

玉山國家公園
布農族人類學研究
研究報告

計劃主持人：劉斌雄

協同主持人：黃應貴

協同研究：吳榮順

研究助理：鄭依憶

委託單位：內政部營建署玉山國家公園管理處

研究單位：中央研究院民族學研究所

目 錄

壹、前 言

貳、布農族的傳統經濟及其變遷：東埔與梅山的例子

一、布農族傳統的生計經濟

二、東埔社與梅山兩聚落的基本差別

三、東埔社的經濟變遷

四、梅山的經濟變遷

五、結論

參、布農族的傳統祭儀音樂與祈禱小米豐收歌

一、布農族的傳統祭儀音樂

第一節 全年歲時祭儀與祭儀音樂的關係

第二節 祭儀歌曲的音樂分析

第三節 祭儀歌曲的音樂形態

二、祈禱小米豐收歌

第一節 祈禱小米豐收歌與祭儀的關係

第二節 祈禱小米豐收歌的傳說

第三節 祈禱小米豐收歌的演唱方式及分析

第四節 祈禱小米豐收歌在民族音樂樂界的評價

三、結論

引用文獻

中英文摘要

表目錄

- 表一 布農人各種生產工作的收入狀況(1933)
- 表二 傳統布農人的農作物利用
- 表三 傳統布農人主要實際耕作的作物(1937)
- 表四 傳統布農人主要畜養的動物(1937)
- 表五 傳統布農人的動物分類
- 表六 東埔社 1958 年到 1964 年新種林木與果樹面積
- 表七 東埔社光復後歷年分家數
- 表八 東埔社光復後歷年各家分家原因
- 表九 東埔社歷年土地使用權出售情形
- 表十 東埔社布農人開始種植經濟作物時間
- 表十一 歷年東埔社村民到平地工作人數表
- 表十二 東埔歷年購買土地使用權之漢人與布農人分配情形
- 表十三 東埔社土地測量時與 1978 年土地面積之比較
- 表十四 歷年山社儲蓄互助社東埔分社的東埔社社員貸款項目(1971-1982)
- 表十五 山社儲蓄互助社 1972 年社員貸款項目統計表
- 表十六 1978 年東埔社合股栽種蕃茄者合作情形
- 表十七 梅山村(包括梅山口)種植玉米情形
- 表十八 梅山土地測量時與 1988 年土地面積公頃之比較
- 表十九 布農族傳統歲時祭儀

表二十 布農族各地祭儀歌曲的音樂形態之比較

表廿一 布農族祈禱小米豐收歌樂曲分析統計表

前 言

本年度民族誌調查研究的重點在於布農族的傳統生計經濟及其光復以來的變遷。由今年的報告，我們發現共享關係是布農人經濟生活的特質。我們也發現東埔社與梅山兩聚落的聚落性質有基本上的差別：東埔社是位於布農族人往外遷移地區的一個古老聚落，梅山則位於布農族移入墾殖的“邊陲”或“殖民”地區，缺少明顯的聚落單位而有很高的流動性。這使得兩聚落在聚落性的共享關係上，有明顯的差別。這差別也影響到兩聚落日後對資本主義市場經濟的適應上的不同。這一點，以及前述的共享特質，在以後繼續有關布農族其他社會層面的民族誌調查研究中，將進一步探討。

至於今年主題性調查研究方面，重點完全放在布農族的傳統祭儀音樂上。但由研究的結果，我們發現，對於布農族傳統祭儀音樂的了解與解釋，比如祈禱小米豐收歌的分佈，必須與一般民族誌的資料配合來瞭解。尤其是音樂的內涵，更需透過民族誌方面對布農族社會文化有較深入的認識之後，才能有適切的認識。換言之，對一個民族的音樂之了解與掌握，必須依賴非音樂方面的社會生活知識不可。也因此，下一年度，我們將繼續從事音樂方面的研究。但重點不再是祭儀音樂上，而是跟生活有更緊密關係的勞動歌、兒歌、生活歌、乃至於光復以後所創作的非傳統性音樂上，希望由此不只對布農族的音樂有更全面的認識，也有助於對布農人社會生活的進一步了解。

正因為本年度布農族研究的重點在於經濟生活與音樂方面，研究報告也以這兩部分為主。在經濟生活方面，東埔社的研究由筆者所負責，梅山的資料則由鄭依憶小姐所負責收集。由於經濟生活方面的報告由筆者所撰寫，對於梅山的資料之解釋，是筆者所給予的，若有問題則由筆者負責。至於音樂部分，資料與文稿均由吳榮順先生負責。由於本報告只是初步的研究結果，進一步的分析仍待來日進行。

貳、布農族的傳統經濟及其變遷 - 東埔與梅山的例子

一、布農族傳統的生計經濟

這裡所指的傳統，是指 1909 年佐山融吉開始調查布農族到光復前的時期。有關的資料，以東埔社布農人為主要的對，其他地區的資料，主要用來佐證。

傳統布農人的生活，基本上是依賴山田燒墾（或稱刀耕火耨）方式的農業生產而輔以打獵及採集（馬淵東一 - 1974a:95；丘其謙 1966:136；衛惠林 1972:2；黃應貴 1975:38；Mabuchi 1951:43）。打獵完全是男人的工作（馬淵東一 - 1974a:96，衛惠林 1972:2；黃應貴 1982a:118-9）。婦女與小孩主要負責的生產工作則是採集（衛惠林 1972:2-3）。至於最主要的食物來源乃山田燒墾方式所生產的小米、玉米、甘藷等作物，而此農業生產則由兩性共同負責。不過，隨生產過程的不同階段，兩性所負擔的工作也有所差別。此較粗重的工作，如墾土地，則由男人負主要責任，一般其他規則性的工作，如除草、巡視農田等，則由女人負責。但收穫時，則由兩性共同進行，不過，與耕作有關的祭儀，如 Mapulaho，則多半由男人來執行。

其次，上述三種生產方式，對其生產因素 - - 土地與勞力 - - 都有不同的處理方式。就山田燒墾而言，它主要是靠焚燒地上植物以為肥料。當第一年地力正盛時，布農人種小米，第二年地力開始衰竭則種玉米，第三年種甘藷，到第四年地力已盡時，即棄之為休耕地。待回復原來長滿林林的情況（通常約需 10 年），再重新砍伐開墾利用。這期間，則到其他土地從事開墾而形成游耕的面貌。這種生產方式的生產量多寡，主要依賴勞力的投入與土地開墾面積多少而定。在勞力使用上，最主要是在開墾階段，需較多的人力。此往往超過家庭人力所能提供。對此勞力問題的解決，布農人傳統是以換工團體方式來進行。此換工團體之組成，以地緣為基礎（Mabuchi 1951:45；黃應貴 1974:50-7, 1975:42）。至於其他的生產階段，除收穫仍依賴換工團體之外，餘均靠家庭勞力行之。尤其是布農族的家庭，一向以人口眾多為其特色〔註 1〕。加上其家庭又可容納非同一世系成員，使得勞力的取得有較大的彈性而不限於某類群體。此外，同一聚落的姻親（mavala），有無條件幫助的義務。而善獵者，也可以獵肉的回報招徠必要的勞力。因此，布農人的勞力並不被一特定的社會群體所控制，而有許多途徑可獲得勞力上的幫助。

註 1：參閱岡田謙（1938:13）及陳奇祿（1955:115），依後者較廣泛性資料的統計，布農族家庭平均人口高達 9.2 人，居台灣原住民各族中的第一位。

其次，做為旱田的土地，基本上，所有權屬於家庭及其後代所有。按其信仰，旱田的精靈（hanido）會保護第一位在此地上成功地行開墾播種祭（Mapulaho）儀式者之家庭成員及其後代的權益。因此，該家庭成員的後代，對此土地有優先使用權。只要是在休耕中的土地，上述範圍內的人，可不經任何磋商的過程而逕往墾使用。但如原家庭成

員中有非同一世系或氏族成員者，其後代只能使用其祖先行過 Mapulaho 儀式的土地。若想使用原家庭所有的其他土地，仍需經該土地使用權所有者的同意。無論如何，即使第一位行 Mapulaho 者之家庭的後代，再次行該儀式而開墾使用該地時，若收成不好，則認為該地 hanido 不支持他。通常會放棄該地的使用權，分家時也不會分給他。反之，若非屬該最先行 Mapulaho 者之家庭的後代，借用該地耕作而行過 Mapulaho 儀式之後，其收成不惡時，表示該地 hanido 支持他而會繼續使用該地。

不過，一般來說，每一家內行 Mapulahi 儀式者，並不限於某一特定成員。往往是第一位第一年執行該儀式而收成不好時，下一年則換別人。如成績好，則繼續執行該儀式。而凡在該家庭生活中的任一成員，不管性別、年齡、甚至世系、氏族，均可執行該儀式。因此，土地的所有與使用權，通常仍會保留在第一位行 Mapulaho 者之家庭成員的後代。只是，隨分家的結果，土地也隨成員實際行 Mapulaho 儀式及耕作結果而為分出家庭所劃分。因此，家庭是實際的主要擁有單位。唯非上述範圍的聚落成員，只要經休土地原使用者同意，也不難得到該土地的使用權。除非該聚落已呈現土地不足現象。但布農族聚落的人口一向不多〔註 1〕，加上其活動力強而活動範圍頗廣，使得土地一直沒有成為該經濟體的難題。也使得土地使用上所強調的群體共享規範得以維持。

由於傳統山田燒墾經濟所依賴的勞力與土地分散於家庭，更不為家庭以外的某一特定社會群體所控制。每一家庭又可經由許多不同的社會牽絡來彌補勞力與土地之不足。這些牽絡，幾乎可被所有家庭加以運用。再加上自足經濟的本質，原就是為消費而生產。土地只是勞力的運作工具 (instrument of labor)；與農作產品 (主要是小米、玉米、甘藷等) 一樣，既無累積的必要，更無原始累積 (Primitive accumulation) 現象的發生。因此，經由旱田的耕作而產生社會地位差別的經濟條件並不存在。

註 1：布農族聚落人口，在台灣原住民九族中，僅比賽夏族及比鄒略多，參見岡田謙 1938:13。

同樣的情形也可見之於打獵上。打獵的所得，依然取決於人力與獵場兩個因素之控制上〔註 1〕。雖然，野生動物是流動的，但仍有其固明顯的軌跡脈絡可尋。因此，獵場本身確實有好壞之別，因而產生獵場的佔有，以防止他人打獵而減少獵場野生動物的數量，以保障獵物的來源。在布農族，獵場則完全屬於父系氏族所有 (Mabuchi 1974:285)。即獵場的所有權為第一位行祭儀者所屬的父系氏族所擁有。不過，使用權則分屬該氏族的家庭。而使用權的劃分，往往是依成員對獵場熟悉程度與打獵成果來決定，並非由家庭成員來繼承因此，獵場的使用權，比旱田更不固定。事實上，使用權的區分，對氏族成員並不具有實質上的意義。同一氏族成員，隨時可以逕往氏族所有獵場打獵。唯該父系氏族以外的聚落成員，想往某段獵場打獵時，必須經使用權所有者的同意。獵

完後，更須將獵物的某一部分送給所有者，以為“租金”。在此點上，使用權始有實質意義。而它也只有兒子能如父親一樣地對該獵場比其他氏族成員更熟悉而有較好打獵成績時，他才被視為該獵場使用權的繼承者。但這種使用權的存在，相對於旱田，並不經實際的劃分與繼承過程，而只是經由公議而來。這公議則可呈現於獵隊的組成。

獵隊因打獵方式而分三類（黃應貴 1982b:11; Huang 1988:156-62）：焚獵、帶狗組成獵隊、以及個人設陷阱。焚獵(maladavun) 通常是由全氏族的男人所組成。以往是每年舉行一次。當決定在某段獵場舉行焚獵時，便推舉對獵場最熟的成員來領導，他的使用權所有者身份也得以公認。至於獵獲物，則由氏族成員所平分。不過，焚獵的煙火，很容易吸引敵人的注意。

獵隊因打獵方式而分三類（黃應貴 1982b:118; Huang 1988:156-62）：焚獵、帶狗組成獵隊、以及個人設陷阱。焚獵(maladavun) 通常是由全氏族的男人所組成。以往是每年舉行一次。當決定在某段獵場舉行焚獵時，便推舉對此獵場最熟的成員來領導，他的使用權所有者身份也得以公認。至於獵獲物，則由氏族成員所平分。不過，焚獵的煙火，很容易吸引人的注意。因此，在實際的運作上，焚獵必須先得到聚落的軍事 - Lavian 的同意。屆時，Lavian 會指派一部分人留守聚落，其他非提出焚獵的氏族之成員也得參與，以便有更多的人手分攤焚獵的工作（包括守衛警作的工作）。這時，焚獵已成全聚落的活動。而所得的獵肉，則由全聚落的成員來均分，而不限於獵場擁有者的氏族成員。

註 1：如同旱田的生產，打獵所需的工具與相關的基本知識，均為一般人所具備。雖然，打獵的經驗比耕作有較明顯的差異，而較會影響其收穫的多寡，但它並沒有為某一特殊社會群體所控制，故不列入打獵生產活動的主要因素。

至於組成獵隊打獵(kagnol 或 pasimuhuh)，通常是由 6 至 8 個人組成。他們也儘可能找好獵手為其隊員。當他們決定獵場時，則以隊員中最熟悉該獵場者為這次狩獵的領導者（如果這獵場不屬於任何一位成員所屬的父系氏族獵場，他們通常會另邀請該獵場所屬的氏族成員一人為此次狩獵的領隊。）在整個打獵過程，領隊可決定並命令隊員工作。但另一方面，領隊的決定與命令，又須得所有成員無異議的同意，否則，這獵隊很容易就解組，他們稱這種決議過程之 mabeedasan；即大家都同意之義。

打獵回來後，則在領隊門口依功分肉。通常，動物的頭、一支前腳、胸等給打中獵物者，動物的尾巴則給第一個追到獵物的獵狗之主人，其他的部分則由所有參加者平分。每個人又得將分到的獵肉分給他的氏族成員，mavala 及 gavian 而他們吃食獵物時，也有許多規定，只有獵獲者及老人可以吃頭、尾巴、內臟（如肝、心等）（馬淵東一 1974:156,160-2）小孩不能吃腿、肚子的肉及內臟等。假如他們打獵的獵場不屬於獵隊任何成員的氏族所有時，他們必須將獵物的一隻前腳送給獵場所有者，而且事先必須先得到

獵場所有者的同意。

至於一個人設陷阱的打獵方式 (tanchichini 或 madhalam)，通常是一個人在他個人所屬的氏族獵場內來進行。原則上，這種打獵方式所得的獵獲物，必須分給他的氏族成員、姻親、gavian 等。若是到別的氏族獵場上打獵時，正如同 pasimuhuhin 情形一樣，必須先得到獵場所者的同意，同時，也得把獵物的前腿一隻送給獵場所有者。

由上面，我們可以發現，打獵的獵場屬於氏族所有；非同一氏族者使用時，必須先經其同意，且其獵獲物的一部分必須送給獵場所有者。故其獵場所有權的經濟利益遠較旱田明顯。但聚落中的任何人，都可經過同意，而可到別的氏族之獵場打獵。另一方面，每個人也都可依個人需要組成不同單位的獵隊來打獵。因此，就打獵所需的獵場與勞力而言，所有的人都有同樣的機會去獲得必要的生產因素。這點，在採集上更明顯。

基本上，布農人從事採集時，只要是同一聚落的成員，都有權在聚落範圍內從事該項工作。即使採集的工作是在別家的旱田或別氏族的獵場範圍進行。此由也反映出同一塊土地上，因利用上的不同而有著不同的使命權利分屬於不同的社會單位。不過，由於布農族一般的聚落範圍，往往決定於 Malahodaigian (射耳際) 所認定之成員的旱田範圍 (Huanf 1988:124-6,142-5)。而布農族的聚落成員並非固定的，聚落範圍因而多少有些變易，其採集的領域自然隨之有所變動。但對所有聚落成員而言，它卻是公開而沒有限制。加上採集可以完全只依賴個人的勞力便能解決，使得每個人都有同樣的機會獲得從事採集的生產活動時所必要的生產因素。

由上，我們可以發現，布農族的傳統經濟，每個人都有同樣的機會獲得其生產活動所必要的生產因素：土地與勞力，使得生產因素不為某社會群體所掌握或控制，這也是使得布農族成為一個較平等而為一非階級性的社會之經濟基礎 (黃應貴 1982a:337;1985:8-9)。另一方面，上面有關打獵所得獵肉的分配上，已充分顯示出布農人分配上的共享 (sharing) 特質。雖然，在獵肉的分配上，個人可依其在打獵上貢獻的不同而有不同的所得，但擁有獵場的氏族之其他沒有參與打獵的成員，原則上也可分享到獵物。此外，獵者更有義務將獵肉分給姻親及 gavian。至於像射耳祭竹寺儀式上所需用的獵肉，更是由聚落成員所提供而為所有聚落成員所共享。因此，每次打獵所得，除了自己食用及一部分留為以後做為吸引他人來幫忙開墾與收穫等農業生產工作外，其他大部分則分給其他人。只有一小部分是拿來與漢人交換鹽等用品。這種強調生產為了消費及與他人共享的特質，也反應在農業的生產品上。

山田燒墾農業的生產活動是以家為單位，旱田及勞力也都是以家的所有為基礎。故生產所得均屬於家，但是，若聚落中有人歉收時，其他豐收的人有義務提供前者必要食物，尤其是他們的姻親、朋友、氏族成員，乃至於鄰居。這一點更因他們不賣糧食給他人，也以糧食與人交換他物而加強。至於採集原本就是個人就聚落範圍內各取所需的

活動，更充滿共享的色彩。

當然，上述並不意味著傳統布農人完全沒有交易行為。除了以獵物特別是鹿茸、山產（如愛玉子）透過日人所設立的交易所與漢人交換食鹽、衣物、農具、獵具等外，他們之間仍有以物易物的行為產生。主要仍然是在衣物、農具、獵具、家畜等之交換上。不過，交易的比例佔很有限。至少交易的行為並不影響到其經濟的性質，更沒有人從交易中獲取利潤。因交易的目的仍是為了消費而經濟利益。事實上，除了少數布農人因替日人工作而可得到以日幣給付的薪水工資外，貨幣基本上並不流通。缺少了多功能及做為一切物品評價的依據的貨幣，其少量的以物易物的行為，自不足以影響其生產主要是為消費的本質。

反之，當布農人缺少某類家畜時（如羊、牛、豬、甚至雞鴨等），他們不一定是以物易物方式來進行。往往是向別人借一頭雌的家畜來養，等到生出小家畜之後，將借來的母畜歸還而留下小的家畜。而這些小家畜便歸其所有。由此可見布農人的傳統經濟不僅是以消費為目的，更充滿共享的色彩。

其次，上面雖述及布農人主要的三種生產方式。但三者在其社會生活中，有著很不同的比重，這點可由下列的表一中出。

表一 布農人各種生產工作的收入狀況（1933）

事 項 別	農 產	林 產	勞 動 及 雇 傭	漁 獵	畜 產	制 作 品	雜
總 計							
金額(日元)	509,991	165,072	57,928	50,747	30,466	17,837	13,514
	785,555						
百 分 比	65	13	7	6	4	2	3
	100						

資料來源：瀨川孝吉 1953:51

由表中可以清楚看出，山田燒墾的農業收入仍是當時布農人生產上的最主要來源，

高達 65%。其次是與採集有關的林產產品，其百分比也高達 13%。第三位是勞動及雇傭收入。第四才是漁獵。不過，勞動及雇傭的收入，主要是來自 157 位受雇於日人的現金收入（瀨川孝吉 1953:51），其受益人口只佔當時布農人人口 18,212 人中的 0.86%。相對於其他生產工作收入而言，這類工作的報酬很高而提昇了表面上的重要性，但對大部分布農人而言，這類的收入或工作，是不重要的。相反，漁獵的收入雖較農業及採集所得為低，卻具有最高的社會聲望。不但善於打獵者遠比善於農業生產或採集工作者，容易得到社會的認定而得以獲得社會中的特殊地位，如 Lavian（軍事領袖）；而且可以透過打獵的所得來從事其他生產工作的投資。比如，每年的 Malahodaigian（射耳祭）儀式的舉行，即在認定這聚落過去一年打獵成績最好者。而這個人不但在儀式過程中得倍受讚揚及誇耀，並且未來就有機會被推舉為 Lavian。反之沒有任何儀式來確認過去一年誰的農業及採集的收入最豐，而這樣的人，在社會中也沒有特殊的地位。雖然 Lisigadan Lus-an 是聚落中的農業工作指導者，但他的地位之確定，主要還是來自於他在巫術方面及調解聚落成員糾紛的能力上。農業上的知識與能力反而不是最具決定性的（但仍是必須的）。另一方面，有較多獸肉者，往往可以吸引更多的人來協助從事旱田燒墾的農業生產工作。因此，獸肉本身，相對於其他生計產品，不但具有社會聲望與地位的意義在內，也有生產上的“資本”性質，以得到更多生產上所需的勞力。這也是為何打獵實際所得與報酬並不豐盛卻能吸引布農人投入那麼多的人力於此。在此，順便要提的是布農人只注意打獵卻完全忽略漁撈。他們不但不捕捉魚類，對於河川、湖泊的所有權及使用權觀念也缺乏，對魚類的知識也不足，傳統上，他們稱各種魚類都是 isigun。這點，相對於相鄰的鄒族更為明顯。鄒族不但把魚細分成許多類別，河流的段落更清楚地分屬於不同的氏族。自然比較農業與採集的產品，前者不論在實際生活及社會價值上，都較具重要性。這不但是由於前者在實際生活所佔比例高達 65% 的結果，更因為農產生產有一套相關的儀式相伴隨，而表達出他們從事農業生產時的嚴肅性及神聖性。由此可見布農人不同的生產方式所得的不同產品，其實際生活上的重要性及社會性上的價值均不同。在實際生活中，農業產品最重要，其次是採集，最後是獵物。但就社會價值言，獸肉價值最高，其次是農產品，最後是採集所得。至於漁撈則完全摒棄於生活之外。

隨著農業在傳統布農人的實際經濟生活中的重要性，他們有相當豐富的農業知識。可資利用的農作物也相當廣泛。此可見於表二。

傳統布農人雖有上述多種作物可供選擇種植，但他們實際的農業生產，卻限於極少類的作物上。這點可見表三。

由表三，我們可以發現，除了新引入的陸稻、水稻及蔬菜外，最主要的傳統農業作物仍在小米、山芋、蕃薯及玉米。其中，小米的產量及當時的價值，均居首位，幾佔年產值之一半，更是他們最主要皂的食物來源。

表二 傳統布農人的農作物利用

作物種類	用	途	作物種類	用	途
小 米	炊飯、釀酒		山 芋	茹食	
蜀 黍	粉食		甘 蔗	喫食、搾糖	
小 黍	粉食		薑	調味	
黍	炊飯		辣 椒	調味	
玉 米	茹食、燒食		煙 草	吸煙	
真 珠 麥	粉食		薤	生食、鹽、煮食	
生 藩 藜	炊飯、釀酒		李 子	生食	
紅 豆	炊飯、鹽汁		柑 橘	生食	
綠 豆	炊飯、鹽汁		香 蕉	生食、燒食	
豆	炊飯、鹽汁		草 麻	布	
藤 豆	炊飯、鹽汁		桂 竹	用材、用具	
花 生	生食、焙食、茹食		葫 蘆	用具	
甘 藷	燒食、茹食		赤 楊	植林、用材	
芋 頭	茹食				

資料來源：瀨川孝吉 1953:58-9

正因為小米是他們的主食，整個耕作過程，都有儀式相伴隨。如開墾種小米用的土地時，則有 Mapulaho (小米開墾祭)；播種時則有 Igbinagan (小米播種祭)；除草時則有 Inholawan (除草祭)；收穫時則有 Sadaan (收穫祭)；儲藏時則有 Anda gaan (入倉祭)等。顯示該作物的種植之重要性與嚴肅乃至神聖性。其他作物的種植，多半缺少這類相關儀式的伴隨。不過，較北部而今居南投縣仁愛鄉及信義鄉北部的布農人，由於很早就與鄰近泰雅族人接觸而限制他們領土的擴張。因此，也很早就已有土地不足的問題。他們除了向較南的信義鄉南部乃至台灣東部（如花蓮、台東）及台灣南部（如高雄、台東）移民外，只能縮短旱田的休耕期以增長土地利用的時期。也正因為休耕期的縮短使得地力無法完全恢復，而使小米產量銳減。因此，在較北部的布農族聚落，已有一普遍現象：小米的產量已不足以滿足食用需要，因而必須更加依賴其他的輔助作物，如甘藷、山芋、豆類等。而這些作物的生產過程，也都有儀式相伴（見何廷瑞 1958:92-3）。由此可見，農作物種類，隨其實際生活上的重要性增加而增加其社會文化上的價值。

表三、傳統布農人主要實際耕作的作物（1937）

作物別	小米(石)	小黍(石)	黍(石)	玉黍(石)	陸稻(石)
種植面積(甲)	3,210.78	-----	-----	-----	295.09
收穫量	24,854.87	1,145.25	987.08	4,580.91	1,703.42
全金額之百分比	42.4%	1.7%	1.4%	5.6%	4.6%

水稻(石)	紅豆(石)	花生(石)	其他豆類(石)	蕃薯(斤)	山芋(斤)
340.26	-----	-----	-----	1,332.48	273.44
3,796.04	554.70	932.91	452.02	9,754,441	1,488,235
52,276	7,030	11,935	4,845	84,239	27,686
10.3%	1.4%	2.3%	0.9%	16.5%	5.4%

甘蔗(斤)	煙草(斤)	蔬菜(斤)	柑橘類(斤)	香蕉(斤)	其他果實(斤)
-----	-----	-----	-----	-----	-----
2,741,859	60,705	395,941	135,999	350,900	23,801
7,259	13,333	4,597	3,368	3,873	460
1.4%	2.6%	0.9%	0.7%	0.8%	0.1%

苧麻(斤)	繭(貫)	其他
-----	-----	-----
42,243	68.27	
482	302	6,168
0.1%	0.1%	0.2%

資料來源：瀨川孝吉 1953:62-4

雖然，甘藷、山芋、豆類等農作物可隨其生活上需要的增加而增加其社會地位。但小米與其他作物之間仍有其基本上的差別。一方面，種粟（hulan）被視為氏族及家的象徵而不許非同氏族或家庭成員食用，否則會導致該種粟的擁有者之氏族或家之成員的滅絕。反之，同一氏族或家之成員，對於粟有共享的權利。因此，它不只象徵著一個氏族或家之持續以及成員認定的符號，它更代表著成員之間的共享關係。另一方面，小米也被用來釀造各種儀式所用的酒。由於布農族的儀式通常是以酒宴來結束儀式活動，以達到 sinpakanasikal 的境界，而這境界不只是在使所有聚落成員達到滿足的境界，也是在於它已被賦與該社會的主要行為規範與文化價值——共享。不過，在這裡，我們雖看到小米代表著家、氏族、聚落三個層次的共享關係，但最主要的還是代表家之成員的共享關係。一方面，小米生產是以家為主的單位，旱田也屬於家。另一方面，做為種粟的 hulan，也是保存於每家的穀倉而禁止家以外的人接觸。在實際上，它只有同一家的成員才會食用它，因此，才会有新娘嫁到男方家後，必須經過一個月吃食 hulan 的 paluts-anun〔註2〕儀式後，才能成為男方家的正式成員。這類問題也反應在打獵與畜養的問題上。

布農人主要豢養的動物可見表四

表四 傳統布農人主要畜養的動物（1937）

	牛	豬	山羊	雞	其他	總計
頭數(頭)	142	3,743	1,436	----	----	----
金額(日元)	2,369	21,524	----	6,509	64	30,466
對全金額百分比	7.8%	70.6%	----	21.4%	0.2%	100%

資料來源：瀨川孝吉 1953:66

而主要的打獵對象則為鹿、山羊、羌、野豬、山雞、猴等。至於黑熊雖也是主要的打獵對象，卻有許多限制，為什麼其豢養及打獵的對象限於上述的動物範圍呢？這必須從他們對動物的分類系統來了解。

布農族人傳統的動物分類可見於表五。

註 1：有關布農人儀式在於達到共享的 *sinpakanasikal* 境界之問題，可參閱 Huang 1988 :104-73 它指大家都滿意之意。

註 2：在東埔社，筆者沒有收集到有關 *paluts-aunu* 儀式的資料，唯丘其謙先生潭南的研究有此資料 (1966:66-7)。

表五 傳統布農族人的動物分類

	不可吃	可吃	可吃有卻有限制
		飼養	野生
對於動物生活空間的限制	沒有限制	限於住屋之外的空間	限於聚落之外的空間
社會距離	與人關係最親密	與人的關係較左邊疏遠	與人的關係最疏遠
動物的類別	狗、貓、老鼠、 青蛙、蛇等	豬、羊、牛、 雞、鴨等	山羊、羌、鹿、 野豬、山雞、猴等 黑熊、豹等

資料來源：Huang 1988:155

表面上，布農人是依可吃與不可吃，將動物分成三類。但這三類反而是視動物生活空間的限制以及它與人親密的程度而來。像第一類不能吃的動物，布農人對其生活的空間並不加以限制。因此，他們也可以在人的住屋中看到，如狗、貓、家鼠、蛇、青蛙等，也正因為布農人允許它們可生活在家中，它們與人的關係也就特別親密。事實上，它們也被布農人視同家中成員。第二類是可以吃的動物，對其生活空間，布農人只限定它們不得進入屋內。這其中又可分成兩類。一類是由人們所豢養者：如豬、羊、牛、雞、

鴨等。另一類是野生的；如野豬、山羊、羌、鹿、山雞、猴子等，這些都是他們主要的肉類來源，也都是在聚落範圍內可發現的。因此，它們雖不得進入屋內，卻也被視同聚落成員般看待，它們與人們的關係雖不如第一類，卻又比第三類還親密些，第三類是限於聚落空間之外的動物，與人與關係最遠。布農人對這類的動物之態度有些曖昧；雖認為可以吃，卻有許多限制。比如，熊是這類動物中最具代表性者，一方面他們認為它是很危險的動物而盡量迴避，一方面又強調能殺死熊是英武的表現。不過他們又進一步認為一個人所殺死的熊不得超過五頭，否則會帶來不幸。在 Qatagulan 社，布農人甚至規定只能在六月、八月、及十月可以殺食熊（馬淵東一 1974b:374）。上述的分類及其與人的關係，也充分表現在相關的禁忌上。比如當第三類的動物侵入它們不應進入的生活空間時，人們視之為不祥之兆而必須殺死侵入者。如有人發現熊進入聚落範圍內的領域時，他們必須找到熊並殺死，否則他們必須遷建新聚落以免發生全聚落的不幸事件。同樣，當第二類的動物闖入屋內而侵犯它們不得進入的生活空間時，他們必須將侵入的動物殺死，否則只有另建新屋以避凶兆。增田福太郎就曾舉出因小鳥闖入民屋而又飛走，居住者無法捕殺該鳥而不得不另遷建新屋之例（1958:189）〔註 1〕。由此可見布農人對動物的分類是以可吃不可吃為基礎。但這種分類卻又與動物與人在空間與社會活動上的接觸以及親密程度相關連。與人最親密而共享屋內的空間者，實際上是被視為人而不是一般的動物。他們不但不吃這類的動物，而且讓它們共享人們的食物。所以，他們也不像其他原住民刻意去防範這類動物（如老鼠）偷食粟及其他穀物，但他們也不刻意去餵食，而是任它們自行取食，完全是以對待同一家或同一聚落成員在日常生活或酒宴中的態度一樣。因此，布農人的動物分類系統，實際上也突顯出他們社會文化所關懷的共享問題。這點更反應在豬肉與獵肉的分配上。

布農族的各種儀式中，最常見的現象便是殺豬請客，這其中，又因儀式單位的不同而有些微的差別。在婚禮、Magalauan（小孩成長禮）及 Gavian（成永久性朋友的儀式）中，儀式單位是父系氏族。因此，豬肉完全由氏族成員來平分。但豬的內臟，則隨酒宴由聚落全體成員來共享。這共享的特點，在 Malahodaigian（射耳祭）及 Andagaan（入倉祭）則更明顯，後者是在儀式後，殺豬請客宴請聚落成員，因此，豬由聚落成員所共享。而在射耳祭，儀式用的獵肉甚至完全由聚落男性成員去打獵所得而來。儀式中，把全體成員的獵肉混在一起，然後宴請所有成員，任人食用，充分表現出成員的共享關係。至於打獵所得的獵肉，更具有共享的色彩。除了需分給同氏族成員外，更需分給姻親、朋友、鄰居等。因此，每次打獵，幾乎聚落中的每一個人家都會分到肉。也因此，在聚落中，每當有人殺豬以及打獵回返時，它往往代表全聚落的人有機會共享一餐，正如小米一樣，豬肉及獸肉往往象徵著聚落或氏族成員的共享關係。只是，由於獵場屬於氏族，獵肉分給所有氏族成員是必須遵行規範，故獵肉主要還是在代表氏族成員的共享關係。反之，豬肉之分享，雖常限於氏族，但豬之豢養，往往放任於聚落領域內，殺豬的儀式，最後都是以宴請全聚落成員方式來結束，以其全聚落成員都達到 *sinpakanasikal* 的境界，故豬肉本身反而主要是在象徵聚落成員的共享關係。換言之，小米、獵肉、豬肉主要是各別象徵著家、氏族、聚落三個不同單位的共享關係。

註 1：佐山融吉也有類似有關蜜蜂或鼯鼠進入屋內須遷建的習俗（1991:16）

不過，這裡所說的共享，除了是指「施者與受者之間，有義務對一個人施，受者卻無義務償付，給付人並不能造成受者有虧欠，而收受者的個體也無法由群體中分離出來」(Gibson 1986:20)外，它在布農族社會的意義是透過社會的集體活動中來實踐。因此，不同聚落的社會構成單位的差異性會導致共享的活動單位表現方式及意義的差別。但無論如何，這類問題反而可加強說明布農人的傳統經濟是一為了消費的自足經濟外，共享則是它經濟層面的一個社會文化特性。

二、東埔社與梅山兩聚落的基本差別

上述傳統布農人的經濟性質，都能用於東埔社的布農人身上。但是卻不能完全用於梅山聚落上【註 1】。最基本的差別是在於梅山聚落的觀念與範圍均未成形，這一性質自然會影響到當地布農人的傳統經濟生活之運作。首先，讓我們來看梅山聚落的性質。

目前梅山聚落的所在，布農人稱之為 Masuxoath，這是日據時代的名稱，在這之前則稱之為 Danan，但不管那一個名辭，並沒有冠以 Take。Take 是聚落或社之意，換言之，對當地布農人而言，Masuxoath 或 Danan，只一個地方的名，而不是一個聚落的名。各之，現有梅山的布農人，追述他們以小區域竹的各別地名來陳述。比如住靠近天池的地方者則稱他們住地為 Tamaho，近關山口地方則稱為 Udan，住於舊梅山聚落地方則稱 Vunvun，樟山地方則稱 Lagus，大亞地方稱 Avideinga，舊派出所地方則稱 Hashishu，禮關地方稱 Sykauta，今梅山口地方稱 Badan，五溪地方稱 Ithauithau，梅山口的山上稱 Sathin gabat 等。換言之，傳統梅山地區的布農人，並沒有聚居成一聚落，而是分散在整個地區的不同地方而各自成一集居之地，多半只有 4、5 戶，這種缺乏布農族聚落單位的特性也表現在其他社會層面上。

傳統布農族聚落有兩位政治領袖：Lisigadan Ius-an 及 Lavian（黃應貴 1982:332

註 1：本研究討論到梅山時，是指舊部落在 1959 年因水災遷居後的聚落所在，即今梅山林一、二鄰，不包括現今梅山口地區，今梅山口是 1974 年自樟山村改隸梅山村的行政區劃內。

。Lisigadan Ius-an 是聚落的公巫，他不但要主持全聚落性的宗教儀式與活動（如射耳祭），也是聚落內，社會秩序的維持者（即調解與裁定聚落內的糾紛），更是農耕祭儀的引導者，雖然，與農業耕作有關的儀式，並非全聚落性，而是每家個別去做，但是村

人須等 Lisigadan lus-an 做過後，才開始各別進行，比如 Mapulaho（小米開墾祭）及其之後的 Igbinagan（小米播種祭）、Inbolawan（除草祭）、Sodaan（收穫祭）、Andagan（入倉祭）等。相對於 Lisigadan lus-an 則為聚落的軍事領袖，並負責與其他聚落及民族之間的對外關係。由於他的主要職務是在指揮對外作戰（出草），防衛該聚落的安危為該聚落遭外人殺害者復仇。故能引起敵人注意的焚獵便由 Lavian 來領導決定。然而，梅山地區的布農人卻一直沒有這兩個實際上是代表聚落的存在而同時也負責聚落的社會秩序之維持者。也因此，全聚落性的儀式，如射耳祭及 Indohdohan（嬰兒慶生儀式）【註 1】等，都是由各家依上述梅山地區內各小地方分別舉行，自然沒有儀式上的正式領導人。同樣，Mapulaho 等農耕有關儀式，也都是各家分別舉行而無 Lisigadan lus-an 來引導。

上述梅山地區布農人缺少傳統布農人聚落單位的特性，因漢人的雜居而加強。以 1946 年為例，在現梅山村地方的戶籍資料顯示，44 戶中，只有 12 戶是布農人，其餘 32 戶是分散居於該地的漢人，也因此，相對於台灣中部布農族聚落，這地方的布農人反而相當早便已與漢人接觸而有所往來。這種特性一部分也是這地區布農人缺少明確而能實際運作的聚落單位，以排除或防範漢人的任意移入。

此外，梅山地區與其他南台灣布農族人分佈的地區一樣，基本上是他們往南拓展的邊區，可供使用的土地仍相當廣闊，隨時都可以開發新土地以為己用，這點直到今日仍有其影響。比如，以 1979 年為例，在中部的東埔社布農人，平均每家土地只有 7.558 公頃。但在南部布農人的移民拓展地區的霧鹿，每家擁有土地平均面積達 12.458 公頃。多了 4.9 公頃，這是東埔社每家平均面積的 64.48%（黃應貴 1983:115）。因此，土地的權利（所有權或使用權）與名份，在實際經濟生活中，並不被特別看重，反而較鬆懈而具彈性。另一方面為找到較合適的耕作土地，遷移的現象非常頻繁。這些都可加強上述缺少明確聚落單位的特質，也影響他們經濟活動的特性。

註 1：關於 Indohdohan 儀式在梅山地區進行的方式，尚得進一步確定。

缺少明確聚落單位對梅山地區布農人經濟生活的最直接影響便是經濟活動以父系氏族及家為最主要的社會單位。這雖不影響獵場的所有權及使用單位，卻使焚獵成為真正父系氏族的活動，而不是由 Lavian 所引導的全聚落性活動。旱田依然以家為主要擁有單位，山田燒墾農業也依然以家為生產單位，但原聚落成員可以有權使用他人休耕中的土地之規則，因缺乏聚落單位而需直接向擁有者的家訴求，無法透過聚落成員的身分來“強迫”取得休耕土地的使用權。同樣，採集也失去聚落的領域而往往限於家的旱田及氏族的獵場範圍內工作。

相對於生產上的改變，消費也更趨於以家及氏族成員為主要對象。缺少聚落性焚獵，獸肉的分配更趨於以氏族及家的成員為限。也沒有分配多餘的小米或其他主要作物的收入給其他收入不足的聚落成員之義務。事實上，若有人欠收時，這家往往遷移至他處，找尋新的土地，但在新地未有收入前，則往往先加入當地某家而為其成員。這種例子並不少見。

另一方面，由於已有許多漢人進入該地區，當地布農人有不少人替漢人做零工以換取漢人的物質（主要仍是衣物、農具、獵具、鹽等）。當時進入該地區的漢人主要是從事樟腦油的製作工作，故當地布農人所做的零工多半與此有關。同樣，因漢人的接觸，採集山產與漢人交易的現象遠比中部布農族地區遠為熱絡。但如前所述，這種採集的工作（主要是採愛玉子），也都限於家的旱田及氏族獵場範圍內。無論如何，這類發展並沒有改變其自足經濟的本質。一方面，在這地區，多功能且具有做為一切物品評價的依據之貨幣並不流通，即使他們替漢人做臨時工所得到的並不是金錢而是他們所需的漢人產品，如鹽、衣物、農獵具等。同樣，他們用山產交換所得，依然是在上述生活用品上，而非透過上述的交易及工作，獲得較大的經濟利益。因此，整個經濟活動本身仍是為了自身的消費。

其次，他們雖因缺之較明確固定的聚落單位而縮小經濟活動單位到氏族與家上。但共享的色彩並沒有因此而減弱。比如，欠收的人雖因聚落範圍不確定而無法以此類成員身份獲得其他成員的支助，卻可以從他們所新依附的家得到必要的糧食。此舉自然加強家的成員之共享關係，以彌補聚落成員因其聚落範圍不確定而減弱的共享關係。事實上，聚落範圍雖不確定，但更小的實際地方性活動仍存在。他們仍召集附近幾家鄰居【註 1】來舉行射耳祭或 IndlhdIban。也把獵肉分給這些鄰居等。正如東埔社或其他布農族的傳統聚落，共享依然是他們經濟活動上的特色。

三、東埔社的經濟變遷

東埔布農人的經濟變遷過程，可以分成三個主題來談：1. 國家政策的影響；2. 市場經濟的形成及其影響；3. 共享與經濟適應。

1. 國家政策的影響

這裡是指日本殖民政府及國民政府在市場經濟形成之前的一些政策之施行，對布農人的經濟活動所產生的影響。首先是日本政府「要存置林野」的設置。它於 1928 年制定森森計劃事業規程，將山地分為“要存置林野”及“番人所要地”。此舉將大的山林收為官有。而這些被收為“要存置林野”區，多半是山胞的獵場。同時，為保護官有林，

日人嚴厲取締焚獵。在此限制下，東埔社居民無法於四月舉行每年一次的焚獵，使得最能反映繼嗣團體存在的儀式性打獵活動無法舉行。加上獵場所有權被日據殖民政府所取代，父系繼嗣團體的地位相對低落，只靠著組成獵隊及設陷阱捕獲的獵物之分贈繼嗣團體成員的活動來維持它的存在。雖然，在光復初期日人剛撤離而國民政府尚未完全接收時，東埔社人曾試圖恢復焚獵。不過，這時的焚獵，已不再限於父系繼嗣團體成員。同時，不久，國民政府也從 1948 年開始，對焚獵加以管制。

另一方面，“番人所要地”的劃分，使山胞使用土地範圍（指旱田）縮小，並把所有權歸於官方，而只把使用權歸之於“部落”。不過，日人對於“番人所要地”的管理較鬆懈而沒有進一步的限制。所以，所有權雖在法律及名義上消失，使用權依然不變。而對東埔社人而言，所有權與使用權均屬家庭所有，故此舉影響不大。但正因所有權的收歸官有，日人得以在 1943 年強迫居民共同從事水田的開墾。

註 1：梅山一帶不僅召集鄰居來參與射耳祭，並邀請其 mavalā 及附近的父系族成員參加。在此，相對於東埔社，可呈現二者社會構成單位的差異以及此儀式中共享關係的意義之不同。關於這個問題尚待進一步討論。

其次是水稻耕作的引入。日人強布農人種植水稻，原是因應二次大戰末期糧食不足，為解決軍糧而採取的策略。為此目的，日人引入水稻種植技術並從水利系統的修建與按戶分配水田。此舉除了增加當地人一種新的農作物及土地種類外，因水稻產量較旱田耕作多出一倍以上而增進了土地利用。更由於水稻仰賴渠水提供一大部分的養分，使得每一塊水田受其距水源的遠近而產生水量充足與否的差別，造成水稻量之明顯差異。這使得分配到地理位置較優越水田的使用者，不肯輕言放棄使用權。加上水稻耕作是定耕，可以經年累月繼續使用。因此，水田的引入，不但改變了生產方式，乃至生態體系【註 1】，也加強了家庭財產觀念的發展。惟為了維護水利系統及水稻生產對勞力需求的遽增，促使全聚落的人於農忙時，組成一勞力互助的換工團體。此無形中加強了地域團體（但非繼嗣團體）的地位。

光復後，如前所提，有段真空時期。但當時焚獵雖恢復，並沒有恢復原來父系繼嗣團體的角色與地位。其後，政府乃承襲日人對保留地土地的管理辦法，規定每個人使用保留地面積的最高額為水田 0.4 公頃、旱田 0.8 公頃、林地 1 公頃。但這項規定並沒有確實執行。倒是 1951 年開始推廣的造林，對光復前存在的土地制度有所影響。

政府所推動的造林政策，導致東埔社居民有 9 家，於 1954 年到 1956 年間，從事造林（當時東埔社只有 19 家），面積達 12.0155 公頃。當時，是由政府免費提供樹苗及教導種植與管理方式。不過，當地人並不真正了解其用處與價值。因此，只有有限的幾家，

因受村長影響而從事該項種植。由於林地至少需 10 年以上才可砍伐。故種了樹苗的保留地，其他同聚落乃至同一父系繼嗣團體的成員，因地上已有“作物”未收成而不能任意開墾。因此，造林的推廣，除了增加土地的種類外，更因其土地利用的時間連續地延長到 10 年以上，這好比水田的開闢一樣，無形中加深了家庭財產權觀念。不過，對土地使用權的私有化或土地私有權觀念的形成，影響最深的則是土地測量。

土地測量的目的，原在確定土地利用的情形，以為日後輔導山胞土地利用的參考資

註 1：關於水稻引入所導致生產方式與生態體系之改變，可參閱黃應貴 1974:43-70；1975:41；Huang 1988:180-90

料。另一方面，確定個人所使用的土地面積，依此地籍資料來徵收超過者之土地及放給土地不足者。這工作是於 1957 年編定，而於 1958 年到 1967 年間實施。東埔社則於 1958 年開始宣導，1961 年開始測量，1964 年完成。測量時以家為單位。在未開始測量前，鄉公匠經常派人來宣導，告訴他們測量時，使用權之確定將依當時誰正在使用該地而來。因此，許多人都於此時把休耕地加以種植。由於糧食已足，故所栽種者，多半是非糧食類的作物，尤其是林木與果樹。這點，可由表六看出：

表六 東埔社 1958 年到 1964 年新種林林與果樹面積

作物種類	油桐	杉木	梅	香茅草	桃	大梨	桂竹	山茶
面積(公頃)	22.594	5.3634	1.969	1.951	1.551	1.329	0.9375	0.751
總計	36.9189							

資料來源：黃應貴 1982b:124

正因為一下子增加了 9 種新作物，且多半是多年生作物，故土地測量的第一個明顯影響，除了土地使用權因固定而有私有化的傾向外，乃是作物栽種上趨於多角化及土地利用的定耕趨勢。因此，正如定耕的水田之開闢一樣，它加強了家庭財產權及提供私有化傾向可能性條件。

另一方面，當地人鑑於日據時代之分配共同開墾的水田與旱田，均以家而非以人口數為單位。加上土地測量時，也以家為單位。為了避免以後分家時土地過戶的麻煩，在土地測量時，也以家為單位。為了避免以後分家時土地過戶的麻煩，在土地測量期間，分家的現明顯增加。此可見於表七：

表七 東埔社光復後歷年分家數

年 代	1946	1947	1948	1949	1950	1951	1952	1953	1954	1955	1956
1957											
分 家 數	0	0	1	0	0	1	1	0	1	0	1
1											
合計(百分比)	6(28.57%)										
年 代	1958	1959	1960	1961-63	1964	1965	1966	1967-74	1975		
1976											
1977											
1978											
總 計											
分 家 數	0	4	2	0	2	2	1	0	2		
1	1	0	21								
合計(百分比)	8(38.1%)			7(33.33%)				21(100)%			

資料來源：黃應貴 1982b:125

自然，本表所示，很可能是家庭發展的自然循環變化的結果。我們以表八來輔助說明：

表八 東埔社光復後歷年各家分家原因

年 代	各 家 分 家 原 因
1948	不詳
1951	自行工作
1952	不詳
1954	意見不合
1956	意見不合
1957	不詳
1959	意見不合與土地測量
	意見不合與土地測量
	意見不合
	不詳
1960	土地測量
	土地測量
1964	土地測量
	避免工作偷懶
1965	意見不合
	不詳
1966	意見不合
1974	自行工作
1975	自行工作
1976	自行工作
1977	不詳

資料來源：黃應貴 1982B:125

由表八分家原因的探討，我們發現 1958 年到 1964 年間，共有 8 家分家，其中至少有 5 家是以土地測量為主要原因之一。而分家的結果，自然使得原來家庭的大小減小。事實上，這段期間分家的 8 家，原均是成家後的兄弟共居一處的聯合家庭（joint family）。測量以後，全東埔社也只剩 2 家聯合家庭，使核心家庭相對增加。故土地測量的另一個影響便是當地家庭趨於微小化（atomization）【註 1】。因此，家庭財產權不僅因土地測量之完成而確立，更因家庭微小化，使得各家庭財產的土地之控制與應用，得以減少社會關係繫絆到最小程度，而使私有化成為可能。

此外，土地使用權因土地測量而得到法律上的保障。因此，理論上，布農人是無法

再“合法”利用血緣（即同屬一父系繼嗣團體的身分）及地緣（同屬一聚落的身分）來使用“別人”休耕中的土地。加上定耕面積的擴大（包括林地），使得山田燒墾的土地利用方式，也幾乎無法施行（除非自己有足夠的土地從事輪耕）。而定耕的發展也自然削弱打獵活動的存在。正因如此，父系繼嗣團體以及聚落的單位才真正失去明顯的作用，使土地有可能脫離某些社會制度的束縛而成為個人所能獨自控制的生產因素，土地使用權的私有化也有了最佳的社會條件。

前述土地測量的主作用，大都是在傳統的旱田，住地及後來形成的水田與林地上。至於獵場的使用權，在光復之初仍存在，並不因焚獵的取消而消失。但以後，因人口增加及定耕與地區的發展，導致生態改變而使野獸退往深山中。獵物的銳減，使得獵場的使用權，因無太多的實際價值而漸被忽略。加上水田林地的引入所導入定耕的發展以及家庭的微小化使每家勞動力人口減少，而使獵隊組成更加困難。這情形在土地測量之後更加明顯。不過，在測量以前，分配獵物仍依傳統方式來做，只是已不嚴格遵守獵場使用權的限制與規定。至少，去原屬他人的獵場打獵，除非使用權所有者主動要求，已少有主動給予傳統所規定應分給獵肉部分。這在土地測量之後更完全自動廢止。

土地測量之後，不但不再分肉給原獵場所用權所有者，獵隊的組成也很少見；倒是個人設陷阱的情形增加。由於獵物少，獵物不分給聚落中的親戚，而改成聞知此事的親戚到該家共享一餐。因此，獵場使用權及所有權已無作用。到 1967 年，東埔社的獵隊甚而放棄傳統分肉的方式，而完全限由參與打獵者平分。至此，獵場使用權的觀念不只已蕩然無存，而且其報酬已改由勞力來評估。獵物更是為了出售而非消費；只有獸肉出售

註 1：家庭微小化現象，也可見於山社（黃應貴 1974:116， 1975:44）至於家庭以上的其他不同社會單位，也有可能發生類似趨勢，參見黃應貴（1976:89-90）。

後剩下的獸骨殘肉，才由親戚及朋友共享一餐。換言之，打獵已成為一種賺錢的手段或娛樂方式，市場經濟的影響已可見其端倪。故獵場雖因日人設定“要存置林野”而削弱其父系繼嗣團體存在的條件，卻因水田、林地等定耕方式的引入，導致生產方式與生態體系的改變，而使它失去了經濟上的價值。最後，卻因市場經濟的進入，使打獵活動所依據的血緣關係消失，而成了市場經濟體系中的一環，也促進家庭財產制的確立及財產私有化傾向。

家庭財產制的確立與私有化傾向，導致土地買賣增加和土地所有者社會身分的改變，前者可由表九看出一班。

表九 東埔社歷年土地使用權出售情形

年	代	1946	1947-57	1958	1959	1960	1961	1962	1963	1964
1965	1966		1967							
面積(公頃)		0.156	0	0.331	0.42	0.05	1.102	0	0	
1.102	4.562	0	1.684							
家數		1	0	1	2	1	1	0	0	2
1	0		2							
年	代	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976
1977	1978	年代未詳								
面積(公頃)		0.978	5.913	0.488	5.8264	1.12	0.914	1.451	0.34	0.552
0.187	0		5.525							
家數		2	12	1	7	2	1	2	1	1
1	0		6							

資料來源：黃應貴 1982b:127

表中指出土地買賣主要是在土地測量開始宣傳之後才開始增加。而土地買賣增加的結果，可導致土地集中現象的發生，使得擁有土地面積差距增加。不過，土地買賣的大量增加，卻是在 1969 年以後。可見土地測量本身對土地交易的影響有限，而還有其他更重要的因素。

土地集中雖因交易有限而不嚴重，但使用權的確立，仍使面積大小的不同有了真實意義而產生大小農之別。在土地測量時，28 家的土地平均面積為 7.8489 公頃，而 10 公頃以上者有 5 家為土地面積較大的大農，但也有 5 家在 5 公頃以下。這 5 家大農之中，二家是

原住者，為最先開墾東埔社者的後代，也是理論上為東埔社主要土地的所有者及使用者。另外三家中，有一家的家長之父，原為東埔最有能力的獵人。由於他當以獵物請來幫工，使得他的耕地面積不僅廣，而且是光復前，東埔社居民中，倉廩最殷實一位。另一家之家長則為該社因勤快而出名者。至於最後一家家長，則因當過兩任村長而與鄉公所職員關係密切。但不但經由職務關係了解到土地在未來所具有的價值，也是 1954 年到 1956 年間，在該村推廣造林的人。當時，他個人就種了 5.7 公頃的林木。

由上可知，土地測量之初，能決定個人土地多少的主要因素不外兩點：第一是祖先的庇蔭。由於他們承認最先開墾（旱田）者家庭的後代，有權繼承該土地的使用權與所有權，除非該地被放棄或被他人所使用。因此，土地測量時，許多沒有人種植的土地，便被劃歸那兩家東埔社最先開墾者後代所有。這一點更可由土地測量之後所發生的歸還土地事件中加以驗證。在筆者收集到九件個案中（面積達 6.0722 公頃），都是因測量當時由使用者登記。後來，那些原先開墾者，又向他們要回來。反之，前述測量時面積在 5 公頃以下者，除兩人外，均是日據末期由沙里仙社移入者。由於缺少祖先的庇蔭，先天上就比較吃虧。

第二則是個人的能力。面積最廣的五家中，有三家均是依其能力而來。相反地，面積在 5 公頃以下的五家中，有兩家人也是原住民的後代。但是，這兩家均只剩下寡婦體弱多病，很少去田裡工作。而工作的結果，也因缺少足夠的照料而使得收作欠佳。另一寡婦則酗酒，也無法盡心力照顧園地。加上他們相信耕作收成不好的土地，是由於土地上的 hanido 不維護耕作者；或個人的 hanido 之力量不足以克服土地上的 hanido。所以這些地都不直再耕作。如此，她們得以保留使用的農地愈來愈少。由此可見第二個因素比第一個因素更有作用。不過，光復後，個人能力顯然不限於耕作與打獵，而還包括與漢人交往的能力。前面談及的村長即是一例。

上述二個因素，顯然都是傳統土地制度運作上的主要原則。這些原則的持續運作，也可見於繼承上。在土地的繼承上，雖因土地測量之驟然舉行而無法維持傳統方式之先行分開耕作兩年才分家。但分家時，土地仗用權的劃分與繼承仍是依誰最先在該地行 Mapulaho 而又有好收穫而來。雖然，到 1961 年時，東埔社的人大部分都已受洗成為基督長老教的教徒（該教於 1950 年開始傳入），開墾播種祭也於 1957 年以完全停止，但基本的原則依然不變而繼續運作。

整體來說，日本殖民政府及國民政府上述的許多政策之施行，一方面削弱了原有家以上的社會單位（如氏族及聚落）之經濟活動及其成員的共享關係（焚獵及獵肉的分配）。另一方面卻加強了以家為單位的經濟活動（如水田耕作、造林等），以及家庭私有權的建立。同時也增加了許多新的農作物及土地類別。這些新增的作物之耕作及新的土地類別之使用，均非原有的有關規範所能限制，而使人們更能依個人及家庭的需求來運件而不需考慮家以上單位之成員共享關係的限制。這些改變及影響，自有助於以個人及家

庭為基本活動的資本主義市場經濟的接受與建立。

2. 市場經濟的形成及其影響

大體言，光復前，東埔社原行自足經濟。僅有的對外交易，也是在日本政府控制下的交易所中進行。光復後，漢人逐漸進入該區。隨之，市場經濟也漸進入而漸產生作用。所以，才有 1946 年的土地買賣及 1967 年獵隊分獵肉的方式的改變。但市場經濟宜真正普遍地被接受，卻是晚近的事，而且是許多其他直接間接因素共同造成的。簡單地說，土地測量仍是一相當重要的事件。它不但確定了土地使用權的私有化，使土地能脫離其他社會制度的束縛而成為有交易價值的商品，也因家庭以上的社會單位被削弱以及家庭的微小化，使追求私利成為可能。其次，1966 年，東埔社開始使用電而必須用現金繳電費。加上後來義務教育延長至國中，學生到鄰近另一漢人村落——和社上課而有使用貨幣需求下，對貨幣的需求增加。第三、1968 年開始，東埔社附近縣府林班開始砍伐及造林，因而大量需求人工，而這些工人的工資均是以貨幣給付。這些終於促進貨幣的流通【註 1】。如此，從事市場交易有利可圖的客觀環境才產生【註 2】。所以，最早於 1963 年來東埔村開雜貨店，卻因經濟環境的改變而大獲其利。自然，其經營方式以及輸入的漢人物品所激起的消費慾，仍有其推波助瀾之功。然而這些導致市場經濟進入的事件與因素，均是外力引起的，而非該聚落自發的。

至 1969 年東埔村甚至有一布農人開一家與前述類似的雜貨店，成該村第一家以市場交易為生的布農人。也於該年開始，東埔社開始有完全依賴勞力為生的家庭。更有人到平地賺取較高的工資，而以較低工資另請工人在家耕作。換言之，到 1969 年勞力不但進入市場而成了“商品”，人們對市場供求律也有所了解。至此，貨幣的流通、勞力進

註 1：貨幣在日據時代，因有少數人在日人機關工作並接受工資而存在。但是數量很少而不具有明顯社會意義。

註 2：類似情形的詳細分析討論，請參閱黃應貴（1974:113, 1975:44-51）。

入市場、市場供求律的運作、依交易為生者的產生等條件均具備，市場經濟始大體建立【註 1】。

市場經濟進入對土地制度最直接的影響之一，便是土地利用方式的改變。除了因經濟作物的栽種而增加了作物種類外，更因經濟作物本身的性質導致農業商業化：耕作為交易而為了消費。在東埔社，甚至整個東埔村，最主要的經濟作物是香菇、木耳、蕃茄及紅豆。除紅豆為傳統作物外，餘均為漢人於 1963 年以後所引入。但東埔社卻是直到 19

66 年以後，才有商業化的種植，此可見於表十：

表十 東埔社布農人開始種植經濟作物時間*

年	1966	1966	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976
1977	1978	合計										
家數	以前											
作物												
香 菇	0	0	2	0	2	1	3	2	1	5	0	0
4	2	23										
木 耳	0	0	1	0	1	1	2	1	1	1	1	0
4	1	14										
蕃 茄	0	4	3	1	2	0	1	1	3	1	3	2
4	5	29										

資料來源：黃應貴 1982b:130

* 表中所列家數，只限於出售其產物者，以及為出售而種植的失敗者。

由表十，我們可以發現，東埔社 70% 以上的人家，都是在 1969 年以後從事經濟作物的種植。到 1978 年，當時 32 家中的 29 家，都已經在種蕃茄，百分比高達 90%。由此可見市場經濟的進入所導致農業商業化的趨勢。

然而，農業商業化本身也帶來當地布農人從事這種生計所必須解決的三大問題：資金、勞力、以及產銷。就資金而言，經濟作物的種植都必須投入相當大的資金才有可能。特別是淨利較高的蕃茄與香菇，尤需要較多的資金，以 1978 年為例，種一分蕃茄所需

資金大約 14,360 元 (並不包括工資在內), 香菇 500 瓶約 41,500 元 (也不包括工資在內)。而該年東埔社平均每家一年所得只有 122,700.95 元。這其中, 只有 13,905 元用於投

註 1 : 對於市場經濟的存在條件, 有各種不同說法與著重點, 此處依 Bohannan 及 Dalton 的說法。參見 Bohannan & Dalton(1962)。

資。由此可見其資金缺乏的情形。

其次, 在勞力方面, 由於經濟作物的種植是勞力的密集的工作。當每家都在使用勞力時, 自然會產生勞力不足的問題。這問題更因市場經濟進入後, 勞力進入市場而成了貨品之一的現象而加深。更由於都市中勞力的報酬較高, 它便吸引許多年輕人到都市中工作。這點可見表十一。

表十一 歷年東埔社村民到平地工作人數表

	1967	1968	1969	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977
1978 年以前	總計										
男	0	1	4	0	1	0	0	0	1	1	6
5	19										
(4)	(15)	(1)*	(3)		(1)				(1)	(1)	(4)
女	0	0	2	0	1	0	0	1	1	6	2
3	16										
(2)	(8)				(1)			(1)	(1)	(2)	(1)
合計	0	1	6	0	2	0	0	1	2	7	8
8	35										
		(1)	(3)		(2)			(1)	(2)	(3)	(5)

(6) (23)

資料來源：黃應貴 1982b:136

* 括弧中的數字表示該員在平地工作一段時間（長短不一）後，又回到山上者。

這種青年期勞力外流的現象，不只加深了勞力不足的問題，也增加了因青年人到都市後，與家庭斷絕音訊或淪落為都市遊民等新的社會問題。

此外，商業化農業的利潤，決定於市場機能的運作過程。除了市場供需律可決定農產品的價格外，運銷的方式更可決定其利潤。由於東埔社布農人早期的農業產品，正如整個陳有蘭溪流域的布農人一樣，都是將產品賣給這地區的漢人中間商，而這些漢商也透過這種交易過程而獲得主要利益，而形成了漢商對當地土著的剝削。以 1978 年的蕃茄為例【註 1】，漢商收購的價格是每公斤 4 元到 14 元不等。但他們賣到台北的批發價格，卻是每公斤 10 元至 17.3 元。以這方法，中間商從每分地可賺到 5 萬元的利潤。而這數目，卻是當時東埔社每一家全年收入的 40.75%。通常每家（以一對夫妻為例）可種蕃茄二

註 1：此例見 Huang 1988:243。

分地，漢商透過市場交易過程所賺到的，則是布農人全年平均收入的 81.5%。因此，運銷的問題，也成了當地布農人發展商業化農業所必須克服的問題之一。

另外，也因市場經濟的進入，使得土地進入市場，不但成為商品之一，更成為投資的對象。因此，土地買賣的情形增加，這點可見於表九。而且，買賣的情形由原來布農人給漢人轉變成布農人之間的交易。這點可見於表十二。

表十二 東埔歷年購買土地使用權之漢人與布農人分配情形

年	1946	1958	1959	1960	1961	1964	1965	1966	1967	1968	1969
1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	總計			
漢人	1		2		1		4	1	1	1	3
	3	1		2	1		21				

		(7)*				(7)	(7)					
布農人		1	1	1		3	1	1	1	1	5	1
	4	1	1	1		1	25					
							(7)					

資料來源：黃應貴 1982b:131

* 表中問號表示該項資料之時間不可靠而尚待進一步查證。

這樣的發展結果，自然產生土地集中而形成貧富懸殊化 (polarization) 的現象，這點可見表十三。

表十三 東埔社土地測量時與 1978 年地面積之比較

	土地測量時的平均面積	1978 年時的平均面積	平均增減數
1978 年增加者	10.0527(公頃)	11.978 (公頃)	+1.9252(公頃)
1978 年減少者	7.0017(公頃)	4.8782(公頃)	-2.1235(公頃)
相差數	3.051 (公頃)	7.0998(公頃)	4.0487(公頃)

資料來源：黃應貴 1982b:134

由表十三可以清楚看出，原經濟情況較好者，土地繼續增加，反之，土地則減少。兩者的差距由 1960 年左右的 3.051 公頃增加到 7.0998 公頃。差距增加一倍以上。使得貧富懸殊成了該社經濟發展上的另一個問題。

3. 共享與經濟適應

上述資本主義市場經濟進入東埔社後所導致農業商業化所產生有關資金、勞力、運銷以及分富懸殊的問題，布農人又如何去適應？以資金問題為例，東埔社布農人透過當地的基督長丈教會，於 1971 年底成立儲蓄互助社。透過這儲蓄互助社的運作，不但可以培養原所缺乏的金錢儲蓄觀念（規定每個社員每星期日到教會禮拜後，必須存入最低款），另一方面也把積少成多的金借貸給社員從事生產投資工作。因而解決一部分資金的

問題，這點可見表十四。

表十四 歷年山社儲蓄互助社東埔分社的東埔社社員貸款項目（1971-1982）

貸款項目	醫藥費	結婚費用	生產投資	生活設備	打官司用	葬禮	食物	教育費
筆數	4	5	6	3	1	1	1	1
金額(臺幣單位:元)	43,000	35,000	20,500	8,500	12,000	1,000	600	300

資料來源：黃應費 1982b:130

表中顯示結婚費用、醫療費及生產投資為主要的項目。當中生產投資筆數最多，此類受益戶也最多。不過，由於該資料不完整而難窺其全貌，但可從山社本身的情形以為旁證。山社在 1972 年貸款項目中，以還債、生產投資及購買生活設備為最主要的三個項目，其中貸款筆數最多的，仍是生產投資，此見於表十五：

表十五 山社儲蓄互助社 1972 年社員貸款項目統計表

貸款項目	還債	生產投資	生活設備	教育費	醫藥費	結婚費用	食物
筆數	55	102	35	19	21	4	4
金額(臺幣:單位元)	156,000	149,500	113,800	23,000	34,000	8,000	4,500

資料來源：黃應貴 1974:106

由此可見儲蓄互助社在缺少資金問題的解決上，所扮演的角色。這是透過全聚落成員的

集體力量來解決成員在資金上的個別問題。

其次，有關勞力缺乏之問題的解決，首先，從 1967 年開始，由教會發展出一種所謂“生產互助隊”。這是由需要眾多勞力的教會成員（主要都是以山田燒墾方式來開墾山坡地以便種植蕃茄），向教會申請。由教會徵求教友參與。屆時，申請者只需付出當時一般工資的一半。但這些工資並不付給個別的參與者，而是以參與者的名義，由申請者直接捐獻給教會。如此，不但申請者可以減少成本上的負擔，也可以解決召不到足夠勞力的困擾。而這也是以教會成員的集體力量，來解決個人需要大量勞力的問題。

自然，在生產過程中，除了開墾外，平常正常性照顧經濟作物的工作本身，就需有許多勞力。而土地測量及市場經濟進入以來所產生的家庭微小化趨勢，使得家庭所能提供的勞力趨於不足，加上同一聚落的成員，也都同時在忙。因此，平常也很難找人或雇人幫忙，面對這種勞力不足的問題，東埔社布農人發展出一種合股經營的方式。這點可由 1978 年東埔社人栽種蕃茄情形看出。該年東埔種蕃茄者共有 26 家，其中 8 家是合股經營，其合夥情形見表十六。

表十六 1978 年東埔社合股栽種蕃茄者合作情形

栽種者	A	B	C	D	E
F	G	H			
投資類別	地、資、勞	地、資、勞	地、資、勞	地、資、勞	資、勞
勞資、勞	資、勞	資、勞	資、勞	資、勞	資、勞
合股者	四女婿家	大女婿家	大女婿家	大女婿家	大女婿家
母家	東埔社人	東埔村人(三鄰)			岳
投資類別	勞	勞	勞	勞	地、勞
勞地、勞	地、勞	地、勞	地、勞	地、勞	地、勞
兩者間社會關係	姻	親	姻	親	姻
親鄰居	朋友	朋友	朋友	朋友	朋友

資料來源：黃應貴 1982b:138

這八家的合股者，均非屬於同一父系繼嗣團體之成員。而前四家的合股者，更不住在東埔村；他們均是因缺勞力而找村外的姻親合作。一方面可避免雙方因勞力需要的時間相同而產生衝突。因同一村子的人都是在同一時間耕作，而不同村者，則因各村高度不同

而使栽種時間不同。另一方面，這些互稱之為 mavalala 的姻親，在當地郡社群人的親屬之權利與義務關係上，必須無條件幫助對方。現以合股方式來經營，既可得經濟利益，又符合社會道德規範，而成為當地人的理想方式。至於其他四家，雖然都往在同聚落，不是純粹從合股者得到勞力而已，但透過合股以解決勞力不足之目的卻是一樣的。這種透過合作及集體活動來處理勞力之不足及應用的方式，也表現在其他的生產方式上。採集便是其中之一。

在傳統生活中，採集乃是生活中不可缺少的。雖然它不是主要的食物來源，卻可補足一些生活所需。以往的採集主要是採野菜、果實等。多半是由未成年的孩子或老人、婦女來做。也多半沒有組織。頂多以一家的人為活動單位。這種方式至今仍被遵循。不過，目前的採集種類較以往為多。其中，四季果是林地的副產品。每當林林長大以後，林內往往長滿四季果。但是，以往因價格很低，所以，它一向鮮少為人所注意。只有孩童有時間時，或是成人完工路過時，偶而會去撿一些回家吃。但 1978 年，四季果的市場價格上升到每公斤十二元。而一個成人一天至少可以撿到約四十公斤。換言之，一個成人一天撿四季果可賺四百八十元。這比做工好賺得多。因此當時雖還在種蕃茄，全村的人都爭先去撿。

四季果的撿取，開始一直是各家的各別行動。雖然，因時間地點上的相同，他們常會不約而同地聚在一起。但撿時是個別行動，尤其怕別人搶先，許多人不但很早就去，有的甚而乾脆住在撿集場。也因怕別人先撿去，大家在撿時，也是動作盡量的快。因為快，往往會漏掉許多；也因想撿得多，往往同一時間內，有好幾人都聚到他們知道產量比較多的地方。這時，教會一位長老便提議東埔灶的人組織成一個團體，大家一起工作，然後分享成果。如此可避免上述的缺點。於是，東埔社人每當有人發現四季果落下的數量足夠每人可撿一包時，便來通知這位長老。他便通知東埔社人第二天到撿集場集合。人到齊後，他便分配每個人撿一塊地方，避免人員的重複而浪費時間。每個人也不必擔心別人來撿而可仔細地撿，不至於浪費了果實。撿滿一袋便背到集合地點安置，再拿袋子去撿。如此一來，撿到的數量增加很多，以往每人只能撿一包便得背回去。而這種集體方式的做法，則於每人撿完一包後，男人便先背一包回去。如此，每人可多得半包二百多元的收入。背回集中至長老家後，第二天，再由他包車運至和社賣，如此又可減少運費及人力的浪費（因只需一個人下去而不需每家都派一人下去）。所得總數扣除運費及代表人至和社的車費及午餐費，餘均由參與撿拾者均分。這一創舉，不但使參加者的收入增加，也使聚落成員都能共享這種集體活動的經濟利益。從此以後，當四季果價格升高時，東埔社布農人便以這種集體方式來從事採集的工作。

此外，因年輕人到平地工作人數日增，以東埔社為例，1978 年已達到十八人（不包括已回來者）。但他們鑑於在平地工作的年輕人，往往染上平地漢人的惡習。因此，成人希望他們能集中一處而有人照顧。經過信義鄉各布農族的基督長老教會代表於 1976 年的會議決議，向基督長老教會總會請求協助。透過教會，他們找到也是該教徒的平地人

，其在高雄設有合板公司正需要人工。經過教會的協調，該合板公司接受由信義鄉陳有蘭溪流域八個教會的年輕教徒近二百人。並且請了山社曾擔任教會長老、婦女會長及信義鄉鄉民代表的一位女士來當工廠的管理，以便照顧這群年輕人。她更從布農人的工資中，直接扣下大部分的薪水而匯回山上的家，只留下一小部分給工作人零用。因此，這種集體活動的適應方式，不但使到平地工作的年青人有人照顧，也真正有益於山上的家。以 1978 年到 1979 年為例，東埔社 22 家家計資料中，有 7 家有成員到平地工作，他們的匯款佔這些家庭平均年收入的 40.58%。由此可見這種集體適應的方式，使得聚落相關成員都能共享到利益。

至於因土地集中所導致的貧富懸殊問題，卻因無租金租用土地之運行而減弱了其嚴重性。所謂無租金租用是借用別人休耕的土地來耕作而不須付任何租金或將收成的某部分給土地使用權所有者。這有點類似傳統土地制度中，經前任使用者答應而使用別人休耕中的土地。雖然，在土地測量之後，因家庭財產制的確定與土地私有化的產生，使當地人已無法任意使用別人休耕中的土地。可是，市場經濟引入所導致土地利用與兼併增加的結果，發生土地不足之現象。這種無租金租用的情形乃因應而生。以 1978 年為例，便有七件：其中三件是向同屬一父系繼嗣團體成員的親戚借用，其他四件是以同聚落成員的身份向其他有餘土地者借用。其依據的原則實與原旱田土地之使用原則無異。唯一不同的地方是他們“租用”的土地用完後必須“歸還”，此可視為原聚落成員共享關係的發揮。

有關運銷方面，東埔社雖沒有發展出特殊的適應方式，但是同流域的山社，卻有影響頗大的作法。在山社，因為經濟作物與果樹的栽種為主要的現金來源，使得交易上利潤的多寡，影響其收入甚鉅。為避免中間商人的層層剝削，他們遂以原由教會支持發展出的儲蓄互助社為基礎，進一步發展出共同運銷與共同購買。共同運銷是由原儲蓄互助社的會計，直接向工廠講好價格，訂好契約，然後由他租用卡車並宣佈收購日期。屆時，他將費用及個人的酬勞（由儲蓄互助社的委員會議議定）扣除而按每人所賣的斤數分給會員。有時則直接運至果菜市場拍賣。由於少了中間人的剝削，收入多半提高。如 1978 年的梅子，山社一般人賣給平地商人一公斤 6.2 元，而共同運銷則達 7.4 元，扣掉一切開支，已包括豐岳、新鄉、羅娜、山社及望鄉五個推行區。至於共同購買，於 1977 年才成立。不過，由於物品種類太多，工作太複雜，只做一年便停辦。

由上面，我們可以清楚看見東埔社布農人，對於市場經濟引入所產生有關資金、勞力、運銷以及貧富懸殊的問題，都以集體活動的適應方式來解決。而這種集體活動的方式，實際上仍是基於原傳統生計經濟中的“共享”特性而來。這種強調同一社會單位的成員之共享關係（特別是聚落成員的共享關係），使他們能透過合力的集體方式來解決個別成員在資金、勞力、乃至於運銷上的難題，也可減緩土地集中所造成貧富懸殊的實質意義。然而，這種集體適應方式有它的限制：往往只能在市場經濟進入時的初期，有它適應上的作用。當他們透過原有的共享觀念與關係成功地適應市場經濟後，也使得市

場經濟本身更能普遍而有效地運作。同時，也使該地方性聚落更深而廣泛地納入外在大社會之中，也使得他們所設立的適應機構或活動，必須面對大社會的正式且強有力的組織或制度之挑戰。

首先，我們看到儲蓄互助社的借貸幾乎被當地的富有者所控制。換言之，只有富有而能再投資者，才能由該機構借貸到更多錢來繼續從事生產投資工作。一般小戶人家很難借貸到錢從事再投資的事。因此，儲蓄互助社無形中便成了吸收聚落中較窮者的零星游資以供富有者從事生產再投資。這發展無異是在加深貧富之間的懸殊而與“共享”的倫理相違背。這點，隨著一般布農人對市場經濟的性質之了解的增加而被意識到，加上銀行、郵局、農會等的正式商業組織之進入該地區，自然吸收許多人。因此，儲蓄互助社的功能與運作，在 1979 年以後，開始沒落，就如同山社的共同運銷於 1979 年停止的情形一樣。

另一方面，土地無租金借用的現象，也隨著該地區更深地納入大社會的體系中而減少。比如，觀光地區土地價格高，幾乎不可能發生無租金借用的現象。而漢商隨著東埔地區的發展，挾持著雄厚的資本來從事大農場的開發，更限制了上述共享式土地租用的現象，比如，在 1980 開始，有漢商一次租借土地二、三十甲地。這不但限制了實行無租金租借的範圍與可能性，更因漢商付給相對地較高償付的租金，使得當地人不得不考慮是將土地租給漢商還是無租金租給當地人，這些都限制了原有“共享”規範的運作，而使其漸喪原有在經濟活動中的支配性地位。同樣，原以集體方式來適應都市生活的方式，在 1979 年以後，因許多年青人追求更高的工資而離開高雄的製板工廠，它所擁有的布農族工人，由最高峰時期二百多人減少到目前的五十多人而已。因此，剩下來有限的無租金租用土地、合股耕作、四季果的採集及有限的生產助隊，只能呈現“共享”經濟的次要性了。也因此，貧富懸殊的問題在 1979 年以後加遽，貧者與富者之間的衝突：基督長老教會的主要幹部或領導者（如長老與執事），多半是適應市場經濟較成功而較富有者。而新宗教運動的參與者，則多半是適應較不成功而經濟情況較差者；故基督長老教會與新宗教運動之間的衝突，實也代表兩個“階級”利益之間的差距與衝突【註 1】。這也證明了資本主義市場經濟漸獲其支配性地位後的結果與影響。

四、梅山的經濟變遷

1. 國家政策的影響

正如東埔社，梅山同樣也受到日本殖民政府以及國民政府政策執行的影響。但因為它處於交通遠比東埔社更不方便的高雄縣桃源鄉，正如南橫公路上的其他聚落一樣，在南橫公未開發之前，整個地區因交通不便而與外界的隔離，使得外力的影響，有所限制。比如，日據末期雖也強迫梅山地區的布農人種水稻，但並沒有使水稻真正取代原有的山田燒墾的農業種植。水稻種植只是增加了一種與小米、玉米、地瓜等主食並種的作物

。甚至如霧鹿，在日人撤離台灣時，他們便又整個放棄了水稻耕作。所接受的水稻耕作，因日人對整個地區的控制之限制，並沒有真正生根。同樣，1957年開始的山地保留地土地測量，梅山因地處偏僻而遲至1964年才進行。更由於整個南橫地區仍是布農人的殖

註1：參見 Huang 1988:253-95

民邊區，人口未達到飽和，沒有土地缺乏的壓力，土地測量並沒有如東埔社一樣導致分家或家庭微小化的趨勢。反之，由於分家出去的人，往往是遷至其他聚落，以尋求更好的發展機會。以1988年為例，梅山有31家，其中9家過去都有人分出，而由原來的本家在其他聚落為這新出去的家購買或開發所需的土地。這特性不只反映出整個地區因其為新開發地而有較高的流動性特性，也呈現出因聚落單位的存在之不彰顯，而使“外人”可較“隨意”地購得或開發出他們所需的土地而不受到很大的限制。

另一方面，也正因為整個地區地理環境上的特殊性，政府也有一些特殊的政策措施。其中對經濟頗有影響的，除了1966年開始動工而於1972全線通車的南橫之開闢外，1983年開始將整個地區列為玉米專業區而以保證價格收購當地生產的玉米，對該地的經濟生也有著相當大的影響。但這兩個政策的制定，也是針對整個地區的地廣人稀、交通不便，普行山田燒墾的“粗放”農業等條件而來。由此也呈現出梅山與東埔社兩聚落間的一些基本差異，如何影響到他們對國家政策之執行的反應上之差別。

2. 市場經濟的發展

與前者有關的是由於梅山的聚落單位之存在與功能並不彰顯，所以，很早就有許多漢人而有金錢的收入。當時，最主要是賣鹿茸及愛玉子給漢人。不過，這方面的收入，並沒有影響到它基本的自足經濟之為消費而生產的性質，也沒有影響到它的共享特性。同樣，受漢人的影響，梅山居民不少於1959到1966年間種植油桐，及1960以後種植桂竹等經濟性作物。不過，市場經濟開始在梅山有其支配性，還是在1972年以後。

1972年，南橫全線通車而正式解決整個地區的對外交通，在這之前，1966年因開始興建而需求工人。許多布農人都是這時才開始從事出賣勞力來賺取生活所需。這不僅促進貨幣的流通，也把勞力帶入市場成為貨品。這點更因公路通車而導致整個地區伐木及造林工作的發展而增進對工人的需求；工資也節節上升。由1966年的普通工一天20元到1988年為580元，整整增加了29倍。

更隨著交通問題的解決，農業商業化的現象也明顯地發展。除了較早進入的油桐與桂竹外，1973左右開始有人種芋頭，1975年左右開始有人種生薑，1976年左右開始有人

種木薯，1981 年開始種梅。到 1983 年，政府經由農會推廣種植玉米時，更協助把當時僅餘仍種水稻的六家，轉種玉米。至此，原為消費而從事生產的自足性農業耕作，完全為商業化農業所取代。雖然，玉米是布農人的傳統作物，也是該地區的主食之一。但 1983 年以後所種的玉米，完全是賣給農會以換取貨幣上的收入，再以貨幣購買所需物品。生產不再是為了自己消費。而這種農業商業化的趨勢，也充分反映在玉米種植面積與家戶的增加上（見表十七）：

表十七 梅山村（包括梅山口）種植玉米情形

年	1983	1983	1984	1984	1985	1985	1986	1986	1987
家戶數	28	13	29	12	35	27	33	17	33
總面積 (公頃)	31.70	12.50	36.352	13.6	68.36	39.796	62.9	19.32	72.4
平均面積 (公頃)	1.1321	0.9615	1.3464	1.1333	1.9531	1.474	1.9061	1.1365	2.194

資料來源：甲仙農會

* 因玉米每年種兩期，故每年有兩次收穫，由於第一期是主要的季節，故種植者較多。

由表中，我們可發現平均種植面積由 1983 的 1.1321 公頃增加到 1987 年的 2.194 公頃，幾乎增加了一倍。

另一方面，隨著市場經濟的發展及農業商業化的趨勢，日常的交易活動也日趨重要。因此，在 1972 年以來，已陸續有三家雜貨店開市。最早一家是 1972 開張，為漢人所經營。在 1985、1986 各有一家由布農人所經營。但沒有一家是完全依賴商店本身的利潤來生活。換言之，梅山市場經濟的發展，到目前為止，還不足以讓人透過市場機能的運作，賺取足夠的經濟利潤來生活。這也反映出梅山的市場經濟的發展，仍停留在市場經濟剛進入的階段。許多機能仍未能充分運作，它在整個經濟活動上的支配性，自然有了極大的限制。這在資本投資及土地交易的問題上，可以清楚看出來。

就投資問題而言，梅山的布農人，主要仍是靠勞力的回收，而不是靠資本的利潤來獲利。因此，所能投資者，都是資本較輕的經濟作物，以最普遍被人種植的玉米為例，其農藥及肥料的成本，一甲地約七千元。但投入的勞力約二萬六千元，佔整個成本（33 000 元）的 78.78%。而東埔社布農人種蕃茄，一分地所需農藥及肥料的成本，在 1978 年是 14,360 元。而工資則需 23,750 元。後者佔整個成本（38110 元）的 62.32%。雖然兩者所需工資類似，後者在整個成本的比例減少。反之，後者的資金投入，卻是前者的兩倍。但就收成而言，一甲玉米所得約 45,000 元，但一分地的蕃茄收入，在 1978 年可有 100,000 元，比前者多了 55,000 元。但成本只增加 5,110 元。不過，蕃茄的十萬元收入中，有一半是被中間商所賺。因此，種蕃茄所受到中間商利用市場機能的運作而產生的剝削，遠比玉米由農會以保證價格的收購，多了太多。

由於東埔社種蕃茄，通常一家只種二分地，而梅山種玉米，二甲地是最普遍的情形。因此，上述的比較，不只說明兩地市場經濟之機能的支配性程度不同，也說明隨著前者，資金的重要性及被剝削的問題之程度也不同。在東埔社，雖可隨資金投入的增加而增加利潤的回收，但被剝削的程度也增加。類似的問題也表現在土地買賣與土地集中的問題上。

梅山的土地買賣，在 1972 年市場經濟開始發展後，繼續存在，卻沒有明顯增加的現象。因此，也沒有產生像東埔社土地集中與貧富懸殊的現象，這點可見於表十八。

表十八 梅山土地測量時與 1988 年土地面積（公頃）之比較*

	土地測量時的平均面積	1988 年時的平均面積	平均增減數
1988 年土地面積增加者	17.9598	20.4993	2.5395
1988 年土地面積減少者	21.96294	20.53824	-1.4247

相	差	數	4.00314	0.03894	3.9642
---	---	---	---------	---------	--------

資料來源：鄉公所及鄭依憶於 1988 在田野所收集

* 梅山有兩家土地未有增減，故不在表中統計之內

**由於有些家是在土地測量之後才分家，計算時，便把這分出的家戶合計。

由表十八，以及比較表十三東埔社的情形，我們可以發現幾個特點，第一、平均面積的差距由土地測量時的 4.00314 公頃縮小到 1988 年的 0.03894 公頃，其差距並沒有像東埔社加倍增加，反而是縮小。其次，增加面積者反而是原先土地面積較少者，而不是原土地面積較多者。這些現象，一方面說明土地交易現象依然在進行。其平均面積差額由土地測量時到 1988 年縮小 3.9642 公頃的面積來看，其土地買賣的情形，並不亞於東埔社的 4.0487 公頃。另一方面，土地又沒有像東埔社一樣成為投資累積的對象，自然避免土地集中與貧富懸殊的問題發生。但會有這樣的結果，一方面固然是市場經濟在梅山仍未成最支配性的機制，使得土地並非完全成為市場上的貨品。另一方面也是梅山地區的特性造成。如前所述，做為布農人外移殖民的邊區，地廣人稀使得土地不是一種“稀有”物品。同時，缺少明顯聚落單位的存在與功能，使得一般人很容易到其他地方找尋所需土地。所以，才會有如前述 31 家中有 9 家過去在其他聚落為新分出去的家購買所需的土地，這種方法自可減少本地的土地需求及分家所導致土地面積縮小的現象。無論如何，市場機能隨著農業商業化的發展而增強其運作及地位，也使當地布農人不得不面對勞力、資金、產銷等問題上。

3. 共享與適應

勞力是目前梅山布農人從事農業商業化耕作所必須解決的一個問題。如前所述，在玉米的栽種中，它佔整個成本高達 78.78%。因此，它更決定著一個人的耕作面積及收穫量。也因此，梅山布農人發展出各種方法來解決勞力之不足的問題。其中，最主要的有下列各種：換工 (kjolo)，殺豬邀工 (mabanjab)，教會成員互助，請工，以及親友家人幫忙。

換工 (kjolo) 是傳統的方式，是由幾家 (每年不一樣) 在農忙時所組成的工作隊。每天輪流到成員的家中工作。主要是在農忙時。在 1988 年，梅山有兩隊換工團體，一隊有五家參加，另一隊有十家參加，佔總戶數幾近二分之一。其主要工作也都與種玉米有關的整地、播種、拔草、收穫等工作上。至於殺豬邀工 (mabanjab)，也是傳統便有的方法。光復後，仍繼續使用，通常只是用於小米的收穫上。但很少用於芋頭、生薑等經濟作物的收穫上。但在 1983 年以後，因玉米成了最主要的農作物，也成了收穫玉米的最主要方法。也因此，這二、三年來舉辦的次數增加很多。它的方式是在收穫前幾天

，請村長廣播。到前一天，則派人到各家去請。收穫當天，主人除了請參加者吃午飯外，工作完成後便得殺豬分豬肉，主人更用豬的內臟煮菜請吃晚飯。mabanajab 與換工不同之處在於參加雖也沒有工錢可領，但有豬肉可分。也因如此，主人並沒有義務一定得參加參與者以後所組的 mabanajab 以為回報。不過，mabanajab 雖沒有強制性要聚落成員都參加，但都不參加 mabanajab 的人，也很容易遭到自私的非議。因此，它實際上反而比換工更具有“共享”意義在內的生產活動。只因為梅山本身聚落單位的不明顯及其不穩定性，反而限制它有效的運作，這缺陷由其他方法來彌補。

除上述兩個傳統的工作方式外，由教會組成互助隊則是一個新的方法。梅山的長老教會及天主教會，均於 1983 年以後（長老教會於 1986 年，天主教會於 1983 年開始），因為了解大量種植玉米而導致勞力不足的問題，由信徒組成互助隊來解決問題。天主教會稱之為“活力會”。當信徒有需要人力時，便向教會提出要，求由信自願參加。但提出申請者，並不把資（為平常工資的一半）交給參與工作者，而是交給教會以為奉獻。至於基督長老教會，則是固定規定星期五為替教會工作的日子。若有教徒需勞力時，便可向教會申請於該日替他工作，他則需把應付給參與工作者的四分之三工資（三百元），交給教會以為奉獻。至於當天沒有參與互助工作者，則需付三百元給教會。自然，當天工作完後，主人需請參與工作者吃飯。由上可見這由教會推動的互助工作，基本上，正如東埔社的基督長老教會所推動生產互助隊一樣，是基於成員的共享關係而來。只是，梅山的天主教及基督長老教，均未發展成為一聚落認同的對象。因此，它的活動只侷限於明顯的教會單位內，但以傳統的共享關係來調適商業化農業之勞力不足的意義與手段卻是一致的。

除了上述的方法外，以金錢請工之事也已發生，但都只限於少數幾家本身無法參與上述各種工作隊的人家。比如當過縣議員的顏家，人很少在家，而在外工作所賺的錢也遠超過他請聚落的人替他工作的花費。因此，他成了第一位用工資雇人工作。如在 1963 年，他去議會開會，一天的出席費是 80 元，但當時一天的工資只有 20 25 元。他使用出席費請工人替他工作。但一般人都不願意採用這種方式。反之，即使家中缺少勞力參與上述各種工作隊者，仍希望透過親屬關係得到勞力上的幫助而不以金錢請工方式解決。因此，我們會發現許多梅山的年輕人，人即使在都市或其他地方（如到南投包工）工作，也會在家裡農忙時，放下都市或其他地方的工作，回家來幫忙。以 1988 年為例，就有八家的青年回家幫忙玉米的收穫工作。這裡，我們再度看到共享的關係如何影響到他們對勞力不足的解決。只是，這裡所呈現的共享關係，是依家的成員身分關係而來。

相對於勞力不足問題的解決，對於資金及運銷，梅山布農人也嚐試努力過。在資金方面，於 1966、1967，鄰近的桃源、高中、建山等，均嚐試建立儲蓄互助社，但都失敗，到 1972 年再度嚐試，仍不健全，到 1982、1983 再度嚐試，才開始運件。同樣，在 1983 時，桃源鄉幾個村落嚐試成立共同運銷的合作農場，但不到一年便失敗。至今，我們尚不確知儲蓄互助社及共同運銷的合作農場為何失敗，但對照於東埔社及陳有蘭溪流域其

他布農族聚落的情況，有可能的解釋之一便是桃源鄉的布農族，一直缺少明顯的聚落單位及功能。因此，無法利用聚落成員的共享關係成立的共享關係成立以聚落為單位或超越聚落單位的社會活動，以調適市場經濟所帶來有關勞力、資金、運銷等問題。也正因為如此，缺少足夠的資金及運銷的孔道，使得整個地區的布農人，侷限於資金投資較少而勞力較密集的經濟作物之栽種上。使得整個地區經濟力量無法充分發揮與提昇，並停留在市場經濟進入初期而由傳統的共享性經濟特性所支配的狀況中。但這種特性，也正是原來外移殖民邊區的特性所帶來的限制而產生的結果。

五、結論

由前面的陳述與討論，我們可以發現傳統布農人的經濟活動，不只是在於生產為了消費，它更充滿共享的社會文化特性。即使像梅山這種缺少明顯聚落單位而有很高流動性的布農族社會，也不例外。只是因缺少聚落單位的認同對象而少了聚落成員的共享關係。

當外在大社會的力量帶進各種措施而導致資本主義市場經濟的進入時，原先的“共享”特性，遂被用來發展出各種調適因市場經濟的進入所帶來各種有關資金、勞力、運銷以及貧富懸殊等問題的解決。不過，由東埔社的例子，我們也看到由於調適市場經濟的成功而使市場的機能及外在大社會更強有力的各種有關經濟生產因素的正式組織，能在當地更有效的運作，使得經濟上原有的共享特性由原來的支配性地位漸落於較次要性及輔助性的地位。

反之，由梅山的例子，我們也看到當地布農人雖也同樣應用共享關係來調適市場經濟進入所帶來的各種有關生產因素問題之解決。但因缺少聚落的共享關係而限制了他們在資金及運銷等問題的解決，自然也限制了市場經濟本身更進一步的有效運作，以及當地經濟生產力透過市場機能的進一步提高。這使得梅山布農人的經濟生活，仍能維持“共享”特性的支配性。但這種發展，自然也是源於它是布農人外移殖民邊區的聚落，因缺乏聚落的明顯單位與聚落共享關係所造成的限制而發展的結果。唯不論由那一個例子，它都明顯告訴我們，要了解布農人經濟生活的改變，必須在歷史的脈絡中，經由外在的社會經濟力量，如何與一般布農人的社會文化特性，以及每個聚落的特性，相互影響反應的運作過程中，有更深一層的認識。

參、布農族的傳統祭儀音樂與祈禱

一、小米豐收歌布農族的傳統祭儀音樂

第一節 全年歲時祭儀與祭儀音樂的關係

土著族的祭儀普通可分為定期的歲時祭儀與臨時祭儀兩類（劉其偉，1986）。歲時祭儀在布農族而言，雖然五個社群分佈甚廣，語言上雖也有些許差異，但在定期的歲時祭儀上僅有繁簡之別，大體上是差異甚微。亦即祭祀的種類及其祭期偶因社群之不同而異，但是綜觀其全族之對於祭祀的精神，及其祭祀之所含根本意義，則到處相一致。

布農族雖然如同其他原始民族為一個無文社會的民族，但卻是曆法相當嚴謹的一族。他們依據月亮的陰晴圓缺，配合農業季節與其周圍環境的經驗，訂定了他們的曆法，由祭司宣佈每個月的祭儀。以前日本學者橫尾廣輔（註一）曾在布農族部落先後發現三塊不同形式的祭曆板，雖然我們不能據以判斷其為布農普遍的文化遺物（不具代表性），但畢竟說明了布農族傳統生活中以月亮之盈虧來訂定每個月的祭儀之事實。由過去多位民族學家之論著（註二）及田野工作中報告人的陳述可知佈農族幾乎是每個月都有祭儀活動，茲將其主要的歲時祭儀分述如下：表十九 布農族傳統歲時祭儀

祭儀名義	祭期	主要活動事項	演唱歌曲名稱
播種祭	12 1月	粟種始播、祭祖先	pasi but but minamoto
封鋤祭	1 2月	播種畢，祭農具，並收藏之。	pasi but but maum bokna kanunum
除草祭	3月	開始除草，禱祝農作物成長。	pasi but but
驅疫祭	4月	祓除侵害人畜的病魔，祈求健康平安。	pisitako(lapasas) pisilai
打耳祭	4 5月	狩獵和尚武的祭典	marasitol malahadaija pistako

收穫祭 6 7月 舉行始割儀式，並祭祖先。 maumbokan kanunum

嬰兒祭 7 8月 讓新生嬰兒佩掛玻璃項鍊，並祈祝平安。

新年祭 8 9月 祝新年 manakai re

進倉祭 9 10月 將甫收到割粟穀悉數堆進內存穀處，並祭祖先。 pisitako

開墾祭 10 11月 開墾之始，伐赤揚樹為柴，推在屋內，並祈求家人長壽。

拋石祭 9 11月 向上空扔石，以除妖雲。

蕃薯祭 11 12月 開墾終了後，在其部份農地上，種植蕃薯。

首 祭 3 4月 出草 tosaus
9 12月 marasitomal
manantu
masitoto
malastapan

播種祭：

布農族稱之「minpinan」或「inpinagana」，是要開始播種的祭祀。新開之地的整地工作早已結束，人們休工半月，家家戶戶造酒三次，每一次酒成，家長都會在一大清早就到農地上去，耕地一小塊，在其四周插立茅草（batan）以代祭壇，給茅草洒酒祈禱農作豐收。但等到播種祭這天，司祭者依據吉夢決定了這個日子，一早就下田，用小鋤耕地一小塊，先用茅葉拂拔去邪之後，在其四周及中央處插立茅草以代祭壇，把樸樹的果實（laho）放在茅草葉上之後播下粟種，布農族人稱之「試播」，司祭者一面手持「somson」之祭器（狀如念珠，以豬骨串成）揮搖，一面口誦祭詞祈禱農作豐收，回家之後也給小鋤頭洒酒以祭。然後所有的家人都到屋外去，跟著家長聆唱 pasí but but（祈禱小米豐收歌）（由於唱 pasí but but 時儀式頗為複雜，見第五章詳述），再

把粟種撒到屋頂上去，此時社中族人再唱（mian-mato 播種之歌）。儀式至此結束。次日整日休息，接著三天內不可出去撒種，第六天則在家中休息，並清除爐中的炭和灰，為避免所撒之小米種得病枯死，第七天才開始撒種到完工為止。

封鋤祭(tositosan)(alisyoasyoa)：是播種結束後祭農具的儀式。祭日一到，就把開墾和播種時用過的鋤頭都收集起來，祭司並供出粟穗及酒酒以祭之，為了今年的播粟工作又能順利進展，如期完工而致謝，並祈求今歲收穫遠超過往年，祭司領著準巫師們一起唱收穫之歌（maum bokna kanunum），祭畢，到頭骨架前，作同樣祈禱，然後家中酒宴開始，然後近鄰各家互訪，走到那裡喝到那裡，以慰連日耕耘之勞，pasi but but，仍在此月唱。此祭須在播種工作全部結束之後方得舉行，從上述播種祭（minpinan）之日算起約 40 50 天之後。

除草祭（minhulau）：是向粟禾告知即將著手除草並祈求粟禾成旺盛的祭儀。先把祭酒造好，祭日一到，就拔取豬毛，另把小竹剝成 7 8 寸長，劈開另一端，把豬毛夾住，將之插立在粟田中央，一面拔除兩三株小雜草當作除草之始的儀式，祭司一面大聲說：「粟啊！你看，豬已長得這麼大了！你也快快長大吧！當你結穀豐盛而且成熟的時候，我們將屠殺此豬以饗你！」回家的路上，男人玩打陀螺，女人玩球。那是用麻絲纏成的球，盡量拋高，再用手去接。其含意在於「希望粟之成長如陀螺旋轉之速，且其成長後之高如往上拋的球！」。儀式至此告竣，接著是酒宴及唱 pasí but but，此祭約在播種祭的一個月之後。

驅疫祭（lapaspas）(pasipasan)：意指祓除病魔和祈求家中平安的祭祀。先把粟酒造好，祭日一到，家長一大清早就出去折取 lanlisum 或山草莓(kaitalin)枝回來，在屋裡召集全家人，分發採回來的植物。每人用草沾一沾瓢中水，先拿來擦一擦眼睛，再拿來打在自己臉上或身上，同時說「病魔速去」。其次是用來打家畜，同時祈求其健康，做完了，再把手中草扔到屋外去。此項儀式頗似民間傳統儀式習俗，「艾草淨身，菖蒲驅魔」，演唱的歌曲即為 pistako。但此時的 pistako 卻是驅邪賜福的內容。然後，把一切的獵具（武器、槍支）搬出屋外，由祭司主持，所有欲參與打獵的男人伸出右手觸摸獵具，女人則不克參加，在祭司領唱，眾男人的和腔下唱出 pisolai (pisilahe)祭司一面領唱，一面揮舞茅葉（padan）為之驅邪，同時祈求善能命中，獵獲豐富，祭畢，酒宴團樂，從此休止三天。

打耳祭（malahadaija）：對布農族而言，打耳祭是全年之中最盛大的祭典。通常是一個月前由 lisigadan lusan 宣佈舉行 malahadija 的日期及地點。屆大部份的男人便去獵場打獵，準備儀式上所需的鹿耳等。到舉行儀式當天，由全年打獵成績最佳者點火烤獸肉，並且熄掉全社中所有的火種，再重新點燃，象徵「薪火相傳」之意，武界、曲冰均有這種儀式。然後由全聚落男子輪流射鹿耳，每人一次，而且必須射中，否則不吉。凡年齡小而無法自行射者，多半由父兄協助，甚至有些郡社規定要由舅舅協

助。此次儀式女人禁止參加，之後分食烤好的鹿耳，每人一份不可多分或少分（除女人外）。所以有些地方會先分發米粒每人一粒，再行收回以知人數之多寡來切分烤肉。之後，儀式就完全開放，射箭比賽，並且高唱 marasitomal（獵獲凱旋歌），malah adaija（打耳祭之歌），此時婦女們也可參加。打耳祭的第二天，社中舉行一年中第一次的 pistaho（成巫式）；準巫醫們聚集在一起由老巫醫主持，有些父母輩和祖父輩也帶著小孩加入行列，他們希望浸潤其中獲得老師傅的祝福，鬼靈的庇佑。老巫醫領唱一句，眾巫師們齊聲合之。

收穫祭（syolaan）或稱（minsalala）：是全面割粟之前的始割祭儀。先把粟酒釀好，各家家長在祭日當天一大早，就到粟田，摘取 5-6 穗粟穗，拿回來插在屋內穀倉左右邊和屋前牆上，然後揮搖 somsom（豬骨串成之祭器，同時唸詞感謝祖先恩賜豐收。接著把一隻豬綁起來，用修尖其一端的長竹，斜著從豬皂胸部刺穿到背上去，一面唸詞：「現在宰豬，以饗祖先和粟。粟啊！都到我家來吃豬肉吧！」一面用力操動刺在豬身上的竹矛，使豬大聲慘叫，他們相信四面八方的小米聽到了豬叫聲，都會集中到自己的田中去，結穀累累，進而收穫豐盛，倉廩盈盈，此時巫師會召集準巫師們唱「收穫之歌」（maun boknakanunum）。儀式畢，烹煮豬肉開酒宴。此一祭日的前後各 12 天之內不吃米、青菜、地瓜、橘子、香蕉、糖、鹽、魚和雞等，這些都是好吃的東西，他們怕吃多了小米也會很快就吃完了。舉行此祭儀之後，全社才全面收割之。

嬰兒祭（masiralusan）（indohdohan）：是首次給新生嬰兒穿上衣服，並祈求其健康平安的祭日。凡是有家中嬰兒在過去一年之內誕生者，都要預先釀酒，在此祭日宰豬，首次給嬰兒掛上項鍊和穿上族服。多數聚落是在這一天給嬰兒命名，並邀請甚母方家人來款宴，其他子女的鑿齒習慣也都在這一天為之。

新年祭（minkamisan）（hanisan）：是祝賀粟穀的收成和舊歲之更新，並兼祭拜祖先的祭典。此祭係以粟穀收成之後的月圓之日為其祭日，要用自古流傳的自製陶鍋烹煮新粟以製麻薯，並釀祭酒，用以祭拜祖先和頭骨架。家長代表全家致祭，先謝今年的豐饒和平安，進而祈求明年的五穀豐稔，穫獵多和一族的健康，並且合唱 manakair e（正月之歌）。祭訖，分發每人一個小米麻薯給全體家人，並隨即開酒宴。

進倉祭（anlaxaan）：把原來暫存田中小農屋裡的粟穗全部搬回家裡，將之堆進屋內穀倉之後行之。祭者揮搖用豬骨串成的祭器 somsom，淋酒在堆得高高的粟堆上，以祭祖靈，並唸禱詞說「希望這些堆積如山的小米永遠吃不完！」祭司把祭器，農具都放入竹籃內置於穀倉蔽處，因為只要有法力的人才能觸及到竹籃。然後全體家人在其倉前開酒宴。一年中的第二次 pistaho（成巫式）也在進倉祭之後舉行。

開墾祭（mabilao）（babilawan）：是著手開墾之前的祭儀。祭日的四天之前起，就到預定開墾的山上去，把原先砍伐在地的薪柴都搬回來，一束束地捆起，堆在屋前。

族中男子每人要去砍一棵赤楊樹並大聲喊叫，且用赤楊樹打屋頂，然後放在後面的屋頂上，祭日當天再把上述赤楊樹會下來，剝成一尺左右長度，把它堆在柴堆前，又將最近獵得的山豬頭骨置於其上，一面洒酒，一面祈曰：「希望此期農作豐收，粟堆高如一柴堆！」祭畢即開酒宴，接著休工五天，然後才著手全面墾地。

拋石祭 (pasi naban) (isikaliban)：是被驅開墾地之惡神的儀式。有的地方是在開墾之前行之，有的是在墾地完後行之。是日舉社男子都到新墾地去，分成二隊互擲礮石，屢屢中石猶不屈而奮鬥到底的，公認其為勇士 (mamagan)。石戰畢，再大聲呼喊回社，開酒宴慶祝之。但在 take bakha (卡社) 和 take todo (卓社) 欲用 pasi tamol (粟酒糟) 代替石頭互扔。

蕃薯祭 (moraniyan)：當天一早到田中去種植少許蕃薯，並開酒宴，這一個月裡，還要修築從家裡到新墾地之間的路。

首祭 (mapitshabetsa)：這是到外社去殺戮敵蕃或異族，並砍取其人頭回來的行動叫出草。出草的時機，志在雪怨者不擇時期，但是據老一輩的族人說大都挑選農閒期者較多，亦即 9 12 月，3 4 月間行之。獵到人頭歸來時，回到距離蕃社 500 600 公尺處，獵人紛紛朝空鳴槍，告之社人成功歸來，這叫估 patsinbal。在此暫時休息，並且第一次高唱首祭之歌 tosaus (郡、巒都稱 gahodas)，後來此曲即被延用為各種場合飲酒後的飲酒歌。若出草而無獲或雖有獵獲但我方有人傷亡，則不做 patsinbal。聞得 patsinbal 的通報聲，社裡的族人，都會起身狂奔去迎接，同祝凱旋，隊員們看到人群跑來，也大聲喊叫，並紛紛鳴槍，以揚氣勢。到蕃社約 200 公尺處，再一次暫停下來，再唱一次首祭之歌 "tosaus" 炫耀其武功，隊員們回到主將家，架起高約 5 尺的三腳本架，本架以堆石固定之，把取來之首級安放其上。此時社中早就釀好了酒，等著他們回來，主將叫隊員們排隊，一面把酒灌進首級的嘴裡，一面說「歡迎你來！你是很重要的客人，所以過後我們會去打獵，請你吃很多野味，也會釀很多酒請你喝。所以你應該把你的家人都叫來，你一個人在此總是很寂寞地！」祭畢，隊員們手舉蕃刀，一面高唱 marasitomal (獵首凱旋歌) 一面往反時鐘方向繞行首級三圈。此時，主將作以蕃刀砍殺首級狀，後續的隊員輪流仿效之。接著唱另一首首祭之歌 masitoto (郡、巒，稱之 manantu)。歌畢返家休息。當天或第二天由老蕃 (巫師) 執行剃髮，並剝其頭皮，刮除其肉，並予以洗骨，叫做 kahaIngo。全社各戶於凱旋第二天釀酒，第三天全體隊員至附近山野狩獵，以籌奠祭首級之用的獸肉。這時若獵而無獲，則屠豬以祭之。獵歸，剩野獸頭皮，切成條狀，纏在首級上，這叫做 mapatsiki-lasi。接著開酒宴，然後在隊長家群聚，大唱 malastapan (報告戰功歌)，並用首級為瓢斟酒喝之。婦女則圍在外圈手足舞蹈以和之。歌畢再唱 tosaus (gahodas)，首祭儀式才算結束，隊長將首級置於頭顱架上。

以上為全年歲時祭儀與祭儀歌曲的演唱時機，當然除了全年歲時祭儀之外尚有一些

偶發事件必須做的臨時祭儀，由於不在論文討論之列，予以省略之。

註 釋：

註一：橫尾廣輔，日據時代任職於當時之警務局，對布農族之畫曆曾經三次以本名及橫尾生之名在理蕃 友雜誌撰文討論他所見到的三面布農族畫曆。

註二：參閱日據時代之文獻：

Bunun 族的新穀祭儀（馬淵東一著，原載「人類學雜誌」1937 年 5 月余萬居譯）中研院民族所未出版。

Bunun 族及其祭祀（斗六古生著，原載「理蕃之友」1934 年 9 月，余萬居譯）中研院民族所未出版。

Bunun 族的祭祀（森丑之助著，原載「蕃界」1913 年，余萬居譯）中研究民族所未出版。

Bunun 族的出草和狩獵（寺澤芳一郎著，原載「南社俗」1935 年 8 月，余萬居譯）中研院未出版。

第二節 祭儀歌曲的音樂分析

1. minamoto 播種小米之歌（崙天巒社群）
2. maum bokna kanunum 收穫之歌（潭南卡社群）
3. pistaho(makausohesi-isian)治病驅邪之歌（崁頂郡社群）
4. pistaho(makausohesi-isian)治病驅邪之歌（霧鹿郡社群）
5. pistaho(mamumum)治病驅邪之歌(打馬遠 丹社群)
6. pisilahe 獵前祭槍之歌(羅娜 郡社群)
7. pisilai 獵前祭槍之歌(霧鹿 郡社群)
8. pisilal 獵前祭槍之歌(崁頂 郡社群)

9. pisilal 獵前祭槍之歌(勤和 郡社群)
10. pisilae 獵前祭槍之歌(明德 巒社群)
11. pisilae 獵前祭槍之歌(望鄉 巒社群)
12. pisilai 獵前祭槍之歌(打馬遠 丹社群)
13. pisilai 獵前祭槍之歌(潭南 卡社群)
14. marasitomal(monkaile)獵獲凱旋歌(潭南 卡社群)
- 15.malahafaija 打取祭之歌(地利 卡社群)
- 16.marasitomal 獵獲凱旋歌(地利 卡社群)
- 17.pistako 傳授巫術之歌(武界 卓社群)
- 18.pistako 傳授巫術之歌(曲冰 卓社群)
- 19.pistako 傳授巫術之歌(望鄉 巒社群)
- 20.pistaho 傳授巫術之歌(地利 卡社群)
- 21.pistaho 傳授巫術之歌(羅娜 郡社群)
- 22.manakaire 正月之歌(地利 卡社群)
- 23.masitotto 出草戰捷慶祝之歌(地利 卡社群)
- 24.manamtu 祭人頭之歌(羅娜 郡社群)
- 25.manantu 祭人頭之歌(明德 巒社群)
- 26.malastapan 報告戰功歌(武界 卓社群)
- 27.malastapan 報告戰功歌(望鄉 巒社群)

28.malastapan 報告戰功歌(明德 巒社群)

29.malastapan 報告戰功歌(崙天 巒社群)

30.malastapan 報告戰功歌(羅娜 郡社群)

31.malastapan 報告戰功歌(利稻 郡社群)

32.malastapan 報告戰功歌(霧鹿 郡社群)

33.malastapan 報告戰功歌(紅葉 郡社群)

34.malastapan 報告戰功歌(崁頂 郡社群)

1.minamoto 播種小米之歌

音組織： 音域：十一度

自然和弦組織：採用泛音例 1.3.5

習慣音型

曲調結構：歌頭加上一段體 (a、b、b)

演唱形式：單倍唱法之(b)、民歌唱法。由於此曲在本村僅此一老人會唱，故由他 solo，但經作者訪問下，他說原來也是大家一起合唱的曲子，所以這首歌的曲調，可視為合唱中的一個聲部。

歌詞內容：二月撒種過後，祭司領著大家一齊唱這首 minamoto。

歌詞大意是：撒種後的小米，希望能收成多一些。

2.manun bokna kanunum 收穫之歌

音組織： 音域： 十一度， 大六度， 完全五度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

結束音型

曲調結構：二個動機的自由反覆。

演唱方式：和聲唱法之一，自然和弦唱法。

歌詞內容：

mu na i ma	到我手裏來
ba ga na si ma	大家一起快樂
mu na i ma	到我手裏來
ami sia na bu	所有一切都在法器上
mu na i ma	到我手裏來
a mi gai hodas	大家一起唱歌
mu na i ma	到我手裏來
a ma da da i	連土地也在我的掌握之中
mu na i ma	到我手裏來
a mi di las	小米來到我的手上
mu na i ma	到我手裏來
a mi bu i	玉米來到我的手上
mu na i ma	到我手裏來
a mi na bun bun	香蕉來到我的手上
mu na i ma	到我手裏來

a mi san laga do 醃菜來到我的手上

mu na i ma 到我手裏來

go ba nakau num 所有能吃的東西

mu na i ma 到我手裏來

討論：這首曲子的歌詞結構與 pisilai 獵前祭歌完全相同，都重覆了一包 (mu na i ma)，但曲調及唱法上卻不同。本曲是在收穫之前巫師帶領準巫師等一起合唱的一曲祭儀歌曲，歌詞之內容在於誇示自己巫術之法力，一切作物都在其掌握之中。

3.pistaho)makusohesi-isian)

治病驅邪之歌

音組織： 音或： 領唱音域：完全八度 和腔第一聲部音域：完全五度

和腔第二聲部音域：十度

自然和弦組織：採用泛音列 1、3、5

終止音型：

曲調結構：solo 是以 1 小節為基本動機，chours 則有二個應答句，1 個是重覆 solo 的重機，另一則為對旋律做一個動機的自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔，和腔則為自然和弦唱法。

歌詞內容：

【經文】：不管你的心是否被 Hanido 帶走，希望能夠回來

ma a nu an 魂高興的回來

do i si an 心

do la nivan ko 召回來

a na do ba 無論如何

ji nin bas basino 心都分散

mah dun lau hai 但願可以

da lan su bai sun 被召來到-----

su do lu bu dan 你的身體

ba du la ku 我預備了

da mai lubudan 豬肉

bes na tutu 從卓社

mu na naian 傳授給他們

take vatan 丹社群

take todū 卓社群

take bakha 卡社群

dus da naul (族名)

si ni lan ku 從以上地方學到巫術

du ma ma yan 巫術很高

do isi kove ku 召魂術得之於(上面提到的地方)

ma du isi andan 你們的心

a na du ba 無論如何

hai davan ni 心被魔鬼帶走

hali bus bus 鬼的名字(龍捲風)

ma du lu hai 希望都可以

la lan bu gan lu 全部召回，聚在一起

 ma ku sa he 還給你們的身體

mo du lu vadan

ma nu u na 魂很高興的回來

du la lin van ko 被召回來

manas ka lai 很高興都回來了

mu sa his mu du luhadan 你的身體吧

【經文】：「已經被召回了，但願你的身體，比別人強壯，無人能比，即使去打獵，也很有收穫，不會輸給別人的。」

4.pistaho (makansohesi-isian)

治病驅邪之歌

音組織： 音域： 領唱音域：完全八度

和腔音域：(a)第一聲部：大三度(b)第二聲部：完全四度

自然和弦組織：採用泛音列：1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：由(a+b)動機構成基本結構，作自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔

領唱部份為單音唱法之一的民歌唱法。

和腔部份為和聲唱法之一，自然和弦唱法。

各腔部份習慣在領唱的 a 動機第三拍時，即參入和腔。

歌詞內容：ma ma gan na 偉大的

mu a i ma 到我手裏來

a nis lo ba 不管現在

a nis ha bas 不管以前

i do de hanin 就是天神

do sin na va 教的

ba has kai min 就是我們

lu lu si an 這種儀式

ba ge mon ba 按照

na is ho mes 生活習慣

na do bu nun 我們布農人

ba ka du la 配合

i ni da da 在深山裏

be an na ga

ha ni do 被魔鬼捉弄

a na do ba

min no din go	不管你摔倒
bin na lu a	我一定會治好你
min no vu has	不管骨斷了
ha na du ba	一定可以
ba no du av	接合起來
a nis u va	孩子們
be si ka liba	在那個地方
a na lu ua	一定要治好
min ni lu lu	不管受傷
a nis ba lan	肋骨
bis no du a	一定要接合起來
a no mu bai	好像
min kai la sin	活起來
a mai sa vas	睡覺(躺)
ma gin gai las	清醒過來

5.pistaho(mamumum)

治病驅邪之歌

音組織： 音域： 領唱音域：完全八度， 和腔音域：完全五度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：a、b 兩動機的自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔，和腔以自然和弦唱法和之。

和腔在領唱者，唱到 a 動機第三拍時，即加入和腔。

歌詞大意：孩子生病了，女巫以其法術，召喚小孩之魂 (isian) 回來，丹社群稱這種儀式叫 mamumum。

6.pisilahe 獵前祭槍之歌

音組織：音域：領唱音域：完全八度，和腔音域：(a)第一聲部：完全八度

(b)第二聲部：完全五度

自然和弦組織：採用泛音例 1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：獨唱部份為 (a+b) 的樂句，和腔部份模仿領唱形成部份卡農。

演唱形式：領唱與和腔，和腔以自然和弦唱法和之，並且在領唱到 b 動機時再以領唱者之 a 動機模仿，而形成部份卡農形式。

歌詞內容：ma la he a da 我們去 malahe (打獵)

na ma bu sue 我們的槍

a ne hagavan 所有的飛鼠

mu na bu sola 槍把所有獵物都打到了

a ne tomal 所有的熊

mu na bu sola 槍把所有獵物都打到了

a ne vanis 所有的山豬

mu na bu sola 槍把所有獵物都打到了

a ne tomal 所有的熊

mu na bu sola 槍把所有獵物都打到了

討論： 唱法與明德不同，他們是一隻動物先唱，再接 mu na bu sola，而明德則將所有動物唱完，再唱 mu na bu sola。

每句都加了襯字「da」。

7.pisilai 獵前祭槍之歌

音組織： 音域： 領唱音域：完全五度

和腔音域：(a)第一部：完全八度(b)第二部：大六度

(c)第三部：完全四度

自然和弦組織：採用泛音例 1.3.5.

習慣音型：(a)(領唱) (b)(眾唱)終止音型

曲調結構：以 a、b 二動機構成基本作自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔：

領唱部份為單立唱法之一的民歌唱法。

和腔部份為和聲唱法之一，自然和弦唱法。

歌詞內容：內容與羅娜村相同。

8.pisilai 獵前祭槍

音組織： 音域： 領唱音域：完全八度

和腔第一聲部音域：小三度 和腔第一聲部音域：大六度

自然和弦組織：採用泛音 1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：以(a+b)二小節為一個基本樂句，予以自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔，和腔部份以自然和弦唱法形成三部合唱。

歌詞內容：a nes haval 所有的飛鼠

mu na bo sola 槍把所有的獵物都打到了

a nes tomal 所有的熊

mu na bo sola 槍把所有的獵物都打到了

a nes tomal 所有的熊

mu na bo sola 槍把所有的獵物都打到了

a nes oggna 所有的老虎

mu na bo sola 槍把所有的獵物都打到了

a nes oggna 所有的老虎

mu na bo sola 槍把所有的獵物都打到了

a nes vanis 所有的山豬

mu na bo sola 槍把所有的獵物都打到了
a nes sidi 所有的山羊
mu na bo sola 槍把所有的獵物都打到了
a nes goba 所有的山羌
mu na bo sola 槍把所有的獵物都打到了
a nes goba 所有一切的獵物
mu na bo sola 槍把所有的獵物都打到了

其實在每句的字尾唱時都加上了「da」音，這是襯字。

討論：本地的唱法是直截了當的就先唱出動物的名稱，再加上 mu ana bo sola，依次下去。但在結尾句，卻用了 a nes go ba（所有一切的獵物）作為結尾，頗有「總結」之意。

9.pisilai 獵前祭槍之歌

音組織： 音域： 領唱音域：十一度 和腔音域：完全五度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：以二十節(a+a')為基本樂句，作自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔，和腔部份是以自然和弦唱法和之，並且在領唱一句結束後，再重覆領唱者之歌詞。

歌詞內容：au no ma ha va 槍把所有動物都打到了

ami na haval gal 槍把(飛鼠)打到了

ami na tomal ta 槍把(熊)打到了

au no ma ha va 槍把所有動物都打到了

ami na si di a 槍把(山羊)打到了

ami na sa ga da 槍把(山羌)打到了

au no ma ha va 槍把所有動物都打到了

ami na ga dam da 槍把(鳥)打到了

ami na hu tun a 槍把(猴子)打到了

au no ma ha va 槍把所有動物都打到了

討論：歌詞內容的安排上，是先唱 au no ma hava，再唱二種動物，如此一直唱下去，這種唱法與其他社群亦頗多差異。

10.pisilahe 獵前祭槍之歌

音組織： 音域： 領唱音域：小六度

和腔音域：第一聲部：完全四度

第一聲部：同音反覆

第二聲部：完全四度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：以(a+b)個動機構成基本樂句自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔，和腔是以自然和弦唱法和之，第二次以後的和腔，都在領唱者未唱完一句即加入和腔（第三拍）

歌詞內容：ma la ha a da 我們去 ma la he (打獵)

na ma bu sul 我們的槍
si a la he nama 我們所求是打到很多獵物
ma ke vai ve 收穫特別多
a min na vanis 所有的山鹿
a min na vanis 所有的山豬
a min na sidi 所有的山羊
a min na tomal 所有的熊
mu na bo so la 槍把所有動物都獵到了
si a la he nama 我們所求的是打到後多動物
ma ke vai ve 收穫特別多
a min na goba 所有的一切獵物
a didi ge si 所有的小獵物
si za vun a min 全部拿回來
mu na bu so la 槍把所有的獵物都打到了
si a la he nama 所們所求的是打到很多獵物
ma ke vai ve 收穫特別的多

討論：在所有的族群中，該村唱的 pisilahe 在內容上，可謂最齊全，不像其他族群，開門見山的就唱動物的名稱。他們在內容的演唱上也較多樣性。

11.pisilahe 獵前祭槍之歌

音組織： 音域： 領唱音域：完全八度， 和腔音域：完全八度

自然和弦組織：採用泛列 1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：基本樂句是由 a、b 二個小節動機構成，然後以此基本樂句為架構，做自由反覆，第二次以後領唱者終止音都停在 E 音上，第二次的和腔部份，有時延後一拍加入和腔。

演唱形式：領唱與和腔，和腔部份是二部合唱，和聲唱法中的自然和弦唱法，但每句的結尾，主旋律都停留於屬音上。

歌詞內容：si a la be na ma 我們所祈求是能獵到很多獵物

mun na bo sola 槍把所有獵物都打到了

a mi na anvan 所有的鹿

a mi na vanis 所有的山豬

mu na bo so la 槍把所有的獵物都打到了

a mi na tomal 所有的熊

a mi na hutun 所有的猴子

mun na bo sola 槍把所有獵物都打到了

a min na si di 所有的山羊

a mi na sagu 所有的山羌

mu na bo so la 槍把所有的獵物都打到了

a mi na hutun 所有的猴子

a mi na haval 所有的飛鼠
mu na bo so la 槍把所有的獵物都打到了
si a la be na ma 我們所祈求是能獵到很多獵物

討論：每句的句尾都加上了襯字「a」，頭尾都用了「sia la he name」，在「mun na bo sola」之後，會各唱二種動物。歌詞內容在每個社都大同小異，但秩序的安排上頗多差異。

12.pisilai 獵前祭槍之歌

音組織： 音域： 領唱音域：十一度， 和腔音域：完全八度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：每個樂句以 2 小節(a+a')為基本結構，自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔，和腔部份以自然和弦的方式演唱，並且在領唱唱到第三拍時，即加入和腔。

歌詞內容： bu na vo ssola a me 所有的動物都被射入槍裏

do ka ka da da ho 山鹿被獵入槍裏

bu na vo sola a ma 所有的動物都被射入槍裏

do ka to mal da ho 熊被獵入槍裏

bu na vo ssola a me 所有的動物都被射入槍裏

do ka va nes da ho 山豬被獵入槍裏

bu na vo sola a ma 所有的動物都被射入槍裏

do ka sidi da ho 山羊被獵入槍裏

bu na vo ssola a me 所有的動物都被射入槍裏

do ka sago da ho 山羌被獵入槍裏

討論：丹社群的唱法是先唱 bu na vo sola a me 再依次由大動物唱到小動物與其他
祥群唱法上相同，但歌詞的安排內容卻有所差異。

13.pisilai 獵前祭槍之歌

音組織： 音域： 領唱音域：完全八度， 和腔音域：完全八度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：以(a+b)二個動機構成基本樂句，作自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔，領唱以自然和弦之二部或三部合唱和之。

歌詞內容： bu na bo sola 所有的動物都到我的槍裏來

a me na gadam 所有的鳥類

bu na bo sola 所有的動物都到我的槍裏來

a me na vanis 所有的山豬

bu na bo sola 所有的動物都到我的槍裏來

a me na sidi 所有的山羊

bu na bo sola 所有的動物都到我的槍裏來

a me na hutun 所有的猴子

bu na bo sola 所有的動物都到我的槍裏來

a me na gobol 所有的動物都到槍裏來

討論：該村每句 bu na bo sola 之後，一定唱一類動物的名字，最後是以集合名詞做為總結。

14.marasitol (monkaile)

獵獲凱旋歌

音組織： 音域： 領唱音域：完全四度， 和腔音域：完全八度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

曲調結構：以動機 a 為 solo 之基本動機，作自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔，和腔之部份完全以自然和弦之音呼應。

歌詞內容：在 malahadaja 打耳祭時，眾人聚集在一起，圍成圓圈蹲下，中間放置打到之鹿取等，在祭司之領唱下，眾人和之，祭司之歌詞均為祝福慶豐收之語，而眾人和腔之詞均為無意義之感嘆詞，唱完之後，再行分肉，女人們則不得吃置放於中間之肉。

15.malahadaja 打耳祭之歌

【演唱內容】：歌詞是以「haito iunae hohoe」的發聲開始，然後合唱以「a」，做完全五度的合音，歌詞大意是包含著「使我們的狩獵及糧食豐富，村落繁榮」等的祈求，隨著頭目的引導，眾人會很快地加上完全五度的和音。打耳祭是在布農族曆的 9 月(陽曆 5 月)的歲時祭儀，是為了狩獵而做的最大祭典，若此項活動沒有結束，則收穫就沒有開始(6 月)。這一天村人會圍在祭場，首先把鹿耳插在竹子上祭起來。然後先由小孩用箭，大人用鎗去射耳，此次射耳，必須中的，否則預示今天一定災禍將臨，等射完了耳，則祭司就舉行分肉，此時肉必須分得平均每人一份，若不平均，則亦將惡運臨頭，故他們會先發給每人一粒玉米，然後收回以正數目。這首歌即是這一天祭典儀式的歌曲，原先是獵人凱旋回社時唱的凱旋歌 (marasitol)，後來即被延用於 malahadaja 中狩獵歸來慶祝 malahadaja 的歌曲。

音組織： 音域：完全八度

音階：五聲音階，微調式

曲調結構：先來一段歌頭，眾人再以空心完全五度和之（完全五度）

演唱形式：領唱與和腔，和腔部份為複音唱法之一，Organum 唱法（平行五度）。

歌詞內容：均為無意義之歌詞。

16.marasitomal 獵獲凱旋歌

音組織： 音域：小七度

自然和弦唱法：採用泛音列 1.3.5.

曲調結構：沒有固定動機，由歌頭加上自由的五度和腔形成。

和腔曲調以大二度，小三度，減三度進行。

演唱形式：由祭司領唱，眾人以完全五度的方式和腔。

歌詞內容：完全為無意義的歌詞。

17.pistako 傳授巫術之歌

音組織： 音域：完全八度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：以(a+b)二小節動機為基本結構，作自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔，和腔以自然和弦方式和之，並且把領唱的曲調時值擴大，但歌詞是重覆的。

歌詞內容：ja mo ban ga 各位

ja da vu nun	我們布農
pis lo loh	族群
pis ma ma gan	法術很強
us ga lin ga	這個話語
in na nig ga	來吧
mis na za an	從
bai lung ba ga	(地名)
si ni ka an	(人名)
dos hi ma magan	學到法術
gau ga lin ga	所有的巫語
meshi na zaan	是從
du du ho zal	(人名)
zi no zu an	學到的
me shi na zan	是從
ga da la san	(地名)
los ma magan	學到巫術
meshi na zan	是從
abu za ho zal	(人名)
si ni lan	吸收過來

go go lin ga	一些話
meshi na zan	是從
do bin san ni	(地名)
bi is tu go	曾經在那裏
ba lo ga sia	針對那些話
ve ve ve ve	各種
ga ba bu do	困難重重
ba lanli ra	不好治的病
ba na li an	到了我們這兒
bin la lo on	讓他恢復
i na lin gan	我也是
me shi na zan	從
ga bu za bina	(地名)
bis da da ho	學會了法術
di bo bo gan	不管長泡沫
oga is go los	沒有嘴巴
ma va va le	交換
to ma ma gan	學會了武功
dau ga lin ga	所有的巫語

go ba go ba	所有的
ga be sin ga	害怕的
lo gas ha lan	病魔
ga si na goun	膿皰
o ga ha lan	這些病
mis do la an	(含有渴望之意)
bin zi ha lon	讓他恢復
mo bin la bin	像正常人一樣

18.pisitako 傳授巫術之歌

音組織： 音域： 領唱音域：完全四度。

和腔音域：第一聲部：完全五度，第二聲部：完全五度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：以 solo + chours 各有 1 個動機，作自由反覆。都以領唱之尾接入和腔，和腔之尾即領唱之始。

演唱形式：領唱與和腔，和腔部份則以自然和弦的合唱與領唱形成三部合唱，除句由祭司唱出 4 音節的第一句後，之後則每唱 7 個音節換次歌詞，但最後一字為襯字，而其前二音節是前一句的後二音節。

歌詞內容：ya mo baan ka 我們要開始了

ha to rus an 今天的儀式

ma la ha daija 打耳祭

bis ma na no	大家提起勁來
ma ka ka veil	呼喚
dau ka kau mum	所有吃的食物
min nu rua dun	年青人
da min ba sak	愈來愈多
a min ga et	還有
du ga gau nun	食物
ma sa mu in	祈福企盼
un so lan yan	飢餓
mu ma ma ga	既然如此
mi si bu yal	沒有忘記
i domal dai in	過去祖先的種種
sin lu lus an	各種慶典
mal du du za	實實在在
ga ga no sun	被羨慕
ve vi a zan	不同的部落
ma van lain ga	他們是怎樣了
mal kun ru ua	集中在一起

討論：這是一首在 malahadai ja 打耳祭當天晚上，最高潮的儀中所唱的歌曲，由祭司

領唱，眾人和腔，旨在祈求作物豐收，人畜興旺。

19.pisitako 傳授巫術之歌

音組織： 音域：領唱音域：完全八度；和腔音域：完全八度。

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

習慣音型： 領唱：(a)旋律音型 (b)終止音型

和腔：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：主旋律及對旋律均以 2 小節(a+b)的基于結構為動機，作自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔，主旋律在上方，對旋律在下方，和腔部份第一拍都休止一拍，其最大特徵在於主旋律的結尾音都停留在屬音上，這在其他族群比較少使用，take banua(戀)大都用此種方式結尾。

歌詞內容：ma ha no a 很快就到此地

a kave lun da me 我們揮手叫他們來

a mi na ka ve 百步蛇都來了

a mi na sol dak nulan 雨傘節都來了

ma ha no a 很快就到此地

ve lo la me da 我叫它快來，它就來了

a mi na dan kasigol 赤尾蛇都來了

da ke sabon 它是專門鑽墳穴的蛇

ma ha no a 很快就到此地

ve lo la meda 我叫他快來，他就來了

a me na kabe 蜈蚣都來了
take la ran 水蛇也來了
ma la no a 很快就到此地
ve lo la meda 我叫他快來，它就來了

討論：唱的曲調，基本上與 pisilai 相似，但意義上，卻迥然不同，他們藉 pisitako 的聚會，巫師把巫術傳授給準巫師們，而其他不是準巫師者亦可藉巫師的法力，賜福給參與的人。

由歌詞可知，巫師的經文，把所有奇毒無比的蛇，都能掌握在自己手中，藉以誇示自己的功力。

20.pisitaho 傳授巫術之歌

音組織： 音域： 領唱音域：大六度， 和腔音域：完全五度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

習慣音型：(a)旋律音型 (b)終止音型

曲調結構：以二小節(a+a')為基本樂句，作自由反覆。

演唱形式：領唱與和腔，和腔部份以自然和弦唱法和之，並且在領唱者唱到第三拍時即加入和腔。

歌詞內容：mes na sia i bo 我追隨過 i bo

pasila vo mangana 我已會法術

mes na sia sai 我追隨過 sai

pasi la vo mangana 我已會法術

mes na sia lion 我追隨過 lion

pasi la vo mangana 我已會法術

mes na sia ibo 我追隨過 ibo

pasi la vo mangana 我已學會了法術

討論：巫師在傳授武功時會唱出他的師承，以誇示自己法術之淵源，以上 4 位人名，都是過去該社武功甚強的人，如 ibo 即為日前地利教會金牧師之祖母。

21.pistaho 傳授巫術之歌

音組織： 音域： 領唱音域：完全八度， 和腔音域：完全五度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

習慣音型： 領唱：(a)旋律音型 (b)終止音型

和腔終止音型

曲調結構：領唱以(a+b)動機構成基本旋律，作自由反覆。

和腔則以 a 動機作為對旋律。

演唱方式：領唱與和腔，和腔是以自然和弦的和聲唱法做應唱。但動機則來自領唱者之 a 動機，形成部份卡農。

歌詞內容：歌詞均為五個音部的句子：

dais na si an 這些巫術從那裏學來

dais na si an 這些巫術從那裏學來

a pua ki an 在 kian 老家中 apua 處學來

si ni da a ko 從這裏學會巫術

ma das ma yan 我已有巫術能力
dai s nasi a 這些巫術從那裏學來
o sa din ya da 從 osadin 這個老人處
si ni da an ko 我學過這些巫術
ma das ma yan 我已有巫術能力
dais na si an 這些巫術從那裏來
i so din ya da 從 isodin 處
si ni da an ko 從這裏學會巫術
ma das ma yan 我已有巫術能力
dais na si a 巫術從那學來
mai da din yada 從 mai da 處
si na da na ko 從他那裏學會了巫術
ma das ma yan 我已有巫術能力了

討論：由歌詞的內容可知，巫師共唱了 4 次，強調她從 4 位師父處學會了這些巫術，以示誇耀其功力之深厚，俾使眾信服。

音組織： 音域：完全八度

自然和弦組織：採用泛音列 1.3.5.

曲調結構：一個動機之自由反覆，先領唱再和腔。

演唱方式：領唱加上平行五度、六度、八度的自然和弦唱法。

歌詞內容：「小孩都成長了，男孩們都帶上菜刀，人口像蜜蜂一樣愈來愈多，成為像卓社大山一樣大的蕃社」

討論：地利村過去的祖先把小米收成的7月份當作正月，也是他們的新年，男人們在野外中搭起小木屋，當天拿飲料和食物過去，這首歌反覆了好幾次，一直唱，唱到天亮為止。

23.masitotto(戰捷慶祝之歌)

音組織： 音域： 第一聲部：小六度， 第二聲部：小六度

第三聲部：大六度

音階與調式：五聲音階加上一個裝飾音(B)

習慣音型： (終止音型)

曲調結構：動機只有一個，以這個基本動機，自由反覆。

演唱形式：和聲唱法之一，自然和弦唱法。

歌詞內容：歌詞為母音唱法

獵人們對著敵人的首級放在圓圈中央唱著：「在我們的地方，有很多這樣的酒和豬肉，我們把這些優先讓你享用，希望你的朋友兄弟姐妹、父母，都可以把他們帶來這裏，我向神禱告我方不要有人受傷」。

24.manantu 祭人頭之歌

音組織： 音域： 第一聲部：完全五度， 第二聲部：完全八度

第三聲部：完全五度

音階及調式：五聲音階(宮調)

曲調結構：自由吟誦形式

演唱形式：複音唱法之一，自由對位形成之三部合唱，每聲部開頭並模依第一聲部之

音型，形成部份卡農。

旋律音結構，以上行四度下行五度及上行三度的連續為主。

歌詞內容：歌詞為無意義的呼喊詞，唱的場合是在出草或狩獵返社的途中所唱的凱旋歌與 take todo 的 marasitomal 唱法與內容均相同。

25.manantu 祭人頭之歌

音組織： 音域：十一度

音階及調式： 為四聲音階

曲調結構：沒有固定動機的自由反覆

演唱形式：領唱與和腔，和腔以八度平行或偶而出現五度為主，四度上行的模進是其最大特徵。

歌詞內容：全部為無意義感漢詞。

討論：由曲調的唱法上可知，此曲與 pasi but but ， marasitomal masitoto 基本上是相似的。甚至在高雄縣桃源鄉建山村竟把 pasi but but 和 manantu 混在一起唱變成一首曲子。尤其是音階的組織，在布農族所有歌曲中，除了 pasi but but 外幾乎找不到像 manantu 一樣，如此複雜的立音組織。

malastapan

報告戰功歌之樂曲分析

基本節奏：這是一首只有呼喊式領唱與眾唱形成之應答唱法的歌曲，但是卻沒有固定音高，只有其基本節奏型。

演唱方式：領唱者以「hu hu ho ho」開始，眾人覆頌一遍，有些地方，領唱者更會以勝利者的姿態「喔」一長聲，呼嘯之後，再開始。接著領唱者會以每四個音節為一句，眾人亦覆頌之，內容卻因人而異。結尾時，仍以「hu hu ho ho」作結尾，但需唱二次。這種首祭儀式，婦女們會在男人們蹲下圍成一圈，並參與覆頌，進而每次覆頌一句，必兩手合掌拍擊，手足舞蹈一番。此時可能是該族，使用舞蹈參與演唱的時機。

演唱過程：演唱該曲的時機，見第二章第一節（首祭部份），出草凱旋歸來後，首領集合族人舉行 malastapan，參與該次出草行動的男子們蹲下圍成一個圓圈，中間則放置出草獵獲之首級及小米酒，並且先將酒食及肉放入首級之口內，以示「人道」之精神，圈外則圍著未參與行動之男女。首先由該項行動之隊長，報告戰功，眾人和之，之後即盛酒交給另一有功績的勇士，次序則按功績之多寡定先後，他們稱勇士為「mamagan」。勇士接過隊長之酒後，先飲下，再敘述自己「出草的過程」。若其中有隊員在出草行動中讓敵人脫跑或使自己受傷了，他會羞愧地低下頭去，隊長遞酒時，也會跳過該名隊員，不讓他喝酒，可見「勇士」是他們視為至高無尚的榮譽，更是女子們青睞的對象，儀式就在這種方式下結束，結束之後眾人再一起參與酒宴，絕大部份的部落唱完 malastapan 之後，都因已酩酊大醉，必定唱 gahodas(tosaus)飲酒歌一遍又一遍通宵達旦。

演唱內容之比較：

由於歲月的更迭，加上在距今約 100 年前，該族人已漸揚棄了這種「冤冤相報，殘酷不堪」的出草行為，加上西洋宗教的教化，要在今天的環境裏採錄到真實參與出草行動的報告戰功歌是不可能的，但 malastapan 在五個社群中，卻仍是被唱得最多，不管老人或年青人都仍能參與的儀式，由族

人的口碑中，知道演唱內容有很多地方仍是沿襲了祖先代代相傳的內容，但有些地方內容上，已經與出草完全沒有相關，但他們仍保持著這種儀式，並且透過這種儀式，使互相不認識的兩方，由演唱的內容上知道與自己到底是什麼關係，以下是作者選擇採錄 9 個不同地方演唱內容的比較：

武界村（卓社）：歌詞內容以“互相勉勵族人，勤奮工作”為題。

望鄉村（戀社）：由歌詞內容上，可以知道這是一首典型而較傳統的內容。演唱者以 mamagan 的口吻誇張地道出出草的地點、戰利品、出草的過程，尤其是每個過程如歷歷在前，栩栩如生，若布農語能溝通的話定能令人膽顫心驚。

明德村（戀社）：布農族在其誇張的口吻之下，我們仍能見到他們含蓄的一面。如該村演唱的內容上，隊長問要讓什麼呢？他自言自語地說「酸酒的事」。所謂「酸酒」是指出草回來後，只有勇士才能喝的酒，意指「說說出草的事吧！」可見其隱喻之深。出草的內容包括跟隨的對象、地點、出草過程、戰利品。該村演唱的 malastapan 仍是相當傳統的。

崙天村（戀社）：演唱內容除了出草的對象、地點、過程、戰利品之外，還道出了出草的原因是「他們先惹我們」。

羅娜村（郡社）：內容亦如戀社群敘述之出草行動，而且其地點（i bu bu nun）就在離羅娜村不遠之地。

利稻村（郡社）：該二村由於是鄰社，內容上大同小異，但出草的內容卻未交待清楚，但其最大特徵乃在於領唱者，最後都會說出自己的（姓氏），族人一聽即可知道屬於那個社群，更可了解與自己的關係，據族人說，在目前很多部落的婚禮中，族人即利用此種儀式來介紹自己，互相認識。

紅葉村（郡社）：演唱者把出草的過程、地點、跟隨者之人名、戰利品，都交待清楚，並且在最後還唱出自己的姓氏。

崙頂村（郡社）：演唱內容包括：出草地點、跟隨者、過程、戰利品。

出草地點（bi lin bi jan）即在台東附近，最後也以報上自己的名字做為結束。

結論： malastapan 之儀式，可單獨行之，亦可加入 gahodas（飲酒歌）。

演唱內容上之比較，以巒社群之三個村落及郡社群之崁頂，紅葉、羅娜等六個村落較具原始性，而以卓社群之武界村，改變較大。

26. malatapan

時間：77.年 11.月 24.日

na bi kaun ga	要怎麼辦呢？
min lu lu a	許多的年青人
ga da bu nun	我們自己布農人
ma las gah na	在作人作事人
ma la mal nu	非常強烈的
ku la ku la	工作
a u a mor	噯！大家
ma na lu a	年青人
ta ma sa da	努力吧
na bi kaun ga	要怎麼辦呢？
ta sito run run	一座山
min in go min	一群人

望鄉

時間：77.年 2.月 11.日

27. malastapan

da da bu a	請你告訴我
------------	-------

i nis a van	喝酒的事
i ba da gos	首先
da los gan but	兄弟們只有我們
dan si si an	
mun dan ki nun	到花蓮
na mun nasi do	下去
bi a la san	(阿美族)
ma bis so nunt	在去的路上
dain ba bi du	七個人
dan na u ni	開始打起來
ma na sa bus	一個對一個
ma na sa bus	用槍打
la sa su u	馬上
na la bu su	倒在那裏
din nu lan da	馬上就把他們抓起來
li sa su anli	
sa ma la mu	
a na a na	敵人自己
be la bus kai	倒下去了

mas to li ba	那時候
lan dau daun	有時候
gi to to na	繼續
mu be din i	(地名)
ma li ta o	三個人
lu sa bu so	二支槍
sin ha mu ni	都帶走了
mas to li ba	那時候
lu la la un	有時候
gi zu da nan	想要去
mu su su man	(地名) 花蓮
ma li lu sa	二個人
ga ma nau ni	一個對一個
ba lan dai gan	(人名)
a mu lau ge	忽然間
sun gu lau un	但沒打死他們
den ni san ni	仍然一對一
ka lin sun sia	他馬上
si na si na	追上去

na ma da vanl	砍下去
na ma gai gul	脖子砍下來
na ma sai vi	要給
ba lan lai gan	(人名)
i sa so in	你自己打的呢
dsn ni san li	
ma na sa bu	用槍打
hi ma al ve	五個人跟我去
hi ma ku sal	殺了五個人
ba da ma nau	4 個被槍殺
da sa dis ak	1 個被砍下
nau dos go ba	只有這樣
i nis sa ban	所經過的
dal min ro on	我年青的時候
hu hu ho ho	

明德

時間：76.年9.月18.日

28.malastapan

(隊長) hu ho ho

na to qa dau 要講什麼

ma si to as 哥哥

pa kak nu nan (指酒具)

da rus a du 酸酒的事

(勇士) in ka da gus 開始

la vi la vi 跟隨著

ma da dai yan 老人

na kan a san 去找仇家

mun ba din 去 munbadin

la o wanman 正巧遇到

dw min siu man 來了

dan sa sa siba 4 個人

na nun la zia 就是他們

na ki lin mun 要找的就是他們

na ma dik dik 各就射擊位置

na so sun ua 槍要發射了

na ma dik dik 馬上

na la bus et 倒了

du bi na na 被射擊

u sa sun ulau 馬上

madis a nan 一刀就砍下了

ma di yu ki 砍斷割下來

dau a u sun 三支槍

ba da bu ya 四個頭

a ni gu sun 拿了這些

ma du li bu 就是這樣了

(隊長) du ma qa le 要說什麼呢？

i nis a ban 喝酒的事

ma su va zan 小孩的時候

a san dan a 別人想聽

da o u an 那你就說吧！

(勇士) na bi o o 要怎麼做

na nu ko ba 就是這樣多

i nis a van 以前喝酒的事

vas dal min ru 年青的時候

in vi la vi 最早以前

la vi la vi 跟隨著

ma da dai yan 老人

mu dan ki mun (指花蓮地區)
ma li ba lo 找4個敵人
bin din bi yan 剪過頭髮的人(阿美族)
dai sa si an 要找的就是那些人
an an an an 自己
ba la bus et 所殺的
nai an lan o 在他們的路上
li sa su an 馬上抓起來
na ma dis an 抓到就砍
bin din bi yan (阿美族)
da sa bu su 一支槍
din ni a mu 一起拿到這支槍
masto li pu 那時候就是如此
hu hu ho ho

齋天

時間：76.年11.月22.日

29. malastapan

mu si qa do 那裏走(說什麼)
in si a van 講喝酒的事

ma si ka vas	準備出草
mu si qa do	說什麼呢
in ka ta gus	從頭開始
ma ta ta gas	老人先來
si la la an	他們先惹我們
la ma ka vas	要砍我們的頭
ta o bu so	三支槍
an sa so un	馬上
ma ka ra rau	要槍
bin sa to un	處罰
ma ka bu nun	對待別人
ta na ga us	在此之前
a li ku san	抓著不放
ma bis an bun	被殺了三個人頭
sa na bu nun	按照每個人
i ta ta ta	在-----之上
tu ra tu ra	真正的
ma si ba tun	40 個人
ra ra ra un	被追到了

ra ma kai kun 準備殺下去
ma bi ma gan 士氣高昂
ma ba da bat 互相博鬥
ma sa kal van 敵人被殺躺下
ra ja ru man 在敵人家附近
ba dis du man 砍掉他們
li sa su un 撲上去
ma bista ban 燒了敵人的家
bis ta ba un 頭也將砍掉
ma la la o 仍然有
si la la hai 惹我們
bin ma ba un 所以讓他們得到教訓
hu hu ho ho

羅娜 時間：77.年2.月9.日

30.malastapan

(隊長) do ho na nas 告訴
 i ni si avan 喝酒的事
(勇士) ma tu di pa 在那時候
 ma sa i da 有些時候

sa vi a na	還有老人可以跟著
ba dan sa na	
na gan a san	去報仇
i bu bu nun	(地名)
a mus a ja	結果
i ni su ma	在家裏
lan sa saa ko	馬上看到
sa ma ma gan	勇士
ma lan sa bu	用槍射擊
si su suan bu	立刻
ma zi hai o	去砍頭
a sa sa nai	就帶走
ma bi sida gai	把燒了
a sa di yan	村落(敵人村落)
i bu bu nun	(地名)
ga sa bu nun	一個頭
an da bu nun	帶走
du sa ao ba	二個子彈
ma han sa la	一起-----

bu so du la	真的槍
si li ju mu	都帶走了
ma so li bun	那時候
tu ma ru ma	到家裏
u na va van	八個頭顱
ma la dei la	排隊
ba ba di san	掛著
ba bin lo kan	把人頭打破
lo gis du ban	只有這些了
i nis a van	就是喝酒的事
ma sa ha ba	以前
hu - ho ho	(尾聲)

利稻

31.malastapan

時間：76.年11.月8.日

hu ma na nun	告訴我們
ma si qa dau	以前如何
la ha lu lan	從那裏喝過酒
hu ma na nun	告訴你們
nau du nian ho	喝過酒了嗎

na bi ni sian	喝酒
la si hai du	酸酒
hu ma na lau	告訴你們
ma si qa dau	以前如何
la hu lu lan	從那裏喝過酒
du ma ma gan	說勇士的事
ma ka nai jan	我姓
la ho lu van	(姓氏)戀社群人
hu ma na nun	告訴你們
ma si qa dau	以前如何
la ha lu lan	從那裏喝過酒
ha han san han	以前的時候
na hai nu lan	喝酒時
na ma la ve	跟隨
si ma ma gan	勇士
du ma na lan	告訴我們
ma si qa dau	以前如何
na ha lu nan	從那裏喝過酒
na du nian hau	喝過沒有

na me la san	跟隨
si ma ma gan	勇士
hu ma na nun	告訴你們
ma si qa dau	以前如何
la ha lu lan	從那裏喝過酒
ma ga nai jan	我姓
i von la van	從新高山來的
ga dan ma sian	只有 10 個
la vi sai dan	我的
ma ga nai jan	我姓
i sa ha vaf	(姓氏)

霧鹿

時間：76.年 10.月 14.日

32.malastapan

du ma na nun	告訴你們
ma si qa dau	以前如何
la hai nu lan	你喝下多少
du ma na nun	告訴你們
la bi lai dan	我姓(吊人味口)-----
ma ka mai jan	我姓

du su la van (姓氏)戀社群人

du ma na nun 告訴你們

ma si qa dau 以前如何

la hai nu lan 你喝下多少

ma ga nai jan 我姓

du hu la man (姓氏)戀社群人

go ha da us 只有酒

in na sa jas 給我了

ma si qa dau 以前如何

na ha lu dan 從那裏喝

kin na da vas 拼命找酒

du ma na nun 告訴你們

nau du nian ho 還沒有

na min nis an 喝過酒

na bus hai du 酸酒

hu ma na lun 告訴你們

du la la ai 再講清楚一點

sa van li dan 我在這裏

ma ga ma sian 我是

ve han i ma	15 位
ma sa va dan	小時候
ba si kon so	送到那裏去了
hu ma na nun	告訴你們
ma si qa dau	以前如何
na han nu lan	我喝過多少了
a van i dan	就是我這裏
ma ga i dan	只有 5 個
hu ma na nun	告訴你們
mama si qa dau	以前如何
na han nu lan	我喝過了多少
ha van san dau	以前
na nai lan san	跟隨
da ma ma gan	勇士
ve han si ba	殺了 19 個
go ba ja lau	只有這樣
na ba sai jar	這是我說的
mas to lip qa	那時候
ma ka nai ja	我姓

la ho la van (姓氏)戀社群人

紅葉

時間：77.年2.月28.日

33.malastapan

do ma na lun	敬告各位
a ben li ban	我在這裏
do ma na lun	敬告各位
na du huan gon	正式告訴你們
mi sa sa ni	有機會
na na lan san	跟去
na hu a li	(人名)
na bi shof nuf	被阻擋了
do hai i uan	排灣族
si ma ma na	那一個開槍呢？
ba ji si to	砍下來
dau a bu sul	三支槍
sin ni la gal	舉起槍來
mas to lip pa	那時候
me ka ni ni	我姓
is ba lin lan	(姓氏)

du la lau gau	慢慢來
sa ben li i	我在這裏
hu ma na lun	敬告你們
da dan lu sa	只有二個人
na be lan san	跟去
han lin dul bus	(人名)
lu san ma naf	二次開槍
dau a bu sun	三支槍
na dui gau be	就是這樣
si ba a da	送給我
hu ni dul bus	東西
ma ga nai jan	我姓
na su u lan	(姓氏) 屬戀社群人
on la lau ga	慢慢地來
sa ga ve van	朋友們
hu ma na lun	告訴你們
na du huan gon	正式告訴你們
si sa sa nik	我試著跟去
na vi na vi	還是去了

da ma ba ki	(人名)
mas to lop pa	那時候
ga dan o ban	只有
ma ga va van	殺了 8 個人
i ma o ba	只有 5 個嗎
va ua bu sol	5 支槍
me sa sa ni	第一次跟著去
zin ni i ma	5 發裝填的槍
mas da men du	很年青時
du na i ba	以前
me ga nai ja	我姓
du bi lai nai	(姓氏) 郡社群人
zin ga da su	一槍一發
mi ka nai jan	我姓
du la vai nai	(姓氏)
ba la sia dan	看他的
hu ba san ho	以前的時候
lan ma lan san	跟隨
du nas ho das	祖父

i ma ha nu	打獵
mas go lip pa	那時候
me go u ni	曾經用過
ma ku sa ba	野獸的皮
ma so da vi	當屋頂
me go u ni	曾經用過
i na si lap	野獸的腸子
na ma lu ha	綁柱子
ma ko u ni	曾經用過
i na va vu	野獸的脊髓骨
na ma hu dun	當圍牆
du da la han	做工寮
ma ga nai jan	我姓
na hi su lan	(姓氏)
du la lof ban	請告訴我們
ra van li ban	在這裏的人
ha ba san hai	以前
ma su ai dan	還有
sa ma ma gan	勇士

na vi na san	跟隨著
me ga bi du	有 7 次
hi ma ma nah	5 次射擊
hi ma hu su	5 支槍
hi ma bun gu	5 個人頭
no dis go ba	只有這樣
ba gis du ban	砍頭
mas do lip pan	那時候
ma ga nai ja	我姓
nai hi su lan	(姓氏)
du lo lo ka	慢慢說
su ma lu si a	乾杯了
si ba gul nu	斟酒了
ha ba san ho	以前
na be na san	跟隨
ma do dai gan	前輩
na bas mah du	大概有
hin ma da dah	5 個地方
hin ma hai ban	曾經走過

ma sa bin ran 年青時

ma ga nai jan 我姓

isi li du an (姓氏)

hu hu ho ho

崁頂

時間：76.年 11.月 12.日

34.malastapan

ma si qa dau 以前如何？

hu ma na lon (壯聲勢之氣)

hu na lu go 乾杯吧

be na sa lan 跟隨著

ma sa men duan 年青時

sai dah vi san 到很遠去

ba san ba na 打仗

lan gav ve vi 突擊別族

men ba la bu 敵人全倒了

mas do lip pa 那時候

lung man nini 六萬個人

be la bus he 被絆倒

mus do lippa 那時候

me ga nai jan		我姓
is pa li laf		(姓氏)
se dan o ba		是不是這個
me ma la lu		曾經很厲害
ba ban san hau		以前
me ma di hu		很渴
ma sa ai dan		以前還有
du nas da ma		先父
mas do lippa		那時候
me ka ma an		十有
me han hin ma	15 次	五次
ba ma na vu		射 4 支
sin ma ho ba		還有誰 ?
ma si hai les		一枝獨秀
a na ne kun		自己
ku ma lo lu		放 4 個人頭入頭顱架上
me ya noi ja		我姓
i sa ha vuf		(姓氏)
ma mu nua van		加油

sin ba kat nul	斟酒
hu ma na sia	喝了吧
sin ba kat nul	斟酒
hu ba san hau	以前
ma sa men du	年青時
na mai lan sun	跟隨
in na hu sun	祖父
na kan a san	偷襲
bi lin bi jan	(地名)台東附近
ma ka ma an	十有
ma han hin ma	五次
ma san ma nah	射擊
hin ma si san	5 個被刀砍
hin ma do lu	放入頭顱架上
ba si du man	用刀砍
ma du an sin	用東西蓋著
hi ma hu slu	五支槍
sin ni a mu	用過的
ga dan o ba	只有這些

第三節 祭儀歌曲的音樂形態

由第三節祭儀歌曲的音樂分析，可做一統計表比較同地方，不同祭儀歌曲的音樂形態：(請見下頁表詳述)

由下表的統計分析祭儀音樂的形態可獲至下列結論：

音組織：

音域

單旋律音域

二首都是十一度。

領唱音域：

完全八度 十首。

完全五度 一首。

完全四度 四首。

小六度 二首。

大六度 一首。

十一度 二首。

和腔音域：

完全八度 十二首。

完全五度 十首。

小六度 三首。

大六度 四首。

完全四度 四度。

十度 一首。

十一度 一首。

小七度 一首。

十三度 二首。

結 論：

(a)領唱音域最多為完全八度，其次為完全四度。

(b)和腔音域最多為完全八度，其次是完全五度。

(c)祭儀音樂部份，音域的範圍不管領唱與和腔完全八度是最普遍使用的音域。

音組織：

在祭儀歌曲 25 中，採用泛音列 1、3、5 形成之自然和弦組織共有 21 首。

五聲音階共有 3 首。

其中有一首前半段用四聲音階，後半段使用五聲音階。

結 論：祭儀歌曲中除了 malastapan 沒有旋律(固定音高組織)外，大都採用了泛音列 1、3、5 而形成之自然和弦組織，而五聲音階的使用大都是在首祭典禮使用的曲子。

終止音型：(最後三個音的連續)

(a)下行 4 度+下行 5 度 一首。

(b)上行 4 度+同度 九首。

(c)下行 3 度+同度 五首。

(d)上行 4 度+下行 4 度 四首。

(e)上行 5 度+同度 一首。

(f)下行 5 度+下行 3 度 一首。

(g)其他 四首。

結 論：終止音型以最後三個音的連接行進統計可知，祭儀歌曲以上行四度後反覆結束音為使用較多的終止音型，其次為下行三度後反覆結束音次之。

曲調結構：

一段體或一段體的反覆形式 二首。

一個動機的自由反覆形式 五首。

二個不同動機構成基本結構自由反覆 十四首。

自由吟唱形式，沒有固定動機 二首。

其他形式 二首。

結 論：

祭儀歌曲中，曲調結構以(a+b)二個不同動機為基本結構，作自由反覆的曲子最多。

除了望鄉村所唱之 pisilai 及 pisitako 領唱者每次停留於結束音之五度（下四度）外，其餘皆以結束音結尾，情形類似調性中之主屬關係。

演唱形式：

採用領唱與和腔之方式 廿一首。

採用自然和弦之和聲唱法 二首。

採用單音民歌之唱法 一首。

複音唱法之自由對位形式 一首。

領唱與和腔的廿一首中，有二首採用 Organum 的平行五度唱法，有二首採用部份卡農形式。

結 論：

祭儀歌曲的演唱形式以採用領唱與和腔者居多和腔部份大部份都使用和聲法之自然和弦唱法，但亦有些和腔部份採用 Organum 或部份 Canon 形式。

和腔部份的歌詞都是重覆領唱者所唱兩句歌詞中的前一句。

領唱與和腔中，和腔的部，絕大部份是在領唱者唱到第二個動機時，一起和腔。但也有六首在領唱者唱到第一個動機第二拍時，即一起加入和腔（此六首為(4)(5)(11)(12)(19)(20)）。

合唱聲部：

單聲部：一首。

二部合唱：十二首。

三部合唱：十首。

四部合唱：二首。

結 論：布農族不塊為一個天生合唱的民族，在二十五首祭儀歌曲中，二部合唱最多，其次為二部合唱。

表二十 布農族各地祭儀歌曲的音樂形態之比較

曲 形 式	名 稱	採錄地 名	音 域	音 組 織	曲 調 結 構	演 唱
終止音型	合唱聲部					
1.minamoto 下行 4 度	潭 單 聲 部 (卡)	南	11 度	自然和弦組織	歌頭與反體	民歌唱法 下行 5 度
maumbokna	崙	天	11 度			上行 4 度
2. 三部			8 度	"	一段體的反覆	自然和弦唱法
kanunum	(巒)		5 度			同度
	崙 頂	a 領唱：8 度		一個動機的自由		下行 3 度
3.pisitako		b 和腔	小 3 度	"		領唱與眾唱
	(郡)		10 度	反覆		同度
	霧 鹿	a 領唱：8 度		ba+b)二個動機		上行 4 度

4.pisitako	"	b 和腔 小 3 度	"	"
(郡)		4 度	的自由反覆	同度
5.pisitako	馬 遠	a 領唱 : 8 度	"	(a+b)二個動機
下行 3 度 二 部	(丹)	b 和腔 : 5 度	的自由反覆	同度
	羅 娜	a 領唱 : 8 度	領唱與和腔	上行 4 度
6.pisilai		b 和腔 8 度	"	"
三部	(郡)	5 度	(部份卡農)	同度
	霧 鹿	a 領唱 : 5 度		上行 4 度
7.pisilae	"	b 和腔 8 度	"	"
(郡)		大 6 度	領唱與和腔	同度
		4 度		
	崁 頂	a 領唱 : 8 度	(a+b)二個動機	上行 4 度
8.pisilai		b 和腔 小 3 度 自然和弦組織		領唱與和腔
三部	(郡)	大度	的自由反覆	同度
9.pisilai	勤 和	a 領唱 : 11 度	"	"

下行3度 二部
(郡) b和腔:8度 同度

明 德 a領唱:小6度 上行4度

10.pisilai b和腔:4度 " " "
四部
(巒) 1度 下行4度
4度

11.pisilae 望 鄉 a領唱:8度 " " "
" 二部
(巒) b和腔:8度

12.pisilai 打馬遠 a領唱:11度 " " "
下行3度 " 同度
(丹) b和腔:8度

13.pisilai 潭 南 a領唱:8度 上行4
度 " 同度
(卡) b和腔:8度 " " "

14.marasitom 潭 南 a領唱:4度 " 以a一個動機的 "
下行4度 四部
al (卡) b和腔:8度 自由反覆 上行4
度

曲 名 採錄地名 音 域 音 組 織 曲 調 結 構 演 唱 形 式 終止音型 合唱聲部

malahad- 地 利 a 領唱：小 6 度 五聲音階 歌頭與平行五度 領唱與
和腔 下行 5 度

15. (organum 二部

aija (卡) b 和腔：大 6 度 (微調式) 之和腔 唱法)

marasito- 地 利 a 領唱：4 度 歌頭與自由的五

16. 自然和弦組織 " 下行 4 度

三部

mal (卡) b 和腔：小 7 度 度和腔

17.pisitako 武 界 a 領唱：4 度 " (a+b)二個動機 領唱與和腔
上行 5 度 "

(卓) b 和腔：8 度 的自由反覆 同度

曲 冰 a 領唱：4 度 領唱和腔各有 1

18.pisitako b 和腔： 5 度 " " 下
行 5 度 "

(卓) 5 度 個動機自由反覆

19.pisitako 望 鄉 a 領唱：8 度 " (a+b)二個動機 "

上行 4 度 二部
(戀) b 和腔 : 8 度 的自由反覆 下行 4 度

20.pisitako 地 利 a 領唱 : 大 6 度 " " "
上行 4 度 "
(卡) b 和腔 : 5 度 同度

21.pisitako 羅 娜 a 領唱 : 8 度 " " "
" "
(郡) b 和腔 : 5 度

22.manakaire 地 利 a 領唱 : 4 度 自然和弦組織 一個動機之自由 領唱與和
腔 下行 5 度 二部
(卡) b 和腔 : 8 度 反覆 下行 3 度

地 利 小 6 度 五聲音階附加 一個動機之自由 下行 2
度

23.masitotto 小 6 度 自然和弦唱法
三部

(卡) 大 6 度 一個裝飾音 反覆 上行 2
度

羅 娜 5 度 複音唱法之自 上行 3 度

24.manantu 8 度 宮調五聲音階 自由吟誦形式 由對位 上
行 3 度 "
(郡) 5 度 (部份卡農) 下行 4 度

25. manamtu 明 德 11 度 四聲音階 " 領唱與和腔
 上行 4 度 "
 (戀) 五聲音階

註： 音域中之 -----指合唱聲部中之單獨聲部音域。

終止音型乃指終止後三個音之間形成之音程。

二、祈禱小米豐收歌

第一節 祈禱小米豐收歌與祭儀的關係

布農族在傳統的祭儀生活中，由於米是整個族群賴以維生的經濟作物，自然在傳統原始宗教生活上，就以粟作祭儀作為他們的中心祭儀，粟作祭儀一年之中就佔了近五十天，幾乎占了一年之七分之一（何廷瑞 1958）。粟作祭儀的目的不外乎為祈求豐收以利人口興旺，其方式為一方面向天神（Dehanin）做迎福避禍之祈禱，另一方面則向穀物本身施以豐收勸誘之巫術，再則人們嚴守禁忌以確保其豐收。粟作祭儀在布農族除了宗教意義之外，與經濟、社會也有密切關係，因為粟作是他們經濟生活之中心，粟之豐缺或儲藏量之多少會影響其社會地位。對於長年久居於深山之中的布農族人，四季季節的變化對粟作作息的影響尤為敏感與認識，他們知道夏季晝長雨多，為草木發芽繁茂之期；各季晝短乾燥為草木落葉凋枯之期。這種季節的變化，於是他們選擇在冬季從事採伐、開墾、播種等工作。夏季則從事除草、種植雜糧等工作。但季節之知識中最重要者莫過於粟之播種，因為播種是一年之農作生計之開始，若開始不得其時，將會影響整年之農事及收穫。正如中國諺語所云「一年之計在於春」、「好的開始是成功的一半」他們也把播種視為祭儀中一年希望之所冀，格外慎重。根據他們傳統的想法，月亮的盈缺是與植物的榮枯、人的吉凶命運相連，因此祈求增殖的祭儀總在圓月或近圓月舉行。祭日之決定除月亮之條件外，由司祭夢占而定。

在播種祭中與祭儀音樂有關的祭歌除了前文所述及之 minamoto maumbokan kanunum 外，就數祈禱小米豐收歌 pasi but but 與整個粟作祭儀關係最密切了。祭司選定祭日之後，他會在社中選擇一家在過去一年之中小米收成最豐盛的家族，擷取這家的小米一大束，做為今年中最聖潔的「種粟」帶回祭壇上放置，之後又到社中選擇 6-8 位社中成年男子帶來祭司住處。這些男子選擇的條件必須是社中過去一年之中，家中無不幸事故、未患疾病、出草順利凱旋，而且最忌鰥夫。他們視這些成年男為「聖潔」之男子，在祭

日之前他們必須住在祭司家中，絕禁女色，更不准吃甜食及刺激之物品，到了祭日當天，祭司先將這些男子召集到屋外，圍成圓圈，手臂互相搭在背後，中間則放置聖潔的「種粟」一串，這時先由祭司發最低的音開始了所謂的 (pasi but but) 眾男子則以「種粟」為中心，一面以逆時鐘方向緩緩移動，一面分成 3 人或 4 人一組依次以母音「U」發音和之，祭司則以近乎半音的音程徐徐將音往上唱，此時社中族人都會族下工作聆聽「聖潔」的歌聲據族人說，他們選擇在屋外，就是要讓天神 (Dehanin) 及鄰社都能聽到他們虔誠的祈禱聲。待祭司唱到認為最完美的境界時，此時這些男子會把頭往上揚，把聲音往上方唱出，並且會以眼神互相默許而一起停下來。如果在演唱的中途發現某個人聲音有些不協和時，隔鄰的男子會將置於他背後的手抓緊以暗示對方，因為他們認為祭日之前他們禁止唱這首歌曲，第一次唱就必須唱到他們自認為最完美最協和的境界才可停下來，這也是天神 (Dehanin) 最喜歡的聲音。也因此天神會以他無邊的法力保護作物之豐收，以致族人個個戰戰兢兢唱好此曲，他們也相信，若唱得不協和、不完美，則天神必定震怒，今年必定是歉收的一年。屋外唱完 pasī but but 之後，祭司將聖潔的「種粟」一粒粒剝下，再交由這些成年男子輪流依次拿到社中每個家中分給每家些許種粟，而當每家拿到這些聖潔的種粟之後再滲入自己家中預備播種之種粟，並且在自己家族室內又行 pasī but but 之儀式，但這次成年男子就不再有所選擇性了。況且過去布農族一個家族往往有 40 50 個成員，要找成年男子組合來唱「pasī but but」並非難事。至此儀式才告一個段落，族人才正式準備撒種。但 pasī but but 這首祭歌從此就沒有被限制唱的時機，一直到三月份的 manato (間拔) 完畢之後就不准再唱了。可見 pasī but but 唱的時間僅有大約三個月左右。

由 pasī but but 與整個粟作祭儀的關係，可以歸納出下列幾點說明 pasī but but 在整個活動的重要性：

在整年粟作祭儀之中，除了 minamoto 及 maunbokan kanunum 兩首祭儀歌曲之外，pasī but but 被視為攸關一年收穫成敗的歌曲。

唱 pasī but but 時必須慎選潔淨的粟種及 6 8 名成年潔淨男子做為對天神 (debanin) 虔誠的條件。

唱 pasī but but 時他們先在室外演唱，然後再到室內演唱即象徵模擬巫術 (initative magic) 室外田野結實纍纍的小米能湧進室內的穀倉，堆得滿坑滿谷。

由於三月間拔 manato 之後，族人再也不會到小木田中來翻動小米的成長，一切似乎已成定型只有等「它」收成了，所以族人認為已不需再唱 pasī but but。

以上 pasī but but 與整個祭儀的過程，僅在郡社群 (Ish bu kun) 戀社群 (take banuna) 所流傳，而卓社、卡社、丹社並沒有這種繁雜的儀式，甚至連 pasī but but

之名亦未有所聞，可見 pasí but but 是在郡社群與巒社群尚未大移動前，就會唱此曲，而卓社、卡社、丹社是自巒社群再分出分的。

(6)由傳說中祖先如何學到這首 pasí but but 的對象中可知，都是在成年男子到獵場上打獵時的奇遇而學會這首歌，或許開始學會這首的對象就是成年男子，所以在往後祭儀中唱 pasí but but 都以男人為特定對象息息相關。

第二節 祈禱小米豐收歌的傳說

pasí but but 又稱 pasí baimo，但 pasí haimo 是較古老的說法，郡社群及巒社群均有這兩種稱謂。據羅娜村王和平長老說「pasí」意指「祈求」之意，but but 「團結在一起」之意。另外崙天村黃順利先生稱，「pasí」乃指冬天裡小鳥從各地聚集在一起，一群從此地飛到彼地就叫「pasí」而小鳥們很多聚在一起叫估「momo」又崙頂村邱先生說 haimo 乃指一種植物名稱「藜」。由以上的說法眾說紛云，莫衷一是來看，要真正了解 pasí but but 稱謂之由來，似乎不易，但崙天黃先生之解釋與粟作生息之環境上關係，似乎較密切。

pasí but but 在郡社群、巒社群中視為虔誠之祭歌，然而這種世上罕見而奇特的唱法，布農族的祖先們是從那裡學來的呢？據筆者在仍然演唱 pasí but but 的十個村落調查採訪結果不外乎下列三種傳說：

布農族的祖先們在某一次狩獵行動中，乍見幽谷之中飛瀑流瀉，蔚為奇觀，尤其是在幽谷中飛瀑流瀉造成的迴響，令他們聞之不禁生出肅穆敬畏之感，回到社中之後，他們發現今年的小米收成比起過去任何一年都要豐盛，於是聯想起或許 Dehanin 預示其所好，於是社中這些男子將在瀑布中所學到的音響傳頌下去，代代不絕。持這種說法的以高雄縣郡社群的布農族為最多。

也在一次狩獵到某一獵場時，他們祖先現一棵巨大的枯木橫互於地，巨木中間已中空，此時成群的蜜蜂（linmo），又稱（hatomgusazu）展翅嗡嗡作響，在中空的巨大之天然共鳴箱中鳴響，族人雀躍不已，因為他們從來就沒有聽過這種天籟之音。於是這些男子將他們在山野奇遇中聽到的音響模仿唱出，加上族人個個都是合唱的能手，於是代代相傳下去。台東縣境內郡社群及南投縣信義鄉（明德、羅娜）布農族都持這種傳說。

花蓮縣崙天巒社群布農族則認為他們祖先聽到在結穗盈盈的小米田中，成群結隊的小鳥振翅疾飛而過的聲音交相模仿而學會了這首歌曲。

以上三種傳說都在布農族郡社、巒社群中傳頌著，由於布農族會唱這首歌的年代已

甚久遠，再去追溯其出處已其無意義，但不可否認的「它」的來是充滿神話色彩的。

第三節 祈禱小米豐收歌的演唱方式及分析

隨著西洋宗教的傳入山地，布農族幾乎徹底放棄了他們固有的原始宗教習俗及特有的文化遺產，連布農族青年從事神職工作者，都已察覺這種徹底放棄傳統完全接受西洋宗教的改革，在山地的傳教工作已漸次亮起紅燈。畢竟沒有根的文化猶如失去舵的巨輪在茫茫大海中不知所止。同樣的情形，在他們完全放棄傳統宗教祭儀之後，有的聚落已經在台灣光復後，不曾再唱過 *pasi but but*，即使在當年（1943）黑澤隆朝首次採錄到 *pasi but but* 的里瓏山社（今台東縣海端鄉崁頂村）作者首次於 76 年 7 月再度到此作田野調查工作時他們說已有廿幾年不曾唱過 *pasi but but*，更遑論祭儀的舉行。不過經作者五次不斷地來回催促練習，該村保存的布農族歌謠不管是 *pasi but but* 或其歌謠，仍然是最豐富的，再加上一兩年來，媒體不斷報導，九族文化村成立，不斷的邀約能唱傳統歌謠的布農聚落去表演，於是在作者的田野工作上帶來莫大的便利。以下是作者調查到目前仍能演唱 *pasi but but* 的村落：

信義鄉羅娜村（郡）	信義鄉明德村（巒）
桃源鄉桃源村（郡）	桃源鄉勤和村（郡）
桃源鄉建山村（郡）	三民鄉民生村（郡）
卓溪鄉卓溪村（巒）	卓溪鄉崙天村（巒）
海端鄉崁頂村（郡）	延平鄉紅葉村（郡）
海端鄉霧鹿村（郡）	海端鄉利稻村（郡）

以上十二個村落雖然仍能演唱 *pasi but but*，但是過去儀式的禁忌及繁瑣的儀式過程，都已蕩然無存，大都只是保存了演唱方式而已。甚至有些村落或許已無法完全記得該曲的唱法，而將別的歌謠（如 *gahodas*）與 *pasi but but* 一起混合來唱，真令人擔心將來後代的子孫們面臨這種張冠李戴的情況不是誤導了他們對自己文化的認知，就是面臨無所適從的窘狀。

綜合以上十二個村落過去黑澤隆朝，呂炳川二位學者對 *pasi but but* 的演唱方法的整理，其演唱形態敘述如下：

演唱的人數通常為 6-12 名，多寡並不拘，但最起碼必須湊足 6 人以上，可則無法演

唱，不過可以察覺出人數的安排大都以偶數為基準。人數安排妥當之後，他們會隨著個人的能力分成二組或三組，然後由一位領唱者由低音起音，並以接近半音的音程徐徐上昇，其他二部則以大三度、小三度、完全四度、完全五度、完全八度的協和音和程一起上昇，等領唱者的聲域達到最高點時，他們會以眼神互相暗示一起停止。目前他們演唱 *pasi but but* 時仍維持必須由男性族人擔任。領唱者過去是由祭司擔任，現在則改由較有領導才能而肺活量較大的長者擔任。和腔部份雖以協和音程為主，但大二度、小二度、增四度、減五度、大六度、小六度等音程仍不斷出現，但出現的時值都較短暫，鑑諸布農族歌謠中並無這些不協和音程的運用，唯獨 *pasi but but* 的演唱產生了這種奇特唱法與音程關係，或許是由於唱不準而出現這種不安定感的音程，不過正如 *pasi but but* 在布農族歌謠中是唯一特有的唱法一樣，這種不協和音程的運用，是否也受其南方鄰族魯凱族之洪音唱法 (Heterophony) 影響呢？這些都是有待以後再探討的問題。

布農族人自己對 *pasi but but* 聲部的安排也有其自己的看法：羅娜村 (郡社群) 稱高音叫 *mahosnas*，中音叫 *mamunmun*，低音叫 *mada*；崙天 (巒社群) 高音叫 *mahargas* (意指細又高的音)，中音叫 *maulus*，次中音叫 *mahadolu*，低音叫 *mada*，更低音叫 *madaldh* (意指幫助人和音)，最低音叫 *mabunbun* (粗的聲音)，領唱者叫 *dodanus* (意指先唱)；霧鹿村 (郡社群) 稱第二部叫 *badian* (指“湯”具調和作用)，第三部叫 *mamunmun* (指粗的聲音)，第四部叫 *lagilos* (指“趕音的人”)。

茲將這十二個村落中，選擇其中 9 首演唱較完整的祈禱小米豐收歌，採譜並予以做樂曲分析比較如下：

由上項樂曲分析統計表之比較，在音樂形態上可得到下列結論：

演唱人數：仍然維持由男人演唱，女人不得參與，演唱人數以 6—10 人左右。

演唱時間：演唱時間不拘，最短為 2 分 20 秒，最長為霧鹿村所演唱的 5 分 22 秒。各村演唱間時差頗大，主要仍視團體之默契、熟練度及領唱者、演唱者當時之生理情況而定。

音域：領唱者之音域最廣者為霧鹿村之大十三度，最小的音域為羅娜村演唱者僅持續一個半音 (小二度) 而已，但在近乎半音的上行級進中，大約仍能持續在七度到十三度間。合唱音域則隨著領唱者之音域多寡而增減，以七度到十五度最普遍。

和聲音程：除領唱者以近乎半音之音程徐徐上昇之外其他一或二個聲部不規則地加入和腔形成之和聲音程，以完全四度、完全五度、小三度、大三度等協和音程加入和腔為主，但其他不協和音程如增四度、減五度亦相繼使用於該曲

中，這種不協和音程的使用在布農族其他歌謠中是不曾出現的。

結束音程：不管開頭或樂曲中途使用之和聲為何程，但樂曲結束時之音程一定是完全五度之完全協和音程。若結束為三部和聲，也一定以大三和弦結束。霧鹿中演唱之 pasí haimo，雖然與其他村落結束音程不同（完全四度），但該曲之唱法並非傳統之 pasí but but 唱法，頗為類似作者前一節中所述不同的兩音曲子交錯在一起演唱（gahodas+pasí but but）罷了。

聲部配置：祈禱小米豐收歌領唱者與和腔演唱形成之合唱都以二部或三部演唱；二部也並非完全徹底的從頭到尾二部合唱，有時候中途仍然會出現三和弦之情形，只是較短暫了些。9 個村落的演唱以崁頂村演唱者形成之三部合唱持續較長並且和聲的變化較大。

1.pasí but but(初種小米之歌)

演唱人數：6 名

演唱時間：2 分 23 秒

音域： 領唱音域：大九度， 合唱音域：大十一度

和聲音程：(出現頻率)

完全四度：八次， 完全五度：三次， 減四度：二次，

小三度：一次， 大三度：一次， 增五度：一次。

聲部配置：二部合唱

結束音程：完全五度

2.pasí but but (祈禱小米豐收歌)

演唱人數：8 名

演唱時間：8 分 48 秒(實際由唱片採錄只唱 5 分 15 秒)

音域： 領唱音域：完全八度， 合唱音域：大十一度。

和聲音程： 完全五度：八次， 大三度：八次， 完全四度：七次，
小三度：五次， 減五度：四次， 增四度：二次，
增五度：一次。

聲部配置：三部合唱。

結束音程：完全五度（包含大三度 + 小三度）

3.pasi but but

演唱人數：8名

演唱時間：2分20秒

音域： 領唱音域：大三度， 合唱音域：大七度。

和聲音程： 完全四度：6次， 完全五度：6次， 小三度：5次
大二度：2次， 大三度：1次， 增五度：1次，
小六度：1次。

聲部配置：二部合唱（三部只出現一次）

結束音程：完全五度

4.pasi but but

演唱人數：8名

演唱時間：2分45秒

音域： 領唱音域：大七度， 合唱音域：小九度。

和聲音程： 小三度：五次， 完全四度：四次， 增四度：四次，

完全五度：二次， 大二度：二次， 減五度：二次，

大三度：一次， 減三度：一次， 減四度：一次。

聲部配置：二部合唱。

結束音程：完全五度。

5.pasi but but

演唱人數：10 名

演唱時間：3 分 40 秒

音域： 領唱音域：小七度， 合唱音域：大十一度。

和聲音程： 完全四度：6 次， 完全五度：4 次， 小三度：3 次，

小二度：2 次， 大二度：1 次， 大六度：1 次，

小六度：1 次， 增四度：1 次， 減五度：1 次。

聲部配置：二部合唱（三次合唱出現二次）

結束音程：完全五度

6.pasi but but

演唱人數：10 名

演唱時間：2 分 20 秒

音域： 領唱音域：大十一度， 合唱音域：大十三度

和聲音程： 完全五度：5 次， 完全四度：4 次， 大三度：4 次

小三度：4 次， 大六度：4 次， 增四度：3 次，

小七度：2 次， 小六度：1 次， 小二度：1 次，

增五度：1 次， 減五度：1 次， 完全八度：1 次。

聲部配置：三部合唱。

終止音程：完全五度。

7.pasi but but

演唱人數：10 名

演唱時間：5 分 22 秒

音域： 領唱音域：大十三度， 合唱音域：小十五度。

和聲音程： 完全五度：16 次， 大三度：13 次， 小三度：12 次，

完全四度：8 次， 減四度：8 次， 小六度：3 次，

增四度：3 次， 大二度：1 次， 小二度：1 次。

聲部配置：三部合唱。

終止音程：完全五度。

8.pasi but but

演唱人數：8 名

演唱時間：3 分 4 秒

音域： 領唱音域：小二度， 合唱音域：完全五度。

和聲音程： 完全五度：10 次， 完全四度：5 次， 小三度：5 次

大三度：4 次， 減五度：2 次。

聲部配置：二部合唱（出現 4 次三部合唱）

結束音程：完全五度（包括大三度，小三度形成之大三和弦）

9.pasi haimo

演唱人數：10 名

演唱時間：2 分 40 秒

音域： 領唱音域：小十二度， 合唱音域：大十一度

和聲音程： 完全四度：12 次， 大三度：8 次， 完全五度：5 次，

大六度：3 次， 小三度：2 次， 大七度：2 次，

完全八度：2 次， 小七度：1 次， 增度：1 次，

減四度：1 次， 減三度：1 次， 大二度：1 次。

聲部配置：三部合唱。

終止音程：完全四度。

布農族祈禱小米豐收歌樂曲分析統計表：

演唱 演唱音域和聲音型（出現頻率）

採餘地點

	人數		時間	會員唱		合唱		結束音程			聲部配置		
	減四度	完全度		減五度	增五度	大六度	小六度	大二度	小二度	大三度	小三度	減三度	完全度
(黑澤隆朝) 2 黑瓏山社		3	6	2分23秒 1	大9度	大11度				1 完全五度	1 二部合唱		8
(呂炳川) 2 羅娜村		7	8	5分15秒 4	完8度	大11度				8 完全五度	5 二部合唱		8
谷風村 6			8	2分20秒 1	大3度 1	大7度	2			1 完全五度	5 二部合唱		6
利稻村 4	1	2	8	2分45秒 2	大7度	小9度	2			1 完全五度	5 二部合唱	1	4
明德村 1 唱			10	3分40秒 4	小7度 1	大11度 1	1		2		3 完全五度		6 二部合唱
崧頂村 3		5	10	2分20秒 1	大11度 4	大13度 1		1		4 完全五度	4 三部合唱		4
霧鹿村			10	5分22秒	大13度	小15度	1		1	13	12		8

3	8	16					3			完全五度	三部合
唱											

羅 娜 村	8	3 分 4 秒	小 2	完 5				4	5		5
10	2							完全五度	二部合唱		

霧 鹿 村	10	2 分 40 秒	小 12	大 11	1				8	2	1
12	1	1	5			3	2	1	2	完全四度	三部合
唱											

合 計							7	4	40	42	2	61
14	12	58	10	4	5	9	2	3	3			

第四節 祈禱小米豐收歌在民族音樂界的評價

首次將這種在原始民族民歌中罕見的布農族祈禱小米豐收歌 *pasi but btu* 介紹給世界民族音樂界認識的是日本民族音樂學者黑澤隆朝。他於一九四三年一月受當時日本統治的台灣總督府的事部委託來台調查台灣土著音樂，他是日據時代最後一位從事台灣土著族音樂調查，也是日據代規模最大的一次從事台灣和本土土著與漢族音樂調查工作的民族音樂學者。

他於一九四三年三月廿五日來到當時的台東縣鳳山郡里瓏山社（今台東縣海端鄉崁頂村）在當時任職於關山支廳的古川巡查及布農族青年鄭江水先生的協助下，採錄到這首世人罕見而唱法奇特的祈禱豐收歌 *pasi but but*，黑澤當時非常驚訝，因為在當時諸民族中，從未有任何一個民族使用這種近乎半音階上行唱法的合唱方式，於是他於一九五二年將該項錄音資料寄至聯合國教科斗組織（UNESCO）所屬的國際民俗音樂學會（IFMC），受到當時世界民族音樂學者 Andre schaeffner Curt Sacks, Yaap Kunst 之注目，並且在一九七三、一九七四相繼出版了「台灣高砂族之音樂」一書及唱片二張分別介紹了這首布農族祈禱小米豐收歌；之後國內音樂學者史惟亮、呂炳川、許常惠等又相繼撰文推許這首歌曲，於焉中外民族音樂界對這首歌曲產生了更大的認識，也因為這首歌

曲的被發現，連帶的產生了一些民族音樂的問題被提出來討論也更促使我們對自己本土文化的認知產生更大的催化作用。

是可原因使得祈禱小米豐收歌在民族音樂界產生如此迴響呢？

替「音樂的起源說」增加了一個可能性的說法：

十九世紀末、廿世紀初，各國學者對音樂的起源，都相繼是出了各種可能性，眾說紛紜，莫衷一是：例如：達爾文（C.R. Darwin 1809 1882）的異性吸引說；羅素（Jean Jacques-Rousseau 1712 1778）與史賓塞（Herbert Spencer 1802 1903）的語言抑揚說；漢斯比羅（Hans Von bolow）的音樂從節奏開始；瓦勒謝克（R.Wallascheks 1860 1917）及布赫（Kael Bucher 1847 1930）的勞動起源說、信號說，模仿自然說等等。然而布農族的 pasi but but 只有成年男子才能參與演唱，而且只有旋律並沒有歌詞，從頭到尾都只用「喔」發聲，無形中對過去種種音樂起源說產生了很大的問，尤其是對語言衍化成音樂的源說，不啻提出了反證。pasi but but 的被發現正說明了，有關音樂的起源，無須再追究，因為音樂是複雜的、多元性的，無法以任一單純的理由予以詮釋。況且任何一個民族均有其原始要素，亦均有其獨自的文化與族性。

在音樂史上對「音樂的進化原則」產生新的衝擊：

在音樂史上，一直以為音樂是開始於一個音的出現，經由二個音，三個音逐漸演化而成，然後由單旋律演進到複旋律，最後才產生和音的，可是布農族祈禱小米豐收歌的和聲唱法及半音階式的演唱方式是他們自古流傳至今的歌謠，已有悠久的歷史。即使西洋最古老的複音音樂產生的年代已還在西元第九世紀左右，但布農族祈禱小米豐收歌雖然我們無法追查出其產生的年代，但其年代之久遠是無庸置疑的。所以在人類文化尚未發達之前能有如此前衛之和聲音樂，是件不可思議的事。因此對音樂史上「音樂進化的原則」無疑地又留下頗多令人必須再深究的問題。

「泛音唱法是音階起源」的說法：

在過去最早提出此理論的是德國民族音樂學家 Hornbostel，但由於理論之基礎太過牽強，使得當時名噪一時的一些民族音樂學校如 Sachs 等都不敢附合。經黑澤隆朝於一九五二年在法國召開的國際民族音樂會議中，再次提出布農族泛音自然和弦唱法及祈禱小米豐收歌特殊唱法的例證，因此對「泛音唱法是音階起源」的說法得到更有利的旁證及增強了其理論之基礎。

「複音音樂並非歐洲地區的專利品」

第九世紀在歐洲複音音樂初期產生的平行：

四度及五度的 Organum 唱法，在歐洲地區已漸次消失，但在台灣土著族音樂中，尤其是布農族音樂中卻仍依然存在，經黑澤氏之推介給世人後，這種活標本似的例子再次為世界民族音樂界所重視。

三、結論

透過本論文之研究整理，可以歸納出下面幾點作為探討該族傳統音樂的結論：

布農族是個農耕、狩獵並重的民族：

由該族對農耕祭及對打耳祭等狩獵有關祭儀之重視與諸如對「祈禱小米豐收歌」之虔敬態度，可以知道他們是個農耕、狩獵民族，雖然過去有人認為土著族為狩獵民族，雖然過去有人認為土著族為狩獵民族，但由許多有關農耕的歌謠上可以得到反面之例證。

布農族過去有獵首出草之風俗，他們認為這與農耕狩獵有關，能砍更多的頭，便有更豐富的收穫，其砍人頭與農耕狩獵之儀式有關，對於砍取回來之人頭，給予虔誠祭拜，無疑是懇求這些人頭能帶來更多福祉。

以往西洋人均認為東方音樂沒有和聲，但是布農族的和聲唱法可以證明愛好和音，並不是西洋人的專利。由他們傳統歌謠的音樂形態分析可知，自然和弦是該族的基本唱法，而自然和弦組織上採用了泛音列 1、3、5 為其基本結構。該族不但在音樂組織上採用了自然和弦，連演唱方式上仍採自然和弦和聲唱法，在臺灣土著族中，除曹族有類似此種唱法外，其他諸族並無此種唱法，但曹族的音階組織則以五聲音階為主。

布農族歌謠由於慣於利用自然和弦組織的影響，故其曲調的運用就不像其他鄰族之活絡，雖然不是同一首歌謠，但曲調雷同之曲子比比皆是，不過類似歌謠中，歌詞的內容意義就遠超過曲調結構，因此布農族是一個和聲重於曲調的民族。

布農族歌謠對於歌詞的運用，由於曲調簡短及變化較少而顯得較多樣性，可分成固定型歌詞及不定型歌詞。固定型歌詞大都用於特殊祭儀上如 minamoto (播種之歌)，不定型歌詞則牽涉到生活層面，因人而異的歌謠如 pisidafida 敘述寂寞之歌。除了固定型與不定型之分野外，前者包括 gahodas (飲酒歌)，manuntu (首祭之歌) 後者則為一切有意思的歌詞之歌謠如 pisilai, pisitaho 等。布農族過去雖然沒有像漢族歌謠內運用押韻排比等方式，但是他們都運用了整齊句似的四節或五音節歌詞中，第二句

的前三音節就是第一音節後三音節的重覆，這種疊句的安排在布農族中是較特殊的。

祈禱小米豐收歌是布農族視為最虔敬的粟祭歌曲，其聖潔肅穆的儀式，神話式的傳說，奇異的半音階式和聲唱法在黑澤氏之公諸於世後，令民族音樂為之側目，更使得音樂起源之說增加了另一種可能性，也使得音樂起源之論在多元化的因素影響下，都一致贊同各民族皆有其獨具之文化特質，並不是單一性解釋就能遽下定論。並且由於祈禱小米豐收歌之產生於原始民族，使得「音樂之進化論」原則失其所怙，令人省思。

文化的遞變雖然是不著痕跡，循序衍化，但是文明的腳步總是跨越在前，保存它，創新它都屬必要，畢竟認知的層面很廣；接下來的研究方向，將以傳統的架構之下，新文化的產物在布農聚落衍生的現象導出「傳統與創新」的未來定位。

引用文獻

丘其謙

1966 布農族卡社群的社會組織，台北：中研院民族所。

佐山融吉

1919 蕃族調查報告書武崙族前篇，台北：台北總督府。

何廷瑞

1958 “布農族的粟作祭儀”，台大考古人類學刊 11:92-100。

岡田謙

1938 原始家族： 族 的家族生活，台北帝國大學文政部哲學科研究年報第五輯。

馬淵東一

1974a “ 族 於 獸肉 分配 贈與”，馬淵東一著作集第一卷，頁 93-171，東京：社會思想社。

1974b “ 族 祭 曆”，馬淵東一著作集第三卷，頁 361-81，東京：社會思想社。

陳奇錄

1955 “台灣屏東霧台魯凱族的家族和婚姻”，中國民族學報 1:103-23。

黃應貴

1974 經濟適應與發展：一個台灣中部高山族聚落的經濟人類學研究，台大考古人類學研究所碩士論文（未出版）。

1975 “經濟適應與發展：一個台灣中部高山族聚落的研究”，中研院民族所集刊 36:35-55。

1976 “光復後高山族的經濟變遷”，中研院民族所集刊 40:85-96。

1982a “布農族社會階層之演變，一個聚落的個案研究”，陳昭南等編社會科學整合論文集，頁 331-49，台北：中研院三民所。

1982b “東埔社土地制度之演變：一個台灣中部布農族聚落的研究”，中研院民族所集刊 52:115-49。

1983 “東埔社的宗教變遷：一個布農族聚落的個案研究”，中研院民族所集刊 57:1-30。

增田福太郎

1958 未開化民族 家族關係，岡山大學法經學會。

衛惠林

1972 “布農族”，台灣省通志稿卷八同胄志第一冊第四篇，頁 1-32，台中：台灣省文獻委員會。

瀨川孝吉

1953 “高砂族 生業”，民族學研究 18(1/2):49-66。

Bohannan, P & G. Dalton(eds.)

1962 Markets in Africa. Evanston:Northwestern Univ.Press.

Gibson,T.

1986 Sacrifice and Sharing in the Philippine Highlands:Religion and Society among the Buid of Mindoro.London : the Athlene Press.

Huang, Ying-Kuei

1988 Conversion and Religious Change among the Bunun of Taiwan.
Unpublished PH.D. thesis, Univ.of London.

Mabuchi, Toichi

1951 "The Social Organization of the Central Tribes of Formosa",
Journal of East Asia Studies 1(1):43-69.

1974 "Magico - Religious Land Ownership in Central Formosa and Southeast Asia", in T. Mabuchi, Ethnology of the Southwestern Pacific,pp.
283-317 Taipei:The Orient Orient Culture Service.

中英文摘要

東埔社與梅山，這兩個聚落居民雖同屬布農族郡社群，然而歷史的因素使這兩個聚落有其差異性存在。東埔社早在日據時期即已具明顯的聚落型態；相形之下，屬於布農族向外移民拓展的梅山，則不僅具有移民新開發地的流動特性，同時也缺乏如東埔社明顯的聚落性質。本文將透過東埔社與梅山兩個聚落經濟適應情形的比較，一方面企圖瞭解此二聚落的差異性在歷史的脈絡中，是否導致二者有不同的經濟適應方式；另一方面希望藉此差異性進一步瞭解布農族經濟活動中所共有的文化特性。

基本上，東埔社與梅山的傳統經濟活動，不僅是純為消費而生產的自足經濟，而且充滿共享（sharing）的社會文化特性。傳統上布農人，主要依賴山田燒墾的農業生產，而輔以打獵及採集。雖然這三種生產方式對於生產要素——土地及勞力有不同的處理

，然而我們發現在布農族的傳統經濟中，每個人都有同樣的機會獲得其生產活動所必要的土地與勞力，不使其受到某一社會群體所掌握或控制，這也是為什麼布農族成為一個較平等而不是一個階級性的社會之經濟基礎。而且，從各種生產活動的生產品之分配與消費來看，也充分顯示“共享”的特質。這些，透過布農人對小米獨特的重視、對動物的分類、獵肉的分配，以及各儀式中的殺豬宴等，將布農社會“共享”問題突顯出來。在此小米、獵肉、豬肉分別象徵著家、氏族或聚落等不同社會單位成員的共享關係，同時也呈現出布農族“共享”關係的社會意義是透過社會的集體活動中來實踐。

東埔社，大致在 1969 年建立市場經濟。然而導致市場經濟進入的因素，均是外力所引起的，非該聚落自發的。不過，在市場經濟形成之前日本殖民政府及國民政府一些政策的施行，不僅引入新的作物及土地類別影響原有相關規範的作用，更重要是改變了原有社會單位在經濟活動中的角色與關係。這些改變與影響，有助於東埔布農人對於資本主義市場經濟的接受與建立。在市場經濟進入後，東埔社布農人以集體活動的適應方式來解決農業商業化過程中有關資金、勞力、運銷以及貧富懸殊的問題。而此適應方式乃是基於傳統生計經濟中的“共享”特性（特別是聚落成員的共享關係）發展而來的。不過，這種適應方式往往只在市場經濟進入的初期發揮作用。一旦如東埔社的發展，由於調適市場經濟的成功，使得市場機能與外在大社會更強有力的各種有關經濟生產因素的正式組織，在當地更有效的運作，則原有的共享特性逐漸由原來的支配性地位降為較次要性及輔助性的地位。

梅山，因由於交通不便及與外界隔離，使得外力的影響，有所限制，直到 1972 年南橫全線通車以後，市場經濟才開始在梅山有其支配性。當地布農人同樣應用共享關係來調適市場經濟進入所帶來的各種有關生產因素問題的解決，然而相對於東埔社，因缺少聚落的共享關係而限制了當地在資金及運銷等問題的解決，自然也限制了市場經濟在當地的有效運作與發展。這也使得該地區經濟力量無法充分發揮與提昇，而停留在市場經濟進入初期、受傳統的共享性經濟特性所支配的情況。這正是原來外移殖民邊區缺乏聚落的明顯單位與聚落共享關係所造成的限制而產生的結果。

從東埔社與梅山的個例中顯示，我們必須在歷史脈絡中，了解外在的社會經濟力量，與一般布農人的社會文化特性，以及各聚落的特性，是如何相互影響反應的運作過程，才能使對布農人經濟生活的改變更深一層的認識。

The people in Taketonpu and Meisan belong to the Isbukun of the Bunun. Yet, due to historical factors, these two settlements are different. During Japanese occupation, Taketonpu was already an independent social unit. By contrast, Meisan located at the frontier area of the Bunun and noted for high horizontal social mobility. Unlike Taketonpu, it also lacked the independence and completeness of a settlement. This study focusses on their

different adaptation to the invasion of market economy in the two settlements based on their different characters. Using comparative studies, we also hope to understand the common cultural features of the Bunun economic activities.

Traditionally, the Bunun in Taketonpu and Meisan lived in an economy of subsistence. This kind of self-sufficient economy was filled with the color of sharing. The major agricultural product was mainly derived from shifting cultivation, hunting and food-gathering. In spite of the different arrangement of the means of production, every Bunun had equal access to land and labour. There was not a dominant social group to control the means of production. Under these socio-economic conditions, the Bunun has been regarded as a kind of egalitarian society. Through the processes of distribution and consumption of the product, the sharing relation has been one of the special features of the Bunun economy. Especially, through the special position of the millet in the Bunun society, the classification of the animal, the meat distribution of the hunted animal, the pig feast at the ritual, etc, we find that the millet, the meat of the hunted animal, and the pig meat separately stand for the sharing relationship among members of the sharing relationship among members of the household, the clan and the settlement. In other words, the sharing relationship is practiced in particular collective rituals of the social unit.

In Taketonpu, market economy was formed in about 1969 and mainly externally induced. Moreover, policies implemented by Japanese government and Nationalist government had not only introduced the Bunun with new plants and new categories of land but also influenced their some of behavioral norms which in turn changed their relationships and social units in the economic activities. These impacts offered the Bunun with favourable conditions for accepting market economy. After 1969, the Bunun used the collective method to adapt to problems of agricultural commercialization, such as lack of capital, labour, trading and the polarization between the rich and the poor, etc. But, this collective adaptation is derived from the sharing characteristic of the traditional Bunun economy, especially the sharing relation of the settlement. But, this kind of adaptation can only function effectively at the initial stage of the market economy. The market mechanism and the stronger and more powerful formal institutions of the wider society then replaced local organizations created by the Bunun. This change causes

the original sharing feature of the Bunun economy to be subordinate and auxiliary.

By contrast, Meisan could escape any immediate influence from external wider society owing to its isolate location. Market economy could not have its domination until 1972 when the South Crossing Highway was completed. The Bunun in Meisan have been applying their traditional sharing relation to adapt to the invasion of the market economy. However, lacking the sharing of the settlement, the Bunun in Meisan have not successfully solved the problem of the capital and trading by the collective way. This negatively influenced the operation and development of market mechanism which in turn prevented the Bunun from increasing their economic productivity. That is why until now, the Bunun in Meisan still remains at the initial stage of the market economy. This is also closely related with its specific feature of the frontier position.

From these two cases of Taketonpu and Meisan, we find that, for a better understanding of economic change among the Bunun, the external socio-economic forces of the wider society, the general features of the Bunun culture and society and the unique character of each settlement must be dealt with in the historical context.

摘 要

台灣高山族的民族文化，不但是屬於馬來中南太平洋島嶼語系 (Malayo-Polinesian) 民族文化的一環，而且地理位置上由於位在這個民族文化區的東北端，代表著這一文化的較純粹或固有的古層次。更是黑潮文化共同圈的樞紐地區。這是因為在十七世紀漢族大規模移入本島以前，高山族曾孤立了一級很長時期，而位於東南亞的馬來西亞、印尼與菲律賓等地區的同語系民族，都曾不止一次的受了外來文化特別是印度教、回教與天主教的影響，使東南亞的民族文化發生重大改變。這種情形，我們可以在台灣高山族與東南亞其他地區的民族音樂比較中，發現其顯著的差別，尤其是長年久居於高山上，最慢接受及接觸漢文化的布農族尤甚。

從民族音樂的觀點論之，台灣高山族的民謠是獨特的。當東南亞地區的其他諸民族，除了民謠之外，更發展了鑼群文化中以打擊樂器為主的器樂合奏，或古典與民俗的舞蹈音樂的時候，台灣高山族的音樂活動卻幾乎限於歌唱，但無論形式或內容都是極豐富

而進步的歌唱。從這個意義上，我們可以說，如要研究馬來中南太平洋島嶼語系民族的音樂形態，台灣高山族是具有相當重要的價值。台灣土著族中以布農族的集體和聲唱法最令人訝異，雖然高加索、米索不達、新幾內亞等地區地有類似這種自然和弦唱法的土著民族，但以上地區只是旋律上的自然和弦組織而已，故要在同一族中找出除了和聲唱法的樣式外，少有其他類型的唱法，可能除了布農族之外很難再找到了。接下來值得探究的是為什麼獨有布農族有此種唱法呢？1943年黑澤隆朝在台東里壠山社（今台東縣海端鄉崁頂村）首次發現了布農族最特殊以半音階上行及平行協和音唱法的曲子 *pasi but but*，並且在1952年將此錄音寄至聯合國教科文組織所屬之國際民俗音樂會，一時受到聞名國際的音樂學者 Andre Schaeffner, Curt Sachs, Yaap Kunst 等人之注目，而視為民族音樂上奇特罕見的現象，也為音樂起源說增加了另一種可能性。事隔三十幾年，布農族人依然能虔敬的唱出 *Pasi but but*，但為什麼該族會有這種奇特的唱法？是不是因特殊的儀式使然？這種唱法在音樂進化的原則下又扮演著何種特殊的價值呢？

布農族複雜的父系氏族制度都持有界定原始社會連帶關係與象徵性社會行為的社會功能，尤其該族繁瑣的原始宗教儀式對整個原始聚落產生的生存、整合、認知的層面都赤裸裸地反映在音樂上。當他們儀式的多樣化，音樂在儀式中的運用，都不是單純的結合，其民族性，內部的社會結構及宗教轉化的功能，生態環境的影響都是其中的變數。在今天西方宗教徹底席捲布農傳統宗教的時代，民族音樂的創造性和社會文化不停滯的問題，似乎遷扯出不少令人不得不去觸及的問題，今年度田野工作與研究主題即以「布農族的歲時祭儀音樂」的研究為題，希望能深入的了解該族傳統原始宗教與音樂內容、形式、演唱方式的關係與歲時祭儀的運作及對世界民族音樂的影響探討出其真實的面貌。

Bunun Tribe's Traditional Ritual Music

Abstract

The Taiwan aborigines culture is not only part of the Malayo-polinesian culture, but also, being at the northeastern corner of the cultural area geographically, represents a purer or more original state of the culture. Moreover, it serves as the vital point of the Black-Tide common cultural circle. It is because the Taiwan aborigines had been living alone for a long time before the considerable immigration of the Han people into Taiwan at the seventeenth century. Meanwhile, other Malayo-polinesian races in the Southeastern Asia such as the Malasian, the Indonesian, pilipinos, were repeatedly influenced by foreign cultures, especially by Hinduism, Islam, and Catholic, which resulted in great changes or the Southeastern Asian cultures. The apparent differences are exposed while we compare the

traditional music of other Southeastern races with that of the Taiwan aborigines, particularly the Bunun Tribe for their long abiding in the remote mountains and their late contact with the Han Culture.

The Taiwan aborigines, folk songs are unique from the point of view of traditional music. While other Southeastern races developed other musical forms besides folk songs such as the Gong Group's instrumental concert centering on percussion and the ancient folk dance music, the Taiwan aborigines, musical activities have almost been limited in merely songs though both of the form and the content are quite abundant and developmental. Therefore, it is concluded that the Taiwan aborigines have important values for those who want to study the Malayo-Polynesian musical status. Among the music of all the aboriginal tribes, the troupe harmony is the most surprising phenomenon. Although there are similar chord singing styles in some Caucasian, Mesopotamian, and New Guinea aboriginal tribes, they appear to be only natural chord organization in melody. It is hard to find another singing style besides chord singing in one tribe, probably the Bunun Tribe is the only one. Subsequently, it is worth discovering the reason why they have such an exclusive singing style. In 1943, Kawasadolu found the Bunun Tribe's song "pasi But But" with the most distinguished half-scale-higher and parallel harmonic singing style at Li-long, Taitong (the present Kanting Village, Haitwan Hsiang, Taitong County.) He recorded it and mailed it to the IFMC of UNESCO in 1952, and instantly it received notice from the internationally famous musicians Andre Achaeffner, Curt Sachs, and Yaap Kunst. It is considered an amazing, rare phenomenon of traditional music, and it adds to the probability of the Musical Originalism. It has been over thirty years, and the Bunun Tribe are still singing the "Pasi But But" piously. Why do they have such an exclusive singing style? Is it derived from a special rite? What particular value does it contribute according to the musical progressive principle?

The Bunun's complex paternal clan system serves the social function of defining the ancient social interrelationship and symbolizing the social behaviors. Their music reveals the whole ancient tribe's existence, conformation, and cognition under their intricate ancient religious ritual. Of course neither the variety of their ritual nor the use of music in their ritual is independent. The variables include the racial character, the inner social organization, the function of religious conformation, and the

influence of ecological environment. Nowadays, the Bunun are overwhelmed by the western religions, but that does not stop their traditional musical originality and their social culture, and many unavoidable questions therefore raise. This year's subject of field study and research is "the Bunun's Festival Ritual." It is expected to understand the relationship between their traditional ancient religion and their musical content, form, and singing style thoroughly, to discover the influence of their festival ritual on the world traditional music, and to reveal their genuine way.

玉山國家公園布農族人類學研究

研究報告

發行人：葉世文

計劃主持人：劉斌雄

協同主持人：黃應貴

：吳榮順

：鄭依憶

地址：南投縣水里鄉民生路 112 號

電話：(049)773121

印刷：台興印刷廠

電話：(049)324873 315202

初版：中華民國七十八年四月