

竹林深處與來者何人—— Puyuma 卑南社的策展理念與展望

■ Balunaiyas Mabaliyu 陸浩宇¹

「竹林深處與來者何人——Puyuma 卑南社」展區，是筆者嘗試從清代歷史文獻，結合人類學的卑南族普悠瑪部落相關研究，重新討論「什麼是『番』」的議題。在普悠瑪的討論中，筆者透過 *lungpaw* 龍袍服飾，作為卑南社與清政府在歷史互動過程中的重要媒介，並且藉由老人在卑南族社會中的文化意義，理解為何僅能有老人身穿 *lungpaw* 龍袍的原因。策展中，筆者試圖從人群的分類議題，討論「番」是一種社會文化的人群區分概念。因此，筆者引用春秋時期的「荊人」與賽夏族的「流番」，提出人群的分類與人群的構成，是具變動性且複雜性的過程。普悠瑪卑南人的 *semalikidr* 部落邊界阻隔儀式之祝禱詞，則是作為從原住民的視角展現不同社會文化的人群分類方式。最後，筆者藉由普悠瑪部落的部落成員定義，反思目前國家的族群定義是否符合原住民社會中的人群界定方式。（圖 1）



圖 1 在普悠瑪傳統文化中心聚會跳舞的普悠瑪卑南人 作者攝於 2020 年 12 月

竹林深處

Puyuma（普悠瑪）部落（行文使用「普悠瑪」）坐落於花東縱谷平原南段末端，臺東平原之上，北面卑南溪與都蘭山。（圖2）昭和四年（1929）從舊社（今臺東市卑南里）遷移至新社（今臺東市南王里）。不同政權對於普悠瑪的名稱紀錄有所差異，例如荷治（1624-1662）為 Pima、Pimaba，清治（1683-1895）至日治（1895-1945）為卑南覓、卑南覓社與卑南社。另一方面，部落又與臺東縣行政區南王里的空間重疊，因此又可稱為南王部落。

一、文獻中的卑南社

清代文獻對普悠瑪的描述有：「良番」（圖3）、「能以漢法變番俗」與「不侵不叛，實為東藩外障。」² 這些文字描述顯示普悠瑪卑南人與清廷的良好關係，以及相較於其他生番

而言是較能接受漢文化的人群。

清代文獻的卑南覓多是指 Pangalran Puyuma（邦藍·普悠瑪）部落。³ 卑南覓是被刺竹林圍繞的橢圓形部落，刺竹林作為防禦設施，讓外人無



圖2 普悠瑪部落衛星圖 取自 Google Map：<https://reurl.cc/0E93zk>，關鍵字：南王，檢索日期：2023年2月27日。

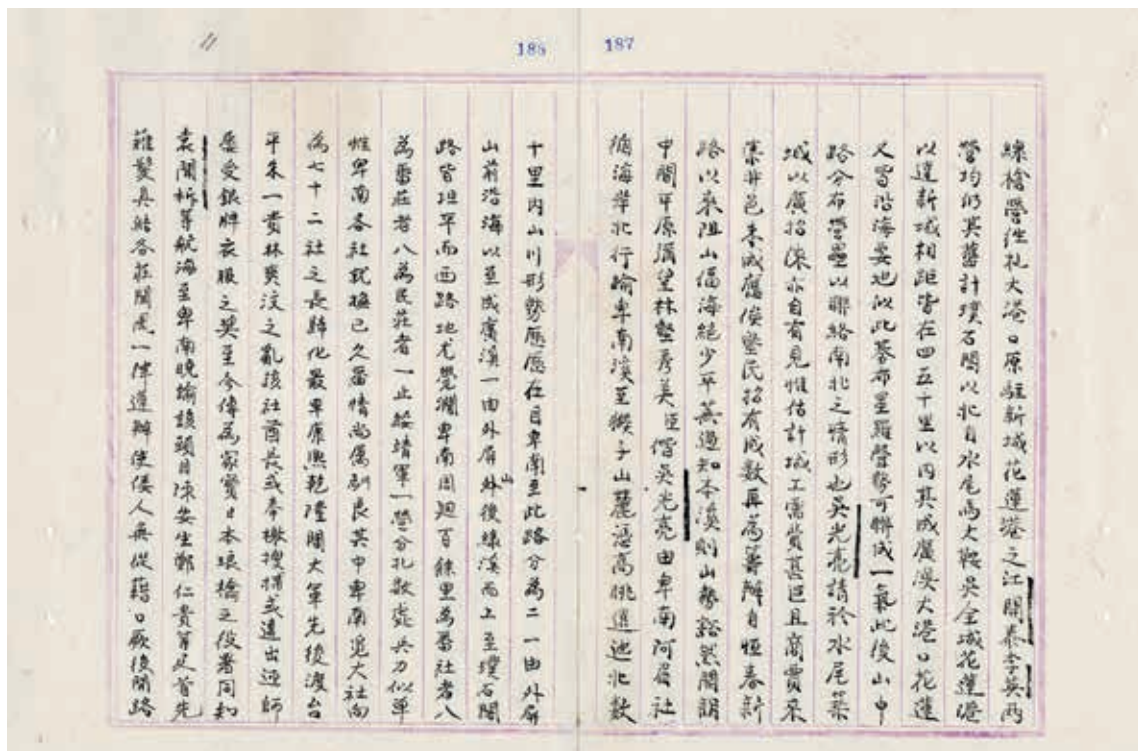


圖3 清 福建船政候補三品京堂吳贊誠《光緒朝月摺檔》〈查勘臺灣後山卑南等處會籌應辦事宜〉 光緒三年七月二十八日 國立故宮博物院藏 故檔 003712 《月摺檔》對於卑南生番的描述以：「卑南各社就撫已久，番情尚屬馴良。」



圖4 清 乾隆 臺灣輿圖 局部 國立故宮博物院藏 平圖 020795

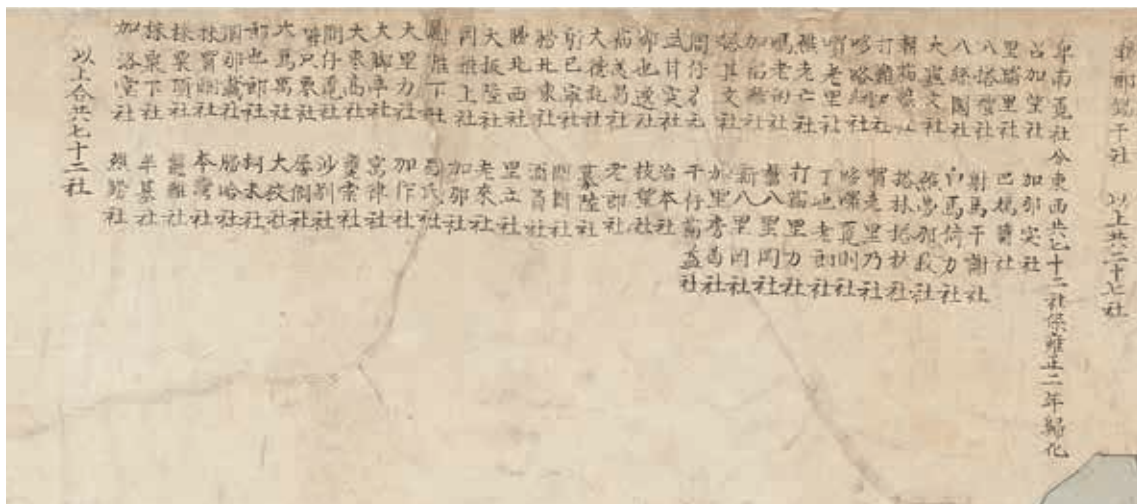


圖5 清 乾隆 臺灣輿圖 局部 該文字敘述內仍指卑南覓統領之七十二社，且番社名稱皆有詳細記錄。

法輕易地看清內部面貌。再者，由中央山脈形成的天然屏障，阻礙了臺灣東西兩地的人群移動，以至於在清代地圖對於卑南覓的描述都是僅知其番社，卻無法清楚地確立該番社的位置。例

如乾隆〈臺灣輿圖〉對於卑南社僅敘述該社所統領之其餘番社共七十二社之文字，但未在地圖標記卑南覓與其於番社的位置。（圖4、5）

另一方面，卑南覓曾因協助清廷平定林爽

文之亂（1786）有功，受邀至京城並接受皇帝賞賜。然而，在清代〈職貢圖〉提到生番與平定林爽文之亂的關係時，未提到卑南覓（圖6）：

謹按，臺灣生番向由該督撫圖形呈現進者。茲乾隆五十三年，福康安等追捕逆匪林爽文、莊大田，各生番協同擒勦，傾心歸順。是年冬，番社頭目華篤哇哨等三十人來京朝貢，並記於此。⁴

乾隆〈臺灣輿圖〉及〈淡水右武乃等社生番〉固然已能看到清政府已經注意到島上有與漢人較為不同的人群，然而受制於統治力量未能深入後山，以至於不清楚番社的所在地：〈淡水右武乃等社生番〉雖然提到了該生番群與林爽

文事件有關，但是這樣的形象是否就等同於卑南覓卑南人呢？筆者認為該圖或許是呈現出清政府因無法實際控制臺灣後山地區，而以當時已知的生番群像涵括後山卑南覓卑南人，但這並不能明確地作為卑南人的形象。

二、進京之謎

卑南社因協助平定林爽文事件，受邀進京面見乾隆皇帝（1711-1799）並且獲得了賞賜。在《大清高宗純皇帝實錄》記錄當時進京的臺灣原住民番社頭人，其中就有卑南社的頭人加六賽。（圖7）然而，宋龍生《卑南族史》卻指出進京者是加六賽之子——Pinadray 比那賴：

為什麼所有的傳說，包括鄭開宗（1970）和筆者在田野中所得到的傳說報導，都說是比那賴是獲得清朝政府肯定的第一個卑南族呢？原因是，據說當時，大頭目加六賽 Kurasai 已年老，且體弱多病，而派了正在枋寮做生意的兒子比那賴代表自己前往北京謁謁皇帝。⁵

歷史文獻與民族誌的差異，或許是印證清廷無法確切掌握後山番社的情況。因此，誰代表卑南社進京受賞的議題，應以另一種層面去了解：當時清廷對於後山的了解是有局限性的，因此對後山番社的理解頂多就是番社的頭人，無法全面性理解番社內部的人群。官員在擬定進京受賞名單是以番社具有影響力的人物為代表，而番社頭人便是具有代表性的人物。這或許也能說明文獻中是頭人加六賽，但是南王的民族誌是比那賴的可能原因。

三、Irunpaw 龍袍與老人

相較於中國皇帝的龍袍是帶著黃色並且繡有五爪龍紋的服飾，卑南族同樣有著被稱呼 Irunpaw（龍袍）的服飾（行文使用 Irunpaw），但是該衣物是以紅色及菱格紋組成的服飾，並且



圖6 清 謝遂 職貢圖（二）卷 局部 淡水右武乃等社生番 國立故宮博物院藏 中畫 000047 相較於平埔番的描繪，〈淡水右武乃等社生番〉的凶狠人像與鹿皮服飾，更加突顯清代刻意將生番塑造尚未文明化及野蠻的面貌。



圖 7 清 慶桂、董誥等纂 《大清高宗純皇帝實錄》 乾隆五十三年十二月下 清本 國立故宮博物院藏 故宮 003546



圖 8 老人禮帽 kapun：雉雞羽毛 iris 作者攝於 2022 年 12 月



圖 9 龍袍 lungpaw 作者攝於 2022 年 12 月



圖 10 腳蹠足飾 alas 作者攝於 2022 年 12 月

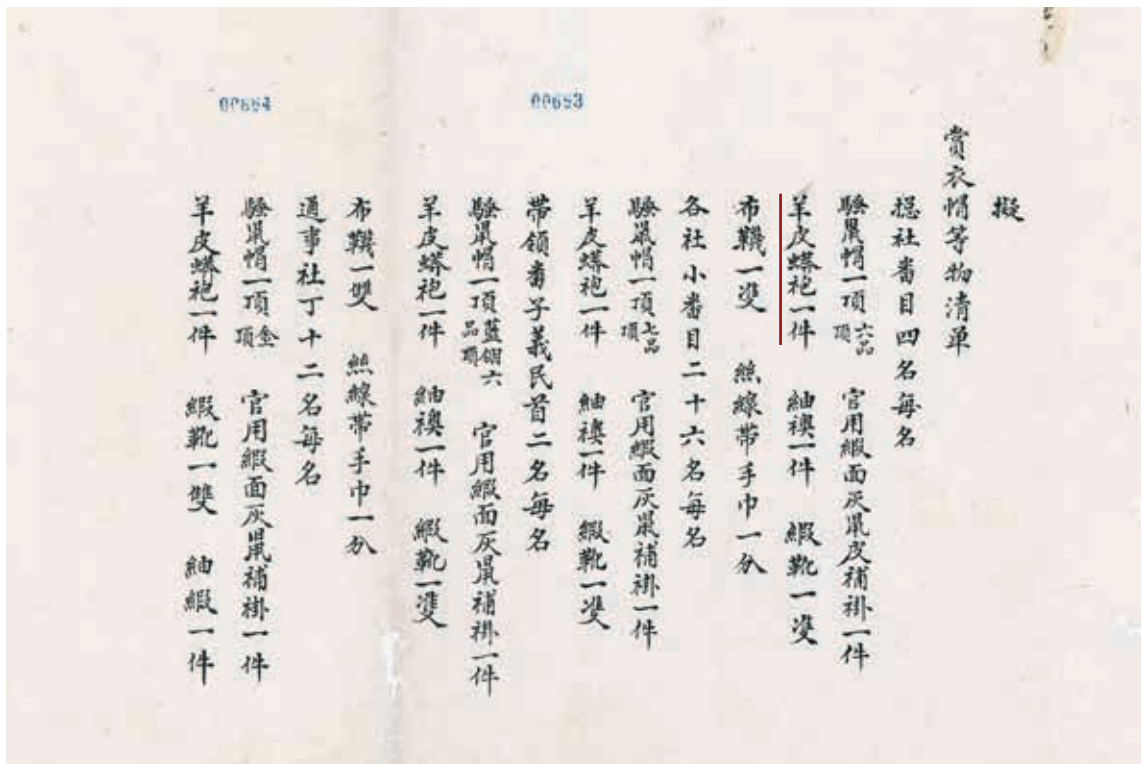


圖 12 清 《方本上諭檔》 乾隆五十三年十二月二十六日 國立故宮博物院藏 故檔 001066



圖 11 男子綁褲 *katring* 作者攝於 2022 年 12 月

只有男性老人可穿著此衣物。

lungpaw 為卑南族老人之禮服。⁶ (圖 8 ~ 11) 關於龍袍的來歷眾說紛紜，多數都指向是清朝皇帝賜與卑南社的禮品。然而，在乾隆皇帝賞賜進京原住民的清單中，只見「蟒袍」而非「龍袍」。(圖 12)

傅鳳琴指出 *lungpaw* 的來源與外來政權賦予權力的象徵物有關，並且象徵物是一直在變換的，例如荷蘭東印度公司的「藤杖」賦予番社管理該地區的權力，而卑南社就是其之一被授予藤杖的番社。另一方面，龍袍除了有皇帝賞賜的一說之外，還有 *lungpaw* 本身就是屬於卑南王的衣服。當此人身穿 *lungpaw*，因服飾本身具有神力，不僅能使人能言善道，化解部落內部糾紛，具有做為部落領導人之才能。⁷

就上述來看，雖然無法確切提出 *lungpaw* 一詞的來源，但從 *lungpaw* 所引申而出的議題，是卑南社在

與外力的接觸之後，藉由引進外力維持（或加強）在該地區的統治力。再者，穿著 *lungpaw* 的人被社會賦予的權力。從目前普悠瑪部落的年齡組織來看，唯有在男性成長至 55 歲階段時，才能夠身著 *lungpaw*。因此，筆者認為必須從卑南族的社會文化去理解老人在部落的重要性，以及他被賦予權力的意義。

卑南族年齡組織（age organization）屬於年齡級制（age-grade），是以「個人」的年齡階段區分不同的社會身分。⁸ 老人稱為 *maidrang*，在卑南族的大獵祭祭歌 *irairaw* 內容提到 *kan maidarng*, *kan mailradran* 意思是說：「老人者，

多見聞，有知識」意思是指老人有豐富的人生閱歷、知識與經驗。⁹（圖 13）此外，關於著龍袍者便會取得善言的能力，實際上也就反映在普悠瑪在決議重要事務之時，都須通過老人組織「長青會」同意之後才能進行。在開會之時，善於言詞與溝通的老人，則較能在會議中使眾人達成共識並減少糾紛。¹⁰ 換言之，老人的生命歷程提供他們可以在部落遇到危機，藉由過往的經驗化解危機。

另一方面，老人在男子成年禮中扮演著重要地位。當青年要加入成人會所時，必須找一位男性老人擔任教父。能擔任教父之老人，須



圖 13 普悠瑪成年男性族人在竹子圍繞 *laluwanan* 凱旋門吟唱 *irairaw* 作者攝於 2022 年 12 月 31 日

目前，普悠瑪部落大獵祭為期 4 天 3 夜，通常在 12 月 28 日上山，在 12 月 31 日早晨下山。在 *laluwanan* 的現場，坐在中間的皆為身穿 *lungpaw* 的老人，而在外圍的則是尚未晉升老人階級的青年與已婚男性，這樣子安排也體現以老人作為中心的文化意義。



圖 14 受尊崇之老人 作者攝於 2021 年 12 月



圖 15 教父帶教子跳舞 作者攝於 2020 年 12 月

具備這些條件：不能與教子同住於一個家、需與教子無血緣關係、元配妻子須健在以及擁有良好的個人品德與名聲。（圖 14）在成年禮中，透過老人為青年舉行成年禮（圖 15），青年方能成家與生子，突顯老人的權力賦予了他人繁衍生命的資格。¹¹

透過歷史文獻與民族誌比較後，針對卑南社似乎有了更多難以斷定與解釋的問題，但這也就呼應了筆者以「竹林深處」為題的目的，因受到了時代的限制，以至於在文獻紀錄對於卑南社與其人群之描述，呈現著紀實與想像的文字敘述。而民族誌的紀錄，則是突顯邊疆人群對於歷史事件的重新書寫及詮釋的意義。

來者何人

一、為何可稱人

中國春秋時期「荊」至「荊人」的轉變，是著名的人群分類例子。在《春秋公羊傳·莊公十年》史官稱「荊」而非「荊人」，是對於夷狄貶抑稱謂：「荊者何？州名也。州不若國，國不若氏，氏不若人，人不若名，名不若字，字不若子。」¹²然而在《春秋公羊傳·莊公二十三年》則稱「荊人」，原因在於「始能聘也」意為荊人懂得使用中原複雜的聘禮升降揖讓的禮儀，因此他們也可以被稱為人了。¹³藉「荊」至「荊人」之轉變，反映了華夏人群以「儀禮」作為區分人群的觀念，以及透過學習中原禮儀可成為華夏之一份子外，更為重要的，是體現華夏人群的組成性質之複雜性。

二、番的組成與複雜性

清政府對臺灣「番」的分類以統治程度與漢化程度分為：熟番、化番與生番。然而，國家的人群分類是否真實反映了原住民社會中的人群分類方式呢？以賽夏族為例，歷史文獻中對於賽夏的稱呼：生番、合番、流番、化番、熟番與南庄化番，其中，流番強調著這群人的混雜性流動。¹⁴例如，賽夏族的所在地與周邊的客家人、閩南人與泰雅人都有密切地接觸，並且有收養外族作為養子與義子的習慣，因此在清末的文獻中，有幾個南庄地區的頭目，幾乎都是被收養的漢人。¹⁵換言之，「番」作為人群的名稱與分類方式，是難以反映與解釋現實原住民社會中複雜的人群構成現象。

三、儀式中的人群分類

普悠瑪的 *semalikidr*（部落邊界阻隔儀式，行文使用 *semalikidr*），在儀式中的祝禱詞內容呈現普悠瑪卑南人對於不同人群的稱呼。普悠瑪

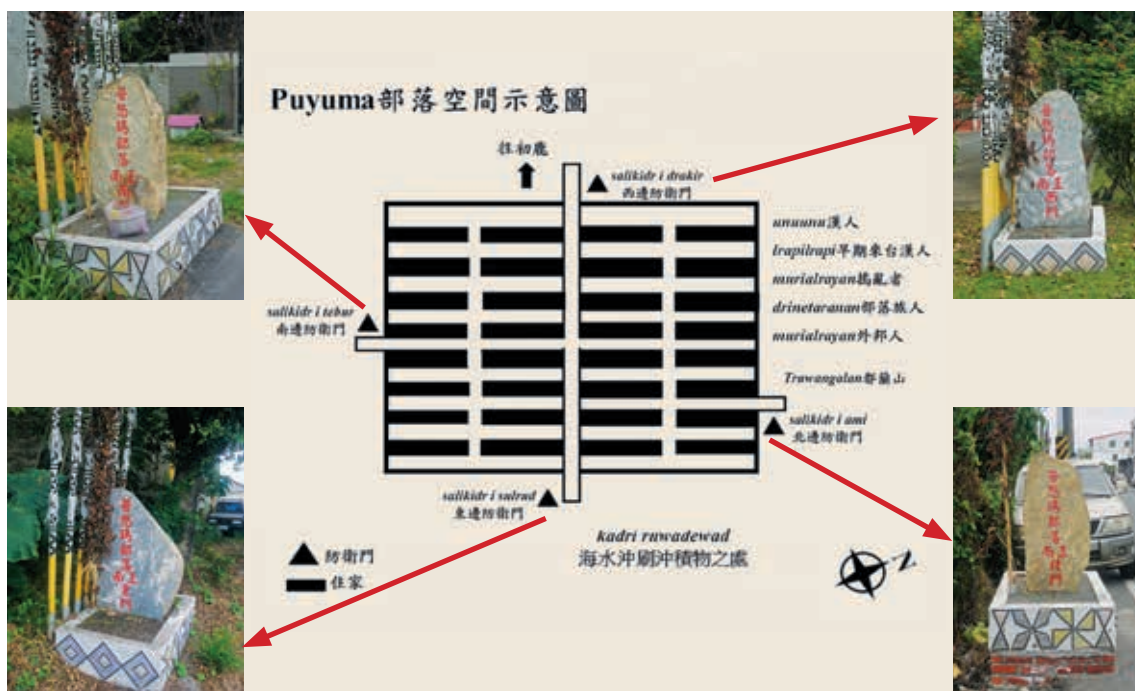


圖 16 普悠瑪部落 4 座 *salikid* 作者攝於 2023 年 1 月



圖 17 祭祀之檳榔 作者攝於 2023 年 1 月



圖 18 向外瞄準之弓箭 作者攝於 2023 年 1 月

卑南人在舉行 *mangayaw*（年祭）前，會由部落祭司在部落邊界的東、南、西、北四個 *salikid*（部落防衛門）進行的阻絕儀式。（圖 16）儀式過程，祭司手持八粒檳榔，各粒檳榔分別指涉不同之神靈（圖 17），祭司向這些神靈祈求年祭即將開始，還請眾神靈給予庇護。此外，祭司以竹

製的弓箭，並以箭頭向部落外，將會影響部落安寧的穢物或是惡靈阻絕在部落之外。（圖 18）

semalikidr 祝禱詞提到人群的稱呼方式，例如：*unaunay*（漢人，指最早來臺漢人）。漢人又稱為 *panalaban*，指大褲子。因為漢人所穿的褲子較為寬鬆）、*udauda*（移民之外省人）、

muritrawan（指境外之人，如其他卑南族部落的人或其他原住民族族群）、*takunukun*（指日本人。原指卑南社人常用之長鐮刀，因日本的武士刀像長鐮刀，因此被使用來稱呼日本人）。¹⁶從這樣的人群分類方式來看，普悠瑪卑南人透過他者先來後到的順序，以及他者的外在的形象，給予他們不同的稱呼方式。

反思與展望

逆寫（write back）源自澳大利亞學者 Bill Ashcroft，他提出在後殖民文學書寫過程中，對殖民主義歷史及遺緒的反思、反述、重寫與逆襲概念。¹⁷卑南族 *lungpaw* 作為本展的重要物件之一，象徵著跳脫過往對於龍袍與皇帝的權力關係連結，從卑南族社會中的老人視角，去理解穿上 *lungpaw* 者在部落被賦予了哪些權力，而這些權力又會隨著個人的品德、名聲及年齡增長。

筆者運用臺灣原住民研究及中國史材料，其原因在於，「番」是來自於中原的人群對於與邊疆人群的稱呼方式。本展藉由「荊人」的例子，從夷夏之間以文化界限作為兩者分屬不同人群的方式，看到夷可透過學習華夏文化而轉成為華夏人群的可能性，並突顯華夏人群的組成是複雜的。人群組成的複雜性也同樣反映在了賽夏族「流番」的名稱上。要言之，中國歷史上對於邊疆人群的討論是具有脈絡性的，是不可忽視的歷史背景。¹⁸

賽夏族的「流番」體現人群界線是模糊的，呈現國家制度的人群分類，是無法完全說明原住民社會人群組成的複雜性。此外，透過賽夏族的案例又值得去思考的問題：國家定義下的族群身份，是否實際符合原住民社會中對於人群的區分與認定方式。例如，在相關的卑南族

族群研究中指出，國家建構下的卑南族概念，實際上是忽視卑南族各部落之間的社會文化差異性，以及部落內部人群來源組成的複雜性。¹⁹再者，族群身份與普悠瑪部落成員身份，兩者之間的身份界定方式是有差異的，如普悠瑪部落成員組成，不僅是誇越族群身份，而且部落成身份之認定牽涉了：空間性、制度性及實踐性三種性質。空間性是指「家」必須在部落範圍內，而這樣的觀念與普悠瑪部落歷史發展有所關聯；制度性著重在個人是否遵守「社會規範」，例如是否遵從死亡的禁忌；實踐性則是強調個人必須投過「行動」來取得部落成員的資格，例如男子個人是否完成會所訓練，以及個人是否時常參與部落活動與儀式。²⁰要言之，普悠瑪部落有一套自己的社會文化制度，可將非普悠瑪卑南人之外來人群納入部落成員中，而這樣的認定方式與國家以「法律」及「血緣」作為族群身份的認定方式是有差別的。

總而言之，「番」的議題牽涉臺灣原住民與漢人在長時間的互動中，在文化差異、社會衝突與日常經驗之下，逐漸形塑人與番的人群界線，再加上清代設立的「番界」，更是從地理層面強化人與番在空間上的界線。筆者認為清代文獻是誤導了漢人對於原住民的想像與理解，而透過普悠瑪的 *lungpaw* 與 *semalidikdr*，則是筆者以普悠瑪的視角重新詮釋了清代文獻與人群分類的相關議題。最後，筆者藉由普悠瑪的部落成員身份突顯國家定義的族群身份並不符合普悠瑪社會的人群界定方式，更是值得去反思當代國家透過法律界定族群及族群身份時，是否欠缺對於原住民社會文化脈絡的理解，而忽視了原住民社會中既有的人群分類方式。

作者為國立陽明交通大學
台灣原住民族健康與科技發展研究中心專任助理

註釋：

1. Balunaiyas Mabaliyu (音譯：巴魯奈亞斯·瑪颯溜)為筆者的卑南族名。Balunaiyas 為名字，該名字承繼已故曾祖父高清流先生之名；Mabaliyu 為家族名。
2. (清)王瑛曾纂編，《重修鳳山縣志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962)，頁 65。
3. 宋龍生〈南王村卑南族的會所制度〉透過普悠瑪部落遷移史，將部落歷史發展時期分成：Panapanayang (發祥地時期)、Baywan Drungdrungan (巴依灣·東東安)、Pangalran Puyuma (邦藍·普悠瑪)、Hinan Puyuma (卑南普悠瑪時期，大約在 1870-1880 年間)以及現今的 Sakupan Puyuma (南王·普悠瑪，1929 年至今)。宋龍生，〈南王村卑南族的會所制度〉，《考古人類學刊》，25 期(1965.11)，頁 114。
4. (清)謝遂，〈職貢圖(二)·淡水右武乃等社生番〉，國立故宮博物院藏，中畫 000047。
5. 宋龍生，《卑南族史篇》(南投：臺灣省文獻會，1998)，頁 233。
6. 此次特展中的卑南族老人服飾，所屬人為筆者的爺爺——高源吉(1934-2010)。
7. 傅鳳琴，〈真實與想像：卑南王的「說」與「再說」〉(花蓮：國立東華大學中國語文學系研究所碩士論文，2020)，頁 178-183。
8. 嬰兒期 *manuden* (不足 1 歲)、兒童期 *lralakan* (2-13 歲)、青少年期 *trakubakuban* (13-18 歲)、青年 (18-21 歲) / 成年期為 *miyabetan/bangesaran* (21 歲至結婚前)、已婚期 *alabalabat* (已婚至 55 歲)及老年期 *maidrang* (55 歲以上)。其中，男子在青年期就必須進入到 *trakuban* 少年會所進行訓練，結束少年會所訓練則再進入 *palakuwan* 進行訓練。陳文德，《卑南族》(臺北：三民書局，2010)，頁 22-23。
9. 陳文德，《卑南族》，頁 37。
10. 陸浩宇的研究提到，在一次老人們的聚會之中，曾為了一位老人 Ciping (該老人的名字)是否具有收教子之資格而展開討論。原先有人提出 Ciping 因為沒有在普悠瑪部落舉行成年禮，因此他不具備當普悠瑪部落的教父。然而，有位老人認為，Ciping 的教父是普悠瑪的人，他是在結婚之後搬去巴布麓部落 (另一個卑南族部落)。所以 Ciping 是有資格擔任普悠瑪的教父的。在經過老人們的討論之後，所有老人們也就同意了 Ciping 的資格，而原先反對的老人也不反對了。陸浩宇，〈普悠瑪「越級者」身分認同的反思：從個人、部落和族群觀點分析〉(臺北：國立政治大學民族學系研究所碩士論文，2022)，頁 81-84。
11. 關於生命繁衍資格的另一種思考，可以從卑南族少年會所的兩兄弟傳說來理解。原本兩兄弟因為妹妹復仇，使得他們被禁止進入部落，因此他們在部落外建立少年會所。後來，兄弟們的父親想探望他們，並認為他們不會傷害父親。然而，當父親逐漸接近少年會所時，兄弟們便發出了警告，最後射殺了不聽勸阻的父親。該故事突顯地是當男子進入少年會所之後，需與生家之間的關係中斷。然而，當男子進入到成人會所，並且擔任 *miyabetan* 時，就必須找一位老人擔任教父。就擔任教父的條件來看，元配妻子健在似乎也突顯了家的完整性，因為有完整性的家庭才能夠孕育及教育子女。更為重要的，是原先斷絕與生家關係的父子之情，在成人會所階段以教父教子的關係呈現，透過會所的過程，而建立了一個家及其繁衍的可能。陳文德，〈什麼是「家」？卑南人的例子〉，收入黃應貴主編，《21 世紀的家：臺灣的家何去何從？》(臺北：群學出版社，2014)，頁 380。
12. 劉尚慈譯注，《春秋公羊傳譯注》(北京：中華書局，2016)，頁 130。
13. 劉尚慈譯注，《春秋公羊傳譯注》，頁 151。
14. 胡家瑜，《賽夏族》(臺北：三民書局，2015)，頁 4。
15. 胡家瑜，〈南庄地區開發與賽夏族群邊界問題的再檢視〉，《臺大文史哲學報》，59 期(2003.11)，頁 181-182。
16. 陸浩宇，〈普悠瑪「越級者」身分認同的反思：從個人、部落和族群觀點分析〉，頁 100。
17. 國立故宮博物院「原住民活動網——逆寫計畫」參考連結 https://theme.npm.edu.tw/exh111/TaiwaneseIndigenous_w/ (檢索日期：2023 年 2 月 27 日)。
18. 鄧津華 (Emma Jinhua Teng)，〈臺灣的想像地理：中國殖民旅遊書寫與圖像 (1683-1895)〉提到：「番字」與中國九服的「藩」是有所關係的，是可以隨時更換用字的。「藩服」中的「藩」有藩籬的意思，有邊界之意，是在世界的邊緣；「番」則是指野蠻人或外國人，指那些生活在邊界陸上且缺乏文化知識的人。」鄧津華 (Emma Jinhua Teng)，楊雅婷譯，〈臺灣的想像地理：中國殖民旅遊書寫與圖像 (1683-1895)〉(臺北：臺大出版中心，2018)，頁 54。
19. 可參閱陳文德，〈家、部落與族群：「卑南族」Pinuyumayan 身分的構成與認定〉，收入胡台麗、余舜德、周玉慧主編，《跨·文化：人類學與心理學的視野》(臺北：中央研究院民族學研究所，2017)，頁 41-86；王勁之，〈誰是「卑南族」？試論 Pinuyumayan 的身分認定〉，收入林志興、巴代編，〈卑南學資料彙編第一輯：回凝與前瞻：卑南族回顧的研究與展望〉(新北：耶魯國際文化，2014)，頁 77-104。
20. 陸浩宇，〈普悠瑪「越級者」身分認同的反思：從個人、部落和族群觀點分析〉，頁 105-114。

「逆寫帝國」 與當代實踐

The Empire Writes Back
and Contemporary
Practice

11/26-12/04

國立政治大學民族學博物館



合辦單位：國立故宮博物院、國立政治大學

承辦單位：國立政治大學民族學博物館

協辦單位：國立政治大學民族學系、國立政治大學土地政策與環境規劃碩士原住民專班、
國立政治大學原住民族研究中心、國立政治大學學務處原住民族學生資源中心