一 般 論 文

考古人類學刊・第 71 期・頁 93-144・2009

# 從「交換」看族群互動與文化再創造：日治初期苗栗地區泰雅族的研究*

王 梅 霞**

## 摘 要

本文首先分析人類學對於「交換」這個議題的討論，接著探討泰雅社會的三種交換方式，挑戰了傳統人類學者將「禮物交換」與「商品交換」二分的盲點。在泰雅社會中「分享」及「以物易物」均扮演重要角色，「分享」的性質相當於人類學者所謂的「禮物交換」，而「以物易物」的交換過程雖然涉及等值物的交換，但是雙方必須透過溝通來確定「物」的等值與否，有時也伴隨著儀式來建立彼此的社會關係，因此並非純粹的禮物交換或商品交換。

作者進一步嘗試從人類學的觀點重新組織及詮釋歷史文獻，從泰雅族文化的觀點分析史料之意義，希望凸顯歷史過程中當地人的主體性，並且將人類學研究安置在更深的歷史脈絡及更廣的地域範圍中。歷史文獻有關於日治初期苗栗地區泰雅人的文獻資料顯示：泰雅人「以物易物」的交換方式成為其與漢人、日本人的主要互動方式，漢人或日本人進入山林製腦、伐木、開墾時必須贈送泰雅人牛、豬、銀元來建立「和親盈約」的關係，符合了泰雅部落之間借用土地、或訂立盟約的方式；其次，泰雅人以山產物與漢人或日本人交換外來物資時，也必須先以泰雅人 *sbalay*（和解）的方式處理過去糾紛，亦即以打青，埋石的方式解決爭議、訂立盟約，由 *lyutux*

* 本研究為國科會補助計畫案的部份成果，計畫名稱分別為「從交換看資本主義的轉化過程」（NSC 95-2412-H-002-017）和「南島民族的分類與擴散：人類學、考古學、遺傳學、語言學的整合研究——（子計劃四）文化與族群的形成與再創造」（NSC 95-2627-H-001-003）。本文初稿曾發表於中央研究院民族學研究所於 2008 年 11 月 7-9 日舉辦之「文化創造與社會實踐」研討會，感謝評論人郭佩宜女士，與黃應貴老師、丘延亮老師、陳文德、黃宣衛、鄭依億、詹素娟、鄭瑋寧、李宜憲等與會同仁的寶貴意見。特別要感謝的是泰雅族人長期的支持與鼓勵，以及 Mama Yupas Watan 在本文田野期間的協助。

** 國立台灣大學人類學系助理教授。



臺灣大學學術期刊資料庫

見證了雙方關係的修復，才能開始交換物資，可見「以物易物」的交換也必須透過泰雅人的宇宙觀中才能理解；進而，和親盈約、打青、埋石過程中所獲得的物資，必須由部落成員分享，外來的物因此透過當地人的交換方式而具有界定部落成員的意涵。

最後則討論與外界 *m'iyu*（以物易物）交換而來的貝珠、紅布、刀子如何在泰雅社會被附予新的意義，而成為 *mpbay*（分享）交換過程中的物；甚至，當外來貨幣進入當地社會而開啟了 *mtbazi*（買賣）的交換方式，與外界交換過程中被帶入的「錢」也成為婚姻交換過程與治病儀式中的重要象徵物，具有轉換社會關係及重新建構宇宙秩序的意義。上述面向均凸顯了不同交換方式之間轉換的可能性，透過交換方式之間的轉換，當地人作為歷史過程中的行動者，在歷史脈絡中重新詮釋外來的政治經濟秩序，並且開展出泰雅社會文化更動態的意涵。

**關鍵字**：交換、族群關係、文化再創造、日治時期、苗栗地區、泰雅族



臺灣大學學術期刊資料庫

考古人類學刊・第 71 期・頁 93-144・2009

# Exploring Ethnic Interaction and Culture Reinvention from Perspectives of Exchange: A study of Miaoli Atayal in the Early Japanese Colonial Period

**Mei-Hsia Wang***

## ABSTRACT

How “exchange” works as a mechanism to link social sub-systems has been discussed by many anthropologists. Mauss emphasized society as a totality: economy is not independent of kinship, religion and politics, but rather all of these four aspects are considered as a whole. He, however, neglected to consider how the same form of behavior may have different meanings according to local contexts, and what the dynamics of social change involve.

This paper investigates the transformation of capitalism from locals’ viewpoints of exchange. The meaning of exchange in local contexts is firstly considered; especially, how exchange connects and transforms relationships among different levels. Further questions follow, including how the locals perceive the exchange process and measure the value of objects, and whether images of money synthesize several meanings and themselves embody history in Atayal society.

My previous research suggested that the Atayal have not become alienated from each other and from their products by changes. In deciding whether to become involved in growing new crops, they are not solely influenced by questions of market price and stability, but they also take into account how the new crops fit into their traditional understanding of work and

* Assistant Professor, Department of Anthropology, National Taiwan University



臺灣大學學術期刊資料庫

the values they place on it. As my previous research focused on one community only, I try in this paper to further explore the transformation of capitalism in wider contexts. This research, therefore, combines the perspectives of historical and area studies to focus on issues such as various ways of exchange in different periods and areas, creation of social relationships and culture, and the agency of history.

**Keywords:** exchange, ethnic relation, reinvention of culture, Japanese colonization, Miaoli, the Atayal



臺灣大學學術期刊資料庫

## 前言

早期對於台灣南島民族的研究經常假設「部落」是孤立的、靜態的，但是晚近的研究指出：在日本殖民台灣前，各部落與邊區社會的交換在其生計上已經扮演了重要角色。例如施添福探討清代「岸裡地域」漢族以和蕃的方式，定期提供豬、牛以及其他日常用品，或供應煙酒飯食等，換取高山族善意的回應（施添福 1995：67）。中村勝則強調此「和親盈約」自屬邊區交換的類型之一，從物的流通方向來看，當大批的豬牛從漢庄流向蕃社後，族人即將之宰殺分食；若物資包括金品在內，若非均分即是買酒共飲，這是因為土地為部族「共有」，所得金額應均分與族眾（中村勝 2003）。進而，個別漢莊與不同區域的蕃社間各有其對應的交換關係。領台初期的東勢角撫墾署描述前述關係如下：「和蕃難以兩地同時進行；若甲地與泰雅人說和，乙地常成為泰雅人馘首區域；若兩地一同加入和約，為避免自身成為馘首區域，雙方常會在和蕃物資的多寡上產生競爭關係」（洪廣冀 2004：21）。

雖然相關研究已經指出原住民社會與漢人之間「和親盈約」的關係，卻未進一步討論原住民社會如何與外在社會（漢人、日本人）建立起「交換」關係，當地人如何理解此關係，或者透過「交換」的角度來討論族群互動的動態性，以及外來物資如何被整合進入當地社會文化、及其意義再創造的過程。本文嘗試結合歷史文獻分析和田野工作，透過「交換」這個議題討論日治初期苗栗地區泰雅人與漢人的互動過程，以及泰雅人如何轉化外來物資的意義。第一節首先回顧「交換」這個議題在人類學的理論意涵。第二節討論泰雅人三種交換方式，以及當地人如何透過不同類型的交換來界定不同性質的社會關係。第三節敘述清朝時期的邊區交換——「和親盈約」的方式，並且對照大湖群、北勢群與漢庄互動關係之異。第四節分析日治初期苗栗地區邊區交換的發展。第五節討論大湖撫墾署如何應用泰雅人「打青」及「埋石」的方式，將清朝時期戰禍頻仍的大湖地區轉變為漢「蕃」之間可以進行交換、共同警戒其他蕃社的合作關係。透過「打青」及「埋石」，泰雅人與漢人、日本人之間化解了過去的衝突、訂立了盟約，方能開啟雙方「以物易物」的交換關係；進而，「和親盈約」及「埋石」過程中漢人所提供的豬、牛必須由各部落成員分享，與外人之間「以物易物」關係因此轉化成部落成員之間的「分享」關係。第六節論述族群關係的動態性，一方面凸顯各別蕃社與不同漢庄之間或合作、或相互侵擾的關係；另一方面，更透過北勢群不同部落的口述歷史，描繪出各部落如何有其各自的交換網絡，透過「交換」所建立的生活圈具有多元及動態的性質，此處嘗試指出馬淵東一以「部族」分析泰雅社會的盲點。



臺灣大學學術期刊資料庫

第七節分析泰雅人應用及詮釋外來物資的方式，其中隱含著「傳統」與「現代」之間相互轉化的過程。尤其泰雅人以「以物易物」或「買賣」方式獲得的貝珠、布、刀子乃婚姻交換過程中必要的交換物，貝珠衣更是當地人發生重大衝突時的賠償物，外來的物也因此透過當地人的交換方式而整合進入泰雅人的社會關係與宇宙觀。

## 理論回顧

「交換」如何作為整合社會的機制（mechanism），在人類學中已有相當多的討論（Mauss 1990 [1950]；Polanyi 1968；Sahlins 1972；MacCormack 1976, 1982；Gregory 1982；McCall 1982；Parry 1986；M. Strathern 1988, 1992；Humphrey & Hugh-Jones, eds 1992；Weiner 1992；Davis 1992）。Polanyi（1968）將經濟制度分為三類——互惠的、再分配的和市場的，分別代表三種不同的社會性質。在互惠的社會中，社會運作靠人和人的互動過程進行，接受禮物者有回禮的義務，這社會基本上是平等的社會。再分配則多實行於中央集權的社會，有較精巧的政治組織從事分配工作。在上述兩種社會中，經濟制度都倚賴非經濟制度在運作，經濟並沒有獨立的邏輯，而是「嵌入」（embedded）在社會制度和社會關係中，相對於倚賴市場機制運作的西方社會。

但是 Polanyi 並未進一步探討非西方社會的經濟理性。Mauss（1990〔1950〕）則提出「整體社會現象」（total social phenomena）的觀點，探討在以禮物交換為主的社會，「交換」同時是宗教、法律、道德、經濟、乃至美學的，當地人可以用簡單的象徵性概念（例如毛利人的 *hau*，新幾內亞沿海島嶼的 *kula*）表達複雜的現象。進而，物的靈力（例如毛利社會的 *hau*）使人有回禮的必要；而且人和物是不可分的，送東西給別人就等於送自己的一份給別人。Weiner（1992）則批評上述「互惠」的論點過於本質論，忽略了透過交換所建立的差異（difference）及階序（hierarchy）關係。一方面，織布、石斧、軟玉、骨等「不可異化的物」（inalienable possessions）具體化了個人的認同、氏族的歷史及神的存在，使宇宙觀具有動態的力量；但是另一方面「物」在交換過程中被不同的人擁有時，其起源歷史也必然有所創新，因此祖先或者神也合法化了權威。因此 Weiner 強調：社會是動態的，「不可異化的物」也扮演變遷的媒介。

不過，Weiner 的觀點仍被批評忽略了傳統與現代、地方與全球之間的辯證關係（Johnson 1998）。過去人類學者過於強調禮物交換與商品交換之間的對立，認為：禮



臺灣大學學術期刊資料庫

物交換是「不可異化的物」（inalienable objects）之間的交換，交換者之間維持著互惠的、「質」的關係；商品交換則「異化的物」（alienable objects）之間的交換，重要的是交換物之間「量」的關係（Gregory 1982:100-101）。然而已有許多研究指出禮物交換和商品交換不是截然對立，「純粹的禮物」（pure gift）可能是在有國家、勞力分工、獨立商業體系、世界宗教的社會才得以發展（Parry 1986）；甚至，禮物交換也可能存在著惡及危險，贈與者不希望贈與出去的東西再回來（Parry 1989）；另一方面，商品有可能在相互倚賴的人際脈絡中交換，例如：現代社會的商品如服務、創意產業均具有人的特質，信用（credit）也是抽象化的個人特質（Hart 1982，1986）。

禮物交換與商品交換的討論牽涉到經濟變遷和資本主義的發展等議題，其實是人類學向來關懷的焦點（Sharp 1953；Geertz 1963；Bohannan 1967；Shalins 1972；Taussig 1980；Gudeman 1986；Kopytoff 1986；Appadurai, eds 1986；Parry & Bloch, eds 1989；Gudeman & Rivera 1990；Gell 1992；Miller 1997；Sahlins 2000）。早期研究著重於工藝技術對非西方社會的影響，最古典的例子是關於鐵斧被引入澳洲後改變了當地人原有社會關係、以及人和超自然的關係（Sharp 1953）；另一個例子是錢的進入改變了 Tiv 人原有對物品的分類方式和交易方式（Bohannan 1967）。但是這些研究並沒有告訴我們原有文化在社會變遷過程中所具有的主體性，反而是 Geertz（1963）對於印尼兩個城鎮的比較研究凸顯了傳統如何有助於或者妨礙了現代化的過程。Toren（1989）和 Bloch（1989）更深入當地人的象徵秩序探討「錢」的意義不斷被重新創造，「錢」在資本主義社會中所隱含的個人間短期競爭的關係因此被轉化為具有長期宇宙秩序再生產的意義，透過這轉化過程，當地人也避免了被資本主義異化的命運。至於在「交換」理論廣泛運用的美拉尼西亞，更有研究指出：「物」本身就具有多重意涵，可以在不同情境下和不同意義相結合，因此扮演了當地文化和資本主義之間溝通的橋樑，也因此並沒有絕對的傳統或現代（M. Strathern 1990, 1992；Gell 1992）。

接著將分析泰雅人三種交換方式，重新省思過去人類學者強調部落社會的禮物交換性質時過於簡化傳統社會的交換方式。在泰雅社會中「分享」及「以物易物」均扮演重要角色，「分享」的性質相當於人類學者所謂的「禮物交換」，而「以物易物」的交換過程雖然涉及等值物的交換，但是雙方必須透過溝通來確定「物」的等值與否，有時也伴隨著儀式來建立彼此的社會關係，因此並非純粹的禮物交換或商品交換，透過分析不同交換方式，不僅有助於探討泰雅人不同面向的社會關係，更可以呈現泰雅人與漢人、日本人互動過程中「傳統」與「現代」社會文化的辯證過程，尤其凸顯了



臺灣大學學術期刊資料庫

歷史過程中當地人的主體性。

## 泰雅人的「交換」

泰雅人區分分享（*mpbay*）、以物易物（*m'iyu*）、買賣（*mtbazi*）等不同類型的交換，並且透過不同類型的交換方式來界定不同性質的社會關係。*mpbay* 主要被實踐在播種祭、祖靈祭、訂婚與結婚的過程，在這些儀式中透過 *mpbay* 的交換方式界定了部落成員身分。*m'iyu* 是部落成員之間、或者不同部落之間都會進行的交換，也是泰雅人剛開始與漢人接觸時所進行的交換方式。以錢幣（*pila*）作為媒介的 *mtbazi* 則是在日本人設立交易所之後才被運用，不過當地人回憶交易品並沒有一定的價格，隨日本人而定。

（一）*mpbay* 有「分享」的意涵，「你有東西就分給親戚，他們有東西時也分享給妳」，有「禮尚往來」之意，這是泰雅人非常注重的 *gaga*。[1] *mpbay* 是給予者心甘情願的「給」，受予的一方不一定要還的。但是如果我分享東西給對方，而對方不分享他的東西時，從此之後我也不和對方分享東西了，而且社會的聲音也會制裁他，因為不分享的人在泰雅社會是很丟臉，人人會看不起。

部落成員在儀式中實行 *mpbay* 的交換，同時也界定了部落成員身分，例如：播種祭中，祭主以祭品祭祀 *lyutux*[2] 後，必須將自己家裏準備的小米酒小米糕分給部落其他成員，作為後者隔日舉行儀式的祭品；這過程牽涉了人和物、人和精靈、人和人之間不同層面的交換及轉化（王梅霞 2003, 2006）。

結婚時殺豬分豬肉，是叫 *psyukan*，從 *pesyu* 而來，也是一種 *kuhay*（債）。例如：我女兒時結婚殺豬分送給親友，親友女兒結婚時殺豬也會分送給我們，是互相還「禮」的意思。此外，部落成員分享的方式是：訂婚及結婚時，男方部落成員會一起打獵並準備醃肉，部落裡的各家戶會分別準備黏糕和酒，男方自己的家戶也會備好豬或牛，訂婚及結婚當天，男方贈與上述由男方部落成員及男方自己家戶準備的東西，女方則將獵肉和黏糕分配給前來參加的女方部落成員及女方親戚，分配方法是，如果禮物的數量少就送每戶一塊，如果數量多就送每個人一塊，包括剛出生者。

婚姻過程中還有一種很特殊的贈禮，稱為 *hmaw*，和送豬肉的 *psyukan* 意



臺灣大學學術期刊資料庫

義不同。結婚的時候，新郎送一把刀（以前是長長的戰刀）給新娘的兄弟，這把刀子稱 *tuyuh*，贈刀主要的意義是：兄弟姐妹被稱為 *utux b'ani*（同一個骨頭），牽連著許多"*yuwah/yunu*"的禁忌（兄弟稱姐妹為 *yunu* 關係，姐妹稱兄弟為 *yuwah* 關係，這是很深層的關係，牽涉到禁忌），會直接連接到 *lyutux*（祖靈）那裡，若未做有效的禳祓，這個關係無法作很好的切割，容易觸犯 *pasani*（不淨）。不處理時，雙方親屬就會有人傷亡、瞎眼、生活艱困，而刀子具有 *amays*（切割或割斷）之意，是要割斷那些會違犯、引發 *pasani* 的不好的事情。因此，這把刀是用來賠償新娘兄弟，平息新娘兄弟因姐妹出嫁而引發的 *gaga*，[3] 刀具有：賠償、賠禮、平息、賠罪之意思，如此姊妹嫁到新郎 *yanay* 之後，就不會破壞 *gaga* 了。

如果沒有進行贈送刀子的儀式，表示新娘還在女方的那一邊，還沒有過來到男方這裡，必須透過 *tuyuh*（刀子）切割女方兄弟姐妹那種特殊關係，然後新娘就可理所當然嫁到男方這一邊了。夫婦也被稱為 *utux b'ani*（同一個骨頭），因為 *utux b'ani* 中骨頭有很多是成雙成對的，一個骨頭就是一體了。

因此，新娘嫁出去時，如果新郎沒有完成贈送 *tuyuh* 儀式，雙方家屬就觸犯 *pasani*，女方的祖先就不會承認新郎為他們的女婿，那麼新娘一方的兄弟姐妹也不會承認男方的新郎為姻親的親屬。經過 *tuyuh* 儀式之後，女方兄弟才會稱新郎為 *yanay*（姻兄弟互稱 *yanay*），[4] 也才會進到新郎家。新娘嫁到新郎家之後，原生家庭 *yuwah* 和 *yunu* 的關係是一輩子會存在的，不會因為新娘嫁出去而改變。女方兄弟收到 *tuyuh* 之後，就會接受新郎為他們的一家人；也跟著 *tuyuh* 的贈送，將同一骨頭（*utux b'ani*）的姐妹切割為男方新郎的一員。[5]

結婚時，新郎除了贈送 *tuyuh* 給女方兄弟之外，也要和女方兄弟以 *ainomi*[6] 的方式共飲酒，如此女方兄弟和新郎心靈才相合一，之後，*yanay* 才會變成真正的 *yanay* 了。若未有 *tuyuh* 儀式和 *ainomi* 共飲儀式，女方就認為是破壞 *gaga*。

（二）*m'iyu* 是「以物易物」，交換東西稱「*m'iyu yuwaw*」，是「你有東西給對方，對方也拿東西給你」的意思。如果是經過雙方「談」過後，以等值東西互相交換，叫 *mp'iyu* 或 *pyugun*，比如說互相換地。它和 *mpbay* 不同，*mpbay* 是互相「分享」。*m'iyu* 是部落成員之間、或者不同部落之間經常進行的交換，也是泰雅人剛開始與漢人接觸時所進行的交換方式。



臺灣大學學術期刊資料庫

部落成員之間、或不同部落之間進行的 *m'iyu* 交換方式以「換工」(*msbayux*) 最為普遍。傳統種植小米或陸稻時期，以一個或兩個家戶為基本生產單位，在播種、除草及收穫時期均盛行換工；日本殖民政府於 1939 年左右強制徵收土地來種植水稻，水稻田平均分配給各家戶使用，插秧、除草及收割均和傳統時期一樣盛行換工（王梅霞 2006：65-69）；1960 年代苗栗地區開始種植現金作物，也逐漸捲入了現代資本主義市場的運作機制，但是在陸續種植香菇、李子、生薑、四季豆、甜柿的過程中，傳統社會關係仍然在借用土地、換工及雇工上扮演了重要角色（王梅霞 2006：152-156）。除了換工之外，女性之間也會交換織布（*m'iyu lukus*），因為每個人均會創造其特殊的紋樣，因此透過交換織布來學習彼此的紋樣。

在部落之間建立同盟關係時，更會透過交換槍枝（*m'iyu papus*）來確立同盟關係。以大安溪流域的部落為例，麻必浩部落曾在清朝時期與士林部落合作對抗漢人，並在日本侵略時聯合達觀部落對抗日本人。在建立同盟關係時，雙方鄭重地以「水誓結盟」方式諦約：先灑一點酒給 *lyutux*，再由參與者輪流飲一杯酒，接著交換槍枝，並且確立今後共祭、共獵、共議的關係（王梅霞 2006：63-64）。

除了換工、換布、交換槍枝之外，也有以黃牛和珠衣交換土地的情況。在大安溪流域的北勢群部落中，天狗、梅園、麻必浩等部落都是在二、三百多年前就已經建立起來，大安部落則是在日本「集團移住」之政策下產生出來的，是由 Mesingaw 社、Metayax 社、Lubuong 社人所組成，其中 Mesingaw 社獲得土地的方式如下：大約在 1936 年（昭和 11 年、民國 25 年）日方執行「霞喀羅戰役」最後一次大規模集團移住時，日方帶領著由 Mesingaw 社頭目 Siyat Besu 和勢力者 Payan Sayta 所率領的 16 戶，到麻必浩社交涉，討論能否讓他們在麻必浩傳統領域內定居下來。經過多次的交涉，麻必浩當時的頭目 Twasaw 同意並且歡迎他們留下來，Mesingaw 社以兩頭大黃牛和幾件珠衣換取了他們蓋房子的居所和耕種的土地。[7]

還有借用土地的情況，稱 *pkbayun*，意指：某人向擁有很多地的另一族人借用土地，耕作幾年後再還給地主。平常進行 *pkbayun* 時，借地的人必須帶著肉、黏糕、酒到地的主人那裡，向他借土地來耕作幾年，之後那個地還要還給對方。借用別人的牛，犛來使用，是叫 *ksyukay* 或 *ksyugay ta*，而不叫 *pkbayun*。



臺灣大學學術期刊資料庫

還有一個相關的詞彙 *pbazih*，「退還」之意，即：借了對方東西，然後中途不用了，把借的東西「還」給對方，這其中有一些「欺騙」的意味，具有負面之意。

當代社會情境之下又新增了一個詞彙 *iyugun*，「借錢周轉」之意。因缺錢而向他人借錢週轉，以後有錢還要還的，這個叫 *iyugun*。*Iyugun* 由 *mp'iyu* 轉化而來，但是 *mp'iyu* 是經過雙方「談」過後，以等值東西交換的；而借用或週轉金錢，是用 *iyugun*，沒有前面的 *mp'*了。

（三）*mtbazi* 是「買和賣」，就是說「你帶東西，然後賣給對方，然後你再用這些錢去買東西」。*mtbazi* 是有買和賣在其中，甲乙雙方站在買和賣交易行為上的。部落生活稍稍安定之後，才開始有買賣的事情。當地人將 *mtbazi* 譯為「交易」，並且回憶 *mtbazi* 的發生過程如下：

> 我們自古以來傳統上就有「交換」的文化，到了日本時代，與外族接觸之後，才染有「交易」的交換。日本人在埋伏坪（今之雙崎部落）、象鼻、司馬限設立「交易所」，北勢群中武榮社及老屋峨社隸屬台中州，在埋伏坪交易所 *mtbazi*；其他社隸屬於新竹州，在象鼻或司馬限交易所 *mtbazi*。以前的時候還沒有用錢幣，有了交易所之後我們拿很多的山產到交易所，他們就換算成錢幣給我們，然後才用錢去買東西。
>
> 我們大都拿山產去賣錢，包括：木耳、鹿皮鹿鞭、鹿角鹿腳、獸骨、泰雅的衣服、苧麻等。木耳一斤大概是二錢，但是山上很多，父母從山上採野生木耳下來，一大包就會有好幾圓了。苧麻一大綑（約十斤）大概是可以賣到一圓五錢，價值還是不錯。泰雅傳統織布一件大概可以賣到四錢吧！日本人鼓勵我們種苧麻，麻線由日本全部收購，聽說是要帶去工廠做軍服。日本反對我們自己織布，他要我們開始買日本的普通衣服來穿，苧麻通通要賣給日本。等到日本投降回去之後，苧麻園的收成麻線，除了我們用來織泰雅服飾之外，也都拿到卓蘭或東勢，那裡會有人專門收購這些山產東西。
>
> 父母親買的東西大約有：鹽、火柴、毛線、針、燒酒、白米、豬肉、日本鹹魚等等。一錢日幣大概可以買到三個火柴，二十錢可以買一條鹹魚，九十錢日幣也可以買到一個大包媽媽很喜歡的毛線，一圓五十錢大



臺灣大學學術期刊資料庫

概可以買一斗白米，一圓五十錢左右可以買一罍酒。豬很貴，牛更貴，一頭豬大概要付十圓以上，牛甚至於二十元以上才能買到，好貴阿！不是一般人可以有能力買到的。

## 清朝時期的「邊區交換」

分析了泰雅人的三種交換方式後，本文將繼續討論當地人「以物易物」的交換方式如何成為其與漢人、日本人的主要互動方式，漢人或日本人進入山林製腦、伐木、開墾時必須贈送泰雅人牛、豬、銀元來建立「和親盈約」的關係，符合了泰雅部落之間借用土地、或訂立盟約的方式；而且，如前文所述，「以物易物」的交換雙方必須透過溝通來確定「物」的等值與否，有時也伴隨著儀式來建立彼此的社會關係；甚至，與外界之間「以物易物」交換所獲得的物資必須轉化成為部落成員之間「分享」的交換關係，不同交換方式之間具有轉化的可能性。

苗栗地區泰雅族主要由大湖群與北勢群構成（見圖 1）[8]，清朝時期這兩群泰雅人與漢人的關係是兩個極端的例子，東勢地區的族群關係如果是長期和平，大湖地區就是連年戰爭。大湖地區的開發相當晚，而且移民來自兩個方向，使用武力的主要是溯後龍溪而上的武裝拓墾團體，一開始就以武力強佔的方式進行。大湖地區著名的開墾先鋒，如黃南球、劉緝光、葉仕添、吳定新及吳定連兄弟，都是在同治、光緒年間與泰雅族作戰而出名的墾首（鍾建英與劉頌蟠 1974：14-15；瓦歷斯 諾幹與余光弘 2002：144）。

北勢群和外界的互動則與東勢角的開發息息相關。當地最早的漢人移民在乾隆 12 年移入，這些移民最早住在石崗一帶，後來渡過大甲溪移入東勢角。他們最早沿著大甲溪兩岸開拓，隨著移民的增加，生存競爭激烈，族群衝突頻繁。乾隆 36 年時，彰化知縣在土牛庄[9]一帶設立「民番場地境界劃定碑」，禁止漢人越界。[10]乾隆 50 年左右，漢移民進入現在的東勢角街一帶，在當地建立房舍、開闢田園，形成一聚落，這是匠寮庄的起源。然而，附近有泰雅族的聚落，移民們因為對泰雅族殺人的事件早有所聞，於是商議請來岸里社的熟蕃幫忙防備。嘉慶初年以後，何福興、孟安榮、巫家蘭等大財主相繼移住，在通事劉中立的努力交涉下，與各蕃社建立起和親盈約關係，同時也加強隘勇防備，希望能維持地方安寧（臺中廳蕃物課 1914：123-126）。



臺灣大學學術期刊資料庫




圖 1　苗栗縣境泰雅族部落分布圖。[13] 圖中蘇魯社、馬那邦社、麻必浩社、塔牙哈社（亦稱得木巫乃社）、魯棚社（即蘆翁社）及巴諾夫社（亦稱盡尾社）屬於北勢群；其餘社則屬於大湖群。（廖守臣 1984：157）

所謂的和親盈約，是以給各蕃社[11]物質上的好處、買得他們的歡心以換取和平。其具體落實情形是：由通事與蕃社進行交涉、埋石立誓、舉杯共飲，並約定不得在協定區域內出草獵頭，漢人若欲製腦、伐木、開墾則需與蕃社交涉並給予一定數量的禮物，如果有蕃社得知有未和親的泰雅人前來襲擊，應先行通知和親區域內的漢人。這



臺灣大學學術期刊資料庫

種和蕃的方法，是沒有辦法中的辦法。若雙方對和蕃費用有異議，迫害了和親關係，就是更大的犧牲。罩蘭地方常為蕃害所苦，因此阻礙了當地的發展；而其他地方與蕃社關係較好，所以能夠逐漸發展，這都可以歸因於和蕃盈約的效力。以下是東勢角地方每年需付給北勢群、南勢群各社的和蕃費用，這些數額每年會隨著情況而有所增減（臺中廳蕃物課 1914：126-128）。表中包括北勢八社：其中武榮社（地點在現今双崎部落，成員則分布在双崎、雪山坑、三叉坑部落）、老屋峨社（地點在現今竹林部落，成員則分布在竹林、達觀部落）現隸屬於台中縣；但是蘇魯社（現之蘇魯部落）、馬那邦社（現之馬那邦部落）、得木巫乃社（現之象鼻、大安部落）、麻必浩社（現之永安部落）、蘆翁社（現之梅園部落）、盡尾社（現之天狗部落）仍然隸屬於苗栗縣。南勢群則分布於大甲溪中游，今谷關一帶山區，隸屬台中縣和平鄉。[12]

表1 清朝時期東勢角地方每年付給北勢群、南勢群各社的和蕃費用。表中前八社屬於北勢群。

| 蕃社 | 費用 | | |
|---|---|---|---|
| | 牛（頭） | 豬（頭） | 銀（元） |
| 武榮社 | 4 | 12 | 163 |
| 老屋峨社 | 14 | 17 | 260 |
| 蘇魯社 | 2 | 2 | 23 |
| 馬那邦社 | 5 | 2 | 10 |
| 眉必浩社 | 3 | 2 | — |
| 得木巫乃社 | 1 | 2 | 32 |
| 蘆翁社 | 1 | 2 | 32 |
| 盡尾社 | 1 | 2 | 11 |
| 阿冷社 | 2 | 3 | 10 |
| 白毛社 | 2 | 2 | 5 |
| 油竿來莞社 | 3 | 1 | 11 |
| 雪波學社 | 1 | 2 | 43 |
| 細道邦社 | 1 | 2 | — |
| 小南勢社 | 1 | 1 | 7 |
| 都烏烟社 | 1 | 2 | 6 |
| 由扒麻也社 | 2 | 1 | 7 |
| 武榮域仙社 | 1 | 1 | 10 |
| 稍來社 | 1 | 1 | 5 |



臺灣大學學術期刊資料庫

## 日本殖民時期的邊區交換[14]

日本領台後第二年，即明治 29 年（西元 1896 年）6 月起於民政局殖產部下設立撫墾署，[15] 專司有關原住民及山地事務。設置撫墾署之目的，在於推行撫育原住民、開墾山地、經營山林及製造樟腦事務，其中推行撫育原住民及製造樟腦事務最為重要（臺灣總督府警察本署 1997a：12）。撫墾署原則上不配置武力，但若情況需要得要求地方廳警察或駐紮當地之守備隊援助。

大湖署於明治 29 年 7 月開署於苗栗大湖街，首先於八角林及水尾坪設置物品交換所，有兩名自舊政府時代便從事此業的業者。八角林開署後不久，便派出蕃語研究生從旁監督，但水尾坪則偶爾巡視而已。至明治 30 年 7 月於這兩處設置出張所，常有署員到場監督（臺灣總督府公文類纂[16] 2003b：680）。於獅潭方面，泰雅人因交易[17]等事而不斷來往於八角林、獅潭庄地方，任何一家漢人多少會有些物品，泰雅人可直接入屋進行苧麻與鹽之交換等；當地漢人家戶成點散狀，未能聚集成市，因此泰雅人來往無疑慮，即使東勢角轄內馬那邦社、及住於南湖後山之泰雅人亦不厭遠隔，皆來往此二地交易，故兩地庄民多半通曉一些泰雅語，互不加害，甚至有庄民娶泰雅女性為妻妾者（臺灣總督府公文類纂 2003a：396-397）。後來日人仍於獅潭設立交換所，因此官設交換所有四，即大湖、八角林、水尾坪、獅潭。

在交換過程中，泰雅人經常攜來交換之物有麻、薯粮、魚藤、蓪草、木茯、衣服、鹿角、鹿鞭、鹿皮、鹿腳、猴骨、猴皮、山羊皮，除此之外，偶爾會帶來熊皮、熊膽等物。而以上交易品中，數量最多者為薯粮，其次為麻、魚藤、猴骨類。以最高價者而言，為鹿角、鹿鞭、金線蓮等。鹿角大者且品位最優良者在台灣人民之間的買賣價格為五十圓左右，鹿鞭最大的上等貨為七、八圓，金線蓮每百斤在八十圓左右（臺灣總督府公文類纂 2003a：436）。

泰雅人與通事之間通行「以物易物」的交換，標準大致如下。鹿角最大且上等者抵齊頭刀（一圓四把）六、七十把，或抵鐮刀（一圓七把）一百把，或者依照上述比例交換其他物。鹿鞭最大最上等者抵齊頭刀七、八把，或抵鐮刀十二、三把。鹿皮大者抵鹽八、九斤，小者抵鹽五、六斤、或紅布一尺。鹿腳一匹份同鹿皮。麻五束（每束約六十公克）、或木茯五束、或魚藤一束（二、三斤）、或薯粮一束（五、六斤），則可交換鹽一斤半。猴骨一匹份可交換鹽約二斤，或者猴骨四匹份可交換紅布一尺。金線蓮之類物品若帶來的數量甚少時，通常可以臨時用縫衣針二、三根或煙草一把來



臺灣大學學術期刊資料庫

交換（臺灣總督府公文類纂 2003a：436-437）。

而泰雅人所求之物品，在食物方面以食鹽為第一，其他有關日用衣食住之物品方面，則為無法自製者，譬如鍋、斧、鋤頭、鐮刀、剪刀、針等。或有裝飾品之紅布、鈕釦、鈴鐺、梳子等，皆偶爾交換而回。鹽的售價在苗栗是每圓一百三十斤，若將苗栗至八角林的運費計入，則每百斤為一圓五十錢，即鹽一斤價格為一錢五厘。通事於交易上所用的紅布為一種深紅毛織布，一尺值十二錢。**泰雅人換得紅布後，會將紅布之毛線解開，織進布中，呈現各種花樣，故泰雅人最愛此物。**鈕釦則不依照一般用法，似乎做為頸飾（臺灣總督府公文類纂 2003a：450）。

**交換物的價值多有彈性**，例如泰雅人曾拿來最大最上等的鹿鞭與通事交換小豬一頭而去，此豬價格據說為二圓五、六十錢。其餘交換物品也未一一秤斤算兩，而常以束計之，但每束數量也不固定，僅是概略估算而已。譬如薯粮，依照其塊根大小或四、五根一束，或一、二根一束，一束之重量可能有六斤餘、也可能只有三斤餘而已，各不相同。其他情形皆大致如此。由於清代起泰雅人便與漢人進行交換，故已大致了解銀幣的使用方式，若拿山產與漢人交易而無自己所需的物品時，則會換取銀幣，以後若遇到自己所要的物品但沒有可與之交換之物品時，再拿出銀幣將其買下。

山產物之價格在產地價與市場價有極大差異，譬如鹿角最大者有四十圓，若交換以齊頭刀六十把，則有二十五圓之利潤（齊頭刀四把值一圓，六十把共十五團）。鹿鞭最大的上等貨為七至八圓，產地價約二圓，獲利將近四倍。鹿皮最大者一圓，若以紅布一尺交換，則有八十錢以上之利潤。薯粮由通事賣往他處，每百斤為二圓二、三十錢，而若以鹽一斤半交換薯粮四斤，則每百斤有二圓利潤。蓪草的產地價每百斤約為二十圓，但市場價為四、五十圓，高價時可為六、七十圓。日治初期這些山產物交換的暴利為通事或交換業者所獨占（臺灣總督府公文類纂 2003a：437）。

日治初期日本殖民政府施行綏撫的理蕃政策，大湖撫墾署在泰雅人、漢人、日人建立交換關係的過程中扮演了重要角色，下一節將深入探討。但是，上述交換過程也隨著日本殖民政策的改變而發展出不同的面貌，「交換」甚至成為日本政府壓迫原住民歸順之手段。[18] 明治 35 年（1902 年）平地反抗勢力大致抵定，資本家也開始注意山地之樟腦、林業、開墾、採礦等事業，透過官制之改革，山地事務由警察本署長親自掌理及由廳警務課掌理（臺灣總督府警察本署 1997a：235）。日本殖民政府逐步管制山產物交換，按照地域區分為自由交換、特許民營及官營三種。臺中、南投、斗六、嘉義、蕃薯寮、阿緱、恆春及臺東八廳准予自由交換，深坑、新竹及苗栗三廳為特許



臺灣大學學術期刊資料庫

民營，宜蘭及桃仔園二廳則為官營。對於南部各廳轄內原住民，多准予自由交換，但是對於北部泰雅族則採取官營制或特許民營制，配合討伐及封鎖措施，透過對於物品之需要與供給來控制泰雅族，且要求各廳合作，防止私運火槍及彈藥，亦可斷絕食鹽及布帛之供應（臺灣總督府警察本署 1997a：157）。

明治 41 年的報告更明確提出：以限制交換物品作為壓迫原住民手段。除了採取擴張隘勇線及時常實施搜索、砲擊等積極性攻擊手段以外，亦實施可稱為消極性和平手段之限制交換物品，即只准許歸順之原住民自由交換物品，但隘勇線外之原住民即使表示歸順亦嚴格限制交換食鹽、農具及山刀等生活必需品，如有特別事情始准許交換少量，以防流入未歸順原住民之手，尤其食鹽是原住民最需要者，因此規定極少數量按人口數定期交換。又在一定條件下准許歸順之原住民自由交接物品後違背條件時，立即禁止交換，以示懲罰（臺灣總督府警察本署 1997a：550）。明治 43 年五年理蕃計畫後，日本政府規定由愛國婦人會統一經營交換事業，大正 3 年起又定為官營事業，自此才打破清代起積習已久的通事暴利。

## 交換關係的前奏：「打青」與「埋石」

大湖地區在清朝時期戰禍連連，到了日治初期大湖撫墾署利用泰雅人「打青」與「埋石」的方式與當地人和解，進而建立起交換關係，並且成功地開啟了日人與漢人在泰雅人的土地上施設隘勇線、設置腦灶製腦的契機。大湖群與北勢群泰雅人在大湖地區與外界的互動過程中，大南勢社與小南勢社首先與大湖撫墾署施行「打青」與「埋石」之盟，進而建立了與漢人、日人「以物易物」的交換關係；之後大、小南勢社更扮演了日人與其他社（例如大湖群的洗水坑社、北勢群的的德巫木乃社、蘇魯社、馬那邦社）之間仲介的橋樑，使大湖地區從清朝時期獵首頻仍的地區，轉變為泰雅人、日人、漢人之間協商交換的場域。本節以大、小南勢社為例，敘述泰雅人與外界「打青」、建立埋石之盟的過程，重要的是在打青、埋石的過程中必須以泰雅人 *sbalay*（和解）的方式處理過去糾紛，由 *lyutux* 見證了雙方關係的修復，泰雅族人方能分享（*mpbay*）漢人或日本人提供的牛、豬、銀元，與外人之間「以物易物」所獲得的物也被轉化而具有界定部落成員的意涵。



臺灣大學學術期刊資料庫

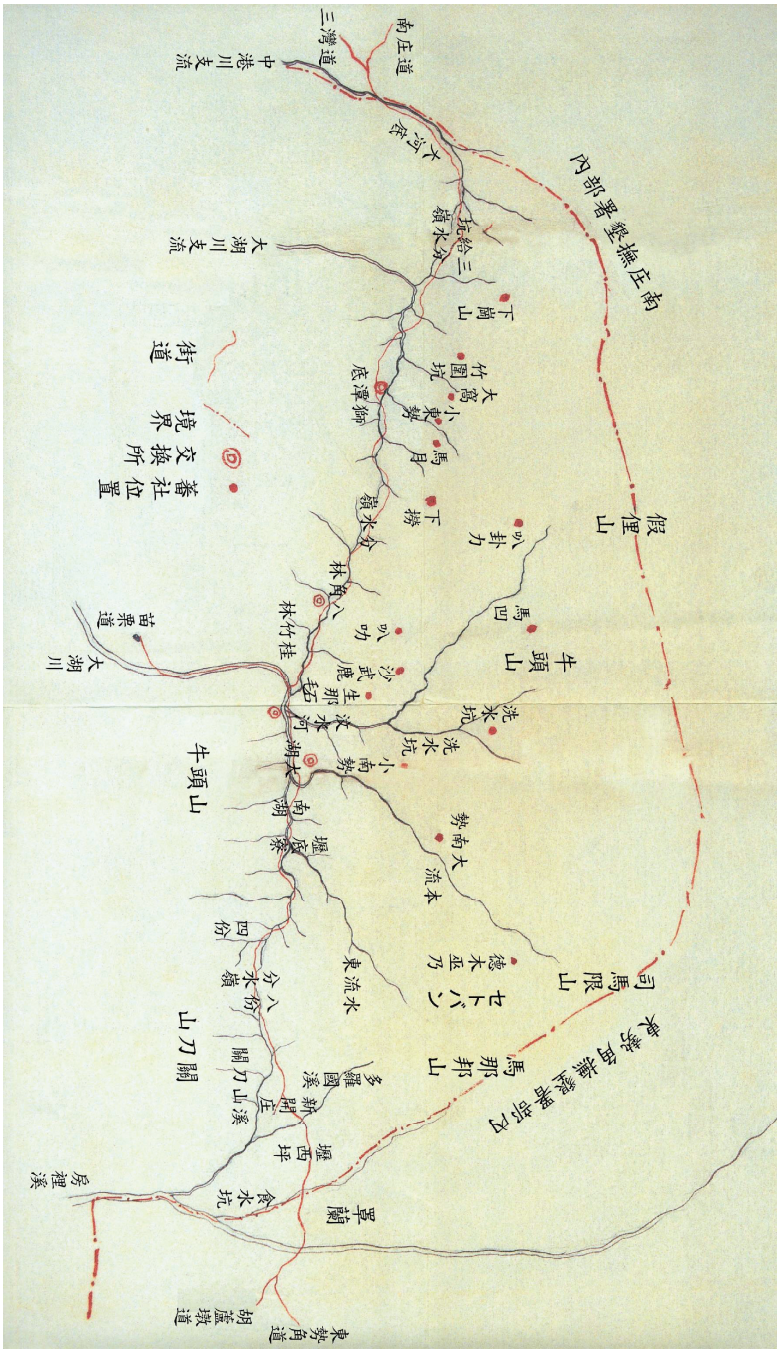



圖2　大湖撫墾署轄內蕃社位置略圖（臺灣總督府公文類纂2003d：圖十七）



臺灣大學學術期刊資料庫

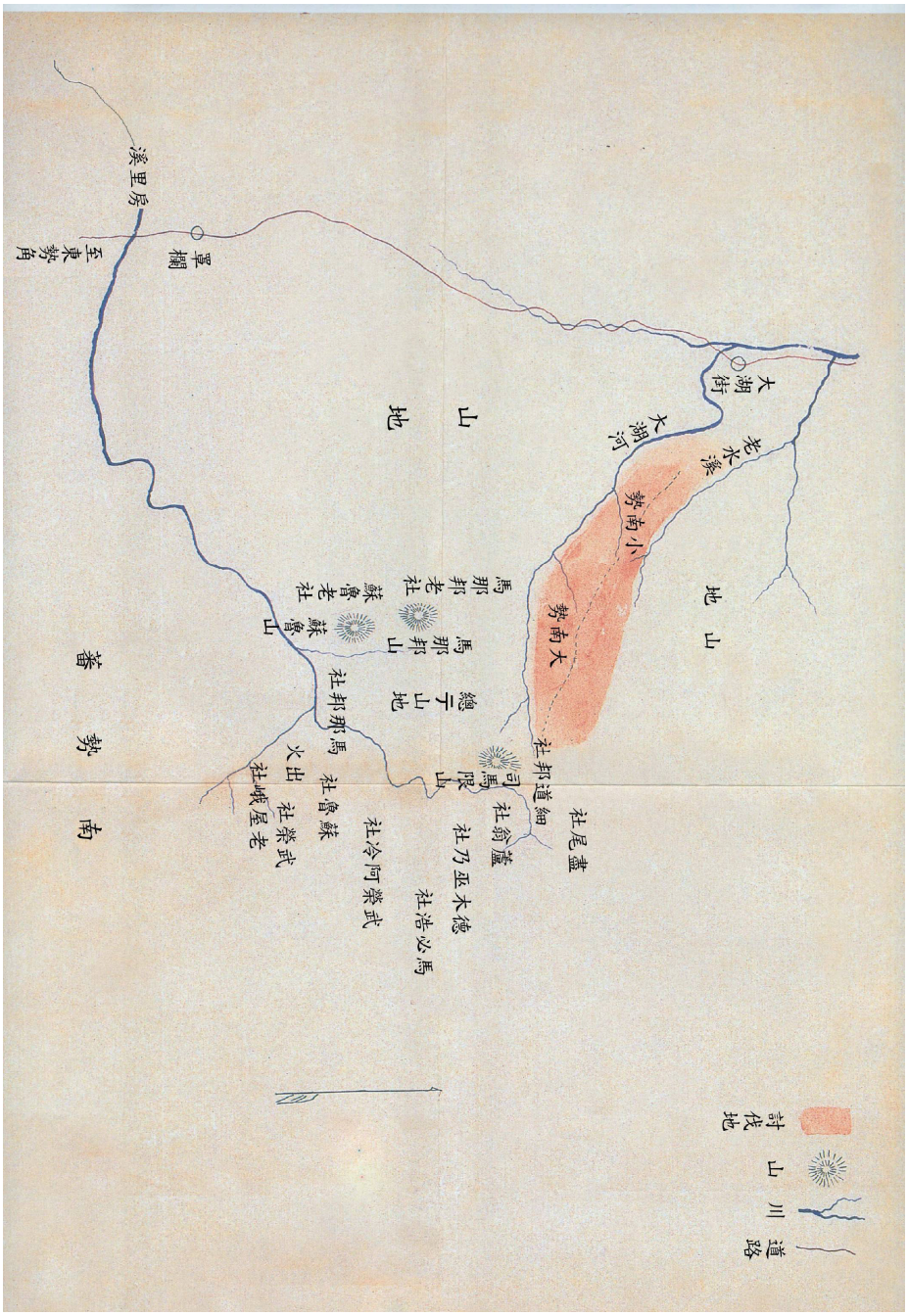



圖3　大小南勢蕃社附近蕃社地圖 （臺灣總督府公文類纂2003d：圖三一）



臺灣大學學術期刊資料庫

### 打青（*abao*）：

泰雅語 *abao* 字義為「拍打青綠」之意。泰雅人欲出入久未通行之地或新地方時，必定施行打青儀式，以祈求不生疾病；若不施行打青，歸社後將會生病或死亡。故進入一地方，與其地居民和好結交，以後欲進行往來交易時，必定要施行打青，同時屠宰豬隻、設酒宴，訂定彼此永遠互不侵害之盟。

實行打青之方式，首先由他人將帶綠葉之小樹枝橫放路上，接著由小頭目或壯丁由隔百餘公尺之距離跑來，拔刀將其砍成兩段，再奔跑數公尺，跳起後突然吐氣吼叫一聲「欸」。第二人又奔跑過來，同樣砍成兩段後，退後數公尺，再行躍起，其餘如前。第三則由大頭目奔來，同前砍斷後，站立於綠葉之上，其餘如前。儀式到此結束，此乃打青之正式作法。至於簡略式，則自己欲進入某地，而於途中遇到當地人時，則由對方扔出帶葉樹枝，拔刀將其砍斷後，站立其上，短暫注視四方，或僅踏於綠葉上而已（臺灣總督府公文類纂 2003a：458-459）。

明治 29 年大湖群大小南勢兩社代表前往大湖撫墾署打青立盟，11 月 27 日大南勢社大頭目魯目（Roomu）、頭目烏達（Uuta）、加亥（Kaahoi）等共計四十一名男女前往大湖撫墾署實行打青之誓約。打青前必須先以泰雅人 *sbalay*（和解）的方式處理處理過去的糾紛。*sbalay* 意味事件的平息、解決與和解，一般用於解決狩獵間的衝突、團體間的摩擦、遠親間誤犯的男女交往，或是違反 *gaga* 等等情況。在和解的過程中，有兩點是不可缺少的要素——即第三者的見證（通常會商請比較有地位的人當仲裁者）與食物的分享。如果之前彼此間曾經有過衝突，一定要先通過 *sbalay* 的儀式化解，才有進行下一次合作的可能（王梅霞 2006：59-61）。[19]

根據 *sbalay* 的邏輯，當時大南勢社人要求大湖地區人民必須針對過去傳染天花、殺人、侵占土地等事提出賠償。首先，大小南勢社數年來和大湖地方未有往來，是因社人認為被大湖地區傳染上天然痘（天花），病情甚為悽慘，故以後斷絕往來。為了平息此事，須對每一社長給與豬一頭，亦即對四社長給與豬四頭。其次，先前有二名社人被大湖人民殺害而喪失性命，必須對此二社人性命加以賠償，否則其兄弟之憤怒將無從發洩。進而，大湖地方先前為泰雅人所有，後來吳阿連兄弟前來開墾，將土地據為他們所有，且不僅土地而已，盜取之物品甚多，應由吳氏及大湖人民賠償泰雅人的損失，並希望與吳阿連當面商議人民損害之事及打青、埋石、立盟之事。大南勢社人並強調：在未完成打青以前，雖由撫墾署官員每日賜予酒食，仍然缺乏信任感，最後自然不會來署（臺灣總督府公文類纂 2003a：459-461）。



臺灣大學學術期刊資料庫

經撫墾署溝通後，贈與大南勢社人活豬二頭。他們當場割下豬之兩耳，又連根打斷其細尾，置於火上燒烤，將豬毛燒盡。然後一面烹飪切割豬肉，並請求賜酒，雖然已吃過晚飯，但酒宴方酣。大頭目魯目敬撫墾署署長一杯酒，再致贈豬肉一塊，接著陳述雙方打青立約的重點，包括：確定其社土地界址及權利，並且由撫墾署保障其授獵及捕魚的安全，還有惡疫流行時能夠通報、避免傳染。除此之外，與日常生活息息相關的是在泰雅人的領域社寮角內設立一個由漢人通事經營的交換所，便於當地人交換生活必需品，可見「交換」確實是泰雅人與外界互動的重要動機（臺灣總督府公文類纂 2003a：463）。

在大南勢社人打青立約後，小南勢社代表亦前往大湖撫墾署打青立盟。明治 29 年 12 月 10 日小南勢社總頭目薛寶學（Seppoho）之胞弟薛眉失（Sewaishi）、薛孤矛、第三子薛有民（Seyumin）、第四子薛禾興（Seuohin） 及大頭目歪必浩（Waipihau）及男女二十七名前往撫墾署。他們也要求必須先平息過去的紛爭，按其所言，小南勢社頭目之中，烏榮馬賴（U-Yon Marai）及烏絨（U-Yon）浩過、有扒埋葉（Yu-Pamaiei）曾經拜訪過大湖撫墾署，但是頭目有民須聿（Yuminshiri）的部下中二名壯丁本年春天遭大湖人民殺害，連首級也不見了，所以仍然非常憤怒而不肯前往大湖。因此，小南勢社代表要求賠償慰撫二壯丁之命，那麼頭目有民須聿就會前來締結和約，否則將不會來署。其次，去年天花流行時，薛寶學部下多人受到傳染，且有兩名因此而死，根據以往清國舊例，在這種情況下給與每一名死者體恤金四兩，兩名就是八兩，請求撫墾署給與（臺灣總督府公文類纂 2003a：464-465）。

小南勢社代表亦詢問有關民營製腦者與官府之關係，當時若干民營製腦者已分別與各部落締結和約，但是撫墾署強調民營業者所訂之約與官府無關，並且重申撫墾署撫育原住民及經營山林之角色。小南勢社代表因此決定與撫墾署訂立打青之盟，翌日上午撫墾署給與小南勢社社人豬二頭，社人切下豬之兩耳，由總頭目薛寶學代理人胞弟薛眉失及大頭目歪必浩立盟訂約，重點首要為保障食鹽之交換，其次為惡疫流行時之通報、狩獵安全之維護、及部落界址之界定。待中飯後，社人扛著無耳豬與酒至市外關帝廟附近進行打青儀式，預備在社界內之社寮角舉行盛宴，故一同踏上歸途（臺灣總督府公文類纂 2003a：465-466）。小南勢社、大南勢社與大湖撫墾署打青訂約的內容大致相同，均要求在泰雅人的領域社寮角內設立一個由漢人通事經營的交換所，方便泰雅人與外界從事「以物易物」之交換。[20]



臺灣大學學術期刊資料庫

### 埋石（「*moma watonofu*」或「*moma yamai*」）

進行打青的過程中，最重要的是對過去的糾紛進行和解，接著要舉行埋石之盟，選擇三足之場所埋石，彼此訂立盟約，對天立誓絕不違反約定。

先前大南勢社打青後數日，明治 29 年 12 月 18 日該社社人有扒埋葉等十餘名前往撫墾署告曰：「自今日起六日後，大南勢社長等人將前來埋石，請先賜予埋石所須之牛豬。」於是撫墾署各給禾乃、魯目牛一頭，各給烏達、加亥豬一頭。他們收下後，果然於六日後，即 12 月 24 日下午四時，禾乃、魯目、烏達、加亥等高舉二面太陽旗，男女老幼八十餘人抵達大湖撫墾署，並說：「依約前來埋石，然而今日天色已晚，明早再進行埋石，但現在尚有部下十二人在途中，即是先前打青時未列席而未吃所贈之豬肉者，故他們未完成打青儀式，因此戰戰兢兢不肯進入大湖，而留於路上。若賜他們小豬一頭，立即進行打青，則可呼喚前來。」撫墾署官員答應送去，由小社長烏達及一名撫墾署雇員隨同前去打青，在途中的十二人才前往撫墾署（臺灣總督府公文類纂 2003a：468）。

明治 29 年 12 月 25 日大南勢總社長片知禾乃（Penchi Uwonai）、大南勢大社長魯目（Roomu）、小社長烏達（Uuta）、加亥（Kaahoi）等人，與大湖撫墾署長代理人伊木書記將石埋於大湖街土地伯公祠旁，締結將來不變之和解盟約。八角林通事黃榮遠及其妾馬丹（泰雅人）亦為此事前來。

當日埋石之位址位於大湖街之後，北部關帝廟之西方百餘公尺間，此地老樹數株繁茂，樹下築有小祠祭祀土地伯公，埋石位於祠之兩側，在東側署長埋一石，西側由大南勢社總頭目禾乃、大頭目魯目各埋一石，共有三顆石頭，石為單手可舉起般大者。

埋石之方式，先在伯公祠前備有少許酒肉，焚香燒紙，然後通事黃榮遠正立於祠前，持香三拜九拜，口中唸著永久和親，互相往來，禁止殺害，祛除疑心，永遠維持和平交往等詞，誓於神明。此間禾乃、魯目等立於通事後面，馬丹則專注於挖地，埋下三顆石頭後，於三顆石頭上澆以預先準備之酒，並放上一小片肉。待埋石完畢且通事誓言終了後，署長代理人伊木書記持香拜於祠前，接著禾乃、魯目亦持香拜於祠前。拜完後，馬丹向撫墾署官員索求彈丸二顆，然後在禾乃、魯目之埋石下各埋一顆彈丸，又於二石上放置小肉片，並倒上酒。然後禾乃、魯目起身至署長埋石之處，拿出彈丸，埋於石下，並將酒肉放置及澆於石上，誓曰：「選此吉日，與撫墾署長大人埋石，誓言永久和平相處。於此時特以一片肉、一杯酒奉於大人之石上，則無異於大人飲之食



臺灣大學學術期刊資料庫

之，原本此酒肉入於大人腹中，而敦厚我們之交誼，互相猜疑之心始溶。大人呈酒肉於我們石上，則無異於我們已經飲食一般。」接著詳細分辨大南勢社疆界，誓言互不侵犯。儀式終了後，於祠前合口共飲，即一杯酒兩人合口而飲（臺灣總督府公文類纂 2003a：467-468）。

立下埋石和解之誓後，雙方誓言不可相互殺害，亦不可調戲婦女，若有他社前來侵害埋石立誓之區，則有通報之責。埋石結束後，撫墾署贈送預先約定的牛豬。豬被當場屠殺，置於火上燒烤，之後將豬切成小片，平分給近百人。社人欲牽兩頭牛回山，其中一頭牛在社寮角被以二發槍彈斃命，分其肉，另一頭則牽至社寮角而回山（臺灣總督府公文類纂 2003a：468-469）。

在大南勢社與大湖撫墾署定力埋石之盟後數日，小南勢社亦以同樣方式與撫墾署訂約結盟（臺灣總督府公文類纂 2003a：479-480）。

在上述打青、埋石的過程中，泰雅人與漢人已經開始進行 *m'iyu*（以物易物）的交換，首先，按照泰雅人借用土地的方式，借地者必須以肉與酒交換土地的使用權數年；因此，大湖漢人因使用泰雅人的土地，須賠償大南勢社人豬二頭。埋石立約時，也按照泰雅部落之間建立同盟關係的方式，由撫墾署贈予埋石所須之牛豬，雙方在對方的埋石之下埋下自己的彈丸；埋石結束後必須由社人分享由撫墾署所贈予之牛豬，與外人之間「以物易物」的交換轉化成為部落成員之間 *mpbay*（分享）的關係。進而，在埋石過程中，漢人在伯公祠前焚香燒紙、誓於神明，泰雅人則是以酒祭祀 *lyutux*，由 *lyutux* 見證雙方關係的修復，泰雅族人方能分享由撫墾署賠償的牛豬，開啟未來進一步的交換關係。如下一段所述，當漢人或日人拓殖過程中在泰雅族土地設置隘寮、建築腦灶時，必須以泰雅人借用土地的方式贈與牛、豬、銀元，進行「以物易物」的交換。

## 族群互動的動態性

以打青、埋石訂定盟約之方式，為泰雅人祖先之遺訓，大湖撫墾署以此方式免除泰雅人之疑懼恐慌，確實有助於族群間之和睦相處，以及泰雅各社界山林之開發。大南勢社首先與撫墾署訂立埋石誓約，約定與大湖地區互不侵犯；後來其他各社亦陸續與撫墾署施行打青、埋石之盟，不過各社分別與不同地域訂立盟約，未訂約之地則仍然是獵首的對象。也因此造成泰雅人與漢人之間一方面建立了交換物資、共同警戒其



臺灣大學學術期刊資料庫

他蕃社來犯之合作關係，另一方面衝突、相互侵擾之事也經常發生，族群之間因此呈現動態的互動關係。而後，在大湖漢庄陸續與泰雅族大湖群、北勢群各社訂定埋石之盟的過程中，大、小南勢社均扮演重要的仲介者，也因此清朝時期漢「蕃」衝突頻頻之大湖地區在日後日人以拓殖及討伐為主的理蕃政策之下，卻未發生激烈戰鬥之事。

不僅歷史文獻記載了泰雅族各社有其各自結盟與進行交換行為之區域，筆者在北勢八社的田野訪談中，當地人的口述歷史也描繪出各社有其各自的交換網絡，因此當地人的「生活圈」其實超越了馬淵東一以「部族」作為泰雅族內部分類標準的分析架構。在討論泰雅族的內部分類及社會性質時，馬淵東一提出「地域」的標準，要取代移川子之藏的「系統」分類，以做為瞭解泰雅族社會性質的關鍵面向（王梅霞 2006：31-36）。馬淵東一所強調「河川流域做為一個部族的領域，是泰雅族的典型形態」，但是以北勢群為例，分布在大安溪的北勢八社卻各自有其進行交換的場域，甚至個人有其各自的交換網絡，例如清朝時期一位竹林的頭目與卓蘭的漢人交情很好，後者餽贈了三盒火藥，他們之間 *mpbay* （分享）的交換關係，也不同於在交換所 *m'iyu*（以物易物）的方式。此處討論應有助於反省馬淵東一以「地域」作為泰雅族內部分類標準的盲點，凸顯出「馬淵的『生活圈』往往與過去臺灣原住民所討論的『傳統領域』一致，卻無法涵蓋因個人間貿易或交換而有的活動範圍，更無法處理族群交界地區或當代缺少清楚群體與族群邊界、而以個人為主要活動單位所構成的活動範圍」，而使得「生活圈」簡單化或同質化，無法呈現「生活圈」的多層性質（黃應貴 2005：127）。

接著分別就交換 vs.獵首、交換網絡 vs.地域同盟兩個面向來討論族群之間多樣的互動方式。

## 交換vs.獵首

埋石是泰雅人開啟交換關係的序曲，為了仰賴食鹽等日常用品的供給而不加害埋石之地，但是埋石的效果並未擴及到未受供給或平常不往來之地。因此，於甲地進行交換者，可能侵擾乙地；於丙地進行交換者，可能侵擾丁地。例如：司馬限（Sumahan）及馬那邦（Manaban）兩社以東勢角為交換地，卻以大湖轄內為獵首地；大小南勢兩社成員以大湖為交換地，卻前赴八角林、獅潭底獵首；獅潭底、八卦力（Bakari）社以八角林為交換地，卻以桂竹林為獵首地。他們到平素未實施和解之地去獵首（臺灣總督府公文類纂 2003b：483-484）。[21]

具體的例子如下：八卦力社頭目馬隘（Maai）平常在八角林以北之處往來，為了



臺灣大學學術期刊資料庫

仰賴其供給，所以侵擾的是南方桂竹林方面。小南勢社頭目歪必浩與大湖人民有埋石之盟，但是與八角林地區沒有埋石誓約，所以他到八角林地區獵首也不算違背誓言（臺灣總督府公文類纂 2003b：485）。明治 31 年 3 月，司馬限管轄區內 Arubun 社頭目太撈丟及同區內 Taaya 社頭目哇丹丟滑兩人，各自率部下數十人，分別前往汶水及大湖方面企圖獵首。太撈往汶水是因為該地並非其埋石和親之地，哇丹往大湖是因為先前曾與水尾有埋石之義，故而避開屬於其管區內的汶水（臺灣總督府公文類纂 2003b：628）。

大湖地區自從明治 29 年陸續與大、小南勢社訂定埋石之約後，面臨的最大威脅則為東勢角撫墾署轄內司馬限社、馬那邦社兩社，此二社以東勢角為其日用需要品之交易所，卻以大湖撫墾署轄內南湖大湖一帶沿山之地為其獵首場，經常試行獵首。明治 29 年大湖撫墾署開署以來，遭其害而死者有一百九十名之多，因此當柏井商會及吳定連等要在獲准的蕃地內進行製腦時，必須先與司馬限社、馬那邦社修好。於明治 30 年 11 月以來，拜託大南勢社頭目加亥（Kaahoi）及烏達（Uuta）、細道邦社頭目皆奴無孤（Kainumuku）作仲介人，加亥等數次往返，結果於同年 12 月 26 日司馬限社內的德沐巫乃（Temokubonai）社頭目哇丹丟滑（Waatan Dyuuwasu）率部下三十二名前往大湖修好（臺灣總督府公文類纂 2003b：608）。

此協商過程卻面臨若干波折，擔任仲介人之細道邦社頭目皆奴無孤質疑漢人通事未遵守承諾給付費用，此爭議後由大湖撫墾署協商而得以解決，過程中呈現了撫墾署、漢庄、泰雅族各部落之間如何透過交換過程轉換彼此的關係（臺灣總督府公文類纂 2003b：608-609）。

明治 31 年 7 月官制改革，廢除大湖撫墾署，由苗栗辦務署接管泰雅人撫育、森林及樟腦業之管理、蕃產交換之監視（臺灣總督府公文類纂 2003b：893）。大南勢社及細道邦社頭目則繼續擔任司馬限社與大湖地區的中介者，並且在隘勇線設置與腦灶建造過程也扮演重要角色。例如，明治 32 年在小馬那邦山設置隘寮，由大湖街長葉仕添與大南勢社及細道邦社商議後，於該山上建築四座。而且此事必須要與馬那邦社交涉，故透過大南勢社進行交涉，終於得其承諾，於是達成協議，並約定他日給與若干物品。議和之後，有關在返水及山連背方面再築腦灶一事，由葉仕添與大南勢社及細道邦社人商議後，開始進行製腦，條件是給與大南勢社牛二頭、銀一百二十圓、豬三頭，給與細道邦社牛一頭。將來在隔河進入大南勢社及小南勢社所在地製腦時，臨機給與補充之金錢物品的意見亦已成熟（臺灣總督府公文類纂 2003b：910-912）。



臺灣大學學術期刊資料庫

在大湖地區漢庄與大南勢社、小南勢社、細道邦社泰雅人之議和過程中，東勢角轄內泰雅人卻頻頻前往苗栗辦務署轄內地區獵首，以司馬限、馬那邦、武榮、蘇魯、老屋峨等社人為主，他們在東勢角頗為柔順，但是經常侵擾大湖地區，興業會社或本島人等用種種方式求和，卻毫無成效（臺灣總督府公文類纂 2003b：911）。大小南勢社因為憂慮到埋石地方之平安，而盡力防止媾和地遭到他社行兇，因此想要促使一直騷擾大湖方面之洗水坑、司馬限、馬那邦等社與大湖地區締結埋石和約，於是首先向洗水坑社遊說（臺灣總督府公文類纂 2003b：946）。

大南勢社頭目烏達烏榮、副頭目曆鞍可茅、小南勢薛寶岩社頭目歪必浩、薛歪息社頭目薛歪息等人，向洗水坑社以情義相慰問，並述說他們在平日已深刻感受到日本撫墾署是有誠信有信義的、且親善對待外人，而嘗試進行埋石議和之交涉。起初洗水坑社人追想大湖漢庄殺害其社人之往事，而不願埋石，但大小南勢社告以泰雅人受撫後的結果，終於使他們被大小南勢社人所動，而決定讓兩者擔保，與大湖方面進行埋石議和。於明治 32 年 6 月 27 日在支署後方的伯公祠前慎重舉行埋石儀式。這是洗水坑泰雅人四年以來第一次踏上大湖的土地。

在埋石之前，大湖方面決定贈送洗水坑社人豬十頭、金錢一百二十圓及牛二頭，分給被害者之遺族及因麻疹而死亡者之遺族。且約定好其中的豬十頭及六十圓於埋石之際給付，剩下的則於大湖方面寮峒背等地製腦時交出。兩者的約定在大湖支署及大小南勢社的見證下完成。

在同意上述之埋石議和條件時，大湖支署便召喚大湖街長葉仕添、鄉紳吳定連、陳啟明等，徵詢其意見。並依照各自的情況，而令葉出豬三頭、吳出豬二頭、陳出豬三頭，支署給豬二頭作為獎賞。至於牛二頭及一百二十圓，屬於原大湖撫墾署開署前大湖街民與他們之間的事件，且預先約定好要贈與因麻疹而死亡者之遺族，故令上述三者以大湖之名義出資。支署為另外獎賞大小南勢社頭目盡力之勞，而對參與之四名頭目每人贈與紅毛毯一塊，並獎勵其將來繼續忠順從事。

洗水坑境內泰雅人數年來以大湖地方作為復仇性質的獵首場，至此才在大湖支署及大小南勢社的仲介之下與大湖地區開啟和平之途，之後來往頻繁。此外，八卦力社、馬凹社亦陸續與大湖方面締結埋石，因此大湖地方樟腦事業及民心得以逐步安穩（臺灣總督府公文類纂 2003b：946-947）。

大南勢社人除了擔任大湖漢庄與大湖支署轄內各社泰雅人的溝通協商者，更透過



臺灣大學學術期刊資料庫

與東勢角轄內司馬限、馬那邦等社在地理上及姻親上的密切關係，而進一步扮演了大湖、南湖、卓蘭方面與司馬限、馬那邦等社交涉議和的重要角色，雙方透過泰雅人的打青、埋石儀式平息了過去的糾紛，並且開啟了建立交換關係的可能（臺灣總督府公文類纂 2003b：947, 958-959, 970, 1005-1007, 1012）。

## 交換網絡v.s.地域同盟

從北勢群各社[22]的口述歷史中，可以發現從清代以來各社就各自有其交換網絡，甚至個人也可能建立起超越族群的交換關係。[23] 在日本的討伐戰役中，北勢群也未完全整合為地域同盟。這些情況都指出：對於泰雅人「生活圈」的分析必須超越移川子之藏以「起源」為主的泰雅族內部分類、及馬淵東一以「地域」為標準的分類方式，而必須透過更多重的面向、更動態的觀點來凸顯「生活圈」的多樣性。

1. 麻必浩部落（各部落位址見圖 4）：

麻必浩部落位於大安溪中游，部落成員很少前往大安溪中下游，一方面因為日本時代麻必浩部落及其他大安溪中上游部落屬於新竹州，而大安溪中下游部落屬於台中州，[24] 各自有其交換所，中下游一帶的交換所設在 Me'ihu（雙崎）。不過中上游與中下游部落成員平時也幾乎互不往來，因為「雙崎有黑巫術（*mahuni*），我們上游的人懼怕下游的 *mahuni*」。

部落老人回憶日本時期的交換過程：

> 在大湖有交換所，當時我們會把東西背到大湖去賣，凌晨雞鳴時，我們就點著火把，背著捆好的苧麻翻山越嶺走著，我們先在 Tyamsilyong（大南勢）把苧麻賣掉，因為在 Tyamsilyong 時，就有人收購。賣完以後，就會從大南勢順路再下到大湖，到那兒去用午餐。在那裡吃午餐喝著酒，再買一些日常用品——鹽、鹹魚、火柴等，然後趕夜路回家了。
>
> 日本時代象鼻這裡也有交換所，位置是在象鼻的鼻頭，象鼻古道的起點那個地方。當時的派出所也是設在那裡，天狗、梅園的人也會來象鼻的公賣局買東西。交換所有賣米、鹽等雜貨，但是他們不喜歡收購我們的山產，雖然有時會收購獸皮（*hnakwi*）、猴子的骨頭、鹿的角，但是給的錢並不多，我們有時用乾木耳和米糠去交換米、鹽。我們的貨物都是帶到大南勢那裡去賣，賣掉之後才有錢買日常用品。



臺灣大學學術期刊資料庫

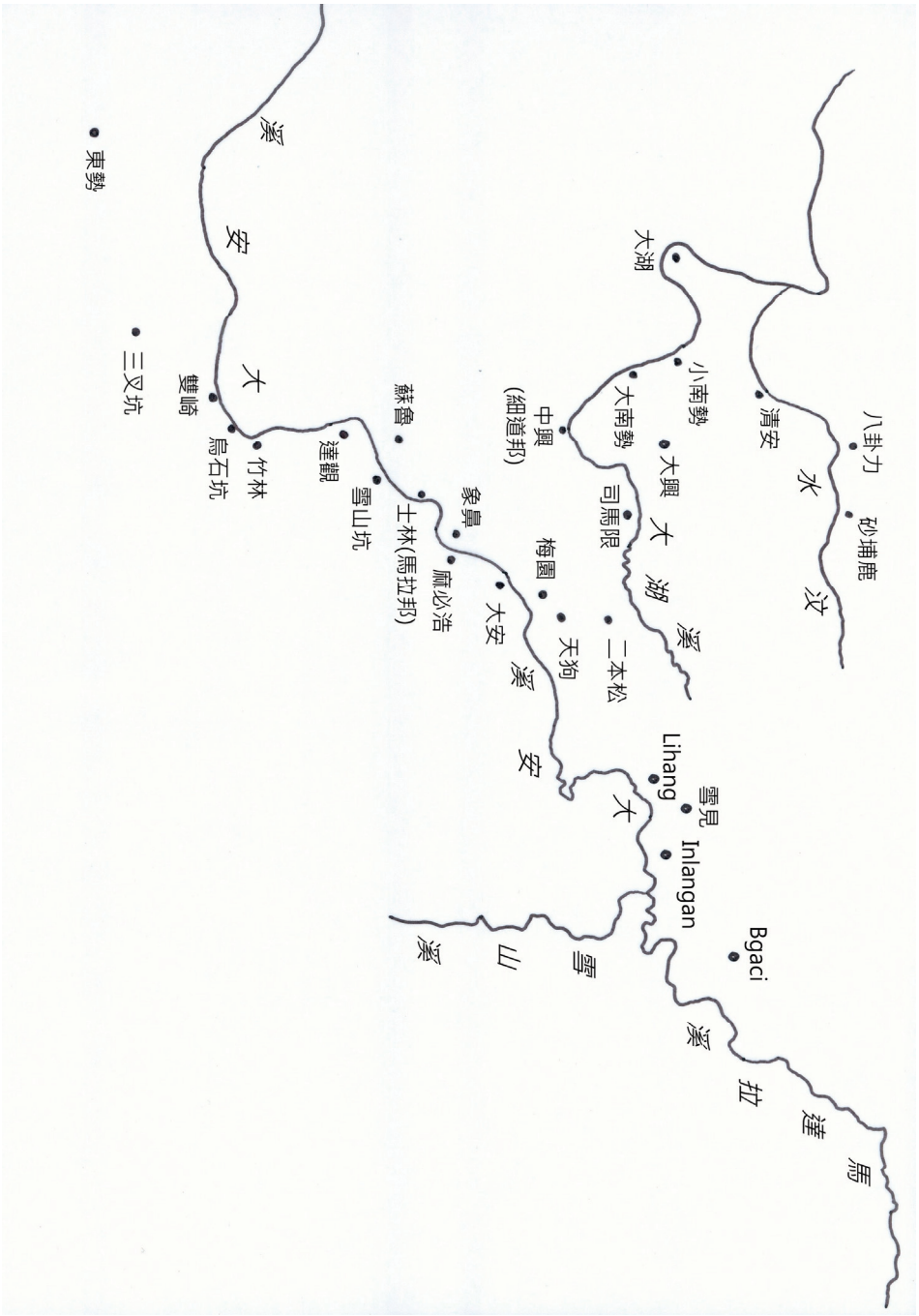



圖 4　北勢八社分布及交換場域 （本文作者製作）



臺灣大學學術期刊資料庫

2. 大安部落：

大安部落是在日本「集團移住」之政策下產生的部落。大約在 1936 年（昭和 11 年、民國 25 年）日方執行「霞喀羅戰役」最後一次大規模集團移住時將在深山的部落遷移下來而形成大安部落。當地人還能回溯不同階段的交換行為：

> 最早在馬達拉溪的深山 Bgaci[25] 時，我們還是和日本人作戰，還可以看到日本人的隘勇隊和理番道路慢慢在移動修建。印象中我們沒有用到鹽巴，會把獵物儲放在冷冷的水中，上面用大石頭壓著。肉被水掩著，之後就不會腐爛了。另外，獵人在山上獵到的動物太多時，就會煙燻法把肉燻乾，就不會爛了。
>
> 我們遷到 Inlangan 時，[26] 和日本人和平，沒有作戰了，我們就常由山谷的部落爬到山頂上的 Bwan para（雪見）那裡去買東西。那裡有日本的駐在所，有可以買賣的地方，日本人請 *sehu*[27]（平地漢人）在那裡顧店，由日本人雇用的 *kuri*（苦力、挑夫）從大湖背貨物到山上。
>
> 聚集在 Bwan para 的人相當的多，都是從四面八方來的 *kinhukul*，和日本人作戰之後流竄到更高山上繼續抗日，最後匯流在馬達拉溪、大安溪上游一帶。人非常多，我們 Mesingaw 也是其中的一支，人數多到各個山頭或溪谷都有人聚成大大小小部落。在 Bwan para 什麼都有賣，只是我們沒有錢可買那些東西。我們在那個時候的主食是甘藷、小米、芋頭、黍等等，頂多是去那裡買鹽、火柴，衣服還是自己織的，高山上天氣寒冷，衣不暖時就烤火取暖，生活相當艱苦。
>
> 當時我們也會從 Pblihung（二本松）往 Kinyubung 去買東西，日本人在哪裡有派出所，也有交易所可以交換東西。Kinyubung 是在司馬限部落的上面，聽說那裡還有小小的聚落，從那裡往大湖方向，就有很寬很大的路，那是日本主要的理番道路，下去就是到 Takak kuma（大興）、大小南勢，再過去就是大湖了。Kinyubung 的地勢平緩，我們會到那裡去買 *tutux limuk*（煙斗），是從日本帶來的煙斗，煙斗上面會有一個圓形銅片。日本人很喜歡黑木耳，我們在 Lihang 時黑木耳很多，晒乾之後多了就拿到 Kinyubung 去賣。香菇偶而在季節性的時候會出來，我們也會拿去賣。另外鹿角、獸皮也會拿去賣。



臺灣大學學術期刊資料庫

我們集團移住到大安之後，[28] 買東西時就到大湖或象鼻交換所。象鼻有日本政府很大的交換所，位於象鼻山半山腰接近鼻頭的地方，派出所也在那裡，象鼻山的下面平原台地是 Mepuwal[29]（象鼻的人）部落。我們大安、象鼻、士林、永安、梅園、天狗等部落的人就到那裡買東西。在山上 Bwan para 時，我們沒有用苧麻線，我們帶著木耳、獸皮山產之類去賣。但是我們到了大安時，日本就不要獸皮或山肉了，就拿苧麻到象鼻交換所換成錢幣，除了買日常用品，也買日本的布匹，日本人的婦女親自教我們縫紉製作衣服。有時去日本人指定的地方幫忙掃地時，日本也會給我們一些錢。

發生大東亞戰爭時，[30] 日本人要求我們不要浪費苧麻線，要賣給他們，日本人也會買 *silu*（構樹）的樹皮和 *ryuna* 的皮，聽說是要作軍服用的，都送到前線了。雖然日本人禁止我們用苧麻，但是我們還是偷偷拿來織衣服，要不然我們要穿什麼呢？我們偷偷在黑暗中織衣服，燈都不敢開，如果被日本人發現有人在織布時，就會被罵被打，禁止下來。日本人說把苧麻賣出來，賣給他們，所以那時候，我們偷偷把織布箱和工具拿到原始森林（*nahi*），在那裡偷偷織布。

一大包的苧麻（約 4～50 公斤）不到五錢。日本人會先把苧麻秤起來才算錢，我們按照顧店人的說法，他們給多少，我們也就拿下來了。此外，買布匹時，一匹布料好像是十個小錢，那個錢的中間有一個洞口，以前很少有人擁有一百的錢，那算是有錢的富人了。有時候我們會到大湖背交易所的貨物，日本人就會給我們工錢，好像一天是 1.5 錢。後來，我們開始養蠶，蠶的繭就可以賣錢了。

所以我們日本時代的交易所是在 Bwan para、Kinyubung 和象鼻三個地方，你有錢時到大湖可以買更多的東西。

3. 天狗部落：

一個 91 歲的女性報導人 Lawa[31] 敘述她在日本時期從事交換活動及義務勞動的情形，凸顯出女性作為一個社會的行動者，在家戶生產活動、以及與外界互動過程均扮演重要角色。報導人口述如下：



臺灣大學學術期刊資料庫

以前沒有鹽巴，我們就把山肉曬乾保存下來；沒有火柴，我們用一個特別會發「火星」的石頭相互碰撞，然後用野生香蕉老纖維來起火。獵物除曬乾之外，也用烘乾來儲存。

日本進來時，並不是一開始打戰的，接觸一段時間之後，泰雅人才開始和日本人作戰。我們和日本作戰期間，逃亡到深山中，[32] 種容易活又長得快的甘藷、芋頭、瓜類、生薑等東西來生活。生薑和 *ma'aw*（山胡椒）加起來，就是我們的鹽巴了。戰爭結束之後，我們才和日本有交易、交換的行為。

日治時期，「物品交換所」一個是在象鼻，一個是在司馬限，這是泰雅人可以交換東西的地方。我是平常比較會去象鼻，除非有很多人說去司馬限時，我們也去那裡，都是走路過去的。二邊都會去。到司馬限很遠，時間多久要看你背的輕重問題了，很早出發，不背東西時，到了司馬限就是用午餐的時候了，若背東西就會花更久。到象鼻也差不多；若到大湖去，早上出發，到了大湖再回來，一定會在半路上睡一個晚上。

我和媽媽曾經二次背著木頭─牛樟的瘤，拿到大湖去賣，那個時候爸爸已經過世了，我們沒有什麼東西買鹽巴，就把很重很的牛樟瘤背到大湖去賣，再買鹽巴、米。收購牛樟瘤是在大湖，也是日本人在經營。我們到了晚期，有了苧麻線和香茅油時，才有一些錢。

但是那個時候，我爸爸重病在身，媽媽照顧他，我還要照顧家庭，所以哪裡還會有時間去做工去賣東西，生活當然艱苦。等到妹妹們長大之後，我就比較輕鬆一點了，我都做男人很重的工作，開墾新地（*mnayang*）時，我也像男人一樣爬上大樹去砍。父親離開時，我大約是十五歲，因此家中無男人，我就做男人的工作。

日本人奴役我們泰雅人，命令我們開路或到大湖那裡背負東西回山上，做這些工作都不會給我們工錢，甚至於去的時候還要我們自己準備便當，甘薯或芋頭之類，日本不會給我們工錢。當時每一戶都要派代表去做勞動義務，而我是家中最大的小孩，底下還有三個妹妹，沒有男孩子，所以長女的我就代表我們家去做義務勞動工作。先父那時病的很重又很久了，媽媽懷第四個妹妹，還要專心照顧病中的爸爸，我就照顧年幼的三個



臺灣大學學術期刊資料庫

妹妹，然後代表我們家去修路，代表我們家去大湖背東西回來。不去的時候，會被日本的警察打呢！所以在這種情況之下，我們哪裡還有多餘時間去做自己的耕田、耕作。所以，我從小就受大的苦。當時在做許多受苦的事情時，心裡氣也沒有辦法啊！我們怎麼反日呢！你不去做義務勞動，就要罰錢，我們哪來的錢呢！然後不去時，日本也會打啊！心裡即使生氣，也不敢表達出來的。不能講，也不敢講，我們只能照日本的命令去做。

4. 雙崎部落：

雙崎部落是日治時代的「武榮社」，位於大安溪下游，自清代以來就前往東勢、卓蘭做物品交換，不同於大安溪中上游部落前往大湖從事交換。日本政府在雙崎設置交換所，管制大安溪下游部落的交換活動。當地口述歷史傳述清代以來與外界的交換互動過程如下：

聽祖父那一輩的人說，我們以前沒有鹽巴、沒有火柴。山上打到的野獸，他們會把他燻乾，他們在火堆上面，設一個架子，把山肉放置其上，慢慢把他燻乾，沒有水份，乾乾的，就不會腐爛了。

與平地人接觸之後，部落的人就結伴沿著大安溪走到卓蘭一帶去買需要的日常用品。他們當時沒有錢，下面的 *sehu*（平地人）很喜歡山裡的東西——如獸皮、猴子的骨頭、木耳、香菇等等，聽說 *sehu* 把猴子的骨頭當作中藥，部落的人就背這些山產到卓蘭那裡，和 *sehu* 交換鹽巴、火柴、*bulit*（火藥）、米、魚、酒之類，甚至於是布料、衣服，泰雅人喜歡外面的東西，不過 *sehu* 不會買泰雅人之的 *lukus*（織物）或 *kgi*（苧麻）之類。過節慶，像 *smyatu*（播種祭）時，部落的人就會到卓蘭那裡買豬來獻祭，結婚的時候也是下去買豬，因為方便啊！

交換時雙方按照心情來比價，換算物品。我們的東西，平地人不一定會需要，但是他們的鹽、火柴、火藥等，對我們就相當重要了。有的 *sehu* 和我們很好，獵頭的時候就不去那裡，自己的朋友嘛！當時部落的人會到另外不認識的村莊的 *sehu* 那裡獵頭。

到了日治時期，日本人在我們這裡設一個很大的理番中心，有學校、很大的駐在所（埋伏坪駐所在）、警察宿舍，用很大很大的石牆圍起來。那個時候，有一間房子是專門擺放雜貨的地方，叫「交易所」或「*koyik syo*」，



臺灣大學學術期刊資料庫

以後我們就到那裡買我們所要的日常用品。那個時候，我們也會買日本的便服來穿。大安溪下游以埋伏坪駐在所為中心，我們 Sbe'i[33]（武榮社）的人和 Mt'ung[34]（老屋峨社）的人都是到那裡買東西的。

我們拿木耳、獸皮（鹿皮、羊皮、羌皮等）、我們泰雅人自己織的傳統衣服（服飾）到交易所。二次大戰期間，日本人也要我們的苧麻，是要拿出做軍服用的。我們主要交換鹽巴、火柴等日常必用品，有時也交換糖、鍋子、日本的布、白米、酒等，也會買日本的便服來穿。不過，我們自己有旱稻和水稻，也有自釀的小米酒，所以不一定要換白米和酒。

有錢幣（*pila*）的交易是日本在我們這裡設立駐在所，設立學校、設立公賣局（交易所）之後，我們的交易品先換算成錢幣（*pila*），之後我們再拿錢去買想要買的東西。我那時候還小，都是跟隨父母親去的，只看到他們帶東西到公賣局（交易所），日本人就把錢交給父母，多少好像並沒有一定的價格，隨他們日本人而定。

除了這些山產可以到交易所換錢幣之外，有的時候日本人也會請泰雅人去做臨時雜工，比如搬運工等，平時一天的工資是一圓。一圓很多了呢！可以買很多的鹽巴了。如果是部落的義務勞動，修道路的，日本就不會給工資了。

5. 竹林：

竹林是日治時代的「老屋峨社」，在清朝時期就與卓蘭地區的漢人從事交換活動，也有頭目與漢人交情好而相互贈與物資。在日本人討伐北勢群的戰役中，竹林部落並未參與地域同盟對抗日人，部落成員有其理解與詮釋如下：

以前的時候，我們 T'ung 的人和卓蘭的漢人（*sehu*）很好，雙方的關係不錯，所以日本人還沒有來之前，我們會到卓蘭地區買鹽和火柴，也買其他必需品。去卓蘭買東西時，會帶山產去賣，山產主要是獸皮，如山羊、羌、水鹿等，*sehu* 最喜歡熊的膽、皮、骨頭。上一代的頭目中，有一位叫 Bawnay 的，他和卓蘭地區的 *sehu* 交情好。卓蘭的平地朋友託到那裡的部落人，帶三大盒的火藥要送給頭目 Bawnay。隔了一段時間，那位 *sehu* 朋友到部落裡玩時，問 Bawnay 有沒有收到他託人贈送的三大盒火藥，Bawnay 說：「不是二盒嗎？怎麼說是三盒？」，他們就叫那個部落成員來對質，



臺灣大學學術期刊資料庫

結果才知道那個人帶三盒火藥，自己偷藏一盒，只把二盒交給頭目 Bawnay。Bawnay 頭目向那個平地朋友致謝道歉之後，召開部落會議，在所有族人面前說：「你做了這一件事情，是你自己把你的翅膀折斷了，從今以後，你已經不能參與部落重要的會議了」，那位族人也是部落的勢力者，但是他撕壞了他和他族人的臉了。這件事情，我們這個年齡和上一代都很清楚。

日本時期安排部落頭目赴日觀光，[35] 頭目們去日本觀光回來之後，整個心都變了，認為日本國力之強大，非我原住民所能對抗，出國觀光回來的人，心中已有所覺悟，不再對日做無謂的抵抗。第一次頭目群到日本東京觀光，頭目 Bawnay Tapas 派一個窮苦潦倒的同胞代替出國，大家心裡想此人一出國到日本，日本人就會殺死他。這裡的人對日本的觀光好意誤解了，結果第二次觀光團再組團去日本時，Bawnay Tapas 也參加，回來之後，他說：「孩子們別再做無謂的抵抗，我們再怎麼努力抵抗，至終還是無法消滅他們。日本人口多如地上螞蟻，不到一分鐘的抵抗，我們就會被日本人吞滅了」。第三次赴日觀光時，我祖父 Payan Buyung 也隨隊赴日觀光，回來之後的看法和 Bawnay Tapas 一樣。之後，有人打算暗殺日本人，就被我祖父勸阻下來。

到了日本時期，我們不用到那麼遠的卓蘭去買東西，我們都到埋伏坪那裡，就是 Me'ihu[36] 部落。日本人在那裡設有交易所，交換各種東西，山產都到那裡去換。木耳、香菇，錢比較少；獸皮，特別是熊的皮和骨頭就很多錢了，聽說可以做 *kampuyap*（漢藥），所以很貴。日本人不像 *sehu*，日本人不會騙人，他們會把實際可能的價值換算成錢帶給我們。我們是台中州東勢郡，不可以到上游象鼻那裡去買，那是新竹州大湖郡的管區，日本人禁止我們隨便到那裡。

6. 三叉坑

三叉坑部落原本屬於南勢群，和日本人作戰之後遷移到 Me'ihu 部落（現今之雙崎），成為北勢群的成員，後來又因為耕地不足及信仰真耶穌教等原因而遷移到三叉坑，其交換場域也因此變遷如下述：



臺灣大學學術期刊資料庫

我爸爸和祖父他們原先是住在 Mesolay[37]（稍來群，稍來部落）那邊的，祖父說和平前面的河合派出所前面往山上的那一大片土地是祖父他們耕作開墾的，他們原本是南勢（台中縣和平鄉和平鄉公所一帶）那邊的人。

後來他們和日本人作戰，殺了許多駐在所的日本人，就整個家族逃往山上，躲避日本人。等到和平沒有打戰之後，我們先到 Me'ihu 部落，和他們住一段時間，因為耕地不足關係，就來到這裡了。

三叉坑那個名字是到日本時代才命名，日本人依照部落的位置，他位於三個山溪的匯流交叉口一帶，因而把他這樣命名的。其實，部落真正泰雅語的名字是叫「Seyux」，不是三叉坑。祖先遷到這個地方時，看到此處長滿一種樹，叫做 *seyux*（九芎），就是那種滑滑的，連猴子也爬不上去的樹，所以就稱這個部落為 Seyux。別的部落族人，要到我們這裡時，就會說「*musa kuzing* Seyux（我要到 Seyux）」，因為我們這個地方，*seyux* 這種樹遍地都有。

我們接觸日本人之後，就到 Me'ihu 部落的交易所，那裡有日本人從東勢地區叫 *sehu*、警手或 *kuli*（苦力、搬運伕）背上來的日常用品，Me'ihu 有一個專門放東西的地方，就是交易所，我們就是到那裡買我們要的東西。我們是拿山羊的 *hanakwi*（獸皮）、骨頭去交換火柴、鹽巴、線。

交易所的買賣，沒有公定的價格，你帶多少，交易所的人看看就給你算錢。交易所的人是日本警察，日本警察扮演的工作很多，治安之外，他們也當老師，也教我們當時的番童教育所的學生。

我們搬到 Seyux 之後，就直接到底下的中岩，就是東勢上來的中岩，到那裡買賣東西。我們這裡離東勢很近，就像現在一樣，工作結束之後，差不多五時就收工了，我們就去吃麵，然後再喝一點酒，到了深夜再回山上。

上述這些分布在大安溪流域的部落在日本人的分類架構下屬於北勢群，馬淵東一強調此地域同盟的重要性：「論述泰雅族之部族性質時，系統之共同性實屬次要者，而以各河川流域為中心的地域之共同性才是重要的性質，同時也較明顯」（馬淵東一 1941：381-382）。然而，根據當地人的口述歷史，各部落有其各自的交換網絡與生活圈：麻必浩部落成員以大湖溪流域的大南勢及大湖為主要交換據，以鄰近的象鼻交換



臺灣大學學術期刊資料庫

所為輔；大安部落歷經遷移，先後以大安溪上游的雪見、大湖溪流域司馬限部落上方的 Kinyubung、鄰近的象鼻交換所為交換網絡的中心；大安溪上游的梅園及天狗部落則同時以大安溪流域的象鼻交換所及大湖溪流域的司馬限交換所為交換中心。大安溪下游的部落更有不同於前述部落的交換網絡：雙崎部落自清朝以來就將東勢、卓蘭為生活圈納入其生活圈，會前往這些地方購買儀式或婚禮所需要的豬，甚至和漢人交換物資時會如同朋友一樣按照心情來換算物資，族群之間並非衝突對立的關係；日據時期在雙崎成立交換所，雙崎因此成為大安溪下游部落交換物資的中心；竹林部落從清朝時期就到卓蘭交換物資，和漢人之間也會進行 *mpbay*（分享）的交換；三叉坑原本屬於南勢群，因戰爭、宗教等因素數次遷移，生活圈及交換網絡也歷經變遷。

## 文化的再創造：「交換物」意義的轉化

在社會變遷過程中，透過交換而被帶入泰雅社會的外來物資也被重新賦予意義，進而整合進入當地社會文化脈絡。透過分析當地人如何理解與使用外來物—例如貝珠、紅布、刀、錢，更能凸顯傳統與現代之間相互結合與轉化的方式，也因此並沒有絕對的傳統或現代。

以貝珠為例，口傳中是清朝時期向漢人或平埔族的人交換得來的，並不是當地人自己生產的東西。將貝珠串起來一串一串的稱為 *axa*（貝珠串），再將貝珠串串成一定的長度、高度、寬度，織到衣服上就成為 *hino*（貝珠衣）。當地人以山產換取貝珠，再以貝珠裝飾女性服飾，女人過世時此貝珠衣必須陪葬。[38] 逐漸地，貝珠串或貝珠衣成為生命儀禮中的交換物、或者發生重大糾紛時的賠償物。

與漢人或平埔人 *m'iyu*（以物易物）交換而來的貝珠卻在泰雅社會轉化為具有 *mpbay*（分享）性質的物，成為聘禮中不可或缺的物，甚至成為財富及地位的表徵，如 Weiner（1992）所強調禮物交換其實也建立了差異（difference）及階序（hierarchy）關係，而不完全是 Mauss（1990〔1950〕）所強調的「互惠」關係。許多報導人強調：*axa* 就是以前泰雅人所稱的「錢幣」（*pila*），結婚時，就是以 *axa* 或 *hinu* 來作為聘禮。*axa* 的價值是無法用 *simbwaxan*（醃肉）、*rangin*（米糕）或 *uwaw*（酒）來衡量比較的；例如：結婚時，即使有很多的米糕、山肉、酒等必需品，還是一定要有 *axa*，它的功能是特殊的，*axa* 的數量則視娶媳婦的家族財富的多寡而定。日治時代禁止傳統服飾的織布，也禁止 *axa* 或 *hinu* 的交易，有很多 *hinu* 就在父母過世的時候做為陪葬，



臺灣大學學術期刊資料庫

而被埋起來了。

除了作為聘禮，貝珠衣也作為罰金之用。處理誤殺、離婚或姦淫等紛爭時，必須用 *hinu* 去賠償對方，尤其殺人和離婚懲罰制裁時會用很多的 *hinu* 賠償。誤殺部分，不管是同部落的人、還是其他部落相互誤殺，也可以用 *hinu* 來解決，不過還要看整事件的肇因、態度、結果而定。有時候事件嚴重到無法用 *hinu* 來排解，就會產生相互馘首。重大的懲罰制裁，是很難用 *hinu* 可以彌平仇恨的。

不過去求巫醫醫病時（*pahagup*）時，或較大的祖靈祭、播種祭時不會用 *hinu*。*hinu* 對祖靈的任何儀式沒有效果，祖靈祭儀有它自己的規定。不同的對象必須用不同的方式，*hinu* 的對象是人而已，對 *lyutux* 無效。*lyutux* 沒有辦法用錢幣（*hinu*）來收買來說服。

日本時代雖然禁止 *axa* 或 *hinu* 的交易，但是泰雅人仍然將外來的物資轉化進入織布中，例如：以山產向漢人或日本人交換一種深紅毛織布，換得紅布後，再將紅布之毛線解開，織進蕃布中，呈現各種花樣，尤其運用毛線製作 *lmamu*（挑花）的圖案更是女性展現創造力及建立社會地位的場域。

泰雅女性除了運用外來的毛線製作「挑花」，與外界交換而來的鈕釦、鈴鐺更成為衣服上重要裝飾品，凸顯織者個人的特色，甚至成為女性社會地位的表徵。筆者已有研究討論：對於不能參與播種祭、收穫祭、狩獵活動的婦女們，「織布」其實如同女性的儀式，提供女性們實踐 *gaya*、與 *utux* 溝通的場域，織布的 *gaya* 被類比為如同男性狩獵的 *gaya*；在學習、教導她人織布的過程，女性也能夠與他人分享「透過實踐 *gaya* 規範而內化的個人能力」，因而建立了社會性的人觀。「織布」也是 *utux* 信仰的重要隱喻，「人的命運是被 *Utux Tmninun*（織造的靈）織好的」，「出生」就是「*utux* 開始織了」，「死亡」則是「*utux* 結束編織的工作了」。[39] 有些人強調在織布的時候也將「*utux* 的保護力量」織到布裡面了。除了這些面向之外，織布過程也是在跟自己對話的感覺，所以才會持久。在織布過程中，人跟布是很密切的關係，布反映了織者自己。有的織者強調修補的過程；有的強調創造的過程；有的認為作的時候很專心，不會胡思亂想。更有人透過織布來呈現她對未來生活的想望（王梅霞 2009：18-19）。

一個九十幾歲的女性報導人 Mohong 回憶織布（*tminu*）的過程：「*tminu* 是一件很快樂的事情，不會去管它心情是疲乏或勞累，總希望趕快學會織布，我織的越多越漂亮，我在部落的社會地位也越來越高。圖紋除了傳承上一代媽媽的圖紋之外，我們



臺灣大學學術期刊資料庫

自己也會研究創新。媽媽教的圖紋學會之後，加上我的創新，最後我的紋樣就比媽媽多了，超越媽媽了。有時候，我會反過來教我媽媽，她之後就對我說：「女孩，你怎麼會之這麼漂亮的花紋呢？你真是真正的女人了」。榮譽和榮耀會隨著織布的圖案紋樣而來、而升高」。

Mahong 還強調與漢人的交換過程中換來的毛線尤其適合製作「挑花」的圖案，呈現個人的特色，她說：「織布中所有的圖案織紋，都有它的意義和用意，把圖紋織在衣服上就是織者把心裡的想法構思、目標透過圖案表現出來。衣服上的圖紋有些像眼睛，有些像山川河嶽，都有各自的意義。「挑花」的菱形紋象徵祖靈的眼睛（*rozi na lyutux*）」。

女性之間也會交換織布（*m'iyu lukus*），因為每個人均會創造其特殊的紋樣，因此透過交換織布來學習彼此的紋樣。當一個女性創造了獨特的「挑花」圖案，別的女孩會帶著禮物錢去買那個師父獨特的「挑花」花紋，也就是去買那個技藝。首先是 *muwah mkbaga*（來學習），學會了之後就用買的，就是要付學費，泰雅語稱為 *kinbga'an nah alga, halan naha mbagi la*（即：他們學成之後，就要去支付那個所學習的技藝）。學習者在學成「挑花」技藝之後餽贈給師父的學費禮物包括泰雅人獨有的 *hino*（珠衣）、*simbwaxan*（醃肉）、*uwan*（酒）、*'sinu*（山肉）、*rngin*（米糕）等五樣禮物，其中最重要的學費是珠衣，是不能少的學費，可以說是來買那個獨特的「挑花」的技術，是來支付那個所學習的織紋、技術、圖案。

除了貝珠、紅布等外來物資被轉化成為建構泰雅人社會關係與宇宙觀的重要面向，與外界交換而來的刀子更被轉化成泰雅人 *mpbay*（分享）交換中重要的象徵物，是訂婚或結婚過程中必須送給 *yanai*（新娘的兄弟）的交換物。前文第二節中討論到：兄弟姐妹被稱為 *utux b'ani*（同一個骨頭），牽連著許多禁忌，結婚時若未作切割，容易觸犯 *pasani*（不淨），必須透過 *tuyuh*（刀子）切割女方兄弟姐妹那種特殊關係，然後新娘就可理所當然嫁到男方這一邊了，夫婦也成為 *utux b'ani*（同一個骨頭）。

上述討論聚焦在：與外界 *m'iyu*（以物易物）交換而來的貝珠、紅布、刀子如何在泰雅社會被附予新的意義，而成為 *mpbay*（分享）交換過程中的物。此外，當外來貨幣進入當地社會而開啟了 *mtbazi*（買賣）的交換方式，與外界交換過程中被帶入的「錢」[40] 也被重新賦予意義，例如在訂婚或結婚過程中必須送給 *yanai*（新娘的兄弟）的山刀也逐漸以錢替代。除了生命儀禮之外，「錢」更被用在巫醫治病的過程：當巫醫以夢占或竹占確定病因是被巫婆作法（*tinhaniyan*），就先以糯米、在來米、山羌肉為祭品，



臺灣大學學術期刊資料庫

到戶外祭祀 *lyutux*；隨後，在蘆葦中間放一塊「錢」並將蘆葦綁起來打結，拿到叉路旁放置；隔天一早，請部落裡一位獵過首的族人在早上還沒有人經過叉路的時候，拿著刀子去砍蘆葦，同時罵道「你這個壞人為何如此，這病人並沒有對你不好，你為何讓他生病，你如果再不讓他的康復，我就像砍蘆葦一樣把你砍掉」。口傳中，大安溪下游的雙崎部落有黑巫婆或黑巫術（*mahuni*），所以大安溪中、上游部落成員多不願意經過雙崎部落。因為雙崎部落是日本人最早在大安溪設置交易所的地方，當地人是否透過治病儀式來象徵性地反抗資本主義，是值得再深入研究的議題。

## 結論

泰雅人與外界的交換行之已久，但是歷史文獻的分析中缺乏當地人的觀點；而筆者已有研究雖然強調在大的社會環境下身處弱勢地位的泰雅人如何透過原有文化的再創造來建立其主體性及自我尊嚴（王梅霞 2006），[41] 但是卻缺乏歷史脈絡及區域研究的視野。因此本文嘗試結合歷史文獻分析和深入田野工作，透過「交換」的意義和過程探討苗栗地區日治初期族群互動的多元面貌，也透過當地人對於「交換物」的理解及使用方式來呈現傳統與現代之間相互轉化的過程。

本文首先回顧人類學研究如何透過「交換」這個議題來探討社會文化的特質與變遷過程。接著討論泰雅社會不同類型的交換關係，*mpbay*（分享）主要以社群為單位，也可以擴展到社群以外成員；[42] *m'iyu*（以物易物）更擴展到不同聚落之間、以及不同族群之間的交換，也是泰雅人剛開始與漢人接觸時所進行的交換關係；*mtbazi*（買賣）以錢幣作為媒介，則是在日本人設立交易所之後才被運用。在傳統泰雅社會，「分享」及「以物易物」均扮演重要角色，「分享」的性質相當於人類學者所謂的「禮物交換」，而「以物易物」是經過雙方「談」過後再以等值物相互交換，有時還必須舉行儀式來確立彼此的社會關係，因此並非純粹的禮物交換或商品交換。*m'iyu* 是部落成員之間、或者不同部落之間經常進行的交換，也是泰雅人剛開始與漢人、日本人接觸時所進行的交換方式。

分析了泰雅人不同性質的交換方式之後，筆者繼續檢視清朝時期及日本殖民時期邊區交換的發展，尤其凸顯日本殖民初期如何延續清朝時期「和親盈約」的方式，透過「大湖撫墾署」使大湖地區各個漢庄與泰雅各社建立起交換關係。建立交換關係之前，尤其必須透過泰雅人獨特的 *sbalay* 方式處理過去糾紛，大湖各漢庄必須賠償豬、



臺灣大學學術期刊資料庫

牛等物，以化解過去曾經殺害泰雅人、傳染天花、侵占土地之過失，接著再進一步以「打青」及「埋石」方式建立信任關係，在這過程中可以看到泰雅人如何以其獨特的方式與外界互動，理解外在關係。尤其「大湖撫墾署」首先與大南勢社、小南勢社舉行「打青」及「埋石」儀式，建立了交換關係，之後更以大、小南勢社作為仲介者，與洗水坑、司馬限、馬那邦等社訂約，促使大湖漢庄陸續與大湖群、北勢群各社建立埋石之盟，也因此在清朝時期漢「蕃」衝突頻仍的大湖地區在日後日人以拓殖及討伐為主的理蕃政策之下，卻未發生激烈戰鬥之事。

在上述和親盈約、打青、埋石的過程中，泰雅人與漢人已經開始進行 *m'iyu*（以物易物）的交換，漢人或日本人進入山林製腦、伐木、開墾時必須提供泰雅人牛、豬、銀元來換得使用土地的權利，符合泰雅人借用土地的方式；更重要的是在上述過程中必須以泰雅人 *sbalay*（和解）的方式處理過去糾紛，由 *lyutux* 見證了雙方關係的修復，泰雅族人方能分享漢人或日本人提供的牛、豬、銀元，進一步開啟了未來的交換關係，可見「以物易物」交換也牽涉到泰雅人的宇宙觀；而且透過部落成員 *mpbay*（分享）的過程，與外人之間「以物易物」所獲得的物也被轉化而具有界定部落成員的意涵。

在泰雅各社分別與不同漢庄訂立盟約的過程中，未訂約之地則仍然是獵首的對象，也因此造成泰雅人與漢人之間一方面建立了交換物資、共同警戒其他蕃社來犯之合作關係，另一方面衝突、相互侵擾之事也經常發生，族群之間因此呈現動態的互動關係。本文更進一步以北勢八社當地人的口述歷史探討各社有其各自的交換網絡，甚至個人有其各自的交換網絡，因此對於泰雅人「生活圈」的分析必須超越移川子之藏以「起源」為主的泰雅族內部分類、及馬淵東一以「地域」為標準的分類方式，而必須透過更多重的面向、更動態的觀點來呈現「生活圈」的多樣性。

除了討論泰雅人在與外界的接觸過程中如何以其原有的交換方式與漢人、日人建立交換關係，以及族群關係的動態性、「生活圈」的多樣性，本文進而分析當地人如何理解與使用外來物—例如貝珠、紅布、刀子、錢，這些在交換過程中被帶入部落社會的外來物資如何被重新賦予意義，進而整合進入當地社會文化脈絡，因而呈現了傳統與現代之間相互結合與轉化的方式。未來希望能夠繼續透過「交換」這個議題，進一步發展對於泰雅族社會性質、生活圈的多元面貌、當地人對資本主義的理解及轉化等面向的討論。

總而言之，本文首先分析了泰雅社會的三種交換方式，挑戰了傳統人類學者將「禮物交換」與「商品交換」二分的盲點。在泰雅社會中「分享」及「以物易物」均扮演



臺灣大學學術期刊資料庫

重要角色，「分享」的性質相當於人類學者所謂的「禮物交換」，而「以物易物」的交換過程雖然涉及等值物的交換，但是雙方必須透過溝通來確定「物」的等值與否，有時也伴隨著儀式來建立彼此的社會關係，因此並非純粹的禮物交換或商品交換。本文進一步嘗試從人類學的觀點重新組織及詮釋歷史文獻，從泰雅族文化的觀點分析史料之意義，希望凸顯歷史過程中當地人的主體性，並且將人類學研究安置在更深的歷史脈絡及更廣的地域範圍中。歷史文獻有關於日治初期苗栗地區泰雅人的文獻資料顯示：泰雅人「以物易物」的交換方式成為其與漢人、日本人的主要互動方式，漢人或日本人進入山林製腦、伐木、開墾時必須贈送泰雅人牛、豬、銀元來建立「和親盈約」的關係，符合了泰雅部落之間借用土地、或訂立盟約的方式；其次，泰雅人以山產物與漢人或日本人交換外來物資時，也必須先以泰雅人 *sbalay*（和解）的方式處理過去糾紛，亦即以打青，埋石的方式解決爭議、訂立盟約，由 *lyutux* 見證了雙方關係的修復，才能開始交換物資，可見「以物易物」的交換也必須透過泰雅人的宇宙觀中才能理解；進而，和親盈約、打青、埋石過程中所獲得的物資，必須由部落成員分享，外來的物因此透過當地人的交換方式而具有界定部落成員的意涵；第七節更進一步討論與外界 *m'iyu*（以物易物）交換而來的貝珠、紅布、刀子如何在泰雅社會被附予新的意義，而成為 *mpbay*（分享）交換過程中的物；甚至，當外來貨幣進入當地社會而開啟了 *mtbazi*（買賣）的交換方式，與外界交換過程中被帶入的「錢」也成為婚姻交換過程與治病儀式中的重要象徵物，具有轉換社會關係及重新建構宇宙秩序的意義。上述面向均凸顯了不同交換方式之間轉換的可能性，透過交換方式之間的轉換，當地人作為歷史過程中的行動者，在歷史脈絡中重新詮釋外來的政治經濟秩序，並且開展出泰雅社會文化更動態的意涵。

## 附　註

1. *gaga* 字面意義為「祖先流傳下來的話」，但是在社會實踐過程中呈現多重意涵（王梅霞 2006）。
2. 泰雅人泛稱所有超自然存在為 *lyutux*，而沒有生靈、鬼魂、神祇或祖靈之分。
3. 此處 *gaga* 指涉不潔的狀態，參見 Wang（2008：25-29）。
4. 泰雅人 *yanai* 之間的關係非常特殊，參見王梅霞（2006：54-59，71-79）。



臺灣大學學術期刊資料庫

5. 本文有關泰雅人的「交換」方式，乃按照泰雅人的語彙與分類方式加以討論。婚姻過程中新郎送給新娘兄弟山刀這種交換關係也被當地人歸類為 *mpbay*（分享），原因為：透過刀子可以將兄弟姊妹之間「同一個骨頭」的關係轉化為夫妻之間「同一個骨頭」的關係，並且將涉及 *lyutux* 的「不淨」加以切割之後姻兄弟之間建立起特殊的關係。因此婚姻過程中的贈刀涉及社會關係的轉化，並且具有宇宙觀的意義，這種交換過程被視為 *mpbay*。此處討論「刀子」的特殊意涵，在於呼應後文所強調：與外界 *m'iyu*（以物易物）交換而來的刀子如何在泰雅社會被附予新的意義，而成為 *mpbay* 交換過程中的物；還有，當外來貨幣進入當地社會而開啟了 *mtbazi*（買賣）的交換方式，與外界交換過程中被帶入的「錢」也被重新賦予意義，替代了婚姻過程中的山刀。婚姻過程中的交換關係牽涉兄弟姊妹關係與夫妻關係的轉換，也涉及當地人的人觀，不過人觀這個議題並非本文重點，此處凸顯的是泰雅人如何透過不同類型的交換關係建立不同性質的社會關係。

6. 雙方臉頰相碰觸，共飲一杯酒。

7. 感謝 Mama Yupas Watan 提供此田野資料。

8. 清朝政府以溪流或地域特徵命名泰雅族各部族，大湖群分布於大湖、汶水兩溪，北勢群分布於大安溪中游（清政府命名為「北勢群」，有別於大甲溪中游的「南勢群」）。兩群以馬那邦、司馬限、盡尾三山相連之現為界，界北為「大湖群」的活動領域，界南為「北勢群」的活動領域。日治初期，日本亦以此為界，劃分理番行政區，（明治 42 年）由新竹廳大湖支廳管轄「大湖群」，由台中廳東勢角支廳管轄「北勢群」。大正九年（1920），廢廳置州，並調整理蕃行政區，將大安溪沿岸之士林、象鼻、梅園三村歸併大湖，隸屬新竹州大湖郡（廖守臣 1984：329-330）。

9. 現今之台中縣石岡鄉土牛、德興、和盛等村（石岡鄉公所 2000）。

10. 石碑上面寫著「奉憲勘定地界勘安朴仔籬處南北計長貳百捌拾五丈五尺共推土牛壹拾玖個每土牛長貳丈底濶壹丈高捌尺頂濶陸尺溝長百拾五丈貳尺深陸尺永禁民人進越私墾 乾隆 36 年正月　彰化知縣　張立」。

11. 本文引用歷史文獻而使用「蕃族」或「蕃社」等詞彙，筆者以為這些詞彙很不恰當，不過為了忠於史料而延用之。

12. 因本文討論範圍以苗栗縣為主，因此此處不討論南勢群。



臺灣大學學術期刊資料庫

13. 圖中苗栗縣「南莊鄉」應作南庄鄉。

14. 日本殖民時期的邊區交換與族群互動因應理蕃政策與官制的變遷而展現不同形貌。關於日本殖民時期理蕃政策與官制的變遷，參見臺灣總督府警察本署（1997a：11-12, 42, 77, 140, 157, 235, 372, 452, 550, 611-612, 616）和王梅霞（2008：12-14）。

15. 明治 29 年撫墾署開辦時，由大湖撫墾署管轄台中縣苗栗支廳轄內原住民，主要為大湖群；由東勢撫墾署管轄台中縣直轄區內及鹿港支廳轄內原住民，包括北勢群及南勢群（臺灣總督府警察本署 1997a：11）。明治 30 年，修正地方官制設 6 縣 3 廳，大湖撫墾署改由新竹縣管轄（同上：42）。

16. 「臺灣總督府公文類纂」檔案配合當時之官方、民間出版文獻，其中為本文所引用之「日據時期竹苗地區原住民史料彙編與研究」是研究日治初期竹苗地區原住民史的第一手資料，共計 1776 頁，涵括資料甚廣，包括：支廳行政事務及轄內概況報告、撫墾署事務報告、新竹縣事務事務及情況報告、辦務署有關蕃人蕃地之事務及情況報告、廳行政事務及轄內概況報告、探查覆命書及報告書、隘勇等警備措施、蕃害及討蕃等不同來源及性質之史料。

17. 文獻中使用「交易」一詞，但當時應以「以物易物」的交換為主，以貨幣為媒介的「交易」為輔。

18. 此轉變過程並非本文重點，此處僅概述日本政策之改變。

19. *sbalay* 仍是當代泰雅人進行和解的重要方式。麻必浩部落在頭目交接以及處理重大爭議時，最後均會以輪流喝同一杯酒或共飲一杯酒來確立共識；甚至在選舉期間，候選人會在頭目或地方人士的見證之下，以 *sbalay* 的方式賠償豬與酒來化解夙怨。

20. 之後又有各社陸續與大湖撫墾署打青訂約，其誓約內容大致亦然。

21. 參見圖 2、圖 3。

22. 北勢八社乃日本人為治理需要的分類方式，指稱分布在大安溪流域各社，相對於分布在大甲溪流域的南勢群。各社名稱及現今地名，參見圖 1。

23. 田野報導人多會回憶其父親及祖父時的交換行為，例如雙崎、竹林等部落報導人均談到清朝以來的交換行為，其它部落的田野資料也凸顯駐在所設立之前當地人



臺灣大學學術期刊資料庫

原有的交換關係仍然繼續影響駐在所設立之後的交換行為，並且凸顯了交換關係及生活圈的動態性。

24. 北勢八社管轄單位之變遷，參見註 8。

25. 距離雪見的直線距離約 20 公里。

26. 日本政府第一次集團移住，約 1924 年。Inlangan 距離雪見的直線距離約 5-7 公里，路程約 2 小時。

27. 大安溪流域稱漢人為 *sehu*，音譯為「師父」。

28. 日本政府第二次集團移住，約 1936 年。

29. *puwal* 意指「蕃石榴」，他稱時加 *me*。

30. 報導人按其年紀推算，約 1941 年。

31. Lawa 從天狗部落嫁到梅園部落。

32. 在 Inlangan 附近。

33. *sbe'i* 意指「湧出來的水」。

34. *t'ung* 意指「空間最裡面」，他稱時加 *m*。

35. 1920-1922 年左右。

36. *ihu* 意指「很窄的路」，日人停戰後在雙崎設交換所，達觀、竹林的人到雙崎須經過很窄的路，所以稱該地為 Me'ihu，音譯為埋伏坪。國民政府之後改名為雙崎。

37. *ulay* 意指「泉水」。

38. 新的經濟秩序是否透過「女性的繁衍力」（fertility）這意象被當地人所理解，是一個有待進一步討論的議題。

39. 對於 *Utux Tmninun* 的相關論述，參見依婉・貝林（2006）。

40. 筆者已有研究討論在當代社會中，原住民社會成為資本主義經濟下的弱勢者，但是當地人也透過教會奉獻將「錢」的意義從短期的、競爭的性質，轉化為長期的、宇宙觀的再生產過程中的一環（王梅霞 2006：150-158）。

41. 不同於清朝時期的邊區交換、以及日治時期交換所的設立，國民政府在 1963 年



臺灣大學學術期刊資料庫

左右的土地測量建立了泰雅人土地所有權的觀念，之後更逐步捲入資本主義的洪流當中。然而在筆者長期從事田野工作的北勢群部落中，卻可以發現：現今的泰雅人雖然身處全球經濟的弱勢地位，當地人並未被動地單由市場價格及穩定性來決定種植何種經濟作物，他們仍以傳統對於工作及價值的態度來理解「經濟」的意義，也同時給予自我定位。

42. 筆者過去研究探討泰雅人如何透過 *gaga* 的交換與分享來建立社會性的人觀，*gaga* 的交換與分享亦屬於 *mabay*。因為 *gaga* 具有不同意涵，包括儀式規則、祭詞、遵守 *gaga* 規則而內化的能力等，當地人可以和不同範疇的人分享 *gaga*，因此建立了動態性的社會關係，而且個人也作為社會關係的縮影（王梅霞 2003, 2006）。

## 引用書目：

小島由道等

1996[1915] 《番族慣習調查報告書，第一卷，泰雅族》。中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

中村勝

2003 《台灣高地先住民の歷史人類學——清朝日帝初期統治政策の研究》。東京：綠蔭書房。

王學新

2003a 〈日至初期苗栗地區大湖撫墾署之撫番政策─兼論出草文化的原始思維〉。收錄於《日據時期竹苗地區原住民史料彙編與研究下》，王學新編譯。南投：國史館臺灣文獻館。

2003b 〈日治時期的隘勇線前進策略─以苗栗地區為主〉。收錄於《日據時期竹苗地區原住民史料彙編與研究下》，王學新編譯。南投：國史館臺灣文獻館。

王梅霞

2003 〈從 *gaga* 的多義性看泰雅族的社會性質〉。《臺灣人類學刊》1（1）：77-104

2006 《泰雅族》。台北：三民。

2008 〈從「交換」看族群互動與文化的再創造：日治初期苗栗地區泰雅族的研



臺灣大學學術期刊資料庫

究〉。「文化創造與社會實踐」研討會宣讀論文，中央研究院民族學研究所，11 月 7-9 日。

2009 〈「文化動起來」：賽德克族文化產業的研究〉。「國立臺灣大學人類學系慶祝 60 週年系慶國際會議—人類學的島嶼研究：遷徙與重構」宣讀論文，國立臺灣大學，11 月 13-14 日。

瓦歷斯・諾幹與余光弘

2002 《泰雅族史篇》。南投：國史館臺灣文獻館。

石岡鄉公所

2000 〈各村介紹〉。「石岡鄉公所全球資訊網」，http://www.shihkang.gov.tw/about_village.asp，2009 年 4 月 20 日上線。

李亦園等

1963 《南澳的泰雅人：民族學田野調查與研究（上冊）》。臺北：中央研究院民族學研究所。

李亦園等

1964 《南澳的泰雅人：民族學田野調查與研究（下冊）》。臺北：中央研究院民族學研究所。

佐山融吉

1918 《調查報告書：大么族前編》。余萬居譯。臺北：中央研究院民族學研究所（未出版）。

洪廣冀

2004 〈碎形經濟：兩個泰雅民族誌的比較分析〉。「文化研究學會 2003 年會：靠文化 By Culture」宣讀論文，1 月 3-4 日。

施添福

1995 〈區域地理的歷史研究途徑：以清代岸裡地域為例〉。刊於《空間、力與社會》，黃應貴編，頁 39-72。臺北：中央研究院民族學研究所。

許木柱等

2002 〈文化與失落經驗：阿美族喪偶婦女的主觀感受與適應—兼論泰雅族的差



臺灣大學學術期刊資料庫

異〉。刊於《情感、情緒與文化：台灣社會的文化心理研究》，胡台麗、許木柱、葉光輝主編，頁 87-127。臺北：中央研究院民族學研究所。

陳茂泰

1975 〈從旱田到果園：道澤與卡母界農業經濟變遷的調適〉。《中央研究院民族學研究所集刊》36：11-33。

移川子之藏等

1935 《臺灣高砂族系統所屬的研究》。黃文新譯。臺北：中央研究院民族學研究所（未出版）。

馬淵東一

1941 《台灣高砂族的地理知識與社會、政治組織》。余萬居譯。臺北：中央研究院民族學研究所（未出版）。

黃應貴

2005 〈進出東臺灣：區域研究的省思〉。刊於《後東臺灣研究的回顧與展望工作實錄》戰，夏黎明主編，頁 120-134。臺東：東臺灣研究會。

廖守臣（Masau Mona）

1984 《泰雅族的文化——部落遷徙與拓展》。臺北：世界新聞專科學校觀光宣導科。

廖英杰

2002 《宜蘭近山地區發展過程之研究（1796-1920）——樟腦、泰雅與叭哩沙平原》。中國文化大學史學研究所碩士論文。

臺中廳蕃物課

1914 《台中廳理蕃史》。臺北：臺灣日日新報社。

臺灣總督府公文類纂

2003a 《日據時期竹苗地區原住民史料彙編與研究（上）》。王學新編譯。南投：國史館臺灣文獻館。

2003b 《日據時期竹苗地區原住民史料彙編與研究（中）》。王學新編譯。南投：國史館臺灣文獻館。



臺灣大學學術期刊資料庫

2003c 《日據時期竹苗地區原住民史料彙編與研究（下）》。王學新編譯。南投：國史館臺灣文獻館。

2003d 《日據時期竹苗地區原住民史料彙編與研究附圖集》。王學新編譯。南投：國史館臺灣文獻館。

臺灣總督府警察本署 編

1997a 《日據時期原住民行政志稿 第一卷》。陳金田譯。南投：臺灣省文獻委員會。

1997b 《日據時期原住民行政志稿 第二卷（上卷）》。陳金田譯。南投：臺灣省文獻委員會。

1997c 《日據時期原住民行政志稿 第二卷（下卷）》。宋建和譯。南投：臺灣省文獻委員會。

1997d 《日據時期原住民行政志稿 第三卷》。吳萬煌、古瑞雲譯。南投：臺灣省文獻委員會。

1997e 《日據時期原住民行政志稿 第四卷》。陳金田譯。南投：臺灣省文獻委員會。

鍾建英、劉頌蟠

1974 《臺灣省苗栗縣志，卷七，人物志》。苗栗：苗栗縣政府民政局文獻課。

藤井志津枝

1997 《理蕃：日本治理臺灣的計策》。臺北：文英堂。

Appadurai, A., ed.

1986 The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press

Bohannon, Paul

1967 The Impact of Money on an African Subsistence Economy, In Tribal and Peasant Economies. George Dalton, ed. Pp.123-135. New York: Natural History Press.

Davis, J.

1992 Exchange. Buckingham: Open University Press.



臺灣大學學術期刊資料庫

Geertz, Clifford

1963 Peddlers and Princes: Social Change and Economic Modernisation in Two Indonesian Towns. Chicago: University of Chicago Press.

Gell, Alfred

1992 Inter-tribal Commodity Barter and Reproductive Gift-exchange in old Melanesia. In Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach. C. Humphrey and S. Hugh-Jones, eds. Pp.142-168. Cambridge: Cambridge University Press.

Gregory, C.

1982 Gifts and Commodities. London: Academic Press.

Gudeman, S.

1986 Economics as Culture: Models and Metaphors of Livelihood. London: Routledge & Kegan Paul.

Gudeman, S. and Rivera

1990 Conversations in Colombia: The Domestic Economy in Life and Text. Cambridge: Cambridge University Press.

Hart, K.

1982 On Commoditization, In From Craft to Industry: The Ethnography of Proto-industrial Cloth Production. Ester Goody, ed. Pp. 38-49. Cambridge: Cambridge University Press.

1986 Heads of Tails? Two Sides of the Coin. Man 21: 637-656.

Hsu, M.

1991 Culture, Self and Adaption：The Psychological Anthropology of Two Malayo-Polynesian Groups in Taiwan. Taipei：Institute of Ethnology, Academia Sinica.

Humphrey, C. and Hugh-Jones, S., eds.

1992 Barter, Exchange and Value: An Anthropological Approach. Cambridge: Cambridge University Press.



臺灣大學學術期刊資料庫

Johnson, Mark

1997 At Home and Abroad: Inalienable Wealth, Personal Consumption and Formulations of Femininity in the Southern Philippines. In Material Cultures: Why Some Things Matter. D. Miller, ed. Pp. 215-238. London: UCL press.

Kopytoff, I.

1986 The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process, In The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. A. Appadurai, ed. Pp.64-91. Cambridge: Cambridge University Press.

MacCormack, Geoffrey

1976 Reciprocity. Man (N.S.) 11: 89-103.

1982 Mauss and the 'Spirit' of the Gift. Oceania 52: 286-293.

Mauss, M.

1990[1950] The Gift. W. D. Halls, trans. London: Routledge.

McCall, G.

1982 Association and Power in Reciprocity and Requital: More on Mauss and the Maori. Oceania 52 (4): 303-318.

Miller, D.

1997 Capitalism：An Ethnographic Approach. Oxford: Berg.

Parry, Jonathan

1986 The Gift, the Indian Gift, and the 'Indian Gift'. Man (N.S.) 21: 453-73.

1989 On the Moral Perils of Exchange, In Money and the Morality of Exchange. J. Parry and M. Bloch, eds. Pp. 69-93. Cambridge: Cambridge University Press.

Parry, J. and Bloch, M.

1989 Introduction, In Money and the Morality of Exchange. J. Parry and M. Bloch, eds. Pp. 1-32. Cambridge: Cambridge University Press.

Polanyi, K.

1968 The Economy as Instituted Process, In Economic Anthropology: Readings in



臺灣大學學術期刊資料庫

Theory and Analysis. Leclair, E.E. and Schneider, H. K., eds. Pp122-143. New York: Holt, Rinehart &Winston.

Sahlins, Marshall

1972 Stone Age Economics. Chicago: Aidine Atherton Inc.

2000 Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of "The World System", In Culture in Practice: Selected Essays. Pp. 415-470. New York: Zone Books.

Sharp, L.

1953 Steel Axes for Stone-Age Australians. Human Organisation 11: 17-22.

Simmel, G.

1990[1978] The Philosophy of Money. London: Routledge.

Strathern, M.

1988 The Gender of the Gift. Berkeley: University of California Press.

Strathern, M.

1990 Artefacts of History: Events and the Interpretation of Images. In Culture and History in the Pacific. J. Siikala, ed. Helsinki: The Finnish Anthropological Society.

Strathern, M.

1992 Qualified Value: The Perspective of Gift Exchange. In Barter, Exchange and Value - An anthropological Approach. C. Humphrey and S. Hugh-Jones, eds. Pp. 169-191. Cambridge: Cambridge University Press.

Taussig, M.

1980 The Devil and the Commodity Fetishism in South American. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Wang, Mei-hsia

2008 The Reinvention of Ethnicity and Culture: A Comparative Study on the Atayal and the Truku in Taiwan. Journal of Archaeology and Anthropology 68: 1-44.

Weiner, Annette



臺灣大學學術期刊資料庫

1992 Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving. Berkeley: University of California Press.

Wolf, E.R.

1982 Europe and the People without History. Berkeley: University of California Press.



臺灣大學學術期刊資料庫