

歷史記憶中的噶瑪蘭族「獨木舟」

陳逸君

國立雲林科技大學文化資產維護系助理教授

摘要

獨木舟是不少臺灣原住民族早期重要的水上交通工具，清朝文獻中曾記載原住民的獨木舟為「蟒甲」（或莽甲、蟒葛或甲舵等名），但它究竟與噶瑪蘭族有何關連，是本文所欲探索的課題。藉著噶瑪蘭族「獨木舟」的調查，本文嘗試呈現當代噶瑪蘭族如何藉著歷史文獻與口述史來建構其歷史記憶。由此一案例研究得知，獨木舟不僅是噶瑪蘭族「再創造」出的傳統文化，也是其族群成員因為對族群的認同感而建構出的歷史記憶，而最終目的即在於宣稱族群文化與鞏固其族群地位。

關鍵字：噶瑪蘭族、獨木舟、歷史記憶

壹、前言

不管是在歷史文獻或當代生活中，噶瑪蘭族人一向被視為臺灣擅長漁撈的族群之一，隨著時代推演，他們使用的航行工具不斷演進，致使當族人逐漸淡忘昔日祖先所使用的獨木舟，對其製作工藝技術也日益模糊。

獨木舟在噶瑪蘭族語發音為 tuk，¹ 是船 bawa 的一種，過去曾是噶瑪蘭族日常生活中一種重要的謀生及交通工具。然而，在當代噶瑪蘭族人的集體記憶中，祖先曾使用的獨木舟之形制為何？其取材、製作技術、維護或使用方式又是如何？而這記憶中的獨木舟，又是否能銜接得上歷史文獻中所記載的蟒甲（或作莽甲、蟒葛或甲舵）？然而，清朝文獻中的蟒甲，泛指臺灣原住民族所使用的獨木舟，且從南到北、由內陸到海洋，都見得到這種渡水工具，那麼文獻所記載的內容，是否就是噶瑪蘭族獨木舟的形式？另外，日本統治臺灣期間所進行的各種調查，以實證精神所獲得的成果，是否具體地描繪出噶瑪蘭族獨木舟的樣態？噶瑪蘭族獨木舟的歷史探討，不僅是學術上的探究，對噶瑪蘭族人而言，更是確認其族群文化獨特性的期望。

本文主要的資料來源，是以我們所執行之「原住民族傳統智慧創作專用權標竿型申請計畫」（2015～2016）為基礎，² 進一步探問噶瑪蘭族獨木舟之歷史延續性。本文採文獻研究與田野調查兩方式進行，從歷史文獻的梳理中，試圖尋找出噶瑪蘭族過去的渡水工具與其生計活動，田野訪談資

1 有些新社族人將獨木舟讀音拼為 toq，tuk 或 toq 僅拼音方式不同，噶瑪蘭族人取以工具刨木頭的聲音 tuk 來指稱獨木舟。

2 噶瑪蘭族相當關注其族群文化發展，對建構其族群特有文化不遺餘力，故在《原住民族傳統智慧創作保護條例》推行之初，即參與原住民族委員會之「原住民族傳統智慧創作保護試辦計畫」（2012-2013 年間），及下一階段的「原住民族傳統智慧創作專用權標竿型申請計畫」（2015-2016 年間）。試辦計畫是花蓮縣噶瑪蘭族發展協會邀請國立東華大學藝術創意產業學系王昱心教授來執行，所欲申請標的為香蕉絲織布工藝、噶瑪蘭木雕圖紋、治病儀式 kisaiz 樂舞及噶瑪蘭 Kavalan（族名）；而標竿型計畫是邀請我們（國立雲林科技大學文化資產維護系）合作執行，欲申請標的為禮裙、獨木舟。協會希望藉著學術界的協助，透過文史資料調查及口述傳統訪談等方式，於花蓮及臺東地區的噶瑪蘭族部落進行調查，期能留下文化調查紀錄。本文即以「原住民族傳統智慧創作專用權標竿型申請計畫」期末報告書，以及參與「2016 原住民族傳統智慧創作保護研討會」所發表之會議論文〈噶瑪蘭族傳統智慧的嘗試銜接：以「口述傳統」為方法〉為基礎，延伸改寫而成，並感謝與會者給予之評論。

料則彙整出當代噶瑪蘭族人對昔日渡水工具的記憶。雖然相關文獻紀錄有限，獨木舟實體形制也已失傳，藉由文獻研究與田野調查兩者之間的比對，本文嘗試建構獨木舟與噶瑪蘭族的關聯性，並且進一步瞭解噶瑪蘭族的歷史記憶與當代族群文化之處境，同時也呈現族群集體記憶逐漸斷裂及難以銜接之窘境。³

貳、從文獻中梳理「獨木舟」文化

清朝文獻如《裨海紀遊》、《諸羅縣志》、《臺海使槎錄》、《番社采風圖》...等，皆曾記載過「蟒甲（或作莽甲、蟒葛或甲舵等）」，特指臺灣原住民所使用的一種水上航行工具，然篇幅不多，內容有限。日本文獻中，鹿野忠雄原撰於 1930 年之〈噶瑪蘭族的船及該族與阿美族的關係〉，是目前所有文獻中，對早期獨木舟形制有最清楚的調查紀錄。當代文獻則以張振岳（1998）與邱秀蘭（2011）有較完整的研究。

蟒甲是否為獨木舟，最早出現此物的《裨海紀遊》曾如此描述：「...獨木鏤成，可容兩人對坐，各操一楫以渡；名曰『莽葛』，蓋番舟也」。這是郁永河渡水至八里坌社時所見之水上航行工具，在臺灣西部沿海地區、東

3 本研究原先設計以新社為主要調查地點，為能拓展對噶瑪蘭族獨木舟的理解，故將研究地點延伸至其他噶瑪蘭族部落。五個部落及其受訪者基礎背景統計如下表，其中新社部落中有 5 人已搬至花蓮市，1 人已遷往新北市樹林區，但受訪地點為新社，故仍統計在其家鄉中。36 名受訪者中，男性共 19 位，女性有 17 位，男性皆有出海捕魚之經驗，特別是民國 40 幾年之前出生的男性，出海捕魚曾是其主要謀生方式之一。訪談過程中發現，女性對噶瑪蘭族漁業生活的理解不亞於男性，甚至可以提供更細緻的視角，故將女性納入訪談名單中。基本上，訪談對象的選擇是以年紀稍長之族人為主，且是以「滾雪球效應」之方式由受訪者推薦其他可訪談對象。不過，有些預定之受訪者礙於時間或其他因素，最終無法抽空接受訪談，為本研究難以突破的困境。訪談方式包括個人與焦點團體的訪談法，針對說法不一的問題，特別會以焦點團體訪談法的方式進行釐清，最後的研究成果也在新社的公開說明會中向噶瑪蘭族人報告，藉以減輕可能的錯誤。

出生年（民國）	10-19	20-29	30-39	40-49	50-59	60-69	小計
加禮宛	0	1	0	1	0	0	2
新社	1	7	11	7	3	1	30
立德	0	1	0	1	0	0	2
大峰峰	0	1	0	0	0	0	1
樟原	0	0	1	0	0	0	1
小計	1	10	12	9	3	1	36

北部噶瑪蘭人領域，以及中部內陸的日月潭、大臺北地區的湖泊、沼澤，皆可見此類型的水運工具。雖然蟒甲的大小和使用情形各處不盡相同，但文獻指出獨木舟是清朝時期臺灣原住民族會使用的渡水工具。

黃叔璥之《臺海使槎錄》卷六〈番俗六考〉「北路諸羅番十」記載：「蟒甲，獨木挖空，兩邊翼以木板，用藤縛之；無油灰可艙，水易流入，番以杓不時挹之。」⁴綜合《諸羅縣志》、《臺海使槎錄》、《小琉球漫誌》等文獻之紀錄，可知蟒甲的基本形制是：以獨木剝木為舟；大者可容納10幾人或20幾人，⁵小者可乘坐2至5人；以雙槳划行；也有在蟒甲兩側加上木板者；由於無油灰可填補船縫，水流入舟內時，必須不斷地將積水舀出。文獻中還記載原住民的生活：夏秋之際，各社以蟒甲載運鹿脯、通草、水藤等物，與漢人進行交易。

關於噶瑪蘭族與蟒甲相關紀錄，黃叔璥之《臺海使槎錄》還提及一椿發生於康熙61年（1722）的船難事件。該年5月16至18日，漳州把總朱文炳所乘坐之船從鹿耳門海外，遇難漂流至蛤仔難（即噶瑪蘭，今之宜蘭），因而接觸了當地人，該事件也述及「蟒甲」的形制。清道光20年（1840），陳淑均之《噶瑪蘭廳志》除轉載黃叔璥所撰之朱文炳經歷外，另描述於夏秋之際，蛤仔難各社划蟒甲載貨與漢人交易之景況，不過，其中與蟒甲相關內容乃援引自《番俗六考》、《諸羅縣志》等。《臺北州理蕃誌：舊宜蘭廳》以朱文炳事件為例，判斷當時噶瑪蘭族與漢人之間應該存在走私與交易的行為。⁶

《享和三年癸亥漂流臺灣チョプラン島之記》中記載，日本享和三年（1803）有一艘日船「順吉丸」從北海道遭遇風難而漂流海上，當時船上有船長文助及船員共9人，漂流36天後抵達臺灣東北角，看見岸邊的噶瑪蘭人和停泊著的小船。書中附有「夷船」的繪圖，是一種像木板拼船或舢

4 見《臺海使槎錄》頁140。

5 見《小琉球漫誌》卷八〈海東臚語（下）〉頁85，記載雞籠內海蟒甲可容納二十五、六人，是文獻中蟒甲可乘坐人數最多的紀錄。

6 見《臺北州理蕃誌：舊宜蘭廳》頁19。此版本為波越重之、松室謙太郎原主編，莊振榮、莊芳玲譯，2014年宜蘭縣縣史館出版。

舩船，而非獨木舟之式樣。⁷由於日本九州和琉球群島都有獨木舟，鳥居龍藏認為臺灣基隆到東海岸一帶只有竹筏，令他感到不甚合理，因而展開調查，後來在花蓮的「阿眉蕃」部落美流社，發現三艘獨木舟，並為當地人視成神明祭拜而祭拜之。⁸不過，書中未提供鳥居所提的照片，亦無進一步資訊。而鹿野忠雄至花蓮港附近的加禮宛部落採集噶瑪蘭族人對獨木舟的記憶時，依當地人的口述繪製出舟之形貌與其特色，是一份相當珍貴的紀錄。

鹿野忠雄歸納的獨木舟特色如下：⁹

1. 船的長度約 16 尺、寬度不到 5 尺、深度不到 3 尺，¹⁰通常可以坐 6 個人。
2. 船的構造是（參見下圖），先挖去大木頭做隻獨木舟，以它為基礎，上面接木板，擴大船的大小。
3. 他們的船如下圖，船頭突出，船尾不尖。
4. 槳（puruna）固定在船梢，划船時將槳划到前面，船往後走。船上一般有五隻槳，其位置表示在下圖上。船尾有隻舵（Ikimm）。
5. 他們亦使用船帆（Igagayagian）。船帆方形，裝設在離中心央稍微前面的部份。
6. 建船時他們不使用釘子，而用藤蔓綑綁。
7. 船的材料使用樟木，或楠木的古木。

7 見蔡美蓓主編，《享和三年癸亥漂流臺灣チョブラン島之記》（國立中央圖書館臺灣分館，2011 年），頁 19。

8 見鳥居龍藏之《探險臺灣》，頁 228-229。楊南郡考證「美流社」為今日花蓮縣吉安鄉東昌村的里漏社，為一阿美族部落，鳥居龍藏曾拍下獨木舟的照片，可惜未置於《探險臺灣》一書中。

9 日本民族學家鹿野忠雄曾在花蓮的加禮宛部落進行調查，從訪問的耆老口中，得知他們過去使用的船隻型態，除記錄獨木舟的基礎資料外，還以圖繪留下其樣態。不過，鹿野忠雄發現當時加禮宛人已不再出海捕魚。資料來源：鹿野忠雄著、木村自譯、劉璧榛校註，〈噶瑪蘭族的船及該族與阿美族的關係〉。臺灣風物，51(3)（2001 年 9 月），頁 91-104。

10 鹿野忠雄所使用的單位未說明，本文推測為日尺，換算成公尺是：長約 4.8 公尺、寬約 1.5 公尺、深約 0.9 公尺。尺寸換算參考來源一般社團法人東京都測量設計業協會 <https://www.sokuryo.or.jp/db/shakkanhou>，2018 年 7 月 26 日查詢。

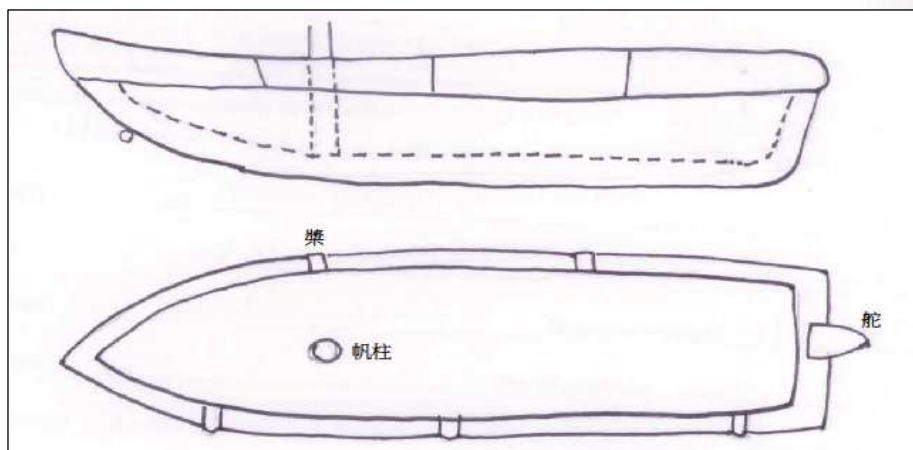


圖 1：花蓮加禮宛噶瑪蘭族的獨木舟形制（作者重繪）

鹿野忠雄一文不僅具體記錄加禮宛噶瑪蘭族人的獨木舟形制與記憶，同時推測噶瑪蘭族人可能和一些阿美族人有著密切的關係，就如同鳥居龍藏發現里漏社視獨木舟為神一樣，兩位日本研究者留下的線索，可惜無進一步證據可供解釋。

當代的噶瑪蘭族研究，最初以歷史、語言及祭儀歌舞之研究為多，而後探討族群認同、文化復振等議題，綜合而論，當代研究較少關注到噶瑪蘭族工藝或器物。就獨木舟議題而言，張振岳（1998：306-319）曾調查噶瑪蘭族的漁舟與其製造技術，他發現新社耆老（當時約60幾歲）對獨木舟仍有記憶，他們指出新社約在30幾年前（即約1960年代左右）還有人曾製作獨木舟；新社的獨木舟可乘坐2—4人，但仍以2人式較為普遍，所選用的材料為野生樟木，只不過當時漁人大多已改用竹筏出海捕魚。簡榮聰（1999）撰文說明臺灣舟船文化的演進過程，作者使用較多篇幅討論獨木舟，特別是噶瑪蘭獨木舟，此外，他推測臺灣東部使用邊架艇的機率較高。¹¹ 邱秀蘭（2006）以活化噶瑪蘭族傳統文化為題，討論蘭陽博物館展示之規劃與操

11 邊架艇是一種有舵外浮桿（即側翼板）的獨木舟，其形式有單架或雙架，也可能有船帆輔助。由於舟身較窄，吃水淺，其平衡性較差，若加上舵外浮桿，則可解決獨木舟重心不穩的問題（曾樹銘、陸傳傑 2013：14）。特別是在海上航行，獨木舟耐波性低，危險性相對而言是較高的，因此多數學者推測臺灣原住民族的獨木舟應該有舵外浮桿，使其航行時不易顛覆。如戴寶村認為（2011：90），臺灣的南島民族是乘坐這種有側翼板的獨木舟，航行於南島語族的分布區域。簡榮聰（1999：131）也推測，邊架艇是人類古老的海洋文明象徵。

作，其中一例為探討2005年製作噶瑪蘭族獨木舟的歷程。邱秀蘭（2011）另有一文特別說明該獨木舟是參考鹿野忠雄所做的調查紀錄及作者在新社所採集的口述資料，而後請新社噶瑪蘭族人林滿生負責仿製，經3次下水試划後完成。所有過程，皆有圖文紀錄。

由上述內容可知，早期的文獻所能提供的獨木舟資料相當有限，也難以得知獨木舟是否與噶瑪蘭族有獨特的關係。例如，臺灣的北、中、南沿海及內陸湖泊皆有獨木舟，雖都由原木刨空而成，但不知其形式是否有別。直至近代，專家學者以實地訪查的方式，呈現較為具體的內容。因此，與近代文獻或博物館圖錄比對後，始知通稱為「蟒甲」的獨木舟，噶瑪蘭族與凱達格蘭族、¹² 邵族之獨木舟形制各異其趣。

參、從噶瑪蘭族集體記憶中拼湊「獨木舟」印象

一、當代社會中噶瑪蘭族

噶瑪蘭族（噶瑪蘭語發音為：Kebalan），最早的文獻記載這一群人居住於蘭陽平原，¹³ 今日主要分布在花蓮縣與臺東縣，此二縣也是當代噶瑪蘭族文化保存最完整、族群認同較強烈的地方。根據 2018 年的人口統計，噶瑪蘭族總人口有 1461 人。¹⁴

從歷史的角度來看，「噶瑪蘭」是一個複雜的組成，除噶瑪蘭人外，還有猴猴人、哆囉美遠人（李壬癸 1997），以及於清嘉慶 9 年（1804）由阿里史社頭目潘賢文所率領之中部平埔人（洪麗完 1997：93）。¹⁵

12 凱達格蘭族之獨木舟船板較薄、深度較淺，前後端呈尖形且對襯，其形式可參見臺北市政府原住民族事務委員會，工藝，<http://www.knowledge.ipc.gov.taipei/ct.asp?xItem=1001143&CtNode=20762&mp=cb01>，2016 年 1 月 8 日擷取。邵族之獨木舟前後端為直角方頭，或一端成圓弧狀，如見《世紀容顏（上）：百年前的臺灣原住民圖像：頭目、勇士及傳統工藝》，陳宗仁主編，臺北市：國家圖書館。及《Formosa 原住民寫真集圖&解說集》，張良澤監修、戴嘉玲編譯，2000，前衛出版社。

13 居住在蘭陽平原上的原住民，有數十個大小不一的聚落，散佈在蘭陽溪南、北兩岸，因而被稱為「蛤仔難三十六社」。黃叔璥之《臺海使槎錄》或日本（如伊能嘉矩之調查）時期的資料，指此處的社數或社名常有變化，其中也包括了不同於噶瑪蘭族之猴猴社人和哆囉美遠人。

14 為 2018 年 2 月原住民族委員會依據內政部戶政司資訊之統計數據，資料來源：

<https://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=940F9579765AC6A0>，2018 年 3 月 24 日查詢。

15 來自中部以潘賢文為首的「流番」，憑藉著火槍與人力，對當時宜蘭地區的原漢族群配置造成不小的影響。

吳沙入墾宜蘭前，此地之原住民「其始番居不知開闢，雜處深林水窟之中，捕魚打鹿而已」。¹⁶清康熙時期，有漢人前來與之交易，乾隆 33 年（1768），有淡水人林漢生召眾入墾，卻為原住民所殺（姚瑩 1963：371）。直至嘉慶元年（1796），漳州人吳沙率領漳、泉、粵三籍之民成功登陸宜蘭，自此而後，漢人移入之人口數倍增，取得經濟、政治、社會等優勢地位後，噶瑪蘭族人的生存空間便受到排擠，被迫流離至南方澳、三星、花蓮等地。

當漢人取代噶瑪蘭族成為蘭陽平原上的強勢族群之後，留在原鄉的族人，融入漢人社會，其語言與傳統文化逐漸漢化。離散至花蓮、臺東的族人雖仍維持其族群語言和部分傳統，因長期與其他族群互動的結果，也產生文化變遷。加上政權移轉及研究視角改變等因素，致噶瑪蘭族人在國家的定義中失去原住民族身份。直至 1987 年左右，新社因一具岩棺而意外受到關注，開啟了新社噶瑪蘭族人的文化復振及正名運動。¹⁷經歷十餘年的努力，行政院原住民族委員會終於在 2002 年 12 月 25 日正式認定噶瑪蘭族為原住民的第 11 族。

當代噶瑪蘭族人口分布在花蓮縣、新北市、桃園市和臺東縣為多（如表 1），其中以花蓮縣 653 人最多，主要分布在豐濱鄉、花蓮市、新城鄉和吉安鄉，新北市和桃園市的噶瑪蘭族人口大多來自花東地區，因工作而落腳在北部居住。¹⁸就文化發展和歷史遷徙而論，花蓮縣和臺東縣的噶瑪蘭部落是社群結構與族群文化保存較為完善的地區，其數目僅 5 處，分別為花蓮縣的加禮宛、新社、立德三個部落，與臺東縣的樟原、大峰峰兩部落。而這些部落皆與清治光緒 4 年（1878）的「加禮宛事件（或撒奇萊雅族所稱之「達固湖灣事件」）」有關，故部落至少有 140 年之歷史。

16 引自姚瑩，〈噶瑪蘭原始〉，收錄於陳淑均《噶瑪蘭廳志卷七〈雜識（上）紀略〉》，頁 371。

17 此岩棺位於新社遺址上，為一長方形岩棺，於 1975 年時移至豐濱鄉公所，1981 年為當時的臺灣省立博物館（後改為臺灣博物館）收藏，2014 年時還回給新社，安置於新社派出所對面「噶瑪蘭文化展示中心」後方作長期展示。1987 年臺灣省立博物館為展示岩棺而擴大舉辦推廣活動，新社噶瑪蘭族人受邀前往表演，此一機會是噶瑪蘭族族群復振運動中一個重要的轉捩點，他們以其族語表演傳統祭典歌舞，讓社會大眾意識到噶瑪蘭族及其文化的存在。資料來源：臺灣大百科全書「新社遺址的岩棺」詞條：<http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=15182>，2018 年 7 月 21 日擷取，及作者田野筆記。

18 噶瑪蘭族的原鄉宜蘭縣仍有不少噶瑪蘭族人，不過獲得官方認定的噶瑪蘭族身分者僅 10 人（資料來源同註 13）。

表 1、噶瑪蘭族人口數分布較多之區域

縣市/直轄市（人數）	鄉鎮/區（人數）
花蓮縣（653 人）	豐濱鄉（318 人）、新城鄉（102 人）、花蓮市（90 人）、吉安鄉（87 人）
新北市（290 人）	樹林區（95 人）、新莊區（41 人）
桃園市（175 人）	中壢區（38 人）、桃園區（29 人）、龜山區（26 人）
臺東縣（108 人）	長濱鄉（87 人）

資料來源：作者彙整。¹⁹

（一）加禮宛

加禮宛位於今花蓮縣新城鄉嘉里村，為花蓮縣噶瑪蘭族人口數第二多之村落。18 世紀末期漢人移墾宜蘭後，噶瑪蘭族受到擠壓，有些族人往南遷徙，在 19 世紀中葉於今之新城鄉嘉里村建立新居地，如《花蓮縣志》記載：「…於咸豐三年，以加禮宛社為主，率部份族人由打那美（原註：即今之蘇澳）分乘竹筏沿海南下，²⁰至鯉浪港（原註：今之美崙溪口）登陸，止於美崙山北麓平原，建加禮宛、竹仔林、武暖、七結仔、談仔秉、謠歌等六社」。²¹ 蔣師轍（1957：17）指出，加禮宛、竹仔林、武暖、七結仔、談仔秉、謠歌等六社統稱為「加禮宛」，這或許是因為 19 世紀中葉遷移下來的噶瑪蘭族人以加禮宛社人為多，或者是從加禮宛港出海，故得此名。

19 世紀爆發的加禮宛事件，清廷認為後山的加禮宛番「不遵查辦」，故需以兵力鎮壓主事的加禮宛社與巾老耶社（吳贊誠 1966：21-22）。²² 事件後，噶瑪蘭族與撒奇萊雅族被強制遷移至往南的原住民區域（主要為阿美

¹⁹ 資料來源同註 13。

²⁰ 《花蓮縣志》考證打那美社為今日之蘇澳，《臺灣歷史辭典》中則引用詹素娟之博士論文〈族群、歷史與地域——噶瑪蘭人的歷史變遷（從史前到 1900 年）〉，指出打那美為今日宜蘭縣冬山鄉的永美村（許雪姬 2004：252）。

²¹ 六社今址：加禮宛社於今嘉里派出所與天公廟附近，亦稱大社；竹仔林於今嘉里一路的土地公廟東邊到美崙溪之區域；武暖於今嘉里一街、嘉里二街及其北邊一帶，亦稱埔仔；七結仔於今北埔火車站到福聖宮附近；談仔秉之舊址不詳；謠歌位於大社之北，今國軍花蓮總醫院到新城國中以南之區域（潘繼道 2010：33）。

²² 「巾老耶」在清代文獻中寫成「筠郎耶」、「筠榔榔」、「根老爺」…等，後又稱為歸化社或竹窩社，為撒奇萊雅族之達固部灣，位於今花蓮市明廉國小到四維高中一帶（潘繼道 2009：30）。

族部落)。加禮宛社之社會結構與聚落組織被迫瓦解後，不管是仍留住在加禮宛社或往南遷移的族人，他們長期與阿美族相鄰而居，或與之通婚，致使其文化產生阿美族化現象。

（二）新社

新社位於今花蓮縣豐濱鄉新社村，其噶瑪蘭語名稱為「patohonan」，為當代臺灣噶瑪蘭族人口數最多之部落，也是今日噶瑪蘭族傳統文化（如語言、祭典、風俗習慣、歌謠、信仰、手工藝...等等）保存最完善的所在，因而被視為噶瑪蘭族文化中心。近年來，又恢復了香蕉纖維織布、木雕、獨木舟等工藝傳統（陳逸君、潘朝成，2016）。

加禮宛事件之後，「加禮宛六社」被清廷強制由北花蓮遷移至東海岸，在新社、磯崎、立德、石梯等地建立聚落（駱香林，1983）。新社之北為一海岸階地地形，²³ 水源充裕，十分適合種植水稻，故之後吸引不少族人自宜蘭或花蓮遷移至此，因而成為東海岸第一噶瑪蘭大社。

除新社外，新社村的行政範圍內還包括新豐、小湖、新莊與富光。其中，復興與東興為阿美族部落，新莊是兩族混居的小聚落，南端的富光形成於民國50年代，為臺灣中南部八七水災難民所興建的（陳逸君2010：76）。

（三）立德

立德位於花蓮縣豐濱鄉豐濱村（vakong），舊名為姑律，噶瑪蘭語為「Kulip」，也是加禮宛事件後所形成的聚落。清光緒年間，臺東直隸州州官胡傳指此地有16戶，約60人，均為噶瑪蘭族人（胡傳1960：30）。

立德位於人口眾多的阿美族領域中，與之通婚頻繁，兩族混血的比例較高。由於立德噶瑪蘭族人多與新社族人有親屬關係，受到新社族人之正名運動與文化復振的影響，立德噶瑪蘭族人不但給予支持，更決定回復噶瑪蘭傳統與文化。²⁴

23 王鑫（1990：49）指出，花東海岸線平直，僅少數海岬和海灣，另外新社、成功附近有發達的海階地形。

24 1997年，立德噶瑪蘭族人決定回復噶瑪蘭歌舞形式的豐年祭，雖受到族人之支持，但尋無傳統可遵循，故請新社族人前來教導歌曲與舞步。近年來，立德亟欲建立崎部落特色，因而建立其豐年祭形式（加入海祭的祭儀）、歌曲舞步、服裝...等等。

（四）樟原與大峰峰

樟原與大峰峰位於臺東縣長濱鄉樟原村，兩聚落有緊密的親屬關係之連結。樟原在噶瑪蘭語中稱「gulaalu」（中文作「姑仔律」），昔日是噶瑪蘭族人與阿美族所建立的聚落；其北邊的大峰峰，原名為「大尖石」或「大金石」，則是以噶瑪蘭族人為主的小聚落。樟原村曾遍生原生樟樹，日本政府曾於大正年間大量砍伐以製作樟腦，昭和 12 年（1937）時招徠客家人與閩南人前來種植青芋麻。民國 48 年時，則有一批來自中南部受八七水災影響的難民至此謀生，建立起幾個「小嘉義」聚落。²⁵

樟原的噶瑪蘭族人向來支持新社各項文化復振活動，舉凡語言、歌舞、香蕉絲編織...等等，皆有人前來學習，回去後再教導部落族人，他們也很積極地參與新社之婚喪或部落活動。相較之下，大峰峰部落族人較少與其他地區的噶瑪蘭族人互動，不過，由於聚落內部大都有親屬關係的連結，且多比鄰而居，其內聚力相當強。此外，每當樟原噶瑪蘭族人舉辦文化復振活動時，如噶瑪蘭語、織布等課程，都會邀請大峰峰族人一起參與。由於受到附近漢人的影響，不少樟原與大峰峰族人崇祀漢人民間信仰中的神明，日常多使用閩南語與人交流，形成噶瑪蘭與漢文化夾雜的情形。樟原與大峰峰年中最重要之公共活動為國曆 7 月初的海祭，兩聚落皆無豐年祭。

以上五個噶瑪蘭族部落中，以新社噶瑪蘭族最具特色，保存相當豐富之族群文化，且持續地執行新年祭祖 palilin、豐年祭、祭師 metiyu 領導的祭儀（如 pagalavi、patohokan 等）以及與農漁業相關的祭典（如新米入倉祭、海祭等），也積極回復香蕉纖維織布、獨木舟等傳統工藝，故被其他地區之噶瑪蘭族人視為文化重鎮。

二、從集體記憶中拼湊「獨木舟」印象

噶瑪蘭族是善水的族群，漁撈為其重要的生計活動，因此，操舟駕船是其生存之基本方式，而船也成為噶瑪蘭族人最重要的載貨交易或出海捕魚之水上交通工具。

25 見《臺灣地名辭書：臺東縣》頁 28-30。

噶瑪蘭族所使用的航行工具，過去有獨木舟、木板船、竹筏等，近代則有更現代化的竹排（實際上是以塑膠管所製作的膠筏）、舟船等，其航行範圍甚廣，從平原溪流、海岸至太平洋進行採集、捕魚，文獻紀錄中還曾提及噶瑪蘭族人南來北往於宜蘭平原與北海岸、東海岸之間。

目前，記得獨木舟的族人並不多，即便記得，對獨木舟的記憶也相當有限。²⁶ 2005 年時，宜蘭縣政府所舉辦的「宜蘭綠色博覽會」中，首次重現了噶瑪蘭族的獨木舟及製作技藝（當時「阿返」，漢名林滿生，受邀前往宜蘭負責製作約兩個月之時間），加上調查計畫的執行，²⁷才逐漸喚起部分新社長者對獨木舟的記憶，也促使花蓮縣噶瑪蘭族協進會在次年集聚族人之力也製造了一艘獨木舟，目前放置於新社香蕉絲工坊展示，是噶瑪蘭族人引以為傲的族群文化之一。



圖 2：2006 年新社噶瑪蘭族人完成之獨木舟（作者拍攝）

26 筆者於 1998 年在新社進行田野調查時，便曾聽噶瑪蘭族人「阿返」提及過，但長輩對獨木舟的說法不一，且無實際的物件可資證明，故筆者並未深入再探究。不過，當時「阿返」另提及木雕，後來發現臺灣大學藏有日本時代所採集木雕，促使新社族人開始復振此一工藝。「阿返」是最熱衷的一位，只不過他英年早逝，噶瑪蘭木雕無人積極投入，故發展有限。

27 2005 年，宜蘭縣政府文化局執行《流流文化生活園區資源調查及生活技藝傳習與紀錄計畫》，參考鹿野忠雄之資料，並訪問耆老，邀請花蓮噶瑪蘭族人林滿生負責仿製獨木舟，以傳承噶瑪蘭族之造船技藝。林滿生駐點兩個多月的時間，並經歷 3 次下水的試划，最後完成一艘獨木舟，並於蘭陽博物館「探溯淇武蘭」特展中展示。資料來源：邱秀蘭，〈噶瑪蘭族的交通〉，《蘭陽博物》73（2011 年），取自 <http://enews.lym.gov.tw/index.asp?k=18>，2016 年 1 月 8 日搜尋。

文獻中所能搜尋的資訊有限，特別是清朝的文獻中，是無法探知臺灣各地的獨木舟有何差異，也無法說明當時獨木舟被使用的生活脈絡。為能理解噶瑪蘭族對獨木舟的印象，我們訪談了五個噶瑪蘭族重要部落、36 位族人，口述訪談的方式，包括個別訪談與集體訪談，進行了獨木舟的形式、製作方式、原料來源、使用與保養、禁忌等問題之探詢。總括來說，五個部落中，新社族人是對獨木舟存有最多記憶的部落，有 8 位（6 男、2 女）曾經親眼見過老人家使用獨木舟，且對製作或修補仍有記憶；立德 2 位族人曾聽聞或親見獨木舟，其中 1 位女性記得小時候看見長輩在海邊製作獨木舟，但不確定使用什麼木料及具體作法。其餘的噶瑪蘭族人不是對獨木舟沒有印象，就是從長輩口中聽來的，或記得年幼時看過，以致印象十分模糊，故不確定獨木舟的形式、材料或使用方式。

綜合族人的說法，可知獨木舟是一大塊樹木一體成形的長條形，船首為半圓半鈍尖形，有利於破浪前進，船尾則是平直狀，船底呈半圓的弧形。船頭到船尾由高一點高度緩慢下斜，斜度、重量必須抓得剛剛好。兩側有凸出來的東西，像是「翅膀」，可使用刺竹（一般是自家所種植的）或木料，主要協助船身平衡之用。舵呈扁長狀，槳面約呈圓形。

製作獨木舟的工具，包括刀、斧及一種像鋤頭的工具，噶瑪蘭族人先用鐵鋤或斧將木頭刨成 U 型槽的雛形，而後再用斧或刀削或刮。過程中需要特別小心，如果不小心刨過頭或兩邊重心不一致，便前功盡棄。刀、斧及鋤頭都是鐵器，更早之前使用什麼工具，早已無人知曉。

獨木舟是一項十分耗時、費工的工作，大約要花一個月以上的時間來製作，而最費工的工作便是將原木挖空成 U 型槽，以及在過程中將雛形逐漸修整成頭輕尾較重的狀態，換言之，即是將獨木舟置於水中時，前半部要稍微翹起，而後半部要穩當地浮在水上的狀態。這個知識與技巧需經長期經驗的累積，有經驗的漁人會視木料的材質而調整弧度與重量，也不需要讓獨木舟下水測試以調整浮力與穩定度。舟兩側需鑽洞孔，讓兩邊可各加一支竹子（如果竹子不夠長，需再加一支以銜接）做延伸，並用藤捆綁起來固定；有的人則直接使用木板為兩翼。過去，藤是最好的材料，遇水

會膨脹，水便不易從孔縫中滲透進來；後來雖然有鐵絲可用，但因浸泡在海水中容易生鏽且易斷，漁人不會採用。通常船面是素面的，沒有雕刻，但獨木舟所有人可依其喜好來做一些裝飾。

獨木舟最好的材料是樟 *zaques*，其樹幹富有油脂，下水後比較不容易腐爛、裂開或為鹹水所侵蝕。還可以使用 *bawai*（中文不詳）、大葉山欖 *qasup*、山黃麻等，只不過後者成長速度較緩慢。木頭質地太重（如 *bangas* 苦楝樹）或太輕（如麵包樹）的都不適合。樹木以樹幹筆直、粗壯且無樹瘤為佳。最好的船槳材料為檜木，過去在海邊可以撿拾到由山上被大水沖下來的檜木。

獨木舟可承載 5、600 斤，不過，新社噶瑪蘭族人記憶所及，獨木舟以捕魚為主，以海運載運貨物（特別是稻米）時，則以燃煤的木板船為主。獨木舟高度約及膝蓋（大概 6、70 公分高），長度約 3 至 5 公尺，寬約 1 公尺，然實際大小以可以採集到的木頭大小而定，故無固定尺寸。

獨木舟可乘坐 2-4 人，寬度無法容納兩人並排而坐者，以一前一後方式錯身乘坐；寬度足夠者則可容納兩人並排坐（寬度受木頭大小而定）；如果是 3 人乘坐，其中 1 人在尾端掌舵，另 2 人坐在舟身 1/3 處（較靠近尾端的位置）用槳划船；可 4 人乘坐的獨木舟較不多見，其配置為 3 人坐在舟中間至尾端，船頭則可再容納 1 人。

掌舵人下方的空間可放置漁網或相關物件，不過置物空間的大小或位置可隨人方便或喜好而定。有時風浪大，海水易打進舟內，漁人擔心舟楫過重，一邊划槳或掌舵時，還得分心將水勺出。出海後，漁人灑網捕撈，所得魚獲置於前端的空位。回航時，通常需要有人在岸邊協助把獨木舟拉上岸，故漁人會分送幾條魚作為感謝之意，其他漁獲則平均分配給一起出海的伙伴。新社耆老強調，照老人家的方式來製舟，船身非常安穩，即便風浪大，船也不會翻覆。老人記憶所及，獨木舟以捕魚為主，可航行於磯崎至豐濱之間。

噶瑪蘭族人並不記得獨木舟的使用年限，印象中可使用頗久的時間，不過漁人平時需多加保養維護獨木舟。當獨木舟破損時，輕微者可用刀削

平，若有破洞，可先塞一些破漁網，再塗上「石灰魚油」。石灰魚油是以珊瑚或貝殼所燒成的粉（也可以用作為吃檳榔用的石灰），和以由鯊魚或海龜所熬煮出來的油，混在一起煉製而成的。油不需多，要維持稍微乾的程度，再用木頭用力捶打到黏稠狀態。將這個調和物補在獨木舟受損之處，遇水會膨脹，不會遇水剝落，或乾燥時裂開，據稱有防水效果。「石灰魚油」僅一位老漁夫和一名老婦人（兩者皆 80 幾歲）記得。

獨木舟製作過程有一些禁忌，諸如：不能講「不好聽」的話（即不禮貌、輕佻或放肆的言語），也禁止女人觸碰，女性家人送飯或有事時，必須在遠處呼喊，不得靠近。有時，男性的鄰居或親友會過來幫忙，男性們聚在一起工作，並交換製舟、漁撈、狩獵等之心得。此外，女人不能登船，雨傘也不能帶上船，故下雨時只能穿蓑衣。簡言之，男人們必須以戒慎恐懼的態度去製作獨木舟。

開始製作獨木舟時，製舟者依其經濟狀況決定要不要宴請聚落族人，但是一定要以酒 sbau（噶瑪蘭族之敬酒儀式），以米糕敬獻給祖先、神靈，以祈求過程順利、人員安全。但完工時，除了敬酒 sbau、獻米糕感謝祖先和神靈外，還會邀請親友一起吃飯喝酒，歡慶新船完工。

在這五個噶瑪蘭族部落中，獨木舟最後的身影出現在新社，大約在 1950 至 1970 年之間。在新社進行團體訪談時，大家記憶所及，只有目前新社的頭目潘春福家族和海產店林金花家族（由其父所製作）擁有獨木舟。潘頭目家族的獨木舟可能是其祖父所製作，後由父親及其兄弟共同使用，材料是又硬又重的大葉山欖，因此不怕撞擊到沿岸的礁岩。其獨木舟較長（指比香蕉絲工坊所展示的舟還要長，可能有 5 公尺），寬度若加上「翅膀」有一尺或一尺半，舟板厚度應有一吋多一點，底部則較厚重。因此，有族人推論，過去獨木舟是較富裕人家才有能力製作的交通工具，其他族人則使用簡便的竹筏。不過，獨木舟是否為較富裕人家才有的器物，此說法存有不少疑點，這可能是新社族人試圖為最後的兩艘獨木舟所作的解釋。

過去，噶瑪蘭族使用苧麻 qeRiw 製作漁網，因苧麻在水中經光線照射時，會產生明亮的反射，致魚群警覺而避開漁網，所以噶瑪蘭族人上山採

集野生薯榔，搗出汁液後將漁網染成暗紅色，使之於水中不會太閃爍。

臺灣光復後，新社漁人可能仍使用獨木舟，大約在民國 40 幾年左右，逐漸以竹排取代獨木舟。其變遷可能以政治因素為多，由於當時為戒嚴時期，出海需向內政部申請出海證，且出海、返回都要登記並接受檢查，一些漁人怕麻煩，逐漸不出海捕魚，獨木舟的使用因此沒落。漁人出海意願降低，少數仍欲捕捉飛魚的族人被迫改用較輕便的竹排，特別是新社無海港，必須以搶灘方式靠岸，即便岸邊無人協助，靠竹排上的兩三人一起推拉便可出海或靠岸，較笨重的獨木舟容易許多。而後林務局禁止山林砍伐之法規，海岸公路開通，加上竹排上可加裝馬達，這種種因素，迫使捕魚工具和方式產生變遷。目前，仍有一些噶瑪蘭族人持續漁撈生活，夏季以捕飛魚為大宗，此時捕魚已非族人之主要謀生活動了。

少數新社族人過去曾親眼見過長輩使用獨木舟，其獨木舟的形制與鹿野忠雄之記錄大致相符，也與清代文獻所記載的獨木舟相似。有了 2005 年在宜蘭成功製作獨木舟的啟示後，新社族人集老中青輩漁人之力，於 2006 年共同打造一艘屬於新社記憶的獨木舟，只不過，過程中並未下水測試，以調整弧度與重量，待完工後再下水時，由於未能測試獨木舟的平衡度，致使獨木舟無法順利前進。之後，耆老們相互討論，認為除重心掌握不佳、前端不夠高之外，最大的問題應該是獨木舟未製作延伸出去的「翅膀」。

2006 年所建造之獨木舟的特徵為：

整體形式：原木剝空，呈長方形，未使用釘子，需連結之處以卡榫結合，有些地方則使用藤蔓綑綁。深約至膝關節處，前面之舳突出、厚重，後方之艫大約呈直線狀。大約可乘坐 3~5 人。

尺寸：長約 3.3 公尺，寬約 60-70 公分，深約 50-60 公分。

材料：為原木之漂流木²⁸。

工法：用工具將大木剝空，剝出獨木舟之船形，舟上接上木板。

28 當時所使用的大木為購買之漂流木，其材質不詳，但耆老認為木頭質地堅硬，適合製作獨木舟。鹿野忠雄並未提及加禮宛之獨木舟是否刻有圖案，我們所訪談的對象也表示獨木舟沒有圖案，新社族人將完成獨木舟時，決定在船身刻上噶瑪蘭族傳統木刻圖案，以彰顯噶瑪蘭族文化特色。

圖案：舟面有人頭圖案及菱形、三角形等幾何圖紋。

顏色：原木顏色，上防水漆。

配件：槳（puruna）固定在船身，人持槳往前拉，船則往背後前進。船尾設有舵。獨木舟內設有裝魚箱。

詢問的過程中，我們也確認了一些事情，例如：新社人未曾見過鄰近的阿美族人使用獨木舟，兩族使用不同的捕魚工具，獨木舟因而成為族群間之界線。新社人確認獨木舟並無外加船帆（鹿野忠雄在加禮宛所採集的資訊指出其獨木舟中間有可立船桿的洞，以方便掛上帆桁），但認為要加上去並不困難。新社的獨木舟也沒有邊架艇或副船，僅以延伸出去的船翼增加浮力，以協助平衡。竹筏是後來才有的捕魚工具，除獨木舟外，新社人過去也有自製木製拼板船的能力。

肆、從歷史記憶中探查噶瑪蘭獨木舟之真實性

口述傳統或口頭傳統，為英語 oral tradition 的翻譯。《雲五社會科大辭典：人類學》解釋為文化傳統中靠口頭流傳的整個部分，人類學指出，它與心理傳統不同，是指包括各種工作與工具有關的教導和學習。²⁹《文化人類學辭典》則更進一步說明，其內容包括傳說、各種手工藝的師傅以言傳身教的方式傳授的專業技術等。³⁰David Levinson 和 Melvin Ember 主編的《文化人類學百科辭典》關於口述傳統的辭條中，³¹指出口述傳統可從口述和傳統兩個主題進行理解。口述是針對書面的或文字的及非口頭的概念，雖然也涵蓋由言語所表達的意義，它還是跟其他口語化的故事、歌曲、諺語等有所差別。這顯示了「口述」意涵的複雜性。同樣的，傳統也很難給予精確的定義，它指示著一個共同體擁有的所有繼承性，或是普遍被接受的習俗、技能、思想、價值觀等，且具有代代相傳的特色，雖然有些宣

29 芮逸夫主編，1989 年，頁 17。

30 陳國強主編，2006 年，頁 25。

31 內容引自 Ruth Finnegan 撰寫、許斌、胡鴻保編譯，〈口述傳統與口述歷史〉，《湖北民族學院學報》第 22 卷第 1 期（2004 年），頁 76-78。

稱意味更為明顯。冠上口述的傳統之意義更加複雜，甚至可能為政治的或個人習慣性的約定俗成的價值觀所支撐，為國家或群體認同所綁架，致使有些學者質疑其分析上的價值。不管為何，口述傳統還是可以視為了解過去的線索之一，甚至被視為可能呈現無文字的歷史、文字社會中「底層」的經驗或「無聲者」的歷史。而聯合國教科文組織 UNESCO 之《護衛無形文化遺產公約》中，也視口述傳統為一項重要的文化遺產，³²它與其他無形文化遺產一樣，在今日快速變遷的社會中日益脆弱或衰微，亟需給予保護。在此論文中，我們視口述傳統為研究議題，也是研究方法，即以口述傳統研究法去採集關於獨木舟的口述傳統，期能藉著貼近噶瑪蘭族的日常生活與集體記憶，蒐集口述的資料，與文獻進行比對，試圖理解清、日文獻中的獨木舟是否能與族人的集體記憶相連接。

此次獨木舟的調查成果，呈現了一個族群傳統技藝與其記憶之裂斷與復振的過程，在個別訪談與集體討論的機會中，我們也見識這項傳統正處在記憶被重建、技藝被建構的關鍵過程中，族群文化一再地被確認，從而產生新的集體記憶，並自中心位置（即新社）逐漸傳播到其他噶瑪蘭族部落中。

然而，噶瑪蘭獨木舟之真實性何在？在文獻中、還是口述中？

一、「蟒甲」=噶瑪蘭獨木舟？

王明珂在討論「記憶」時，提出三種範疇不同之具社會意義的「記憶」：第一種「社會記憶」，指所有在一個社會中藉各種媒介而保存、流傳的「記憶」；第二種之「集體記憶」範圍較小，指前一項中有一部分的「記憶」經常在此社會中被集體回憶著，故成社會成員間分享之共同記憶；第三種是範圍更小的「歷史記憶」，指在一社會的「集體記憶」中，有一部分以該社會所認定的「歷史」形態呈現與流傳著，而這「歷史記憶」常強調一民族、族群或社會群體的根基性情感聯繫（primordial attachments），故為王明珂稱之「根基歷史」（王明珂 2001：138-139）。

32 見聯合國教科文組織 UNESCO 官方網站之《護衛無形文化遺產公約》，
<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540c.pdf>。

由大約寫成於清雍正 2 年（1724）的《臺海使槎錄》中關於「蟒甲」的特色，可歸納為以下特色：³³

- 1、由獨木挖空而成
- 2、兩邊加上木板為翼
- 3、用藤作綑綁之材料
- 4、因無油灰可填補縫隙，故水易流入
- 5、行舟時需不時以杓將水勺出
- 6、以槳划行
- 7、蛤仔難（今之宜蘭）人於夏秋之際划蟒甲與漢人進行交易
- 8、漢人亦用蟒甲載貨與蛤仔難人交易
- 9、整個臺灣之內陸河湖或海上皆可見蟒甲

以上內容與鹿野忠雄以及我們的調查紀錄相差無幾，相異之處為：鹿野忠雄並未記錄獨木舟有翼，及海水容易流入舟內之狀況；《臺海使槎錄》和我們的調查中並未發現船帆的使用；鹿野忠雄以及我們的調查並未發現獨木舟可乘坐 10 人以上。

下表為鹿野忠雄以及我們的調查紀錄，與新社人於 2006 年所造之獨木舟進行比對，其最大差異在於獨木舟表面的木雕圖案。

33 《臺海使槎錄》時間採林淑慧之考證（林淑慧，2004：109）。

表 2、文獻與族群記憶中的獨木舟之對照

	鹿野忠雄之紀錄 (約 1920 年採集)	新社人所造之獨木舟 (2006 年製作)	新社人之記憶 (2015 年間採集)
乘坐 人數	6 人	3-5 人	2-4 人
尺寸	長度約 4.8 公尺 寬度約 1.5 公尺 深度約 0.9 公尺	長度約 3.3 公尺 寬度約 0.6-0.7 公尺 深度約 0.5-0.6 公尺	長度約 3-5 公尺 寬度約 1 公尺 深度約 0.6-0.7 公尺 *實際大小視木頭而定
材料	樟木或楠木	漂流木(木種不詳)	1.木頭質地太重或太輕 較不適合 2.以樟、大葉山欖、山黃 麻為佳
形制 工法	1.一體成型：將大 木頭剝成做獨木 舟形制，上面接 木板 2.船頭突出，船尾 不尖 3.不使用釘子，而 用藤蔓綑綁	1.一體成型：用工具將 大木剝空，剝出獨木 舟之船體，舟上接木 板為座椅 2.船頭突出，船尾平直 狀 3.使用藤蔓綑綁	1.一體成型：用工具將大 木剝空成獨木舟之船 體，舟上接木板為座椅 2.船頭突出，船尾平直狀 3.頭輕尾重 4.不使用釘子，而用使用 藤蔓綑綁 5.兩側有船翼
圖案	未描述	舟面有人頭圖案及菱 形、三角形等幾何圖紋	無圖案，但個人可依其喜 好作裝飾
顏色	未描述	原木顏色，上防水漆	原木顏色
配件	五隻槳、舵、船帆	槳、舵、裝魚箱	槳(視乘坐人數而定)、 舵、裝魚箱
其他	未提及有無邊架艇 或副船	無邊架艇或副船	無邊架艇或副船

資料來源：作者彙整。

由這些眾多的相同點與些許的差異點中，是否就能判斷「蟒甲」便等同於噶瑪蘭獨木舟？

清朝的文獻紀錄，指出「蟒甲」是臺灣原住民所使用的、且異於漢人舢舨的渡水工具。換言之，無論獨木舟形制為何，分佈在由南至北的西部沿海與內陸湖泊的哪個區域，且各地獨木舟相似程度何在，都概稱為「蟒甲」的渡水工具，甚至是漢人與原住民進行交易時，也划「蟒甲」載運貨物。對噶瑪蘭族或研究者而言，清朝文獻紀錄提供了「歷史性」的證據，可證明他們漁撈或運輸所使用的渡水工具之歷史。當此史料銜接至噶瑪蘭族對獨木舟的記憶時，便產生有意義的連結，說明這項器物在其日常生活中的連續性。只不過，清朝文獻中的「蟒甲」發音與噶瑪蘭族稱獨木舟為「tuk」的發音不同，又該如何解釋其關連性？³⁴

1920 年日人鹿野忠雄的實地訪查的資料，似乎更能證實噶瑪蘭族使用獨木舟的歷史真實性，尤為珍貴的，是鹿野忠雄紀錄了獨木舟的形式與尺寸，並提供繪圖。但是，亦如烏居龍藏所提出，鹿野忠雄發現當時北花蓮的阿美族也有相似的獨木舟及遷徙來源傳說，他進而猜測兩族來自同一族群根源的可能性。

從清朝文獻中可窺知，清廷或漢人並未特別關注臺灣原住民族及其文化，加上不時的「番害」，就統治者的角度而言，以劃界防堵方式隔絕漢番接觸是最省事的策略，而歷史文本中的撰述或概述，未嘗不是帶著儒家文化的威望睥睨或忽視原住民（陳龍廷 2003：108）。

二、共同記憶之再造

如前所述，噶瑪蘭族欲以「獨木舟」申請《原創條例》之保護項目，故於 2015～2016 年參與「原住民族傳統智慧創作專用權標竿型申請計畫」，顯然地，噶瑪蘭族欲藉著從歷史與記憶中重新「建構」噶瑪蘭族的獨木舟文化。然而，族人記憶中的獨木舟是什麼樣態？

34 伊能嘉矩在其《平埔族調查旅行》第十回臺灣通信中，提到在淡北方面的實地調查，指出北投社蕃將「蟒葛」稱為 Keveksha，而三貂嶺山腳的蜂仔峙社蕃則稱為 Manka，是比較接近「蟒葛」或「魴艸」的發音。

近代研究中，張振岳（1998）、邱秀蘭（2006、2011）呈現他們實地訪查時所採集到關於噶瑪蘭族製舟的口述傳統。隨著時間的推演，我們於2015年再探詢製舟技術時，經驗豐富的耆老已凋零不少，對這項噶瑪蘭族工藝與傳統的記憶益加模糊。

不過，在噶瑪蘭族五個部落進行實地調查時，有幾位 70-80 歲耆老的記憶還是能拼湊出獨木舟之形式與製作技術，所採集的口述資料指出獨木舟的特點為：獨木挖空、前凸後平、頭輕尾重、置槳與舵；航行在水中，水易入，需不時勺出；以及製作獨木舟偏好的材料、相關技術、禁忌、儀式等。這些噶瑪蘭族的口述內容，有些是敘述者的親身經歷，有些是長輩或親友告知，是由他們所選擇陳述的訊息。³⁵

王明珂提醒，從社會記憶觀點，個人對於「過去」的記憶，是對其社會認同體系及相關權力關係的反映。因此，口述歷史的價值，不僅在告訴我們關於「過去」的知識，它同時展示著當代社會人群的認同體系與權力關係，更讓我們透過各種邊緣的、被忽略的「歷史記憶」，進一步認識「歷史」的本質及其形成過程（王明珂 2001：142）。

因此，從五個噶瑪蘭族部落族人對獨木舟的口述歷史中，我們可理解其社會文化上的意義。首先，獨木舟代表著噶瑪蘭族依照時序所採取的生計活動，每年早春當荊桐樹長出小紅花苞時，漁人們便開始整修漁舟、縫補漁具、處理漁網，大約四月火紅的荊桐花盛開時，海上風浪逐漸平穩，東部海岸各部落男性紛紛出海捕捉飛魚。³⁶為求漁獲豐收、出海平安，噶瑪蘭族在初春舉行海祭（spau tu lazin），漁人及聚落族人在長者的領導下向神靈祈求。再者，製舟也凸顯噶瑪蘭族對其生存環境的理解，例如，選擇沿海低海拔淺山地區最適合的樹種與植物，依需要或樹種大小製成或大或小的舟楫，同時利用族人對海洋的理解，調製可修補舟船用的石灰魚油。由於適合製舟之木料為巨大且笨重之樹幹，取得與搬運不易，而製作更是

35 但不可否認的，研究者的提問，也引導了口述者的回答，其中的權力關係暫不在此文討論。

36 噶瑪蘭族人所捕抓的飛魚有三種，一種是體型較大的飛魚，一種是頭小且扁、身型較小的，第三種則是尖頭的飛魚。過去，白天捕魚時，必須用暗色的網，才比較容易捕得到魚，所以，族人會將薯榔剝碎成泥，將漁網染成暗紅色。

耗費勞力的工作，故需仰靠其親族或同族人通力合作，才能完成。獨木舟作為噶瑪蘭族生計活動的器物，呈現其傳統的男女分工價值觀，視捕魚、製作舟船、海洋為男人的工作與領域。進一步來說，由新社噶瑪蘭人傳述的獨木舟知識，強化了獨木舟與噶瑪蘭族的身分關聯性，讓多數沒有獨木舟記憶的族人接受獨木舟，再次「創造」一項噶瑪蘭族傳統文化，因此更加鞏固新社在其他噶瑪蘭族部落中的權力地位，繼續成為噶瑪蘭族社群的領導者。更重要的是，新社人期望藉著《原創條例》（如果通過的話），向臺灣社會宣稱獨木舟與其上的木雕，皆屬於噶瑪蘭族獨特的族群文化，並享有法定的文化權利。

本文所揭示的，並不在於觀看一族群如何「再創造」其傳統文化，而是呈現一族群如何藉著歷史文獻與口述史來建構其歷史記憶。而族群內部在文化發展上存在相互競爭又合作的關係，族群歷史與文化亦在此競合關係中彼此分享著。由此，我們相信歷史記憶並非一定是過去曾經發生的事件，而是成員因為對族群的認同感而建構出的共同意識，而最終目的即在於宣稱族群文化與鞏固其族群地位。

伍、結論

臺灣原住民族歷經不同政權的統治，對其社會、歷史和文化層面造成巨大的衝擊，一些文化正處於記憶模糊的斷裂點；再者，臺灣原住民族過去並無文字，是故傳統知識以「口述」的形式進行傳播與傳承。在這樣的狀況下，被選擇口述下來的產物應該以更嚴謹且多元的角度進行檢視與理解。

本文由歷史記憶的角度切入，以歷史文獻與口述歷史的資料，試圖呈現噶瑪蘭族獨木舟及其作為族群文化的形成過程，說明社會記憶如何生與建構。族群記憶中的「過去」，一向是一個非常複雜的課題，它可能牽涉了選擇、失憶、斷裂與想像，而再重新建立與「過去」的連結，絕不能忽視記憶主體與其歷史記憶、族群認同及社會情境的關係。

記錄在文獻中的，去脈絡化的精簡文字，可能成為僵化的、刻板印象化的歷史內容。而流傳在人們記憶的，又可能是根據族群所處社會情境下不斷選擇下來的產物。為了呈現歷史或文化的真實性，研究者必須小心謹慎地判讀歷史或文化的建構過程。

以噶瑪蘭族獨木舟為例，它被記錄在過去的文獻中，作為漢人或統治者對其生活樣貌的紀錄。而在噶瑪蘭族的集體記憶中，獨木舟雖被其他捕魚工具所取代，但它仍然記錄噶瑪蘭族與河川、海洋息息相關的生活文化，也反映了噶瑪蘭族人的山林知識和社群關係。而在當代的臺灣，噶瑪蘭族人申請《原創條例》保護的目的，不僅是希望建構其文化真實性，還期望預防未來其他族群或團體可能的模仿、複製或濫用等狀況，而更深沈的意義，在於藉此宣稱獨木舟作為噶瑪蘭族的獨特文化。

參考書目

一、專書

- 六十七，《番社采風圖》（臺灣文獻叢刊第 90 種）。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1961 年。
- 伊能嘉矩原著、楊南郡譯註，《平埔族調查旅行：伊能嘉矩〈臺灣通信〉選集》。臺北市：遠流，2012 年。
- 朱仕玠，《小琉球漫誌》（臺灣文獻叢刊第 3 種）。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年。
- 吳贊誠，《吳光祿使閩奏稿選錄》。臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1966 年。
- 李壬癸，《臺灣平埔族的歷史與互動》。臺北：常民文化，1997 年。
- 周鍾瑄、陳夢林，《諸羅縣志》（臺灣文獻叢刊第 141 種）。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1958 年。
- 林淑慧，《臺灣文化采風：黃叔瓚及其《臺海使槎錄》研究》。臺北：萬卷樓圖書，2004 年。
- 波越重之、松室謙太郎原主編，莊振榮、莊芳玲譯，《臺北州理蕃誌：舊宜蘭廳》。宜蘭：宜蘭縣縣史館出版，2014 年。
- 芮逸夫主編，《雲五社會科大辭典：人類學》。臺北市：臺灣商務印書館股份有限公司，1989 年。
- 洪麗完，《臺灣中部平埔族：沙轆社與岸裡大社之研究》。板橋：稻鄉出版社，1997 年。
- 胡傳，《臺東州采訪冊》（臺灣文獻叢刊第 81 種）。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1960 年。
- 郁永河，《裨海紀遊》（臺灣文獻叢刊第 44 種）。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1959 年。
- 夏黎明等撰述、施添福總編纂，《臺灣地名辭書：臺東縣》。南投：國史館臺灣文獻館，1999 年。
- 張良澤監修、戴嘉玲編譯，《Formosa 原住民寫真集圖&解說集》。臺北市：前

衛出版社，2000 年。

陳宗仁主編，《世紀容顏（上）：百年前的臺灣原住民圖像：頭目、勇士及傳統工藝》。臺北市：國家圖書館，2003 年。

陳國強主編，《文化人類學辭典》。臺北市：恩楷股份有限公司，2006 年。

陳淑均，《噶瑪蘭廳志》（臺灣文獻叢刊第 160 種）。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1963 年。

陳逸君、潘朝成，《「原住民族傳統智慧創作專用權標竿型申請計畫」期末報告書》。雲林：國立雲林科技大學文化資產維護系（未出版），2016 年。

鳥居龍藏原著、楊南郡譯註，《探險臺灣：鳥居龍藏的臺灣人類學之旅》。臺北市：遠流，2012 年。

曾樹銘、陸傳傑，《航向臺灣：海洋臺灣舟船志》。遠足文化出版社，2013 年。

黃叔璥，《臺海使槎錄》（臺灣文獻叢刊第 004 種）。臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957 年。

蔡美蓓主編，《享和三年癸亥漂流臺灣チョプラン島之記》。臺北市：國立中央圖書館臺灣分館，2011 年。

蔣師轍，《臺游日記》。臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1957 年。

駱香林，《花蓮縣志》。花蓮縣：花蓮縣政府，1983 年。

二、期刊（專書）論文

Ruth Finnegan 原撰、許斌、胡鴻保編譯，〈口述傳統與口述歷史〉，《湖北：湖北民族學院學報》，第 22 卷第 1 期，2004 年，頁 76-78。

王明珂，〈歷史事實、歷史記憶與歷史心性〉，《歷史研究》5，2001 年，頁 136-147。

王鑫，〈五、海岸地景〉，《臺灣特殊地理景觀》，行政院文化建設委員會，1990 年，頁 42-51。

邱秀蘭，〈噶瑪蘭族傳統文化再現之研究——以 2005 年宜蘭綠色博覽會噶瑪蘭館為例〉，中原大學文化資產研究所碩士論文，2006 年。

姚瑩，〈噶瑪蘭原始〉，收錄於陳淑均《噶瑪蘭廳志卷七〈雜識（上）紀略〉》。臺北市：臺灣銀行經濟研究室，1963 年，頁 370-374。

張振岳，〈噶瑪蘭族的漁舟與造船術〉，收錄於《噶瑪蘭族的特殊祭儀與生活》。

臺北市：常民文化事業有限公司，1998 年，頁 306-319。

許雪姬，〈打那美〉，收錄於氏編《臺灣歷史辭典》，2004 年，頁 252。

陳逸君，〈「招郎」與「結盟」——加禮宛事件對噶瑪蘭族與撒奇萊雅族交互關係之影響〉，《臺灣原住民族研究季刊》，3：2，2010 年，頁 67-89。

陳逸君，〈噶瑪蘭族傳統智慧的嘗試銜接：以「口述傳統」為方法〉，發表於「2016 原住民族傳統智慧創作保護研討會」。國立清華大學科技法律研究所、財團法人法律扶助基金會、國立政治大學原住民族研究中心、國立臺灣大學原住民族研究中心，2016 年 4 月 30 日。

陳龍廷，〈相似性、差異性與再現的複製：清代書寫臺灣原住民形象之論述〉，《博物館學季刊》17 卷 3 期，2003 年，頁 91-111。

鹿野忠雄（著）、木村自（譯）、劉璧榛（校註），〈噶瑪蘭族的船及該族與阿美族的關係〉，《臺灣風物》51（3），2001 年 9 月，頁 91-104。

潘繼道，〈「加禮宛事件」後奇萊平原與東海岸地區的原住民族群活動空間變遷探討〉，收錄於潘朝成、施正鋒編《加禮宛戰役》。花蓮縣壽豐鄉：東華大學原住民族學院，2010 年，頁 27-69。

潘繼道，〈「加禮宛事件」後奇萊平原與東海岸地區的原住民族群活動空間變遷探討〉，《臺灣原住民族研究季刊》2（3），2009 年 9 月，頁 25-60。

簡榮聰，〈臺灣史前的舟船文化與海洋移民（下）〉，《臺灣源流》13 期，1999 年頁 125-138。

三、網路資源

〈工藝〉，收錄於臺北市政府原住民族事務委員會網站：

<http://www.knowledge.ipc.gov.taipei/ct.asp?xItem=1001143&CtNode=20762&mp=cb01>。2016 年 1 月 8 日查詢。

〈尺貫法（しゃっかんほう）〉，收錄於一般社團法人東京都測量設計業協會網站：<https://www.sokuryo.or.jp/db/shakkanhou>，2018 年 7 月 26 日查詢。

〈新社遺址的岩棺〉，收錄於臺灣大百科全書網站：

<http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=15182>，2018 年 7 月 21 日擷取

〈護衛無形文化遺產公約〉(簡體中文版)，收錄於聯合國教科文組織官方網站：
<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540c.pdf>，2016 年 1 月 8
日查詢。

邱秀蘭，〈噶瑪蘭族的交通〉，《蘭陽博物》，73（2011）。取自

<http://enews.lym.gov.tw/index.asp?k=18>，2016 年 1 月 8 日查詢。

原住民族人口數統計資料（檢索到 2018 年 2 月），收錄於原住民族委員會官
方網站：<https://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=940F9579765AC6A0>，
2018 年 3 月 24 日查詢。

The Historical Memory of Kavalan Tuk

I-Chun Chen*

Abstract

Canoe was once an important transportation for the indigenous peoples in Taiwan. In Ching Dynasty, it was recorded as “monga” in early documents. However, what is its connection with the Kavalan, the indigenous people of Ilan, is the main discussion of this essay. By conducting investigation of Kavalan canoe, namely tuk, this essay attempts to examine how the Kavalan use the historical documents along with oral history to develop their social memory. It also reveals that canoe and its related culture are not merely the re-invention of Kavalan tradition. Moreover, it is the collective social memory of the Kavalan toward their ethnic identification. Thus, the re-invention of Kavalan canoe, tuk, will reach the ultimate goal for the Kavalan to re-assert their distinctive culture and ethnicity.

Keywords: Kavalan, canoe, historical memory

* Assistant Professor, Department of Cultural Heritage Conservation, National Yunlin University of Science and Technology