

原住民教會對原住民社會與政治變遷的倫理反省

Yuhaw · Piho (林約道)

東南亞神學研究院神學碩士
本院基督教倫理學專任講師

前言

台灣原住民族在 21 世紀的命運將會如何發展，一直是原住民神學反省的重要課題。觀察台灣政黨輪替後原住民族社會發展的趨勢，看起來與一個世紀前日本殖民帝國自 1895 年開始統治台灣開始，將原住民族人的生活世界劃定為「蕃地保留區」的命運並無多大的不同。甚至，從日治時期、國民黨政權到今天，原住民族人的命運一直存在著一種歷史的關聯：那就是自從日治時期劃定「蕃地保留區」做為國家機制合法統治原住民的政策以來，原住民的傳統領域就一直就淪為原住民族群在精神上、人格尊嚴及物質世界頻頻遭受損失的地區。一個世紀過去，原住民傳統領域為了歷代統治者的利益耗盡了所有資源。直到現在，台灣原住民族僅有的「保留地」仍舊是統治者合法的國有財產，配合著不同性質之財閥貪婪的需要而存在。統治者與財閥在原住民的土地上建構一種頑固的剝削系統，長期獲取利潤。不論是取自於森林、水力、土地等等資源的剝削，都遠遠超過原住民族人想像。這種處境是否能有改善，一直就是原住民族命運是否能有轉機的指標。

上個世紀末，原住民社會運動的著力點，從街頭抗爭轉而趨向爭取在國家憲法下設置原住民權益條文的修訂，以及原住民行政層級結構提升的方向。在原運的努力之下，國家憲法增修條文回應了原住民社會運動長期欲爭取的法律地位，包括：原住民族正名的訴求、1996 年「行政院原住民族委員會」之設立等等。

形式上，原住民長期的社會運動好像得到了正面回應；訴諸於憲法突破及原住民族行政空間的開展相繼實現，似乎原運的努力有了突破性進展。但是，一旦深入觀察原住民部落社會生活情況，事實並非想像般的樂觀，即使原住民政治架構已重置，卻不意味著長期令原住民族人詬病的社會問題已經獲得解決。若就原住民部落教會長期的觀察來論，台灣原住民族群的社會與政治問題並未因國家在原住民政策與制度上做了某種形式上的修正而有所減緩。

本文嘗試從基督教倫理的觀點，針對現今原住民部落社會一直未能解決的社會與政治困境，一方面欲釐清教會與政府之間對原住民困境的不同理解；另一方面嘗試解讀台灣原住民族群對現存社會——政治現象與原住民政策的態度，以提

供原住民部落及教會在面對原住民社會政治現有困局時，能夠有更深層之倫理反省。

一、原住民部落政治的傳統觀念——以泰雅爾族為例

台灣原住民族群對於部落社會中政治範疇的制度運作自有其傳統。原住民族的部落政治傳統就是原住民各族群用來解決、應對原住民社會公眾領域所發生的各種衝突和難題。原住民族群的部落政治傳統不僅提供了解決部落社會公眾領域的難題，同時以其深層的文化內涵，凝結了部落社會生活的重心。

本文欲以 Atayal 族之傳統部落政治制度為例，通過 Atayal 族人深層的文化內涵——傳統 Gaga 之社會倫理規範來說明部落政治的傳統觀念。

1.gaga na gluw qutux ramu 血親之親族群關係

Atayal 族部落的傳統社會生活範疇是以血親為基礎之「親族群」做為核心，這表現在 ngasal/sali（家）的關係為部落最基礎的社會單位。由血親家庭建立所謂的 qutux gaga「親族群」以形成部落生活共同的社會需求，所凝聚的社會需求會形成一個自主性運作並且強力規範部落社會需求的 qutux qalang（一個部落）的部落政治制度。簡單的說，Atayal 族之部落政治制度的運作，是建制在血親之親族群關係為基礎的 ngasal/sali、qutux gaga、qutux qalang 三個系統，並以 Gaga 的倫理律則做為部落政治制度運作之最高規範。

若就 Gaga 觀念進一步分析，所有親族群關係之 Gaga 規範都是因應於自然血緣、婚姻或收養等關係而建構。¹若從親屬稱謂之兩個關鍵語詞為例，一是「gluw」，qutux gluw（一個相共的、一個相連的）有共生共存之意。此語意常擴展為表示 Atayal 全族之關係。²其次是「kinhulan」，是由「kahul」（從...而起、本源）一語演變而來。³其意涵是族人稱呼自己來自於某個親族家系、某部落的用詞；重要的是它以「所有格」‘maku/mu’的形式使用，如 kinhulan maku ga、kinhulan mu ga（兩者皆指「我的源頭」是.....，可指親族或延伸到部落之意），用來稱呼自同一祖先傳下來的血親「qutux mrhuw/ramu」（共祖 / 共血源）。⁴

在 Gaga 社會倫理的嚴格規範下，部落政治制度的產生必須依照「gluw」，qutux gluw（一個相共的、一個相連的、共生共存），「kinhulan」（從...而起、本源）；以及「qutux mrhuw/ramu」（共祖 / 共血源）的概念來漸次建構。具體來說，以「血親」qutux mrhuw/ramu 為核心的 qutux gaga「親族群」概念須與 ngasal/sali（家）的單位結合，再由 10-15 戶不等的 ngasal/sali 建立 qutux gaga 群；再由數個 qutux gaga 群形成 qutux qalang（一個部落）的部落社會與政治機制的系統。

¹ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》（台北：中研院編譯發行，1996年6月初版），150。

² 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，147。

³ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，147。

⁴ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，153。

2.gaga na m'otu 部落會議的組織

若能區別出 Atayal 部落政治系統之層級關係，就可以進一步說明部落政治制度的運作機制。截至目前，原住民族的部落社會政治一直都是受到外來之社會政治制度的限制和壓抑，意即自日治時期到戰後國民黨政權以降，對原住民部落社會強制植入所謂民族國家法律的機制。這讓原住民族群完全無法擺脫現有的社會政治系統，以突顯原住民社會之主體性及政治的自主性。

因此，本文所有關於部落政治系統運作的探討，其焦點必須涉及到原住民族群如何就其傳統的部落政治系統，參與並涉入原住民族公眾領域的討論。換句話說，原住民族最適合於以自己傳統的社會政治傳統，運用其自身存在已久的部落政治制度，在傳統的社會倫理規範下，來表現對原住民公眾事務的高度參與和自主性。我們可以藉由這種探討發現原住民各族群皆有其長久以來解決部落社會公共議題的思考邏輯和機制，而這是台灣的國家政治長期以來刻意忽略且無法充分給予的。

傳統上，Atayal 族所有部落社會問題的「政治性解決」皆以 gaga na m'otu 的方式來解決。其中最重要的精神是 m'otu ru pkayal（集會與談判、協議）。在這個機制裏並沒有現代民主政治的「表決」機制，只有從 m'otu（聚集）、pkayal（談判、協議）尋求一個 qutux knita/tnaq inlungan（共同的結論）。若 pkayal（談判、協議）出現瓶頸，就繼續 pkayal，直到 qutux knita/tnaq inlungan 的結果為止。針對部落議會的組織說明如下：

(1)m'otu na bnkis（老人會議、長老會議）：由 qutux gaga 群的所有耆老組成，在 qutux gaga 群遇到重大事故時召集之，是純粹男子的集會，女子不可參加。協議項目有：①決定犧牲物之提供。②qutux gaga 群裡有人結婚，決定聘方之分擔肉、酒之數量。③制定法律。④決定制裁犯罪者的方式。⑤討論領袖的選舉及罷免。⑥決定出獵時間。⑦決定是否要召集全 gaga 大會。⁵

(2)qutux gaga uwax m'otu（gaga 群的大會）：長老會議認為有必要時，則由 mrhul gaga 通知每一家派人參加，女子可參加但無發言權。協議項目有：①宣佈長老會議之決定。②行「賠祭犧牲」以贖罪。③選舉新領袖 mwayaw g'anus mrhul Gaga，同時舉行「獻祭犧牲」。④lahai ta mrhul Gaga 罷免不好的領袖。⑤告訴大家要努力工作，遵守 mrhul Gaga 之規定。⑥年祭 sm'atu。⁶部落領袖在 Atayal 的社會可被罷免。

(3)mrhul gaga uwax m'otu（各 gaga 群的領袖會議）：討論議題是以全部落的共同需要為主，討論議題有：①決定本部落是否對敵宣戰及媾和，議決宣

⁵ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，144。

⁶ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，145。

戰便要討論時間、集合地點及每個 gaga 應提供之戰士人力。對戰事之決定，有保密的責任。❷決定修路、修橋之時日及每個 gaga 群參加的人數多少。❸決定修裝由水源通至部落之竹製水管，時間及每個 gaga 群須參加之人數。❹gaga 群之間發生犯罪事件，討論賠償處置之法。❺gaga 群之間發生爭執，討論解決之法。❻頭目死亡，決定何時召開部落大會選舉新頭目。❼決定召開部落大會。⁷

(4)m'otu kwara qalang (部落大會)：部落 gaga 群的領袖會議決定召開時間地點，由部落頭目主持，議題包括：❶頭目宣佈參加同流域同盟會議所得之結果。❷宣佈對敵之宣戰及和解，聽取大家之意見。❸頭目宣佈對同盟部落之人要相親相愛。❹鼓勵部落中人要努力工作，和睦相處，不能偷人的東西、要孝順父母、尊敬老人等有關個人道德及公共道德上的事情。❺選舉下任頭目。⁸

整個 gaga na m'otu (集會規範) 的系統皆不能脫離以血親親族群所建構之 ngasal/sali、qutux gaga、qutux qalang 的部落社會結構，而整個 Gaga 規範下的政治機制必須是運作在這個部落社會結構之上。

3. Atayal 族之部落政治事務

欲了解上述對原住民部落政治機制的分析，自然就必須涉及 Atayal 族之部落政治機制到底是處理哪些部落政治的事務範圍。事實上，部落政治所處理的事務包括了經濟、社會秩序、部落外交、土地、自然資源及債權等等層面。

(1)gaga na sbayux 部落生產互助

一個 gaga 群便是一個「生產互助群」，凡遇開墾、播種、除草、收割、築屋等非一個家庭少數成員所能完成的事務，可邀請 qutux gaga 群的成員組成 sbayux (互助群) 來共同完成。同一個 gaga 群之成員有責任接受任何成員所提出的邀請。提出邀請之一方，下一次需接受對方的邀請，還給對方同樣的工作時間，這種互助機制稱為 sbayux，即交換工作時間的互助系統，亦稱「換日」。⁹

(2)gaga na pgaga、phugun ru psbalay 慣習、仲裁與調解之規範

- ① 慣習 gaga：有關親族、繼承、財產及其他各種事項，各有一定之 gaga (慣習) 規範，以維持正常的部落社會關係。違反者予以制裁，形成一種不成文的禁忌式的律法權威。

⁷ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，148。

⁸ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，148-49。

⁹ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，136-37。

- ② 制裁 phugun：不論故意或過失，侵害他人的名譽、財產、身體或生命，或破壞古來之慣例，觸犯同族之禁忌者，要對受害者或族眾負責任，接受制裁。¹⁰
- ③ 仲裁 gbang kai（立於中間說話之意）或稱 psbalay ke（調解、撫平，使爭議有所解決之意）：雙方之爭議常①依有力者之仲裁。②仲裁者提出出草的建議，依誰能獵人首的成功來判定正義的一方誰屬。③若仍無法解決則訴諸武力，依強弱來判定。¹¹
- ④ 出草 m'gaga：出草是為獵取敵首或異族之首級而到社外。理由有三：
 - ①決定爭議之是非。②為報近親之仇。③為得到男子武勇之表彰。¹²

慣習、仲裁與調解等事務是部落議會為維繫社會秩序，護衛部落族人參與公眾領域事務權利最重要之機制與依據。綜觀歷代台灣所實施的國家制度在其原住民政政策的訂定上，長期刻意忽略「部落議會」治理部落秩序及維護族人參與公眾事務權益之制度的事實，導致原住民族人對「現代國家體制」所規劃之社會政治制度之操作不僅感到陌生且無法融入，更遑論族人在高度社會分工並利益衝突劇烈的台灣政治生態下會有任何實質的、積極的參與。這個因素使得原住民族群成為台灣政治生態下的弱勢者。

(3)gaga na sblaq ru m'paris 和平與仇敵之群體關係規範

- ① sblaq（和平）關係：各部落形成流域同盟 qutux phaban 或稱 qutux ke，對內保持部落之間交往，對外針對其他部落或與異族締結攻守同盟。對內的影響為同一祖先、語言、慣習、構成一紐帶，使得 Atayal 諸部落得以維持友善和好；進一步的作用在於把對內之通婚、往來、貿易，可自由的到另一部落區域實施。¹³
- ②結下 paris（仇敵）關係稱為 mpparis：發生於個人與個人之間，也發生於部落與部落之間，及部落與他族之間。對於部落間或與異族間之仇敵關係，部落內所有的個人都會把與仇敵對象（不論是部落間或異族間）之敵對關係予以個人化，亦即部落間或與異族的仇敵關係都與部落中的所有個人有關係。仇敵之間若敵對關係成立則完全斷絕往來。耕地與獵場爭執、部落殺害、掠奪、遭受不可忍受之侮辱、與已婚婦女之通姦等等都可能演變成仇敵關係。¹⁴
- ③msblaq（復和，親近友好）關係：敵對關係在部落之間有可能是永久存續，可以因為有力者仲裁介入而終止。敵對關係之終止即為復和

¹⁰ 李亦園、徐人仁、宋龍生、與吳燕和，《南澳的泰雅人》（台灣：南港中央研究院民族學研究所，1963），254-256。

¹¹ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，257-58。

¹² 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，258。

¹³ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，264。

¹⁴ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，266-67。

(4)gaga na qmayah ru rhiyal 土地與財產之規範（經濟與生態）

Atayal 族之部落議會亦負責財產所有權之維護。舉凡耕地、住屋、衣服、器具及其他各種物件，都各有其所有人，不許他人侵佔。除公有土地之共同領域之外，財產權之標的物件按其性質及效力，分為土地、私產、人及債權等四種。¹⁶

① rhiyal（土地之總稱）。分為 quyi'（森林）、qmayax（耕地）及 llyung（水流）等三種範圍。

a.rhiyal Atayal（公有土地）：森林屬公有地。不屬於任何人所有的土地即為公有地。沒有繼承人之土地及個人遺棄之土地，歸於族眾之公有。

¹⁷在森林中族眾獵場稱為 qyunam、qayunam；森林中拋棄死者遺物之地稱 hnway，為死者之靈所在之地，每個人都忌諱進入。

b.耕地：現在正在耕作之地稱 qmayax，休耕地稱為 guqi'。

c.水流：大溪流為 llyung，小溪流稱 gong，池沼稱為 pitung。¹⁸

d. llyung（水域）：水域不屬於全部落共有，而是分給各社之部落，並決定其領域。①流經一社之小溪專屬於該社所有，若上游與下游為不同社，其境界由兩社協定。②水域流經兩社則兩社共有。¹⁹

② rhiyal ngasan（私有土地）：在人口繁衍，土地不充裕時，須選擇便於耕作的土地。休耕後，待地力恢復後再耕者為私有土地。²⁰私有地權依先佔、遺棄、繼承及契約而發生。

③休耕地之規範：土地休耕（5-10 年），但須接納族人在該地從事某些行為，如 ①闢道路。②做蓄水池或架水管。③採取野生植物。④捕獲野生禽獸。⑤保存他人墳墓。²¹

④債權是以「契約」pinkyalan（已說定的話做約定）、snyan ke（講出去的話）為約定：契約發生於各種事項，如物品給付、以人的行為為目的、婚姻、領養等親屬關係、儀典群、獵群、共牲群、攻守同盟、復和等社會關係的事項都視為契約行為。²²

整體而言，對 Atayal 族的政治制度之結構及其運作分析，足以說明台灣原住民各族群皆有類似的、明顯的、穩固的，並且傳承已久且最適合於原住民族群維繫其部落社會生活穩定之政治結構。但是，從教會長期涉入原住民社會關懷運動的經驗觀察，近代台灣原住民族群的社會政治史，暴露出歷代政權對原住民族群之社會政治機制，若不是有錯誤的認知，就是刻意忽略事實。因此，長期以來

¹⁵ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，272-74。

¹⁶ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，195-96。

¹⁷ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，200。

¹⁸ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，197。

¹⁹ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，205。

²⁰ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，197。

²¹ 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，201-02。

²² 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著，《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》，212。

的原住民政策，都存在著某種刻意的、規劃的、預謀的「政治錯誤」，而這種施政上的錯誤皆與殖民統治者欲求原住民傳統領域內廣大的經濟利益有關。一旦台灣原住民族群面對社會劇烈變遷所產生的社會政治問題時，完全無法以原住民族群最熟悉的方式，無法以最合適的部落政治制度來應對現代的社會政治困境。

二、錯誤的政治系統及政策弊端對原住民族傳統政治的衝擊

1982年，聯合國原住民工作小組(United Nation Working Group)對「原住民」做出下列定義：

原住民意指那些早在世界其他區域的文化與民族遷移至某特定地區之前，即已全部或部分定居於該地的住民及其後裔，即使該地區目前已歸屬在特定國家的領土範圍內。後來的移民將其征服，並藉由佔領、殖民或其他手段使其喪失主體性地位而邊緣化，甚至淪為被殖民的狀態。在社會、經濟與文化方面，這些原住民的生活方式仍依循其特有的習俗與傳統，而並未融入其所屬國家內那些由其他主流族群具有的民族、社會與文化特性所形塑與支配的政治體制與社會經濟系統。²³

「原住民」的另外一種涵義是指：「具有傳統文化，在近代殖民風潮興起前就享有政治獨立，但直到『去殖民化』(decolonization)蔚為主流的後殖民時代，仍然在為維繫其文化完整性、經濟自主與政治獨立，以抵抗民族國家的同化政策而奮鬥不懈的一群人。」²⁴由前述的定義，我們可以挖掘到同樣發生在台灣原住民族為其社會文化生存及政治權益的努力所遭遇之困境背後的原因和線索。

1895年，台灣受日本殖民政府接管並淪為日本殖民地，從那時候開始，日

²³ Montserrat Guibernau,《無國家的民族——全球時代的政治社群》(周志杰譯,台北:韋伯,2002), 90-91。

²⁴ Montserrat Guibernau,《無國家的民族——全球時代的政治社群》, 90。

本總督府即以帝國「理蕃」的觀點，解構了台灣原住民各族群部落原有的政治系統，改以帝國「理蕃」的思維對部落政治重新建構、再制度化。通過一系列嘗試性的「警政」、「軍政」的手段，其「理蕃政策」時而「綏撫」、時而「鎮壓」、又施以「圍堵」，帝國欲以快速和強大武力為後盾，以便成功的治理原住民部落的期待，由於無法找到一個最合適的制度而終告失敗。卻因此為台灣原住民族接續而來之劇烈的社會變遷，埋下了變數。綜觀帝國治理台灣原住民族的過程，從未把原住民本身既有的政治制度考慮在內。²⁵以致於造成原住民族至今皆無法以其最熟悉的部落政治制度，維持其部落社會的安定和發展。這種情形就正如

Montserrat Guibernau 觀察原住民族生存權益的困境時所指出：「當他們試圖捍衛原住民族的生存權與有別於其所屬國家多數住民的獨特生活方式時，才猛然發覺自己的力量十分微弱。」²⁶

就這個觀點來看，可以從政府的原住民政治設計的幾個面向來探討其錯誤的政治系統及政策弊端，長期以來對於原住民部落傳統政治所帶來的衝擊有多大。

1. 喪失意義的選舉政治

戰後國民黨政權為台灣原住民族設計了一套政治選舉的制度。規劃之初就明顯透露出整套選舉制度是朝「分化原住民爭取實質權益之民意力量」的意圖來設計。不論是當時的「立法院」、「國民大會」，或是「省議會」等全國性民意代表機制，都把台灣原住民的選舉政治劃分成「山地山胞」與「平地山胞」兩個極具分化意味的選舉區塊，完全漠視民意機制是否通過充份的原住民族代表來實現的實質意涵。即使在今天，除了「山胞」之稱呼改為「原住民」之外，整個選舉區塊錯誤的劃分並沒有具體的修正；原住民族的選舉政治仍然錯置在「山地原住民」四席國會議員與「平地原住民」四席國會議員的二元框架之上。²⁷

此一「二元分化」的選舉制度，一方面造成原住民族群之間政治權益的擠壓，即「平地原住民」四席國會議員，實際上是指阿美族、比努悠瑪雅呢族一大、一小族群而言；而「山地原住民」四席國會議員卻包括了泰雅爾族、排灣族、布農族、魯凱族、太魯閣族、賽德克族、鄒族、邵族等八個族群，加上達悟族又位居獨立的海島，這四席國會民意代表的機制，使原住民族群永遠無法透過此一選舉制度觸及到台灣原住民族人真正的民意；而原住民選舉制度的設計，亦使得原住民族人的政治地位永遠居於台灣政治生態的邊緣區塊。

另一方面，若就原住民選舉歷史來觀察，二元分化之選舉制度的設計完全矮

²⁵ 參藤井志津枝，《理蕃——日本治理台灣的計策》（台北：文英堂，1997），40-77。

²⁶ Montserrat Guibernau，《無國家的民族——全球時代的政治社群》，90。

²⁷ 參閱孫大川，《夾縫中的族群建構——台灣原住民的語言、文化與政治》（台北：聯合文學，2000），104-19。

化了原住民族的政治人格。不僅使得「山地原住民」的國會議員為了競爭那包括八個族群僅有的四個席次，「山地原住民」候選人大都以「個人當選的政治利益」為目的，遠超過對「整體原住民族群政治權益」的重視。「平地原住民」二個族群卻分配到四個國會議員席次，最易成為政黨惡鬥下拉攏的對象。而「平地原住民」的國會議員，常因為平原族群居有穩定席次的「特權」，長期以來就不在意「山地原住民」在中央山脈廣大部落社會的「原住民民意」。

因而，長期下來，這整套原住民選舉政治的規劃，完全失去一個民主國家設計選舉制度是為了讓民族國家的公民享有充份的政治參與權的意義。對台灣原住民族群來說，二元分化的選舉制度根本就不存在所謂「平等參政權」的意義。這種持續存在的錯誤，原本可以在統治者充份意識到原住民族群的多元性之下，對二元分化的選舉制度重新朝著滿足多元族群有充分代表性的席次規劃做一個調整即可。但是台灣政府似乎覺得「原住民國會議員的總席次——八席」已經足夠表達政府對原住民參政權的重視和誠意，卻漠視了政府對於總席次八席錯誤的二元規劃所造成之原住民參政權不平等的錯誤。政府對於長期造成的錯誤亦不願意真正予以透明化處理。

這不僅不符合原住民族群間的「族群正義」，而且，這群分佈在幅員廣大之中央山脈地區的八個原住民族群，卻因長年被壓縮的國會席次無法充分反應「山地原住民」的民意，導致「平地原住民」二個族群以外的台灣原住民族人，認為台灣政府的選舉政治與他們並沒有直接的關連，台灣政治的民主進步與否，對原住民族人亦無多大的意義。錯誤的選區劃分，導致錯誤的政治設計。在台灣原住民族群眼中這是一種沒有政治參與感，甚至於是造成原住民政治權益嚴重被漠視、被剝削的機制。²⁸當然最直接造成的果效就是原住民對於操控自己命運的所有政治努力都感到無力。

這在部落傳統政治的部落議會當中是不容許發生的錯誤。部落議會要求每一個參與的成員，保障其 *pkayal*（談判、協議）及 *psbalay ke*（調解、撫平，使爭議有所解決之意）的權利。反觀台灣政府所規劃的原住民選舉政治，以一種錯誤的選舉政治規劃，剝奪了原住民族群應給予充分的 *pkayal* 及 *psbalay ke* 的權利。

2. 意識型態的障礙

自日治殖民政權以來，長年就存在著一種困擾台灣原住民族群的幽靈——即歷代統治者加諸於原住民族人心靈之「意識型態的障礙」。不論是哪一個政權，皆以國家的法律與制度強行在原住民的社會中取得其統治政權的合法地位；隨著國家合法地位之確立而來的，卻是對族人展開一種非常嚴重的強迫性自我意識分裂之「原住民身分意識與認同的改造」。從日本統治時的皇民化政策，到國民黨政權時代的大中國意識型態的強制植入，甚至到今天，台灣的「獨統論爭」，仍然是一種「意識型態障礙」之延伸，持續影響著原住民族人對自我的理解及台灣地

²⁸ 參閱浦忠成，〈聆聽、對話與原住民自治〉，《「原」氣淋漓的文化論辯——鄒族兄弟的沈思》（台北：黎明文化，2004），89-91。

位的理解。²⁹

這種「意識型態障礙」在部落社會中所造成的影響，遠超過一個具有政治自主意識之民族國家之公民的想像。目前，台灣人民大都已經開始關心「國家地位」的議題，不論國內或是國際上的地位，如何維護「台灣的主權地位」已經是現代台灣人民共同的、最優先的選擇。但是，在原住民的社會，卻仍然無法突破自日治時期到國民黨政權時期，那種「意識型態障礙」的建構對原住民族人造成的傷害。此一傷害充分表現在對「公眾領域」的冷漠和不信任上。

3. 「財團政治」顛覆了部落的社會正義

原住民社會受到台灣近一個世紀的現代化影響，從日治時期對「蕃地」的開發，到國民黨政權對「原住民保留地」的開發，一直就是部落社會劇烈變遷最直接的因素。加速導致這些社會衝擊的背後原因一直不斷發生在統治者與財團勾結之「財團政治」的長期操作中。日本殖民政府強制規劃「高砂族保留地」，用十五年之久的「蕃人集團移住政策」使原住民離開原鄉部落，進而引進日本本國的企業家到原住民的傳統領域從事大量的開發事業。直到國民黨政權時期，國民黨掌控的國營事業，依然延續日本政府的財團政治，在原住民的傳統領域，甚至在「保留地」之內，大規模的從事官商勾結的財團政治，大肆開發部落僅存的土地。原住民族面對近一個世紀的「財團政治」，完全暴露出統治者罔顧部落的社會正義，造成原住民的生存權利受到無法挽回的傷害。

Montserrat Guibernau 指出：

原住民之所以仍深陷貧困與邊緣化，是因為後殖民時代的新政府缺乏管理與施政的資源與經驗，或不得不先專注地應付其他更需迫切處理的事務。然而，有些國家仍然刻意的漠視這群化外之民。不過，一旦國家發現其居住的區域蘊藏具有經濟價值的天然資源，或視該地為軍事戰略要地時，當地原住民會立即獲得國家的垂青與照顧。在現代化、經濟發展與國防安全至上的前提下，國家會為了因應上述目標

²⁹ 有關原住民族人之自我理解，參閱布興·大立，〈為生命的細水長流而戰的霧社事件〉，Yabu·Syat、許世楷、施正鋒合編，《霧社事件——台灣人的集體記憶》（台北：前衛，2001），5-17。及高德明口述，張秋雄譯，〈非人的境遇——賽德克看霧社事件〉，Yabu·Syat、許世楷、施正鋒合編，《霧社事件——台灣人的集體記憶》，19-69。

的需要，將毫不猶疑地強遷、移動或毀壞原住民族的聚落。³⁰

以泰雅爾族為例，為了觀光或是剝削原住民區域內的天然資源，政府默許或是以官商勾結的方式，用盡各種手段來開發原住民土地。如烏來部落及其周圍部落，觀光產業及溫泉旅館等大量開發；梨山部落及其周圍的環山部落、松茂部落，觀光與果園的開發；巴陵部落及其周圍的部落，觀光、民宿與果園的開發等等，開發的過程充斥著財團政治的手段。導致當地族人迄今仍舊貧窮；財團與政客所獲得的利益遠遠超過當地族人受騙賤價出賣祖先土地所得的金錢。

財團政治對原住民部落帶來的影響層面非常廣泛，生態污染、環境破壞常為人詬病，但部落原來的政治生態亦受到開發保留地之財團與政客所介入，甚至許多原住民鄉民代表會的成員也出現八成或全部都由漢人擔任的情形。原住民鄉代的民意機制完全由財團與政客掌控，使得原住民保留地的命運，完全受制於財團與政客的手中。這影響的層面不僅表露在長期以來為人詬病之「財團政治」的包工程文化，目前更出現原住民文化產業發展之「文化包工」的現象。政府規劃了許多有關於「部落總體營造」的政策，卻讓地方政府的「財團政治」開闢了另一種形式的「文化包工」壟斷事業。這些情況對於台灣原住民族群正在凝聚共識朝向自治的目標與理想是很大的阻礙和傷害。³¹

4. 壟斷性的土地政策

不論是日本殖民政府的「高砂族保留地政策」，或是今天台灣政府的「原住民保留地政策」，在原住民族人看來都是屬於一種國家制度對於原住民族任何形式的土地權利——傳統領域或是保留地之壟斷性的土地政策，最終把原住民族人的土地所有權歸國家所有，完全不給予原住民擁有保留地的所有權力。一旦地方政府欲以一種漠視原住民生存的開發政策，就地方政府的利益規劃開發「原住民保留地」區域的土地時，因「保留地」為國家所有，原住民族人在法律上沒有任何權利，所以地方政府有權依法強制徵收「保留地」，做為地方政府開發之用。這種現象一直是原住民族人最擔心的情況，但終究還是發生在一個聲稱是「民主、自由、平等、尊重族群」的台灣政府的統治之下，那就是「地方政府」與原住民族人爭地的情形。³²

這種情形反駁了歷代台灣政府宣稱所謂的「原住民保留地」，是為了防止漢人大量買賣原住民保留地的情事發生；但是一旦「地方政府」轉而成為原住民族人在原住民保留地區域內的「土地競爭者」，其嚴重性將無法想像。最令人擔心的是台灣政府使用「保留地」屬於「國有財產」之現有法律條文的「正當性」，

³⁰ Montserrat Guibernau, 《無國家的民族——全球時代的政治社群》，94。

³¹ 參閱浦忠成, 〈務實與凌虛的抉擇：原住民族自治的理想與實踐〉, 《「原」氣淋漓的文化論辯——鄒族兄弟的沈思》(台北:黎明文化, 2004), 179-93。

³² 有關原住民族人對土地的理解, 參閱張秋雄, 〈霧社事件七十週年回應文〉, Yabu · Syat、許世楷、施正鋒合編, 《霧社事件——台灣人的集體記憶》, 199-203。

與原住民族人在保留地的開發使用和爭奪上，成為原住民族群流失傳統土地最具威脅性的競爭者。這就如同 Montserrat Guibernau 對國家的觀察，「國家有強烈擴張職權的傾向，且不願將其認定的完整主權的任一部份授予他人。國家集權化的論點與全然掌控境內人之社會、政治及經濟生活的國家主權觀念有密切的關聯。」

³³上述論點正反應出為什麼台灣政府不僅默許漢人大量炒作原住民保留地，而且地方政府本身更是以「財團政治」的手段，官商勾結，大肆買賣「原住民保留地」。這種情形也正反應出「原住民」一詞的另外一層涵意：即「原住民」是生活在一個現代民族國家境內的「少數民族」，這所謂「少數民族」，不在於人口的多寡或族群的大小，而是突顯其缺乏原本該有的權力和無法自由運用傳統資源的窘境。

³⁴

5. 政治信心的瓦解及對公共領域的低參與度

從上述幾個方面來分析原住民部落社會近年來的社會與政治現象，就一個台灣社會的公民身分來說，相信沒有任何一個民族國家的公民可以在原住民所身處的種種困境下，還能夠對台灣社會的公民政治產生任何信心。在台灣政黨惡鬥的情形下，時而聽到兩黨高層在評估原住民選票時感到非常失望，認為兩黨在執政時期不僅「都沒有虧待」原住民族人，而且還期待原住民族應該大大小小的選舉場子上，以「選票」給予政黨滿意的「回饋」。這種把原住民的政治參與權擺在政治酬庸思維的低級作法，就是原住民族人普遍對台灣政治及政黨無法信任的因素。

就 Montserrat Guibernau 的觀察，另外一個根本的原因在於，

當代原住民的社會運動目標在於爭取生存權、保存與發展文化的權利、自由運用其土地內自然資源的權利，以及參與議決其政治地位的權利。這顯然會威脅到民族國家的主權。亦正如柏格(Burger)所強調的，「當多數政府慨然允諾原住民在文化、語言與教育方面的權益時，至今幾乎沒有任何政府願意無條件地給予原住民政治自決權與百

³³ Montserrat Guibernau, 《無國家的民族——全球時代的政治社群》，21。

³⁴ Montserrat Guibernau, 《無國家的民族——全球時代的政治社群》，95。

分之百的土地所有權。」³⁵

不論是原住民政治參與的選舉制度設計、台灣社會充斥著各種的意識型態障礙、財團政治顛覆部落的社會正義、壟斷性的土地政策剝奪了原住民的土地，凡此種種因素皆嚴重破壞了原住民部落社會傳統的社會正義及部落政治的規範。原住民族人對台灣民主政治的信心因此被瓦解，而做為一個在各方面皆被主流社會邊緣化的族群來說，族人並沒有足夠的政治機制與充分的輿論空間能夠參與整體台灣社會公共領域的事務。

三、原住民教會面對原住民社會政治問題的倫理反省

改革宗教會對於原住民社會的影響甚鉅，其中一個重大的影響是改革宗教會體制所設計之「民主代議」的教會議會制度，普遍徹底實施在台灣原住民部落社會中的地方教會。此一「民主代議」的議會制度，不僅對於宗教性事務之參與和推動產生一種秩序和執行力度上的整合；對原住民社會而言，「民主代議」的精神亦在部落社會之政治及社會兩個面向產生影響。首先，民主代議的精神旨在使地方教會的信徒代表能夠充分擁有參與整體教會事務，以及參與上帝國宣教的共同使命。教牧人員與信徒代表共同治理教會事務，共同承擔教會對宣教及對這世界的責任。³⁶

這種由宗教議會所產生之處理宗教公共事務之神聖意識，及信徒充分參與的「民主精神」，同時形塑了原住民基督徒對社會事務的看法。意即原住民基督徒從對改革宗教會民主代議制度的參與，進而產生對部落政治在民主秩序、整合公共事務資源、廣泛與深層的參與、對權利與義務的理解、以及對一種使命感和公共責任感等方面的期待，皆影響原住民族人對部落政治的觀感。此一由改革宗精神所建構的一種合乎現代社會之新的部落精神，卻是目前國家體制下部落的地方政治生態所無法提供及想像的，更是台灣的政治系統所無法提供給原住民社會的。但許多「政客」仍視原住民族人為「政治無知」，卻不知長期以來，教會的議會制度提供了原住民族人一個反應現代化民主參與精神的機制。這就是為什麼長年來台灣原住民社會運動最大的一股動力，是來自於改革宗系統的原住民教會的支持與參與。

若更進一步來說，在部落有其部落政治的傳統制度，卻又歷經殖民政府強加之錯誤的政治制度造成的政治真空的情況下，改革宗教會的信仰精神還能夠影響原住民部落社會對現代國家與政治觀點的原因，乃是在於加爾文神學對國家的觀點，以及加爾文神學對教會的社會倫理觀的影響。誠如黃伯和所指出：

³⁵ Montserrat Guibernau, 《無國家的民族——全球時代的政治社群》，95。

³⁶ 有關於改革宗教會民主代議制的議會精神，參閱李約翰編著，《長老教會之歷史與信仰》（台北：長青，1984）。總會編輯小組，《認識台灣基督長老教會》（台北：總會，2000）。總會教育委員會，《新編焚而不毀——台灣基督長老教會信徒訓練手冊》（台北：總會，1995）。

加爾文從一個正常的政治體制出發，對現世之國家、政權的存在抱持肯定與正面的看法。.....可以發現到加爾文是把國家放在上帝之下，同時賦予它作為上帝的器皿的角色，來保護真教會與真理的任務。.....換句話說，加爾文認為國家、政府的設立並非從宗教的範域割離的。³⁷

因此，改革宗教會常會通過對國家制度與政策的批判與建言，來做為對整體國家社會改革的參與形式。這種參與也進而使教會重新反省其社會倫理的內涵。而改革宗教會與台灣社會歷史與文化之互動，所反應在其社會倫理層面的反省，亦充分表現在〈台灣基督長老教會信仰告白〉裏。

〈台灣基督長老教會信仰告白〉裏指稱「耶穌降生為人，成為我們的弟兄」。亦宣稱「教會是上帝子民的團契，蒙召來宣揚耶穌基督的拯救，做和解的使者，是普世的，且根植於本地，認同所有的住民，通過愛與受苦，成為盼望的記號。」亦宣告：「耶穌基督要使人從罪惡中得釋放，使受壓迫的人得自由、平等，在基督裡成為新創造的人，使世界成為祂的國度，充滿公義、平安與喜樂。」³⁸

所以，〈台灣基督長老教會信仰告白〉的信仰精神影響到原住民教會的社會倫理觀，原住民教會因而主張，堅持「族群間的正義」是基於耶穌基督的救贖恩典。因而，現階段原住民政治參與的選舉制度上，應當受到充分的批判和改進，並基於民主參與的族群正義和政治倫理，重新設計一個滿足原住民族群對於多元之真實民意期待的制度。

對於台灣社會充斥著各種的意識型態障礙，對原住民族群長期下來的心靈束縛，應當基於〈台灣基督長老教會信仰告白〉中有關「基督認同所有住民」的精神，打破種種意識型態的障礙，重新建構符合多元族群的自我意識及身分認同，不僅承認接納祖先所傳承的族群身分，亦接納以台灣主體認同之「台灣公民意識」，以做為台灣基督徒身為上帝國子民身分的基礎。

原住民教會應本著「耶穌基督要使受壓迫的人得自由、平等，在基督裡成為新創造的人」之信仰精神，化為一種關心部落社會不公義現象之倫理內涵。必須基於維繫部落政治與經濟的社會正義，向長期以來在部落中的「財團政治」表達抗爭的立場，重新要回族人在自己的土地上所喪失的政治參與權及自治權，以及要回部落之社會文化發展的主導地位。

原住民教會更應重新關注原住民部落的土地倫理與土地神學的反省。〈台灣基督長老教會信仰告白〉中強調「.....上帝賜給人鄉土，使人有份於祂的創造、

³⁷ 黃伯和，《加爾文神學十講》（台南：人光，1995），98。

³⁸ 參閱《台灣基督長老教會聖詩》前頁之〈台灣基督長老教會信仰告白〉全文。

負責任與祂一起管理世界。」因此，教會必須基於創造的神學與土地權的倫理反省，深化原住民族人對土地喪失的危機意識，覺醒到國家壟斷性的針對原住民傳統土地實施「保留性」的土地政策，模糊原住民傳統土地之權利歸屬，進而運用國家法律條文的訂定，以使政府正當化取得原住民傳統土地的手段，「合法地」剝奪做為原住民世代生存的傳統土地；原住民族群長期以來的土地危機，更應促使原住民族人認清，任何具有壟斷性、侵佔性、法律暴力式的原住民土地政策對原住民族人而言都是一種不能容許的邪惡政策。

結論：

在本文的第一部份，曾充分交代了原住民部落社會中早已存在著最適合於原住民族人政治參與之傳統部落政治制度。但當我們分析近一個世紀以來的原住民部落政治史的演變時就會發現，雖經歷不同的殖民政權，其原住民政策卻是大同小異，目的一致。意即，長期以來的外來政權，其所有關於原住民族人的政治權益、社會生活發展及福利政策之意圖，明顯不在於原住民族人本身的利益及有利於族人社會發展的目的，而在於政府如何運用國家體系之「合法地位」為其手段，以剝削原住民傳統領域內所有的資源。一切有關原住民族群的政治制度設計，皆以國家如何持續擁有原住民傳統領域及保留地內主導資源開發的有利地位。

但是，我們不可忽視另外一種力量，即改革宗教會是原住民部落社會中一個提供現代民主精神的場域。因此，原住民教會可以扮演著將原住民傳統社會與現代社會接軌的角色，批判性的監督台灣政府正視原住民族群在經歷國家制度統治所帶來的劇烈社會變遷時，台灣政府當局應充份重視台灣原住民族群所需要的族群正義、社會正義、政治參與的平等權利、經濟機會平等、土地正義的要求。教會雖然長期面對部落中存在已久之原住民社會與政治的困境，並知道政治的困境不僅影響族人的社會生活，亦壓縮著族人從過去及至未來的社會發展空間。但本文認為，原住民教會應當基於基督教社會倫理之信仰與神學的反省，忠實的反映原住民族人部落的實況，及其社會生活感受與心靈層面的困局。對於長期深耕部落並根植於部落的原住民教會來說，基督教會面對原住民族人的實況所應有之倫理上的覺醒與社會關懷行動的具體實踐，必須被視為是上主在原住民族群的社會困境中對我們的呼召。它不僅是一種實踐信仰的呼召，亦是一種充份具備牧會學意涵的呼召。這個呼召，決定著未來原住民部落社會的發展及部落族人的命運。

參考書目：

1. 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會原著。《番族慣習調查報告書第一卷——泰雅爾族》。台北：中研院編譯發行，1996年6月初版。
2. 藤井志津枝。《台灣原住民史——政策篇（三）》。南投：省文獻會，2001。
3. 伊能嘉矩編。《理蕃誌稿》。第一篇。台北：台灣總督府警務局理蕃課，1918。
4. 藤井志津枝。《日本治理台灣的計策——理蕃》。台北：文英堂，1997。
5. 森丑之助。《生蕃行腳》。楊南郡譯。台北：遠流，2000。
6. 李亦園、徐人仁、宋龍生、與吳燕和。《南澳的泰雅人》。台灣：南港中央研究院民族學研究所，1963。
7. 孫大川。《夾縫中的族群建構——台灣原住民的語言、文化與政治》。台北：聯合文學，2000。
8. Yabu Syat、許世楷、施正鋒合編。《霧社事件——台灣人的集體記憶》。台北：前衛，2001。
9. 浦忠成。《「原」氣淋漓的文化論辯——鄒族兄弟的沈思》。台北：黎明文化，2004。
10. Montserrat Guibernau。《無國家的民族——全球時代的政治社群》。周志杰譯。台北：韋伯，2002。
11. 李約翰編著。《長老教會之歷史與信仰》。台北：長青，1984。
12. 總會編輯小組。《認識台灣基督長老教會》。台北：總會，2000。
13. 總會教育委員會。《新編焚而不毀——台灣基督長老教會信徒訓練手冊》。台

北：總會，1995。

14. 黃伯和。《加爾文神學十講》。台南：人光，1995。

15. 《台灣基督長老教會聖詩》。