

國立臺灣大學文學院人類學系（所）

碩士論文

Department or Graduate Institute of Anthropology

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



日本殖民主義治理中的現代性 – 成為「模範蕃社：川中
島」1931-1945

Japanese Colonial Modernity in Policies of Taiwanese
Aborigines: Becoming a Model Tribe “Kawanakajima”
1931-1945

村上優

Yu Murakami

指導教授：王梅霞 博士

Advisor: Mei-hsia Wang, Ph.D.

中華民國 107 年 7 月

July, 2018



謝誌

來台灣留學，不知不覺經過三年的時間了。在留學的生涯中，受到了身邊的人許多的照顧。這篇碩士論文亦是在許多人的協助下才得以完成的。紙短情長，在此想要向大家表達我的感謝。

首先，衷心感謝指導教授王梅霞老師的耐心指導與鼓勵。身為一個研究台灣原住民的學生，在研究工作上往往痛感於自己的能力不及之處。梅霞老師從我進來系上到碩士論文完成，一直像母親一樣，溫馨地指導以及照顧我這個留學生，不論是學業或是生活上的種種問題都是。

另承蒙口試委員歷史系周婉窈老師的指導，從我一開始接觸到歷史學領域到最後口試的階段，我學習到史料搜集的方式與如何分析的方向。尤其是口試時，老師提供的許多精辟見解，使這篇論文更趨完善，讓我開啓了新的視野，對老師我有無邊的感謝。

系主任林開世老師，淵博的學養讓我讀到了許多重要的、帶著啓發性的文章，而且從來不吝惜溫柔地與我討論。除了是口試學生的後盾，更讓未來有志於研究工作的我，有著踏實的安心感。

上述三位指導老師與口試委員，是我在學術上與人格上所憧憬的，希望成爲的目標。

廣島大學中村平老師與淡江大學李文茹老師，在日本與台灣兩地，提供給我參與讀書會以及發表的機會。校外老師們的支持，讓我不斷地有學習的動力以及研究的靈感。在我對學術寫作、發表、甚至如何閱讀都還懵懂未知的時候，就給予了我這麼多機會與指導。我感謝老師，能如此照顧晚輩，我是無比地幸運。

許崇銘學長，耐心地陪伴我寫論文的整個過程，為我的中文書寫校正指引。學弟尤尊毅細心嚴格地為我調整格式並做最後的校對。有這樣的學長學弟，在論文的最後階段讓我能放心地把一切交給他們。

研究室的同學們，林必修、林孟瑢、施博雯、甘睿涵、杜韋樺舉辦的「論文

互助會」具體地、實際地幫助我完成論文，並給予了同儕間，誠實、中肯、有意義的批評與支持。我真是太晚參加這個論文互助會了。在畢業前的最後一刻，這些朋友，生活上與學業上給我的支持成爲我就讀研究所最重要的寶藏，我會珍惜一輩子。



另外是田野地，也是我台灣的另外一個家鄉，清流部落的人們。首先感謝瑪姮巴丸、巴干巴萬、郭明正、邱建堂四位。其實他們已經不是我的報導人，而是我的家人、我的老師。接納我成爲我的乾爸乾媽，讓我成爲清流的一分子，從開始到論文完成，一步一步地帶著我認識每一位耆老、報導人。每一次回去部落的時候，溫馨地歡迎我回來。有他們，才有這份論文。

我重要的報導人、朋友們：曾春風先生、Lubi & Pawan 夫妻及家屬、チエ (Rabe Walis)、Awi & Ape (王大業夫妻)、Pihu (邱宏水先生)、Temu & Uma 夫妻、Robo Pihu、Habo Bagah、Siyac & Robo 夫妻、ハル (Habo Magis)、Mhuwe namu bale !

私の台湾留学に背中を押し、いつも日本から応援してくれていたお父さんお母さん。心配かけることもありますが、これからも見守っていてほしいと思います。

村上優(Murakami Yu)

Temi

2018年8月於台北

村上優



摘要

本文以南投縣仁愛鄉清流部落（日治時期稱為川中島社）為研究對象，主要探討該部落的賽德克人自 1931 年霧社事件倖存下來並強迫遷移到川中島社後，餘生們如何在這一塊土地上重拾生活以及重建部落。霧社事件的爆發給于日方的理蕃政策很大的打擊，並導致了舊理蕃政策方針的反省與改善。日本殖民主義的治理方式為本文的框架，從這些治理方針的調整切入，本文重新探討了殖民主義與殖民現代性的關係。由此出發，透過空間、時間、身體等現代性概念，形構了本論文的章節架構。殖民者的現代性治理，試圖在川中島打造一個與過去不同、新的「模範蕃社」，川中島的人們如何經歷這一段歷史？殖民者的政策方針如何具體地施行於部落之中？造成了什麼影響？這是本文以殖民現代性作為理論工具處理與重新檢視的重點。由此切入後，試圖凸顯過去的研究所未能解決的矛盾。

這樣的矛盾植基於殖民主義研究傳統本身的二元對立框架，本文最後試圖對此提出新的可能性。透過川中島賽德克人的情感與記憶，討論其主體性如何於殖民治理當中展現，以及研究者如何得以發掘。從情感與記憶出發，我們得以窺見歷史縫隙當中賽德克人不曾消失的主體性以及歷史過程當中，「餘生」如何展現主體性。

以主體性的存在與挖掘作為重新理解殖民主義與殖民歷史的切入點，能否超越舊有的二元對立框架？本文試圖對此做出回答。

關鍵詞：殖民現代性、賽德克族、清流部落、川中島社、餘生、主體性

Japanese Colonial Modernity in Taiwanese Aboriginal Policy: Becoming a Model Tribe "Kawanakajima" 1931-1945.

Yu Murakami



Abstract

This thesis mainly focuses on Qing-Liu tribe which used to be called Kawanakajima in the Japanese colonial period. Seediq people who survived from the Wushe rebellion were forcibly relocated to this new location in 1931. This paper argues that how these Yu-sheng(survivors) regain their lives and reconstruct their new village, and how they became a “model tribe” in the Japanese colonizer’s eyes. In this historical process, there are also what we need to concern. The fact that the Wushe rebellion uprising prompted the government-general (總督府) to launch sweeping Aboriginal policy (理蕃政策) reforms as important frames of this paper, I also rethink that how colonialism and colonial modernity interrelate each other. Following chapters are consequently composed by three important modern concepts which are space, time and body.

In the last part, I completely turn the perspective over to the different direction. Throughout examining the colonial emotion and memory of Seediq people, this thesis also tries to cast off the binary opposition of colonialism such as colonize and be-colonized. Their emotions and memories of ambivalence affords us the new perspective to view colonialism and people’s agency in the colonial history that previous studies have never discussed.

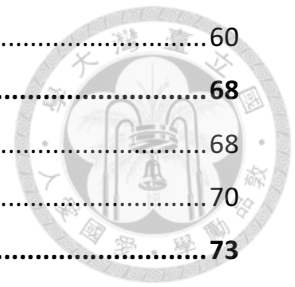
Keywords: Colonial Modernity, Seediq, Qing-Liu, Kawanakajima, Yu-sheng(survivors), agency

目錄



謝誌.....	i
中文摘要.....	iii
英文摘要.....	iv
目錄.....	v
圖目錄.....	vii
表目錄.....	viii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究要旨.....	3
第二節 研究方法.....	5
第三節 日本統治之下的原住民名稱.....	8
第四節 田野地介紹-「川中島社」.....	10
賽德克族德固德雅群與川中島社.....	10
理蕃政策的轉變.....	11
川中島社的誕生.....	14
「Alang Gluban」與「餘生部落」的誕生.....	16
第二章 文獻回顧.....	19
第一節 殖民主義的研究.....	19
第二節 日本的殖民現代性.....	25
第三節 理蕃政策研究的回顧.....	29
第四節 臺灣原住民主體性研究回顧.....	32
第三章 空間的治理.....	35
第一節 殖民的空間.....	35
第二節 集團移住——從霧社到川中島社的遷徙.....	37
共同生活與土地分配.....	37
部落的恩人.....	45
第三節 空間與現代性的結合——戶籍制度.....	49
小結.....	56
第四章 時間的治理.....	57
第一節 帝國的時間.....	57
第二節 教育裡的時間觀.....	60

川中島教育所.....	60
第三節 習俗的日本人化.....	68
新生活方式的發穗.....	68
遭遇危機的傳統文化.....	70
小結.....	73
第五章 身體的治理.....	74
第一節 現代的身體.....	74
第二節 透過青年團而來的精神教化.....	77
臺灣青年團之成立.....	77
川中島社青年團.....	78
女子青年團.....	81
教材的內容.....	84
青年團檢閱式的策略.....	87
第三節 高砂義勇隊.....	90
小結.....	96
第六章 情感與記憶.....	98
第一節 殖民主義研究中的記憶.....	98
第二節 模稜兩可 (ambivalent) 的情感.....	102
現代性的媒介者——駐在所巡查.....	102
第三節 殖民地的歌謠——主體性表現的可能.....	109
小結——歷史縫隙中的能動性.....	114
第七章 結論.....	119
參考文獻.....	125



圖目錄



圖.一.1 南投縣仁愛鄉霧社與清流部落地區 (筆者自製)	10
圖.一.2 日治時期的原住民分類 (筆者自製)	15
圖.一.3 當代臺灣原住民分類 (筆者自製)	15
圖.三.1 「保護蕃のマイバラ「川中島」に於ける移住地(天幕を張りて 假住)」《第一第二霧社事件誌》1931 p101 圖片來源:(臺灣大學圖書館)	44
圖.三.2 日治時期部落內部空間(村上愛製作)	45
圖.三.3 當代清流部落的內部空間(村上愛製作)	45
圖.三.4 紀念客家人的香爐(2017年筆者攝影)	48
圖.三.5 「戶籍簿」Awi Tado 氏提供(筆者拍攝)	53
圖.五.1 穿和服的婦女 圖片來源:筆者於餘生紀念館拍攝	84
圖.五.2 《教育所用國語讀本》插畫	86
圖.五.3 川中島社青年團訓練場(位置參見圖.三.2) 圖片來源:國立臺灣大學圖 書館.....	89
圖.五.4 第二回高砂義勇軍三名與青年團 (筆者於餘生紀念館拍攝)	94
圖.六.1 Lubi Mahung 用片假名寫下來的她母親 Mahon Mona 的「傷心歌」(筆者 拍攝)	113

表目錄

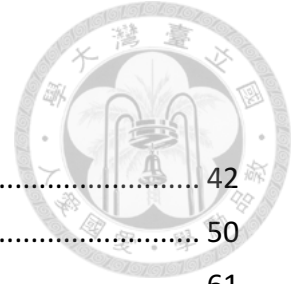


表.三.1 1931 年 5 月川中島社水田割當面積	42
表.三.2 日治時期川中島社戶籍編號與舊部落的關係	50
表.四.1 川中島就學率.....	61
表.四.2 川中島與霧社地區的農作物生產量比較	69
表.四.3 川中島與霧社地區的收入表	71
表.四.4 川中島與霧社地區交易所蕃產品	71
表.五.1 義勇隊與正規軍人士兵名單	95
表.六.1 川中島警察官吏駐在所 駐在職員名單 1931 年~1941 年.....	107



第一章 緒論

我初次接觸到臺灣原住民，必須回溯到 2013 年。那一年到臺灣交換留學的我，很是缺乏對於臺灣的知識，更何況是「臺灣原住民」的存在。然而，當時宿舍的室友是泰雅族，她是我第一次接觸到的臺灣原住民。我連現在也清楚地記得「原住民」這詞彙給自己的衝擊，以及室友那犀利的眼神。因為與她的互動，我對臺灣原住民的文化和歷史愈來愈感興趣，開始閱讀與原住民相關的書籍，並在後來逐漸地瞭解到，他們的祖先，他們身邊的那塊土地，那些山河曾受過外來者的傷害。尤其身為日本人，更無法不去在意日治時期的殖民統治對原住民的影響。如清流部落賽德克族人邱建堂便表示：「人類進化、發展的立足點不同，各民族的生活方式、文化習俗、價值觀差異頗大。」（邱建堂 2010）日治時的臺灣原住民，有著與日本相當不同的生活方式以及文化習俗，使得日本人開始推動將原住民「文明化」的政策；原住民他們則以自身的文化邏輯來了解「日本人」這個外來者，導致了異文化之間的衝突。其中，「霧社事件」所呈現的是賽德克人自我 *gaya* 的實踐，用以對抗現代國家介入之下的文化與武裝衝突。我大學時期的畢業論文撰寫的主題是霧社事件的概要以及泛泰雅族（含賽德克族、太魯閣族）的傳統文化。從這個時候開始，我對日本歷史教育不曾教導過的日本殖民地經歷，以及種種作為一事，開始抱持懷疑。這成為我以「研究生」的身份重回臺灣的契機。

我一開始認為，所謂殖民主義便是指帝國治下有著明顯不平等階序的治理狀態，況且，若有著如霧社事件等慘烈之事發生的話，殖民地的人民對日本時代以及日本人的印象應當不太良好。但原住民的朋友與我分享的話語，完全與這些先入為主的看法大相逕庭。在課堂上第一次到原住民部落進行田野工作的時候，一位前高砂義勇軍的阿美族老先生對我說：「我現在也還是個日本人。這個日本精神會一直留到我死」。再者，他的妻子也跟我說「日本時代很好，日本教育我們。我們以前沒有教育。現在跟你講話讓我非常懷念」。這些經驗，令我察覺到經歷

過殖民統治時期的人們，他們的記憶並不僅在於支配與被支配的非對稱關係，還充滿了更複雜的情感。

這些主位觀點的歷史情狀，無法只從公文書等文獻資料得知。大學時期，看過些許霧社事件相關的文獻，得知的歷史事實只有事件的倖存者被強制遷村到新的地方——「川中島社」。然而，這些文獻並無法讓人得知，遷村後持續 15 年的日本統治之下，他們如何在新的環境，經歷新的生活，即使他們確實活過了那 15 年的時間。如果想從當事人口中探問出那一段他們實際經歷過的歷史故事的話，那麼，或許現在已經是最後的機會了。於是，我下定決心前往川中島（現清流部落）。



第一節 研究要旨

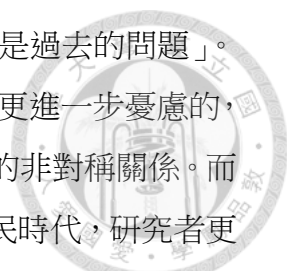
本論文以南投縣賽德克族的一部落「清流部落」為研究對象（日治時期的名稱叫做「川中島社」以下本文將該部落稱做為「川中島社」）。因 1930 年 10 月霧社事件的發生，參與其中的賽德克族 Tkdaya 群的六部落被日本人強制遷移至此地，此為該部落成立的緣由。事件倖存的婦女、小孩和老人因此必須在新環境中重建部落並重拾生活。本研究為探索 1931 年賽德克人的遷村到 1945 年日治時期結束之間的歷史性研究。

霧社事件的發生嚴重衝擊了臺灣總督府統治原住民的方針，當局反省了舊有的「理蕃政策」，隔年 1931 年公布了理蕃行政的新方針「理蕃大綱」。起事的六部落成為日本人眼中的「抗日蕃」，令日本人發覺理蕃政策的缺點。再者，事件的倖存者身為「保護蕃」被強制遷村，重建部落「川中島社」。該部落直接受到新理蕃事業的影響，到了戰爭時期時，還出了很多青少年到南洋參戰，最終成為了理蕃政策下的「模範蕃社」。然而，遷村後，六部落的賽德克人如何重拾新的生活，而後建立了殖民者心中的「模範部落」呢？他們接受了怎麼樣的統治政策，並在其下經過了什麼樣的日常生活呢？當代清流部落又如何看待這一段歷史？能夠充分回答這些問題的研究尚少。這便是本研究問題意識的濫觴。

如前所述，日本對自己的前殖民地，以及東亞和太平洋相關的歷史認識非常貧乏。在戰後的歷史教育中，在前殖民地臺灣、韓國與亞洲島嶼之間的政治關係上，更是明顯。西方殖民主義研究者 Cooper 在其著作 *Colonialism in Question : Theory, Knowledge, History* 的緒論中指出：

「殖民主義並不是過去的問題，就殖民者與被殖民者雙方而言，殖民主義還環繞著當代的論述 (discourse)、意識形態 (ideology)、生活以及文化的問題。我們必須透過闡明那些要素的具體樣貌，以解體殖民主義。」

(Cooper 2005)



我在本研究中，亦想要延續 Cooper 的主張——「殖民主義不是過去的問題」。他要說的，並不只是指出當代仍有過去殖民主義留下來的傷痕；更進一步憂慮的，是今日的殖民主義研究中，是否不斷地再生產過去殖民正當化的非對稱關係。而且，這個傾向不是因為忽視了被殖民者的聲音，而是因為後殖民時代，研究者更積極地、真摯地傾聽他們的聲音，此種非對稱關係的再生產——作為研究者必須認真地面對的問題——才容易浮現。這種事態，在研究者與他者邂逅，透過參與觀察和訪談了解對方，在以記述他者的方式來撰寫民族誌的人類學研究過程當中，也往往存在著。雖然，就殖民研究而言，「對殖民地的人而言，過去的殖民主義具有什麼意義，在當代又是如何？」，檢討這樣的問題也是很重要的課題。但同時，如果完全忽視掉背後的歷史條件，直接檢討那些殖民地人民的經驗的話，恐怕會導致「沒有歷史主體」的歷史研究。這便是 Cooper 所說的「非歷史性的歷史 (ahistorical history)」。若我們看不清楚，報導人的故事背景具有怎麼樣的歷史條件才與我分享的話，當我們要論證報導人有否主體性時，便可能會遭遇到很困難的狀況。當考慮到這樣問題的時候，首先必要的工作便是，將視點放在制度與政策的展開過程，以闡明「活在殖民地」的經驗是在怎麼樣的歷史條件下進行。因此，本論文以日本的殖民主義和理蕃政策的特徵以及性質來構成章節，再佐以筆者在川中島的田野工作而獲得的民族誌資料，用來論證川中島在 1931 年成立之後，經過了怎麼樣的政策和生活，以及在此歷史經驗中的當地人所展露的主體性。



第二節 研究方法

誠如前述，本文為歷史性的人類學研究。除了田野材料，史料也是重要的資訊來源。為了闡明理蕃政策的具體內容以及其改善的過程，筆者同時也參考了臺灣總督府理蕃課發行的資料和月刊雜誌《理蕃之友》。再者，除了透過人類學家的研究來理解臺灣原住民的舊慣之外，也參酌《臺灣警察時報》與《臺灣警察協會雜誌》等調查記錄的第一手材料。其他關於川中島社的相關資訊，則則是透過新聞報紙《臺灣日日新報》的公共記錄、能高郡役所發行的〈能高郡概況〉、總督府警務局理蕃課的《高砂族調查書》、台中州教育課的《台中州社會教育概況》等等的官方調查書、警察職員錄、舊相片，以及當時在蕃童教育所和公學校所使用的教材來獲取更多的資訊。

然而，日治時期的原住民史料，與其他史料相比非常有限。況且，對當時的原住民來說，以文字記錄自己的歷史是很困難的事，所以還有缺乏當事者觀點的資料偏頗問題。對此，近年開始透過以訪談的方式為基礎，逐漸累積相關的口述歷史。除了日本研究者訪談日本語世代的耆老而撰寫的日文紀錄之外，原住民自身也積極地用族語探問出部落長輩的記憶，再以中文紀錄口述歷史。如身為川中島賽德克族的郭明正向許多部落耆老進行訪問；其與其他研究者合著的《清流部落生命史》中，便整理了豐富的部落口述歷史以及親屬關係。該書對筆者赴川中島進行初步田野工作時有很大的幫助，很多關於川中島的重要的資訊便來自其累積的豐碩材料。

本研究的田野工作也相當艱難。首先是，為了探索從 1931 年至 1945 年的歷史，必須要覓得一批能夠口述那一段歷史的耆老們。從霧社事件與遷村起算，至今已過了 80 多年的時間。日治時期結束後也過了 70 多年了。現在的部落，實際經歷過日本統治時代的耆老不到十名。其中大部分的耆老對過去事件的細節已不復記憶。又或者，他們的記憶往往與國民政府時期的回憶混雜在一起，也有些人會對真實的事件進行粉飾。此外，對筆者而言最大的困難為，清流部落有一種特殊性，就是「不可以談論過去」的禁忌感：因為遷村後，日方曾暗中地追查參與


霧社事件的族人，並刻意帶著酒和食物去訪問部落，趁族人酒醉麻痺大意，讓他們自供參與霧社事件的族人名單。遷村五個月後，日方以「和解」的名義，在埔里將川中島的青壯年集合起來，當場逮捕了 23 名川中島青壯年族人，這些人再也沒有一個回來過。



從此川中島人絕口不談與霧社事件相關的故事。直到戰後，對事件禁言的情況稍有改善。然而，解嚴後，許多日本學者陸陸續續地拜訪部落，研究霧社事件，因此造成了「日本人來，就是詢問霧社事件」的刻板印象。是以當筆者與耆老訪問時，當地人的話題依然總是環繞著霧社事件。然而，筆者的研究重心其實在「後霧社事件」的川中島，而非霧社事件本身。因此，為了從他們經歷過的多年歷史中，引導出 1931 年至 1945 年之間的記憶，筆者在事前也花了些功夫，準備舊相片、川中島駐在所的日本警察的姓名，以及訪問時可使用的一些關鍵詞，以便更聚焦於研究的主題。

本研究的主要報導人，以遷村的 1931 年為界，有三個世代。分別為，在霧社出生，後來遷村至此的耆老們（年齡為 90 歲左右）、遷村後在川中島出生長大的耆老們（年齡為 75~85 歲左右）、前兩者的後代（55 歲~70 歲）。從比較年輕的報導人口中，我能接觸到他們小時候從父母親處聽到的故事。向耆老進行訪談時，他們也經常協助我翻譯族語與中文。訪談時主要詢問的問題如下：

- 報導人的個人資料：三個名字（族名、日本名、漢名）、出生年、出生部落、父母的出生部落、配偶、親屬關係、學歷、職業。
- 遷村時的歷史：當時幾歲、與誰一起遷村、路程、警察的人數、剛遷到川中島時的生活、與毗鄰部落之間的關係、川中島內的住居位置。
- 教育：在哪裡上學、教育程度、教材的有無、老師是誰、學習內容、在霧社時與遷村後的教育差異、學校一天的行程、提供中餐的有無、兒童與成人教育的差別、國語演習會、關於天皇的論述、國歌。

- 
- 經濟：農業、水田耕作、與在霧社時的差別、農業指導者、飲食文化的變化、工作時間、對水田耕作的想法、糧食與物質的來源、牧畜、其他勞動的有無。
 - 習俗：狩獵、織布、紋面等、播粟祭等傳統儀式的實踐有無、臺灣神社祭、神社參拜的有無、什麼時候建設部落、對神社的想法、當時的服裝、婚姻制度、喪葬。
 - 醫療：流行的疫病、治療方式、治療者、治療地點、衛生方面、當時有沒有巫師。
 - 戰爭時期：在學校教課內容的變化、防空洞、男女青年團、青年團訓練內容、高砂義勇隊、有沒有志願、第幾期隊、訓練地點、到哪裡參戰、對戰爭的想法、歸還後的生活。
 - 與日本人的記憶：與警察的互動、有沒有去過日本人家庭、日本部隊長以及老師們的印象、暴力的有無、有什麼印象深刻的事情。

除了注意訪談時的情感和脈絡外，從田野回來後，筆者也會將報導人的口述材料與歷史性材料對照，以突顯出口述歷史中的事實和客觀性。



第三節 日本統治之下的原住民名稱

進入正題之前，首先簡述一下本論文使用的原住民稱呼法。在日本，當要稱呼早於其他族群移民過來之前，已經居住在某地的民族時，使用「先住民」為最恰當的詞彙。但臺灣的這些人民，現在中文普遍被稱呼成「原住民」，此稱呼在日文的語感裡其實還含有著蔑視，讀者必須留心此一語彙的中日文使用差異。他們獲得「原住民」這個稱呼法的脈絡，必須回溯到本論文的時代背景——日本殖民時代來說明。

在日本統治之下，原住民的分類與稱呼與總督府統治政策以及法制上的定位有密切關係。原住民分類與稱呼並不是固定的，而是跟隨統治者的目的的流動概念（王泰升 1997、黃唯玲 2012）。換句話說，稱呼呈現著某時代的人民對原住民的認識，同時也規範其認識。筆者首先要強調的是，統治者單向地規定的這些名稱，並沒有反映出原住民自我以及對其他族群的認識。但因為本研究使用殖民時期的資料，不可能避免使用當時的原住民稱呼。因此，以王泰升與黃唯玲的議論為前提，簡單地說明日本殖民下的原住民稱呼。

據北村嘉惠（2008）的整理，臺灣統治的初期，臺灣總督府繼承了清政府時代使用的「生蕃」、「化蕃」、「熟蕃」稱謂，以設定「文明化」程度的區別。1900年前後，「蕃人」與「蕃族」相對於「生蕃」與「化蕃」，普遍地被使用。而「平埔族」則是相對於「熟蕃」的通用名稱。據 1911 年的 *Bureau of aboriginal Affairs, Government of Formosa, Report on the Control of the Aborigines in Formosa*，「生蕃」、「蕃人」、「蕃族」的英譯為 *the savages*，而「平埔族」英譯則為 *the Peipouans*，此一固有名詞。同樣的，當時在「理蕃概要」一書中，定義這些原住民名稱之間的差異的指標為「化熟ノ度（熟化之程度）」。*該詞彙在前者被英譯為 the degree of civilization*。因此，臺灣原住民當時由於日本統治者被放在「野蠻到文明」的序列上，統治者透過「蕃」此一詞彙，呈現著「日本人眼中的文明化之尺度」的自他意識。



至於到了後期，日本人採用「高砂族」一詞，來取代「生蕃」與「蕃人」。根據 1938 年的《理蕃之友》，該名稱為 1923 年皇太子裕仁行啟臺灣之際，認為使用「生蕃」或「蕃人」等名稱不適當，而誕生的。此名稱於 1935 年後實際於公文中公開使用。因此，日治時期的所謂「高砂義勇隊」是「高砂族」，亦即由原住民士兵構成的軍隊。1940 年代皇民化政策之結果，原住民被作為日本國民育成，是以日本人直到統治後期都使用「高砂族」一稱，以免蔑視這些原住民。

臺灣總督府對原住民的主要居住地——山岳地帶以及東部沿岸地帶使用「蕃地」此名稱，將該地視為「特別行政區」。這些地帶由當地警察官所管理，也不屬於臺灣島內實行的日本帝國法律的適用對象。再者，臺灣總督府在「蕃地」內，以「蕃社」來區分各個民族的基本行政單位。本文研究對象的賽德克族部落，例如當時所稱的「霧社」或「川中島社」等等，都是各「蕃社」的社名。

戰後，國民政府再次將其更名為「高山族」與「山地同胞」，但 1980 年後，透過原住民權利回復運動，他們開始自稱為「原住民」。原住民於是成為現在一般被使用的名稱。而從清代到日本殖民時代使用的「蕃社」一詞，現在被「部落」一詞所替代。因此，本文，筆者要指涉普通名詞的「他們」以及「他們」的生活單位時，會使用「原住民」和「部落」。而當筆者引用歷史資料、說明歷史背景或使用口述資料中時則會直接使用當時被使用的名稱。



第四節 田野地介紹-「川中島社」

賽德克族德固德雅群與川中島社

本論文研究對象的「川中島社」為今日臺灣南投縣仁愛鄉互助村「清流部落」的日治時代部落名。根據當時的史料¹，該部落名的由來為日本長野縣，一處為「川中島之戰」的戰地，是一塊由「犀川」與「千曲川」兩條河流夾著的三角地帶。與日本隔海相鄰的南方島嶼-臺灣也有另一個「川中島」。此處的地形也與長野縣相同，是被溪流夾著的平坦梯形地。「眉原溪」與「北港溪」，兩溪將部落夾在中間，加上部落內的一條稱為「阿比斯溪」的小河。因位置於這三條溪河的合流地點，實為字面上的川中島。雖然這兩塊在地理上相當遙遠，時代也不同的同名異地，理應不為人所知。但該地名對日本人而言印象實為深刻。其原因可能是因為在這一塊土地居住的人民，是 1930 年發動某事件而給予日本全土龐大衝擊的倖存者。該事件一般稱做「霧社事件」。因此，當我們要展開該部落以及在這一塊土地上生活的人群的考察前，首先必須了解「霧社事件」。以下，按照順序簡介霧社事件的概要以及川中島社的成立。

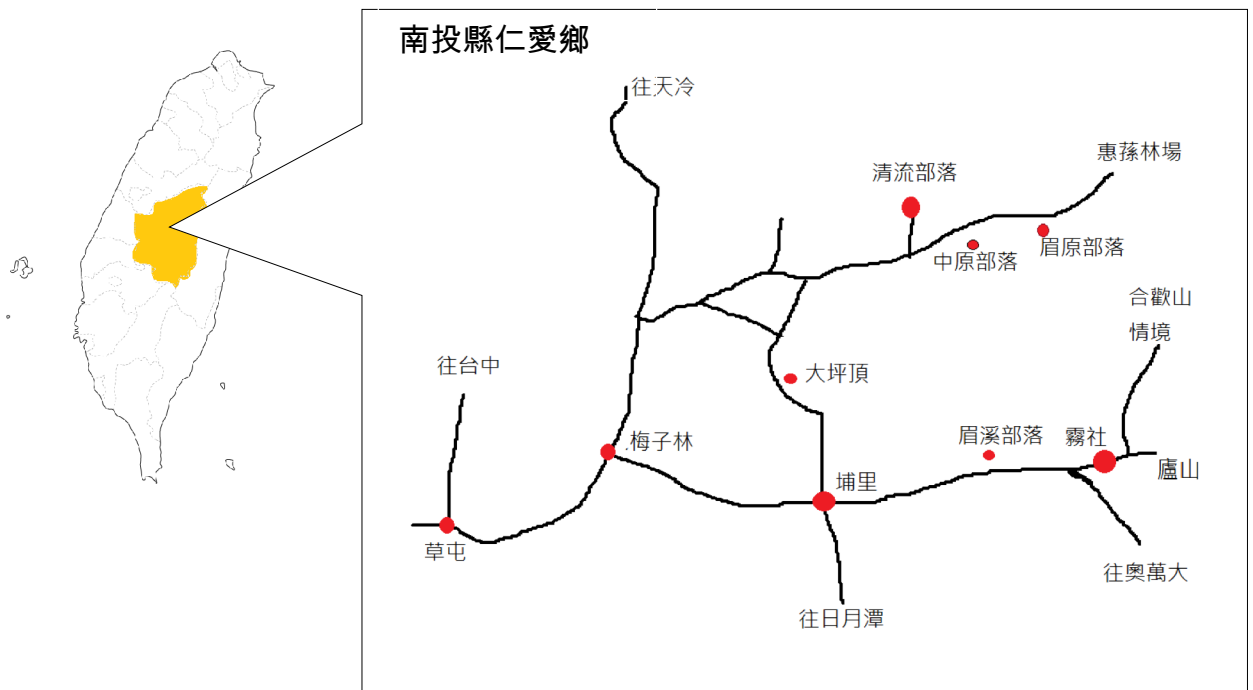


圖.一.1 南投縣仁愛鄉霧社與清流部落地區 (筆者自製)

依現在的臺灣官方的原住民分類，川中島的住民為屬於賽德克族的一族群。他們 2008 年透過正名運動正名為獨立的「賽德克族」，其中以語言方言再可分成三個語群，分別是 Tkdaya 群、Toda 群、Truku 群。而在日治時代，由於日本人類學者的早期分類，將他們歸類於泰雅族的亞族。據 1917 年的《蕃族調查報告書 第四編前篇》，他們被記載成「紗績族」。當時賽德克族的管轄已經以方言的差異和居住地區為區分，Tkdaya 群基於其居住地，被稱作為「霧社蕃」。此地離濁水溪的上流三、四里²的地方，並因其氣候終年都籠罩在霧中而得此稱呼。「霧社蕃」由 Paran 社、Tongan 社、Sipo 社、Tkanan 社、Drodux 社、Truwan 社、Hogo 社、Mahebo 社、Qacuc 社、Suku 社、Boarung 社、Bkasan 社共 12 社構成（佐山融吉 1917）。

1930 年 10 月 27 日發生的「霧社事件」是指，霧社地區的小學校舉辦了運動會的當天，趁著許多日本人聚集的機會，「霧社蕃」12 社中，Mahebo 社、Truwan 社、Boarung 社、Suku 社、Hogo 社、Drodux 社 6 社爆發的大規模的抗日事件。1930 年，日本領有臺灣已經超過 30 年以上的時間，從 1906 年霧社蕃向日本「歸順」³完成了隘勇線⁴起算，也經過約 25 年的時間。1906 年臺灣總督府佐久間佐馬太上任後，為「理蕃政策」投入精力的結果，1930 年當時的霧社是「都不用說，作為本島的理蕃政策出色成功的典型標本之一（鐘江龍文 1931：臺灣警察時報）」非常開化的模範蕃地。因此，霧社事件的爆發特別給予臺灣全島以及日本本土很大的衝擊。關於事件的原因，雖然過去的研究有分析不同遠因與近因，但因為事件後，理蕃當局對理蕃政策的改善是最明顯的事後處置，於是事件的起因在於事件前的殖民地政策的瑕疵是最有說服力的分析。臺灣總督府對理蕃政策的反省與改善便是本論文的核心議題，更是川中島社誕生的理由。

理蕃政策的轉變

1930 年 10 月 27 日霧社事件發生後經過三個月，在 1931 年 2 月 1 日的《臺灣警察時報》中，在臺日本學者鐘江龍文表示事件給日方的大衝擊以及對舊理蕃政策的反省：

「言うまでもなく霧社は、本島の理蕃政策が、美事に成功の實を

結んだ典型的標本の一として謳歌せられてゐたところである。そこに勃発した兇變であるだけに、今回の霧社事件は、特に天下の耳目を聳動せしめた。」

(《臺灣警察時報》昭和六年二月一日 理蕃政策の方法論的再吟味)

這段的意思是，霧社被認為是日方在臺灣落實的理蕃政策成功的模範地之一。因此在本地方爆發的霧社事件特別驚動日方。

「私たちは冷静にかへり、新らしい角度から、従来の理蕃政策に厳正なる省察と批判とを下さねばならぬ。(我們得平定，從新的角度來給予從來的理蕃政策嚴正的反省和批判。)」

近藤正己(1992)認為霧社事件是發佈「理蕃大綱」的原因。從這一句也可見，霧社事件成為使日方改善理蕃政策的契機。臺灣總督府為修正政策，對舊政策的缺陷重新進行根本的研究，同年十二月二十八號向臺灣各州宣佈理蕃政策大綱。其項目為如下：

(中譯)

- (一) 理蕃政策的目的為教化蕃人，安定其生活，使他們受一視同仁的聖德。
- (二) 理蕃政策的基礎應該是正確地理解蕃人和他們的實際生活，再建立其方策。
- (三) 對於蕃人必須具有信任，懇切地知道他們。
- (四) 蕃人的教化的內容應該為矯正他們的弊習，培養善良習慣以及國民思想，以實科教育為主教導他們生活中的簡單知識。
- (五) 蕃人生活的現況雖然已以農耕，為主，然其農作方法非常落後。將來更需要加強密集型定住耕作，或是推動集團移住，改善他們生活狀態，同時也使他們經濟方面的自主獨立。另外，關於蕃人的土地問題需要最慎重的考量，不應



該壓迫他們的生活條件。

- (六) 關於理蕃關係者，尤其是在當地的警察，應該採用具沉著忠厚精神的人物，並給他們優惠待遇，一但在現地勤務不該換其勤務地，以人物中心主義永遠維持理蕃政策的效果。
- (七) 爲了撫育教育的普及，修築蕃地的道路，促進交通的方便性。
- (八) 以醫療的方法輕減蕃人生活的苦患。

(參考日文原文：臺灣治績志)

從各個項目可知，日方警察在修正其政策之際，主要重視對於原住民待遇的改善。特別強調日方理解原住民的生活、文化、習俗的必要性。鐘江龍文雖然主張舊理蕃政策的再檢討，同時也堅持強調與舊政策一樣，以德化主義為政策的核心。新大綱裏頭也看出，擁有「德」的日本人「教化」原住民的方策方針。但只從大綱看不太出來更具體的，或是說更實際的實施內容。1933年的《蕃地事情》中，有記載新政策的實施情況的具體報告。此時，指導原住民的內容被分成九個。

- (一) 武器沒收
- (二) 由於出草與反抗的受害，相互殺傷的處理
- (三) 警察的強化
- (四) 交通
- (五) 教化 (包括兒童教育、成人教育)
- (六) 授產 (包括移住集團、授產機關的設置、水田、耕作、牧畜)
- (七) 醫療
- (八) 交易
- (九) 貯金

1931年的理蕃大綱的發佈至1933年的報告間，主要重視的政策內容如上。

川中島社的誕生

霧社抗日事件爆發後，臺灣總督府從 10 月 29 日開始出動大量的軍隊以及警察來落實討伐起事的 6 社「抗日蕃」，也稱之為「反逆蕃」。因為賽德克人習慣在山地戰鬥，所以一開始他們佔據優勢。然而，日本採用了現代武器以及令其他部落的原住民攻擊 6 社的「以夷制夷」作戰，將 6 社置於山地敗走，並於山窟潛伏。日本其後使用大砲和飛機炸彈來轟炸他們潛伏的密林。長期的激戰，許多婦女與小孩為了避免男人的糧食不足，陸陸續續地在山裡的樹木上縊死。在賽德克族的起源神話中有一個傳說，在中央山脈有一個巨大樹木叫做 Pusu Qhuni，從樹木誕生的男女後裔，就是今天的賽德克族。於是，他們認為自己的死後會回去祖先誕生的地方，才有把較大的樹木當作結束生命的地方。由於該掃討，6 社總人口 1000 多人中，有 644 名死亡，其中 296 名自殺。後來日本當局將 6 社的倖存者加上 Toda 與 Truku 的總共 561 名強制收容於 Dodux 和 Sipo 的「保護蕃收容所」⁵。在該兩處收容所，因為極度的心理痛苦和營養失調，陸陸續續地有自殺者與死亡者。在如此情況下，日本當局再次採用了「以夷制夷」的作戰，令 Truku 群與 Toda 群的壯丁區襲擊上述兩處收容所。原住民對原住民的本次襲擊事件，在 1931 年 4 月 25 日天色未明之際發生，「保護蕃」在睡眠中，被收容時已解除武裝，所以他們被襲擊時無法反擊，總共 216 名被殺害。本事件一般被稱作「第二次霧社事件」。⁶

作為事件的處置，1931 年 5 月 6 日保護蕃 298 名中，除病人以外的 278 名被強制遷移至川中島。據此成立的川中島社，並非賽德克族 Tkdaya 群的傳統居住領域，而是他們爆發武裝事件來抵抗日本統治，被掃討的結果、被強迫遷村，作為所謂流放之地而誕生。Mahebo 社、Truwan 社、Boarung 社、Suku 社、Gungu 社、Drodux 社 6 社的倖存者在新的環境，不得不重建新的部落，重拾生活。

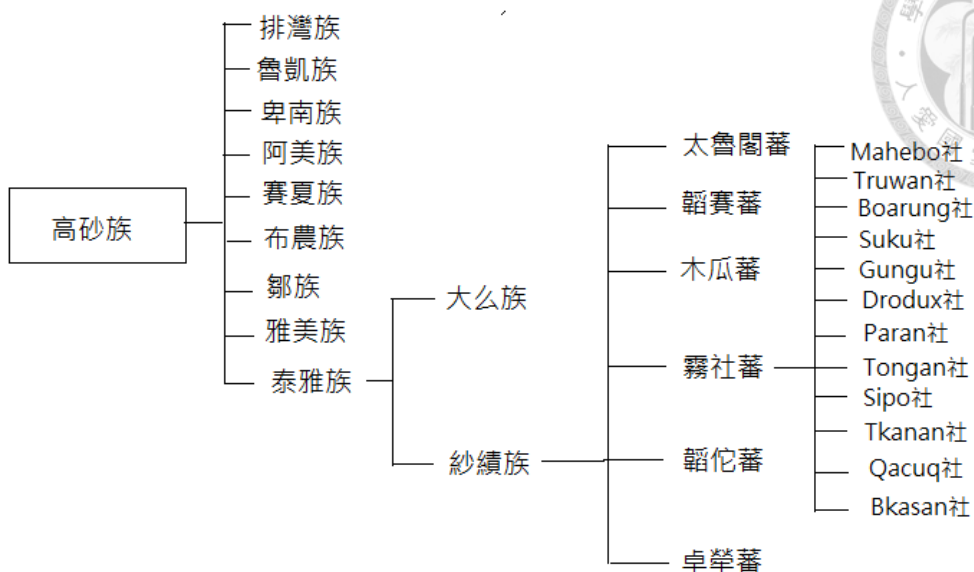


圖.一.2 日治時期的原住民分類 (筆者自製)

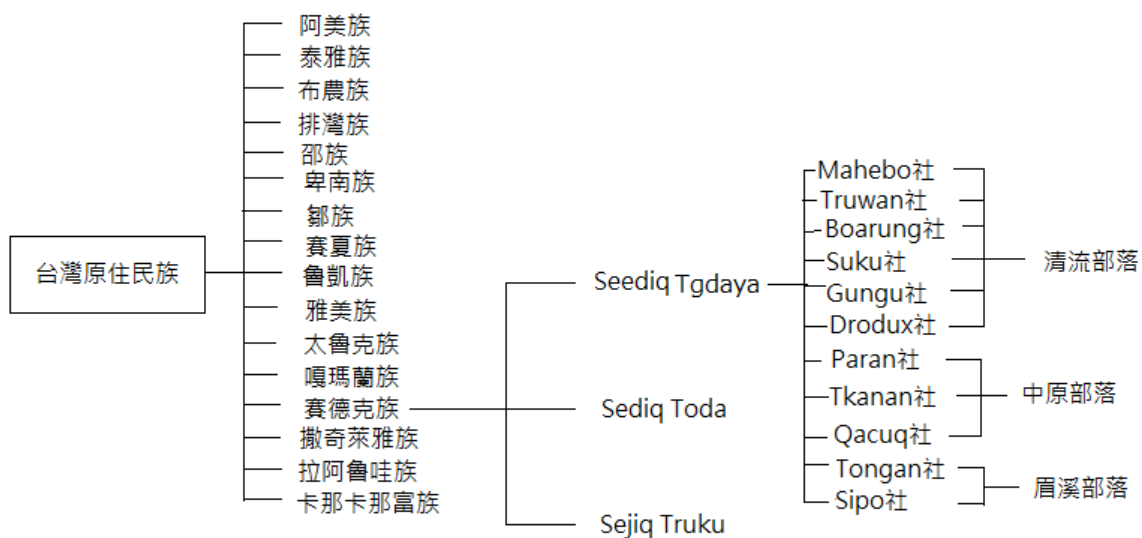


圖.一.3 當代臺灣原住民分類 (筆者自製)

「Alang Gluban」與「餘生部落」的誕生

「川中島社」擁有幾種部落名。其中「清流部落」為戰後國民政府取得政權後改稱的部落名。除此之外，遷村時，賽德克族人以自己的族語自稱的部落名，叫做「Alang Gluban（阿廊谷路邦）」。「Alang」的意思是指他們的生活單位，村落以及部落。「Gluban」則是指川中島地區的舊地名。賽德克族的傳統文化中，有獵首的習慣（也稱之為出草）。獵首行為以族語叫做 *tmamus tunux*（直譯為拿頭之意），以他們的社會規範 - *gaya* 為基礎而實踐。出草文化的起源不詳，其目的或是環繞著土地的紛爭，也或是具有成年禮的意義，大多數是為了祈求部落的豐收而執行（佐山融吉 2011[1917]）。據川中島族人邱建堂說：

「大約 100 年前，我們的祖先要拿人頭的時候，會到很遠，警覺性低的異族領域執行（如草屯、台中等）。從霧社翻山越嶺獵首，返回時常常經過清流部落的地區。因為此地有很多溪水，所以獵到人頭，到多在此地洗淨頭顱。取淨後才回霧社。洗淨頭顱的動作就叫 *gluban*，於是清流地區以往叫做 *gluban*。迫遷後因此自然叫 Alang Gluban。」

從此地名由來可知，對賽德克族 *Tkdaya* 群來說，他們以霧社為其傳統領域，而川中島是他們的故鄉概念之外的地域，該地區只是去出草的男生返回故鄉時會經過的通過點。邱建堂所說的「警覺性較低」的地方是指，沒有與賽德克族同樣獵首習慣的其他原住民領域，換言之他們被反擊的可能性較低、沒有獵首文化的漢人所居住的地區。於是，川中島本來是具賽德克人所屬的區域的「遠離」之地。日本人之所以選擇此地當作「抗日蕃」的迫遷地，應該是有著類似的考量。

另外，當代，川中島社往往被形容成「餘生部落」。「餘生」在日文裡頭通常解釋為「過了人生最豐盛的時期後的生涯」或者此意義可以派生為「剩下來的生涯」。加上前者，在中文裡頭像「劫後餘生」的說法，還有「從某件事物或者事故倖存下來的生命」，即是倖存者（*surviver*）之意。依據「餘生」所具有的這些解釋，就川中島社而言，「餘生部落」以及「餘生」該字眼有什麼樣的意涵呢？

在川中島社，第一次使用「餘生」一詞的脈絡，最初應該是，國民政府時代，仁愛鄉第一任鄉長高永清（族名 *Pihu Walis*）開始。他在 1950 年拆除了日本時

代部落內的神社—川中島社祠，在此位置建設了「餘生紀念碑」。1950 年是 1949 年中華民國政府遷至台北的隔年，這一年國民政府真正的開始推動對原住民居住的山地政策。因著如是政治上的原因，這個時期，日本神社的拆除在臺灣全島上被普遍地執行。川中島社的情況也不例外。



高永清本身也是霧社事件的倖存者。他使用剛學會的中文，將「餘生」兩字刻在紀念碑上。該紀念碑被放在日本神社的舊址，與原社的兩個石燈籠一起被建立。神社的舊址在川中島社內的最高地，最方便眺望部落的地方。餘生紀念碑從此地眺望著部落，並象徵著當時還有很多倖存者，作為「餘生」在這一塊土地生活。基於高永清本身 1970 年代執筆的回顧錄著作《霧社緋桜の狂い咲き》(1988) 一書中，他也有使用「餘生」來形容事件後遷村到川中島社的所有族人，包括他自己。後來，該紀念碑 1999 年因九二一地震被重建。南投縣作為地震的受災區，部落利用了政府所補助的重建經費，在紀念碑旁邊增建了「餘生紀念館」。在紀念館裡面，展示事件前的霧社地區、遷村後的川中島以及國民政府以後的部落舊照片。舊照片旁還有中文與族語的說明文，現在成為了部落的觀光景點。同年，臺灣小說家舞鶴也出版了《餘生》。本小說基於舞鶴於 1997 年至 1998 年在川中島居住時進行的田野調查。透過其獨自的田野調查，描述「餘生們」的生活，也可以說，部落的外人透過舞鶴的本作品，第一次認識川中島社的「餘生」的重要性。舞鶴在本作品中，將象徵著「倖存下來的生命」的餘生紀念碑，使用「謙虛的」、「如國小生般的」等字彙來形容，並將它與 1953 年國民政府在霧社建立的「霧社山胞抗日起意紀念碑」對立。這些對立當然也是事實上物理大小的對立；但更重要的是，這兩個紀念碑對立著不同的「生命」：「還活著的、被剩下來的生命」以及「已往生英雄們的生命」。因此，舞鶴以「餘生」這兩個字為本書的標題，成功了將過去政府與外部的人只面向霧社事件抗日英雄的歷史觀點，轉變成「安安靜靜地」、「謙虛地」，活下來的一群人。這些觀點的轉變，又把「餘生」這字彙的意義傳達到的部落之外，也使外部的人開始關注川中島社。

2000 年以後，賽德克族於 2008 年獲得正名；2011 年魏德聖導演的電影《賽德克·巴萊》上映。這兩件事情讓臺灣全島再次認識賽德克族人與霧社事件。然而，這一部電影的焦點是於導致賽德克族人爆發抗日事件的經緯與領導本事件的

莫那·魯道的人生。那麼，離開霧社的川中島社人的存在是否因本片所受的注目反而被遺忘？因此，魏德勝斟酌部落的意思，2012年監制了一部紀錄片「餘生」。雖然本部紀錄片的標題是「餘生」，但主要登場人物是事件倖存者的後一代。他們在本片中談論六社的倖存者遷村到川中島社枯木重生至今的各式各樣的苦勞和心理上的痛苦，以及他們從父母處見聞的遷村的路程和回憶，此外他們以神話中他們祖先所誕生的「Pusu Qhuni」為目的地，出發尋根等。本紀錄片向視聽者傾訴，川中島的時代已經更替了。其中，郭明正自身也是主要的登場人物之一。他在自己的著書中解釋紀錄片時，稱呼這些下一代人「餘生後裔」或者「餘生遺族」。時代已經過了80年的時間，事件的倖存者已僅剩下數名的今日，在川中島社生活的人幾乎都是「餘生後裔」或「餘生遺族」。

「餘生」該字眼經過如上所述的經緯，建構為當代在川中島上生活的人的自我認同的一種概念。他們並非作為「抗日英雄的後裔」生活下來的，而是在親手建立的那「謙虛的」紀念碑旁邊，默默地生活著。所謂「餘生部落」是指，事件的「餘生」將「倖存下來的生命」在這一塊地上，經過了80年的時間，傳向下一代的部落。

「川中島社」、「清流部落」、「阿朗谷路邦」以及「餘生部落」。這些每個部落名都有不同的時代背景，都有不同的故事。然而，我們不免提問，從過去至今，這一塊地上的人經過的時代、歷史變遷為何所知甚少？其「內部聲音」又有多少研究做過深入的詮釋？這些疑問的起因是我們的對過去世代歷史掌握的淺薄所致。筆者對此，希望本文能對此做出歷史性補填的貢獻，探討從「餘生」遷村之1931年起的日治時期的歷史及理解此事的現代意義。

¹ 1937.4.1 村田助松〈川中島の今昔〉。《理蕃の友》

² 三～四里≒10.7～15.6km

³ 在鄧相揚 1998《霧社事件》p104的表中，他刻意替「歸順」使用「和解」。其理由為「泰雅族的紋投沒有...」等

⁴ 隘勇線為日治時期臺灣總督府對原住民採取的隔離政策。隘勇線的附近還設置高壓電流的鐵絲線與地雷（藤井志津枝 2001）。

⁵ 鄧相揚 1998 p86 表九、表十《霧社事件》。

⁶ 鄧相揚 1998 p92 表十一《霧社事件》



第二章 文獻回顧

以上，如序章所言，本論文的主題為透過臺灣原住民於日治時期所經歷的統治政治，闡明殖民主義的另一面貌。為此，重新思考殖民主義與現代性的關係是至關重要的。故，本節將回顧殖民主義、現代性、日本殖民主義與臺灣原住民的相關研究，藉此形成、釐清本論文所欲採用的理論框架。

第一節 殖民主義的研究

殖民地研究的傳統，已有通說性的回顧，如 Patrick Wolfe 便精彩地勾勒出過去不同時期的研究中，出現的「帝國」或者「帝國主義」的特徵。他從歷史學的角度，又按照時間先後去檢討自馬克思主義到後殖民時期，所謂的「帝國主義」為何，如 Lenin 與 Hobson 擴展馬克斯的概念用以理解帝國主義的擴張，這或許是西方學者對帝國主義理論的首次討論，其後，延續此基礎，收斂於 Wallerstein 的世界體系理論的依賴理論（dependency theory）為帝國/殖民主義研究的第二時期。至此，權力的運作關係開始跨越以國家為單位的傳統帝國主義理論，注視於更加共生的權力、經濟系統。到了我們今日以「後殖民研究」稱呼的時代，帝國/殖民主義理論的討論轉變為更加複雜的批判，如 Said 的《東方主義》所批判的意識型態傳統；Chakrabaty 試圖將西方當作世界史的主體，對世界史敘述中的西方神話以及普遍性進行解構。Homi Bhabha 的混種（hybridity）概念主張被壓抑者與統治者之關係並不是單純的，關係相當矛盾。殖民者讓被壓抑者模仿（mimic）自己，結果創造出來的「自己」是似乎一模一樣，但不完整（almost the same but not quite[white]）的「他者」（Wolfe 1997）。

這些多樣的帝國/殖民/後殖民脈絡的理論發展，其後深刻地影響了文學批評、性別論述等其他領域，帝國/殖民主義研究傳統從 Wolfe 的歷史性檢視來看，我們能看出其不只作為一個歷史、權力分析的子領域，更可說是一種知識體系的方法論基礎。

在此基礎上，帝國主義通常在西方霸權（western hegemony）的概念下被使用。在不同時期，不同政治型態，不同策略目的之下，帝國主義理論的討論總有兩種對立。一種是如「西方與殖民地」、「核心與周邊」、「已發展與發展中」等內在與外在的對立。另外一種是如「意識形態對實踐」、「文化與經濟」、「推論（discursive）與有益性（instrumental）」等，理想與實質性之間的對立。這些乍見為二元對立的概念，其實是具有共伴而生的，也無法切割開來的。但是過去的研究都圍繞這兩種對立而展開（Wolfe 1997）。

後殖民研究的諸多學者早已意識到這種二元對立的問題，試圖另闢蹊徑。Fredrick Cooper 透過討論「帝國的空間」，關注其結構性矛盾與內在的緊張關係，而非瀰漫帝國的普遍權力。例如，殖民主義的過程中，殖民者依存殖民地的菁英才能成立其支配型態。這個一邊差異化，一邊同化的矛盾殖民地化的過程，產生出支配者與被支配者之間的緊張關係，不以二元對立的方程式思考（Cooper 2005）。此一論點給予筆者重要的啟發，我們可進一步參考 Ronald Robinson 指出的關鍵：「殖民主義若無這些協助者的存在的話，是不可能憑空成立的。」統治權力並非意識形態的空中樓閣，而是活生生的人參與操作，每一個環節並非僅是聽從指令的螺絲，而是一環環的合作（collaboration）（Robinson 1976）。是故，我在處理清流的史料以及權力的實作時，將目光放在接受日本「教化」的原住民菁英與基層的日本巡查，其自身的質地與來源，讓筆者在清流的研究當中，重新理解殖民地權力運作的多重與複雜的邏輯與結果。

Cooper 在反省過往研究時指出：

「非歷史的歷史助長非政治的政治（apolitical politics）。在書寫中，似乎是由『後啟蒙理性』『理性的狡猾性』『現代性的插入』來形成殖民主義的歷史時，會將重點放在無主體性的抽象概念上，也幾乎都忽略掉人類面對殖民地時，會呈現的情況和行動。」

（Cooper 2005）

他強調除了抽象概念之外，殖民地人民所面對的情境與行動更加地重要，雖然看似理所當然，但在筆者稍後正文關於川中島人的情感探討當中，將進一步地為讀者們解釋此一觀點的重要性。



在理解殖民帝國治理的觀點上，殖民知識與殖民權力的性質與生產為何？是筆者用以切入田野的另一重點。筆者所借用的理論脈絡，大體來說，或可承自 James Scott 與發展的「國家的視角」(Seeing like a state) 的理論。

現代國家的形貌起自歐洲，並隨著帝國/殖民的擴張成為當代政治的一般單位，這段歷史過程，Bernard Cohn 與 Benedict Anderson 都討論到，不論是殖民地或者政體現代化（民族國家化）都有著文化客觀化（cultural objectification）的過程，最典型的範例便是統計資料的使用（Cohn 1996；Anderson 1997）。統計資料除了是數字化與客觀化的結果，也是一連串嶄新分類的起點。Cohn 指出印度殖民地的菁英將文化的理解以「事物」(things) 的方式行之，殖民地人們開始退後一步看自我，將理想、象徵、文化看做實體，原本透過習慣理解的「傳統」，主體開始成為了能夠記述的客觀對象。並最終用以此指導自己作為反抗西方的基礎（如 Cohn 舉的 Arya Smaj 運動的例子）。Nicholas Thomas 指出客觀化的過程不只是知識層次，更需要籠絡當地人挪為統治的幫手。這裡頭是一項矛盾計畫的開展：維持當地人的習慣為基礎理念，以本質化當地人的特質，但又介入讓被統治者順從國家。在此，當地人接納殖民者的機制，並選擇出便利於自身對抗的傳統，以理解自我並發展對抗論述（Thomas 1990）。

從理論的層次討論治理的「客觀化」，並不止在凸顯「傳統」到「現代」的過程有新的治理知識被生產。更重要的是，「傳統」-「現代」此二元架構，在「客觀化」理論的理解當中，被模糊了，重點在於經歷「客觀化」過程的人們（統治者、被統治者、協助者等）或是主動、或是被動，亦或者兩者難辯，其行動意圖與目的能就此被凸顯，而不僅僅是被放入「傳統」-「現代」這些僵固的分類範疇裡。

Scott 以林業為例，指出多樣的原始林，如何因為治理上的需要，被簡單化、明確化、目的化、可視化為方便治理的單位與分類，「自然」被改造為「國土」。Scott 的重點在於「科學技術」與治理的互相支持，在此邏輯下，「理性」重新編排了自然、生活與認識世界的方法，並因此讓整個治理系統當中的各階層都能夠清楚地閱讀與整理其治理對象（Scott 1998）。

松岡格進一步將其應用於戶籍資料對臺灣原住民的治理與自我認識的再生產上，亦是筆者用以詮釋日治時期殖民知識的生產的重要理論。松岡格以可視化（legibility）貫串其對臺灣原住民治理技術的原則，他指出，在日本有著一項將視覺感受與倫理性質相結合的經驗傳統，比方說，一個人的家庭裡，是否能夠清楚明晰地看到家中的地板、地板上是否有著灰塵、地板上的陳列物是否有著秩序，這些都關連到對此人的評價、理解以及其行為的預測（松岡格 2012）。在日本殖民地的治理上，松岡格指出，戶籍資料的生產如同 Scott 文中的林業資料一樣，是將原生於土地上的「人」，重新整理為可被「治理的人」的過程。戶籍資料所整理出來的人的屬性、數字化的單位，讓遠在他方的總督府官員、內地殖民都能與最基層的巡查共享著同樣可理解的資料，並以此資料判讀其「國民」。而被殖民地的「國民」也據此重新認識自己，比方說，Tado 的兒子變成了川中島居民中的「一戶」，是個沒有吸食過鴉片的人。Scott 與松岡格的視角（vision）、可視化（legibility）的重點都在邏輯化後的理解易讀性上，是抽象層次的視覺化，將被治理者（被統治者）物質/自然性質轉換成可普遍閱讀、整理的符號。

筆者在處理治理的視覺性時，另試圖掌握的一面為，空間的視覺情報與體感經驗如何地被治理系統整理、編排，並重新作為權力生產的基礎，Scott 與松岡格的可視化為去質地的可視化，而筆者援引的另一個理論為「重新編排質地的可視化」，這種可視化帶著更濃厚的體感性質。最經典的案例便是 Timothy Mitchell 所指的展覽會的再現，這種以東方主義為基礎的「秩序化客體的視覺化」，透過再現成為凝視的對象，也成為權力的客體（Timothy 1992）。而透過再現的過程，殖民主義將經歷各種範疇解構與重構，Ann Stoler 以印尼 Smatra 社會的白人階級為例，解構殖民者內部的支配關係，以及與印尼被殖民者之間的關係，並論及種族以「想像的共同體」的方式發揮著作用（Stoler 1992）。在筆者的研究裡，清

流賽德克人的部落重構、身份政治、以及認同屬性的轉變都可說呼應著此類以視覺、體感經驗為起點所發展的再現與範疇重構。這些體感經驗，也會隨著各種治理或者媒體技術而滲透到各個新的人類生活領域當中，在各式各樣再媒體化的過程裡（《餘生》記錄片與《賽德克·巴萊》的拍攝），以新的實踐形式，但大抵上相同的邏輯出現。Martin Jay 與 Sumathi Ramaswamy 所編的 *Empires of vision* 中所收錄的討論，很好地提供了視覺情報與經驗在治理與權力再生產的經典案例（M. Jay and S. Ramaswamy 2014）。

必須再次強調的是，與 Scott、松岡格的討論不同，此處的重點在於視覺帶來的秩序以及視覺伴隨的空間性權力的全面支配與順服。這種視覺空間秩序帶來的不只是當下的支配，更是筆者與後殖民研究學者所反覆強調的權力關係與權力知識的再生產。即使經過 921 地震的破壞，所有訪問清流的研究者都能在空間的配置上，看出部落的行政中心與權力核心，這種配置不只是象徵上的，物理空間上也直接影響到人際互動，進一步影響到殖民主體的建構。直到今天，看似擺脫殖民地情境的清流部落，也透過「餘生紀念館」、「餘生紀念碑」、「抗日英雄紀念碑」、「餘生記錄片」等視覺、空間體感為核心的干涉，與殖民記憶角力。

前所論及「殖民主義」研究作為一種方法，這個企圖並不僅限於理解「研究對象」上。人類學本身的發展與成熟與殖民帝國的擴張有著緊密的關係，Cohn 指出，殖民主義所施行的事業裡，便是將未知納入已知，以建立前所論及的再現範疇的再生產，他將這種知識形式歸結為分類（classification）與歸類

（categorization）。他將落實於此的元素，稱之為調查模式（investigative modality），這些調查模式大抵上來說，便是將知識有序化，變成實際的報告、統計資料與百科全書過程。人類學家的參與，我們熟知是其不可或缺的一部分。事實上，直至二次大戰，美國對日本的民族誌研究依然是如是關係的延伸（Cohn 1984）。Pels Peter 也指出，相對於其他學科，殖民主義對人類學來說，絕非外在的存在。對殖民地研究的進一步探究，納入歷史學方法促使 home（殖民者/研究者），field（田野地/殖民地），travel（前兩者中間的脈絡）這三者不停對話，發展這種複合研究（hybrid work）的必要性，可以在過去較為缺乏的面向當中體現，那就是對「殖民者的文化」的研究，我們並不僅如同殖民主義時代的人類學家一樣，看著

「傳統」與「被殖民者」(Pels 1997)。對殖民者的理解與分析，Peter 是以殖民者的農園文化為殖民地帶來的資本主義思維和經濟影響為例，筆者在此則納入形塑現代日本的明治時代的歷史分析。Peter 與 Cohn 兩人重新地思考人類學的殖民主義研究與殖民主義本身兩者共生的形成脈絡，並納入更廣泛的學科工具來作為反身性的對話材料，這也是筆者將歷史文獻的分析與田野工作，兩者給予等量齊觀的份量並將川中島的殖民史看做一依然持續在進行的過程，此過程當中甚至包含著研究者，如筆者與其他前輩對其歷史的探究。在此或可引用 Stoler 對儲水槽記憶模型 (hydraulic model) 的批判，Stoler 反對傳統認為：「記憶就像拔了蓋子就流出來的水，保管很多的故事，等待著傾聽的對象。」事實上，殖民地人的記憶向我們訴說著當時殖民地生活的許多故事，往往也拒絕著既有的殖民地認識，殖民地並非不變的分析範疇，而是必須不斷地探求的主題 (Stoler 2002)。在此不斷探求的過程當中，被 Guha 所指認出的，那些細小的，未被國家正典與官文書所記錄，過往也被研究者排除於抗日、男性行動者的言說之外的細節，那「歷史的低語」(the small voice of history) 也將在這樣地過程裡慢慢地出現、形成 (Guha 1996)。



第二節 日本的殖民現代性

本節將對現代性、日本的現代性與殖民現代性的問題略做討論。關於殖民主義與現代性關連的討論，首見於 Tani Barlow 的研究，她以「殖民現代性」(colonial modernity) 的概念指出，殖民主義與現代性是共伴而生的。現代性作為分析的概念，此概念又是瞭解現代的方法。在掌握現代的人、行為、思想三種空間性的關係上，是相當有效的分析概念 (Barlow 1997)。Barlow 的洞見除了讓我們能夠重新批判那些，認為殖民主義為殖民地帶來各項現代化建設與制度利益，認為殖民主義有其善的附加價值的「殖民現代化論」(殖民地近代化論)。

從這個角度出發，對於日本的殖民主義已有多個面向的不同討論。如荊子馨便以此將日本殖民主義放回世界帝國/殖民主義的發展脈絡，認為不應當將其特異化 (荊子馨 2006:51)。並檢討由於日本帝國因戰敗而憑空瓦解，而導致對日本殖民研究的討論被「東方主義化」。在此理論立場上，荊子馨在處理如高砂義勇軍等議題上，細膩地討論了原住民如何在日治時期文學、電影與戰後的訪問中，始終被納入那從未消散的殖民權力的關係裡。(2006:230)並將這個難解的問題，放回了階級的解釋。

殖民權力關係從未消散的觀點與筆者的研究立場相同，不過從筆者的角度出發，不論日本殖民主義的「特殊化」是來自殖民帝國的正當性建構，還是殖民研究的「東方主義」。都必須面對，日本如何理解自身的成為世界諸國中的一員及其對「帝國」的想像的問題。

日本在幕末明治，意識到自己在世界版圖中的位置後，開始與其他殖民帝國進行比較，並嘗試建構屬於自身的理解與改革。而這樣的嘗試也同時影響了日本作為殖民帝國的各項措施。據此，筆者依然嘗試著從殖民現代性的觀點，釐清日本帝國的建立、與殖民地施政的內在邏輯與脈絡。

依筆者所見，日本作為民族國家，在十九世紀崛起之際，各項得以透過「現代性」框架討論的社會範疇與制度，如空間、時間等，都隨著殖民主義的擴張而遍及於整個殖民帝國-日本統治下的東亞殖民地。而這樣的現象也確實回應了荊子馨從殖民地人民的「現代化」想像的角度所處理的帝國治理的問題。在此觀點下，對殖民主義的討論，必須將殖民母國的歷史過程與殖民地施政共同納入分析框架中。

使用「現代性」分析框架，我們得以解構「現代化」的神話。這也是筆者於序章中所提及的核心問題意識：「一個成功『現代化』的模範蕃社-川中島，能如何重新被理解？」

對於日本的「現代性」，有諸多的討論與分歧的觀點。筆者認為以現代性框的分析日本施加於殖民地的政策，必須回到日本轉變為民族國家的關鍵時期-幕末、明治時代。這段時間，社會與國家制度所內含的翻天覆地變化，筆者的理論架構大抵上建立於西川長夫的研究基礎上。西川認為，在幕末、明治時代的日本人民的「國民化」(nationalization)可等同於文明化(civilization)，並從四個現象予以理解，分別是：「空間」、「時間」、「身體」、「習俗」(西川長夫 1995)。日本為了跟上西方國家，吸收了西方的現代制度，民族國家化。這個時候，已經晚了歐洲等老牌殖民母國一個世紀了。因此，一般總將日本形容為「遲到的帝國」。這個關鍵的時期是，日本的幕末、明治時代，日本這段時期「民族國家化」的成功，獲得了西方列強的肯定，讓日本得以加入殖民列強的行列。

西川著眼於日本本土的「文明化」，然而在稍後，日本的「國家」與「領土」的內涵出現了前所謂未有的變革，也就是日本獲得了殖民地。「日本」成為了「殖民母國」與「殖民地」複合的帝國。那麼，在日本統治下的殖民地，其治理有著什麼樣的性質呢？這是西川所未能討論到的日本。


獲得殖民地之後，日本在重新打造殖民地社會的過程，有著什麼樣的特徵與現象呢？這個提問或可簡化為：日本的殖民主義有著什麼樣的特性呢？水野直樹指出，如果西方的殖民主義有著「文明化」與「差異化」(野蠻化)的二重性，

那麼日本的殖民主義便是「同化」與「排除」的二重性。歐美的殖民統治方式，一般來說，是將西方文明絕對化，將被殖民者放在對極的位置。將位於演化階序低等位置的被殖民者「文明化」，是殖民者的使命；被殖民者若能成功地「文明化」，則由殖民者授與「地位」與「權力」的肯定。然而，日本的「同化」政策是指，即使普遍的文明標準存在，除了西方所謂的「文明化」之外，也應在被殖民者身上附加上「如日本般之物」（日本のなもの）。或許也可以說，對日本殖民主義而言，「同化」與「文明化」被視作為同一概念。

但是與西方不同的地方是，就算被殖民者已經同化成為日本人，但是他們也不會獲得與日本人同等的權力與地位，這一點，是日本殖民主義中，「排除」的一面。那麼，為什麼有著「排除」的性質，日本殖民主義又能成功地同化被殖民者呢？關鍵便在於那「日本のなもの」之中。日本殖民主義當中另一重要的核心概念 - 「天皇的子民」（天皇の赤子），此一意識形態，將殖民地與殖民母國整合於一個體系（水野直樹 2004）。駒込武也提出「文化統合」的概念，以相似的看法來解釋「同化」。駒込指出日本轄下的臺灣、韓國等不同殖民地，都透過了教育的施行，讓帝國獲得整合（駒込武 1996）。

從西川、水野與駒込三者，可以看出 Barlow 所欲闡述的「殖民現代性」的軌跡，日本本土的人民經歷「民族國家化」變成了「日本人」，而殖民地人民則經歷殖民主義成為「日本人」，兩者都在同樣的現代性想像下（民族國家框架下的日本人民，於殖民地是日本式的文明化，於本土為文明化的日本），經歷著由「前現代」轉變為「現代」的過程；「前現代」到「現代」，如果用日本殖民主義來說的話，也等價於「非日本」到「日本」的轉變過程。那麼我們或可進一步提問：「日本」，這個想像，有著什麼樣的性質？或者更進一步提問：作為一個民族國家，日本的「現代性」為何？與西方列強的差異究竟何在？

岡田浩樹以「扭曲的現代性」（ねじれた近代性）來處理日本施加於殖民地的「現代性」問題，日本試圖帶入亞洲殖民地的現代性原型，本來即是由西方導入之物。但是到了日本後，此一現代性被日本人重新變造（作り替える）成適應日本的「現代性」。岡田以日本另一殖民地-韓國的例子指出，日本在韓國導入政



教合一的神道教是日本在該殖民地施政上的特徵，這點在亞洲其他殖民地亦同。岡田認為當代亞洲複雜的後殖民情境，如韓國對前殖民者的仇恨言論（hate speech），以及去殖民化的困難，或可由此獲得解釋（岡田浩樹 2015）。因為日本的「現代性」特徵在於，民族國家化的日本並不只是一個西式的「文明國家」，而是一個政教合一的「文明國家」。日本亦將其殖民地納入此一國家概念之中。西方帝國/殖民主義施加於殖民地的「文明化」是將「野蠻人」變成「普世性的文明人」；而日本殖民主義施加於殖民地的「文明化」，則是將「野蠻人」變成「日本式的文明人」，也就是前所提及的「日本的なもの」，而「天皇の赤子」便是當中最為「日本的なもの」的部分。

循著這些關於殖民主義與日本殖民現代性的傳統討論，構成了筆者的研究藍圖，那麼，進一步的問題便是，日本的殖民現代性如何在臺灣的原住民部落體現與實踐？本論文試圖回答這個問題，將在論文的本文裡，分別就空間、時間、身體以及記憶跟情感予以討論。



第三節 理蕃政策研究的回顧

本研究為了闡明日治時期的原住民接受了什麼樣的國家統治，並說明這樣的政策實行的過程。日治時期原住民受到的統治政策，也就是「理蕃政策」的政策史，已有豐富的日本研究者的研究成果，本節將對此做簡要的回顧。

首先是近藤正己的研究（1992、1996），其總體地環顧了整個殖民地臺灣的統治體制，當中也包含了原住民所接受的理蕃體制。近藤將理蕃政策是作為日本帝國國家體制的一環，從大量的史料來鳥瞰整個殖民地體制的政策脈絡，讓其內容浮現。其研究的重要性之於筆者為，其主張理蕃政策在霧社事件之後，受到了嚴重的打擊，因而迎來了改弦易轍的契機。本研究的田野地川中島，正是因為霧社事件而成立的部落，並直接地面對大幅更動後的「新」理蕃政策。因此近藤的觀點對筆者來說，是至關重要的。1931年總督府公佈的新理蕃政策大綱的第一項，為：「理蕃政策的目的為教化蕃人，安定其生活，使他們受一視同仁的聖德。」近藤認為，大綱中「一視同仁」為新政策當中的關鍵概念。日本於1931年後實施的各項新政，更加強調殖民地人民亦為「天皇の赤子」的概念，而著重於「同化」一事。這是殖民地臺灣的人們，包含著原住民各部落在此政策下，益加「國民化」的背景。從近藤的觀點來看，這也是島內大規模「集團移住」的開始，這也與在蕃地推廣水田耕作的時間點相吻合。因此而生的川中島部落，其住民們也因此必須面對在霧社時不曾經歷過的水田耕作。近藤的研究成果，是筆者用以理解這段時期，川中島社於此歷史轉折樞紐的意義與各項歷史事實的背景知識。

藤井志津枝（1997）關於理蕃事業的研究有著傑出的成果。藤井的研究主要關注日本統治初期的理蕃政策，從臺灣總督的更替探討不同總督，其治理風格與觀點的差異，討論理蕃政策如何變化。藤井以樟腦為例，論述了理蕃政策背後的殖民主義焦點。她指出，理蕃政策的重點是殖民主義的經濟利益，為了此目的，統治的影響才深入各蕃地，也才有了派駐到各蕃地的警察體系。她也提到理蕃政策的後果，爆發了霧社事件與戰爭時期的許多原住民犧牲者，但是其大量使用總督府觀點的史料，未能充分處理原住民角度的觀點，使得我們難以瞭解原住民在

經歷這些歷史過程時候的心理狀態。藤井的研究與本論文，在歷史時期與觀點上有著較大的差異，故筆者在分析上並未採用其觀點發展論文。

菊池一隆（2013、2017）研究北部泰雅族接受的理蕃政策內容，時間的焦點為日本統治後期的 1920 年到戰爭時期（大約為 1937 年到 1945 年）。他不僅從總督府的觀點出發，也使用了訪問而來的口述歷史，讓這個時期相關的研究增添了原住民的觀點。他討論的方式是將政策的內容更加具體地區分為如下範疇：「授產」、「交易或資源開發」、「醫療」、「衛生」、「自治制度」、「教育」、「觀光」、「電影」，並從中，詳細地釐清理蕃政策的具體內容。其突出的成果為，臺灣北部的泰雅族原住民，因其無從選擇地面對日本的治理政策，而不知不覺中被捲入日本的國策裡。泰雅人的槍枝被殖民者奪走，經歷了由狩獵民族到農耕民族的重大轉變。這段歷史的經緯，菊池有著清楚明晰的梳理。

他也處理了高砂義勇軍與戰時「陸海軍志願兵」的議題，活用了過去豐富的研究與大量的證言。這一切過程的實際樣貌、原住民的角色與歷史定位，以及何以開始主動地回應統治者招募的心理過程等，菊池針對這一切進行了詳盡地考察。同時，許多原住民赴南國戰地，經歷了嚴酷的戰爭。然而戰後，卻不被日本當作日本人；在國民政府眼中，又被烙上「日本軍隊的協助者」。他觸及了日本遺留至國民政府時期的部分議題，也研究了許多日本學者未曾處理過的白色恐怖的問題。

菊池的研究裡豐富的原住民視點，讓其研究在歷史學上有著很高的價值，但是其研究將原住民文化歸為「狩獵民族」，將殖民者文化歸為「農耕民族」，並以此視為「傳統」與「現代」的二元對立。這種本質化的討論，從人類學的觀點看來，是較為遺憾的部分，也是本研究試圖從「現代性」的分析角度切入所欲解決的問題。

事實上，菊池的看法並非少數，來自歷史學側的研究多半持有如此「狩獵-傳統」與「農耕-現代」的本質化二元對立觀點，如前所談及的近藤正已亦是如

此。松岡格（2010、2012）對此也多有批評。原住民雖然從事狩獵，但亦有小米耕作。松岡格在魯凱與排灣的田野資料裡，小米與稻米的對立，與其說是傳統與現代的對立，不如說是文化裡對小米神聖性看法所導致。筆者與松岡格的想法大致相同，最大的差異或許是，松岡格認為集團移住政策自殖民開始便行之有年，不應高估霧社事件的影響；然筆者的田野地-川中島，是直接地因霧社事件而誕生，霧社事件確實在筆者觀察到的歷史當中，有著政策轉折的重要位置。



第四節 臺灣原住民主體性研究回顧

日治時期原住民相關的研究卷帙浩繁，筆者在此僅將與本研究緊密相關獲致深刻啟發，或所欲對話的研究略作回顧。

中村平（2001、2009、2013、2018）的研究對筆者的啟發甚深，其碩士論文的主題為泰雅族人的國族意識，但撼動筆者的是中村平處理歷史追憶問題時，點出的記憶再生產的權力不平等，以及追憶的殖民性問題等洞見。筆者取用了其持續發展的記憶主題，對殖民時期的歷史材料與殖民研究作了重新的省思。其對泰雅人主體性的探究，也讓筆者採借，嘗試以此角度，突破殖民主義研究當中，統治-被統治的二元架構。中村平對殖民記憶生產情境的敏感，除了理論的啟發，也讓筆者意識到川中島人作為歷史主體的能動性，或許能從情感的層次窺視。中村平將「記憶的訴說」、「研究者的聽寫」以及「有讀者閱讀的客觀的民族」，這三者的關係性，稱為「記憶的分有（partage）」。中村平意識到這樣的過程是「回溯（遡行する）」的，並蘊含著「去殖民化」的可能性。他批判二元對立的殖民研究，如過去認為必須要在歷史事件當中的「武力抵抗」尋找原住民的主體性；中村平另從前所提及的「分有」開始，發展「關係性回溯」，研究的過程同時擁有將「內在暴力」去殖民化的力量，提問「我們是誰？」，將過去民族誌中被隱藏的原住民主體挖掘出來，並重新將民族誌定位為「代理記述」。

中村平將民族誌研究賦予了揭露知識或歷史之外更加重要的使命，並將日本的殖民研究史提升到新的層次。

關於原住民主體性的討論，筆者另借鏡了王梅霞（2009、2012）的研究，用以處理主體性如何於間接材料當中呈現。王梅霞透過泰雅人與賽德克人的交換與織布工藝的主題，呈現了主體性如何得以浮現於材料縫隙的方法。泰雅人透過交換的過程，以自身的文化中介與貿易對象的關係，並在關係當中彰顯主體的分析策略，與筆者於歷史材料當中看到例子相似。王梅霞指出，日本人與漢人在與泰雅人進行交換行為時，不論是借地的盟約、交換前置對糾紛的和解或者是對物物

交換時的議價，都有著泰雅族人的邏輯與文化傳統作為中介，並將貿易行為轉化為泰雅人可接受的形式；以及文化產業除了資本主義邏輯之外，賽德克人如何尋找可行的縫隙將其吸納，並以自身的形式呈現與操作。這兩者都指出，如果我們能夠在歷史與田野材料當中，找出相似的文化中介或者關係性的互動，那麼我們或許能夠在除了抵抗之外，尋找到新的，關於主體性的尋覓方法。對此，實際的操作筆者將在第六章時予以呈現。

除了前述理論性的研究借鏡，許多先前的研究除了能供後人知性上的積累之外；其在學科史的回顧上，本身就具有突破與反思的價值。

柳本通彥（1996）與林えいだい（1998）的研究在此段時期的原住民研究有著重要的意義。筆者看來，日本人用日文訪問經歷過日治時期教育而能夠操持日語的原住民，這樣的資料是彌足珍貴的。如果沒有這樣的記錄的話，我們無從知道原住民們經歷了什麼，以及原住民自己的觀點。因為在此之前，由於國民政府的政策，因為語言上的斷裂與白色恐怖的時代背景，使用母語與日語的耆老們，無從發聲，幾乎可說是被時代強迫沈默。有了日本的研究者後，方能有這個面向的歷史的記錄。但是當中也隱含了中村平所批判的後殖民情境的不平等權力問題，主體性的身影被埋沒於珍貴的歷史記憶之中。

在歷史記憶的呈現上，另有原住民自己呈現的脈絡。ピホワリス（高永清）（1989）以日文對霧社事件的歷史進行了自述，アウイヘツパハ（1985）的《証言霧社蜂起事件》則是以日語表述，由許介麟代為記錄。更為晚近的時代，則有如簡鴻模（2002）、郭明正（2012）、邱建堂（2010a、2010b）、シヤツ・ナブ（Siyac Nabu）（2015）以漢語及日語分別對於自身的歷史提出觀點與記錄。這樣的軌跡或許可以看出原住民對歷史詮釋的能動性，以及對於過去外來研究者的回應。尤其是簡鴻模與依婉·貝林、郭明正合著的「清流部落生命史」，有著詳細的系譜與部落的內在資料，對筆者比對史料與耆老們的口述歷史，有著莫大的幫助。

對筆者來說，原住民的自我研究與陳述，構成了筆者對「土著觀點」的基本

認識與驗證基礎，並得以在田野當中與這些教人尊敬的師長、耆老們相識。相識後筆者與長者們的關係產生的改變，也回應了中村平對殖民研究方法論的反省，讓筆者得以再一次地反思，在歷史研究與部落的田野裡，活生生的人們的主體性問題。這些細節的討論，將在之後展開的本文裡進一步呈現。





第三章 空間的治理

第一節 殖民的空間

此章節將會探討日本殖民者對原住民施行的統治政策中，有關「殖民地空間」的政策。相對「時間」與「身體」，「空間」此概念更具有視覺性。據西川長夫的解釋，「民族國家」或「現代」這些概念的定義幾乎都與空間有關(西川長夫 1995)。當日本成為一個現代國家時，「空間」的概念扮演了一關鍵角色，其令國家變得「均質又平準」，將「文明」所支配的社會變得又清潔又有秩序。帝國為了維持此種「現代空間」，必須排除異質、不合理、黑暗、破壞秩序的要素，使國家的現代化變得順利。

然而，當「現代的空間」擴散到其殖民地時，我們更需要思考的是這些「現代空間」的正面形象涵蓋著本土與殖民地，同時也使這剝削與被剝削的權力關係更明顯化的問題。過去關於殖民地臺灣的空間概念的研究，主要是討論如台北等現代都市空間如何被形塑、臺灣原來的各異質、具有不同歷史意義的地方社會如何被消滅。如蘇碩斌的研究指出，古典的帝國主義表面上有「空間無邊」的本質。但行政治理上的意義卻是邊界清楚的「空間封閉」。換言之，「空間」象徵著帝國的領土不斷地向海外殖民地擴張的原則，但乍見是鐵板一塊的「殖民地空間」，其實具有內部的邊界而權力關係(蘇碩斌 2015)。為了探討這些「帝國空間」的特質，重新檢討殖民者對臺灣原住民施行了哪些空間的治理是相當重要的。但從空間的概念分析「理蕃政策」的研究尚不多見，尤在考察空間性統治內含的「現代性」的研究亦是如此。

本論文的序章也稍微提到，日治時期臺灣的原住民居住空間以「特別行政區」與「普通行政區」分隔。「特別行政區」被區分為，別說是一般日本人，除非有

政府的許可，連漢人也沒有辦法進去的非常封閉的空間（近藤正己 1996）。對臺灣總督府而言，以「現代」與「帝國」的方式來管理原住民住居的空間是在他們的殖民地政策中相當重要的一環。由日本警察，原住民的空間以「蕃社集團移住（以下稱為集團移住）」此政策被操作。集團移住對原住民原來的生活形態的影響相當大，為本文回溯川中島社的賽德克族人日治時期的生活不可缺少討論的議題。他們的生活細節因此政策而有巨大改變，此改變又是使他們與現代性密切接觸、纏繞關連的起因。

以下，筆者會論述霧社事件後的「新理蕃政策」如何從集團移住政策推動，川中島社的賽德克族人遷村後，殖民者如何使用者籍制度重新塑造部落內部的空間，從霧社到川中島社的空間移動造成的環境之變化，後來如何將賽德克族人與「現代性」相接。



第二節 集團移住——從霧社到川中島社的遷徙

共同生活與土地分配

本文的討論著重於 1931 年後的治理。但事實上，1931 年前，其實也有些集團移住政策的案例。但因其規模較小、沒有一貫性種種的原因，集團移住一般認為是以 1930 年霧社事件爆發為契機，1931 年後急速地被推動(葉高華 2016)。同樣時期的，「新理蕃政策大綱」(1931 年 12 月 28 日公布)中的第五項也有記載集團移住政策的重要性。其內容指出：

蕃人生活的現況雖然已以農耕，為主，然其農作方法非常落後。將來更需要加強密集型定住耕作，或是推動集團移住，改善他們生活狀態，同時也使他們經濟方面自主獨立。另外，關於蕃人的土地問題需要最慎重的考量，不應該壓迫他們的生活條件。¹

從原住民傳統生活的根源徹底的教化，以讓他們「再也無法還原成舊有的樣子」為目標。因此，集團移住當時便被認為是原住民同化之路的入口，也是「為了達成理蕃終局目的的根本」。其具體的做法就是水田耕作的獎勵。故當局選擇了更適合水田耕作的土地，作為霧社事件倖存者的遷村地。川中島地區海拔 1400 尺，約 430 公尺²，川中島在比霧社的標高 1148 公尺更低的位置。其平坦的地形與低海拔適合水田耕作。

殖民當局「為了維持霧社地區的安全，兇行蕃至異地的移住是絕對的必要³」以此理由來決定起事六部落的遷村。1931 年 5 月 6 日，作為事件的處置，保護蕃 298 名中，除病人以外的 278 名被強制移住到川中島。因遭遇收容所的襲擊而人口更加減少的賽德克人，在絕望與不安之下離開霧社，遷徙的路上，有 150 名日本警察監控他們⁴。對賽德克族人而言，土地是從祖先代代相傳的重要財產，故離開他們的原居土地是比自己生命的死亡更絕望的一件事情。據當時史料的紀錄，他們遷村的那一天，有著親戚關係的其他部落的人們互相流淚以及珍惜離別，也有人贈送耳飾與衣服等禮物，有人還捨不得地回頭看他們四方的山嶺，那是大

家都以淚洗面的悲慘情境。當天的天氣是豪雨，他們從霧社經過眉溪、埔里、小埔社、北港溪，到了川中島的時候，族人們一同行過的竹編橋被溪水沖走。這個事件，讓賽德克族人認為是日本人要中斷川中島與外界聯繫此一企圖的表現。諸如此類的、充滿絕望的遷村過程，是川中島社的人民難以遺忘的重大事件，該事件在這一塊土地上流傳下來了一首吟誦遷徙的日文歌，一直保留到現在（參見第六章）。以下為當時遷村的新聞報導：


「……移住地被北港溪與眉原溪夾在中間，是字面上的川中島。由川阻隔，東方二千米的彼方可看到眉原社（蕃人兩百五十名），北方有眉原山，西方有眉冷山（兩處都約六、七千尺）聳立著，能展望北港溪流域的平原，眺望開通，標高一千四百尺。在分與保護蕃的水田三十五甲步，二期作的青稻吹送初夏的涼風。此水田，在八日已結束的與眉原的和解式後，九、十兩日森田州理蕃課長裁配已經分給六社。此外，佃百甲步，山林五百甲步是共同耕作地。川中島中央有三十三張帳篷，在那裡他們對光明的更生感到歡喜，生活了十餘天。窺視任何帳篷裡，他們都看起來很平靜，男的去取草，小孩去玩水、釣魚等歡喜地玩耍。蕃屋也在本月內計畫全部完成，收穫之前，官方會提供米、芋、鹽等，因此沒有生活的不安，且有四十名警察的守護，不用擔心再遭受攻擊。他們是兇蕃，但受恩卻非常好，很多人寫信給巴蘭社等的親戚說：這裡是個好地方，一開始非常不安的移住地，竟然是個求之不得的樂園，所以大家很歡喜。……目前他們被禁止出去川中島外以及任意互相寫信。」

（《臺灣日日新報》1931年5月19日〈川中島の移住蕃不安もなく皆喜ぶ歸順式期日は未定〉）

（筆者自譯）

如上面報紙，川中島社一開始的生活型態為「共同生活（kyodo-seikatsu）」。在部落的某個地方，設了帳篷（圖.三.1），靠著警察配給的糧食過生活。此外，他們到了川中島社後，由理蕃課長公布了十二項關於「取締方針及態度」的「命令」。川中島社的生活，皆以這些項目為基礎經營。下頁是其項目的內容：

一、你們保護蕃並未獲准歸順，並且應當明白，目前並非申請歸順的時機。

- 
- 二、在移住地，應當於官憲指定的地區內專心從事農耕。
 - 三、移居後不准復歸原社。
 - 四、應與附近的眉原蕃保持和睦關係，不做威脅鄰近本島人們的事。
 - 五、移居的土地既寬廣又肥沃，只要專心從事農耕，應當沒有閒暇。因此在官署尚未有指示以前，不得從事狩獵。
 - 六、弓、箭、長槍等，由於沒有需要，所以應當提交官憲。
 - 七、你們自己也應當力事蕃屋的建築、農耕等，儘量留心避免麻煩官署。
 - 八、蕃屋建築的位置，由官署指定。
 - 九、水田、園圃等，由官署分配給各社，因此不得互相侵犯。
 - 十、不得走入移居地內的本島人房屋，或與他們接觸。
 - 十一、成熟蕃薯及花生，由本島人、佃農採收，因此不得偷吃他。
 - 十二、嚴格監督婦女、孩童，使他們不要有不妥善活或不規矩的行為。

(戴國輝 1981:507)

依照以上的項目，川中島的賽德克族人被禁止回去霧社地區。為了活下去，在新的土地上必須定住下來，不得不從事農業。這就是理蕃政策的重要目標之一。集團移住政策的目的中，最被重視的是：改造原住民的農耕文化。他們帳篷的共同生活過了一段落後，日本警察將川中島的土地按照「川中島的土地分割及土地管理規約」分配給各「社」。以下是其內容：

- 一、川中島之土地，依駐在所職員之指導利用管理之。
- 二、關於土地管理，駐在所職員應徵求各社代表之意見。
- 三、土地管理之方法如左（下）土地管理
 1. 水田應共耕分配於各社之地區，其收穫物應依人口分配各戶。
 2. 園圃、原野應由全體社眾共耕，其收穫物依人口分配各戶。
 3. 山林應由各社共用為薪炭材料地。
 4. 教育所示範田應該為教育所實科指導之實習地與社眾之示範田而由駐在所管理之。
 5. 未分配之原野，由駐在所管理之。
- 四、水田之耕作、秧田之設置、圳路之監視、插秧、除草及收穫，應遵從駐在所



職員之指示，由社眾共同從事之。

五、社眾無分男女，均從事農耕。

六、廢除舊習慣，施肥耕，為定地耕作。

七、家屬少，欠缺勞力之家庭，應由社眾相扶持，以舉共存之實。

八、各社代表為下列九名：

Mahebo 社 Awi · Takun

同 Mona · Sine

Boarung 社 Walis · Pawan

Truwan 社 Temu · Mona

Suku 社 Tanah · Kumu

Drodux 社 Bagah · Pukoh

同 Losi · Puhuh

Hogo 社 Dakis · Pihu

九、各社代表如有死亡者，由駐在所補充之。

十、各社代表失信於社眾，致不適用於充當代表者，得隨時變更之。

(戴國輝 1986:507)

如此，被日本殖民者強迫遷村，新的土地又被測量而分配。這意味著，土地作為「國土」在國家權力之下被所控制（若林幹夫 1996）。原本「土地」這概念對賽德克人而言，是祖先相傳下來的自然財產，因此土地被殖民者控制，為他們對土地的觀念與生活帶來巨大影響。加上，日本警察的教育與嚴格監視，植入他們「使用水田的農耕為他們活存下來的唯一方法」以及禁止狩獵文化等其他經濟活動。川中島社的水田耕作在遷村後旋即開始。霧社事件倖存者的老弱婦孺，不管是男女小孩，每個人都必須要從事農耕工作。筆者在田野經常聽到當時剛遷村後的生活樣貌。

「(到川中島)剛來的時候，bairan(漢人)他們在倉庫留下了一點點米。日本人看我們每一戶有幾口人，分配多少米。我們先吃了他們的米。之後日本人叫我們使用他們的水田。不知道怎麼做，都是日本人來教。一開始我們弄了天幕(帳篷)，跟大家一起共同生活。真正的家是我們的生活穩定下來之後才蓋的。山之

人(原住民)的家，用茅來做屋頂。材料我不知道從哪裡來，好像是日本人給我們的，可是勞力都是我們自己。後來，日本人分給我們土地的時候，看我們一個家庭有幾個人，像『你家是多少，他們家是多少』，這樣分配的。不管是大人或小朋友，都算是一個人。所以阿，那時候家裡有越多人可以得到越多土地...。我家只有爸爸(Lubi 的母親遷移川中島後再婚)、媽媽和我，我們只有一點點田而已。」

(Lubi Mahung 口述)

「我記得媽媽去工作的時候，每天都在哭。因為那時候是共同生活，男的女的都要工作對不對？睡覺也跟大家一起，吃飯也跟大家一起。女生也會蓋房子，也會到田裡工作。我媽媽一定要去工作，不然其他男的會罵她。那時候男生也幾乎都沒有了，都被日本人殺了，剩下的都是沒有參加事件的、很弱的人。Drodux 的人很幸福啊。因為頭目在嘛，家人比較多，拿到的土地比較多，日本人也看得起他。」

(Robo Pihu 口述)

根據兩位耆老的口述，「共同生活(kyodo seikatsu)」便是川中島最初的生活型態。由於事件，六社失去許多男性，到川中島時似乎沒有一個家戶保留著原本完整的家庭成員。每戶只有母子兩個人、孤兒、老人等的家庭非常多，故六社的共同勞動應可說是必要不可缺的生活型態。遷移後三天，日本人把原有的水田分與賽德克人，一人拿了兩百一十坪⁵。水田分配後，還是持續共同耕作⁶。水田分配後的各社的所有土地的面積為如下表所呈；

表.三.1 1931 年 5 月川中島社水田割當面積

舊社名	戶數	人口	水田割當面積 (甲)
Hogo 社	10	34	2,432
Drodux 社	20	93	7,029
Mahebo 社	30	71	5,050
Truwan 社	9	21	1,432
Boarung 社	27	54	3,700
Suku 社	12	25	1,714
共用試作田	-	-	2,267
計	108	298	23,689

(戴國輝 1981:508)

Robo 在回憶川中島一開始的生活時，提到她對土地分配上的不公平感受到的不滿意。Robo 的父親也因霧社事件而戰死，只有她與母親兩位，因此拿到的水田比起其他尚有家人倖存的家庭較少。人數比較少的家庭，意味著受霧社事件傷害最深的家庭。他們不只有失去家人的傷害，到了川中島後，也影響到了工作，更平添了生活的辛苦。而且，因為遷移到海拔較低又較熱的地方的關係，該處一度流行了瘧疾。剛遷村時的人口 298 名中，三分之二的人口得到了瘧疾，導致了人口的減少。因此，整個部落的團結是不可缺少的。

用帳篷的共同生活到了一段落後，賽德克族人由警察指定每戶的居住位置。在各個地方蓋了蕃屋。指定各社的住居位置時，日本警察「斟酌部落前往地之親戚關係。大抵區分為三 至於原地。」⁷。開始重建新的「部落空間」的形成。原來很混沌的這一塊土地，作為新部落的空間如何被重構呢？

川中島的人剛遷村時，集中在現在督洛度呼部落下的草地共同生活。照著部落耆老的口述，土地分配以及指定住居位置後的部落內分布圖為如下圖片 2。除了日本人的住居位置，賽德克族人大概被區分為三個區域。分別是 Drodux 社的地區(Hogo 社也被加入在此地區)、Truwan 社、Mahebo 社、Boarung 社三社的地區以及 Suku 社地區。賽德克族人在各自被指定的位置上，親手蓋「蕃屋」。當時，因為在 Drodux 社有唯一留下來的頭目 Bagah Pukoh，且霧社事件的倖存者中，

Drodux 社的成員較多，因此他們部落內佔的空間也比較多。日本人當時知道頭目具有引導部落的影響力，並為了便利與頭目商議，將他們的部落安排在派駐所的旁邊。同時也呈現著日本人對頭目某個程度上的尊重。而 Truwan、Mahebo、Boarung 三社則在於緊鄰派出所的下方。據 Mahebo 社後裔瑪姪巴丸女士的看法，這是因為「這三個部落對日本警察來說是不聽話的。尤其 Mahebo 社是莫那魯道的出身部落嘛。日本人為了一直監視他們，刻意地把他們住在派出所下面。」

除此之外，由於霧社事件，這三部落以及 suku 社受到的傷害特別大，其人口非常少。這也可能是將這些部落集中在一起的原因。另外，日本人的居住位置與行政機關（如駐在所、教育所、衛生所等）也被設置在部落內。這些「行政區域」被設置在部落的最上面的位置，且避免族人的反擊，由四角形的垣牆圍起來。他們在舊霧社時，雖然是比較成功開發的模範街區，但各社與日本人所在的地方並沒有集中在一起⁸。遷村以後，日本人將六社從混沌的「社」變化成一個整齊的，有系統的「行政村」。部落內部的一切結構是為殖民者「方便管理」、「容易巡邏」而改變其樣貌。從日治時期的圖片（圖.三.2）從看見，川中島社的結構只能透過一條吊橋才能夠與外界聯繫，從此空間的封閉性能知道日本警察對於他們的管理多麼的嚴格。與當代的清流部落內部的圖片對照，雖然多少有些戰後的變化，仍然保留著日治時期的土地分配的大概的位置，部落成員如下圖.三.3，分成三個地區。以部落內的三角公園前面的分歧路為起點，其對面的路便是部落最大道路。該道路斜坡的頂端為日治時期駐在所所在的位置。川中島社成立後，日本警察為了積極推動水田耕作，利用部落的勞力建設水圳。駐在所下方就是日治時期做的那些水圳（部落耆老稱之為「hisyu」就是日文「埤圳」的發音、或者用族語稱之為 elu qsiya，是「水路」之意）。以該水圳為界線，左下地區叫做「下部落（alang Hunac），派出所以上叫「上部落（alang Daya）」，從三角公園的分歧點上方和派出所右邊的地區叫做「督洛度呼部落（alang Drodux）」。六部落其中唯一 Drodux 部落因過去佔據的空間與人口最大，故從日治時期留下來了舊社名。

如上，爆發霧社事件的六部落的集團移居此時此刻在形式上完成了。Truwan 社、Mahebo 社、Hogo 社、Suku 社、Drodux 社、Boarung 社各固有的蕃社名一

律改為「川中島」。事實上，這便是新部落的誕生。



圖.三.1「保護蕃のマイバラ「川中島」に於ける移住地（天幕を張りて假住）」《第一第二霧社事件誌》1931 p101 圖片來源：（臺灣大學圖書館）

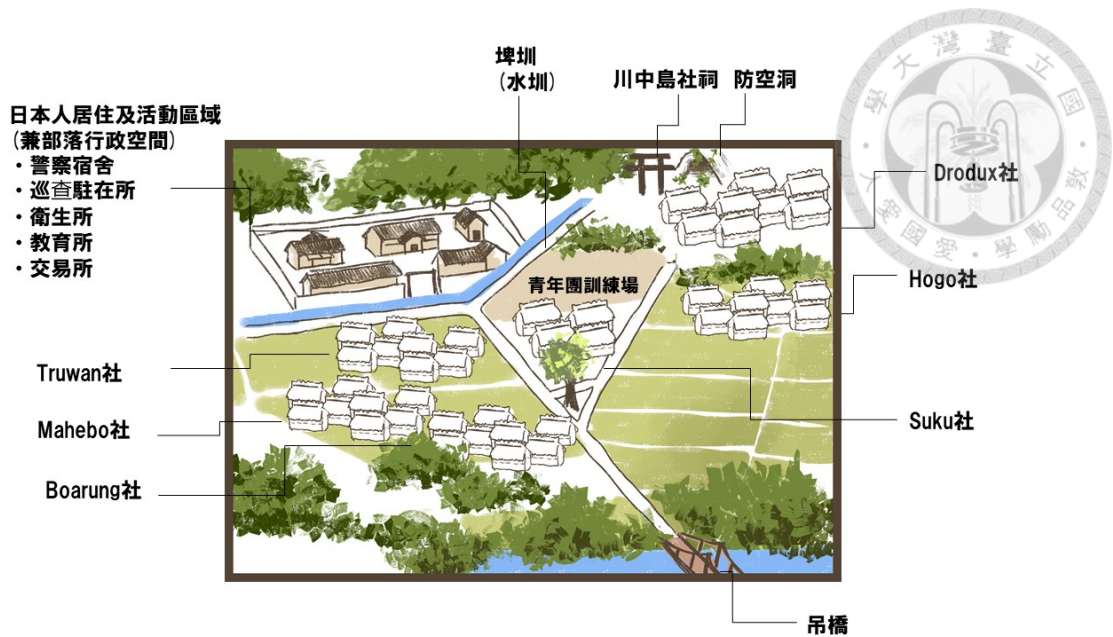


圖.三.2 日治時期部落內部空間（村上愛製作）

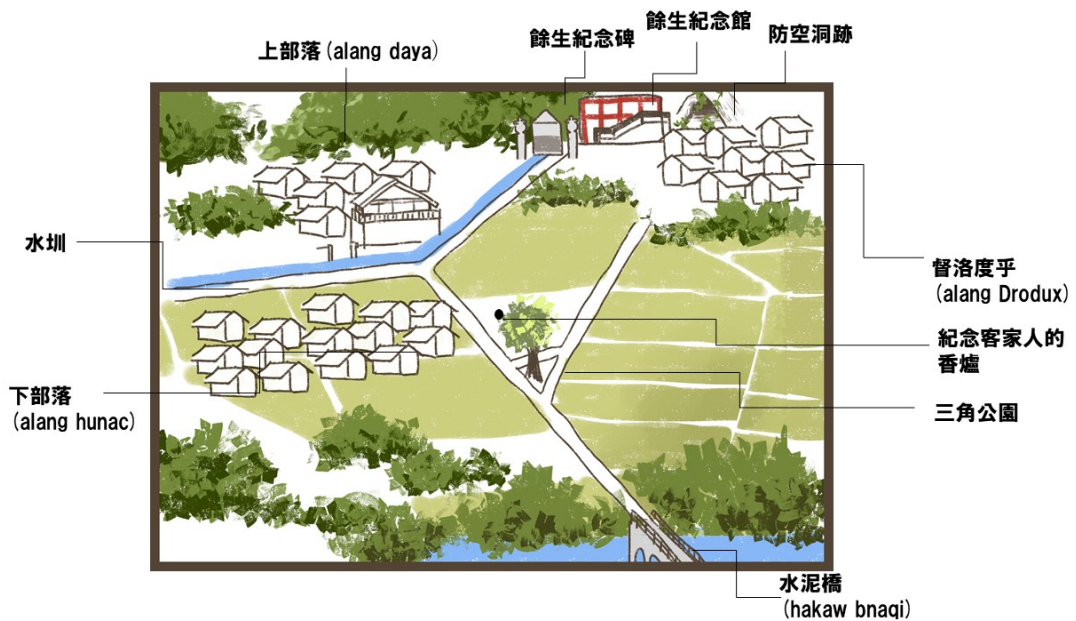


圖.三.3 當代清流部落的內部空間（村上愛製作）

部落的恩人

事件的餘生遷移到川中島時，有著為他們生活的重建伸手協助的兩個存在。首先是原本住居川中島地區的客家人。如前所述，Lubi Mahung 的口述中顯示：

「(到川中島)剛來的時候，bairan(漢人)他們在倉庫留下了一點點米。日本人看我們每一戶有幾口人，分配多少米。我們先吃了他們的米。之後日本人叫我們使用他們的水田。不知道怎麼做，都是日本人來教。」(Lubi Mahung 口述)

川中島的位置，賽德克人遷移過來之前，本來是客家人百姓居住的土地。為了將該地方當作保護蕃的移住地，日本警察向他們下了命令，令他們他們遷到台中州北斗郡下。現在川中島附近梅子林的漢人便是當時被命令離開此地的客家人，後來再回來居住下來的。他們在川中島留下來的水田以及家屋等，成為賽德克人重建生活最初的基盤。現在在川中島社，部落的人為了紀念當時對客家人的恩惠，部落裡有放著象徵著客家人（漢人）的香爐（圖.三.4、位置請參見圖.三.3）。

另外，川中島毗鄰的眉原社（日：Maibara；族：Bgala）是泰雅族居住的部落。眉原社有一部分居民是，在 Slamo 事件後被日本強制遷村併入⁹。為避免賽德克人¹⁰遷居川中島後，造成彼此之間的衝突。日本費了些功夫，事前向頭目 Setsu Nokan 取得讓他們遷村的首肯。賽德克人遷過來後，1931 年 5 月 8 日，Setsu Nokan 帶著幾位部落的人赴川中島，由日本警察來進行舉辦和解式。此際，同時也設定了兩部落之間的狩獵領域與耕作地的界線。當時在川中島因日本配給有限而食糧不足，眉原社除了接受賽德克人的遷入之外，為川中島提供芋、豆的種子和苗等，也成為了川中島的恩人。當時眉原社提供的豆子，川中島的居民叫做 beluh Bgala（譯作眉原豆）¹¹，現在也是此地飲食文化中的食物。川中島的賽德克人隔年（1932 年）向眉原社，舉辦了饗宴來表達感謝之意。

川中島頭目「川中島 Bagah Pukoh」，是參與霧社事件六部落中唯一倖存下來的 Drodox 社的頭目。遷移到川中島後，他負著帶領部落以及與日本警察聯繫的責任。透過他向日本警察提出邀請以及得到允許，當年 11 月 20 日下午三點川中島社邀請眉原社來到川中島，舉辦表達感謝之饗宴。該酒宴按照賽德克族傳統儀式的辦法，還殺了兩隻紅牛。領受了川中島的感謝儀式，眉原社也於隔年 1933 年 1 月舉辦還禮的饗宴。以下新聞報紙報導當時的饗宴的樣貌：

「川中島的移住蕃頭目 Bagah Pukoh 與其他七名的勢力者幾天前來到川中島駐在所，向同所的安達警部補說：『我們去年遷移來到此川中島的當時，因為食糧也不充分且家屋也沒有蓋好，所以相當困難。但是有旁邊的蕃社眉原蕃的好意，現在的生活比我們在霧社的時候還過得好，都是托眉原蕃與警察官的福，因此使用今年第一期獲得的糯米做酒，想要邀請眉原蕃和警察官來表達謝意。』頭目如

此提出，安達警部接受他們的意志，最近看機會舉辦川中島移住蕃的感謝慶祝。」

（《臺灣日日新報》1932年9月9日〈川中島蕃人がお禮の酒宴眉原蕃及び警察官の好意に今年米の酒ができて〉）

「眉原蕃因為去年十一月受到川中島的盛大的招待宴，為了其還禮一月三十日中午開始招待川中島蕃九十九名舉辦了大饗宴，盛鹿與豬的肉。川中島蕃也十分歡喜，其中一些人喝酒喝到三十一日早上，但宴會風平浪靜地結束。」

（《臺灣日日新報》1933年2月3日〈眉原蕃が返禮に川中島蕃を招待〉）

川中島社、眉原社雙方的儀式，都是以傳統的文化邏輯為基礎。這舉辦饗宴的儀式叫做「mddahur」，屬賽德克族族律的 Gaya 以及泰雅族的 Gaga 一環。據邱建堂的解釋，該儀式的原名為「dmahur」，但賽德克語中，加上前綴「md-」就有「互相」的意思。在此情況，部落人將該事情表達為「互相感謝」，因此使用「mddahur」一詞。一般可以做為賠補的儀式來了解，但該儀式的涵義也可以引申為感謝。族人萬一犯罪或犯禁忌，就必須作賠補。然而這兩個部落的情境是，川中島以對眉原社援助的賠補而舉辦感謝的饗宴，眉原社則對川中島饗宴的賠補而舉辦還禮的饗宴。賠補過程必須殺動物見血（王梅霞 2012：32），因此儀式當中殺牛、豬、雞、鹿得行為不只是為饗宴準備大餐，而也是他們的 Gaya 或 Gaga。賠補之後，Gaya 的一切歸零而結束。

「我們 Tgdaya 的人曾經因為 Slamo 事件，與 Baibara（眉原社）的人的關係不好。但是透過和解（日文發音 wakai），我們之前的仇恨情感一切都歸零了，重新開始了。我們 Seediq 的人得到賽德克族這個族名的時候也是一樣（指正名運動）。我那時候非常困擾怎麼與 Toda 和 Truku 的人和解呢……。他們我就在 Toda 部落與 Truku、Tgdaya 人都聚在一起殺豬，對各部落分給一隻或兩隻豬。（筆者問阿公，和解的族語這麼說）這就是 mddahur。山之人的和解就所在這裡。比如說我們兩個吵架，吵了非常嚴重，在喝酒的時候很容易會吵架吧。當你回家後，若你反省自己有做錯事，你要叫對方來你家，要向對方殺雞。殺雞的時候它會流血對不對？見到血之後，我們就把它一起共食。這樣子我們彼此之間，一點仇恨都沒有了。」

（Siyac Nabu 口述）

透過 Gaya 與 Gaga 的實踐，川中島與眉原社之間，漸漸地建立起來緊密的關係，眉原社也對川中島創造了永遠不會消失的恩情。餘生部落「川中島」之所以在這塊土地上枯木重生，仰賴地便是眉原社的仁愛和族人依傳統文化所建立的羈絆。



圖.三.4 紀念客家人的香爐（2017 年筆者攝影）



第三節 空間與現代性的結合——戶籍制度

「帝國空間」的「均質化」與「戶籍制度」該現代制度有著密切的連動。透過戶籍制度的空間操作，並非日本殖民主義的特殊手段，西方的殖民宗主國也同樣地應用於他們的殖民地。Benedict Anderson 在其著作《現象的共同體》中將殖民宗主國的戶籍制度視為現代國家所使用的統計資料的一種，並指出戶籍制度「不僅是殖民者對殖民地上的民族與種族的掌握手段，而是將他們系統性的數量化（アンダーソン 1997:281）。不只是數量化，松岡格則套用 James Scott(1998) 的概念，將數量化且對統治者而方便管理的過程視為「可視化的過程（project of legibility）」。松岡格對該理論的詮釋提出，戶籍制度與其他統計調查（如人口調查）相比，「不僅對統治者的方便，還會影響到殖民地的人本身的身上」的可視單位的工具（legible unit tool）。例如，個人的身分資料以文字記錄在紙本上，個人本身透過戶籍資料認識自我。誰住哪裡、誰叫什麼名字等個人的資訊都被該現代制度可視化。

在川中島社的空間形成的過程中，戶籍資料與數字的連動發揮了個人與該土地連接的龐大功能。「空間」與「數字」這兩個概念，乍見是沒有什麼關聯性。然而，當以戶籍制度-這新的制度在殖民地上採用時，這兩個概念密切地交錯。在某個社會內，至少在現代化之前的日本以及迎接日治時代前的臺灣社會，個人以「均質」的單位登記於土地制度中，是不曾存在過的。被登記的個人，以「數字」為形式，「等質」地、「連續」地排列。或者，更具體來說，戶籍制度將原來以身份等關係性集結地混沌的民眾，用「戶」這個等質單位來登記在「國家」的土地控制下，以成立對土地與其土地上的民眾齊一化及平準化的社會。

但是在殖民地臺灣，就筆者所調查的川中島社，統治者即使塑造均質的空間，但另一方面也在殖民者（日本人）與被殖民者（賽德克族人）之間劃了明顯的界線。在川中島社裡的日本警察與賽德克族人，是以地址的「數字」來登記每個人的居住地點。從此資料發現，其實統治者並沒有隨意亂編賽德克人的「個人」的身分，從數字的排列可知，日本警察還顧慮到舊社之間的親戚關係以及有影響力

的人士。以下是日治時期川中島社的戶籍號碼（共有 80 號）的排列：

表.三.2 日治時期川中島社戶籍編號與舊部落的關係

日本人 1~9（番戶）

Drodux 社 10、12、13、15~28、31~33、36

Hogo 社 11、14、29、34、35、50、56

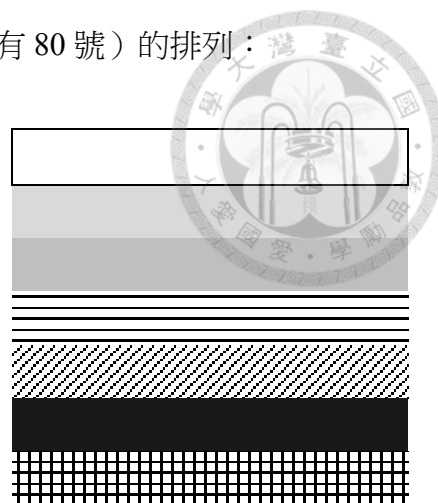
Mahebo 社 30、37~39、41~45

Truwan 社 40

Boarung 社

Suku 社

*為空戶



1	2	3	4	5
6	7	8	9	10
11	12	13	14	15
16	17	18	19	20
21	22	23	24	25
26	27	28	29	30
31	32	33	34	35
36	37	38	39	40
41	42*	43	44	45
46	47	48	49	50
51	52	53*	54*	55
56	57	58	59	60
61	62	63	64	65
66*	67	68*	69	70
71	72	73	74	75
76	77	78	79*	80*

註 此表格由筆者參考《清流部落生命史》581、582 頁來製作

川中島社的戶號 80 號中，1 到 9 號為日本人。10 號為賽德克族人的第一號碼，便是六部落中唯一倖存下來的 Drodux 社頭目的地址。再來 11 號為 Hogo 社的部落代表者。因 Hogo 社的人口鮮少，但又有幾位為部落具有影響力的人士。如他們在舊霧社時培養的「模範蕃人」高山初子（高彩雲）、中山清（高永清）等，與日本人能夠順暢地溝通的人士都在 Hogo 社。故指定居住時，和 Drodux 社一起集中在排列的前面。相對的，Mahebo 社、Truwan 社、Boarung 社、Suku 社這四個部落被集中在另外一邊駐在所下面的位置。以此順序登記為如上戶號。在這一點，必須提起的是，依照其地位，把部落內地民眾從數字小至大排列成上面戶號的順序，這現象在其他原住民部落並不一定是普遍的。但至少在「川中島社的場合」，日本人有該特殊的企圖，以完成空間的塑造。

以下戶籍資料便是筆者在田野調查時，報導人 Awi Tado（前田初男・王大業）所提供的謄本資料。筆者向 Awi Tado 氏獲得許可，拍攝他父親 Tado Nawi（前田幸男・王文幸）的資料。該日治時期的資料稱做為「戶籍簿」，視一家庭為「一戶」，記載詳細的個人資訊。就筆者所聽到的報導人的說法，川中島社的「戶籍簿」被保管在南投縣仁愛鄉戶政事務所，可由個人親自領取該資料的影本。戶籍制度的研究尚有許多待解的問題，據近藤正己關於原住民的戶籍資料的研究成果，也尚未闡明何時開始用戶籍制度來掌握以原住民的部落為單位的個人資訊。最早期的報告，有著可考的記錄為，從 1922 年開始，在新竹州逐漸地製作「蕃人戶口簿」，然而如同下面的「戶籍簿」一般被認為是在日治時期末期才開始誕生，尤其是日本進入二戰時期的 1940 年代，日本人更積極地製作原住民的身分資料（近藤正己 1996）。因此我們可以揣測，霧社地區的賽德克族，至川中島遷村後，也就是 1931 年後才開始接觸以及被登記在戶籍資料裡。個人身分透過該制度「文字化」，讓殖民者與被殖民者雙方都能「客觀地」看見這些資訊。換言之，我們從戶籍的史料上的欄位就可得知，當時統治者所需要知道的、需要掌握的一連串個人資訊為何。除了本籍地址，還有「稱族」、「種別」、「阿片」、「不具」、「纏足」、「種痘」、「統柄」、「父」、「母」、「出生別」、「職業」、「姓名」、「生年月日」的 13 個項目。可能特別需要說明的是，當代的戶籍資料上沒有的一些項目。讀者可參照下面的欄位與圖片中的戶籍謄本。



- I・戸主
- 1・現住所 臺中州能高郡蕃地川中島社參拾一番戸
- 2・本籍又ハ住所 空欄
- 3・種族 空欄
- 4・戸主トナリタル月日 空欄
- 5・事由 昭和九年十二月二十二日前戸主死亡ニ付キ
戸主相續
- 6・稱族 空欄
- 7・種別 空欄
- 8・阿片吸引 空欄
- 9・不具 空欄
- 10・纏足 空欄
- 11・種痘 感
- 12・続柄 戸主
- 13・父 アウイシルツク (Awi Siluk)
- 14・母 イワンテホン (Iwan Dihon) 前田ヨシエ
15. 出生別 次男
- 16・職業 債権者 (紅色印)
- 17・姓名 前田幸男
- 18・生年月日 大正九年八月貳日
- 子
- 1・事由
- 2・稱族 空欄
- 3・種別 空欄
- 4・阿片 空欄
- 5・不具 空欄
- 6・纏足 空欄
- 7・種痘 感
- 8・続柄 母
- 9・父 ワリスオバハ (Walis Obaha)
- 10・母 テホンワリス (Dihon Walis)
11. 出生別 長女
- 12.職業 空欄
- 13・姓名 前田ヨシエ
- 14・生年月日 明治貳拾貳年拾月九日

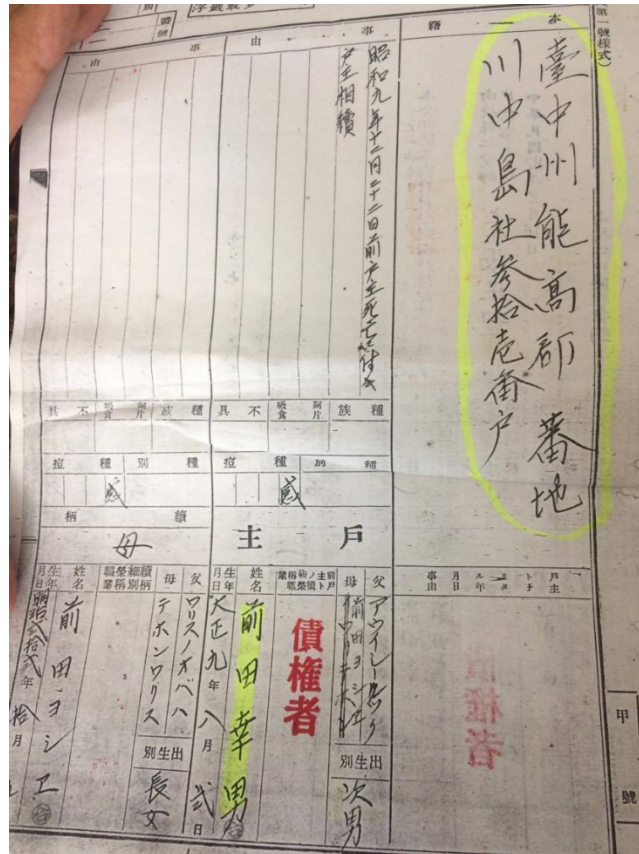


圖.三.5 「戶籍簿」 Awi Tado 氏提供（筆者拍攝）

如「稱族」與「種別」，前者是登記個人的種族，分別是福建族(福)、廣東族(廣)、平埔族(熟)、高砂族(生)。後者則是記錄著日本警察所查察地，個人是否順從的程度，其順從的程度區分為三階段。但川中島的戶籍史料中，大部分的欄位被保留空白，無法可知這些項目登記後的詳細用途。另外，值得特別解釋的是，戶籍資料上的改名制度。上面戶籍資料的戶主的母親的欄位，原本被記載的片假名族名，後來訂正為日本名。對原住民的改名制度是比漢人開始得比較早，1939年由總督府理蕃課公布其四個方針：

- 一、 姓盡量以兩個字，筆畫較少，容易讀為原則。另，盡量不該使用與本島人的姓混淆的漢字。
- 二、 同一祖先及同一部落的人以同一姓來原則，但繼承別家的人是例外。
- 三、 若有人原本有姓，必須符合原本的姓的發音來制定漢字，而若有人原本沒有姓，用與他們比較有關係的地名、地勢、特產物、沿革及職業等來指定。
- 四、 有關名字，男性主要使用漢字，女性則使用片假名為原則，藉此容易判明性別。

(近藤正己 1996:325)



賽德克族人的傳統族名，採用「子父連名」或「子母連名」(郭明正 2012)。也就是說，自己的名字在前面加父親或母親的名字在後面。主要是照著「誰主要帶你長大」或者「你要表達自己是誰的孩子」，後面的名字會轉變。舉些資料上的例子來說，Tado Nawi 先生的父親為 Awi Siluk。Tado 為他的名字，Nawi 為他父親的名字 Awi，音變成 Nawi。

同樣的，Awi Tado 先生又繼承祖父的名字 Awi，後面加上父親的名字 Tado。又，Tado Nawi 先生的母親，改名之前的族名為 Iwan Dihon。這時候，她採用了「子母連名」，加上了她母親 Dihon Walis 的名字 Dihon 在後面。

在賽德克族社會採用「子父連名」與「子母連名」的原因，每個人都不同。命名原則並非由制式的父系或母系決定，如在川中島社的場合，因霧社事件的爆發，失去了許多男性。後來到了川中島時，已經很多小孩子是單親家庭，或者是孤兒。這種時候，母親成為主要聯繫著小孩的人物，或者如果母親也不在了，經常發生其他家庭的女性領養別家的小孩的情況。Suku 社出生的 Losi Temu 先生也是如此：

「我的媽媽 (Awe Sapu) 來清流生我的時候就過世了。可能是難產的關係，那時候生活也很辛苦，沒辦法用醫療來治好。爸爸 (Losi Dura) 也是我十幾歲的時候就走了。所以我小時候都是我的阿姨 Robo Sapu 帶我長大的。所以我們的長女就取了我的阿姨的名字叫做 Robo Temu，不是我親母親的名字。我的親母親的名字到了第三個女兒 (Awe Temu) 出生的時候才取了。」

(Losi Temu 口述)

後來這些傳統的族名，都改成日本名。因為賽德克人原本沒有姓的關係，日本的名字都被日本警察選定。Tado Nawi 先生的家屬改成姓「前田」，Temu Losi 先生的家屬被改成姓「岡本」，雖然一個家屬及舊部落的親屬關係上，都有採用同一的姓氏，故取名上有統一性。但是因為這些新採用的日本姓名與傳統的取名制度意義上無關，賽德克族人對孩子的取名的傳統想法以及邏輯如此漸漸地消失。

反而，對這一段時代的部落耆老來說，日本的名字才是當時的「公用（official）」名字，因此其影響力很深刻。當代也在部落耆老之間還是會使用著日本名稱呼彼此。



戶籍制度以及環繞著該現代制度與空間的連結，借用北原系子的話語說，就是「地方（place）與身體一致的計畫（program）」（北原系子 1993）。換句話說，戶籍上的「數字」、居住位置的排列以及欄位上資訊都將個人的身體與殖民地所連結，且這些資訊就成為了一種「客觀化的知識（objected knowledge）」，個人透過戶籍資料能夠認識自我以及他者是什麼樣的人。

小結

本章探討日本殖民主義的空間性的治理如何在川中島社施行。對「現代空間」而言，「均質化」是一個重要的關鍵。但如上所述，霧社事件後，理蕃當局試圖徹底地改善原住民的傳統生活的基礎。此時，統治者採用「空間改造」的計畫，也便是「集團移住」。川中島社的賽德克人不僅被強迫遷村，還將新的土地為了統治者的方便被重構。舊部落的自然又混沌的環境，被改造為「行政」性的空間。這些政策雖然將部落空間變「均質化」，但另一方面，空間塑造中，統治者使用的戶籍制度（本文解釋為「數字化」過程）在部落內造成了舊部落之間以及與日本人的明顯差別。從空間的移動，到空間的治理，再到空間治理的「客觀化」（戶籍制度），最終將帝國治理的概念內化到自身。戶籍制度造成的命名制度與家戶聯繫的改變，是幽微且曲折的。現代性治理當中，空間意義的抽象性，如此作用在一個「新造」的部落之中。

¹ 1937 井出季和太《臺灣治績誌》p834

² 1尺=30.303 cm

³ 戴國輝 1981《台灣霧社蜂起事件：研究と資料》p504

⁴ 《臺灣日日新報》1931年5月7日〈三百名の保護蕃六日愈よ眉原に移住百五十名の警官に護られて思ひ出の霧社を後に〉

⁵ 1甲步=約1ha=約10000平方公尺

⁶ 《漢文臺灣日日新報》1931年5月16日〈移住保護蕃分與水田〉

⁷ 《漢人臺灣日日新報》1931年5月6日〈移住保護蕃分與水田〉

⁸ 霧社事件前的霧社街區平面圖可參考鄧相揚 1998《霧社事件》67頁。

⁹ 這起事件發生於1920年，臺灣總督府為了壓制臺中州泰雅族薩拉矛社（Slamao，今梨山）的抗日活動，命賽德克族頭目莫那魯道，藉「以蕃制蕃」方式鎮壓原住民。

¹⁰ 《理蕃之友》1936.1.1〈セツノーカンの義氣に感ず〉

¹¹ 「眉原豆」的照片被記載於 郭明正著 2012《又見真相：賽德克族與霧社事件》p221。



第四章 時間的治理

第一節 帝國的時間

本文中，「帝國的時間」是指，現代國家-日本，將其時間觀普及至殖民地，使殖民地上的「異民族」原有的時間概念產生了「變容」¹-導入現代殖民母國的時間觀徹底地改寫舊有的傳統時間概念；此一新的時間觀，令殖民地居民獲得「日本的國民」所共同擁有的「統合時間」。那麼，日本帝國的時間究竟具有怎麼樣的面貌？本章將會討論「日本帝國」時間的形成以及在臺灣原住民中，尤其是在川中島社，他們經歷了什麼的政策接受了現代國家的時間觀。

明治維新以後，日本透過各式各樣的改革，企圖實現國家的現代化。如空間的重構是其一，時間制度的變革又是其一。日本時間重構是為了以下三個目的而行之（西川 1995）。首先，是時間的文明化。日本受西方國家現代化的影響，必須導入與已文明化的列強同樣的時間制度，以作為民族國家參與國際社會。因此，1872年日本的曆法，從太陰曆變革成太陽曆。第二，是日本國內時間的統一。1872年起，日本採用全國共通的定時法，使中央集權的國家機關能有效地發揮其功能。此一全國共通的時間制度首先在日本本土被採用，之後，推廣至殖民地。兩地的統一時間，成為了殖民母國與殖民地的橋梁，讓帝國的空間得以成立。換言之，時間在此具有特殊的空間性，用以產生殖民母國與殖民地的統合。也可以說，一帝國的國民統合的過程當中，時間與空間是不斷交錯的概念。第三，是否定以舊曆為基礎的習俗、迷信以及信仰，並創造出一套新的社會秩序以及文明化的道德。故，日本以天皇作為國民統合的核心元素，設定了以天皇為中心的新節日；此一改變與人民的日常生活及勞動節奏之間有著緊密的關係，打造了日本社會生活的嶄新面貌。

如此，日本為了國家的現代化而重構的「國民的時間」，伴隨著殖民地的領有，也成為了「帝國的時間」。這新的時間概念，也透過教育與日常生活的「行事」²，逐漸地浸透在殖民地 - 臺灣的人民身上。上述三個目的當中，殖民地統治的政策，主主要反映了第二與第三個目的。

過去對「殖民治理時間性」的相關研究，有如顏杏如（2011）以紀元節與天皇節為例，探討「帝國時間」如何普及於日治時期臺灣的研究。顏杏如提出，這兩種以天皇制為中心的「行事」（歲時祭儀），在近代日本，其重要性體現於「公官吏」³等上層職業，在臺灣，則透過殖民政府行政的末端機關 - 警察來普及於臺灣的被殖民者。但她研究的討論案例為日本公官吏比較多的台北，而沒有提到，實際與日本警察生活在一起的原住民的討論。與平地一樣，在原住民居住的山地，這些「行事」確實是依著規定舉行固定地實踐著。然而，這些「行事」是否與平地相同，真正扮演了將現代的時間浸透於原住民社會的角色？

「帝國的時間」介入之前，原住民原來的時間觀念有著什麼樣的樣貌？當時的日本警察眼裡，原住民所擁有的是基於自然現象的時間概念。「蕃人以粟（小米）的收穫為一年的標準，即是從今年的收穫到明年的收穫為一箇年，收穫完後的滿月之日為他們的新年」⁴。因此日本警察在頭目集會所或者在教育所，掛時鐘、發布月曆等，試行幾種辦法以普及現代時間的觀念。新的時間觀念，後來就臺灣原住民而言，成為了「年中『行事』與農作物上必要的東西，也非常受歡迎」⁵。這就表示，在原住民社會中藉著殖民政府所施加於農耕習慣與日常祭儀的變化⁶，成功地普及了與日本相同的新時間制度。

此外，也有著諸如，自 1931 年起，理蕃當局推動「集團移住政策」後，伴隨著遷村而生的流行病 - 瘧疾（Malaria）。日本警察對原住民指導其治療藥品「奎寧（Quinine）」的服用時間，透過醫療治療來導入時間觀念等⁷。就結果來看，原住民確實透過生活上各種細瑣的事物細節，接納了「帝國的時間」。例如，教育、神社參拜等「年中行事」⁸、現代醫療等。

在此，我想指出過去研究未曾提及的另一觀點，指出，在這場原住民時間概

念的鉅變過程中，最重要的契機，應該是山林燒墾的游耕與狩獵為主的經濟活動向現代水田定作的經濟形式的轉變。理蕃政策中最重要的項目之一：水稻耕作。其取代了傳統的農耕方式，導致原住民對於「一年」的時間觀念徹底地改變。此新時間觀的普及，是透過教育制度的革新與推廣行之。以下章節，將討論 1931 年後，原住民教育以及教育所指導的新式農業 - 水田耕作。以細究這些政策如何改變了川中島社賽德克人的時間與傳統的習俗。



第二節 教育裡的時間觀

川中島教育所

當時，殖民地臺灣有四種類型的兒童教育機關。分別為：小學校（日本人子弟）、公學校、蕃人公學校以及警察局管轄下的蕃童教育所。其中，對應原住民的機關是蕃人公學校與蕃童教育所。蕃人公學校由文教局所管轄，依臺灣教育令施行相關教育行政措施，與蕃童教育所有所區別。主要的差別在於，普通行政區的原住民上「公學校」，相對地，住在特別行政區，所謂「蕃地」的原住民則在「教育所」與「蕃人公學校」受教育。特別行政區中，蕃人公學校與教育所相比數量相對的少。

蕃人公學校以國語教育為主，致力於「實科」的知識技能養成，與臺灣人的公學校相比，並沒有太大差別。但臺灣人的公學校修業年限為六年，而蕃人公學校中，只有 15 校為六年制，其他都為四年制。1930 年霧社事件所發生的當時，公學校收容的原住民幾乎都是某個程度上已文明化的阿美族；其他為：「高雄州四校以及台東廳三校收容排灣族，台中一校以及花蓮一校收容泰雅族」。台中唯一的蕃人公學校便在霧社⁹，由此可知川中島賽德克人的原居之地-霧社就是當時的先進部落之一。

「學校」這字眼，現在川中島地區的賽德克人會直接借用日語，說「gakko」，或者用他們母語形容為「sapah pyasan」，意思為「唱歌的家」。這是因為日本人教原住民日文的時候，用唱歌的方式教日文。

在川中島，「學校」具有什麼樣的治理性呢？

川中島社剛遷過來的 1931 年，賽德克人必須埋首於共同生活，從事家屋的建設等。遷村第一年的狀況是：由於重建的繁重事務，即便是兒童也沒有機會上學。遷村隔年 1932 年 5 月 12 日，川中島教育所正式開設（北村嘉惠 2008a），位於現在部落的派出所上面。基本上，此教育所是依 1928 年公布的「教育所に

於ける教育標準(於教育所的教育標準)」成立。1908年公布的「蕃童教育標準」、「蕃童教育綱領」、「蕃童教育費額標準」等是「第一次教育標準」制定。而此教育標準¹⁰是「第二次教育標準」。此「教育標準」重新以「身為國民必要的性格」¹¹的育成，以及「生活上必須的近易地知識技能」¹²的教授為目的。此外，明文化過去所未明訂的數項慣例如：學齡為7足歲、修業年限為4年，課程的一部分比照小學校與公學校的教育辦理之。「身為國民必要的性格」，這個詞句顯示了，殖民者當局認同原住民為日本的臣民，且「教育所」是教養原住民成為日本國民的養成機關。

因為川中島的賽德克人曾經為起事霧社事件的「抗日蕃」，理蕃當局是否針對他們特別重視教育，以培育「身為國民必要的性格」呢？以下的表格為1937年，川中島社滿7歲的學齡兒童的就學率統計。與霧社地區、川中島地區內的其他部落相比，川中島社的就學率特別高，幾乎百分之百的學齡兒童都有上學。

表.四.1 川中島就學率

社名	學年齡總數	男	女	就學總數	男	女	就學率(%)
川中島社	58	25	33	57	242	33	98.2
Paran社	104	50	54	93	46	47	89.4
眉原社	33	13	20	32	13	19	96.9
櫻社	86	45	41	65	34	31	75.5
Tauca社	64	35	29	52	30	22	81.2

資料來源：1937 高砂族調查書 (三) p60

受過教育的人數越多，理解國語的人數也必然越多。川中島人口中，每百人，能理解日語的比率為64.03%¹³。這個數字與能高郡泰雅族的平均：54.75%相比，是相當高的比率。川中島社的優異日語能力，經過了80多年，在當代與筆者的訪談過程中也依然得見。除了耆老們流暢地使用日語，下一代的部落成員使用母語時，往往會採借日文的詞彙。如trebi(電視)、slippa(拖鞋)、koppu(杯子)等，他們傳統社會沒有的現代物品，往往直接借用日語描述之。提到時間和數字的時候也是如此。如上節所述，賽德克人本來以種粟的週期作為一年的標準。所

以他們一年的日數並不一定是 365 日；且透過觀察月亮與太陽的位置來決定一個月與一日的時間為何。賽德克族人，初到川中島時，仍然依照此傳統習慣（自然現象）來判斷時間。如早上公雞叫，就會認為是很早的早上（約早上五點），再來用影子來分辨一天的時間。如看到影子在正中間，就可以知道是中午。一年中的季節，以植物的生長期來分春夏秋冬。因此，他們的母語裡，沒有精確的幾月幾號、幾點等月日時間的區別。季節也只有夏天（rbagan）與冬天（misan），而春天與秋天則被形容為夏天之初（mprbagan）與冬天之初（mpmisan）。

現代時間與日語同時普及的結果，當代川中島社賽德克語中的「時間」一詞就直接借用日語說成：「zikang」或者「toki」；「幾月幾號」、「幾點」、「幾歲」也均使用日語的「nangasu」、「nanniti」、「nanji」、「nansay」。以下為筆者在田野工作的時候遇到的川中島人的母語對話。此會話的背景脈絡為，筆者想要訪問一位女性耆老時，瑪姪巴丸（以下稱呼為 Mahung）把筆者介紹給這位耆老。他們對話裡頭出現的日文以黑斜體來標記。

（部落族人 Mahung 與 Pai（阿媽）的對話）

Mahung : Weewa *Nihong* ka nii... (這是日本小姐)

Klaun su ima ku yaku? (妳知道我是誰嗎?)

Un, ma su mkela? (嗯，妳怎麼知道我是誰?)

Pai : Mnoda su hini. (妳有經過這裡)

Mahung : Un, klaun su yaku? (嗯，你知道我是誰嗎?)

Klaun su laqi ku *Miyoko* yaku (你知道我是張呈妹的小孩)

O, moda ku hini, ma saku ini plaani peni (喔！我經過這裡，妳怎麼沒有叫我?)

Pai : Mnoda su hini texal han... (你過去有經過這裡過...)

Mahung : Un, ga su tloung bebe nii han. (嗯，你坐在屋簷底下。)

Tai! Egu riyung *Mago* su di... (你看，你的子孫那麼多...)

nii kana *Mago* su biciq di. (你的子孫都在這裡嗎。)

malu na... (很好后...)

Dangi mu Nihong nii, meya smiling tikuh Yozi isu si... (這是我日本的朋友，想來問您一些事情...)

Kndalax Paran meyah meni q hini drudan ta de, (我們的祖先從霧社來到這裡，)

huwa mesa migin ppuqun daha menaq hini? (他們是如何尋找食物的?)

Slinge su mu tikuh Yozi si... (他想問妳一些事情...)

Pai: Meyah smiling huwa miyan mesa skadi ppuqun cbeyo? (他來問以前我們如何尋找食物的嗎?)

Meyah miyan hini we uka kana ppuqun han... (以前來到這裡沒有食物吃...)

Mahung : Ntaqi su inu ciida, klaun su nana? (當時妳睡在哪裡，你知道嗎?)

Pai : Ini mu klai kana ndaan drudan, (我不大知道以前老人家的事，) laqi ku ciida duri han... (我那時也是小孩子...)

Mahung : Laqi su ciida duri na... (你那時還是小孩子后...)

Nansay su meya hini Cong doki? (那時你來到這裡幾歲?)

Pai : Mnosa ku Toda hayan... (我曾經先去都達...)

Mahung : Seediq su inu ka isu? (你是哪裡的人?)

Pai : Mneyah ku Toda. (我是來自都達。)

Mahung : Mneyah su Toda isu..., Nansay su ka meyah hini? (你是都達的人喔，你來這裡時幾歲?)

Pai : Sansay ku da. (3 歲)

Mahung : Sansay su meya betaq hini? (你來這裡已經三歲囉?)

Pai : Sansay sngari. (3 歲左右。)

Mahung : O...mnenaq su Toda? (喔，你曾經在都達?)

Ima ka mosang mangal yamu meyah betaq hini di? (是誰去接你們來的?)

Mneya betaq hini tama bubu su? (你父母親有來到這裡嗎?)

Pai: Mneya Toda ka bubu mu, mneya Boarung ka tama mu. (我母親來自都達，我父親來自坡阿崙。)

Mahung : Boarung ka tamu su..., (你父親是坡阿崙的...)

kika meya namu betaq hini han na. (所以你們會來到這裡。)

Temu Pidu ka Baroung han. (鐵目比度 [張信介] 是坡阿崙的)

Dadan Temu Pidu ka tama su? (你父親是鐵目比度的朋友嗎?)

Pai : un (是)

正如上頁的會話，裡頭的日文字有「Nihong (日本)」、「Miyoko (瑪姬的母親的

日本名字：ミヨコ)」、「Mago (孫子孫女)」、「Yozi (用事(ようじ):有事情要麻煩你之意)」、「Cong doki (那個時候)」、「Nansay (幾歲)」、「Sansay (三歲)」。

其中，與時間有關的單字是後面三個。「Cong doki」是日文的「Sono toki (那個時候)」的發音與他們母語的口音結合而成。如上所見，透過「國語教育」，新的時間觀已經浸透在賽德克人的日常語境裡。

教育所相關的討論涉及許多層面，本節將專注於討論與時間相關的環節。下一章談及身體的時候，讀者可以看到其他本章節沒有談及的部分。

以下，是部落耆老的口述歷史所呈現的、川中島日本警察任課時的主要內容。其內容偏向於生活上使用到的國語教育。

「妳問我在教育所學習了什麼？學習是學習，不過我們剛來川中島的時候，為了生活而必須去田裡作農。所以我在教育所只有上學兩年，學了只在工作上用到的，很簡單的日本話。教科書上面也只有很簡單的日本話而已。ブタ(豬)啊，ウシ(牛)啊。還有，『ワタシハ、シゴトシマス』(我要工作)，『ハタケニ、イモガデキマス』(田裡會長芋頭)等很簡單的。那不算是學問。老師也只要一、兩個。我的老師是久野老師。我那時候，他沒有教寫字，到了青年的年齡才有了『夜學會』，是教青少年寫字的地方。我那時候也是大概 17 歲的時候吧。男生女生都有去。」

(Robo Pihu 口述)

Robo 的先生，Siyac Nabu 還在 Paran 社時，上過霧社公學校四年。在他妻子旁邊聽著筆者與 Robo 的訪問，也向筆者表示霧社的公學校與教育所兩者的教育品質有著相當程度的差別。他們都強調教育所的教育是以工作上使用到的國語為主。依照 1928 年的教育標準，教育所的教科目有修身、國語(日語)、算數、圖畫、唱歌、體操、實科等七科目。然而，實際上，尤其川中島的情況，他們遷村後為了重建部落以及重拾生活，教育所較著重國語與實科。實科還可以分成三科：農業、手工與裁縫。在川中島，事實上教育所以指導農耕作業與家畜為重。當時川中島的情境，「生活上必要的近易知識技能」是限定於特定的營生技術：為了

讓遷村的賽德克人在新的土地上活下來，優先必要的「農業知識」。

「我在教育所上學 4 年。我的老師是宮坂老師。我記得好像是早上八點開始上課。8 點先在外面做廣播體操。然後大概 9 點或 8 點半的時候，進去教室。老師會教其他科目。上午是宮坂老師上國語和算術等。下午是農業指導。老師應該是松永老師沒錯。那時候的老師都是警察。一天學校大概到 4 點。中午是有些人帶著便當，可是川中島部落很小，所以大部分的人回家吃中餐。禮拜六是上半天的課。只有上午的課。禮拜天是休息。川中島的學生非常少喔。因為川中島有事件嘛，所以減少了不少人。我的學年算最多，有 16 名。其他都是 8 名、9 名、11 名……。」

(Habo Bagah 的口述)

教育所有規定固定的上課時間。在日本人提供給部落的物資中，有一個時鐘，被掛在部落的最高處，警察駐在所與教育所等所在之地。¹⁴向這一塊土地上生活的人民宣告著「帝國的時刻」。按照那時鐘的時刻，川中島的賽德克人每天都遵守規律，固定時間上課，從事作農。這樣的光景，便是從時間治理的觀點所看到的川中島生活模樣。在日復一日的的生活節奏中，現代的時間逐漸地普及。

那麼，在川中島社的賽德克人在部落的生活上如何知道「新的時間呢」？在歷史的脈絡上，原住民的家庭裡不太可能會有時鐘。在駐在所的時鐘告知的時間，再來透過警察的行動而到了原住民的身上。除了日本警察總是巡邏部落之外，他們使用警笛告知時刻。耆老們告訴筆者，警察常常用警笛來集合部落的大家，如 Habo 於前所提及，8 點、8 點半、9 點必須赴教育所上課、體操等例行事務，便是透過警笛來通知大家。

其他臨時的重要事務，也是以此通知。如部落人們經歷過的二次大戰美軍轟炸，提醒大家躲入防空洞時，便是在部落急響警笛，要大家盡快集合避難。

不管是例行事務或者是臨時的重重大意外，都是透過警笛來通知部落的大家，將大家集合起來。因此，部落的耆老們認為這就是部落團結的象徵。為什麼用「象徵」一詞，是田野裡許多的跡象，都透露著部落對此事（警笛與集合）有著這樣

的理解。如筆者在田野中收集到的部落耆老-曾春風先生，所擅長吟唱的一首歌謠中，有著這樣的一段：「川中島は團結一よ／鳴らすサイレン／集まる合図よ（川中島是團結第一名／拉警笛／就是要集合的信號）」。



短短的一句歌詞，清楚地將這樣的理解與認識，銘刻在部落的共同記憶裡。這首歌謠除了傳遞部落對「團結」一事的概念之外，另有著更加深邃的意義，筆者將在第六章作更詳盡的分析。

事實上，用來發送警笛的廣播設備，其影響至今依然存在，並保有許多舊時的痕跡。在部落做田野的時候，筆者通常住在 Mahung 的民宿。清晨，往往在睡夢中被理事長的廣播吵醒。這是因為，在川中島社，一直到今天仍有使用廣播告知部落的人資訊的習慣。

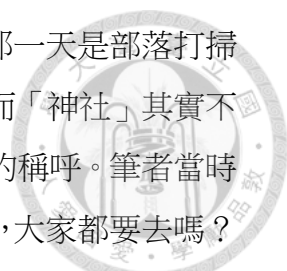
有一則小軼事或許能夠協助讀者對日治時期的時間與形塑時間的治理方式，有更進一步的體會。

有一回，筆者照例在睡夢中被吵醒，因為清晨五點多，一大早就聽到現理事長（部落代表者：Pihu Takun）的母語廣播。廣播的詳細內容，因為使用賽德克語的關係，大夢方酣之際，沒頭沒尾地不知道脈絡，實在是完全聽不清楚。不瞭解部落發生了什麼事，以為有什麼緊急的事件需要應對，只依稀地聽到一段似乎是日語的訊息：

「shichiji na, shichijijinnja.....。」

shichiji 為日語的「7時」之意；na 為賽德克語中的語助詞，表強調的語氣，此句的口吻類似漢語中「七點喔！」的感覺；jinnja 為日語中的「神社」之意。

之後，筆者焦急地詢問 Mahung，今天部落有什麼事情？因為擔心著剛才的廣播聽到的時間與地點究竟發生了什麼或將發生什麼。Mahung 淡然地告訴筆者，



方才的廣播，只不過是理事長常常用來通知部落資訊的方式。那一天是部落打掃的日子，理事長提醒大家，七點到「神社」集合，一起打掃。而「神社」其實不是神社，是現今餘生紀念碑所在的位子，只是部落沿用了舊時的稱呼。筆者當時不解地詢問 Mahung，大家不必上班嗎？早上七點集合大家打掃，大家都要去嗎？Mahung 告訴筆者：「打掃當然是看人啦，但是畢竟是自己的部落，所以大家還是乖乖地去。所以你看看喔，我們的部落很團結吧。」並打趣地說：「現在用這個方式有點舊啦，現在沒什麼強迫性啦，但是我們聽到理事長的廣播還是去啦，這就是理事長愛部落的方式啦。」

不管是廣播的使用，或者是母語廣播裡，時間卻使用著日文詞彙，且集合空間沿用日語舊慣，以及廣播至今依然在部落裡象徵著團結，都能夠清楚地看出，部落的時間觀與日治時期導入的治理技術息息相關。



第三節 習俗的日本人化

新生活方式的發穗

教育所的農業指導，在加上警察的嚴格管理，原住民的經濟活動，從傳統的燒墾農耕方式種小米，轉變成水田耕作方式去種水稻。筆者認為水稻耕作在倖存者在川中島重生當中，扮演了很重要的角色。很廣大的水田、適當的氣候、二期作的稻子、可以吃飽的稻米就成為了他們生活的寄託，但同時其背後也有日本人理蕃政策的意圖。水田耕作的獎勵是含在理蕃政策的一項。其政策的具體內容具有「授產」的一項。授產包含移住集團、授產機關的設置、水田、耕作、牧畜，其目的是原住民的經濟自立，更重要的是「順從的農民」的育成。授產政策並不是新理蕃政策才提出來的政策，總督府剛領臺灣時就對原住民提示了農耕民化的政策方針。且在日本警察官之間，從早就有「吃米的蕃人不會反抗」等的傳述（近藤 1992）。據 1933 年的史料〈蕃地事情〉水田被認為是「與舊來的輪耕農法比起，能夠推動定住的耕作方式，也就是一大革命。一次在各種授產的內容中最重要項目。」。因此在川中島的水田耕作也使他們在這塊土地定住下來，強化「抗日蕃」變成「順從的農民」的殖民者的企圖。

川中島的賽德克人原本在霧社地區時的生活方式，是採用燒墾游耕的方式，以小米為他們的主食，並去狩獵來補充蛋白質。因此，剛遷到川中島時：「對於水田耕作一點經驗的沒有的他們，土地分割後也不知所措，目前修正管理既存的水田也不可能的狀況下，農具惠予，直接指導等，駐在所職員特別加以努力」¹⁵。遷村後，餘生們在這一塊地上還需要為了生活定下來的經濟活動。於是他們由於警察的知道，學習不熟悉的水田耕作方式，其生活型態立即變化。從遷村經過六年，1937 年的史料中，如下表格所顯示，川中島所生產的農作物與同地區的其他賽德克族部落比起，幾乎都限於水稻。

表.四.2 川中島與霧社地區的農作物生產量比較

農作物/ 社名	水稻	陸稻	小米	黍	甘薯	里芋
川中島	339.62	0	5.50	0	24,200	4,600
Paran 社	82.32	83.50	910.95	152.90	288,400	3,900
眉原社	0	203.00	0	0	2,000	6,000
櫻社	0	77.35	556.80	0	594,200	8,500
Tauca 社	0	19.59	558.70	296.45	410,000	7,545

單位：石

資料來源：高砂族調查書（二），p34-35

伴隨水田耕作的普及，在川中島有四頭水牛與一頭黃牛作為農耕具而被飼養¹⁶。水牛在川中島的經濟生活方面成為了很重要的動物。水田耕作取代了燒墾游耕的農作方式，還導致了他們對牛的概念的改變。對川中島的人而言，一般用來吃的牛是 dapa，而水牛則叫做 dapa bale，意思為真正的牛。他們對水牛的理解是可以幫助他們經濟生活的動物，與一般的牛不同，帶來收穫的牛才是「真正的牛」。

現在清流部落，一進入部落就會看到整片的水田。部落內種的稻米，現在於仁愛鄉農會登記的商標叫做「川中米」，成為部落的名產。川中島恰巧位於低海拔的平地，從三條溪流透過水路（埤圳）留下來的豐富的水，加上日本警察嚴格的指導，成為了水田耕作非常成功的部落之一。遷移的兩年後，連其他部落的有些原住民聽到川中島是個能夠收穫豐富的稻米的樂園，向日本警察意願到川中島移住¹⁷。然而，川中島上的餘生們本身，對自己的生活方式如此的轉變，有什麼樣的感受？在 1932 年的新聞報紙中，他們有提及川中島的環境：

「……廿日赴川中島上午十一點半在駐在所前面召集頭目和蕃丁五十八名，由澤井能高郡守透過安達警部補通譯，報告『你們以前居住的霧社土地分與給德路固及道擇兩蕃。』，接下來坂口警部部長說了訓示，惠與了酒。收到報告的川中島蕃一同說，他們已經遷移到當地了，以前的土地當然不是自己的。川中島社一年可以收穫兩次水稻，可以吃飽飯的土地比過去只能種芋的霧社土地好多。如此他們沒有在意霧社土地被分與給德路固和道擇蕃的事情，反而很歡樂又很開朗。」
(筆者自譯)¹⁸



這一篇報導是關於對 Toda 蕃與 Truku 蕃的霧社地區的土地分割。作為霧社事件的總清算，日本人將六社原居的霧社土地分給 Truku 與 Tgdaya 的部落，以及使他們遷移。此總清算是對 Toda 蕃和 Truku 蕃協助討伐六社的賞與，也為了使川中島的 Tgdaya 蕃再也回不了原居之地。雖然從史料的記述，無法判斷川中島的人是否真正覺得川中島比霧社好，不在意原來的土地已不屬自己等發言也許是他們逞強而說出來的話語。但至少可以知道，川中島的人都知兩地方所給他們的飲食生活的差別，在川中島的土地上能夠收穫豐作的稻米是，他們在霧社時無法吃到的。

遭遇危機的傳統文化

隨著農耕方式的改變，他們的傳統文化得面對消失的危機。剛遷村後，由於森田理蕃課長所公布的「取締方針」（詳見第三章），規定他們「不可去狩獵」，並由於土地管理規約規定，「不管男女性別，必須從事農耕」。於是，他們天天都不得不從事以水田農耕為主的生活節奏，就難以實踐按照自然現象的傳統文化。例如，他們曾經種小米時，播種與收穫一年只有一次。部落族人邱建堂與筆者解釋：

「以前大概三月的時候種小米，一直到 7、8 月都不能去打獵。9 月到 2 月的時候才能去。」

然而，水稻是二期作的農作物，一年中總是需要從事水田的管理。根據 1932 年《理蕃之友》，在蕃地的水田耕作時期是第一期作的收穫時期與第二期作的耕種時期連在一起。第一期作四或五月左右耕種，七或八月收穫，接著開始耕種第二期作。第一期作大概需要 115 天，第二期作則需要 90 天左右，也就是一整年的工作¹⁹。筆者判斷，正是因為這樣，一年兩次的周期稻作必須在固定的月份進行。讓賽德克人建立了「月份（gatsu）」這樣的時間概念。

因此，川中島的賽德克人，與小米的生產時期有密接關係的狩獵文化，幾乎都沒有辦法實踐。下頁的表格顯示，川中島的收入來源：

表.四.3 川中島與霧社地區的收入表

社名	總額	農產	林產	畜產	狩獵	製作品	勞動及僱用	雜
川中島社	9,137	5,636	785	602	13	59	1,452	590
Paran 社	23,228	15,434	2,181	956	2,612	580	1,224	241
眉原社	11,074	8,721	1,380	320	340	2	307	4
櫻社	18,717	12,852	2,286	557	434	502	691	1,395
Tauca 社	20,238	13,388	2,545	225	819	466	1,081	1,714

單位：日圓

資料來源：高砂族調查會（二），p14-192

從此資料可知，在川中島，水田耕作取代了傳統的小米與狩獵方式。他們的收入來源偏向於農產，再來是畜產。與其他部落比較，很明顯地沒有從狩獵而來的收入。另外，製作品的具體分類是織布 16、網袋 28、其他 15（單位：日圓）。在川中島，為了從事農業，不只是禁止狩獵，而女性的織布也同樣被禁止。織布與狩獵被日本警察開始允許的是，遷村後經過好幾年後，他們生活穩定下來以後的事情。部落的耆老們異口同聲地說，「日本人絕對不讓我們去山裡，也不讓女生織布」等，很嚴格的傳統文化全面禁止。在這種情況下，唯一日本人允許他們在交易所，與平地交換或者買賣他們所生產的所謂「蕃產品」。如以下表格所顯示，川中島主要的蕃產品是，木炭等林產物。雖然在川中島交易的製作品與狩獵品很少，但對餘生們而言，在交易所的交換是保留傳統文化的唯一地方。

表.四.4 川中島與霧社地區交易所蕃產品

社名	總額	農產物	林產物	製作品	狩獵品	其他
川中島	100.00	8.00	39.45	16.00	12.80	15.00
Paran 社	1,496.77	252.59	113.99	103.45	302.29	724.45
眉原社	336.85	242.34	10.65	1.90	81.96	0
櫻社	260.24	75.11	4.92	117.45	62.76	0
Tauca 社	62.10	18.65	2.40	20.00	20.68	0.37

單位：日圓

資源：高砂族調查書（二），p436-437

川中島的獸皮、獸骨等狩獵品以及織布等製作品往往與川中島毗鄰的漢人交換。他們透過交易獲得的物品主要是衣類（襯衫、褲子、毛巾）與食料品（食鹽、魚類、牛）。據部落的人的口述，這些漢人是從他們遷村以前就住在這地區的客家人。當時他們比川中島的原住民更窮，也因為沒有自己織布的技術，沒有衣服可以穿，於是在交易所購買原住民所織的布來做衣服。川中島的傳統文化雖遭遇消失的危機，但唯一透過交易所，仍然有一點能夠保留傳統文化的空間。透過與漢人的交換買賣，他們發現自己的部落並不是貧窮，反而有豐富的水稻資源，是個富裕的環境。這也可能是將水田耕作的政策更順利地普及的原因。

除了狩獵與織布文化，生活方式的改變還使傳統祭儀消失。賽德克族，按照小米播種與收穫的時期有隨時祭儀。水稻取代了小米以後，元旦成為了他們一年中最大的節日。1937年在部落建立川中島社祠後，神社參拜也是他們生活中的重要義務。每年10月28日臺灣神社祭²⁰以及元旦的早上部落的所有人必須到社祠參拜。與日本人同樣地過元旦的習慣，以及元旦早上到神社的習慣，一直到現代也持續著²¹。1月1日早上8點部落的人集合在現餘生紀念碑前面，過去參拜日本神社的行為，現在由於部落人改成為拜祖靈的儀式。另外，在他們飲食文化中也可以看到水稻普及的影響。他們趁著重要節日（如元旦、請客）會吃紅豆糯米飯。這些也便是水田方式漸漸浸透他們生活的證據。事件的餘生，被遷到川中島後，接納教育和農作指導的政策。這些政策具有現代時間的性質，並改變原住民的生活方式以及時間觀念。如同水稻一根一根黃熟，川中島作為新部落一步一步地恢復生機。



小結

殖民地臺灣所接納的所謂「帝國的時間」，首先是日本受西方列強國家的影響，導入「現代的」時間制度。尤其明治維新以後，該現代的時間為了日本成為現代國家而國民統合，被重構（reorganized）。其目的是為了與西方國家的競爭、國內的統一、舊習慣的消滅。領有殖民地後，日本成為一個帝國，在殖民地也與母國同樣地普及該現代的時間。在殖民地臺灣，教育、以天皇為中心的祭典作為媒介，被殖民者接納新的時間觀念。然而，殖民地臺灣的末端機關—警察管轄下的臺灣原住民，尤其是在川中島的場合，除了這些媒介以外，農耕方式的變化扮演了很重要的角色。教育的農業指導以及國語的普及，將帝國的時間更容易地浸透在他們的生活上。他們開始使用新的時間的知識來從事水稻耕作，就完全取代了傳統的燒墾游耕，並改變了他們古來的時間觀念。同時也禁止依照舊習慣的傳統文化的實踐。川中島在這一段時期接納的時間的現代性，影響到他們母語中的詞語（如牛的概念）、飲食文化的變化等，這些均是在當代部落裡也看得見的結果。

-
- ¹ 変容（へんよう），在日文的語意裡，此一詞彙指的是：事物原有的面貌，遭到徹底地改變。
- ² 行事（ぎょうじ），在日文的語意裡，此一詞彙指的是：固定週期發生的社會、民俗事件或者活動等歲時祭儀；如「お盆」（盂蘭盆節、中元祭）。
- ³ 意指帝國時代的國家公職。
- ⁴ 〈說苑[篇]〉《臺灣警察時報》n216, 59-72 頁 1933.11.01。
- ⁵ 〈通信[篇]〉《臺灣警察協會雜誌》n106, 196-202 頁 1926.04.01
- ⁶ 前所述及的天皇核心的新「行事」。
- ⁷ 穴澤頤治〈蕃人移住集團政策と「マラリア」問題（二）〉《臺灣警察時報》n190、24-26 頁 1931.10.15
- ⁸ 「年中行事」，日文意旨曆年制下的例行祭儀。
- ⁹ 前所述及的台中一校。
- ¹⁰ 「教育所に於ける教育標準」，為了修正第一次教育標準的未竟目標，並拉近與平地公學校的師資水準與因應原住民的「文明化」所提升的相應教育費用負擔而制訂的新準則。
- ¹¹ 原文為：「国民タルニ必要ナ性格」
- ¹² 原文為：「生活ニ必要ナル近易ナ知識技能」
- ¹³ 1937 高砂族調查書（二）p173
- ¹⁴ 1937 高砂族調查書（二），p652
- ¹⁵ 〈霧社事件誌〉於戴國輝主編《臺灣霧社蜂起事件資料と研究》p507 1981
- ¹⁶ 1937 高砂族調查書（二），p316
- ¹⁷ 《臺灣日日新報》1933年2月26日〈樂園地と判つて川中島移住を願出る番人もある〉
- ¹⁸ 〈1932年8月23日 霧社の芋より川中島の米がよい川中島移住蕃が答ふ〉
- ¹⁹ 平澤生 1932年12月3日〈蕃地適作物の解説（四）〉《理蕃の友》
- ²⁰ 臺灣總督府將每年的10月28日的「臺灣神社祭」定為官定祝祭日之一，全島放假一天。從此可見當時臺灣總督府對該神事的重視以及藉此神社教化的目的。
- ²¹ 現在仍過元旦的原住民部落，全臺灣只有南投縣仁愛鄉的賽德克族與泰雅族部落。而毗鄰的復興鄉的布農族部落則也過農曆年。



第五章 身體的治理

第一節 現代的身體

在第三章、第四章檢討的空間、時間以及習俗現代化的諸問題，最終都應可以牽涉到個人身體的國民化。空間的現代化，就迫近身體的感受，並時間與習俗的變化將會直接影響味覺與嗅覺等。於學校的教育裡，透過視覺看見的教材，體操與唱歌則培養個人的音感。如第四章提到：「……8 點先在外面做廣播體操。然後大概 9 點或 8 點半的時候，進去教室……。」(Habo 口述，完整的口述歷史詳見第四章)。Habo 的口述所提到的，每天都有的體操日課，是培育現代的身體的政策之一。廣播體操被認為，「在團體生活上，不可或缺的一切良習慣」¹。當時不只是原住民地區，在日本母國、臺灣，以及其他殖民地（如朝鮮）也導入每天施行廣播體操的習慣，企圖育成健康的身體以及「現代」的身體規律，同時也培養集體生活的精神²。

「我還在 Tkanan 社的時候，上霧社公學校。一年級的時候，我生病了。我耳朵的後面腫起來。所以很久沒有去學校。可是病好了之後也不想要去學校。原因是因為我回去學校的時候，早上同學都在做廣播體操。老師跟我說，因我缺席，沒有辦法跟大家一起體操，所以要到前面站著看。我覺得這件事情，非常丟臉。所以跟我爸爸說我不想去學校，每天都不去。後來石川巡查到我家來接我。然後要背我去學校。那時候，我還是一個小小的孩子。還是不想要去學校，我在石川巡查的背上，一直捏他的頸。他的頸就變紅紅的。我爸爸看不下去，就跟石川巡查說『石川先生，今年就算了。不要讓他去學校好了。我跟您保證明年一定讓他回去學校。』因此，我從隔年重新入學了。」

(Siyac Nabu 口述)

在 Siyac 記憶中，廣播體操是要跟大家一起做。若不能跟大家一起做，是一件羞恥的事情。從他小時候的經驗可以知道，在原住民地區的學校（無論是公學校或教育所），都採用廣播體操的方式令原住民兒童培養集團意識。



如此，生活上的諸改變，毫無疑問帶來了身體感覺的轉型。

假若我們將人類的身體規訓看作是在特定的文化框架中，順著時人所欲的方向形成的一歷史實體；那麼，最大改變的契機應該是現代社會的崛起。這樣的話，所謂「現代的身體」與傳統社會的身體能如何區別呢？在現代社會的身體的最重要的特徵，可說是身體能夠成為國家權力的重要要素。具體來說，在現代社會-換言之現代國家之下，個人的身體被要求國家所必要的軍事力以及已現代化的社會所必要的勞動力。因此，現代的身體具有著某些「均質化」的規律。所謂「規律」是在規則與訓練結合的結果，才產生的，於是「身體的規律」尤其是在學校或者軍事訓練的規則與訓練的反覆所被形塑。

借用傅柯的說法，這些現代國家下的個人身體，被某些權利創造出有規律又很順從的概念叫做「規律訓練」（藤田博文 2000）。在日本形成現代社會的過程也有反映著在西方社會所崛起的此概念。日本的身體規律的歷史起源為 1873 年制定的徵兵制，這時間點還是以日本明治維新以後，開始建構民族國家的年代為界線。如成澤光（1997）的研究探討日本現代身體的起源。他將身體規律在軍隊、行政警察、學校制度、勞務管理的領域作分析，並提出這些領域均將西方的模型當成榜樣。

那麼在日本的殖民地上又是如何？創造現代身體的方式，依照社會的宰制類型、文化背景、現代化的發展階段有否不同？日本作為一帝國，其擁有的殖民地，被採用培養身體規律的方式是否與殖民母國所不同？

日本在統治殖民地早期階段，確實總是有高舉「同化主義」之目標。然而，實際上，仍以壓迫性的政策為主，以區分殖民者與被殖民者。鄭根埴（2004）的研究提出，在日本統治下的朝鮮，在統治時期後期，當日本進入二戰時期後，才

開始採用殖民地上國民的「總動員體制」，也開始重視修練現代性身體的政策。鄭根埴指出，殖民地與殖民母國形成身體規律方式的差異是，在朝鮮身體規律的修練透過抹殺「如朝鮮般的東西」而成立。換言之，在殖民地下的人民也有被要求育成現代的身體，以成為國家的力量。然鄭根埴強調在殖民地的身體規律形成的過程中，更重要的是，被殖民者的身體必須要「精神的馴化」，以防備他們的身體被訓練之結果，使用在殖民統治體制的抵抗上。在朝鮮，此「精神總動員體制」，尤其是 1930 年代以後，也就是殖民地民眾的身體不僅作為產業勞動力，而開始視為軍事力的時期以後，積極地被採用。

同時期在日本統治下的臺灣又是如何？誠如前述，於殖民地臺灣，日本採用著分割漢人和原住民的統治結構。故軍事動員與為此訓練身體以及精神的政策也基本上，採用原漢分割的姿態。臺灣總督府因 1930 年受霧社事件的衝擊，對原住民特別重視「精神方面的」身體規律的形成，以防止再次受原住民的抵抗。1930 年以後，理蕃政策依據新的理蕃大綱徹底實施了「授產」政策的強化，其中集團移住、初等教育、水田耕作的普及等項目，為原住民的生活方式帶來了重大改變，同時也讓他們生活逐漸地變得穩定。而總督府接下來的課題便是如何將原住民成為「國家的一成員」，也就是「皇民化政策」³的開端。對總督府眼中，「成為日本人」一事，並非「單純地說國語、住在日本式的家、穿和服、喝啤酒、吃刺身」⁴等，而「常用國語、體會我國民的精神文化、總是燃燒著國民意識的人」⁵才是真正的日本人。換句話說，原住民為了成為日本國民，需要精神的服從，即是被要求身為日本人的「心」。過去相關研究指出，原住民「精神教化」以「青年團」為中心而展開（近藤正己 1996、多仁昭廣 1993）。青年團組織對原住民社會發揮了龐大效果。此組織帶來的後果，我們可以看見於 1940 年代的戰爭時期。透過青年團沁透「日本國民」的精神之結果，許多原住民年輕人作為高砂義勇隊志願當兵，並向南洋出征。

此文以下探討，日本殖民主義迫切臺灣原住民身體的治理。以川中島社的案子為例，主要討論當時總督府重視的「精神的教化」，亦即青年團的訓練與高砂義勇隊出征的情境。



第二節 透過青年團而來的精神教化

臺灣青年團之成立

所謂「青年團」的起源是日俄戰爭與日清戰爭時期成立的日本的「若者組 (wakamono-gumi)」。此組織以青年年齡的「若者」為構成的組織，後來改稱改成「青年團」，成為了現代日本的地域集團。該組織的功能為以每村落內的神社為中心，將村落裡的年輕男女聚在一起，提供社交、修養、娛樂等活動。青年團成員於上述兩戰爭時期有獻金、慰問出征者、為殉戰者遺族助耕等，發揮了如軍隊後援般的活躍，故日本認為青年團的存在是當時戰勝的原因之一，也在國內再度重視此組織並推展之。

在殖民地臺灣，據《臺灣教育沿革史》，首次成立的青年團組織為大正三年（1914年）在花蓮港廳吉野村設立的「吉野村青年會」。大正五年（1916年），增設了「鹿野村會」與「豐田村會」。當初在臺灣的青年團組織僅成立於日本人移民村所在的這三個地方，其成員也僅以日本人為構成。然大正四年（1915年）由於新竹廳長的主唱，在當時本島人子弟（漢人）的教育機關—書房及以漢人青年層為基礎設立了首次非日本人對象的青年團。其目的為加強國語（日語）。後來，逐漸地推展至其他地域。尤其是，大正8年（1919年）臺灣總督府從武官變更至文官⁶後，真正展開同化政策，清朝時代的舊地方制度被整備成日本式的「市街庄制度」，以內地的優良村落為模範重建地方制度的結果，青年團也陸陸續續地被增設⁷。

關於原住民青年團的研究，尚未記載原住民青年團真正開始的正確年月。但《理蕃之友》等史料有記述，大正十一年（1922年）大武支廳下的排灣族，已較早成立青年團⁸。原住民社會的青年團成立的原因與當時日本原住民方針過於重視初等教育，而忽略青年期發展有關。日方有發現，即使實施原住民的初等教育，教育所畢業後卻忘掉國語，原住民具有能夠抹消日本式教育的強烈的民族文化（林素珍 2002）。也認為，在乍見是理蕃政策成功的霧社所發生的霧社事件也是忽略青年期教育的結果。於是當局再度重視的是青年團的角色。1934年在《理

蕃之友》登載的總督府警察局橫尾廣輔的論文〈蕃人青年團の指導に付て（一）（關於蕃人青年團の指導一）〉⁹一文中，他視原住民青年層為「國家的中堅」，並主張了畢業教育所的原住民人口超過一萬人的當時，國家刻下的急務是他們的「精神指導」，教育所畢業以後也持續「常用國語」以及培養「健全的國民及善良的皇民」之精神的必要。

在時間上，漢人的青年團組織比原住民早就推行。然而，就結果來看對日本人眼中，於原住民社會的青年團成功，遠勝過漢人。橫尾在同文中指出，其間產生的差別在於，以一個村落的神社為中心單位舉辦的日本古時期的青年團起源與某些原住民的族群傳統社會的組織習慣相近。具體來說，鄒族、卑南族、阿美族的傳統文化中，原本具有年齡集團與以青年會所為中心舉辦儀式的習慣。這些原住民舊來的文化，相對的對推動青年團有相當助益，是原住民也容易接納青年團組織的原因之一。但即使類似的兩組織，青年團還是屬於殖民母國的國策之下，其目的為以鍛鍊青年國民作為國家力量發揮功能，而與原住民傳統社會的組織習慣間仍有明顯的差異。理蕃當局當然有摸索各式各樣的策略，企圖將青年團效果普及至原住民社會。故以下以川中島社的歷史為例探討，青年團如何沁透在部落裡，也實施了什麼樣的訓練內容。

川中島社青年團

青年團的本質有四¹⁰：（一）是自治的團體。此意並非青年團拒絕官廳或役場的協助。所謂自治是指青年團為以青年成員所構成的團體，而官廳與役場仍必要協助以及監督此團體達到社會教育的效果。（二）雖是地方的單位，但仍必須與國家保持連結。青年團是屬於一地方的青年社會生活所產的組織。然而其第一信念為敬神崇祖尊皇愛國，故必須要與國家不斷的連結。（三）是青年期社會生活的團體。青年年齡為其社交慾最旺盛的時期，故青年團必須作為他們社交的團體而運作。（四）其目的的修養內容須有一般性質。修養不應該偏向於特定宗教或其他，藉社交娛樂與修養兩個基礎來達成培養善良國民之目的。

在上述四個本質的標準下，川中島社的青年團 1933 年正式推行。此年「蕃地教化助成金」由某個團體寄贈，開始積極地推展「國語普及會」與「青年團」

這兩個教化組織。青年團成員大概為教育所剛畢業的十四或十五歲至三十或三十五歲，區分為兩部：將滿二十歲以下的青年屬於第一部，二十歲以上的人為第二部，亦即壯年團。青年團與國語普及會設立之前，在賽德克族社會較有影響力的人士為頭目與勢力者。然而，青年團成立以後，在此地的社會教化團體為如下：

【1934年川中島社會教育團體】

頭目勢力者會 0

家長會 69名

婦女會 72名

男子青年團 29名

國語普及會 67名

資料來源：高砂族調查書（三），p108-109

從此可知，1934年這時候已經沒有頭目與勢力者組織；亦表示他們的勢力逐步減弱。反之，日本人則以日語教育為主，重視每戶家族的家長、婦女，再者過去忽略的青年期族人的活動。如此，青年團取代頭目的傾向，不僅在川中島社，而在當時的理蕃的政策內容的變化中也可以看見，並在全島原住民社會中的普遍現象。

理蕃當局針對青年團舉辦各種講習以及身體的鍛鍊，以培養在現代社會種適合的模範青年。其中，很特殊的政策為都市觀光。日本將與原住民前往觀光的政策，在日治早期就已經有進行。那麼，早期的觀光政策與推動青年團以後的觀光政策兩者具有何不同的性質呢？日本政府1897年就開始，帶原住民往前內地觀光。其對象為部落的大頭目或長老等，與部落所有成員有聯繫以及有權傳達消息的人士。當時日本正進行武力行使的理蕃政策，故當時內地觀光的主要目的為他們看見軍事設備等，以達到恫嚇的效果來使他們失去抵抗統治的意志。該性質的內地觀光，時間推移至1933年已進行了第十一次。第一次至第八次均以參觀軍事設備為主，後來從第九次則開始以都市和模範村落的參觀為主，其觀光的參觀設施從軍事設備換成文化設施。此時，理蕃政策已進入「撫育」方向，觀光政策也配合理蕃目的的變遷。對青年團而言，最關鍵的是1933年。此次的內地觀光的參與者已從頭目與實力者還成了青年團的成員¹¹。後來，觀光的目的地不僅在

日本母國，也有陸續推動本島觀光。原住民的青年代表往往赴臺灣島內的都市。

代表川中島社青年團往前都市觀光的人物是高永清（日名：中山清；族名：Pihu Walis）。他是川中島社青年團的第一任團長，也是青年團幹部。高永清因他求學表現優異，故是被日本人培養的模範兒童。他霧社公學校 6 年級的時遭遇霧社事件，倖存下來後遷到川中島社，在此地上，他對部落的影響力也相當大。除了擔任部落的警丁外，自己奮鬥念書，1942 年成為賽德克族人第一位醫師。但另外一方面，他當時必須負擔所謂「模範生」的宿命而協助日方對部落推動現代化政策，便是當時的一位部落領導者。昭和十年（1935 年）他代表身為青年團幹部出席了「青年團幹部懇親會」，還赴台北參與都市觀光。在《理蕃之友》中等登載著他對此次都市觀光的心得¹²。他主要提出兩點印象深刻的事情：

第一點是有關其他族群的社交。他提及：

「到了台北後，於朝日館內一室與從全島各地過來的六種族的青年代表第一次聚在一起，具有不同語言的我們，第一次能夠自由自在地使用國語打招呼。此一時期對我來說是實在很難忘又愉快的事情。」

高永清心得中的這一點，牽涉到理蕃當局設定的青年團本質其中的第三項（社交）以及國語普及之成果，也幫理蕃當局宣告他們理蕃政策的效果。

至於第二點，則是體驗台北的臺灣神社參拜時的心得：

「自己站在神前時，自然地令人起敬。僅在此四十年間，與清朝時代的臺灣很不一樣了。治安徹底改善，變成現代的和平鄉實在是托北白川宮殿下¹³的福，這些感情從我身體升騰起來了。」

從此點可知，透過神社參拜，理蕃當局企圖使原住民青年意識到與日本母國的連結感、活在日本國家的土地上的國家意識，亦即是達成青年團本質第二項－與國家的連結的具體手段。高永清的心得充滿著宣傳性（propaganda）。文中可見當

時日本人對原住民青年的期望，他們參與都市觀光後能形塑以及自覺國家意識，帶回各自部落裡。高永清在此篇心得的最後，以「為自己的蕃社會盡力」這一句來收尾。實際上，都市觀光兩年後的 1937 年，他贊同日本警察於川中島社內建立社祠。他當時在部落內發揮的影響力是不必說的。



筆者在田野調查時，跟部落的族人詢問關於高永清。實際認識他本人的大部分耆老們都稱呼他「Nakayama san（日名，中山桑的音），或者「koi san」（「公醫桑」的日文發音）。此外，一位部落的女士跟我解釋「[高永清]就是 qbsran alang 嘛！以前仁愛鄉的鄉長啊」。賽德克語 qbsran alang 的直譯為「部落的男性年長者」，此意還可衍生為「頭目」。另外，川中島社青年團第二任團長 Awi Hepah（日名：田中愛二；漢名：高愛德）也被部落的族人認為是他們眼中的 qbsran alang。兩位團長的此種稱號也透露了一些重要消息。形式上，川中島社 1931 年後也還設定著部落的頭目，Drodux 社 Bagah Pukoh 為，在如第四章所述，日本人也給他不少尊重。但兩位青年團團長並非當過頭目，為何如此被形容呢？針對這兩位部落領導者¹⁴，邱建堂表示：

「兩位都很聰明嚴謹，一生坎坷，努力向上。事件後，傳統頭目已無權力，僅是餘生精神上生存下去的依賴」。

qbsran alang 的字眼代表著，他們生命中的影響力與地位，也呈現著青年團的幹部已取代舊有的頭目或勢力者。透過青年團的教化政策，樹立新的現代化典範並加速同化，在部落的各種訓練當中，青年團幹部替代日本警察漸成為領導人。

女子青年團

「青年團」此字眼，令人容易想像男性、青少年。然而，理蕃當局透過青年團所推行的訓練與各種講習等政策，不僅對應著男性，而婦女也是其訓練的對象。在同時期的原住民社會中，仍有婦女會和女子青年團等以女性為對象的社會教化團體。其成員以未婚與已婚來區分。

透過女子青年團，教化女性的目的為何？1933 年的史料中有表示，以下設

立女子青年團的目的：

「女子青年團將盡力於國語的習熟與普及、涵養婦德、鍊磨家事及家政的智識技能、立足於產業以企圖家庭生活的改善，並以娛樂達成情操的陶冶，啟培健全的婦人所必要的資質。」¹⁵



換言之，日本人已有認識到原住民婦女在其家庭中的重要角色，透過婦女的家事教育，能夠達成家庭空間的現代化。在川中島社筆者訪問到的兩位耆老也曾受過女子青年團的訓練。她們分享屬於女子青年團時的經驗。在兩者記憶中印象最深刻的是「家事講習（kaji-kosyu）」。

「有一個警察叫做橫山。我在他的家裡工作過。幫他太太的炊事啊，還有顧小孩啊。我要回家的時候，太太常常拿給我味噌和醬油。橫山先生後來調到萬大社工作。」

（ Robo Pihu 口述 ）

「教育所畢業了之後，我在宮坂老師的家裡工作幫忙。烤沙丁魚啊，顧小孩啊。宮坂老師的太太也有時候叫女生聚在一起，教她們裁縫和禮數。這個叫『家事講習』。在學校學了大概三個月。那個太太是最溫柔的人……。聽說戰爭很激烈的時候，宮坂老師接受外面的工作。所以後來久野老師來了。他說『你們的老師從今天開始是久野老師。宮坂老師這個人已經不在了。』這樣。久野老師也還是對我們很好。太太也很上等。聽說曾經也是作農的人。我被警察非常疼愛。有好地方啊，日本人。」

（ Habo Bagah 口述 ）

女子青年團，基本上在部落駐在所的日本警察的家庭部落舉辦「家事講習」。據兩位的口述，日本警察的妻子擔任講師來教原住民婦女日本式的煮菜以及做家事的方式。此種講習的目的，是讓原住民婦女從日本警察的妻子那方，學會了「現代日本女性的生活方式」，例如使用味噌與醬油的飲食習慣等等之後，再現於自

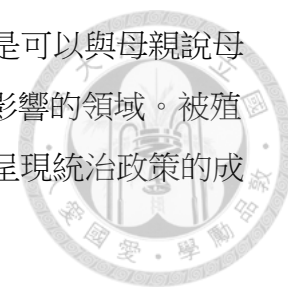
己家庭中。這兩位川中島社女子青年團的成員，受過「家事講習」後，由於駐在所巡察的安排，與毗鄰部落「中原社」的一兄弟結婚¹⁶。原本筆者想要探聽這些耆老們夫妻過去浪漫緣份的故事。然她們卻否定筆者的想像：Robo 笑著回答：「那時候，沒有什麼所謂『戀愛結婚』。如果警察跟我爸爸已經說好，我沒有辦法拒絕」；Habo 則是說：「日本人也那時候跟其他部落的警察之間互相告訴，『誰誰的家現在有未婚的青年，要不要跟你那邊的誰誰的女孩子結婚』這樣。我們的結婚也是這樣安排的。」

Habo 的先生 Losi Nabu 是中原社先擔任教育所的代理教員，後來成為警察，也就是在此部落受過高等教育的模範原住民青年。而 Habo 又是川中島社頭目 Bagah Pukoh 的女兒。霧社事件前，日本採用日籍警察與頭目之女兒的聯姻政策。但此政策成引起事件的要因之一以後，聯姻政策的對象改為原住民籍警察與頭目的女兒。在這些介入原住民的婚姻問題裡頭，也是否日殖民者考量所在？傳統頭目之家系與現代教育成功的模範原住民的婚姻中，也許有當時殖民者對家庭層面的改善意圖。

此外，在 1930 年後期到 1940 年代，日本人為原住民青年團之間的交流，將「青年道場」創設於霧社。1943 年的史料中，出現當年舉辦「女子青年團指導者講習會」的消息。此次講習會將能高郡的原住民女子青年團的代表者，共 30 名聚集參與¹⁷。如此，理蕃當局也與男子青年團的教化本質同樣的，為女子青年團提供與其他部落的社交以及觀摩學習的機會。舉辦目的是「為了使她們把握身為女性的思想」，將生活上必要的技能更強化，因此其講習課目很多樣。分別為體育、衛生、育兒、唱歌遊戲、禮儀做法、家事、和服的裁縫等。此時的講師也是「當地職員之夫人」，亦即日本警察的妻子¹⁸。讓原住民婦女學習這些科目的講習呈現著，當時在日本人眼中的所謂「現代的女性」便以操作流暢的國語、熟練日本式的料理與裁縫，並在家庭中顧小孩為模範的指標。這些對於現代女性的想像，也透過教化原住民青年婦女逐漸地介入原住民的「家庭」當中。

總言之，女子青年團的設立，不只是表面上原住民婦女的教化，背後還有著殖民者欲使原住民「家庭」現代化的期望。「家庭」此空間原本對被殖民者來說，

能夠保留傳統的空間。即使小孩在外面接觸現代教育，回家還是可以與母親說母語。因此，「家庭」此空間或許可以說是最難以接納外來文化影響的領域。被殖民者的這些「親密圈 (intimate sphere)」對殖民者而言是為了呈現統治政策的成功，相當有效的重要空間。



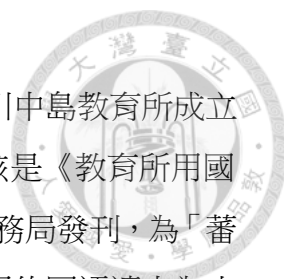
如在上一章的教育所插圖中我們看見，日本統治初期的原住民社會，原住民母親還穿著傳統衣服，但她們漸換穿和服的過程。實際上，昭和六年（1931年）在川中島社，常用和服的人數僅三名¹⁹，但後期的日治時期舊片裡，許多婦女與兒童穿著和服。在日治時期的社會，穿和服不僅是單純的「著衣」行為，穿殖民者服裝還意味著，被殖民者被強迫要求「日本風」的身體動作以及使用完美的國語。她們從穿和服的那一刻，就被框架於日本人的審美觀裡，也不得避免日本人的視線。一位部落耆老便告訴筆者，以前穿和服時，因為不太會綁腰帶，就被日本警察的妻子唸的經驗。服裝與身體的此種緊張關係，明顯地浮現在殖民地社會。在殖民社會的結構下，服裝的選擇不斷的與支配關係拮抗。透過婦女的教化帶來的飲食文化以及生活方式的改變，接著逐步影響家庭內的先生與小孩的味覺、視覺等身體感覺。舊照片透露，此時日本殖民者渴望的「皇民化」已經介入至原住民的家庭當中的風貌。



圖.五.1 穿和服的婦女 圖片來源：筆者於餘生紀念館拍攝

教材的內容

我們可以從另外一個史料看到川中島家庭的日本化所帶來的影響。那就是教育所所使用的教材。在教育所的教育使用什麼教材？其教材的內容又是如何？



現代部落中，沒有人保存下來日治時期使用的教材。但從川中島教育所成立的 1932 年這個時間點，可以推測川中島教育所使用的教材應該是《教育所用國語讀本》。《教育所用國語讀本》為 1928 年，由於臺灣總督府警務局發刊，為「蕃童教育所」使用的教科書。本教科書發刊之前，蕃童教育所使用的國語讀本為小學校、公學校、蕃童公學校也共通使用的，於是其內容往往有對原住民兒童不恰當的地方²⁰。如此背景所發刊的《教育所用國語讀本》，總共有八卷，其使用時期為從 1928 年到終戰。關於本教科書的內容，特別記述的是插畫以及原住民社會的變化相關的內容。

插畫是引起原住民兒童對教科書的興趣的一種策略。當然，本國語讀本的主要目的為原住民兒童國語能力的提升。但還沒有學會國字的原住民兒童，看到插畫也可以認識新的知識。教科書上的插畫具有視覺性的現代性。

因此，編纂者的理蕃當局也對教材的插畫有許多的考量。在下面三張插畫的對照，可以看到插畫風格的變化。

好比如說，本教科書的兒童的服裝均都是當時日本內地的模樣。但在第一卷，只有原住民的母親還有穿原住民的服裝，並其背景可以看到茅草做的蕃屋。在第三卷的插畫，母親的服裝也變成了內地風，但原住民傳統的稻粟，還會出現在日常生活的樣子。



圖資料來源：《教育所用國語讀本》

左上：一卷 二十五頁

右上：三卷 十八頁

左下：四卷 二頁

圖.五.2 《教育所用國語讀本》插畫

而從第四卷開始，原住民風的插畫全部消失，所有風景以及服裝都被改成內地風，還可以看到部落內的水田和木材做的學校。總督府的囑託職員鈴木質針對其變化便提及「從插畫本來的意義來說，應該畫點蕃人風的東西。然而，因為必須要讓他們習慣我們的風俗習慣的關係，將所有插畫改成內地式，是使蕃人內地化的一種準備。將來理蕃的理想果然就是他們心底（內在）的內地化。」²¹從此可知，教材上的插畫會給原住民兒童一種認同感。就是說，來學校上課的兒童，是與日本內地的兒童同樣是一個國民。並且有透過上學的兒童，原住民社會的樣貌和價值觀逐漸地改變的意圖。

與插畫的變化相同，其內容也表現出透過教育而變化的原住民社會樣貌。如第五卷的第六課十五頁「私ドモノ村（我們的村落）」描述，原住民部落的樣貌的改變，內容如下：



私ドモノ村

私ドモノ村ハ家ガ三十ケンデ、人ガ百五十人バカリキマス。
ミンナ農業ヲシテクラシテキマス。
山デ狩ヲスルモノモタマニハアリマスガ　ダンダン　スクナクナリマシ
タ。村ノ東ノハヅレニ、大キナタテモノガニツアリマス。
一ツハ学校デーツハ警察デス。先生モ警察官モミンナシンセツナ　オ方デ
ヨク私ドモノノセワヲシテ下サイマス。ソレデコノゴロハ村ノフウギモヨク
ナリ、國語モダンダンワカルヤウニナリマシタ。
(我們的村落。我們的村落有三十戶家，約一百五十人。大家都做農業而生
活。雖然在山上狩獵的人也有一些，但越來越少了。村落的東邊有兩個很大
的建築物。一個是學校，一個是警察。老師和警察都很親切的人，也經常照
顧我們。所以最近村落的風紀也變好了，國語也越來越能理解了。)

因為本教材以使用本教科書的所有臺灣原住民為對象。於是教材上的這些內容具有普遍性，幾乎所有的原住民部落能夠將教材上的內容套在自己部落身上。川中島社也不例外。部落的規模、建築物、農作的生活方式、狩獵文化的消失、日本警察的照顧等，這些都是在川中島社也看得到的生活畫面。如此，透過視覺看見教材的記載，原住民兒童能夠自然而然地接受生活樣貌的改變。

青年團檢閱式的策略

正如前面所述，就結果來看，原住民青年團的普及與漢人相比順利地成功。其理由被當時理蕃當局認為是某些族群既有的年齡組織有關。然而，賽德克族人卻沒有類似的年齡組織的傳統，故筆者揣測有其他要因使川中島社青年團發揮其優異表現。在此文探討川中島社青年團成為日本人眼中的「模範部落」的過程。

當時對青年團在日本內地與殖民地均定期舉辦「檢閱式 (ken-etsu shiki)」。
檢閱式是指，青年團將平時的鍛鍊與講習成果發表的一場機會，並由於日本警察官評定成績。檢閱式所檢查的項目有三：(一) 人員報告，(二) 服裝點檢、以及
(三) 操練—停止以及行進時的種種動作。並透過檢查團長報告要領、動作的正

確性、服裝的適當性以及國語的明確性等來做分級²²。在臺灣各地域也有各舉行檢閱式，原住民青年團與漢人分開舉行。原住民青年團的檢閱式，與同一居住地區內的其他部落一起舉辦，以煽動原住民之間的對抗意識使青年團活動更活潑，來加速其普及。如在川中島社屬於的地區，以能高郡為舉行檢閱式的一單位。因霧社地區的賽德克族部落也是同一地區的競爭對象。川中島社的賽德克人因為霧社事件時被他們攻擊，後來自己的土地也被奪取，於是青年團檢閱式對川中島社而言，與他們再次競爭的好機會，同時也是他們對日本人回復自尊的機會。事實上，他們在昭和十二（1937）年第一屆檢閱式取得良好的成績。以下為當時的新聞報導：

「台中州能高郡下高砂族青年團檢閱十四日上午九點於埔里元 x 軍練兵場，高砂健兒五百餘名十七團參加之下，盛大地舉行。……帝國國家合唱時升國旗、皇居遙拜、為皇軍將士的英靈默默致敬後，優勝紅旗歸還，再者有服裝檢查後才開始了檢閱，各團都表現了堂堂的步武與程序井然的操練，毫無遺憾地發揮了高砂健兒的志氣，上午就結束了，中食後由 xx 課長的講評，光榮的優勝紅旗由大塚郡守授予千卓萬團，有警察部長代理宮本理蕃課長以及大塚郡守的訓示，最後有了分列式，下午兩點半結束

優勝千卓萬團、2 川中島、3 托洛閣、4 眉原、5 過塚 (Qacuq)、6 道澤 (Tauca)、7 富士、8 萬大、9 巴蘭、10 櫻

檢閱式結束後，有川中島社與其他十六社男女青年會員的餘興『愛國行進國』，還有其他十數蕃的餘興後，下午四點結束」²³

川中島的族人 Awi Hepah 在自己著作中透露，參與檢閱式時一開始被其他部落與日本警察嘲笑「那個就是霧社事件的殺剩下的人嗎？」，但他們看到川中島出乎意料地拿下了好成績，就開始另眼相看。許多其他部落的女性也開始愛上川中島社的男人，使得這些男性往往被他人嫉妒（アウイヘツパハ 1985:43）。如此，霧社事件當時倖存下來的小孩，舉辦青年團檢閱式時，已經長大成青年，透過青年團的活動，為部落的名譽恢復作出了很大的貢獻。

同樣的，針對女子青年團也採用了煽動原住民對抗心的方法。川中島社女子

青年團的「家事講習」，趁用教育所的暑假期間等時間在教育所舉辦²⁴。「國語普及會」的舉辦頻率有增加，是一周三天，晚上兩個小時。這兩種活動都與眉原社一起舉辦，企圖使她們因競爭而能力向上。



從川中島社成立，時間推移到 1937 年，川中島社由於青年團的優異表現成為了日本人眼中的「模範部落」。郭明正（2012）也參考鄧相揚著《霧社事件》一書中的資料：「一九三八年九月二十八日，發動能高郡內各社青年團員三十五名，到川中島、眉原等『先進』蕃社觀摩，做為日後在本社推動社內事務改革的參考」，認為此時川中島社已經是其他部落的原住民來觀摩學習的「先進部落」。

理蕃政策 1939 年終於進入戰時體制，轉變成正式的「皇民化政策」。1940 年，原住民社會開始脫離由日本警察的全面性管理，並以青年團的原住民「中堅者」為中心，開始設立「自助會」。其目的為「自治的皇民訓練」。台中州為首次設立原住民自助會的地方，其中川中島社在教育、產業、經濟、生活改善等項目上，以三級的教化成功的程度中，被分別為二級（台中沒有該當一級的部落）。因此事實上，川中島社成為台中下日本人的教化最成功的「模範部落」之一。



圖.五.3 川中島社青年團訓練場（位置參見圖.三.2） 圖片來源：國立臺灣大學圖書館



第三節 高砂義勇隊

正如上節所檢討，川中島社青年團的優異表現就決定了川中島社成為模範部落的事實。透過青年團的訓練而形成的原住民青年的「現代身體」，接下來由於日本的戰爭策略，作為國家的軍事力被派遣到南洋參戰。這便是「高砂義勇隊」。據石橋孝（1992），霧社事件爆發時，當時陸軍服部兵次郎發現高砂族擅長叢林戰，就開始摸索高砂義勇隊的構想。在《理蕃之友》自 1942 年 5 月開始登載「高砂義勇隊通信」，同年 7 月也有一章「高砂義勇隊記念號」等本期刊的軍事色也愈來愈濃厚。關於高砂義勇隊的招募，都委託給當地駐在所的警察，他們「物色適當人選，將招募項目說給他們」。根據《理蕃之友》1942 年 7 月的文章，符合其「適當人選」的條件為「身體強健者」、「就算本人不在其家庭的生計也不遭巨大障礙的人」、「須從志願者篩選，不該以強制手段」、「他們主要工作將會為森林採伐，故經驗者比較尤佳」等。然而，實際上這些形式上的條件往往被忽視，在許多場合男子青年團的全團員志願而參戰。

這種情境在川中島社也並不是例外。部落耆老人的口述以及郭明正著作所提到的川中島日本士兵為超過二十名，參戰的士兵都是志願兵。此一事，令筆者想出一個疑問。川中島社的賽德克人起事霧社事件後，經過的時間仍不到 15 年，當時的族人還記住日本人當時對他們落實的殘酷手段。但為什麼這麼多人卻為了「日本」而犧牲自己的生命呢？

筆者向部落的族人 Pihu Takun（現部落理事長）訪問青年團的訓練內容時，他透露：

「我們經過了好幾年之後，變成了跟日本人一樣受過教育的人了。青年團裡面的很聰明的人，也後來國民政府來了就成為了醫生、警察。日本人和原住民，大家都一樣啊。只是我們以前沒有教育而已。原住民跑步跑得比日本人快，頭腦也其實很聰明的。所以日本人在教育所找到了頭腦聰明的原住民小孩，讓他進公學校繼續求學，不是嗎？」

（ Pihu Takun 口述 ）

他的這一句話是否幫部落耆老們代言，原住民在日本殖民時期，即使努力而拿下了優秀的教化成果，仍然不被日本人認同為平等的存在的不滿？他們在殖民地天天都敏感得感受到日本人的歧視，同時也逐漸地蓄積成為與殖民者平等存在的期望。他們的此種情感，當思考「為什麼川中島社的男生陸陸續續地志願而當日本兵」這問題時，可以成為回答此問題的一個觀點。

筆者使用口述資料以及《清流部落生命史》中的資料，列出十七名的名單(表五.1)。雖然因資料的不足，仍忽略幾名，但從此名單可知其中僅一半的人數歸還。然而筆者 2016 開始赴部落田野調查時，已經沒有一名健在的歸還士兵。因此，以下我參考兩本文獻，分別為柳本通彥的《活在霧社(霧社に生きる)》(1996)與林榮代的《證言高砂義勇隊》(1998)。兩本皆蒐集川中島社前高砂義勇隊的證言，我們可以看見他們口述當中含有的複雜情感。

Walis Pihu 為霧社事件爆發時，霧社工學校一年級，是事件的倖存者之一。1942 年由於第二回高砂義勇隊的召集而當志願兵的川中島第一批高砂義勇軍的其中一名。這一批三名義勇軍的舊照片在許多相關文獻出現，Walis 是站在中間的那一位，也是唯一的歸還者。

「川中島駐在所的巡查部長來我家向我命令去志願，還有說要寫血書寄給總督府。從川中島有三個人寫血書而向海軍特別陸戰隊志願。我穿著地下足袋，肩膀掛著寫上武運長久的布條(襪)，到川中島神社參拜。『你們三名是被選定的，身為日本軍人去出征。為川中島的名譽，為天皇陛下願意犧牲生命吧。這就是為國家而盡力。你們不要忘記大和魂好好幹吧!』警察補向我們訓示。終於到了要出發的那一天，從駐在所前面到鐵線橋的一條路，全部落的人都來了，他們沿道揮舞著日丸旗送行。因為我成為日本軍人了，那個感覺真好。『為了贏得戰爭勇敢地……(軍歌)』聽者其軍歌，開始有了為國家而願意去死的感覺了，真是不可思議。經由志願軍隊，我的心中想要名譽挽回，想要洗刷霧社事件的國賊的污名。我很高興，成為了忠實的國民，這樣子就和日本人平等了。」

(林榮代 1998:129)

Pawan Nawi 則作為第六回高砂義勇軍出征。被柳本問及志願的理由，他回答：

「因為我想要大和魂 (*yamato damashii*) 啊。我在學校看到的肉彈三勇士²⁵。我那時很想要那樣子的照片……我本來志願的不是義勇隊而是軍人，但被退回來了。我跟其他夥伴一起寫血書去志願，可是卻被說了我們太年輕了。」

(柳本通彥 1996:174)

Walis Pihu 與 Pawan Nawi 兩者的口述都表示，他們認為成為「日本士兵」是讓他們能夠獲得「大和魂」或「與日本人平等的國民」身分的手段，出征也都是為了顯示作為日本的國民可以工作的能力。雖然他們受國語教育、青年團的徹底訓練。但他們的心中應該有尚未成為真正的國民的感受。那為什麼他們會這樣想？關於這一點，黃智慧（2011）指出，可能是因為臺灣原住民原本沒有發展國家組織，也沒有現代國家的觀念，他們透過日本殖民統治，有史以來第一次接觸到國家體制，更急速地被捲入國與國之間的世界大戰。由於身為「日本的士兵」的參戰經驗，使他們作為「日本國民」的自我認同變得更強烈。

然而，高砂義勇軍的原住民後來獲得的待遇是否真正地和日本人的嗎？

另外一位 Awi Pawan，他不是義勇軍，而是正規軍人。義勇軍的召集結束之後，以志願正規士兵而被採用。他所屬的軍隊前往印尼莫羅泰島參戰，與台東阿美族的李光輝同隊。李光輝戰後一直到 1970 年不知道日本的戰敗，在該島與的密林生活 32 年後才被發現，終於回歸臺灣。他的歸還為當時臺灣與日本兩地帶來很大的新聞，後來日本政府給他「慰問金」。

「那個人因為害怕戰爭就逃避了啊。所以後來沒辦法出來，因為逃亡兵會被死刑。可是日本竟然給他慰問金...。」

(柳本通彥 1996:186)

他對李光輝的負面評價，和筆者在李光輝的出身部落—東河部落聽到的相似。其理由相當明確的，跟李光輝同樣的其他臺灣籍正規軍人應該也是某些補償的對象

才對。然而，戰後由於日本的戰敗臺灣被放棄，Awi Pawan 以及其他臺灣士兵連軍人薪水也沒有拿回來。在此情況下，李光輝歸還的新聞，對為日本而當兵的所有臺灣士兵而言，不得不感受不平等的一件事情。

他們曾經最希望的，達到和日本人平等身分的企求，卻如此被忽視，也沒有收到任何補償而只有時間漸漸地經過。關於這一點，前述 Walis Pihu 透露自己的複雜情感。

「我們高砂義勇隊並沒有覺得我們戰敗，那只是天皇陛下舉手投降而已，我感覺很不甘心。我對日本並沒有恨意。志願作為日本軍人所打的戰爭，我所感到一種名譽。但是，在新幾內亞領的一個月四十五日圓的薪水，我存放在軍事郵局，那個錢歸還給我們是當然的事。希望日本政府給我們看見些誠意，說辛苦了。」

(林榮代 1998:142)

形成現代的身體而徹底實施的「精神的馴化」，到戰爭時期，導致了許多原住民志願兵的出現。日本殖民主義的皇民政策以此可算是成功了。然而同時也能看見的是，被殖民者的複雜情感，也就是殖民者在被殖民者的心中留下來的深刻痕跡。原住民耆老曾經渴望的和日本人平等的身分，終於沒有實現。這是殖民者所應該面對的，就算時間已經過了 80 年而這些人都不在了，但至少我們需要反覆閱讀他們所留下來的口述，並反思內涵的意義，才有可能真正面對殖民地責任。



圖.五.4 第二回高砂義勇軍三名與青年團（筆者於餘生紀念館拍攝）

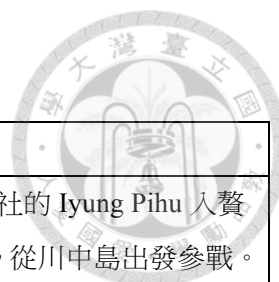


表.五.1 義勇隊與正規軍人士兵名單

所屬「社」名	姓名(族/日)	戰死或歸還	備考
Truwan 社	無		Tongan 社的 Iyung Pihu 入贅本社後，從川中島出發參戰。
Gungu 社	Puhuk Tado/川村忠夫 Walis Pihu/米川信夫	戰死 歸還	Walis Pihu 為報導人 Robo Pihu 的親哥哥。首次到南洋參戰後，還到日本訓練四個月左右。歸還後，再次志願去屏東縣，作為日本兵陸軍受訓練一年。
Drodux 社	Tado Nape/川島昇 Pihu Tado/島田一夫 Tado Nawi/前田幸男 Pawan (Roro) Nawi/前田則夫 Awi Pihu/大井義夫 Tado Pihu/川本三郎 Pinang Biyugu/和田久	戰死 戰死 歸還 歸還 歸還 戰死 戰死	Tado Nawi 和 Pawan Nawi 為親兄弟。Tado Naqi 作為第一期義勇隊到菲律賓參戰。Roro 為 Pawan Nawi 的綽號。
Suku 社	Watan Puyah/大川年三 Awi Bakan/古賀正男	歸還 歸還	
Mahebo 社	Baso Nawi/杉本英夫 Awi Pawan/中野愛三	戰死 歸還	
Boarung 社	Walis Nokan/佐藤茂 Walis Cile/中西利雄 Walis Pihu/中川和三郎 Temu Walis/中島多一	戰死 戰死 歸還 戰死	



小結

在殖民地上的身體規律形成的過程中，「精神馴化」是一個關鍵。在日本殖民者眼中，臺灣原住民「成為日本人」一事，是以「精神教化」的程度為重要指標來看待。在此教化過程中，扮演龐大角色的政策為「青年團」。結果來看，原住民青年團達成的成果勝過於漢人，其原因為某些族群原有的年齡制度與社會結構有關。在川中島社青年團的成長以及活躍也相當明顯，部落青年成員為部落的影響力後來取代了傳統頭目勢力者。不僅是男性，「精神的教化」還及於女性，透過女子青年團原住民，女性被迫學習日本風的生活方式以及穿和服的「身體感」。殖民者透過女性的教化，企圖將他們「家庭空間」加速現代化。

川中島社青年團活躍的背後，總是存在著部落的人的洗刷霧社事件時的污名或者自尊恢復等希望。日本殖民者趁用這一點，用「檢閱式」的方式來煽動原住民之間的對抗意識，使青年團活動加速普及。後來，川中島青年團拿下了相當優秀的成績，事實上成為了當時日本人眼中的「模範番社」之一。然而，受過教化的原住民卻抱著有和日本人平等國民的願望。這些他們的企求，後來到戰爭時期，產生了許多高砂義勇隊志願兵。但戰後他們面對的是，與日本的切割，被日本的忘卻。耆老的口述歷史中，我們可以看見他們對日本具有複雜情感的面向。這些耆老的情感，不是完全的仇恨，也有不是完全的懷舊。此種模稜兩可(ambivalent)的情感也是殖民主義所產生的產物。被殖民者以什麼方式呈現他們在殖民地山的複雜糾葛，在此我們能否看到被殖民者的主體性？我將這些議題繼續在下一章探討。

¹ 鈴木質〈臺灣警察協會雜誌〉n116, 91-101 頁, 1927.02.01

² 如鄧根植的研究指出，在殖民時期的朝鮮，殖民地的人民都透過廣播體操來形成作為「國民」的身體規律。

³ 關於皇民化政策，請參見第三章。

⁴ 橫尾広輔 1933〈蕃人考察に対する一考察〉(一)(二)(三)、《理蕃の友》

⁵ 同上

⁶ 武官是在公官吏的職業中，從事「軍事」，換言之，軍人職的總稱。而文官則公官吏中除武官以外的職業從事者。

⁷ 日治時期的青年團的歷史研究，針對本島人(漢人)青年團的研究比原住民的更豐富。關於漢人青年團的研究可以參考宮崎聖子 2008 年《植民地期台湾における青年団と地域の変容》。

⁸ 小田謙吉 1933 年 10 月〈台東廳下蕃人の社会教化〉《理蕃の友》

⁹ 橫尾広輔 1933 7 月〈蕃人青年団の指導に付て(一)〉《理蕃の友》

¹⁰ 同上

¹¹ 1934 年十月〈蕃地觀光沿革と其の実績〉《理蕃の友》

¹² 中山清 1935 年 12 月〈青年団幹部懇談会に出席して〉《理蕃の友》

¹³ 明治時代的日本皇族，陸軍軍人。他率領日清戰爭時，在臺灣感染瘧疾病，返抵東京隔日身亡。後來日本人將他神格化，在他「終焉之地」興建臺灣神社（台北與台南）。並將其「薨去」之日（10月28日）定為臺灣祭的例祭日在。

¹⁴ 高永清與高愛德兩者都有出版其著作。請參見高永清著《霧社緋桜の狂い咲き》與高愛德著《証言霧社事件：台湾山地人の抗日蜂起》。

¹⁵ 1933〈台中州社會教育概況〉臺中州教育課 p105

¹⁶ 兩者的都先與川中島社の男士結婚，後來離婚了以後，與中原社的原田兄弟結婚。離婚原因不詳。因 Habo 的前先生為 Robo 的親哥哥，因此他們曾經有義姊妹的關係，再婚以後也有義姊妹的關係。筆者參考《清流部落生命史》中的系譜。

¹⁷ 1943.08.22 臺灣日日新報〈山地女子青年團知道者講習〉

¹⁸ 1939.12〈女青年團總動員の裁縫講習會〉《理蕃の友》

¹⁹ 1937 高砂族調查書（三） p680

²⁰ 陳淑瑩〈解題『教育所用國語讀本』について〉《國立臺灣大學圖書館藏 教育所用國語讀本》臺灣總督府警務局 p409

²¹ 鈴木質〈教育所用國語讀本に就いて〉《臺灣警察協會雜誌》n128，86-94 頁，1928.02.01

²² 〈青年團檢閱〉《高雄州時報》：高雄州內務部地方課

²³ 1938.02.16〈高砂族青年團堂々分列式優勝旗は干卓萬團へ〉《臺灣日日新報》

²⁴ 1937 年 4 月 村田助松〈川中島の今昔〉《理蕃の友》

²⁵ 肉彈三勇士指日本陸軍獨立工兵第十八隊的三名一等兵江下武二、北川丞、作江伊之助。1932 年在一二八事變中，三人用爆破筒破壞敵軍的鐵絲網，而三人身亡。當時的日本以及其殖民地新聞媒體、教科書、電影核歌曲立即將他們作為忠烈的軍神進行宣傳。



第六章 情感與記憶

第一節 殖民主義研究中的記憶

前面章節探討自 1931 年至 1945 年的川中島社歷史。討論殖民者執行了什麼樣的治理？此後續行的所謂「理蕃政策」如何將霧社事件的倖存者所移居的新部落，打造成為殖民者眼中的「模範部落」？

在理蕃政策中，日本的殖民主義如何與現代性結合？筆者在本文所將殖民現代性區分為「空間」、「時間」、「身體」三種性質，處理殖民主義與現代性的關係。在這些章節中，主要的資訊來源為殖民者留下來的史料；部落耆老的口述資料則作為補充歷史史實的材料。然而，筆者在田野工作中感受到，殖民時期相關的「記憶」不僅透露歷史史實，同時也吐露各種「情感」。被殖民者傳達記憶與情感的方式是否能夠浮現殖民主義的不同樣貌？是否作為呈現被殖民者抵抗手段的途徑？我認為在殖民主義研究中，「記憶」與「情感」本身是必須被關注的對象。是故，此章與前面章節不同，將觀點放在川中島社耆老的「記憶」本身，並探討其中所吐露的，對殖民者的「情感」，如何得以透露殖民主義的另一面貌。

殖民地研究裡，記憶是研究殖民地歷史的方法之一。換言之，殖民地研究的研究方法有二，一是國家的官方紀錄—如史料檔案等；一是當地人的「記憶」。殖民地人民的這些記憶便是 Ranajit Guha 所稱的「歷史的低語 (the small voice of history)」，這些聲音因為沒有被國家的歷史書或學者的建制所污染，故能夠開啟反抗所謂「官方論述 (official discourse)」的一條新道路 (Guha 1996)。Lila Abu-Lughod 則提出，民族誌所著手追求的是那些「被藏起來的紀錄」，在民族誌中，這些紀錄以口傳故事、巫師的儀式、猥褻的玩笑、夜晚中講的風聲言風聲、偷偷被吟唱的歌謠等各種方式來出現 (Abu-Lughod 1990)。因此，民族誌具有浮現當地人的主體性以及反抗的可能性。殖民者與主流社會所以文字記錄下來的所

謂「公式的歷史」，民族誌具有鑽這些權力縫隙的可能性。



然而，筆者田野工作中發現，當地人的「記憶」也並非如流水般，一破了個洞就會陸陸續續流出來這麼簡單。這就是 Ann Stoler (2002) 所批判的記憶的「儲水槽模型 (hydraulic model)」。筆者在川中島社所探聽出來的記憶，也因為不同的人，而有各式各樣的講述方式。比方說，有些人口述有一套故事的框架和線索等特徵。相對的，有些人的表達記憶的方式則比較突發性的，故事裡沒有「準備好」的線索，這些人沒有習慣被問日治時期的事情，看起來連想起過去也不容易。

筆者：「我想要問您日本時代的事情。」

Habo：「日本時代的事情喔。如果 Oto-san (指她丈夫) 還沒有回去 (過世)，可以跟你講很多故事。」

筆者：「我想要聽 Payi (阿媽) 的故事。」

Habo：「Oto-san 還在的時候，常常有日本研究者來找他。不過從那時候已經過了好久的時間……。」

筆者：「我想要聽聽 Payi 您小時候的故事。」

Habo：「啊啊，因為很久沒有講了。我的日文應該怪怪的吧？Oto-san 還在的時候，他的話可以跟日本人講很多故事，不過我是並沒有念很多書。」

筆者：「不會啊。沒關係。Payi 您幾歲的時候來川中島社呢？……。」

Habo 的印象中，她丈夫還在時，日本研究者往往來訪問他霧社事件及日治時期的事。因此 Habo 認為她丈夫的記憶才是研究者「使用可能的記憶」，而她的記憶則是「沒有價值的記憶」。如同她，川中島的女性耆老被外來者訪問的經驗不多，且她們往往提及即使是自家小孩和孫子們都不關心、也不提問的日治時期歷史。這件事情與臺灣戰後的使用的語言及歷史教育有關。於是部落耆老很少用言語說出來，殖民時期的記憶也如此斷裂。

相對的，男性耆老則擁有比較多的聽眾 (listener)，反覆說出他們記憶的過程當中，逐漸形塑故事和紋路。筆者訪問 Siyac 與 Robo 時，因為筆者的論文題

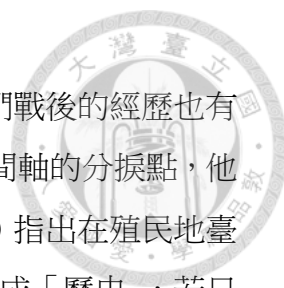
目的是川中島社的歷史，故原本的目的為訪問川中島社出身的 Robo。但她看到我來她家，自然而然認為我是來訪問她丈夫 Siyac 的學生。Siyac 主動與筆者分享他所知道的日治時期的事情時，Robo 則坐在他旁邊默默地聽著我們的訪問過程。不能不說，這樣的情境，著實反映了歷史、社會與性別的複雜話語權力。以下是 Siyac 往往與筆者分享的兩個故事：

「有一天，山上的人（指原住民）為了日本人搬東西。這個日本人是他學校的老師，想要做一點禮貌的事情，所以山上的人還帶了醃肉去拜訪日本老師的家。日本太太看到他晚上這麼晚來幫他們搬東西，還收到肉，故送他醬油和味噌當作回禮。他走了之後，日本太太一打開包裹很吃驚，因為沒看過山上的醃肉，聞到醃肉的酸味，以為他故意送她壞掉的肉。山上的人則因日本太太送他東西而很開心。路上等不及打開日本太太送他的包裹，他很吃驚。因為他沒看過醬油和味噌，以為日本太太送他血和糞便來嘲笑。這只是一個笑話，不過告訴我們一件重要的消息。就是說，雙方對彼此都有好意，不過因為沒有了解彼此的文化差異，造成了誤會。這只是我想給你聽的笑話，不過在 Temi（筆者）的論文裡面，稍微提一下，了解異文化的必要。」

「年輕的時候，家人一起吃飯。吃飯的時候，我父親要切獸肉分給我們每一個人。每一個人只拿到一個人的份量。但只有我大嫂（Habo）居然拿到比我們兩倍的肉。我後來問我父親說『為什麼只有大嫂可以吃到那麼多肉，是不是很不公平？』然後父親回答『你不知道嗎？你大嫂的肚子裡有小孩。那個肉一份是你大嫂吃的，另外一份是小孩吃的。跟你們一樣是一人一份。根本沒有不公平這麼回事』。我聽到打擊很大，我父親視還沒出生的生命為一個人，視小孩為與大人平等的一個人。我知道了父親的這麼偉大的想法之後，對自己感到羞恥。」

（Siyac Nabu 口述）

因為 Siyac 是退休的牧師，對他而言分享歷史是習以為常的事。他自己的故事有很清楚的思路，還包含著一些教誨。他的記憶並非因為「被問」才說出來的，而是一套「想要分享的故事」。



這些記憶分享的差異性，不僅因為性別或聽眾的有無，他們戰後的經歷也有所影響。筆者發現，川中島社的人的口述往往以霧社事件為時間軸的分振點，他們想起過去時，本事件被當作記憶中的里程碑。中村平（2018）指出在殖民地臺灣過去發生的某事件，若被寫在臺灣原住民史等「○○史」就變成「歷史」，若只是被刻在人民的心裡就便是「記憶」。換言之，過去的某些事件有否「被重視」這件事，將會影響當地人的口述。對川中島的人的經歷來說，霧社事件總是被重視，甚至被寫在許多歷史研究裡。於是本事件已經成為了他們的「歷史」，而其他過去仍只是在「歷史」邊緣的「記憶」。因此，筆者問他們日治時期的「歷史」時，信手拈來地講出霧社事件相關或者時間比較接近的「記憶」。然而與霧社事件更遙遠的事物，如他們遷村後有飼養何種牛、小時候用什麼玩具玩、帶著什麼東西去川中島社祠參拜等生活中的細節，他們覺得筆者問這些東西是很奇怪的事，也難以詢問。

因此，筆者從 2016 年起斷斷續續聽見的，是他們未固化的「記憶」。由於他們經過的幾十年的時間與經驗，加上與聽眾的邂逅，不斷地受影響而產生各種形變。是以，這樣的記憶並非一種理性的歷史資料，而是在殖民地研究中必須作為「殖民性記憶（colonial memory）」被探究的對象。



第二節 模稜兩可 (ambivalent) 的情感

現代性的媒介者——駐在所巡查

無論是零亂的或整套體系的記憶，川中島的耆老們常常在他們的口述歷史中提到日本警察。連名字也記得很清楚。當時與外界隔離的原住民部落，唯一與原住民有互動的日本人就是警察以及警察的家庭。日本警察就原住民而言，是教育、生活指導、軍事訓練等所有項目的領導者。婦女則透過家事講習等政策，產生了與日本人家庭之間的領帶。

如本節尾的表.六.1，駐在川中島社的日本警察，大多數為來自九州地方，尤其是本籍鹿兒島的警察。過去研究提出，琉球王國（沖繩）被日本內地合併後，被分為沖繩縣與鹿兒島縣。因此鹿兒島縣也被視作琉球人，也便是與臺灣同樣的，被日本殖民的地方。這些本籍「九州—沖繩」者，多位於臺灣「蕃地」最下層的職位「警丁」（石丸雅邦 2010）。石丸又指出，其理由為（一）經濟因素：鹿兒島縣地區的土壤保水性低、再加上因為易飽受颱風與火山等自然災害，從藩政初期開始財政窘迫著，反而到臺灣當警察的待遇比較好。再者（二）地理因素：九州地區是離臺灣最接近的日本區域，氣候沒有太大差異，能無視在臺灣適應的問題。最後（三）歷史因素：初代警察總官在明治維新後，大量雇用失業的薩摩（鹿兒島縣的地名前身）藩士，故琉球人警察不僅在臺灣，日本內地也特別多。

以上為臺灣「蕃地」駐在職員的特性。換句話說，「蕃地」駐在職員並非僅是無機的國家機器的螺絲釘，而是稍前一點歷史時代的產物並有著自己的地方特性，不同於帝國其他部門的官僚，川中島社的日本警察，有著與內地人（內地＝殖民母國＝本土人）不同的自我認同，反而是與臺灣的情境相似的，「帝國邊緣」之人。川中島社日本警察的沖藺宗吉也是鹿兒島縣本籍者，他以看護兵的身份來到臺灣，川中島社剛成立，就在該地診療所工作，後來也在該地升等為巡查（石丸雅邦 2010）。

筆者在田野工作中，向部落耆老詢問有沒有記得的日本警察名字時，Lubi

提及了沖園宗吉的名字。

「跟我媽媽 (Mahung Mona) 比較熟的警察是，沖園 (Okizono)。他常來我們家看看我們好不好。」

(Lubi Mahung 口述)



從 Lubi 的記憶可知，當時日本警察對部落居民的生活有著日常上的監視。尤其是霧社事件的領導者 Mona Rudo 唯一倖存下來的女兒 Mahung Mona 的家庭，是特別被注意的家庭。然而，在此並非要討論這些警察對原住民多麼地嚴厲。更重要的是，在殖民地上的人與人互動，曾經一起生活過的事實；而這些事實有著統治之外的理解、詮釋以及影響。在這個人與人互動裡，最終，產生了經歷了漫長的時間後依然被記憶的情感。若我們關注這一點，是否能夠浮現殖民主義的另外面貌？換言之，川中島社的人的記憶不應該僅從「殖民者＝日本人；被殖民者＝臺灣原住民」的二元對立來詮釋。

殖民地的情境容易被想像為兩個國家之間的支配/被支配關係。但實際上，兩者之間存在著另外一個角色。可稱作媒介者 (collaborator)。Ronald Robinson 與 John Gallagher 的「協助理論 (collaboration theory)」(1976) 中，主要討論的媒介者是當地的知識分子。他們指出，殖民地統治成功的結構中，應當會形成以「帝國主義—協助菁英份子—當地民眾」而構成的「協助系統 (collaboration system)」。當然，在殖民地臺灣，尤其是「蕃地」，日本人仍培養出原住民的知識分子 (中堅者)，如花岡一郎、二郎或高永清等人。但如我們從第三章一直到此處所看到的，殖民者施行理蕃政策的過程中，日本警察扮演的媒介角色亦相當重要。小山靜子提出，「巡查」是一種以伴隨現代化而出現的學校教育為媒介的新職業。從事此職業的人，雖然相對國民整體是比較少數的，但他們的出現在日本的殖民地經營上，具有頗大意義。因為他們脫離了舊有的生產勞動，創造了「現代性」的生產與再生產的場所 (小山靜子 1995)。

川中島社的這些警察來自日本帝國的邊緣，他們的妻子更是帝國末端的成員。

他們確實作為殖民主義的「媒介者」，在殖民地上從事殖民政策的執行工作。若缺乏他們的存在，日本殖民主義的現代性無法被體現。然而，此種理論似乎強調殖民地情境僅有「服從」或「抗拒」的兩條路線，「協助者」被視為服從的角色；不過僅僅如此嗎？除了維護統治機器的運作與潤滑，其他的事務是什麼？或許過去殖民地研究一直忽略了一些難以捕捉，或傳統上認為不登大雅之堂的細節；比方說，這些「邊緣的統治者」與原住民之間以及在他們日常生活中的互動，產生了怎麼樣的內在情感。如同在前一章，我們看到川中島社的高砂義勇軍對日本或日本人的複雜情感，如在第五章介紹的，女子青年團到日本家庭，從日本太太處學到家事等種種，這當中，人與人之間的互動必然產生「情感」。這種情感其實在筆者田野工作中所常聽到，而這種情感的實體、性質、表徵以及逼近的方法等等細節，都未曾有過較為深刻的討論。

「我是被日本警察非常地疼愛(可愛がられた)。從霧社要遷移到川中島的時候，我那時候很小。一個警察背著我。那個人就是沖園桑。我長大一點的時候他告訴我，『你那時候在我背上尿尿。我的衣服濕掉了』，很好笑吧！[筆者問她對日本人有沒有仇恨]我沒有所謂的仇恨呢。那時候我們從小就被日本人培養(養われた)到大。不知道大人想的是怎麼樣。但我從來沒聽過[部落的人仇恨日本人]呢。因為我那時候很小，不知道大人為什麼起事。像大人們說的，以前日本人或許嚴格，但我們來到川中島以後，他們也卻沒有拋棄我們。」

(Habo Bagah 口述)

「我問過祖母的弟弟川中島與霧社哪邊比較好。他說，雖然這邊有很多米可以吃，可是我還是想念 Mehebo 那時候我們也並不是很窮。剛才你(筆者)問的也是一樣，我也還問過老人家討不討厭日本人。他說，『日本人太過分了』……他們的答案是這樣他們不說喜歡或不喜歡」

(邱建堂口述)

「我阿公堅持說他沒有參加霧社事件。日本人是一定看證據的。沒有證據不會抓你不會殺你。日本人我們無法仇恨的原因是在這裡。」

(郭明正口述)

「賽德克人的傳統想法裡頭，沒有所謂『仇恨』的概念。過去的事情就過去了。」

而且我們當代，國家與國家、民族與民族之間必須要手牽手，要往和平的方向走。」
(瑪姬巴丸口述)

殖民地的協助者（在此處是駐在所的巡查們）構成殖民地民眾對帝國感受的具體血肉。固然，殖民地的官員是帝國的螺絲，但是他們也是帶著家人，到不得已之處餬口飯吃的職員。由於口述資料的不足，同為帝國邊緣人的性質是否在日常的互動當中更多了一點人性呢？這或許是未來得以進一步討論的。在筆者的田野資料當中，較為清楚的情感呈現，是不同世代之間對日本人的討論。

日本殖民統治結束迄今已經逾七十年，這段日子經過國民政府時期近五十年的統治。從霧社事件、川中島社到清流部落，賽德克人經歷了不僅是殖民，而是雙重殖民，許多的賽德克人也在這段連續的歷史當中凋零。經歷過霧社事件的世代、移居川中島社的世代、在川中島社成長的世代、生於川中島社的世代、生於清流部落世代，這些種種不同世代有著其自身對歷史的詮釋性。我們無法探問盜用武裝方式反抗日本殖民者而犧牲生命的聲音，所以活下來的餘生也無法代表在這事件中逝去的賽德克人。

然而，筆者想探索的是餘生們好好活下來的動力、什麼樣的歷史詮釋支持著他們選擇活下來的動力？他們如何在殖民者精細地控制下，以自己的方式，好好地活下來。活下來的人是否有著與過去逝去的人不同的主體呈現方式，而非僅是殖民統治下的客體。

Habo 作為生於霧社世代的川中島人，他們並沒有聽說他們的大人對日本人的仇恨，也不瞭解仇恨的意思。瑪姬巴丸在與筆者進一步的討論時，則指出賽德克人似乎並無日語以及漢語中的「仇恨」(恨み)，這是個棘手的難題。若根據瑪姬巴丸的對語料的解釋，賽德克人會吵架、爭執，但是這些並非抽象的內在情感，而是根據 Gaya 行動的實踐，如在「空間的治理」該章節所提到的「賠補儀式」等，並非單純的純粹思維。因此仇恨(恨み)這個抽象範疇到底應該對應(或者甚至於這是研究者的我族中心主義)至什麼樣的 Gaya 的行動當中？至少在筆者的田野裡是看不到的。Habo 對日本人的看法最為強烈的用詞大概是「嚴格(嚴

しい)」，但是 Habo 也強調，在他不瞭解長輩們為何起事的情形下，他所感受到日本警察對其照顧以及在生活上的支援，讓他以「被疼愛(可愛がられた)」、「被養育(養われた)」等詞彙去理解殖民地情境中的互動關係。這個世代的報導人，會哭著想念霧社，有著濃烈地舊部落鄉愁，但也不會興起民族主義式的仇恨。其後，於川中島出生、長大的賽德克人，不論是其親身的經歷，或者對祖輩的追憶，對日本人的討論，雖然會有「日本人」的全稱論述，但是卻沒有總結式的：「愛」、「恨」這樣的情緒。而是對日本人行事風格的描述性感受：「衛生好」、「治安好」、「教育好」、「過份」或者「嚴厲」這樣的情感。

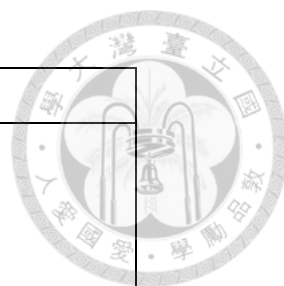
換言之，川中島人顯然因為遷村以及巡查執行政策的過程，醞釀出了一種獨屬於自己理解殖民情境與殖民宗主國的詮釋邏輯。這樣的邏輯在外人看來，或者以一個現代國家、族群實體的框架來看，似乎有著矛盾：有著殺戮仇恨的外族人持續統治著我們，為何不恨他們？

然而，我們若從日常生活詮釋這一段經驗：發生了這樣互相殺戮的大事，整個部落如此地殘破，巡查依然與我們一同行到新的部落展開生活，並且堅持沒有放棄。離開過去相當地痛苦，但是總算是撐過來了。

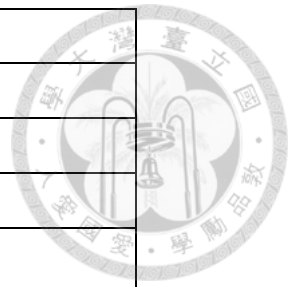
那麼，從日常生活的人際互動著手，是否能夠給殖民地經驗的詮釋完全不同的可能呢？

表.六.1 川中島警察官吏駐在所 駐在職員名單 1931年～1941年¹

駐在年	職位	姓名	本籍地
1931年	巡查部長 巡查	佐々木 惹	岩手
		辰本 義行	大分
		山田 淳一郎	鹿児島
		山下 庄之介	東京
		岩槻 武雄	宮城
		佐々木 勝治	宮城
		沖園 宗吉	鹿児島
		保高 政之助	東京
		山崎 常義	鹿児島
		吉 哲男	鹿児島
		野本 金松	埔里
		白濱 良助	長崎
		吉田 正之	熊本
		田上 信一	熊本
高宮 二郎	不詳 (計 15名)		
1932年	巡查 兼 新高群勤 務	堤 熊男	佐賀
		簀方 茂	不詳
		沖園 宗吉	鹿児島
		佐々木 勝治	宮城
		山崎 常義	鹿児島
		福山 秋熊	鹿児島
		吉 哲男	鹿児島
		宮坂 正人	熊本
		田上 信一	熊本
		坂井 由吉	宮崎 (計 10名)
1933年	巡查	花牟禮 一志	鹿児島
		沖園 宗吉	鹿児島
		佐々木 勝治	宮城
		山崎 常義	鹿児島
		福山 秋熊	鹿児島
		宮坂 正人	熊本
		八十島 忠左衛	福井 (計 7名)



		門	
1934 年		沒資料	
1935 年		沒資料	
1936 年		沒資料	
1937 年	巡查	沖園 宗吉 山崎 常義 久野 正人 塚崎 誠次	鹿児島 鹿児島 熊本 熊本 (計 4 名)
1938 年	巡查	沖園 宗吉 山崎 常義 久野 正人 坂元 正雄	鹿児島 鹿児島 熊本 鹿児島 (計 4 名)
1939 年	巡查部長 巡查	中村 壽雄 山崎 常義 中村 薫	熊本 広島 福岡 (計 3 名)
1940 年		沒資料	
1941 年	巡查	山崎 常義 小山 義勇	広島 神奈川 (計 2 名)





第三節 殖民地的歌謠——主體性表現的可能

透過口述資料試圖呈現的複雜情感表現，似乎被認為缺乏當地人的主體性。因為在此會出現，研究方法上的問題。這個問題來自於語言與其權力位階的歷史情境，日本學者在進行殖民地研究時，日本人使用日文訪問，並代言原住民的口說，必然會產生某種權力關係。中村平也針對此問題，即是「日本人使用日文聽與寫的侷限」指出，「日本人在使用日文訪問的過程中出現的記憶，往往與暴力的想起一起出現」(中村平 2018:81)。但是筆者在川中島社的田野調查後發現的是殖民地上的複雜情感並不一定只出現在於口說裡面。當談到殖民地的記憶時，重要的另一論點是這些記憶的傳達，意味著當地人的主體性的存在以及其幽微婉轉地呈現方式。作為川中島社當地人表現，關於主體性呈現的資料，筆者將介紹在田野中遇到的兩首日文的歌謠。這兩首歌在部落相傳下來，一直到今天。

こっちはよいとこ川中島社
米もとれるし畑もおいし
一生懸命に働きましょう
そして皇軍に送りましょう

這邊是個好地方 川中島社
可以收穫稻米 也有很多田
讓我們拼命地工作吧
然後獻給皇軍吧

(第一首)

搭配日本風的開朗曲調，歌詞也盡在描述川中島的驕傲，這是一首聽起來很光明的歌。因為最後的歌詞在說部落的人將收穫的稻米送給軍隊，筆者推論應該是在日本殖民時代後期，戰爭時期傳唱的歌曲。現在，這首歌曲成為了讓部落成員重拾懷舊情懷的歌曲，形容向部落望去就可以看見的那一面水田，那豐富的稻米等部落的特色。當代部落耆老回頭看日治時期的部落，第一個想到的情境便是這些歌詞裡頭的景象：

タロアン、マヘボ、温泉があるよ
上に上がればボアルンがゆくさ
ボアルン過ぎたらスクにつくさ
スクに着いたらホーゴーにゆくさ
ホーゴーに着いたらロードフゆくさ
ロードフ過ぎれば霧社にゆくさ
霧社をすぎればホりにゆくさ
ホりについたら汽車に乗るさ
汽車を乗れば小埔社とゆくさ
目の前をみれば甘蔗畑さ
小埔社を過ぎれば森路ゆくさ
森路過ぎれば梅子林に着くさ
梅子林過ぎたら吊り橋見える
吊り橋渡れば川中島社
川中島には 機織り娘
目の前をみれば広い田んぼ畑
川中島は団結一よ
鳴らすサイレン 集まる合図よ

搭羅灣、馬赫坡 有溫泉啊
往上爬就 抵達波阿倫
經波阿倫 抵達斯固
抵達斯固 走向荷戈
走出荷戈 就抵達羅多夫
經過羅多夫 走向霧社
離開霧社 就走向埔里
抵達埔里 就搭上火車
搭上火車 抵達小埔社
看到眼前 是一片甘蔗田
經小埔社 就走向森路
走出森路 就抵達梅仔林
經過梅仔林 就可以看見吊橋
過了吊橋 就是川中島社
在川中島 有織布的姑娘
看見眼前 一面都是水田
川中島是團結第一名
拉警笛 就是要集合的信號



(第二首)

與上一首相對的，這一首則是描述迫遷悲哀的歌。是筆者訪問過的川中島耆老小時候從他們母親處所到的歌。歌詞在描述他們遷村的時候，經過的每個地名以及一些景象。其曲調非常悲哀，形容充滿傷痛的遷村之旅。這曲調相反的兩首歌的歌詞，並沒有用文字寫下來，而是在部落成員的記憶中被傳唱下來。因此，筆者每次聽聞，其歌詞的細節皆有所不同，或者不同人唱就其歌詞也會不一樣。這兩首歌曲除了歌詞並未明文化，意義可以經由不同的人獲得滋長。更重要的是，除了歌詞之外，其曲調也透露著吟唱此曲時的心理狀態，或者至少，傳遞歌曲之人所繼承的心理狀態。這兩項非文字化的意義管道，讓這些歡快或者悲傷的情感，透過歌曲這一媒介成為部落共有的外部記憶。憑藉歌曲的存在，祖先曾經歷過的歷史、流離的創痛與重獲安居之地的歡快，得以流傳到下一代，直到今日。從遷村到部落重生，這段歷史以及六社餘生的心情，透過歌曲，成為了川中島人的共同記憶。

透過口述訪問所獲得的「語り（訪問）」，是大多數研究者用以分析田野的材料。然而「語り」是擁有明確地有著「訴說者」與「聽眾」共構的在場狀態。因此，聽眾與訴說者的關係，在「語り」便顯得相當重要。透過訪問重建殖民時代的情境時，是殖民者的後代的研究者（日本人的筆者），操作著殖民者的語言（日文），向被殖民者探問，由被殖民者回答。很難說這樣的「語り」不具備著權力關係上的不平等。且在這樣的「現場」，賽德克人的語言、歷史、腔調、記憶都受到各種纏繞。殖民者的語言本身就具有歷史上的強制力與權威，因此，如何在方法論上跳脫出「語り」（訪問）的研究方式，在後殖民情境當中，便顯得格外地重要。

在此，相對於傳統以訪問進行的口述歷史材料（語り），筆者想自田野現場提煉出另一個方法論上的切入點，也就是「歌（うた）」。傳統上，田野中採集的口述歷史材料，在聽眾與訴說者共享的關係裡，訴說者看著具體且面對面的聽眾，訴說者內心可能有著特定版本的故事，值得挖掘，但為了回應聽眾的期待，版本或者訴說不一定能夠真正地呈現，這樣的情境，即使訴說者也未必察覺。

像是如前面所提及的，筆者訪問 Habo 的時候，Habo 認為自己的記憶是不重要的，因此不懂得為什麼要問她問題、問這種問題。Habo 認為她丈夫的記憶才是研究者需要、想要的記憶；而造成 Habo 這樣的認識，來自過去日本研究者的提問方式、關心內容。因此，Habo 的故事就在這樣殖民研究打造的田野環境當中沈默了。相對於擁有較多聽眾的男性耆老，賽德克女性長輩的貴重記憶，往往就這樣與我們錯過了。

報導人其版本是為了回應在場的聽眾而存在，此處便是研究者的提問。意義、形式、時間的流動方式等等都與現場的情境息息相關，故事所企圖傳遞的「記憶」，在訴說者的主觀意識中，也被轉化成為客觀之物，將自身的經驗疊加於承接自歷史之物，再予以傳遞他人，並以生命予以證成背書。

換言之，「語り」，對口述歷史生產現場的權力關係、性別角色與言說目的

是息息相關的。而正是我們所想擺脫的殖民權力運作的情境，但是就算殖民帝國已經退去，權力關係卻難以擺脫，今日這樣的後殖民困境依然影響到田野工作與知識生產。在筆者前述章節關於殖民現代性的三個討論裡也揭示著，諸多當時行政的措施，今日依然發揮著效用，並指引著賽德克人與研究者理解歷史事件與今日的部落。

然而，筆者在田野，看到另一截然不同之物：「歌」。形式呈現時同樣仰賴脈絡，但卻不單受到脈絡所左右。

「歌」相較於「語り」，是更加自由的形式，「歌」可以有聽眾，也可以沒有聽眾。孤獨的時候也會吟唱歌曲、能作為向他人訴說的媒介，但也可以僅是內心情緒的流露。歌是可以自己吟唱的，同時對賽德克人來說，以歌曲呈現情感本有長久的傳統，如 Mahon Mona 的傷心歌（圖.六.1）。歌的自由不僅包含在聽眾有無，這一形式上；歌本身也容予以各種語言呈現。母語或者殖民者的語言，端賴吟唱者的經驗、可選用的材料、以及其所觸動的心緒。吟唱歌曲本身也是賽德克人 Gaya 的一環，因此會經歷每一個人，產生不同的變體，順著自己的心情唱歌。歌謠對於外部世界的描述，同時也是內部情緒的投影。在田野當中，關於川中島社遷村的兩首歌謠，或許可以作為方法論上的突破點，看出其主體性。用以進一步呈現賽德克人除了文獻與官方語言的描述之外，對此一歷史事件，以及其後的影響更為深層的理解。

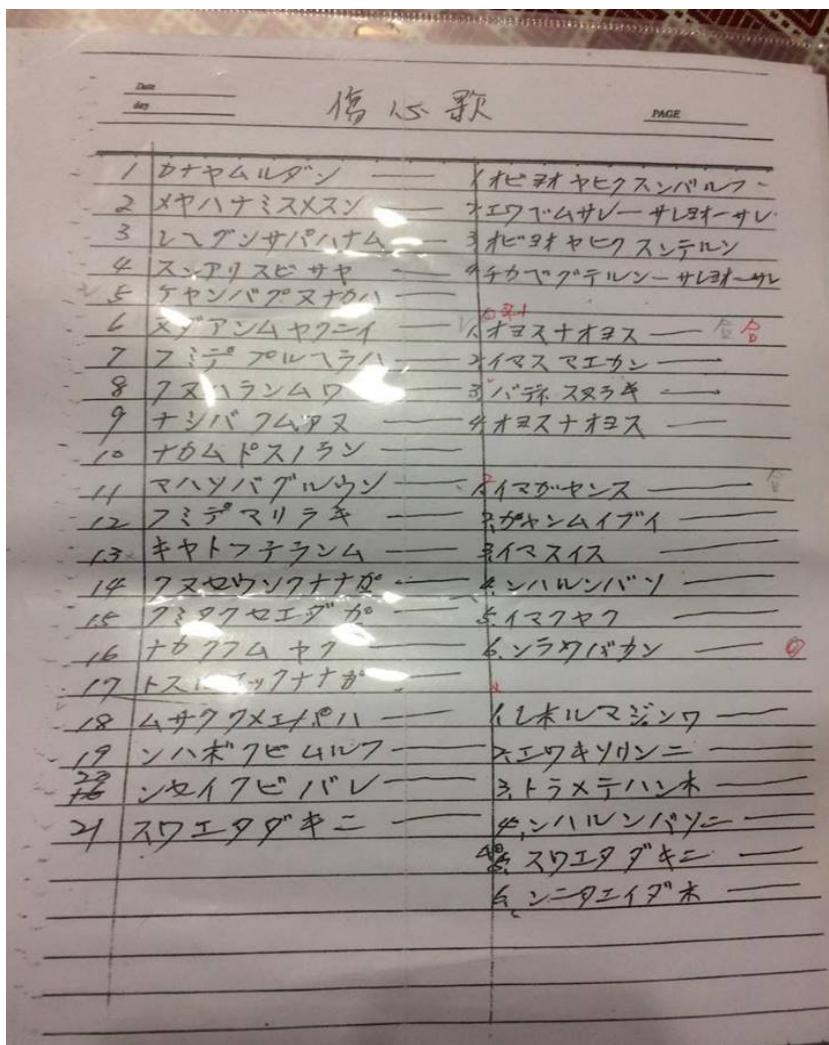


圖.六.1 Lubi Mahung 用片假名寫下來的她母親 Mahon Mona 的「傷心歌」(筆者拍攝)



小結——歷史縫隙中的能動性

在川中島傳唱的歌謠裡，我們看到了一種能動性傾瀉而出，這種能動性或許參與了歷史過程的打造，但卻不受歷史過程的決定，賽德克人的主體性在此幽微地呈現在此。除了歌謠之外，賽德克人在這樣漫長且嚴厲的歷史過程裡，不僅僅作為被動的受體，在歷史與權力的隙縫裡求生的痕跡，是否能夠在其他的材料裡看到呢？在前面章節討論過的資料裡，我們提到的「交易所」與「賠補儀式」(mddahur)等，或許可從不同的面向，看到川中島賽德克人在嚴密地殖民政府控制下，展現的能動性。

在川中島重建的部落，被日本人嚴格地禁止與外界互動，甚至有明文規定：「不得走入移居地內的本島人房屋，或與他們接觸」。且由於推廣水田耕作，傳統技藝如狩獵與織布也受到壓抑。幾乎兩手空著來到川中島的賽德克人，在發展的初期，是靠著當地客家人所遺留下來的家屋（交由日本人使用）、水田、殘穀作為最初生存的基礎。抵達移居地後，部落開始學習二期水稻的耕作，除了日本政府允許的，與眉原社的互動之外，與外界隔絕；而全力投入於水田稻作，即使傳統技藝未被日本人禁止，也無暇顧及。

對此，當地的耆老們談到這段往事的時候，都滿是感激，並對原住於此，卻因集團移住政策而需遷至北斗郡的客家人（後又遷回附近的梅子林）感到無比的感激，並以「部落的恩人」稱之。直到今天，在川中島還有著紀念客家人的香爐。（詳細的討論，請見空間與時間的討論章節）

然而，受到統治權力壓制的賽德克人，這些統治者的規劃下，依然展現出其無法被消滅的幽微主體，能夠過歷史材料旁敲側擊地發現。

首先是與眉原社的互動。

川中島部落安置後，在 1931 年的 12 月 15 日的時候，舉辦霧社事件關係蕃社的和解式，日本政府考慮到川中島六社過去與眉原社有過 Slamo 事件的衝突，也邀請了眉原社的頭目參加（戴國輝 1981:519）。



雖然日方已經以統治者的身份舉辦了調解儀式。然而，部落為了感謝眉原社不念舊惡，於第一年提供的食物援助，再一次於 1932 年 9 月，主動地向駐在所的安達警部提出希盼再次以賽德克的傳統賠補儀式(mddahur)與眉原社建立友善的關係，舉辦了盛大的宴會。次年一月，眉原社亦依照傳統回禮，舉辦了泰雅文化的盛宴。川中島人認為這兩場儀式，是彼此舉辦的賠補儀式。我們在此可以看到，賽德克人對於和解與感謝的情緒表達，並不僅依著統治者對穩定的需要而呈現。而是主動地表達自身的感激，感激的表現與互動關係，自始自終，都是透過傳統文化的儀式進行。是賽德克人想要對過去有過衝突卻願意於危機中伸出援手的部落表達感激，而不僅僅是殖民統治者有著穩定的需要所進行的社會控制。賽德克人在前一年的霧社事件相關蕃社和解式中，看到了自己的意志與傳統得以執行的機會，而創造了 1932 與 1933 的 mddahur。

這樣的 mddahur 對於我們理解在這段歷史當中川中島賽德克人的主體性有著三個層次上的意義：首先，mddahur 必須要是互相的，換言之，川中島的賽德克人，在此可以被看做是一個具體的互動對象。第二，mddahur 的舉辦是川中島賽德克人自己決定，並且選擇了適當的時機進行的。第三，整個 mddahur 都是透過雙方的傳統儀式舉辦，是 Gaya 與 Gaga 的一環。

川中島社今天依然保留著的客家香爐也有著相似的意義，川中島的人們，「選擇」了追憶與感謝。餘生並非只是隨風飄零，而是有著自身的意志。

回到與客家人的關係上，川中島初期被嚴格禁止與外界接觸，到了部落穩定後，部落被允許於交易所與外界進行交易，少量地對外交換「蕃產品」。由於交易「蕃產品」，狩獵而來獸皮、獸骨以及紡織品有了出口與持續進行的動力與理由。交易所的存在，讓川中島人能在水田耕作的集約勞力要求與日本人的限制下，延續了傳統文化。

此外，與川中島交易的漢人，主要是遷村前居於此地的客家人，客家人在交易所購入部落所織的布品，讓川中島重新建立起對自己的信心。川中島人在交易中認為，客家人的生活比川中島的生活更加困苦、貧窮，且缺乏自己的紡織技術，連衣服都沒有得穿，因此必須購買交易所的原住民布製品來製作衣服。在這樣的過程當中，意識到自己在區域貿易體系中的角色，是值得驕傲的，是有著豐裕的生活，有著自身的生產技術的部落。而如此對部落的驕傲，在前述的歌謠裡也有出現。

我們在這些歷史的縫隙裡看到了川中島人的能動性後，賽德克人作為擁有選擇、詮釋能力的歷史主體，或許能夠協助我們回答許多一直難解的問題，例如：賽德克人對日治時期的複雜又矛盾的情感，究竟是怎麼一回事？

在身體的討論裡，我們看到許多耆老對高砂義勇軍的看法，諸如：「……我想要大和魂……」、「……這樣子就和日本人平等了……」、「日本竟然給他慰問金……」等等。為什麼賽德克人能將高砂義勇軍的參與看做是對平等的追求呢？過去的研究者往往做出更加直接的提問：「你恨日本人嗎？」

過往如中村平或者荊子馨等研究者，對於高砂義勇軍情結，往往從結構的角度切入做出解釋。如中村平（2001）認為，這是因為在日本殖民體系下，原住民與被稱為「日本人」的「大和民族」為平行的民族單位，但是在現代國家認同的「日本人」則是嶄新的啟蒙，因此認同國家層次的「日本人」並無衝突。荊子馨（2006）則認為，原住民的高砂義勇軍情結有著階級性的不得已，是無奈的理性選擇。傳統「殖民-被殖民」的二元結構下，這些關於「仇恨」與「衝突」的提問必然要處理的，但是這些結構的分析都不曾從賽德克人的情感本身切入。當過去的研究者問著：「為什麼不恨日本？」，會不會這本身就是個錯誤的起點，錯誤的提問？或許更根本的人類學式提問應該是：「對賽德克人來說，仇恨到底是什麼？」

在田野的初期，這一直是困擾著筆者的問題，直到筆者真正地成為田野地的一部分後，才突然間驚覺：「為什麼我要問這個問題？」

在田野訪問的過程當中，耆老們總是不懂為什麼筆者要問這些問題。許多日本觀光客在理解了霧社事件的始末與參觀了餘生紀念館後，也總是懷抱著歉意地詢問部落：「是不是還恨著日本人？」

筆者曾經嘗試深入爬梳川中島人的「恨」，而多次詢問部落的人關於「恨み」的問題。也是在許久以後，筆者反覆在心中思索後才了解 Habo 怎麼看待「恨み」，以及她的反應。Habo 一直告訴筆者，她不瞭解到底我再問什麼問題？她瞭解「恨み」字面上的意思，但是到底「對日本人的恨み」是什麼樣的問題，Habo 對此始終難以理解。

前所提及內疚的日本客人所提出的疑問，Mahung 的回答解答了筆者與 Habo 在訪問中溝通上的障礙。Mahung 指出：「在賽德克的傳統概念裡，沒有恨的概念。」筆者直到清楚地心中體會到這一賽德克文化對情感的理解，才豁然開朗。賽德克文化當中，有著不開心、有著憤怒、有著衝突，但是在其文化的實踐活動裡，並沒有歷代殖民者所帶來的「恨」這樣的情感。他們有著賠補儀式去處理衝突，對於精細的治理技術有著「嚴厲」（厳しい）的詮釋，但是統治者的行為如何被看待，最終還是必須經過賽德克人作為情感主體去理解，並留下歷史詮釋。一個情感當中沒有「仇恨」的民族，研究者與觀光客對此進行提問，等於向著賽德克人提問著另一個世界的虛幻之物。至此，我們或許能將高砂義勇軍情結等矛盾，放在賽德克人的情感詮釋下，如果沒有「恨」的概念，那麼在那樣的歷史情境下，參與高砂義勇軍，並在多年後以此詮釋，又有何矛盾呢？傳統的「恨」的提問，是建立在統治者與被統治者的二元對立結構之上的語境，是忽略了殖民地日常生活實踐的語境，待解決的不是問題的答案，而是錯誤的問題本身。

殖民地的現況，無法僅收束在二元對立的結構上。若我們理所當然的假設，將殖民者與被殖民者的關係性，能夠單純地放在抵抗或服從、仇恨與喜愛的二選一上分析的話，那麼我們將無法去了解原住民吐露的懊悔、糾葛、又是流淚者所吐露的懷舊等種種的情感為何會產生。筆者認為，無論如何的場合，殖民主義不應該被正當化以及美化，但同時也相信，更重要的是在殖民地「歷史」裡頭，或者在「日常生活」，那複雜的「情感」之於人與人之間的互動，其因著各種脈絡

而出現、訴說的語境，必須要仔細與個別地探究。

本章以此論點為前提，尋思在當代探聽「殖民地記憶」的喚起工作恐會產生的權力關係以及此田野方法的局限。關於殖民地記憶與情感的討論，到當代留下來的口述歷史與歌謠，當思考其內涵的「主體性」時，勢將成為是某種必要的觀點；從此處出發，筆者相信當中應該蘊含著突破舊有限制的可能性。即使賽德克人經歷了日本人如此精心配置的統治技術，也確實在高砂義勇軍與川中島模範部落等歷史事實當中，看似完美地變成了日本殖民地的理想成就，然而賽德克人的能動性依然不曾消失。

這些縫隙中的能動性身影，是我們從現代性的角度切入，重新理解這段歷史材料時的收穫。從現代性的分析架構出發，舊有理解中的矛盾必然在歷史材料當中浮現，也讓我們必須另外尋找新的道路，從賽德克人的主體與情感出發，再一次的重新瞭解殖民主義的意義與其當代遺留。

¹筆者參考《台中州能高郡職員錄》與口述資料對照製作。



第七章 結論

本研究從 1930 年霧社事件爆發後，起事原住民的倖存者—賽德克族人，因日本理蕃當局的決策，隔年 1931 年強迫遷村至「川中島」地區的歷史而展開。筆者在本文裡認為，霧社事件的發生成為了使理蕃當局反省並改善當時的理蕃政策的契機，因此川中島社為面臨此政策改變的影響最為深刻的部落之一。雖然過去有許多關於霧社事件的研究，但針對 1931 年到 1945 年的 15 年間，川中島社的人如何在新的土地上重建部落以及最終如何成為了日本人眼中的模範部落等，能夠充分探討這些歷史議題的研究卻鮮少。於是，本論文以闡明他們接受什麼樣的治理以及如何經歷這一段歷史為目的，主要透過殖民現代性(*colonial modernity*)的切入點來加以分析，重新思考殖民主義與現代性的關係。

因為相對於西方的殖民宗主國，日本晚了一個世紀才加入了歐美列強的殖民行列。因此在殖民研究裡頭，日本經常被形容為「遲到的帝國」，十九世紀才擁有了第一個殖民地「臺灣」。在西方人眼中，日本屬於「東方 (*orient*)」，與其他東方國家一樣，一直是西方國家的殖民地的候選之一。十九世紀末日本為了跟上西方，形成「民族國家」(*nation state*)而摸索。西川長夫 (1995) 將這一段時期的日本人民「國民化 (文明化) (*nationalization*)」分成四個現象：「空間的國民化」、「時間的國民化」、「習俗的國民化」、「身體的國民化」；而日本取得臺灣的 1895 年，是此時期的重要轉折，決定了日本作為殖民者還是被殖民者的角色。日本的殖民地政策與日本的國民現代化有著同樣的理論預設，也就是上述提及的「國民化 (文明化)」。對當時的日本來說，這同時達到了兩個目的：對內，打造一個現代的民族國家，構建民族實體。對外，將殖民地-臺灣，納入日本帝國的治下，並隨著時間的流逝，最終完成「日本化」。

日本殖民主義的特徵，便是奠基在上述的國民化基礎上，日本殖民現代性其實即是日本國民現代性。而當中的兩大特徵，便是水野直所說的「同化」與「排除」，這兩者實為一體的兩面。「民族國家實體／帝國」的邊界之內的異質物被有

意識地排除，在臺灣，原住民被看做是異質物，野蠻的、原始的文明，是尚待國民化的文明。不僅與日本人做出區分，還與漢人做出區分。在空間的治理上，被歸類於特別行政區之中，是帝國當中難以用殖民地內的常態國家法律予以治理之地。因此，原住民必須施以特殊的統治方式-理蕃政策。筆者的看法與近藤正己看法相同，這樣的觀點在霧社事件爆發後，受到嚴厲的檢討，於是「排除」的另一面向被凸顯，那便是「同化」。1931年公布的「新理蕃政策」方針以「一視同仁」為關鍵的口號，其具體的政策內容不僅是「教化蕃人」，還有以從「心」成為日本人為目的（近藤正己 1992）。日本帝國治下的殖民地內的雜質-原住民；從帝國內叫人難耐、難以處理的異質物，變成了待吸收、改造的素材，並最終成為了，日本人。

這個脈絡，是筆者選擇西川長夫的現代化理論的四個要點來¹理解當時日本殖民地治理的理由。在本文觀點裡，「現代化」、「國民化」以及「日本人化」這三個詞彙是等效、等價的意義。

在推進關於現代化的討論裡，筆者於第三章處理了空間的治理，闡明了川中島社的賽德克族人的空間治理是透過空間的移動、空間的塑造、空間的客觀化等手段來執行。現代國家的「空間」的概念為讓國家變得均質的又平準的地方，這種均質又平準的特徵，幾乎可說是現代性的代表樣貌。一個原本渾沌、紛亂、多樣、隱蔽、自然生長的「地方」（霧社）經過「現代性治理」，被改造成被「文明」所支配的社會，明亮又清潔、井然有序、一目了然、可計算、可堆疊、可比較的「行政區」（川中島社）。

最初大規模的集團移住政策，是一切的起點，此項殖民新政，其意志得被執行，是川中島社得以成立的基礎。²空間的塑造，則透過土地分配、水圳的建設、以及根據舊部落親屬關係的聚落配置，並將行政設施如教育所、駐在所、衛生所等複合著治理與空間性質的機能單位也嵌入於部落的地理區為當中。此等具體的措施，將六個舊部落重新打造成一個新的、現代化的單位。過去醞釀出霧社事件的「蕃社」們，重新以具有統治機能的「行政村」重生。「行政村」誕生後，其物理基礎之上，新的空間運作的邏輯也隨之而生。「行政村」不再是「地方」，而

是客觀化的空間，隨著治理的運作，空間進一步地客觀化。空間的客觀化透過「戶籍制度」誕生，戶籍制度並不僅是單純地將人歸戶，並將「戶」予以數字化，這個數字化的「空間—家庭—社會」的複合意義單位，有著高度的功能性，能夠因應統治上的需要，進行各式的統計變化。更重要的是，這樣的客觀化並不僅單純地擁有統治上的功能，也成為之後川中島人如何看待自己與周邊他者的認識論基礎。戶籍謄本上各項因應現代治理而生的欄位，成為川中島人看待自己身而為人的屬性，內化為理解自我與他人的濾鏡。這一切，筆者稱之為「『知』的政策」。

第四章開始，筆者將視角轉向「時間」。日本自明治維新後，導入了現代的時間觀，並藉此重構日本國民與日本，日本可說是形式上完成了現代國家的改造。以進行進一步與西洋國家競爭的偉業，這個時候的日本，開始拋棄了舊有的習俗，或者配合著天保曆的廢除將其改制到現在的形式與時間節奏當中。領有殖民地後，帝國日本也再殖民地普及著與母國同樣的時間制度，在臺灣，其措施是以天皇為中心的祭典作為媒介。在川中島，則與另一項重要的變化相伴，那就是水田農耕的推廣。規律的現代生活時間，讓授產計畫的各項經濟項目取代了原本的山林燒墾以及狩獵活動。而為了進行農業的指導，教育與「國語」也進一步在部落中推廣，而這一切又有賴於規律的現代時間觀規訓之。當現代的時間觀完全滲透入川中島的生活後，舊有的文化實踐也隨著消滅了，直到今天，這些變動都還存在著痕跡，表現在諸如母語詞彙與飲食文化的改變當中。

其後，在第五章，持續沿著西川氏的理論框架，也是筆者理論發展當中一個關鍵節點，試圖將殖民地治理當中身體的現代化的意義凸顯出來。殖民地的身體規訓裡，有其政治任務，便是「精神馴化」一事。日本殖民者將「精神教化」看做是「成為日本人」的重要指標。此種規訓得以在日常生活當中實踐，最核心的政策手段便是「青年團」的推廣。就結果來看，原住民青年團的成果遠勝於漢人，這或許與某些族群原有的年齡制度與社會結構有關。在川中島，青年團的活躍讓殖民者成功地以此取代了傳統上具有影響力的頭目。不僅僅是男性，女性青年團所打造的日本生活方式，諸如穿和服等。成功地在川中島打造了日本人的身體感，而女性所扮演的社會再生產的角色，又進一步地讓「家庭空間」加速現代化。川中島青年團的活躍，有著相當複雜的心理因素，渴望洗刷霧社事件的「污名」、

恢復自尊等等，都讓日本殖民者得以透過操作「檢閱式」等手段來煽動原住民之間的對抗意識。原住民在教化措施裡，成為「模範蕃社」，渴望被看做平等國民，到了戰爭後期，更出現了高砂義勇隊志願兵等參與行動。而從戰後他們面對日本切割時，長輩們的口述，可以看出他們對日本的複雜情感。那不完全的仇恨也不完全的懷舊，那模稜兩可（ambivalent）的心緒與言說，或許正是最為清楚的，殖民遺留的標記。

而我們如何超越過去殖民研究裡，統治者與被統治者的二元結構，去解釋長輩們這樣模稜兩可（ambivalent）的心緒與言說，是本文裡，較為冒險地挑戰。從身體向前推進到內在情緒，以及醞釀此內在情緒的殖民時期日常生活與後殖民時期研究者對其回憶的召喚。筆者認為，傳統的研究，對川中島賽德克人的主體性缺乏細緻的耙梳與定性，是我們難以理解「餘生」對日本統治時期的複雜情感最重要的原因。第六章透過各個面向處理川中島人的情感，以及其特殊的表現形式——歌謠開始，試圖窺探隱藏於歷史材料縫隙的賽德克人主體性。筆者嘗試將川中島賽德克人作為情緒與詮釋的主體，用以挑戰從殖民現代性的角度切入 1930 年後新理蕃政策的歷史材料與田野相對照後所浮現的層層矛盾。並在這一章節，重新以此方式回顧在前面三章所處理的歷史材料，以不同的方式予以解釋。川中島的人們，不是歷史過程的產物，而是歷史過程的參與者、詮釋者與感受者。

從 1932、33 年與眉原社的 mddahur 儀式、交易所的貿易，以及田野當中「恨み」的討論，筆者要指出，賽德克人作為一情緒與詮釋的主體，在殖民治理的歷史經驗以及當代的殖民研究當中，都在各個環節當中扮演著積極的角色。而這樣的切入點，可能可以有別於過去從結構、國族或者階級切入的方式，回應許多殖民研究所難以解答的問題。

本文的寫作依然面對著許多的限制，諸如可援引的史料尚少，老人們也逐漸地凋零等等。此種歷史人類學的研究，必須使用許多日治時期的文獻佐證，然筆者在碩士論文階段能收集到的資料還有許多限制；因為日治時期的史料卷帙浩繁，筆者學養若能更有精進，應可另有爬梳。另日治時期結束至今已逾 80 多年，筆

者從事田野工作開始，到著手執筆本文其間，爺爺奶奶們接連辭世；筆者不僅失去了珍貴的報導人，也失去了珍貴的家人。未來我們重建賽德克人在這一段時期的歷史時，也只能夠更加間接地透過下一代的追憶完成。對此，筆者在難受當中亦有欣慰，能及時地留下長輩們的記憶，或許是除了學術上的自我實現外，本文最重要的貢獻吧。

事實上，在研究限制上，筆者一直略有不安的是，本研究有一野心，想對亞洲的殖民現代性提出新的觀點，並與殖民研究的學術傳統對話。然而本文的長期田野集中於川中島社，川中島社的特殊性固然是本文得以開展以及切入思索的起點，但由於缺乏跨部落、跨區域的比較研究，實也不免擔心，此一傳統民族誌的研究，能否充分地回答殖民現代性在亞洲究竟如何體現，其性質到底為何？這樣宏大的問題。若能有後續的研究，筆者期待應該在現有清流的田野基礎上，進一步地與其他較早歸順、地理區域差異較大的阿美族或其他泛泰雅族進行比較，全面性地在空間與歷史兩個向度進一步處理臺灣所面對的後殖民情境。

另，本文雖然題目設定為日治時期 1931-1945 年的研究，所以必然未涉國民政府時代的討論，然而自日本時代建立的殖民現代性，在國民政府時期，如何持續地在當代後殖民情境當中產生效用與影響，應當也有必要投入心思加以掌握其樣貌。換言之川中島賽德克人今日的歷史詮釋，實際上還必須進一步處理戰後的雙重殖民所造成的影響才能夠更加精細的討論。前面也談到，活到今天的賽德克人，也難以代表在歷史事件中逝去的祖先。這些都是本文尚難以進一步說明與處理的侷限。

但這些侷限也或許正是未來研究的路標，尤其是「記憶」與「情感」的問題，如本文在最後一章所指出的問題，不論是系統性或斷續的記憶殘片、複雜的情感。記憶與情感的討論是重構原住民主體性與歷史的重要要素，此等記憶隨著時代的積累不同的流動，隨著不同的研究者也被不同的形式召喚，本文雖略有意識，但其後殖民情境（post-colonial situation）的權力關係並未被深入的處理，而此等困境應當如何在現代被「去殖民化（de-colonization）」。

希望未來從事博士論文寫作的時候，能將其真正的發展。

¹ 西川氏的「習俗的現代化」，在本文當中並未另外獨立處理，而將其看做是另外三個元素的現代化後，自然體現的範疇。

² 「集團移住」政策於 1931 年前後的差異，詳見第三章。



参考文献



Anderson, Benedict

- 1991[1997] Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism (《增補 想像の共同体：ナショナリズムの起源と流行》白石隆・白石さや訳、NTT 出版)

Barlow, Tani

- 1997 Introduction: On “Colonial Modernity” in Formation of colonial modernity in East

Cohn, Bernard S.

- 1996 The Anthropology of a Colonial State and Its Forms of Knowledge. In Colonialism and its Forms of Knowledge: The British in India.
- 1984 The Census, Social Structure and Objectification in South Asia. Folk 26.

Cooper, Frederick

- 2005 Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History.

Guha, Ranajit

- 1996 the Small Voice of History in Subaltern Studies X: Writings on South Asian History and Society, ed. Gautam Bhadra, Gyan Prakash, and Susie Tharu, 1-12. Delhi: Oxford University Press.

Jay, M. and S. Ramaswamy

- 2014 Empires of vision: a reader. Duke University press.

Abu-Lugod, Lila

- 1990 The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women. In American Anthropologist, v17, n1, pp.41-55.

Mitchell, Timothy

1992 Orientalism and the Exhibitionary Order. In Colonialism and Culture.

Pels, Peter

1997 The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and The Emergence of Western Governmentality. Annual Review of Anthropology 26:163-83.

Ronald Robinson

1976 European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration, in Louis Wm · Roger ed., Imperialism: the Robinson and Gallagher controversy. New York: New Viewpoints

Said, Edward

1978 Orientalism. New York: Vintage Books.

Scott, James C.

1998 Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed. Yale University Press

Stoler, Ann Laura

1992 Rethinking Colonial Categories. In Colonialism and Culture. Nicholas Dirk ed. Pp.319-352.

2002 [2010] Carnal knowledge and imperial power: race and the intimate in colonial rule. Berkeley : University of California Press. (〈肉体の知識と帝国の権力：人種と植民地支配における親密なるもの〉。水谷智等訳：以文社)。

Wolfe, Patrick

1997 History and Imperialism: A Century of Theory, from Marx to Postcolonialism. The American Historical Review 102(2): 388-420



山路勝彦

- 2011 《台湾タイヤル族の100年—漂流する伝統、蛇行する近代、脱植民地化の道のり》。東京都：風響社。

中村平

- 2001 〈國家意識的誕生：泰雅人的日治殖民經驗與當代歷史追憶〉。台北：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。
- 2009 〈台湾先住民族タイヤルをとりまく重層的脱植民化の課題—日本と中華民国の植民地統治責任と暴力の「記憶の分有」〉。《日本学》29:151-191
- 2013 〈「困難な私たち」への逆行：コンタクト・ゾーンにおける暴力の記憶の民族誌記述〉。刊於《コンタクト・ゾーンの人文学IV ポストコロニアル》。田中雅一、奥山直司編，頁30-54。京都：晃洋書房。
- 2018 《植民暴力の記憶と日本人—台湾高地先住民と脱植民の運動》大阪府：大阪大学出版会。

水野直樹編

- 2004 《生活の中の植民地主義》。京都：人文社院。

王泰升

- 1997 《臺灣原住民得法律地位》。台北：行政院國家科學委員會。

王梅霞、伊婉・貝林

- 2012 〈「文化動起來」：賽德克族文化產業的研究〉。《民俗曲藝》176:233-286

王梅霞

- 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〉。《考古人類學刊》71:93-144

北村嘉恵

- 2008a 〈「教育所ニ於ケル教育標準」（1928）下の台湾先住民教育〉。《日本の教育史学》53:82-94

- 2008b 《日本植民地下の台湾先住民教育史》。札幌：北海道大学出版会。

北原系子

- 1993 〈江戸から東京へ—都市問題の系譜〉。成田龍一編《都市と民衆》。東京都：吉川弘文館

石丸雅邦

2010 〈琉球人理蕃警察職員〉。發表於「第三屆臺日原住民族研究論壇」，
國立政治大學原住民族研究中心主辦，8月27日。

石橋孝

1992 《旧植民地の落し子：台湾「高砂義勇隊は今」》。東京：創思社。

成沢光

1997 《現代日本の社会秩序－歴史的起源を求めて》。東京：岩波書店。

西川長夫編

1995 《幕末・明治期の国民国家形成と文化変容》。東京都：新曜社。

佐山融吉

2011[1917] 《蕃族調査報告書第四冊：賽德克與太魯閣族》。劉璧榛主編。
台北：中央研究院民族學研究所。

李承機、李育霖主編

2015 《「帝國」在臺灣：殖民地臺灣的時空、知識與情感》。台北：國立臺灣大學出版中心。

岡田浩樹

2015 〈アンビバレント（二律背反）な近代性（modernity）：植民地期における朝鮮仏教と日本仏教の「交感」（交感するアジアと日本）〉。
《アジア研究》3:9-26。

松岡格

2010 〈白く塗りつぶす一コマに見る「理蕃」統治の経済施策とその影響〉
《アジア・アフリカ地域研究》9(2):143-179

2012[2018] 《台湾植民地社会の地方化－マイノリティの20世紀》（《「蕃地」統治與「山地」行政：臺灣原住民族社會的地方化》）。研文出版。

林素珍

2002 〈日治時期原住民青年團〉。《財団法人交流協会日台交流センター歴史研究者交流事業報告書》。

林淑媛

1992 〈霧社事件餘辜之研究（1895-1945）〉。台中：東海大學歷史研究所碩士論文。



林えいだい

1998 《証言：台湾高砂義勇隊》。東京都：草風館

近藤正己

1996 《総力戦と台湾 日本植民地崩壊の研究》。東京都：刀水書房。

1992 〈台湾総督府の理蕃体制と霧社事件〉。《近代日本と植民地2—帝国の構造》35-60。東京都：岩波書店。

邱建堂

2010 〈ガヤと霧社事件〉。日本台湾学会報12:7-20。

2010 〈臺灣原住民餘生後裔眼中的霧社事件〉。《臺灣與海洋亞洲研究通訊》4:41-47。

柳本通彦

1996 《台湾・霧社に生きる》。東京都：現代書館。

若林幹夫

1996 〈空間・近代・都市—日本における〈近代空間〉の誕生〉。《都市の空間 都市の身体》。東京都：勁草書房

荊子馨

2006 《成為「日本人」：殖民地臺灣與認同政治》。台北：麥田。

郭明正

2012 《又見真相：賽德克族與霧社事件》。台北：遠流。

菊池一隆

2013 〈日本の理蕃政策と台湾原住民〉。《人間文化》28:1-32。

2017 《台湾北部タイヤル族から見た近現代史—日本植民地時代から国民党政権時代の「白色テロ」》。福岡：集広舎。

黃唯玲

2012 〈日治時期「平地蕃人」的出現及其法律上的待遇（1895-1937）〉。《臺灣史研究》19(2):99-150。

黃智慧

2013 〈解讀高砂義勇隊的「大和魂」—兼論臺灣後殖民情境的複雜性〉。《第一屆臺灣近代戰爭研討會論文輯》。高雄：春暉出版社。

葉高華

2016 〈分而治之：1931-1945年布農族與泛泰雅族群的社會網路與集團移住〉。《臺灣史研究》23(4)：123-172。



鄧相揚

1998 《霧社事件》。台北：玉山社。

鄭根埴

2004 〈植民地支配、身体規律、健康〉。刊於《生活の中の植民地主義》，頁61-102。京都市：人文書院。

駒込武

1996 《植民地帝国日本の文化統合》。東京都：岩波書店。

顔杏如

2011 〈「帝国の時間」と植民地台湾——天長節と紀元節を例として〉，日本台湾学会，《日本台湾学会報》，第13号，頁51-75。

戴國輝

1981 《臺灣霧社蜂起事件研究と資料》。東京都：社会思想社。

簡鴻模合著

2002 《清流部落生命史》。台北：永望文化事業有限公司。

藤井志津枝

1997 《理蕃：日本治理臺灣的計策》。台北：文英堂。

2001 《台湾原住民史政策編（三）》。南投：臺灣省文獻委員會。

藤田博文

2000 〈ミシェル・フーコーの「権力」概念の検討—「規律・訓練」概念を構成する「戦術」と「戦略」概念を中心に—〉。《立命館産業社会論集》(36)2:129—151

蘇碩斌

2015 〈空間治理與地方夾縫：日本近代帝國統治下的台北社會演變〉。刊於《「帝國在臺灣」：殖民地臺灣的時空、知識、情感》，頁23-50。台北：臺灣大學出版中心

ピホワリス（高永清）

1989 《霧社緋桜の狂い咲き—虐殺事件生き残りの証言—》。東京都：教文館。

アウイヘツパハ、許介鱗

1985 《証言霧社蜂起事件：台湾山地人の対日蜂起》。東京都：草風館。

臺灣總督府警務局

1993 《理蕃の友全三卷》。東京：綠陰書房。

不著撰人

1990 《臺灣日日新報》（1896-1945）。台北：五南圖書。

