

Gaga 的空間性：以馬里光（Mrqwang）流域泰雅部落的經驗為例

官大偉（泰雅族）

國立政治大學民族學系 助理教授

【摘要】

Gaga 一詞，是瞭解泰雅族的重要關鍵。自日治時期以來，民族/人類學者紛紛從社會團體、組織等角度探討 gaga 的意義，而晚近除了有泰雅族學者指出 gaga 其實就是一切習慣、規範的總合，亦有學者以 gaga 的多義性及其作為「觀念實踐的過程」，探討泰雅族的社會性質。為促成進一步跨文化對話的可能，本文從空間的角度，思考 gaga 之生成、存在與變化。在回顧歷來文獻對 gaga 的詮釋之後，本文以馬里光（Mrqwang）流域泰雅部落的經驗為核心，分別從 1) 人群的遷移與擴散、2) 人地關係、3) 在不同政經條件下的調適，討論其中所展現之 gaga 的空間性，並指出 gaga 流動與穿越的本質，以及其在當代社會所面臨的挑戰。

關鍵字：泰雅(Tayal) gaga、空間性、馬里光(Marqwang)

ガガの空間性——マリコワン (Mrqwang) 流域のタイヤル集落の 経験为例として

官大偉 (タイヤル族)

国立政治大学民族学科 助理教授

【要旨】

ガガという言葉はタイヤルを理解するための大切なキーワードである。民族学・人類学者により社会団体、組織という角度から、日本統治期よりガガの意義が考察されてきたが、近年、ガガはすべての習慣や規範を総合したものであるというタイヤル自身の研究者による指摘や、ガガを社会範疇の社会性としてその変化から考察した研究も出てきている。ここでは文化を超えた対話の可能性を促進するため、空間という角度からガガの生成、存在および変化を考えていく。本文ではまず先行研究におけるガガの解釈を振り返り、マリコワン (Mrqwang) 流域のタイヤル集落の経験を中核とし、1) 人々の移動と拡散、2) 人と土地との関係、3) 異なる政治・経済的条件における適応、において展開されるガガの空間性を論じ、流動し通過するガガの本質、およびガガが直面している現代社会での困難について指摘する。

キーワード：タイヤル (Tayal)、ガガ、空間性、マリコワン (Mrqwang)

(和訳：石村明子)

一、前言

Gaga，一直是許多研究泰雅族的民族、人類學者都極欲瞭解的一個對象，每隔幾年學界也都會有關於探討 gaga 之性質的論著出現，它之所以能夠吸引如此多的研究興趣的一個重要原因，在於它是瞭解泰雅人哲學的重要關鍵，而在中文甚至其他語言又難以找到單一字彙，可以完全的對應上它在泰雅語的世界中所包涵的概念。

本文的目的，是試圖著從 gaga 如何(how) 運作的角度，闡釋其性質。早期的研究者，分別對 gaga 作出「組織」、「規則」、「靈力」、乃至「祖訓」等等不同之解釋，而不論其解釋為何，多屬於對 gaga 是什麼 (what) 的探討。當代的泰雅社會中，在某些舊有的 gaga 隨著時空環境的變遷而不再被遵循的同時，許多試圖建立新的 gaga 的努力也正在發生，本文對於 gaga 如何運作之探討，除了希望使得跨文化之知識轉譯能夠更進一步，也希望具有為當代泰雅人之努力提供思考方向之反身性(self-reflexivity) 的意義。

「空間」是社會的運作的一個基本要素，它不僅是社會活動發生的容器，社會關係形塑空間，空間也再生產社會關係。在眾多研究所累積對 gaga 的認識之中，對不同「區域」之聚落和 gaga 組成關係之差異性的觀察（折井博子，1980），以及 gaga 作為一種觀念的實踐過程所展現出的泰雅族社會關係的「流動」性之見解（王梅霞，2003），啟發了本文從空間的角度思考 gaga 的研究旨趣。另一方面，值得謹慎的是，在泰雅語中，並沒有可以和「空間」一詞直接對應翻譯的字彙。也就是說，泰雅知識中的空間的本體論為何？泰雅知識中的時、空概念是如同現代知識中所理解的分立的兩種不同的存在嗎？都尚需進一步的深究，而本文之研究所採取的策略，是基於從 gaga 如何運作闡釋其性質的目的，借用西方地理學對空間之理解，作為泰雅知識和現代知識對話的一個媒介。

即使在西方地理學中，空間一詞在不同的脈絡中也指涉不同的意義。1950 年代末期開始的地理學計量革命，興起了一股空間科學的浪潮，在此的空間意指三維物理向度的組合，而空間分析即是指對位置、距離、方向、面積等特性進行分析(Nystuen 1963)。作為對計量革命的反思，1970 年代起於北美的人文主義地理學則從現象學取徑，探討人對其所賴以存在之世界的情感、經驗的連結。這種普世（所有人類都會有的）又獨特（每個個體或群體因其文化經驗的不同而對世界有不同的認識）的地理現象和地理經驗，被稱之為地方 (place) 和地方感 (sense of place)。儘管不同的人文地理學者各有其對「地方」的討論¹，但基本上，相對於地方，在人文主義地理學中，空間被視為一種將世界簡化、抽象化、均質化、

¹ 例如，首先提出「地方」此一概念和「空間」相對照，而被視為人文主義地理學先驅的 Tuan (1977) 指出空間和地方是兩種截然不同的、對世界的認知方式：空間意味著理性和無限延伸，地方則意味是情感和固著，而人類透過經驗而對空間賦予意義和價值，使其轉變成為地方；Relph(1976) 強調「地方」是人之所以存在世上的基本要素；Buttimer and Seamon (1980) 則強調身體經驗與地方之關係。

可計算化而藉以理解世界的方式。同樣在 1970 年代，法國社會學家 Lefebvre 檢視西方歷史中空間概念演變，指出社會生產空間/空間再生產社會的過程後，他提出的空間生產三元論 (Lefebvre, 1991) —亦即社會如何理性的構想這個世界、如何在意義的網絡中交換意義並實踐對世界的構想，以及生活世界中如何存在著錯雜矛盾和對理性規劃的抵抗，便成爲一種對空間進行社會性分析的方式。在此，空間同時是社會行動的中介和結果，它具有多重的面向，包含了「能夠感知的物質環境」、「人們透抽象構想、規劃與再現這些物質環境的模式」，以及「感官的、非理性的、情感的、身體和物質環境互動所生活出來的世界」。雖然使用空間一詞，最後一個面向的空間所指涉的，即具有人文主義地理學所談之「地方」的意涵。²

本文所謂之 gaga 的空間性，意指 gaga 之生成、存在與變化過程之中和上述三個面向的空間相關的特性。本文之研究首先透過文獻回顧的方法，分析歷來關於泰雅族之 gaga 的研究，指出其中所隱含的空間議題之旨趣，接著則以 2007 年至 2008 年間於馬里光流域部落群，透過參與式製圖、深度訪談、參與式觀察等方法進行之民族誌調查經驗爲核心，分別從人群的遷移與擴散、人地關係、在不同政經條件下的調適，分析其中所展現之 gaga 的空間性，並討論當代族人嘗試建立新的 gaga 的意義，以及其所面臨的挑戰。

二、關於泰雅族之 gaga 的研究

Gaga 一詞自日治時期及普遍出現在泰雅族相關的文獻之中，由於當時的分類是將太魯閣、賽德克都歸屬在泰雅的系統之下，因此儘管學者的調查資料顯示了在不同區域之間使用名稱的差異，例如折井博子 (1980: 7) 即指出，小泉鐵的調查中即出現了 gaga (普遍見於賽考列克亞族與鄒利亞族之間)、gaza (賽德克亞族霧社群)、gaya (賽德克亞族霧社群之 Hogo 社與 Rodof 社以北的地區)、gagarux (鄒利亞族的萬大社群) 等不同名稱，但她聲明：基於檢視「整個泰雅族噶噶制度」的目的，「所以將該族凡與噶噶制度相似或相關者的各情形均注意到」，並且「爲了以後行文的方便起見，一律以噶噶一詞爲統一的稱呼」(折井博子，1980: 7)。從本研究所回顧的文獻來看 (詳見附錄)，目前所累積的也大都是採取折井博子這種認爲「這些詞語在根本意義上是相同的」(張藝鴻，2001: 11) 的假設。雖然目前仍缺乏對於 gaga、gaza、gaya、gagarux 等看似相近的詞語是否有意義上的不同的研究，因此對此問題的答案尚未明朗化 (張藝鴻，2001: 11 羅永清，2009: 3)，但這樣現象的提出，連同折井博子 (1980) 所指 gaga 和部落的關係在不同區域的變異 (可能一個部落屬於一個 gaga、一個部落包含幾個

² 受到 lefebvre 的影響，Harvey (1996) 從資本流動的角度探討「地方」被重新塑造的過程，而 Massey (1997) 則從全球化的角度提出「地方」作爲層層擴張交錯的社會關係中之節點的概念，他們皆挑戰了地方作爲一種對立於空間的、固著的、本質性的存在的看法，同樣也是模糊了上述「地方/空間」的二元對立。

gaga，或幾個部落共有一個 gaga）都指向「區域」這個實質環境的空間結構在 gaga 的生成、變化中可能扮演某種角色。

歷來的研究者對於 gaga 作出許多不同的解釋。綜合來說，這些解釋主要可以分成組織、規則、靈力、觀念、祖訓等幾類，從日治時期到 1980 年代以前，學者傾向以組織來解釋 gaga，包括小島由道等（1915）、森丑之助（1917）、佐山融吉（1918）、鈴木質（1932）、小泉鐵（1933）、岡田謙（1949）、移川子之藏等（1935）古野清人（1945）、林衡立（1950）、馬淵東一（1953）、芮逸夫（1955）、衛惠林（1958）、李亦園（1962、1964）、王崧興（1965）、陳茂泰（1973）等，皆認為 gaga 就是組織，³他們之間雖然有不少人也指出 gaga 具有規範、乃至祖訓的意涵，但整體上，這些研究花在討論 gaga 作為血族團體、祭祀團體或共食團體的性質的份量要比對其作為規範的性質的討論來得多（詳見附錄）。值得注意的是，其間馬淵東一（1953）、衛惠林（1958）、陳茂泰（1973）曾經特別提到 gaga 具有地緣性團體的性質。

1980 年代是 gaga 研究的一個轉折，折井博子（1980）對先前的文獻作了全面性的回顧和分析，將這些文獻中所描述的 gaga 和血族、祭團、共食團體、社之關係的各種型態，以地理位置的分佈進行呈現，她解釋 gaga 是一種「制度」，並認為由「血族團、祭團、共食團體與社為一體」應是這種制度的原型，因為遷移和遷移後居住地理環境的影響，而產生變異（折井博子，1980：110-113）。余光弘（1981）在他對「東賽德克」的研究中，曾指出衛惠林先生「論及 sekolek 與 sedek 兩亞群只有一種血親祭團曰 gaga，先不論此二亞群的祭團之各種屬性是否相同，至少衛先生已經把 sekolek 的詞彙 gaga 硬加在 sedek 上面了」（余光弘，1981：92），並指陳這樣的誤植移用是依賴有限文獻，以及賽德克亞族材料的缺乏所造成的缺失。雖然這份研究是以「東賽德克」為對象，因此並未能進一步擴大探討它所提出來的「此二亞群的祭團之各種屬性是否相同」的問題，但在文中已不直接把 gaga 當作組織。山路勝彥（1986）則指出，過去的把 gaga 塑造為僅有祭祀團體或血親團體性格之研究，都未能掌握 gaga 的全貌，他認為 gaga 具有多義的性格，而就社會運作層次而言，gaga 可以按不同目的而有機能的分化。

1990 年代的 gaga 研究呈現出不一樣的面貌，它們兩個特色：1) 學者從 gaga 作為組織的探討，轉向 gaga 之作用的探討。王梅霞（1990）延續山路勝彥所提出的 gaga 的多義性的思路，將 gaga 界定為一種觀念，這種觀念是行為規範與組織行為的基礎，可以在行為上形成不同層次的社會範疇，並進一步指出按照麻必浩部落的經驗，gaga 除了指稱儀式規則、儀式祭詞或技術性知識，也用以指涉藉由這些儀式規則、儀式祭詞或技術性知識所獲得的靈力。實踐 gaga 觀念的過程，就是靈力取得與交換的過程，而不斷取得、交換靈力，使得了泰雅族社會關係的創造和維持具有不斷變化、流動的特質（王梅霞，2003、2006）。另外，黃

³ 在這個時期唯有語言學家小川尚義（1931）稱 gaga 為法律、慣習，而未將其視為組織。

國超（2001）、張藝鴻（2001）則以宗教變遷為切入點，從族人對於宗教變遷的解釋，分析 gaga 對族人的意義。2) 另一方面，開始有越來越多的本民族的文化工作者和研究者投入對 gaga 的詮釋，這些詮釋大多否定了 gaga 作為組織的性質，其中有以更貼近的經驗詳細解釋 gaga 的內容，例如：黑帶·巴彥（2002）、布興·大立（2007）對於 gaga 的分類和解釋，有以溢出原本民族人類學者解釋架構的方式詮釋 gaga，例如「gaga 是泰雅人的知識系統」(拉互依·倚峇，2008)，亦有以當代田野中所見 gaga 具容許變動、創新的特質，呼應了王梅霞（2003）對泰雅族「流動的社會性」之見解（李慧慧，2007）。

本文作者在本研究之田野，尚未聽聞 gaga 直接用來指涉「靈力」的說法，這有可能是區域性的差異，也可能是尚有進一步的田野材料有待發掘，但在本研究中，卻看到了以物質空間為基礎，進行資源之利用所展現出來之社會關係創造、維持的流動性，以下即從馬里光流域之經驗，探討 gaga 的空間性質。

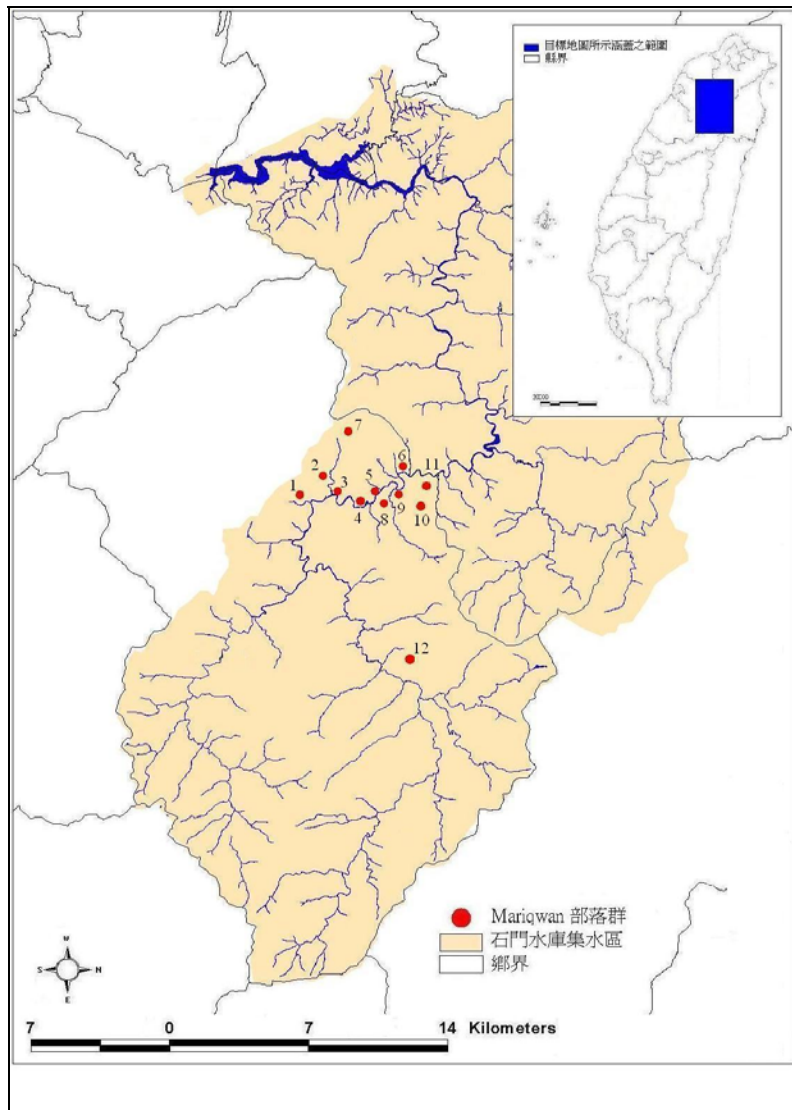
三、馬里光：人、地和河流

馬里光 (Mrqwang) 是地名、河流名，也是一群人的自稱。Mrqwang 在字意上是水源地的意思，作為一個地名，馬里光位於現今之新竹縣尖石鄉玉峰村的範圍，llyung Mrqwang(馬里光溪)流過馬里光約七公里，形成一河谷地形，海拔高度從河谷的 500 公尺到最高峰的 1900 餘公尺，而馬里光群則是由數個分佈在馬里光河流域之泰雅部落組成。

表一：馬里光各部落與行政區劃之對照及人口戶數資料

編號	部落名		行政區劃	戶籍資料中之人口戶數		推估之實際人口戶數	
	泰雅語	中文		人口	戶數	人口	戶數
1	Uraw	宇老	1 鄰	110	34	13	20
			2 鄰				
2	Libu	李埔	3 鄰	87	29	2	4
3	Llyung	馬里光	4 鄰	40	13	4	10
			5 鄰				
4	Urai	烏拉 (宇抬)	6 鄰	121	36	10	50
5	Habun Gong	下文光	7 鄰	65	21	2	8
6	Batul	泰平				6	10
7	Mami	馬美	8 鄰	87	29	9	12
8	Quri	石磊	9 鄰	505	156	14	70
			10 鄰			9	25
9	Plmuan	平淪文	11 鄰			9	22
10	Tayax	上抬耀	12 鄰	185	61	16	80
11	Pnaway	下抬耀				10	20
12	Smangus	司馬庫斯	14 鄰	105	29		

(資料來源：修改自 Kuan，2009:35)



圖一：馬里光部落群之分佈位置

四、遷移與部落群的形成：從 Imuhw（穿越、流動）談起

關於泰雅族的遷移的紀錄，必須從Imuhw 談起。Imuhw（字意為“穿越、流動”，亦指記載起源、遷移過程之古調吟唱及其內容）關於本田野地點相關之Imuhw紀錄文本目前見於幾位作者之民族誌調查，包括黑帶巴彥(2002)、賴靈恩(2002)、鄭光博(2005)。第一位作者是以泰雅族自身的民族經驗闡述泰雅族人的生活，其中關於Imuhw之少數紀錄僅作為遷移歷史之見證；第二位作者從民族音樂的角度採集了Marqwang、Knazi、Gogan、Msbtunux 四群耆老的吟唱，但僅作歌詞與曲調的紀錄，而未作進一步的文化性分析；第三位作者則以Imuhw 作為追溯泰雅族起源和遷移的證據，其中解釋Imuhw 吟唱內容包含固定的祖源追溯以及即興對唱方式，並說明吟唱場合、功能及用字遣詞的象徵意義。

這些民族誌調查的lmuhuw文本，呈現了泰雅族遷移模式的線索，在描述遷移過程的lmuhuw中，河流是重複出現的主題，例如：

「.....Buta 說不管你們去到哪裡，不管是草地的邊緣還是松樹的下面，如果要過好的生活，記得要 跟隨著河流和支流，在那裡建立你的工寮，種植地瓜的葉子、灑下小米的種子，未來的子孫將可以吃它們.....」

(Marqwang 地區Lmuhuw 記錄者賴靈恩，2002)

泰雅族的祖先過去自台灣中部往北部擴張遷移，遷徙的方式，是沿著河谷行進，到了一定的地方，越過山脊之後，下到Habun (字意為人體胸部與腹部交會凹下的部份，亦指兩河流交會之處)，在Habun建立qalang(qalang意指地理上家戶聚集的部落，和galang 有關的字是Kinholan， qalang mu 跟kinholan mu 都可翻譯成「我的部落」，但不同於galang 所強調的現居的地點，Kinholang 所指的是出生地)，這個部落也成為一個前進的基地，人們再從Habun沿支流向上游建立新的部落，逐漸擴展為部落群。Lumuhuw的穿越、流動之意，正是具有紀錄祖先沿著河流遷移，從一地穿越到另外一地的象徵。

Lmuhuw也象徵了這種吟唱方式之字意和比喻之間的流動。如鄭光博(2005)所指出，Lmuhuw有如泰雅族的「文言文」，充滿大量的比喻，例如：

「...從現在開始，我們在這塊岩石這裡分開，我要送你**織布的舌頭**，**木杖的關節**，不管你選擇去到哪個 河邊 ，不要過著愚蠢的生活 不要失去自己的根源 把這些話記在心裡 你的後代將像**星星**一樣.....」

(Knazi 群的lmuhuw 記錄者黑帶巴彥 2002)

其中，織布的舌頭比喻共同的語言，木杖的關節比喻強健的身體，而星星則是比喻繁盛。又例如：

「.....當他們要各自分開的時候 Buta對他們說：不管你要去到哪裡，你要帶著這個**草結**，你們要穿越 河流 的源頭，不要把你們的背轉向對方，不要彼此躲在**門板**的後面.....」

(Sbtunux 群的Lmuhuw 紀錄者鄭光博 2005)

其中，草結用來比喻彼此的承諾，門板用來比喻隔閡。除了語意和比喻之間的流動之外，Lmuhuw還象徵了吟唱者之間的知識的流動，本研究的報導人之一解釋：

「你知道我為什麼懂得那麼多以前的事情嗎？我小的時候，我的爸是一個唱lmuhuw的高手，也很愛喝酒，部落裡面的人很喜歡找他挑戰，

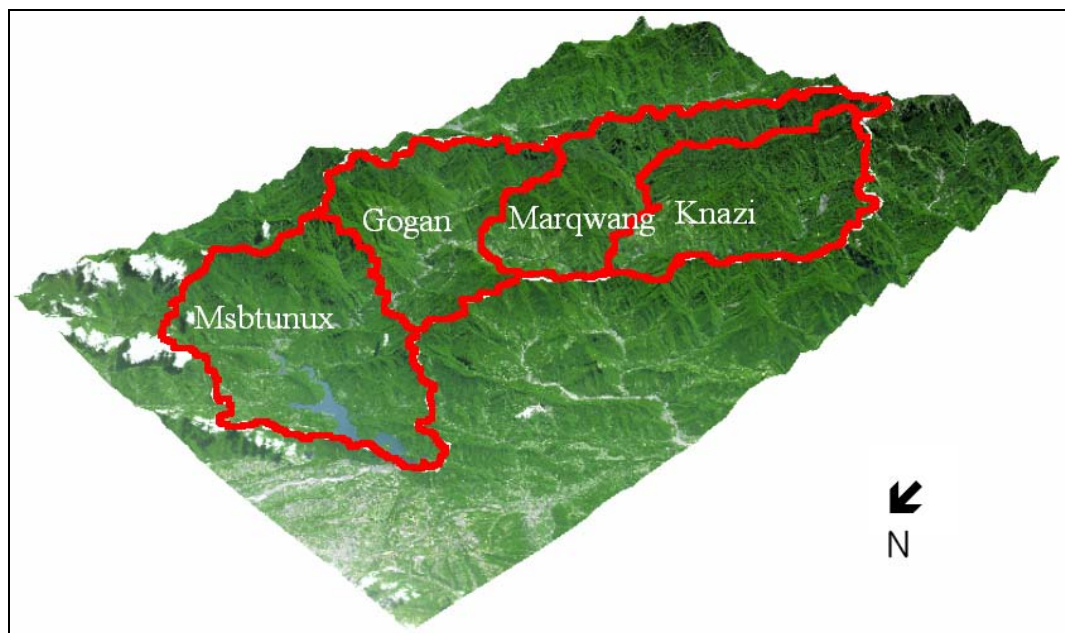
有時他們會來找我爸爸，有時候我的爸爸也會去找他們，有時候有別的部落的人過來，有時候我爸爸也會去別的部落，他們聚在一起，就唱Imuhw 互相比賽，如果遷移的過程唱得不對，或是對唱的比喻用的不好，就要罰喝酒，我對小時候有一個印象，就是常常在跟在爸爸旁邊聽他們唱」⁴

於是，吟唱者彼此的知識透過語言相互流動。同時，不同世代的共同參與，也使得知識從一個世代流動到下一個世代。

綜言之，Imuhw 的穿越和流動之意，具有四種象徵的意義：（1）語意和比喻之間的流動；（2）吟唱者之間的知識的流動；（3）文化從一個世代流動到下一個世代；（4）祖先延著河川遷移的過程，而這些意義正是泰雅族人地關係得以展開的原因。

五、以 qutux llyung 為基礎的人地關係

以前述的遷移方式，一個個泰雅的聚落群，就沿著水系漸次分佈，每一個流域的部落群稱作 qutux llyung (意指共享一條河流的人)，是我群認同的一個單位，也是組成 ph pang (攻守同盟)的基本單位。例如，在現今的新竹縣尖石鄉、桃園縣復興鄉一帶，之 Knazi、Marqwang、Gogan、Msbtunux 等部落群分別分佈於 lyung skayazin (薩克亞金溪)、lyung takazin (塔克金溪)、lyung marqwang (馬里光溪)、lyung gogan (三光溪)、lyung msbtunux (大科崁溪)等流域。幾個不同流域的部落群會組成跨流域的攻守同盟對抗共同的敵人，日治時期的 Tapon(李嶺山)事件中，Marqwang, Knazi, Gogan 等部落群一起合作抵抗日軍的隘勇線推進就是一個例子（官大偉、林益仁，2008：122）。



⁴ 報導人 1 訪談時間：2008 年 7 月 4 日，地點：uraw

圖二: Knazi、Marqwang、Gogan、Msbtunu 四群之分佈

(資料來源: Kuan, 2009:157)

在本文研究的田野過程中，採集了一則 Knazi（基納吉）群以將樹皮隨河漂流作記號，邀請馬里光群赴上游分享捕獲的獵物，而馬里光也將其魚穫與之分享的故事，這則故在馬里光和基納吉的部落中都廣為流傳，內容大同小異：

「基納吉和馬里光的祖先是 yanai（連襟）的關係，當他們在遷移過程要各自分開的時候，基納吉的祖先選擇前往離大壩尖山較近的地方，馬里光的祖先則選擇往較下游的地方去，在他們分開前，他們互相告訴彼此不要忘記對方，基納吉的祖先說：我看我要去的地方獵物會比較多，以後我獵到好的獵物，就會把 iboq（白楊樹）的樹皮削成一片一片，你在下游看到我送給你的信號，就表示我邀請你來和我一起分享獵物。從此以後，馬里光的祖先每每看到河面上有樹皮流過，就知道要前往基納吉分享獵物，而他也會帶著在馬里光在補到的魚，和基納吉的祖先一起分享」⁵

分享是 gaga 的基本精神，分享食物代表是彼此關係的維繫，而河流就是這樣的關係得以維繫的媒介。在馬里光內部，河流亦是在飲水、耕種、狩獵、捕魚等資源利用與分享上扮演重要的角色。

以捕魚為例，一個流域包含了 lyung 和 gong(支流)，主流是部落取得漁獲的來源，而支流則通常不來用來抓魚，部落中的人反倒會從主流捕撈魚苗，放到支流內，稱為 muya quleq(種魚)。流域內各部落的長老每年都會聚會，依照他們對各自鄰近的河段或支流的魚群狀況的觀察，協商捕魚的時間，使各部落輪流在不同時間用 tuba(毒籐)在主流的不同一河段集體進行捕魚。因為各部落捕魚的時間錯開，又有支流供作魚苗休養生息，因此魚群得以維持不絕。同樣的輪流使用的調節機制，也展現在土地的耕作上，也就是民族生態學者所熟知的山田燒墾的方式。

Qyunan，原意是存放已脫殼之小米的地方，它同時也意指一個部落群存放食物的範圍，也就是獵場。共享一個 qyunan 的部落群包含了居於高處的部落，也包含了較低處鄰近河谷的部落，鄰近河谷的部落的成員前往山上森林狩獵時，居於高處離森林較近的部落非但不會阻止他們的活動，還會將自己的獵物，送給來自鄰近河谷的部落的人。根據本研究所訪談的報導人的說法，在泰雅的觀念裡，距離森林較遠的 qalang 要取得這些獵物比較辛苦，所以要讓他們多帶一些回去；同樣的，當住在高處的部落的人去到河谷射魚時，鄰近河谷的 qalang 也會將自己一部份的魚獲送給他們帶回山上⁶，這樣的觀念是互惠的資源使用哲學。

⁵ 報導人 2 訪談時間：2008 年 7 月 3 日，地點：urai

⁶ 報導人 2 訪談時間：2007 年 12 月 7 日，地點：urai；報導人 3 訪談時間：2007 年 9 月 12 日，地點：quri；報導人 4 訪談時間：2007 年 12 月 7 日，地點：quri



圖三：馬里光部落群之分佈與河流之關係

(資料來源: Kuan, 2009:157)

這些包括捕魚、狩獵、耕作等資源的利用，和現代的排他式的、固定界線的產權概念不同，利用資源的權利而是建立在動態的人際關係上。舉例來說，捕魚一事，就會因為捕魚的方式的不同，而必須和不同的人群合作：若是個人進行的射魚，雖屬個人的行為，但仍須跟 *qutux niqan*（共享食物的一群人，通常是親戚關係接近的一群人）裡的人分享，下一次別人射魚時也才會和你分享；若是進行毒魚，則依照毒魚河段的範圍，而必須和部落內的人、部落間、甚至是部落群和部落群之間一起分工並分享收穫⁷。因此，關於捕魚的知識，就不只是河流的狀態、魚類的名稱、習性，也包括種魚的技術，以及和不同人動態協商的過程。

狩獵的權利亦非完全固著於地理的界線，而是取決人際關係的狀態，舉例來說，即使分屬馬里光跟基納吉兩個不同的部落群的兩個人，若是彼此有親戚關係，只要遵守適當的規則（不去動已經有人作記號的陷阱，並且由屬於這個部落群這位親戚帶領）亦可以進入對方的獵場。

除了狩獵之外，在土地的耕作上，也有祖先來自於 *smagnus*（屬於馬里光部落群）的人因為和 *habun bilaq*（屬於馬里光部落群）的人建立姻親關係，而進

⁷ 報導人 2 訪談時間：2007 年 12 月 7 日，地點：urai；報導人 5 訪談時間：2008 年 6 月 15 日地點：quri；報導人 6 訪談時間：2008 年 6 月 22 日，地點：Cinsibu

入habun bilaq 耕作土地的例子⁸；另外，也有原本祖先居住在cinsibu（屬於基納吉部落群），因為和馬里光的qalang quri（屬於馬里光部落群）建立姻親關係，而進入qalang quri 耕作居住，成為馬里光一員的例子。⁹

六、Lmuhw 的流動哲學與 gaga 的空間性

從以上的描述可知，在泰雅語中，有許多涉及空間概念的字彙，從qutux niqan、galang、qynuan到qutux llyung，它們各自具有物質性的或社會性的特質，在不同的物質空間中，若人們能共同遵守一套gaga，則可以創造、維持和物質空間相對應的社會空間，也就是創造、維持一個社會關係的範疇；作為一種觀念，gaga因被共享（共同遵守、執行）而得以實踐，而它被共同遵守、執行的基礎是建立在qutux llyung（共享的資源之流、血緣之流，以及語言之流）的lmhuw(流動、穿越)之上。

於是，本研究在此可以對於「gaga 是一種觀念，在觀念的實踐過程中創造出不同的社會範疇」這樣的解釋(王梅霞，2003)作出進一步的補充：

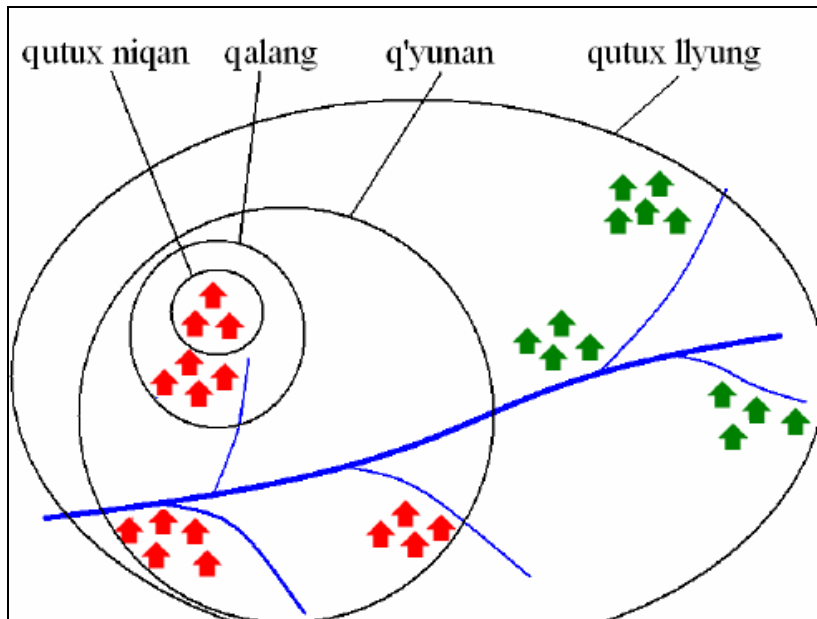
Gaga 是一種觀念，從空間的角度而言，它是一種知識的空間，是各種的規範在智識上得以容身之地，這樣的觀念被實踐（被遵守、執行），創造出社會範疇（社會關係得以存在的空間），而這個社會範疇也會隨著物質生產與交換的物質空間範圍的變動而變動。因此，gaga 的存在、維持和變化，就是知識空間、物質空間、社會空間不斷辯證的過程。

表二：泰雅語中和空間相關的字彙、意涵、和河流的關係及其空間性質

泰雅語的空間字彙	意涵	和河流的關係	空間性質
Kinholan	出生地	沿河流遷移過程中產生	物質空間中的地點
Qutux niqan	一起分享食物	食物的生產和河流有關 / niqan 則是以親屬關係為基礎所形成	社會空間（因共食而使社會關係存在的範疇）
Qalang	聚落	沿河流和支流建立	物質空間中的區域
Q'yunan	聚落群存放資源的地方	流域	物質空間中更大的區域
Qutux llyung	一起分享一條河流	共享河流和支流的一個聚落群 / 共享上游和下游的不同聚落群	物質空間中的流域，也是社會空間（因共享一個流域中的資源而使社會關係存在的範疇）

⁸ 報導人7 訪談時間：2008 年7 月13 日，地點：habun bilaq

⁹ 報導人8 訪談時間2007 年7 月13 日，地點：quri



圖三：在流域中穿越的社會範疇

(資料來源: Kuan, 2009:163)

七、當代適應—流動性的阻斷與 gaga 的再創造

若說 Gaga 被共同遵守、執行的基礎是建立在 qutux llyung (共享的資源之流、血緣之流，以及語言之流) 的 Imhuw(流動、穿越)之上，和現代國家接觸的過程中，則是這國家阻斷這種流動性，重新改造空間，賦予新的空間秩序的開始。

日軍隘勇線推進，沿大漢溪谷上行；各部落也沿著河流形成對抗入侵的 phapang—聯盟。在強勢軍事鎮壓後，日方利用馬里光和基納吉之間狩獵意外，分送武器助長兩方的衝突，一連串的仇殺後日本警察出面調解，並制訂下兩方以河界，不得互侵的規則¹⁰。同時，日人開始徵召族人開闢水田，分組進行農耕、建設水圳。從受訪者的觀點，水田耕作是一件不合效益的事：水圳每年都會因颱風毀損，必須耗費人力重建¹¹。傳統的小米種植，只需降雨即可生長，在坡地耕作亦較不費力。依受訪者描述，早期小米耕作，即有護欄等防止土壤流失的措施¹²，而燒墾也包含一套地力耗損後，種植白楊樹使其重新成林的規範¹³。這些口述，不僅印證水田耕作是一件和此地環境更不相應的耕作，也顯示國家透過對水的控制，介入居民的生活層面（例如分組農耕、動員修築水圳）而改變社會空間的過程。在這過程中，部落雖然無武力對抗的能力，卻也存在著將牛偷偷放到田裡踐踏作物，以收成不好為由向日本警察爭取到山上打獵¹⁴等，一種微弱的、對

¹⁰ 報導人 9 訪談時間 2008 年 7 月 6 日，地點：Msuzin

¹¹ 報導人 10 訪談時間 2008 年 6 月 9 日，地點：Pnaway

¹² 報導人 11 訪談時間 2008 年 6 月 18 日，地點：Uraw

¹³ 報導人 12 訪談時間 2008 年 7 月 19 日，地點：Uraw

¹⁴ 報導人 6 訪談時間：2008 年 6 月 22 日，地點：Cinsibu

新秩序的抵抗。

殖民時期過後，殖民體制下的空間秩序並未隨之消失，而是在舊有分區上，疊加了更多的限制。戰後初期，馬里光居民離開日人要求耕作的水田，回到成爲國有林的祖先土地上進行野生香菇採集，和平地商人交易。隨著新技術引進，馬里光人開始在森林中進行香菇種植，這些種植產生了新的知識：包括如何選取適合香菇種植的地點，也保括如何躲避林務局巡山員的查緝¹⁵。竹子的砍伐也成爲在地一項重要的經濟活動，由於缺乏聯外道路，族人必須將其編成竹筏，沿溪流送到復興鄉¹⁶。隨著 1980 年代的道路興建，馬里光地區的空間也產生新的改變，道路使農產得以快速運送到平地，馬里光人回到日治時期開闢的水田，種植水蜜桃、高冷蔬菜等作物。雖然河流不再是主要生活物資的來源，但在河流中戲水射魚、和其他部落之間聯合用毒藤捕魚，乃至在日治時期之後和基納吉恢復聯合捕魚重修舊好，卻是許多馬里光受訪者共同的經驗和記憶。

1999 年，馬里光的部落嘗試以封溪護漁作爲其發展的策略，在 2000 年到 2003 年之間，透過跨部落居民的合作，義務巡守河川，簽署部落保育公約，並成立河川保育協會，協調野放復育魚苗及護漁的工作，成功的使得穿越此部落群的馬里光溪重新恢復一度銳減的魚群數量。馬里光的封溪護漁行動在媒體上被視爲保育成功的典範、成爲學界研究共用資源自治治理的對象之一（顏愛靜、官大偉，2004；顏愛靜、孫稚堤，2008），也得到地方政府的支持，正式公布封溪河段，使得居民取締外來遊客釣魚、射魚、毒魚的行爲得到政府法令的支持。2003 年，馬里光的護漁行動進入一個新的階段，居民開始開放部分河段供外來釣客垂釣，收取規費，並由政府投入經費協助相關觀光設施的建設，封溪護漁似乎爲部落的發展帶來新的希望。然而，2004 年的一場艾莉颱風，一夕之間沖毀了之後馬里光溪的漁場，馬里光溪護漁就此中斷。

嘎然終止的封溪護漁，令研究者產生「風災肆虐，護漁成果毀於一旦」的感嘆（顏愛靜、孫稚堤，2008：65）；另一方面，仍有部份協會幹部仍堅持護漁的理念，且抱持認爲只要等待因颱風造成上游崩塌而變混濁的溪水逐漸變清，保育協會將可再度運作的想法（顏愛靜，2008）。然而，艾莉颱風發生三年後，在本研究訪談和幾次參與部落會議的觀察中，卻發現對部落而言這場颱風反是一場解脫。一開始護漁具有連結河流作爲承載的家族間、部落間以及個人親水經驗的記憶的象徵意義，但在它被導向一個開放觀光客垂釣、利益爲主的活動時，產生了利益分配上的衝突；傳統上族人個人的射魚行爲在保育論述影響下被禁止，使得幾個家族不再支持護漁，而國家以重點部落計畫投注基礎建設的作法，也造成部落之間因競逐有限資源而分裂。2004 年艾利颱風前夕，馬里光部落間已經處於一種緊張狀態，颱風沖毀漁場，反倒是族人依循著親屬關係，重新修補裂痕的機會。此外，政府爲遏止濫墾濫伐，雇用地居民組成「保留地復育團」、「河川巡

¹⁵ 報導人 13 訪談時間：2008 年 7 月 13 日，地點：Hbun Bilaq

¹⁶ 報導人 2 訪談時間：2007 年 12 月 7 日，地點：urai

查員」等查報保留地違規使用的措施，則很快的因為政府的限制和在地實際生活差異太大，引起部落不滿，使得這些原本計畫中應該扮演中央耳目的受雇者和鄉公所，不願上呈實際的土地使用狀況，顯示了國家從遠處投射其理性規劃之空間秩序的侷限性。

不同於國家資源利用邏輯下簡化的人地關係，馬里光居民所詮釋的人地關係具有多重的面向，以河流為例：河流既提供水、也是儲存獵物的地方；它既是漁場，也是一個遊樂的場所，而這些不同面向的資源利用，除了對於河流本身的知識，還括了如何分享的人際關係的知識。河流承載了部落之間共同祖源的歷史，也承載了個人、家族、部落之間的記憶。雖然河流不再是主要生活物資的來源，但是它的象徵意義，卻隨著河流的流動性和國家對土地的層層限制的反差，而更加強大，它象徵了祖先從一個地方穿越到另一個地方，也象徵了馬里光居民對國家的分區和法令限制的穿透。河流對馬里光而言的象徵意義，構成了馬里光的地方認同重要的一部份，這個認同不只是建立在對一個地點的認識，也是對國家力量改造了部落的生活空間，設下重重的分區和限制所產生的反應，馬里光的封溪護漁不是只有保育或經濟的意涵，更深層的意義是一種對這個地方的歸屬的宣示。

一場由原先包含了生活空間中象徵、認同的意義的行動，轉向以利益為導向，而導致停滯的封溪護漁，除了再度顯示國家從遠處投射其理性規劃之空間秩序的侷限性，也有值得藉以省思當代 gaga 之實踐的地方。

對國家而言，由部落維護漁群、政府投資促進相關的觀光產業，是一個結合生態保育與經濟發展的理想模式，也是相當符合社區總體營造精神的作法，這也是為什麼馬里光獲選為「重點部落」，得到經費補助的原因。這樣模式，基本上是把護漁這件事情「市場化」，而接受了政府經費補助的河川護漁協會，作為一個在觀光市場中販售商品的企業體的角色也就益加吃重。對部落而言，固然一開始護漁的動機是受到護漁可以帶來部落觀光商機的想像，但投入護漁卻也有上述象徵、認同更深層的原因。在護漁啟動的過程中，馬理光部落群的居民曾經按照傳統 gaga 舉行的儀式，作為彼此共同護漁的約定¹⁷。王梅霞（2003：98）在麻必浩的觀察指出：「gaga 和 rutux 的意義也在改變中，gaga 成為傳統文化的代稱，同時也被抽離日常生活脈絡……gaga 不再與規範或個人靈力息息相關」，而在本研究對於馬里光封溪護漁及其後續發展的觀察中，則是看到馬里光居民對於分食/分享一事仍相當在意，如文前所述，分享是 gaga 的基本精神，透過分享一套規則，進行物質的實踐，才能夠產生社會的範疇，在封溪護漁一例顯示，作為國家對土地的層層限制的對照，構成河流的物質使它具有流動、不固定的特性，它使得當代的馬里光必須（也樂於）形成一個新的社會組織—河流保育協會，去進行對它的利用，在這個過程中，除了物質利益的生產，也具有象徵、認同的意義，

¹⁷ 報導人 2 訪談時間：2007 年 12 月 7 日，地點：urai

但另一方面，伴隨著護漁成功湧入的資源（包括政府的加碼挹注部落營造經費，也包括直接從開放垂釣得到的收入）來得太快，但部落卻還沒有能力擔任政府所設想的可以自負盈虧、簿記核銷的企業體的角色，居民雖然重新詮釋護漁的公約為現代的 gaga¹⁸，這個 gaga 卻無法有效的讓居民能夠分食/分享這些快速湧入的資源，是造成日後的重要原因。

八、結語

歷來對泰雅族 gaga 的研究可以分成三個階段：從日治時期一直到 1980 年代以前大部分的研究者都將 gaga 視為組織；1980 年代開始出現對於這樣的解釋的反思，開始提出 gaga 之多義性的看法；而 1990 年代開始，學者延續了 gaga 多義性的概念，開啓了新的研究路線，探討 gaga 作為一種觀念和泰雅族流動的社會性之間的關係。

gaga 作為一種觀念的看法，和 1990 年代逐漸增多的泰雅族文史工作者與研究者對 gaga 的解釋是較為相近的。本文是試圖著從空間的角度，思考 gaga 的性質和流動的社會性之間的關係。從本研究之分析指出：從空間的角度而言，gaga 是一種知識的空間，是各種的規範在智識上得以容身之地，這樣的觀念被實踐（被遵守、執行），創造出社會範疇（社會關係得以存在的空間），而這個社會範疇也會隨著物質生產與交換的物質空間範圍的變動而變動，就具體的物質生產而言，這種流動性展現於資源利用的權利建構在動態的人際關係上。

現代國家的治理，具有科層化和工具理性的特質，在自然資源的治理上，國家透過科學技術對自然的分類和再現，將自然轉譯成政府科層所能清楚閱讀的對象，並且經過理性的規劃，和政策、法令、機關的執行，將它希望對自然的控制，投射到國家領土之上。這樣的治理呈現一種以固定的地理界線、排它式的產權型態進行管理的方式，上述的流動性在和現代國家接觸後也因此被阻斷。在當前部落試圖著重新建立新的 gaga（規範），以面對國家對於空間秩序的理性規劃時，這樣的規範要如何維持生活空間中象徵的、意義的層面，又能夠在物質上實踐分享的觀念，正一個重大的挑戰。

¹⁸ 報導人 1 訪談時間：2007 年 12 月 7 日，地點：urai；報導人 14 訪談時間：2008 年 6 月 4 日，地點：quri

附錄：歷來相關研究對 gaga 之解釋

作者及出版年代	對 gaga 的解釋					
	組織	規則	靈力	觀念	祖訓	進一步的解釋
小島由道等 1915[1996]	• 祭祀之團體（祭團）	• 慣習				•（在此解釋「gaga」也有祭祀之意，「qotox gaga」才做「祭團」之意。）
森丑之助 1917	• 血族之一團及加盟於該團者 • 依據此慣習規則被支配的某團體之一族	• 慣習規則				
佐山融吉 1918 [1985]	• 血族團	• 在同一慣習下生活之意，而以血族團為規則。				
小川尚義 1931		• 法律、慣習				
鈴木質 1932[1992]	• 共同祭祀祖先，也就是以血親聚集以祭祀祖先的團體 • 分配獵物的團體 • 分配由受到制裁的人提供的物品，或共同吃豬肉（多半是分配給各家，由家族共食）的團體					
小泉鐵 1933 [1984]	• 共同維持 Gaga 已成為一個的團體亦稱謂 Gaga • 血族團體 • 村落體制 • 祭祀團體 • 共同其法律者的團體的團體本身也稱為 Gaza	• 規定 • 習慣制度 • 慣習法 • 法律				
岡田謙 1949 [1959]	• 祭祀團體（共同祭祀的團體）					
移川子之藏等 1935	• 祭祀團體 • 共同狩獵，農耕，及其它婚冠葬祭的種種權利義務	• 慣習				
古野清人 1945 [1972]	• 以血族團為規則	• 在同一慣習下生活之意，而以血族團為規則				
林衡立 1950	• 祭祀	• 習慣 • 信仰			• 祖制 • 遺囑	

馬淵東一 1953 [1986]	<ul style="list-style-type: none"> • 儀式團體 • 以一個幾代的父系世系群為核心，由領袖的父系親屬所組成的，不過通常亦包括有姻親，是至於一些依附的非親屬 • 共同居處，共有的儀式與領袖的威望及影響力…所組成的儀式團（祭團） • 地緣團體 					
芮逸夫 1955	<ul style="list-style-type: none"> • 祭祀團體（祭團） 					
衛惠林 1958[1963]	<ul style="list-style-type: none"> • 同出一祖居地，或共同生活於相毗鄰之居住者 • 共同舉行祭祀 • 制約團體（祖訓之集大成） • 其組成份子為內婚「泛血親」性質，然有時外來份子以姻親關係參加其中 • 地緣團體：一種地緣社會是 gaga，即泛血族的祭團 				<ul style="list-style-type: none"> • 祖訓之集大成 	
李亦園 1962 [1986]	<ul style="list-style-type: none"> • 集合一些較近的親族(以及一些假定的親族)組成團體以便共同遵守祖先的遺訓 				<ul style="list-style-type: none"> • 祖訓、遺訓 	
李亦園等 1964	<ul style="list-style-type: none"> • 以超自然觀念為基礎的團體 • 儀式團體 • 共同生產的團體 • 共勞互助團體 • 共同的行為規範團體 	<ul style="list-style-type: none"> • 共同的行為規範團體 				
王崧興 1965 [1986]	<ul style="list-style-type: none"> • 是互相遵守同一個慣習、慣習、禁忌、共同舉行祭祀儀禮的宗教要素為中心，成立在 kin-based 上之集團 • gaga 因宗教關係切開 kin-ties 而形成團體 • 以宗教關係為前提結合的集團，所 	<ul style="list-style-type: none"> • 慣習、禁忌 				

	以集團內也有包含著沒有血緣關係之成員					
陳茂泰 1973	• 傳統的儀式團體，是由祖靈觀念作為基礎組成血族祭團，並成為地域化之親族團體					
折井博子 1980	• 血緣（血族） • 祭祀 • 生業（共食） • 地緣	• 習慣 • 禁忌 • 制約		• 道德準則	• 祖訓	• 泰雅族「原來的gaga制度」應該是由血族團、祭團、共食團體與社為一體的一種制度
余光弘 1981	• 祭團作者認為一般認為gaga是「祭團」又共同遵守一些習俗、規範這樣的定義是不夠的；最重要的是也要有「共食」的性質才足夠。 • 相同的農耕耕作曆 • 共作、共祭、共守禁忌、共負罪責的群體	• 法律 • 禁忌 • 儀式 • 禮俗 • 規範		• 道德		• 風俗「泰雅人一般把它翻譯為『風俗』…」 • 文化「…實際上這個詞彙以『文化』來視之更為貼切。」
山路勝彥 1986 [1987]	• 在過去的研究，把gaga塑造成只具有「祭祀團體」之性格，或界定為「血緣團體」之例子已有所看過，這些解釋都錯過了掌握全班文脈，只是看了事物之一面而已	• 習慣 • 慣習 • 法律 • 禮法				• 「雖稱獵頭為magalaqum，但在日常生活使用委婉的表現，所以若是說ma-gaga即是去獵頭之意。又指懷孕也稱為ma-gaga…但在姻兄弟面前使用此語(kakian)認為是不禮貌，因此委婉的使用ma-gaga這個辭彙。」
王梅霞 1990				• 作為宇宙觀的一部分，指觀念上遵守同一禁忌		• 此觀念，可以作為行為規範與組織行為的基礎，可以在行為上形成不同層次的社會範疇，但是卻不一定會形成社會範疇
久部良和子 1991		• 對1990年代清				

		流部落 住民而 言，與其 說 「『gaya』 是血族 團體、祭 祀團 體、共食 團體」不 如說是 「有一 個共同 但不明 確的的 習慣與 儀訓」				
曹秋琴 1998				• 一種面 對生活 時的處 事態 度，是 一種內 在的思 維		• 是一種以宗教 的概念而呈現 在日常生活的 儀式中，以潔淨 與不淨的價值 對人、事、物、 價值、思想、道 德上的區分
廖守臣 1998	<ul style="list-style-type: none"> • 血族團體（亦稱為血族團） • 同一血源家族同居於一處而形成的社會組織團體 • 地緣團體 • 共負罪責團體 	<ul style="list-style-type: none"> • 習慣法 • 風俗習慣 • 泰雅人一生中需依照傳統習俗所支配的生活規範，價值判斷等 • 禁忌 			• 祖規	
巴萬·韃那哈 1998		<ul style="list-style-type: none"> • 一切行為規範的準則 • 是族群之間的習慣法與依據 • 賴以規範其生命的標竿 • 也是 Sodeq 族群無形與有形意識的文化內涵 			• 祖先的遺訓	
阮昌銳等 1999	<ul style="list-style-type: none"> • 祭祀與禁忌團體：多為泛血族群而參加同一個農 					

	耕祭祀團體，共同遵守習慣法與各種禁忌的團體					
黑帶·巴彥 2000					<ul style="list-style-type: none"> • 是 Utux 所訂的，固人不可以更改 	<ul style="list-style-type: none"> • Utux 將 gaga 以夢顯現於人
張藝鴻 2001					<ul style="list-style-type: none"> • Gaya 為祖訓，其所關注的是人與祖靈（rutux）的關係 	<ul style="list-style-type: none"> • 根據不同的實踐情境會產生不同的社會範疇或不產生範疇
黃國超 2001		<ul style="list-style-type: none"> • 「律法」的 gaga：與現代國家法律範疇相近相關 • 「倫理」的 gaga：主要與人倫禮節相關，其對象分為家內與家外 				<ul style="list-style-type: none"> • 「傳統」的 gaga：將著重在「生產」活動與禁忌上的論述，此處的「生產」指涉部落物質生產與物質再生產二層的意義，「物質」的生產，主要為農業與狩獵。其次為「人」的生產，主要是獵頭與生育
黑帶·巴彥 2002		<ul style="list-style-type: none"> • 一切規範的總稱 • 也是風俗習慣的總稱 				<ul style="list-style-type: none"> • 所謂的社會團體組織，因為在泰雅族社會制度裡面，並沒有實質性的結構，因此他原本就不能夠用 gaga 之名詞相稱
王梅霞 2003		<ul style="list-style-type: none"> • 最嚴格的 gaga 是戒律 • 宇宙觀的一部分，指觀念上遵守同一規範或禁忌 	在麻必浩，當地人用 gaga 指稱儀式規則、儀式祭詞或技術性知識，以及藉之獲得的靈力。這靈力與 rutux 的護佑有關	<ul style="list-style-type: none"> • Gaga 是觀念而非社會組織本身，而且透過儀式的社會實踐過程，可能形成不同層次的社會範圍 	<ul style="list-style-type: none"> • 祖先留下來的話 	<ul style="list-style-type: none"> • 透過儀式及日常生活的實踐，他也成為泰雅人重要的文化觀念及社會範疇 • 日常生活中的習俗及特殊情境下所締結的條約 • 透過實踐儀式的過程將 gaga 內化為個人內在靈力，而且必須與他人分享或者從他人那

						裏學習 gaga
馬騰嶽 2003		• 規範與禁忌			• 祖訓	
晝日羿·吉宏 2004				• Gaya 是經過生活經驗與身體實踐逐步內化的個人信仰		
尤巴斯·瓦旦 2005		• 讓大家遵守的規範，它訂出何事可做、何事不可行，人人都有自由意志去選擇遵行與否				
依婉·貝林 2006					• 老人的話	
王梅霞 2006		• 最嚴格的 gaga 相當於戒律 • 儀式的規則及禁忌也是重要的 gaga	• 內化成爲個人內在能力或好運	• 觀念的實踐過程	• 祖先流傳下來的話	• 若干日常生化中的習俗及特殊情境下所締結的契約 • 透過儀式及日常生活的實踐，它也成爲泰雅人重要的文化觀念與社會範疇
李慧慧 2006		• 社會規範				•Gaga 具容許變動創新的特質
布興·大力 2007		• 宇宙自然的法則 • 人生哲理的訓誨 • 叢林的法則 • 人與自然界的規律 • 部落生活倫理 • 宗教禮俗的儀式、禁忌			• gaga 乃是先人生活所累積的經驗，爲了生存而悟出的自然法則與人生的哲理	
拉互依·倚畀 2008						•Gaga 是泰雅人的知識系統

參考文獻

(一) 中文部份

小川尚義

1931,《泰雅語集》。台北：台灣總督府。

小泉鐵

1933 [1984],《臺灣土俗志》。黃文新譯,台北：中央研究院民族學研究所。

久部良和子

1991,《賽德克人霧社群的祖靈觀》。台大人類學研究所碩士論文。

小島由道等

1915[1996],《蕃族慣習調查報告書：第一卷泰雅族》。台北：台灣總督府臨時台灣舊慣調查會,台北：中央研究院。

山路勝彥

1986 [1987],《泰雅族的慣習法與贖罪、祭祀及共同體》。林瑞壁譯,中央研究院民族學研究所編譯,台北：中央研究院民族學研究所。未出版。

尤巴斯·瓦旦

2005,《泰雅族的祖靈祭及變遷》。東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

王崧興

1965 [1986],〈非單系社會之研究-以泰雅族與雅美族為例〉。1986,《臺灣土著社會文化論文集》,黃應貴編,頁 565-597。台北：聯經。

王梅霞

1990,《規範、信仰與實踐：一個泰雅族聚落的研究》。清華大學社會人類所。碩士論文

2003,〈從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性質〉,《臺灣人類學刊》,台北：中央研究院民族學研究所,1(1):77-104。

2006,《泰雅族》。台北市：三民。

巴萬·韃那哈

1998,《崇拜祖靈的民族：賽德克人》。臺北市：海翁。

古野清人

1945 [1972],《高砂族的祭儀生活》。1945,東京：三省堂,1972,黃耀榮譯,台北：古亭書局。

布興·大立

2007,《泰雅爾族的信仰與文化：神學的觀點》。台北市：國家展望文教基金會。

晝日羿·吉宏

2004,《即興與超越：Seejiq Truku 村落祭典與祖靈形象》。慈濟大學人類學研究所碩士論文。

林衡立

1950,〈瑞岩民族學被步調查報告-宗教〉。《中央研究民族學研究所文獻專刊》第 1-2 期。台北：中央研究院民族學研究所。

佐山融吉

1918 [1985],《蕃族調查報告：大么族前篇》，余萬居譯，中央研究院民族學研究所編譯。臺北：中央研究院民族學研究所。

折井博子

1980,《泰雅族的 gaga 研究》。台大考古人類學所碩士論文。

余光弘

1981,〈泰雅族東賽德克群的部落組織〉。《中研院民族所集刊》，第五十期：91-110，台北：中央研究院。

官大偉、林益仁

2008,〈什麼傳統？誰的領域？從泰雅族馬里光流域的傳統領域經驗談空間知識的轉譯〉，《台大考古人類學刊》，第69期，頁109-142。

李亦園

1962 [1986],〈臺灣土著族的兩種社會宗教結構系統〉。1962,《亞洲史學會議第二屆會議論文集》，頁 241-252。1986,《臺灣土著社會文化研究論文集》，黃應貴編，頁 239-251。台北：聯經。

李亦園等

1964,《南澳的泰雅人：下》。台北：中研院民族所。

阮昌銳等

1999,《文面·馘首·泰雅文面文化展專輯》。臺北市，國立台灣博物館。

芮逸夫

1955,《苗栗縣泰安鄉錦水村泰雅族調查簡報》，《考古人類學刊》5：29-43，113-127。

拉互依·倚峇

2008,《是誰在講什麼樣的知識—地方知識實踐與 Smangus (司馬庫斯) 部落主體性建構》，靜宜大學生態學研究所碩士論文。

依婉·貝林

2006,《Utux、空間、記憶與部落建構 ---以 alang Tongan 與 alang Sipo 爲主的討論》。東華大學民族發展所碩士論文。

馬淵東一

1953 [1986]，《臺灣土著民族》。鄭依憶 譯，1986。刊於臺灣土著社會文化研究論文集，黃應貴編。台北：聯經。

岡田謙

1949 [1959]，《アタイヤル族の社會構成》。《戶田貞三博士還曆祝賀紀念論文：現代社會學諸問題》。東京。

馬騰嶽

2003，《分裂的民族與破碎的臉：「泰雅族」民族認同的建構與分裂》。國立清華大學人類學研究所碩士論文。

移川子之藏等

1935，《台灣高砂族系統所屬の研究》。東京：刀江書局出版，1996，台北：南天書局。

陳茂泰

1973，《泰雅族經濟變遷與調適的研究-平靜與望洋的例子》。台灣大學考古人類所碩士論文。

曹秋琴

1998，《gaga：祭祀分食與太魯閣人的親屬關係》。東華大學族群關係研究所碩士論文。

黃國超

2001，《神聖的互解與重建－鎮西堡泰雅人的宗教變遷》。清大人類學碩士論文。

張藝鴻

2001，《Utux、gaga 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的「宗教生活」》。台大人類學研究所碩士論文。

森丑之助

1917，《臺灣蕃族志：第一卷》。黃文新譯，台北：中央研究院民族學研究所。

黑帶·巴彥

2000，《泰雅文化的迴盪》。(未出版)

2002，《泰雅人的生活型態探索：一個泰雅人的現身說法》。新竹：新竹縣文化局。

鈴木質

1932 [1992]，《臺灣原住民風俗誌》。吳瑞琴編校，台北：台原。

鄭光博

2005，《從祖源觀念爭議論當代「泰雅族」歷史記憶的建構Sm'inu puqing

kinhulan na Tayal》。台北：國立政治大學民族學系碩士論文。

廖守臣

1998《泰雅族的社會組織》，花蓮：慈濟醫學暨人文社會學院原住民健康研究室。

賴靈恩

2002，《泰雅Lmuhuw 歌謠之研究－以大漢河流域泰雅社群為例》。台北：國立台灣師範大學音樂研究所碩士論文。

衛惠林

1958，《泰雅族的部落制度》。臺灣文獻 9(3)：33-42。

顏愛靜、官大偉

2004，〈傳統制度與制度選擇－新竹縣尖石鄉兩個泰雅族部落共用資源自治治理案例分析〉。《台大地理學報》，第37期，頁27-49。

顏愛靜

2008，《原住民地區共用資源保育與利用之分析-以新竹縣尖石鄉泰雅族部落為例(II)》。國科會專題研究期末報告。

顏愛靜、孫稚堤

2008，〈原住民地區共用資源自治治理之研究-以馬里克灣河域的護魚行動為例〉。《台大地理學報》，第52期，頁53-91。

(一) 英文部份

Harvey, D. (1996). *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell

Kuan, DW. 2009. A River Runs Through it: Story of Resource Management, Place Identity and Indigenous Ecological Knowledge in *Marqwang*. PhD dissertation. Department of Geography, University of Hawaii at Manoa

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Oxford and Cambridge, Blackwell.

Massey, D. (1997). A global sense of place. *Reading human Geography*. T. Barnes and D. Gregory. London, Arnold: 315-323

Nystuen, J. D. (1963). "Identification of some fundamental spatial concepts." *Michigan Academy of Science, Arts, and Letters* 48: 373-384.

Relph, E. (1976). *Place and Placelessness*. London, Pion.

Tuan, Y.-F. (1974). Topophilia: a study of environment perception, attitudes and values.
England Wood, Rentice-Hall

Tuan, Y.-F. (1977). Space and place. Minneapolis, Minnesota University Press.