



花蓮縣瑞穗鄉奇美部落布農族 人口遷徙與婚姻家庭的蛻變

陳文華

東海大學社會工作學博士
本院基督教人文學系兼任助理教授

Abstract

This article is based on Hualien County, Bunun Tribal Group, focused upon the Kivit Village as a basis of this research. This study will look into when the Bunun Tribal People after immigrating to the outside world, through the influence of social structure, how it affects modern day Bunun marital family.

Traditional Bunun marriage sets ethical norms of marriage taboo, taking into practice of marriage within the tribal group, exchange in marriage, force marriage as their main practice. With the emergent of democratic and free society, modern Kivit Bunun's younger generation, choses to free love, starting to have cross cultural marriage situations, between "traditional" and "modern" difference, discovery of different generations thoughts towards social cultural immigration changes, Kivit Bunun tribal peoples' marital families are stuck in a mixed situation.

The first generation grew up in the high mountains, deeply influenced in the traditional Bunun traditions, Ma-yuan's first generation who set their foot in Kivit are long gone; second generation Kivit Bunun's understanding towards Bunun traditions, the way they think, language, these actions are part of Bunun's cosmic view, hunting as their main way



of life, with limit interaction with Kivit Amis Group, with little interaction with the modern world; the second or third generation are the ambiguous generation, because the two different ways of life are fighting between the traditional ways and the modern way of life. The newest generation, the fourth generation no longer follow the traditional Bunun cultural lifestyle.

This research study found, Kivit Tribal village's immigration of people, has increased skip generational family raising, as well as increased poverty. Younger generation of parents are unable to in practice to live under the traditional settings, accepting marital responsibilities, also due to economically unable to raise children or divorce, they pass on their children to middle aged parents to raise them, traditional family and respective questions are quickly changing with the ages, middle aged parents felt helpless, sad and struggling.

Secondly, between modern democratic society and traditional culture, cultivating the younger generation to have increased ability to reflect upon themselves, through the traditional ways of thinking, how to live in a democratic free thinking society, as to the traditional Bunun family, from different aspects of generational experiences, to develop traditional taboos as well as modern societies' cross culture, cross generation dialogue. Not only to help different generations of Tribal people, to rethink and reflect upon gaps in the traditional family values, the meaning of the fault represented by such cultural norms in practice, to help them reinterpret their personal life experience, values and family's expectations.

關鍵字：奇美布農族部落，布農族人口遷徙，婚姻家庭的蛻變





前言

本研究旨在探討花蓮瑞穗鄉奇美部落布農族人口的遷徙，以及傳統婚姻家庭改變的影響。研究者是財團法人伊甸基金會象圈工程中心東區審查委員，布農中會奇美教會申請伊甸基金會象圈工程中心經費補助，推動社區弱勢兒少課業輔導，使得研究者有機會長期進出瑞穗鄉奇美部落，同時布農中會奇美教會傳道師亦是研究者的學生，研究者甚至數次親自帶慈濟大學社工系所學生駐進奇美部落，一同體驗當地原住民布農族的日常生活。因此，居於上述因素，本文擬以選擇瑞穗鄉布農族奇美部落，研究目的之一瞭解傳統布農族文化的婚姻禁忌對於當代奇美部落布農族人的影響。其次，在社會結構從傳統的狩獵文化轉型至工商業社會，奇美部落布農族的婚姻家庭內部產生甚麼改變。

本研究場域，隸屬台灣基督長老教會布農中會奇美教會，地處花蓮縣瑞穗鄉的奇美高山部落，沒有公共運輸系統，沒有商業市場、公共休閒運動育樂設施、才藝補習班，及文教補習班在多重邊陲環境下推展兒少課輔，受限於空間、地理環境因素，使得教會要推展兒少服務，首先面臨課輔老師人力問題、活動空間，以及開班授課經費不足的問題。布農族奇美教會在現任傳道師努力扎根經營，企圖以教會的力量提升部落家庭的關懷。在地處劣勢與資源不足下，布農族奇美基督教會要推展運作兒少課業輔導處處顯得捉襟見肘的窘境。

研究者本文擬從奇美布農族部落人口遷徙，來探討觀察現今布農婚姻文化的蛻變。所以，研究者從 2017 年 6 月至 2019 年 6 月，不定期進入奇美布農族部落，有時研究者是以審查委員角色，因著伊甸基金會象圈工程計畫之審查，進入台灣基督長老教會布農中會奇美教會，針對該教會申請計畫之期初方案審查、期中訪視；有時研究者以老師的角色，帶著慈濟大學社工系學生不同梯次進入部落作日常生活體驗教育。研究者採取研究方法乃是以田野參與式日常觀察，與部落耆老、青少年互動及文獻整理方式，完成本論文之研究。

以下研究者先就布農族的村落概述、布農族人遷徙，接著進一步說明在社會結構變遷，布農族婚姻家庭今昔的面貌，最後就本文關注的奇美布農族部落作概述，最後論及奇美布農族遷徙後，有關布農族婚姻家庭的今昔之論述，及說明遷徙至奇



美布農族的生活適應等問題，一一作討論。

一、布農族的村落概述

布農族居住於中央山脈兩側，是典型的高山民族，過去多半是在高寒的山區。布農族人口雖不多，但是擴展力極強，遍布整個中央中部山區，並進入台東縱谷兩側山區及南部高雄山區，¹ 同時，布農族人為尋求新獵場，造成聚落不斷分裂，使部分成員外出另覓地，新建聚落的結構性內在動力，由於山田燒墾民族不斷遷移尋求新地開墾，再加上漢民族、平埔族侵入等因素，使得布農族成為原住民族中移動幅度最大、伸展力最強的一族。²

布農族傳統部落，通常具有以下幾個要素：³

- (1) 穩定居住著並具有親屬關係的一群人，強調居住穩定性，和至少具有親屬關係的一群人，通常是一個家族或氏族為原則，抑或有姻親關係者居住鄰近，使婚姻的交換得以順利。
- (2) 有建房子、且儲存一定的主食物、睡覺及煮飯菜的地方。
- (3) 附近有肥沃土地可以耕種。
- (4) 通常會飼養一些家禽及可以協助狩獵的狗。
- (5) 部落的位置，一定是在溪谷附近，如此方有水源可供給。

海樹兒·友刺拉菲說明布農族的部落有上述特性。此外族人多居住在 1000-1500 公尺左右之山林，部落聚集之處是多為急斜坡地，甚至陡峭，布農族人喜歡這樣地勢，因為工作時，不用那麼彎腰工作，且這種地勢附近也必有山羊、山羌等獵物可

¹ 王人英，《台灣高山族的人口變遷》（台北：中央研究院民族所，1967），15。

² 王嵩山，《台灣原住民的社會與文化》（台北：聯經，2002），15。霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》（台北：稻香，2002）。

³ 海樹兒·友刺拉菲，《布農族部落起源及部落遷移史》（台北：原住民族委員會，2006），46。





以狩獵，是位於好獵場的附近，敵人不易攻取。

從日本治理時代開始為了方便集中管理，日本推動集團移住政策，布農族所居住的部落開始被行政區域框起來，由於行政單位的村社必須有一定的範圍，故針對分散的布農族部落，就難以依各部落分布型態來劃設行政區域，到民國政府亦然。故一個社通常會有幾個小社，中華民國時代的村，村內通常包含數個部落，通常一個社或是村裡面，只要是駐在所或是警察派出所、學校、衛生室及村辦公室坐落於何處，那個部落通常就會是這個社或村的中心。⁴布農族語 *Asang*，其意涵如生活圈社區的中心、基地、活動棲息地、聚落地、古老根據地等，部落名稱對於原住民來說，是較聚落、村落、社區更富有族人聚集文化生命和情感。⁵

二、布農族的遷徙過程

傳統布農族因為其狩獵文化的緣故，不斷尋找「獵場」而沿著台灣最長的山脈：中央山脈遷徙，而遷徙行動則是以「家族」為單位，整個家族「集體」移動並生活在一起。按照布農族規範，除非家庭不合，或是開墾地之環境關係，族人是不肯分家的，但是後來日本的移住和部落的規劃，以及日本政府協助下所蓋的小家庭式的房子，使得因新環境、新生活和新屋子的空間限制和變化下而不得不分家，因為將大家庭分解成數戶小，不僅弱化布農族家族勢力，同時亦有著管理上的方便和生活改造的目的。⁶

截至民國 108 年 9 月布農族目前人口約 59,370 人。⁷維基百科全書記載 (<https://zh.wikipedia.org/zh-tw>) 十八世紀時，世居南投的布農族開始大量的遷移，一是往東遷至花蓮的卓溪鄉、萬榮鄉，再從花蓮移至台東的海端鄉與延平鄉。另一支沿著中

⁴ 海樹兒·爻刺拉菲，《布農族郡大社：部落歷史研究》（台北：國史館台灣文獻館，2018），22。

⁵ 海樹兒·爻刺拉菲，《布農族部落起源及部落遷移史》，39。

⁶ 海樹兒·爻刺拉菲，《布農族郡大社：部落歷史研究》，216。

⁷ <https://www.apc.gov.tw/portal/docList.html?CID=274BE22984C1B432>，擷取時間 2019/10/5。



央山脈南移至高雄的那瑪夏區與桃源區，以及台東縣海端鄉的山區。由於民族大遷移的結果，該族的分布範圍也因此擴展遍布於南投、高雄、花蓮，及台東等縣境內。就地理遷移而言，布農族人是台灣的原住民當中，人口移動幅度最大、伸展力最強的一族。在日本殖民時期布農族是台灣原住民族中，最後歸順日本的一族，也是抗日時間最長的一族。布農族共分為六個群，均居住於南投一帶，分別是卓社群、郡社群、卡社群、丹社群、巒社群以及已被鄒族同化的蘭社群。目前各群居住地分別如下：

- (1) 卓社群 (Takituduh)：南投縣仁愛鄉過坑 (中正村)、武界 (法治村)、曲冰 (萬豐村)、信義鄉久美 (望美村)。
- (2) 卡社群 (Takibakha)：信義鄉潭南、地利、雙龍三村。
- (3) 丹社群 (Takivatan)：信義鄉地利村、花蓮縣萬榮鄉馬遠村。
- (4) 巒社 (Takbanuaz)：信義鄉豐丘、望鄉 (望美村)、新鄉、人倫 (人和村) 及花蓮縣卓溪。
- (5) 郡社群 (Isbukun)：信義鄉東埔、羅娜、明德及台東縣海端鄉、延平鄉及高雄市那瑪夏區、桃源區。是五個社群中最大的一支。
- (6) 蘭社群 (Takopulan)：由於塔科布蘭社群居住於阿里山附近，他們自稱 Takopulan (塔科布蘭) 人，與鄒族的 Saviki 社為鄰，現以完全被鄒族同化，高雄那瑪夏還有遺族，但是已被當地的布農族郡社群所同化，語言已消盡。

海樹兒·戈刺拉菲 (2006) 在研究布農族部落起源及遷移史中，提出「siduh」(氏族) 是一個具有「層次性」及「關係性」的詞彙，用以表示布農族面對不同的談話對象與情境裡所代表的不同概念與範疇，也就是說不同層次的氏族代表著不同的親疏關係、集體意識與功能意義，雖然學術界常以「小氏族」、「中氏族」、「大氏族」或「亞氏族」、「氏族」、「聯族」來指稱不同的氏族層次，但其實在布農族語裡都可以稱作是「siduh」，並且更進一步點出無任何布農族可以清楚知道 siduh (氏族) 的整體架構之事實，因為「從來不曾出現完整而為全部布農人所接受的 siduh (氏族)」





架構，此乃由於它的特質本身實附帶著無法完滿解決的歧異性與爭議性」（海樹·友刺拉菲 2006：61）。丘其謙（1966）則認為：「氏族」的功能與意義是個休戚與共、利害與共的團體，如有氏族成員被殺害，必全部為他復仇，直到殺死對方所屬血緣或地緣團體成員之一人，才會善罷甘休。由於當代族人的生活方式與習慣已與以往不同，傳統的氏族意義已經變質。海樹兒·友刺拉菲⁸提到，對於目前族人來說，氏族的功能似乎只出現在「婚姻的規範」、「殺豬分肉的共作、分享」、「選舉動員」，以及一些隱藏性的道德意涵上了。

布農族的氏族功能除了是嚴格的外婚法則基礎外，也包括了密切的社會連帶關係與象徵性的社會行為，同時也在現實生活的種種實踐上成為重要的人群基本單位。如聯族是共食祭粟單位、互用獵場單位、共行祭儀單位。氏族為共有獵場、共享獵肉、共負法律責任之單位。亞氏族為更緊密的社會單位，為共有耕地、共同耕作、共行祖靈祭、共戴氏族長老與母族禁婚的單位。聯族是布農族社會中非常特殊的一種組織型態，主要是指在氏族 siduh 層次之上，比氏族更大單位的人群分類範疇，稱為 kaviaz，為「友族、友盟」之意。每一聯族包括若干氏族，這些氏族間或多或少有（擬）血緣的關係（黃應貴，1992），但更重要的是他們之間具有結盟的關係，包括了在危急存亡關頭，聯族必須協助之義務。布農族人稱聯族為「沒有烙記的親屬」，以彰顯其權利義務關係（葉家寧，2002）。聯族的最重要社會意義，在於它是外婚的基本單位，可以共食祭粟及其他可以稱為 masamu（誓約、禁忌）的食物。若干聯族則組成一部族（即「社群」、「部落系統」）。無論氏族或是聯族，這種基於血緣或擬血緣所發展出來的人群範疇與人際往來關係，在現實生活中成為有效降低生存風險、互利共生的盟友關係。

至於布農族會離開原居住而往新移地建屋建社，通常是諸多因素。⁹

- (1) 原居地人口增加、造成生活壓力，連帶耕作地不足。
- (2) 為尋求狩獵物作及耕作適地，海樹兒·友刺拉菲家族長輩表示布農族過去遷移往往是獵獲物，亦即獵獲物走到那裡，也就跟到那裏。

⁸ 海樹兒·友刺拉菲，《布農族部落起源及部落遷移史》，62。

⁹ 海樹兒·友刺拉菲，《布農族部落起源及部落遷移史》，105-7。



- (3) 發現較原居地更適合農耕，有飲水豐富之新土地。
- (4) 伴隨兄弟或是家族乃至於氏族之移居。
- (5) 面臨平地人或是異族之壓迫。
- (6) 原社與新居住地接近，而新居住地條件也不錯。
- (7) 出獵歸途時，因溪水暴漲短期無法通過，並在附近新而適宜居住之地，之後經過種粟成功，有吉夢而形成社。
- (8) 擬移居地因經和解成立，沒有外敵顧慮之必要，故遷居此良好土地。
- (9) 遇到地震、水災、山崩等造成家原受破壞而必須遷居者。
- (10) 因參與日治時期襲擊日軍，為避難而遷居。
- (11) 為開墾水田，作自發性移居。
- (12) 官方移住，尤以日治時期布農族人從原部落集團遷出與新社形成多時期。

海樹兒·友刺拉菲指出歷代布農族人口遷徙，尤以日治時期強制移住政策，使得整個集團遷出，堪稱布農族整體歷史演變最鉅時期，造成布農族社會組織、文化生活、價值觀等巨大轉變。除了因官方政策移住外，族人因環境、天災、家族或個人問題等因素進行主動移住，在海樹兒·友刺拉菲¹⁰研究布農族遷移史，就記載花蓮瑞穗鄉奇美村，布農族之奇美村 *kivisia*，族人多是丹社群，有 *Taisnunan*、*Manququ*（王、許）、*Namilingan* 及 *Tanapima* 等氏族，於 1953 年遷過來，一部分是從花蓮縣萬榮鄉馬遠村（含東光）及紅葉，也有一部分從清水過來，主要是尋獲獵物而來，剛剛來時有 36 戶，這些從花蓮萬榮鄉布農族丹社群進行第二期遷移時，最早往東部遷移，很早與東部阿美族有所接觸，花東縱谷中段的阿美族稱呼布農族為 *Iwatan*，指的就是當初最先接觸的布農族丹社群人。由此可知，瑞穗鄉奇美村的布農族人，就是從萬榮鄉馬遠村布農族的丹社群族人遷移至奇美村的布農族人。

¹⁰ 海樹兒·友刺拉菲，《布農族部落起源及部落遷移史》，235。





三、布農族婚姻家庭的今昔

傳統布農族部落社會對於婚姻有很多禁忌，包括禁婚範圍、禁婚範圍是以「氏族」為主。凡與禁婚對象通婚者，布農族稱為 *masamu*（禁忌），會帶給自己與家族帶來不幸與厄運。在傳統布農族社會中，布農族自生至死，生活與禁忌分不開，舉凡日常生活之食衣住行育樂、乃至婚喪喜慶，皆有其應遵守的規條，人人應嚴守，若違反了禁忌，則將受族人嚴厲制裁，甚至會為個人、家庭、族群招致不祥及禍害。布農族藉著禁忌，建立到道德、法律、社會秩序、家庭倫理，更藉著禁忌，延續布農族生命。以下就傳統布農族的婚姻家庭，及現代布農族婚姻家庭作先前鋪陳，進一步分析布農族婚姻家庭蛻變如何受到外在社會結構脈絡影響。

（一）傳統布農族的婚姻家庭

台灣原住民族各有其不同的命名方式與祭儀，黃應貴（1992）更具體點出「姓」對布農族不單只是用來辨識血緣關係，在其信仰上，布農族認為姓是由精靈傳承的，來自父親的氏族，即使改姓，仍無法改變精靈的系統，也是禁婚範圍的界定。由以上研究可以得之，「姓名」的含義單針對布農族這個族群會影響「個人」、「氏族」、「信仰」、「婚姻」這四個層次。布農族是一個父系社會，自有一套極為嚴謹的婚姻制度，並以「禁忌」的衡量來規定約束氏族間的禁婚範圍。傳統的布農族婚姻習俗有明確的禁婚範圍，而其禁婚範圍是以「氏族」為主。馬淵東一、葉家寧、霍斯陸曼·伐伐、海樹兒·友刺拉菲，及黃應貴等人皆紀載著，布農族除了禁止血親及姻親通婚外，氏族及聯族也有嚴格的禁婚範圍：(1) 禁止同一聯族成員結婚 (2) 禁止與母之氏族成員結婚 (3) 禁止其母同屬一氏族者結婚。¹¹

凡是與禁婚成員通婚者，不僅自身會遭天譴，更會令整個氏族遭受詛咒，而其

¹¹ 馬淵東一，〈臺灣中部土著族的社會組織〉，林衡立譯《臺灣土著社會文化研究論文集》，黃應貴主編，（台北：聯經，1986），430。葉家寧，《台灣原住民族史：布農族史篇》（台北：台灣省文獻館，2002）；霍斯陸曼·伐伐，《中央山脈的守護者：布農族》（台北：稻香，2002）；海樹兒·友刺拉菲，《布農族部落起源及部落遷移史》，125-126。黃應貴，《文明之路第一卷：文明化下布農文化傳統之型塑（1895-1945）》（台北：中央研究院民族所，2012），93。



婚姻也不會被族人祝福，反而會遭族人撻伐與訕笑，更不會共食結婚豬肉，且冠以「偷婚」之罪名，在這樣傳統的布農族社會裡，同姓通婚是不被允許也不准發生的。凡與禁婚對象通婚者，會帶給自己與家族帶來不幸與厄運。在傳統布農族社會中，masamu 的婚姻不會被族人允許及祝福，且象徵著：(1) 偷婚 (2) 整個家族受到詛咒 (3) 孩子有殘缺、父母會早逝 (4) 族人看不起的笑柄 (5) 亂倫。

所以，masamu（禁忌）是布農族的道德法律、社會規範，及倫理生活準則，是每個布農族皆須遵守的。布農族自生至死，生活全禁忌分不開，舉凡日常生活之食衣住行育樂、乃至婚喪喜慶，皆有其應遵守的規條，人人應嚴守，若違反了禁忌，則將受族人嚴厲制裁，甚至會為個人、家庭、族群招致不祥及禍害。布農族藉著禁忌，建立到道德、法律、社會秩序、家庭倫理，更藉著禁忌，延續布農族生命。¹²

傳統的布農族婚姻形式大部分是以「搶婚」、「交換婚」為主。¹³ 韃虎·伊斯瑪哈單·伊斯立瑞（2009）研究指出：「搶婚」主要是如果婚事女方家長已經同意，但女兒卻不同意，男方可以集合男方的男人將新娘扛回來，如果第二天男方認為新娘沒有要逃跑的跡象時，宴請女方家人；另外一種是女方想嫁但家族中父母或兄弟不答應，男方的男人們要到女方家中與女方家族中的男人們摔角、搏鬥，男方打贏的話，女方將新娘交出來。而「交換婚」則是兩家族皆有兒女，經由雙方家人協議以後，甲家的兒子娶了乙家的女兒，同樣的，乙家的兒子也必須娶甲家的女兒，相互交換形成聯姻。而無論是「搶婚」或是「交換婚」。布農族在結婚之前必定會詢問彼此的家族名。傳統布農族沒有「訂婚」儀式與聘金，只要雙方家長談妥婚事，即刻殺豬成親。

當日本集團移住政策的推動，造成布農族社會文化劇烈影響，其具體影響涵蓋政治、生業活動、土地主控權、祭儀、婚姻，及居住家屋。特別是婚姻打破過去布農族人同一氏族的聚集穩定的情況，集團移住後，打破了布農族一個地區或部落由同一氏族來組成，同時過去一個家庭成員 40-50 人是很平常，卻變成適應新生活和

¹² 呂必賢、余存仙，〈布農族生命禮儀之禁忌〉，《原住民文化鄉土教材專輯》（台灣省政府主辦，1992），33。

¹³ 呂必賢、余存仙，〈布農族生命禮儀之禁忌〉，《原住民文化鄉土教材專輯》，135。





新屋子的空間限制和變化下，不得不分家，將大家庭分解成數戶的小家庭，不僅弱化布農族家族勢力，亦達到日本管理方便和生活改造。¹⁴

（二）現代布農族婚姻家庭

當代布農族處於一個全球化的時代，當代族人面對婚姻，對於 masamu 的詮釋不盡相同，是充滿「矛盾」、「困惑」、「複雜」的情感。傳統親屬組織和親屬關係在日治時期即開始轉變，主因是日本的集團移住政策，由於許多部落是不同的部族間或無關係的氏族間的混住，因而家族間的家族意識逐漸削弱。

另外，因不同部族間混居，使得婚配對象的尋找趨於方便外，布農族的族內婚姻因著部落對外的交流日趨頻繁和多元，婚姻上的轉變，大致有如下的轉變。¹⁵

- （1）婚姻締結由過去父母、家族長輩決定，轉變到自主性的決定。
- （2）過去盛行的交換婚漸漸地不再出現。
- （3）過去結婚地點，如殺豬分肉都是在女方家，現在因婚禮儀式和觀念上的改變，以及儀式的多元化而呈現不定，或呈現在教堂、一方或是兩方家都舉行。
- （4）過去是不允許，也幾乎不會發生離婚，現因自主意識之高漲及新的家庭問題之浮現而出現。
- （5）過去殺豬分肉是結婚時得到「認可」之必要性儀式，現因婚禮儀式多元化和觀念改變，形成老年人與年輕一代觀念的拉鋸戰。
- （6）過去殺豬分肉的分配對象是以具有親族關係為對象，以一戶為單位，並以該戶成員來衡量多寡；後來轉變成每一戶的量相同，而不計較成員的多寡，有分肉的對象擴展至全部落甚至全村。
- （7）結婚年齡有增高的趨勢。
- （8）殺豬分肉在過去是締結婚姻的雙方家族或氏族之事，現在此一界線變得模糊，而呈現無一定範圍之部落族人與朋友共享和祝福。

¹⁴ 海樹兒·友刺拉菲，《布農族部落起源及部落遷移史》，212-216。

¹⁵ 海樹兒·友刺拉菲，《布農族部落起源及部落遷移史》，246-248。



- (9) 過去沒有收聘金的概念，後來收取聘金，並隨物價之升高而升值。
- (10) 由嚴謹親族婚姻的婚姻禁忌（masamu）概念；到混亂其間的關係，甚至婚姻禁忌受到挑戰現象頻繁。

從呂必賢、余存仙及海樹兒·爻刺拉菲皆提及傳統布農族社會的禁忌文化，制約離婚、外遇的情形發生。¹⁶ 尤以呂必賢、余存仙指出：「在傳統布農社會裡，一個女子既嫁給夫家，就要很專心一意為夫家照料家庭，服事翁姑、相夫教子，若背叛夫家、不守婦道，是會遭天譴的，會帶來禍害。」¹⁷ 隨著現代資本主義社會，人口隨著就學、就業，及遷居。人口移動以非過去以狩獵生活為主，現代的民主法治、基督教文化，大量傳播媒體傳送主流文化。現代社會的布農族婚姻家庭已經呈現多元面貌。

布農族過去採取族群內婚，考量固然是當代同質婚的特性，隨著社會漸趨開放，也使跨族婚較先前世代更為可能。檢視布農族的婚配，理解當代社會結構與文化氛圍的變遷下，布農族群與其他族群在婚配上的變化。劉千嘉、章英華（2018）普查的研究即發現當代平均十個已婚原住民配偶中即有四人與漢人結婚，以原住民女性較男性更易與漢人結婚。可見當時原住民族婚配已經近一半人口統計數字呈現族外婚普及性。另外，劉千嘉、章英華再次研究臺灣原住民的族群婚配類型，在其論文提出兩個結論。¹⁸

1. 多元的婚配傾向

隨著世代的變遷，顯示在晚近世代，原住民族個人的婚配越趨多樣性，族群的交流與互動使得不同族群間的婚配成為可能。雖然同族婚仍為多數，但隨著世代的遞移，跨族婚與原漢通婚都有隨世代增加的狀態。

2. 族群親近性與變遷中的族群邊界

在原住民較多的區域，原住民族有較強烈的同族婚傾向，但在漢人為多數的非

¹⁶ 呂必賢、余存仙，〈布農族生命禮儀之禁忌〉，《原住民文化鄉土教材專輯》，246。

¹⁷ 呂必賢、余存仙，〈布農族生命禮儀之禁忌〉，《原住民文化鄉土教材專輯》，135。

¹⁸ 劉千嘉、章英華，〈臺灣原住民的族群婚配類型：世代效果、代間傳承與族群差異〉《調查研究：方法與應用》，39期（2018）：77-121。





原鄉地區，原漢通婚與跨族婚的傾向較強烈。在當代城鄉移徙下，當原住民族從個別的部落移動到大都會區，與外族與漢人接觸的亦將隨之增加，遂有建立族群網絡的可能，故而削弱了單一族群本位的固著性，婚配類型亦較多元。

從劉千嘉、章英華研究臺灣原住民的族群婚配，我們可以理解奇美村布農族新世代婚姻家庭組成的多元可能性。余淑釩（2013）研究現今的布農族社會受到多元文化的影響，婚姻不再是像過去傳統社會由家長決定，現今的族人以自由選擇戀愛對象並在進一步交往後結為連理，而結婚的過程較為固定的模式為：結婚前一晚殺豬，隔天結婚早上舉行基督宗教儀式，也有族人選擇較為簡便的公證方式完成結婚儀式。現在的年輕人因為「自由戀愛」的關係，可以自由選擇交往對象，不再是受制於長輩們的意見。但有可能不瞭解布農族的婚姻禁忌規範，常是導致同姓通婚的關鍵因素。雖然布農族的長輩一再告誡不可以同姓通婚，然而，台灣的法律卻是提供合理的法律基礎，保障原本布農族社會屬禁婚成員者可以共組家庭的權利，只是族人撻伐及謾罵相較以往，便不再過往般要求。

余淑釩指出布農族「Masamu」對當代婚姻困境，*masamu* 是否造成當代布農族婚姻困境？從余淑釩資料顯示來看，有兩方面的結論。¹⁹

- (1) Masamu 還是會影響當代族人結婚的心情，特別是有一方的家人堅決反對的情況產生之後，當事人必需建構良好的心理狀態準備長期與家人溝通、協調，或是提出分手的結果。
- (2) 當代布農族不同世代的婚姻價值觀不同。中年代的布農族對於婚姻的 *masamu* 與家的組成仍保有傳統布農族文化的想像。年輕一代的布農族則是以自我為核心，包括婚姻對象的選擇與家的樣貌等等。同時，指出當代布農族將不同的文化體系（布農族文化、當代文化、基督宗教文化）靈活的運用在日常生活中，發展出一套新的布農族的詮釋。

綜觀以上討論，海樹兒·戈刺拉菲從布農族在台灣自主獨立時期、日治時期、

¹⁹ 余淑釩，《「Masamu」當代布農族的婚姻困境：以東台灣 palalavi 氏族為例》（碩士論文，國立交通大學人文社會學系族群與文化，2013）。



民國時代初期，及現狀等四個歷史時期發展。我們看見布農族婚姻與家庭的轉變，請參見表一布農族婚姻家庭的轉變。²⁰

表一：布農族部落婚姻家庭的轉變

項目	自主獨立時期	日治時期	民國時代初期	現狀
婚姻	族內婚，父母或長輩決定、交換婚盛行、氏族禁婚嚴格、婚域單純	同前，婚域漸多元	冠漢姓及漢名	漢名與布農名並用，傳統名字使用有受到重視之傾向
家庭	大家族制，一戶人口在數十人以上，一家圍蹲著吃飯	大家庭制受到挑戰，家戶人口減少，分家多，開始桌上吃。	前述現象持續	小家庭多，戶數人口僅數位

說明：取自海樹兒·戈刺拉菲（2006：253-254）

相較於部落中生代以上的長輩們，傳統婚姻禁忌對於當代族人的影響力明顯較為薄弱。黃應貴（2012）研究布農族社會當中對於「家」的理論指出，不同個體相互互動與結合則發展出獨特的生活方式、心理慣性及精神氣質等樣態，所以，家會呈現多樣化的變化與樣貌，且朝向「現代家庭化」發展外，更呈現「個人化、心理化、多樣化」的發展趨勢。

四、田野背景說明：花蓮縣瑞穗鄉奇美布農部落

奇美的名稱是由 *kiwit*、奇密、奇密社演變而來的。*kiwit* 是阿美族語，學名海金沙。意思是一種可以用來誘捕毛蟹的螃蟹草叢生之地，因為日本難以發出這樣的音，所以在民國廿六年改稱奇密，光復後雅名為奇美至今，最早的部落在瑞港公路奇美公墓至奇美國小之間，因為飲水不便，日據時代才遷到下方比較接近秀姑巒溪的低

²⁰ 海樹兒·戈刺拉菲，《布農族部落起源及部落遷移史》，253-254。





位河階上。奇美部落，崇爻九社之一，當時被稱為「機密社」，並記載於清史上。當年對外要道原僅靠光緒三年吳光亮興建的奇美棧道，自民國六十八年起，由農牧局興闢瑞港產業道路西起瑞岡大橋，東端沿秀姑巒溪左岸經奇美，抵大港口長虹橋，沿途風景美麗猶如世外桃源。²¹ 早期奇美部落交通不便，部落接受現代化與漢化很晚，一直處於傳統封閉的狀態，奇美部落一直到民國 53 年才有電，民國 75 年部落聯外的瑞港公路才開通，民國 81 年才有電話，民國 99 年才有簡易自來水，一直到民國七〇年代，部落居民仍普遍居住在傳統的茅草家屋裡。²²

奇美部落原為阿美族文化發源地之一，依據花蓮縣瑞穗鄉戶政務 2019 年 8 月統計，戶數 118 戶，總人口數 388 人，原住民族佔總人口數 90%，其中阿美族佔 75%，布農族 25%，其他 1%。²³ 比較黃宣衛（1986）研究奇美村阿美族宗教變遷時，在其 1984 年田野調查資料顯示奇美村共有 77 戶，其中阿美族 52 戶，布農族 17 戶，漢人 8 戶，時間相隔 35 年，當地人數仍以阿美族人數占多數。當地有一所奇美國小、奇美派出所、奇美衛生室、奇美文物館。²⁴ 當地台灣基督長老教會有阿美中會所屬的奇美長老教會，及布農中會所屬的奇美長老教會兩間長老教會，最特別的是當地布農族全是布農中會所屬的奇美長老教會的信徒。其中，奇美部落的布農族，民國四十一年因為狩獵，而定居在海岸山脈間的奇美部落，其實他們來自萬榮鄉馬遠村丹社群，當初，一兩戶遷居，至今已有人口共有一百一十多人，也因為跟當地阿美族狩獵，建立了友好關係。遷居 66 年之後，為了傳承文化及凝聚族人情感，於 2018 年 5 月 5 日在布農奇美教會廣場舉行射耳祭，參與的族人老中青，這是奇美布農部落第一次舉辦射耳祭。²⁵

許幸福牧師是設立奇美布農族教會第一位駐堂牧師，同時也是當地人，他接受報社訪問，以報導人分享一

²¹ 〈台灣原住民族資訊資源〉，http://www.tipp.org.tw/tribe_detail3.asp?City_No=19&TA_No=7&T_ID=16，擷取時間 2019/10/20。

²² 〈花蓮縣奇美部落文化發展協會〉，<http://www.facebook.com/kiwit01>，擷取時間 2019/10/20。

²³ http://em.hl.gov.tw/population_list.php?typeid=3080，擷取時間 2019/10/20。

²⁴ 林修澈主編，《台灣原住民族部落事典》（台北：行政院原住民族委員會，2018），472。

²⁵ 〈台灣原住民族資訊資源網〉，http://www.tipp.org.tw/news_article.asp?F_ID=84180&FT_No=1，擷取時間 2019/10/20。



奇美的布農族大部分是從南投地利搬到花蓮馬遠，再搬來奇美，屬丹社（Takivatan）。在民國 41-43 年期間，總共有三個家族搬來奇美，最早是民國 41 年王家（王德旺的爸爸最早到，他們從馬遠先搬到紅葉，再搬到奇美），然後是田家（田本男，布農名 Televos 最早到，他們從馬遠直接搬來奇美），再來是許家（許幸福的爸爸最早到，從馬遠搬到清水，再搬到奇美），許家是最後來的（民國 43 年到奇美）。剛來的時候沒有幾個布農族人。這三個家族還住在馬遠的時候，是指馬遠的舊部落山上……，許幸福牧師家族是從馬遠搬到清水，住了一段時間（5-6 年）後才搬到奇美部落，許牧師的爸爸從他的親家，聽說奇美這邊的土地沒有石頭，土地很平坦，他們來奇美這裡不只是看土地，他們還看這邊有很多獵物，哇！有山豬、還有山鹿……，以前奇美這裡都是整片的森林，……。許幸福牧師認為奇美部落是很好的地方，例如布農族喜歡到秀姑巒溪對岸打獵，因為對岸獵物比較多，要過河時，阿美族會幫不會游泳的布農族推竹筏過河，回來的時候，阿美族會划竹筏去接布農族回家，打到獵物的布農族會分享山肉給阿美族。²⁶

奇美村三個族群，阿美族、漢族、布農族，在經濟表現上，由於布農族移進此村最晚，成了三個族群最貧困一族，黃宣衛在 1984 年 5 月調查研究布農族擁有土地旱田、水田皆是最少，參見表二奇美村 1984 年 5 月經濟情況比較表。²⁷

由表二可知，布農族在 1950 年代進入阿美族傳統領域的奇美村光景，布農族人剛進入，自然受到阿美族人的排斥，因此布農族人只能散居在村子外圍，耕種阿美族、漢族不用土地，並以打獵來彌補生活所需（黃宣衛，1986：422）。時至今日，研究者 2019 進入奇美部落，布農族長者們告訴研究者，他們耕種土地有許多是阿美族人的土地，就連有幾戶家人居住房屋，尚未擁有土地權狀，僅有地上屋的房屋權狀。

目前村民以務農為主，民情風俗純樸，大部分留在部落以長者及學齡前幼童居多。因為部落沒有就業機會，故年輕人外流嚴重。目前部落內普遍存在的問題有

²⁶ 〈基督教論壇報〉，<https://www.ct.org.tw/1240889#ixzz629UMwJ Vi>，擷取時間 2019/10/20。

²⁷ 黃宣衛，〈奇美村阿美族的宗教變遷〉《中央研究院民族學研究所專刊乙種之 16》（台北：中央研究院民族所，1986），401-441。



表二：奇美村 1984 年 5 月經濟情況比較表

族群別	戶數	每戶擁有土地面積		貧民數	家中開店鋪
		水田	旱田		
漢族	8	0.2198 公頃	1.922 公頃	1	1
阿美族	52	0.4607 公頃	1.0824 公頃	3	3
布農族	17	0.1150 公頃	0.0510 公頃	3	0

資料來源：黃宣衛（1986：422）

單親、祖孫家庭，而產生經濟上及教育上衍生出家庭教育、親子溝通的問題。以奇美布農教會申請伊甸基金會兒少課輔計畫補助（財團法人伊甸基金會象圈工程計畫 2018 年補助財團法人台灣基督長老教會布農中會奇美教會課後照顧計畫）顯示，共計補助 13 名兒少學子，這 13 名學子是當時所有住在奇美村落的孩子。這些兒少家庭環境資源不足，其中單親父母離異、父親被關在監獄，由阿嬤照顧共計有 5 位；父母沒有固定工作酗酒嚴重者有 1 位；父母在北部臨時工，由阿嬤照顧共計有 2 位；父親一人工作賺錢養家活口有 1 人；父母身體狀況不太好，以養牛維生有 1 位；父親去世媽媽改嫁，現由行動不便的阿嬤照顧共計有 3 位。參見表三奇美教會課後照顧之服務對象：²⁸

當地經濟生活模式為自給自足的形態，生活機能不便，醫療與教育相對嚴重不足。就奇美部落的學習環境觀之，學區只有一所奇美國小，這是一所偏遠的學校，城鄉差距很大的國小。就讀國中學區在瑞穗國中，因為奇美地處偏遠，國中生就必須住校，加上單親及隔代教養的問題，家庭背景複雜，當地對於課業學習方面，僅端賴學校課後輔導及世界展望會的課後陪讀班，然而受限於當地住民人少，能夠擔任世展的課後陪讀志工人力不足，無法達到陪讀的果效。家長礙於經濟條件，根本無法提供子女參加課外輔導，或學習才藝的機會，交通的不便，學習資源的困窘。

²⁸ 財團法人伊甸基金會象圈工程，2018 年補助財團法人台灣基督長老教會，布農中會奇美教會課後照顧申請計畫書。



表三：奇美教會課後照顧之服務對象

編號	服務對象	學校以及年級	服務對象家庭目前處境
1.	學齡前	奇美國小	單親父母離異、父親被關在監獄
2.	學齡前	奇美國小	父母沒有固定工作酗酒嚴重
3.	學齡前	奇美國小	父母在北部臨時工由阿嬤照顧
4.	國小一年級	奇美國小	父母在北部臨時工由阿嬤照顧
5.	國小五年級	奇美國小	單親父母離異、父親被關在監獄 現由阿嬤照顧
6.	國小四年級	奇美國小	單親父母離異、父親被關在監獄 現由阿嬤照顧
7.	國中二年級	瑞穗國中	單親父母離異、父親被關在監獄 現由阿嬤照顧
8.	國中三年級	瑞穗國中	父親一人工作賺錢養家活口
9.	國中三年級	瑞穗國中	父母身體狀況不太好，以養牛維生
10.	國中三年級	瑞穗國中	父親去世媽媽改嫁，現由行動不便的阿嬤照顧
11.	國中一年級	瑞穗國中	單親父母離異、父親被關在監獄，現由阿嬤照顧
12.	高中三年級	玉里高中	父親去世媽媽改嫁，現由行動不便的阿嬤照顧
13.	高中一年級	玉里高中	父親去世媽媽改嫁，現由行動不便的阿嬤照顧

(資料來源：財團法人伊甸基金會象圈工程 2018 年補助財團法人台灣基督長老教會布農中會奇美教會課後照顧申請計畫書)

奇美布農教會有鑒於部落兒少需要，連結伊甸基金會象圈工程中心推動偏鄉兒少課輔班，於 2018-2019 申請該項計畫補助推動兒少課輔，隨著 2019 年秋季開學後，住在北區都市就業年輕父母，紛紛將孩童帶至父母在北部就近工作環境的學校就讀。因此，奇美布農教會未繼續推動兒少課輔補助，轉向花蓮縣政府申請原住民族部落社區長者照顧賽普計畫，提供照顧部落長者需求。



喻維欣論述家庭世代間資源分配過程，指出：

家庭代間資源移轉方式與外在社會制度密切相關，傳統農業社會中，個人經濟基礎依賴勞動生產力，具備勞動生產力的年輕世代對年邁父母的經濟支援，是不具勞動力持續生存的唯一方式，在現代經濟體制下，個人有能力透過長期投資的方式儲蓄老年經濟資本，不同世代間經濟能力差異減少，同時老年照顧之福利提高，使得年長父母不需要依賴子女經濟援助。²⁹

即便處在 21 世紀，台灣社會保險制度臻至完備，雖然學者喻維欣提出現代經濟體制下，不同世代間經濟能力差異減少，使得年長父母不需要依賴子女經濟援助。然而，兩相對照，奇美村布農族人的社會處境，是多重邊陲的窘迫。對於奇美布農族人卻顯得無法共享台灣社會福利的生活保障。隨著第一代長輩凋零、僅存長者在有限家庭資源下，只能仰賴第二代、第三代及早出社會，賺取微薄收入提供長輩勞力、情緒、經濟供應。奇美布農族中生代父母經濟能力匱乏、教育程度有限、仍舊需要向新世代尋求經濟支援，中生代生存需求高度仰賴新世代的子女、兒孫輩的經濟供應，形成長輩對子孫輩的依賴高，而中生代祖父輩提供勞力，照顧第三代的孫子女是非常普遍的光景。研究者在奇美村與當地布農族青少年（13-22 歲）互動，這些青少年家庭生活處在貧困的家境，隔代教養、單親家庭、重組家庭的家庭組成居多，詢問他們未來志願生涯，生存議題是他們普遍共同的期待，經濟穩定的職業諸如職業軍人；有的青少年期待開個店鋪賣檳榔、涼水，有的青少年期待成為部落守護員。他們很難將眼光拉到很宏偉的未來，經濟困頓一直是生存最大的挑戰，他們當中有的是國中畢業後，未繼續升學只能以建築工地的零工、採收檳榔的工作，能讀到高中畢業者，卻因家庭經濟無後盾，直接進入職場，急於改善家庭經濟，回應家庭長輩生活需求。

當第一代布農族人為了狩獵來到奇美村，第二代中生代所處的社會已經由狩獵

²⁹ 喻維欣，〈家庭〉，《社會學與台灣社會》，王振寰、瞿海源編（台北：五南，2017），223。



文化，轉型為工商業社會，到了第三代的奇美布農族人受到整個巨大外在社會結構變遷，舊有的禁忌文化的規範力量逐漸瓦解，奇美布農部落的族人所要面臨問題不僅是外在社會經濟體系不同，更是要面臨部落內婚姻家庭型態改變，如何理解部落的日常生活所產生婚姻家庭，是社會工作實務工作者亟待解決。我們可以知道，家庭具備分配功能，家庭透過上一代對下一代財富及權威的移轉，在奇美布農族部落的第一代給第二代、第三代的財富及權威的給予是有限。受限於其家庭資源不足，第一代的獵人離開馬遠部落的氏族支持網絡，因著獵物來到東海岸的阿美族傳統領域，第一代布農族的獵人能夠從阿美族人換取得土地者極為少數，加上文化教育行政資源皆設在阿美族的奇美村行政區，官方行政資源都以阿美族多數人口為考量，又無法擁有原居地萬榮鄉馬遠家族的支持，對於在奇美部落的布農族人像是客居，既無法得到行政資源挹注，也無法得到傳統文化家族支持。布農族家庭因外在社會體系的社會福利不足，父母期待自己年老由中生代子女照顧，若中生代子女缺席、消失，轉而向孫子輩期待照顧其無力晚年生活。

由此顯見，老人照顧問題，無法透過布農族傳統文化道德來實踐長者照顧，國家行政福利資源無法落實偏鄉長者尤為嚴重。我們看見奇美布農部落的婚姻家庭的改變，已經不在傳統文化禁忌規範內受限制，反受外在社會經濟結構、價值觀影響勝過內部婚姻因素的影響。布農族的家庭價值觀受主流社會婚姻價值觀影響，隨著教育、就業因素，都市化，及人口集中化的趨勢，奇美布農族人也大量外移都市，留下部落是無法外出就業的年長者或是學齡前階段的孩童為主。

五、跨越傳統與現代的挑戰：奇美布農族婚姻家庭的面貌

研究者進入奇美布農族部落，田貴貞傳道師向研究者無奈表示 2015-2017 年在奇美布農族部落裡，光是 25-40 歲之間壯男就有將近十六位過世，皆是酗酒肝硬化等原因去世；50 歲因酗酒造成死亡有兩位。中生代壯男承受社會變遷的壓力實是明顯，第一代進入奇美布農族人是在 1952-1954 年期間，因為獵物而遷徙，當時布農族社會是初級基本社會。隨著台灣社會現代化加快，國民九年義務教育 1968 年推動、傳播媒體興起、工商業社會起飛。第二代中生代，為了適應現代化生活，紛紛遷入





都市平地社會與漢人大量接觸，第二代中生代壯男以勞力的粗工、水泥工等非技術型工作為主。這樣築工地而居的生活型態。部落裡的正值壯年男人，是家庭、社區的中堅分子，卻在壯年英逝，不僅是個人、家庭及族群的損失。拉出外在社會環境因素，就可以得知酒癮盛行高是整個族群因為文化變遷，出現心理失序問題，奇美布農族人的生活壓力，無法從傳統部落的親族組織給予支持與安全，一旦社會變遷快速發展，族人產生心理調適壓力，以至出現酒癮與生活適應力的關聯性。精神疾病（思覺失調症）、酒癮、藥物依賴、自殺行為三種是現代人在適應主流文化，產生心理健康異常，這些心理異常常指心理適應功能，不能應付內在與外在的需求，以至於產生明顯的偏差，即為心理疾病的發生，這會特別明顯出現人際關係、社會和職業功能出現某種程度障礙。

鄭泰安（1993）指出在世界衛生組織的調查發現，在迅速成長的都市社區及某些偏遠的鄉村地區，這一類問題特別顯著增加，台灣原住民酒癮問題比率，明顯地比四十年前大為提高，在泰雅族與布農族十五歲以上人口當中，至少每三至四人就有一人有酒癮問題。

處在 21 世紀，奇美布農族部落在台灣的结构下，依附在資本經濟主義的社會，布農族的家庭也深受外在主流文化、殖民歷史、經濟、教育等不同外力的影響。至今在快速變遷年代，原鄉部落已非山林燒墾的放牧生活型態，更非如同社會主義式的共作、共食、共享的組織型態。現階段施行民主政府法律的治理，資本經濟主義入侵，年輕人就學、就業等因素進入平地都市，促使族群間大量流動，頻繁接觸不同族群與文化，加上 3C 電子產品的傳播媒介無遠弗屆。部落對外開放的腳步不可能停下腳步，這更加促使因為居住在主要交通幹線上部落，傳統的文化隨著人口遷移加速流失，部落氏族的社會組織漸漸式微或改變。

就原鄉近代歷史發展而言，國家政策的執行直接影響族人社會流動，過去傳統聚落社會型態，原住民族移動是隨著山林田野、獵場食物的供應而移居，自日據時期開始，以強迫軍事政治力量打開部落現代化的腳步。其中尤以 1914-1930 日據時期的移住政策，日本人方便政治集體監控的外力因素，隨著交通道路開發、耕地區劃整、推行神祀移建等，族人思考已逐步建構國家的意識。國民政府遷台後，1950-1960 山地平地化運動，1960 年 -1970 國民教育政策，年輕輩兒少開始接觸現代化教



育，部落兒少為了求學開始進入國家體系，部落家庭生活起了變革，到了 1980-1990 年的社會福利三法通過，影響著國家對原住民族聚落對家庭的界定與維繫。在都市化、族群互動頻繁、傳播媒體輸入、國民教育提升，及基督宗教信仰等諸多現代化因素，變遷後開放的思潮，如海水般四面八方衝擊著當代布農族的家庭，其所呈現之面貌已非過去傳統文化禁忌規範所能束縛。年輕壯年的族群因著就業的需求，大量移入平地都市就業，偏遠的奇美部落的家庭僅留下長者、學齡前幼童的面貌。族群流動增加文化的接觸，強勢漢文化體系的價值觀、社會認知，及行為模式涵化社會文化體質積弱的家庭，迫使布農族家庭長輩逐漸進去認同整個大環境生活。因此我們可以看見，在同一族群、同一部落內部體系內，家族成員逐漸產生不同世代，有著多元迥異的價值觀、社會認知與行為的差異。

出生成長於深山、深受傳統布農文化的第一代、第二代奇美布農族人，對於布農族傳統文化熟悉，他們的思考、語言，行為完全是布農族的宇宙觀，以狩獵為主，除了與奇美阿美族人較多的互動外，鮮少與現代社會有所交流，而遠從馬遠部落第一代在奇美的開創者已凋零；隨著國民教育義務教育延長、台灣社會結構進入工商業的社會轉型、工廠林立，吸納許多從偏鄉、原鄉的工人。中生代族人是出生在此時期，出生地是奇美部落。雖然前文提及，身為第二代的許幸福牧師認為來到奇美部落是一個很好的地方，隨著布農族社會組織文化規範式微，第二代或是第三代的布農族人較少來自家族（氏族）力量支持，卻因大環境以漢文化為主，族人逐漸離開奇美部落，因著教育、就業及現實生活的考量下，逐漸被外力的社會吸納，中生代這一代呈現最矛盾的一代，因為同時擁有兩種力量在其內心不斷地在傳統與現代之間的掙扎、拉扯。是布農族文化，抑或是主文化的矛盾。年輕一代的族人不再是注重布農族文化。

因著基督宗教信仰、當代主流文化、傳統禁忌 *masamu* 文化的式微等因素，進而產生多元挑戰與衝擊，雖然中老年一代族人對於傳統禁忌 *masamu* 仍保有虔敬、不可觸犯的態度，但年輕一代的族人面對 *masamu* 的態度已不如以往，所以，中生代的布農族對於新生代族人抵觸 *masamu* 情況，縱使抱持著規勸、勸阻、不可以的態度。新生代族人不願意遵守或是已經觸犯禁忌者，中生代的族人無奈、憂戚，與掙扎。





在黃宣衛（1986）研究奇美村阿美族宗教變遷，在 1984 年田野調查時，居住在奇美村布農族有 17 戶，布農族家庭中，沒有族外通婚的例子，完全由布農族組成。時至研究者於 2017-2019 年數次進入奇美布農族場域，看到布農族家庭的新生代第三代或第四代已有數戶與外族通婚的情形，其中嫁娶漢族、阿美族等，而遷居至奇美村第二代布農族家庭，仍嚴守著布農族文化的婚姻禁忌，當地布農族頭目家庭的親屬就採行交換婚方式建立婚姻家庭。由此可知，中老年一代族人對於傳統仍持守著傳統文化，隨著社會開放多元，新世代年輕人接觸面增多，婚姻選擇不再依據父母的要求婚配，而是依據年輕人自由戀愛進入婚姻。

從實際田野參與觀察發現，居住在傳統領域的祖居地之布農族人，保有傳統文化之規範、家族親屬網絡凝聚力強、人口組成以布農族人口居多，相形之下出現家庭問題少；反之，居住在遷入地的布農族家庭呈現社會文化現象，不同於原居地（遷出地）的社會文化現象，相形之下年輕一代受到的布農族文化涵化較為淺薄，受制於傳統文化的價值觀較淡薄，以奇美村布農族為例，當地原屬阿美族的傳統領域，阿美族人口多過布農族人口，因為地理的因素，使得他們跟阿美族部落的互動較頻繁，保有傳統文化的元素比較少。所以在家族親屬網絡凝聚力、布農族傳統文化規範涵化程度、人口組成、婚姻組成狀況、就業環境，及福利服務需求皆與原居地（馬遠部落）有所差異。參見表四布農族居住領域之文化影響力差異比較表。

表四：布農族居住領域之文化影響力差異比較表

	萬榮鄉馬遠村（遷出地）	瑞穗鄉奇美村（遷入地）
距離都會市區	遠	遠
家族親屬網絡凝聚力	高	低
布農族傳統文化規範	高	低
人口組成	布農族居多	阿美族、布農部人口
就業型態	農業、狩獵	雜工、狩獵
兒少福利服務需求	課業輔導、生活照顧	課業輔導、經濟貧困、布農母文化認同、提升兒少民族的自信心



從台灣光復前後，布農族家庭在市場經濟社會，黃應貴研究整理出布農族家庭受外在會結構劇烈變遷後，呈現的社會意義，有下列五大面向：³⁰

1. 家庭成員的資格以父系繼嗣原則為其依據，家庭形式明顯改變以多世系家庭比例。
2. 家庭權力由集中於家長而趨於分散到家中各個不同能力者。能力原則取代與生俱來的地位。
3. 財產繼承更趨於依照個人以往在家中的努力成果來決定其比例，而分家因社會經濟條件更趨複雜而增加分工程度後，個人依最能呈現自己的能力的生活方式，來另組自己的家庭的生活機會增高，而使得公議民主結構原則更易為人所遵循，也是多世系家庭增加的原因。
4. 婚姻的對象因已納入外在社會而擴大並增加其選擇性。同時禁婚的單位也縮小而減少原有規定。
5. 隨妻居現象產生且增加中，一方面減少父系繼嗣原則的支配性，另一方面增加個人選擇性。

從黃應貴指出布農族家庭在市場經濟社會的脈絡下，研究者可作為觀察奇美布農部落家庭在現代化過程，其婚姻家庭的蛻變。奇美布農族部落的現代化發展歷程，筆者分成八個方面來分述之。

1. **互動形式**：從傳統部落社會型態，轉為現代民主政治社會運作型態，隨著資訊化社會，部落互動形式，從過去的面對面的口傳文化，到現在家家屋頂上裝著原民會補助的小耳朵，打開電視即可連結外部社會動向。
2. **貨幣形式**：傳統部落社會型態採取以物易物方式，交換彼此所需，即便現在部落裡沒有傳統市場，族人家戶彼此交換分享農作物，但需要日常生活必需品，仍必須下山至瑞穗市區，以貨幣採買生活用品。

³⁰ 黃應貴，《東埔社布農人的社會生活》（臺北：中央研究院民族所，1992），178-179。



3. 權力運作：傳統布農族氏族部落以頭目耆老為權力運力核心；至今頭目耆老的地位具有象徵意義，在布農族文化仍受族人尊重，但已經不具行政權力，取而代之是由選擇代表民意的村長、區長。
4. 家庭結構：傳統家庭結構主要是以氏族親屬關係組成，轉為現今是以小家庭逐漸形成最普遍的形式。
5. 婚姻關係：過去以交換婚或是搶婚（婚姻禁忌）為主，轉為現代自由開放民主的自由戀愛。
6. 人群關係：傳統以親族、地域、階級的人群關係取向；逐漸轉變為職業的、社區取向人群關係取向。
7. 角色關係：傳統社會以強調父系繼嗣歸屬為角色地位之依據（注重個人與生俱來的身分地位），逐漸為普遍的和成就的依據所代替。換句話說，個人角色地位、輩分家世仍然重要，但漸漸趨向於由個人本身的能力成就來決定，而不再依據其出身及家世來決定。
8. 居住關係：過去傳統布農社會人口遷徙因獵場而移動，在現代化社會，居住關係的變遷表現在都是在人口集中處，或是因為受到生活、教育、職業的需要，選擇其居住地點。

表五現代布農族婚姻家庭的面貌，提及「角色關係」在「布農族部落社會」「強調父系繼嗣歸屬為角色地位依據」（注重個人與生俱來的身分地位），而「現代社會」是「後天個人能力的努力成就」。不過，依據黃應貴的研究，質疑傳統布農族的「家」是否為一親屬單位，日人岡田謙（1938）的資料認為，有三分之一的家戶包含不具血親或姻親關係的成員，家中財產的繼承是依據成員過去對這個家的貢獻，而不考慮親屬關係或歸屬地位，這使得家的財產可能被不具原有父系繼嗣關係者繼承。儘管傳統布農族人有以天生而來氏族地位來決定其政治社會領導人的觀念，實際上他們仍以個人能力而不是以與生俱來的地位決定，個人的才華和聲望是最重要的條件。³¹

³¹ 黃應貴主編，《臺灣土著社會文化研究論文集》（台北：聯經，1986），430。



綜合以上討論，布農族婚姻家庭的面貌如何，我們可以從其內含秩序、布農族部落社會、現代社會之觀察，研究者將其整理，如表五現代布農族婚姻家庭的面貌。

表五：現代布農族婚姻家庭的面貌

內涵秩序	布農族部落社會	現代社會
互動形式	面對面、口傳	面對面、文字、影音
貨幣形式	以物易物	支票、銀行等貨幣機制
權力運作	頭目耆老	選舉村長、區長、鄰長、村幹事
家庭組成	氏族家族	小家庭
婚姻關係	交換婚（婚姻禁忌）	自由戀愛
人群關係	親族、地域、階級的人群關係取向	職業的、社區取向人群關係取向
角色關係	強調父系繼嗣歸屬為角色地位依據 （注重個人與生俱來的身分地位）	後天個人能力努力成就
居住關係	獵場	生活、教育、職業

現代化的過程，不同世代出現對於布農族傳統禁忌文化規範實踐上明顯差異，這些禁忌文化規範實踐對家庭影響性，可分成三個年齡層的世代。

第一個年齡層是：1950 年之前出生。其家庭深受布農族傳統禁忌文化的影響；第二個年齡層是：1950-1990 年代出生。其家庭有不同層次受傳統文化的影響，要依照其部落地理空間環境，以及原生家庭是否有濃厚的傳統文化概念；第三個年齡層是：1990 年代之後出生，其家庭不受傳統文化的影響。其中尤以第二個世代的年齡層若是進入婚姻早已成為父（祖父）執輩，最可能出現傳統文化倫理實踐選擇兩難的掙扎，既是需要考慮現代化價值觀，又要擔心觸犯傳統文化禁忌。我們看見當代家庭的型態多樣化的產生、氏族集體意識改變、傳統文化婚姻禁忌的制約力量薄弱、世代價值觀差異，這對於中間世代的年齡層父執輩最能親眼經歷新舊世代交替的傳統文化與現代民主之間的斷層經驗。





結論

綜合上述之分析，研究發現，部落人口外流增加了隔代教養家庭、早婚未婚懷孕、貧窮偏多。年輕世代的父母未能實踐傳統文化規範，承擔婚姻責任，又因為早婚而導致無經濟能力撫養孩子或是離婚，將孩子交給中間世代的年齡層父執輩照顧，原鄉家庭相關問題在快速變遷年代，中間世代的年齡層父執輩最能感到無奈、憂戚，與掙扎。其次，在現代民主開放與傳統文化之間，有限的理解下怎麼去看待問題？要面對這樣的問題，培養年輕世代有自我反思的能力，透過傳統文化的意識形態為主體，如何處在民主開放思潮的社會，對於布農族家庭，整理不同世代的生命經驗，展現傳統禁忌社會與現代法治社會間的跨文化、跨世代對話。除了協助幫助不同世代的族人，重新反思不同世代的婚姻家庭價值觀上的斷層，這樣文化規範實踐上的斷層所代表的意義，協助他們重新詮釋自己的生命經驗、價值觀，及家庭的期待。

最後，研究者發現可以再延伸討論之議題，即處於跨傳統與現代的世代；依循傳統布農族傳統禁忌文化的規範，抑或是依循開放民主自由社會的意識觀之。處於新舊世代交替的布農族家庭，內部處處存有著新舊兼併的特殊現象觀。我們必須坦承真實面對，從事偏鄉布農族家庭服務，以謙卑的態度提供對話空間與機會。如何把布農族文化裡面臨的家庭服務的困境凸顯出來，並以布農族的社會文化為主體，能夠符合貼近布農族文化體系，並尊重現代民主自由的意識，在不違背專業的原則下，提供適切的原鄉布農族家庭服務處遇，是社工學術社群和實務界共同努力。



參考文獻

- 王人英。《台灣高山族的人口變遷》。台北：中央研究院民族所，1967。
- 王嵩山。《台灣原住民的社會與文化》。台北：聯經，2001。
- 丘其謙。《布農族卡社群的社會組織》。台北：中央研究院民族所，1966。
- 呂必賢、余存仙。〈布農族生命禮儀之禁忌〉。《原住民文化鄉土教材專輯》。南投：台灣省政府，1992。
- 余淑釩。《「Masamu」當代布農族的婚姻困境：以東台灣 palalavi 氏族為例》。碩士論文，國立交通大學人文社會學系族群與文化，2013。
- 林修澈主編。《台灣原住民族部落事典》。台北：行政院原住民族委員會，2018。
- 海樹兒·爻刺拉菲。《布農族部落起源及部落遷移史》。台北：原住民族委員會，2006。
- 海樹兒·爻刺拉菲。《布農族郡大社：部落歷史研究》。台北：國史館台灣文獻館，2018。
- 黃宜衛。〈奇美村阿美族的宗教變遷〉。《中央研究院民族學研究所專刊乙種之16》。臺北：中央研究院民族所，1986。
- 黃應貴。《東埔社布農人的社會生活》。台北：中央研究院民族所，1992。
- 黃應貴。《文明之路第一卷：文明化下布農文化傳統之型塑（1895-1945）》。台北：中央研究院民族所，2012。
- 黃應貴主編。《臺灣土著社會文化研究論文集》。台北：聯經，1986。
- 喻維欣。〈家庭〉。王振寰、瞿海源編。《社會學與台灣社會》。台北：五南，2017。
- 葉家寧。《台灣原住民史：布農族史篇》。台灣省文獻館，2002。
- 葉家寧。〈系譜、氏族與布農族〉。《台灣原住民歷史文化學術研討會》。行政院原住民族委員會、行政院文化建設委員會、台灣省文獻委員會主辦，1997。
- 楊淑媛。《兩性、親屬與人的觀念：以霧鹿布農人為例的研究》。碩士論文，台灣大學人類學研究所，1992。





劉千嘉、章英華。〈2000年普查資料在臺灣原漢通婚研究之潛力與應用〉。《調查與研究》。27卷(2012):7-51。

劉千嘉、章英華。〈臺灣原住民的族群婚配類型：世代效果、間傳承與族群差異〉。《調查研究：方法與應用》39期(2018):77-121。

鄭泰安。《台灣主著族群之心理研究：第一、二年總報告》。台北：行政院國科會，1987。

霍斯陸曼·伐伐。《中央山脈的守護者：布農族》。台北：稻香，2002。

韃虎·伊斯瑪哈單·伊斯立瑞。《高雄縣那瑪夏鄉布農族親屬與文化之研究》。碩士論文，國立台南大學台灣文化研究所，2009。