

台灣櫻花鉤吻鮭與部落文化關係之調查 --以台中市和平區環山部落及宜蘭縣大 同鄉南山部落為例

高日昌 著

計畫經費補助 雪霸國家公園

計畫管理 雪霸國家公園武陵管理站

連絡及安排 平等里辦公處

田野指導 洪翠苹

中華民國一〇〇年編印

目 錄

謝 誌.....	IV
摘 要.....	V
壹，調查目的.....	1
貳，調查方法.....	3
參，調查區.....	5
一，南山部落(Qalang pyanan).....	6
二，環山部落(Qalang sqoyaw).....	21
肆，七家灣溪原始聚落調查.....	29
一，聚落的形成.....	30
二，聚落介紹.....	31
三，生業活動.....	41
伍，台灣櫻花鉤吻鮭與其周邊部落文化之關係.....	47
一，環山部落.....	48
二，南山部落.....	61
三，捕撈文化之比較.....	71
陸，大島正滿(Osima)調查路線的重建.....	78
調查路線重建.....	90
柒，結語.....	105

表 目 錄

表 (一) 南山部落人口變遷概況	18
表 (二) 南山部落族人採集野生香菇產量一覽表	20
表 (三) 環山部落人口分析一覽表	26

圖目錄

圖 (一) 南山部落傳統領域	6
圖 (二) Quri-sqabu(思源埡口)	7
圖 (三) Yung-ksuyan(羅葉尾山)登山口	9
圖 (四) 大哥 Kbuta 遷徙圖	10
圖 (五-一) Gong-ginkaraw(南湖大山登山口).....	10
圖 (五-二) 二哥 Kyaboh 遷徙圖	11
圖 (六) 三弟 Kmomaw 遷徙圖	11
圖 (七) Hbun-talah/Sgmi.....	14
圖 (八) 環山部落傳統領域	21
圖 (九) 環山遷徙圖.....	23
圖 (十) Qalang-syangun(黃點處).....	32
圖 (十一) Temu rukul(黃點處).....	33
圖 (十二) Qalang-srasit(黃點處)	36
圖 (十三) Qmayah-sgamil(武陵場部地區).....	40
圖 (十四) 環山部落—武陵路線圖	40
圖 (十五) Gong-hlusan	44
圖 (十六) 南山—武陵路線.....	67
圖 (十七) 七家灣溪放毒點.....	69
圖 (十八) 魚 簍	100
圖 (十九) 釣 魚.....	100
圖 (二十) 網 魚	100
圖 (二十一) 竹林—太平山.....	102
圖 (二十二) 太平山—南山.....	103
圖 (二十三) 南山—思源埡口	103
圖 (二十四) 思源埡口—環山.....	104

謝 誌

對於勉強去做一件從來就不屬於自己熟悉的工作，老實說就是一個經過理性思考後的行動，尤其是去嘗試面對一件將來會曝曬在重重檢驗的光源下所可能出現的結果，而這個結果明顯是會變成自己的一種壓力基本上實屬不智；不過，經過實際的投入工作後，這些顧慮顯然是自己信心上的不確定，事情並沒有想像中的困難，最後也順利的將調查工作如期完成，雖然它不是一個很好或是夠專業的成果。

就如同栽種一株果樹一樣，其美好果實是由許多在栽培過程中付出辛勞的人所成就出來的，因此，個人要在這裏一一感謝那些在調查期間給予自己熱心協助的長輩及朋友們，沒有您們的協助是不可能會有這本報告書的存在，在此謹致個人最大的謝意。

本計畫感謝雪霸國家公園願意提供調查經費以實現這個計畫的目的和成果，其次要特別感謝武陵管理站廖林彥主任及楊正雄副主任在行政工作上的協助；感謝環山及南山部落所有提供資料的耆老們，他們是 Silan batu，Hayung yobaw，Wilang ipay，Tosit wilang，Payas tusang，Masing koyaw，Yukan buta，Sayun pilay，Apay pasang，Temu iri Yabung buta。最後，要在此特別感謝洪翠萃小姐，如果沒有妳毫不保留的協助就不會有這本書的問世，謝謝妳。

摘要

雪霸國家公園武陵管理站成立於民國八十六年，其成立的目的是爲了要保育瀕臨絕種的台灣櫻花鉤吻鮭。而櫻花鉤吻鮭爲陸封型鮭魚，長年生長在以七家灣溪爲中心及周邊的數條衛星溪流;同時，櫻花鉤吻鮭生長的各流域，也是台灣原住民泰雅族部落的傳統領域。因此，櫻花鉤吻鮭在探討的價值與議題，就必須從傳統上強調以櫻花鉤吻鮭的生物性價值擴大到涉及與牠息息相關的部落環境與人文歷史。

因此，基於上述的理由，本調查旨在尋找，部落族人是如何運用他們的捕獵方式與知識去捕食櫻花鉤吻鮭，而這其中的文化內容究竟扮演什麼功能。另，從櫻花鉤吻鮭反向去瞭解傳統社會組織的運作，究竟櫻花鉤吻鮭帶給傳統社會組織與其文化內涵的影響是如何，也是本調查主要的探討目的。然從以上操作過程所得出的知識，本調查也試圖據此去瞭解，所謂「以原住民的傳統生態管理知識，在科學方法面臨其侷限時，是否具有可參考的價值」的假設是否存在？如果答案是肯定的，本調查期待，希望它可以在櫻花鉤吻鮭保育的實務及思維上貢獻它的效益。在驗證的方法上，本調查著重在部落耆老的生活經驗及其生活哲學與態度爲取向，並借重民族誌的調查方法與法則，換言之，本調查的基本性質爲非實徵性的研究方法。

壹，調查目的

本調查的範圍與目的主要有三項，依序爲一，武陵地區原始聚落的調查。二，台灣櫻花鉤吻鮭與其周邊部落文化之關係。三，大島正滿(Osima)調查路線的重建。以下，大概將此三項工作的目的略做簡要的說明。

- 一，武陵地區原始聚落的調查：此項調查工作主要是在探尋武陵地區原始聚落的歷史棲地，並從中瞭解此原始聚落的氏族脈絡，遷入目的，及其利用自然資源及生產活動的狀況。本調查希望，在調查的過程中能從中發現，他們的遷徙與群聚目的是與櫻花鉤吻鮭有著顯著的關聯性。
- 二，台灣櫻花鉤吻鮭與其周邊部落文化之關係：此項調查工作可以說是本調查計畫的核心議題，其關切的議題含蓋，部落社會組織(單元)的運作，與櫻花鉤吻鮭有關的文史探討，及他們捕食櫻花鉤吻鮭的方式之調查等部分。本調查在此項工作的目的，主要是想瞭解傳統社會組織及其文化特質與櫻花鉤吻鮭相互間的影響與作用，並藉由此部分的瞭解試圖去建構環境/公部門/部落此三個主體的協調機制。
- 三，大島正滿(Osima)調查路線的重建：大島正滿(Osima)是台灣櫻花

鉤吻鮭研究的鼻祖，他在 1935 年 7 月 15 日來台做櫻花鉤吻鮭的調查，雖然他此行只有短短的十來天，但卻蒐集到了相當豐富的鮭魚樣本與地理資訊，從此，台灣櫻花鉤吻鮭就正式的躍上了國際學術研究的舞台。因此，本項調查感到興趣的是，大島正滿的尋鮭路線此部分，希望從他踏尋的動線裏拼湊出一張過去櫻花鉤吻鮭的生活畫面。

貳，調查方法

本調查在方法上採權威與邏輯推演的模式對調查主題蒐集資料，以部落耆老為「主述者」，而筆者自己則擔任「轉譯者」的工作。本調查的方法，類似於質性研究但並不完全等同於質性研究，兩者的差異在「深度分析」上有著程度上的不同。也就是說，本調查傾向忠於現象及事實的交待，而不做理論的建構。但在某些部分是有需要做較深入的分析，例如，在兩個或兩個以上現象的關聯性部分。

田野資料的蒐集，其最大的困難度在於「解釋」此部分，尤其是當訪問者與被訪問者是來自不同的民族脈絡時，往往會因為語言上的溝通障礙及文化背景的差異而影響到資料的正確度。因此，也才會有一些學者建議，對於民族誌的調查工作應由其內部人員來執行，以取得較為真實的田野資料。靜宜大學生態所學生拉互依·倚芥是國內第一個以部落人來蒐集部落資料的研究者，甚至是，他的論文口試也直接由部落耆老來充當評審。本調查的筆者為Pyanan(南山)部落族人，對於部落的狀況甚為明瞭，另，筆者在Sqoyaw(環山)部落亦有許多的親友，早年在環山水果產業興盛時期，筆者也在此駐足很長的一段時間討生活。因此，筆者非常熟悉此兩個部落的人際網絡，並可以以當地人的語言來溝通及交流，對於田野資料的發掘有相當程度的優勢。

所謂權威係一種對瞭解現象所採取的主觀認定行爲，是參與的，生活的與經驗主義的。由於本調查聚焦在光復初期與傳統部落時期的文史現象，因此資料蒐集的主體就很自然的選擇了具有時代意義背景的部落人士身上。另，泰雅族係口述歷史的民族，因此對於載負部落口述歷史資料的個體，也將納入本調查的主要訪談對象。

綜上所述，本調查的調查方法主要有一，深度訪談及二，文獻回顧兩部分。深度訪談部分著重在半結構性訪談，半結構性訪談又稱爲焦點訪談，此種訪談是依「事先構想」的主題與假設提出問題。半結構性訪談的最大特點，是受訪對象曾身處特殊情境中或經驗過特殊事件，透過被訪談者的「認知」與「記憶」來擷取資料。而所謂的文獻回顧部分，實際上它的可欲性是極低的，因國內針對櫻花鉤吻鮭與部落文化的論述幾乎近於零，因此，此部分僅能自圍繞在涉及櫻花鉤吻鮭非文化性的部分略做補強，例如：決策，事件，人物等部分。

參，調查區

本調查的調查區爲，宜蘭縣大同鄉南山村(Pyanan部落)與台中市和平區環山里(Sqoyaw部落);這兩個部落都源自於Pinsbkan(南投縣仁愛鄉瑞岩部落)，它們同屬於同一個文化圈(Culture Circle)，因此，在大部分的文化背景上是相符相容的。

當代論者在探討部落傳統文化的保存程度議題上，都會將觀察的焦點放在「與文明的距離」這一點上，他們認爲，離文明(同化)的距離越遠，其保存原有的文化特質就越大;本調查區的環山與南山兩部落就非常符合這樣的論述，它們都離「城市」很遠，相較於處在城市邊緣的其它部落而言，其文化的變異是相對的小，也因此較富有可探討的價值。

本調查的核心工作旨在發現櫻花鉤吻鮭與其棲地相接壤之部落文化之關係，而本調查區的這兩個部落剛好也都處於櫻花鉤吻鮭的生活棲地裏;在這樣的條件下，致使這兩個部落在各界高度關切櫻花鉤吻鮭的保育議題的同時，自然的就被納入討論的架構中，也因此使得它們在國內保育界與學術界中受到高度的重視。

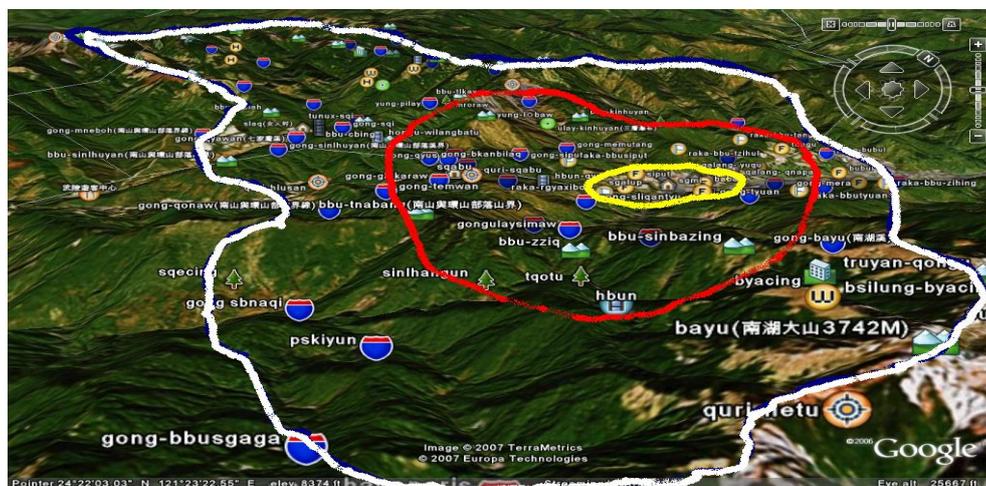
在調查區陳述上，筆者需在此強調一個概念;就是，所謂「區域」此一名詞，在本調查上的意義係不等同於當下國家體制針對機關權屬

所作的地理劃分;在本調查的理解，地理係一種具有文化意涵的抽象地圖，在學理上比較貼近「文化地理學」的探討範疇;因此，本調查不採用國家行政區劃此概念，而是採取從文化的觀點透視人/物在地理上的互動與關係。

另，在社會單位的指稱上，本調查也採用立基於文化觀點的「部落」(Qalang)此一名稱，作為切割以探討現代社區為目的之相關社會單位用語，以利調查資料的分析與描述。

一，南山部落(Qalang pyanan)

(一)傳統領域



(圖一)南山部落傳統領域(白線內)

南山部落的傳統領域(族人活動空間)係指，東起Bayu(南湖大山)東側沿稜線縱走至B' bu sgaga(中央尖山)，然後向西經Gong qonaw(張良橋)，再穿過Gong qyawan(七家灣溪)直上Quri hagay(雪山)。到了雪

山，就向北轉經Pucing bsilung(小霸尖山)，Sinta(新達)，B' bqba(桃山)，Krhi(喀拉業山)一直到邊吉岩山前面的Gong thesu再向東轉，穿過Llyung mnibu(蘭陽溪)直上Bayu(南湖大山)。以上就是南山部落的傳統領域，也是他們日常生活的所有空間。

(二)部落遷徙

想要觸探南山(Pyanan)部落的遷徙過程就得把時空環境拉回到遠古時期的祖居地—Pinsbkan(位於仁愛鄉瑞岩部落)，而關於泰雅族的起源傳說可以從兩個參考途徑來引述，其一是日本政權領台初期於一九一五年所出版的「番族慣習調查報告書—泰雅族篇」一書，另一則為部落耆老Masing koyaw，Yukan buta等的口述資料。在「番族慣習調查報告書—泰雅族篇」裏對泰雅族的起源有這樣的一段記錄：「太古時代，在叫做Pinsbkan的地方有一大石頭，有一天石頭裂成兩半，從中生出一男一女，此即人類的始祖。這兩人結為夫妻，逐漸繁衍子孫。留住此地者，即為今日的Tayal族，下到平地者，成為其他的種族」。部落耆老Masing koyaw也有如似的說法：「我小時候聽我父親及叔叔伯伯們說，在很久很久以前在現在南投縣仁愛鄉

瑞岩)部落的塊巨石，有突然裂成個人從石來，這人便祖先」等



Stbwan(瑞下方有一天巨石兩半，有一頭裏走出是我們的

(圖二) Quri-sqabu(思源埡口)

語。兩者容或有些差異，但若仔細思考便不難發現它們殊途同歸，左右逢源之處。部落耆老 Masing koyaw 從他長輩的口述得知：「祖先在原居地生活了一段很長的日子，然後因為 Pinsbkan 的土地獵物等日趨短少不敷族人使用，旋經部落眾氏族一番討論後做成了大舉遷徙的打算」。綜觀泰雅族的整個遷徙動機與脈絡，我們發現泰雅族不是像其他逐水草而居的遊牧民族到處遷徙，他們會在找到適合居住的地方後築屋而居，燒墾山林種植雜糧以糊口。所以在土地獵物等日趨短少不敷族人使用的情形之外，族人是不會輕易放棄原居地重新尋覓可居之處的。

部落耆老 Masing koyaw 繼續敘述他從前人處所得關於祖先遷徙的資訊，他說：「當時在 Pinsbkan 部落遷徙時有一群人往下走，他們就是現住在北港溪中下游的太魯閣族各部落及眉原萬大群等部落，後來太魯閣族他們又越過合歡山到立霧溪畔棲居並擴散到秀林鄉及卓溪鄉。另有一群人往北向上遷徙，他們越過合歡山脈在 Slamaw(梨山)建部，然後沿大甲溪逆溯，在 Sqoyaw(環山)建部，Sqoyaw 係 Qoyaw(細竹)一詞的變詞，因他們在此種了許多的 Qoyaw。另一說是源自於泰雅語 Sqquyaw，即下坡之意，因環山部落居溪谷之上。然後再繼續北上來到 Quri-sqabu(思源埡口)並在此建部，但 Quri-sqabu(思源埡口)氣候條件嚴苛，夏季乾燥炎熱，冬天冰雪鋪天蓋地，極不適合栽植五穀等雜糧，因此族人只在此住了幾代後就各自再分頭尋覓更適宜居棲之地，此地也是北泰雅的祖先分開之處」。從 Pinsbkan 原居地到 Quri-sqabu(思源埡口) 此一階段的遷徙，筆者暫稱之為「中北泰雅第一階段遷徙史」。

祖先在 Quri-sqabu(思源埡口) 蟹居一段歲月後便又開啓另一階段的探索性遷徙據部落耆老 Masing koyaw 說：日本考古隊曾在此發現石牆並推算其時間為六〇〇年前的遺物)。在 Quri-sqabu(思源埡口) 居住的族人

係原為Pinsbkan眾多家族中其中的一個家族，他們在Quri-sqabu(思源埡口)期間生養眾多變成了三個家族支系。此三個支系就是後來我們所謂的「北泰雅三兄弟」的家族支系。(筆者認為，此一家族其實可以在遷徙路線的任一處選擇其棲息之地，不需千里迢迢浪跡叢林野地，可見此一家族的精神毅力，遠較其他家族更為堅忍)。

部落耆老 Masing koyaw 又繼續敘述他從前人處所得關於祖先遷徙的資訊，他說：「居住在 Quri-sqabu(思源埡口)的這三個系族係由 Kbuta，Kyaboh 及 Kmomaw 等三人所分別領導(依其年齡可分為大哥，二哥及三弟稱之)，大哥 Kbuta 係現在居住在桃園，新竹，苗栗，台北等地區泰雅族人的祖先; 二哥 Kyaboh 係現在宜蘭南澳鄉泰雅族人的祖先; 三弟 Kmomaw 則是現在分散在蘭陽河流域各部落泰雅族人的祖先。有一日這三個兄弟聚在一處商議遷徙事宜，包括路線，日期，時間等等…，大哥 Kbuta 首先選定遷徙方向與路線，他選擇往西的方向。; 二哥 Kyaboh 也選定往東的方向，最後只剩下向北直接下蘭陽溪，又近又平緩之地，三弟 Kmomaw 雖心嚮往之但遲遲不敢明說，還是大哥 Kbuta 比較體貼，他說：「三弟 Kmomaw 自幼體弱多病我們也不是不知道(據聞他患有肺疾)，看他的樣子並不適合長途跋涉，不如就讓他直接取道這條溪(指蘭陽溪)」; 二哥 Kyaboh 聽罷也認為可行，於是就這樣做成了遷徙的決定。

(圖三) Yung-ksuyan(羅葉尾山)登山口

過
們就開
當，整理
等日常
後全族
準備往
各自選
與路線
時大哥



了不久他
始收拾家
衣物炊具
用具，然
聚在一塊
三兄弟所
定的方向
前進。當
Kbuta 離

情依依的說：「大家保重了！此番別後不知再見何時？但不管我們遷到何處？流落在何方？不要忘了要再尋找其他的兄弟姐妹，要互相接納與扶持」。語畢，大

家就相擁而泣互道珍重，各家族就各自歸建準備離開，臨走前大哥 Kbuta 想要數一數各族眷的人口，因他們當時還沒有數的觀念無法計算，所以他想出了一個辦法，即要求各隊在爬升到一個高度後即停住，然後所有的人一起吶喊以音量判斷人數的多寡，大哥 Kbuta 宣佈完後大家就開始離開了。

大哥 Kbuta 率領其族眾自 Yung-ksuyan(羅葉尾山)登山口而上(如圖三)，登頂後向北轉沿稜線經 Bbu-qba(桃山)，Sinta(新達)到 Pucing-bsilung(小霸尖山)，然後向西北走到 Papak-waqa(大霸尖山)

(圖四) 大哥 Kbuta 遷徙圖



二哥 Kyaboh 也率其族眾自 Gong-ginkaraw(南湖大山登山口)(如圖五之一)而上，經木杆鞍部，審馬陣山到南湖北峰(如圖五之二)。

(圖五之一) Gong-ginkaraw(南湖大山登山口)



者認為祖先沒有理由懷疑這島上的其他地方是沒有人居住的，就如同其他事物也不會懷疑他們的存在一樣，因此可以推論祖先們應該是以一種戒慎恐懼的態度來完成此一階段的遷徙。

大哥**Kbuta**的族眾到達**Papak-waqa**(大霸尖山)後就在其山背較平緩的區域建部(此亦現今散居各流域**Kbuta**系統子嗣所堅信他們的祖先係來自於**Papak-waqa**(大霸尖山)而非**Quri-sqabu**(思源埡口)的來源)，他們在此棲居數百年後，因人口增多土地減少，最後又不得不再做另一階段的遷徙。此一階段的遷徙呈向北，西北，西南放射狀方向分離。新竹尖石，五峰等部族係由塔克金溪而下，桃園復興部族係由大漢溪上游而下，其支系烏來的屈尺群又越過雪山山脈北端到新店溪上游建部。苗栗的泰安與南庄部族係由大安溪上游而下。此時整個**Kbuta**系統都還是侷限在**Papak-waqa**(大霸尖山)水系的上端，後來日本領台後基於管理上的方便所以才將其拉到較下游的地區。

二哥**Kyaboh**的族眾到達**Pucing-bayu**(南湖北峰)後先在南湖的東面一處叫**Haga-paris**的地方建部，**Kyaboh**系統較沒有太大的遷移活動，大部份都圍繞在以**Gong-tpunan**(德布南溪)為中心的周邊區位建部，甚或到日本領台時期也一直沒有改變。但到了光復初期，部落受到文明化的影響才逐漸往海邊遷移，形成了現在的部落。**Kyaboh**的

族眾都建部於三個水系流域，建部於南澳北溪的有碧候，金岳，南澳等部落，建部於南澳南溪的有武塔，金洋兩個部落，而和平溪則有澳花部落的建立。

三弟Kmomaw帶著不太健康的身體辛苦地將其族眾安頓於Hbun-talah這塊小腹地。當眾眷族一踏進Hbun-talah這塊小腹地，為首的Kmomaw就用用來拄杖的矛插立在地上叫Byaqan lawi(得到此地之意)。他們看到這地方還不錯就在這裏建部棲居了。關於這段歷史宜蘭縣誌有此記載：「當時溪頭群從Pinsbkan 越過中央山脈腹部後，在哈文塔拉（Pyanan之北方）炊飯而食」。此地為何叫Hbun-talah也有其自然現象的引據，Hbun泰雅語係兩溪會合之處，因這裏是南湖溪與馬當溪的合流處。而Talah泰雅語是紅色的意思，為何是紅色的呢？因馬當溪上游有錳礦裸露溪床，染紅了溪水之故。此地也叫Sgmi，Sgmi是一種合歡科的植物，其根皮搗碎後會產生如肥皂般的泡沫，族人常用來洗澡與洗衣。因Hbun-talah這裏都長滿這種植物(指Sgmi)所以他們也稱此地為Sgmi(如圖七)。

三弟Kmomaw族眾棲居在Sgmi據部落耆老Masing koyaw的說詞是說他們一共住了兩個世代，估計約有六十餘年，後來因族群人口眾多土地不敷使用於是Kmomaw便囑咐Temu nokan(鐵木諾幹)帶領

一部份人到馬諾源(今四季平台)居住，叫Lamang(拉曼)帶一部份人到Tayax(達雅何，就是現在的四季上部落)居住。



(圖七) Hbun-talah/Sgmi

南山(Pyanan)部落以前叫Mnibu(莫尼布)其意為Mnwan wagi(陽光照射過的意思)，此其一。Mnibu(莫尼布)另一種解釋是Libu(圍牲口之欄杆)之意，因南山(Pyanan)部落四面環山有如豬舍的欄杆，此其二。本書採兩說並陳藉以相互輝映。

據部落耆老Masing koyaw及Yukan buta的敘述：「當族人在Sgmi時常到Mnibu(莫尼布)這裏來狩獵，他們發現這裏比他們居住的地方還寬闊還平坦而且野生動物很多，所以在後來族人要遷徙時很自然的就選擇了Mnibu(莫尼布)這個地方。

這次的遷徙路線其實也是他們到Mnibu(莫尼布)狩獵時走的狩獵路線，他們直接涉水過Llyung-memutang(米摩登溪，蘭陽溪上游支流

之一，Mutang泰雅語為混濁之意，因其源頭處為原始崩場地常有土石流入溪水之故)，然後在對面的土堤緩坡處Tngihan(此地為部落之旱田，現闢為菜園)上岸，再沿著小徑到Mnibu(莫尼布)。到了Mnibu(莫尼布)之後族人先建立Qalang nguhu(Mnibu時期南山部落四個Gaga之一)，然後再建立Qalang yuqu，約過了幾世代Qalang nguhu又衍生出Qalang rgyax(Mnibu時期南山部落四個Gaga之一)，後來在較近代日領台初期時Watan ali(部落頭目)又帶了族眷從Qalang rgyax分離出來自創一社叫Qalang kska(Mnibu時期南山部落四個Gaga之一)。另原建社於Gong-mekyup(美優溪)溪畔的Qalang yuqu後因遭逢大洪水的沖毀而遷棲在Qalang qnapan(即今之南山下部落，亦為Mnibu時期南山部落四個Gaga之一)，至此南山(Pyanan)部落的社會雛形於焉成立。

Mnibu(莫尼布)可以是代表一處地方的名稱，也可以是一個觀念。

在宜蘭縣志中有提到溪頭群全群在宜蘭蘭陽河流域，即所謂「科特夫雷林」者(共同流域)，全部族共同其領域，部落與部落間並無疆界之劃分。從前全部族為「科特夫帕哈棒」即(共同攻守)，後來分口族「夫卡路雷」(即川下之義)，及奧族「亞特夫」(即川上之義)，二部為兩個之帕哈棒(攻守)。

部落耆老 Masing koyaw 也敘述：「Mnibu(莫尼布)係指 Pyanan(南山)，

Mnoyan(原建於四季平台之社)，Skikun(四季)與 Qnoran(葛諾蘭)。後來 Mnoyan 在日軍勸服時頑強抵抗，日軍便於今四季派出所處架設砲台射擊，將之夷為平地。後有五戶逃過一劫，便逃到 Banun(今樂水村含智腦，東壘二巷)。過去原無留茂安此部落，他們過去係棲居於 Qnoran(葛諾蘭)，後因他們攔殺到新竹探親回來的南山婦女 Lawa- tqwayux(拉娃德瓜優何，潘家的祖先)而殘遭南山

人屠村，大部份的人聞風而逃只剩下五戶留下而被全數殺害，他們分別逃到太平山，多望溪畔(土場)及對面山谷，後來日據後才被日本人整合到現在這個地

方」。牛鬥後來也被劃為Mnibu(莫尼布)的系統，究其原因，部落耆老Masing koyaw的敘述：「牛鬥原本沒有部落，因南山一個叫maray sukay(馬來蘇蓋)的人被部落的人指為行巫術的人要殺他而逃竄到那裏，他的家族也跟著到那裏而形成一個部落，這裏也是行巫術的人的天堂，只要被追殺的巫公(婆)到了這裏就很安全」的說法亦可援引參考。因此Mnibu(莫尼布)經過一段歷史轉折之後就不再是我們主觀上所認為只是指南山(Pyanan)部落而已，而是泛指居住在蘭陽溪中上游各部落的總稱。另外，溪頭群的人都活在Mnibu(莫尼布)這一個觀念底下去標示他的性質，如每到了整個流域的選舉，牛鬥以上的人都會強調自己是Mnibu(莫尼布)的人以便於與屬Kgogan群的松羅與崙埤做區隔。也是這樣的一個觀念才得以維持Mnibu(莫尼布)做為泰雅族其中一個具自主性質的族群與系統。

(三)人口狀況

南山部落在早期的原始部落時期，人口數還算是穩定成長，但到了光復後，由於住在平地的平地人到山上來採購農產品及山產，同時也將平地的細菌與病毒帶到山上，造成部落族人的感染而死亡，人口數就不增反減。如部落耆老Masing koyaw的敘述：「南山部落過去曾發生過兩次的瘧疾攻擊，第一次大約是在日治初期明治四十年~四十四年(民國前四年~元年)間，在十天之內死了二十幾個孩子，當時各戶都聽得到哀豪的哭聲。另外一次是發生在最近的民國三十八年的時候，因當時有族人下山在平地被蚊子叮咬，上山後就感染了瘧疾，一時間部落都感染了瘧疾，那時大約有四十幾個部落的孩子死亡。瘧疾發作時，全身如封在冰雪裏冰冷無比，最後七竅流血而死，

當時還沒有發明特效藥」。其實在許多雨林的原始部落，最近由於探訪的文明人愈趨頻繁，也造成他們受到病菌的侵入而大量死亡。

南山部落人口的劇增大概是在民國四十九年中橫通車之後，由於當時開始有車輛進出部落，食物及各種民生必需品也跟著進到部落，這些由平地上來的食物與物品取代了部落傳統的飲食，也改變了部落人一向天然單純的飲食取向；因為這些食物，都是較富有營養價值及高熱量的食材，部落人食用之後身體日漸強健，營養狀況也得到充份的補充，因此，身體可以抵禦病毒而減少死亡的威脅，但相對的，這種對人體的幫助也促進了部落人口急劇的增加。另外，台灣光復後(約民國三十六年起)西方基督宗教開始展開山地地區的傳教工作，由於在傳教工作的推動上，傳教士採取了「聽佈道拿食物」的策略，也就是會分發信眾像麵粉，麵條，奶粉等物品。這些食物的營養價值很豐富，所以也造成了上述部落人口劇增同樣的結果。

到了民國八十年代之後，由於南山部落產業轉型快速，將在民國七十年代即開始發展只是小單位生產的高冷蔬菜產業推向國內主要的生鮮蔬菜供應產地，因此帶給部落族人可觀的經濟收入與高度的物質生活享受。從此，他們開始重視孩子的教育問題，也開始計劃著孩子們的未來，所以他們紛紛將孩子送到平地受教育，爲了要照顧小孩

他們就必須購置房屋並且定居在那裏，這時南山部落的人口移動明顯增加，也就是說部落族人開始大量的往都市移動，造成部落人口的成長漸漸的趨緩而達到合理的境界。

筆者探討南山部落人口消長的狀況，其意義並不在於人口數字的變化，從這個議題的背後，我們可以引申出，究竟部落人口要到達何種程度才算合理？而這個程度又是維持環境安全，資源永續利用的最佳狀態也許才是我們探討此議題的主要動機與目的。

(表一)南山部落人口變遷概況

公元	58	63	68	74	76	98	99	00	01	02	03	04	05	06	07 04
人口															
總人口	396	503	623	649	686	876	882	862	867	840	811	810	784	761	756
原住民	387	460	540	568	512	778	778	761	758	761	733	729	705	685	682
非原住民	9	43	83	81	174	98	104	101	109	82	78	81	79	76	74

(本表引自 2007 洪翠萃論文)

(四)產業變遷

南山部落的產業，係循著時間與環境的變遷而變遷，在時間的縱線進展上線性的一路從原始的狩獵活動演進到刀耕火種的傳統農業，然後隨著公路的開通又演進到初期的市場導向生產活動，最後再演進到高度市場導向的經濟生產活動模式。

南山部落在 1900 年(日治)前的生業模式係以狩獵與遊耕活動為

主，此時期是純粹的無空間限制的遊耕生活，因它完全處在無政府狀態下自由的耕種。但到了日治中期，日人爲了要有效掌握台灣森林資源開始推動他所謂的「山地保留地」政策，這個政策的具體做法是將部落族人的農耕活動限制在原始森林之外，甚至以「遷村」做爲調離經濟森林的手段，以實現他伐木的目的。

所謂遊耕是指，部落族人不固定的在傳統領域裏從事生產活動，耕種的作物主要有小米，地瓜，芋頭，豆類等食材;還有種植製作衣飾所需的芋蔴。部落族人以遊耕來維持地力及涵養養份，他們利用一塊地的時間大約是四~五年，剛開墾的地他們稱之爲 Gnaqaw(新地之意)，使用二~三年的地稱之爲 Nqumah(已耕作之意)，使用至五年的地，此時他們會種植赤陽樹(Iboh)來保存肥力，他們稱爲 Nqumi(休耕之地);休耕三~四年之後，他們會重新再開墾此地，並將赤陽木砍伐燒燬當做肥料。

到了民國四十三年左右，南山人因看到環山人上山採野菇而賺到一筆不少的錢，於是就跟著上山採野菇。野菇通常喜歡生長在腐爛的白金剛(Bway plqwi)樹上，而這種樹多分佈在較乾燥的武陵地區還有南湖大山附近的山嶺，像七家灣溪兩側森林，七卡，桃山西溪等地方。

南湖大山周邊森林雖然也是部落族人採集野菇的地區，但這裏的氣候

潮濕不適合曝曬香菇，所以族人還是比較喜歡在武陵地區採集野菇，他們會直接將採來的香菇舖在七家灣的溪床上曝曬然後再揸回部落。

野生香菇曾經帶給南山部落不少的經濟收入，而這個收入不但讓南山部落族人過著豐衣足食的生活，也提供了日後菌種栽植香菇及高冷蔬菜產業的成本基礎。

(表二)南山部落族人採集野生香菇產量一覽表

姓名	採集地	年產量 (台斤)	銷售額 (800元/一斤)	住址	現況
高阿旺	sbnaqi	400	320.000	南山村二鄰 28 號	歿
陳仁義	sbnaqi	300	240.000	南山村四鄰 31 號	
Iciro-ingus	sbnaqi	200	160.000	南山村四鄰 32-1 號 (Lomong 的大哥)	歿
詹阿得	sbnaqi	200	160.000	南山村一鄰 3-1 號	
鄭文進	sbnaqi	100	80.000	南山村四鄰 25 號	歿
江文甲	tkugi	200	160.000	南山村二鄰 13 號	歿
Piling-kawas	tkugi	100	80.000	南山村二鄰 19 號 (Neban 之父)	歿

(資料提供：高阿清 製表：高日昌)

民國四十七年中橫宜蘭支線開工，退輔會爲了要提供廣大開路榮民吃的需求，於是委請農復會輔導部落居民種植高麗菜賣給開路榮民食用，這就是南山部落高冷蔬菜專業區的濫觴與肇始。

到了民國七十年初，由於拜台灣經濟起飛之賜，民生市場需求劇

增，導致南山部落成爲台灣夏季蔬菜的主要產地之一，其年產量約佔市場總量的四成。而民國七〇年代至九〇年代是南山部落高冷蔬菜的黃金時期，價格持續的高昂也將南山部落族人的生活素質推向最高的境界;不過，在九〇年代末由於全球化與兩岸經貿熱絡的雙重影響下，蔬菜的價格已不復往日的昂貴，其價格每況愈下。因此，近年來南山部落正在思考產業轉型的可能性，希望能藉著本身優越的自然景觀條件，同時結合在地文化的特色重新出發並再創部落榮景。

在中橫開通一直到高冷蔬菜興盛期之前，南山部落也曾出現其它的產業，但並沒有帶來部落長期的經濟效益，譬如像柳杉，梧桐，梨的生產，究其原因係因爲工業化的腳步迅速替換率高，以及氣候變遷快速使屬溫帶水果的梨無法繼續在南山部落生產。

二，環山部落(Qalang sqoyaw)

(一)傳統領域

(圖八)環山部落傳統領域



環山部落的傳統領域，其北面係與南山部落的傳統領域相接壤;

東面順著Gong-b'bu sgaga(中央尖山溪)往下流經Gong-snaqi，然後穿過Gong-qonaw(張良橋)再翻過山穿越七家灣溪，然後往上經過七卡，三六九山莊，黑森林一直到Quri-hagay(雪山)。

到了雪山後往南轉到B'bu-suqax(志佳陽山)，然後順著稜線而下穿過Hongu-sbuloq(清泉橋)，然後往上走一直到B'bu-swahi(無名山)。到了B'bu-swahi再往北轉走稜線到B'bu-sgaga(中央尖山)。以上就是環山部落的傳統領域，也是他們自古至今所有生活的空間與活動範圍。

(二)部落遷徙

環山部落係台灣原住民泰雅族的其中一個部落，其與所有泰雅族部落一樣都源自於Pinsbkan(南投仁愛鄉瑞岩部落)，只是，在討論泰雅族遷徙的過程時，一般有兩種說法;第一，同時遷徙說，此說認為泰雅族各部落是同一時期不同方向大規模遷徙的，各部落或氏族自己決定其所要定居的地方。第二，單獨遷徙說，此說認為，泰雅族各部落或氏族其遷徙是個別行動的，也就是在不同的時間不同的方向單獨遷徙。這兩種說法，由於缺乏直接的證據，因此無從判定，但泰雅族各部落的遷徙模式應都不脫離上述這兩種說法。

根據Payas tusang(蔡長管，現為平等里幹事，亦是文史工作者)的說法，環山的始祖叫Lamamg，Lamang從Pinsbkan(瑞岩)帶領其族眾

來到Qalang-lamang(1 號)這裏，也就是在現在松茂的河流農場那裏，屬林務局大甲林區六十七林班地。後來，族人又再度遷徙往不同的兩個方向棲居，一部分人往北住在Cqalang(2 號)(南湖溪畔)，一部分人則翻過山嶺穿越大甲溪住在Qalang-twaqa(2 號)。(如圖九)

(圖九)環山遷徙圖



後來，環山部落與東面的太魯閣族因獵區的競爭而成爲敵人，太魯閣族常下山侵犯Cqalang(2 號)，於是，住在Cqalang(2 號)的族人便翻過山嶺來到Sqeran(3 號)(司界蘭溪)，以及武陵地區的Qalang-srasit(高山溪)與Qalang-syangun(觀魚台)等地。另，住在Qalang-twaqa(2 號)的族人因抗拒日本人的統治而反抗，終致遭到日軍放火焚村，於是他們也隨即遷往Sqeran(3 號)，Qalang-srasit(高山溪)與Qalang-syangun等地。

後來，日治初期因開始有國家的管理，各部落不再兵戎相向，而且，日人爲便於管理也將散居在各處的族人全部集中在一起管理。在

搬回Sqoyaw(環山)時由於泰雅族是一個以Qutux-gaga(半部族)為其核心社會組織的民族，所以在遷徙時他們也會以這個社會組織為其基本的行動單位。其實Sqoyaw(環山)部落遠在Cqalang和Qalang-twaqa時就已經分化為不同的兩個部落，所以當他們再搬回環山時，原屬Qalang-twaqa的族人便選擇Sinat(今環山中興路口)為他們的居住地，而不與Cqalang的人同住;然而，在歷史與感情的脈絡下他們還是始終認為自己是Sqoyaw的一部分，至少從蔡長管先生的想法來說，他們的集體意識是如此的。後來在光復初期，住在Sinat的族人便又搬回到他們最初的故鄉，就是他們現在生活的領域—Qalang-tabuk(松茂部落)。

環山人搬回來時先在Silung定居，Silung就是現在王榮居先生所住的地方，這裏過去也曾是一處湖泊;這個聚落後來被Watan losing不小心燒掉了，族人便又遷到其下方一個叫Sinoq的地方。Sinoq泰雅語是竹子的意思，但有趣的是，此地名並不是因為其長滿竹子而得名，而是形容這裏的男人身長貌美有如青竹的意思。

綜上觀之，環山部落在早期的二百年左右是處於顛沛流離的狀態，一直到日治以後的一百多年才逐漸穩定下來，其社會制度，社會組織也在這時期得到實踐的機會與累積其文化上的經驗。

(三)人口狀況

環山部落與南山部落人口的變遷大致上是一樣的，他們同樣都是在一條歷史演進的軸線上擺盪，人口變遷的變項也不外乎是疾病與天然災害此二項；不只是環山與南山部落，所有台灣原住民的部落也應該是如此。

本書根據Payas tusang(蔡長管)在民國 98 年所做的人口調查資料顯示，環山部落一共有一八五戶，人口總數有五六五人；其中，男性有二九七人，女性則有二六八人。在族群人口的比較上，原住民五二五人佔總人口數的 92%，而漢客兩族共有四十人佔總人口數的 8%。該資料進一步分析說明環山部落人口變遷的主要因素時則認為，經濟景氣狀況是構成部落人口遷移的最大因素，譬如，當景氣復甦時人口會往外移，造成部落人口減少；但當景氣低迷時族人又會遷回部落造成部落人口的增加。

另，筆者從環山部落的產業發展脈絡來看，梨子價格的漲跌反而更能說明環山部落人口變遷的現象。民國五十六年到六十四年是環山部落梨產業的黃金時期，一箱梨要價三四千元，當時部落每家都是爆發戶，不必下田工作一年就可以收二三百萬元的租金，生活真的非常享受。因此，他們都舉家搬到平地買房子住，部落頓時變成一座空城

只剩下前來打工的工人以及包商。但到了民國六十四年之後市場開放進口，由於梨價下跌生產成本提高，包商無以為繼所以就紛紛將梨園歸還給地主自行管理，這時，族人爲了要管理果園所以就紛紛回到部落，部落就重回往日的熱鬧，人也多起來了。

以下這張表可以大略說明環山部落的人口結構及其不同的成份內涵(如表三)。

(表三)環山部落人口分析一覽表

人口數	185 戶 565 人							
性別	男性 297 人，女性 268 人							
婚姻狀況	已婚 311 人，未婚 254 人(學生 199 人，喪偶 38 人，離婚 17 人)							
配偶國籍	本國籍 563 人，外國籍 1 人，大陸籍 1 人							
旅外求學	52 人							
人口結構	0-9	10-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	70 以上
	50	46	75	83	125	95	48	43
百分比%	9	9	14	15	23	17	9	9
分析	1，環山社區男女比例爲 1：0.95 2，婚姻狀況已婚 59% 未婚 34% 喪偶 26% 離婚 5% 3，社區有外籍配偶兩名大陸籍一名 4，原住民與漢客族群之比例爲：原住民 525 人佔 92%，漢客族群 40 人佔 8% 5，兒童人口佔 10%，青少年 7%，青壯年 14%，中年人 36%，老人 21%							

(資料提供：蔡長管 製表：高日昌)

(四)產業變遷

環山部落與南山部落在傳統部落時期時的生業模式與型態是完全一樣的，除了在休耕期他們會上山狩獵，其它時間則是從事開墾，播種，

收穫，休耕，舉辦祭典等活動。在早期，環山部落因為冬季嚴寒地瓜常被冰霜凍壞，因此，他們常會拿燻乾或醃製過的櫻花鉤吻鮭到思源埡口與南山人換地瓜芋頭等食物，形成他們一種獨特的「社會交換」文化。其實，環山部落在早期時是處在一個食物極度短缺的狀態，他們挨家挨戶會到山上採Hrung(一種長在茅草叢下類似地瓜的塊莖)做為他們糊口的食物，南山的Masing koyaw(高阿清)形容這種東西很難吃，而且要煮很久;Yukan buta(陳仁義)也形容當時環山的人常常揸Kaci(尼龍袋)在山上的叢林裏挖Hrung。

環山部落在還沒有發展梨業時，他們也曾經歷過一些短暫的生業型態，例如，在光復後他們曾從事過淘金的工作，根據部落耆老Wilang ipay(陳清良)的陳述，他們當時會到松茂後方的合歡溪淘沙金，他們堅信B'bu-sgaga(中央尖山)藏有金礦;當時，一兩的金子可以賣一萬五千元台幣。不過，Wilang ipay說，淘金是很辛苦的事，而且不一定每次去都有斬獲。

在淘金熱潮冷卻後，大約在民國四十年時環山部落開始上山採野生香菇，野菇通常會長在腐爛的青剛樹及一種叫Kh nuk的樹;南山人較喜歡用青剛樹來採野菇，而環山人則較喜歡用Kh nuk，因為環山這種樹非常的多，而且鋸起來很軟也很會長香菇。環山部落採野菇的地

點通常是在武陵的高山溪及司界蘭溪森林裏，還有南湖溪東面的山麓一帶；環山部落採野菇一直到民國五十年初才停止，因此時已開始栽種溫帶水果—蘋果及梨，而且族人也覺得採野菇是件暨辛苦又危險的事。

民國五十六年~六十四年是環山部落梨子的黃金時期，當時一箱梨的市價大概是新台幣三仟元左右，所以，這段時間部落過著一段奢侈享受的富貴生活。此時，部落族人紛紛將果園租借給平地果農，因為他們不必自己下田就能收到數百萬元的租金。一直到了民國六十四年，由於德基水庫淤泥屯積及優氧化的問題嚴重，再加上全球化及自由貿易的衝擊，水果開始進口了；此時，蘋果的價格一落千丈落到了谷底，梨子也在民國七十年代初期開始沒落，而今，族人還是默默的經營自己的果園，面對管理成本的高昂，銷路的短缺，環山部落的族人都充滿自信，並且勇於面對當前的處境繼續經營下去，也期待著他日梨業能重振過去的雄風，再創環山部落榮景。

肆，七家灣溪原始聚落調查

前言

七家灣溪，對許多人來說，只是停留在美如仙境的畫面裏;然而，我們所不知道的是，在這裏，曾經也有過絢爛的人文色彩與紮實的社會結構。過去，在許許多多的武陵讚嘆中，我們鮮少提及人文此部分，其原因是，我們從不會用心的去探索其中的奧秘，我們冷落了部落族人的感情，以至於我們對它變得非常的陌生與一無所知。

透過本調查的深入探查，我們似乎尚能捕捉到一些關於七家灣溪原始聚落的隻字片語，透過部落耆老的說明，在混沌未明中依稀尚能拼湊出一些圖案，也藉此可以再去重構貼近過去聚落景象的大概面貌。

本調查根據部落耆老的口述，並結合地理資訊系統(GIS)的指引，試圖重建並說明過去存在於七家灣溪的兩個原始聚落的聚落位置，社會組織特性，與其生活樣式等等之樣貌。本調查所取得的資料，對於國家公園在對外論述其與園區內原住民部落的合作關係上將有一定程度的幫助，對於環境保育之執行與生態教育的宣導更有直接的效益。

本調查對於調查對象，僅定義為 Qutux gaga(聚落)，雖然王榮居先生堅持的認為它們是獨立自主的一個Qalang(部落)。筆者會認為它們是Qutux gaga的理由是，一，他們在更早期居住在南湖溪畔時就是

一個典型的部落。二，泰雅族部落的社會核心是半部族(Qutux gaga)，而Qutux gaga是可以選擇自己適合居住的地方，不受部落概念的影響，況且Qutux gaga是可以單獨支持其社會結構並獨立運作。三，日治初期他們搬回環山現址時又同住在一起，並沒有分裂;至於Sinat(後來的松茂部落)他們會選擇另地而居，其原因是，他們跟環山部落早就在Lamang(合歡溪下游)時就已經一分為二了。

一，聚落的形成

嚴謹的來探討七家灣溪原始聚落的形成，會得到一個不同於過去慣性的遷徙基模的結果;過去泰雅族人遷徙的原因大致有三點：一是，土地不敷使用無法生養族眾。二是，領域內的野生動物已面臨滅絕，人體的胺基酸得不到供應。三為，部落發生瘟疫必須另居他處。

然而，根據環山部落耆老Silan batu(林榮昇)及Ici yobaw(王榮居)的說法，他們當時會從Cqalang(南湖溪畔的一個部落)遷徙到七家灣溪來，是因為他們常受到東邊太魯閣族人的侵犯與騷擾。筆者認為，他們會遭到侵犯是跟獵區的競爭有關，因為雙方在擴張其獵區的同時，必然會擦槍走火在山林裏廝殺械鬥，甚至雙方會找適當機會直接進部落獵頭。

位於中央尖山與南湖大山下方的太魯閣族長期以來就是環山部

落與南山部落的憂患，他們慍悍善戰足智多謀常常讓兩個泰雅部落吃盡苦頭，因此，也使得南山與環山這兩個部落結為盟友，共同抵禦邊境的太魯閣族。不過，當時住在西寶農場的陶賽群(太魯閣族的一支)卻與南山和環山此兩部落關係良好，雙方並有嫁娶行爲。

因此，由於是這樣的一種歷史背景，當時的環山部落族人也沒有視七家灣是他們長治久安的處所，充其量只是他們的避難所而已;再說，七家灣地狹平原少也不適合他們耕種糊口，他們一心希望的是早日回到他們夢中的樂土—Sqoyaw(環山部落)。

筆者當初在構思七家灣溪原始聚落的形成原因時，曾浪漫的認為他們遷入的目的是爲了要捕撈更多的櫻花鉤吻鮭，後來，經過與環山部落耆老的談話，才知道說他們遷移至七家灣溪實際上是爲了逃避太魯閣族的殺戮;這或許是筆者自己的所謂「主題迷失」吧！不過，作爲七家灣溪兩個很重要的主體—櫻花鉤吻鮭與環山人的互動關係，不難想像他們的互動一定是非常的密切，無限的雋永。

二，聚落介紹

(一)Qalang-syangun(觀魚台聚落)

Qalang-syangun(觀魚台聚落)是七家灣溪兩個原始聚落之一，聚落遺址就在今天的觀魚台腹地(如圖十)。這個聚落是在日治前從南湖溪

(圖十) Qalang-syangun(黃點處)



的Cqalang部落遷徙過來的，遷徙的原因是因害怕太魯閣族的殺戮而逃離；此處之所以獲得他們的青睞，主要是其上方有一片緩坡地帶(武陵農場果四區)很適合耕種糧食。環山族人在此居住的年代，筆者依中北泰雅四百年前的大遷徙期程來概算，扣除他們在南湖溪與環山現址的居住年代，所得的結果大約是五個世代共一百五十年左右(一代以三十年計算)。一百五十年理論上是可以形成一個穩定的部落社會，但從後期他們(指Srasit與Syangun兩聚落)在環山部落融合的程度來看，卻連一點分裂的刻痕都沒有，因此，筆者更加相信，他們在七家灣溪時期，雖然沒有同住在一起，但儼然是一個休戚與共的完整部落型態與涵義，更強的一個論證是，環山部落的耆老們從沒有說到，Srasit與Syangun兩聚落是有所謂的傳統領域界線，證明他們是合而一體的。

但即使是像這樣彌堅的凝聚力也不保證不會有脫序的個人主義

者，像Temu rukul此人就選擇果三區對面的一個山頭做爲他安身立命之處，自己當起山寨王來了，而實際上，搬到了現在的環山之後，他確實也被族人推舉爲頭目。

(圖十一) Temu rukul(黃點處)



Temu rukul是Silan(林榮昇)長老的外祖父，據說他不是在地的環山人，是從宜蘭大同鄉英土部落入贅來的。筆者曾與Temu rukul的女兒Yabung temu聊過她父親，她形容她父親是一個沉默寡言，個性倔強的人;還說，他長的很高大，面目兇悍，根本不像環山人眉目清秀，像他部落的名字是形容「帥哥」的模樣。Yabung temu也形容她父親的口音有點像是宜蘭南澳鄉的人，筆者也認爲不無可能，因爲英土部落是由很多個族群所形成的，尤其南澳幫在這裏是頗具影響力的。

在泰雅族的GAGA裏，個人擁有自己的專屬獵區是被允許的，因此，在傳統的泰雅部落裏，常常會看到某某人長期獨佔某個獵區的情形，而部落人習慣上就叫那個獵區爲某某人的名字，例如，武陵

的Yung-pilay(桃山北溪)是南山人Pilay的專屬獵區，所以桃山北溪，南山人就叫它Yung-pilay。

在談到七家灣溪聚落的內涵，筆者的觀察是傾向Qutux gaga(半部族的社會型態，Qutux gaga是泰雅傳統部落社會組織的一個基本單元，而這個基本單元實際上卻是部落社會組織的核心所在。它是由不同的數個有真實血緣關係或虛擬血緣關係(姻親)所組成的;他們共同遵守一個GAGA，共守盟約，其領袖叫做Pklahang gaga(祭司)。在分裂的部落裏(地理上的分裂)，Pklahang gaga的地位如同Mrhu(頭目)，然實際上，他卻是不折不扣的Mrhu，即便在完整的部落社會裏，Pklahang gaga也實際握有管理之權;像，獵團組織的運作，耕作制度，祭祀活動，Mgaga(馘首行動)，都由Pklahang gaga自行決定，無須Mrhu的許可。至於Mrhu(部落頭目)，則扮演類似「法院」的角色，若部落與其它部落發生戰爭，族人間有重大紛爭或須仲裁曲直是非時，Mrhu就會召集各Pklahang gaga一起主持決策會議。

較可惜的是，環山部落的耆老們都沒有觸及到這個部分，筆者認為，也許是環山部落經歷過太頻繁的遷徙活動，以致於部落無法實踐泰雅社會組織裏非常可貴的制度內涵，但即使是如此，筆者仍相信當時的七家灣溪原始聚落的社會型態，其實際上就是一個Qutux gaga(半

部族)的社會組織型態。

根據環山部落耆老Silan batu(林榮昇)，Ici yobaw(王榮居)，Payas tusang(蔡長管)等人的陳述，過去住在Syangun聚落的家族只有Silan跟Tosit家族，而這兩個家族又系出同一個父母，所以Syangun這個聚落並不能等同視為像Srasit這樣的聚落，充其量它只是一個家族型聚落而已。家族型聚落沒有獨立的社會組織與規範，家族裏地位最高者為該家族的領袖，內部事務皆由該家族領袖來管轄;但家族聚落並無法脫離其所屬的Qutux gaga(半部族)，像社會規範，文化規範，價值規範等都要遵守既成的GAGA規範，同時有義務協助團體的各項活動。

(二)Qalang-srasit(高山溪聚落)

Qalang-srasit(高山溪聚落)是七家灣溪另一個原始聚落，地點位於Batu-lis(哭坡)向南山谷裏; Qalang-srasit是一個典型的Qutux gaga(半部族)聚落，他們是由數個不同的家族所組成，共守一個GAGA規範，分享同一個價值與信仰。

(圖十二) Qalang-srasit(黃點處)



既然Qalang-srasit是一個Qutux gaga(半部族)的社會型態，那它必然包含了所有作為Qutux gaga(半部族)有形與無形的內涵與形式;像，它必然有一個最高的管理者Pklahang gaga(祭司)，負責所有GAGA活動的進行(泰雅族部落所有的生活，就是實踐GAGA的生活);還有，主持歲時耕作所有的祭儀活動。可惜，這些都是發生在日治前的事情，很多實情都無從考據，環山現存的部落耆老也說不出個所以然;因此，筆者僅能藉由過去有限的口訪資料，依據原始部落的社會組織型態去試圖建構Qalang-srasit的原貌，但這不會是百分百的正確，只能說是一種近似的推論。

過去住在Qalang-srasit的家族，根據Payas tusang的口述計有，qosi(廖詹何等家)，yumin suyan(宋家)，pulas(劉家)，yumin lumuy(蔡家)，yabu lumuy(曾家)，wilang nawi(邱家)等家族;蔡家與曾家在後來遷回環山時，他們就選擇住在Sinat(中興路口)而不再與其他家族同住，其實在Lamang(合歡溪下游舊部落)時他們就已經一分為二了。

從上述各家族分布的結構來看Srasit聚落的社會組織，我們可以說它就是一個不折不扣的Qutux gaga(半部族)，因為它是由各不同血緣關

係的家族所組成的，而不像Qalang-syangun係由同一個血緣家族所組成的。另外，Qalang-srasit過去一定有一個Pklahang gaga(祭司)專門來管理聚落的各種事務，不過很可惜，環山部落的耆老們對這一點始終無法清楚的交待。

從時間的軸線來推論七家灣溪兩聚落變動的情形，筆者的看法是，在最初的時候Qalang-syangun跟Qalang-srasit是合而為一的，在經過若干年或一段歲月後，由於某單一家族爲了要延續其家族的命脈而遷移到另一個地方，不過，這是一個地理空間的分裂，不是文化上或社會組織上的分裂，從後來日治初期他們遷到環山的凝聚力來看，可以證明他們在社會組織與文化連結上是彼此唇齒相依的。不只是七家灣的這兩個聚落，包括居住在Sqeran(司界蘭)的族人其後來也自動的投入環山人的懷抱裏了。

(三)Qmayah-sgamil

Qmayah-sgamil就是一般人所說的七家灣溪七戶人家的遺址，他們會說這裏叫七家灣是因爲武陵的泰雅名叫Qyawan(葛亞灣)，筆者爲了要探究Qyawan地名的由來，在做田野其間曾請教過南山與環山兩部落的耆老這個問題，可惜，耆老們並不清楚武陵爲何會叫做Qyawan；而根據筆者自己的想法，唯一可以沾上邊的講法是，武陵地區有很多

叫做Qnawan(葛那灣)的樹，按照泰雅族傳統的土地命名習慣，他們會以該土地的某種特質來做為命名的依據;像南山最早的聚落名稱叫Sgmi(斯葛密)，當時他們住在馬當溪與米摩登溪匯流處的台地上，因為這塊地遍地都長滿了Sgmi這種樹，所以族人們就叫此地為Sgmi。Sgmi是一種合歡科的植物，它的根搗碎後會起許多的泡泡，族人們於是將它拿來洗衣服及洗身體用。

以這個命名模式來推論七家灣溪的名稱來源，雖然沒有強而有力的佐證，但想想泰雅族人的命名觀都是與鳥獸樹石草及自然現象關係密切，那這樣的推論應該還蠻合乎邏輯的。

七家灣溪另一個名稱來源的說法是，當榮民進駐到武陵來時，發現在現在的富野渡假村這裏有七戶人家，於是就叫武陵這條溪為七家灣溪，這個說法也具有它依環境命名的意義。

Qmayah-sgamil不是聚落，而是耕作地(如圖十三)，是當時Qalang-srasit(高山溪聚落)族人的耕作地，孩童時期住過Qmayah-sgamil的耆老Ici yobaw(王榮居)說：「以前我童年時都是在這裏(環山)，這是

我們的家鄉，真正的家是這裏，因為武陵到這裏的距離蠻遠的，尤其是到冬天時會下霜嘛！下霜就沒有鞋子啊~以前狩獵的時候啊~就用

獸皮包起來;山羊啦，山羌啦的獸皮曬乾後做成鞋子。所以祖先的智慧和蠻好的，獸皮比較硬嘛！一整年穿也不會馬上破掉。哦，距離太遠所以房子在那邊，我童年都是在那邊，很少回來這裏(環山)，這個是家，這裏是部落嘛！那裏(富野)等於是工寮嘛！幾乎都是在那邊(富野)，因為去回來很累啊！那就乾脆住那邊久一點嘛！在那邊的生活蠻好的，回首過去那種景情是覺得很快樂，什麼也不要講，只想到我過的很快樂就好了」。然而，Ici yobaw耆老講的是光復後的情形，至於在無政府時期，Sgamil一直就是過去Qalang-srasit(高山溪聚落)的耕地，在此耕種的人們就是我們後來所謂的七家灣溪七戶人家的祖先。

Qalang-srasit(高山溪聚落)座落在高山溪上游處，也就是在雪山東峰的底下，距離Sgamil相當的遠(如圖十四)，族人幾乎無法當天來回，所以，他們就在Sgamil搭建工寮長期(或一個生產期)的住了下來。

後來日本人來了以後，他們把住在七家灣溪的兩個聚落統統拉到Sgoyaw(環山部落)來，可是，原來在Sgamil耕作的族人一直沒有放棄這塊土地，雖然他們住在環山部落卻還是要千里迢迢的來到武陵工作，他們一進來就長期的住下來，只有在部落舉辦婚喪喜慶或歲時祭

典時才會回

到部落。

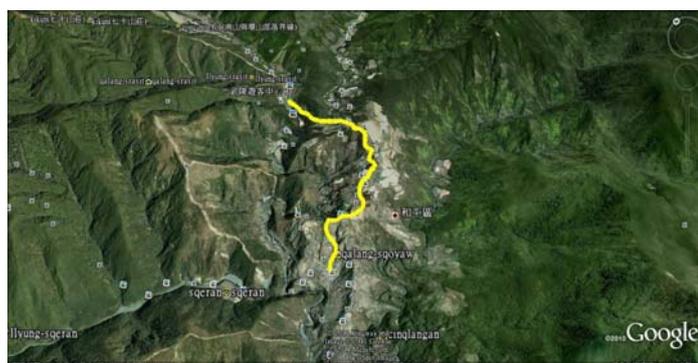
(圖十三)



Qmayah-sgamil(武陵場部地區)

過去環山部落族人要去武陵必須一大早就動身，差不多快中午時才到武陵，常常是工作還沒做一半就又要起身回部落，這對養家糊口的人而言是最不伐算的，因此他們寧願在武陵工地住久一點而不要來來回回。過去環山部落族人往返環山部落與武陵的路線是沿著山腰走，然後從志良往下走到武陵，這在過去要算是最便捷的路程了，所以大部分的族人都會走這條路往來於環山部落和武陵之間(如圖十四)。

(圖十四)環山部落—武陵路線圖



過去住在 Sgamil 的環山部落家族計有：Wilang nawi 家族(彭家)，

Batu nomin 家族(林家)，Pihu qosi 家族(何家)，Takun nabu 家族(白家)，silan pulas 家族(劉家)，Hayung nomin 家族(宋家)，還有 Yobaw 家族(王家)等七家;因此，才有「七家灣」的地名產生，而這七個家族不管是從日據前，或是到了民國後都未曾放棄過七家灣(Sgamil)這塊地，時至今日，他們還念念不忘祖先辛勤耕耘的這塊美麗山河。

在上述這七家族成員的內心裏，一直還認為他們的土地是被政府搶走的，他們持續透過各種管道申請，希望政府能對他們做一些補償。Hayung yobaw(王榮居)先生說，他們最希望看到的結果是「以地易地」，他說：「錢終究會花完，而土地卻是生生不息的……」。

不過，根據 Wilang ipay(陳清良)的說法，其實當時政府有給他們一點錢做補償，而那個錢是被人偷偷拿走的，他說：「**陳**：不曉得他們的那塊地為何被收走了，他們說他們沒有領到賠償金，但聽說……當時 taciro 當縣議員嘛！他們有看到收據，錢被拿走了，但不是地主拿走的，我想可能是那個縣議員拿走了。**高**：所以王先生才會說我們一塊錢都沒拿？**陳**：是的！」。

三，生業活動

在談到過去七家灣溪兩聚落的生業模式及活動，筆者曾請教過 Ici yobaw(王榮居)先生這個問題，他說：「還有什麼呢？還不是一樣的打

獵，種小米，地瓜，還有各種的雜糧」；從他的講法可知，環山人不管經歷多次的遷徙，其生活型態與生業模式是相當一致的，沒有什麼多大的改變。但糧食供給的穩定性是較為脆弱的，所以才會有環山部落族人常拿櫻花鉤吻鮭來跟南山部落族人換地瓜與小米的歷史，而且，這樣的一種「社會交換」一直進行到光復初期，後來才因為環山人開始採金及採野菇賺到一些錢而停止。

根據筆者與南山部落耆老 Yukan buta 的一段對話，可以知道當時環山人的糧食是多麼的短缺：「高：我聽說以前環山的人常帶魚跟豆子來跟我們換地瓜是嗎？因為他們地瓜長不起來嘛！陳：啊！環山什麼都長不好，地瓜，芋頭都不會生，難怪他們會吃那個…那個什麼了…高：果子嗎？陳：不是！那是叫什麼了…就是一種長在茅草裏像地瓜的東西啊！高：山豬吃的那種嗎？陳：嗯！那個煮起來厚像馬鈴薯耶~高：那東西他們有我們沒有嘛厚！陳：對！他們的山才有，它的植株很細喔~挖出來就一個一個圓圓的像這樣大。高：那就是他們的地瓜了嗎？陳：是的！他們以前是吃這個，那叫什麼名字了，我一時忘了！高：是不是叫 qnawan！陳：不是，不是！你爸爸可能知道！我忘了~高：可是他們這樣夠吃嗎？那個量一定要很多啊！陳：所以他們平常都不在家，全部到山上找那個東西…高：是你剛講的那個？

陳：他們揹著鋤頭跟袋子滿山找(哈~哈~哈~)，不過，那些個應該不夠他們吃吧！高：以前環山好窮喔！陳：真的很窮，所以他們那時總是來我們這裏找老婆，想說這樣可以得到很多的食物，不過，他們的男生真的很帥耶~」。

美麗與哀愁是人生的兩個面向，在台灣，武陵是首屈一指的觀光勝地，它的美麗名聞遐邇；可是，另一方面，山谷型的土地似乎也蠻不適合作物的生長；武陵氣候冷凜且乾燥，冬季到了十月份後就開始下霜，一直下到翌年春分；在這種氣候下，幾乎什麼東西都長不起來，因此，當時住在七家灣溪的環山族人就不得不滿山奔跑尋找可吃的任何食物(就像是 Hrung 這種植物)。另，據南山部落耆老 Yukan buta 的陳述，以前武陵人會遠至南湖溪上游種植小米，地瓜等作物，因為那裏溫暖潮濕；Yukan buta 分享了一個故事，是在講傳說中古老的武陵聚落—「女人村」的女人們爲了糊口險遭溪水滅頂的故事：「話說在遠古的時候，在現在我們跟環山部落交界的那條溪 Gong-qonaw 再往北靠近一點，就曾經發生過一件感人肺腑讓泰雅婦女們沒齒難忘的故事。有一群婦女從 Gong-sbnaqi(南湖溪上游)工作回來要到女人村去，武陵地區因天乾物燥，種不出什麼東西來，所以女人村的人就千里迢迢到 Gong-sbnaqi 耕作，這條溪的溪床寬廣又都是一片軟沙質地

表，而且雨量豐沛很適合種植五穀雜糧。

有一天，婦女們工作到接近中午時分，忽然天空烏雲密佈，風起雲湧，不一會兒就驟下狂雨，溪水很快就暴漲了，此時婦女們也趕緊收拾工具死命逃離，她們翻越了一座山後來到了 Gong-hlusan(如圖十五)。

(圖十五) Gong-hlusan



走到這裏，眼看 Gong-hlusan 的溪水已濤天大浪，根本無法穿越，婦女們此時又累又冷，大家縮在一塊不知如何是好？正當生命垂危之際，忽從山後冒出一個龐然大物，他一腳就跨過山頂，然後站在她們面前說：「Ya kngungu ragay simu！」(不要害怕，我來救妳們！)，婦女們見狀就非常的高興，只是不知道這位仁兄是要用什麼方法來救她們。此時，這位仁兄也不等把話講完，就抓起了褲管猛力一脫，哇！這下不得了了，剛剛才受過驚嚇的婦女們此刻又枉受一次大驚嚇，大家到處躲藏，深怕被他的大 Halus(Halus 係男人生殖器之

古名)掃到，唉！可憐泰雅婦女，不過是想努力種些穀糧來糊口，誰知橫在她們面前的竟是重重的難關與危機。此時這位仁兄一心只為了要救這些婦女，也就不管她們嚇成這副模樣，趕緊奮力將大 Halus 扔到對岸，頓時形成一座肉橋，這位仁兄一邊使勁挺住肉橋，一面大聲對著婦女說：「Yat qbsyaq mhetu halus qani nihazi usa」(這肉橋挺不了多久，妳們趕快過去吧！)，婦女們聞言後，為了想活命，還是硬著頭皮泛著紅通通的臉羞澀的慢慢走過去。而這位仁兄也一直等到最後一位婦女安全走過後，立刻趕緊收起他的大 Halus，因此時溪水已蓋過肉橋，恐有「斷橋」之虞。之後，這位仁兄同時也是一位酷哥，頭不回臉不轉的一腳又跨過山頂，消失在山林間。婦女們對這位仁兄的義行感佩萬千，但不知道他叫什麼名字，於是她們就索性叫他「Halus」(男人的生殖器)。

話雖如此，但山林裏的動物是取之不盡的，所以，在七家灣溪原始聚落的環山族人們就整日的在山裏捕捉野生動物;另，七家灣溪是櫻花鉤吻鮭的故鄉，溪裏盡是跳躍的鮭魚，就像耆老們說的一樣：「走在水裏整個腳就被咬！」，相信在當時，櫻花鉤吻鮭應該也是他們生活的必須品之一吧！只是，也許他們已吃到感覺不出牠的味道了(太尋常了)。

七家灣溪原始聚落的探討，將我們從如夢如幻的境界帶進實際的社會生活裏，由於七家灣溪原始聚落是一個很模糊的印象，耆老們的陳述又是那麼的不確定，因此本書在鋪陳相關情境時難免會有雜亂失序的情況發生，這也是往往令部落文化工作者感到頭痛的一點，畢竟靠口述歷史傳承其命脈的民族，在強調自己的存在時總是無法讓外界理解與接受；當然，這並不是說，我們的存在一定要得到外界的認同，而是說，我們可以更清楚的看見自己。

伍，台灣櫻花鉤吻鮭與其周邊部落文化

之關係

前言

本單元係本調查報告書最核心的部分，也是本書在探討議題上的主要架構；在本單元裏我們將要探討台灣櫻花鉤吻鮭在與其相關聯的兩個部落(環山/南山)文化裏，探索出它們千百年來在生活上相互演繹的文化結晶，以豐富優遊於武陵七家灣溪裏的櫻花鉤吻鮭在故事上的內涵；另外，本單元也期望透過櫻花鉤吻鮭在故事上的內涵，引申出部落族人在捕撈櫻花鉤吻鮭的模式裏所傳遞出來的生態保育智慧。筆者相信，在千百年泰雅人與櫻花鉤吻鮭的互動中一定培育了相當堅實的互惠與尊重原則，否則，櫻花鉤吻鮭的族群數量不會在一九三〇年代時還維持相當穩定的狀態。

本單元在論述的鋪陳上，基本上是將環山部落與南山部落做一個對比形式的比較，以區隔它們在不同的地理環境，氣候條件及文化背景下櫻花鉤吻鮭在文化上所呈現出的現象與差別。本單元將引用兩部落耆老的親身經驗及訪談內容做為論述的基礎，筆者再藉著這個基礎另行邏輯性的轉譯與解釋，因為語言是抽象的不容易理解，耆老們又習慣以「古語」來詮釋他們的認知更加重了理解的困難度，因此，筆者勢必轉向較具體的文化特質來理解耆老們的認知及話語裏所傳遞

的訊息;但由於筆者是出生在現代社會後的部落，對於過去部落文化沒有深刻的經驗，只能藉由過去與部落耆老聊天時所捕捉到的片光殘影來理解所謂的文化現象。因此，本單元所做的論述並無法真實的反映當時的現象，只能說是較接近事實而已。

一，環山部落

環山部落可以說是與櫻花鉤吻鮭關係最為密切的一個部落，因為，在它周圍的所有溪流也都是櫻花鉤吻鮭的生活棲地。環山部落周圍的溪流計有 Gong-qwaxangahi(伊卡丸溪)，Gong-sqeran(司界蘭溪)，Gong-piyabung(環山國小下方溪段)，Gong-karuwan(南湖溪)，Gong-qonaw(有勝溪)，以及 Gong-qyawan(七家灣溪)南段等流域，在原始部落時期(無國家時期)這些溪流都是環山部落族人捕撈櫻花鉤吻鮭的地方，當時櫻花鉤吻鮭的數量可以說是取之不盡的，甚至是在較近期的民國四〇年代時櫻花鉤吻鮭的族群數量還是相當可觀，據部落耆老 Hayung yobaw(王榮居)說：「那水比較淺的時候我們就用過河過去，過那個河，那這個比較快啊！因為這個流籠比較慢嘛！你要過河的時候，那個魚哦~滿滿都是會碰到腳」，王榮居先生是民國三十年出生的，民國四十年初時他已經是翩翩少年郎了，也親身參與了捕撈櫻花鉤吻鮭的行動。

在環山部落遷徙史及遷徙模式上，筆者也發現其實在他們移居的動機裏，除了前章所提到的是爲了逃避太魯閣族的殺害外，在食物的考量下，他們遷移的地點都會盡量貼近溪流以方便取得櫻花鉤吻鮭；因此，從部落地理位置的視角來看環山部落與櫻花鉤吻鮭的關係是最爲顯著的。另外，櫻花鉤吻鮭對部落文化的影響是很廣泛的，牠幾乎含蓋部落所有的生活與運作，以下，筆者針對櫻花鉤吻鮭在部落文化裏所激發的各種作用，試圖以自身對文化的有限理解來闡述它們之間的關係，藉以說明爲什麼公部門在從事櫻花鉤吻鮭的保育的同時，是必須要將部落帶進來作伙打拚的理由。

(一)儀式

儀式，在人類學的理解係一種凝聚族人意志的象徵；例如：過去在部落發生旱災作物歉收時，Mrhu(頭目)就會領著族人到溪邊祈雨，但事實上，老天也不會因爲族人們的殷切求雨而降下大雨，但這個儀式對族人而言卻帶來了安定人心共赴患難的集體意識，當然也許是會有巧合，以致於族人堅定相信設壇獻祭會得到老天爺的垂顧。

筆者樂觀的相信，任何的動物在泰雅族人的心目中是神聖的，獵物即使是最後終究要吃進人們的肚子裏，但他們還是會在捕獵前舉行儀式以取得牠們的諒解。不過，在筆者的調查過程中，環山部落族人

在捕撈魚(包括所有的魚)時並不會太強調儀式這個過程，相較於上山狩獵前嚴謹的儀式，櫻花鉤吻鮭在這部分是明顯缺乏的。所謂上山狩獵前的儀式是指，當一個 GAGA(獵團)要出獵前，他們會在 Pklahang gaga 的家裏舉行 T' mring qsyā(沾水)的儀式;或著是在出獵前先派人到 Ubah(懸崖)聽 Siliq(綠繡鳥)的叫聲，或著是要大家在睡覺時做夢，看看 Mspi(夢占)的結果是什麼？等等…。以便決定是否適合出獵。

關於捕魚是否要舉行儀式，較年長的耆老與較年輕的耆老的想法也不盡相同，當然，筆者相信文化是會演化的，不能排斥環山部落在捕魚的行動中後來是有儀式的，所以本報告採取開放的態度認為環山部落族人在捕魚時其實是有儀式的，只是這個態度有些鄉原而已。

較年輕的耆老 Hayung yobaw(王榮居)說：「儀式是由長老大概拿那個小米酒有沒有！小米酒是小米做的，我們以前的 GAGA(規範)就是這樣嘛！我們聚在一起嘛！高：在那個河流？王：哦~在出發之前！在河流也是一樣！就是會請德高望重的人祈福，他嘟嘟嘟嘟的不知道在講什麼，yaba utux(祖靈)這樣！smyus utux(祭祖靈)這樣！然後再倒一些小米酒給祖靈喝」，這是 Hayung 耆老親身參與的經驗。另外，筆者在訪問比較年長的耆老 Silan batu(林榮昇)同樣的問題，結果所得到的答案是：「高：那關於小櫻有沒有什麼特別的禁忌，譬如說，

我們以前要去打獵前必須要先去聽 siliq(綠繡鳥)的叫聲，或著是夢見什麼的？那小櫻也有這些 gaga 嗎？林：沒有！只有去打獵及出草才會去聽 siliq！」，Silan 耆老認為在捕魚時是沒有舉行儀式的過程。

儘管「儀式」不是環山部落族人在捕魚時所必須要強調的動作，但儀式在許多泰雅族人的生活與文化中確實有著舉足輕重的地位；筆者認為，儀式本來就是 GAGA 其中的一項文化內涵，它在文化的表現上或著顯著也或著是隱約的，但絕不能因此就斷言它在某個文化點上是沒有的，筆者也認為，泰雅人或許覺得捕魚不像狩獵來的危險，因此在操作上就省掉了儀式的進行，但這也不能就輕易的說這個部落的人不重視儀式的重要性。另外，儀式和魚種的價值也沒有任何的關聯性，也就是說，櫻花鉤吻鮭並不會因為牠的稀有性，口味獨特性而享有儀式的必要性，不過，牠在後面筆者所要論述的分享與公平的規範上是極為重要而且優於所有魚類的(其實只是優於苦花魚一種而已)。

(二)禁忌

禁忌，是泰雅族人最高意識 GAGA 的核心價值與規範，泰雅語叫 Psaniq，Psaniq 扼制了一切不理性的事情發生，是部落社會得以永續生存的基礎。Psaniq 被廣泛運用在不同的生活層面上，而有關魚類

的禁忌此部分是本報告主要要講的部分，它包括捕魚的禁忌及食用的禁忌兩種層次。但，關於魚類的禁忌相對於山上的野生動物是明顯的弱化的，這種現象從環山部落來看其最大的原因應該是魚太多了，由於取之不盡，GAGA 對牠的規範也就不那麼的嚴厲了，或著是說壓根兒沒這個規範。但有趣的是，環山部落族人在吃魚時，或許是爲了要增添魚兒的故事性，大人們會對小孩說：「吃了魚的什麼…會如何如何的話」，部落耆老 Hayung yobaw(王榮居)說：「打獵的話有禁忌。啊！是有一點，那我們家裏，哦~不是只有我家裏，整個我們 qalang(部落)還有梨山地區的，那個時候的老人家會先告訴小孩子跟自己的女孩子吧，你們不要吃牠的頭喔~你們吃牠的頭不管是什麼魚的頭，你的頭髮會很快白白的喔~」;當然，小孩子們吃魚頭不會馬上頭髮就變白，倒是魚頭可能具有非常吸引大人們去吃牠的獨特滋味所以才這麼對小孩們說吧！

(三)捕撈模式

捕撈模式的探討是瞭解部落族人與櫻花鉤吻鮭雙方互動的方式與行爲，也是進一步瞭解溪流生態系變遷的重要依據;造成櫻花鉤吻鮭族群銳減的原因不外乎是天然災害與人爲破壞此兩項，而人爲破壞

此部分是筆者所要闡述的焦點所在，當然，族人爲了生存必須捕撈溪

流生物來維持他們的體力，但我們必須要瞭解，是什麼樣的捕撈方式對櫻花鉤吻鮭族群永續的傷害是最小的？是什麼樣的捕撈方式對櫻花鉤吻鮭族群永續的傷害是最大的？如果排除掉天然災害的因素，族人的捕撈行為是否有能力讓櫻花鉤吻鮭的族群銳減甚至是瀕臨絕種，都是此部分所要關心的課題，以下茲將環山部落族人過去捕撈櫻花鉤吻鮭的幾種方式簡單的介紹如下：

1，射魚

所謂「射魚」，就是以弓箭射魚捕撈的一種方式，射魚對泰雅人來說是相當熟悉的一種謀生技藝，在原始部落還沒引進獵槍前族人狩獵的工具就是弓箭，而弓箭的使用甚至可追溯到四千年前的第一代武陵人，因此，使用弓箭射魚在七家灣溪已有相當長的一段歷史了。根據環山部落耆老 Hayung yobaw(王榮居)的口述，他說：「那~那邊是櫻花鉤吻鮭嘛厚！我們叫牠 nbang，nbang 就是說牠的邊邊有一塊一塊的所以叫 nbang。大概在 11 月到隔年 2 月，用弓箭去射牠。以前啊~因為牠要孵卵的時候，牠會在比較淺的地方所以比較好射」，又說：「水面上牠那個背啊！超過那個水面，因為牠是要下蛋，牠就在那裏滾來滾去這樣再用箭打，打的時候牠往上走，一直往上走這樣，結果牠不到一分鐘又下來了」。據部落耆老口述，櫻花鉤吻鮭每年十一月到隔

年的二月是繁殖期，繁殖期期間母鮭魚會在溪旁淺灘處挖沙下卵然後覆蓋，因為是在淺水處產卵，牠往往會浮在水面上且一目瞭然，這時部落人就會站在岸邊好整以暇的拿箭射牠；由於櫻花鉤吻鮭有洄溯的性質，所以牠被箭射中後會逆流往上走，不過，游沒多久又流下來了，族人就下水將牠撈起。

2，釣魚

釣魚並不是泰雅人傳統的謀生技藝，它是一種外來的捕魚方式，據南山部落耆老 Masing koyaw(高阿清)的口述，他說釣魚是日本人來了之後才有的，在傳統部落時期，族人拿苧麻線來當作釣線，釣鉤則是用鐵線磨成針。過去環山部落族人閒暇時或著是在田裏工作休息的空檔，都會跑到附近的溪流釣櫻花鉤吻鮭，他們通常只釣一兩條就回來了，因為，過去的櫻花鉤吻鮭很大，據部落耆老 Tosit wilang(詹坤煌)的形容大概有四十公分長，一家子口一餐只需要一條就夠了，部落族人將溪流當做是一個大冰箱，想吃時就去裏面拿一條來吃；他們也常常一個人帶著鹽巴到溪裏釣魚，然後就在溪邊生火烤櫻花鉤吻鮭，當然，有些族人還會帶瓶小米酒伴著魚吃享受一下人間美味。

3，抓魚

很難想像抓魚竟然也是泰雅族捕魚的一種方式，環山部落和南山

部落在櫻花鉤吻鮭盛極一時的時候，他們憑雙手就可以抓到肥滋滋的魚，將此情形對照耆老們常掛在嘴上的那句：「在以前過溪水的時候，兩腳幾乎被櫻花鉤吻鮭撞的紅腫腫的」的話似乎沒什麼不一樣。不過，將這個畫面再拿來與現在殘存在溪流的櫻花鉤吻鮭來對照，人們會感嘆的說：「我們到底做了什麼？」。

抓魚此方式可以說是再簡單不過了，族人們只要將披在身上的Tiyu(披風)拎起來打個結固定就可以下水抓魚了，不過，過去族人們是沒穿內褲的，筆者相信在過去溪裏滿滿是魚的情況下，一定還有更有趣的事情發生，而這部分族人是難以啓齒的。據部落耆老說，抓魚要去找大石頭，因為大石頭底下的縫比較大，裏面藏有比較大的魚(指櫻花鉤吻鮭，苦花魚是無法用抓的);族人們每次下水抓魚通常只抓兩條就夠了，因為這已經足夠一家子口食用了。

抓魚是環山部落以及有櫻花鉤吻鮭生存的其它部落如：南山，松茂，梨山，佳陽，力行等部落的傳統捕撈方法，或著可將此捕撈方法推論至整個南島民族，但這可能是另一個層次的研究範疇，目前僅能確定的是，抓魚是個古老的捕撈方式。

4，魚簍

使用魚簍(Sguyu)捕魚是環山部落的傳統捕撈方式，這種方式較適

合在魚多的地方使用，且不限櫻花鉤吻鮭，苦花魚也適用這個方法；環山部落因為溪流多而且櫻花鉤吻鮭和苦花魚的數量很豐富，因此，他們過去常常在部落附近的溪流放置魚簍。魚簍，不是泰雅族的獨有捕魚方式與溪流文化，在台灣有許多的民族也有使用魚簍的捕魚習慣，魚簍，或許是不同民族及人群的一種魚撈文化的「涵化」吧！

過去環山部落族人都會製做魚簍，他們到山上採箭竹，然後用芋蕨繩將箭竹排列成筒圓形，魚簍的腹腔比較大以便裝下大魚；魚簍的嘴被設計成較小的開口，然後在簍口裝置倒插的竹片，當魚兒進到魚簍裏就無法再脫困了。過去環山人很喜歡在 Gong-qonaw(有勝溪)放置魚簍，他們會在溪中兩塊石頭的中間定置魚簍，簍口放在逆水流的方向以便使魚兒進入，為了防止別人偷取魚簍裏的魚，他們會在魚簍的上方撒下沙粒，若沙子掉了就表示有人動過魚簍。

有勝溪是南山部落的傳統獵區，部落族人常常要經過那裏到七家灣或是勝光的山區打獵，因此，環山部落放置的魚簍常常會被南山部落的人偷拿(南山沒有魚嘛！)，不過，環山人也不以為意，因為他們也常常到南山部落要地瓜，芋頭等食物。

5，毒魚

聽到「毒魚」不免會讓人不寒而慄，認為這是一件很殘忍的事，

不過，在泰雅族文化裏它卻是不折不扣的一種魚撈文化；但是，真正泰雅文化所謂的毒魚是很嚴謹的，友善的，從毒魚過程中處處可見到先人們高度的生態智慧，尤其是南山部落與櫻花鉤吻鮭在毒魚的過程中最能顯現出這個觀念的具象化。

筆者在環山部落做田野時並沒有發現原始的環山部落有毒魚的行爲，因爲，在民國三〇年代以前環山部落的溪流整個溪都是櫻花鉤吻鮭，甚至是用手抓都可以撈到，實在沒有必要使用毒魚的方法來捕撈。筆者發現環山部落在光復後開始使用 Tuba(魚藤)毒魚，環山部落自己沒有 Tuba 這種植物，他們都會到谷關那裏向親戚們要，然後帶回來使用，部落耆老 Hayung yobaw(王榮居)說：「那魚藤我們這裏沒有，我們到那個…比較熱的地方才有，就是在那個…我們要毒魚就要到南勢那一帶，還有到自由村達觀那一帶，因為那裏親戚很多。以前山地社會啊！大部分都是親戚，我們娶一個女孩子到這裏來，她那邊好多親戚啊~女方的親戚也是我的親戚了這樣，哦~我們要拿毒魚那個，他就先幫我們挖一挖。」，另一位耆老 Wilang ipay(陳清良)也說：「高：你們以前也毒魚嗎？陳：也會啊！高：嗯！陳：就是用以前到谷關，松鶴挖的 tuba(魚藤)啊！高：你們環山沒有 tuba 嗎？陳：沒有！就是那種葉子圓圓的，連根要拔起的一种植物啊！高：我知道

tuba，我有看過！」。筆者認為，環山部落會開始用 Tuba 來捕撈櫻花鉤吻鮭的原因是因為他們的需求變大了，而需求變大很大程度是因為溪裏的魚變少了，因此，推論上也可以將環山部落開始使用毒魚的方式捕撈的時間點看做是櫻花鉤吻鮭數量銳減的時間點，這兩者是有很大的關聯性的；另，毒魚必竟不是環山部落原始的捕撈慣習，因此，有關毒魚的集體性文化活動自然也就沒有那麼的豐富了。使用傳統的 Tuba 毒魚並不會將所有的魚毒死，只是暫時昏厥而已，因此，沒有被撈到的魚後來又會甦醒，翌年牠們又很快的繁殖起來維持一定的族群數量。不過，環山部落在中橫公路開通之後開始大面積的種植梨樹，賣農藥的商人也進到部落開農藥行，當時，農藥行不只賣農藥而且還兼賣氰酸鉀，氰酸鉀就是毒魚的藥，這種化學毒毒性很強，使用在毒魚時沒有一條魚可以幸存通通會死掉。環山部落在中橫公路開通之後，捨棄傳統且毒性較弱的 Tuba 改用毒性超強的氰酸鉀，在很短的時間裏部落所有溪流的魚都不見了，幾乎到了絕種的地步。之所以他們會採用氰酸鉀而不用 Tuba，他們的講法是：「方便嘛！用錢買就有啦~何苦還要跑到谷關去採 Tuba」，所以，氰酸鉀取得容易，部落也因種植梨樹而有了一些錢，使得環山部落族人從一貫使用傳統的 Tuba 轉而使用用錢買就能買得到的氰酸鉀，當然，這樣的轉變也很

快的讓溪流裏的魚瀕臨絕種，整個生態系也遭到空前的破壞。

6，魚穫的分享

泰雅族是一個很重視與人分享的民族，不管是在平常相處的生活上，還是物質的互惠都在在體現這個民族的友善特質，特別是在「天然物」的分配與分享上，這不僅僅只是一種民族友善特質的民族性，更是涉及到 GAGA 規範的層次，因為，天然物是「公共財」。

然而，在所謂「天然物」裏，魚的 GAGA 規範傳統上是比山肉還鬆散的，究其因，筆者認為是牠們最大的差別在於「祭祀」的必要性，因為，過去部落在舉行祭祀時通常是以山肉為主要的祭品，也由於牠是祭品是屬靈的東西，所以，牠的重要性就要遠比魚類大了，這不僅是在環山部落是如此，南山部落也是如此。

關於過去環山部落在處理魚穫的分配，部落耆老 Hayung yobaw(王榮居)這樣說：「我們是用那個揸籃，女孩子揸的 kiri(竹簍)，我們叫 takil，南山叫 kiri，那個揸籃是女孩子用的。魚全部要放在那揸籃那邊，有的是十幾籃喔！然後再這個分戶一戶一戶這樣，有的是分戶這樣，有的時候人口，比如你家裏有四口，我分的時候用那個匏瓜那個水瓢，你家裏有幾個人，大概我們都知道他家裏有幾個人，三個啊~就倒三個。有的是太大，那個魚太大我們就分戶，他們分的很好。

魚大，太大！洪：魚太大的時候就是以戶為主！王：以戶為主！魚小的時候就以人口為主。你家裏有幾戶對不對！如果是以戶的話，你家裏太多的話就…少了嘛！就會少！高：那請問一下，如果是寡婦啊就是沒有行動能力的，譬如說有那個身體不方便的那些人，如果沒有參加毒魚的行動時他們會不會被分配到？王：會！應該是有他家裏的人來參加。高：那如果是獨居老人那種呢？王：獨居老人比較少！洪：獨居老人或寡婦！王：不知道！應該都有分啦！洪：啊如果說像我們這樣分的話，沒有辦法分平均，譬如說我可能有三十戶，啊可是我抓到了五十隻魚好了，那我以戶去分？就是每個人分到一條之外只剩下二十條魚，可是還有三十戶，沒有辦法完全平分的話那多的魚怎麼辦？王：還是繼續分啊！洪：怎麼個分法！你看一條一條我五十隻魚…王：是這樣！如果魚太多了，有的是沒有放在揹籃放在 bluku(竹編的圓盤)，全部倒在那邊，那個時候戶數也不多嘛！大概三十幾戶啊！一個部落只有三十幾戶或四十幾戶而已就沒有了，現在快要二三百戶了對不對！現在也沒有魚怎麼分呢？哈~高：還有一個就是說，有沒有因為他是頭目還是說小頭目會分多一點？王：沒有！沒有！所以以前很公平，沒有說你是頭目多給你一點沒有！」，從以上 Hayung

耆老的談話裏，我們可以看到，不管他們是怎麼分都總是做到公平正義的原則，這就是泰雅文化裏非常重要的分享的 GAGA 在魚穫上的表現。

二，南山部落

南山部落是個沒有魚的地方是不爭的事實，至少環山部落的族人是這麼認為的，但，南山部落族人卻臉不紅氣不粗的反噲說：「我們魚也很多！」；南山部落族人之所以鏗鏘有力的說他們魚很多，衝的就是，他們擁有七家灣溪大部分流域的自然主權。

七家灣溪自古就是南山部落的傳統漁場，每年五~六月全部落的人都會到這裏來毒櫻花鉤吻鮭，毒穫的魚也會按照公平正義的原則分配給所有的族人。南山部落在七家灣溪的漁場範圍是從武陵農場的果三區對面那條溪，族人稱那條溪為 Gong-sinhuyan，一直到上游的 Gong-msesaw(桃山西溪)全長約五公里，這個傳統漁場實際上是含蓋在包括雪山以北所有南山部落的傳統領域內，是整個領域的一部分，而提到為什麼明明南山部落是位於蘭陽河流域但卻擁有大部分武陵地區的土地？這個答案要追溯到南山部落遷徙史的一部分過程，就是他們曾經建部於 Quri-sqabu(思源埡口)的歷史過程。嚴格來說，七家灣溪傳統上並不只是南山部落獨有的土地，而是包括所有北泰雅各流域群的

傳統領域，只是在後來他們遷移到其他地方而失去了七家灣溪的土地主權。

文化上，七家灣溪曾經是南山部落族人的實踐場域，在這個實踐場域裏，我們會看到不同於環山部落那種過於簡化的捕撈操作模式與文化演繹的現象，就某個程度而言，南山部落實際上就是七家灣溪溪流文化的主體，而這個文化主體也應是有關單位必須予以重視及輔導的主要對象。

1，釣魚

前面提過南山部落基本上是沒有魚的，因此，釣魚始終無法變成南山部落的一種捕魚方式。但持平而論，所謂南山部落沒有魚的形容也並非是說溪裏連一條魚也沒有，在深山溪溝比較純淨的水域裏還是能看到幾條悠游於水中的苦花魚，過去懂的釣魚門道的部落族人也經常會在農閒時拎著釣竿到溪裏釣魚偷得浮生半日閒。

至於，釣魚何時進入南山部落的問題，部落耆老 Masing koyaw 如是說：「以前我們不會釣魚，後來日本人來了之後就教我們釣魚，以前的日本老師有時候會帶我們到溪裏釣魚……」。當然，這是一種說法，不過，筆者也從文化演遞的角度來解釋釣魚此捕撈方式如何影響南山部落的問題提出自己的看法;筆者認為，釣魚此方式會傳到南山

部落應該是從部落族人與平地的平埔族人來往互動中所學到的一門捕魚方法，平埔族在幾百年前就已經福佬化了，而釣魚在漢人的歷史裏也存在着數千年之久，因此，從此一文化脈絡來看，釣魚方式之於南山部落而言，理論上是受到外來文化涵化的影響，而這個推論也適用於所有台灣原住民部落在關於釣魚此議題上的解釋。

另外，在討論南山部落族人釣魚經驗時，不能遺落它跟櫻花鉤吻鮭在文化上的連結，必竟七家灣溪是南山部落的傳統漁場，而這裏也是南山部落族人實踐捕魚文化的主要場域。南山部落族人視七家灣溪為一處神聖的公共財，並且賦予它極具威嚴的 GAGA 規範以防止部落族人的徇私行爲；不過，即便如此，很多族人還是無法抵擋櫻花鉤吻鮭的美味，往往趁到武陵打獵的機會偷偷到溪裏釣櫻花鉤吻鮭，他們大都只釣一兩條就收手了，因為這兩條已足夠他們吃上兩天了。

族人釣櫻花鉤吻鮭所使用的餌是蚯蚓，櫻花鉤吻鮭很喜歡吃蚯蚓，因為蚯蚓體型較大而且會動所以比較會被櫻花鉤吻鮭所青睞，在下鉤的時候不多會兒就被牠狼吞了，當然，牠也掉進了族人們為牠準備的竹簍裏。

2，抓魚

在南山部落，抓魚是一項傳統的捕魚方式，其操作手法與內容也

與環山部落沒有什麼不同，從文化的特質來看，其實抓魚是台灣所有原住民族共有的一種捕撈文化，甚至也可以說，這是所有南島民族共有的文化特質。

既然南山部落在抓魚的模式上與環山部落相同，所以，於此也不必再浪費篇幅加以重述，因為，在文化比較上是沒有什麼意義的，若有，那就是在所有捕撈方式裏對櫻花鉤吻鮭或溪流生態所造成的影響程度上有著輕重之別吧！當然，就這個部分而言，可以確定的是，「抓魚」可以說是所有捕魚方式裏對水中生物影響最小的一種自不待言。

3，魚簍

在傳統的捕魚方式中，魚簍捕魚一直是南山部落所沒有的，原因是，魚簍的操作是必須在魚很多的地方才能進行，像南山部落這樣一個幾乎沒有什麼魚的地方，使用魚簍捕魚幾乎是不可能的事，因此，筆者在此也不需要對這個部分加以論述，不過，就如同前面談到的抓魚模式一樣，魚簍操作模式其本質上也是所有南島民族的文化特質，或著是說是全人類的一種捕撈文化「遺留」。

4，毒魚

南山部落與櫻花鉤吻鮭在文化上的關係要屬 Tmuba(毒魚)最具代表性了，而且是可以加以解釋的;毒魚在泰雅族的漁撈文化裏係佔有

相當程度的地位，在操作上也有一定的方式與規範。

南山部落過去在民國四十年代前，部落會依循傳統模式集體到七家灣溪毒魚，這個模式的文化操作係有別於環山部落氏族或家族的操作模式，因為，南山部落強調的是「集體的」，「部落的」整體性運作，也因為它是強調整體性的，所以它有一個很強的內部制約力量規範著族人們的行爲；關於此部分，部落耆老 Sayun pilay 如是說：「高：那如果是個人偷偷的去毒或抓的話，部落會處罰他嗎？黃：哇！如果是這樣，他們全部就會去找他理論並且要他賠償，他們會罵他說：你在偷拿部落的 sapat(公家物)，這是我們的 sapat！如果是沒人知道那就沒有辦法了，只要是聽到說有人在吃魚，那人就倒楣了！」，不過，部落人還是會利用到武陵打獵的機會到溪裏抓魚，因為，族人們很難抗拒溪裏滿是活蹦亂跳肥滋滋的鮮魚誘惑，再說，四下無人沒人看到嘛！

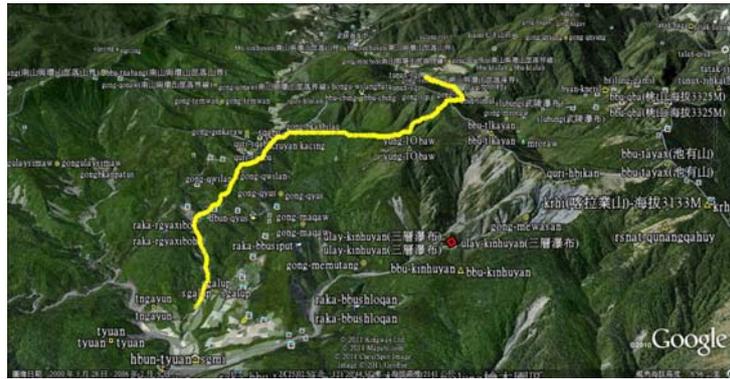
南山部落族人在七家灣溪毒魚自原始部落開始一直到民國四十八年左右，之後就沒有所謂集體毒魚的活動發生了，只有個人行動如釣魚，抓魚的零星行爲出現；究其原因，係因為退輔會進駐到武陵從事開墾及生產的活動，從此，七家灣溪就被政府管收經營，南山部落的集體毒魚活動也被迫停止。

南山部落過去在七家灣溪從事毒櫻花鉤吻鮭的模式大致上是這樣的，南山部落在七家灣溪毒魚的時間都是在每年的五六月份，因為這時候母鮭魚已經成功培育其下一代了，櫻花鉤吻鮭新生命的誕生可以緩衝人爲毒魚所造成其族群可能滅絕的危機，另外，五六月份還不是汛期，大水還不會沖走溪裏的魚，所以族人們很有智慧的把毒魚的時間安排在最適當的時間裏。

首先，族人到武陵地區打獵，在涉水經過七家灣溪時看到溪裏的櫻花鉤吻鮭數量很多，回來時就向部落人報告這個消息，然後部落族人就去向 Mrhuw(頭目)報告這個消息，頭目旋即就召開部落會議商議毒魚的日期以及指派各家戶派一名成員到野外採 Tuba(魚藤); Tuba 採好之後他們就集合起來一起向武陵開跋挺進。參加毒魚的成員基本上是沒有限制的，不論男女老少都可以參加，除非是行動不便的老人或著是斷手斷腳的人就無法參加毒魚的活動。

南山部落族人到武陵七家灣溪的行進路線如下：南山—馬當溪--Tayax-gamil(台七甲四十五公里處)—羅葉尾山—Mekulu(武陵農場果三區對面)(如圖十六)，到了 Mekulu 各家戶就自行用茅草搭蓋簡易的工寮

(圖十六)南山—武陵路線



(Tatak)先住上一晚，隔天一大早就開始毒魚。在實施毒魚的步驟上，首先他們會派年青人帶著 Tuba(魚藤)到最源頭的第一個放毒點放毒，而通常執行放毒的人就是耆老們所說的，喝醉後會活蹦亂跳滿村跑的人，因為族人們相信，由這樣的人來執行放毒，吃過毒水的魚兒會蹦蹦跳跳跳出水面上來，這時其他人就可以盡情的撈魚;部落耆老 Yukan buta 如是說：「高：我們以前的祖先他們到山上打獵會先做 tmring qsya(沾水儀式)，表示我們遵守泰雅的 gaga，那在魚這部分也會這樣做嗎？陳：魚的部分他們比較沒什麼禁忌啦！但是去毒魚的話就有禁忌了。其中一個 gaga 是，以前的年輕人啊不像現在各喝各的，他們會圍在一起喝酒，在喝酒的時候如果喝茫了會跑來跑去，繞部落一圈再回來他們會找這種人。高：找這種人幹啥？陳：去放毒啊！我們以前的祖先也很聰明喔~這個意思就是：像他們去放毒的話！魚吃了毒水後不會沉下去，就會像他一樣活蹦亂跳的，這時候魚也很好

撈。高：可能是在嘲笑他吧！陳：不會！這就是牠的 gaga，那如果是由那種喝了酒就躺在地上的人去放毒的話！那魚就會沉下去撈不起來，所以你看，這真的很有意義餒~所以在放毒的時候，耆老就先安排這些人哪個放哪個點。」；Yukan buta 還說：「陳：tuba 放下去後深潭的水就會起泡泡，那原來在裏面的魚就會翻上來。魚也會叫喔~牠會有唏~唏~唏~的叫聲。高：哇~陳：會叫是因為牠覺得痛苦，牠們在漂的時候尾巴是在水面下，而頭是在水面上，牠覺得苦嘛！高：是，是，是，牠想呼吸！陳：對！咻~咻~咻~牠的頭露在水面上快速的跳竄，有的會跳出來跳到岸邊。高：牠本來就會跳！」。Tuba 是一種植物毒，味道很噏，所以櫻花鉤吻鮭吃了以後就會受不了把頭伸出水面上透透氣，但 Tuba 不會把魚毒死只會讓牠昏厥而已，所以，逃過一劫的魚兒不會兒就又清醒了。

Tuba 不能單獨使用這樣不夠力，必須要搭配菸葉(Tbaku)才有力道，所以放毒時他們用十斤的 Tuba 和一斤的菸葉一起搗碎和進水裏，當 Tuba 流進水裏時水面上會起許多的泡泡，這就表示毒性是夠強的。不過，Tuba 的藥效是相對弱的，它的有效長度是一〇〇公尺，所以，每一〇〇公尺就要放毒一次；七家灣溪的放毒點總共有三處，它們是：Gong-msesaw(桃山西溪)中段，Hbun-mroraw(桃山北溪與桃山

西溪的匯流處)以及 Sqi(武陵山莊對面)等地(如圖十七),放毒後婦女及其他人就揸著 Kiri(竹簍)沿溪撈魚,因為當時櫻花鉤吻鮭都長的很大,撈沒多久竹簍就裝滿了,因此,他們必須要先將魚揸回岸邊倒然後再下水繼續撈魚。

(圖十七)七家灣溪放毒點



七家灣溪櫻花鉤吻鮭被毒昏的數量,即使是在 Tuba 這種相對比較溫和的植物毒性的侵襲下也能達到豐沛的地步,讓捕撈器具不太充裕的族人不得不使用自己的身體來充當撈具,部落耆老 Yukan buta 如是說:「就有一個人叫 simaw 的,他們說他生吃小櫻,其實沒有,simaw 是個頭腦很好的人,以前的人沒有什麼撈魚的工具嘛!所以當你兩隻手都握住魚時就沒辦法再去拿更多的魚,所以他就口手並用,嘴巴先咬一隻然後再用雙手去抓魚。高:可是雖然他嘴上咬一隻但那還是要放回公家的魚他不會自己拿走啊!陳:對啊!所以說他是最聰明的,因為他雙手已經抓兩隻了沒地方拿了嘛!所以嘴裏就再咬一隻,魚在

他臉頰左右拍打，部落的人看到他在咬魚以為是他在偷吃魚，所以他們就叫他是一個「偷吃魚的人」。另一位女性耆老 Sayun pilay 也說：「就像 simaw，人家常對他開玩笑說，偷吃小櫻，人家是開玩笑的啦！人家說他看到魚就把牠咬在嘴裏，然後魚尾巴就往他的雙頰打來打去蠻好笑的。高：我想他可能是因為魚太多了怕來不及撈，所以乾脆有的就咬在嘴裏，可是他沒有吃下去。黃：在玩啦！」，真的！當時七家灣溪的櫻花鉤吻鮭的數量，真的是多到族人們還可以邊撈邊玩的地步。

在魚穫的分配正義上，南山部落族人遵循 GAGA 的規定也非常公平的分配給每一戶人家，他們分配的基礎是以「戶」為單位，也就是說，不論你家有多少人參加毒魚的行動，最後所分配到的魚也只是一份而已，而一份的量大概是二十條左右吧！別看牠只是二十條而已，牠每條都是四十公分長哩！據耆老們口述，當時全部落的戶數才三十幾戶而已。當問到，若有些家戶家裏只有行動不便的老人，或著是寡婦，殘疾人士無法參加毒魚行動，那這些人會不會也分到魚穫？關於這個問題，大部分的耆老也口徑一致的說：「會！」，因為他們說，這是 GAGA 規定的。泰雅族的 GAGA 規範裏有一個很溫馨的規定，就是 Grmaw(互助)及 Mlaw maniq(分享)的規範，也就是這樣的一種文

化特質，讓泰雅族的生命能永續不斷，得以生生不息。他們說：如果有行動不方便的族人無法參與毒魚行動，在整個活動過程中，他們的親友或鄰居會一路從採 Tuba 到捕魚替他們代行，所以也就沒有有沒有參加的問題存在了。

南山部落族人一直到退輔會進駐到武陵後才停止毒魚，但還是會有零星的族人會利用去武陵打獵的機會到溪裏釣魚或抓魚，遲遲不肯放棄對櫻花鉤吻鮭的喜好，後來，聽說住在武陵的榮民們知道溪裏有這種類似大陸東北一樣的魚就紛紛到溪裏捕魚帶回去吃，或寄到台北給大官們吃，給自己添上幾筆功勞。

三，捕撈文化之比較

綜觀環山部落與南山部落在捕撈模式上的差異，事實上只呈現在魚簍捕撈模式及毒魚模式上，像射魚還有抓魚這部分倒沒有太大的不同；而所謂它們在魚簍捕撈模式上的不同，主要還是在指涉兩部落「魚量」的多寡上，基本上南山部落是個沒有魚的地方(雖然他們擁有七家灣溪的大部分流域)，因此，使用魚簍捕魚在這地方邏輯上是不通的，只有在像環山部落滿溪都是魚的環境下使用魚簍捕魚才具有意義。

另外，在所謂毒魚模式的差異上，主要是指「部落模式」和「氏

族模式」上的捕撈文化差異;毒魚在環山部落實際上並不是傳統的捕撈文化，其原因是一，環山部落沒有 Tuba(魚藤)這種植物，他們開始使用 Tuba 是在光復後到達觀及南勢向親友們拿的，而且，環山部落的毒魚模式是採取「氏族或家族」的毒魚模式，這跟南山部落是以整個「部落」為一個行動單位不同。環山部落過去有家族漁場的劃設，性質上像是「家族獵區」的劃設一般，只不過這種約束力是很弱的，一旦放棄了漁場別人是可取而代之的，而這點也很像是獵區權利的概念，過去泰雅族對自然資源的利用是共享的，獵區一旦放棄了就表示你已經放棄了對於那個獵區的使用權;像耕地也是一樣的，族人在放棄該土地時，若沒有種植 Iboh(赤陽木)就視為是已放棄該土地的使用權了。因此，環山部落的漁場權利概念基本上是與鄒族的漁場權利概念不同，因為，鄒族的漁場是不能取代的，而且是世襲的。二，環山部落在三〇年代前，周邊溪流滿滿的都是魚，族人們想要吃魚就到附近的小溪抓幾條回來吃，根本就用不上毒魚，而後來環山部落會使用毒魚的方式來捕撈，其最可能的原因是，溪裏的魚變少了不得不使用毒魚的捕撈方式;另外，環山部落在中橫公路開通後引用氰酸鉀這種強毒性的化學物來毒魚，這其實就是使用毒魚模式捕魚的一種惡性循環，這種惡性循環導致了溪流生態的浩劫，也對環境造成嚴重的傷

害。

回到關於毒魚文化的議題上，筆者認為南山部落的毒魚文化特質，對照於環山部落偏狹的運作單位是顯得較富有濃郁的文化性，因為，「文化操作單位愈小，愈無法突顯其文化特質」，這個論述在環山部落關於毒魚文化的表現上最為顯著。所謂具有文化特質的文化操作單位，就是指可以獲得其社會系統支持並可獨立運作的社會組織而言，而此一社會組織就是 Qutux gaga(半部族)；Qutux gaga 在泰雅族部落裏其實就是文化操作的核心單位，像 S' matu(過年)，Kmlloh(收穫祭)，Smyus utux(祖靈祭)，Mgaga(馘首)，Mlata(狩獵)等文化元素，都是單獨由 Qutux gaga 來操作執行的。上述筆者所謂環山部落的毒魚文化無法變成其文化特質，所著眼的就是，它自始至終都是由 Qutux glu(氏族)或著是 Qutux yaya(家族)分別操作的，這樣的操作模式並沒有得到其社會系統的廣泛支持，因此，也無法形成一個具有文化特質的文化經驗。然而，南山部落在此部分而言，相對於環山部落其毒魚文化是具有所謂文化特質的，因為，他們在進行毒魚活動時係由整個 Qalan g(部落)共同操作的，也因為如此，它對於違反集體行動的私人行為給予最嚴厲的 GAGA 規範，也或許，這是一個社群在面對一個資源極度有限的狀態下所不得不為的社會規範吧！

另外，在此順便一提，環山與南山兩部落雖然是一個長期友好與互助的部落，但是一旦碰到獵區和漁場的利益衝突，則此一友好關係就馬上變的非常薄弱了，而這個引爆點往往就是櫻花鉤吻鮭的資源爭奪與保護。光復初期，有勝溪剛剛恢復「無管理者」狀態(有勝溪日治時嚴禁部落族人進出)環山部落與南山部落就爆發嚴重的地盤保衛戰;就傳統的領土而言，兩部落的領域界線是落在 Gong-qonaw(勝光張良橋)，這個界線是雙方祖先透過 GAGA 所建立的契約，長期以來大家也不認為這個契約是有問題的，後來，光復後雙方有感於櫻花鉤吻鮭的數量不若以前的多，所以就激起了資源利益爭奪的保衛戰(雖然那次的爭議點是一隻水鹿)。當時，戰事一觸即發，雙方在思源埡口各自佈好了重兵，只要頭目一聲令下攻擊行動就馬上進行，戰前的準備工作也不馬虎，南山部落甚至派屢次參加北區馬拉松比賽都得獎的 Hetu watan(潘月仁)到 Srasit(高山溪)準備放火燒山，據部落耆老 Yukan buta(陳仁義)的口述，他說：「在勝光派出所的下面，魚多到看不到水了，他們環山的人常在這裏放魚簍，一兩天就滿了。高：那裏不是我們的領域嗎？可是我們不在那拿魚？陳：其實以前那邊都是他們的！高：包括思源埡口嗎？陳：不是！是到 hlusan(距勝光張良橋一公里處)，那裏以前都是他們的，可是自從那個事件…高：就是 piru nomin

放火燒山那次？陳：就是那條叫 sinlhangun 的溪嘛！那裏是我們最常獵到水麂的地方，那裏也是 yutas piru 的個人獵區，那裏有二個瀑布嘛！那裏也是水麂的故鄉，一直到勝光嘛！就是為了那條界線，兩部落幾乎要在思源埡口開戰了，南山的男生已經在思源埡口溪流兩側拿著弓箭待命了。高：日治時期嗎？陳：不是，日本人已經走了！後來…一直到勝光派出所就都是我們的領域了。高：那環山的人當時有來應戰嗎？陳：他們都有來耶~準備要開戰了，兩方在思源埡口談判。高：兩方的頭目嗎？陳：是的！我們的部落比較聰明，大概在一個月前，環山他們很驕傲，原來他們已經有買獵槍了，他們那時比較有錢嘛！我們部落也知道他們有槍嘛！所以他們在一個月前就開始製做箭，每個人都準備一大捆的箭，那時候代表我們部落談判的是，pasang nabu，他們是我們部落最兇的嘛！tazing nabu，piru nomin，還有高阿旺的祖父。我們部落已經計畫好了嘛！年輕人一大早就到思源埡口，就是在那段很直的路段，他們在兩旁待命，他們把草都砍光怕干擾到射箭的視線，所以我們已經準備好了嘛！談判的人跟他們說，只要聽到我們大叫一聲就開始攻擊吧！那時候只要一開打我想環山他們一個也逃不掉。他們派 hetu 到七家灣的 srasit(高山溪)待命，他的任務是去放火燒山。高：那就是都已經事先計畫好了！陳：

對啊！都計畫好了！結果，事情沒有演變的那麼糟，他們環山的頭目是 yakaw walang 還有 piling pitay。piling pitay 是 sayun nomin 先生的父親，他是環山的頭目，那時候那個…已經嫁到環山了，高：lawa nawi！陳：對！lawa nawi，她最先嫁到環山嘛！所以說，是為了這個緣故，大家都覺得大家已經是親戚了所以才沒有進一步的惡化，而且，南山是他們時常來換食物的地方嘛！後來，他們就劃出了一條界線。事情的起因是，環山的人把 piru nomin 抓到的水鹿拿走，環山和南山真正的界線是張良橋那條溪嘛！照以前的 gaga，如果發現別人抓到的獵物，可以取一半回家，因為環山的人認為 piru nomin 越界到他們的土地抓水鹿，所以他們就整隻拿走了。高：事情就這樣開始了嗎？陳：對！事情這樣開始的，為了獵區兩部落幾乎要開戰，後來，他們就索性把界線劃在張良橋那條溪了，本來界線是在水源頭的那個山頂」。

事隔了近六十個年頭，再回頭看看這兩個部落對該事件的看法，南山部落毫無疑問的堅持 Gong-qonaw 是兩部落確切的界線，甚至是青壯代的部落族人也這麼認為。不過，環山部落族人對於這個問題的看法呈現較保留的態度，究其原因為一，環山部落族人始終不相信，離自己部落這麼近的地方居然不是自己的土地。二，Gong-qonaw(有

勝溪)實在有太多的魚了，不願看到這塊肥肉硬生生的給他人吃掉。不過，還是有堅信 GAGA 的部落族人認為，這是祖先們早就訂好的界線，不應該推翻這個契約，像 Silan batu(林榮昇)就是主張這樣的看法，雖然 Tosit wilang(詹坤煌)氣急敗壞的主張 Gong-qonaw 是環山部落的傳統領域;現在，年輕一代環山部落族人對這件事的看法也與 Tosit wilang 不謀而合。

陸，大島正滿(Osima)調查路線的重建

前 言

本章主要要探討的是，台灣櫻花鉤吻鮭在什麼情境下被發掘出來？是什麼人發掘出來的？進行調查的路線又是如何？以試圖重建調查當時的行動與過程，而此項探討的目的是想要瞭解，櫻花鉤吻鮭在三〇年代族群的數量，分布的情形，以及部落族人當下的捕撈行為，透過調查者的勘察與紀錄，忠實的將它顯露出來。

本章主要是在講日治時期一位著名的魚類學家大島正滿(Osima)，如何經由其在台的助理得知櫻花鉤吻鮭的事情，又如何從受其老師喬丹的譏笑，認為其助理所指稱的台灣鮭魚其實是日本人最喜歡吃的鹽青魚不小心掉落在甲板上，以致於他毅然的束裝來台開始了他尋找台灣櫻花鉤吻鮭的旅程。本章是依據大島正滿在完成了他的調查工作後所編寫的一本叫做—「泰雅的呼喚」的書，經由筆者的父親用接近文意的方式翻譯出來，因為這本「泰雅的呼喚」目前只有日文原本沒有中譯本;雖然如此，爲了要讓讀者能瞭解大島當時的調查過程與感想，筆者將儘可能的將書中的重要語意表達出來，以滿足讀者知的需求。

權變之下，筆者索性先將關於大島正滿在調查鮭魚的情況從網路

資訊中節錄下來，看看他是經由何種的動機與目的，踏上這條台灣櫻花鉤吻鮭調查的學術路程：「 有一天，在台灣擔任我研究助理的青木赳雄君（現在他已升任水產試驗所台南支場長），寄來了一封信：我到宜蘭濁水溪（按：今之蘭陽溪） 調查的時候，聽到一個消息。有人告訴我：從宜蘭方面越過卑亞南鞍部到猛惡的撒拉矛番盤踞的內山，也就是大甲溪源流，有很多一尺餘長的黑色大魚。我起初沒有把這句話當一回事。但是，想了一想，覺得需要把真相弄清楚，於是交代從山地駐在所下山的警察多方打聽，假如能捕獲一隻，請他做成標本寄給我。不久之後，這個警察果然把一隻現抓的寄過來了。我看這是一隻漂亮的雄魚。我巴不得快快地向您報告。不過，番地沒有藥水用來保存，警察撒了鹽巴，以為這樣就可以保存。我在研究室接到手時，魚已經腐爛了一半……熱帶的台灣怎麼會有代表北方的冷水魚棲息呢？是什麼時代、什麼樣的情形下游到台灣島的呢？這些是很難解開的謎題。

不期然地接到大好消息，使我雀躍起來，立刻衝進我的老師——美國魚類學權威喬丹博士的研究室，向他報告這個驚人的消息。沒想到一向和氣、滿臉笑容的博士，搖搖頭，冷冷地說：「不可能！」他向我解釋：冷水性的鱒魚在熱帶地方的台灣不連續地棲息的消息，從

科學常識判斷，是無法令人相信的。你說，那隻鱒魚已經用鹽醃漬，想想看，你們日本人不是喜歡吃鹽漬鮭魚、鹽漬鱒嗎？我想，是在台灣的日本警察，把常吃的鹹魚很親切地帶進山區給番人佐餐的罷。說不定是用小船搬運時，不小心翻船，船上的鹹魚流入溪中被人撿起來的。

魚類學的權威如此說，當學生的我，自然沒有抗辯的餘地。我想老師的話也有道理，溫順地離開研究室。我回到自己的房間，一眼就看到一隻魚標本正在恭候牠的主人回來。仔細地看，發現這根本不是鹹魚，而是珍奇的鱒！我想，為了說服學術上頗為堅持的老師，我本人非趕快到這隻鱒魚的棲息地活抓幾隻回來不可。

結果，我回到台灣，按照地圖所指的，唯一通往霧社的路線，來到霧社。唉，想不到番地已經有 Malepa、Saramao 番在跳梁，外地的人一步也跨不進去。承霧社支廳長長崎警部的善意安排，我獲得了一隻幼魚，帶著這個土產退回平地。後來，我想改從東部花蓮沿立霧溪進入內太魯閣方面，但是有被戩首的危險，計畫還是告吹了。我想盡了辦法要到現地，最後顯然是無法達到目的，退而求其次，蒐集曾經出現冷水魚之地的資料，雖然嚴重不足，還是寄給恩師，特別強調所發現的不是鹹魚，番地溪流真的有活躍的鱒魚在游。接到報告的喬丹

教授這一下大吃一驚。他立即向我說：「你發現的事實真的會震驚學術界。我跟你用共同研究的名義發表論文罷。」

於是這隻魚被賦予新學名。因為棲息於 Saramao 番占居之地，所以名叫作（撒拉矛鱒），同時，以新學名發表熱帶的台灣島有鱒魚棲息的珍奇事實。又過了十多年，從來沒有人試著要踏入內山番地，做實地了解，因而在撒拉矛鱒的生態不明的情況下，自然地魚的種名迄今仍被附上一個問號。

發源於海拔一萬尺以上的次高山（雪山）、合歡山、桃山及南湖大山等峻峰的大甲溪，在上游匯集雪溪之水，猶如萬馬奔騰般湍急流下。激流的源頭次高山和南湖大山，山頂有冰河遺跡歷歷在目。

人類剛從野獸狀態脫離的年代，台灣絕不是常夏之島，而是雪片紛飛、極寒氣候刺痛肌膚的地域。這是最近研究冰期學者所證實的事實。這裡是被冰雪所覆蓋，那麼島上有鱒魚棲息，並非不可思議的現象。鱒、鮭之類冷水魚，出現於冰河時代末期，比現在早一紀的第三紀。

以後，地殼開始有沉降運動，台灣島和中國大陸陸塊分離，可以想見台灣西海岸當時有極冷的寒流以雷霆萬鈞之勢襲擊，直到今日，每年都有寒流來襲，那麼，北方的鱒魚有可能順著這股強勁的寒流游

到台灣來。

想到這兒，十多年後的今天，我又感到一連串做學問的興趣了。耳旁似乎又聽見一度阻止我去探訪的「凶番」那邊，傳來泰雅女子踏著月光歡唱的歌聲。泰雅族少女們在招手，怎麼可以不去呢？一經決定，我已巴不得更快地飛向志佳陽社，束起旅裝，沿著宜蘭濁水溪溯行，揮去珠串一般流下的熱汗，朝向卑亞南鞍部進發了。

目標是謎樣不可思議的魚

沿著越嶺路走，一路看不盡乍隱乍現的南湖大山身影，現在要告別了。我無心地穿越白天仍然昏暗的闊葉密林，喘著氣又不斷地揮汗，步步進逼海拔 1,924 公尺高的卑亞南鞍部。

剛剛向中央山脈西側踏出第一步，哇，突然景觀急遽變化了。眼前的大展望是迎賓似的大峽谷和羊腸小徑嗎？不是，不是。那是一望無盡的翠綠高原，緩緩地起伏著。高原上一些小山頭上點綴著三三兩兩的鐵杉巨木，增添了一種美麗的景趣。一陣清風吹過但見舒爽的嫩草隨風搖擺，猶如一陣一陣波浪。

把牛羊放牧在這兒，一定好玩罷。冬日來臨時，從積雪坡滑下去更寫意罷……想著，想著，不覺已走到卑亞南鞍部駐在所近前。

駐在所後方是稍微昏暗的小谷地。我用雙手撥開高大的芒草探視，看到小溪流了。嚮導在我耳旁說：「這就是台灣最大激流大甲溪的水源。」我默然，無法傾吐心中的感慨。我向岸良巡查急問：「這裡附近有高山鱒嗎？」「有，很多。下游方向已經架設了魚筌，我們過去看看。」岸良巡查邊說邊帶路，走向緩緩而流的小溪。

溪流發出潺湲聲，溪水很冷。我放下溫度計，測得水溫攝氏 14.9 度，感覺這是適於鱒魚棲息的。岸良巡查伸手撈起魚筌。番名叫作 sugujo 的竹籠朝向下游方向架設，所以游上來的大、小溪魚都進入砲彈型的漁具。離水的瞬間，籠底傳來魚身翻跳的叭噠、叭噠聲。哦，我翻山越嶺前來探訪的目標，不是正要現身了嗎？我心跳加劇，緊張地把手伸入籠內。手裡潑辣翻滾的小東西是什麼呢？「太意外了，太意外了，是 yamame（又稱 yamabe，一種棲息於河川上游的冷水魚，屬於河川型櫻鮭。）！yamame！」我翻看魚體，發現兩側有大而光鮮的橢圓形黑斑橫列，另外有很多黑色小斑點分散於整個魚身。我直覺地感到眼前是北海道最受人喜愛的 yamabe，或東北、關東地方深山溪流內棲息的 yamame 剛剛躍出水面，銀鱗映照著夕陽的光景。

老實說，剎那間我聯想到這個「大甲溪鱒魚」，豈不是和棲息於九州、四國方面溪流的 enoha，或在關西方面被叫作 amago 的魚同屬？

amago 酷似 yamame，但是牠有不同於 yamame 的特徵——體側有無數鮮明的紅點。

在這兒，我想進一步說明。yamame 和 amago 都可以看成鱒魚的幼魚。yamame 入海後長大，變成北海道的「櫻鮭」；amago 長成成熟魚後，變成琵琶湖的 amenowuo，也就是「琵琶鱒」。yamame 和 amago 魚身上所見的形態、色彩是幼魚所特有的，等到牠長大成熟後，這些特徵會變化，化成鱒魚。但是，河口水溫太高，魚不能游入海中，因而被陸封，維持著幼魚的外形進入成熟、產卵的階段。雖然是成熟的魚，營養不良的狀態使牠無法演變為鱒魚的形態。不管是 yamame 或是 amago，這種魚味道絕佳，可以說是溪魚之王，是溪釣人士最樂於垂釣的對象。

現在，讓我們按圖思考大甲鱒的由來。被陸封後維持著幼魚一般形態，因而沒有被叫作「鱒」的魚種 amago 或 enoha，廣泛地分布於日本南部。從這個事實加以推論，我們不禁想起日本本土全部被冰河籠罩下，北方極地的巨象猛 (mammoth) 在日本各地闊步而行的景象。我們也可以推想：極寒氣候曾經侵襲到遠方的台灣島，而當時優游於九州一帶海中的鱒魚（即 amago 的成熟魚），趁機會游到台灣，從島上河口上溯到高山支流的可能性。這是任何人首先會聯想到的事。不

過，這種說法也有其難點。為什麼只有台灣北部大甲溪源流才有高山鱒分布呢？台灣南部有黑潮暖流向北奔流，極寒氣候當時能夠把鱒、鮭之類冷水魚送到暖和洋流地域的證據在哪裡？所以無法一下子就贊同這個假設。

還沒到這裡調查以前，我抱著半信半疑的態度，再三向知曉者詢問：魚身兩側有沒有紅點？曾經捕撈過，也吃過這種魚的自然科學者，都齊口說：「有，有漂亮的紅點。一定是 amago 沒有錯。」然而，我似乎聽到耳旁有人悄悄地對我說「不是！」於是，我在泰雅朋友招手邀請之下，跋涉到深山來了。一到大甲溪源流（指有勝溪），我馬上看到了身上帶有北海櫻鱒血緣的台灣 yamame 正在跳躍！從目擊到的事實，我能夠引出什麼樣的結論呢？手裡抓著所謂 yamame，我佇立於卑亞南鞍部，歪著頭思考著。

生猛、躍動的鱒

突然來襲的一陣颱風，整整兩天阻止了我們的行程。受阻於卑亞南鞍部，每天在擔心豪雨成災、溪流變得渾濁，正要下溪親近水流與魚影的緊要關頭，使我愈想愈有無力感。我們趁風雨暫歇的短暫時間，又上路了，目標是海拔 1,751 公尺高的平岩山駐在所。今天的行程大約十八公里，高差只是 173 公尺。我們取道雪山山塊與中央山脈

之間，穿越美麗高原地帶的越嶺路，旁隨緩緩而流的 Kawanau 溪（有勝溪）左岸而行，行路間，台灣靈峰次高山和附近的桃山乍隱乍現，仰望著秀麗的高山，忽而左，忽而右地隨流路迴轉。

從鞍部起，就進入西部台中州轄區內，所以是緩緩的下坡路。沿途綠得耀眼的高山、澄清嫵媚的曲流，構成一幅賞心悅目的景觀畫卷。前方看到一棵孤高的鐵杉，聳立於低平的山丘上，假如出現一間白牆紅瓦的別墅，我一定會想像自己身在瑞士阿爾卑斯山村中。繼續前行，有勝駐在所映入眼簾，它的後院臨溪，所種的水蜜桃枝上紅熟的果實纍纍。駐警說，秋深以後在下游長得肥大的鱒魚，已變成尺餘長的成熟魚，為了產卵開始從下游逆流而上。

連續兩天兩夜的豪雨，似乎已被斧鉞不入的原始的山吸去了罷，水位並沒有增高而且沒有濁水混入。這個大甲溪的源流，被眾多三千公尺級大山環繞下，流經內山的高原，流路途中從右邊源出桃山（海拔 3,390 公尺）的支流 Kiyawan 溪（七家灣溪）來相會，繼而源出次高山 Sukairan 溪（司界蘭溪）匯入，流著，流到平岩山駐在所附近，又有發源於南湖大山（因冰河遺跡而聞名）的 Kauluwan 溪（南湖溪）、發源於北合歡山的 Tabok 溪（合歡溪）冷冽的水，相繼從左方匯入。大甲溪流向 Saramao 鞍部（梨山）北側下方，突然營造

出一個大峽谷，一路向西奔騰而流。

上面所提到的各支流有共同的特徵，那就是：溪水冷冽、水清而淺、溪床平闊、流水緩慢。我探視水中的鱒魚很活躍。這是我長久以來夢想著要目睹的神祕的魚。那麼，為什麼只有大甲溪上游才有呢？我只好這樣自問自答：因為這裡的溪流，具備獨一無二的最佳地理條件啊。

在台灣，溪源比大甲溪源頭支流更高、水溫更低的高山溪流比比皆是，但是適於鱒類棲息的水溫，也就是攝氏十五度或稍高，而且溪床斜度和緩，水流緩慢的最理想溪流，除了大甲溪上游的支流外，再也找不到第二處。因為大甲溪上游的支流，流速緩慢，所以鱒魚所要吃的水棲昆蟲很豐富，加上溪流四周的山被鬱蒼的森林覆蓋，阻止大水沖下，山肌是不含泥土的粘板岩和砂岩，即使有豪雨，水質不會混濁。大甲溪的這些高山溪流，緩緩流過海拔五千尺以上高地，溪水清冽而富有魚的食物。這是今日的寫照。遠古的年代，台灣高山頂被冰帽覆蓋，冰斗高懸，又有冰河流路，直到陸地的沉降運動啟動的年代，台灣與古大陸塊分離而成為孤島，這時候，櫻鱒順著南下的極寒海流，從日本海方面遠游到台灣海峽，接著游近西海岸，從此沿著大甲溪上溯到良好棲息條件的源流。我想，應當如此推論。過了第四紀

的大冰期，原本籠罩於極寒氣候下的台灣，逐漸變為「常夏之島」。隨著海面的水溫上升，冷水性的櫻鱒逐漸向北方退卻，而來不及退卻的櫻鱒先頭部隊，開始被陸封，一直到今日的狀態。鱒魚的歷史講到這裡。等到秋風吹拂的季節來臨，鱒魚要開始產卵了。原來潛伏在下游深淵的成熟魚，為了尋找淺瀨產卵，成群游向上游。

活躍於大甲溪源流的鱒，因為魚的形態很像內地的 yamame，所以有人乾脆稱為 Taiwan yamame，這個名字還不錯，之後，我為牠取了「次高鱒」、「次高 yamame」等新名。台灣第二高峰（雪山）已經被昭和天皇命名為「次高山」，從次高山流下的溪水中鱒魚繁殖。對於新發現的高山鱒，剛榮獲「學術振興會」研究費的我遠征到次高山下，義不容辭地採用值得慶賀的山名，給牠冠上「次高鱒」新名。
(www.libertytimes.com.tw)

大島正滿(Osima)是當時日本頗負盛名的魚類學家，受過完整的學術訓練，台灣櫻花鉤吻鮭能與他做學術上首次的邂逅無疑是一件歷史上的重大交會，而這個歷史的偶然相遇也讓他們同時榮登學術殿堂的崇隆寶座。大島正滿一八八四年出生於北海道的札幌，父親為札幌農學校第一期生一大島正健，一八九二年他從神奈川第一中學校畢業，一八九五年他從第一高等學校畢業，一九〇八年在東京帝國大學

理科大學動物學科畢業，一九一七年至美國史丹佛大學進修，師承魚類學大師喬丹博士，一九二〇年獲頒東京帝國大學理學博士學位，一九四六年任 GHQ 資源局水產課顧問，學經歷相當的完備。不過，持平而論，大島正滿與櫻花鉤吻鮭的相遇只能說是基於學術上的際遇，而台灣原住民的泰雅族卻是與櫻花鉤吻鮭有著深刻雋永的文化涵溶；但泰雅族無法解釋台灣櫻花鉤吻鮭的身世，大島正滿剛好填補了這個空洞成爲一部裏外兼備的生物及文化史。

本調查計畫的委託單位在此單元給筆者的建議是，希望筆者能探索當時大島正滿從宜蘭至大甲溪的行經路線，建構一條屬於櫻花鉤吻鮭的絲路；但歷史重建終究是一個很模糊且抽象的概念，無法具體的呈現當時的時空環境與事件的真相，因此，徒言建構一件歷史事實其實實際上只是一種「學術諺語」罷了！

目前關於大島正滿所著「泰雅的呼喚」一書市面上是購買不到的，此書的原文本現在藏於台大圖書館，但也有一些翻印本在坊間流傳，本單元的編纂基礎就是源自於泰雅的呼喚此書的翻印本。由於全書是用日語編寫的，所以在執筆前筆者就事先將所要編寫的章節給唸過日治時期番童教育所的父親 Msing koyaw 翻譯，由於父親年事已高而且已經很久沒有碰過日文了，所以翻譯起來備感辛苦。所幸，父親

對於 Mnibu(溪頭群)和武陵地區的文化及地理環境知之甚詳，筆者過去所整理的傳統領域地圖也是筆者父親所指導的，因此，在建構此歷史事件時總能夠大體掌握其脈絡及要點，不夠，這跟歷史的真相還是無法做到天衣無縫的貼合，畢竟歷史總是歷史，事件經過時間的沖淡之後，所留下的就只有靠後人推敲揣測釐清一些歷史跡象了。

調查路線重建

本書所描繪的大島正滿調查路線，是依據他自己所寫的「泰雅的呼喚」一書中的內容描繪出來的，筆者除了將當時大島正滿行進的路線以 GIS 地圖呈現外，也會將他當時的所見所聞大略的陳述出來。每當大島走入一個部落時，他會像解說員一樣敘述這個部落的背景，筆者認為，台灣在日治初期日本政府爲了要瞭解殖民地的一切狀況，因此從日本本國調來了相當多的學者來台做調查的工作；在「番地」的調查主要是人類學及地理學這兩部分，所以，大島在來台之前就已經詳讀關於調查區的種種現象，以致於他在入山時可以精準的描述各地方的來龍去脈。

大島正滿於一九一七年第一次來台做台灣櫻花鉤吻鮭的調查，他從山路走進霧社，結果，到了霧社，那時Malipa(南投仁愛力行部落)，還有Slamaw(梨山)的泰雅人正處在馘首(Mgaga)的年代，所以大島不敢

取道梨山來到大甲溪流域;不過，當時霧社支廳長長崎警部的善意安排，他獲得了一隻幼魚然後退回平地。

大島正滿第二次來台做櫻花鉤吻鮭的調查是在一九三五年的七月十五日抵達基隆港，陪同的有臺北第二師範學校堀川安市氏、中村廣司氏（代理因病不能登山的青木赳雄氏）、大島舜氏（大島正滿氏長子）、上野益三氏、奧川一之氏、以及朝日新聞社電影特派班林田重男等 7 名，從七月十八日起由羅東沿陽蘭溪入山。他們是搭乘在一九二六年全線通車的運材火車，運材鐵路全長三六.四公里，從羅東竹林起至土場止，是當時載運太平山所砍伐的木材運至羅東竹林集材地的運輸線;而土場就是太平山材木的集中地，擔負起材木吞吐的責任。土場，泰雅名叫Thbu，就是胡瓜的意思;因為過去，茂安的泰雅人在此種了許多的胡瓜，後來這裏發生大瘟疫族人就棄此地遷到別處去了。

大島一行人乘坐的小火車駛進Sengan(牛鬥)部落，當時牛鬥部落只有六戶，大島像老師一樣的為大家解說牛鬥這個地方，他說：「牛鬥的人是從溪頭群的埤亞南來的，在日治前搬到這裏來的！」，大島所言無誤，牛鬥部落的人確實是從埤亞南這裏遷過去的，搬遷的原因是，他們被埤亞南部落族人誣指為Mhoni，就是會行巫術害人的老靈

人;原始部落的老靈人有兩種，一種叫Phgut，另一種叫Mhoni，Phgut是行醫救人的，被視為是部落的大善人，而Mhoni是行巫術害人的，被認為必須砍頭以保平安。當時搬到牛鬥的埤亞南人就是被部落追殺逃到牛鬥去的;在過去的部落習俗裏，追殺Mhoni不能越過社界，所以，Mhoni被追殺時如果超過了社界就平安了，但也就此就永遠離開自己出生的地方了。根據南山部落耆老Msing koyaw的說法，他說：「在日治初期時，Pyanan部落的族人Maray sukay及Pegul兩家族因被指為會害人的巫靈人(Mhoni)，大家商議要殺害他們;他們聞訊後就火速攜家帶眷逃至牛鬥。按照泰雅人的習俗，若Honi逃出部落就不能再繼續追殺，因此，後來牛鬥就有了「Mhoni的避難所」的稱號。另，在光復初期，Ciriq家族及Yumin nakaw家族也搬到牛鬥，於是形成了牛鬥部落的雛型」。

大島看到對岸的Talah(崙埤部落)就說：「Talah是從Gogan遷下來的！(Gogan就是新竹及桃園的泰雅人)，他們在大正九年時搬下來住的」。南山部落耆老Msing koyaw也呼應這樣的說法，他說：「Talah本來是我們Mnibu(溪頭群)的傳統領域，後來在大正九年有一批從桃園來的泰雅人來此定居，這塊地就被他們佔有了，不過，他們有拿一條豬請Mnibu(溪頭群)的人下來吃……」。

火車繼續往前開到了Banun(樂水部落)，大島說：「這地方好美！」，然後他看到正在上課的番童教育所，就很自豪的說：「我們日本國的教育終於改變了野蠻人的世界！」。Banun(樂水部落)在日治後期時就很進步，也可以說是大同鄉的行政中心，因為，部落有鐵路的建設，他們往返平地較其他交通不便的部落還頻繁，後來，國民政府接手時就把鄉公所設在Banun。

大島在Banun遙望對面山頭的明池，他說：「那是日本跟泰雅人作戰的地方，時間是明治四十三年(1900年)」，大島在行前對調查區做過非常仔細的文獻閱覽，每個地點每個事件都瞭若指掌，因此，大島正滿第二次的調查行動，我們不能狹隘的將它定義為只是台灣櫻花鉤吻鮭的調查活動，實際上，他的調查內容本質上就是一種人類學領域的「民族誌」紀錄。

運材小火車終於抵達了Thbu(土場)，土場是太平山林木的最大集材地，在還沒興建運材鐵路前，工人們係用水運的方式將木材順著蘭陽溪河水流到員山貯木場，後來運材鐵路建好後木材才改由火車運到竹林貯木場，也因為這兩種運材途徑的不同，所以才會造成貯木場地點的不同。南山部落耆老Masing koyaw說：「土場在大正十三年(民國十三年)時運材鐵路開通，吸引了許多平地伐木工人來此定居，最繁

華時人口達到五六百人，總戶數有一百多戶；他們有學校，有派出所，商店，還有村辦公室，台灣實施地方自治時政府派任四季人 Watan nayut 為土場村第一任官派村長，後來在民國六十年代末之後，國家林業政策有重大的改變，停止伐木業務，於是居住在土場的村民就紛紛搬離到平地另謀發展，此時土場人口戶急降到十幾戶，後來政府就把它併到茂安村屬於茂安村的一個鄰」，不過現在，土場又升格為村，自己又選出自己的村長來了。

大島一行人在此搭坐運材的小火車(Basoring，日語)到仁澤，行前大島看了看手上的資料向同行的夥伴解說土場的沿革，主要是在講運材鐵路的興建始末，太平山林區的範圍及木材資訊等要項，然後，他們從仁澤搭運材的流籠直上太平山。到了太平山，大島驚訝的看到這裏居然會有都市現代化的設施，像他說，這裏有公學校，警駐在所，有郵局，旅社，還有飯館及酒館等商家，儼然是一座高山城市的模樣。太平山在伐木繁華時期共有一千多名的居民，其中大部分是伐木工人的家眷，還有一些為數不少來此經商的生意人；光復後太平山榮景依舊，國民政府接手後仍延續太平山林場的伐木政策，所以這個社會結構仍紮實的存在著，只是換了政府之後新的國家意識取代了舊有的意識，其社會文化也有了不一樣的面貌呈現。

大島看了看資料說，太平山是台灣兩大林場之一，其採伐的木材大都運往日本本國，大島向同行的夥伴們介紹太平山的地理及自然資源狀況，他引用的資料是台灣總督府管藏的地理及植物調查報告，同時趁這次的機會對太平山做一次近身的觀察，他們當天晚上並沒在太平山過夜，而是在加羅湖過夜。加羅湖，四季人叫它Mlwax，之所以有這個地名，是源自於這裏是四季部落族人採伐檜木來搭建房屋的地方，Mlwax是房屋樑柱的意思。傳說加羅湖是天上遂落星星的化身美如鑽珠，但它也有個不為人知的哀愁，這裏曾是南澳人與新竹泰雅族人捉對廝殺的地方，戰況的激烈染紅了一池碧水。

七月十九日大島一行人從加羅湖沿著到四季部落的林道而下，他們走了將近一天的時間，到了四季部落已是日落時分了，當晚他們在四季駐在所過夜；這天他們從加羅湖下山，一路上蒐覽各種風景，也紀錄了此地特殊的地理型態與生物的多樣性。七月二十日大島一行人從四季駐在所往下走到Gong-syu(四重溪)，他們一個接一個的從吊橋走過，然後沿著Zibangroro(官道)而行，在Gong-snaqux(橋橋頭上方處的溪流)他們又經過一座吊橋，然後再走Zibangroro(官道)經過Mer
a(南山部落旱田)到Ekyu(逸久溪)，最後再轉進到南山駐在所。在他們轉進南山駐在所途中看到兩位年輕人腰間繫著刀走過來，就拿起相

機拍照，大島問他：「你叫什麼名字？」年輕人答說：「我是pusiq maray！」，大島問他：「你幾歲了？」，年輕人說：「16歲！」。然後，他又問站在後面的年輕人叫什麼名字？年輕人說：「我是sulung syat！」，大島問他幾歲了，他說：「21歲！」，大島說：你們是南山社的青年嗎？他們說：是的！大島拿筆給他們說：你們寫一下自己的名字，他們兩個就依序把名字寫在紙上，大島看了之後大為驚訝，不相信蠻族可以用筆寫出自己的名字，也欣喜他們可以接受日本教育及接受現代化的洗禮，這晚，他們就夜宿在駐在所。

大島向同行的夥伴說：「南山部落獵首的風氣很盛，有許多被認為是行巫術的女人都被部落人所殺」。筆者認為，大島對此部分的瞭解應該是從生鬥部落形成的原因連結過來的，因為，我們在前面已經提到過生鬥部落係由來自南山部落的一群逃難的族人聚集而成的，只是大島到了事件之地後讓他又一次的提及此部落的特色與風俗。

七月二十一日上午，大島一行人整裝出發前往目的地—埤亞南駐在所，也就是現在的思源埡口派出所，他們取道逸久溪旁的脊稜上到Tayax-gamil(台七甲三十八公里處)，因為這段路都是在稜線走，所以他們沿路可以欣賞到南湖大山及雪山脊稜的風光，大島一路上有如高山嚮導般的為大家解說山脈的背景與相關的地理資訊。到了Tayax-ga

mil，他們就沿著現在省公路(原日治時官道)一路走到思源埡口，這時已是日落黃昏了，在走進埤亞南駐在所時天已經黑了。儘管天色已暗但卻澆不息大島想要一窺鮭魚風采的熱情，於是也不待將行李放好就抓著駐在所員警往旁邊的小溪走去，這條溪就是羅葉尾溪(Gong-bk anbilag)。員警平常就會在這溪裏放置魚簍(Sguyu)，也是他們平時食用鮭魚的來源處;員警將魚簍撈起，裏頭的鮭魚就劈哩叭啦的跳躍著，大島一看到鮭魚就大聲的狂叫：Yamame！Yamame！（關東地區冷水櫻），幾乎不敢相信這眼前的一切，這一幕的出現讓大島呆若木雞的佇在溪邊發想，想著這一切的不可能……也想著這一切的可能性……大島在這裏採集了他第一隻的台灣櫻花鉤吻鮭的標本，當晚，大島一行人就在埤亞南駐在所過夜。

七月二十二日，他們順著有勝溪(Gong-qonaw)而行，目標是平岩山駐在所(現環山派出所)，一行人走到了有勝駐在所(現勝光派出所)就在此稍作休息以便走更長的路。駐警跟大島說：「秋深以後在下游長得肥大的鱒魚，已變成尺餘長的成熟魚，為了產卵開始從下游逆流而上」。有勝溪在日治時期一直是一個管制的區域，駐在所不讓附近部落的人進入有勝溪，因此，這裏的鮭魚幾乎就是日本人的禁鱒，獨

自享用這裏的鮭魚;因爲常吃嘛!駐在所的員警非常熟悉這裏鮭魚的生活習性,所以也成爲大島諮詢的主要對象。

從埤亞南鞍部到有勝駐在所,大島總共採集了六隻鮭魚標本,然後他們再繼續往七家灣溪,南湖溪,合歡溪,及司界蘭溪繼續採集;其實當時有勝溪的水質是相當穩定的,他們到達埤亞南駐在所時遇到了暴風雨,還因此耽擱了兩天,大島說:「連續兩天兩夜的豪雨,似乎已被斧鉞不入的原始的山吸去了罷,水位並沒有增高而且沒有濁水混入」,這種現象,筆者認爲是,當時思源埡口與武陵勝光一帶還沒有伐木,地表結構相當良好,所以鮭魚的族群數量非常穩定,即便是附近部落族人有一些反生態的捕撈行爲,但也因爲環境修補的速度快速,消滅了人爲所帶來的破壞。

大島順著有勝溪左岸走,到了武陵收費站處折轉到七家灣溪上游,他在七家灣溪時觀察了形成大甲溪上游的各支流源頭,他說:「這個大甲溪的源流,被眾多三千公尺級大山環繞下,流經內山的高原,流路途中從右邊源出桃山(海拔 3,390 公尺)的支流Kiyawan溪(七家灣溪)來相會,繼而源出次高山的Sukairan 溪(司界蘭溪)匯入,

流著，流到平岩山駐在所附近，又有發源於南湖大山（因冰河遺跡而聞名）的Kauluwan溪（南湖溪）、發源於北合歡山的Tabok 溪（合歡溪）冷冽的水，相繼從左方匯入。

大甲溪流向 Saramao 鞍部（梨山）北側下方，突然營造出一個大峽谷，一路向西奔騰而流。

上面所提到的各支流有共同的特徵，那就是：溪水冷冽、水清而淺、溪床平闊、流水緩慢。我探視水中的鱒魚很活躍。這是我長久以來夢想著要目睹的神祕的魚。那麼，為什麼只有大甲溪上游才有呢？我只好這樣自問自答：因為這裡的溪流，具備獨一無二的最佳地理條件啊」。以時間的角度來看，一九三五年(民國二十四年)前，台灣櫻花鉤吻鮭就只生活在大甲溪上游的冷凜清水中，也就是說大甲溪中下游當時已經不適合櫻花鉤吻鮭的生存了，當然，這個說法是不能推論到過去更早的時期。

大島在環山部落停留了四天，在這段時間裏他穿梭在南湖溪，司界蘭溪進行鮭魚的調查，調查期間他請環山部落青年到溪裏做鮭魚捕

撈模式的表演，大島也一一的做了詳細的記錄。他觀察到，環山部落族人捕撈鮭魚的方法大致有四種，就是：使用魚簍，以箭射魚，在石頭縫中抓魚，以及釣魚;當時部落還沒使用魚藤毒魚，原因是，魚很多嘛！不需要用毒的。

(圖十八)魚 簍



(圖十九)釣 魚



(圖二十)網 魚



大島一行人從七家灣溪到平岩山駐在所(現環山派出所)是取道武陵第一賓館背面山坡到志良派出所，然後再沿著Zibangoro(官道)走到環山，這條路早在日治初期就有了，是環山部落王家，宋家，劉

家，往返武陵耕地的路徑；之所以會棄溪道而就山路是因為從武陵第一國民賓館以下到和平農場之間，為一段岩層落差很大無法通行的斷層地帶，而這個地段也是台灣櫻花鉤吻鮭不易生存的地帶。

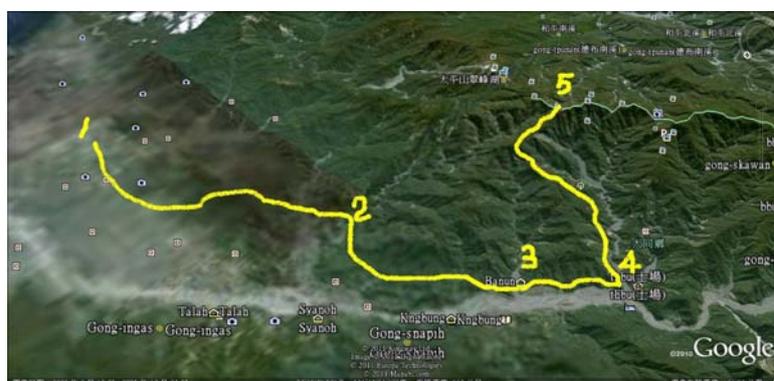
大島一行人第 11 天由佳陽行軍 10 里多的行程，抵達明治溫泉（廬山溫泉），完成前往原產地探查源頭的心願，共計採到 1 年魚雄 14 尾和雌 8 尾、2 年魚雄 9 尾同雌 5 尾，7 月底返回日本。

綜觀這次大島正滿的台灣櫻花鉤吻鮭的調查行動，其基本上不能只單作是一種生物學上的調查，儘管他是當時生物學的頂尖學者；在另一個層次上，大島也善盡了「研究人」廣搜周遭資料的責任，也就是說，除了台灣櫻花鉤吻鮭的調查目的之外，他同時也採集了當下泰雅部落的生活樣貌，這個做法除了滿足研究者心中的好奇之外，同時也是建構台灣櫻花鉤吻鮭歷史及時空背景的基礎，因此，筆者認為，大島正滿的台灣櫻花鉤吻鮭的調查之旅，其實是含蓋了生物學，人類學，地理學的一次多面向的研究行動。例如，他在行經生鬥部落時，他向同行的夥伴解說生鬥部落居民的遷入緣由，到了樂水部落，他記錄了當時番童教育所上課的情形，以及族人役牛鑿地準備種稻的情形。到了太平山，大島又一副專家似的樣子為夥伴說明太平山的地理以及伐木史，大島每到一個地方他總是會將那個地方的特徵及文史做

一個簡要的說明，足見他在本研究領域之外其它領域的功力是不容小覷的。當然，大島引用的文獻資料係來自於日治初期學者所整理的調查報告書，而且，他在來台做調查前就事先做好功課，將調查區的背景熟記並摘錄在筆記簿裏。

本調查單元為回應委託單位所期待的目標，就是概要的繪製大島正滿當時做鮭魚調查所行經的路線，以瞭解當時他是如何進入大甲溪流域的，從大島在大甲溪流域的行動路線，可以約略看出當時在哪個水域是曾經有櫻花鉤吻鮭的蹤跡，以便日後在櫻花鉤吻鮭復育的工作上可以以此做為一項重要的參考指標。為了實現這個目的，筆者藉由大島所著的「泰雅的呼喚」這本書有關的內容，透過部落耆老 Masing koyaw 的轉譯，並運用 GIS 地理資訊大略的將大島正滿當年調查所行經的路線標示出來，以做為決策機關執行計畫的行動基礎。

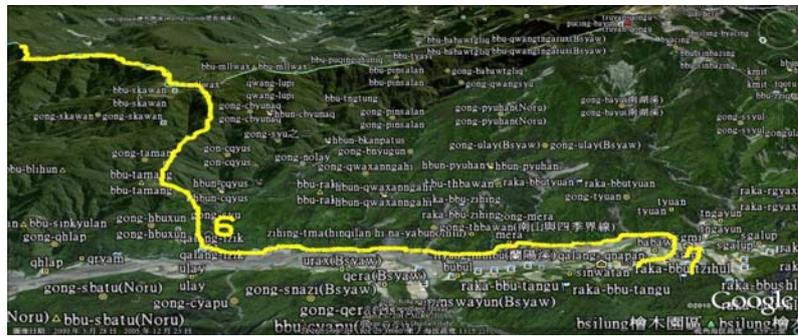
(圖二十一)竹林—太平山



說 明

編號	說 明
01	一九三五年七月十八日從羅東竹林出發
02	大同鄉牛鬥部落
03	大同鄉樂水部落
04	大同鄉土場
05	太平山(大島正滿等在此住宿)

(圖二十二)太平山—南山



說 明

編號	說 明
06	七月十九日由加羅湖下山經大同鄉四季部落
07	大同鄉南山部落(大島正滿等在此住宿)

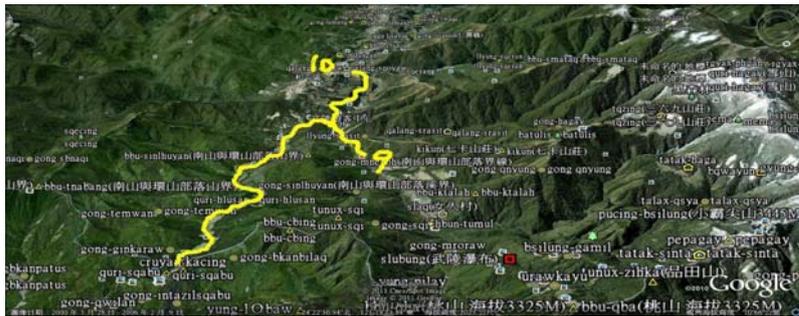
(圖二十三)南山—思源埡口



說 明

編號	說 明
08	七月二十抵達思源埡口(大島正滿等在此住宿)

(圖二十四)思源埡口—環山



說 明

編號	說 明
09	武陵七家灣溪
10	七月二十一抵達和平區環山部落

柒，結語

本報告歷經了六個月的調查與訪談，雖然在時間上看似充裕，但，田野蒐集與資料分析及資料轉譯的工作卻佔去了大部分的時間與精力；另外，本調查工作屬初探的性質，過去完全沒有此方面的文獻或資料可供查考，也因為如此，就某種程度而言，本報告雖然無法說成是關於此領域的開山鼻祖，但就資料的可信度及轉譯的準確性來說，筆者對於自己「局內人」的身份感到非常的自信，畢竟，此報告是由部落人自己貼近自己土地所發掘出來的歷史資料，在資料取得信度上的測量是具有一定程度的可靠性及穩定性。

本調查在透過田野的操作過程中發現到幾項重要的資料，第一，本調查發現過去七家灣溪其實是一處人文鼎沸的地方，它過去有著紮實的社會組織，也有著濃郁的文化氣息。第二，大島正滿與台灣櫻花鉤吻鮭的相遇奠定了大島在生物學上的地位，但…如果，在數千年前泰雅族人有所謂的文字文明，那情況一定不是這樣子的。第三，台灣櫻花鉤吻鮭與泰雅部落的文化是連成一體的，並且無法切割，尤其是在環山和南山這兩個部落來說，事實上台灣櫻花鉤吻鮭不只是在其客觀的文化上是唇齒相依的，台灣櫻花鉤吻鮭甚至也已經溶入了他們的血液裏，甚至是基因組成的一種不可或缺的元素。

本調查工作至此已告一個段落了，但有待探索的知識卻有如金礦一般的豐富與珍貴，希望在未來我們還有機會可以再去更深入的探索關於武陵人文生態的種種資訊，也希望這些發掘出來的資訊能對雪霸國家公園在從事生態保育的工作上時有所助益。