臺大文史哲學報　第五十九期
2003 年 11 月　　頁 65～96
臺　灣　大　學　文　學　院

歷史書寫、主體性與權力：對「排灣人寫排灣族歷史」的觀察與反思

譚 昌 國 *

摘　要

本文從一個非原住民人類學者的立場，反省近年來原住民知識份子書寫自己族群歷史的文化現象。透過五本排灣族人所撰著的排灣族歷史文本的內容分析，一方面對於這種「自我書寫」之族群歷史的學術意義、倫理意涵，以及在理論上所引發的問題提出檢討；另一方面，更試圖藉此反思這種歷史書寫對臺灣人類學研究所可能具備的意義，並進而闡述其對臺灣南島民族研究中，人類學和歷史學的結合提供哪些重要啟示。筆者指出，原住民「自我書寫」的目的在於確立自身的歷史主體性，並建構有別於漢族中心之主流論述的原住民史觀。這種現象標示出原住民歷史研究和書寫的轉變的軌跡，其意義代表原住民在知識－權力的場域中主體性的提昇，和在文化政治的場域中權力的增強。筆者對這種轉變抱持肯定、支持與期待。

關鍵詞：歷史書寫、自我書寫、主體性、權力、排灣族

本文 92.8.18 收稿；92.10.15 通過刊登。

*國立臺東大學南島文化研究所助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Historical Writing, Subjectivity and Power: Some Reflections on 'Self-Writing' of the Paiwan

Tan, Chang-Kwo *

Abstract

This essay focuses on the recent phenomenon of ‘self-writing’ in which aboriginal intellectuals write the history of their own ethnic groups for their own people. I take five historical texts written by five Paiwan authors as examples, and analyse their intentions, structures and contents. From the position of a non-aboriginal anthropologist, I examine their academic values, and the ethical implications and theoretical issues they raise explicitly or implicitly. Furthermore, I attempt to discuss their significance for the synthesis of anthropology and history in the study of Austronesian peoples in Taiwan. I argue that the major purpose of ‘self-writing’ by the aborigines is for asserting their historical subjectivity and constructing an aboriginal history grounded upon experiences and viewpoints of the aborigines. The result will be an alternative historical discourse different from that constructed from the perspective of the majority Han people. Taken as a whole, the phenomenon of ‘self-writing’ indicates a changing trajectory of the study and writing of aboriginal history. It means the rising of aboriginal subjectivity in the field of knowledge-power as well as the empowerment in the field of cultural politics. I appreciate and support this effort and expect more fruitful studies to come.

Keywords: historical writing, self-writing, subjectivity, power, the Paiwan

---

* Assistant Professor of Institute of Austronesian Studies, National Taitung University.

臺灣大學學術期刊資料庫

歷史書寫、主體性與權力：對「排灣人寫排灣族歷史」的觀察與反思*

譚昌國

一、前言：從「異己論述」到「自我書寫」

彷彿在熱切地回應「將歷史還給原住民」的呼籲，[1]世紀交替的臺灣學術界見證到原住民歷史書寫的開花結果。不僅「臺灣原住民史」纂修計劃接連出版各單冊族群史篇，[2]在全國各學院裡關於原住民族群歷史的學位論文也紛紛完成。其中一個值得注意的現象，就是出現不少原住民知識份子書寫自己族群歷史的著作。以筆者熟悉的排灣族為例：童春發發表了「臺灣原住民史」系列中的《排灣族史篇》；蔡光慧（德米亞・魯路灣）以整個排灣族的歷史為範圍，完成以《排灣原住民部落社會的建立與族群關係(1630-1894)》為題的碩士

* 筆者要特別感謝黃應貴提示思考這個主題，華加婧和高加馨惠予借閱論文，張隆志在觀點和資料上的啟發，以及楊淑媛指出 Subaltern Studies 及其批評者與本文論證主旨的關聯。本文的原始構想曾於 2003 年 1 月 3 日發表於「人類學與歷史研究的結合：以台灣南島民族為例」討論會。感謝對話人顧坤惠及與會學者蔣斌、陳文德、林開世、林玉茹、詹素娟等的寶貴意見。論文初稿發表於 2003 年 3 月 14-15 日的同名研討會。感謝評論人沈松橋的指正，以及溫振華、夏黎明、童春發等與會學者的批評。也非常感謝學報兩位匿名審查人所提出的精采而深入的修改建議，幫助本文更趨成熟。但仍有一些理論性和比較性的議題未能在此充分討論，當另撰專文處理。

1 參見孫大川（1991：149-151）；對孫大川的評析參見彭小妍（1994：71-2）。

2 該計劃由臺灣省文獻委員會自 1992 年起所推動，由石磊先生擔任總纂修（臺灣省文獻委員會 1998：1）。至筆者撰寫本文時為止，各原住民單冊都已出版。

臺灣大學學術期刊資料庫

論文；張金生以地方史的取向，完成《新化－一個排灣族部落的歷史》；葉神保的《排灣族 caqovoqovolj（內文）社群遷徙與族群關係的探討》，重建了自清朝以來文獻中所說的瑯嶠（上）十八社的區域性社群的歷史；高加馨則以她的家鄉－牡丹社的歷史為主題，以在地人的觀點，寫出《牡丹社群的歷史與文化軌跡－從排灣人的視點》。

以上這些著作論述的地理範圍和歷史長度雖然有所差異，卻有一個共同的特徵，就是「排灣人寫排灣族的歷史」。這些作者強調，排灣族雖有豐富的口傳文化，卻原是沒有文字的民族；他們的祖先無法用文字紀錄過去發生的事和生活經驗，因此常被外人認為是「沒有歷史的民族」。甚至連族人也常常遺忘自己族群的過去。而其他民族所書寫的排灣族歷史，不是因種族偏見和文化隔閡而扭曲了排灣人的想法，就是以「殖民史」或「開發史」的角度，將排灣人視為沒有行動和選擇能力的客體，被征服或同化的對象。也因此，這些作者書寫自己族群歷史的首要目標，就是要以排灣族為歷史的主體，從排灣人的身分和觀點出發，主導排灣族歷史的解釋權，並建構以原住民為主體的史觀。而更長遠的關懷，則是幫助族人在歷史中了解和認同自己，進而建立族群自知與自信。

這些作者的批評和近年來臺灣史研究的一股反思潮流相互呼應。例如在一篇回顧臺灣平埔族群史研究的文章中，張隆志（1997）指出，傳統史家傾向於將臺灣歷史視為漢人移民拓墾邊疆的另一勝利篇章，卻未曾仔細檢視這個島嶼上許多土著族群共同存在的事實，以及他們之間的差異與互動，而套入了一個帶有強烈目的論色彩的「漢化」敘事結構中。在這種「漢人移民開發史觀」典範的影響下，雖然逐漸有許多「關於」(about) 平埔族群的歷史著作出現，

> 但嚴格而言，我們仍缺少以這些原住民及其後裔為主體(of)和目的(for)所撰寫的族群史作品。換言之，我們今日所閱讀的「原住民史」，並非真正的「土著歷史」(native history)，而只是主流學術及支配族群的「異己論述」(discourses of otherness)。（張隆志 1997：262）

相對於「異己論述」，上述的歷史著作或許可以視之為「自我書寫」，因為它們不僅是以排灣族及其後裔為主體(of)和目的(for)，而且是由排灣族人自己撰寫(by)。如果「異己論述」不可避免地和主流學術的立場和支配族群的利益關聯在一起，「自我書寫」則是非主流學術的批判和被支配族群的發聲表述。從被論述的客體轉換成書寫的主體，這不僅代表原住民在知識－權力的場域中

臺灣大學學術期刊資料庫

主體性的提昇，也是在文化政治的場域中權力的增強。筆者認為，從「異己論述」到「自我書寫」，標示出原住民歷史研究和書寫的轉變的軌跡。本於一個非原住民的排灣族社會文化研究者的立場，筆者對這種轉變抱持肯定與支持的態度，同時也相信，這群深富使命感的排灣族歷史工作者將對其族人的歷史啟蒙教育和文化認同重建有重要的貢獻。本文的主要關懷，則是以這五本著作為中心，探討它們對臺灣史和人類學界提出什麼樣的對話議題？以及對臺灣南島民族研究中，人類學和歷史學結合之道提供什麼樣的啟示？

二、歷史主體性的追尋

在五本著作中，蔡光慧（1998）最早完成，不僅為其後四本書立下紮實的文獻引證基礎，其內容與觀點也常被其他四位作者引用。蔡光慧首先指出，以原住民後裔的身分來說，他不能接受以漢人為中心的臺灣開發史觀，因為其中充滿漢民族自視為「文明」的優越感，和視原住民族傳統社會為「蠻荒」的評斷。這種史觀既不能幫助原住民脫離「認同的污名」的心理樊籠，[3]也不能幫助原住民自對傳統歷史文化所產生的認同危機中解脫。受到人類學家和歷史學家研究平埔族的觀點的啟發，他認為應正視當地原住民的歷史主體性，同情性地理解當事人的想法，並承認臺灣實是一個多元族群的社會。在「互為主體」的認知架構下，他的研究要突顯排灣原住民在臺灣族群互動過程中的主體性。進一步植基於此，他企圖架構一個創造轉化部落傳統社會文化的嶄新歷史意識。

然而排灣族是一個沒有文字的民族，其歷史主體性要如何具體呈現？蔡光慧認為排灣族在和任何外來勢力接觸之前，已發展出獨立自主的文化，是源自於族人在土地上生存遷移的經驗，並且具有濃厚的神聖性氛圍。這個文化傳統蘊含在族人移動與部落創立之神話傳說，地域命名系統，及五年祭(*Maleveq*)的宗教祭儀。這三者是「表徵排灣族主體性與自主性之歷史文化設置」（蔡光慧1998：2）。它們不但構成排灣族部落社會得以存在與運作之基礎，也是排灣族人據以詮釋生活經驗的憑藉。在蔡光慧所要論述的自 1630 年（即荷蘭殖民勢力開始向島內原住民擴張之際）到 1894 年（即清朝領臺結束之時）的排灣族歷史中，他嘗試去論證這個三合一的文化傳統可以持續地發揮作用，不僅形塑

3 此名詞因謝世忠（1987）而廣泛在原住民知識分子間流傳和引用。

臺灣大學學術期刊資料庫

對異己意象的建構過程，並且規範了排灣人在族群關係史中的實踐作為。

那麼蔡光慧如何得知這個文化傳統？又如何再現這個文化傳統讓讀者得知？他所依據的文獻，主要來自於日本領臺初期日本學者所做的部落神話傳說與民俗之調查，[4]以及依據這些調查資料，日本和臺灣民族學及人類學者所做的進一步調查研究成果。至於如何從這些文獻建構文化傳統，他認為不能依賴民族學及人類學者的觀點和詮釋，而是根據他自己的部落生活經驗，再參照部落七、八十歲的耆老的指引與教導，輔助以對排灣語言（尤其是地名）的熟悉，而逐漸辨識、釐清、解讀和拼湊而成。

透過這些方法，蔡光慧建構出一個自生、均質且一致的排灣族傳統。他傾向於以現象學和詮釋學的深奧語彙來陳述這個傳統，在行文上也喜愛構作綿密複雜的長句。筆者必須承認不是很有把握能完全明瞭他文字中的深意。依我目前的了解，他認為傳統的排灣族社會存在一種部落中心主義，就是以自己生存的部落為中心來區辨自我和異己。一個部落以共同活動的土地和共同起源的祖先為認同的依歸，透過五年祭來週期性地加強我群意識和祖靈信仰。另一方面，每一個部落又存在於排灣族部落起源和遷移的時空脈絡中，和其它部落關聯在一起。每一個部落會追溯其祖先創建的部落為發祥地，而自認為是發祥地的分支部落。發祥地和分支聚落之間，彼此會有一種「起源－分支」的階序關係的認知。但發祥地的部落可能又有更早的發祥地，如此層層追溯，所有排灣族部落的發祥地可以追溯到臺灣南端的北大武山(Gavulungan)。在神話傳說中，排灣族的祖先起源於此，逐漸向南向東拓墾殖民。在荷蘭人來臺之前，這種移動已大致完成，而部落分布的地理概況，就出現在荷蘭時代的《臺灣番社戶口表》（中村孝志著，吳密察、許賢瑤譯 1994）。他從斷簡殘篇中系統性地建構傳統，並經常以「豐富」、「深遠」、「神聖性」、「真理性」等詞彙來描述自身所了解的傳統文化，這諸般努力實為超越以漢人為中心的開發史觀中，對原住民文化的忽略或膚淺認知。

進一步而言，這些傳統的文化設置如何具體的影響排灣族和殖民者及其他族群的互動？蔡光慧的獨特貢獻在於以排灣族的的巫術信仰來解析排灣族和殖民者及外來族群接觸的歷史情境。以和荷蘭人的接觸為例，荷蘭人為強化對原住民的統治，於 1644 年起設置「地方會議」，強迫排灣族部落參加。另一方面，教會的傳教事業也是東印度公司殖民政策中的一環。但荷蘭人的傳教，對

4 例如《臺灣高砂族系統所屬の研究》（移川子之藏等 1935）。

臺灣大學學術期刊資料庫

排灣人來說是負面的經驗，因為在荷蘭人傳教的同時，連年不斷有天花、瘟疫等疾病之流行，甚至伴隨有蟲災、地震等天災人禍。在排灣族的巫術信仰中，認為非我族群的外人會做法害人，而部落和個人的不幸，也常被歸因於是外人做法害人的結果。排灣人因而認為天花等疾病是由荷蘭人所帶來，而抗拒其殖民與改宗的措施。蔡光慧認為，和荷蘭人接觸的歷史經驗所造成的排外意識，又進一步影響其後和異族，包括漢人移民和源自卑南族的斯卡羅人(S-qaro)接觸的互動模式。對排灣族來說，異族入侵即預示部落災難的開始，因此對於漢人移民必須強烈抵禦，以圖將邪惡勢力逐出界外。對於文化來源不同的斯卡羅人，則

> 基於惡靈信仰，對 S-qaro 人曾經居住、駐足、飲水或吐口水之處，皆以 S-qaro 命名，並以 Bahisi（禁地）視之。也咸信被 S-qaro 人睚眥所指者必定罹病等等。這種異族圖像之描繪，在在透露出當地排灣原住民根深柢固的部族認同與排外意識。（蔡光慧 1998：110）

「牡丹社事件」（1871-1874）是臺灣近代史的重大事件之一，蔡光慧則主張，對此事件的了解，必須考慮當時的歷史情境中，排灣族對異己的負面意象與習慣性的排外反應。到底我們是否能從「排灣人的觀點」來了解「牡丹社事件」呢？這個問題將在下一節作更深入的討論。

《臺灣原住民史：排灣族史篇》（童春發 2001）是目前五本著作中唯一已出版且流通量最大的。童先生的文筆平易近人，內容也較淺顯易懂，因此讀者群應相當廣大。本書的另一特色是充分呈現出作者作為一個歷史書寫主體的自覺。例如在自序中，童先生提到他的名字的故事，就好像是排灣族人苦難的歷史的縮影。出生時被家人命名 Masegeseg，是紀念祖先的名字而具有歷史和文化的內涵。但日本殖民政府將他改名為 Jiro（次郎），進入小學後又重新獲得漢名「童春發」。到臺南神學院進修時又由一位外國宣教師取了 Christopher 的基督徒名字。這些經歷讓他覺得，

> 一個人在自己的土地上，在自己的家鄉一再地被改姓換名，不能享有文化、社會的自主性是個痛苦的歷史經驗。對族人的苦難經驗有感同身受的排灣族人寫排灣族的部落歷史其意義非常。.....族人的苦難經驗，文化式微的速度讓我痛切反省，並鼓勵自己，藉著寫自己的歷史找出與祖先對話的方法，找回與自己歷史接軌的途徑，建構自己的排灣族史觀。（童春發 2001：iv）

臺灣大學學術期刊資料庫

他所要建構的排灣族史，其視野是寬宏的，時間的縱深自排灣族部落創始以來直到現在，空間廣度上包括所有的排灣族支族、亞群和村落。這一點和蔡光慧的論文頗為近似，但兩者有一個明顯的差異。後者透過對史料和民族誌資料的爬梳，建構出排灣族整體性的傳統文化，並作為據以了解歷史過程的基本架構；但前者經由類似的蒐集資料的過程，所完成的是一個初步階段的成果報告，在體裁上較接近史料和民族誌資料彙編。他在本書的結尾感嘆道，

> 歷史告訴我們排灣族文化整體性的存在或史實，然而目前的狀況已經是片段的記憶、有限的陳述、不完整的資料和後繼無力的研究。身為排灣族的研究者，感慨萬千。（童春發 2001：298）

這樣的感嘆引發出一個具理論性意涵的問題，即到底排灣族文化整體性的存在是歷史的事實？抑或當代排灣族人的想像？假定是史實，但是否可能從片段破碎的資料中建構出來？蔡光慧已嘗試這麼做，而童春發尚未開始。但蔡光慧的方法可以成立嗎？這將是後文要進一步探討的問題。

童春發所提出的排灣族的「活動空間」的概念，是對排灣族史建構的另一獨特貢獻。他指出，「山是排灣族的家鄉，是共同活動的舞臺」，所以可以依據排灣族轄域內山脈和流域的分布，劃分出五個活動圈。這些山川不僅提供生存空間和資源，也是遷移歷史上的重要路徑，所以五個活動圈的關聯也牽涉到排灣族部落歷史的開展。同時這些山川也是文化想像和神話傳說孕育的搖籃，而使五個活動圈內的部落發展出獨特的地方特色。筆者認為，童先生這些想法具有發展排灣族觀點的民族史(ethnohistory) 基本架構的潛力，但可能要進一步考慮生態環境到底如何影響聚落發展，地理因素如何影響人群和其活動的歷史軌跡等問題。

小結上文，以上兩位作者在排灣人書寫自己族群歷史的潮流中，扮演先驅者的角色。蔡光慧標舉出建構排灣族歷史主體性的理想，而童春發規劃出一部完整的排灣族史應具有的綱目。這都讓後繼者有遵循的範例，但也留下許多仍待發展的空間。其中較明顯的問題是，兩者所論述的「排灣族」的範疇本身就是一個歷史的產物，而他們所劃定的排灣族的領域，以及排灣族與其他族群（如魯凱族和卑南族）區分的判準，是奠基在日本殖民時期學者調查研究的基礎上。而在更早期的荷蘭和清代文獻中所呈現的排灣族，似乎更接近「自成一個個小世界的部落系統」。[5]這些部落的歷史是什麼呢？研究部落史是不是能更

5 參見廖秋娥（2001：2）。她的論文即在說明，臺東大武地區如何由許多「並存的小

臺灣大學學術期刊資料庫

貼切地了解排灣人的歷史經驗？而從書寫部落史的角度，是否更能表達排灣人的歷史主體性？高加馨關於牡丹和張金生關於新化的部落史可以幫助我們來思考這些問題。

三、書寫部落歷史

部落作為一個社會文化單位和一個空間領域，經常是臺灣人類學者田野調查的範圍和民族誌書寫的對象。以排灣族研究為例，《筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告》(石磊 1971)是典型的例子。以部落的歷史作為書寫主題，並以一本論文的篇幅來呈現的方式，卻可能是近來才有的趨勢。這或許和人類學者的研究取向有關：或者以某個具有理論意涵的議題為研究主題，而以某個部落的民族誌材料作為例證，例如＜排灣族貴族制度的再探討－以大社為例＞（蔣斌 1983）；或者選取某些文化面向為主題來研究，如《排灣族古樓村的祭儀與文化》（許功明、柯惠譯 1994）。這呈現出人類學者忽略研究一個部落整體的歷史的傾向，值得人類學者自我反思。另一方面我們也不得不承認，書寫一個部落的歷史絕非易事。研究者不僅要能掌握歷史文獻，熟悉當地語言以進行訪談和口述歷史的採集，和當地人的關係也影響研究是否能順利開展。而對該部落情感的連帶與認同的深度可能是更重要的關鍵。所以是由原住民學者首先寫出部落歷史的著作也許並不是偶然的事。

對一些原住民而言，歷史寫作的開始是來自祖先的呼召，是「冥冥中的安排」。高加馨就是很好的例子。她的故鄉是牡丹社，排灣語稱為 Sinvaujan。「牡丹社」這個名字對熟悉臺灣近代史的人來說不會陌生，因為發生在 1871 年琉球漂民 54 名被恆春半島上原住民殺害，而導致 1874 年日本出兵瑯嶠，清廷經英國公使調停議和賠款，並因此而改變對臺灣「後山」的政策等一連串事件被稱為「牡丹社事件」。[6]高加馨在成大歷史系修習臺灣史課程時，有個分組報告題目正是「牡丹社事件」。她的內心不由得有一個聲音響起，「你不做，誰做適

世界」，因日本殖民政府的政策作為而被整編形成一個區域，並因國民政府的政策作為而進一步轉變的歷史過程。

6 關於此事件因研究者不同的觀點而賦予不同的名稱，藤井志津枝在其《近代中日關係史源起：1871-1874 年臺灣事件中》中已有回顧。她本人認為牡丹社事件應稱為「臺灣事件」，而非「征臺事件」或「侵臺事件」，能比較平衡而客觀的考察此一事件的始末。她主張臺灣事件的整個過程是日本近代史的一個縮影，充分的表現「日本軍國主義」的一個原型（藤井志津枝 1992：2）。

國家圖書館學術期刊資料庫

合？」於是便自告奮勇爭取這個題目的報告機會。由於這個機緣，她開始認真親近故鄉的族人與土地，將報告擴展成學士論文《從 Sinvaujan 看牡丹社事件》（高加馨 1998），用一個 Sinvaujan 後代族人的觀點來重新詮釋牡丹社事件。大學畢業後她又被延攬參與《牡丹鄉志》的編纂工作，[7]撰寫＜民俗篇＞和＜人物篇＞，藉此更接近她的文化母體。這種種經驗引導她進入鄉土文化研究所，從更寬廣與深入的角度書寫自己部落的歷史與文化，完成碩士論文（高加馨 2001）。[8]

在其碩士論文中，高加馨一開始就強調，牡丹社事件在臺灣歷史上，無論從漢人或是日本人的觀點來看，都認為是一個重要且關鍵的事件，深深影響中日兩國的對臺政策；然而，

> 牡丹社事件另一個重要的主角－牡丹社(Sinvaujan)和高士佛社(Kuskus)的原住民，在所謂的歷史舞臺上卻是無聲的。歷史文獻中少有原住民的聲音，扮演著重要角色的原住民，始終少有他們的觀點與說法，只能眼睜睜的看著文字民族寫歷史、說歷史；無聲並不是代表沒有意見、沒有說法，族人當然有屬於他們的觀點和思維模式，只是沒有用文字的方式寫下歷史…。（高加馨 2001：2-3）

那麼她如何聽到族人的聲音，又如何用文字傳達族人的聲音，表達他們的觀點？她在牡丹和高士佛部落尋訪耆老，採集口傳資料。她做採訪當時距此事件已約一百二十餘年，當時曾參與戰事的族人均已過世，所以只能從老人家口中，詢問出他們記憶中祖先曾說過的一些事蹟。她還親自查訪當年事件的相關地點，如琉球人的登陸地點八瑤灣，排灣人和日本兵發生激烈戰鬥的「石門古戰場」（排灣語稱為 Majarchuks），[9]以身歷其境地體會事件發生的過程。綜合這些口傳敘述和親身體驗，並參照文獻記載，她試圖以文字重建當時的歷史場景和事件過程。

---

7 此鄉志由牡丹鄉公所委託「成大研究發展基金會」承接編纂工作，由成大歷史系副教授陳梅卿擔任總編纂。十三位撰稿成員中，有三位是牡丹鄉受過大專教育程度以上的排灣族青年。

8 周玉翎關於恆春半島的族群與歷史的碩士論文亦於稍早時完成（周玉翎 2000）。兩者若互相參照，可對南部排灣族的歷史與複雜的族群關係有更清楚的認識。同時，高加馨和周玉翎在處理牡丹社事件上的差異，也呈現出原住民學者（native scholar）和非原住民學者的對比。

9 此地被當地排灣人認為是不祥之地，有時會發生一些不好的事情，是因當年作戰死去人的靈魂在作祟（高加馨 1998：17）。

臺灣大學學術期刊資料庫

從她所呈現的成果看來，牡丹社事件口傳資料的蒐集並非易事。部落耆老很少在日常生活中講述這些故事，而從他們的祖先聽過這些故事的老人家也日益凋零。她雖然想從牡丹社的觀點看牡丹社事件，但如今對此事件有較完整記憶的卻是高士佛社的人。雖然如此，她在傳達族人的聲音和觀點上仍有獨特的貢獻，以下這則他所收集的口述歷史可作為例證：[10]

> 當琉球人來時，Kuskus 的部落在 Malianlian（高士佛山的東方），可以很清楚地看到海。
>
> 琉球人當時是從高士溪的出口九棚上岸，vuvu（老人家）們要去田裡工作的時後，看見琉球人正在偷吃 vuvu 他們種的地瓜。於是 vuvu 們想將琉球人趕走，可是琉球人都不理會；vuvu 他們看琉球人很多，於是趕快回部落通知有一群不明人。後來琉球人來到部落過夜，然後跑掉，沿著竹社溪下到石門，後來 vuvu 們在石門追到琉球人，問他們為什麼逃跑，而此時除了 Kuskus 還有 Sinvaujan、Sjakachila 等部落的人，一起詢問他們入山的意圖，雙方語言不通，加上那些人說，有人要殺你們的話，因此基於保護族人及落實保護狩獵區域，所以就殺了琉球人。
>
> 後來日本人來攻打 Kuskus 和 Sinvaujan，日本人的理由是說，我們以前殺了他們的人，他們為了報仇，所以要攻打我們的部落。之後我們 Kuskus 和 Sinvaujan 一起在 Majarchuks（今石門峽谷）和日本打仗。這些都是在我小時後我的 vuvu 有說給我聽過，是和日本人第一次打的仗，以前我們不知道日本人是誰，當初我們是稱他們為 Ayu，後來才知道他們是日本人 。
>
> 我 vuvu 告訴我說，去 Majarchuks 是因為有人告訴我們說，日本人要從車城經過 Majarchuks 來攻打 Kuskus 和 Sinvaujan，所以我們兩部落的人，就前往 Majarchuks 這必經之路攻擊日本人。當時還有 Sjayunin、Sjakachila 的人參加，老人家是有所準備的。知道有 gaja（敵人）要來攻打 Kuskus 和 Sinvaujan 的消息，是由山下的統埔[11]人告知的。

10 報導人為 Paqavet Puljaljuyan（李金水），1920 年生，高士佛社人，由高加馨於 1998 年採訪（高加馨 1998：19-20；2001：38, 41-2）。

11 山腳地帶的客家聚落之一，當時和牡丹社等排灣族部落通婚並訂定合約，因而關係

臺灣大學學術期刊資料庫

> Sinvaujan 的人先去應戰，後來 Kuskus 的由 Daligu Puljaljuyan 來帶領參與的。Puljaljuyan 娶 Sjakachila 的 Ruku，而 Puljaljuyan 前去 Majarchuks 攻打日本人時，他的太太也要幫忙去攻打，這是部落裡很有名的事。
>
> 日本人先來了十幾個人，他們很會裝死，vuvu 他們趴在山壁來射擊正要經過 Majarchuks 的日本人，但是 vuvu 他們的槍枝太簡陋，子彈放進去，正準備射擊時，子彈就滑出來了。日本人也越來越多，裝死的也爬起來。日本人看 Majarchuks 的地是非常的不好爬，所以他們就沿大梅溪越過山頭來攻打 vuvu 們的背面。後來 vuvu 們見人數、武器都比不過他們，沒有辦法打過他們，於是往裡頭撤。當時死了很多 vuvu 和日本人。後來日本繼續前進，Sinvaujan 的人在 Tataqan 的山頭做障礙，看到日本進攻，就將石頭從山上滾落。
>
> 和日本人打仗並沒有所謂的輸贏，日本打過來我們的 vuvu 被就打過去。只是我們過去的武器實在是差，日本人太多，不然以我們對自然地勢熟悉的程度，到處都是可以躲藏的地方，往深山密林進去，相信日本人也沒辦法。像當初日本人進山找尋我們的部落，就花了相當多的精力，找到了部落，但是就是沒抓到人，所以怎能說我們輸給日本人。

這則口傳可以從多重角度去分析，也透露出當時兩性和族群關係的有趣線索，但此處僅對三個主要的行動群體，即琉球人、vuvu（老人家或祖先）和日本人的形象與相互的關係稍作分析。首先琉球人是被表徵為闖入部落田地的身份和來歷不明的竊賊，在部落受到款待過夜後，卻不告而別，在數個部落的狩獵領域內流竄。問其逃跑的原因，雖語言不通，卻讓 vuvu 感受到他們威脅恐嚇的意圖。Vuvu 為了保護族人及狩獵區域，以正當的理由殺了琉球人。日本人要來報復是可以理解的，因為他們把琉球人當自己人。但是 vuvu 因為在當地關係良好，早就得到日本人要來攻打的情報，並準備好了在險要之地埋伏攻擊。日本人很狡詐，會裝死，但 vuvu 的槍枝太簡陋，只好往山裡撤退，並聰明地在山頭作障礙，用石頭從山上滾落阻礙日本人。Vuvu 和日本人死傷都很多，但 vuvu 並沒有輸給日本人，只能說是平手，因為 vuvu 和日本人武器相差懸殊，卻能充分利用地形地物，讓日本人達不到他們的目的。在這樣的敘事中一個很清楚的訊息是：vuvu 絕非野蠻不講理，也絕非任人宰割的被動者和失敗

友好（高加馨 2001：98-102）。

臺灣大學學術期刊資料庫

者。相反地，vuvu 為了捍衛領土，是主動出擊、勇敢有智慧而絕不服輸的的勇士。或許這就是牡丹社的後裔們，在文字民族的眾聲喧嘩中奮力想傳達的聲音。

和牡丹社不同，新化並不以曾發生臺灣歷史上的重大事件而知名，就如張金生所言，是個「不起眼的小村落」。和高加馨不同，張金生和新化並無直接的淵源關係，但曾數度服務於新化國小（1973-5，1981-4，2000-1），並有機會在不同的歷史時期觀察到社區的興衰。張金生對地方政治相當熱衷，也一直關心故鄉達仁鄉的文史保存工作。他於 1994 年起受委託編纂達仁鄉誌（張金生 2000），據我所知，這是第一本由排灣族原住民自己撰寫的地方歷史。這個經驗引領他用原住民的立場與角度來了解塑造家鄉今日面貌的歷史因素。新化村是達仁鄉的一部分，他因職務之便打下良好人際關係基礎，也因此成為他碩士論文的主題。這個專注於一個部落的整體歷史的研究，具有「開啟原住民部落史、民族志之鄉土學者研究之風」的意義（張金生 2002：19）。

張金生將新化的歷史置於歷代殖民統治的脈絡中，考察當地原住民如何因異國強權的政策而逐漸喪失對自己祖先土地的主權，傳統的頭目制度和社會組織也被瓦解。其後果是新化人從自己土地上的主人變成自己土地上的流浪漢，當地的自然資源已難以維持居民的生活，人口外流到都市的情形相當嚴重，而使新化有成為無人居住的「廢墟」的危機。他指出新化部落雖小，但從其歷史發展可以看到臺灣原住民社會歷史的大圖像，也可據此檢討批判歷代原住民政策，並對往後的政策制定提供針砭。他的研究實現了人類學中的「小地方，大議題」(small places, large issues)，以及歷史學中「以古鑒今」的雙重關懷。特別是他透過文獻考察與田野訪談並用的方式，對日本殖民主義對當地社會的影響有相當多篇幅的探討，使他所書寫的歷史和以上三者有鮮明的差異。

張金生還有一個獨特的貢獻，就是對 mamazangilang（頭目）系統的演變及其傳承的深入研究。[12]他強調這是研究排灣族部落史不能忽略的一部份，因為不僅頭目制度是傳統社會的核心而延續了排灣族的民族生命，頭目制度受到殖民權力的矮化和壓迫的歷史過程，也表徵了排灣人從自主、自立、自足的傳統社會轉變成國家體制中的邊緣族群的歷史。關於新化頭目系統的來源、各頭目系統的關係與各頭目家的系譜等，他以《臺灣高砂族系統所屬　研究》為基

12 這應和他本身是一個歷史悠久、分支廣大的頭目家族 Lovanijau（邏發尼耀）的後裔有密切關聯。他本人也擔任「臺灣原住民排灣族邏發尼耀宗親會」總幹事一職，在宗親會的組織、宣傳與研究活動上相當活躍。

臺灣大學學術期刊資料庫

本史料，訪問各頭目家後裔來查證，並考察各頭目家在馬淵東一等人研究之後的後續發展。從他的研究可以清楚地看到外來殖民者和國家力量對頭目系統演變的影響。新化村仍在傳統舊部落時代是以 Kuvaleng（姑子崙）部落為發展中心，古時代這一代的管轄權是 Padain（高燕）系統的 Kazangilang 頭目家族所擁有。後來，從 Talilik（大谷）部落 Kachiarepan 家族的二頭目 Samuno，從荷蘭人得到竹製的銃砲，利用此利器來征服 Kuvaleng 等諸部落，建立新頭目家 Vaviluwan，並迫使原頭目家 Kazangilang 改名為 Tepedje，蘊涵「被壓迫」之意。到日本殖民時代，Vaviluwan 家族的繼承則受到日警眼下的紅人，Patsavan（大鳥萬）部落的頭目 Kajama 的干涉。但因日本警察透過青年團和自助會的組織架空頭目的權力，並且廢除頭目的徵租權力，使頭目有名而無實。這種情形因戰後地方自治的實施而延續。一直到 1981 年間地方人士辦理傳統活動時，才由村長、村幹事和鄉民代表等追封 Vaviluwan 家後裔之一為頭目。但此舉遭到許多耆老抗議，也產生許多雜音，認為地方幹部沒有資格決定頭目地位。其中 Takilivan 家族的後裔更是憤恨難平，因為他們認為新化村的現址是屬於他們祖先的管轄權：

> 新化村之地是我的祖先受 Takilivan 家族頭目 Kajama 派助管轄之土地，凡 Kuvaleng 部落遷入的村民，對這塊土地來講，是外來住民….但到光復後不懂排灣族傳統制度的地方幹部，竟然把 Kuvaleng 部落的 Vaviluwan 家族放在我們的土地上公封為頭目，這叫我莫名難耐。對地方幹部罔顧事實，破壞頭目倫理的作為，希望寫歷史的後輩能謹守我的話語，否則，我死也不瞑目。[13]

張金生在訪談時聽到許多這一類的心聲，也忠實的記錄下來。他傾聽來自部落各層面的聲音，透過書寫將他們的話語轉化成文字，成為族人對自己歷史經驗反思和評論的代言人。「傾聽」和「代言」是高加馨和張金生作品中的特質，也可能是原住民書寫部落歷史的共同關懷。更重要的是，這也代表原住民部落歷史已從「言說的歷史」轉化到「書寫的歷史」，[14]成為了解臺灣多族群社會的歷史發展不可缺的一部份。

13 報導人為新化村陳進生，家名 Vuluvul ，1923 年 10 月 12 日生（張金生 2002：55-6）。

14 參見孫大川(1995)。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、區域性群社的歷史重建

排灣族社會雖然以部落為單位組成，但部落與部落之間往往發展出綿密的互動關係，相互依存且攻守同盟。清代文獻即記載著大社小社之分，[15] 亦即以一或兩個社為區域性的勢力中心，數個或數十個社依附在其周圍受其保護。在清代文獻中提及瑯嶠（恆春半島）地區有「瑯嶠上十八社」及「瑯嶠下十八社」[16]，即可能是這類區域性的群社。清代文獻雖已明列出各社的名稱，但對各社的認識有限，對大社與小社之間的關係也描述不多。直到日本殖民時期，臺灣總督府展開有系統而大規模的「蕃人蕃地事情」調查，對區域性群社的分布、形成和運作才有較清楚的認識。其中《番族慣習調查報告書》中記載的 Tjakuvukuvulj 番，其範圍約相當於瑯嶠上十八社，是最引人注目的例子：

> 本番是盤據在草山溪以南至風港溪為止的山地部族，其地域北與北 Paiwan 番相鄰，南與 Paliljau 番相接，東則翻越中央山脈至 Paqalu 番地域，西則以山腳地帶與平地民庄畫為界。...本番是由許多小部族形成，計有五百四十九戶，三千三百七十六人。現在的政府將其編為二十三社。...本番中，內文社（番稱 Tjakuvukuvulj）是最早建立的部落，大頭目兩家均居於此，其他諸社則受其管制。此即本番全部範圍，並以內文社為中心而形成一社會團體。故本報告是以本番全部為一群社。（臺灣總督府臨時臺灣舊貫調查會 2003[1920]：28）

葉神保認同自己是內文群社的後裔，因其祖先來自於隸屬於內文社的根也然(Qinaljan)部落。但內文群社自 1939 年起，在日本殖民政府強制集體遷移的政策下，陸續由該區域遷移他處，如今四散在屏東縣獅子、牡丹及臺東縣達仁、大武等鄉。其後裔經常發現附近的村落沒有親戚，口音也和鄰近村人不同，而產生「非我族類」的心結。葉神保本於探源和尋根的動機，在其碩士論文中重建內文群社在未被強迫遷徙前的歷史版圖與族群關係，並利用神話與語言資料，企圖更往前追溯內文群社的起源和形成。他記錄了豐富的口傳與系譜資料，也繪製了詳細的遷移路線的地圖，其目的在讓內文群社的後裔能認識自己從何而來，以建構族裔的的共同歷史記憶，凝聚族裔的集體認同。他大量引

15 例如：「每社各土官一，仍有副土官，公廨；小社僅一土官。大社轄十餘社、或數社不一...」。黃叔璥，臺海史槎錄，（省文獻會本），p. 153。

16 屠繼善，《恆春縣志》（省文獻會本），pp. 310-311。

臺灣大學學術期刊資料庫

用內文群社耆老和頭目家族後裔的口述報導，有意跳脫日本殖民史觀和漢族史觀的限制，建構以內文群社為主體的歷史觀。

內文群社的組織是以內文社 Ruvaniau、Tjuleng 兩大頭目家為中心，[17]所以葉神保在論述內文群社的歷史時，也從追溯兩大頭目家的源流開始。內文 Ruvaniau 家的祖先 Saraqac，是從 Tjalaqavus（來義）的 Ruvaniau 頭目家分出來的，[18]輾轉經七佳社、力里社移住內文社，時間約在離現今五百年前。[19]來義的 Ruvaniau 頭目家相當特殊，因為他們自稱是基模族(Chimo)的一支，和排灣族是不同的系統，有自成一格的創始神話和口傳。內文的 Ruvaniau 家也承襲了基模族(Chimo)的傳統，生活習俗和周圍的排灣族有所差異，最特別的是吃百步蛇肉，而排灣族視百步蛇為神靈。相對而言，Tjuleng 家是屬於排灣族系統，其祖先 Saqaljis 來自 Kaviyangan（佳平）附近，在 Kuljaljau（古樓）停留一段時間，和當地 Gilin 頭目家結為姻親。因受對立頭目 Tjiluvekanq 家的排擠及卑南族的攻擊，於是隨有姻親關係的 Ruvaniau 家遷往內文。兩家到達內文的先後，可以從五年祭的祭槍裝飾來斷定。Tjuleng 家為尊重 Ruvaniau 家的在地優先權，五年祭時祭槍頂端之分叉始終未加以裝飾。[20] 兩家定居內文後，有其他八個頭目家自各地前來依附 Ruvaniau 家或 Tjuleng 家尋求保護，或和其中一家結盟。例如 Qaveleng 家原居內文東南方，每五年對斯卡羅人(Sqaro)朝貢。但因斯卡羅人殺害朝貢之人，Qaveleng 家頭目大怒，與之斷絕朝貢關係，引發斯卡羅人前來攻擊部落。居民逃到內文社依靠 Ruvaniau 家，Ruvaniau 家拿出若干珠寶給 Qaveleng 家賠償斯卡羅，此後 Qaveleng 家就隸屬於 Ruvaniau 家。不僅與之聯姻，行朝貢之禮，還每五年到內文一併舉行五年祭。[21] 這八個頭目家分據內文東西南北四方，和 Ruvaniau 與 Tjuleng 共同形成內文地區的「十大頭目」。此內文地區十大頭目的名稱，清朝或日據時期文獻並無明確記載，但葉神保辛勤地蒐集口傳，參照文獻中零散的紀錄，重建十大頭目集結內文地區的歷史，堪稱他的獨特貢獻。

17 小島由道，《番族慣習調查報告書》第五卷第一冊（中央研究院民族學研究所編譯），p. 80。

18 來義鄉來義村高武安頭目口述，Saraqac 是來義 Ruvaniauru 家頭目 Ruruman 的弟弟，為擴展勢力，率部分族人和靈犬南下開疆闢地（葉神保 2002：117）。

19 此時間的估算是根據內文 Ruvaniau 頭目家的家譜，以一代三十年來推算（葉神保 2002：120）。

20 達仁鄉安朔村蕭阿進女士口述（葉神保 2002：123）。

21 獅子鄉內獅村明春花女士口述（葉神保 2002：130）。

臺灣大學學術期刊資料庫

葉神保的另一貢獻是說明內文大社和其他小社的結盟關係，讓讀者明瞭內文群社是如何組織和運作起來的。部落之間的結盟關係排灣語稱為 maleqali，它是因兩部落頭目間的共同契約，或彼此之間具有宗主關係而產生。契約的情況有兩種現象：一是一個部落和另一個部落對抗，因對方武力較強盛無力抵抗，而降服朝貢並行從屬之禮；二為一個部落受其他部落侵略，乃尋求強勢部落的保護，並對之行從屬之禮。宗支關係是因頭目家的兄弟姊妹各自獨立建立部落，弟妹的部落則從屬於兄姊的部落，定期行朝貢之禮。所謂朝貢之禮，以上述 Qaveleng 頭目家對 Ruvaniau 大頭目家為例：

> 內獅頭社頭目 Qaveleng 家對 Ruvaniau 家每五年粟祭之後，去狩獵，捕獲豬、鹿、羌之後取每隻後腿及家豬一頭，粟四、五百把乃至千把，芋一擔，乾芋五擔，酒二十甕乃至四十甕，粟餅十個，送至 Ruvaniau 頭目家朝貢...此時，宗主頭目殺一隻豬，取後腿，耳一個，背及胸皮肉一片送之，以示回報。宗主頭目每一年巡視從屬頭目...慰問屬民，從屬頭目則設宴款待。[22]

Maleqali 關係的重要社會背景是部落與部落之間、族群與族群之間頻繁的戰爭。內文因周圍有其他部落的屏障，較少受部落戰爭之苦，而成為敗北流離的其他部落頭目尋求庇護的地方，也因收納其土地人民而日益壯大。Ruvaniau 家與 Tjuleng 家也樂於和這些頭目發展聯姻關係，而當周圍敵對勢力稍弱之時，即派遣他們或其部屬向外開墾拓展，或回原居地固守，監視敵對部落動向。如前所引述，日據初期(1913-8)小島由道等入山調查時，和內文大社有結盟關係的部落，共有 22 個之多。但因日本殖民政府弭平部落間的戰爭，取消頭目收貢賦的權力，鼓勵定耕，禁止五年祭，強制部落遷移等一連串措施，削弱 maleqali 關係存在與維持的基礎，最終也導致內文群社在日據末期的瓦解。

雖然內文群社已不復存在，但葉神保認為這樣的研究對於劃分原住民族自治區的議題能有所貢獻。因為這些調查能為內文群社提出合法的「部落憑證」，證明其所屬各部落之間的親屬、歷史和文化關聯，而非任憑統治者因行政方便恣意劃分自治區的界線。在這一點上，他和以上四位作者有相同的關懷，即透過歷史書寫來加強族群的力量(empowerment)，讓族人在當代臺灣社會中有更大的聲音來表述自己的過去和更多的權力決定自己未來的命運。同時，這樣的研究不僅反映當前排灣族社會中尋根和歷史重建的風潮，也為這一

22 達仁鄉安朔村李秀蘭女士口述（葉神保 2002：145）。

臺灣大學學術期刊資料庫

類的文化運動增添新的資源和視野。其對排灣族甚至整個原住民社會產生的效應很值得觀察。

五、如何書寫排灣族歷史？

以上的摘述中，筆者已指出五本著作各自在排灣族歷史書寫上的貢獻，也點出一些亟待討論的理論與方法上的議題。整體看來，由於作者都是排灣族原住民，所以這些作品都屬於「原住民書寫」的範疇。以分析的角度來看，我們可以探討作者的書寫活動和他（她）們的文化認同的關係，書寫的內容和去殖民論述的關聯，對主流（族群或學術）價值的挑戰等。甚至對高加馨的作品，也可從原住民女性書寫的角度來檢視。[23]筆者認為這些都是值得進行的方向，但扣緊此研討會的性質和目標，最重要的是，我們必須首先正視作者們的學術性格以及這些作品的學術價值。五本書中有四本是碩士論文，作者們是在指導教授的監督下與學術研究與發表的規範中完成，而童春發也無庸置疑是公認的學者。同時，五位作者都對自己的方法論有高度的自省。以張金生為例，他說：「…在研究的過程雖有很多方便之處，但設法排除場中人的特殊關係來扮演好研究者的角色，無論是從文獻的探討或田野調查絲毫不敢有一點怠慢鬆懈…」（張金生 2002：2）。他們雖然明白標舉自己的原住民身分，並強調這樣的身分幫助他們對族人的歷史經驗感同身受，但他們並沒有因此而忽略學術標準的要求。[24]以下筆者本於學術溝通和討論的立場，嘗試釐清他們作品中的一些問題和限制。最終的目的，則在於以「如何書寫排灣族歷史？」這個議題，和五位作者展開對話，激盪出一些有用的觀念和可行的做法。

首先要回到歷史主體性的議題上。這無疑是五位作者的中心關懷，但可惜他們並未對此概念做清楚的界定。在此可以參考黃應貴的說明：[25]

> 所謂的歷史主體性，不只是涉及歷史資料所代表歷史上活動的主人是誰及該資料是為誰說話，更重要的是誰是這整個歷史活動「真正」的推動

23 以上例舉的這些分析觀點，常在探討原住民文學的脈絡中看到。參見《21 世紀臺灣原住民文學》（黃鈴華編 1999）。

24 筆者認為，如果因為他們原住民的身分而在學術溝通上有所顧忌保留，用另一套標準來看待他們，恐怕反而是將他們排除於學術社群之外，對他們有失公允。

25 以下這段話，原出自他針對中研院史語所歷史學家的研究而寫的評論，但對臺灣一般歷史學家應也有提供反思的作用，也值得原住民歷史書寫工作者參考。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 者。因此，這類問題的提出，往往得不到最終的解答，反而只是得到多元的了解角度與曖昧性。而這可能更符合歷史的真實。
> （黃應貴 2002：306）

依筆者的理解，這段話指出歷史主體性的概念至少牽涉到三個面向：第一是過去的歷史事實的面向，也就是史料中歷史活動的主人是誰；其次是歷史解釋的面向，也就是詮釋史料者將史料看做是誰的紀錄，誰的聲音，為誰而說話；第三則是關於歷史能動性(historical agency)，也就是誰是在歷史中有意識、有目的的行動者，有主動選擇和自我決定的能力，而非歷史中盲目的追隨者和無助的受害者。

這三個面向的區分，可進而幫助我們釐清五位作者在處理這個議題上的成就與限制。筆者已提到，蔡光慧為了呈現排灣族的歷史主體性，以「重建傳統」的方式，建構出排灣族原初的，未和荷蘭人接觸前的文化與社會概況。但如果我們仔細檢視他據以重建傳統的材料，是以日本殖民時期日本學者所書寫的文獻為主。這使我們不得不提出方法論上的質疑。這些材料本身難道沒有時間性和歷史性嗎？從日據時期紀錄的部落神話傳說和五年祭祭儀，真的可以知道排灣族原初的傳統文化是什麼嗎？這是否意謂著，神話傳說和祭儀是恆定不變的？而太忽略不同殖民者、漢人移民、和其他原住民族群等對排灣族文化形塑的影響力？

當然蔡光慧並未忽略排灣族的殖民歷史和與其他族群的關係史，事實上這正是他的主題，也花了相當多的文獻蒐集和整理的功夫，處理 1630 年到 1894 這段時期的歷史。但是他傾向於認為，排灣族有一個文化的核心，貫通這段歷史而不變，他稱為「部落社會文化內蘊之結構模式」（蔡光慧 1998：3）。在他要書寫的族群關係史中，這個文化核心是「部落社會認同與異己區辨的主要論述根據」（ibid：6）。這種取向以（蔡光慧所建構的）排灣族文化傳統的核心價值來了解排灣族的歷史，或許能達成脫離以漢人文化為中心的歷史觀點，而幫助排灣人在閱讀他們自己的歷史的時候，尋找到文化認同和自信。但筆者要指出，這種歷史觀蘊含著一種本質論(essentialism)的傾向，也就是認為文化有一個基本的不可化約的核心結構，它是超越歷史的而有不變的恆常性。我們必須透過這個文化核心來了解歷史，因為歷史的主軸就是這個文化核心的邏輯開顯的歷程。

筆者認為，以這種文化本質論立場來書寫排灣族歷史，較難以呈現排灣人在歷史活動中的主體性，也就是 historical agency 面向的主體性，因為排灣人

臺灣大學學術期刊資料庫

好像只是文化傳統規範的執行者，在一個具體的歷史脈落中，他們似乎沒有根據情境選擇行動方式和策略的自由。另一方面，這種本質論卻可能賦予當代排灣族人在銓解和書寫其歷史上相當大的主體性。因為這些排灣族的核心文化傳統對非排灣族人終究難以掌握，只有曾經體驗過部落生活，熟悉排灣族語言的排灣族人本身，才能達到深度而透徹的理解。但如此是否無形中對研究和書寫排灣族歷史立下了族群身份和文化素養的限制？以上這些問題促使筆者反思，排灣族的歷史主體性是否一定要透過重建傳統的途徑來呈現？

英國印度史家 Rosalind O'Hanlon 對 Subaltern Studies[26] 的批判(O'Hanlon 1988)可以幫助我們將此問題置於較寬廣的學術辯論脈絡中。O'Hanlon 指出，Subaltern Studies 的中心關懷是從殖民社會中受壓迫和被支配者的觀點來書寫印度歷史，去重構(reconstitute)和復原(restore)這些在下位者在歷史中的主體性(subjectivity)、經驗(experience)和能動性(agency)的特殊形式。這些被支配者的主體性和經驗，因為歷史是從菁英的觀點來書寫而失落、隱藏或無聲。為了實現恢復歷史主體性的目標，Subaltern Studies 的有些作者有一個傾向，就是認為被支配者有屬於他們自己的歷史(a history of their own)；這個歷史源自於他們自生的和自主的傳統，而獨立於任何外來的群體或力量。這種立場的危險在於以一個群體內在的文化傳統來解釋歷史的運動，而忽略和他者的互動，以及外在結構的條件與決定。O'Hanlon 的建議是，歷史主體性不一定非起源自一個社會文化群體自生的、純粹的傳統；主體性可能是曲折地建構出來的，來自於和他者互動的實踐過程。

筆者相當同意 O'Hanlon 的觀點。但這樣的立場並非貶抑或否定文化對歷史的重要性；恰恰相反，如 Sahlins(1985)所主張，文化和歷史是不可分的；文化在提供歷史行動者動機，賦予事件歷史意義等方面是不可或缺的。筆者強調，我們要避免的是上述將文化視為是超越歷史的，封閉自主的、完全一致的本質論的傾向。正如 Comaroff & Comaroff 指出的，文化未必是穩定和一致的，而總是在其自身之內包含多義的、互相競爭的訊息和意像。文化是處於歷史之中，在歷史中開展，而非獨立於或超越於歷史。而更重要的是，文化和權力(power)是不可分的，因為權力是文化的內在性質。這種文化和權力密不可分

26 Subaltern Studies 原是為修正印度歷史編纂學中的「菁英主義」觀點，也就是殖民者、中產階級和國族主義者的觀點，而從被支配和被壓迫的大眾的觀點來書寫歷史。如今它已發展成全球性的學術機構，是英美學術圈中，後殖民理論和文化研究學科中最有活力的一個領域(Chaturvedi 2000：ii)。

臺灣學術期刊資料庫

的觀點，也促使我們在處理歷史時，須特別注意文化作為霸權(hegemony)和意識型態(ideology)的面向(Comaroff & Comaroff 1992: 27-31)。

這些觀點促使我們重新思考排灣族歷史主體性的議題。筆者認為，我們應跳脫上述重建傳統取向和文化本質論的限制，不以預先建構好的排灣族文化傳統來詮釋歷史資料，而相反地，從具體的史料來建構當時的文化樣貌，並發掘文化和當時歷史活動的關聯。如童春發所感嘆的，由於材料的有限及片段，這種從史料出發的取向難以提供一個整體的排灣文化圖像。但這或許不是一個缺陷，而是歷史研究者要面對的現實。更加上 Comaroff & Comaroff 所指出的，文化本身就可能是局部的、斷裂的，充滿矛盾、爭議與不確定性。歷史書寫工作者的目標，就是從片段的材料中尋找歷史主體性的痕跡，而可行的途徑之一，是去檢視主體性如何自和殖民者或其他族群的互動關係中建構出來。這些互動關係雖因情境而異，但在很大的程度上屬於一種「權力的對遇」(power encounter)的性質。若對資料裡，一個歷史情境中權力的象徵和訊息保持敏感，並發掘行動者如何詮釋這些象徵和訊息，如何對這些訊息做出反應，應該對主體性（特別是 historical agency 層面）有更多的掌握與呈現。

筆者以文獻較多也常被討論的牡丹社事件為例，說明這些想法。首先，如果我們同意翁佳音的立場，將原住民的歷史傳說、記憶當作重構歷史的可能重要線索之一（翁佳音 1996：24），則高加馨的論文中所呈現的一些對此事件的口述回憶，可以幫助我們重構當時的事件過程。在生還的琉球人的筆錄中，提到他們一行六十六人曾向當地土著求助，要求飯食裹腹。

> 初更時分，該戶人家端給兩鍋內裝芋頭煮飯的鍋子，六十六人便在此家過夜。夜半，一人左手持火矩，右手持單刀闖入，剝走兩人衣物；八日早上（遇海難為六日），五、六名男子攜帶獵槍曰：我等將去打獵，歸來之前，滯留在此處。六十六人要求離去，且向他們謝謝，但部落的人強留，宮古人越發起疑，便三三兩兩逃出。
>
> （引自高加馨 2001：37）[27]

在前引高士佛社耆老的口傳記憶中，卻提到琉球人偷吃他們祖先的地瓜，並且因為人多，引起部落人的恐慌。進部落過夜，卻因不明的原因跑掉。在石門和琉球人的溝通不良，且琉球人說「有人要殺你們」的話。如果檢視這互動

27 此段文字翻譯自伊能嘉矩的《臺灣文化誌》。參見臺灣省文獻委員會之中譯本(伊能嘉矩 1991)。

臺灣大學學術期刊資料庫

的過程，可以發現，當時當地排灣人可能甚為懼怕這群琉球人，因為他們有六十六個成年男人，而當時牡丹社和高士佛社可能各只有總人口兩三百人（高加馨 1998：60），琉球人的闖入可能對當地人造成不小的威脅。但當地排灣人並沒有一開始就殺了琉球人，反而有款待食物、留宿等應可詮釋為表示善意的行動。是後續一連串的互動過程，導致誤解與敵意的加深，當地排灣人從擔心自己成為受害者，轉而成為加害者。蔡光慧對此一事件的分析，強調「清朝前期土牛之禁政策『漢番立石劃界』之歷史情境下，當地排灣族對異己之意象與習慣性的反應」（蔡光慧 1998：4）。他也強調當地原住民過去處置海上難民與搜捕漢人民變分子的經驗對此事件起因的影響（ibid：124）。但從上述材料來看，我們實在不能單純地以習慣性的對異己的反應或過去經驗的影響解釋當地排灣人的行動，而必須更仔細注意當時行動和語言的細節，以及其所可能象徵的意義與傳達的訊息，以重構當時的歷史場景和事件過程。其目的在於以嚴謹的歷史學方法，尋求對過去事實更精確地、同時是可以驗證的知識。

六、從人類學角度的反思

以上筆者嘗試從歷史學科的角度探討五本著作對臺灣史研究和書寫的貢獻。為回應前言中所提出的問題意識，並扣緊本專號的主題，我們必須進一步從人類學學科的角度思考它們的意義。首先可以從排灣族的研究史來考察。蔣斌(1992)曾將排灣族的社會文化人類學研究分為幾個不同的時期。第一期是日本統治臺灣期間日本學者的研究工作(1895-1945)，除了馬淵東一和岡田謙的一些論文外，主要是民族誌材料累積的工作。第二期是由一九四五年至一九七一年。具有代表性的是臺灣學者對某一單一主題的研究，同時也都表現出不同歐美人類學理論學派的影響。一九七一年石磊先生的《筏灣》出版，蔣斌認為這是第一本完整地描寫一個排灣族部落的民族誌報告，而具有研究史上的重要意義。一九七一年到他撰寫此文時 (1992)則是第三期，包括臺灣及日本第二代研究者的作品。大致上較有意識地在前兩期的研究成果上進一步累積，或對以往的研究進行批判，但成績仍有待評定。

如果我們接受這樣的分期，那麼整體而言，五本著作的產生都奠基於前三期的研究成果。例如蔡光慧重建排灣族的移動與分布以及傳統文化設置的章節，資料來源主要是第一時期「臨時臺灣舊慣調查調查會」的出版物，如《番族慣習調查報告書》、《番族調查報告書》等。張金生和葉神保以探討頭目系統

臺灣大學學術期刊資料庫

源流為主題的論文中，臺北帝國大學土俗人種學研究室所出版的《臺灣高砂族系統所屬の研究》是核心的材料而大量被引用。第二期和第三期的研究，因為是以單一主題為主，五位作者則根據和其研究主題的相關性而選擇性的引用。關於社會組織和貴族制度的作品，因五位作者都會談到而較常被引用，例如衛惠林(1960)、松澤員子(1979)、蔣斌(1983)等。這兩期的研究多少都會受到當時歐美人類學理論發展的影響，但五位作者傾向於摘取著作中的民族誌部分，而忽略人類學者的理論取向。例如晚近臺灣人類學者嘗試修正第二期太受繼嗣群理論影響所產生的偏差，而以 Levi-Strauss(1983, 1987) 提出的「家屋社會」(house societies)的概念重新解釋排灣族的社會組織（蔣斌&李靜怡 1995，蔣斌 1999，譚昌國 1992）。這些研究的主要目的在於以排灣族「家屋」(*umaq*)的概念範疇為出發點，以更貼近土著觀點的方式了解排灣族社會與文化。但這些作品卻從未被五位排灣族作者所提及。或許如蔣斌所說，這些研究的成績仍有待評定，但這已反映出排灣族作者很少和人類學者的理論觀懷進行對話。

這種缺乏對話的現象，不只發生在理論解釋的層次上，同樣也發生在民族誌材料的層次上。最明顯的例子是關於箕模人的研究。第二期的代表性人類學者衛惠林於 1955 年在來義村的田野工作簡報中（衛惠林 1955），指出來義村為箕模人的中心，且有明顯的二部組織，即聚落分為南北兩部，南半部為箕模人的住地而北半部為排灣人的住地。箕模人在耕地的所有上佔優勢，但排灣族在宗教祭儀上佔優勢。在後續的研究中，李亦園以較深入而有系統的方式，檢視了箕模人的分布、起源神話與傳說、在部落社會階層中的地位、和排灣人在宗教及生活習慣的異同等。他的結論是箕模人並不是排灣族中的一個特殊「系統」或支派，而是與他們完全相異的一個族群（李亦園 1956）。這兩篇報告和葉神保的論文有高度的相關性，因為內文社的 Ruvaniau 頭目家就屬於從來義社南下的箕模族，若要探究內文社箕模人的起源與遷移史，來義箕模族的資料應是不可或缺的。況且，來義社中基模人和排灣人在土地所有，社會階層和宗教祭儀上的關係，也可能為內文社中基模人和排灣人的共存模式提供一些線索，或作為比較的案例。但令人驚訝的是，葉神保從未引用這兩篇文獻。

這種缺乏對話的現象，固然可以解釋為歷史與人類學研究取向上的差異，而使排灣族的歷史書寫者較重視早期的民族誌材料。相對而言，日據時期的民族學調查較有史料的價值，可以幫助他們重建日據時期（或甚至更早）的排灣族部落社會的狀態。另一種解釋，則可歸因於這些排灣族歷史作者在人類學方面的訓練不足，素養不夠，對於排灣族的研究文獻也沒有充分的掌握和理解。

臺灣大學學術期刊資料庫

但筆者認為，另一個更值得重視的原因，可能牽涉到土著學者(native scholars)與非土著學者(non-native scholars)在知識生產場域的權力關係。排灣族的作者們除了建構排灣族的歷史主體性，也企圖掌握對自己文化解釋的主導權，而傾向於根據自己對排灣族文化的了解，和可蒐集到的民族誌材料，建構自己的一套解釋觀點或模型。這種傾向也導致他們更重視族人的生活經驗和耆老的口述報導，所以寧可自己重新去做田野訪談，獲得第一手的資料，以尋找更真實的(authentic)的排灣族文化面貌。非土著學者已有的研究，或受西方人類學理論影響下的觀點，被有意無意地認為是較不真實的(inauthentic)，而相對地被輕忽。這自然造成土著學者與非土著學者的藩籬，而阻礙溝通與交流的發生。

另一方面，缺乏對話可能要歸因於非土著人類學者忽略歷史性研究的傾向。尤其是在第二和第三期的研究中，社會變遷和文化變遷的議題很少受到人類學者的關注，也只有極少數民族誌調查資料可以供排灣族歷史書寫者所引用。例如張金生所探討的日本殖民政府和國民政府對新化村土地制度和經濟發展的影響，沒有人類學家曾在其他排灣族部落做過類似的研究，反而是歷史地理學者關於區域形成與變遷的研究對他較有參考價值。[28]高加馨所關心的牡丹社群自清末到現在的文化變遷，除了物質文化的著作外，[29]也沒有人類學家在這個地區的的研究可和其對話。她只能轉而從其他台灣南島民族的相關研究中得到一些啟發。[30]平心而論，在排灣族社會變遷和文化變遷的研究上，這些土著學者較非土著人類學家更有開創性。他（她）們以對地方和部落發展的關懷，竭盡所能地從事幾乎是前無古人的研究。可以預見的是，他（她）們的著作將是來日非土著人類學家探討類似主題時必須參考的。

以上這些現象提供人類學者一個深切反省的機會。筆者認為，五本排灣族「自我書寫」的歷史著作的出現，標示出排灣族研究史一個重要的轉捩點。一方面人類學獨尊的局面已不可能維持，歷史取向的研究已證明它的力量與價值；另一方面由非土著學者壟斷學術資源的情勢已被打破，土著學者已取得不可忽視的研究資源和發言管道。人類學與歷史研究的隔閡如果持續存在，非土著學者與土著學者的藩籬如果不能拆除，排灣族研究很可能陷於分崩離析、各

28 《臺東縣大武地區的區域形成與轉變》（廖秋娥 2001）。

29 如《排灣族的衣飾文化》(李莎莉 1993)。

30 如《東埔社土地制度之演變》（黃應貴 1982），《奇美村阿美族的宗教變遷》（黃宣衛 1986），《文化合成與合成文化—頭社村太祖年度祭儀的文化意涵》（潘英海 1994）。

臺大文學學術期刊資料庫

說各話的局面。筆者認為，人類學與歷史研究如何有效地結合？非土著學者與土著學者如何進行有益的對話與交流？這或許是下一期的排灣族研究所必須面對的課題。

七、結　論

在本文中，筆者已經從一個人類學者的觀點，回顧了五本排灣人所寫的關於自己族人，並且為了族人而寫的歷史。我稱這種文類為「自我書寫」的歷史，以和「異己論述」的歷史對照。每一本著作都有其自成一格的特色，也從不同的觀點與角度，利用歷史學和人類學中的各種方法，呈現排灣人的歷史活動、族群關係和文化軌跡。

由於篇幅的限制，筆者無法詳盡介紹五本書中的精采之處，甚為遺憾。其中蔡光慧對清朝前期土牛之禁政策背景下，排灣族與週遭其他族群複雜的互動關係的描繪；童春發對排灣人改宗基督長老教會的歷史；高加馨對牡丹社群文化合成的探討；張金生對日據時期「南番事件」的重建；葉神保關於內文群社在日本理番政策下遷徙過程的紀錄等，都是排灣族歷史書寫上的重要貢獻。

筆者已嘗試以一個非排灣族的人類學家的身分，參與五位作者為我們開啟的，關於「如何書寫排灣族歷史？」的對話。筆者認為，以蔡光慧為代表的重建傳統的取向有其不可忽視的價值和作用。對某些排灣族人來說，一個植基於傳統的、整體的、有豐富與神聖意義的文化觀，可以幫助他們在快速變遷而充滿不確定感的現代社會中，尋找到自己的歷史定位，建立和祖先的聯繫，並發展和族人的共同意識。但筆也指出其具有的方法論上的問題，與本質論的傾向。這些批評的目的在指出另一種觀看、了解與書寫排灣族的途徑。這個取向強調排灣人的文化並不是獨立存在，而是和他者互動的歷史的產物；排灣人的歷史主體性也不是先驗地存在，而是和他者互動的權力關係的產物。也許在某些歷史時期，排灣文化和排灣族的主體性往往要透過它者的觀點和異族的文獻來認識，但這仍值得嘗試，而且可能有意想不到的發現。

這些批評也蘊含著筆者的另一看法，即排灣人並不因其身分而在排灣族歷史書寫上享有特權地位。Mbembe (2002) 在批判非洲的「自我書寫模式」(modes of self-writing)時，曾指出自我書寫有兩個需注意的問題：一是以「以自己族群的聲音發言」的名義，劃分土著的聲音和非土著的聲音的界線，並且僵硬地區分前者為真實的觀點而後者為非真實的觀點。二是本質論的傾向，也就

臺灣大學學術期刊資料庫

是認為自己的族群有一真實的文化傳統，可以賦予族人獨特且真實的自我，也是獲得自主性的必要資源。因此之故，自我書寫者會強調自己的文化和其他文化的差異。第三個需警惕的問題，筆者認為是反思性(reflexivity)不足，也就是未能和自己的歷史和文化採取適當地批判距離，而易採取某種特定的立場，或維護某種階級或群體的利益的觀點。嚴格說來，五位排灣族的自我書寫者都不能完全避免這三個問題。因此「異己論述」書寫模式所呈現的學術與權力問題固然已受到諸多的批判，同樣地，「自我書寫」模式也要受到學術社群的批評和檢討，以促進研究者更成熟的反省能力。

筆者已嘗試將五本著作放在排灣族研究史的脈絡中，反思它們對人類學研究的意義。從人類學的角度來看，不管是在民族誌或理論的層次，這五本著作和已有的研究文獻並沒有充分的對話；但另一方面，這五本著作也突顯出，戰後排灣族的社會文化人類學研究對於社會文化變遷議題缺乏關注。這些現象若從一個較積極的角度來解讀，代表排灣族研究已進入一個新的階段，而這個階段的特色將是人類學與歷史研究結合，非土著學者與土著學者對話。當然這五本著作也呈現出一些結合與對話的可能切入點：例如可從民族史的角度探討箕模人與排灣人的長期互動關係，並以比較的觀點探討來義、望嘉、內文等部落箕模人與排灣人共存模式的同異。恆春半島地區有多元的族群，其中排灣族與其他族群複雜的族群關係，與文化接觸和混合的過程，很適合做區域性和貫時性的研究。此外，日本殖民主義下排灣族頭目制度、文化習俗、宗教祭儀的轉變等，因日據時期文獻和檔案資料的豐富，是非常值得進一步探索的領域。

記得曾讀到，高加馨在追溯其撰寫牡丹社事件學士論文的心路歷程時，曾因接受漢人教育的思考模式，而質疑族人為何殺害五十四名琉球人。然而她內心深處有一股不平的聲音，要她看清「事實」、了解「真相」，寫出屬於原住民觀點的歷史。筆者深信，臺灣各地也有許多歷史書寫工作者，不管是原住民或非原住民，由於心中一股不平的聲音的催促，正本於「看清事實，了解真相」的熱情，為呈現原住民的歷史主體性以及為建構原住民史觀而努力。這是深深值得鼓勵與期待的。

臺灣大學學術期刊資料庫

引 用 書 目

中村孝志著，吳密察、許賢瑤譯

1994 荷蘭時代的臺灣番社戶口表。臺灣風物 44(1)：197-234。

石磊

1971 筏灣：一個排灣族部落的民族學田野調查報告。中央研究院民族學研究所專刊 21。臺北：中央研究院民族學研究所。

伊能嘉矩原著，江慶林等翻譯

1991 臺灣文化誌。臺中：臺灣省文獻委會。

李亦園

1956 來義鄉排灣族中箕模人的探究。中央研究院民族學研究所集刊，1:55-83。

李莎莉

1993 排灣族的衣飾文化。台北：自立晚報出版社。

松澤員子著，翁英惠譯

1979 臺灣排灣族的首長家：在與其首長制的關聯上。同志社大學人文科學研究所社會科學 26:1-40。臺北：中央研究院民族學研究所譯稿。

周玉翎

2000 臺灣南端尾閭恆春的族群與歷史（1867-1904 年）。臺北：國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文。

孫大川

1991 久久酒一次。臺北：張老師出版社。

1995 從言說的歷史到書寫的歷史－臺灣原住民歷史之建構與相關問題的檢討。百年來的臺灣，頁 224-240。臺灣研究基金會叢書 9。臺北：前衛出版社。

高加馨

1998 從 Sinvaujan 看牡丹社事件。國立成功大學歷史學系學士論文。

2001 牡丹社群的歷史與文化軌跡－從排灣人的視點。臺南：國立臺南師範學院鄉土研究所碩士論文。

臺灣大學學術期刊資料庫

翁佳音

1996 歷史記憶與歷史事實－原住民史研究的一個嘗試。臺灣史研究3(1)：5-30。臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處。

屠繼善

1993 恆春縣志。臺灣歷史文獻叢刊（方志類）。南投：臺灣省文獻委員會。

移川子之藏等

1935 臺灣高砂族系統所屬の研究。東京：臺北帝國大學土俗人種學研究室。

黃叔璥

1996 臺海史槎錄。臺灣歷史文獻叢刊（方志類）。南投：臺灣省文獻委員會。

黃應貴

1982 東埔社土地制度之演變：一個台灣中部布農族聚落的研究。中央研究院民族學研究所集刊 52:115-49。

2002[2000] 歷史學與人類學的會合－一個人類學者的觀點。人類學的評論，頁 296-325。臺北：允晨出版社。

黃宣衛

1986 奇美村阿美族的宗教變遷。中央研究院民族學研究所專刊乙種之 16。臺北：中央研究院民族學研究所。

黃鈴華（總編輯）

1999 21 世紀臺灣原住民文學。臺北：臺灣原住民文教基金會。

張金生

2000 達仁鄉誌稿。鳴昇印刷。

2002 新化－一個排灣族部落的歷史。花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

張隆志

1997 追尋失落的福爾摩莎部落—臺灣平埔族群史研究的反思。黃富三、古偉瀛、蔡采秀合編，臺灣史研究一百年，頁 257-272。臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處。

許功明、柯惠譯

1994 排灣族古樓村的祭儀與文化。臺北：稻鄉出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

陳梅卿（總編纂）
2000 牡丹鄉志。屏東：屏東縣牡丹鄉鄉公所。
彭小妍
1994 族群書寫與民族/國家－論原住民文學。原住民文化會議論文集，頁 67-80。臺北：行政院文化建設委員會。
童春發
2001 臺灣原住民史：排灣族史篇。南投：臺灣省文獻委員會。
葉神保
2002 排灣族 caqovoqovolj（內文）社群遷徙與族群關係的探討。花蓮：國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
潘英海
1994 文化合成與合成文化—頭社村太祖年度祭儀的文化意涵。臺灣與福建社會文化論文集，頁 235-56。臺北：中央研究院民族學研究所。
臺灣總督府臨時臺灣舊貫調查會
2003 [1920]《番族慣習調查報告書》第五卷第一冊。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。
1921 番族調查報告書。臺北：臺灣總督府。
1922 番族慣習調查報告書。臺北：臺灣總督府。
蔡光慧
1998 排灣原住民部落社會的建立與族群關係(1630-1894)。臺北：國立臺灣師範大學歷史學研究所碩士論文。
廖秋娥
2001 臺東縣大武地區的區域形成與轉變。臺北：國立臺灣師範大學地理學系第九屆博士論文。
臺灣省文獻委員會
1998 「臺灣原住民歷史文化」學術研討會論文集。南投：臺灣省文獻委員會。
蔣斌
1983 排灣族貴族制度的再探討－以大社為例。中央研究院民族學研究所集刊 55：1-48。臺北：中央研究院民族學研究所。
1992 排灣族的社會文化人類學研究（上）1895-1971。台灣史田野

臺灣大學學術期刊資料庫

研究通訊 24: 27-47。臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處。

1999 墓葬與襲名：排灣族的兩個記憶機制。黃應貴編，時間、歷史與記憶，頁 381-421。臺北：中央研究院民族學研究所。

蔣斌&李靜怡

1995 北部排灣族家屋的空間結構與意義。黃應貴編，空間、力與社會，頁 167-212。臺北：中央研究院民族學研究所。

衛惠林

1955 屏東縣來義鄉來義村民族學調查簡報—社會組織部分。台大考古人類學刊 5:20-28。

1960 排灣族之宗族組織與階級制度。中央研究院民族學研究所集刊 9: 71-95。臺北：中央研究院民族學研究所。

謝世忠

1987 認同的污名：臺灣原住民的族群變遷。臺北：自立晚報社。

藤井志津枝

1992 近代中日關係史源起：1871-1874 年臺灣事件。臺北：金禾出版社。

譚昌國

1992 家、階層與人的觀念：以東部排灣族臺坂村為例的研究。臺灣大學人類學研究所碩士論文。

Chaturvedi, Vinayak

2000 Introduction. In *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, Pp. vii-xix. London: Verso.

Comaroff, John L. & Jean

1992 Ethnography and the Historical Imagination. In *Ethnography and Historical Imagination*, Pp. 3-48. Boulder: Westview Press.

Levi-Strauss, Claude

1983 The Social Organization of Kwakitul. In *The Way of the Masks*, Pp. 163-187. trans. S. Modelski. London: Jonathan Cape.

1987 *Anthropology and Myth: Lectures 1951-1982*. Oxford: Blackwell.

Mbembe, Achille

2002 *African Modes of Self-Writing*. Public Culture 14(1):239-73.

臺灣大學學術期刊資料庫

O'Hanlon, Rosalind

1988 *Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia*. Modern Asian Studies 22(1):189-224.

Sahlins, Marshall

1985 *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫