

布農族的 原始宗教與基督教的發展*

伍睢

緒論

第一章 序言

二十世紀基督教宣教事業在中華民國的國土，美麗的寶島——臺灣省，有豐碩的成果確實是一頁燦爛的史實。尤其臺灣土著諸族在短暫的幾十年中從原始宗教生活集體地皈依基督教信仰，被稱為「二十世紀的神蹟」之一（宋泉盛 1969：185-192），或是一個近代的五旬節（范銘思 1951：5）。這種教會發展的過程和福音在各處傳播的情形都漸漸的蒐集攏來成了史料，在近代的宣教史上那是最驚人的一段。這當然是由於中華民國憲法所標榜的人民有宗教信仰的自由和政府的關懷德政所獻之故（林熊祥等 1956：1）。另外歸功於宣教師們，為了普傳基督改造人生之信息，遠渡重洋來到臺灣畢生不遺餘力地宣揚道成肉身之福音，並籍著中外神僕，而使超越種族的神人復合之福音播植於寶島山上，並培植本地福音使者。早年那些在臺灣佈道的教士，不厭不倦的工作，這種刻苦的精神，更令人感動。他們所遭遇的危險和挫折，以及他們不屈不撓的奮鬥經過，勇毅的基督精神實在是可歌可泣的英勇史詩。

公元一九六五年六月十六日臺灣基督長老教會盛大舉行基督教在臺宣教百週年紀念慶祝大典。在該籌備委員會的序言中曾說：「每一位宣教師來臺灣，每一個個人的信主，每一個教會的設立，都是神蹟，這一連串的神蹟，發生在每一個臺灣每一個角

伍睢先生為南投縣信義鄉東埔村東光基督長老教會牧師

* 資料提供人黃應貴誌：本文完成於1978年，為本人於1979年在東埔社從事田野工作時所收集。作者為布農人，畢業於玉山神學院，現為當地基督長老教會的牧師。就某種程度言，本文實反映出目前基督教影響下的布農人，對他們自己傳統宗教及其變遷的看法。原文中的中文，均為作者的手筆，未經修飾。故本文也可反映出作者使用中文的能力，而提供我們了解使用文字（literacy）問題的材料。

落裡，以致有今日蓬勃的教會與許多信主的基督徒，在一百年中，固然有許多宣教師與傳道師的壯烈犧牲及辛勤勞苦，值得人們表揚及追念，但是他們仍是主的僕人和使女，應該表揚的是他們的順從和虔誠而不是他們的才幹和努力。讓我們確信，這一切都是上帝的恩典，願榮耀都歸給祂」（黃永昌 1968：12）。蔡培火先生說：「追憶在過去一百年間，首先一個人來信主，而後成立一個教會都是用血淚來播種成長的，後來教會漸漸普及在各地，教會不斷地提倡文化，醫療服務，以及風俗之醇化來貢獻社會，因此社會公認的貢獻。」（蔡培火 1968：13）。此對臺灣土著社會更為鐵證。

第一節 研究本題之範圍與重要性

臺灣基督長老教會，經發動了信徒與教會倍加運動，各方響應熱烈，成績斐然，諸如臺灣土著諸族地區的傳教事工之突飛猛進，確實收了甚多輝煌的成就，甚受各方額手稱慶。傅有德博士說：「基督教信仰這一力量對於臺灣土著諸族成為一種真實力量。他們並非個別地接受信仰，而是整個部落、村莊或宗族的團體信仰，這種信仰一開始就與社區中其他人所共有，因此新的社會行為標準立刻出現」（鄭完玉等譯 1969：1）

「新世紀宣教運動」，發動了中外人士的關心和實際行動的指導，獲得碩果，尤其公元一九六八年為「山地年」，其目的要使福音具體化地具現在臺灣土著諸族中，果然這個運動促使海內外教界的諸賢達以火熱的心，愛主的心，施於關懷與援助，因此順利成功。

問題的存在：一、基督教是臺灣光復後進入臺灣土著諸族地區的外來宗教，由於各教派爭先恐後地加強宣教，教會如雨後春筍地到處被建立，信徒人數如直線上升，原來的宗教被基督教完全取代了，社會組織也隨之瓦解，古代傳統習俗廢棄，古時代賴以維持社會安寧，繫於倫理標準的原來宗教禮俗都一概解除（蔡信重 1967：31）。的確從事於佈教開拓工作的人只企圖教會信徒量的增加而不顧及原來宗教的基本價值，以致造成今日宗教信仰的危機。今後的課題是，重新將原始的宗教精神，個別以宗族為單位，站在自身的問題加以分析研究檢討，以便將「福音」的核心用個人為基礎的信仰生活。

二、一般從事於臺灣土著諸族地區佈教的專家們，只是對有形的或表面的成就感興趣，並只喊口號，猜測預言，而未能實際體驗問題的基本因素，忽略了以部族為單位，根深蒂固地徹底研討，藉以改進宣教事工之方法與方針。

本文筆者站在問題圈子裏面，以所屬祖籍布農族的實際情況，誠心誠意的客觀研

究，以利基督教真正成為布農族的宗教，實現上帝的國度在地上，這個過程必須涉及原始宗教再次研究的必要，同時將基督教發展的情形作一略述，兩者綜合研討為本文之重要性。

第二節 研究本題之方法與步驟

本題研究之方法：首先儘可能引徵中外歷史考古學家、民族學家、民俗學、社會、宗教等學術界舊有的資料，再加以筆者自己採集得來的新資料，以及自己所經驗的，分別加以綜合的整理以後，再作進一步的研究，尤其依據布農族所有彙集的資料詳加閱讀分析，逐一加以簡略選錄出來，根據布農族的歷史和宗教概括地加以研討，又按照各種學界的看法再作初步的判斷，一面解述內容、分佈、以及演變情形，更進而闡述其與基督教的關係，以期有助於布農族教育的發展。全文分成七章，本論的二、三章是臺灣土著諸族及布農族的歷史，以客觀的眼光來判斷其歷史源流和發展過程，四、五章是闡明布農族的原始宗教及基督教傳來之簡史，以尋其兩者間相互的關係。六、七章綜合全部布農族的宗教現況，依據今日世局所面臨的挑戰，如以探討，並綜合近代中外牧長對臺灣土著教會的評論，以期檢討改進，尋找理想方策。

第三節 研究本題之材料來源

本題材料最主要之來源為豐富繁多，有關臺灣土著諸族的歷史在日本佔據臺灣期間，日本學者，對之尤多的研究。我國中央研究院民族學研究所集刊，國立臺灣大學考古人類學刊，臺灣省通志稿等為基本資料，後來各階層的學者站在各不同的角度來研究，如依照神學家和社會學家的立場，傅有德博士著《現代臺灣山胞社會之研究》，何聯奎和衛惠林合著的《臺灣風土志》，林衡道著《臺灣的歷史與民俗》，陳國鈞《臺灣土著社會始祖傳說》與《臺灣土著社會成年習俗》、《臺灣土著社會生育習俗》、《臺灣土著社會婚喪制度》，省議會秘書處印行的《臺灣省議會平地山胞輔導工作調查小組考察報告書》，孫雅各著《比傳奇更奇》，董顯光著《基督教在臺灣的發展》，臺灣基督長老教會總會歷史委員會著《臺灣基督長老教會百年史》，臺灣基督長老教會定期月刊《瀛光》，臺南神學院出版《神學與教會》，山地教會發行《山光》等。

本論

第二章 臺灣土著諸族的一般學說

臺灣土著是指原先在臺灣或較先于閩粵移民來臺灣的居民全體而言，即是過去被國人指為先住民或原先住居民以及番族，高山族與日人所稱之蕃族、高砂族、土著族等名稱的（台灣省議會秘書處 1964：5），現在通稱為山地同胞或則簡稱山胞，自然包括散佈在山地與平地上的，因而又有山地山胞與平地山胞等稱法（鄭完玉等譯 1969：30）。按民族歷史考古學家，衛惠林先生的看法，認為這種通稱法均無科學的意義，並皆欠妥當，有輕蔑遠族之意。乃主張採用「臺民之土著」，以土著為通名似可名實相符，並更為適當。其理由是土著諸族中有平埔番或稱熟番者，大部份居於平野，東海岸的阿美族（Ami）、卑南族（Puyuma）亦從未住山地，而蘭嶼之雅美族（Yami）更住在環海地區。此等土著族人口總數更多於居住山地各族，如概稱呼之為山地同胞，殊不合理（何聯奎等 1962：1），況且更多數的漢民族亦混居於中，因此造成族與族之間的隔離和仇視。

第一節 臺灣土著諸族的源流問題

關於臺灣土著諸族源流的問題，一直為學界與一般輿論界所注意；但迄未達到可結論的地步（衛惠林等 1965：1），但有幾項必須接受的科學結論，(1)最近的語言學、考古學及文化上的資料指出，在種族特質上大部份屬於南方蒙古人種之馬來人系統，各族特質亦有若干比較差異，其中阿美（Ami）與雅美（Yami）兩族與其他各族差異較大。唯大體上在血統是同屬於原馬來人（Proto Malay）系統。在語言之語音、語彙、語法的比較研究上，臺灣土著諸族連平埔族在內同屬於馬來泡利奈利安（Malayo—Polynesian）語族中的印度奈西安亞族（Indonesian）；其在文化特質方面，臺灣土著諸族屬於東南亞文化圈中印度奈西安文化系統（Indonesian Cultural System），已為世界學者公認的事實（何聯奎等 1962）。(2)最近的學說指出臺灣土著諸族在主前極早時自大陸分三波而來，第一波來自中國西南，其次是北亞洲，最後的一波來自中國西北方。在主前一千年與二千年間，最後的一波移民散佈了整個太平洋地區（鄭完玉等譯 1969：2）。

有些過敏的人士認為東、西洋學者的上述理論無非是別有用心的陰謀，企圖分化

和挑撥我國國民之間的感情，但事實上臺灣土著社會徵幸的能保持了長久的孤立，沒有受到印度及回教文化的波及，就是數十年來所受日本與後期中國文化的影響，也不過是表層部份（鄭完玉等譯 1969：2）。另外的辯証學說是強調臺灣海島和中國大陸實屬同一形態、同一體系的文化，這對今日自由中國，國民的精神教育是必要的。臺灣大學教授，張光直先生以考古所掘得的古陶足證臺灣與大陸是同為一體。民族學權威凌純聲先生認為臺灣土著諸族都屬於大陸上古代的越民族，由此可知是源出一系，並且與以後繼續自大陸遷來的漢人，完全是同出一源。由上述考古學和民族學家研究所得的結論，證實現在居住在臺灣的中國人，都是同一民族，同一文化，其間唯一的差別，祇是來臺的時間遲早先後而已（沈雲龍編 1966：1,2）。其實上述的論證都是主觀的為自己辯護，不足為學術的論述，實際上臺灣土著的源流問題是相當複雜，也當繼續研究。

第二節 臺灣土著諸族群的分類與住地分佈

西歐人統稱的Formosan Aborigines即臺灣土人，約有234,919人，佔臺灣總人口的1.92%。其中約半數分佈在中央山地，半數分佈在淺山、平原與島嶼。其中約五萬人稱為熟番或平埔番，多數已經漢化，與漢族雜居，少數尚維持其聚落單位，在文化上亦已失去其原始形態⁽¹⁾。對於臺灣土著試作學術性之有系統的分類研究，始自日本人，在日本統治臺灣期間，日本學者對之尤多的研究，最初只是因政治上的需要，後來則進入純學術的研究。其研究的成果委實相當豐碩，這種成就留給後期中國學者的索線，以致使今日工作的成績亦頗可觀，而且亦已受到國際學術界的重視。

至於臺灣土著諸族群的分類與住地分佈，至今未能有絕對的精確，況且許多數族群漸漸被同化而成為較大的族群一類支派，加上通婚及統一習俗，以致小群族系消為沒有，但嚴格的分析研究，則不難發現顯明的分類。至於日本學者鹿野忠雄氏，以體質、語言、風俗習慣等各方面的特徵，試作最初原始的分類，相信此種初步的分類帶給後期中國學者繼續研究的寶貴資料，對於基督教在各地區宣教工作上有莫大的裨益，現在將分類例表於下：

第三章 布農族歷史沿革

布農族的原名為Bunun，其意謂「人」，意思是指全人類所有的統稱。其總人口，約

(1) 傅有德博士依公元1964年之山地人口統計數字為據。如今實行家庭計劃，故成長比率比較慢。

| 族 別 | 分佈地區 | 總人口數 | 教會數 | 附 註 |
|-----|----------------------|--------|-----|-----|
| 布農族 | 南投高雄 花蓮臺東 花蓮南投 | 24,207 | 61 | |
| 太魯閣 | | | 45 | |
| 泰雅爾 | 新竹苗栗 臺中桃園 宜蘭臺北 | 54,777 | 94 | |
| 排灣族 | 屏東臺東 高雄 | 44,679 | 87 | |
| 曹 族 | 嘉義 | 3,638 | 8 | |
| 耶美族 | 臺東蘭嶼 | 1,996 | 6 | |
| 賽夏族 | 苗栗 | 2,857 | 3 | |
| 卑馬族 | 臺東 | 6,335 | 9 | |
| 阿美族 | 花蓮臺東 | 89,802 | 102 | |
| 魯凱族 | 屏東 | 6,305 | | |
| 邵 族 | | 323 | | |

註：日本學者，鹿野忠雄，在1939年曾提出類似淺井的複級分類。
仍根據種族、語言、文化之廣泛基礎。

筆者曾以現在的分類將人口住居分佈、教會數例出，以便有一概念。

有兩萬餘人。依1964年之人口普查，山胞總人口是234,919人，佔臺灣總人口的1.92%。在十幾個種族中，布農族的總人口是24,207人，佔10.3%，其中阿美族為最大的一族，其次是排灣族、泰雅族，布農族為第四位大族群（鄭完玉等譯 1969：10）。

按歷經來專門研究臺灣土著諸族的中外學者們，認為布農族群在土著各族中，活動力最強，移動率亦最大，最適於高山生活的一族，其居住地大致在五百公尺至二千公尺之間，故有典型的山地人，或真正山地人之稱（衛惠林等 1965：183）。

布農族人確實是適於高山生活的人種，大致上具有強健的體格，個性比其他族人沉默，很刻苦耐勞，族群間合作互助，善於友誼，團結精神甚強，重信敬老，愛好正義、和平、誠實。日本當局認為布農族百姓生性善良，待人誠懇，處事勤勞，辦事負責任，因此甚受好評並蒙器重任用，其他優點未便論述。

第一節 布農族諸群的住居分佈

按布農族原居於南投縣的丹大溪、巒大溪、及郡大溪等三溪流域地帶，故於舊時分稱為丹番Takevafan，巒番Tak-ba-nab，郡番Is-bukng，卓番Taketodo，卡番Takebakha。在距今二百多年前，約清乾隆年間時，丹番中人狩獵於中央山脈東側，

見粟數十莖，結穗成熟，知其土地肥沃，遂開始移其族人來花蓮轄地建社，名為「巴里尚」，為布農族移來東部最先建立的一社。後來巒番及郡番於嘉慶年間，亦離開故里，絡繹移來花蓮拉古拉溪，建立「阿山來噶社」及「那那德社」等。該族群本安居深山，可不慮侵擾，但以人口增多，耕地不多，乃遷至毗連平地的山腰，遂與阿美族為鄰。其中有一部份巒番及郡番約在距今一百五十多年前，更向著臺東縣屬新武路溪流域移動，甚之有最遠者到達高雄、嘉義兩縣轄地去發展（陳國鈞 1964：59）。至今其分佈地區，遼闊而分散，比起霧社以南的干卓萬社（日名曲冰社，最近改為萬豐村），南達旗山以北，西與賽夏族（現已被布農族同化）及阿里山曹族為鄰，東達中央山脈的東麓及大麻里一帶的東海岸。現分屬於南投縣仁愛及信義兩鄉，臺東縣海端及延平二鄉，花蓮縣萬榮及卓溪兩鄉，共四縣八鄉，布農族的村莊大部份是居住在山腰坡地，純粹以同族為建部落。

日人鹿野忠雄氏曾將布農族分為北、中、南三部社，我國衛惠林先生則把布農族分為五群，即卓社、卡社、丹社、巒社、郡社五社。卓、卡兩社為北布農族；丹、巒兩社屬中布農族；郡社屬南布農族，（衛惠林等 1965：181），此種分類到目前已不適事實。筆者以實際之分佈情形略加分類如下：(1)卓社群 Taketodo 住在南投縣信義鄉久美村及仁愛鄉中正、法治、萬豐四村落。(2)卡社群 Take bakha 住在南投縣信義鄉潭南、地利、雙龍三村。(3)丹社群 Take vatan 住在南投縣地利與花蓮縣萬榮鄉馬遠兩村。(4)巒社群 Tak banuab 在南投縣信義鄉望鄉、新鄉、豐坂、人倫及花蓮縣卓溪鄉各村。(5)郡社 Isibukng 在南投縣信義鄉東埔、羅娜、明德以及臺東縣海端、延平鄉各部落，高雄縣三民、桃源兩鄉各部落，此群最大的一社。

第二節 布農族的文化、親族、部落制度

(1)物質生活：布農族被稱為典型的高山住民，其生產方式以山田粟作及狩獵為主。依舊日習慣，農耕為女性之工作，男子則從事於狩獵，唯在比較笨重的工作，如開墾播種及收穫時男子亦參與擔任。男人在未出外狩獵期間當盡力耕作，然而上山打獵所獲得的獸物如鹿等，可搬運回家召請部落人士集體幫工一日，並得一份相當的獸肉作賞物，這種交易制度，充分的表現分工合作的友誼精神。農業和狩獵全部牽涉到種種的宗教祀儀規矩，布農族的物質文化，生產方式和生活方式，永遠脫離不了宗教的儀式，農作物中以粟作農業祭儀為中心，黍、粃、旱稻次之（衛惠林等 1965：167）。布農族一年四季都是生活在充滿宗教禮儀的氣氛裏，尤其生產方式，從開墾、播種、除草、收穫等工作，始終離不了宗教禮俗。農耕、狩獵、捕魚、採集、工藝以及飲食

與嗜慾、衣飾、住居、交通與運搬，處事待人，生活方式，都有嚴格的禁忌。所以宗教就是生活為布農族的真實寫照。

(2)親族組織：臺灣土著諸族的親族組織制度 (Kinship group System) 有兩種不同的形態，一種是氏族社會 (Clanish Society)，另一種是世系群Lineage-group Society)，從血統嗣系關係來說，則有父系的 (Patrilineal)、母系的 (Matrilineal) 及雙系的 (Bi-lineal) 三種形態。布農族是父系氏族社會 (Patrilineal Clanish Societies)，大體上都有聯族 (Phratries)，氏族 (Clans)，與亞氏族 (Subclans) 三級單位 (衛惠林等 1965 : 173)。布農族保持原始氏族制度最為完整，五個部落群構成五個氏族組織系統，雖然在五個舊部落系統分散的移徙，發展到約八、九十個部落單位，但其氏族系統仍舊維持未墜。同氏族人儘管分散的居住於不同的部落單位中，氏族成員仍舊能靠姓氏維持其組織功能，其聯族單位始終被保持為外婚單位，與共食祭粟單位。親族部落組織與宗教祭團也有密切的關係，如布農族區域祭團範圍甚廣，由一種超部落氏族群組織起來，甚至同舊部落之若干鄰部落組合起來，構成一種大於部落的祭團，這個祭團組織與基督教的超氏族教會團體互相疊合。

(3)部落制度：部落 (Tribe) 是以地域社會為基礎的原始政治組織。布農族可分為五個原部落群，即卓社、卡社、丹社、巒社、郡社，但如今早已屢經遷播，分化而不完整，然而氏姓不變，外婚法則被嚴守不渝，並加上部落間為保持祭祀習慣的祭團組織，得以維繫其舊部落關係與習俗 (衛惠林等 1965 : 181)，布農族部落本以為大於氏族之聯族為單位，因此部落有二部、三部、四部等組織制度。布農族部落領袖以老人統治為原則 (Girontocracy)，在領袖之下都有部落長老會議 (Council of elders) 的組織。部落領袖是由氏族長老中選任，其政治制度可以算是民主主義的地緣社會與部落制度。至於部落的犯罪與刑罰都有嚴格的制裁和防範，因此很少有治安的問題發生，部落人都能安份守法，嚴守部落的法規，保持個人的好名聲，爭取部落的榮譽。不法的行為，敗壞倫理道德的風氣很難有先例事實。部落的構成員保持互助合作的精神，出草與戰爭更能表現團結合作的力量，因此日本人為分散布農族的力量以策統治，就將其四分遷移。

第四章 布農族的原始宗教

關於原始宗教的研究，在世界各民族間，莫不普遍流行，素為民族學者所樂於探究。臺灣土著諸族的原始宗教專靠考古學家與民俗學的不斷研究而發掘豐富繁多的資

料。

所謂「原始宗教」大都是指著未開化和有史可稽及半開化的民族而言（謝頌羔等 1926：46），有人認為現代最低等最鄙陋的野人宗教，就是原始人類宗教的最好例證（英雅各 1965：5）。當然史前時代臺灣土著諸族的原始宗教無從稽考，然而可以從民俗學者、社會學者、考古學者，與宗教學者的成就與合作可以進而洞悉原人之原始宗教的底蘊，這個探討可以追究古代的宗教心以利於研究高級宗教的過程。至於「臺灣土著諸族的原始宗教」是否算為一種宗教，仍按「臺灣民間宗教」，對「宗教」的定義，無可諱言地是宗教的一種現象（郭和烈 1967：27），臺灣諸宗教之種類中，荷西窃據時代至明鄭及清朝之宗教分類，始終例有「山地同胞之原始宗教」（林熊祥 1956：7）。日據時代，雖然沒有將臺灣土著諸族的宗教列為官方承認的宗教，但是布農族百姓始終未曾將祖宗所遺傳下來的各種宗教禮俗遺棄廢掉過一時。日本政府曾使用其統一語言、傳播文化、強制改宗移教之方法來把臺灣土著諸族的諸原始宗教廢棄而加強改崇拜日本神，行神社禮拜，結果是失敗（林熊祥 1956：11），這證明各族群所崇信的原來宗教有其莫大的潛在力量，以及有其繼續存在的價值。布農族的原有宗教是自創的宗教，其間早已潛有民族性之色彩，而且百姓皆有堅信，又表現於行動，形於感情，編入日常生活之風俗習慣，因此信仰牢而不可拔，確實無法使其廢掉，日據時期，大舉皇民化運動，檳拆異教，帶有文化侵略，但一經敗戰，使其以政權為後盾之宗教，全都抹乾淨。無可否認的，日本國佔據臺灣期間，統治臺灣土著諸族，並蒙受其文化之影響，起碼生活積極地改進，把許多不良的習慣一一改良，不好的風俗加以修正，衛生、教育、生活、風俗、生產、以及宗教都由低級而提高到相當的水準，但是原來的宗教思想，實在無法禁止，也許表面上的宗教祀儀會因被禁而中斷，可是宗教心的種子永遠埋在心田裏，這足証原始宗教具有一民族意識的精神，並能藉宗教維持其社區的秩序，雖然外人認為迷信原始宗教的幼稚可笑，但是原始宗教有其相當的價值，倘若能虛心研究它的歷史背景，信仰真諦，各種禮俗、祭儀、教義等則能配搭基督教的信仰，如此有適當的連接必能使外來的宗教在布農族的整個民族裡蒂固根深地建立。徹底研究布農族原始宗教的行為，有助於基督教在布農族社會的發展。

布農族的原來宗教相當複雜而繁多，一出生到死亡絕對無法與原宗教信仰生活分開，一年四季都浸在宗教氣氛中渡日，絲毫無鬆失的餘地，永遠活在宗教緊張狀態之下，嚴守一切規條，勤守宗教律法，因為禍福成敗都決定在對它的態度。多人認為布農族的原始宗教是憑空想而捏造出來的「無稽之談」，一切祭儀、禁忌、神話等都是幼稚迷信之類的東西，而忘記了它是原始社會的原動力，它是社會組織的動力，一切優

良的傳統都在乎它的存在。

第一節 布農族的神觀

通常人都一口咬定的認為臺灣原住民的宗教，仍舊停在自然崇拜和靈魂崇拜的時期，或說是圖騰主義，崇拜蛇、山羊、樹、石頭等，根本沒有形成神的觀念（馮作民譯 1966：152），這種見解完全違犯了研究宗教科學的精神，根本沒有深入瞭解宗教生活的價值。按布農族的原始宗教信仰，對神的觀念，有相當深奧奇妙的真理存在，並不是原始的多神論（邱明忠 1966：129）。布農族具有獨一真神的觀念，祂的名稱為「天」 Dehanen（何聯奎等 1962：65）。至於神與「天空」的稱呼混淆不清，日曆上的天以及氣候的名詞也和神（Dehanen）同一語音，宇宙通常也是說稱 Dehanen，因此原理的釋義，天地宇宙唯是神所造有之，掌管天氣，司理日子，創造天地大空等都在乎超越的神。神（Dehanen），成為布農族倫理道德的中心，任何教訓以神為基礎，家庭雙親教導孩童大都以取悅神為首，父母兄長常說：不可欺負殘廢者，否則會遭天的報應。人與人之間的關係有神為監視，所以待人接物，耕農狩獵等事都以神有相互關係，與個人和團體的命運有利害關係，但是布農族對 Dehanen 的崇拜心，非常的淡薄。雖然神有極大的威靈，亦不成為祭儀之實際對象（衛惠林等 1965：192），也未曾以任何偶像或象徵性的東西來敬拜。只是布農族有最高主神，或創造之神，就是「利加寧」為宇宙創造與決定人類的禍福之神，同時神大體上分為善神與惡神兩大類，善神是守護與賜福之神，惡神是疾病災禍之神，善神為祭祀祈禱之對象，惡神為祓除之對象。天神與自然神為善神，如天神、地神、山神、河伯神之類；疾病或惡運、災害之神為惡神（何聯奎等 1962：66）。布農族往往把神與鬼混淆不清，比如說，咀咒惡人亦呼叫鬼神來施于處害，禱告求救時呼喚善神來救護。

布農族的神觀，最大的特性是神之管理範圍與機能，均與人生之文化、社團、生活機能有密切的關係（邱明忠 1966：129），因此唯有「天神」是至高的神，然而神存在的觀念是抽象化的，不能具體的表現，可是祂的能力和存在是無所不在的，正如基督教的上帝觀一樣。

至於有的學者常把臺灣土著諸族的神分類成司命神、軍神、土地神、河泊神、稻神、粟神、獵神、社神、家神、瘟疫神等（馮作民譯 1966：153），唯獨布農族未曾把神詳細的分析成好幾類，只有「天」 Dehanen 配得上為公認的真神，祂的存在不是擬人化，只是神的作為是超越人所想像的。祂是倫理道德的至善標準。常有惡有惡報，善有善報的因果律觀念，因此當人遭遇逆境不順時，便會連想到有何虧心事，反之人

的順利成功必有美善的因果關係，這種神觀一直到現在仍舊是布農族的基本觀念。

早期專家學者認為臺灣土著諸族的原始宗教是屬於精靈崇拜 (Spiritualism) 或泛靈崇拜神的 (Manaism) (何聯奎等 1962 : 66)，其實布農族不然，並沒有把事物當作崇拜的對象，唯獨把地上所有物視作擬人化看待，比方說，粟作祭儀是要討好粟，使粟物歡喜在討好粟的家庭居住，如此該人成為多產的寫家人，反之則是對粟或農作物不加以愛惜者，自然農作物不願居住在此家，因而其耕作不得豐收，所以粟祭典儀式完全是為取悅於農作物的宗教行為，人與凡物郵存有人格的關係，凡人不愛惜一粒粟米，自然粟米也不歡喜人，饑荒窮困續而臨到。依此原理推論，可發現一個定理，所謂地神、山神、樹神、粟神之類的觀念未曾在布農族的宗教思想裏立過根基，更未曾有人把一座山塞當作崇拜的偶像，也未曾發現有布農族的人以古樹當作崇拜的對像，沒有一個實例傳說過有些布農族的人摸拜過岩石精靈。倘若有布農族的人把一塊巨石稱為鬼石時，不過是一種傳說的名稱而已，根本沒有人去摸拜。同樣的理由，如果有人曾在一棟大樹上自縊身死，則相傳合理化為鬼靈作弄，可是不會有人去崇拜那棵兇樹。布農族對於自然界的現象有敬畏而不敬拜。

布農族人對來世的賞善罰惡是有倫理的解釋，凡生在世上，無惡不作的壞人，必在天上接受應得的報應，刑罰受苦，因此當活著的時候要做好人。好人在死了之後有好的賞賜，永享福樂，如今布農族的基督徒對基督教的末世論，只是借用原始宗教的來世思想。

第二節 布農族的宗教祭儀

祭儀是基本的宗教行為 (何聯奎等 1962 : 67)，臺灣土著諸族的文化型態大體上，可以說是從原始打獵文化，漸漸演變到半農半獵文化，而最後則變成完全以農耕為主的生活 (邱明忠 1966 : 131)，其實布農族人從古時不一定全是以狩獵為生活，至少很早就能耕地種植農產物，但無可諱言地，狩獵文化、農業生活，離不開宗教祭儀活動的行為，布農族人一年四季的祭儀活動的行為，布農族人一年四季的祭儀相當繁多 (丘其謙 1964a : 73)，當舉行各種繁雜而嚴肅的祭儀時，布農族人男女老少都會浸潤在濃厚的宗教氣氛裏。這種宗教儀式正代表著布農族人的團結互助合作的精神，也象徵著布農人的民族宗教信仰。無論是有形的宗教組織，或者是宗教祭儀制度的集體祀神儀式，正表示著布農族人對於宗教相當重視，對於屬靈的宗教生活徹底追求。

在研究本文時，恰巧學者採用筆者所屬族群及部落為研究布農族的歲時祭儀論文，因此研究早期學者的調查訪問撰寫資料，配合筆者的宗教經驗，俾能洞悉布農族

真實的宗教。

布農族人的祭儀曾被學者認為是全靠巫術，並沒有對神表示虔誠和尊敬，又缺乏向神祈禱和感恩的行為（衛惠林等 1965：194），其實布農族，把宗教與巫術分開，只是各種祭儀行為含有巫術形式而已。巫術和祭儀是不能混合並論，因為兩者功能不同，性質亦不一樣。至於祭儀可分兩種，一種是家庭制，另一種是超氏族而以部落為單位的祭儀。顯然地在舉行各種宗教活動時，司理者並沒有向神（Dehanen）表示祈禱和感恩，只是有外表的虔誠態度，這是由於布農族沒有把神形成一個崇拜的對象。團體的祭儀日以及家族的祭儀時，有許多必須嚴守的禁忌（Taboo），一個家族的豐饒與否決定於家庭的每一份子有無嚴守祭儀的規條；農作物的豐收與否在於對祭儀中的禁忌有無遵守而定。

定期的祭儀：(1)農事祭：作為農事祭的主要對象是農作物，其中最主要的祭儀為粟祭，目的在祈求與報謝粟之豐稔，同時禱告天，使種族繁殖更多與生活安樂。為了使今年的粟在田園生產得豐饒，不受天然的災害所影響，祭儀按時舉行，各部落因氣候關係，農作不同，自然祭儀日曆不同（何聯奎等 1962：68），只是布農族的祭儀以整個共同體之福祉為目的，並沒有利己損他之動機，祭期及作法並非司祭所能憑私意決定之（衛惠林等 1965：194）。

農事祭是以家族單位的祭儀，現以筆者所屬之族群部落的祭期日曆，簡明論述。
 (A)「開墾月」，約陽曆十月，本月歲事祭期為開墾祭，家中男丁前往某處新地開墾一小塊地作記號，當日夜晚之夢兆，吉利或惡決定今年的耕地，倘若所作兆夢是吉利，則可斷定今年必能豐收，反之若作惡夢，可以放棄該地另找別地。筆者曾隨家父另墾新地，當日家父的煙斗遺失在試耕地，此為兇惡不吉利的事故，不是人死，就是該地不能生產，果然經過辛勞耕作一年，一無所收，完全失敗。在開墾期間時時注意家族成員的夢兆，以探測未來的可能性。此外在開墾時期中有許多禁忌，比如說，不能吃甜物，在行走途中不能看到蛇皮等，由於一年的成敗在於該地的生產，故事事慎量小心。

(B)「播種月」的祭期，約十一月，開墾到相當的一大塊地皮之後，放火毀燒雜物，以備播種。先以最近的一塊地作祭田，試播種粟，以窺探今年的農事，所播種之粟能生長則表示必有豐收的希望。試播種粟的祭儀程序，相當複雜，筆者曾司祭過，首先採取稍伸長的茅筍二根，以每一根貫携來的無患子樹子實一個，將之並立在一塊所試播種粟之地上，並祈禱曰：「所有部落的財產均來我方！」，茅筍兩根表示粟在生長時能豐盛，司祭人的祈禱詞完全是利己主義的行為。如今布農族的基督徒無形中，在禱告時，經常只顧利己的一面，熱心敬拜上帝是為了要討好神，以得神的祝福，農作物

能豐收。凡遇不順，所耕作農物失敗，則合理化為不奉獻十分之一給神，使神生氣的惡果。

(C)「收穫月」的祭期，約七月，布農族的農產品以粟為中心，收穫祭期，自然是指收割粟而言，凡是年年粟有餘的家族被稱為富家，因此有富家的粟，二、三年不能吃盡，證明是富家，不過也能救濟窮人，收穫祭期是非常重要的祭儀，同時祭儀異常複雜。初次收粟時，由專門祭司以祭具向粟禱告曰：「願粟實增多，別人的粟實齊來我方，現用豬肩胛骨、頸骨、兩耳、右蹄趾祭汝」（衛惠林等 1965：197）。祭具是由每年行收穫祭時所殺的豬骨而成之。此種祭儀並沒有向神祈求或感恩，仍是直接向粟實禱告，把粟實作成擬人化。

(D)「收倉月」祭期，此種祭儀是把今年新收的粟實收藏於固定的倉庫（糧庫），其祭事亦相當重要。收倉祭必殺一頭豬，作祭物，捉豬或殺豬時，任其叫號以招徠他地的粟實，其豬血沾在粟倉的四柱、圍板上，所屠豬的下頸骨、耳、蹄趾繫於收穫祭具上。在嘗新粟時用祭鍋煮新粟，不可吃盡，飯後收穫祭司唸誦曰：「食之少量而足，使我生活，食而有餘」（衛惠林等 1965：198），祭期中不可食用甜的食物，如糖、蜂蜜等，為的是免得吃粟如用甜物，盡速用畢。以上農事祭儀（ritual）必須釀酒，而酒宴必排在舉行中心儀節之後。

(2)「射耳祭、祓禳祭」祭期，布農族除了農事祭期為定期外，另外狩獵祭和祓禳祭亦例為定期舉行，「射耳祭月」，約五月，「祓禳祭月」是四月。射耳祭之目的是祈求與報謝狩獵時之豐穫與人身之安全（衛惠林等 1965：196），此祭儀只限男人參加。要舉行射耳祭之前幾個月，各家男丁上山狩獵，所獲之獸肉，在自家烤乾保存，到了射耳祭之日，把肉類收集至射耳祭之家，即時舉行射耳祭典，其進行程序非常隆重並嚴肅，筆者曾經參與過射耳祭的祭儀，此祭日能得享一份食肉是男孩子們最得意的日子。此祭期相當於基督教的聖禮典，主的晚餐一樣。射耳祭必須釀酒，在祭典結束之後開始歡飲，女人亦可參加飲酒。射耳祭有一個強烈的團結精神教育，並有氏族為基層的派系主義，對外表示射敵首，對內以氏族群為表示團結友愛。

「祓禳祭」，此種定期祭期以家族為單位的祭日，其目的是要使一切疾病、不幸、惡運驅逐根除，當時因衛生很差，疾病流行嚴重，尤其砂眼更厲害，因此以宗教的儀式祓噶疾病，祓禳祭的方法簡單，祭具是以草、水、瓢，草浸在瓢裡的水，各人持有草，向著自己的眼睛沸水並口誦曰：「諸病退去，砂眼退去」，凡家中的用具和牲畜都一一行巫術之（衛惠林等 1965：196）。以上按學者的研究報告，認為布農族的各種歲時定期祭儀活動，多為宗教的活動，另外生命禮俗的祭儀，則多屬巫術的活動。（何聯

奎等 1962 : 79)。

布農族即卓、卡、丹、巒、郡五社群對於農作祭期和歲時祭典相當地重視，雖然五社群的曆月因住區地形、氣候的不同而差異，可是任何祭儀都是保持俱全，不容改變，其最大的理由是，布農族相信各種的祭期由「月亮」啓示而來之，不過布農族未曾向月亮表示任何敬拜的儀式，也從未把月亮看作是神。布農族的各種宗教祭期是每年重覆按時舉行，其主要的功能，使各族群部社團結一致，彼此有交誼的機會，能見的外在合作和彼此相愛的表現。對宗教而言是隱藏在內心的宗教心理，總之各種祭期是布農族生活的寫照，由祭期可洞悉布農族的特色以及民族精神。

第三節 布農族的巫術、禁忌、徵兆與占卜

布農族，生命禮俗的活動，多屬巫術的行為，依丘其謙先生的調查研究，認為布農族的巫術儀式裡的咒語，都含有濃厚的宗教氣氛（丘其謙 1964a : 73），如此看來布農族的生育、命名、年齡階級與昇進禮儀、婚禮，都是宗教上的禮俗，其主要的司禮由巫師行之，巫師的主要職份是醫病和消災工作。筆者曾因在幼小時，多病體弱，因此請巫師改名消災，果然改名之後，身體漸漸好轉。家父曾有一時患病，請巫師行醫巫術，但沒有見效。專門醫治疾病的巫師叫做白巫師，在布農族的社會視白巫師為醫生，其巫術高明則能成名，所得報酬也可觀，巫師的術語和作法很神秘，如今基督徒的禱告詞，似乎模倣當初巫術的用語。另外是黑巫師專罹人災難並害人的巫術，布農族的黑巫師很有名，甚至鄰近的泰雅族，聞之懼怕。黑巫師能保障好人，除毀惡人，只是施行黑術的巫師常會得到不好的報應，會不得好死，會斷子絕孫（丘其謙 1964a : 81）。

禁忌，在布農族各社群，的確是與日常生活、社會規範、經濟制度、祭期禮俗等分不開的宗教行為，一個人從出生到死亡的生活無法與複多複雜的各種禁忌分離，禁忌在個人的生活，家族制度，社區規範是一項鞏固不可破除的宗教律法，靠著守禁忌的行為，可以使生命安全，遵守禁忌的規條，可以使家庭平安，藉著嚴守禁忌的行為可以使經濟豐盛。如今基督教在山地有變相的禁忌，如不可抽煙、喝酒，犯者不能進天堂，此種禁忌起反應，值得重新研討。布農族的禁忌，由習慣而承傳下來的，可分為一般的禁忌，屬於行為的，如放屁、打噴嚏是禁忌的，另外特殊的禁忌，如女人禁忌接觸獵具等物（何聯奎等 1962 : 76）。至於夢卜，在日常生活中，用來判斷凶吉，鳥聲和方位可以判斷吉凶。占卜、徵兆、鳥占、夢卜等在出草、出獵、祭祀、建築、開墾等之前，必須注意的占卜（邱明忠 1966 : 132）。如今大多數的基督徒，仍然相信祖

傳下來的上述迷信，連傳教者也以夢兆做講道內容。

第五章 基督教在布農族地區的發展

臺灣土著諸族的教會歷史，不過是二十年左右，但設教以來，發展之神速，成為世界宣教史上的一大偉業。曾任中華民國駐美國大使的董顯光博士，在他任期中（民國四十五年至四十八年）所著《基督教在臺灣的發展》一書說：「自民國三十四年以來的十四個年頭來，全體山地同胞中有百分之八十奉了教，這不是奇蹟嗎？這些奇蹟，構成了臺灣基督教發展史的一絲一縷和一點一滴。」（董顯光 1962：2）。一個從事於山胞地區開拓工作，最偉大的加拿大籍宣教師，孫雅各牧師在他所著的

譯成《比傳奇更美》書中說：「當地基督教會的發展經過和福音在各處傳播的情形，實在是上帝的靈在這原始民族中工作的奇妙事實。」（范銘思等 1951：1）曾來臺灣訪問的前任日本青山學院院長，阿部義宗說：「臺灣的宣教事業，進步很大，幾乎是奇蹟，當初英國宣教師在臺灣從事宣教工作，猷如在荒野中開墾，而如今已獲得豐碩的成果。」（李嘉嵩 1962：16）上述中外人士所稱讚的，確實是名符其實。中外的教會報章雜誌，尤以《瀛光》更充分地表現在社論中經常有周祥的誠摯的宣揚各教會進步的情形，它做過甚多客觀而準確的詳實報導教會的美蹟。許多從事於山胞地區開拓工作設立教會的無名英雄們，一口同聲的將工作成績歸榮耀於上帝。傅有德博士在他所著的《現代臺灣社會之研究》書中說：「基督教信仰這一力重對山胞成為一種真實的力量。」（鄭完玉等譯 1969：1）事實上，臺灣土著諸族的原始宗教之機能被基督教代替了，正如宋泉盛博士在《現代臺灣社會之研究》英文版前言所說：「山胞有固有的危險，彷惶和挫折，山胞在此種變態情形摧殘之下，教會有責任給他們新的盼望。」

（鄭完玉等譯 1969：2）我們的上帝也許非常嘉許我們過去的長久教會歷史與諸多建樹，過去的歷史，值得稱道和頌讚，但如今如果細心自省目察，思想實際宣教的得失，徹底檢討，則能透視在許多輝煌的成就背後，應當感謝誇口的是什麼？應當自省自咎的是甚麼？現今主要課題是如何以族群為土著化的教會。

第一節 東部布農族傳教簡史

為了要使基督教真實的變成布農族的宗教信仰，並使基督教福音土著化有所根基，必須重新把基督教當初傳播的情形，稍為摘要的闡明，以便尋到可能的方向，對症下藥，挽救危機，因為基督教在各土著諸族的社會中面臨著更複雜的問題，如非發

生挑戰的當事人自覺，和檢討，則無從做起，永無盼望，願神幫助。

(1)初期傳道史：

(A)卓溪鄉：該鄉住有布農族卓社群和丹社群，是由南投縣遷移的，古代嚴守原始宗教祭祀的人，各種祭期都繼承祖宗傳下來的，無一不遵行，生活在迷信中，自以為能靠自己的祭儀禮俗。結果上帝奇妙的作為發生在沒有盼望的百姓社會中，神蹟行在布農族的整個生活中。按照發展的歷史來看，福音的種子，由同土著族太魯閣族的青年，利用衛生指導工作的機會向一位女巫師傳教，該布農族女巫師，喜奇耶穌的醫病等神蹟的大能，便決心學向耶穌希望能同得大能。後來前往漢民的教會參加禮拜，隨之別人也紛紛因好奇而來，參加東里教會的聚會。這個時期曾蒙牧師、長執的愛心所感，引起更多的人參加慕道。

初期傳教史上，孫雅各牧師是大有功勞，他在一九四六年春天，巡迴東部教會，眼看布農族社區，可以傳教，因此通過漢族牧長，如陳惠昌、江天順牧師、朱阿生長老，召集各部落優秀領導人物，在玉里教會舉行一個禮拜的聖經講習會，果然不出所預料之外，曾接受訓練的指導者，回部落之後，大發熱心，日夜傳教，引起全部落的人集體皈依基督（徐謙信等編 1965：402）。分析當初東部的傳教成功因素，不外下例幾項主因：(a)西國是戰勝國，吸引力特強，使百姓為之傾向，而部落的頭目帶領全人歸向基督教。(b)所訓練的土著領導人，很有把握的把聖經故事，傳講的生動逼真，加上指導者原有的才幹和好名聲，使衆百姓加入基督教的團契。(c)指導者利用土著原有的風俗習慣，神話傳說，配合基督教的道理，甚受人們歡迎，另外把原有音樂配上歌詞，更令老人喜愛歌唱。(d)治安機關利用傳教工作，勸人做好人，治安人員配合傳教人員，教授人們生活改進，衛生常識，其效果令人難以相信，這個成就，證明人的努力和上帝的幫助，組成傳教史上的神蹟。

(B)臺東縣海端、延平兩鄉布農族的初期傳教史：該兩鄉的布農族是屬於郡社群，該地區的布農族，對祭禮迷信，相當保守，同時人的個性，比其他社群更加強烈惡性，日本當局不易征服該社群，曾有一度殘殺日本人的歷史記錄。但是基督教的福音，通過祂的僕人，在艱難的環境下，始能傳播在該社群，其功勞者胡文池牧師，在孫雅各牧師的後援下，訓練該社群傳教人員，分批在各部落，用彩色掛圖或幻燈片，講明聖經所記載的事蹟，並以布農調配上歌詞唱出美妙的詩歌，又教授布農語的白話文，使布農族，發現一絲希望的光茫。

(2)教會陸續成立：

花蓮和臺東縣境內的布農族，集體地由原始宗教祭儀和原始生活狀態歸向高級宗

教，基督教的信仰生活，為聚會場所，大家分工合作，男人上山伐木，女人準備茅草，合力興建簡陋的木造茅蓋禮拜堂，從此得勝的十字架標誌，一個又一個地矗立在所有布農族的部落上，二十年來，宗教信仰自由，生活水準提高，今日布農族的禮拜堂，由木造草屋進步到鋼筋水泥的現代化禮拜堂。

(3)東部布農族教勢現況：

(A)花蓮布農區會，十三間教堂，其中九間自治堂會，一間支會，三間佈道所。七位牧師，一位退任牧師，四位牧師，兩位傳道師，一位女性傳道師，兩位西國宣教師，負責巡迴教育工作。所有的傳教師都接受過短期傳教訓練，年青的一輩亦受過玉山神學院的造就，唯有一位正在臺灣神學院求學中，另一牧師正在日本鶴川農村神學院接受訓練，將來對花蓮布農族教會有所貢獻。

(B)臺東布農區會：有九間自治堂會，兩間支會，六間佈道所。六位牧師、三位牧師，三位傳道師，四位囑托宣道師，其中一位是政治大學工商管理學系畢業的青年，他志願負責兼顧一間教會，做牧會工作，他是現任臺東縣議員，並在國民中學教課，到目前為止，唯一正式接受過高等教育的人才，對教會事工也裨益大。

第二節 中部布農族傳教簡史

(1)南投縣是布農族的根基地，卓、卡、丹、巒、郡五社群在本縣發源形成，日本當局為分散布農族的團結力量，以便利統治起見，把布農族分成四縣（徐謙信等編 1965：412），分佈在四個縣境內的布農族之中，居留於原南投縣轄內的布農族，接受現代文化的時期比較其他三個縣的布農族早些，因此所居地形優勢，並與漢民族雜居，彼此間和睦相處，互相影響，生活水準提高，經濟觀念普遍理想，治安方面良好，只是原始的祭期迷信，仍然牢不可破除。到了日據時代，各社群對定期的祭期，以及巫術、迷信等無法被改善，日本當局雖然極力地勸導，擬予廢除，可是始終無能為力。臺灣光復之後，土著部落被開放的自由傳教的地區，政府當局是為了政策方針，便藉著宗教的至善目標，配合傳教者，推行生活改進、以愛為中心教導，勸人向善，果然傳教工作順利，布農族的宗教歷史重寫了新的一頁，隨之，無論是物質生活和精神生活，有了一百八十度的轉變。

(2)南投縣，布農族接受基督教的初期，按歷史與實際來說，在日據時期，已有漢族牧長或基督徒暗中在部落傳教，只是沒有結果。唯在一九五十年九月，東部負責布農族地區傳教的胡文池牧師，差布農族人，張旺和田光明前來南投縣各布農族部落傳教，其方法是利用晚間召集全部落的人，聚集在國民學校或較大的民房，由村長或頭

目召集，張旺和田光明開始以彩色掛圖或者幻燈片，講述耶穌的事蹟或舊約的故事，甚受民衆感動，同時以布農調的音樂配上基督化的歌詞，以及教授布農語白話字，如此一村莊俟一村落傳教，其成績成為中外人士所讚揚的事實。一九五一年三月在水裡教會，召開一個禮拜的各部落代表參加聖經講習會，由胡文池和駱先春兩牧師擔任講授聖經知識，使赴會者滿有信心和使命，決志引領同胞由愚昧痛苦生活進入真實的人生，各歸部落之後，開始以有力出力，有錢出錢的建造臨時的禮拜堂，基督教立下根基，成為今日布農族真實的宗教。

(3)中部布農族教會現況：中部布農區會是臺中中會屬下的自治教會，十五間教會中有十三間自治堂會，二間支會。牧師十一位，三名教師，不久就要封立牧師。本區會中，首次由臺南神學院畢業獲有B、Th的青年，曾被派往菲律賓接受儲蓄互助社訓練一年，現在從事於推行儲蓄互助社工作，對於教會信徒的經濟，將有莫大的利益。另外一位牧師，曾在日本鶴川農村神學院深造一年，對於全部布農族，農業生產，將有所幫助。此外有位牧師，志願受「臺灣焚棘海外傳道會」往砂勞越向當地土著民族傳教。目前布農族的教會已經在各部落產生極大的影響力，同時使布農族的村莊成為基督化的社區，教會行政已上軌道，教會經濟已穩定，傳教者已滿額。唯一必須考慮的，就是向都市就業的山地青年或在都市求學的青年女基督徒，如臺中、南投、埔里各市鎮，擁有不少的山地青年，沒有人去關心，輔導、禮拜，即將造成嚴重的問題，倘若有關當局，考慮派遣專門負責人，則是妥當的措施。

第三節 南部布農族傳教簡史

南部布農族是指居住在高雄縣，甲仙和六龜深山的郡社群布農族。該郡社群，亦從南投縣遷移之，該社群生性暴戾，行為野蠻，曾與日本當局發生過爭鬪事件，又祭期和迷信非常濃厚，可是上帝的能力，奇妙的作為，發生在頑固的百姓中。按照臺灣基督教長老教會「百年史」的記載，南部布農族，基督教的開拓史是：

(1)一九五十年九月六日，胡文池牧師派遣花蓮縣籍的布農族青年，黃順利和古中山，前來南部布農族各部落，開拓傳教工作。另一個設法是，林桂花曾前往屏東基督長老教會，參加孫理蓮所舉辦的短期縫紉講習班，回鄉後，勸其兄林永福警員，研讀聖經，之後通過公職，向村民講論基督教的要理，福音之種子開始傳播。主要的工作效果是由東部布農族，經常不斷地派遣囑托傳教師，前來各部落巡迴傳教工作，利用聖經圖畫，講解聖經故事，兼用布農詩歌，引起眾民興趣，在人的努力傳教之下，聖靈的幫助，促成驚天動地的宣教成果。

(2)教會的成立：各部落基督徒一天比一天的增多，聚會場所，由家庭制聚會而改建臨時性簡陋的茅房禮拜堂。如今漸漸地興建現代化的禮拜堂建築物，教會成為部落的中心，基督教的信仰成為社區發展的動力。無論是物質上和精神上都能平均的發展，促成一個基督化的社區，並使百姓成為豐盛的真實人生。

(3)南部布農族教會現況：高雄縣布農族教會，由十四間教會組織，南部布農區會，是高雄中會所屬的教區。高雄中會分離事件，將會影響布農族的教會。南部布農區有十位牧師。其他傳道師，可說教會傳道者已滿額，另外兩個學生中心，由高雄中會經營。

高雄布農區會的傳教者，彼此間不能融洽。地域或氏族觀念很重，影響教會與教會之間，信徒的友誼，年青的傳教者與年長的牧長，不能平行，並稍有差距，影響教會的進步。如上最近南部橫貫公路的開發，據傳教者口稱，大大影響教會的各種聚會，並有電視的節目，使青年人，忽略了禮拜的時間。

第六章 布農族改宗前後的比較

根據歷史的考察，公元一九四五年以前，臺灣土著—布農族的各社群部落，沒有一個基督教團契的活動，也沒有任何一個基督教的教會建築物禮拜堂存在的痕跡。因此，可以推論，史前時期的布農族，完全是以固有傳統的各種宗教祭儀為中心的原始低級宗教，至於布農族的各種祭期活動，是否有基督教的色彩，仍然無從可得資料，只是布農族的原始祭儀，以及在布農族五個社群中的各種神話和傳說，迷信、禁忌、占卜等，似乎有其複雜的來源。至少有豐富的資料，可以研究。過去布農族的原始宗教，雖然經過各個統治者的影響，可是原始的祭儀、神話傳說、巫術迷信、禁忌和占卜等風俗習慣，曾經控制了布農族的初期歷史，至少它是布農族發達史上，唯一偉大的原動力（林熊祥等 1956：1）。布農族的原始宗教思想，直接間接地影響了近代的基督教各種思想，因此布農族的傳教者我基督徒，無形中永有原始宗教的色彩，帶進基督教會如此兩者必須徹底研究。

第一節 布農族改宗前的情形

史前時代的歷史過程，決定今日臺灣土著諸族的命運。原先居民布農族祖先，本擁有美麗的寶島—臺灣整個肥沃的所有平原土地權，今日卻生活在不是人所能居住的曠野荒山裏，被後進的民族稱為，貧窮落伍，愚昧無知，軟弱可鄰的「山地人」，甚至

曾經被稱為「蕃族」或者「番人」的恥名，事實上，命運和歷史的演變當歸罪於祖宗的劣根，和後進諸族的踐踏。倘若後進民族，如荷蘭及西班牙佔據時期或者日本佔據時期，能以基督教的愛觀，和以各宗教的至善目標為相互和平，彼此尊重民族平等，則今日的局勢必定改觀。布農族改奉基督教以前（或指後進民族未來臺灣以前），可想而知是一個原始野蠻民族，布農族為了耀武、復讐、神判等竟與他族互相獵頭，據日本記錄，布農族為臺灣土著族中保守獵頭風俗最久的一支，然民國三十年前亦已完全革除之（衛惠林等 1965：199）。由於族群與族群之間的關係是敵對仇視，因此生活完全是在懼怕恐怖中渡日，無政府狀態之下的原始民族，人的生命財產無法保障，形成強者食弱的自然現象，族系與族之間永無和平而保持緊張的生活，最後變成孤立主義。為了生存，不惜犧牲生命，為了社群部落的安全，必須加強保護和防禦。此外在原始生活中，經常遭受天然的災害，如水、火災和颱風、地震等自然災害，因此；從內心發出敬畏的心，產生忌諱（Taboo）、巫術（Magic）、卜筮（Divination）、神話（Myths）、禮節（Ceremonies）等宗教禮俗（謝頌羔 1926：80），學者就把臺灣土著族的原始宗教，分析成精靈崇拜（Spiritualism）或者泛靈崇拜（Manicism）（何聯奎等 1962：65）。其實布農族的原始祭儀並不一定是屬於精靈崇拜或者泛靈崇拜，而純粹是從幼稚的心靈中所發出的宗教心理因素，這證實人的本性，具有向上的本能，難怪人說，「諸宗教好像是到同一上山的各種道路」（郭和烈 1970：15），早期布農族的各種宗教祭儀，完全是出於自由的崇拜超自然的主宰，其熱忱的精神，值得今日基督徒去效法，唯有把原始的宗教心投射在基督教，纔能真實地成為自己的宗教。

第二節 布農族改宗以後的情形

基督教在廿世紀的人類文化史裏，被世界公認為最高級的宗教，在所有的宗教分類中，被看為高等人文教，是純倫理宗教地位之一（林熊祥 1956：10），其傳播的力量，強於其他諸教之上，故美麗的小寶島—臺灣，成為基督教諸教堆集之處，臺灣土著族地區，無不被它佔佈。布農族的原始宗教祭儀，被基督教一掃而光，因此社會構造、部族組織、經濟制度、生活型態，隨而激烈的變遷，整個原始社會組織歸於崩潰（蔡信重 1967：34），布農族整個民族，棄舊換新教之後，人生的價值觀念，思想意識，物質和精神生活都被基督教佔有，其偉大的貢獻無從論述，單就物質生活，如生活改進、醫療工作，推行教育，社區發展等，已經有天經地義的鐵證，以精神生活的貢獻，則基督教帶給布農族倫理觀念，增進人類愛的生活，人權至尊，社會公義，啓示人生的生活目標，灌輸精神生活的原動力，對神觀、人觀、今生、來世等，都有明確的影響力。

結論

第七章 布農族教會的反省與展望

布農族教會是由五個社群，即原卓社群、卡社群、丹社群、巒社群、郡社群組成而言，其分佈在南投縣、信義與仁愛兩鄉，高雄縣三民與桃源鄉，花蓮縣卓溪與萬榮鄉，臺東縣，海端與延平兩鄉。東部有花蓮區會與臺東布農區會，南部的高雄布農區會，以及中部布農區會。布農族擁有六十一間教會（台灣基督長老教會總會1973）。每個布農組的社區都設有兩個以上的基督教會，其中臺灣基督長老教會為大多數，可稱「基督化的社區」。布農族教會有六十四名傳教師，其中四十多位是受封之的牧師，另外還有很多有為的青年男女，正在接受神學教育訓練。大多數被封立的牧長們是教會開拓工作，相當有功勞而接受短期訓練，被稱為是強有力的教會棟樑。教會在布農地區可算是已經相當普及，至於都市布農傳道工作，以及都市學生工作都被忽略，因此在都市就業的布農青年男女，和求學中的青年，形成真空狀態，急需研究。

布農族教會，從上述的教勢現況來透視，便知悉是一個非常強大的教會組織，單以教會數目，傳教師陣容，信徒數量（無從得知確實統計數字）已足夠是一個健全的自立、自養、自傳之土著化教會，甚至於可以成立一個布農中會，尤其以中部布農區會屬下的各教會，論教會建築物，禮拜堂莊觀，信徒的奉獻力量，堅強的基督徒生活，教會的行政組織，傳教師的領導才幹等，無一不受中外人士的稱讚和佩服，臺灣教界，名佈道家，呂春長牧師如此說：「單看羅娜教會為建築上帝的殿而震動全臺灣的表現，不得不使之讚嘆不已！巴不得所有的平地教會都能向他們效法。」（呂春長 1970：26-28）。從現在樂觀的方面來論，值得沾沾自喜的教會進步現象甚多，單就目前布農族的教會發展，正在日異月新地進步成長中，但認真地從內部診察，則陷於相當危機的狀況中，遲早要爆發的危險包袱。多數從事於土著族教會工作的中外牧長說：「山地教會，設立十多年，尚是學步的嬰兒、軟弱、幼稚、內容堪憂。」（吳銅燦 1968：3-4）

第一節 布農族教會應當檢討反省的諸問題

臺灣基督長老教會的牧界人士，常以「山地宣教」事業之輝煌成就，向國向外教界人士得意地報導，聲稱是「廿世紀的神蹟」，但最近幾年來，反而成為「山地教會的危機」（高俊明 1970：3-5）。這豈能袖手旁觀，置之不理的重大問題，凡同蒙上帝拯救

的同胞，莫不沈痛心凝思，感嘆不已，這當是應該冷靜反省，細心檢討的時期。尤其近幾年來，中外有誠之士，常以先知的眼光，愛心的負擔，針對目前嚴重的諸問題，上定論，該是善意的批評及指導，必能收到改進的良策。無疑地布農族的教會，也面臨著極大的變遷，甚至於困難重重，危機四伏，憂心忡忡、膽怯、不安和迷惘、呻吟等瀰漫著教會，正如宋泉盛博士在傅有德博士所書的《現代臺灣山胞社會之研究》前言文中說：「人是離不開社會、政治、經濟、教育各類因素的影響，正像他也接受靈性上的薰陶一樣。」（鄭完玉等譯 1969：1）的確它狠狠地撞擊了教會。實際上，教會宣教初期的信息本身是有極端的錯誤，當初宣教師所傳來的基督教信息，與今日神學的觀點來對照，則相差甚遠。起初所傳的福音，只不過是原始宗教的轉相而已，最明顯的證據是，把基督教當作一種勸人向善的工具，倫理道德的收養所，教會成為脫離世界的避難所，教會的團體形成一種好人，自以為義的組織。所以傳教師無非是標準的好人，尤其所有的聚會都以聖經故事，神話性的重複宣講。基督徒之來信耶穌，完全出乎於能蒙上帝的祝福，在此上過著富裕的生活，同時大發熱心參加聚會，實行教會所規定的禁忌，以便死後能享福於天堂。相反地，凡在日常生活中，遭遇逆境的，生病死亡，人亡破財，則證明是上帝的刑罰，以及註定的報應，凡在不幸的事故發生意外而傷亡著，一概合理化為壞人應得的惡報結果。宣教師宣佈禁忌律法，凡違者禁晚餐（聖禮典），如抽煙、喝酒為嚴重的罪，註定死後必落在地獄之火，永受刑罰，並永無待救的盼望。尤其曾經在古代遵行祭儀的長輩們，按著古時嚴守祭儀的精神，投射在基督教的信仰上，果然真實地放棄古時的惡習慣，徹底的悔改，放棄抽煙和喝酒的惡習，成為標準的律法主義的基督徒。問題是年青一輩的基督徒，他們受過現代化的教育，並對現代文化稍為有常識的，因此開始對宗教起懷疑，對牧師，傳教師的講道篇有疑問，對教會長老的指導表示疑議等，形成了老年人與青年人的思想代溝，無論是家庭生活或教會活動，始終無法協調一致，造成今日教會的危機之一。從事於山地教會工作的先進牧長，把山胞教會的基督徒分成三種型態：(1)自己聽到福音，悔改信主重生得救的人，他們有堅固的信仰。(2)群衆性的基督徒，這種信徒是因酋長或族裏的頭目信主，就跟著做一個基督徒。(3)是父母親信主，生下來是基督徒。第一種基督徒，雖然自己悔改歸信主，行為改變，但是福音的力量，仍有危險的，因為他們對基督教的本質，缺乏深刻的認識，至於第二、三種類型的基督徒，危機更大（吳銅燦 1968：3-4）。

至於目前正在教會任職的傳教者，大致也可以分析成幾種類型：(1)因功當牧師型，他們是曾在基督教剛進入山地時，熱心傳教，因功而被任用為傳教師，後來為了

使教會的聖禮典有方便起見而被封立為牧師，雖然聖經常識有問題，可是他的工作能順利，因為他的權威是由未信主以前當過地方領袖，以致又加上了傳教開拓工作的功勞而來的，因此他的牧師職是終身職，佔有教會，其教會的基督徒可想而知是，形成一個嚴重有問題的教會組織。(2)稍為受過短期聖經訓練的傳教者，最短起碼是四個月的時間，或者二、三年的神學教育，大多數是因當初缺乏人才，而充任傳教工作者，或者由囑托宣道師而升任正式封立為牧師。(3)正式接受過特殊神學教育機構（專為培養山地教會傳教人才），學生素質參雜不齊，有的國小畢業，有的初中畢業，最近招收高中畢業。(4)接受過臺灣、臺南，兩神學院訓練的青年傳教者陸續在教會牧會工作。

由上述傳教者的分析，可以概知，目前布農族教會的組織機構，極不完全，教會內部產生極複雜的問題，不是局外人所能體會出的諸問題。單以基督教的信仰來看，已經是與原有的福音本質雜譜成為異端的教會了，有識之士如此說，「他們的聖經知識永染有原始祭儀的色彩，他們把聖經故事，變為道德化，或變為教條式的律法一般」（宋泉盛 1970：246），的確，每一次的禮拜儀式，或者講道，只不過是重複神話故事罷了。韋斯頓博士說：「一般說來，山胞沒有聽到過完整的信息，傳給他們的信息，本身不完整，許多對山胞的工作，都是不完整或不適當的。」（饒榮料譯 1968：9-15）。

布農族教會除了上述的宗教問題之外，加上政治、經濟、教育諸問題，直接間接地與宗教信仰發生關係，政治沒有顯明地問題，只是教會內部的行政組織也極為複雜，影響基督徒的信仰，經濟更為嚴重地撞擊教會的信仰生活，這當然是與當地的地理有直接的相關，物質的生活，始終是與教會的成敗有密切的關係。教育是最近幾年來的成功措施，教育的普及也可能對明確宗教信仰的認識有所益處，只是到目前未能有其顯明的看出。

第二節 布農族教會的希望曙光

從原始宗教祭儀的研究，可以一目瞭然地得悉古代布農族的原始宗教祭儀的基本信仰，也只有曾經親自體會過那祭儀的人，纔能明白並領會其中的真實意義。其實細心的把布農族的歷史淵源和原始祭儀研究，有助於徹底了解基督教在布農族地區的發展，藉著此種研討，可以透視基督教在布農族，可能發展的路線。最近幾年來，教界人士對於臺灣土著族的教會觀點，似乎傾向悲觀的趨勢，以主觀的眼光來分析和評論，引起莫大的注意，確實有其可能性，大致地來說，臺灣土著各族的教會，站在極危機的邊緣，隨時都有崩潰，失敗的可能，但是筆者確信，只有憑著信心，依靠上帝的能力，人的合作與努力，徹底精深的研究和檢討，每一族群的通盤問題所在，則不難測

出一絲希望的光明前途。如今主要的問題，並不是以整個臺灣土著族的教會為籠統的單位作研究，也不可能仍舊依靠第三者的扶助和輔導，最重要的，是以本族的人，自覺、自知、自救，來挽救自己的民族，以自己的人來拯救自己民族的命運。筆者進行研究本題時，本著民族熱愛的精神，思考本身種族的存亡問題，教會的興衰要事作前題，在可能的範圍內，凡能涉獵的各種資料及實際的例證，都盡力使用了，因此，在腦海的思考裏，漸漸地形成了一個徹底了解布農族的本身切身的諸問題，以便在牧會的事工上，實際去解決，在自己的族群中漫漫地貢獻自己，使基督教能夠在布農族的心中成為根深蒂固地代替了古代的宗教祭儀，通過基督教在布農族的興旺和福音的復興，使整個教會真正地成為地上鹽，世上的光，來榮神益人，最後使上帝的國，首先降臨在布農族的社區裏，以致使國家富強，社會康樂，實現大同世界的理想目標。

筆者確信布農族的教會，必定要向著成功的途徑邁進，其主要的方案，擬作如下的建議：(1)神學互談會：教會的興旺和失敗，在乎在職的傳教者之健全與否，由於早期的宣教信息，已經帶領了整個教會的基督徒走上迷路和異端，所以唯一挽救這種危機的方法是，在每一個地區，如以中部布農區會為單位，設立一個互談會中心，按期召開研究會，舉辦教會指導者的座談會，聘請附近平地教會的牧長，做講師，徹底地重新把基督教的本質，提供出來，使教會走上真實的基督教團契。

(2)輔導農業生產和衛生設備，基督教要成為健全的宗教，必須使基督徒，能夠在物質生活上充裕富有，最起碼的條件，能使基督徒在一年四季中，有足夠的糧食使用，倘若基督教不能幫助基督徒在物質上，生活安寧，則信仰生活不能順利。每一個基督徒，都是閑窮困，沒有飯吃，則根本談不上所謂奉獻、愛心、服事神，宗教與物質生活並行推進，纔是合理的。教會應當使基督徒在食物上不致缺乏，在環境衛生上，使整個部落成為美麗的公園，基督徒能安祥，過著平安，福樂的生活猶如在天國。

(3)都市山地傳道和設立山地學生中心之重要性：工業社會需要大批的員工，而最近幾年來，布農族的青年男女，往都市去就業，如在臺中市，據可靠的資料，可以知道在都市的青年，相當多，由於沒有適當的工作者，也沒有人關心支持，因此無做起，可能會造成失落的一代。另外更重要的，就是學生傳道工作，如今國民教育延長，而大多數的山地學生，必須離家到學校接受義務教育，住和食有問題，基督教應該早日關心這重要的工作。

從上述三項的工作，在布農族能夠實行的話，相信布農族的教會很樂觀，通過周詳的計劃，重新在這變遷的世界中，尋找永恒不渝的使命，並用時代情況的多樣性，隨之有所蛻變與適應，則基督教在布農族裡成為生根結果的宗教，也唯有勇敢地對症

下藥，確實地知恥、知病，嚴密地檢討和計劃，布農族的教會，必定會成功。無疑地，布農族教會，仍有重重疊疊的困難，只要依靠上帝全能的手，扶持有心的人，一朝一夕的努力，旦夕省察，日夜勉勵，相信上帝的國度行在布農族，如同行在天上，布農族教會的希望曙光，光明燦爛地照射臺灣每一個角落。

參考文獻

書籍部份：

丘其謙

- 1966 布農族卡社群的社會組織。台北：中央研究院民族學研究所專刊之七。
- 1968 布農族郡社群的巫術。台北：中央研究院民族學研究所集刊26：41-66
- 1964a 布農族卡社群的巫術。台北：中央研究院民族學研究所集刊17：73-94
- 1962 卡社群布農族的親族組織。臺北：中央研究院民族學研究所集刊13：133-193
- 1964b 布農族的法律。臺北：中央研究院民族學研究所集刊18：59-88

何聯奎、衛惠林

- 1962 臺灣風土志。臺北：臺灣中華書局。

馮作民譯（林衡道著）

- 1966 臺灣的歷史與民俗。臺北：青文出版社。

陳國鈞

- 1964 臺灣土著社會始祖傳說。臺北：幼獅書店。
- 1963 臺灣土著社會生育習俗。臺北：幼獅書店。
- 1961 臺灣土著社會婚喪制度。臺北：幼獅書店。
- 1963 臺灣土著社會成年習俗。臺北：幼獅書店。

林熊祥等

- 1956 臺灣省通志稿人民志宗教篇卷二。臺灣省文獻委員會。

洪樵榕等

- 1965 臺灣省通志稿同胃志卷八第一冊

謝頌羔、余牧人

- 1935 諸教的研究。上海：上海廣學會。1926年8月初版。

郭和烈

- 1970 臺灣民間宗教。臺北。

宋泉盛

- 1970 教會的反省與使命。臺南：臺灣教會公報社。

董顯光

- 1962 基督教在臺灣的發展。臺北。

徐謙信、鄭連明編

- 1966 臺灣基督長老教會百年史。臺灣基督長老教會總會歷史委員會出版。臺灣教會公報印行。

鄭完玉、蔡信重、林培松合譯（傅有德著）

- 1969 現代臺灣山胞社會之研究。私立東海大學社會學系，臺南神學院研究中心出版。臺灣中華書局台二版。

范銘思、倪爾森譯（孫雅各著）

- 1951 此傳奇更奇。香港：信義宗聯合出版社。

沈雲龍編

1966 臺灣開拓史。臺北：國防部總政治作戰部。

論文部份：

衛惠林

1957 北部布農族的二部組織。臺北：國立臺灣大學考古人類學刊9、10期合刊。

蔡錫圭

1962 臺灣布農族體型之變化與其生活環境及年齡之關係。台北：國立臺灣大學考古人類學刊19、20期合刊。

報告部份：

台灣省議會秘書處

1964 臺灣省議會平地山胞輔導工作調查小組考察報告書。臺中：臺灣省議會秘書處。

期刊部份：

瀛光 臺南：臺灣教會公報社出版。第72、78、96、199、1060、1057、225期。

山光 臺北：臺灣基督教芥菜種會出版。第59、69、70、71、72、53、75、76、77、78期。

神學與教會 六卷1、2，七卷1、2。

文獻補遺（編者附加）

李嘉嵩

1962 台灣宣教事業如奇蹟的進步。教會公報8(22), No.106:15-17。

呂春長

1970 羅娜教會建堂來龍去脈。台南：台灣教會公報1060期。

吳銅燦

1968 一同關心山地教會。瀛光226:3-4。

邱明忠

1966 台灣史前時代與現代土著族之宗教。神學與教會6 (1-2) :129-132。

英雅各

1965 宗教比較學。香港：基督教輔僑出版社。

高俊明

1970 山地的危機。台灣教會公報1057:3-5。

黃永昌

1968 慶祝財團法人奉準成立登記五十週年紀念感言。瀛光235:12-14

台灣基督教長老教會總會

1973 台灣基督教長老會一覽表

蔡信重

1967 山地社會發展的趨勢及其生活型態之變遷。神學與教會7(1-2):30-35

蔡培火

1968 恭祝財團法人台灣基督長老教會成立五十週年。瀛光235:12-13。

衛惠林、林衡立等

1965 台灣省通志稿同賈志卷八第一冊。台北。

饒榮科譯 (宋泉盛著)

1968 1968年的新世紀宣教運動——山地年。瀛光230:9-15。台南：台灣基督教會公報社。