謹誌。

長老所推選出來的長老總代表。從其就職時之有無傳統儀式，可以看到兩者間的微妙關係。由元老們協議而當選為新長老者，一般是在自家中舉行就職儀式：

一旦獲知當選，須通知社民「我已當選為長老，明日將舉行就任儀式，請大家蒞臨指導。」第二天，長老準備豬一頭，並購買二、三圓錢的酒準備宴客。……。

新頭目就職時，無就任儀式，只要歷任頭目協議過，即可上任。（《蕃族調查報告書。第一篇：阿美族南勢蕃》頁 17）

正如小米、旱稻之有祭儀而水稻無祭儀一樣，因為小米、旱稻為傳統既有而水稻為傳統所無，當然無法為日後才習得的水稻種植，提前準備好播種祭或收穫祭。由於「傳統既有」或「傳統所無」，決定了有無何項儀式，因此，我們似可依此一判準來反省：在阿美族的傳統社會，有長老就職儀式而無頭目就職儀式，是否即表示長老為傳統既有，而頭目為傳統所無？

值得順便一提的是，這段引文隱隱透露了另一道訊息：連如此重要的傳統儀式，其所準備的酒都是用買的而非傳統的自釀——酒的性質已經產生變化了，它不只是供奉神靈裡的儀式祭品，更是買賣行為下的日常商品。

2 頭目的權利與義務

清領時期對原住民傳統的部落領袖，共有土目、頭目、社長等三個較常見的稱呼。其中，土目及頭目之意涵較為接近，其中的差別在於土目一詞只用於「熟番」，且清初已使用該詞來指稱平埔諸社；頭目一詞則可用於「生番」，且出現的時間較晚，但最晚到光緒 5 年（1879）春，已見於公文書了（《台東州采訪冊》頁 41）；不過，單單以東台灣而言，晚清東台灣的部落首長，並不稱為頭目，而是稱為社長。

社長一稱在本質上是與頭目不同的，第一，它是晚清撫番制度下才出現的新事物；第二，一般來講，一社只有一個社長，但一社裡面，往往有兩個以上的頭目——這種情形在排灣族的部落裡最為明顯；第三，頭目是原住民部落裡自然形成的社會領袖，而社長則是清政府所認可的行政代表。

然而到了日治時期，則以頭目一詞指稱部落裡的最高行政領袖，這是很不相應的一個理蕃制度。對於原有頭目制度的原住民部落而言，多位頭目並存本來就是常見的現象，一名頭目只能代表一個家系，而無法代表同社內的其他頭目或其家系；至於原無頭目制度的原住民部落方面，其部落領袖本來就不是頭目，如今卻變成以頭目代表一社？這也是日治時期之所以偶而出現日本政府所指派的頭目，與社民認同的部落領袖有些落差的原故。

(1) 泰雅型

就山區的原住民而言，狩獵依然是重要的生產手段，因此不論是狩獵區或狩獵能力，均為其重要的生產憑藉，以泰雅族為例，頭目的職權不僅是部落領袖，更是狩獵活動時的指揮者，而且在傳統的雅泰部落裡，其領袖還能享有超越於一般社民的狩獵特權：

本族之頭目為獵團之首領兼普通事務，其權限為一方面有頭目的權限，同時又有獵團首領之權限。如果在一社內有兩個以上的獵團的情形的話，頭目就是其中一團之長，對屬於其他獵團的社民則不能直接地予以支配⁹⁰。(《台灣の蕃族》頁 52-53)

也就是說，本獵團內的事固可由頭目兼獵團領袖來支配，但若涉及另一獵團時，即使是頭目也不可直接支配，而須與另一獵團領袖取得一定的協議。

我們認為，獵團很可能就是傳統泰雅社會的核心結構。至於祭團（gaga 或 gaya）則是泰雅社會發展到一定程度之後，在獵團的基礎上的再發展。譬如，有些部族的一個獵團就是一個祭團，如泰雅的溪頭群及南澳群等；但若其獵團較小，便合兩個以上的獵團為一祭團；反之，若其獵團較大，則於該獵團底下分立兩個以上的祭團。從這裡來看，獵團很可能是泰雅社會最首出的結構，至於「牲團」則是與獵團同質的一種分配機制，而祭團似乎是由獵團衍生出來的附加結構，兩者的關係是：獵團是原生的、具經濟屬性的下層結構，祭團是衍生的、具文化屬性的上層結構。

這預告了未來的一個演變：當狩獵不再是泰雅族的主要生產手段時，便表示狩獵所需的經驗不再是頭目的重要前提，因此在對頭目的期望方面，便會有所轉變，亦即：泰雅族的頭目的內涵將從部落行政與狩獵活動兼重變成偏重部落行政。更重要的是，原本依附於狩獵活動的 gaga 或 gaya，也將因失去物質基礎而逐漸弱化。

(2) 阿美型

阿美族稱頭目為 sakakaay no papeloay，「papelo 有演講、訓話、指導等意義，papeloay 意指訓話的那些人；sakakaay 為最高之意。因此，就最高指揮者社民的統領之意而言，稱其為 sakakaay no papeloay」⁹¹。就字面意思，

⁹⁰ 關於此一社會團體的敘述，請參閱台灣總督府臨台灣時舊慣調查會著、中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書·第一卷：泰雅族》頁 231-235，台北：中央研究院民族學研究所，1996 年 6 月。

⁹¹ 台灣總督府臨台灣時舊慣調查會著、中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書·第二卷：阿美族/卑南族》頁 124，台北：中央研究院民族學研究所，2000 年 11 月。

阿美族所認知的所謂頭目，似不宜解讀為「最高指揮者、社民的統領之意」，而比較偏向「大長老」之意。

與泰雅式的頭目相較，阿美式的頭目擁有較少的權利，反而是突顯出背負更多的義務。阿美族頭目的主要職責，除了屬於公共領域內的「維持社內風紀、確保安寧、維持並增進民眾的利益」之外，還有一項可能是更為重要：「扶養救濟窮人以及教諭子弟」——前半句反映了傳統的互助共享的價值，而後半句則扮演了傳統知識與傳統價值之施教者的角色。至於若有較重大的事務，則非頭目本身所能決定，而須由部落內的「長老會議」來決定：

不論內外重大事項皆提交頭目長老會議，對於特別重大的事項，則提交全體社民的會議。可獨斷專權的事項與必須經協議的事項，乃取決於慣例。⁹²

雖然「頭目對外代表本社，對內則有維持社民安全與幸福的權利及義務。」其實「對外代表本社」一句是虛說，重點是在：「對內則有維持社民安全與幸福的權利及義務」。然而「維持社民安全與幸福」一事，本來就偏屬義務而不能算是權利。至於可獨斷之事項，依然不是取決於自己的權利而是取決於慣例。相較之下，排灣族或泰雅族的頭目權力，實比阿美型的頭目大得多。如果泰雅型的頭目權力，突顯了狩獵這一生產手段的重要性，那麼，阿美型的頭目就是突顯其溝通協調能力的重要性。

為何阿美族的頭目義務遠大於權力？我們認為，最根本的原因在於：它不是部落原有的，而是由政府之政策所外加的；真正屬於部落原有的權力機關，是長老及長老們的聯席會議：

自古番社的司法、行政，是由社中的長老達成協議後再處理，並非頭目一人專制，而是以他們之間現存的各種習慣作判斷。這些身為行政、司法的委員（原註：即 papeloay）為智能優秀、記憶力強且又明理者。（同前引，頁 124）

舊慣約束了頭目的權力，真正的大權是在長老們的合議。因為阿美族的傳統社會裡沒有頭目，所以不能像排灣族之類的頭目擁有真正的實權。僅以南勢阿美為例，各社的長老才是部落政治裡的領袖：

統管整個階級組織的是長老（papeloay），凡攸關全社利害之大事，皆須經由長老們協議後決定。清領時期，另設頭目與副頭目，對外代表蕃社，對內為執行命令的唯一機關。但實際上頭目在社內並無決定

⁹² 《番族慣習調查報告書·第二卷：阿美族/卑南族》頁 124。我們不妨作個比喻，長老總代表頗似聯合國的常任理事國，安理會的主席頗似頭目，而真正有實際影響力的不是主席，而是常任理事國；至於某些屬於全體會員國之事務，則提交大會議決。恰如某些事務是由全體社民共議。

權，僅能在長老們的協助及贊同下，發布並執行命令。（《蕃族調查報告書·第一篇》頁13）

既然是清領時期才「另設頭目與副頭目」，可見阿美族的傳統社會沒有頭目，對於直到晚清為止的部落政治，長老合議才是阿美族的傳統，而頭目則只是代表全社的一個對口單位而已。同樣地，後山的清政權依然有一個與部落互動的對口單位，這樣的對口關係，不是部落與清政權之間的對口，而是頭目與派駐在部落裡的清通事之間的相互對口，亦即由頭目代表全社而由通事代表清政府——其實只是後山清兵，因為通事的選任權是掌握在營官手中。

至於何時出現這樣的頭目制度？我們認為，極可能是因加禮宛事件的善後措施（光緒5年，1879年）「社長口糧」一制施行之後，才普設於東部各社的⁹³。一般來講，凡是合議的情形時，往往會有會議的主持人（似可權稱為「長老主席」）之類的臨時性的或常設性的職務。因此，在傳統的部落政治底下，真正掌握實權的人，應即是這一類的長老會議的主席。如果長老會議的主席恰好就是被官方任命的頭目，那麼就能充份結合傳統與現代，而成為掌握實權的部落領袖；反之，則只是一個名義上的對口單位而已。

既然阿美族的部落大權是在長老會議手中，那麼，是否身為長老就握有部落的大權？答案是否定的。因為真正掌握大權的，是長老會議中的某一特定階級——所謂「長老總代表」：

年齡達五十歲左右即為長老，其將農耕工作委託家人，經常在集會所參與及斡旋公共事務。……長老總代表則由長老階級互選並且選任長老級的各組組長。長老總代表日夜輔佐頭目，參與番社內外的政治，此為終身職，通常有數名或十數名，因此除非人數減少很多，否則不補缺。（《番族慣習調查報告書·第二卷》頁125）

這是1910年前後的阿美頭目的權力與義務。直到1930年代仍沒什麼變化，特別是對頭目在義務上的強調（《台灣の蕃族》頁54-55）。

另外，同樣是居住於平地的卑南族，其頭目的權限似乎也不像泰雅式的那麼大：

輕微之事件可由頭目自行決定，亦可以顧問祕書之協議決行之；事件之稍微重大者，則提交蕃社會議中討論。（《台灣の蕃族》頁61）

卑南族的「顧問祕書」，其性質似乎頗接近阿美族的「長老總代表」？相對於泰雅型的部落頭目，阿美型的頭目權限明顯地較小，而且部落內的制衡機制也比泰雅型的頭目來得大。比較恰當的說法是，以頭目作為部落領袖，主要

⁹³ 關於晚清的「社長口糧」一制，筆者於〈加禮宛事件暨加禮宛意識之型塑〉一文中已有所討論，敬請參閱；文見《台灣原住民族研究季刊》2卷4期，頁127-162，2009年冬季號。

是存在於泰雅型的原住民部落；至於阿美型的部落領袖，則以長老總代表的聯席會議為其最高權力機關。

在結束這一單元之前，有一個相關的職務是必須附帶一提的，這就是「副頭目」。據今日在東部的田野現況而言，某些東部原住民並不知部落內有「副頭目」一職，這樣的不知道，似乎也可用來說明一事：副頭目的出現，不是東部原住民的傳統，而是來自於一種外加的政治安排。

副頭目非各蕃族所固有，僅為蕃人統御上權宜之措施，創設於清政府時代而襲用至今者也。（《台灣の蕃族》頁 56）

如前所述，原住民部落裡的頭目，極可能是晚清的加禮宛事件（1878）下，作為善後措施的社長口糧制度下的結果，同樣地，副頭目的設置亦然。在晚清時期，凡是部落頭目均稱之為「社長」，當時所謂的「副社長」便是日後所指稱的副頭目。日治時期雖沿用晚清既有的措施，然而副社長或副頭目的權力更小，雖然副頭目是從次於頭目的勢力者中選任，但其功能主要是作為頭目的輔助幹部而存在，至於在職務權限方面則不明確，只有在頭目不在的其他事故場合裡，才代替頭目作為傳達政府之命令。

為何泰雅式的頭目比阿美式的頭目擁有較大的權力？從其社會型態來看，泰雅式的社會基本上是小群的移動式社會⁹⁴，而阿美族則是大聚落的定居式社會，或許是這樣的差異，導致這兩種社會發展了不同的領袖類型吧。

（二） 社的會議組織

日治時期台灣原住民的會議組織，以社為單位來觀察，可分為單獨會議及聯合會議等兩種（《台灣の蕃族》頁 58）。在聯合會議部份：

由二社或二社以上的番社聯合共事（原註：狩獵、出草、農耕）時，偶爾也舉行聯合會議。但並不召開社民聯合會議，而是由相關的番社頭目達成協議後通告社民。（《番族慣習調查報告書卷二》頁 127）

可見聯合會議並不能對原住民社會產生什麼影響，真正有影響的，依然是社內的單獨會議。一般而言，即使是聯合會議，大多也以同一地理空間的鄰近諸社為主，這些社不必然是所謂的同族，但多以經常往來的友社或分社為主。至於在單獨會議方面，多數的情形是，山區部落的集會稱為「頭目例會」，而平地部落的集會稱為「老蕃會議」。這兩類會議的召開，在日治時期都是在警察官吏的參與、甚至是警察官吏的召開下而舉行的。值得注意的是，這兩種

⁹⁴ 雖然泰雅族的某些社比較大，不便視為「小群的移動式社會」，但對東賽德克而言，大致還算是個相應的描述。關於這兩者的社群規模之討論，請參閱：余光弘，〈泰雅族東賽德克群的部落組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 50 期，頁 91-108，1981 年 12 月。

不同的名稱，恰好反映出這兩型社會所承認的部落領袖的傳統權力，同時，也反映了傳統社會對部落領袖的期望，此一期望可視之為其傳統義務。

所謂的頭目例會，是以頭目為主的一個定期集會。在山區諸社的社會型態，「整體來說，主要是依個人能力被推舉出來的，正如馬淵所說，政治權威源自個人的影響力」。在這類型的社會裡，原社的發展經常受到新領袖的挑戰，因而不易形成大規模的集落：

聚落內若有人不認為「現任領袖」有足夠影響力，而視其他人為領袖時，這位具有影響力的新領袖便會帶著受他影響者另闢一新聚落，原有領袖的權威便被否定。（《台灣土著社會文化研究論文集》頁5）

以日治初期的外太魯閣諸社為例，雖然威里社是九宛社的分社，但在分社之後，卻與原社不睦；從上引的研究來看，恰好可解讀為領袖個人權威的影響所致。

至於「老蕃會議」，指的是平地部落的內部集會。從這樣的名稱裡，我們就可以看到平地原住民社會裡的一個特性，他不是那麼強調個人風采，相反地，他強調的是眾人的集體領導及老人的深厚經驗。因此，顯現於平地諸社的，便是長老階層的會議成為社內政治活動的核心。

二 部落領袖與警察的共治

由警察而非由軍隊或鄉民來維持社會秩序，本是近代社會的一項特徵；同樣地，警政機關對當地村社而言，也正是國家體制最具體的展現。日治時期的警察制度，亦如總督府官制一般，是從實務上逐步摸索出來，因此不時有廢改增設之舉。⁹⁵（詳見下表）

⁹⁵ 台灣總督府警務局，〈中央警察機關ノ主要改正事項一覽表〉，《台灣總督府警察沿革誌》頁62之2，台北：台灣總督府警務局，1933年12月；台北：南天書局翻印本，1995年6月。

表 2-1-1：日治時期警察機構沿革表（1895-1932）

年次	總督府官制方面	警察事務方面	其他
1895	6 月，發布台灣總督府暫行條例，由民政局內務部掌理警察事務	內務部設警保課，掌理警察事務	
1896	4 月，發布台灣總督府條例及民政局官制；設民政、軍務二局	同前，但衛生事務由總務部衛生課掌理	
1897	10 月，發布台灣總督府官制，分為民政、財務二局	民政局置警保、衛生二課，掌理警察及衛生事務	
1900		9 月，監獄事務由警務課移至法務課	
1901	11 月，官制大改正，於民政部各局之外，另設警察本署	分為警務、保安、衛生三課；關於隘勇事務歸於警務課，蕃人取締及山林取締事項則由保安課主管	警察管區設定
1903		1 月，由專屬機關主管蕃人取締事務 4 月，關於蕃人蕃地事務由警察本署主管	3 月，設置蕃地事務委員會 10 月，設置臨時防疫從事員
1905		12 月，由警察（保安課）主管戶籍事務	
1906		4 月，由警察主管度量衡事務；同月，設置蕃務課	5 月，以法律第 31 號發布置防疫醫官
1909	5 月，官制局部改正 10 月，官制局部改正，設置蕃務本署、廢警察本署，置警視、蕃務兩總長	平地警察及衛生事務由內務局警察課及衛生課主管；蕃務本署分設庶務課、蕃務課	臨時防疫從事員移歸內務局
1910	6 月，官制局部改正，蕃務本署長改為勅任官	5 月，於蕃務本署設調查課	3 月，於理蕃課設理蕃衛生部 4 月，廢止蕃地事務委員會
1911	10 月，官制局部改正，恢	10 月，於警察本署設警務	4 月，設蕃務監視區

	復警察本署	課、保安課、衛生課，於蕃務本署設庶務課、調查課	10月，防疫從事員復歸警察本署
1913	6月，官制局部改正	6月，廢止調查課	6月，廢止蕃務監視區 12月，設蕃地生產調查會
1915	7月，官制局部改正	7月，廢止蕃務本署，於警察本署設理蕃課 ⁹⁶	10月，再設蕃務監視區
1916			7月，設蕃地調查委員會、廢止蕃地生產委員會
1919	7月，官制局部改正 設文官總督，廢民政部， 將民政長官改為總務長官	7月，廢止警察本署、同時設警務局，將警視總長改為警務總長；分課則依舊	5月，設蕃族調查會
1922			3月，廢止蕃族調查會
1930			8月，設蕃地調查從事之臨時職員
1932	7月，官制局部改正	7月，增加從事蕃地監察事務警視人員	

資料出處：依《台灣總督府警察沿革誌》頁62之2製表

(一) 蕃地警政的建立

日治時期的蕃地警政可分為三期，一是撫墾署以來的撫育期，二是五年計劃以來的創建期，三是霧社事件後的重整期。

由於日治初期的撫墾署（1896年6月~1898年6月）並無任何強制性的力量，雖然在條文上規定「關於番民之撫育、授產、取締事項」為其職掌，實則僅能施行撫育與授產，而無絲毫取締的能力，這對亟欲建立財政自主的總督府當局而言，撫墾署的存在等於是一種制度性的阻礙，因此，它存在的時間便非常地短暫，而且在其存在的期間內更是責難不斷。

在乃木總督提出刷新蕃政的同年（1897）9月，當時的松村內務部長基於治安及外交的考量，向總督提議講求教化政策：

⁹⁶ 蕃務本署的存在時間為明治42年（1909）10月至大正4年（1915）7月，其中，明治42年10月至44年10月為專設時期，明治44年10月至大正4年7月為蕃務、警務分立時期。

昔日南部生番殺害琉球人，我日本即為興師討伐，……今我日本統治斯土，而生番之暴行愈甚，如不設法防禁，並講求教化政策，則將來何以對清國及其他外國乎？生番之暴行不特害及台灣治安，且恐惹起外交問題。（《台灣番政志》頁 643）

雖然日本領台以來即設撫墾署，不過在實際的運作上，「總督府對於番民番地，專重撫育、開墾及產業之發達，而不聞有關於任何取締之設施」（同前引，頁 643-644），在這樣的檢討聲浪下，遂提出對「生番兇行取締方策」，其中的第一項便是「組織番界警察」。同一時間，作為殖產興業的殖產課亦向民政長官提議「擴張番政」，而歸結於主張另設一專責的理蕃機關：

蓋番地番人境遇特殊，與一般行政管理之街庄民互異，故應在總督直轄之下，設置專門特別機關，與一般行政分開，以掌理番政。（《台灣番政志》頁 650）

亦即、當時的撫墾署制度，已不符合總督府官員的期待，即使接下來的辦務署，「因其組織及權限狹小，且辦務署忙於一般行政」，遂有「需要強大之特別機關實行上述政策」之主張。（同前引）

次年（1898）2 月，乃木總督離職⁹⁷，10 月，殖產課再度提出設置專責的理蕃機關（議而未設的蕃政局）。日後更在此一基礎上，於佐久間總督時期設置了「蕃務本署」，以作為理蕃之專責機關。於是從中央到地方，建立了這樣的組織：在中央成立蕃務本署，分擔警務局的一部份業務；而在地方則成立理蕃係，以作為警務課的四係（警務、保安、衛生、理蕃）之一。

蕃地警政的建立始於佐久間的五年計劃，同樣的，蕃地警政的擴充，亦始於五年計劃的落幕，且成為此後 30 年間的蕃政骨幹：

現在之根幹是在明治四十三年，據當時之佐久間總督所樹立的五箇年計畫之理蕃事業，該事業於大正四年完成之後，配置一定之警察職員，不僅專依之維持治安，且又掌管授產、教育、交易、土木之各種積極的行政以至於今日。⁹⁸

佐久間的五年計畫以太魯閣討伐之役的完成而劃下句點，因此，在講到日治時期的蕃政時，不能忽略佐久間的五年計畫，而五年計畫之實施，又不能忽略太魯閣諸社的反日。

⁹⁷ 乃木總督的任期為明治 29 年 10 月至 31 年 2 月。杉山靖憲，《台灣歷代總督之治績》頁 83，東京：帝國地方行政學會，1922 年 4 月；台北：成文翻印本，1999 年 6 月。

⁹⁸ 岩城龜彥，〈台灣の蕃地開發調査に就て〉，《台灣の蕃地開發と蕃人》頁 13，1936 年 11 月再版，台北：台灣總督府警務局理蕃課。該文原刊於《台灣農事報》昭和 6 年（1931）4 月號。

雖然部落內的警察主導了當地的治安、授產、教育、交易、土木等事項的行政工作，不過，大正 4 年（1915）以來的理蕃事業，是部落警察各自推行的，中央當局並無一套規劃，直到昭和 6 年（1931）12 月 28 日公佈「理蕃大綱」之後，才有一套整體的蕃政指導大綱。自昭和 7 年（1932）起，採取教化、授產雙軌並進的辦法，始獲得較大的成效：

於總督府理蕃課置負責授產事務之專任技師、於地方廳同課配置專任技手，對蕃地蕃人施以各種產業指導獎勵；復基於教化施設，於總督府理蕃課置負責教育事務之視學官、地方廳同課亦配置理蕃視學，施以蕃人教育事務。授產、教化兩者相俟，近來孜孜不倦地，有朝向一大革新期進展之勢。（《台灣の蕃地開發と蕃人》頁 8）

直到昭和 5 年（1930）之前，總督府的理蕃措施是延續太魯閣討伐之役下的善後措施——以部落警察作為理蕃的主力。至於所謂的「蕃地開發」一事，向來只停留在口說階段，以及事業家的個別申請而已，以致於「蕃地開發調查計畫，向來是總督府延宕多年之懸案」，雖然自昭和 2 年（1927）曾編列預算以進行蕃地調查，但至昭和 4 年（1929）8 月，復因預算編成的更改，視之「為不急之新規畫事業」而被中止，至昭和 5 年（1930）才得以恢復。然而這年適逢霧社事件，一時間又陷入停頓狀態，至隔年 1 月下旬才在「各州廳理蕃課長召開會議，進行調查上的各種協議」，而於「昭和 6 年 2、3 月間，開始逐次調查。」（同前引，頁 11-12）

昭和 6 年（1931）所展開的蕃地調查，持續至昭和 9 年度（1934），亦即直到昭和 10 年（1935）之前為止，仍屬於分區調查的階段。此後，日本即已陷入大東亞戰爭的泥沼裡，如何開發台灣的工業潛力成為當局的重大課題，至於蕃地開發之事，能落實到什麼程度？這是不無疑問的。

（二） 部落警政的影響

1 東台灣的理蕃機關

對於在部落內的原住民而言，其所感受到的「國家體制」，是由部落內的警政所具現的。以昭和 11 年（1936）的數據為例，當時全台共有 7 個警察分室、533 個駐在所，其所負責的業務有治安、教育、授產、交易、醫療等五大項，而其主要機關如下：⁹⁹

⁹⁹ 台灣總督府警務局理蕃課編，《高砂族調查書·第一編》頁 1，台北：台灣總督府警務局，1936 年 12 月；台北：南天翻印本，1994 年 10 月。

表 2-1-2：日治後期理蕃機關數（1936）

區分		警察		教育			授產		交易	醫療	
州廳	種族	分室	駐在所	農業傳習所	公學校	教育所	產業指導所	指導農園	交易所	公醫診療所	療養所
總	數	7	533	3	5	182	8	6	106	30	194
台北	泰雅	2	69	--	--	21	1		11	3	21
新竹	泰雅 賽夏	--	107	1	--	28	1		17	7	38
台中	泰雅 布農 鄒	2	105	--	1	34	1		22	6	34
台南	布農 鄒	--	10	--	--	5	1		6	--	5
高雄	布農 鄒 排灣	3	87	1	4	38	2		19	7	43
台東	布農 排灣 雅美	--	65	--	--	26	1	6	14	4	26
花蓮港	泰雅 布農	--	90	1	--	30	1		17	3	27

說明：本表不含居住於普通行政區內的原住民。

至於在東台灣部份，則無公學校及警察分室，僅有 155 個警察官吏駐在所，其主要業務亦為治安、教育、授產、交易、醫療等五大項，主要機關為警察官吏駐在所、教育所、指導農園、交易所、診療所及療養所等（同前引，頁 11-14）：

表 2-1-3：東部兩廳理蕃機關數（1936）

區分		警察	教育		授產		交易	醫療	
支廳	種族	駐在所	農業傳習所	教育所	產業指導所	指導農園	交易所	公醫診療所	療養所
台東廳									
大武支廳	排灣	16	--	14	--	3	6	1	15
台東支廳	排灣 雅美	7	--	2	--	1	2	--	2
里壠支廳	布農	42	--	10	1	2	6	3	9
花蓮港廳									
玉里支廳	布農	39	--	9	--	--	6	2	6
鳳林支廳	泰雅 布農	4	--	2	--	--	3	--	3
花蓮支廳	泰雅	11	--	3	--	--	1	--	3
研海支廳	泰雅	36	1	16	1	--	7	1	15

說明：本表不含居住於一般行政區內的原住民。

從這兩張表格內容我們可以得知，日治時期所謂的「理蕃機關」，其實就是警察官吏駐在所，至於附屬於該駐在所的其他機關，如教育所、交易所、療養所等等，則僅是該駐在所的附加業務而已。

2 住所選擇的改變

在原住民部落裡建立警政，始於東台灣的平地原住民，而對其主要的影響之一，便是對居住地點的選擇。原本是基於安全考量而形成的共居型態，譬如台東阿美族對住所的選擇：

他們選擇住所時，最注意的是汲水方便與否，其他的不利與不便並不構成大問題。若有石頭即除去石頭，有坡地即修平之，路遙者動腳走即可。因此凡凡忌諱石頭或坡地、厭惡路遙之地者，會被視為怠惰者而遭到世人摒斥。……倘若吝惜筋骨之勞，以各自之便利為主，結

果造成血親分散各地，將難以防禦外寇及維持族群之繁榮安泰（《番族慣習調查報告書·第二卷》頁166）。

也就是說，「血親團聚」與「防禦外寇」是其聚落構成的主要因素。由於國家體制在東台灣建立後，傳統社會裡的社鬥被禁止了，因此「防禦外寇」的考量已不再存在；而在傳統上，社是原住民最大的社會單位，但在國家體制建立後，區域間的互動變成當地原住民所認知下的社會單位，於是原本作為其選擇住所的這兩項考量，也在日本國家體制確立後而告消失。相應於這樣的發展，便是出現了原本應奉獻於部落內的知識青年，現在已轉而到鄰近的市鎮出任公務，而非留住於部落。花蓮的阿美族亦有相似的發展：

選擇住所的……第四要件是該地靠近部落，這是因為從前為了防範猛獸與異族不斷襲擊，故須同族集居一地，這對共同防衛而言屬於必要，但近年來已無此必要性，因而甚有離開部落而獨居者（《番族慣習調查報告書·第二卷》頁70）。

部落警政的建立，影響了原住民部落的人文地景，從集村的型態轉為散村的型態。這裡反映了兩種發展，一是部落警政於1910年代已獲得成效，因此取代了原本由部落青年所負擔的公共安全的工作；二是隘勇線的設施，使得山區原住民的出草行為受到限制，以致於無法來到平地部落馘首，因而共同防衛的要求不再，而出現「離開部落而獨居者」的情形。

3 勞役性質的轉換

其次，部落警察也有效地運用了原住民既有的慣習，將原本成年男子對部落的義務，轉而施行於部落內的公共建設，例如花蓮的阿美族：

成為成年男子之後，……在義務方面，要無償地服務番社公共勞役七年，且必須負擔公共費用，亦即無償開鑿、架設、修繕番社的道路、橋樑（《番族慣習調查報告書·第二卷》頁60-62）。

日治時期的所謂無償的強制勞役，只是沿用了原住民傳統上的舊慣；而且是有限制的——只使用於部落內的公共建設；至於對外勞動的「出役」，則為有償的勞役，以南勢群的情形而言，往往是由頭目帶領年輕社民出役，而頭目則從中抽成。¹⁰⁰

4 禁止社鬥、獵首

禁止社鬥與禁止獵首之推行成功，被日本當局視為部落警政上的重大成

¹⁰⁰ 相關討論請參閱：王學新、許守明，〈日據時期東台灣地區原住民勞動力之利用〉，《東台灣研究》第4期，頁35-72，1999年12月。

效。本來原住民各社間素有社鬥之習，在部落警政下禁止社鬥並禁止獵首，此政策亦被弱社視為日本政府的一大功績¹⁰¹。從主張社鬥及獵首的原住民的角度來看，出草本身具有一套「富強的尋求」的邏輯：

 馘首之風可謂並非番人不辨世人應相愛和睦之道，而是迫於歷史性仇敵關係下不得已的自衛吧。

 本族番民出草的原因……並非為了期待農作物的豐收、財物上的幸運或婚姻上的幸福，主要出於報仇、尚武、自衛（《番族慣習調查報告書·第二卷》頁131）。

河野喜六的這段話有必要作進一步的分析。在祭典期間的出草，幾乎毫無例外的是「為了期待農作物的豐收」；對於財物之歸屬的爭議，何人出草獲得首級是證明歸誰所有的依據；能獲首級的人也較能在部落內獲得女性的青睞。然而作者依然說「並非為了期待農作物的豐收、財物上的幸運或婚姻上的幸福」，因此，我們必須對「報仇、尚武、自衛」三者作進一步的分析，才可明白出草的邏輯。

 首先，對自衛這一層面來看，強社對弱社是無所謂自衛的，它只存在於弱社面對強社的防衛；因此它在本質上是被動的出擊，而非主動地攻擊強社——否則將導致部落的滅亡。因此，日治時期勸導放棄出草的過程中，弱社的配合度遠高於強社。

 其次，對尚武這一層面來看，為了展示自己的武勇而對人馘首，這也是強社才有的邏輯，以南勢阿美為例，這一點幾乎不出現在薄薄社及里漏社，但會出現在荳蘭社及七腳川社。

 最後，對報仇這一層面來看，只有強社對強社才有「迫於歷史性仇敵關係下不得已的自衛」，譬如日治初期的七腳川社與木瓜諸社之間的社鬥，至於弱社對強社之間，則不存在「迫於歷史性仇敵關係下不得已的自衛」——如果真的無法繼續在家園生存，那麼就只好他遷，例如清代東海岸北段一帶：

 自猫公社沿海以北至花蓮港……，從前阿眉番曾開墾成熟，今為木瓜番時出殺害，避而遷去。（《台東州采訪冊》頁5）

這些東海岸上較小的阿美部落，面對木瓜諸社的出草，他們完全無法對木瓜諸社進行持續性的社鬥；這些無法對強社出草的弱社，除了「避而遷去」之外，就只能投入強社的保護。

 總結以上的分析，出草是一個僅適用於強社的邏輯，出草有助於維持本部落的強大：

¹⁰¹ 如東海岸的一些阿美族的小社，相關討論請參閱黃宣衛，《國家村落領袖與社會文化變遷》頁39，台北：南天書局，2005年9月。

因為被誠首者——即弱者——的實力會歸屬於強者，而使得強者愈加強盛，最後出草變成一社富強之手段。……昔時未參加出草者會被輕蔑地視為乳臭未乾之孩童（《番族慣習調查報告書·第二卷》頁133）。

既然「未參加出草者會被輕蔑地視為乳臭未乾之孩童」，那麼，不曾出草的人在婚配的競爭上，實難敵出草過的人。婚配是一種本能，在如此的出草邏輯之下，自然會鼓舞年輕人去出草。

在這種法則支配下的傳統社會裡，出草是一社富強的手段，也是一己獲得社會地位乃至於廣受推崇的保證。日治時期一再宣導不可出草，但其成效只在弱社較為明顯，而在強社則不時有自行出草的情形；要改變這種行為，必須在社會價值觀出現改變、且在相當程度上獲得社民認同該價值時才有可能。一社或一己的富強不再決定於狩獵，則須等定耕經濟發展到一定程度，而且農產所得超過狩獵所得甚多；其次，由狩獵所得的「蕃產交易」，其利潤亦相對較低¹⁰²，否則必將鼓勵原已力農的原住民回歸狩獵；再次，「國家」提供就業機會如警察或教師，使部落中人認同透過教育也可以取得部落內的社會地位。

在上述的分析裡，我們得出一個結論，原住民的出草風習，背後有一個邏輯在支撐這樣的行為，這個邏輯能引導一社走上富強、且為一己取得地位的重要法則，而日後之所以發生轉變，則是因為國家的介入，使得一社的富強及一己的地位可藉由不同的方式來取得。

在結束本節的討論之前，我們要舉一個與出草邏輯相反的案例：台東阿美族的思維。由於馬蘭阿美的社會價值觀是建立在「擴大耕地，獲取大量糧食，致家族富裕而受社民的尊敬信賴」（同前引，頁155），而非建立在獲得首級而受社民的尊敬信賴，這裡再從另一個角度來考察台東阿美之所以形成另一套價值觀的內在因素：

轄區內的阿美族番人自古以來即迷信獵殺豹、熊二獸無異於殺人，必遭其死靈前來復仇。（《番族慣習調查報告書·第二卷》頁151）

如果只是獵殺豹、熊就已「無異於殺人，必遭其死靈前來復仇」¹⁰³，那麼真

¹⁰² 晚清之世是由「番割」自行進入部落進行交易，因此在自由競爭下，原住民們由狩獵所得的利潤較高，但自日治中期以來，由於隘勇線制度已日益鞏固，所有在線外諸社的「蕃產貿易」，均由部落警察一手壟斷，且由彼等自訂價值，於是，原住民們由狩獵而來的所得，便從交易雙方的議價轉為日警一方的訂價，此一現象反映於田野及文獻的，便是山區原住民一再抱怨獵獲物的估價過低。

¹⁰³ 據波宏明告知，排灣族在陳述狩獵的功績時，豹、熊兩者是不與山豬之類的獵物同計，而是與人同計。這樣的認知，反映的是對狩獵能力的重視，而台東阿美恰好與此相反，認為殺死豹、熊時，會怕「遭其死靈前來復仇」，而非認為「能接收其能力」。這就顯示了台東阿美族與其他原住民的相異處。

的殺人時，當然就更會「遭其死靈前來復仇」，而非接收被馘首者的能力。既然台東阿美族有這樣的思維，可見以馘首來使部落富強的邏輯是不符合他們的價值觀的；從這一點來看，台東阿美族可能很早就已無馘首之習；巧合的是，受卑南族保護而免於被排灣族出草的馬蘭阿美，其偏重農耕的生產手段，正好與卑南族之偏重狩獵成一對比。

第二節 日治初期原住民族的舊慣及其轉變

直到國家力量進入原住民部落之前，社是最大的政治單位兼最大的社會單位。一個規模較大的社可能包括好幾個居住空間，亦即「社」的概念比「部落」的概念更大一些，而且「社」是當時的既定用語兼行政用語，因此，就當時的情形而言，用「社」來指稱那樣的傳統社會是比較相應的。¹⁰⁴

在晚清的「撫番」體制下，東台灣各部落仍處於自治的狀態，其性質彷彿為一獨立的政治單位；晚清年間，清國對東台灣原住民的社會風俗是採取不干涉的態度¹⁰⁵，以晚清東台灣原住民的社鬥及出草風俗為例：

出草遇鄰社番，亦或殺而取其首；攜歸，誇耀於眾，宰牲作享。鄰社恥之，亦殺彼社之人以報讎；不問是否兇手也。是以輾轉報復，結讎益深，久而不解。至勢已衰弱，不能復報，或舉社遠遷以避讎，或挽鄰社出為調和，甘願出牛、酒、布帛、農器以謝罪；只論強弱，不論曲直也。若彼此勢均力敵，則各相持不肯和解。故不能糾合出山為大患。¹⁰⁶

雖然這是在東台灣所觀察到的現象，實則可視為普遍存在於本島各社。由於各部落間的社鬥及相互馘首，會使部落勢力相互弱化，最後導至「不能糾合出山為大患」的結果，因此不論是社鬥或相互馘首，在清領時期不但完全放任，反而頗為慶幸這種現象的存在。

¹⁰⁴ 依日治時期的使用情形來看，「社」多用於指稱自成一體的一個社會單位，而「部落」則多用於泛稱原住民所居住的空間。本文基於行文上的順暢、以及專稱或泛稱之別，而分別使用這兩個詞彙，此外並未特意區分這兩者的不同。

¹⁰⁵ 之所以會有這樣的情形，最直接的原因是清政府無足夠的兵力控制東台灣。直到清兵退出東台灣為止，在偌大的地區裡，清國的兵力還不到 1800 人，而且這些兵力還要分散派駐於二十個兵站，其每一兵站多則三百餘人、少則數十人，當時的後山清兵不但無法改變原住民的社會，甚至連自保都有所不及，因此其駐兵點的選擇，往往會避開較大的部落所在地，而盡量選在與民庄相連或較小部落的旁邊。相關的討論，請參閱筆者〈晚清後山駐兵初探〉（《台灣風物》50 卷 1 期，2000 年 3 月）、及〈晚清後山駐軍與民庄的關聯性〉（《台灣風物》50 卷 3 期，2000 年 9 月）兩文。

¹⁰⁶ 胡傳，《台東州采訪冊》頁 53，台北：台灣銀行經濟研究室，1960 年 5 月。

日治時期東台灣的國家統治之制度化，必定會破壞原住民傳統部落的自主性，而後始見統治力量的運作；然而，正因統治力量破壞了原住民傳統上對「社」的認同，之後才擴大成對「族」的認同：

各原住民部落原本就是各自獨立的，而且有排他性，所以自立與排他性阻止各部落結成一體。¹⁰⁷

從負面的影響來看，國家力量的運作妨礙了各社原有的獨立性，同時也壓制了各社原有的排他性；從另一個角度來看，正因一社的獨立性及與排他性都受到壓抑，才能提供一個客觀條件，讓原本各自獨立的社，在日後結合成日本學者所認定的族。¹⁰⁸

由於日本是在無殖民地經驗之下來統治台灣，因此，要在無經驗的情勢下有效地治理原住民，最相應的辦法便是先去瞭解他，這是日本政府領台以來所抱持的基本態度，而「臨時台灣舊慣調查會」下的「蕃族科」，就在這樣的態度下於 1909 年應運而生，同時編制了四名輔助委員，並僱用 32 名約聘人員，隨即著手調查台灣原住民的舊慣¹⁰⁹，而於 1913 年 3 月起陸續刊行其調查成果¹¹⁰。其中，尤以《蕃族調查報告書》及《蕃族慣習調查報告書》，保留了大量的神話、傳說、生活經驗及各種早期的故事，均為研究原住民社會與文化的基礎材料。

一 舊慣下的家產主義與血親共產制

從日治時期對阿美族的舊慣調查裡，我們看到了阿美族社會的雙軌運作模式：以「家產主義」（河野喜六語）為主軸的經濟運作，及以聚會所為主軸的政治運作；前者以女為尊，後者以男為主。

我們認為，「家產主義」一詞使用得很恰當，似乎可以作為理解阿美族在

¹⁰⁷ 馬淵東一著、楊南郡譯，〈高砂族民族史〉，《台灣百年曙光》頁 87；台北：南天書局，2005 年 3 月。

¹⁰⁸ 我們認為，即使是被日本學者或政府歸類為同族的兩社之間，在國家體制進入部落之前，不必然會存在同族的意識，但在國家體制進入部落之後，透過部落行政及教育的推動，兩社之間的同族意識就獲得發展的機會——不過，這只是由社的認同「擴大」到族的認同，而非社的認同的消失或被取代，特別是以社作為同族內部之區別的作用，依然是存在的。這裡所說的只是「族」這個新觀念的出現，而非認為「社」這個舊觀念的消失。

¹⁰⁹ 黃智慧，《蕃族慣習調查報告書·第一卷：泰雅族》〈編序〉頁 4，台北：中研院民族所，1996 年 6 月。

¹¹⁰ 關於臨時台灣舊慣調查會的成果，請參閱：陳奇祿，〈「臨時台灣舊慣調查會」與台灣高山族研究〉，《台灣風物》24 卷 4 期，台北：台灣風物雜誌社，1974 年 12 月；劉斌雄，〈日本學人之高山族研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 40 期，台北：中央研究院民族學研究所，1976 年。

所有權方面的核心觀念，甚至可作為理解各族在物權觀上的核心觀念。這樣的「家產」是建立在「血親」的基礎上的¹¹¹，亦即，是否具有這家系的血緣，在家產繼承上是最具優先性的。因此本項的討論即以家產主義與血親共產制為焦點，討論家產的所有權及其運作。

同樣地，東台灣平地原住民的傳統社會，若以家庭視為一個社會運作的單位，其對內可稱為「血親共產制」，其對外則可稱為「部落共有制」，而伴隨著這樣的社會體制，便衍生了兩個重要的價值觀：一是共享，二是互助。本段僅以平地原住民為例，來對此一問題作一概括式的討論。

（一） 血親共產制

依河野喜六的調查，台東阿美對財產的所有權觀念是採「家產主義」：

轄區內的阿美族……關於財產採家產主義，除衣服、裝飾品等身上附屬品以外，其他皆歸屬於家……。戶長權的繼承效力為繼承人同時繼承家產之管理權。（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 205）

大致上可以這麼說，除了隨身衣物之外，個人是無私產的。然而，即使是繼承到所有家產的戶長，從上述的引文來看，不見得是繼承到這些家產的所有權，而是「繼承家產之管理權」。如果要處份家產，基於家產主義的原則，是要所有家屬合議之後才能決定的。

再看南勢阿美的情形，所有的家產均用於全體家屬的共同生活之上，即使子女成年後因結婚而出現分家的需要時，也對家產區分為兩大部份，一是可以分割的，如土地；二是不可分割的，包括土地之外的所有家產：

一家之財產為家屬共有，且家產須用於家屬的共同生活。……分給因結婚而離開生家的女兒或兒子的家產額數，由家屬評議決定，分與的家產限於土地，家畜則為家產繼承人所得，而貨幣因屬於 losid no luma（原註：家財），所以亦不行分與（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 114）。

從這裡可以看到南勢阿美在血親共產制的運作：該社會的基本單位是「家」，它是最基本的共勞、共享單位，與它相對的個人財產或個人權利，在阿美族的社會裡並不明顯。秀姑巒阿美的情形也相似，僅「家屬中的男子婚入他家時不給與土地，這點與南勢番系阿美族的習慣不同」（同前引）。這種血親共產制，充份地表現在家長臨終時對遺產的分配上：

¹¹¹ 雖然如此，但對於某些盛行收養的部族而言，「家屬」的觀念可能與「血親」的觀念同等重要，如果說血親是家產繼承的基本原則，那麼因收養而成為家屬的，便可視為家產繼承的輔助原則。

家長臨終時的遺言，通常與遺族間的親睦及財產事項有關。……並且按例應於全體血親面前訂立，不得已時才在兩、三位家屬前訂立。（同前引，頁 115）

從其交代遺言時，「按例應於全體血親面前訂立」這點來看，已清楚地說明阿美族傳統裡的血親共產制的運作原則：家產為全體家屬所共有，且為血親成員所共享。正如土地的買賣行為須要有血親在場一樣，可見家長所擁有的只是家產管理權，而非家產所有權。

既然連繼承家產之管理權的家長，也不可隨意買賣家產，那麼作為家屬的子女及丈夫，當然也不例外。雖然理論上子女具有繼承家產的權力，但在實際上，子女是無私產的：

為人子女者，若隱藏、私有金錢時，會受到父母嚴厲的責打。因此，一家之子女除繼承父母的私產外，不擁有絲毫的私產。（同前引，頁 91）

子女無私產一事，不但說明了家產共有制的傳統，且其運作範圍更擴大運用到子女的出役所得——即使是自己出役賺來的金錢，也不可私自擁有，否則「會受到父母嚴厲的責打」。其實，究極地講，由於家長只擁有家產管理權，而非家產所有權與決定權——因為家產是家屬共有而非家長私有，須是全體家屬合議才有習慣法上的合法性，因此，除了身上的衣物之外，即使是家長也無私產。

子女畢竟是與家長有血緣關係的，至於入贅妻家的丈夫，雖無血緣關係，但在家產主義下，因為具有「同灶共居」的事實，而成為該家之家屬，所以此一社會制度的運作，亦擴大到無血緣關係的丈夫，譬如台東阿美：

丈夫的私產之管理使用由妻家家長掌管，由此所得之收穫亦由妻家家屬共同消費。但是私產的所有權則屬於丈夫，要出售或贈與他人時，依照慣例必須與家長及自己的妻子協議，而家長及妻子不得拒絕；……丈夫的私產因其死亡而歸子女所得，無子女時則歸於妻子。（《番族慣習調查報告書·第二卷》頁 183）

這樣的敘述說明了丈夫只保有一個所有權的空殼，因為實際管理這些私產的是妻家的家長，至於丈夫本身，不但不能親自經理自己的私產，而且其所得也是妻家家屬共享，即使要出售時，仍要與妻家家長協議，雖然原則上家長無權拒絕，但基於家庭的和諧，要出售家長正在經理的那些私產，似乎難以太堅持，更不必說是要違背最重要的家族利益而轉送他人？這裡清楚地呈現了台東阿美的一個特點：以家作為經濟活動的運作單位，而這樣的原則，背後有一個核心觀念，即妻家家系裡的血緣。以妻死丈夫留在妻家的情形為例：

當戶長的妻子死亡時，有的丈夫會遵照妻家家屬的希望來迎娶後妻，留居妻家。此時家產管理權不在後妻或丈夫，而是移轉至前妻之年長的女性血親。（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 183）

不論自己的妻子是否為戶長，丈夫永遠不會是這個家的家長，即使丈夫已被妻家家屬接受而留居妻家，但其新迎娶的妻子因不具有與該家祖神相同的血緣，其「外來者」的性質無異於這個家的丈夫，故亦不得管理家產。可見家系裡的血緣關係比性別更具優先性，它決定了對這個家而言，何者為祖神以下所傳承的自家人、何者為外來人。同樣的理由，丈夫所生之子，雖與自己同為男性，但在家長繼承上，因其子具有其妻之血緣，亦即具有妻家祖神所傳下的血緣，因此其子可繼承為戶長，但丈夫則不能成為戶長：

身為女性家屬之配偶，亦即其夫，無論在任何情況下也不能成為戶長。但是，家族中的男性卑親屬，在家中無出女子的情況下，偶有成為戶長之例。（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 205）

簡單地講，母系血緣是繼承戶長的必要條件，而在具有共同祖神的家系裡，年紀又是最具決定性的因素。在阿美族的家族裡，身份的尊卑不來自輩份，而是來自與祖神血緣的相近性。因此，當戶長出缺時，「姪女如較叔母年長，則應由姪女當戶長，亦即不拘泥於尊卑之序，只問年齡之長幼」（同前引），因為先出生即表示她比後出生的人更早繼承到祖神血緣，同時在每年的各種祭典下，她也比其他後出生的人與祖神有更多的接觸。

透過上面的討論，可知雖然「家產主義」是一個重要的概念，但它是依附在「血親共產制」這個更核心的概念之下的。

至於卑南族方面，我們可以在「復仇」這一點上，看到其社會組成上一些原則：「血親間有相互參加復仇之義務，依慣例即使是平素無往來的親屬，只要值逢復仇的情況，也會挺身戮力相助。姻親方面則不只是配偶之家屬，連配偶之親屬也會相偕參加復仇。」（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 322）這種「血親一體」的表現，甚至擴大到姻親的家屬。從這裡來看，卑南族的血親團體才是其社會組成的基本單位，家及家屬雖與血親團體相近，但仍有些不同。

以上是在家產主義下的同財方面的討論，接下來是互助方面。以花蓮的阿美族為例，互助不只表現在血親之間，同時也表現在同一年齡組之間：

番人有朋友間共同協助耕作及 liliw（原註：組員）相互幫忙除草、耕耘的習慣。組員各自結束自己的農耕作業後，備餐宴饗前來幫忙的人，全體人員之互助於是告一段落。（同前引，頁 48）

從這裡來看，共享是建立在互助的前提之下，不論是家屬間的共享或家與家

之間的共享，乃至於年齡組間的共享。

正如前面從分家的情形可看到血親共產制的運作面貌，同樣地，在分家的情形下，也可看到互助的範圍限制，譬如台東的阿美族的情形：

居住在本家的期間，家屬互有扶養、救護的義務；但是一旦分居，就脫離與本家家屬之間互相救助的權利和義務，同時發生獨立經營的義務、及在分家之家屬間有互相救助的義務。(同前引，頁 179)

所謂「發生獨立經營的義務」，是指新分立出去的家長，畢竟家屬是無經營家務的權利。又、所謂「在分家之家屬間有互相救助的義務」，亦指新成立的分家，該分家之家屬間有互助的義務，且不及於本家之原家屬間。從這裡來看，台東阿美的互助是以「家」為單位（而非血親），分為家內的互助及家與家間的互助兩種，而家內的互助，是家屬間每個人的責任；至於家與家間的互助，則是由繼承家產管理權的家長來責負的。

至於在部落共有制這一點，最主要的是表現在土地的使用上。

雖然南勢阿美至日治初期已發展出一定程度的地權觀，但主要仍是以部落共有而非個人所有的形式來呈現。嚴格地講，可以說是處於從早期的部落共有走向家戶私有的過渡階段。而這樣的過渡性，可以在土地的借貸上，看到一些運作的原則：

南勢番系統……以親屬間互資助窮為目的，不徵收地租，慣例上，租地人僅在收穫後招待地主酒、肉、黏糕，並致贈黏糕一塊，只有水田之借貸才收取地租。馬太鞍、太巴塢系阿美族的土地借貸大多行於親屬間，與他人之間的借貸很少見，即使是親屬間的借貸亦必定收取地租，而不似南勢番系是無償借貸。(同前引，頁 104)

不論是秀姑巒阿美或南勢阿美，花蓮的阿美族依然殘存著早期的家族共有模式，但似乎秀姑巒系統比南勢系統具有更強烈的所有權觀念；換個角度講，就是南勢系統比秀姑巒系統更接近部落社會的初貌。在這段引文裡，最引起我們注意的是：一樣是耕地，南勢系統面對傳統的旱地與後來的水田，其態度是截然不同的——「只有水田之借貸才收取地租」。這句話反映的是，傳統的互助原則，不行於水田之借貸，因為它是屬於私有的範圍，不似小米田之屬於部落公有。

這種部落共有制的運作，不只限於土地資源，它更存在於人力資源方面，也就是社民身份的歸屬問題上。由於平地原住民基於共同防衛及勞動力的需求等因素，而「歡迎社民增加」，但也基於同樣的考慮，而「相當忌諱本社的人退社他遷」(同前引，頁 117)，對於有心要退社他遷的人，基本上要先得到聚會所的同意，否則，社民可以共同處份其家產：

得到許可的移居者，出售（原註：或破壞）其住家以換取酒肉贈送給社民。……擅自移居者，由頭目、長老派使前往勸其歸社，對方不肯時，即討取牛、豬各一頭，並沒收其舊住家，然後連同家畜一併分配給社民們。（同前引，頁 118）

從這裡來看，在部落社會裡，即使是個人本身也不屬於他自己，而是屬於部落全體。

至於在卑南族方面，直到日治初期為止，依然存在類似的情形，這裡以「發現不明家畜」的處置為例：

發現物主不明的牛、豬並加以捕獲、取得時，所有權歸土地所有人所屬集會所；發現並捕獲者可以分得少許。（同前引，頁 346）

在飼主不明的情況下，被捕獲的牛、豬是歸該地之集會所所有，捕獲者只能分得少許，這點也足以說明日治初期的卑南社依然保留了部落共有制的舊慣。

二 日治初期原住民社會的變貌

在舊慣調查會的調查報告裡，關於北半島的山區原住民部份，「過去被認為是'tayal 族支派的霧社、troku、tawca'、tausai、太魯閣、木瓜等番雖尚未調查，但這些番族自己不稱'tayal 而稱 sajiq，且聽說其語言、風俗及關於祖先的傳說也與純粹的'tayal 族不同，所以本報告為方便起見，以 sajiq 族之名稱呼，以示區別。」不過，這些被稱為「sajiq 族」的地區，因故未展開調查，所以在《蕃族慣習調查報告書》就只有泰雅族而無「sajiq 族」，但在《蕃族調查報告書》中仍有「紗績族」，即賽德克族的另一個音譯。雖然如此，我們仍不認為兩者真無可相通之處，故本段即依該報告書的泰雅卷作為東部那些被稱為「sajiq 族」的一個參照。

由於該調查報告無東部排灣族及布農族，故本段暫不討論。因此本段的討論僅限於泰雅、卑南、阿美三族。這樣的陳述當然不足以說明東部原住民的全貌，由於學力不足，無法詳述各族社的變遷，只望所舉之例能具有代表性，至於全面性則有待他日。

（一） 泰雅族

自 1912 年起，總督府採用森丑之助的主張，將排灣族的範圍包括到卑南族及澤利先族，此後遂成為日治時期的官方說法。對於這樣的主張，舊慣調

查會的小島由道等人雖不以爲然，但仍表示「暫且遵從此說」；不過對於將泰雅族的範圍擴大到賽德克，則仍堅持以爲不可。因此，在舊慣調查報告書裡並無賽德克的調查報告。本段亦僅以泰雅族作爲一個參照，並非認爲該卷所記之情形即爲「泛泰雅」的共同現象，亦非即視爲東部太魯閣人的實錄。

在這本調查報告裡，有幾件值得注意的現象及其變遷：其一，交換所的所在地影響部落勢力的重整：

交換所附近的番民因早已知道貿易的利益，故將交換之物件再帶給深山番，賺取交換物價的差額。（《番族慣習調查報告書·第一卷》，頁 215）

優秀的獵人與勤勞的農夫，是泰雅社會傳統的價值觀，因爲這兩者都會讓家族興旺，如今，只要是勤奮的商人與努力的工人，依然可以爲家族帶來可觀的財富——我們在這裡已經看到，1910 年代的泰雅社會已經有所變異了，之所以出現變異，在這個例子裡所看到的是交換所的設置，而交換所的設置，其背後的意涵是——國家，這個「好大的部落」。

其二，男子刺青的條件及其象徵也產生了變化，除了傳統上的象徵武勇之外，這時則突顯了它的另一個意涵：取得在部落內的社會認同。

男子已成人卻未獵獲敵人之首級者，被認爲不是真正的番人，而禁止其種族表徵之顏面刺青，以羞辱其怯弱。（同前引，頁 261）

引起我們注意的是這段引文的原註：「近來僅於出草時同行，手指觸摸到被斬首之屍體，就准許在前額及下顎施刺」。既然親自執行出草與隨行觸摸屍體，都同樣可以施刺，如此必導致一個結果，即：施刺的重要性將大於出草的行爲本身。該調查報告書寫作於大正初年，而其調查時間則始於明治末年，亦即此一變化始於 1910 年前後的明治末、大正初。從這個時期開始，刺青的武勇象徵已非重要，而是處身於部落下的社會認同才是重點。我們要強調的是：若非泰雅族已先有過這樣的內在變化，日後日本警察在推行禁止施刺時，也不會那麼順利。當我們在討論文化遷變的問題時，除了外在因素的衝擊外，其間的過程是否順利，往往決定於該文化本身是否存在相應的因子；因此，在討論原住民的社會變遷之類的事，除了要注意到外在因素的影響之外，也不宜忽略了與該變遷相應之既存的內在因子。

三是泰雅族的「gaga」。「gaga」的本義有二，一是祭祀方式，二是慣習，但也將在日治中期開始發生變化：

這些慣習對於違反者會給予相當的制裁，儼然具有不成文法律的權威。本族的「gaga」其意思一方面是慣習，另一方面是祭祀之方式。（同前引，頁 252）

今日在討論 gaga 的消失問題時，多指向日本政府的遷社之舉，其實這個措施對泰雅社會的運作而言，即使有影響也不宜過度渲染；因為 gaga 具有不成文法的約束權威，當傳統社會的不成文法被近代社會的成文法取代之後，慣習便只留下其作為「風俗」的面向，而不再具有法律的面向，特別是不再具有強制性的制裁，這種「由慣例到法律」的過程，才是 gaga 消失的最主要因素，我們不否認遷社也會有所影響，但上述的由慣例到法律的過程才是主因。¹¹²

以上幾項泰雅的傳統活動，雖在日治初期，但已可看到即將生變的一些跡象。

（二） 卑南族

在對東部平地原住民的舊慣調查下，河野喜六認為世人把阿美族及卑南族的男女社會地位視為女尊男卑，是一項很大的誤解，而認為「本族男女之地位，在社會上是男尊女卑，在家庭上則是男女平等」(《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 308)。外部觀點下的尊卑問題，不是本文所關心的，我們重視的是在當時的社會情境下，男女各自負責哪些事務？亦即，我們只重視內部觀點下的男女有何分際。根據河野喜六的記錄，卑南族婦女的限制是：

女性不得參加番社公眾的評議。……身為妻子若無丈夫的同意，其對外之行為視為無效（同前引）。

從上述兩項限制來看，在所有的對外事務的範疇裡，女權是被限制的；但在屬於家的範疇裡，則為卑南婦女的傳統職權：

在家庭內，妻子為一家之長，對親屬代表其家，且有管理家產之權（原註：丈夫對外雖代表一家，但是有關家產增減變化之事項，必須徵求妻子的同意），統率家屬，行使稼業上之指揮命令。（同前引）

正如妻子對外的行為，須有丈夫的同意始合法，因此丈夫雖非家長，卻為一家之對外關係上的代表。簡單地講，卑南族是以家作為分界——家內屬妻之領域、家外屬夫之領域；卑南族的男子被定位於部落的公共活動，此與被定位於家事活動的妻子是截然不同的。至於身為家長的妻子，在家中主要有兩項職權，一是家產管理權，二是生產活動上的指揮權。

在卑南人的男女分工裡，基本上是男人屬於集會所，而女人屬於家；反

¹¹² 泰雅族的 gaga，其原始意涵很接近商周時期的「禮」的概念。當文化日益演進，到了春秋晚期時代，禮的宗教意涵已大量喪失，而變成政治或社會的儀式與規範；到了漢朝，禮的內涵幾乎以禮節為主，連先前作為政治社會規範的那點作用也消失了——雖然三國時代到中唐依然重禮，但「國法」終究取代了慣習屬性的「禮法」。這是一段很長的歷程，同樣地，我們也不認為日治後期才在部落裡推行的律法，會立即導致 gaga 的消失。

過來講就是：集會所是男人專屬的活動場域，而家則為女人為主的活動場域。

妻子死亡時，其夫要住在妻家，直至該年之農作物播種、收穫結束為止，然後才告訴岳父母爾後自己將宿泊在集會所。……按例是在妻子死後一年復歸生家。（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 335）

何謂「年」？「一年」是多久？依此例，所謂年是指農作物收穫為一年，所以一年並無固定的日數，何時收穫，何時便可告別妻家而再度歸屬於集會所。正因卑南族社會有這樣的組成原則——女子屬於生產單位的家，而男人屬於集會所，所以當妻子死亡時，男子恢復到原先的無妻狀態，因此再度回歸於本來所屬的集會所。

不過，在 1910 年前後的卑南社會，真正出現鉅變的，不在卑南婦女方面，而是在卑南男性方面：

丈夫對內之職務為家屋的建築修繕、狩獵、薪柴和用水之供給、子女之教懲、炊事、裁縫等，直至最近才有從事農耕的情況出現，而面對外人則代表全家；妻子從事農耕、飼畜，並謀求其增殖，復掌管收支錢款，監督家屬，面對親族時則代表一家。（同前引，頁 325）

在以家作為一個生產單位的這個意涵下，男人在家中所從事的各項活動，也屬於配合這家的生產活動，至於「子女之教懲、炊事、裁縫」等項，只是將其在集會所的學習成果延伸於家而已。引起我們注意的是，原本生產活動是屬於女性，所以同樣具有繁殖意涵的農作，亦被類歸於婦女的工作，但在 1910 年左右時，已開始出現變化：「直至最近才有從事農耕的情況出現」。要讓男人改變傳統的價值觀去種田，則在此之前必先有一些誘因，誘使男人抗拒傳統的價值觀，而從為家庭增加肉類食物的狩獵活動，改成為家庭增加穀類食物的農耕活動。至於究竟是什麼原因，趨使卑南族男性去從事傳統上屬於女性工作的農耕呢？我們目前尚無定見，但從引文中的「掌管收支錢款」一句來看，在 1910 年前後的卑南社會，貨幣的流通已達一定程度，所以才會把「掌管收支錢款」視為女性的「傳統職權」之一。原本是男女分工的卑南社會，似乎到 1910 年左右時，已出現男女同工的現象：

本族以農耕、飼畜之工作為女性的職務，而男性則悠悠閑居，起臥於集會所，幾乎不幫忙家事（原註：最近此風略有改變，雖然男性已幫忙婦女農事，但是從前則一味委身於軍旅，一有空閒就從事狩獵、鍛鍊身體、尋找糧食；在家則從事裁縫以為消遣）。（同前引，頁 308）

從日本人的工作倫理來看，不免會認為別人只是悠悠閑居，因此這種偏見可以忽略（除非要討論日本式的工作倫理）；真正引起我們注意的是引文中的原註：「最近此風略有改變，雖然男性已幫忙婦女農事，但是從前則一味委身於

軍旅」，這段話如果將閱讀順序作個調整，其意涵就更為明顯：「雖然從前一味委身於軍旅，但是最近此風略有改變，男性已幫忙婦女農事」。這樣的調整，相信並未違背或誤解作者的原意，卻能讓一個時代的變化更為突顯。

正如上文所述，卑南族男女分工的傳統社會，在日治初期出現了男女同工的新趨勢，諸如此類的傳統社會，到了 1910 年前後已出現變貌，雖然年長者仍有此類的傳統觀念，但年輕人則已屢屢挑戰傳統，簡單地講，就是卑南人卻正處於社會重組的鉅變期：

他們認為分居乃家屬輕率魯莽之舉，因而頗引以為恥，並認為血親集合、同居是宗族繁榮與和平的象徵，為社會所讚美。分財分居之風比之昔時，年年增長，老年人認為這是人們智慮愈深、利己之心深增的結果而慨嘆唏噓。（同前引，頁 325）

既然視「分居乃家屬輕率魯莽之舉」，而引起老年人的慨嘆唏噓，以此逆推，可知分居的要求是來自年輕人的主觀意念，亦即 1910 年代的卑南族社會裡，出現了老年人眷念著美好的古代，而年輕人期望著美好的未來。

這裡就浮現了一個有趣的問題，如果連尚武的卑南族都已如此，那麼其他的阿美各社更將如何？雖然這段是描述卑南族的情形，但是日治時期的台灣原住民各族，恐怕也有類似的發展，只不過其變化的時點與深淺各所不同罷了。

（三）阿美族

東台灣的阿美族與卑南族，由於對農業的重視，在日治初期已發展出地權觀，但就大體上而言，則是呈現一種過渡型的所有權形態，以花蓮港廳下的阿美族為例：

地主雖然對其所有地擁有完整的所有權，但除蒙受嚴重損失外，亦不得拒絕他人使用。（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 104）

對於 1910 年前後的阿美族而言，即使已有相當濃厚的地權觀，但是對於自己沒使用的閒置地，在原則上是「不得拒絕他人使用」。就土地私有的角度而言，不論是否閒置，當然可以拒絕他人使用，只有當它是部落共有時，才有「不得拒絕他人使用」的社會規範。從這點來看，這已充份地說明了 1910 年前後的花蓮阿美族，在相當程度上依然保留部落共有的早期觀念。

不過真正引起我們注意的，不是傳統曾經如何，而是為何傳統不再如何？以秀姑巒阿美在處理「絕家」的情形時所呈現的思考為例：

絕家稱為 kalocilsan，為空屋之意。……家屬全都滅絕時，馬太鞍、太巴壠系阿美族是旱田歸部落共有，水田歸絕家主婦之姊妹，無姊妹時才給姊妹之子女。(同前引，頁 90)

在面對絕家的情形時，將土地全數歸為部落共有，本來就是很可理解的事，然而，即使已出現絕家的情形，依然將土地分為旱田及水田兩類來個別處置。其中，由於小米與旱稻是傳統作物，因此傳統作物所使用的旱田是歸部落共有，這反映出土地私有前的土地利用模式——私人所擁有的是使用權，而其所有權為部落全體。然而水稻是現代作物，伴隨水稻而來的「所有權」的模式，則歸家戶所有，即使已經處於絕家的狀態下，依然不歸部落共有，而仍將其限制在私有的範疇下。這就呈現了一組對應的觀念：

傳統	小米	旱田	部落共有
現代	水稻	水田	家戶私有

這種从小米到水稻的變化，不只是作物的新增、或耕作選擇的不同、或居住空間的重新選擇、或從討厭白米變成喜歡白米，更重要的是，它對傳統的「所有權」觀念具有絕對的挑戰力。¹¹³

以上是在日治初期的調查報告所看到的一些初貌。從日治中期起，東部原住民即出現更為明顯的社會變遷，其中尤以牽涉到下層結構的經濟活動及上層結構的信仰這兩項最為重要。

三 從慣例到法律：原住民族與國家律法的接觸

日本是歐美以外唯一領有殖民地的國家，然而，日本也是由前近代的社會剛邁入近代不久的國家。1894年7月，日、英締結新條約，依照條約內容的規定，於五年之後開始實施改正。根據日、英兩國所交換的備忘錄中約定，新條約實施以前，日本國內必需先施行西洋法典。另外，日本政府中央在新條約實施的籌備過程中，面臨了台灣島內是否也適用新條約的施行，當時朝野出現了各種議論。至1898年6月，日本中央由內務大臣提出「帝國憲法與

¹¹³ 黃宜衛於《國家村落領袖與社會文化變遷》一書，即特別強調「小米種植時期」與「水稻種植時期」在文化內涵上的轉變，請參閱該書頁 69-134，南天，2005年9月。又，承蒙陳俊男學長指出，在南勢阿美諸社裡，陸稻的重要性不亞於小米，水稻經濟的出現，對阿美族的傳統社會而言，可能勞動力的轉換——由女性轉為男性——的影響，是更值得注意的。

改正條約皆應施行於台灣」之訓令。在新條約預定實施的 1899 年（明治 32 年）7 月以前，台灣島內之與外國人相關的府令、訓令都必須改廢，並且經過多所調查之後，重新改定，由改正條約實施之日開始施行。¹¹⁴

從這個角度來看，台灣是與日本同時從傳統的慣習社會走上近代的法律社會。我們並非認為幕府時代及明治前半期均無法律，而是在本質上仍非近代內涵上的法律社會（即所謂的「西洋法典」），這點，從明治政府到這個時期才因條約改正的需要而公布實施憲法即可得知。

不過，這種近代法律的實施，當時是以隘勇線內的一般行政區為主，至於隘勇線外的各部落，則因屬於特別行政區，故在法律上屬於單行法規的範圍，而不採用一般行政區通用的民刑等法，但在法律精神上，單行法規依然不能與一般法律有所抵觸；因此，在隘勇線外的各部落，依然可以看到這種社會轉化的過程——從傳統的慣習社會走上近代的法律社會，只是各部落走上這一階段的時間點有所不同罷了。

此一慣習社會，到了 1920 年代已出現明確的轉變，所有平地原住民、「熟蕃」、本島人，皆與日本人一樣以法律作為社會規範的依據；即使是隘勇線外的原住民諸社，也可看到以法律作為社會規範的痕跡，不過，部落舊有的社會習俗依然有相當的影響力，只是不如傳統那麼強的制約。

（一）國家取代頭目行使認可權

日治之初，由於從無殖民統治之經驗，故以舊慣作為階段性的參考，直到日本人對台灣已漸次瞭解之後，始改以近代律法作為統治依據。透過這種的轉變，我們看到了一個新秩序的出現，一種由法律而非由慣習所規範的新秩序，也逐漸出現在東台灣的原住民部落裡。

首先要注意的是作為生產工具的土地。原住民的土地所有權是立足於「先佔權」的觀念，不過，土地的先佔並非可以無限制的先佔，它必須受部落之傳統的政治組織的規範：

先占標誌的唯一形式為結草，稱為 mipurong。……完成以上的先占手續，並得到頭目、長老的承認後，即著手開墾。如未得許可即從事開墾，會引起與其他社民之糾紛，而遭頭目、長老命令放棄該地。（《番族慣習調查報告書》卷二，頁 103）

¹¹⁴ 林呈蓉，《近代國家的摸索與覺醒：日本與台灣文化開化的進程》頁 72；台北：吳三連台灣史料基金會，2005 年 12 月。

而今，對土地所有權的承認，不再是頭目、長老等傳統的政治領袖，而是國家所派駐的行政人員及法條——這是從慣例到法律的一個例證。

其次，自 1910 年起的林野調查事業，也將東台灣納入調查範圍。此次的土地調查雖起因於官營移民的一項前置作業，但對東台灣而言，最大的影響恐怕是在原住民方面：原本無明確社界的慣習社會，在地權的整理之下，每個社均先後呈現出較明確的社界，而且，東台灣的土地調查，也取消了頭目的收租權：

作為林野整理事業的附帶事業，更在東部台灣台東、花蓮港兩廳，實行土地調查。……因為近來番情平穩，……「所以認為這是一個良好的機會，必須儘速進行地籍調查」。因此對於東部台灣的田園，設定了私有財產制度，同時施行地租制度；各「番社」的頭目向由其所屬「番人」徵收土地貢租的舊習慣，則予以廢止，國家代替了頭目。¹¹⁵

官有林野整理事業始於 1915 年，故引文中的「近來番情平穩」，是指 1915 年時的境況，可見所謂的「番情平穩」，指的是太魯閣討伐之役的完成。不過，其給東部的影響，不在於山區的林野調查及整理，而在於平地的土地調查——確立普通行政區的土地所有權，進而確定以地統人的地籍戶政一致化的民政措施。

在原住民方面，以平地原住民率先受到法律的規範，它最先是表現在納稅、司法判決這兩個層面，至於山地原住民則較偏於風習改良方面：

近年因教化指導之徹底，馘首、刺墨、掠奪婚、狩獵判決、穿耳、缺齒等之陋習幾乎絕跡，鳥占、夢占、徒食飲酒等之慣習則尚殘存幾分。因此，其一般之智能尚低，除了居住於東部的阿美族及部份排灣族外，無法適用於對一般文化人的法令，所謂理蕃所管之高砂族，是受特別之保護取締的。¹¹⁶

直到日治末期為止的理蕃成效，其最大的成效是展現於平地原住民而非山地原住民——山地原住民依然是處於單行法規之特別的保護約束下的。

（二） 民法取代慣習

在傳統的東台灣社會裡，慣習是當時的社會規範的主要依據。這裡講「社會規範」而不講「風俗」或「制度」，因為不論是風俗或制度，均對當時的社會帶有一種規範作用，因此僅以一般性的措詞「社會規範」，來指涉具有社會

¹¹⁵ 李文良，《帝國的山林》頁 21，台北：台灣大學歷史學系博士論文，2001 年。

¹¹⁶ 台灣總督府警務局，《高砂族の教育》，台灣總督府警務局，1944 年 3 月。

約束作用的那種行為準則，且該準則在被另外一個新的準則取代之前，是被眾人所遵循的。此類來自傳統的社會約束多以舊慣為主，這種情形在日治初期也是普遍存在的。

在國家體制進入東台灣之前，傳統的原住民社會裡，是否存在著土地買賣之事，此姑置不論¹¹⁷，可以確定的是，在清末日治初之間，買賣行為的成立條件有二：一是代書人及保證人的連署，二是土地所有權狀（所謂「丈單」）及契約的交付。然而，在日本國家體制之下，透過法律的實施，這樣的慣習也出現變化：

土地買賣之契據由代書人、保證人連署，土地的丈單則連同契據一併交給買主。……土地之交付，以往是頭目、長老及親屬在場的情況下舉行，然而近年來也有兩者缺一，或是兩者皆缺，僅由當事人交付的情形。（《番族慣習調查報告書》卷二，頁 110）

在傳統的慣習社會裡，代書人及保證人的連署，具有穩定交易行為的作用，而部落裡的土地交付，之所以是在「頭目、長老及親屬在場的情況下舉行」，其作用亦等同於「代書人、保證人連署」，但同樣是在 1910 年前後，此一情形已出現變化，所謂「近年來也有兩者缺一，或是兩者皆缺」，前半句反映的是對舊慣的沿襲，而後半句則反映了視法律為共同的依據，故而無須他人的連署或部落內的有力者作證，至於所謂的「親屬在場」，則是反映了當代正處於從部落共有（或家族共有）走上財產私有化的過渡階段。

從 1910 年前後的這項轉變裡，我們看到，原本在買賣行為的最後依據為部落頭目或長老的作證，如今則不再是成立要件；取而代之的是剩下來的另一項要件：土地所有權狀（所謂「丈單」）及契約的交付。代書取代了頭目在買賣行為上的角色，而代書之所以具有這樣的分量，是因為代書所代表的是：國家法律。土地所有權狀的交付，代表了所有權的轉移，而契約的交付則是行為者雙方（而非行為者所屬的兩個社或兩個家族）的同意，它不再是傳統上的頭目勢力者所能展示權力的場合，而是以法律作為共同的規範。這裡，我們看到了東台灣「從慣例到法律」的另一個例證。

（三） 取消封建業主權

在這部份，以卑南族方面最為明顯。日治時期的大租權整理事業是只限於西半島的，而東半島固無此類業主權的問題，比較相似的是卑南族對其傳

¹¹⁷ 我們的看法是，原住民的傳統社會並無土地買賣之事，因為土地屬於部落公有而非個人私有，它唯一存在的是土地的借用而非買賣。亦即，其形式是土地使用權的短期轉移，而非土地所有權的永遠轉移。目前我們無法深論，僅附誌於此以待來日。

統勢力範圍進行象徵性的抽收貢品。

轄區內的平地番及本島人認為土地由 puyuma 族供給，而 puyuma 族則認為是由同族中的霸主卑南社供給。……據其傳說，往昔，當卑南社占有台東平原以及南至墾衛，北達中央平地帶、水尾以南，海岸地帶則占有大港口以南。（《番族慣習調查報告書》卷二，頁 339）

姑不論往昔卑南族是否真的占有那麼大的空間，因為這段引文的重點是：在這麼大的空間裡，其居民有義務向「卑南王」納貢。因此，即使卑南族不曾佔領過那麼大的空間，至少也是其傳統的勢力範圍。至於其實際的運作上，以日治初期馬蘭社向卑南社進貢的情形為例：

一直到距今四、五年前，'amis 族之霸主——馬蘭社仍須繳納租穀。租穀是以耕作小米、稻米為徵收對象，至於煙草、芝麻、大豆等之耕作則免納租。……當時耕地廣大者的稻米、小米的收穫可達牛車十台，即使貧者也不少於三台。納租的最低額標準是：富者為粟穀三十束，稻穀約三斗；貧者則為粟穀不少於三束，稻穀不低於五升。（《番族慣習調查報告書》卷二，頁 340）

亦即只有傳統的糧食作物才是徵租的對象，至於其他作為則被視為耕作者的額外勞動。該書雖然完稿於大正 3 年（1914）12 月，但其所調查的情形是 1910 年前後的情形，引文「直到距今四、五年前」云云，故知直到 1905 年之前，馬蘭社仍向卑南社納稅，此後則在日本政府的強力介入下，卑南社失去向阿美族徵稅的權力。從這個角度來看，改變此一關係的，依然是日本國家體制的建立，相形之下，晚清的國家體制就更顯得只是消極地形式占有而已。

其次，當時卑南人所謂的富者或貧者，其土地究竟是多少？當時「一甲地約有小米束一千五百束左右的收穫量」（同前引，頁 28），又知每台牛車為 200 束（同前引，頁 343），故知「耕地廣大者的稻米、小米的收穫可達牛車十台」，亦即約有 2,000 束左右的收穫量，因此，當時之所謂富者的耕地低於 1 甲 5 分，而貧者「不少於三台」，亦即不少於 600 束的收穫量，故知貧者亦有 4 分耕地以上。由於富者本屬社會中的少數，故一般家庭大概可以收穫 5 牛車以上，耕地平均可有 7 分地。

復次，在租率方面，富者或貧者的租率皆相同，以富者為例，10 台牛車為 2,000 束，其租額之最低額度為徵收 30 束，亦即富者、貧者均為 1.5%，由此觀之，卑南人所徵收的賦稅實在非常低，僅可視為象徵性的徵收，其性質很類似西半島的「大租權」的概念。不過這只是「卑南王」向其他民族所徵的額度，至於社民間所通行的租率則多了數倍，這性質又很類似西半島的「小租權」的概念。

上述是耕種小米時的情形，至於耕種稻米時、以及部落內的耕地借貸上，其租額就大了許多：

耕種稻米時，陸稻的地租是每收穫米十袋（原註：一袋為台灣斗六斗裝，以下同）繳交一袋；水稻則是每十袋繳交六袋（其中三袋為官租，提交給地主）；小米之耕種則每收穫牛車一台（原註：約二百束）繳交二十束（原註：收穫之一成）；芝麻、大豆則每收穫十袋，繳交二銀圓——此地租用錢來繳納並非自古以來的風習，乃因本品不是主食，所以可用錢來繳納，再把錢用在身上的裝飾品、衣服等之調度上。……自古以來稻米、小米之租不曾有用錢繳納之例。（《番族慣習調查報告書》卷二，頁 343）

可見，作為「勢力範圍」之意涵的象徵性抽稅，與真正在部落內的土地借貸是有很大的不同；另外，依此段文意，直到 1910 年前後，卑南社對小米及稻米的徵收依然為繳納實物。

其次，更值得注意的是不同作物在租率上的異同。由於陸稻和小米都是傳統既有的作物，故其租額均為一成，至於水稻則是外來的，故採類似於西半島的小租與佃農之間的關係——值十抽六。這裡有點地主壓榨佃農之嫌，雖然名義上是地主代繳三成的官租，但因官租並無高達三成的稅率，所以這是地主假借官租之名而行壓榨佃農之實。

總而言之，取消卑南社的領主徵稅權，對於東台灣具有深刻的意涵，即：此一過程充份反映了從封建的卑南王走向近代式的日本帝國。



第三章 水稻種植與貨幣經濟的浮現

由於東台灣的國家統治是確立於日治時期，當代許多公務機關的成立及其運作，乃至於貫通日治時期治理東部的核心議題——東部開發論，在在需要諸多勞力的投入，因此在東部形成從所未見的勞動市場，而作為東台灣人口數最多的原住民們，當然也與其他人群一樣被納入這樣的勞動市場裡面，而這點，又帶動了原住民史上另一個從所未見的新面向：貨幣進入部落。貨幣進入部落，究竟對部落有何重大影響？基本上，我們認為它的影響是深遠且廣泛的，不過，本文只以青年階層作為一個觀察點，畢竟，當時能在部落之外從事勞役的，還是以青年階層為主。

透過水稻及貨幣，我們認為最遲到 1920 年代，東台灣平地原住民已經在許多方面發生鉅變，特別是在行為倫理上，發生了「傳統 vs 現代」的拉鋸——老人家認為年輕人不能守住傳統，年輕人違反甚至挑戰傳統。最後，我們從飲酒行為的變化，來觀察在 1910 年之前的由小米種植所聯結的舊傳統，終於在日後被由水稻所聯結的新傳統所替代。

當然，我們並不認為單單一個小米經濟，就能支撐同財共享的社會價值體系，因為它仍有待於其他的條件的配合，才能共構出這樣的價值體系，諸如共獵下的平分獵物、整地或建屋之類的換工慣習、財產屬於家或社或整個「部族」的傳統；而從一個人加入或脫離一個社時必須支付的酒食來看，即使是個人、也不完全屬於其自身，他更從屬於一個社、或一個家系、或一個「Gaga」。只有當外在條件出現明顯的變化、且該變化足以支持個體從群體中游離出來時，同財共享的價值觀才會被挑戰。就台灣原住民而言，這樣的挑戰正是出現於日治中期，且是在水稻經濟及在部落內外從事各種勞動的背景下逐步形成的。

第一節 糧食作物的轉向：從小米到水稻

日治時期的東台灣原住民，在民族發展上呈現大幅的變貌，在諸多變貌中，我們特別注意到水稻種植的興起及其影響。

東台灣原住民之習得水稻種植技術，始於晚清東台灣兩支平埔族人的教導，下迨 1910 年前後，已發展成全族普遍性的栽種作物。伴隨著水稻種植之普及而來的，是小米種植的衰退。依 1920 年代前後的資料顯示，就其作為糧

食作物的意涵而言，不論在產量或耕作面積，小米的重要性已被水稻取代了。

透過水稻種植的興起，原住民在許多方面隨之發生變化，譬如在耕地選擇上、在價值觀上、在祭典行為上、在飲酒行為上，在在呈現出不小的變化。最後，甚至連酒的本身也起了變化。由於小米的產量已大不如前，因此，水稻種植的興起，恰好彌補了這樣的不足——不論是糧食上的，或是釀酒原料上的。

最後，我們從飲酒習俗的轉變上發現，由於在阿美族的傳統規範裡，飲酒本身具有另一層象徵意涵：有權飲酒及被允許飲酒，即意味著當事人被認為具備獨當一面的能力。因此，飲酒行為的改變，其背後實與企圖獲得部落認同的心理因素有關。

台灣原住民的傳統作物小米，其之所以具有神聖性，除了它是源於神賜之物之外，更重要的是，它是維繫生命生存的主食。不過，就其作為糧食作物上的這個意涵，約在 1910 年前後發生初變，而到 1920 年前後，以當時的台東廳的情形來看，不論在生產面積或產量上，小米已經不及水稻的一半。

水稻種植的擴張，不僅是一個作物的新增或某一舊作物的改變，由於小米種植是聯繫原住民傳統文化的一個重要的連結點，因此，當這個連結點發生變化，我們似乎沒有理由認為與其相連結的其他文化現象不會產生連帶的變化。因此，相對於水稻種植的擴張，我們首先討論了小米種植的衰退，並分別略論平地原住民及山地原住民如何看待水稻種植。

一 水稻種植的擴張

由於受到地形的條件限制，平地原住民受水稻種植的影響比山地原住民更為明顯，因此本段的討論亦偏重於平地原住民方面，尤其阿美族最早習得此一技術，因此對阿美族的影響也較明顯；至於山地原住民方面，我們認為：只有當山地原住民遷社到較平坦的山腳下、且在「授產」政策下學習水稻種植時，水稻經濟對傳統社會的衝擊才會浮現¹¹⁸；至於遷社與授產之間，究竟有何因果關係？這是個大問題，我們目前尚無法回答。

¹¹⁸ 相關討論見陳秀淳，《日據時期台灣山地水田作的展開》（台北：稻鄉出版社，1998）。其實日治初期的 1902 年前後，即已曾對泰雅族南澳群採取過遷社的措施，但因欠缺相應的配套措施，以致於不到一年就遭到失敗；此後直到日治後期，遷社之舉才獲得成功。至於其中的原因或許很多，但水田耕作的推廣，實為主因之一。就筆者的認知而言，水田化運動的重要性，遠在遷社之上。筆者當然不否認遷社本身就具有重要性，而是它之所以具重要性，是因為它成功了，所以對原住民族有所影響，而不再如 1902 年那次的失敗；至論其能成功之故，則水田化運動實不可忽略。

（一） 水稻種植的開啓

水稻種植技術之傳入阿美族部落，是始於晚清時期（1874-1895）；就其學習的對象來看，台東廳下的平地原住民是向東遷的南部平埔族學習，而花蓮港廳下的平地原住民則是向加禮宛人學習的。

依河野喜六的記載：台東廳「轄區內阿美族番人的耕稻之法乃習自本島人」¹¹⁹。其實以台東廳的情形而言，台東廳的本島人大多是在會社工作，即使是務農，但因欠缺水路，只能從事旱地作物之類的種作¹²⁰，因此，要使台東廳的原住民見習到水稻種植，本島人的影響力是有限的。

值得注意的是，當時似乎有把南部平埔族認知為本島人的現象。這群教導台東阿美族耕作水稻之法的人，其實是南部平埔族。在同書卑南族的傳說裡，我們看到了這種誤解的痕跡：

根據本族的傳說，往古最初來到此地的本島人，是在 kaLunung 集會所頭目為 pinaDay 的時代。該人曾到恒春地方宣傳台東平原之肥沃、廣闊，並帶領約百戶的本島人回來，讓他們居住在現卑南社附近的 abanguLan，從事佃耕或製作農具。不久，他們提出赴北之意，於是 pinaDay 就讓他們遷至 Deukuy（原註：大庄）及 tinilay（原註：tinilay 是山頂上的平地之意，據說是在 Deukuy 附近）。但是此地為 kinuTuL 集會所的領地，所以告訴他們必須得到其同意，於是移民們得到 kinuTuL 的許可就定居了下來。（同前引，頁 341）

大庄在今花蓮縣富里鄉。在花蓮的歷史上，曾從南台灣遷徙到卑南、再從卑南遷徙到大庄的那一群人，是所謂的「大庄平埔族」，在今日的族別歸屬裡，大多將其歸入馬卡道人，但從大庄平埔族本身的組成來看，最多只能視為以馬卡道系平埔族人較多或為主。從這裡可知，卑南人是把南台灣的平埔族認知為「本島人」。因此，在日治初期的田野裡，卑南人口中的「本島人」應略作分辨；同樣地，在該調查報告裡也提到，卑南人是在晚清年間向「本島人」習得水稻耕作技術的，從當代的歷史情境來講，卑南人口中的這類「本島人」，應該是東遷而來的南部平埔族的可能性較大。

這種情形也出現於花蓮地區。花蓮境內的阿美族之所以在晚清已習得水稻耕作技術，也是來自加禮宛平埔族的教導。至於原本居住於美崙溪北岸的加禮宛人，為何能廣泛地教導花蓮中、北部的阿美族種水稻，依田野的報導

¹¹⁹ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會（中央研究院民族學研究所編譯），《番族慣習調查報告書·第二卷》（台北：中央研究院民族學研究所，2000），頁 145。

¹²⁰ 除了文獻上有此記載之外，筆者於 2007 年 7、8 月間，在台東縣鹿野鄉做田調時，亦有相同的訪談結果。

而言，很可能是加禮宛事件後，加禮宛人散入花東縱谷及東海岸地區，因而將此一技術帶入阿美族部落裡。

這裡必須說明的是，在晚清東台灣的阿美族種植水稻一事，並不是所有阿美族的共同經驗，而只是某些社的個別經驗；即使到了 1910 年前後的日治初期，此一個別經驗亦非源於日本政府的規劃或授產，畢竟，阿美族已在晚清由平埔族手中習得此一技術。

雖然晚清某些阿美族部落已學會種植水稻，但因受限於水稻對水利的依賴，阿美族之所以普遍種植水稻，依然可視為日治中期以來的新發展，因為水利系統的建立需要更大的集體力量、更多的資金、以及更高的開渠技術，以及一個更重要的客觀因素：人口的增加導致糧食需求的增加。諸如此類的種種條件，均成熟於日治中期。

（二）小米種植與水稻種植的消長

小米向來是台灣原住民的傳統作物，最晚至 1920 年起，這種情形已經出現一些變化：小米依然神聖，但產量已明顯降低，取而代之的是水稻種植的興起。特別是東台灣的平地原住民方面，這種趨勢更為明顯。本段即以台東廳下的農業發展為主，來觀察日治中期以來東台灣原住民所面臨的一些狀況。

在台東廳下，由於當地「多為蕃人所占居，故農民亦以此類平地蕃為主」，且「廣大之耕地均保持傳統狀態」；但在 1920 年之前的數年裡，因「廳政府及農會之指導、獎勵，或興建水利，或改良耕作方法等」，使得「耕地面積逐年增加」，且「由米作、蔗作開始及於其他一般農作」。在這一連串的農業改革裡，最明顯的變化除了甘蔗之外，就數水稻種植最為重要，而伴隨著水稻增產的是水利設施的日趨普及：

目前（1921）耕作面積連同二期達四千三百餘甲，生產量超過四萬六千餘石，去年（1920）起，農會實施獎勵二期耕作後，產量顯示上升。二期作過去僅為灌溉方便地區，大部份均為休耕，以致一期耕作面積三千五、六百甲，二期耕作不過七、八百甲內外。¹²¹

台東廳下的農會，自 1920 年起，「接受總督府補助，實施五年連續計劃以逐年擴大耕作面積」，因此使得水稻的產量獲得提升，以 1920 年前後三年為例，其產量如下：

¹²¹ 橋本白水，《東台灣》（台北：南國出版協會，1922；台北：成文出版社翻印本，1985），卷下，頁 45。

表 3-1-1：1920 年前後台東廳的水稻種植情形

年次	兩期耕作面積(甲)	指 數	兩期收穫量(石)	指 數
1919	3,958.89	100	40,465	100
1920	4,265.80	108	44,839	110
1921	4,354.76	110	46,365	111

資料出處：《東台灣》卷下，頁 45

至於小米，則因水稻及甘蔗之獎勵種植，而使其產量漸次減少，「唯蕃人相傳粟為神賜祖先享受之食物，至今仍視為神聖之物，因此對土地之選擇與照顧之周延為其他作物所未見」(同前引)。

表 3-1-2：1920 年前後台東廳的小米種植情形

年次	栽培面積(甲)	指數 ¹²²	收穫量(石)	指 數
1919	2,019.53	100	18,297	100
1920	2,062.11	103	17,901	90
1921	2,054.52	104	10,391	57

資料出處：《東台灣》卷下，頁 46

雖然水稻及小米在耕地指數上都呈現逐年遞增的現象，但在收穫量指數上，水稻種植呈現的是收穫量指數高於耕地指數，而在小米方面，則出現相反的現象，不但產量指數低於耕地指數，甚至在 1921 年度的情形裡，小米的產量尚不及兩年前（1919）的六成，若與水稻產量一同比較，則其變化幅度更明顯：1919 年的小米產量是水稻產量的 45.22%，兩年後的 1921 年，小米產量已降到水稻產量的 22.41%。這個時間是具有重要意涵的：1919 年以前，是未獲得總督府補助前的原貌，而 1921 年以來，則是獲得總督府補助之後的變貌。

從這樣的對比裡，我們可以獲得這樣的結論：即使是原住民最重視的傳統作物，依然在國家體制的介入下（在這個例子裡，代表「國家體制」的是廳政府、總督府補助下的水利設施、及農會系統的運作），出現明顯的轉變；雖然在價值觀上，該作物的神聖性不減，但在實際的農事活動上，水稻已在

¹²² 原書在 1920 年及 1921 年的耕地指數，與栽培面積不符。假設其栽培面積無誤，則該兩年的指數應為：102.11 及 101.73；相反地，假設其耕地指數無誤，則 1920 年及 1921 年的耕地面積應為：2,080.12 甲及 2,100.31 甲。

糧食作物這個領域裡，取代了小米的原本的地位，更重要的是——即使小米的栽培面積略增，而其產量依舊逐年遞減，相較於水稻產量的逐年遞增，這就暗示兩項可能的新發展：一是即使視小米為神賜祖先之食物，故對小米的照顧為其他作物所未見，但因水稻種植的興起，分散了部份的勞動力，甚至為水稻賦予更大的勞動力，以致於產生平均勞動力的排擠；二是從平均每甲收穫量來看，前後三年呈現 9.06 石、8.68 石、5.06 石的下降趨勢，似乎也暗示了小米這一傳統作物，在耕地選擇上受到水稻這一新作物的排擠。¹²³

即使如此，我們仍不能認為水稻將小米排擠到生產力較低的土地上。因為如上的平均每甲產量——9.06 石、8.68 石、5.06 石，其逐年遞減，並不能認為是土地生產力較低所致。因為這裡潛藏著一個陷阱：由於在傳統上小米是每耕作數年便要換地燒墾，藉由輪耕的方式來保持土地生產力，因此，如上的數字可能有兩種解釋：一是原本生產力高的土地，正處於地力變弱的階段；二是原本可供換地燒墾的土地，有一部份被轉移為其他作物的栽植區，故而即使地力變弱，亦無法換地燒墾。

總之，從耕地面積變化不大來看，小米的神聖性是被沿續的；而其產量的逐年下降，仍是不爭的事實。因此，在這種意義下的小米種植，其原本因「神賜祖先享受之食物」而視之為糧食作物，其重要性已不如「仍視為神聖之物」這點，而成為儀式上的酬神作物。

在結束這項討論之前，有一點必須強調：正如前文所引，「相傳粟為神賜祖先享受之食物，至今仍視為神聖之物」，這兩句話是具有因果關係的。正因小米是神所賜的糧食作物，所以至今仍有其神聖性；這樣的神聖性是建立在兩個前提之上：一是神賜，二是糧食。然而，自 1920 年代之後，小米在「糧食」這層意涵上的衰退，其神聖性便只存留於「神賜」這層意涵，因此，由小米所連結的傳統文化，究竟以怎樣的方式來保存，應是另一個值得研究的方向。

就台東阿美族的傳統觀點而言，其對小米的重視遠甚於水稻，其原因在於它是傳統的主食，且是具有神聖性的作物：

水稻、陸稻近年成為番民的耕作物，但他們傳統的主要食物只有小米一種，因此番人非常尊重小米，幾乎視之為神聖物，在播種與收穫時皆舉行盛大的祝祭。¹²⁴

¹²³ 本研究原只注意到耕地對作物的排擠，在撰寫期間，曾一度將本節修改投稿於《政大民族學報》，承蒙審查人的指出：這兩種當代的重要作物，「亦有可能是單位平均勞動力的排擠。」此一看法甚為深刻，不敢掠美，特予聲明。

¹²⁴ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會（中央研究院民族學研究所編譯），《番族慣習調查報告書·第二卷》（台北：中央研究院民族學研究所，2000），頁 144。

這種輕忽陸稻的心態，不只存在於明治末年，而是一種持續的現象，以大正年間的產量來看，也存在著持續遞減的趨勢：

表 3-1-3：1920 年前後台東廳的陸稻產量

年次	種植面積(甲)	指 數	收 穫 量(石)	指 數
1919	620.00	100	4,252	100
1920	510.70	84	5,357	78
1921	385.30	62	1,543	36

資料出處：《東台灣》卷下，頁 48

從上表來看，陸稻仍有一定的種植面積，但產量已大幅下降，依橋本白水的觀察，其原因是：雖然陸稻與小米一樣同為原住民的傳統作物，「但因無粟之傳說，看似較次於粟，且年來因受獎勵水稻及甘蔗之影響，種植面積逐年減少」（《東台灣》卷下，頁 46），可見陸稻的耕作也與小米相似，同樣被面臨到被其他作物的挑戰，而出現勞動力或土地生產力的排擠問題，以致於耕地的平均收穫量持續降低。亦即、除了傳統上因神話支持小米，而降低了陸稻的重要性及其產量之外，當代又增加了一個新的因素：在作物選擇上支持水稻與甘蔗。這也使得陸稻的重要性大為降低，而在 1920 年之後出現大幅度的衰退現象，只剩下「新開墾之高燥地」陸稻才「頗有收穫」（同前引，頁 48）。

不過，像這種重小米而輕陸稻的心態，是僅存在於台東阿美而已，對於花蓮的阿美族而言，特別是對於南勢阿美而言，其重視陸稻的態度，恐怕不亞於小米，台東阿美族與花蓮阿美族在這點上是很不同的。譬如南勢阿美非常重視陸稻，且視為傳統作物之一，其祭典的重要性恐怕還在小米之上。在南勢群的傳統祭儀裡，不但有稻祭，而且還是今日所習知之豐年祭：

milisin 祭是稻米之收穫祭（原註：從前不知耕作水田之法，稻米僅限於陸稻之耕作，故至今仍以陸稻收穫時為祭日），為一年中兩大祭典之一，於農曆六月舉行。……第二天舉行 malecafi' 及 masaselal（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 45）。

依該書原註，malecafi' 指「絕食中的未成人之賽跑」，masaselal 指「五至七年間舉行一次未成人晉級之儀式」。阿美族的年齡組織是其社會結構的重要質素，而其晉級則是依附於每五至七年一次的陸稻收穫祭。由此可見，單單就南勢阿美而言，陸稻的重要性決不下於小米。其實，重點不在於小米或陸稻，而在於「傳統既有」或「傳統本無」。陸稻本為南勢阿美的兩大糧食作

物之一，故而成爲傳統上的兩大祭典之一，而水稻爲傳統所無的作物，當然無法預先爲它準備專有的祭典。

在耕地的價值上，也因水稻與小米的不同，而出現了耕地選擇上的變遷，以花蓮港廳的阿美族爲例，在傳統的小米耕作下，對於耕地之選擇，只以土地之肥沃與否以及砂礫之有無，作爲選擇耕地之要件，對於水利並不列入考慮，甚至還忌諱近水的低濕之地：

昔時，他們反而忌諱近水的濕潤地，認爲這種地除了要植水芋之外，無其他利用價值，因而棄置不用。但是自從近年來水稻耕作傳入後，現在番民們反而以水多、地質普通的地方爲中等或上等耕地。（同前引，頁 25）

《蕃族調查報告書·第二卷》刊行於 1915 年 3 月，作者河野喜六的調查時間爲 1912 年 7 月至 1913 年 11 月，因此引文裡的「自從近年來水稻耕作傳入後」的「近年」，其時點可置於 1910 年左右。在這個例子裡看到的是，作物的轉變帶動耕地選擇的轉變。

由於水稻的傳入使原本忌諱的濕潤地變成可居之奇貨，而且不只不見有廢棄耕地，甚至還向外購買耕地：

本轄區內水田之賣主多爲本島人，旱田則偶有番人爲賣主，購買人通常爲混血兒（原註：父爲本島人，母爲番人）。（同前引，頁 110）

這是一條值得深思的記錄。如果水田的賣主是原住民，而買主是本島人，如此才是想當然耳的情形；不過，事實卻是賣主爲本島人、買主「通常爲混血兒」，這種不合乎想像的買賣雙方，反映了當時正發生什麼變化？就 1910 年前後的情形而言，能賣出水田的本島人，幾乎只存在於晚清以來既有的民庄，既然買主以混血兒爲主，爲了就近耕作水田，我們可據此推論買主也會選擇在水田附近居住，於是另一個問題也就出來了：爲何混血兒不居住在母親所屬的部落內？在同書記錄了另一條現象，或許可以作爲原因之一：

本島人遷來後，雖然有與之通婚者，但僅限少數，不足為例。番族共同的觀念是非常忌諱與異族通婚。因此，屬於少數的漢番混血兒，不得不在同族群的混血兒中覓求配偶。（同前引，頁 93）

由於原住民忌諱與異族通婚，所以這些混血兒在婚姻中是屬於被排斥的對象；同理，也因他們是犯忌諱下的產物，當彼等成年之後，其營生活動選擇在不受排斥的舊民庄裡，也是非常可以理解的。從「旱田則偶有番人爲賣主」一句，也說明了原住民依然以小米（或旱稻）爲主要作物，故雖有耕地的買賣行爲，但只有在偶而的情形下才會出現原住民賣旱田的狀況。

在結束這項討論之前，我們要再考察一個農事發達之後的連帶影響，這是馬蘭阿美的例子：

據聞直到數年前，野獸還很多且獵獲物也不少，但是近年來由於野獸減少許多，必須到遠地覓求獵場，然而因為番人多忌避在遠地住宿過夜，所以獵獲物就更少了。(同前引，頁 151)

馬蘭社人是否會「忌避在遠地住宿過夜」，這裡不擬討論。我們在乎的是，為何馬蘭社會出現「近年來野獸減少許多」的現象，而某些社在 1910 年左右則未有此現象？我們從日治時期的馬蘭社的記載、及現今的田野兩方面來看¹²⁵，極可能是因為該社是最早步入農耕的一個社，以致於野生動物的棲息地變少，相對地，其所能捕獲的獵物當然就會「減少許多」。

同樣地，正因客觀情境上已存在著獵物減少許多的事實，因此，台東阿美族也只能更加依賴農事而非回到原初的狩獵；反映於價值觀上的，便是以力農致富做為他們的主要價值觀：

就自然環境而言，他們有安樂的生活環境；就社會進化而言，教養子女不需任何勞力和金錢，反倒是由於其自幼便可幫助稼業，因此子女一多更能擴大耕地，獲取大量糧食，致家族富裕而受社民的尊敬信賴。(同前引，頁 155)

所謂富裕的定義，並不是金錢的多寡，而是以農稼手段所獲得的耕地廣大及大量糧食。更重要的是，這是一條邁向「受社民的尊敬信賴」之路。在傳統的原住民社會裡，親族鄰黨之間的互助，是部落社會裡的一項重要價值，故有更多的餘糧以濟助親族鄰黨，且長年地有此餘力之家者，便容易成為傳統社會裡眾人所認同的對象。

雖然原住民皆有此類互助之習，但是其間仍有分別：在農耕型的平地原住民方面，其價值觀並不建立在狩獵或出草，而是建立在「擴大耕地，獲取大量糧食」這點上。這點已反映一事；在日治初期之際，雖然平地原住民仍有狩獵之習，但已非平地原住民在民族發展上的重點了。

以大正 14 年(1925)的花蓮港廳為例，該廳有阿美、布農、泰雅等三族：「以上三個原住民族，以阿美最為進化，泰雅及布農則大多是營原始的生活。¹²⁶」其實所謂「阿美族最為進化」一事，是日治中期以來才出現的新現象。若以晚清的情形來看，恐怕南勢阿美是較不進化的。從 1890 年起，馬偕牧師曾連續三年來到花蓮進行傳教，當時他所看到的情形是：南勢阿美「不能吸收外面的新文化」，「況且有漢族的兵士和商人在奇萊平原中到處輸入煙酒和

¹²⁵ 筆者對馬蘭社的瞭解多為文獻的，至於對馬蘭社的田野資訊，筆者所知有限，且大多得自郭祐慈的告知，不敢掠美，特此聲明。關於馬蘭社從晚清到戰後二十餘年間的變化，請參閱：郭祐慈，《台東平原的農業民族：馬蘭社阿美族社會經濟變遷——1874~1970 年》(台北：國立政治大學民族學系博士論文，2008)。

¹²⁶ 東台灣新報社，《東台灣便覽》(花蓮港：東台灣新報社，1925；台北：成文出版社翻印本，1985)，頁 4。

荒淫的風氣，已在釀成大害。『南勢番』不但智力衰退、道德缺乏，連身體也日漸枯瘦敗壞了。¹²⁷馬偕認為「對於這種日漸衰敗的種族費太多的氣力似乎是不智的」。這樣的論斷當然不免主觀，且日後南勢阿美亦未步上如此的結果；但就清末日治初的 1890 年代的阿美族來講，實無法支持阿美族是超越泰雅、布農，「最為進化」的民族¹²⁸，這種情形直到日治初期依然未變：

從風俗語言上說，以秀姑巒為中心，可分為南北二派：……北方阿眉以喜來之南世番為典型，開化的程度比南方阿眉低得多，男子平常裸體，僅用一小塊布遮覆陰部而已。¹²⁹

引文裡的「喜來」今多作「奇萊」，而「南世番」即「南勢番」。原本不被看好的南勢阿美，到日治中期反而變成「以上三個原住民族，以阿美族最為進化」，而超過泰雅族及布農族了。

依《東台灣便覽》一書的看法，東部原住民的生產活動皆以自給自足為主，但阿美族則與山地原住民略有不同，譬如台東廳的阿美族，因為阿美族「從事著勤勉的農耕，擁有著相當的資產，而過著富裕的生活。」至於台東廳下的布農族，則仍「過著未開化的原始的生活」，雅美族更是「全島蕃族中進化程度最低者」（《東台灣便覽》頁 39）。由此看來，因生產手段的變異而帶動民族發展上的差異，到了日治中期就已經很明顯了。

（三）山地原住民的水稻種植

以上討論的是平地原住民的例子，這裡再舉山地原住民的例子來作個對照。由於水稻是外來的，就山區的原住民而言，它不但是被排斥，甚至可能被視為邪惡的，如鹿野忠雄所見的布農族：

依照筆者的親身體驗，布農族以前也很討厭稻米，祭祀期間不但不允許將白米帶進部落，甚至用白米製作的糕餅也不可以吃。¹³⁰

¹²⁷ Mackay, George L 著、周學普譯，《台灣六記》（台北：台灣銀行經濟研究室，1960），頁 105。

¹²⁸ 南勢阿美的轉機，是與日治時期的理蕃成果有關。馬偕的論斷是建立在「不能吸收外面的新文化」這個前提之上，但是到了日治中期，吉野庄的南勢阿美族學童之就學率已近七成，其平均所得也超過本島人，而日治時期所推行的棒球運動或相撲，也受到阿美族很大的歡迎，亦即，不論是在智力、或道德、或體能方面，日本的統治均改寫了南勢阿美的命運。關於此一歷史考證的討論，日後將另文發表，在此僅作如上之概括性的陳述。

¹²⁹ 烏居龍藏，〈關於東部台灣阿眉種族之土器製造〉，《東京人類學會雜誌》第 135 號，頁 351，轉引自劉斌雄等，《秀姑巒阿美族的社會組織》（台北：中央研究院民族學研究所，1965），頁 6。以日治初期所呈現的樣貌而言，馬蘭阿美的進化程度高於南勢阿美，因此，雖然南勢阿美在各方面的進化是在 1910 年之後，但在日治初期的諸多見聞裡，馬蘭阿美就已被視為東部最開化的民族了。

¹³⁰ 鹿野忠雄，〈台灣原住民族之人類地理學研究序說〉，原刊於《地理學研究》1 卷 3 號，

不僅中部山區的布農族如此，南部山區的排灣亦有相似的反應：

我國領有台灣伊始，很多早期探險家到排灣族地界旅行時，假如被排灣族發現攜帶米糧要進入蕃地，排灣族立即要求丟棄，不准帶進部落內……。這是眾人周知的事實。

甚至鹿野忠雄還採集到排斥食米的心理：

山地種族把平地種族稱為「食米蟲」，把稻米視為異邦土人的糧食，極力加以排斥。

有趣的是，到了日治後期，當水稻耕作已日益普及，甚至連山地諸社也開始有所收成時，即使是排灣族也覺得好吃，甚至視之為「菜餚」——白米本身就是菜，吃白米是不需要配菜的。¹³¹

山地原住民之所以有如此大的轉變，在很大的比重上，是與當代的「授產、教化」及向山腳或平地移住有關。其實對山地各社而言，不必等到 1930 年代的移住政策才開始向山腳地帶移住。最晚在 1890 年代以來，山地各社向山腳下以及平地遷居，已成為一種常見的現象¹³²。只不過日治後期的遷社措施，更清楚地說明了這樣的歷程：遷社與水稻耕作的同步進行。值得注意的是，在這樣的歷程裡，同族的知識青年扮演了非常重要的帶頭作用，以東部排灣族為例：¹³³

阿塿衛遷徙地……這裡有屬於阿塿衛駐在所管理的農業指導所。站在院子裏裡一個年輕巡查，……他是大武支廳出身的蕃人，日本姓「高原」，畢業於台東農業補習學校，對阿塿衛社集團遷入新部落後的農業開發，立下了很大的功勞。

這是宮本延人在 1936 年元月的田野記錄，這個時點很重要，因為它是「皇民化運動」之前的事。這樣的知識青年，已經有了日本姓，而且是畢業於台東農業補習學校，以東台灣而言，已經是很高的學歷了。集團移住本身確實具有政策上的強迫性，但從這條資料來看，部落出身的知識青年，恐怕也扮演了一定程度的主動性。在這一篇文章中，也看到了由老人家所代表的「傳統」與知青所代表的「現代」，兩者如何慢慢地發生變化：

1942 年；轉引自楊南郡譯，《台灣百年曙光》（台北：南天書局，2005），頁 243。以下兩段引文亦同。

¹³¹ 此說依排灣族人張金生之自述。張金生為排灣族的上層貴族，其轉述該族老人家的這個說法，我們認為特別具有實質上的轉變意涵。

¹³² 在《台東州采訪冊》（台北：台灣銀行經濟研究室，1960）頁 21、《日據時期原住民行政志稿》第一卷（南投：台灣省文獻委員會，1997）頁 466 等處，都有記載到這樣的痕跡。單就東台灣本身的情形來看，山地部落向平地遷徙，是晚清以來的一個既存現象，而非始於日本人的集團移住措施，相反地，是因日治時期的隘勇線制度，才阻止了山區原住民向山下移住的態勢。

¹³³ 宮本延人，〈羈旅殘映〉，《台灣時報》1936 年 1 月及 2 月號；轉引自楊南郡譯，《台灣百年曙光》頁 266-267。

當初從舊社遷到新部落時，部落的蕃人沒有人願意認真地開墾土地。在老蕃的眼中，這位新赴任的農業指導員才 20 歲出頭，沒有號召力。高原君每天早晨五點就起床，先沐浴身體¹³⁴，然後走向小神社參拜，之後，從早到晚工作。……親自動手教導部落人耕田、種植新農作物。他的熱心指導有了成效，部落人深受感動，而開始使用長柄的平地鋤頭耕作。

從「遷到新部落時，部落的蕃人沒有人願意認真地開墾土地」一句來看，移住之初，日本當局在遷徙地所推動的新作物，確實並未獲得認同，因此，單就阿塿衛社而言，這個時期可以視為該社接受新作物的起點。值得注意的是，為什麼社民「開始使用長柄的平地鋤頭耕作」一事，會成為高原君的指導成效？這牽涉到農具與作物之間的關聯性，在小米的種植型態下，最需要的是小鋤與鐮刀，無需長柄的大鋤頭——當使用到長柄的大鋤頭時，就表示這類的「耕田」及這時的「新農作物」是有賴於深耕的。這段話暗示了一項新的發展：最晚在日治後期之前，東部排灣族可能已經接受水稻種植了。¹³⁵

二 小米種植與水稻種植的綜合比較

除了水稻種植帶動了耕地選擇或勞力排擠的作用之外，對原住民的傳統社會而言，另有一重要的影響，此即相應於不同的作物，所伴隨而來的不同的耕作態度——是否需要付出更大的勞力來照顧。

這裡要先回顧一下原住民傳統的「物質觀」。以秀姑巒阿美為例，在太巴塿社的始祖傳說裡，提到天神賜予的兩類物質：一是需要人力加以照顧才能收成的作物，這類只有兩種：小米和糯米；另一類是無需人力加以照顧的物件，譬如竹子、香蕉、藤、薑、茅草等。而這兩類物質都是天上的女神透過其子而賜予太巴塿的始祖。即使是動物，如豬，也是女神和他的兒子「到他們家裡，讓他們把從天上掉下來的大竹筒取出來，打開後，却是一隻豬。¹³⁶」也就是說，在這一則傳說裡，它區別了物件的兩種性質，一是有待人力培育

¹³⁴ 據出身自台東縣金峰鄉排灣族、目前任職於台北縣北新國小的波宏明主任表示：即使是現在，部落裡的人還是有早起的習慣，但早上洗澡則是受日本人影響所留下來的風習；至於遷社，對排灣族也有好有壞，譬如日治時期曾把金鋒鄉內山的一群排灣社人遷至今台東市新園，由於與原居地太遠且在地理空間上不像大武、達仁一樣的相連，反而有因被孤立而弱化的傾向。以上為 2007 年 11 月 12 日的對話。

¹³⁵ 在原文裡，看不出有水稻種植的文字，因此本文只能從原文的「耕田」、「新農作物」、「長柄平地鋤頭」三點而認為有此暗示，但仍承認這只能視為推論。

¹³⁶ 劉斌雄等，《秀姑巒阿美族的社會組織》，頁 9。在台灣舊慣調查會的阿美族卷裡，也有類似的說法，見《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 16。

的，一是野生的，且這兩類物件都是因天神的旨意，而賜予太巴塢始祖的。

從神話的象徵研究來講，這可解讀為人類早期生活與大自然間的各種可能，基本上，台灣原住民大多有這類的傳說，譬如泰雅族提到狩獵及耕種小米的由來，都有一段由自然而人力的歷程。¹³⁷

截然不同於小米的同財共享模式的是水稻的種植。在原住民的觀念裡，以阿美族為例，阿美族認為小米的 *gawas*（靈）是所有植物中最強的，因此也引導出許多的禁忌；至於水稻，其 *gawas* 則沒那麼強，因此也沒有多大的禁忌；至於泰雅族方面，亦有相同的認知：

一般認為五穀中，粟、黍類是從古代傳下來的最古老的穀物。稻子為後來所發現的，因此不舉行如小米祭般的祭禮。（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 27）

雖然水稻的地位並未取代小米，但對於以種植水稻為主的家戶而言，原本由禁忌所連結的傳統文化，將因水稻的普及而弱化。更重要的是，小米這個具有神性的作物，是不能買賣的，即使自家收成有所不足，也無法在市場買到小米來維持生活，只能向親友尋求實物上的周濟而非市場上的買賣，因此在小米經濟下，互助共享便成為重要的價值觀；然而水稻則不同，豐收時的水稻，不僅是糧食、更是向市場出售以換取金錢的重要來源。

雖然花東兩廳的某些平地原住民，已在晚清時期經由加禮宛人及馬卡道人的教導而學會種植水稻，但因受限於水稻對水利的依賴，東部各社之所以普遍種植水稻，依然可視為日治中期以來的新發展，因為水利系統的建立需要更大的集體力量、更多的資金、以及更高的開渠技術。當然，還有一個更重要的客觀因素：人口的增加導致糧食需求的增加。諸如此類的種種條件，均成熟於日治中期。

總結以上所述，我們可以將小米種植與水稻種植合起來做個綜合討論：

第一，從耕地類型來看。在小米經濟之下，其耕地較不受地形限制，因此可耕地相對較廣，而且在狩獵區附近，亦可隨時隨地播種。至於有固定時間的播種祭或收穫祭，其實只限於在部落附近的土地舉行，至於沿山溪谷的天然旱地，則無此限制，因此小米的耕地不僅可在部落附近較平坦的土地，亦可以是山坡地或溪邊高地，以泰雅族為例：

本族之耕地只有旱田，尚無水田。稻米全為種植在旱田的陸稻。旱田一般選擇斜坡地，而不選擇溪流沿岸及低窪之地。……田地一區稱為一「*quji*」，……大約可收穫米或小米八百把到二千把。……其穀量

¹³⁷ 佐山融吉等，《生蕃傳說集》（台北：南天書局翻印本，1996），頁 277-278「狩獵」條，及頁 395「*ビヂツ*」條。依該文所述，「*ビヂツ*」指的是一種相當於麻雀的鳥。

雖有多有少，但依照我們的單位，據說約有五、六合之多。（《番族慣習調查報告書·第一卷》，頁 102）

此為日合，即今日的台合。一台合等於 0.55 公合，一公合等於 100 公升（一公升為長、寬、高各 10 公分的立方體），即一日合等於 55 公升，5-6 合的收穫量約為 300 公升。雖說是耕地較不受地形限制，且就一般情形而言，每一戶大概各有一塊陸稻及小米的耕地，然而即使兩者合併，其產量亦不算多，要支應一年的糧食已經很困難了：

連耕三、四年土地貧瘠後就放棄該地，再開墾其他的地方，因此花費的勞力多而收穫少，整年忙碌，卻僅夠一家人糊口而已。（同前引，頁 100）

由於受限於土地生產力及耕作技術，傳統的社會裡是少有餘糧的。在山田墾耕的旱作模式下，有限的生產力，也使得各戶之間的貧富差距不大，階級的分劃也不明顯；同樣地，正因產量不大，傳統的社會裡所能存有的餘糧恐怕也不會太多，更何況必須預留一部份在祭典時作為酬神之用的酒。

相反地，水稻種植的限制就相對顯得嚴格多了，在水稻經濟之下，不但它的耕地受地形限制，而且由於無法數年一換耕地，因此也不易維持早期遊群式的聚落型態。

第二，從勞動型態來看。小米經濟下的生產型態，由於只需花費較少的勞力，因此可以擁有較多的時間從事狩獵活動；然而在水稻經濟之下，它需要更多條件上的配合，因此，精耕的水田，便代表著要投入更多的勞力、更多的技術、更大的勞動意願，當然，伴隨而來的是更高的報酬。相形之下，便是狩獵所得的重要性相對降低。

但對傳統的旱地作物而言，如上所述，每年平均約有 300 公升的收穫量，也說是說，即使每日只食用一公升，每年亦必有兩個月左右是處於缺糧狀態，因此，狩獵對山區各社的重要性，不在於表面的展示武勇或婚姻的需求，而是更基本的——它是生存的憑藉。

第三，從社會地位之取得途徑來看。在小米經濟之下，由於狩獵仍是一項重要的生產手段，因此狩獵能力的強弱就能轉化為社會地位的高低，顯現於部落內的傳說，更能說明這項能力在傳統社會裡的重要性。然而自從水田出現於部落之後，原本以血緣團體為單位的社會運作型態就發生改變；個人從傳統的大家族中游離出來，而以小家戶為單位，定點地附著於較佳的耕地上，由於投入的勞力多，狩獵的生產手段已無延續的必要，且不必與野獸搏鬥就有豐富的生存糧食，這就表示：即使不是優秀的獵人，只要是個勤勞的農人，亦可取得應有的社會地位（如前引之馬蘭社的例子），財富之多寡而非武力之大小，遂成為另一種選擇。

第四，從私有權觀念的發展來看。由於小米的種植比其他傳統作物更需付出勞力，因此在小米經濟之下已經發展出明顯的物權觀；不過當時比較重視的是誰種的小米、以及誰的房子。至於水稻經濟則完全不同，水田的取得受限於水路的流向，它無法像山田燒墾一樣地數年一換，因此對地權觀便獲得強化。這種變化的起始點，大約始於 1910 年前後，它反映的是原住民從耕作權到所有權的觀念上的變遷：

以前地廣人稀的時代，任何人都可以隨意取得自己想要的耕作地，沒有永遠獨佔一地之必要，待地力耗盡時，就遺棄該地，再選擇別的好地即可。因此土地一般為一社或一部族公有，只有在耕作期間，地權才屬於耕作者所有。（《番族慣習調查報告書·第一卷》，頁 197-198）

自從水稻引進部落，且成為重要的糧食來源之後，這種情形就有所變化：

儘管採取公有制，但是由於這些水田不休耕，因此永遠擁有所有權。

總之，這些部族之土地正處於由公有逐漸轉為私有的過渡時間。（同上）

上段引文在論述上不宜直接說「因此永遠擁有所有權」，而應說「因此永遠擁有耕作權。但因耕作期間，地權屬於耕作者所有，久而久之，就變成永遠擁有所有權。」與此同時，另一值得注意的變遷是，當部落內越來越多的公有地變成私有地時（因為「水田不休耕」），由於公有地相對變少而日益提高休耕地的土地價值，於是，以前休耕地的轉手是「送禮」的意味濃，如今則也存在著買賣的行為。

相對於旱作的遊耕型態，在平地原住民部份則較早發展出定耕的型態，這和他們於晚清期間陸續學會水稻耕作有絕對的關係。就田野的訪談得知，花蓮地區的阿美族大多從加禮宛人學得水稻耕作，至於台東地區的阿美族，似乎則是從馬卡道人學得水稻耕作的。到 1910 年前後時，更出現珍惜耕地的現象，以台東阿美族為例，土地不行於買賣或交換，只存在於贈與或短暫借貸（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 203-204）；河野喜六推測云：「土地的交換，在轄區內之阿美族未存此例，想必是由於其愛惜土地之故」。其實正如小米不行於買賣而只存在於贈與或借貸上的互助，因為小米不同於其他作物，它在傳統上是神或祖先所賜與的，故具有特別的神聖性，同時也不可以成為買賣的標的物，土地之所以不可買賣只可贈送，也是基於同樣的思路。

然而就其成為全台普遍的變遷而言，日治中期的 1920 年代可視為小米經濟轉向水稻經濟的一個關鍵期。我們可以順此得出一項結論：就一般情況而言，原住民對地權觀的確立，是在 1920 年代以來逐漸增強的。

三 從飲酒習俗看傳統的原貌與變貌

「從小米到水稻」不只是一個作物的改變，它也連帶地改變了傳統社會的一些規範，這裡再引河野喜六的觀察，來分析另一項變貌。

花蓮港廳下的阿美族，在舉行 misatalo'an 祭典（祈禱所播種的小米能繁茂成長）時，事先會由兩個年齡組來負責籌備：

用事先獻出之金錢所準備的酒（原註：以前是各自釀造，但近來因沒有時間與量的關係，而改採購買方式）供於祭壇。（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 40）

在河野喜六的自註裡，交代了導致這變化的原因是「近來因沒有時間與量的關係」。為何會沒有時間？農村社會是個步調非常緩慢的相對靜態的社會，即使到二十一世紀的今日，此一基本屬性依然沒變，那麼為何二十世紀初期的阿美族會出現「沒有時間」來事先釀酒呢？我們認為關鍵應是下半句——「量的關係」。

關於這點，從供需的角度來講，它牽涉到兩種可能：一是釀酒原料的不足，以致於無法供給足夠的量；二是飲酒的需求大增，以致於原本的產量不足以支應新增的量。姑不論日治時期的阿美族在農業上是否有成長，可以確定的是並未出現農業衰退的情形，故釀酒原料不足一項無法成立，因此只能是新的需求大增。而這點，又牽涉到兩種可能：一是由於人口快速增加，使得各年齡級的人口也相應地增加，同時也使得參與祭典的人口過多而導致需求量大增，以致於釀酒量相形不足；二是部落人口雖非快速增加，但因個別的需求量大增，以致於總體的釀酒量相形不足。日治時期的阿美族人口，每年均有穩定緩增的人口，因此之所以會出現「量的關係」，此兩項因素均能成立：集體及個別的需求量均大增。既然有限的糧食只能生產有限的酒，但在需求量大增的情勢下，勢必轉而向外購買而無法再像以前一樣由社內自釀。

類似的飲酒限制及其變化，同樣也出現在卑南族身上。卑南族稱成年人為 bangsaran，在成年之後，要再經過一些條件，才能被選為長老 maiDang，對於卑南族的男人而言，是要到進入長老階級之後才可飲酒：

服完 bangsaran 慣例上之勤務年限後，頭目、長老就在正月大狩獵時，召集可以晉級的 bangsaran 到露營地，訓戒道：「……今日應供給諸君的酒，已經準備好了……。從今日起諸君雖然可以飲酒，但是在接受他社之款待時，不可放心大醉，而有辱自己及部落之面子。……」 maiDang 並非是 bangsaran 經過若干年之勤務後晉級的，而是 bangsaran

在級五年後，婚後育有兩三個子女的人。(同前引，頁 306)

此後與長老同樣接受贈給集會所的酒餽分配，並享有身為長老的一切權利和義務。不過，這種傳統的規範，卻在日治初期發生變化：

至於酒，雖是成年人仍不可飲用。最近風紀已大為紊亂，但是仍不容許公然飲用，而私下嗜酒的人也很怕被上級知道。(同前引，頁 303)

也就是說，在 1910 年以前的卑南族傳統裡，即使是 *bangsaran* 階級的人也不可喝酒。從這裡可以看到 1910 年左右的卑南人正處於新舊社會交替的變動期。正因尚處於過度期，所以私下飲酒者仍怕被上級知道；但也正因已進入過度期，所以只是在公開場所不被容許，這就說明了在私領域的範圍內喝酒，已經是被默認的事了。從卑南族未到社會容許的年齡前就已飲酒來看，也足以證明本文在上面的推斷：日治初期的原住民社會，普遍地存在著酒的需求量大增的問題。

問題是，既然「很怕被上級知道」，為何還不惜抵觸傳統而私下飲酒？且如上所分析，此一抵觸傳統的行為，幾乎已變成一種被默許的行為了。

如以阿美族的情形來看，或許其中的原由就更為清楚了。因為飲酒行為本身，在阿美族的傳統認知裡，具有特別的意義：有權飲酒及被允許飲酒，即意味著當事人被承認為已成年：

番社的祭典費用和集會所接待外賓所需之接待費用等，則由新成年人負擔。上述義務隨著下次進入成年組而消滅，同時在祭典、節日、接待外賓等場合，可與長老一起飽食酒餽，並且免除公共賦役，准許嚼檳榔、抽煙飲酒。(同前引，頁 62)

在傳統的生產手段下，有限的耕地及既有的技術，只能生產出有限的糧食，此一物質條件上的客觀存在，正是為何必須是長老階級或壯年組以上才允許飲酒。用阿美族的舊慣來講，即、飲酒行為是成年的象徵，而成年一事又是被部落認為「具獨當一面的能力」(同前引，頁 60)。那麼何謂「成年」？阿美族的成年禮的舉行，是與其婚姻行為有關的：

未成年人之婚姻……會遭到社民強烈的輕蔑和嘲笑。昔時男子要參加成年禮，且須經過若干年之後始得結婚，但近代舉行 *masaselal* (原註：成年禮儀式) 那一年稱為 *matatidas*，社民……都習慣在這年成婚。……在這年以前，即使是身體已成熟的男子，在未參加成年禮以前也不得結婚，女子亦受同一理由限制。(同前引，頁 92)

年齡組織是阿美族重要的社會組織，其成年禮儀式並非每年舉行，因此，即使身體已成熟的年輕人，也不是每年可以自行結婚的，它必須是數年才有一次的成年禮儀式，同樣地，也必須是數年才有一次的結婚行為。簡單地講，

結婚是與成年禮有關，而與身體是否成熟無關。然而，就在這個時期，阿美族恰巧出現早婚的傾向，而且是一到身體成熟，便往往走上結婚之路：

根據當今的事實，則無論哪一個地方都比往昔有早婚的傾向。以前的風俗是女子成為 limecedan 之後，經過一、兩年才結婚，但現在卻等不及要成為 limecedan，或往往未成為 limecedan 就早已結婚的女子並不稀奇。(同前引)

河野喜六在這裡所舉的是南勢阿美的例子，不過，他要表達的是並非南勢群的殊相，而是泛阿美族的共相，故特別強調「根據當今的事實，則無論哪一個地方都比往昔有早婚的傾向」。這裡反映了一件事：阿美族傳統的約束力，在 1910 年前後已經出現鬆動。

由於阿美族的俗習是只有成年人才可以飲酒，且 1910 年之後的阿美族已明顯出現早婚的現象，而在傳統的邏輯裡，是先成年後結婚——結婚只是「已成年」的自然結果，因此也邏輯地導出已婚者可以飲酒。從這個角度來看，1910 年之後的阿美族之所以會出現酒的需求量大增的現象，極可能與這樣的企圖有關：透過結婚與飲酒行為，來爭取部落認同。

飲酒年齡的向下遞增，帶動了酒的需求量大增，那麼，帶動飲酒年齡向下遞增的原因是什麼？這裡有一客觀的發展，即：早婚其實是早熟的自然結果。在酒的需求量大增的原因裡，存在著一個當代的新現象，就是：集體的早熟，不僅阿美族有如上的情形，卑南族也有類似的趨勢：

昔時之適婚年齡為男子長出陰毛成為 Takubakuban，歷經五年之後進入 myabetan，再服務三年後成為 bangsaran，然後再經過三、五年，才成為已達適婚年齡的男子。現在仍舊勵行此慣例，但是由於十一、二歲就成為 Takubakuban，因此比之昔時早婚了四、五年。老人說，現在的少年比以前早成為 Takubakuban，主要原因是……發育提早，因而急欲遮蓋陰部……。若根據這些事實，則女子以前是二十歲以上至二十四、五歲左右為適婚年齡，而現在十六、七歲以後就結婚的情況也不稀奇。(同前引，頁 326)

依作者自註，成為 Takubakuban 時約為 15、16 歲，故至 bangsaran 時約為 23、24 歲，再隔 4 年左右才達適婚年齡，因此約為 27、28 歲；女子方面，以平均而言則約為 22、23 歲¹³⁸。此一現象在 1910 年前後，已因「發育提早」而使男女各早熟了 5 歲，因此連帶地使結婚年齡提早了 5 年¹³⁹。由於原住民所

¹³⁸ 今日大多以為原住民「向來」有早婚的情形，但從卑南族的這個例子來看，其向來的適婚年齡為男子 27、28 歲，女子 23、24 歲，這樣的年紀，就今日的常態而言，仍不能算是早婚，因此，原住民的所謂早婚，很可能只是始於日治初期以來的新傳統，而非向來如此。

¹³⁹ 今日在討論日治時期平地原住民的人口增加速度遠高於山地原住民，大多歸因於山地生

認知的所謂成熟，不指年齡上的歲數，而是指身體上的發育，因此，當身體上的發育已較前提早了 5 歲左右時，即代表部落內有更多的成年人。

這裡又引出了另一層的問題：什麼因素導致如此一致性的早熟？不僅台東的卑南人有此現象，同時期的花蓮阿美族亦有同樣的情形。由於這個時期正好出現了另一個現象——水稻種植的興起。因此這就不得不讓人聯想到，是否與糧食供給的相對充足有關¹⁴⁰？此點尚有待日後驗證。

為什麼阿美族及卑南族都存在著飲酒年齡層的向下遞增的現象？原因很多，但我們只重視一點，就是：飲酒是上位者的象徵，是「可享有社會所給予的眾多特別待遇」的階級才能擁有的特權——飲酒的行為本身，具有獲得社群認同的象徵性。它的地位，正如原住民喜歡銀幣一樣，不是因為它是貨幣，而是因為配戴銀器是成年的社會象徵，更是爭取社群認同的一種手段：

手環：稱為 puaseL，成為 paseket miLabit 後才可使用，大都為銀製品。（同前引，頁 304）

paseket miLabit 指的是被社群認為具有行為能力的成年婦人。除了手環之外，指環也「大都為銀製品」，並且要到 paseket miLabit 時才允許戴用。從卑南人對 paseket miLabit 之飾品的限定，更可看到日治初期的卑南人對銀幣的喜愛，不純然視之為貨幣，而是視之為取得銀製品的一個管道，正如當時原住民各族的通例一樣，他們都喜歡銀幣而不喜歡紙幣。從這裡更可證明：原住民所在意的不是通貨所具有的價格，而是該通貨的載體是銀或紙。

日治時期，原住民的平均年齡明顯增加，而早婚也同時出現，再加上小米的產量已不如水稻，而且除了作為日常糧食之外，還必須預留一部份作為祭典上的供品，在這樣的情勢下，無法如往昔一般地，以小米釀酒來提供年中的各項需求，因此對於釀酒原料的支應，便只能轉移於水稻的收成，1920 年代以降，米酒取代小米酒便應運而起了。

原住民所飲用的酒，在傳統上是由自家種植的小米所釀製而成的，然因受限於產量及日常的糧食之需，社會裡的餘糧無法支持長期飲酒；正因酒是得來不易之物，故傳統社會對飲酒行為便賦予特殊的意涵——在卑南族社會

活不易及平地的環境較好，而忽略了作為人口增殖的主力——年輕男女的結婚年齡是提早或後延。我們無意反駁一般看法，而是提出另一個解釋：平地原住民之所以人口增殖較快，除了客觀上因醫療衛生的條件較好之外，年輕男女的普遍早熟可能是更重要的主因之一。¹⁴⁰ 直到 18 世紀之前為止，世界各地受制於疾病、災荒等問題，「舊制度下的生卒係數大體上趨於平衡。」打破此一平衡狀態的，與其說是醫學的發達，不如說是糧食產量的增加：「吃不飽飯顯然使疾病成倍增加」。對歐洲地區而言，玉米的引進有效地回應了糧食不足的問題，另一個原因則是自三十年戰爭（1618-1648）之後，除了某些地區之外，基本上是處在一個相對安定的時代，這兩點都有助於人口的成長。至於在亞洲地區，水稻的種植則扮演了同等重要的角色。其他相關的討論，請參閱布勞岱（Femand Braudel）著、施康強、顧良譯，《15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義》（台北：貓頭鷹出版社，1999），卷一，頁 47-76 及頁 115-140。

裡，飲酒代表已進入長老階級，而在阿美族社會則代表已獲得部落認可，成爲一個具有獨立行爲能力的成年人。然而這樣的社會認可，在日治初期已出現一些變貌，正如上文所提到的「misatalo'an」祭典時所準備的酒，是由負責準備的年齡級「用事先獻出之金錢所準備的酒供於祭壇」。原爲實物經濟的傳統社會，其所提供的應該是「各自釀造」的酒，卻在 1910 年前後的當時，因貨幣經濟的存在而改爲事先「獻出金錢」來買酒。原住民社會的轉變幅度已經不小了。

更重要的轉變是酒本身。在傳統上，因爲小米是最具有神性的作物，是不可買賣但可共享的，因此由小米所釀成的酒，也同樣具有這樣的神聖性，只可共享而不可成爲商品。但從 1910 年代左右開始，在祭典上所供奉的酒，已經是可以藉由買賣得來的，這就反映了在此之前的兩種可能的變化：第一，小米的神性不再如前，故由小米所釀的酒已經成爲商品而可在市場上購得；第二，小米的神性依然如故，只不過由市場上購得的商品並非小米酒，而是米酒，至於由小米所製造的供品，則主要是用於黏糕之類的食物。以上兩種可能，究竟哪一種是 1910 年代以來所形成的呢？從日後的事實來看，是後者。也就是說，在原住民的觀念裡，小米的神聖依舊，但是作爲飲酒之用的原料，則已由小米轉爲稻米。於是米酒在經歷數十年的祭典上的使用，遂成爲原住民的傳統，雖然它不過是近百年來才形成的新事物，但透過祭典的加持，在主觀認知上，它已經是個「傳統」了。

雖然小米向來是台灣原住民最神聖的傳統作物，而且其神聖性至今未變。不過，最晚至 1920 年起，就東台灣的平地原住民而言，小米在糧食作物這個意涵上，相較於水稻種植的情形，不論在產量或耕作面積上面，小米在糧食作物的意義上已被水稻取代了。

這樣的變化，究其發生的時點，最遲不晚於 1910 年前後，這時是日本教育及授產政策尚未在部落發生作用之前，因此，東台灣平地原住民之所以學會水稻種植，不能解讀爲重視農耕實作的基礎教育的影響，也不能解讀爲轉化狩獵民族成爲農耕民族的授產政策的制約。因爲它主要是向東台灣的兩個平埔族學來的：台東廳的平地原住民向馬卡道平埔族學習水稻種植，而花蓮港廳的平地原住民向加禮宛人學習水稻種植。

當平地原住民在生產手段上更倚賴農耕之後，最重要的影響是在價值觀上，認爲「擴大耕地，獲取大量糧食」，是讓家族邁向「受社民的尊敬信賴」之路。這樣的價值觀，是很不同於山地原住民之以狩獵來獲得社民尊重的模式。即使如此，至了 1930 年代，某些山地部落，也在集團移住及授產的配套之下，發展出了山地水田的耕作，同時也在價值觀上，把它從視爲外來的、犯禁忌的，一改爲變成接受的態度。

對於小米種植與水稻種植之間的異同，本文做了一個嘗試性的比較，雖然各社進入水稻經濟的時點有所不同，但就其成爲全台普遍的變遷而言，日治中期的 1920 年代可視爲小米經濟轉向水稻經濟的一個關鍵期。

最後，我們從飲酒習俗的轉變，觀察到一個新傳統對舊傳統的替代。從小米播種祭時的籌備工作可以看到，連這個十分重要的傳統祭典所需的酒，也在 1910 年前後，從原本的各自釀造，變成因量的不足而改爲向外購買，這樣的變化，除了表面的需求量增加之外，同時還存在著對飲酒限制之傳統規範的鬆弛。本文研究發現，正如配戴銀器是上位者的象徵一樣，在原住民的傳統規範裡，飲酒本身是具有另一層的象徵意涵的：有權飲酒及被允許飲酒，即意味著當事人被承認爲已成年，且被部落中人認爲「具獨當一面的能力」。因此，飲酒行爲的改變，其背後實與企圖獲得部落認同的心理因素有關。

第二節 貨幣對部落的衝擊

在貨幣方面，東台灣原住民從初接觸的好奇、轉而變成喜好。雖然一開始不見得是因爲貨幣的票面價值來接受它，而可能是把它視爲取得銀（而非錢）的一個途徑。其中，又亦出役與交易兩者，是取得銀的最重要的管道。當然，貨幣交易的日益普及，不必然取代傳統的實物交易，特別是部落內的物物交換；但部落外的某些價值觀，在這些青年階層擁有較多貨幣之後，不免也提供了部落內的一些改革聲浪，諸如阿美族青年對男權的要求、頭目勢力者企圖將女系繼承改爲男系繼承等等。

一 東部原住民對貨幣的初接觸

東部平地原住民與貨幣的接觸，應是晚清 20 年間的事，特別是光緒 5 年春起的新制度——頒發「社長口糧」以來，部落內的頭目勢力者始得以定期獲得銀幣；在此之前雖仍有接觸的機會，但主要仍得自於以物易物的方式，故其獲取量不大且不固定，但仍以此一機會爲起點，在東部各民族間的互動上發生了重大的影響：

往者番不知用銀，所需者鹽布；今官月以銀餉之，番自以其所有與民易銀而積之，則日富矣。¹⁴¹

¹⁴¹ 胡傳，《台灣日記與稟啓》頁 159，台灣文獻叢刊第 71 種，台北：台灣銀行經濟研究室，

台東的原住民喜好銀幣，並非視之為貨幣而蓄積之，而是視如珠寶之類的飾品而蓄積之，甚至有在銀幣上穿孔相串以為華美者。自光緒 5 年（1879）以「社長口糧」作為撫番之基本措施以來，胡傳於當時所見已歷 15 年，但其性質似乎仍為「自以其所有與民易銀而積之」，其性質仍是實物經濟為主調，尚非以銀為貨而是以銀為飾。

雖然晚清已有銀幣進入東台灣，但主要是流通於清兵與少數的民庄之間，至於佔東部人口絕大多數的原住民，則仍是傳統的自給自足與以物易物。即使與外界較有互動的外太魯閣諸社，依豐田龜万太在日治初期的見聞，外太魯閣諸社仍是尚無使用貨幣的經驗：

向來支那兵或撫墾局人員居此期間，對於物價問題鮮為蕃人所注意，俟第三旅團所屬之部隊來此以後，才開始使用貨幣，蕃人多第一次見到貨幣，更不知其使用方法，但從此以後他們方開始對貨幣發生興趣，對它的喜愛亦油然而生；但第三旅團士兵在此處購買物資多以十錢為一元作單位，幾個十錢才是一元、或一元倒底可以換多少個十錢，成為蕃人渴望明瞭的問題。¹⁴²

如果連與外界有較多接觸的外太魯閣，也是「多第一次見到貨幣，更不知其使用方法」，那麼其他較少與外界接觸的各社，恐怕不比外太魯閣諸社更熟悉貨幣的使用。雖然當時確實存在著區域性的差異，即、有些部落已知貨幣之利，譬如加禮宛諸社及卑南社等，然而這仍是僅有的少數。整體而言，東部原住民之使用貨幣、且因知貨幣之利而「開始對貨幣發生興趣」，是始於日治初期。

不過這只是社民用來與外界交易的媒介，至於在部落內則不必然，譬如阿美族的情形：當時雖已以農業為主，但其生活還很簡單，「因此買賣行為偶見於與本島人及日本人間的往來，其相互之間則鮮少發生。」（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 110）那麼作為買賣之媒介的貨幣，也不足以視為該家戶是否富有的依據，在部落內能拿來作為財富之象徵的，依然是實物以及飾物——即使是銀幣，其作為飾物的意涵亦大於貨幣的意涵：

在清朝統治以前，番人以物易物來互通有無，清朝統治後乃通用清貨幣，但是這貨幣專門用於本島人與番人之間，番人相互間幾乎不使用。日本帝國領台後，日本貨幣取代了清國貨幣。他們忌諱使用紙幣而愛用硬幣……。銅幣的流通不及銀幣，而銀幣同時使用在貨幣及裝飾方面。（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 106）

1960 年 4 月。

¹⁴² 豐田龜万太，《花蓮港地方巡視報告》（台北：成文出版社翻印本，1985），手稿無頁碼。

自晚清以來，原住民對貨幣的需求不只是視之為通貨，而是視為珠寶之類的飾物——它是身份的象徵。

在這一段貨幣經濟進入傳統部落的過程中，尚有一項重要的因素，此即勞力市場的需求，它更進一步地帶動了傳統社會的變遷。

相較於晚清時期，日治初期以來東台灣之所以能出現勞力市場，最主要的原因是日本政府在東部的各種建設所致，諸如區域間的交通、糧食的運輸、地方產業的開發等等，無不須要勞力之供給，凡此種種，其中的關鍵依然是國家體制進入部落之故。

二 勞動市場的需求

日治初期東部勞力的來源，主要是在地的原住民所提供的，當時的人口組成，原住民佔了九成以上。雖然東台灣也有不到一成的「支那人族」，但其勞動力主要是用於民庄內的農事所需，鮮少能為日本在開發東台灣方面提供所需的勞力；以當時的加禮宛平野上的六庄一社為例，「混合在上述熟蕃社之支那人多為殘廢士兵及降兵，多從事農業及其他勞役」，而且這些人還可能基於個人利益，而帶有反日情結：

有蕃人進入我等住處時，我等曾有意贈送少數酒類及物品，亦為支那人所阻；而我等與蕃人交談時，亦必有二三名支那人近傍觀察其舉動……。即使我等自行僱用通譯人員相互通話，唯新城之支那人仍參插其間，多方探索，殊屬遺憾。即使蕃人以手勢表示要我們帶一些木材用以建造房屋，支那人仍作勢：「這是壞人，必須斬首」，以示威脅。
(《花蓮港地方巡視報告》)

從日本人的角度來看，即使有再多的勞力需求，依然只能期望於各社的青壯年來提供。¹⁴³

¹⁴³ 據陳俊男告知：阿美語的「mikuli」是工作之意，該詞即源於「苦力」。泰雅族則稱為「sayhu」，據小島由道的調查：「『sayhu』是苦力，即受僱於人從事勞動之意。本來，『sayhu』是由平地語之『司阜』一語轉來的，……一般指稱取得工資而受人使役的人。現在，他們不僅稱呼受警察官吏使役之隘勇為『sayhu』，而且也稱番人中取得一定工資，為他人勞動的人為『sayhu』。」見《番族慣習調查報告書·第一卷》(台北：中央研究院民族學研究所，1996)，頁220。

表 3-2-1：日治初期東台灣各族戶口數（1896）¹⁴⁴

	奇萊地方 (戶/人)	秀孤巒地方 (戶/人)	新開園地方 (戶/人)	卑南地方 (戶/人)	海岸地方 (戶/人)	合計 (戶/人)
支那人族	288/1,018	233/1,023	46/206	190/695	63/272	820/3,303
加禮人族	120/520	15/48	----	----	139/643	274/1,211
平埔人族	----	20/164	561/2,899	----	130/668	711/3,731
卑南蕃	----	----	23/100	1571/4,731	----	1356/6,051
阿眉蕃	1285/5,740	1,208/6,991	501/2,197	289/1,299	1,125/4,958	4,376/21,175
合計						7,537/36,171

說明：1 上表各族人數合計為 35,471 人，與所列之數字不符。

2 本表不含山區各社人口。

3 平埔人族為海岸地方及新開園地方的主體人群，合計 3,567 人。日治以來阿美族的民族發展，很明顯地是以這兩處作為新家園。由此觀之，今日這兩處的「阿美族」，應有不少的成份是來自平埔人族的阿美化。

日治初期的工資，依不同地點、不同勞務，而有不同的薪資。在當時的一般情況下，大多為每日「五十錢至一圓」：

工資雖依番社而不同，但是大致上接近民庄的地方其金額較高，一日為五十錢至一圓，而愈到深山番就愈低。……上記之工資隨著他們與內地人及支那人接觸漸頻繁，以及聽到其他番社之例後，有漸趨上漲的傾向。……他們之間會相互談論工資如何。

附記：去年十月，本會調查員安原住入溪頭、南澳兩番時，據說要僱傭他們時，已不是鹽一帽、二帽就可以的了，而是需要一日五十錢的工資了。（《番族慣習調查報告書·第一卷》，頁 220-221）

該書出版於大正 3 年（1914），故知大正初年的一般薪資，大約是一日五十錢，日幣一圓等於 100 錢，以此推論，如果每月工作 20 天，便有 10 元的收入，以當時一般警丁或基層公務員的月薪相較¹⁴⁵，每日 50 錢的勞動所得算是很高的。亦即若能經常有機會出役，便有較多的機會成為貨幣經濟下的新興階級。

¹⁴⁴ 田代安定，〈台東現住民統計〉，《台東殖民地豫查報文》（台北：台灣總督府，1900；台北：成文出版社翻印本，1985），頁 245-247。田代安定的調查時間為 1896 年 8 月至 11 月，此為日治時期最早的東台灣人口調查。依田代安定所使的措辭，所謂「人族」一詞，其意較接近「種」而不等同於「族」，但無論如何，東台灣確實可區分出這五個互不相屬的人群單位。

¹⁴⁵ 例如鳥居龍藏於 1895 年時，在東京大學人類學教室負責標本處理工作，其月薪為 4.5 圓，見中藺英助著（楊南郡譯），《鳥居龍藏》（台中：晨星出版社，1998），頁 51。

其次，上文的「帽」者，指原住民所戴的帽子。直到清末日治初為止，鹽對山區各社而言仍是十分貴重的物品，但是到了 1910 年代初期，即使是一、二帽的鹽也不敵 50 錢，可知到了 1910 年前後時，隣近隘勇線一帶的界外諸社的對外交易，除了沿續傳統的以物易物之外，貨幣經濟也開始佔一定的地位了。

以上所述僅是日治初期的例子，到了日治中期之後，其情況便有所不同。由於《理蕃誌稿》集結了日治前期最重要的理蕃檔案，且該書所收集的資料止於昭和元年（1926），所以這裡就以這一年的「原住民勞動人力調查」為例¹⁴⁶，來觀察當時原住民勞動力的一些現象。

表 3-2-2：原住民勞動人力調查（1926）

區別	台北州	新竹州	台中州	台南州	高雄州	台東廳	花蓮港廳	合計	
年底可勞動人口	3,089	5,629	7,654	1,033	13,103	12,249	9,736	52,493	
勞 動 人 力 次	運送物資	6,840	3,808	29,215	2,795	8,334	50,937	98,993	200,922
	道路工程	1,654	-	15,362	5,284	25,058	309,113	27,878	384,349
	水圳及建築工程	-	24,118	9,538	1,071	8,280	21,937	53,024	117,968
	造林及製材	-	3,139	-	2,682	14,961	-	13,026	33,808
	鑿路及護堤工程	-	-	-	-	20,541	77,121	22,722	120,384
	製鞣腦	-	8,130	-	-	-	-	11,304	19,407
	製糖	-	-	13,276	-	30,319	69,543	7,271	120,409
	採藤	5,005	-	-	-	-	-	-	5,005
	山地各種調查	-	580	-	-	-	9,639	-	10,219
	遞送郵件	-	-	-	-	-	15,292	245	15,537
	防疫	-	-	-	-	-	-	19,213	19,213
	拉繹	-	-	-	-	-	-	28,805	28,805
	其他	10,342	850	12,534	4,093	22,519	354,914	95,119	500,371
	合計	23,841	40,598	79,925	15,925	130,012	908,496	377,600	1,576,397
工資（圓）	2,928.87	20,747.65	35,888.5	11,776.46	40,257.81	551,536.37	238,196.47	712,232.13	
每日平均工資（圓）	0.54 強	0.50 強	0.45 強	0.739	0.310	0.39 弱	0.631	0.450	
實際到工人數與可勞動人次比	0.020	0.019	0.029	0.043	0.028	0.200	0.106	0.082	

¹⁴⁶ 台灣總督府警務局編（吳萬煌譯），《日據時期原住民行政志稿》第四卷（南投：台灣省文獻委員會，1999），頁 901-902。

從實際到工人次與可勞動人次的比例來看，投入勞動市場的原住民勞動力，在西部五州方面，除了台南州的 4.3% 之外，其他四州無不低於 3%，真正被引導到勞動市場的，主要是在東部兩廳：花蓮港廳的到工人次佔可勞動人次的兩成，而台東廳則佔一成。¹⁴⁷

就工資而言，平均工資為 45 錢，工資較高者為台南州 74 錢、花蓮港廳 63 錢，工資較低者為高雄州 31 錢、台東廳 39 錢。雖然這裡所呈現的是州廳別的工資，但因當時的州廳與各族之間仍有大致上的關聯，故亦可作為各族工資的一個參考。

再從勞動市場的區別來看，該年度台東廳前三大勞動市場是出現在道路工程、鐵路及護堤工程、製糖，而花蓮港廳前三大勞動市場是運送物資、水圳及建築工程、拉繃。單單從這一部份來看，台東原住民主要是參與了該廳的基礎建設，而花蓮港廳的原住民則主要是參與了該廳之貨物運輸的工作。另有基於當代之特殊性的勞動市場，在台東廳是山地各種調查及遞送郵件，而在花蓮港廳則是防疫及拉繃。¹⁴⁸

基於以上就勞動力的角度來看，除了全台普遍的製糖業之外，不但東半島與西半島有異，即使是東半島本身，花東兩廳亦呈現出不同的勞動市場，這樣的差異也透露了花東兩廳各自的殊異性。

在結束對勞動市場的討論之前，有必要檢視出役對原住民有何影響。由於原住民大多是在警察的指揮下集體出役，有研究指出：因警察制度的確立，使阿美族青年組的維安機能變得不需要，因此該青年組「唯一殘存的是勞役提供之機能，而從集落內之勞動擴大到集落外之勤勞奉仕」¹⁴⁹。此說頗具見地。本文只能強調一事：國家體制與警察制度的確立，確實取代了青年組的部落維安機能，但傳統的義務勞動仍只限於部落內部的事務，亦即仍是沿續舊慣；在日本國家體制下的新發展，不僅是從部落內的勞動擴大到部落外的「勤勞奉仕」，而是從無償的義務勞動，轉為有償的工資勞動，從而使傳統的勞動觀發生變化。

¹⁴⁷ 東部兩廳的到工率相差一倍，而花蓮港廳的工資為 63 錢、台東廳為 39 錢，這或許反映了東部原住民的勞力供需問題，也存在著一定程度的市場機制。觀當時的記載，提到東部某些日資企業競以提高工資來爭取勞動力——這點可能花蓮港廳比台東廳明顯。這裡要連帶一提的是，東台灣之所以較需要原住民的勞動力，這要從當時的「東部開發論」來觀察；為了避免歧出主題，僅附記如此。

¹⁴⁸ 當時，台東廳是透過三條崙古道來與西部連繫，故在信件遞送上需依賴原住民的勞動力；至於花蓮港廳，則因當時所謂的「花蓮港」，其實只是美崙灣裡的一個海岸而已，因此需要較多的人力來拉繃。

¹⁴⁹ 宋秀環，〈日本統治下の青年團政策と台湾原住民——アミ族を中心として〉中生勝美編，《植民地人類學の展望》頁 123-169，東京：風響社，2000 年 8 月。

雖然晚清東台灣已有極少數的部落接觸到貨幣，但絕大多數是日治初期以來在「東部開發論」這個主軸下，直接或間接地取得了貨幣，並進而對貨幣產生興趣。本來在部落內的各種勞動，多具有部落教育及部落互助的意涵，但在原住民以勞動取得貨幣的新發展之下，改變了原住民的勞動觀——原本認為協助部落做任何事是理所當然的，此後則慢慢改變，而比照部落外的有償勞動，來看待傳統上視為義務性的部落內勞動。

總之，警察等制度確實影響到原住民的勞動範圍，但何者是依循舊慣而為義務勞動、何者為具近代性的勞工意涵的有償勞動，以及這兩種勞動觀如何交互運作等等，應是值得多加討論的。

三 青年階層之社會地位的提高

在實物經濟的時代，擁有更多實物的人是部落內的富者，因此作為生產工具的狩獵區及耕地，是財富的重要來源；同理，在貨幣經濟下，擁有更多貨幣的人變成是部落內的富者，而貨幣的取得，除了有限的農產品及狩獵物的交易之外，出役是能持續而穩定地取得貨幣的主要途徑。再加上應役者以青壯年為主，這又讓部落面臨了一個重要的衝擊——青壯年的社會地位逐漸提高，而老人家的農作經驗與狩獵經驗，已非社會運作上之必需：因為狩獵不再是重要的生產手段；更何況農事方面另有各部落的農業指導員來負責，特別是水稻種植的經驗不同於小米或旱稻，當水稻的糧食地位取代小米之後，更是如此。

值得注意的是，平地原住民由於有較多機會出役，故而帶動部落生活水平的向上，同時，出役的青年也改變觀念而有了較多的儲蓄，這些頗有貲財的部落青年，更形成一股改變傳統的新興力量，以馬蘭阿美為例：

這裡的阿美族已經吸收了新的文化，例如把錢存放於銀行，……但是母系社會制度依然存在。據說，家庭主婦有很大的權威，然而付出很大勞動力，而且收入頗多的男人之中，正醞釀著擴大男人的基本權利，亦即男權。¹⁵⁰

從這裡，我們看到貨幣進入部落這件事，不只讓「收入頗多的男人」有機會擴大他在部落內的影響力，甚至進而向傳統的社會結構挑戰，以這個阿美族的例子來講，即使是根深蒂固的母系社會，這些「收入頗多的男人」，也正醞

¹⁵⁰ 國分直一，〈蕃界南路山海行〉，原刊於《台灣時報》，昭和 10 年（1935）10 月號；轉引自楊南郡譯，《台灣百年曙光》，頁 348。

釀著一場有史以來未曾有過的大挑戰。在這個例子裡，更讓我們不敢輕忽貨幣進入部落之後所帶來的影響，這個影響的重要性，乃在於這是社民主動地對傳統掀起的挑戰，而非被動地受制於國家體制的限定。

上面是 1910 年前後的台東廳的阿美族的例子，這種情形到了日治中期將會出現怎樣的變貌呢？我們不妨看看大正 10 年（1921）前後的另一個例子：花蓮港廳玉里支廳的平地原住民，在頭目勢力者的帶動下，將傳統的女系繼承改為男系繼承：

花蓮港、台東方面阿眉族、排灣族之一部份……乃係女系主義，……贅婿所有收入悉數交與其妻；……及至男子在社會上地位增高，諸如服務公職、與社會人之接觸機會增加¹⁵¹，……遂有番社頭目等協議主張改女系主義為男系主義，以男子繼承家長權利。花蓮港廳玉里支廳下「哈拉灣番社」¹⁵²，為該廳下之先覺，該社在民國十年間，企圖改善家屬制度，終於實現其希望。此外亦有若干番社改女系繼承為男系繼承。¹⁵³

從日治初期的「收入頗多的男人之中，正醞釀著擴大男人的基本權利」，到日治中期的「改善家屬制度，終於實現其希望」，而且這種情勢還擴大到其他部落，故云「亦有若干番社改女系繼承為男系繼承」。前後僅相距十年而已，阿美族的社會已有這麼大的變化，順著這樣的趨勢，似乎亦可理解戰後以來阿美族社會的鉅變。雖然這只是台東及花蓮兩地的阿美族的例子，但相信其他各族也有不同程度及不同面向的變化。

有無貨幣來繳稅這件事，或許真的是帶動阿美族走上男系繼承的一個主因——這點，在晚清已有些跡象。在南勢群方面：

儘管分家從屬於妻子之生家，但是家長不是妻子而是其丈夫。以丈夫為家長並非始於今日，據說過去在清朝時代繳納官租等等也是用丈夫的名義。因而丈夫在家庭內外都有勢力，這點非台東阿美族所能比。

（《番族慣習調查報告書·第二卷》頁 89）

¹⁵¹ 所謂「與社會人之接觸機會增加」中的「社會人」一詞，可能是「會社人」之誤？如果真是「會社人」之誤，那麼，極可能表示阿美族男性在相當程度上投入了企業的經濟活動，則更可印證「擁有較多貨幣」與「提高男子地位」之間的關聯性。

¹⁵² 「哈拉灣」社，即胡傳筆下的「下撈灣」（《台東州采訪冊》，頁 29）。據陳誼誠告知：該社的阿美語唸作 Halawan，即今玉里鎮樂合里，當地今有兩個阿美部落，另一是約八十年前才形成的安通部落（Angcoh，紅蔴）。由於樂合里位於玉里鎮河東地區（秀姑巒溪東側）的最前頭，與玉里鎮上相連，或許因地理位置之故，使得該社有較多機會在外工作，因而受到外界較大的影響，所以才會這麼早就在頭目勢力者的帶領下，改變了傳統的女系繼承制度。

¹⁵³ 溫吉編譯，《台灣番政志》（台北：台灣省文獻委員會，1957）頁 867。關於此一社會制度的改變，郭祐慈認為外在的因素也不可忽視：由於日本人視男系繼承為常態，此一外來的價值觀作用於阿美族身上時，將有效地誘導阿美族產生如此的轉變。

以該現象的出現而言，或許真的在晚清已有個別的案例出現，但是清代的影響到什麼程度，似乎不宜據此而論定；尤其是到光緒 17 年（1891）才開始徵稅，到光緒 21 年（1895）清政權就已退出台灣，短短幾年，不必然會有這麼大的影響，但是我們仍可認為：以晚清的這一制度為起點，東部的平地原住民在「家長」的觀念上，開始產生變化，而繳稅本是家長與國家之間的事，因此，在接下來的日治時期，便出現如上的變化了。

在結束對出役的討論之前，有必要再追問一下當時的工資問題。在日本佔領台灣之前，苦力的工資每日為 13 錢至 20 錢，至 1904-1905 時，漲至 25 錢至 45 錢，當時擔任總督府參事官的竹越與三郎曾提到「勞力供給策」，希望能防止「目前通患的工資騰貴」；後來因台灣在治安上的穩定、以及政策上將治安問題移向理蕃事業，「政府的各種工程及民間企業的發展與所謂『理蕃事業』，致使勞力的需要增加，工資昂騰。¹⁵⁴」當時本島人的苦力工資，日治初期是 13 至 20 錢，到了日治中期是 25 至 45 錢之間；而在這個時期的東部原住民的工資，以昭和 8 年（1933）的平均工資為例，原住民女工逾 30 錢、原住民男工逾 50 錢——被抽成後的工資¹⁵⁵。以此觀之，當時的工資是否真的低廉？恐怕需要再做進一步的檢證。

¹⁵⁴ 矢內原忠雄著（周憲文譯），《日本帝國主義下之台灣》（台北：海峽學術出版社重刊本，1999），頁 126。

¹⁵⁵ 王學新、許守明，〈日治時期東台灣地區原住民勞動力之利用〉，《東台灣研究》4（台東：東台灣研究會，1999），頁 64-65。該文指出：九成的原住民勞動力用於自家營生所需，一成的剩餘勞動力有半數被用於殖民體制內，進行各類工作，「殖民政府因此獲得龐大的利益，並對東部經濟有極大貢獻」（頁 35）。本文在前面提到東部原住民的到工率是各族之最，其中花蓮港廳為兩成的到工率，台東則佔一成——恰好與該文研究指出，將一成的剩餘勞動力有半數被用於殖民體制內進行各類工作，頗有相通之處。不過，應該要注意的是，另外那八、九成的到工率，其對東部經濟的貢獻，似乎亦不宜忽略。



第四章 近代教育的推行與傳統信仰的鬆動

日治時期在東台灣的建設，諸如鐵路、公路、海港、機場、電力、工廠制度等，均為具近代性的措施，不過我們在意的不是當局的這些建設。我們在意的是：何種措施會將前近代的人群推向一個近代的社會？在這樣的思考下，我們認為教育是個不可忽略的質素。準此，本章即以日治時期東台灣原住民的近代教育為切入點，以觀察其呈現何種新樣貌。

日治時期的所謂皇民化，其目的是使台灣各民族在國民屬性上自覺其為日本國民，亦即其本質是「日本國民化」，而非「日本民族化」。當時台灣各民族，各有不同程度的「皇民化」的發展；但皇民化對台灣的影響，不只是日本政府主觀期望的那個結果，更重要的是，台灣的近代化是在日本化的過程中逐一體現——正如日本的近代化，亦在歐化的過程中逐一體現一般。當然其中有取有捨，在學習中不無傳統的影響，更有傳統的作用摻雜其間，東方世界如此，台灣社會亦然。

第一節 近代教育的推行

東台灣的近代教育始於台東國語傳習所及其分教場，其後經歷多次的變革，最後形成三種類型的國民學校；這些藉由新式教育出身的人才，成為傳統之外的另一類領導階層。

日治時期的原住民教育分為兩個脈絡，一是撫墾署所採行之隨機的、非正式的簡易國語教育，另一為學務部所管轄的高砂族兒童教育。前者始於明治 30 年（1897）南台灣的駐在所警察利用餘暇來教育管內兒童，經過日後的演變，這一部份成為日後的「蕃童教育所」；後者始於明治 29 年（1896）9 月的恒春國語傳習所豬勝束分教場¹⁵⁶，且於日後演變成平地原住民的「蕃人公學校」及日治後期的「國民學校」。

到日本退出台灣的前夕，各初等教育已全部改稱為「國民學校」，但仍存在著先前的小學校、公學校、蕃人公學校之類的區別，而有第一、第二、第三號表等的三種學校之分。據昭和 19 年（1944）3 月底為止的統計，在就學率方面，日本人達 99.62%、本島人達 71.17%，而原住民則高達 83.38%¹⁵⁷。

¹⁵⁶ 台灣總督府警務局編，《高砂族の教育》頁 10，台北：台灣總督府警務局，1944 年 3 月；台北：成文出版社翻印，1999 年 6 月。

¹⁵⁷ 台灣總督府，《台灣統治概要》頁 39，台北：台灣總督府，1945 年 10 月；台北：南天

簡言之，日治時期之初等教育的三階段是：從原本的以種族隔離為原則，中間經歷「日台共學」，最後則全部歸結於「國民學校」之下。

一 日治時期東台灣原住民的初等教育

日治時期的原住民教育，其過程主要是在「蕃人公學校」或「蕃童教育所」中完成的。這兩者的不同，從地域而言，它有所謂的界內或界外之別，這主要是以隘勇線來分的：在隘勇線外的教育機構以「蕃童教育所」為主，而在隘勇線內的教育機構則以「蕃人公學校」為主。第二個不同是課程設計與課程內容方面，「蕃童教育所」比「蕃人公學校」更重視實用的課程¹⁵⁸，以便落實蕃政中的「授產」一項。

日治末期，所有的蕃童公學校均改稱為「蕃人國民學校」，同時也開始推動義務教育，於是先前既有的高就學率，在日治末期呈現更高的態勢。至於在山地地區的教育所方面，或許不免因其多為四年制的初等教育，而質疑其非完整的教育。其實，在東台灣的普通行政區的各國民學校，亦非全為六年制的國民學校，且大多均為四年制的，其與山區並無太大的差異。從這個角度而言，日治時期所實施的初等教育，其應注意的不是四年制或六年制，而是不同地區、不同民族的學童，在國家的規劃下，各以何者作為其教育上的主軸。在這裡，我們再度看到國家與民族發展上的關聯性。

表 4-1：國民學校學齡兒童就學率累年比較（1940-1944）

年 度 別	日本人 %			本島人 %			高砂族 %		
	男	女	平均	男	女	平均	男	女	平均
昭和 15 年度	99.53	99.56	99.55	70.56	43.41	57.44	70.60	65.78	68.30
昭和 16 年度	99.54	99.65	99.59	73.62	48.54	61.54	70.67	63.50	67.26
昭和 17 年度	99.56	99.67	99.61	73.60	48.52	61.52	70.65	63.48	67.24
昭和 18 年度	99.63	99.69	99.66	76.60	54.10	65.76	72.76	69.59	71.29
昭和 19 年度	99.63	99.62	99.62	80.76	60.73	71.17	86.91	79.38	83.38

* 資料出處：《台灣統治概要》頁 51-52。

**表中之「高砂族」部份，只限於居住在普通行政區域內者

書局翻印，1997 年 12 月。

¹⁵⁸ 台灣教育會，《台灣教育沿革志》頁 488-489，「蕃童教育綱要」條，台北：台灣教育會，1939 年 12 月；台北：南天書局翻印，1995 年 10 月。

(一) 原住民教育的實施——國語傳習所時期

馬關條約之後，日本正式領有台灣，隨即發佈「台灣總督府假條例」，當時已設有學務部以掌理教育事項；後因台灣民主國的成立，本島人的武裝抗日蜂起，因而變更為軍政組織，隔年（1896）4月，恢復民政組織，並以敕令第94號發佈「台灣總督府直轄諸學校官制」，設國語傳所於台灣各樞要之地，初以本島人為其施教對象；至於對原住民的教育方面，則於撫墾署內隨機施教，同時，學務部長伊澤修二復派員調查原住民地區的情況，以作為教育規劃的參考。¹⁵⁹

同年（1896）8月，恆春支廳長兼恆春國語傳習所所長相良長綱，向民政局長建議設分教場以教育原住民，且於同年9月2日奉准設立，其要項如下：

一、學科設國語、習字及算術三科，修身作為科外學科。修身最初隨時講授極為簡明之倫理，即原住民之善良風俗及道德等，然後逐漸依據修身教科書講授，每週講授一小時或兩小時。

二、講授時先以國語講述，然後以原住民語解釋，……。教授倫理時，由教員以國語講述後，由翻譯員以原住民語解釋。（《日據時期原住民行政志稿·第一卷》頁214）

簡言之，原住民教育在始設之初，即在其科目及教法上建立了兩個重點：務實教育及雙語教育。這是台灣原住民教育的起點，同樣的，這樣的重點——務實與雙語，也一直貫通於整個日治時期的原住民教育裡。

「國語」與修身是日治時期初等教育的兩大精神，而具有涵化日本精神的修身科，其講授方法並非立足於所謂的日本精神，而是原住民所熟悉的自己的「善良風俗及道德」，至於教科書上的修身，則是第二序的。

隔年（1897）4月，各撫墾署長至總督府討論有關教育原住民子弟事項；同年11月，正式在東部設立教育原住民的國語傳習所分教場：

三十年十一月二日，台東國語傳習所在馬蘭及卑南兩社設分教場教育原住民。（《日據時期原住民行政志稿·第一卷》頁215）

台東國語傳習所，其初原為教育台東街附近的本島人，但隔年即開設分教場以作育原住民學童，此後，更成為東台灣初等教育的總源頭——在各地普設分教場，且在日後的教育制度改制下，各地之分教場，一一轉型為當地的公

¹⁵⁹ 台灣總督府警察本署編、陳金田譯，《日據時期原住民行政志稿·第一卷》頁213，南投：台灣省文獻委員會，1997年10月。

學校。¹⁶⁰

從國語傳習所轉型為公學校，起因是明治 31 年（1898）10 月施行公學校制度。當時除了恆春國語傳習所及台東國語傳習所之外，其餘均改為公學校，其中的恆春國語傳習所，於明治 33 年（1900）11 月，遷於豬勝東社，而改稱為豬勝東國語傳習所。此一制度上的改變，也使國語傳習所變成不實施初等教育的一種特殊教育（《日據時期原住民行政志稿·第一卷》頁 216）。東台灣就在這樣的特殊教育下，逐步推展出近代教育。

在此之前，民政局學務部曾調查清國時代之原住民教育，伊澤學務部長亦以制定原住民教育政策為目的，派屬僚栗野傳之丞與伊能嘉矩調查山地之地理人情，且於明治 32 年（1899）12 月提出題為「蕃人事情」之復命書，其一節曰：

埔里社幾乎位於台灣之中央，而以當地為中心分為南北時，南部各族比北部各族開化，因此在南部設立學校教育原住民時容易成功，北部各族頗為慄悍，至今仍存戮取首級之風，知識亦低，暫時設特別機關教育較宜。（《日據時期原住民行政志稿·第一卷》頁 214-215）

當時，東部是被劃在「南蕃」的範圍。根據這個建議，或許是日後在普通行政區內設立公學校，而在特別行政區內設置蕃童教育所之所本。

由於東台灣被劃在「南蕃」的範圍，而該範圍內的原住民是被認為適合採行普通教育的，因此，明治 32 年（1899）年 2 月，復召集各縣廳之負責殖產事務者，於總督府舉行協議會，當時的兒玉學務課長提出如下意見：

南部原住民，尤其住於台東、恆春地區，開化程度頗高，據說亦有希望實施教育者，因此將於明年度至後年度漸次擴大實施。（《日據時期原住民行政志稿·第一卷》頁 215）

雖然國語傳習所原初的設置目的為教育本島人子弟，但在明治 31 年（1898）年 7 月發佈「台灣公學校令」、且於同年 10 月實施公學校制度以來，東台灣的傳習所及其分教場，就成為原住民教育的特設機構，直到明治 38 年（1905）成立「蕃人子弟就學的公學校」之前為止。亦即，雖然公學校是源於國語傳習所，但在 1898 年 10 月至 1905 年 3 月之間，公學校是普通教育的一環，國語傳習所則成為原住民教育的特設機構。

¹⁶⁰ 關於日治時期的原住民教育，筆者於〈日本時期的原住民教育〉一文，已有簡略的概述，這裡只專論東台灣部份。文見《原教界》第三期，頁 12-16，2005 年 9 月。關於日治時期東台灣的原住民教育，目前著力較深者有潘繼道，〈日治時期的原住民族群教育——以太魯閣族為中心的探討〉，《台灣文獻》56 卷 3 期，南投：國史館台灣文獻館，2005 年 9 月。本文亦多有參考該文之處，不敢掠美，謹誌。

表 4-2：日治初期作為特殊教育的國語傳習所及其分教場表

廳別	傳習所名	分教場名	位置	創立日期
恆春	豬勝東國語傳習所	豬勝東國語傳習所	豬勝東社	明治 33 年 10 月 1 日
		內獅頭分教場	內獅頭社	明治 35 年 4 月
台東	台東國傳習所	馬蘭分教場	南鄉馬蘭社	明治 30 年 11 月 2 日
		卑南分教場	南鄉卑南社	明治 30 年 11 月 2 日
		太巴壠分教場	奉鄉太巴壠社	明治 33 年 7 月 14 日
		璞石閣分教場	春鄉璞石閣	明治 33 年 7 月 14 日
		薄薄分教場	蓮鄉薄薄社	明治 33 年 7 月 15 日
		太魯閣分教場	蓮鄉古魯社	明治 34 年 7 月 11 日
		知本分教場	南鄉知本社	明治 34 年 5 月 16 日
		太麻里分教場	南鄉太麻里社	明治 34 年 5 月 16 日

資料出處：《日據時期原住民行政志稿·第一卷》頁 216-217

需要略作分辨的是，雖然當時的日本學童大多就讀於小學校，但居住於一般行政區內的學童，並非是本島人讀公學校、原住民讀蕃人公學校，而是在該公學校範圍內的學童，不論是本島人或原住民，全部就讀於該公學校¹⁶¹。雖然種族隔離是日本總督府的既定政策，但在實際的教育運作上，此一隔離政策的性質是屬地的區隔，而非屬人的區隔。

直到實施公學校制度的 1905 之前，東台灣只有國語傳習所而無公學校，在這過渡時期，專為教育原住民的國語傳習所及其分教場，不但是東台灣僅有的教育機構，而且日後的初等教育機構，亦無不源於這些分教場——不論是東部的原住民或本島人，其最初的就學機會就是這些分教場。

在明治 31 年 7 月發佈「台灣公學校令」之前，東台灣只有三個分教場：卑南分教場、馬蘭分教場、奇萊分教場，原初是為了教育本島人子弟而設立的，此後則隨著此令的公佈而改稱為公學校，以奇萊分教場為例，即改稱為「花蓮港公學校」（今明禮國小），該校不但是今日花蓮境內最早的近代教育機構，更是許多初等教育的源頭¹⁶²：

三十一年三月，在台東廳轄內距離花蓮港一里半之地設奇萊分教場，其目的在使附近之原住民目睹教育實況後關心教育，結果自開校

¹⁶¹ 原則上來講，雖然是本島人讀一般公學校，而平地原住民讀蕃人公學校，但在東台灣則不是這樣，它的情形比較接近現在的學區制——某一學校的學區範圍內的學童，原則上就讀於該公學校，而不分是否為本島人或原住民，亦不分是否為一般公學校或蕃人公學校。

¹⁶² 今日花蓮境內規模最大的明義國小，該校原為花蓮港公學校的分校，日後單獨成校，始稱「昭和公學校」。

以來甚多人前來就學。

奇萊分教場設於十六股庄的三仙河（今花蓮市四維高中後側）。從這裡看來，東台灣的分教場之設置，雖然本意是教育本島人為主，但在開設之初即帶有另一層作用：具有推動原住民教育之前置作業的意涵。

（二） 蕃人公學校

在日治時期的原住民教育裡，1905 年是最具關鍵性的一年，其重要性至少有如下幾點：第一，日治初期的國語傳習所制度正式終結；第二，原住民教育正式成為公學校教育的一部份；第三，以公學校作為原住民初等教育的機構，從此被限制在隘勇線內，至於隘勇線外的各個地區，則以蕃童教育所作為學校教育的機構——不但地理空間上是被歸在「特別行政區」，連教育也被劃在一般教育之外。

同年 4 月 6 日，復於呂家社（台東縣卑南鄉利嘉村）、巴壟衛社（台東縣大武鄉大武村）、水尾庄（花蓮縣瑞穗鄉瑞美村）、麻老漏社（台東縣成功鎮新港）設立專為平地原住民就學的公學校¹⁶³。此後又多有增設。

直到 1935 年為止，全台共有 29 所「蕃人公學校」，其位置多位於界內，其中東部兩廳合計 24 所（《台灣教育沿革志》頁 480），達 82.76% 之多。以人口數而言，東台灣的原住民並未佔全台原住民人口的八成以上，為何東台灣會有較多的蕃人公學校？我們認為主要有以下兩個原因：一是居住於界內的東部原住民佔多數；其次，依日人的統計，除了鄰近台北縣的泰雅族之外，東部原住民的就學率是最高的，高就學率在客觀上會導致更多學校的設置，而在主觀上正好反映了就學意願的高低。

¹⁶³ 1914 年 4 月 18 日發佈的「蕃人公學校規則」，將原本的稱呼「蕃人子弟就學的公學校」，略稱為「蕃人公學校」。台灣教育會，《台灣教育沿革志》頁 479。

表 4-3：1905 年的原住民教育的改制

日期	法令依據	主要內容	備註
2 月 2 日	敕令第 26 號：「關於蕃人子弟就學公學校的敕令」	廢止國語傳習所制度。	提供了原住民公學校的法令依據。
2 月 3 日	敕令第 27 號：「關於蕃人子弟就學公學校的文件」	確定平地原住民之初等教育機構的名稱。	
2 月 25 日	府令第 21 號，「台灣公學校規則改正」	於台東、恆春兩廳下，居住於平地樞要之地的蕃社內，設置蕃人子弟就讀的公學校。	以公學校作為原住民的初等教育機構，從此限於平地樞要之區。
	訓令第 32 號：「關於蕃人子弟就學公學校教育之規程」	規定其修業年限為四年。	
3 月 28 日	告示第 30 號	依「關於蕃人子弟就學公學校的敕令」，將國語傳習分教場改稱「蕃人子弟就學的公學校」。	國語傳習所成為歷史。

資料出處：《日據時期原住民行政志稿·第一卷》頁 689-691。

（三）原住民初等教育的兩套體系

日治時期的原住民教育，發源於撫墾署時期的國語傳習所，但在經過了國語傳習所時期之後，原住民教育出現了不同的走向，某些地區發展成公學校制度，某些地區則發展成蕃童教育所。

伴隨著明治 36 年（1903）4 月的制度改正，不但提高了原住民事務的行政層級，而於警察本署設蕃務係（《高砂族の教育》頁 10-11），也正式促成了「蕃童教育」的實施，有組織性的兒童教育之氣運漸漸興起：

明治 37 年 5 月於蕃薯寮廳蚊仔只警察官吏派出所收容簡仔霧蕃童、同年 6 月於嘉義廳達那警察官吏派出所收容阿里山蕃童。前者於同年 9 月 27 日、後者於同年 11 月 4 日開始授課，是為教育所之嚆矢。

引文中的「達那」，恐應是「達邦」？在此之前，只是地方首長個別的、片斷式的簡單日語教學而已，而作為原住民行政下的原住民教育，始於明治 37 年（1904）9 月以來對鄒族兒童的教育。不過，當時的原住民教育只是地方官員所施行的個案，不是在統一規範下實施的普遍教育。

原住民及本島人的初等教育，雖然同源於撫墾署所設置的國語傳習所，但在「台灣公學校令」之下，兩者開始分歧，到了 1905 年 4 月起，才有由總督府統一規定的原住民教育：

此傳習所規制，對本島人雖是廢止於明治 31 年 10 月而施行公學校規制，但對高砂族則持續存在至明治 38 年（1905）3 月底，同年 4 月 1 日起，才依「關於蕃人子弟就學之公學校勅令」而施行。（同前引，頁 11）

原住民教育的另一個體系——「蕃童教育所」，之所以成為總督府統一施行的教育政策，始於佐久間總督於明治 39 年（1906）4 月蒞任，「隨即將警察本署的蕃務係改為蕃務課，圖謀理蕃之刷新強化」。此舉反映了前後兩任總督不同的思路。就兒玉—後藤體制而言，對平地的治理才是台灣統治上的要務，但對佐久間總督而言，如果不能將統治權擴及山區原住民，則是台灣統治上的缺憾，因此一上任便提高原住民事務的行政層級，接著又新設「蕃務本署」，作為理蕃事業的最高行政機關。伴隨著理蕃事業的推進，在特別行政區設置專責的教育機關亦應運而生：

明治 41 年 3 月 13 日，制定附於蕃務官吏駐在所的蕃童教育標準、蕃童教育要綱及蕃童教育費額標準，對與山地方面有關的各廳發出通牒，至此始見山地教育制度之確立。（同前引，頁 11）

與原住民相關的兩套教育體系，至此始全部建立，此後則是學校數的增設、授課內容的增刪、學校名稱的更改，但其基本的運作模式則沿續到日治末期。

在其後的教育所增設時期裡，昭和 3 年（1928）1 月的教育改制是值得注意的，此一名為「教育所的教育標準」的頒佈，可視為教育所制度的一個劃時代的改革；此後，撤廢「甲種教育所」、「乙種教育所」之區別。

教育所之分為甲、乙兩種，正如普通行政區內存在著小學校與公學校之別，而廢除甲、乙種之分，亦如平地之「日台共學」，就日本殖民者而言，日台共學是一項劃時代的改革，同樣的思路，廢除甲、乙種教育所之差別教育，亦為教育所制度上劃時代的改革。其後，從昭和 18 年（1943）4 月起，復修改「教育所的教育標準」，對全島 154 個教育所中的 40 個，延長其修業年限為六年制（同前引），至此，特別行政區內之原住民的初等教育，亦已達到普通行政區內的一般水準了。

表 4-4：日治末期蕃童教育所的分佈（1943 年 4 月末為止）¹⁶⁴

州廳名	最初之教育所		設立時代別現在之教育所數			
	所名	授業開始年月	明治時代	大正時代	昭和時代	合計
台 北	ウライ	明治 41. 4	2	12	1	15
新 竹	角板山	明治 42.10	5	10	3	18
台 中	南勢	明治 40. 1	3	15	7	25
台 南	達邦	明治 37.11	2	2	1	5
高 雄	蚊仔只	明治 37. 9	15	14	22	51
台 東	カラタラン	明治 45. 7	2	10	11	23
花蓮港	グークツ	大正 6. 4	--	10	7	17
總 計			29	73	52	154

資料出處：《高砂族の教育》頁 12。

原註：設立後被廢合者不計。

從地域的分佈上來看，高雄州佔了 51 所，約為三分之一；從時間的分佈上來看，明治年間（1895-1911）共 16 年、大正年間（1912-1925）共 14 年、昭和年間（1926-1945）共 20 年。

接著是授課內容方面。以日治末期的一般規定而言，教育所的上課時數約為「每週 24 小時至 36 小時，由於有實科之實習，故每週時數另有增加」，其授課的科目有「國民科、理數科、實業科、體鍊科、藝能科等，各科之教授要旨與國民學校大體相同，至於教科書則使用國民學校之第二號表初等科用書」（同前引，頁 15）。也就是說，教育所的課程已等同於普通行政區內的一般的「國民學校」的程度了。

當時居住於特別行政區內的兒童，是由警務局所管轄的教育所來施行的，雖然原則上這是警察的業務，但在實際執行的人，卻不一定是警察，特別是在某些科目上，警察的妻女才是真正的授業者：

以巡查之妻女擔任教育補助者，擔任家事、裁縫、唱歌、遊戲等之教學科目。（同前引，頁 14）

對於受教者而言，這一部份可能才是最能發揮感化作用的，而非警察所擔任的文史、數理、體鍊等科目。

總而言之，雖然撫墾署內的隨機教育，演變成日後的蕃童教育所，且國

¹⁶⁴ 日治末期的最後數年，其統計數字往往不甚一致，依《台灣統治概要》頁 90：1942 年 4 月底為止，共有 180 個教育所，合計 10,355 名學童；另外在高雄州有 4 所國民學校，學童數有 458 名。

語傳習所演變成日後的公學校（含日治末期的國民學校），但並非以原住民讀蕃童教育所、本島人讀公學校或國民學校，而是住在普通行政區之學童讀公學校、居在特別行政區之學童讀蕃童教育所。也就是說，學童所就讀的學校，不以民族屬性來區分，而以行政區的屬性來區分——國家的角色，依然是影響受教者的重要因素。

（四）日本政府對日語教育的預期效益

日語教育是初等教育的兩大重點，所以不論蕃童教育所、小學校、公學校，「國語」都是時數最多的一門課。其間的差異是在教育目標上，因期望原住民能成為自立自足的農夫，故較為偏重農業實習，雖然公學校的教育也重視農業實習，只不過蕃童教育所更加重視而已：

為了養成在部落的堅實的農民，圖謀逐漸改善彼等之實際生活，乃於各州廳設立農業講習所，選擇身體強健、思想堅實的教育所畢業生，收容為期一年的寄宿生，致力於實習中心主義之指導訓練。（《高砂族の教育》頁 16）

在日語教育之下，進而重視實習，一直是日治時期台灣初等教育的核心。一般而言，在殖民地發展的教育，技術人員的培育是世界各殖民政權的通例，這是為何日治時期的教育特重實習的重要原因。至於日語教育方面，則牽涉到日本當局對語言本身的認知。

自 1897 年實施原住民教育以來，日語教育即為主要的核心之一，這牽涉到日本對語言本身的基本認知：

對於高砂族習得國語之事，是從改隸當初以來就成為教育之根幹的傳統方針。進而言之，國語在作為國民精神之發露、國體精華之顯現的同時，也是一國歷史之所本亦為國民文化之溫床。其人之通曉國語始得以觸及國體之真髓，是謂涵養國民性也。（《高砂族の教育》頁 17）

所謂「通曉國語始得以觸及國體之真髓，是謂涵養國民性也」，這可視為日治時期的初等教育的核心觀念，不論受教者是原住民、日本人、或本島人，無不如此預期。至於國語講習所，更是在平地及山地普遍設置，其作用亦與學校教育相同——期望受教者能通曉日語，進而「涵養國民性」。也就是說，日本當局所要進行的，不只是語言教育或文學教育，而是藉由語文教育而達成「涵養國民性」之國民教育。不過，由於當時大多是四年制的初等教育，到了日治末期已感不足，遂進而採行六年制的國民教育及相關的輔助教育：

向來僅有為期四年的國語教育（原註：自昭和 18 年度以來對一部份

的教育所施行六年制)，終究不能達成所期望之目的。職是之故，在山地有官設之國語講習所，收容一般青少年及未就學者，致力於國語之普及。(《高砂族の教育》頁 17)

令人感到疑問的是，如果「向來僅有為期四年的國語教育，終究不能達成所期望之目的」，那麼，為何六年制的教育所就能達到預期目的？不過，這不是當時所要考量的問題。直到第二次世界大戰的末期，總督府依然堅信語言教育對受教育的同化作用，而將教育的對象擴大到收容一般青少年及未就學者，以致力於國語之普及。

二 社會教化機關與社會教育

日治時期不僅有學校為主要教育場所，對於非學齡兒童的人，也有作為輔助教育之不足的機構，諸如國語講習所、青年會等等，這些遍布於台灣各地的「教化機關」，也扮演了積極的社會教育的功能。直到日治末期為止，作為原住民的「教化機關」的有自助會、青年團、女子青年團、婦人會、國語講習所等五類，除了婦人會之外，其他四者東台灣皆具。(表 5-5)

這些社會教化機關的主要功能，除了各別推行「國語」、自治之外，也著重於強化愛國意識，尤其是在建立近代衛生醫療體系的過程中，此等社會教育機關亦功不可沒。

表 4-5：東台灣社會教化機關及會員數表（1942 年底為止）¹⁶⁵

機關及其會員		廳 別		台東廳	花蓮港廳
		所數		38	32
國語講習所	會員數	男		1,903	1,877
		女		1,412	1,297
		計		3,315	3,174
自助會	會員數	男		1,986	2,199
		女		261	54
		計		2,247	2,253
青年團	團數		21	32	
	會員數	男		1,386	1,172
女子青年團	團數		21	22	
	會員數	女		723	578

原註：一、本表不含阿美族及居住於普通行政區內的排灣族。¹⁶⁶

二、類似的會有重複計算。¹⁶⁷

（一）青年會與青年團

青年會源於江戶時代村庄青年的一種自治組織，在日俄戰爭時期獲得進一步的擴張；至於台灣的青年會，則始於 1910 年代的日本移民村，原本是爲了教育在台的日本青年；至 1920 年代，始擴及原住民部落，以作爲推行部落內的公共事務、風俗改善等等的一個機制，同時也含有改變部落內既存的權力結構的用意¹⁶⁸。最後，在戰時體制下，不僅特別行政區內的山區族社有青年會，在一般行政區裡的日本人、平地原住民等等，亦普設青年會，本島人方面亦不例外。¹⁶⁹

¹⁶⁵ 《高砂族の教育》頁 50-51。另，《台灣統治概要》頁 96-97 亦有同名稱的表，且亦爲截至昭和 17 年底的統計，但兩份資料之統計數字略有差異。基本上，日本政府視社會教育爲教育的一部份，因此這裡以《高砂族の教育》爲準。

¹⁶⁶ 這裡的「排灣族」包含卑南族。

¹⁶⁷ 原表包括五州二廳，本表則僅列東部兩廳；又、原表有婦人會一欄（全台僅新竹州及台南州有之），但東部兩廳均無，故刪。

¹⁶⁸ 相關討論請參閱：黃宜衛，《國家・村落領袖與社會文化變遷：日治時期宜灣阿美族的例子》，頁 122-128、頁 135-153 等，台北：南天書局，2005 年 9 月。

¹⁶⁹ 宋秀環，〈日本統治下の青年團政策と台灣原住民——アミ族を中心として〉，《植民地

或許因為青年會在日後被合併於青年團，因此今日大多認為日治末期的青年團源於日治前期的青年會，甚至認為兩者是一體相承的。雖然從名稱來看，兩者頗為相似，但從本質上來看，青年會是作為輔助學校教育的一種機制，而青年團則是軍閥政治下的國民總動員的配套，兩者在本質上實有很大的不同。

在大東亞戰爭開啓之後，如何強化國民總動員，成為日本當局的要務，於是原本各自運作的青年會，也在此一時代背景下被併入青年團；與青年會相似地，原住民青年團也具有對初等教育的補強功能：

教育所四年的學業結束後，再度回歸到家庭，沒多久就又受制於舊勢力，對教育之效果實有甚大的減損，因此高砂族青年之指導教化，具有極為重大的意義。不僅有助於教育所教育之效果，更能改善彼等之生活並謀求其之進步，具有極為重大的意義。（《高砂族の教育》頁 18）

於是在日治末期那幾年的實施下獲致成效，達到「現在男子青年團 240、團員 8,525 人，女子青年團 220、團員 5,193 人，計達 460 團，13,718 人」（同前引）。如此的規模，其重點已經不是每社皆有青年團，而是幾乎每社的男女青年都是青年團的當然成員。如此大規模的把原住民組織起來，在原住民的歷史裡，可說是空前絕後的大動作。

男女青年團的指導亦由駐在警察官擔任，不僅以國語之磨練與皇民鍊成為重點，亦致力於體位之提升、常識之涵養、規律性的訓練、產業及家政智能之習得、生活之改善、公共服務警防訓練等各種之修養。（同前引，頁 18-19）

此外，與青年團性質相近的還有「高砂族青年修練所」的設置。在二戰末期戰事吃緊的壓力下，「作為志願兵或高砂義勇隊的高砂青年所負擔的責任越來越大」，為了加強對青年的訓練以強化戰力，「在各州廳設置了高砂族青年修練所，以期青年鍊成之徹底」。（同前引，頁 19）

其實青年會本身就已經以青年鍊成為目的，只不過不以作為戰士為目的而已。但被合併於青年團之後，其性質便已經略有轉變，之後又再新設「高砂族青年修練所」，而這些機構的訓練者均為部落警察，由此可見越到日治後期，警察與部落的連結越是緊密，而日本政府對警察的依賴也越深。

(二) 自助會與頭目勢力者會

前文的表 5-5 的原註提到：「類似的會有重複計算」一句，這句是值得注意的。所謂「類似的會」的「重複計算」，指的是成員人數。譬如自助會與青年團間、國語講習所與各會間，彼此在會員上的重疊現象。以自助會為例，自助會的成員同時也可能是男女青年團的成員。自助會設於昭和 14 年(1939) 5 月，以各部落為單位，施以國民的訓練：

以此使其慣熟於國家生活及公民生活，作為他日編入普通行政統治下之一般地區，昭和十四年五月，以各部落担任警察官吏駐在所為單位，而有自助會之設立。(《高砂族の教育》頁 6)

既然只是「作為他日」云云，可知當時尚未能如此。自助會的設置，是以一個特設的專責機關來訓練山地原住民，期望藉此以達到日本當局的預設目標——如普通行政區下的人民，盡其公民之義務。因此，自助會的成立，正好說明山地原住民尚未達到此一階段，所以才需以特設機關的訓練，期望能達到預期的目標。該會之設置始於 1939 年 5 月，此時已是第二次世界大戰期間，在戰時體制下的原住民部落內，最重要的社會教化機關是青年團而非自助會，甚至，自助會的成員大多為青年團的成員，而青年團本身已經具備了作為「皇國民」之訓練的性質，因此，其所發揮的效用，究竟是來自青年團或自助會，這是不無疑問的。而且，再過六年日本就戰敗投降，自助會所能發揮的效用能有多少，更是不無疑問——若與青年團（包括先前的青年會）相較，日治末期為期六年的自助會所能誘導的國民意識，與為期三十年的青年會/青年團所引發的國民意識，兩者相較，究竟何者才是引發改變的主要力源，這已經是一目瞭然的了。

就制度的設計而言，「自助會」實屬疊床架屋——自助會的目的幾乎與青年團一樣，唯一的差別是擴大青年團的組成，幾乎變成一社一會的模式，隨後又取消先前的「頭目勢力者會」（將其納入自助會）；就政策的運作而言，日本政府要改變那些受過日本教育的青年並非難事，但要改變那些未受日本教育的中年以上的社民，則是難上加難，甚至連已接受日本教育的青年，一旦回到自己的家庭之後，依然回復到原本的模樣，大大減損了教育的預期效果。因此，如果不能連中年以上的部落成員也一併納入日本教育的範圍，則終究不能收到初等教育的實效。青年團與國語講習所是如此，自助會的設置亦復如此。只不過青年團與國語講習所均有三十年的持續運作，故其成效可觀，而自助會則僅有日治末期的最後數年的運作，其是否能有什麼成效是可疑的。更重要的，即使是被視為自助會的成效，而該項成果的出現，究竟是

青年團及國語養成所的持續運作所致，或真的是自助會的運作才得以出現？其間的分辦是不應忽略的。

自助會的出現反映了一個重要的問題：日本在蕃界長期經營後，在大東亞戰爭的壓力下，從消極面來講，至少期望能不必繼續支出更多的經費——這才是「自助」一名的真正意涵，所謂藉由訓練山區社民，以便能像普通行政區人民一樣納稅云云，應從這裡找到正解。

如果真要說自助會有何不同於青年會（或青年團）的話，那麼就是藉由自助會的設立以取代傳統的頭目勢力者在部落裡的殘存影響力：

伴隨著近時一般山地之靜穩化與高砂族之思想的提升，其對官憲依存之風日增、而頭目勢力者漸次失勢，如今已成為以各家長為中心的時代了，向來之頭目勢力者會大多合併於自助會，目前自助會有 273 個、會員有 15,726 人。（同前引，頁 19）

自助會的成員是誰？從其會數少於男青年團而多於女青年團，且會員數比男女青年團的總數（13,718 人）多了 2008 人——亦即每個自助會平均多增 7-8 人——來看，可見它是把青年團的所有成員納入、再加上原本在各部落裡的頭目勢力者，一同新立一個名目叫做自助會。這樣的合併，只取消了先前所設置的頭目勢力者會，卻沒取消青年團，難道這麼做有什麼用意嗎？

在傳統的部落運作裡，不論是哪一個族社，均以頭目勢力者來維持秩序，亦即由頭目勢力者來決定部落的運作，但在自助會裡，幾乎所有的青年全為自助會的會員，而且是在警察的指導下從事部落的自治。這就表示：不論是排灣式的頭目專制或阿美式的寡頭民主，全部收納在自助會裡作為一個會員而存在——不是頭目、亦非長老，而僅僅是會員。

既然自助會與青年團有疊床架屋之嫌，而日本政府依然如此普遍地設置了自助會，在上面引文裡的「向來之頭目勢力者會大多合併於自助會」這一句，似乎恰當地透露了它具有另一個作用：取代傳統的頭目勢力者在部落裡的殘存影響力。

（三）國語講習所

由於日語教育向來即是日本當局特別重視的項目，而其影響力似乎早在日治初期的「國語傳習所」時期即已浮現，以台東阿美族的命名方式，我們看到台東阿美族對新事物的接收力是積極的：

最常見的名字選擇方式有：……近年來也有採日本人之姓名者，如 maruo（原註：丸尾）、imai（原註：今井）、fukuhara（原註：福原）等，其中竟有以 okusan（原註：夫人）、taiwan（原註：台灣）、taihoku（原註：台北）等為名者。（《番族慣習調查報告書·第二卷》頁 165）

值得注意的不是以台灣、台北為名，而是其名乃採日語發音，才會把「台北」唸成 taihoku。可見日語的普及一事，早在 1910 年前後便已在民間自行展開。此外，從台東阿美族對新事物有如此強的接受度來看，由此逆推到晚清，則馬蘭社等台東阿美的初變應早於日治初期。

在這些社會教化機構裡，以推動日語教育為主的機構，如日治後期的「國語傳習所」，或許是影響此後原住民文化最大的一項。

在學校教育暨社會教育的一連串日語普及措施下，原住民的日語普及率終於獲得明顯的提高，至 1944 年為止，所有居住在山區的高砂族總人口中，能通曉日常用語者已達 50.59%；以族別來看，賽夏族、鄒族、泰雅族分居前三名（《高砂族の教育》頁 17）。除了鄒族因為是最早成立教育所、且鄰近平地而有頻繁的互動之外，日語普及率較高的地區均為北部的原住民，可見即使是日語教育，亦存在著地域性的明顯落差。

日語不但增加了原住民語言中的詞彙，豐富了原住民的語言表達，甚至在某些山地鄉裡面，日語已宛如原住民的第二母語。

第二節 傳統信仰的鬆動

日治時期影響到原住民傳統信仰的，主要來自兩個面向，一是衛生療醫，這主要是施藥與預防注射所帶來的影響，它是從物質面逐漸影響到思想或價值面；二是近代教育，它是從知識面擴及思想或價值面，因此影響的深度及廣度就更為廣大，這部份我們將留到第五章的「近代教育」一節時再一併討論。此外，日治時期曾一度嘗試推行宗教上的教化，卻於數年後即因失敗而中止；最後，在日治末期亦大力推動神社參拜，但對原住民社會而言，最多只發揮了鬆動其傳統信仰的作用，並未使原住民走上集體改宗的地步。

東部兩廳的政府組織包括三課及支廳（後期改「郡」），支廳再下設街庄（或區）役場，作為基礎行政組織。以 1935 年的台東廳為例¹⁷⁰，廳下分庶務、警務、稅務三課，及四支廳，其中之警務課有四係，除了屬於一般勤務的警務及保安之外，警務課最主要的工作就屬特別勤務的衛生係及理蕃係。

¹⁷⁰ 台東廳，《台東廳要覽》頁 26，1936 年 9 月。台北：成文出版社翻印本，1985 年 3 月。

日治時期的衛生與原住民行政均為警務課的業務，透過警察的管理，使衛政的推動得以獲得相當的便利性。正如上文一再所提到的，日治時期原住民社會的變遷無不有國家的身影滲入其間，即使是衛生醫療方面，它仍是警政體系下的一個分支，而警察正是存在於部落內的國家代理人。

一 東台灣的地域性疾病與衛生醫療設施的影響

1895年7月，日本在台灣總督府總督官房設立衛生事務所，主管全島的衛生事務，同年8月，因制度改正而將保健衛生之事隸於民政局內務部¹⁷¹，致力於改善公共衛生。¹⁷²

至於在東台灣本身，則直到日治末期，仍以風土病最為衛生醫療上的大問題，甚至某些病症至今依然保有地域性疾病的特性。當時的東台灣，除了每一廳縣常見的流行性感冒、以及早年台灣社會常見的流行性腦脊髓膜炎之外，以1935年的台東廳為例：

廳下保健上最堪憂慮的就是作為風土病的瘧疾，其他的保健情況大致良好。至於特殊疾病有甲狀腺腫大、以及熱帶莓疹。（《台東廳要覽》頁35）

為了回應這些地域性疾病，當局將衛生醫療的提升視為燃眉之急務，因此謀求對環境衛生的改善，諸如填平濕地、排水設施、砍伐雜草木，又在各部落遍設「簡易水道」，以改善飲用水的問題。（同前引，頁36-41）

（一）東台灣的地域性疾病：以日治中期的花蓮港廳為例

台東廳雖與花蓮港廳同為東台灣的一部份，但在常見的病例上，除了全台共通的瘧疾、流行性感冒之外，東部兩廳所呈現的是截然不同的風土病。

在花蓮港廳的地域性疾病裡，「仍以瘧疾、黑水熱，恙蟲病，腳氣病為主，其中以瘧疾由來最久而猖獗最廣」，當局在重要地區設置瘧疾防制機構致力撲

¹⁷¹ 井出季和太，《台灣治蹟志》頁242，台北：台灣日日新報社，1937年2月；台北：南天書局翻印本，1997年12月。

¹⁷² 在一連串提升衛生的措施裡，公共墓地的設置，對台灣原住民的影響頗大，特別是盛行室內葬的泰雅族、排灣族等，由於對善終者埋於室內、而兇死者葬於室外，公共墓地的推行與此一傳統觀念明顯衝突，日本政府如何落實此一政策、且各族如何回應該項措施？本文尚無法深究，僅附誌於此以待他日。

滅，使患病率下降，其後續設施「包括醫療機構之充實、隔離病舍之設置、供水及下水道設施、衛生教育之普及等」（《東台灣》卷中，頁 95）。

以 1911 年至 1921 年間的傳染病防治為例，大致而言，原本在防疫上之最大難題的霍亂及瘧疾，自 1910 年代之後，已不再是傳染病防治上的困擾，取而代之的是流行性感冒及新興的日本腦炎。以下分項略述之。

表 4-6：日治中期花蓮港廳傳染病統計表（1911-1921）

年別	患者						年末人口	%
	霍亂	實扶埕利亞	傷寒	赤痢	流腦炎	計		
1911	—		—	11	—	11	30,103	0.36
1912	75		38	6	—	119	31,943	3.72
1913	—		134	24	—	158	35,313	4.49
1914	—		78	75	—	153	35,306	4.31
1915	—		39	115	—	154	44,464	3.46
1916	—		78	30	—	108	47,241	2.39
1917	—		36	26	—	62	47,025	1.33
1918	—	1	75	27	—	92	45,994	2.02
1919	—	1	40	4	—	45	46,018	0.98
1920	—	1	24	15	—	40	49,297	0.81
1921	—		31	13	81	125	50,519	2.48

資料出處：《東台灣》卷中，頁 95-96

上表中的「實扶埕利亞」，今日稱之為「白喉」¹⁷³。原先在 1896 年 10 月依「傳染病管制規則」所公布的 8 種法定傳染病，除了傷寒、赤痢依然有一定數量的患者之外，原本在防疫上困擾最大的天花、瘧疾、霍亂、鼠疫等四大問題，幾乎已獲得有效的控制。

1 瘧疾與黑水熱

瘧疾（Malaria）一年四季猖獗，死亡率亦高，自明治 44 年（1911）起，先在花蓮港、玉里兩地展開防制措施，其後漸次擴大，到 1922 年時，瘧疾防治實施地區已達 14 處，在全力撲滅下獲得良好效果。（同前引，頁 96）

不過，在欠缺此類醫療設施之地，瘧疾的防治仍屬力有未逮，以日治中

¹⁷³ 口試時，承蒙呂紹理教授告知：「實扶埕利亞」即「白喉」。不敢掠美，特此說明。

期的花蓮港廳而言，「實施防瘧法地區人口僅約二萬人，對廳下總人口五萬人而言，不過四成左右，其他未實施地區均有全面推動必要，僅能在經費許可情況下逐步擴大」(同前引，頁 97)。

瘧疾的傳染有四種病媒蚊，即漸日瘧原蟲、三日瘧原蟲、鐮狀瘧原蟲、軟原瘧原蟲。其中的鐮狀瘧原蟲感染(即惡性瘧)常伴有黑水熱的發生，通常先有寒顫、發燒繼而發生血管內大量流血、黃疸、血紅色尿及虛脫，且常導致急性腎衰竭。¹⁷⁴

表 4-7：日治中期花蓮港廳瘧疾防治法實施地區(1911-1921)

施行年次	施行地區	年底現住人口	施行年次	施行地區	年底現住人口
1911	花蓮港街	4857	1918	豐田村	997
	玉里	2531		瑞穗村	646
1912	壽村	907	1919	拔仔	1869
1917	鳳林	1111		公埔	617
	吉野村	1722	1921	薄薄	2826
1918	林田村	782			

資料出處：《東台灣》卷中，頁 97。

表 4-8：日治中期花蓮港廳黑水熱患者人數(1916-1921)

支廳 年別	花蓮支廳		玉里支廳		研海支廳		合計	死亡	致死率
	日本人	本島人	日本人	本島人	日本人	本島人			
1916	94	4	35	1	—	—	124	58	46.77
1917	86	3	—	—	—	—	86	33	38.37
1918	46	71	31	2	—	—	150	24	16.00
1919	60	7	30	12	—	—	109	37	33.93
1920	32	1	26	5	—	—	64	41	60.06
1921	226	18	6	—	—	—	252	53	21.03

資料出處：《東台灣》卷中，頁 98-99。

早期的黑水熱是被視為一種單獨的疾病，且知其「與瘧疾有密切關係」，為一致死率極高的重症(《東台灣》卷中，頁 98)，今日則視為瘧疾中的惡性

¹⁷⁴ 資料來源：行政院衛生署疾病管制局網站。查詢日期為 2009 年 2 月 13 日。

瘡。該病似乎多發生在本島人與日本人身，而且是集中於花蓮支廳一地，至於原住民方面之所以不見於統計表上，恐怕不是未染該病，更可能的是在未就醫前就已病逝，或被視為其他死因，如急性腎衰竭之類。

要附帶一提的是，上表中何以日本人的染病數大於本島人？何以歷年的致死率有甚大的起伏？何以原住民人口較多的研海支廳反而不見染病數？諸如此類的問題，都十分值得深入討論，這裡只能簡單地講：除了是否適應環境之外，未被統計並不等於未染病，至於為何有染病卻未被統計，則是另一個問題，不贅。

2 恙蟲病

恙蟲病為立克次菌所致疾病的一種，恙蟲病即其中之恙蟲為病媒者，學名為「叢林斑疹傷寒」(Scrub typhus)。此病多流行於東亞及東南亞，在台灣本島，則僅以花蓮較為常見。¹⁷⁵

恙蟲病為花蓮港廳特殊的風土病，該病之病源「以吉野至鳳林沿山腳地區為最多」，因受棲息於山腳地區密林或草地之恙蟲刺螫而發燒，在當時是被視為「本病預防困難，亦未發現正確治療方法」，所以常因此致死。該病症的被發現，與隘勇線上的防隘工作有關，它最早是出現於「明治 41 年 5 月巴都蘭隘勇線上的警備員中，初時尚不知其病名，因發生在木瓜溪畔故名之曰「木瓜熱」；其後鳳林地區製腦業者間，亦多有罹此病者，故又稱為「鳳林熱」；但大正 3 年太魯閣討伐之役時，羽烏醫官親赴實地研究結果，發現症狀與日本之恙蟲病相同」，因此確定為恙蟲病（《東台灣》卷中，頁 99）。

表 4-9：日治中期花蓮港廳下恙蟲病患者人數表（1916-1921）

支廳 年別	花蓮支廳		玉里支廳		研海支廳		合 計	
	發生	死亡	發生	死亡	發生	死亡	發生	死亡
1916	48	19	1	—	1	—	50	15
1917	93	6	—	—	—	—	93	6
1918	74	3	3	—	—	—	77	3
1919	89	18	8	1	1	—	98	16
1920	30	8	2	1	—	—	32	9
1921	74	12	2	1	—	—	76	13
計	414	68	16	3	2	—	426	71

資料出處：《東台灣》卷中，頁 99-100。

¹⁷⁵ 王貴譽編著，《微生物學》頁 272，台北：中央圖書出版社，1981 年 3 月第三版。

從發生數來看，以當時的花蓮支廳最多，佔全部的九成以上，而在其南北兩支廳的發生數則明顯變少，可知該疾病具有很明顯的地域性。又，1916年至1921年之間的花蓮支廳，是包括先前的鳳林支廳，因此感染恙蟲病最主要的空間可說是花蓮市西郊山腳下以南、至今日的光復鄉馬太鞍西側山腳下一帶。從總發生數及總死亡數來看，恙蟲病的平均死亡率為16.67%，實不可說是不高。

3 甲狀腺症

甲狀腺功能亢進症（hyperthyroidism）為一「徵候群」，而非一種疾病，它是因體內的甲狀腺荷爾蒙分泌過多而導致新陳代謝率增加所致。臨床上，引起甲狀腺功能亢進症的原因，最常見者為格雷氏疾病（Grave's disease）。甲狀腺功能亢進症好發於女性，男性與女性的罹患比率約為1:7-10，特別好發於20-40歲間的女性。此類格雷氏疾病的致病機轉仍未確定，只知在導致「格雷氏疾病之危險因子」中，主要有四項危險因子：遺傳、性別、年齡、壓力。性別及年齡已見上述，至於壓力及自體免疫之間的關係，「可能與壓力對免疫系統的影響有關」。¹⁷⁶

該病症患者以山地原住民及花蓮支廳的平地原住民為多，而無日本人和本島人，雖經專家深入研究仍未發現其原因。當時曾於1921年10月，對花蓮支廳鳳林區大巴壟公學校的平地原住民學生進行調查，結果如下：

表 4-10：大巴壟公學校學童之甲狀腺症調查

社名	學生數	甲狀腺腫患者		
		男	女	計
馬太鞍	230	12	22	34
太巴壟	300	6	24	30
計	530	18	46	64

資料出處：《東台灣》卷中，頁101

雖然上表只是一年的調查數據，但要引起甲狀腺功能亢進症，則非短期所可改善，因此仍可視為一定時期內的常態現象，如果我們將它視為日治中期的現象，應是可以成立的。從這一年的調查來看，兩社的學童染病率高達12.08%，亦即，每8名學童之中就有一名染病。由於山區居民素有鈣的攝取不足問題，如果此一徵候群出現在山地原住民身上，或許還能從飲食上找到原因，但若平地原住民亦有如此高的罹患率，那麼就值得注意了。

¹⁷⁶ 王桂芸等著，《新編內外科護理學》頁1025-1026，台北：永大書局，1994年8月。

在臨床上的常態現象是，女性的罹患率為男性的 7 倍以上，在這項對馬大安及大巴壠兩社學童的調查裡，男女學童的罹患比例為 1:2.56，比常態下的 1:7 相差甚多，這個現象，從表面上來看，是女性的罹患率遠低於臨床上的常態；然而，我們似乎可以從相反的角度來看——男性的罹患率遠高於臨床上的常態，我們目前的推測是：可能與該四項危險因子中的「壓力」有關，至於為何如此？則仍有待臨床醫學上的突破。

（二）原住民部落內的醫療機構及其影響

1 部落內的醫療機構之設置

台灣原住民之與近代衛生醫療設施的接觸，始於日治時期的預防注射及警察官吏駐在所附設的施藥所。當時，醫療是與教育、交易等並稱為原住民行政上的三大工作項目：

教育、醫療、交易，為撫綏原住民之三大工作項目。由以往實績證明，各機關同時設立並且盡可能在同一地點不分開，則對發揮撫綏可收事半功倍之效。（《理蕃誌稿譯卷四》頁 175）

這是大正 11 年（1922）10 月警務局長致各州知事、廳長的文件。其中，教育牽涉到行為模式、認知、以及價值觀的建立，交易牽涉到經濟活動的調整（提高農產品價值並降低狩獵物的價格）及貨幣（而非實物）在財富概念上的地位，那麼，醫療呢？我們再來看看下面這條資料，這是大正 10 年（1921）的事：

新武路位於台東廳高山原住民佔領地之要衝，對操控、教化兇悍原住民極關重要，特於十月十八日設立原住民療養所。（同前引，頁 152）

如果因新武路位於要衝之地，故在蕃政上「極關重要」，因此在當地設置任何軍警機關，那都是可以理解的，但就當代的認知而言，對於這麼重要的地方，其相應的措施竟是設立療養所？從這裡可以得知，日治時期的山地醫療機構在蕃政上所扮演的角色，恐怕是不能低估的。¹⁷⁷

¹⁷⁷ 正如日治時期的傳教事業並未帶動原住民在信仰上的改宗，山地醫療的施設，亦未使原住民的傳統醫療因而消失，否則在今日便無法看到原住民的傳統醫療。這種情形正如中醫在台灣的盛行一樣，雖然日治時期的醫療工作是以西醫為主，但民間依然不乏使用中藥或民俗療法，乃至於一生從不看西醫的例子，亦所在多有。不過，即使台灣社會至今仍有習慣看中醫或兼用民俗療法者，但仍不宜據此以證明西醫未在台灣社會盛行。畢竟「傳統」與「現代」不必然是一種替代的關係，在某些情境下，它可能是「並存」甚至是「重疊」的。

在日治時期的理蕃過程裡，大正 3 年（1914）的太魯閣討伐之役具有分水嶺式的重要性。在此之前，總督府只能在部分的部落推行警務，但在此之後，則為全面性的遂行警務，不論是附屬於警務的蕃童教育或衛生，或單純地只是維持公共秩序，大正 4 年（1915）起的台灣都標示著一個新時代的來臨。

當時的醫療設施可分為三類，一是公醫診療所、二是療養所、三是施藥所。以日治中期的花蓮港廳為例，原住民的就診情形如下：

表 4-11：日治中期花蓮港廳原住民就醫概狀表（1915-1919）

年度	醫療設施數		男病患	女病患	合計
1915	公醫診療所	0	0	0	0
	療養所	4	24,388	27,482	51,870
	施藥所	0	0	0	0
1916	公醫診療所	1	4,052	2,106	6,158
	療養所	5	30,775	22,769	53,544
	施藥所	0	0	0	0
1917	公醫診療所	1	3,052	2,402	5,454
	療養所	8	20,495	12,865	33,360
	施藥所	2	1,391	1,554	2,945
1918	公醫診療所	1	1,213	2,093	3,306
	療養所	8	17,010	17,295	34,305
	施藥所	2	1,077	1,157	2,234
1919	公醫診療所	2	3,293	4,569	7,862
	療養所	9	11,073	10,279	21,352
	施藥所	3	1,396	1,304	2,700

資料出處：《東台灣》卷中，頁 91。

從這份就醫表可看到，雖然就醫人數有逐年下降的趨勢，但醫療機構卻從原先的 4 所增加到 14 所，它反映的是每人的平均醫療資源分配率的提高。另一個值得注意的現象是，前往公醫診療所看病的人逐年增多，這又反映了原住民在醫療行為上的另一項選擇。另外，在施藥所方面，從每所平均施藥數來看，似乎施藥所的功能有逐漸被療養所取代的趨勢，以大正 10 年（1921）的一個案例來看，也可嗅到這樣的發展：

花蓮港廳研海支廳於大正八年在陶賽設立原住民施藥所。當地因地理關係，除陶賽四社外，也對一部分太魯閣原住民給藥。施藥所在療治工作上難期周全，八月二十日特將其升格為原住民療養所，另在該支廳薩卡丹成立原住民施藥所。（《日治時期原住民行政志稿·卷四》頁 151）

可見療養所的等級較高，且其醫療的照護也較好。從上表來看，療養所數明顯多於施藥所，或許可視為提高醫療品質的一種表現。又，依「除陶賽四社外，也對一部分太魯閣原住民給藥」一語，可知當時是每一施藥所負責數社，而且可能是彼此較有關係的那數社。

當時的東台灣，其醫療機構依人口的分佈而有不同的施設，主要是設置於較多日本人居住的市街地區及鹽水港製糖會社之移民區；至於居住廣大原野之本島人及居住在山地的原住民，則尚較少接受醫療機構，而多用草藥及傳統之祈禱療法醫病，故直到 1920 年代之際，日本當局仍在為期達到此一目標而努力。（《東台灣》卷中，頁 101）

除了廳立醫院及鐵路醫院之外，最具代表性的是奇萊醫院。奇萊醫院為花蓮港唯一的傳染病醫院¹⁷⁸，該院創設於大正 3 年（1914），由地方費僱用醫護人員多名。不過，從其住院患者均為日本人及本島人來看，似乎反映原住民的醫療照護不是由這些較大型的醫院來承擔的，而主要是普設於部落內的公醫診療所、療養所、施藥所等三類設施。

2 近代衛生醫療設施的影響

原住民向來是以草根樹皮作為藥物，再加上傳統的信仰，在巫醫施治下常以祈禱的方式來進行治療。

由於原住民經常奔馳於山野之間，故身體矯健，但仍難免生病，當時常見的疾病有：瘧疾、感冒、腸胃病；此外，又有原住民所特有甲狀腺腫病。因此，在部落裡的衛政設施裡，能治療此類疾病的醫療機關是最受歡迎的。

直到太魯閣討伐之役之前為止，對原住民施以近代醫藥，一直是日治時期理蕃的配套措施，小島由道在田野裡看到原住民對近代醫藥的態度：

總督府為了撫番，在各地番務官吏駐在所準備醫藥，施惠患者，以致多數番人漸漸相信而愛用它。……大正二年春，角板山駐在所告知

¹⁷⁸ 該醫院雖是一所防治傳染病的醫院，但最主要的任務是為了防治鼠疫而設，所以老一輩的花蓮人都稱之為「老鼠病院」。該院曾一度遷址，最後落定於今花蓮市信義街一號（即信義國小校址），當地附近至今仍存有許多花蓮縣衛生局所屬的房舍，如衛生局長宿舍等。關於該院之沿革，請參閱劉貫生，《花蓮衛生行政廿年》頁 4，花蓮：花蓮縣衛生局，1968 年 4 月。

番人，為了預防天花必須要種痘，大嵙崁番幾乎都出面，無不乞求種痘。¹⁷⁹

在無外來的醫藥之前，原住民面對這些疾病，依其對致病因素的分類，它很可能會被歸類到靈方面的病因，而由部落內的巫醫施治；依上述這條資料的時間來看，那時還只是 1910 年代的初期而已，可見原住民社會在接受外來事物時，在某些方面是相對積極而非一味守舊的。不過，這依然要等到大魯閣事件落幕之後，才得以更大規模地在各山區部落裡設置這樣的醫療機構：

太魯閣討蕃後，大正 4 年（1915）3 月在巴都蘭、塔比多、新城、銅門四地設立蕃人療養所，專門為蕃人診療，至今無論蕃人患何種疾病均依靠投藥，對未能康復者則歸諸天命，在諸多撫蕃機構中對醫療特別信賴。（《東台灣》卷中，頁 90）

今日我們在討論日治時期的理蕃成效時，大多歸功於部落警政的建立，當然，我們無意反駁這樣的既定見解，我們要強調的只是：在當時的理蕃機構中，原住民並非只有被動地接受部落警察的安排，而是還存有主動地選擇了自己的所需；其中，又以對醫療機構的接受度最高，甚至，部落警政之所以能獲得成效，在相當程度上，是必須歸功於部落衛政的落實。

此後的蕃政，基本上是在「撫育」的前提上來展開的，所謂「以終始一貫的撫育之手段，從事教化、授產、醫療、交易等之各種施設」（《台灣の蕃族》頁 857-858），之後才得以見到各部落之歸於平穩。

於樞要之地配置公醫，或者設置療養所、施藥所等，以診斷及施藥。彼等向來不知醫療，對醫療的依賴最為痛切，感知其惠，對於現代文明之醫術的信賴，日益深厚。（《台灣の蕃族》頁 881）

以大正 12 年（1923）至昭和 3 年（1928）的就診情形為例，也可印證小島的田野觀察——原住民對現代醫療的信賴程度確已提升。

表 4-12：日治中期山區原住民就診數（1923-1928）

年次	1923	1924	1925	1926	1927	1928
施療患者數	130,166	139,425	157,781	165,596	173,350	185,718
指數	100	107.11	121.22	127.22	133.18	142.68

資料出處：《台灣の蕃族》頁 882

¹⁷⁹ 《番族慣習調查報告書·第一卷》頁 51。引文中的「多數番人漸漸相信而愛用它」一句，不能解釋為「認同近代醫療的治療效能」。我們只能從施打預防注射的數字上看到有這樣的行為，而無法得知行為者是否認同，畢竟這牽涉到當事者的主觀認知。據任職於原民會的鍾興華處長表示：日本人可能會誇大其施政上的成績，因此不能視為真的是這樣；再者，直到今日，部落裡仍有老人家是一生病就只求助於傳統的巫醫；三者，即使是今日，山地各衛生所與衛生室的醫療品質也不如都市裡的大醫院。我們無意高估療養所及施藥所的成效，但更不宜因現在仍有民俗療法的存在，而忽略近代醫學所發揮的作用。

從上表來看，前後五年間，原住民的就診率已大幅提高了四成以上，相反地，我們也可依此而推知傳統巫醫在這段期間的相對沒落。如果將這種情形放大到整個日治時期，其所帶來的影響之大也是不難想像的。

在傳統上，原住民把某些疾病視為靈方面的問題，這與其傳統的宗教觀有關。直到日本政權退出台灣為止，原住民的傳統宗教並未產生質變，其中的變化僅僅是透過近代醫療體系的建立，有效地縮小了傳統信仰對疾病乃至於對禁忌的解釋，面對這樣的變化，原住民部落中有著不同程度的反應，最值得注意的是信仰的重整：把傳統信仰與疾病做了局部的分割。

（三） 原住民對致病認知的轉變

原住民對致病因素的認知轉向，基本上不是源於信仰上的改宗或宗教觀的遽變，而是台灣原住民邁向近代化的一個節環。不過在此之前，日本人確實也曾以為可以透過宗教來改變原住民的風俗，不過這樣的想法在經歷短暫的討論及嘗試之後，很快地就放棄了，取而代之的是近代化的設施，以下分項述之。

1 原住民對致病因素的認知及其轉變

在部落裡常見的病痛，如頭痛、眼病、牙痛、腹痛等等，原住民均能依不同的病症，而分別使用各種藥用植物¹⁸⁰，長年的用藥經驗，讓原住民累積了許多與疾病相應的治療方法。

就原住民的傳統認知而言，疾病可分為兩個部份：一是可以用藥物來治療的，二是無法用藥物治療的。以南勢阿美為的傳統醫療為例：

生病時請巫師作法。病患告知疼痛部位，巫師就將該處的疼痛吸走。

據說腹痛是因肚子裡長草或生蟲之故，只要讓巫師撫摸一下，痛苦便會解除。至於瘧疾則是因脖子後面長了蟲，故瘧疾發作時，都是脖子後面先感覺到寒冷。¹⁸¹（《蕃族調查報告書·卷一》，頁71）

不論是將疼痛吸走或撫摸腹痛之處，這些仍應視為醫療行為而不只是巫師作法。據今人的研究指出：

¹⁸⁰ 台灣總督府警務局理蕃課，《高砂族調查書（六）：藥用草根木皮》，台北：台灣總督府警務局，1939年3月；台北：南天書局翻印本，1994年10月。

¹⁸¹ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著、中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族調查報告書》第一冊：阿美族南勢蕃、阿美族馬蘭社、卑南族卑南社，台北：中央研究院民族學研究所，2007年6月。

巫醫認為人生病的原因為四種：1.身體內部的疾病；2.靈魂離開肉體而引起的疾病；3.鬼魂有所需求而引起的病；4.被詛咒的病。一般來說，體內的病巫醫通常直接用嘴吸出來，或燒藥草用其煙燻走身體內部的疾病；若遇到靈魂出竅的病人，巫醫則必須找出這個靈魂拉回到體內。

182

上述這四種致病因素中，第一項「身體內部的疾病」是與今日所謂的疾病相通，其他三項則非現代醫學所包括的範圍。

再以山地的「東賽德克」為例，依其本族的內部觀點，傳統的「醫療行為是根源於祖靈信仰」，因此，所謂的醫療行為，「即在於藉由儀式過程，進一步達成驅逐禍源、還原生活、秩序維持等功能」：

儀式執行所著眼的，……是在患者的身體外部尋找疾病肇因的醫療概念，然後歸因於祖靈作祟。經由儀式供祭過程之後，達到驅逐、還原與秩序，來獲致醫療實效，這就是傳統醫療的建構與形成的基礎。¹⁸³簡單地講，就是回復到人與祖靈間之和諧的原初狀態。這種「東賽德克」的「醫療治病的概念論述，也涵蘊於 gaya 的思維體系之中」。¹⁸⁴

在可由藥物予以治療的部份，固然有傳統的治療方法，至於不能由藥物予以治療的，在一般的認知上是視為靈方面的問題，以花蓮的阿美族之更改名字為例，「更改名字通常是因為多病或患重病者欲擺脫病魔的糾纏」（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 70）；不僅花蓮的阿美族如此，台東的阿美族亦有類似的思維：

番人家裡連續有凶事發生或是有家人病重時，便將其因歸咎於幼兒之名，因此有藉更改名字以避災的風俗，除此以外未有更改名字之舉。（同前引，頁 166）

又如在傳染病方面，則視為是 Fengiw 神¹⁸⁵「毫無節制地攜帶弓箭射人，很多人因此中箭病死」（同前引，頁 73），遇到這種情形，傳統的治療方法是向治病之神 Lalicayan 呼求：

¹⁸² 蔡中涵，〈原住民生藥植物保護與傳統巫醫〉，《原住民傳統醫療 vs 現代醫療》頁 8，台北：財團法人台灣原住民文教基金會，2001 年 12 月。

¹⁸³ 晷日羿·吉宏，〈泰雅族東賽德克群傳統醫療概念〉，《原住民傳統醫療 vs 現代醫療》頁 61-62。

¹⁸⁴ 同前引，頁 60。至於何謂 gaya？依晷日羿·吉宏之意：「現居西林社區的族老 Labi-Sitang 提到 gaya 時指出：『gaya 就是 pusu bi kari』。“pusu”的字義因著不同場域而有『源頭、根本、起源、原始、最初的、真實』的意義，“kari”的意譯含蓋了『話語、訓示、誓約、法則、邏輯』，意即“gaya”是：『人最根本（原註：原始）的教誨、思維、法則。』

¹⁸⁵ 依河野喜六的記述，Fengiw 是「疫病之神，因疫病而死者之靈，疾病之流行即此神所為。」由此觀之，Fengiw 在本質上似非一單獨的神，而是眾亡靈的集合體。這讓我們聯想到：或許台灣民間信仰中的瘟神信仰，其最初的原型，也可能是眾亡靈的集合體？

Lalicayan：治病之神。相傳為 dongi 神之隨臣。

Dongi：造人之神。Lalicayan 神始終隨侍在此神身旁。因此治療病患，要給予瀕死者生氣時，巫師便先要招呼 lalicayan 神，求其轉請 dongi 神給予生氣。（同前引，頁 74）

從這些神看來，阿美族的創造神應屬 Dongi 神才是，至於 Malataw，則是祖先神中的英勇者；據同書云：「Malataw 神：係指本社歷代頭目中之傑出者，每次出草皆立殊勳者，……每當出征、出草之際，必定向其祈願。」（頁 72-73）可見 Malataw 原為戰神性質，且為歷代傑出頭目之英靈的集合體，而非單一的大神之性質，雖然今日 Malataw 已上升至最高神的地位。至於為何會有如此的變貌？我們初步的看法是：這可能和阿美族在發展的過程中，遭受太大的外族出草的衝擊，以致於必須提升其部落內的武神信仰，因而武神的地位終於超過創造神，而成爲今日阿美族的最高神。

2 傳統信仰的內在變化

順著前面之傳統醫療的討論，原住民對於某些病症，其實是不依賴巫師，而遵從經驗的：

蕃人不喜歡服藥，認為藥物並無治病效果。直到有人腹痛，服用了 chlorodyne（原註：一種麻醉鎮痛藥劑）痊癒後，才相信藥的功效。

不過，他們也不是完全不用藥，例如被狗咬傷時，還是會摘某種草來榨汁塗敷於傷口處。（《蕃族調查報告書·卷一》，頁 71）

就經驗的層面而言，某些病痛是其經驗所及時，他們不但不求救於神靈，甚至也不求援於巫師，而是完全依照經驗來面對問題——如這個例子下的被狗咬傷時的治療方法。但是，某些原本是求援於巫師或傳統神靈方面的病痛（如這個例子下的腹痛），則是透過近代的醫療而改變了傳統的觀念。亦即，時至 1910 年前後，平地原住民已因近代醫療進入部落而使得傳統對疾痛成因的解釋範圍縮小，同樣地，也使求醫者的觀念產生了變化。

從上面的討論來看，傳統的神聖領域內的事物雖然依舊神聖，但在世俗領域內的事物則已非傳統的舊貌。特別值得注意的是，早在 1910 年前後，譬如前述角板山駐在所對原住民的種痘之舉，原住民在某些傳染病防治上，已開始放棄傳統的巫醫治病，而轉向預防注射。正如卡西勒（Ernst Cassirer）在研究神話的運用領域時所指出的：即使在原始社會裡，「僅面對超乎人的自然力量所能處理的工作時，神話才會出現」。而且「始終有某種領域不受巫術或神話的影響，因而可以呼之爲世俗的領域；在這領域內，人仰仗的是他自

己的技巧，不是巫術儀式的力量」¹⁸⁶。卡西勒的結論是：「一切不須格外努力的工作，不須特殊的勇氣或耐力的工作，我們就找不到巫術和神話。但是如果所追求者頗為危險，其結果不可預料時，則一套高度發展的巫術及伴隨著的神話就時常發生了。」（同前引，頁 345）

在原住民的神聖領域裡，可能「埋石儀式」（mifaleng to fokeloh）的集會是最具體的全部落的集體行動，舉凡社與社之間，「宣誓親睦、和解或締結重大契約時，皆舉行埋石儀式，以確保契約之不變」（《番族慣習調查報告書·第二卷》，頁 108）：

參加者在前夜禁止與婦人同衾。儀式當天，頭目、長老、社民（原註：婦人除外）在協定的地點會合，頭目代表自社埋石，然後用手指弄碎檳榔，供奉神靈（原註：所屬番社過去的英傑偉人之靈¹⁸⁷），敬道：「吾等依約會合於此，埋石篤定誓約，石不滅，誓約亦不變。違約背誓者當遭神罰而陷疫病或戰敗，使其社民命喪。」（同前引，頁 109）

這是花蓮港廳下阿美族的例子。今日或許有一種誤解，以為埋石儀式是泰雅族才有的？希望這條證據能澄清如此的誤會。這段引文有幾點值得進一步來解讀：第一，由於禁止事前與婦人同衾，且當儀式進行時復禁止婦人參與，可見婦人是被限制在非公領域內的。

第二，我們特別在意的是「遭神罰而陷疫病」一句。亦即，在疾病的起因中，有一項是遭神罰所致，而遭神罰的原因中，有無「違約背誓」是神罰的一項判準。日治中期以來，由於國家力量的介入，原住民的健康獲得更大的保障，使得傳統上的解釋範圍明顯縮小，譬如預防注射對天花的防治；因此，與預防注射相關的那類近代醫學措施，便取代了此類疾病的傳統解釋。

其次是因遭神罰而戰敗。在國家力量進入部落前，社鬥為傳統的部落社會的常態，但自日治中期以來，部落警政維持了部落內外的和平，社鬥之事只存在於記憶中的傳說，社民們更無因戰敗而命喪之慮。

於是這裡就出現了另一個問題，「違約背誓」是神罰的一項判準，它會導致社民最害怕的因疫病或戰敗而喪命；但此後的認知是，因神罰而致病的範圍明顯縮小、因神罰而戰敗喪命的情形絕跡，如此，傳統信仰中的神罰，是

¹⁸⁶ Ernst Cassirer 著，黃漢青、陳衛平譯，《國家的神話》頁 344，台北：成均出版社，1983 年 5 月。卡西勒在這裡引用馬林諾斯基《信仰與道德的基礎》中的一段話：「當土著必須造件工具時，他並不乞求巫術。他是絕對經驗的，也就是說，就他的選取材料、錘打、砍和磨平刀口的行為而言，他是科學的。他完全信賴自己的技巧，自己的理性和耐力。對一切有足夠知識的事物，土著們絕對信賴知識。」

¹⁸⁷ 既然埋石儀式所供奉的神靈是「所屬番社過去的英傑偉人之靈」，而河野喜六又提到「Maladaw 神：係指本社歷代頭目中之傑出者，每次出草皆立殊勳者」云云，可見 Maladaw 從部落戰神的原型轉化為泛阿美的大神，極可能與埋石儀式所產生的連帶作用有關。

否依舊能發揮原有的社會規範作用？從這個角度來看，基督宗教在戰後十餘年間席捲原住民社會，日治時期的近代醫療措施及部落警政的建立，其影響之大恐怕超乎想像。

二 原住民部落內的日本式宗教

(一) 以宗教作為撫育之策的擬議與嘗試

以宗教作為感化原住民的構想，始於明治 30 年（1897）林杞埔撫墾署長齊藤音作向民政局長提出採用基督教。到了明治 35 年（1902）12 月，擔任總督府參事官的持地六三郎，向當時的總督兒玉源太郎建議：

撫之方法一存於宗教與教育，至於其實行方法，在宗教上要保護有能耐的宗教家，使之從事於傳道。

在此一建議下，民政部遂於 1903 年 3 月設置臨時蕃地事務取調掛，「先對宗教的相關問題，交附取調掛來討究，即(一)作為蕃人撫育之方途可否加上宗教？(二)在蕃地傳佈宗教之方法手段。」經數回的討論後，得出「今日之情勢，以宗教來撫化蕃人，不免利害參半，若有宗教家自己進入佈教傳道則暫且不論，若作為政府之執行方針則為不可」的決議。(《台灣治績志》頁 322-323)

既然第一項之是否要以宗教性的教化作為撫育之途已被否決，當然也就不存在第二項的如何傳教的問題；因此決定「尚須慎重調查，以待他日解決」。亦即、以宗教作為撫化原住民的這部份，雖不禁止宗教家進入蕃地傳教，卻也不被採納為官方的政策。

正如持地所云：「撫之方法一存於宗教與教育」，日人既已從教育採取積極措施，在日治初期財政不足的背景，實無法再兼採宗教之途，這應是之所以在宗教方面採取消極措施的原因。從明治 30 年起（1897）至明治 36 年（1903）為止，以宗教作為教化之途的提議，就此終止。

在這一階段裡，撫墾署長們所提出的諸多構想，依提議之先後，共包括基督宗教、佛教、簡易佛教、神道教等四種，其中，基督教是最早被注意到，而神道教反倒是最晚才被提到的。不過，不論是提出的早晚，一律以不鼓勵、不阻止的消極態度，僅限於認可私人進入蕃界傳教，而不採用為政府的政策。

相對於第一期之不鼓勵、不禁止的消極態度，到了第二期（1910-1913）則有略微積極的佈教嘗試。明治 43 年（1910）4 月起，曾依蕃務總長大津麟平的主張，認為有必要進行宗教上的感化，遂以「教化事務囑託」的名義，

採用 8 名僧侶分別配置於各廳，爾後逐漸增加到 22 名，然而終以成效不彰等原因，而於大正 2 年（1913）6 月全部予以罷免（《台灣の蕃族》頁 857）。

在這為期三年的嘗試階段，總督府對宗教上的感化，似乎興趣缺缺，即使有之，也只是基於風俗改正的性質，而嘗試改變原住民社會中的「迷信」成份罷了。從這裡來看，被統治者是否會接受統治者的文化，除了牽涉到統治者有無積極而持續地推動之外，還有被統治者是基於怎樣的觀念來接受或抗拒它。原住民之接受神道教，不但要到日治晚期（1931-1945）才較為明顯，而且即使原住民有此一外在的行為，依然只能解讀為日常生活的一部分，而非宗教意涵上的改宗。

於在平埔族方面，由於晚清已有基督宗教傳入東台灣，而且在平埔族社會裡建立了甚為深厚的根基，甚至成為平埔族與漢人之間的一個民族識別的標誌，如東台灣的加禮宛人，不但以「番」自居來區別漢人，在研究馬偕牧師對噶瑪蘭人的傳教事業裡，也得出類似的結論：

噶瑪蘭人入信基督教的動機，係在激烈的族群衝突中，藉著「番仔親」認同的選擇，以達到拒絕漢化的目的。¹⁸⁸

既然噶瑪蘭諸社人是「藉著『番仔親』認同的選擇」來「拒絕漢化」，其所反映的便是一種自覺的行為，而非被動地徘徊在漢、番之間¹⁸⁹，否則便無所謂「認同的選擇」。

因此，即使日本政府採取放任的不干涉、不鼓勵的態度，卻變相地有助於基督宗教在東台灣的傳佈——至少，不干涉的態度本身，已足以令教徒放心於維持此一信仰，因此日治時期的東台灣一直存在許多基督宗教的教堂，譬如東部最早的基督教禮拜堂，即新港支廳內的石雨傘教堂，該禮拜堂為台南長老教會所派出成立的，創立於明治 16 年（1890），至 1920 年前後時，「信徒只有五十餘名本島人，教勢不振」（《東台灣》卷下，頁 42）。若以今日所瞭解的來判斷，這些教徒很可能不是「本島人」，而是以馬卡道系為主的南部平埔族。雖然 1922 年的台東廳下只有石雨傘教會，但到了 1936 年時，台東廳已有台東、成廣澳、里壠、新開園等四所基督長老教會（台東廳，《台東廳

¹⁸⁸ Shepherd, John R., "Plains Aborigines and Missionaries in Ch'ing Taiwan, 1859-1895," 《台灣土著宗教祭儀研討會》頁 44-47、頁 50-54，台北：中研院民族學研究所。轉引自詹素娟，《族群、歷史與地域——噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1900 年）》頁 237，師範大學歷史研究所博士論文，1998 年 1 月。

¹⁸⁹ 東台灣的平埔族，之所以能以「番」的面貌來與漢人區別，原因可能有很多，但現實的考量是不宜忽略的：西部平埔族的處境是漢人眾多而平埔族絕少，但在東部，直到日治之初為止，依田代安定的統計，漢人只有 3,303 人，而平埔族中的加禮宛人有 1,211 人、馬卡道人有 3,731 人，兩者合計已達 4,941，比起漢人，足足多了 50% 以上，更何況還有佔了東部人口總數之九成的「生蕃」！因此，在東部，平埔族的處境並不像西部那樣地絕對劣勢，這是他們勇於稱番、且進一步發展出「拒絕漢化」之意識的重要背景。以上的觀點得自 2009 年 1 月 23 日與詹素娟老師的談話。

要覽》頁 50)。短短 14 年之間，就已從一所教堂成長到四所教堂，不僅台東廳如此，花蓮港廳亦有類似的情形（見下）。可見在東台灣的原住民社會裡，基督教均有相當程度的成長，就東部兩廳的實際情況而言，某些認為日治時期壓制原住民的基督教信仰之說，是不太能成立的。

在花蓮港廳部份，日治中期至少已有花蓮港基督教會堂、鳳林基督教會堂、觀音山基督教會堂、玉里基督教會堂、公埔基督教會堂等五所，「基督教之信徒中，其觀音山教會多為蕃人，其他則以本島人及日本人為主」（《東台灣》卷中，頁 42）。所謂「觀音山基督教會堂多為蕃人」一句，其中應以平埔族為多，或許也陸續加入一些阿美族的信徒。進而言之，不只觀音山教會的信徒多為原住民，連基督教花蓮港教會的信徒，一開始也是以加禮宛人為多，甚至「公埔基督教會堂」的信徒，若參考當時的人種分佈，則極可能仍以馬卡道系平埔族居多。如此，六個教堂已佔了四個是平埔族的禮拜堂，因此，就當時東台灣的現象而言，是否入信基督教，幾乎可作為東部平埔族在民族認定上的一項參考。

至於佛教部份，則屬真宗本願寺系統最為活躍，以日治中期的花蓮港廳為例，在花蓮港街及三移民村均有其布教所，此外，尚有臨濟宗新城布教所、及法華宗花蓮港布教所等。（同前引）

（二） 「蕃界」神社

日治時期東台灣的山區諸社，其神道教禮拜所有三類，一是神社，二是社祠，三是禮拜所及遙拜所。神社只有一座，即花蓮港廳的「佐久間神社」，禮拜所及遙拜所共有兩處，也只出現在花蓮港廳；此外，全台五州二廳的山區諸社只有「社祠」，而無神社及遙拜所。其中，台東廳的社祠數高達 31 座，佔社祠總數的三分之一，花蓮港廳最少，只有 4 座。

若台東廳的 31 座社祠，可解讀為神社參拜成為原住民的新信仰，則同理，花蓮港廳僅有 4 座，能否解讀為神社參拜在原住民地區難以推行？同為東台灣的兩廳，如此矛盾的差異，正好說明了：神信參拜無關乎信仰上的改宗。

表 4-13：山地的神社及社祠數（昭和十八年四月末）¹⁹⁰

種別 州廳別	神社	社祠	禮拜所、遙拜所	計
台北 州	--	6	--	6
新竹 州	--	7	--	7
台中 州	--	19	--	19
台南 州	--	6	--	6
高雄 州	--	20	--	20
台東 廳	--	31	--	31
花蓮港廳	1	4	2	7
計	1	93	2	96

那麼，作為蕃政重要措施之一的神社參拜，其重要性何在？神社參拜對原住民的傳統信仰有無改變？正如這份「山地的神社及社祠數」表，是出現於《高砂族の教育》這樣的一本書——日本當局想做的，不只是宗教上的感化，同時更有「國民教育」這一層的用意。雖然有些人乃至有些家庭因某些因素，而對日本帝國產生認同，進而以神社作為其宗教信仰上的對象¹⁹¹。姑不論在警察勸諭下出現的神社參拜，能否視為神聖領域內的宗教信仰，或只是俗世生活裡的社會行為；可以確定的是，在原住民的心理，其神聖領域內的信仰對象，仍以傳統的泛靈信仰為主，這也是為何戰後初期的二十年內，依然可以看到較傳統的祭儀之故。日治時期的神社參拜，對原住民的傳統信仰而言，只是外加的，而非替代的或抹煞的；真正在神聖領域內替代了原住民傳統信仰的，是在戰後二十年內才逐步展開的。¹⁹²

雖然日本政府曾企圖改變原住民的傳統信仰，卻因成效不彰而作罷，遂不以宗教上的感化作為理蕃上的要務，而採教育、衛生、授產等近代措施來面對部落。除了短暫的嘗試之外，日治時期實不以原住民的改宗作為蕃政上

¹⁹⁰ 台灣總督府警務局編，《高砂族の教育》頁 35，台北：台灣總督府警務局，1944 年 3 月；台北：成文翻印版，1999 年 6 月。

¹⁹¹ 例如宜灣部落的 Cupay，請參閱黃宣衛，《國家村落領袖與社會文化變遷》第六章〈Cupay、皇民化運動與社會文化變遷〉，頁 135-161。

¹⁹² 黃宣衛在討論阿美族的祭儀活動時，提到：「驅邪祭，這是男子組最主要的祭儀活動之一，由於改信基督宗教，大約一九五〇年末廢除。」（《異族觀、地域性差別與歷史》頁 55，台北：中央研究院民族學研究所，2005 年 6 月。對於一個文化體而言，宗教可說是最深層的一個面向，戰後基督宗教進入阿美部落是 1950 年代以來陸續發生的事，卻能在 1950 年代末期就使這個重要的祭儀活動因改宗而廢除，如果不是先前已經有過信仰上的鬆動，我們無法想像為何在短短的幾年內就可以獲得如此結果；相反地，如果把眼光拉長到日治時期，以日治時期的一些變化為其歷史縱深，如此較能理解何以會有這樣的結果。

的要務。然而日治時期的這些近代文明的措施，卻使原住民在信仰與俗世的傳統聯繫上產生鬆動，意外地替基督宗教在戰後進入部落鋪下一條坦途。



第五章 東台灣原住民族的人口變化

在原住民的傳統社會裡，社本身就是其最大的社會單位，即使因交易或婚配而與鄰近部落有往來，也僅視為交往對象而非與己同一的社會單位；移川子之藏認為對台灣原住民的研究，較理想的單位應是「系統」。這個概念可大可小，小則剛好是一個社，大則接近於人類學所分類的「群」的概念。本文雖認同移川的說法，但基於今日的習慣，依然使用「族」一稱，而未使用「系統」。

由於人口現象是時代變化後的結果與呈現，故本章即以此來做為一個總結，以觀察東部各民族在質與量上的變化：從表面上看是人口大量增加，從內容上看是人口組成大異於前——原住民人口從占九成以上變成不到一半。這樣的變化具有什麼意涵，這也是本章所要探究的。

第一節 東台灣人口的組成

日治初期的田代安定與鹿子木小五郎的人口調查，是一個很具有代表性的人口調查資料：田代安定的調查報告是日本初到東部時的舊貌，而鹿子木小五郎的調查報告則是大台東廳時期的最後一瞥——當時的東部平埔族已經不再是人口統計上的單位，雖然這群人依然可被辨識。

一 日治初期的人口現象

爲了調查台東地方的經歷及其殖民用地具何性質，以及將來如何制定植民方針，田代安定於 1896 年 8 月來到東台灣，對當地的地質、物產、民族分布等等，做了詳細的調查，對於晚清、日治初期的東台灣的面貌，留下了不少珍貴的記錄。

依 1896 年田代安定的調查，「支那人族」共 3,303 人，「加禮宛人族」、「平埔人族」、「卑南蕃」、「阿眉蕃」合計 32,868 人，這僅是平地聚落，若再加上山區的太魯閣族、布農族、排灣族等，則兩者在人口比例上的差距更大。

表 5-1：台東現住民統計（1900）

	奇萊地方	秀孤巒地方	新開園地方	卑南地方	海岸地方	合計(戶/人)
支那人族	288/1,018	233/1023	46/206	190/695	63/272	820/3,303
加禮人族	120/520	15/48	/	/	139/643	274/1,211
平埔人族	/	20/164	561/2,899	/	130/668	711/3,731
卑南蕃	/	/	23/100	1,571/4,731	/	1356/6,051
阿眉蕃	1,285/5,740	1,208/6,991	501/2,197	289/1,299	1,125/4,958	4,376/21,175
合計						7,537/36,171

資料出處：《台東殖民地豫察報文》頁 245-247。

其後，因 1907 年 12 月爆發了七腳川事件，隔年，總督府的通信局長鹿子木小五郎，來到花蓮地區進行調查，其重要不在於如何討伐七腳川社，而在於如何善後。

在鹿子木小五郎的調查報告裡，除了檢討七腳川事件發生的原因之外，其重點是放在對賀田組的批判之上，這批判主要是集中於：對東台灣產業的壟斷卻不見成效。在該書裡，鹿子木也記錄了東台灣各民族的人口數（《台東廳管內視察復命書》頁 20-22），其中，「本島人」有 13,000 餘人，這數字是包括了 6,000 名的平埔族，因此本島人的實際數字約為 7,000 人。當時的東台灣共有 70,656 人（不含日本人），本島人只佔其人口的一成。

由於當時的日本政府未能有效掌控山區，所以平地原住民的數據較為可信，而山區的數字則顯然偏低，因此東台灣的本島人與原住民兩者在人口數上的差距應該會更高一些。

表 5-2：鹿子木小五郎調查之東部各族戶口數（1906 年底）

	種族	蕃族	戶數	人口		
				男	女	計
平地蕃	卑南族	卑南蕃	1,273	3,314	3,361	6,675
	阿美族	紅頭嶼蕃	219	729	698	1,427
	查里仙族 ¹⁹³	傀儡蕃	433	1,093	1,034	2,127
	排灣族	太麻里蕃	1,930	4,220	3,946	8,166
	計		3,855	9,356	9,039	18,395
高山蕃	泰雅族	太魯閣蕃	1,402	2,709	2,765	5,474
	同	木瓜蕃	125	134	191	425
	布農族	マヌアン シブクン蕃	522	2,786	2,477	5,263
	計		2,049	5,729	5,433	11,162
平地蕃	阿美族	卑南阿美蕃	1,197	4,209	4,350	8,559
	同	海岸阿美蕃	897	2,793	2,880	5,673
	同	秀姑巒阿美蕃	1,554	4,184	4,090	8,274
	同	南勢阿美蕃	1,298	2,625	2,736	5,361
	計		4,946	13,811	14,056	27,866
合計		10,850	28,896	28,528	57,424	
本島人	直轄	3街、4庄	501	1,389	1,064	2,453
	璞石閣支廳	31庄	1,099	3,222	2,728	5,950
	花蓮港支廳	2街、13庄	579	1,496	1,099	2,595
	成廣澳支廳	24庄	418	1,068	956	2,024
	巴壟衛支廳	1庄	50	113	97	210
	合計	5街、74庄	2,647	7,288	5,944	13,232
總計		13,497	36,184	34,472	70,656	

在日治初期東部原住民的人口變遷中，有一事是值得注意的。在原住民的傳統社會裡，異族通婚是罕見的，「他們忌諱與異族通婚，且儘量在社內找尋配偶，有避免與他社社民結婚的習慣」；不過，這樣的現象，在 1910 年前後，已經產生了不小的變化：

¹⁹³ 此處原書之假名作ツヤリセン，其後則又拼作ツアリセン，指原居於高屏溪上游一帶的人，今之民族分類已將其視為分屬於排灣族與魯凱族的一部份。

近幾年加上交通方便，與文明事物接觸的結果，導致他們傳統的思想有所動搖。其影響已顯現在婚姻上，因此違反習俗的婚姻時有所見。由於交通方便帶來經濟的發展，同時在家族制度上也跟著起了變化，不久在財產、婚姻、繼承上也當發生顯著的變化。（《蕃族調查報告書卷一》頁 182）

即使通婚的對象是原住民，但只要是「非我本社」的社民，就會成為避免通婚的對象；如今則因交通帶來更廣泛的對外關係，以及經濟的改善，帶動了社內各項制度的變化，在婚姻上，由於各族對傳統上的婚姻關係各有堅持，譬如台東阿美與東部排灣族之間，從阿美族的角度來看是被視為「違反習俗的婚姻」，但若從排灣族的角度來看，又何嘗不是「違反習俗的婚姻」。寫下這段記錄的作者，在文末做了這樣的論斷：「不久在財產、婚姻、繼承上也當發生顯著的變化」，可見 1910 年前後的當下，已處於初變階段。

這樣的初變，即已宣示未來將發生的顯著變化，也就是在原本的部落社會下，每個個體的族屬是明確的，但此後將難以再用族別來統計各族的人數，而是以某一地域內（如某社、或郡、或廳縣）的「原住民」全體為單位，而非以學界所習慣的族別為單位。

二 日治中期（1915-1930）的人口統計

在當時的官方文書上，大多是依族別來統計，不過，我們注意的是另一種變化。在 1924 年出版的《東台灣便覽》一書，該書分述花東兩廳，其中關於兩廳的人口統計如下（詳見表 5-3）。

這張表有一個引人注意的差異：花蓮港廳是以族別作為人口統計上的單位，台東廳則沿用清代以來的舊稱：「生蕃」、「熟蕃」；更值得注意的是，「熟蕃」的人數竟然是「生蕃」人數的兩倍以上？很明顯地，這裡所謂的「熟蕃」，並非專指馬卡道等平埔族，而是包括了台東廳下的所有平地原住民。此一措辭反映了台東廳的一個新趨勢：花蓮港廳的原住民，在族別上依然有明顯的差異；而台東廳的原住民，則有進一步的混同——平地部份是台東阿美族與卑南族之間的趨近，山地部份則是排灣族與魯凱族之間的趨近。¹⁹⁴

¹⁹⁴ 今日我們常遇到這樣的困擾，認為東部排灣族與東部魯凱族很難區分。從本文的討論來看，這樣的難以區分，不是現在才出現的新困擾，而是 1920 年代就已存在的老問題。

表 5-3：日治中期東部兩廳人口組成表（1924）

花蓮港廳部份			台東廳部份			兩廳合計	
種族別	人口數		種族別	人口數	人口數	比 率	
日本人	10,780		日本人	3,844	11,164	9.76%	
本島人	21,911		本島人	10,253	32,164	28.14%	
原住民	阿美族	21,064	原住民	熟蕃人	27,850	70,982	62.10%
	泰雅族	8,471		生蕃人	10,946		
	布農族	2,651		計	38,796		
	計	32,186					
合 計	64,877		合 計	52,893	114,310	100.00%	

資料出處：《東台灣便覽》頁 4、頁 32。

再者，雖然日本官方向來將卑南諸社視為排灣族的一部份，但在這份人口統計裡，卑南諸社是被歸類於「熟蕃」的。

復次，表中花蓮港廳部份，日本人、本島人、原住民之間，大致呈現：1:2:3 的比率；兩廳合計時，約為 1:3:6。在西部台灣的常態是本島人佔九成以上，而日本人佔 5%-6%，本島人是日本人的九倍以上；但在東部，1920 年代起，本島人只有日本人的兩倍到三倍，且常態上日本人占了將近兩成，譬如在花蓮港廳，本島人只有日本人的兩倍——特別是花蓮港街及三個移民村，那裡所呈現的，幾乎就是一個日本式的城鎮。

三 日治後期（1931-1945）的人口統計

在 1910 年之前，東部實無多少日本人及本島人，但在「東部開發論」的大旗之下，先後展開了幾波的移民風潮。最早是對日本人的官營移民，接著是對本島人的獎勵移民，以及連貫整個日治時期的自由移民。

在官營移民政策下（1910-1917），日本人成為東台灣的主要的民族集團之一；隨後，基於農村勞動力不足，而引進本島人的勞動力之後，東台灣的本島人以會社勞工、或日本移民村的農業僱工、或在 1918 年起的獎勵政策下先後移住東台灣。在這幾波的移住下，終於改變了東部人口組成的常態。

表 5-4：日治時期五個時點之人口變遷（1896-1935）

調查年份		1896	1908	1925	1931	1935
原住民	人口	32,868	57,424	70,982	75,514	83,867
	比率	90.87%	81.27%	62.10%	53.46%	43.86%
日本人	人口	--	--	11,164	16,351	21,877
	比率			9.77%	11.58%	11.44%
本島人	人口	3,303	13,232	32,164	49,386	85,481
	比率	9.13%	18.73%	28.14%	34.96%	44.70%
合計		36,171	70,656	114,310	141,251	191,225

資料出處：田代安定，《台東殖民地豫察報文》頁 245-247；鹿子木小五郎，《台東廳管內視察復命書》頁 20-22；東台灣新報社，《東台灣便覽》頁 4、頁 22；筒井白楊，《東部台灣案內》頁 3；台東廳，《台東廳要覽》頁 9；台東廳，《台東廳要覽》頁 8；花蓮港廳，《花蓮港廳要覽》頁 3。

在這張表裡，直到日治末期的 1931 年為止，東台灣的原住民一直佔了半數以上的人口，但到了 1935 年，原住民人數已略低於本島人。整體而言，東台灣的原住民人口比率，從日治之初的九成以上到日治末期的四成強，就比率而言，似乎有逐年遞減之勢，但從人口的絕對數字上來看，則是逐年遞增的，單單以上表為例，在 1896 至 1935 年間的 40 年內，原住民人口增加了兩倍之多，以人口增加率而言，則是擁有每年超過 10% 以上的快速成長。至於東台灣的人口之所以激增，則源於兩個主要的因素：一是日本人與本島人移住下的社會增加，二是原住民人口快速成長下的自然增加。

第二節 從人口變化看社會的變遷：以花蓮港廳為例

在大台東廳時期（1897-1909），曾有過第一次的戶口普查（1905），當時的東台灣共有 49,223 人，到了 1909 年地方行政改制下的十二廳制時，花蓮港廳為 25,527 人，此後因日本移民村的成立，至 1915 年為止，「先後七批，都 635 戶、男女 3,000 餘人，分住吉野、豐田、林田三村」¹⁹⁵，另外在花蓮港街復有許多日人居住，此為日治初期第一波的移住人口，同時也是花蓮港廳下人口組成發生變化的起點。

¹⁹⁵ 駱香林主編，《花蓮縣志·卷九戶口》頁 20，花蓮：花蓮縣文獻委員會，1977 年 4 月。

一 日治前期的人口組成及其意涵

由於花蓮港廳的成立始於 1909 年，故本段即以 1909 年為基準，討論日治時期花蓮港廳的人口統計及其意涵。(表 5-5)

首先來看花蓮港廳的日本人，自 1909 年起，每年的人口增加率約為 40% 左右；至 1914 年，在人口數上更是大幅增長的一年。在戶數方面，1916 年時達到最高 4,595 戶，此後十年間呈現逐年下降的趨勢。這種情形，反映了在中止官營移民之後，自由的移住者所增無幾而自移民村移出者卻不乏其人；但在本島人與原住民方面，雖偶有某些年份一度下滑，但在大勢上仍呈現逐年緩增的發展。

直到 1923 年為止，原住民人口依然高於本島人，然而從 1924 年起，本島人的人數已高於原住民。雖然 1925-1927 年間無資料，我們不易探知這三年間的人口有何變化，但從此之後，本島人的人數超過原住民已是常態。

先看本島人，1924-1928 之間的四年裡，人口從 21,911 增加到 30,837，四年內共增加 8,926 人，增幅為 40.74%，平均每年的口增幅達一成。雖然自 1909 年以來，本島人每年均有相當幅度的成長，但從無增加如此快速者，很明顯地，這是人口的社會移動所造成的結果。

再看原住民，1924-1928 之間的四年裡，人口從 21,064 增加到 22,204，四年內共增加 1,140 人，增幅為 5.41%，平均年增率為 15.5‰，就人口的自然增加率而言，依然是十分快速的增長幅度。

表 5-5：日治前期花蓮港廳現住戶口統計表（1909-1932）

年別	戶數					人口				
	日本人	本島人	蕃人	中國人	總計	日本人	本島人	蕃人	中國人	總計
1909	610	2,027	2,711	15	5,363	1,361	9,016	15,074	76	25,527
1910	850	2,273	2,843	41	6,007	2,148	10,134	15,952	147	28,381
1911	1,113	2,436	2,741	43	6,333	3,096	10,683	16,142	182	30,103
1912	1,693	2,355	2,960	67	7,021	4,021	10,765	16,846	313	31,945
1913	2,175	2,560	2,895	74	7,704	6,217	11,509	17,106	393	35,225
1914	2,998	2,787	2,968	97	8,850	8,850	12,416	17,804	460	39,306
1916	4,595	3,927	2,978	97	11,597	12,683	14,353	18,737	457	47,240
1917	4,409	3,761	3,142	110	11,421	12,182	15,444	18,972	421	47,019
1918	4,069	3,920	2,977	84	11,050	11,608	15,338	18,681	365	45,992
1920	3,676	4,642	3,120	222	11,661	11,223	17,991	19,428	654	49,297
1921	3,669	4,706	3,103	288	11,766	11,403	18,549	19,381	986	50,319
1922	3,538	4,833	3,288	213	11,872	11,173	19,244	20,240	999	51,656
1923	3,331	5,066	3,264	209	11,870	10,906	20,281	20,555	898	52,640
1924	3,381	5,357	3,324	252	12,252	10,780	21,911	21,064	1,021	54,784
1928	3,441	7,085	3,520	407	14,453	11,835	30,837	22,204	1,398	66,274
1929	3,406	7,313	3,516	440	14,675	11,721	32,604	23,613	1,595	68,533
1930	3,515	8,281	3,707	553	16,056	12,285	36,889	23,246	2,004	74,424
1931	3,724	8,828	3,744	577	16,873	13,177	39,370	23,629	2,058	78,234
1932	3,909	9,461	3,701	542	17,613	14,029	43,026	24,079	1,916	83,050

資料出處：《花蓮縣志·卷九戶口》頁 21-26

附註：1 原表無 1915、1919、及 1925-1927 年的資料。

2 原表於 1917 年之前有「本居」及「寄留」之分，但自 1918 年起已全為「本居」，故本表予以合併，以使格式一致。

3 原表的人口總計與各欄的合計有出入，1916 年為 47,239 人、1917 年為 47025 人，1918 年則相同；本表以各欄的人口數為準。

4 原表 1928-1932 年間有列入性別及朝鮮人兩欄，為求與先前數年一致起見，本表刪去之；至於花蓮港廳的朝鮮人，其歷年人數界於 19-46 人之間。

二 日治末期的人口組成及其意涵

自 1933 年起，其格式又異於前；先前各年均為本島人及原住民分欄記錄戶口數，此後則合併統計。這樣的表格設計，反映了一個重要的想像：由國家體制下的地方行政區劃所建構的「花蓮港人」的概念正式出現。不過，它仍不含廳下的日本人，這也說明了殖民母國與殖民地人民之間的民族分界依然是存在的。

表 5-6：日治後期花蓮港廳現住戶口統計表之一（1933-1935）

年別	戶口	日本人	本島人與 原住民	朝鮮人	中國人	總計
1933	戶數	2,999	16,243	6	617	20,865
	口數	14,577	84,649	42	2,031	101,300
1934	戶數	4,117	17,027	7	676	21,824
	口數	14,945	89,394	43	2,190	106,572
1935	戶數	4,178	17,758	6	755	22,697
	口數	15,159	94,141	59	2,386	111,745

資料出處：《花蓮縣志·卷九戶口》頁 27

從 1933 年到日本退出台灣為止，日治末期的花蓮港廳在人口統計上一直維持著如上的分劃類別，只不過自 1936 年起，又在此一基礎上作了更進一步的變化：前此均有各族戶數，但從 1936 年起則只有廳下總戶數而已。

表 5-7：日治後期花蓮港廳現住戶口統計表之二（1936-1941）

年別	戶數	日本人	本島人與 原住民	朝鮮人	中國人	總計
1936	23,714	15,855	98,329	76	2,772	117,032
1937	24,657	16,570	105,463	105	1,926	124,064
1938	25,531	16,933	110,891	102	1,802	129,928
1939	26,450	17,875	115,864	121	1,755	135,615
1940	29,500	20,117	124,599	147	1,984	146,847
1941	30,857	20,914	130,720	119	2,032	153,785

資料出處：《花蓮縣志·卷九戶口》頁 27、頁 43-44

附註：1942-1945年無資料。

當然，這樣的現象是不能過度解讀的。畢竟這只是全廳的現象，在此一統計格式中，依然有支廳（郡）及其下的街庄（區）、蕃地的分別，因此雖然在人口統計的單位上，本島人與原住民被放在同一欄，但仍可依其所在之支廳（郡）及其下的街庄（區）、蕃地，來辨識出該支廳（郡）及其下的街庄（區）、蕃地的居民大致上是屬於哪一族。

即使如此，上文所說的——由國家體制所建構的「花蓮港人」的概念正式出現——依然可以成立，因為掌握各地方行政區域內的戶口數，才是日本當局所關心的重點。

總結地講，在日治之初，馬卡道、加禮宛、「高砂族」、本島人等等，各為獨立的人口統計單位；其後，平埔族與本島人被放在同一個人口統計單位，最後則原住民與本島人為同一統計單位。從這裡我們看到一個歷史發展的大趨勢——透過國家體制的長期統治，東台灣各民族呈現出混同為一的態勢，但仍有些邊界存在，特別是做為殖民母國的「內地人」，以及做為這個行政區域之外的「外國人」，這兩者與東台灣各族間的邊界是一直存在的，它也說明了在國家體制下，民族融合的階段發展及其極限。

在結束本文之前，我們不妨以吉野庄的一些統計數字來做觀察。這包括人口數、就學率、平均生產所得。由於吉野移民村向來被視為日本移民的模範村，且是日本人較多的一個聚落，因此，它可以作為一個有意義的抽樣。

表 5-8：日治末期吉野庄口戶數（1938 年 12 月底）¹⁹⁶

種別 大字	戶 數					人 數				
	內地人	本島人	中國人	高砂族	計	內地人	本島人	中國人	高砂族	計
吉野	325	350	2	75	752	1,684	2,014	4	346	4,048
田埔	19	206	4	136	365	64	1,270	16	1,291	2,641
南埔	7	149	1	166	323	24	892	3	818	1,737
舟津	6	163		122	291	15	711	1	596	1,323
計	357	868	7	499	1,731	1,787	4,887	24	3,051	9,749

¹⁹⁶ 吉野庄役場，《吉野庄管內概況書》（昭和十四年版）頁 13，花蓮：吉野庄役場[1939]，台北：成文出版社翻印本，1985 年 3 月。

首先是人口方面：雖然吉野移民村是七腳川事件後所建立的一個「純日本民族」的一個聚落，但經歷三十餘年之後，日本人反而是東部三大民族集團中的最少數，其人數甚至僅為原住民人數的六成。單以移民村內的人口組成來講，原本僅是依附於日本人聚落旁的農工聚落，反而變成日本移民村內的主要人群，不但原住民已有相當的人數，本島人數更勝過日本人。

其次是生產所得方面：1938年吉野庄內原住民的人口數雖比本島人少，但在農業上的產值卻大於本島人，由於農產所得必須具有一定程度的物質條件（如土地、農具、市場等等），不像勞動所得（即表中的「勤勞」一項）只需時間與體力，可見吉野地區的原住民不如想像中的弱勢。至於本島人的主要收入，除了庄內共通的農業之外，最主要的差異是在商工業和勤勞。這點恰好反映了一事：無土地資本的本島人，其所依憑的正是勞動力。

表 5-9：日治末期吉野庄生產所得（1938 年 12 月底）

種別 種族別	農業	商工業	牧畜	株券、 債券	貸金、 預金	貸屋、 貸宅地	勤勞	其他	計
內地人	224,689	12,677	3,554	459	6,764	1,039	72,278	784	322,244
本島人	145,095	17,500	16,403		1,907	1,907	91,735	1,578	275,939
高砂族	167,981	74	7,430		297	32	63,142	300	239,256
計	537,729	30,251	27,387	459	8,968	2,828	227,155	2,662	837,439

資料出處：《吉野庄管內概況書》頁 13-14。

這三個民族集團的差距，在平均所得這張表裡可以看得更清楚。以每戶及每人的生產所得來看，吉野庄原住民的生活水平還在本島人之上。一般人多想當然耳地認為日治時代以來，原住民是如何地被剝削，但從現存的史料來看，確實無法支持這種想像。由於日本人是殖民母國的移民，其收入為本島人的 3.21 倍，這是可以理解的；然而原住民的收入是本島人的 1.53 倍，如果忽略了國家體制的扶持，則將是無法理解的。

表 5-10：日治末期吉野庄平均每戶每人生產所得（1938 年 12 月底）

種族別	生產額	一戶當生產額	一人當生產額
內地人	322,244	902.64	180.32
本島人	275,939	315.35	56.18
高砂族	239,256	479.47	78.41
計	837,439	483.78	85.89

資料出處：《吉野庄管內概況書》頁 14。

這樣的收入差異，更加清楚地反映在賦稅上的高低：由於日本人的所得超過本島人的三倍，因此在賦稅額上遠高於本島人，這也是可以理解的；同理，原住民的收入是本島人的 1.53 倍，呈現於賦稅上的，便是原住民比本島人具有更高的賦稅能力；雖然這種現象很不符合今日的常態，卻真實地存在於日治時期——原住民的民族勢力的沒落，是戰後以來才出現的新現象。

表 5-11：日治末期吉野庄平均每戶每人賦稅額（1938 年 12 月底）

種族別	戶稅割額	一戶當額	一人當額
內地人	2,532.32	7.09	1.41
本島人	1,723.20	1.97	0.35
高砂族	1,787.64	3.58	0.58
計	6,043.16	3.49	0.62

資料出處：《吉野庄管內概況書》頁 14。

復次，由於就學率是近代化國家、或近代化社群的一個重要指標，因此我們可以得到一個結論：移居東台灣的日本人，仍以極高的近代化水平來標示他們的越優性。

最值得注意的是本島人與原住民學齡兒童的就學率。本島人為 43.55%，原住民為 70.23%，如前所述，雖然種族隔離是日治時期的既定政策，但在東台灣的初等教育上，學童所就讀的學校是以空間來分，同一空間下的學齡兒童都就讀於同一所公學校。因此，吉野庄的學童並無四年制或六年制之別，亦無教材教法上之異——台灣西部常見的現象，是不存在於這裡的。

表 5-12：日治末期吉野庄學齡兒童就學率（1938 年 12 月底）

種族別	學齡兒童			就學者			未就學者			百分就學率%		
	男	女	計	男	女	計	男	女	計	男	女	計
內地人	154	154	308	132	129	261	1	2	3	99.35	98.70	97.06
	257	257	514	158	126	284	57	96	153	77.82	62.64	70.23
高砂族	477	438	915	188	76	264	220	298	518	53.87	31.96	43.55

資料出處：《吉野庄管內概況書》頁 15。

這裡又與前項之平均所得相呼應：本島人受教育的普及率，明顯比不上原住民——經濟上的弱勢，使本島人在就學上無法太踴躍。

吉野移民村經過三十餘年的經營之後，從人口組成上來看，原本應是只有日本人的，到了日治末期，當地的日本人卻只占 18.33%，原本只作為日本移民的農業僱工的原住民及本島人，卻占了八成以上的人口——原住民占 31.30%，本島人則占 50.13%。從平均所得來看，日本移民也從初期的貧窮轉為富足，原住民更已重新取得其生產工具，而占人口過半數的本島人，也在此建立了島內再移民的新聚點。凡此種種，無不起因於統治體制之運作。





結論

日治初期（1895-1910）的東台灣原住民占人口的九成，除了點狀分布的晚清舊街庄之外，無一處非「蕃地」，因此東台灣在日治初期，實以「蕃政」為治理上的重點；亦即，日本國家統治一開始就以特別行政的態度來面對東台灣，至於民政則是隨後次第擴張完成的。

象徵東台灣的日本統治體制有三：一是地方行政機關的東部兩廳，二是隘勇線制度，三庄社警政，此三者均在國家力量的支持下，改造了東部傳統上的勢力範圍。

在原住民的社會變遷方面，從時間的先後上來看，日治初期的變化主要是呈現在下層結構的經濟面，如土地所有權等；日治中期的變化主要是呈現在制度層面，如貨幣、市場、勞動等；日治後期的變化主要是呈現在思想價值層面，但並未改其傳統信仰。

若從內容上看，日治時期原住民社會的鉅變，主要是出現在以下三個面向：(1)新政治——國家行政取代了傳統的部落政治；(2)新經濟——水稻耕作及幣貨制度取代小米耕作及以物易物；(3)新思想——由教育與衛生弱化舊思想，僅採教育、衛生、授產等措施，以期促成近代性的觀念。

從政治的層面來看，由於撫墾署並無取締的能力，因此提出「組織番界警察」的取締方策。同時，殖產課亦向民政長官提議「擴張番政」，而歸結於主張另設一專責的理蕃機關。對於部落內的原住民而言，其所感受到的「國家體制」，是由部落警政所具現的。警察官吏駐在所的主要業務為治安、教育、授產、交易、醫療等五大項，日治時期的所謂「理蕃機關」，其實就是警察官吏駐在所，至於附屬於該駐在所的教育所、交易所、療養所等等，則僅是該駐在所的附加業務而已。

在新經濟方面，主要是呈現於木稻種植與貨幣使用之上。前者改變了小米在糧食意義上的傳統地位，同時也鬆動了傳統文化與糧食的聯結；後者提高了青年在部落內的地位，甚至在某些平地部落內更引導走上父系繼承的社會制度。

在新思想方面，主要是呈現於教育的推行與醫療衛生的實施。

雖然公學校是源於國語傳習所，但在 1898 年 10 月至 1905 年 3 月之間，公學校是普通教育的一環，國語傳習所則是東部初等教育的特設機構。亦即，直到 1905 年設立「蕃人子弟就學的公學校」之前，東台灣只有國語傳習所而無公學校。

在日治時期的原住民教育裡，1905 年是最具關鍵性的一年，其重要性有如下幾點：第一，日治初期的國語傳習所制度正式終結；第二，原住民教育正式成爲公學校教育的一部份；第三，以公學校作爲原住民初等教育的機構，從此被限制在隘勇線內，至於隘勇線外的各個地區，則以蕃童教育所作爲學校教育的機構——不但地理空間上是被歸在「特別行政區」，連教育也被劃在一般教育之外。

總而言之，日治時期的原住民教育分爲兩個脈絡，一是撫墾署所採行之隨機的、非正式的簡易國語教育，另一爲學務部所管轄的高砂族兒童教育。前者成爲日後的「蕃童教育所」；後者演變成平地原住民的「蕃人公學校」及日治後期的「國民學校」。到日本退出台灣的前夕，各初等教育已全部改稱爲「國民學校」，簡言之，日治時期之初等教育的三階段是：從原本的以種族隔離爲原則，中間經歷「日台共學」，最後則全部歸結於「國民學校」之下。

在社會教化機構方面，平地原住民的青年團及高砂族青年修練所，這些機構的訓練者均爲部落警察，可見越到日治後期，警察與部落的連結越是緊密，而日本政府對警察的依賴也越深。

在人口組成的變化上來看，經過日本統治了五十年之後，東部諸族的民族界線是切出「內地人」與「花蓮港廳人」兩大類。前者是具有政治屬性的、來自殖民母國的，後者則是具有地緣屬性的、來自本島的。至於日治初期以來的原住民，在最後也被納入「花蓮港廳人」這個概念底下，這說明了原住民在國家體制下，逐步地被統合到這個大社會內的歷程。

由於東台灣在人文、社會、地理等的特性，同一現象並非一時並起，而是因時、因地、因事而逐步推移，即使如此，仍可清楚地看出它是朝著同一個方向前進，此即：從傳統的村社走向具近代性的社會，而東台灣之所以往此一方面前進，最主要的原因正是源於國家統治體制的運作。

引用書目

井出季和太

1997 《台灣治蹟志》[1937]，台北：台灣日日新報社；台北：南天書局翻印版。

中藺英助（楊南郡譯）

1998 《鳥居龍藏》，台中：晨星出版社。

中川浩一、和歌森民男（編）

1997 《霧社事件》，台北：武陵出版社。

王桂芸（等）

1994 《新編內外科護理學》，台北：永大書局。

王貴譽（編）

1981 《微生物學》，台北：中央圖書出版社。

王學新

1999 〈論日治初期花蓮地區太魯閣番綏撫策略〉，《台灣歷史文化學術研討會》，頁。

王學新、許守明

1999 〈日治時期東台灣地區原住民勞動力之利用〉，《東台灣研究》4，頁 35-72，台東：東台灣研究會。

田代安定

1985 《台東殖民地豫察報文》[1900]，台北：成文翻印版。

矢內原忠雄（周憲文譯）

1999 《日本帝國主義下之台灣》，台北：海峽學術出版社重刊本。

台東廳

1985 《台東廳要覽》[1936]，台東：台東廳；台北：成文翻印版。

台灣總督府

1919 《台灣總督府官營移民事業報告書》，台北：編者。

1997 《台灣統治概要》，台北：台灣總督府[1945]；台北：南天書局翻印本。

台灣總督府警察本署編（陳金田譯）

1997 《日據時代原住民行政志稿（原名：理蕃誌稿）第一卷》，南投：台灣省文獻委員會。

台灣總督府警務局編（宋建和譯）

1999 《日據時代原住民行政志稿（原名：理蕃誌稿）第二卷・下》，南投：台灣省文獻委員會。

台灣總督府警務局編（吳萬煌譯）

1999 《日據時期原住民行政志稿（原名：理蕃誌稿）第四卷》，南投：台灣省文獻委員會。

台灣總督府警務局理蕃課

1994 《高砂族調查書（六）：藥用草根木皮》[1939]，台北：台灣總督府警務局；台北：南天書局翻印本，1994年10月。

台灣總督府警務局（編）

1994 《高砂族調查書・第一編》，台北：台灣總督府警務局[1936]；台北：南天書局翻印本。

1995 《台灣總督府警察沿革誌》，台北：台灣總督府警務局[1933]；台北：南天書局翻印本。

1999 《高砂族の教育》，台北：台灣總督府警務局[1944]；台北：成文出版社翻印本。

台灣總督府臨時台灣舊慣調查會（中央研究院民族學研究所編譯）

1996 《番族慣習調查報告書・第一卷：泰雅族》，台北：中央研究院民族學研究所。

2000 《番族慣習調查報告書・第二卷：阿美族卑南族》，台北：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》，台北：中央研究院民族學研究所。

2007 《蕃族調查報告書第一冊：阿美族南勢蕃、阿美族馬蘭社、卑南族卑南社》，台北：中央研究院民族學研究所。

台灣教育會

1995 《台灣教育沿革志》，台北：台灣教育會[1939]；台北：南天書局翻印本。

台灣省文獻委員會編

1999 《花蓮縣鄉土史料》，南投：編者。

台灣原住民文教基金會（編）

2001 《原住民傳統醫療 vs. 現代醫療》，台北：台灣原住民文教基金會。

吉野庄役場

1985 《吉野庄管內概況書》（昭和十四年版），花蓮：吉野庄役場[1939]，台北：成文出版社翻印本。

吉武昌男

1942 〈台灣に於ける農業移民〉，《台灣經濟年報》（昭和 17 年版），東京：台灣經濟年報刊行會。

伊能嘉矩

1997 《台灣蕃政志》[1904]，台北：台灣總督府民政部殖產局；台北：南天書局翻印本。

朱惠足

2003 〈日本帝國的「浪漫主義」與「內地人」開拓先鋒—濱田隼雄《南方移民村》的東台灣「內地人」移民〉，《文化研究月報—三角公園》24 期。

佐山融吉（等）

1996 《生蕃傳說集》[1923]，台北：杉田重藏書店；台北：南天書局翻印版。

赤木猛市

1929 《台灣に於ける母國人農業植民》，台北：台灣總督府。

杉山靖憲

1999 《台灣歷代總督之治績》，東京：帝國地方行政學會[1922]；台北：成文翻印版。

余光弘

1981 〈泰雅族東賽德克群的部落組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 50 期，頁 91-108。

宋秀環

2000 〈日本統治下の青年団政策と台灣原住民——アミ族を中心として〉，《植民地人類學の展望》，頁 123-169，東京：風響社。

李文良

2001 《帝國的山林》，台北：台大歷史學系博士論文。

李宜憲

2000a 〈晚清後山駐兵初探〉，《台灣風物》50 卷 1 期，頁 13-42。

2000b 〈從蕃政到民政——試論太魯閣事件下的花蓮變遷〉，《族群互動與泰雅文化變遷學術研討會》，國立台灣博物館、中國民族學會主辦，2000 年 7 月 28~30 日。

2000c 〈晚清後山駐軍與民庄的關聯性〉，《台灣風物》50 卷 3 期，頁 83-114。

2001 〈晚清後山開撫議論之流變〉，《台灣風物》51 卷 1 期，頁 111-140。

- 2005a 〈日本時代原住民教育〉，《原教界》3期，頁12-16。
- 2005b 〈大港口事件：晚清國家體制與原住民部落的衝突〉，《東台灣研究》10，頁5-36。
- 2009 〈加禮宛事件暨加禮宛意識之型塑〉，《台灣原住民族研究季刊》2卷4期，頁127-162。

林呈蓉

- 2005 《近代國家的摸索與覺醒：日本與台灣文明開化的進程》，台北：吳三連台灣史料基金會。

東台灣新報社

- 1985 《東台灣便覽》[1925]，花蓮港：東台灣新報社，1925年8月。

東鄉實

- 1914 《台灣農業殖民論》，東京：富山房。

花蓮港廳

- 1928 《三移民村》，花蓮：花蓮港廳。

岩城龜彥

- 1936 《台灣的蕃地開發と蕃人》，台北：台灣總督府警務局理蕃課。

周憲文

- 1980 《台灣經濟史》，台北：台灣開明書店。

胡傳

- 1960 《台東州采訪冊》，台北：台灣銀行經濟研究室。

鹿子木小五郎

- 1985 《台東廳管內視察復命書》[1911]，台北：成文翻印版。

曾根俊虎

- 1896 〈北部生熟兩番戶口姓名調查錄〉，《台總督府蕃族事情公文類纂原文》第十二門殖產第10卷「撫墾類」。

夏黎明（等）

- 1999 《台灣地名辭書卷三：台東縣》，台北：台灣省文獻委員會。

翁純敏

- 1999 〈吉安鄉橫斷道路開鑿紀念碑〉，《花蓮縣古蹟導覽手冊》，花蓮：花蓮縣政府。

- 2008 《吉野移民村與慶修院》，花蓮：花蓮縣青少年公益組織協會。

移川子之藏（等）

- 1996 《台灣高砂族系統所屬の研究》[1935]，台北：台北帝國大學土俗人種學研究室；台北：南天書局翻印版。

清水半平

1971 《官營移民——吉野村回顧錄》，群馬：作者自印本。

康培德主持

2003 《原住民部落重大歷史事件：加禮宛事件研究》，台北：行政院原住民族委員會。

陳秀淳

1998 《日據時期台灣山地水田作的展開》，台北：稻鄉出版社。

郭輝（編譯）

1977 《日據下之台政》，台中：台灣省文獻委員會。

郭祐慈

2008 《台東平原的農業民族：馬蘭社阿美族社會經濟變遷——1874-1970年》，政治大學民族學系博士論文，台北：政治大學民族學系。

楊南郡（譯註）

2005 《台灣百年曙光》，台北：南天書局。

楊彥騏

2001 《台灣百年糖紀》，台北：城邦。

詹素娟

1998 《族群、歷史與地域——噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1900年）》，師範大學歷史研究所博士論文，台北：師範大學歷史學系。

張素玢

2002 《台灣的日本農業移民》，台北：國史館。

張家菁

1996 《一個城市的誕生——花蓮市街的形成與發展》，花蓮：花蓮縣立文化中心。

郭輝（編譯）

1977 《日據下之台政》，台中：台灣省文獻委員會。

鳳林郡役所（編）

1985 《鳳林郡要覽》[1939]，鳳林：編者；台北：成文翻印本。

黃嘉謨

1966 《美國與台灣》，台北：中央研究院近代史研究所。

黃應貴

1986 〈台灣土著族的兩種社會類型及其意義〉，《台灣土著社會文化研究論文集》頁 3-43，台北：聯經出版事業公司。

黃蘭翔

- 1998 〈日本官營移民村建設目的與居民營運組織：以吉野、豐田、林田三村為例〉，《守望東台灣研討會論文集》，頁 213-237，台北：聯經出版事業公司。

黃宣衛

- 2005a 《異族觀、地域性差別與歷史》，台北：中央研究院民族學研究所。
2005b 《國家·村落領袖與社會文化變遷：日治時期宜灣阿美族的例子》，台北：南天書局。

黃應貴

- 1986 〈台灣土著族的兩種社會類型及其意義〉，《台灣土著社會文化研究論文集》頁 3-43，台北：聯經。

溫吉（編譯）

- 1957 《台灣蕃政志》，台北：台灣省文獻委員會。

廖守臣

- 1997 〈泰雅族東賽德克群的部落遷移與分布〉（上），《中研院民族所集刊》44 期，頁。
1998 〈泰雅族東賽德克群的部落遷移與分布〉（下），《中研院民族所集刊》45 期，頁。

廖守臣著、吳明義校訂

- 1985 《花蓮縣阿美族部落的形成與變遷》（打字稿）。

橋本白水

- 1985 《東台灣》[1922]，台北：南國出版協會；台北：成文出版社翻印版。

橋本白水（主編）

- 1984 《東台灣研究叢書》第二編[1924]，台北：東台灣研究會；台北：成文出版社翻印版。

劉銘傳

- 《劉壯肅公奏議》，台灣文獻叢刊第 27 種，台北：台灣銀行經濟研究室。

劉貫生

- 1968 《花蓮衛生行政廿年》，花蓮：花蓮縣衛生局。

劉斌雄

- 1976 〈日本學人之高山族研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第 40 期，頁。

劉斌雄（等）

1965 《秀姑巒阿美族的社會組織》，台北：中央研究院民族學研究所。
駱香林（等）

1977 《花蓮縣志·卷八官制》，花蓮：花蓮縣文獻委員會。

1977 《花蓮縣志·卷九戶口》，花蓮：花蓮縣文獻委員會。

1983 《花蓮縣志·卷二總記》，花蓮：花蓮縣文獻委員會。

潘繼道

2005 〈日治時期的原住民族群教育——以太魯閣族為中心的探討〉，《台灣文獻》56卷3期，南投：國史館台灣文獻館。

濱田隼雄著（黃玉燕譯）

2004 《南方移民村》，台北：柏室。

鍾淑敏

2001 〈政商關係與日治時期的東台灣——以賀田金三郎為中心的考察〉，《國家與東台灣區域發展史研討會》，2001年12月。

戴天昭（李明峻譯）

1996 《台灣國際政治史》，台北：前衛出版社。

戴寶村

1993 《帝國的入侵——牡丹社事件》，台北：自立晚報社文化出版部。

豐田龜万太

1985 《花蓮港地方巡視報告》，台北：成文出版社翻印本。

藤井志津枝

1997 《理蕃》，台北：文英堂。

藤崎濟之助

1988 《台灣的蕃族》[1931]，東京：國史刊行會；台北：南天書局翻印版。

Ernst Cassirer（黃漢青、陳衛平譯）

1983 《國家的神話》，台北：成均出版社。

Fernand Braudel（施康強、顧良譯）

1999 《15至18世紀的物質文明、經濟和資本主義》卷一，台北：貓頭鷹出版社。

Mackay, George L（周學普譯）

1960 《台灣六記》，台北：台灣銀行經濟研究室。

網站資料

行政院衛生署疾病管制局網站，查詢日期2009年2月13日。