

第一章 緒論

第一節 研究動機

我的家庭喜好旅行，長年漫步於台灣山林之間、澤湖之濱，享受台灣自然風景之優美。旅經原住民村落時，時常可見十字架高聳直立於村莊中心，似乎基督教教堂成為台灣原住民村莊的標識或活動中心，相較於西部平原都市，或漢人居住的鄉村，廟宇林立，處處有神明、祭壇的情況，這番景象恰恰相反，形成強烈對比。記得年幼時，曾是台灣基督長老教會山地宣教師的外公，經常講述過去如何爬山涉水，進入尚未開發的原住民部落傳教。因為熟捻日語及中文，他在 1951 年底接受指派，隔年初由埔里進入中部布農族部落宣教，此時已有許多布農族人接受基督教信仰，他負責向布農族傳教、講道，並著手建立教會。他說當時原住民仍住在矮、舊、髒亂的石板屋，衛生條件不好，愛喝酒、吃檳榔，只要他到部落裡，就會聚集很多人一起唱歌，然後他說聖經故事吸引更多人信教，他也要求信徒禁酒、檳榔，如果誰違規被他發現，就不準參加聚會，信徒立即乖乖遵守。在外公的經驗裡，原住民傳教工作沒有太多阻礙，幾年內將近整個部落都接受基督教信仰，各部落教會紛紛成立，筆者不禁好奇，為何原住民這麼快放棄舊有宗教，集體改宗基督教？印象中，不論電影或書籍裡的「原住民」圖像，都是粗俗、凶悍、酒醉、持番刀、跳舞唱歌、穿戴色彩鮮艷的服飾、黥面、髒亂、信奉自然萬物精靈、崇拜祖靈等「原始」樣貌，與象徵西方、進步、文明、理性、潔淨、井然有序的基督宗教，完全是天南地北的反差，什麼原因讓原住民願意改變現況，信仰截然不同的基督教呢？而且外公曾說過，戒嚴時期山地管制，平地人很難申請入山證進入原住民部落，只有他們用教會名義申請，即能取得一年期入山證。我好奇是否戒嚴時期國民政府對長老教會有何特殊待遇，否則平地傳教師怎能進入山地管制區？如果有，為什麼國民政府要獨厚長老教會？

前幾年，我在台灣長老教會青年營會偶然認識一位布農族青年，數次與他對談，我發現即便布農族改宗基督宗教已 56 年，他們仍保有一些舊有習慣、禮俗、儀式，例如夢占：打獵等重要活動前一夜，如果夢到不好、不吉利的事情，隔天則暫停活動，直到好夢出現；此與我長年對於原住民基督徒的想像有相當地落差。而且，布農族有異於台灣其他原住民的多神宗教信仰，以單一天神作為至高崇拜對象的特色，當他們翻譯基督教聖經中上帝時，是用傳統信仰的天神名稱。我好奇，這是否有利於布農族人接受一神信仰的基督教？在他的建議之下，我進入信義鄉布農族望鄉部落，從事田野訪問，瞭解當時部落族人集體改宗的過程，及望鄉長老教會的設教歷史。同時，我開始著手收集國內研究布農族集體改宗及傳統文化的文獻資料，發現自從 1930 年代起，日治政府為了加強撫蕃工作，強迫移居高山原住民至低海拔山區，教授水稻耕作，改變原本被農業祭儀環繞的小米作物，並禁止傳統祭儀舉辦，直接衝擊台灣原住民中，居住海拔最高的布農族，

其社會、文化、宗教都因此遭受相當嚴重的衝擊(田哲益 2002；呂秋文 1999；邱韻芳 1997；陳怡如 2000；黃應貴 1991、1992；霍斯陸曼 伐伐 1997)。並且，絕大多數布農族集體改宗的研究指出，二次戰後國民政府入台，山地傳教禁令解除，基督教傳教士入山傳教，以醫療與物資救助吸引布農族加入教會，成功促成他們快速且大量的改信基督宗教。不過，望鄉部落布農族人否認此種說法，頂多同意部分由長老教會轉到天主教的布農族人，是受到物資發放的吸引。到底 1950 年代基督教傳教士到底如何吸引望鄉布農族人的目光，引發他們集體改宗？而且他們如何觀看基督教信仰？

因著這些疑問，我以望鄉部落作為田野，藉著研究他們在 1950 年代集體改宗基督教的過程，試圖探索是否日治政府與國民政府的原住民政策影響他們的宗教信仰，或是在他們集體改宗基督教的事件中扮演何種角色，基督教團體則又用什麼傳教策略成功吸引他們改宗，並且以他們的角度為出發點，瞭解選擇望鄉部落社群集體改宗基督教之因素。

第二節 問題意識

由於望鄉部落逾九成居民為望鄉長老教會信徒，其他則屬於望鄉天主教會，因此我將依據他們集體改宗長老教會的歷史過程，分為以下列三大方向，深入探討 1950 年代集體改宗之因素：

- 一、是否日本統治與國民政府的山地管理政策，對望鄉部落的宗教改宗具有直接或間接的影響？依照其他布農族集體改宗研究文獻，日治政府「理蕃」政策為關鍵因素，究竟「理蕃」政策內容為何？如何影響、衝擊當時布農族人的社會生活與宗教信仰？在望鄉布農族人身上，這些政策實際上產生何種程度的影響力？並且，發生集體改宗之時，國民政府施行哪些山地政策，對於望鄉布農族人選擇改宗長老教會，是否有影響？部份台灣基督長老教會傳教史文獻指出，二次戰後，國民政府特別開放教會宣教師進入山地管制區，便利他們向原住民傳教(吳桐燦 1992；林素珍 1992；邱韻芳 1997；總會原住民宣道委員會 1998)。當時國民政府為何開放基督教入山傳教？其是否影響望鄉布農族人選擇改宗長老教會？
- 二、是否基督教會的傳教策略有助於望鄉部落族群的集體改宗，又過程為何？許多台灣布農族集體改宗的研究認為，布農族人快速接收基督教，乃是受到基督教團體所提供的醫療、物資協助吸引，而非教義(呂秋文 1999；陳怡如 2000；黃應貴 1991、1992)，但是筆者接觸的布農族基督徒，及少數布農族改宗文獻(田明賢 2003；伍睢 1990；邱韻芳 1997)都否認此說法，他們認為是因為基督教的上帝跟他們信仰的天神相同，只是換一種崇拜方式，而且長老會翻譯布農族語聖經，替布農族「創造」文字，帶來「文明」，所以加入基督教，而加入天主教的族人才是受到物資的吸引。因此，我探求長老教會宣教策略為何？如何促使望鄉布農族人集體改宗？

三、是否布農族原有的宗教、文化觀，有利於望鄉布農族人在改宗基督教時，進行有利的詮釋與整合，並促成集體改宗的發生？大部分描述布農族集體改宗的文獻，皆將布農族人視為被動者，認為他們經歷日治政府強制移居、禁焚獵、禁出草、改變經濟生產方式等政策，衝擊原有生活習俗，傳統宗教也逐漸崩解，二次戰後，基督教團體用物資、現代醫療吸引布農族人入教。但是筆者從望鄉布農族人所得到的訊息，卻是布農族人主動信仰基督教，認為信仰基督教是很好的事情。到底他們如何觀看基督教信仰？布農族傳統的至高天神觀，是否有助於接受基督教一神信仰？而且，布農族社會結構核心為嚴密的氏族組織，我好奇在改宗過程中，是否導致家族統一加入教會，促使「集體」改宗的發生？易言之，筆者好奇望鄉布農族人對於基督教的想像，或是對於基督教神觀的詮釋，以及其嚴密的氏族結構，是否為集體改宗的原因？

第三節 研究方法

本文研究目標為台灣布農族望鄉部落的集體改宗行為，試圖描繪出 1950 年代望鄉布農族人放棄傳統宗教，接受基督教信仰的背後歷史、國家、文化因素，以及長老教會宣教策略，呈現貼近社會歷史脈絡的解釋。由於質化研究目的為建構社會真實、文化意義，專注在互動過程與實際事件(Neuman 2002)，因此，筆者將以質化研究方法，採取研究文獻與田野訪談並重方式，以便找尋布農族望鄉部落集體改宗的歷史事實。一方面著手收集日治政府、國民政府原住民政策相關的文獻資料，與台灣基督長老教會的原住民傳教史，探索日治政府、國民政府如何影響望鄉布農族人的社會生活，當年國民政府開放基督教團體入山宣教的原因，以及當時長老教會用何種傳教策略成功說服他們改宗，以釐清本研究的前兩項提問。另一方面，為了回答本研究的第三項提問，我將藉由望鄉部落的氏族結構、社會變遷歷史、對於基督教信仰的想像，深入探索望鄉布農族人如何觀看基督教及選擇改宗長老教會的原因，勾勒其集體改宗行為的樣貌。

文獻資料除了上述的日治政府、國民政府原住民政策與基督教會傳教史，筆者將收集國內、外集體改宗研究，及台灣布農族宗教變遷文獻，宏觀瞭解布農族人為何於二次戰後快速、集體改信基督宗教，作為此篇論文的基礎架構。並且，爬梳日治時期至今的台灣布農族民族誌，配合布農族傳統文化、社會組織、宗教習俗的人類學研究，以拼湊出布農族的神觀、人觀、傳統祭儀、氏族組織、社會結構，作為探索布農族望鄉部落集體改宗的社會歷史背景資料。田野訪談部份，設定為口述歷史資料收集，透過望鄉長老教會與望鄉部落永續發展協會介紹，訪問六位 65 歲以上部落耆老，以及望鄉長老教會、望鄉部落永續發展協會、望鄉天主教會成員各一位，詢問望鄉部落形成歷史與社會結構、布農族傳統祭儀與風俗、望鄉部落集體改宗的歷史背景與過程、自己改宗的原因、對基督教的想像等。下表為受訪者資料：

表一：受訪者資料表

受訪者代碼	性別	受訪者身份
Is 01	男	現任望鄉長老教會牧師
Is 02	女	現年 70 歲，望鄉部落耆老，首批改宗長老教會者。
Ma 01	男	現年 73 歲，現任望鄉長老教會松年團契會長，望鄉部落耆老，首批改宗長老教會者。
Na 01	男	現年 65 歲，望鄉部落耆老。
Na 02	女	現任望鄉長老教會牧師。
So 01	男	現年 87 歲，望鄉部落年紀最大的耆老，熟悉集體搬遷前後部落生活情況與傳統習俗，為望鄉部落最敬重的長者。
So 02	男	望鄉部落永續發展協會人員，熟悉部落人事物，曾經參與望鄉部落口述歷史調查工作。
Ta 01	男	現年 76 歲，望鄉部落耆老，望鄉長老教會長老，首批改宗長老教會者，1950 年代曾去高雄布農族部落輔助長老教會傳教工作。
Ta 02	男	現年 75 歲，望鄉部落耆老。
Ta 03	男	望鄉天主教會信徒，自幼跟隨父親改宗天主教。

另外，我也訪問鄰境望鄉部落的東埔部落東光教會伍錐(Alang Islituan)牧師，以及吳銅燦牧師與吳李月碧牧師娘，前者現年 70 歲，是早期中部布農族牧師之一，後者是 1952 年底到 1956 年間，負責中部山區原住民族傳教工作的平地傳教士夫婦，希望透過他們的經歷與記憶，瞭解中部布農族及望鄉部落的集體改宗過程。訪談資料整理後，筆者運用英國社會思想家 John Stuart Mill(1806~1873)的分析比較法(analytic comparison)，以一致法(method of agreement)與差異法(method of difference)(Neuman 2002：725-728)，綜合比較所有訪談資料，匯整所需的資訊，以便取得此論文想探求的答案。筆者期望藉由宏觀、微觀雙管齊下的方式，深入分析布農族人短時間改宗基督宗教的原因、國家政策的影響力，以及基督教會宣教過程與行動，釐清台灣布農族集體改宗之因素。

第四節 田野介紹

望鄉部落又名 Kalibuan，位於南投縣信義鄉陳有蘭溪西岸的山腰上，新中橫公路 102 公里處的上方台地，緊鄰同富、羅那、東埔，行政區上屬於信義鄉望美村 1-3 鄰，有 175 戶、人口 660 人¹，幾近全部為布農族巒社群人。望鄉部落形成於日治末期，由於 1930 年霧社事件之後，日治政府為了方便治理，理蕃政策計畫將山地原住民族大規模集體搬遷至低海拔地區，組成集居式村落。但是當時

¹ 資料來源，南投縣信義鄉戶政事務所 2007 年 9 月 30 日，各鄰住戶人口統計表。

布農族戀社群領袖 Pa-ian Tanapima 不同意移居，而日本人為了尊重 Pa-ian，直到 1937 年 Pa-ian 過世後，戀社群才開始搬遷，居住在 Qatungulan 區域的戀社群人，則在新任領袖 Dusqav Nangavulan 帶領下，搬到望鄉部落現址。「望鄉」名稱來源有三種說法：第一種說部落正對望鄉山，所以取名望鄉；第二種是日治時期，一名駐守部落的日本警察因為懷念日本家鄉，取名望鄉；最後一種是據說日本人集體移居布農族人時，在八通關向部落族人說，從這望去的平台就是你們未來的故鄉，因此命名為望鄉。Kalibuan 的名稱由來有二：其一是最初到此地的族人，看到這塊台地上遍佈一種 Kalibu 的喬木，所以將這塊地稱為 Kalibuan；其二則是這塊區域以前是鄒族的領地，鄒族叫這裡為 Kalibuan(望鄉部落文史調查資料)。

望鄉部落有四個中文姓氏，分為六個氏族：Soqluman(全)、Mangqoqo(全)、Takhunang(全)、Tanapima(田)、Nangavulan(金)、Isqaqavut(松)；其中的三個全姓氏 Soqluman、Mangqoqo、Takhunang 屬於聯族關係，祖先曾經結盟，或曾經是兄弟關係，共同分食豬肉，不能彼此通婚。日治時期，族人遷居望鄉部落之後，日人在此地設立一位自治領袖、警察所、國小、衛生所、青年團，有 17 位族人在二次世界大戰時期，被徵召加入高山義勇隊，並有四位族人擔任警察、四位族人擔任老師，其中三位是警察兼任老師。現在部落組織設有村辦公室、望鄉社區理事會、望鄉儲蓄互助社、台灣原住民族部落永續發展協會、望鄉衛生室、望鄉社區托兒所、老人日間關懷中心。政治方面，除了定期選舉的村長、村代表，部落內擁有影響力的人是各氏族的耆老，所有人都非常尊敬耆老們，而且因為部落族人大多是長老教會的信徒，很多部落全體的活動，如元旦運動會、聖誕節，都是由教會負責舉行，所以教會的牧師、長老也有相當的影響力。另外，現在望鄉部落發展協會的主席，不僅有長老教會傳道師的身份，也曾任原委會主委及國策顧問，因而同樣深受部落族人重視。

經濟生產方面，日治時期集體移居之後，由於房舍及稻田建設尚未完成，頭兩年族人還是得回原居地搬糧食過來，不過日人提供一天五毛²的工資，聘請族人建設房舍、田地、水利工程。部落建設完成之後，日人開始輔導耕種稻米，依照各家戶的農耕勞動人數比例，分配田地，並在坡地開墾旱田，種植小米、玉米、地瓜、樹豆等農作物。國民政府時期，農政單位開始輔導種植經濟作物，如香蕉、水梨、香茅草、梅子、葡萄、蕃茄、敏豆、甜柿等，族人主要經濟來源就是這些農作物的生產、銷售。宗教方面，日治時期曾經有一座簡易的日本神社，在皇民化運動期間，所有族人被強迫去神社參與祭祀，但是報導人們表示，即使日治政府強行要求停止傳統宗教祭儀活動，部落族人依然跟著四位移居此地的祭司，私下定期舉行祭儀。二次戰後，平地漢人將民間信仰傳入望鄉，幾位有名望的族人帶領近百位族人接受民間信仰，在家中安奉神像。這些族人不想繼續參拜神社，且看到日人沒禁止漢人宗教，認為漢人的神明應該是很好的，才不會被禁止，因而接受民間信仰。集體改宗之後，族人分屬長老教會和天主教會，傳統祭儀幾乎

² 報導人 So 01 說，日治時期公務人員一個月薪水 15 塊，1 天 5 毛的工資算是很高的薪水，帶給他們不錯的收入。

全部停辦，不再有祭司及巫術，前者的信徒佔全部落人口逾九成，後者則是剩下的不到一成人數，全體部落改宗基督教，雙方相處融洽，不會刻意區隔天主教徒與長老教會信徒，所有部落大型活動，兩方信徒都共同參與。

第二章 文獻回顧

本文研究目標為 1950 年代，布農族望鄉部落集體改宗基督宗教的現象，欲探索其改宗時的社會背景、傳教策略的影響性，以及望鄉布農族人選擇改宗基督教的原因。首先，我必須先行定義何謂改宗(conversion)與集體改宗(mass conversion)。改宗，又可譯為改信、轉宗、皈依，指涉個人不論是否有外力介入的情況下，自主決定脫離原有宗教團體，加入另一新宗教團體，參與新宗教儀式，以改善過去痛苦的生活，獲取嶄新的生命(John Lofland and Rodney Stark, 1965: 863-864)。個人改宗是 1960 年代以降，許多宗教社會學者的研究焦點，關注於個人面臨社會壓力時，尋找新宗教信仰，並以社會網絡關係為媒介，加入新宗教團體。集體改宗則是許多社會人類學者的研究範疇，多被稱為宗教變遷(religion change)，或宗教改宗(religious conversion)，關注重點是地區性族群³(ethnic group)，在社會變遷的情況下，經由傳教媒介接觸新宗教，進而集體接受新宗教身份認同，改變神聖對象、信仰概念，以及原有的宗教儀式。於此，我將用社會變遷因素、傳教策略、接軌與轉化三項為架構，回顧國內外的集體改宗研究文獻。

第一節 社會變遷與集體改宗環境的形成

社會變遷是社會學主要的研究範疇，意指藉由技術(technology)持續不斷地發明、進步，也就是人類控制生存環境的技巧、知識、工具進化，帶動文化、經濟生產方式、政治結構、社會組織等社會系統(social system)的改變；除了單一社會自行變異外，透過傳播與接觸，不同社會之間能相互交流，帶動社會變遷(Jonathan H. Turner 1996: 272 - 278)。在集體改宗研究之中，社會變遷因素是指某一族群受到外來政治勢力影響，改變原有的經濟生產方式、社會結構，造成他們霎時難以適應新的社會景況，籠罩於龐大的社會壓力之下，提供族群集體改宗的背景。從從 Cornelia Ann Kammerer(1998)、Quentin Gausset(1999)、Mujiburrahman(2001)、吳福蓮(1986)、何金山(1987)、呂秋文(1988、1999)、黃應貴(1991、1992)、陳怡如(2000)、張藝鴻(2001)的研究可知，外來政治勢力⁴為集體改宗的關鍵要素：外來強權進入族群社會之後，改變其原有社會生活，進而破壞傳統宗教信仰與儀式，導致他們放棄傳統宗教而改宗。以下我將分別討論國內外的研究文獻。

Kammerer(1998)研究居住緬甸、泰國邊界地區的 Akha 族，其最早於 1896 年在緬甸境內接觸到基督教傳教士，但數十年內仍然未有太多改宗者，直到 20 世

³ 族群(ethnic group)，可以定義為社會中的一群人，相信自己在血統、文化、體質、意識、歷史背景、身份特性等部份擁有共同特性，而且能讓其他人分辨出來(張茂桂 1999: 274)。

⁴ 我在此用「外來政治勢力」一詞，指涉相對於族群本身政治傳統的任何形式的「外來」組織或團體，例如殖民政府或王國、挾帶強勢武力的公司、現代國家機器等。我認為對於地區性族群而言，只要統治者或統治機器不屬於該族群能掌控的範圍，不論他們是自願或被迫接受這樣的統治方式，都可將統治者或統治機器視為「外來」政治勢力。

紀末，Akha 族改宗基督教者突然爆增。他認為影響 Akha 族集體改宗的關鍵因素是 Zah、泰國政府的土地政策，以及二次戰後緬甸的內戰。Zah 是 Akha 社會文化的核心，等同日常生活準則與身分認同，是傳承於父親的宗教、習俗、道德規範，其中有許多的日常生活祭儀，如祖先崇拜、隨著稻作而設的儀式、生命禮儀，並且 Zah 圍繞著親屬關係，包含由同一本源分割出去的世系關係、婚配規則，及婚姻的倫理規範 (Kammerer 1998：15-17)。早期傳教士要求 Akha 族放棄 Zah 是不可能的，那是等同於放棄 Akha 身份、現有道德規範及生活習俗、遺棄祖先，並且當時傳教士無法讓他們理解基督教信仰，所以早期鮮少 Akha 族人改宗。然而，近代集體改宗源於社會變遷影響年輕 Akha 人未能承接實行 Zah。泰國境內的 Akha 族，因為人口壓力增大及國家土地分配政策，改變原本的經濟生產方式，導致沒有能力提供祭品，舉行祭儀，且國民義務教育，改變原本以家族傳承知識與 Zah 的體系，年輕 Akha 人不知何謂 Zah；緬甸境內的 Akha 族則因為戰爭，也同樣面臨生態與經濟上的壓力，Zah 傳承與施行遭遇危機。此時，他們需要符合新生活方式的宗教儀式，而基督教傳教士接受 Akha 改宗者維持部份傳統形式，維持 Akha 人的身份認同，因此他們集體改宗。

Gausset(1999)研究非洲喀麥隆境內的 Wawa、Kwanja 人，分別改宗伊斯蘭教與基督教，認為他們的集體改宗實與喀麥隆獨立有關，他們接受新的宗教認同，被視為接受「現代的」，以及成為支稱他們接受新國家認同身份之用。這兩個族群集體改宗的歷程與動機，皆與 19 世紀入侵 Adamawa 地區的強勢族群 Fulbe 人，以及後來的德國殖民有強烈關係。最初 Fulbe 聲稱為了宣揚伊斯蘭教入侵此區，當時 Wawa 幫助 Fulbe 戰勝本地領袖，讓 Wawa 逃離奴役，而 Kwanja 則是反抗 Fulbe，逃往 Tikar，躲避 Fulbe 的侵襲。隨後德國殖民此區，直到第一次世界大戰，轉由英、法兩國統治。文中指出，不論早先信奉伊斯蘭教的 Fuble，或是之後帶來基督教傳教士的歐洲殖民國，都將現代化科技、軍事武力、醫療與教育體系、新文化等攜入此區，毀壞 Wawa 及 Kwanja 的傳統社會，讓他們無法繼續堅持傳統的生活方式，需要能適應新社會生活的宗教的協助(Gausset 1999：262-264)。20 世紀中葉，Wawa 年輕人開始改宗伊斯蘭教，拋棄傳統儀式，建造清真寺，開設學校，向親友傳教。數年之內，Wawa 人全部改宗伊斯蘭教。對於他們而言，改宗伊斯蘭教不是為了有好工作，而是伊斯蘭教徒身份代表現代的、更高的、更有尊嚴的身份，接受教育也並非是期待獲得更好的工作，而是能讓他們遠離被奴役(Gausset 1999：265)。同樣的，同時期集體改宗基督教的 Kwanja，也不是為了物質利益，而是希望透過科技、軍事力量、富裕生活相連的基督教，提昇自己的社會地位(Gausset 1999：265)。Gausset 認為 Wawa 與 Kwanja 人集體改宗伊斯蘭教及基督教，不僅僅是滿足宗教信仰的需求，更是為了證明自己屬於社會變遷後的新社會及國家(nation state)，必須取得象徵「現代」的身份，而改宗則成為獲得「現代」身份的方法。

Mujiburrahman(2001)討論印尼 Karo Batak 與 Tengger Javanese 族改宗行為發現，他們都曾改宗印度教、伊斯蘭教、基督教，而且都是受到政治情勢影響而改

宗，不過前者以改宗基督教為多，後者則多是伊斯蘭教改宗者。在荷蘭殖民此區之前，爪哇島曾先後被小乘佛教及伊斯蘭教王國統治過，因此受到印度教與伊斯蘭教的影響(2001：24)。基督教傳教士剛進入 Tengger 地區時，鮮少改宗者，直至連外道路建設完成，外來移入的穆斯林大量湧入，其受到正統伊斯蘭教運動影響，企圖讓 Tengger 伊斯蘭化，進而造成部份 Tengger 族人感到威脅，需要另一個強勢宗教抵抗伊斯蘭教，所以改宗基督教。Karo 地區則是因為荷蘭公司在此地設立菸草農場，擔心附近族群會攻擊農場，所以殖民政府與傳教士合作，期望改宗當地族群，除去可能的威脅，因此在殖民政府奧援之下，傳教工作相當順利，甚至後來 Karo 地區的教會成為族群教會，稱為 Gereja Batak Karo Protestant (2001：28-29)。之後，二次世界大戰日本佔領印尼時，由於日本正與西方國家作戰，擔心基督徒與敵對國家「私通」，所以拘禁傳教士，壓迫基督徒，導致部份 Karo 逃到穆斯林地區，改宗伊斯蘭教。二次戰後，印尼獨立政府頒訂五大宗教：伊斯蘭教、基督新教、天主教、佛教、印度教，只承認這五大宗教派別。冷戰期間，為了防堵共產黨，只要非五大宗教信仰的信徒，就被視為共產黨員而格殺，並且穆斯林組織參與「清除」共產黨行動，導致許多仍然保護傳統宗教的族群，紛紛改宗基督教，避免被穆斯林宰殺，其中當然包含尚未改宗的 Tengger 及 Karo 族人(2001：30)。由此可見，印尼 Karo Batak 與 Tengger Javanese 族改宗選擇，與他們當下面對的外來政治勢力偏好有關。

前面討論的非洲、東南亞的案例，皆為原住民族群因為外來政治勢力促使傳統社會結構發生嚴重動盪，而從傳統宗教集體改宗基督教或伊斯蘭教。Turner (1978)則是研究墨西哥印地安人由俗民天主教(Folk-Catholicism)，集體改宗基督新教的現象。Turner 提到，墨西哥的印地安人在西班牙殖民時期，已改宗為俗民天主教(Folk-Catholicism)，但 1940 年代起的十多年間，兩千位契亞帕斯省自治市的 Tzeltal 印地安人集體改宗基督新教(1978：253)。他認為墨西哥政府大量徵收土地，導致農耕地短缺，而其土地擁有權在於亞氏族，族人間租借土地耕作引發內部紛爭，農耕收穫減少，並且，他們維持傳統火墾遊耕方式，需要大量土地保持農作物生產力，但國家徵收土地後，沒有足夠的地力生產所需的農產品(1978：253-254)。墨西哥政府的這項政策使得 Tzeltal 印地安人陷入貧窮問題，再加上俗民天主教保存傳統儀式與巫術，而施行巫術與儀式都需要酒，為了儀式需求必須支出酒錢，讓貧困的生活更雪上加霜。貧窮問題導致他們沒有良好的衛生環境，加上採用傳統巫術醫療，使他們又陷入疾病問題。並且，俗民天主教混合了馬雅及天主教的信仰系統，維持著原始的社會結構與階級關係，拉丁人對於印地安人有偏見，互相不信任，Tzeltal 小孩無法受教育，學習西班牙文，文盲成為社會問題(1978：255)。文盲情況也讓他們沒有能力解決貧窮問題，對疾病無知，更激化另外二項社會問題，讓他們無法脫離三個相互糾結的社會問題，而這嚴重的社會問題則成為改宗基督新教的社會背景。此外，Turner 指出在改宗過程中，墨西哥政府支持基督新教團體在 Oxchuc 地區傳教，因此墨西哥政府也扮演了相當重要的角色(1978：257)。

從上述國外研究案例可見，當殖民帝國入侵族群領地時，帶來新的技術(technology)、教育體制、文化等，給他們一個新的世界，侵擾族群原有的社會生活與文化習俗，同時支持一同前來的伊斯蘭教或基督教傳教組織，讓族群為了適應新社會現況，加入新宗教團體，集體改宗新宗教。或者當現代國家(nation state)的部份經濟政策落實在地區性族群時，造成他們經濟生活上出現困境，衝擊傳統社會結構，繼而破壞原本的宗教信仰與習俗，形成有利於集體改宗的社會情景。

吳福蓮(1986)研究花蓮阿美族，何金山(1987)、張藝鴻(2001)研究泰雅族，呂秋文(1988、1999)、黃應貴(1991、1992)、陳怡如(2000)研究布農族在二次戰後集體改宗基督教，共同指出台灣原住民經歷日治時期，現代國家機器入侵後執行治理政策，原有社會遭受衝擊，提供二次戰後基督教團體成功傳教的契機。

何金山(1987)討論新竹縣秀巒村泰雅族的集體改宗，闡述二次戰後秀巒村行政範圍內的 7 個泰雅族部落，99.9%的族人改宗基督教長老教會或天主教會，兩教派的信徒戶數比例是長老教會約 40%，天主教會約 60%，而關鍵因素是日治時期，日本政府的強勢治理政策破壞他們原有的社會結構與宗教信仰。他指出泰雅族傳統信仰的兩大概念是 *udux* 與 *gaga*：前者指所有的靈魂，包含善靈、惡靈、祖靈，或是唯一的神祇、宇宙的主宰，都用 *udux* 稱呼，乃傳統信仰的核心；後者為泰雅族社會的核心結構，是祭祀的宗教性組織，也是血親關係的社會組織，共同狩獵、共同舉行祭儀，此外 *gaga* 也是社會規範，所有行為皆不可以違背 *gaga*，而 *gaga* 則成為共同遵守這套規範的人的總稱，也就是共同背負禁忌的社會團體(何金山 1987：129-135)。日治時期，日本政府在 1930 年強迫他們從高山地區，遷移至海拔較低的地區，並要求他們放棄小米作物，改種植水稻，狩獵活動也被禁止，因此，原本圍繞著小米種植的農業儀式，及狩獵團體與儀式，都在日治政府的強勢介入下，破壞殆盡。並且，由於搬遷到低海拔地區，不時發生瘧疾，難以治癒。二次戰後，基督教進入此區傳教，以物資發放和醫療救助，吸引族人改宗(何金山 1987：147)。同樣屬於泰雅族群的可樂部落太魯閣人⁵(Truku)，張藝鴻(2001)研究指出當 1915 年太魯閣事件之後，日治政府開始著手遷移太魯閣人，1927 年可樂部落由數個零星小部落移居而成，每個小部落都有自己原有的頭目，即便日人在富世設立官方頭目，管轄範圍包含可樂部落，但是官方頭目的影響力僅限於自己原本的部落，造成可樂部落的內部凝聚力不足。並且，作者談到不知何故⁶，自從可樂部落形成後，當地太魯閣人不再舉行傳統宗教祭儀，再加上移居之後，許多族人被疾病纏身，例如肺結核、水痘、痢疾等，而巫醫無法治癒這些疾病，導致他們的宗教生活空洞，需要新的宗教信仰(張藝鴻 2001：118)。

另外，以南投縣東埔部落布農族為田野的黃應貴(1991、1992)、陳怡如(2000)，

⁵ 太魯閣族(Truku)在宗教、社會結構、文化習俗、臉部刺青上，均與泰雅族極為相似，縱使台灣官方已經正式將太魯閣族從泰雅族中獨立出來，但人類學者對於太魯閣族是否為泰雅族的一支，仍有爭議，因此，我在此把太魯閣族仍視為泰雅族內的太魯閣群。

⁶ 張藝鴻提到，可樂部落是在 1969 年之後才開始種植水稻，所以跟其他相關研究文獻認為的日人推廣水稻耕作無關，而報導人也沒有說明停止傳統祭儀的原因(2001：118)。

及研究台東縣利稻村布農族的呂秋文(1988、1999)，都認為 1930 年之後，日治政府強勢搬遷布農族部落、推廣水稻耕作，深刻衝擊布農族傳統社會結構與宗教信仰，成為他們之後集體改宗基督教的關鍵因素。布農族的社會組成是以父系血緣氏族為核心，氏族之下分為亞氏族與家族兩層，又有無血緣關係的聯族，通常一個部落會由幾個亞氏族組成，共推領導者，或由亞氏族的耆老們共同領導部落。傳統宗教信仰的核心概念為 Dehani 及 Hanido：Dehani 是個模糊的神聖概念，指天或是天神，是至高唯一的神，道德規範的代表與主宰；Hanido 則是指精靈，人與動植物身上都有 Hanido，其中小米的 Hanido 為農耕祭儀的主要對象。黃應貴認為，最早當日治政府禁止出草、焚獵時，就已經妨礙了布農族的儀式舉行，而這些儀式關係到布農族維繫聚落的完整性(黃應貴 1991、1992)。1930 年後，日治政府推廣水稻耕作，為了水稻田必須在海拔 1200 公尺以下地區，以及便利治理，所以著手遷居布農族聚落。移居後，由傳統的遊耕燒墾小米田變成定耕水稻，造成配合小米耕作的歲時祭儀被放棄，儀式領導者也失去原有領導地位(呂秋文 1999；黃應貴 1991、1992；陳怡如 2000)，而移居政策更在利稻村則形成了 10 個部落合為一個村落，導致新組成的利稻村沒有帶領舉行歲時祭儀的祭司，原有的宗教儀式勢必被荒廢(呂秋文 1999：222)；東埔村則出現了因為日人規劃遷居時，未考慮以原有依據氏族組織的聚落組成，導致多數新聚落混雜許多不同的氏族，而且日治政府沒有依據布農族人的政治制度，自行設立頭目，進而削弱聚落的凝聚力(黃應貴 1991：112)。並且，遷移至低海拔地區，讓原本習慣高山生活氣候的布農族人，首次遭遇瘧疾，巫醫無法治癒瘧疾，被視為 Dehani 懲罰族人不施行祭儀的表徵，再度衝擊傳統宗教(黃應貴 1991：112)。由此可見，這兩項政策改變其原本的經濟生產方式及聚落組成，嚴重破壞布農族的社會結構與宗教生活。日治時期，全面禁止任何宗教對山地原住民傳教，但在二次戰後，基督教長老教會與天主教會先後派人向布農族傳教，以生活物資與醫療救助吸引布農族人參與教會活動，進而促成集體改宗基督教。

吳福蓮(1986)則在花蓮阿美族集體改宗的案例發現，日治政府推動水稻耕作政策並沒有造成阿美族傳統社會太大的衝擊，反而是皇民化運動、現代學校教育、設立村長造成阿美族傳統社會與宗教邁向毀壞。他指出阿美族傳統社會是以母系家族與年齡階級組織所構成，此雙軌制度涵蓋了阿美族的政治、經濟、宗教、家族、武力、知識傳承等社會系統與社會功能，也就是阿美族傳統社會的核心。然而，皇民化運動強迫阿美族人接受日本的神道教，參拜天照大神，放棄傳統宗教信仰與儀式，現代學校教育則替代了以往藉由年齡組織的知識傳承功能，並且，向來擁有部落政治權力的最高階級年齡組織，在日治政府設立村長為部落領袖時，也被破壞(吳福蓮 1986：70)。如此一來，日治政府的同化及治理手段不僅強制阿美族人棄毀傳統宗教，也破壞社會結構、削弱年齡會所組織的社會功能，提供利於二次戰後集體改宗基督教的情景。

以上國內原住民集體改宗研究顯示，日治政府為了治理及推廣水稻耕作，將原居高山的泰雅族、布農族強制遷移至低海拔地區，造成環繞小米種植週期的農

業祭儀無法執行，強勢重組的聚落凝聚力降低，更使他們遭遇前所未見的疾病，使巫醫機制失去功效，大大削弱傳統宗教信仰的力量，形成宗教信仰上的真空，需要新的宗教。阿美族的案例中，則是因為日治政府強力推行皇民化運動，強迫族人接受神道教、停止舉辦傳統儀式，而學校教育取代了原本年齡會所的教育功能，進而毀損了阿美族的社會結構與宗教信仰，提供之後集體改宗的社會背景。總觀之，不論是殖民帝國或現代國家，對於地區性族群而言，這等外來政治勢力所挾帶的新知識(knowledge)、技術、體制、文化習慣、宗教等，都撼動了族群原本的社會，造成社會變遷，並且有時會為了政治與經濟目的，強勢施行移居政策，或土地使用政策，改變他們原有的社會生活，產生許多社會問題，使得原本與整體社會緊密連結的傳統宗教信仰與儀式，颯然不適應新社會，人們需要能適應新社會的宗教信仰，出現改宗的動機，形成集體改宗的行為社會背景。

第二節 傳教策略與集體改宗的動力

上一節已經討論了社會變遷因素對集體改宗的重要性，本節將探討地區性族群面臨社會變遷的同時，新的宗教團體採取何種傳教策略，吸引族群改宗。文獻中討論的傳教策略，是當族群面臨社會困境之時，外來宗教的傳教者幫助他們適應新的社會，給予社會救助及教育，並透過培訓本族傳教人員，以便清楚解釋教義，拉近文化背景之間的差異，作為吸引族人改宗之用。例如，上節談論的墨西哥 Tzeltal 印地安人，他們受到墨西哥政府土地政策的影響，陷入難解的社會問題，此時基督新教傳教士反對以往的階級制度，運用 Tzeltal 語言傳教，提供醫療資源，協助解決疾病問題，也替 Tzeltal 族翻譯聖經，進行雙語教育，解決文盲問題，而且改宗後就不再需要準備傳統儀式與巫術的祭品，能脫離貧困，這都讓 Tzeltal 人想改宗基督新教(Turner 1978：256-257)。同樣的，以下我將分別討論國內外的研究文獻。

Gabbert(2001) 研究非洲坦薩尼亞(Tanzania)南部的原住民族 Nyakyusa，他們在 20 世紀初期大量改宗，加入摩拉維亞教會。他指出，最早傳教士提供物資及支薪勞動機會時，就被當地原住民族接受，但是他們對於基督教卻不感興趣，很少人願意改宗，只吸收一些社會邊緣者。19 世紀末，德國於此區執行殖民地法律，妨礙當地習俗與道德律例，徵收稅金、徵招工人，而且殖民行動了改變原有的經濟及社會結構，衝擊氏族組織；原本年輕男性娶妻必備聘禮，但氏族老人把持著財產權，而當殖民地法與新經濟生產方式建立後，財富及社會名望累積方式改變，年輕男性可以透過工作累積金錢，不再需要依賴氏族團體，才能取得娶妻所需的聘金(Gabbert 2001：299)。這種情況之下，傳教士設立的 Nyakyusa 地區教會學校，成為他們獲得知識的途徑，讓他們有更多的工作機會賺取財富，並累積社會聲望，這使得許多年輕男性，進而改宗(Gabbert 2001：300)。而且，傳教士在殖民政府與原住民族之間，一直扮演著調停者角色，保護原住民族。因此，1914 年已有 2 千位改宗者，1930 年增長到 1 萬人，但是 Gabbert 也指出，20 世

紀初的改宗人數增長急速，也有可能是因為偏遠地區的傳教工作由當地原住民族改宗者負責，才讓 Nyakyusa 快速接受基督教信仰(2001：299)。

Fiawoo(1959)則是探討西非迦納境內的 Keta 地區，指出有 80%的人改宗為基督徒，其原因乃是 19 世紀初起，快速經濟發展帶來現代化、都市化，傳統社會被瓦解，此時當地許多基督教傳教組織提供社會服務，幫助當地人適應、融入新型態的社會情境。Fiawoo 指出，Keta 都市化伴隨著許多社會問題：親屬關係弱化、家庭的重要性下降、鄰里情誼消失、傳統社會凝聚基礎被侵蝕，以及新的社會組織與社會結構取代傳統社會結構及組織，人們無法適應新的社會環境(1959：84)。基督教傳教組織提供現代化學校教育與醫療機構，提高他們的就業機會、解決醫療需求，而且透過教育介紹西方文明思想與價值觀，讓他們有能力適應新社會，調和舊觀念與新世界接軌。並且，教會提供一種新的社會團體，例如查經班、青年團契、使徒神啟社團(Apostolic Revelation Society)等，取代因為都市化而逐漸衰弱的傳統社會組織，讓他們有歸屬感，甚至藉由在教會團體內發揮個人長才，取得更高的身份地位，滿足個人成就感，而教會也能藉此將改宗者緊緊吸附於教會組織之中。Fiawoo 認為，基督教團體透過教育 Keta 地區的人民，如何在社會變遷後的現代世界生存，適應與以往決然不同的社會生活，達成傳教目的，促成 Keta 地區人們絕大多數改宗基督教(1959：96)。

從上述兩個非洲的案例可知，當外來殖民勢力伸手擾亂族群原本的社會生活時，或是當地經濟急速發展的時候，皆衝擊了他們習以為常的生活，出現改宗的契機。此時，基督教傳教士透過辦教育、醫院的方式，替他們解決社會問題，幫助他們適應變動中的社會景況，進而改宗基督教。

台灣原住民的部份，吳福蓮(1986)、何金山(1987)、呂秋文(1999)、黃應貴(1991、1992)、陳怡如(2000)都提到，經歷日治政府的強勢治理，台灣原住民族陷入嚴重社會問題，二次戰後，基督教傳教士以發放生活物資、實施醫療救助，吸引原住民族參與宗教活動，進而促使他們集體改宗基督宗教。邱韻芳(1997)於花蓮縣馬遠村東光部落的布農族身上，卻看到不同的傳教策略而導致集體改宗。在社會變遷背景方面，她如同上節所陳述的呂秋文、黃應貴、陳怡如三人的研究，說明經過日治時期的強硬政策，禁止出草、強行停止傳統祭儀、設立官方頭目、移居，原本的生活大受影響，而且搬遷形成東光部落後，原本的祭司在新環境中無法準確掌握農耕時間，結果收成不佳，社會地位衰落(邱韻芳 1997：73-76)。二次大戰後，台灣基督長老教會派胡文池牧師到台東關山，負責布農族傳教工作，起初採用醫療傳教，但成效有限，改宗人數稀少，於是胡文池牧師訓練布農族傳教者進入部落宣教，並著手翻譯布農族聖經；此策略成功帶動各部落集體改宗長老教會，並且國民政府支持長老教會入山傳教，在山地管制時代，發給山地傳教牧師入山證，以便傳教工作，數年間布農族改宗人數遽增。邱韻芳發現東光布農族人改宗基督教的關鍵因素，特別是改宗台灣基督長老教會，在於布農族傳教者以母語宣教，告訴族人基督教是進步、文明，要放棄傳統不好的習俗，相較於同時期的天主教會派遣外籍神父、發放物資、保持原住民傳統祭儀，東光部落布農族人

接受本族傳教者的說法，放棄過去不好的信仰、風俗，接受進步、好的宗教信仰及儀式(1997：81-89)。而東光布農族人之所以有追求進步、文明的觀念，源於日治政府執行「理蕃」政策，不斷透過現代學校教育、醫療衛生體制，以及蘊含教導何謂現代化的「台北觀光」、「日本觀光」活動，期望他們除去「野蠻」、傳統的迷信，接受「文明」的生活方式(邱韻芳 1997：74)。當同族傳教者宣稱基督教是好的、文明的宗教信仰時，再加上長老教會利用羅馬拼音翻譯布農族語聖經，等同是替布農族「創造」文字，更加強化其文明代言人的姿態，而且同族傳教者採取日文的 gamisama(神)一詞，翻譯基督教的上帝，而不用傳統信仰概念的 Dehani(天神)一詞，表明他們除去傳統宗教信仰，讓東光布農族人更願意集體改宗基督教長老教會(邱韻芳 1997)。

上述的研究表示，台灣基督教團體對原住民族傳教的基本策略，即為醫療傳道與物資發放。藉由這兩種方法，減輕原住民當下的社會壓力，改善生活環境，讓他們對基督教產生好感，參與教會活動，受洗成為基督徒。然而，邱韻芳在布農族東光部落所見的傳教策略，則是長老教會為了傳教便利，訓練布農族傳教人員、翻譯布農族語聖經，結果導致東光部落布農族人集體改宗；到頭來，這兩項策略才是吸引東光布農族人集體改宗的關鍵因素，而不是社會救助行動。縱貫國內外研究文獻中傳教策略部份，基督教傳教士多利用醫療救助、教會學校教育、物資援助等社會服務方式，幫助正處於社會變遷下不知所措的族群，讓他們能藉由教會的力量去適應新的社會，脫離困境，進而接受基督教信仰。如此一來，基督教團體的社會救助服務幫助族群融入新社會，變成族群集體改宗的媒介。值得注意的是，眾多關於傳教策略的研究之中，邱韻芳對於東光部落布農族人的觀察顯示出另一種可能性，也就是「同族傳教者⁷」。利用同一族群身份的信任感，以及語言的便利性，同族傳教者比外來傳教士更易接近族人，也更清楚族人當時的需求和族群的文化思維模式，使得傳講教義的過程變得簡單，族人也更容易瞭解新的宗教信仰，增加改宗的機會。

第三節 接軌與轉化

對於集體改宗的主體而言，社會變遷因素、傳教策略因素都是源自外來政治勢力與新宗教團體的推動，前者賦予族群集體改宗的動機與社會背景，後者則是吸引族群接觸新宗教信仰與團體的媒介。然而，宗教作為族群文化體系的重要一環，其本身的儀式活動、規範、工藝品、信仰概念，無法與其依附的整體文化體系分割，所以當族群發生集體改宗行為時，新宗教入替傳統宗教，勢必與族群整體文化體系進行相互影響、調整，甚至新宗教是否能融入該族群的整體文化體系，會影響族群集體改宗的意願。因此，探討族群集體改宗行為時，他們在改宗

⁷ 雖然這個因素在其他研究案例中多少有提到，例如非洲坦薩尼亞(Tanzania)的 Nyakyusa 族(Wolfgang Gabbert 2001：299)及泰緬邊境的 Akha 族(Cornelia Ann Kammerer 1998：14)，都有提到同族傳教者的影響力，但是僅有隨手點到，沒有強調此面向。

當下如何處理新宗教與傳統習俗之間的矛盾和衝突，以及改宗後如何整合新宗教和自有文化體系的思想概念、儀式、身份認同等問題，可謂是文化面向上的討論變項，重要性等同於探討社會變遷因素、傳教策略，這三者為密切相互糾結、互動(interaction)的集體改宗因素。

在我所收集到的文獻資料之中，大多都有談到族群集體改宗時，他們在文化面向上所進行的改變，只是角度不同，有些學者的目的是探討族群集體改宗後的宗教生活形式，如何反應出他們決定改宗的動機(Gausset 1999；羅永清 2000；張藝鴻 2001)，有些學者想藉此檢驗集體改宗的「真實性⁸」(Kammerer 1998；黃應貴 1991、1992；陳怡如 2000)，有些學者則只是描述集體改宗之後的宗教表現(石磊 1976；何金山 1987；呂秋文 1999；黃國超 2001；蕭耀松、鄭榮洲 2004)。不論學者們以何種觀點陳述，皆表現出社會、宗教團體、族群文化，三方面對於集體改宗行為的影響力。例如居住泰緬邊境的 Akha 族，在經歷社會急劇變動、社會壓力增大、傳統宗教與知識難以傳承和施行之時，急需一套能適應新社會景況，也能融入 Akha 原有文化體系，以保持他們族群身份認同的宗教，此時基督教傳教士願意讓 Akha 改宗者維持部份傳統習俗與服飾，保存自己的族群身份認同，提高了他們的改宗意願，因而促成集體改宗基督教(Kammerer 1998)。這種新宗教與族群傳統思維、習俗、服飾等文化體系連結的表現方式，我稱為「接軌與轉化」：前者是集體改宗時，由傳教者所提供的一套連結模式，或是由族群自己運用既有的文化特色，產生連結的橋樑，將新宗教與傳統文化體系「接軌」；後者則是集體改宗之後，由傳教者或族群本身，將新宗教信仰概念、儀式與傳統文化體系融合(acculturation)，達成習俗與身份認同上的需求，或是配合改宗的需要，「轉化」原有的思維概念。在新的社會景況下，透過接軌與轉化，新宗教與族群自身文化體系進行整合，推動族群集體改宗，或是提高改宗意願，成為文化面向上的推動集體改宗行為因素。這種情況除了前面談到的 Akha 族以外，還有非洲 Kwanja 族，台灣的阿美族、布農族、泰雅族、泰雅族的太魯閣群、阿里山鄒族，以下我將逐一說明。

非洲喀麥隆境內，集體改宗基督教的 Kwanja 族是為了與現代國家產生連結，他們雖然接受新宗教身份認同，但依舊保有部份傳統宗教習俗與生活習慣(Gausset 1999)。基督教傳教士不否定他們原有的傳統習俗，像是天主教教會將「面具慶典」融入教會儀式當中，路德會翻譯 Kwanja 聖經，幫助 Kwanja 保留語言；改宗基督教能得到現代化的身份，代表自己屬於現代國家的一部分，卻又不失自己的族群身份(Gausset 1999:266-267)。顯見對於 Kwanja 而言，經歷兩次被殖民，學習到政治身份與宗教身份的關聯性，為了與現代國家連結，必須改宗基督教，而且基督教願意將部份傳統儀式和習俗保留下來，讓他們保有族群身份，增加他們改宗基督教的意願。

⁸ 改宗的真實性，部份研究族群集體改宗的學者，認為許多族群改宗基督教或伊斯蘭教之後，仍然保持著部份傳統宗教儀式和習俗，或是沒有遵照新宗教的教規，例如喝酒、祭祖、鮮少祈禱、一夫多妻、女性不帶面紗出現在公共場合等，這些行為顯示族群只是表面的改宗，新宗教的信仰概念及教義尚未被接受，不算是「真正」改宗。

台灣的阿美族在二次戰後，天主教與基督教長老教會同時向他們傳教，但大多數阿美族人選擇改宗天主教，其原因在於長老教會反對改宗者參與傳統部落性儀式，而天主教不反對延續傳統習俗，更加以融入教會儀式，以滿足族人對保留傳統儀式、習俗的需要(黃宣衛 1980；吳福蓮 1986；陳文德 2000)。而馬蘭地區的阿美族人則不同於其他的阿美族，他們在日治之前就已經改宗漢人的民間信仰，沒有在二次戰後集體改宗基督教(石磊 1976)。清朝時期牡丹事件之後，馬蘭阿美族人開始跟漢人接觸，漢人的祭祖儀式與他們的祖先崇拜觀念相近，且漢人多神信仰的特色也不排斥阿美族原有的神祇，所以在日治之前就接受漢人宗教，在家中供奉祖先牌位與佛像，即便經過日治皇民化時期被禁止接觸漢人，停止祭祀活動，強制崇拜日本神道教，二次戰後基督教傳教士，利用社會救助服務，吸引他們改宗，但是他們多數仍然恢復日治前的宗教信仰(石磊 1976)。

蕭耀松與鄭榮洲(2004)討論南投縣原住民改宗天主教，指出布農族人集體改宗基督教，雖然受到傳教士的社會救助所吸引，但實際上他們的傳統信仰是關鍵因素。布農族傳統信仰的神 Dehani，是模糊的至高存在神聖對象，是信仰中心、世界運行的主宰 儀式的祈禱對象，也是社會秩序的代表，擁有至高無上的位格，與基督教上帝的概念相似，當二次戰後基督教傳入南投布農族部落的時候，他們認為 Dehani 與上帝其實是同一位神祇(蕭耀松、鄭榮洲 2004：12)。相仿的，質疑布農族集體改宗不是「真正」改宗的黃應貴(1991、1992)、陳怡如(2000)，皆認為布農族沒有因為改宗而放棄傳統宗教，他們僅有儀式上的改變，信仰對象與概念依然不變。他們在東埔部落布農族人身上發現，他們接受在傳教士的社會救助服務而改宗基督教後，雖然傳統農業祭儀全部放棄，但是他們用 Dehani 稱呼基督教的上帝，認為兩者是同一個神祇，教會的禮拜儀式只是另一種崇拜 Dehani 的儀式，取代不合時宜的傳統祭儀(黃應貴 1991：113；陳怡如 2000：105)。

類似的情況，停止傳統宗教儀式，視基督教上帝等同於傳統信仰對象，也在黃國超(2001)研究泰雅族的案例中展現。他研究新竹鎮西堡泰雅族的集體改宗行為，指出除了日治政府的理番政策、基督教傳教士的社會救助行動之外，當地族人改宗動機也立基於傳統宗教信仰概念與基督教信仰的相似性(黃國超 2001)。泰雅族傳統信仰概念中的 Utux，意指沒有形象的最高存在，超越時空限制且無所不在，是泰雅族的絕對道德秩序存在，擁有懲誡及維持泰雅社會的權力(黃國超 2001：147)。泰雅族傳統信仰的另一個重要概念為 gaga，是部落社會的道德意識形態，聯繫著部落社會組織與宗教信仰，其包含著社會秩序的律例，以及維護部落社會的經濟生產的一種利益規範，強調的不是個人層次的利益，而是部落整體的共同利益(黃國超 2001：148)。當地泰雅族人認為基督教的上帝與 Utux、gaga 沒有什麼不同，傳統信仰與基督教是一致且連續的，傳統信仰的善靈就是基督教的上帝，聖經補足了社會變遷過程中，gaga 無法解釋的部份(黃國超 2001：152)。

上述台灣原住民族的案例都是在社會變遷的背景之下，原住民與新宗教傳教者互動後，在自身傳統宗教和新宗教的儀式、信仰概念之間，找到相似、可以連結的方式，或是傳教者將傳統習俗混入新宗教儀式，讓他們願意集體改宗新宗

教。然而，張藝鴻(2001)與羅永清(2000)分別討論泰雅族太魯閣群、鄒族時，卻發現這兩族群的社會背景上如同其他台灣原住民族，受到日治政府治理政策影響，原有社會發生異動，但他們是主動引入新宗教，進而集體改宗。

先前已經談過，可樂部落的太魯閣人經歷日治政府強制搬遷之後，傳統宗教儀式就已停止舉行，迫切需要新的宗教。最早 1923 年，同族的婦女芝菟改宗基督教長老教會，雖然當時日人禁止基督教向原住民傳教，但是她仍然私下傳教，之後被長老教會封為「山地教會之母」(張藝鴻 2001：117)。而可樂部落最主要不是改宗長老教會，是 1937 年由同部落的族人田三多所傳的真耶穌教。張藝鴻提到，當時田三多身染肺病，求醫也不見好轉，直到花蓮真耶穌教會的漢人信徒向他傳教，改宗後才恢復健康，成為第一位原住民改宗真耶穌教者，之後他回到部落，開始向族人傳教，1945 年建立真耶穌教會教堂(2001：116-117)。在張藝鴻的研究中，發現許多相似因神秘經驗而改宗真耶穌教的描述，他認為因著移居產生的疾病問題，造成他們主動找尋新宗教，此外，真耶穌教會的信仰概念與他們傳統信仰概念相近，容易轉換，例如上帝翻為 utux baraw 或 dama，意指「上面的 utux」和「父親」，而十誡稱為 gaya kiakai，是「教會的 gaya⁹」(張藝鴻 2001：122-124)。由此可知，太魯閣人面臨社會變遷所帶來的社會問題時，主動尋找解決問題的方法，之後認定真耶穌教為合適、有效的宗教，不僅能「醫治」他們的疾病，也符合傳統信仰的概念，因而集體改宗真耶穌教會。

相較於太魯閣人主動找尋解決社會問題，鄒族人遭遇外來族群與社會變異時，顯得更「主動」。羅永清探討阿里山來吉村鄒族人集體改宗，直接表明鄒族人有一套「主動納入」的思維，每當面臨漢人、日本人、基督教等外來壓力時，他們都用此機制主動建立關係，以便適應外來者所帶來的社會變遷，例如參與清朝政府平亂、接受日治政府的治理、融合自己的天神信仰與日本神道教，而集體改宗基督教也是主動納入的結果(2000：117)。他提到，鄒族的主動納入思維，幫助他們於各個時期適應不同的外來族群與衝擊：他們不排斥任何的外來者，將外來者視為同樣是 Hama(天神)所造的人，且用神話故事說明外來者是傳說中有良好關係的鄰居，並且鄒族人順從地接受日治政府推行的「理蕃」政策，不過像是禁獵、水稻耕作、以現代醫療系統取代巫術醫治，雖然對他們形成某種程度的影響，但是打獵、小米耕種、行巫、傳統祭儀依然舉行(羅永清 2000)。但在同化教育、皇民化運動開始施行之後，鄒族人見識到現代化世界，開始嚮往進步、文明的生活，而皇民化運動成立青年團，這些受過日本教育的青年團成員變成部落的領導者，不僅加深日本神道教與傳統宗教的融合，也帶領族人遵照同化政策，停辦傳統宗教祭儀。二次戰後日人離開台灣，這群部落青年領袖因為尋找文明、進步生活的思維，主動改宗基督教，並找來長老教會傳教士向族人傳教，融合傳統信仰與基督教，最終促成鄒族集體改宗基督教(羅永清 2000)。

上述國內外集體改宗研究文獻中，皆可見族群在社會變遷的景況下，他們與新宗教團體接觸，因著自身傳統文化思維、習俗、信仰概念特點或身份認同上的

⁹ 太魯閣人為泰雅族的一群，utux 就是先前提到的 udux，gaya 就是 gaga 的意思。

需求，與新宗教信仰、儀式進行接軌和轉化，讓新宗教融入自身文化體系，提高新宗教信仰的接受度，達成集體改宗。非洲喀麥隆 Kwanja 族和泰緬邊境 Akha 族，是為了維繫族群的身份認同(self-identification)，在基督教傳教者同意之下，保留部份傳統習俗、服飾、語言。阿美族是以宗教儀式的相似性、融合程度作為改宗的考量，雖然文獻中未曾提到阿美族人保留傳統儀式是否和族群認同有關，但可以確定的是，傳統祭儀能否融入新宗教儀式，或被新宗教團體保留，決定性影響著阿美族人改宗的意願。泰雅族、泰雅族太魯閣群、南投布農族則是立基於基督教與傳統宗教信仰概念的相似性，銜接兩者，將基督教信仰概念用自有概念、詞彙重新詮釋，賦予意義，並用基督教儀式取代傳統祭儀，接受新的宗教身份。而阿里山鄒族則是運用本身的「主動納入」思維，以神話傳說主動接納外來者，吸收外來的宗教信仰，因而在二次戰後，為了獲得文明生活，主動將基督教引入，以至於集體改宗。由此可見，宗教身為文化體系的重要一部分，當整體社會發生變動之際，族群除了浮現需要新宗教的意願，以適應新社會景況，也要求新宗教連結自身文化體系，以便於理解、接納、施行新宗教的信仰概念、儀式，或用來維持族群身份認同，使得兩者之間能接軌與轉化，提高集體改宗新宗教的可能性。

第四節 小結

何謂集體改宗？從前面描述的文獻來看，集體改宗乃指涉一個地區中，一群帶有共同社會標記，且自覺是同一社群的人們，在某種社會情境之下，透過傳遞宗教的媒介，短時間內接觸並接受新宗教，並且表現在承認新宗教身份，或採用新宗教儀式，或相信新宗教信仰內含的概念。事實上，集體改宗不是一個嚴謹的理論知識，因為它的「集體」不是指所有族群內部的人，而是大部分的人，而且通常會花上幾年的時間，才達到「大部分的人」改宗；改宗也不是個界定清楚、明確的概念，它有時指完全放棄舊有宗教思維、儀式、身份，全然接受新的宗教信仰的規範與內涵，有時僅僅以改宗者自以為的宗教身份，作為改宗的評斷標準，有時又單純討論宗教儀式的轉變，連身份認同問題也不處理。不過，可以確定的是，集體改宗可分為三種面向、三項因素：社會面向，社會變遷因素指涉族群社會因為外來政治勢力入侵，強勢治理，帶來新經濟生產方式、現代化科技，造成社會變遷，改變原有的社會結構、經濟生產方式、習俗、知識傳承方式等，造成疾病、貧窮等的社會問題，或是帶給他們追求現代、文明的想法，想要改善族群的社會地位與生活水準，成為族群產生集體改宗動機的社會背景條件；宗教團體面向，傳教策略因素是一種吸引族群接觸、參與新宗教團體的手法，以基督教為例，基本上都是採取醫療傳教、物資救助、提供現代化教育為主要策略，解決社會變遷所帶來的社會問題，有時也透過有語言優勢的同族傳教者，說明、解釋新宗教的教義，以便族人接受新宗教；文化面向，接軌與轉化呈現出社會變遷發生，新宗教傳入之際，集體改宗的族群需要透過自己或傳教者所運作出來的連

結方式，例如儀式融合、相似的信仰概念銜結、傳統服飾與習俗保留等作法，將新宗教納入自有文化體系，以便於接納、理解新宗教，或是維護自有族群身份認同，成為增強族群集體改宗意願的重要因素。由此可見，集體改宗的三項因素，彼此相互影響、連結，缺一不可。

至於本研究主角布農族，在先前討論的布農族集體改宗研究文獻中，呂秋文、黃應貴、陳怡如三位研究者，皆將焦點放置於社會變遷和傳教策略兩項因素，認為這兩項因素是布農族集體改宗的重要關鍵，忽略了文化層次上，他們可能需要接軌和轉化新宗教信仰，讓集體改宗基督教變得更順利，甚至黃應貴、陳怡如採取質疑的角度，將東埔部落布農族人把傳統宗教與基督教的信仰概念連結，視為他們只是改變宗教儀式，並非真正改宗基督教。邱韻芳則是在布農族東光部落研究時，發現傳教策略的關鍵不是前面三者所談的社會救助服務，而是同族傳教者對基督教的詮釋，以及期待文明生活的動機，並且採用日文稱呼基督教上帝，作為強化自己改宗新宗教的態度。然而，蕭耀松與鄭榮洲的研究，卻是指出南投布農族人將基督教與傳統宗教神觀接軌，延續信仰概念，才是集體改宗基督教的關鍵。易言之，布農族集體改宗研究文獻呈現差異性的研究結果，絕大多數僅使用社會變遷、傳教策略兩種面向，沒有深入布農族的文化面向，像是對於呂秋文、黃應貴、陳怡如、邱韻芳而言，關鍵在於社會變遷背景與傳教策略，文化面向上的接軌、轉化不被討論，或被視為質疑改宗真實性的證據，並且在傳教策略因素上，邱韻芳的論點又與前面三位研究者有所出入，而蕭耀松、鄭榮洲則卻是忽視社會變遷、傳教策略因素，僅點出新、舊信仰概念之間的連結才是集體改宗關鍵因素；如此可見，集體改宗的三種面向、三項因素，在討論布農族集體改宗現象時，都未被完全考量。在本研究中，我認為探討原住民的集體改宗現象，應該關照社會變遷因素、傳教策略因素、新宗教進入後的接軌與轉化現象，作為研究布農族望鄉部落集體改宗長老教會的架構，瞭解究竟社會變遷的主要影響為何，哪一項長老教會傳教策略才是成功的關鍵，以及他們如何處理基督教入替傳統宗教的情況，寄望以更全面的角度解讀集體改宗現象。

第三章 布農族的社會與宗教

布農族居住於中央山脈東、西兩側，跨越行政區南投縣、花蓮縣、台東縣、高雄縣山區，是台灣原住民族中，分布範圍第二大，人口第四多，原居地多分佈於海拔 8 百至 1 千 5 百公尺之間。依照現行文獻分類，布農族可分為六大社群¹⁰：戀社群(Taki-banuaz)、卡社群(Taki-bakha)、卓社群(Taki-tudu)、丹社群(Taki-vatan)、郡社群(Isi-bukun)、蘭社群(Takupulan)，其中蘭社群現在已經委縮，只剩下一部分人住在鄒族部落。本文研究對象南投縣信義鄉望鄉部落，屬於布農族戀社群，是經過日治時期強制移居政策之後，少數單一社群組成的部落¹¹，在行政區劃分上，歸為望美村 1-3 鄰。以下，我將以人類學的布農族研究文獻為主幹，搭配望鄉部落田野訪問的資料，分節討論布農族的近代歷史、人觀與社會結構、神觀與宗教祭儀，企圖用這三個向度，窺探布農族「整體」樣貌，作為後續章節討論望鄉部落布農族人集體改宗行為的基礎。

第一節 布農族的近代歷史傳承與遷移

布農族的起源可分為兩個部份：神話傳說與氏族遷移。布農語「神話傳說」為 Minbakaliva，意思是「不可思議」，包涵整個族群或個別氏族的起源故事、人與動植物的故事、宗教祭儀的故事等。以下選錄四則有關布農族的起源神話：

葫蘆生人

太古時候，碧藍的天空掉下了一隻葫蘆，一男一女從破碎的葫蘆中走出來，他們結為夫妻並生下許多子女，經過一段很長很長的歲月之後，繁衍的子孫越來越多，充斥著整個大地。有一群人因為歌聲唱的很難聽，就攜家帶眷的往北方遷移，選擇大甲溪流域的高山居住，後來成為泰雅族人的祖先。

後來，又有一群人自認為自己的歌聲也唱的很難聽，也跟著攜家帶眷的往阿里山定居，成為鄒族的祖先，布農族的祖先看到許多人因微小的事情離家出走，心中感到非常的憤怒，拿起樹豆向對方扔擲，並對他們說：「既然要走，就不要踏進我們的領土。」從此之後，雙方人馬互相敵視，並互相取下對方的首級。布農族的祖先又因為土地和獵場的關係，又分為卓社群、卡社群、丹社群、郡社群、戀社群，各社群也會互相爭執，經常發生自己人打自己人的激烈戰爭。(霍斯陸曼 伐伐 1997：160)

¹⁰ 望鄉部落報導人 Is 01 認為，除了戀、卡、丹、卓、郡、蘭六社群之外，埔里曾經也有布農族的一支社群，但在平埔族入侵後消失了，而另一位報導人 So 01 則是說，花蓮的阿美族也曾經是布農族的一支社群。

¹¹ 除了一戶 Takiludun 姓氏屬於郡社群，其源於原本嫁到東埔郡社的 Sani Tanapima，之後搬回望鄉娘家，所以基本上望鄉部落仍是戀社群部落(2008，望鄉部落文史調查資料)。

玉山起源說

太古的時候，祖先住在新高山山頂。當時耕地在濁水溪溪畔，所以祖先常常下山去種粟或稗，也去收割。他們所用的農具是一種石斧，叫做 Taya。後來為了省去上、下山的麻煩，乾脆搬下山來，分散於各地生活。(森丑之助 2000：361-362)

軟蟲古拉渡

太古時候，有一條很懶惰的軟蟲名叫古拉渡，整日仰躺在地上，名叫普窟勞的巨蛇，時常鼓勵他試著站起來，並且經常拿食物給古拉渡食用，可是，古拉渡不知道要用什麼辦法才能讓身體站起來，時間一天一天過去，古拉渡仍然躺在地上無法站起來。

有一天傍晚，天氣變得非常陰暗，彷彿有一場狂風暴雨即將來臨，這時候有一隻蚊子在空中飛來飛去，好像在尋找獵物，當他飛過古拉渡的時候，突然向下俯衝並猛刺古拉渡的上腹部，古拉渡受不住疼痛的感覺，使盡全力猛然跳了起來，就這麼一跳古拉渡開始行走自如。後來古拉渡生下兩個兒子，弟弟長大之後，朝向北方走了，傳說最後成為鄒族的祖先，哥哥長大之後，經過南投縣的斗六、竹山等地，來到濁水溪上游的巒大山定居下來，這些人就是巒社群的遠祖。(霍斯陸曼 伐伐 1997：162)

大陸西來說

傳說布農族人古代是有文字的。在很早很早以前，布農族人從大陸飄洋過海來到台灣，在今之台南登陸，在船上不慎把文字掉落海上去了，先人沒有把它撿回來，從此之後，布農族就沒有文字了，一直到現在。布農族人很早很早以前，是從大陸來到台灣。在很早很早以前，布農族有一位頭目(領袖)，布農族的頭目也就是中國的皇帝。頭目生下了一位公主，她漸漸地長大了，長得很美麗，很受到父王母后的寵愛。有一天，不知道是什麼原因患了皮膚病，身體都潰爛發膿。她的身體痛癢的不得了，非常痛苦，終日躺在床上，翻滾著，不停的呻吟和痛哭。公主的病情越來越嚴重，頭目及夫人非常傷心，請了許多巫醫替公主治病，可是還是無法治好公主的病。頭目和夫人擁抱哭泣，頭目說：「我一定要治好女兒的病。」於是在大道與衢道叉路上公開通告說：「只要是能治好公主皮膚病的人，即使是乞丐，只要能治癒公主的病，公主一定許配給他。」

通告一個多月後，仍沒有見到有人能治癒好公主病的人，頭目越來越緊張焦慮和傷心。結果有一天，很多人圍觀頭目的公告，有一隻公狗突然跑到面前，把公告用爪撕掉後就跑走，頭目的兵丁迅速的抓到了這一隻狗，準備把牠殺死。有人說把牠帶去見頭目，疏忽之際，被狗逃脫了。這隻狗溜進了公主的房間，狗見到公主痛苦不堪，牠跳上公主的床上，用牠的舌頭舔公主的全身上下，說也奇怪，公主的病痊癒了，頭目和夫人都非常高興，狗也留在公主身邊陪伴公主。

有一天，頭目對女兒說：「這隻狗留在身邊恐怕不好。」便要趕狗走，狗聽了，眼光直瞪頭目。頭目對狗說：「如果你能夠變成人，我的女兒一定許配給你。」狗聽了搖搖尾巴好像很得意的樣子。頭目又說：「如果你能三十天之內變成人，公主一定嫁給你，如果不能變人，以後再也不可以來這裡。」

狗離開了皇宮往山上走，頭目的兵丁在後面追蹤，沿途經過一片森林，最後，狗走進一個大石頭，內有一洞是狗住的地方，兵丁窺見牠進洞，便回去了。到了第二十八天，兵丁又上山偷偷監視這隻狗，(當時)狗已經快要變成人了，只剩下頭未變成人形，狗發現兵丁監視牠，生氣的大罵說：「為什麼偷偷監視，約定的日期要延期一天，變成三十一天。」牠把兵丁趕下山。

到了第三十一天，兵丁又上山探視，岩洞已經空無一物，到處都找不到。第三十一天的晚上，頭目招來眾人開會，這位狗先生也偷偷地溜進去參加。會議結束後還有一個人沒有離開，在椅子上打瞌睡，掃地的僕人見到他，並不知道他就是那隻狗變的。僕人把他叫醒，他沒有回應繼續睡覺，僕人找兵丁要趕走他。兵丁來到時，他已經走了，他走進了公主的房間，公主見到他非常歡喜。頭目見狀說：「你們可結合，但是必須馬上離開這裡到很遠的地方去，不要再讓我看見你們。」他們開始整理行裝準備到遠方去，便離開了。不料後面有追兵想殺狗先生，他們拼命逃走，最後逃到海邊，海邊有一條船，他們乘坐小船，逃到台灣的鹿港，他們在那裡定居下來，後來他們生下了孩子，後代子孫也越來越多了。這個故事是告訴我們，布農族的祖先是從大陸來到台灣。(海樹兒·友刺拉菲 2006：129-132)

前三則神話傳說都說明布農族源於台灣中部地區，唯有第四則聲稱布農族祖居大陸，海樹兒(2006)認為此種說法未曾出現在日治時期的研究文獻中，直到國民政府來台後，才出現此方說法，有可能與國民政府的國族教育、大中華思想有關。然而，可以確定的是，依據以往的研究文獻與口述歷史，布農族確實由台灣中部平原逐漸向山區遷徙，中部平原的祖居地被稱為 Lamungan¹²。Lamungan，應該是現在的民間、社寮、竹山、集集一帶地區，後來布農族往山區遷移，進入布農族口中的 Asang daingaz 時期。逐漸從平地移入山區的途中，巒社群、郡社群、卡社群、卓社群形成，建立自己的領地，其中卡社群從巒社群分立出來後，在卡社溪與濁水溪交會處建立領地，而卓社群又是從卡社群分立，在濁水溪上游立基。四個社群形成後，丹社群才又從巒社群中分出，在 Haul vatan(今丹大社)一帶定居，成為另一社群¹³。Asang daingaz 時期，布農族人並未停止移動，為了狩獵與找尋新耕地，或是部落內部出現紛爭，他們從現今的南投縣仁愛鄉南區及信義

¹² 關於布農族口傳太古時代的遷移史，參照葉家寧，2002，《台灣原住民史：布農族史篇》，頁 33-37，以及海樹兒·友刺拉菲，2006，《布農族部落緣起與部落遷移史》，頁 129、132-139。

¹³ 關於丹社群分出的調查，參照海樹兒·友刺拉菲，2006，《布農族部落緣起與部落遷移史》，頁 147-148。

鄉，跨越中央山脈，往東部花蓮、台東移動，擴張領地範圍，之後再擴大到現在的高雄縣桃源鄉一帶山區。

日治時期，起初日人採取懷柔、安撫政策對待原住民族，等到平地反抗勢力穩定後，開始施行強硬「理番」政策，除了武力掃蕩原住民部落、徵收槍枝以外，更在霧社事件後，為了便利日治政府管理及山地資源開發之故，加緊執行山地原住民族大規模集體移住政策，遂形成今天山地原住民族的部落分佈。日本官方移居布農族的行動，最早在 1922 年，日人開始以卓社群為試驗對象，搬遷 10 戶 87 人到過坑地區，日警趁機教導布農族興建日式木製家屋，開闢水田，以及介紹現代化日常生活用品，同步實施教化工作(林澤富 1997：81)。直到 1929 年，卓社群的傳統部落，經過日人積極勸導、遷移之下，大部分已被荒棄，在過坑、干卓萬、武界等地區建立新部落，卓社群部落風貌與生活形式大大地改變(林澤富 1998：82)。過坑移居完成後，到 1932 年之間，布農族南投縣境內的卡社群、郡社群、巒社群，陸陸續續有個別小部落因海拔較低，位置離平地較近，被搬遷到地勢平緩的地區(海樹兒·友刺拉菲 2006：197-199)。

1933 年以後，因為經歷 1930 年霧社事件，日治政府改以同化、教化、撫育為主要政策方針，認為集體移住山地原住民族不只改善經濟能力，也能達到教化目的，期盼最終達成同化，完成「理番」的終極目標(林澤富 1997：88-89)。所謂的大規模「集體移住」，不同於先前的移住模式是將距離平地較近的部落，小單位分別遷居，集體移住則是針對居住深山、海拔高的「奧番」，採取多個部落，甚至整個社群一起搬遷的方式，將他們遷居到交通方便、接近平地的地方，由官方出資興建住屋、浴廁、衛生所、駐在所等建設，勸誘他們集體移住。像是南投縣的郡社群，原居地在標高 4-5000 尺的郡大溪上游地帶，分為 Haimus、Hatazan、Hunku、Ibatan、Ivahu、郡大社等多個部落，日治政府計畫將他們集體移住至楠仔腳萬台地的 Luluna(羅那)，經歷八個月的遊說，興建數十戶房屋、駐在所、教育所、日人宿舍、公醫診療所等建築，以及將近兩公里的圳路，開墾上百甲田地，打造成一座日式農村(林澤富 1997：89-91)。而本文研究關注的南投縣巒社群人，依據望鄉部落報導人表示，剛開始日人要求搬遷部落時，巒社群總頭目不願意遷居，所以等到 1937 年頭目過世才集體移住，被分配到新鄉、人倫、地利、望鄉等部落。由於日治政府規劃集體移住布農族時，未考量布農族聚落是以氏族(Siloq)作為組成要點，隨意將不同部落、不同氏族，甚至是不同社群的布農族人混居，組成集居型新型態部落，以至於新部落會產生社會問題，像是呂秋文(1999)研究的台東縣利稻部落，是由 10 個部落組織而成，導致利稻部落沒有能夠舉行宗教祭儀的祭司，無法舉行傳統宗教儀式，進而成為利稻部落布農族人集體改宗基督宗教的原因之一。

第二節 布農人與布農社會結構

本節聚焦於布農族的社會面向，探討布農人觀和社會結構，瞭解布農族傳統

社會生活的樣貌。

一、人觀

布農族口傳神話中，有許多關於人類起源的神話故事，例如甲蟲的泥土堆變人、Haluhallu 蟲的糞便變人、Sokalu 蟲變成人、葫蘆和陶鍋分別生出男人和女人、狗糞變人等等。不論如何，布農族的「人」稱為 Bunun，這是兩個層次的概念：第一個是語彙概念層次，指涉「人的概念」；第二個是在族群劃分層次，相對於其他族群，如泰雅族、漢人、美國人，Bunun 單指布農族人，而外族則是稱為 Vaivi，意為「不同」(海樹兒 2006：59 註釋 17)。研究文獻指出，布農族認為人是由 Ganido¹⁴(靈)、Lutbu(身體)、Is-ang(心)，三者組成。個人的 Ganido 來自父親的生殖器，分為善靈(Masih al Ganido)與惡靈(Madika Ganido)，分別在右肩及左肩，影響個人行為的善、惡：Masihal Ganido 會促使個人做幫助別人、有益群體的事、符合社會規範的事，Madika Ganido 則導致個人強盜、貪婪、破壞社群和諧，做利己的事情。Lutbuh 指身體，源自母親。Is-ang 是心，被認為是與生俱來的意識，可以譯為自我，其與父、母雙方無關，獨立於 Masihal Ganido 與 Madika Ganido 之外，個人行為都會受到這三者的影響，那一方力量大，能壓制另外兩者，則個人將聽從其決定行事，但是，Masihal Ganido 與 Madika Ganido 力量經常平分秋色，因此個人的 Is-ang 將決定性影響個人行為。而且，他們認為小孩子的 Is-ang 力量薄弱，容易受到 Madika Ganido 及 Masihal Ganido 的左右，隨著年紀增長 Is-ang 的力量逐漸強大，能主導自己的行為，展現個人的才能。人死後，原本的 Masihal Ganido、Madika Ganido 消失，Is-ang 會離開身體：如果善終(Itmaminu Matath)，死者的靈會回到祖靈居住地(Maiasang)，如果是意外死亡或遭人殺害等惡死(Mitkulath)，則會成為惡靈，騷擾族人(黃應貴 1992：198)。黃應貴認為，因為布農族的精靈信仰視個人身上有精靈(Ganido)，所以將個人在行為表現上的優劣，等同於個人精靈能力的好壞，而同樣的精靈信仰，讓他們重視這股透過社會生活所展現出的個人精靈能力(1992：183)。另外，魂稱為 Va-hang，乃人死後的樣貌，不會對活人有任何影響，但是如果活人看到 Va-hang 代表不吉利，要請巫師做儀式，讓 Va-hang 回到祖靈地(Ibi Ispalakan 2000：23)。

田野訪問發現，布農族重視個人的社會表現，他們推崇善狩獵、善農耕、善戰、聰明、力氣大、有靈力、對部落有貢獻的人，而對於長者的尊崇也是基於這種思維，因為長者年紀大、經驗豐富，自然有較佳的生活知識，能夠教導其他族人，並且認為有些人有特殊的 Man-ang，能感應超自然存在物，具備成為巫師的資格，像是報導人 So 01 表示，他以前還在 Mai-Asang¹⁵的時候，被巫師認定有特殊的 Mang-an，曾受過培訓，唱「召 Mang-an 之歌¹⁶」，也學會一點點的巫術。

¹⁴ 布農族不同社群的發音都不盡相同，像精靈 Ganido 是巒社群的發音，而其他研究者用的 Hanido、Kaniu，應該是不同社群的發音，同樣的，接下來談到的氏族 Sidoq，有些學者則記為 Siduh。

¹⁵ Mai 是過去的意思，Mai-Asang 意旨過去的部落，在這裡指涉未遷居前，山上的部落。

¹⁶ 報導人 So 01 表示，巫師死後，他們的 Man-ang 仍在，所以巫師培訓過程中，會唱「召 Mang-an

此外，我探問布農族人身份判定問題，從前是依據服裝和語言，現在對於則是語言，以及氏族(Sidoq)關係，端看個人出生於哪一個氏族。

二、傳統社會結構

布農族的部落稱為 Asang，這一詞是一個廣泛、模糊、界定不清楚的詞彙，並非明確、精準地指涉布農族人居住、生活的聚落，也就是擁有政治結構、經濟生產、宗教祭儀、親屬連結、個體生命延續功能的部落。它可以用於動物、昆蟲的窩，例如虎頭蜂的蜂窩 Asang Baqosaz，也可以指布農族某一社群的生活領域，如巒社群(Tak-banuaz)的領地稱為 Asang Banuaz，或是望鄉部落族人說的 Mai-Asang(以前的部落)，是指移居前巒社群的領地；易言之，它同時是指日治時期集體移居前氏族或家族居住的區域，或是集體移居後的現代族群村落。海樹兒認為，Asang 可以界定成以血緣關係為基礎所形成的社會生活場域，通常以一個家族(Tastu Lumah)，或亞氏族(Sidoq)為主軸，附近有耕地及水源，且畜養家禽(2006：46)。以望鄉部落的田野經驗，我認為布農族人的 Asang 基本上可以分為三個層次：社群的 Asang，指整個巒社群的領地，有共同的一位 Lavian(領袖)，數個帶領祭儀的 Dangqabu Lusan(祭司)，獵場共用¹⁷；地區性的 Asang，指數個氏族共同居住的地區，例如望鄉部落的六個氏族全部來自於 Qatungulan 地區，Qatungulan 有一位 Lavian，負責這個區域的公共事物；各氏族有自己的 Asang，由族長為氏族領袖。

不論哪個層級的 Asang，父系氏族結構都是布農族社會的核心，除了個人的族群身份必須與氏族身份連結，日常生活和婚配也與氏族團體緊密相連。氏族，在望鄉部落稱為 Sidoq，基本上指一群有共同社會標籤的人，具有相對性質、沒有特定層級的意含：在族群的層次上，它可以將布農族、阿美族、泰雅族等各族群稱為不同的 Sidoq；在整體布農族的層次，五個社群就是五個 Sidoq；布農族社群內的層級，Sidoq 指同姓氏的氏族，而進入氏族的層級，Sidoq 是同姓分家，有另一姓氏的亞氏族。許多研究布農族社會結構的文獻指出¹⁸，布農族複雜的父系親屬關係結構由大致小可分為四層：聯族(Phratry)、氏族(Clan)、亞氏族(Sub-clan)、家族(Family)。聯族是 Kaviaz，是最大的氏族組織，意思是朋友、友族，由氏族或亞氏族以共食祭粟結盟而成的類血緣親屬團體，但也可能是曾經屬於同一氏族，分家之後，各自成為氏族團體，成員共同舉行祭儀，並且是基本的婚姻禁忌團體，同父系 Kaviaz 的人不能相互通婚。氏族稱為 Tastugabu¹⁹，通常

之歌」，將已逝巫師的 Mang-an 叫喚到自己身上，強化本身的 Mang-an。

¹⁷ 報導人 So 01 說從前獵場是分為巒社群、郡社群、卡社群、丹社群、卓社群，所有社群內的成員可以自由使用自己社群的獵場，若是到別的社群獵場打獵，才需要知會及付租金，不過現有研究卻稱，獵場的所有權在氏族或聯族，而非社群。

¹⁸ 參照呂秋文(2000)、田哲益(1996、2002)、邱其謙(1966)、黃應貴(1992)、海樹兒·友刺拉菲(2006)、葉家寧(2002)、霍斯陸曼·伐伐(1997)的研究。

¹⁹ 邱其謙的研究稱氏族這個層級的布農族親屬組織為 Siloq(1966：89)，葉家寧稱 Tasito-kabu，意思為同一個火爐，相同源頭(2002：29)，重修臺灣省通志則記 Kauto Sidang 或 Tasito Sitox，而望鄉部落報導人 Ta 01 說 Tastugabu 等於 Kautuszang，都是指同姓氏的 Sidoq，報導人 Is 01 卻說，

是有兄弟關係或收養關係的亞氏族所結合，有起源神話、姓氏名稱，和管理氏族的族長，其成員共同擁有獵場、共負罪責與復仇責任、勞力互助，並在婚姻禁忌方面，禁止與母親的 Tastugabu 婚配。亞氏族稱為 Tastu Lumah，意思是源自同一個家，是氏族的分支，能追溯出共同祖先的大型家族，通常有起源故事，成員共享耕地、財產、祭粟，共同勞動生產農作物；相較於氏族關係，亞氏族成員日常生活更加緊密。家族為 Lumah，指共同生活在一個房子裡的人，成員的血緣關係最為清楚；在散居的布農族社會中，Lumah 是社會及氏族結構的最小單位，也是最小的 Asang。綜觀之，氏族組織是布農族社會結構的核心，其規範了個人社會身份的歸屬，經濟生產的勞動力與物資使用，獵場、農耕地的使用權，婚配的對象，禁忌規條的約束範圍，也是宗教祭儀的施行團體。

布農族的經濟生產分為畜養、狩獵、農耕三項。畜養的家禽主要是雞、豬、狗，前面兩者是為了補充肉類食物，不過豬肉有連結氏族的功能²⁰，例如不同氏族結盟成為 Kaviáz 的時候，要殺豬分食，或是結婚時，男方必須殺豬，分豬肉給女方所有氏族成員，而狗是打獵的重要夥伴，布農人非常重視獵犬，不可吃狗肉，也不能傷害別人的獵犬，如果意外殺害他人獵犬時，必須賠償一隻 80 斤重的豬，並且舉行如同殺人一般的禳祓儀式²¹。狩獵是男性的專利，也是蛋白質攝取的重要來源，每次狩獵前會先行夢占，以及舉行狩獵儀式，祈求收穫豐富與安全，其共分為三種模式：焚獵、小團體獵隊、個人的陷阱。焚獵是最大型的狩獵活動，因為燒山行動太過醒目，聚落容易遭受敵人攻擊，所以全部男人都會動員，部份留守聚落，其他人參與活動，且一年最多辦一次。他們圍起部份獵場，以火燒的方式將範圍內的所有植物燒光、動物燒死，收穫由全部聚落的人均分(邱其謙 1966：131-132)。小團體獵隊是最常見的方式，通常是在農忙之餘到氏族的獵場去打獵。獵隊領袖即是聚落領袖(Lavian)，人員由數人到數十人不等，一次通常一個禮拜以上，會在獵場蓋簡易的工寮，而打獵期間成員家屬必須遵守許多禁忌，例如不能掃地、不能織布、不能去田裡工作、不能洗衣服等等(邱其謙 1966：126-130)。個人陷阱的部份，不定時去氏族獵場設陷阱，只要有收穫就必須與氏族成員分享。農耕部份，布農族採用燒墾遊耕的方式，主要種植小米，佐以玉米、甘藷，耕地由最早發現且完成開墾播種祭(Mapulaho²²)的氏族所有，前三年先後耕種小米、玉米、甘藷，之後休耕找尋下一片新耕地，讓土地恢復生產力(黃應貴 1992：27-29)。不過，望鄉部落的報導人表示，耕地的使用時間其實不一定，端看該耕地的肥沃度，多半是兩年就棄置，而且作物幾乎是同時種植在同一塊耕地，小米為主要農作物，玉米、甘藷、芋頭則種在小米田間的土堆。另外，耕種的勞動力以女性為主，像是開墾、翻土、收割等粗重的工作，男性會加入工作，

Kautuszang 是指姻親關係，不是氏族關係。

²⁰ 分豬肉對布農族人而言非常重要，它是一種個人親屬身份的表徵，只有同一個聯族或氏族成員才能分食豬肉。至於為何是豬肉？報導人表示，因為家裏飼養的豬比較肥，肥肉較多，是非常珍貴的食物。

²¹ 關於殺犬的規範，參照邱其謙 1964、1966 的文章。

²² Mapulaho 包含了三個祭儀：開墾祭(Mapilao)、拋石祭(Psinaban)、撒種祭(Inpinaga) (霍斯陸曼·伐伐 1997：237)。

並且耕種小米的每個步驟都有相對應的農業祭儀，如開墾祭、播種祭、除草祭、收割祭等，可見以小米為主食的布農族，對於小米的生長尤其關切。

政治方面，先前提過，布農族的社會核心結構乃氏族組織，其關乎個人日常生活的一切需求和行為，即使 Asang 基本上可以分為三層，但是最主要、最貼近日常生活的仍舊是氏族團體所形成的 Asang，因此對於個體和聚落體而言，最重要的政治領袖就是族長。布農族重視長者，相信長者經年累月的經驗會帶給他們很好的能力與判斷力，所以族長身份不像是中國是藉由血緣親疏、嫡庶身份來決定，而是端看年齡及能力表現，且著重於前者。族長的權力涵蓋全氏族，他要帶領氏族舉行祭儀，協調氏族內部事務，而且當偷盜、傷害、毀損他人財物等違反社會規範的事件發生時，他要負責處理。族長以外，區域型領導者稱為 Lavian，意思為「被跟隨的人」，功能在於保護領地的安全，調解族群、聚落之間的衝突，帶領男人狩獵、打戰、出草，所以擔任 Lavian 的人必須有很好的戰績、善於狩獵、勇猛、健壯，對於聚落附近的地理環境必須非常熟悉，並且受到聚落成員普遍推崇，擁有相當大的影響力(邱其謙 1966：156；黃應貴 1992：13)。Lavian 的身份地位不同於族長，是不穩定的，隨時可能因為戰績衰落、帶隊打獵時有人死亡、出草失敗等因素，失去 Lavian 的身份。宗教祭儀的領導者稱為 Dangqabu Lusan²³(祭司)，負責告知祭儀舉行的時間，指導儀式內容，其身份主要來自於對天候、時令的掌握能力。報導人 So 01 說，巒社群過去曾有五位 Dangqabu Lusan：Ibi Isqaqvut、Hadul Isqaqvut、Lian Tanapima、Lovi Tanapima、Umas Aziman，每位 Dangqabu Lusan 會有自己判定的祭儀時間，當時間一到會放狼煙，讓各氏族派代表來得知祭儀日期，此刻氏族有權選擇要跟著那一位 Tangqapu Lusan 的日期舉辦祭儀，而選擇的依據是憑藉 Dangqabu Lusan 能否準確掌握時令，為氏族帶來豐收。

此外，一個擁有影響力但沒有政治權的角色是巫師，稱為 Mamomo 或 Lapaspas²⁴，可分為幫人治病、驅邪、找失物、抓兇手等的好巫師，也有幫人下蠱、詛咒、傷害他人的惡巫師，兩者沒有明確的分界，什麼特質的當好巫師，什麼特質的當惡巫師，只有巫師自己決定要不要接受委託，施行傷害別人的巫術，據說，只要巫師開始行壞巫術，那個家族就會絕後(報導人 So 01)。巫師沒有性別差異，不是世襲，而是由現存的巫師挑選有特殊能力(Mang-an) 的小孩子，進行長時間培訓，或者是有些天生有通靈能力的人，被大家公認為巫師。因著布農族人非常敬畏巫師的法力，所以當我在田野問到有人犯做壞事，誰會出面懲戒時，得到的回答是，沒有人敢做壞事，因為巫師會知道。可見，雖然巫師沒有掌握政治實權，能管理聚落或氏族的人事物，但藉著自身被人敬畏的能力，它也有權力(power)影響他人的行為。

在本節的討論中顯現，布農族社會主幹為父系繼承氏族組織，它涵蓋了聚落

²³ Dangqabu Lusan 又可稱為 Lisigadan Lusan

²⁴ Lapaspas 有兩個意含，一個是指替人除去厄運、惡靈，或是治病的儀式，翻譯為祓除祭(田哲益 2002、霍斯陸曼·伐伐 1997、楊淑媛 2006)；另一種指巫師，因為執行 Lapaspas 儀式的人是巫師，所以用儀式的名稱直接代表巫師(報導人 So 02)。

組成、經濟生產、社會秩序維護等範疇，對個體而言，它總括個人生命從出生到死亡的一切，只要脫離這個團體，個人就難以生存。不過，深究布農族的人觀，可以發現他們強調個人能力與社會表現的特性，而這個特性能在氏族團體的約束中，給予一絲社會變動的可能性。這樣的特性，黃應貴稱為「微觀多貌公議民主原則」(1992：137)，讓個人可以表現自己的能力，獲得眾人的支持與愛戴，擁有影響力或政治實權，因而提供社會組織多樣性的可能，這表現在許多家族、亞氏族、氏族，甚至是六大社群，其實是源於一個血緣家族不斷遷移、分家而成。由此可見，原居生活於中央山脈深山的布農族，在不易生存的環境之中，除了有嚴密的氏族團體控管個人行為，也並存一套保持社會發展彈性的思維邏輯，讓族群整體更容易適應社會及自然環境的變化。

第三節 布農族傳統宗教與儀式

部份台灣民族學者²⁵認為，布農族傳統宗教屬於泛靈論(Animism²⁶)，精靈是宗教祭儀的對象，也是信仰概念的核心；這種說法將布農族的傳統信仰視為精靈信仰(Geisterglaube²⁷)。但是伍錐、田哲益，及望鄉部落報導人們卻認為，布農族的傳統宗教是一神信仰，宗教崇拜對象與信仰中心是天神(Deqanin)，他們只向天神祈禱，不是向精靈祈禱，對於精靈只是抱持一股尊敬之心。以下將分別討論布農族傳統宗教的神觀及祭儀，便於理解布農族的傳統宗教信仰。

一、神觀

布農族認為世界主要為三者所組成：Deqanin、Ganido、Bunun。Deqanin 是一個模糊的概念，可以指天或天神，有時也可以指涉整體自然界或自然現象，如閃電、風、雨。Deqanin 是布農族傳統信仰中心，世界運行的主宰，也是社會秩序的裁決者，擁有至高無上的位格。就日常生活而言，布農族人對 Deqanin 保持著敬畏的態度，祂不貼近日常生活，不是施行祭儀的對象，所以只會對 Deqanin 祈禱，而不行巫術及儀式。通常只有發生天災、疾病、農作物欠收等事件時，會被認為是冒犯了 Deqanin，必須祈禱或敬拜 Deqanin，祈求停止災害。而且，社會秩序主體也是 Deqanin，個人只要犯了禁忌，或是破壞社會秩序，如偷盜、殺人等，都視為冒犯 Deqanin，必須立即補救。Ganido 指超自然靈體，可以稱為精靈或鬼。布農族認為所有動植物都有 Ganido，必須尊敬自然萬物，這點表現在神話中，擬人化動植物的傳說，例如洪水神話、松樹神話、蒼蠅神話：

洪水神話

²⁵ 這些學者是黃應貴、葉家寧、楊淑媛、霍斯陸曼·伐伐。

²⁶ 萬物有靈論(Animism)，是英國學者泰勒(Edward Burnett Tylor)所提出的，他認為初民社會的人對於自然環境中的動植物、星體、自然現象，及夢中出現的物體，都視為有超自然生命的精靈(任繼愈 2002：928)。

²⁷ 請參考 Max Weber 的《宗教社會學》，康樂、簡惠美譯，1993：3-5。

太古時代，一條邪惡的巨蛇堵住了濁水溪的下游，引起洪水氾濫，人和動物紛紛逃到玉山山頂避難，由於事發突然，大家忘了把火種隨身攜帶，在酷寒的玉山山頂，眾人的生命受到嚴重的威脅；生活陷入困境，於是決定先派蟾蜍去尋找火苗，但是蟾蜍返程潛泳時，火種入水立即熄滅。於是再派紅嘴鷓鴣前往去火，最後順利取回，載山上沒有穀物可吃，只好捕捉動物，吃獸肉維生，祖先也開始學會打獵的技巧。後來，一隻好心的螃蟹咬死橫堵溪流的巨蛇，洪水退下之後，祖先又回到原來的地方生活，並開始用間銳的石頭挖地耕種及射殺動物。布農族人為了報答紅嘴鷓鴣和蟾蜍的恩情，便立下了「禁忌」：禁止殺害這兩種動物，父母親也會告誡小孩子，如果打死蟾蜍會被雷公擊斃；亦不准用彈弓打紅嘴鷓鴣，否則，衣服會自動燃燒起來，將自己活活燒死。(霍斯陸曼·伐伐 1997：164)

松樹神話

因為松樹枝有油，容易點燃，布農族人以前常用它來當材火。遠古時候，布農族男人不用去到高山砍松樹枝，松樹會化身成人，自動走到房子裡，讓布農人砍它。直到有一次，松樹要離開一戶人家的時候，不小心鉤到正在編織的布。家裏的女人就大聲叫罵松樹，說你可惡的樹枝鉤到我不容易編織出來的布，現在布被鉤壞了，走線亂七八糟的，害我要從新編織一遍了！松樹就說，好！那我以後都不要來讓你們砍了！我要走到高山山頂上，讓你的男人必須辛苦地爬到山頂才能取得樹枝，他們的腳會因為爬山而傷痕累累。從此之後，布農族的男人必須辛苦地爬到高山，才拿的到松樹樹枝回來燒。(報導人 So 02)

蒼蠅神話

從前布農族的男人不用自己去巡陷阱，蒼蠅會飛到家門口，停在門口搓腳，發出聲音，告訴男人陷阱捕到獵物了！直到有一天，一個男人被蒼蠅告知有獵物了，他出門去把獵物帶回來。他拿獵物回到家的時候，蒼蠅又飛到門口，搓腳，告知又有陷阱補到獵物了。這時候，家裏的女人就生氣地跑出來罵蒼蠅說，你為什麼又來發出聲音呢？我的丈夫才剛回到家，你現在又要叫他出門去。蒼蠅就生氣地回她說，我以後都不要來門口發出聲音了！讓你的丈夫自己去巡視陷阱，我還要叫我的小孩吃掉你們的獵物！從此之後，獵物死掉之後，蒼蠅會先圍繞著獵物，蒼蠅的小孩，蛆，會吃獵物。(報導人 So 02)

並且，Ganido 是農業祭儀活動的主要對象，特別是布農族主食的小米，像是邱其謙紀錄的丹社群祭儀中，收藏祭的一項動作：「以豬胛串上所掛的豬肉碰一下小米，說道：『我給你吃肉，你們會多起來。』(邱其謙 1976：67)」。但是，同樣的小米祭儀紀錄內，拔草祭的一段祈禱文為：「希望上天保佑我種的小米，使

它長得快，長得好，不要有一個害蟲。」(邱其謙 1976：60)。由此看來，布農族的傳統宗教信仰似乎是至高天神與萬物精靈並存，既對天神祈禱農作物豐收，也用巫術性的儀式向討好小米的 Ganido。不過，望鄉部落的報導人卻一直強調布農族的神只有 Deqanin，他們只向 Deqanin 祈禱，而 Ganido 是鬼，以前部落很多 Ganido，它們會把人抓走，因為 Ganido 怕槍聲，所以家長會把槍放在枕頭邊以防萬一(報導人 Ta 01)。我認為布農族的傳統宗教信仰，可以歸類為韋伯(Max Weber)所談的「一神信仰」，其獨尊最高神祇，不否定位階較低的超自然體的存在，如精靈與魔鬼(Max Weber 1993)。另外，像似於許多醫療技術、知識尚未現代化的部族，以往布農族人也將疾病視為 Ganido 在個人身上的作亂，或是自己身上的 Ganido 離開。

二、歲時祭儀與生命禮儀

布農族傳統祭儀相當多，主要分為關於農作物生產的歲時祭儀，以及深扣於個人生命歷程、家族傳承的生命禮俗兩項，總共數十項儀式、慶典，都與社會生活緊密相連。歲時祭儀方面，由於布農族神話描述，世界原本有兩個太陽，大地十分炙熱，一位布農族父親因為自己的小孩被太陽曬死，忿而用弓箭射傷其中一個太陽的右眼，導致亮度轉弱，變成月亮，但此行為讓月亮非常生氣，祂坐在一座山上，手上沾點口水，把人黏起來，告訴人一套年曆，必須遵守年曆的月份舉行祭儀，因此以後的布農族人必須敬畏月亮，並且依照月亮的變化舉行儀式，而歲時祭儀被稱為屬於月亮的祭典(報導人 Ta 02)。時間表如下：

表二

布農名稱	內容意義	對應月份
Buan Isqalivan	播種前的準備，包含開墾、整地、選種子等。	11 月
Buan Inpinangan	本月為小米播種祭，是布農族農業祭儀中，最重要的祭儀之一，祭儀長達十天。	12 月
Buan Tustusanminag	真正播種的月份，只能去田裡播種。	1 月
Buan Alisupsuppan	停止播種，計算播種的種類。	2 月
Buan Minqolau	本月為除草祭(Lusan Minqolau)，又稱為疏拔祭(Lusan Manatu)，目的是將種子撒得太密集，或太鬆散的小米田，疏拔整理一番，並除去田地中的雜草，讓小米能生長好。疏拔小米的動作，布農語為 Manatu。	3 月
Buan Manaqtenga	本月為打耳祭(Lusan Manaqtenga)，此時小米已經結穗了，男人要去打獵，準備打耳祭所需要的動物。	4 月
Buan Davuna	沒有任何節慶，所以沒有食物禁忌。	5 月
Buan Soda-an	拿豬皮去耕地，告訴農作物，颱風快來了，	6 月

	豬長大了，請趕快長大，並且帶小孩子和家族最年長、有名望的人一起去。	
Buan Pasqolusan	Pasqolusan 意思是帶項鍊，即嬰兒祭的月份。	7 月
Buan Andada-an	Andada-an 意思為謝天，這個月份是收割與收藏小米的月份，可以細分成收割祭和進倉祭，是布農族祭最重要的月份之一。	8 月
Buan Mapidau-an	Mapidau-an 意思為祝福，本月舉行一項專屬男童的儀式。已經殺豬回饋母方氏族的男童，以肥豬肉做成肥豬帽套在頭上，祭司會來家門口給予祝福。	9 月
Buan Al-u-an	農閒時間。	10 月

資料來源：望鄉部落報導人 So 01、Is 01 訪談整理。

所有祭儀中最重要三項祭儀為播種祭、打耳祭、進倉祭，而打耳祭不算是農業祭儀，是氏族的最重要祭典，目的是凝聚氏族與傳承。我在此僅介紹三項重要的歲時祭儀²⁸：

1. 播種祭(Lusan Mapinang)

播種祭大約是在國曆 1 月時期，Lisigadan Lusan(祭司)會看星象，等到西方的Bunuk(北極星)看不見之後，就準備開始播種祭。前四天祭司先進行夢占，不能到田裡工作，直到好夢出現的隔天早晨，就開始通知大家進行播種祭。祭儀當天早晨，祭司由穀倉取出種粟放置屋中，再殺公雞，將流血的公雞拿到種粟的上空晃動，並念出祈禱語：「這些小米種下去時，比別人種的還好；種下去後，比草長得還好；比山上的樹長得還高；以後收割起來，比現在藏在穀倉中的小米還多。(邱其謙 1966：18)」祭拜結束後，將公雞腳掌的中指砍下，掛在穀倉的牆壁，公雞則晚上全家人回來後分食。之後，祭司和負責播種的女性帶著種粟，前往開墾好的耕地，途中不能遇到老鼠和蛇。到了耕地，由祭司先種下 Lonkaival²⁹，再讓其他人開始種植食用的小米。播種要花幾天的時間才能完成，這段期間播種者不能吃香蕉、甘藷、花生、甘蔗等甜、鹹的食物；如果違背這項禁忌，他們相信小米會長不好，讓蟲吃掉。並且，這段播種的期間內，祭司會觀察天氣情況，叫人調整播種的數量；如果多雨，要減少播種，如果少雨，則要多播種。

2. 打耳祭(Lusan Manaqtenga)

打耳祭是集合全氏族成員的祭典，可謂布農族最盛大的祭典。氏族的主祭者會在一個月前宣佈祭典地點與日期，這段時間，全族男子會集體去獵場狩獵，預備打耳祭所需的獸肉與鹿耳。祭典當天，約莫凌晨三點鐘由當年打獵最豐碩的男

²⁸ 以下的歲時祭儀內容參考邱其謙(1966、1976)、何廷瑞(1957)、田哲益(2002)、霍斯陸曼·伐伐(1997)的研究文獻。

²⁹ Lonkaival 是指古老的小米，專門用來祭儀的小米，不可拿來食用(霍斯陸曼·伐伐 1997：54)。

子點火烤獸肉，正式開啟打耳祭儀式。所有男子前往射耳場，場地末端擺放木架，架分三排，上排兩隻鹿耳，中排兩隻山羌耳，下排山羊耳及山豬耳各一。木架兩旁放置石堆，打獵能力最強的獵人點火於石堆上，作為照明之用。射耳由最年幼的男孩開始持弓箭射耳，一歲以下男嬰也能參與，通常男童都是大人幫忙射，男童一人一箭，必須射中鹿耳或山羌耳，如果沒射中，表示男童將會死亡；如果誤中山豬耳，代表男童長大將會害怕山豬；如果誤中山羊耳，則男童長大將像山羊，愛走懸崖峭壁，容易發生意外。男童射箭時，輔助的大人祝禱，祈求將來打獵收穫豐富，也祈求孩童強壯、健康。男孩全部射完之後，換成年男子以火槍射擊任何獸耳，沒有任何禁忌，直到天亮。射耳結束後，他們將火移至屋內，開始烤肉。此時，主祭者發給每位男子一顆玉米種，作為分獸肉的依據，分肉時會收回，這段時間玉米種不可掉在地上，否則將發生不幸。所有祭典的烤肉只有男性能吃，女性與狗不准碰，直到肉全部吃完，表示儀式完成，女人才能加入慶典。

3. 小米進倉祭(Lusan Andada-an)

大約國曆九月，小米收割結束之後，立即儲存小米且謝天的祭典，Lus-an Andada-an，將收割好的小米存入穀倉中，並感謝天。族人在曝曬好的小米之中，先挑出最飽滿、外型完整的小米穗，收集成數十把，作為隔年播種用的種粟。其他的小米則捆成數十大捆，再由家長取出兩把小米穗，站在穀倉前，手持Kaukan³⁰，祈禱說：「作過祭儀之後，明年所做的工作，必定超過今年所作的。今天作祭，自今而後，家人不要生病，等到小米吃完之後仍然健在。千萬別讓家人罹災遇難。(邱其謙 1966：36)」祈禱結束後，族人先把普通小米搬進倉庫，種粟再拿入穀倉，放在普通小米的上面，而散落在地上的小米也要收集起來，放入穀倉。等到全部小米都收藏完畢後，家長殺豬，手提豬耳，將豬血塗抹在穀倉的柱子上，並祈禱說：「我們儲藏在穀倉的小米，就像河水一樣，永遠吃不完。我們以後所種的農作物會像項鍊般美麗，一定比別人種的還高大。我們所養的豬、雞、羊、狗都會像山上的石頭一樣的多。我們的身體會像松樹一樣的健康，不會駝背。我家的一切就像陀螺旋轉一樣，永遠不會倒下去。(霍斯陸曼·伐伐 1997：67)」祭典結束後，燒掉豬毛，豬肉切片煮熟，請親友來喫肉、喝酒。

除了依照月亮舉辦的歲時祭儀，布農族人的出生、定名、成年、結婚、懷孕、分娩等，都有宗教儀式祈求 Deqanin 保護，以及因農耕為主的經濟社會，人力即經濟生產力，透過慶典、儀式，慶祝家族延續與擴大家族勢力，這些稱為生命禮俗，我舉兩個儀式說明³¹：

1. 嬰兒節(Lusan Paqolusan)

望鄉部落傳統通常在七月份的舉行，由這一年內家有新生兒的家庭宴請全部落，正式向所有人介紹新生兒，也希望所有人照顧他。儀式舉辦之前，嬰兒父母

³⁰ Kaukan 是用豬的右肩胛骨串成的法器，用於祈禱的時候(邱其謙 1966：33，註釋 1)。

³¹ 這兩個儀式內容參考田哲益(2002)、邱其謙(1966)、黃應貴(1992)、霍斯陸曼·伐伐(1997)。

必須先釀酒，上山打獵，準備宴客。儀式當天，家族長者先向 Deqanin 祝禱，替嬰兒祈福，接著，父母會替嬰兒掛上項鍊，父親再用手指沾酒潑撒嬰兒，母親則將嚼爛的樹根抹在嬰兒頭上，作為祈求小孩平安長大，免除一切惡靈侵犯。儀式完成後，部落所有人可以一家一家地盡情吃喝，迎接部落新成員到來。

2. 婚禮(Mapasiza)

布農族的婚姻是由雙方家長決定，只要不是婚姻禁忌限制的家族，都可以聯姻。男方家長主動拜訪女方家長，如果女方口出惡言，代表願意聯姻，反之則拒絕這門親事。主要的婚禮儀式是在女方家舉辦，男方家族準備酒菜與豬隻前往女方家，宴請女方全部家族成員。殺豬之後，女方家最會分豬肉與最熟悉女方成員的人負責分豬肉，豬頭給對此婚事出力最多的人，豬尾給與新郎同名，且部落名望崇高的人，希望他的精靈能保護新郎。分豬肉的意義，除了就此締結雙方氏族關係外，希望分到豬肉的所有女方氏族成員，能保護新娘。

除了上述的歲時祭儀與生命禮俗，布農族尚有許多關於狩獵、出草、求平安、誇耀個人能力，以及巫師聚會等等的儀式，數量之多，可說是一整年都有宗教儀式舉行，但這不是本文的重點，所以我就不多作介紹。整個來看布農族的神觀和儀式，Deqanin 是神聖且遙遠的崇拜對象，代表生存關鍵的糧食作物——小米，則有繁瑣的儀式與禁忌圍繞著，而儀式的目的包含著確保農作物和獵物等食物的來源穩定，以及維持氏族團體的凝聚力和延續力。至於另一個超自然存在 Ganido，的確，如同許多研究者的觀點，不論是從神話的、疾病，或是巫術性儀式的角度，祂是非常貼近布農族人的日常生活，但在布農族人的觀念中，唯有 Deqanin 才是宗教信仰的神聖對象。

第四節 小結

總括來看，氏族、小米、Deqanin 三者築起布農族整體社會的基礎。氏族組織(Sidoq)為布農族社會的核心組成架構，大至社會政治權力、經濟生產、土地歸屬及使用、社會階層、聚落組成、宗教祭儀施行，小至個人身份認同、婚配對象、生活規範，都跟氏族組織緊密結合。小米是主要糧食作物，燒墾遊耕的生產方式，不僅形成鬆散狀的聚落呈現，也因耕種技術、知識不如現代科學農業，能夠穩定生產足夠，甚至多餘的糧食，而出現眾多圍繞著小米耕作的宗教祭儀與禁忌，並且，某些特定的小米還具備神聖意涵，只提供給同氏族關係的族人食用，有劃分且凝聚氏族關係的功能。Deqanin 的部份，布農族人認為 Deqanin 是唯一的信仰對象，扮演著至高神聖力量、祭儀活動的崇拜對象、時令月份制定者，以及代表社會規範，但仍不可忽視 Ganido 與他們日常生活的密切性，像是神話故事、祭儀、疾病等都與 Ganido 有關，甚至重視個人能力的思維，也源於 Ganido 信仰。

回到本研究關注的焦點——布農族望鄉部落集體改宗，依據相關研究文獻討論，學者們指出日治政府施行集體移居政策、自立官方頭目、教導耕作水稻、禁

止出草與傳統宗教儀式，對布農族社會造成嚴重衝擊，進而破壞傳統宗教信仰，成為後來集體改宗的關鍵因素。對照本章介紹的布農族近代遷移過程、社會結構、傳統宗教，不同氏族或社群成員被迫聚集混居於一地，完全異於布農族原本的部落組成型式，加上布農族原有的 Lavian 制度為推舉成立，且本質上只是區域軍事領袖，非統領全部落的「頭目」，日人設立官方頭目未依循推舉慣例，以及有些新部落沒有祭司遷入定居，則可能造成部落權力重新分配、沒有祭司主領祭儀，並且水稻取代小米成為主要農耕作物，除了一改耕作方式、時令，也影響了原本環繞小米的農耕祭儀，而禁止出草與傳統宗教儀式的命令，則是直接讓原有宗教祭儀全部停擺。然而，上述因著日治政府「理番」政策，而發生在其他布農族部落的社會變遷情況，是否同樣發生在望鄉部落，導致望鄉布農族人拋棄傳統宗教信仰，將於下一章進行討論，並且，布農族傳統信仰類似一神信仰，以 Deqanin(天神)為核心崇拜對象，粗略來看，與基督教神觀相似，是否因此有利於望鄉布農族人集體改宗長老教會，也將在後續章節探討。

第四章 社會變遷、傳教策略、神觀轉化與望鄉 部落的集體改宗

根據文獻回顧，研究者發現社會變遷、傳教策略皆影響地區性族群集體改宗，前者主要是外來政治勢力介入，導致經濟生產方式改變、社會生活現代化、人口移動，因此形成族群集體改宗的社會條件；後者則是外來宗教團體透過提供醫療服務、物資救助、教育機會等方法，吸引面臨社會變遷壓力之下的族群，接受新宗教儀式、信仰概念，並認同新宗教信仰。呂秋文、黃應貴、陳怡如的研究直指，布農族集體改宗基督教的關鍵因素是日治時期的「理蕃」政策，及基督教傳教者所提供的社會救助服務，而邱韻芳則認為長老教會的母語、同族傳教者的傳教策略，是布農族東光部落集體改宗的關鍵因素。由此可見，探討望鄉部落布農族人集體改宗基督教，必須從日治時期「理蕃」政策開始，到二次戰後國民政府的山地政策，探查國家政策如何影響望鄉布農族人的社會生活，提供集體改宗的社會條件，以及二次戰後，基督教團體的原住民傳教策略，便於探究望鄉布農族人於新社會景況之下，如何被基督教傳教者說服，加入基督教教會。本章，我將以歷史文獻資料為主，配合望鄉部落田野訪談資料，探究外來政治勢力所形成的社會變遷情形，如何成為望鄉布農族人集體改宗的社會條件，並且分析長老教會傳教史與望鄉長老教會成立過程，從中找尋長老教會的傳教方式如何吸引望鄉布農族人改宗。

第一節 集體改宗的社會情境

布農族在台灣生活已數百年之久，他們先後與滿清、日本、中華民國政權接觸，後兩者以現代國家(Nation State)之姿，挾著現代化治理技術，進入布農族的傳統領域，深刻改變他們原有的生活型態、文化習慣、宗教信仰。本節將分別針對這兩個外來政治勢力的原住民政策，瞭解其如何影響原住民族社會，如何影響望鄉布農族族人的社會生活，以及對於望鄉布農族人集體改宗，發生何種效果。

一、日治政府的「理蕃」政策

1895年馬關條約簽訂，日本取得台灣，開啟長達50年的統治。日治政府執行「理蕃」政策的目的，乃是將台灣山地收歸為國有地，開發山地林業資源，特別是當時獲利率甚高的樟腦事業(藤井志津枝1997)。依照許木柱(1992: 876-879)的觀點，日治政府對台灣原住民的治理可分為六個時期：消極時期(1895-1902)、準備討伐時期(1903-1909)、大規模討伐時期(1910-1914)、威撫並行時期(1915-1930)、實施新政策時期(1931-1936)、對外戰爭時期(1937-1945)。

消極時期，由於日本剛接手台灣，漢人反日行動大起，所以首任總督華山資

紀公告：「匪徒因日軍討闕日趨窘蹙，平定指日可待，但隨戰區擴大及為確保守備，斥侯兵或哨兵難免與原住民發生衝突。原住民雖然蒙昧愚魯，但仍守古風，一旦對日本人心懷惡感，則難以撫綏。現在日本要開發台灣，如原住民視日本人猶如漢人時，必定遭遇甚大障礙，因此本官認為必須善加撫綏原住民（台灣總督府警務局 1997：2）」，表明終結漢人反日戰爭之前，撫綏原住民族為基本政策方向。隔年，他把台灣山地劃為特別行政區，設立撫墾署，負責執行安撫、教化原住民，以及管理樟樹、礦產等山地資源開發，並下令禁止漢人隨意入山，一方面防範反日漢人躲入山中，另一方面避免原住民向漢人出草，避免增加平地的治安問題(台灣總督府警務局 1997：7-9；藤井志津枝 1987：25)。同年 10 月，乃木希典總督上任，主要任務還是平定反日戰爭，但由於山地樟腦事業經常受到原住民出草習俗的阻礙，許多山區採伐樟樹的工人被殺害，總督府開始取締原住民出草，設立出張所及護鄉兵，保護樟腦事業。並且舉辦首次原住民日本觀光活動，招待原住民赴日，宣傳日本文化、軍事武力、進步與繁榮程度，讓原住民放棄武裝對抗日本的想法，接受其治理、教化(台灣總督府警務局 1997：46-47)。此後，總督府不定時舉辦日本、臺北、平地都市觀光活動，帶各原住民族代表參觀現代化建設，作為撫綏方式之一。1898 年 2 月，玉兒源太郎為第四任總督，前期仍以平穩反日行動為主。他設立蕃政局、樟腦局，增加總督府收入，「理蕃」原則為威恩並施，主要針對「北蕃」施行治理計畫，強制取締出草，且強化清朝留下的隘勇制度，由警察掌控隘勇，因為他們的領地離總督府較近，且蘊含豐富樟樹，具有經濟價值。

1903 年漢人反日活動大致弭平，「生蕃」被視為開發山林資源的阻礙，玉兒總督展開更強硬的「理蕃」手段，加強控管原住民；此時屬於準備討伐時期。警察署成立「臨時蕃地事務調查掛」，對「北蕃」則多增強硬手段，例如北部隘勇線舖架高壓電網，而對其他原住民族只採取漸進式禁槍，並於中部以北山區重要地點埋設地雷，壓制他們的武力(藤井志津枝 1987：147-166)。1906 年，佐久間總督為了壓制原住民被指派來台，對於「北蕃」新增十條隘勇線，以武力完整包圍北部山地部落；對於其他原住民族則是在各部落之間開闢道路網，設立「撫蕃官吏派出所」，便利警察駐守、管理與教育原住民(藤井志津枝 1987：212)。佐久間總督原本計畫用武裝隘勇線，威脅北部原住民，迫使他們從隘勇線外搬到線內，但是在北部和東部引發三次大規模反抗戰爭。結束鎮壓後，他決定改變策略，以去除原住民武裝為目標：「原住民難治之原因雖然出於此三難，但禍根完全在他們之火槍及彈藥，必須沒收此等武器始能制服，但他們最愛惜此等武器，不能僅說理使其交出，必須動武始能達成目的。(台灣總督府警務局 1997：4)」1909 年起，佐久間總督施行軍事武裝圍剿的五年「理蕃」計畫(台灣總督府警務局 1997：1-18)；此大規模討伐計畫是日治政府「理蕃」事業最全面的行動，相較於先前的政策，此計畫直接衝擊了布農族人。為了解除武裝，壓制原住民的反抗力量，先調查各族群擁有的槍枝數量，依照數量與過去反日行動的多寡判定「兇惡程度」，再決定治理策略；泰雅族被判定為最兇暴，其次為布農族、排灣族(藤

井志津枝 1987：225-234)。總督府決定對泰雅族採取討伐剿滅政策，配合軍警掃蕩，推進隘勇線圍堵，強迫他們放棄武力，歸順日治政府，而其他原住民則全面強制沒收槍枝；此行動引發布農族反抗事件，1915年花蓮布農族襲擊大分駐在所，12位日警死亡³²。在槍枝、彈藥全面沒收之後，總督府公佈槍枝、彈藥管制政策，及硝石取締規則，阻斷原住民私下取得槍枝、彈藥的機會，如果原住民打獵需要用槍，則要到各地「蕃務官吏駐在所」申請。「五年理蕃計畫」期間，大小戰鬥不斷，2千多人死傷，總共沒收1萬8千多把槍枝(許木柱 1992：878)。

1915年5月，安東貞美就任第六屆台灣總督，廢除「蕃務本署」，設立「理蕃課」於警察單位中，「理蕃」政策進入威撫並行時期。這段時間，撫育、受產、教育工作持續進行，但是零星的原住民反日戰鬥依舊，總督府除了不斷武力鎮壓之外，派遣軍機在台灣山地上空演練，威嚇原住民。值得注意的是，為了便利管理，日人於此時已經開始計劃性遷居原住民，例如1916年新竹斜卡羅(Shakaro)地區原住民，因部落地點遠離隘勇線，經常反抗日人，直到大規模討伐計畫，才歸順總督府統治，日人為了方便管理，將當地五個部落遷移，與附近三個大社合併，並教授定耕農業(台灣總督府警務局 1997：183)。

1930年發生著名的霧社事件，日人檢討以往的「理蕃」政策與態度，不再以強制除去原住民武裝為治理目標，而是改採同化、教化為主要方式，讓他們歸順成為日本人；此時被稱為實施新政策時期。首先，針對居住臺灣深山的原住民部落，以及散居的布農族，總督府規劃大規模搬遷計畫，讓他們移居到接近平地的山邊，或是山區道路便利的地方；直到1941年為止，總共遷移7318戶，43112人(近藤正己 1988：43)。接著進行全面「受產」計畫，因為日本警察相信「吃米的蕃人不反抗」，所以教導原住民水田稻作與定耕農業，限制狩獵，改善其經濟生活，以減少反日的可能性(近藤正己 1988：45；溫吉 1999：881)。並且，除了一直以來的學校教育外，增加宗教教育，禁止原住民原有的宗教儀式，強迫參拜日本天照大神(近藤正己 1988：47-50)。管理上，日人依然沿襲各部落的頭目制度，發放頭目章，籠絡頭目以便推動同化政策，同時設立「家長會」，強化「青年會」、「婦女會」：家長會是各家之長組織而成，日人希望將部落內部權力由頭目轉到家長會上，降低頭目的影響力，而青年會及婦女會則是受過日語教育的男女所組成，其成員經歷日本教育，被視為各部落內部推動同化政策的主要組織(近藤正己 1988：50；溫吉 1999：880-881)。1937年中日戰爭開打，日本全力進軍中國，臺灣總督府推行皇民化運動，成立「皇民奉公會」，全面同化臺灣人民。1939年，總督府訂立「高砂族自助會會則標準」、「高砂族社會教育要綱」，更加積極推行同化政策，塑造「皇國精神之涵養」，並且加強青年團組織，甚至發動原住民青年男女參與戰爭，組成高砂義勇隊，或是前往戰地慰問、照顧軍人(近藤正己 1988：52；許木柱 1992：879)。

另外，臺灣總督府推動原住民教育政策，也深刻撼動他們的文化與思維，造

³² 關於布農族大分事件的史料，請參照徐如林、楊南郡，2007，《最後的拉比勇：玉山地區施武郡群史篇》。南投縣：玉山國家公園管理處。

成意識層次的變遷。日治時期，原住民教育分為兩個部份：居住區域靠近平地，不屬於山地特別行政區的阿美族、卑南族，以及部份排灣族人，於 1896 年起，納入臺灣總督府學務部管轄，接受日本教育；由於本文研究的對象為布農族，在此不討論日治政府對平地原住民的教育方針。居住於山地特別行政區的泰雅族、布農族、鄒族等原住民族，於 1904 年開始設立教育所之後，山地警察官吏組織逐步趨於完整，積極推動原住民兒童教育(方文振 1999：44)。佐久間總督時期，制定「蕃童教育標準」、「蕃童教育綱要」，統一山區原住民兒童教育，規定禮儀、倫理、日語、算術、農業技術、體育等課程，由山地警察負責教課，學童一律住宿，深化教學內容與警察的權威地位。1919 年為求臺灣與日本內地的連結，田建治郎總督實施「內地延長主義」的治理政策，進行教育改革，改良「蕃童教育標準」，延長修業年限為四年，在教育所設置實習農地，加強日語、農業、手工藝教育，強制參拜神社、唱日本國歌，增加對日本的認同，貶低原有文化的價值，塑造原住民的傳統文化是迷信的概念(方文振 1999：54)。1930 年之後，開設農業講習所、產業指導所，以公費支出，招收教育所畢業、有農耕經驗的原住民青年，涵養其「國民精神」，提昇農業生產技術(方文振 1999：60)。這些受過日式教育、新式農耕技術訓練的年輕人，不僅態度、思維方式上親近日本人，願意接受總督府的治理政策，回部落後，大力推廣農耕技術，而且是部落青年團的成員，成為施行同化政策的助手(方文振 1999)。

邱韻芳(1997：74)在花蓮馬遠村布農族東光部落的研究指出，日治政府推行同化政策，以「番童」教育、青年團、日本觀光、台北觀光為手法，將日本較優越的思維帶給原住民族，影響了受過日式教育的青年，思維上逐漸異於本族傳統文化觀念，埋下「文明」與「野蠻」對立的想法；而這種「文明」與「野蠻」對立思維，在長老教會傳入東光部落時發酵，長老教會傳教士提出「教授布農族文字」，吸引了布農族人接受基督教，因為文字象徵了文明，改宗基督教即可代替落後、野蠻、迷信的傳統信仰，布農族能藉此邁向「文明」，如此造成馬遠長老教會的第一代改宗者，皆是曾就讀「番童」教育所，參與青年團的布農族人(邱韻芳 1997：87-89)。由此可見，日治政府企圖以教育，同化原住民族成為日本人，灌輸了「接受文明」、「拋棄野蠻迷信」的思維給布農族人，並未使得布農族人願意成為「真正」的日本人，反而間接幫助了日本撤退後，向布農族傳教的長老教會。

若以「理蕃」政策的時間順序來看，五年理蕃計畫強制沒收槍枝，讓布農族人開始明確感受到強勢治理的壓力，以武力反抗日人，但報導人 Ta 02 表示，巒社群以前很少對日人出草，主要原因是巒社群頭目 Pa-ian 曾去日本觀光，瞭解日本的軍事武力，不支持反抗行動³³；可見 Pa-ian 頭目的影響力，使得巒社群人鮮少反抗日治政府的強勢「理蕃」。1930 年開始推行新政策，直到 1937 年 Pa-ian

³³ 「他講說齣，那個 Pa-ian 的頭目齣，因為日本當時不想用武力，所以派頭目和好幾個其他的族群，派他們去日本有沒有，看他們的武器有沒有。他回來以後，Pa-ian 就說我們不能硬碰硬囉。」2008/2/28，Ta 02 報導，So 02 翻譯。

頭目死後，巒社群分別被移居到新鄉、地利、羅那、望鄉等地，建立集居式的新型部落。望鄉部落即是在此移居過程所產生的新型態部落，六氏族各家戶比鄰而居，異於以往分散居住的型態，而且全部落都屬於巒社群，氏族之間早已認識，沒有權力重組的問題。由於新政策以同化、定耕農業為主軸，日警要求全部落參拜天照大神，禁止舉辦傳統祭儀，狩獵與槍枝被控管³⁴，並教導種植稻米，依據各家參與農耕的人數分配農地；此政策導致較常外出狩獵的家庭，因為投入耕種的人口少，農地、糧食收入也較少，而間接形成一種抑制他們打獵的手法，也讓傳統上主要由女性負責農耕工作、男性負責狩獵的望鄉布農族人，因此而使得男性也必須負責農耕工作，改變了勞力分配方式。報導人 Ta 01、Ma 01 表示，剛剛遷居來望鄉的前六年，因為水利設施尚未建設完成，日人教導他們種植陸稻，同時他們也會耕種一些小米、雜糧作物。不過，雖然改種植稻米，傳統宗教被日人嚴禁，他們仍然私下照時舉辦歲時祭儀。

訪談一：報導人 Ta 02、So 02，So 02 兼翻譯³⁵。

So 02：以前就是說，日本就是以天皇為主的嘛 他們的神嘛 然後我們這邊布農族是，本來以前是（布農語）

Ta 02：（布農語）

So 02：以前是在Mai-Asan一起，來到這邊是各個Sidoq辦那個播種祭阿，那些祭典。

筆者：嗯嗯，所以你們搬來這邊之後，那些拜月亮，那些Lusan是各個Sidoq自己辦？

So 02：（布農語）

Ta 02：（布農語）

So 02：阿那個不是說全部拉！不是說這個Sidoq辦自己的，反正都會一起，就不會說舉行的很大。

筆者：喔 所以還是會整個一起辦，但不會辦的很大，都私底下辦。

Ta 02：對！恩恩恩。（2008/2/28訪談逐字稿）

訪談二：報導人 Is 01。

Is 01：喔 那時候來這邊還是有那個，按照那個布農族的那個傳統祭儀在做，但基督教傳進來之後就停了。

筆者：那段期間這裡還在做那個有用嗎？就是，收成還是會很好嗎？

Is 01：對對對！（2008/3/3訪談逐字稿）

報導人明確指出，遷居望鄉之後，私底下依舊照時舉辦傳統祭儀，直到改宗基督教才停止舉辦，即便後來主要農作物改為稻米，他們仍然相信以小米為主角

³⁴ 報導人 Ta 01、Ma 01 指出，日警雖然沒收、管制槍枝、彈藥，實際上他們卻仍然私有槍彈，並未全數交出。

³⁵ 本次由於報導人 Ta 02 的中文不太好，所以報導人 So 02 幫忙翻譯。

的農業祭儀有效。並且移居望鄉之後，有四位原本巒社的祭司也遷居望鄉，仍然主領祭儀，未曾中斷，而官方頭目的設立也依照傳統 Lavian 推舉習俗，由望鄉布農族人共同推舉³⁶。年輕人則依照日治政府的要求，加入青年組織，接受日警指揮，從事有關部落公共事務的工作。幾年內，大家逐漸適應了集居式生活，但因為海拔、氣溫差異太大，他們有很多人得瘧疾、麻疹，或其他疾病，然而習慣上，他們受傷、生病時，仍然先尋求巫師醫治。

訪談三：報導人 Ta 01、Ma 01。

筆者：那搬下來之後，你們生病還是會找巫師嗎？就是搬到這邊之後。

Ta 01：還很多人。

筆者：還很多巫師？所以生病還會找巫師？

Ta 01：對！我們真的很可怕呢！以前齣，我們生病齣，不用找醫生

筆者：不用找醫生，就找巫師就好。

Ta 01：找巫師就好！

筆者：也不用找日本人的醫生？

Ta 01：不會！

Ta 01：很容易生病，很那可能是氣候的關係啦！

筆者：氣候的關係？

Ta 01：因為我們以前是在山上，空氣比較好嘛 搬到這邊以後

Ma 01：那邊的海拔比較高阿！

Ta 01：海拔比較高阿，那邊！

筆者：所以搬下來之後變得比較容易生病？

Ta 01：會阿！

Ma 01：會阿！因為那個時後搬到這邊，會，還算是，那個日本那個時候，很多那個Malalia啊！（2007/10/26訪談逐字稿）

訪談四：報導人Ta 02、So 02，So 02兼翻譯。

筆者：那是候生病的人很多嗎？

Ta 02：很多喔~

筆者：比在Mai-Asan的時候多嘛？

Ta 02：恩，以前的病不會像現在的那個 瘧疾，Malalian。就是這樣，還有那個Maschimo

So 02：麻疹啦！

Ta 02：就是這樣阿。

筆者：所以那個時候，得麻疹跟瘧疾的人很多？

Ta 02：很多喔

筆者：很多。所以大家都去找日本的醫生看這兩種病嗎？

Ta 02：嗯嗯。比如說，你今天突然這裡很痛，馬上去找巫師

³⁶ 報導人 Ta 01：「只不過我們那邊的頭目就在那邊過世了、死了，我們搬到這邊之後才選一個頭目。」

筆者：有些人是直接去找巫師。

Ta 02：他們有那個

So 02：以前如果找巫師沒有什麼好的時候齣，就找醫生那邊去。2008/2/28
訪談逐字稿)

綜觀四位報導人的談話，可知當時因為從中高海拔山區搬到較海拔低的望鄉，不適應新的自然環境而生病，他們習慣上仍然先找巫師治療，無法治癒時，才轉而求助衛生所。從上述的討論可見，自從日治政府推行武力鎮壓之後，接連著槍彈管制、集體移居、定耕農業、強制參拜神社、禁止傳統儀式等政策，對布農族人造成社會變遷，集居型的望鄉部落就此誕生，由巒社群六個氏族組成，主要勞動改為以稻米為主的定耕農業，輔以小米、雜糧作物，狩獵比重迅速降低，也帶進現代化醫療、教育、日本宗教，組織青年團，試圖同化望鄉布農族人，並改變部落權力結構，形成許多日常生活方式的改變。不過，對於望鄉布農族人而言，日治政府「理蕃」政策中的傳統宗教儀式禁令未曾徹底執行，迫使他們停止舉辦傳統宗教儀式、拋棄傳統信仰，在 1950 年代集體改宗基督教之前，他們依然舉行傳統祭儀。另外，其他布農族部落因為瘧疾問題而對傳統巫術醫療失去信心之事，在望鄉部落也沒發生；當望鄉布農族人生病時，以巫術治療為優先，現代醫療為後。由此可見，源於日人治理政策的社會變遷，確實改變望鄉布農族人的生活型態、糧食作物，以及引發疾病問題，但這些僅是日常生活層次上的變動，卻未連帶的導致他們放棄傳統信仰、停辦傳統祭儀。

二、國民政府入台初期的山地政策

布農族人大多數集中在 1950 年代集體改宗基督教，而望鄉部落大多數族人是在 1957 年之前改宗長老教會。由此看來，若要探討國民政府的山地政策是否直接，或間接影響望鄉部落布農族人集體改宗基督教，則必須瞭解 1960 年以前的山地政策，挖掘山地政策與集體改宗之間連結的可能性。國民政府對待原住民族的主要思想來源，是孫中山先生的民族主義，揭示各族群平等對待，力求融合為中華民族，以及憲法明定族群平等，保障參政權、自治權、受益權(高德義 1984：67-68)。即便 1949 年臺灣進入戒嚴，直到 1987 年解嚴之後，才逐漸走出威權治理，這段時間內，國民政府形式上仍奉行三民主義精神，「平等」對待原住民族，讓他們享受憲法保障的基本權利。實質上，入台初期的山地政策多是延續日治政府的政策，分隔平地與山地，採取不同的治理方式³⁷，管制人員進出山區，並將絕大多數的山林土地視為國有地，原住民只有山地保留地的使用權³⁸。

1960 年以前的山地政策，可用 1951 年、1957 年兩個時間，切割為三個時期(許

³⁷ 「光復之後之山地政策，係基於三民主義之政治理想，以國內各種族一律平等之基本國策及憲法有關保護邊疆地區民族規定之精神，採取保護、扶植之方針，在政治上給予山胞平等之地位，在教育、衛生、經濟、建設等各方面，予以積極輔導及扶助，務期山胞社會，早日達到平地之水準。」(許木柱 1992：925)

³⁸ 參照陳茂順，1998，戰後臺灣原住民政策：從平地原住民及山地原住民的身份區分去探討。

木柱 1992：925-931；高德義 1984：103-109)。1945-1950 年間，國民政府剛接手臺灣，施政重點在於調查山區土地、原住民族現況，頒布「山地保留地管理辦法」，重新編整日治時期山地特別行政區的行政體系，劃編山地行政單位鄉、村、鄰，由原住民自行擔任鄉、村、鄰長，逐步推動地方自治，並設立衛生所、國民學校、合作社，培訓原住民警察。施政要點如下³⁹：

1. 各行政機構執行業務，須步驟合一，並力求簡便。
2. 省級有關山地業務部門，須加強聯繫，按月舉行山地會報，所商定事項呈府核定，迅速分別辦理。
3. 縣政府山地各部門業務，由縣府山地室秉承縣長負責聯繫督促配合辦理。
4. 提高山地各部門工作人員之素質。注意其品德、能力。分別調訓，不輕易調動為原則。
5. 提高山地工作人員待遇(山地加薪及偏遠鄉村獎勵金)，實行傷亡救恤，子女獎學、福利等各項優待。
6. 舉行山地保留地編查，增加山胞耕地面積。
7. 獎勵山胞分期移住，化整為零，或由深山移住交通便利地點為原則。
8. 舉行山地風俗習慣，防止莠民誘惑山地婦女，糾正有關山胞進步之陋俗，提倡節約儲蓄，推行克難運動，排除依賴心裡，發揮學動情緒。
9. 加強山地民眾組訓，注意政治訓練，健全組訓幹部。
10. 加強山地宣傳義務。
11. 對於山胞注重積極扶植，避免消極救濟。
12. 提高山胞法制精神，糾正誤解自由之觀念。
13. 培植山地衛生人才，規定獎勵衛生人員入山服務辦法，實行巡迴醫療，加強助產及保健工作，指導公共衛生，積極啟發山胞衛生常識，研究地方特殊病症之預防醫療方法，以增進山胞之健康。
14. 增加山地生產，設立山地產業指導所，訓練山胞農業及工業技能，指導農業增產，推廣畜牧、水產、養蠶、種菜、植果樹，及山地特產之栽培，以提高山胞經濟觀念及生產能力。
15. 推行度量衡制度。
16. 保護山林，分期完成山地保留地造林，簡化山胞工程公用木材配給辦法，國有林造林護林，優先僱用山胞擔任。
17. 改善山胞物質供銷業務，普遍供給日用必需品，公平收購山胞產品，獎勵山胞投資，舉辦山胞福利事業，登記並管理平地人經營山地業者，取締欺詐不法商人。
18. 審酌財力及實際需要，分期辦理山地交通、公共房屋、山地水利、修

³⁹ 參照許木住，1992，山地行政之設施。第一冊，頁 856-1017，收錄於劉寧顏主編，《重修臺灣省通志 卷七：政治志行政篇》。台中市：省文獻會。

建工程，並盡量利用地方人力物力協助辦理。

19. 積極推行獎勵學習國語，啟發山胞學習興趣，嚴格考核山地國語文之推行進度。
20. 山地各級短期職業補校，須配合山地產業指導所，訓練山地農業及手工業技能，招考山地青年，予以技術訓練。
21. 積極推行山胞社會教育，舉辦山胞下山觀光及電影教育。

1951-1956 年間，國民政府推行「三大運動」：山地人民生活改進運動、定耕農業、育苗造林，並發佈「臺灣省戒嚴時期外人進入山地管制辦法」，管制平地人、外國人進入山地，但不管制山地原住民族進出山地。其中，「臺灣省山地人民生活改進運動辦法」，包含下列六項⁴⁰：

1. 語言方面：以國語為主，山地方言為輔，由工作人員、學校、社會三方面，全面配合推行。
2. 衣著方面：倡導服裝簡單樸素，抱持整齊清潔，注意寒暖適度；勸止裸體或半裸體的不良習慣。
3. 飲食方面：注意營養衛生。使用碗筷桌椅，勸止用手抓食及酗酒。
4. 居住方面：利用當地生產的材料，改良房屋，隔開臥室，設置廚房、爐灶、廁所、浴室，清除溝渠及垃圾雜物，維持環境衛生。
5. 日常生活方面：勸導生活規律化，灌輸時間及經濟觀念，倡導勤勞儲蓄，獎勵生產，指導副業。
6. 風俗習慣方面：破除迷信，改善祭祀，嚴禁巫覡治病，禁止室內下葬，糾正婚姻陋習及防止早婚。

1957 年之後，除了持續原住民族生活改進運動，國民政府繼續查編山地保留地，明確劃分保留地、國有林班地、原野、原住民所有地等地目，劃分能作為山地經濟開發的區域，作為山地資源使用的依據。由此顯見國民政府欲推行國語教育，改變原住民族文化風俗，以及服裝、飲食、居家等日常生活行為，朝向現代化生活。而定耕農業、育苗造林則是為了配合山地保留地政策，開發山區農林業經濟收益，同時改善原住民的農耕技術，以增進其收入。

上述的山地政策未見可能促成集體改宗的因素，但是檢視臺灣基督長老教會原住民傳教史的相關文獻，似乎可發現國民政府山地政策對於基督教團體的傳教活動較為有利。由於早在日治時期，長老教會已計畫向山地原住民傳教，所以當國民政府剛接收臺灣，發佈入山管制條例之前，長老教會已著手布農族傳教工作，當時也跟國民政府合作，以「山地指導員」身份入山，像是陳瓊瑤牧師在台東縣、許有才牧師到高雄縣、陳希仁前往花蓮縣⁴¹，或是像 1949 年底，布農族囑託傳教師田光明、張旺，從台東前往南投傳教時，取得政府給予的兩個月期限

⁴⁰ 參照郭秀岩，1975，山地行政與山地政策。《中央研究院民族學研究所集刊》，40：97-106。

⁴¹ 參照台灣教會公報 701 號，1947 年 5 月，頁 4。

傳道許可證⁴²，而且 1948 年 12 月的《教會公報》記載，國民政府只准許台灣基督長老教會入山傳教⁴³，再再顯示國民政府支持長老教會入山傳教。當山地管制政策開始後，因為憲法明定人民有宗教信仰自由，國民政府不同於日治政府禁止基督教向原住民族傳教，同意平地傳教士入山以國語傳教，提供長老教會繼續向布農族傳教的機會(林素珍 1992：63；總會原住民宣道委員會 1998：330)。由此可見，國民政府因著憲法保障宗教自由權，讓基督教團體能與山地原住民族接觸，大開傳教之門，而臺灣基督長老教會不論是在入山管制規定之前或之後，都與國民政府具有良好的合作關係，得以藉此機會向布農族傳教，成為望鄉部落集體改宗的間接因素。

除此之外，望鄉部落報導人提到改宗長老教會的原因之一，即是基督教傳入之後，生活環境變好，死亡率下降，飲食充足，使得他們認為改宗基督教果真獲得上帝的祝福，提高改宗的信心。不過，對照長老教會中部醫療傳教史的紀錄及田野訪談資料，在 1953 年正式成立望鄉長老教會之前，未有固定教會醫療團到望鄉部落，長老教會也沒有在此發放救濟物資，也就是說，望鄉布農族人生活改善並非基督教團體所為。然而，比對長老教會傳入望鄉部落的時間點，正好是國民政府大舉施行「三大運動」時期，其中的「山地人民生活改進運動」即大幅改善原住民族的生活水準，而且原住民族死亡率從 1945 年的 36%，下降至 1970 年的 10%⁴⁴，顯見生活改進運動確實有助於死亡率降低。由此可知，國民政府推動「三大運動」，不僅改善了望鄉布農族人的生活水準，也因為與長老教會傳教的時間點重疊，成為意外促成望鄉布農族人集體改宗基督教的因素之一。

第二節 傳教策略

日治政府「理番」政策造成望鄉部落，讓望鄉布農族人的生活方式逐步現代化，卻未讓他們放棄傳統宗教，而國民政府初期的原住民政策，著重於山林資源開發，改善他們的環境衛生、生活條件、習慣、語言等，並於山地進出管制時期，因憲法的宗教自由原則，開放基督教團體入山傳教，提供集體改宗的可能性。在本節中，我將立基於上述歷史、社會背景之上，從台灣基督長老教會傳教史的角度切入，分析其傳教策略，探索另一項望鄉部落集體改宗因素。

一、長老教會布農族傳教史

基本上，台灣基督長老教會向布農族人傳教，不是單獨針對布農族而規劃、施行的傳教行動，而是整體原住民傳教活動的一部分，必須放置在長老教會傳教史的脈絡中進行討論，才能清楚掌握傳教策略與布農族人集體改宗之間的相關

⁴² 參照田明賢，2003，《布農族宣教勇者田光明牧師宣教史錄》，玉山神學院碩論，頁 22。

⁴³ 參照台灣教會公報 721 號，1949 年 1 月，頁 11。

⁴⁴ 死亡率的數字，參照郭秀岩，1975，《山地行政與山地政策》，頁 100。收錄於《中央研究院民族學研究所集刊》，40：97-106。

性。因此，我將先行粗略整理早期長老教會在台傳教史，主要鎖定於傳教方法的特點與原住民傳教工作，再將焦點轉到布農族接觸長老教會的過程。

最早來自英國長老教會的馬雅各醫生(Dr. James L. Maxell)，於 1865 年，帶著三位助手從廈門抵達台南，以醫療傳教的方式，開啟台灣的傳教活動。由於台南地區的漢人對於醫療傳教相當反彈，同年就轉往高雄傳教，設立醫院成為南部宣教中心⁴⁵。隨後，陸續其他宣教士來台，協同馬雅各醫生採用醫療傳教；藉由多位傳教士與台灣信徒的相互合作，逐步擴展南部長老教會，向南北兩個方向傳教。當時南部傳教士採用「遠心宣教法」，由傳教士帶著數名當地信徒，前往鄰近宣教中心的村落傳教，若有願意改宗的新信徒，則在當地設立教堂，教導信徒，訓練部份信徒成為神職人員，之後再以新教堂為據點，繼續傳教工作，擴展新的據點，但範圍仍然局限於以宣教中心為核心的區域(林素珍 1992：10)。除了醫療傳教外，也進行教育工作，用羅馬拼音「創造」閩南語的文字。為了培訓本地傳教人員，1875 年在高雄與台南兩地設立傳道師養成班，1880 年於台南設立神學院。

北部長老教會的傳教史，可謂馬偕牧師(Rev. George Leslie Mackay)一人開創。1972 年，加拿大長老教會派遣馬偕牧師抵達台北淡水，同樣採取醫療傳教方式，以淡水為據點，旅行北部地區的各個城鎮，用拔牙、治病吸引群眾，再公開講道，最遠至花蓮地區傳教，也曾走入泰雅族部落(Mackay 2007)。1877 年之前，馬偕牧師已經獨自設立十餘間教堂，大多分佈於今日的台北縣市，最遠到苗栗後龍的平埔族村落，並且訓練一批信徒為本地傳教師，如嚴清華、林孽、陳榮輝等人，分派於各教堂負責維持教堂運作與繼續傳教工作(總會歷史委員會 1965：45-48)。由於馬偕牧師認為本地傳教師比外籍傳教士更有益於傳教工作，不僅沒有語言與環境適應上的障礙，也容易與本地人接觸，因此傳教初期就開始培訓學生，他帶著學生一邊傳教，一邊教育相關的宗教知識、自然科學及醫療訓練(Mackay 2007)。1880 年，他創設北台灣首座基督教醫院，既能利於醫療傳教，也能作為學生醫療傳教實習場所。隔年，他又在淡水創設牛津學堂(Oxford College)，中文名稱為理學堂大書院，並在 1883 年設立女學堂，作為培育本地傳教師之用。

日治時期，長老教會逐步走向自治、自養、自傳的階段。1895 年底，南部教會多了三位來自英國長老教會的傳教士，強化南部長老教會的傳教工作。隔年，南部長老教會召開首次南部中會，稱為「台南長老大會」，教堂遍佈彰化以南，最遠到台東，分為 23 堂會，堂會之下各有 1 至 3 間不等的教會⁴⁶(總會歷史委員會 1965：105)，並且除了外籍傳教士以外，也培育了上百位本地牧師、傳教師。1930 年，南部長老教會已經增長到 107 間教會，高雄、台南、嘉義、台中都分別成立中會，原本的南部中會改為南部大會。基本上，這段時間南部長老教會的

⁴⁵ 1876 年，宣教士決議將宣教中心遷移至台南，自此成為南部長老教會的發展核心。(總會歷史委員會 1965：64)

⁴⁶ 根據台灣基督長老教會百年史記載，第一屆台南神學院校長巴克禮牧師就培育了 240 名傳教師(總會歷史委員會 1965：178)。

傳教策略與日治前相同，只是培育了許多本地傳教師，組織運作趨向獨立、完整。北部教會的部份，1901年馬偕牧師過世後，北部長老教會改為六位傳教士負責，成立北部教士會與「台北長老中會」，底下共有57間教會，區分為12個堂會，範圍涵蓋由大甲以北，直到東部的宜蘭及花蓮，並且之後設置台北、宜蘭、新竹宣道會，負責這三個區域的傳教工作，以及為了山地原住民傳教工作所設立的「北部宣道會」⁴⁷。醫療服務部份，1912年在台北市成立馬偕紀念醫院，由宋雅各醫生夫婦負責，而戴仁壽醫生(Dr. G. Gushue Taylor)在日本政府與倫敦癩病救治會的支持下，1934年創立癩病樂山園。教育部份，1907年依照日本制度改制原本的女學堂，定名為女學校，後來改名為淡水高等女學校；1907年開辦婦學堂，專門教育成年及已婚女性，訓練他們成為傳教人員。

值得注意的是，雖然總督府發佈山地管制政策，傳教士無法上山傳教，但1912年首次臺灣大會與同年的聯合宣教師協議會中，都提議派遣傳教師向山地原住民傳教(林素珍 1992: 47)。而且，長老教會山地原住民傳教史上最關鍵的人物出現在1924年，是改宗的泰雅族太魯閣群(Truku)婦女芝苑(Chi-oan iwad)，她有「臺灣山地教會之母」的稱號(總會歷史委員會 1965: 208、373)。她在1929年受孫雅各牧師(Rev. James Dickson)之邀，前往淡水婦學堂接受傳教訓練，之後受北部女宣道會指派，返回花蓮從事傳教工作，即使不斷受到日本警察的壓迫，禁止她傳教，但是她仍然私下在花蓮各處傳教(James Dickson 1951: 3-5)。日治結束之前，已經引導很多族人改宗，甚至進一步藉由通婚影響崙山部落三戶布農族人改宗⁴⁸。

長老教會的布農族傳教工作，最早由東部開始。1945年日治結束之前，布農族女巫師高玉支(Abos)藉由改宗的太魯閣族人奧山(Okuyama)接觸到基督教信仰，她聽到聖經裡耶穌醫病趕鬼的故事，就想獲得這種力量，所以開始前往東里教會參與禮拜(總會原住民宣道委員會 1998: 327)。日治結束後，山地傳教禁令解除，1946年孫雅各牧師返台，聽到芝苑(Chi-oan iwad)在太魯閣族區域已傳教成功，建立數間教會，於是前往巡視東部教會(James Dickson 1951: 14)。他在關山教會講道時，布農族頭目胡元正(Ovak istanda)帶領族人來歡迎孫雅各牧師，說他兒子在第二次世界大戰被美軍俘虜時，受到很好的對待，他非常感謝美國人，如果派人來傳教，他們都要改宗(胡文池 1978: 79-80；總會原住民宣道委員會 1998: 328-329)。隔年，孫雅各牧師派遣胡文池牧師到關山，專職負責布農族傳教工作，並為他籌備東部傳教所需薪資(胡文池 1978: 80)。他與黃應添醫生合作，用醫院從事醫療傳教工作，只要參與教會禮拜的人，都能醫療費減半，並以贈送糖果吸引小孩子參加禮拜天的主日學校；此時有許多布農族人固定參加教會禮拜。1948年起，胡文池牧師開始帶著曾任警員的布農族人木下，請他當翻譯，

⁴⁷ 北部宣道會議案於1909年通過，但是基於日治政府山地管制政策，禁止漢人與山地原住民接觸，甚至向他們傳教，所以北部宣道會當時並未有實際傳教行動(總會歷史委員會 1965: 206)，但是它在二次戰後，成為長老教會推動山地原住民傳教的主力組織。

⁴⁸ 根據田明賢的研究，立山村改宗長老教會的Truku人，因為和崙山部落布農族人通婚，讓蘇虎林、Nani Tanapima、Bima Tanapima 三戶改宗基督教。(2003: 11)。

一同前往山區部落巡迴傳教。由於木下先生曾為警察的緣故，胡文池牧師入山傳教過程未被刁難，甚至被各部落布農族人所尊敬，講道過程順利，但沒有什麼人願意改宗(胡文池 1997：89-90)。

隔年初，胡文池牧師協同幾位花蓮當地牧師，在玉里開辦首次布農族聖經講習會，除了一般聖經、詩歌課程外，也教授布農語的羅馬拼音，由於卓溪鄉長聽到講習會將教授布農族文字，因此要求各村派代表參加(胡文池 1997：97；總會原住民宣道委員會 1998：331-332)。這次聖經研習會透過教導羅馬拼音，讓布農語有了「文字」，吸引布農族人的興趣，促使他們改宗，並且回去部落傳教。例如，講習會中有一位古風部落村長劉傳(Taliban)，雖然聰明、雄辯，但每天酒醉過日、一貧如洗，經常與族人衝突鬥毆，部落內人人怕他，原本參加講習會是為了學習布農族文字，在講習會改宗後，戒酒、個性改變，主動回到部落傳教，族人見他的改變，也紛紛改宗，建立首座布農族長老教會(胡文池 1997：95-98)。改宗後的劉傳不僅是胡文池牧師講道時的翻譯，也主動在古風附近的清水、卓溪、卓樂、崙天等地傳教，後來被指派為宣道師，影響其他地區布農族人的改宗(總會原住民宣道委員會 1998：333；總會歷史委員會 1965：409)。1949年中，胡文池牧師再舉辦關山聖經講習會，培訓布農族宣教人員，擴大布農族的傳教工作，會後挑選八位囑託宣道師，分別前往全台各地布農族部落，向族人傳教。之後十年間，這些布農族傳道師陸陸續續在台東、花蓮地區成立了十餘間教會，可見東部布農族傳教工作的開拓，本族傳教師占有重要地位。

中部布農族部份，最早於 1947 年開始，埔里長老教會、愛蘭長老教會，及山地醫療團就曾進入南投縣布農族部落傳教，之後也有幾位平地信徒與外籍宣教士到此傳教，但是未有明顯成果。1949 年底，東部布農族囑託宣道師 Taupas Tanapima(田光明)、Laung Istasipal(張旺)受胡文池牧師派遣，抵達此地，以聖經故事圖片、詩歌、教導羅馬拼音四處傳教，獲得不錯回應(胡文池 1997：119-120)。後來胡文池牧師見中部布農族傳教成果不錯，又派劉傳、施景旗等囑託宣道師，加強傳教工作。兩年後，中部布農族已有十餘間教會，而望鄉長老教會也在此時(1951 年)草創。中部布農族教會設立之後，由於尚未有當地的本族傳教師可以駐守，因此總會派遣吳銅燦、姚正道、楊信待三位平地牧師，巡迴各教會及舉行洗禮儀式。1955 年以後，陸陸續續有當地本族傳教師，改宗人數也逐步增加，1959 年中部布農族改宗者已達一定人數，成立中部布農區會，隸屬於台中中會。

不同於東部、中部布農族傳教史是源於胡文池牧師所培訓的布農族傳教者，南部布農族則是由高雄縣民生村的 Tanivu Ismahasan (林桂花)，在 1949 年到屏東醫院受助產士訓練時，改宗長老教會，之後返家自行開始傳教。她身為警察的哥哥因此改宗，並經常於住家向族人傳教，唱改編的布農傳統歌曲，吸引人參加聚會。隔年，幾位改宗的當地布農族人自行興建教會，為南部布農族第一間長老教會(總會原住民宣道委員會 1998：361)。此時，受指派的東部布農族傳教者 Talima Nahaisulan(黃順利)、Tahai Palalavi(古中山)抵達此區，開始巡迴傳教。但是因為一位族人自稱受月神的命令，要求振興傳統信仰與儀式，所以許多布農族人都跟

隨他，很少人願意接受基督教信仰(總會原住民宣道委員會 1998:362)。1951年，門諾會進入此區醫療傳教，之後幾年，有外籍宣教士馬睦理(Mamurry)、東部布農族宣道師吳聰文及邱德明、數位中部布農族宣道師，以及部份當地布農族信徒投入傳教工作，到了1957年，此區已設立13間教會(總會原住民宣道委員會 1998:362-364)。

從南部布農族人改宗長老教會的過程顯見，吸引布農族人改宗的關鍵是族群身份，未曾接受專業基督教神學訓練的普通改宗者，竟然可以成功引導族人改宗，自力興建教會。對照1947年，長老教會在東部與中部布農族部落執行的傳教策略，起初一如以往採取醫療服務作為接觸媒介，吸引布農族人改宗基督教，不過成果有限，直到同族傳教士開始四處宣教，才在各部落引起迴響，像是本文關注的南投縣布農族部落，即便埔里附近的長老教會、附屬機構及個人，已開始投入巡迴醫療傳教工作，但沒有明顯成效，等到田光明、張旺、劉傳等人來到南投傳教，幾年內紛紛建立教堂，集體改宗長老教會，再再顯示對於布農族人而言，傳教者的族群身份佔有相當重要的角色。

二、望鄉部落集體改宗與望鄉長老教會的成立歷程

根據田野訪談，望鄉部落最早與基督宗教的接觸是一位美國天主教傳教士⁴⁹，帶著翻譯來傳教過一次。1947年，陳瓊瑤牧師受國民政府指派，前往台中縣當山地指導員，負責東勢、仁愛、信義鄉的山地原住民族部落。他曾經到望鄉部落，以政令宣導之名，招來至少50位布農族人，包含部落內的公務人員，他先教唱日文詩歌：「真神只有一個，大家快來信；真神永生神，大家快來信；真神是主宰，大家快來信；真神是天父，大家快來信」，再宣講政令，勸導戒菸酒，以及講述傳統迷信之缺點與基督教信仰之優點⁵⁰。1949年，水里長老教會的林雲山長老協同周燕全牧師、羅文福牧師等八人，進信義鄉布農族部落傳教，其中包含望鄉部落，他們在部落內舉辦小型音樂會，教唱詩歌⁵¹，但是這兩次與望鄉部落的接觸，都沒有族人改宗。當時，許多望鄉布農族人在家中供奉民間信仰的神像：

訪談一：報導人 Ta 01、Ma 01。

Ta 01: 我們剛剛光復那時候也有拜~拜... 那個怎麼講阿彌陀佛那怎麼講
我們開始拜了很久，都是上面放豬肉啦！放雞肉啦！好像我有，我有拜過哪！

筆者：那為什麼那時候會想去接觸香，去信那個拜拜？

Ta 01：因為他們傳福音，傳福音給我們聽阿！我們這邊平地的人的話，他們叫我們要拜咧~

筆者：喔！他們叫你們拜拜，啊你們就拜~就去拜拜

⁴⁹ 多位報導人都談到這位不知名、沒有歷史紀錄的美國籍天主教傳教士。

⁵⁰ 參照台灣教會公報 711 號，1948 年 3 月，頁 8。

⁵¹ 參照台灣教會公報 728 號，1949 年 8 月，頁 8。

Ma 01：那個時候，日本統治的時候，也是那個，那個平地阿，不過我們不要相信那個平地人，因為那個，我們會被那個平地人那個，會被他們那個 看哪個拜拜之後，我才去阿！（2007/10/26訪談逐字稿）

訪談二：報導人 So 01 為主要報導人，Is 01 幫忙翻譯。

Is 01：現在說...假設那個傳道人...基督教沒有在民國40幾年左右來這邊宣教的話，我們這邊可能是拜那個民間宗教。

筆者：那邊那時候已經有民間宗教信仰？

Is 01：對！已經有進來，我們這邊已經有人（布農語）

So 01：（布農語）

Is 01：有好幾個像他們過年，他們也跟著平地人過年，什麼還放...什麼他們的年。

筆者：喔~~那時候，喔，你說那...日本人剛走的，到教會傳進來，就是張旺他們來之前那段時間之間？

Is 01：對，中間。

筆者：那民間信仰是怎麼進來的？

Is 01：就是跟那個平地人在一起的話...痾學學他們的那個

筆者：就是那段時間進來的平地人，然後教....

Is 01：對對對！也沒有教，我們就是看他們拜什麼。

筆者：看他們拜什麼就跟著拜，那為什麼他們會跟著拜？

（Is 01跟So 01用布農語對話）

Is 01：因為那時候日本人禁止原住民從事他們以前的那個崇拜，然後他們想說既然不行，那為什麼平地人就沒有被禁止阿，那就跟他們一起。

筆者：喔 是日本人時候...因為日本人先禁止原住民的原本的信仰，然後那時候平地人進來的時候看他們沒有被禁止，所以...

Is 01：對！至少還有一種嘛 至少還有一種信仰嘛！

洪：至少還有一種天皇以外的信仰？

Is 01：對。

筆者：那為什麼不回去，不回去，因為日本人都走了，為什麼不在那段時間之內為什麼不回去從事就是拜以前的....

（Is 01和So 01用布農語對話。）

Is 01：因為那時候的那個以前自治領袖，他可能也是已經有準備拜那個民間宗教，他自己有那個，已經有那個廟、神、偶像。（2008/03/03訪談逐字稿）

上述報導人表示，因為漢人將民間信仰帶入望鄉部落，許多望鄉布農族人眼見日人未曾禁止漢人民間信仰，而且望鄉部落領袖全日昇(Lobis Soqluman)已準備改宗民間宗教，所以許多族人也跟著在家裡供奉神像。

1949年，在東部負責布農族傳教工作的胡文池牧師，培訓且派遣花蓮布農族巒社群的 Taupas Tanapima(田光明) 郡社群的 Laung Istasipal(張旺)兩位傳教士來到中部布農族村落傳教。9月他們抵達望鄉部落，請全日昇村長幫忙招集族人，用聖經故事掛圖、布農語羅馬字掛圖，講解聖經故事、教羅馬拼音，短暫兩天的傳教就有四位女性改宗(報導人 Ta 01、Ma 01；田明賢 2003：20-22)。同年11月，田光明、張旺帶著同族的劉傳(Taliban)傳教士，再次到南投傳教(田明賢 2003：23)。報導人 Ta 01 說：「那個田光明來望鄉的時候，住在我家呢！因為我們有那個親戚關係，都是 Tanapima，所以他就住在我家⁵²」，並說：「那個時候我們還會喝酒，他們傳道人來這邊就要喝阿！他們如果沒有跟我們這邊一樣過生活的話，我們會不相信他⁵³。」報導人 Ma 01 也說：「他們不幹活的話，不讓我們繼續喝的話，我們都是不理他們。他們也是那個，陪我們那個改變啦！⁵⁴」可見，因為田光明同樣屬於 Tanapima 氏族，即便從未見過面，但氏族親屬關係，讓田光明在望鄉部落受到歡迎，而且部落內的 Tamapima 氏族家庭接待這些傳教者，讓他們在部落生活一陣子，慢慢取得望鄉部落內族人的信任，同時傳教。

這幾位傳教者帶領他們唱布農語詩歌、講聖經故事，經常徹夜聚會不眠，並告訴他們傳統宗教是迷信，必須拋棄，解釋上帝是 Tama Deqanin(天父)，創造 Deqanin 的神，改宗基督教將受到祝福，帶來更好的生活(報導人 Ta 01、Ma 01)；此說法被望鄉布農族人廣泛接受，紛紛改宗基督教，除去民間信仰的神像，停辦傳統祭儀。1951年，改宗的族人興建簡單的茅草屋作為聚會場所，草創望鄉長老教會。由於當時南投布農族的長老教會皆是草創時期，沒有牧師擔負此區的講道及主持禮拜儀式，所以即使國民政府管制平地人、外國人入山，孫雅各牧師夫婦、張承宗牧師、姚正道牧師、吳桐燦牧師都曾取得入山證，來到望鄉部落，不定時也有醫療團進來。其中吳桐燦牧師長駐日月潭，多次到望鄉訓練聖歌隊，姚正道牧師則是在1953年，主持望鄉長老教會設教禮拜，洗禮首批13位信徒，慕道友223人(望鄉部落文史調查資料：41)。1957年，新建木造禮拜堂，此時，幾乎全部落已經受洗。

從本節討論中可見，長老教會主要採取「遠心」法，先設立傳教據點，在附近的一定範圍內傳教，若有改宗者，就從中挑選數位，培養成在地傳教人員，便利解釋、傳達教義，與擴大傳教範圍，讓舊教區有人員駐守，穩固教會組織、深化信徒的信仰概念，而新教區也有人員負責拓展，並且偏好以醫療救助服務吸引群眾，建立人際關係，再說服其改宗。1945年以前，長老教會用這套模式在台灣漢人地區拓展教會，80年內遍佈全台，組織結構完整、運作自主性高，逐漸減低海外母會的協助，其原因主要是很早就設立教育訓練機構，積極培育本地專業神職人員與傳教者，讓為數眾多的本地傳教師扶持各地教會，持續拓展教勢。這影響到1945年之後，山地傳教禁令解除的第一時間，長老教會立即能組織性

⁵² 2007年10月26日，田野筆記。

⁵³ 2007年10月26日，訪談逐字稿。

⁵⁴ 2007年10月26日，訪談逐字稿。

的進行山地原住民傳教工作。布農族改宗的部份，長老教會雖然一開始照舊採用醫療傳教的策略，吸引布農族人參與教會活動，但很明顯的布農族傳教者才是改宗的關鍵角色：部份布農族人改宗後，接受長老教會的訓練與指派，進入各地區的布農族部落，用布農語詮釋基督教，結果促成數年內，大量布農族人改宗長老教會。而望鄉布農族人也是經由這些同族傳教者的詮釋，接受基督教為邁向良好生活的新宗教，視傳統信仰為不良的舊迷信，因而除去傳統宗教儀式，集體改宗基督教。

第五章 望鄉布農族人改宗因素分析

從社會變遷的觀點切入，顯見日治時期「理番」政策、國民政府山地政策皆未能完全理解望鄉布農族人放棄傳統信仰，集體改宗基督教的原因，而是提供 1950 年代集體改宗的社會條件，成為他們集體改宗的社會背景。在長老教會傳教策略的討論中，培訓同族傳教者是最為成功的策略，經由他們向望鄉布農族人解釋基督教，以及將基督教與布農族傳統宗教的神觀進行接軌與轉化，促成望鄉部落的集體改宗。然而，除了從文獻資料為主軸，探求望鄉部落集體改宗因素之外，我認為應該換個角度，以望鄉布農族人的敘述作為出發點，瞭解他們接受基督教信仰，集體改宗長老教會的原因。因此，本章將以田野訪談資料為本，深入探究他們 1950 年之後集體改宗長老教會的原因，冀望能拼湊出更完整的集體改宗圖像。

第一節 社會變遷的影響力

改宗研究經常論及社會環境的改變，對個人或群體造成壓力，成為接受新宗教的動機。這種改宗動機有時並非基於新宗教團體或信仰概念能提供改宗者適應新社會環境的能力，而是在新社會環境中，新宗教代表、隱含著新價值或身份，為了獲取這些新價值、身份，個人或群體選擇改宗。例如非洲 Wawa、Kwanja 族，先後經歷 Fule、德國、英國、法國統治，都帶來社會變遷與新宗教，他們為了符合現代化社會，取得「現代」身份，因而分別改宗伊斯蘭教與基督教(Gausset 1999)。或像是近年來中國改宗基督教者眾多，其中特別是受過高等教育、有專業技能的都市年輕人，身處於經濟快速資本主義化、全球化、現代化、西化的情景下，他們選擇改宗基督教，在都市麥當勞中參與聖經課程，就是因為基督教與麥當勞都象徵了世界性和現代化，符合當下社會變遷走向(Yang 2005)。在望鄉部落田野訪談時，我發現相似的情況：源於國家政策的影響，他們正處於生活方式現代化，而將改宗基督教視為改善生活的必要途徑。

訪談一：報導人 Is 02、So 01、Ta 01，Ta 01 充當翻譯⁵⁵

Is 02：(布農語)

Ta 01：因為我們還沒信主之前，人都 我剛跟你講說生出來，馬上死掉，生出來，馬上死掉，生出來都馬上死掉，所以從他們哪時候講齣，這樣子的話不行，不悔改，沒有到教會的話不行嘛！所以那時候就進到教會了！

筆者：還有什麼，什麼原因進入教會，你有印象嗎？

Ta 01：(布農語)

⁵⁵ 報導人 So 01、Is 02 都不太會說國語，所以報導人 Ta 01 充當翻譯。

Is 02 : (布農語)

Ta 01 : 因為當時沒有進入教會那時候，真的我們這邊的人很苦 很貧窮
捏！什麼東西都沒有捏！每天三餐都是吃地瓜，你爸爸說如果你們教
會信主的話 拜耶穌的話，以後一定會

筆者：一定會很好？

Ta 01 : 很好。因為上帝會祝福你們，保護我們

So 01 : (布農語)

Is 02 : (布農語)

Ta 01 : 從那個時候生活真的有改變拉！不是說叫做很好啦！現在，不過
是比以前好很多了啦！真的。

筆者：比日本人的時候好很多？

Ta 01 : 對對對！那時候我們只有種小米阿，因為不夠吃，不夠吃捏！

筆者：不夠吃？

Ta 01 : 對！ 因為可能是，吳牧師說給魔鬼吃掉了啦！（2008/01/09 訪
談逐字稿）

訪談二：吳李月碧牧師娘

吳牧師娘：那時候喝酒的人很多，他們勸 賺到的錢，就拿去買酒喝，
喝醉就倒在地上睡覺。那時候進去部落，路上很多人躺在地上睡覺，
都是因為喝醉酒。他們的錢都拿去買酒喝，所以就很窮。你阿公(吳
銅燦牧師)進去傳教的時候，叫他們不准喝酒，要戒酒。他們信主戒
酒之後，就有錢了，經濟就慢慢變好了。(2008/12/20 訪談逐字稿)

從望鄉部落報導人的敘述中可見，對於望鄉布農族人而言，體認到部份族人
改宗後生活條件有許多改善，印證了花蓮布農族傳教者所言，過去傳統宗教的迷
信讓他們生活困苦，改宗基督教能帶給他們更好的生活，Tama Deqanin(上帝)會
祝福他們，不再有魔鬼搶他們的食物。而吳李月碧牧師娘則是認為，長老教會對
原住民族主張禁酒，使得望鄉布農族人金錢使用方式改變，進而經濟狀況改善。
綜合來看，似乎是長老教會因為透過禁酒，以及戒酒所達到的效果，使望鄉布農
族人對改宗基督教產生期待，希望改宗可以帶給他們更好的生活，強化他們改宗
的意願。

然而，倘若只靠禁酒措施，恐怕很難在短時間內全面提高望鄉布農族人的生
活水準，以及降低死亡率。比對當時國民政府山地政策實施時間，與望鄉長老教
會建立的時間點，顯見望鄉部落集體改宗發生時，正好是國民政府推行「三大運
動」政策時期。此政策乃是針對原住民衛生條件、生活習慣、居住環境、飲食、
服裝等日常生活方式，進行教育推廣活動，使其逐步走上現代化生活，並同時改
良他們的農業技術，提高經濟收入。因此，望鄉布農族人生活環境改善、收入增
加，有一部分應該是因為國家政策推行，導致他們的社會生活現代化，農耕收益
提高，而不全是集體改宗所導致的結果，但對他們而言，這一切是來自於集體改

宗基督教，契合他們接受基督教時的冀望。並且，最早漢人牧師進入望鄉部落傳教時，是以「山地指導員」身份，傳講基督教信仰兼宣導國家政策，勸導他們拋棄舊有迷信文化、戒酒，引導他們改宗基督教，此外傳教士入山傳教必須帶著政府給的「傳教証」，可能因此加強基督教信仰帶來進步生活的觀念。由此可知，當時望鄉布農族人接受同族傳教者的說法，基於改善生活環境、物質條件而改宗基督教，同時國民政府施行原住民政策，造成望鄉部落新一波社會變遷，邁向現代化，間接強化集體改宗的信心，認為是加入教會才擁有更好的生活。

對照南投縣東埔部落、台東縣利稻部落的研究，他們都強調日治政府的「理番」政策，禁止出草、槍枝管制、集體移住、推廣水稻種植、自行設立頭目等，皆嚴重衝擊布農族原有社會結構與宗教文化，而且集體移住到低海拔地區，連帶發生瘧疾問題，傳統巫醫無力醫治瘧疾，再次打擊布農族傳統宗教信仰，成為布農族人集體改宗基督教的社會變遷因素(呂邱文 1999；黃應貴 1991、1992；陳怡如 2000)。雖說望鄉部落同樣是日人集體移住下的產物，望鄉布農族人同樣遭遇了日治政府「理番」政策，不過，望鄉布農族人沒有放棄傳統宗教儀式，部落祭司照常定時舉辦農業祭儀，巫醫仍然被族人信任，而且其他相關布農族集體改宗的研究，皆未注意到國民政府山地政策對於布農族集體改宗的影響力。然而，從本研究發現，國民政府徹底執行日常生活行為、習慣改造運動，讓望鄉布農族人的生活帶來實質改變，同時國民政府支持長老教會傳教士入山，而傳教士也宣講改宗基督教將得到上帝的祝福，在兩者同時進行的情況下，對望鄉布農族人而言，生活現代化證實了基督教福音，強化改宗基督教的意願。

第二節 布農族傳教者的詮釋

布農族傳教者對於基督教與傳統宗教的詮釋，包含「傳統宗教是迷信」、「上帝是創造 Deqanin 的神」、「Ganido 是魔鬼」，深刻影響望鄉布農族人集體改宗基督教，本節將深入探討望鄉布農族人願意接受此套詮釋的原因。

一、神觀的詮釋與轉化

來自花蓮的 Taupas Tanapima(田光明)、Laung Istasipal(張旺)、劉傳三位長老教會布農族囑託傳教士，1950 年抵達望鄉部落後，向部落族人表達以前的習俗、傳統宗教是不好的、迷信，必須除去傳統，接受基督教，生活才會改善。

訪談：報導人 Ta 01、Ma 01

筆者：那時候花蓮的人那邊的人來傳給你們的，那你們怎麼會覺得說我們應該要去聽去信那個基督教，去聽他們講？

Ta 01：我們那時候已經，我們以前的那個迷信都不要啊！所以我們都相信說，要乾脆信我們

筆者：基督教，就是信基督教，信耶穌？

Ta 01：對！

筆者：那你們怎麼會覺得以前的是迷信？

Ta 01：聽他們的話才相信阿！

Ma 01：就是說，他們來的時候，他們講說，那個，那個以前的迷信那個會不好，因為沒有改變啦！那時候會打別人、會殺別人、偷別人的東西阿！其實那個已經有改進的時候，我們 我們一起信那個 之後會改變啦！

筆者：喔~就是那個都會改變。就覺得以前那個不好？

Ma 01：對對對，他這樣說我們，那個時候

筆者：你們就覺得好，他們講的很對？

Ma 01：他們講的對阿！（2007/10/26訪談逐字稿）

對望鄉布農族人而言，同族傳教者這套對於傳統儀式、習俗的論述，他們非常能接受此番說法，相信傳統宗教必須被拋棄。這套論述能說服望鄉布農族人並非偶然，其源於日治時期，日治政府不斷透過同化、教育手段，告訴原住民文明、進步的概念，把傳統文化習俗解釋為野蠻、落後、迷信，並說服他們應該追求更好的生活，形成一套「迷信—文明」對立觀。同樣的情況也發生在東光部落集體改宗長老教會案例：當地布農族人接受同族傳教者的說法，認為傳統布農族信仰是迷信，為了追求更進步、更好的生活，他們改宗長老教會(邱韻芳 1997)。他認為，日治政府「理番」政策內含「野蠻—文明」對立思維，透過多種社會教育、學校教育手段，灌輸布農族人追求「文明」，捨棄「野蠻」的思想，導致二次戰後同族傳教者向東光布農族人說明基督教代表進步、文明，傳統宗教是迷信之時，配合長老教會替布農族「創造」文字一事，強化基督教等於文明的印象，東光布農族人願意接受此套論述，集體改宗長老教會(邱韻芳 1997)。

有趣的是，從 1947 年陳瓊瑤牧師擔任山地指導員起，曾進到望鄉部落宣講政策與基督教信仰，當時用日語一樣把布農族傳統宗教、文化形容成應該拋棄的迷信，勸他們改宗基督教，上帝會帶來祝福，雖然會場大家反應熱烈，卻仍然沒有人改宗基督教。同樣一套論述，經過平地牧師與布農族傳教士兩種不同的族群身份講述，結果卻是大異其趣，其關鍵應該是布農族的族群身份，加上田光明本身屬於 Tanapima 氏族，跟望鄉部落的 Tanapima 氏族有親屬關係，容易拉近距離及獲得信任，於是當這幾位花蓮來的同族傳教者詮釋傳統宗教是迷信，要完全拋棄時，他們似乎能認同此套說法。

除了以「文明—迷信」對立概念詮釋布農族傳統宗教和基督教外，布農族傳教者也運用 Deqanin 神觀與基督教上帝的連結，引導望鄉布農族人改宗基督教。

訪談一：報導人 Ta 01

筆者：那你們怎麼會覺得以前的是迷信？

Ta 01：聽他們的話才相信阿！ 他們用聖經的話來跟我們講阿！我們以前是拜天啦！

筆者：Deqanin？

Ta 01：那是我們的話，差不多15年前那時候，我們只有相信天阿！天是

什麼東西？空空阿，天阿！沒有什麼阿！後來他們傳道給我們說，有一個神創造我們天地萬物，從那個才相信的嘛！

筆者：他跟你們講也都是"Deqanin"嗎？他跟你說那個神，創造天地萬物的神也叫"Deqanin"？

Ta 01：沒有沒有。 他們是耶和華。

筆者：是用耶和華。那你就覺得耶和華跟你們之前的"Deqanin"是一樣嗎？還是不一樣？

Ta 01：不一樣。因為我們以前信的那個天，應該是有一些祭司啦！天在天上阿！我們都信天阿！不曉得，誰創造天其實誰都不知道。
(2007/10/26訪談逐字稿)

筆者：為什麼那時候會想進入教會，為什麼想參加教會活動？

Ta 01：這個是因為我們祖先都只有相信天啦！不曉得天上有那個神，我們都不知道，我們那時候有花蓮的傳道人到這邊，從那時候開始教我們說天上有一個拯救我們的人，從那時候我們改這個信仰。(2008/01/09訪談逐字稿)

訪談二：報導人 So 01 為主要報導人，Is 01 幫忙翻譯

筆者：那...那時候傳教士剛進來之後是用Deqanin，這個字來講上帝？還是用那個日文的Gamisama？

Is 01：因為那時候...應該是Deqanin啦！

筆者：是用Deqanin，來這邊傳的時候是用Deqanin在講？

Is 01：對！(布農語)

So 01：(布農語)

Is 01：Tama Deqanin。

So 01：(布農語)

筆者：就是天父，天上的父。(2008/03/03訪談逐字稿)

訪談三：報導人 Ta 02。

筆者：那時候，花蓮傳來的時候，他是跟你說，這是一樣是Deqanin，還是用日文的Gamisama，來講上帝？他是用哪一個字？

Ta 02：首先他用我們的話，講講上帝，就是這樣。然後我們以前就什麼都不會嘛，所以他們來宣教的時候很容易啊！沒有困難啊！宣教就，
ㄟ，全部就聚在一起嘛。所以他傳教的時候，很多感動，很多領受啊！

筆者：很多人感動，很多人領受。所以以前拜月亮的Lusan到蓋了教會就不辦了，就不辦那些Lusan了？

Ta 02：沒有沒有。我們以前開始有信心，然後有領受，都信教的時候歐，把以前我們的壞習慣啊、迷信啊，還有那個，什麼，比如說一些什麼那個，我們的文化的東西齣，全部，我們全部那個 丟掉了！就是這樣。到現在開始尋那個文化的時候，我們Bunun齣，就是古代的那個什麼，

我們文化的，什麼都沒有。不像排灣，排灣還存在。(2008/02/29訪談逐字稿)

綜合三位報導人可得知，當時從花蓮到望鄉的布農族傳教者，翻譯基督教上帝是 Tama Deqanin，可直譯為 Deqanin 的父親，也就是天父，是創造 Deqanin 的神，比布農族傳統信仰的 Deqanin 來的大。布農族的傳統信仰神觀包含 Deqanin、Ganido 二者，前者常被譯為天、月亮，是傳統信仰的中心、祈禱的對象，後者存在於日常生活環境之中，是自然萬物皆有的精靈。以往望鄉布農族人只知道 Deqanin 是崇拜對象，代表天，並無明確的定義與論述，而同族傳教者在講述傳統信仰是迷信之時，也翻譯基督教上帝為 Tama Deqanin，詮釋上帝為創造 Deqanin 的神，神格高於 Deqanin，兩者不衝突，並於名稱與意涵上產生連結，讓傳統信仰與基督教接軌。同時，他們明確告知望鄉布農族人，基督教不同於傳統信仰，Deqanin 與上帝不同，改宗基督教不僅是拋棄迷信，去除舊有儀式，更是在接受一個新的宗教信仰，因此，望鄉布農族人停止舉辦傳統祭儀，改宗基督教。在張藝鴻(2001)研究的花蓮可樂部落也發生類似情況：泰雅族傳統信仰的核心為 Utux gaga，前者代表形而上的最高存在，後者則是泰雅社會的道德意識與規範，維繫著泰雅社會整體運作與宗教信仰，而當他們改宗真耶穌教會時，將基督教上帝譯為「上面的 Utux」，十誡則是「教會的 gaga」。很明顯的，可樂部落泰雅族太魯閣群人於改宗時，將傳統宗教神觀與基督教信仰概念進行連結，便利理解基督教信仰，成為自有文化概念與新宗教接軌的橋樑，也不至於混淆新舊宗教，能明確分辨改宗的意義。

值得注意的是，比對東部布農族人接觸基督教時的文獻紀錄，他們當時所用的詞彙，與望鄉布農族人聽到的不同。在東部布農族部落，胡文池牧師與其他布農族傳教士使用 Gamisama 稱呼上帝，而且胡文池牧師與黃玉發牧師共同翻譯的布農語聖經，也用 Gamisama 翻譯上帝或神，其因為是他們認為布農族原本沒有類似的概念，所以援引日文的「神(Gamisama)」一詞(胡文池 1997：86-88；邱韻芳 1997：87)。如此一來，對東部布農族人而言，Gamisama(上帝)就可以跟傳統宗教的 Deqanin(天)產生區別，不容易被混為一談，但是在望鄉部落中，望鄉布農族人卻是表明當初花蓮布農族傳教士是以 Tama Deqanin 稱呼上帝，形容上帝是「天之父(Tama Deqanin)」。為何產生如此差異？並且現在望鄉教會禮拜中，經常會聽到以 Deqanin 稱呼上帝，有時卻又會聽到 Gamisama，現在又為何混用？我詢問布農族牧師，回答如下：

訪談四：報導人 Na 02

筆者：為何你在昨晚待降節禮拜講道、祝禱的時候，用 Gamisama，而不是用 Deqanin？這兩個有不一樣嗎？

Na 02：因為我從花蓮來的，我們花蓮那邊因為是遷移過去的，習慣用 Gamisama，比較少用 Deqanin。這兩個字的意思一樣，沒有差別，都出自於聖經，Gamisama、或偉大的 Deqanin，偉大的神。花蓮那邊的，

因為遷移的關係，用詞跟南投布農族不太一樣，他們這裡用的語言比較古老，但是他們南投這裡的布農族也聽得懂。這邊的牧者，比較偏好用 Deqanin，花蓮那邊比較常用 Gamisama。兩個詞是一樣的意思。
(2008/12/25 田野訪問筆記)

訪談五：報導人伍錐牧師

筆者：為什麼布農語聖經把上帝翻譯成 Gamisama，而中部布農族教會卻多半用 Deqanin，或 Tama Deqanin 來稱呼上帝？

伍錐：Gamisama 是日文，神的意思。其實，Gamisama 跟 Tama Deqanin 都是同樣的意思，都是指上帝。那時候布農語聖經翻譯的時候，他們是用郡社群語來翻譯聖經，所以用 Gamisama，但是兩個都通用，只是中部這邊習慣用 Tama Deqanin，天父的意思。而我個人認為，天父應該翻成 Deqanin Tama，因為這樣才是照字面上翻譯，而且 Tama 放前面，是人的用法，在名字前面放上 Tama，用來稱呼上帝的時候，應該改過來，Tama 放後面。(2007/10/24 訪談逐字稿)

依據布農族牧師的解釋，東部布農族使用的 Gamisama，以及中部布農族慣用的 Tama Deqanin，意義上沒有差異，只是因為東部布農族人經過長時間遷徙，語言詞彙使用習慣或多或少已經跟中部原生地區的布農族人產生出入。

綜觀本段落的討論，胡文池牧師等人於東部布農族部落傳教時，採用日文 Gamisama 翻譯「上帝、神」，雖說是因為布農族文化內沒有「神」的概念，但實際上在詞彙層次面，卻形成了明確切割布農族傳統宗教崇拜的天(Deqanin)與基督教的上帝(Gamisama)，有利於東部布農族人認知基督教為新的宗教信仰。然而，田光明、張旺、劉傳三位布農族傳教士，可能熟知中部與東部布農族人語彙習慣不同，為了清楚詮釋上帝是創造天(Deqanin)的神祇，因此改用 Tama Deqanin 翻譯上帝。如此一來，透過 Tama Deqanin(天之父)一詞，一方面可以讓望鄉布農族人容易理解上帝的意涵，造成神觀層次上的連結，另一方面也能夠避免將傳統信仰的天神(Deqanin)與基督教上帝(Tama Deqanin)混淆，成功區隔布農族傳統宗教和基督教信仰，傳達改宗新宗教的概念。

二、Ganido 意義轉化

田野訪談中，報導人 So 01 直說因為曾發生過宗教經驗，他才加入教會，而且其他報導人也談到 So 01 不是唯一經歷靈異經驗的人，基督教傳入的同時，部落生活空間內有許多 Ganido，而望鄉長老教會草創之後，經常可見的 Ganido 消失不見，很多族人因此願意改宗長老教會。

訪談⁵⁶：報導人 Ta 01、So 01、Na 01

筆者：所以那個被 ganido 抓走只有 So 01 有這個經驗嗎？就是那時候

⁵⁶ 本次訪談，因為報導人 So 01 不熟撚中文，所以 Ta 01、Na 01 幫忙翻譯。

上次來問 So 01 說他說有被鬼抓走是只有他有嗎？還是其他人也有？

Ta 01：其他的也有。

筆者：其他人也有喔！那其他那些人還在嗎？

Ta 01：都不在了。現在就只有 So 01 一個，呵呵呵。

So 01：(布農語)

Na 01：就他說有兩個鬼，一個鬼是好人，一個鬼是壞人啦 就是這邊要走的時候，左邊的說，哎 不要帶他出門，不勉強啦

So 01：(布農語)

Na 01：就類似 棋子啦！

筆者：所以那時候是牧師來趕鬼，還是說，其他的方式來解決這件事情？

Ta 01：沒有捏。

筆者：沒有？他就是信 加入教會之後，就沒有了，這樣子？

Ta 01：因為我想可能那一年齣，我們傳道人來這邊，魔鬼也是來這邊，搶我們每一個人，為什麼？因為晚上睡覺的時候，真的很多聲音捏！在外面阿！

筆者：喔 很多聲音？

Ta 01：嘿！魔鬼的聲音阿，所以我爸爸那時候，槍跟刀都是放到枕頭這邊捏！

So 01：(布農語)

Ta 01：(布農語)

Na 01：可能跟魔鬼和傳道人都一起來爭信徒這個樣子。所以才有發生這樣的事情。

筆者：所以到最後是傳道人贏了？

Na 01：對！最後傳道人贏了！

Ta 01：後來就沒有。

筆者：後來就沒有看過。所以教會來之前都有這個情況？

Ta 01：對對！

筆者：你說有些人是因為這個關係，所以才加入教會嘛？

Ta 01：對對！（2008/01/09 訪談逐字稿）

這是報導人 So 01 第二次向我談到被 Ganido 抓走的經驗，他表示有一個壞 Ganido 說要帶他走，另一個好 Ganido 說不要，之後就失去意識，直到被族人尋獲。對照先前章節介紹的布農族人觀，帶走 So 01 的 Ganido 符合人觀中善靈 (Masihal Ganido) 與惡靈 (Madika Ganido) 的概念，牠們屬於個體的一部分，會在人的 Is-ang 衰弱時，主導人的行動。但是訪談時，報導人將 Masihal Ganido、Madika Ganido，或是一般的 Ganido 都視為「外來的魔鬼」，對人不友善，會抓人、害人、嚇人，但依照布農族傳統宗教神觀，Ganido 不單指危害人類的超自然靈體，而

是泛指自然界中所有動植物都具備的精靈，充滿於生活周遭環境。並且，報導人表示這些靈異經驗在基督教傳入那幾年內經常發生，有許多族人因此改宗基督教，不過基督教傳教者並未舉行趕鬼儀式，或是特定關於驅離 Ganido 的儀式，解決 Ganido 對人的威脅，而是在部落族人紛紛改宗、建立望鄉長老教會之際，不再有人發生類似的靈異事件。顯現基督教傳入時，實際上傳教士卻沒有對 Ganido 實施任何驅除儀式，而是將善惡二元對立、上帝是唯一神祇的觀念帶給望鄉布農族人，讓他們將 Ganido 的解釋窄化，僅視為「危害人的超自然靈體」，將靈異事件視為傳教者與「魔鬼」的戰鬥，導致這些宗教經驗成為強化他們集體改宗基督教的原因。

本節所討論的望鄉布農族人改宗因素，延續且印證上一章長老教會傳教策略的討論：花蓮布農族傳教者聲稱傳統宗教為迷信時，符合日人給予他們的「迷信—文明」對立觀，而且這些傳教者又將基督教上帝描述為創造 Deqanin 的神，優於 Deqanin，對他們而言，這不只易於理解上帝，也代表基督教優於傳統宗教，成了說服他們改宗長老教會的原因。並且，透過 Deqanin 與上帝的接軌、Ganido 意義的轉化，成功讓基督教信仰觀念融入布農族原有的宗教信仰概念，減低宗教概念轉變時的困難度。

第三節 社會結構對「集體」改宗的影響性

台灣鄒族集體改宗案例中，顯見族群文化體系、社會結構與集體改宗之間的關聯性。鄒族經過日治政府同化政策之後，青年團成員成為部落領袖，其運用鄒族本身特有的「主動納入」思維，主導傳統信仰與日本神道教的結合，讓傳統祭儀停擺，而且當二次戰後日治政府離開時，他們與長老教會接觸，主動引入傳教士進來傳教，將基督教與傳統宗教融合，最後促成集體改宗基督教(羅永清 2000)。在望鄉布農族人身上，我也發現布農族社會結構影響他們「集體」改宗。先前談過，布農族社會結構核心為氏族組織，大至部落組成，小到個人日常生活的一切所需，全都與氏族組織有關，家、氏族長者擁有極大威信與權力，領導部落與族人。不過布農族社會同時也講究個人能力，即便氏族組織主導部落社會運作，年輕人依然可以透過展顯個人能力，獲得族人擁戴與支持，經過部落整體公開認同，成為部落精英；這是被黃應貴稱為「微觀多貌公議民主原則」的其中一項性質⁵⁷。訪談中發現，當時最早接受花蓮布農族傳教者的說法改宗基督教者，多為曾經受過日式教育的部落青、壯年人；相較於部落長者，他們受日本同化影響較深，聆聽花蓮同族傳教者的說法時，比較容易產生共鳴，接受基督教信仰，並且改宗後成為推動部落其他族人改宗的領導者。

訪談一：報導人 Ta 01、Ma 01

筆者：為什麼之後會變大家一起都會參加，這個跟家族有關係嗎？

⁵⁷ 參照黃應貴，1992，《東埔社布農人的社會生活》。台北市：中央研究院民族所。頁 137-138。

Ta 01：沒有。因為如果我們，我們這邊就有分這邊這個部落嘛！如果我們2家去信耶穌的話，你們心裡怎麼樣？你們一定會跟我們

筆者：所以就變成大家一起？

Ta 01：因為我們祖先的那個迷信，我們都不相信阿！那我們剩下的人要
做什麼？一定會去，一起來

Ma 01：只是我們看我們的傳道和那個，非常的那個，馬上的給他那個，
那個和善那個

Ta 01：真的很奇怪捏，那時候一個晚上不會睡覺的。一直有在那邊唱歌
啦！就在那邊聽他們講聖經裡面的話，然後從那時候就開始相信

筆者：就這樣就相信了，很快就相信了，那就是是一家一家相信的嗎？

Ta 01：不一定。如果我家有人相信，別人家有人會相信，後來慢慢很多
來

Ma 01：就那個，看那個一下變這樣，我我這樣，還有還有那個老婆孩子，
他們那個老年人，他們都慢慢的...

筆者：就他們幾個先信了，然後那他們再跟你們講嗎？他們再 像你妹妹
會跟你講福音？

Ta 01：有有有！有跟我講，不過大部分都是我自己聽傳道人，講才相信
的。

筆者：那時候你們的爸爸媽媽老人家會跟你們一起去聽？

Ta 01：沒有！他們還是不相信！

筆者：所以那時候老人家都還是...

Ta 01：不相信。他們說不得離開那個迷信阿，以前

筆者：所以那時候相信的都是年輕人囉？

Ma 01：都是我們自己開始信仰啊！年紀大的都 (2007/10/26訪談逐字
稿)

訪談二：報導人Ma 01

筆者：你那時候是 就是怎麼會進入教會？就是那時候花蓮那些人來嘛，
那時候怎麼會讓你跟他們聽道？

Ma 01：他們那個，那個信仰的人也是叫我們一起到教會阿。(2008/1/9
訪談逐字稿)

從這兩段訪談中可見，基督教剛傳入望鄉部落之時，率先接受布農族傳教者
說法的都是當時的青年人，各家族年長者不願接受基督教，而且這批最早改宗的
報導人，他們是受過日式教育、參與青年團的年輕人，在部落有所表現，可謂為
當時的部落精英。其中，當時的部落領袖，也同樣受過日本教育的村長全日昇，
被這些同儕影響，在團體壓力之下，進而改宗：

訪談三：報導人 Ta 01、Na 01

筆者：除了那個從花蓮來的那個人以外，我看有人是說那時候的村長，全
日昇牧師，他有叫大家一起去聚會，那就是說，他叫大家去，是大家都
很願意一起去參加嗎？

Ta 01：部份啦！部份。不是全部啦！

Na 01：有的後來才信。有的馬上就信，是一個一個的，不是說馬上一下子全部都進來

Ta 01：那個全日昇牧師兩年之後才進到教會。

筆者：喔！他是兩年之後再去教會？

Ta 01：那時候從花蓮來的，他反對捏！他說因為他是村長，不敢叫我們去教會，那個他反對。

筆者：喔 最早他是反對喔？那你知道為什麼他會改 之後會想加入？

Ta 01：因為有部分的人去教會，他不可能，不好意思，他村長嘛

(2008/01/09 訪談逐字稿)

這些望鄉部落的青壯年人，因接受過較完整且深刻的日本同化教育，最早開始認同布農族傳教者的說法，認為傳統宗教是迷信，應該拋棄傳統祭儀，改宗基督教，而其他族人則是跟著參與活動，唱詩歌、聽聖經故事，陸陸續續改宗，三年後，望鄉長老教會草創，幾乎整個部落就已受洗。值得注意的是，這些部落精英中，改宗後成為望鄉長老教會牧師的全日昇村長，在改宗後熱切投入傳教工作，發揮影響力，推動部落族人改宗。

訪談四：報導人 So 02

So 02：而且以前布農族那種社會模式有沒有，有一個人備受尊敬的人講什麼，啊就其他人會接受。並不是說，啊 上面講什麼，底下說什麼，並不是，而是上面講什麼，底下就會跟著做。所以就像是，比如說牧師吧！

筆者：所以全牧師很關鍵喔？

So 02：黑

So 02：應該是關鍵在於那個全牧師，因為不曉得，如果他當時是村長的話，應該不是村長，應該是牧師了！應該是牧師了！因為村長的話就是另外一個，也是姓全的。

筆者：另外一個姓全的當村長？

So 02：對！他當村長。然後只要牧師跟村長配合的話有沒有，應該算是，部落裡面，算是滿上面的，他們家全部下面的就會跟著 因為真正信仰那種，而不是文化有沒有。真正，以部落文化來說，最強的就是信仰了！基督教信仰，完全根除有沒有。(2008/2/28 訪談逐字稿)

訪談五：報導人吳銅燦牧師

吳銅燦：全日昇他做過村長，也做過代表，體格很好，跟人家打架他都贏。那時候齣，全日昇還沒信主的時候，常常喝醉酒，打架，很凶悍。信主之後，我要求他們要戒酒，他就變好了！很多部落的人，

那時候看到他的改變，因為這樣來信主。(2008/12/20 訪談逐字稿)

另外，在胡文池牧師自傳裡，談到田光明、張旺在望鄉部落傳教發生的事件中，也有相關紀錄：

傍晚村長(全日昇)就打鐘招集村民來聽道，大約有二百多人從開會就感覺傳道人所講的句句有理且新奇，大有趣味，時間過得很快，聽到雞啼時兩人想要閉會休息，大家卻不肯回去。不得已之情況下二人繼續講道，直到天亮。次日，村長對傳道人講：「昨夜聽你們的講話，才知道不拜上帝，而拜公媽牌是不對的。你看，公媽的板子在這裡，請你們為我拿掉。」因此張旺就為他除掉公媽牌。在旁邊觀看的一位老人說：「這樣放肆，這位先生的肚子一定會痛。」但是等了很久也沒有發生肚子痛的事情，最後他們就說：「這位先生身上，必有真神保護才會平安無事。」因此在工作三天後就有很多人決心信，當然村長也是其中之一。不但如此，以後村長本人繼續領導村民信主，聚會，最後變成一位牧師，工作到老年。(胡文池 1997：121-122)

從訪談五、訪談六和胡文池牧師自傳中顯見，當時全日昇任職村長，透過自己改宗後行為的改變，以及本身在望鄉部落的社會地位，成為推動望鄉布農族人集體改宗基督教的重要推手之一。如此看來，布農族重視個人能力的思維，在改宗基督教過程中發揮效果，讓個人有機會在以氏族組織為核心的社會結構之中，利用本身的影響力，突破家氏族長者巢禁，帶領族人接受新宗教，成為望鄉布農族人「集體」改宗基督教的重要因素之一。回顧本研究問題之一，我好奇作為布農族社會結構核心的氏族組織，是否會在改宗時，造成家族式集體改宗，也就是各家戶成員決定一同加入教會，而不是個人自主決定。然而，本節的討論中顯見，望鄉部落集體改宗時，各家族長者一開始是反對改宗的，所以嚴密的氏族組織並非促成「集體」改宗的原因，反而是望鄉部落中，受過日式教育、正值青壯年的部落精英，主導部落集體改宗長老教會。

第六章 結論

本文目的在於探討 1950 年代，望鄉部落布農族人集體改宗長老教會的因素，從三個層次著手：社會變遷、基督教團體、布農族人自身文化特性，意圖探索由國家政策為主力所推使的社會變遷，與望鄉部落集體的關係？長老教會的傳教方式，哪一項發揮實質功效，以及為何成功？布農族社會結構特性如何輔助集體改宗的發生？藉著這三個層次的提問，冀望去拼湊布農族集體改宗的完整樣貌。

第一節 社會變遷與集體改宗

1895 年日本統治台灣開始，台灣原住民族社會與日常生活逐步受到日治政府同化或武力治理手段影響，1910 年以前，北部泰雅族為主要壓制對象，1910 年佐九間總督「五年理番計畫」著手全台山地原住民族武力掃蕩，逼迫繳出槍枝、彈藥，意圖徹底管控原住民武力，除去他們襲警、出草的可能性，使其歸順日本政府，而此時布農族人被迫繳出槍械，開始感受到日人強勢治理的壓力。1930 年霧社事件後，日治政府以遷居、定耕水稻、同化教育為主軸，遷移居住深山且散佈各處的布農族部落，在接近平地的地區建立集居式部落，派駐日警管理、監督，教導他們定耕稻米的耕作方式，並負責部落「蕃童」教育，以及引入現代醫療與日本宗教；自此深刻影響布農族人的日常生活、經濟生產方式、宗教信仰、部落組成架構等，造成社會變遷。像在望鄉部落明顯可見日治政府「理番」政策遺留下來的痕跡：部落各家戶住宅比鄰而居，農田地劃線整齊、密集；最早進入部落的現代化醫療—衛生所、現代化教育體制—「蕃童」教育所，以及代表日治政府統治力量的警察所，與同化政策的簡易神社，至今部落耆老們都記憶猶新，能明確指出以往的所在地，細說日治時期的生活情況，甚至望鄉部落文化藝術團的一項表演項目，就是耆老穿著傳統服飾高唱日本歌。

對於望鄉布農族人而言，日治時期「理番」政策確確實實改變了他們的日常生活型態，大部分人力投入農業定耕稻作和小米雜糧耕作，打獵次數減少，兒童接受日式同化教育，年輕人加入青年團，或是接受專業農耕、護理訓練，而且全部落強制於簡易神社參拜天照大神，並禁止公開舉辦任何傳統儀式。不過訪談時，望鄉部落耆老們堅稱傳統宗教儀式禁令沒有徹底落實，族人們依然私下跟隨著祭司，按時舉行傳統宗教祭儀，直至集體改宗基督教才停止舉辦，而且雖然遷居後因為自然環境差異太大，許多族人生病，又發生瘧疾，部落出現疾病問題，但他們並沒有因此全然接受現代化醫療，仍然相信巫師的醫治能力。部落社會結構部份，由於望鄉部落全為戀社群人，分屬六個氏族，氏族結構完整，祭司與巫師也都有搬遷此地，部落架構完整，沒有因為移居政策導致社會結構重組，影響到 Lavian 制度、部落政治權力架構，以及讓宗教活動失去主祭者，導致宗教祭儀停擺。顯見日治政府「理番」政策帶來的物質生活環境、經濟生產方式改變，

以及禁止傳統宗教與出草等動作，並沒有實質迫使望鄉布農族人放棄傳統宗教信仰，提供新宗教入替的機會，反而是「蕃童」教育與社會教育政策，影響了他們的思維方式，給予他們一套追求進步、排斥迷信的思維，尤其是完整受過日式教育的族人，當二次戰後基督教傳入望鄉部落時，他們正好處於青壯年，立即能接受傳統宗教、儀式為迷信的概念，拋棄傳統宗教信仰。

國民政府時期部份，依據臺灣基督長老教會傳教史的研究文獻，國民政府施行入山管制政策，卻對於基督教傳教士入山傳教採取比較開放的態度，且以教育原住民族為理由，與台灣基督長老教會合作，讓臺灣山地原住民族可以接觸基督教，間接輔助基督教團體獨占原住民族的宗教市場，讓望鄉布農族人有機會集體改宗長老教會。而且，1950年開始推行的「三大運動」：山地人民生活改進、定耕農業、育苗造林；將山地原住民日常生活的環境、衛生、飲食、服裝等，推向現代化，並教育國語和農耕技術，以及開發山林經濟利益。本研究發現，雖然表面上「三大運動」與望鄉布農族人集體改宗行為毫無關聯，但是當他們經由同族傳教者接受基督教，期待改宗能為他們帶來更好的物質生活的同時，長老教會傳教士受到國民政府的支持，要求他們戒酒，除去舊有文化習慣，且國民政府山地政策確實提高他們的經濟收入，生活環境邁向現代化，生活品質改善，死亡率降低，印證了改宗基督教確實能帶來更好的生活，符合望鄉布農族人對改宗的冀望。由此可知，國民政府山地政策提昇望鄉布農族人的物質條件，增強他們對改宗長老教會的信心，間接促成集體改宗基督教。

回顧布農族東埔部落、利稻部落、東光部落集體改宗研究案例，研究者直指日治政府集體移居政策，造成社會結構和政治制度被破壞，瘧疾盛行，巫師無法醫治瘧疾，並且利稻部落沒有祭司遷入帶領祭儀，衝擊傳統信仰；定耕稻作政策，讓祭司舉辦的小米農耕祭儀失效，連帶祭司地位下滑，再度衝擊傳統宗教；沒收槍械 禁止出草與傳統宗教祭儀，則直接使得布農族人必須放棄傳統宗教儀式(呂秋文 1988、1999；邱韻芳 1997；陳怡如 2000；黃應貴 1991、1992)。但在望鄉部落，這些被視為集體改宗的重要因素，卻沒有發生，或是沒有造成他們放棄傳統宗教：社會結構、政治領袖與巫師的地位，不因移居政策與瘧疾問題而被破壞；稻米即便成為主要作物，望鄉布農族人依然種植小米、雜糧，相信農業祭儀有效；禁止舉辦傳統宗教儀式的命令，望鄉部落日警並未徹底執行，傳統祭儀只是轉為私下舉行。並且，呂秋文、黃應貴、陳怡如的研究皆未指出國民政府開放基督教團體入山傳教的重要性，其關係著長老教會能否入山與布農族接觸，而國民政府「三大運動」所造成的生活環境與衛生條件改善、經濟收入提高等結果，間接強化望鄉布農族人集體改宗基督教的信心，此一因素也不見於其他布農族集體改宗研究中。不過，邱韻芳在東光部落發現的日治政府同化教育因素，讓東光布農族人產生「迷信—文明」對立觀，進而促成集體改宗基督教，此現象也同樣發生在望鄉部落，成為望鄉布農族人集體改宗長老教會的關鍵因素之一。

如此看來，「理蕃」政策於社會生活層次上造成的變動，對呂秋文、黃應貴、陳怡如的研究案例來說，是集體改宗的關鍵因素，但在望鄉布農族人的案例中，

那些只改變了他們的日常生活型態，卻未使他們拋棄傳統宗教，反倒是日治政府同化政策，讓他們有除去迷信、追求進步的思維，才是後來集體改宗基督教的關鍵要素。而國民政府的山地政策，與開放基督教傳教士入山傳教之態度，明顯的扮演重要配角，輔助望鄉布農族人接觸基督教，並「證實」改宗基督教的確改善生活。

第二節 布農族傳教者對基督教的詮釋與集體改宗

從長老教會在台傳教史來看，長老教會百年來慣用的傳教策略乃是「遠心」宣教法和醫療服務：前者是傳教士進入一個地區設立傳教據點，在區域範圍內傳教，吸收當地改宗者後，再訓練為傳教人員，便於向其他群眾解釋基督教，以及擴大傳教範圍；後者則是早期外籍傳教士身負醫療技術，在台傳教時用免費、簡易醫療服務吸引群眾改宗，再將這些現代化醫療知識，透過教會學校，教授給一些將成為傳教士的改宗者，且設立現代化醫院，輔助醫療傳教工作。這兩者顯現一個共同點，也是長老教會的特色：教育改宗者、培訓本地傳教師，以利傳教工作；南部長老教會最早在 1875 年設立傳教師養成班，而北部長老教會則是馬偕牧師於傳教初期，就開始收漢人改宗者為學生。爾後，長老教會在台南、台北分別設立教會教育機構，負責培育本地專業神職人員，不僅讓長老教會易於擴張、深化、奠基於台灣社會，也因此日治時期，培育出突破日治政府山地原住民傳教禁令的重要傳教者— 泰雅族太魯閣群人(Truku)芝苑(Chi-oan iwad)。她不只說服眾多同族人改宗長老教會，開啟了長老教會山地原住民傳教工作的篇章，也顯示在沒有免費醫療服務，或其他物質救助輔助情況之下，透過同族傳教者的傳講、詮釋，長老教會仍然可以成功使原住民改宗。而且細探 1947 年以後，胡文池牧師在台東所施行的傳教工作，醫療服務僅能吸引少部份布農族人參與教會活動，或是改宗，實質上最成功、最關鍵的策略乃是在 1949 年舉辦的兩次聖經研習會，培訓出數位布農族傳教者，派遣他們前往各地布農族部落傳教，導致後來十年間，各地布農族部落紛紛集體改宗，設立長老教會；其中張旺、田光明、劉傳三位布農族囑託傳教師在 1949 年到 1950 年間，先後抵達望鄉部落傳講基督教，促成望鄉部落集體改宗長老教會。

至於望鄉部落，訪談中發現，最早 1948 年平地漢人傳教者向望鄉布農族人傳教時，未能吸引他們改宗，直到花蓮的布農族傳教師來到當地，藉著語言相通、氏族親屬關係、族群身份和文化背景相同的優勢，告訴望鄉布農族人傳統宗教是迷信，必須拋棄，並且解釋基督教上帝優於從前布農族崇拜的 Deqanin，是創造 Deqanin 的神，敬拜上帝、接受基督教信仰，將會得到祝福，獲得更好的生活。這番對基督教的詮釋，不僅讓望鄉布農族人易於瞭解基督教，也符合他們當時的需求與思維，因而快速被他們所接受，幾年內集體改宗基督教，成立望鄉長老教會。由此可見，臺灣基督長老教會所推行同族傳教者的策略，培訓布農族傳教士，運用他們自身的文化、語言優勢，向各地布農族人傳教，解釋基督教信仰，成功

說服望鄉布農族人集體改宗。

相較於呂秋文(1988、1999)、陳怡如(2000)、黃應貴(1991、1992)的觀點，認為二次大戰後，基督教團體帶著生活物資、醫療人員，前進布農族部落傳教，提供免費醫療，幫助解決生活困境，促使他們集體改宗基督教。望鄉部落集體改宗長老教會，則呈現決然不同的改宗因素：望鄉布農族人欣然願意接觸基督教，乃是因為傳教者有相同族群身份及氏族親屬關係，而且報導人們表明，布農族傳教者來臨之前，長老教會醫療傳教團未曾進入望鄉部落。如此一來，更顯得望鄉部落的情況與呂秋文、陳怡如、黃應貴的研究之間，存在相當大的落差。而且，比較在社會變遷背景呈現部份出入的東光部落案例，邱韻芳(1997)認為長老教會成功的傳教策略乃是培訓同族傳教者，利用傳教者本身屬於同族群，語言、思維、文化背景具有相當優勢的條件下，瞭解布農族人經歷日人統治，產生追求進步、文明，排斥迷信的對立觀，進而將基督教詮釋為進步、文明的宗教，且配合長老教會編撰布農語聖經，替布農語「創造」文字，更彰顯長老教會的文明象徵，讓東光布農族人欣然接受集體改宗長老教會。望鄉部落也同樣因為布農族傳教者對基督教的詮釋，以及日治時期留下來的「迷信—文明」對立觀念，才願意接受改宗長老教會。只不過，東光布農族人認為基督教是進步的宗教，源自於長老教會利用羅馬拼音，「創造」布農族文字，而望鄉布農族人則是因為布農族傳教者，將基督教上帝解釋為創造 Deqanin 的神祇，位階高於傳統信仰的天神，信仰上帝將會帶給他們更好的生活；可見吸引這兩個部落集體改宗的詮釋方式不同，但關鍵都是同族傳教者利用自身的文化優勢，以族人可以理解的語言、論述，詮釋基督教，導致集體改宗。

第三節 布農族文化特性與集體改宗

除了社會變遷、傳教策略因素，在望鄉部落田野訪談時，我也發現布農族文化特點與望鄉布農族人集體改宗之間存在著關聯性，幫助他們接受基督教信仰，造成「集體」改宗。首先，類似基督教一神信仰，布農族傳統宗教也有一個主要、核心的崇拜對象—Deqanin，祂是模糊、定義不明確的神聖對象，布農族人通常翻譯為天，主掌世界運作秩序和社會規範，眾多布農族祭儀都是向祂祈禱。同為布農族的傳教者熟知 Deqanin 的概念和意義，藉著「創造 Deqanin 的神」一語，向望鄉布農族人解釋基督教上帝為創造世界之神，可稱為 Deqanin 之父(Tama Deqanin)，不僅型塑出基督教上帝優於傳統天神的形象，也成功將布農族傳統信仰概念與基督教信仰接軌，讓望鄉布農族人易於用既存且相似的信仰概念理解基督教，又不失去改宗新宗教的意味。再者，布農族有重視個人能力表現的思維，尊崇有能力、名望的個人，即使氏族組織相當嚴密，為布農族社會結構核心，氏族耆老們握有大權，但是部落青年能以個人能力贏取族人尊敬，成為部落精英，在某個部份帶領族人，像是以往部落狩獵能力強、戰功彪炳、熟知週邊環境的男性，會被推舉為 Lavian，負責帶領獵隊和保護部落領地安全。而當時布農族傳教

者來到望鄉部落時，曾受過日式教育，也曾為皇民化運動青年團成員的部落精英首先改宗，帶動其他族人跟著他們加入聚會，並投入推動族人改宗長老教會，讓改宗變成「集體」性的行為。最後，因為改宗基督教而使得意義轉化的 Ganido，似乎在望鄉布農族人眼中，同樣是集體改宗的因素之一。Ganido 原意為精靈，包含正面與反面意義，存在於個人、動植物，以及自然環境之中。神話故事和宗教儀式過程裡，經常可見布農族人與 Ganido 互動，或是對話、祈求，尤其是身為農業祭儀主角的小米 Ganido，和布農族人日常生活最密切相關。同時，Ganido 的負面意義卻讓布農族人相當害怕，認為祂會害人、傷人、抓走人。基督教傳入望鄉部落之後，善惡二元對立觀念也帶給望鄉布農族人，Ganido 意義窄化成魔鬼、惡靈，失去原本正面意義的部份，所以他們才將報導人 So 01 所發生的迷失事件，視為 Ganido 抓走人的靈異事件。而且，望鄉部落集體改宗基督教，望鄉長老教會成立之後，Ganido 消失於望鄉布農族人的生活環境之中，此現象被他們視為是基督教打敗魔鬼，增強他們信仰基督教的信心。易言之，因著基督教傳入，Ganido 的意義被窄化成負面的魔鬼，接著望鄉長老教會正式成立，「魔鬼」消失，強化望鄉布農族人改宗基督教；顯見 Ganido 意義轉化後，成為幫助望鄉部落集體改宗的因素之一。

對照其他台灣布農族集體改宗研究，文化面向的討論相當缺乏，鮮少研究案例指出布農族文化體系與基督教的接軌和轉化，能夠成為布農族人願意選擇改宗基督教的因素。只有蕭耀松和鄭榮洲(2004)提到南投縣布農族人改宗天主教會的原因之一，是將布農族天神與基督教上帝視為同一神祇，進行神觀融合，導致他們願意改宗天主教。而黃應貴(1991、1992)、陳怡如(2000)則是採取質疑姿態，認為將布農族天神與基督教上帝融合，代表東埔布農族人沒有完全改宗基督教，只是以基督教儀式替代失效的傳統祭儀。然而，對於望鄉布農族人來說，基督教上帝以「天神之父」(Tama Deqanin)的姿態，不僅僅形成基督教信仰與布農族傳統宗教接軌，同時也代表他們接受了一個新的、更好的宗教信仰，而不是把新、舊宗教混和、儀式替代而已，是真正的改宗基督教。並且，其他布農族集體改宗研究文獻，都沒有發現布農族的社會結構特性，關鍵性影響布農族人「集體」改宗。立基於布農族重視個人能力的觀念，年輕布農族人可以透過表現個人能力，成為有影響力的部落精英，在某些領域領導族人，不被氏族權力結構所捆綁；此一社會結構特性，在望鄉部落集體改宗的過程中發生功效，部落精英帶頭改宗長老教會，促使其他族人跟著加入教會，兩、三年內就正式設立望鄉長老教會。由此顯見，就望鄉部落集體改宗的案例，布農族文化體系與基督教的接軌和轉化，以及布農族社會結構特性，都是他們選擇改宗長老教會時，不可或缺的要素。

第四節 研究限制與未來可以發展之議題

身為一位平地漢人，在語言、文化背景決然不同的情況下，進入望鄉部落從事田野訪問，首要困境即是語言、思維邏輯的隔閡，無法直接與所有部落耆老們

對談，明確掌握他們所表達的意思，僅能透過望鄉部落發展協會、望鄉長老教會的人員幫忙翻譯，或是找國語尚可的耆老參與共同訪談，解決溝通的問題，再加上許多當年影響部落集體改宗的首批改宗者已過世，包括當年的村長及望鄉長老教會首位牧師，現存者都年事已高，其中思緒還算清晰、能對談的不到五位，不免造成收集田野資料時的侷限。而且，由於我的外公—1952年開始負責中部布農族傳教工作的長老教會牧師—耆老們都認識，好處是非常願意接受訪問，但我卻察覺耆老們對於部份改宗前的生活與宗教信仰狀況不願細講，特別是在傳教士進入望鄉部落前，許多族人參拜漢人民間信仰的原因，或者是經常使用教會語言，像是悔改、救恩、20世紀的復興等，也可能影響田野資料的準確性。另外，我也發現某種程度上，布農族文化特性或多或少侷限了訪談資料的收集。如同前面提過的布農族尊崇能力強、年紀大的耆老，所以當望鄉部落年紀最大的耆老講話時，其他耆老們會尊重他的談話，不會提出異議，甚至就讓他講，用布農私下對話，不補充說明，且不翻譯為中文讓我知道，只有地位、中文能力差不多的耆老一起受訪時，才會出現相互補充的情況。因為這些源於語言、文化背景相異的窘境，可能對於本研究造成一些資料收集上的隱憂與限制。

至於本研究可延伸的議題，我認為如果可以解決語言、文化隔閡等問題，則應該可以探討下列三項問題：

- 一、布農族傳統宗教神觀與集體改宗之間的關聯性。由於望鄉長老教會用 Deqanin 一詞通稱上帝，我認為可以試著深入討論布農族 Deqanin 神觀與基督教一神信仰的相似性，望鄉布農族人如何理解、如何分辨這兩者？或是對於多數人而言，其二者沒有太大的差異性？
- 二、布農族部落權力結構與教會組織之間的關係。在望鄉部落中，我發現教會神職人員與部落領袖之間，出現身份重疊現象，也就是教會牧師、長老、職事，多半也是部落領袖，形成教會主導部落公共事務的現象。由此可以試著探討集體改宗後的布農族社會，教會組織如何掌握部落權力，部落的政治版塊如何劃分？或者只是這些人身分上的重疊，並沒有造成「聖與俗」的結合？
- 三、1950年代，台灣基督長老教會與國民政府統治者之間是否存在著友好關係，以至於政府願意支持長老教會入山傳教。官方文獻上，國民政府因著憲法保障人民的宗教自由權，即使在戒嚴統治時代，仍然必須開放山地傳教，然而，部份教會界人士聲稱，國民政府當年願意開放基督教傳教士入山傳教，一部分原因在於蔣介石前總統、蔣宋美玲總統夫人也是基督徒，跟當時主導山地原住民傳教的孫雅各牧師夫婦有友好關係，因此願意讓長老教會入山，但目前沒有掌握到確實資料，證實此一傳言，期望未來有機會能有機會找到這方面的資料，探查當年是否有這樣的情況。

參考書目

中文文獻

- Ibi Ispalakan, 2000, 《布農語新約聖經中「人」的用詞之探討》, 玉山神學院碩士論文。
- 方文振, 1999, 《日據時期教育政策演變下的蕃童教育之研究》, 國立政治大學民族系碩士論文。
- 石磊, 1976, 馬蘭阿美族宗教信仰的變遷。《中央研究院民族學研究所集刊》, 41: 97-127。
- 田明賢, 2003, 《布農族宣教勇者田光明牧師宣教史錄》, 玉山神學院碩士論文。
- 田哲益, 1996, 台灣原住民布農族氏族組織及功能試探。《臺灣源流》1: 77-90。
- 2002, 《台灣布農族文化》。台北市: 師大書苑。
- 伍睢, 1990, 布農族的原始宗教與基督宗教的發展。《民族學研究所資料彙編》1: 41-66。
- 任繼愈主編, 2002, 《宗教辭典》。台北市: 恩楷出版。
- 台灣總督府警務局編, 陳金田議, 1997, 《日據時期原住民行政志稿 第一編》。南投市: 臺灣省文獻會。
- 何金山, 1987, 秀巒村泰雅族的宗教變遷。《民族與華僑研究所學報》, 4: 122-154。
- 何廷瑞, 1957, 布農族的粟作祭儀。《台大考古人類學刊》, 11: 92-100。
- 呂秋文, 1988, 臺東縣海端鄉利稻村在農族部落的宗教變遷。《國立政治大學邊政研究所年報》, 19: 165-188。
- 1999, 布農族部落宗教變遷之研究: 以台東縣海瑞鄉利稻村為調查中心。《台灣文獻》50(4): 219-234。
- 2000, 布農族家族結構之變遷: 以台東縣海端鄉利稻村為調查中心, 《台灣文獻》51(2): 359-407。
- 林素珍, 1992, 《台灣基督長老教會對台灣原住民宣教之研究》, 東海大學歷史系研究所碩士論文。
- 林澤富, 1997, 《日治時期南投地區布農族的集團移住》, 國立成功大學歷史系研究所碩士論文。
- 吳福蓮, 1986, 花蓮吉安阿美族禮俗與宗教變遷之研究。《臺灣省立博物館年刊》, 29: 29-74。
- 吳銅燦, 1992, 《我來到這個世界》。台南市: 人光出版。
- 邱其謙, 1964, 布農族的法律。《中央研究院民族學研究所集刊》, 18: 59-86。
- 1966, 《布農族卡社群的社會組織》。台北市: 中央研究院民族學研究所。
- 1976, 布農族丹社群的歲時祭儀。《民族社會學報》, 14: 56-78。

- 邱韻芳，1997，《部落、長老教會與本土化：東光布農人的信仰與認同》，國立台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 胡文池，1997，《憶往事看神能：布農族宣教先鋒胡文池牧師回憶錄》。台南市：人光出版。
- 近藤正己，1988，霧社事件後的「理蕃」政策。《當代》，30：40-54。
- 徐如林、楊南郡，2007，《最後的拉比勇：玉山地區施武郡群史篇》。南投縣：玉山國家公園管理處。
- 高德義，1984，《我國山地政策之研究：政治整合的理論途徑》，國立政治大學政治研究所碩士論文。
- 許木柱，1992，山地行政之設施。第一冊，頁856-1017，收錄於劉寧顏主編，《重修臺灣省通志 卷七：政治志行政篇》。台中市：省文獻會。
- 陳文德，2000，月旦(faea)阿美族的宗教變遷：以接受天主教為例。《中央研究院民族學研究所集刊》，88：35-61。
- 陳怡如，2000，東埔社布農族的宗教變遷。《地理教育》，26：95-112。
- 陳茂順，1998，《戰後臺灣原住民政策：從平地原住民及山地原住民的身份區分去探討》，國立政治大學民族學系碩士論文。
- 郭秀岩，1975，山地行政與山地政策。《中央研究院民族學研究所集刊》，40：97-106。
- 森丑之助，楊南郡譯，2000，《生番行腳：森丑之助的台灣探險》。台北市：遠流出版。
- 海樹兒·发刺拉菲，2006，《布農族部落起源及部落遷移史》。南投市：國史館臺灣文獻館。
- 葉家寧，2002，《台灣原住民史：布農族史篇》。南投市：國史館臺灣文獻館。
- 黃宣衛，1980，傳統社會與西洋宗教：三個台灣高山族的例子。《思與言》，18(1)：101-115。
- 黃國超，2001，《「神聖」的瓦解與重建：鎮西堡泰雅人的宗教變遷》，國立清華大學人類學研究所碩士論文。
- 黃應貴，1991，Dehanin 與社會危機：東埔社布農族人宗教變遷的再探討。《國立台灣大學考古人類學刊》，47：105-126。
- 1992，《東埔社布農人的社會生活》。台北市：中央研究院民族學研究所。
- 楊淑媛，2006，人觀、治療儀式與社會變遷：以布農人為例的研究。《臺灣人類學刊》，4(2)：75-111。
- 溫吉，1999，《臺灣蕃政志》。南投市：臺灣省文獻會，二版。
- 張茂桂，1999，種族與族群關係。頁239-279，收錄於王振寰、瞿海源主編，《社會學與台灣社會》。台北市：巨流出版。
- 張藝鴻，2001，《utux、gaya 與真耶穌教會：可樂部落太魯閣人的宗教生活》，國立台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 霍斯陸曼·伐伐，1997，《中央山脈的守護者：布農族》。台北縣：稻鄉出版。

- 羅永清，2000，《天神與基督之間的抉擇：阿里山來吉村鄒人皈依基督宗教因素之探討》，國立台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 蕭耀松、鄭榮洲，2004，南投原住民信仰天主教之歷程。《台灣人文生態研究》，6(2)：1-22。
- 藤井志津枝，1987，《日據前期臺灣總督府的理蕃政策》，臺灣師範大學歷史研究所博士論文。
- 1997，《理蕃：日本治理臺灣的計策》。台北市：文英堂出版。
- 總會原住民宣道委員會編，1998，《臺灣基督長老教會原住民族宣教史》。台北市：臺灣基督長老教會總會。
- 總會歷史委員會，1965，《臺灣基督長老教會百年史：1865-1965》。台南市：臺灣教會公報社。

英文文獻

- Fiawoo, D.K., 1959, "Urbanization and Religion in Eastern Ghana". *The Sociological Review*. 7(1),83-97.
- Gabbert, Wolfgang, 2001, "Social and Cultural Conditions of Religious Conversion in Colonial Southwest Tanzania, 1891-1939." *Ethnology*. Vol.40. 4:291-308.
- Gausset, Quentin, 1999. 'Islam or Christianity? The Choices of The Wawa and The Kwanja of Cameroon.' *Africa*. Vol.69. 2:257-278.
- Dickson, James 著，范銘恩、倪爾森譯，1951，《比傳奇更奇》。香港：信義宗聯合出版部。
- Kammerer, Cornelia Ann, 1998, "Customs and Christian Conversion among Akha Highlanders of Burma and Thailand". Pp.12-29 in John R. Bowen, *Religion in Culture and Society*.
- Lonfland, John, and Stark R., 1965, "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective." *American Sociological Review*. 30: 862-875.
- Mackay, George Leslise 著，林晚生譯，2007，《福爾摩沙紀事：馬偕台灣回憶錄》。台北市：前衛出版。
- Mujiburrahman, 2001, "Religious Conversion in Indonesia: the Karo Batak and the Tengger Javanese." *In the Islam and Christian-Muslim Relations*. Vol.12. 1: 24-38.
- Neuman, W. Lawrence 著，王佳煌等譯，2002，《當代社會研究法：質化與量化途徑》。台北市：學富文化出版。
- Turner, Jonathan H.著，張君玫譯，1996，《社會學：概念與應用》。台北市：巨流出版。
- Turner, Paul R., 1978, "Religious Conversion and Community Development."

- Journal for the Scientific Study of Religion*. 3:252-260.
- Weber, Max 著, 康樂、簡惠美譯, 1993, 《宗教社會學》。台北市: 遠流出版。
- Yang, Feng gang, 2005, “Lost in the Market, Saved at McDonald’s: Conversion to Christianity in Urban China”, *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol.44, 423-441.

其他資料

- 1947/5, (山地之聲), 《台灣教會公報 701 號》。
- 1948/3, (山地傳道), 《台灣教會公報 711 號》。
- 1949/1, (山地之聲), 《台灣教會公報 721 號》。
- 1949/8, (高山傳道記), 《台灣教會公報 728 號》。
- 2008, 《布農族 Kalibuan 望鄉部落文史調查資料》, 台灣原住民族部落永續發展協會。
- 南投縣信義鄉戶政事務所 2007 年各鄰住戶人口統計表。