

國立台東大學南島文化研究所
碩士論文

指導教授：羅素玫 先生

人、空間與認同：一個排灣族部落的實踐



研究生：高至誠 撰

中華民國九十七年七月



國立台東大學南島文化研究
碩士論文

人、空間與認同：一個排灣族部落的實踐



研 究 生：高至誠 撰
指導教授：羅素玫 先生

國立台東大學
學位論文考試委員審定書
系所別：南島文化研究所

本班 高至誠 君所提之論文 人、空間與認同：一個排灣族部落的實踐

業經本委員會通過合於 ☒ 碩士學位論文 條件
☐ 博士學位論文

論文學位考試委員會：

蔣斌

(學位考試委員會主席)

林益仁

羅素玫

(指導教授)

論文學位考試日期：97年 07月 25日

國立台東大學

附註：1. 本表一式二份經學位考試委員會簽後，送交系所辦公室及註冊組或進修部存查。

2. 本表為日夜學制通用，請依個人學制分送教務處或進修部辦理。

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 國立臺東大學 南島文化研究所

96 學年度第 2 學期取得 碩 士學位之論文。

論文名稱：人、空間與認同：一個排灣族部落的實踐

本人具有著作財產權之論文全文資料，授權予下列單位：

同意	不同意	單 位
☒	☐	國家圖書館
☒	☐	本人畢業學校圖書館
☒	☐	與本人畢業學校圖書館簽訂合作協議之資料庫業者

得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或其他各種數位化方式重製後散布發行或上載網站，藉由網路傳輸，提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

☒同意 ☐不同意 本人畢業學校圖書館基於學術傳播之目的，在上述範圍內得再授

權第三人進行資料重製。

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利(未申請者本條款請不予理會)的附件之一，申請

文號為：_____，請將全文資料延後半年再公開。

公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
		✓	

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：羅素玫 (親筆簽名)

研究生簽名：高至誠 (親筆正楷)

學 號：GS9300403 (務必填寫)

日 期：中華民國 97 年 07 月 25 日

1.本授權書(得自 <http://www.lib.nttu.edu.tw/theses/> 下載)請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。

2.依據 91 學年度第一學期一次教務會議決議:研究生畢業論文「至少需授權學校圖書館數位化，並至理

於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。」

授權書版本:20080529

致 謝 辭

回顧南島所學習的四年時間裡，從一個教育工作者的思維，漸漸有了人類學式的想法與看問題的角度。這一路上的轉變是充滿曲折與驚奇的，感謝陳文德所長、童元昭所長、許功明所長、譚昌國老師等南島所的老師們，在課堂上的認真教學及日常生活對相關議題的啟發，使得學生得以窺視學術殿堂的浩瀚與無垠，進而提醒自己的渺小與不足。更要感謝南島所的同學們對於我在台東生活的照顧。尤其是美娟學姐，總是充當我台東的司機並且對於原住民教育工作，提出許多發人省思的想法，令我受惠許多。

在屏東與台東奔波的路程中，感謝武潭國小全體同仁的協助與體諒，尤其是潘明福校長與陳美琴主任的協助，我才能在工作的一片刻，享受閱讀與思考的空間。更要感謝教學生涯中所有的學生與家長，因為孩子們的乖巧懂事及家長們的包容體諒，讓我在教學與研究中取得平衡，順利完成了論文的書寫。

礙於工作的緣故，論文書寫進度嚴重落後，也使的在這過程中，一路指導我的羅素玫老師，總是擔心不已。真的由衷感謝羅素玫老師對於我，在學術研究上給予的指導與鼓勵。老師總是給我最大的空間去完成論文的書寫，並提醒、補充我的不足。而老師也在日常生活中透過身教，給予我做人處事的準則及人生目標的規劃，讓我能在未來的日子裡，有所成長、進步。也同時要感謝兩位論文審查的老師。蔣斌老師的提點，讓我更能進入排灣族的思維去思考，並發覺自己文化的精緻與瑰麗，進而找出論文書寫的價值與意義。林益仁老師，則是透過地理學的視野，提供給我許多不同研究的思索，並給予我深厚的外文及研究架構上的補充。感謝三位老師的指導，讓我能順利完成此論文的書寫。

我要將此本論文獻給養育我的父母親，感謝你們的教育才有今日的我。我更要將此本論文，獻給平和部落每一個曾經與我生命發生交集的族人，因為你們的協助，才有此篇論文的誕生。因為你們給我的啟發，讓我見識到排灣族人的智慧與生命力，也讓我自己更像一個排灣族人。最後，我要將此篇論文獻給這一路上

陪伴我的老婆 楊美蓮 小姐。沒有妳的當頭棒喝，我不會一路堅持到底。沒有妳給我的鼓勵，我不會度過人生最低潮的困境。沒有妳的協助，我也不會更走入排灣族的生命價值裡。再多的感謝，也無法言語我對妳的情感。此篇論文的完成，是我對妳的承諾，也為我們一路上的堅持，做了最好的證明。

碩士論文的完成，是生命的一個逗點，也是學術生涯的起點。往後的日子，我會記住這樣的努力過程與甜美的果實，期望能在未來的日子裡，用自己的筆寫出屬於排灣族的觀點，更希望能帶給自己的家鄉更多的貢獻與回饋。

2008/07/27 大武山下



人、空間與認同：一個排灣族部落的實踐

作者：高至誠

國立台東大學 南島文化研究所

摘 要

本研究主要的動機是藉由一個排灣族部落所舉辦的尋根之旅活動，探討人、空間與認同之間的關係。

原住民社會，近年來興起一股探查舊部落領域的活動。做為認識自己歷史文化的第一步。本研究透過詳實的田野調查，與相關理論做對話，呈現排灣族人對於聚落空間的內在思維。並藉此體察排灣族更精緻的社會結構與文化意涵。

本研究最主要的目的是，探討空間與認同之間的關係。本文提出原住民族進行空間領域的踏查，就是歷史文化的書寫，並藉此展開認同的第一步。

關鍵詞：空間、認同、尋根之旅。

People , Space and Identifies: Practice of One Paiwan Community

Author: Kao Chih-Cheng

Institute of Southern Island Culture, National Taitung University

Abstract

The main motivation of this research is to explore the relationship between people, space and identifies through an activity of root tracing journey held by the Paiwan community.

Searching old community domains has become more and more intriguing among aboriginal societies in Taiwan these years. That is the first step for the community people to realize their own history and culture. The research made a dialogue with the relevant theories by way of deliberate field study to present the inner mindset of community settlement space in Paiwan people and recognize the more delicate significance of Paiwan's social structure and culture.

The most leading purpose of this research is to explore the relationship between space and identifies. The article shows the spatial domain treading and probing of the aboriginals that denotes they're writing their history and culture as well as striding the first step of ethnic identifies.

Keywords: space, identification, root-tracing journey

目 次

第一章 序 論

第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 理論文獻回顧.....	3
一、排灣族空間研究回顧.....	4
二、當代議題思潮.....	5
三、空間與認同.....	12
第三節 研究方法與章節構.....	14
第四節 研究限制.....	15

第二章 田野地概況

第一節 現今平和部落概況.....	17
第二節 傳統的平和部落.....	22
第三節 平和部落的遷移.....	32

第三章 北大武山舊部落領域踏查

第一節 傳統排灣族的生活領域.....	35
第二節 傳統平和部落生活空間.....	38
第三節 北大武山舊部落領域踏查.....	39

第四章 平和部落的返回舊部落運動

第一節 平和部落的返回舊部落活動.....	58
第二節 部落地圖思潮.....	70
第三節 平和人的空間思考.....	72

第五章 分析與討論

第一節 空間的歷史建構.....	83
一、排灣人的歷史敘事.....	83

二、地景的空間記憶.....	85
三、空間的歷史建構.....	89
第二節 空間與認同.....	96
第六章 結論與展望	
第一節 結 論.....	99
第二節 研究成果與貢獻.....	99
第三節 未來發展議題.....	100
參考書目	104



圖表目錄

圖 1 泰武鄉行政區域圖.....	17
圖 2 日據時期潮州郡烏瞰圖.....	23
圖 3 平和部落舊領域分佈圖.....	25
圖 4 平和部落遷徙示意圖.....	34
圖 5 排灣族第二生活圈.....	36
圖 6 北大武登山口.....	42
圖 7sigli 平台.....	44
圖 8 紅豆杉平地.....	45
圖 9bangabanglan.....	47
圖 10 神社祈禱儀式.....	52
圖 11 北大武山山頂.....	53
圖 12 歡迎晚會.....	55
圖 13 部落分界線.....	59
圖 14 Laswaswa.....	61
圖 15 Danaumaq.....	63
圖 16 Disalanuludan.....	65
圖 17 百步蛇.....	66
圖 18Maswap.....	69
圖 19 溪谷河流.....	70
圖 20 平和部落早期攀登北大武山活動照片.....	73
圖 21 北大武山水源 Duminclae 河臺地.....	75
圖 22piyuma 大地部落的位置與禁區.....	75
圖 23 平和部落遷村家屋圖.....	76
圖 24 平和部落遷村家屋表.....	76
圖 25 舊平和部落分佈圖.....	78
圖 26 舊平和部落分類表.....	78
圖 27salalumegan.....	79
圖 28 舊部落立體地形圖.....	89
圖 29 平和部落立體地形山勢圖.....	90
圖 30 Bangabangljan.....	91
圖 31 北大武山山頂.....	92
圖 32 舊平和位置.....	93
圖 33 文字記錄.....	93
圖 34 歷史空間建構圖.....	96
圖 35 地景建構的空間範疇.....	97

表 1 比悠瑪部落會議組織一覽表.....	20
表 2 傳統平和部落農作時間一覽表.....	28
表 3 傳統平和部落一年時序一覽表.....	29
表 4 平和部落 <i>Masalude</i> 祭儀過程.....	30
表 5 平和部落攀登北大武山活動一覽表.....	57



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

本文以屏東縣泰武鄉平和部落為田野地點，欲藉著該部落舉辦「攀登北大武山」與「尋根之旅」的活動過程，討論人、空間與認同之間的關係，並進一步探討舊聚落生活空間對排灣族人的重要性。

自 2002 年起，行政院原住民委員會開始實施「傳統領域調查」與「傳統山川名稱調查」之計畫，在計畫中特別強調：部落地圖的推動，有助於凝聚部落與社區的共識，部落地圖最大的功能，是讓原住民部落共同學習並體認管理土地資源的重要性，並找出部落文化、經濟與社會永續發展的契機（行政院原住民族委員會 2002:I-1-3）。國內研究部落地圖的學者林益仁也提到，部落地圖是一個由部落民眾自己來說故事的社會過程，不同於口述歷史的是，它是從豐富的空間意象出發的，因此部落地圖是一個社群認同的過程。（林益仁 2002：68）然而台灣原住民部落地圖觀念的起源，最早是由 80 年代原住民族「還我土地」運動開始，參與此次運動的原住民主張將原屬於原住民土地的山地保留地，需全面發放保留地的所有權、國家未經原住民同意不能任意徵收原住民土地，直至目前為止原住民委員會所推行的「舊部落傳統領域」政策，都是當時運動精神的延伸。還我土地的精神，主要認為：土地與族群有著密不可分的連結；土地是文化的根基，唯有擁有土地才能對族群、文化有所依歸與認同。因此筆者研究此一题目的首要動機與目的，是擬從人類學的觀點探討原住民社會與土地之間的關係，並希望藉由此研究進一步討論排灣族的空間概念。

過去，透過親屬、祭儀、婚姻等文化性活動，原住民自有一套辨別他者與自己的內在思維。然而經歷過殖民政治統治之後，原居的聚落成為國家造林之

地，居住在此的人群分散至眾多行政區域，部落逐漸被拆解成零散的片段。近年來隨著政治民主化，台灣原住民社會興起了一股「尋根之旅」的風潮，這樣類型的在地活動實有別於政府部門所推動的「部落地圖」、「恢復舊部落傳統領域」政策，「尋根之旅」的活動是由當地居民主動發起的，結合了當地教育與教會等部門，讓部落裡的青少年重新進入舊部落的生活領域，以認識、體會過去的歷史與文化，並藉此產生對部落的認同。這樣的活動，筆者認為是在進行一種歷史的書寫與空間的描繪，所謂的「尋根」，其實便隱含著重塑歷史的意涵，並藉此劃分出自身與他者之間的區別。因此筆者研究此一題目的另一個動機與目的，是企圖從人類學的研究角度討論原住民社會正在興起的「部落認同」，是否包含了該社群傳統對於部落的思維，並透過歷史的書寫與描繪以重新建構社群。

黃應貴曾提及人類學關於「空間」研究的脈絡，他指出：

目前人類學研究空間的議題，是將空間視為瞭解人類社會日常生活中，社會結構與文化習俗如何直接影響個人，空間是否可以成為獨立而又自主的一種社會事實，而個人或者群體如何從生活中經驗空間的存在，已經成為人類學實踐論最為主要的研究面向(黃應貴 1995：73)。

因此，筆者研究此一題目的第三個動機與目的是擬從人類學的研究脈絡中，探詢人們在生活的實踐裡如何建構空間的意向，以及如何將空間的相對位置標誌出來，並藉由這樣的體現生產了空間、認同與群體之間的關連。

綜合上述所言，筆者以「人、空間與認同：一個排灣族部落的實踐」這樣的研究議題，企圖藉由民族誌的書寫，呈現人們在生活中如何透過尋根之旅或其他活動，實踐空間與認同的形塑，並藉由這樣的書寫能更接近，並記錄原住民部落所發生的事物，為原住民社會盡一份心力。更盼望透過人類學式的討論，能與人類學界相關研究做對話，讓相關議題有更多元的想法與發展。

第二節 理論文獻回顧

黃應貴在〈土地、家與聚落 東埔社布農人的空間現象〉一文中，試著從東埔社的歷史脈絡，來看待空間被利用的情形，並由此知悉東埔社布農人對於空間的理解。他指出：

東埔社的布農人傳統的空間現象可分為土地、家與聚落三個層面，後者由前者轉換而來。三者是在同一土地的基礎上構成了一內在一致而相關的系統…在他們傳統的空間現象中，「空間」實際上是指涉三類不同的觀念：一類是由物質本身或物質所建構出來的，是自然的地理形式或建構的環境。第二類是一種關係，包括位置及方向。第三類則指人在空間上的活動而能造空間性質改變的文化習慣，包括文化觀念與實踐（黃應貴 1995：123-124）。

筆者認為黃應貴這樣的論述，提供人類學研究者一個更寬廣的視野去關懷及理解研究對象對於空間的不同層次思考。換言之，對於人來說，空間的意義不止停留在人與土地的利用，亦或是成為人標誌位置及方向的記錄，而是人與人之間活動的記憶與共同有的思維所建構而成的一種關係，因此，對於空間的研究，必須從當地人對生活的實踐裡覺察其文化的脈絡與運作體系。陳玉美（1995）在〈夫妻、家屋與聚落：蘭嶼雅美族的空間概念〉一文中，透過蘭嶼人不同層次的空間意涵，探討蘭嶼人空間概念的行塑與實踐。其文本提及的三個空間分別是，島嶼、家屋及聚落，這三者看似指涉不同的範疇與意義，但作者透過日常生活的語彙、活動及飛魚季裡的儀式行為與運作，呈現出三者所共有的象徵符號與邏輯思維。筆者認為，這樣的視野提供空間研究更大的研究背景，透過三者的交相討論，得以探究更細微的社會文化意義，並賦予空間研究更多的學科整合與研究議題。順著這樣的脈絡，筆者希望將空間的研究，結合當代議題與人類學其他面向的討論，並試著從中理解排灣族更深層的社會文化與結構。

一、排灣族空間研究回顧

蔣斌與李靜怡（1995）於〈北部排灣族家屋的空間結構與意義〉一文中，探討了家屋社會（house society）概念與排灣族之間的關係，這使得後續排灣族研究都延續此一脈絡。研究中認為，家屋是排灣族社會重要的空間概念，包含排灣族人的親屬關係、宇宙觀、社會秩序等，均可以透過對家屋空間範疇的配置與理解，來進一步接近排灣族人的想法。譚昌國（1992）的碩士論文《家、階層與人的觀念：以東部排灣族台坂村為例的研究》則是以東排灣的田野為主，試著從祭儀與信仰中，建構出階序社會中人的差異，並由此概念發展出家與部落的關係。他認為在祭儀儀式中，部落以家的象徵和語言，建立起儀式性的部落。藉著介入家屋建立的過程，使部落自主性優先被建立，而造成部落包含家，也就是說部落的階序高於家，但由於部落使用家的象徵，因此在儀式中，不但達到建立部落的自主性，也更肯定了家的獨立自主性。邱馨慧（2000）的碩士論文《家、物與階序—以一個排灣社會為例》，將研究焦點集中在家與物的性質，並試著從家的慣用語，呈現出排灣族社會文化以家為基礎的性質。其血親或姻親甚至是「擬親」均是以家為中心的人群關係。另外先佔與起源的價值也突顯出排灣族長嗣繼承下，階序的差異關係。透過家屋的實踐，也隱喻著部落間頭目與平民、頭目與貴族間的差異。另外，作者以物的階序差別呈現了排灣族社會形成的關係，排灣族不僅以物類的基本特質為類名，且透過命名進行使個別物得以進入排灣族社會。

從上述研究脈絡中顯示，人類學對於排灣族空間議題主要是以家屋為主要核心概念，發展家屋與相關理論議題之對話。這個研究脈絡，使的排灣族更深層的文化特質被彰顯。例如排灣人在家屋思考下的性別意識，提醒研究者需從排灣人的生活實踐中，才能體察排灣族對性別的獨特看法。另外從家屋空間的配置上，理解排灣族人對於空間有神聖及世俗的二元思考，描繪出排灣人細緻的宇宙觀。回顧此一研究脈絡，承襲了人類學將空間視為瞭解人類社會日常生活中，社會結構與文化習俗如何直接影響個人，以及個人如何經由自己的瞭解、解釋來重塑社會結構與文化觀念的意義。筆者認為這樣的研究脈絡是貼近排灣族人的思維，排灣族透過這樣的社會結構生產了人群生活的機制並在生活中實踐。

另外從人類學的研究脈絡中，顯示聚落與家屋之間是一種象徵體系的延伸。換言之，對於聚落空間的思維是來自於對家屋的想法。但聚落作為一個空間的概

念，在排灣族人生活裡究竟有何意義呢？這實為一個值得研究的問題。筆者認為這可以從排灣人的生活實踐裡去察覺，劉榮樺的碩士論文提供了一個有趣的方向。劉榮樺（2005）的碩士論文《家屋與概念隱喻-以屏東縣牡丹鄉高士聚落的物質文化變遷為例的社群變遷研究》中，其經由物質文化的研究，提出聚落已取代家屋成為排灣族人認同的範疇。劉榮樺的研究背景是台灣大學考古人類學系碩士，其論文針對於牡丹高士部落的社會，做一長期的研究，從舊部落的遺址、部落尋根活動、祭儀活動、家屋建築、家屋命名、墳墓等面向，探討家屋是否仍然是排灣族人認同的空間基準。透過分析與比較，作者提出兩個有意義的觀點，其中之一是，分家的餘嗣仍然會給予家名，但是針對夫妻而且住在同一個建築裡，仍然有兩個家屋名，其代表的意義在於家屋承載歷史與祖先記憶的載體機制已經隨著社會變遷與經濟情況，逐漸轉化。家屋名仍然是家的分別，但部落卻取代家屋成為人們歷史與祖先記憶的載體。另外一點透過刺球的儀式、人死後停放在墳場外的小亭子這樣的概念分析，作者提出部落既是家屋概念的延伸，並且在社會活動中逐漸將人群的起源建構到同一個歷史記憶。（劉榮樺 2005）

筆者認為這樣的討論毋寧是有意義的，除了承襲排灣族空間研究的傳統之外，最為主要的意義在於提醒研究者，面對當代社會的轉變與外在環境的變遷，相對於家屋是排灣族個人生命價值的重要實踐場域，聚落成為一個排灣族的空間概念及活動範疇，群體如何透過生活的實踐，建構有別於家屋空間的思維，創造出聚落空間對於排灣族的獨特意義。另外一個研究意義在於，排灣人的聚落關係，必須從當代的活動與議題出發，釐清傳統與現代之間的變化，找尋排灣人的內在思維。筆者的研究視野，循著上述研究脈絡與討論所給予的啟發中，將試著從一個排灣族聚落所推動的部落尋根之旅活動中，探討聚落對於排灣族人的意義。

二、當代議題的思潮

筆者在上一節指出，必須透過排灣族人的生活實踐，來解析排灣族人對於空間的意向。目前排灣族社會中，對於傳統生活領域空間的活動，主要是以「部落地圖」為主要的基礎，進而發展出「返回舊部落」的部落活動。無論是學術界還是原住民社會對於傳統生活領域空間的關懷，筆者認為可以依照不同的時空背

景，區分成三個階段來理解。筆者依文獻資料的脈絡依序整理為三個時期。分別是還我土地運動、部落地圖繪製、及舊部落領域踏查。接下來，筆者以這三個階段為主要依據，最相關文獻的探討。

（一）第一階段：還我土地運動

民國七十七年（1988）至民國八十二年（1993），台灣原住民族總共發動了三次還我土地運動，綜觀其主要的訴求為：原屬於原住民土地的山地保留地，需全面發放保留地的所有權；國家未經原住民同意不能任意徵收原住民土地，而當時最主要的論述則是提出人與土地之間密不可分的關係。夷將、拔路兒在〈台灣原住民族運動發展路線之初步探討〉一文中認為，當時「土地就是生命」、「土地就是母親」的論述，從參與運動本身的高度動員現象來看，可以印證原住民這種對自然大地傳統的價值觀之確立。（夷將・拔路兒 1994）筆者認為在此一時期，最重要的意義在於，原住民族提出了自己對於生活空間範疇的主體論述與價值觀。原住民族認為土地與族群之間有著密不可分的連結；土地是文化的根基，唯有擁有土地才能對族群、文化有所依歸與認同。然而當時的相關研究，卻甚少與這樣的議題對話，大多將其研究視角集中於原住民土地政策及原住民社會運動發展的探討，而忽略了提出訴求的族群本身，是否有其對於空間範疇的獨特解釋與思考脈絡。

（二）第二階段：部落地圖繪製

還我土地運動的精神持續到 90 年代，隨著台灣社會政黨輪替之後，原先體制外的運動者成為綜管原住民政策發展的行政單位決策者，對於空間範疇的思維，也因為這樣的轉變而由體制外走入到體制內。這其中最為重要的發展莫過於「部落地圖」（community mapping）政策的推動。部落地圖的概念源起於 1970 年代的五大湖區，其強調在地者的觀點與參與。透過實際的繪圖過程，建構一個屬於己身的在地知識建構，並由此記錄歷史發展的軌跡。台邦・撒沙勒於〈畫一張會說故事的地圖-魯凱族部落地圖的初步經驗〉一文中敘述部落地圖發展的情形：

1997 年 4 月，『魯凱族自然資源保育基金會籌備處』與『好茶社區發展協會』合作舉辦了『舊好茶古道尋根、地圖繪製、獵區標定』活動，這是台灣原住民第一次部落地圖繪製的實際行動……劉炯錫和台邦·撒沙勒在 2001 年引進了地理資訊系統（GIS）的技術，在老人家的指導之下，藉著環境人類學傳統使用研究的方法（Traditional Use Research Approach），配合現代科技完成了初步的魯凱族部落地圖，記錄了好茶部落土地利用的傳統知識，例如遷移路線、部落關係、傳統土地利用型態、領域界限、傳統資源權屬體系、獵區、文化及神聖空間、生態知識等等。（台邦·撒沙勒 2001：132）

自民國九十一年（2002）起，行政院原住民委員會開始實施「傳統領域調查」活動。在這樣的時空背景下，原住民社會或是相關學術研究都開始藉由部落地圖的議題，發展人與空間的論述。林益仁於〈部落地圖與原住民社會發展初探〉一文中，揭示了部落地圖的定義：

部落地圖，簡單的說是運用製圖的方法，將部落的傳統知識、歷史文化、自然環境資源、相關的社會經濟狀況以及未來的發展願景，透過部落集體的參與，並從空間的理解方式來記錄以上事務的過程。因此，部落地圖不僅僅是一張圖，而是一個個不同主題的故事，以及許多部落集體的生活經驗。更重要的是，這是一個由部落民眾自己來說故事的社會過程，不同於口述歷史的是，它是從豐富的空間意象出發的。因此，部落地圖是一個社群認同的過程。Fox et al（2001）認為部落地圖所強調的是在政府所釐定的官方地圖之外的另一種選項。

（林益仁，2002：68）

筆者認為從上述的文章裡，帶出一個值得繼續深究的議題。林益仁指出的社群認同，筆者認為是透過繪製地圖的過程中，知悉部落過去曾發生的歷史及知識，並藉由這樣的認識，產生了對於部落的認同。然而，筆者認為，既然部落地

圖示一個說故事的過程，當地人是否在部落地圖概念未引入原住民社會時，已透過屬於自己的方式，來描繪、紀錄部落的空間範疇？這實為部落地圖研究可探詢的議題。

台邦・撒沙勒與劉子銘(的〈部落地圖與資源保育—魯凱族之試行經驗〉一文中，則是討論藉由部落地圖的繪製，可促進原住民參與生物多樣性的保育工作，並對於生活範疇的自然資源作更有效的管理。其中對於傳統原住民的知識傳遞，他們提出對於原住民社會的關懷：

部落地圖的目的。是將原住民對土地的認知，予以具體呈現。

對原住民而言，族人的親身體驗與部落的口傳歷史，是人與自然連結演化的過程和結果。隨著時間的流逝，人對土地的了解，藉由親近自然和口耳相傳的過程，成為族人共同的歷史記憶。然而在目前社會結構急遽轉變，傳統知識的傳承方式已難以維持，使得原住民文化逐漸式微…要挽救這些人類無價的文化資產，唯有將他們的傳統知識予以文件化，部落地圖就是將部落傳統文化文件化的工具之一。部落地圖的特色是它可以利用點、線、面的連結，呈現當地居民對土地的經驗與觀點，地圖中任何的標記，可以反映當地人民對土地的感情及對鄉土的認同。(台邦・撒沙勒、劉子銘 2001:36)

這樣的說法顯示，在部落地圖的繪製過程中，地名、地景都有其詳實的紀錄，這可以從中體察到原住民族對於自然環境的理解，並做為自然資源維護的有力依據。然而，筆者認為文件化固然是一種保存文化的重要媒介，但是透過實際走訪的踏查活動，當地人會建構出現代科技所繪製的地圖之外，另一個對於空間範疇的在地思維。當地人藉由這樣的空間思維實踐，可以理解族群更深層的社會文化與結構。筆者認為這樣的過程，可以使人群凝聚更多的記憶與情感，並不是文件閱讀所能取代的。因此，綜合上述兩者的研究，繪製部落地圖本身是一件有意義的工作，也成為維持文化的重要工具。但是筆者認為，繪圖及探詢舊部落領

域的過程，其所能傳達的情感及知識，應才是認識族群更細緻思維的重要開端。

（三）第三階段：部落尋根之旅

1. 當地歷史的建構

近年來隨著政治民主化，台灣原住民社會興起了一股「尋根之旅」的風潮，這樣類型的在地活動實有別於上述政府部門所推動的「部落地圖」、「恢復舊部落傳統領域」政策，「尋根之旅」的活動是由當地居民主動發起的，結合了當地教育與教會等部門，讓部落裡的青少年重新進入舊部落的生活領域，以認識、體會過去的歷史與文化，並藉此產生對部落的認同。這樣的活動，依據石垣直的說法，約在 1990 年代展開，其主要有民國八十六年（1997）屏東縣霧台鄉魯凱族人的尋根與生態之旅、民國八十七年（1998）的南投信義村布農族的尋根活動、民國八十八年（1999）泰雅族的巨石尋根及當時尚未認定原住民身份的平埔族。（石垣直 2005：43）

筆者認為這樣的活動是在進行一種歷史的書寫與空間的描繪，所謂的「尋根」，其實便隱含著重塑歷史的意涵，並藉此劃分出自身與他者之間的區別，因此原住民社會正在興起的「部落尋根」活動，筆者認為可以做為瞭解該社群對歷史的書寫與描繪並重新建構該社群的認同與記憶。楊淑媛（2003）在〈過去如何被記憶與經驗：以霧鹿布農人為例的研究〉的文本則提供與此相關議題更多元的討論，尤其是當代議題與活動如何成為貫穿當地人過去與現在，並成為一種流動性、包容性的歷史主體性書寫，進而建構記憶與認同的關連，體現出自我與他者之間的差異，成為聚落共有的集體記憶與知識。楊淑媛提到：

過去雖然不斷地在現在中被重新塑造和解釋，但不是任何歷史記憶的版本都會被認可而成為社會成員共享的集體記憶，因為記憶敘事「存在於文化所界定的意義形式之內，並受到地方性的敘事傳統與社會脈絡的規範」（楊淑媛 2003:85）。

筆者認為楊淑媛的觀點提醒了研究者，關於當地人歷史書寫的運動，必須以當地人如何敘事和記憶出發，才能掌握其歷史書寫的主體性。所謂不是任何歷史記憶的版本都會被認可，而成為社會成員共享的集體記憶的觀點中，筆者認為這代表著歷史敘事的紛雜與多元，不同的位置提供歷史書寫不同的面象，也提出對

於己身較為有利的記憶片段，並試著融合進入集體記憶裡。

2.歷史敘事的傳統

然而在集體記憶的建構裡，什麼是可以排除各方權力競逐而成爲一個社會集體象徵呢？楊淑媛(2003)認爲地方性的敘事傳統與社會脈絡的規範，可以成爲一個歷史建構的基礎。筆者認爲這代表著一個聚落有其獨自發展的敘事思維與權力規範。楊淑媛以霧鹿布農人的田野爲例指出：

他們的記憶主要是透過彼此之間的對話來建構和爭辯…

布農人有自己的歷史敘事傳統，也就是他們稱爲 *palihasasan*

的範疇。…包括神話、禁忌、規範、故事、祖先的遷移過程…

霧鹿布農人強調講述 *palihasasan* 是很慎重其事地，聽的人也會謹慎地參與討論和檢驗它的可信度，來確定一種大家認爲真確的說法。(楊淑媛 2003:99)

筆者認爲這樣的關懷，可以提供筆者研究排灣族的對照與省思。當地人建構歷史的方式是透過西方工具或當代的活動，如地圖的繪製或舉辦尋根之旅。但對於歷史的定義，卻是來自其傳統運行的敘事概念，並在此過程中，透過身體與空間所產生的互動，描繪出文字或語言上無法呈現的立體輪廓與範疇。

筆者認爲這應該回到排灣族如何敘事的觀點來討論。曾基瑋(2006)在其碩士論文《排灣族故事分類研究 *milimilingan* 邊界的探索》文本中，試著耙梳關於排灣族敘事概念 *milimilingan* 與 *tjaucikel* 的辯證，筆者將曾基瑋所提之辯證過程做一整理後認爲，透過理解排灣族的敘事傳統，實有助於理解排灣族對於事物的看法，更可以知悉排灣族人對於歷史的解讀與定義。曾基瑋首先從 *milimilingan* 的概念談起，他提到左藤文一在 1956 年出版《原始文學的研究：作爲詩的排灣族歌謠考察》一書中，最先提出 *milimilingan* 是所謂的「敘事歌」，這也是第一個將 *milimilingan* 視爲敘事歌的學者。之後的研究採取比較研究的方式來瞭解排灣族的故事分類，他舉出漢斯·艾格里 (Hans Egli) 在 1898 出版的《古事：排灣族人的神話與民間故事》一書中提到：*milimilingan* 是指久遠的事情，已不再可以

查驗證明，但仍真實的被相信著。*tjaucikel* 則是指較新的事情，這些內容仍然可以被查驗證明。這樣的討論亦延續至吳燕和的文章，其於 1993 出版的〈台東大麻里溪流域的東排灣人〉一文，採取當地台東排灣族的分類認為 *tjautsikale* 是以前的事，時代很久遠，有歷史的性質。*milimilingan* 則是代代相傳的事情，但是發生的時代較近，並非很永遠的。胡台麗在 1999 年出版的〈排灣古樓五年祭的「文本」與詮釋〉一文中，則提出 *milimilingan* 是譯為『虛構傳說』，*tjautsiker* 則譯為『真實傳說』。這樣的說法讓曾基瑋感到困惑，也讓身為排灣族的高金豪提出不一樣的在地觀點。高金豪在 2001 發表的〈說故事的藝術：排灣族「言說傳統」的調查研究報告〉認為，日常生活的對話、具歷史意識與向度的言說、向別人敘說各種經驗與知識的談話等，在語言的光譜上從瑣碎的日常生活談話，到嚴謹的歷史敘事與論述、傳遞文化的經驗敘說都可以是 *tjaucikel*。*milimilingan* 一般是指具有人物、情節及固定敘事模式的故事。（曾基瑋 2006：24-32）

綜合上述所言，曾基瑋提出自己的看法，他認為 *milimilingan* 應被譯為「民間故事」。而 *tjaucikel* 則不只是真實的歷史敘事而已，更包含所有日常生活講述的話語。（曾基瑋 2006：100-104）針對這樣的問題，經筆者詢問過多位自己的長輩與平和部落的報導人，探詢 *milimilingan*、*milingan*、*tjaucikel* 之間的定義，大體整理如下，*milimilingan* 指涉的是一種神話故事的概念或年代遙遠悠久的故事。*milingan* 則是呈現兩種看法，一種是認為 *milingan* 指涉的是有人物有過程較為具體的故事，另一種說法則是認為 *milingan* 指涉的只有時間。而 *tjaucikel* 則是表示一種敘述的概念，也就是說明、解釋一件事物。到底何種敘事概念可以成為排灣族的歷史呢？楊淑媛在 2003 出版的〈歷史與記憶之間：從大關山事件談起〉一文中提到了布農人的經驗：

對布農人而言親身經歷者或目擊者的說法是最能夠賦予歷史敘事可信度的。對於年代久遠，祖先流傳下來而不是個人經驗所能證明的事，他們也會強調是從親身經歷者等可靠的來源聽來的，或是可以由地景上的特色來得到驗證。在布農人的 *palihavasan* 的傳統

中，歷史和記憶是沒有被區分開來的。Palihavasan 是一種介於 *Halbwachs* 和 Nora 所說的歷史和記憶之間的範疇。它一方面和過去保留距離，強調對可信度的討論和檢驗；另一方面也是熟悉而充滿情感的。在像打獵這樣的活動中，記憶具有體現的特性，並和過去保持著親密的情感聯繫。（楊淑媛 2003，56）

透過布農族人的經驗，筆者認為排灣族的 *milimilingan* 與 *tjaucikel* 兩者都是歷史的一部份，因為在空間的向度裡，神話、故事、敘事兩種概念分別呈現時間的流動與人的活動。當人群透過身體經驗在空間裡生產集體記憶時，這兩者都可以是敘事的用語。因為兩者可能只是指涉的時間不同、內容不同，但都是指同一個具體的事物或地點。因此筆者認為用文本的分類，是因為想將文句內容文本化，但排灣族的敘事是依照時空背景作敘述的，無法在講述的現場分別此二者，除非特別的提醒使用者。筆者在田野的經驗裡，無論是 *milimilingan*、*milingan*、*tjaucikel* 在排灣族人的活動裡，都是一種歷史敘事，也都是一種記憶的過程，更是一種「集體記憶」的形塑。

三、空間與認同

什麼是空間呢？黃應貴（1995）於《空間、力與社會》一書的導論中，探討了人類學界對於空間概念的定義。他試著從各方面向來討論這個被人類學研究視為社會基本分類的主題：

空間是以自然的地理形式及人為所建構的環境為其基本要素及中介物。…其次，我們雖都承認空間是以自然的地理形式及人為所建構的環境為其基本要素及中介物，卻都不認為那是最終的，而是在其上依人的各種活動而有不斷的建構結果。因此每一論文也都在這物質性空間上建構其他性質的空間。最常見的一種便是視空間為一種社會關係。…第二，另一種空間的建構是視空間為「某種先驗的非意識」的認知架構，可應用到其他事物層面上而有共同的類比。第三空間更可被視為宇宙觀或一種象徵。第四，空間更被建構為有如意識型態或政治經濟條件。…第五，空間更被視為文化習慣，包括文化的分類觀念與個人的實踐。（黃應貴，1995：

筆者認為黃應貴這樣的論述提供人類學研究者一個更寬廣的視野去關懷及理解研究對象對於空間的不同層次思考。換言之，對於人來說，空間的意義不止停留在人與土地的利用，亦或是成為人標誌位置及方向的記錄，而是人與人之間活動的記憶與共同有的思維所建構而成的一種關係，因此，對於空間的研究，必須從當地人對生活的實踐裡覺察其文化的脈絡與運作體系。

認同的研究，一直是人類學關心的議題。1995 年人類學家Astuti的研究指出，對馬達加斯加的Vezo人而言，認同是藉由行為的實踐來達成的。Linnekin 和Poyer（1990）在大洋洲的研究也指出類似的觀察。國內學者謝繼昌綜合Astuti 與 Linnekin 和Poyer的研究指出：

人我的區辨不一定來自祖嗣的關係，而可能來自做甚麼、住在何處等的共同經驗。換言之，實踐與經驗可以決定關係與結構。

因此，我們應該尊重各群體的文化的認同，他們各有其文化的建構。

（謝繼昌 2003：143）

空間是人與人之間活動，所產生的共同經驗與記憶，所建構而成的一種關係。所謂的記憶與經驗，就是謝繼昌所指的共同經驗。筆者認為人群在空間範疇內活動，產生一種關係與情感認同，這樣的情感認同不只是來自於同一種血脈，而是來自一種共有的歷史記憶。筆者在後續的研究中，將透過田野與文獻的對話，最此一觀點的論述。

第三節研究方法與章節架構

一、研究方法

筆者於本論文書寫過程中，曾於2007 年獲得中央研究院民族學研究所培訓計畫之補助，並於2006年8至12月至屏東縣泰武鄉平和部落執行語言學習計畫及研究可行性計畫，對於筆者論文之書寫工作收穫極大，也於此時萌生研究主題之概念。

(一)文獻資料整理與回顧

有鑑於排灣族空間研究與部落地圖屬於當代議題的討論，其文獻可參考資料不多，爲了更深入的了解排灣族對於空間的概念，首要便是收集更完整的排灣族研究文獻資料。文獻回顧的重點在於90年代以後排灣族研究爲主，蒐集主題以學術論文及排灣族人書寫文本爲主要範疇，並輔以排灣族語彙及文學研究之資料，以釐清排灣族人對於空間與敘事的概念。另外，筆者也對部落地圖的研究調查資料做相關的整理與分析，以期能從多方面的發展的角度來了解趨近排灣族社會的發展。

(二)田野調查與訪談

本文之研究主題與對象是泰武鄉平和部落的排灣族人及其返回就部落之活動。筆者因工作關係於民國93年9月調任至平和分校擔任教師，因此有機會接觸到平和部落當時期的各項活動。但正式決定投入平和的研究則是到民國95年5月參加平和部落尋根之旅才正式進入田野地，筆者並沒有安排固定的時間進行田野調查，主要的田野調查方式，除了對當地所舉行的活動及部落居民之日常生活進行參與觀察之外，也針對部落中的耆老、或是一般的村民進行訪談。訪談對象包括村長、貴族、學生家長、學校老師、神職人員等。筆者認爲透過這些訪談過程，可以大體拼湊出聚落生活的面貌，並結合文獻資料的延伸，對主題做較爲清晰的輪廓繪製。

(三) 實際觀察記錄部落活動過程

筆者因工作關係，關於跟研究主題有關的活動，共計參加了四次。每一次的活動筆者皆使用數位科技做紀錄，也成為實際觀察的重要資料。透過實際的觀察，筆者可以貼近當地人的思維，呈現第一手的資料，並以此做為研究文本書寫的依據。

二、章節架構

本論文的章節分配，將內容分為五章。第一章為緒論，主要闡述研究動機與進行理論探討，並敘述研究方法與架構。第二章則是研究田野地點的概況，透過對田野地的理解，帶領讀者認識田野地之獨特歷史及現今之發展。第三章以研究地點所推動的攀登北大武山活動為主，詳實呈獻其豐富的田野資料。第四章則是以部落尋根之旅為主，探詢排灣族人推動相關活動的內在思維。第五章則是分析與討論。第六章為結論，說明本研究之意義與未來發展的可能性。

第四節 研究限制

筆者本身是屬於泰武鄉佳平部落的排灣族人，與田野地點屬於同一個行政區域。而筆者因擔任教職，在平和部落教學三個學年，也同時進行了三年的田野紀錄。做為一個排灣族人，研究自己的文化是充滿許多熱誠與期待的。每每發現一個不知道的事物，感覺離自己的族群又更進一步。而且，因為同屬於一個族群，在田野訪談上，有著先天的優勢，許多訪談的內容可以做詳實的紀錄，做為分析的依據。另一方面，由於擔任教職，所以許多部落內發生的事物與活動，都能以一個參與者或觀察者的身份，進行深度的參與觀察。身為一個排灣族的研究者，筆者期待自己能做為一個中界的角色，能一方詳實的紀錄田野，又能掌握學術論述中的理性對話。然而，就一個研究者的身份而言，如何將田野記錄納入文本做

為討論，這卻是筆者在論文書寫時的困擾。筆者認為，文本本身就是一種紀錄與歷史，也同時是一種觀點的展現。所以看似平常的田野紀錄，卻隱含著許多關於排灣族人的思維。排灣族是一個階序社會，強調人的階序位置。在關於傳統知識的敘事上，必須是具有某種身份如貴族、頭目等才能對相關議題做論述。另外，排灣族是很強調敘事過程中內容的詳實度。無論是歌謠、故事或史實，其內容都必須是多數可以接受的共識，若是內容有所爭議，會引發許多的議論。因此，報導人的論述裡，大多談論是大家知道的事物，有些不是很確定的說法，就只能當作一般的敘事，而不能成為文本的內容。筆者在此論文中，期盼能從排灣人的實踐裡與相關的學術理論作對話，呈現出排灣族文化精緻深層的結構。



第二章 田野地概況

第一節 現今平和部落概況

一、地理概況

筆者進行田野的地點，位於屏東縣泰武鄉的平和部落，排灣語稱為*Piyuma*¹。是泰武鄉行政區內最南端的部落。平和部落緊鄰屏縣 185 號縣道，東接泰武鄉泰武村、佳興村，西鄰萬巒鄉老籐村，南接來義鄉古樓村，北鄰泰武鄉武潭村、佳平村。距離屏東縣第二大行政區域潮州鎮，約十幾分鐘的車程。在泰武鄉七個部落裡，屬平和部落地理位置最優良，處於山地與平地交界處。更緊鄰人潮繁盛之區，交通往來十分便捷。



圖 1 泰武鄉行政區域圖

說明：紅色圈圈比悠瑪部落現居地

資料來源：本圖摘錄修改自屏東縣泰武鄉公所網站

下載網址：<http://www.pthg.gov.tw/towntto/Default.aspx>

¹本論文拼音系統採用行政院原住民委員會公告之排灣族書寫系統

二、聚落環境

平和部落海拔約為 180 公尺，屬於四面山坡的盆地。聚落四周環山圍繞，從外面看不到聚落的活動。無論是從北上或南下進入到比悠瑪部落，感覺像是進入到另外一個國度。首先映入眼簾，是一個用水泥雕塑而成的雕像。雕像是一個排灣族老人身穿傳統服飾，端坐在一旁吹奏鼻笛。鼻笛是比悠瑪部落最爲人所知悉的文化特色。胡台麗拍攝的愛戀排灣笛記錄影片，第一段「雙管鼻笛」的代表人物便是平和部落已過世的耆老的蔣忠信先生。平和部落另一個爲人所知悉的特色，是成群的吉貝木棉。假日總是吸引許多觀光客的駐足。根據報導人H1M1²表示，60 年前原生長於南美洲的吉貝木棉，由日本人移植約 2 千多株到比悠瑪部落栽種，種植的目的可能是提供戰爭使用。報導人分校主任C1F1 表示，過去木棉樹長的又高又大，棵棵筆直參天，在當時成爲屏東縣指定的童軍露營活動地點。但民國 92 年 9 月來因颱風侵襲，目前只剩下約二百多棵左右。近年來部落人士與學校師生積極從事吉貝木棉的復育工作，期盼能恢復部落觀光的契機。筆者實際走訪校園，可以看見木棉樹分散於校園四周，形成天然的綠色林蔭，和校園後方的山林相映，成爲遊客們假日的最愛。

三、人口經濟

平和部落早期的生計活動，以山田燒蕪及狩獵爲主。但遷村到現居地之後，已轉變爲定期耕作爲主要的經濟營生方式。其中以芋頭、豆類、花生佔大多數，但傳統主食小米及紅藜，仍然佔有一定的耕種面積。80 年代平和部落以種植芒果最主要經濟活動，但隨著大環境的變化，目前靠栽種爲生的居民已不復見，大多是老人在從事栽種耕作的活動。目前村民收入大多以勞動市場工資爲主要家庭收入，村民大多從事木工、鐵工、建築工等勞力事業，另外也有少部分年輕人投身軍職或從事神職志業，或公教人員。而目前部落裡有人正在學習栽種有機香蕉，試著打開新的農業市場，但爲數不多大約只有 2-3 戶，尚不足影響整個部落。

²報導人代號第一英文字爲中文姓氏之拼音，如高爲 G、黃爲 H 依此類推。

第一數字爲使用該中文姓氏拼音區別。例如高爲 G1，蔣爲 G2

第二英文字代表性別，男性爲 M，女性爲 F

第三數字爲該姓名及性別之次序。例如同樣姓高的男性有 AB 兩人，高 A 爲 G1M1，高 B 爲 G1M2
姓高的男性爲 A 女性爲 B，高 A 爲 G1M1，高 B 爲 G1F1

四、信仰

平和部落有 96% 的人口信奉基督教長老教會，約有 4% 的人信奉天主教，族人的生活作息與教會活動可說是息息相關。筆者在田野時就觀察到，部落的各項活動都以教會的時序為主，盡量不影響教會安排好的時間。教會裡的長老與幹部，也巧妙的將各種家系與不同的政治勢力，納入教會組織中，使得教會成為族人們信仰與生活重心。從筆者的觀察中發現，25-35 歲的年輕人較少參與，而教會的活動中，女性的參與比例也比男性要為高，這或許是因為排灣族長嗣繼承及男性出外工作等其他主客觀因素所造成的現象。雖然平和部落大多信奉基督宗教，但對於文化保存的工作仍然不遺餘力。部落裡總是把神的祝福與神的話語，當作個人行事的準則，因此平和部落有著特殊的人文風情與活動。

五、傳統文化復正

平和部落相當重視傳統文化的學習，無論教會或是學校都積極推動許多傳統文化的課程，如民國 95 年辦理教育部「縮短數位落差」之活動，就透過師生實際訪查的方式，記錄自己部落的文化。透過這樣的模式運作，平和部落建立多個專屬網站，記錄部落的歷史與文化，也成為外界認識平和部落的重要管道。平和部落對於傳統手工藝推廣不遺餘力，部落內約有 10 家文化工作室，從事原住民藝術文化產業。

平和部落除對傳統文化熱衷外，對原住民族自治議題也很有參與感。比悠瑪部落是排灣族最先成立部落會議組織的聚落。報導人 L1M1 針對部落議會的成立，在其網站報導：

2006 年 8 月 17 日晚八時排灣族泰武鄉平和村在政院原住民委員會主委瓦歷斯貝林的監誓成立了比悠瑪部落議會。議長為現任村長孔德興，副議長兩位為代表耆老曾任鄉代與村長的孫信用及代表青年身職教育人員的賴約翰(滋膏)。成員包涵頭目、貴族、村辦公處、社區發展協會、各工作室等 48 位議員，均為無給榮譽職。成立大會在主委瓦歷斯貝林及原住民族委員會專員、邵族部落議會議長與議員們，三地門鄉包水生鄉長泰武鄉孫萬教鄉長與部落居民觀禮中，議長孔德興率領全體議員宣誓就職，政院原住民族委員會主委瓦歷斯貝林與議長孔德興林簽署「比悠瑪部落與政府機關備忘錄」，闡

明部落議會遵守部落公約內涵與精神，服從經由部落會議所共同決議訂定的章程規定及議決事項，宣揚傳統部落精神與理念。與期原住民最高行政機關「行政院原住民族委員會」落實保障部落生存與社會發展權益，作為共同努力合作創造。

筆者觀察到平和部落有別於其他原住民部落，對於部落的事務參與度非常高，每個人也都很踴躍發言。筆者因工作關係，參與過數次部落的會議，發現比悠瑪部落的人很善於在會議裡，表達自己的看法或立場。許多公共事務都會召開村民代會、部落議會或社區發展協會等公眾參與討論的平台，來議決或達成共識。各項部落組織，如比悠瑪部落³民族會議（表一），皆有其明確的組織架構與負責人員。多位報導人告訴筆者，目前比悠瑪部落仍保有傳統排灣族，集體參與的傳統機制。也就是說，在比悠瑪部落無論大小事，只要是涉及公共事務，都要經過集體的討論、達成集體的共識才能施行。

表 1 比悠瑪部落會議組織一覽表

項次	職稱
一	部落頭目
二	社區發展協會、巡守隊
三	村辦公處、鄰長
四	衛生室
五	派出所
六	大家族代表
七	大家族代表
八	大家族代表
九	學校
十	青年會
十一	長老教會
十二	天主教會

³平和人對外也稱自己為比悠瑪部落

六、團結民風

平和部落在泰武鄉七個部落中，最讓人印象深刻的是其不服輸的鬥志。無論是縣政府，還是鄉公所舉辦的各項競賽或活動。平和部落的人總是全面出動並一起完成工作。這樣的精神使的比悠瑪部落，充滿積極進取的強悍作風。報導人 T1F1 告訴筆者，這樣的互助的處世哲學是來自傳統「輪工」的社會機制。她提到，比悠瑪部落的人很團結，遇到事情都會分工合作完成。她引用聖經的故事告訴筆者，平和部落就好像是迦南地，一個上帝賜福的地方。報導人 G1M1 在 2005 年舉辦的第五屆新台灣史研習營中有一堂課，談到了平和部落傳統社會福利制度。

比悠瑪（平和）部落系屬台灣原住民排灣族部落。在過去典型主權獨立的排灣族傳統村落……在傳統上無論就社會的結構及層級上或言語上。排灣族人不知何謂「乞丐」，更沒有「乞丐」的名詞或形容詞。互助、分享的生命共同體，一直以來是排灣族社會的一大特質……，排灣族的部落社會中，沒有嚴峻的刑罰和人權問題。若真有人違反了社會秩序最多僅止於訓誡教導和物質賠償。沒有所謂行刑和坐牢……傳統的理念中，排灣族部落的價值取向，是為部落為家庭而生。而分享、互助的觀念之所以深植在大家的內心中，是因為排灣族部落的人民一直有生命共同體的傳統思想，無論是勞力的分擔、食物的分享，苦難的共赴一直是大家維繫生命、感情、榮辱永不變的傳統倫理。’農忙期不怕沒有勞力分擔，遇難時不怕孤立無助，這樣的社會在台灣不知傳襲了幾千年。

報導人 C1F1 表示，平和部落的人對內會爭執的很厲害，但對外總是砲口一致，團結對外，讓人很尊敬。筆者在學校的活動也觀察到，平和人對外總是團結一致，對內則是對公眾事物進行熱烈討論

第二節 傳統的平和部落

進入田野時發現，傳統平和部落的文獻資料並不豐富，尤其日據時期的資料蒐集不易。報導人 G1M1 告訴筆者：

日本政府大概是離開台灣前十年左右，才到達我們舊平和。
當初老人家告訴我們日本警察在筏灣蓋檢查哨，都沒有過來平和，
一直到後來才在平和蓋檢查哨，但是沒有幾年就走了，所以以前日
本人根本不知道平和的存在。

按照時間脈絡，日本政府是西元 1945 年 8 月 14 日，向盟國無條件投降，而台灣則是在 10 月 25 日於台北公會堂（今中山堂），由日本台灣總督兼第十方面軍司令官陸軍大將安藤利吉，向當時中華民國台灣省行政公署兼台灣警備總司令陸軍上將陳儀投降。若是依照報導人的說法，日本政府大約是西元 1935 年前後，才開始進入到平和部落。筆者進行論文書寫時，翻閱平和相關文獻時，在珉濟·伊斯坦大（2003）的碩士論文⁴，發現當地文化工作者對於此一問題的敘述。

直到清康熙二十二年清軍入台後（1683 年），歷經雍正朝至乾隆初葉為止，古地圖上比悠瑪的部落名字尚未聞世，如康熙台灣輿圖、雍正台灣輿圖、乾隆范志台灣輿圖，比悠瑪都尚未被發現。比悠瑪在文獻上最早出現在日治時代末期（1938 年）日本人所撰寫高砂調查報告。而有關地圖資料在年代上更早，1930 年代日本人金子常光繪製的潮洲鳥瞰圖（於 1936 年潮洲都役所出版），當時比悠瑪部落隸屬於高雄州潮洲管轄區。所以一直到 1930 年日治時期，「比悠

⁴珉濟·伊斯坦大 2003 台灣原住民部落網站之探討-以屏東縣泰武相比悠瑪部落為例。國立台南大學台灣文化研究所碩士論文

瑪社」才明確的標繪在官方的區域圖內。(瑛濟・伊斯坦大 2003：33)

因此筆者在書寫平和部落歷史時，大都依照當地耆老或相關報導人口述紀錄，並輔以平和部落相關研究文獻。曾擔任政府官職並具有貴族身份的報導人 G1M1 告訴筆者，由潘立夫所編著，屏東縣政府 1996 年所出版的《排灣文明初探》一書中，有許多的田野採集來自平和部落。因為裡面擔任助理工作的是平和部落耆老 H1M1。而且報導人 G1M1 本身曾多次參與資料採集與編寫討論，他建議筆者可以多採納。在這樣的脈絡下，筆者對於傳統平和部落的書寫，採用文獻資料及報導人自述併呈的敘事方法，希望呈現歷史多樣貌的輪廓。

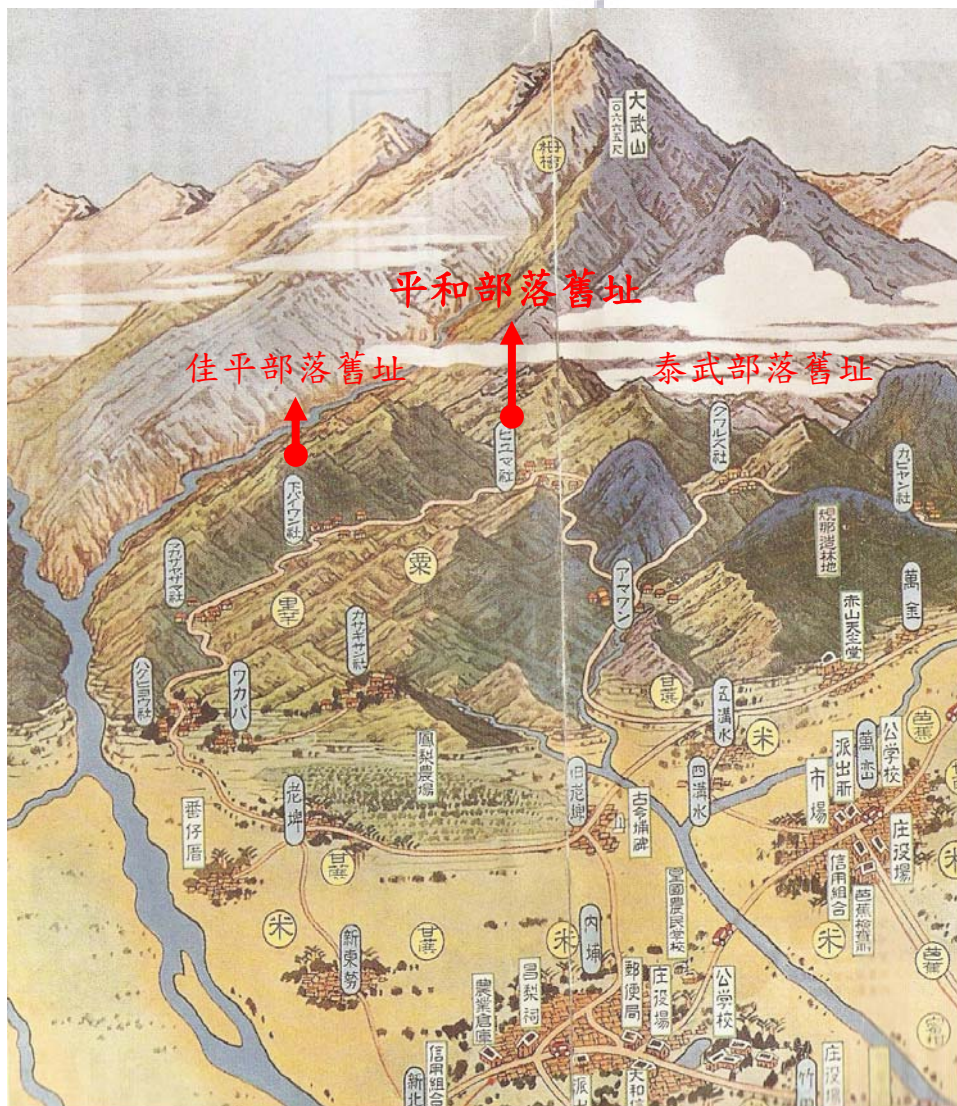


圖 2 日據時期潮洲郡鳥瞰圖

說明：本圖修改自 1930，金子常光繪製的潮洲鳥瞰圖

資料來源：(莊永明 1996:19) 書名：台灣鳥瞰圖：1996 年台北遠流出版

一、部落起源神話

筆者因工作關係，於平和部落擔任長達三年的教職。民國 95 年間，教育部委託平和分校執行「縮短數位落差」計畫，筆者與學校同仁開始進行，長達兩年的部落文史收集。首次的訪談中，曾擔任村長並為部落相當倚重的耆老 S1M1 提到平和部落的起源神話：

以前的人並不會死亡，雖然會變老，但是不會死亡。當時的人老的時候，臉都是綠綠的，額頭上都長了青苔，後來有一位叫 Ljemde 的人說，陰間的生活好像很不錯，他自願去陰間，如果過了五天沒有回來，就表示陰間比較好。結果到了第五天，Ljemde 沒有回來，大家就覺得陰間也很好，所以平和部落的老人家開始有了死亡，這就是平和部落的起源。

報導人 L1M1 則提到另一個關於平和部落的小米傳說：

當時人們的主食為小米，而且小米只要一粒就能使的全家人吃飽，以前的人並不常在田裡耕作，因為只要五、六粒小米就足夠大家吃一年了。當時女生是不去山上的，平時在家做一些童玩的工作，而男生則會去打獵。當時的人很悠閒，有時無聊到希望頭上有頭蝨可供他們消磨時間（互抓頭蝨），甚至希望得到皮膚病，讓他們閒閒在家抓抓癢，有一次在燒水，水滾的時候，他們說：我們是否要用小米煮煮看，看會發生什麼事，結果小米煮了之後氾濫成災，到處都是煮好的小米，從那時一粒小米再也無法使全家溫飽，而人們也必須耕作了。

上述兩則故事顯示，平和部落的起源傳說是以生命發展為其敘事開始。一則是關於生命的開端，一則是人必須維持生命的開始。筆者認為這兩則傳說顯示出平和部落重視生命的循環，相信人的生存是必須透過勞動才能維持，藉此隱喻生命的循環。

二、部落遷移敘事

平和部落的發祥地為 *Tjanaumaq*⁵，居民遷移北大武山共有 7 次，最後由兩個部落結合成平和部落（屏東鄉土史料，1996：643）。據報導人S1M1 提到，平和部落位於 *Kavulungan*（北大武山）的正對面，東南方有 *Padain*（高燕），西方有 *Kazazalan*（萬安），南方有 *Kuljaluce*（泰武），北方有 *Paywan*（筏灣）。鄰近同住在平和部落的小聚落為有 *Danaumae*（今來義部落）、*Danaulepa*、*Validian* 及 *Daduladan*。

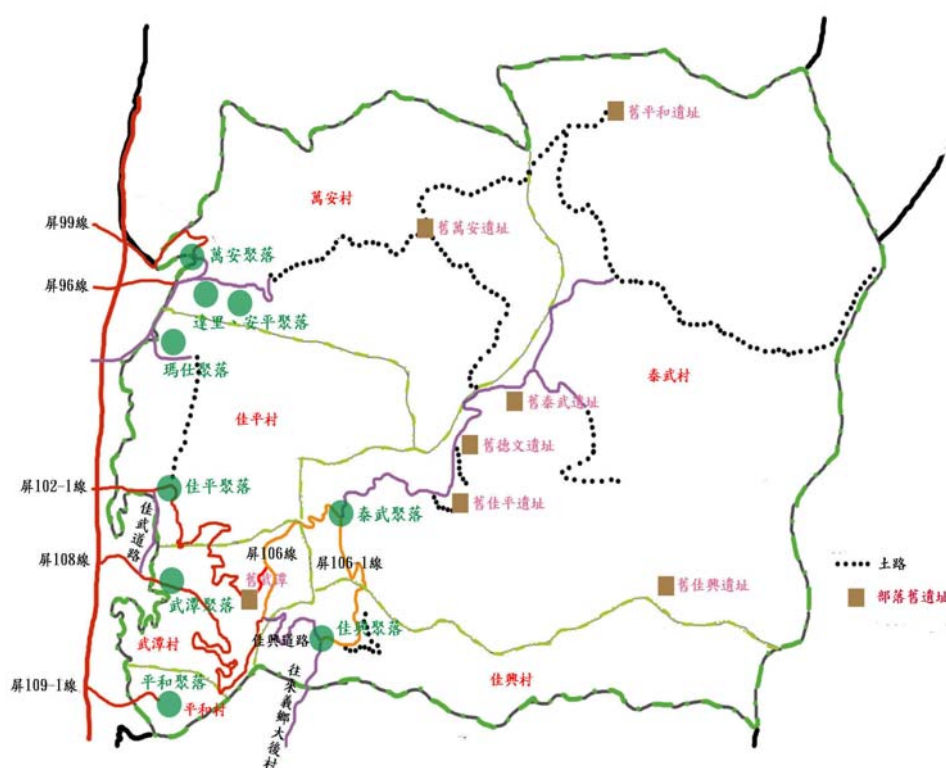


圖 3 平和部落舊領域分佈圖

資料來源：本圖摘錄修改自屏東縣泰武鄉公所網站

下載網址：<http://www.pthg.gov.tw/towntto/Default.aspx>

⁵引用參考書目，拼音系統採原版本之書寫。

這些附近的小聚落以 *Taduladan* 與平和部落最有互動關係，報導人 S1M1 談到：

過去有一個部落，叫 *taduladan*，*taduladan* 就是五年祭的刺球場，他們有刺球的風俗，以前他們想跟我們部落合併成一個部落，但是我們的頭目告訴他們，必須要改掉刺球的風俗，要信我們部落的神，後來他們就遷移至大武山登山口附近，然後又遷移到台東縣的地方，現在的金峰鄉如果有老人家說他們的祖先來自 *taduladan*，就是指這個部落

後續 *Taduladan* 究竟遷移至哪裡呢？報導人 S1M1 不清楚，只說遷移到台東金峰鄉附近。筆者在進行論文計畫審查時，口試委員蔣斌先生也提出了相同的疑問？潘立夫所編著的《排灣文明初探》中，給了這個問題一個可以繼續探詢的線索。文章裡說到：

Taduladan 人 *Luaduadu* 家，他們離開 *Chalisilisi* (*Taduladan* 之地名)，往台東方面找土地，他們找到地勢較平坦的 *Kaladalan* 定居下來，並且建立部落，因為這一家擁有 *mamazangilan* 血統。他們在遷村的過程遭遇兩件奇事，第一是他們在遷移的途中有大蛇阻在路上，幸好有一位家名 *Palakechule* 的同伴是祭司，當他祭拜過神明後，將大蛇切成兩半，才打開通路，繼續遷移。第二是獵犬到達 *Kaladalan* 後就伏地不動，並且狂吠，其聲音猶如「*giling*」的發音，因此把家名改為 *Giling*...*Taduladan* 遷村後變成為兩個部落一是南大武的古樓，一是東大武的正興。

從上述的脈絡整理中，可以顯示過去排灣族聚落的互動極微密切，且聚落的遷移時常發生。位於北大武山的平和部落更是許多聚落遷移時所必經的路線。報導人 S1M1 告訴筆者一個關於平和部落與現今來義部落的傳說故事

以前我們開墾農地時，會在地上發現一種琉璃珠叫做 *legleg*，這種琉璃珠有位階之分，也充滿著五顏六色的色彩，當其中最耀眼、位階最大的琉璃珠出現時，就代表今年會豐收，但這個珠子不是每年出現，它會跑到來義部落去，如果出現在來義表示今年平和會收成不好

，如果珠子跑到平和，來義就會收成不好。⁶

筆者曾針對這樣的敘述再去詢問部落耆老 S1M1，據他表示：

此珠只能看不能拿回家，會變成普通的石頭。民國 57 年（1968）遷入新部落時，有一天農忙時，有位婦人曾告訴他，在新的耕地看過這顆琉璃珠，但當時因為部落裡的人已經信奉基督宗教，他也並沒有再去注意。

童春發（2002）也曾提到平和部落與現今來義鄉來義村 *Rovaniawu* 家族之間的關係。報導人 G1M1 告訴筆者，在遠古時期，平和部落位於 *Tjanaumaq* 臺地上，有一批人往南邊遷移，並與南邊的 *Rovaniawu* 家族相結合，而更往東邊發展成知本部落的卑南人。報導人 G1M1 更表示，知本卑南族的 *Mavalive* 家系與平和 *Mavalive*⁷ 家系有關係，知本卑南族的 *Mavalive* 家系，有次活動還請我們參加。

這樣的說法，在部落仍有討論的空間，未獲得一致的共識。但近幾年來兩個部落有進行一些交流的活動。民國 95 年（2006）8 月，平和部落舉辦豐年祭活動，就有來自知本卑南族的族人參加。該部落的頭目致詞時表示，他們聽說在南部有一個 *piyuma* 部落，聽起來跟卑南族很像，想來看看是否有關係。由上述的整理，顯示出排灣族聚落的組成不一定是來自同一個地方，且遷出、遷入是平常的事，所以排灣族聚落是由許多家屋及家族所組合而成的。另外也顯示平和部落在傳統空間中的重要性。

為何平和部落附近有許多的聚落聚集呢？童春發（2002）在《台灣原住民史排灣族史篇》中，引用潘立夫的文獻提到平和部落在地理環境的優越性：

Piyuma 這個地方在整個大武山世界是非常重要的。這一塊臺地其實是大武山水源 *Dumingsula* 河的高地，排水良好，背有廣大的大武山獵區，前面有千公頃的良田，和河縱棋的排水系統。（童春發，2002：77-78）

⁶唐佩鈴的碩士論文也提到相同的經驗。

⁷*Mavalive* 家族為平和部落頭目家族名

報導人 S1M1 與其他部落耆老也表示，平和部落的傳統領域範圍很廣大，從舊部落一直延伸到台東地區，連北大武山也屬於平和的傳統領域。潘立夫(1995)的研究指出，平和舊部落的獵區很廣，河流由大武山下游到筏灣地界為止，鄰近的部落稱平和部落為強者，排灣語 *daimagarang*，此語也是生命的起源、源頭之意。(潘立夫 1995：38-39)由上述的耙梳中可以得知，平和部落在北大武山系的排灣族聚落中，佔有重要的樞紐位置。

三、傳統時序與祭儀

賴朝財在 1987 年碩士論文《排灣族平和村原始豐年祭福音化之可行性》一文中書寫到平和部落的農時分配，筆者運用圖表整理附註於表二。

表 2 傳統平和部落農作時間一覽表

月份	農忙工作	排灣語
12 月至 1 月	開墾	<i>Mavacoq</i>
2 月	樹豆收穫	<i>Kalaevean</i>
3 月	小米播種	<i>Temugut</i>
4 月	種花生	<i>Semanpusutavan</i>
5 月	植芋	<i>Kalagusulan</i>
6 月	小米開始收穫	<i>Kivaqu</i>
7 月	芋田除草	<i>Kala sikantuavasa</i>
	花生收穫	<i>Kisutav</i>
8 月	豆類收穫	
	豐年祭	<i>Masalu</i>
9 月	芋田收穫	<i>Kalavsan</i>
	薯收穫	<i>Kalavurasian</i>
10 月	烘烤芋頭	<i>Kalacapan</i>

資料來源：(賴朝財 1987：16)

潘立夫編著的《排灣文明初探》一書中，也談到傳統平和部落一年的時序，筆者整理成表將其附註於表三。

表 3 傳統平和部落一年時序一覽表

月份	活動行事
10 月至 12 月	祭神，燒小米禾堆，是煙吹像和形態，決定集體耕作方向。
12 月至 1 月	全村動員修路、修橋，各家 <i>muriuma</i> 作好耕地記號，避免重疊。
1 月至 2 月	下雪，開始割草，燒割下的野草，開始種植。
2 月至 3 月	小米被雪霜凍傷的補植。
7 月至 8 月	收穫節
9 月至 10 月	為狩獵祭神祈福
10 月至 3 月	第一次群獵回村，祭司謝神。第二次群獵回村，個人感謝神，以燃燒小米禾向 <i>dagalaus</i> 感謝。
3 月	最後一次祭司代表全村感謝
4 月	釀酒，全體慶祝狩獵節，獵人家族向 <i>mamazangilan</i> 感謝。

資料來源：（潘立夫 1996：34）

對照這兩個圖表，可以知悉傳統平和部落的時序行事，也可以看見耕作與狩獵在傳統平和部落裡是互相替換，不斷生產的。一年的時序交替，為 8 月份的收穫節。收穫節在平和的用語為 *Masalude*，主要祭祀的對象為大武山神 *Dagalaus*，報導人 G1M1 在訪談中告訴筆者，平和聚落的 *Masalude* 持續有十天，並有男女之分隔。報導人 G1M1 說到：

以前我們平和部落的 *masalude* 有十天，主要是感謝大武山神 *dagalaus*，感謝神給我們有好的收穫，這十天大概是第一天迎神，然後部落一起準備祭神的東西，後面有一天是女人的節日…有一些我忘記了，你可以參考潘立夫的書本，裡面有很多的資料

賴朝財的碩士論文及何信安 1992 年的碩士論文《原住民部落政治參與研究-以泰武鄉為例》，都有提到平和的 *Masalude* 祭儀，但雙方對於十天發展之脈絡敘述差異頗大。賴朝財是以平和部落為主要依據，何信安則是以泰武鄉為主要依據，有鑑於報導人 G1M1 因其說法不甚完整，詢問其他耆老也無確切答案，故

筆者依照文獻的出版年代，採取賴朝財對於平和部落 *Masalude* 祭儀的敘述，筆者將其簡易整理於下列表四。

表 4 平和部落 *Masalude* 祭儀過程

項次	祭儀名稱	主要活動內容
第一天	小米入倉祭祀	祭司邀掌管人出外之禍福的鳥神。小米入倉堆好後，祭司念禱詞，祈求種子再發芽。
第二天	野菜祭	把烹煮的小米參野菜，吃過這種飯後，才可以吃其他的青菜。沒有經過祭祀感恩，是不可以隨便犯忌而食用新小米。
第三天	休息	停止所有祭祀，進行娛樂活動和拜年。
第四天	祈福祭祀	是豐年祭祀中最為重要的祭儀，村民聚集在頭目家，由最高位階的巫師祇神問卜，聆聽至高神 <i>dagalaus</i> 對新一年的安排。
第五天	卜福祭祀	將祭祀的物品移至青年集會所，其路線禁止女性參與與經過。殺過人頭者要參與此祭祀，這個祭祀的意義是要召回部落居民的生命，祈福得神明眷顧，沒有一個人死在敵人手下。 ⁸
第六天	織布祭祀	儀式在傍晚舉行，男人不參與。祭祀的目的是希望他們織布做的更好，使別人（家人）因他們的努力得到益處。 ⁹
第七天	貝錢珠子祭	由貴族祭司帶領貴族群在頭目的家 <i>Mavaliu</i> ¹⁰ 委身為庶民的兒女。庶民也同時在今天舉行家祭。
第八天	田園祭祀	這兩天每一家都要出門至田園舉行祭祀，卜知今年要耕作之地。還要射箭已知狩獵時將會射到野獸的哪一個部位。這純粹試探之福份的祭儀。
第九天	田園祭祀	
第十天	結束祭祀	清點全部落人數，確知同胞之生命的重要。祈求

⁸報導人 G1M1 說的男人的祭典似乎是指這一天的祭典。

⁹報導人 G1M1 說的女人的祭典似乎是指這一天的祭典。

		神明賜能力、膽識，祈求守護神 <i>salalumagan</i> 保佑全村的安全。
--	--	--

資料來源：（賴朝財 1987：37-42）

四、貴族家系

踏入田野以來，關於貴族家系的爭論是在閱讀文獻時才知悉，平日的生活裡這樣的議題甚少被觸及。或許知道筆者是個外人，又或者知悉筆者正在進行研究，這樣的討論並不常出現在筆者的周遭。少數幾次的討論，報導人都略微提到事情發展的脈絡。報導人 S1M1 及 K1M1、T1M1 等部落居民表示：

在數百年前原來的頭目家系 *Mavalive* 的頭目 *Lanbaw*，因故犯下過失，遭部落百姓罷黜，因而離開平和部落前往三地門，部落居民另立同一貴族血脈 *Kadulicule* 家系為頭目家系
報導人 S1M1 出生於日據時期，他的說法較為仔細：

日據時代，那時的頭目就是 *Kadulicule* 家系的 *Lanbaw*。
Mavalive 的房屋還是進行祭儀時的祖靈屋。而 *Mavalive* 的後裔，也在離開後一段時間，回到平和部落，*Mavalive* 已不具備頭目身份，但仍然擁有 *mamazangiljan* 的身份。*Mavalive* 家族於民國 78 年（1989）由當時村長率後裔恢復頭目身份，但未經由全體村民及 *Kadulicule* 家系同意。

筆者曾訪問目前 *Mavalive* 家系的頭目 Z1F1 女士，她認為家中長輩其實已向當初誤傷的人的後裔，提出道歉，也已獲得他們的原諒，所以這樣的紛爭應該已告一段落。這樣的說法，筆者並未詢問村民的看法，但筆者觀察到，目前平和部落裡許多重要事物與重大的活動，都會同時邀請兩位頭目到場，以表示尊重。如筆者於民國 95 年（2006）8 月，參與平和部落舉辦的豐年祭活動時，有來自知本卑南族的族人與會，頭目互相敬酒時，兩位頭目都同時到場並一起進行活動。

第三節 平和部落的遷移

據部落耆老表示，日治時期平和部落並未受到「部落遷徙」政策的影響，因此並沒有大規模家戶移動及部落遷移的歷史。但國民政府來台之後，部落部分族人深感位置偏遠，求學就業不易，於是在民國 34 年（1945）至 35 年（1946）間，有第一批約 13 戶的族人遷移至目前的瑪家鄉佳義部落。民國 36 年（1947）則有更大規模約 30 餘戶左右的族人，大舉遷移至潮州第二林班地。（與目前居住地很接近）但當時因為有產婦難產而亡，族人認為這是不好的預兆，認為此地並非是個好的居住地點，除有七戶遷至目前泰武鄉武潭村之外，其餘的族人皆返回舊平和部落。民國 43 年（1954）則是平和部落族人遷徙的最高峰，大約有 40 戶遷移至泰武鄉武潭部落居住，這樣不斷的遷移，使剩下的 53 戶族人，產生了極大的危機意識。

民國 48 年，因族人深感地理位置偏僻及部落人口大量遷移，向當時的頭目請示盼能遷村至潮州第二林班地，但未獲政府相關單位重視。民國 52 年（1963）由當時省議員謝貴的協助，將其傳統領地與林務局潮州第二林班地作交換，族人於民國 57 年（1968）三月二十三日，由僅存的 53 戶到達了目前的居住地，排灣語稱為 *Nasiku*（南勢湖），而聚落名稱仍為 *Piyuma*。搬入到現在的新平和後，平和部落歷經一段長時間的建設期。報導人 H1M1 回憶說：

我們現在剛搬到現在的平和的時候，因為政府還沒有蓋房子，所以我們先住在現在平和分校的地方，那裡以前叫 *Nasiku*（南勢湖）。我們那時候都是用帳棚當作自己的家。

過了數個月，平和部落的基礎建設逐漸完成，準備要分配土地給所有居民。據報導人 K1M1 表示，當時是以每戶為單位，用抽籤來決定每戶的土地分配位置。由於這樣的原因，筆者觀察到，目前平和部落其居住的房屋或鄰里，並非是家族性的群聚，而是分散到新部落的各處。但報導人 K1M1 也說，這樣分配的方法，有一戶例外。當時因為居民尊重 *Kadulicule* 為部落的頭目，所以不用抽籤。而是由 *Kadulicule* 家族的頭目 G2F1 自行選擇地點，並在其家屋前豎立石版，確認其頭目身分。當時因為只有 53 戶搬到現居地，所以每一戶都有居住的土地，但還有部落東南方的空地，沒有分配完成。那塊空地，原先是要作為設置學校的

地點，但因為後來學校設置在部落另外一邊，所以這塊土地就閒置下來，目前登記在泰武鄉公所內。

目前平和部落的人口逐漸增多，原先的土地已經不敷使用，但平和部落四周已沒有其他可利用的土地。主要原因有兩點：第一，要進入平和部落之前的平地，已經被居住在武潭村父母親為平和人的 C2F1 登記。第二，平和部落前方有一大片山坡地，部落的人想要利用，但早在十幾年就已經由一位平地人所承租。部落居民多次想聯繫此人，但因時間久遠，此人的資料已無法尋找。這使得目前平和人，憂心未來聚落的空間發展不足，會使的人口大量遷往平地。

平和部落居民的年齡層類似台灣其他的偏遠聚落，主要是以老年人與尚在受國民義務教育的兒童、青少年為主。學齡內的兒童就讀於武潭國小平和分校，但近幾年來面臨少子化及人口外流的影響，就讀的學生人數逐年下降。青少年則是因為近幾年來家長注重教育，除少數就讀位於佳平村的泰武國中外，大多將孩子送往鄰近萬巒鄉的萬巒國中就讀。部落的中壯年人口，因平和村交通便利大多在屏東、高雄等鄰近地區就業，但筆者也觀察到，隨著大環境經濟的不景氣，許多中壯年人口面臨失業的問題，大多回流部落，從事打零工的工作，經濟收入並不穩定。根據泰武鄉戶政事務所提供之資料，至 97 年 5 月為止平和部落計有 151 戶 702 人。筆者於本章節用多方面的角度，呈現平和部落過去與現在的變化。由於平和部落在時間上，是屬於較晚期才遷移的部落。許多關於舊部落生活空間的傳統知識，仍存在於部落耆老的記憶中。因此平和部落時常透過學校、教會及社區發展協會舉辦關於傳統文化認識、體驗的活動。第三章，筆者將以平和部落，近幾年來推動的一項「攀登北大武山」活動為主要內容。北大武山為平和部落的傳統生活領域，因此筆者將第三章訂名為北大武山舊部落領域踏查，強調其傳統生活之空間。

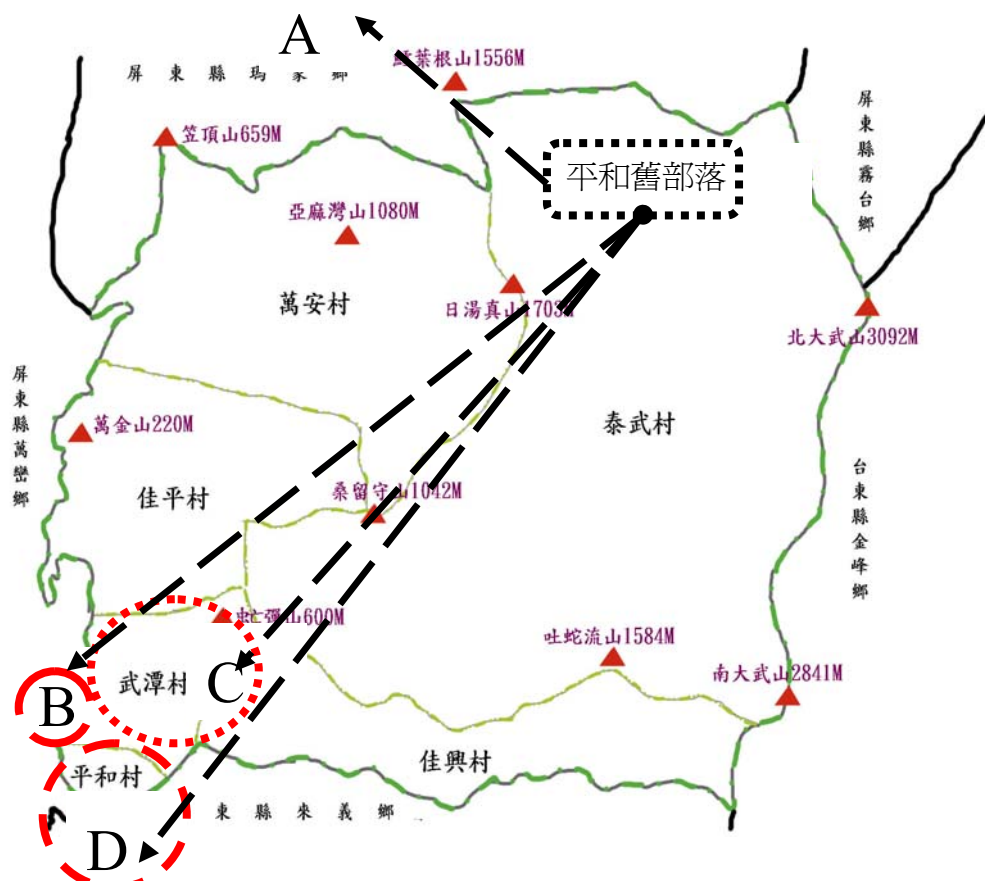


圖 4 平和部落遷徙示意圖¹¹

說明：本圖摘錄修改自屏東縣泰武鄉公所網站
 下載網址：<http://www.pthg.gov.tw/towntto/Default.aspx>

¹¹ A 路線為民國 34 年（1945）第一批 13 戶的族人遷移至瑪家鄉佳義部落。
 B 路線為民國 36 年（1947）30 餘戶的族人,大舉遷移至至潮州第二林班。
 C 路線為民國 43 年(1954)，40 戶遷徙至泰武鄉武潭部落，
 D 路線為民國 57 年(1968)三月二十三由僅存的 53 戶，到達了目前的平和部落。

第三章 北大武山舊部落領域踏查

本章主要焦點在於，呈現平和部落對舊部落領域之豐富知識。並透過書寫將其平和人對地景、歷史及人文自然生態的口述記憶，作文本化的整理紀錄。筆者在第一節透過生活圈與五年祭的文獻資料，呈現出排灣族與北大武山之間的生活經驗。第二節是以祭儀與狩獵活動，呈現過去平和部落在北大武山系的生活空間。最後第三節，是將筆者所參與的攀登北大武山活動，作完整的文本紀錄。

第一節 傳統排灣族的生活領域

一、排灣族聚落的生活空間

北大武山系動植物分佈豐富，成為傳統排灣族人賴以維生的活動範疇。其周遭圍繞著許多排灣族聚落，經幾時間堆積，形成一個大型的生活圈。童春發(2002)在《台灣原住民史 排灣族史篇》一書中提到，排灣族人依山而居，依照山勢地形分類，有四個主要的活動圈。第一活動圈，是以霧頭山和大母母山為主，分佈有魯凱族和排灣族的 *Ravar* 群聚落。第二活動圈則以北大武山為主的 *Paumaumaq* 群聚落。第三活動圈是以大力裡山、衣丁山和茱仁山為主的 *Paumaumaq* 群聚落。最後第四活動圈是以大漢山、北湖呂山和馬力巴山為主要範圍的 *Chaboobol* 群聚落。

童春發對於第二活動圈的詳細敘述如下：

大武山稱 *kavulungan*，意指眾山之母，比擬是大拇指，排灣語用 *ka-* 表示起初，發源的，原始的狀態。*Vulungan* 是指大拇指。所以用 *ka-vulung-an* 便指最高的山，眾山之山，只能用大拇指來形容大武山的俊美、豐富和神秘性。*ka-vulungan* 分成北大武山和南大武山。北大武山標高 3,090 公尺，南大武山的標高 2,598 公尺。這兩主峰所形成的自然生態、資源豐富，主峰的神秘使排灣族的生命故事、精美的文化、緊密的社會制度，虔誠的信仰無不與 *ka-vulungan* 相關。*ka-vulungan* 的主峰稱為 *Tjagaraus*，即天。是創造者的所在地。*ka-vulungan* 是天、地和人相通的通道。宗教

認同過於對山本身的認知。排灣族的宗教信仰是以 *Tjagaraus* 為依歸。排灣族省宗追源時，*ka-vulungan* 是他的原點，是他故事和傳說的源流。由 *ka-vulungan* 衍生出來的溪流有五條：隘寮溪、萬安溪、來義溪、太麻裡溪和金崙溪。涵蓋了排灣族一些主要的村莊。(童春發，2002：30)

由以上文本資料顯示，排灣族第二活動圈幅員極大，且納含的聚落眾多。由筆者參考童春發繪製的聚落分佈圖(圖5)可以發現第二圈 Paumaumaq 的排灣族人，其聚落分佈的特性是以北大武山為中心，向四周擴散出去。因此對於傳統排灣族人而言，北大武山具有空間意識的重要象徵。蔡光慧提到，族人深信居北大武山天上的祖靈們，凝視著人間子民的一舉一動。(蔡光慧，2001:108)。李莎莉也提到，日本學者鈴木質採用排灣族神話認為，排灣族人祖先發祥於大武山，相當於天國的概念，稱呼為「排灣」，而由於現在的排灣族是從該地分布出去的，所以用該地的名稱作為自身族群的稱謂。(李莎莉，2004:2)

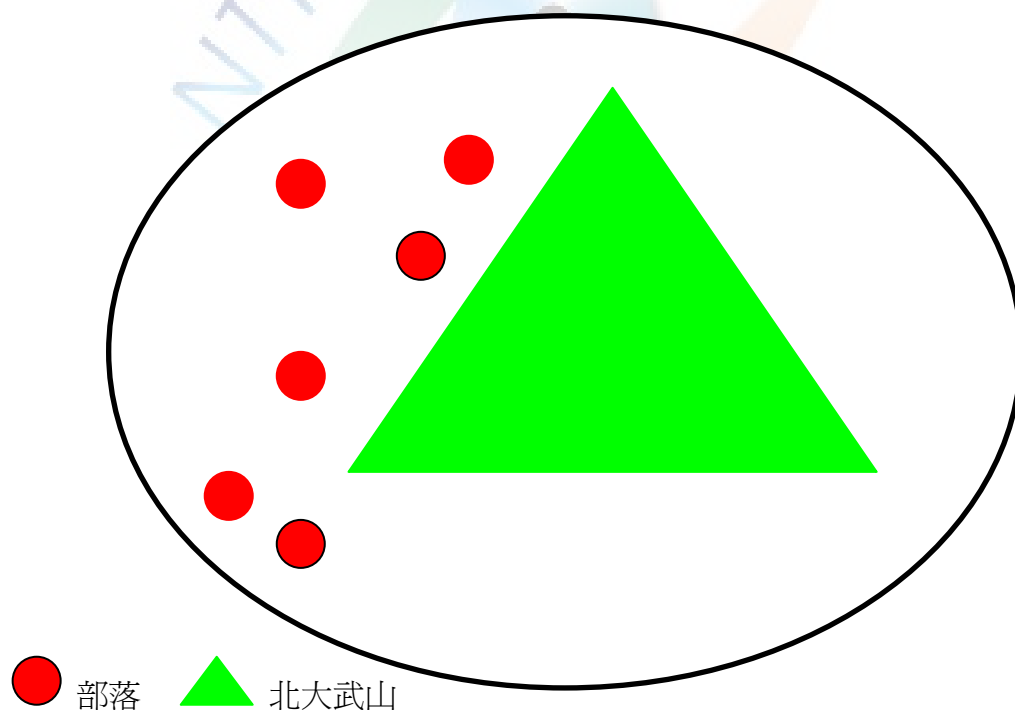


圖5 排灣族第二生活圈

說明：筆者參考自童春發排灣族生活圈，所自行繪製。
資料來源：(童春發 2002：29)

二、排灣族聚落的祭儀空間

傳統排灣族聚落生活中有許多祭儀活動，與大武山系生活空間密切相關的要屬眾多部落都會舉辦的五年祭。楊南郡 2005 年所出版的《台灣百年曙光：學術開創時代調查實錄》一書中，對於宮本延人在 1934 年所著的一篇〈台灣排灣族五年祭見聞記〉做了詳細的翻譯，裡頭提及了五年祭對排灣族的重要性。

第一，本祭祀活動遍及全排灣族居住區域。第二，祭場從一個部落移到另一個部落，依序移動的路徑，和排灣族民族移動歷史有關連。第三，祭祀每隔五年舉行一次，祭祀繁複，整個過程幾乎要耗費一年，規模之大，在台灣所有原住民族祭祀習俗中，首屈一指。（楊南郡，2005：272）

文章接著提到北大武山對五年祭的重要性：

每隔五年舉行一次的祭祀，由各部落依序選定不同日期舉行。最初舉行五年祭的地方，叫做 *Paumaumaq*，意思是「故地」。據說，族人所祭拜的祖靈來自座落於高雄州潮州郡、海拔 3,200 公尺的大武山，排灣語山名叫做 *Kavorongan*，又叫做 *Tjagaraus*（楊南郡，2005：273）

文章除了敘述各社五年祭舉辦的時間脈絡，也提到五年祭所具有的循環過程：

西部部落的排灣族認為各社祖靈一起從故地出發，一路南下接受各社子孫的祭拜和供品，最後一起回到大武山頂…據說祖先的靈魂來自大武山。排灣族相信個人去世以後，靈魂飛到大武山頂與祖先一塊居住。舉行五年祭的目的，是向大武山恭請祖靈前來，供祭以安慰祖靈，向祖靈祈求豐收、豐獵。（楊南郡，2005：276-277）

北大武山作為排灣族人心中的聖山與祖靈居住地，是排灣族人生命開始與結束的起源之地。五年祭的開始與結束也是起源於北大武山。筆者認為在空間意象上北大武山代表著一種時間重新開始與全然結束的劃分點，也同時是過去的祖先與後代子孫對話的起點。

第二節 傳統平和部落生活空間

一、狩獵活動

平和人的生活與北大武山也息息相關，主要在於其傳統狩獵的範圍，就跨越過北大武山而到達台東境內。筆者於 2007 年 3 月，與報導人 K1M1 一同前往平和舊部落領域，對面的山頭勘查舊部落領域。報導人 K1M1 路上講述關於過去狩獵生活的點滴：

我們平和部落以前就在這附近打獵，泰武的人知道這裡是我們的。我們以前射很多動物，有山豬、鹿、山羌。每次打獵完，要給一起去的人一些肉。回到部落要給頭目腿和胸，路上如果看到老人家也要給他。

潘立夫也提到，*piyuma* 人把西面廣大的山區和西南綿延不盡的森林、深谷地區劃為獵區與禁區 (*dinepes*)，另外又在 *Piyuma* 部落的東邊近處列為生態保護區也是禁區。獵區為禁區是每年在耕作其 4-10 月份不許進入，10-3 月則是狩獵期，所以全年來說是禁獵半年，開放半年。(潘立夫，1996:99)

二、祭儀活動

平和部落在學術界分類是屬於排灣族 *Paumaumaq* 群，相較於其他 *Paumaumaq* 群的排灣族聚落，報導人 S1M1 說平和部落本身並沒有五年祭的祭儀活動。宮本延人在文獻中也提到類似的觀察：

祭場移動的路徑最明顯的地方，是潮州郡力里社以南的地方，反而屬於 *Paumaumaq* 故地的部落，對於祭場的移動流程不怎麼關心。
(宮本延人，楊南郡翻譯，2005：274)

報導人 S1M1 提到，平和部落並沒有五年祭而是每十年舉辦一次大祭，主要是祭祀平和部落的守護神，是一個巨大的百步蛇。

以前平和部落沒有五年祭，而是要在十年舉行一次拜百步蛇的祭儀，五年後到上方的男子集會所。舉辦拜蛇的祭儀活動。

雖然平和部落並沒有五年祭，但祭儀仍然與北大武山息息相關。賴朝財提到平和部落的祭儀：

豐年祭 (*Masalu*) 共舉行十天，就歲時祭儀而言，是一年中最大的祭祀，平和村豐年祭儀之對象 (神明) 每天都不一樣，但是其最主要對象，就是 Tagaraus。他們透過祭祀來獻上感恩並歸榮耀與 Tagaraus 已求得來年有更大的祝福… (賴朝財，1987：37)

雖然傳統平和部落並沒有五年祭，但筆者認為，透過一年時序中最為重要的豐年祭儀 (*Masalu*)，與維持生計的狩獵活動，傳統平和人的生活仍然與北大武山系息息相關。

第三節 北大武山舊部落領域踏查

筆者在上面敘述中，曾提過平和部落是排灣族聚落較晚期才遷移的部落。許多關於舊部落生活空間的傳統知識，仍存在於部落耆老的記憶中。由於有這樣的歷史脈絡，平和部落時常透過學校、教會及社區發展協會舉辦關於傳統文化認識、體驗的活動。其中與舊部落領域最有關係的是「攀登北大武山」及「返回舊部落活動」。部落人士與學校都希望透過這些活動，能讓下一代認識自己的歷史。

平和部落自 2003 年起，共舉辦有三次「攀登北大武山」活動。筆者因工作關係，參與了 2005 年及 2007 年共兩次的「攀登北大武山」，比較這三次的活動，2003 年第一次與 2007 年第三次的活動，行程安排上是規劃兩天一夜，整個行程是以登頂作為最大考量，使得沿途的植物說明及文化介紹，相對較為薄弱。2005 年第二次攀登北大武活動，是這三次活動裡時間最長的一次，總計有三天兩夜，所以整個行程上較有寬裕的時間去做北大武山生態、人文的說明。而且第三次活動，原先都擔任沿途說明的部落耆老 S1M1 因身體狀況不佳，沒有跟著登頂，而只有稍微在沿途解說，故筆者在本章田野的部分，是以 2005 年 4 月 29 日至 5 月 1 日筆者第一次參與的活動為主要敘述部分。而第一次活動因筆者未參與及第三次因擔任班級導師需負責整體學生安全之考量，並沒有做詳細的田野紀錄。因此第一次與第三次活動筆者只能依照報導人回憶與現有之資料做概略性整理。

一、第一次的攀登北大武山活動

根據平和分校主任 C1F1 所提供之資料，第一次的攀登北大武山活動為民國 92 年 5 月 2 日至 3 日，其行程為：5 月 2 日：平和村→大武山登山口登山起點→檜谷山莊 5 月 3 日：檜谷山莊→大武山神社觀日出與休息→大武山神社→北大武山三角點 3090 公尺。據報導人 C1F1 表示，這次的活動由於是第一次，且登山有些危險性，所以部落的家長有些曾表達反對的意思，但報導人 C1F1 告訴他們，要把這種活動看成是一種學習，除了認識自己的文化之外，在活動過程中也可以學習自立自強。根據報導人 C1F1 口述：第一天連同報導人 C1F1 大約 40 人，從平和部落的集會所出發，經過泰武鄉行政中心佳平部落，一路到達位於新泰武部落約 15 分鐘的北大武山登山口，在登山口集合並稍事整理之後，便依照行程前往檜谷山莊。一行人在凌晨 1：00 出發，準備前往神社觀看日出。據報導人 C1F1 表示：大武山的日出相當美麗，因為要看日出所以整個行程走的很快。觀看完日出後，一行人在神社廣場稍微休息之後，便準備前往登頂。登頂之後學校校長頒發登頂證書給學生，表示其長大成熟之意。由於行程為 2 天，因此一行人便在下午 4：00 左右回到平和部落，並在部落舉行歡迎的儀式。筆者曾經探詢此次活動是否有留下任何記錄，但當時因數位科技不普及，只留下照片及約 20 分鐘的影片，其影片內容也大多集中在攀登北大武的歷程，其他自然生態及人文歷史的典故在影片中未提及，所以筆者就只就現有資料做紀錄。報導人 C1F1 認為經過這次的活動，無論是師生或部落居民都對於大武山有了更深的認識。

二、第二次的攀登北大武山活動

有別於第一次舉辦時的生澀，第二次的活動就顯的較為完整。此次的活動一樣是由平和校區高年級的家長與學生所組成，有鑑於攀登北大武山需要很大的體力，所以早在 2 月底就進行學生的體能訓練。另外此次的行程規劃為 3 天 2 夜，且主題訂為認識北大武山，所以根據報導人 C1F1 主任表示，此次活動召開許多協調會，並且安排部落耆老與社區人士對大武山做詳細的介紹。他談到此次活動的目的與內容：

這次活動的目的有三個，第一，培養原住民認同自己的文化，增進原住民學生自信心。第二，培養原住民學生認識自然生態環境，落實鄉土教學知能。第三，藉由登山活動培養原住民學生容忍挫折力及解決問題的能力....而活動的內容主要是第一，認識排灣族祖先的發原地、文化、傳說，並表達對祖靈的崇高敬意。第二，認識大武山的自然生態環境，增進環保知能。第三，教導野地生活技能及解決問題的能力。

由這裡可以看出，雖然此次的活動是以登山為主，但主要的目的是讓高年級的學生，經過此次活動對於自己的文化有更深的認識，因此也安排了隨行的講師。分別擔任傳說故事、介紹傳統領域及認識動植物生態的課程。行程部分根據報導人 C1F1 主任所提供之資料為，第一天：8:00 平和出發→9:30 登山口→15:00 檜谷山莊紮營。第二天：2:00 檜谷山莊出發→5:30 神社（欣賞日出、早餐、休息充電）→9:30 大武池 →10:30 三角點→11:30 午餐→13:00 下山→15:30 回檜谷山莊第三天：8:00 打道回府 →12:00 登山口。筆者以下就根據此三天行程將田野記錄做一整理敘事，讓整個活動能在時間脈絡的層次下，凸顯其人群活動的主動性。

（一）第一天

1.北大武山登山口(圖 6)

2005 年 4 月 29 日早晨 7:30 分，參與這次活動的人員計有 23 位學生 9 位教職員工、18 位家長、3 位來賓共 53 位，在平和部落的集合場裡整裝待發，為前往北大武山而感到興奮。分校主任 C1F1 邀請一位教會的幹部為大家祈禱，在祈禱結束後，分校主任 C1F1 對學生講解這幾日該注意的事項，並做最後的裝備檢查，同時也邀請台東大學南島所的譚昌國老師為大家致詞。當行前的準備都就緒後，一行人分成數輛車子，便展開了此次的活動。車子沿著泰武鄉道前進，經過泰武鄉佳平部落與泰武部落，車子在北大武山登山口前集結，分校主任 C1F1

集合參與人員，此時村長示意大家保持安靜，擔任此次活動沿途解說的部落耆老 S1M1，準備進行第二次祈禱，但他首先提到登山口的歷史：

目前北大武山登山口一帶往上的山地，排灣族名稱為 *sigadu*，登山口屬於山勢最下面的地方稱為 *duwaulauzing – sigadu*，以前我們平和和來義曾經居住在一起，來義遷村的時候就時從登山口下面的地方上來越過這做山，他們有一段時間還住在登山口下面的地方有一隻狗帶領他們，狗停在哪裡，人也停在哪裡，不管是不是好停的地方，那隻狗後來在一個很陡的地方停留，他們也在那邊停留一段時間，後來狗就一直走到來義的地方，人也跟著到來義。在日據時代的路本來是小小的路，只有一個人可以走，但是後來為了蓋神社以及方便到山頂爬山他們從農場開路，然後從農場到舊佳平，卡車就開到舊佳平材料就下到那邊，這裡的路就稍微拓寬到兩個人差不多可以牽手，把路拓寬以後運材料就可以用走的。這條路在做的時候，以前我們屏東縣跟高雄縣都是屬於高雄州，所有的原住民年輕人都有在這裡輪流工作搬運。我們從登山口走到山頂，只有三個水源地。等下我們這樣走停下來的地方就是第一水源，再上去就是我們過夜的地方（檜谷山莊）是第二水源，再上去接近山頂的地方就是第三個水源，只有三個水源地。所以喝水的時候要節約用水不要一大口一大口的喝，一方面你們肚子漲了就走不下去，漱口之後口不渴就好了，水喝太多走不動，口渴才會走的動。



圖 6 北大武登山口

在耆老講解這些關於登山口的各項知識後，參與的人員圍在一起禱告，希望基督能保佑此次活動能順利平安前進。接著所有人扛起自己的背包，往北大武山的步道前進。一路上，路況有些濕滑，因為北大武山登山口附近林相貌密是屬於日照較不易近來的地方，且按照報導人 Y1M1 的說法，靠近登山口新泰武部落也是每到下午三點左右就充滿許多霧氣，是屬於較為潮濕的地方。行走大約過了 5 分鐘便行經一面已崩塌的平台，村長 K1M1 向大夥說到過去平和部落關於山裡的知識與地景的介紹：

晴天沒有下雨時可以在這個平台上過夜，但是如果是雨季的時候就不可以在這裡過夜。這個地方叫做 *iduwa*，我們還沒有叫到名唷！*iduwa* 就是在的意思，這個地方叫 *iduwa-tumuklisirlisir*，*lisirlisir* 就是小便的聲音，就像水流一樣，所以老人家取這個名字。接著走到另一個峽谷地稱為 *ijalimagagan*，以前我們小時候採草藥、打獵都要經過這地方，男孩子要從這邊丟石頭到上面而不會掉下來，才是真正的男人，丟不上去的不是真正的男人。

隊伍繼續向前，大約 15 分鐘後來到一個濕氣很重且霧氣佈滿的地方，路上顯的很濕滑，耆老與村長提醒大家要注意：並且說到：

排灣族語為 *mislermalerman*，*mislermalerman* 的意思就是不管是晴天還是下雨天，這邊都很少可以看見太陽，這一帶很滑如果不穿雨鞋會無法走動。

從上述的敘述可以知道，排灣族對於地名的命名有些是以地景的特色或聲音作為命名之依據。

2. *sigali* 平台(圖 7)

行走過了 2 小時，時間已經接近中午 12 點，隊伍來到一塊斜坡的平台上，這個平台後方有一個分岔路口，並且有三條小路，分別可以通往台東、舊平和及南大武。到這兒隊伍預計要在這裡用餐並稍做歇息。在大家用餐完之後，耆老 S1M1 開始講解這裡的地名，而村長則拿出部落自製的地圖並加以翻譯：

這塊平台稱為 *sigali*，以前不管是往山上或是回家，這裡是一定要休息的休息站，這邊下面很平坦有許多的愛玉子，以前我們的老人家都是在這裡拿愛玉子削一削，曬乾拿出去賣，平地的朋

友加工才可以吃，所以以前我們是用愛玉這樣子來過生活，直直走的路是新開的是往大武山，旁邊的路是舊的路往台東跟打獵的路，等下我們會經過。



圖 7 sigali 平台

村長 K1M1 用自製的地圖來說明前面經過的地方，並且向大家解釋地圖與實際路線的差距：

日據時代把圖改為走稜線，所以現在這個圖 sigali 的位置現在是屬於泰武村的，但是這個地方的愛玉子一直到我們遷村之前都是我們在採收的，泰武的人也不會來這邊，因為原來從以前就是我們的，儘管界線已經改了，但是這個地方的東西也是我們再拿，向愛玉子、打獵啦！很多的東西我們都不可以互相的侵犯，去別人的地方拿東西。

在稍事休息以後，隊伍持續趕路，一路上的風景相當宜人，並且四周生態相當豐富，大約過了 20 分鐘，時間大概是下午一點三十分左右，到了一個比前面平台更為平坦且大的平地，環顧周遭有許多林木，其中藏有一棵相當珍貴的紅豆杉，村長 K1M1 告訴大家，這就是以前的古道，從這裡旁邊的道路可以接到舊平和部落，並且也可以接到台東，他提到許多關於這裡的歷史：

以前這條直的路是沒有的，以前要往大武山、台東，舊平和就在這個山的後面還要轉一個山，先從部落下去有一個溪流，再

從溪流繞過這個山，我們現在是繞另一個方向，舊平和是繞另一個方向再上來，然後從這邊下面的路下去，有很好走的路啦！因為沒有在走的時候，路都會壞。日據時代做了登山的步道，才這樣開過來接到我們原來的路，但是原來的路有很多地方是直的很好走，但是日本人考量到太爬坡了，有些地方就用像樓梯的方式去開路，以前我們跟台東就像是鄰居部落甚至於平和有很多包括我也是有台東的血統，所以我們在往來的時候，沒有腳踏車沒有摩托車，所以只有步道，所以這個是主要的步道是古道。

筆者注意到從登山口到這個平台，一路上大多是屬於斜坡地形，唯有這個地方是一個平坦的平台，若往北大武山的方向，前方是上坡，若往登山口方向走也是上坡，這個平台剛好就在兩個上坡路段的中間。(圖 8)因此林務局在這平台上，擺放了沿途唯一的座椅，且仔細觀察過去的道路遺跡還依稀看的見輪廓。這時村長 K1M1 告訴大家這裡有珍貴的紅豆杉，大家都很驚訝的尋找，他說：

剛剛老村長說他五年級就可以爬樹拿愛玉子，但是愛玉子有兩種不是都可以拿去賣，你要分辨這個是可以賣還是不可以賣的，你要有辨識的能力，我們自己扛回家拿出去賣，這個錢不一定要向爸爸媽媽要錢，甚至於我們可以做什麼事情就是可以幫爸爸媽媽賺錢，我告訴大家這棵樹是紅豆杉，如果一個平地人知道他真的會把他挖走然後把他賣掉就有好幾億的錢，因為根據中藥的研究報告他可以治癌，這裡有幾顆但是從來沒有貼什麼標示，也不會告訴他們。



圖 8 紅豆杉平地

耆老 SIM1 也補充說：

紅豆杉有兩種，這個是真的。如果風來了！葉子一邊是白
的那是假的，兩邊是綠色才是對的、真的。

大夥在這裡七嘴八舌的討論植物的辨別，也讓筆者見識到排灣族對於自然生態的理解。

3.bangabangljan 圖 9

大夥稍微休息之後，整裝待發繼續向前，從這裡開始一路上地形都較前面要更為陡峭，筆者發現隊伍的交談聲漸漸變少，取而代之的是疲累的喘息聲，約莫行走了 40 分鐘，山路逐漸狹窄，地形趨近於垂直陡峭，大家必須用四肢攀爬山壁，這裡的風景相當美麗，可以看見許多雲海，然而因地形陡峭故四周有網子做為屏障。往上爬之後到達一處有數塊大岩石堆積而成的小平台，此處植物甚少，大多是大塊岩石，天空上還有老鷹在盤旋。具旁邊的登山客表示，這裡距離住宿地點檜谷山莊大約有 15 分鐘左右的路程，過了這個平台往下走就會到達檜谷山莊。筆者原先認為，此處看起來並不特別起眼，但是耆老 SIM1 特別提醒大家這裡必須要好好介紹，因為此處是排灣族祖靈與一般人活動的範疇分界點，這也是筆者在相關排灣族研究中，未讀到的部分，SIM1 提到：

這邊的地叫做 *bangabangljan*，我們的爸爸媽媽叫我們分給弟弟妹妹叫做 *bangbanglu*，這地名的意思也是這樣，這個地的分界線就是在這邊，這邊以下，男人女人都可以在這邊走動，不管是工作還是找什麼東西都可以，但是這個地以上就是聖地，是我們祖靈所在的地方，所以我們要從這個地方往台東的時候，女孩子不可以上去，女孩子只可以到這個地方，要是上去的時候包括狗，獵人的狗，我們會拿樹枝綁在狗的背後，表示說把他蓋起來他就是神聖的，因為狗本身亂大便、亂小便很難看，所以我們把狗看做是很隨便，但是我們把他蓋起來，他的身份就好像我們一樣神聖了，所以狗我們就可以戴上去。女孩子也是一樣，把樹枝放在頭上，那個意思就是說，我是女孩子但是我也是一樣有生命，我是很謙卑的心理，帶著這個樹枝表示謙卑的意思，要走過這個聖山。以前的路沒有現在那

麼不好走也不是從這邊，因為崩山以後原來的路沒有辦法在修起來，所以到最後好不容易有一條路上去，但沒有想道路經過這邊以後，這裡的景觀那麼好。

這樣的描述，筆者不免開始觀察四周的地形是否也符合分界的概念，仔細比對之後，在 *bangabangljan* 下方動植物較具有多樣性，而 *bangabangljan* 屬於岩石地形而較無動植物，但通過 *bangabangljan* 到檜谷山莊又是植物林相很豐富。但因為 *bangabangljan* 這裡視野相當好可說是一覽無遺，不但可以看到南大武山，下方的溪流也都看的很清楚。



圖 9 *bangabangljan*

4 檜谷山莊

在介紹完 *bangabanglan* 之後隊伍便往下方走，從 *bangabanglan* 走約莫十分鐘，路上的指示牌便寫著檜谷山莊，這也表示著已經很接近這次活動準備扎營的地方。到達檜谷山莊的時間大約是下午四點鐘左右。學生陸續放下行李，疲累的在床上休息。而社區家長及隨行的耆老們，則開始撿拾柴火準備待會的晚餐。筆者觀察檜谷山莊四周，大多是筆直參天的檜木，整體而言讓人感覺非常的清幽。在檜谷山莊裡，遇見了正在進行台灣黑熊研究的屏科大教授，她對於這次的活動

也感到很有興趣，而同時許多的登山遊客也對一群小學生的出現感到好奇與佩服。

5 家庭禮拜

次此活動的時間第一天恰好是星期五，正好是基督教會的家庭禮拜，因此大約在晚間 7 點鐘左右，所有人圍繞在檜谷山莊的門口旁的走道，一起唱聖歌開始今天的家庭禮拜。帶禱的是平和部落的教會長老，也是對於傳統文化保存相當用心的 L1M1 老師，他引用聖經裡摩西的故事對大家的分享，這也別具一番意義：

我們知道摩西是上帝所差派，以色列人在埃及地當奴隸，上帝派摩西要帶領以色列人過曠野、過紅海，有一次他們在曠野的時候，他所帶領的以色列人離開埃及地以後，上帝就差遣摩西說到西乃山，他所帶領的以色列人在山腳下，摩西就到山上，就像你們來山上一樣，摩西到山頂後，跟上帝就跟摩西就在那裡遇見了，上帝對他有一些吩咐的事情，當摩西到那塊地的時候，上帝對摩西說了一句話：請你把你腳上的鞋子脫掉，因為這裡是聖地，摩西聽了之後就把草鞋脫掉了...那麼聖地是什麼，聖地就是非常神聖的地方，我們剛才到達最山頂的那塊地（指的是 *bangabanglan*）孫長老已經跟我們做一個教學的分享，介紹說過去這塊地是我們過去的人這地方是女人所不能進來的地方因為這個是聖地，除非你要去台東。狗、動物也不能隨便進入為什麼因為會隨地的大小便，因為他跑來這裡大小便就侵犯了他的神聖所以剛才我們的孫長老說，就拿樹上的樹枝帶在狗身上讓他神聖化把他動物的層級升級，所以我們說這裡過去是很神聖，還有很多的禁地，很多我們不可侵犯的事情。因為在那個時代我們原住民所信的神，有很多一些不可怎麼樣不可以那樣的事，連我們的部落也是一樣，非常多的禁忌。我們部落的族人好幾年前生活在這裡的時候是有很多的禁忌，是什麼禁忌呢？比如說要到山上工作我打個噴嚏糟糕就不能到山上工作回家拉！為什麼？你打噴嚏就是一個禁忌就不可以上山工作，我在想一個小朋友很懶惰他會不會故意打噴嚏然後就回家拉！還有我們去山上工作有那個

鳥（*silis*）飛過的時候，我們看到那個鳥就不可以去山上工作，還有萬一有人客死在外面意外的傷亡不可以拿到部落，很多很多的禁忌。我問過我媽媽以前那麼多禁忌生活是怎麼樣？實在是很苦但是他們所信的神以前是信仰這個的神，所以在過去來講聖經上所提的摩西到聖地裡面有上帝他的意思，回到我們裡面來講老師所談到的是是一個禁忌，可是我們看見上帝帶領摩西以後差遣他帶領以色列人我們知道他最終的目的是帶領他們到家男地，到一個上帝所祝福的那塊地。現在回到我們部落來講好了，上帝所祝福的地勢怎樣呢？是他們脫離那些痛苦回到上帝所祝福的地方。過去我們的部落沒有信耶穌，連去山上工作採小米不可以拿鐮刀割，有很多不可那樣不可以這樣的禁忌，可是感謝神當我們信了耶穌。

L1M1 老師的帶禱，吸引許多登山客的好奇，所以現場除了有參加此次活
等的平和部落居民外，也有許多平地籍的登山客參加。接著 L1M1 老師開始講述
平和部落改信基督教的故事：

我們的部落在民國 39 年的時候，醫療服務團來到了我們的舊
部落不但做醫療的工作也傳福音，常常唱來信耶穌..來信耶穌。
現在這首歌，以前主日學都很會唱這首歌，後來因為我們的部落
慢慢信耶穌了以後，連我們的大頭目都信耶穌了那我們知道大頭
目的影響力很大，部落裡面裡面說我們的大頭目也信耶穌啦！後
來我們的部落慢慢全部就信耶穌了，後來因為信耶穌以後，我們
很多的禁忌就沒有了，因為信耶穌沒有禁忌了，所以以後我們採
小米可以用鐮刀，以後打噴嚏可以去山上工作，什麼鳥過去飛我
們也可以去山上工作，我們心裡沒有什麼禁忌了～所以我們自己
我們的生活每一天都是感恩的日子，都是感謝神，我們沒有哪一
天不能做什麼，哪一天不能做什麼，我們信耶穌的人每一天都是
上帝所祝福的，所以老師今天講這個事情就是摩西過去一個山上的
聖地，是上帝所祝福的地方。我們的部落怎麼樣從過去的禁忌，
在我們心裡被綑綁起來。因信耶穌而得了釋放，沒有什麼禁忌了！
，所以我們可以做什麼，我們沒有禁忌了。各位小朋友有沒有大

人告訴你，到山上不可以怎麼樣，沒有嘛！因為我們信耶穌了。
我們都是感恩、感謝的日子，所以小朋友從摩西踏上一個聖地的
故事，老師勉勵大家，我們的聖地在哪裡？在小朋友的心靈裡面，
我們要離開那些不好的，我們講話有沒有不好，我們的心裡想的有
沒有不好我們要讓我們的心裡成為神聖的，讓上帝祝福我們。

故事分享完之後，禮拜也結束了。分校主任 C1F1 及帶隊老師 Z1M1 向所有
學生及社區人士交代明日登頂的注意事項，主要是請大家準備登山用的頭燈與用
具。大約在晚間 8:30 左右，大家便早早入睡，預計凌晨一點鐘展開攻頂的行程。

（二）第二天

1. 神社(圖 10)

時間接近凌晨一點鐘，所有人已經起床，聚集在檜谷山莊的門口，耆老 S1M1
帶領著大家禱告，祈求上帝能保佑路程平安順利，凌晨一點十分，大家在檜谷山
莊門口外的一處平台集結，所有人檢查裝備排好隊形之後，一行人在耆老的帶領
下，緩步的向陡峭的山路邁進，一路上大家摸黑前進，可以感覺到路程的艱辛，
因為除了是狹小的山路外，連續不斷的爬坡也讓隊伍停停走走。隨著攀登的海拔
越來越高，氣溫不但越來越低、風也越來越大。持續行走約 4 小時之後，大約是
清晨 5 點鐘左右天剛破曉，隊伍順利的來到日據時代所建立的北大武山神社，大
家陸續到達神社並清點人數後，預定要在神社舉辦一個簡單的儀式，來宣示告訴
祖先，我們即將到達北大武山的山頂。筆者觀察神社周遭的地形，發現神社的前
方剛好就可以看見北大武山的主峰，四周是一個不算小的平台，日據時代的神社
僅存入口的木製樑柱及類似使用水泥推砌的祭祀台。站在神社觀察感覺離北大武
山的峰頂就已經是盡在咫尺，但實際上必須隨著稜線上上下下，大約要 40 分鐘
的路程才能到達山頂。大夥在休息約 15 分鐘後，村長與耆老召集學生與社區的
中年人準備進行儀式，村長首先介紹傳統排灣族到達此地的儀式，但解釋過後，
村長還是堅持必須要先用禱告的方式宣告我們到達此處，並且告知北大武山我們
的到來。

村長提及：

我們以前的祖靈就是 *dakalus*，他在照顧我們的生命跟我們的財產所以我們祭拜的時候，我們人是在山下面向大武山，台東的人面向大武山西排灣南排灣也都是面向大武山，一致的都是面對大武山，然後祭拜的是說 *ti sun na vuvu*...這個是以前的儀式但是我們的宗教信仰改變的時候，我們就是用基督教天主教這樣的禱告儀式，這個才是真正的，剛才那個是象徵性的，耶穌可能也在罵了！

聽到村長最後一句『耶穌可能也在罵了！』這樣的說法，大家都笑了，但負責這次行程規劃的分校主任 C 卻告訴大家不會衝突。接著儀式要正式開始了，耆老、村長請大夥安靜準備要禱告，而同時所有的人都面向北大武山的位置。做完禱詞與禱告的儀式後，一行人圍繞成一個大圓圈，雙手交疊唱著過去部落的歌謠，村長在做完儀式後，大概解釋這兩首歌謠的意思，他說到：

每一個部落都有自己的國歌，就是歌頌自己的部落、歌頌自己的族人。這個歌第一段就是我們是 MAVALU 家族，就是平和，我是至高 DAKALOUS 的子民。第二段是說我們 MAVALU 家族有一個不一樣特別的樑柱，那個樑柱是活的，這有一個故事、以前我們一個部落跟一個部落有交戰，因為一個國家跟一個國家嘛！也許我跟馬仕是不作戰的部落，但我們跟萬安是作戰的部落，以前我們跟好茶是交戰的部落，結果有一天有一個人來到我們部落照理來講我們應該殺他或是他殺我們都有可能，但是他就跑到水缸裡去喝水，然後就坐到柱子旁邊，這就是投降的意思，喝了水坐在那邊，這就是投降的意思，喝過了水我們就不能再殺他，然後那個人就居住在平和，成為平和的子民。



圖 10 神社祈禱儀式

2. 北大武山山頂（圖 11）

歷經將近 40 分鐘走在高山的稜線，忍受高山陣風不斷的吹拂，終於到達了排灣族人的聖山，標高 3025 公尺的三角點。筆者觀察到要攀爬到北大武山的山頂，實在是非常的艱辛，尤其是走在只有兩個人能相會的山道上，山上的風勢很強勁感覺要把人給擋住一樣，越接近峰頂沿途景色更顯壯麗，屹立不搖的鐵杉，搭配雲霧繚繞的背景，彷彿是置身於仙境般的美麗。一行人終於在 4 月 30 日早晨 8 點多鐘踏上了傳說中排灣族的聖山。此時每個人的感覺是很興奮的，彷彿完成了一件偉大的事。筆者觀察幾位長輩與耆老，雖說不上興奮但也似乎若無其事感受著大家的喜悅。就在大家沈浸在歡樂的氣氛時，筆者試著遠眺此處的景色，希望能對排灣族過去的分佈做一個實際的觀察，筆者發現從北大武山遠眺北方，可以看到許多連綿不絕的高山山系，往西方看去可以看見整個隘寮溪的流域，可以看見高雄、屏東平原及小琉球群島，筆者發現對面山頭的臺地上可以依稀看見排灣、魯凱的傳統聚落。耆老指著下方說那邊是平和、對面是好茶，說了許多部落的位置。筆者往東方看發現除了斜後方的南大武山外，可以看見太麻里流域的分佈及東海岸的海岸線。

接著分校主任 C1M1 示意大家保持安靜，耆老 S1M1 準備向大家說明關於三角點的歷史：

我們的祖先來到這個地方，站在最高點的這個地方，放眼望去，我們的老祖先說，這個地方是最美的地方，沒有地方能夠去形容比這個地方還要美，所以 i ta miling-milingan 這一句話對排灣族意義來講，是非常深入的含意，甚至用國語實在無法去形容。只能用一句話表示「美的無法形容」，同時，也告訴我們未來的後代，這個地方是 milingmilingan，是一個至聖所，至美之處。這座山是個分界線，所謂的分界線表示這個方向是往東部的河流，這邊是往西部的，排灣族所說的 ka-cedas 即是所謂的日出，而 ka-ljeljepe 排灣族的意思是說太陽西下的地方，那麼，南大武山也有一個系列，就是東港溪的系列，就整個山脈來講，是有水系的概念，但是在這裡，我的祖先有話要說，大武山是我們 puyma 最靠近的地方，我們這麼樣愛我們的山，我們從來都沒有任意焚燒我們的山或者開墾我們的山，為的是要涵養我們的水源，使這裡的水綿延到平地，意思是說，這裡是富有生命的地方，把 puyma 愛護大武山的心流傳至平地，讓水綿延，使生命源源不絕。



圖 11 北大武山山頂

接著在大夥的見證下，分校主任 C1M1 開始邀請家長與耆老們頒發登頂證書給這些學生，大家都很開心。在頒發登頂證書後，由於日照強烈，因此大夥便順著原路返回檜谷山莊，到達檜谷山莊大約是下午四點鐘左右，因為早晨下著一些毛毛雨，所以大夥都有一點疲憊，原本晚上要進行的活動就取消，大夥約晚上七、八點就已經就寢了。

（三）第三天

1.下山

此次隨行的除了平和部落的人之外，也有幾位想參加的客人，分別是政大民族所的高至聖同學、牡丹國小的楊美蓮老師、嫁到屏東分校主任的泰雅族朋友及台東大學南島所的譚昌國教授。由於前一天稍微下著雨且登山完體力透支，譚昌國教授似乎有些身體不適，因此筆者為求安全起見，希望能夠提早下山。由於學生必須留下來整理環境，分校主任 C1M1 答應了筆者的要求，因此一行人加快腳步先行下山，並沒有隨著隊伍一起。

2.歡迎晚會(圖 12)

分校主任 C1M1 告訴筆者，在下山之後約下午五、六點，部落會舉行歡迎歸來的餐會，請筆者一定要參加。筆者與其他訪客在家中稍事休息之後，大約在下午五點四十分到達平和，此時村民們早已準備好鞭炮、花環在平和部落的集合場準備孩子們凱旋的歸來。大約過了十幾分鐘，車隊緩緩駛入平和部落，在集會場停了下來。參與的孩子們紛紛下車，並且依序排好，接受家裡的父母、老人家獻花與獻吻。筆者認為這樣的過程，讓孩子們感受自己所做的事是榮耀的、是被大眾所接受的，也因而在旁邊觀看的中、低年級孩子也脫口向筆者說出，以後一定要參加這樣的話語。筆者觀察這樣的部落活動，一定會邀請部落的耆老及頭目們參加，兩位頭目家系的代表人都到了現場（因為其中一位她自己的孩子有參

加，所以她跟著一起攀爬到檜谷山莊)，部落理許多耆老也都到現場，筆者認為這樣一種熱烈的參與感，這是平和部落最引以為傲的精神。活動結束後幾週，筆者的感動仍然揮之不去，除了是對平和部落熱愛自己的傳統感到開心外，更多的是作為一個排灣人攀登到北大武山的悸動與複雜感受，然而也要感謝許多的部落居民的協助，讓此次的田野記錄能順利完成。



圖 12 歡迎晚會

三、第三次的攀登北大武山活動

筆者於第三次攀登北大武山活動時，正好擔任攀爬班級的導師。在當時因為此次的活動不單純只有平和部落的居民參加，而是屏東縣武潭國小三個校區的高年學生都一起參與，也就是表示，這次的活動是泰武鄉平和、武潭、佳平三個部落一起來舉辦，因此這次規劃的活動是一個比前幾次更多人參與的活動。早在出發前，開過許多次協調會，因為若是同一天出發，檜谷山莊勢必無法容納這麼多人住宿，因此最後決定武潭部落提早一天攀登，而佳平與平和部落同一天出發，但出發的時間不一樣。活動進行前一週，屏東開始下起大雨，大家都很擔心行程是否要延誤，還好在活動開始當週，天氣都是較為晴朗的日子。2007 年 4 月 19 日早晨七點鐘，所有參與這次活動的人員集合在平和部落的集會場，在平和長老教會 F1M1 牧師的帶禱下，向天主祈求活動能圓滿順利。這次平和的北大武山攀登活動有三個不屬於平和部落或學校的老師也一同參與，分別是來自澎湖

的老師及兩位來自台東大學南島所及成功大學的學生。此次所規劃的行程為 4 月 19 日：平和村→大武山登山口登山起點→檜谷山莊。4 月 20 日：檜谷山莊→大武山神社觀日出與休息→大武山神社→北大武山三角點 3090 公尺→檜谷山莊→平和村。一行人沿著泰武鄉道，前往位於泰武鄉泰武村的登山口。由於這次行程是兩天一夜，整體來說路程較趕，只停留一些地方做講解。大約行走 20 分鐘，來到一處陷落的崩塌處，根據報導人村長 K1M1 表示：這是由於 4 月份下了許多的雨，所以導致山壁下滑。在崩落的山壁附近，有山友搭建的簡易護繩，因此大夥小心翼翼的握著繩索順著山勢緩步向下，因為這裡的通過時間較長，所以後續的路途速度較為快。

到達檜谷山莊已經是下午 3 點鐘左右，這次由於是兩個校區同一時間舉辦，因此檜谷山莊擠滿許多學生，一行人開始生火煮飯，準備夜晚的帶來。由於行程只有兩天且耆老 S1M1 身體不適，因此晚間大家很快就睡覺了，只有一些攜帶獵槍的部落年輕人，趁著夜晚準備去打飛鼠。由於此次人數眾多，安全上的顧慮較重，因此隊伍拉的特別長。大約清晨 6 點鐘左右，大家就到達神社。跟第二次一樣，在這裡舉辦一個宣告的儀式，便準備攻頂。但這次的宣告儀式在行前會議時曾經引起討論，原因是分校主任 C1F1 認為第三次的攀登北大武活動，應概要採取過去排灣族傳統的儀式取代前兩次宗教色彩較重的宣誓儀式，這樣才能對北大武山的祖靈有所交代，但無論是家長或社區人士都面有難色，因為他們認為信仰已經改變了，無法用過去的儀式乃取代現代的禱告模式，最後在神社，部落耆老依然採用禱告的模式來昭告祖靈，後代子孫前來的目的與意義，到達山頂後頒發學生登頂證書，這次比較不一樣的是有佳平部落的村長、議員及部落中年人一同上來，他們紛紛表示，這是他們第一次到達北大武山頂，感覺很壯麗。下山約下午五、六點，部落照樣舉行了歡迎歸來的餐會，孩子們接受家裡的父母、老人家獻花與獻吻，並發表自己登上山頂的感言，在熱鬧與感動的氣氛下結束了這一次的活動。

筆者與部落的耆老、青年人原本計畫，要在 2007 年的 7、8 月份帶著數位器材前往北大武山進行為期一週的紀錄，並希望將成果製作成網頁。可惜因耆老身體不適，所以直到碩士論文書寫完成之前，都無法成行。這項活動引起熱烈迴響，許多附近的學校也紛紛舉辦攀登北大武山的活動。最後筆者將近幾年來，平和部落攀登北大武山的活動，按照時間脈絡整理（表 5），做一完整對照。筆者於本

章透過豐富的田野資料，呈現平和人對傳統領域的豐富知識。排灣族的研究傳統，大多將視野集中在家屋的研究。本章透過文本的描述，呈現排灣族與北大武山的關係。另一個平和部落認識傳統生活領域的活動，是「返回舊部落活動」。平和舊部落是過去平和人生活的空間，存在許多關於部落人群活動的記憶。因此筆者將第四章訂名為返回舊部落，強調其部落歷史在現在與過去的連結。

表 5 平和部落攀登北大武山活動一覽

時間	活動名稱	主辦單位	參與人數	目的
2003 年 5 月 2 至 3 日 (民國 92 年)	探索祖靈地之旅	學校 社區	平和部落高年級師生家長約 40 人	學校舉辦第一次攀登大武山活動，藉由部落耆老的說明，認識排灣族聖山北大武山，並從攀登活動中學習膽識與毅力。
2005 年 4 月 29 至 5 月 1 日 (民國 94 年)	認識北大武山	學校 社區	平和部落高年級師生家長約 60 人	學校透過攀登大武山活動，讓孩子重新認識自己的文化與歷史，並藉由部落耆老的說明，認知過去傳統領域的各項知識，並從攀登活動中學習膽識與毅力
2007 年 4 月 19 至 20 日 (民國 96 年)	虔敬北大武	學校 社區	平和及佳平分校高年級師生家長約 70 人	學校舉辦第三次攀登大武山活動，藉由部落耆老的說明，認識排灣族聖山北大武山，並從攀登活動中學習膽識與毅力

第四章 平和部落的返回舊部落運動

本章主要焦點在於，呈現平和人對舊部落領域的豐富歷史記憶。平和舊部落是過去平和人生活的空間場域，存在許多人群活動的歷史記憶。筆者透過書寫將當代平和人對歷史記憶的情感，作文本化的整理紀錄。第一節則是將筆者所參與的返回舊部落活動作完整的文本紀錄。第二節則是透過文獻資料的整理與報導人的口述，探究返回舊部落活動的思維。第三章則是檢視平和人各項認識傳統生活領域的活動，是否隱含排灣族對於空間的思考。

第一節 平和部落的返回舊部落活動

平和部落近幾年都會舉辦的返回舊部落的尋根之旅，這活動主要是結合老中青三代，回到舊部落去生活並藉由耆老講解部落歷史，進而貼近對平和人對舊部落的認識。這幾年返回舊部落的活動總計有民國九十五年（2006）1月28日至29日由社區主辦的「舊部落尋根之旅暨春節活動」，民國九十五年5月12日至13日由學校與社區舉辦的「縮減數位落差計畫尋根之旅」活動。民國96年及97年農曆過年期間社區舉辦的「舊部落尋根之旅暨春節活動」。據報導人 H1M1 表示：民國九十五年（2006）1月28日至29日由社區主辦的「在祖先的土地上團圓」主要是以全體村民為主，參與人數大約有130人左右。而筆者本身所參與的民國九十五（2006）年5月12日至13日由學校與社區舉辦的「縮減數位落差計畫尋根之旅」活動，包含部落耆老、家長、高年級學生、部落人士與老師大約有60人左右。對於這兩次活動的意義報導人 K1M1 村長表示：

舊部落尋根之旅暨春節活動——在祖先的土地上團圓，是希望藉由春節時候到舊部落與祖先團圓，順便整理環境，帶青少年與孩子認識過去的傳統領域，增加孩子對部落的認同感。

分校主任 C1F1 也說到：

主要是希望高年級的學生可以透過這樣的活動，親自回到舊部落的領域上，感受長輩們過去的生活方式與歷史文化，並藉由祖孫、親子與社區的共同參與凝聚部落的認同。剛開始舉辦時是由部落裡的老人家們提議舉行，大部分的家長擔心孩子的安全，都紛紛表示顧慮，但老人家們很堅持，孩子們到舊部落的領域去走走看看，增加認同感，以免文化失傳。

筆者因工作關係，只參與了民國九十五年（2006）5月12日至13日，由學校與社區共同舉辦的「縮減數位落差計畫尋根之旅」活動。因此筆者此節的書寫是以當時參加的活動為主要記錄。

一、 第一天

（一）鄉界

民國九十五年（2006）5月12日至13日，筆者及參與此次「縮減數位落差計畫尋根之旅」的部落耆老、家長、高年級學生、部落人士與老師大約60人左右，一大早就在部落的廣場上集合，起身出發前由教會幹部為大夥祝福祈禱，祈求天主與祖先保佑一路上平安順利。舊平和部落的傳統領域雖是隸屬於泰武鄉的行政區，但是位置是在隔壁瑪家鄉舊筏灣部落的上方，所以必須沿著屏185縣道到達瑪家鄉，並經由鄉道與產業道路到達舊筏灣部落上方約30分鐘車程的一處平台，在步行約1小時左右，才會到達。時間約是上午10點半鐘，一行人到達停車的平台，準備往舊部落出發。因為接下來的路太狹窄汽車與機車都無法通過，行走約5分鐘，經過一處小溪（圖13）時，部落耆老S1M1示意大家停下腳步，準備講述此處的歷史，部落耆老S1M1說：

這個小溪流就是我們平和部落與筏灣部落的分界線，從這裡上去就是我們平和部落的傳統領地，也是泰武鄉和瑪家鄉的分界。



圖 13 部落分界線

（二）*Kasedezan*

步行約 20 分鐘，在一處可瞭望對面活動的平台，部落耆老亦是前任村長 S 告訴大家：

這個地方叫做 *Kasedezan*，指的是休息之意，當你們看到下面的道路有人在行走，你可以大聲呼喊，對方也會回應，目的是希望前頭的人走慢一點。另一個意思是日據時代，有人要去當兵打戰時，這個地方是最後歡送的地點，親屬及家人都會在這裡做最後的送別，過平和部落有 9 個人代表日本人去南洋打戰，回來的有 5 個人。

（三）*Laswaswa*（圖 14）

路況很好走，大約過了 25 分鐘，一行人在一處四叉路的交界處休息準備用中餐，部落耆老 S1M1 提到這個交界處的特殊之地：

這個廣闊的平台就是我們平和部落的入口處，前面的路口分別可以到筏灣部落、萬安部落、平和部落，這個地方稱為 *Laswaswa* 或稱為 *Vuljanvuljan*，因為這邊長了許多 *vuljanvuljan*（植物名稱），這種植物把它的莖削尖可以做為捕捉動物的陷阱。每到 5 月下旬小米祭時，這裡就是禁忌（*palisi*），不可以摘取任何的植物，有一次我二年級的時候，要在這裡拿當掃把的木材，不小心在這玩耍，丟小石頭，天空突然烏雲密佈下起雨來，老人家知道這是有人觸犯禁忌，於是帶著我們拿肉進行祭拜，雨就突然停止了。這裡很多的禁忌，我們小時候都很害怕。可是自從我們信仰主之後，就沒有禁忌了，也不會發生打雷這樣的現象……這裡也是日據時代，有人要去當兵打戰時，歡送的地點。跟 *Kasedezan* 不同，這裡是孕婦及老人家走不到下面的人所停留的地方。在以前的時候，那些當兵的人雖然不是我們的兄弟姐妹，但是整個部落都會歡送他們，這就是以前我們平和部落互助合作相愛的精神，每一戶都會準備食物，等歡送結束，就在這地方享用。家裡有養豬的人也會殺豬，將豬肉拿到這邊與大家分享。*vuvu* 們，你們看那雲霧遮蓋的山頭，過去那裡有

一個部落，他們稱為 *Taduladan*，*Taduladan* 就是五年祭的刺球場，他們有刺球的風俗，以前他們想跟我們部落合併成一個部落，但是我們的頭目告訴他們，必須要改掉刺球的風俗，要信我們部落的神，後來他們就遷移至大武山登山口附近，然後又遷移到台東縣的地方，現在的金峰鄉如果有老人家說他們的祖先來自 *Taduladan*，就是指這個部落……這些叉路都是日據時代所做的路，寬大約有 2 公尺。以前我們要通往下方的筏灣部落都是走以前的小路，剛剛我們走的路都是日本時代做的，我們自己的路實際上有三條……我告訴大家這就是這個地方的歷史。



圖 14 *Laswaswa*

在部落耆老 S1M1 講述完此地歷史後，大家便祈禱進行午餐。午餐過後，一行人大約往下方走 20 分鐘就進入到舊部落的範疇，筆者觀察雖然經過了數十年，許多地方都因為樹林茂密或地形的改變，而與過去有所差異。筆者注意到舊部落的路口，有石版堆砌出的矮牆，可能是也是日據時期所做的。到達舊部落後，一行人卸下行李稍事休息，筆者向當地人 H2M1 詢問休息的地方是過去舊部落的什麼地方？他回答這裡是是舊部落的學校操場，亦是舊部落最高點的地方。

(四) *Danaumaq* (圖 15)

休息過後，接著由部落耆老 S1M1、平和部落村長 K1M1 帶頭，而吡部落當地的老師 L1M1 當翻譯，帶領此次參加活動的所有人員，一起進行舊部落遺址的巡禮並說明其歷史與文化意義。筆者觀察到出發時，部落耆老 S1M1 與村長 K1M1 同時換上傳統服飾及排灣族改良式背心，詢問原因他們都不約而同表示要這樣比較尊重。當一行人步伐隨著地勢起伏忽上忽下，來到據休息地下方約 200 公尺處，大夥停在一個部落下方的平台，此處平台稱為 *Danaumaq*，沿著地勢有一處用石版堆砌成的類似房屋的小型建築。部落耆老 S 示意大家安靜，開始他的敘述：

以前的人並不會死亡，雖然會變老，但是不會死亡。當時的人老的時候，臉都是綠綠的。後來有一位叫做 *Ljemde* 的人，他自願去陰間，他說如果我第五天沒有回來，表示陰間比較好，過了五天 *Ljemde* 都沒有回來，大家覺得陰間也很好，於是平和部落的老人開始有死亡，這是平和部落人的起源……過去我們的祖先只用一粒小米就可以煮完一鍋飯，有天頭目家隔壁的平民（也有可能是巫師），抓起了一大堆小米放進鍋子裡，突然間房子裡石板的縫隙到處都是小米，後來當人們用一個小米煮飯時，卻再也無法煮成一鍋飯。平和部落曾經遷移過，因為沒有水源或者是耕地不夠了，有一部份的人遷移到來義鄉的來義村，只留下七戶，這七戶就遷移到上方的舊部落...以前我們開墾農地時，會在地上發現一種琉璃珠，這種琉璃珠有位階之分，也充滿著五顏六色的色彩，當其中最耀眼、位階最大的琉璃珠出現時，就代表今年會豐收，但此珠並非年年出現，會跑到另一個部落。



圖 15 *Danaumaq*

筆者於尋根之旅後，曾針對這樣的敘述再去詢問部落耆老 S1M1，據他表示：

此珠只能看不能拿回家，會變成普通的石頭。民國 57 年（1968）遷入新部落時，有一天農忙時，有位婦人曾告訴他，在新的耕地看過這顆琉璃珠，但當時因為部落裡的人已經信奉基督教，他也並沒有再去注意。

（五）*Disalanuludan* （圖 16）

一行人結束在 *Danaumaq* 的活動，順著小徑往上走，來到一棵大樹傾倒的平台上，部落耆老 S1M1 口述，部落村長 K1M1 翻譯提到這個過去舉行祭儀的地方：

這個地方叫 *Disalanuludan*，在過去有一棵大樹下，有一個很大的樹洞，裡頭有一個巨大的百步蛇，部落的族人都認為這個百步蛇是平和部落的守護神，守護著平和部落的安全。平日這隻百步蛇會在頭目家中，靜靜的看著人們的活動，在路上爬行的時候，孩子們也會特別的小心。過去平和部落沒有五年祭，而是要在十年舉行一次拜百步蛇的祭儀，五年後到上方的男子集會所，而這也是前面為什麼過去平和部落的族人，並沒有與 *taduladan* 人合併的原因。舉辦拜蛇的祭儀活動，所有的男子會圍繞在大樹周

遭，由頭目來、巫師負責主要的祭儀活動，女性（除了靈媒、巫師外）與未成年的孩子不准參加，以免受到驚嚇。有傷在身的男子也不能參與，若是勉強參加這十年傷口都不會好，直到下次才有可能好。祭拜時靈媒、巫師會請百步蛇離開，主要是怕嚇到人。若有外來訪客前來，大家會通知百步蛇，請牠回到樹洞中，暫時休息。

這個百步蛇的故事，常聽平和部落的人提起，主要是敘述由傳統信仰轉化到基督宗教的過程，部落耆老 S1M1 進一步對大家說明：

民國 34 至 38 年由外國人士組成的宣教團，首度到山上進行宣教，是本部落第一次與基督教的接觸，隨著信奉基督教的人數變多，百步蛇似乎預知了自己即將在族人的心中消失，失去原有保衛安全的重要地位。於是百步蛇夜夜哀鳴，筆者訪問多位報導人，70 歲以上的人，都敘述看過這一隻大的百步蛇，但哀鳴聲隨著居住地區的遠近，有些表示聽過，有些則表示未聽過¹²。有一天，天空突然打起了雷，閃電不偏不倚的打在百步蛇棲息的大樹，百步蛇從此消失無蹤。最後一位見到百步蛇的部落族人是一位當地的 H1M1 牧師，H1M1 牧師向百步蛇說，你是撒旦惡魔的化身，請你離開。H1M1 牧師用地上石頭丟向百步蛇，使其快速離去¹³，從此以後部落的人就沒有看到這隻百步蛇。平和部落的居民認為，做為一個部落的守護神，百步蛇的力量應該是可以抵擋住來自天上代表天主的那道閃電，百步蛇的失敗代表著天主的力量較大，可以保護部落裡大家的安全，所以大家就慢慢信仰天主了。

¹²L1M1 向筆者敘述，他曾在拍攝愛戀排灣笛期間詢問過導演胡台麗老師，學理上百步蛇是否會發出聲響，根據所有學者研究，胡台麗老師告知百步蛇並不會發生聲響。

¹³由於進行田野研究時，H 牧師正遭逢喪妻之痛，故筆者未親自訪談，最後一段是由部落耆老 S1M1 與教師 L1M1 先生分別所提到的。



圖 16 *Disalanuludan*

(六) *Kabar*

下午接近四點鐘，進行今日最後一個探查的地點，位於 *Disalanuludan* 上方的男子集會所 *Kabar*，男子集會所的遺址可依稀辨認出牆壁及階梯，平和部落村長 K1M1 表示：

過去平和部落的男子集會所，是由 13 歲以上的男子居住，學習戰事，保護部落。若是小孩子沒有過來，會去家裡把門拆掉。

在結束一天的部落巡禮之後，大夥一起吃著晚餐，聽著老人家唱唱歌，小朋友說說故事，結束第一天的活動。

二、 第二天

(一) 百步蛇 (圖 17)

大家在舊部落的日據時期的學校操場紮營就寢，大約凌晨時分傳來一陣吵雜的喧鬧聲，筆者起身詢問何事發生，原來是部落長老 S1M1 上廁所時，發現一隻百步蛇靠近營地，於是就呼叫年輕人將其補抓，筆者原以為早上學生們醒來就會把蛇放走，但卻不是這樣，百步蛇已成為了早上的佳餚，有些年輕人說百步蛇沒

關係，禱告就好了，我們也是爲了學生安全呀！當時在現場並沒有引起太多的議論，但筆者仍然有所疑問。

回到部落裡詢問老人家是否有吃百步蛇的習慣，報導人 S1M1 回答我說：

有的，除了那一隻大的，在部落裡保護我們的以外，其餘的我們都吃包含百步蛇。

回到部落後，後續也有些部落裡的年輕人討論到這一個議題，大部分沒有異議，但有的人表示百步蛇是排灣族的精神象徵與祖先耶！怎麼可以吃牠。也有人問老人家，搞不好就是那隻百步蛇回來看我們，怎們把牠吃了呢？。老人家回答：那不是那一隻，我們認的那一隻，牠是獨一無二的。這後來也在教會的證道裡被討論，大多表示支持之意。



圖 17 百步蛇

（二）基督長老教會

在吃完早餐後，舉行一個簡單的禱告儀式便開始了剩下的行程，第二天的順序恰好與第一天相反，順著小徑下去，預計前往下面的溪流河谷。

第一個抵達的地方是舊部落的長老教會，位於操場的下方。平和部落當地的老師 L1M1 在這裡提到教會的興建：

民國四十一年福音團來到平和部落宣教，而此教會建於民國四十五年，是屬於長老教會系統。這讓我想到昨天提到 *Disalanuludan* 的事情，由於打雷讓百步蛇居住的大樹枯死，讓

我們的大頭目信奉主，大家也都跟著信主，這是我們的歷史背景。

(三) *Maswap* (圖 18)

順著部落的小路繼續往下走 15 分鐘，抵達一個開闊的平台，可以看到對面的大武山與其他部落。在此平台上有一個石柱與一個石桌，部落耆老 S1M1 提到：

這個地方叫做 *Maswap*，是昨天提到百步蛇祭儀時，殺豬的地方之一。第二個是收穫祭 (*masalu*) 的時候，到最後第十天名稱也是叫 *Maswap*，*Maswap* 就是歡送之意。第十天所有的男丁都要到山裡去獵物，如果當天有列到獵物，就是當天的英雄。*Maswap* 第十天時，所有部落的祭司都要來到這裡，祭司來到這取火，火燒了會有煙霧，如果煙往東邊吹，表示東邊的耕地明年要豐收。如果往西邊，就表示西邊的耕地明年要豐收，往南邊、北邊都是同一個意思。祭司都會很注意煙霧吹的方向，煙往那邊吹，祭司會宣布今年應該要往那個方向去耕種。祭司宣佈後，部落裡的人就會往那個地方築路，因為在過去部落周遭都有敵人，老人家告誡我們一定要把路築好，鄰近的部落看到我們築路的方向，就知道我們要往那邊開墾。當路築好時，部落裡的人就會到那邊去開墾，利用地上的草搭建工寮。我們平和部落的人在開墾時，一定會搭建工寮休息。我們彼此的耕地都會用石頭來做標記，彼此不侵犯。

接著耆老 S1M1 又談到了平和部落的狩獵活動：

我們平和部落的男人就是要到人家沒有去過的地方去獵取動物。這些動物要納稅給大頭目，包括有山羌、鹿、豹、山豬……當捕獲到獵物時，會到部落會先到這休息，拿出一小塊肉，朝著豎立的石柱擦拭，讓血肉在石柱流下，代表下一次打獵時還能再豐收。這個石版桌是在祭儀時 (*balisi*)，把獵物在這裡切割，最後我要告訴大家的，獵取到獵物時男丁必須大聲呼喊。獵到公的鹿，必須呼叫六次。當我們在部落聽到呼叫聲就知道他們捕捉到什麼動物，如果

是母的鹿就呼喊五次。山豬的呼喊是最不一樣，因為只有山豬會攻擊人，如果我們用獵槍或陷阱打到山豬，但是三四天都沒有死，山豬會來找人報復，以過去我們都比較懼怕山豬，如果山豬有傷痕，會主動攻擊人，如果沒有傷痕的山豬，看到人會逃走。山豬的呼喊是獵到的人呼喊一聲，其他的人跟著呼喊一聲，這表示大家一起獵到。如果山豬的牙很短，後面呼喊的人只能呼喊一次，部落的人就知道獵到的山豬是比較小的，如果是兩次就是大一點的山豬，如果是三次那就是不得了，如果真的很大有時會呼喊到四次。我們以前採收小米都在耕地就處理好了，必須要給頭目納稅。收穫時男丁會上山一起採收小米，回到部落時會停在這裡重新整理一下，我們可以看到誰扛的最多，誰是最有力量的。老人家就跟在男丁的後面，到了收穫祭時，老人家會按照平時的觀察宣佈說誰是最有力氣的人，頭目會犒賞他。以前我們不論是打獵或農耕，都會有人受傷或死亡，必須大聲呼喊是誰受傷或是誰死亡，必須呼喊名字。無論是受傷或是死亡都必須講清楚名字，只要一聽到這樣的呼喊，大家會停下事情到呼喊的地方迎接傷者或死者，如果是傷者可以把他抬回家，我們會採植物包紮傷口。但是如果是死者，我們會把他採取蹲的姿勢，用樹藤把他捆起來。

耆老 SIM1 又接著說到平和部落死亡的祭儀：

當時我們還沒有信仰主，會有一些禁忌（balisi）。死者我們不會抬到家裡，會抬到部落外面的墓地，要埋葬時大家會過去看他，以前死於意外的人可說是相當可憐，我們會挖一個洞，在中間放一個橫桿，把人懸掛在橫桿下方，我們會用刀子把橫桿與繩子切到斷掉，讓他掉落。這意思是說，你這個人在野地死亡，你不憐愛家人，我們也不要葬禮的儀式對待你。另外一種死亡，是關於被獵首，如果被敵人獵首，我們會把那個人帶回到家裡，但是頭已經被獵走，我們會給他保持一種手抱腳的姿勢。以前我們都要對死者親吻，但是被獵首的人沒有頭，我們會親吻他的膝蓋。因為在過去祖先說膝蓋就代表人的臉，所以過去我們在玩耍時，老人家叫我們不可以親吻膝蓋。如果說家裡有兩個人被獵首，他們埋葬時不可以走同

一條路是禁忌，一個要從家裡的門，一個從窗戶，到院子後就可以走同一條路埋葬。被獵首的人，大的巫師會給他們作法，以前巫師有分別，有大的有比較小的，這就是我們以前的歷史。



圖 18 *Maswap*

(四) 溪流河谷(圖 19)

一行人沿著地勢往下走，到達部落下方的溪流，部落耆老 SIM1 提到這裡的歷史：

過去日本時代，在大武山建立神社的時候，我們平和部落被歸屬在瑪家鄉的六個部落，日本蓋神社要我們各村來比賽，看誰能把木材送到瑪家鄉的行政中心，我們平和部落的老人家到現在的檜谷山莊附近取材，把檜木送到瑪家鄉的行政中心，我們是第一個，等我們回到部落的時候，我們才看到第二個隊伍，我要跟你們說，過去我們平和部落就是這麼勇敢、力氣這麼大，我們平和部落很習慣常常到大武山去狩獵，別的部落比較不熟悉容易迷路，這是我國小二年級親眼看到的。

結束講解之後，孩子們便在溪流玩耍戲水，大人們也在一旁聊天。接近十點鐘時，我們一行人沿著原路返回到休息的地方。大約中午，整理環境後一行人便順著原路回到停車的平台，結束兩天的活動。6 月份，平和分校舉辦「教育部縮短數位落差成果發表」，將活動成果透過網站呈現出來，受到來賓一致的肯定，

最特別之處在於高年級的孩子穿著傳統服飾向來賓與遊客解釋說明平和部落的歷史與文化。筆者觀察到參與此次活動的孩子，因為與家長及老人家有共同的記憶，所以互動更加熱絡。



圖 19 溪流河谷

第二節部落地圖思潮

近年來隨著政治民主化，台灣社會開始重視「在地知識」與「在地文化」的體現，許多關於聚落議題的討論，也藉著文本書寫及展演的模式，逐漸成為當地人找尋自己歷史與文化的工具。這其中要以「部落地圖繪製」，最具有代表性。台邦・撒沙勒與劉子銘合著的〈部落地圖與資源保育—魯凱族之試行經驗〉一文中提到部落地圖的起源：

部落地圖（community mapping）發展於 1970 年代的五大湖

區，其緣起為該區域的印地安人為爭取傳統生活領域之權利，將部落文化中之地名、傳說、採集與狩獵等項目，一一彙列於有限範圍之平面上，形成部落獨有之地圖，為部落於其主張區域之生活史地的證明（台邦・撒沙勒、劉子銘，2001：35）

部落地圖發展於 1970 年代的五大湖區，在世界各地推行的脈絡為何呢？石垣直在〈部落地圖調查之省思〉一文中提到部落地圖概念在世界發展的脈絡：

「部落地圖」調查是「community mapping」、「aboriginal mapping」或者是「participatory mapping」的中譯，以在地居民的參與為基礎所繪製的（舊）部落地圖或生活領域之地圖…雖然此類製圖活動在加拿大及阿拉斯加自 1960 年代起，已經約有 30 至 40 年左右的歷史，但是在美國的其他地區及亞洲、非洲、南美洲等地，它卻僅有不到 5 年或 10 年的歷史…（石垣直 2005：39）

綜貫世界「部落地圖」發展的脈絡，可以知悉「部落地圖」的概念正在許多地方發展，此一思潮藉由學術研討與在地實踐，也開始在台灣社會發展。「部落地圖」在台灣雖然只有幾年的時間，但卻快速的在原住民社會間開展。石垣直在〈部落地圖調查之省思〉一文中為此有了詳細的觀察：

第一可塑源自 80 年代中期起勃興的原住民族運動的長期影響，尤其是 1980 年代末期至 90 年代初期原住民推展的「還我土地」運動，參與的原住民主張將原屬於原住民之土地劃為保留區、全面發放保留地的所有權、國家未經原住民的同意不得任意徵收原住民土地、國會立法管理原住民族的主要訴求，至今「還我土地」仍是目前原住民族的主要訴求。第二，1999 年民進黨總統候選人陳水扁在蘭嶼與原住民各族代表訂立「新伙伴關係」上任後並任用曾經長期參與原住民族運動的尤哈尼・伊斯卡卡夫特（布農族）為原住民主委。尤哈尼上任後主張恢復原住民的土地權以及成立原住民族自治區等執政目標。直到現在「部落地圖」調查以及原住民自治

依然是原民會在推動的主要政策。第三，生態保育意識的潮流也是背景因素之一。台灣社會近年來對於生態環境的關切促使了台灣的生態旅行及登山熱潮。同時國內的地理學者和原住民本身也對在地地理知識以及生態智慧漸感興趣。因此，「部落地圖」調查研究多是由生態學者、地理學者以及原住民學者在主導（石垣直，2005:40）

石垣直的觀察點出了整個外部大社會的思潮對於台灣原住民的影響，促使原住民社會知識份子開始重視此一思潮，積極帶領推動「返回舊部落」運動，並開始繪製在地的「部落地圖」，以做為自治主張的基礎。

第三節 平和人的空間思考

一、在地思維的返回舊部落活動

上述藉由文獻整理，筆者呈現出當代原住民部落對於「返回舊部落」及「繪製舊領域」運動的背景成因。平和部落近年來舉辦的「攀登北大武山」及「返回舊部落」活動，在時間上與上述思潮的推動有若干的契合。因此筆者認為平和部落舉辦的這兩個活動，也是受到大社會及學界對於原住民社會一系列關懷的回應。筆者順著這樣的理解，回到田野地，想詢問部落地圖運動的思潮，是如何進入平和？平和人是如何藉由這樣的思潮來進行對舊部落領域的踏查？筆者訪談許多居民，發現平和部落的確在 2000-2001 年間進行部落地圖的繪製，但那是由政府機關主導，成果卻鮮少人得知。

對於這樣的結果，筆者感到困惑，難道「攀登北大武山」及「返回舊部落」活動，不是因為順應部落地圖的思潮才有的嗎？且從遷村到現在，歷經 40 個年頭，為何現在才開始呢？報導人 H1M1 在第三次攀登北大武山時，在 *bangabanglan* 裡休息時，曾告訴筆者民國 76 年，他就已經攀爬過北大武了。訪談中報導人 H1M1，因為學校所推動的蒐集部落老照片活動，在堆疊的眾多泛黃

相片中，發現一張過去攀登北大武山的照片(圖 20)，他向筆者說到：

其中有數張照片就大概是十幾年前約民國 75 年左右，年輕人攀登北大武山及返回舊部落的照片...我們很早就有回去的活動，不是這幾年才回去..北大武山我年輕時就攻頂了，我們年輕時就常常來，還記得當初的檜谷山莊還是由茅草所搭蓋的，而且天氣非常的冷，以前老人家就常說北大武山是我們平和的傳統領地，我還記得我向老婆求婚就是在登山下來以後，在一個平台上求婚的



圖 20 平和部落早期攀登北大武山活動照片

另一位擔任學校老師的報導人 L1M1 在其網站報導也提到：

民國 76 年的冬天第一次登大武山，是因我任比悠瑪部落教會青年會會長時的計畫，前往的人數四十餘人，其餘的到達神社等候我們的回程。

從兩位報導人的回憶中，顯示出當時平和部落對於舊部落領域的探查活動，另外在返回舊部落活動時，報導人 W1F1、S1F1 也告訴筆者，他們並不是第一次到舊平和，早在約 20 年前左右，當他們還是高中生時，就已經有類似的活動了。

報導人 S1M1 在一篇慶祝平和村遷村 30 週年（1998）的文章上表示：

在這三十年間一路走來，雖然歷經艱辛。但是，部落村民一棟棟平地的洋房，如雨後春筍般的掘起，家家戶戶以車代步家庭逐漸重視子女教育，生活可說是進步了不少，我們的戶數人數也成長了一倍（一百戶六五 0 餘人）。現在每一年的登山歸根活動也藉此教育我們的後代，意義非凡。三十年來，雖然亦曾歷經不愉快之事，但感謝主帶領保守與祝福我們的村莊，感謝政府的協助，也感謝許多曾關心我們村莊事務的人

這裡所提的每一年的登山歸根活動，就是指陸陸續續選辦的返回舊部落及攀登北大武山之旅活動。筆者注意到，在時間脈絡比上述提到的原住民思潮要更早。且北大武山周遭為平和人的狩獵區，平和人在遷村後還是會時常在附近活動。

二、在地的部落地圖繪製

部落地圖的繪製，是在 1998 到 2000 年左右帶入台灣原住民社會。但平和部落的地圖卻早在這之前，就已經在平和被繪製了。筆者在 2008 年初，在平和部落進行訪談時，曾大量閱讀關於平和部落的文獻。潘立夫的《排灣文明初探》一書中，有三幅平和耆老 H3M1 所協助繪製的地圖。第一張為此書編號圖 3.9 的地圖，主要是繪製大武山水源 *Dumincelae* 河的臺地，說明裡提到 *Dudanav*（沙拉灣）瀑布是高燕射鹿平和的地界線。*Azung* 溪是筏灣與平和的地界線。

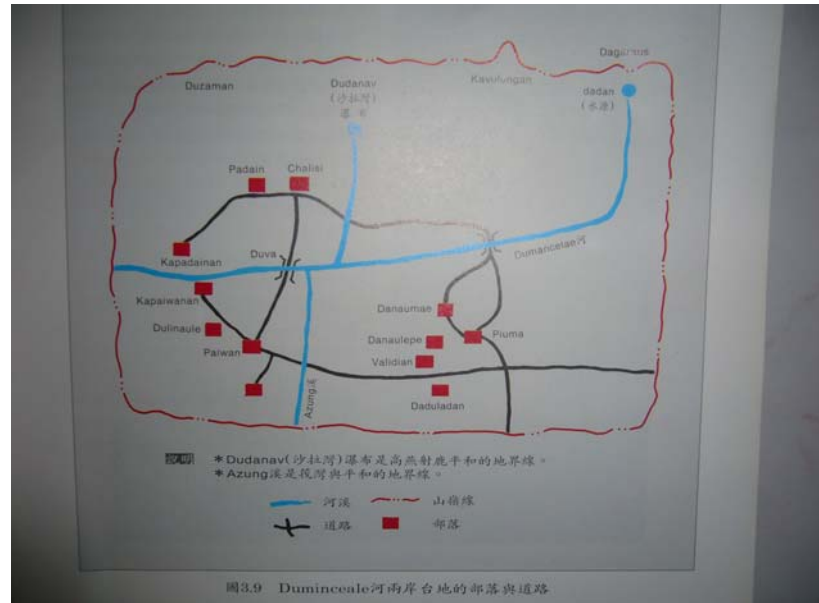


圖 21 北大武山水源 *Dumincelae* 河臺地

資料來源：(潘立夫 1996:23)

第二張為此書編號圖 3.15 的 *Piuma* 大地部落的位置與禁區，此圖主要說明平和部落附近周遭的地形相關位置與禁區。



資料來源：(潘立夫 1996:33)

第三章為此書編號圖 3.16 的地圖與表格，此圖與表格主要是說明平和部落的所有家名及在遷村數次後，這些家族遷村到哪裡部落，遷村的家屋圖裡主要是以紅色為標誌。

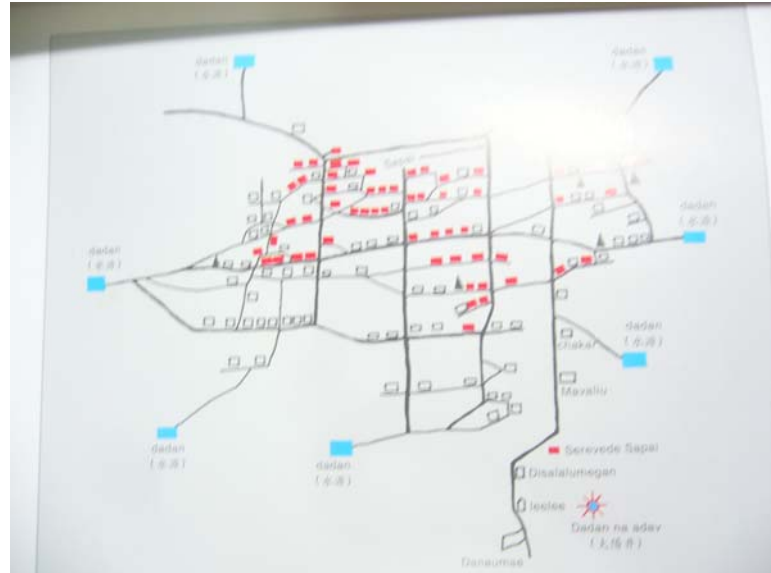


圖 23 平和部落遷村家屋圖

資料來源：(潘立夫 1996:35)

90

Pinghe部落住戶居住狀況

編號	家名	遷移地	編號	家名	遷移地
1	Katayuan	武庫	33	Kanunglan	武庫
2	Dakayuan	空庫	34	Dakayuan	武庫
3	Dakayuan	空庫	35	Maling	武庫
4	Gadukulu	空庫	36	Pakulungulu	武庫
5	Pakulungulu	武庫	37	Pakulungulu	武庫
6	Makulu	武庫	38	Kiliman	武庫
7	Gadukulu	武庫	39	Limutuan	武庫
8	Pakulungulu	武庫	40	Dakulungulu	武庫
9	Pakulungulu	武庫	41	Cheruan	武庫
10	Lakulan	武庫	42	Dakulungulu	武庫
11	Pakulungulu	武庫	43	Dakulungulu	武庫
12	Sakulan	武庫	44	Dakulungulu	武庫
13	Takulungulu	武庫	45	Dakulungulu	武庫
14	Pakulungulu	武庫	46	Dakulungulu	武庫
15	Kanunglan	武庫	47	Dakulungulu	武庫
16	Pakulungulu	武庫	48	Dakulungulu	武庫
17	Dakulungulu	武庫	49	Dakulungulu	武庫
18	Pakulungulu	武庫	50	Dakulungulu	武庫
19	Pakulungulu	武庫	51	Dakulungulu	武庫
20	Dakulungulu	武庫	52	Dakulungulu	武庫
21	Pakulungulu	武庫	53	Dakulungulu	武庫
22	Pakulungulu	武庫	54	Dakulungulu	武庫
23	Pakulungulu	武庫	55	Dakulungulu	武庫
24	Pakulungulu	武庫	56	Dakulungulu	武庫
25	Pakulungulu	武庫	57	Dakulungulu	武庫
26	Pakulungulu	武庫	58	Dakulungulu	武庫
27	Pakulungulu	武庫	59	Dakulungulu	武庫
28	Pakulungulu	武庫	60	Dakulungulu	武庫
29	Pakulungulu	武庫	61	Dakulungulu	武庫
30	Pakulungulu	武庫	62	Dakulungulu	武庫

91

第一編 第二章

Pinghe部落住戶居住狀況

編號	家名	遷移地	編號	家名	遷移地
63	Balan	空庫	94	Lalipayan	武庫
64	Maling	武庫	95	Lirangan	武庫
65	Serevede	武庫	96	Pakulungulu	武庫
66	Katayuan	武庫	97	Dakulungulu	武庫
67	Pakulungulu	武庫	98	Maling	武庫
68	Lalipayan	武庫	99	Makulu	武庫
69	Lalipayan	武庫	100	Dakulungulu	武庫
70	Dakulungulu	武庫	101	Pakulungulu	武庫
71	Wakulan	武庫	102	Kiliman	武庫
72	Dakulungulu	武庫	103	Pakulungulu	武庫
73	Dakulungulu	武庫	104	Kiliman	武庫
74	Dakulungulu	武庫	105	Kiliman	武庫
75	Dakulungulu	武庫	106	Makulungulu	武庫
76	Dakulungulu	武庫	107	Dakulungulu	武庫
77	Dakulungulu	武庫	108	Dakulungulu	武庫
78	Dakulungulu	武庫	109	Gadukulu	武庫
79	Dakulungulu	武庫	110	Takulan	武庫
80	Dakulungulu	武庫	111	Dakulungulu	武庫
81	Dakulungulu	武庫	112	Dakulungulu	武庫
82	Dakulungulu	武庫	113	Dakulungulu	武庫
83	Dakulungulu	武庫	114	Katayuan	武庫
84	Dakulungulu	武庫	115	Kiliman	武庫
85	Dakulungulu	武庫	116	Pakulungulu	武庫
86	Dakulungulu	武庫	117	Pakulungulu	武庫
87	Dakulungulu	武庫	118	Pakulungulu	武庫
88	Dakulungulu	武庫	119	Dakulungulu	武庫
89	Dakulungulu	武庫	120	Vikiman	武庫
90	Dakulungulu	武庫	121	Takulan	武庫
91	Dakulungulu	武庫	122	Dakulungulu	武庫
92	Dakulungulu	武庫	123	Dakulungulu	武庫
93	Dakulungulu	武庫	124	Dakulungulu	武庫
94	Dakulungulu	武庫	125	Dakulungulu	武庫

圖 24 平和部落遷村家屋表

資料來源：(潘立夫 1996:36-37)

由上面的圖表可以知道，雖是以平和部落為主做繪製。但文本內容，不全是在講述平和部落。此書的出版日期是 1996 年，遠比「部落地圖」概念要來的更早。在一場學術研討會後，母親為平和人的童春發院長，告訴筆者。這些圖還有許多原稿，繪製的時間比 1996 年還要早，大概都是在繪製平和部落傳統領域的範疇。

報導人 H1M1 也告訴筆者，在他自己的家中，他父親 G3M1 早在民國 67 年（1978）就用日文與中文完成詳細的舊平和領域部落地圖。（圖 25）由於當天時間已晚，無法前去參訪，於是請報導人 H1M1 代為邀約，在適當時機前往拜訪報導人 G1M1。2008 年 3 月底，筆者前往位於平和部落後方，靠近平和分校附近 G1M1 的工作室，進行約 45 分鐘的訪談。報導人 G1M1 取下懸掛在牆壁上的舊平和部落地圖，供筆者觀看。筆者首先詢問報導人 G1M1 關於舊平和及地圖繪製的過程，由報導人的兒子 H1M1 及媳婦 V1F1 做排灣語的翻譯，筆者為了呈現圖與口述的完整性，在下面訪談過程記錄中會插入圖示做對比。報導人 G1M1 首先說到製作的過程：

民國 67 年的時候，我想要把舊部落的事情記下來，所以想到
要把舊部落的事情畫下來，我是用畫畫的把他畫下來。我們舊平和
遷村三次，有的人遷到武潭、有的人遷到佳義，也有的人遷到涼山。
涼山的有 7 戶、佳義 13 戶、武潭的 42 戶，有一些都是我的親戚。
我沒有學過畫圖，我是憑印象畫的。

接著筆者詢問報導人，圖裡的分類是怎麼分的（圖 26），報導人 G1M1 說：

畫蛇的地方是舉行祭典的地方，還有畫河流和水源地。黃色的
是一起到現在平和的，其他顏色的是簽到涼山、佳義、武潭的，靠
近頭目家的是以前的集會所，上面的是派出所和學校，我以前就是
派出所的工友



圖 25 舊平和部落分佈圖



圖 26 舊平和部落分類表

筆者問報導人那個畫蛇的地方寫的是什麼？（圖 27）並問他是否過看那一個大蛇？報導人 G1M1 說：

那個蛇叫做 *salalumegan*，以前是平和的守護神，平常這隻百步蛇會在頭目 *Mavalu* 家中，跟 *Mavalu* 的家人一起生活，如果有客人來的時候，他會在自己躲起來不讓人看見，我只有聽人家講，

我自己沒有看過。



圖 27 salalumegan

筆者又問報導人集會所（*Chakar*）是做些什麼呢？報導人 G1M1 說：

Chakar 是集會所，以前我們平和部落和好茶還有泰武是屬於敵人，所以男孩子要到 *Chakar* 去學習打獵、作戰的事，每天都要訓練。*Chakar* 是男生才可以進入，女生不能進去。

筆者又問報導人那些遷村到佳義、涼山、武潭的人是不是彼此有親戚關係？

報導人回答：

應該是，有一些都是親戚，大家說好就一起走了。所以我用不一樣的顏色代表。我們排灣族如果沒有孩子，這個家就好像已經死了，我用白色來表示。我在上面寫的字是用教會的拼音寫的，是我們排灣族的母語。

訪談過了 30 分鐘，因為報導人年紀大了，所以必須休息 10 分鐘。筆者觀察到或許是因為報導人接近 70 歲了，所以年紀大了，有些當時的細節已經記不太清楚，在回答問題時，常常需要想一下或想不太起來，所以訪談的過程進行的時間久，但記錄的較少。但這並不影響這張「部落地圖」的價值，整張圖不但記

錄的詳細，且用排灣族自己的思考去做繪製，將家屋的遷出地也作為記錄的重要依據。並將貴族與平民的位階詳細記錄，連水源地、地形都非常詳細的描繪出來。從平和人繪製的部落地圖顯示，對於舊部落歷史記載的概念，平和人比後續的部落地圖更具體、也更為清楚。

三、長期的舊部落領域爭取

平和部落遷村到新的居住地後，並沒有斷絕與舊部落的連結。據多位報導人表示，剛遷村那幾年還是會回去舊部落領域看一看，且那裡還有一些農作物，所以都還是會每週抽空返回舊領域。但後續隨著時空環境的變遷，舊部落領域所屬的範圍所有權也歸於林務局所有，林務局在這些地方種植許多保育的樹種，原本聚落的輪廓也漸漸被樹林所掩蓋，返回舊部落的人也漸漸減少。

2007 年 3 月，筆者隨著幾位部落居民，從北大武山國家步道筏灣線，繞到平和部落後方的山頭，檢視林務局要撥還給平和部落的土地範圍。報導人 K1M1 告訴筆者，平和部落爭取舊領域的過程：

我們要感謝政府提出原住民伙伴關係的政見，原民會推動的回復傳統領域讓我們可以規劃傳統的土地。但是平和部落的土地，我們早在 13 年前就一直推動，跟潮州林務局申請很久。當初老人家遷村，林務局問說 30 公頃換現在的地可以嗎？那時候大家想搬下來所以就答應了。但是後來，我們開始與林務局談，他們答應劃撥給我們，但是不能超過現在的林務局步道。

由報導人口述資料中顯示，平和部落對於舊部落領域的爭取，經歷過 13 年左右的歷程。回塑時間，平和部落大約是民國 83 年（1994）左右開始爭取，舊部落領域的使用權。回顧民國七十七年（1988）至民國八十二年（1993），原住民族「還我土地」運動的精神，也尚未提出舊領域的自治權，只談到原住民保留地的問題。由此可知，平和部落對於傳統領域使用權的追求，是早於許多排排灣族部落，這是極為重要的發展。

上述報導人也提到，目前平和部落擁有舊部落領域的主導權，平和部落希望能發展深度的觀光產業，但周遭較有觀光價值的國家步道，卻還是由林務局所

有。劉吉川（2005）在〈北大武山國家步道踐踏效應監測與經營議題之探討〉一文中也指出這個問題：

過去前往北大武山的登山路徑至少有五條，其中以目前國家步道路線為最容易的一條。這些登山路徑均需行經排灣族的舊社，目前從泰武村進入此區的產業道路行經泰武鄉即過去的武潭社、佳平社、泰武社之轄區，但是從登山口起至三角點沿路都是屬平和社的管轄範圍。北大武國家步道的經營管理涉及當地二個原住民舊社的範圍，平和社（轄屬登山口以上）、泰武社（轄屬登山口以下的產業道路），但是二社的居民已被政府遷居至較低海拔地區，平和社分散於現在平和村、武潭村、佳義村，泰武社則遷移至產業道路行經的泰武村。此兩村之居民對於未來步道之發展與經營有各自的看法。（劉吉川，2005:133）

從這樣脈絡發展，筆者認為從文獻上及報導人的口述裡都可以證明，北大武山是平和部落的傳統領域，但政府在發展生態觀光的決策時，卻沒有讓部落的人參與。使得傳統領域的空間範疇被切割成國家與民間，形成兩個不一樣的發展脈絡。這是政府相關單位在未來推動原住民自治，所必須正視且面對的議題。

針對這樣的問題，報導人 S1M1 回答筆者，那些活動，是要告訴下一代我們平和的歷史，希望他們不要忘記。報導人 K1M1 在活動中也告訴大家，那些是我們的歷史，要告訴我們的 *vuvu*，*vuvu* 你們要記住。這樣的解釋提醒了筆者，平和人進行這些活動，是在進行一種歷史的敘說。是藉由這些活動讓平和的歷史能不斷傳承下去。

四、平和人的空間概念

由上述的耙梳中，可以知悉平和部落的所推動的「攀登北大武山」、「返回舊部落」及平和耆老繪製的「部落地圖」，不是完全受到來自外部力量的牽引。平和人這些探尋傳統生活空間，繪製傳統空間範疇的活動，背後的思維是來自排灣人對空間的概念。

報導人 K1M1 告訴筆者為什麼要爭取舊部落的傳統領域，他提到：

這裡是我們平和以前生活的地方，這裡有很多可以利用的資源。

以後地球暖化，我們可以到這裡躲避。最重要是我們可能會死，但是這裡在我們規劃以後，下一代的人可以利用，他們會記得這裡是我們以前生活的地方。

而報導人 S1M1 擔任部落各項活動響導與歷史解說，總是會告訴學生說：

我剛剛講的事我們平和的歷史。vuvu¹⁴，你們要記住，這個是我們平和的歷史

另外，繪製在地部落地圖的報導人 G2M1 也告訴筆者製作的目的：

這個是要留下來做紀錄的，要告訴以後的人，這是我們平和的歷史。

從這些田野記錄裡顯示，平和人從事這些活動其主要思維在於，透過實際到達舊領域的身體經驗與在地部落地圖的繪製，能將在生活空間裡，產生的知識、文化，與部落發生的歷史，傳達給下一代的平和人。

筆者於本章透過豐富的田野資料，呈現平和人對於空間的思維。筆者認為對排灣族人而言，舊部落領域的空間，不只是過去生活的場域，更是一種歷史的書寫。由於平和部落，因為大量人口遷徙，使的部落曾經瀕臨瓦解。這樣的經驗，讓平和人對自己的部落文化有強烈的危機感，希望透過這些活動，讓下一代能繼續傳承平和的歷史文化。下一章筆者將討論排灣族人如何透過對空間範疇的感知，來建構自己聚落的認同。

¹⁴排灣族語，可以指老人家，也可以指孫子輩或後代。

第五章 分析與討論

筆者於上一章提出空間對於排灣族人而言，是歷史的書寫與生活智慧的傳遞，更是認同的形塑。本章筆者將透過理論與田野的對話，分析排灣人的空間概念，並指出空間與認同的相關性。

第一節 空間的歷史建構

一、排灣人的歷史敘事

關於歷史的敘述，楊淑媛（2003）在布農人的研究中，提出自己的看法，並引用 Steedly 的說法提到：

過去雖然不斷地在現在中被重新塑造和解釋，但不是任何歷史記憶的版本都會被認可而成為社會成員共享的集體記憶，因為記憶敘事「存在於文化所界定的意義形式之內，並受到地方性的敘事傳統與社會脈絡的規範」…（楊淑媛，2003:85）。

筆者認為楊淑媛的觀點提醒了研究者，關於當地人歷史書寫的運動，必須以當地人如何敘事和記憶出發，才能掌握其歷史書寫的主體性。她指出，霧鹿布農人的記憶主要是透過彼此之間的對話來建構和爭辯，其敘事傳統稱為 *palihavasan*，其範圍包括神話、禁忌、規範、故事、祖先的遷移過程等。霧鹿布農人強調講述 *palihavasan* 是很慎重其事地，聽的人也會謹慎地參與討論和檢驗它的可信度，來確定一種大家認為真確的說法。這樣的思維提醒了研究者，關於歷史的敘事，必須擺置到當地人的思維裡，才能清楚知道當地人界定的歷史。

筆者在文獻討論時，曾針對排灣族人敘事傳統做過討論。筆者透過平和部落報導人與泰武鄉其他部落的說法做對照，提出 *milimilingan* 指涉的是一種神話故事的概念或年代遙遠悠久的事。*tjaucikel* 則是表示一種敘述的概念，也就是說明、解釋一件事物。曾基瑋的研究是以敘事內容的文本，作其分析的基礎。來區

分 *milimilingan* 與 *tjaucikel*。可是筆者在田野的經驗裡發現，排灣人在敘述一個事物時，並不會特別指定告訴聽者，現在講述的是 *milimilingan* 還是 *tjaucikel*。換句話說，兩者通常是交錯使用的。筆者用報導人 SIM1 在講述登山口歷史時的田野做進一步分析。

目前北大武山登山口一帶往上的山地，排灣族名稱為 *sigadu*，登山口屬於山勢最下面的地方稱為 *duwalaulauzing – sigadu*，以前我們平和與來義曾經居住在一起，來義遷村的時候就時從登山口下面的地方上來越過這做山，他們有一段時間還住在登山口下面的地方有一隻狗帶領他們，狗停在哪裡，人也停在哪裡，不管是不是好停的地方，那隻狗後來在一個很陡的地方停留，他們也在那邊停留一段時間，後來狗就一直走到來義的地方，人也跟著到來義。

由這段話顯示，內容上指涉一個很久遠的故事。報導人在口述中所說的「很久以前」，是幾百年前或者根本無從考據的時間點，內容上是屬於 *milimilingan*。

下一段話內容：

在日據時代的路本來是小小的路，只有一個人可以走，但是後來為了蓋神社以及方便到山頂爬山他們從農場開路，然後從農場到舊佳平，卡車就開到舊佳平材料就下到那邊，這裡的路就稍微拓寬到兩個人差不多可以牽手，把路拓寬以後運材料就可以用走的。這條路在做的時候，以前我們屏東縣跟高雄縣都是屬於高雄州，所有的原住民年輕人都有在這裡輪流工作搬運。

這段話顯示，其內容上指涉一個較近的時間且發生過的事。報導人在口述中提到「日據時代」，隨無精確的年，但是可以追塑考據的時間，在內容上是屬於 *tjaucikel*。從上述中，可以看到在排灣族的歷史敘述的特性。同一個空間或同一個事物，會交錯不同的時間，不同的敘事文類。換句話來說，筆者認為排灣族做歷史敘事時，本身就具有一種貫時性的特質。就因為這樣的貫時性，讓聽者可以知悉空間，本身就含有多層次的指涉。另一段在舊部落的話也可以顯示排灣人歷史敘事的貫時性。

這個廣闊的平台就是我們平和部落的入口處..稱為 *Laswaswa* 或稱為 *Vuljanvuljan*，因為這邊長了許多 *vuljanvuljan*（植物名稱），這種植物把它的莖削尖可以做為捕捉動物的陷阱。.....有一次我二年級的時候，要在這裡拿當掃把的木材，不小心在這玩耍，丟小石頭，天空突然烏雲密佈下起雨來，老人家知道這是有人觸犯禁忌，於是帶著我們拿肉進行祭拜，雨就突然停止了。這裡很多的禁忌，我們小時候都很害怕。可是自從我們信仰主之後，就沒有禁忌了，也不會發生打雷這樣的現象.....這裡也是日據時代，有人要去當兵打戰時，歡送的地點。。*vuvu* 們，你們看那雲霧遮蓋的山頭，過去那裡有一個部落，他們稱為 *Taduladan*，*Taduladan* 就是五年祭的刺球場，他們有刺球的風俗，以前他們想跟我們部落合併成一個部落，但是我們的頭目告訴他們，必須要改掉刺球的風俗，要信我們部落的神，後來他們就遷移至大武山登山口附近，然後又遷移到台東縣的地方，現在的金峰鄉如果有老人家說他們的祖先來自 *Taduladan*，就是指這個部落.....這些叉路都是日據時代所做的路，寬大約有 2 公尺。以前我們要通往下方的筏灣部落都是走以前的小路，剛剛我們走的路都是日本時代做的，我們自己的路實際上有三條.....我告訴大家這就是這個地方的歷史。

筆者問過多位報導人，敘述的內容那一種是屬於真正的「歷史」？報導人告訴我，全部都是平和過去的事情。這樣的思維顯示，排灣人對歷史的定義，有別於其他文本化記錄的文類，而有屬於自己的敘事方式。

二、地景的空間記憶

排灣人的歷史敘事具有貫時性的特質，有別於文本化的歷史。那排灣人如何記憶歷史呢？筆者認為由於生活空間上的地景，成為排灣人記憶歷史的重要平台。J 當地人有自身的敘述方法與內在思維來理解地景。具體而言，地景記憶了什麼呢？楊淑媛指出：

地景就像是一種銘刻著過去、具有力量而引發記憶的機制。

而且它所勾起的主要是和祖先有關的記憶，特別是祖先遷移與活動的歷史，以及自己和變成祖先的親屬之間親密的生活回憶。(楊淑媛，2003:100)。

另外，Jefferson Fox 在其著作《poetic power of space》指出：諸多南島民族在空間上具一種詩意的力量。並認為祖源氏族遷移路線傳統生活領域，是瞭解當地思維的重要線索(1997)。報導人在舊部落領域時，曾對於一些石版堆砌的遺跡，指出那是 *Danaumaq* 並說出了平和部落的起源故事

以前的人並不會死亡，雖然會變老，但是不會死亡。當時的人老的時候，臉都是綠綠的。後來有一位叫做 *Ljemde* 的人，他自願去陰間，他說如果我第五天沒有回來，表示陰間比較好，過了五天 *Ljemde* 都沒有回來，大家覺得陰間也很好，於是平和部落的老人開始有死亡，這是平和部落人的起源

另一個例子講述信仰變遷的例子

民國四十一年福音團來到平和部落宣教，而此教會建於民國四十五年，是屬於長老教會系統。這讓我想到昨天提到 *Disalanuludan* 的事情，由於打雷讓百步蛇居住的大樹枯死，讓我們的大頭目信奉主，大家也都跟著信主，這是我們的歷史背景。

筆者所舉例的敘述中，可以清楚知道排灣人用地景做為記憶歷史的重要平台，並且透過活動讓下一代用身體來記憶、經驗地景所蘊含的豐富歷史記憶，而形成與祖先之間情感的連結。由這點也可以知悉，當排灣族人製作在地部落地圖時，不是使用地形圖來標記，而是用地景的圖像做紀錄，並輔以文字敘述。這樣才能將過去的歷史詳實的記憶起來。而另一個地景記憶的方式，筆者認為是地景的命名

Jefferson Fox (1997)指出，當地語彙及其所描述的地景，可以更全貌的理解當地人的思維。地景不是地圖裡的座標及經緯線的位置。Jefferson Fox 引用 Philp Thomas 的田野說到：Philp Thomas 注意到在不同空間的多元性中，階級制度中的空間連接情形，原則上扮演了主要的關鍵，北方和東方是屬於上層的(above)，

並優於南方和西方，自稱為下層面（below）。Philp Thomas 的說法，Jefferson Fox 也在 Roti 島嶼的研究提及，不同空間的語言核心如同「象徵性的座標」，座標是連接到一個完整島嶼的概念，就像在海上創造尋找別靜止出永恆的定位。Roti 島嶼的人認為島嶼本身有一顆頭（*langa*）、一條尾巴（*tail*）。頭在島嶼的東方，而尾巴是在西方。而右邊是指島嶼的南方，左邊是指島嶼的北方。Jefferson Fox 發現在這樣的系統內南方和東方被認為優於北方和西方。從另一個方向來看，（上升）是指移動到島嶼的東部，（下降）是指移動到它的尾巴，在 Roti 許多特別地方的命名，習慣上來說，是建立在「象徵性的座標」以及某種宣稱意義的基礎上。

（Jefferson Fox 1997:4）這樣的特質，Jefferson Fox 認為，當地語彙對於地景的敘述與命名，隱含有當地人對於空間或土地的思維與敘事方式。

接著筆者以田調的紀錄，作進一步的分析。*Danaumaq*、*ita milimilingan* 與 *Tjanaumaq* 指的是平和部落的起源地 *umaq* 則是家。*Danaumaq* 就是指原來的家。由這樣的命名思維，讓平和人知道，平和部落的起源地不是聚落裡個人居住的 *umaq*，而是指一個特定的 *Tjanaumaq*。而在筆者田調期間發現，不只是平和部落，鄰近的萬安部落也稱起源地為 *Tjanaumaq*。也就是其命名有一種起源之意。

報導人 S1M1 在北大武山山頂時，用排灣語說：

mali-mali ma-pulja a ta sing-ing , ti-mun matja sing-ing ,ti-mun matja ljaljake, malevan tua ma-maza a ma-pulja. a nema ta miling-milingan a pa ta levang-an ? maleva ti ta cemas na ki-senai numaing tjacu,a-tja tja vuvu ce-caian i livauvau gadu a imaza pacung azai tacu ma ga si zuwa lingdugudjan,tjai-cu pa-inu kavulung-an,mavan i maza si pu-nangdan "i-ta miling-milingan ",a tja "i-ta miling-milingan "a ku si pu-nangdan ta "i-ta miling-milingan "?ka pa-cung tja vuvu si-cuayang,ta pa-cung tja vuvu aicu, tja-ma-pulici tjai i gadu ,a pa-cung tja cuayang-cuayang ,inu nika tja i vau-vau,a tja-ra sa tja-ra miling-milingan, nangwang-wang-ken ta nema-nema ,saka pa-cung tjamadju aivung ma djecu a tja madju "a ma-pu-nangdan i maza ta miling-milingan ta ljawang-wang ka tjacu".saka titjen si ka mai-tu-cu a tja-nitjen a aljake a vuvu ta si ma-paljavang a ma-pulja, tjacu gadu a miling-miling,tja-ra nangwang-wang-an,na-kuai maipe,tja-u ci-ci-keng-ljang ka mayai aizu,a-yai.

語意:我們的祖先來到這個地方，站在最高點的這個地方，放眼望去，我們的老祖先說，這個地方是最美的地方，沒有地方能夠去形容比這個地方還要美，所以 *i-ta miling-milingan* 這一句話對排灣族意義來講，是非常深入的含意，甚至用國語實在無法去形容。只能用一句話表示「美的無法形容」，同時，也告訴我們未來的後代，這個地方是 *milingmilingan*，是一個至聖所，至美之處。

a tja kamayai maza tjacu pauliulipe,i pa-qyaw-qyaw tja-cu ta gadu ,aicu vaike ma dahalice a zaljumung ,aicu pa-ha maza tjailiku tja gadu,pa-ha kacedas aizu, aizu vaike pa-ha djevaikucu ,aizu vaike pa tacua ai-liaw-si (隘寮溪)、suai-meng (水門),aicu a na-da-wu-sung (南大武山)vaika pa-ha dun-kan-si (東港溪)。a tja titjen a kacalisiyang ,a tja kayi se-puyma se-cuayang vulungvulungwan “huka a gadu ni-ka pa-nung ta aliali mapuljaw lugudju tjamadju, a tja gadu ma si-cuayang,aicu pa-djemilingan uta, “maya ma gadu ,nu si ma gadu,ini a ka-sa-mili,meka nu zaljumung.....,ki ta lja se-puyma”saku titjen a kacalisiyang,a-ku i livaka a se-puyma tua gadu 。

語意：這座山是個分界線，所謂的分界線表示這個方向是往東部的河流，這邊是往西部的，排灣族所說的 *ka-cedas* 即是所謂的日出，而 *ka-ljeljepe* 排灣族的意思是說太陽西下的地方，那麼，南大武山也有一個系列，就是東港溪的系列，就整個山脈來講，是有水系的概念，但是在這裡，我的祖先有話要說，大武山是我們 *piyuma* 最靠近的地方，我們這麼樣愛我們的山，我們從來都沒有任意焚燒我們的山或者開墾我們的山，為的是要涵養我們的水源，使這裡的水綿延到平地，意思是說，這裡是富有生命的地方，把 *piyuma* 愛護大武山的心流傳至平地，讓水綿延，使生命源源不絕。

筆者在第三章的田野裡提到，過去排灣族人在大武山的活動空間，有神與人的分界。因此過去北大武山的山頂，沒有排灣人可以上去。北大武山排灣語有兩個稱謂，一個指北大武的神 *Tjagaraus*。一個指的是北大武山的地名 *kavulungan*。根據上述語料，北大武山的山頂，由排灣族部落往上看，這是山系中最美麗，也最高的地方，因此取名叫 *ita milimilingan*。*ita* 指的是一個或唯一。*milimilingan* 是指神話故事，也可以指涉很美麗的事物。*ita milimilingan* 不是指唯一的神話或神，而指的是至高至美的地方，顯示對地景命名的思維。另一方面從上述的語料中，可以顯示北大武山對排灣人的重要性。以生命宇宙觀而言，北大武山是許多溪流的源頭，孕育聚落的生養，成為生命開展的起源。以空間概念而言，北大武山是東西兩邊的分界點，但這裡指涉的東西方，並不出於西方的製圖概念。所謂

東邊對排灣族人而言，是太陽升起之方向。西邊則是太陽降下之地。因此，排灣族人對於地景或事物的敘述，呈現了存在於排灣人心中的宇宙觀、生命觀及空間觀。還有另一個例子，在舊部落的範疇裡，有個平台稱為 *Laswaswa* 也可稱為 *Vuljanvuljan*。最主要原因是，平台上長了許多 *vuljanvuljan*（植物名稱）。而 *vuljanvuljan* 是平和人祭儀中重要的作物。因此報導人才說，那裡有很多的禁忌。主要是根據 *vuljanvuljan* 是一種帶有祭儀概念或具有神性指涉的植物，由這樣的命名來納涵同一個地名所代表的神聖與世俗的概念。從以上三個例子，可以發現地景命名是一種記憶歷史及體現宇宙觀的方式。筆者認為，透過對地景歷史敘事實時性的特質，將地景的命名思維及地景背後所代表的深層概念，藉由這樣的對話，排灣人形塑了空間的意向。

三、空間的歷史建構

筆者在田野訪談中，發現到報導人 G3M1 有一個立體的地形雕刻圖，筆者詢問其製作的用意。報導人 G3M1 回答：

這個是北大武山（*Dakalus*）還有我們平和的圖，裡面記錄有我們平和的歷史。我覺得要告訴以後的人，我們平和正確的歷史，所以我把發生的事情都刻在這個作品裡。



圖 28 舊部落立體地形圖

筆者接著問，這是如何雕刻成的，是看照片還是地圖？報導人 G3M1 回答：

我沒有看地圖也沒有看照片，這個是我憑印象雕刻的，我以前有得過木雕的獎狀，所以我會做，我也不知道對不對，就是按照經驗，我們從小到大生活的地方，怎麼可能會記不起來，但是我很怕比例不對，所以要常常用東西去補北大武山的高度，這不是一個木頭，還有加上其他的木頭做的。



圖 29 平和部落立體地形山勢圖

以筆者攀登北大武山的經驗，這個地形立體雕刻圖應該是從遠方的山頭，看北大武山與平和部落之間的對比。筆者驚訝的是報導人 G3M1 居然毫無利用現代的各種地圖、照片、GPS 技術，就能將此立體圖活生生的給製作完成，這樣的空間對比與概念，想必是存在於製作者的記憶與生活經驗裡。接著筆者問報導人製作的時候，怎麼知道哪裡是東方、哪裡是西方，是從那個角度開始做的。報導人的回答很有趣，是神在夢中指引他，翻譯者 H1M1 把神翻譯成天使，筆者以翻譯者的說法記錄如下：

我不知道是要怎麼開始，但是我就開始禱告，晚上我就夢到神給我的指示，神是透明的、亮亮的，他就給我一個現在的圖案，我一看就覺得是這樣，我就按照這樣的靈感去做，我一直做就

慢慢變成現在的樣子了。我是以太陽出現的地方¹⁵為主，所以那邊是北大武山的山頂，後面我就沒有做了。

接著報導人開始介紹上面所刻畫的圖案其所代表的歷史事件(圖 30)，報導人 G3M1 說：

這邊叫做 *Bangabangljan*，以前我們不能到上面，那邊是 *palisi* (禁忌)，以前沒有辦法進去，我們平和部落很靠近北大武山，但是那裡是不能去的。



圖 30 *Bangabangljan*

筆者將當初攀爬北大武的經驗與報導人 G3M1 所製作的立體地形圖做對照，在 *Bangabangljan* 現場，是大塊岩石組成且植物稀少，在立體地形圖上所塗的顏色卻是綠色。筆者回憶當時攀爬時，報導人 H1M1 告訴筆者，這裡以前不是這樣應該有地形的改變，因此筆者認為報導人 G3M1 所製作的立體地形圖應該是較早期的時間而非現在的北大武山。報導人 G3M1 接著指著一個離平和部落圖案不遠的山頭，並示意筆者向前站才能看清楚。

¹⁵排灣族的東方叫做 *kacedas* 意指：太陽出現的地方。西方叫做 意指：太陽下山的地方

報導人 G1M1 說：

這邊很重要，是很久以前平和原來的頭目家族 *Mavalive*，裡面有一個最大的頭目叫做 *Lanbaw*，他因為喝酒所以不小心殺了人¹⁶，犯了禁忌，因為以前的貴族是不可以流血的，後來他們就離開了平和部落到別的地方，但是後來又回來了，就是現在的 C 家，那個時候大家就叫他們同一家族的 *Kadulicule* 家為頭目。

報導人 G3M1 又繞到立體地形體的另外一邊，指著這邊較為陡峭的山壁說：

這邊是男人的路，以前打獵是從那邊比較陡的地方到台東那邊，還有到比較遠的獵場。

筆者攀登北大武及返回舊部落時，都有聽過耆老們說過男人的路這樣的說法，村長 K1M1 也曾告訴筆者，他們幾個有志之士，年輕時本來想透過攝影機親自記錄這條男人的路，後來因工作關係而無法成行。筆者於 2007 年第二次攀爬北大武山時，在接近北大武山頂時遠眺對面山頭稜線下方的陡坡，這裡大約是耆老們口中男人的路的位置，已經有大塊土石崩落，因此想重返男人的路，短時間似乎不太可能了。接著報導人 G3M1 又向筆者說：

這裡是 *Milinmiling*，是北大武山的山頂，以前老人家說我們的祖先死掉後，會到那邊去，我們平和是最接近北大武山的部落。



圖 31 北大武山山頂

¹⁶也有耆老的說法是傷了人，而不是殺了人。

最後報導人 G3M1 指著有一些方塊圖案的地方(圖 32)，告訴筆者：

這個就是平和部落的全部，我把大概的樣子刻下來告訴大家，
我們平和以前是這樣。這樣可以讓後代的人瞭解平和部落的過去。



圖 32 舊平和位置

筆者審視立體的地形圖，發現到報導人 G1M1 這次 2007 年所做的部落立體圖已不像民國 67 年所製作的部落地圖，除了在呈現上更為立體外，也在下方增加了許多文字的敘述。筆者詢問報導人 G3M1 下方文字的意思，翻譯者 H1M1 告訴筆者大概就之前去參加尋根之所談的一些事。



圖 33 文字記錄

筆者認為從上述田野資料顯示，報導人 G3M1 製作的立體雕刻圖，裡頭蘊含有排灣人透過空間地景紀錄事物的特質。在雕刻圖裡，所有重要的地方都有做圖示。而圖示的解釋，都是在敘述一件事物的發生脈絡。另外這些圖示所發生的事

物，也是一種貫時性的呈現，與上述筆者對地景的分析如出一轍。

然而，是不是部落內發生的事，都可以成為集體記憶呢？筆者認為這必須回到排灣族人的敘事邏輯裡。排灣族人無論是講述 *milimilingan* 還是 *tjaucikel*，都很強調內容的詳實性，只要內容的情節不正確或者有爭議，必然會引起討論而無法成為共識。筆者在第二章提到平和部落的貴族家系爭論，筆者觀察到無論是尋根之旅或是攀登北大武山活動，講述部落歷史時，平和貴族體系的來源與爭論，都沒有被提到。在返回舊部落領域時，有一個較大的建築物，應該是 *Kadulicule* 的家屋，但是擔任嚮導的耆老與其他翻譯，卻都沒有仔細介紹，也不曾提到這樣的爭議。筆者認為這就是排灣族人歷史敘事中的智慧，排灣族是一個階序性社會，但貴族體系並非是不會改變的，人民也可以選擇自己所要居住的聚落而自行遷移，貴族體系也會因為能力或品德不足以帶領部落，而被罷黜。因此，在講述部落歷史時，有爭議的或尚未定論的，排灣族人選擇讓事件繼續發展，成為平常生活中仍在進行的競逐。但為了不使這樣的競逐，破壞部落的團結與凝聚，排灣族人選擇用大家都可以接受的歷史，透過己身的參與，成為部落集體記憶的一部分。因此，平和部落用地景裡的貫時性敘述，將聚落裡發生的事物闡述出來，而將有爭議的部分排除在外，藉此生產聚落的認同。

另外，平和部落在面對變遷時，也用排灣族的思維將變遷做了細緻的論述。在平和部落的各項活動中，筆者體察到宗教對於他們的重要性，無論是登頂、出發，或從事祭儀活動，都必須要透過西方宗教的儀式來進行，並且一定都是先作傳統的儀式，在做現代的儀式，為什麼呢？筆者認為是排灣族階序社會的特質所造成的。階序涉及社會文化構成性質的理解，也同時對於社會文化中權力的討論，提供另一種思考的觀點。階序之所以存在，實基於人與人之間不平等的關係及隱含社會秩序存在的前提，這又往往透過「權力」來運作與表現。以平和部落的例子來看，頭目家系的力量是來自於神性、血緣的傳遞並且透過長嗣繼承來延續，然而力量或著說是權力本身，是可以置換的。置換的原因來自於頭目家的神性與能力不夠，無法執行保護百姓與維持部落安全穩定的角色。根據報導人口述與其他相關排灣族文獻，頭目系統是不能直接參與戰事，也不能被獵首，因為其具有的神性，且其權力基礎便來自神性。平和的頭目家系 *Mavalive*，就是因為動手砍殺了人，損其能力與神性，便遭到罷黜的處理。而同樣的階序關係放入到百

步蛇與基督的故事裡，百步蛇的能力與神性，因為閃電與其他禁忌事務未遭到處罰，因而削弱了其能力與神性，被百姓質疑無法繼續保護部落，因而遭到離棄。所以在平和部落的階序關係裡，權力除了來自神性外，能力的本身亦是重要的因素，但必須是全體的議決。而從這裡的例子裡，提供給我們一個看待排灣族階級制度的新思維，排灣族階級的流動，固然藉著婚姻與天生賦予有所流動，但個人的能力亦是爭取到某種社會的位置，並獲得社會全體成員的認可。因此排灣族社會是會流動的，而絕非固定不變的階級。因此，信仰如同社會組織一樣，是會因為外在因素與內在因素而有所改變，信仰的象徵固然有所替換，但做為保護家園的角色依然不變，並成為社會全體認同的象徵。回到第四章中，筆者提到的百步蛇的例子。筆者原以為早上學生醒來就會把蛇放走，因為百步蛇是排灣族人的精神象徵！也是平和村的神。但事實不然，百步蛇已成為佳餚，年輕人說禱告就好了嘛！這樣的回答讓筆者思考到，「變遷」的確是平和人在階序社會生活上的一種實踐。許多報導人都談到信仰基督之後，發生許多神蹟。許多傳統的禁忌都被打破，人們生活更為快樂、自在。也因為信仰基督宗教，使得平和團結在一起不置於分崩離析，且現在的平和也是上帝特別安排的地方。筆者認為基督宗教在平和成為各項活動的主要思維，是因為階序社會中，唯有具有力量保護居民的神或人，才能使的聚落強大。因為這樣的思維，使的平和部落在面對傳統與信仰的衝突時，有了與其他排灣族部落不同的經驗與過程，透過階序與權力，平和人轉化了主與蛇的不對稱，主成為信仰的依歸與象徵，取代了能力不足的百步蛇，並獲得全體的認可而獲致至高無上的權力。透過「單一」，平和人將主的位置放入到階序裡的最高層，而將蛇置放於次級的位置，但並非將牠解讀為撒旦的化身，而是曾經有過的歷史記憶，並去掉其神格化。這樣的生活實踐，體現了 piuma 部落與其他排灣族部落不同之處，並且在傳統與信仰之間不斷辯證，找尋群體可以接受的最大共識，成為平和人共有的集體記憶。

透過以上的分析與田野記錄，筆者認為排灣族人的空間歷史建構，是透過實際的身體經驗，藉著空間內地景的歷史敘事慣時性，將地景背後所納含的歷史、傳說故事、史實紀錄下來，成為一種與祖先、他人共同凝聚的集體記憶，建構出排灣人的歷史空間。而這樣的過程中，時間彷彿是一種交錯，讓不同時間的人群經由地景來對話，成為排灣族人歷史記憶的傳遞與形塑。（圖 34）

人群在活動中身體經驗的歷史空間建構過程

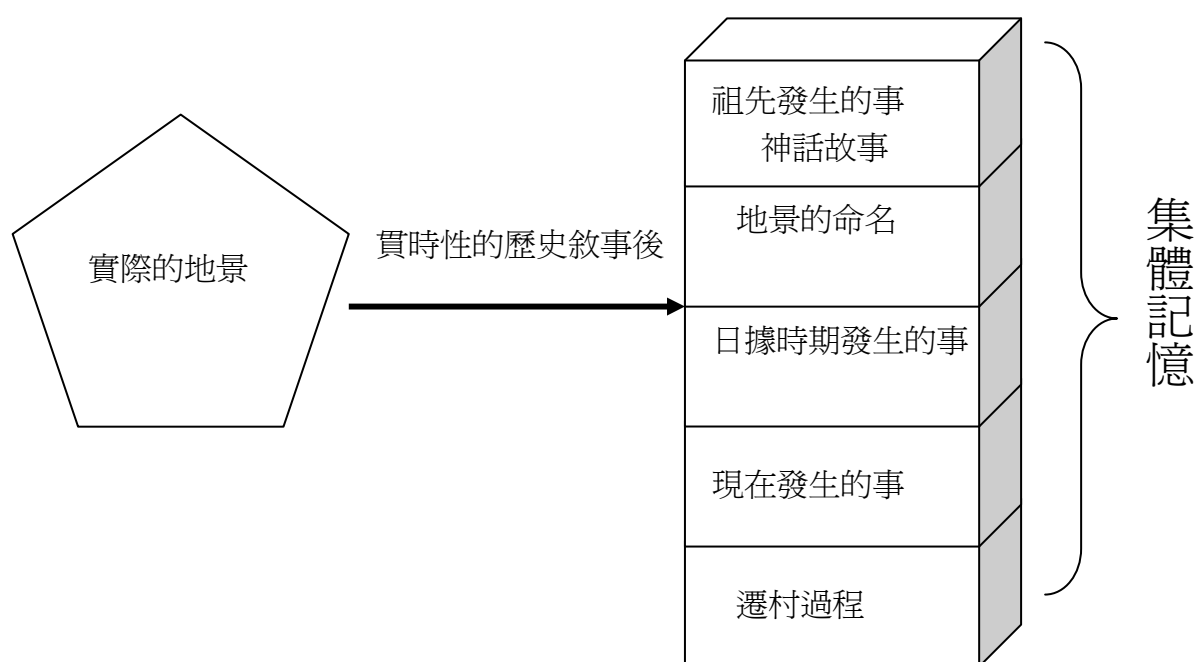


圖 34 歷史空間建構圖

資料來源：筆者繪製

第二節 空間與認同

筆者在田野記錄的活動中，發現一個有趣的觀察，為什麼各項活動的行程表，並沒有地景的介紹與停留點的說明。詢問報導人 C1F1 為什麼不把活動做成手冊，並將地點的歷史文字化呢？報導人 C1F1 回答我說：大家認為不用哇！也沒人提過。活動中所有停下來地方，完全是由耆老與部落人士所引導。筆者發現，事後將原來停留的地景與地景背後的歷史記憶做耙梳，串連出來的就是平和部落的傳統生活空間範疇。筆者在上一節提到，排灣族人透過地景的歷史敘事建構出群體的集體記憶。更進一步來看，筆者認為，平和人透過「攀登北大武山」與「返回舊部落」活動，藉由活動中介紹的地景，一點一點建構出平和部落傳統領域的空間範疇。這個空間範疇並不是繪製出來的，而是經由身體與地景的記

憶，感知體現出來的。

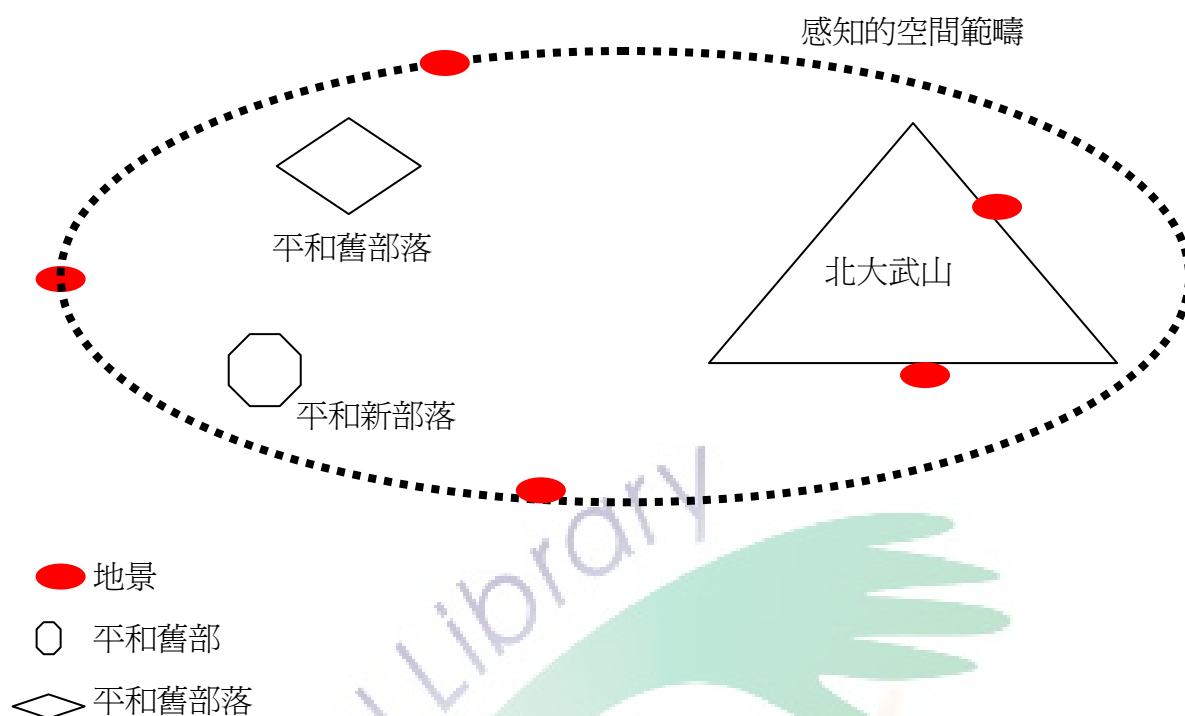


圖 35 地景建構的空間範疇

資料來源：筆者繪製

筆者認為這個被人所感知到的空間範疇，並不是地理界線上的區分，而是一種歷史記憶的形塑。範疇內包含有真實的地景、人群的活動，祖先的歷史及範疇內發生的事物。藉由這個空間範疇的繪製，不但讓平和人追認自己與祖先的關係，也耙梳了平和部落歷史的發展，更確定了人群之間互為存在的事實。而這樣的過程，筆者認為就是聚落認同的實踐，是平和人認知到自己與其他聚落之間的差異，更是一種認同追求的過程。報導人 K1M1 提到舊部落領域發展時提到，這些舊領域的分配，只有 53 戶當初遷村下來的人，才有權力。那些已經搬到武潭或其他部落的人，因為已經離開平和了，所以沒有權力分配，他們離開就已經放棄了。謝繼昌提到認同的概念時曾指出，人我的區辨不一定來自祖嗣的關係，而可能來自做甚麼、住在何處等的共同經驗。換言之，實踐與經驗可以決定關係與結構。（謝繼昌 2003：143）

筆者在撰寫碩士論文尾聲時，報導人 H1M1 告訴筆者，7 月份時平和部落要再舉辦「返回舊部落」活動，相較前幾次的活動，這次活動有一個很特別的地

方。這次要從當初平和部落，民國 53 年遷村的路線再重新走過一次返回到舊部落領域。劉榮樺（2003）引用美國考古學著 Mills 指出：

在人群遷徙過程中，並不是單一人群一直保持明確的社群邊界，現在居住在同一地的人群，可能有不同的遷徙源頭，不同的遷徙原因；雖然移民彼此有著不同的來源地，但是可能藉著相似的遷徙路徑或是遷徙原因，追憶傳說中的原鄉，讓人群產生了獨特遷徙路線的共同記憶，並成為每個人的認同的基礎（Mills 2004 :6）。

筆者認為由以上的研究顯示，空間不只生產了歷史，也經由人群的活動生產了認同的記憶。人類學家 Weiner 在《Inalienable Possessions》書中說到：

有些財產，不管是物質性的或非物質性的，對擁有他們的個人或群體而言，是不能和他人交換或出售的，而必須盡量被保存。這些財產的價值不是來自於交換的價值，而是來自於它們具有界定擁有者的身份之力量。對於擁有者而言，這是一種絕對的價值，也是一種超越的價值，使它們能夠超越可交換物的範疇而進入不可被交換物的範疇之內。它們不僅僅能夠提供宇宙論上的真實認證，確認擁有者和祖先或起源的關連為真實，也能為擁有者製造出和他人或他群的差異。而這些不可分離財產的遺失、損壞或轉讓，都有可能對擁有者的身份認同和權威造成損害。（Weiner1992:37）

因此對排灣族人而言，面對變遷的社會傳統生活領域的重要性，不在於地上物的生產與土地的利用價值。而在於土地能連結祖先的智慧、傳承祖先的文化，並成為人群認同的起點。對於平和人而言，聚落空間是一個說歷史的開始，透過地景事物的貫時性與永恆性，平和人用身體經驗了部落裡所發生的事物，並巧妙的避開具有爭議的部分，且透過實踐將傳統與現代的變遷與轉化，刻印到平和人的記憶裡，成為聚落認同與認識自己的開始。

第六章 結論與展望

第一節 結 論

筆者透過上述的研究，指出了排灣族人對於空間的定義。空間對排灣族人而言，不只是一個生活的空間。筆者認為排灣族的空間觀主要指涉三個概念：第一，空間內的地景，是連結排灣族人生活知識、宇宙觀的重要線索，因此地景具有一種串連空間範疇的意義。第二、透過對空間範疇的感知，排灣族人進行一種過去與現代串連的自我認識的過程，瞭解到空間範疇內過往與現代的人群活動，並成為集體記憶的一部份。第三，空間是一種區辨他者與自我的體現。透過對空間範疇的感知與集體記憶認識，排灣族人瞭解到己身生活的空間與他者生活的空間，存在全然不同的差異。因此看似文化象徵一致的排灣族人，透過空間進行一種深層且隱而不見的區別，做為認同的開始。

第二節 研究成果與貢獻

一、 排灣族研究

筆者在此論文的研究中，透過詳實的田野調查，記錄了排灣族對於北大武山豐富的空間知識。以往排灣族研究中，北大武山的研究大多與祭儀研究相關，較少屬於傳統排灣族生活知識的整理。筆者此一研究，可望為後續排灣族研究提供豐富而詳實的田野調查。另外，排灣族研究傳統，大多以家屋做為研究主軸。本論文試圖從聚落的觀點出發，建構聚落空間對排灣族的影響，為後續排灣族研究提供另一個新的方向。最後，筆者以當代議題出發，試圖連結排灣族研究的傳統，呈現排灣族在面對變遷的環境下，仍然不變的內在思維。提供後續當代排灣族議題研究的省思。

二、 部落地圖研究

近幾年來研究原住民社會當代的社會運動，多以部落地圖研究議題為主。大多將其對傳統聚落使用權的爭取動機，帶入到大社會的思潮與影響。本論文透過排灣族的研究，試圖理解台灣原住民社會對於傳統聚落的內在思維，並指出傳統聚落對台灣原住民族不可或缺的意義，呈現台灣原住民族來自內部對於生活空間的

情感與價值，可做為後續研究之探討。

第三節未來發展議題

一、家屋與聚落的隱喻

排灣族研究傳統認為，家屋與家屋概念的聚落有著類似的一致性。聚落空間如何呈現與家屋空間的一致性呢？審視平和舊部落領域的空間配置，筆者認為有以下可繼續延伸的研究議題。

（一）神聖與世俗

蔣斌與李靜怡（1995）於〈在北部排灣族家屋的空間結構與意義〉一文中提到：

家屋中「神聖空間」與「世俗空間」的區分相當明顯。就前後軸而言，由日常社交、製作器物的前庭，到睡眠、縫紉的 *tala*，到不能使用外來飲食、下有墓穴的 *asingtan*，到主柱與穀倉，到除祭祀外盡量避免進入的 *pu-zaya-zaya*，最後到放祭祀用品及陶壺的 *tavu*，離光亮趨於陰暗。（蔣斌、李靜怡，1995：195）

從上述文章中，顯示排灣族人的家屋具有「神聖空間」與「世俗空間」的區分。部落是否與家屋一樣具備有「神聖空間」與「世俗空間」的區分概念？在前面所提之田野中，報導人 S1M1 曾指出 *Bangabangljan* 是過去平和人區分神界與人界之地，在排灣語中 *bangljan* 是表示分給、分送的意思。也引伸為分類之意，分類指的就是屬性不同的概念。報導人 S1M1 也提到：過去在北大武山的空間上有許多禁忌的地方，那些地方是人所不能靠近的，要通過必須經過某種儀式讓自己成為接近神的身份。雖說平和部落已經信奉了西方基督宗教，在過去神與人的分界 *Bangabangljan* 沒有做這樣的儀式，但在隊伍抵達神社的時候，並沒有直接攀登北大武山山頂，而是在神社舉行告知祖靈及神明的儀式，雖是用祈禱的方式，但事先仍然會唱跳平和部落的傳統歌舞，並用排灣語告知既將要跨進祖靈與神所在的領域。從上述的分析中，筆者認為排灣族聚落空間確有「神聖空間」與「世俗空間」之分別，與家屋的空間配置有延伸隱喻概念。

（二）男與女的性別空間

除了神聖與世俗的區分外，蔣斌與李靜怡也提到神聖空間內對於男女的分類：

排灣族對於女性進入屋內後神聖空間，包括接近祖柱（在有些地方還包括碰觸獵具）確實存在著一些禁忌，那就是：女性必須卸下綁腿（*tsatsavu*）後，才可以進入這些地方。換言之，「綁腿」這件服飾，比生物構造，更具有界定性別角色的效力。（蔣斌、李靜怡，1995：198）

這樣的敘述與筆者在田野的經驗，有若干的符合。報導人 S1M1 在 *bangabangljan* 時提到：

這邊以下，男人女人都可以在這邊走動，不管是工作還是找什麼東西都可以，但是這個地以上就是聖地，是我們祖靈所在的地方，所以我們要從這個地方往台東的時候，女孩子不可以上去，女孩子只可以到這個地方。女孩子要上去必須把樹枝放在頭上，那個意思就是說，我是女孩子但是我也是一樣有生命，我是很謙卑的心理，帶著這個樹枝表示謙卑的意思，要走過這個聖山。

上述所說綁腿與樹枝，都是藉由一個物來顯示男女之間的區分，但這並非時常出現在生活經驗裡，只出現在某些特殊的場域。藉由神聖性空間的活動所產生的性別分類，筆者認為平和部落已經隨著信仰的改變而不復見。筆者觀察，平和人認為在信仰改變後，空間內已經沒有什麼禁忌。無論男女每個人都是一樣的個體，在進入神聖空間時也都一起進行相同的儀式。那在空間裡該如何來體現排灣族社會的性別概念呢？蔣斌與李靜怡提到需留意兩性在生產與社會在生產過程中的分工與合作，換句話說家屋是男女分工所生產出來的空間，在空間裡男女有其各司其職的部分，也有其共同完成之部分。聚落是否具備有這樣的空間隱喻呢？從第二章平和部落的豐年祭儀時序來看，可以窺見一些線索，在長達十天的祭儀裡，第五天與第六天是專屬於男女各自的祭儀。第五天男子的卜福祭祀針對其狩獵的工具及男子會所，強調男性對外的部分。第六天織布祭祀則針對女性織布的工具，強調女性對內的部分。其餘天數則是由男女分工而成。而述報導人所謂男人的路，是一條於狩獵的路線，強調男人從事狩獵活動的對外概念，相較女人在聚落內活動，也呈現男女分工的部分。當代人如何體現在空間內的分工呢？

筆者觀察到，攀登北大武山的活動中，隊伍的排列雖呈現男女交錯的排列，但帶頭的響導與押後負責安全的人，都是經驗豐富的獵人。另一個具體的例子是紮營在檜谷山莊時，女性負責料理餐點，男性則負責找材火生火。且晚上睡覺時，自然呈現出男女的分工，男性在山莊門口生火，分別睡在建築物的前後。而女性則是分佈在建築物的中央。結合上述所言，筆者認為在排灣族的社會中，家屋與聚落的空間都隱含有男女分工與合作的思維，但需透過生活的實踐才能體察在空間裡的分佈。然而部落與家屋還有什麼密切的關連呢？這是後續研究可以繼續發展的議題。綜合而言，筆者認為後續研究排灣族議題，必須進入到當地的語彙系統裡，才能掌握問題的意識與脈絡之發展。

二、語彙裡的文化邏輯

本論文在討論到地景與排灣族歷史敘事時，採用了排灣族人的語彙分析。筆者發現許多對於地景的討論都必須使用當地語彙才能進入到當地人的邏輯思維。而筆者在排灣族歷史敘事的傳統分析中，也觀察到排灣族人對於歷史記憶雖無精確的時間點，但是從語彙中可以知悉時間有劃分出類似年代的概念。最後，筆者在田野時發現排灣族語彙中，對於植物或動物都有一種階序的概念。Jefferson Fox 也談到 Bubandt 的文章，在 Bubandt 的文章所宣稱，這樣的 co-ordinates〔集合座標〕相較於所謂的抽象指引系統，更是為了實踐社會化。例如 Roti 以及 Madagascar 的例子，他們實踐了這樣的基礎，如給予家屋及墳墓方向，居住地的分類，風俗習性的實踐，以及指引出身來源的價值。換言之，進入到研究對象的語言結構與敘事方法，才可以貼近當地人對於事物的思考與邏輯筆者認為這是後續可以繼續研究的議題。

三、當代議題

當代議題的討論，往往會讓人不自覺的認為，原住民社會的發展與大社會的思維脈絡一致，並受其深深影響。在此次的研究中，筆者認為當代議題的研究，不能陷入理所當然的思維脈絡裡，需更接近當地人如何用自己的思維來消化、處理當代社會的變遷。隨著全球經濟的發展，許多人提出未來世界是一個沒有國界

的想法。目前，排灣族社會積極發展舊部落觀光與經濟作物之栽種，期盼能利用這樣的優勢，來發展部落的未來。然而，在筆者此次研究中發現，對於舊部落觀光與經濟作物之栽種，排灣族人有著屬於自己的思維。排灣人如何用自己的想法，融入大社會經濟與政治的思潮，開展一個不同的發展。這是筆者認為，相關排灣族研究，可以繼續思考的議題。



參考書目

中文

E.R.Leach 著 張恭啓、黃道琳譯

1999 上緬甸諸政治體制-克欽社會結構之研究。台北：唐山。

王明珂

1997 集體歷史記憶與族群認同。台北：當代，91：6-19。

王志弘

1998 流動、空間與社會-王志弘 1991-1997 論文選。台北：田園城市文化
台邦・撒沙勒、劉子銘

2001 部落地圖與資源保育-魯凱族之試行經驗。台北：中央研究院經濟研
究所：35-50

2001 畫一張會說話的地圖-魯凱族部落地圖的經驗。太魯閣國家公園管理
處出版。

石磊

1971 筏灣：一個排灣族的民族學田野調查報告。台北：中央研究院民族學
研究所專刊之二十一。

1993 從排灣族傳統的社會關係中觀察他們對人的看法。中央研究院民族學研
究所出版：461-476

石垣直

2005 部落地圖調查之省思：以布農族之內本鹿調查為例。東台灣研究，10：
37-62。

夷將・拔路兒

1994 台灣原住民族運動發展路線之初步探討。台北：山海文化，4：22-38。

吳燕和

1993 台東太麻里流域的東排灣人。中央研究院民族學研究所資料彙編7

汪明輝

1989 阿里山鄒族傳統社會的空間組織。國立臺灣師範大學地理研究所碩士論
文

邱馨慧

2000 家、物與階序-以一個排灣社會為例。國立台灣大學人類學研究所碩士
論文

行政院原住民族委員會

2002 原住民傳統土地與傳統領域調查研究。台北：行政院原住民族委員會

吳曉菁

鄒語與賽夏語的空間概念研究。台灣大學語言學研究所碩士論文

何信安

- 1992 原住民部落政治參與研究-以泰武鄉為例。國立中山大學政治學研究所碩士論文

林益仁、蕭惠中

- 2001 部落地圖概念發展的社會脈絡與意義。花蓮：太魯閣國家公園管理處出版
- 2002 部落地圖與原住民社會發展初探。北縣文化，72：68-81。

台灣省文獻會

- 1996 屏東鄉土史料。南投：台灣省文獻會

胡台麗

- 1999 排灣古樓五年祭的「文本」與詮釋。中研院民族所出版。

玆濟·伊斯坦大

- 2003 台灣原住民部落網站之探討-以屏東縣泰武相比悠瑪部落為例。國立台南大學台灣文化研究所碩士論文。

高金豪

- 2001 說故事的藝術：排灣族「言說傳統」的調查研究報告。中央研究院民族學研究所出版。
- 2004 起源敘事、婚禮政治與階序實踐：一個排灣族村落的例子。國立清華大學人類學研究所碩士論文

曾基璋

- 2006 排灣族故事分類研究 *milimilingan* 邊界的探索。清華大學台灣文學研究所碩士論文。

唐佩玲

- 1996 平和排灣族的家庭與教會。國立臺灣大學人類學研究所碩士論文。

郭東雄

- 1993 台灣排灣族七佳舊社住居文化之研究。台南師範學院鄉土文化研究所碩士論文。

莊永明編著

- 1996 台灣鳥瞰圖。台北：遠流。

張秀娟

- 2000 排灣語參考語法。台北：遠流。

黃應貴

- 1995 空間、力與社會 中央研究院民族學研究所出版
- 土地、家與聚落：東埔社布農人的空間現象。中央研究院民族學研究所出版：73 - 131

黃雅鴻

- 2003 他者之鄉：從空間霸權論述談 Karowa 原住民的流離與主體性運動。
國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

劉榮華

- 2005 家屋與概念隱喻-以屏東縣牡丹鄉高士聚落的物質文化變遷為例的社群邊界研究。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

喬 建

- 1999 臺灣南島民族起源神話與傳說比較研究。行政院原住民委員會出版。

童春發

- 1999 原住民的土地倫理觀念-以排灣族的想法為例。原住民教育季刊，16，
43-52
2002 台灣原住民史 排灣族史篇。南投：台灣省文獻會

楊南郡

- 2005 台灣百年曙光：學術開創時代調查實錄。台北：南天

楊淑媛

- 2003 過去如何被記憶與經驗：以霧鹿布農人為例的研究。臺灣人類學刊
1(2):83-114。
歷史與記憶之間：從大關山事件談起。臺大文史哲學報，59:31-64

臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會著

- 2003 番族慣習調查報告書—第五卷，排灣族第一冊。中央研究院民族學研究所出版。
番族慣習調查報告書—第五卷，排灣族第五冊。中央研究院民族學研究所出版。
2004 番族慣習調查報告書—第五卷，排灣族第三冊，中央研究院民族學研究所出版。

潘立夫

- 1995 排灣族採訪冊。台灣省文獻委員會出版。
1996 排灣文明初探。屏東縣政府出版。

蔣斌、李靜怡

- 1995 北部排灣族家屋的空間結構與意義。中央研究院民族學研究所出版：
167-212。
1999 墓葬與襲名：排灣族的兩個記憶機制。中央研究院民族學研究所出版：
381-421。

蔡光慧

- 1998 排灣原住民部落社會的建立與族群關係(1630-1894)。國立師範大學歷史學研究所碩士論文。
2001 大武山原始叢林的尋夢者：排灣原住民的開拓史觀。原住民教育季刊，
22，107-122

賴朝財

1987 排灣族平和村原始豐年祭福音化之可行性。玉山神學院畢業論文。

譚昌國

1992 家、階層與人的觀念：以東部排灣台坂為例的研究。國立台灣大學人類學研究所碩士論文。

謝繼昌

2003 文化、族群與認同。台北：中央研究院民族所出版。

日文

左藤文一

1956 原始文學的研究：作為詩的排灣族歌謠考察。東京：日本學術振興會。

英文

Astuti, Rita

1995 The Vezo are not a Kind of People: Identity, Difference, and “Ethnicity” among a Fishing Peoples of Western Madagascar. *American Ethnologist* 22(3):464-482.

Crang, Mike

1998 Place or Space ?—Cultural geography. Canada : Routledge.

Comaroff, John

1987 Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality. *Ethnos* 52(3/4):301-323. (Reprinted in John and Jean Comaroff 1992 *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press).

FOX, JAMES J

1997 The Poetic Power of Place: Comparative perspectives on Austronesian ideas of locality.

Geertz, Clifford.

1983 Local Knowledge: Future Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic.

Linnekin, Jocelyn and Lin Poyer

1990 Introduction. In *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. J. Linnekin and L. Poyer, ed. Pp. 1-16. Honolulu: University of Hawai‘i Press

Levi-Strauss, Claude.

1969 The Raw and the Cooked. Translated from the French by John and Doreen Weightman. New York: Harper and Row.

Mills,Barbar J.

2004 Identity,Feastingm and the Archaeology of the Greater Southwest. In Identity, Feastingm and the Archaeology of the Greater Southwest. Barbar J. Mills ed.1-26.Colorado:The University of Colorado

Sahlins, Marshall

1999 Two or Three Things That I Know About Culture. The Journal of the Royal Anthropological Institute 5(3): 399-421.

Tuan, Yi-Fu

1997 Space and Place-The Perspective of Experience. Minneapolis : University of Minnesota press

Weiner, Annete

1992 Inalienable Possessions:The Paradox of Keeping-While-Giving. Berkeley: University of California Press

德文

Has Egli,

Mirimiringan: Mythen und Märchen der Paiwan, Zürich: Verlag Die Waage

網路資源

比悠瑪部落網站

<http://paiwan.tacocity.com.tw/>

排灣族小米園部落

<http://www.tacocity.com.tw/aliyan>