考古人類學刊・第 69 期・頁 9-44・2008

傳統領域的裂解與重構：*kucapungane* 人地圖譜與空間變遷的再檢視*

台邦. 撒沙勒**

摘　要

住地、耕地和獵場，是魯凱族人生活及生產的基地和舞台，常是他們重要的歷史經驗與文化傳遞的感知載體與記憶空間。對族人而言，分佈於住地、耕地和獵場中的地名和故事，是部落的口述歷史，也是銘刻在地景上的共同記憶，更是連結過去與現在的人地圖譜，文化傳承的重要機制。更為重要的，是它們所具有的集體認同符碼和文化脈絡的空間想像，提供了共同聚居的人群一種情感依附在世存有的家園感知。然而，住地、耕地和獵場，一如傳統領域中的其他空間和地景，從來就不是停滯不動地的狀態，而是各種力量，包括知識、權力及意識型態相互衝突、糾葛、交鋒與妥協的場域。本文擬以魯凱族 *kucapungane* 部落為案例，探討空間的變遷與持續，檢視外力如國家、基督宗教進入地方空間之後對當地的地景觀念與文化認同帶來的衝擊和影響，以及地方社會如何藉由部落地圖的行動，連結祖先與歷史記憶、重回失落的地景，建構新的空間認同。

關鍵字：空間、地景、部落地圖、傳統領域、魯凱族

* 筆者首先要感謝 *kucapungan*e 的族人長年來對本人在生活上的照顧及知識上的提攜，這篇論文的完成歸功於他們的無私奉獻。本文書寫過程中，承蒙郭佩宜、胡正恆、羅素玫等人類學先進以及官大偉、林益仁兩位地理學者在地景理論與南島相關課題上的討論分享，得以使本文更為貼近主題。另外兩位匿名審查人的寶貴意見，提供了促使本文更為清晰的架構脈絡，謹此一併致謝。本研究經費歷年來得到波士頓台美基金會、順益台灣原住民博物館、中研院民族學研究所以及國科會的支持與贊助。

** 大仁科技大學觀光事業系助理教授。E-mail: sasala@mail.tajen.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

Journal of Archaeology and Anthropology・69:9-44・2008

The Division and Re-Construction of Traditional Territory: Re-Examining Human-Land Configuration and Spatial Change of Kucapungane

Taiban Sasala*

ABSTRACT

Residential lands, farmlands and hunting grounds are important bases and arenas for the production and existence of the Rukai people. They are also significant as memory spaces for historical experience and cultural continuity. For the Rukai people, these place names and stories distributed over these lands and grounds, are not just oral history and common memories, but are also the human-land configuration that connects the past and present. However, these spaces are not always static or unchanging; in fact they become spaces and landscapes in the traditional territory in which various conflicting knowledges, powers and consciousnesses compete. This paper takes the Kuchapogan as an example to discuss the transformation and continuity of space and tries to view the impact and influence on landscape concepts and cultural identification when external force such as the state and western religion intervene in local space. Moreover, this paper will also look at how the local community connected ancestors and historical memories as well as re-constructed their spatial identification through mapping.

Keywords: space, landscape, tribal mapping, traditional territory, Rukai

* Assistant Professor, Department of Tourism Management, Tajen University

臺灣大學學術期刊資料庫

前　言

南島語族（Austronesian）缺乏文字為敘事工具，因而常被誤認是一個沒有歷史的族群（people without history），無論是其神話、口述歷史以及分佈於地理空間上的傳說故事，常常被視為荒誕不經沒有事實根據，因而有關空間上的地名、地義以及象徵體系的探討，在民族誌的相關研究中常被忽略。近來，由於政府傳統領域土地調查計畫的帶動，有關原住民空間、地名與土地觀的研究如雨後春筍般在各族群間展開[1]。事實上，在過去的 50 年裡，民族生態學、環境人類學和農業生態學已經出版了有關『傳統環境知識』的可觀研究（Hunn, 1999），其中，民族生態學和環境人類學長期致力於研究文化及生態機能脈絡下原住民生態經營的法則，這些相關研究顯示在地社群擁有的生計策略，往往可以適應當地環境而達到平衡的效果(Altieri, 1995；Nazarea, 1999；Pichón, Uquillas and Frechionen 1999)。近幾年，『認知地圖』在環境研究中異軍突起，成為整理傳統知識非常有效的工具，它是地方的『心靈地圖』和『記憶地景』的集結，可以顯示在地社群如何辨別公共地帶多層多樣的生物物理空間和社會文化的範疇（Peña, 2001）。近來，銘刻理論（inscriptive model）學派的興起，使得空間的詩意美學與地景記憶的相關討論受到關注（Guo, 2001：20-45）。無論如何，空間與地景的研究近年已成為人類學、地理學以及歷史學重要的研究旨趣（胡正恆，2002）。

隨著空間與地景研究的勃發，有關空間（space）、地景（landscape）以及地方（place）的論述逐漸多元而分歧，因為它們之間的重疊性及連續性，定義上常會陷入自我矛盾或語焉不詳，要釐清彼此間的差異，殊為不易。基本上，空間觀念代表著社會成員對周遭生活世界的感知和表述，不同文化擁有差異的空間理解與認知，也賦予不同的意義和詮釋。然而，人類雖然形塑空間並建構其象徵體系，卻也被空間改變，包括思維、觀念與行動實踐。列維-斯特勞斯認為：『人們對生活空間的解釋不僅可以反應社會生活的現實面貌，還可以視為人們對社會生活中存在的衝突、挫折與矛盾之處的潛意識表達和象徵性解決方法』[2]。Tim Cresswell 在《地方：記憶、想像與認同》一書中則認爲「地方」是一群人對於某一個空間的集體認同，他們不必然有同質性，但對某些事物卻有相同的感受。但是「地方」具有流動的本質，一旦認同對象改變，「地方」的意義及範疇可能就有所變動，因此「地方」的範圍不是那麼具體，會隨著時空轉化或改變。例如，部落的原住民，長居台北之後，可能也會認同『台北新故鄉』的概念。基本上，空間經過人主觀認同或情感上的依附之後，就會產生地方感，這時所謂的『地方』就會應孕而生。因為地方特有的主觀性，因而受到人類生存之社會、政治、經濟、族群、性別與文化的

臺灣大學學術期刊資料庫

影響。地景則是由人群社會實踐或創造，與文化、信仰、社會習俗、規範制度息息相關，牽涉物質、社會與象徵層次，因而，地景意義緊密連結特定社會或群體所生活並感知的世界。

南島的地景觀念，認為地景是在地社群連結世代關係，也是形塑記憶和再現歷史的空間場域（Guo, 2003）。本文承繼這樣的思維，認為地景是在地社群理解周遭世界的過程，基於差異的文化認知所以產生了不同的對待方式、想像方式以及命名系統。這當中包括抽象的空間與主觀的地方，有形而上的心靈也有形而下的物質層面，有歷史有政治、有個人也有集體。不像後啟蒙時代（Post-Enlightenment）笛卡爾（Cartesian）的心靈/物質、人類/自然二元的對立論述(dualism)。在地景中，人藉由記憶和敘事與祖先連結，得到靈力（胡正恆，2008），也藉由奪取傳統展開與競爭者的對話、協商和資源競逐（羅素玫，2008）。

具體而言，空間並非封存或冰凍於時間之中，社會內部的衝突與矛盾、外在的壓力與影響，常會建構新的空間並改變成員的空間觀念與社會關係（參見本期郭佩宜、胡正恆、官大偉/林益仁等人的文章）。過去黃應貴、陳志梧及鄧宗德等人關於東埔布農人空間現象的研究，顯示布農人的空間實踐持續受到來自內部與外部的壓力和衝擊，包括政治、經濟及宗教等面向，導致布農族人傳統空間觀念的變遷與轉化，甚至裂解（黃應貴，1995；陳志梧、鄧宗德，1990）。筆者認為，理解空間不僅是理解其外在的形體表象，例如特定的建築形式與空間場所，更重要的是去觀察、分析空間觀念的變遷以及對人群社會的影響。這個影響常常不只是狹義的土地或資源利用，還包括廣義的歷史敘事、文化氛圍以及緊密的人地關係，我姑且稱之為『人地圖譜』。

本文擬由 *kucapungane* 部落的案例切入，探討過去近一世紀的殖民過程中，外力進入部落的空間之後，對部落族人過往的人地圖譜帶來什麼改變，包括心靈與物質層面，這個改變，對傳統的空間觀念與地域認同帶來什麼衝擊，以及這樣的衝擊對部落的社會文化造成何種影響。在歷經近百年外力的介入之後，部落又是如何藉由行動實踐---部落地圖運動，重回他們的歷史地景，試圖與祖先連結，重構失落的空間圖譜。

kucapungane 的歷史社會背景

本文田野地點 *kucapungane*，中文名稱叫好茶，是魯凱族的發源地之一[3]，有關它的起源，眾說紛紜。高業榮參考日籍學者移川子之藏、馬淵東一及宮本延人等人的研究作

臺灣大學學術期刊資料庫

以下描述：

> 『…相傳好茶部落的始祖普拉奴洋（*puraruyan*）是個孔武有力的獵人，約在距今 650 年前，從台東縣太麻里社至知本間的 *rarando* 山中腹突出轉彎處，名叫 *skipalhichi* 的地方，帶著一隻雲豹溯太麻里河翻越叢山峻嶺來到霧頭山和北大武山（標高 3092 公尺）狩獵，他的雲豹在好茶的 *dadaudaiwan* 的 *karusgan* 地方不願離去，普拉奴洋這才發現好茶真是個風景優美，富於靈性的佳境。普拉奴洋便回到台東率領族人和親屬來此定居，再次向西越過高峰連綿霧頭山的 *manakual* 茂密低矮叢林，下到 *ruminngane*（標高約 1800 公尺，意謂高山靜寂之所。）台地，部分族人留在此處居住，另約 5、6 戶約四十餘人來到好茶。』（高業榮，1986：201-203）

根據移川等人的考証，認為 *shiki-parichi* 是地名而非人名，位置位於現在台東縣太麻里(*tavoari*)和知本(*kachichiopl*)中間，意思是『突角』或『轉彎』之處。移川等從頭目家的系譜往上追溯到二十代，認為開基祖 *pularuyan* 即是現在好茶大頭目 *kadrangilane* 家的祖先，推測遷來應該有六百年，時約西元 1310 年左右，因而是魯凱族古老的部落之一（移川子之藏等，1935）。以上關於好茶創社的記載，神話成分居多，年代已不可考，好茶真正出現在史料上，最早溯自清代。前清史志稱好茶為『加者膀眼社』，是鳳山縣轄區裡的化外生番，該文獻記載：「雍正癸卯、心武里女土官藍雷為客民殺死，八歹社、加者膀眼社率領眾番數百，暗伏東勢莊，殺死客民三人，割頭顱以去。文武宣示兵威，勒緝兇番，兩社遯逃，僅得二骷髏以歸。」（黃淑璥，1957）。這是好茶第一次出現在史料上，也是在清代唯一和外界接觸的記錄，可以說，清朝的力量，並沒有進入好茶部落的傳統領域，真正外來勢力入侵並對好茶的社會及文化空間產生影響，要到日治時代才開始。

大正九年（1920）日本政府設立好茶駐在所，是外來勢力進入部落並帶來劇烈變遷的開始。之後，日本政府實施土地國有及農耕民化措施，對好茶的社會文化造成極大的衝擊，不僅傳統的階層制度逐漸瓦解，社會經濟也漸和外界產生扣連，傳統的風俗民情抑有相當程度的改變。1928 年，好茶設立番童教育所之後，各項移風易俗的措施陸續展開，包括禁止室內葬、紋身、墨牙、鬻首、收繳槍枝等等，藉由這些措施以改變族人的生活習慣。終戰之後，國民政府推行的山地平地化政策拉近部落與平地的距離，族人在經濟上的依賴加深，逐漸失去自給自足的能力。到了 50 年代，因為對外交通不便，加之耕地不足，部落居民就陸續外流，遷移他鄉，人口逐漸減少[4]。在 1974 年舉行的村民

臺灣大學學術期刊資料庫

大會中，部落族人終於達成遷村的共識，並在 1977 至 1979 年間集體遷住到隘寮南溪下游的河階台地上，距離平地約半小時的路程，稱為新好茶，而原址則稱之為舊好茶，以在歷史與空間上繼續與舊部落連結。目前，新好茶居民有 132 戶 377 人，但絕大多數都在平地謀生，漸漸適應平地生活，過去靠著狩獵、採集及傳統農耕的生產方式，已漸不存在。

筆者開始關注好茶部落的空間現象，始於 90 年代從事反瑪家水庫運動時期。由於筆者童年時期在舊好茶度過，又經驗過 70 年代好茶部落的遷村過程，因而對好茶部落空間觀念的變遷與轉化，特別有所體會。2001 年，筆者在好茶部落進行田野，田野期間常聽部落耆老講述有關部落起源的神話與傳說故事，這些神話與傳說故事都有清楚的地名以及明確的地理位置。由於坊間出版的地圖上面沒有這些相關地名的標示，起初，我以為這些地名只是耆老漫天一指，隨意說說，因而不以為意。不過有一天，我的報導人 *kainuwane* 向我出示一張自己手繪的部落地圖並請我拿去與現代地圖比對之後，我才認真的思索部落耆老的心靈地圖與專家繪製的現代化地圖之間的差異，以及他們如何看待空間的點、線、面以及各種地景對部落族人的意義。

臺灣大學學術期刊資料庫

傳統的空間觀念

魯凱族的*"rekai"*一詞，原意為*"yakaikitakagecerane"*，即「居住於寒冷地帶的人」之意。傳統上，魯凱人將生活的空間依其海拔高度、溫度以及分佈之動物區分成 *rekai*、*baralibicane* 和 *labelabe* 三種。*rekai* 又稱 *takagecerane*，意指比較乾冷冰涼的區域；*baralibicane*，則是『冷熱交界』的地帶；*labelabe*，則指氣溫濕熱的地方，魯凱話叫 *takatulwane*。根據魯凱人的地理認知，海拔高度在 1500 公尺以上是 *rekai*，500-1500 公尺為 *baralibicane*，而 500 公尺以下的區域則是 *labelabe*（圖 1）。

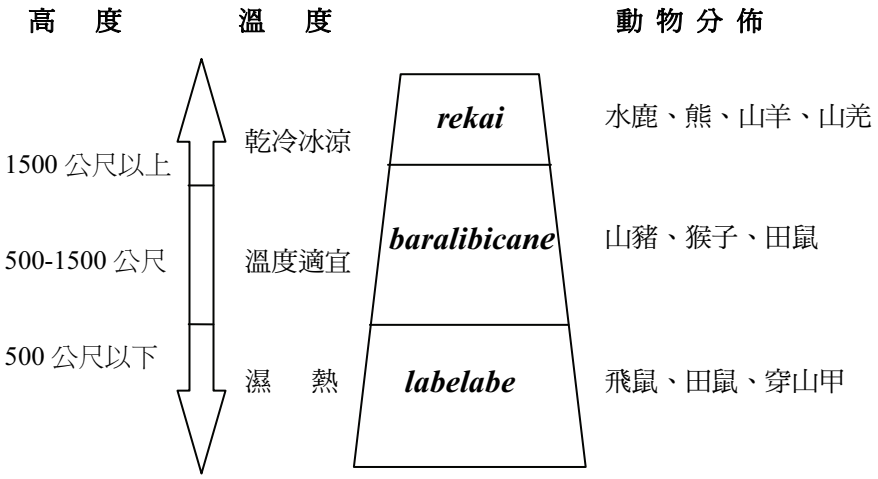


圖 1 魯凱族空間分類圖

以往，魯凱族以部落為地理的中心，從地勢高低來辨別其他的族群。「魯凱」一詞，即以部落的觀點，表示自己是生活在「較高冷地方」的意思（奧威尼・卡露斯，1996：15）。例如，對於排灣族，魯凱族自稱 *ngudradrekai*，意思是『山上的人』或『住在山上的人』，意指他們是住在氣候乾冷冰涼的地方（*takagecerane*）。高業榮認為 *rekai* 可能就是魯凱族之所以被稱之為 "魯凱"的原因：

> 『...日本人伊能嘉矩在其日本地名詞典台灣篇中說，所謂傀儡的稱呼是以平埔族（*makatan*）稱呼山地民族的名稱。對排灣族而言，*rekai* 是指上面、河的上流、後方、遠方的意思，而 *rekai* 一語在魯凱族本身來說，是指「深處的山地」的意思。另外，在台東的卑南（*puyuma*）族稱呼番社叫「*rekai*」，其因頗近似 *rekai*，或許是外人從卑南族口中轉音而得。以上雖然未能明確地

臺灣大學學術期刊資料庫

肯定，但他們自稱「深山」為 *rekai* 是很值得注意的，或許便是魯凱族一名的真正由來。』（高業榮，1986：130）。

從魯凱族與排灣族分佈的區域來看，魯凱族人自認是住在較深山的地方別具意義。因為魯凱族主要活動範圍都在台灣南部的高山地區，包括高雄縣的濁口溪、屏東縣的隘寮溪、台東縣太麻里溪以及利嘉溪上游的山地，而中央山脈的知本主山、霧頭山（*parathudane*）、北大武山（*tagarausu*）及卑南主山等高山峻嶺，不僅是魯凱族神聖空間的所在，其周邊的山脈也是採集自然資源的重要區域。依此，魯凱族自稱是高山的人或深山的人來區辨我族與他族，就地理特徵而言也相當的貼切。實際上，大多數魯凱族部落分佈的海拔皆較排灣族高，所以魯凱族自稱 *ngudradrekai*，也大致符合所在的地理特徵。因此，過去人類學者將魯凱族劃為排灣族的一支，並不符合魯凱族的族群認同[5]。

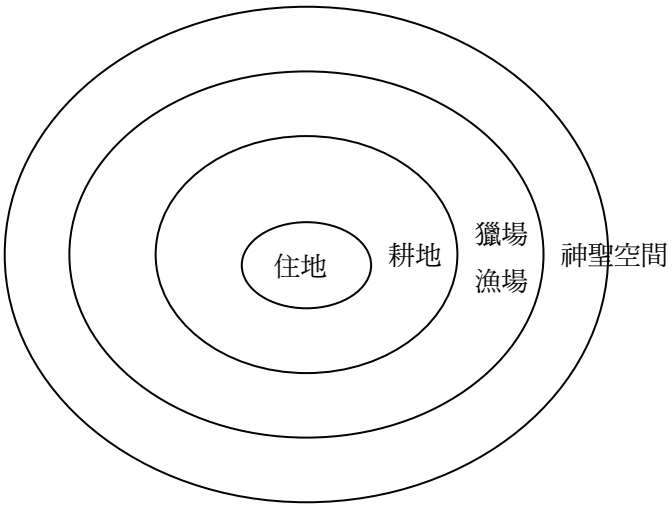


圖 2 好茶傳統的空間圖譜

魯凱族人除了從海拔高度來區辨我族與他族之外，也從地理的高低來區別生活環境的好壞與善惡。好茶人的空間觀念認為，1500 公尺以上的 *rekai* 最好，不僅空氣清新，氣溫涼爽，動物種類也較多，長出來的農作物像地瓜、芋頭不僅體積較大，味道也較甜美。而 500 公尺下的 *labelabe* 只有像飛鼠、田鼠以及穿山甲等小型動物分佈，獵捕這些動物沒有重要的社會性意義，也無法取得配戴百合花的資格[6]。而且 *labelabe* 氣溫濕熱，容易生病，不適合人類居住。另外，好茶人也認為 *labelabe* 是在野外死亡的靈魂聚集的地方，屬於不乾淨的地帶，也是惡靈活動的場所。好茶人這種高與低、善與惡的二元觀

臺灣大學學術期刊資料庫

念，與當代殖民與現代化的觀點有極大差異[7]，這個差異的空間觀具體地表現在 70 年代好茶辦理遷村時族人關於遷村地點的爭議。

在好茶人的內心深處，有一個指導著他們日常作息的空間圖譜，這一個圖譜象徵著他們的世界觀和宇宙觀，以及管理土地和自然資源的心靈地圖。好茶人的空間圖譜以住地*(lialiolo)*為中心，然後向四周擴散，依次被耕地(*dakawaungane*)、獵場(*dalubane*)、漁場*(dakerale)*以及神聖空間(*daulisishane*)所包圍（圖 2）。住地可視為社會性空間，耕地、獵場及漁場是生產性空間，聖地則為精神生活的空間，上述空間分佈著不同的地塊，有不同的地名及傳說故事。傳統上，社會性空間和生產性空間由頭目支配並享有特權，但神聖性空間卻已超出人力可控制的範疇，屬於宗教信仰和精神領域的層次，非人類所能支配。在土地的使用上，依如其他魯凱族的部落，好茶人的土地權屬於頭目，除極少數公用財產如野外休憩所（*saasada*）、小徑（*kadalanane*）、部落集會所（*tairuburubuwane*）、敵首棚架（*adaadakane*）、水源地（*tamuwarauaraune*）、公墓（*daadaledalecane*）等財產屬於部落共有之外，原則上，凡部落居民活動所達之處都屬頭目的管轄範圍，諸如山林（*kasikase*）、河流（*dakerale*）、獵場（*talubane*）、耕地(*dakawaungane*)、家屋基地（*pangipangisane*）等等，都屬於頭目所有（林美容、王長華，1985：55）。在好茶，地權屬於 *kadrangilane* 和 *duluane* 二家頭目，因此，平民使用這些生產性空間必須向這兩家頭目繳納租賦，獵租叫 *swalupu*，田租叫 *badulo*。*swalupu* 和 *badulo* 意味著空間上的階序關係，代表著土地資源使用上的不平等，這個不平等的關係，來自神話的認可授予，報導人 *kainuwane* 說：

> 『古時好茶部落糧食歉收，居民挨餓度日，幸賴天神 *yabelenge* 將穀物的種子賜給 *kadrangilane* 家，囑咐將種子灑在曠野，等到收成後，*kadrangilane* 家將收穫平均分享給部落子民，大家才免於難。為了感謝天神照顧，族人乃於每年繳交部分收成給 *kadrangilane* 家，作為對天神 *yabelenge* 的納貢，以感謝天神當初賜予糧食，並且也祈求天神繼續保佑，在未來賞賜更多。』

長期從事好茶文史研究的作家奧威尼則有另一個說法：

> 『古時，古茶布安被巴拉里烏魯（*palralrivulu*）和卡里希（*karisi*）的聯軍趕走到魯敏安（*rumingane*）。在阿禮的好茶人伯楞知道後非常震驚，急忙翻山越嶺，經過霞阿低爾山（*siaadiadiri*）來到魯敏安，與古茶布安所有的族人會合，並且率領全族的男丁從魯敏安出發，前行到敵人的虎穴-巴拉里烏魯與敵人決一死戰。最後成功的刺殺敵人大頭目珠邁讓好茶部落脫險。因為他

臺灣大學學術期刊資料庫

> 的戰功拯救了好茶部落，因此，部落平民擁戴他成為與 *kadrangilane* 並列的頭目 *duluane*，世世代代接受好茶人的貢賦。』（奧威尼・卡露斯，1996）。

無論如何，基於神話及傳說的賦予，頭目取得了行使特權的合法性和正當性，擁有傳統領域內的土地所有權和資源權。

若從空間的使用特性來看，聚落住地是好茶空間圖譜中最重要的社會性空間，是好茶人日常生活最主要的基地。好茶的聚落空間由不同名稱的塊狀區域組合而成（圖 3），由左（西側）起依序是 *kacekelhane* 、*kadanane* 、*tabairane* 、*tatautautautavane* 、*kadedesengane*、*dabulubulwane*、*palhu* 、*talukulukuvane*、*cacumarane* 、*lingengedepane* 、*umemese*、*babarade*、*tapalualupane*、*thatane*、*tatukulu*、*dakuchachadolu*、*dabasibakalane* 等十七個區域。這些塊狀區域，範圍大小不一，形成的時間和因素也各有不同。歷史上，聚落的發展是由坡地西邊向東邊逐漸形成，由這些地點的命名，可以看出好茶人鑿痕在地景上的歷史記憶。例如 *kacekelhane*，意思是『真正的部落』，意味這裡是部落最早發展的區域。*cacumarane* 則是一處大石洞，位於部落正中央的位置，魯凱語是『狗熊區』的意思，是部落唯一可以宰殺吃食狗熊的場所，只有頭目及長老等具有特定身份地位的人才可以參與，形成空間上的階序。另外，*tatukulu* 則位於部落的右上方，是日治時期從 *tatukulu* 遷來的居民集居之處，為紀念他們原來的部落，所以沿用部落舊有的名稱來稱呼這個區域。*tabairane* 是放置頭骨架的地方，當部落獵取人頭之後會存放於此。*tatautautautavane* 則是頭目召集眾人或宣達命令之處。*dabasibakalane* 則是部落獵人準備出獵時進行鳥占的地方，位於聚落的邊緣，是住家與野外的分界線（參見表 1）。

臺灣大學學術期刊資料庫

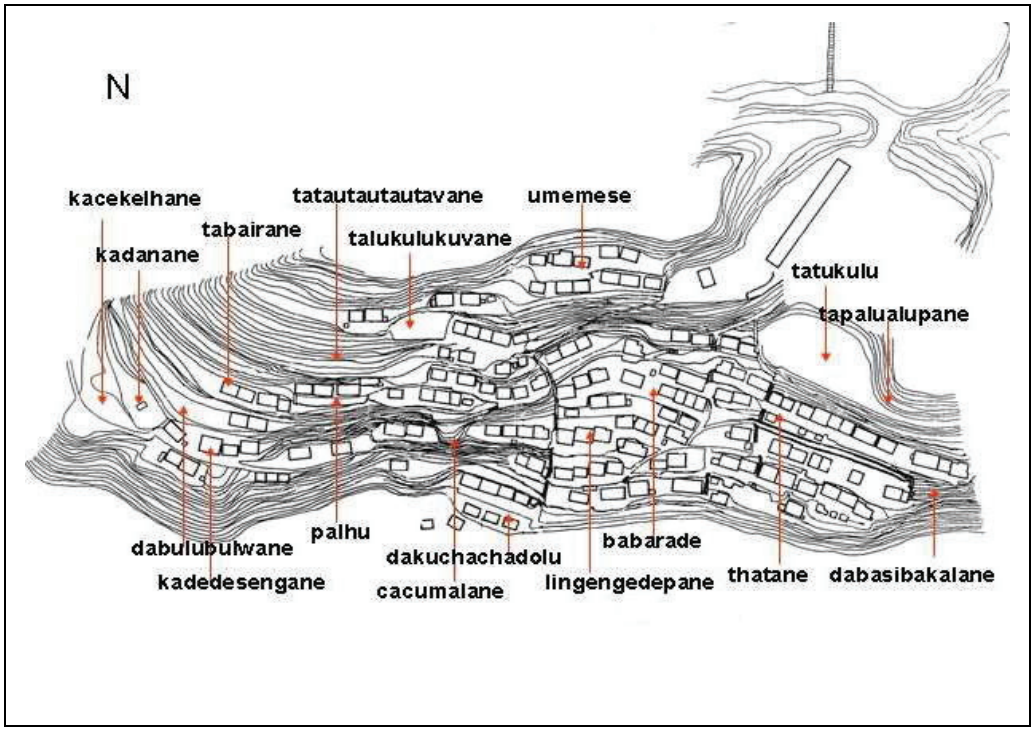


圖 3 好茶住地示意圖（資料來源：陳永龍，1992 ; Taiban Sasala, 2006）

表 1 好茶住地分區表

名　稱	意　義	緣　由
kadanane	真正的家	部落最初建立的家屋
kacekelhane	真正的部落	部落最早發展的地方
tabairane	頭骨架	部落獵取人頭後存放的地方
tatautautautavane	宣達命令的地方	頭目召集眾人或宣達命令的地方
kadedesengane	集合處	部落居民集合之處
dabulubulwane	骯髒、污穢之地	部落垃圾場
palhu	*duluane* 頭目家附近的區域	原來只有幾家，後來才有一些平民遷入
talukulukuvane	挖土的地方	早期為因應聚落擴建上的需要，曾在此挖土
cacumarane	吃狗熊的區域	好茶人吃狗熊原來在聚落邊緣外的大石頭下進行，在聚落擴張之後，移至部落中央另

臺灣大學學術期刊資料庫

		一處大石頭下進行，該處亦稱 *cacumarane*
lingengedepane	不詳	不詳
umemese	霧濛濛	此處地勢較高容易起霧，由頭目 *duluane* 家管理
babarade	路很平坦的地方	部落最平坦的區域
tapalualupane	給小孩打獵的地方	昔日有小男丁的家戶會集中於此為小男丁舉行祭拜儀式，祈求他們成年後打獵有好的收穫
thatane	平平的田地	此處原為耕地，日治時期才成為住地
tatukulu	相思樹林	原為好茶分出去的小部落，所在地方有許多的相思樹，後來日本於 1929 年強制將 *tatukulu* 社遷回好茶，故此區爰用部落舊名
dakuchachadoru	下方	此處位於部落最下方位置
dabasibakalane	授刀的地方	獵人準備出獵時舉行鳥占的地方

資料來源：陳永龍，1992 ; Taiban Sasala, 2006

耕地、獵場和漁場則是好茶人最重要的生產基地。對好茶人而言，土地跟人一樣，都有名字。因此，就像剛出生的嬰兒一樣，當一個新的耕地被建立之後，主人會舉行一個簡單的命名儀式，請族中長老為這塊土地命名，並祈求這塊土地的精靈能夠保佑年年豐收。可以說，命名是賦予空間意義，讓空間連結社會的方式之一。好茶的耕地以住地為起點，向部落四面八方擴散，範圍介於住地與獵場之間。若以住地為中心，依行進方向形成四條路線。第一條路線是由住地往古好茶（*ruminnganea*）方向，好茶人稱 *talauwane*，意指太陽升起的地方，這裡的耕地是前往聖地巴魯谷安及東部獵場必經之處。*talauwane* 方向的耕地高度在 1500 公尺以上，在好茶的土地分類上屬於 *rekai*。第二條路線是往 *parathudane*（霧頭山）的方向，範圍也在 1500 公尺以上，在土地分類上也屬於 *rekai*。第三條路線是往 *alwane*（井步山）的方向，範圍在 1000-1500 公尺之間，在土地分類上屬於 *baralibichaine*。第四條路線叫 *supalucalucalu*，*palucalucalu* 意指『落日』，位置在部落的西邊，*supalucalucalu* 表示部落西邊的方向，因為地勢較低，屬於土地分類上的 *labelabe*。好茶人的耕地，大多是旱地，名義上屬於 *kadrangilane* 家所有，因此平民使用時要繳納租稅(*badulo*)。

除了農耕之外，狩獵是好茶人另一項重要的生計來源。好茶的獵區主要分佈在乾冷

臺灣大學學術期刊資料庫

的 *rekai* 地區，範圍介於耕地與神聖空間之間，海拔大約是 1500 至 2500 公尺的高度，以中央山脈南段（大約界於霧頭山和北大武山之間）的東西兩側為主（圖 4），分屬兩個頭目本家所有。以中央山脈為界，以東（後山）屬 *duluane* 家，以西（前山）屬 *kadrangilane* 家。根據好茶資深的獵人 *basakalane* 的統計，中央山脈東段有 *twacapare*、*cinakilavane*、*pinacacolodu*、*maududunga*、*twarala*、*rumoku*、*madecadecare*、*ladece*、*tebese*、*dagelesana*、*daililingane*、*talicalicare*、*kabulungna*、*kalaulauwane*、*talasalasac*、*muwalalenga*、*dadekavan* 等獵區，中央山脈西段則有 *bivaivailivane*、*dumadidilun*、*tapalhugan*、*takirenanalane*、*malingatele*、*malidedete*、*duliduli*、*mauwaranrane*、*dacabucabuane*、*salilane*、*bangutale*、*taysapuathap*、*cabungadune*、*dukaingungune*、*lelelane*、*ivigan*、*lakipi*、*lenece*、*tasabesabesaban*、*kabulungane*、*silauolabu*、*jinacetane*、*kulavas*、*langasate*、*maramoravi*、*rwucurane*、*karakaratane*、*zinacetane*、*durugaugai*、*cgecgelane*、*kulalingane* 等獵場（參見表 2）。在好茶部落，獵人獵到動物，必須取獵物的某個部位如後腿（*vagisi*）、心臟（*avaava*）和肝臟（*athay*）等貢獻給獵場的所有者（頭目），視為獵物稅，叫做 *swalupu*。在好茶可以得到 *swalupu* 的只有 *kadrangilane* 和 *duluane* 二家頭目。從頭目本家分出的貴族 *kabulungan*、*patskele*、*tumalalas* 和 *palanglange* 等四家則只能分到肋骨和肩膀部位的獸肉 [8]。獵到動物者會保留獸皮、頭部及牙齒等部位，其中後兩者曬乾之後會懸掛在家屋牆壁上當作裝飾，是榮耀的一種表徵，其他部位則再分享給其他族人（參見表 3）。通常，獵人獵到動物之後，會邀請部落長老到獵人家聚會，這個儀式叫 *pakiasabulo*，目的除了敬老尊賢之外，也有見證及認可這位獵人的功績之意。此外，獵人也會將所得獵物按關係遠近分配給親朋好友，此儀式叫 *padudulo*。*Padudulo* 具有確認親屬關係的意涵，透過分肉的儀式拉近及確認血緣關係。如果獵獲者是未婚男性，也會送一些獸肉給心儀的對象當禮物（*paacebe*）。另外，聞風而來祝賀的村民也可以得到分配，叫做 *dwasabulo*。基本上，好茶人認為獵到的動物必須善待，獸肉的全身上下部位都要珍惜利用，因為這是祖靈賜給的禮物，不可浪費，否則會受到報應，往後很難再抓到獵物。范純甫先生曾採集到魯凱族一則關於狩獵的起源神話：

> 古時候，山上的野生動物是不怕人的，經常徘徊在部落的周圍，與人雜居在一起。當時天神告訴人類的祖先說：「你們若要吃山豬肉，就叫山豬來，山豬就會靠過來，叫來之後只要拔一根毛，放在筐中蓋起來，稍後掀開就可以得到你們所需要的山豬肉了。其他的動物也是一樣，都可以用此法取得其肉，但嚴禁用刀子割傷牠們的身體。」從此，人們得到肉食很容易，生活得非常富裕。不幸，有一個貪得無厭的人，他想：「動物的毛可以變成肉，牠的

臺灣大學學術期刊資料庫

> 肉一定更好吃，何不割一塊來試試？」於是，他叫山豬來，出其不意地割取了一塊肉，山豬痛叫一聲，狠狠的罵了那個貪婪的人說：「好啊！從現在起，你們人類休想再很輕易的吃到我們的肉了，誰想要我們的肉，我們就猛咬他！」說罷，掉頭奔入森林之中。從此以後，人們就得冒很大的危險上山打獵，才能吃到肉，而且出獵之前，必須舉行鳥占，如果得不到吉兆而擅自上山打獵，就會被山豬咬傷。（范純甫，1996）。

這一則神話反映出魯凱人對狩獵行為的基本態度，認為狩獵是一種道德，動物具有靈性，不可隨便殺生，貪婪及虐待動物皆屬違反道德的行為。

表 2 好茶獵區地名

獵場 (*dalubə*nnge)	中央山脈東邊 (*duluane*)	*twacapare*①*cinakilavane*②*pinacacolodu*③*maududunga*④ *twarala*⑤*rumoku*⑥*madecadecare*⑦*ladece*⑧*tebese*⑨ *dagelesana*⑩*daililingane*⑪*talicalicare*⑫*kabulungna*⑬ *kalaulauwane*⑭*talasalasac*⑮*muwalalenga*⑯*dadekavan*⑰
	中央山脈西邊 (*kadrangilane*)	*bivaivailivane*⑱*dumadidilun*⑲*tapalhugan*⑳ *takirenanalane*㉑*malingatele*㉒*malidedete*㉓*duliduli*㉔ *mauwaranrane*㉕*dacabucabuane*㉖*salilane*㉗*bangutale*㉘ *taysapuathap*㉙*cabungadune*㉚*dukaingungune*㉛*lelelane*㉜ *ivigan*㉝*lakipi*㉞*lenece*㉟*tasabesabesaban*㊱*kabulungane*㊲ *silauolabu*㊳*jinacetane*㊴*kulavas*㊵*langasate*㊶ *maramoravi*㊷*rwucurane*㊸*karakaratane*㊹*zinacetane*㊺ *durugaugai*㊻*cgecgelane*㊼*kulalingane*㊽

臺灣大學學術期刊資料庫

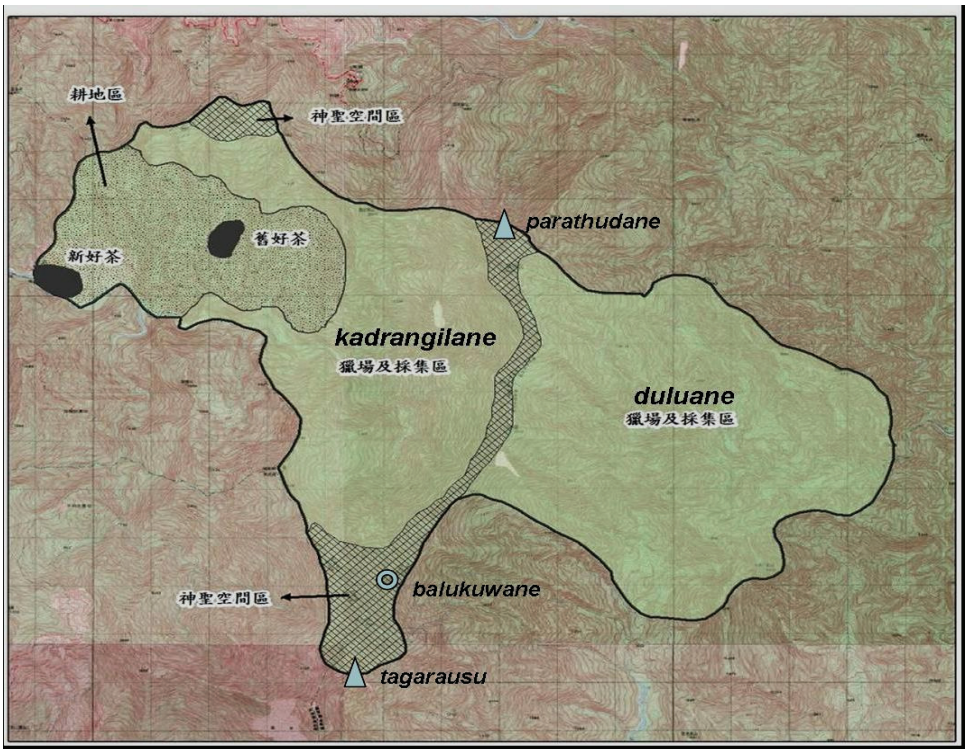


圖 4 好茶獵區示意圖

表 3 好茶野豬肉分配表

編號	部位	魯凱族名稱	分配對象
1	頭部（含牙齒）	*aulu（valisi）*	獵獲者
2	耳朵	*chalinga*	獵獲者親戚朋友或鄰居
3 4	肋骨 肩膀	*vegua* *tabalangene*	*takiaki* 貴族，包括 *kabulungan*、*patskele*、*tumalalas*、*palanglang*
5 6 7	前後腿一隻 心臟 肝	*vagisi* *avaava* *athay*	*yatavanane* 頭目，包括 *kadrangilane* 和 *duluane*
8	獸皮	*langeci*	獵獲者

神聖空間是好茶人空間觀念的最高位階，在心靈及物質生活上是族人最重要的精神依歸和認同象徵。在舊好茶，家屋建造時必先邀請族中長老舉行起造儀式，準備鐵屑、

臺灣大學學術期刊資料庫

豬耳等祭物向天神祈求認可。開始動工前，長老會站在預定建造的位置中央朝北大武山(*tagarausu*)的方向目視，確認基地方位沒有歪斜之後才能正式動工。這個動作的目的除了希望家屋主人可以直視北大武山之外，也希望北大武山的祖靈力量可以穩固這個家屋的基石，確保家屋不受惡靈侵擾保佑成員平安。通常住在舊好茶的族人在太陽還未從巴魯谷安升起前就已開始一天的作息，他們認為當太陽的第一道光芒從巴魯谷安射向北大武山時，就是超自然力量開始運轉的時刻。因此，照到陽光就宛如得到祖先的靈力，可以獲得庇佑。魯凱人傳統上將超自然精靈分成五類，第一類稱為 *babelen* 或是 *yabelenge*，意為精靈，是打獵時祈求賜予野獸或農耕時祝禱豐收的對象。第二類稱為 *belen*，為一種擬人化有喜怒表現的精靈，是部落中神媒巫醫祈求賜予醫病能力的對象。第三類為 *aididingane*，存在於荒野之中，人若觸犯則會遭禍致病。第四類為 *garale* 或 *warakate*，為遭受意外而亡故於部落之外的靈魂。第五類則是人死後之靈魂，由死人轉化而成（許木柱等，1995）。這些超自然精靈分佈的地方，又可區分為聖地和禁地兩種。聖地主要是第一類的精靈所居住的地方，是魯凱人主要信奉的神靈。魯凱族的五大聖地，依照分佈的地理位置由北而南依序是大鬼湖、小鬼湖、霧頭山、巴魯谷安和北大武山。老一輩的魯凱族人相信，魯凱族的發祥地是在中央山脈一個叫卡里亞拉（*kaliala*）的地方，附近圍繞著三座湖泊，分別是塔羅巴稜（*dalobarin*）、戴德額勒湖（*taidengere*）以及瓦奇歌福克（*vachikeveke*），位置大約是現在的大鬼湖、小鬼湖與紅鬼湖之間。這一帶海拔高度皆在 2000 公尺以上。終年寒冷，雲霧繚繞，被視為祖靈的居所，魯凱人嚴禁到此狩獵和採集，以免觸怒祖靈，帶來部落和個人的災難。

好茶位居魯凱族傳統領域的南方，範圍介於霧頭山和大武山之間，在兩座高山之間的狹長鞍部稱為巴魯谷安（*balukuwane*），是好茶人最重要的神聖空間*(daulisishane)*。在地理方位上，巴魯谷安位居東方，是太陽升起的地方，象徵一切生命的起源和開始，這裡的祖靈，終日俯瞰好茶部落的生活領域，監視著在世族人的言行舉止，善有善報、惡有惡報。如果一個人平時熱心助人、不貪取別人的財物，不違背祖靈的訓誨，死後靈魂將依序飄到霧頭山和大武山，最後進到巴魯谷安的聖地安息。因此，巴魯谷安被視為好人最終的歸宿，是好人的終身家園，也是好人死後靈魂安息的天堂聖境。反之，如果一個人在世為人存心不良，常常做一些違反戒律的事，他的靈魂就不會回到巴魯谷安，而是飄到西方的惡靈之地[9]，成為人人懼怕的亡靈（*garale*）。這個傳統的善惡觀念，象徵著好茶部落的空間秩序。這個空間秩序，規範族人不去這些聖地打獵和採集，以免打擾祖靈或觸犯禁忌而遭致不幸。除此之外，好茶傳統領域的範圍內也有數個禁地，這些禁地有的在耕地範圍，例如舊好茶附近的 *cebecebe*、*belebelane* 等地，有的在獵場或漁

臺灣大學學術期刊資料庫

場的範圍，例如 *tumadidilun* 或 *sipaipali* 等地方，所以除了神聖空間之外，也不是所有的生產空間都可肆無忌憚的進入，必須藉助夢占、鳥占或其他祭拜儀式方可進入，否則有遭致危險之虞。這些神聖空間象徵著自然的力量，唯有尊重自然的力量才能得到祖靈的賜福並獲得安全的保障。換言之，部落傳領內的空間，不是任人自由進出，特別是神聖空間，嚴禁前往。即使耕地，也有若干禁忌，當好茶人得到頭目允許開始一塊新耕地的耕作前，都必須先在前往耕地的路上進行鳥占，如有凶兆就要返回，隔日再前往，若連續四、五次都遇有不吉的徵兆，該地即被視為精靈不許耕作的土地，必需放棄。這意味著超自然信仰在魯凱人的生計活動中扮演著重要的角色，縱使頭目允諾土地給平民，平民仍然以精靈是否同意作為最後的考量依據（吳雯菁，2005）。在好茶人的認知裡，他們普遍認為，占卜鳥是 *yabelenge* 的使者，代表 *yabelenge* 指導人類的作息，也透過占卜鳥傳達祖靈的旨意，順從的人會得到它的祝福，違逆者將遭受報復。

從頭目制度及鳥占的儀式，我們可以瞭解階序和超自然信仰對好茶人的空間觀念帶來的作用和影響。他們一方面藉由鳥占的儀式，和超自然的精靈對話，透過禁忌以自我約束。另一方面也藉由階序的社會組織來建立部落土地利用的秩序，管理領域內的土地和資源。誠如上述，住地可視為社會性空間，是聚落所在，是文化傳習的場所，也是聚落領域的核心。耕地、獵場及漁場則是生產性空間，是部落生存發展的資源命脈。聖地則是精神生活的空間，是部落信仰及認同的對象。社會性空間和生產性空間由頭目掌管及支配，但神聖性空間則屬於宗教信仰和精神領域的層次，屬於精靈控制的範疇，非人類所能支配。總的而言，好茶人的空間圖譜代表他們的宇宙觀和世界觀，住地(*lialiolo*)、耕地(*dakawaungane*)、獵場(*dalubane*)、漁場(*dakerale*)以及神聖空間(*daulisishane*)，存在著好茶人依附地景的空間文化，象徵著與靈力連結的規範和禁忌，以及獨特的人地關係。

外力介入後的空間現象

國家力量

1895 年日本政府頒布「官有林野及樟腦製造業取締規則」，規定：「無官方證據及山林原野之地契，視為官有地。」。這個土地國有的政策，導致好茶部落的耕地和獵場限縮，在大部分土地劃為官有之下，族人可以使用的土地越來越少，可以休耕或輪耕的土地不敷使用，因此各家使用土地的年限加長，無形中助長了土地私有的觀念（陳永龍，1992）。同時，山地林野的使用區分，使得『要存置林野』[10] 與好茶部落的獵場高度重疊，

臺灣大學學術期刊資料庫

雖然殖民政府沒有禁獵的規定，但卻要求平民禁止繳納獵物給頭目[11]，從此，頭目特權逐漸旁落。如前述，因為頭目擁有土地的所有權，平民所需的耕地，通常向頭目承租或借用，在收成之後，才將部分收成納貢出去。原則上，頭目擁有土地所有權，不直接從事生產，食物則由平民供給。但這樣的慣習，到了日治時期，因為平民納貢給頭目的傳統被禁止，頭目家族成員必須下田耕作，才能換取生計。這個措施，對魯凱族傳統的社會階層制度影響深遠，也使得頭目制度出現革命性的變化[12]。例如，當平民不再提供頭目獵物、漁獲及作物收成之後，原本就缺乏耕作、狩漁獵技能的頭目家族頓時失去生活的來源。因此，頭目只好被迫販售土地或將權利讓與平民，以換取生活所需。這個改變，導致頭目土地的流失，地位滑落。無疑地，土地收歸國有的結果，造成地權與資源權的轉化，由頭目手上逐漸轉移到平民手中。

國治時期沿用日治土地國有化的原則，將『高砂族保留地』劃為『山地保留地』(洪泉湖，1992)。1948 年國民政府公佈『台灣省各縣山地保留地管理辦法』，規定每人使用保留地的最高限額為水田 0.4 公頃，旱地 0.8 公頃及林地 1 公頃，對土地使用加以限制。1951 年，台灣省政府開始推行定耕農業、育苗造林與山地人民生活改進等「山地三大運動」。其中生活改進運動對族人消費習慣的改變影響深遠，不僅增加族人對平地物資的消費，亦刺激族人對貨幣的強烈需求。隨後，60 年代推動的『土地總登記』，更使土地產權私有化得到合法性基礎，導致傳統的土地制度面臨崩解命運。1968 年好茶部落實施土地測量，測量結果，傳統獵場與國有林班地高度重疊，原來好茶部落周邊的獵場及採集地帶，被國家劃為第 5、6、7、28、29、46、47 號林班地，幾乎佔了好茶傳領面積的三分之二(參見圖 5)。因為傳統獵場成為國有，頭目失去對狩獵所得主張的權利。同時，土地測量使得頭目的土地萎縮，一旦頭目的地產縮水，地位和影響力也就跟著式微。根據 2008 年霧台鄉公所的地籍清冊顯示，好茶部落擁有較多土地的前 10 名地主當中，平民階級幾佔大半(參見表 4)。可見，土地測量的結果，不僅提供平民獲取土地財產的機會，也使得頭目在部落的社經力量下滑，不僅實質弱化了頭目的社經力量，更使得頭目賴以維繫其地位的象徵性特權失去憑藉。

臺灣大學學術期刊資料庫

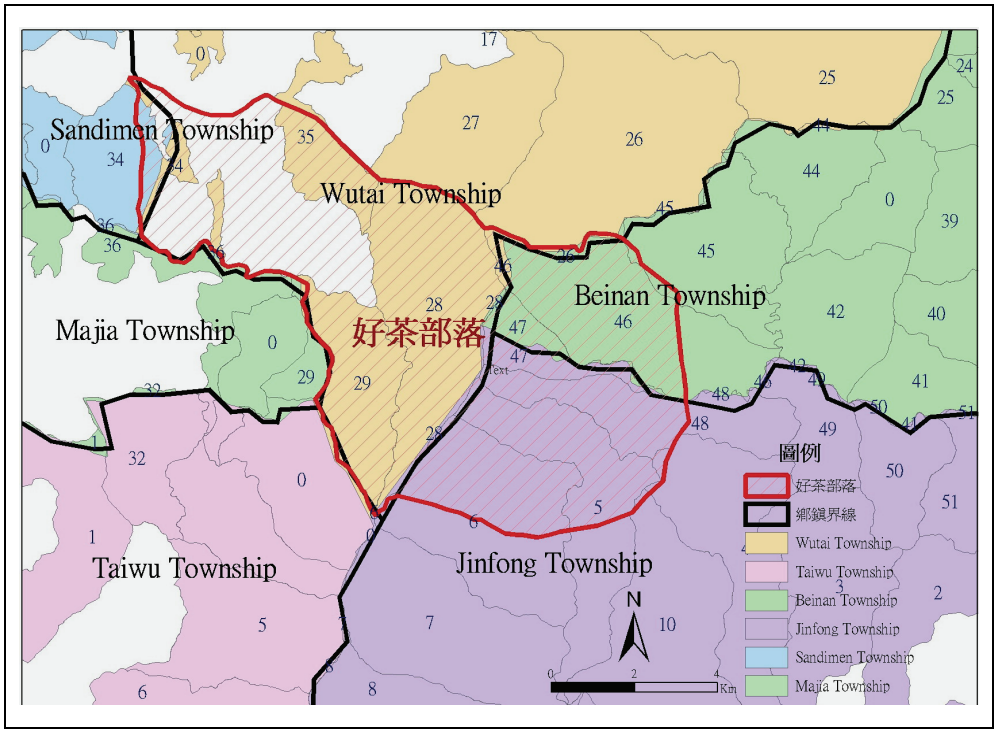


圖 5 好茶周邊國有林班地

表 4 好茶土地面積最多的前 10 名

編號	土地面積（公頃）	職業	社會階層
1	250,260	曾任第一、二、三、四任村長，歿	d
2	171,180	獵人	1
3	146,810	農	1
4	138,700	農	1
5	138,440	雕刻家，歿	d
6	126,390	農	1
7	124,830	農	1
8	124,120	長老教會的長老 曾任第十二、十三、十四、十六任村長	1
9	120,690	農	d
10	114,930	第十、十一任村長，現任地方長老	1

d：頭目(*dalialalai*)；1：平民*(lagaugaulu*)　資料來源：霧台鄉公所地籍清冊，2008

臺灣大學學術期刊資料庫

此外，在好茶部落的傳統領域裡，獵場往往是部落領域的最外圍，當部落人口眾多，勢力強盛時，獵場的邊界即向外擴展，部落也同時向外延伸，當部落勢力衰退時，獵場的範圍便只限於部落附近的山林，部落邊界向中心退縮。換言之，獵場沒有清楚辨識的界線，範圍會隨著部落勢力的盛衰而有變動，這個特質賦予獵場使用上的彈性空間。耕地的性質亦復如此，例如當某一家戶人丁旺盛，勞動力充沛時，該家戶除了可向其他家戶或頭目租地耕種之外，也可以到更遠的地方開墾荒地來滿足所需，不會出現無地可耕的現象。相對地，一旦人口凋零人力不足，耕地面積也同時縮小。換言之，與獵場邊界相同，耕地邊界是動態而非凝固的。日治與國治時期的土地制度，造成土地邊界的固化，獵場範圍不會隨著部落勢力的增強而擴張，耕地也不能隨著人口的增加而自然擴展。因為耕地與獵場的缺乏彈性，一旦無法繼續提供族人賴以維生的足夠面積，無形中就埋下族人遷住他鄉的念頭[13]。

80 年代，國際保育的強大壓力迫使台灣積極推動相關的保護措施，導致原住民被迫讓出傳統的生活空間作為國家公園或保護區的設置。在此趨勢下，魯凱族傳統的狩獵採集區域也被納為保護區的範圍[14]，禁止傳統的狩獵採集活動。好茶部落隸屬的霧台鄉，全境約有 27,880 公頃的面積，但提供族人維持生計的原住民保留地僅佔 5,576 公頃 (20%)，超過八成的土地（22,025 公頃）已是國有林班地的範圍（參見表 5），在保育法令例如「野生動物保育法」、「森林法」以及「槍砲彈藥刀械管制條例」的箝制之下，魯凱族人實施狩獵與採集的傳統經濟活動受到嚴格的管制。雖然 1994 年野生動物保育法修訂，有允許傳統文化獵捕宰殺的條文，但所規定的狩獵範圍僅限制在原住民保留地，與傳統獵場的範圍差距極大，而且狩獵期限僅限在一星期之內，不但時間過短，跟傳統季節性的狩獵習慣也格格不入，加上缺乏部落族人的認同和參與，以往具有的社會性和儀式性功能逐漸消失（盧道杰，2005）。1979 年好茶遷村之後，因為遠離傳統獵場，加上法令限制，導致原來的專業狩獵變成業餘性質。為了顧及在平地的工作以及方便往返和運送獵物，獵人紛紛集中在新部落附近的保留地上打獵，任意侵犯別人的耕地和獵場。這個結果，導致傳統的狩獵秩序徹底打破，獵人衝突迭起糾紛不斷。加上頭目的威權式微，無法約束獵人的行為，使得傳統的禁忌和規範蕩然無存。

臺灣大學學術期刊資料庫

表 5 霧台鄉土地利用類別

土地利用形態	面積（公頃）	百分比(%)
國有林班地	22,025.0	80.00
原住民保留地	5,576.0	20.00
農業用地	1,159.6	4.16
建築用地	16.1	0.06
林業用地	3,770.2	13.52
其它	630.1	2.26
合計	27,880.0	100.00

資料來源：霧台鄉公所，2008

遷村及資本主義

1979 年好茶部落遷移到隘寮溪畔的 *tulalegele*，這個遷住地的海拔只有 230 公尺高，正是好茶人空間觀念裡的 *labelabe*，不但氣溫濕熱，農作物生長不良，大型動物也不多。而且每年雨季，這裡就是隘寮南溪洪水氾濫的地帶，有許多土石流及危險的崩塌地形，因此族人經過這裡不是冒險渡河就是繞道而行。此外，這個地方也是魯凱族與排灣族的古戰場，流傳著許多部落間彼此征戰和獵取人頭的故事。因為充滿血腥及不好的記憶，使得族人途經這裡不敢留宿，也無人到此開墾耕地，通常只作為往返平地的中途休息站，在地景意義上沒有家園故土或傳統領域的認同。因此，遷村之前就有許多老人家表達對這個遷移地點的憂慮，認為這裡是亡靈聚集之處，惡靈活動的場所，絕不是一個適合遷村的地點。但老人家的呼籲無法改變政府的決策，好茶最後還是被遷到這個在地景意義上被認為是惡靈掌控的地方。

1979 年政府在 *tulalegele* 約 10 公頃的土地上陸續興建了近百戶家屋，每個家屋的大小、外型及顏色如出一轍，從外觀上很像一處軍營，在河階台地上突兀的矗立。因為缺乏當地的社會背景與文化脈絡，也不見原來在舊好茶的塊狀且帶有歷史意義的空間地景，原來族人熟悉的十七個聚落區塊被打散成以鄰和巷為編號組成的家屋單元，過去依照社會與文化脈絡緊密相依的的家屋形式亦遭打破。同時，原有以頭目家屋為部落核心的觀念被現代化的活動中心所取代，部落舉辦祭儀、婚禮或其他民俗活動都被安排到這裡舉行，在旁邊的派出所、村辦公室及衛生室的襯托之下，活動中心成了社會與文化活動的樞紐。而離活動中心較遠的家屋，常常聽不到村長的廣播，無形中成了部落空間區

臺灣大學學術期刊資料庫

位上的邊陲。而負責管理活動中心的村長，地位凌駕頭目，成為部落最具實權的政治領袖，不僅掌握來自公部門的資源，更主導著大多數族人日常生活的步調。在正式的村民大會及非正式的部落集會中，經常可以看到村長坐在主位，擔任主持及分配資源的角色。而頭目由於在政治、經濟及現代知識上的弱勢，在部落公共事務的決策上逐漸退居邊緣。從一位報導人的說法，可以隱約知道頭目在部落族人心中的地位：

> 我們的頭目，學歷很低，無法跟外人交涉，鄉公所也不鳥他，找他幫忙都沒有用！在舊好茶時，我們會送地瓜、小米、芋頭，也會送 *swalupu*，但是現在沒有人理他了。況且現在部落的人很現實，他比我們窮，講話更是沒人聽。以前有糾紛時，還會找他，但是現在要調解需要一點法律知識，雖然我們尊重頭目，但如果有糾紛，我們會找理事長、代表，村長，甚至議員，幾乎沒有人找頭目幫忙了。

由於頭目社會地位的滑落、加上族人價值觀的改變，部落倫理的蕩然，許多經濟情況或世俗成就高於頭目的族人，逕自逾越社會階級的藩籬，在自己的家屋牆飾或簷桁柱樑上刻上代表頭目階級的圖案，有些族人甚至捨棄舊好茶時代的建築倫理[15]，以起造高樓的方式來凸顯自己在部落優越的社經地位。同時，過去透過換工制度建造家屋的傳統也在現代化的建築型式下逐漸消失，族人築屋蓋舍都直接委託外面廠商承包，使得過去分工合作集體勞動的社會意義逐漸消失瓦解。換言之，受到資本主義強調個人成就的鼓勵，新的建築形式與空間格局的引進，傳統的建築倫理與階序觀念無法持續，部落以往的建築秩序蕩然無存。

基督宗教

自從基督宗教傳進部落之後，它的影響力也在空間地景上表露無遺。擁有最多信徒的長老教會，教堂位置不但居高臨下，更因其醒目的構體，成為好茶部落的新興地標。在教堂禮拜中，信徒不時歌頌基督的神力戰勝了 *tulalegele* 的惡靈，讓惡靈在新移住地上無法發揮作用。因為受到基督宗教末世論的影響[16]，加上遷村後族人原來可以遠眺的北大武山和巴魯谷安聖地從部落可觀望的地景視窗上消失，因此，神聖空間的傳統信仰逐漸為基督教的天國觀念所取代，族人死後不再期待靈魂溯回聖地，回到巴魯谷安安息，而是等待耶穌基督的降臨，升到天國得到永生。時至今日，九成以上的好茶族人已皈依基督宗教，基督信仰幾乎取代了傳統的超自然信仰和精靈崇拜，徹底改變了好茶人的宇宙觀與世界觀。由於基督宗教在好茶部落的盛行，教會的禮拜儀式不僅主宰了族人的作息時間，更介入部落傳統的習俗和節慶，扮演指導者的角色。在成年禮、收穫祭、

臺灣大學學術期刊資料庫

婚禮儀式或其他公眾活動當中，常常可以看到教會的牧師或傳道人擔任主持的工作。一些傳統生活的實踐，也在族人改宗之後，漸漸消失。例如以前因為禁忌的因素，獵人狩獵之前必先夢占，夢占吉利才可出獵，到了狩獵途中，又得依賴鳥占，才可繼續前行。一旦基督宗教引進，獵人在山林的行動就不受限制[17]。從一位皈依基督教的獵人的談話，可以看出基督宗教對一個獵人的影響：

> 我小時候隨父親上山打獵，面對許多禁忌，有時已經走到一半，碰到鳥叫聲，父親聽了之後，認為這一趟會有危險，就會停止前進並打道回府，我常常覺得很不方便，不理解父親為什麼如此在乎一隻鳥的叫聲。到了十幾歲時，我接觸教會、並接受洗禮。信主之後，根據教義，上帝是唯一的真神，會保佑我的平安，因此在山上活動，什麼都不怕了。所以和其他獵人一同上山狩獵時，如果其他獵人因鳥占而停止不前，我仍會自行前往。因為「主會保佑我平安」，以前父親叮嚀說不可以進入的森林、湖泊和山頭這些有精靈居住的 *daulisishane* 已經擋不住我，也沒有任何動物是我不能打的！因為信主，我的狩獵效率提高，我認為是上帝保佑的原因。

從以上可知，現代政府藉由法律為手段，將地方空間納入國家版圖，並且藉由壓抑傳統貴族階級的權力取得主宰空間的正當性。無論是日治時期頒佈的土地國有措施，或是國治時期建制的自然保護區與國有森林政策，以及後來實施的遷村計畫，都提供了國家力量介入地景並改變人地關係的實例。此外基督宗教帶入部落的信仰觀念，也使得族人與空間地景連結的生活戒律逐步式微，過去依賴夢占、鳥占等超自然觀念運作的狩獵規範也蕩然無存。同時，新的地景文化也改變了部落族人空間利用的觀念，活動中心與教會逐漸取代頭目家屋，成為族人日常生活的核心空間。簡言之，國家力量、資本主義以及基督宗教的介入，使得部落傳統的空間觀念包括神聖空間（聖地、禁地）、生產性空間（耕地、獵場）以及社會性空間（聚落）逐步地消失和裂解，其結果，使得好茶原有的空間秩序瓦解，族人原有的地景認同產生錯亂。這樣的改變，反應在族人面對外來壓力時內心存在的矛盾與衝突，特別是 90 年代的反瑪家水庫運動。

從反水庫到部落地圖：好茶部落的新地景運動

獵場的消失、耕地的萎縮迫使族人從熟悉的地景中撤離，而傳統信仰的沒落，社會價值的改變，使得部落族人漸漸失去與土地的連結，特別是現代教育讓許多年輕族人失

臺灣大學學術期刊資料庫

去原鄉意識，欠缺文化認同，也不想待在部落。90 年代當好茶部落面臨瑪家水庫興建的危機時[18]，回歸傳統還是擁抱現代的議題就經常困擾著部落族人，甚至成為內部紛爭的來源。

從以下 *laucu*（L）及 *malengane*（M）兩位族人的對話中，我們可以嗅出族人意見的分歧以及部落內部對所謂現代化的差異解讀。

M: 我贊成興建水庫，搬到平地，因為這樣可以得到政府的補償，解決我的債務。反正我現在不可能靠狩獵維生，在山上的土地也已經荒廢。

L: 可是我們沒有讀書，又沒有一技之長，不可能永遠待在平地啊？雖然我們現在都在平地就業，但有一天會退休回到故鄉，到時還有廣闊的山林可以依靠！

M: 話是沒錯，可是年輕人都習慣都市生活，從小就在平地，他們已經沒有在山上生活的能力！難道要他們靠狩獵生活嗎？

L: 如果蓋水庫，我們的家園會被淹沒，祖先留給我們的土地將消失不見，要去獵場也要繞很遠的路！政府雖然會協助我們搬遷，但僅會給我們住地而已，不會給我們賴以維持傳統生活的獵場和耕地。而且，都市交通紊亂、空氣不好，容易生病，生活品質不會比住在山上好啊！

M: 我知道，但如果搬到平地，就會方便我們就業、就醫及小孩子就學，我們可以每天回家，不必在外地租屋而居。

L: 沒錯，離都市近會有這些便利，但平地的就業機會愈來愈少，也不是每一個人都在附近就業。況且，我們不一定會永遠待在都市，如果景氣不好，我們就會失業，無處可去！如果我們放棄了故鄉，到時連退路都沒有了！

M: 可是政府要我們現代化啊！追求更高的生活水平，難道要走回頭路嗎？

L: 沒人反對現代化啊！但代價可能很高，比我們先到平地發展的阿美族、排灣族，在平地的命運其實很悲慘！有許多人流落在都市的河川地，住在工寮裡呢！

1996 年，好茶部落因為賀伯颱風帶來的災難導致反水庫運動陷入低潮[19]，族人對於是否根留家園意見紛歧莫衷一是。尤其新好茶的自然環境與地質從賀伯颱風之後就變得

臺灣大學學術期刊資料庫

比較脆弱，隨後而來的颱風及暴雨，經常導致好茶部落的橋樑及道路中斷，使得遷村議題再度搬上抬面。贊成者認為保住身家性命最為重要，什麼文化保存根留家園都是昧於事實。反對者則認為遷村工作茲事體大，具有搬遷能力的族人寥寥可數，如果倉促搬遷可能導致部落加速解體重蹈過去遷村失敗的覆轍。

1997 年，反水庫成員前往參加由環保聯盟及台灣綠黨在花蓮玉山神學院舉辦的原住民土地繪圖的研討會，會中接觸到亞洲原住民族聯盟（*AIPP*, *Asia indigenous people pact*）正在推廣的部落地圖運動，受到很大的啟示，一位成員說：

> 『...我很驚訝這些傳統上被認為是發展落後的亞洲地區，特別是馬來西亞、印尼和菲律賓的原住民對現代地理學製圖工具的熟悉，也非常羨慕他們可以製作以部落觀點為導向的地圖。最讓我震撼的是，透過部落地圖的製作，他們成功地教育下一代認識生活世界裡許多的地名以及地名的意義，更藉由這個認識部落的歷程，累積爭取土地權利的可觀能量。』[20]。

研討會結束之後，一場名為『尋訪雲豹腳蹤』的地圖繪製行動悄悄地在好茶部落展開[21]，反水庫成員期待藉由重回傳統領域的行動尋找部落重生的能量。他們認為一來可以藉由土地調查的過程，挖掘塵封在土地上的歷史記憶和傳說故事，可以凝聚部落族人保衛家園的意識。二來，他們希望這個踏查活動可以傳承祖先的智慧，特別是部落的耆老逐漸凋零之際，能夠盡快地紀錄他們在山林中生活的寶貴經驗，作為復振部落文化保存傳統知識的重要基礎。

踏查隊伍為了證實好茶部落的起源傳說，因此選定當初開基祖先 *puraruyan* 翻越中央山脈來到舊好茶的路徑，逆向由 *tulalegele*（新好茶）出發經由 *kucapungane*（舊好茶）到 *ruminngane*（古好茶）再翻越 *balukuwane* 聖地下到太麻里溪，希望透過歷史地景與遷移路線的確認再現部落記憶。經過十天的行程，在耆老的帶領之下，踏查隊伍一一紀錄了他們經過的傳領地名，包括耕地、獵場、禁地、溪流、遺址、動植物資源分佈、祖先遷移路線以及特殊的歷史地景等等資料，總共 200 多筆，不僅將地景上銘刻的趣聞軼事和歷史事件記錄下來，更對部落的空間地理知識有更多的認識。同時，踏查隊伍也把自製的領域牌一一訂在沿途重要的地景地物上，例如大石頭、神木或聚落遺址，藉以象徵好茶部落傳統領域的自然主權。尤其行經巴魯谷安的時候，踏查隊伍也仿照古禮，在耆老帶領之下舉行簡單隆重的獻祭儀式，祈求聖地的祖靈賜福族人永保平安。回到部落之後，踏查隊伍即將沿途所記錄的地名加以整理並製作原住民第一個傳統領域地圖模型，同時也利用 GIS（地理資訊系統）的作圖技術，將傳統獵場的分佈位置與現有林班

臺灣大學學術期刊資料庫

地套疊起來（參見圖 6 及表 6）。在這個由原住民自製的部落地圖中，不僅標示傳統獵場的座標位置以及動植物資源分佈的情形，而且也顯示了獵人及傳統的體制如何有效地經營和管理土地資源的傳統知識。最重要的是，這個由族人自行繪製的部落地圖，紀錄了國家介入之後，族人如何從空間地景中被抽離，失去了與自然土地連結的故事。

> 『...邊陲正是生產反霸權論述的核心，它不僅表現在字詞當中，也存在於我們的生活習慣與生活方式裡。因此，邊陲並不意味著我們移往核心而被拋棄，反而是留在裡頭，親近它，從中得到可以攀附的所在，因為它滋養了我們抵抗的能力，提供我們觀看、創造並想像出另一個世界的基進視角。』（Hooks,1990：149-51）。

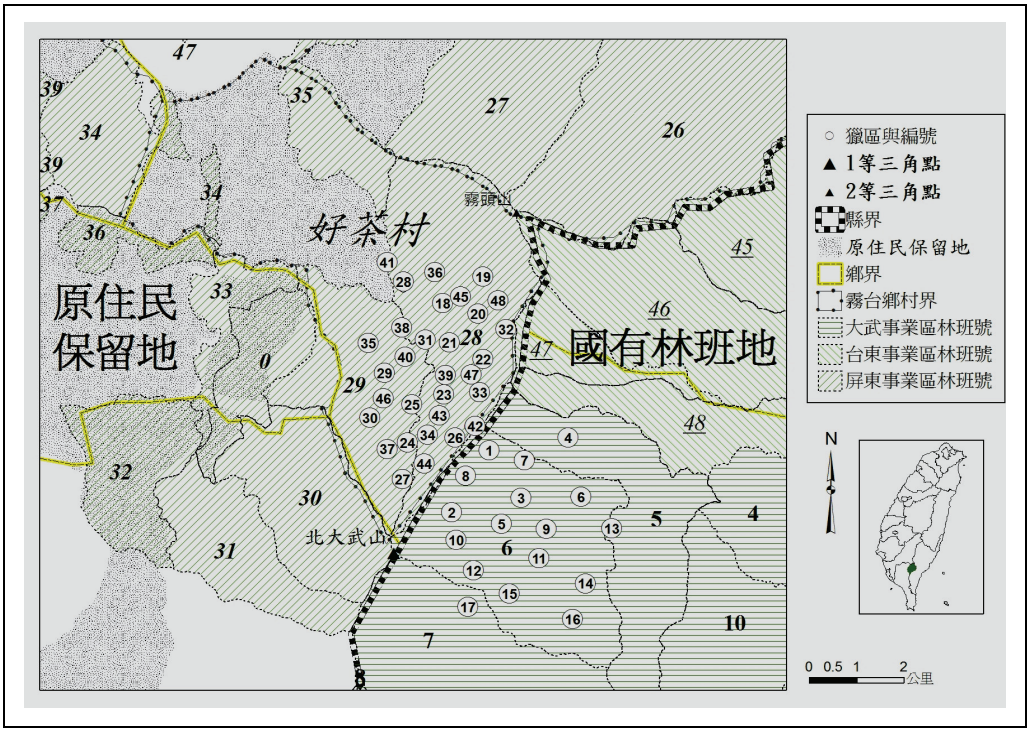


圖 6 好茶傳統獵場及國有林班地示意圖

臺灣大學學術期刊資料庫

表 6 好茶傳統獵場及國有林班地對照表

林班地號	傳統獵場名稱
5	*maududunga*④
6	*Atwacapare*①*cinakilavane*②*pinacacolodu*③*twarala*⑤*rumoku*⑥ *madecadecare*⑦*ladece*⑧*tebese*⑨*dagelesana*⑩*daililingane*⑪*talicalicare*⑫ *kabulungna*⑬*kalaulauwane*⑭*talasalasac*⑮*muwalalenga*⑯
7	*dadekavan*⑰
28	*bivaivailivane*⑱*dumadidilun*⑲*tapalhugan*⑳*takirenanalane*㉑*malingatele*㉒ *malidedete*㉓*duliduli*㉔*mauwaranrane*㉕*dacabucabuane*㉖*salilane*㉗ *bangutale*㉘*taysapuathap*㉙
29	*cabungadune*㉚*dukaingungune*㉛*lelelane*㉜*ivigan*㉝*lakipi*㉞*lenece*㉟ *tasabesabesaban*㊱*kabulungane*㊲*silauolabu*㊳*jinacetane*㊴*kulavas*㊵ *langasate*㊶*maramoravi*㊷*rwucurane*㊸*karakaratane*㊹*zinacetane*㊺ *durugaugai*㊻*cgecgelane*㊼*kulalingane*㊽

筆者有幸參與了這場歷史性的尋根之旅活動，近身觀察部落耆老和獵人如何藉由這趟旅程實踐他們的心靈地圖。我發現指北針和 GPS（衛星定位儀）等現代化的工具，在山區的濃密森林或峽谷地形中常常發揮不了作用，因此我們沿路行來很少借重現代科技的幫助。全憑耆老對地形地貌的熟悉，過去打獵的經驗，以及對地名與地名間相對位置的掌握與瞭解，使得我們在一次又一次的迷航中重新找到正確的方向。每當我們爬過山丘和稜線，越過陡坡或斷崖，耆老便會告知哪裡是野生動物偏好的棲地，何處是珍貴藥草採集的場所，下切哪條溪谷就有終年不絕的水源，沿路摘取野菜，當天就有豐盛的美食享用。傳統領域的古道雖然年久失修，但耆老卻可以樹為路，循著不同的樹種和植被，回憶它們的相關位置即可找到目標。當我們誤走野生動物的獸徑，耆老會教我們搬開石頭和小樹，找到前人走過的痕跡。部落的傳統智慧、人與土地的親密連結，都可以從耆老身上得到印證。這一趟旅程，雖然沒有發現任何雲豹的蹤跡，但是踏查隊伍藉由回到傳領的實踐行動，不僅重建以往老人家口述中的古道路線，也詳實地記錄了古道沿途的地名、地名意義、動物棲地、植物分佈、獵場、耕地、神聖空間、禁地以及部落的遷移路線和聚落遺址等文化地景資訊，對部落知識與歷史記憶的再現，具有重要的意義。

楊淑媛討論大關山霧鹿布農族的狩獵活動時認為：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 『當霧鹿的布農人去打獵時他們是用很特殊的方式在經驗過去。雖然打獵時是講述歷史的重要場合，但是媒介現在的經驗與祖先的過去最重要的方式不再是敘事，而是地景與身體。當霧鹿的老人家在祖先的獵場中指著地景上的人為的或自然的特徵而清楚回想起過去的事時，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記憶。』（楊淑媛，2003：54）。

好茶部落的尋根活動與地圖繪製，類似楊淑媛在布農族觀察到的經驗，是一種透過身體力行回到歷史現場的過程，也是藉由行動踏查來經驗祖先留在地景上的文化符碼與生活記憶，讓過去與現代連結的行動。藉由地圖的繪製，好茶人形塑了他們對世界的看法，並且重新詮釋地景與部落的關係，翻轉國家體制將人與自然分離的不當，重新再現部落族人過往的人地關係。

2007 年夏，好茶部落因為風災帶來的土石流災難而被暫時安置於麟洛隘寮營區，目前政府正在規劃原住民文化園區上方的瑪家農場為將來部落遷住地點，這是隘寮南溪排灣族部落的傳統領域。由於歷史上隘寮南溪的排灣族與好茶部落有過嚴重的對立和衝突，因此有人覺得這個地點並不恰當。然而多數族人仍然同意接受這個規劃的遷村預定地點，原因是這裡離現在的好茶部落還是很近，在『離村不離鄉』的觀念之下，他們認為舊部落的家屋和土地是文化認同重要的元素，而且維持與原部落的緊密連結，才會得到祖先靈力的庇佑。然而，從傳統領域中遷居的社群如何在新的土地上找到認同，並維繫與祖先的連結是個極大的考驗。魯凱族下三社的萬山部落，自從五十年前遷離傳統領域之後，他們原有的獵場和採集地就被劃為國有林地，不得使用。西魯凱群的青葉部落，也在他們從魯凱族的霧台鄉移居到排灣族的三地門鄉之後，傳統領域即被其他移入的部落所佔據，許多根基於傳統領域的神話與傳說，很難找到附著的地景[22]。本文前述有關好茶遷村之後產生的地景變遷、文化失序以及階序的轉化，也會在新的移住地上持續發酵。

結　論

本文透過好茶部落空間變遷的解析，提供地景轉化的實例探討。可以發現國家力量、資本主義、基督宗教的介入，不僅造成部落階層關係的轉化，也使得傳統的土地觀

臺灣大學學術期刊資料庫

念與人地關係產生質變，間接導致新的地景文化的誕生。誠如我們先前所指出的，部落的空間/地景不是一個遙遠孤立的客體，被冰凍在一個固定的時空當中，享受『帝力於我何有哉』的歲月。事實上，政治、經濟及外來文化等各種力量，不僅入侵部落居民的日常生活，也逐步改變地景，更改變了人對地景的觀念和態度。

然而，儘管外力對傳統空間和地景觀念有轉化和裂解作用，地景仍是在地居民試圖尋求或重建地方記憶與文化認同的重要符號。地名、遷移路線和神聖空間等連結祖先靈力的線索，仍是復振文化的重要依恃和力量。因此，儘管好茶部落歷經近百年的外力介入，我們仍然看到這些留在地景上的共同記憶，透過族人地圖繪製與歷史敘述的過程、在人地圖譜的重構中成為重要的文化資本，持續發揮作用。同時，在好茶部落的案例中，我們看到了南島地景變遷的軌跡，原來強調社會關係、階層角色、人與自然並存的地景觀念逐漸被國家賦予的空間地理座標及法律宣告的當代地景（保護區與國有森林）所取代，但是在地居民試圖透過自發性的部落地圖運動，重新詮釋這個抽象的空間成為他們主觀的地方，建構新的地域認同。

無疑地，部落地圖近來已成為原住民文化復振的積極動能，也是部落族人在爭奪/控制空間的過程中一個重要的利器[23]。藉由古道尋根與地圖繪製，年輕族人找到連結祖先與歷史的線索，也透過回到傳統領域的具體行動，找回文化認同與心靈的歸屬感。從某個層面來看，這個行動對部落歷史記憶的召喚，人地圖譜的重構具有重要的實踐意義。然而，被現代地圖包裝的知識與權力，本身所具有的銘刻式地景（inscribed landscape），是否反而將部落原有全面性的、情感的、與祖先靈力結合的過程式地景（processual landscape）的特質抹滅，是當代借用地圖知識爭取土地權力的部落族人，必須深思的課題。

附　註

1. 目前進行中的「原住民族傳統領域土地調查計畫」，係緣起於陳水扁總統於 2000 年競選時提出的「台灣原住民族與台灣政府新夥伴關係」政見，該政見內容包括承認台灣原住民族之自然主權、推動原住民族自治、與台灣原住民族締結土地條約、恢復原住民族部落及山川傳統名稱、恢復部落及民族傳統領域土地等等。自九十一年起，原民會在原住民地區開始辦理傳領調查，至 2008 年止總共完成了 43 個原住民鄉鎮之調查，並獲得 7684 個地名和 3219 個地名故事。

臺灣大學學術期刊資料庫

2. 本段引自海力波先生發表於廣西民族研究 2007 年第四期〈 “三界”宇宙觀與社會空間的建構-廣西那坡縣黑衣壯族群空間觀念的研究 〉的文章第 69 頁。Levi-Strauss 有關空間與象徵體系的論點可參酌《憂鬱的熱帶》與《結構人類學》兩本著作。

3. 1954 年內政部核定魯凱族為台灣原住民九族之一，在行政區位上分別隸屬於南部的屏東縣、高雄縣以及東部的台東縣。目前魯凱族人口總數約有一萬餘人，依地域、語言與文化的不同，大致上可分為西魯凱群、東魯凱群及下三社群三個分支。kucapungane 位於屏東縣霧台鄉境內，是西魯凱群中包括霧台(vutaai)、神山(kabalarane)、佳暮(karamumutesaane)及阿禮(adiri)等部落的發源地。

4. 根據霧台鄉戶政事務所的資料，從 1955 到 1965 年，好茶部落共計 78 戶遷出。包括屏東縣瑪家鄉三和村美園社區的 26 戶、牡丹鄉旭海村 4 戶、三地門鄉青葉村 7 戶、三地門鄉三地村 24 戶以及搬至台東縣金峰鄉嘉蘭村 12 戶、卑南鄉東興村 2 戶，還有高雄縣六龜鄉荖濃村 3 戶等等，人數約 500 餘人。

5. 日治時期的人類學者，多把魯凱族歸類於排灣族之內，或者另名為查利先、薩里森或澤里先族（tsalrisien），直到移川子之藏等人依據口傳神話與系譜的追溯，將魯凱與排灣兩族分立，並以「魯凱」一名取代「薩里森」的稱謂後，魯凱族的稱謂才大致定型。後續學者大體上也依循這樣的分類，認為排灣與魯凱兩族在體質、社會組織、百合花制度與百步蛇信仰方面雖然極為接近，但在語言、祭典、埋葬方式與繼承制度上仍有顯著差異，兩族應分別獨立（衛惠林，1963、1965；石磊，1976）。

6. 在傳統的魯凱社會，狩獵是族人取得動物性蛋白質的主要途徑，也是男人取得社會地位和榮耀的重要途徑（台邦.撒沙勒，2004）。當一個男人獵獲超過六隻公山豬(valisane)，並擺設筵席宴請部落族人後，可在頭目、長老的見證下由部落裡資深的獵人配戴百合花，配戴百合花的獵人在村裡即是英雄的象徵。在部落裡擅獵的男士是女孩心中理想的對象，在獵人聚集的場合，他們會集體歌頌與狩獵有關的歌，互相炫耀狩獵功績（石磊，1989），而受到族人認可的獵人，也可在他們家屋的牆壁上繪上象徵個人及家族榮耀的圖案（許功明，1987）。

7. 相對於平地或都市的現代化、文明、發展與進步，日本殖民政府及隨後的國民政府心態上認為山上的民族為原始、落後、無教養且無文明。

8. 好茶部落的貴族統稱為 talialalai，而這個貴族本家的繼承者稱為 yatavanane（當家頭目），從本家分出去的貴族則稱 takiaki。takiaki 在魯凱語是“弟弟”或“較小的”的意

臺灣大學學術期刊資料庫

思。

9. 惡靈集結的地方叫 taikaiyiane-ki-aididingane。根據耆老表示，該位置位於現在霧台鄉伊拉部落（谷川社區）的下方，隘寮北溪上一個陰森的峽谷。

10. 依據山地林野的使用區分，殖民政府將國有林野依使用性質區分成『要存置林野』、『準要存置林野』及『不要存置林野』三類。其中『準要存置林野』即是後來『高砂族保留地』的前身。

11. 雖然平民私底下仍有繳納貢賦給頭目的習慣，但有一次 pacekele 家的二級頭目與日警發生衝突後就被嚴格禁止（許功明，1987：183）。自該次衝突後，好茶的貴族階級因為不再收取貢賦，經濟基礎大受打擊。

12. 好茶現在的當家頭目 lautu 說：『小時候父親告誡他，頭目不可待在家裡，好吃懶做，等待平民供奉。必須跟著族人，學習農耕和狩獵技巧，如果什麼都不會，平民就會看不起，無法領導部落』。

13. 有關這方面的討論，可參酌梁煒智(2000)，高明哲(2002)，顏愛靜、楊國柱（2004）等人的研究。

14. 80 年代迄今，魯凱族傳統狩獵採集領域因其原始的植被及豐富的野生動物資源，由北至南分別被劃設為大武山自然保留區（1988）、出雲山自然保留區(1992)以及雙鬼湖野生動物重要棲息環境（2000）等等。

15. 舊好茶時期，平民的房子不可雕刻圖案、面積不可大於頭目的家屋，每個家屋的高度不可擋住別家的視線。

16. 基督教末世論認為當耶穌基督再度降臨人世時，眾人都得經過審判的過程，相信者會升到天堂，反之則進入地獄。

17. 有關好茶狩獵文化的變遷，可參考台邦.撒沙勒(2004)、吳雯菁(2005)、盧道杰(2005)等人的相關研究。

18. 好茶部落反水庫運動始於 90 年代初，當時經濟部水資會為提供南台灣地區用水，乃規劃在隘寮溪上游興建瑪家水庫。因為水庫集水區涵蓋附近魯凱族及排灣族的土地，也會淹沒隘寮溪上的好茶及伊拉兩個部落。如果興建成功，不僅導致數百戶居民被迫遷移，更會影響周邊部落的土地利用，因而引發當地原住民的反對，阻止政府興建。

臺灣大學學術期刊資料庫

19. 1996 年賀伯颱風帶來的龐大雨量，造成新好茶後方的土石崩塌，四位村民慘遭土石流活埋。部分村民指責因為反水庫運動迫使遷村工作停滯，才釀成悲劇。這個慘案，使得許多原來反對遷村蓋水庫的居民內心產生矛盾，信心動搖。

20. 摘錄自 1997 年好茶社區發展協會工作報告。

21. 1996 年好茶『寮樂溫工作室』辦理第一次古道踏查，但僅有文字資料紀錄。隔年(1997)，『魯凱族自然資源保育基金會籌備處』及『好茶社區發展協會』舉辦的『舊好茶古道尋根、地圖繪製、獵區標定』活動，是台灣原住民首次部落地圖繪製的實際行動。參加成員 10 位，包括部落耆老及年輕獵人，由屏東縣霧台鄉好茶村走到台東縣金峰鄉嘉蘭村，行程共計 10 天。

22. 『巴冷公主嫁給百步蛇』的故事是青葉部落最為人孰知的神話，因為這個故事產生的商業化效應，導致魯凱族其他部落也出現了各種版本的巴冷公主傳說。雖然青葉部落試圖主張這是他們重要的文化資產，不容剽竊。然而，遷村後的青葉現址離故事發生地點（大鬼湖）太過遙遠，當青葉族人講述這個神話故事時很難和傳統地景連結，說服力大大降低。

23. 部落地圖近來成為部落族人爭取土地權利的重要工具，但這個流行的名詞卻也引發不同觀點的討論和批判，例如傳統的空間知識可否轉譯？地圖的邊界在真實生活中是否存在？除了地圖是否還有其他陳現空間知識的方式？部落地圖的引進是否加深部落內部權力爭奪？等等，相關討論可參見羅永清（Lo, 2006）、金尚德（2006）以及本期官大偉/林益仁等人的文章。

引用書目

台邦.撒沙勒

2004 〈狩獵文化的迷思和真實—一個生態政治的反思〉。刊於《尋找失落的箭矢：部落主義的視野和行動》。頁 81-105。台北：國家展望文教基金會。

石 磊

1976 《台灣土著血族型親屬制度：魯凱排灣卑南三族群的比較研究》。中央研究院民族學研究所專刊 23。台北：中央研究院民族學研究所

1989 〈大武山自然資源之初步調查（三）人文初探〉。《行政院農委會生態研究》23：

臺灣大學學術期刊資料庫

105-131。

吳雯菁

2005 《再見/再現獵人：一個魯凱族部落的獵人意涵探索》。國立台灣大學森林環境暨資源學系碩士論文。

官大偉與林益仁

2008 〈什麼傳統？誰的領域？：從泰雅族馬里光流域傳統領域調查經驗談空間知識的轉譯〉。《考古人類學刊》69：109-141。

林美容與王長華

1985 《霧台鄉誌：霧台鄉魯凱族社會文化調查報告》。霧台鄉公所委託中央研究院民族學研究所研究。

金尚德

2006 《知識、權力、部落地圖：「太魯閣族傳統領域土地調查」的社會學解析》。國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

洪泉湖

1992 《台灣地區山胞保留地政策制定之研究》。台北：國立政治大學三民主義研究所博士論文。

胡正恆

2002 〈人、土地、與歷史記憶：以蘭嶼傳統地名的研究為例〉。《原住民教育季刊》26：110-122。

2008 〈歷史地景化與形象化：論達悟人家團創始記憶及其當代詮釋〉。刊於《寬容的人類學精神：劉斌雄先生紀念論文集》。林美容、郭佩宜與黃智慧主編，頁199-232。台北：中央研究院民族學研究所。

范純甫主編

1996 《原住民風情(上、下)》。台北：華嚴。

海力波

2007 〈"三界"宇宙觀與社會空間的建構－廣西那坡縣黑衣壯族群空間觀念的研究〉。《廣西民族研究》4：68-79。

高明哲

2002 《台灣原住民族土地所有權制度與土地利用關係之研究》。國立中興大學農業經濟學研究所碩士論文。

高業榮

臺灣大學學術期刊資料庫

1986 〈西魯凱群的部落與藝術〉。《藝術家》137：201-203。

梁煒智

2000 《百年來台灣原住民族土地分配制度的變遷與法令》。國立台灣大學法律學研究所碩士論文。

移川子之藏、馬淵東一及宮本延人

1935 《台灣高砂族系統所屬の研究》。東京都：刀江書院。

許木柱、李壬癸、楊翎、王長華、潘英海及詹琪芬

1995 《重修台灣省通志卷三住民志同冑篇》。南投：台灣省文獻會。

許功明

1987 〈由社會階級看藝術行為與儀式在交換體系中的地位：以好茶村魯凱族為例〉。《中央研究院民族學研究所集刊》62：179-203。

郭佩宜

2008 〈當地景遇到法律：試論所羅門群島土地的法律化及其困境〉。《考古人類學刊》69：143-182。

陳永龍

1992 《社會空間變遷之研究-以魯凱族好茶舊社為個案》。國立台灣大學建築與城鄉研究所所碩士論文。

陳志梧與鄧宗德

1990 〈東埔社布農族生活空間的變遷（1945-1990）一個政治經濟學的考察〉。《台灣社會研究季刊》3（1）。

黃叔撖

1957 《台灣史槎錄》。台文叢第 4 種。台北：台灣銀行經濟研究室。

黃應貴

1995 〈土地、家與聚落：東埔社布農人的空間現象〉。刊於《空間、力與社會》。黃應貴主編，頁 73-131。台北：中央研究院民族學研究所。

奧威尼・卡露斯

1996 《雲豹的傳人》。台北：晨星。

楊淑媛

2003 〈歷史與記憶之間：從大關山事件談起〉。《台大文史哲學報》59:31-64。

衛惠林

1963 〈魯凱族的親族制度與階級制度〉。《中國民族學報》3：67-83。

臺灣大學學術期刊資料庫

1965 《台灣省通志稿卷八同冑志》。南投：台灣省文獻委員會。

盧道杰、吳雯菁、裴家騏及台邦.撒沙勒

2005 〈從社區保育的觀點看原住民的狩獵與野生動物資源的管理〉。「社區保育學術研討會」宣讀論文，國立花蓮教育大學，4 月 29、30 日。

顏愛靜與楊國柱

2004 《原住民族土地制度與經濟發展》。台北：稻香。

羅素玫

2008 〈文化認同、生態衝突與族群關係：由阿美族都蘭部落的傳統領域論述談起〉。「2008 台灣人類學及民族學會年會：人類學的挑戰與跨越」宣讀論文，中央研究院民族學研究所，10 月 4、5 日。

霧台鄉公所

2008 《霧台鄉地籍清冊》。屏東：霧台鄉公所。

Altieri, M.

1995 Agroecology: The Science of Sustainable Agriculture. Boulder: Westview.

Bell Hooks

1990 Yearning: Race, Gender and Cultural Politics. Boston, MA: South End Press.

Cresswell, Tim

2006 《地方：記憶、想像與認同》。王志弘、徐苔玲譯。台北：群學。

Guo, Pei-yi.

2001 Landscape, History and Migration among the Langalanga, Solomon Islands. Ph.D. dissertation, University of Pittsburgh.

2003 “Island Builders”: Landscape and Historicity among the Langalanga, Solomon Islands. In Landscape, Memory and History: Anthropological Perspectives. Pamela J. Stewart and Andrew Strathern, eds. Pp.189-209. London: Pluto Press.

Hu, Jackson

2008 “Spirits Fly Slow”（pahabahad no anito): Traditional Ecological Knowledge and Cultural Revivalism in Lan-Yu. Journal of Archaeology and Anthropology 69 : 45-107。

Hunn, G.

1999 The Value of Subsistence for the Future of the World. In Ethnoecology: Situated Knowledge/ Located Lives, V. D. Nazarea, ed. Pp. 23-36.Tucson: University of

臺灣大學學術期刊資料庫

Arizona Press.

Levi-Strauss, Claude

1989 《憂鬱的熱帶》。王志明譯。台北：聯經。

2006 《結構人類學》。張祖建譯。北京：中國人民大學。

Lo, Yung-ching

2006 A Dialectic between Inclusive Lines & Exclusive Boundaries—A Case Study on Mahoan Bunun's Border—to Process A Critique on Taiwan Indigenous Borderism Mapping Policy. Paper presented in the Conference for Indigenous Cartography and Representational. Ithaca, March 3-6.

Nazarea, V. D. ed.

1999 Ethnoecology: Situated Knowledge/Located Lives.Tucson: University of Arizona Press.

Peña G. Devon

2001 Environmental Anthropology and the Restoration of Local Systems of Commons Management. Paper presented in Taloko National Park, September 4.

Pichon, F. J., J. E. Uquillas, and J. Frechione

1999 Traditional and Modern Natural Resource Management in Latin America. Pittsburg: University of Pittsburg Press.

Taiban Sasala

2006 The Lost Lily: State, Sociocultural Change and the Decline of Hunting Culture In Kaochapogan, Taiwan. Ph.D. dissertation, University of Washington.

臺灣大學學術期刊資料庫