

研究論文

考古人類學刊・第 99 期・頁 113-148・2023

DOI: 10.6152/jaa.202312_(99).0003

山中歲月與國家計畫的時空：試論拉庫拉庫溪布農族舊社石板屋修復的時間性與工作節奏*

林靖修**

摘 要

基於筆者於 2017 年至 2018 年參與「拉庫拉庫溪流布農族傳統營建技術傳習暨佳心舊社地景修復試作計畫」的研究經驗，本文反思國家的文化復振計畫對於形塑原住民族文化景觀之時間性的影響與侷限。國家的原住民族文化景觀計畫蘊藏一組多重的線性時間觀，其一是線性的歷史感，強調殖民經驗與歷史轉型正義的重要性。其二，國家計畫期程是依照資本主義和國家治理的經濟理性的時間性而設定的。然而參與計畫之中的族人是否理解這樣的時間性？他們又是如何看待或對應這樣具有線性時間感的計畫呢？在實踐過程中，族人是否有可能改寫國家預設的時間框架？本文認為，要理解原住民族文化資產的時空特性，應從原住民族人的實踐邏輯、文化與社會脈絡的視野出發，並將國家、計畫團隊、山林環境與生態當成形塑文化資產時空特性的行動者，探尋多樣的行動者和多重的時間概念如何彼此交織，在特定的時空脈絡下形塑原住民族文化資產的時空特性與內涵。

關鍵詞：布農族，時間性，原住民族文化資產，石板屋，山林勞動

* 首先要感謝的是在 2018 年參與「拉庫拉庫溪流布農族傳統營建技術傳習暨佳心舊社地景修復試作計畫」的所有卓溪鄉布農族人，尤其是長期在 Qaising 修復石板屋的工班夥伴。感謝計畫主持人蔣斌教授和台東大學南島文化中心所有同仁的支持，讓我有幸能參與這項計畫。如果沒有花蓮縣文化局向文化部申請「再造歷史現場」計畫的經費支持，如果沒有當時高齡九十五歲的 Qaisul Istasipal（張國興）先生願意讓我們修復他的石板屋，這項對卓溪鄉布農族人極具意義的計畫是無法展開的。在執行計畫的過程，充分地感受到花蓮縣文化局對於執行團隊的支持與協助。在布農族石板家屋文化的學習與實作上，要特別感謝澤潤規劃設計顧問有限公司林宏益主持人，如果沒有他堅持在山上陪伴和指導，如果沒有他理解這項具有賦權意義的計畫進而願意和族人相互學習的話，這個計畫是無法順利完成的。最後，在此也要感謝在撰寫論文的過程中給予我寶貴意見的師長們：感謝海樹兒、爻刺拉菲教授和張小芳老師校正筆者的布農語書寫；感謝林文玲、呂欣怡、陳怡方、黃郁茜、方怡潔、陳如珍、簡旭伸提供許多寶貴意見。

** 國立台東大學南島文化研究碩士班副教授，Email: watanlin@nttu.edu.tw

Practice Rhythm, Temporality, and Indigenous Cultural Heritage Plan: The Program for the Renovation of Stone-houses in the Mountain Area in Bunun Society

Ching-hsiu, Lin*

ABSTRACT

This article looks at the implications of national projects of cultural heritage on the narratives of the past in contemporary indigenous society, and how, embedded in the process of participating in such plans, indigenous people make their own stories. This ethnographic research is based on my experiences of working with Bunun people to restore a ruined stone house in their ancestor's land, the Qaising tribe, in the mountain area from 2017 to 2018. The Qaising tribe is in the eastern part of Taiwan. It used to be the Bunun people's land, but is currently in Yu-Shan National Park. During the Japanese colonial period, Bunun people in Qaising were forced to resettle in the reservation areas in the plains. Since the government set up a cultural plan for the renovation of the stone-house in Qaising in 2017, it has become an important site for cultural transmission in Bunun society. In 2022, the Qaising tribe was officially assigned as a 'cultural landscape' in Taiwan. By comparing the senses of temporality within the national plan to the performance of working in the mountain areas, this article argues that it is not necessary to use linear chronology to think about the spatial-temporal frame of the indigenous cultural landscape. It may create a contradictory situation whereby the role of the indigenous people and culture are probably underestimated or even ignored, despite these cultural plans' initial attempt to contribute to cultural transmission and achieve empowerment. In this article, I illustrate that if we focus on practices of indigenous people involved in such plans, and on the interactions between human actors and non-human actors in the heritage site, we can understand that the temporality of the indigenous cultural landscape is diverse. Finally, it argues that when we see the Indigenous cultural landscape as an intersection between landscape, timescape and taskscape, we can empathize with social and cultural meanings of indigenous people's practice in the processes of dealing with their own cultural heritage.

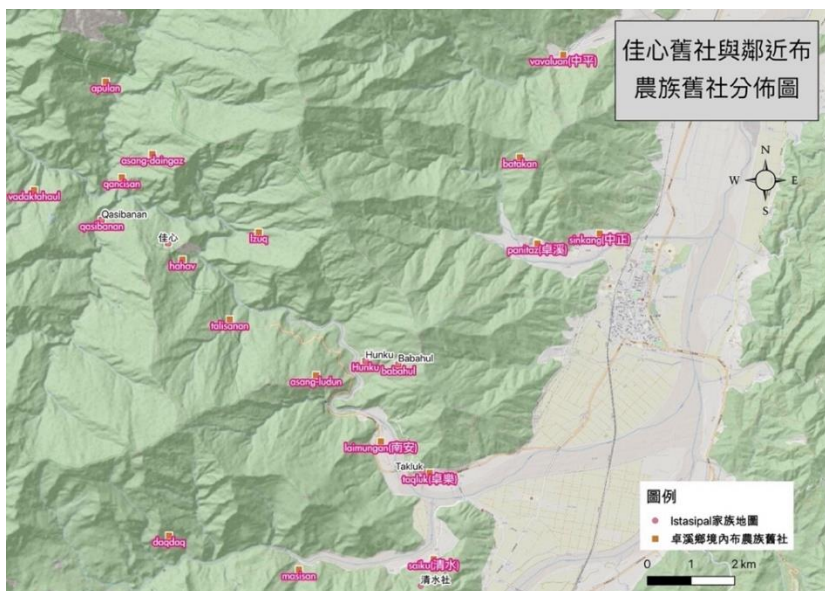
Keywords: indigenous cultural landscape, Bunun society, anthropological studies of time, stone house

* Associate Professor, Master Program for Austronesian Studies, National Taitung University.
Email: watanlin@nttu.edu.tw

一、前言

因參與台東大學南島文化中心（以下簡稱「南島文化中心」或「計畫團隊」）承接花蓮縣文化局所委辦的「拉庫拉庫河流域布農族傳統營建技術傳習暨佳心舊社地景修復試作計畫」（以下簡稱「佳心舊社修復計畫」），筆者自 2017 年 8 月便投入布農族佳心舊社修復與之後的文化景觀維護。佳心（布農語為 Qaising）舊社位於拉庫拉庫溪南岸，該區域在今日玉山國家公園境內；修復家屋的選定是基於族人與該家屋主人 Qaisul Istasipal 的同意，當時他已高齡 95 歲。Qaisul Istasipal 和他的家人在 1935 年就搬離 Qaising，如果沒有 Istasipal 家族成員的帶領，相信外人是很難發現這個隱沒在山林的石板屋。當我第一次拜訪佳心舊社時，家屋的四面牆都已毀壞，傾圮的兩面側牆和後牆則已經從結構中長出幾棵高大的樹。

當時花蓮縣文化局向文化部所提「拉庫拉庫河流域布農族舊社溯源與重塑計畫」包含兩個子計畫，包括南島文化中心所執行的「佳心舊社修復計畫」和考古學者所執行的「舊社溯源」計畫¹。南島文化中心在 2018 年 11 月完成第一棟佳心石板屋修復工作之後，緊接著和族人從事石板屋的維護管理，持續辦理活化與推廣文化資產工作。在 2020 年 2 月 19 日，修復後的佳心舊社石板屋連同周邊的自然與人文地景，被登錄為文化景觀，自此該地有了官方認證的文化資產身份，如今已經成為布農族文化傳承的重要場址。



圖一 佳心舊社與鄰近布農族舊社分布圖（作者繪製）

根據花蓮縣文化局「拉庫拉庫流域布農族舊社溯源與重塑計畫」的主要提案人回憶，她之所以向文化部提這項計畫的主要靈感來自於，當時在辦理八通關越嶺古道相關的文化資產事務時，曾經有審查委員提醒，古道所經過之地都是布農族人的傳統領域，但是目前該古道和古道上的石碑都是日本殖民統治的刻痕，族人的歷史似乎被遺忘。因此，當她向文化部申請計畫時，如何透過計畫讓族人重返舊社修復家屋便成為了論述主軸，而這樣的主軸所強調是一個與殖民有關的歷史斷裂，例如過去族人住在舊社，爾後因為集團移住政策而被遷徙下山，產生了祖先的山林生活和後代的平地生活的區隔；抑或是族人已經超過八十年沒營建石板家屋，傳統建築技藝幾乎消失等。當族人在帶領導覽解說時，他們也會訴說這段「斷裂」的歷史；並從這段歷史論述中映照出重返山林的積極性意義。因為文化資產計畫「縫合」一段「斷裂」的歷史，隨著族人、文化行政人員、乃至於學術團體的不斷宣揚，使得這樣的論述產生一種效果，就是將佳心舊社放置在過去的時空當中，「現代」的文化資產計畫企圖營造一個「過去」的時空。

雖然筆者也是形成如此論述的行動者之一，但是一直對於這樣的論述所蘊藏的時間性深感不安。筆者感到不安的是，這樣預設的線性時間概念和布農族人的時間概念是一致的嗎？或者，佳心舊社家屋在文化資產的意義是作為一個能夠彰顯布農族人長期在此和環境互動的文化景觀，但是這段有關佳心舊社家屋的線性歷史論述是否能不證自明地套用在布農族人的歲月痕跡上？

將佳心舊社的文化景觀放置在線性的時間論述下，強調殖民統治造成文化斷層，進而反差地展現當今文化資產計畫縫合「斷裂」歷史的積極性，這樣的論述似乎使得族人被安置在被動的位置。族人因殖民政策被遷徙，又因為當代的文化資產計畫而被招募。此外，線性的時間性論述也忽略了在山林工作是一場持續不斷的人與自然環境互動的動態過程，參與在修復計畫的行動者是包含人與非人的，至少含括國家、國家計畫、公務人員、執行單位（南島文化中心）、人類學者、族人、修復家屋的建材、舊社的自然生態等。這些行動者也不是均質的，他們有其獨特性，而個體也會隨著社會和自然環境的變化而改變。有如此多樣性的行動者共構在修復舊社的動態過程中，或許舊社時空特性是無法用線性的時間性和單從國家計畫所預設的時空框架來理解的。

為了探詢舊社家屋的時空特性，本論文將從時間性的人類學理論脈絡來思考。人類學的時間性研究強調從以人為主體和從多元文化脈絡的視野反思資本主義社會的抽象時間性，以及理解不同時間性對於個人或集體的社會與文化意義。許多研究也提醒我們要從多物種互動的角度來思考，特定時空的意涵不是由人所建構的，而是由人與當地生

態環境長期互動而形塑的。

本論文在第二節將探討國家計畫的時間感，反思國家文化資產計畫的設定與時間框架。第三節，筆者將爬梳人類學的時間性研究，以此闡述行動者的實踐所蘊含的時間性，以及探討多元行動者所共構的時空特徵。第四節，筆者藉由族人在修復過程中的實踐來反思國家計畫所預設的線性歷史論述，並說明族人如何透過行動將自身的故事置放在舊社時空之中。第五節，筆者將說明「契約時間」與「空白時間」。「契約時間」係指在執行國家計畫時，因依法行政所衍生的各種行政工作的時間，也是指國家計畫都有明確的完成時間。但是在國家計畫中，每一項工作可能會牽涉到不同的行政機關，而不同行政機關與法令之間可能產生衝突，進而讓看似縝密的「契約時間」產生了「空白時間」。最後一節將聚焦在山區修復家屋的族人實踐經驗，說明族人與自然生態如何形塑舊社文化景觀的樣貌，並賦予其獨特的時空特性，讓所修復的家屋鑲嵌在當代布農族社會與文化脈絡之中。

二、重塑過去的未來計畫：國家計畫的時間感

在修復家屋期間，筆者幾乎每週徒步前往佳心舊社和工班一起工作數日，接著返回學校教書以及和家人相處。在山上規律地工作，勞動後的疲累是每日俱增的。夜幕低垂等待晚餐的期間，營區瀰漫著撒隆巴斯或中藥味很濃的噴劑氣味。修復舊社家屋是有技術門檻的營建計畫，為了彌補人類學者們所缺乏的文化資產修復專業，計畫團隊邀請了一位具有原住民族傳統建築研究專業的建築景觀設計師負責設計、擬定修復進程和陪同族人在山上工作。在密集修復階段，筆者和設計師會輪流上山，讓兩者都有時間下山工作和照顧家人。因為沒有電，僅有幾個地方有手機訊號，山居歲月有一種遺世獨立的感覺，山上的步調和山下的忙碌、多點移動的生活是截然不同的，瓦拉米步道就如同連結不同時空的甬道。

舊社家屋修復計畫的時空旅程並非浪漫和富有詩意。這是一項國家計畫，按照契約規定受委託單位是要如期完工的，無法如期完工要逐日累加違約金額。在計畫接近尾聲的階段，計畫團隊能運用的資金日漸見底，如果還要支付違約金，那將不堪設想。這樣的壓力不僅重壓在計畫團隊，也在山區工作的布農族工班、以及公部門的參與者身上。經常有人提醒我，「要好好管工班的工作狀況」、「要鼓勵工班認真工作」、「現在我們的錢快要用完了，可能要減少幾位工班成員」等等。當工班被計畫團隊合作的設計師

要求在部分工項重做時，他們會抱怨：「不是已經快要沒有時間了，怎麼還要我們不斷重做？」

和南島文化中心計畫團隊一起工作的布農族工班起初人員有二十名，他們是在 2017 年 11 月參與「布農族石板家屋營建技術工作坊」所培訓的成員，年齡介於 30 歲到 60 幾歲。除了一位是退休警察和兩位退役軍人之外，多數是務農和從事以日薪計算的臨時工作。在招募培訓工班成員時，是依照卓溪鄉鄉長與族人所建議的，先從 Istasipal 家族成員優先，進而再開放給家族成員的姻親與鄰居，如果還有名額再給卓溪鄉的布農族鄉親。這些工班成員都是男性，有將近一半 Istasipal 家族成員、親戚和姻親組成；其餘成員來自非 Istasipal 家族。

工班成員有一個共通點，那就是他們對於布農族傳統石板家屋的技藝是陌生的。計畫初期三個月，計畫團隊一直找不到卓溪鄉可以教導石板屋技藝的族人，正當一籌莫展之際，幸運地找到一位住在南投縣信義鄉的族人有能力且願意遠赴東部來傳授技藝。對於工班成員而言，石板屋技藝是需要學習的，而且是需要時間「慢慢」學習的，甚至需要容許他們在不斷犯錯中培養身體感和手感。但是國家的計畫是有期限的，經費也是有限的，「慢」則成為不合時宜的時間感。

在討論現代國家計畫的時間感時，Abram (2014) 將國家計畫視為是一種在時間與空間的現代展現／再現，蘊藏著進步與未來的思慮，因此計畫本身就是一個「時間」的場址 (temporal field)。在此時間場址中蘊藏著國家統治技術的形式，時間在此是被物化的 (materialized)。Guyer (2007) 則提出國家計畫經常是由各種短、中、長期的計畫堆疊而成，並以此達成一個更長遠穩定的目標，但這樣的情況也讓人們僅注重即將到來、可預期的未來，這也使得計畫的時間與空間被尺度化。Murdoch and Abram (2002) 闡述國家計畫必然受到國家政策階序 (policy hierarchy) 的影響，經常是為了因應國家或政府單位的行政程序，如果國家政策有變，該項計畫是否能延續下去，或者是否有足夠預算執行就不得而知，國家計畫充滿著不確定性。

「限期完工」使得工班必須在半途出師的狀況下進行修復，慢慢地學習會趕不上國家要求的工作進度。即便族人如期完工了，未來是否還有其他接續計畫就不得而知。在啟動「佳心舊社修復計畫」之始，南島文化中心在卓溪鄉舉辦數場座談會和說明會，以此跟族人說明計畫緣由，並告知計畫期程，例如計畫分為幾個階段、何時完成等；又例如說明這是關於提供當代族人返回「祖居地」從事「歷史」建築 (或地景) 重建的論述等。因此，「佳心舊社修復計畫」蘊藏著許多國家所設定的時間進程與框架。但即便如

此，隨著計畫的推進，族人持續參與，這樣的框架是穩固的嗎？族人又如何理解國家計畫的時間性呢？為了讓我們能跳脫國家計畫的時間性，並試著從行動者的視野思考，筆者認為可以從人類學的時間性研究獲得啟發。

三、時間感與時間地景

國家的時間或者是官僚治理的時間感，是一種抽象的資本主義的時間。在探討（西方）社會的時間感時，Durkheim 提出人是社會存有（social beings），時間作為社會範疇，就如同社會一樣是之於人類之前而存在的，我們活在當中不會有任何意外。時間是社會決定的，社會時間是集體性的時間，個人的時間感是被融入集體性時間的再現與活動節奏之中。Munn（1992）提出 Durkheim 區分了社會的時間和個人的時間，但人是有其主體性的，並不全然是再實踐過程中再現集體性的時間。

在 *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images* 中，Alfred Gell（2001[1992]）提出 A-series 和 B-series 的時間性。前者指個人主觀經驗的「時間認知」，後者則是對於時間客觀經驗的理解。B-series 是相當複雜的時間性概念，是一連串有前後序列的事件所構成的時間感，這樣的時間感是文化建構的。每個文化都有其計時方式，「計時」（time reckoning）是活動的時間序列所構成，要理解每個文化的時間要從社會事件之間的關聯來分析（Malinowski 1927）。

傳統的布農族社會有「祭事曆」文化，「祭事曆」是刻在木板上，用獨特的符號描述重要祭儀的時序，而這些祭儀主要是圍繞著小米的耕種週期。跟著種植小米時序，族人除了在每個小米生產的重要節點辦理祭典儀式之外，也將個人或家庭的生命禮俗融入生產小米的時序安排，例如陽曆五月辦理射耳祭、八月辦理兒童祭（海樹兒·拔刺拉菲 2014a；陳文玲 2012）。但是以小米為核心的時間秩序卻因為布農族社會與環境的變遷而產生變化，如今水稻、果樹、高冷蔬菜已經取代小米成為族人的主要作物；過去住在高山的季節變化和今日在山下的生活經驗有所不同；再者許多族人已經不再務農，準時上工成為許多人的日常。然而，即便生活環境與生產模式有明顯的變化，但是傳統社會所重視的射耳祭在今日依然重要，這樣的時間性也深刻地影響族人在山上的工作安排，許多族人為了參與射耳祭而選擇下山；然而一旦休息的人數過多，計畫團隊也只能等待祭典結束再開始工作。

Gell 區分 A-series 和 B-series 的時間性並非僅將 Durkheim 的個人與集體性的時間

區分的重新包裝，而是要提供一個思想框架，讓人們可以進一步地探究兩者之間的關聯性。他提出我們可以將 B-series 視為個人的時間地圖 (time map) (2001[1992]: 242-62)，A-series 所指的個人主觀的時間感，是許多意象的叢集，是透過時間地圖和時間的事實性 (the reality of time) 互動所被感知或再現的。Kjaeruff 整理 Gell 的概念時，將 A-series 的時間性比喻成三明治，夾雜在文化建構的時間性和時間的事實之間 (2020:241)。Bear 認為 Gell 的時間性理論框架能讓人去繪製 (map) 交雜著時間的再現 (representations)、科技 (technologies) 和社會規範 (social discipline) 的複雜場域 (2014:13)。

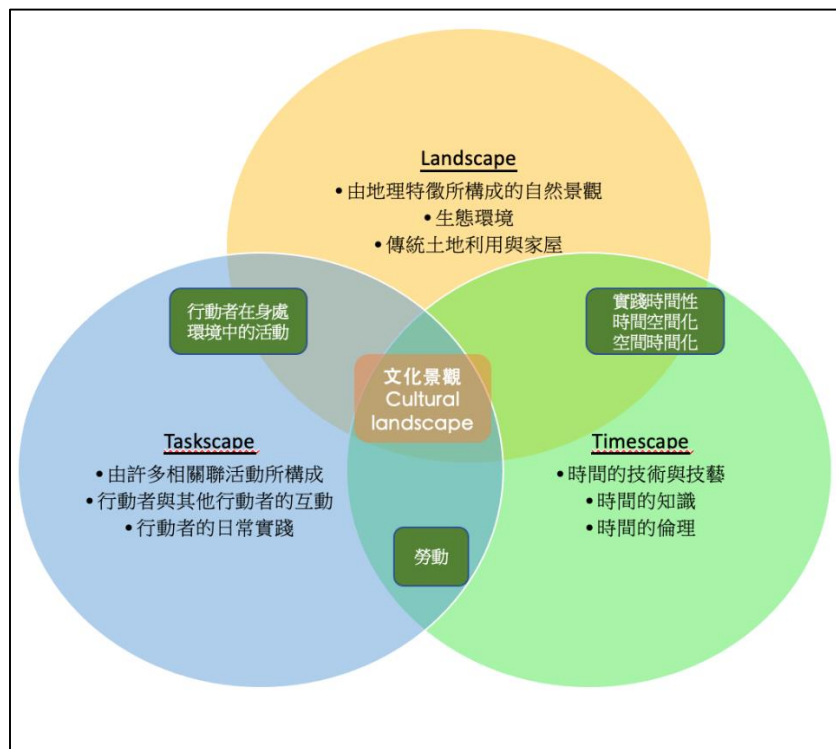
Gell 的理論框架讓我們理解在討論時間性時，文化和以人為主體的重要性，但是在當代討論時間性時，資本主義的時間性是必須注意的，這樣的情況可以從上述討論國家計畫的時間感就能看出端倪。馬克思 (1978) 認為在資本主義社會中，抽象的時間是讓人們衡量物與勞動力價值的度量，這就形成資本主義的社會時間。Bear (2014) 提出在資本主義社會中，人類的勞動企圖讓每個社會的時間性、個人和集體的時間節奏與非人 (non-human) 的時間趨於一致。他亦提出，在資本主義社會中，時間被商品化，服務於衡量短期的勞動時間的價值，因而如何有效地善用「時間」則成為一種技術或技藝 (techniques) (Bear 2016)。

在檢視現代的權力運作時，Foucault (1998) 提到透過各種規訓手段，試圖將人的身體馴化成「柔順的身體」，讓銘刻在身體的時間感和計時的時間 (clock time) 合一，如此的身體對於資本家或權力者而言是必要的。從資本主義的時間經濟理性和身體政治的討論，可以讓我們理解到時間性是牽涉複雜的權力關係的。但反過來說，人們花費時間參與某項事務或勞動，是否也可以視為是他們透過實踐和時間所蘊含的權力關係對話呢？

從以人為主體的視野來思考，實踐過程應被視為是資本主義或權力者的時間感和其他多樣性的時間感彼此衝突或協商的場址。Munn 提出在任何的計畫或進程之中，都牽涉到過去和未來同存於現在的時空狀態 (time-space)。行動者不僅置身在這樣的時空中，他們也在建構這個時空，並依照自己的目的將所身處的時空轉為自己所想要的狀態 (1992: 104)。從文化視野和以人為主體的角度思考時間性，「實踐」或「勞動」成為重要的議題。Bourdieu 指出，實踐可以視為是在一個空間內的身體勞動或移動。當我們在討論身體律動的時間性時，需要和空間的討論一起思考，而空間是不同行動者競爭、互動或互相影響的場址 (1977: 76)。時間化或「時空化」 (temporalization or spatio-temporalization) 可以視為是一個不同行動者彼此競爭，也是行動者自身 (the self) 和所

在的世界的對話 (Bourdieu 1977 :75-77)。

當理解時間性的討論需要從實踐、身體、空間一併思考時，這可以讓我們再回到 Gell 的 time map 的概念中，其所強調 landscape (地景) 的重要性。他提出 B-series 的時間地圖再現一個地景的客觀特徵，而 A-series 的個人時間的主觀意象則是置於地景之中 (Gell 1992: 233-35)。這樣的理解讓我們可以將時間不再視為是外於人而存在的，而是將人的能動性帶入到時間的討論之中。為了讓我們理解到在討論時間性時，勞動、身體與空間三者的重要性，Bear 提出 timescape 的概念。timespace 是指時間的科技/技藝 (technologies)、知識和倫理如何透過個人和集體的勞動而互相連接的 (2016: 496-7)。在特定時空環境的勞動，牽涉到物質環境、身體的限制、工具的使用、不同節奏和再現等因素的協調 (2014: 20)。



圖二 文化景觀、地景、timescape 和 taskscape 概念關係圖 (作者繪製)

在探討人與環境互動所形塑的時空特性時，Tim Ingold 提出 *taskscape* 的概念。*taskscape* 是由許多相關連的活動所形成的，而地景 (*landscape*) 則是由許多相關連的特徵 (*features*) 所組成 (2021: 243)。所謂的相關連活動是指在環境中人與非人「寓居於世的活動」。那要如何理解 *taskscape* 和 *landscape* 的關聯性呢？他巧妙地類比 *landscape* 就像一幅呈現視覺性的畫，以此我們看見在我們周邊的環境；而 *taskscape* 則像音樂一樣，我們聽見聲音，也被聲音包圍。因此，*taskscape* 是關於行動者 (*agents*) 的主觀感受，是行動者在他們寓居於世的動態過程中 (*in the process of their own dwelling*) 與環境的其他行動者互動中所形成的，地景和 *taskscape* 不是二元對立的而是一體的。他認為地景應該被視為是被凝固的 *taskscape* 的形式 (*ibid.*: 247)。

在山區修復舊家屋時，由於在森林中工作且建材都是自然建材，修復家屋是一個文化景觀的營造，但是這樣的文化景觀是由一群布農族人在山區與環境互動所形塑的時空，也可以視為是 *taskscape*。但是族人並不是僅單純與環境中的非人行動者互動，他們也受到各種時間概念的影響，諸如本文所討論的國家時間和資本主義時間的影響。在接續的章節中，筆者將描述在佳心舊社修復計畫中，各種不同行動者和多樣性的時間感所交織的動態過程，以此思考舊社時空特性，探究舊社多樣且多義的時空意涵。

四、時空漫遊的舊社家屋重建

(一) 舊社家屋的歷史與記憶的場址

布農族人稱在修復家屋的地方為「*miasang Qaising*」，*Qaising* 是該地的布農族地名，*asang* 是部落，*miasang* 是指過去的部落。*miasang* 也是一個相對性的時間概念，它可以指某個人曾住過的地方；或者是人煙罕至的祖居地。根據 *Qaisul Istasipal* 家族的日治時期戶籍資料，*Qaisul* 的父親 *Banitul Istasipal* 出生於 1888 年在大分社的 *Tansiki* 小社；他的太太 *Valis Islituan* 也是 *Tansiki* 小社的族人。他們夫妻在 1928 年遷徙至喀西帕南社 *Qaising* 小社七番戶。*Qaisul Istasipal* 出生於 1923 年，他曾念過位於佳心駐在所的蕃童教育所，成績優異，畢業後成為政府與族人的翻譯員。爾後，在 1935 年整個家族遷徙至 *Babahul* 社的 *Hunku1* 小社 7 番戶，該地位於現在鹿鳴吊橋橋頭平台上方。戰後，因為林務局的政策，*Istasipal* 家族又遷徙到今日卓清村卓樂部落。落腳於卓樂部落之後，*Banitul Istasipal* 一直和他的二兒子 *Qaisul Istasipal* 住在一起。

佳心之所以成為「舊社」或「殘跡」(ruin)是一個如同 Stoler (2008) 描述的帝國主義對於一個地方所帶來的毀棄過程 (ruination)。在殖民時期，日本政府為了壓制和統治當地的族人，於 1919 年開鑿八通關越嶺道，並在沿途設立駐在所。1930 年之後，殖民政府在該地區展開「集團移住」政策，將原住八通關道沿線的布農族人遷徙到山腳下 (林一宏 2015；海樹兒·爻刺拉菲 2011)。居住在佳心舊社的布農族人在陸續搬遷下山之後，他們所遺留的石板屋也因久未使用而荒廢、傾圮，而在山下的後代子孫也逐漸遺忘石板屋的文化與技藝，曾是祖先安身立命的山林也變得遙遠、陌生。

這樣的歷史提醒我們，這個修復石板屋的文化資產計畫是一個關於「過去」(the past) 的再現。Meskell 提醒我們文化遺產的管理與維護不是一個理所當然的價值，所有遺產的「過去」論述 (discourse) 都是多義性的、衝突的、且多方勢力彼此競爭的 (2012: 1)。如果每個行動者的「時間」觀念都會受到其所屬文化與社會的影響，那參與在「佳心舊社修復計畫」的行動者，包含布農族人、計畫團隊的人類學者、不同政府機構的行政人員等，他們之間又如何在此過程中體現他們的時間概念，又如何彼此競爭、協商，最後共構「佳心舊社修復計畫」的時空？

在論及布農族人的時間觀時，黃應貴闡述：「因為他們（東埔布農人）的歷史基本上是要去做的『實踐歷史』，而不是要被記錄或記憶下來的歷史。」(1999b: 463)。布農族人的「歷史」是建立在實踐歷史的基礎上的理解，和布農族學者海樹兒·爻刺拉菲的看法是相似的。從母語的角度解釋：「與布農族的『歷史』有關的專有名詞為 linahiaban/lainahaiban，謂『走過的或經過的路』」(海樹兒·爻刺拉菲 2006: 24; 2014b)。這個詞經常用來陳述過去的路徑、地點或經歷過的事。Haiban 是路、蹤跡，而 laina 是曾經走過。但兩位學者對於布農族的「歷史」的概念確有其差異之處，黃應貴認為雖然大家對於某個過去事件的理解有所差異，但是經過公開談論之後，「卻可以透過共同利益而得到共識與確認」(1996b: 462)。海樹兒·爻刺拉菲則認為只要是過去人們經歷的事都是「歷史」。

和筆者上山工作的夥伴是屬於巒社群，在巒社群的語彙中，族人「過去」是「pali'uni qabasan」，pali 則是關於或有關的意思；qabasan 是與過去有關的概念。如果要表達很久以前，會說「qabasandaingaz」。例如當族人說「聽老人講過去的事情時」，他們會說：「Ma'aq(i) qabasanang a tinun'a (聽) saak i madadaingaz (老人) tupa (說) ta」。另一個關於過去的概念，巒社語稱為「lainiqaiban」。在日常對話中，當有人說 laqaiban 是表示主動，是指「我（走）過去了」，這通常意味著有人看到；但是用 lainiqaiban 則是

指「沒有(人)看過」的過去，所以 *lainiqaiban* 指的是「時間久遠的過去」。若從布農語的脈絡可以理解到，當族人在指稱「過去」時，強調個人實踐的經驗是很重要的，很久遠的歷史 *lainiqaiban* 也是指曾經有一群人做過一些事情。但是這些「實踐歷史」或「過去的事蹟」不一定要基於大家都同意的，或者是要建立在共同利益的基礎上。

當我直接詢問長者「如果要翻譯在學校學到的『歷史』，那要怎麼說？」時，他們通常會想一下，如果旁邊有其他夥伴，他們會相互看一下。有些人會語帶保留地回答我：「我會翻譯 *likisi*」，但緊接著他可能會補充：「這是日文翻過來的。」他們所說的 *likisi* 的概念主要是包含過去所有的事情，這概念相近於海樹兒·戈刺拉菲所說的 *likisi* (郡社語)，意指廣泛的過去，包括神話、氏族遷徙、戰爭、宗教活動、政權交替、集團移住等等跟族人有關的發生在過去的事件 (2006: 25)。當我們從布農族的語彙體會族人對於「過去」的看法，或許可以將佳心舊社的歷史論述分為兩種類型，一類是在語彙中所透露的，以人的活動為主體所經歷的「過去」(*lainiqaiban*)；一類是 *likisi*，是泛指過去發生的事件。對於工班而言，過去的殖民歷史或漫長的家族遷徙史可以視為是 *likisi*，因為他們並沒有親身經歷這段歷史。

或許讓他們產生「斷裂」的歷史之感的時刻，可能是發生在當他們對於自己的石板屋修復技藝感到力有未逮的時候。剖石板是修復石板屋的核心，鋪設於屋頂和地板，但是族人早已失去這項技能。雖然計畫團隊辦理兩次的剖石技術培訓工作坊，但是對他們而言，剖石板的經驗是相當沮喪的。族人很難像祖先一樣，剖出厚度小於兩公分的石板。有些族人嘗試挑戰但失敗率很高，經常讓石板破碎、或者是造成石板表面不平整等。對於計畫團隊而言也是，碎掉的石板代表一筆費用的消失。無論是厚度、完整度和俐落度的差別，都標示著祖先的技藝與工班的差別。

在〈歷史與記憶之間：從大關山事件談起〉中，楊淑媛 (2003) 探討海端鄉布農族人如何理解、詮釋與敘述在日治時期的三大歷史事件²，以此說明布農族人的歷史與記憶之間的關聯性。對布農族人而言，每個歷史事件的發生地和充滿著祖先故事的山林都可以視為是「記憶的場址」(site of memory)，在此場址中歷史敘事是多重性的，而這樣的多重性和「布農人賦予目擊者的說法道德說服力的傾向」(ibid.: 53) 有關，也和敘事者如何評估當下現況的自我定位有關。

首先，族人對於祖先的回憶涉及他們如何透過和祖先的 *qanitu* (精靈) 之精神互動經驗。再者，霧鹿的長輩與祖先親密的聯繫也表現在他們是「回到了過去和再重新實行 (re-enact) 祖先的生活方式」，「在山上生活得像祖先一樣是記憶過去最好的方式」

(ibid. : 54)。如此深刻的體驗讓作者領悟到，跟著布農族人上山打獵與舊地重遊歷史現場，「霧鹿的老人家透過身體在地景中的活動，自信地回想起祖先的過去，並由內在經驗到『與過去同在』(a simultaneity with the past)」，透過實踐使得布農族人創造記憶的場址，「跨越了『記憶』與『歷史』之間的界線」(ibid. : 57)。這個研究呼應了布農族人對於「過去」的看法是建立在親身經驗與實踐的基礎上的看法，也讓我們意識到山林是族人的「記憶的場址」。回到工班的脈絡，如果佳心舊社也是「記憶的場址」，那族人如何透過實踐來感受和再現「過去」？

(二) 多義的「過去」

計畫團隊、花蓮縣文化局等外部行動者，或者是年輕族人在帶導覽解說時，在歷史論述上會傾向表達過去殖民經驗對於族人的深刻影響，但是當工班的族人在講述「過去」時，他們傾向說自己的家族事蹟，回憶長輩說過的故事，或者是自己的生命經驗。在山上修復家屋的時期，夜晚大家聚在「膨風台」邊聊天是最輕鬆的時間。山區沒有電，夜晚除了聚在一起喝點小酒、聊天之外，只剩下看著發光的手機螢幕。長輩經常分享許多林班工作和山上打獵的事蹟，有些是聽來的，有些是自己的。他們也會流傳從長輩聽來的故事，這些故事內容有關於部落遷徙、各個部落或家族之間的姻親關係、祖先的各種傳聞等。族人在講這些故事時，通常會加上「這是我曾經和某某長輩一起到山上工作時，他們說的……」，或者是「我是聽誰說的，而且也曾經在哪裡聽過誰也說過差不多的事……」。或許是因為許多故事被加油添醋，所以將煮開水的地方掛個「膨風台」牌子。

除了分享這些聽過的故事之外，他們也經常分享自己的事蹟，族人會比較某個人上次說這個故事的內容和這次的差異，這是在山上聊天的重要娛樂。這些關於「過去」的事蹟是建立在實踐之上的，但是這些故事是否必須能有利於族人的共同利益，是很難斷定的。在分享故事的時候，講者加油添醋，聽者心知肚明，彼此樂在其中。雖然很難斷定大家是否同意這些故事，但是相信大家都很享受故事帶來的樂趣。

對工班而言，他們回到舊社並不僅是回到「歷史」現場，更是回到「祖先」居住的地方。傳統的布農族人是採室內葬，因此有家屋殘跡的地方通常就有祖先埋葬的遺構。當初在跟族人說明計畫時，就有幾位族人表達對計畫的疑慮「怎麼可以打擾祖靈呢？」。對族人而言，回到山上不是單純地理空間的轉換，也是從世俗空間往神聖空間的移動。每次在上山前，長輩會準備酒、香菸、檳榔和煮熟的豬肉，望著深山祈禱，請求祖靈理

解我們的工作，並請求他們的體諒。抵達家屋營地時，族人也會準備酒、香菸、檳榔和熟食，在家屋的前庭祭拜。族人彷彿是在一個靜止的、停留在祖先的時空中修復家屋。對 Istasipal 家族的後代而言，這是回到他們的祖先的地方，修復「自己」家族的石板家屋。對於這樣的活動是否和布農族族人的歷史有關，是否和原住民族轉型正義有關，不見得是他們在實踐當下所關心的議題。在修復家屋之前，中央研究院史語所的考古團隊有進行研究調查，調查結果是在家屋左後方角落有埋葬類似小孩的遺構。這個室內葬的遺構緊貼著後牆，從 Qaisul Istasipal 的回憶和考古調查推斷，這個遺構旁有一根直立木柱。布農族的石板家屋內部構造有一個獨立的木框架，用這個木框架撐起鋪設石板的屋頂，成為牆體的支撐，但是橫樑沒有架或鑲嵌在石牆上（顏亮平 2000），因此按照過去柱洞的地方立柱，是修復家屋的重要設計原則。

在族人上山工作時，第一次讓計畫團隊與族人工班的關係變得緊張，差點無法再繼續下去，是對於砌石牆的方式有不同的見解。修復初期階段的重點在重砌家屋的三面石牆，包含後牆與兩面側牆。當時計畫團隊邀請合作之設計師的設計是，先把後牆拆除，再混用新舊石頭重砌石牆，這個看似合理的工作設計卻讓來自 Istasipal 家族工班的長輩相當不滿。起初，他沒有說明原因，就是堅持不要拆掉後牆殘跡，後來才慢慢理解他的顧慮是，拆除後牆會打擾到室內葬的遺構。非家族工班成員則表示，他們是能理解長輩的堅持。

砌石牆所衍生的衝突讓計畫團隊深刻地理解到尊重家屋和祖靈的重要性，因此在設計打造家屋的木構造結構時，團隊便改變施工方式。原先立柱的設計是為了讓木柱基礎穩固，柱洞越深越好，但是當處理靠近室內葬遺構的地方時，計畫團隊的設計則採取不要挖太深但是可以讓木柱穩固的方式，以此回應族人尊重家屋內祖先遺構的態度。對於 Istasipal 家族的工班成員而言，上山修復家屋是修復自己家族長輩的房子，是一個與家族過去連結的實踐，是連結祖先和家族的 leniqeban（走過的路）。

無論在哪個工作階段，Istasipal 家族和與他們有姻親關係的族人大約維持至少五人在工班，他們居住在卓樂部落，該部落和佳心舊社的距離只比同村的南安部落遠一些。工班成員有三位南安部落的族人，但是他們祖先舊社並不在佳心。工班中的 Istasipal 家族成員主要是由六十多歲的 Biung Istasipal 所帶領，成員有他的小孩們和親家。他從小就和他的爺爺住在一起，他的爺爺就是家屋主人 Qaisul Istasipal 的親哥哥。小時候他和爺爺奶奶睡在同一個房間，聽著長輩講故事，從小就和家族長輩們上山工作、打獵。他的小孩們對佳心也是相當熟悉的，因為他們每年至少會回到舊社一次。對於 Istasipal 家

族的人而言，如今佳心舊社成為 Biung 將長輩所告訴他的家族歷史得以具體化的記憶場址。

另一方面，對於非 Istasipal 家族的工班族人而言，他們又是如何理解這個在舊社修復家屋的「過去」呢？如前所述，幾位居住在南安部落的族人雖然距離佳心舊社最近，但是他們的山林活動主要在部落周邊山區，而且他們的祖居地也不在佳心。工班成員除了來自卓樂和南安部落之外，將近一半的成員來自卓溪部落，他們的祖居地是在拉庫拉庫溪北岸山區，與佳心舊社遠遠相望。在參與佳心舊社工作之前，他們對於這個區域是較為陌生的。在佳心舊社工作時，有些長輩偶爾會遙指對岸向我介紹他們的祖居地，分享著家族長輩在山上的故事。然而，他們對於所佇足的佳心舊社卻是陌生的，在過去他們偶爾是因為要從事林班工作才有可能路過此地，這裡也不是他們的獵場。對於這些不是來自 Istasipal 家族的工班成員而言，如今佳心舊社則因為他們上山工作的緣故，使得其成為一個能創造屬於自己故事的「記憶場址」。

有一位六十幾歲的長輩喜歡在和我工作時，利用閒暇邀請我和他遠望對面高山的一塊露白的崩場地，跟我說在崩場地後面森林的緩坡是他的祖居地 Apulan，他總是期盼有一天自己有能力回到祖居地修復祖先的家屋。在 2018 年底家屋修復結束之後，他便和幾位志同道合的年輕夥伴投入屬於他們家族的舊社踏查。對他而言，參與計畫提供他創造新故事的可能性，希望將自己所累積的經驗與技術貢獻在未來修復祖先家屋的心願上。

在族人參與短期的背負木材和石板到佳心舊社時，我們也可以看見族人利用這個場景創造個人故事的實踐。有些族人喜歡挑戰背負很重的石板或木材，或許有些許經濟上的考量。但對於其他族人而言，這樣的選擇是相當不「經濟的」。有些族人會勸這些挑戰者，應該是要揸輕一點的，一天才可以多揸幾趟，或者建議可以兩個人一組等等。即便有人好言相勸，他們還是固持己見。

有一位五十幾歲的族人，他選擇挑戰一根高過他的身軀甚多且重達 96 公斤的木頭，大家都說他沒有這個本事且應該要找人合作，但他就是堅持要一個人揸。一段 4.5 公里的山路，他揸了五天。因為擔心他的安危，筆者有三天上山陪他走。等他成功抵達之後，大家為他歡呼，他很得意，希望我們在木頭上用立可白大大地寫上他的名字。事實上，只要是背負很重的石板或木材，族人都會有相同的要求。多數人認為這位族人之所以這樣做，主要是因為有這樣的經驗，可以讓他講一輩子。這五天下來，平均一天所得到的

工資可能少於四千元，而且還沒有計算他購買肌樂、痠痛藥膏的費用。這是一趟不計成本的挑戰，但卻創造了一段可以被人傳頌或自己說的 *lainiqaiban*（走過的路）。

在還沒有參與計畫之前，對於不是 *Istasipal* 家族的工班成員而言，雖然佳心舊社是一個陌生的場域，但是他們對於在山林間工作卻是相當熟稔的。就布農族的狩獵文化和規範而言，佳心舊社周邊應不屬於一半以上工班成員的獵場，但是在夜晚和 *Istasipal* 家族成員一起上山走走，也讓他們更熟悉舊社的環境。大家分享著食物、一起工作、聽故事、上山走走，讓來自不同家族的工班成員慢慢凝聚一起。每個人在佳心舊社創造屬於自己的新事蹟，或者經驗祖先的過去，他們也集體地寫下工班的故事。在家屋修復後的慶祝宴會上，工班成員除了關心未來的接續計畫之外，他們一直希望能在家屋周邊立一塊刻上每位工班成員名字的大石板，以此紀念他們的努力。

「佳心舊社修復計畫」是一個跟歷史有關的計畫，但不同的行動者對於過去或歷史有不同的理解。對計畫提案者或執行者而言，這是一個和殖民歷史對話的計畫。對於 *Istasipal* 家族成員而言，這是一個與自己家族連結的實踐，是在充滿祖先故事和祖靈的神聖場址修復家族的家屋。對於非 *Istasipal* 家族族人而言，這個計畫提供一個能讓他們透過實踐創造出被人傳頌的 *lainiqaiban*（走過的路）。殊異的歷史感是能並存在舊社場址的，它們可能是平行地存在，卻也可能因為碰撞而產生火花。拆牆干擾祖先遺構所引發的效應與後來創新立柱設計，可以說是不同時間感之間碰撞、協商和妥協的結果。修復的場域不僅是一個關乎「過去」的時空場域，也是一個多重時間感彼此交織的環境。

五、契約時間與空白時間

雖然每個參與計畫的行動者都有其殊異的時間感知，但是在國家計畫「如期完工」和「按圖施工」的前提下，所有參與者都被納入在同一個時間架構之下。無論「佳心舊社修復計畫」是否蘊含原住民主權和主體性的伸張、具有轉型正義的意義、或者是人類學者們的社會實踐的意涵，整個計畫有一個很明確的社會位置，那就是它是一個政府公開招標的委託案。南島文化中心是得標廠商，是契約書的「乙方」，所以一切都要按照國家的法令規章、契約規定和合約內容進行。從領標、撰寫服務建議書、投標、議價，符合期初、期中、期末進度並撰寫報告書和回覆審查意見等等，計畫執行過程充滿各式各樣的行政和核銷工作。這個後台管理場域大多是在台東大學以及在花蓮縣政府文化局，兩個遠在佳心舊社之外的行政管理工作默默地支持在山區的家屋修復。

繁複的國家法令與行政作業是令人困擾的，但所有的行為符合法規又是必要的，例如主計單位覺得報帳的作業有問題而退回申請，這樣的情況經常讓原本代墊經費的人感到困擾。依法行政是必要的，但也經常會造成工作時程需要暫停或無法按照原本規劃的進度進行。因為契約所產生的工作時程和相應而生的行政工作的時間，本文稱為「契約時間」。

具象化的「契約時間」展現在按照契約的期初、期中和期末報告的時間點所擬定的工作進度，比如十一月要完成培訓課程、五月前要完成堆砌三面牆等等。這些工作進度是由許多大工作項目所組成的，每個大工項又是由許多小工項所構成，每個小工項都有其進程，並不是齊頭並進的，因此當一個小工項延誤了，對整體「進度」的影響是很難估算的。

為了掌握進度、也為了在每個大工項開始之前和族人討論，計畫團隊必須製作精細的工作時程表，時程表不僅顯示每個小工項的施工天數，也要標示人力需求，以此控管人力、時間與經費。不僅如此，「契約時間」也要搭配國家的「預算時間」一併考量，這牽涉到何時撥款、何時需要核銷，必須精細地估量在年度結算和下年度預算開始執行之間的空檔所要做的事情和所需要的經費，預先準備好因應方案等等。這些看似精細且專業的時間計算，並不能保證所有的事情都能如期進行。

計畫有一定的時程，未能「如期完工」就是違約，違約所引發的財物損失和衍生更多的行政事務是「承包商」所難以承受的。但是這個計畫又涉及到許多政府單位與不同法令之間的競合，這使得為了取得每一個步驟的合法性，經常必須停下工作，等待某特定的申請案件通過之後，才能夠接續下一項工作。雖然政府單位善意提醒執行計畫團隊可以申請展延，但是展延工作期限並不表示能同時追加預算，因此即便能順利展延達到「如期完工」，展延期間的一切開銷卻是難以承受的經濟壓力。

計畫期程的主要工項時程如表一所示，圖表的時間可以視為是國家預定的期程。每個工作項目是環環相扣的，一旦某項工程延宕會造成所有後續工作延遲。圖表中所顯示的土黃色時間區塊是指在平地的的工作，綠色則是在山區的工作。此外，黃色區塊代表了兩段「空白時間」，一是因為申請建照程序所產生，另一個空白時間是因為熊的拜訪而必須延遲上山所造成的，這期間是從八月下旬至九月十日左右。二月的年假和四月底到五月的射耳祭，也是族人重要的假期，工作的安排必須考慮族人的生活節奏。在此期間，

計畫團隊也經歷契約所規定的各種階段性工作審查，前一階段的審查通過之後才能展開下一階段的工作，這也會讓修復工作產生或長或短的「空白時間」³。

表一 佳心舊社石板屋修復工項時程表（2017-2018）（作者繪製）

時間 (月/年)	11/17	12	1/18	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
石板屋工作坊														
辦理各項說明會														
年假與祭典儀式				過年				射耳祭						
建立工作營地														
剖石工作坊														
整理營地與採集石牆石材														
開工儀式														
第一階段：完成三面石牆														
山下樑柱、扁椽製材														
運送屋頂石板與木材														
申請建造所需相關程序														
放樣與高程認定														
第二階段：完成修復工作														
因熊拜訪延遲上山														
完工與驗收														
落成儀式														

由國家法律制度所形成的「契約時間」，卻因法令之間的不同見解會產生需要讓工作暫停的「空白時間」，這些空白時間衍生出的各種等待，甚至產生精神上的焦慮與增加許多隱形成本。每個行政步驟都是下一項工作的前提，而每個行政工作都要花費一些時間，有些可以邊工作邊跑行政流程，有些時候則必須等完備行政工作之後才可以開始下一個項目。在等待中保持耐心是相當重要的，不斷地質疑國家法令的繁瑣是無法解決眼前的事情。

對於玉山國家公園而言，在園內的自然保護區內修復原住民舊社家屋是首例；對於林務局而言，這也是相當新鮮的事務；對於花蓮縣文化局、南島文化中心和族人而言，

「佳心舊社修復計畫」是一個大膽且新穎的嘗試。在計畫初期，花蓮縣文化局局長就籌組相關行政單位首長的定期討論會，以此解決在推動過程中所遇到的行政和法令上的問題，可以說大家都是摸著石頭過河（陳孟莉 2021：18-19）。修復家屋周邊有許多樹木，為了順利工作有些樹木必須砍除，但是國家公園內的樹木是屬於林務局管理，所以伐木需要林務局同意。花蓮林管處是相當配合的，每當我們有伐木需求時，他們都會派遣專業的行政人員到佳心舊社會勘、測量、鑑價等，等這個程序完備之後，工班才可以砍伐。

由於佳心舊社位於玉山國家公園境內的自然保護區，為了避免過多的人為因素擾動自然環境，該區域嚴格禁止營造工程。但是在花蓮縣文化局和玉管處的長官和公務員的努力下，最後玉管處同意用一年換發一次建築許可的方式讓計畫可以推展下去。但是為了要取得建築許可，南島文化中心和花蓮縣文化局需要提出相關的申請文件，例如要畫出石板屋的建築設計圖，且需要依照建築法取得建築師公會的同意，這樣才能取得臨時建照。

在取得臨時建照之前，原則上是不可以修復家屋的，但是這樣的狀況會讓工班成員陷入等待工作的困境。工班的工資是依照上山工作的天數而定，如果族人長期無法上工，這是相當沈重的經濟危機。工班等待上山工作的時間拉得越長，內心的焦慮就會越深，家庭生活也會逐漸走向懸崖。有些工班族人受不了等待上工的煎熬，只好選擇離開工班，這樣的狀況也是計畫團隊的人力資源管理危機。

為了解決這樣的困難，計畫團隊開始盤點修復家屋的工項中有哪些是無需建照就可以進行，可以讓工班有工作可以做。但是這類型的工作並不多，工作時間也不長，且不需要太多人力；唯一能讓超過十位工班成員穩定工作兩週的，是在山下處理木頭樑柱和扁椽。在此期間，為了確保工班有一定的收入維持家計，也要安排幾位能夠背負重物的族人擔任高山協作員，背負未來修復所需要的設備或建材。在等待建照期間的空窗期，對於工班族人的工作安排是要相當細心的。計畫團隊內部要設定幾位石板屋營造技術較好的工班成員，透過適當工作量的安排，讓他們在度過「空白時間」之後還能夠為工班效力。在此期間的人力安排相信是「不經濟」的，最「經濟」的安排應是減少族人上山的次數，因為每次來回營地的爬山時間是工資的一部分。對一些長輩而言，頻繁地上下山也是體力和膝蓋、腰的大挑戰，這樣的安排對他們是不友善的。

在等待「空白時間」的期間，工作機會減少，也讓到底是誰要上山工作成為一個敏感的政治議題。若盡可能地讓大家都平均上山工作幾日，這樣的收入又無法支持家計，但若選擇少數人多做幾天，那又該如何決定「誰能上山」呢？有些族人默默地離開工班，

他們有些因為經濟壓力作出不得不的決定，有些則是不願增加彼此的緊張關係；有少數幾位族人則是對於當時計畫的執行過程感到不滿而決定退出。當計畫團隊順利取得「臨時建照」，可以放手修復家屋之後，還持續留在工班的成員僅剩下十三位左右。

在國家計畫所預設的「契約時間」背後，經常沒有考慮到計畫進程中的各種突發狀況，都必須要在有限的時間內完成階段性目標，這也使得計畫變得沒有太多彈性。在「佳心舊社修復計畫」中，「契約時間」可以說是國家的時間，是現代官僚體制的治理時間（time of governance），這樣的時間也是資本主義的時間，是一個抽象的時間感，強調時間經濟（time economy）的「合理性」。透過法規命令、定額的預算和經費核銷、契約規範等方式來確保計畫是能在其理解和控制的情況下進行，這如同 Ferguson and Gupta（2008）所提出的在新自由主義下的「空間化政府」（spatializing state）的治理模式，透過這些行政技術、文書作業、預算核銷等等，或者是在本計畫中可以看到強調契約精神、如期完工的「契約時間」等，讓政府的力量滲透到各個層面，纏繞著每個計畫中的行動者，也定義了該計畫的時空環境。

但是「佳心舊社修復計畫」執行過程中「空白時間」的出現，某種程度上說明人們的實踐和工作是很難被一個特定的時間架構所匡限的。等待上山修復石板屋的時間是由公部門之間和不同法令之間沒有一致性所導致的，但是這樣的不一致性所開創的時空環境則有助於不同部門的公務員能夠更有創造性地理解法令規範的差異與性質，讓他們有空間可以去提出具有彈性和解決問題的合法方案。在計畫中自然環境的因素所產生的等待時間也提醒我們，人們的實踐和工作節奏是不能被簡化的資本主義「時間經濟」或政府治理的「契約時間」所單向度控制的。

六、舊社時空的社會與文化脈絡

（一）勞動與時間計算

上山工作需要一個好的居住環境；又因為在國家公園境內施工，所以居住環境也要符合國家規定，減少對環境的擾動。2018年二月的工作就是營造一個二十人住的環境，三月剖鋪設屋頂所需要的石板，四月開始堆砌石牆。當三面石牆砌好之後，五月在山下進行木構造樑柱製作，六月的的主要工作項目是以人工搬運山下的木頭和石板到佳心舊

社。當所有建材都備齊之後，八月到十月以每十天在山上工作接著下山休息三天的節奏，在十月初完成家屋的修復。隨著家屋修復工作一項一項地完成，所需要的人力成本也逐漸下降。剛開始的工班有二十名成員，到了完工階段時，工班成員僅剩下七位。

在山區修復家屋的人力配置可以分為兩個部分，一部分是修復家屋的工班，另一部分則是搬運建材和食材上山的高山協作，南島文化中心負責聘請一位族人擔任伙房、採買食材。修復家屋工班的族人因為在山區，只要上工每天工資是 1600 元；高山協作的費用則是負重每公斤每公里 17 元，另加上背架 2 公斤。每天工作或每次參與協作都有工資，由於參與者眾多，工作時程很長，所以控制工資花費和計算工資成為計畫中的核心工作，畢竟整體計畫經費是有限的。

人類學者 Munn (1992) 和 Bear (2016) 認為，在討論不同文化和社會的時間感時，民族誌研究能從「人類學的時間」(time of anthropology) 研究反思當代資本主義社會的線性抽象時間和「時間經濟」。在資本主義社會，時間成為一個「技術」(technique)。人們要懂得如何技巧性地運用時間來工作或生產，了解市場對於勞動時間的價值，才能在資本主義社會站穩腳步。

在修復家屋的過程中，從事高山協作的族人就充分地體現他們對於「時間經濟」的理解。每位高山協作員都有其背負重物的策略，從登山口走到修復家屋的營地是 4.5 公里，只能用身體背負重物，沒有其他器具可以使用。在搬運建材上山的階段，南島文化中心的助理每天約六點半在登山口秤重，通常會待到將近下午一點才離開。若背負重量較輕(大約三十公斤左右)的話，一天可以兩到三趟；若一次搬運超過五十公斤，一天大約只能一趟。前者有時間趕不上的風險，但可能會有較多的收入，後者則可以確定每次都有穩定的收入。對高山協作員而言，一條 4.5 公里的山路就是一個保證，當他走完一趟之後，他可以很確定地知道這一趟所花時間和勞力的收入是多少。每趟搬運的所得都可以在終點站的另一個磅秤所顯示出的數字中得到。

布農族郡社群人對於現代的「時間」有兩種看法，一個是描述時間持續性的 zikang，另一個是短暫的時間 tuki。但是這兩個詞彙都是採用日本語，並非原本布農語。黃應貴在〈時間、歷史與實踐：東埔社布農人的例子〉(1999b) 中描述了布農族(郡社群)的「時間」概念，其主張傳統布農族人沒有抽象的時間概念，強調時間是在指涉活動的性質(ibid.: 432)。族人依照自然時間分為十二個月、每個月三十天，並且分為三到八月是植物生長的季節、九到十二月則是植物凋零和動物蟄伏的時期，每個月的週期是依照

月亮的圓缺來規範。黃應貴認為布農族人的時間觀念是屬於有先後「時序」(temporality)而非現代抽象、可計算的時間(time)。

修復家屋的工班多數為巒社群，他們對於日常時間的用語和郡社群略有不同。族人用 vali 指稱太陽，vali 可以轉換時間。一天的中午時光稱為 tunquvali，下午是 minaunin。早上的巒社語是 laqbing，但是族人對於早上的時間變化有許多的名稱。根據族人所述，有時候上山打獵會從深夜到看見天際微亮(tintusqang)。天亮之後是清晨(tingmut)，通常是務農族人一天工作的開始；中午休息之後，再繼續工作到「接近黃昏」(mindalavdav)才休息。從清晨到接近黃昏，族人稱之為白天(一天)qani'an，這裡指的是工作的一天。以此，一天的工資有一種說法是「piaq(多少「錢」) palkuzkuza'un(工作) is(如果) tastu(一) qani'an(白天)」。

從熟練的高山協作在背負石板與木板時所展現的身體控制就可以看出，工班是清楚理解資本主義社會下時間管理的意義與效果。多數族人在加入修復石板屋工班之前，除了少數三位是退休的士官或警察之外，其餘都是長期從事臨時工。臨時工的點工制度是他們所熟悉的，工地工作是以日薪計算，在山下工地工作是由工頭管理，如果工人因事耽擱或偷懶，除了面臨隔日不被點工之外，也會被扣薪水。在山區工作，偶爾會遇到下雨停工，但是由於族人工班不能像在平地工作一樣，下雨就回家休息，相反地他們必須在山區休息，因此南島文化中心會發放半天的薪水。雖然族人也熟知資本主義的工作時間計算，但是這樣就能以此推論當他們在山上修復家屋時，是依照資本主義的邏輯來工作的嗎？

(二) 山林勞動的社會文化脈絡

在推動計畫初期，計畫團隊就和工班合議，每天工作時間以午飯做區隔，早上八點到十一點，下午一點半到四點半。但是這些工作規定在山上卻變得很有彈性。族人通常在大約三、四點，會聽到 saikvang 的鳥叫聲，叫聲是「kiku」，族人會用分享知識的口氣跟我說，我們聽這個鳥叫聲就知道時間了。一開始我還不是很清楚為什麼族人要跟我科普鳥類聲音知識，慢慢地我體會到其實他們可能是要提醒我可以準備結束工作了。在山上工作時，當族人聽到 saikvang 的聲音時，先生通常會請太太回家煮飯，表示一天的工作該收尾了。佳心的海拔是八百多公尺，saikvang 鳥的報時大約落在三點多(比在山下提早一個小時)，但是鳥的報時距離原本約定的四點半下班至少提早了一個小時。

在和族人討論到關於時間的議題時，經常是和工作的概念相連結。在巒社語語境中，「工作」的名詞為 kinukuza'an，「工作」的動詞是 kuzakuza。上述二詞是所有工作的統稱，每項工作有其專屬詞彙，例如 karumah 是指蓋家屋。族人對工作的態度，一方面他們關心工資的議題，另一方面則是關心大家是否勤勞工作或偷懶。偷懶是 malaitaz，字根 laitaz 是指懶散。工班族人所認定的偷懶行為經常是指當大家在工作時，某位成員突然消失，尤其「躲」在廚房或休息營地，這樣的行為會受到大家的譴責。有些長輩會抱怨，甚至會在晚上休息時斥責年輕工班，為什麼早上說要去檢查水源地，不到一小時的工作卻半天不見人影；與偷懶相反的意思是勤快、勤勞，稱為 makaskas。

當工班族人談及山區工作的性質時，他們一方面會以工人的身份來理解工作，例如有時候工作是很硬的，例如一直不能休息，身體疲累也要繼續工作，這樣有種被 miqdi、也就是被操的很累的感覺。這樣的工作即便是一天兩千元，他們也不是很想做。以筆者的親身經驗而言，雖然沒有領工資，上山工作也經常想以身作則，但是每次到了下午兩點半之後，就感覺有點力不從心、身體不聽使喚。因此，當族人三點多開始準備休息時，對我而言是一種有如天使般的訊號；雖然就身為一位監工而言，這樣的想法是不合格的。但或許也是這樣，使得在山上的工作即便繁重，但卻因按照族人的工作步調進行，他們較不會感覺被 miqdi。

當討論到在山區修復石板屋時，幾位非 Istasipal 家族的工班成員會跟我說，修復石板屋是一個 palupaiv。若考慮過去在山區生活的場景，鄰近部落的族人經常彼此通婚，所以 palupaiv 是指姻親 (mavala) 之間的協力，也可以視為是家戶與家戶之間的互相協力，這是沒有給錢的，是一種體現社會關係的交換。族人到姻親家工作，貢獻勞力；對方則要殺豬、甚至近代還有殺牛，也要準備豐盛的山產、小米等禮物作為回報。雖然族人認為 palupaiv 是不求回報的工作，但就他們所分享的經驗而言，這個過程是姻親之間的勞務和禮物的交換。當他們說沒有回報是指沒有牽涉到金錢的回報，同時也可能是指在社會關係上的幫忙。如果我們比較另一個換工的概念 kiuzu 或許可以更理解 palupaiv 的看法。在農忙時期，族人會用 kiuzu 來滿足勞力需求，簡單地說是「今天你來幫我工作，明天我來幫你」，這是一種建立在平等互惠 (balance reciprocity) 的換工制度。然而要注意的是，幾位族人工班長輩會提醒我，到山上修復石板家屋並不是 kiuzu，因為這是我們到人家幫忙，應該是比較接近 palupaiv 的想法。

上述兩種勞動形式，是相異於今日的以工資計算的工作。值得注意的是，無論是將工作的性質定位在社會關係脈絡上的 palupaiv、或者是國家的文化資產修復計畫，勤勞

工作是必要的。長輩對於自己和晚輩工作態度的要求是嚴格的，即便看起來族人並沒有按照國家或計畫團隊所規定的時間工作，工作的進度雖無法完美契合表定進度，但也沒有落後太多。

對於不是屬於 Istasipal 家族的成員而言，這份修復舊社家屋的工作包含兩個層面，第一層面是受僱於計畫團隊，有時候在山上工作時，他們會戲稱我「老闆」，他們薪資是來自於計畫團隊而非 Istasipal 家族。第二層面是回到布農族的社會與文化脈絡中，將修復家屋視為族人之間的相互幫忙，或者是換工制度，只是這次的換工是建立在原本不太熟悉的家族之間。雖然這項修復工作的發起者並非 Istasipal 家族，成員的勞動付出是有薪資的，但這也說明此項工作不是勞務之間的交換，因此他們比較傾向修復家屋是較接近 palupaiv 的概念。族人對於修復工作性質的看法讓我們可以理解到，修復舊社家屋的工作是要從社會關係與文化脈絡中來理解的。

工班成員數量從原本二十位，經過「空白時間」的等待減少到十三位左右，到了修復家屋的末期，僅剩下七位。從十三位又下降到七位，這個過程不僅是因為工項的減少，也和部分族人逐漸意識到無法調和山上和山下的生活節奏有關。在山上工作，就是遠離山下的家庭生活和社會性互動；在很大的層面上，山上與山下的時間感是不一樣的，與家庭生活不一致的生活節奏感有時候會產生緊張。從修復家屋的現址往上走五百公尺到佳心駐在所營地是有手機訊號的，族人經常利用休息時間到那邊打電話關心親友或請他們協助幫忙山下事務，但偶爾也透過話筒將親人之間的矛盾或重要事項傳遞到山上，使得成員不得不趕緊下山。有時候，當族人發現山下有新的工作機會更合適時，他也可能選擇離開。

此外，影響工班成員在山上的工作節奏，可能也與他們原本就擁有的山林經驗有關。入夜之後，山區沒有電燈，大家早早入睡，但是有些族人會在晚上九點或十一點間安靜地起床，找他們的夥伴一起沒入山林，彼此圍在一起喝點小酒聊聊天，回來之後則已經是深夜。除了幾位少數的族人會依照原本所規定的工時按表操課之外，多數族人的工作狀況是混雜著修復工作的勞動時間要求和自己的山林節奏。不僅如此，每個人的身體所能承受的勞動強度不同，疲勞感和疼痛感的部位和程度也不同，然而這些身體的反應也會影響每個人的工作節奏。

當族人在修復的過程中逐漸熟悉石板屋的技藝之際，修復工作也有其山林生活與工作的節奏，族人將工作視為是家族與家族之間的 palupaiv，家屋的修復工作似乎被鑲嵌在布農族工班的社會關係當中。在山上因工作所建立的社會關係也延續到山下的日常生

活，擴大了族人的社會關係網絡。原本不熟識的族人因為一起在山上工作而變得親近。在工作期間，他們一起上山，彼此分擔背負的重量，年輕人也會主動幫忙長輩，平常分享檳榔和香菸。當家屋修復之後，他們並沒有分道揚鑣，彼此相互關心，也會在其他工班成員家庭的重要生命禮俗上表示自己的心意。為了讓他們的經驗得以傳承，工班成員以及他們的家族成員在 2022 年 2 月成立「Takbanuaz 布農文化發展協會」。

舊社修復家屋不僅是一個國家計畫開創的時空，也在族人日常實踐與工作中成為一個布農族人的社會空間。或許也是因為這樣的發展脈絡，經過數個月的參與，當族人不再對石板家屋的技藝感到生澀之後，他們對於家屋的想法也逐漸清晰，開始對於原本計畫團隊的設計有不同的想法。傳統的布農族家屋的前庭是很重要的，是族人休憩、工作和情感交流的重要場址，他們會在前庭地板鋪上石板。過往每個家的前庭是很大的，但是修復家屋的前庭卻因崩塌而變小。在重塑家屋結構時，主要是依照 Qaisul Istasipal 的回憶，以他的身體作為度量（沙力浪·達崙斯菲萊蘭、林宏益 2021），繪製家屋的設計圖。家屋是就地修復，但是過去家屋的前庭比今日的前庭面積大很多，因此依照原本的設計圖屋簷前緣較長，屋檐前緣到達家屋前庭的三分之一強，這使得前庭變得很小。族人認為這樣是不合理的，他們希望能夠縮短；然而一縮短就要重新估算雨水打落地面飛濺的高度，進而調整前牆底座垂直立石的長度。由於工班成員相當堅持，在計畫團隊和族人討論下修改屋簷前緣的長度。

修改的設計圖要再送交文化局審議，通過後才施行。雖然這樣的改變會讓工程延宕，卻讓修復的家屋較接近族人心中石板家屋的形象。修復家屋的工作環境已經被鑲嵌在布農族人的社會關係中，家屋樣式也融入了工班的設計理念。

（三）多物種共構的時空

在 *The Temporality of the Land* 中，Tim Ingold 認為：金錢是衡量價值的單位，空間大小是土地的衡量單位，勞動的衡量單位是時間（2021：242）。當我們提到時間，可能會聯想到鐘錶的時間（clock-time）。但是這樣的時間是一個不關乎人們的工作內容與狀態的，也不關心人們對於當下的感受。但是人們活在文化與自然環境中，對於時間流逝、時間計算的感知是不同的（ibid.：242）。Ingold 認為 Gell 所提的 A-series 的時間性沒有區分時間性和歷史性，相反地卻將兩者合為一體，這樣合而為一的時間性體現在人們的各種活動（activities），每個活動推動著社會生活的進程。Ingold 將這些活動叢集稱為

taskscape，而這些活動的時間性就是 taskscape 的時間性 (ibid. : 240)。Tim Ingold 提出 taskscape 的概念是要提醒我們在思考 landscape 時要兼顧人、非人與環境之間的交互作用，而不要偏廢一方。如他所說地景 (landscape) 是許多相關連的地表特徵的組合，taskscape 就是許多相關活動的組合。如果 landscape 之於土地，那 taskscape 就是之於勞動 (ibid. : 242)。

利用 Tim Ingold 的 taskscape 概念來發掘舊社家屋修復的過程，一方面讓我們理解家屋修復不是單純的文化資產工程，也不只是營造文資法定義下的「文化景觀」而已，其實也是 taskscape 的形塑，是透過族人在山林勞動，和在計畫中的所有行動者所共構的。

布農族石板家屋的特性是有木框架系統，以此計畫所修復的家屋為例，屋內有十二根主柱，主柱支撐橫樑，橫樑之間鋪上與之垂直的扁椽。家屋石板是鋪在扁椽之上，樑柱則支撐石板的重量。但是如果就地取材，計畫團隊面臨幾個問題：

首先，家屋周邊以柳杉居多，但是柳杉容易腐壞，無法承受家屋石板的重量。再者，如前所述族人沒有能力將原石剖成一片片厚度兩公分以內的石板，所以石板屋頂的重量是過去長輩所造的石板屋頂重量的兩、三倍以上，因此即便採用過去長輩常用的木材，也很難保證家屋的結構安全。第三，佳心舊社位於中海拔山區，根據布農族耆老的教導，在這樣的環境的家屋建材是以櫟木和烏心石為主，家屋周邊確實有這些木材，但是要取得林務局同意，並且完成購買程序之後，才能砍伐。但是在山區伐木、運送木材、製材都是相當專業且複雜的，在當時還尋找不到適當且有製材能力的族人擔任此重要工作。⁴最後，無論採用何種木材，都需要陰乾至少六個月。

在上述的限制下，如果計畫團隊選擇家屋樑柱要就地取材的話，一定無法如期完工，甚至是大大拖延，也不能保證能夠完成修復工作。因此在與文化局討論之後，為了取得適當的木材製作樑柱，以及擁有較能確保結構安全的樑柱，計畫團隊與文化局決定採購已經製材好的木材，所選的木材是阿拉斯加扁柏。採用阿拉斯加扁柏是考慮到該木材的防蛀特性，舊社家屋位於森林之中，如果木材本身防腐和防蟲蛀的能力不佳，家屋的樑柱系統也撐不久。根據家屋主人的回憶，家屋內有兩個火灶，分別在屋內的兩側，現場也可以看見火灶的遺構。在布農族傳統社會中，家屋內爐灶的火是不能熄滅的，透過家屋的火和煙燻，樑柱也比較不會潮濕和蟲蛀。

除了大自然的因素影響著修復工作，布農族人在山林生活與工作節奏也會受到「夢」的影響。許多的布農族研究皆指出「夢占」對族人的意義，「夢占」在狩獵文化、傳統醫療、儀式、現代生活的啟示下都扮演重要的角色，他們更指出「夢占」是和布農族人的宇宙觀、人觀和本體論相連結（余桂榕 2020、楊淑媛 2006、黃應貴 2012）。在山區工作，「夢」是一件重要的事情。族人經常將某件事件的結果連結到他對於近幾日某個印象深刻的「夢」。如果夢的內容連結到一件不好的事物，例如有人在工作受傷、生病或整夜在山林漫遊一無所獲等，這會影響他們對於接下來幾日工作進程的安排。族人也會把「夢」的內容與解讀分享給其他成員，尤其有些長輩的「夢」是和晚輩在工作時的不禮貌行為、或對於祖靈的不敬言行有關，他們認為這樣的夢是祖靈的警告，甚至需要舉行儀式。儀式的進行或許會耽誤些許工作的進程，但是其所產生的效果會讓族人更謹慎面對工作。「夢」也是影響族人山區生活節奏的重要因素，夜晚某位族人可能因為夢而甦醒，安靜地整裝在暗夜沒入山林，然而隔日的白日工作安排可能也因此受到影響。對於族人而言，因「夢」行事是山區生活的日常。

對族人而言，「夢」是多義且難以用中文表達和解釋的，但是這些影響山林生活與工作節奏的「夢」大多和祖靈有關，尤其是對於 Istasipal 家族的成員而言。當修復家屋工作順利完成之後，帶領著 Istasipal 家族成員上山工作的 Biung 在即將撤離營地下山之前的某個夜晚，他夢到家族長者雙手各提著一顆還在滴血的人頭，站著俯看正躺著睡覺的他。他認為這是一個好的夢，長輩的表情是讚許他的，這個夢似乎也為他這兩年的辛苦工作畫下一個圓滿的印記。

國家計畫是要在有限的時間內完成家屋修復，但是自然物也有自然物的時間性。當族人居住在山區時，自然物的時間性是和他們的生活節奏共構的，傳統布農族家屋的屋檐下經常整齊地堆放木頭，這是為了讓木頭可以陰乾成薪柴，或者時間拉長還可以成為建材。但在必須限期完工的國家計畫的脈絡下，木頭的自然特性卻成為一件棘手的事情，必須透過採買程序而取得。用阿拉斯加扁柏作為樑柱是在諸多考量後的結果，但也改變了修復家屋的樣貌。除了有形的自然物之外，在布農族人的宇宙觀中，山林也是一個屬於「靈」和「祖靈」的神聖場域。如同之前提到關於修改家屋樑柱工法以避免打擾祖先的故事，以及在此所提及的「夢」對於族人生活與工作的影響，都能理解佳心舊社是有形和無形的非人行動者和族人所共構的空間。這樣的情況使得作為文化景觀（cultural landscape）的佳心舊社，成為一個由 taskscape 和 landscape 相互形構的時空。

就如 Bear (2016) 所說，一個特定時空下的「時間景觀」是人類的社會節奏和非人類的時間所共構的。2018 年八月，距離十月底的履約期限只剩下兩個月左右，工班與計畫團隊又遇見另一項挑戰，這挑戰來自台灣黑熊夜晚拜訪工班營地。為了讓黑熊不要靠近營地，一開始族人採用鞭炮來驚嚇黑熊，但是這方法的效果不佳。之後改成帶狗上山作為哨兵，雖然狗會認真警戒，但卻不足以趕走體型比牠巨大的黑熊。此外，布農族人對熊是很尊敬的，沒有傷害與獵殺熊的文化。在山上工作，族人習慣睡「天幕」⁵ 而非帳篷，黑熊的拜訪讓人難以入眠。另一方面，黑熊之所以會拜訪營地是因為這裡有食物，雖然工班都有依照國家公園規定，廚餘都有挖深掩埋，食物也有放在防熊箱、或懸吊在樹上的防熊桶，但是這樣的努力似乎沒有讓熊深刻地體會到，牠們還是持續地來且呼朋引伴地來。為了不要讓熊吃到人類的食物，也不要讓工班為熊失眠，計畫團隊決定撤除營地並下山休息數日，希望以此讓黑熊轉移到其他地區。

黑熊利用深夜拜訪營地，剛好打擾到正需要好好休息的工班。黑熊的生活節奏影響了修復工作，也讓工班被迫下山休息數日。在等待黑熊自動離開之際，花蓮縣文化局也協助計畫團隊申請展延完工日期，或許這是台灣少數因為黑熊拜訪而需要辦理展延的公共工程。這個因為黑熊拜訪而必須申請工期展延的事件，不僅說明佳心舊社修復是一個人與非人行動者所共構的時空，但這樣的時空是被置放在布農族人尊敬黑熊的文化脈絡上的。

在山林工作，由於氣候和自然條件變化較大（例如山區多雨），且只要氣象局發布海上颱風警報，依照國家公園的規定，園區內的所有活動都要暫停，園區要淨空。平日如果下大雨，也要停工，族人只能待在營區耐心等待。從 2018 年初族人上山整理營地之後，直到十月底修復家屋完成，族人幾乎在山上經歷了春夏秋冬四個季節。對於熟悉山林文化的工班族人而言，他們很清楚知道在什麼季節會有哪些植物開花結果，又有哪些動物特別喜歡吃哪些果實，在什麼季節會有哪些鳥類拜訪，而這些動物的棲地可能在這裡？牠們的食物在哪裡？又牠們的活動習性是什麼？自然與生態環境的變化有時會改變族人一天的工作和生活安排。

Bear (2016) 認為以人為主體的時間感是不能如同資本主義社會般地簡化為「時間經濟」，從人類學的時間研究可以理解到除了資本主義的時間之外，人們的行為是有其社會節奏 (social rhythms)，而這樣的節奏也和非人的節奏 (nonhuman rhythms) 一起相互影響，形成了人的「時間景觀」(timescape)。在社會實踐過程中的時間感，混雜著人們對於時間的掌握技術、時間的知識與認知方式，以及他們如何從道德和政治性的

角度評價實踐和行動。透過身體勞動，族人工班逐步地將修復家屋的進程，轉化成一個混雜著他們對於資本主義的抽象時間、熟悉的山林生活、搭配個人的身體狀態的工作節奏。在此過程中，佳心舊社在族人的實踐下，逐漸被鑲嵌在他們的社會與文化脈絡之中，甚至改變了家屋的樣態。就一位人類學研究者而言，在山上與工班成員一起生活工作，體會不同的生活步調和山林的生活節奏是很有學術意義的；但是就一位需要依照與國家訂立的契約如期完成工作的計畫執行者而言，這樣的工作節奏會造成很大的預算超支危機和面臨違約的壓力。

七、結論

佳心舊部落（maiasang Qaising）在 2020 年登錄為文化景觀，其種類為「其他人類與自然互動而形成之景觀」。根據《文化資產保存法》第三條第七項「文化景觀：指人類與自然環境經長時間相互影響所具有歷史、美學、民族學或人類學價值之場域」。文化景觀的定義是相當抽象的，因為幾乎所有有形文化資產都可以視為是人類與自然環境長時間相互影響的產物。在修復家屋之前，佳心舊社具有「考古遺址」的意義，傾圮的家屋是過去布農族人生活的遺跡。修復後的家屋也有潛力登錄為「歷史建築」，因為修復後的家屋是具有歷史性、地方性、藝術價值和特殊文化性，應予保存之建造物。從本文所描述的舊社家屋的修復過程與族人的文化實踐，佳心舊社是同時包含帶有無形文化資產意味的布農族石板屋文化復振，以及修復舊社家屋和打造族人山林生活的居住地景，兩者是一體兩面，共構佳心舊部落（maiasang Qaising）作為文化資產的價值。

然而「文化景觀」的定義是廣泛且抽象的，例如要如何說明某項文化景觀具有體現「人類與自然環境經長時間相互影響」的價值？透過本文所闡述在修復佳心舊社石板家屋過程中，各種行動者（包含人與非人的行動者）如何彼此相互影響進而共構在布農族社會脈絡中的獨特的舊社時間性，或許我們可以理解「文化景觀」的意義是在於多元的行動者之間的互動，且需要將在地社群放置在論述的核心位置以彰顯其主體性與獨特性。

本文從時間性的人類學研究視野，反思蘊藏在佳心舊社的時空特性。具有歷史現場和文化景觀特性與身份的佳心舊社，其所具有的文化資產價值是建立在一套看似中立且不證自明的線性時間性上，一方面強調的是舊社因為經歷了殖民歷史而變成了遺跡，另一方面則彰顯國家如何透過文化政策和族人一起修復舊社的積極性。

然而，人類學的時間性研究提醒我們，如果僅從這樣的線性抽象時間性來思考佳心舊社的時空意涵，可能在完整的論述背後忽略了以人或參與者為主體的多樣性時間概念，以及這些概念對於形塑文化資產時空特性的可能性。本文認為若僅從線性時間性來描繪佳心舊社的歷史脈絡，可能會讓布農族人的文化資產脫離當代的在地脈絡。此外，在「佳心舊社修復計畫」的時間性，除了線性的歷史論述之外，還有其作為國家計畫所被安置的官僚體系治理的時間性。這個時間性是在資本主義的時間經濟基礎上規劃時程，包含每個計畫都有其明確目的，明確的工作進度，搭配經費撥補和審核，以及要求「如期完工/履約」和違約的懲罰機制等。

無論是和「佳心舊社修復計畫」的線性時間性或者是計畫的「契約時間」，這兩個時間性似乎都是不證自明地存在於計畫之中。但是這樣抽象的線性時間感卻將參與在計畫之中的布農族人、計畫執行者與團隊、政府官員、家屋、舊社的自然環境等參與者納入在同一個時空象限內。在此情況下，具有原住民族文化賦權企圖的計畫可能在無意間讓族人的能動性被弱化或忽視了，讓他們在實踐中所形塑的原住民族文化資產的時空特性被隱蔽在線性單向度的論述之中。如此，反而減損了計畫初衷所想要達到的目的。

本文從歷史的概念、多義的「過去」、時間的框架（time frame）、時間計算（time reckoning）、社會關係的時間、和人與非人行動者所共構的 taskscape 等面向，討論參與「佳心舊社修復計畫」的不同行動者的實踐所蘊含的多重時間性。在山林中，族人有其獨特的工作節奏，這節奏是和他們山林生活習慣、山林智慧的實踐有關，並且搭配著季節變化、多變的山區氣候、動植物共生而不斷調整的。這樣的山區工作節奏銘刻在身體之中，是族人從小和長輩上山工作的學習和模仿而逐漸內化。工作節奏和族人的身體感有關，工班族人從三十幾歲到六十幾歲，每個人的身體條件不同，每個人所擁有的山林智慧與經驗也不同，這使得山林節奏是集體性的，但也具個人的獨特性。山林不僅是布農族知識的場域，也是祖先的領域，對於族人而言，修復家屋是在充滿祖靈的神聖場域內的勞動。雖然在工作期間，工作成果是隨著時間累積而成的，但是在神聖的空間中工作，時間性並非只有線性前進的樣態，也有其不變的特性。族人不想叨擾在家屋內的埋葬祖先遺構，進而要求計畫團隊改變設計，這樣的想法改變了施工工法和最後家屋的內部結構。

如果時間是勞動的重要衡量單位，那不同類型的勞動也可能有不同時間性。國家計畫將參與者視為是受雇的勞工，計畫團隊也需要幫族人加勞工保險，用點工的制度來計算每個參與者的薪資。族人一方面也理解自己的勞工身份，但是他們卻將修復家屋放置

在布農族的社會關係互動當中，將此工作當作是家族與家族之間的換工。族人的換工也是要認真工作，但工作是有其工作節奏，勞動、休息和分享食物是換工的日常，而休息並不是依靠鐘錶時間，而是仰賴大自然和身體感的提醒。

當我們注意到在計畫推動過程中，族人所展現的主體性和能動性，似乎能體會修復舊社計畫是一個時空舞台，讓族人可以公開他們親身經歷並發展出的故事（或走過的路），並將這些故事鑲嵌在舊社的文化地景當中。他們也透過勞動的汗水、背負沉重物件的腳步，悄然地改寫了原本計畫所預定的時空框架。

計畫團隊也是一個多元時間性概念交會的介面，一方面藉由參與計畫學習布農族文化與山林智慧，另一面又是計畫期程和預算的監控者，也是修復家屋的設計者。人類學者被期待尊重在地觀點，並從在地文化與社會脈絡理解族人的山林實踐，但作為計畫推動者又要避免違約。每個決定，都是不同價值持續對話的階段性結論。

國家計畫也是一個重要的行動者。國家計畫的時間是固定的、線性的，透過預算、「如期完工」、和違約懲罰等方式框定了計畫的時程，在本論文稱為「契約時間」。然而，國家並不是一條鞭式的權力機構，不同的機構對於許多事項的看法是矛盾的。為了讓這些矛盾所產生的不同步調合一，機構與機構之間的互動也創造出本論文所述的「空白時間」。「空白時間」的出現除了揭露國家和原住民族人在文化資產計畫內部的不對等權力關係之外，也讓計畫團隊和族人能夠在每一階段尋找更為合適的工作模式。

最後，本文也說明舊社修復計畫是在山林間執行的，參與修復計畫的行動者除了人類之外，自然環境與生態也扮演重要角色。山林的季節變化與山區多變氣候，以及動植物的生活特性都深刻地影響著修復的進程，也影響家屋的設計，這也讓佳心舊社成為如 Tim Ingold 所說的 *taskscape*，是多元行動者彼此共構和形塑的時空。佳心舊社修復計畫所形成的原住民族文化資產時空可以視為是自然地景（*landscape*）、文化地景（*cultural landscape*）、時間地景（*timescape*）和 *taskscape* 的交疊時空，在此乘載著各種行動者的互動痕跡和布農族人的生命故事。

附註

1. 兩個計畫團隊在 2017 年到 2018 年是相互合作的，在開啟修復布農族佳心舊社石板屋之前，必須先進行該地的考古遺構調查，該調查成果則成為修復計畫的重要參考資料（林靖修 2021；鄭玠甫 2020）。
2. 三大歷史事件分別是霧鹿事件、大關山事件和逢坂事件。
3. 本文主要是探討在修復佳心舊社家屋時的各種行動者之間的實踐與互動，以及彼此所共構的舊社時空特性，因此沒有詳述修復過程中的各項工作內容。若有興趣了解計畫團隊如何推動修復工作與每個工項的內容可參考〈文化資產、大學社會責任與公共人類學：以拉庫拉庫流域布農族石板家屋修復計畫為例〉（林靖修 2021），和《佳心舊社 Istasipal 家屋修復工作 工作報告書》（花蓮縣文化局 2019）。
4. 2020 年修復佳心舊社家屋的附屬家屋，就有完備伐木、陰乾和製材等程序，以這些木材為家屋樑柱，這可以視為是在第一間家屋的基礎上的再度嘗試（沙力浪·達崂斯菲萊蘭、林宏益 2021）。
5. 族人習慣帶大塑膠帆布，部分鋪地上、部分當作頂棚，以此作為晚上睡覺的地方。

參考書目

余桂榕

- 2020 〈江波古山邊三姑六婆的故事：穿越跨宗教儀式之布農巫術經驗究〉。《文化研究季刊》171: 17-42。

花蓮縣文化局

- 2019 《佳心舊社 Istasipal 家屋修復工作 工作報告書》。花蓮縣：花蓮縣文化局。

林一宏

- 2015 《八二籽一四五米：八通關越道路東段史話》。台北：內政部營建署玉山國家公園管理處。

林靖修

- 2021 〈文化資產、大學社會責任與公共人類學：以拉庫拉庫流域布農族石板家屋

林靖修·山中歲月與國家計畫的時空：試論拉庫拉庫溪布農族舊社石板屋修復的時間性與工作節奏

修復計畫為例)。《國立臺灣博物館學刊》74(3): 1-25。

海樹兒·爻刺拉菲

2006 《布農族：部落起源及部落遷移史》。台北：行政院原住民族委員會、國史館臺灣文獻館。

2011 《卓溪鄉志》。花蓮：卓溪鄉公所

2014a 〈傳說與月亮的約定：布農族祭事曆 Islulusan〉。《原住民族文獻》(14): 8-14。

2014b 《Palihabasan—布農族神話傳說及其彙編上》。南投市：國史館臺灣文獻館
新北市：原住民族委員會。

陳文玲

2012 〈布農族的板曆與曆法〉。《原教界》(44):77-79。

陳孟莉

2021 〈Istasipal 家屋修復行政程序〉。刊於《走進石板屋：拉庫拉庫河流域家屋探索與重建》。沙力浪·達岌斯菲萊蘭、林宏益，頁 18-19。花蓮市：花蓮縣文化局。

黃應貴

1999a 〈導論：時間、歷史與記憶〉。刊於《時間、歷史與記憶》。黃應貴編，頁 1-29。台北市：中央研究院民族學研究所。

1999b 〈時間、歷史與實踐：東埔社布農人的例子〉。刊於《時間、歷史與記憶》。黃應貴編，頁 423-483。台北市：中央研究院民族學研究所。

2012 《「文明」之路（第一卷）：「文明化」下布農文化傳統之形塑(1895- 1945)》。臺北：中央研究院民族學研究所。

楊淑媛

2003 〈歷史與記憶之間：從大關山事件談起〉。《臺大文史哲學報》59:31-64。

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。

鄭玠甫

2020 〈從尋根到協同：拉庫拉庫流域布農族舊部落的原住民考古學研

究》。《考古人類學刊》(93):87-132。

顏亮平

2000 《拉庫拉庫溪流域布農族居住文化變遷之研究》。私立中原大學建築學系碩士論文。

沙力浪・達崙斯菲萊蘭、林宏益

2021 《走進石板屋：拉庫拉庫溪流域家屋探索與重建》。花蓮市：花蓮縣文化局。

Abram, Simone

2014 The time it Takes: Temporalities of Planning. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20:129-147.

Bear, Laura

2007 *Lines of the Nation: Indian Railway Workers, Bureaucracy, and the Intimate Historical Self*. New York: Columbia University Press.

2014 Doubt, Conflict, Mediation: The Anthropology of Modern Time. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20:3-30.

2016 Time as Technique. *Annual Review of Anthropology* 45: 487-502.

2017 Anthropological Futures: For a Critical Political Economy of Capitalist Time. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 25(2):142-158.

Bourdieu, Pierre

1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

1990[1980] *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

Ferguson, James, and Akhil Gupta

2008 *Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality*. *American Ethnologist* 29(4):981-1002.

Foucault, Michel

1998[1975] 《規訓與懲罰:監獄的誕生》。劉北成、楊遠嬰譯。台北:桂冠。

Gell, Alfred

2001[1992] *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and*

林靖修·山中歲月與國家計畫的時空：試論拉庫拉庫溪布農族舊社石板屋修復的時間性與工作節奏

Images. London: Routledge.

Guyer, Jane I.

2007 Prophecy and the Near Future: Thoughts on Macroeconomic, Evangelical and Punctuated Time. *American Ethnologist* 34(3):409-421.

Ingold, Tim

2021 [2000] The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. Routledge.

Kjaeruff, Jens

2020 Situating Time: New Technologies at Work, a Perspective from Alfred Gell's Oeuvre. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 10(1): 236-250.

Malinowski, Bronislaw

1927 Lunar and Seasonal Calendar in the Trobriands. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 57: 203-215.

Marx, Karl

1978[1867] 《資本論：第一卷》。中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局譯。北京：人民出版社。

Meskel, Lynn

2012 The Nature of Heritage: The New South Africa. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Munn, Nancy

1992 The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology* 21:93-123.

Murdoch, J. and S. Abram

2002 Rationalities of Planning: Development versus Environment in Planning for Housing. Aldershot: Ashgate.

Stoler, Ann Laura

2008 Imperial Debris: Reflections on Ruins and Ruination. *Cultural Anthropology* 23(2): 191-219。

