

# 魯凱族的道德經濟： 社會組織、傳統農耕與災害應對\*

巴清雄

國立中山大學  
社會學系助理教授

台邦·撒沙勒

國立中山大學  
社會學系教授

王宏仁\*\*

國立中山大學  
社會學系教授

本研究探討霧臺魯凱族的農業實作與社會組織文化如何相互鑲嵌，進而構成道德經濟的一環。研究資料主要來自第一作者從 2015 年迄今，對 19 位族人的正式訪問、部落的日常生活觀察，以及 2015-2017 年間的親自農事耕作與記錄。

研究發現，霧臺魯凱社會道德經濟最重要的組織原則是「最小化風險」。在農耕實作上，透過混作栽培、輪耕、現地保存等方法來降低地力消耗、蟲害、天災的問題。在社會文化上，透過頭目貴族進行的資源重分配、族人之間的分享互惠，同時降低了部落最底層人的生存風險，以及自然災害發生的機率。

關鍵字：道德經濟、魯凱族、最小化風險、再分配、互惠

---

\* 本研究經費，部分來自科技部 109 年度的計畫補助「傳統農業對部落面臨氣候變遷的生機與文化永續發展的韌性——以屏東縣山區霧台村為例」(MOST 109-2410-H-110-006)。  
作者衷心感謝兩位匿名審查人許多寶貴的建議，讓文章得以更加完善。

\*\* 通訊作者，E-mail: hongzen@g-mail.nsysu.edu.tw

收稿日期：109 年 3 月 5 日；接受刊登日期：109 年 7 月 21 日

## 壹、前言

在經濟社會學的傳統中，核心概念是「人類的經濟體系通常隱沒在社會關係中」(Man's economy, as a rule, is submerged in his social relationships.) (Polanyi, 1957: 46)，所以經濟制度的設計，跟社會制度息息相關。當經濟發生危機的時候，經常也是透過社會關係與文化制度來解決。在部落社會裡，個人飢餓的問題較少出現，因為部落會盡可能保障每一個人的生存，當遇到天然災害、人為災難時，是整體社會、經濟受到威脅，而不只是個人遭受威脅。在人類的經濟生活中，不同的社會組織會有不同的集體方式來應對大自然帶來的災害，不會只是經由個人的自利行為或獨立行動來應付沒有預期的災害。所謂的「道德經濟」(moral economy)是指：一個社會存在的基本道德底線是，它必須照顧到每個人的基本生存權，社會中的人們也在道德上要求整體社會給予此人生存的權利 (subsistence as a moral claim, a right to subsistence)，特別是在緊急災害出現時，社會必須保障每一個人都能存活下來 (Scott, 1976: 32-34, 40)。

社會科學的災害研究，討論的重點大多聚焦於哪些重要因素影響了災後的重建工作，或發生災害後社會有哪些方式、制度來應對災難 (Lin, 2015; Taiban et al., 2020; Cretney, 2016; Lo and Fan, 2020；國家災害防救科技中心，2011)。例如 James Scott 對東南亞農民的研究指出，當收成不佳的時候，農民應付農作物歉收的方式包含：吃個人家庭的存糧、找更多的副業工作、仰賴地主善心支持 (例如減租)、求助於更強大的家族成員，或者國家的支援 (例如開放糧倉、減稅) (Scott, 1976: 35-55)。但是這些研究忽略了很重要的一個面向：在許多原住民族的農業生產活動中，已經擁有一套自然生態耕種系統來避免自然災害，這一套傳統農耕系統，搭配著既有的社會文化制度，可以預防或降低、減緩自然災害的衝擊，我們稱為自然災害預防 (nature disaster prevention)，而不只是上述社會科學討論的自然災害減輕 (nature disaster alleviation)。

在自然科學的研究領域中，也有非常多的研究討論原住民族的傳統生態

農耕方式，如何適應氣候變遷帶來的災難和衝擊以確保部落的安全，這是一種在災害發生前就先預防的概念（Paudel, 2012; Rakshit and Bhowmick, 2012; Swiderska et al., 2011; Altieri and Nicholls, 2017）。但是在討論這一套傳統農耕系統運作的時候，卻少有研究指出，原住民族的哪些社會制度，搭配此套傳統農耕，可以用來預防災害，或是討論當自然災害發生時，哪些社會制度可以減輕災害的衝擊。

因此，本研究希望補足社會與自然科學兩者不足之處，透過魯凱族傳統農耕與社會文化系統的個案研究，將兩者整合起來：一方面討論傳統耕作以何種方式來降低自然災害的風險，另一方面則探討這樣的農耕方式，是以何種社會文化方式組織起來。本研究發現，看似文化慣行的社會行為，其實與農耕的自然風險控管息息相關，這些慣行制度包含輪耕、多樣性作物混種、「現地保存」作物、公有地（獵場與河川地）使用規範。而既存的一些社會制度，包含階層化社會進行的資源再分配、族人之間的分享互惠，除了互相協助農業生產外，也保證社會裡的每一個人遇到災害時，都可以生存下來。這一整套魯凱族的社會制度和傳統農耕，都是以「風險最小化」為最高原則，透過再分配與分享的文化規範，建構起自然災害的預防機制，以及發生災害後減低衝擊的社會體系。

## 貳、文獻回顧與理論架構

首先，本文先區分「災害」（hazard）跟「災難」（disaster）的概念，在不同的行文脈絡下，我們會使用不同的詞彙。前者指的是自然災害造成的環境或基礎設施破壞，偏向物理因素。災害不一定會導致災難，當我們說「災難」的時候，指的是發生環境災害時，可能因為人為因素的介入，使得原本的自然災害產生破壞性的社會效果，災難可說是災害、風險與社會脆弱性所共同造成的（Oliver-Smith and Hoffman, 1999）。

國內對於災難的研究，多半探討發生災難的原因和發生後的社會衝擊，對於原住民社會以何種方式來預防、面對跟解決災難，比較少探討，目前看到的相關研究最多的是有關莫拉克風災與原住民部落社會文化變遷的研究。

台邦·撒沙勒（2012: 79-80）討論莫拉克風災後，因為政府強制遷村及人地分離的政策造成的困境，包含：不同部落之間共處的問題、遷村後面臨的生活適應、農耕土地欠缺、飲食習慣被迫改變、環境與氣候的變異（氣味、悶熱等）、被觀光的困境。他認為，永久屋政策忽視了部落的族群性與主體性，也忽略了各部落之間的文化差異。此文也提到，在舊好茶時代，面對災害並處理災害，是族人日常重要的實踐，獵人的角色、食物的種植、採收、處理，或是連續幾天的大雨之後，左鄰右舍之間的互助分享，都是應付風災的文化習慣，也是一種道德學習。從他的研究可以看到，原住民族在日常生活都已經在面對、預防災害了，可惜該文並沒有針對這樣的社會文化與制度，進行更深入的探討。該文的一個重要論點是：災難來自於社會解組，不是來自於自然災害，畢竟因應自然災害已經是原住民族歷史的一部分，維持健全的社會文化組織，才是解決災難最佳的方法。

台邦·撒沙勒與另外兩位學者的另外一篇文章（Taiban et al., 2020）繼續發揮這樣的觀點，他們探討莫拉克風災後，移住永久屋的魯凱族人如何透過傳統作物「臺灣紅藜」的種植，重新實踐傳統制度（例如交工制度、利潤平均分享、耆老教導年輕人耕種技術），整合留在山上跟搬遷到山下的族人，成為莫拉克風災後，成功重建社區的一個案例。此文的一個重要論點是：原住民社區的韌性是根植於土地與文化的（*ibid.*: 12），也就是原有的社會組織、文化，對於災後重建有重要影響。這個觀點在紐西蘭基督城大地震後的研究也有同樣發現：災難前活躍積極的社區共同活動，會提升災後的社會支持與學習，藉由既存的社會網絡，可以讓公民積極有效地參與災後重建（Cretney, 2016）。本文也採取類似的觀點：原住民族的文化之中，已經有既存的社會組織與文化制度來對抗自然災害。

另外一種對於自然災害和社會關係的研究，主要是探討社會網絡、階級跟災難不平等之間的關係。長期研究災難的學者 Blaikie 認為災難建立在三個要素上，即危險（hazard）、風險（risk）和脆弱性（vulnerability），它們之間彼此關聯，相互影響。「危險」是災難隱含的物理因素，透過統計可以進行預測；「風險」是自然危險和極端事件發生時在空間中不同程度的脆弱性總和；「脆弱性」則是一個人或群體預測、應對或抵抗自然災害的影響及復原的能

力。研究顯示災難的發生往往源自於人類社會系統本身的脆弱性，或者因為社會系統的弱化和不平等導致災難更為嚴重。在災難中，職業、階級、族裔、貧富、城鄉、性別……等等因素都可能是強化社會脆弱性的因子。因此，發現致災的原因、減輕災難的脆弱性有助於災難的預防（Blaikie et al., 1994）。

社會學討論「災難的不平等」，也關注「社會的脆弱性」（social vulnerability），著重災前的受災風險分布與災前災後的社會不平等。例如張宜君與林宗弘（2012）以1999年的九二一地震為例，從社會脆弱性的觀點出發，討論社會不平等如何導致受災風險的差異，以及災後重建對社會不平等的影響。他們的研究指出，階級、族群和城鄉差距是造成民眾受災風險差異的主因，許多災後社會內部的不平等是來自於受災風險的不平等，而不是來自災後重建的過程；這一觀點，跟台邦·撒沙勒針對永久屋的研究發現有所不同。台邦·撒沙勒（2012）認為，自然災害對於原住民部落而言，本來就是生活歷史的一部分，是後來的遷村政策造成了災難不平等。但是張宜君與林宗弘（2012）則認為，災難發生後的不平等現象是因為原來的社會不平等已經存在，因此當災難來臨時，有社會脆弱特性的人，就會受到比較大的衝擊和影響。

這種研究結果的差異，可能源自於張、林論文的研究對象是資本主義社會中以自利考量為主的漢人文化，而且他們調查的對象是以非農業生產者、工人為主，這些人是生存在一個弱勢者沒有資源、有資源者不願意承擔道義責任的社會，所以得出的研究結果是：災難風險與階級息息相關。而在魯凱族社會，雖然也有社會階層化的情況，但是貴族被期待需負擔道德責任，照顧部落族人的生存；分享互惠的社會組織原則，要求有能力的人共同分擔災害風險。這樣的道德經濟與社會，跟原住民族的勞力、生產、農耕、社會組織緊密結合在一起，與漢人社會組織並不相同。魯凱族在應對災害時，是以整體社會組織的方式來應對，而非「個人」的方式，也因此張、林的研究結果，無法完全說明魯凱族這一類社會的實際情形。

另外一篇駱明正與范雲（Lo and Fan, 2020）的最新研究，以三種社會資本的概念：連帶、橋接與連結（bonding, bridging, linking），探討三個原住民社區：那瑪夏、嘉蘭與阿禮的災後重建，為何有的成功，有的失敗。他們認

為，社區中擁有連帶、橋接資本的人，是否有高度的自我反思、是否注意到國家的象徵暴力、是否具備豐富的文化資源來與其他行動者互相滋養，會影響災後重建的結果。

但是駱、范的分析，跟張、林的論文有類似的不足：他們都是以一種比較個人主義式的研究手法來分析災難風險的分布或重建，而忽略了不同社會文化的制度與組織面向。我們認為，每一個人都是生活在特定的社會文化組織中，要如何應付災難，跟既有的社會文化制度息息相關。該文提到的「社會資本」概念，是以「個體」為中心的網絡，比較沒有看到文化中的社會規範與價值所塑造的制度，如何降低災害的發生風險，以及發生災害後如何集體應對，這是本文想要補充論述的。

在自然科學的研究上，以科學數據為依據的現代社會，常常忽略傳統農耕的知識與經驗，例如一般的氣候科學，並無法偵測到部落環境的微氣候，自然也無法提供資訊給部落做農業耕種的參考（Marin and Berkes, 2013），這些研究限制，如果不加以反思，那麼就容易產生對原住民族自給自足農業的誤判，一些想要改善原住民生活的政策，也經常違反或忽略原住民族與自然環境關係的傳統知識（Kolawole, 2001; Rajasekaran et al., 1991），無法應付目前因為氣候變遷而帶來的自然環境災害。我們稱呼這樣的科學研究是「東方之眼」（*oriental gaze*），它們以特定的視角，通常是進步／落後的二分法，來看待原住民族的生態農業與災害防治體系，忽視原住民族本身就已經存在一套應付自然災害的文化與社會制度和組織。例如王俊豪、陳美芬（2015）設計了一個「社區防救災行動架構」，探討臺東縣金峰鄉嘉蘭社區的防救災，如何在這一套科學系統中進行。但是這樣的方法，完全排除了原住民族幾千年來面對自然災害的經驗和智慧，引入一個號稱科學但是失去在地脈絡的思考模式。這樣的防災規劃，經常是位處遠方的行政官僚體系在做政策規劃時的思考模式，一定要將「地方」塞入其「中央」的統治架構，往往是以統治、控制為目的，而無法幫助到需要的人，這就是 Scott（1998）所說的「國家視角」（*seeing like a state*）。

自然災害的預防與應對，和社會制度息息相關，每一個社會都有一套應付自然災害的方法，特別是在農耕生產的經濟活動上，透過社會制度的安排

而降低災害風險；換言之，傳統的農耕生產活動，是鑲嵌在社會制度之中的。臺灣社會所熟悉的市場經濟，並不是唯一的一種經濟活動形式，除了市場交易型態外，還有互惠、再分配與家計（reciprocity, redistribution and householding）的經濟型態，在這些經濟型態中，人們的行動邏輯都跟資本主義市場經濟的圖利動機（motive of gain）無關（Polanyi, 1957: Ch. 4）。

有關經濟與社會之間的鑲嵌關係，來自於 Polanyi（1957）對於資本主義與社會保護之間拉扯的分析，從他的研究傳承下來，有兩類鑲嵌研究：結構鑲嵌與關係鑲嵌（structural vs. relational embeddedness）。結構鑲嵌的代表著作，是 Scott（1976）的《農民的道德經濟》（*The Moral Economy of the Peasant*），探討了東南亞農民社會如何安排經濟生活，他問道：如果連續幾年，農民的收成低於生存線，那麼農民如何避開這種生存風險？他提出「安全第一原則」（safety first principle）與「最小風險原則」來解釋農民的經濟行為，也就是農民寧可少賺，也不願冒著生存毀滅的風險，所以在租稅制度上，農民不喜歡透過課定額比例的稅拿走他們的收成，而是寧願每一年政府留下足以讓他們生存的收成，其他都讓政府拿走也無妨。按照自利與利潤最大化的邏輯，這根本不符合自己的最大利益，但是卻符合安全第一的邏輯。如果真的碰到連續幾年收成不佳，農村社會也有一些制度安排，協助農民渡過難關。這樣的觀點認為，經濟制度與行為或社會關係，是結構性鑲嵌在社會制度之中。

經濟社會學的另外一支領域是「關係鑲嵌」的研究，從 Granovetter（1985）的著名文章開始，他第一句話就寫：「社會理論的一個古典提問就是，行為與制度如何受到社會關係的影響。」（How behavior and institutions are affected by social relations is one of the classic questions of social theory.）在談到信任與不正行為時，他說：「鑲嵌理論強調，在（交易）關係中，具體的人際關係和結構（或『網絡』）在創造信任與降低不正行為上，扮演重要角色。」從這些論點可知，即使 Granovetter 說，他的論點是延續自 Polanyi，但是在研究途徑上，卻採取了比較微觀的「社會關係」角度來看經濟行為，也就是「關係鑲嵌」（relational embeddedness）論點，駱、范（Lo and Fan, 2020）的論文強調人際關係跟網絡，也是屬於這一研究方向。但是關係鑲嵌的研究，對於

更大的社會文化制度，經常存而不論，因此最後往往討論個人的不同「資本」（不管是文化、社會或經濟的），而忘記結構與制度性的強制力通常才是人們行動的力量。

本研究並不走關係鑲嵌的理論角度，而是採用 Karl Polanyi、James Scott 偏向「結構鑲嵌」的經濟社會學角度，將人們的經濟行動放在更大的社會文化制度底下來觀察，透過認識魯凱族部落的社會文化制度，來理解該部落如何將農耕與狩獵的經濟體系鑲嵌在社會制度之中。當前魯凱族的傳統農耕生產，是配合著社會文化進行的，並非為了資本主義市場而生產；另一方面，這樣的生產方式、組織與制度，不是為了極大化作物產量，而是極小化災害風險，以求得整體社會的生存。許多重要的社會組織與制度，就是為了極小化生存風險。

## 參、研究方法

本研究的田野地點，在屏東縣霧臺鄉地區。該地區被劃歸為魯凱族的西魯凱群（另外兩群為東魯凱群和下三社群），主要分布在屏東縣的隘寮溪一帶，與三地門鄉、瑪家鄉的排灣族地緣親近，彼此通婚、往來密切，有些部落也有排魯混居的情形（台邦·撒沙勒，2014: 55）。霧臺鄉行政區包含霧臺、阿禮、佳暮、神山、大武、好茶六個村，根據戶籍統計，到2020年2月底，此區共有1,048戶，人口總數3,295人，最大的村落是霧臺村，有1,293人（屏東縣內埔戶政事務所，2020）。

本研究的主要田野資料來自本文第一作者在2015-2017年之間，於屏東縣霧臺鄉霧臺村（包括霧臺、神山、谷川部落）所進行的調查（參見圖1），包含傳統農業耕地種植過程、農耕在不同海拔環境利用的機制、栽培方法的傳統知識、傳統農業連結的社會文化、傳統農業與氣候變遷的適應等議題。在此過程中，第一作者也親自參與農作物的耕種，實際觀察農耕制度、社會互動，蒐集相關的社會文化資料，驗證自然耕種與社會制度之間的關係。第一作者出身於霧臺地區，跟部落的族人相當熟悉，因此要訪談霧臺族人相對容易，有正式的訪談，但更多的是經由日常生活的觀察、聊天而獲得的資訊。



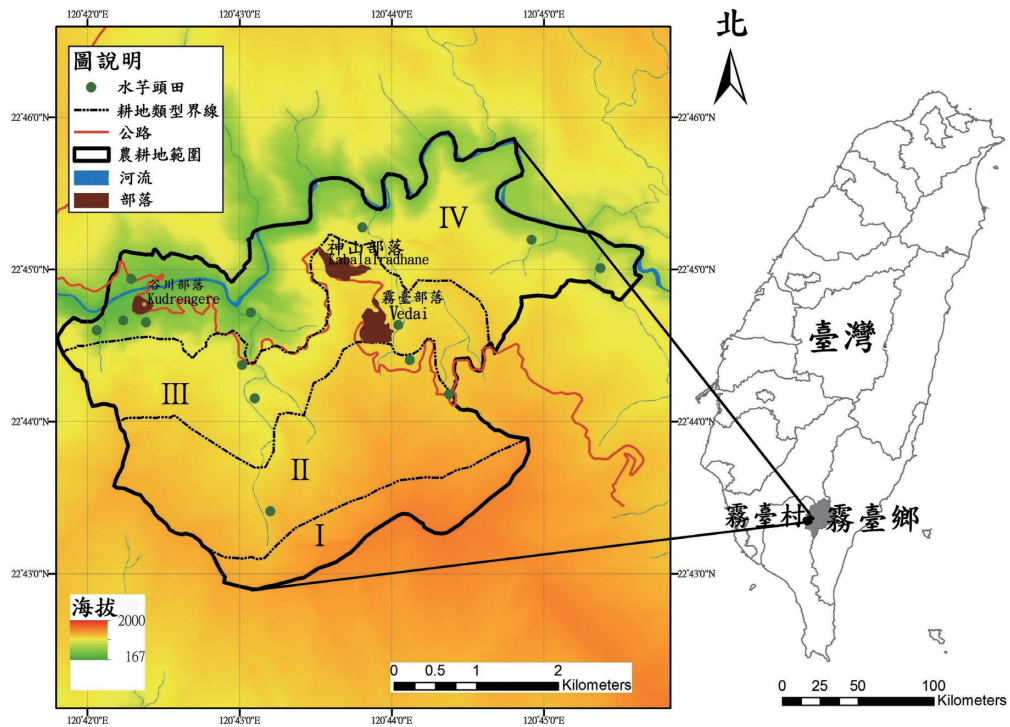


圖 1：田野調查地點：霧臺鄉與其周遭

訪談皆以魯凱語為主，偶爾以華語為輔。訪談對象如表 1 所列，幾乎都是 70 歲以上的族人，他們的歷史、農耕實作經驗，提供了本文寶貴的材料。這些部落的受訪者，都非常樂意分享他們所知道的訊息，因為他們希望自己講述的故事可以被保存下來，成為歷史記錄的一部分，所以也願意公開他們的姓名。在此期間過後，兩位作者（巴清雄、王宏仁）於 2020 年 2 月再度回到部落進行觀察、訪問，其餘更多時候則是透過電話詢問魯凱族朋友一些事情，來補充本文的相關資料。

或許有人會懷疑，本文所講的這些現象，是不是距今已久的事情？文中所提及的都是最近幾年的田野資料，也就是發生在當前的霧臺魯凱地區的事情。我們不否認，魯凱社會經歷了日治、國府統治，以及 1960 年代以後的貨幣經濟洗禮，傳統社會結構、制度、文化、規範……等，都受到莫大的衝擊。不過有兩點理由，讓我們在方法上，可以控制殖民與資本主義化的影響，釐清傳統農業與現存的社會結構如何共構而預防災害。

表 1：受訪者基本資料

編號	魯凱族名	性別	社會階層	年齡	職業
1	Caeve ka Alegeane	男	平民	77	獵人、農人
2	Kedevese ka Pacekele	女	與編號 1 是夫妻	76	農人、家管
3	Kalrimadraw ka Pacekele	男	平民	81	農人
4	Lebetai ka Aruladenge	女	與編號 3 是夫妻	72	農人、家管
5	Capadisi ka Mabalriyu	女	平民（寡婦）	73	農人、家管
6	Uselrepe ka Tarudralumu	女	平民（寡婦），耆老之一	82	農人、家管
7	Kuringici ka Pacekele	男	平民	79	農人、獵人
8	Kwalrimi ka Kapulru	女	與編號 7 是夫妻	77	農人、家管
9	Lavane ka Manigaii	女	平民	75	農人、家管
10	Tivulrangane ka Tavelengane	男	平民	75	農人、獵人
11	Asyane ka Pakidavai	女	平民	74	農人、家管
12	Cugange ka Abalyusu	男	貴族	62	農人、獵人
13	Dremedremane ka Salrebelrebe	女	平民	75	農人
14	Palri	男	平民	70	農人
15	Legeaii ka Palrangelrange	男	平民	62	農人
16	Kainwane ka Palavelave	男	平民	77	農人
17	Upelreng	男	平民	72	農人
18	Aras ka Pacengelraw	男	貴族	72	農人
19	Pulravale ka Kaelreane	男	平民	67	農人

備註：受訪者年齡是田野調查時的實際年齡。

首先，選擇霧臺部落為研究區域，主要是該部落形成至今，沒有因政治介入而被迫遷移。雖然日本殖民時期有過短暫的水稻強迫栽培，但由於栽培技術生疏、水圳系統維護困難，加上水稻與傳統文化沒有產生連結，最後停擺。戰後，霧臺地區很快就恢復傳統農業栽培，即使戰後的政府號稱為了改善山區部落經濟與生活，開通許多道路，也積極推動霧臺經濟產業發展、鼓

勵種植經濟作物，不過這些經濟作物無法克服銷售端與管理技術等問題，尤其環境限制條件因素，最終也沒能成功翻轉霧臺的傳統農業耕種方式，也因此霧臺傳統農耕方式得以持續保留至今，成為我們觀察傳統農耕與既有社會制度關係的重要個案。

其次，目前霧臺的農業耕種工作主要落在年長者身上，對於老一輩的魯凱族人而言，傳統的社會文化習俗，仍是指導自己行為的重要方針，透過訪問這些耆老、年長耕種者，我們可以更清楚傳統農耕實作與社會結構之間相互鑲嵌的情況。

## 肆、自然環境的土地倫理與災害預防

傳統的魯凱族社會是個階層社會，貴族頭目負責部落公共事務，由長老來輔佐。貴族的特權包含收租、公開或不公開地取得儀式與禮物、家屋裝飾權（台邦·撒沙勒，2016: 89-99），土地、獵場、河流基本上都屬於貴族所有，但是使用權分給一般平民，因此實際的農耕、狩獵都必須仰賴平民，這樣傳統的階層社會結構現仍持續影響著魯凱族人的行為。

魯凱族的農耕生產最重要的原則是「最小化風險」，而搭配的社會制度是「再分配與分享」。在土地的傳統耕種或狩獵方面，最小化風險為社群經營的原則，而非為了出售作物獲得最大收益。我們將在本節討論此議題。再分配與互惠分享是魯凱社會制度最重要的原則，這個原則體現在農耕過程和發生災害的時候，它保障每個人都可以生存下來。這部分將在下一節討論。

底下我們先說明魯凱族的土地制度與倫理是什麼，以及這樣的倫理為何可以預防災害的發生。接著下一節，我們要探討，當真的發生災害的時候，魯凱族的社會組織如何動員，保證每一個人的生存權利。

### 一、農耕土地利用制度

首先我們要說明，本文所指的「傳統農業耕作」是指為了生存所需的傳統糧食種植，跟田野調查地的經濟作物耕作，例如愛玉、咖啡……等，並不相同（參考表2）。

表 2：霧臺地區的主要傳統作物

編號	傳統作物	族語名稱	編號	傳統作物	族語名稱
1	小米	becenge	2	臺灣紅藜	baae
3	旱芋頭	taai	4	甘藷	urasi
5	水芋頭	drulrungu	6	花生	makapairange
7	玉米	lapainai	8	南瓜	gulrugulrane
9	樹豆	karidrange	10	米豆	lepelepe
11	高粱	rumagai	12	山藥	tuba
13	甘蔗	cubusu	14	香蕉	belebele

備註：香蕉對魯凱族是糧食作物。

表 3：霧臺地區的新興經濟作物

編號	經濟作物	族語名稱	備 註
1	咖啡	kakuri	賣有機咖啡豆，也販售咖啡飲料給部落觀光客。
2	愛玉	tukunui	主要用於販售給部落觀光客，沒有多餘的量可販售到外面；也有少量（小包裝）賣給觀光客回去搓愛玉。
3	旱芋頭	taai	在部落觀光產業販售。
4	檳榔	sabiki	除了自用外，會在量比較多的時候，販售到外面（水門地區）。
5	龍鬚菜	vasaw ki haitulri	早期族人只有吃果實（haitulri）部分，葉子不吃，漢人進入後才開始成為經濟作物；近五年採集販售到中盤商。
6	臺灣紅藜	baae	過去是自給自足，近五年受主流社會影響，有人到部落收購，逐漸成為經濟作物。
7	小米酒	kabavane	過去是部落有人結婚、豐年祭時才會釀小米酒，近期應觀光客需求，釀酒主要為販售，族人有需要時會向其購買、訂製。
8	南瓜	gulrugulrane	近期有族人販售山上產出的南瓜。
9	樹豆	karidrange	近期有族人販售樹豆，對象以部落觀光客為主。
10	小米	becenge	小米以部落需要為主要消費，若有剩餘才成包販售。

資料來源：作者自行整理。

根據部落耆老的說法，在霧臺地區，國民政府早先引入的經濟作物是粗梨（nashi），即俗稱的橫山梨（學名 *Pyrus serotina* Rehd. cv. Hengshan），主要種植在山坡地上。但是霧臺鄉公所欠缺技術栽培（接枝）與管理（疏果、蟲害防治等）方面的輔導，族人對這些也較陌生，甚至沒有人負責產品的收購與銷售，後來就無疾而終。第二波經濟作物引進日本紅肉李及黃肉李（學名為 *Prunus salicina* Lindley，英文名為 plum），黃肉李一度因為有觀光客發現霧臺的紅、黃肉李是有機的，沒有噴灑農藥，而族人放任果實掉落，因此才開始跟族人收購。但後來八八水災造成阿禮部落遷村，就沒有繼續經營管理而荒廢了。這幾年新興的經濟作物是咖啡和愛玉。咖啡隨著臺灣市場的大量需求而漸漸吸引族人加入種植，屬於高海拔咖啡，但是產量並不多，主要分布在霧臺、好茶與瑪家（台邦·撒沙勒，2014: 157-158）。愛玉過去主要分布在霧臺鄉的傳統領域，是森林副產物，屬林務局所有，禁止族人利用。近來，隨著觀光的興盛，遊客大量湧入，霧臺的愛玉市場逐漸打開，需求量增加，有些族人開始種植在自己的保留地上，但產量不多，不足的部分，就從高雄市桃源區或那瑪夏區補充。

如前所述，魯凱族的土地名義上歸傳統領袖（頭目）所有，承租頭目的土地耕作，必須納貢給頭目。但是平民也可透過禮物與儀式取得土地，此時土地的耕種權就完全歸屬平民，而且也不需要再納貢給頭目。因此霧臺地區的土地耕作，基本上就是分為「跟頭目承租土地耕種」，以及「用自己家裡的土地耕種」。

日本政府殖民之後，引入了新的統治方式，以警察取代傳統領袖進行政治統治，但是對於經濟組織與土地使用方式，雖然希望引入水稻耕種、造林養蠶，卻並沒有成功，因此傳統的農耕仍沒有太多的改變（台邦·撒沙勒，2014: 149）。國民政府來臺之後，在 1958 年進行山地保留地的地籍測量與調查，土地私有的概念也逐漸傳入部落（蔡友月，2009: 100）。第一作者的父親，在 1960 年代，因為頭目家孩子要結婚，需要殺豬分享給族人，所以用自己飼養的一頭豬跟頭目交換土地，取得目前的耕地來種植傳統作物。在此同時，他也很清楚地知道，必須去鄉公所做土地產權登記，否則將來可能有爭議。至於現在的霧臺社會，族人跟頭目購入土地的話，則多半都是以金

錢方式交換。

可耕地傳統上都是拿來種植糧食作物，但是因為資本主義的影響，某些耕地也開始用來種植經濟作物以應付擴張的市場需求，例如迄今仍相當受歡迎的愛玉、咖啡，或是受到市場喜好的傳統作物臺灣紅藜，在幾年前曾經大幅擴張生產。雖然某些可耕地開始轉種經濟作物，但在這裡需要注意兩點：(1)目前只要是跟頭目承租的土地，一定是種植魯凱族的傳統糧食作物，不會種植經濟作物。(2)為市場而種植的經濟作物，都是利用休耕地來種植（參考表 4）。

表 4：土地所有權與農作物的關係

	自己的土地	承租的土地
糧食作物	○	○
經濟作物	○（休耕地）	×

從自然環境的角度來看，霧臺的可耕農地，一開始開墾時，必須花相當多的人力進行整地，而且為了維持地力，必須在有限的土地、不同的時節、同一農地的不同空間，種植不同的作物（詳見下文討論的混作栽培與輪耕制度），例如必須把南瓜、山藥等匍匐莖作物種植在石頭堆或耕地邊，就是為了配合輪耕時間而進行的不同農作物種植。因此，若栽培經濟作物如粗梨、李子、愛玉、咖啡等，就無法輪耕、保持地力、保障糧食來源。從頭目或承租農人的角度來看，若承租的土地破壞了地力，要再復原需要花很長的時間，這不符合永續發展，而且地主（頭目）也不希望拿繳納的經濟作物，因為還有後續的產銷問題。<sup>1</sup>

1 霧臺魯凱族的納租，因不同物品而有不同說法，獵租叫 *swalupu*，頭飾租叫 *sakyasupilri*，農產小米租叫 *padulru*。農租稅只有在小米作物用 *padulru*；若種植甘薯、芋頭、樹豆等，當分享給貴族（地主）時，就不用 *padulru*。耕作者在要採收甘藷或芋頭時，會告知地主他們即將要採收，地主會與他的親友協商，派親友隨耕地的族人到田間，一起採收，但沒有像小米一樣刻意分 1/4 的採收量給地主，而是依帶去的貴族容器大小，能背負多少算多少。這些糧食作物和小米的社會意義不同，小米在魯凱族霧臺社會，除了食用外，更是社會文化中很重要的儀式作物，因此貴族（地主）對於小米的 1/4 採收量的納租，要求比較嚴格。

如果是利用自己家族擁有的土地來種植經濟作物，那麼多半是利用休耕地。這裡的休耕地不是指糧食種植輪耕的休耕期間，而是不再耕作的土地。霧臺地區會逐漸出現休耕地，一方面是因為人力老化，有些離部落較遠、交通工具無法到達的耕地，老人家就會考慮休耕。此外，現在的糧食物資並非完全仰賴傳統作物，很多是外來商品，所以也沒有那麼大的需求，只好休耕。在考慮要投入經濟作物栽培，且有市場風險時，這些休耕地通常是首選。

如此的土地區分利用，彰顯了迄今為止，霧臺地區的農作仍是依照「最小化風險」的方式在經營，因為經濟作物的市場波動大、風險高，加上單一作物的蟲害風險增加，因此族人不會拿基本糧食生產的土地來種植經濟作物，就如同 Scott (1976) 所說的農民心態，仍然「以安全第一為原則」，確保了糧食生產足夠之後，才會利用休耕土地，種植配合市場需求的經濟作物。從表 3 也可以看出，只有咖啡、愛玉和非傳統的農作物，是單一作物栽培，其他所謂的「經濟作物」，都是原本的傳統農作，且即使出售這些作物，我們仍難稱這些作物是具有嚴格資本主義意義下的商品化農產品，因為多數並非是為了銷售而種植、生產，而是為了自己的需要，有多餘的才拿去市場銷售，換回貨幣，也因此即使是種植經濟作物，這些從傳統農作轉成經濟作物的農業耕種過程，仍與社會制度之間有高度的連結，亦即只利用自己的休耕地來種植，不會去影響基本糧食的耕種。

簡言之，當代的魯凱族霧臺部落的經濟活動，雖然已經深受資本主義的影響，但在農耕實作上，除了少數配合市場而出現的單一經濟作物外（例如咖啡、愛玉等），更多的是傳統留下來的生態農耕、生態作物選擇。族人會繼續保持傳統農耕作物的選擇，也與自然災害風險控管、社會組織息息相關，而非為了個人利潤的極大化。

## 二、預防自然災害：混作栽培與輪耕

混作栽培及輪耕方式，是魯凱族霧臺傳統農耕制度中，降低收成風險的主要制度；輪耕方式中的「現地保存」則是應對可能的饑荒的社會制度之一。這裡我們以小米和旱芋頭來說明。

小米混作栽培（參考圖 3），以兩年為一栽培階段，第三年則原地栽培不

同的混作栽培作物。小米混作栽培的農田，以小米（becenge）為主要栽培作物，然後混作栽培其他作物，包含臺灣紅藜（baae）、玉米（lapainai）、高粱（rumagai）、臺灣油芒（lalrumai）、米豆（lepelepe）、樹豆（karidrange）、南瓜（gulrugulrane）、甘藷（urasi）等。不同作物有不同的生長期及採收期，依序為玉米、臺灣紅藜、小米、高粱、臺灣油芒、米豆、南瓜、甘藷、樹豆。待樹豆採收完畢後再進行整地，重新開始第二年的小米混作栽培。

旱芋頭混作栽培，以三年為一栽培階段，第四年即休耕。依旱芋頭混作栽培農耕曆，旱芋頭為主要栽培作物，玉米、臺灣紅藜、樹豆、甘藷、南瓜、山藥為混作栽培作物。在落葉季節（約 10-11 月）進行砍伐整地，將臺灣紅藜撒在田間，再將種芋穴播（vawlriulri）在田間，播種過程用掘土器，在穴播種芋的周圍，輕輕將土翻動，讓已撒的臺灣紅藜埋入土壤；種芋種植結束後，接著將玉米與樹豆依需要穴播在田間。由於耕地面積有限，魯凱族農夫會種植南瓜與山藥，因為這兩種植物會產生遮光而影響其他植物的光合作用，故必須種在農田邊或大石頭附近。

旱芋頭田經過春雨溼潤後，田間的雜草與子芋也隨著生長。子芋約在 3 月長出，族人在田間除草時，進行子芋覆土，以使子芋獲得良好的生長環境。除草時期，農夫也會在適當的位置種植甘藷。此時種植甘藷，除了有覆蓋地表、預防土壤水分蒸散及雨水沖刷土壤的功能，也可以避開子芋生長時需要從土壤吸收大量養分而產生的可能競爭。10 月底至 11 月期間是旱芋頭採收階段。採收不會一次採收完畢，而是每挖掘一叢芋頭時，會從中選擇較健康的子芋回種（waulryulri）到原穴中，供第二年收成。旱芋頭採收完畢，田間剩下甘藷、南瓜、山藥等匍匐莖作物，它們此時發揮地表覆蓋的功能，使子芋獲得足夠的土壤水分供給。

第二年進行田間管理時（除草），地瓜、南瓜是重要的食物來源。第二年採收完畢，地力耗盡，需將田間所有農作物清除，翻土整地，把表層與深層的土壤做一翻動，再進行如第一年的旱芋頭栽培。第三年的旱芋頭採收完畢後，剩下甘藷作物在田間，此時就不再投入更多人力進行管理，而是讓農田自然進入休耕狀態。有需要時，田間的甘藷、山藥、南瓜具有糧食補給的功能。休耕的制度，搭配著下文將提到的「現地保存」制度，成為魯凱族人



應付糧食歉收的重要辦法。

混種的一個重要生態功能，是可以生物防治。以臺灣紅藜為例，雖然它是魯凱族的傳統作物之一，但是曾經有過一段時間，族人將臺灣紅藜當成經濟作物，大面積單一作物栽培，經常引來蟲害，老人家說，必須跟小米、玉米……混種，才能避免蟲害。這樣的混種生態農業慣習，保障了生存所需的糧食不會因為單一的蟲害而毀滅（參考圖 2）。

混合耕種的另外一個重要災害預防功能，是錯開不同糧食的成長時期，也因此每兩年為一個循環的耕種過程中，不同作物會在不同時間點收穫，進而保障在不同的時間點，族人都有足夠的糧食。由圖 3 可以看到，小米從 5 月開始採收，接著進入 8 月的豐收祭，9、10 月的高粱、米豆採收，而旱芋頭、樹豆的收成月份在 11 月到隔年 1 月。因此糧食混種的好處之一，是避免單



圖 2：

混種的田地，有臺灣紅藜、小米、高粱、龍葵野菜、甘藷、山萵蒿等

一種植必須等待過長的收成，也避免此單一作物收成不佳造成未來一段長時間的饑荒。族人在不同時間、不同海拔、不同的田裡，種植不同的食物，在不同的時間收成，降低了單一作物病蟲害問題、食物單一性，或單一收成時間可能遇到的氣候變化風險。

傳統上，會出現青黃不接的月份，大概是3月到5月中，如果上一年度收成不佳，沒有足夠存糧，此時整個社會就必須以集體的力量來面對，也就是底下我們將提到的各種社會制度與應對辦法。



圖 3：旱芋頭混作田第一年農耕曆

資料來源：巴清雄（2018）。

附註：農耕曆顏色說明：

- 作物栽培與生長階段
- 作物採收階段
- 小米採收後部落的豐收祭儀。整個月份有很多的相關祭儀活動。
- 寒冷的季節（西曆約 9-2 月）
- 溫熱的季節（西曆約 3-8 月）
- 不同作物混作栽培類型在整個年度的分布



### 三、農作物儲藏：加工與現地保存

原住民山區部落，對外交通容易受到災害的限制，因此自給自足的生產是保障糧食安全最重要的經濟生活方式（Hanazaki et al., 2013），而農作收成如何保存亦相當關鍵。在魯凱部落社會中，加工儲藏與現地保存，是兩種預防饑荒的重要方式。

霧臺部落傳統作物採收方式分「階段性」與「成熟後一次採收」兩種。階段性採收是爲了平日生活鮮食需要，成熟後一次採收則是爲了儲藏與社會文化的需要。每種作物的生長期、採收期都不一樣，除了可以分散人力需求，也可在不同階段供應族人即食的食材，而塊莖、塊根作物如甘藷、山藥、木薯、南瓜、旱芋頭、水芋頭等都可以階段性採收供應鮮食。

作物因特性如穀類作物、塊莖作物、塊根作物等差異，儲藏的方式也不同。穀類作物，如小米、高粱、臺灣油芒經過分類、曬乾之後入倉保存，或吊掛在屋內通風處。旱芋頭、水芋頭、甘藷、山藥、木薯、南瓜等作物不易保存，因此，旱芋頭以烘烤方式製成乾糧，以延長旱芋頭可食用的期限，烘烤後的芋頭乾可以保存三到五年。其他豆類作物如樹豆、米豆、皇帝豆，或油料作物如花生，除了可以鮮食外，也可以曬乾之後入倉。若遇糧食不足時，這些乾糧都可以拿出來應急。

小量的糧食保存，會放在室內靠近爐灶旁邊，透過每日煮飯的爐火除去穀物的水分。有些穀物則存放在室外的糧倉，糧倉因爲比較潮溼，糧食無法久存，因此每隔一段時間，各家族（包含頭目貴族家族），會根據通風、日照情況，判斷何時必須將糧倉的穀物拿出來外面曝曬。這樣的曝曬過程，不僅僅只是落實物理性質的保存方法，也彰顯了自己家族的富裕程度，而且讓部落裡的人知道，還有多少存糧將來可以作爲重分配使用。一旦發生收成欠佳的情況，頭目的糧倉會開放，分配食物給部落裡生存困難的人。前面提到，旱芋頭烘乾後，可以保存非常久的時間，如果突然遭遇天災而無法從外界獲得糧食的話，這些存糧仍足以供應部落人口幾個月的生活。

作物儲藏除了透過乾燥方式來保存糧食之外，另外一個重要的社會制度是「現地保存」。一些不易保存的塊根、塊莖作物，如甘藷、旱芋頭、水芋

頭、山藥等，或是 drangadrangale 品系（旱芋頭的一種品系），除了階段性採收以供鮮食外，也會採取田間現地保存，不加以採收，任由這些作物留在原來的農田，讓它們藉著合適的土壤溼度保存下來。為什麼呢？如果部落遇到氣候災害或病蟲害，造成作物歉收而引發糧食安全危機時，這些休耕地上沒有採收的野生物種（如 tuba、kalri、kelreng 等），就成為族人渡過危機的重要糧食來源。此外，某一些野生芋頭，在普通時候是不吃的，只有在緊急情況族人才會吃，當成渡過難關的食物，這是因為旱芋頭種類多，有些適合製作成芋頭乾儲存，有些品系（例如 drangadrangale 品系）不適合製作成乾糧，便採取現地保存。

從新古典經濟學的角度來看，不收成這些作物，任由它們在田裡腐化，不做最大化的生產，一點都不符合資本主義的經濟理性，但是從「最小化風險」的角度來看，這是維繫整個社會生存的重要制度，在最極端糧食歉收的情況下，可以透過這個制度來渡過一時的難關。這種做法，也就類似 Scott (1976) 對於東南亞農民的研究，當地農民寧可不要收入最多，在收成好的時候，交多一點的稅（穀物）給政府，但是當歉收的時候，他們仍然可以保留維生的糧食來渡過難關。

另外一種「現地保存」的糧食，是部落公有地、獵場裡的作物保存。獵場是魯凱族人另外一個重要的糧食來源地區，是介於農耕地和神聖空間之間的區域。神聖空間本身是一個保護育種的區域，當其中的動植物繁榮昌盛，就會溢出來到獵區，讓族人可以狩獵；如果沒有溢出來表示其中的動植物復育尚未完成，因此不應該進入該地區破壞生態，裴家騏教授稱此現象為「湧泉」或「沙漏」效應（裴家騏，2015）。這樣的文化制度，隱含了生物多樣性與風險控制的原則，而不是要極大化狩獵物品來出售。

魯凱族的獵場屬於頭目家族所有，因此獵人在哪個地方捕獲獵物，就必須將貢物送往該頭目家，通常是以獵物的前腿肉、肝與心臟，貢獻給頭目家（台邦·撒沙勒，2016: 17-18）。當糧食生產不足時，獵人因為熟悉整個山川環境，可以帶領族人到山林採集可食用的植物，而不是在普通時刻就先採集，拿出去販售或帶回家儲存，這也是現地保存的一種方式，目的不是為了最大化個人或自己家族的利益，而是為了預防整個部落未來的風險。

## 伍、再分配、互惠與災害預防、救助

人類的經濟活動，一直都是在社會的控制底下進行，所有的經濟活動，都是爲了社會的再生產而進行，並非如當代新古典經濟學者說的，是爲了個人的最大利益。任何一個大型組織的社會，都一定有再分配、互惠、家計經濟、市場交換的經濟組織原則（Polanyi, 1957），魯凱族社會也不例外。以下我們從再分配與互惠的兩種文化制度來探討災害的預防與救助。<sup>2</sup>

### 一、階層化與資源再分配

魯凱族社會有貴族與平民兩個階層，耕地、獵區、河流分屬不同頭目家族所有。平民向頭目租用耕地、獵區，但需要納貢。以農作物收穫爲例，承租農地的平民會將收成的四分之一納貢給貴族。頭目取得這些農作物之後，並非全部據爲己有，其中一部分要再分配給部落裡的貧窮人家、鰥寡孤獨等，這是貴族維持權威與確保階序原則的重要物質方法（鄭瑋寧，2019a: 303-305）。

雖然在當代社會中，國家已經高度介入部落的社會福利體系，但這樣的資源再分配慣習，在霧臺仍繼續保留下來。2020年2月的一次訪談中，A夫妻跟部落男性朋友、租他土地的女性貴族X，在農地工寮一起喝茶聊天，他說他很感謝X把土地租給他，他會交納四分之一的農作物給她。A特別強調：「頭目取得這些東西之後，也會去幫助最貧窮的人家，例如X就負責扶養了好幾個小孩子。」魯凱社會平民對於頭目的尊敬，不是因爲他們很有錢，而是因爲他們助人的行爲，幫助越多小孩子，越受人尊敬。在這個聊天的場合，

---

2 這並不是說，市場交換制度或家計原則在當代的魯凱族經濟不重要，只是這裡要討論的是傳統農耕、狩獵方式如何鑲嵌在社會制度之中，而市場交換制度是最近半世紀出現的新經濟形式與行爲，對傳統農耕和狩獵有所衝擊（台邦·撒沙勒，2014: 150-154），這需要另外的深入討論。至於家計經濟的原則是「爲了使用的需要而生產」（Polanyi, 1957: 53），傳統的魯凱族經濟都是再分配與分享經濟，且作物或獵物不容易保存，因此狩獵或耕作都是爲了維生與祭典，也就是產物是用來分享和再分配的，所以併入討論。有關魯凱族經濟與資本主義發展的關係，可以參考鄭瑋寧（2010；2019b）。

A 不斷讚美 X，而 X 則在旁邊微笑不語，接受這樣的讚美。所以耕種的產出雖然必須納貢給頭目，但是頭目在魯凱的社會規範底下也必須展現慷慨助人的精神，將這些貢品再分配出去，如此才能得到族人的讚美和尊敬。

另外一個資源再分配的制度，是平民提供免費勞務，為頭目耕種或整理農地。雖然該農地的最終收成是歸頭目所有，不過這些收成的作物不會由頭目獨佔，而是如同前文說的，會重新分配給部落窮人，才能獲得平民的尊敬，大家也才願意繼續為這位頭目服務。例如 A 的農田緊鄰另外一位貴族 Y 的田地，雖然他不是跟 Y 承租，但是因為田地相鄰，所以他「順便」幫忙這位頭目整地（圖 5）。講到為何幫忙整地此事，他用華語說了好幾次「面子問題」。在既有的魯凱文化結構中，頭目和平民之間有相互照顧的道德義務，這樣的文化規範框架了 A 的行動，他並不是因為經濟利益而做出這樣的行為。不過如果頭目拿到收成後，不再分配出去給貧窮人家，那麼他們也會變為不合格的頭目。



圖 5：整地狀況

農業土地、獵區、河流等名目的所有權都屬於頭目，不過實際的使用權卻是掌握在一般平民手中，如何使用農耕土地和獵區，以及分配該區域的產物，則與平民遵守的社會規範、實作，更高度相關。對平民而言，不管是耕作方式、狩獵過程，還是產物的消費，最高的原則就是「分享與互惠」。

圖 5 中間有一小塊尚未整理、還有綠色雜草的地方，此塊地的下方，是 A 向貴族 X 承租的地，已經整地、撒種。此地的上方屬於另外一位貴族 Y 所有，A 已經幫忙整理得差不多了。

## 二、互惠分享原則

「分享」幾乎可以說是臺灣原住民族社會最共同的經濟生活原則，分享行為在許多面向展現，而且跨越家族和階層。分享互惠的社會行為，在每天的日常生活中實踐，一旦發生自然災害，人們可以利用既有的社會制度、組織而迅速動員起來。這個情況跟駱明正、范雲 (Lo and Fan, 2020) 所提到的各種社會資本不一樣，他們的論點仍強調位居網絡特定位置的個體所具有的個人反思、意識、文化資本，而本文則強調，在既有的社會制度底下，文化慣習所形塑的制度與衍生出的風險控管方法，可以協助應付發生的自然災害。

以下我們將探討三種不同的互惠方式 (資訊、食物與人力)，透過這些文化性的行為，魯凱族人才得以降低自然災害的風險，並且可以在發生災害的時候渡過困難。

### (一) 農業資訊的分享

前面曾經說明，單一土地上的混作栽培可以降低蟲害，而另外一個混作的情況是從整個部落的角度來觀看：部落每一戶人家都會知道其他家庭種植什麼作物，因此會種植不同的主要作物以區隔。如此的種植行為帶來的，不僅是自家農田裡作物的多樣性，對整個社群而言，也是更大的生物多樣性，可以大幅度降低在某一空間種植單一作物的自然災害風險。

除了農業資訊分享外，獵人在狩獵過程中帶回來的資訊，對於整個部落的生存也非常重要，例如發生災難時，知道哪裡有食物可以補充。在部落裡，獵人相當受人尊敬，打獵回來後，除了納貢給頭目外，也會公開跟族人



分享獵物，使族人得以補充所需的蛋白質。雖然魯凱社會有貴族跟平民階級之分，但是族人的尊敬是要去「贏得」的，即使是貴族，也必須去「贏得」部落社會大眾的尊敬，否則就只是一個頭銜而已。這裡可以看到，即使在出生就有階級之分的魯凱社會，具體的社會生活仍受到「能力」原則影響，例如部落裡的救難英雄、善跑的人，可以獲得頭目公開賜予的藍腹鸚羽毛，受到族人尊敬。這個「能力」原則保證社會不會因為某些貴族的失能而解組。

霧臺地區最知名的獵人是 Puragase · Caeve（他原來的名字是 Caeve，後來因為狩獵技術出眾，耆老給予肯定，賜予他 Puragase 的名字，佩戴了最高榮譽的五朵百合花）。他每次出外狩獵時，會仔細觀察植物成長的變化，帶回重要的農業資訊。第一作者曾經跟 Puragase 到獵區調查民族植物三天，在踏查過程中，藉機巡視部落共有水源地，並清理枯枝敗葉，若發現水勢不大，會在走訪獵區時，細微觀察土壤的溼潤程度，進而判斷這個區域土壤水資源涵養的多寡，如果發現水資源可能變少了，他就會回去告知族人山區現況，提醒族人後續注意觀察。一旦有缺水、發生乾旱的現象，獵人會知道哪裡可以挖到水源，可以解決部落或族人山區用水的問題。在 2020 年春季，因為雨量稀少，第一作者跟著部落獵人去山區找尋水源，耆老說，這個季節是找水源的最佳時機，因為都沒有下雨，此時如果能看到水，表示該區域長年不乾涸。目前的大氣科學所預測的氣象，都是大範圍的預測，而類似這樣的細微氣象變化，依靠目前的自然科學無法預測，因此獵人所帶回來的微氣候變化資訊，對於族人進行耕作方式的調整，非常重要，這也是一種災害預防的行為。獵人在巡視獵區時，會注意植物生長的現況，若植物長得不好，或發現外來植物有增加的趨勢，可能會與在地植物產生競爭時，他們會自動將外來植物砍伐清理，避免影響動物棲息地的食物來源。此外，莫拉克風災之後，如果獵人有經過族人以前的農耕地，也會回報族人這塊地的最新情況，讓族人判斷是否可以回去原來的地方繼續農作。

再者，如果發生災害，糧食不足，獵人出外巡狩山林時，也會採集一些野生的食材如 tamarangi、kalri、tuburu、tuba 等，或到休耕地尋找地瓜。Cugange 獵人說，以前隔壁家孩子多，一旦糧食不足，他們這些獵人，會主動邀約隔壁家小孩同去山區採集食物帶回來。這樣的資訊共享，不是為了自

利，也不是因為獵人是社會網絡中的橋接人物才貢獻資訊，而是在魯凱族社會文化制度下的一種道德規範，引導獵人與部落裡的族人共同分享資源。

## (二) 食物的分享與儲存

上文曾經提及，魯凱族人種植各式多樣化的糧食作物，有些適合加工保存，有些則採取現地保存，這些方式，都是為了保障在糧食歉收時，有其他的食物來源。這些食物不會集中在某些人手裡，透過曝曬的保存制度，族人大多知道整個社會的糧食還有多少，在緊急時刻可以拿出來跟大家一起分享。霧臺地區的糧食作物分享體系，基本原則是依照「該作物是否為維生所需」而分享，越接近基本維生糧食，就越容易被分享出去。在光譜的一端是蔬果類的食物，例如南瓜、芋頭，容易處理，可立即食用，因此收成後會立刻分送、分享；臺灣紅藜通常是煮食之後分送。但是光譜的另外一端，例如咖啡或愛玉，並非維生所需的作物，因此幾乎沒有聽過會分送給鄰居親友，雖然曾經聽過教會的十一捐有人捐咖啡。多數的傳統糧食作物都是立即摘採食用，這些作物因為保存不易，容易腐化，所以採收回來後，都會趕快叫小孩子去分送給親朋好友，在分享的過程中，亦再度確認社群、親族與朋友關係。

獵人在糧食分享上，也扮演重要的角色。例如製作 abay 食物的一些材料，有時候剛好沒有，必須拜託獵人出外時，順道採集回來。獵人把這些食材當作禮物分享給需要者，不會收取任何費用，即使製作的 abay 可能是在市場販售的。另外一個食物來源，是獵物所提供的蛋白質。獵人狩獵回來時，會透過特定的呼喊聲調、呼喊方式報平安，並公告周知他所獵的物種。報信另有一目的，是叫族人晚上來獵人家分享獵物 (ngiasabulu)。凡是來的人都有肉品可帶回去。獵物分享的對象，首先是頭目家 (獵場擁有者)，接著是部落耆老、獵人的親戚、獵人家所在部落的族人。這裡的獵物分享，不會因為沒有親戚關係或地位、身分差異……等而有所不同，從這個角度來看，這也保證了社會中最弱勢的人可以生存下來。

除了同一個部落裡不同家戶之間的互惠外，關係良好的不同部落之間，也會互助互惠。依據部落耆老描述，在道路未開通前，有時候因為氣候造成

作物歉收，部落得靠穀倉的存糧存活。有的家庭或部落實在沒有糧食可以生活時，就攜帶自己家裡覺得值錢的物品到別村借糧。也有例子是霧臺有人家存糧不多，於是到較富裕的人家家裡幫傭，協助田裡的工作、照顧該家的孩子，報酬即是糧食作物。

第一作者在小時候，就曾經看到阿禮部落整體到霧臺來求取糧食。各部落位於不同海拔，作物生長期受到氣候的影響，糧食收成有時會多寡不一，在青黃不接的時候需要另外一個部落的協助，將來如果該部落發生一樣的情況，也可以去對方的部落尋求協助。此種互通有無的借糧方式，大多透過在友好部落的親戚當橋樑，也是一種社會脈絡的確立。這是一個「互惠分享」的經濟原則，而不是像資本主義社會經濟那樣，如果糧食作物歉收，便藉由供給的減少、市場物價的提高，來作為「分配物資」的手段，有經濟能力負擔糧食的人就可以生存下來，沒辦法的人就被社會排除。換言之，魯凱社會的「互惠分享」原則與社會制度，不是為了自利、利益極大化，而是為了每一個族人都可以獲得生存的保障，當碰到自然災害時，這個道德經濟制度保障了每一個人。

### (三) 農耕人力的互助

在台邦·撒沙勒等人的文章中 (Taiban et al., 2020) 曾經提到，居住於屏東百合永久屋的魯凱族人，在重拾傳統耕種臺灣紅藜的時候，是由許多家族一起合作耕種，透過交工的方式來解決人力不足的問題，而合作的產銷班所獲得的利潤，則是大家共享。這個合作方式，跟資本主義市場經濟的個人利益極大化方式，也完全不同。

部落的傳統耕作或狩獵，在人力互助面向，有以下這三種不同性質的互助：

1. 族人之間的協調互助：包含跟鄰居共同經營一塊農地、鄰居互相交工；或是與獵人合作獵捕動物。
2. 免費的社會服務：免費義務為鰥寡孤獨的家庭耕田。
3. 禮物的交換：透過結拜／擬結親，來增加家族人力。

## 1. 族人之間的協調互助

前面提到，同部落的每一個家庭都會互相分享資訊，看看鄰居種植何種作物，再來決定自己要種哪些作物，這樣的農業慣行，除了有上文所述的避免單一作物種植造成蟲害高風險的考量以外，另一個重要功能，就是每個家庭每年每季種植不同的作物，可錯開播種和作物收成的時間，才不會出現瞬間需要大量勞動力的情況，讓家庭之間能夠互相幫忙。但是也有剛好作物播種或成熟採收時間接近的情況，此時部落的鄰里家庭會透過勞動力交換的方式，使農事順利進行，避免影響農作物的生長時節或收成。

目前比較常看到的情況是，因為年輕人外流嚴重，都是老人家在耕種，如果體力已經不堪負荷的話，那麼也會透過鄰里之間的互助，共同經營一塊農地，大家一起合作種地，也一起分配成果。例如：K 年紀已 84 歲，無法獨自完成小米田農事，於是邀請她先生哥哥的太太共同在她的田裡（約 2 分地）一起種植小米。取得共識之後，從田地的整地、撒種、除草、間苗，一直到作物的收成，兩家均共同參與，收成兩家各一半，提供土地的 K 並沒有獲得比較高的收成比例。

這樣的家族或鄰里交工活動，在許多農業社會都存在，臺灣美濃地區的菸草種植也一直保有如此的交工傳統（Cohen, 1976），而不是透過農業雇工的方式（到市場上去購買勞動力）來解決短期人力不足的問題。在一個糧食生產是以自給自足為主、極小化糧食危機風險、不以市場銷售為目的的社會中，人力互惠的社會制度安排，和自然作物的生長過程，是緊密結合在一起的。

此外，有些獵場的主人，因為狩獵能力不是很好，於是跟能力好的獵人合作，透過獵人來協助設立陷阱，抓到的山豬歸獵場主人，而獵人則獲得佩戴百合花的權利。獲得山豬的主人，也一樣會將獵物拿出來與族人分享，而不是單獨佔有這個產出。這樣的合作情況顯示，人們可以為了任何理由從事經濟活動，絕對不會只是為了物質利益而生產，就如同 Polanyi（1957）說的，經濟行動的意義是由社會來定義的，獵人協助獵捕的目的，是非常社會性的（為了可以佩戴百合花受人尊敬），而不是希望獲得經濟利益。

## 2. 提供免費的社會服務

前面提到，平民會免費為貴族耕種或整地，這是一種社會規範約制下的經濟行動。同樣地，當部落裡有寡婦家或鰥夫家缺乏農事人力時，該部落的耆老會將人力需求告知周遭的人，協議擇日共同完成農事。一位 C 女士，先生當年為高砂義勇軍，死於戰場，家有四個女兒，個人不僅要務農，還要獨自扶養孩子。2019 年的 7 月，正值小米採收期，但人手不足，於是左右鄰居的一些婦女，協議一起去 C 女士家的小米田，協助採收小米、臺灣紅藜等作物，其中一位並協助後續的農作物處理。

在部落社會裡，沒有個人的飢餓問題，只有集體的饑荒問題，因為發生糧食危機是整個社會的問題，不會由單一個人來解決，即使是鰥寡孤獨的人，魯凱社會仍會以不同的方式協助他們生存下來，不會讓他們自生自滅。

## 3. 透過禮物交換來增加人力

魯凱族的每個部落，人口都不是很多，因此發展出一些制度，用以壯大、增加自己的家族人力。一般是透過血緣或家屋命名，串連起許多人而產生「家族關係」；另外就是透過聯姻方式，讓不同的家族結合起來。血緣或姻親這兩種社會關係，是漢人社會經常看到的種類。在魯凱族還有一個重要制度是「擬似家族關係」(ricingi，字面的原來意思是「樹枝的分枝」)，這一類的關係結交包含兩種：matatwatalragi (結拜；義結金蘭) 和 matatwalrevege (擬結親)。

第一種是類似漢人社會的「結拜兄弟」(matalragi)、「結拜姊妹」(malali)，會經過非常正式的儀式而確認兩者的結拜關係。<sup>3</sup> 結拜的情況通常發生在兩個社會地位差距較大的家族之間，平民必須送給結拜的貴族家庭當年收穫的一半，還要殺豬、做小米糕，準備酒、薪材、檳榔、檳榔葉、水芋頭等等，兩者的關係因禮物的交換而越來越緊密，貴族必須努力照顧這個結拜的平民家族，平民則提供結拜貴族更多的服務與勞役。透過這樣的結拜，貴族可以有更多的勞動力來協助耕作，平民則可以受到更多的保護，也可以獲得接近貴族的榮譽。

---

3 排灣族也有類似的結拜習俗和儀式，請參考蕭鄉唯 (2020)。

平民之間的結拜，也是出現在經濟差距比較大的兩個家族，比較有錢的家族會贈送貴重的禮物給貧窮的家族，有時候甚至還贈送土地的使用權，讓貧窮家族的經濟改善，而富裕的家族則獲得榮譽和美名（台邦·撒沙勒，2016: 147）。貧窮家族獲得土地後，收穫的作物也會跟結拜家族分享，從富裕家族的角度來看，這也可以說是另外一種形式的人力獲取與互助。

另外一種結拜稱作「擬結親」。如果雙方家庭關係密切，而且剛好有男童和女童，雙方家族會透過 *matatwalrevege*（禮物互惠的儀式），讓兩個人舉行類似婚禮的儀式，雙方要有跟正式婚禮一樣的禮物交換。這個儀式讓兩個家族成爲正式的姻親家族，不過並不保證日後兩個人一定會結婚，將來仍可以各自找尋不同的婚嫁對象。如果某個家族比較富裕，那麼他／她也可以舉行好幾個 *matatwalrevege*，未婚前進行的這些結親，完全沒有次數限制，甚至也可以當天跟不同的兩人分次結親。當天若是女生家族進行擬結親的話，該家族的女子就有權佩戴等級較高的頭飾。此種擬似婚姻的結拜，除了是名譽的追求外（台邦·撒沙勒，2016: 146），另外一個重要的功能是可以擴大雙方家庭的人力互補。在農業耕種的過程中，如果有需要人力的時候，可以請託「親家」來協助幫忙，這樣就可以有穩定的農耕勞動力。

人力的互助非常重要，因爲不管在播種、疏苗、除草或採收的階段，都需要大量的人力，特別是採收期，如果沒有足夠的人力來採收，將會導致作物過熟、腐爛，使得未來可食用、保存的糧食減少。透過禮物的交換來結拜、結親，可以擴大自己的家族關係，納入更多可能的人力，這樣的社會文化讓我們看到，農耕的勞動和既有的社會制度是緊密鑲嵌在一起的。

#### 4. 人力互助與貨幣經濟的影響

臺灣的原住民在1960年代就開始明顯捲入資本主義生產過程（蔡友月，2009: 91-146），人口逐漸外流，例如台邦·撒沙勒（2016: 205-208）調查發現，1970年代初期就有大量的魯凱族人擔任遠洋漁業的船員，或是剛畢業的小學生被賣到臺北縣（現在的新北市）擔任工廠童工。年輕勞動力不足早已不是新聞，佐佐木高明與深野康久（2013: 12-15）在1972年對於西魯凱吉露部落的調查也發現，1960年之後，該部落人口急劇減少，原因是集團移住政

策、女子嫁給外省退伍軍人，以及季節性移動的人口。族人出外遷徙，將在漢人社會工作獲得的金錢寄回部落，便讓部落逐漸捲入臺灣的貨幣經濟。

針對勞動力不足，霧臺地區發展出以上幾種不同的人力互助方式，這仍然是目前應付農業人力不足最重要的辦法，以貨幣來支付勞動力協助農耕還是例外情況。在霧臺魯凱族的農耕互助過程中，會優先尋求的互助人力依序是：(1)左右鄰居；(2)姻親的親家；(3)血緣的親戚；(4)擬似家族的親戚。從這個順序來看，社會的主要連帶關係，是以居住在一起的整個部落為主，而不是散居各地有血緣關係的親人。同一部落的族人處於同一個空間形成的社會共同體，可以一起解決共同的社會需求。上述的「擬似家族」，雖然排第四順位，但是當魯凱族人選擇「擬結婚」時，其首選是自己的左右鄰居，這也說明了空間的親近性是霧臺魯凱社會互助最重要的組織原則。鄭瑋寧（2019b: 127）對於東魯凱的研究也指出，「前現代的魯凱人對於親屬關係的看法：親屬關係的存在與否，是以共同生活與居住為原則，而非生物血緣關係……」（黑體字為作者所加），這種「前現代的親屬關係文化」，仍持續在霧臺魯凱社會中實踐，我們看到，即使進入 21 世紀，共同生活與居住仍是魯凱農事合作關係的基礎架構。佐佐木高明與深野康久（2013: 39）在 50 年前的研究發現：「家庭勞力不足時，難免有家與家之間勞力暫時交換的情況。這樣的情況，只有往來較為親近的家庭才會出現，非村內特定的勞力交換組織。」這樣的觀察跟我們在霧臺地區看到的情況一樣，也就是親近的家庭之間會互助農耕，互助的方式不是以特定（沒有關係的）組織來進行，而是取決於互助雙方往來的親密情況。

即使經濟活動受到資本主義影響而有某些休耕地改種植純粹經濟作物，但在經濟作物的農事勞動上，仍維持傳統的習俗，亦即不管是傳統糧食作物的農事，還是經濟作物的農事，只要是上述的四類人士來協助，都不會用金錢貨幣表達謝意，這表示資本主義尚未影響到互助的社會原則。唯獨兩種情況，部落的人會使用貨幣來當作回禮。第一種是請沒有土地的人來協助農事，因為對方沒有土地，無法在農事方面做人力的回報，故以金錢作為報酬。第二種是聘請上述四類親戚朋友之外的人，特別是不同部落來的人，才會以貨幣支付勞動力。

## 陸、結論

在研究東南亞的農業經濟與社會時，James C. Scott (1976: vii) 說：「本書在研究農民的道德經濟時，是從經濟領域開始，但必須在農民的文化與宗教結束。」他認為，農民的「道德經濟」，就是農民對於社會正義、權利和義務、互惠的想法 (ibid.)。爲了維生，東南亞農民的行爲原則是「最小化風險」，即使很大一部分的農作物以地租的形式被地主和國家拿走，但是只要這個社會可以保證他們在遭遇災害時仍得以生存，他們並不覺得這是剝削。這樣的觀點認為，人們的行爲與價值觀（例如對於「剝削」的概念）必須放在整體社會文化的架構底下來理解，而不是先驗地 (*a priori*) 從所得分配的多寡來理解。

受到此概念的啓發，本文研究魯凱族的永續農業傳統，是從傳統農耕過程開始，在社會與文化層面結束，我們看到，魯凱族的永續農業實作，是高度鑲嵌在社會文化的道德經濟當中的。本研究將 Scott 的「最小化風險」概念，從社會經濟行爲（短期高額地租的繳納以換取長期的維生），擴大到自然農耕與狩獵，探討「最小化風險」的農業行爲，如何鑲嵌在兩個重要的文化原則之中：透過頭目的資源重分配，以及族人之間的分享互惠。

本研究發現，在霧臺魯凱族社會，最小化風險原則廣泛應用在自然農耕與狩獵上，此原則主要是爲了「災害預防」，避免因爲不當的農作方式而造成糧食短缺的社會危機。它在幾個農業領域表現出來：(1)多種不同糧食作物混種，有生物防治蟲害的功能，也分散作物收成時間，確保不同的時期都有足夠的生存糧食；(2)爲了平日生活所需的生鮮糧食採收，以及成熟一次性的採收，前者讓日常生活糧食無虞，後者因爲收穫量龐大，必須透過乾燥方式來保存；(3)現地保存制度，不是將所有可食用的作物都採收完，而是將某些作物留在原來的耕地，若遇收成不佳，還有這些留在田裡的糧食當預備存糧；(4)禁止進入神聖山林空間狩獵，確保狩獵活動可以永續發展。

魯凱族的兩個重要經濟組織原則是：重分配與分享互惠。重分配的執行，主要是貴族將獲得的農產物重新分配給部落中比較貧困的家庭，也透過



扶養貧窮人家的小孩而重分配物資。藉由 A 向頭目 X 承租土地的例子，我們看到頭目貴族做這樣的福利工作，是爲了贏得名聲與榮譽，而不是物質的利益。這樣的制度，也保障了部落最底層的人得以生存。

分享互惠原則，不僅展現在災害發生後的社會互助，農業、狩獵活動上的互助合作，更讓自然災害的發生機率降到最低。我們探討了三種互惠的行爲：資訊分享、食物分享與人力互助。農業資訊的分享主要來自部落的獵人，他們不僅提供族人所需蛋白質的肉類，也守護山林的環境，避免被破壞，當糧食不足時，可以帶領族人找到補充糧食採集的地方。獵物的分享雖然有地位之分，但只要是到現場的族人，皆可以配得部分食物。此外，關係密切的部落之間也會互相支援。我們說明了三種人力互助制度：族人之間的互助、爲貧窮人家提供勞動服務、透過結拜／結親而來的互助，這些互助方式都可以擴大人力的來源，進而保障作物可以及時種植與採收。即使有部分爲市場需求而種植的經濟作物，但這些經濟作物一方面是在休耕地種植，沒有影響糧食的生產，且勞動人力的使用，仍延續既有的社會規範，以互助爲主。

本文與既有的研究對話，有兩點重要的貢獻：

1. 過去討論原住民族傳統農耕會注意到其永續發展的可能性，但較少討論這樣的農耕實作與社會文化的關係；而社會科學研究則強調社會組織與文化如何對應災害，卻未留意在自然農耕的過程中，原住民族社會已經在極小化災害風險了。本研究將災害預防的視角，從社會經濟領域擴大到自然農業領域，看到傳統的原住民族農作方式，配合社會組織與文化，極小化糧食生產的風險。
2. 過去臺灣社會學研究自然災難議題多關注社會資本有無、災難發生前的社會屬性如何影響災難的不平等分布，經常忽略部落社會不一樣的社會組織與結構，將之視爲與漢人一般，因此沒看到原住民族的傳統社會結構對於個體經濟行爲的約制。本文從魯凱社會明顯和漢人不同的社會組織原則：再分配與分享，來觀察魯凱族人的農業以及風險對應的行爲。從這個角度來看，當我們在探討任一不同部落或社會的個人行爲時，都必須仔細注意這些社會特有的文化與結構，才能充分理解個人行爲的意義，而非先驗地預設是資本主義社會最大化個人利益的行爲。

我們不否認資本主義的貨幣經濟逐步影響原住民族的社會組織、經濟生產，但是霧臺地區的傳統社會規範仍然很強烈。<sup>4</sup> 在研究的過程中，我們看到資本主義化的農業生產逐漸進入屏東原住民族部落，例如非常受歡迎的神山愛玉、有名的三地門所長咖啡、熱門的養生穀物臺灣紅藜等，這些爲了市場需求而種植的單一作物，也已經成爲霧臺地區可見的地景。此外，國家的農業政策也不斷改變族人的農作習慣，例如林下經濟政策、禁伐補償政策、鼓勵種植經濟作物等。資本主義的市場運作邏輯、國家政策的介入，如何與既有的魯凱族社會組織原則鑲嵌，這已經超出本文的討論範圍，但是本文提及的「最小化風險原則」，面對當前土地商品化的問題，仍有所啓發。目前政府和部落一直在推動的部落觀光經濟，經常是把勞動力從農業轉移到服務業，此外，也開始利用財務槓桿去經營新的事業，例如用土地去貸款來整修、蓋民宿。八八風災之前，茂林、多納地區原本有許多溫泉民宿，但是災後卻無法重建，現在都已經荒草漫漫。當時投入非常多的資本，甚至借錢來蓋民宿，這是以「極大化利潤」的概念，來做觀光經濟，卻沒有考慮如果發生風險，要用哪些方法應對。如果部落觀光產業的經營方式，是採用「最小化風險」爲原則，先維持自己的生計，行有餘力再來供給新增加的市場需求，也就是在維持既有生活型態、可以維生的前提下，再來從事其他經濟活動，就不會發生如茂林、多納這些地方的民宿觀光業者，遇到自然災害風險，或市場巨幅變動風險，便無法應對的情況。我們認爲，透過既有的社會組織和經濟生活方式，慢慢將外來的資本主義力量納入既有的社會體系，對於原住民族的社會結構衝擊比較小，部落也比較可以用集體的力量來應付資本的力量。

---

4 霧臺地區仍保留非常強烈的傳統社會規範，即使部落的政治組織有大幅度更動，負責村民事務的，可能已經不是貴族或部落長老，但在部落的傳統事務上，主要仍是由長老們依據傳統習俗來處理，村長／鄉長的角色並不重要。例如去年剛發生的事情：一對年輕夫妻，先生是長子，不幸去世，依照臺灣法律，遺產是按「夫妻剩餘財產請求權」分配。但是依照魯凱族的習俗，房子、土地都必須歸還給丈夫的弟弟，經過一番爭執、耆老的介入後，房屋和土地還是歸還給原來的夫家。此事類似漢人社會家產不給女子的情況，即使女兒有繼承的法定權利，卻經常以簽署自願拋棄繼承證明書爲結束。也因此我們看到，霧臺地區的傳統農作經濟活動，主要還是依據傳統社會組織、制度在進行。

## 參考資料

### A. 中文部分

巴清雄

- 2018 〈霧台魯凱族傳統永續農耕制度〉，國立臺灣大學農藝學系博士論文。(Ba, Qing-xiong, 2018, "The Traditional Subsistence Farming System of Rukai Tribe at Wutai," Ph.D. Dissertation, Department of Agronomy, College of Bioresources and Agricultural, National Taiwan University.)

王俊豪、陳美芬

- 2015 〈原住民部落因應氣候災害風險之行動研究〉，《台灣農學會報》16(3): 197-211。(Wang, Jiun-hao and Mei-fen Chen, 2015, "Risk Adaptation to Climate Disasters of Indigenous Tribe: An Action Research Approach," *Journal of the Agricultural Association of Taiwan* 16(3): 197-211.)

台邦·撒沙勒

- 2012 〈災難、遷村與社會脆弱性：古茶波安的例子〉，《臺灣人類學刊》10(1): 51-92。(Taiban, Sasala, 2012, "Disaster, Relocation and Vulnerability: The Case Study of Kuca-pungane," *Taiwan Journal of Anthropology* 10(1): 51-92.)
- 2014 《重修屏東縣志·原住民族》。屏東：屏東縣政府。(Taiban, Sasala, 2014, *The Gazetteer of Pingtung: Indigenous Peoples*. Pingtung: Pingtung County Government.)
- 2016 《Kucapungane：魯凱族好茶部落歷史研究》。臺北：國史館；新北市：原住民族委員會；南投：國史館臺灣文獻館。(Taiban, Sasala, 2016, *The Tribe History of Kuca-pungane, Rukai*. Taipei: Academia Historica; New Taipei City: Council of Indigenous Peoples; Nantou: Taiwan Historica.)

佐佐木高明、深野康久

- 2013 〈魯凱族的山田燒墾農業〉，余萬居初譯，葉秀玲校譯。見鄭璋寧（主編），《文明凝視下的地方生活：魯凱族社會文化之研究論文集》，頁 1-104。臺北：中央研究院民族學研究所。(Sasaki, Koumei and Yasuhisa Fukano, 2013, "Swidden Cultivation and Agricultural Rituals in a Rukai Village, Formosa," Wan-ju Yu and Hsiu-ling Yeh (trans.), pp. 1-104 in Wei-ning Cheng (ed.), *Local Lives under the Gaze of Japanese Civilization*. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.)

屏東縣內埔戶政事務所

- 2020 〈109 年 02 月份屏東縣霧台鄉各村鄰戶數與戶籍動態登記統計表〉，2020 年 3 月 4 日，取自 <https://www-ws.pthg.gov.tw/Upload/2015pthg/93/refile/11134/459357/2b5c306a-796b-4b1e-af54-1876697ec53b.pdf> (Neipu Household Registration Office, Pingtung County, 2020, "Household Registration Statistics, Wutai, Pingtung, February 2020," Retrieved March 4, 2020, from <https://www-ws.pthg.gov.tw/Upload/2015pthg/93/refile/11134/459357/2b5c306a-796b-4b1e-af54-1876697ec53b.pdf>)

國家災害防救科技中心

- 2011 〈莫拉克颱風社會衝擊與復原調查（第一期）〉，2020 年 3 月 4 日，取自 <https://easy2do.ncdr.nat.gov.tw/easy2do/images/ncdr/socialsurvey/NCDR99T03.pdf> (National

Science and Technology Center for Disaster Reduction, 2011, "Social Impacts and Recovery Survey of Typhoon Morakot," Retrieved March 4, 2020, from <https://easy2do.ncdr.nat.gov.tw/easy2do/images/ncdr/socialsurvey/NCDR99T03.pdf>

張宜君、林宗弘

- 2012 〈不平等的災難：921 地震下的受災風險與社會階層化〉，《人文及社會科學集刊》24(2): 193-231。(Chang, Yi-chun and Thung-hong Lin, 2012, "Unequal Disaster: Hazard and Social Stratification in an Earthquake," *Journal of Social Sciences and Philosophy* 24(2): 193-231.)

裴家騏

- 2015 〈臺灣原住民族的傳統於野生動物管理之應用——以西魯凱族為例〉，《原住民族文獻》23: 11-17。2020年3月2日，取自 <https://ihc.cip.gov.tw/ihcfile/EJournals/23/23.pdf> (Pei, Jai-chyi, 2015, "Indigenous Traditional Hunting Practices in West Rukai Tribe, Taiwan," *Indigenous Historiography* 23: 11-17. Retrieved March 2, 2020, from <https://ihc.cip.gov.tw/ihcfile/EJournals/23/23.pdf>)

蔡友月

- 2009 《達悟族的精神失序：現代性、變遷與受苦的社會根源》。臺北：聯經。(Tsai, Yu-yueh, 2009, *Mental Disorder among Tao: Modernity, Change and Social Origin of Suffering*. Taipei: Linking Publishing.)

鄭瑋寧

- 2010 〈文化形式的商品化、「心」的工作和經濟治理：以魯凱人的香椿產銷為例〉，《台灣社會學》19: 107-146。(Cheng, Wei-ning, 2010, "Commodification of Cultural Form, Work of 'Heart,' and Economic Governance: A Case Study of the Chinese Mahogany Industry among the Austronesian Rukai, Taiwan," *Taiwan Sociology* 19: 107-146.)
- 2019a 〈「權力」、情緒與分歧的未來：當代 Taromak 魯凱人的政治社群性〉，見黃應貴、林開世（主編），《政治的消融與萌生：新自由主義國家的治理效應》，頁 299-372。新北市：群學。(Cheng, Wei-ning, 2019a, "'Power,' Emotions, and Divergent Futures: Political Sociality among the Rukai of Taromak," pp. 299-372 in Ying-kue Huang and Kai-shih Lin (eds.), *The Dissipating and Emerging of "the Political": The Governing Effects of the Neoliberal State*. New Taipei City: Socio Publishing.)
- 2019b 《關係的心：資本主義過程中的魯凱人觀、情感與家的社群性》。臺北：中央研究院民族學研究所。(Cheng, Wei-ning, 2019b, *Relational Heart: Personhood, Affects, and the Domestic Sociality among the Rukai under Capitalism*. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.)

蕭鄉唯

- 2020 〈當田野工作成爲一段神話：建構共同的過去〉，《芭樂人類學》。2020年2月19日，取自 <https://guavanthropology.tw/article/6779> (Hsiao, Hsiang-wei, 2020, "When Fieldwork Becomes a Part of Myth: The Construction of the Common Past," *Guavanthropology*. Retrieved February 19, 2020, from <https://guavanthropology.tw/article/6779>)

## B. 外文部分

Altieri, M. A. and C. I. Nicholls

- 2017 "The Adaptation and Mitigation Potential of Traditional Agriculture in a Changing

- Climate,” *Climatic Change* 140(1): 33–45.
- Blaikie, P. M., T. Cannon, I. Davis, and B. Wisner  
1994 *At Risk: Natural Hazards, People’s Vulnerability, and Disasters*. London: Routledge.
- Cohen, Myron L.  
1976 *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.
- Cretney, Raven Marie  
2016 “Local Responses to Disaster: The Value of Community Led Post Disaster Response Action in a Resilience Framework,” *Disaster Prevention and Management* 25(1): 27–40.
- Granovetter, Mark  
1985 “Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness,” *American Journal of Sociology* 91(3): 481–510.
- Hanazaki, N., F. Berkes, C. S. Seixas, and N. Peroni  
2013 “Livelihood Diversity, Food Security and Resilience among the Caiçara of Coastal Brazil,” *Human Ecology* 41(1): 153–164.
- Kolawole, O. D.  
2001 “Local Knowledge Utilization and Sustainable Rural Development in the 21st Century,” *Indigenous Knowledge and Development Monitor* 9(3): 13–15.
- Lin, Thung-hong  
2015 “Governing Natural Disasters: State Capacity, Democracy, and Human Vulnerability,” *Social Forces* 93(3): 1267–1300.
- Lo, Ming-cheng and Yun Fan  
2020 “Brightening the Dark Side of ‘Linking Social Capital’? Negotiating Conflicting Visions of Post-Morakot Reconstruction in Taiwan,” *Theory and Society* 49(1): 23–48.
- Marin, A. and F. Berkes  
2013 “Local People’s Accounts of Climate Change: To What Extent Are They Influenced by the Media?” *WIREs Climate Change* 4(1): 1–8.
- Oliver-Smith, A. and S. M. Hoffman  
1999 “Anthropology and the Angry Earth: An Overview,” pp. 1–16 in A. Oliver-Smith and S. M. Hoffman (eds.), *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective*. New York: Routledge.
- Paudel, M. N.  
2012 “Adaptation Mechanisms in Agriculture for Climate Change in Nepal,” *Hydro Nepal: Journal of Water, Energy and Environment* 11(1): 81–85.
- Polanyi, Karl  
1957 *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.
- Rajasekaran, B., D. M. Warren, and S. C. Babu  
1991 “Indigenous Natural-Resource Management Systems for Sustainable Agricultural

- Development—A Global Perspective,” *Journal of International Development* 3(3): 387-401.
- Rakshit, A. and M. K. Bhowmick  
2012 “Unrealized Potential of Traditional Knowledge in Combating Climate Change,” *SATSA Mukhaptra Annual Technical Issue* 16: 68-73.
- Scott, James C.  
1976 *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven; London: Yale University Press.  
1998 *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven; London: Yale University Press.
- Swiderska, K., Yi-ching Song, Jing-song Li, Hannah Reid, and Doris Mutta  
2011 “Adapting Agriculture with Traditional Knowledge,” International Institute for Environment and Development (IIED) Briefing. Retrieved March 15, 2020, from <https://pubs.iied.org/17111iied>
- Taiban, Sasala, Hui-nien Lin, and Chun-chieh Ko  
2020 “Disaster, Relocation, and Resilience: Recovery and Adaptation of Karamemedesane in Lily Tribal Community after Typhoon Morakot, Taiwan,” *Environmental Hazards* 19(2): 209-222.

# **The Moral Economy of Rukai Society: Social Organization, Traditional Agriculture, and Natural Hazards Prevention**

**Qing-xiong Ba**

Assistant Professor

Department of Sociology, National Sun Yat-sen University

**Sasala Taiban**

Professor

Department of Sociology, National Sun Yat-sen University

**Hong-zen Wang**

Professor

Department of Sociology, National Sun Yat-sen University

## **ABSTRACT**

This paper explores how agricultural practices in Rukai society are embedded in its social cultural institutions, which constitute a part of Rukai's moral economy. The data were mainly collected by the first author and include formal interviews with 19 Rukai elders, field observations, and participation in farming from 2015 to 2017.

The research findings indicate that the most important principle of Rukai's moral economy is "risk minimization." Agricultural practices of mixed plantation, shifting cultivation, and not harvesting specific crops are used to minimize the risk of soil exhaustion, insect pests, and damage from other natural disaster. Socio-culturally, the principle of risk minimization is invoked in the redistribution of resources from talyalai (chiefs or nobles) to common people and reciprocity among the people, both of which minimize the subsistence risk of the poorest people and reduce the impact of natural hazards.

Key Words: moral economy, Rukai, risk minimization, redistribution,  
reciprocity