

第一章 緒論

第一節 研究動機與文獻回顧

一、研究動機

八十年代以來，平埔研究已由早期的學術雞肋逐漸轉變為學術新寵，而且由於各學科領域的投入，使平埔研究具有跨學科的色彩。（潘英海，1998：1）其中有關漢人與平埔族兩個不同的文化體相互接觸後所產生的文化變遷，相當受到文化人類學的重視，並且發展出涵化、漢化、合成文化、文化地方化等解釋架構，但兩個族群接觸後文化到底會如何變遷，目前仍在爭議中。反觀地理學의平埔研究，只有施添福以歷史地理學的角度與其他學科產生對話、林志秋（2000）則試圖以宗教的角度來探討平埔信仰的地域性，除此之外，面對朝氣蓬勃的平埔研究，地理學者似乎興趣不高。因此，如何以地理學的觀點涉入文化接觸與變遷的議題，並與文化人類學的平埔研究對話，似乎是地理學可以努力的方向。

二、文化人類學對漢「番」文化接觸的研究

1. 涵化概念的提出：

人類學家早已對不同文化接觸的過程與結果產生興趣。1920 年代中期德國學者 Walter Krickeberg 以「文化接觸」來說明非洲興古河上游不同種族發展出同一文化基礎的過程，是涵化（acculturation）概念的起源。這個概念發展到 1930 年代中期成為一個重要的研究範疇，但尚未有明確的定義，並傾向於將土著文化與西方文化接觸後文化的改變稱為涵化。直至 1936 年，才由美國人類學家 Robert Redfield、Ralph Linton、Melville J. Herskovits 發表了一個權威性的定義：「涵化幫助我們瞭解一種現象，即來自（兩種）不同文化體的個人，在不斷地第一手的接觸下，產生了異於其中一方或兩方團體原來文化模式的（文化）變遷」（Redfield, R., 1936：149，轉引自潘英海，1993：4）

2. 漢化的觀點：

由於早期涵化研究多著重西方文化與部落社會之間的文化接觸，而西方文化又十分強勢，因此不少學者直接認為涵化理論的主要內容就是同化（assimilation），甚至將二者視為同一回事。（阮昌銳，1971：48）而涵化的概念用於研究漢人與平埔族的文化接觸時，發展出漢化的概念，相對於無文字的平埔族，漢文化無疑是「較高等」的文化，因此許多研究者認為平埔族自己的文化已經逐漸消失，「如同在大海中弄翻一艘小船一樣，軌跡難尋」（山路勝彥，1996：7）最後終於變得跟漢人一樣，被同化了。但近來的研究卻認為，這種以漢人為

中心的思考方式過於簡單，無法突顯平埔族群在文化接觸過程中的主體性，而且許多田野調查的結果也發現平埔族並沒有完全消失，而是隱然以另一種形式活躍於臺灣的社會中。因此，以漢化來解釋平埔族與漢人之間的文化接觸，顯然是不足的。

3.漢化以外的觀點—涵化、合成文化、文化地方化

Shepherd 在討論平埔文化的變遷時，雖然將十八世紀平埔文化轉變成漢文化的過程稱為「漢化」，但其漢化的定義是指「一種涵化的過程...而涵化是指採用其他群體的風俗及生活方式」。(1995：362) 因此，實際上他認為平埔文化融入漢文化之中，而漢文化也吸收了平埔文化的因子。(1995：381)

另外潘英海透過對頭社太祖祭儀的研究來反省漢化的概念，他認為頭社村民的宗教活動融合了漢文化與西拉雅文化，其特殊的生活經驗 (life-experience) 是當地不同族群、文化接觸的結果，(PAN,1989：318) 因此提出「合成文化」的概念，來解釋兩種文化接觸的過程與結果。(1994、1995a、1995b) 他認為必須將頭社的聚落發展與族群關係置於「時間—空間—意義」的脈絡中來看，在文化互動的過程中，縱使有強勢的一方會主導文化的發展，但透過「文化地方化」的過程，最終形成的是一種異於原來的地方性文化，它不是漢文化，也不是西拉雅文化，而是一種新的「合成文化」，所以「地方」是文化接觸的土壤，不同族群的文化接觸都在不同的地方在地化了。

但合成文化的概念被認為忽略了文化整體的獨特性與連續性、文化內在的邏輯與整體性、文化接觸與殖民遭遇過程等外在結構對其結果的影響，將文化與個人分開，物化、簡單化了文化所造成的限制，而且並沒有超越涵化的定義 (黃應貴，1997：18-19、葉春榮，1999：110)。葉春榮則另闢蹊徑，借用 Clifford Geertz「地方化」的概念，及葫蘆地方的阿立祖信仰，來分析平埔文化與漢文化接觸的過程與結果。他認為兩種文化接觸後，由於每個地方的歷史過程與生態條件都不同，因此漢化或平埔化的情形也就各不相同，所以形成了文化地方化的現象，而且必須透過當地的脈絡、當地人的觀點才能理解這個現象。(葉春榮，2000)

4.文化接觸研究的瓶頸：

至今對於文化接觸的結果到底是同化、涵化、還是合成文化、文化地方化，都尚未有定論。但從文獻回顧可知，越是晚期的研究，其觀察的角度就越集中在宗教方面，或許因為宗教代表一群人比較持久、難以改變的宇宙觀，且是民生活中很重要的一部份，(葉春榮，2000：1) 但其角度的狹隘性卻也形成文化研究的瓶頸。因此對於文化接觸及變遷的議題，地理學可以提供什麼觀點？

第二節 研究概念與方法

一、研究概念

地理學的三大傳統之一是人地傳統，而人地傳統中與文化相關的研究課題之一為文化景觀，文化景觀轉變歷程即是文化變遷的歷程。因此關於文化變遷的研究，不妨先由文化景觀著手。因此以下先回顧有關文化景觀的相關研究。

1.文化景觀的定義：

文化景觀的概念最早出現於十九世紀末德國地理學家的著作中，1885 年 J.Wimmer 在其著作 *Historische Landschaftskunde* 中認為，想徹底瞭解某一地區內人地相互關係的性質，最有效的方法是把研究焦點放在地域的一般性外觀，透過對地表上各種具體景觀類型的研究，可理解人地關係。(施添福，1980：220-221) 但直到徐律特 (O.Schluter) 的闡述後，這個概念才廣為接受。1920 年代 C.Sauer 將景觀研究介紹到美國，形成柏克萊學派，在他 1925 年所發表的「*The Morphology of Landscape*」中認為，landscape 是指由自然型態和文化型態的明確關連所組成的地域，應強調「區域的本身」，對 C.Sauer 來說，在文化和自然的關係中，文化是營力，自然是媒介，文化景觀是結果。(施添福，1980：223) 透過對區域的文化內涵與歷史脈絡的詮釋，來彰顯出文化景觀的內在意義，而此文化景觀的內在意義即是一個區域的本質。(潘朝陽，1987：184)

理論上文化景觀的研究雖可呈現區域的特殊性，但由於困難重重，長期發展下來，景觀學派忽略了區域中「社會的運作和人類的行為」及「文化和社會營力」，而被 Brookfield,H.C.指為這是景觀學派中有待開發的荒野。他進一步指出，分析人類的價值觀、信仰及社會組織等文化的內部運作，才能發現人與環境之間的營力、作用力。(施添福，1980：225) 而這與 M.Sorre 所言「生活方式除了展現為物質層面的現象之外，更重要的是蘊含在內面屬於精神層面的存在，如意義、價值、思想、心靈、信仰...」(Sorrel,M, 1962，轉引自潘朝陽，1989：193) 有異曲同工之妙。因此，要展現文化景觀實可由「生活方式」入手。

2.生活方式的相關研究：

「生活方式」最早是由法國地理學大師維達爾白蘭士 (Vidal de La Blache) 在十九世紀末提出，他指出：自然環境為人類營居 (settlement) 提供了限制和機會 (possibility)，而人類對這些限制和機會，則根據傳統生活方式的差異，而各有不同的反應和調適。(James,P.E, 1972 轉引自施添福，1987：325-326) 所以所謂的生活方式，即是指「一個有組織的人類社會，透過其維生技術的運作而綜合成的習慣行為，一地的生活方式，事實上就是該地的自然環境和人文活動，在長

期交互作用下的產物」。又由於人類各種維生技術，在短期內的變化較自然因子為大，因此，生活方式對區域特性的塑造功能比自然因子強。所以瞭解區域內居民生活方式的特質，便成為探究區域特性，或區域差異所不可或缺的先決條件。（施添福，1987：325-326）

而地理學中有關生活方式的研究大略分為二類：

（1）以生活方式為研究目的：

將生活方式當成主要研究目的，而以其他因素來解釋生活方式者有以下二篇：夏黎明（1985）討論的是位置與地點對兩個研究區居民生活方式的影響；吳育臻（1988）則認為，生活方式與聚落型態會相互影響，而且這二者更隨著時代的變遷而改變。

（2）以生活方式為研究手段：

將生活方式當成研究手段，以呈現其他主題者，有下列幾篇：廖秋娥（1989）指出宗族組織可視為村落生活方式中的一種組織機能，透過宗族組織與村落的空間關係，可凸顯閩客村落的區域特色；鍾寶珍（1992）則透過區域文化內涵及其歷史脈絡，探討生活方式的形成，以瞭解人地關係；黃瓊慧（1996）是以行政區形成過程為背景，找出不同地域生活方式的特色，並呈現出各區的區域特色；周業登（1996）以不同族群進入泰源盆地過程，來說明族群間生活領域空間關係的變遷，並探究區域變遷。

以上的回顧雖不盡全面，但不難發現，地理學者無論是將生活方式當成主要的研究目的，或是當成研究手段以呈現區域特色，或多或少都承認，生活方式是仍一抽象概念，必須由其他具體指標來呈現，例如：位置、地點、聚落形態、宗族組織、區域的內涵及歷史脈絡、行政區形成過程、族群互動等。

二、研究方法

1.研究區的選定

在以上研究動機與概念的討論之下，本文選擇台南縣東山鄉吉貝要聚落作為研究文化接觸的田野地點。其原因有二：

（1）相較於沿海地區，吉貝要位於山邊，是漢人入墾較晚之處，受到漢文化的影響較晚，也因此保留較多的平埔文化。（PAN,1989：324）加上由日治以來的人口資料可知，從明治四十二年直到日治末期，吉貝要庄的庄民有七成以上是平埔族，而三成左右為閩南人，且人口的流動並不頻繁。以這個平埔後裔居多的村落來觀察文化接觸的結果，或許較為容易。

（2）吉貝要庄自日治時期以來一直是一個完整的小字單位，今日雖更名為東河村，但行政區的大小並沒有改變，此行政沿革上的持續性有利於戶籍、地籍資料

的收集與比較。

2.研究架構及目的：

由上述論文回顧可知，探討生活方式必須有具體指標。本文將以物質、制度、精神三個層面為主要的操作指標，在物質層次擬以觀察民居型態為主，因為建成環境與社群的文化有密切的關係，（關華山，1989：124）而制度層次上以研究其婚姻狀況、男女性別角色等，來呈現其社會關係；精神層次則以觀察居民的日中、月中、年中的各種宗教祭儀為主。因此本文的研究架構如下：第二章先談吉貝要的歷史、文化背景，包括其位置、地名、居民的組成與來源、聚落型態，為後三章的討論鋪路。第三章以民居為指標，探求其物質層次上文化接觸的結果；第四章以家庭結構和親屬關係來討論聚落中的社會關係；第五章以宗教為精神層次的指標，以居民「整體宗教行為表現」為研究對象；最後於第六章提出結論。

透過以上六章的架構，本文希望達成的目標是：

- （1）探究吉貝要居民物質、制度、精神三層面的生活方式；
- （2）從居民的生活方式建構出吉貝要的區域特色。
- （3）以吉貝要區域特色形塑的過程，提出對文化接觸、變遷研究的看法。

3.田野調查

對於生活方式的探究必須深入居民的生活之中方可體會。本研究試圖學習人類學常用的田野工作方法--「參與觀察法」(participant-observation)，希望能與社群的成員熟識，並知道他們生活的全部，甚而變為他們之中的一員，體會其認知與思考方式。（李亦園，1983）正式田野工作時間由民國九十年七月七日起至十一月十二日止共四個月，前二個半月住在吉貝要附近的木柵聚落，每日往返僅需十分鐘車程，農曆八月十五以後即搬入吉貝要一民家。之所以不一開始就搬進研究區，一方面是因人際網絡尚未展開，另一方面也是為了先觀察村中的狀況，再選擇適合的居住地點與網絡，以免資料來源僵化。¹

前兩個月的主要工作是依照村內的電話簿挨家挨戶作訪問，並至戶政事務所抄錄日治時代吉貝要段的戶籍資料。八月十五以後則以牽曲、宋江陣練習為主要觀察目標，練習期間每晚出席，期與居民建立良好的互動關係。並參加九月初五阿立母夜祭之前的籌備活動，分攤如文化解說員之類的工作。十一月中結束第一階段田野調查，開始整理資料。民國九十一年一月二十一日至二月二十二日展開第二階段的補查工作，工作重點在於家庭結構、親屬關係的訪問，並一同參與農

¹ 吉貝要在十多年前即有中研院民族所的研究員進入調查，並與當地某段姓家庭建立十分良好的關係，之後的研究助理及國外研究人員也多選擇此家為住所。筆者因一開始與這一家並不相識，後來也不是住在此家，因此人際網絡並非由此家開展

曆正月初六清水祖師的祭儀、正月初十的東山迎佛祖活動。三月二十四日參與段姓八房公掃墓、吃公活動後，田野工作才正式告一段落。

4.研究限制：

由於時間限制，田野工作重點主要放在吉貝要本村現況的參與觀察，對於傳統平埔族與傳統漢人的部份則以參考史料為主。特別是傳統漢人研究方面，本文認同 Redfield 所提出的大傳統與小傳統的概念。大傳統可視為「理想的傳統模式」，是士大夫階層的模式，而小傳統則是「直接模式或自家製模式」，是次級團體的模式。各次級團體間的小傳統雖然各異，但大傳統所要傳達的文化價值觀，卻透過儒家思想而浸透到社會各階層。（王崧興，2001：42、43）因此二者之間在身份上雖有「士」與「庶民」的分別，但在生活理念上，都以士、讀書人的生活理念為依歸，條件許可的話，大家都想過著紳士般的生活，所謂的「庶民性生活理念」實際上並不存在。（王崧興，2001：47）因此第三、四、五章在傳統漢人的民居、社會關係、宗教信仰方面，主要採用大傳統的說法，若資料許可則兼論臺灣地區漢民族的小傳統形態。