第二章　碧候部落民族誌

第一節　碧候（Piyahau）部落經濟生活

（一）碧候（Piyahau）傳統農業經濟生活

碧候以西的地形，是以山地爲主，屬中部山區氣候。其地理位置雖處宜蘭，但氣候類型類似於花蓮氣候類型。其秋冬不會出現陰雨連綿，但常有強大的海風，且其強度會將大型建築物吹倒[75]；此乃因於碧候地處山谷出口，使得冬季吹入山谷的風勢，力道愈發強勁。也因此，在南澳北溪部分，原有的植物林被，有幾處已因爲人爲擴度開採及自然風力的影響，已有土石流現象的發生。[76]

現在的碧候部落，已與以往居住、生活型態，有相當大的差異。主要是因爲在部落集體下移遷村後，與原居住地之海拔相距相甚大，並獵地範圍縮小、而造成生活方式上，與在大濁水溪上游的原居住部落，大不相同。根據田調的內容顯示，族人在原居住部落（當地人皆稱老 Piyaha 時）時，多以種植地瓜、小米等糧食作物作爲主食。而後，碧候部落遷村至今日之南澳現址時，則受平地人（即當時的隘勇），幫助種植了地瓜，使部落居民自高山遷移下來時，不會因錯過耕種時節，而無食物而缺糧；其存量可供應部落居民七到八個月的糧食需求。

[75] 2005 年冬季，強風將室外籃球場籃球架吹倒，但夏季颱風不曾吹倒籃架。
[76] 碧候社區發展協會編（2002）頁 24。

圖 2-1：泰雅開墾行事曆

開墾時間	mna' yang（開墾）				l' maom（放火燒）							
期（月份）	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	十月	十一月	十二月	一月	二月
農事名稱	tvuxanv asao 黍的播種期	tvuxanp agai 陸稻的播種期	pm' hian ngahi 蕃薯苗插植期		黍的收割 小米收割		種白菜及 svilun		klhan pagai 陸稻收割期		Tvujan trakis 小米播種期	
獵以及各項大事												

資料摘錄自： 黑帶.巴彥 1997 祖先的腳蹤

Atayal 在遇到部落婚喪或出草等事宜時，全體會先從遵守 *gaga na pslpiungan* (結親習俗的規範)或 *gaga na ssatu-mnhuqil* (喪葬的規範)開始。族人會放下手邊開墾的工作一起幫忙，待空檔時期，再用來開墾，所以並非全年生活都以農耕為主。而由山田耕作轉為水稻田種植型態，則是日治時代，被教授時所勉強學習的。於是面對水田耕作的高成本，以及全然不同於以往的生活時節的調適，碧候人還是覺得難以接受，因此荒廢水田甚多。

李亦園覺得墾種生產有限的山田，是因為泰雅人的山田墾植與團統宗教觀念有關，種地收穫的年生活歷和正符合作祭祀神，這是天上祖靈所喜悅的，一個人勤於耕作和豐於作祭都只是盡為人的義務罷了。因此當他們遷移到平地時，寧可到騎摩托車距離十多分，甚至半小時的山田耕作。[77]

1938 年生的江榮漢先生，談起早期遷移剛至此，部落裡的栽種情形：

「有種花生、地瓜、芋頭、玉米。種子是去南澳買，女孩子到外面去賣。栽種到手指大的時候，才分開種。並且不需施肥，只澆水就會長大，芋頭是先種小的，半年就會長大，可以長到一斤多，而小的很瘦。」這樣的農耕型態，與李亦園先生所指：「用火燒墾，不使用獸力與肥料。」的說法相當符合。[78]泰雅族一

[77] 李亦園（1966）頁 52-53。
[78] 李亦園、石磊、阮昌銳、楊福發等（1964）頁 448。

向居住在自己自足的環境中，習慣深山打獵粗耕生活。[79]可知，當時一開始栽種的方式，便是採取粗略的山田農業，也就是燒田農業，而他們對於水田耕作，並不是如此擅長。而碧候土質屬富含礦物的黑色泥土，泥土摸起來像硬塊，因此需良好施肥才會有收穫，但也由於土質乾淨，因此利於種植生薑。

以地理位置而言，南澳林區的林相（包含碧候以西的山區），隨山地呈現明顯的林木分布，500 公尺以下爲熱帶雨林，林木有：榕樹、相思樹、茄苳、綠竹、莿竹等。500 公尺至 1800 公尺爲暖溫林：其在 750 公尺至 1200 公尺之間，林木有：樟樹、櫟樹、櫧樹等，且多產桂竹。至 1200 公尺以上，則有：紅檜，孟宗竹。而 1200 到 1800 公尺，有優良的台灣扁柏與紅檜純林。1800 至 3000 公尺間的溫帶林，以台灣雲杉、鐵杉的混合林爲主。[80]

七〇年代前，林務局管制不嚴，村民可以在山上種植香菇－－就是栽種木頭香菇,因當時仍未引進太空包香菇種植法——因此大量砍植某些特定樹木是必要的。江榮漢先生泰雅人一系列山坡保留地等相關法案過關，坡度在 28 度以上者必須強制造林的命令，使得許多坡度較高的山坡地「都拿去造林了，要等樹長大，二十年以後。」洪忠誠長老如是說，他也此喪失了土地的使用權，要等到樹長大，二十年後才可以重新種植自己想種的植物。

從南澳的原生植物園到碧候，途間經過水稻田的主要道路，被暱稱爲碧候高速公路。筆直的兩公里雙線道路，在白色水泥護欄上，繪滿滿泰雅風味的塗鴉。在道路兩旁綠油油田埂間，不分季節的，總是有那麼一大片總是休耕的田地。寧玲姐說：「碧候的女人最好命，不用下田工作（此僅指水稻田）。」Sigon（寧玲姐丈夫）說：「種田本來就是漢人的事，我們小時候有做，後來出去工作就沒有做了。去台北回來都不會做了，忘記怎麼做。」

李亦園認爲，在農業型態的生活，因遷移至河流三角洲後，占經濟生活中的比例，大於打獵採集。[81]他也談到南澳部落的Tayal，雖被教導水田耕作的技術，

[79] 吳天泰（1996）頁 24。
[80] 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和等（1963）《南澳的泰雅人（上冊）》台北：中研院民族所專刊之五。頁 3。
[81] 李亦園、石磊、阮昌銳、楊福發等（1964）頁 690。

但只學了個大概，在經驗與實務上，遠遠不如漢人；因此，在兩方稻田收貨量相比之下，便可發現：在稻米的收穫量上明顯的差異，便說明了Tayal對水田耕作技術上的缺乏，不及漢人耕作的經驗。[82]

參訪現在少數仍在水田耕作的碧候呂家長輩得知，他們仍會在田間栽培西瓜，而在問及鄉公所有沒有幫他們集中農產品做產銷時，他們說：曾有栽種的哈密瓜，在收成後由鄉公所幫忙轉賣，但結果並沒有拿到錢，且有時候拿農產品去鄉公所，公所拒收，所以他們覺得公務人員盡責，都沒幫助Tayal。[83]公所中的人員大多以臨時雇員為主，大抵鄉長重選後，臨時雇員會重新洗牌，因此想要到鄉公所上班，時間和機會的點就顯得十分重要，加上鄉公所對農產品的處置，常不如農民所預期，因此對公所頗多微詞。

（二）碧候八〇年代的都市經驗

2005 年三月五號超過十二點的夜晚，寧玲姐兒子紹禹第一次學測成績出來了，也許是因為感覺孩子即將離開，寧玲姐談到年輕時出外工作的故事。在 Sigon（寧玲姐的丈夫）近三十歲（現四十七歲）的時候，她們住在台北。這是建築業興盛而且還沒有引進外勞的時期。Sigon 的爸爸先到台北，後來帶上 Sigon，做的工作是鑿地的工作。工作內容是駕駛鑿地的機器，一天只要鑿兩個洞，報酬以所鑽米數計算；另一種方法是給固定月薪，不過當然不如自己鑽的多，因此大家都選擇鑽多少賺多少的方式。這份工作是需要一個人鑽，一個人扶著機器才能控制，當遇到不同的石塊的時候有要在不同的位置，使用不同的鑽法，因此雖然是零星的打臨工工作，因為做的還不錯，工作機會跟著多了。接著，他把這樣的工作機會介紹給部落的人，都是當初同年齡左右的夥伴。「那時候有結婚的幾乎都來了」寧玲姐說到。從年輕做到婚後兩、三年。可是後來工頭跑了，虧了十幾萬，

[82] 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和等（1963）頁 167。

[83] 分散四周圍約有一甲田地是金洋人所有，但被南澳退休的泰雅公務員（所以才有多餘資金可以使用）租下來，試種西瓜，呂家老人家看他們栽種的情況，西瓜間隔太密會長的亂七八糟，讓人感到納悶的是，難到大家種植前，都不會徵詢其他有經驗人的意見嗎！

在了解當地的原住民習慣後，筆者發現有限的資訊來源，原始的栽種模式，以及不習慣精密式的栽種法，在在使得旱田的耕作率遠超出水田。

好幾個月都領不到錢，Sigon 說：「平地人很會騙人」因為被騙的慘痛經驗，所以他再也不到都市找工作了。

在訪問居住在碧候少數幾戶漢人時，他們指著休耕的田地說：「荒廢的田地都是原住民的地，他們很懶惰都不種田，很浪費。」從都市搬回碧候後，Sigon 說他已經忘記如何耕作，也吃地瓜吃怕了。又說，如果他們耕作田地，那麼有臨時工的工作機會時，尤其在農忙時期，根本沒辦法去打工，於是他們現在都選擇不種稻米，「因為太麻煩了，買種子、灑種、澆水，我們的水又不方便，賺的錢和工不合啦！所以我們都自己買米。」

前文提及的彩繪道路兩旁，漢人是用來種植水稻，而南澳村的原住民則在這地方種植哈密瓜、西瓜等作物。當初在部落遷移下山時，日本人所分配的一戶一畝田三分地，根本不夠後來的兩代分配。於是，老人家留著自己種，種植之後的菜蔬再分給子孫們。蔬菜的種植，目的僅供自食，反倒是山坡地有較多的使用。因此，碧候的經濟作物是以山坡地為主要栽培處。

（三）今日碧候的經濟生活

2001 年的碧候，正值山蘇為高經濟作物時期。經過甘家時，可以時常見到學生甘羽辰的媽媽曾秀香，將山蘇挑選後、擺好裝箱，但她只是代採的工人並非雇主，初期並沒有很多人種植山蘇，因此山蘇的價格好的時候，一斤到二十元，成為當地主要經作。山蘇有著易栽培的特性，更是山中常見的植物，植物苗的來源據部落說法是去山上一棵棵摘苗而來。在學的青少年也會學習部落中長輩，去採山蘇賺取外快。族人以往都是到山上去採，後來才改種植在鄰近山坡地，是部落近年十分重要的新興作物。[84]

例如長老洪忠誠的山坡地，以前是種梅子，後來不賺錢，看別人種山蘇賺錢，便砍了梅樹，換栽種山蘇，結果主要梅產區南投梅子欠收，卻沒等到這個賺錢的

[84] 據呂福來說十年前剛開始賣山蘇可達一斤一百五十元，如今剩一斤八九十元，還要自己出油錢到花蓮送貨，在南澳賣山蘇則需要看老闆買不買，但價格比送到外縣市多。

好時機。[85]與山蘇同屬經濟作物的還有生薑，是近年碧候大量種植的經濟作物，只是種植的大多屬平地人，只有少數一、兩戶是原住民種植。惠珍的婆婆，是有田地的地主，生活過的比較好。在碧候，大部份的居民其實都只是在農忙時候，受雇做臨時工幫忙種植或採收生薑。部落也會有車子來載工人，去幫忙種生薑，但老闆多找有生薑種植經驗的工人，所以老闆只找有經驗的工人，因此工作機會並不如想像的多。[86]

上山採藥材，也是碧候村民的另一項財源。若有藥材店的老闆來預定藥材，大夥則會到山中尋找金線蓮、蘭花、靈芝、羊奶頭、藤心等作物。民國六十幾年，便有藥材老闆來訂貨，到山上找藥材，一天可以賺三、四千，最多還到七千。那時一碗麵才十五元不到，因此，有不少人便放棄學校學業，回家找藥材賺錢。其他傳統獲取食物的方式，還包括蜜蜂蜂巢的採集，現今則成為孩童的採集遊戲。

由以上的狀況，可以發現碧候的工作習慣，是有人先從事某種行業之後，再介紹大家去做相似類型的工作，工作的型態十分固定，變化較少，多以勞力類型居多。碧候獲取資訊的方式大都也是口耳相傳，對於高經濟作物的栽種方式或時令蔬果價格，往往也是看西部部落種植情況後，才決定改種何種經濟作物。

河流中的毛蟹，曾是南澳北溪的特產，近年由於力霸集團在上游採石，河水污濁，南澳毛蟹的產量大減，可以小額賺取收入的機會減少許多，而且夏天的時候孩童無法到河川戲水。這也使得部落新興另一種行業，即是將自家田地挖坑洞，舖上水泥，做成游泳池。孩童一周會有數次到游泳池戲水的日子，每次收費五到十元不等。雖然鄰近有金岳瀑布，由於地域觀念強烈，曾發生碧候人到金岳瀑布玩水，差點發生衝突打群架。因此，在悶熱的夏天，碧候的三、四座人工泳池，也就成了大家安全遊樂的新選擇，同時也成就了部落新興行業。在筆者 2007 年三月回到碧候，他們已經持續護溪運動三個月，也因力霸集團倒閉，使得南澳北溪有了一線生機。

[85] 砍完當年碰巧是 1996 年九二一地震，南投縣的種植梅子的地區，因位於震央附近，因此都震掉了，梅子大量缺貨，每台斤上漲到一百五六十。
[86] 指較知道土如何挖，或要把生薑放多深的位置等的工人。

這裡和台灣西部部落不同的地方是，海拔過低，大約只有五十公公尺，因此高山高經濟作物不易培植，又地處偏遠，距蘇澳新站及花蓮各有一小時車程，作物產銷的附地遠，雖有火車站，但火車運費極高又不合乎成本，因此農業遲遲無法成爲主要生業方式，而偏好公家薪水或寧可打臨工過生活。

此外，整個部落有十幾位軍人，十多位警察，但多集中台北、羅東或南澳鄉本地工作。因爲志願役的薪資固定，家中水電還有減免，因此也是許多碧候年輕人嚮往的工作。但近年來軍人考上的機率低，大都變成入伍後才簽下三、五年約的志願役，並非終身職。碧候還有兩位國小老師，一位任教於碧候國小的本地老師，另一位任教於南澳國小。這三位老師全是長老教會信徒，軍警則長老教會、真耶穌教會都有。

三十多歲的青年人外出工作，大都從事勞力性工作，開卡車可以算是部落中少數非公務人員體系，能賺取高額收入的方式，但也只有幾個人在作，因爲日夜顛倒，有貨要送就得去，而且是考驗體力搬貨抑者長途開車，因此能耐的住的人仍是少數，更不用提要持續幾年的時間。

假日的生活，大人們則以上山打獵爲主；颱風過後，會到河邊拿木頭回來，作成泡茶的桌椅。大多時候其實生活步調是很緩慢，且沒有太多特殊性的事務發生，大多隨著日常生活步調。

碧候這個部落的經濟來源，自始迄今，狩獵仍占經濟收入的大部份；澳花部落或和平地區甚至花蓮崇德都是碧候獵人狩獵區域。當問及碧候人以什麼爲生時，所得到的答案大多是「打獵」；在獵物這麼短缺的年代，這是西部泰雅部落難以置信的，居然有全部落可以以打獵維生，相當令人驚訝。

且碧候的青年或年長者，雖生活於以基督宗教爲主的部落，但仍拒絕帶女性去打獵。因爲帶女生上山是違反*gaga*的行爲，他們認爲此舉會獵不到東西。[87]李

[87] 某些部落例如鄰近的金岳部落，或復興鄉、三民鄉、南投仁愛鄉這邊的部落，是可以允許女孩子跟著去打獵。

亦園認為，農耕取代了過往的狩獵、採集成為南澳泰雅族主要生業，而過往的狩獵祭祀，也在日本政府有心的皇民化教導下，轉變為以水稻耕作祭祀。[88]傳統巫師所認知的疾病醫治，與山下的疾病大不相同。基督宗教所帶來的藥品，替代了傳統巫師的醫治，使得原有價值觀概念崩解。然而，在日常思維中，*gaga*卻仍如影隨形的左右現今生活，狩獵在大半個世紀後，碧候仍選擇最初的維生模式，因此即使基督宗教表面上是族人生活的信仰中心的教義，但*gaga*仍佔一席之地。

[88] 李亦園、石磊、阮昌銳、楊福發等（1964）頁 691。

第二節　*gaga* 與碧候

（一）*gaga* 相關用字探索

gaga，在人類學者王梅霞轉譯為「祖先留下來的下話」，長期從事部落文史工作的泰雅族人黑帶巴彥則認為*gaga*是指著各項規範或規則，皆統稱為*gaga　na* ATAYAL，隨著不同用法，風俗慣習中，呈現不同意義，因此並非如此單一的指稱。[89]要之，*gaga*正是泰雅千百年來信奉祖先，而立下的慣習。

泰雅族（Tayal）的超自然信仰是以*utux*（祖靈）為中心。Tayal認為祖靈是宇宙主宰，也與人生禍福有絕對的干係，並且認為一切因果關係的最後原因都來自祖靈，所以Tayal對待祖靈的方式是虔敬、尊奉而依賴，從而採取無條件的承受與接納。[90]Tayal對待*utux*的方式是透過儀式，餵養或賄賂祖靈，以祈求祖先不要降禍，黃國超認為因著祖先的世俗需求，才容許子孫以食物討價還價，不同於世俗的神判。[91]*utux*不能有人性化的表現，才能維持其公正性，因此作為Tayal基礎的善靈不能是祖靈，而必須是一個超越自然的最高存在，也就是大寫、不具任何人性的Utux。「*otox*」、「*utux*」、「*rutux*」、「*lutux*」都是指死者之靈魂，但有時也指稱無形之神。[92]

《番族慣習調查報告書》指出：南澳番中有人認為「*rutux*」與「*utux*」應有不同意指，「*utux*」指死者之靈魂，而「*rutux*」則指宇宙唯一存在創造神，當時基督教未傳入，在眾多泰雅族的神話當中，為什麼會有指獨一神這樣的指稱，這是筆者在閱讀中的疑問。

關於 *gaga* 的議題，一直存有許多的爭議。到底什麼是 *gaga*，*gaga* 中所包涵

---

[89] 今羅馬拼音為 Tayal，但因尊重原文書寫方式，非拼音不同的問題，因此在此仍照原文寫做 ATAYAL。黑帶巴彥（2002）《泰雅人的生活形態探源：一個泰雅人的現身說法》新竹縣竹北市　：竹縣文化局。頁 29-39。

[90] 李亦園、石磊、阮昌銳、楊福發等（1964）頁 686。

[91] 黃國超（1990）＜「神聖」的瓦解與重建─鎮西堡泰雅人的宗教變遷＞國立清華大學人類學研究所。頁 31。

[92] 小島由道 1996[1915] 《番族慣習調查報告書：泰雅族》台北：中央研究院民族學研究所。頁 40。

的集團性是否真如學者所指稱？每每學者因訪談接獲的資訊不同，田野地點、時代的不同，因此對 *gaga* 充滿了不同的解釋與辯論。那麼，*gaga* 究竟是什麼呢？事實上雖同屬於泰雅族的組織部落，卻因環境需要而衍生 *gaga* 新意涵，使得 *gaga* 不停的變換著面貌。

例如《南澳的泰雅人》一書談論到*gaga*的組織雖被破除，起而代之的是當時1960 年代的共勞組織，共勞組織大抵以宗教分隔，而取代過去gaga制度。[93]近年來由於宗教派系的分別，例如碧候泰雅傳統訂婚儀式的分豬肉習俗中，原是以*gaga*為主，今日連部分教友都會分到豬肉。

日常生活中，狩獵所打到的獵物體積較小，送到外縣市不敷本錢時，便會就地宰殺，分為五大部分豬頭、龍骨、普通骨頭、外層豬皮、裡層肉，隨即用塑膠袋各部分抓一點放在塑膠袋中，給予路過或是親戚，但由於兩教派不相往來，因此受贈者多屬同一教派的生活區域，這是傳統的觀念逐漸變遷的。

（二）*gaga* 意涵探索

折井博子則認為，*gaga*是一個祭團，而這個祭團隨著不同的地域，有些*gaga*單位可能小於社，也可能*gaga*等於社，但又有某些*gaga*單位比社的單位還大，而這些現象都是為了適應環境分化的結果，*gaga*制度存在的基本精神，是建立在遵守祖先遺訓與規範為信仰，而共同祭祀的心靈基礎上。她並認為*gaga*制度的消失，和近年來該族社會形態與結構的改變、生活方式的改良、傳統宗教信仰趨淡，都是很直接的因素。[94]

折井博子認為，*gaga* 可分成「實質」和「意念」。在「意念」方面又可分為五大主要概念部份。

1「意念」部分

（1）血緣與祖訓：*gaga* 是一種祖訓。

（2）習慣與道德準則：由於祖先遺訓的累積，涵概日常生活法則，法則則

[93] 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和等（1963）頁 195。

[94] 折井博子（1980）＜泰雅族噶噶的研究＞國立台灣大學考古人類學研究所。頁 111-113。

成為習慣與道德的準則。

（3）禁忌：習慣與道德標準與生活各面相關，生活行為中，必需被禁止的行為，即為禁忌。

（4）祭祀：從「祖訓」觀念衍生各種習慣、道德標準、禁忌的遵守。遵守祖訓以用來祈福免於災禍，此形成 Tayal 的宗教信仰；這些宗教信仰透過儀式展演而扮演重要角色。

（5）生業：Tayal的生活農耕與狩獵為食物主要來源，*gaga*也有生業的意義在內。[95]

2 「實質」方面

在「實質」方面而言，*gaga* 是一種團體。折井從制度觀點，將傳統 *gaga* 分為四種概念：

（1）*gaga* 原則上是血族團體：

同一個*qutux mraho*或*qutux bgis*指同高祖父系親族，連自己本身在內往上下各溯及四代的血緣關係。[96]凡在此*qutux bgis*同行輩的男女，禁止婚配。同一個*qutux bgis*的人，社會功能上常組成*qutux gaga*，以共享祖靈保護，共享祖靈靈力團。佐山融吉認為南澳群是一社或一部落形成一個祭團，森丑之助亦認為南澳群屬之。[97]

岡田謙也有相同看法，南澳群是「以父系血族為中心」。小島由道亦認為南澳蕃的祭團同時也是獵團和牲團。[98]但是僅以「南澳群」一個名詞來替代其間東西兩部。[99]十多個部落複雜的情況，是否合宜，這是筆者認為在面對這方面材料時，需更審慎考量的。碧候是一個部落整體遷移，但居住在南湖大山時，甚至已分屬好幾個*gaga*。因此在探討碧候*gaga*是否為祭團、獵團抑為血族團體時，應先

[95] 折井博子（1980）頁 8-11。
[96] 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和等（1963）頁 116-117。
[97] 森丑之助（1917）《台灣番族誌第一卷》台北：台灣舊慣調查會。頁 147。
[98] 小島由道 1996[1915] 頁 233。
[99] 文中描寫南澳群號稱三千餘人分為兩部之分。臺灣總督府警察本署編（1997[1938]）《日據時期原住民行政志稿：第一冊》原名：《理蕃誌稿》南投：臺灣省文獻委員會。頁 248。

探索碧候的由來。

相傳碧候來自台中霧社之北的Kubabo社，由Wasau-Pajas所率領到達南澳流域，建部落於Xabu-kolo，成為一個*klaxan gaga*（意指另一個獨立的*gaga*）。已無法溯當初遷移時，其中戶數及其血緣關係，可能原先是同一*gaga*，也可能分屬不同*gaga*，之間也許有若干姻親關係，也可能止於部落間友好關係之遷移。後來因部落因人口過多，耕地較遠管理不易等因陸續又分出四個*gaga*。[100]演變到後來共有Sika，Papao，Kalaya，Yabo，Keziko五個*gaga*。[101]

由於一開始的碧候部落，*gaga*血緣關係已不可考，因此同屬南澳群的碧候是否真如日本學者所說，是父系血族的團體，或是結社後，彼此結親才形成血緣團體，已無可考，但是*gaga*的婚配思考脈落，卻仍存留。例如：在碧候，陳心怡跟叔父的孫子談戀愛被大家制止[102]，因為同是*qutux mraho*的親戚，若依照憲法，三等親外可以結婚，泰雅自古以來有近親結婚的禁忌，認為犯此禁忌時男女必會罹患熱病，子孫無法繁衍，若以私通也要斷然分開二人，否則社群會發生不詳事件[103]，因此同生活在碧候的兩個人因為輿論壓力而分開，但此思考脈落卻來自泰雅*qutux mraho*的智慧，血緣相近者不可通婚，屬*pinbaqun na ga ga*（即必需注意的禮數）的親屬範圍。

（2） *gaga* 是祭祀團體：

泰雅族的祭祀，主要是以祖靈為中心，所有的祭祀幾乎都離不開祖靈的崇拜。[104]除特殊事件（獵首等）所舉行的祭祀外，平常均是以農耕為主的儀禮祭祀團體，共同舉行播種、收穫等祭儀。[105]

（3）共食團體：

屬碧候的Tseole，稱共食團體為*utux mani*或*utux blagan mani*（*blagan*意為一起；整句意思為一起吃飯），共食是以個人為中心，基於個人親屬關係所發展之

[100] 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和等（1963）頁 122。
[101] 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和等（1963）頁 119。
[102] 此指心怡祖父之弟。
[103] 小島由道（1996[1915]）頁 168。
[104] 折井博子（1980）頁 39。
[105] 森丑之助（1917）頁 281。

共食團體。qutux ganeq為可共食的親戚，親戚對個人有供飯的義務，個人對其共食團之親人，亦常要以優美的食物（包括獵肉、年糕、酒、綠豆……等）饋送或招請飲宴之，以維繫親屬間不斷往來之關係。共食團體是碧候較為具體可見的親屬團體。[106]

小島由道與佐山融吉報告說到，南澳群的gaga屬於共食團體。佐山並描寫退出gaga時需殺豬供給gaga。[107]因此可知泰雅族社會中普遍有共食習慣存在，此團體包含了有血緣關係的份子，也包括無血緣關係者，構成團體是游移的。

在訂婚時，女方會給予親戚豬肉的分食，以宣告大家結婚的事實，通常只需要一兩頭豬即可，且不用收聘金，碧候笑稱自己的女兒是最廉價的，因為太魯閣族需要四頭以上的豬，比碧候一、兩頭貴多了。

（4）地緣團體：耕作土地與狩獵場域，有可能因為耕地買賣讓渡或是武力侵奪、遷移而有所改變，南澳群的社與獵場則是共有的關係，但不與鄰近如溪頭群所共有。因為腹地狹小，碧候常需要到蘇澳或崇德狩獵，於是常與其他部落發生衝突。[108]

南澳群及溪頭群佔居宜蘭廳轄內山地，素來據險要逞兇，《噶瑪蘭廳誌》曰：「全臺雖各有生番之害，惟蘭地實逼此處，其害尤甚」。清劉銘傳率中、左、右三軍統伐之時，反被逆襲。明治三十六（1903）年 5、6 月間，南澳群屢屢出草襲擊山地附近樟腦煉製場。

日方命太魯閣群總頭目攻擊南澳群，與總督府賀來倉太警部於十一月十八到十二月一日，分為兩隊燒毀部落二百戶以上，攻陷三部落。碧候與太魯閣戰爭其來已久。兩方迄今仍互視為仇敵。[109]

因此有所謂*qutux phban*(攻守同盟)的產生；*qutux phban*(攻守同盟)是各部落因為利害關係，與鄰近各社組成的聯合組織，主要是要抵抗敵對部落或異族（如太魯閣），而與其他部落，締結攻守同盟。這些攻守同盟於同時遭遇外族侵略時，

---

[106] 李亦園等（1963）頁 119。
[107] 折井博子（1980）頁 77。
[108] 折井博子（1980）頁 81-88。
[109] 台灣總督府警察本署編（1997[1938] ）頁 248。

進一步聯合，組成*qutux llyung*(一個流域的攻守同盟)應戰。[110]*qutux phban*是確實存在南澳群對抗太魯閣及溪頭群間。[111]究竟這樣的*qutux phban*是臨時性，還是固定性，組織的架構嚴謹與否實為不可查，然而集團移駐後，不可否認的，環境變化極大，攻守關係亦改變，只有歷史一再反覆發生。

2006 年三月碧候與澳花因獵場爆發流血衝突，正在進行慢速壘球比賽的澳花部落多屬賽德克與屬 Cyoli 群 Mpaara 的碧候因獵場交疊，以及前幾次碧候到澳花狩獵，小狗踩亂對方的陷阱，積怨已久。當日情況就當事人 Singo 講述是這樣的：

> 我有問甘羽成的爸爸甘英光那裡有沒有放陷阱，村長也說他問了澳花當地的人，在知道沒有放陷阱、不會搗亂別人的獵場之後，才去的。不可到別人的獵場，這是傳統地域分界的 *gaga*。
>
> 到那後沒看到陷阱，於是放獵狗。但他們由一座山獵補猴子到另一座山，狗先追到，猴子掉進陷阱裡，於是小狗便上前咬猴子，把猴子給咬爛了！不可以拿別人陷阱中的獵物，這更是祖訓的 *gaga na ttrgiax*（狩獵的生活規範）。
>
> 他們因為見到猴子都被獵狗咬爛了，只好把陷阱的猴子拿出來。接著又聽到無線電有人叫他們下去。澳花放陷阱的人已經帶好幾十個人在那裡等了。光榮說：「你叫那麼多人是要打我們吧！」結果其昇的哥哥先被一個長輩打，他原想不要對老人回手，可是對方一直下重手，因此其昇哥哥回了手，結果大家上前勸架。最後後來澳花一群人先行離去。
>
> 碧候一共去了一台吉普車，一台九人座車，兩台摩托車，等一行人將獵狗放到九人座車便準備離去。當一行人到澳花唯一對外馬路時，只見塵土飛揚，有兩台九人座橫在馬路中，地上還躺了許多摩托

[110] 小島由道（1996[1915] ）頁 241。

[111] 描述溪頭群與南澳群常有爭執，溪頭群的歸順後，日本答應計劃設施足以防禦南澳群的隘勇線。因此可知南澳群為統稱描述，究竟有那些部落實不得而知，但為抵擋溪頭群，南澳群勢必結合部落共同防禦。藤崎濟之助（2002[1930]）《臺灣史與樺山大將：日本侵臺始末（下卷）》台北：海峽學術出版。頁 71。

車。許多人拿著棒球棍在等著他們，然後有人丟大石投到第一台九人座的駕駛座，砸破駕駛座的玻璃，司機看到許多車中有一條縫隙，於是衝了出去，光榮騎車摩托車跟在九人座後突破重圍，Singo 說那一剎那他以為一定死定了，衝出來後他們一路逃到碧候，才發現吉普車上的村長、村長弟弟、其昇的哥哥以及後面摩托車並沒有脫困。

吉普車整台被打爛，車上的人只好下車逃跑，棍棒不停的打過來，松村長想我跑平地一定輸，就跑到山上，一直跑跑到山頂，一邊沿著陵線跑一邊哭，待在山上直到晚上才敢下山。下山時，故意選擇部落較前面的地方，當時恰好碧候青年及碧候警察看到他，才載他回來。

騎摩托車的更慘，棍棒是朝著他的頭重重的揮過來，還好有帶安全帽，安全帽就這樣飛了出去。一直跑一直跑，然後看到溪流，他心想我一定要到那裡，到了河流游到對岸，澳花的人才沒有追來，還好此時澳花的警察也剛好到了。

這樣的一觸即發，包含許多的過去歷史經驗的衝突因素，澳花屬泰雅賽德克語系，碧候屬泰雅 Cyoli 群兩者語言，都大量混合日語，碧候還笑稱，澳花語言很多既非日語亦非泰雅語，在《原住民行政志稿》中，常可見到兩個族群因獵場問題相互獵首。

而傳統的獵場，因為 *gaga* 的式微，而場域界限模糊。碧候以傳統獵狗追逐方式狩獵，卻引來其他部落因陷阱被搗亂的憤怒，而碧候破壞其他人的獵場的問題，時有所聞。

（三）*gaga* 意涵轉換成基督宗教概念

縱使祭典至今仍不復存在的碧候，因為血緣及新興宗教所集合的獵團，卻與地緣團體澳花部落，因為 *gaga* 的傳統概念在 2006 的今日產生流血衝突。即使碧候堅稱沒錯，在整個敘述過程重建後，筆者認為似乎也都合乎情理，而南澳村長

甚至有血緣關係的武塔部落，在此事進行協調會議時仍堅決覺得是碧候的人犯了錯，侵入澳花獵場的領域，沒有人力挺碧候，因此談判破裂，最後交由法院裁定。而碧候長老教派，卻告訴對岸的真耶穌教會，如果有要打架，他們願意幫忙（長老教派與真耶穌教派，為碧候兩大主要宗教信仰。也由於教派的不同，在平常期間，彼此鮮少往來及交流。）。隨著時間改變，*gaga* 有些強烈祭祀功能意義，縱使不復存在，人群所訂立的傳統規範，卻代代與人群相左右，轉變為思緒的制約功能；終究 *gaga* 在面對地緣結合時，突破四十多年的宗教藩籬，使得碧候團結在一起。

猶浩彼厚添加*gaga*的另一功能性團體，即制約團體，祖訓的法則習慣在此團體內成為慣習，世代相傳。[112]折井博子統述前人留下*gaga*實質團體，而犧牲團體是與小島由道分類較有差異之處，但其實和共食的犧牲分配概念一致，只是外在名稱或敘述不一，實質意涵卻相去不遠。[113]

小島由道描述南澳蕃*qutux gaga*（祭團）擁有*gaga*的組織，並且此組織是祭祀團體同時也是狩獵及犧牲團體。[114]而*gaga*的效力如下：

1.共同祭祀：包含 *smyus* 及 *smatu* 兩種祭祀，由部落裡所有的「*gaga*」共同舉行。

2.共同狩獵：獵場為社群所共有，但獵團的每個 *gaga* 分開。不過有時依協議數個 *gaga* 會共同舉行狩獵。獵物除歸給獵物主人外，剩餘依 *gaga* 內人口分配。即使 *gaga* 中多老幼婦女無法參加，仍會分到一份。

3.犧牲的分配：將違反婚姻、離婚、私通及其他慣例者所提出之財物，換成家豬，並分配給 *gaga* 成員。

我們可以發現以上概念的重疊性，例如：小島由道認為南澳蕃的祭團同時也是獵團和牲團。[115]因此*gaga*的功能性，並非血族團體、祭祀團體、共食團體、地緣團體等絕對性的分類，應該可以說不同部落的*gaga*，有著不同的社會功能

[112] 猶浩彼厚（2002）＜Gaga--Atayal 種族倫理的研究並淺談它在今日原住民教會中之應用＞《玉山神學院學報》第 9 期。花蓮：玉山神學院。頁 129。
[113] 小島由道（1996 [1915]）頁 232。
[114] 小島由道（1996 [1915]）頁 19-21。
[115] 小島由道（1996 [1915]）頁 233。

性，有時這些團體的功能性相互交錯例如南澳蕃的獵團及牲團，有時卻是分開，例如碧候因耕地較遠管理不易等因陸續又分出的四個gaga。

馬騰嶽[116]、黃國超[117]皆提出不同以往日據時代以來學者對泰雅組織功能論的觀點，認為組織性團體並不存在，此論點皆受泰雅族本族研究者黑帶.巴彥的影響，加上自己在田調過程中的佐證，皆認為*gaga*的團體是否真實存在，令人十分疑慮。黑帶.巴彥以泰雅族身分的田野立場提出以下對*gaga*的看法。

他認為*niqan*是最接近*gaga*的義務盟約團體，而是在克服大事件（如：娶親、獵首、抵禦外侮）時自然的聯盟結合，和*gaga*團體的成員一樣，是可加入或退出並無限定親屬關係。[118]而*niqan*與共食的*gaga*於娶親時有相互幫忙的功能，也會因為過於龐大，而分出新的*niqan*。碧候的獵團也的確是如黑帶所言臨時性的組織，但組合成獵團的*gaga*時，儘管是臨時性獵團，其中難免伴隨血緣關係。

但因 *gaga* 在黑帶的訪談中，認為 *gaga* 的社會實質團體並不存在，因此黑帶舉出 *gaga* 在泰雅風俗習慣的用法，以解釋 *gaga* 的真實意涵。

[116] 馬騰嶽（2002）＜分裂的民族與破碎的臉：「泰雅族」民族認同的建構與分裂＞國立清華大學人類學研究所。頁 101-102。
[117] 黃國超（2001）頁 66-67。
[118] 黑帶巴彥（2002）頁 36-39。

表 2-1：泰雅族的風俗習慣圖示

gaga na Atyal （泰雅族的風俗習慣）	gaga nia（自然現象） gaga na ptasan（文面的風俗） gaga na sslalu（命名的習慣） gaga na squliq（人類的規範） 1. gaga na kkzian（人倫關係） 2. gaga na mphau (懲戒) 3. gaga na kksayux（道德） gaga na qqianux (生活的規範) 1. ga ga na ppqumah(即農耕的習慣) 2. ga ga na ttrgiax（狩類的習俗） gaga na pslpiungan (結親習俗的規範) gaga na ssatu-mnhuqil (喪葬的規範) gaga na utux (神靈的規範) 1. ziuzu na etuxan(靈界) 2.gaga na psaniq(即神靈約束人的禁忌) 3.gaga na smius(各項祭典)

資料摘錄自：2002 泰雅人的生活形態探源：一個泰雅人的現身說法。頁 36-39。

因此，在除去眾多學者所談論的實質或意涵的層面後，我們可以得知，*gaga* 正如黑帶巴彥所認為而統稱的*gaga*。*gaga*是ATAYAL的風俗習慣[119]，是集合生活法則以及宇宙觀在其中的生活方式[120]，獵團、祭團名詞的空泛，其實不及黑

[119] 今羅馬拼音為 Tayal，但因尊重原文書寫方式，非拼音不同的問題，因此在此仍照作者書寫方式寫做 ATayal。

[120] 宇宙觀，據 Redfield 解釋，一個民族的宇宙觀是指著一個民族以何種態度對待宇宙，以及對生命的理解、事物的結構等等的想法。而一個民族的宇宙觀便是一個社會文化的整合驅力。例如：一個小孩誕生於一個社會中，便普遍的接受此社會的宇宙觀及受她所吸收到的其他文化影響。Robert Redfield,*The Primitive World and Iits Transformations*.N.Y.：Cornell University press,1957,pp.30-34.

帶將生活樣貌歸回*gaga*而顯得更有實體性。事實上，泰雅的生活模式圍繞著*gaga*打轉，一切思維模式、價值觀、信仰、宇宙觀都屬於*gaga*的範圍內，是世代流傳的生存智慧法則。

另一個與*gaga*相關的禁忌，是當獵團要出外狩獵之時，若獵團中有人有私通或強姦等行為，都屬於*gaga*的規範。犯忌者必須承認，殺豬見血向祖靈道歉，爾後，宴請大家分享豬肉，謝罪完畢後，獵團才能進行狩獵，否則會有莫名其妙的災事發生。[121]碧候所不自知的是，對於兩性關係的關注，事實上是社群長久以來的價值觀。

正如Ruth Fulton Benedict所述：「人的一生，是對其社群標準的歷史。人活在其社群中，自呱呱落地開始，社群的風俗便不斷的形塑他的行為、經驗。」[122]當人身在其中時，往往在不自覺中造就自身價值觀，而這些價值觀直到成人時期，身處社會的活動習慣便是其習慣，社會的信仰就是他的信仰，社會的盲點就是他的盲點。

因此在一個傳統祭典消失的部落，並且沒有實質的 *gaga* 表象，但這群人承接著過往的風俗習慣，而所處的時代中有了新的涵化，*gaga* 的意涵也跟著改變。當我們認為祭典才是泰雅延續的實體時，看不見祭祀的我們，最常反問的便是部落主體文化在哪裡？*gaga* 傳統意涵轉換變遷成新的形式，與基督教共存於碧候。接下來我們便要關注基督宗教如何影響現今的生活。

---

[121] 李亦園（1946）頁 506。

[122] Benedict, Ruth. 露絲.潘乃德（1976[1934]）*Patterns of Culture*. Boston：Houghton Mifflin《文化模式》台北市：巨流。頁 9。

第三節　碧候部落的基督宗教

（一）長老教會南澳小區傳道史

從南澳通過筆直的碧候高速公路[123]，約五分鐘路程，便可以到達碧候部落。碧候房子大多是裸露著水泥色彩的一二層樓建築。眾多建築物中，最引人注目的便是 2004 年落成的長老教會會堂，二樓挑高建築到四樓，一樓有副堂（主要聚會堂的小聚會室）是成人詩班、婦女團契教室。每星期六晚上都會歌聲繚繞，婦女為了星期日聚會時的獻詩都會在前一晚加緊練習。搭乘碧候「唯一」的電梯上了三樓，在高聳挑高霧面彩飾玻璃，彷彿天堂近在咫尺。每星期六下午，青年團契負起打掃會堂的工作，晚上則傳來青年團契聚會、唱詩的聲音。

1949 年間有高添旺牧師、陳保清牧師、羅竹茂牧師的父親、林阿石的父親等首先來到南澳鄉澳花部落宣教，播下基督長老教會福音種子。重要泰雅部落宣道人孫雅各牧師於 1927 年 10 月來台灣宣道。[124]

孫雅各牧師對泰雅族的傳道工作甚於其他同胞，除了負擔台灣神學院的神學教育之外，每星期五下午到星期一之間，往來台北烏來、宜蘭大同、南澳傳道。孫牧師與孫理蓮師母也常以旅遊佈道及醫療團方式，在原住民地區傳教。許多泰雅教會是他親自開拓的例如：碧候、博愛、比亞外（里安）、高義、東澳、澳花、金岳及寒溪等教會。[125]

頗具遠見的孫牧師並委囑溫榮春牧師籌設一所專門訓練原住民傳道者的學園，結果於 1946 年 9 月 15 日在花蓮富世村借用立霧館，來開辦聖經學園，作為專門培養原住民傳道人的搖籃。[126]當今泰雅爾教會的傳道師，有 89%出身自該

---

[123] 從南澳的原生植物園到碧候，會經過水稻田，彩繪而筆直的兩公里雙線道路，當地人暱稱為碧候高速公路。

[124] 台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會 （1998）《臺灣基督長老教會原住民族宣教史》台北：總會原住民宣道委員會。頁 284。

[125] 臺灣早期長老教會的訓練學校，北部以加拿大長老教會 1882 年馬偕博士所創立的於淡水砲臺埔「牛津學堂」是為臺灣神學院第一個所在地；南以英國蘇格蘭長老教會，1876 年巴克禮博士（Dr. Thomas Barclay）創設臺南神學院為主。董芳苑（1987）＜台灣基督長老教會之認識＞《宗教世界》第九卷，第一期 10 月。台北市：財團法人宗教世界雜誌社/弘化總院。頁 29-33。

[126] 山地聖經學園是玉山神學院的前身。

校。[127]

四十多年來，玉山神學院爲原住民教會造就五百多名原住民傳教師。[128]碧候早期也經由玉神系統培育出許多傳道人，例如任教於玉山神學院的猶浩彼厚（林約道）、及在苗栗傳道的傳道人王美香。林約道的哥哥林志陽原本也就讀長老教會最大的學府台灣神學院，後來因爲先當兵後便輟學，因爲未完成長老教會體系的神學系統，因此牧會於獨立在台北馬偕附近的城光教會。

1950 年之後，有孫雅各牧師、張承宗牧師繼續在此宜蘭地區宣教，亦開始發放救濟品。此際，澳花村信徒日漸增多，慢慢接受福音，擁有許多初信人者。八月福音的工作陸續抵達碧候、鹿皮、南澳等部落，隨後各宣教士們兵分兩路繼續前往大同鄉原住民部落宣教。南澳及大同鄉原因地域劃分屬宜蘭地區七星中會山地部。

日常以接受平地中會人力資源、救濟品、金錢等協助的泰雅爾諸教會於 1968 自覺「自主」重要，因此成立泰雅爾中會；中會成立後，仍依照規定總會的法規經營泰雅爾中會；南澳稱爲宜蘭區會，泰雅爾中會現行分六個區會，碧候屬宜蘭地區，於 1984 年 2 月 22 日加入中會，目前全省共 116 間教會。

（二）長老教會傳入碧候部落

剛開始長老教會到宜蘭傳道時，宜蘭縣各村莊的傳道者受到仇視。村中的長者告知宣道者不要再來，但宣道工作仍然持續的進行。高添旺受到毆打後被驅逐。他們警告他不要再來，否則有被殺的危險。後來，長老教會佈道三天後，部落開會，認爲反對傳教是錯的；於是建造教堂獻堂典禮中，他們對過去粗暴行爲表示歉意，並感謝傳道者能夠繼續來臨。[129]

碧候的猶浩彼厚（林約道）認爲教會至今掌握Tayal的宗教，但教會在面對族人各種適應壓力時卻顯出無能，這樣的無力感來自教會無助於解決族人現代生

[127] 台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會（1998）頁 267-268。
[128] 台灣基督長老教會總會原住民宣道委員會（1998）頁 289。
[129] 江天順（2000[1965]）＜太魯閣族傳教史＞《台灣基督長老教會百年史》。台南市：新樓書局。頁 370。

活的窘境。[130]就像真耶穌教會的寧玲姐對長老教會的敘述是「星期日早上大家穿戴整齊到會堂，下午全部醉倒了。」現實與神聖空間的距離，像是身心兼總是存在不可解的距離般無法合一。

猶浩彼厚是玉神培育的泰雅傳道人，認爲族人信奉基督教在前期時，是因爲Tayal祖先的倫理與*gaga*倫理相似性，多過衝突性而接受。黃國超更認爲 70 年代透過玉神神學的訓練，使得早期傳道試圖以「文化」重建民族的自信與自尊。[131]

雖然泰雅爾中會推動的「泰雅爾民族議會」在曾任四年幹事的猶浩眼中，並未好好思索*gaga*倫理在Tayal的影響力。[132]以下的論文卻可以使我們體會泰雅文化與基督教的結合。

2006 真耶穌教會聚會中，在翻譯獨一真神「基督耶穌」時，是用「Gamisama」，而鬼則爲「*utux*」或日語的「Aguma」。傳統 *rutux* 信仰的模糊性（亦即不區分神、鬼、祖先，均稱爲 *rutux* 或 *rutux nekis*）也使當地人透過 *rutux* 信仰來理解教會的「神」的觀念。因此，變遷可視爲是原有文化基礎上加以創造的過程。除了選舉之外，*gaga* 和 *rutux* 的意象也影響到當地人對教會的理解。麻必浩部落有天主教和真耶穌教會兩教會，真耶穌會剛傳入時曾受聚落排斥，因爲其成員禱告時口中念著他人不能了解的話而且抖動身體，當地人認爲「好像受到 *rutux* 控制」，但是真耶穌教會成員仍參與喜慶。

透過這些活動，他們又逐漸被認同爲部落的一員。[133]這是部落與信仰接觸時，社會重新融合社會秩序的過程，尤其真耶穌教會在部落中，所扮演的角色與其他接受傳統的天主教與基督長老教會，角色差異十分大，尤其是在傳統觀念與宗教抵觸時，因此真耶穌教會在原住民社會中，一直扮演著被稱爲「異端」、「反傳統」角色，而一般真耶穌教會成員在不參與祭典活動中[134]，需要被可爲部落

---

[130] 猶浩彼厚（2002）：＜Gaga--Atayal 種族倫理的研究並淺談它在今日原住民教會中之應用＞《玉山神學院學報》第 9 期。花蓮：玉山神學院。頁 83。
[131] 黃國超（1990）頁 133。
[132] 猶浩彼厚（2002）頁 152。
[133] 王梅霞（2003）＜從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性質＞《台灣人類學刊》第一期。台北：中央研究院民族學研究所。頁 97。
[134] 祭典的復振，在二十世紀最後的十年，被認爲是復興原住民意識的前鋒，許多部落認爲唯有透過祭典活動，才能找回原住民生活方式、傳承部落記憶。

的一員，許多時候仍存在相當大的「被觀察」空間。

但猶浩提到十誡的第五條誡命到第十條誡命「孝敬父母、不可殺人、不可姦淫、不可偷盜、不可作假證害人、不可貪圖別人的房屋」卻是完全與*gaga*的倫理沒有衝突。[135]也正是*gaga na squliq*（人類的規範）中*gaga na kkzian*（人倫關係）、*gaga na mphau* (懲戒)、*gaga na kksayux*（道德）相同的人倫觀，甚至在今天解釋這些經文規範時，所使用的字句也是 *gaga na* □□ ，可知部落對*gaga*的認知，不論在基督教經文釋意或是日常生活其實是連結在一起的。

王梅霞敘述麻必浩*gaga*與外來教會的變遷時提到，1957 年天主教會及真耶穌教會陸續傳入，也被整合進入原來的分類模式中，當地人也將教會稱爲*gaga*。傳統上「*gaga*作爲一種規範」及「*gaga*在實踐上產生不同層次的社會範疇」這些特質，使得當地人在面對教會的傳入時，透過*gaga*來理解教會的教義，並將教會這個社會範疇整合進入不同層次的社會範疇中。[136]教會以gaga的思考方式使得部落族人，很快了解了基督宗教教義；除了*gaga*外，傳統*rutux*信仰也使當地人透過*utux*信仰，來理解教會的「神」的觀念，甚至後來有了Utux來代表上帝。[137]因此變遷可視爲是原有文化基礎上加以創造的過程。

而今卻因教派的教義不同，而使部落有了分歧。《足跡－－碧候資源調查報告》對部落內兩所教會的關係，有如筆者所感同身受的描述：

> 雖然同是基督教，而且兩邊教會中的信徒有自己的親戚、同學、朋友，多年下來，演變成隔著兩邊教會以一條馬路為分界，彼此甚少往來…因著教會教義有所不同，戒律嚴謹不一，意識形態使得村內在推行活動時時常無法有效凝聚共識。（碧候社區發展協會 2002：58）

李亦園[138]、鍾郁芬[139]都曾注意到，長老教會與真耶穌教會在碧候部落所造成

---

[135] 猶浩彼厚（2002）頁 151。

[136] 王梅霞（2003）頁 92。

[137] 黃國超認爲泰雅認知體系中的好的 *utux* 與壞的 *utux* 隨著改宗而有了以下的改稱 Blaq-utux(善靈）改宗後稱爲 Utux kayal（天神）或 Yaba utux kayal，魔鬼被稱爲 Yaqih utux（惡靈）其中較矛盾的位置是祖先 *utux* 位置，不論善死或惡死改宗後基於基督教觀念的獨一真神，祖先 *utux* 位置產生了矛盾。黃國超（1990）頁 114。

[138] 李亦園、石磊、阮昌銳、楊福發等（1964）頁 168-169。

[139] 鍾郁芬（1995）＜南澳山地之聚落發展：從清代至光復後＞台灣師範大學地理系碩士論文。

的分歧。因此促使同一部落中，對於教育孩子的觀念也有所不同。兩邊對孩子所採取的教育方式是，能讀書的盡量讀，不論是男是女。大抵一家會有一個心中的人選，可能是家中最聰明的孩子，不分男女，補習或就學的需求考量大抵先給這位孩子優先權。兩邊教會不同的是，除懷孕必須結婚，長老教會並不會干涉個人性生活，而真耶穌教會則是採取發生關係，就一定要結婚的思考策略，這關乎到真耶穌教會教義。

（三）真耶穌教會碧候傳教史

真耶穌教會在中國大陸發展的前期，信徒幾乎全部都是漢人。後來教會分布到台灣，才開始積極向原住民宣教。目前台灣真耶穌教會的信徒有三分之一是原住民，但將近一半的教會爲原住民教會。從總會負責人名額與神學院的教學運作來看，不難發現整個真耶穌教會的發展思維、決策都還是以漢人信徒爲主。[140]

真耶穌教會並沒有類似玉山神學院積極培養「原住民傳道者」，而是所有的傳道者都經由台灣總會的神學院培養，一生的目的只有經由五大教義，得以進入天國。所以凡舉祭典或與得救無關的活動幾乎都不辦，只一心仰望天國的福音道路，因此任何拘絆福音發展甚至與教義有違的活動，都必須被剔除。

1947 年花蓮縣山里教會的女信徒包百合（Lappin）前往宜蘭縣南澳村向親戚見證，後又帶村田豐道、楊約翰等前往佈道，遭受山胞毆打而被逐出。[141]

同年，洪開周、蘇詩蘭、廖福全等八人，在羅東教會接觸到真耶穌教會後，受洗歸主，返家向鄰里親友宣道，後受到「警民聯合」破壞，遭受民棍與警員槍托，木村靜子姊妹因而不治。真耶穌教會信徒因而逃往富世居住，1950 年嘗試返回碧候，但復遭到破壞驅逐，於是在南澳的「茄苳」墾荒造屋，1951 年才得以返回現居地。以下是訪問洪開周後內容：

頁 118。

[140] 黃恩霖（2002）＜改宗、世俗化與復振：一個都市真耶穌教會的研究＞清華大學人類學研究所。頁 67。

[141] 真耶穌教會臺灣總會印行（2005）＜真耶穌教會台灣傳教史＞《認識真耶穌教會》初級班教材第一學年第二季台中市：腓利門。頁 44。

1945 年日本撤退之際，九月時因為長期以來，受「長老教會」的居民與警員「警民聯合」的迫害，使信徒備受辱罵、鞭打、吐唾沫、下警監…等逼迫的煎熬。精神與皮肉之痛日愈加劇，一日又如往常的，大家被叫到「HASUSYA」(駐在所)，那日警察拿著藤條擊打在，女信徒木村靜子頭上，回家後，發燒三日遽然罹世，讓信仰碧候真耶穌教會信徒十分震撼。

於是選擇清晨從碧候出發，逃離逼迫之地，目的本是前往有親人居住的山里教會，於是大家一直徒步前進，到了當時的克萊堡，至克萊堡時已時值中午，才在那進食。

當時克萊堡的馬路，因為坍方垮下來。大概五十公尺，都是土石流！十分危險。「我們走路，一直說哈利路亞、哈利路亞。一個白白衣服的天使，帶我們過去。」為顧全信仰的完整，暫時離鄉背井，逃居異地，前後約過了七年寄人籬下的生活；幸得神的保祐與富世教會同靈的憐憫接納，才能過著舒適的生活；民國卅九年，部份信徒再返家園；但不幸復遭迫害驅逐，而再度逃難，先後在谷音山野及茄苳野地墾荒造屋，並與同遭受迫害的南澳同靈共造簡單的會堂。至民國四十年，迫害之風漸趨沉寂，大家才陸續返自家園，並首次正式建造了木造會堂。

根據長老教會傳教史所述 1950 年八月加拿大孫雅各牧師傳教至碧候，與 1947 年真耶穌教會洪長老所敘述的時間不相吻合。洪長老言，當時是光復之際，且日警因為戰敗都回去了，當時的留下的警察是屬基督長老教會的碧候人，因此才信徒們受到這麼大信仰曲折，長老教會傳教史卻是在此事發生後才傳入。

其實當時長老教會傳入時，也曾被部落驅趕，直至今日大家已不復記憶當日實情，只指遷移的迫害來自長老教會，因此分別真教派與長老教派成為部落多年紛爭的來源。

筆者訪問洪長老為什麼他們要這樣對待自己的族人，洪長老說：「因為他們

覺得我們禱告時，身體會震動，以為我們有魔鬼，會吃人的內臟。」就像是在做*mahini*[142]，其實在其他部落剛接觸真耶穌教會時，也有強烈的排斥。例如：麻必浩見到其成員禱告時口中念著他人不能了解的語言而且抖動身體，當地人認為「好像受到*utux*控制」。[143]

真耶穌教會不斷重建的歷史記憶，造成了部落的「分別為聖」的景況。當時木村靜子的妹妹以及當時徒步的第一代信徒，至今已是八十多歲的老人。逼迫的歷史，一再傳唱，因此造就與碧候基督長老教會，迄今不相往來的景況。

另一種真耶穌教會和長老教會不同的思考方向是，真耶穌教會在傳道人員的培育上，只有總會神學院一種途徑，而教授內容完全以聖經神學研考為主，因此不會有玉山神學院努力將文化與信仰合而為一的理念，只重視全為神的肢體，互相幫補，合為一體，因此對原住民族群的傳統文化，較不重視，常被其他原運人士是為破壞文化的基督教派。

例如：原本全省分七區的教會，阿里山鄒族與宜蘭縣境內泰雅族原本同屬原住民教會為主的西區，近年來因為地域考量，以及以平地教會資源輸送原住民教會，才不會使原住民教會預算因每年需由總會補助的考量，將阿里山鄒族劃歸給嘉義附近平地教會為主的中南區，南澳則劃歸給世仇為主的太魯閣區域東北區。

近年信徒代表大會，更因西山區許多教會繳交不出給總會的經常捐，於有了拆解西區，將平地資源往山地送的想法，由此可知教會內部對原住民特殊性的重視，遠遠不及長老教會，因此信仰的追求多在「進天國」，成為真教派信仰的核心價值。

（四）碧候真耶穌教會現況

[142] 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和等（1963）頁 168。

[143] 真耶穌教會成員仍參與喜慶，是作者認為得以被部落重新接受的重點，因為分送靈力使得文化傳統在分享中延續，透過這些活動，他們又逐漸被接受。王梅霞（2003）頁 97-99。

許多人首次到碧候時，都會被真耶穌教會中成群的年輕人嚇到了！山地教會的人員組成，往往都是老人家小孩和偌大的教堂。碧候引以為傲的卻是，隨時擁有一群近五十個國高中大專青年一起唱詩的景況，令人動容。聽著他們震耳欲聾的「聖城」裡耶路撒冷的新天地的喜悅，像是要將百人的大教堂掀掉一般，這是全省山地教會中，少見的「年輕」盛況。

一所教會若有二十人以上的青少年已經算是年輕化，但只要有活動，碧候隨時可招回五十位左右的學生，遠在西部北中南唸書的大學生，都會一起返回碧候，可知部落中年輕凝聚力甚強。每週在花蓮唸書的青年，也都週週回碧候。

碧候的家庭，多幼子與父母同居，例如呂家便是父母與幼子在田裡（柑仔巷），以 1/3 分田地的面積，重新建起新居。分家時大都只有分給男孩子，呂家的三分地，大概是九塊水田，一分地原是一個老祖屋大小約 1/3 分田地，後來才隔成三間，給三兄弟住，蓋了福生、福民、福祥的家，還有 1/3 分的地蓋了福正的家，幼子福正則跟父母一起住，長子多分一塊。所以福生客廳裡面有一個突兀的門，是通向屋頂的，福生說這是舊大門。三間房子的格局都是直直通到底；不同的是，老大福生家有自己的廚房衛浴設備，而老三老四福民、福祥家是共用的衛浴他們的孩子每家至少四個以上，但由於都不滿 110 公分，不會很高大，所以還能擠的下。

在面對福祥家正門的最後一個房間，當時兩個塌塌米大的和室屋子裡，所有的小朋友常擠在裡面玩電腦，客廳約四個半的塌塌米大，是新裝潢的，這是碧候少數看起來是新裝潢的房子之一。住宅是建基於需要上，不斷加蓋。而往往具有血緣關係的親戚居住在一起，只是稍稍微隔間，因此只要大聲說話，所有人都會聽到。親戚緊密結合的結果，核心家庭的組合卻似擴展家庭（*extended family*）的生活模式，每天聚會後的聊天，致使部落流言蜚語從未間斷，成為部落壓力來源。

呂家二哥福來因入贅王家因此沒有分地給他。但近年來由於與外地人結婚的機率增加，當家裡有女婿是外地來的時候，仍會分給女兒與女婿居住，例如桂珍與勇偉。

真耶穌教會追求「分別為聖」，目的在引出「純淨宗教」的自我形象；而這也是部落中眾多事務分歧主因，不做與傳福音之外相關的部落事務，反之，有參含祭祀活動的事務決不到場。真耶穌教會對世俗化的生活，一直抱持著負面的態度。這反映在教會的五大教義上。

五大教義為教會信奉的原則，並以此發展出其生活規範。[144]真耶穌教會信徒，不斷在與他人有所分別的自律的氛圍下，自我要求。[145]因此，親近神、多參與教會活動、參與星期六聚會也成為信仰的指標。這個核心價值深深的刻進每個碧候人的內心，甚至將讀書視為屬世（世界）價值，與信仰的屬天追求相對立。

真耶穌教會的阿美族信徒，易在都市建立教會，對泰雅族信徒而言恰巧相反，一但進入都市，大部分都屬流失狀態，[146]而碧候在台北建立了旅北團契，且以碧候部落外出工作壯年族群為主的組織，在台北、永和、景美等教會借場地進行團契聚會，每次約有二十人以上參加，一個月一到二次，駐牧碧候的傳道並會定期到台北訪問團契成員，是全省唯一位居都市泰雅團契，參與人員以碧候為主。

鄉音難尋，碧候青年又愛熱鬧，因此在這樣團聚的日子裡，所有的青年甚至願放棄，常居其他教會的工作、活動，聚在一起；[147]當部落中有鄉運、靈恩佈道會時也一樣，大夥寧可捨棄其他的活動與族人聚在一起。2006 年真耶穌教會的暑期輔導教師徵選，碧候有十個年輕人報名，卻因為遇到碧候教會春季靈恩會，所有學生放棄徵選，一起回去領聖餐。[148]

後因徵選老師名額不足，需碧候大學生自行帶領碧候班暑期輔導活動時，因

---

[144] 五大教義分別為：洗禮、洗腳禮、聖餐禮、安息日、聖靈。洗禮、洗腳禮為一生一次的重大典禮，並在水流動的活水處受洗才行。聖靈指的是使徒行傳十章四十四節到四十八節記載，說靈言，發出奇異舌音，說起別國的話來。聖餐禮則代表紀念主死的典禮，在真耶穌教會教義中，凡犯喫血或祭偶像之物及犯姦淫者，若領受聖餐禮就是領受自己的罪了。安息日指每星期六要到教會作禮拜。

[145] 楊森富（2001）＜臺灣真耶穌教會史略及發展原因分析＞《臺灣文獻》第五十二卷第四。頁 104-106。

[146] 流失狀態指真耶穌教會所著重五大教義之一，「安息日」即指每星期六到教會聚會的次數每個月少於一次。

[147] 真耶穌教會信徒到不同地方居住時，會就進到居租地的真耶穌教會其他分會聚會。因此往往也會與過去的教會隔離進入新的環境。

[148] 真耶穌教會五大教義之一聖餐禮，意義是以葡萄汁代替耶穌寶血，無酵餅預表耶穌身體，以此儀式代表與耶穌合一。領受前，必須先省查自己的過錯，若犯與丈夫、妻子外的人發生性行為，或是未婚發生性行為，是決不能領受的，反則就是，吃喝自己的罪，這樣末日將有審判。

為很多人要「一起」做「聖工」，因此秉除了所有事務，大家一起作主工。[149]這樣的團體行動力，並不是無中生有的，當他們還是兒童時，為了信仰的延續，而訂定每日的兒童聚會，這是全省兩百多間真耶穌教會中，僅有的「每日」兒童宗教教育。

兒童聚會已持續四十多年。夏天的五點半，冬天的六點，當鈴聲從真耶穌教會的二樓搖響，部落的真耶穌教會兒童自動到教會集合，動員部落國高中生為教員，形式隨性，有時講解聖經故事，有時練詩，內容不是那麼重要。

但只要一搖鈴，真耶穌教會的國小學童便主動到教會集合點名，即使當中兒童的父母平常不參與教會，但孩童群聚性自然發揮效用，彼此叮嚀拉扯參與兒童聚會。馬路自然為界的孩子們，既不會到對面找朋友玩，更遑論到別的部落找朋友，日常兒童交通工具腳踏車在部落並不常見，反倒是常有人不及機車高的孩子，騎著機車載滿了其他同伴一起閒晃的情況。

郭文般道出真耶穌教會對世俗社會生活的秩序，抱持一種負面的態度。因此在傳教之初因強調信徒與常人的言語、行為上的不同，而遭受當地反對。此特質使得教會形成一個與外在表現特別強烈的集體性。[150]

不僅個體「分別為聖」，整個團體也是分別為聖的。「分別為聖」還表現在婚姻態度上，「信與不信不能同付一軛」這是每年舉行學生靈恩會，講到兩性主題時，必定提到的章節，保持聖潔、主內聯婚更是平時教會講到耳提面命的經常話題。

雖然教會中分別為聖、五大教義、聖潔純淨等的思維重複灌輸。同屬泰雅族復興鄉區域和仁愛鄉、和平鄉等地區，當教會負責人子女未婚發生性關係後，負責人並不會因此而辭去教會職務。

---

[149] 其中有觀光科系的五人，暑假尚有實習時數需要補足；關係畢業問題的湘芸日語檢定考試的補習；關係能否繼續唸書的紹禹、士維打工賺學費等，但青年們同儕價值影響，因此排除其他困難，一起在碧候帶領需進行一個半月的全天候活動。「作主工不落空」的箴言讓所有人放棄世上的其他事務。謝順道（2000）《五大教義釋疑》台中市：腓利門。頁 147。

[150] 郭文般（1985）＜台灣光復後基督宗教在山地社會的發展＞國立台灣大學社會學研究所碩士論文。頁82。

甚至有些傳道或執事的兒女，發生關係後，只要結婚即可[151]，但碧候教會的負責人，一但子女發生關係後，立即辭去教會當中的職務，這卻在其他教會中，不是如此絕對性的自我要求，而對碧候部落真耶穌教會而言，兒女「罪」的觀念不但在與論壓力還在實質教會職務上，做了實質的自我負責，這是加上*gaga*對「罪」的承擔所導致。

gaga na mphau (懲戒)中，有一條規律是*mulnwy*即通姦罪，通姦罪與殺人罪是泰雅族最忌諱的犯罪行為。泰雅族相信男女私通，一則嚴重破壞祖規，鬼神會給族人降災禍，一則雙方血族與個人家族的名譽受到損傷，會受社眾嫌忌或懲處[152]，強烈價值教義，沿襲過去*gaga*思維，讓一但發生男女私通之事的族人，必須馬上殺豬謝罪。

碧候許多在外求學青年，中輟返家是因為犯私通必須馬上結婚，為了往後能繼續領聖餐，有上天堂的機會；此一觀念是延續了 *gaga* 對男女關係的禁忌複加教會的教義而形成，因此宗教對碧候真耶穌教會信徒來說，比長老教會更重視 mulnwy（通姦罪），是同屬基督教和泰雅族卻因教派有所不同的價值觀念，而同屬泰雅和同樣真耶穌教會的其他部落，碧候部落對於聖潔的要求又更甚於其他泰雅族地區的真耶穌教會。潘英海對於文化的變遷有一番見解

「合成文化的產生與形成，即文化合成，並方面是並種地方文化的自我定義與再定義的過程，是地方文化因應主流文化，並保持地方文化體自主性的並種文化創新過程；另方面是並種地方文化創新與繁衍的過程，是地方文化為了文化傳承，並維護該創新文化的生產與再生產的過程。因此，我們無法將這種變異的文化體，歸為主流文化或是弱勢文化，因為事實上那已是並種新的合成文化。」（潘英海，1993：254）

當基督教與傳統文化交鋒，長老教會思索如何讓 *gaga* 的傳統在教會中支持

[151] 不過的確有傳道為了怕交往中的子女越軌，因而在當兵前就幫兒女舉行婚禮，怕耽誤自己傳道的工作，如果子女，先發生關係，怕將來在教會中無法教導其他信徒有關聖潔的觀念。

[152] 廖守臣（1998b）頁 121。

信仰成爲砥柱，真耶穌教會則否定 *gaga*，但傳統的生活及思考，卻在沒有祭典的碧候，加上教義的包裝，成爲注重男女關係的教義，合成新的合成文化。這個合成文化的價值核心，造成碧候大專學生的中輟，更致使部落中反智主義（體制教育）的猖獗。官秀珠明確的指出部落與學校認定一個少年的能力，互不搭軋，甚至互相衝突。假使爲了出外讀書，違反 *gaga* 的行爲增多，那不如在家打獵爲上，造就了比別處偏高的中輟比例。

第四節　碧候部落的遷移

（一）碧候部落遷移

據碧候傳說，本社始祖Wasau-Pajas，其原居地在霧社以北Kumaibo，[153]後因耕地不足，乃商量越過南湖大山找新地，於距今一百八十餘年前（一說 1970 年左右 [154]）遷來南澳鄉Hbuh-Kulu[155]， Wasau去逝改由Budu繼任，Budu死後由Bixo-Nawi繼任，開拓至U-Wan（或稱Malogwan），不久建立一社，以頭目Bixo之名爲社名，日據改稱Piexau，初譯比亞毫社，今稱爲Piyahau，碧候。[156]

碧候遷來大南澳北溪下游時，爲距離南澳最遠、勢力最強的一社，也是日人首要的移駐目標。1938 年，頭目Wilang Taja爲保全部落，全村一致行動，所以保存原有形式最完整，爲Tseole（今拼爲Tsoli或Cyoli）亞群所建最強大的部落。[157]

泰雅族北遷之後在南湖大山下建立部落，將原居於南澳的Mnibu(泰雅人溪頭群)，趕向溪頭群的現居地，兩群領域西北以三星山、南湖大山爲界，南至和平溪與賽德克Tota群爲界，西與Slamau(泰雅人沙拉茅群)爲界，東至梅壇。[158]南澳泰雅族族群相當多元，甚至還包括了太魯閣族之Tuta人。過去泰雅族從南投發祥地北遷時期，以部落爲主的遷移集團是相當常見的，Tota人也從原住地Tota Tarowan北遷進入南湖大山下建立Babau gaigai、Moyau、Kokan三部落，與南澳泰雅群比鄰而居。[159]

Tota 人與 Truku 並非和睦相處，時而發生戰爭，遂使得 Tota 人爲求自保而加入泰雅人之部落時有所聞，以結合泰雅人以抵抗 Truku 人。當然其中不乏 Tuta 人與泰雅人通婚的例子。

Piyahau(碧候)、Buta(武塔)、Kipiyahan(基比亞旱)全是 Mpaara 群，Moyo(莫

---

153 Kubabau（SIC：Komaibo）廖守成（1998a）頁 104。
154 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和等（1963）頁 122。
155 廖守臣(1998) Xabun-Kalo（SIC：Hbun-Kulu）
156 廖守成（1998）頁 104。
157 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和等（1963）頁 13。
158 廖守臣（1998）頁 103。
159 廖守臣（1984）頁 101-102。

瑤)、Babau gaigai(巴包凱凱)全屬 Tuta 群，Kinyon、Kubabo(金洋、古巴寶)則爲 Squliq 亞族之 Kinxakul 人；Llyuhin(流興)、Kkcu(哥哥朱)、Kinos(金岳)、Hagaparis(哈卡巴里斯)、Tabelai(塔卑賴)、Rukiyax 則爲各族系混居之部落 (參閱表 2-2：南湖大山下原住民部落之族系表) 。

其中Squliq群佔有 44-45%， Tausa群有 14%，Cyoli的Mpaara有 35%，Mnibu則小於 6%。[160]其中老金洋、Kubabau(舊南澳)、Hagaparis、Lukiyax與Tabelai絕大部分爲Squliq泰雅人。Buta、Kipiyahan全爲Mpaara人。Moyau、Babaugaigai全爲Tausa人。

經過了日治時期集團移住與國民政府的遷村計畫，族群的界線越加模糊，南澳鄉的泰雅族各族系因混居而形成共同體，但其中的差異仍能從語言、遷移路線觀察到。

[160] 鍾郁芬（1995）頁 10。

表 2-2：南湖大山下原住民部落之族系表

部落名稱		Squli 群 Kinxakul	Cyoli 群 Mpaara	Cyoli 亞族 Mnibu	Seetiaq 群 Tuta
Piyahau	碧候村		全		
Moyon	澳花村				全
Babau gaigai	澳花村、南澳村				全
Kinyon	金洋村、南澳村	全			
Kubabau	南澳村	全			
Llyuhin（流興）	金岳村		一部分		大部分
Kkcu	東岳村		大部分		一部分
Kinos	武塔村		大部分		一部分
Haga paris	金洋村	大部分		一部分	
Tabelai	寒溪村	三分之二		一部分 (三分之一)	
Rukiyax	金洋村	大部分		一部分	
Buta（武塔社）	武塔村、碧候村、金岳村		全		
Kipiyahan	東岳村		全		

資料修改自：鍾郁芬 1995：17；移川子之藏等 1988：31。[161]

Wilan.taya頭目決定要從老碧候遷移到山下，在老碧候發生兇殺案，日本警

[161] 部落名稱上稍作修改，以接近部落正確發音。

察上司Lifanga gio到部落宣布「你們Piyahau一定要下來南澳。」[162]泰雅族人沒有答應馬上來，一年以後，大家才慢慢搬完。

碧候部落集體遷村主要原因，是因為當時頭目的兒子殺人事件，被日本警方鎖定是重大的治安事件。整個遷村的過程，是由當年日警上司的領著四位警員，跋山涉水到老 Piyahau，要求族人遷移，歷經兩年，族人才完全遷徙至現今碧候（Piyahau）所在地。這段歷史，由廖福全先生回憶道：

> 當時全村被叫到老碧候的操場集合。上司說：「你們不要在老 Piyahau，要搬到這邊（指今碧候村）。」上司交代後的一個禮拜，老碧候候的警察、國小老師一家家去看，答應者要蓋章。大概有一半以上都答應下來。日本政府答應給十頭黑牛作為耕作用，先下來一半，一年後，其他人才答應下來。
>
> 下山時，平地人已經在公路旁的水稻田地種地瓜，他們說：「臨時給你們種地瓜，一家一個地，一戶一分地。」一家的糧食，吃七八個月之後就都沒了。老 Piyahau 共 150 多戶，一戶約 7、8、9 個人。居住的環境以草搭在上面，像是臨時工寮，牆壁則是木頭做的。

現今的南澳村，是由當年第一批遷移下來的南澳部落所居住，而碧候則是第二個遷徙下來的部落；之後依序是金洋、金岳與武塔。遷下來的居民，一家分到一分地，而日本政府配給十頭黑牛給部落全體，以幫忙耕作。爾後碧候居民發現，水田所種植的糧食會收成後的七、八個月內，被食用，因此仍必須輔以在山坡地種植食糧。當年碧候在集團移駐時，原本是被移至今南澳村位置；但那時的頭目 Wilang Taja（威朗泰雅）認為：要居住在臨近山林處，子孫才有東西吃，因此再從南澳村搬回碧候村，如今碧候村民在談起這件事時，都認為搬到碧候是不明智之舉，因為當地居民認為，現今從南澳村步行至火車站較為方便，其於交通地理上乃處優勢，因此不論在教育、工作等機會上，都略勝一籌。

---

[162] 口述時，老人家只記得，上司 lifanga gio 被四個壯丁，背上老 Piyahau。並待一個星期，大家被集合到老 Piyahau 的操場，聽訓話。上司走後，老 Piyahau 的共歷經一年時間，全部搬下來。根據昭和七年十月一日＜理蕃の友＞，一千五百四十四名南澳蕃由總帥（報導上書寫法）Wilan.taya（ウェンタィヤ）率領遷居，原要遷到今南澳村，但頭目認為沒有靠山，沒有足夠糧食，也無法打獵，因此遷居自今碧候村址。

原本剛搬下來，是要搬到南澳街上，可是後來考慮到沒有獵場，所以遷到現在的碧候。而原居地是較靠近河流南澳北溪流過的腹地，遷移的第一年就因為颱風而把屋舍吹毀，因此遷致現居地。然而碧候雖屬南澳群，語系卻與其他南澳村落不同，屬 Cyoli Mpaara 群。因此在民族性上必須更加強烈保護自己，通婚時也儘量找自己部落內的人。

（二）部落的家族禮俗觀

人類家庭生活的社會層面，從家庭結構、婚姻禮俗與制度、生命禮俗等三方面來了解人類家庭如何經由所表現的社會行為，闡明了其間的相互關係，建構各種風俗習慣以調整並規範其社會生活。[163]的確從碧候對於婚姻的想法及各種禮俗制度，似乎可大約描摹部落價值景貌。

老Piyahau（碧候）分成Sika，Papao，Kalaya，Yabo，Keziko五個*gaga*。在此所謂的*gaga*可以說是小部落集團，以現在行政觀念來說，相當於鄰的概念，只是傳統泰雅族的gaga概念，比現在的鄰來的緊密。[164]87 歲的林萬宗口述：

> 老 Piyahau 共有五個 gaga，分別是 Wilan.tayax、Pasal.bata、Tosai.mangah、Losing.takun 所管轄的，另外一個忘了名字。其中以 Pasal.buta 的 *gaga* 最大，有 30 幾戶。*gaga* 是娶親、狩獵的時候都會在一起。一起喝酒、一起狩獵。同一個 *gaga* 的對 *gaga* 內娶親的人，要將獵物、鷄都送給娶親的那一家女方的人。我們自己是沒有吃的，但是女男方的 gaga 可一起喝酒。以前喝酒喝很多，但不會鬧事的。

這樣看來，*gaga* 成員的關係相當緊密。共同狩獵、共食，而且當 *gaga* 成員結婚時，*gaga* 內的成員無償將山肉、雞送至即將結婚成員的家，並不一起食用肉類，僅一起共飲。這是過去 *gaga*，而今對於婚姻部落的想法又是如何呢？

長老教會宋美麗長老全家都是長老教會熱心幹部，當筆者訪談時以鄙夷的口

---

[163] 李亦園（1945）頁 39。

[164] 因為 *gaga* 所包含不單是行政區域更是生活中，生老病死各式儀式的共同進行式。廖守臣（1998a）頁 104。

氣說到：「我們都是娶碧候的比較多，不像他們（指對街的真耶穌教會）是聯合國。」言下之意，是嫁娶碧候較好。由這句話中，我們可以深刻感受兩邊因宗教而產生的對立氣氛。筆者並發現報導人認爲，嫁娶碧候內部，比娶外來的人好。

再以中輟學生的父母進行比對，發現父母雙方多屬碧候。但其實受訪者的五個兒女中，也只有兩個是娶碧候人（甚至其中之一的父親是入贅來的平埔族），讓筆者不解的是，爲什麼會有如此大的矛盾在其中，碧候人自己以自己部落爲傲，然而卻與混血較聰明的思考相反，更奇特的是兩邊多年不曾交流說話，卻都保留四、五十年前部落內部通婚較好的傳統。除了這樣的矛盾外，筆者在田調期間被當地青年問起，他覺得很奇怪「爲什麼碧候的女生，結婚後都把小孩子往碧候送？」例如受訪人的姊姊呂惠潔、及曾曉敏等。他問我別的地方，是不是也這樣。我想是因爲他們認爲碧候是很適合孩子的環境呢，因此才會都將自己的孩子往娘家碧候這兒送。筆者認爲這是奠基於她們認同碧候這個場域，認爲這裡是教育孩子的好環境，也是因爲碧候婦女長期在家，只以打零工爲主，故此得以有閒暇的時間，爲子女養育孫兒。故此就算是嫁出去的女兒，大都是把先生帶回碧候，整個碧候看似有著一股無形吸力，將大家拉回這裡。

謝曉虹父親是金岳人，但媽媽意珠是碧候呂家女兒，幾乎每天都待在碧候妹妹意慧家。[165]雖然碧候女兒把兒女帶回碧候撫養，但碧候本村的孩童在遊戲或相處中，偶有衝突攻擊時，還是會杜絕「別村」的孩子。曉虹在山輔進行期間，顯得較被排斥維碧候同儕團體之外。

真耶穌教會有婚姻介紹人，其工作內容便是義務幫部落適婚年紀的年輕人進行婚姻介紹，大抵在介紹時，以碧候部落爲主，大都找相當而無親戚關係的男女，大抵以男生歲數大於女生爲主，但一定都是真耶穌教會信徒；但長老教會多自己自由戀愛結婚，對象不一定要是長老教會信徒較不受拘束。

---

[165] 美惠家在 2004 到 2005 年間，家裡在室外籃球場對面開起碧候第三間卡拉 ok。美惠與先生是很少到教會聚會的信徒，所以較不受教會規範約制，因此開設了教會覺得『不榮耀』神的卡拉 ok。然而在發生姪女曉虹在卡拉 ok 發生強暴事件後，便把店面頂讓給別人。回自家開起麵店兼放電動玩具，後來 2006 年就收掉了。

田野調查的四、五年期間，筆者發現嫁到別處的女兒，的確都把孩子往娘家送。筆者認爲一方面是因爲碧候娘家的婦女，和別的部落婦女不相同處，是不需要做田間工作，也很少出去打零工；一方面是碧候女兒，對碧候的教育環境深具信心，認爲碧候的環境優於其他部落的生長環境。

這也就是碧候一直以來，對南澳其他部落彰顯的團結壓力。這樣的壓力造就了碧候同儕的集體性，也因宗教因素使得凝聚力升高，碧候雖然沒有實質 *gaga* 團體的運作，但「Piyahau unang」，指碧候人很野蠻、很不講理，是南澳的二十多歲的報導人，都仍記憶深刻的形容語。

爲什麼一個沒有祭典儀式存在的部落，讓花蓮的太魯閣仇敵覺得是經典的泰雅族個性？確實，碧候的團結力，或說群體性，讓南澳中學的其他學生覺得困擾。這樣強勢的一個部落，爲什麼在孩子出外就學後，適應不良的情況比例卻這麼高？這都是往後的章節要逐一探討的內容。

第五節 小結：部落環境與中輟

南澳鄉因居東部，因此在西部的泰雅族開始重視學歷的主流教育之際，至今才慢慢覺察藉著主流遊戲規則，企圖藉教育改變生活，因而鼓勵孩子讀書。

經濟弱勢在部落中是很難被覺察的，因爲絕大部分的人，都生活在這樣的環境中，裸色水泥房中，一分地房子的木板隔間、狹小的生活區、每戶小孩多越三位，隱私權在部落中幾乎是除了電視播出外，遠離生活的字句。而這樣的生活，並不會使內部人群產生壓力，因爲一代一代都是這麼走過來。

然而當出外面臨實質的生活壓力時，父母親一個月僅能提供兩、三千給出外學生使用。受原本在部落中到商店任意買糖的花錢方式的影響，稍稍不小心，錢像流水一樣消逝，出外學生開始有一頓沒一頓的吃，往往一收到錢的那幾天可以過的很闊綽，之後便陷入經濟危機。然而學業上競爭力、適應學習能力尚未準備好，就算是要打工薪水，也因爲經常遲到甚至不到，或是打翻貨物而被倒扣薪資等。所以打工想賺到錢對碧候的孩子而言，似乎不是那麼容易的事。於是接踵而來糧食短缺，只能藉著睡覺逃避飢餓的感受。因此中輟前的預兆，就是學校缺席率極高。

然而這樣的經濟因素，並不是只因爲助學貸款或是打工就可以解決，蘊藏於家庭經濟因素中，還有最深刻的是如影隨形的價值觀。因此價值觀是早在就學前形成的，接下來的第三章部落傳統學習，所要論述的便是部落的學習，以及什麼是「有價值」的學習，什麼是值得學習的價值觀，在家庭和同儕團體中，是如何藉由生活形塑。

碧候部落雖有集體遷村的一致性，同屬 Cyoli 亞族 Mpaara 群又分屬於五個 *gaga*，照理說中輟的時間點與相似性應相同，卻因歷史過程中，信仰逼迫的差異，致使部落兩邊中輟時間點及原因相異。部落中特別的可依自治巷大水溝分爲兩派，長老教會多國高中輟學多，真耶穌教會則多外出就學因經濟及信仰的保存性而中輟。但與其他西部泰雅族差異處在於，此地的同儕結構十分強烈，充滿我族優越感，一位大三學生敘述，他雖然讀了那麼多書，回去卻格格不入，因此他時

常要放棄外面的思考方式，回歸到碧候的思維邏輯，才能不成爲異類。這句話提醒我們部落內外思考的差距，更暗示價值觀及反智主義，隨時隨地在發生。

經濟基礎、年紀等問題對碧候而言，都不是選擇對象時的問題，重點在於信仰保存。碧候大多選擇信仰同教派者，爲結婚的對象，年紀不是問題，因爲從沒有聽過打獵或打零工餓死人，反正一切都等婚後再打算，這是部落的價值取向。與同屬教派的信徒結婚，卻造成傳統 *gaga* 親屬關係的重組，而 *gaga* 的貞潔觀念與宗教信仰結合後，成爲人生的最高信仰價值「聖潔」，這樣的信仰價值，這樣的價值挑戰著知識，寧可在部落終老一生，也不願意爲讀書而失去信仰，不願意讀書而讓男女關係有不正當的機會，所以爲了信仰，寧可不出外讀書。

部落中相互通婚，嫁給自己部落最好的價值觀，致使部落都是親戚，經濟環境、居住環境、家族性、信仰性的牽連使得價值觀和生活模式再複製。具有血緣關係的親戚居住在一起，所有的生活圈子不斷重疊再重疊，致使對世界的想象力，停留在原地，例如兩個五十年來，不相問候的教派，卻對碧候自己人爲最高原則價值觀，五十多年仍思考一致。

部落大專生，缺少經濟獨立自主，卻過著聚會生活，又能回饋家人的案例。因此部落的價值觀中，「成功」的定義是與一般外在價值明顯不同。讀大學對於這群生活在碧候的孩子而言，「考上大學」已代表對自己能力的證明，是否畢業似乎不是大家關心的焦點，焦點反而在於每天宗教教育的價值移植「最後會不會得救」。

生活採集方式、狩獵方式至今仍是碧候男人賴以謀生的方法，學校學習的與部落生活無法找到相容互通處，離開原居地出外就學時，真耶穌教會碧候教會選擇試圖建立起共同居住生活的假感。試圖掌握外出青年的團結性、信仰的活潑性。每個月一次的旅北團契，彷彿敲打著宗教教育的集合鐘，輿論與群體性致使團結力強盛；部落青年到都市造訪時，一群人所體現的重複內容的笑話，焉然而生的安全感，更是補足都市挫折的補體素。因此越在挫折中，他們越渴望回歸到從小生長的模式，這樣根深蒂固的宗教價值觀，更是影響往後中輟與否的選擇。

碧候不論在都市經驗或是求學歷程上一直充滿群體性，一起出外共同選擇同類型工作，選擇相同類型的科系，部落群體性給與碧候人群安全感，宗教一致性、集結性成為碧候人一生最高的價值追求。李亦園先生認為部落長老、傳教士在處理教會事務時，常表現出絕對的權威，且有權開除經常不上教會或常不上教堂作壞事者的會籍，此一現象頗為罕見，可能是若傳統*gaga*觀念而來。[166]

由第三章第二節澳花打獵事件，可以發現在沒有祭典儀式的南澳鄉，gaga 仍是大家價值觀的判斷標準，隨著時代變遷，*gaga* 也從親人擴及到同一教派，而 gaga 更是在宗教價值包裝下，有了時代的新解，例如：婚前發生性行為，而必須殺豬謝罪，以防瘟疫災難降臨的 *gaga*，轉變為保守兩性關係間的聖潔等。

從以上所敘述我們可以發覺，「學習」對於碧候而言是生活化的，甚至不被刻意教導，孩子從小就沒有所謂延遲享受的概念，個性、想法、做事都是很立即性的，因此出外求學的金錢使用變得十分棘手；原有的世界觀中，似乎藏不下外地來的概念，因為這對他們而言，是侵入他們價值觀的概念，反智主義成全了貞潔文化，中輟成為追求信仰不得不的抉擇。

[166] 李亦園、徐人仁、宋龍生等（1963）頁 161-177。