

文化接觸與物質文化的變遷： 以蘭嶼雅美族為例

陳玉美*

考古學所處理的主要是過去人類社會所遺留下來的物質文化，所以物質文化本質的探討，一般性物質文化理論的建立已經是當代考古學的中心課題。從十九世紀下半葉人類學學門出現以來，物質文化的研究有過數度的沈浮。從早期中心的、且作為整合人類學不同分支（民族學、考古學）的角色，之後，隨著演化論與傳播論的式微，而在學科中扮演邊陲的角色。這種現象持續到七〇年代末、八〇年代初，物質文化的研究再度受到重視。同時，實踐論的興起更重新賦予物質文化整合性的角色。在整個學史發展的過程中，物質文化的性質與角色迭有變異。不論是早期的演化論、傳播論，之後的結構論，或是六〇年代晚期興起的新考古學，物質文化所扮演的都是被動(passive)的角色，是達成另外一個目的的工具。一直到實踐論興起，七〇年代末八〇年代初開始，物質文化被賦予主動、積極的角色。物質文化重新被視為整合（社會文化）人類學與考古學的橋樑(Conkey 1989; Miller 1983)。本文即是在此背景下，希望藉著蘭嶼雅美族的民族誌，特別是透過當地一特殊的文化接觸的例子——水泥國宅的引進，一方面探討物質文化變遷的問題，另一方面，討論其所具有的與考古學理論與方法論相關之一般性意涵(implications)。

關鍵詞：家屋 雅美族 物質文化 持續與變遷

傅斯年先生百歲誕辰紀念論文

* 中央研究院歷史語言研究所

一、前言

考古學之所以成爲一獨立的學科，實基於兩項特質：一爲考古學所處理的是人類所創造的物質世界(material world)，考古資料絕大多數是所謂的物質文化的遺留；其次爲考古資料橫跨的時間深度(Hodder 1982: 14)。因此，物質文化自然成爲考古學研究所關注的焦點。物質文化特質的究明也自然成爲考古學最根本的問題。另一方面，考古資料所涵蓋的時間深度既是其他人文、社會學科所無，在社會文化的發展與變遷的研究上，考古學就佔了先機。特別是有關長程(long-term)發展與變遷趨勢的研究，更是其他學科所無法望其項背。除了建立文化史，重建過去的生活方式，考古學研究另外一項關心的主題就是文化的動態歷程(cultural processes)。六〇年代興起的新考古學(New Archaeology)特別強調文化動態歷程研究的重要性，以與所謂的傳統考古學劃清界限。

但是考古資料因爲受保存狀況、調查、發掘等等因素的限制，考古資料只是一種不完整的「史料」。這種缺失又因爲考古學研究者無法諮詢報導人，直接參與觀察物質文化與人類行爲、社會結構與組織之間的動態關係，而成爲考古學亟需克服的問題。近年來興起的民族考古學(ethnoarchaeology)就是因應此種需求，而逐漸發展成熟的考古學內的一主要分支。此種探求物質文化與人類行爲之間的關係，作爲連繫靜態的考古資料與過去的動態的文化系統之間的橋樑，即Binford所謂的middle range theory (Binford 1978)或Schiffer所謂的correlates (Schiffer 1976)。(民族)考古學家以參與觀察的方式扮演與社會、文化人類學家類似的角色，並特別注重物質文化與社會、文化結構與組織，以及人的行爲之間的關係。

考古學一向注重物質文化（或技術）與人類社會文化發展之間的關係，最顯而易見的例子就是考古學對文化的分期，即是以技術的發展爲主要的依據。因此文化分期上有所謂的舊石器時代、新石器時代、銅器時代與鐵器時代。早期受古典演化論的影響，認爲技術與社會文化的發展是同步的。不同的技術水準對應不同的社會組織與型態。此種理論早已成爲歷史，但基本上傳播、創新、發明、移民等因素，仍被視爲是社會文化發展與變遷的主要動力(Trigger

1968)。殖民主義的擴展促成不同文化間的接觸，其規模是空前的。本世紀工業先進國家對發展中與未開發地區與國家在技術上的援助所引發的種種問題，一再顯示文化接觸、技術移轉與社會文化因素之間錯縱複雜的關係(Mesthene 1971; Spicer 1952)。

本文即試圖透過民族考古學的研究，探討在一個特殊的文化接觸的例子中，物質文化如何變遷以及其變遷的動力為何，以期對物質文化的研究與考古資料的解釋能有一般性的啟發。

從1966年開始，政府配合「山胞生活改進」計劃，開始在蘭嶼興建鋼筋水泥的國宅，至1980年為止總共興建了566戶。其結果是在現有的六個聚落中，只有兩個聚落（朗島，野銀）在國宅之外仍然保有完整的傳統住屋的聚落，其餘四個聚落則國宅完全取代了傳統住屋（事實上國宅就蓋在原來傳統住屋聚落的基地上）。這個事件正代表了典型的兩種不同技術水準的社會文化（強勢與弱勢）之間的接觸。有關技術變遷（即新的工具、材料等的引進）與社會文化變遷最著名的例子之一是Sharp對澳洲土著Yir Yoront族的研究。他指出在傳統Yir Yoront的社會中，磨製石斧為年長男性專有，其他人如有需要，必須向族中年長男性借用。磨製石斧不僅是年長男性身份地位的象徵，它同時也鞏固了其擁有者的權力。西方傳教士見當地的需求，引進鐵斧，意圖藉此建立與當地人的友好關係。從此當地人不分年齡、性別，都有機會得到鐵斧。就在石斧的實用功能被取代了的同時，石斧所代表的社會文化象徵意義也被解構，並進而瓦解了傳統社會中的權力關係(Sharp 1952)，這個例子正好代表社會文化變遷的動力是由下而上的論點，即下層結構（技術）的變遷導致社會組織的變遷更進而造成宗教、信仰與意識型態等上層結構的變遷。此種分析架構與其所秉持的功能論的社會文化概念密不可分。但是此種分析忽略了社會文化結構的自主性，一不小心即易落入技術決定論的陷阱中。反之，蘭嶼的資料顯示不同範疇的物質文化與社會文化不同的層面結合，物質文化採借與變遷的速率也隨之而異。

二、社會文化變遷

考古學中有關社會文化變遷的理論主要源自其姊妹學科社會、文化人類學。在六〇年代考古學「走出懵懂」(Clarke 1973)的時期，所採借的主要理論架構包括功能論與新演化論。文化是人類用以適應外在自然環境的一種非生物性(extrasomatic)的手段(White 1959)。技術的進展顯示人類開發自然資源能力的增長。技術演進史即等同於人類文化的發展史。文化體系是由許多相互關連的次體系(sub-systems)所組成的。文化體系內各次體系的組成關係，就如同生物體體內各器官一般唇齒相依。任何一次屬體系(器官)起了變化，必定會連帶的影響到其餘各次屬體系，所謂牽一髮而動全身。這種概念在其所採借的系統理論(system theory)中，表現的更為淋漓盡致。在實際的研究中，最典型的例子就表現在農業起源、國家起源等問題的討論上。各個次屬體系被安置到流程圖中，具體呈現社會文化體系中各個次屬體系之間密切的相互關係。一項刺激因素(往往是外來的)「輸入」這體系流程圖中，然後「輸出」其所引發的社會文化變遷的「果」。這種「系統」研究法(systemic approach)雖然在客觀上具備了簡潔的條件，但實際上並不能幫助我們瞭解社會文化為何會循一特殊的軌跡變遷。「系統研究法」只是描述(describe)發生了什麼，並沒有解答變遷的動力為何。

功能論的文化觀點配合上系統理論，事實上反而局限了研究者對社會文化變遷的解釋能力。依據功能論的論點，文化體系中的各個次屬體系彼此之間需得保持一種均衡的最佳調適的狀態(equilibrium)。就如英國著名的考古家Renfrew所說，文化是維持恆溫穩定的一種設計：

Culture...is essentially a homeostatic device, a conservative influence insuring that change in the system will be minimized. It is a flexible adaptive mechanism which allows the survival of society despite fluctuations in the natural environment (Renfrew 1972: 486)。

如此一來，變遷的動力自然不可能來自內部，而是來自體系之外。外來的刺激(環境變遷，人口壓力)使社會文化體系失調。社會文化體系內部經重新調整，回復「均衡」狀態，重新調適，否則只有崩解。這一點在前面引述的Yir

Yoront的例子中表現得相當清楚。

簡言之，在功能論的架構裡，社會文化的變遷若非極不可能，就是外來、被動的，功能論的研究取向同時否定了個人在社會文化的變遷中所可能扮演的角色。

社會與個人(society & individual)，結構與（個人）行動(structure & action)之間的關係，孰輕孰重，一直是社會理論中不同派別間爭論的焦點。晚近的發展則趨向結合兩者，個人與行動在社會文化的形成過程中，重新被賦予重要的角色(Holy & Stuchlik 1983)，實踐論(theory of practice)即為其代表。社會成員的行為固然需以社會文化的結構為媒介，社會也經由社會成員日常生活的實踐繁衍、再生(reproduce)。社會文化變遷的動力即蘊涵在此種動態過程當中。物質文化的意義與重要性在此一理論架構中亦重新獲得肯定，物質文化不再只是被動的「反映」社會文化體系，不再只是人類適應環境的記錄(Clarke 1968)，而是在社會文化繁衍、再生的過程中扮演主動與積極的角色(Hodder 1982; Phaffenberger 1992; Tilley 1982)。

上述兩種對物質文化不同的看法與研究者採取的理論立場密不可分。這兩種看法正好清楚地反映在M. B. Schiffer與B. Phaffenberger兩人同年(1992)出版的有關技術、物質文化與人類行為以及社會文化變遷的著作中(Schiffer 1992; Phaffenberger 1992)。以下將就兩人的著作做一簡要討論以呈現兩者主要差異之處，¹ 然後再轉入蘭嶼雅美族民族誌的探討，並進一步討論雅美族民族誌材料所提示的理論意涵。

Schiffer的技術變遷理論

M. B. Schiffer 一向將其研究重點放在物質文化與人類行為的變異彼此之間

¹ 所以在此進一步討論Schiffer與Phaffenberger兩人的著作，主要的目的是在透過實際的論述、著作，希望將上述有關物質文化研究的兩種主要的研究取向（即視物質文化為主動與被動）的差異在兩人的著作中清楚地呈現出來。至於這兩種研究取向的發展背景，則必須由物質文化研究本身的發展史，以及社會、文化人類學等相關學科的理論發展與學史中求之。

關係的研究上。他更進一步將考古學定義為：不拘時空，對「人類行為與物質文化的研究」(Schiffer 1976: ix)。研究的主要目的是在「建立理論與法則」(Schiffer 1972: ix)。考古資料最忠實記錄的就是人類技術行為(technological behavior)的變遷，加上考古資料所涵蓋的時間深度，因而人類技術行為的變遷自然而然成為找尋基本原則(general principles)的最佳入手處。

Schiffer 在其1992年出版的著作：Technological Perspectives on Behavioral Change一書中最主要的論點是提出了以「活動」(activities)作為最主要的分析概念。他認為「變遷研究必須將焦點對在活動情境中的行為與器物」(Schiffer 1992: x)，因為在活動中，行為與物質發生互動的關係，因此是觀察找尋因果互動的最佳入手處。

考古學資料的特性，使考古學家體認到物質文化是所有人類行為最根本的部分。人類行為基本上就是人與物的互動。因此有關人類行為變遷的研究基本上離不開器物（物質文化）的研究。Schiffer認為考古家所處理的物質記錄(material record)登錄了人類的行為而非其想法與規範(What people did as opp. osed to what they thought or said they did) (Schiffer 1992: 3-4)。Schiffer提出行為系統(behavioral system)——亦稱作「適應系統」(adaptive system)——結合人群與其外在的自然與社會環境。此一系統是由多組的活動(activities)組合而成。這些活動進行的則是處理能源、物質與資訊(energy, matter & information) (Schiffer 1992: 77-78)。變遷發生的動力與過程是「活動」的組成元素與變數發生不整合(disjunction)。又因為組成一活動中的各個元素與變數之間的組合關係具有不可取代(irreplaceability)，相依(interdependence)與連鎖變遷(linkage changes)等特性，因此只要任何一元素或變數的值起了變化，自然啟動一連鎖的反應與變遷。這種情況也同樣發生在活動與活動之間以及整個行為系統中(Schiffer 1992: 71-85)。

技術變遷的主要來源在於其「功能領域」(functional field)，因為器物的主要功能是解決人類適應的問題。如因一器物的功能不再符合新的情況，也就是說社會組織與適應等相關的因素使原有的功能失去效用，則需要有了新的器物（具有新的功能）來取代舊的器物。基本上，器物變遷的直接原因來自於對器物功能需求的消長。另一項與技術變遷相關的是「決策過程」(decision making

processes)。雖然功能決定器物的形制，但是整個制作、設計的過程卻是「制作難易度」與「維修難易度」兩種力量的妥協。因此功能的考慮之外，生活方式(lifeways)與社會組織是影響決策過程與結果的主要因素。例如採遊牧、遊耕等不定居生活方式的民族，其住屋的設計傾向容易建造，建造費用低但不易維護的形式。相反地，採定居生活方式的民族其住屋的設計就傾向建造費用高、建造過程複雜，但易於維護的形式(Schiffer 1992: 59-84)。

這個決策過程，即在建造與維護兩種力量中如何取得最「經濟」的平衡點，反映出的是一個「經濟人」的模式。這個模式假設人是理性的，追求的是如何能達到效率最高卻又最省力(least effort, least cost)的目標。依此一邏輯推衍，則決策者必須擁有全知與完整的知識才能做出合乎經濟理性的最佳決策。

Schiffer這種功能、適應、目的論的解釋，更進一步運用到對社會組織與意識型態變遷的解釋上。他認為這兩者變遷的動力與過程與技術變遷的動力與過程是相類的。換言之，在Schiffer眼中，社會組織與意識型態與器物並無二致。這種看法清楚的反映在他企圖打破傳統觀念中，文化體系是由技術、社會組織、意識型態三者呈一金字塔形的階序關係所組成，並代以三者間並無階序關係，而是器物與活動的不同面向的說法中。社會組織與意識型態的地位與器物平等更直接反映在下列的敘述中：「新的社會形態之發生（或採借）是爲了解決與特殊活動相關的問題。某一社會形式或意識型態所以會被人從許多可能的選擇中挑出來，是取決於人們預期其在執行（功能）上，以及其對活動的影響力上」(Schiffer 1992: 134)。這一說法似乎暗示了人們知道所有可能的社會形式與意識型態的類型，因此才能夠做出最佳決策，「找到」與其技術層面相容的社會形式與意識型態。

簡言之，Schiffer是在「理性經濟人」的模式上建構其技術變遷的理論。並提出以「活動」(activities)爲中心的分析架構。但仔細檢視，則發現Schiffer的分析架構仍未跳出前述功能論的架構，自然承襲了功能論在討論社會文化變遷的缺失。活動的組成元素與變數之間的相依性(interdependence)、連鎖變遷(linkage changes)，元素與活動，活動與活動之間彼此相互關連，一元素與變數的值(value)一旦超出正常狀態則會啟動變遷的腳步。一個活動的變遷連帶的會引發其

他相關活動隨之變遷。這些在在令我們想起系統理論的分析法、功能論對社會文化體系的定義，以及文化是一種非生物性適應（環境）的手段等概念。最主要的限制更來自功能、適應、失調(disjunction)等概念，使變遷的動力仍需由體系之外求得。Schiffer將社會組織與意識型態的產生化約為人們理性選擇、功能適應的產物的說法，摒除了社會文化組織與結構在社會文化變遷中可能扮演的主動角色。事實上，Schiffer在著作中很明白的否定了社會組織與意識型態的自主性(autonomy)，並否認其歷史性(historical context)（即該社會組織與意識型態與其前後的社會組織與意識型態無歷史發展的關係）。這種看法與近年來許多相關的考古學與人類學研究的結果正好相反(Hodder 1986; 1987a,b; 1988; Miller & Tilley 1984; Sahlins 1981)。事實上 Schiffer 自己有關電晶體收音機的研究正好指出科技發展中科技社會學的重要性(Schiffer 1992: 94-112)。

Schiffer這種以系統穩定的失衡來解釋變遷的現象，實際上只描述了一個被動的，系統內如何因為密切交互相關而在變遷的步伐被開啓之後一連串連鎖反應的圖象，他還是沒能夠提出足夠的解釋，闡明變遷的動力與方向。

Phaffenberger的技術變遷理論

Phaffenberger 1992年發表的文章其主要的目的不單單是在探討技術變遷的理論，而是回顧技術研究在人類學中的地位，並進而提倡重新發展技術與物質文化的研究，他認為這將有助於人類學對日常生活研究、文化的繁衍再造、以及人類演化等問題的更深一層的瞭解。他對技術發展、轉移與社會文化的發展與變遷的看法與Schiffer正好成一明顯的對比，代表另一種觀點。

Phaffenberger首先強調人類技術活動之社會性(sociality)的重要性。他並駁斥「技術標準觀」(Standard View of Technology)的一些基本假設，及其如何誤導技術研究的方向。這些基本假設包括：

- (1) 需要為發明之母：技術的發展是為應付生存的挑戰。
- (2) 功能決定形制：一器物的形制是其所欲達成的功用的具體表現。因此物質文化就代表了該社會文化對環境適應的過程所留下的一種具體的

記錄。風格只是一種附麗，是次要的，不具備（適應的）功能。

（3）人類的技術發展是累積性的，是循直線演化，往更進步的方向發展。

(Phaffenberger 1992: 491-5)

新考古學採循此種技術標準觀，Schiffer的著作可說是典型的代表之一。強調需求、適應，以及器物的主要功能是在於其實用性與適應性，風格(style)是末流不具適應的「功能」等等概念的運用皆是此種技術標準觀下的產物。

實際上Basalla的研究即指出，在近東地區「輪子」在該地區最早出現時是一種具象徵作用的物品，之後被運用到戰爭中，最後才被用來做運輸之用(Phaffenberger 1992: 496)。也就是說，發展的方向是由象徵到實用，而非Schiffer所稱實用功能先於社會文化象徵功能。Phaffenberger更指出：是文化而非自然決定需求(need)，因此物質文化並不代表人類適應的全體「記錄」，頂多只能提供一個模糊、影子般的圖像而已。

Phaffenberger提出「社會技術系統」(sociotechnical system)的概念來整合技術(techniques)、物質文化(material culture)與人群社會的關係，尤其著重社會技術系統如何組合社會的勞動力。Phaffenberger提出的「社會技術系統」與Giddens所提的structuration理論相似，強調器物（外在物質世界，包括房屋、空間等）、行動與社會文化結構之間有一種互動、辯證的關係。「人們利用手邊的社會資源、社會結構建構他們的物質世界，但他們的行動不僅使社會結構再生(reproduced)同時也在這再生的過程中使社會結構逐漸產生變化」(Phaffenberger 1992: 500)。Phaffenberger 也採借了「文本」(text)的概念來說明技術的發展與變遷。器物的生產與技術的歷程就如同文學作品一般，在完成之後，可由讀者（使用者）自行解釋（賦予意義）。而當社會中的主導論述(dominant discourse)受到挑戰時（無論是公開或背地裏），就會產生技術調適(adjustment)與技術重組(reconstitution)。

「技術引進與採借的過程並非由被採借的技術本身所決定…技術調適的過程，就是有關該技術如何被納入採借該技術的社會的社會過程之中（的過程），反之則不然」(Phaffenberger 1992: 511)。文化與技術的採借者可以依自己社會文化的特性，改造或賦予採借物新的功能與意義。Schaniell有關毛利人

(Maori)改造使用鐵鋤的研究即是一最佳的例子。鐵鋤與鐵鏟在被引進之初，毛利人發現兩者皆無法在其農耕系統中派上用場，之後毛利人將鋤頭換裝短的木柄，改造成「適用」的農具，傳統的掘棒則仍然是整地的主要工具，並未被外來的、具有「相同功能」的鐵製的鋤與鏟所取代(Schaniel 1988)。

技術的採借與引進往往是牽涉到兩個不同技術水準的社會文化單位，而且兩者之間常存著一種不平等的權力關係。這種情形在殖民主義擴張，工業革命之後尤其顯著。但如Phaffenberger明確指出的，文化接觸（技術的採借與引進）與社會文化的變遷之間是一種複雜的互動關係，而非機械式的連鎖反應的模式所能解釋。

以下將以一九六六年至一九八〇年間，政府大規模、有計劃地在蘭嶼為當地人興建鋼筋水泥國宅的事件為例，探求此一事件——代表一特殊的文化接觸、技術引進的案例——與當地社會文化變遷的關係。近年來有不少有關蘭嶼雅美族建築的研究（方鏗雄 1984；林希娟 1980；黃旭 1990），但其重點都擺在強調傳統建築與當地自然環境、傳統文化風俗信仰彼此之間如何的整合與協調。反之，鋼筋水泥的國民住宅則顯得突兀，與當地自然環境、傳統文化信仰、生活方式格格不入。國民住宅象徵統治階層與現代科技。橫衝直撞進入雅美族的社會，擾亂了當地傳統社會文化的秩序。這些研究往往過份著重國宅所帶來的負面影響，且以功能失調的概念看待處理此一事件。各研究皆未提及當地社會文化是否以及如何在這一文化接觸的過程中扮演主動、積極的角色。這正是本文想探討的主題。

三、文化接觸與物質文化的變遷：蘭嶼雅美族為例

1. 蘭嶼與雅美族

蘭嶼位於台灣本島東南方，距台東市約49哩的太平洋上，面積約45.7平方公里。雅美族為島上最主要的居民，人口約三千人。蘭嶼是第三紀海中火山噴發

所形成的島嶼（陳正祥 1961）。中央山脈縱貫島嶼中央分隔東、西兩岸，有所謂後山、前山之分。中央山脈最明顯的作用是在冬、夏兩季阻隔季節風。冬季東北季風盛行，東岸海上波浪洶湧，一到西岸卻一派風平浪靜，海上景象大異於東岸；夏季西南季風盛行，上述的情形正好相反。河流短而急湍，無航行運輸之利，卻是各鄰近聚落的主要灌溉水源。山腳發達的合成沖積扇，是聚落主要的基地。沿岸珊瑚裙礁潮間帶是婦女、兒童採集貝、蟹類的最佳場所。

蘭嶼氣候屬熱帶、溼熱多雨，平均年雨量達3440公厘。島上的生物相，為亞洲系統與澳洲系統的混合即位於所謂的華萊士區(Wallacea zone)。島上最大的野生動物是白鼻貓(*Paoma larvata tairata*)，只有狐狸般大小。狩獵在當地人的生業活動中不佔任何地位。蛋白質的來源主要來自飼養的禽畜（雞、羊、豬）與海中的魚、貝以及潮間帶的貝、蟹。目前島上共有六個聚落（紅頭、漁人、椰油、朗島、東清、野銀）分佈在沿岸地區。

雖然早在十七世紀上葉，荷屬東印度公司的日誌中即記載有關中國商人以蘭嶼為其前往菲律賓航程中的標誌（曹永和 1979：117）。同時蘭嶼也以Botol, Tabaco等名稱開始出現在一些十六、十七世紀繪製的航海圖中。但漢人對蘭嶼的認識並不多。黃叔璥的「台海使槎錄」是最早有關蘭嶼及其居民有較明確描述的文獻（黃叔璥 1736），但也不過寥寥數百言。一般而言，特別是在海、空交通發達之前，蘭嶼是比較孤立的。這種印象一直持續到晚近，許多人對蘭嶼及其居民的刻板印象仍然是「原始、孤立、未開發」，是未受污染的海上最後一塊樂園。

蘭嶼雅美族屬馬來玻里尼西亞種(Malayo-Polynesian)。依當地的口傳，他們來自南方菲律賓的巴丹群島。這可由語言學、考古學、民族學等方面的資料得到印證（小川尚義 1944；小川尚義、淺井惠倫 1935，1939；移川子之藏 1931；鹿野忠雄 1946，1952）。雅美族與巴丹群島的居民（特別是Itbayat島）現在在語言上仍能溝通。許多出土的考古資料（如甕棺葬、玻璃珠等）也證實兩者之間有密切的關係。物質文化方面，兩者更是幾乎無法區辨。這種密切的文化親屬關係更可由雅美族特殊的地理觀得到佐證。蘭嶼雖然在地理上距南方的巴丹群島遠，距台灣本島近，但其對南方的地理知識卻遠遠超過對北方的地

理知識。這種不平衡的地理觀正好是其與兩地的歷史、文化淵源的具體反映。

雅美族的生業活動以農耕漁撈為主。主要的作物有水芋、山芋、薯蕷、甘薯、小米等。農耕為女性的主要工作（特別是水芋的種植），相對的，海上的漁撈則為男性主要的活動。女性耕作生產的農產品為主食(*kanen*)；男性的漁獲則為副食(*yakan*)。兩者正好成一互補的關係。除此之外，男性主要的工作包括整地、開墾、種植薯蕷、小米、看顧山羊、製陶、建屋、築船、編籃、以及金屬器的製作等。女性的主要工作有種植、採收塊根作物、煮食、織布、照顧豬隻等。

雅美族將一年分為三季：*teiteika*, *amiyan*與*rayon*。季節的劃分與飛魚捕撈的活動有密不可分的关系。*Teiteika*是飛魚捕撈終了的季节，相當於七月下半至十一月上半。*Amiyan*是冬季，相當於十一月下半至三月上半。*Rayon*是飛魚汛期，相當於三月下半至七月上半（劉斌雄等 1989：204）。

雅美族社會中並無常設的头目制度。基本上是一個非階級性的社會。個人的聲望與地位非先天繼承而來，而是需要依靠後天的努力求得。

以下將就新引進的水泥國宅與雅美族傳統住屋為例，探討其持續與變遷的軌跡。

2. 文化接觸與物質文化的變遷：以雅美族水泥國宅與傳統住屋為例

水泥國宅

如前所述，鋼筋水泥國宅是政府在推行山胞生活改進計劃的名義下引進蘭嶼的。從一九六六年開始三個「四年計劃」連續在蘭嶼展開，其目的是在改善當地居民在衣著、飲食、居住、衛生等方面的水準。水泥國宅就在這樣的情況下被引進蘭嶼。一直到一九八〇年新的「五年計劃」開始為止，政府總共在蘭嶼蓋了566戶水泥國宅。

水泥國宅不僅在建築材料與外觀上與雅美族傳統住宅有相當大的差異，其內部空間的配置更是迥異於傳統住屋內部空間的配置。水泥國宅內部的空間設計

依建築時間的早晚共分三種型式。最早的建於紅頭村的十棟示範式國宅有一房一廳及廚房，為第一種型式。之後內部空間改為一廳、二房及廚房，是為第二種型式。最晚的型式的內部隔間除了一廳二房及廚房之外，多加了廁所。水泥國宅最受批評之處在於其內部空間的配置與設備完全背離了當地的生活習慣與風俗信仰，特別是門（入口）數與灶的設備。

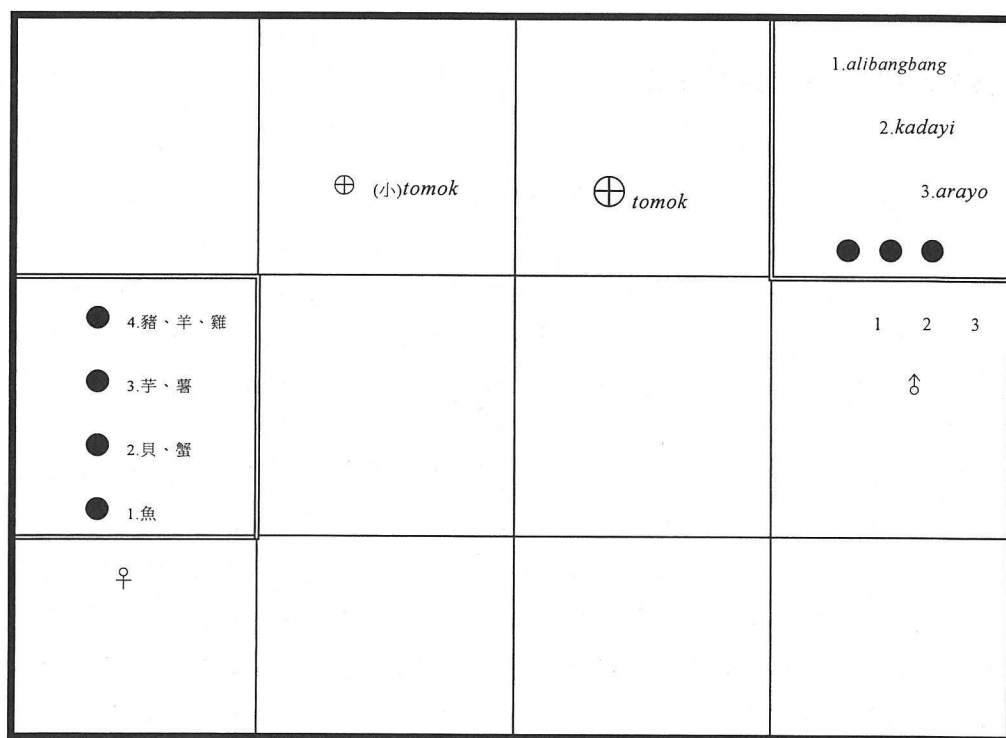
但這種批評偏重敘述被引進的技術、物品（水泥國宅）如何導至接受者（蘭嶼雅美族）社會、文化失調，並未對「為何」及「如何」的問題有進一步的探討。

雅美族傳統住屋：持續與變遷

雅美族的傳統主屋(*vahay*)依其門（入口）數可分為三種類型：*valag*（一或二門）、*nijingjing*（三門）以及*cinangbadan*（四或五門）（乾尚彥 n.d.）。各類主屋與屋主的生命週期配合。即一對新婚夫婦婚後先住夫方父母的工作房或另建一間一或二門屋。妻子懷孕生產後就另建一、二門屋與父母分開吃飯，正式成為獨立的家戶，以後在夫妻共同努力下，房子由二門改為三門，之後或加蓋工作房(*makaran*)，再改建主屋為四門屋。一、二門屋屬臨時性的不必舉行落成禮，三門屋以上才能且必需舉行落成禮。房屋（包括主屋、工作房）的落成禮需要夫妻兩人合作，經三年長程的計劃才能竟全功。除了築屋需要上山取各種建材，落成禮中更需要大量的水芋(*solì*)，在典禮中用來覆蓋整個屋頂，並將之平均分送他村來參加落成禮的親友及村中所有家戶。水芋需種植三年才能完全長大成熟。因為落成禮中水芋需求數量多，屋主需開墾大量新的水田才能生產足夠的水芋。落成禮中並宰殺豬、羊，分贈禮肉給與會的賓客。肉類分送的原則與水芋不同。水芋的分送是依平等、平分的原則；肉類的分送則與主人與受禮者之間的親疏關係成正比（即愈親愈多，送的部位越好）（林衡立 1960）。個人藉落成禮的舉行來建立其社會聲望(*social prestige*)與累積其社會資本(*social capital*)。

一個傳統的達成熟發展階段的雅美住屋包括三個主要的建築：主屋

(vahay)、工作房(makaran)與涼台(tagakal)。半地下式的主屋是建在依地形挖掘出的半地下屋基上。主屋主要的功能包括提供作為睡眠（特別是冬季）、煮食、生育、貯藏家傳寶物、儀式等活動的場所。主屋建築本身又是社會聲望與地位的象徵。工作房則是一干闌式的建築，其地板高度與門外地面一致。它提供作為睡眠（特別是夏季）、手工藝制作、招待客人等活動的場所。涼台則是一小型的干闌式建築，高出地面約60～90公分。它是人們聊天、工作、午憩、甚或進餐的地方。



do sekez

do bosongran

do mavak

do sarey

圖一 主屋內灶組與兩性成員的空間配置

【本圖是以野銀聚落主屋的方位為例】

主屋的屋脊一定要和海岸線平行。工作房的屋脊則與海岸線垂直。兩者的出口都向海。² 因為四門主屋蘊涵了主要的社會、文化的象徵意義，以下將以四門屋為例說明傳統主屋的內部空間的配置。³ 主屋內部主要分隔為三個空間，由前而後分別是前廊(*do sesedepan*)、前室(*do sepanid*)、後室(*do vahay*)。不同空間前後之間有木牆隔開，上開有四個入口(門)。主柱(*tomok*)則位於後室或後室與前室之間。主屋內有兩組灶，一組位於前室(晚近則有不少人亦在前廊增設一組與前室那組灶相同功能的灶)。另一組灶則位於後室。前室擺設灶的位置與日出的方向一致。後室的灶擺設的位置則與日落的方向一致。因此各個聚落因其所在地理位置的關係，東西兩岸(如野銀、東清與紅頭、漁人)聚落其主屋內前後兩組灶的位置，正好相反。三個空間彼此之間，由前往後一階一階往上升。屋脊線的位置正好是主柱的位置，也就是大約在由前往後約三分之二的位置上。傳統位於前室的灶組共有四個灶，每個灶有不同的功能，即煮食不同類的食物。以野銀村為例，前室的灶位於(面對)主屋的左側，由外往內四個灶分別是：1、煮小船釣的魚 2、煮螃蟹、貝類 3、煮塊根作物、即主食 4、煮豬、羊、雞肉。後室的一組灶共有三個灶。由左往右(面對主屋)分別是 1、煮飛魚 2、煮小米 3、煮 *arayo* (參見圖一)。不同類別的食物必需以不同的鍋子(以前用陶罐，現在則以鋁鍋代替)在不同的灶上煮。雅美族又將海中的魚分為男人魚(*raet*)、女人魚(*oyod*)、兒童魚以及老人魚。所有人都可以吃女人魚(是好魚)，女人不可以吃男人魚(是壞魚，女人吃了會噁心、生病)、年輕人不可吃老人魚。雅美人對魚的分類實代表了其依年齡、性別兩標準所做的人群分類。不同類的魚需用不同的鍋子煮，不可混煮。因為雅美族對食物的分類及處理方式，其使用的灶與鍋的數量所代表的並不是家戶成員的多寡或財富的大小，而是與他們對食物的分類以及他們以魚做為人群分類表徵的一種具體表現。

² 工作房的出入口除了向海的一方，另有一個在向山的一方通往主屋前庭，正式入口是向海的一方，日學者乾尚彥依出入口的型式將工作房分為北東海岸形式南西海岸形式兩類(乾尚彥 n.d.)。

³ 傳統家屋是指依據鳥居龍藏、鹿野忠雄、千千岩助太郎等學者以及筆者在田野觀察的結果所建構出來的，是一個綜合的理想模型。

傳統雅美族住屋具有兩項重要且基本的象徵意義。一為住屋與夫妻（婚姻，核心家庭）是互為表裏的表徵(symbolic representation) (Chen 1995)一為住屋是屋主社會聲望與地位的具體表徵。這兩者與以雅美族住屋為中心的相關社會文化的變遷有密切的關係。特別是後者更與傳統住屋採用新建材、水泥房的增建、修繕等有密切的關係。另一項重要的與雅美族人對新技術、新材料的採用有關的社會文化因素，則是雅美人講求公平與強烈的競爭的精神(ethos of equality and competition)。以下將就各點做進一步的說明。

夫妻與家屋

雅美族家屋具有兩種主要的社會與文化的象徵意義，即(1)家屋為屋主社會聲望的表徵及(2)家屋為夫妻（婚姻、核心家庭）的表徵。⁴ 前者請參見頁九雅美族傳統住屋部份，以下主要就家屋與夫妻相互表徵的論點做進一步的說明。

家屋的發展與屋主（夫妻）的生命週期配合。一對新婚夫婦婚後先住夫方父母的工作房或另建一間一門或二門之小屋。妻子懷孕生產後就另建一、二門屋與父母分開吃飯，正式成為獨立的家戶，以後在夫妻共同努力之下，房子逐漸由二門改為三門，之後或加蓋工作房(*makaran*)，再改建主屋為四門屋。一、二門屋屬於臨時性的，不必舉行落成禮，三門屋以上才能且必須舉行落成禮。三門以上主屋完工後若不行落成禮，主屋的靈魂(*pahad no vahay*)會不高興，家中可能不平安。落成禮需要夫妻兩人合作，經三年長程的計劃才能竟全功。只要夫妻任何一方去世，落成禮就不可能舉行，除非再婚。鰥夫、寡婦，一方面失去配偶（亦即婚姻的社會地位），另一方面其家屋亦停止發展（不再行落成禮）甚至倒退（如寡婦常退居工作房）。綜合上述，我們可以說家屋的成長等於夫妻（關係）的成長。婚姻關係（包括夫妻與雙方近親）隨孩子的出生而穩定，夫妻於同時築屋另居，與父母分灶而食，在在指出夫妻（婚姻）與家屋的密切關係。

家屋（夫妻）為一獨立自足，排它性的單位。夫妻為排它性單位的特質在飛

⁴ 進一步有關夫妻與家屋的象徵性關係的討論請參考（陳玉美 1994）。

魚季*Papatao*月份中的*mangnagit*儀式中更是表現無遺。*Mangnagit*是一起吃飯的意思。儀式中夫妻二人共食，他人不能加入(Chen 1995)。

夫妻（婚姻）與家屋這種相互表徵的關係，在國民住宅（水泥房）被引進之後，更加清楚地呈現出來。

水泥國宅不僅在建築材料與外觀上與雅美族傳統住宅有相當大的差異，其內部空間的配置與傳統住屋內部空間的配置更是大相逕庭。水泥國宅最受批評之處在於其內部空間的配置與設備完全背離了當地的生活習慣與風俗信仰，特別是門（入口）數與灶的設備。

儘管如此，家屋為社會地位與夫妻關係（婚姻）的象徵的特性在水泥房中仍舊可見(Chen 1995)。

以野銀村為例，1988年的戶籍資料中登錄了90戶。如果一個人在新聚落中有水泥房，則他在傳統聚落中的住屋就沒有門牌號碼（沒有門牌號碼就不能申請安裝電）。因此除了少數沒有水泥房的人家，大多數的人家都是在新聚落的水泥房有門牌號碼，在傳統聚落的房子則無門牌號碼。門牌號碼（也就是戶籍）的登錄與實際居住的情況有些差距。在水泥國宅的新聚落中有11家具有雙重戶籍。比如說，1號房子同時有1號與1-1號兩個戶籍。表面上看來似乎是1號房子裡住了兩戶，或者在1號與2號房子中間加蓋另一棟建築，但是實際上並非如此。房子與房子之間並未加蓋屬1-1號戶籍的建築物。事實上是一戶住水泥國宅，另一戶住傳統聚落的住屋。十一戶有雙重戶籍的水泥國宅，實際居住狀況如後：1號房子是由一寡婦與其未婚的幼子居住，1-1號戶籍屬於其已婚長子，後者一家住在傳統家屋中。3號房子的戶籍屬於一對老夫婦，3-1號戶籍登錄的是其長子一家。前者與其幼子居傳統住屋，後者住水泥國宅。5號房子的戶籍亦登記在一對老夫婦名下，但實際上水泥國宅是由其獨子一家居住，後者的戶籍號碼是5-1號。老夫婦則居住在傳統家屋之中。6號房子的戶籍登記在一寡婦名下，實際上由其長子一家居住，戶籍則登記為6-1號。前者再婚居傳統聚落家屋。12號房子住著一對年輕夫婦及其小孩，12-1號戶籍登記的是先生的父親，後者鰥居傳統住屋，其已婚長子一家則住在另一水泥國宅之中。30號房子的戶籍登記在一寡婦名下，實際上房子是由其女與女婿一家居住（招贅）。30-1號戶籍戶長為其女

婿。前者則獨居於傳統住屋。35號房子的戶籍登記在一對老夫婦名下，實際上居住的是其次子一家。其長子一家則居於另一屬於其本人名下的水泥國宅。35-1號戶籍屬於次子。41號房子的戶籍屬一對老夫婦（招贅婚），實際上則由妻子與前夫所生育之次子一家居住。後者攜眷在台灣本島工作，偶而回家。水泥國宅平常就由老夫婦在上高職的長女於週末返家時居住。老夫婦住在傳統聚落由先生蓋的房子中。48-1號的戶長為妻子與前夫所生育的次子，而其與前夫所生育的長子一家則居於另一水泥國宅之中。52號房子的戶籍屬一鰥夫，實際上是由其幼子一家居住，前者獨居於傳統家屋。52-1號戶長為其幼子，其長子一家居於另一水泥國宅。後者與父親關係緊張。56號房子的戶籍屬於一鰥夫，實際上則由其女兒與女婿一家居住（招贅婚）。前者再婚（對象即前述之再婚寡婦），住傳統家屋。56-1號戶長為其女婿。除了上述十一戶的例子外，另外的例子有：一對中年夫妻緊鄰在先生父親的傳統家屋旁蓋了一棟二門屋，戶籍上亦獨立為另一戶（即另外的門牌號碼）。40號房子的戶籍屬一對老夫婦，實際上由其幼子一家居住。在這個例子裡就沒有雙重戶籍。相同的例子還有其他六家。其他的情形則是水泥國宅屋主夫婦實際上住在傳統家屋，其名下的水泥國宅或是當貯藏室或是做為其未婚子女（尤其是兒子）回家時睡覺的地方。

由上述的例子我們一方面看到當地人如何適應新的情況，另一方面核心家庭為雅美社會的規範，是社會組織最基本的單位，夫妻（婚姻）與家屋相互表徵等社會文化特質與意義，在新的情境中更加被凸顯出來。從家庭成員的組成，水泥國宅實際使用的情形可以看出儘管外形、建材、內部空間的配置等都變了，「傳統」仍在水泥國宅中持續。但是這並不意謂著水泥國宅完全被「傳統」馴化。持續與變遷的軌跡是歷史傳統與現實的社會、政治、經濟條件加上當事人(social actor)彼此交錯互動的結果。在水泥國宅引進的新情境中，一方面水泥國宅雖然是「變」的代表與象徵，但它同時也被賦予傳統社會文化的象徵意義。同樣地，傳統家屋在與水泥國宅的對照關係中被賦予另一種新意義一即成為「傳統」的象徵(Chen 1995)。

在水泥國宅的新聚落中，與傳統聚落中一樣，沒有兩對已婚生子的夫婦住在同一屋簷下。已婚生子的夫婦皆與父母分居，分灶而食。當地人往往對這一種

現象給一些表面的理由，事實上其背後有更深一層的社會文化因素。

上述兩項雅美族住屋的社會、文化象徵意義是瞭解當地人適應水泥國宅的重要基礎。水泥國宅的建材、外型、內部空間的配置儘管與傳統的住屋大相逕庭，但是作為夫妻（婚姻）的象徵意義卻持續不變。而家屋的另外一項社會、文化象徵意義——即家屋為屋主社會聲望的表徵在（物質）文化變遷中所扮演的角色則需與當地人強烈的競爭精神一齊配合討論。

公平與競爭

雅美族講求公平的精神最生動的例子來自人類學家Leach的描述。將近六十年前Leach前往蘭嶼進行調查時，他驚訝地發現，在海邊有六位當地人在分漁獲時，為了公平，竟然將捕獲的23條魚丟棄5條(Leach 1937)，這種講求公平的精神至今仍為雅美人所秉持。這種精神也表現在財產的繼承。但公平（即平等）卻同時蘊涵了互報(reciprocity)與競爭(competition)。在落成禮中每個人收受的代表其與禮主的社會關係。但受禮者必需在將來有等量的回報。公平（平等）同時意謂每個人是自主的。沒有人是絕對的權威。表現在現實的社會生活中是一種不確定(uncertain)的態度。比如說當你詢問當地人問題時，得到的答案往往是不肯定的。

競爭的精神是雅美族社會生活中的另外一項特徵。這種精神特別明顯地表現在房屋與船的落成禮中。如前所述，落成禮是由夫妻合作的三年長程計劃。屋主、船主經由落成禮的舉行來建立個人的社會聲望與累積社會資本。舉行落成禮次數愈多者，社會聲望愈高。爭執發生時，舉行落成禮的次數就成為雙方較量的標準。這種競爭的精神亦是從過去一直持續到現在。近年來不斷有人為水泥國宅增建的部分（如廚房）舉行落成禮，是此種精神持續的最佳例證。

事實上雅美族傳統住屋的變遷在水泥國宅被引進之前即已發生，此過程並在水泥國宅引進之後持續進行。

在一九八四年台大都計室出版的報告中，在野銀的傳統聚落中仍然有四幢主屋、八間工作房以及二十六座涼台是傳統的茅草屋頂。到一九八八年筆者到達

時，所有的主屋屋頂全部都已換成油毛氈或鐵皮。只有三間工作房仍舊是茅草屋頂。涼台則仍有不少是茅草頂，但數量亦比一九八四年顯著減少。一九九一年筆者重回野銀，發現有更多的涼台使用油毛氈或鐵皮的屋頂。與水泥國宅引進的時間相較之下，當地人對新建材採用的速率是相當普遍與快速地。也就是說觀察新建材的優點與缺點的時間並不夠長。這種在為期不長的時間內快速且普遍接受新建材的現象必須由當地人對新材料的態度，以及他們強烈的競爭精神來了解。

只要觀察雅美族對海岸邊撿拾來的漂流物的改造、利用，即可發現他們講求實用與創新發明。如果你問他們為何使用一種新的方法或材料，答案往往是「要想辦法嘛！」「頭腦不一樣啊！」。但是發明創新同時具有背離傳統、引發年輕人與老人衝突的風險。競爭與倣效(emulation)是一體的兩面。一旦有人成功的渡過初期具風險的階段，接著即是倣效，並且是以加速度前進(Miller 1982)。最明顯的例子之一是當地人對海邊撿到的漁網浮球的改造與利用。這些浮球從早期的玻璃製品至晚近的塑膠製品，被當地人一視同仁地加以改造成湯碗、水罐、花盆等不同用途的容器。這是全島一致的現象。

習慣（代表傳統）與創新（代表偏離傳統）是兩種往相反方向發展的力量。因為創新是一種冒險，但是如果創新成功，則首創者的社會聲望便可能因而加倍。非傳統的行為，隱含了行為者誇耀的心態。誇耀的行為會導致社會道德治裁。背離傳統的行為往往危及個人及家庭成員的健康、生命。

但是另一方面我們卻觀察到蘭嶼當地人熱心地採借許多不同種類的新材料與新事物。在鹿野與瀨川的民族誌的照片中即可看到早在三〇年代，當地人已經有人在落成禮中以大鋁盆當盛裝水芋的容器。以鋼筋鐵條改造成的掘棍也快速且普遍的取代了傳統の木製掘棍。幾乎所有煮食物用的陶罐與盛湯的陶碗都被鋁、瓷、塑膠製品所取代。近年製陶工藝因為觀光而復甦，但其製品多為陶偶與模型，而非日常實用器皿。棉線是日人引進的，目前幾乎無人使用傳統的麻線為紡織的材料，但是所使用的顏色則仍然是白、黑與深藍三種。

以上的敘述同時是瞭解傳統住屋結構與建材變遷的基礎。

雖然近年來政府及相關單位開始提倡保存蘭嶼當地的傳統建築，並規定不得

隨意改建。實際上，變遷早已開始。

傳統住屋由外表看難分軒輊，但其內部則不像外表觀察般的一致。雖然基本的原則是一致的。換言之，一座三門或三門以上的主屋，其內部空間一定是由前廊、前室、後室等三個空間單位所組成。架子、灶組、主柱等在所有主屋中亦相當一致。變化的主要是一些細節與建材。

野銀村的*Siapen Tapiron*謂他是第一個將傳統主屋屋頂下的竹桁改為木桁的人。現在村中幾乎所有的主屋皆使用木桁。*Siapen Tapiron*因為身材高大，為了方便進出，他將入口改大，同時也將前廊的屋頂部位抬高，以免常碰到頭，不便站立。他同時也將前室與後室之間的隔間打通，將主柱往前移至前、後室的分界線上。也就是說前後室之間已經不用木牆分隔，也就是沒有門（入口）介於前後室之間。這項創新在15幢主屋的樣本中只有5幢追隨（方鏗雄 1984）。*Siapen Tapiron*的另一項創新是在工作房的天花板設計了一貯藏小米的空間，取代日漸式微的穀倉。這項創新則有較多的跟隨者。

主屋內灶的數目也產生變化。後室的灶組已由三個減少成二個或一個。前室（及前廊）的灶組則由四個減少為三或兩個。灶數減少表示人們不能像原本一般將不同類別的食物在特定的灶上煮。當地人解決的方法是使用不同的鍋子及分別不同種類食物（如男人魚、女人魚）煮的先後次序，以避免不潔(pollution)。比如飛魚（女人魚）先煮。煮好之後擺灶的左邊。*Arayo*（男人魚）後煮。煮好之後擺灶的右邊。這種調適方式所依循的邏輯在水泥國宅亦同樣地被遵循。⁵

行走在傳統聚落內，可以從外表很明顯地觀察到許多傳統住屋在房子的結構上使用了新的建材，特別是屋頂的變化最是明顯易見。對於這種變遷，當地人常以「鐵皮比較方便。茅草很花時間，要照顧，又要收割。而且一次要一百二十把，很累」解釋。或者是說「改用鐵皮是因為草都被牛吃光了」。後面的理由在管訓農場退出蘭嶼，牛隻被圈養，茅草逐漸恢復長成之後，就不再是足夠

⁵ 野銀的例子，水泥國宅住的絕大多數是年輕的夫婦，大部分的家庭使用瓦斯爐，對食物的調理，使用的鍋具、碗盤的原則與邏輯與傳統家屋中的一樣，及分鍋、分碗盤。但是不同的家庭（往往與年齡層一致）之間有一些寬鬆與嚴謹的一系列的變化。

的藉口。但是茅草頂的數量並未見恢復與增多。

許多傳統住屋也使用水泥來強化房屋石牆的結構。有的人更將主屋前的庭(tozantehed)整個舖上水泥。

如前所述，採用新的材料，行事與眾不同，易於危及個人及家庭成員的健康及生命，同時也易導至個人與他人社會關係的衝突。但是這項「冒險」是帶雙面刃的(double-edged)，一方面它可能引發衝突、矛盾、不安，另一方面如果事後證實當事人及其家人未曾受到任何不幸的譴責，則其所得的社會聲望便加倍。雅美人經常要面對此種兩難的抉擇。一個人究竟是要保守、跟隨傳統以平安渡日，或者是要創新、與眾不同，冒險但有可能得到較高的社會聲望。這是兩種不同方向的力量。事實上自我實現往往與家庭的安康相衝突。一位當地人就會說起他小時候因為父親不斷地舉行落成禮，結果家中兄弟姊妹卻因此常挨餓吃不飽。另外一個例子是因為一位父親在其小船落成禮的儀式中加了一項前人未曾有的新儀式，結果他的一個小孩雖然無病無痛，一眼卻自動失明。

儘管如此，自我實現（競爭的精神）是佔優勢的力量。

當地人提及約十一代之前，「主屋是與工作房一樣的形式，房子也都小小的，一直到有了鐵之後，人們才開始能夠蓋大的房子」。這個敘述的正確性不易查證，除非有地下的考古證據輔助。但是這個敘述傳達一個重要的訊息是技術與（物質）文化的變遷關係密切。變遷是社會文化過程的常態。變遷的過程因為當地競爭的精神而加速進行。

近年來蘭嶼的開放以及與外界（台灣本島）日漸頻繁的接觸，固然提供了當地人接觸新技術的機會。現金收入機會的增多，也使當地人有能力購買新材料。但是這種過程並不是被動的。據當地人的說法，「東清的人最早使用油毛氈。椰油或朗島的人最早使用鐵皮。因為他們在台灣時看到了。所以人們就開始到林班工作賺錢來買鐵皮」。在朗島，兩批水泥國宅分別建於1978與1980。但是早在七〇年代早期，一位同時擔任傳教士與鄉代的朗島人就使用水泥、油毛氈來建他傳統式的二門屋（黃旭 1990）。在野銀，變遷似乎是隱藏在傳統的外衣之下。有一個人在1976年左右以水泥改建他的傳統主屋。他用水泥建造屋牆與屋柱，但在外表舖上一層木板。這幢主屋在外表上與其他主屋並無二致。

1984年他的二哥也做法他的方式改建自己的主屋。

綜合上述可以簡單歸納如下：

1、傳統雅美族住屋（主屋）具有兩項重要且基本的象徵意義：（1）住屋與夫妻（婚姻、核心家庭）是互為表裡的表徵(symbolic representation)（2）住屋是屋主社會聲望與地位的具體表徵。水泥國宅儘管在建材、外型、內部空間配置上與傳統建築大相逕庭，但是家屋的社會文化意義，特別是與夫妻（婚姻）互為表徵的象徵意義，持續不變。在傳統中屋主透過家屋落成禮建立其社會聲望與地位，在水泥國宅引進後，亦透過廚房的增建等活動持續運作。

2、新建材的採用與普及的速率與當地人強烈的競爭精神有關，而採借的過程往往是主動、自發的。

3、不同類別的物質文化，因具有不同的社會文化象徵意義，並與不同的社會文化層面結合，其變遷的軌跡與速率因而有異；物質文化本身具備的物質與象徵的特質隨不同的軌跡與速率變遷。

四、結語

總言之，由上述的蘭嶼雅美族民族誌的資料與其分析顯示傳統住屋的變遷一直是雅美人社會文化過程(socio-cultural processes)的一部分。它與當地人強烈的競爭精神有關。實用、方便等理由並不足以解釋變遷速率之快速普遍的現象。也不能夠解釋當地人為何要為此到台灣工作賺錢。其間的經濟學恐怕也不是單純的建造與維修的難易度以及金錢所能計算出來。目前絕大多數的傳統住屋都有使用新引進的建材。特別是主屋與工作房的屋頂已經絕大多數改以油毛氈、鐵皮代替傳統的茅草。一般皆將此一現象解釋為與外來接觸漸多以及茅草為退輔會管訓農場飼養之牛隻所食以至數量不足的結果。事實上這兩種原因並不足以解釋這些新材料被當地人採用的速率為何如此之快速、普遍。這種現象需由雅美族講求公平(equality)與競爭(competition)的精神來了解。

另外一項值得注意的問題是不同類別的物質文化，因其具有不同的社會文化象徵意義，並與不同的社會文化層面結合，其變遷的軌跡與速率因而有異。與

房屋建材、工具（如掘棍）被迅速普遍採用的現象成明顯對比的是雅美人對食物的分類、以及與處理食物的方式相關的盛、煮食物之器皿的變化。如同採用新的房屋建材一般，雅美人熱心地採用新的、外來的碗、盤、鍋。同樣地，這批新的器物亦是快速且普遍的接受，傳統製陶工藝也式微了。但是這些器皿的質地雖然變了，但是數量卻不變或變化非常緩慢。這與雅美文化中對人、食物的分類密切相關。也就是說，物質文化本身具備的物質與象徵的特質是隨不同的軌跡與速率變遷的。這現象同時亦見於傳統住屋的建築。新的建材的採用快速而普遍，但內部空間的結構則保持不變。

Schiffer在其書中所強調的，認為「技術變遷的主要來源在於其「功能領域」…基本上，器物變遷的直接原因來自於對器物功能需求的消長。另一項與技術變遷相關的是「決策過程」。雖然功能決定器物的形制，但是整個制作、設計的過程卻是「制作難易度」與「維修難易度」兩種力量的妥協」（見頁6）。這種訴諸功能與理性、經濟抉擇的解釋框架，完全忽略了當地社會文化的自主性，也忽略了當地社會文化特殊的精神(ethos)（強調公平與強烈的競爭精神）與(物質)文化變遷之間的關係。蘭嶼雅美族的資料對Schiffer上述的說法提供了最佳的反駁。相對地，Phaffenberger提出的以「社會技術系統」的概念整合技術、物質文化與人群社會的關係，強調文化接觸（技術的採借予引進）與社會文化的變遷之間是一種複雜的互動關係，文化與技術的採借者可以依自己社會文化的特性，改造或賦予採借物新的功能與意義的解釋框架，強調了當地社會文化的特性在接觸與變遷的過程中所扮演的角色。Phaffenberger的說法一方面固然較接近蘭嶼民族誌所呈現的現象，特別是有關社會文化結構的自主性這一點，但是Phaffenberger的框架沒有提供區辨或解釋物質文化所具備的物質的與象徵的特質在採借與變遷的過程中扮演的角色。蘭嶼的民族誌顯示，不同類別的物質文化，因其具有不同的社會文化象徵意義，並與不同的社會文化層面結合而有不同的變遷的軌跡與速率。

民族考古學研究最主要的目的是究明物質文化、人的行為與社會、文化組織與結構彼此之間的相互關係，並在此基礎上對考古學的課題提出進一步的檢討與啟發。

在上述有關蘭嶼雅美族物質文化變遷的討論的基礎上，可以進一步提出一些與考古學方法與理論相關的檢討。由於本文的主題是物質文化的研究，筆者在此僅提出一些題綱式的省思，至於相關的考古學方法與理論進一步的討論與運用則有待另一篇文章專門討論。

蘭嶼的例子主要提供了如下的省思：

(1) 重新思考從陶器數量與建築空間重建史前人口的適切性，以及陶器社會學相關問題的探討。相關的討論請參考筆者"People and House"(1995)一文，在此不再贅述。

(2) 分類與分類學一向是考古學分析方法的主幹與重要基石。一般有關分類與分類學的討論總是將器物的質地與數量分離處理。總認為風格與質地的分析與民族、文化的變數較為相關，相反地，數量（如不同質地的陶器）在時間序列的消長則代表文化的遞嬗。蘭嶼的例子要求我們再思此種區分的適當性，要求我們做進一步細緻的考慮，提供另一思考的方向。同時也是考古學方法與方法論突破的可能契機。

(3) 考古學是以物質文化研究為基石的學科，而物質文化是銜接考古學與其姊妹學科——社會、文化人類學最主要的橋樑，也唯有在物質文化的研究課題上，兩者一方面可以結合，另一方面考古學才有可能與人類學有直接對話與貢獻的可能性。

（本文於民國八十五年二月二十六日通過刊登）

參考書目

小川尙義

- 1944 〈インドネシア語に於ける台灣高砂語の位置〉，《太平洋圈：民族と文化》，上卷，451-2。

小川尙義，淺井惠倫

- 1935 《原語による台灣高砂族傳說集》，台北：帝國大學言語學研究室。

方鏗雄

- 1984 〈蘭嶼雅美族傳統居住建築之研究〉，私立淡江大學建築研究所碩士論文，台北：私立淡江大學。

林衡立

- 1960 〈雅美族工作房落成禮〉，《中央研究院民族所集刊》12：109-38。

林希娟

- 1980 〈蘭嶼雅美族居住環境探討〉，國立成功大學建築研究所碩士論文，台南：國立成功大學。

淺井惠倫

- 1939 〈バタンとヤミの比較、その土俗品について〉，《南方土俗》5（3/4）：1-5。

移川子之藏

- 1931 〈紅頭嶼ヤミ族と南方に列なる比律賓バタンの島，口碑傳承と事實〉，《南方土俗》1（1）：15-37。

鹿野忠雄

- 1946 《東南亞細亞民族學先史學研究》I，東京：矢島書房。
1952 《東南亞細亞民族學先史學研究》II，東京：矢島書房。

曹永和

- 1979 〈台灣早期的開發與經營〉，《台灣早期歷史研究》，台北：聯經出版社，71-156。

黃旭

- 1990 〈雅美族之住居文化及變遷〉，私立東海大學建築研究所碩士論文，台中：私立東海大學。

黃叔璥

1957 (1736) 《台海使槎錄》，台北：台灣銀行經濟研究室。

陳玉美

1994 〈Miyaven do vahay: 蘭嶼雅美族「夫妻」與「家屋」的象徵性關係〉，「空間、家與社會研討會」論文，台北：中央研究院民族研究所，2月22-26日。

陳正祥

1961 《台灣地誌》，《敷明產業地理研究所研究報告第九十四號》，台北：敷明產業地理研究所。

乾尙彥

n.d. 《ヤミ族の建築》（未出版稿）。

國立台灣大學土木工程學研究所都市計劃室

1984 《蘭嶼地區自然及人文資源保育與開發研究》。

劉斌雄等

1989 《雅美族及雅美文化的維護與發展》（內政部營建署委託，中華民國自然生態保育協會研究）。

Binford, L. B.

1978 *Nunamuit Ethnoarchaeology*. New York: Academic Press.

Chen, Y. M.

1995 People and house: an ethnoarchaeological example from the Yami on Orchid Island, Taiwan. In *Austronesian Studies Relating to Taiwan*, 379-97. Symposium Series of the Institute of History and Philology, Academia Sinica No. 3, Taipei.

Clarke, D. L.

1968 *Analytical Archaeology*. London: Methuen.

1973 Archaeology: the loss of innocence. *Antiquity* 47: 6-18.

Conkey, M. W.

1989 The place of material culture studies in contemporary anthropology. In *Perspectives on Anthropological Collections from the American Southwest*. ed. by A. L. Hedlund. Arizona State University: Anthropological Research Papers No. 40.

陳玉美

Hodder, I.

- 1982a *Symbols in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1982b Theoretical archaeology: a reactionary view. In *Symbolic and Structural Archaeology*. ed. by I. Hodder.
- 1986 *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1988 Material culture texts and social change: a theoretical discussion and some archaeological examples. *Proceedings of the Prehistoric Society* 54: 67-75.

Hodder, I ed.

- 1982 *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1987a *The Archaeology of Contextual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1987b *Archaeology as Long-term History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Holy, L. & M. Stuchlik

- 1983 *Actions, Norms and Representations*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kano, T. & Segawa, K.

- 1956 *An Illustrated Ethnography of Formosan Aborigines*. vol. 1, The Yami. Tokyo: Maruzen Company .

Leach, E.

- 1937 The Yami of Koto-sho. *Geographical Magazine* 96 (220): 185-7.

Mesthene, E. G.

- 1971 *Technological Change*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Miller, D.

- 1982 Structure and strategies: an aspect of the relationship between social hierarchy and social change. In *Symbolic and Structural Archaeology*. ed. by I. Hodder. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 89-98.
- 1983 THINGS ain't what they used to be. *Royal Anthropological Institute News* 59: 5-7.

Miller, D. & C. Tilley eds.

- 1984 *Ideology, Power and History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Phaffenberger, B.

- 1992 Social anthropology of technology. *Annual Review of Anthropology* 21: 491-516.

Renfrew, C.

1972 *The Emergence of Civilization*. London: Methuen.

Sahlins, M.

1981 *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Schaniel, W.

1988 New technology and cultural change in traditional societies. *Journal of Economic Issues* 22: 493-98.

Schiffer, M. B.

1976 *Behavioral Archaeology*. New York: Academic Press.

1992 *Technological Perspectives on Behavioral Change*. Tucson & London: The University of Arizona Press.

Sharp, L.

1952 Steel axes for stone Age Australians. In *Human Problem in Technological Change*. ed. by Spice. New York: Russell Sage Foundation, pp. 69-90.

Spicer, E. H.

1952 *Human Problems in Technological Change*. New York: Russell Sage Foundation.

Tilley, C.

1982 Social formation, social structures and social change. In *Symbolic and Structural Archaeology*. ed. by I. Hodder. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 26-38.

Trigger, B.

1968 *Beyond History: the method of prehistory*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc.

White, L.A.

1959 *The Evolution of Culture*. New York: McGraw-Hill.

陳玉美

Cultural Contact and Material Culture Change:
An Ethnoarchaeological Example from the Yami,
Orchid Island, Taiwan

Chen Yu-mei

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This paper examines a specific example of material cultural change—the public housing project carried out among the Yami of Orchid Island since 1966. The functionalist and systemic approach of New Archaeology neglects culture as autonomous and treats material culture as passive. The data from the Yami shows that the dynamic and trajectory of material culture change is much more complex. The material aspect and symbolic aspect of material culture are each linked with different socio-cultural aspects which effect the dynamic and trajectory of change.