

# 日本對臺灣原住民族 宗教的研究取向

殖民地時期官學並行傳統的形成與糾葛

1

◎ 黃智慧

收於2003年，張珣、江燦騰合編，  
《台灣本土宗教研究的新視野新思維》pp.1-62  
台北：南天書局。

要治理蕃人者、要教育蕃人者、甚至要研究蕃人者，都必須先拿掉自己的有色眼鏡。若能沈潛在他們的生活中來深入看他們的信仰，就絕對不會產生這樣的暴舉。……

小泉鐵(1933:305)

對於一個晚近才接觸臺灣原住民研究的學徒而言<sup>(1)</sup>，進入百年前開始累積的龐大文獻材料時的心情，正如同一艘失去星雲座標圖而迷航在浩瀚宇宙間的星艦一樣困頓。更何況前五十年的時空條件是在文字民族／無文字民族、殖民者／被殖民者、日本／南島語族的銀河系架構內推進，使得其航道路線益加錯綜複雜。當務之急，首先要確認人物、作品、事件、政體、政策以及其施行結果的座標位置，才能準確計算出其間的遠近距離與力學關係，爾後才可能測出基本的航向導圖。而這些初期的作業，幾乎都必須依賴殖民地時期研究成果的逐一解讀，方能有所進展。

日本於殖民時期對原住民宗教的研究已累積為數相當龐大的成果，在許多點的座標位置還不十分明朗的情形下，本文嘗試勾勒出幾條知識的軌跡路線，不僅針對學術成果評價，更欲深入解析知識論述的形成機制，及其與政策間的互動關係。如前所述，當時空條件處於文字民族／無文字民族的架構底下時，文字民族所留下的文獻，為後日消失不可見的許多宗教觀念與行為留下了記錄，使得戰後關於原住民的宗教研究相當程度引用了殖民時期的研究成果。然

而，處於後殖民時代的今日，應如何省思前一時期的知識根基？此外，從被殖民者的立場出發，殖民者的眼光與角度如何捕捉，以及就世界的研究史的角度而言，應該如何評價日本殖民期的研究成果等議題，都將在以下回顧其研究史的背景與開展過程時，一一浮現。

## 1.1 研究史的背景與開展

日本近代社會科學的發端，可以說是受到歐、美新興學科的刺激而開展。從江戶時代引進蘭學之後，其本身已相當具備了接受外來知識的基礎，爾後更隨著西方近代學術的分化，以及國內外的帝國主義興起之催生，使得日本在學術體制上也加以仿效。十八、十九世紀在啟蒙主義、演化主義的思潮下，博物學、人類學（人種學）、考古學、民族學、民族誌學、民俗學等當時尚未具體分化，這些學問因受到新的世界體系架構運動而蓬勃開展。法國巴黎(1839)率先成立了民族學會後，美國(1842)、英國(1863)、馬德里、莫斯科(同1865)、柏林(1869)、維也納(1870)等地亦相繼成立學會團體。坪井正五郎<sup>(2)</sup>(1863–1913)等人吸收到這股新知風潮，於1884年發起成立「人類學之友」會（1886年改稱為「東京人類學會」），這應該是亞洲最早成立的民間學會組織。學會成立後，1893年東京帝國大學理學部內也正式成立人類學講座，由坪井擔任教授。這時正好遇上臺灣成為日本的第一個海外殖民地(1895)，於是除了國內各地之外，海外異民族所居之殖民地立即成為這些學科發揮之地；為了

1. 筆者於1994年初受宋文薰先生之命翻譯以來，開始接觸到鳥居龍藏的作品及其世界(參見宋文薰1994；黃智慧1994)，並和一群有志組成「鳥居龍藏研究會」進行二年的作品研讀，其間宋文薰、劉斌雄二位每會必到指導閱讀，1995年以來主編《番族慣習調查報告書》的中譯及原語復元工作(參見中央研究院民族學研究所編譯1996, 1998, 2000)，拙文是其過程中的產物。

2. 坪井正五郎發起人類學會時只是一個二十一歲的青年，1891年在倫敦舉行的萬國東洋學會上以英文發表考古發掘論文，得到金牌賞，翌年他擔任帝國大學人類學講座教授時年二十九，其學問生涯參見寺田1975；山口1988。

在新獲得的領土上進行統治，殖民政府也殷切需求上述諸學科的知識內容。

殖民地期間日本對於臺灣原住民族宗教的研究，以下筆者將依循陳奇祿(1974)對臺灣人類學史的分期時段，從三個時期的人物及其研究團體與重要著作裡，分析其學術史的脈絡。以下所論及之殖民地時期文獻著作，為了使讀者瞭解其發展方向，依其年代先後排列，放入文後「附錄一」，而非參考文獻中，尚祈讀者參閱。

### 1.1.1 第一期（1895–1909）

這個時期的研究者與研究團體皆處於草創與摸索階段，以機動性的個人研究發揮較多。其中最重要的研究者同時也是研究的奠基開創者，無論就質與量來說都非伊能嘉矩<sup>(3)</sup>(1867–1925)與鳥居龍藏<sup>(4)</sup>(1870–1953)二人莫屬。

伊能於1895年10月29日渡臺時，年方二十八歲，旋即受僱於臺灣總督府，他在臺灣停留時間前後長達十年。從一名毛遂自薦的約僱人員開始，他在總督府內歷經國語學校書記、民政局課員、蕃務調查官等各項官職<sup>(5)</sup>，也會陪伴後藤新平訪查阿里山鄒族地區，1906年返回日本後，他仍繼續擔任編纂事務委員等工作，直到1922年為止。由於在任內表現優越，1912年他再次返臺參加蕃務會議、收集史料，當時的蕃務本署總長大津麟平還特別向他請益蕃政方針<sup>(6)</sup>，可見他在總督府內所受到的倚重。

3. 參見森口雄稔編著 1992；板澤武雄 1939；遠野市立博物館編 1995；楊南郡 1996b。

4. 關於鳥居與臺灣研究的關係及其研究生涯，參見遠流臺灣館編 1994；楊南郡 1996a。

5. 其所擔任過的官職總共不下十七、八種，參見後藤 1995。

而鳥居當時僅是東京帝國大學理學部人類學教室的雇員，在該教室所有人都推辭的情況下，他不得已接下教授會議的派遣，於1896年7月首度來臺。當時年方二十六歲，直到1990年為止，其間總共進行了四次深入當時所謂「生蕃」區域的徒步田野調查工作<sup>(7)</sup>。伊能與鳥居兩人都是「東京人類學會」的成員，也都是從自己的興趣出發，跟隨該會創立者——有「日本人類學之父」之稱的坪井正五郎學習人類學<sup>(8)</sup>。這三個人相識的時候，年紀相當，都是處在熱血奔騰的青年時代，日後卻各自刻劃下迥然相異的學術軌跡。

鳥居與伊能二人在東京因發起「人類學講習會」(1894)原就相識，鳥居第一次來臺時，坪井正五郎曾修書致伊能加以關照。而真正在山地進行調查的時期，嚴格說來，鳥居稍微居前：因為伊能在1896年主要時間花在學習臺灣話與泰雅語，對於北部泰雅族有較深入的接觸。伊能從1897年5月23日起，才受到總督府民政局之委派，以192日的時間調查全島。而鳥居龍藏從東部花蓮調查開始，在臺四次調查期間，足跡遍布中央山脈以及東部、南部的原住民地區，正好和伊能的調查區域巧妙錯開。

這個時期的全面性調查所涵蓋的範圍極廣，他們最大目的是確認其分布之地理區域，並從各種人類學特徵確認這些民族的差異，也就是分類的工作。做為其中一個認識的手段，宗教方面的調查也

6. 參見森口 1992:263–267。

7. 據近年的研究，鳥居受到總督府之邀，曾於1910年第五次來臺調查，但卻無任何研究成果發表，見許進發、魏德文 1996；楊南郡 1996a；楊視此為一樁學術懸案，但是鳥居本人並非沒有提過，他在1936年題為「學界生活五十年回顧」中，就說他來臺調查五、六次，見鳥居 1977[12]:413。

8. 參見伊能 1995。這是一份伊能當年從坪井正五郎學習人類學的手抄本筆記，反映出伊能當時所吸收到的十九世紀末人類學的概念。

是重要的主題之一。這個時期的代表性著作有伊能嘉矩與栗野傳之丞合著的《臺灣蕃人事情》(1900)，以及伊能獨自撰寫的《臺灣蕃政志》(1904)。前者是田野調查的成果，確認出臺灣原住民中的泰雅、賽夏、鄒、澤利先、排灣、卑南、阿美以及平埔族來。這本書也立下了一種民族誌的書寫模式，從「蕃俗誌」、「蕃語誌」、「地方誌」、「沿革誌」這四個面向來觀察這些族群。換成今日的學術語彙來說，相當於社會文化、語言、歷史以及政策（教育）研究的面向。其中社會文化部門，又可分為：族群與其地理分布、人口、統制現狀（社會、政治、親屬、家族組織）、土俗、慣習、生業，內容上已經相當具有全貌掌握的觀念。

有關宗教信仰的記述是放在「慣習」的部分裡<sup>(9)</sup>，該書首先確認了原住民普遍擁有祖靈信仰觀念，同時也論述這些會帶來福與禍的祖靈觀念與儀式的關係，以及魂魄觀念的具體形貌。此外，重要的是，該篇另一半的篇幅在描述原住民信仰層面中，有關身心、起居動作、生理作用以及動植物這四方面的「迷信」，譬如說：夢占、打噴嚏、鳥、蛇占、食物（雞、豬頭、米）之禁忌等行為。並且認為蕃人的生活中尚有三分之一部分受到「迷信」所支配，最後得出各部族依其宗教思想的發達程度，可分為三級的演化論式的結論，其進化程度由北到南，南方的部族由於儀式較為繁複，在進化上屬於較高級。這樣的推論也等同於其在家族制度中已經區分的三段式進步程度，依序由北到南。刺青、鑿齒等則屬於身體的毀飾，而衣飾上的實用度也和知識發達程度有關。

至於伊能在1904年的著書則是針對歷史上，從荷蘭、西班牙、明鄭時代及清代，有關蕃族記載的文獻資料的總整理，宗教並未成

為一個主題，只有在「生蕃化育」的主題下，可以看出漢人在信仰觀念上與原住民的差異。這兩本書皆為臺灣總督府所出版，可以說是官方最早的調查成果。

鳥居龍藏的調查成果最初散見在當時的人類學與地理學雜誌中的數篇探險調查報告裡，1902年由東京帝國大學出版了《紅頭嶼土俗調查報告》，在日本人類學史上是第一本針對單一民族調查後的民族誌，也樹立了另一種民族誌的書寫典範，和總督府所出版的兩本專書大異其趣。在民族分類上，鳥居的另一個大貢獻即是確認了臺灣原住民的族群屬性在世界人種群上屬於馬來人種，這一點也是學界首度經由人類學實地調查所得出的成果，伊能則始終使用「蕃族」<sup>(10)</sup>。除了口碑、神話之外，他很忠實的記錄下他所看到的有關宗教信仰的儀式與現象(1897, 1899, 1901a, 1901b)。1902年的專書中，鳥居關心的角度是從體貌與物質文化出發，其中有一章談到雅美族的宗教信仰，具體描述了雅美人靈魂信仰以及埋葬儀式。

雖然鳥居此期的著作中，宗教的部分所佔篇幅不多，但是鳥居始終保持著中性的記錄與描述。在他的描述裡，不論是東埔布農人所舉行的十二個月份的儀式（《全集》11:448），或是有黥番的獵首、鑿齒、刺青，以致於卑南蕃婦女刺青於手背，知本蕃剃體毛，以及加禮苑蕃的巫師制度（《全集》11:485），他從未曾使用過「迷信」的概念，而是用「土俗」、「風俗」、「信仰習慣」的概念詞彙加以稱之。

在研究者之外，這個時期另有二個研究組織。其一是由伊能嘉矩及田代安定1895年所發起的「臺灣人類學會」，第二年會員人數增加到二十餘人，對於目前僅知其第一次例會活動(1898)，由伊能報

9. 見伊能、栗野 1900b:126–130。

10. 見鳥居 1976[11]: 408–415。

告該會的歷史與將來希望，鳥居則報告他所發現的臺北圓山貝塚的考古遺址。除此之外，對該會其他活動今日所知甚為有限，或說該會並未有顯著發展，當時有關臺灣調查成果，仍集中在東京人類學會的會刊雜誌上。而從當時伊能與鳥居在東京人類學會雜誌上的投稿情形來看，顯然相當受到日本學界的重視。

就在同一年，以官方為主體，由立見尚文男爵為會長所成立的「蕃情研究會」，也發行了會刊《蕃情研究會誌》，這應該是最早在臺灣發行的原住民研究刊物。該會規模不小，成立時會員就有六十人左右，其中調查委員佔三十四人，以官員居絕大部分，伊能嘉矩、栗野皆是其中的調查委員。會內又分項設定十三部門，宗教屬其第五部門，似乎原本有大規模的調查規劃，是為後期官方主導的調查事業之先聲。

該會在其發刊詞中，開宗明義說明其目的在於有秩序的統治新領之地：「為了施行第十九世紀的文明政治，……唯有以摯實的研究做為講求秩序之行政的先鋒，方能顯揚帝國獲此新領土之名譽。」而會刊第一篇論文，就是伊能所寫有關臺灣蕃人的分類及其智能、道德的「開化發生」度的問題，可見其所受到的重視。該會到1900年為止，出版了三期，關於宗教的專題訊息也不在少數（伊能1898, 1900；吉田1899），之後不知何故終了。

這二個研究會同時產生於此時期，其代表性意義頗為重大。一個是以民間研究者主體所形構，一個則是靠官方的動力支持了三年。但是比較之下，「臺灣人類學會」消逝較之更快，顯示此時期民間學界研究的限制。而《蕃情研究會誌》除了探險調查成果的報告之外，許多文章亦反映出日本領臺初期對於蕃人統治的種種構想芻議，值得進一步研究，其中並無強烈詆毀其對象或是主張武力征討的文

章，較常見如何「教化」、「化育」等受十九世紀演化論思想影響下的啓蒙論述。

### 1.1.2 第二期（1909–1927）

在初期的調查之後，第二個時期的重要研究為臺灣總督府所主導推動。為了順利推行日本的法律，做為統治上的進一步需要，當時的民政長官後藤新平，先在1902年組織了「臨時臺灣舊慣調查會」，展開對臺灣有關法制、土地、農工商經濟等固有慣習方面的大規模調查。該會組織在總督府的行政機構內層級極高，人事經費規模龐大：會長由民政長官擔任，委員需由內閣加以任命，調查事務必須接受總督的監督，最後調查結果則提供給政府部會進行在殖民地立法起草的參考依據。調查事務上，後藤延攬當時享有碩望的京都大學法學教授岡松參太郎主持。原本「臨時臺灣舊慣調查會」的調查主力是放在清國行政法、漢人習慣法以及土地、農工商經濟現況的調查研究上，到了1909年，該會對西部平原的調查大致結束，做為另一個階段的調查事業的開展，同時岡松也受到昔日留學德國時的法學教授Josef Kohler的鼓勵，故又成立「蕃族科」，開始進行對臺灣原住民族諸項生活慣習之另一階段的調查。

「蕃族科」比起其他科別來說，規模最小，科內的補助委員共有四人，分別是小島由道、平井又八、河野喜六、佐山融吉，負責調查與編撰事務。當時的蕃務總長大津麟平是屬於跨部會的委員，也參與協助工作。補助委員之中，以小島由道與河野喜六為最資深，小島從1903年起即進入法制科內，主要負責調查中、南部的客家與平埔村落之親屬與繼承制度，河野亦曾於1902年起在第二部調查過臺灣的農工商業經濟，後來也轉入「蕃族科」之下。其他兩人應是新聘，背景不詳。本科底下僱用的約聘調查人員各有其來歷，包括

伊能嘉矩、森丑之助、淺岡誠、渡邊榮次郎、安原信三、小林保祥等三十二人，其中有總督府蕃務本署的職員，也有通譯或是當地警察與學校教師等<sup>(11)</sup>。

在短短的數年中，以這些人力配備，要對臺灣島上山區及東部的原住民族進行調查，實質上仍然困難重重。原住民族的調查無法如同漢民族的調查一般，可以藉助於長久以來日本所累積的漢學基礎知識，或可借重前清遺老碩儒口述資料；而是必須深入部落才能獲得前人所未知的廣大「生蕃」世界的知識。但是實地的訪談調查在當時，又因為仍有許多地區尚未被日本政權所掌控，所以深入部落社會的調查工作隨時伴有生命危險。補助委員之一的平井又八就是在調查途中被阿美族人馘首而亡。縱然在這種情形之下，「蕃族科」的調查工作仍然獲得令人驚異的成果。1913年以後到1922年間，該會陸續出版《蕃族調查報告書》、《番族慣習調查報告書》以及《臺灣番族慣習研究》三套各8冊的調查成果，另外加上森丑之助《臺灣蕃族圖譜》2卷、《臺灣蕃族誌》第1卷，合計27巨冊的研究資料問世，這在當時全世界對於少數民族所做的基礎調查事業中可謂創舉。

在這些集體的調查成果中，只有森丑之助的調查研究是獨力作業完成。森丑之助(1877–1926)原在軍隊中擔任翻譯官，後來跟隨鳥居龍藏進入山地，被臺灣原住民的世界所強烈吸引，以臺灣原住民研究為其畢生事業。從他對於原住民宗教信仰觀察的廣度與精緻度來看，就個人研究者的能力而言，較之於前期的調查要深入許多。

森對宗教的調查也投注了相當的心血，在其專書中，花了許多

篇幅細膩地討論泰雅族的信仰及其心性世界，內容包括祭祀、傳說、武覲、迷信、獵首、音樂，共六章。森很獨特地要把「迷信」解釋為「一種根深蒂固的信念」，或是「特殊的民族心理」。例如：常被視為暴虐殘忍的獵首行為，雖然歸入「迷信」的項下，森解釋為應當視為「一種道德」<sup>(12)</sup>。從他的論證過程中，可以看到當時官方敘事體中，對於原住民的宗教行為，已經形成了「迷信」的特殊論述，而森在此論述之下，必須加以特殊詮釋（後敘）。

在《番族慣習調查報告書》這一套著作裡，調查項目包含種族的起源傳承、體質心性、衣食住行、生業、祭祀、婚姻、親屬、繼承等社會組織、以及土地制度、對外的敵友聯盟關係等，和民族誌的內涵相當。其中，宗教也佔有相當程度的份量。有關宗教的部分，主要從神靈、靈魂、祭祀談起，但是其中的一部分，也就是有關巫醫、占卜、禁忌的部分，則被歸入「迷信」類項下；其種類又可分為關於自然現象、動植物、人事等方面的禁忌。例如賽夏、泰雅族在祭祀、祈禱、出草、狩獵中，家人禁止接觸生麻，或忌諱放屁等。而有關刺青、穿耳、鑿齒等，則放入「身體的毀飾」之項下，獵首則放入「社會慣習及裁判」之項下，而神話傳說在「總說」內，和「種族沿革」在一起，生命儀式在「人格」項下，並不包括在「宗教」項下。

另一套《蕃族調查報告書》中，除了在《阿眉族》的「宗教」部分中，列入「迷信」項之外，其他各書都看不到此分類，無論禁忌、乞雨、夢占、厭勝、魔法等內容都在「宗教」項中佔重要部分，馘首則另成一章。而《阿眉族》篇內就其所謂「迷信」，也類同於禁忌，例如打噴嚏、鳥占等，或是夢占、妖怪傳說。

由以上各書對於「迷信」的處理方式，可見到該調查會的調查

11. 以上參見臨時臺灣舊慣調查會，《舊慣調查會事業報告》，臺北：臨時臺灣舊慣調查會，1917。

12. 森 1917:275–276, 283。

項目設計者，對宗教信仰的看法不見得一致，委由各書處理。雖然如此，仍足以反映出當時官方對於各族群之宗教信仰的看法，已經沿用了第一期伊能與栗野的《臺灣蕃人事情》中已經出現的「迷信」的部分。

該會在二十世紀初期所獲致的調查成果，對於後來所有調查與研究具有深遠的影響。實際上「臨時臺灣舊慣調查會」的工作在1917年即先行宣告結束，「蕃族科」的調查出版業務，遂在總督府內另成立「蕃族調查會」，以撰寫、出版、完成未竟之業。「蕃族調查會」持續至1922年才將出版事業結束，由於大部分的成果報告書的出版時間在「臨時臺灣舊慣調查會」結束之後，因此該會的調查成果並沒有如同漢人的調查研究一樣，在殖民政府制訂法律時成為第三部門的立法的依據。也可以說，該會後來的調查研究似乎並沒有受到行政部門的約束與掌控<sup>13</sup>，反而任由調查者的求知與記錄的興趣所趨而成。其調查成果，並未如原先主事者規劃在政策制訂上扮演一定的角色。

另外，臺灣總督府民政部蕃務本署曾針對「理蕃政策」所需，向當時的漢人宗教調查專家，也是總督府囑託官員（後來成為編修官兼翻譯官）丸井圭治郎徵詢其意見。所以，丸井在1914年撰寫的《撫蕃ニ關スル意見書》中，也深入討論到原住民的宗教性質。最後他建議可以巧妙利用蕃人對神的「迷信」的畏懼，亦即因果報應說、畏懼祖靈等心態，可達到抑其惡、懲其凶之目的。這樣的建議也反映了殖民政府對蕃人的宗教觀念，並希望從中加以導引利用，以行統治之便。

13. 山路的研究也同樣指出，該會調查報告中確認了土地所有權觀念存在，與統治者政策所行相違背，見山路 1991。

除了舊慣調查會之外，1913年在臺灣總督府蕃務本署內成立了「生蕃研究會」，由民政長官擔任會長，其組織包括評議會、編輯書記、支部長、支部委員等，官方層級頗高，但是其會員數以及活動情形不詳。該會的目的原本計劃從事許多事業，除了介紹、交換有關蕃人蕃地的知識之外，並要進行編纂「鎮壓撫育及風俗習慣地理等」資料，刊行有關蕃人蕃地的圖書、舉辦有關蕃人蕃地的討論會、比較各國的理蕃設施及風俗，最後並要回答理蕃事務的疑問等，雖然理想很高，原訂第一年要出六期的會刊《蕃界》，不知何故只出到三期就結束。屬於總督府雇員的森丑之助在該會刊中發表了數篇有關宗教的文章，是此期最活躍的田野調查者。

在同一時期的尾聲，總督府還出版了二本有關「蕃人」習俗的書，分別是《蕃俗一斑》（臺灣總督府民政部警察署 1926）以及《臺灣原住民族の向化》（臺灣總督府警務局理蕃課 1928），這二本由行政單位出版的書，內容並未做深入研究調查，而以運用前人的資料居多，嚴謹度也不若前述著作。但是，其以實務經驗者的立場，所述及關於宗教事務的體驗卻頗值得參考。例如，在後者書中有關祭祀的部分就提到所謂的「迷信」給當局造成很大的困擾。當部落內發生流行性感冒，族人大量死亡時，被認為是異族侵入其領域，大舉開拓道路，違背舊慣而觸犯了祖靈，以致招來祖靈憤怒的結果。旱災發生時，被認為是日本人建築駐在所砍伐大量樹材而引起；或是獵不到動物則是日本人指導水田耕作所引起等等，而為了平息祖靈之怒，部落內就頻發出草馘首等等，帶給當局種種困擾。從這裡的記載，所謂「迷信」的觀念，不僅在演化論思想作用影響對原住民的認知，在實際統治過程中，對統治者而言帶來很大的障礙。

### 1.1.3 第三期 (1928–1945)

1928年「臺北帝國大學」成立後，在文政學部內成立了日本第一個以民族學為主的科系——「土俗人種學」講座，使得臺灣原住民研究邁進成為學院殿堂中的主角。該研究室的主要成員是移川子之藏(1884–1947)、宮本延人(1901–1988)、馬淵東一(1909–1988)三人。他們在教學之外，也發起成立「南方土俗研究會」(1929–1943)，並發行會刊《南方土俗》(1931–1943，第6卷起改稱《南方民族》)。有關這個時期的詳細背景情形，宮本延人曾留下口述記錄，筆者在此不擬贅述<sup>(14)</sup>。

移川子之藏於1917年獲得美國哈佛大學的人類學博士，受到他的老師R.B. Dixon的影響，傾向文化史學派的研究法。他視宗教為可以探討族群關係的一個文化項目，想要從宗教質素中去推敲臺灣原住民與其南方諸族的關連性(移川 1931, 1938)。雖然他對宗教的著墨不多，但是他個人學術傾向影響該系學風至鉅。他的學生馬淵東一受其薰陶，細膩地考察阿美族的神祇系譜，並進一步從社會組織、時間觀念的觀點來討論布農族、鄒族的宗教與祭祀(馬淵 1934, 1936, 1937, 1939)。同時，他還從鞦韆這個文化項目推論其與農耕儀式的關係，在此他廣泛運用前期「臨時舊慣調查會」的調查成果，並溯及東南亞民族誌材料，進行比較研究。另外，同屬帝國大學文政學部的國分直一(1908– )，則在此時對迅速消失的西南平原上的平埔族展開研究，1944年出版了《壺を祀る村》一書，探討西拉雅族的信仰形態，但是因運送途中遭海難而沉沒海底，所以該書事實上於1981年復版後才問世。

14. 請參閱宮本延人 1998，尤其是序文部分。

「土俗人種學」講座在學史上最重大的成就是和「語言研究室」的小川尚義與淺井惠倫，共同接受第十一代總督上山滿之進所贈送的研究經費補助，得以進行長期而細緻的田野調查工作。這些調查成果於1935年同時出版。前者的《臺灣高砂族系統所屬の研究》，是依據各部落的口碑傳說而建立起的部落史；後者的《原語による高砂族傳說集》除了各族的語法分析之外，對各部族的神話傳說做了詳實的原語翻譯與記錄。

1933年，在《南方土俗》這個雜誌上，岡田謙發表了當時有關「高砂族」的四十三種日文雜誌論文目錄，在二十個分類項目底下，總數高達1,149篇。反映出殖民三十餘年來，日本對臺灣原住民的研究累積。其中，「宗教」項下只有30筆，而「土俗慣習」項下最多，達297筆，有關迷信、埋葬法、獵首、禁忌等論文皆歸於此項底下。由此亦反映出當時學界的分類法則，並不把「迷信」置入「宗教」類別內，而籠統地視為慣習之一部分。

此外，這個時期由總督府警務局理蕃課發行了《理蕃の友》月刊(1932–1943)，這一份刊物發行於1930年發生的「霧社事件」之後，因為該事件使得總督府的理蕃政策大為動搖；為了謀求改善，務使中央的政策宣達到地方，因而開辦此刊物。《理蕃の友》發行期間長達十二年共144號，撰寫者也是第一線接觸蕃人的理蕃警察，有關宗教事務的實際執行層面也不在少數，在研究當時的宗教政策上有很高的價值。1935年，臺灣總督府圖書館長山中樵，在《理蕃の友》卷4期3上論到蕃族蕃政之相關文獻時，所舉一般單行本共有五本書，分別是：藤崎濟之助《臺灣の蕃族》，鈴木作太郎《臺灣の蕃族研究》，鈴木質《臺灣蕃人風俗誌》，以及小泉鐵《臺灣土俗誌》、《蕃鄉風物記》。可見這五本書，是當時容易入手，而且頗為適於理蕃官員閱讀的書籍。另外，初期的《臺灣蕃人事情》(伊能、栗

野),《臺灣蕃政誌》(伊能),以及蕃務本署出版的《理蕃概要》,警務局編纂的《理蕃誌稿》皆被列為重要史料,然而卻不見引舉鳥居龍藏以及臨時臺灣舊慣調查會的成果。

上述五本書的作者,筆者至今對其來歷所知有限,只能推測並非來自學界,卻與官方關係密切。以鈴木作太郎與小泉鐵為例,其研究也具相當的特色與水準。鈴木作太郎1932年的這本書基本上是彙整前人的研究資料而成,在書中所列的參考文獻分為三部分:第一部分日文書籍囊括了所有總督府出版的相關調查資料,例如水野遵所撰《征蕃私記》4冊;第二部分包含自《後漢書》以來,宋、元史以及明、清所有相關漢籍古典,諸如:元朝汪大淵《島夷志略》以及清朝郁永河《蕃境補遺》等,也沒有遺漏1930年林惠祥著《臺灣蕃族之原始文化》;至於第三部分的歐文書,則從十七世紀起含括荷文與英文談到臺灣以及太平洋、東南亞的書籍,顯示當時官方的一種研究態度,其勤於收尋文獻的功夫,應該是繼伊能之後的傳統。然而令人不解的是,在第一部分的日文書籍,完全沒有引用鳥居龍藏的著述。

鈴木作太郎這本書把宗教的主題放在二部分來談,首先在概說的部分中,延續前述官方書籍的看法,把宗教又分為「信仰」與「迷信」二類。其中「迷信」所指,為禁忌、兆象、占卜、咒法這四個項目,基本上繼承了前二期的官方傳統。而最後提到巫師以咒法、迷信鼓動群眾,為造成騷擾之因,雖然他也說近來這樣的習俗已漸減少。另一部分在理蕃事業中談到宗教的感化作用,將在下節中另敘。

小泉之書(1933)和鈴木相反,乃基於1925年起到1928年止,在阿美族與泰雅族地域進行實地田野調查所得資料而成。所以他對社會組織以及宗教、土地、性差都有其獨到的看法。其中有關宗教的

論述部分,他把「信仰與禁忌」同時處理,尤其是關於婚約、婚禮的禁忌,以及妊娠、出生、粟的收成等禁忌,在他的分析中,完全沒有「迷信」的概念,甚且在最後有關統治問題的文章內,還對當時所謂「打破迷信」的政策方針大加批判(後敘)。

此外,這二本書的另一個共同點,就是出版在霧社事件之後。受到該事件的刺激,書中也都處理到有關該事件的問題。雖然他們與官方關係密切,但是鈴木與小泉二位作者皆以具體的研究成果批判總督府的理蕃政策以及事件的處理經過。至於山中樵所舉的另二本書作者:藤崎濟之助曾任理蕃課長、蘇澳郡守等要職,鈴木質則來自教育界,專司蕃童教育事務。他們在著書中都專闢篇幅介紹原住民的宗教信仰,可是都在「宗教」或「信仰」之外,另立「迷信」一章,這部分產生的效應將在以下第四節中詳述。

另一方面也在這個時期,總督府的「理蕃計畫」受到1930年爆發的「霧社事件」的影響,其理蕃政策面臨考驗,於是自1931年至1936年間,總督府理蕃課開始另一個大規模的調查工作,即「蕃人調查」及「蕃人所要地調查」計畫。前者是以調查原住民的戶口、生活狀態、進化的狀態(包含習俗、迷信等項目)、衛生狀態(包含醫療法等)等為目的。後者則以經濟產業與土地利用的調查為目的。這時期所得的統計資料後來彙編成《高砂族調查書》(1936-1939,臺灣總督府警務局)六編,其中有關宗教的部分只有第五編的第二部〈迷信〉篇,內容包括各部族的禁忌、占卜、兆象、咒法四項,與前述鈴木作太郎著述中的分類互相呼應。

在這一期裡,也可以看到前期的慣習法的研究取向的延伸影響。1929年從東京帝大法理學部研究所畢業後來臺就任臺灣總督府宗教調查主任一職的增田福太郎,後來轉任臺北帝國大學法學部助教授,1939年起他成為國民精神文化研究所所員,持續對臺灣漢民族與原

住民族進行宗教與習俗的調查。增田在這個期間內，對原住民研究的著作量較之於漢人宗教研究要少的多，不過戰後依據此時期的調查資料，他把原住民的宗教與法思想的關係繼續推展，進行整個東亞的比較法學思想的研究(增田 1942a, 1942b)。

此外，這個時期裡，另有二篇相當精闢的原住民宗教研究的論文，此即鈴木讓〈高砂族に於ける靈魂觀について〉與及川眞學〈高砂族の醫巫〉，這二篇發表於日本國內《民族學研究》的論文。前者試圖將日本上古史中的《古事記》、《日本書紀》神話中的心魂觀念，和臺灣原住民各族的生靈種類相對照，而得出具完整關照的原住民靈魂觀之見解。及川的論文則是基於實地調查的結果，把阿美族、泰雅族的巫醫治病過程、以及其社會地位作了翔實的紀錄，較之於前二期往往把巫醫的占卜、咒法視為「迷信」而言，及川在此時期的這篇論文無疑是從學術觀點的一個回應。(從後記看來，及川應該是當時臺北帝大心理及土俗教室的學生)。

事實上在學界裡，這個時期對宗教的研究獲得最大成就的應是日本國內「帝國學士院」所聘任，從1931年到1940年陸續在臺灣山地進行五次宗教田野調查的古野清人(1899–1979)。古野清人於1928年完成東京帝大宗教學碩士課程學業，在學期間醉心法國涂爾幹學派的宗教社會學的研究取向。1942年出版的《原始文化探求》中，他援用法國社會學家R. Hertz「右手的優越」的理論，將臺灣「高砂族」信仰中的象徵二元論加以分析等等，把臺灣的材料與歐美的宗教學、民族學的研究成果對話。他對臺灣的研究成果加以結集，並出版於《高砂族の祭儀生活》(1945)一書中，可以說是殖民地時期這個學術傳統的集大成之作。除了充分應用前二期對各部族的調查資料之外，加上他本人對阿美族與賽夏族的深入調查，使得他對臺灣原住民的信仰形態，不論在觀念的掌握上，或是祭祀組織、儀式的

記錄與分析上都有其深度與精確度。不僅如此，他也是日本學界當時很少數精通歐陸宗教研究理論的研究者，尤其是英國社會結構功能主義人類學，以及法國宗教心理學、宗教社會學的研究取向在書中都可看到。這二本書都是在戰爭期間於東京出版，在當時臺灣的實際影響有限，不過就戰後日本的宗教人類學發展來說，仍受到很高的評價<sup>(15)</sup>。

在戰爭時期，古野也不能避免被波及。當時他受到一個戰時機構「司法保護研究所」之託，擔任其為司法官員所辦的「南方問題講習會」講師，之後編纂《南方問題十講》論文集。他所講的主題是：「大東亞共榮圈の文化總論」，內容主要談東南亞與南亞社會，略微提到臺灣內部族群的馘首習俗，視為宇宙觀的表現。雖然論文名稱冠上帝國主義的架構，可是細讀之下，縱貫全篇都是堅實的研究成果，毫無對異民族蔑視之意。戰後在他的著作集內，本篇並未被收入。

受到戰爭影響最大的學者應是鹿野忠雄，從1928年就讀臺北高校時即前往蘭嶼調查，前後十次，留下可貴的民族誌，其中包含對蘭嶼小米祭儀、喪葬儀式等研究。他在東京帝國大學地理學科畢業後，因為找不到工作，為了能前往蘭嶼調查，也曾擔任總督府雇員。可惜他最後在1944年受陸軍所雇到婆羅洲調查時失蹤於當地。他的著作一直到戰後才結集出版。

## 1.2 官、學傳統的分袂點：對「迷信」的解釋與認定

當大致巡曳完日本殖期五十年的研究史中有關宗教主題的研究

15. 參見馬淵 1971; 佐佐木 1988。

成果後，筆者發現，研究者之間對宗教的理解與態度有一個很大的歧異點。這個歧異點在實際政策層面上，和研究產生一種奇特的連動作用。亦即是，有一個系統的著作中都採用「迷信」這個觀點來加以理解原住民族的宗教行為，而另有一系統的著作則全無此概念，甚至反對此概念。要追溯這個歧異點，筆者發現必須回到最早期的伊能、鳥居之宗教研究的檢討中，這個差異點，從一開始就已經存在。

如前節已述，鳥居龍藏的文中從來不採用「迷信」或是任何演化論思考來探討原住民的宗教。例如，在對雅美人宗教的描述中，他說明：「他們雖然製作土偶、木偶，但是並無宗教上的意義，他們絕非偶像崇拜者。」並且論道：「天道是使他們遵守德義，鞏固社會組織的最大力量，當地人之所以性情如此溫和，大概是因為有此天道的信仰存在之故。」<sup>(16)</sup> 反觀伊能、栗野的著作裡，在「宗教」的看法中，特別設了一個「迷信」的項目，而從這個觀念又推出原住民各族在宗教上的「高」與「低」，以區分其演化的程度。不僅在《蕃人事情》書中，伊能在許多研究漢人宗教的小文中，也都使用「迷信」這個概念闡述其研究理念，筆者將此類論文收集如「附錄二」，請讀者參照。

雖然單線演化論的思想的確支配了十九世紀中以後的學術思潮，但是伊能受此影響較深，卻不見得鳥居受其影響，顯然必須考慮其他的因素。如果從個人因素來考量，二人各自的成長、家庭背景頗有差異。伊能出生於書香世家，士族之後，父母雙方皆是地方望族，由於家學源故，他從小飽讀漢學，在外祖父、母的呵護中長大。他的外祖父是鄉中的漢學教育重鎮，並創辦小學，伊能在這個小學畢

16. 見鳥居龍藏 1902，刊於 1976[2]: 322–323。

業後，繼續投身在漢學碩儒的私塾中學習漢學。除了這個深厚的儒學（儒教）背景之外，1887年他的外祖父接任神宮教岩手縣遠野分教會所長，翌年伊能嘉矩補任為神宮教權少教正<sup>(17)</sup>。其中詳細情形雖無足夠史料可以得知，但是，毫無疑問的是，伊能較為接近當時明治政府所極力高倡的國家神道的想法。

明治政府早在1873、1874年就通令全國各地方官禁止民間以儀式作法，替人祈禱、附身來治病，政府雖以妨害醫療為名加以取締，實際上也是為了獨尊國家神道，打擊日本國內的其他宗教<sup>(18)</sup>。而神宮教原為伊勢神宮的教化機關之一，1882年獨立成為一支教派神道，教徒人數並不多。1946年解散，信徒加入神社本廳，也就是等於匯入日本戰後的神道組織系統內。伊勢神宮系統所發展的一套神學體系，其本身攬雜相當多的佛教與儒教的因素，並與天皇國家體系之間密切關連<sup>(19)</sup>，由此或可推測伊能對宗教之基本態度，和當時主流之國家宗教之間較為一致。

此外，從日記中所留下的一些證據，也顯示伊能對神道信仰之虔誠，當1912年最後一次渡臺前，當天早上他先到湊河神社參拜後，才從神戶坐船出海，在臺期間也專程參拜臺灣神社，而伊能本人人生最後的行程——葬禮，也是遵從本人的遺言指示，以神道儀式舉行<sup>(20)</sup>。

反觀鳥居龍藏出生於商賈之家，在江戶時期「士農工商」的社會階級制度下，毋寧是屬於低下的商人階級背景。他天性叛逆，不喜上學，小學二年級被退學之後，就再也沒有進過學校。他的學問都是獨學而來，只相信自己所看到的，不受既有學說的拘束。最後，

17. 參見森口稔雄編著 1992。

18. 參見井上順孝等著 1986:185。

19. 參見村上 1985:371–372；貝拉 1994:59–63。

20. 見森口 1992:262, 265, 377。

他投身坪井正五郎門下，在學問上與老師打起對臺，而後來證明他的觀點無誤<sup>(21)</sup>。終其一生，雖然不是無神論者，鳥居從未提及他的宗教信仰，這樣的背景是否也會影響他在看待其他民族的宗教時的態度呢？事實上，鳥居一直到1908年第二次蒙古調查旅行之後，因為愛妻得病祈禱獲救的緣故，回到東京才入天主教受洗，受洗名為奧古斯汀，從此之後一家都接受天主教信仰。但是在當年臺灣調查的時期，並沒有明顯的宗教傾向<sup>(22)</sup>。

除此之外，鳥居和伊能二人還有一些有趣的對照點：當中日甲午戰爭發生時，激起日本全國青年的愛國情操，伊能因為友人戰死，尤其感到熱血澎湃，他寫下一封陳述其「赤志」志願渡臺的情文並茂之書信，寄給渡臺當局，因而受到賞識而被任用。反觀鳥居在回憶錄中寫道：當談判破裂，戰爭發生時「國內群情騷然，大本營的設置、出兵，募集從軍記者、人夫等，國民之間非常緊張，我雖知道這些戰局，仍然心情平靜，不敢怠忽自己的研究工作。」在這個時期，鳥居忙著學習俄語以及阿伊努語，他想繼續朝鮮半島的考古調查。他被派遣到臺灣並非出於志願，因為帝大理學教室的教官都不願意去，這個差事只好落到他這個臨時雇員的身上。而在臺灣調查的空檔中，他熱切地吸收人體解剖學、古生物學、地質學、動物學等自然科學新知，這和儒學涵養深厚的伊能嘉矩恰成對比。對臺灣這個研究領域而言，伊能終其一生，除了故鄉原野的鄉土研究之外，大部分時間與精力都投入在這個領域中及其著作等身；相對的，臺灣研究卻只佔鳥居一生學術產量中的一小部分。

21. 見黃智慧 1994。

22. 參見中箇 1995:312，筆者在 1996 年到德島拜訪鳥居龍次郎時，也得到龍次郎如是告知，可印證中箇的記述無誤。

事實上，在渡臺之前，伊能嘉矩就曾經為文寫下「研究的要領」<sup>(23)</sup>，做為他自己獨特的學問分類方式。其中在「宗教」項下，可分為「信仰」與「迷信」二大類。伊能所認定的「迷信」內容是：

### 1. 客觀的迷信

- (1) 實在。含天象(對日月星雷電虹霓蝕暈風雨等的迷信)，地物(對山川土石地震地動鬼火等的迷信)，生物(對所有動植物的迷信)
- (2) 構成。含實在的(如相信有龍宮夜見國存在)，與實物的生物(相信有妖鳥怪獸蛇精等存在)，妖怪(相信怪物幽靈天狗及仙人類存在)

### 2. 主觀的迷信

- (1) 妄信。含夢覺(以夢斷其吉凶)，疾病(對疾病受傷橫死等的迷信)，讖兆(前兆預言或是我國所謂的幣誓之類)
- (2) 信仰。含鬼神及淫祠(如疫神及祭祀淫具等)，神異及憑魅(如生靈死靈的降災神喻，或動物憑魅之類)，修法及詛咒(如斷食禁欲或其他身體毀傷苦行，或詛咒以神符神水驅魔之類)，驅邪及神判(如相信藉由某種儀式就可以除罪祓污，去兇惡等，或藉由探湯的方法可判斷是非善惡之類)，占卜及觀相(流年擇時觀宅卜術及各種觀相類)

這些在渡臺之前既有的概念，相當程度地反映在他日後的著作中。自從渡臺後，尤其面對所謂「蕃族」，事實上他修正了不少觀念。在1898年的文章中，他就曾道：

23. 見後藤 1995:11。

大致上，未開化人類生產思想之所以遲遲未能進步的原因不外有二。其一乃因襲古來的迷信；其二則是基於不利的自然地勢。世界古文明發源地的埃及、希臘認為農耕是鬼神之事，不應加以干預。北方的阿伊努族認為對土地施肥會觸怒土地神。……但是幸好蕃族沒有上述的迷信，反而在信仰上認為米粟收成是祖靈冥護的。雖然他們並不喜好施肥於耕地，但也沒有上述的迷信，只是依循慣習而已。（頁7-8）……

關於宗教思想的發生，臺灣各蕃族都共同具有：

1. 分辨睡眠與死亡；
2. 人死是肉體死亡而靈魂不滅；
3. 夢中可與死魂溝通；
4. 魂魄安然存在於特定的境界中；
5. 由死魂轉而為惡魔的想法；
6. 人的吉凶禍福皆由死魂或惡魔所為；
7. 為邀福避禍，而有禮拜祖先魂魄的風俗。

也就是說，臺灣各蕃族在宗教上形成了祖先崇拜的信仰。大體上，祖先崇拜是宗教思想的源頭，從這個開端可以推知將來會形成支配其思想的完全宗教。這麼說來，他們並不像安達曼土人或是澳大利亞土人一般，完全缺乏死後的觀念。因此，在宗教思想的發生上，較之極為幼稚的種族，他們應算是思想上較為進步的。（頁11）

從上文可得知，他對臺灣原住民的宗教觀念中，尤其確認了祖先崇拜，以及靈魂的觀念，這些也都是日本神道觀念中的重要成分。而經由接觸到原住民之後，他修正了渡臺前要教育、授產給原住民的想法：

關於蕃人的撫育教化之道：1. 絶對不能藉由威力的手段；2. 不應該把適用於文明人的政治、法律乃至於宗教、教育移植給他們。特別是像他們的殺人馘首行為，從文明人的眼中看來，難免會認為是罪惡非道的行為，可是對他們而言，如同先天的唯一的道德標準。（頁23）

後來，承繼了「迷信」這個語彙的使用，但是卻最感痛苦的莫過於森丑之助了。他在1913c文章中，因為「還想不出更好的語詞」，而把「迷信」這個概念演申到極致，近乎「民族的心性」：

所謂「迷信」不僅只是野蠻人或未開化的人類才有，可以說是不論東、西洋或時代古今，什麼地方或什麼種族的人類都有的普通性之事物，然而似乎還可以想出更好的語彙來形容它，可是我卻是孤陋寡聞，到目前還想不出更好的語詞來，所以在這裡仍沿用「迷信」為題。……

此處所稱的「迷信」，我認為不能以野蠻人的迷信而產生輕侮之念來等閒視之。茲演繹其迷信之意，一半是含有種種趣味，也帶有濃厚的教訓意味，如同晦澀的詩般令人回味，同時又含有甘蜜般的美味。對於沒有文字的蕃人而言，這些迷信或是神話傳說，好像是發現了很重要的事實一般。對他們來說是唯一的文字，也是一種經典，更是律法中絕對的守則。從迷信中可以輕易發現他們的思想與性格，進而推測其民族性之一斑。在蕃人研究上，不僅是形上的資料而已，對其他諸方面都有益處。我相信從這裡可以進而理解他們的心性，研究其民族心理；這個問題如同研究他們的體質、語言、土俗及慣習一般重要。……高尚的文明人與原始的蕃人之間……有許多的類似與共通

性……。但是吾人往往以為蕃人多迷信，不具有現代知識，把他們對超自然事物的態度視為迷信之源，……。（頁30–31）

在森丑之助的泰雅族研究專書(1917)中，其中「迷信」部分所指的是散見於天象、宗旨(祖靈)、祭祀、獵首、占卜、不淨(不吉)、風紀、分娩、疾病、死亡、誓約、狩獵、飲食以及農業等生活中的種種慣習，這些歸類或多或少繼承了前期的伊能以及當時的想法。雖然他盡力要掙脫伊能嘉矩所立下的論述典範的桎梏，欲把「迷信」提昇視為「民族的心理」狀態。惜其英年早逝，未及將他所體會到的「對超自然事物的態度」加以抽象理論化。

在同期的「臨時臺灣舊慣調查會」的出版物中，皆可看到「迷信」這個語彙的使用。但並無特別加以演申或解釋，反而是「附記」中調查者以其親身所見所聞，平鋪直述加以證實巫醫所言正確。例如在《番族慣習調查報告書》第1卷〈泰雅族篇〉中<sup>(24)</sup>，記錄了下述事件：

'tayal族雖尚無可視為宗教之物，但一般說來他們相信靈魂不滅，並且對此有祭祀祈禱之儀式，可見宗教已開始萌芽。

明治四十三年……汶水番shebu'社社民piku mama因病重招巫，巫以為該病是通姦之處罰，果然那位社民供認曾與近親之婦相通之事，因而殺豬謝罪。

遭人侮辱和虐待，或財產被霸佔，或自己的親屬被殺傷時，就對神靈詛咒那個人……我實際上聽說mrqwang番mthjakan社tahus之姪因殺死klapai番人，遭其遺族之詛咒，以致tahus兩腳麻痺不能行動，於大正二年冬天住進臺北醫院。

到了研究史上的第三期，臺北帝國大學的學者系統，或是後來的古野等人的著作中從未提及「迷信」二字，但是官方的「高砂族調查報告書」等文獻就很清楚的記錄了「迷信」的事項。

從這樣的發展看來，從第一期開始的二名研究者間微妙的差異點，儼然成為劃分貫穿整個殖民時期原住民宗教研究史的官、學二個傳統之分界點。官方系統所出版的研究成果中，往往使用「迷信」這個概念，雖然其間的解釋也有很大的差異性，但是仍可看出最早期伊能所立下的夢占、禁忌、動植物等觀念，持續地影響了後二期的研究。

### 1.3 政策與研究成果的互動與背反

自從日本殖民政府在1895年進駐臺灣以後，早在1896年臺灣總督府民生局內即設立「撫墾署」，專司統治及同化業務，後來該機構又經數次改名，但縱貫日本在臺灣的殖民地統治史中，對於原住民的統治或同化，皆通稱之為「理蕃」政策。1896年乃木希典就任總督府第三任總督時，就提出他對蕃人的統治政策<sup>(25)</sup>：

1. 矯正蕃人鎖國的感情
2. 嚴禁蕃人殺人
3. 攪破蕃人迷信
4. 改良蕃人之生產、衣食住，並啟發其智能
5. 踏查蕃地及其交通
6. 開墾蕃地以及其森林物產之利用

24. 見中央研究院民族學研究所編譯 1996:39, 52, 55。

25. 見《理蕃誌稿》1:29。

其中第三條很清楚立下「打破迷信」的方針，應該是做為後來所有「理蕃」實務者所切記在心的教條。這裡的「迷信」觀念是從何處得來，所指的目標為何？筆者尚未找到直接證據，是伊能嘉矩沿用了總督的訓示，抑或是殖民政策的擬定者受到伊能嘉矩的影響？抑或兩者皆反映了同一種來自日本當時國家神道宗教文化背景的思考？

另一方面，鳥居龍藏在著作中雖然未曾以「迷信」看待原住民的宗教觀念，但是，在他1900年寫給朋友的信中，曾歸納他的觀感，認為較之於佛教、基督教，日本固有的神道還比較適於對原住民傳教。這是因為臺灣原住民同樣尊崇祖先，其靈魂觀念與儀式都與神道相似的緣故。收到他的信的朋友磯部武者五郎，是一名神道學者，也正好是《祖國》這份刊物的編輯長，遂把這封鳥居在濁水溪畔寫的信刊登出來。這一份刊物在日本國內會引起多少人注意並不可知，也無法得知在臺灣的政策擬定者是否會受到影響。但是，當時殖民官員接觸到原住民的宗教事務時，確實有必要思索如何才能有效推行宗教政策。

而見諸實際的「理蕃政策」的記錄中，有關於宗教的政策部分，以《理蕃誌稿》為例，在其中有二篇相當重要史料：

一篇是1902年〈持地參事官の蕃政問題ニ關スル意見〉（頁179–275），這是在總督府民生部具有影響力的參事官持地六三郎所提出的洋洋九萬字的政策設計，他強調理蕃政策必須是「先威後撫」，所謂「威」是要使他們真正震懾畏縮，所謂「撫」是要他們真正心服歡悟。而後者的法門不外乎二，為宗教與教育這二種辦法。雖然這篇文章顯示出早期的政策設計者已體認到宗教對於「撫育」之重要性，並揭為文，但是具體作法，只說要保護宗教家便於其傳道，其他則未言明。

另一篇則是1909年〈蕃人ノ宗教的感化ニ關スル意見ノ發顯〉（頁858–869）。這原本為1898年在「蕃情研究會」中所決定進行的研究，因後來該會終止，故附錄在此。其內容彙整了早期理蕃官員檢討導入佛教或是基督教的可能性之意見。最初是在1897年林杞捕撫墾署長齋藤音作對民政局長所提出的意見。他說：

蕃人對於撫墾署所顯示的好感，其實只是假的感情，由利慾心而生，薄弱如皮相，容易反覆變化。若要繩之以堅固之綱，不使其逸脫，必須傳以基督教，給予宗教上的連鎖。……然而神、佛、耶教三者間應選何者？神道之無能為力固不在言，佛教已被消化為我國國教，當下僧侶腐敗產生宗教亂象，也不適合。今日最有力者為耶穌教，何況耶穌教之特長在於感化奸惡殘忍之野蠻人，世界上已經有許多先例奏效。

同一年，新竹縣苗栗辦務署署長鳥居邦彥向其縣知事提出意見書，力主導入佛教僧侶以感化蕃人。之後陸續有民政局殖產課長木村匡（1899）、臺南縣恆春辦務署署長丹野英清（1900）建議採用佛教布教師教化蕃人，嘉義廳長岡田信興則自行在蕃社內放入伊勢神宮的祭祀象徵物（1902）。由這一份史料顯示，殖民初期所謂「宗教感化」的想法已經在地方實際接觸蕃人事務者之間，產生了種種的議論。

一直到1903年，民政部內真正討論了這個議題，其結論是：

以今日狀況，若以宗教撫化蕃人，不免有利害參半之顧慮。宗教家若主動進行布教傳道，姑且不論。但是若做為政府的執政方針，則應該予以除外為宜。

所以決議在做慎重的調查之後再行解決這個問題。雖然這時的中央

政府採取慎重步調，不過因為情勢的變化，蕃人逐漸不服統治，使得1910年起，蕃務本署開始採用十二名佛教真宗的僧侶，略加以訓練之後，便派入蕃地傳教。但是到了1912年，至少在南北蕃務會議上，完全不見佛教教化事業之成效，所以當年就立即廢止了這個制度<sup>(26)</sup>。

在此之後，實際上可以從《理蕃誌稿》之後續史料中見到官方開始介入蕃人的生活慣習中，尤其在1920年代之後，或加以干涉，或禁止舊有習俗，並建立神社。

其中從1921年「研海支廳下蕃人ノ宗教的指導」（頁169）史料顯示，東部泰雅族部落內建立地藏尊、不動尊，欲以神佛之力，求取福利幸運。1924年在臺中州新高郡下布農族區域，以及屈尺泰雅族區域內舉行盆祭（頁765）；1925年、1926年過坑Kato社人舉行番社祭（頁918, 1109），分別自埔里本願寺、能高寺招請僧侶主持等，這些都是佛教導入後所留下的影響。

而國家神道的影響亦在此時期萌芽，各地開始興建神社。1922年首在東澳地區建立社祠，遙拜臺灣神社（頁379）。翌年羅東郡下Sqiqun社也跟進設立（頁586）。同1923年更在太魯閣當地建立奉祀佐久間總督的佐久間神社，此社做為征服者的象徵意義甚濃，官方的主導性格強烈，當1926年舉行第三回大祭時，其規模之大，動員了官民250人，原住民1863人參加（頁586, 1100）。此外，1925年於現在的玉山山頂也建立神社，遙奉臺灣神社、大山津見等日本神道神社，其落成時雖只有原住民45人參加（頁912），但是象徵性地代表了國家宗教之勢力，延伸到臺灣最高山峰，也是布農族的生活領域裡。

在信仰習俗方面，許多史料顯示1920年代官方大力推行共同墓

地，改變原住民既有室內葬習俗（頁761, 765），並且干涉儀式進行方式（頁920），或廢止祈禱（頁1111）等，同時也新導入許多日本式的儀式，如上述盆祭、過新年（頁1107）等皆是。後者史料記錄花蓮研海支廳轄下部落的原住民，在除夕沐浴，搗製麻，元旦清晨升國旗，著和服，集合互相問候，向東三唱陛下萬歲等，顯見國家儀式的導入。

上述這些史料記錄反映了二〇年代起殖民政府在對原住民宗教事務上的干預逐漸抬頭，並且有國家神道主導的趨勢。而在介入的同時，廢止「因迷信所引起的祈禱」（頁111）之論述結構已隱然形成<sup>(27)</sup>。在此應該進一步檢討第一、二期的研究成果是否直接反映在上述的理蕃政策上？筆者發現，不見得就能得到直接的證據，反而有許多證據顯示，殖民的政策執行者，在官、學二傳統之外，事實上自成另一系統，他們的關心與想法完全基於實務統治的需求，和研究成果間頗有差距。

例如：刺墨在第一期伊能、栗野以及第二期舊慣調查會中都視為「身體的毀飾」之一，不見得是「迷信」。但是由於和出草的風俗相關，所以被政府嚴加禁止。至於共同墓地和室內埋葬習俗相關，則牽涉到近代的衛生觀念，以及土地使用的效用問題，其禁止不純然是因為「迷信」之故。其餘在宗教儀式上的變更，似乎為各地方自行權衡，並沒有一致的政策；尤其是增加了盆祭，也不能單純理解為佛教，因為這是日本民俗之一，有共同娛樂、舞蹈的成分在內。細考之下，這些都是和宗教的研究成果之間的差距。而前述總督府的調查成果《番族慣習調查報告書》第1卷〈泰雅族篇〉中甚且指出：「然而他們絕非頑愚無智之民族，他們有衡量利害、決定去就之

26. 參見鈴木作太郎 1932:367—374。

27. 亦請參閱上杉允彥 1992。

智能。」(頁265)，也和上述理蕃事務者的態度不同。就算是總督府宗教專家官員丸井圭治郎，他也在向政府建言利用「迷信」治理蕃人之餘，還闡述道：

蕃人的迷信種類甚多，且信念極強，世人或漫然以迷信一語稱之，語中帶有排斥甚至輕蔑之意。從來，歐美人士之間頗為盛行以己身為文明，而向迷信者誇示。……我國人之稻荷信仰亦以狐狸為本尊，乍聞之下也是愚蠢，但是吾人確信稻荷神帶來福利，從主觀上說來，是使自己安心歸依之處。同此道理，多神的自然原始宗教之信仰和一時的現世實利密不可分，和佛教、基督教等一神的、統一的、不變的宗教信仰相比，就被稱為是迷信。畢竟這樣的迷信聽起來雖然野蠻，也絕不可一概予以排斥。

縱然總督府內的宗教官員對「迷信」提出了專家的見解，然而各地之政策執行者仍要加以介入這些習俗信仰。從當時在霧社山地進行醫療工作的醫師井上伊之助在《理蕃の友》(1935)上的一篇短文，或許可以反映官方態度的另一面向。

井上伊之助從醫師的觀點來看，1933年蕃人的總死亡人數3,405人，其中竟然有1,006人是未接受醫療而死亡者。然而，當時的醫療機構已經相當普及，因此這近乎三分之一的數字，讓他感慨道：

這麼多人沒有接受治療令人不可思議，其原因都是他們的迷信，加上對疾病的無知、以及對病人的冷漠態度所造成。……老人們的疾病，本人與其家人都認為反正痊癒不了而放棄，吃了二、三天的藥還沒好，就轉向獨特的祈禱療法。任何民族在生病的時候都會向神佛祈求保佑，這是人之常情，不能說是迷信而加

以取笑，可是連以醫藥之力可以痊癒的疾病，也因為迷信之故而不幸死亡者卻不在少數。

從這篇文章亦顯示，實際上祈禱的行為仍頗為盛行，近代醫學及衛生的觀念在1930年代仍遭到抵抗。

而另一方面，前述官方的調查員小泉鐵對於這種「理蕃政策」有深刻的反省，他說<sup>(28)</sup>：

信仰是他們社會生活的唯一條件。他們在共同的信仰體下才可能維繫共同的生活。……他們的信仰不是採借來的也不是被賜予的，而是從他們的生活與體驗中產生的。對他們而言，信仰是生命，信仰是力量。

然而，今日在蕃地內推行所謂「打破迷信」政策，到底這些「迷信」是指什麼？我實在搞不清楚也無法回答。到底為什麼要打破所謂的「迷信」呢？把他們的信仰奪走後，等於是把他們的什麼奪走一樣，有否想過這個問題？要治理蕃人者、要教育蕃人者、甚至要研究蕃人者，都必須先拿掉自己的有色眼鏡。若能沈潛在他們的生活中來深入看他們的信仰，就絕對不會產生這樣的暴舉。……

把他們的信仰奪走之後，要用什麼加以取代呢？大家都說打破迷信，興起敬神之風，涵養國民的思想等等。然而，我認為這在今日的蕃地未免是太過抽象的議論。信仰不是那麼容易就成為血肉，必須要打從心裡追求。更何況由外部的強制而來，更不可能成為他們道德、感情的根源。(頁325–326)

這些觀點反映出雖然是官方的調查者，其內部意見並不一致，研究

28. 見小泉 1933:325–326。

者的真知灼見不一定就受到其身分立場影響。小泉鐵對所謂打破迷信之「理蕃政策」的嚴厲批判就是一個明顯的例子。

在開發政策上，到了第三期，學、官界的對立更加顯見。1933年，臺北帝國大學教授移川子之藏曾在《臺灣日日新報》上為文反對「蕃地移居開發計畫」，認為應該保護當地的水源、畜產、礦產，建設山地村落，不應該為了開發山地而把高砂族遷移往平地。這個短文遭到總督府的調查官岩城龜彥極力批判<sup>(29)</sup>，他說：

然而要建設擁有馘首惡習、信奉祖先遺訓等迷信的原始內山蕃，要給他們安住之地，實為至難之業。……教授的意見未免理想過高，到底無法實行。正如同烏托邦式的想法投射在臺灣的蕃人蕃地上。我從理蕃實務者的立場看來，恰如海市蜃樓論調一般。（頁327）

從第三期以後的官方出版物，幾乎也不參考引用學界的著作，上述鈴木作太郎是一例。而且到了第三期，學者所投稿之刊物為《南方土俗》，理蕃官員所投稿閱讀之刊物為《理蕃之友》，兩者的風格形式截然不同。一些重量級之研究成果如古野清人、國分直一等人之著作都在戰爭末期才發表，不可能對實務產生影響；而移川、宮本、馬淵等人之系統所屬調查，對理蕃實務者所關心的主題毫不相干，其艱深度連學者本身閱讀起來都頗為吃力，一般的理蕃警察或官員更沒有能力閱讀。本文檢討至此，發現「理蕃政策」和研究成果之間的互動關係，呈現出一種相當微妙複雜的糾葛狀況，需要更多資料來加以推敲檢證，不能任憑猜想一語道斷。

29. 見岩城龜彥 1936:327。從這一點看丘延亮 1997:167 文中對移川子之藏的評價與事實頗有差距。

## 1.4 國家宗教的入侵與「迷信」範疇的再生產

如前節已述，殖民政府早期的慎重論，使其宗教政策舉棋不定，而實驗性地導入佛教的結果，復遭失敗。一直到1920年代後，從前述《理蕃誌稿》的史料中可以看到，殖民政府才開始在「蕃地」中建立日本神道的社、祠以及神社，並且導入盆祭、迎新年等儀式。在政策上，1923年總督府發佈「縣社以下神社ノ創立移轉廢止、合併ニ關スル規則」（大正十二年府令第五十六號）及「社及ビ遙拜所ニ關スル規定」（府令第五十七號），是其政策的法令依據，自此之後，山地部落內即開始設立社祠，與平地的神社一樣納入管理，其中佔大部分的小型社、祠、禮拜所之管理則委託上階的神社之神職人員兼司其職。

這些小社、祠依據統計，在1930年共有60所，到了1941年底則增至92所，可見在1935年後，國家宗教整編的腳步加快。其中的祭神對象，從日本神道的神祇到臺灣特有的祭神，如北白川宮能久親王、佐久間左馬太總督等。這些在山地部落的神社，其設立的目的除了做為「征服」的紀念，也有一部分原因是為了當地駐警的精神所需，然而為了深入人心，必須要與原住民本身的信仰相結合，才能長久經營。對於此，近藤正己(1995)曾精闢的指出二個使國家宗教巧妙地與原住民信仰結合的方法。其一即是岩城龜彥所提倡，積極地利用原住民傳統的農業祭儀，使其與神社之祭典活動結合之例，以鼓勵農業，提高農業生產力。其二則是臺北州蘇澳郡泰雅族的例子，不僅把傳統的迎祖靈儀式加入神社祭祀儀式中，並且讓附近幾個部落的頭目都加入成為自治會成員，共同管理神社。

然而，各地真正的實行狀況之間仍有頗大的差異，有些地方就

強制地廢止或干涉原有的傳統祭典，這些讓日本的國家宗教入侵的過程發展大約是從二〇年代逐漸開始，進入三〇年代後可能受到了「霧社事件」影響，精神教化之作用益形受到重視，尤其是1935年後，在為了備戰而發動的精神總動員令下，神社做為涵養「皇國精神」之地，也呼應「皇民化運動」，許多部落若無力建築社祠，則在教育所，或駐在所中放置簡單的祭壇進行遙拜。

1939年蕃地警務局橫尾廣輔曾在《理蕃の友》社論中論及「高砂族と宗教的指導」，他指出以高砂族的發展程度，仍不適合複雜社會的大宗教導入，而應回歸宗教之原始形態，加以啓迪善循，其中以古樸之神道信仰(大和之道、皇朝之道)最為合適，為國家神道的導入加以正當化解釋。

綜言之，進入了前述第三期之後，日本的國家政策逐漸採取強勢的姿態進入部落社會。另一方面，由於在日本國內十九世紀中葉時期制訂國家神道的過程中，把國家神道定位為「非宗教」，亦即超越了所有的佛教、基督教等諸宗教。這一波十九世紀中把國家神道「非宗教化」的論爭在日本國內引起諸多反彈與議論(村上 1982；阪本 1994)；但是，其後接續施行在臺灣的殖民統治體制下，總督府跳脫了這項爭議。因此，事實上，在總督府對臺灣的宗教政策擬定過程中，並沒有出現類似「宗教改宗」或「替代」等的爭議，這些意識形態的替換工程，就在「國民教化」、「社會教化」、「敬神崇祖」，「涵養皇國精神」等籠統模糊的概念中推移。

然而，要把國家宗教導入之前置作業中，將原住民族本身固有的信仰質素下降至「迷信」的位階，乃是先決之必要條件。藉此不僅得以模糊信仰之間彼此的對立與衝突，也彰顯殖民政府所欲導入的宗教形態之優越性。因此，在第三期的官方系統的研究著作中，「打破迷信」已經是既定的政策之一，而其論述形態更泛及其他領

域對原住民文化的理解或介紹。以下，筆者要舉二本書為例，其一是教育界出身，曾任視察的鈴木質所著《蕃人風俗誌》，其二為在新聞傳播界度過二十數年記者生涯的田上忠之所著之《蕃人の奇習と傳説》一書為例，說明在第三期有關原住民的著作中，「迷信」之範疇已經重複被加工再生產。

此二書作者皆非宗教問題專家，亦非經過實地調查之程序，就其所見所聞即揮墨成書。並且此二書也不若前述鈴木作太郎、藤崎濟之助之著作重視文獻史料，未曾註明參考文獻，應是給一般人閱讀之概略介紹書籍。然而二人身為教育界與新聞界重擘，其影響力亦不能小視。前者一書概分為十二章，其中第六章名為〈宗教と性情〉。鈴木質(1932:189)在此章節中頗為讚揚原住民之祖先崇拜信仰，他提議稱之為「祖靈教」：「他們的祖先崇拜之深厚，完全支配了習俗與道義。他們的特殊品行也因此而受到涵養與保護，可說是相當偉大的宗教。雖然沒有如同文明人所用的宗教名稱，可是事實上做為一個宗教毫無疑問：由於其以祖靈為信仰的中心，所以我認為應該可稱之為祖靈教。」但是，在題為〈迷信〉的第七章中，鈴木質卻另立一說，將信仰區分為「迷信」與「正信」。雖然他辨明於外人而言為「迷信」者，對原住民而言是「正信」，但是為何要特別闡出與宗教份量相當的一章來另述「迷信」，委實令人不解。足見當時對原住民信仰文化的論述中，「迷信」範疇已然形成，既無法融入「宗教」之內，或具互斥原理，故爾必須另起一章加以說明。而究其內容來看，不外乎前期學者所指出之禁忌、祈禱、詛咒、占卜以及天象等對超自然事物的觀念與行為。而田上之書中(1935)也一樣在〈蕃人の宗教〉之章外，又另立一章〈占と迷信〉，並且洋洋灑灑羅列出七十項迷信的種類，也大多是前人所提及。

為什麼這二書都需在「宗教」之外，另闢一章敘述「迷信」呢？而其內容並未超出前二期的研究者所立下的所謂「迷信」的種類。可見在此時期，要對一般社會大眾介紹原住民的宗教文化時，「迷信」之觀念已經形成一特定範疇，其被加工再生產的機制成形，同時也呼應了正在開展的國家宗教政策。亦即，壓抑原住民信仰之位階，甚或干預、取締，為國家神道入侵之途鋪路。也使得往後進入戰爭動員時期，忠君愛國思想毫無阻礙地，配合社祠的建立、國家儀式的導入，而迅速地擴散到原住民社會裡。

## 1.5 人類學與殖民主義的離合關係

當戰後舊型的帝國主義逐漸褪去光彩，新型的殖民主義方興未艾之際，歐美人類學者們進行了一波又一波具有全球性關照(除了日本)的人類學與殖民主義的批判性探討(Leclerc 1972; Asad 1973; Marfleet 1973; Stocking 1991; Thomas 1994; Stoler & Cooper 1997; Pels 1997)；相較之下，日本殖民主義下的學術史脈絡的討論顯然起步較晚，從中國大陸區域內開始(淺田 1985；中生 1993, 1994)也逐漸擴及東亞(川村 1996；國分 1997)。

就臺灣區內的討論而言，有關分類、親屬研究的學史回顧(馬淵 1974a；山路、笠原 1977)以及做為基礎的文獻編目(吉原 1967)、全體性的研究內容引介工作(陳奇祿 1974；劉斌雄 1975；許木柱 1992)已大致完成，晚近也開始進一步對殖民主義的內涵做批判性探討(山路 1991, 1994；丘廷亮 1997)<sup>(30)</sup>。

30. 雖然筆者在本文撰寫之後才讀到丘文，本人相當程度認同丘文之主體性思考，唯不論是任何角度的批判，都不應該偏離事實，希望與有志者共勉。

對臺灣原住民族本身而言，在尚未受到日本殖民主義波及之前，清國的統治就不會及於他們的領域。在長期處於與漢人劍拔弩張的對立情況之下，早期第三者日本的介入，甚至被理解(誤解)為對己方有利，此即最初期的調查者進入山區或東海岸平原及島嶼時，所深切感受到的狀況。

鳥居龍藏在日後的回憶中說：

當時生蕃非常厭惡支那人，現在日本人來了，替我們討伐支那人，日本人站在我們的友方，這種感覺居多，所以調查生蕃居住的山地恰好合適。……當時的臺灣，在山上比在平地行走還要安全多了，……，尤其總督府對生蕃特別設立撫蕃所，頗為親切地照顧他們，他們對於新政府相當有好感。在山上的生蕃地旅行沒有任何危險。我在旅行時攜帶種種贈品，尤其是當時中國政府所使用的墨西哥銀幣，大概留宿一晚，我就支付他們一個銀幣，他們不做貨幣使用，卻將其開孔做耳飾或項鍊<sup>(31)</sup>。

另外，前第三節所述林杞埔撫墾署長在1897年的一番話，也印證了上述初期的狀況。

這個時期也正是平地上的漢人對於日本的入侵，展開激烈的武裝抵抗行動的時候，所以日本人隨意在平地上行走，反而是很不安全的。一直到平地被征服之後，山地逐漸開始動搖，並發生了許多戰鬥抵抗事件。鳥居自承他正好在「生蕃反抗之前調查山地，所以非常安全。」從他的回憶文裡，顯示十九世紀末來自日本初期的調查研究，其調查過程不見得需要殖民主義的暴力護送。不但有許多是屬於相互的「第一次接觸」性質，對於文字民族而言，亦夾帶著

31. 見鳥居 1977[12]: 200, 413。

向未知世界探險的意味，其中過程和所有的異文化田野工作一樣，個人和研究對象間的互信關係才是最重要的因素。

此外，鳥居龍藏雖然是東京帝國大學所派遣的調查員，但是他抵達臺灣之後，也受到總督府民政局殖產部的委託，希望他在有「餘暇」的時候，協助調查殖產事項。鳥居本人對「殖產事項」的解釋為指農業、農具這些事項；這些本來就是人類學者所應該研究的領域。在臺灣，可以說都還沒有人從事過生蕃、熟蕃的研究。各個民政廳的報告也沒有一個是可用的。支那政府對於生蕃撫育的方法可說是盡心盡力。我和世人的看法不同，我認為就這一點而言，支那政府遠比日本政府要做得好了<sup>(32)</sup>。以上是鳥居在1896年初抵臺時刊登在「德島日日新聞」的書信，可以看出學界和政府之間仍有些許關連，但是鳥居並不諱言批評政府所為。

而自從1900年以後到第二期中為止，以個人的力量在「蕃界」進行調查，其實是頗為危險的事（所以在阿美族部落調查的舊慣調查會委員會遭到馘首的命運），所以必須要警察協助，這也是第二期的調查成果都以官方為主的緣故。一直到山地都被征服之後，第三期的一些個人研究者才又能進入山地調查。這個時期政府的力量已經深入山區內地，無論是否出於意願，也無論是否為大學學者或官員，只要不是鼓動反抗，所有在山地行走的日本人大概都會受到保護。所以第三期以後，許多單獨的個人研究者，無論來自官方或是學界，都可以進入部落，得到較為深入的田野資料。但是另一面，這一期開始，也出現了不少非專業人員，或是新聞記者、內地來的觀光客等，他們帶著異族獵奇的眼光，寫下帶有人種優越論的著書<sup>(33)</sup>。

戰後西方在檢討人類學與殖民主義的研究中，其實也得到相類似的結論。例如初期討論這個主題最見系統的為G. Leclerc所著（1972），他指出英、法二國的人類學家雖然同樣都在其殖民地上做研究，可是英國的人類學家非常支持政府，願意將所研究的成果貢獻給政府作統治政策。當時尤其英國在非洲有名的「間接統治」的政策之下，功能主義的人類學理論合理化了現狀，而應用人類學提供了統治的技術。相對的，法國的人類學家自外於統治體制，較能享受較大的獨立性與行動的自由，而這也影響其往後政治經濟人類學以及結構人類學理論的建立。在這一波的討論裡，H. Lackner（1973）一方面雖然批評Leclerc的意識形態不夠馬克思，但是從其對於戰前*JRAI (Journal of Royal Anthropology Institute)* 與*Man*雜誌的綿密的分析研究中她也同意，英國人類學者在非洲殖民地上的研究心態，相當傾向支持殖民政府的統治。但是，另一個個案研究卻得到相反的結果。此即R. Brown（1973）對英國在北羅德西亞所設置的Rhodes-Livingstone Institute的研究指出，縱使這個中心的財政是由殖民政府所資助，尤其受到銅礦公司這種十足的殖民經濟剝削者的支持，但是因為主持人G. Wilson堅守學術崗位的個人影響，使得這個單位所生產的學術作品不但站在被殖民者的立場，甚至和政府唱反調。而其後繼者M. Gluckman更發展出批判殖民主義的人類學理論。

另一位在七〇年代初，即開始檢討有關人類學與殖民主義關係的重鎮T. Asad<sup>(34)</sup>，在九〇年初，得到以下的結論：

人類學家在維繫帝國支配結構上所扮演的角色，事實上，正好和那些叫嚷的口號相反，是相當微不足道的。他們所生產的知識對於政府所需來說，都太過難以理解，就算稍微有用的，也

32. 見鳥居 1976[11]: 460。

33. 這類書籍限於本文篇幅，亦期於日後另文處理。

34. 見 Asad 1991: 315。

敵不過在日常中由商人、傳教士、官員所累積的大量資訊。……大部分人類學家的動機，正如同在任何集體的機構企業體工作的個人動機一樣，都太過於複雜、變異性大，並且難以片面論斷為只是政治性的工具。

但是，這並不表示說，當得到人類學對殖民主義不太有用的結論時，那麼殖民主義的盛行對人類學就沒有影響。因為人類學理論的種種形成過程，畢竟是歐美日殖民主義權力的全球化過程的背景中進行，而後者也是其所嘗試瞭解的對象。這樣的看法，同樣也適用於日本在臺灣的殖民主義和人類學的關係之上；雖然，是否能把本文中所提及的原住民宗教研究的知識成果，一概界定為人類學作品本身，也造成另一個問題。

## 1.6 結論：官、學傳統的形成與糾葛

以上筆者檢討的結果，認為就研究史的脈絡而言，殖民地時期的研究應予分辨官方與學術兩個傳統。這兩個研究傳統對於臺灣原住民宗教的性質，在觀點與定位上呈現出微妙的、然而具有深刻意涵的差異。最令人注目的是，所有官方傳統所做的調查報告中，都或多或少把原住民的信仰習俗，尤其是獵首、刺青、各種禁忌、占卜、祈禱(巫醫)等方面界定為「迷信」。其界定的背景因素並非單純只受殖民主義的影響，(1) 有的是研究者個人的主觀因素作用。(2) 有的是為了既定的論述，而不得不加以演申、詮釋。(3) 有的是基於醫療、衛生等近代科學發展的因素。(4)更有的則是基於治理之便，目的在於抑止反抗心理。(5) 或是論述形成之後，宗教之外領域的專家加以再生產。最後，還應當加入(6) 當日本民族的宗教觀念面對臺灣原住民時，其本身所不具有的宗教觀念，很容易就被列入「迷信」

項下；而日本民族所具有的靈魂觀念，或是祖靈崇拜觀念，因其共通性而容易被發揮，這些觀念並不被斥為「迷信」，而被認定為宗教信仰觀念。基本上，原住民生活中極為重要的各種禁忌、刺青、獵首、占卜、巫醫等要素，對日本民族的宗教觀念來說，都極為陌生，無法被理解。這一點對於漢民族也是同樣的情形；是異民族互相接觸時所產生的認識危機之課題。

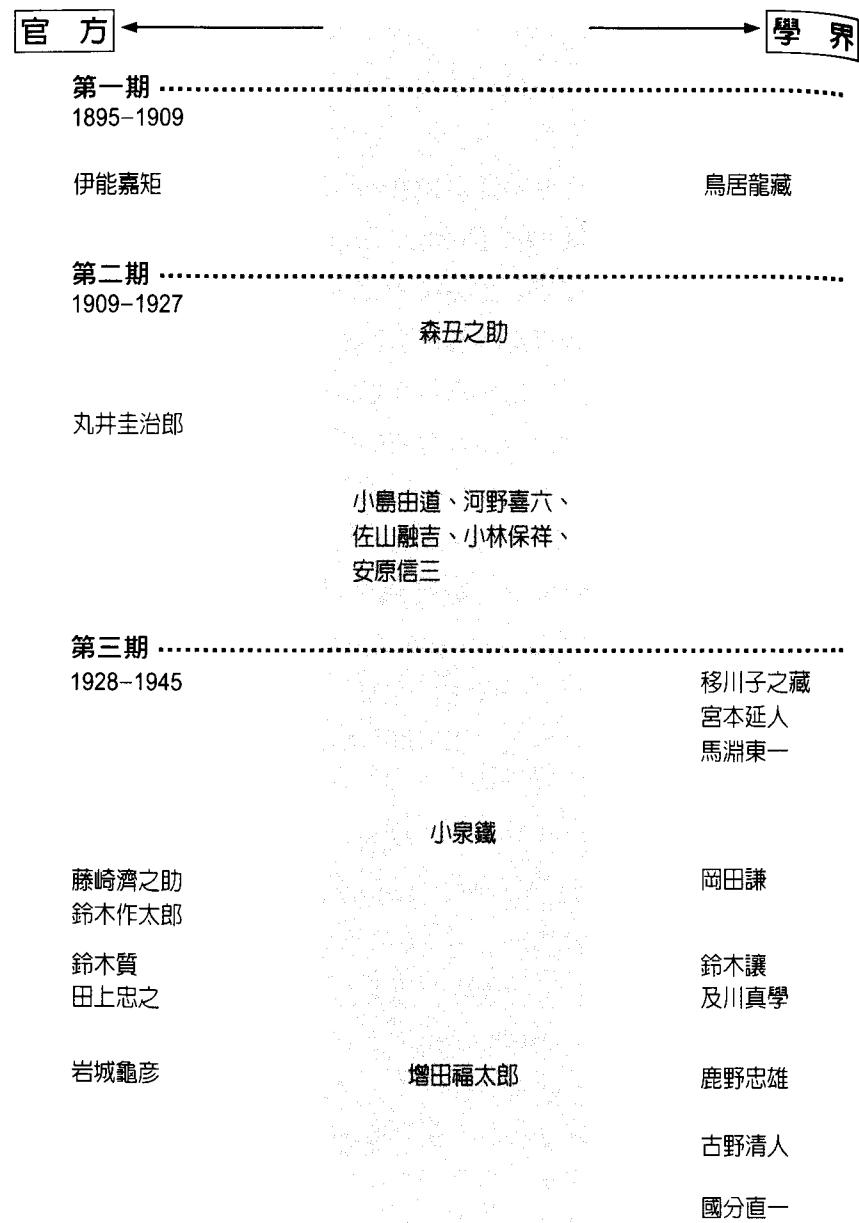
當這些因素在殖民者／被殖民者的架構下平行地推展時，殖民者一廂情願地把這個觀點加諸於被殖民者身上，到最後，連被殖民者自己的知識系統都開始相信這是自己的一部分。筆者曾將此發現徵詢臺灣南島語專家土田滋，獲得他的證實。他回憶戰後在臺灣山地進行語言學田野調查時，詢問到這一類型的宗教語彙如何稱呼時，受訪者往往直接以日語*meishin* (迷信) 加以回答，讓他深感困惑不已。本文從戰前五十年來宗教研究的這一層面檢討著手，發現這一點應該是日本型的「東方主義」論述之一環，其他層面例如：兒童、可愛等論述的研究，已有學者先行提出<sup>(35)</sup>。而本文所討論加諸在原住民宗教上的「迷信」污名，也可能對殖民後，原住民全面改革信仰基督教有所影響。

本文所進行的檢討方法，除了閱讀他們的作品內容之外，從研究者的所屬機構是學界抑是官方，亦可大略看出其研究傾向的差異。易言之，總督府所僱請的調查者，如：伊能、岡松、小島、佐山、森、丸井、鈴木質、鈴木作太郎、小泉、增田、岩城等所做的調查研究，前後三期有其一脈相連的傳承，其中也出現不少異議分子，對既有的官方政策加以批判。參見下頁示意圖。

而屬於學術機構的研究者，則有帝國大學系統的鳥居、移川、

35. 參見山路 1991, 1994。

日本對臺灣原住民宗教的研究取向示意圖 (1895–1945)



馬淵、宮本、國分、古野、及川、鹿野等人，他們的領域以人類學、民族學、宗教學為主，也各自與當時學術思潮有所互動。例如：鳥居自承受到英、法、俄等歐洲博物學、人類學的影響<sup>(36)</sup>，而岡松參太郎所設計以「臨時舊慣調查會」為首的官方調查事業則深受德國慣習法的法學影響，移川受到美國民族史學派影響，古野受到法國社會、心理學派的影響，馬淵則自承受到當時新興的英國功能學派的影響。可見來到臺灣的日本學者，並非資訊封閉、閉門造車的學究，他們在吸收同時代的國際新的研究思潮上不落人後。

尤其古野日後在宗教研究上達到頗高的成就，獲得了日本學界最高榮譽的學士院賞(1975)。事實上，當他於殖民地末期，在臺灣實際進行原住民各族田野調查的同時，也不遺餘力地著述介紹、翻譯法國宗教社會學(涂爾幹、牟斯)與歐美宗教心理學(詹姆斯、皮亞傑等)的著作，他的一句名言恰可為此作註腳：「如果沒有理論的話，就看不到現場；如果沒有現場的話，理論則不能成立。」<sup>(37)</sup>

但是官、學二傳統的傾向，不能僅就人物的所屬就加以截然劃分。如前述鹿野忠雄因為戰爭，找不到工作，曾擔任總督府及軍方雇員。尤其是官方這一脈傳統的研究者中，也頗具有學術界的背景和身分。例如：1904年在「東京人類學會」滿二十週年的紀念會上，伊能嘉矩獲得了一份殊榮，會長坪井正五郎頒發獎牌，特別顯彰他對人類學研究以及對該刊多數投稿的貢獻<sup>(38)</sup>。這份殊榮顯示了臺灣初期的人類學研究成果，確實受到當時日本人類學界的注目與肯定。另一位早期總督府雇員森丑之助則在臺灣停留時間長達二十年，由

36. 見鳥居龍藏《ある老學徒の日記》，刊於1977[12]: 137–343。

37. 佐佐木 1988:301。

38. 見板澤 1939:36。

跟隨鳥居龍藏學習的業餘者的身分進入了研究的世界，據說他精通數種原住民語言，經常長久留滯於部落田野地區，不願回到官廳。他可以說是從臺灣山地出發，受到原住民孕育的土生土長的田野工作者，可惜壯志未酬，後人只能窺其知識累積之一端。其他如小島、佐山、丸井、小泉、鈴木作太郎等人的研究，其學術成就毫不遜於學院內所為，然而至今對他們的背景仍無法得以瞭解。雖然他們這一脈的研究方向，和前段學院出身的學者很不一樣，他們沒有受到任何特定學派的思想洗禮。如果要理出他們的知識建構背景的話，則：(1)日本民族自身的宗教風土與近世的學識涵養，(2)文獻史料徹底耙梳的功夫，(3)重視當地調查所得的第一手資料，應該足以還其風貌。

另一方面，如果從戰後日本學界對於這些活躍於一世紀或半世紀前之日本人類學家的評價來看，在八〇年代為這些最有貢獻的人類學家立傳的一本書《文化人類學群像》(綾部 1988)中，伊能嘉矩或上述諸氏並沒有被選入其中<sup>(39)</sup>。另一點很重要的是，被選入立傳共二十二名日本人類學家中，以臺灣研究出發的人類學家就達了六位，分別是鳥居、移川、金關丈夫、古野、鹿野以及馬淵。由此也可見臺灣這塊最早獲得的異民族領地，對日後日本人類學界的貢獻；這也印證上節所述，雖然這些人類學者不見得受到殖民主義的影響，其知識成果也不見得受到殖民者所用，但是，殖民地的獲得仍然決定性地助長了日本人類學的發展。

其次，上述雖然是官方傳統一脈下的研究成果，其學術價值也頗受到肯定。尤其在第二期以官方為主導所做的舊慣調查事業的成

果，往後第三期的學者都受其準確的調查資料嘉惠，而在為文中加以援用。馬淵更曾為文稱許「臨時臺灣舊慣調查會」的調查規模與水準，在當時各國政府的調查事業中，只有荷蘭殖民政府在印尼所做的《慣習法集成》可以相比<sup>(40)</sup>。而後者乃是文獻的集成，不如臺灣所做的現地調查精確<sup>(41)</sup>。

綜觀上述日本殖民地時期官、學這二個脈絡傳統，可以看出其在第一期已經隱然各自形成，分別以伊能、鳥居為首，立下敘事與認識的類典。就數量而言，仍偏重以官方為主導，而以《東京人類學會雜誌》為主要發表場所的研究活動。第二期幾乎只有官方主導並完成的原住民研究，其份量加重，調查也更深入完整，雖然其間所得到的成果，並不與官方立場一致，研究者的內心糾葛已然顯現。到了第三期，學院派學者的研究活動至此蓬勃展開，其研究所得甚至與官方立場互相對立，而其發表刊物更是涇渭分明。

如果比較歐陸當時的研究水準，會另外發現一些有趣的現象，道出日本的異民族研究的特色。Mircea Eliade曾為文提到1912年是二十世紀宗教研究上很重要的一年<sup>(42)</sup>，同年，有法國E. Durkheim (1858–1917)出版《宗教生活的基本形式》，德國W. Schmidt (1868–1954)的大著《神觀念的起源》的第一卷亦告完成(1926–1955，共12卷)，而瑞士C.G. Jung (1873–1961)出版 *Wandlungen und Symbole der Libido*，奧地利S. Freud (1858–1917)正在校對他的《圖騰與禁忌》這本書(翌年出版)。從這時開始，以四個學科為方法—社會學、民族學、心

40. 見馬淵東一 1974。

41. 本人也曾在編輯該系列研究成果之後，得出這一套書在民族誌、語言學、法學、史料上四方面的貢獻(參見中央研究院民族學研究所編譯 1996 之編序)。

42. 見 M. Eliade 1969:12–13。

理學、歷史學的宗教研究新紀元遂告展開。也就是說，歐陸的宗教研究在方法論上有了突破。就此而言，日本的研究者在1912年以前，仍汲汲於面對新的研究對象以及認定事實的工作。雖然歐陸學者在方法論上獲致了突破，然而在異族資料獲取上，仍舊大半依賴外地間接入手的資料以進行綜合推理。

在這一點上或許可以得出另一個比較的觀點。殖民期的日本學者不論官或學的傳統，都非常重視實地調查的精神，這在田野調查工作上發揮了極大的優點<sup>43</sup>。1922年，首度倡導實地調查、學習當地語、理解當地人觀點的田野工作方法的學者B. Malinowski出版了《南海紅人》，同樣履行實地調查精神的Radcliff-Brown也出版了《安達曼島民》。伊能、鳥居、小島、安原、佐山、森等人都在同時代或更早在臺灣實踐了追求第一手材料的實地調查精神，但是他們的田野工作模式，和前二者所倡導、後來成為人類學方法主流的田野工作模式之間，有一個差異點。此即，他們都對複數以上的臺灣原住民族群進行調查，與其說帶有比較研究的意圖與視野，不如說他們視臺灣島內的這些民族為一個整體，其彼此之間頻繁地互動與抗拮結果，不斷地堆出重層的文化累積，因此必須重視整體區域的觀點。其後無論學界、官方的研究調查也無不遵循這樣的傳統，二者間並無歧異。

除了學術史上的檢討之外，本文也進一步追問，這些研究成果在實際的理蕃政策上所發生的作用。筆者所獲致的結論是，初期的論述典範「迷信」的形成過程中，官方的研究者的觀點多少都反映

了(或助長了)這類論述的形成，但是，官僚體系本身自有一套論述邏輯，在其實務體驗中形成。至少在前二期，不易看到明顯的呼應關係的痕跡，到了第三期，不論官與學的傳統，反而都可看到批判殖民政策的言論，而論述的再生產機制開始作用，形成了更加複雜的糾葛關係。

日本在臺灣的殖民期間，其實就全世界的殖民主義擴張的角度來看，是其中壽命最短的一位。正由於其壽命之短，很多帝國的野心與知識攫取的策略都在尚未完全開花結果時，突然宣告枯萎，使得後人難以想像「如果」其開花結果、生老病死的自然樣態。

本文所測得的星艦航向導圖，繪製至此才赫然發現，原來這竟是一條只有航道，而沒有終點的不歸路。然而在航行過程中，夜空絢爛無比謎樣的星海，仍值得有志之士投入探索新境域。

後記：本文最初的構想以英日語發表於1996年3月新加坡大學主辦*The 4th Conference on Japanese Studies*會上，1997年4月中文稿曾發表於中央研究院民族學研究所主辦「人類學在臺灣的發展」研討會，感謝上述二次與會者所提出的批評指教。本文正式刊載於1999年10月中央研究院民族學研究所出版，徐正光、黃應貴主編，《人類學在臺灣的發展：回顧與展望篇》，pp. 143—195。惟該版有多處校定錯誤，今已盡可能勘誤完畢，並略為修飾文字，增補一張示意圖，以及加強補充若干鳥居龍藏、鹿野忠雄的資料，觀點並未改變。

43. 筆者在本稿完成後，讀到同樣在日本戰後人類學家鈴木滿男稱此實地調查的精神，為「帝國之知識」，見鈴木 1999:111–112。而笠原政治則列出了日本早期與歐美人類學展開實地調查的時間對照表，見笠原 1998:72。

## 參考書目

上杉允彥

1992 〈日本の「高砂族」教化政策〉,《高千穗論叢》27(2): 1–80。

小川正恭

1988 〈馬淵東一〉,《文化人類學群像3》,綾部恒雄編著,頁373–390。

小笠原省三

1953 《海外神社史》。東京:海外神社史編纂會。

川村 淩

1996 『大東亞民俗學』の虛實。東京:講談社。

山口 敏

1988 〈坪井正五郎〉,刊於《文化人類學群像3》,綾部恒雄編著,頁9–23。

山崎柄根

1988 〈鹿野忠雄〉,刊於《文化人類學群像3》,綾部恒雄編著,頁353–372。

山路勝彥、笠原政治

1977 〈研究史·臺灣高砂族と社會人類學〉,《日本民族と黒潮文化》,頁172–186。東京:角川書店。

山路勝彥

1991 〈無主の野蠻人と人類學〉,《關西學院大學社會學部紀要》64:39–71。

1994 〈殖民地臺灣「子ども」のレトリック「無主の野蠻人」と人類學2〉,《社會人類學年報》20:63–87。東京:弘文堂。

1999 〈國語演習會という饗宴—皇民化政策下の臺灣と教育所の子どもたち〉,《人文學報》82:19–44。

2000 〈「文明化」への使命と「内地化」—臺灣殖民地官吏の實踐〉,《關西學院大學社會學部紀要》84:119–135。

井上順孝等

1986 《新宗教研究調査ハンドブック》。東京:雄山閣出版社。

中央研究院民族學研究所編譯

1996 《番族慣習調查報告書:第1卷—泰雅族》,臺灣總督府臨時舊慣調查會原著。臺北:中央研究院民族學研究所。

1998 《番族慣習調查報告書:第3卷—賽夏族》,臺灣總督府臨時舊慣調查會原著。臺北:中央研究院民族學研究所。

2000 《番族慣習調查報告書:第2卷—阿美族·卑南族》,臺灣總督府臨時舊慣調查會原著。臺北:中央研究院民族學研究所。

中生勝美

1993 〈殖民地の民族學—滿州民族學會的活動〉,《ヘルメス》52:135–143。東京:岩波書店。

1994 〈殖民地主義の日本民族學〉,《中國—社會と文化》,No. 8。

中蘭英助

1995 《鳥居龍藏傳》。東京:岩波書店。

丘延亮

1997 〈日本殖民地人類學「臺灣研究」的重讀與再評價〉,《臺灣社會研究季刊》28: 145–174。

末成道男

1988 〈鳥居龍藏〉,《文化人類學群像3》,綾部恒雄編著,頁47–64。

吉原彌生編

1967 〈日文書刊所載有關臺灣土論文目錄〉,《考古人類學刊》29/30合刊: 71–206。

寺田和夫

1975 《日本的人類學》。東京:思索社。

伊能嘉矩

1995 《人類學發達史要—理學博士坪井正五郎先生講述》。遠野市立常民大學。

宋文薰

- 1994 〈鳥居龍藏博士與臺灣〉, 黃智慧譯, 《跨越世紀的影像》, 頁17–20。  
臺北:遠流出版公司。

村上重良

- 1982 《國家神道と民眾宗教》。東京:吉川弘文館。  
1985[1978]《日本宗教事典》。東京:講談社。

阪本是丸

- 1994 《國家神道形成過程の研究》。東京:岩波書店。

佐佐木宏幹

- 1988 〈古野清人〉, 刊於《文化人類學群像3》, 綾部恒雄編著, 頁293–309。

貝拉(Bella, Rebort)

- 1994 《德川宗教—現代日本文化淵源》, 王曉山、戴葺譯。香港:牛津大學出版社。

板澤武雄

- 1939 《伊能嘉矩先生小傳》, 板澤武雄發行。

近藤正己

- 1995 《總力戰と臺灣—日本植民地崩壞の研究》。東京:刀水書房。

馬淵東一

- 1971[1954]〈古野清人「宗教生活の基本構造」の刊行によせて〉, 刊於《馬淵東一著作集》冊3, 頁555–599。東京:社會思想社。

- 1974a[1954]〈高砂族の分類〉, 《馬淵東一著作集》冊2, 頁249–273。東京:社會思想社。

- 1974b 〈高砂族に關する社會人類學〉, 刊於《馬淵東一著作集》冊1, 頁443–483。東京:社會思想社。

後藤總一郎

- 1995 〈伊能嘉矩の人と學問〉, 《伊能嘉矩—鄉土と臺灣研究の生涯》, 遠野市立博物館編, 頁1–13。遠野:遠野市立博物館。

宮本延人

- 1998 《我的臺灣紀行》, 宋文薰、連照美編譯。臺北:南天書局。

鹿野忠雄

- 1996 《東南亞細亞民族學先史學研究》, 第1、2卷。東京:大空社。

鳥居龍藏

- 1975–77 《鳥居龍藏全集》, 共12卷, 別卷1卷。東京:朝日新聞社。

國分直一

- 1988 〈移川子之藏〉, 《文化人類學群像3》, 綾部恒雄編著, 頁167–190。

- 1988 〈金關丈夫〉, 《文化人類學群像3》, 綾部恒雄編著, 頁243–272。

- 1997 〈『民俗臺灣』の運動はなんであったか—川村湊氏の所見をめぐって〉, 《しにか》, 2月號。東京:大修館。

許木柱

- 1992 〈臺灣高山族史料介紹〉, 《臺灣史田野研究通訊》24:20–26。

許進發、魏德文

- 1996 〈日治時代臺灣原住民影像紀錄概述〉, 《臺灣史料研究》7:19–14。  
臺北:吳三連基金會。

淺田喬二

- 1985 《日本知識人の植民地認識》。東京:校倉書房。

陳奇祿

- 1974 〈「臨時臺灣舊慣調查會」與臺灣土著研究〉, 《臺灣風物》卷24期4。

- 1980 〈臺灣的人類學研究〉, 《中華文化復興月刊》13(4): 5–10。

笠原政治

- 1998 〈伊能嘉矩の時代〉, 《臺灣原住民研究》3:54–78。東京:風響社。  
黃智慧

- 1994 〈鳥居龍藏的生涯〉, 刊於《跨越世紀的影像》, 頁21–32。臺北:遠流出版公司。

森口稔雄

- 1992 《伊能嘉矩の臺灣踏查日記》。臺北:臺灣風物雜誌社。

鈴木滿男

1999 《帝國の知の喪失》。東京：展轉社。

楊南郡譯

1996a 〈學術探險家鳥居龍藏〉，《探險臺灣》，鳥居龍藏著。臺北：遠流出版公司。

1996b 〈學術探險家伊能嘉矩〉，《臺灣踏查日記》，伊能嘉矩著。臺北：遠流出版公司。

遠流臺灣館編

1994 《跨越世紀的影像》。臺北：順益臺灣原住民博物館。

遠野市立博物館編

1995 《伊能嘉矩—鄉土と臺灣研究の生涯》。遠野：遠野市立博物館。  
綾部恆雄編著

1988 《文化人類學群像 3「日本編」》。東京：アカデミア出版會。  
蔡錦堂

1994 《日本帝國主義下臺灣の宗教政策》。東京：同成社。  
劉斌雄

1975 〈日本學人之高山族研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》40: 5  
-17。  
Asad, Talal, ed.

1973 *Anthropology and the Colonial Encounter*. N.J.: Humanities  
Press.

1991 “From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology  
of Western Hegemony,” in *Colonial Situations*, Stocking, George W.  
Jr., ed., pp. 314–324, Madison: The University of Wisconsin Press.

Banaji, Jairus

1970 “Anthropology in Crisis”, *New Left Review*, 64:71–85.

Brown, Richard

1973 “Anthropology and Colonial Rule: Godfrey Wilson and the Rhodes

—Livingstone Institute”, Northern Rhodesia, in *Anthropology & the  
Colonial Encounter*, Talal Asad, ed., pp. 173–197. N.J.: Humanities  
Press.

Cohn, Bernard S.

1996 *Colonialism and Its Forms of Knowledge*. Princeton: Princeton  
University Press.

Comaroff, Jean and John

1991 *Of Revelation and Revolution*, Vol. 1 & 2, Chicago: The University of  
Chicago Press.

Cooper, F. & A. L., Stoler, eds.

1997 *Tensions of Empire*. Berkeley and Los Angeles: University of  
California Press.

Eliade, M.

1969 *The Quest: History and Meaning in Religion*, Chicago and London:  
The University of Chicago Press.

Goddard, David

1969 “Limits of British Anthropology”, *New Left Review* 58: 79–89.

Lackner, Helen

1973 Colonial Administration and Social Anthropology: Eastern Nigeria  
1920–1940, in *Anthropology and the Colonial Encounter*, Talal  
Asad, ed., pp. 123–151. N.J.: Humanities Press.

Leclerc, Gerard

1972 *Anthropologie et Colonialisme*, Librairie Artheme Fayard. (日語版  
由宮治一雄、宮治美江子譯《人類學の植民地主義》，東京：平凡社，  
1976)

Marfleet, Philip

1973 “Bibliographical Notes on the Debate,” in *Anthropology & the  
Colonial Encounter*, Talal Asad, ed., pp. 273–281, N.J.: Humanities  
Press.

Pels, Peter

- 1997 *The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality*. *Annual Review of Anthropology*, 26: 163–183.
- Stocking, George W. Jr., ed.
- 1991 *Colonial Situations*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Stoler, A. L. & F. Cooper
- 1997 “Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda”, in *Tensions of Empire*, F. Cooper & A. L., Stoler eds., pp. 1–56. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Thomas, Nicholass
- 1994 *Colonialism's Culture: Anthropology, Travel and Government*. Princeton: Princeton University Press.

## 附錄一

日本對臺灣原住民宗教的研究目錄與相關史料(1895–1945)

- 1897 鳥居龍藏,〈東部臺灣諸蕃族ニツイテ〉,《地學雜誌》9:104–105。
- 1898–1990 佐藤法潤編,《蕃情研究會誌》1–3。臺北：蕃情研究會。
- 1898a 伊能嘉矩,〈臺灣に於ける土著の分類及び其の現在有する開發發生の度〉,《蕃族研究會誌》1: 2–15。
- 1898b 伊能嘉矩,〈アタイヤル族の魂魄といへる意義を表す語に就き〉,《蕃情研究會誌》1: 8–59。
- 1899 鳥居龍藏,〈南部臺灣蕃社探檢談〉,《地學雜誌》11:125–126。
- 1899–1900 吉田森次郎,〈五指山方面の蕃情〉(上、下),《蕃情研究會誌》2: 55–62, 3: 34–42。
- 1900 鳥居龍藏,〈磯部武者五郎宛書翰〉,《祖國》,9月15日。
- 1900a 伊能嘉矩,〈アタイヤル語に行はるる頭顱狩の風習及其由來〉,《蕃情研究會誌》3: 14–33。

- 1900b 伊能嘉矩,《臺灣蕃人事情》(與栗野傳之丞合著),臺灣總督府官房文書課。
- 1901a 鳥居龍藏,〈臺灣埔里社(霧社)蕃東部有鯨面蕃)の神話〉,《東京人類學會雜誌》180號。
- 1901b 鳥居龍藏,〈臺灣中央山脈の横斷〉,《太陽》卷7號9, 10, 12, 13。
- 1902 伊能嘉矩,〈臺灣の平埔蕃に於ける祭祖の儀式〉,《東京人類學會雜誌》17:129–135。
- 1902 鳥居龍藏,《紅頭嶼土俗調查報告書》。東京帝國大學。
- 1904a 伊能嘉矩,《臺灣蕃政志》。臺灣總督府民政部殖產局。
- 1904b 伊能嘉矩,〈平埔蕃の雨乞〉,《東京人類學會雜誌》23:311。
- 1909a 伊能嘉矩,〈臺灣のツッオ(Tso'o)族の顯はれたる神靈と惡魔〉,《東京人類學會雜誌》277。
- 1909b 伊能嘉矩,〈臺灣のプユマ族に行はるる祭祖の儀式〉,《東京人類學會雜誌》279。
- 1909c 伊能嘉矩,〈臺灣のツアリセン蕃族に行はるる頭顱狩り(Head-hunting)の習慣〉,《東京人類學會雜誌》281。
- 1910a 伊能嘉矩,〈臺灣パイワン蕃族の宗教思想の一端〉,《東京人類學會雜誌》287。
- 1910b 伊能嘉矩,〈臺灣のツオオ蕃族に行はるる疾病的祈禱及び死者の埋葬〉,《東京人類學會雜誌》290。
- 1910c 伊能嘉矩,〈臺灣のツオオ蕃族に行はるる祭祖の儀式の一斑〉,《東京人類學會雜誌》293。
- 1913 豬口安喜編,《蕃界》1–3。臺北: 生蕃研究會。
- 1913a 森丑之助,〈ブヌン族の祭祀〉,《蕃界》1: 36–46。
- 1913b 森丑之助,〈タイヤル族の祭祀〉,《蕃界》2: 13–19。
- 1913c 森丑之助,〈北蕃の迷信〉,《蕃界》3: 29–38。
- 1913–20 佐山融吉編著,《蕃族調查報告書》。臺灣總督府蕃族調查會。
- 1914 丸井圭治郎,《撫蕃ニ關スル意見書、蕃童教育意見書》。臺灣總督府民政部蕃務本署。

- 1915 森丑之助,《臺灣蕃族圖譜》第1-2卷。臨時臺灣舊慣調查會。
- 1915-18 臨時臺灣舊慣調查會編,《番族慣習調查報告書》第1-4卷。臨時臺灣舊慣調查會。
- 1916 伊能嘉矩,〈臺灣岸裡熟蕃の宗教觀念〉,《東洋時報》236-237。
- 1917 臨時臺灣舊慣調查會,《舊慣調查會事業報告》。臨時臺灣舊慣調查會。
- 1917 森丑之助,《臺灣蕃族誌》。臨時臺灣舊慣調查會。
- 1918 臺灣總督府警察本署編,《理蕃誌稿》第1-2編。臺灣總督府警察本署。
- 1920-22 臺灣總督府蕃族調查會編,《番族慣習調查報告書》第5卷1-5冊。臺灣總督府蕃族調查會。
- 1921 岡松參太郎,《臺灣蕃族慣習研究》第1-8卷,紹成書院。
- 1921-38 臺灣總督府警務局編,《理蕃誌稿》第3-5編。臺灣總督府警務局。
- 1924 鳥居龍藏,《日本周圍民族の原始宗教—神話宗教の人種學的研究一》。岡書院。
- 1926 佐山融吉、大西吉壽編著,《蕃俗一斑》,臺灣總督府民政部警察署。
- 1928 臺灣總督府警務局理蕃課編,《臺灣原住民族の向化》。臺灣總督府警務局理蕃課。
- 1930 藤崎濟之助,《臺灣の蕃族》。國史刊行會。
- 1931 移川子之藏,〈紅頭嶼ヤミ族と南方になる比律賓の島口碑傳承と事實〉,《南方土俗》1:1。
- 1931-1941 南方土俗學會編,《南方土俗》1:1-6:2,臺北:南方土俗學會。
- 1932 鈴木作太郎,《臺灣の蕃族研究》。臺灣史籍刊行會。
- 1932 鈴木質,《蕃人風俗誌》。理蕃の友發行所。
- 1932 鈴木讓,〈我古代人と南方民族との力の觀念に關於一考案〉,《南方土俗》1(4): 31-48。臺北:南方土俗學會。
- 1932 小泉鐵,《蕃鄉風物記》。東京:建設社。
- 1932-43 臺灣總督府警務局理蕃課編,《理蕃之友》1-144。臺灣總督府警務局理蕃課。
- 1933 小泉鐵,《臺灣土俗誌》。東京:建設社。
- 1933 佐山融吉、大西吉壽編著,《生蕃傳說集》。杉田重藏書店。
- 1933 岡田謙編,〈高砂族に關する邦文雜誌論文目錄〉,《南方土俗》2(4): 1-73。臺北:南方土俗學會。
- 1934 馬淵東一,〈パングッアハ族の神〉,《宗教研究》新11:4、12:1,收於《馬淵東一著作集》3:283-317。東京:社會思想社。
- 1935 井上伊之助,〈無治療死亡者と其の原因〉,《理蕃の友》4:2,臺灣總督府警務局理蕃課。
- 1935 山中樵,〈蕃族蕃政に關する文獻〉,《理蕃の友》4:3,臺灣總督府警務局理蕃課。
- 1935 臺北帝國大學言語學研究室編,《原語による臺灣高砂族傳說集》,臺北帝國大學言語學研究室,東京:刀江書院。
- 1935 移川子之藏、馬淵東一、宮本延人,《臺灣高砂族系統所屬の研究》,臺北帝國大學土俗人種學研究室,東京:刀江書院。
- 1935 田上忠之,《蕃人の奇習と傳說》,臺灣蕃族研究所。
- 1935 及川眞學,〈高砂族の醫巫〉,《民族學研究》1(2): 87-101。
- 1936 岩城龜彥,《臺灣の蕃地開發と蕃人》,理蕃の友發行所。
- 1936 鈴木讓,〈高砂族に於ける靈魂觀について〉,《民族學研究》2(4): 85-103。
- 1936 馬淵東一,〈ブヌン族の祭と曆〉,《民族學研究》卷2號3,收於《馬淵東一著作集》3: 361-381。東京:社會思想社。
- 1936-39 臺灣總督府民政部警務局理蕃課編,《高砂族調查書》,臺灣總督府民政部警務局理蕃課。
- 1937 馬淵東一,〈中部高砂族の祭團〉,《民族學研究》3:1,收於《馬淵東一著作集》1:285-310。東京:社會思想社。
- 1938 移川子之藏,〈インドネシア方面と密接な關係示す高砂族の占巫ミハラオ〉,《南方土俗》5:1,2。

- 1939 馬淵東一,〈高砂族に於ける歎讐〉,《東京人類學會雜誌》54:7,收於《馬淵東一著作集》3:383–396。東京：社會思想社。
- 1939 橫尾廣輔,〈高砂族と宗教的指導〉,《理蕃の友》8:9。臺灣總督府警務局理蕃課。
- 1941–43 南方土俗學會編,《南方民族》6:3–7:2。臺北：南方土俗學會。
- 1942a 增田福太郎,《東亞法秩序說》。ダイヤモンド社。
- 1942b 增田福太郎,《南方民族の婚姻》。ダイヤモンド社。
- 1942a 古野清人,《原始文化の探求》,白水社。收於1990《古野清人著作集》4。東京：南斗書房。
- 1942b 古野清人,〈大東亞共榮圈の文化論〉,收於古野清人編《南方問題十講》,頁37–63。東京：第一書房。
- 1944 [1981] 國分直一,《壺を祀る村：臺灣民俗誌》。東都書籍株式會社,法政大學出版局。
- 1945 古野清人,《高砂族の祭儀生活》,三省堂,收於1990《古野清人著作集》1,東京：南斗書房。
- 1908(M41.7)〈臺灣に於ける漢人の迷信(4)〉23(268): 373–380。
- 1908(M41.9)〈臺灣土蕃の噴嚏の迷信〉23(270): 465–466。
- 1908(M41.10)〈觸骼水の迷信〉24(271): 35。
- 1909(M42.2)〈臺灣に於ける漢人の迷信(5)〉24(275): 173–176。
- 1909(M42.7)〈臺灣に於ける漢人の迷信(6)〉24(280): 386–389。
- 1910(M43.3)〈臺灣に於ける漢人の迷信(7)〉25(288): 234–235。
- 1910(M43.7)〈臺灣に於ける漢人の迷信(8)〉25(292): 373–375。
- 1910(M43.10)〈臺灣の漢人に見らるゝ生子關係の慣習及び迷信(1)〉26(295): 9–14。
- 1910(M43.12)〈臺灣の漢人に見らるゝ生子關係の慣習及び迷信(2)〉26(297): 90–94。
- 1911 (M44.1)〈臺灣の漢人に見らるゝ生子關係の慣習及び迷信(3)〉26(298): 143–148。
- 1911(M44.3)〈臺灣の漢人に見らるゝ生子關係の慣習及び迷信(4)〉26(300): 231–235。
- 1911(M44.5)〈數の迷信より來たれる日の吉凶〉27(3): 122。
- 1911(M44.8)〈臺灣漢人の迷信俗傳〉27(5): 289–291。
- 1911(M44.10)〈臺灣漢人の迷信俗傳(2)〉27(7): 428–431。
- 1912(M45.2)〈臺灣漢人の迷信俗傳(3)〉28(2): 103–107。
- 1912(M45.4)〈臺灣漢人の迷信俗傳〉28(4): 217–220。
- 1914(T3.3)〈關東州地方支那人の迷信〉29(3): 130。
- 1914(T3.7)〈麒麟兒出現の未觀(臺灣漢人迷信資料)〉29(7): 291。
- 1915(T4.6)〈臺灣蕃迷信〉30(6): 239–240。
- 1917(T6.2)〈臺灣漢人の迷信〉32(2): 60–61。
- 1918(T7.9)〈漢民の匪亂の迷信〉33(9): 274–275。
- 《臺灣慣習記事》
- 1901(M34.4)〈迷信の勢力及び影響〉伊能嘉矩 1(4): 34–39。
- 1902(M35.4)〈迷信の臺灣：癩病患者の死・送草螟・鎮火の呪ひ・雨乞ひ・邪法〉急急如律令 2(4): 57–61。

## 附錄二

伊能嘉矩有關迷信之論著(M=明治, T=大正)

《東京人類學會雜誌》

- 1897(M30.4)〈臺灣土人の家畜に對する迷信〉9(133):291。
- 1906(M39.7)〈臺灣に於ける漢人の地變に關する迷信的傳說の一班〉21(244):405–407。
- 1906(M39.8)〈臺灣の漢人に見らるゝ數の迷信〉21(245): 428–431。
- 1907(M40.7)〈臺灣に於ける漢人の迷信(1)〉22(256): 428–433。
- 1907(M40.8)〈臺灣に於ける5月5日の迷信〉22(257): 477–478。
- 1907(M40.11)〈彗星に關する漢人の迷信〉23(260): 74–77。
- 1908(M41.1)〈臺灣に於ける漢人の迷信(2)〉23(262): 147–150。
- 1908(M41.4)〈臺灣に於ける漢人の迷信(3)〉23(265): 252–255。
- 1908(M41.5)〈破相と臺灣漢人の迷信〉23(266): 311–312。

1903(M36.7)〈迷信を利用せられたる戴萬生の亂〉伊能嘉矩 3(7): 59–65。

1904(M36.10)〈迷信に利用せられし清國の亂〉伊能生 3(10): 58–64。

1904(M36.11)〈迷信の動植物〉ばいゝん 3(11): 67–68。

#### 《東洋（臺灣協會報・東洋時報）》

1903(M36.4)〈水に關する臺灣の迷信〉55:20–21。

1903(M36.12)〈迷信に基ける清國の變亂〉63:19–21。

1870(M3.1)〈牛語の迷信〉184:9–11。

1921 (T10.3)〈臺灣漢民の迷信に顯はれたる癱病の忌避〉270:50–51。

1921 (T10.4)〈臺灣に於ける漢民の冤鬼の迷信に顯われはるゝ變態心理〉271:42–44。

1924(T13.11)〈支那の迷信に顯はるゝ討替身〉313:65–67。