

當代台灣地區原住民婦女形象

陳昱升

國立臺北教育大學中文所博士生

前言

台灣地區的原住民文化，是現今台灣文化的研究中非常熱門的一個區塊，然而雖可稱作時代顯學之一，卻也不夠成熟與茁壯，故其探討的面向大多置於族群關係、祭典文化、語言文學及教育制度上，尚有許多值得研究之議題，本文題目定名為：當代台灣地區原住民婦女形象，乃因筆者曾多次前往部落進行田野調查，尤以各族群舉行祭典之時，整個部落上下一心，無論男女老幼共襄盛舉，令人動容，然而儀式舉行前後，總見部落中的婦女穿梭里巷，忙進忙出，未曾有一絲停歇，而祭儀結束之後，主人與賓客正酣暢滿足之餘，婦女們又開始爲了日後生計繼續努力，未曾聽聞任何怨言；如此踏實且美麗的畫面，刻劃出傳統原住民女性特有的文化面貌，因此提供了本文的寫作動機，然而行文之後，更發現到有關台灣原住民婦女之相關紀錄是少之又少，偶有零星片段，卻未能成文，而近年來複雜的台灣社會，因爲經濟、種族的關係，對於台灣原住民女性的報導又多呈負面，可見台灣原住民婦女被多重邊緣化及多重弱勢化之處境。

若再由台灣地區原住民本身之歷史與文化層面探究，早期的台灣原住民，大多爲母系社會¹，故其婦女在部落中扮演了極重要的地位及角色，而此文化風采卻逐漸讓人遺忘，故重新建構原住民婦女的地位與形象是有必要的，故本文的研究方式是採時間與空間兩大面向，首先整理歷代文獻上的紀錄，而文獻上的選擇以明清時期漢人紀錄爲主，並以日人所錄之《蕃族舊慣調查報告書》²或當代日本人類學家等人之著作爲輔證。將歷史上最早出現的原住民婦女風貌分類整理之。接下來則進入現代的空間觀念，藉由祭典儀式與文化表現，將傳統部落中的婦女風華呈現於文，並提出儀式/性別/文化等相關概念。最後則藉由當代原住民

¹ 現今台灣已正名之十四原住民族群，除泰雅、鄒、邵、布農族爲父系社會、排灣族爲雙系社會之外，其餘各族早期多爲母系社會之社會表現。但因時代變遷，政治、經濟、漢人文化逐步進入其部落文化，並強迫改之，使現今原住民族群亦無法明確證實自己族群應爲母系社會。

² 日治時期，台灣總督府派遣人類學家對台灣原住民作了一連串的調查，整合成《蕃族舊慣調查報告書》五大冊，內容詳實且繁雜，然本文先不使用此文獻記載爲主，反而使用早期漢人之文獻，有以下二種考量，一爲歷史時序問題，本文第一節多使用之明清時期的歷史文獻，此可視爲世界上首先對於台灣原住民之紀錄。第二：根據烏居龍藏、森丑之助等人著作中可見，當時此舊慣調查報告書中，亦多方參考前人（明清漢人）之語。再加上此大部頭之經典中之記載內容，要逐一比對，需要長久時間，一時之間難以釐清，故筆者行文，先行省略，留待日後再行比對研究之。

作家筆下的婦女形象，雖只是舉隅，但卻期待能呈現出符合本題目之現當代原住民婦女之歷史記憶、現實關懷等多元形象。

一、文獻上所記載的台灣原民婦女形象

關於早期台灣原住民婦女之形象，我們大致可由明清一代，漢人陸續移墾台灣，更有諸多政府官員留守台灣，其所紀錄之往來書信、奏摺公文及雜記篇章中窺之一二，其中較有系統之論述者，如沈文開《雜記》、陳小匡《外記》、郁永和《稗海記遊》、黃叔璥《臺海使槎錄》...等等，尤以黃叔璥《臺海使槎錄》一書中的〈番俗六考〉、〈番俗雜記〉等篇章，是完全針對當時台灣原住民社會，做出較有系統之紀錄，雖然由其所錄，大多以時稱「熟番」之平埔族群為主，但對我們了解台灣有清一代，台灣原住民的傳統生活之情形，有相當之助益，以下即就台灣清代方志、文集中，所錄之相關原住民婦女相關形象，做出分類整理：

（一）母系社會中的婦女地位

漢人眼中的原住民族之親族制度，據《諸羅縣志》、《彰化縣志》所謂：「重生女，贅婿於家，不附其父。」，又言：「無伯叔、甥舅，以姨為同胞之親，叔侄、兄弟各出贅雜居，姐妹多同其爨故也。」再如《噶瑪蘭廳志》所載：「番俗以女承家」、《東瀛識略》：「番多以女承家」，最後由《番社采風圖考》所云：「番俗以女承家，凡家務悉以女主之，故女作而男隨焉。番婦耕稼，備嘗辛苦，或襁褓負子扶犁。男則僅供饁餉。」；綜上所說，可窺知當時台灣原住民社會中多採母系社會的社會模式，雖然此言並非完整，原因在於上述所列舉之書目，所考證的對象大多為平埔族群，有可能因為是清代在台灣之墾殖與拓展的漢人，與平埔族接觸較多，因此留下了比較多的記錄，至於高山族群亦僅有零星之紀錄，不過經日人《蕃族舊慣調查報告書》所言，當時的原住民社會裡，採母系社會的比例是較多的，故僅從上述幾例，可大致歸納出當時台灣原住民族群的社會縮影，更能由此見之部落中婦女之地位若當代台灣原住民部落之家庭以女性尊長為其家長，故凡重要家務，悉由女性家長為主體而處理之。若依阿美族之例而言，對外事務由女家長之兄弟或舅父為代表，雖由男性處理，但仍只能代表其母族。故男性並無重大之發言權。因此，根據古籍所述：男子在一家之中，僅供官方之役務。蓋未歸化之往昔，男子可能僅從事於狩獵、戰爭、開墾時代採草木等極需體力之工作，餘皆由女性承擔也。

再因其以女性為一家之長，除婚姻制度以招贅為主體外，且女性擔當耕稼、紡織等主要生產工作，故包括家屋之主要財產之繼承人，皆由母系承繼之。故有

言：「凡家務悉以女主之，故女作男隨焉。」、「各社終身依婦以處，贅婿即爲子孫。」簡言之，當代台灣原住民族群因爲母系社會制度，造就了其辛勞的婦女形象，甚至於勞務狀態分配極爲不均的文化現象。

（二）當代原民婦女樣貌、裝飾

對於清朝官員眼底所見之台灣原住民，大抵是化外之民的蠻荒形象，故其記錄之筆，大都爲上對下、文明同情野蠻的之筆調而有所紀錄。姑且不論其公正、平等之原則，就其描寫，我們可領略當時原民婦女之形貌。

番婦衣短至腰，或織茜毛於領，或緣以他色。腰下圍幅布，旁無髮積爲桶群。膝以下用烏布十餘重，堅束至腓至踝。頭上珠飾，名曰莎其落；瑪瑙珠，名曰卑那苓。頸掛銀錢，約指、螺貝及紅毛錢。瓔珞纍纍，盤繞數匝，名曰夏落。臂釧，東洋錫銅起花錫，或穿瑪瑙爲之。手圈名曰龜老。若遇種粟之期，群聚會飲，挽手歌唱，跳擲旋轉以爲樂；³

此引文所述及當時新港社之原住民婦女之日常裝扮，平日衣短至腰，編織動物羽毛爲領上之裝飾，其所謂至腰一詞，後經日人森丑之助的《生番行腳》一書曾提及其所見：「婦女的衣裳下擺僅蓋住乳房，露出肚臍...」。後文則繼續描述其他裝飾，頭戴琉璃珠、頸掛銀錢，手著臂釧、花錫，並於粟作祭典中盤旋合舞，此乃當時道卡司族群最普遍之裝扮。另外再如打貓社的原民婦女裝扮如下：

番婦頭戴小珠，曰賓耶產。盤髮以青布，大如笠。頸項圍繞白螺錢，曰苗打臘。男婦衣服黑白，劇短至臍，掩蔽下體及束腓，專用皂布。每換年，男女艷服，簪野花，或纏以金絲藤，相聚會飲。⁴

此引文敘述彰化以南打貓社之原民婦女穿著，更可見之平日與年祭時之不同裝扮，平日只頭戴小珠、頸掛銀螺錢爲飾，年祭之時，才簪野花、頂花環及銀錫。其他諸如此類的引文甚多，不及遍載，亦有描述族群特殊的文化裝扮者：

大武郡之女，時以細砂礪齒，望若編貝。⁵

³ 黃叔瓚〈番俗六考〉，收於吳福助、黃哲永《全臺文》〔台中：文听閣圖書，2007〕冊52，頁113。

⁴ 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁121。

⁵ 陳小匡《外記》收於吳福助、黃哲永《全臺文》〔台中：文听閣圖書，2007〕冊57，頁131。

由此引文可見當時大武郡一代之原住民婦女對於個人美感之表現，往往以細砂磨齒，使其潔白，使其宛若光潔亮麗之扇貝，由此可見當時代大武郡當地原住民婦女特有的文化審美觀感。

（三）生活起居中的婦女形象

在台灣原住民的傳統社會中，男人狩獵、女人織布，如此看似為一個非常和諧且平衡的現象，然而於古籍中亦多有紀錄：

二林捕魚，番婦或十餘、或數十於溪中用竹籠套於右膀，眾番持竹竿從上流毆魚，番婦齊起齊落，扣魚籠內，以手取之。⁶

此引文所及，可見當時二林社之原民婦女在生活上，是與男子共同致力於生活，男子於上游處趕魚，婦女們則集體於下游處，持竹籠、漁撈，徒手趕魚而捕之。再如現今南投一代，舊稱為水沙連社的相關文章記載：

其番善織顏毯，染五色狗毛雜樹皮為之；陸離如錯棉，質亦細密 ... 番婦亦白皙妍好，能勤稼穡，人皆饒裕。⁷

此文除了探齊樣貌美好之外，更說明了婦人善織且能勤農事，社人因此豐裕富饒，亦因如此，當時更有惠安太學黃吳祚等文人題詩贊詠其婦：

五色尠毛雜樹皮，織成顏毯世希奇，蠻孃妍好珠垂項，不見做田歌舞時⁸

綜觀早期文獻記載，可發現到當時台灣原住民的社會分工是非常明確的，其亦可謂「男女有別」，然此男女有別，漢人所謂的禮教上的差異，而是在經濟活動上的區別，部落中的男子負責了狩獵與保衛家園之工作，而女子則需負責平日耕稼、織布等日常生活中並不算非常輕鬆之工作，毋怪早期的文獻記載中，常出現如此描述：

入番社，番多不事耕作，鎮日於公廨休憩，番孃則勞苦，植米粟，嚼碎以

⁶ 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁 125。

⁷ 郁永河〈番境補遺〉《稗海記遊》，頁 149。

⁸ 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁 152。

為酒，採紫草、通草交易以為日用，織作為全社禦冷，而則捕魚蝦麋鹿，三餐俱薯芋。⁹

姑且不論紀錄之漢人是否曲解了原住民族群文化，因為文中所述及之男子休憩於公廨，應該就是各族群系統中的「男子集會所」，而眾男子群聚於此，並非休憩，而是有更重要的文化使命，不過，若僅由此文所言，則可見之當時原住民婦女之辛勞程度，除了現今我們熟知的織布技能外，更需耕作以付全社食用，還需協助與漢人等外來族群彼此交易時的準備工作。如郁永和的〈土番竹枝詞〉所言：「耕田鑿井自艱辛，緩急何曾扣比鄰；構屋斲輪還結網，百工具備一人身。」此詩所提，可見當代原住民婦女之工作量甚大。

由上文所述，可初步判定，當時原住民婦女可謂為維持部落內部生存的主要條件，亦因如此，構成此文化現象狀態者，應是母系社會之延留，故無人對此勞務不均、分配不平之工作量做出反駁。然而此社會現象，對於初來乍到，且深受千年儒家禮教教化的漢人之眼底，甚為不可思議，嘖嘖稱奇之餘，亦不忘詠詩憫之，如清末某參將阮蔡文，曾經對於大甲一帶的原住民婦女賦詩：

大甲婦，一何苦，為夫饁餉為夫鋤，為夫日日積麻縷。積縷須淨亦須長，攬勻合線緊雙股，斲木虛中三尺圍，鑿開一道兩頭堵……日計苦無多，月計有餘縷；但得稍閒餘，軋軋事嫗媠。番丁橫肩勝綺羅，番婦周身短布褐。大甲婦，一何苦。¹⁰

此詩可視為站於同情憐憫之位而寫，用盡漢人觀點，姑且不論是否合於真切的原住民文化真意，單從字面上字句，可見其當時原住民婦女任勞任怨、堅強而美麗的形象。另外，亦有歌誦原住民婦女之詩文：

誰道番姬巧解釀，自將生米嚼成漿，竹桶為甕牀頭桂，客至開筒勸客嘗¹¹

蠻孃織作亦殊勤，圓木中空槽口分；尺布可堪持北去，但另知有達戈文¹²

此類詩文，除了歌詠了當時原住民的美好形象之外，亦說明了當時原住民社會的分工現象。另外，又如《裨海紀遊》所載：「番婦育兒，以大布為襁褓。有事耕

⁹ 黃叔璥〈番俗雜記〉，頁 201。

¹⁰ 黃叔璥〈番俗六考〉，頁 166。

¹¹ 郁永和〈土番竹枝詞〉收於吳福助、黃哲永《全臺文》〔台中：文听閣圖書，2007〕冊 51，頁 48。

¹² 黃叔璥〈番社雜詠二十四首〉，頁 217。

織，則繫布於樹，較枝椹相距遠近，首尾結之，若懸床然。」。並形容云：「風動枝葉颯颯然，兒酣睡其中，不顛不怖；饑則就乳之，醒仍置焉。故長大不畏風寒，終歲赤裸，板緣高樹，若素習然。」此種布床實與搖籃異工同曲，而適合於婦女耕織之餘照顧嬰兒之用。因婦女之工作瑣雜，或農耕或紡織，或一般家事。其工作性質，以家為中心，不必遠去，與男子之狩獵異也。故育兒之任務當歸婦女，嬰兒之照顧，在未能步行之前，除喂乳之外，布床之發明，能使纏手絆腳之問題獲得解決，其布床在行走時又可成背布，或墊於背籠中，或可為酣睡嬰兒禦寒，充被蓋之用，實為原住民婦女育兒之必須品。

（四）宴客、飲酒時之婦女形象

一般而言，在原住民的社會中，有關宴客、飲酒之文化，是無分男女老幼的，尤其是傳統部落中，較無男女分別的禮教規範，故於當時漢人官員眼裡，亦堪稱一絕，故多有紀錄，如郁永和曾於其《稗海記遊》一文中提到：

余北巡至沙轆，嘎及率各土官婦跪獻都都；番婦及貓女為戲，衣錦紵，簪野花，一老婦鳴金以為進退之節。聚薪燃火，光可燭天。番婦拱立，各給酒三大碗，一吸而盡，朱顏酡者絕鮮，挽手合圍，歌唱跳舞；¹³

其後黃叔瓚更作詩詞將其傳頌：

聚薪燃火燭天衢，一嫗鳴金貓女趨，三碗鯨吞齊賜酒，合圍挽手共歌乎……
臨發追攀不憚勞，行行為爾駐旌旄；蠻孃伏地齊聲唱，一步爭如一步高¹⁴

此詩述及漢人官員出訪番社部落所受之禮遇，也許在漢人眼裡，是將自身經驗投注於少數民族的生活環境中，或現鄙語，但文中亦能見其當時原住民婦女生動活潑之形貌，尤以酒三大碗，一飲而盡，且婦女飲酒後之歌舞形貌，皆生動之，另外亦有原民婦女好客宴飲之文：

漢人至，則酌以待，出番婦侑酒，或六七人、十餘人，各酌滿碗以進。客逐碗皆飲，眾婦歡然而退，倘前進者飲，後進者辭，遂分榮辱矣。¹⁵

¹³ 郁永和《稗海記遊》，頁 158

¹⁴ 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁 159。

¹⁵ 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁 177。

此則引文，多方說明了原民婦女於酒席間穿梭、勸飲之身形，亦強調了傳統的原住民部落中，樂天開朗、好客等特有之文化風格。

（五）婚嫁、習俗中的婦女形象

在傳統的原住民部落裡，男女行婚嫁之禮，大多受母系社會之影響，故採入贅婚為多，經現今研究考證其文化表現，現今台灣十四族原住民族群，唯泰雅、鄒、布農、邵族等高山族群外，餘者與平地平埔族諸番社等，多採母系社會方式生活，大多為入贅婚之婚俗，故清人文獻中凡紀錄婚嫁者，多為此類：

各社終身依婦以處，皆以門楣紹瓜瓞，父母不得有其子，故一再世而孫且不識其祖矣。番人皆無姓氏。¹⁶

也有少數父系社會之婚嫁紀錄者，一般而言大多如此紀錄：「男女未婚嫁，另起小屋曰籠仔、曰公廨，女住籠仔，男住公廨。」¹⁷此說經考證，可謂為台灣原住民特有的「男子會所」之文化表現，也可見其文化上的男女之別，而相關之婚俗紀錄如下：

婚姻曰閔言。未娶曰胡仔轄，亦曰麻達。未嫁曰麻里氏冰。不待父母媒妁，以嘴琴挑之相從，遂擁眾挾女以去，勢同攘兒女；後乃以刀、斧、釜、鐺之屬以為聘，女家以雞、豕、達戈紋酬之。通社群聚歡飲，與外社男贅女家不同。¹⁸

再如下所列相關資料，亦發現到清代的平埔族群另有獨特之婚俗紀錄：

訂婚期，番媒於五更引婿至其家，天明告其親，宴飲稱賀。...其俗為長男娶婦於家，於則出贅。¹⁹

...一女則贅婿，一男則娶婦。男多者聽人招贅，惟幼男則娶婦終養；女多者聽人聘娶，惟幼女則贅婿為嗣。²⁰

¹⁶ 郁永和《稗海記遊》，頁 118。

¹⁷ 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁 146。

¹⁸ 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁 147。

¹⁹ 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁 127。

²⁰ 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁 162。

以上二則引文，分別說明了當時後龍一地之平埔族群，所言對象應為道卡斯族，故可見當時之婚姻制度，擁有特殊婚嫁風俗，且頗合人性，亦呈現幼子守灶之民俗意味，可見其與漢人文化多有影響。然其根本原則，仍不違以入贅為正常而慣行之婚姻制度。另外，在清代那時的西拉雅族社會中，也曾發現特有之「服役婚」風俗：

女父母具牲醪，會諸親以贅焉。謂子曰安六，婿亦同之。既婚，女赴男家酒掃屋舍三日，名曰烏合。此後男歸女家，同耕並作，以偕終身。²¹

若上所言，可見西拉雅成婚後之女人必須依約赴夫家服役一段時期之風俗，以此與世代為母系社會的阿美族相比較，發現母系社會中有女赴男家服役之傳統規，包括挑水、掃地、舂米等工作。此完全與西拉雅族一致。然而阿美族之婦女之服役，往往在雙方同意成婚之後，即約定服役期間，並在婚前完成之。而西拉雅族卻在成婚之後，其服役時間亦僅見為象徵性之三日。不過仍可體會出母系社會中婚嫁風俗之異同。

由上述幾則婚嫁關係，大多呈現一狀態，即男女婚姻，不經媒妁，彼此情同意合後，男子吹笛或經由自己自己族群文化中特有的求偶方式，若得女方首肯，即告雙親，輒辦婚禮，鮮有大中華傳統下因父母反對而另找門當戶對之親事者。可見其民風開放，婦女自身擁有高度的「自我婚姻決定權」，而結婚之後，若遇丈夫死亡或彼此不合者，仍可離婚再娶，《番俗六考》一文中，每卷皆有相關紀錄，舉隅陳述之：

夫婦反目，男離婦，必婦嫁而後再娶；婦離男，必男娶而後再嫁。為者罰牛一隻、車一輛。通姦被獲，男女各罰牛車；未嫁娶者不禁。²²

...夫死，婦守喪亦三月，即改適，先告父母，後自擇配。²³

...不合或因姦則離；夫未娶，婦不敢先嫁，嫁則罰婦及後夫並婦之父母各瑪瑙珠一串或牛一之以歸；後夫不受罰，則糾集親眾，負弓矢，持鏢刀至後夫之家，拆毀房屋倉廩，土官通事不能禁。²⁴

²¹ 鈴木質《台灣番人風俗志》〔台北：武陵，1994〕，頁79。

²² 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁143。

²³ 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁122。

²⁴ 黃叔瓚〈番俗六考〉，頁162。

諸如此類引文之中，說明了男女之間甚為開放明理的婚姻關係，可見夫死改嫁者，有依循之法則，只要從此法，於部落中不會遭人以奇異眼光視之。甚至若因男女雙方因個性不合，亦只須經商討，或退環聘金，或受罰些許財物，即可另言改嫁，但雙方必須遵循合議，若有一方反悔而不願受罰者，對方可採取嚴厲的報復行動，除燬其家屋、財產之外，甚至可能馘首。直至今日，於傳統的原住民部落中，其婚姻文化亦常見不合則離，甚至只要達成協議，另嫁其至親知交者，於部落中仍可和平共存之現象，鮮少有閒言閒語對待之者。

另外，值得一提的是，在傳統母系社會的族群中，女子地位甚高，家族往往以長女為榮，如清末孫元衡亦有詩云：「...女兒別居椰子林，雄鳴雌和終凡禽。不顧耶孃回面哭，生男贅婦老而獨；但之生女耀門楣，高者為山下者俗。」或見郁永和土番竹枝詞第十三首所言：「男子待嫁早離孃，有子成童任遠颺，不重生男重生女，家園原不予兒郎。」此類文句，多方顯現了其於母系社會中，女子地位崇高之表現。

二、傳統祭儀中的婦女形象

從日治時期以來，有關於台灣原住民傳統祭儀的調查研究，首推伊能嘉矩與鳥居龍藏二人，尤以鳥居龍藏博士，曾於其〈台灣東部各蕃族及其分布〉一文述及，其於東岸之踏查旅行中遇到東海岸的加禮宛人，適逢舉行女巫祈禱治病之儀式，發現到部落中的婦女聚集在一起，把病人為再中間跳圓形舞，社眾也會在儀式結束後到病人家中接受酒宴款待，於其行文之中，筆者推測為葛瑪蘭人最盛大的 kisaiz 的成巫儀式，當時紀錄如下

東海岸的佳里宛蕃，目前還保留巫醫 (kubae) 的制度。他們認為人生病，是因為死人的亡靈作祟的結果。有人生病的時候，請巫醫向亡靈祈禱，同時有部落裡的婦女多人聚集過來，把病人圍在中間，跳圓舞。舞者環繞著病人移動，同時發出一種叫聲。他們頭上插著一枚樹葉，手裡拿著一束草葉，祈禱跳舞時，社眾還聚集在病人的家中，還接受酒宴款待。²⁵

於現今的社會裡，我們對於台灣原住民族群最普遍的認識，即是部落祭典之舉行，然而此類部落中盛大的祭儀，並非膚淺的只為歌舞娛樂，更強烈的表現了社會功能與特殊的文化表現，故本節將藉由部落祭典之舉例與分析探討出傳統部落

²⁵ 鳥居龍藏《探險台灣》楊南郡譯（台北：遠流出版，1996年），頁189。

裡婦女形象與存在之意義。

（一）儀式分類與兩性象徵

於現今之儀式研究範疇中，*Arnold Van Gennep* 曾提及儀式關聯著人們生活的節拍及生活狀態之轉變，如生命禮儀（懷孕生子、接婚、喪葬）、歲時轉變、種稻收成等等皆有儀式之舉行。若將此人類祭儀之觀念縮小移至台灣原住民族群，更發現到，現今之台灣原住民族群主要的經濟收入，不再依靠稻作、漁獲或狩獵、採集為生。但各傳統部落中仍維持著這些自我消費性的經濟生產活動，如種植小米、粟種之類，族人仍然相當依賴季節時序的轉換與循環，因此諸如此類的祭儀活動，不只攸關著部落內每個成員之間的內部關係，也跟生態的復甦，族群文化關係，甚至與超自然想像息息相關，而且此類祭儀的祭儀，往往會有一個特殊之組織或特殊群體來配合，因此根據現今原住民祭儀之種類，依其集合單位，可大致區分以下四種：個人、家庭、女性群體、男性群體。一般而言，屬於男性群體的祭儀活動，例如卑南族的大獵祭、阿美族的海祭、鄒族的戰祭等，皆是與經濟層次較無相關之儀式，大多祭拜海神或戰神，使其狩獵、漁獲甚至馘首時能夠豐收。若以概念上看這些獵物或魚獲並非男性自己的「生產品」，強調的是個人能力或接受超自然力量的協助，建構出形式上的「個人權威」，或是一種社會競爭之象徵。反觀由女性群體主導的祭儀活動，第一個在時序上往往跟男性相反，例如卑南族的婦女除草祭及收穫季、阿美族的小米豐收季，通常是在耕種結束或是收穫時期之後，表示出一種對自然環境的感恩與表現天候時序轉換之意涵。

（二）由女性群體所主導之祭儀象徵

對於整個台灣原住民的祭儀表現分析之，祭儀之所以重要，且又能區分為以男性或女性為主的活動，最主要的觀點，即是在部落的社會功能中，為了獲取某些成為男人或女人的必要條件，以及達到足以使自己在所生存的社會環境中得到能力與本份的認可，故舉辦這些儀式活動，成為了一種重要的象徵手段，而且在台灣的原住民社會中，男孩與女孩從小到大，必須進行各自步同的社會性「投資」（*engagement*），此即彼此擁有不同的儀式必須進行，才能表現兩性之間，彼此在一生中有著不同人生歷練的追尋。下文則舉卑南族的婦女除草祭為例，說明此類祭儀之舉辦，所象徵之意義：

台東縣卑南鄉下賓朗部落的除草祭，是在每年的四月份舉行。除草祭開始

之前，須先由巫師舉行祭祀儀式。除草祭當天，婦女們於清晨六點便得到部落的耕種地播種小米，至十點多才返回部落。之後，便到長老家杵米，並由長老帶領婦女們玩部落的傳統遊戲。吃過午餐後，婦女們穿著傳統服裝在部落的集會所集合，一同到山上，拿取部落青年事先在深山裡尋獲的野生檳榔藤，再以競賽的方式跑回部落。最先抵達者，會得到獎賞，以讚許她的體力、耐力過人，且勤勞不倦。最後，便是族人聚餐、歌舞等聯誼活動。²⁶

此卑南族之婦女除草祭，原先是卑南族婦女為求好收成組成除草團，以團隊工作來完成農事，後來因為社會型態的改變及讓傳統文化能夠傳承，改以舉辦除草祭的方式，來提醒卑南族人勿忘本。祭儀當天婦女習慣戴上花冠，象徵喜慶，而三月除草，象徵小米準備豐收，所有活動全由婦女主導。部落中近百名婦女穿傳統服飾，在部落山區取得前一日由部落男子於山上砍伐的荖藤，沿路敲打樂器，在歌舞聲中只見婦女著傳統服飾綁起荖藤，相伴走向部落，並由部落男丁準備傳統風味餐，慰勞她們，進到部落前，婦女們先提著荖藤小跑步繞行部落，而頭目和部落長老列隊歡迎致意，對於女性長者的辛勞，也公開表揚之。

於此祭儀中，我們還可發現到很多文化特色及婦女專有之形象與地位，首先，尤其婦女成員之比例，可見其象徵著一種特殊的權力，這是個女人專屬的儀式，男人不宜直接參加，而且參與的對象，必須是成年婦人或已婚婦女，且帶領的女性必須是各家族中較有聲望的女性耆老。第二，如此一個祈求豐收的儀式，所使用的祭品是辛苦耕種的稻米及經加工之後製成數量倍增的米製品 a-va，用來感謝祖靈與粟作神靈，同時亦希望祖靈賜雨，並祈求來年再有豐收。之後藉著儀式與大型聚餐，與儀式後分發祭品與來參加的女性親朋好友，除聯絡感情之外，亦強調了女性稻（粟）作與男性的經濟生產所得是「兩相平衡」之狀。

（三）由現今傳統祭儀中看男女分工

現今的原住民社會中，每每舉辦傳統祭儀或部落中重大儀典之時，無論是上文中所提之以女性為主或以男性為主，在相關禁忌之下，其實並沒有完全將兩性隔離，各自的儀式也都有異性必須參與的部分。例如在鄒族戰祭（mayasvi）之時，女性必須負責將小米搗好以釀酒及準備五大家族之祭品等工作，而且在祭典前約一個禮拜的時間，男子進入深山練唱或是修築男子會所（kuba）之時，婦女的準備工作亦未停歇，且甚至比男子更為勞碌，工作時數更長；而卑南族的大獵

²⁶ 筆者 2007 年 12 月田調資料，報導人：孫大山，現任卑南文化理事長。

祭時，男子上山狩獵約一星期餘，在家的婦女們，除了事前準備勇士們接下來一星期之飲食外，並於第一天一大清早列隊歡送，之後的一個禮拜內，無論老幼，皆忙著在家裡編製花環，準備迎接豐收歸來之兒郎，共同舉行之後卑南族最盛大的祭典--年祭，同樣的，如上文所述，當卑南族舉行婦女除草祭時，部落中男子亦需於前一天，先上山砍老藤，轉贈給部落婦女，象徵慰勞婦女終年的辛勞，而且男子亦需準備祭儀之後的飲食，飲食時，把綁於婦女身上的老藤切片，加入檳榔一起與族人共同分食，象徵小米豐收及部落共享。由此二例，可見於傳統部落中的男女分工，比之漢人社會，是非常特殊之文化，且呈現傳統原住民部落中和樂之態。

三、當代原住民作家筆下的婦女形象

本文此節，主要論述當代原住民作家筆下的婦女形象，亦因此類的原住民文學剛起步，且所著篇章中關於原住民女性形象探討甚少，大家都比較關切原漢關係，或是政治與文化之間的牽連問題，鮮有專為原住民婦女為文者，故筆者搜羅眾文，亦僅能舉出少數篇章，在由此類篇章中偶爾出現的零星片段之內容加以整理之後，發現到此類現代的原住民婦女形象，還是很難從個人角度去逐一分析，故仍沿用文化系統的角度，運用族群文化之框架，藉著部落文化或是原漢對等關係的探討模式，提出一個現代台灣原住民婦女形象的表現，故下文則依獨立作家或特殊的部落文化，將其婦女形象分別討論之。

（一）利格拉樂·阿鄔²⁷

利格拉樂·阿鄔（Liglave Awu，高振蕙 1969~）是最早發跡的原住民女性作家，且其多年投身於原住民女權運動，故其筆下之婦女形象，多以此社會加諸於原民婦女不平等對待之議題強烈抨擊，因此其單方面介紹台灣原住民女性形貌者不多，唯有《誰來穿我織的美麗衣裳》一書中之上卷「原住民母親」，從自己外婆與母親開始，阿鄔記下他所見到的原住民各族系的母親，紀錄下他們的生命記憶，以及他們在族群變遷與文化離散的過程中的各種感思。下文將舉例其文中特別篇章，藉此探討當代排灣族婦女文化，一窺當代原民婦女風貌：

阿鄔的外婆、母親都出身於排灣族，而排灣族是一個被人類學歸屬於「雙系」

²⁷ 利格拉樂·阿鄔（Liglave Awu，高振蕙 1969~），母親 Mulidan 為屏東縣來義鄉文樂（Butsuluk）部落的排灣族人，而父親則是外省人。阿鄔自又在眷村長大，所以在年輕的歲月中對於母親一方族人的認識是模糊而疏遠的。之後因社會環境驅使，投身於原住民女權運動，不遺餘力，著有《誰來穿我織的美麗衣裳》、《紅嘴巴的 Vuvu》、《穆莉淡——部落手札》等作品。

的族群社會；這種社會對於男女採取公平對待的方式，一個家族的長男或長女注定要擔負起家族傳承的重要責任，因此男性、女性都可能會成爲一個家族的族長或部落的領袖。在〈被遺忘的祭場〉一文中，阿鄔描述著排灣族的婦女對於自己關切的事：

打開衣櫥，我被滿滿一櫃子花花綠綠的傳統服飾嚇得目瞪口呆，那一件件美麗的衣裳都是 VuVu 一針一線辛苦繡出來的，仔細地翻看一遍，裡面從結婚用的大禮服、祭典用的正式服裝、日常跳舞所穿的娛樂服；一直到工作穿的工作服，琳琅滿目的讓人不知要從何選起。VuVu 用她那一雙已經有七十年歷史的眼睛，快速地掃了一遍衣櫥，便不疾不徐的拿出一套黑底絨布，上面以珠繡為主的二件式服飾，再配上一雙同色珠繡的腿綁，沒有幾分鐘的時間，VuVu 就自己穿戴整齊，根本不需要我的幫忙。當我心裡正納悶，VuVu 怎麼有這麼多的傳統服飾時，VuVu 似乎同時也注意到我的表情與問題，「織繡幾十年，才累積了這麼多衣服，我是要妳來看看這些，一個排灣族的女人該有哪些衣服。記住了嗎？」我呆呆的點了點頭，心裡卻是模糊的。²⁸

在雙系的社會中，女性可以獲得與男性相同的對待，所以她們擁有型式、功能繁複的衣服、配飾，那是要充分顯現其身分地位的必備條件。在現代服飾充斥的今日，部落逐漸揚棄原有的具有一定意義與功能的穿著，反映出隨波逐流、缺乏自我主張的趨勢。這是排灣族部落受到國家法律與制度介入的影響，階層、家族、兩性制度與關係的轉變，讓這些原本具有深後文化意涵的習俗漸漸的隨著西風與漢俗的滲入而消失了。女性在排灣族的角色也可以在對於婚姻的處理上看出端倪：

在傍晚時分，我終於回到離開有半年時間的部落，還沒進到家門，就已經聽到外婆連珠砲似的咒罵聲：頻率之高足夠震破脆弱的耳膜了；到了前院，我見到滿臉委屈的小外公坐在家屋旁，眼光隨著焦躁不安的外婆移動，靜靜地聽著外婆編派他兩年來所有的罪名，那個神情，非常類似我在泰雅部落所見到飽受婚姻暴力威脅的泰雅女性...。我試著撫平外婆激動的情緒，沒想到外婆突然拉著她自己的耳朵，講了一大串排灣話，對於我這個從小在外面長大的孫子，聽不懂母親的話一直是我心底最大的隱痛，所以面對外婆這突如其來的一串母語，我實在是無能為力，只好向坐在一旁

²⁸ 利格拉樂·阿鄔：〈被遺忘的祭場〉，《紅嘴巴的 Vuvu》（台中：晨星出版社，1997 年）頁 208-209。

的母親求助，沒想到，母親早就笑得在一旁打了好幾個滾。等到母親好不容易順了氣，我才聽到了母親的翻譯。這回，換我笑得在地上打滾了，原來，外婆剛剛說的是：「不是我想離婚，是我的耳朵想離婚，我的耳朵告訴我，它已經受不了他（指小外公）的囉唆了！」²⁹

在這段描述中，可以觀察的首先是兩性之間對於婚姻的態度是開放的，這個「小外公」是外婆在丈夫過世之後再婚的伴侶，在傳統的部落中，原住民族固然重視兩性的情感維繫與貞潔固守，但是部落沒有漢族過去存有的「貞潔牌坊」的情緒與習俗，而是在依循著部落的規範中，選擇尊重人性的方式；譬如鰥夫寡婦或者失婚的男女，在眾人的祝福與協助下，可以選擇新的伴侶。不過，任何違犯部落規範與禁忌的行為是受到詛咒與唾棄的。另一是排灣族兩性之間對於事務的議論是居於平等的地位，而在這件事情上，外婆顯然是居於強勢地位的，原因是「小外公」平常的囉唆，導致外婆的「耳朵想離婚」。這件部落事嚴肅卻也充滿著人情趣味。另外在〈紅嘴巴的 VuVu〉一文，阿鄔也敘述了對於男女身分價值有嚴重落差的家族婚姻：

Mulidan 出嫁兩年後，VuVu A-gan 第一次做了外祖母，但是她的喜悅卻被哭啼啼的女兒給打斷，原來外省籍的女婿日夜等待，期盼是一個白白胖胖的小壯丁，好為他傳宗接代；結果 Mulidan 生的是一個體質衰弱的小女兒，VuVuA-gan 第一次感到和這個來自不同族群背景的人之間，產生約有一條大河那麼寬的觀念差異，「為什麼一定要男孩呢？」部落中一向以生長女為榮的觀念，受到了強烈的撞擊，這個問題就像要她在一千顆檳榔中找出哪一顆比較好吃一般困難。³⁰

排灣族傳統對於男女一體尊重的態度，直接衝擊著漢族重男輕女的觀念；生男生女在排灣族（甚至在所有的原住民族）都是值得慶賀、祝福的喜事，因為他（她）在未來的生命中，都會各自發展，對家族、部落與族群做出貢獻。嫁給軍人的 Mulidan 生下了女兒，卻生不出白白胖胖的兒子，那是要傳宗接代的命根子。這時候，傳統的 Vuvu agan 就完全無法理解，「為什麼一定要男孩呢？」！這是一種很難超越的文化距離。

（二）霍斯陸曼·伐伐³¹

²⁹ 利格拉樂·阿鄔：〈想離婚的耳朵〉，《紅嘴巴的 Vuvu》，頁 114-115。

³⁰ 利格拉樂·阿鄔：〈紅嘴巴的 Vuvu〉，《紅嘴巴的 Vuvu》，114-115。

³¹ 霍斯陸曼·伐伐（Husluma Vava 王新民 1958~2007），男，布農族人，台東海端鄉原村龍泉部

霍斯陸曼·伐伐的創作往往從自身的族群的神話傳說及文化習俗入手，逐漸累積了族群全面而深入的知識之後，再融會自己自幼年時期生活於部落的紮實經驗，不畏繁瑣，堅持以細膩的筆法描述部落族人的生活與情感的波動。而其文章之中，不少提及婦女形象與族群文化牽連的部分，如其《玉山魂》一文中，曾經提及部落婦女的神聖使命概念：

為了打理祭典期間所需要的小米酒，瑪拉絲帶領數位婦女展開釀酒的工作，婦女們小心謹慎的重新認定釀酒的步驟是否與祖先的步伐一致，畢竟除了重要的祭典之外，族人幾乎沒有釀酒的機會，有些婦女還是第一次參與釀酒的工作。……「美麗的女人們，妳們可以在明亮的陽光下告訴我，從上一次的小米收成到現在為止，誰的行為曾經讓自己的靈魂蒙羞過？」年事已高，臉頰消瘦的呼達斯·哈露杏問著在場的婦女。

「啊？」有些婦女覺得這個問題好似一大群螞蟻正在身上爬動，讓自己混身不自在；有些婦女則是不明就裡的一臉茫然。

「我是說過去這一段時間，有沒有人曾經讓丈夫以外的男人觸摸過妳們的身體？」呼達斯·哈露杏認為這是很嚴肅的問題，必須問個清楚，因此把話說得更直接。……釀酒是神聖的工作，靈魂不潔的人釀出的酒也必定和自己的品德一樣的酸臭，那是眾神靈所不喜歡的，會壞了即將進行的播種儀式。……哈露杏鼓動充滿皺紋的嘴唇，繼續說著：「妳們一定要知道，香醇的酒汁雖然需要最好的小米和最好的經驗來釀製，但是最重要的還是純潔的行為和心靈：因為美酒是靈魂潔淨如月光的人釀出來的。」

平常的時候，婦女們聽到新奇的事情總喜歡面面相覷，會心一笑，不過這回大家的表情卻顯得十分莊重。³²

部落進行播種祭之前的釀酒，而負責釀酒的都是部落的婦女，此與前文我們已經提及的部落分工中是相同的說法，於此文中，可以看出為求神聖潔淨，年長的婦女耆老·哈露杏要參與釀酒的所有婦女，省思自己的行為，因為「香醇的酒汁雖然需要最好的小米和最好的經驗來釀製，但是最重要的還是純潔的行為和心靈：因為美酒是靈魂潔淨如月光的人釀出來的」、「釀酒是神聖的工作，靈魂不潔的人釀出的酒也必定和自己的品德一樣的酸臭，那是眾神靈所不喜歡的，會壞了即將進行的播種儀式」，這是依循傳統規範的作為，為的是確保祭儀的順利進行，獲

落（Takimi）人。屏東師範學院數理教育系畢業，曾任教於高雄縣桃源國小二十餘年。著有《玉山的生命精靈》、《那年我們祭拜祖靈》、《生之祭》、《黥面》、《玉山魂》等，並多次獲得文學大獎。

³² 霍斯陸曼·伐伐：〈播種祭〉，《玉山魂》，臺北：印刻出版，2006年。

得神靈的接納。春天的播種，關係到秋天的收穫，而糧食的豐歉，將影響部落家族一整年的生活。那個年代，部落依靠的不是農藥、肥料，而是虔誠對待自然與神靈的態度；所以所有的細節都要慎重。在這裡，作者藉著呼達斯·哈露杏的話語，重述著傳統部落對於女性的教誨與期待，這是深刻而堅定的訓勉。亦因如此，我們也間接體認了族群對於婦女的教育及何以部落中婦女能有如此高度的自約能力。

另外，同書中的另一文章〈遠方來的女人〉，更是提及了台灣布農族群獨特的婚姻風俗，更可由其文中，看到女性生動之面貌：

……「你們之前，早就有許多人來給我們大女兒求親啦。我們家的女兒不會在家裡枯萎的。我來說吧，我們生養的孩子是不會讓神靈生氣的，是神靈歡喜的孩子。任何事情，不論是耕地的勞動，還是廚房的工作……都能以勤勞的心靈，全力以赴，絕不像小偷樣的麻雀，聽到草兒低頭私語就躲到最陰暗的角落。」女主人似乎特別喜歡拉長聲調，而且喜歡得不得了。「要是有個年經的好男人，就應該把她嫁出去了。」瑪拉絲也插進談話之中，眼神不時飄向兒子，好似要他現在立刻表現出常人無法做到的任何驚人的事情。「如今的年輕人……唉，婦女黑夜織布；全壞了。他們都是什麼用處也沒有的傢伙。」布妮嘴角上揚，蔑視的笑著，然後斜著眼，看著始終挺胸坐著的烏瑪斯。烏瑪斯不自在的往達瑪的身邊扭動，看上去像是在大人的耳邊說悄悄話。

「唉、唉，現在的年經人還會在背後說大人的壞話哦……」³³

昔日布農族部落的青年男女的婚姻，是由長者代為籌畫的，男子長到可以娶妻的年紀，父母就會留意家族以外是否有合宜的女性，如果有了，會先多方打聽，或者托親友致意，如果對方沒有反對的意思，就會準備獸肉、米糕、酒類等，前往提親。在這裡，烏瑪斯的父母也是按照這樣的步驟前去遠方提親；通常，雙方的父親扮演著互動與潤滑角色，在言詞上儘量顯示禮貌與尊重，惟即使相談甚歡，而女方的父親則不容易在態度上軟化；男方的母親的談話，重點在陳述男孩的聰敏、勤勞與守禮，可以給家庭帶來極好的生活之類；而女方的母親，則可能不時挑剔男方的家世，或者提出男孩不匹配於女孩的說辭。這樣你來我往，如果話講的不多，女方態度極為謙抑，也沒有什麼言詞上的衝撞，卻在焦點上始終不肯鬆口，這場提親就算是沒有指望了；但是，如果雙方講了很多，女方的長輩尤其做出一些較為罕見的指責、甚或羞辱，卻又沒有停止溝通的意思，這個時候男

³³ 霍斯陸曼·伐伐：〈播種祭〉，《玉山魂》，臺北：印刻出版，2006年。

方就要耐心等候下文，因為這種指責或羞辱，往往就是成為親家之前的「最後挑釁」——由於將要成為親家，這時候是最後一次在言語上給予對方難堪，以後就要結成姻親，關係更加密切，難聽的話不僅不能再講，還得要時常在相聚的場合，時時說對方的好處。沒有緣分的家族，由於無法結為親家，所以應對上就要謹慎謙卑，避免說出讓人不舒服的言詞，這樣雙方還可以留有情面。

「真是俊俏又能幹的年輕人……」夜裡，布妮在枕邊輕輕的撫弄著拜依燕那雙布滿勞動傷痕和黑色硬毛的胳膊說著，「拜依燕，你的女兒想嫁人啦，看那樣子……心都跟著人家走了。」

拜依燕不耐煩的翻了身，背朝著女人那扁平、冰涼的胸膛，鼻子噴著氣說道：「妳病得頭都壞了。在他們面前，妳的話像烈火般的想把對方燒死，惹得人家臉紅脖子粗，哦……現在卻歡喜得彷彿是妳要嫁出去似的。」

「我是看好這門婚姻，所以才用辱罵和諷刺來表達心中的歡喜，對方不懂，那就不關我的事了。況且祖先叮嚀過我們，辱罵和諷刺還可以讓雙方親家的生活富裕起來。對了，老頭子，我就是要讓他們知道，欺負我們女兒之前，先想想我這個剽悍的吉娜。」

……看到女兒平安、完美的進入南方的穀倉。拜依燕隨即帶領親屬返回家中，走出大門的時候，他像發瘋似的往門柱上狠狠踢了一腳，憤怒的喊叫：「我最疼愛的女兒進入了這個大門，成為你們的媳婦。你們要好好的教導她，認真的管教她。從今以後，如果我聽到她做出敗壞家族名聲的事情、做出逾越夫妻感情的行為，我一定回來踢斷你們的門柱。」³⁴

這種在漢族語彙中稱為「正言若反」的表達方式，目的是在阻擋那邪惡的、覬覦的力量介入；在重要的時刻，虔誠、謙卑總是會獲得最好的結果。霍斯陸曼·伐伐用最生動的場景、充滿隱喻與機鋒的對話，忠實的再現部落在婚姻過程中曾有的珍貴傳統。此引文更重要的是，強調了部落中婦女的形象，年輕未嫁的婦女必須勤奮，這是一種鮮明的風貌，而中年婦女又需表現出強悍精明的一面，對於嫁出去的女孩，若不遵守夫家教誨，則會受到深刻的懲罰，可見這是族群文化的差異性，也是部落中的獨特文化。

（三）多馬斯

多馬斯，桃園縣復興鄉泰雅族人，是一位原住民網路作家，其發表於網路的

³⁴ 霍斯陸曼·伐伐：〈遠方來的女人〉，《玉山魂》，臺北：印刻出版，2006年。

作品結集成爲《北橫多馬斯》一書，由此書中可看出多馬斯的文字，擁有一種獨特詼諧態度，儘管生活是艱苦的，卻能夠隨時在苦中找尋到一絲一毫的樂趣。於此書中，筆者發現了一篇很有趣的文章〈太太的柔情〉：

她跨上我的野狼，背著老三，按下ㄥㄟ魯（起動鈕）發動摩托車，腳開開的騎下山去，我看她背著小孩的背影有說不出的感動，大同鄉的女人雖然夠兇，可是也夠勤勞認命，算是「極品」吧！我這樣形容不知道會不會引起別族的抗議。

我想起結婚的時候到大同去迎娶太太的情景，她們部落的女人都在騎野狼，後面有載酒醉的丈夫，載小孩、載高麗菜、載山肉。只要是山上的東西都無所不載。我結婚最高興應該是我的 yaya 跟 yava 了，因為他們認為可能這次賺到了（會騎野狼的 ina），確實也是如此，因為我有好幾次喝酒醉都是被太太把我放在後座，像載山豬一樣給他痛不欲生的載回家，有時候下山去逛街她也體貼的幫我騎一段路。我抱著她的小蠻腰貼著她的髮際，當下再幸福也不過了，她常跟我說她的技術沒問題，國中就已經跟男生在獨立山飆野狼了。³⁵

部落交通不方便，進進出出，能夠有一輛機車，再搭配一個車手，就比較方便了。因此部落的女性，很多都會騎機車，多馬斯的妻子就是這樣的好車手，這是獨特的「柔情」，我們也可由其文中，發現到部落中的婦女，除前文所述及的祭典時婦女該有的表現，於其日常生活中，亦展現了刻苦耐勞、強悍堅忍的風貌，這是台灣原住民族特有的民族性與生活風格。

結語

於現今的台灣社會中，因爲複雜的族群政治與性別政治二者錯綜交纏的情況底下，有關於原住民女性書寫一方面呈現了極其弱勢的處境，亦因自身處於多重邊緣、多重弱勢的原住民婦女，在其書寫的過程中另一方面也充分展現了弱勢者的深沉自覺，因本文篇幅有限，且可探討的議題甚多，以上寥寥萬餘言，實在難以深切說明「現當代台灣原住民婦女形象」如此大的一個題目，且因原住民文學與原住民女權運動仍在草創階段，故資料難尋，所搜羅到的資料，常因主題不夠明確、或因缺乏主體論述，故恐掛一漏萬，只能將以觀察到之現象或史料有所紀錄者，陳列說明，難以詳討，然而此文之價值關懷，乃基於對台灣、原住民族群、

³⁵ 多馬斯：〈太太的柔情〉，《北橫多馬斯》，桃園：巨倫美術印刷公司，2002年。

性別等問題之關切，故本文一開始先論及文獻上婦女形貌之記載，可見當時原漢之間的接觸及整理出研究台灣原住民族婦女相關議題的初始資料，第二部分則是由個人田調經驗，由眾所周知的祭儀活動舉辦，來探討原民婦女在儀式中所表現的姿態，並從祭儀的社會功能中，談到女性藉儀式來追求人生歷程，以此區別兩性的象徵，進而達到部落社會中的和諧，最後則由當代原住民族作家之筆，表現當代原住民族婦女獨有的特色，從文化上的角度，可視為傳統部落女性的延留，且加上原住民族群本身的樂觀天性，除了政治認同外，還包括自我認同、性別認同、土地認同、族群認同、文化認同……等等。因此本文所及，雖未完全，但已提供了一條研究原住民族女性的歷史記憶、現實關懷與未來圖像的方式，從而期待能彰顯今後原住民族女性書寫的內在世界與外在世界。

參考書目：

吳福助、黃哲永《全臺文》台中：文听閣圖書，2007。

藤井志津枝：《理蕃》，台北：文英堂，1997年

鈴木質《台灣番人風俗志》台北：武陵出版，1994。

鳥居龍藏《探險台灣》楊南郡譯，台北：遠流出版，1996。

孫大川編：《台灣原住民族漢語文學評論選集》，台北縣中和市：印刻。2003。

孫大川編：《台灣原住民族漢語文學詩歌選集》，台北縣中和市：印刻。2003。

孫大川編：《台灣原住民族漢語文學散文選集》，台北縣中和市：印刻。2003。

利格拉樂·阿烏：《紅嘴巴的v u v u》，台中：晨星出版社，1997年。

利格拉樂·阿鄔：《誰來穿我織的美麗衣裳》，台中，晨星出版社，1996年。

利格拉樂·阿鄔：《穆莉淡——部落手札》臺北：女書文化，1998年。

霍斯陸曼·伐伐：《玉山魂》，臺北：印刻出版，2006年。

多馬斯：《北橫多馬斯》，桃園：巨侖美術印刷公司，2002年。

楊翠：〈認同與記憶：以阿鄔的創作試探原住民族女性書寫〉收於孫大川編《台灣原住民族漢語文學評論選集》。台北縣中和市：印刻。2003。