

# 台東縣延平鄉桃源村小誌<sup>1</sup>

黃應貴、胡金男

現今台東縣延平鄉桃源村的布農人，主要是在日據末期（約1943年）被日人遷徙至此者的後代。在這之前，有二十家的漢人（住在現今延平鄉鄉公所所在地）及十三家的卑南人（住在現今「部落屋」地區）住在此耕作；主要是種水稻及甘蔗。後者是由日人的台東製糖株式會社所經營。

## 一、村落的形成

被日人遷入桃源村的布農人，原是分散於各處。比如，現今桃源村 Isidanda 大氏族各家原住在玉里上方的 Mudavan 地方，後遷至內本鹿 (Takenavunan)，再遷至今紅葉村上方的鹿野溪上流，最後才遷至現今桃源村上方的 Dagabav。同樣，與 Isidanda 有朋友 (*gavian*) 或聯族 (*phratry*) 關係的 Balalavi 氏族各家，原住在 Wasali，後遷至 Takevarus，再遷至 Basigau，最後遷至 Dagabav。另一個大氏族，Takelunun 氏族，各家原是住在 Takevarus，後遷至 Basigau 地方，最後才遷至 Dagabav。而與 Takelunun 有朋友關係的 Takesivilainyan 氏族各家，原住在 Mabau，後陸續遷至 Isbanan、Baladaigan，最後才遷至 Dagabav。以上各氏族均屬於郡社群。但另有一郡

<sup>1</sup> 本文有關資料的收集是「台東縣縣史布農族篇」計畫中的部份工作。謝謝台東縣縣政府提供該計畫的有限經費，以及延平鄉桃源村「財團法人布農文教基金會」與該村村民在田野工作過程所給予的帮助與合作，在此謹致謝意。本文第一作者在該村做過十天的田野工作，而第二作者則為該村「財團法人布農文教基金會」文化部部長，是從事布農文化研究多年的當地文化工作者。因此，本文實際的田野工作時間非常難以計算說明。又，本文的架構屬「台東縣縣史布農族篇」一書的設計，無法在此討論，有興趣者請參考該縣史的計畫書，以及第一作者未來將出版的「布農族篇」一書。

社群氏族，Maibu:d，是一名叫Chian的閩南人與布農女子所生後代所構成的。他們原住於Laguli，後遷至Takivaherlasi，再遷至Dagabav。此外，另有巒社群Ismadiglan氏族各家，原就住在Dagabav上方的Miluman地方，後也被遷至Dagabav。由此，我們不但知道現今桃源村的布農人是來自各方，其遷徙更是以家或氏族為活動的主要單位。<sup>2</sup>

上述的遷徙，已非如馬淵東一所說的是為了尋找新的獵場或耕地，也非如黃應貴所強調因內部意見不一致而導致分裂所產生的，<sup>3</sup>而是外在大社會力量的介入所產生的。上述各氏族成員之所以被遷至Dagabav，主要是有一位名叫Haisulu 而為Takesivilainyan氏族的人，到巒山勘查地形以便遷住時，卻被當地警察派駐所主管所欺負。他乃邀請Takelunun及Balalavi兩氏族共七家的親戚，一起去殺日本人以為報復。結果殺了兩個日本人。事後，Haisulu被騙到關山而被抓。這事件也促使日人決定將鄰近地區的布農人集中就近管理，乃導致上述布農人被遷至Dagabav地區。

另一方面，當這些布農人被遷至Dagabav後。不久，即因戰爭缺糧及勞力缺乏的壓力下，日人也強迫布農人學習水稻及甘蔗的栽種。為此，日人還將原已住在桃源村的閩南人及卑南人遷走，並將其稻田分成四大塊，交由日本政府所指定的四位頭目(*Sasibinal*)<sup>4</sup>分別管理；由頭目各自分土地給與他們有關的族人。如此，經由土地的分配，日人得以行間接統治，也經由頭目之間的衝突與緊張而避免布農人結合成一強而有力的群體，<sup>5</sup>更能解決軍糧及甘蔗的生產勞力之不足的問題。唯不久又發生流行疾病（瘧疾）而造成許多人死亡，Dagabav的居民要求搬回原住地。為此，日本政

<sup>2</sup> 本段資料是訪問各氏族的長老而來。由於許多地名當地人已難以確定確實的地點，記錄下來待機會成熟時釐清。

<sup>3</sup> 參閱黃應貴 1992。

<sup>4</sup> 頭目並非布農人原有的制度，而是日本政府為了行間接統治所強制建立的制度。除了頭目本身為日本政府所指定者外，被指定者多半也是原社會中的「政治」領導者。如*Lisigadan lus-an* 及*Lavian*等。而布農人稱之為*sasibinal*，則明顯具有外力支持的強制力之意義在內。有關*sasibinal* 的性質，請參閱黃應貴 (n.d.)一文有進一步的討論。

<sup>5</sup> 此點為筆者的看法，非常當地人的說法。

府除了火化被傳染疾病的屍體及牽引新的飲水外，更將整個Dagabav的居民搬到現今桃源村的住地，並將聚落規劃成棋盤式型態。原四個個別獨立的頭目也由在桃源村的頭目總其成而成一系統。至此，現今桃源村的聚落型態大致成形。至於後來由鹿鳴因颱風摧毀而整個遷入桃源村，則更是晚近(1959年)之事。

## 二、內部組成與族群關係

由於聚落成員是來自不同的地區，而其遷移的動力又是來自日本殖民政府的強制力所造成的，成員之間及成員與外在力量之間，一開始便有著不平等的關係及族群認同的問題存在。這點，不僅呈現在當地人對於不同族群的不同關係的表現上，更具體呈現在有關Maibu:d氏族是布農人還是閩南人的爭議上。當地布農人稱日本人為*Nipon*、閩南人為*Bu:d*、客家人為*Gaigai*、外省人為*Daulu*、卑南人為*Liva*、阿美人為*Amish*、排灣人為*Paiwan*、魯凱人為*Dangavulan*等。其中，與日本人一直有著很強的不平等關係及反抗意識。這一部分是延續大關山事件以來的對立及被壓制關係，更是上述巒山殺日人而再度引起兩者之間的緊張關係的結果。在聚落中，我們常發現當地人視大關山事件的主角，Lamatasinsin等人為布農人的英雄。我們更可發現居民對於日人強迫他們遷徙至此的抱怨：當他們在原居地時，無慮日常生活所需而能獨立自主，現今則必須處處求人仍無法滿足生活所需。甚至漸失去了文化認同而成為「黃昏的民族」。連帶地，他們也對現在居於優勢的漢人有著類似的關係與態度。當地成立的「布農文教基金會」所籌建的部落屋，正是具體地對於漢文化或外在大社會對其傷害的控訴與對抗，也是其文化認同的追求。但另一方面，當地布農人對於日人及漢人的優點，不但承認，且有時羨慕。有些人常會提及日人工作的認真與確實而讚口不已。對於漢人的勤勞、聰明及狡猾也不斷提及。也因

此，有些與漢人通婚者的後代，常產生文化認同的困擾。這在Maibu:d氏族的問題上最明顯。<sup>6</sup>

前面已提到，Maibu:d的祖先原是閩南人，而且是為布農人所招贅。據當地其他氏族的人的說法，Maibu:d的祖先來到桃源村地區時，當地巒社群的人認為他們是漢人而要殺他們，卻因Takelunun的人阻止且收養而得存活下來。因此，絕大部分的Maibu:d氏族的人之生活方式是與其他布農人無異。但他們自己有一部份人認為他們自己是漢人，應該過漢人的生活方式才對。

相對於日人及漢人，布農人對於其他南島民族較為友好。比如，他們認為排灣人是布農人的朋友。傳說中，有布農人在路上遇到百步蛇擋路，布農人便對百步蛇說，如果他願意讓路時，他們便可成為朋友。結果，百步蛇果然讓路，布農人便與排灣人結為朋友。<sup>7</sup> 同樣，當地布農人一直認為卑南人曾經教他們種水稻，並在他們剛到桃源村而無糧食時，提供他們所需的食物而得以度過難關。比較之下，他們對阿美人及魯凱人較無明顯的好惡及清楚的關係。

除了與周遭其他族群的關係外，聚落內部成員之間的結合方式實影響其社會文化的特性。這點便因這聚落成員均是由其他不同地區同時移入而更加明顯。這種由外力強迫移入的結果便是該聚落缺少布農聚落原有的組織結構及行為規範。前者可由其缺少整個聚落的軍事領袖(*Lavian*)及公巫(*Lisigadan lus-an*)看出：傳統布農人的*Lavian*原是負責處理該聚落對外的關係與問題；包括出草與和解等對外事物。而*Lisigadan lus-an*則負責調解聚落內成員間的糾紛及引導歲時祭儀的舉行等。<sup>8</sup> 正因為缺少整個聚落的領

<sup>6</sup> 到目前為止，筆者並沒有在其他地區發現有Maibu:d氏族或其成員的存在。換言之，在其他村落往往並不視該氏族的人為布農人。

<sup>7</sup> 這個傳說在桃源村是相當普遍為人所知的，雖然，其內容的細緻性往往有很大的差別。同時，相對於附近其他布農族聚落而言，其在當地流傳的廣泛，也應是其特色。這與該村落有排灣人居住不無關係。

<sup>8</sup> 有關傳統布農人聚落組織與性質，請參閱黃應貴 1992，特別是「社會階層」部份，以及黃應貴 1995。

導人，氏族的領袖便成了實際的領導人。<sup>9</sup> 但因該聚落至少有七個氏族，對於事物很難即時有效地處理。這點更因缺少共同的行為規範而更加困難。

桃源村缺少共同的行為規範可以由他們是以氏族而不是以整個聚落為單位來舉行最重要的歲時祭儀——打耳祭(*Malahodaigian*)看出。若進一步比較這裡所舉行的打耳祭與南投縣境以聚落為單位所舉行的打耳祭，兩者在內容上最大的差別便是：這裡的打耳祭缺少*isibasipul*的儀式過程。*isibasipul*原是由*Lisigadan lus-an*在舉行打耳祭時，將玉米粒分給每一位參加的男性聚落成員，不多也不少。多了或少了則都違反了禁忌而導致聚落成員的死亡及公巫因未盡其職而得辭職。<sup>10</sup> 由於這儀式的舉行不但決定了聚落成員，也轉換了這些成員所有的土地為聚落的範圍，故對聚落的存在及成員對聚落的認定上是有關鍵性的意義，也直接凸顯兩個地區布農社會與文化上的重要差別。這點，也可由另一個儀式——*Mindohdohan*（嬰兒節）看出。

*Mindohdohan*對南投布農人而言，是非常重要的節日：它是由過去一年出生的嬰兒之父母所舉行的儀式。在這儀式中，父母將小孩的名字介紹給所有的聚落成員。而所有被邀請的人必須祝福小孩的成長。經由這儀式的舉行，這嬰兒得被接受為該聚落成員。否則，若這小孩在未能舉行該儀式之前便死亡，他/她便不能被視為該聚落成員，其他人便無義務為他/她遵守其葬禮時不得工作的禁忌。<sup>11</sup> 而在桃源村，雖有些人知道這類禁忌，卻沒有被遵循。他們反而是以另一類似的儀式來取代。這即是*Gavalivan*。這儀式是在嬰兒出生後，由父母親帶回娘家，並送給娘家鍋子等之類日用品。娘家往往送小豬。待小豬長大後，則由其氏族成員分食。因此，它完全是以親族及氏族為其運作的單位。由此，我們可知兩儀式的相互替代，

<sup>9</sup> 雖然，日本殖民政府指派了頭目，但頭目所能管的事往往僅限於日本政府要其處理的事務上。

<sup>10</sup> 參閱黃應貴 1992，特別是有關「社會階層」部份。

<sup>11</sup> 參閱黃應貴 1992，特別是有關「人觀與儀式」部份。

實表徵著聚落性組織與行為規範的存在與否；也充分呈現桃源村布農人的社會文化與中部地區的重要差別。

### 三、社會整合與文化認同

上述的特殊性並不意味著桃源村完全缺少其社會文化的認同與整合。事實上，一些共有的文化觀念及行為規範、以及共有的政治經濟條件，都提供了重要的基礎。以前者為例，正如南投的布農人，除了上述的打耳祭及嬰兒節上的差別外，其他大部分的歲時祭儀及生命儀禮都類似。如與小米種植有關的*Mapulaho*，或生命儀禮中的小孩成長禮（*Manqaul*）、婚禮與葬禮等，在桃源村也被遵循。比較明顯的不同仍在於他們是以家或氏族而不是以整個聚落為執行單位。因此，他們不但沒有*Lisigadan lus-an*來引導有關歲時祭儀的進行，有關葬禮的不工作禁忌也只是以氏族為單位來遵循，而不是整個聚落。至於像打獵有關的禁忌（如以夢占、鳥占的吉凶來決定是否可進行等）、違反禁婚範圍的婚姻會導致家人死亡（即*gillas*）等禁忌，均與中部布農人無異。也因此，他們的人觀也大同小異。比如，他們也知道一個人身上有兩個*hanido*，右肩上的是好的、善的，左肩上的是壞的、惡的。<sup>12</sup> 但他們並不強調兩者所具有集體與個體的相對性，這與東埔社的情形不同。每一個人都有一個*is-ang*，這是指人的心而可決定個人行事的善惡，死後離開身體而成為善靈或惡靈。雖然，這裡的布農人並沒有*maiason*為死後的最終去處之觀念，但他們認為善死者臨終時是知道他要去那裡。比較不同的是他們似乎不知道有關胎兒開始是在母親身體的左邊，而後漸漸往右邊移，到中間時便生產的說法。<sup>13</sup> 這些都涉及他們人觀背後的*hanido*信仰。

<sup>12</sup> 事實上，當地布農人中，也只有較年長者才知道*hanido*有左右之分而有其性質上的不同。一般年輕人只知道每一個人有*hanido*，而不知有兩個。

<sup>13</sup> 參見黃應貴 1992，特別是「人觀與儀式」部份。

正如南投布農人一樣，這裡的布農人也相信所有的生物及自然物都有 *hanido* 的存在。反之，人造物因沒有 *hanido* 而不易被賦以文化上的特殊價值。就如同布農人的編織，主要是為了實用而較少象徵上的意義。因此，編織的知識與技術並不像排灣族一樣而為某些特定的家族或氏族所壟斷，任何人都可依其能得到的知識來製作。<sup>14</sup> 自然，他們也很容易吸收鄰近地區其他族群的特色。<sup>15</sup> 所以，當地布農人既很少把編織或其他人造物（如陶器、獵具、樂器、彫刻等）視為傳家寶或作為其文化認同的象徵物，也很少人現仍保有過去傳統布農人的編織、器物、裝飾品等。偶而還可看到山羊、山豬等動物的下顎骨當作裝飾品安置在客廳。事實上，這裡的布農人，正如其他地區的布農人一樣，往往為了實用上的需要而放棄原有的物品。就如同因歲時祭儀與實際生活不符合時便被放棄或修正一樣，<sup>16</sup> 外來而較有效的實用器物很快就取代了舊有的而毫不留戀。但這種實用性實與他們的 *hanido* 信仰有關。也因此，這些來自不同地區的布農人，卻因他們有共同的 *hanido* 信仰及由此引伸而來的觀念與行為規範，使得這些人得以凝結成一群體。這點，更因其共同的政經條件而加強。

日人將布農人遷移至桃源村，除了為便於監視以防止「叛亂」外，主要還是在於強迫他們從事水稻及甘蔗的種植，以解決軍糧與熱帶栽培業勞力之不足。由於這地區栽種水稻及甘蔗的時間是一定的，這使得共同的生產活動之節奏提供了整個聚落共同的社會生活節奏。其種水稻及甘蔗的節期如下：

<sup>14</sup> 鄭惠英（1989）在其論文中，強調布農族的竹編器為卓社群與郡社群的Takis-isibabanar之專利。對此，筆者比較保留。事實上，該文也提到「獨居於仁愛鄉的卓群表示，編竹器是每個男人都具備的手藝，不具任何禁忌」(p.233)。

<sup>15</sup> 有關布農族編織受鄰近外族的影響問題，請參閱 劉斌雄、賴錦平 1988.

<sup>16</sup> 參閱黃應貴 1992，特別是「宗教變遷」部份。

### 從事水稻種植的節期

| 第一期水稻      | 第二期水稻       |
|------------|-------------|
| 時間         | 工作          |
| 一~二月       | 插秧          |
| 二~五月（每月一次） | 除草          |
| 六月         | 收割          |
|            | 時間          |
|            | 七~八月        |
|            | 八~十一月（每月一次） |
|            | 十一~十二月      |

### 從事甘蔗種植的時間（需十八個月）

| 時間            | 工作    |
|---------------|-------|
| 二月（或八月）       | 種植蔗芽  |
| 五月（或十一月）      | 除草及覆土 |
| 七月（或一月）       | 除草及翻土 |
| 第二年七月（十二月到一月） | 採收    |

在上述一定的時間限制下，每一家都必須配合節期來投入勞力。更因為水稻耕作所依賴的水是由公共的水圳所提供之灌溉，如何輪流灌漑及保養水圳更是整個聚落的工作與責任。同樣，甘蔗必須賣給糖廠，其採收必須與糖廠的工作表配合。因此，儘管許多人仍繼續從事傳統刀耕火耨的農業，但主要的共同農業生產工作使得所有的聚落成員必須先相互配合而產生其為一共同體的感覺。

同樣的情況在日後不斷發生。如1966年開始因市場的需求而大量生產的花生，1973年因縣政府輔導而由鄉公所推廣的鳳梨，1978年開始的玉米保證價格等外在政治經濟力量的影響下，這些作物的節期便構成這聚落的社會生活之主要節奏。上述幾個主要作物在桃源村的節期如下：

### 從事花生栽種的節期

| 時間   | 工作                  |
|------|---------------------|
| 一~二月 | 整地與播種               |
| 二~五月 | 除草（兩次）與翻土（第二次除草時進行） |
| 五~六月 | 收成                  |

### 從事鳳梨栽種的節期

| 時間       | 工作                  |
|----------|---------------------|
| 二月       | 種苗                  |
| 二~六月     | 除草（兩次）與翻土（第二次除草時進行） |
| 第二年六~十二月 | 收成                  |

### 從事玉米栽種的節期

| 時間   | 工作    |
|------|-------|
| 一~三月 | 整地與播種 |
| 二~四月 | 除草    |
| 三~五月 | 除草、疏株 |
| 六~八月 | 收成    |

上述共同的生產活動所構成的社會生活節奏，自然提供了整個聚落產生其為一群體的重要基礎，而國民政府將當地建立為台灣整個政治行政體系中的一個地方自治的最小單位時，行政體系上的資源與活動確實也提供了重要的基礎。比如，政府於十年前開始支持及推動地方文化與民俗活動後，桃源村的打耳祭得以整個聚落而不是以氏族為單位來舉行。這自然加強其作為一社會單位的整體性與自主性。不過，也因此使得當地更加納入整個台灣社會的政治經濟體系中。而隨其納入程度的增加也加強其分殊化的趨勢。比如，到遠洋捕魚、到林班工作、到大都市工作（當工廠工人、建築工人等），不但使其經濟收入的來源與工作的性質更加分殊化而加強其對外在大社會的依賴，這自然也加速當地年輕人的大量外流。<sup>17</sup> 這趨勢更因台糖於1995年停止收購甘蔗及農會於1996年底停止玉米保證價格而使當地居民在經濟上的自立更加困難而更加明顯。同樣，當地人對政治問題

---

<sup>17</sup> 這個趨勢，也可由台東縣政府（1986）在1985年所做的有關該縣原住民生活狀況基本調查的資料看出。如桃源村所屬的延平鄉，在1979年，從事農業工作者有1604人，但到1985年時，則只有615人。反之，在外縣工作者則由1979年的131人增加到1985年的212人。

的看法，也不再是以國民黨立場為唯一的觀點，民進黨或反國民黨的立場均已出現。<sup>18</sup> 不過，使該聚落趨於分殊化乃至分裂而無法整合者，不同的宗教信仰是另一個重要的力量。

#### 四、信仰及社會群體的分殊化

桃源村的外在政治經濟條件提供了當地發展出一個有某種整合程度而自成一社會群體單位的可能，而原布農人共有的傳統文化則更提供其發展地方認同的內在可能性。不過，後者卻因成員接受了不同的外來宗教信仰而削弱，甚至造成不同群體的出現及其間的衝突。這可由不同信仰群體的不同宗教慶典活動及其所包含的社會生活節奏間之衝突看出。

如前所說，當布農人被遷入桃源村後，雖部分仍繼續從事原有的刀耕火耨之生產工作，但大部分已以水稻及甘蔗的種植為主。也因此，傳統依小米生產而來的歲時祭儀因不合需要而漸被放棄。連帶相關的信仰也削弱。反之，外來的宗教信仰也經由不同的管道而漸被接受。比如，1951年左右，因天主教有發麵粉及衣服等日用品而得到許多信徒。但隨其停止發放救濟物品而流失許多信徒。事實上，大部分外來宗教（包括基督教各派、漢人民間信仰、一貫道等）的被接受主要是因當事人或其家人久病不癒而參與某類宗教活動而「治癒」後，乃信其教者為最重要的原因。其次是因其親人的關係而信者佔一部份。不過，在桃源村，布農人並沒有像南投東埔社一樣經過生態激烈變遷所提供的條件，<sup>19</sup> 而較沒有集體性、一致性的接受外來宗教的過程，因而顯得其過程有很大的歧異性。所以，我們看到目前住當地的原住民當中，有接受天主教（29家）、基督長老教（37家）、漢人民間信仰<sup>20</sup>（56家）及一貫道（6家）者均有，更有無任何宗教

<sup>18</sup> 唯在政治立場上，到目前為止，當地布農人大部分仍然是傾向於國民黨。

<sup>19</sup> 參閱黃應貴 1992，特別是「宗教變遷」部份。

<sup>20</sup> 當地布農人均稱漢人民間信仰為佛教，為避免與一般學術借用語混淆，此處仍然用「民間信仰」一詞。

信仰者不在少數（18家）。幾乎沒有任何一教派成為該地具有支配地位的宗教群體。也因此，不同宗教群體的不同宗教節日相互排斥與衝突。這點，可清楚見於其主要宗教節日的不同時間上：

| <u>天主教</u> （以1996年為準） | <u>基督長老教</u> | <u>漢人民間信仰</u> |
|-----------------------|--------------|---------------|
| 受難節：四月五日              | 受難節：三月最後週日   | 除了觀音及媽祖的生日與   |
| 復活節：四月七日              | 復活節：四月第一個週日  | 漢人的年節(新年、清明、  |
| 聖靈降臨日：五月二十六日          | 母親節：五月第二個週日  | 端午、中元、中秋)外，   |
| 君王節：十月二十四日            | 感恩節：七月及十一月   | 每月初一、十五則祭拜神   |
| 待降節：十一月一日             | 聖誕節：十二月二十五日  | 與祖先。一貫道信徒則另   |
| 聖誕節：十二月二十五日           |              | 加聖誕節。         |

上述不一致的宗教節日所導致無共同的宗教生活節奏，更因無宗教信仰者又佔了一部分而加強。但更重要的是不同的宗教信仰影響其實際社會生活上的活動與表現，尤其是有關其傳統文化及其對其他族群文化的態度上。比如，接受漢人民間信仰（包括一貫道）者多半能說流利的閩南語而會認同漢人文化水準較高的看法，甚至希望小孩學習漢人的文化。而許多天主教及基督長老教徒則認為西洋人文化比漢人文化水準更高而對漢人文化有較強的對立與抵抗，尤其是基督長老教徒。但也有一些信徒因受教義的影響而較強調各個種族一律平等的看法。而這些接受外來宗教者，對照於無宗教信仰者，確實也放棄較多的傳統信仰。如他們較少遵守聚落有人過世而不得工作的禁忌、小孩成長後必須殺豬回報母親娘家及其氏族的*Manqaul*儀式等。雖然如此，正如前所述，即使年輕一輩不再講布農語，當地大部分的布農人仍然相信其傳統的*hanido*信仰而相信夢占的有效性，並相信及遵守有關的婚姻禁忌，以及執行涉及其人觀的主要生命儀禮。尤其是有關婚禮，表面上是在教會或依漢人方式來舉行，最主要的部份仍然是由女方*gauduslan*的人來分豬肉。該儀式所需的豬肉也由過去一頭豬增加到目前的六頭豬；家境較好者甚至多到十頭豬。其分豬肉的對象也不像傳

統那樣限於當地或鄰近地區的親戚而已，往往包括高雄、花蓮縣的親戚。原有親屬關係的連帶因交通的發達而更加擴展。而親屬連帶在當前政治選舉上的作用，更是明顯。<sup>21</sup> 對當地絕大部分的人而言，他們仍認同自己為布農人。

## 五、家屋與社會

前述桃源村布農社會的形成與發展，實是日據末期以來的歷史過程中，由布農人的文化傳統與外在社會力量互動的結果。這種由外力引起的互動關係與結果，更具體呈現在其家屋建築的表現上。下列將以一家的家屋之演變過程來說明。<sup>22</sup> 這家男主人為現年65歲而屬於Takelunun氏族的布農人。在未被迫遷入現桃源村地區之前，他所住的傳統茅草屋的空間結構如圖一：

圖一、傳統布農茅草家屋空間結構

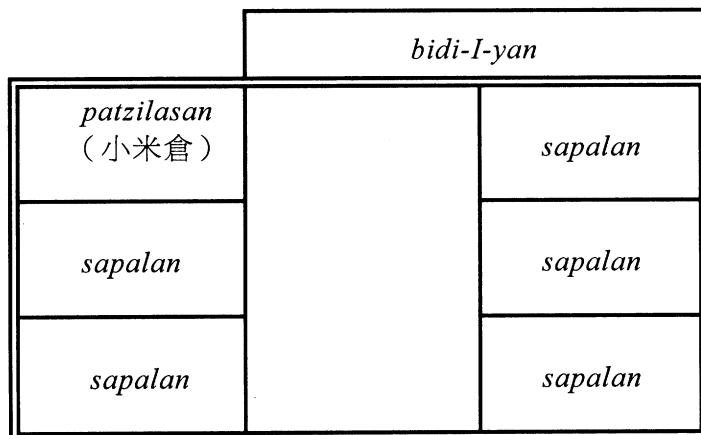
|   |                            |                        |
|---|----------------------------|------------------------|
| <i>sapalan</i>                                  | <i>Patzilasan</i><br>(小米倉) | <i>sapalan</i><br>(房間) |
| o <i>vanin</i><br>o o <i>mogula van</i><br>(客廳) |                            | <i>sapalan</i>         |

<sup>21</sup> 此為當地人的一般看法，筆者並無充分的證據支持。

<sup>22</sup> 雖然，該家家屋的演變是否可代表整個桃源村的實際狀況，勢必有所爭議。但筆者選擇該家做為代表的主要原因有二：第一，該家舊家屋雖已棄置（就在新屋旁邊），但整個結構仍完整保留，可以讓我們清楚看到過去家屋的實際狀況。第二，比較筆者所收集的其他家屋資料，我們認為這家家屋確實能夠呈現該村家屋演變的大概輪廓，是有其代表性。因此，本文以它為代表，也不失其真實性。

正如大部分傳統布農人的住屋一樣，*patzilasan*（小米倉）是這房屋的最重要的部份，除了同一氏族成員以外，非該家族成員不得進入該部份。否則，如違反該禁忌，則會導致該家族的滅絕。同樣，該家族成員善死者也是埋在客廳（*mogulavan*）。這裡也是招待外人與吃飯的地方。不過，房間(*sapalan*)並沒有像東埔社一樣有家長臥室(*pazamolam*)的觀念。而有關前後、左右、上下等空間觀念的意義也不夠清楚。但在建房屋之前，房主必須看前晚夢占的好壞，以決定是否能在這塊地上建屋。之後，在村人、親屬與親戚的協助下，完成建屋工作（包括建材的收集與實際的建築工作等）。建好後，屋主搬進住之前，也必須看夢占的好壞來決定進住的時間。屆時，屋主必須殺豬並依幫忙建屋者個人所貢獻勞力的多寡來分給相對數量的豬肉。因此，在這樣的建屋過程，其實並無專業的建築專家來負責工作的進行。到了日據末期日人強迫當地人遷入目前的桃源村現址時，因其禁止埋死人於屋內及在屋內煮飯等不合「衛生」的風俗習慣，使家屋的空間結構有了明顯改變。此可見圖二：

圖二、移入桃源村所建家屋的空間結構

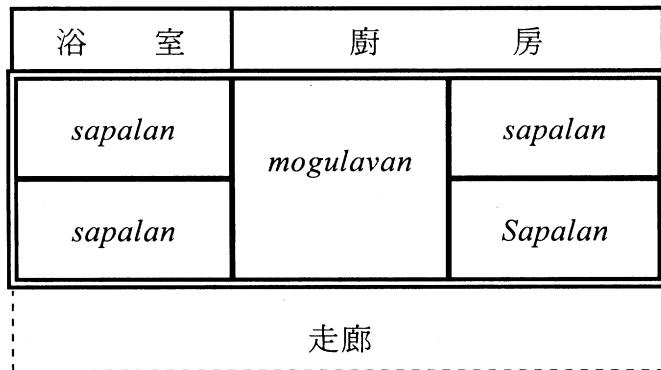


相對於前圖，該圖增加了廚房而清楚呈現日本政府對該地家屋結構上的影響。其次，原來的小米倉已被移到旁邊而不是在中間，多少也象徵著

其地位的削弱，以及整個經濟環境的改變。除了水稻的種植外，甘蔗的栽培與林產物（如藤、愛玉子等）、以及林班的工作等都帶給當地人一些現金收入。因此，這棟房子由早期的茅草屋頂改為石板屋頂後，更在1949年左右改為鐵皮屋頂。不過，這鐵皮雖是向漢人購買，但有關建屋的禁忌（如夢占）及所需勞力，仍依前述的傳統方式來進行。到了1956年，這位屋主因種花生、玉米等經濟作物的成功，以及在林班工作所賺的工資所得，請平地人來改建家屋成瓦屋。由於是在同一地點重建，除了材料不同外，空間結構也沒有明顯改變。至少，他們仍保留小米倉以儲存當時自己所生產的糧食（如稻米、玉米等）。比較不同的是屋前多了走廊。也因為是由平地人所改建，主要的勞力已不是由屋主的親戚、親屬及鄰居所提供之，而是由平地建商自行提供。當地人只是提供補助性的勞力；如搬運沙石、磚瓦等。不過，屋主強調改建為瓦屋及完工後遷入的過程，他當時仍遵守夢占的禁忌。而遷入後，他仍殺豬請客。只是不再是依個人所出勞力的多少來分豬肉。

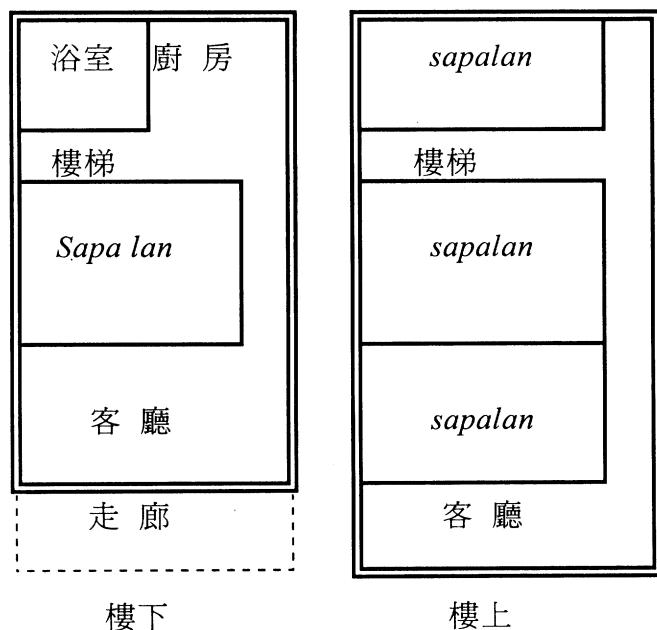
到了1976年左右，正如村中大部分人一樣，屋主已完全從事經濟作物的生產而放棄水稻等生計作物的栽種。而經濟作物的收益也使屋主得以新建一棟鋼筋水泥的平房。其空間結構如圖三。與前面各圖比較，最明顯的差別是原有的小米倉完全消失。而擴張的廚房與浴室，仍只是房屋主體的附屬物，而非其主體的一部份。由於整個房子完全是由平地建築商找工人所建，當地人不再出任何勞力。因此，屋主在房子完工後，並沒有殺豬請客。而建屋過程，往往是按照漢人的習慣來進行。如蓋房子的日子是看日子來決定。建完後，屋主也用酒、肉、糖果等來祭拜祖先等。但屋主也承認在選擇地址與開工的日子，仍然依屋主的夢占來決定。自然，屋內的設計更是按屋主的意見而來。

圖三、桃源村鋼筋水泥平房家屋空間結構



到了1984年，由於小孩已長大成婚，原有房子已不夠住，屋主只得另建一棟兩層樓的新屋。其過程與前一棟房子沒有什麼差別。最不同的是建房子的錢除了由屋主種經濟作物賺來的外，主要是貸款。而房子的空間結構也有很大的不同。這可見於圖四。

圖四、桃源村兩層樓水泥房空間結構



在這兩層樓的房子中，屋主因年齡大而不適於爬樓梯而住在樓下的房間；其他人都住在樓上。事實上，在桃源村，我們可發現兩層樓以上的房子，住樓下的一定是因年老行動不便才有的安排。否則，樓下一定是對外開放的空間，很少有臥室。<sup>23</sup> 反之，樓上因具有私密性而不對外開放。而信漢人民間信仰者的神桌，多半安置在二樓的客廳，而不是像漢人一樣安置在一樓。因此，要到樓上通常必須先得到屋主的同意。這種樓下與樓上的區辨，正如東埔社布農人的例子一樣，<sup>24</sup> 很可能是原傳統布農家屋空間中的前面(*dannagaus*)與後面(*danginus*)的空間觀念轉換的結果。

上述雖是以一家的家屋之發展為例來說明桃源村家屋空間的轉變，但是有其代表性。它實呈現整個村落的政治經濟發展如何影響其家屋重建的資金與勞力的來源、家屋的材料、家屋的空間使用等：隨著資本主義市場經濟在當地的發展，原有的生計作物為經濟作物所取代後，勞力也進入市場而成為工資的主要來源。這不但使得當地人原有以勞力互助方式來建房子的方式為雇工方式所取代，房屋的材料與建築的實際事物漸依賴台灣大社會來提供。當地人也必須依賴經濟作物的生產來得到建屋的資金，其相互影響、依賴的關係更加緊密。而實際生活的改變也直接影響家屋空間的使用。如隨經濟作物的生產，作為儲存生計用的糧食之小米倉便因無實際的功能而消失。但另一方面，原有一些有關傳統布農人的空間觀念仍繼續運作。除了上面提到的經轉換的前面與後面的區辨外，他們原強調依個人的能力與貢獻來分財產的觀念也充分表現在分家屋的事物上：有許多有關父親分房子或建新房的實際例子中，都不是平均分給所有的兒子，而是按他們過去的實際貢獻來決定房子的大小、多少。<sup>25</sup> 同樣，他們在小孩未結婚之前，並不明確區分個人的臥室，而是經常隨心換房間。甚至有關擇地

<sup>23</sup> 我們曾訪問過一家，樓下因沒有臥室而只有客廳、廚房、與飯廳而顯得空蕩蕩。問其為何不隔出其他用途的房間，屋主認為樓下誰都看得到而不喜歡做為個人活動的地方。

<sup>24</sup> 參閱黃應貴1995。

<sup>25</sup> 參閱黃應貴1992，特別是「家庭」部份。筆者在桃源村訪問時，便見到一個實例：二兒子的房子是大兒子房子的兩倍大，而仍在讀書的三兒子卻沒有房子。

建屋的夢占禁忌，仍被一部份人所遵守等。這些都具體說明了桃源村的布農聚落，在整個歷史發展的過程，經由外在政治經濟力量的介入，與當地布農人原有文化傳統，在當地的自然環境下，交互運作而發展出今日複雜而又有其特殊性質與動力的面貌。這點，也可見之於該村目前才發展一年多的「財團法人布農文教基金會」上。

「財團法人布農文教基金會」的前身「布農文教基金會」是延平鄉桃源村基督長老教會的白光勝牧師於1984年回到該部落牧會時開始籌畫的，而於1994年成立。其主要目的是結合布農族人特有的文化、建築、音樂、舞蹈和美食等特色來籌建布農部落，以吸引觀光客來旅遊。同時從事具有布農文化與地方特色的生產工作：如小米、有機蔬菜等的栽種，觀光果園的經營，培育原有土種的山地豬，從事傳統服飾、編織、雕刻等的再創造，以提供觀光客的需求。希望能以破壞自然環境最小的生產方式達到經濟上的自立自足，並以此留住不斷外流的布農青年。同時，提供布農小孩必要的課業輔導，以提升他們在台灣大社會的學習與生存競爭的能力。如此，期望在現代文明的衝擊下，當地布農人仍能活得有自尊與希望。但這個由當地原住民自行設立而具有「希望工程」及「文化產業化」的計畫，在白牧師奉獻兩甲地及十年的光陰後，直到伊甸園基金會等團體向各界募得兩百萬元，才使基金會於1995年正式成立而成爲財團法人。直到今日，這基金會仍在繼續進行第二期工程。但實際上，這個具有原創力而被視為原住民社會發展典範的例子，目前仍只能靠外界的捐款及外界企業的某種合作（如7-Eleven代銷其產品）來維持而無法自足。它實具體而微地呈現現今桃源村布農社會的困境及其如何由當地布農人與漢人的複雜關係所發展出今日複雜的面貌。而這種由當地布農人與外面漢人的關係，也已逐漸成爲當地布農社會的構成原則之一，實是當前台灣原住民社會的一般趨勢與特性。<sup>26</sup>

<sup>26</sup> 參閱黃應貴1993。雖然，這種關係在每一個地方社會的深度或重要性均不同，但與過去完全由當地原住民所組成的社會之性質，已有類別上的差別。

## 引用文獻

台東縣政府（編）

1985 中華民國七十四年台東縣山胞生活狀況基本調查報告。台東縣政府。

黃應貴

1992 東埔社布農人的社會生活。台北：中央研究院民族學研究所。

1993 作物、經濟與社會：東埔社布農人的例子。中央研究院民族學研究所集刊 75：133—169。

1995 土地、家與聚落：東埔社布農人的空間現象。黃應貴（編）空間、力與社會，頁73—131。台北：中央研究院民族學研究所。

n.d. 權力、政治、與國家：東埔社布農人的例子。

鄭惠英

1989 布農族竹編器的文化意義研究。自然科學博物館學報 1：231—242。

劉斌雄、賴錦平

1988 布農族紡織技藝調查與研究。行政院國科會專題研究計畫成果報告（未出版）。