

國立台東大學南島文化研究所
碩士論文

指導教授：陳文德 先生

獵首、儀式與族群關係：以阿里山鄒族
mayasvi 為例

研究生：邵碩芳 撰

中華民國九十七年一月

國立台東大學南島文化研究所
碩士論文

獵首、儀式與族群關係：以阿里山鄒族
mayasvi 為例

研究生：邵碩芳 撰
指導教授：陳文德 先生
中華民國九十七年一月

國立台東大學

學位論文考試委員審定書

系所別：南島文化研究所

本班 邵碩芳 君

所提之論文 獵首、儀式與族群關係：以阿里山鄒族 mayasvi 為例

業經本委員會通過合於 碩士學位論文 條件
 博士學位論文 條件

論文學位考試委員會：王崑山
(學位考試委員會主席)

譚昌國

陳文德
(指導教授)

論文學位考試日期：97年01月15日

國立台東大學

- 附註：1. 本表一式二份經學位考試委員會簽後，送交系所辦公室及註冊組或進修部存查。
2. 本表為日校學制通用，請依個人學制分送教務處或進修部辦理。

博碩士論文授權書

本授權書所授權之論文為本人在 國立台東大學 南島文化研究所
 組 九十六 學年度第 一 學期取得 碩 士學位之論文。
論文名稱：獵首、儀式與族群關係：以阿里山鄒族 Mayasvi 為例

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予下列單位：

同意	不同意	單 位
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	國家圖書館
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	本人畢業學校圖書館

得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或其他各種數位化方式重製後散
布發行或上載網站，藉由網路傳輸，提供讀者基於個人非營利性質之線
上檢索、閱覽、下載或列印。

本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利(未申請者本條款請不予理會)的附件
之一，申請文號為：_____，請將全文資料延後半年再公開。

公開時程

立即公開	一年後公開	二年後公開	三年後公開
<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書，依本授權之發
行權為非專屬性發行權利，依本授權所為之收錄、重製、發行及
學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾选，本
人同意視同授權。

指導教授姓名：陳文德 (親筆簽名)

研究生簽名：邵碩芳 (親筆正楷)

學 號：9300408 (務必填寫)

日 期：中華民國 97 年 1 月 30 日

- 1.本授權書(取自 <http://www.lib.ntu.edu.tw/theses/> 下載)請以馬蹄膠寫字並影印裝訂於書名頁之次頁。
 - 2.依據 91 學年度第一學期一次教務會議決議「研究生畢業論文」至少應授權學校圖書館數位化，並至遲於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。」
- 授權書版本 2002.06.09

謝 誌

在提筆寫下這篇謝誌之際，我的心中滿溢著許多感觸，有興奮、也有不捨。興奮的是終於完成了論文的研究與寫作，順利地結束研究所階段的學業；不捨的則是即將要離開南島所，以及卸下學生的身份。然而，更多的是對於在求學與論文研究階段給予我許多關懷與協助的諸位的感謝之情。

能完成研究所的學業，首先要感謝的是所上師長的指導與督促。猶記得剛進入南島所、成為研究生的時候，由於對於人類學的相關學術基礎極為薄弱之故，在學習過程中倍感艱辛。感謝所上諸位老師的關懷與體諒，讓我在學習過程中感到挫折、疲憊之時，能有緩和步調與自我調適的空間，並且提供我許多寶貴的建議。感謝羅素玫老師在獵首議題上給予的啟發，讓我開始去構思論文研究的方向；童元昭老師擔任所長期間，為南島所帶來的朝氣與豐富多元的學術活動，讓我得到許多寶貴且值得珍藏的回憶；與許功明老師相處的時間雖然不多，但許老師對於我的研究計畫熱心地提供她的意見，仍讓我感動與感激；譚昌國老師在研一、研二時擔任我們的導師，不僅在課業上盡心指導我們，也時常邀約班上同學聚餐，關心學生的日常生活及學習狀況。這次的論文口試，更謝謝譚老師臨危受命擔任我的口試委員，讓口試能如期舉行。另外，也謝謝王嵩山老師於百忙中抽空擔任我的口試委員，在提供我許多珍貴的建議之外，也讓我真的能與他有實質上的“對話”。

特別要感謝的是陳文德老師。在他擔任所長期間，即時常關心我的生活與課業；後來擔任我的論文指導老師，更盡心盡力地給予我指導與督促，讓我能順利地完成論文的研究與寫作。陳老師不僅在於論文研究基礎的培養上給予我最大的協助，在研究方向與態度上更為我帶來許多啟發。在這本論文從無到有的過程中，感謝陳老師陪我走過這辛苦的一年半。

另外，感謝南島所的同学、學長姐、學弟妹與怡君、家婕兩位前、後任助理，陪伴我度過在台東求學的這三年半的時間。除了課業上的請益與討論之外，謝謝各位同學在課餘閒暇時，能陪我一起發發牢騷、吐吐苦水，讓我紓解了不少壓力。特別感謝鳳娟與勁之，在口試之前閱讀了我的論文並提供我意見；鳳娟更是在我書寫論文英文摘要時，給我非常大的協助。而在南島所的這段期間，也因為有怡君與家婕的幫忙，讓我能更快融入南島所這個大家庭，並且在學習過程中無後顧

之憂。

除了南島所的大家之外，也謝謝所有在田野調查期間，曾給過我一個親切的笑容、幫助過我、甚至是接受我的打擾與訪談的鄒族人，包括特富野部落的鄭政宗長老、汪義益長老、汪正義牧師，達邦部落的汪傳發頭目、汪幸時先生、方傳光先生、達邦社區發展協會莊理事長等人。因為有你們才讓我能更加親近與了解鄒族的社會與文化，並且進一步地完成了這本論文。而其中最要感謝的是我的主要報導人 汪春美女士。謝謝汪媽媽在我進行田野調查工作的這五個多月，視我如同女兒一般地照顧，並且在收集資料、聯絡、介紹報導人等各方面給我非常大的協助，讓我能更快地融入這個新的環境。

最後，絕對不能不提到的就是我的父母與兄姐。感謝我的父母在我從小到大的求學過程中所給予的支持，並且尊重、包容我的決定與選擇。也由衷地感謝在研究所求學期間，姐姐與哥哥給我的各種建議以及經濟上的資助，讓我得以順利地完成學業。同時，也謝謝在這段期間曾給我關懷與祝福的其他家人。

在即將卸下學生身份，準備邁入人生另一個階段的時刻，回顧過去的這三年半，有太多人曾給過我各種不同的協助。更多的話，無法在此一一道盡。最終，仍是一句 謝謝你們！

獵首、儀式與族群關係：以阿里山鄒族 *mayasvi* 為例

作者：邵碩芳

國立台東大學 南島文化研究所

摘要

獵首是大多數台灣原住民族群皆有的慣習。從其相關的儀式與禁忌看來，獵首並非只是單純的殺戮行為，其背後應有更深刻的社會文化意義。故若能釐清獵首慣習當中所蘊含的象徵意象，應可對該族群的社會文化整體有更進一步的了解。

本研究以阿里山鄒族的 *mayasvi* 為主軸，不僅透過其做為獵首相關儀式之特性，從中回頭來思考鄒族獵首慣習所隱含的意義；亦希望經由 *mayasvi* 相關文獻的整理與回顧，以及對其內涵的分析與探討，能了解 *mayasvi* 在鄒族社會文化中所扮演的角色與意義。另外，也從獵首慣習與 *mayasvi* 的論述中，延伸出鄒族社會文化中內、外人群與族群關係的相關討論。

從本文的討論中，可得知鄒族的獵首慣習反映出社會文化中一種“被動反擊”的特性。從這套反應機制，也可以更進一步的了解為何在外力因素的影響下，達邦與特富野在今日的 *mayasvi* 中有不同的表現。*mayasvi* 的本意為為部落整體祈福的祭儀，在現代社會中，除了延續其本意而持續舉行之外，也延伸發展出做為傳承傳統文化之媒介物及文化象徵的意涵。而在面臨新的社會內部群體與族群關係的變化之際，*mayasvi* 也發揮了整合與重構社會內、外關係的作用。

關鍵詞：鄒族、獵首、族群關係、*mayasvi*。

Headhunting, Rites and Ethnic Relationship -the example of the Cou *mayasvi* in Mt. Ali.-

Shuo-Fang Shao

Abstract

Headhunting is one of the major custom in the Cou. To explore this activity can help us to understand the social and cultural meanings further. Besides, the celebrating rites are usually accompanied the headhunting activities. Therefore, to discuss the ritual significance can help us to know what the purport of the headhunting is as well.

In this essay, taking the Cou *mayasvi* in Mt. Ali as the example, is more than just debating the issues about both headhunting and ritual significance, but extending the discussion to the development of the ethnic relationship.

As the result, we can recognize the cultural spirits and characteristics from the headhunting activity, as well as the functions of performing the *mayasvi* are in both integrating and reconstructing the social group relationship. And through the growing of the ethnic consciousness, the meanings of the *mayasvi* is transformed as the cultural preservation and the represented symbol.

keyword : Headhunting , Ethnic relationship , Cou , *mayasvi*.

目次

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的	1
第二節 文獻回顧與問題意識形成之背景	3
一、鄒族獵首慣習文獻初探	
二、獵首的象徵意涵之概念的轉換	
三、獵首、儀式與族群關係的相關討論	
第三節 研究主題	8
一、獵首慣習在鄒族社會與文化中的意涵及延伸之討論	
二、 <i>mayasvi</i> 儀式的持續與其社會文化意義的轉變	
三、從 <i>mayasvi</i> 來看鄒族社會文化中的人群與族群關係	
第四節 研究方法與章節架構	12
一、研究方法	
二、章節架構	
第五節 田野地概述	14
一、族群分類與分布	
二、阿里山鄉概述	
三、達邦村中的達邦部落	

第二章 野蠻好戰的獵首者？

第一節 「捨身成仁」的吳鳳 史實真相之爭議	23
一、文獻內容與意義的演變	
二、吳鳳事蹟史實的爭議	
三、吳鳳傳說的影響	
第二節 鄒族傳統社會文化組織之結構與特性	28
一、以世系群為部落結構組織之基幹	
二、以大社為中心的部落結構組織之擴展原則	

三、以 <i>kuba</i> 為部落結構組織之中心	
第三節 鄒族的出草慣習	31
一、鄒族出草起源的神話傳說	
二、文獻的再整理與回顧	
三、出草慣習的意義	
第四節 出草慣習中展現的文化精神與人群分類概念	36
一、鄒族文化的精神	
二、出草慣習與人群的分類	
第五節 出草的遺跡 <i>mayasvi</i> 儀式	38

第三章 豐年祭？戰祭？*mayasvi* 是什麼？

第一節 日籍學者的文獻記錄	40
第二節 光復後的文獻記錄	49
一、總論式民族誌文獻	
二、關於 <i>mayasvi</i> 的主題文獻	
三、近期的研究成果	
第三節 達邦部落 <i>mayasvi</i> 之儀式過程	54
第四節 文獻之整理 回顧與比較	56
一、儀式的名稱	
二、儀式的目的	
三、祭期的時間	
四、小結	

第四章 *mayasvi* 的社會文化意義之探討

第一節 小米收穫儀式 <i>homeyaya</i>	62
一、文獻與研究之回顧	
二、 <i>homeyaya</i> 的儀式內容	
第二節 <i>homeyaya</i> 與 <i>mayasvi</i>	69
一、文獻記錄所呈現的演變	

二、儀式的本意	
三、在社會與文化中的定位	
第三節 <i>mayasvi</i> 的意義	78
一、 <i>mayasvi</i> 的原始意涵與精神	
二、社會文化意義的持續與變遷	

第五章 從儀式看社會文化中的人群與族群關係

第一節 社會中不同層次的群體關係	85
一、氏族內部關係	
二、世系群之間及其內部的關係	
三、大社與小社	
四、部落內部群體之間的層次關係	
第二節 「族」的觀念與認同	89
一、部落認同時期的對外關係	
二、「族」的觀念及群體的產生	
三、族群意識的興起與認同	
第三節 內外關係的變遷與重整	92
一、新的群體單位與新的關係	
二、儀式的整合與重構	
三、新族群關係	

第六章 結論

第一節 論文研究之結果	97
一、鄒族獵首慣習隱含的社會文化意義	
二、 <i>mayasvi</i> 意義的持續與延伸	
三、人群與族群關係的整合與重構	
第二節 研究之意義與可能的發展	101

參考書目	102
附錄一	106
附錄二	107



圖表目次

表 1	阿里山鄉戶數與人口數統計表(1992-1997)	17
表 2	達邦社世系群姓氏對照表	29
表 3	特富野社世系群姓氏對照表	29
表 4	<i>mayasvi</i> 相關文獻中使用的儀式名稱	57
表 5	<i>homeyaya</i> 與 <i>mayasvi</i> 的比較	74
表 6	<i>mayasvi</i> 內涵之分析表	79
圖 1	阿里山鄉與鄰近鄉鎮位置圖	16
圖 2	鄒族部落分布圖	20
圖 3	<i>homeyaya</i> 與 <i>mayasvi</i> 在社會文化中的定位示意圖	77
圖 4	鄒族部落構成關係圖	88

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

在台灣原住民各族群，除了位於蘭嶼的達悟族之外，“獵首”是傳統社會與文化中具有相當重要性的慣習之一。伴隨著獵首的行為，也衍生出許多相關的儀式和禁忌。從這些相關的儀式和禁忌看來，可得知獵首並非是單純的殺戮或戰爭行為，其背後應有更深刻的社會文化意義存在。故若能釐清獵首慣習與其相關儀式、禁忌之間的連結脈絡、與社會文化中其它層面的關聯性，以及其背後蘊含的象徵意象，應可對該族群的社會與文化整體有更全面性的了解。然而，可惜的是目前關於台灣原住民獵首慣習之社會文化意義的研究仍屬少數。因此，鑒於獵首慣習在台灣原住民傳統社會與文化中的重要性，以及相關研究仍不足，本研究將以獵首與其相關儀式，以及其中衍生出來的內部群體關係及對外族群關係作為論文研究之主題。

日治時期以前，在漢人留下的許多提及番人與番俗的文獻中，大多曾記述出草此一慣習。尤其是所謂的“生番”，其好戰擅取人頭的特性更讓漢人百姓提心吊膽，而調解番漢衝突、抑止番人獵首慣習也成了地方政府的首要任務。直至今日治時期，透過日本殖民政府綏撫教化和威壓並施的理番政策的施行，獵首慣習始逐漸在原住民的生活中消失，而直接帶來的影響即為其相關的儀式也大多隨之停止舉行。至目前仍持續舉行的獵首相關儀式有卑南族的大獵祭(*manayau*¹)、鄒族的 *mayasvi* 儀式，而本研究將以阿里山鄒族的 *mayasvi* 儀式做為實際參與觀察與研究之對象。為何選擇鄒族的 *mayasvi* 儀式為主要研究對象，乃是出自以下幾點原因與目的的觀察與發現所致。

其一，由部落長老根據是否獵得首級、或是否重新建築、整修會所、部落中是否發生許多不幸的災難疾病，來決定舉行與否及其時間的 *mayasvi* 儀式(王嵩山 1989b: 2)，在今日幾乎仍每年在達邦、特富野兩大社之間輪流固定舉行。由

¹ *manayau* 一詞本身即含有出獵(以獵鹿為主)、獵頭之意(陳文德 1989: 54)。

於戰士出征與凱旋是舉行 *mayasvi* 最常見的時機，儀式的參與者、地點大多與戰爭、出草相關聯，故 *mayasvi* 也被稱為戰祭。然而在獵首慣習已消止的今日，各部落之間也早已停止征戰，鄒族的 *mayasvi* 儀式卻仍舊持續舉行。從儀式舉行的動機看來，在歷史發展的過程中，*mayasvi* 儀式早已失去其基礎和原有的意義，但至今仍持續舉行，甚至成為現代鄒族具代表性的重要儀式活動，其背後的動力是什麼？。

其二，*mayasvi* 儀式原來與戰爭、獵首相關，而目前鄒族人早已停止戰爭與獵首活動，但是今日仍持續舉行的 *mayasvi*，此儀式內在的意涵是否產生了轉變？是什麼程度或面向上的轉變？

其三，在外在環境變遷的影響下，*mayasvi* 儀式的意義可能產生了轉變，而這樣的轉變是否也回過頭來對鄒族的社會與文化產生了影響？

其四，不同於小米相關儀式，例如 *homeyaya*，是以世系群²為單位各自於家族祭屋中舉行，*mayasvi* 乃是屬於部落性的儀式。因此，在其背後亦蘊含著多種層次的群體關係。而在今日舉行 *mayasvi* 的環境、背景及過程等都產生了變化的同時，這些不同的群體關係又如何適應這些改變？

其五，在早期社會中，有將原住民族群的獵首慣習“污名化”的傾向。雖然獵首在過去祖先的時代當中，具有深刻的意涵與重要性，但在一般大眾對獵首有刻板印象的情況下，當談到獵首的相關話題時，有許多原住民可能會採取避而不談、或匆匆帶過話題的態度。而在早期傳頌的吳鳳的故事中，鄒族人更被塑造出時常獵取人頭的恐怖蕃人形象。在這些因素的影響下，今日的鄒族人是如何看待祖先的獵首慣習及 *mayasvi*？獵首慣習在鄒族傳統社會文化中又有何種意涵？

基於對上述議題的關注，本研究將以 *mayasvi* 為主軸，貫穿獵首、儀式與族群關係三個主題，期能對鄒族社會與文化的過去與現況有更深入的认识與了解。

² 世系群(*ongko no emo*)，由幾個父系家庭聯合組成，有共同耕作、共有河流漁區、共行與小米有關之儀式等關係，為鄒族社會基本構成之單位(王嵩山 2004：93-94)。馬淵東一稱之為「聯合家族」，衛惠林則稱為「亞氏族」。王嵩山於其早期的研究中，使用“聯合家族”此一名稱來稱呼“*ongko no emo*”此一團體單位，於後期出版的《鄒族》(王嵩山：2004)一書，則改用“世系群”此一名詞。然而要注意的一點是，“世系群”此一名詞為學術研究上所賦予的名稱，部落內的鄒族人在談論到世系群內或外的事情時，通常用「姓氏+家」來指稱此一團體單位；例如汪家、莊家、溫家等等。

第二節 文獻回顧與問題意識形成之背景

一、鄒族獵首慣習文獻初探

《番族慣習調查報告書第四卷》鄒族篇中提到，鄒族人出草，亦即獵首，有以下幾個目的：(1)復仇。當部族之間發生殺害事件，被害者與加害者各自的親人與盟友即發生了仇敵關係，獵首在這裡便成爲復仇的方式與行動。(2)爲了迫使對方履行某種義務。當遇到某些無法以和平方式解決的問題時，獵首在這裡是一種用武力逼人就範的方法，亦是貫徹自我主張的一種強制手段。(3)爲了贏得勇武的名譽。在出草或戰鬥中獲得敵人首級時，每一個首級都可以分成幾個等級的戰功，例如第一個刺傷敵人者、第二個刺傷者、斬下首級者，提回首級者等等，各自都有表示其勇武的稱號。殺敵時獲得首功的人會被視爲是勇者，備受社會的尊敬，並且可以戴上象徵其榮譽的軍帽。在這裡可以看到，鄒族人的傳統獵首慣習與社會中的仇敵關係息息相關，並且獵首被視爲是一種武力方式，而獵首有功者亦能獲得勇武的名譽，受到社會的尊敬 (小島由道 1918：216-217)。

而古野清人則對鄒族人獵首慣習的目的與意涵有不同的說法。在古野清人《台灣原住民的祭儀生活》一書中提到鄒族的獵首是爲了粟、疾病而舉行(古野清人 2000：373-375)。雖然在粟歉收時並不外出獵首，但若發生傳染病，有人大量死亡時，則進行獵首。在進行獵首時，即使是在戰爭中也並不砍取大量的首級，主要是由四名職屬大將的人負責砍人頭，其他人則是負責殺敵。砍下的首級將會帶回部落放入集會所的人頭簍，有時則是放入網袋將之豎立讓大家看。

另外，在張旭宜《台灣原住民出草慣習與總督府的理蕃政策》(1995)論文中，則整理了日籍學者岡田謙透過對鄒族獵首儀式及信仰的觀察，試圖找出其獵首的原理的相關研究。岡田謙認爲在鄒族獵首祭儀中最值得注意的是「殺豬，並將豬血奉給天神」的部分。在這個儀式中，原來是以首級作爲供犧，直到獵首遭禁後始以豬代替。岡田分析到，以首級作爲供犧，主要是欲藉著供犧物作爲「人和神」之間的仲介，使得社會得以精神性的擴大。張旭宜則歸納岡田的結論，得出「鄒族人認爲出草成功→天神產子→天神保佑社中活力充溢→豐收豐獵」的結論。雖然獵首成功和豐收豐獵之間並無法證實有絕對的關聯性，但在鄒族人的想法中則是將兩者做了連結(頁 9-10)。

稍微總結上述三種對於鄒族獵首慣習之意義與目的的研究與分析，小島由道對鄒族進行調查所歸納出的獵首的目的，看起來是屬於比較表面的觀察與結論，仇敵關係與勇武名聲的爭取，似乎是導致獵首的直接因素。然而若再將獵首的相關儀式也納入考量，則獵首的動機則可能並非只為復仇或爭取名聲這般單純直接。而古野清人和岡田謙將鄒族獵首慣習的意涵與去除疾病、祈求豐收豐獵連結，這是針對獵首慣習較普遍的解釋。然而是否還有其他解釋的可能性，則可能需要仰賴更多資料來佐證。

二、獵首的象徵意涵之概念的轉換

張旭宜的研究以台灣原住民的出草慣習為軸心，帶出總督府理番政策的施行與台灣原住民應對方式的討論。換言之，總督府理番政策的轉變表面上看似是與其經濟目的相關，然而其背後實際上有著一個隱藏的目標，亦即「要禁絕高砂族的首狩慣習」（張旭宜 1995：3）。在這場首狩與禁首狩的文化角力中，並非只是總督府的獨角戲，而是雙方不斷衝突、對立、搏鬥或尋找平衡點的一場拉鋸戰，而其中可用「高砂義勇隊」來做為檢視彼此消長的指標。

張旭宜以泰雅族人加入高砂義勇隊的例子進行討論。在以威壓方式禁止獵首慣習後，總督府的理番政策轉以“教化策”為主。除了從生計方式開始讓原住民和舊慣疏離之外，也從教育方面著手灌輸原住民一套強調日本優越性的“皇民化思想”。最後更在部落中組成青年團，以協助日警推行皇民化及掃除舊慣的任務。在這股日見瀰漫的皇民化氣氛中，部落內出現一股空前的自願從軍高潮。但是，從當時曾自願從軍者的訪談來看，張旭宜認為泰雅族人從軍的動機似乎不單純只是受到皇民化思想的影響，反而透露出一種自身原有的觀點經轉換、詮釋後的概念。亦即，在泰雅族的傳統社會與文化中，獵首除了與 *gaga* 信仰相關，可作為一種神判以解決爭議與衝突之外，向來被視為是男子個人勇氣的象徵以及表現個人能力的途徑。而在獵首遭禁後，泰雅族人需要另一種個人勇氣、能力的表現方式。當時的自願從軍者提起為什麼要去打仗時，並不說為天皇打仗是勇敢的，反而只說「去打仗的人是英雄」。因此可以看出，這些自願從軍者參加高砂義勇隊並不純為榮耀天皇，而是還有完成自身在傳統文化中對個人勇敢特質的期望的目的（張旭宜 1995：99）。

張旭宜的論文主要討論的主題是從台灣原住民如何將遭禁止的出草慣習的

傳統意義轉換，以適應總督府的理番政策，來評估總督府理蕃政策的實行成效對原住民文化的影響。而從他的討論中亦可得知，泰雅族人將獵首慣習象徵男子勇氣、能力的概念，轉換成以打仗的方式呈現。

從張旭宜的研究回過頭來看鄒族或其它原住民族群獵首慣習的討論，早期大多數的研究多將重心放在獵首的動機與理由的詮釋上，例如伊能嘉矩從族群互動關係來解釋獵首慣習，強調外力的作用，因而提出「物競天擇」的論點；而森丑之助則從原住民自身的觀點出發，提出原住民進行獵首是為了實行舊慣的的論點；在森丑之助之後的學者，包括岡松參太郎、岡田謙、古野清人、增田福太郎等人，大都循著森氏的大方向進行研究(張旭宜 1995：6-11)。近來對於獵首慣習的討論則逐漸開始針對其所反映出的社會文化意義進行研究，例如張旭宜、張國賓(1998)等人的研究。從文獻中初步看來，與泰雅族相較起來，鄒族的獵首慣習對個人的意義並不那麼明顯刻意地強調，反而是與部落整體的關係更為密切。而當獵首慣習盛行時，是否也從中反射出某種社會文化意義或機制？又，在獵首慣習被禁止後，其象徵意涵是否也轉換了呈現的方式？或持續表露在那些現象或當代鄒人的社會文化特性中，亦是可再進一步討論的議題。

三、獵首、儀式與族群關係的相關討論

(一)獵首與獵首儀式

在 Robert Mckinley(1976)一篇關於婆羅洲獵首研究的文章中，其中的一個主題為獵首(headhunting)與殺戮(killing)之間的區別，在於儀式的有無。若只是將敵首斬下而未進行儀式，則並不能算是獵首行為，而只是單純的殺戮。Janet Hoskins 亦認為獵首的目的若是為了“以人作為奉獻犧牲品”，則其必包括儀式性的奉獻過程(Hoskins 1996：25)。在這裡可看出獵首與其相關儀式的連結性，及其之間的伴隨關係。Mckinley 所持的看法為沒有儀式的舉行便非完整的獵首行為，然而若是沒有獵首的行動，但仍持續舉行儀式，則又該如何解釋該儀式的意義與目的？

Hoskins 於《Headhunting and the social imagination in Southeast Asia》一書的導言中討論到，東南亞地區的部分原住民部落在其獵首行為停止後，仍持續舉行相關的儀式。Hoskins 提到在 Berawan、Pitu Ulunna Salu 等地，當地人會以草束製成的偶像、發臭的椰子等替換成犧牲者的形象進行儀式、舉行慶典與遊行等等

(Hoskins 1996: 29-30)。從 Hoskins 的論述中，可發現在當地所持續舉行的“沒有首級”的獵首相關儀式中，仍著重於獵首、戰爭過程的重演，以及相關事蹟的重述與流傳。而回過頭來看鄒族的 *mayasvi*，在不再取回首級後，*mayasvi* 中與獵首、首級相關的部份即逐步簡化，僅存所謂象徵性的敵首祭及 *t'ue* 中對過往戰爭故事的紀念性歌頌，而未有如同 Hoskins 研究中所提到的以替代物取代首級，重演過去儀式內容的現象。

與東南亞地區的獵首研究對照之下，回過頭來看在獵首慣習終止後，鄒族的 *mayasvi* 儀式仍持續舉行的這種情況，似乎可從兩個面向來進行思考：其一，未進行獵首而舉行的獵首相關儀式 *mayasvi*，其意義可能已產生了某種程度轉換；其次，*mayasvi* 本身的意義是否即不純粹只是獵首慣習的相關儀式，而可能有更深層的社會文化意涵？若是如此，那麼 *mayasvi* 到底是什麼？其舉行的意義與目的為何？這些問題將留待後面的章節再做討論。

(二) 獵首與族群關係

在 Mckinley 的文章中，另一個值得關注的主題則是獵首儀式和社會對“敵人”的定義的討論。Mckinley 關切的一個問題在於為何要用“敵首”來進行儀式？在進行該主題的討論之前，Mckinley 認為首先應釐清該社會如何定義“敵人”。他從該社會的宇宙觀著手，從宇宙觀當中定義出什麼樣的人在該社會會被視為是敵人，是可被獵首的人。而為何要拿敵首來舉行儀式，則是為了透過儀式的轉換使敵人變成朋友，解除被敵人環繞的危機。

透過 Mckinley 的文章，也帶出了獵首與如何定義人群的討論。在進行獵首的研究之前，通常會先被問到的問題，除了為什麼要去獵首之外，最重要的應該就是“要去獵誰的頭？”在 Mckinley 的文章中，他從宇宙觀去推導出該社會對於敵人的定義，而被歸類為敵人的人群，就是可以被獵首的對象。

小島由道在《番族慣習調查報告書第四卷》(1918)中所歸納的鄒族的出草目的，其中有一點即是“仇敵關係”。仇敵關係有可能在不同的族群、或是不同的大社之間產生，一旦產生則互為仇敵關係的雙方即可能互相爭戰與獵首。縱使獵首的動機與目的可能可以再做討論，但在這裡可以得知鄒族人亦是向被他們視為“敵人”的人群進行獵首。然而，與前一個例子不同的一點是：Mckinley 的研究是從該族群的宇宙觀來推導如何界定敵人與可被獵首的對象；而從文獻中來看，

鄒族人對於“敵人”的界定，似乎是建立在實質的互動過程之中，而一旦成爲敵人，則就是互相爭戰獵首的對象。

因此，在獵首慣習的實行下，可看出鄒族人社會文化中“己”與“異”的界定概念。以一個大社與數個小社所構成的部落，是“我群”認同的單位；相對於此，部落之外的人群，則爲異己的存在，可能是盟友，亦可能是敵人。而透過獵首及相關儀式的舉行，部落之間、或是部落內部也建立起不同的聯繫與關係。然而在獵首被禁止之後，社會與文化中和獵首慣習相關聯的各種對內、對外關係如何維持或轉化？儀式的持續舉行，又是否對這些群體之間的關係產生影響？則是過去的討論中較欠缺的部分。

(三)儀式與族群關係

鄭依憶於〈「族群關係」與儀式〉(2004)一文中提到，如同其他台灣原住民的傳統祭儀活動，*pas-taai* (“矮靈祭”)已成爲民俗性的觀光休閒活動之一。在此趨勢之下，外界是透過“矮靈祭”而知道賽夏族的存在，矮靈祭成了賽夏族在台灣大社會中的文化標記。賽夏人不僅在祭典中不斷地因外來者參加而有新的族群經驗，同時也藉著矮靈祭來調整其與外在社會的關係。故作者如此說到，「事實上，從 *pas-taai* 目前的發展來看，祭儀活動就是族群關係的一種經驗過程。」(鄭依憶 2004：103)

從鄭依憶所提到的賽夏族 *pas-taai* 的例子，再反過頭來看鄒族 *mayasvi* 中可能反射出的族群關係。*mayasvi* 雖爲鄒族極具代表性的重要祭儀，但從儀式的內容與過程中來看，可發現儀式舉行的地點是一個半封閉的場所。雖然不反對外人觀看儀式進行的過程，但也在某種程度上隔絕了儀式場域與外界的接觸。相較之下，儀式較能保有其原有的神聖性質。王嵩山的文獻中曾提到，達邦部落的 *mayasvi*，在長老的堅持下，向來堅守較多的傳統意味，而特富野的 *mayasvi* 則展現出與大社會文化抗爭的意義(1989b)。從這個面向看來，特富野的 *mayasvi* 似乎展現出有意識的在抗拒外界帶來的影響的企圖，也是特富野鄒人與外界其他族群關係上的一種反射。然而換另一個角度來看達邦的 *mayasvi*，抵抗環境帶來的變遷壓力，而固守所謂的傳統，這是否也是達邦部落鄒人面對與大社會的關係變化過程的一種適應方式，這或許也是一個值得再去思考的問題。

第三節 研究主題

一、獵首慣習在鄒族社會與文化中的意涵及延伸之討論

在前文關於鄒族獵首慣習的文獻資料回顧中，對於鄒族人進行獵首的目的大約有兩類說法：一是根據《番族慣習調查報告書第四卷》的歸納，獵首的目的與仇敵關係的產生、解決問題的武力方式以及追求個人聲譽有關；而古野清人和岡田謙則是將獵首與祈求部落整體豐收豐獵和去除疾病災難連結。依據古野和岡田的看法，鄒族獵首慣習在社會文化中的意涵，原則上與部落整體的福祉相關。若配合與獵首相關的儀式 *mayasvi* 乃是結合大社小社共同舉行的部落性儀式這點來看，似乎與古野和岡田的看法較契合。而《番族慣習調查報告書第四卷》的目的之歸納雖然較偏向表面性的直接因素，比較沒有觸及到內在涵義的探討，但將獵首與仇敵關係連結這點，卻似乎能帶出獵首慣習與鄒族社會與文化中如何分類人群的相關討論。在獵首議題的研究上，一個相當重要的問題是「要去獵誰的頭？」。透過仇敵關係的建立，鄒族人歸類出誰是可以被獵首的對象，而人群的分類也建立起鄒族社會各種組織對內或是對外關係網絡的基礎。然而這個透過獵首慣習建立起的關係網絡，在獵首遭到禁止後必定產生了變化。鄒人如何去適應新的關係網絡，又帶來什麼樣的影響？

在張旭宜論文的討論中，可看到泰雅族的獵首慣習雖被迫停止，經由形式的轉化，獵首慣習背後原來蘊含的象徵意含仍被重現。而鄒族的獵首慣習停止後，其原有的社會文化意義是否也透過不同的形式延續？

另外，從 *mayasvi* 儀式過程的文獻回顧，以及王嵩山對 *mayasvi* 的討論裡可看到，舉行 *mayasvi* 的一個重要目的乃在於希望藉著儀式的舉行，能去除部落內所發生的疾病、災難與不幸。而古野與岡田亦將鄒人獵首的目的與部落整體福祉做連結。從這裡可看出獵首、*mayasvi* 與部落的安危三者之間似乎有某種連結關係，亦即敵首、*mayasvi* 可做為部落與族人之安全的保障。然而今日已無獵首，鄒人不再出外獵取頭顱，但 *mayasvi* 不但持續舉行，並且仍被認為具有消災解厄的作用。那麼在這裡筆者想提出的一個問題是：獵首的意義與目的是什麼？為何沒有敵首的 *mayasvi* 儀式仍被認為能去除部落內的不幸災難與疾疫？今日已無實際的獵首行為，曾經聽聞過獵首事蹟、甚至曾親身參與過的耆老也所剩無幾，除

了從早期文獻去研究這個舊慣之外，從 *mayasvi* 儀式回頭再來討論獵首的意義與目的似乎亦是一個方向。

二、*mayasvi* 儀式的持續與其社會文化意義的轉變

在前文研究動機中曾提到，本文的一項研究目的是欲探討在獵首慣習停止後，*mayasvi* 儀式仍持續舉行，其背後的動力為何？而延伸這個問題，*mayasvi* 儀式的傳統意義看來與獵首慣習關係密切，甚至在 *mayasvi* 儀式過程簡化後，也仍保留著象徵性的敵首祭。在 Mckinley 的看法中，沒有儀式的伴隨，則無法完成獵首的意義與目的。然而今日的鄒族仍持續舉行與獵首、戰爭相關的儀式，但卻不再進行獵首，也沒有戰爭活動，則在這樣的情況下又該如何去定義 *mayasvi* 儀式？

延續上文，在沒有實際獵首行為伴隨的 *mayasvi* 儀式，其儀式的性質與背後的象徵意義必定產生了某些轉化或延伸。根據王嵩山的討論，今日 *mayasvi* 儀式的舉行在達邦與特富野表現出不同的訴求；達邦的 *mayasvi* 儀式時強調傳統的意義，有整合社會內部的意味；而在特富野則呈現出族人有意識的文化復振，甚至顯示出與大社會文化抗爭的意義。在早期 *mayasvi* 儀式的意涵是針對部落內部，紀念過去的戰爭，又為祝禱將來所有不可避免的戰爭的勝利。而在今日則似乎轉為在受到外在大環境的影響與壓力後，從部落向外界的強調鄒族文化特質的一種象徵。這是目前關於 *mayasvi* 儀式意義轉變的相關討論。而筆者在這裡想要再延伸的一個問題是：這樣的轉變、或是其它可能的轉變，是否也反過頭來對今日鄒族社會內部產生了影響？另外，王嵩山認為歷史發展過程中的外在因素，影響了現代 *mayasvi* 儀式意義的變遷，而導致 *mayasvi* 儀式意義轉換的動力是否亦可能源自於部落內部？又，此動力是源自於什麼樣的機制？

三、從 *mayasvi* 來看鄒族社會文化中的人群與族群關係

在正式進入田野調查之前，從文獻中 *mayasvi* 儀式的過程與內容來分析，初步可看出一個架構的輪廓。³整個 *mayasvi* 大約可分成兩個階段，前半段與“對神的敬拜”有關，後半段則著重於“人的合諧”。

³ *mayasvi* 儀式過程之詳細內容可參閱第三章。

在正式儀式前的道路祭，筆者認為可能是有將散居在小社的族人，在祭典之前再度與大社族人團結為一團體並共同參與 *mayasvi* 的意義。在儀式開始之後，從上山取聖花一直到砍完神樹的枝葉、跳完第一次的歌舞為止的這個階段，展現出對神的敬拜與祈求；希望藉著這些儀式過程的舉行，包括以小豬的血作為犧牲等等，能讓神庇佑部落的福祉。

而之後眾人再度回到 *kuba*，開始了儀式中的另一個階段。在這個階段，強調的是部落內各家族(世系群)的合諧與團結。首先，藉著取回五個家族所準備的粟酒，並以此進行祈福儀式，可發現在部落中擁有重要地位的、以 *peongsi* 為首的五個家族的重要性，在儀式中再次被突顯。而之後取回所有家族的粟酒，由眾人共飲的這個動作，正如達邦社頭目汪傳發先生所言，具有象徵部落內各家族團結、融合之意。為何在 *mayasvi* 中要強調希望各家族合諧，筆者認為一個很重要的因素可能是：各家族的合諧亦為確保部落福祉的一個基礎。此時為“儀式進行中”的階段，神降臨後仍在眾人的周圍尚未離去，在儀式中眾人共飲了粟酒，代表了認可各家族團結的重要性，而神亦在此做了見證，因此也產生了一股約束力，各家族必須確實遵守，故也保障了部落的興盛與強大。

綜合上述，從先前的文獻以及 *mayasvi* 儀式過程的回顧中，可以看出 *mayasvi* 的一個重要訴求在於去除部落內的不幸與災難，並確保部落的福祉。而如何能達到這點，即是藉著儀式的舉行，不但祈求神的庇祐，並且再次藉著儀式的約束力，使各家族能團結、合諧，而這兩者則正是部落能興盛與強大的重要關鍵。

而藉著儀式內容的回顧，在此筆者想提出兩個疑問，此亦可能與社會內部群體關係的討論相關。首先，在整個儀式的後半段有另一個小型的儀式舉行，即小男童的“初登會所”儀式。然而，為何男孩們的初登會所儀式要與 *mayasvi* 一同舉行？⁴筆者在此提出兩個初步的想法：第一，對男孩而言，初登會所的儀式代表的是社會的一種認可，表示其為社內的一員(王嵩山 1989b：12)，並且這個男孩具有可登上會所的資格。若再進一步延伸其意義，是否可代表這個男孩同時也獲得了將來參與 *mayasvi* 的資格？第二，在初登會所儀式中，男孩們由其母方家族的男性成員將之帶上會所，接受祈福。在這裡要注意的是“母方家族男性成員”的角色。鄒族社會是以父系世系群為基幹所構成，一對夫妻所出的子女理所當然為其父方家族的成員。而在強調各家族合諧的 *mayasvi* 儀式的後半段舉行初登會

⁴ 根據王嵩山(1989b：12)所提供的特富野社 1985 年 *mayasvi* 的例子，成年禮(*vasmojuska*)亦在此時舉行。

所儀式，由母方家族成員帶領男孩，是否也象徵著兩個家族之間連結的強化，並再次達到團結各家族的目的？

其次，為何達邦社與特富野社不能於同時舉行 *mayasvi*？今日 *mayasvi* 原則上於達邦與特富野兩大社之間，隔年輪流舉行。雖然有時會有例外，即兩大社在同一年間各舉行一次 *mayasvi*，但絕不會在同一個時間，而是互相錯開。筆者曾問過當地鄒族人為何不能同時舉行，得到的回覆是：「這樣會很奇怪啊！」從早期的文獻中可看到，*mayasvi* 的舉行原本沒有固定的時間，而是在七月間舉行過 *homeyaya* 後才決定是否舉行 *mayasvi* 及其時間，但原則上大多會是在二月份或八月份左右舉行。從這點看來，再加上早期各大社之間所有事務皆獨立運作的特性，*mayasvi* 的舉行撞期的可能性頗大。然而今日 *mayasvi* 的舉行雖由兩大社各自決定，但幾乎不可能同時舉行。對於這個現象，筆者亦提出初步推測的想法：早期的鄒族社會是一個以大社為核心所形成部落這個獨立單位，各種事務在部落的觀念下運作，包括 *mayasvi* 的舉行。然而在今日的鄒族社會中，除了對部落的認同之外，亦存在著“鄒”的觀念，在這個觀念下，兩個大社及所有小社被凝聚成一個更大的團體。因此，雖然 *mayasvi* 的舉行仍各有其自主性，但兩大社彼此之間仍彼此尊重，盡量避免出現同時舉行 *mayasvi* 的情況。

從儀式的舉行及其發展可看出社會內部諸多層次的群體的互動關係。就 *mayasvi* 的例子來看，其中即涉及了大社之間、世系群之間、部落與世系群、大社與小社等等，不同群體的協調與合作。傳統社會內部群體關係，藉由 *mayasvi* 的舉行而達到平衡。雖然協調 *mayasvi* 的舉行時間在整個儀式中只是一個步驟、過程，但希望可將之作為一個起點，進而從中探討在現在的環境下，大社之間、甚至是部落內各世系群、大社與小社之間，這多層次的內部群體關係如何在變遷中整合並重構至一個和諧的狀態。

此外，在早期兩大社各自獨立運作，*mayasvi* 的舉行即充分地展現出以部落為主體的自主性。然而在今日兩大社在行政區劃分上卻同屬一村，變成鄰居、族人，甚至親人，並共同享有許多資源。因此兩大社及其小社的居民，亦須調適這種關係上的變化。更甚者，在“族”的觀念形成後，鄒族的社會出現了“鄒族”這個比部落更大的群體。⁵而作為“鄒族”這個由來自不同群體、但有著相似社

⁵ 一般所說的鄒族除了阿里山鄒族之外，尚包括分布於高雄縣桃源鄉、三民鄉的南鄒亞族，以及南投縣信義鄉境內的北鄒亞族魯夫都群。而本研究中由於以阿里山鄒族作為主要研究對象，故將以阿里山鄒族做為主體，進行其對外的族群關係及延伸出之相關議題的討論。由於未收集到南鄒亞群與魯夫都群之相關資料，故暫且不對這兩群關於族群議題的看法進行論述。

會文化背景的人群所構成的族群，在對外與其它族群接觸、互動之下，亦產生了新的族群關係與經驗。在這樣的情況下，如何突顯出何謂鄒族文化的特色，並藉此尋找鄒族這個族群在大社會中的定位及主體性，亦已受到部份鄒族人所注意與重視。而 *mayasvi* 在這個族群與外界經驗、接觸的過程中又扮演什麼樣的角色，則是本研究中的另一個討論主題。

第四節 研究方法與章節架構

一、研究方法

(一)文獻資料整理與回顧

爲了更深入的了解鄒族的獵首慣習、*mayasvi* 儀式演變的歷史發展過程以及鄒族的社會與文化特質，首要便是收集更完整的文獻資料。除了目前已中譯出版的《番族慣習調查報告書第四卷》之外，文獻回顧的重點更在於從日籍學者留下的鄒族調查資料，至今日鄒族社會文化之相關研究資料的整理與分析，以期能從歷史發展的角度來了解鄒族的社會與文化特徵。

(二)田野調查與訪談

本文之研究主題與對象是阿里山鄒族的獵首及 *mayasvi* 儀式。筆者在民國 95 年 8 月中前往阿里山鄒族各聚落進行參訪後，決定以達邦村的達邦部落作爲固定的田野調查地點。做此決定主要是基於以下的考量：其一、達邦部落乃鄒族大社，是舉行兩大儀式 *homeyaya* 與 *mayasvi* 的地點。本文之研究主要以 *mayasvi* 作爲主軸貫穿三個主題，故能實際參與觀察 *mayasvi* 籌備與進行的大社是較爲適當的田野調查地點。其二、相較於特富野部落，達邦部落的 *mayasvi* 未曾有過長期的中斷，而是較能持續的舉行。前文曾提及，本研究計畫其中的一個研究議題是想了解 *mayasvi* 能夠持續舉行的動機爲何？因此，在特富野部落因種種因素而中斷 *mayasvi* 一段時期之際，達邦部落的 *mayasvi* 之所以持續幾乎不中斷，似乎更能回答本研究的問題。

在決定主要田野調查地點之後，筆者於民國 95 年 12 月下旬正式進入田野地，於民國 96 年 5 月上旬結束第一階段田野調查。之後，在於同年 8 月 6 日至 8 月 17 日，針對達邦與特富野兩部落所舉行的小米收穫儀式 *homeyaya* 進行短期田野調查。本研究之田野調查時間總計約 5 個半月。

主要的田野調查方式，除了對當地所舉行的儀式、及部落居民之日常生活進行參與觀察之外，也針對部落中的耆老、或是與本文研究議題關係較為密切的人士進行訪談。訪談對象包括頭目、長老、牧師、傳道人及一般鄒族人等。透過這些訪談，可與文獻上的資料以及以往的研究成果進行對照以互補不足之處、幫助釐清文獻資料上所呈現出來的問題，並且為田野實際參與觀察中所產生的疑問提供解釋與說明。

(三)實際觀察記錄儀式過程

至今仍固定在達邦與特富野輪流舉行的 *mayasvi*，亦是田野調查期間主要參與觀察的儀式活動。藉由實際的參與、觀察與記錄，除了將親眼目睹儀式過程外，也能在儀式舉行的現場，了解在實際的情境下，鄒人如何去看待、去呈現 *mayasvi*。此外，鄒族社會文化中另一重要祭儀 *homeyaya* 亦是另一參與與記錄的重點。在本研究之田野調查期間，共歷經一次特富野部落 *mayasvi*、以及達邦、特富野兩部落各一次 *homeyaya* 之舉行。⁶在這三次祭儀舉行期間所得之記錄與參與觀察之心得，對本論文之研究與論述亦提供許多資訊與想法。

二、章節架構

本文之章節架構共分為六章。本章〈緒論〉從研究動機與目的出發，逐步發展全文之研究主題，為架構本研究之基本框架的章節。第二章探析鄒族出草慣習為人誤解與忽略之處，及其中蘊含的文化精神，為族群平反過往的負面印象。第三章與第四章則為全文論述之核心；從文獻的回顧與整理開始，去探討 *mayasvi* 在歷史過程中所呈現出的演變，並進一步與鄒族另一重要祭儀 *homeyaya* 互相比較對應，以從更全面的角度來分析 *mayasvi* 的社會文化意義。第五章則為第四張之延伸討論，從 *mayasvi* 的角度來看社會文化內外的族群關係，如何維持與適應

⁶ 該次特富野部落之 *mayasvi* 於民國 96 年 2 月 15、16 日舉行。筆者所參與觀察的兩次 *homeyaya* 則於民國 96 年 8 月 8 日於特富野部落；8 月 14、15 日於達邦部落舉行。

環境的變化。第六章則為全文研究成果之總結，並指出後續可以進一步探討的問題。

第五節 田野地概述

一、族群分類與分布

鄒族依其系統的差別，分為北鄒族亞群與南鄒族亞群兩支。北鄒族亞群為鄒族主幹，人口數較多，又分為魯夫都(Lufutu)群及阿里山群。魯夫都群分布在南投縣信義鄉境內陳有蘭溪支流和社溪西岸山地；阿里山群則分布於嘉義縣阿里山鄉的達邦、里佳、樂野、來吉、山美、新美及茶山等七村。南鄒族亞群也分為卡那布(Kanakanavu)及沙阿魯阿(Sa'arua)兩群。卡那布群分布於高雄縣三民鄉境內高屏溪支流楠梓仙河流域山地；沙阿魯阿群則分布於高雄縣桃源鄉境內荖農溪上游兩岸地區。⁷

阿里山群主要分布於阿里山鄉境內玉山西麓四百公尺至一千五百公尺間山地，根據民國 90 年出版之《阿里山鄉志》所提供的資料，人口約有四千二百多人。過去阿里山群有四大中心部落(稱為 *hosa*，即大社之意)，分別為達邦(Tapan)、特富野(Tufuya)、鹿都(Luhtu)及伊母祝(Imucu)，後因人群遷徙及疾病等因素，至目前僅剩達邦及特富野兩大社。此兩大社各自以男子集會所(*kuba*)為組織中心，為集會及舉行祭儀的場所。因耕地擴張而自大社移居他處所建立的部落稱之為小社(*denohiu*)，小社不能建男子集會所，故大社乃成為一切活動的集中地。一般的概念中，屬於達邦大社系統所分出的小社有里佳、山美、新美及茶山等部落；屬於特富野大社系統的小社則有樂野與來吉兩部落。然而在社會環境的變遷與適應新經濟型態後，兩個大社與其所分出的小社已呈現混居的狀態，部落中的人口大多包含達邦、特富野兩系統的鄒族人與少數漢人。此外，最晚形成的茶山部落中人口組成頗為複雜，除了鄒族人與漢人之外，還有不少布農族人與鄒/布農的混血後裔混居。從茶山部落的例子中亦可看出族群分布範圍的邊緣地帶特有的族群

⁷ 此鄒族族群分類系統資料來源參考《阿里山鄉志》(王嵩山 編 2001: 206)；另外，南鄒“沙阿魯阿群”之名稱則參照《台灣原住民史：鄒族史篇》(王嵩山、汪明輝、浦忠成 2001: 11)。

混居現象。

二、阿里山鄉概述

(一)地理環境

阿里山鄉位於嘉義縣的最東側，幅員廣闊，總面積達 427.842 平方公里，是嘉義縣最大的鄉鎮。與本鄉相鄰的鄉鎮有嘉義縣的梅山鄉、竹崎鄉、番路鄉、大埔鄉，雲林縣古坑鄉，南投縣竹山鎮、信義鄉，高雄縣之三民鄉、桃源鄉（參考圖 1）。

全鄉的地形屬於玉山山脈支脈—阿里山山脈，境內除少數河谷之外，約有三分之二以上的區域為海拔 1000 公尺以上的高山地形。除了在人口組成上以鄒族人佔多數之外，在地形上也是名副其實的“山地鄉”。

該鄉區域內水系可分為三大流域，即清水溪流域、曾文溪流域與楠梓仙溪流域。清水溪流域主要位在阿里山鄉的北端，有兩大分支：一為阿里山溪；另一為石鼓盤溪。鄉境南側為曾文溪上游，分別有普西女溪、塔乃庫溪、烏奇哈溪...等支流。阿里山山脈的東南側則為楠梓仙溪上游，其往南則稱為旗山溪，並匯入高屏溪出海。鄉內聚落的分布與河流關係密切，大多位於河流的谷地或河階臺地上，例如曾文溪(達邦村、里佳村、山美村、新美村、茶山村等)與阿里山溪流域(來吉村)即為阿里山鄒族主要聚落分布的領域。⁸

(二)人口組成

阿里山鄉鄉內人口主要由鄒族人與漢人組成，其中以鄒族人佔較多數。依據民國 86 年的資料，全鄉人口計 6,471 人，其中包括原住民 3,775 人(男 2,036 人，女 1,739 人)，漢人 2,696 人(男 1,457 人，女 1,239 人)，原住民與漢人人口比例約為 6：4。鄉內轄有的十二村中，原住民 987 戶，漢人 857 戶（如表 1 所示）。⁹

(三)鄉的歷史沿革

根據人類學的研究，最早鄒族人在 3000 至 4000 年前即已抵達台灣島活動。在鄒族人口傳的大洪水之前，鄒族人已活躍於嘉南平原一帶，後因生活習慣及適

⁸ 上述資料摘要引述自《阿里山鄉志》(王嵩山 2001：9-30)。

⁹ 上述資料摘要引述自《阿里山鄉志》(王嵩山 2001：199)。



資料來源：《阿里山鄉志》(王嵩山 2001：25)。

圖 1 阿里山鄉與鄰近鄉鎮位置圖

應狩獵環境，乃逐漸移入深山。經過千百年來的遷徙，最後定居於阿里山山脈與曾文溪、濁水溪上游流域。較早到的鄒族人最先聚居於山美及特富野兩地(即今日山美村、達邦村)，其後分遷於樂野及達邦等地，再擴散至來吉、里佳、新美、

茶山等部落。另外有一部份則進入南投縣信義鄉久美村及高雄縣三民鄉、桃源鄉。

表 1 阿里山鄉戶數與人口數統計表(1992-1997)

年度	戶數		人口數					
			男		女		合計	
	原住民	總計	原住民	總計	原住民	總計	原住民	總計
81年12月	770	1526	2018	3481	1623	2830	3641	6311
82年12月	799	1629	2028	3529	1624	2864	3652	6393
83年12月	838	1693	2037	3526	1651	2925	3688	6451
84年12月	900	1786	2962	3539	1667	2969	4629	6508
85年12月	913	1785	2054	3500	1701	2947	3775	6447
86年12月	987	1844	2036	3493	1739	2978	3775	6471

資料來源：《阿里山鄉志》(王嵩山 2001：200-203)。

與阿里山鄒族有關的文獻記載始於清代，其往往被涵括於一個較大的範圍之中。例如黃叔璥於《臺海使槎錄》內關於“北路諸羅番七”的記述，阿里山五社(踏枋、鹿堵、兜羅婆、盧麻產、干仔務)即包含於其中(黃叔璥 1957：119)。成書於康熙五十六年(1717)的《諸羅縣志》，其中風俗志的記述即是將諸羅地區的蕃社之蕃俗，作一總論式的敘述(周鍾瑄 1717：153-175)。而倪贊元《雲林縣採訪冊》(光緒二十年)中記載的“沙連堡”亦包含了鄒族人與布農族人的聚落如：楠仔腳萬社(Mamahavana)、豬母嶼社(特富野 Tufuya)、鹿株社(Lufutu)、蠻蠻社、貓丹社、桌社、和社(Hosa)等。而清領時期，設置了南北二路理蕃同知作為處理山地原住民事務之行政機構。當時阿里山鄉地區歸臺灣府鳳山縣，由南路理蕃同知管轄(由臺灣海防同知兼管)，於臺南設置辦事處。日治時期，則於嘉義設辦事處(1923年)，負責辦理山地教育、醫療、授產等業務。至光復後，國民政府就鄒族現有分部地區和阿里山森林觀光事業區劃為自治行政區。至民國 35 年，將之改為“吳鳳鄉”，初設鄉公所於阿里山地區，翌年(民國 36 年)遷至達邦村。今日鄉公所則遷至對外交通更為便利的樂野村，其餘公家機關單位也陸續遷於樂野村。

鄉內現有的漢人居民主要是日治時期，為了開闢阿里山森林鐵路的員工或是山林工作人員，之後則定居於自忠、水山、十字、石鼓盤一帶，此為日後設立“平

地村”之基礎。目前全鄉計有 12 個村落，包含 5 個平地村(豐山村、十字村、中山村、中正村、香林村)及 7 個山地村落(達邦村、里佳村、樂野村、山美村、新美村、茶山村、來吉村)，鄉長則由鄒人經由選舉出任。

早期以“吳鳳”作為鄉名，是受吳鳳事蹟的影響，目的是為了紀念吳鳳捨生取義的義舉。然而由於吳鳳事蹟史實的真偽引發出很大的爭議性，因此民國 77 年，鄉民代表會於第十三屆第三次定期大會中，提出：「建請將本鄉鄉名更名為阿里山鄉，以順民意，促進地方團結和諧」這項提案。嘉義縣政府於民國 78 年 2 月 17 日通知鄉公所，同意變更鄉名之提案。故民國 78 年 3 月 1 日起，吳鳳鄉正式更名為“阿里山鄉”。¹⁰

三、達邦村中的達邦部落

(一)部落發展史

阿里山鄉達邦村中的特富野(Tufuya)大社是現今存在鄒族部落中最早成立者。最先到達特富野社地建立 *kuba* 的是梁姓氏族(Niahosa, nia 有“古”、“舊”之意, *hosa* 則意指大社、部落)。其後 Niahosa(梁氏)邀集在其周圍居住的其他氏族, 例如 Yata'uyungana(高氏)、Yasiyungu(石氏)、Tosku(杜氏)、Yavaiyana(陽氏)、Tuthusana(朱氏)等加入其社, 特富野社及成立並延續至今。

而原先居住於特富野東南約 8 公里處之 Yisikiana 的 Niauyonana(吳氏)與 Noacachiana(莊氏)族人, 因打獵時所攜帶的獵犬在目前達邦大社社地處產下小狗。雖將狗牽回 Yisikiana, 但獵犬卻總是回到該處留連。此二氏族人認為這是一種吉兆, 因而有人遷住於達邦現址, 成立小社。隨後再有 Tosku(杜氏)、Yasiyungu(安氏)、E'ucna(溫氏)等氏族之人遷入。後來由 Niauyonana 和 Noacachiana 族人回到 Yisikiana 的 *kuba*, 取來一木柱和頭顱到達邦建立一新的 *kuba*, 達邦大社即建立並持續至今。此即為達邦部落成立發展之源起。¹¹

Niauyonana(吳氏)為目前 *kuba* 所在地之地主、¹²是建社的兩個氏族之一, 且為前任部落首長(頭目, 鄒語稱之為 *icangyi*)氏族。Tapangu no kubana(方氏)、Noacachiana(莊氏)、Yakumangana(楊氏)、Yasiyungu(安氏)或於建社與擴展之際有

¹⁰ 上述資料摘要引述自《阿里山鄉志》(王嵩山 2001: 165-167)。

¹¹ 上述資料摘要引述自《台灣原住民史: 鄒族史篇》(王嵩山、汪明輝、浦忠成 2001: 266-268)。

¹² 此一說法引述自達邦部落現任頭目汪傳發先生之口述資料。

特殊表現，或家族中曾出過有顯赫戰功與能力的 *yuozomu*。再加上目前部落中的頭目氏族 Peongsi(汪氏)，這六個世系群在部落中享有較高的地位。然而由於社會環境變遷，對傳統的社會結構組織帶來極大的影響，這六個重要世系群的特殊地位在平日中並不特出。唯有於傳統祭儀舉行之際，方可從中看出傳統權力結構運作的方式與過程。

(二)居住環境與行政區域的劃分

達邦部落的現址位於曾文溪上游的河谷區域，部落內住戶與機關建設亦依山坡地形建立，而呈現分層的居住環境。除一般住戶之外，達邦村原為阿里山鄉鄉公所所在地，鄉公所、鄉民代表會、衛生所、戶政事務所、圖書館等公家單位皆設立於達邦村中的達邦聚落。而隨著新的鄉公所於樂野村落成，各類公家機關單位也陸續將遷往樂野村。

交通方面，以 169 號縣道對外連接阿里山公路(省道臺十八線)，往內則可連接特富野部落與里佳村。在行政區劃分上，達邦部落與特富野部落這兩個目前僅存的鄒族大社，被劃分於同一個村落行政單位(達邦村)。兩個部落之間約相距 3 公里，特富野的地勢較達邦稍高一些，兩地之間有公路連接。

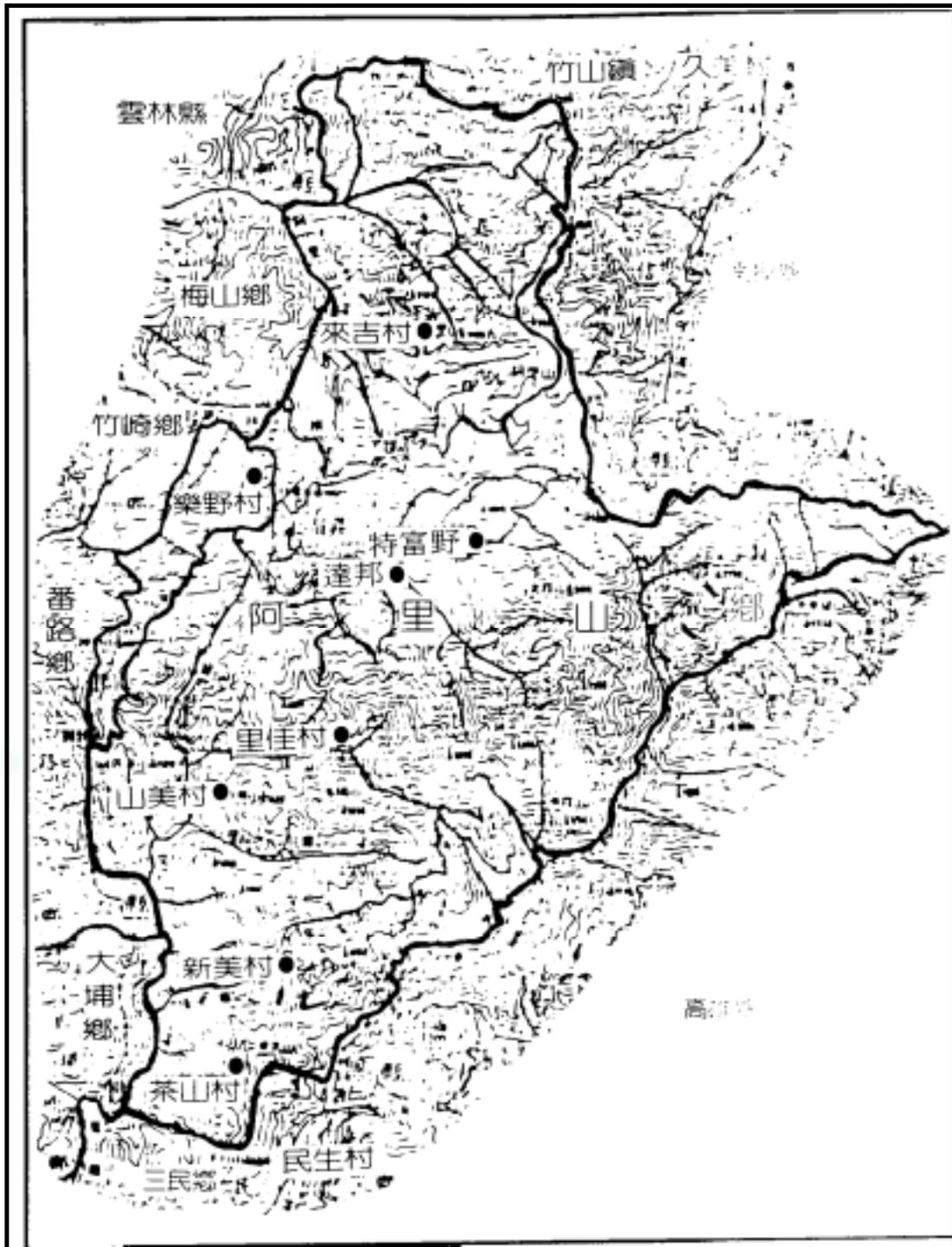
在傳統的部落組織的架構中，達邦部落與特富野部落分屬於鄒族的兩個大社，部落內部各自有屬於自己系統的氏族、世系群及其居住於其他小社的分支。然而在新的行政區編制規劃下，這兩個傳統的社會組織中心卻被結合於同一個村落之中，打破了原有的部落組織制度。由於達邦聚落內早期設有許多公家機關與公共設施，為求工作便利，許多任職於公家機關的特富野系統鄒族人亦定居於達邦部落。而各個小社也由於工作生計上的需求，或通婚等各種因素，普遍皆有兩個系統的鄒族人混居的情形。故實際上，一個小社純附屬於哪一個大社的情況已不復見。唯傳統祭儀舉行時，居於小社的族人仍回到各自位於大社的老家參與。

(三)經濟產業型態與部落中的組織

1.經濟產業型態

部落中住民從事的職業與經濟活動主要可分為公職、農業、與觀光業三個大類。前文亦提及，早期此地為鄉治所在地，故有許多任職於各類公家機關的鄒族

人因工作之便，而定居於此，除了達邦系統之外，亦包括許多特富野系統的鄒族人。即使目前鄉公所已遷出，仍有許多公職人員住在這裡。



資料來源：巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)1993：27。

圖 2 鄒族部落分布圖

而非公職人員的住民，其職業大致可分為農業與觀光業兩種。其中，農業另

可分出自己務農與幫工兩種類別。由於地處高山地形，阿里山鄉鄒人的農業作物很早就從以自給為主的小米、稻米，轉型為以外銷為主、經濟效益較高的高山蔬果。剛開始由於交通不便，運送作物的管道僅能仰賴鐵路或產業道路，故外銷的經濟獲益不高。在公路陸續開通後，運輸成本大幅下降，運輸過程中產品保存的技術也日漸進步，故種植高山蔬果外銷的報酬也漸漸提昇。

除了蔬果等主要農作物外，近來亦發展出高級高山水果(例如甜柿)、花卉(例如香水百合)、咖啡等等不同種類的高經濟價值作物的種植，使得阿里山鄉的農業發展越來越多元化。此為全鄉農業發展中大的變化趨勢，亦是達邦部落內農業發展的方向。

另外，還有一部分從事幫工性質農業活動的人口。需要僱用幫工的產業包括多為婦女所從事的採茶作業、有季節性限制的割筍、煮筍等等。這類的幫工大多是作為副業、或是婦女補貼家計之用，是部落中相當重要的一類生計方式。

除作為主要經濟活動的農業之外，部落內觀光業也一直在發展中。目前達邦部落的觀光事業發展運作則與部落內成立的各種組織有密切的關連。

2. 部落中的組織

達邦社區發展協會成立於八〇年代，該協會內部編制是由會員大會選出理監事，再由理監事選出理事長。理事長一職每三年一任，目前擔任理事長的莊先生是第六任。曾參與並擔任過理事長的汪幸時傳道人表示，社區發展協會一開始並非是正式的民間團體，後來在民國 83 年他擔任第二任理事長時，政府便協助其發展成為正式立案的民間團體。目前社區發展協會運作所需的經費大多是向政府提出計畫案申請而來，協會日常所負責的業務則包括社區內部事務的規劃與執行、為老人送餐、協助傳統祭儀的籌備工作與補助費申請報帳等等，與村辦公室的業務內容獨立而有所區別。附屬於社區發展協會的社區數位中心，平日亦提供社區內住民上網、或數位資訊取得的協助與服務，以及開設相關課程等等。

另外一個部落中重要的、與觀光產業發展有密切連結的組織即為生態旅遊協會。該協會成立的主要宗旨即是希望能將觀光產業的各個項目，歸劃出一個統一對外的窗口，讓觀光客透過生態旅遊協會這個管道，即能獲得所有的達邦部落觀光資訊。因此，生態旅遊協會編制下，還分出美食班、民宿班等，並提供行程規劃及導覽解說的服務。在生態旅遊協會的整合之下，達邦部落的觀光業發展日益蓬勃。目前阿里山風景管理處正預備於達邦部落興建一鄒族自然文化中心，若該

中心落成後，相信亦將為達邦的觀光產業帶來正面的助力。

(四)傳統儀式舉行概況

目前達邦部落內設有天主教與基督教長老教會的教堂，住民中也有頗多信仰西方宗教的信眾。但不似特富野部落內因為部份較為激進的長老教會教友，極力反對 *mayasvi* 的舉行，而最終導致特富野部落 *mayasvi* 中斷舉行十餘年。達邦部落的傳統祭儀，包括 *homeyaya* 與 *mayasvi*，一直持續地依循部落長老會議的決議，決定舉行與否。

homeyaya 是每年舉行的相當重要的祭儀，儀式時間不定。而 *mayasvi* 則可能因為各種原因的影響，而必須決定舉行或停辦。大致而言，部落中的族人大多極重視傳統祭儀的舉行，尤其是 *homeyaya* 時，住在外地的族人若非不可抗拒的因素，皆會回到大社的本家參與。而 *mayasvi* 則向來是由部落內所有成員共同參與的祭儀，*mayasvi* 舉行之際更是部落內難得熱鬧同歡的時刻。

第二章 野蠻好戰的獵首者？

獵首此一原住民舊有的慣習，在漢人的口語中被稱為「出草」。在早期許多漢人所記載，關於番俗的文獻中，皆曾提及這個令漢人聞風喪膽的慣習。由於文化背景、社會環境的差異，對漢人而言，出草被視為是番人文化中一種野蠻、落後的陋習。也因此，在當時漢人所留下的文獻中，大多透露出一種番人好戰、殘暴、令人畏懼等等的負面觀感。甚至在出草慣習漸止後，這類的負面印象仍為原住民的後裔帶來壓力。著名的「吳鳳事件」經過清領、日治時期，一直流傳至現代，其對鄒族人的影響即為一例。然而原住民真的是好戰的野蠻獵首者嗎？其實不然。若從社會文化的角度來看，會發現出草此一慣習背後應有更深層、複雜的機制與意義。本章將從吳鳳事件對於阿里山鄒族人的影響開始，進一步討論鄒族出草的意義與目的，並分析出草慣習中蘊涵的文化精神與族群觀念。

第一節 「捨身成仁」的吳鳳 史實真相之爭議

一、文獻內容與意義的演變

吳鳳的事蹟在早期幾乎是家喻戶曉的故事，其內容主要是敘述由於吳鳳捨身成仁，而感化了阿里山上的鄒族人，讓他們終止了出草的陋習。因為感懷吳鳳犧牲小我的無私精神，在他亡故之後，當地居民為他建廟祭祀。儼然已將吳鳳視為神祇而祭拜，而吳鳳也從一介凡夫搖身成為神話傳說中的人物。然而仔細檢閱文獻記錄，便能看出關於吳鳳事蹟的傳說，事實上呈現出一個演變的過程。其最初應屬於地方上的口傳故事，吳鳳的地位也並未如此崇高。而在日後的歷史發展過程中，由於執政者為統治之便，或文獻執筆者為傳遞某些特定的觀念，吳鳳傳說的內容及其地位也因而產生了演變。

李亦園於〈傳說與課本—吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討〉(1990)一文，分析與討論了吳鳳傳說之內容及意義的歷史演變過程，並將這個過程分為口傳階段、神化階段、殖民化階段、倫理化階段(李亦園 1990：1-12)。¹關於吳鳳事蹟的文獻記載始見於劉家謀《海音詩》(咸豐五年，1855)及其附文。之後倪贊元《雲林縣採訪冊》(光緒二十年，1894)，亦記述了吳鳳之其人其事。《海音詩》內文如下：「紛紛番割總殃民，誰似吳郎澤及人。拼卻頭顱飛不返，社寮俎豆自千秋。」據其內容推測，《海音詩》可能為劉家謀採用地方口傳的故事做為詠詩的材料而作，其所記述的應是吳鳳傳說之最樸實的面貌。其後的附文則解釋了這個故事的背景與內容(李亦園 1990：2)：

沿山一帶有學習番語、貿易番地者，名曰『番割』；生番以女妻之，常誘番出為民害。吳鳳，嘉義番仔潭人，為蒲羌林大社通事。十八社番，每欲殺阿豹厝鄉人；鳳為請緩期，密令兩鄉逃避。久而番知鳳所為，將殺鳳。鳳告家人曰：『吾寧一死以安兩鄉之人。』既死，社番每於薄暮，見鳳披髮帶劍騎馬而呼，社中人多疫死者，因致祝焉，誓不敢於中路殺人。鳳墳在羌林社，社人春秋祀之。

從附文內容可明白幾個簡單的重點：吳鳳為清領時期嘉義地區的一名通事，因無法制止番人出草之慣習，最終死於番人手中；其死後，番人懼其鬼魂作亂，故從此不於中路地區殺人；當地人亦定期於吳鳳墳前祭祀他。在這首詩及其附文所記述的吳鳳口傳故事中，吳鳳並未有特別崇高地位。只能看出吳鳳是一位好的“番割”，不似其他番割總有“殃民”之舉。這應是吳鳳口傳故事較原始的版本。

而到了光緒二十年(1894)，倪贊元《雲林縣採訪冊》一書中，有〈附通事吳鳳事蹟〉一文，則更加詳細的記述了吳鳳之事(見附錄一)。該文內容較劉家謀海音詩附文所記口傳故事，情節之完整性更加提升。而兩者之間最顯著的差異在於倪氏於其該文末記述到「居民感其惠，立祠祀之」。就宗教人類學的觀點而言，劉家謀記述的「社人春秋於吳鳳墳前祀之」，尚屬將吳鳳視為過世的先人而祭拜；但倪贊元提到“立祠祀之”，則是已將吳鳳神格化而須建廟祭祀。從這兩篇文獻中，已可看出吳鳳的地位從一介凡人進而神化的演變過程。倪氏一文仍保有吳鳳

¹ 本篇文獻收錄於《吳鳳及其相關問題之研究》(國立編譯館吳鳳史實研究小組：1990)。

為保護鄉人而死之主軸，但更增添了其成仁取義之情節，此也為其神化的要素之一。延續為保護鄉人被殺、死後顯靈的情節，連橫於《臺灣通史》(1919)中記述吳鳳事蹟(見附錄二)，其中更明確提到「尊鳳為阿里山神，立祠禱祀」，足見吳鳳確實已被神格化。另外，倪氏於文中明確的點出「番性嗜殺」這個由漢人觀點出發、對番俗的想像，也因此為後來吳鳳傳說中發展出“感化番人”這個詮釋定下基礎。

日治時期，殖民政府明顯地關注吳鳳的傳說；包括當時臺灣總督府民政長官後藤新平為其立「阿里山番通事吳元輝碑」(立於 1912 年)，嘉義廳長津田毅一為他寫傳、重修廟宇，總督府將他的事蹟編寫入教科書等等。日人書寫之吳鳳事蹟的版本，與上文劉、倪二人所記述之最大的差異在於日人強調吳鳳之死，其本意是為感化阿里山鄒族人。根據前兩則文獻之內容，吳鳳是為保護漢人而死，其死於番人之手，本應與一般番害無異。然而日治時期官方文獻內容卻呈現過份渲染吳鳳事蹟的現象，目的即是為了強化其殖民統治者的形象與地位。將傳說的重點放在吳鳳為感化番人而死，表面上看來是強調其捨身成仁的偉大，然而事實上其中還隱含了更深層的意涵。「因為它一方面顯示不與異族對抗，而應為異族犧牲的精神，...；另一方面又襯托出高山族是可以用『仁義』來感化的(李亦園 1990：7)。」而這兩者正是日本殖民政府企圖灌輸於殖民地人民，包括漢族與原住民的觀念。而強化吳鳳的精神亦有助於樹立殖民統治者之正面形象。因此，在日治時期，殖民者為其統治之便而突顯吳鳳事蹟之意義，而吳鳳的形象與地位也再進一步的提升。

光復後，吳鳳傳說又有了新的發展，且較日治時期流傳更為普遍。雖然傳說內容情節大致與日治時期無異，但其本身極符合中國傳統倫理價值中「成仁取義」的最高精神。因此，雖然未如日本殖民政府對其有較深層的寄意，仍自然的採用並擴大宣揚吳鳳傳說的精神與意義。光復後關於吳鳳傳說的文獻，以賈景德「重修吳鳳廟碑」之碑文(1954)較具關鍵地位。該文中極強調以儒家精神解釋吳鳳傳說之意義，根據這一倫理觀念，後來吳鳳始完全成為儒者的化身。

二、吳鳳事蹟史實的爭議

從最初的地方口傳到後來官方的文獻，吳鳳事蹟的內容與意義及其形象有了很大的變化。尤其是在日治時期與光復後的官方文獻及課本中的吳鳳傳說，與劉

家謀記載之內容幾乎不似同一人、一時、一地之事。因此，對於官方文獻所記述之吳鳳傳說之內容，早在日治時期即有學者提出批評，認為其中多有不合理之處。例如精通高山族文化的學者森丙牛氏即論析到：「...吳鳳之事蹟不過由日人加以潤色，過為捧場而成為戲劇化者耳。...(李亦園 1990：7)」光復後，諸多文獻或課本內容提到因受吳鳳感化，阿里山鄒族人停止其出草慣習。林衡立於〈阿里山曹族獵首風俗之革除〉(1950)一文中，便率先針對吳鳳與鄒族停止獵首慣習有直接關係之說提出反證。該文中提到，關於吳鳳教化之事，在鄒族口述傳承的歷史中幾無所聞，僅在漢族人中傳承，故吳鳳之教化不應被認為是鄒族革除獵首之原因(林衡立 1950：19)。且在最接近初始版本的故事中，吳鳳死後番人並未全面停止出草，僅是“不敢於中路殺人”而已。事實上，在日治時期理番政策的實施下，鄒族人的出草慣習始漸消逝。故受吳鳳感化而停止殺人之說，實屬統治者有意識地渲染擴大其戲劇效果，或為深受傳統儒家精神影響者之一廂情願的想像。

由於吳鳳故事的詮釋日漸受到質疑，逐漸發展出一連串的討論與爭議。陳其南於「民生報」發表的一篇短文〈一則捏造的神話——吳鳳〉(1980)，即對吳鳳事蹟的史實大加質疑，尤懷疑日人所強調的感化說，而寧相信倪贊元與連橫等人所記述之調解、鬥爭說。在此篇文章發表之後，學界開始注意到以漢族觀點為中心的歷史，忽略了原住民的看法與感受，而可能對原住民造成心理上的傷害(張玉法 1990：23)。²此後在大約在 1983 至 1987 這五年間，社會上的報章雜誌與學界對吳鳳事蹟展開一連串的討論，最重要的是在這些討論的論點中也加進了許多鄒族人的說法，針對故事的真偽或其中的部份細節提出正反意見。綜合這些討論，當中有幾點是沒有太大爭議的，即吳鳳確有其人、其確為阿里山番通事、並且確為鄒族人所殺等。而爭議較大的則為：吳鳳被殺的原因、吳鳳之死對鄒族出草慣習的影響、吳鳳傳說的歷史意義與詮釋等等(張玉法 1990：26)。

姑且不論真相與爭議的結論為何，吳鳳事蹟所引發的廣泛討論，其所產生的最大、為直接的影響即為阿里山鄉的更名。為紀念吳鳳的其人其事，民國 35 年國民政府在鄒族分布區域與阿里山森林觀光區域設鄉，並將之命名為「吳鳳鄉」。受到八〇年代吳鳳史實真偽之爭的影響，鄒族人對這個使用了四十餘年的鄉名也產生了更名之議。遂經鄉民代表會審議提案、報送縣政府，經同意後於民國 78

² 張玉法之文獻出處同註 1。

年 3 月 1 日正式更名為阿里山鄉。在百餘年後，阿里山鄒族人終於正式、公開的擺除“吳鳳”二字背後傳遞之負面意義。

三、吳鳳傳說的影響

自劉家謀於其詩中記述吳鳳事蹟以來，隨著傳說故事的廣為流傳，阿里山鄒族人即在文獻中被賦予野蠻未開化、嗜殺殘暴的形象。在後來官方與部分民間文獻中，這種負面形象以文字的方式更加鮮明的呈現，以用來襯托吳鳳“感化”番人之偉大情操。百餘年來，臺灣的大社會環境產生了巨大的變化，島上的各族群在生活中的各層面有了頻繁且密切的接觸。原住民與漢族之間也不像早期語言不通的年代那般，對彼此的文化習俗毫無所知。然而受到吳鳳傳說的影響，阿里山鄒族人因祖先的出草慣習所帶來的負面印象，卻仍持續發揮影響，而造成鄒族人於現代社會中感受到的心理壓力與傷害。若是在族群間仍有隔閡的年代，這樣的誤解所造成的影響並不明顯。但正是由於在今日社會環境中，這塊島上所有的居民在生活上早已彼此融合，因此這樣的負面觀感所造成的心理傷害即是無形卻巨大的。

以教科書中的吳鳳故事為例，當鄒族孩童在教科書中讀到這段故事時，或多或少也可能因此產生自卑感與不安全感。因此在八〇年代一連串的討論與抗爭之後，1988 年教育部亦同意將吳鳳故事於教科書中刪除。

然而還原重現吳鳳事蹟的史實真相，刪除教科書中宣揚的吳鳳教化精神，是否真的即是扭轉鄒族人負面形象的最佳方法？筆者認為這可能只能達到部份的效果。由於文化的隔閡加上生命上的威脅，鄒族的出草慣習對漢人而言是相當野蠻殘暴的陋習；因其未開化的心智，故屢加化解勸阻也無用。然而對鄒族人而言，出草慣習是文化中的一個部份，是在更複雜的背景及原因中進行的行為，而非單純的殺戮。故下文將先概述鄒族社會結構組織之特徵，了解一般文化背景後，進一步解析出草此一慣習的文化背景及其意義，以提供另一個了解鄒族出草慣習可能的思考方向。

第二節 鄒族傳統社會文化組織 之結構與特性

一、以世系群為部落結構組織之基幹

從前一章節敘述的部落建立發展之過程中，可以清楚地看出一個鄒族部落(*hosa*)，是由多個 *audu matsotso no aemana*(父系氏族)聚集組成。數個父系氏族依其血源關係再組合成 *ake'i matsoto no aemana*(聯族)(林其本 1998：19)；而各個父系氏族之下可再分出幾個 *ongko no emo*(世系群)；世系群中則包括數個家庭(*tso no suiyyopu*) (王嵩山 1990：100，2004：94)。部落組織呈現出四層的結構，而世系群可說是社會內部事務運作的基礎單位，同時亦是外婚的單位。氏族內部的關係主要是血緣的擴展作為依據，但氏族的構成要素並非是固定不變的；被領養者長大後分出的支系亦成為氏族組成的分子之一，也使得氏族的構成發展出地域化的特徵(王嵩山 1995：67)。

世系群中會包含數個小家庭，小家庭成員共同居住在其各自的家屋(*emoo*)中。而在世系群的本家中會有一祭屋(*emoo no peisia*，禁忌之屋)，平日即盡量避免外人擅自進入，祭儀進行中更需嚴守此禁忌。每當舉行 *homeyaya* 時，世系群內所有成員皆須回到本家，參與於在祭屋中進行的祭儀，故世系群亦為一祭祀單位。

此外，世系群也是部落中重要的政治單位。雖然部落的統治權由 *peongsi*(頭目，鄒語為樹根、蜂王之意)持有，但 *peongsi* 的權力並非無限擴大，由代表各世系群的長老(*mameoi*，老人之意)所組成的長老會議，即為輔助並與頭目權力制衡的組織。原則上，頭目擁有一定程度上的統治權與代表權。但遇重大事件時，頭目亦需與長老會議協商，做出決議後才由頭目對外發表；祭儀時間的決定即為明顯的一個例子(小島由道 1918：188-193)。而頭目與長老會議協商共同管轄部落內公共事務的這個機制，也由於長老來自於各個世系群，而使得世系群在某種意義上是部落中政治運作的單位。

在過去耕地、獵場與漁區的所有權，原則上是由氏族共同擁有(小島由道 1918：167-179)，因此氏族內部的關係能維持的較為緊密。但在現代社會中，傳統的土地所有權與使用權之劃分原則早已失去其效力。雖然在老人的記憶中多少

仍能區分出氏族內部世系群的分布，而對族群與部落的歷史及文化傳承有所助益。但實際上，氏族這個複合的群體已無實質上的功能。反而每當祭儀舉行時，世系群內部的凝聚與團結，更為當代鄒族人所重視。因此，世系群不論是在過去或現代，皆可說是鄒族部落內部結構的基幹。達邦與特富野兩社的世系群與漢姓對照情形，請參考表 2 與表 3。

表 2 達邦社世系群姓氏對照表³

漢姓	鄒語姓氏	漢姓	鄒語姓氏
吳	Uyongana	*汪	Peongsi
*方	Tapangꨀ no kubana	方	Tapangꨀ no fiteuana
*莊	Noacachiana	莊	Yoifoana
*楊	Yakumangana	洋	Yasakii
溫	E'ucna emisi	溫	E'ucna fo'fou
毛	Moe'oana	*安	Yasiyungu
杜	Toskꨀ	(湯)	Yulunana

資料來源：達邦社汪傳發頭目口述資料(2007 年 8 月 15 日)。⁴

表 3 特富野社世系群姓氏對照表

漢姓	鄒語姓氏	漢姓	鄒語姓氏
*汪	Peongsi	梁	Niahosa
*安	Yasiyungu	鄭	Tiaki'ana
石	Yaisikana	石	Voyuana
*高	Yata'uyungana	*杜	Tosku
朱	Tuthusana	湯	Yulunana
*陳	'Akuyayana (Niahosa 分出)	武	Muknana
羅	Luheacana	陽	Yavaiyana
浦	Poiconꨀ	葉	Yapsuyongana

資料來源：王嵩山 1995：66。

³ 表 2 與表 3 中鄒語姓氏大部分採用達邦長老教會汪幸時傳道人提供之記音方式。

⁴ 表 2 與表 3 中標示有 "*" 記號者，為 mayasvi 祭儀中具重要地位的五個重要世系群。另外，達邦社原還有湯家(Yulunana)，但其目前幾乎已沒有後代住在達邦部落，沒有祭屋(emenopeisia)，也未舉行 homeyaya，故加上括弧，以表示這個特殊的狀況。

二、以大社為中心的部落結構組織之擴展原則

鄒族部落是以氏族之下的世系群為基本單位，聚集且共同生活而構成。而當部落的結構穩固、發展穩定之後，部份族人為了工作之便，會在工作地點搭建住屋，久而久之該處便發展成一個新的聚落。這個新的聚落被稱為小社(*denohiu*)(阿里山鄉志 2001：207)，在此處搭建的住屋稱為 *hnou*(旱田小屋)。而相對於小社，原本的部落即是大社(*hosa*)。

因此，鄒族部落的發展與擴散即是以一大社為中心，其周圍環繞著由大社分支出去的小社，兩者結合成一個完整的部落單位，在政治、軍事與宗教相關事務的運作上合成一體。在《番族慣習調查報告書第四卷》中則稱此一單位為“黨”，⁵在本文中則繼續使用“部落”一詞。

前文已稍微提到，統治部落的首長稱為 *peongsi*，⁶其居住在大社，與大社中其它領導氏族之長老聯合組成一部落長老會來管理整個部落；小社則沒有 *peongsi*，而是另有代管人。除了服從大社在政治上的領導外，由於 *hnou* 是因工作需求而搭建的臨時住屋，並不是真正的家(*emoo*)。住在小社的族人也必須回到大社參與祭儀的舉行，無論是以世系群為單位的家祭、或是以部落整體為單位的社祭皆然。從這裡可以看出「*hosa—denohiu*；*emoo—hnou*」的一種對應關係。

另外，部落亦是戰爭時的基本單位，不同的部落之間可能建立和平關係，平時彼此貿易、通婚等；但部落之間也可能形成仇敵關係，彼此爭戰、出草，《番族慣習調查報告書第四卷》中便提供了幾個部落之間友好或敵對的例子(小島由道 1918：204-215)。

三、以 *kuba* 為部落結構組織之中心

如部落發展史中所述，一個鄒族大社的建立，其最重要得象徵便是 *kuba*(男子會所)的建立，鄒族人認為 *kuba* 的存在與否可作為一個大社之存廢的判斷依據。與其它擁有男子會所的原住民族群不同的是，鄒族人的男子集會所內部組織

⁵在《番族慣習調查報告書第四卷》鄒族篇中提到，“黨”為擁有領土、人民及其統治機關的社會團體，並且該統治機關是由世襲頭目來掌控。鄒族黨稱，均為核心大社之名。故在這裡，所謂的“黨”即是以大社為核心，結合其附屬之小社所構成的社會組織單位(小島由道 1918：194)。

⁶據達邦社現任頭目汪傳發先生口述資料，“*peongsi*”原為一職稱，表示“在祭典中分配工作的人”。後來成為部落首長的名稱，首長一職世襲之後，*Peongsi* 也成為部落首長家系的姓氏。日治時期，日本人將 *Peongsi* 這個姓氏稱為“山中”(Yamanaka)；光復後，原住民改漢名，*Peongsi* 家族則以“汪”作為漢姓。另外，部落首長亦稱為“頭目”，“頭目”一詞乃源自日文。

建立基礎並不在於年齡階級，而是與氏族息息相關。在早期，*kuba* 通常是由某一氏族建立，作為氏族活動與認同的中心；之後加入了其它氏族，這些氏族共同建立起一個大社，*kuba* 便成為大社的象徵建築及部落組織運作的中心。隨著部落的發展，大社雖會分出幾個小社，但仍維持一個部落一個 *kuba*。亦即小社並不能興建 *kuba*，最多只能興建 *hufu*，作為小社男子集會的場所；而這也更突顯了 *kuba* 之於大社的象徵意義。

除具有大社象徵的意義之外，*kuba* 尚有實質上的功能。傳統的會所中會放置弓、盾牌、敵首籠等與戰爭相關的禁忌器物，會所中央則建有一火塘。平日作為男性社交、部落軍事或狩獵訓練、長老敘述歷史傳說等活動之處，同時亦為部落之集會共議與處理公眾事務之場所。「一切重要會議或有關部落居民公共事務的佈告，均由部落首長在會所舉行。」包括戰爭出草、出獵等活動更會在會所舉行儀式後才出發。(王嵩山 1995：77-91)。這個場所中，分別有 *peongsi* 與 *yuozom* 作為政治與軍事上的領袖，兩者之間彼此協調且互相制衡。故 *kuba* 作為部落中一重要建築物，其實際上是存在著男子教育場所及政治、軍事中心等實質的功能。

此外，作為部落共同祭儀 *mayasvi* 的儀式地點，在信仰層面上 *kuba* 亦具有神聖的意涵。鄒族人相信過去的 *yuozom* 在死後，其靈魂仍居住在 *kuba* 內；而 *mayasvi* 舉行的當下，神更會降臨於 *kuba* 中為鄒族人降福；並且 *kuba* 亦是出草取回之首級的存放處；故 *kuba* 對鄒族人而言乃為一神聖的場所。

因此，具有象徵意義、實質功能與神聖場域的三層意涵的 *kuba*，對鄒族人而言，不論是實質或精神層面上，皆具其指標性。

本章之主旨在於了解鄒族出草慣習之意義，進而解析其背後蘊含的文化精神與族群觀念。在對其文化背景與特性有所認識後，以下將直接進入出草慣習的討論。

第三節 鄒族的出草慣習

一、鄒族出草起源的神話傳說

關於鄒族出草慣習，雖無直接的證據證明其如何起源，但從耆老的口述與日

治時期的文獻中，仍有一、二則神話傳說提到出草慣習的由來。巴蘇亞·博伊哲努(浦忠成)在《台灣鄒族的風土神話》(1993)中，收集了關於出草起源的神話傳說，以下引述其中原收錄於鈴木作太郎氏《台灣の蕃族研究》(陳佩雲譯)的二則(巴蘇亞·博伊哲努 1993：129-132)：

(一) 由於發生可怕的大洪水，四方皆猶如大海一般，因此散居各處的人們便再次避難於新高山，多數的動物亦同樣齊聚山頂。某時於屠殺狗後，不經意地將狗的頭插於竹竿前頭，立於地上，予以嬉戲，不知為何，竟感覺有一種快感。隨後思及，若為猿猴之頭，又將如何？逐漸產生愈強的興趣。最後終於殺了社內頑童，將頭砍下置於竿頭，人們的性味更增一層。

而後大洪水退去，世界恢復原狀，人們也陸續下山。然而回想起砍殺人頭的快感，不由得便開始襲擊他社的人們，予以馘首。達邦社原來只有一姓，因獵殺他社人們後取其名為姓，因此至今已有十餘姓。

(二)在四社番，從前有四個兄弟，從小便失去父母，由祖母一手帶大。一日他們砍下蜻蜓的頭，擺飾於石上，手牽手圍著石頭一邊唱歌一邊跳躍。之後砍下『塔瑞帕』(taripa)的頭，同樣置於石上，又唱又跳。一次、兩次、三次，快樂逐次增加，甚至把腦筋動到其他動物的頭，最後終於產生砍人頭的欲望。然而，這並非易事。四人苦無對策，終於決定砍下祖母的頭，於是趁其睡著砍下首級。接著亦擺飾於石上，一邊觀看一邊手牽手，唱歌跳舞，感到前所未有的愉快，並決定往後都要殺人來取其首級。等到興頭已過，回過神來，才驚覺祖母混身是血，而頭則在石上滾轉。四人悔恨交加、悲傷不已，於是向神明祈求讓祖母的身體回復原狀。神亦憐憫他們，於是成他們的心願，讓祖母的身體恢復原來的樣子，四人則永遠盡孝道，以為回饋。然而一度記得的馘首的趣味卻無法忘懷，於是往後一看到漢人，便取其首級，一個不留。

這兩則神話傳說的背景雖然不同，但其中有一共通處，即馘首行為的產生是一個漸進的過程。一開始砍的是體型較小的動物的頭，砍下頭之後用以嬉戲；為得更大的樂趣，便進一步砍下更大型動物的頭；最終終於砍下人頭，果然極為愉

悅，後來便演變成一慣習，而此一慣習的成形乃是出自於內心的慾望所致。

然而就關於出草的相關文獻看來，不論是鄒族或是其他原住民族群，出草行為通常是奠基於社會中的某部份機制，或是文化中一套觀念的影響；絕少是單純想要砍下人頭而前去出草。以 Michelle Z. Rosaldo (1980) 在其關於菲律賓呂宋島上 Ilongots 的研究為例，當地男性進行獵首行為的主要目的，是爲了將個人與生俱來的一種激情、衝動、憤怒、充滿力量的情緒(當地語彙稱之爲 *liget*)，藉由出外狩獵或獵首等方式，轉化成較知性、理性、冷靜的氣質(*bêya*)。從 Ilongot 人獵得首級之後、將之拋上空中的舉動，並從此過程中紓解憤怒、衝動的情緒，使之轉化成較穩定的力量，表面上看來 Ilongot 人的獵首是受其內心不理性的情緒影響所致；然而實際上在此行為背後，蘊含的卻是社會文化所賦予的男子成長過程中跨越階段的象徵意涵。

由於無直接證據，故後人收錄的神話故事原來就屬參考性質，尤其是在語言及文化背景有所差異的情況下，這兩則神話傳說參考價值亦需更謹慎的考量。但從其中仍可發現幾個有趣的點，例如第一則故事末段提及，砍下頭顱之後取其名爲姓，這似乎有違常理；出草既是襲擊的行為，則取得首級之際又要得知首級主人之名，在實際上似乎有些困難；而就目前達邦社現存的世系群姓氏來看，有許多都可從字面上解釋出意義，例如 Yoifoana(莊)，便可能是由於其家族祖先中曾有過非常厲害的巫師(*yoifo*)始得其名，而並不一定與出草取回之首級有關。而第二則故事中提到「往後一看到漢人，便取其首級，一個不留」；爲何僅提到取漢人首級，而未提及與原住民其它族群之間的出草，也是一個有趣的地方。

神話故事能提供的並不一定是真實的證據，有時候亦可能是對現存現象的一種想像與解釋。故仍是要透過文獻與鄒族人口述中透露出的觀念，始能了解鄒族出草慣習的面貌及其意義。

二、文獻的再整理與回顧

(一)出草的動機與目的

關於出草的動機，第一章已初步的回顧了部份文獻的記述。《番族慣習調查報告書第四卷》中所歸納之出草的目的，是爲了復仇、迫使對方履行某種義務、或是爲了贏得勇武的名譽。而古野清人與岡田謙的文獻中，則認爲於鄒人出草的

目的，是爲了取得首級作爲供犧，以求豐收豐獵與去除疫病。林衡立在〈阿里山曹族獵首風俗之革除〉(1950)一文中，亦提到鄒族出草的目的或理由爲：(1)獵首級以供祭，爲豐穰、豐獵、繁殖人口及攘祓疫病計，祈求天神之汎靈；(2)復仇；(3)土地之掠取與保衛；(4)*yuo~~zom~~*資格之獲得；(5)勇武之表現(林衡立 1950:23)。小島、古野與岡田的文獻，呈現出兩種不同層面的詮釋，前者較偏爲實際，而後兩者則偏向抽象、心理方面的解釋；而林衡立則是統合了這兩方面的說法，認爲出草不僅有實質的目的，亦可能出自於儀式的需求。

在田野訪談的口述資料中，鄒族人則認爲出草即是戰爭，戰爭即是出草，兩者是同一件事的一體兩面。過去其祖先出草或出征的主要原因即是爲了保護疆域；當其他部落或異族侵犯自己的領地時，便會出征以討回土地；而戰爭的過程中會取回敵人首級，凱旋後即以首級獻祭給神。鄒族人表示，他們的祖先幾乎不會主動的去引發戰爭，然而當受到異族侵擾時，他們即發揮擅戰的本色，適時反擊。而這個說法也與杜而未(1960)類似。

比較各篇文獻中所記述的內容，配合鄒族人的口述，基於仇敵關係、保衛領域及建立戰功以獲得聲譽等動機而進行出草，是較爲合理且爭議較小的說法。在這裡令人困惑的則是首級及豐收豐獵之間的因果關係如何確立？在鄒族的社會文化中，除了 *mayasvi* 之外，另有一個重要的祭儀 *homeyaya*。*homeyaya* 的一個重要目的即是在小米收成之際，向小米神獻祭，感謝神賜今年的收穫之外，亦祈求來年的豐收。此外，傳統 *homeyaya* 的最後一個階段，長老亦需到各自家族在山中的領域，向土地神獻祭，目的即是爲了祈求豐獵。已有一個重要儀式地目的之一是爲了豐收豐獵，那麼出草取回首級仍是出於相同的理由，則似乎有違常理。

以首級作爲供犧而舉行的 *mayasvi*，其具有祈福、驅疫(或是祛除不幸)的意義這點是可以確信的。但是在這裡同時產生的一個疑問是：究竟“以首級獻祭以求神賜福”是出草慣習的「因」，亦或是出草取回首級之後產生的「果」？而首級與豐收豐獵及驅疫之間如何建立連結？是否真的有連結關係？這些問題在今日已無鄒族人能確切的回答。在田野調查期間的訪談中，筆者亦無法得到能支持此一說法的資料。故首級的取得與部落的豐收豐獵有連結關係此一說法，目前尚無法得到口述資料的証實。因此，這個問題的解答，目前仍無法有明確的定論。

(二) 出草前與凱旋歸來後⁷

鄒族人的作戰組織以 *yuozomtu* 作為總帥，其下分出幾個小隊，分別由 *maotano* 率領。在軍事方面的統籌，以 *yuozomtu* 的意見為依歸，縱使是 *peongsi*，也不能干涉 *yuozomtu* 的策略。

決定出征後，*yuozomtu* 即入山取來 *popsusa* (製作燧具的樹木) 回來作鑽火器(火臼與火錐)一副，用芙蓉皮綁起來，放在火器袋(*keo'i no popsusa*) 中，拿去吊在 *kuba* 屋頂下的棍子上。次日，天未破曉之前即點燃火把，由 *yuozomtu* 拿著這個火器袋到社外進行鳥占，即傾聽一種名為 *ozomtu* 的鳥的叫聲來判斷吉凶。凶則返回，隔天早上再進行同樣步驟一次。若為吉兆，則將火器袋掛在樹上，並通知全社族人，隔天即將出發出草。鄒族人認為出草的成功與否通常決定於 *yuozomtu* 的鳥卜是否正確，故若戰敗，責任亦歸於 *yuozomtu* 身上。

決定出草的前一晚，*yuozomtu* 會再嘗試夢占，若夢中出現凶兆，則出草行動中止；若出現吉夢，則在出發之前將吉夢的大意告知眾人。

出草當天，出征的成員於 *kuba* 集合，以足踉地與棒擊地板來發出聲響，並向神祈禱保佑出征過程順利平安。之後便出發，至接近敵社處即停留該處露宿一夜。翌晨即埋伏於敵社外路旁，伺敵人單獨或二、三人出現時，便發動攻擊；成功割下敵人首級後即可凱旋而歸。

凱旋的一行人會高聲歡呼地返社，快回到部落時，戰士們會高唱 *baebai* (呼聲之意)；而全社族人會出外迎接凱旋歸來的勇士們。入社後即準備舉行一連串的相關祭儀。⁸

三、出草慣習的意義

從其動機來看，鄒族人進行出草，其背後是為達到某些實質的目的，而並非如起源神話中所述，是為滿足內心的欲望。例如復仇、保土等等，皆是當其面臨生存上的威脅時，自然採取的應對方式。

而關於出草是為獲得武勇名聲這點，與其說是出草的動機，毋寧說是參與出草的附加價值與回報。張國賓探析太魯閣人的兩性意向與性別邏輯的論文中提

⁷ 本段落資料來源摘述整理自《番族慣習調查報告書第四卷》(小島由道 1918: 218-219)，及《臺灣省通志卷八同胄志》(李汝和 1972: 24-25)。

⁸ 凱旋後相關儀式內容可參閱第三章之摘述。

到，「獵頭除了可以讓男性死後順利進入靈界獲得靈魂的重生之外，在現世男子也可以經由獵頭行為獲得政治聲望」(1998：65)。的確在許多原住民族群的社會中，男子經由出草行為，可得到展現自我能力的機會，並獲得權力與聲望。然而有時看來似乎理所當然的思考邏輯，在不同型態的社會中，並不一定能導出相似的結論。

鄒族社會中，於出草行動中建立戰功者，在軍事組織中亦能獲得升任領隊的資格，例如擔任 *maotano* 或成為 *yuozomtu* 等。其中尤以 *yuozomtu* 為軍事上的最高領袖，不僅在戰鬥中掌有決策權、在 *mayasvi* 中擔任重要角色，且亦有助於其世系群在部落及祭儀中地位的提升。但要注意的是事實上，戰功僅是成為 *yuozomtu* 的條件之一，尚須通過一些超自然能力的考驗，例如是否能以鑽火器成功的生火、是否具有與過去的 *yuozomtu* 的靈溝通(通靈)等等。具備此關鍵資格者始能出任此職；而無法通過考驗者，即使戰功彪炳，最多亦只能擔任 *maotano*。

因此，若暫時不考慮豐收豐獵、或建立武勇名聲等動機，鄒族出草慣習其背後的意義似乎更偏重於實質的功能，亦即其實為部落在面對外在威脅之際，自我防禦的一種方式。

另外，為求出征時的平安順利，在出征前後確實皆需向神祈福並對神獻祭，而將敵人的首級取回的用意即在於做為祭品以感謝神佑；此外，應尚有戰利品及紀念戰勝的意義。至於為何停止出草慣習、不再取回敵首，甚至連保存於 *kuba* 內外的骷顱都埋於土中後，仍繼續舉行 *mayasvi*？以及沒有頭顱作為祭品的 *mayasvi*，其意義是否仍相同或是已經產生變化等問題，則留待下面的章節繼續討論。

第四節 出草慣習中展現的文化精神 與人群分類概念

一、鄒族文化的精神

一般對鄒族的民族性，經常有“內斂”、“自肅”的評價，此即為在其文化背景薰陶下所表現出的特性。綜合前文的論述，鄒族的出草慣習大致展現出禦敵

強悍而不示弱、擅戰但並不好戰的特色，而這也正符合該族群的文化精神。

從復仇保土為主要的戰爭原因可以證明這點。戰功固然是個人展現武勇、提升家族地位(*yuozomɬ* 家族在祭儀中有特殊地位)的途徑，然而要成為 *yuozomɬ* 也並非完全仰賴戰功，尚需通過其它考驗，具通靈能力者，始能成為 *yuozomɬ*。反之，欲成為部落中的英雄人物，獲得武勇名聲受人尊敬，也並非只能完全依據其在戰爭中的表現。平時狩獵時，若勇於與山豬、熊等大型動物搏鬥而最終成功降服其者，也會被視為是勇者，其事蹟亦會被流傳。

此外，鄒族人傳統的作戰方式也隱含了務實的特色。鄒族人並不採取大刺刺殺到敵人家門前的方式，而是停留在接近敵社的某一處，等待敵人自己出現。這樣的戰略一如出草前的準備工作一般謹慎，並且也顯示出鄒族人並非好戰民族的特性。而作戰的當下，只要砍下敵方的首級即是戰勝，那怕是僅有一個首級也算是成功，並非一定要取得更多的首級。從這樣的作戰方式中可看出，鄒族人在戰鬥中並不會積極地砍人頭、立戰功，而這突顯了兩層意涵：一、在出草的行動中，並不刻意強調個人的表現；二、出草作戰當中，也呈現出戰果為重、戰功居次的務實特性。

因此，出草固然是表現自我能力、提升家族地位的方式，但這並非主要的動機與目的。並且，即使立下戰功，也不一定保證能晉升最高的地位；更遑論參與出草者本身亦需負擔不小的風險，這點從出草前 *yuozomɬ* 反覆謹慎的進行占卜可得到印證，因此並沒有必要為此而蓄意發動戰爭。戰爭的主要原因，仍在於領地的競爭保衛、以及仇敵關係所引起。在鄒族社會組織的結構原則下，各種領導者(如 *peongsi*、*mameoi*、*yuozomɬ*)的出任自有其機制。個人在社會組織中，各自有其定位與歸屬，並不特別刻意強調個人能力的展現；而這正是內斂、自肅之文化精神與民族性的展現。

從出草的動機與意義可了解，鄒族人雖然擅戰，但並非是好戰野蠻民族。杜而未的文獻與鄒族人的口述資料中皆表示，鄒族人鮮少主動挑起戰事。原住民族各族群之間本易因領地問題而互起紛爭，而漢人來台後，若不擅自進出原住民之領域，或在貿易過程中意圖欺壓原住民，原住民似也不太可能經常發動出草。因此，早期以漢人觀點出發的文獻記錄中，例如吳鳳事蹟的相關記載，所賦予鄒族人野蠻未開化、殘暴嗜殺的極負面形象，可說是立場偏頗的結果。事實上，表面上看來令人聞之色變、難以理解的行為，其背後是有一整套文化價值觀與機制來支撐，並不能以單純的殺戮來理解。

二、出草慣習與人群的分類

在第一章的討論中曾提及，在獵首行爲的研究中，一個容易會被注意到的問題，除了爲何要獵首之外，即是「要去獵誰的首？」這個問題直接關係的一個族群如何去界定其周遭人群的觀念。

在鄒族的傳統社會文化中，最大的團體即是部落，這個部落組織包含了大社與小社。以血源關係爲基礎的各個氏族，聚集在同一個地方組成了部落這個地緣團體；而隨後分出居於工作地點臨時小屋的一群人，則發展出另一個地緣團體。然而，這幾個地緣團體之間，最後卻又再度因血緣關係而有緊密的連結，進而衍生出在政治、宗教與軍事上以大社(本家)爲中心的社會運作法則。所有住在大社與小社的族人，因血緣、地緣交錯的連結，而凝聚成一個群體，並進而成爲“我群”認同的基礎。

反之，“我群”以外的其它人群，則被視爲是異於己的存在。在這樣的人群分類觀念下，鄒族人出草的對象即限於我群以外的異人群。使用不同語言、有不同文化習俗的群體，原本即容易形成敵對關係。然而即使是語言互通、有同樣的文化特色、舉行相同的祭儀的人群，仍有可能是出草的對象。由此可知，在仍盛行出草的時期，鄒族人是以部落這個群體組織作爲我群的認同單位。

之後，在外來統治者的介入之下，出現了“族”這個比部落更大的單位。從前雖使用相似語言(仍有方言、口音上的差異)、有相似文化特性，但仍視彼此爲異己的不同人群，亦打破部落間的藩籬，產生了族群的觀念，並逐漸擴大了我群認同的範圍。在出草慣習停止後，造成族群之間緊張的因素逐漸消失。在與其它族群的接觸日益頻繁的情況下，新的關係對鄒族人而言，是新的體驗、也是新的考驗，鄒族人如何去適應新的關係與維繫舊的關係，則留待第五章再做進一步的討論。

第五節 出草的遺跡——*mayasvi* 儀式

Mckinley 認爲獵首行爲必伴隨相關儀式的舉行。而鄒族傳統文化中，與出草息息相關的儀式即爲 *mayasvi*。不僅出征前舉行 *mayasvi* 以祈求神佑戰士，凱旋

歸來後也以首級獻祭。因此今日 *mayasvi* 才會被稱為戰祭。然而今日已沒有戰爭，*mayasvi* 仍持續不斷地舉行。戰祭之名是否名符其實？是否儀式的意義已產生了轉化？在環境的變遷下，儀式的實踐經常反映出一個族群抗拒或適應變化的一種方式。而 *mayasvi* 在經過歷史發展過程中，種種因素帶來的影響後，對當代鄒族社會文化又有什麼重要性？下一章節將從文獻的整理與回顧開始，了解什麼是 *mayasvi* 之後，才能看出其社會文化的意義。



第三章 豐年祭？戰祭？

mayasvi 是什麼？

自日治時期開始，即陸續有鄒族傳統祭儀的相關文獻記載，有些是總督府官方派遣調查人員所進行的調查報告，部分則為學者自行研究記錄之文獻。光復後學界對於 *mayasvi* 的觀察記錄與研究也一直持續至今。本章的主旨在於將自日治時期以降關於鄒族傳統祭儀的文獻做一回顧整理，並嘗試分析不同階段的文獻記錄有何不同的特色與重點。

第一節 日籍學者的文獻記錄

日籍學者所留下與祭儀相關之文獻大致可分為兩類：一類為官方單位調查員所撰寫之民族誌中的一部份；另一類為學者自行研究之記錄。官方單位委託調查整理之完整民族誌包括《蕃族調查報告書》(佐山融吉 1915)、《番族慣習調查報告書第四卷》(小島由道 1918)等。另外日籍學者岡田信興(1905)、伊能嘉矩(1910)等人亦留下不少重要文獻記錄。以下將依序摘要整理佐山融吉、小島由道、伊能嘉矩、馬淵東一(1953)及增田福太郎(1958)等五人，關於鄒族祭儀的相關文獻。

佐山融吉

由佐山融吉主編完成的《蕃族調查報告書：曹族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》，是首部由官方出版且內容完整的鄒族民族誌。其中對於阿里山鄒族之分布位置、社會組織、日常生活、宗教信仰等皆有詳細的敘述，亦包括該族群一年中季節行事之記載。

就內容看來，佐山氏在該書中所記述之「シモツヨヌ」(*shimotsuyonu*¹)與今

¹在《蕃族調查報告書：鄒族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》一書，關於「シモツヨヌ」祭儀之中譯

日仍持續舉行的 *mayasvi* 極為相似。書中所記載阿里山蕃達邦社「シモツヨヌ」的內容摘述如下：²

約在一星期之前，頭目就要到集會所去規定一個日子，另外還要通知小社，這叫『*eshihutu*』。……全社的人就要出來，清掃社路。男的割草砍枝，女的用手拔草，不過有個男人是專門從事『木櫛』的採集，然後跟大家一起回社。掃路的活動於是結束，……到 *peonshii* 家，都在 *peonshii* 家喝酒；…各自回家，盛裝到集會所裡去集合。

這時，*peonshii* 在集會所裡高呼『來人呀！現在就要舉行典禮了！』……男人們肩上繫著染紅了的『*hukuo*』，從 *yuojyomu*(蕃帥)起，依序站出去，……*yuojyomu* 拿著火把(茅草束)到集會所中央處，用爐裡的火引燃，隨即到前院中央處去放下來，作為火種。壯丁們見之，紛紛將手中的茅草束放入火中，於是造成熊熊火焰，其目的在於焚滅被殺者(敵人)的靈魂。……壯丁們在蕃帥的領頭之下，口稱『*baebae*』，群以長矛刺死小豬。……據說這是籲請軍神降自天界的呼聲。

下一個節目是用長矛打落 *yono* 樹葉。古時每次出草歸來，都將人頭掛在 *yono* 樹上祭軍神，所以今日必須掃落其枝葉，驅其附魂，……將豬肉切成小塊，連同櫛莖一起，用茅莖夾起來，插在 *yono* 樹上。這些豬肉是用來預先弔祭今後將要懸首此樹的敵人。

……跳了兩次舞後登上集會所。這時，另有人到 *peonshii*、*niyauyogana*、*noasachiana*、*yakumagana* 和 *yashiyugu* 等各家去取一種叫做『*iyototohushinana*』的酒(用新粟釀出來的)。酒一來，蕃帥立刻獻酒祭拜『*sukayunopopususa*』(裝放頭皮及發火器，以便計數殺敵數的籃子)，……。其次是酒祭『*sukayu*』(頭骨籠)，……。……祭過之後，就要徵收全社各戶的酒。……收集而來的酒都倒進爐上的桶裡，各人用竹筒掬起，手握著竹筒，唱『*tue*』(獵人頭歌)。唱完了歌，蕃帥在爐邊向軍神禱告，其內容為：『我等出草獵人頭時，多請護佑；請賜稻作豐收，

文部份，余萬居將此儀式名稱依日文發音以羅馬拼音譯為「*shimotsuyonu*」。在田野調查期間的訪談中，達邦長老教會現任傳道汪幸時先生告訴我，*shimotsuyonu* 這一詞彙在鄒語中表示「開路、修路」之意。按照長老教會鄒族區會目前正在進行中的鄒語聖經翻譯工作所採用的拼音法，*shimotsuyonu* 的正確記音應為「*smoceanu*」。由中央研究院民族學研究所於 2001 年中譯並出版之《蕃族慣習調查報告書第四卷》(小島由道 1918)中，亦採用相同的記音。

² 引用資料摘要自《蕃族調查報告書》(1915：21-24)，余萬居中譯版本。

勿使惡疫流行！』。禱畢，拾起燃燒著的薪材，口說：『神呀！昇上天吧！』，同時將其薪材投入爐中，祭禮至此結束。

式畢，壯丁們...，...走出集會所，到前院中央跳舞五次之後又回到所內，各舉著用茅莖夾著的豬肺薄片(每戶一支)到社郊，.....。這些豬肺，是要獻給『*oajyumu*』鳥。一行人回社後，先到 *tapang* 家，.....然後依序到 *peonshii*、*noasachiana*、*yakumagana* 和 *yashiyugu* 等家，.....。最後又回到集會所去，將木柵插在屋簷草中，並以茅草露水拂拭身體，這是預防疾病的法術之一，蕃語稱之為『*epusupusu*』。祭事至此結束，.....。到 *tenpuna* 一帶去修路，回社後飲酒跳舞如前。但是，第二次舞蹈終了後，就要召集全社的青年訓話；訓畢，以打屁股的方式處罰犯過錯者，罰後准其加入壯丁行列³。

除了達邦社「シモツヨヌ」儀式內容之外，佐山氏亦記述了阿里山蕃知母勝社，⁴曾獵得人頭之年的「シモツヨヌ」儀式內容。雖然是不同的社的「シモツヨヌ」，但稍微比較一下其中的差異，可發現在知母勝社曾獵得人頭的該次「シモツヨヌ」中，由獵得首級者與其餘參與該次出草行動人員在儀式過程中擔任主祭者。在儀式進行中，新獵得的首級會被「作餵食豬肉狀」，並且被放置在儀式場地中央處。在這裡首級不僅是作為獻祭給神的供犧，其本身也是儀式中被獻祭的對象之一。除此之外，其餘儀式內容大致相似，包括儀式前後的修路、祈求出草時的神佑與粟作豐收，儀式後的青年成年禮、以及盡情的歌舞等等。

另外，佐山氏在這裡雖未明確記載達邦社舉行「シモツヨヌ」的月份，但此儀式在一年的季節行事中是接在「モカヨ」(*mokayo*)，即粟作收穫儀式之後舉行。知母勝社的「シモツヨヌ」亦是如此。

小島由道

延續《蕃族調查報告書》一書對阿里山蕃達邦社、知母勝社與楠仔腳萬社之季節行事的完整記述，小島由道所編纂的《番族慣習調查報告書第四卷》中，在這部分採用精簡的書寫方式，僅記其概略。在書中宗教祭祀這個部份將鄒族區分成北 Cou 番、Takopulan 番、Kanakanávu 番與 Lha'alua 番，然後分別敘述各部

³ 這個部份即今日所稱之鄒族青年的成年禮。

⁴ 即今日所稱之特富野社，在當時稱為知母勝社。

族的祭儀種類。

北 Cou 番主要的祭祀有七種，按照季節行事的順序依序是：*miapo* 小米播種祭、*meokayo no pai* 稻米播種祭、*mokayo* 小米開始收割祭、*mokayo no pai* 稻米開始收割祭、*miokayo* 狩獵祭、*meyosku* 河神祭與 *smocean*⁵。小島在 *smocean*⁵ 的內容部份記述到：

……每年一次，也就是在小米收成後，全黨合力修補大社通往他處之道路 *tapangu* 及 *tfuya* 兩黨將修路分為兩天舉行，第一天修補一方的道路，次日修補另一方的道路。同時，他們在這兩天舉行首級祭和成年禮，並懲罰不法之徒。這是本族最大的祭祀，在黨的公廨中舉行。……男女盛裝聚集於公廨，燃燒薪柴、殺豬、祭軍神、祭敵人的首級，在前院飲宴歌舞，盡歡而散。……⁶

上述的 *smocean* 儀式內容與佐山融吉所記載的「シモツヨヌ」可看出是同一個儀式，差異處在於小島氏之記述更為簡略。《番族慣習調查報告書第四卷》成書年代稍晚於《蕃族調查報告書》，兩者皆為臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會所出版之民族誌。因此不僅可發現在資料上兩者存在著延續關係，更可互相印證彼此內容的正確性。換言之，在小島由道進行番族慣習調查時所看到的 *smocean*，與佐山融吉當時所得到的資料是一致的，而這也提供了在那個時期 *smocean* 儀式內容的可靠資料。

伊能嘉矩

伊能嘉矩與栗野傳之丞合著之《台灣蕃人事情》(1900)為一部官方出版的綜合性民族誌，其內容概括台灣原住民各族群。除族群各說、總說之外，亦包含原住民地方誌以及理番、番人教育沿革史。在鄒族慣習的記載中關於「祭祖」的部份，其內容提到鄒族人在稻作播種時與收穫後，會舉行祭祖儀式。⁷而關於祭祖儀式，伊能嘉矩則在另一單篇文章〈台灣曹族所舉行祭祖儀式之一斑〉(1910)中有更詳細的介紹與討論。

⁵ 即修路之意，參閱註 1。

⁶ 引用資料摘要自《番族慣習調查報告書第四卷》(小島由道 1918)，中央研究院民族學研究所出版之中譯本(2001：71)。

⁷ 《台灣蕃人事情》(1900：47)。

伊能嘉矩記述到鄒族具有崇拜祖先之風俗、以及將一切邀福避禍之事全仰仗祖靈冥護之信仰，為此鄒族人便定期舉行祭祖儀式。祭祖儀式可分為 *tatoujyu* 與 *repongu* 兩種：前者於陰曆七、八月頃，粟收穫開始時舉行；後者則於陰曆十、十一月左右稻作開始收穫時舉行。以下摘錄粟收穫儀式 *tatoujyu* 之內容：

...祭儀大多選擇接近月圓之時候著手舉辦，.....，在於三日至五日以前，舉社於各家新釀粟酒。.....，會使用一種厭勝符 *Hhukuo*，即將楮木之纖維末端染成紅色，而繫於關係人上衣中央之一部分，.....，...寓有祭裝之意。

tatoujyu 係為感謝其當年粟之豐收，而更為祈求次年豐收之祭儀。在於修祭之當日，舉社之男丁(長老以及兒童除外)皆留宿公廨(*kkuvā*)，...，而於其初日天未明時分，即由酋長之家人首先攜帶草幣(*sinocutsava*)與盛裝於新製竹筒中之新酒，前往粟園，在於一方蹲踞而招降掌管穀物之祖靈(*vinivunu*)。...，每人各摘五、六莖粟穗，而將其中一根穗插於草幣之上端，立於地上，對之澆酒，然後返家。於次日，社內各家亦仿效前樣，.....。並且在於初日，舉社眾家實施蕃社內外出入道路之除草、修繕工作，.....。

在於次日，社眾摘穗終了之後，以關係者之社眾(兒童以及婦女除外)，聚集於公廨之前庭。先屠殺一隻豬，將其切成小肉片而插成串，而與彼等視為神聖之木柵莖一起，而持於參加人各自之手中。應隨酋長之發聲而一齊和之，如此實行祭神之儀式。.....。然後將肉串與木柵，挾於公廨之簷端，如此儀式告結束。儀式之後，各家輪流宴飲(婦女亦悉加入)，歌舞幾乎達徹夜。.....。此祭儀係屬於最大祭典，而爾後約互及一個月期間繼續歡興，.....。.....，自祭儀之初始，即七日之間忌諱食用食鹽、香蕉、魚肉、蕃薯、薑等，並且迷信若犯此諱，則次年之粟、米便不會豐熟，而將蒙受祖靈之祟虐。

男子進入成丁列伍之儀式，此乃在於 *tatoujyu* 之日舉行為常例。即令未丁之少年一群人，集合於公廨之前，而酋長手執木棍，拍打每人之臀部，而示以訓誡。如此施行後方能取得壯丁之身份，因此爾後便被允許帶皮帽。有時會於此時召喚出平素怠惰、放縱之人，而由酋長打其臀部，一

面復加箴誡。……。⁸

從上文看來，伊能氏所記載之粟收穫儀式 *tatoujyu* 可說是今日鄒人舉行之 *homeyaya* 與 *mayasvi* 的綜合。上述摘要資料中前兩段提到前往栗園進行儀式，在今日 *homeyaya* 中仍保有類似的部份；而後段在公廨(*kkuvā*)進行的儀式則與前文所提到之 *smocean* 雷同，亦即今日 *mayasvi* 之雛形。然而在伊能氏的文獻中，這全部被視為是在粟作開始收穫時所舉行的祭祖儀式，祭祀的對象則為護佑粟作豐收的祖靈。而此一說法，在日治時期留下的相關文獻，與實際在田野調查所得資料中，則尚未找到相同或相似的記錄。

馬淵東一

馬淵東一的著作集內，亦有關於鄒族祭儀的文獻收錄其中。在〈阿里山 TSUOU 族的道路祭〉中，馬淵氏寫到：「...部落大社舉行重要祭典時，尤其是舉行刈粟祭的一連串活動時，都會有多人絡繹來自小社，……。...道路祭，就是上述一連串活動之一，……。」以下摘要整理馬淵氏記錄之刈粟祭內容，當中亦包含所謂的道路祭：

約在陽曆七月中旬左右，視粟已熟，大社就決定刈開始之日，將之也通知各小社。……*tapangu*、*tufuya* 二部族的刈粟祭期，就有將近三十天之長。頭十天左右是迎接粟神、始刈儀式、初食新粟、及歡送粟神...等活動，這也是真正的、也就是狹義的刈粟祭。……上列活動過後，男子們從事在山中過夜的狩獵，藉之儲備祭宴所需的獸肉。然後花費數日時間，真正刈粟，再去從事五、六天都在山中過夜的狩獵，……。這兩次出獵，都有列分祭期之段落的作用。

……出獵者在返社之日的夜晚共飲...。...第二天便是道路祭之始，從這一個時候起，刈粟祭的色彩在事實上是完全地消失了，改以強烈的人頭祭與狩獵祭色彩代之。

各部族的道路祭之做法有很多不同之處，……。不過，都是男女都參加，用山刀或鑷刀，伐除一定道路旁的草木。...，可將之分為：(1)狩獵出草

⁸ 引用資料摘要自〈台灣曹族所舉行祭祖儀式之一斑〉(伊能嘉矩 1910)，黃耀榮中譯版本。

時所經過的路；(2)部族內之村落與村落之間的道路；(3)從居處到耕地去的道路。

(1)是最常見的情形，……。此路修畢，就在部落的大社裡，舉行人頭祭 (tapangu、tufuya 二社是始於上午十時左右)。先是從天上，把軍神接到男子集會所前面庭院裡的赤榕樹上，……，也對收藏在集會所裡的骷髏頭，殺豬獻供豬肺和豬肝以祭，祈求保佑，以便取獲更多首級。成年儀式也在這一天裡，在集會所裡舉行，……。另外，在上年度人頭祭過後出生的男嬰，也都被母親抱到集會所前來，通常是經由母親娘家或其中氏族的衣男子交給父親。這也可能是一種新加入儀式。再經過獻送軍神的儀式，人頭祭的舞蹈、以及在大社挨戶結伴飲酒，這一天就告結束。道路祭期之中，特定這一天是『人頭祭』的日子。⁹

在馬淵氏的文獻中，對於祭儀的舉行的時間順序與流程大致與佐山氏及小島氏的紀錄一致，亦即在粟收穫儀式之後緊接著就是道路(修路)祭的舉行，而道路(修路)祭中即包含了人頭祭與成年禮的舉行。但是在馬淵氏的文獻中有一較特殊且值得注意之處，在於「男嬰初登會所」的記載出現，這是在前三人文獻中都未發現的。馬淵氏的文獻年代較晚了三、四十年，其記載之內容也與今日舉行的祭儀更為接近。

關於道路祭的記載除了人頭祭內容的記述之外，馬淵東一另外也提到其含有驅疫祭意義的一面。馬淵敘述到：

……多數驅疫祭是在道路祭期之中，視同為道路祭之一部分而行之，不過，也有的地方是在刈粟祭終了之後，……。他們的確有人頭能夠帶來豐收和健康的觀念，但是也從反面想著，獵人頭都要選擇正確時期，所得人頭都要經過正確的處理，否則反而招來禍害。……道路祭在一方面是與人頭祭，在另一方面則與驅疫祭也混合在一起...。¹⁰

從上兩段引述中，可整理出馬淵氏所稱之道路祭的兩個意涵：豐收與健康。在道路祭中的人頭祭部份，直接的目的是祈求出草時的神佑，以獲取更多的人

⁹ 引用資料摘要自〈阿里山 TSUOU 族的道路祭〉(馬淵東一 1953)，余萬居中譯版本。

¹⁰ 同註 9。

頭；而在其觀念中，人頭則與作物豐收有關聯。另一方面，道路祭也隱含了驅疫祭的意義在其中，驅疫則是爲了祈求族人健康。豐收與健康同爲個人、部族生命延續之關鍵，足可見道路祭對於鄒族人的重要性。

增田福太郎

增田福太郎於《未開化民族的家族關係》中，也提到了 Tsou 族的祭典和禁忌。文獻中說到：

……對於他們生活最為重要且對其收穫量表示最大關心的是播粟祭和收粟祭，並且這兩祭也是年中最重要活動。……粟祭是由割粟始祭 (*mokayo*)、山中露營 (*miyokai*)、道路祭 (*simotsuyonnu*)、首級祭 (*meoyofonnu*)、成年季 (*sasmoyusku*)，等一連串的活動過程組成。除了首級祭之外，他們還在此一活動過程之中，安插著成年儀式和抱起嬰兒的儀式，……¹¹

不同於其他文獻概論整理式的書寫，由於曾親眼看過祭儀舉行，增田氏在文章中提供了對於北 Tsou 族每十年一次的 *kuba* 改建祭實際情況的報導式記錄。另外，每年都舉行的另一大祭割粟祭，其過程則略同於改建祭。以下爲改建祭內容之摘述：

……*kuba* 的改建祭稱爲『*ekuvi*』，祭典期間爲五天。第一天(昭和十年(1936)四月八日)是發表祭典日期的日子，是叫『*esfutu*』。¹²第二天被稱爲『*eue*』，是人們上山去採藤蔓的日子。第三天稱爲『*eyaevi*』，是搜集材料的日子。第四天叫做『*eyoasu*』，是房子上採的日子。祭典的第五天，被稱爲『*mesi*』¹³，而這一天的活動是由頭目擔任總指揮。

……連日來冒雨加蓋的屋頂工程也已竣工，人們也正在清掃 *kuba* 的前院。*kuba* 前院的架子上，正層層排列著 *tappan* 蓄這數百年來所取得首級之骷顱，……。在教化上，當局認爲所有的骷顱都應埋葬於土中才對，

¹¹ 引用資料摘要自《未開化民族的家族關係》(增田福太郎 1958)，余萬居中譯版本。

¹² 在請教過汪幸時先生後，得知「*ekuvi*」在目前使用之記音法中，應記爲「*ekubi*」，鄒語之原意爲「興建、重建、整修」。「*esfutu*」則應記爲「*esvutu*」，原意爲「決定」。

¹³ 「*mesi*」之意爲「祭典」。

於是，決定趁此次改建 *kuba* 的時候，將之埋葬於土中。因此，對他們 *tappan* 蕃來說，這次祭典是最後一次的真正首級祭。

kuba 前面放置一個大鍋，正在烹煮充作供物之用的豬肉(祭典期間，不吃魚蝦，但豬肉卻大吃特吃)。……約至上午十一點起，今年的改建祭，終於正式開始。……各社的人都紛紛地趕到。……他們的身上或配刀上面，都披掛著 *hukuo*，……。不久，即有人把做犧牲之用的的小豬，活生生地搬進來，而豬腳是由 *hukuo* 牢牢地網綁住，……。人們紛紛地圍上前來，用蕃刀砍此小豬，再用其血塗於刀刃，……。……他們認為軍神 *iyafafeoi* 和 *posonfifi* 喜歡鮮血，所以他們會在 *kuba* 的祭典中，舉行把豬血塗在刀刃上或矛尖上的儀式。……而後，來到吊掛在骷髏架旁邊的骷髏籠(*sukayu*)前面，面向北方並一齊將他們的刀高舉起來，迎接神的到來。於是乎，天神(*Hamo*)和軍神(*Iyafafeoi*)，以及 *Posonfifi* 等，都降臨神間。既而，大家齊唱出草砍頭歌。……舞畢，……走進 *kuba* 裡去。

……他們把 *sukayu* 吊掛在前面，告訴神靈說，從今天起就要悉數廢棄長久以來所保存於屋內的骷髏。……*kuba* 前院裡，……許多老蕃和青年端起骷髏，摸過來、摸過去，仔細端詳著，面上顯出依依不捨樣。

……有很多婦女抱著嬰兒過來，託人把她的嬰兒抱進 *kuba* 裡面去。……*kuba* 內部的節目結束後，人們又再度走出，在前院火堆周圍站成圓圈，向著順時針方向，寧靜地起舞，這便是送神的儀式。而頭目及副頭目的妻子拿著尖端點上了火的長茅，插入圓圈裡去(筆者認為火焰本身就有解除女人禁忌的作用)，並且，只有這二位女性夾在眾多男是之間跳舞，…，舞步堪稱頗為緩慢。

儀式結束後，…*kuba* 裡面一位老蕃，手執籐條般的東西，…拼命鞭打少年們的屁股，由此可知剛才的成年儀式尚未結束，…。

……*kuba* 前面的舞場，…其歌聲高揚，歌聲嫋繞山間，…那是徹夜跳舞的歡樂之聲。

從上述五位日籍學者的文獻中，可留意到一件事：雖然儀式的名稱、舉行動機、目的、時間以及內容等等，可能因為資料的收集方式、來源，以及著重的面向不同等種種因素，而有所差異，但仍可看出這些文獻都是同一個儀式的記錄。而隨著時間的推進，資料在累積之下，晚期的文獻內容也更為完整。不僅可看到

這些儀式更完整的面貌，也可以看到文獻本身亦呈現出一種時間性的演變。而這種觀察、記錄與書寫上的變化，亦顯現在光復後台灣學者持續進行的研究中。

第二節 光復後的文獻記錄

光復後，台灣的學者接續日籍學者對原住民各族群社會與文化的記錄與研究，仍持續不段地累積新的文獻。與其它族群相較之下，針對阿里山鄒族進行研究與調查，所留下的記錄雖不算豐富，但仍有一些珍貴資料可供參考。在這段時期所留下的文獻大約可分為兩類：一類是在六、七〇年代所編纂完成的總論型民族誌；另一類則是針對鄒族社會文化中某個特定主題書寫的單篇論文。

一、總論式民族誌文獻

由衛惠林等人纂修完成的《臺灣省通志稿卷八同胄志》(衛惠林、余錦泉、林衡立 1952)，當中的第五篇即為鄒族民族誌的專章，這是此時期首部出版的關於鄒族的總論式民族誌。之後陸續出版的〈阿里山區曹族概述〉(胡耐安、劉義棠 1961)、《嘉義縣志卷八同胄志》(賴子清 1962)與《臺灣省通志卷八同胄志》(李汝和 1972)等，都是屬於此類型的文獻。這些文獻基本上採用一般地方誌的書寫格式，但其中又比傳統的地方誌的書寫編排更增添了人類學式民族誌的色彩。例如《臺灣省通志稿卷八同胄志》中，關於阿里山鄒族的部份從人口開始，依序介紹物質文化、親族組織、生活習慣、部落制度、生命禮俗與歲時祭儀，即為一例。

在這類型的文獻中，亦包含對於敵首祭或是 *mayasvi* 的記載。在上述三部通志或縣志中，皆記述到敵首祭的內容。《臺灣省通志稿卷八同胄志》當中敘述到：

敵首祭乃是粟收藏祭之最終儀節 *meejisimehitokajo* 中之節目。……而獵頭與農耕祭儀有不可分之關係，在曹族最為明顯。……以首級祭天神，祈求豐穰、多獵獲，丁口繁殖及禳祓疫病等，為首要目的。惟另有為復仇、略地保土及眩耀勇武或取得主帥 *euozomu* 地位等而所行之獵頭。每當其成功時，必即行敵首祭，而此由粟收藏祭中之敵首祭獨

立，無祭大神及安頓敵首於敵首龍之儀節。粟收藏祭時所行的獵頭雖無所斬獲，只要期年中獲有首級及可行具有年終總祭的意義之敵首祭；不論該人頭的獵獲之動機為何。若整年竟不能獲一頭顱，則不可在收藏祭時舉行敵首祭。¹⁴

之後的內容則詳述敵首祭的儀式過程。整個敵首祭自戰士馘首凱旋歸來之日起，共約五日。第一日為「引入敵首於男子會所之儀」；第二日為「以敵首祭大神之儀」；第三日進行釀酒；第四日「僅參與獵頭者入山獵山豬」；第五日則為「安頓敵首之儀節」。

從該文所記載之敵首祭儀式過程的內容看來，今日鄒人舉行的 *mayasvi* 儀式內容似為其中第二日與第五日儀節精簡後的結合。第二日所行之儀大約是今日 *mayasvi* 儀式正典中，從一開頭至迎神結束這個部份；而在 *kuba* 內進行的小儀式及共飲、共食各家族提供的粟酒、肉、米糕，再至送神，則似第五日儀節之精簡。

《臺灣省通志卷八同胄志》關於敵首祭的敘述大致與上述雷同。另外，《嘉義縣志卷八同胄志》中，亦提到：「...不論祭時出征或是平時出征，均有敵首祭。祭時出征，每年收穫祭舉行一次，併舉道路既、幼年週年禮、成年禮等」（賴子清 1962：90）。

〈阿里山區曹族概述〉中則是出現了 *majasivi* 這個儀式名稱。文章中敘述到：

.....圍獵、捕魚、鋪路、敵首、幼兒週年禮、成年禮等儀式莫不與粟作祭儀有關，尤與收穫祭 *meesi no homejaja* 更為密切。收穫祭可分為收割祭與收藏祭，.....。...至日據時期，固定於八月十五日起一連三天在 *kuba* 舉行。光復後，時間縮短為每年八月十五一天，近年由於政府提倡節約，更使圖富野 *tufuja* 與達邦 *tapanu* 兩社輪流舉行。曹族並統稱該日所舉行的祭儀活動為 *majasivi*，地點仍在 *kuba* 舉行。¹⁵

從上述摘要資料中可發現幾個重點。首先，敵首祭、幼兒週年禮、成年禮等仍被視為與粟收穫儀式密不可分；其次，粟收穫祭祭期與舉行時間從日據時期以來，至光復後，產生了明顯的演變。不僅祭期縮短，時間也被固定。最後，*majasivi*

¹⁴ 引用資料摘要自《臺灣省通志稿卷八同胄志》（衛惠林、余錦泉、林衡立 1952：251）。

¹⁵ 引用資料摘要自〈阿里山區曹族概述〉（胡耐安、劉義棠 1961：72）。

這個名稱成了祭期濃縮的粟收穫祭的統稱。因此，這篇文獻可說是一個承先啓後的轉折點。不僅延續在其之前的文獻所記載之內容與說法，關於 *majasivi* 這個名稱的出現與釋義，不但呈現出歷史性的變化過程，亦有其特殊性。關於這點，在下一個章節中將再進一步的討論。

另外，縮短為一天的 *majasivi* 其過程則包括：道路祭、敵首祭、幼兒週年禮、成年禮等。道路祭即是修補主要的道路，並帶回儀式需用到的茅草與薪材。而當時舉行敵首祭的目的則不在祈求出戰的順利，而是欲增強粟神的靈力，護佑粟作豐收，勿使疾疫流行(胡耐安、劉義棠 1961：75)。

二、關於 *mayasvi* 的主題文獻

在這個階段以 *mayasvi* 為主題的文獻，筆者認為有一值得注意之處，在於這個祭典的中文名稱。以下將引用並摘述五篇單篇文章，而這五篇文章則分別以「戰祭」或「年祭」來稱呼此儀式。

杜而未曾以 *mayasvi* 為主題發表過兩篇文章，分別是〈臺灣鄒族的最大祭典〉(1960)以及〈MÄHSI, THE WAR RITUAL OF THE TSOU〉(1970)。兩篇文章的內容大致雷同，以敘述 *mayasvi* 的儀式過程居多。在〈MÄHSI, THE WAR RITUAL OF THE TSOU〉一文中，杜而未說到：「...*Mähii* 是戰祭的意思。.....*Mähii* 大祭典是為紀念過去的戰爭，又為祝禱將來所有不可避免戰爭的勝利。」會有此一說法，則是根據鄒族耆老們表示，鄒族從未主動引起過紛爭，因此戰爭乃是“不可避免”的。文中對於 *Mähii* 的內容有詳細的敘述，其記錄之過程與今日所舉行的 *mayasvi* 幾乎是完全相同。另外，文章中還提到 *Mähii* 這個儀式的祭祀對象並非祖先，亦不會邀請祖靈降臨。而這一點也恰巧反駁了前文曾提及的伊能嘉矩的說法。

陳耀祖(1962)在〈阿里山曹族之「年祭」〉一文中，則是對於 *majasivi* 一詞有進一步的解釋。文中提到：「.....現在每年八月十五日(陽曆)所舉行的 *majasivi* 僅包括道路祭，象徵性的敵首祭，男子初登會所禮而已。儀式均已簡化，不像從前那樣繁複。」此外，陳耀祖說到(1962：25)：

majasivi 一詞，曹語的原義是「輪舞」。但現在曹族人以這個詞統稱八月十五日所舉行的一切祭儀。.....祭儀的神聖意味逐漸淡薄，年節的娛樂

意味反漸濃厚。...於是 *majasivi* 便取代 *meesi no homejaja* 而成為年終粟祭的通稱。又因為它是一年一度，今譯為『年祭』，似無不妥。

邱淑華在〈瑪雅斯利—曹族的年祭〉(1981)一文中，則是以報導的方式來記述此一儀式。文中再次引用了 *mayasvi* 意指「輪舞」的說法，並且也以年祭來稱呼 *mayasvi*。

蔡榮欽在〈達邦戰祭記實〉(1981)一文中提到：「依曹族的風俗，豐年祭是在七月小米或作物收成後，在各家族族長家裡舉辦；只有戰祭才是全村、甚至全族的族人一起參加的，因此便以此替代了豐年祭。」另外，在祭典的時間上，達邦社是在每年的八月十五日，而特富野社為避開雨季，定在二月十五日舉行。而對於儀式內容的記述，則是將儀式自準備期開始，分階段敘述。其中較特殊的部份是在於，將迎完天神、回到 *kuba* 中進行小儀式的這個階段稱之為「家族團結祭」，這乃是首度出現的一個名稱。

從上文所引述的資料內，可歸納出一個觀念發展的脈絡。在早期文獻中不斷出現的粟收穫祭、敵首祭，漸被 *mayasvi(majasivi)* 這個統稱所有儀式的名稱所取代。*mayasvi* 一詞，被認為其鄒語原義為「輪舞」，本身即具有年終粟收成之際，族人同聚慶豐收之意。因此 *mayasvi* 也被稱之為「年祭」，亦或是「豐年祭」，而這樣的名稱背後也蘊含了與粟祭之間濃厚的連結關係。然而於此同時，*mayasvi* 被稱之為「戰祭」的說法也存在。若將之稱為戰祭，所著重的面向則在於其與戰爭的關連性，所強調的是以人頭獻祭天神、祈求出征順利的這層意涵。從使用名稱的不同，可看出書寫者本身對此儀式的理解亦有所差異。

三、近期的研究成果

mayasvi 的研究在這個階段有了明顯的發展，學者們除了記述此一儀式的內容之外，更以儀式作為研究對象，著重於探究儀式本身、或是衍生的意涵。

明立國曾發表的一篇文章〈珍視少數者的文化—麥亞士比之歌〉(1985)中，在開頭部份即對於 *mayasvi* 的意涵及名稱作一釐清。在日據時期，*mayasvi* 被視為粟祭的一部分；到了光復後，*mayasvi* 被稱為「年祭」或是「豐年祭」。若嚴格來看「豐年祭」一詞本身所代表的意義，其應與每年七月份所舉行的小米收穫儀式更為貼切。然而在當時的社會環境中，對於「豐年祭」一詞的使用乃呈現出廣

泛、濫用的現象。因此，儀式名稱本身所能突顯出的內涵即被捨棄或簡化了。

或許是當時社會環境的影響，傳統文化的保存與傳承逐漸受到重視；亦或是在資料累積到一個階段後，學界對於儀式研究產生一個新的思考面向。在這個時期 *mayasvi* 的研究不僅著重於其本身，亦重視在舉行此一儀式的背後所延伸的意義。王嵩山關於 *mayasvi* 的研究可謂此時期的代表。

王嵩山在他的諸多著作中都曾以 *mayasvi* 作為研究主軸(1985b、1989b、1995)，探討關於社會結構與文化保存(1985b)、儀式的傳統意義與本土抗爭(1989b)等主題。在這些文獻中，王嵩山不僅記錄了完整且詳細的儀式過程，他關注的重點更在於藉由傳統儀式的施行，當代鄒族人如何在現存的社會結構中，展現出社會內部的各種牽絡與社會地位的再確定。他認為就部落整體而言，可藉由儀式的實踐，加強內在的整合與認同，並進一步作為將鄒族社會與文化整合入現代社會環境的一種因應方式(王嵩山 1985b：61)。藉著祭典組織與運作過程的討論，王嵩山亦分析達邦與特富野兩社的 *mayasvi* 各表現出不同的意涵。達邦社 *mayasvi* 呈現出的是「在儀式中尋求傳統功能及意義」，而特富野社 *mayasvi* 則蘊含了「本土抗爭的內涵」(王嵩山 1989b)。

除了學界對於 *mayasvi* 的關注與討論，鄒族人也開始經由運用文字，表述出儀式的實踐者自身對於 *mayasvi* 的認知與概念。高英輝神父所發表的〈臺灣曹族山胞特富野社豐年祭〉(1985)即為此中先驅。該文中，高英輝針對 *mayasvi* 的沿革做了整理敘述：

豐年祭(MAYASUI)本意凱旋祭，與粟收或豐收無關。古時為了祈神助佑出征順利，謝神恩賜出戰得勝以及求神惠賜民族團結而舉行此項祭典。本來並非定期節日，而是因事依物而臨時擇日舉行的祭祀。日據時代為了改善祭風，刪除其中「祭首禮」等野蠻慘人的儀式並改稱之為粟祭。光復後再行易名為豐年祭。並固定於國曆二月十五日舉行。

從上文可再一次清楚的了解，儀式名稱的使用，其背後所受到的各種影響因素，除了書寫者本身的主觀看法之外，亦不能忽略政治力量可能的介入。

另外，吳玲玲〈鄒族豐年祭(MAYASVI)〉(1986)一文，亦依循蔡榮欽、高英輝等人的文獻，將 *mayasvi* 分為迎神祭、團結祭、送神祭、路祭與家祭五個階段，

報導祭典實況。此外，也將 *mayasvi* 的歷史沿革、儀式目的等再作一次整理與總結。

第三節 達邦部落 *mayasvi* 之儀式過程¹⁶

傳統的 *mayasvi* 舉行與否、以及舉行的時間，其決定權乃取決於部落首長與各氏族的長老。在決定了儀式舉行的時間後，會召開數次籌備會議，詳細的計畫、準備各項工作，並依儀式過程所需來交付各種任務。

傳統的 *mayasvi* 開始之前，有所謂的道路祭，在儀式中全社男女會由巫師或部落首長帶領，將大社通往小社的道路、獵徑、以及社內的通道進行修葺與儀式活動。在道路祭的儀式中，具有祛除疾疫的意味，同時也為即將舉行的 *mayasvi*，將人與神的通路有意識的舖整出來。

正式舉行儀式當天清晨約 4 點左右，汪氏與莊氏家族會各派一人前往山上取 *fiteu*(石櫛蘭)(若莊氏家族無法派出人手，則由溫家派人擔任這項工作)。取到後，將之帶回 *kuba*，此時聚集在 *kuba* 的各家族男子每個人分得兩根 *fiteu*，並將之插在頭頂皮帽上。之後，部落首長會發給每個人一束由木槿樹皮製成並染紅的 *fkuo*，眾人將之繫在刀柄上或配在胸前。

在這些準備動作都完成後，每個人從 *kuba* 中央火塘裡，各自取一火把，帶到 *kuba* 前廣場中央集中堆放。然後所有人來到被稱為神樹(*yono*)的赤榕樹前圍繞成半圓。此時會有一隻小豬被抬來放在神樹旁，眾人即拿佩刀或長矛去刺殺這隻小豬，並將沾上豬血的刀尖高高舉起，齊聲喊呼嘯三次，這個動作稱為 *paebai*，用意是邀請在天上的諸神降臨在祭典場所的四周。¹⁷之後，眾人將刀尖上的豬血塗抹在神樹的樹葉上，然後開始砍除神樹的枝葉。此時需注意的是不能砍光所有的枝葉，而要留下面向 *kuba* 汪氏與吳氏祭屋處的三枝枝葉。接著將砍下的枝葉也沾上豬血，然後再插回神樹下的土地上。之後眾人圍繞著火堆成有缺口的圓形，進行第一次的歌舞，此為迎神的歌舞。

¹⁶ 關於達邦社 *mayasvi* 儀式過程與內容之資料來源，主要摘要整理自筆者於民國 96 年 1 月 8 日訪談達邦社頭目汪傳發先生之口述資料，並參考王嵩山(1989b：9-13)、施協豪(2007)文獻資料之部分內容，以補資料不足之處。

¹⁷ 普遍的說法是認為 *yono* 是神降臨時的梯子，唱迎神歌時神會順著 *yono* 下凡。而汪傳發頭目則認為神並不會一定順著 *yono* 降臨，而是降臨於儀式場所的四周。

進行了約兩輪的歌舞後，眾人回到 *kuba*。此時長老們將沾有豬血的 *fiteu* 插入 *kuba* 內屋頂的茅草中。之後部落首長指示汪、方、安、楊、莊等五個世系群，各派一人回到各家的祭屋取事先準備好的粟酒(以小杯子盛裝)到 *kuba* 來。取回粟酒的途中，男子必須呼嘯。每當有男子取粟酒回到 *kuba* 之際，會最後呼嘯一次；此時守在門口的老人便以木杖敲地一次，目的是為了驅趕惡靈，以免其混入 *kuba*。

回到 *kuba* 的順序必須由汪氏第一個到達，其餘四個家族的順序則以速度腳程而定。五個世系群的粟酒都拿到 *kuba* 之後，這五個世系群的長老會以此粟酒進行祭拜、祝禱。然後將這五杯粟酒放置在敵首籠中，吊在 *kuba* 裡。接下來，同樣到這五個世系群的祭屋去取回年糕，順序依舊以汪氏為第一個回到 *kuba* 的家族。取回年糕後將之切成小塊，由長老祈福祝禱過後便分給眾人食用。然後到十三個世系群的祭屋再去取回粟酒(以大杯子盛裝)，將這十三杯粟酒倒在一起後，也分給眾人一起飲用，此舉有象徵全部落十三個世系群族彼此團結、融合之意。

喝完酒之後，舉行“初登會所”的儀式。部落中五、六歲以下的男童，由母方世系群的男性成員帶上 *kuba* 接受祈福。接著眾人在溫氏(E'ucna fo'fou)長老的帶領下，進行 *tu'e*。*tu'e* 的方式是一人帶領唸誦文，其餘眾人呼應；其內容大致是歌頌過去戰爭來回的路線、戰爭的情況或英雄人物事蹟等等。*tu'e* 時眾人皆握拳頓足，展現出土氣高昂、相互激勵的精神。

tu'e 完畢之後，部落首長開始唸禱文，送神離開。完畢之後，眾人全部站起並以腳躁地。接著，眾人離開 *kuba*，在廣場中開始第二次的歌舞，此為送神的歌舞。

在歌快唱完時，汪氏與莊氏各有一名女子手持火把進入祭典場所中央。將火把至於中央火堆之後，兩名女子便加入男性歌舞的行列。至此，原來所有參與者皆為男性的 *mayasvi* 始有女性加入。

之後，一部分的人與這兩名女子留在祭典場所繼續歌舞，另一部分的人則由 *peongsi* 帶領，前往另一地點(在今日達邦村第五鄰處)。在這裡眾人開始砍茅草，每個人取一根茅草並將之集中插在地上。接著取下原先繫在刀柄的 *fkuo*，連接在一起後，將茅草捆成一束，然後把頂端切平。部落首長此時將帶來的一塊肉放在茅草束頂端，每個人在從頭頂皮帽上取下一根石櫛蘭，插在茅草束上。這塊肉具表示是獻給一種名為 *ozomu* 的卜鳥的祭品，在出草前 *yuo~~zomu~~* 通常以這種鳥

占卜吉凶。

完成後眾人回到部落，以汪、方、楊、安、莊的順序，依序到各家喝酒。喝完之後，每個人便帶著兩根茅草回到 *kuba*，請母方世系群的男性成員以茅草露水拂拭全身，以去除穢氣。鄒語稱這個小儀式為 *epsɬpsɬ*。

至此，儀式結束。

整個儀式正典部份約在一個上午即可完成。傍晚後，全社的男女老幼便可一起加入歌舞行列。歌舞通常會持續通宵，不同於儀式正典的莊嚴神聖，夜間的歌舞屬於較輕鬆的氣氛，並且歡迎外人(來賓、觀光客)的加入。

第四節 文獻之整理、回顧與比較

前三節回顧了自日治時期以降，關於鄒族祭儀，特別是粟收穫祭、敵首祭、*mayasvi* 的相關文獻。在回顧的過程中，可以明顯地看到，同一個儀式在不同年代、作者所記載的文獻中，呈現出一種時間性的演變。以下將從幾個面向來討論這個演變的過程：

一、儀式的名稱

今日鄒人及學界稱之 *mayasvi* 此一儀式名稱，至六〇年代始出現於文獻中(胡耐安、劉義棠 1961)。¹⁸在此之前，文獻所記載的這個儀式，大致都將之視為在廣義的粟收穫祭期中的一個小儀式，而稱呼其為道路祭、或是敵首祭；¹⁹或是與粟收穫祭之間，儀式目的與過程的敘述混淆而顯得曖昧不明。在此之後，則被稱之為年祭、豐年祭或戰祭。因此，若從文獻的年代依序來看，可整理出儀式名稱的變化過程大致為：粟收穫祭→道路祭→敵首祭→年祭(豐年祭)→戰祭→*mayasvi*。詳細的情形，請參考表 4。

¹⁸ 胡耐安、劉義棠於〈阿里山區曹族概述〉(1961)中，始用了 *majasivi* 此一儀式名稱，其與 *mayasvi* 之間屬於記音方法上的區別。

¹⁹ 佐山融吉(1915)、小島由道(1918)、馬淵東一(1953)文獻中稱此儀式為「シモツヨヌ」、*smoconu*、或是道路祭，三者皆源自於儀式前、後的修路活動。增田福太郎(1958)的文獻則稱此儀式為 *ekuvi* 或首級祭，與光復後學者所稱之敵首祭源自相同意涵。另外，伊能嘉矩(1910)的記載中，此儀式與粟收穫祭儀相混合，伊能氏稱之為粟收成之始的祭祖儀式，此說似為一特例。

表4 *mayasvi* 相關文獻中使用的儀式名稱

文 獻 名 稱	作 者	文獻年代	儀式名稱	備 註
台灣曹族所舉行祭祖儀式之一斑	伊能嘉矩	1910	<i>tatoujyu</i>	為感謝當年粟之豐收，而更為祈求次年豐收之祭祖儀式。
蕃族調查報告書	佐山融吉	1915	シモツヨヌ	為「修路」之意。
番族慣習調查報告書	小島由道	1918	<i>smoceon</i>	為「修路」之意。
臺灣省通志稿卷八同胄志	衛惠林、余錦全、林衡立	1952	敵首祭	為粟收藏祭的最終儀節。
阿里山TSUOU族的道路祭	馬淵東一	1953	道路祭、人頭祭	道路祭為廣義的刈粟祭的第二個階段；人頭祭則為道路祭祭期中特定一天所行的祭儀。
未開化民族的家族關係	增田福太郎	1958	<i>ekuvi</i> (<i>kuba</i> 的改建祭)、首級祭	因改建 <i>kuba</i> 而舉行，文獻所記載的該次祭典為最後一次真正的首級祭。
臺灣鄒族的最大祭典	杜而未	1960	<i>Mähi</i>	<i>Mähi</i> 為「戰祭」之意。
阿里山區曹族概述	胡耐安、劉義棠	1961	<i>majasivi</i>	為粟收穫祭 <i>meesi no homejaja</i> 時間縮短於每年八月十五日一天，該日舉行之祭儀活動之總稱。
阿里山曹族之「年祭」	陳耀祖	1962	<i>majasivi</i> 、年	<i>majasivi</i> 意指「輪

			祭	舞」；取代 <i>meesi no homejaja</i> 成爲年終粟祭的通稱，故譯爲「年祭」。
嘉義縣志卷八同胄志	賴子清	1962	敵首祭	
MÄHSI, THE WAR RITUAL OF THE TSOU	杜而未	1970	<i>MÄSHI</i>	<i>MÄSHI</i> 爲「戰祭」之意。
臺灣省通志卷八同胄志	李汝和	1972	敵首祭	內容同《臺灣省通志稿》。
達邦戰祭記實	蔡榮欽	1981	戰祭	戰祭是全村、甚至全族的族人一起參加的，因此便以此替代了豐年祭。
瑪雅斯利—曹族的年祭	邱淑華	1981	<i>mayasvi</i> 、年祭	引用 <i>mayasvi</i> 意指「輪舞」的說法，並也以「年祭」稱呼此一祭儀。
珍視少數者的文化—「麥亞士比」之歌	明立國	1985	麥亞士比	將 <i>mayasvi</i> 直接以中文音譯。
社會結構與文化保存	王嵩山	1985	<i>majasivi</i>	直接使用 <i>majasivi</i> 作爲儀式名稱
臺灣曹族山胞特富野社豐年祭	高英輝	1985	豐年祭、凱旋祭	豐年祭(<i>MAYA-SUI</i>)本意凱旋祭，與粟收或豐收無關。光復後乃易名爲豐年祭。
鄒族豐年祭(MAYASVI)	吳玲玲	1986	豐年祭	<i>MAYASVI</i> 的鄒語原義近於凱旋祭，日據時期當局捨其原意而名之

				為“粟祭”。
--	--	--	--	--------

資料來源：參閱參考文獻之內容。

從名稱變化的過程中似有一發展的脈絡可循，亦即儀式的名稱越來越接近儀式的本意。就內容看來，舉行這個儀式的動機與時間在於在出征前後、或 *kuba* 整修時，將首級獻祭給軍神(天神)，並藉此祈求神的庇祐。而為何在日治時期的文獻中，不約而同的強調其與粟收穫祭之間，不論是時間上、或是目的上的密切關聯性，我認為這即是受到當時環境背景的影響。在日治時期的理番政策運作下，原住民的出草慣習漸息。但是原來與出草活動息息相關的祭儀，並不因而停止，反而是在總督府的政策推動下，被固定於粟收穫祭之後一併舉行。因此，此祭儀也被視為是粟收穫祭中的一部份。而此時期所使用的儀式名稱：道路祭、敵首祭，兩者皆可算是整個 *mayasvi* 祭期中的某個階段。之所以造成儀式名稱使用的差異，我認為可能在於記錄者所關注的儀式焦點的不同。

而受到日治時期留下來的文獻的影響，光復後 *mayasvi* 仍被視為與粟作儀式有密不可分的關係。並且因為這個儀式具有聚集全部落族人共同參與的特色，較真正的小米收穫儀式更能顯出一股歡欣、同樂之氣氛，因此被冠上年祭、或是豐年祭之稱。然而就儀式本質而言，這個名稱卻比道路祭或敵首祭更不恰當。

從杜而未、蔡榮欽等人開始，至今日阿里山鄉鄉公所等公家單位的官方宣傳品，使用戰祭一詞作為 *mayasvi* 的中文正式名稱。雖然這個名稱，較道路祭或是豐年祭等，更能切中儀式之初衷，但美中不足的一點是，並未能呈現儀式的本意。戰祭一詞意謂著「戰爭的儀式」，但從舉行此儀式的的原因看來，戰爭並非是唯一的動機。當 *kuba* 整修、重建，或是部落中發生重大事件時，都有可能舉行 *mayasvi*，在這個時候，稱此儀式為戰祭似乎也稍微的不適當。且就儀式的內容而言，尚有許多環節並不與出草直接相關。因此，我認為以戰祭來代稱 *mayasvi*，似乎還可以多加考量更多的因素。就目前看來，王嵩山等人直接使用 *mayasvi*、或是將 *mayasvi* 一詞以中文音譯，似乎是一個較合適而爭議較小的用法。

二、儀式的目的

自日治時期至光復後初期的文獻中，內容大多曾提及在 *mayasvi* 的禱詞中，

除了祈求戰爭的順利外，還請求神護祐來年穀物豐收、勿使疾疫流行，²⁰此三點似可說是舉行此儀式的主要目的。其中，祈求戰事順利，以及為求個人與部落之生存，請神代為驅除疫疾，其中的關連性尚屬容易理解。然而舉行 *mayasvi* 是否真為祈求粟作豐收，則似乎還有可以討論的空間。

從部落耆老的口述與文獻資料的整合中，原則上舉行儀式的時機，大多在於出草前後、*kuba* 整修重建，或是部落有重大事發生時，由長老決定是否舉行。²¹因此在日據時期以前，*mayasvi* 的時間並不固定，而是在有需要的時候即決定舉行。這點亦可以從此儀式的籌備時間不需太長，得到間接的證明。一般來說，從事前的準備工作期間，包括釀酒、打米、整理環境等，到正式祭典當天，大約只有三至五天的時間。但在日治時期，*mayasvi* 被固定於粟收穫祭後接著舉行，因此也染上相當濃厚的粟作儀式色彩。此一觀念一直到光復後的文獻中，仍根深蒂固的持續。因此，若排除在舉行時間上與粟收穫祭的連續關係，則似可推測日治時期以前的 *mayasvi* 與粟作豐收亦可能無直接關聯性。

然而不能忽略的一點是，儀式的舉行雖然有其傳統，但也並非是完全不可變動的。在日治時期，*mayasvi* 與粟收穫祭既已幾乎被視為是一個大型的祭典，那麼在 *mayasvi* 時請求神護祐來年粟作豐收亦非完全不可能。因此在這裡，似乎也隱隱呈現出儀式的目的，在環境變遷中的變化。

三、祭期的時間

關於 *mayasvi* 祭期的時間從日治時期到今日，所發展的變化大約有兩點較為明顯：(1)時間固定；(2)祭期縮短。

前文曾說到，在日治時期以前，*mayasvi* 的時間因為舉行的因素不同而可能較為隨機。尤其是出草的時間不能自由控制，因此 *mayasvi* 的舉行也隨之不固定。但到了日治時代，出草風氣漸滅，*mayasvi* 也被固定於粟收穫祭後接著舉行，並且是一年一次。光復後，新的政府不但亦推動將 *mayasvi* 舉行的時間固定於八月中旬或是二月中旬，更進一步縮短了 *mayasvi* 的祭期為大約一至二天。定於八月中旬，可能是延續日治時期以來的習慣，於粟收穫儀式後接著舉行 *mayasvi*；而

²⁰ 佐山融吉、伊能嘉矩等人皆提及在 *mayasvi* 中會祈求粟作豐收，馬淵東一則提到道路祭亦隱含驅疫祭的性質。衛惠林等人的文獻中更直言 *mayasvi* 與粟作儀式有密不可分的關係。

²¹ 過去在達邦曾發生過方家長老被認為其意外死亡之因，乃是由於其違反傳統行事之故。為遏止方家繼續發生不幸之事，長老們乃決定該年要舉行 *mayasvi*(王嵩山 1989b: 7)。

二月中旬這個時間，根據鄒族人自己的說法，則是因為在這個時節，比較容易取得整修 *kuba* 所需的材料，²²並且此時為農閒季節，加上在外地求學的學生也較能回來參與之故(王嵩山 1989b: 21)。而由於祭期縮短，因此儀式的內容也簡化。儀式的正典部份，包括迎神、獻祭、送神等等，大致還與文獻記載的內容相差無幾。但一些小儀式則已被簡化、甚至被省略，例如修路的部份等。

四、小結

從文獻的回顧與整理中，我們可了解早期舉行的 *mayasvi* 的情形，將之與今日可見之 *mayasvi* 相比較，則可尋找其發展演變的脈絡。但在回顧的過程中，也發現到最可惜的一點在於，日治時期這個階段，對於原住民的文化造成了不小的衝擊，鄒族的 *mayasvi* 當然也避不過這個巨大的影響。雖然在當時學者們留下不少文獻可供後世參考，但影響俱已造成，更原始的 *mayasvi* 儀式內容已不復見。

而除了儀式細節的記錄及其沿革之外，關於在 *mayasvi* 這個儀式的實踐過程所反射出的意義，目前也已有顯著的研究成果。例如王嵩山即曾從 *mayasvi* 的運作組織與儀式過程來分析，認為「藉由 *mayasvi* 的實踐，加強了內在的整合與認同，並進一步作為將鄒族社會與文化整合入現代社會環境的一種因應方式」。然而為何必須透過 *mayasvi* 這個儀式來整合部落內在？除了在運作組織及儀式過程上所展現出的特色以外，是否 *mayasvi* 這個儀式本身有某些特質，使得這個儀式在歷史的過程中，雖然幾乎失去了動機，但仍持續舉行至今。從儀式的本意、精神出發，進一步分析 *mayasvi* 展現出的社會文化意涵，及其可能產生的變遷，即為下一章將接續探討的主題。

²² 增田福太郎的文獻中所記述的 *kuba* 改建祭，其時間亦是在陽曆四月上旬左右，與此說法頗相符合。

第四章 *mayasvi* 的社會文化意義 之探討

前一章節已整理了 *mayasvi* 的文獻記錄與相關研究，並討論了此儀式在內容、名稱、時間等方面，於文獻記載中的演變及可能呈現的某些意涵。本章即將延續前文之論述，嘗試從文獻的分析與田野調查期間所得資料，探究在鄒族的文化、尤其在達邦此一部落中，*mayasvi* 此一儀式的實踐，蘊含了什麼意義。

從前述文獻及相關研究的回顧中，可發現 *mayasvi* 與鄒族另一重要祭儀小米收穫儀式(*homeyaya*) 兩者間有密切的連結關係。在田野調查期間，當地人亦曾告訴我：「若講到 *mayasvi*，就不能不提 *homeyaya*。」由此可知，若要了解 *mayasvi* 的意義，便不能忽略 *homeyaya* 在鄒族社會與文化中，扮演的角色及其重要性。故本章將從了解 *homeyaya* 開始，期能藉著兩個儀式的分析與比較，從另一個角度了解什麼是 *mayasvi*？

第一節 小米收穫儀式——*homeyaya*

小米收穫儀式，顧名思義即為在每年小米收成之際所舉行的相關祭儀，祭儀期間可再區隔出幾個階段，進行不同的儀式或活動，今日鄒人則以 *homeyaya* 作為此儀式之總稱。本節之首要目的乃在於對 *homeyaya* 有一基本的認識與了解，包括儀式內容及前人的記載與研究成果等等。

一、文獻與研究之回顧

在前章所整理的 *mayasvi* 相關文獻資料中，其內容大多亦包含關於 *homeyaya* 的調查與記錄，例如伊能嘉矩(1910)、佐山融吉(1915)、小島由道(1918)、馬淵東一(1953)及增田福太郎(1958)等人文獻，以及光復後初期出現一些有關鄒族總論

式的民族誌，例如《臺灣省通志稿卷八同胄志》、《嘉義縣志卷八同胄志》等等皆是如此。之後，則也陸續出現了探討 *homeyaya* 之社會文化意涵的相關研究。以下將從民族誌的記載及社會文化特質的研究與分析兩方面，進行整理與回顧。

(一) 民族誌的記錄¹

早期的文獻大多是針對儀式本身進行調查與記錄，而此類型的文獻根據其內容可分出兩個類型。其一是將粟祭(*homeyaya*)與敵首祭視為是獨立的兩個祭儀來描述，²包括佐山融吉、小島由道、馬淵東一、衛惠林等人的文獻皆是如此。其中尤以佐山融吉所主編完成的《蕃族調查報告書》中，所記錄的毛力ヨ(*mokayo*)，即粟收穫儀式之內容細節的敘述幾乎最為完整，其後衛惠林等人編纂的《臺灣省通志稿卷八同胄志》(1952)中，對粟收穫祭儀的記述，也幾乎是根據此文而書寫(黃雅惠 1995: 6)。

《臺灣省通志稿》中提到，粟收穫之際所舉行的祭儀包括收割祭與收藏祭。「收割祭之目的在由祭司將初穗，同時將粟神，迎回於家中而行嘗新，並採集翌年之粟種。」整個儀式過程約歷經十一日；第一日至第五日進行儀式前的準備工作，例如整理家屋內外環境、採竹編製器具、採集家畜飼料等等，並且由司祭進行小儀式來告知粟神將行收割。至第七日，族人齊聚於大社，並洒掃祭屋及清潔食器。第八、九日即行收割祭正式儀節。文中記載到：

第八日行祭田初收割 *mokajo to po'okaj*，司祭家凌晨屠小家豬一口，割其右耳，以籐蔓縛之，一手持稱為 *o'to* 之杖、粟簍及小刀，而赴祭田。至 *emo no njansi* 前，以豬耳浸於所吊之竹杯或小瓢中之酒，後與茅束並持，在祭田中最成熟之粟穗上揮動五次。先摘取一穗，置於祭田田舍中，後再摘二穗，與茅束相並結束，置於簍上。攜豬耳再赴祭田田舍，在最初所摘一穗上揮動五次後，放至其邊，只攜簍中之二穗返家。粟神即隨此二穗到家中。……粟穗安置於聖粟倉後，粟神隨入焉。於是供以酒、飯、煮豬肉，作 *puoto, ozu*。祭畢全家早餐，分食此等供品。第九日行嘗新 *pukajo*。未明，司祭赴祭田，行事與前日相同。歸來，就昨日所割

¹ 關於伊能嘉矩、增田福太郎與胡耐安、劉義棠等人的文獻內容，可參閱第三章之摘述。

² 在不同的文獻中對於這兩個祭儀有不同的名稱，在此則暫且先以「粟祭」與「敵首祭」統稱。

之新粟 *faeva* 中取其一穗，搗而與各人生食其數粒。其後二日採粟種，……。一日起解除食鹽之禁，開始實際的收割。(衛惠林、余錦泉、林衡立 1952：249)

而收割完成之後，「收藏祭以粟之入倉祭開始，後續行諸神之嘗新；對大神之感恩祭為掉尾之隆典，附有若干改歲儀禮及盛大舞蹈與飲宴。」在這裡提到的粟收藏祭之最終儀節即為敵首祭，³其中敵首祭第二日則行道路祭之儀節。

從此類型的文獻中，可清楚的看出至少自日治時期開始，粟祭與敵首祭這兩個祭儀的祭期之間，呈現出一種時間上的接續性。

其二則是從儀式內容的描述中，可發現同時存在著粟祭與敵首祭的特徵。亦即在今日分別被稱為 *homeyaya* 與 *mayasvi* 的兩個儀式，被融合成一個儀式而描述。伊能嘉矩於 台灣曹族所舉行祭祖儀式之一斑 (1910)中，所記述的粟收穫儀式 *tatoujyu* 即為一例。另外，增田福太郎於 未開化民族的家族關係 (1958)一文中，雖然提供的是 *kuba* 改建祭 *ekuvi* 的田野報導記錄，但他同時也提到鄒族另一重要祭典割粟祭的過程略同於 *kuba* 改建祭。而從增田氏對 *kuba* 改建祭的描述中，也確實可看到與粟祭融合的部份，例如祭典的禁忌包括不吃魚蝦等，這在今日的 *homeyaya* 中仍是被嚴格遵從的重要禁忌。

另外，在胡耐安、劉義棠 阿里山區曹族概述 (1961)一文中，首次於文獻中出現 *meesi no homejaja* 與 *majasivi* 兩個儀式名稱。雖然該文中，清楚地指出 *meesi no homejaja* 即為粟作收穫祭，然而卻也表示 *majasivi* 乃是收穫祭之祭期縮短為每年 8 月 15 日一天後，所使用的祭儀名稱。亦即，當粟收穫祭 *meesi no homejaja* 之祭期縮短至一天後，該日所舉行的祭儀活動被稱為 *majasivi*，並且於 *kuba* 舉行。雖然首次出現了過去的記錄者從未使用過的儀式名稱，但這個 *meesi no homejaja* 即為 *majasivi* 的說法在過去曾記載這兩個儀式的文獻中，仍顯得十分特殊。特別是從該文後續記述看來，*majasivi* 的儀式內容與今日鄒人舉行的 *mayasvi* 相差無幾，反而全無提及今日所稱之 *homeyaya* 的部份。故胡、劉二人於該文中所提之 *majasivi* 應為今日稱之為 *mayasvi* 的那個儀式。在某次與達邦社汪傳發頭目的訪談中，汪頭目曾提到「*mayasvi* 於日據時期被固定於每年 8 月 15 日舉行」的這個說法，與文獻對照之下，更提升了 8 月 15 日於 *kuba* 舉行的這個

³ 關於衛惠林等人所記之敵首祭儀式內容，可參閱第三章。

儀式為 *mayasvi*，而非粟收穫祭 *meesi no homejaja* 的可信度。

(二) 社會文化特質的探討與分析

有別於早期文獻提供了關於儀式細節與內容的記錄，後來也陸續出現了針對儀式進行分析的相關研究。馬淵東一 是首位對小米祭儀進行社會與文化意義之探討的學者。黃雅惠回顧馬淵氏關於鄒族小米儀式的一連串文章(馬淵東一 1937, 1947, 1953a, 1953b)，歸納出馬淵氏對於鄒族小米儀式的看法為：「小米祭儀式在當時的社會環境下，發揮了部落內血源氏族再凝聚的功能」(黃雅惠 1995:6)。汪明輝(1990)認為鄒族所擁有的土地資源，例如漁區、獵場及耕地等，均是透過氏族而結合於大社，而這種整合所需的力量則仰賴持續舉行的象徵性之祭儀活動。亦即祭儀的舉行，使得整個鄒族部落得以獲得空間上象徵性的整合。另外，王嵩山 (1995: 67) 亦提到：

homeyaya 是鄒族人進行小米儀式之總稱，在鄒族所有與生產有直接關係之時序儀式中，是最慎重、程序分明且動員整個聯合家族的重要儀式。...儀式本身不只牽涉宗教因素，更隱含家族關係及社內地位階序的認同與整合，...

從文獻可看到三位學者皆認為鄒族小米祭儀式其最重要的特質，除了在信仰層面上藉著儀式的舉行以祈求豐收的實質意義外，更蘊含了整合、凝聚部落內部的力量。然而隨著時空環境不斷的變遷，小米祭儀式雖然每年仍持續舉行，但其本身的樣貌及蘊含的意義必然也受到某些影響而產生變化。黃雅惠(1995)接續著前人的研究，探討在整個時空變遷後，小米儀式所產生的新意義。透過對儀式完整的記錄描述與分析比較，她認為鄒族小米祭儀式由傳統的經濟性取向，轉變為一種社會性取向的祭儀。祭儀舉行的過程中，除了藉著儀式性的共食、互訪等活動，整合群體內部成員的作用仍持續發揮，小米祭儀式能持續不斷的舉行，也正是長老與頭目權力根源的所在與展現(黃雅惠 1995: 129-139)。

二、*homeyaya* 的儀式內容

關於 *homeyaya* 的儀式內容，在諸多文獻與研究中都有詳細的描述性記載，日治時期的《蕃族調查報告書》、光復後出版的《臺灣省通志稿》，及近代對於鄒族有相當豐富研究成果的王嵩山的幾篇文章(1989b, 1995)等等，皆包含在內。筆者民國 96 年田野調查期間曾經看過特富野與達邦 *homeyaya* 的舉行，當時兩社舉行祭儀的時間分別定於 8 月 8 日(特富野)及 8 月 14、15 日(達邦)。原以為可以在不打擾儀式進行的情況下，在旁邊參與並記錄儀式的進行。然而在徵詢族人的許可時，他們告訴我「在儀式進行時，最好不要有『家人』以外的人士在場，因為這是屬於家族的儀式」。因此，雖然對於不能參與儀式的過程而感到遺憾，但也因此而親身感受到 *homeyaya* 這個儀式的隱私性，及其對一個家族的重要性。

筆者雖然不能親眼目睹 *homeyaya* 中較具儀式性質的這個部份，但在祭期間的其他活動，例如互訪及各世系群長老會議等，仍可從旁參與。故以下將整理摘述筆者於民國 96 年 8 月 14、15 日在達邦部落所記錄的 *homeyaya* 祭儀，至於未能實際目睹的部份，則以王嵩山的研究補充說明。

(一) 決定儀式時間與事前的準備

民國 96 年 8 月 8 日這天清晨約 7 時左右，筆者在達邦部落 *kuba* 前的路上，遇到了汪傳發頭目。上前與汪頭目打招呼後，筆者也向頭目打聽了今年度達邦社舉行 *homeyaya* 的確切時間。頭目告訴我，他與其他家族的長老剛剛才結束在 *kuba* 內召開的會議，正式的決定將在 8 月 14、15 日這兩天舉行 *homeyaya*。根據王嵩山(1989a, 1995)關於 *homeyaya* 儀式過程的記述，這個由頭目與長老開會討論並做出決定的過程即被稱為 *esfutu*。⁴而為何在 *kuba* 內開會決定 *homeyaya* 的時間，汪頭目告訴我是因為「在 *kuba* 中開會，*iafafeoyi*(軍神)會聽到，所以祂會保護部落在 *homeyaya* 期間不被敵人入侵。」

決定了儀式的時間後，各家族內掌管祭屋中一切事務的長老⁵便集合家人召開會議，分配各人所負責的儀式準備工作。在正式儀式前，所需完成的準備包含：祭屋內外環境的整理、祭期間所需使用的炊具、用具的清洗、釀製新酒、製作糯

⁴ *esfutu*，其鄒語的原意為「決定」之意，根據汪幸時傳道在翻譯鄒語聖經所使用的記音法，則記為 *esvtttt*。

⁵ 掌管祭屋的長老，與 *mayasvi* 時代表各家族的長老，並不一定是同一人。

米糕，以及豬隻、其餘食材的採買等等。其中，在整理祭屋及清洗器具時，會特別使用一種名為 *tapanzou* 的植物，沾水來拂拭各種物品。另外，在進入祭屋前，也會使用沾水的 *tapanzou* 輕拂過全身並口唸禱詞，或用浸有 *tapanzou* 的水洗手。據族人表示，這樣有「潔淨」的作用。

所有的準備工作在儀式的前一天皆陸續完成，豬隻也已宰殺，部分作為獻給小女米神 *baidonu* 的祭品，部分在祭期間由家人共食，另外也準備小塊肉要分送給來訪的客人。

(二)儀式過程與其他活動

原本在 *homeyaya* 的前一兩天，住在小社或外地的族人都應陸續回到大社的本家準備參與祭儀。然而在儀式舉行前幾天，很不湊巧地有颱風來襲，並挾帶了豪雨，使得連接部落與阿里山公路的道路發生土石崩塌，導致主要的交通要道中斷，只剩下窄小且路況不佳的產業道路可使用。雖然基於安全的考量，今年沒有太多住在外村或外地的族人回來參與 *homeyaya*。但從與族人的談話中可得知，往年有許多族人仍固守回本家參與 *homeyaya* 的傳統習俗。

homeyaya 的儀式在當一清晨天未亮時就開始進行，由於這個部份我並未能隨著前往儀式地點，故以下將引述王嵩山(1995：69-72)所記錄之民國 77 年舉行的儀式情形：

homeyaya 當天，睡在祭粟倉內的長老天未亮即起，準備酒、松鼠的右耳或豬耳尖、茶杯，綁在一個方形筐內(*baegonu*)，筐中亦置可以除不淨的植物 *tapanio*，⁶同時在祭粟倉內的火塘(*bubuzu*)爐上開始炊食。

天將明，長老背方簍、帶箭竹製成的手杖，從正門出去，到小米田去 *pokajo*。……小米田中準備進行儀式的地方，已預先架好一個迎小米神的小建物(*mono-baiisi*)，……。長老到時，先將 *tapanio* 置於竹架上，拿茅草做成結 *vomu*，一手拿酒杯，將 *vomu* 沾酒，唇發『*tsip—*』聲，並畫一圓，如此反覆五次。這個動作意在招請小米神和土地神都來，聲明小米收割要開始了。再拿松鼠耳朵，對小米進行儀式，口中禱曰：『若有做錯，請神原諒』等語。之後便分別割下兩束小米，以茅草縛上，一

⁶ 即前文所提及用來清潔祭屋及各項器具的植物 *tapanzou*。

束放入筐內帶回 *monopesia*(祭屋)，另一束則放在竹架下、茅草上，用石塊壓住。

帶回 *monopesia* 中的小米，置於小米神臨時居住的 *hifi* 上，拿耳朵來進行儀式。接著儀式執行者，先做 *bototsu*(以手指點酒、飯、肉等口中並嘖嘖作聲)，隨後家人都做，缺席者由家人代做，表示全部聯合家族的人，都向小米神致敬的意思。

在進行完儀式過程後，家人便齊聚在祭屋內或外一同吃早餐。從儀式進行中到吃早餐的這整個階段，都是屬於各家族內部自己進行的活動，因此盡量不希望被打擾。到了約十點以後，陸續開始了各家族互訪的活動。首先由邀請長老互訪開始，接著便是族人自由地到親友的家族互相拜訪，亦有特富野等其它部落的親友的來訪。拜訪所停留的時間通常不會太久，其過程大約是進到祭屋時先以浸有 *tapanzou* 的水洗手，若主人邀請便到準備好的祭品(肉、米糕等)前做 *bototsu*。接著主人會邀請客人坐下一起享用已準備好的佳餚及自釀的酒，大家談天說笑一陣後，客人便起身告辭。此時，主人會給每一位來訪的客人一小塊豬肉，有時還會附上一塊糯米糕。客人離開之後，則再繼續拜訪下一家。整個午後，部落內便持續著互訪的活動，到了晚餐時間，就再回到自己家族的祭屋與家人一起吃飯。

特富野的 *homeyaya* 只舉行了一天，所以當天下午召開各家族長老會議後，便結束了整個祭儀。而達邦的 *homeyaya* 則有兩天。第二天清晨，各家族的長老會再到小米田，進行與第一天相同的儀式過程，但需把前一天壓在竹架下的小米帶回。根據王嵩山(1995：72)的記述，「這對達邦的鄒人而言，此時是迎回另一位小米神 *baiisi*(昨日是 *baidonu*)」。在祭屋中進行完與前一日相似的儀式後，接下來仍是家人共進早餐，之後則是一些比較自由的時間。

到了下午約三點左右，各家族掌管祭屋的長老身著傳統服飾，陸續來到汪家的祭屋集合，準備舉行長老會議。人員到齊之後，汪家的主祭⁷先以耳朵對在場每個人進行祝禱儀式，之後眾人再以酒向小米神做 *bototsu*。接著，由溫家(E'ucna fo'fou)的長老帶領眾人 *tu'e*，其中吟唱的內容包括過去戰爭的情況與來回的路線等。*tu'e* 結束後，長老會議即開始進行討論。會議由吳(Uyongana)、方(Tapanga no kubana)、莊(Noacachiana)、安(Yasiyungu)、楊(Yakumangana)五家長老共同主持，

⁷ 目前達邦汪家祭屋的長老由汪傳發頭目擔任。

首先針對今年 *homeyaya* 期間的各項問題進行檢討，在場的多位長老紛紛提出許多意見與建議。接著便是討論來年是否舉行 *mayasvi* 的問題。而討論進行到一個段落後，意見與決定便匯整至頭目，由頭目作一正式性的宣布。從這類長老會議的舉行，可清楚的看出鄒族社會內部權力結構的模式與運作情況。另外，由在 *homeyaya* 期間決定是否舉行 *mayasvi* 這點，也再次看到 *mayasvi* 與 *homeyaya* 之間所發展出的密切連結。

在祭儀的最後階段，婦女會開始結茅草結，一個茅草結就代表家族中的一個人，即使有家人不在現場，仍是要為不在場的人結茅草結。結好後每十個束成一束，放在小米神龕上。這是為了向小米神報告家族的總人口，不需要報告每個家人的名字，只需告知總人數即可。而這麼做則有請小米神保護家族裡的每個人的意涵。

第二節 *homeyaya* 與 *mayasvi*

從第三章到上一節，整理與回顧了 *mayasvi* 與 *homeyaya* 的文獻記錄與相關研究。本節則是要將兩個儀式置於一個平台，首先釐清兩個儀式之間關係的演變，接著回歸到儀式之本意的分析與比較。最後則希望對這兩個儀式，在社會與文化中各自處在什麼樣的位置、扮演什麼樣的角色能有所體認。而藉著這個釐清與探討的過程，也期能更進一步的幫助了解 *mayasvi* 的社會文化意義，及其可能產生的變遷。

一、文獻記錄所呈現的演變

在日治時期至現代的文獻資料中，儘管使用的名稱不同，但一直持續有關於 *homeyaya* 與 *mayasvi* 這兩個祭儀的相關記載。除了記述的內容或多或少有些差異增減之外，這兩個祭儀在文獻中也呈現出相互關係的演變。若以今日吾人所熟悉的 *homeyaya* 與 *mayasvi* 儀式細節為基礎，回過頭來檢視文獻中之記述，大致可發現其「儀式內容融合 時間接續 儀式名稱的出現與取代 各自獨立」的變化過程。

伊能嘉矩在「台灣曹族所舉行祭祖儀式之一斑」中，提到其中一種祭祖儀式 *tatoujyu* 「係為感謝其當年粟之豐收，而更為祈求次年豐初之祭儀。」由此可確定 *tatoujyu* 乃是粟作收成時所舉行之儀式。然而仔細察看伊能氏所記述之 *tatoujyu* 儀式內容，從「社眾摘穗終了之後」將之分為兩個階段，可發現 *tatoujyu* 的前半段近似於 *homeyaya* 儀式流程，後半段亦有 *mayasvi* 之輪廓。亦即 *tatoujyu* 可說是由 *homeyaya* 與 *mayasvi* 融合所成，以感謝並祈求粟作豐穫為目的的一大祭儀。

佐山融吉與小島由道的文獻中，記述鄒族一年中的季節行事。對照儀式內容後，可確定粟收穫祭(モカヨ, *mokayo*)與修路祭(シモツヨヌ, *smoceonnu*)，分別與今日所稱之 *homeyaya* 及 *mayasvi* 為相同的祭儀。雖然並未明確記載各個祭儀舉行的時間，也並未將粟收穫祭與修路祭融合成一個大型祭儀，而是分開敘述。但從其依照季節行事記述的書寫方式看來，也呈現出粟收穫祭與修路祭之間存在著“時間接續”之關係。

這種“儀式時間接續”的關係，同樣的也呈現在光復後陸續出版或出刊的文獻中。馬淵東一於「阿里山 TSUOU 族的道路祭」一文中提到，刈粟祭的祭期將近有三十天，其中頭十天是狹義的刈粟祭，之後的第二個階段便是其所說的道路祭。道路祭開始之後，刈粟祭的色彩在實質上即已消失，而被強烈的人頭祭與狩獵祭之色彩所取代。這裡提及的人頭祭即為與 *mayasvi* 極為相似的祭儀。雖然仍被涵括在整個廣義的刈粟祭中，但其時間接續的關係也清楚地被突顯出來。

衛惠林等人編纂的《臺灣省通志稿》中，將粟作收穫時舉行的相關祭儀分為收割祭與收藏祭兩個階段，其中即清楚的指出敵首祭為粟收藏祭之最終儀節，這同樣的也呈現出兩個祭儀的時間接續關係。

在增田福太郎的文獻中，這種時間接續的關係才稍微出現了變化。增田氏在「未開化民族的家族關係」中，提到鄒族在傳統上有兩大祭典，分別為割粟祭與 *kuba* 改建祭，並在該文中記述了一次改建祭的實況。就其內容來看，*kuba* 改建祭的儀式內容與 *mayasvi* 極為相似。雖然在該文中增田氏同時也提到，「割粟祭的內容略同於改建祭」，並且在改建祭儀式內容中也出現“祭期間不吃魚蝦”這個應屬於粟收穫祭儀禁忌的規定。但由於文中並未記述割粟祭的內容，因此並無法將這兩個祭儀之內容直接作完整的比較。然而就舉行該次改建祭的時間(1936年4月)來說，改建祭與割粟祭之間並無時間接續上的關係。⁸並且，增田氏將割

⁸ 四月份並非舉行割粟祭的季節。

粟祭與改建祭視為是鄒族傳統上的兩大祭典，亦有將之視為兩個獨立的祭儀的意味。換句話說，*kuba* 改建祭或是首級祭⁹乃是獨立於割粟祭之外的另一個重要祭儀。這在日籍學者記錄的文獻資料中，是一個特殊的例子。

前文曾多次提及在 阿里山區曹族概述 一文中，首次出現 *meesi no homejaja* 與 *majasivi* 這兩個儀式名稱。雖然胡耐安、劉義棠二人撰寫此文時使用了這兩個名稱，但其下文說明了 *majasivi* 乃是 *meesi no homejaja* 時間縮短為每年八月十五日一天後，該日所舉行的祭儀活動之統稱。因此儘管 *majasivi* 的儀式內容即與今日 *mayasvi* 近乎相同，也僅被視為是粟收穫祭 *meesi no homejaja* 的代稱。

陳耀祖 阿里山曹族之「年祭」一文，延續上述 *majasivi* 成為 *meesi no homejaja* 代稱之說，並進一步解釋其原因：

晚近以來，他們的一切祭儀都已大行簡化，殘餘的以這一天的歌舞飲宴最為突出。祭儀的神聖意味逐漸淡薄，年節的娛樂意味反漸濃厚，...。於是 *majasivi* 便取代 *meesi no homejaja* 而成為年終粟祭的通稱。又因為它是一年一度，今譯為『年祭』，似無不妥。(陳耀祖 1962)

而邱淑華 瑪雅斯利 曹族的年祭 一文，亦沿用這個說法。上述這三篇文獻中皆提到 *majasivi* 乃是八月十五舉行之祭儀活動的統稱，陳耀祖更進一步解釋 *majasivi* “取代” *meesi no homejaja* 成為年終粟祭通稱的原因。但奇怪的是於粟收穫時須進行的相關祭儀，在這些文獻中卻完全沒有提及。反而其中所記述的內容與今日吾人所熟悉之 *mayasvi* 相差無幾。因此，*meesi no homejaja* 不僅是在名稱上被取代，其實質上的儀式實踐過程也似乎在文獻記錄中消失了蹤影。

在田野調查中所得的口述資料及其它文獻中，可得知小米收穫儀式在過去幾乎沒有中斷舉行過。之所以會在文獻記錄中消失一段時間，確切的原因目前無法得知，但研究者的觀點與 *homeyaya* 儀式本身具有的隱密性質，或許皆可納入考量之中。

在胡耐安、劉義棠二人之後，記述或研究鄒族傳統祭儀的相關文獻中，研究者或報導者大多已將 *homeyaya* 與 *mayasvi* 視為是獨立運作的兩個祭儀。在此時期，*mayasvi* 這個儀式出現不同的中文名稱，例如戰祭、豐年祭等，雖然名稱不

⁹ 在增田氏的該篇文獻中提到，他所記述的這次 *kuba* 改建祭「對 *tappan* 蕃來說，是最後一次真正的首級祭」。因為在這次祭典之後，所有過去遺留下來的骷髏頭，都將被埋葬於土中。

統一，但其儀式內容與目的皆獨立於粟收穫祭儀的觀念大底已確立。而值得特別注意的一點是，以豐年祭作為 *mayasvi* 儀式中文名稱的文獻，並非如早期學者把 *mayasvi* 視為是整個粟收穫祭期的一個環節，或是認為 *mayasvi* 在名稱上取代了 *homeyaya*，所以使用這樣的名稱。而是由於這個儀式在日治時期被改稱為“粟祭”，光復後再被易名為“豐年祭”。源自歷史發展過程中的沿革，因此採用了豐年祭這個中文名稱。

在近晚期的研究中，已有越來越多分別關於 *homeyaya* 與 *mayasvi* 的研究成果。這兩者已能完全被視為是各自獨立的祭儀，有不同的儀式名稱、動機、內容等，也各自有其社會文化上的意義與定位。為了能更加了解這兩個祭儀在鄒族社會與文化中扮演的角色，還是需要再回到儀式本意的分析與比較開始。

二、儀式的本意

除了分析儀式的動機、內容所呈現的目的與意義之外，追溯儀式名稱的原始字義，亦是了解儀式的本意時不可忽視的一環。而在這裡的儀式名稱，指得是鄒族人自己所使用來稱呼此儀式的名稱，而非調查人員或研究者自行翻議或使用的名稱。在許多文獻中，鄒族的兩大祭典有不同的名字，在今日不論是鄒族人或是學界，皆使用 *homeyaya* 與 *mayasvi* 這兩個名稱。

homeyaya 與 *mayasvi* 這兩個儀式名稱，在 阿里山區曹族概述 中首次出現，在該文中使用的是 *meesi no homejaja* 與 *majasivi* 這兩個記音。但關於這兩個辭彙的字義，文獻中並沒有提供完整的解釋，僅提到在敵首祭中，「眾人圍火攜手作輪舞 *majasivi* (胡耐安、劉義棠 1961: 75)」之後陳耀祖於 阿里山曹族之「年祭」一文中，亦提到「*majasivi* 一詞，曹語的原義是『輪舞』」。而馬淵東一則從語言的來源做分析，認為鄒語中意指「人頭祭之歌」的 *mayasibi* 這個字，可能源自於布農族其中一支的 Takopulan 部落(馬淵東一 1953)。此外，文獻中再無關於這兩個辭彙之字義的其它資料。

在田野調查期間，筆者曾經請教過幾位耆老，*homeyaya* 與 *mayasvi* 這兩個鄒語辭彙，是否可以中文解釋出意思？但大多數的人都認為這兩個字並沒有完整的中文釋義。例如特富野部落的一位長老即說到：

mayasvi 的字義至今尚未有完整、適當的解釋，我們可以從 *mayasvi* 的過程、步驟等等來了解 *mayasvi* 是什麼，但要真正將之作一個解釋、翻

譯，目前還沒有辦法。……*homeyaya* 的字義也不清楚。在鄒語裡面，*homeyaya* 與 *mayasvi* 用來代表這兩個祭典，並沒有其它與之相關的字彙。

就在筆者已認為 *homeyaya* 與 *mayasvi* 確實是專指這兩個儀式的字彙時，在一次與達邦部落長老教會汪幸時傳道人的訪談中，得到了令人意外的答覆。汪傳道平日除了擔任長老教會傳道人之外，目前也參與鄒語聖經翻譯的工作。在訪談中筆者又再一次地問到關於 *homeyaya* 與 *mayasvi* 字義的問題，汪傳道即解釋這兩個字彙各自的原義：¹⁰

mayasvi 這個字的記音，可以記成『*ma'easvi*』。若是沿用目前慣用的『*mayasvi*』這個記法，並無法看出字彙的原義。寫成『*ma'easvi*』的話，就可以看出這個字事實上是由另外三個字組成：分別是『*ma'a'e*』，意指“哭泣”；『*m'ea*』，意指“要求”；而『*svi*』則是指“背”的意思。因此，由這三個字所組成的 *ma'easvi* 的原始意義即為“哭泣著要求(神)背”。若再進一步延伸其意義，可以說 *ma'easvi* 就是“哭泣著要求神的護佑”。而 *homeyaya* 這個字可以被記成『*homeyaa*』。其中，“*ho*”有“季節”的意思；“*me*”則源自『*meesi*』這個字，意指“祭拜”；『*yaa*』則是“拿”。組成 *homeyaa* 這個字，即可解釋成“拿 祭拜的季節”。對照儀式內容來看，便可了解 *homeyaya* 的原始意義為“拿(祭品)祭拜(小米神)的季節”。

因此，從這兩個儀式名稱的原始字義來看，可以得知 *homeyaya* 實際上是在小米收成的季節，以新收成的小米及其它祭品獻祭給小米神的祭儀；而 *mayasvi* 的原始意涵則是表示“為了祈求神佑”而進行的相關儀式行為。

另外，從儀式的過程及內容看來，可發現 *homeyaya* 與 *mayasvi* 這兩個儀式各自擁有某些特性，詳細情形請參考表 5。要言之，*homeyaya* 是在每年小米收成季節，以世系群為單位各自舉行的祭儀。除了與部落內其它家族有共同協商的祭期之外，所有的儀式過程是由家族內掌管祭屋相關事宜的長老主持，全體家人共同參與。儀式舉行的主要地點在各世系群所有的小米田及祭屋，從整個儀式進行過程到之後家人共食的這個階段，儘可能地禁止家人以外的人士在場，是具有隱密性

¹⁰ 資料來源引自民國 96 年 5 月 6 日，於汪幸時傳道家中，與汪傳道的訪談內容。

質而不公開的祭儀。

表 5 *homeyaya* 與 *mayasvi* 的比較

儀式類別 儀式內容	<i>homeyaya</i>	<i>mayasvi</i>
儀式名稱之原始字義	拿祭品祭拜(小米神)的季節	哭泣著要求(神)護佑
儀式屬性	世系群內部祭儀 隱密性質而非公開	部落共同祭儀 公開性質可旁觀
儀式地點	位於大社內各世系群的祭屋	位於大社的 <i>kuba</i> 及 <i>kuba</i> 前廣場
儀式時間	由部落長老會議決定舉行時間	日治時期以前時間不固定，今日於 <i>homeyaya</i> 時召開長老會議決定舉行與否及時間。
儀式動機	每年小米收成之際即擇期舉行	出征前後、 <i>kuba</i> 重建或整修、部落內發生特殊狀況時由長老會議決定舉行與否
儀式主祭	各世系群一名男性長老主祭	部落內五個重要世系群中，各一名男性長老組成司祭團。
參與人員	世系群中男女老幼共同參與	儀式正典由部落中所有成年男子共同參與，女子於正典即將結束之際始加入。
儀式目的	對小米神獻祭並祈求來年豐收 祈求保護所有的家人	祈求神護佑所有出征戰士及部落整體平安
儀式禁忌	祭期間不食蔥、蒜及魚、蝦等水產動物。 祭期間禁止喧嘩或打罵孩童	儀式正典時，女性不進入儀式場中。
其它	經由共同參與儀式及共食早餐，凝聚世系群的團結。 透過互訪與其他世系群交流 祭儀中沒有歌舞喧騰的部份	儀式中的共飲與共食，使部落內所有成員被凝聚。 有整夜的歌舞活動

舉行這個祭儀的主要目的是向小米神獻祭，感謝該年神賜的收穫與祈求來年的豐收。但同時也因著儀式的舉行，讓整個家族在一年之終能團聚，並且藉由共同實踐儀式過程，例如共食早餐、向小米神報人口以求神佑每個家人的平安等等，讓整個家族更加凝聚。而互相到家中拜訪的活動，更讓部落中的成員、家族之間能聯絡彼此的感情，並維持世系群之間的友好關係。

另一方面，至今仍持續舉行的 *mayasvi* 並不禁止外人旁觀，在整個祭儀進行時主要的禁忌與規範包括：女人與孩童不參與儀式正典、非儀式參與者不得進入 *kuba* 與廣場、儀式進行中旁觀者保持肅靜等等。在遵守禁忌與規範的情況下，這是屬於半公開性質的祭儀。而從三個舉行儀式的動機：出征前後、*kuba* 重建或整修、部落發生特殊情況，以及部落中耆老提供的口述資料來看，可以得知 *mayasvi* 原來並非是一個有固定時間的祭儀。在日治時期，由於總督府理番政策的推動，不但原住民族部落間的戰爭、出草漸止，也讓 *mayasvi* 的時間固定下來。

關於 *mayasvi* 的儀式目的，在今日的儀式過程中大約可將之分為兩個階段，而有主要目的與間接目的之別。在儀式的第一個階段主要是迎來神的降臨，¹¹如同上文所述，舉行 *mayasvi* 的主要目的即是要獻上供犧以“祈求神的護佑”，且由於這是屬於整個部落共同參與的祭儀，因此祈求護佑的對象也涵蓋整個部落，包括大社與小社的所有家族與成員。在過去舉行 *mayasvi* 的主要因素是由於戰爭，主要的供犧即是敵人的首級，也因此有一段時期的文獻將 *mayasvi* 稱之為敵首祭。第二個階段在 *kuba* 中進行的一些小儀式，例如以五個家族的酒來獻祭、收集所有家族的酒、肉、米糕由眾人分食等等。雖然並未在儀式中明言，但在蔡榮欽、高英輝等人的文獻中，亦認同這些儀式有讓整個部落中各個家族之間更加凝聚團結的功能，這也即是舉行 *mayasvi* 間接所產生的作用。

綜合上述，在這裡稍將兩個祭儀的本意與精神再做一總結。在小米收成季節舉行的 *homeyaya*，藉著具巫術性質的儀式施行，其本意及目的是為了感謝神恩與祈求來年的豐收。而就儀式實踐過程中，僅由家人共同參與、避免外人干擾的隱密性質來看，不但其屬於世系群祭儀的特點被突顯，也因此而產生了凝聚整個世系群向心力的象徵作用。

另一個重要的祭典 *mayasvi* 則是具有半公開性質的部落共同祭儀。在過去的

¹¹ 在 *mayasvi* 中主要迎來的哪一位神祇，在特富野與達邦兩個部落我分別聽到兩種說法。在與特富野部落一位長老的訪談中，得知 *mayasvi* 主要是獻祭給大神 *hamo*；達邦部落的汪傳發頭目則告訴我在 *mayasvi* 中降臨的是軍神 *iafafeoyi*。增田福太郎(1958)與王嵩山(1989b)的文獻中，則提到在此祭儀的對象為天神(*hamo*)、軍神(*iafafeoyi*)與司命神(*bosonfih*)。

文獻中關於 *mayasvi* 的紀錄雖然不少，但其儀式的名稱與內容卻並不一致，因此也難以清楚的看出其本意與儀式的原始精神。然而若回歸到 *mayasvi* 的字義本身來看，便可瞭解這個祭儀最初的目的就在於“祈求神的護佑”。因此即便是使用修路祭、道路祭、敵首祭或戰祭等名稱，舉行這個祭儀的用意都在於祈求並感謝神佑。同樣的，透過整個儀式過程的實踐，也間接的象徵著部落中所有家族經由儀式性的共飲、共食而團結與和諧，進而達到部落內部的凝聚與壯大。

三、在社會與文化中的定位

在過去鄒族的傳統社會中，小米播種後即被視為是新的一年開始。而小米的成長週期進入收成之際，此時舉行了 *homeyaya* 之後，則一年也即將進入尾聲。現在鄒族人在提及 *homeyaya* 時，也有些人會表示「*homeyaya* 就是鄒族人的過年。」並且多數鄒族人皆認為「*homeyaya* 是鄒族很重要的祭典，絕對不能不舉行。」由此可見 *homeyaya* 在過去與現在鄒族社會文化中具有重要的意涵。而 *mayasvi* 作為唯一一個由部落全體共同參與的祭儀，並且具有凝聚、團結整個部落 包括大社與小社、部落內所有世系群 的象徵作用，其重要性自不需質疑。因此 *homeyaya* 與 *mayasvi* 可說是鄒族社會與文化中，最重要的兩個祭儀。

雖然同為鄒族的兩大祭典，但實際上兩者在社會文化中呈現出不同的意義，也扮演不同的角色而各自有其定位。王嵩山曾在其研究中提到戰祭具有對外關係之性質，而小米收成時的儀式性質則是對內的，這兩者形成了一種互補關係，並可將之視為鄒人內在分化的方式(王嵩山 1995：88-89)。相對於此內、外互補特性的看法，我則認為這兩個祭儀在鄒族社會文化中呈現一種上下的層次關係。

鄒族的社會是由陸續加入部落並共同生活的氏族組成，而在氏族之下則可再分出世系群。世系群可說是社會組織中最基本的單位，也是舉行 *homeyaya* 的儀式單位。為了工作之便，家族中的部分人口有時會暫時離開本家，前往部落範圍外的地區居住。久而久之，越來越多人口聚居的地區便會形成小社。但每當舉行 *homeyaya* 時，住在小社的家人都必須回到大社的本家參與祭儀。因此，對於一個世系群而言，*homeyaya* 的舉行不僅是為了展現對小米神的崇敬與感謝，在實質上也讓整個家族凝聚，而不至於因居住分散的分化。亦即，*homeyaya* 的意義與重要性不僅在於其儀式所蘊含的巫術力量，更在於其維繫了整個世系群的認同與向心力。作為構成部落的基本單位，世系群內部的凝聚與團結，也即是鞏固了

部落組織的基礎。因此，*homeyaya* 對鄒族的社會與文化而言，是穩固根基的重要祭儀。即便小米早已非重要的作物，目前各家族為了 *homeyaya*，也僅保留一小塊地種植幾株小米。但就如同鄒族人自己所言，*homeyaya* 是「絕對不能不舉行的。」對鄒族人而言，*homeyaya* 具有“這是我們的根基”的意義。

相對於屬於世系群祭儀的 *homeyaya*，*mayasvi* 是部落共同參與的祭典。*homeyaya* 的舉行確保了世系群的團結，也穩固了部落的基礎，而 *mayasvi* 的舉行則有展現部落各世系群的團結與和諧的象徵意義。這點在儀式過程中的共飲、共食明顯的被呈現出來。*mayasvi* 的第一個階段主要是迎接神的降臨，在對神獻祭後，神乃進入 *kuba* 並停留其中。此時眾人也齊聚於 *kuba* 內，以從五個重要家族拿來的酒進行祝禱，再將部落內各個家族提供的酒、肉、米糕等混合，並由在場所有儀式參與者共飲、共食。這個階段進行的同時，神仍是停留在 *kuba* 內的。因此在神的見證下，儀式化的共飲共食，也產生了凝聚各個世系群的象徵性的約束力量。另外，*mayasvi* 的本意在於祈求神佑。除了面臨外在威脅而有生存上的危機之外，部落內部的安定諧和與否，亦是部落能穩固而不崩解的關鍵之一。因此，不僅出征、重建整修 *kuba* 等時刻需請求神的護佑，部落的凝聚同樣的也經由儀式的實踐而展現。換句話說，若說 *homeyaya* 鞏固了社會組織的根基，*mayasvi* 則是維持了部落的架構。兩者的關係，可參考圖 3。

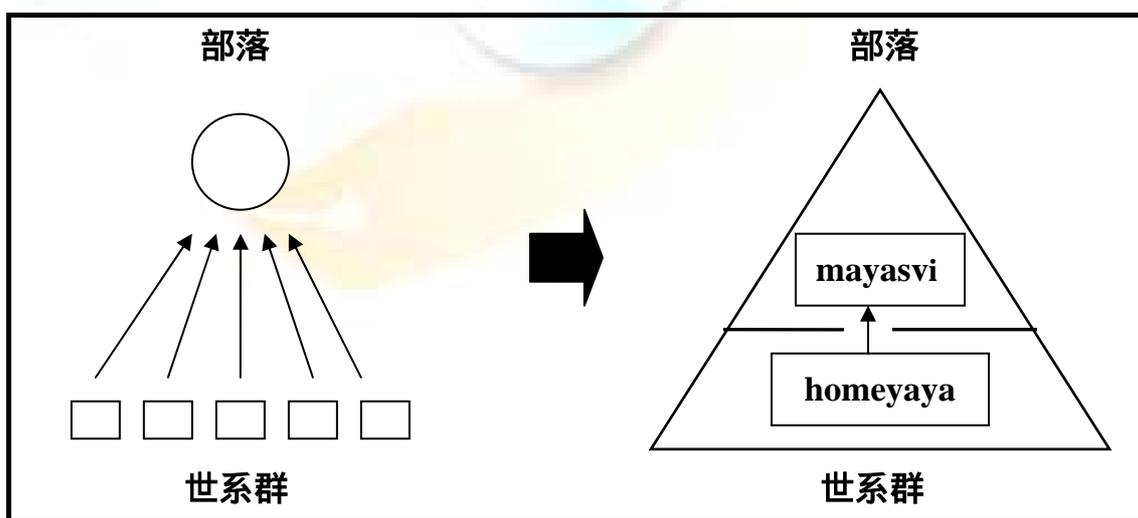


圖 3 *homeyaya* 與 *mayasvi* 在社會文化中的定位示意圖

總結上述，在鄒族傳統社會文化中，部落是最大的組織，其基本的構成單位則是世系群(如上圖所示)。*homeyaya* 的舉行確保了世系群的凝聚與認同，也即是

鞏固了社會文化的根基。而作為唯一部落共同祭儀的，*mayasvi* 也在其儀式過程中展現了團結整個部落內所有世系群的象徵意義，以及再次強化的大社中心的結構原則，進而達到維持部落組成架構的作用。將兩個祭儀放在社會組成結構之下，便呈現出上下的層次關係。然而兩者之間並非完全的處在無交集的兩個層次中。在今日舉行 *homeyaya* 時所召開的部落長老會議，其中必討論的一個議題便是決定來年是否舉行 *mayasvi*。而透過討論 *mayasvi* 是否舉行的這個過程，也讓具鞏固基礎性質的 *homeyaya*，支撐著維持結構的 *mayasvi* 的這個層次關係更為明確。

第三節 *mayasvi* 的意義

經由上兩節的討論，從鄒族傳統的兩個重要祭儀 *homeyaya* 與 *mayasvi* 不斷實踐的過程，可以看出鄒族社會組織的結構與運作原則，並憑藉著儀式的象徵意涵來維持傳統的內部群體關係。而透過與 *homeyaya* 的比較，*mayasvi* 的社會文化意義及其扮演的角色與定位，也更加的立體且鮮明。下文將總結歸納出 *mayasvi* 在鄒族傳統社會文化中的蘊含的意義及精神，並進一步討論在外在環境產生變化的情況下，其可能產生的變遷與應對方式。

一、*mayasvi* 的原始意涵與精神

如同前文所述，關於 *mayasvi* 的文獻記載在各個階段出現了不同的儀式名稱，包括シモツヨヌ、道路祭、敵首祭等等，而今日不論是鄒人還是學界的研究者，則皆使用 *mayasvi* 做為這個祭儀的通稱。光復後，陸續在文獻中出現了 *mayasvi* 的中文翻譯名稱，例如年祭、豐年祭、戰祭等等。在釐清儀式的本意與精神之後，即可了解到使用年祭、豐年祭這類的名稱來稱呼 *mayasvi* 是完全不適當的。相較之下，就舉行儀式的動機來看，戰祭這個名稱則較為貼近儀式的特性。因此，今日介紹鄒族社會文化特質的官方宣傳物，以及晚近關於 *mayasvi* 的相關研究，大多使用戰祭這個中文儀式名稱。

戰祭這個名稱最早出現在杜而未 *臺灣鄒族的最大祭典* (1960)一文中，該

文提到「*Mähi* 是戰祭的意思，這是他們最大的祭典。...*Mähi* 大祭典是為紀念過去的戰爭，又為祝禱將來所有不可避免戰爭的勝利。」之後，蔡榮欽(1981)與王嵩山(1989b、1990、1995)等人亦使用戰祭這個名稱，或將 *mayasvi* 視為是戰爭的儀式。然而若從儀式屬性、目的、時間動機、地點、參與人員與儀式過程等項目來仔細分析 *mayasvi*，便能發現“出征”與“凱旋歸來”實為舉行 *mayasvi* 的時機之一，而並非是儀式的初衷。關於 *mayasvi* 內涵之分析，可參考表 6。因此，以戰祭來稱呼 *mayasvi*，並不能確切地呈現出儀式的本意與目的。

表 6 *mayasvi* 內涵之分析表

<i>mayasvi</i>	
What	部落共同參與的祭儀
Why	祈求神的庇佑
When	1.出征前後 2. <i>kuba</i> 重建或整修 3.部落內發生特殊事件時，由長老會議決定舉行與否
Where	<i>kuba</i> 及 <i>kuba</i> 前廣場
Who	部落中的所有成年男子
How	參閱第三章 <i>mayasvi</i> 的儀式過程

從 *mayasvi* 的原始字義來看，這是個以“祈求神的護佑”為目的所舉行的儀式行為。而在什麼時候需要舉行這個儀式？即是當整個部落面臨生存上的威脅，需祈求神的保護的時刻會舉行。在以部落為最大群體單位的時代，當時的環境中，鄒人可能面臨到的最大生存危機不外乎是糧食的短缺與外來的威脅。*homeyaya* 的舉行是為了確保糧食的產量豐足；而當部落與領域安全上出現危機時，便舉行 *mayasvi*，以祈求神佑出征的戰士。

然而並非只有在發生戰爭的時候才會舉行 *mayasvi*，戰爭也並非是危及部落安全的唯一威脅。當 *kuba* 改建整修、或是部落內發生特殊事件時，也會舉行 *mayasvi*。而在這兩個時刻舉行 *mayasvi*，更突顯了此祭儀之祈求神佑的本意與目的。

kuba 不僅是部落組織結構的象徵物，且在實質上作為政治與軍事中心，亦是存放過去所獵得的敵首及歷代 *yuozom* 的靈居住的場所。由於同時具有神聖的象徵意涵及實質的功能，*kuba* 建築物的結構完整與否，關係著部落的興衰。因此 *kuba* 的改建與整修並非平日隨時可進行，而是需要舉行 *mayasvi*，在神降臨且護佑的時刻完成。另外，除了 *kuba* 本身建築物的改建整修需伴隨舉行 *mayasvi* 以外，當種植於 *kuba* 旁的 *yono*(聖樹)死亡，要重新種下新的 *yono* 時，也需在 *mayasvi* 祭儀進行時完成。民國 96 年達邦部落 *homeyaya* 期間，各家族長老會議中討論到舉行 *mayasvi* 與否時，便因其中涉及到可能需要重新種下 *yono* 的問題，故在這次會議中尚未能決定來年是否舉行 *mayasvi*。¹²

除了出征前後與 *kuba* 的改建整修以外，當部落內發生可能導致社會內部不安、或危及社會秩序的特殊事件時，亦可能由各家族長老開會決議是否需要舉行 *mayasvi*。王嵩山(1989b)在其文獻中，所記述的方家家傳禮帽 *tafanje* 事件即為一例。¹³

作為部落共同參與的祭儀，*mayasvi* 以“祈求神佑”為儀式目的，在部落面臨存續上的危機時舉行。所謂的部落存續危機，外患包括了入侵者帶來的生命威脅、領域所有權的喪失等，內憂則是部落架構組織的崩解。

鄒人除了以實際的行動面對外來的威脅，在出征時更需要仰賴儀式的舉行，求得神的庇護以增強心理上的力量。這點亦可從 *yuozom* 的認定不僅需要實質的戰功，其本身還須具備能與神及死去的 *yuozom* 的靈溝通的超自然力量這點得到印證。戰爭是不定時發生的，每當出征前後都須舉行 *mayasvi*。也因此為戰爭祈福便成為舉行 *mayasvi* 最主要的動機。這也是 *mayasvi* 被稱為戰祭、戰爭的儀式的原因。

然而若稱 *mayasvi* 為戰祭，不僅是將時機(when)當作目的(why)，亦忽略了其維持部落組織架構的這層意涵。如前所述，鄒族部落的組成原則是以大社為中心，而 *kuba* 則可視為大社的象徵建築物。維持部落組織的架構不致崩解，是部

¹² 目前達邦部落 *kuba* 前的其中一棵 *yono*，被發現染上植物的疾病。要如何解決這個問題，還需要會同植物專家的意見。若有需要，便需在 *mayasvi* 中重新種植新的 *yono*。由於尚未決定解決的方案，故在民國 96 年的 *homeyaya* 期間，尚未決定來年是否舉行 *mayasvi*。

¹³ 達邦部落方家長老在其過世之前，趁人不注意潛入會所，將家傳禮帽 *tafanje* 置於敵首籠內。這種行為在鄒人看來是不被許可的，因為其違反了傳統的觀念與方式。在 *tafanje* 被放入會所後，這位方家長老不久之後即意外死亡。如果繼續讓 *tafanje* 置於 *kuba* 的話，鄒人相信方家必定還會繼續出事。在 *mayasvi* 的儀式中將 *tafanje* 拿下來，傳給某一位方姓長老，是最適當的解決之道。因此 1988 年達邦部落內召開長老會議，決定舉行 *mayasvi*。否則，除了方家可能會不斷出事，也會危害社內的秩序，造成不安(王嵩山 1989b : 7)。

落存續的重要關鍵。為了祈求神的護佑，在 *mayasvi* 儀式伴隨下改建整修 *kuba*，或解決部落內部特殊事件時，即被視為是最正確、適當的作法。

因此，*mayasvi* 不僅僅是屬於戰爭的儀式。其舉行儀式的目的與意涵乃在於祈求神的保護，以讓整個部落能平安度過外來與內部可能出現的各種生存危機。也因此馬淵東一(1953)認為道路祭(*mayasvi*)含有驅疫祭的意義與功能，透過儀式的舉行能祛除部落內外各種不幸事件。

使用戰祭這個名稱，確實能表現出這個祭儀的一部分特性。然而追溯儀式的本意與目的，便會發現舉行這個祭儀的初衷是為了祈求神佑，並且不單只在戰爭時才舉行。因此，*mayasvi* 是以「為部落整體的存續祈福」的祭儀，而不能僅將其視為“戰爭的儀式”。

二、社會文化意義的持續與變遷

(一) 祭儀的持續舉行

若從上文的觀點出發，便能理解為何在戰爭、出草活動漸止後，*mayasvi* 雖然失去其主要動機，卻仍持續舉行。這是由於儘管戰爭、出草等外在武力威脅已消失，但鄒族人的生活環境與部落面臨種種變遷，亦帶來了不同的考驗與危機。自日治時期開始，鄒族人的傳統生活方式逐漸產生變化。到了光復後，部落內部不僅在生活方式、經濟型態等方面，產生了較日治時期有更大程度上的變化。在融入整個社會大環境、與強勢族群接觸相處的過程，也讓鄒人受到不少挫折，而在適應上倍感艱辛。種種的困境對鄒族人、對部落而言，可說是比武力入侵更難應對的生存威脅。

因此，原來即蘊含祈福性質的 *mayasvi*，在此刻更需發揮其安撫人心、鞏固傳統社會架構與組織的作用。儘管外在環境已產生了巨大的變遷，但儀式的本意與目的卻如昔，仍具有祈求神的護佑的意涵，故同樣的儀式仍有持續舉行的必要與價值。因為儀式的本意並未改變，而變的乃是儀式的動機。

另外，改變的除了動機以外，儀式的內容也因為時空環境條件的不同而有所變動。在仍有戰爭、出草的時期，*mayasvi* 中主要的供犧是敵人的首級，因此 *mayasvi* 也有首級祭、敵首祭之稱。並且在整個儀式過程中，引敵首入男子會所及安頓敵首亦是儀式中重要的流程(衛惠林等 1952：251-252)。取回的首級不但

作為祭品，其本身同時也是被祭拜的對象之一。然而在停止取回首級、甚至將從前累積下來的骷髏埋入土中後，儀式的內容也相對的逐漸簡化。儀式的目的最主要是對大神獻祭以祈求神的庇祐，今日仍保留的刺小豬、砍聖樹枝葉、迎神等儀式內容，即呈現出這個訴求。在 *kuba* 中長老的祝禱、眾人齊聲 *tu'e* 以及共飲共食，象徵著部落的團結與和諧。在面對大環境的變化、傳統部落的組織結構逐漸勢微的今日，這部份的儀式內容不僅被保留，其所象徵的意涵也備受重視。其它在 *mayasvi* 中仍保留的小儀式，包括簡單的道路祭、男童初登會所等，亦具有為部落祈福、維持部落內的組織結構關係等意涵。

(二) 社會文化意義的變遷

1. 傳統文化的實踐傳承

儘管儀式的本意仍保持其初衷，在不同的時空狀態下持續舉行。但隨著社會環境不斷地變遷，儀式展現出來的意義及其功能並不能永遠保持同樣的面貌。在族群意識逐漸覺醒的時代趨勢中，原住民族傳統文化流失的現象受到強烈的關注。傳統文化的保存與傳承，不僅是學界關心重視的課題，也有越來越多的原住民意識到其重要性。而在達邦與特富野，傳統文化則在祭儀的實踐中得以傳承。

在一次田野訪談中，汪傳發頭目曾說到：「現在舉行 *mayasvi* 有一個重要的目的是為了“紀念過去的 *mayasvi*”，是為了讓年輕人知道過去 *mayasvi* 的事，不要忘記了，並且要把它傳承下去。」達邦部落中一位族人亦表示：「今日舉行 *mayasvi*，是具有文化傳承的意義。」從族人的言談中，可以清楚地感受到，鄒族人有意識地將祭儀視為傳承傳統文化的媒介。關於這點，在特富野部落亦呈現同樣的現象。

在民國 96 年 2 月 15 日特富野部落舉行 *mayasvi* 的前一天晚上，籌備這次祭儀的主要負責人主辦了一場針對 *mayasvi* 祭儀內容說明的座談會。與會者雖然不限制身分，但主要的參與對象乃設定為部落中的年輕族人。這場座談會的主要內容為說明 *mayasvi* 的儀式細節與其代表的意義，而目的則在於讓傳統的文化與精神得以傳承。而為了讓部落中的年輕人學習祭儀中的歌謠，特富野部落已連續三年、甚至即將連續第四年舉行 *mayasvi*，¹⁴這也突顯了藉著祭儀的舉行復振、傳

¹⁴ 從民國 94 年到 96 年特富野都曾舉行 *mayasvi*。而民國 96 年 8 月的 *homeyaya* 期間，長老會議已決議來年(97 年)將舉行 *mayasvi*。

承文化的企圖。

另外，祭儀除了蘊含社會文化特質的縮影之外，亦可從中體會過去先人們生活方式的遺跡。因此，祭儀的舉行不僅僅是傳承了傳統文化精神，也讓不可能再恢復的傳統生活方式的記憶，藉著儀式的實踐得以保存於後人的腦海中。

2.文化的象徵

在這個時代中，*mayasvi* 的持續舉行除了具有傳承文化的意義以外，近來越來越有將之視為文化之象徵的趨勢。不同於做為文化傳承的媒介，著重的是“對內”的影響，文化的象徵則強調其具有外顯其社會文化特質之作用。台灣島上的眾多族群或多或少都擁有這樣的文化象徵，有些是具體的物質，部分則以抽象的行為、活動為代表。

或許是由於內斂、務實的民族特性，鄒族並未發展出如同其他原住民族群般富代表性、深具特色的工藝品或其他物質文化。若從重要性這點來考量，祭儀舉行時所有的家人、族人便齊聚共同參與。因此，祭儀可說是社會文化中相當重要的一個部份。而鄒族的兩個重要祭儀之中，*homeyaya* 具有隱密的性質，儀式舉行時須保持低調、肅靜。相對於此，*mayasvi* 不僅屬於半公開性質，且在部落象徵建築物 *kuba* 中舉行，夜間整晚的歌舞活動也讓祭儀顯得熱鬧且富特色。因此，在族群意識抬頭的時代中，產生提升族群文化辨識的需求，結合公開、*kuba*、歌舞三大特色的 *mayasvi* 即成為最適合作為族群文化象徵的代表。

然而雖然 *mayasvi* 具備成為文化象徵物的條件，基於對傳統的尊重，鄒人認為還是須保留儀式本應具有的神聖性質，而不能隨意將之曝露在外界的眼光下。但從一些例子中仍可發現，*mayasvi* 發展為文化象徵之趨勢。以“在非正式 *mayasvi* 時間，吟唱祭歌、重現儀式過程”為例子，可看出達邦與特富野兩個部落表現出的不同的態度。

民國 96 年 4 月 15 日，特富野部落內約有二十名族人組成一團體，在台北國家劇院進行了一場演出。演出的內容主要是以動態的方式，詠唱特富野部落 *mayasvi* 中的八個曲目，並配合對這八個曲目之歷史、精神與內涵進行解說。¹⁵所有的演出者皆來自於特富野部落，以汪念月頭目為首，其中並包括部落中幾位長

¹⁵ 詠唱的曲目依序為：1.*ehoi* 迎天神曲；2.為 *kuba* 聖地祝頌(正式 *mayasvi* 時不常唱這首歌)；3.*eyao* 送天神曲；4.*peasvi no mayahe & tohpungu* 戰歌 快版；5.*toiso* 榮耀天神；6.*nakumo* 歡樂頌；7.*i' ahe* 歡樂頌；8.*lalingi* 青年頌。

老。¹⁶關於這次的演出，在特富野部落中出現贊成與反對兩種聲音。反對者認為在非正式儀式時間吟唱祭歌是禁忌，並且不應該把 *mayasvi* 當作是一種節目表演給人看。而參與演出的其中一位長老則表示：「這並不是一場單純的表演，而是希望藉由這個機會，讓學界的學者、藝術家、音樂家等人知道什麼是 *mayasvi*，了解 *mayasvi* 的內涵，進而將之放入他們所著作的文獻中，讓 *mayasvi* 能夠被認識，並且得到肯定。」而為何希望 *mayasvi* 能被認識、被了解，則是因為「文化需要被發揚、欣賞與肯定，不能只將它封閉，否則文化會沒落。」在這裡可以看出一種觀念發展的雛形，亦即希望文化能被外界欣賞與肯定，而其中的媒介則是 *mayasvi*。

而相對於特富野部落逐漸發展出將 *mayasvi* 視為文化象徵的概念，達邦部落內不論是長老或是一般族人，對在正式儀式以外的時間重現、展演 *mayasvi* 祭儀內容，則持反對或保留的態度。

因此，如同王嵩山在其研究中提到，*mayasvi* 在達邦與特富野兩個部落展現出不同的面貌。在達邦部落，較重視儀式的禁忌的遵守與其神聖的性質。故決定舉行 *mayasvi* 後，也盡量保持低調而不希望有太多的觀光客來觀看，以免干擾儀式的進行。並且在非正式儀式時間吟唱祭歌及重現儀式內容這件事中，表現出較為保守、保留的態度。而特富野部落雖然也極為重視儀式的傳統及其神聖性，但事實上在部落中一部份族人的觀念中，祭儀的意義已開始產生轉化，而將之視為是族群文化的象徵。值得注意的是現任頭目與部分長老亦支持這樣的想法，這是否會對整個部落內的觀念與作法產生影響，則可再持續地觀察。

¹⁶ 關於這次演出內容的相關資料來源，引自於民國 96 年 4 月 5 日與特富野部落鄭長老的訪談內容。

第五章 從儀式看社會文化中的人群與族群關係

鄒族的社會文化中，一個顯著的特色即為部落是由許多不同層次的群體所組成。雖然小家庭是實際的共同生活團體，但就社會組織的組成而言，則以世系群為基礎單位來運作。在世系群之上，尚有氏族、聯族等範圍更大的群體，這些群體集合後即組成了一個複合部落，而部落又會再分支出附屬的小社。社會內部的各種群體之間，存在著一交錯複雜的關係網絡；而集合成一政治、經濟、軍事與宗教獨立運作的部落整體後，對外則與其它的部落或族群因種種原因接觸，而產生族群間的關係。¹

以下內容首先將概述鄒族社會文化中，各種不同層次的群體關係，以及傳統的部落認同觀念下，對外的部族關係。而在內部新的群體單位建立，以及“族”的觀念形成後，傳統的社會結構與權力組織的維持遭遇到挑戰。*homeyaya* 與 *mayasvi* 之中，原來即有凝聚整合世系群與部落的作用。在傳統社會內部群體關係面臨崩解之際，兩個傳統祭儀及扮演了整合與重構的角色。此外，*mayasvi* 的實踐過程，也有助於鄒族人調適並建構自身族群在大社會中的定位與立足點。

第一節 社會中不同層次的群體關係

一、氏族內部的關係

鄒族部落是由幾個來自不同遷徙路徑的氏族，聚集於一地共同生活而組成。最初是由一、二個氏族在某處聚居，並建立 *kuba* 作為血緣關係之認同與整合、

¹ 在以部落為“我群”認同單位的時期，應無所謂“族群”的觀念。在“族”的觀念及群體成形之後，才能探討族群之間的關係。而為了論述之便，在此仍借用“族群關係”一詞，泛指部落認同時期，對外與其它具有相似文化、或是異文化的部落接觸、互動所產生的關係。

以及領地所有權的象徵(王嵩山 1990a : 103)。在這個氏族發展越來越強大後，便會邀請或吸引其他氏族的加入，並維持對同一個 *kuba* 的認同，此即為部落形成的方式。然而在集結構成部落組織之後，部落事務的運作單位為氏族所分出的世系群。

血緣關係是氏族構成的基礎，然而氏族的組成也不單純只是血緣關係的擴展。如第二章曾提及的，被收養者長大後所分支形成的世系群，亦是組成氏族的一份子。如此一來，原來單純的血緣團體，亦發展出地域化的特色(王嵩山 1995 : 67)。

氏族內部的關係主要呈現在社會文化中親屬關係的界定、財產共有權、社會規範與習俗，例如不得通婚、氏族之間互相扶養保護及復仇的義務等等。在傳統的社會環境中，氏族團體的界定與認同不僅與世系群的起源相關，更重要的是社會文化中的許多規範與權利義務，都是以氏族為單位而運作。因此，儘管在許多鄒族社會文化的相關研究中，往往將氏族內部的關係視為文化的背景而一筆帶過，但事實上，在討論鄒族社會內部的組織與群體關係時，氏族的重要性亦不容忽視。

二、世系群之間及其內部的關係

氏族之下的單位是世系群。世系群是鄒族社會文化組織中政治、宗教事務運作的基礎，其下可再分出數個家庭；家庭即為鄒族人實際共同生活的基本單位。世系群內部的數個家庭之間，存在著本家與分家的階層關係，而世系群內的所有成員則共同擁有一個姓氏。

本家位於大社內，其家屋旁有一間屬於整個世系群共有的祭屋 (*emoonopeisia*，也稱為粟祭倉)，²作為儲存小米、小米神暫居之所及世系群的象徵建築(王嵩山 1995 : 60)；小米收成時，祭屋亦是 *homeyaya* 的主要儀式場所。平日各個家庭各自於自己的家屋生活，本家與分家之別並不明顯。但是到了舉行祭儀之時，分家的族人皆會回到本家參與；位於小社的分家，亦以大社內本家的決議為依據，決定小社的歲時行事與祭儀。因此，舉行祭儀的過程中，更明顯地呈現本家與分家的階層關係；而世系群內部因血緣關係而產生的凝聚力，也透過祭儀的舉行而再次強化。

² 王嵩山的研究(1995 : 61)中提到，以前的粟祭倉位於家屋之中，到日治時期才分到屋外。

部落內的世系群之間，原則上是平等的關係。其中有些世系群因來自相同血緣，而屬於同一個氏族；有些雖然來自不同的氏族，但因種種因素而可能保持特別友好的關係。³然而由於一些特殊的原因，例如創立或擴展部落有功、出過多位 *yuoʒom#*，或屬於頭目家族等等，部落中部份世系群在某些場合中擁有較高的地位。例如，達邦部落的 Peongsi(汪)、Noacachiana(莊)、Tapang# no kubana(方)、Yakumangana(楊)及 Yasiyungu(安)等五個世系群，在 *mayasvi* 中即有較高的地位。代表這五個世系群的長老在吟唱迎神、送神曲時，皆依序站在排頭的幾個位置。⁴在達邦社部落，*homeyaya* 期間召開長老會議時，除了莊、方、楊、安四個家族的長老之外，Uyongana(吳)氏的長老亦有重要的發言權與決議權。Uyongana 為創社的氏族之一，其家族又曾擔任過達邦社的 *peongsi*，故其在部落中原來即有特殊地位。儘管 Uyongana 已不再是 *peongsi*，但在 *homeyaya* 的長老會議中仍可看出這個家族的地位與重要性。

總結上述，世系群是部落組織的基幹，其內部所分出的家庭則是部落中最基層的單位。世系群內的家庭之間因有本家與分家之別，而呈現出階層性質的關係。作為部落內部事務的運作單位，世系群之間的關係原則上是對等的。這點也具體表現在輔助頭目管理部落的長老會議，是由所有世系群的長老代表共同組成；這表示所有的世系群皆有平等的權利，參與部落公共事務的決議與執行。然而，在這對等的關係中，仍有部分的世系群因某些特殊原因，而在部落中享有較高的地位。但要注意的一點是，這些世系群之所以擁有重要地位，是源自於對其家族之於部落的特殊貢獻表達尊重。因此，這些重要家族在長老會議或祭儀中的權力與地位，亦是相對性而非絕對性的。

三、大社與小社

正如第二章所論述的內容，大社與小社之間的附屬關係，是鄒族社會文化中一個相當顯著的特色，這在其他的原住民族群中並不常見。大小社之間會產生這樣的關係，乃是源自於鄒族文化中對於“家”(*emoo*)的觀念的衍生。

經由前文所述，可以了解到一個小社的形成，最初是源自於某些家庭為求工

³ 《番族慣習調查報告書第四卷》提到特富野社中屬於 Yaisikana 氏族的 Yaisikana 與 Voyuana 二氏，與 Tapang# 氏族雖非同宗，但關係親睦有如同宗，互不通婚。即為世系群之間關係友好之例(小島由道 1918: 144)。

⁴ 據汪傳發頭目口述，達邦社 *mayasvi* 吟唱迎神、送神曲時，隊伍的排頭依序是頭目 方 吳 莊 安 楊各家長老，在他們之後則無固定的順序。

作之便，便遷居至工作地點搭建臨時的小屋(*hnou*)。在越來越多人聚集之後，便形成了一個小社。然而儘管已定居在小社，但 *hnou* 並不被視為是真正的家 (*emoo*)，而僅只是臨時的居所。因此，在重要事務上，仍是以本家的決議做為執行的依據，例如小米相關祭儀的時間、*homeyaya* 的參與等等。

而這個本家與分家的關係，即如同大社與小社之間關係的縮影。分家附屬於本家，因此由分家共同組成的小社亦附屬於大社之下。其中的差別則在於本家對於分家僅屬於世系群內部事務的領導，而大社對於小社則有包括政治、軍事、宗教等公共事務的領導權。

因此，有趣的是大社與小社雖同為因地緣關係而組成的群體，但兩者之間卻因血緣關係的延伸而保有緊密的聯繫，並構成了社會文化觀念中的“部落”這個群體。鄒族部落及其內部的結構，參見圖 4。

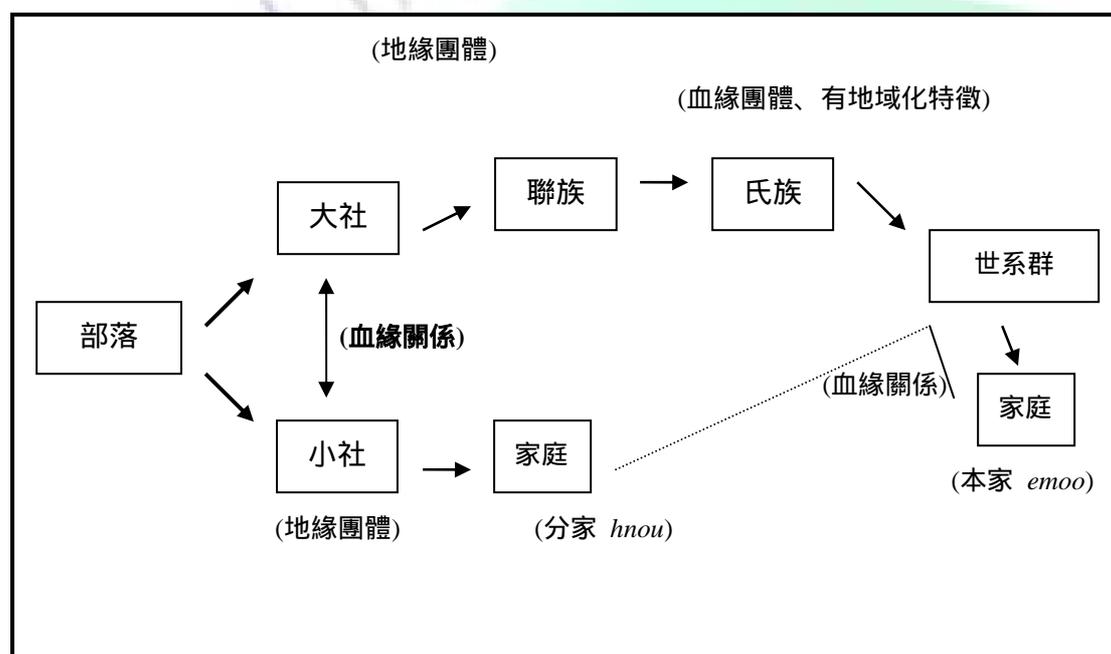


圖 4 鄒族部落構成關係圖

四、部落內部群體之間的層次關係

經由上文的討論，已可知道世系群之於部落，就如同房子的地基一般，是最重要的基礎。經由第四章的圖 3，可清楚的了解，部落的構成即奠基在其內部所有世系群的凝聚與團結之上。而這樣的關係除了在日常生活中，公共事務的協商、決議與執行中呈現，亦隱含在部落共同祭儀 *mayasvi* 的目的與訴求中。同時，

世系群本身由數個家庭組成，其中有本家與分家之別；而以世系群為單位所舉行的 *homeyaya*，亦是強化了其中的階層關係與家族內部的凝聚。另外，在大社與小社之附屬關係探析中，亦可看出其中隱含了本家與分家的概念。從大的群體(大社)分支出小的群體(小社)，是社會組織結構中明顯的現象。

因此，歸納總結前文的論述，可得出以下的幾個結論：一、鄒族社會結構組織中，蘊含著一個“分支”或“分化”的概念。因此社會內部即出現「部落 聯族 氏族 世系群 家庭」這樣層次發展分化的大小群體。然而呈現層級發展的群體之間並非固守著直線的關係，世系群越過氏族與聯族，直接作為部落的統整與發展的實質運作單位，亦是社會文化中一個有趣的特色。二、社會組織的權力結構呈現出「以一個中心」為依歸的原則，並且具體地表現在本家的觀念、以及大社為中心的社會文化特性中。

第二節 「族」的觀念與認同

一、部落認同時期的對外關係

(一)部落之間的獨立與對等

部落是鄒族人我群認同的單位。對於語言互通、有相似社會文化特性與慣習，但分屬於不同部落的人群，雖不致將之視為異族，但也不會認同他們是我群的一部份。在當時的環境與觀念中，以部落作為一個整體(包括大、小社)，各自有其社會體制，並且獨立運作內部的各種事務。因此，部落之間的往來，在當時即屬於對外關係的一環。

根據《番族慣習調查報告書第四卷》的記載，阿里山鄒族各部落之間，由於語言、風俗習慣與有關祖先的傳說都相似，故自古以來一直頗能和睦相處(小島由道 1918:205)。但根據筆者在田野調查中得到的口述資料，鄒族人表示在以前特富野與達邦之間，鮮少有交流或通婚等的互動關係。因此，即使部落之間能保持友善關係，也不表示彼此間有密切的往來。

而即便和睦相處是阿里山鄒族各部落之間關係的常態，仍是有互相爭戰的時候。《番族慣習調查報告書第四卷》中，便提供了兩則部落間爭鬥的傳說(小島由

道 1918 : 205-207) ; 分別是 Imucu(伊母祝社)與 Tfuya 之間兩次的劇烈戰鬥, 以及 Tfuya 部落的 Nia-hosa 氏襲擊 Tapang~~u~~部落的 Nia-uyongana 氏, 使後者幾乎滅門、僅有兩個男孩倖存的戰役。此外, 部落之間除了友好或對戰關係之外, 有時亦有互助關係。Tapang~~u~~部落即因協助 Takopulan 部落抵禦 Lha'alua 部落, 其之於 Takopulan 部落幾乎處於盟主的地位(小島由道 1918 : 205)。

總結上述, 或許由於語言互通、風俗習慣相似等因素使然, 鄒族部落之間的關係亦頗為平和。雖然仍有互相戰鬥的現象, 但原則上似乎仍如《番族慣習調查報告書第四卷》中所說, 大底能維持一個和睦的狀態。

(二)與異文化部族的關係

相較於部落之間的平和關係, 鄒族部落與有所交集、接觸的異文化部族的關係多為仇敵關係, 並長期互相戰鬥出草。例如阿里山鄒族的各部落, 與布農族 Ishbukun(郡社群)及 Tavunuana(巒社群)之間, 即是長年的仇敵關係, 彼此間始終相互戰鬥出草不斷。《番族慣習調查報告書第四卷》即提供了 Tapang~~u~~與 Tfuya 兩部落的傳說, 說明與 Ishbukun 建立仇敵關係的源起(小島由道 1918 : 207)。這則故事中提到:「以前, 我們的祖先和 Ishbukun 人居於同地。分道揚鑣後仍時有往來並且彼此通婚交往甚密。然而有一次 Ishbukun 人竟無故濫殺我同胞, 於是我們殺戮以報。我們之間的仇敵關係就此而生, 至今尚未能和解, 所以只要一碰面就彼此殺害。」這則故事不僅解釋了 Tapang~~u~~與 Tfuya 兩部落與布農族 Ishbukun 仇敵關係的起源, 亦呼應了前文曾提及, 鄒族人不主動引發戰爭, 而是基於仇敵關係而出草的說法。

然而, 儘管鄒族部落與異文化部族之間大多處於敵對關係, 但在長期的接觸之下, 文化之間仍有交流的機會。馬淵東一(1953)從語源分析, 認為 *mayasvi* 一詞可能借自於布農族 Takobuanu 的語彙, 即為文化之間可能互相影響的一個例子。

二、「族」的觀念及群體的產生

由於是以部落作為我群認同的單位, 鄒族, 或是其他原住民族群, 原來是沒有「族」的觀念的。在日治時代以前記載番俗的文獻中, 亦是以總論一個大範圍

內所有的番“社”的方式書寫，並沒有將原住民劃分出族群的現象。至日治時期，學者私人進行的研究以及總督府派專人對台灣原住民進行的系統式調查，始將台灣原住民劃分出“族”來。因此，“族”這個概念並非是原住民族原來即有的，而是異族統治者所賦予而被動產生的。

例如，《番族慣習調查報告書第四卷》(小島由道 1918：5-6)中提到，在清領時期被稱為阿里山番的中，其中頂四社 Luhtu、Imucu、Tfuya 與 Tapang~~a~~ 的語言、風俗習慣與有關祖先的傳說完全相同，所以顯然是同一種族。而下四社的 Takopulan、Kanakanávu 及 Lha'alua 因為各自有自己的語言與風俗習慣，故是否應將他們與頂四社列入同一族，仍有可討論的空間。由於這個族群過去沒有用以總稱所有番社的名稱，故小島沿用了多數學者的方法，以鄒語中的“人”，亦即 *cou*(鄒)作為族群的總稱。頂四社的四個部落在今日被稱為阿里山鄒族，亦稱為北鄒；而 Kanakanávu 及 Lha'alua 則被稱為南鄒。對鄒族人而言，“族”的觀念及群體由此而生。

三、族群意識的興起與認同

對於原住民而言，“族”的觀念雖然是被動而生的，但在與異文化族群接觸日漸頻繁後，族群意識也油然而起。然而，在早期台灣社會中，由於在文化上仍有不小的隔閡，原住民族經常在各種場合受到歧視與不平等的待遇。原住民族的身份對原住民而言，帶來的是自卑與不安，因此無法對自己的族群產生強烈的認同感。吳鳳的傳說對鄒族人所帶來的影響即為一例。而無法認同自己族群的結果，即反映在不重視自己族群文化的現象上。

在鄒族部落中，傳統文化流失的現象亦極為嚴重。阿里山地區自日治時期開始，即有頻繁接觸異文化的機會，因此鄒族人的生活型態轉變的很早也很快。為了適應新的生活環境，改變傳統的生活方式亦是自然而然的一個過程。除了物質文化與風俗習慣的轉變之外，母語的流失也是傳統文化中一項相當嚴重的損失。以達邦部落為例，目前部落中約 40、50 歲以上的族人，仍然能以母語互相溝通，30 歲一代的族人則是能於言談中使用一些鄒語詞彙，並使用幾句母語。表面上看來，語言流失的情況還不算太嚴重。但事實上，根據達邦部落中對鄒語頗有研究的汪幸時傳道人表示，目前有許多鄒族人雖能使用母語溝通，但其語法事實上有誤的；語法的錯誤可能牽涉道語意的正確度，因此這亦是語言流失相當嚴重

的一環。然而，在本土文化漸受重視之際，原住民族自身也開始察覺傳統文化流失的現象與危機。從一開始由少數原住民開始回歸部落並保存傳承傳統文化的工作，到現在幾乎所有的原住民皆能重視傳統文化的復振，此即為大社會的潮流所帶來的影響。

在達邦部落中，傳統的祭儀是少數保存情況較為良好的傳統文化的一部份。以 *mayasvi* 為例，由於部落內長老的堅持，達邦的 *mayasvi* 向來保有較多的傳統意味。在部落內族人的口述中，大多認為除了儀式本身的意涵之外，舉行 *mayasvi* 亦含有傳承傳統文化的意義與功能。

因此，對達邦部落的鄒族人而言，傳統祭儀為傳承文化的重要媒介。透過儀式的舉行，不僅持續實踐儀式的意義與目的，亦增強了鄒族人對自身文化的認知與了解。而與此同時，也強化了對自身族群的認同。

第三節 內外關係的變遷與重整

一、新的群體單位與新的關係

傳統的人群與社會內部群體關係在進入現代社會後，因許多外力因素而產生變化。村落的形成首先挑戰了傳統的部落觀念，並對部落內部結構與權力組織的運作造成影響。原本以大社為中心、在政治、軍事與宗教等公共事務上，領導其附屬小社的社會結構原則，在每個部落各自成為一個村、並且行政獨立後逐漸瓦解。村辦公室代替 *peongsi* 與長老會議統籌辦理村落(部落)內部的大小事務，也使得傳統社會文化中的政治運作方式遭到破壞。

舊有的群體關係與社會結構原則，僅在宗教祭儀舉行時仍發揮原有的功能；而傳統社會中的權力組織也在祭儀相關事宜的決議與執行中，始得以維持及展現。例如頭目與長老會議有權決議祭儀的時間與流程等等，而村辦公室與鄉公所等行政單位則僅提供行政資源與經費的補助事宜，以及統籌與主持祭儀進行的傳統社會文化制度下的領袖，而非鄉長或村長等等。

而相對於維持傳統社會組織的祭儀，以村落為單位、由全鄉共同參與的「全鄉運動會」亦是參與人數眾多、相當熱鬧的一項大型活動。筆者於民國 96 年 2

月 8、9 日，曾看過一次阿里山鄉全鄉運動會的舉行。除了參賽者與鄉公所的工作人員外，場邊觀賽並為自己村中選手加油的觀眾也不少；其熱鬧、人潮聚集的程度較 *mayasvi* 舉行時有過之而無不及。經由以村為參賽單位的鄉運，可說是呈現出鄒族社會中新的群體關係。

在傳統的社會結構組織中，小社向來以大社為中心，服從、追隨大社的一切決議。然而在鄉運中，作為一個獨立的村，小社有機會以自己的部落為名，展現整個部落的競爭力與爭取榮譽，而不再只是附屬於大社。反而與達邦同屬大社地位的特富野部落，因為在行政區的劃分中屬於達邦村的一部份，故雖然也同樣參賽，但在鄉運中卻見不到特富野的名字。因此，在這新的群體關係中，大小社的連結關係日漸薄弱。這並不是指大社的地位衰弱了，而是相對於過去的傳統社會結構關係，小社的發展有日益提升的現象。

此外，社區發展協會是另一個值得注意的新組織，其成立與運作可能是傳統社會結構關係減弱後產生的結果，但亦可能反過來加速了部落的獨立發展。最早成立社區發展協會的鄒族村落是山美村，其次是達邦村，其後各個鄒族村落皆陸續成立自己的社區協會。至特富野也獨立於達邦成立自己的社區發展協會後，鄒族的每個部落都有了自己的社區協會。

然而儘管是新興的群體組織，社區發展協會成立後，首當其衝受到影響的卻是村辦公室。以達邦社區發展協會為例，在成立之初，由於業務內容及資源上可能會產生衝突，一度讓村辦公室不能諒解。而在經溝通協調後，雙方對彼此所負責的業務劃分都有清楚的認知，目前兩個單位已能在部落中各自運作得宜。達邦社區發展協會目前負責部落內一些觀光、多元就業輔導、數位資訊的取得等相關工作，亦包括傳統文化活動的協助籌辦事宜。就現狀看來，社區發展協會與部落傳統群體關係之間並無太大的交集與衝突，甚至是輔助傳統祭儀的舉行。

社區發展協會成立的立意，是為了有一個能統籌規劃部落發展的單位。從達邦社區發展協會的運作情況看來，也的確是達到其功效。然而一部落一社區發展協會的這個現象，也助長了部落內部與對外關係的獨立發展，而這或許也是小社脫離大社領導的一個象徵。

二、儀式的整合與重構

在大環境的變遷與社會內部新的群體關係建立所帶來的雙重影響下，鄒族的

社會結構組織面臨了崩解的危機。而社會文化中兩大重要祭儀 *homeyaya* 與 *mayasvi* 的舉行，則分別展現了重整與重構社會內部的結構組織的可能性。

在傳統社會中，或許祭儀的舉行著重的是其神聖、具巫術性質的目的與意義，但這並不代表凝聚、團結這層涵意對傳統社會內部組織來說不具重要性。從第四章的討論，我們已了解 *homeyaya* 的舉行確保了世系群的凝聚與認同，並且維繫了本家與分家之間的連結。而 *mayasvi* 的儀式過程則展現了團結整個部落內所有世系群的象徵意義，並強化了大社中心的社會結構原則，進而維持了部落組織的架構。

在現代社會環境中，社會內部的群體關係因外力的影響，幾乎有崩解的可能性。以儀式時間為例，通常經由頭目與長老會議共同決議的儀式時間，不一定能配合現代社會的假期。故每當舉行祭儀時，總有部分的族人因為工作、或遷居外地的關係，而無法趕回大社參與。此外，出外讀書的年輕人也可能無法參祭儀，因而失去接觸並體驗傳統文化的機會。

另外，小家庭是現代人生活的重心。即使每年舉行 *homeyaya* 的用意是為了穩固家族內部的凝聚力，但鄒族人的生活重心仍不可避免的偏向各自的家庭的發展。⁵*homeyaya* 的確能團結並凝聚世系群內部成員的向心力，鄒族人也極為重視 *homeyaya* 的舉行；兩個傳統祭儀舉行時，也確實提供了大、小社族人齊聚的機會，並穩固了社會組織的結構原則與團結部落內部。然而，在儀式結束後，一切又恢復到日常生活常態。因此，在過去隱含於儀式過程中，凝聚團結社會內部群體關係的這層意涵，也因現實的需求而被強調與突顯。

除了發揮整合社會內部群體群的功能以外，儀式同時也達到重構社會組織的作用。從第三章回顧與整理了 *mayasvi* 相關的文獻中可看出，雖然同為鄒族的部落，但 *mayasvi* 的舉行是在部落之間獨立運作的。即使被劃分為同一個族群，但達邦與特富野的 *mayasvi* 仍保有各自的特性與立場，並展現出不同的意義與訴求(王嵩山 1989b)。因此，藉由 *mayasvi* 的舉行，同為鄒族部落的達邦與特富野也區分出彼此的獨立性。而這也是在“族”的觀念與群體成形後，仍保有傳統社會結構原則的一種展現。同樣地，*homeyaya* 亦呈現相似的作用。*homeyaya* 除了有凝聚家族內部關係的意義之外，其中一個顯著的特徵即這是一個以世系群為單位的祭儀。前文亦提及，以小家庭為生活重心是社會發展中的趨勢；不僅世系群內

⁵ 這個現象在達邦較特富野更為明顯。特富野部落內部住戶的分布仍可明顯的看出，世系群共居在鄰近範圍內的情況；而達邦部落內部則較偏向以小家庭為單位的居住狀況。

部互動減少，其在部落內的重要性以及世系群之間的區別、界限亦日漸模糊。然而世系群畢竟是社會組織中重要的基礎，因此透過 *homeyaya* 的舉行，也具有強化並區別世系群之分界的意涵。

三、新族群關係

對鄒族人或是其它原住民族而言，族群的觀念原本即是後天形成的。早期與異族群的接觸過程中所展現的對外族群關係，與日治時期之前在對外關係中的強勢態度相較之下，顯得被動且屈居弱勢。然而鄒族人也並非完全沒有採取反抗。如同其固有的內斂自肅的文化特性，鄒族人在面對居處弱勢的族群關係中，並不採取激烈抗爭的方式，而是藉著 *mayasvi* 的實踐，來傳達掌握文化主權與族群地位確立、提升的訴求。而為何得以透過 *mayasvi* 來達到這個目的，原因即表現在 *mayasvi* 儀式時間決議的自主性，以及儀式名稱與內容之詮釋權的掌握上。

(一) 儀式時間的決議

在第三章的文獻回顧中，可以看出 *mayasvi* 儀式時間的變化，有一個從原來沒有固定儀式時間，到日治時期被固定於粟祭後舉行的發展過程。而即使固定於粟祭後舉行，儀式的確切時間仍是由長老們共同決議而定；這是社會權力組織運作的原則。但進入國民政府時期後，*mayasvi* 的儀式時間被固定於 8 月 15 日一天，並以提倡節約為由，希望由兩個部落輪流隔年舉行。然而即使政府一再推行這項政令，達邦與特富野仍在儀式時間的決議上展現其自主性。王嵩山的研究 (1989b：19-21) 中提到，民國 65、66、70、76 年這四年，兩個部落同一年間各舉行一次 *mayasvi* 的情況即為明顯的例子。儘管兩個部落的長老也曾試圖協商 *mayasvi* 的時間及舉辦者的問題，並且兩社亦曾輪流的舉辦了三年；但最終仍因 *mayasvi* 的舉行與否及其儀式時間，牽涉到傳統社會權力組織的運作，及儀式之社會文化意義的展現。因此，原則上到目前為止，兩個部落仍各自獨立的決議 *mayasvi* 的舉行與否與時間。而這也正是在面臨外力因素所產生的壓力下，傳統文化仍堅持其特色與價值的一個例子。

(二)文化之主體性與詮釋權的掌握

與其他原住民族一樣，鄒族亦是沒有文字的民族。對於族群的歷史與文化，向來是透過口傳、或是於生活的實踐中傳承。關於鄒族的社會與文化的文字記錄，一直是出自於異文化族群在與其接觸或經調查後所留下。然而因為語言、文化的隔閡，異族群所留下的文獻難免有失客觀或真確性，其中尤以清領時期，漢人所留下的文獻之立場尤為偏頗。但因為沒有留下文字記載的能力，也無法掌握對自身族群文化的詮釋權。

雖然自日治時期，即陸續有學者針對鄒族進行相關研究，而關於 *mayasvi* 的文獻記錄也留下不少。但或許是文化差異所產生的誤解，或理解觀念的不同，文獻記錄中的詮釋，或多或少與鄒族人的觀念有些誤差。以 *mayasvi* 的中文名稱為例，在「粟收穫祭 道路祭 敵首祭 年祭(豐年祭) 戰祭 *mayasvi*」的演變過程中，多少都受到記錄者或研究者自身的主觀意識的影響，而產生這樣的差別。

因此，在現代社會中族群意識提升的影響下，鄒族人也開始注意並重視自身族群文化之詮釋主權的掌握。高英輝神父是其中的先驅；他自民國 65 年起，便積極的對外人及記者解說 *mayasvi* 的儀式內容，並賦予 *mayasvi* 的社會文化意義一套解釋；這是鄒族人自己掌握文化詮釋權的開端。

在田野調查期間，筆者所聽到的另一個明顯的例子，是特富野部落於民國 96 年 4 月 15 日，在國家劇院所進行的一場以 *mayasvi* 之祭歌吟唱為主的演出。這場演出主要的目的是「希望藉由這個機會，讓學界的學者、藝術家、音樂家等人知道什麼是 *mayasvi*，了解 *mayasvi* 的內涵，進而將之放入他們所著作的文獻中，讓 *mayasvi* 能夠被認識，並且得到肯定。」在這裡不僅可看到在特富野部落鄒族人的觀念中，*mayasvi* 之於鄒族社會文化的重要性；亦可看到由儀式實踐者本身，有意識的向以往站在研究者立場的學界人士，主動展演並詮釋什麼是 *mayasvi*。這可說是鄒族人掌握文化的主體性及詮釋權之最顯著的表現。而民國 96 年 2 月 15 日，特富野部落 *mayasvi* 前夕所舉行的座談會，及主辦人印發的 *mayasvi* 說明手冊，亦是主動積極詮釋文化內容及意義的另一個例子。

經由文化之主體性與詮釋權的掌握，不僅提升鄒族人對自身族群文化的認知與認同，同時也讓鄒族人在族群意識提升、族群文化極受重視的現代社會中，找到自己族群的定位。並藉此在面對大社會中的其它族群時，不再是處於被動的弱勢地位，而建構出新的族群關係。

第六章 結論

第一節 論文研究之結果

一、鄒族獵首慣習隱含的社會文化意義

受到吳鳳傳說的影響，獵首慣習，又稱為出草慣習，在早期為鄒族人帶來的是負面的印象與觀感。然而事實上，出草慣習背後自有一套社會文化機制，而不能僅將其視為是單純的野蠻好戰所引起。對鄒族人而言，出草與戰爭是一體兩面的相似行為。

就文獻的記載看來，鄒族人出草的理由包括復仇、保護領域、獲得武勇名聲等等；古野清人與岡田謙則將出草帶回的首級與粟作豐收及豐獵劃上連結關係。然而在實際採集鄒族人的口述資料後，發現當代鄒族人並不認為其祖先出草的目的與豐收豐獵有關聯。在古野與岡田著作其文獻的時代裡，獵首的相關儀式 *mayasvi* 經常被視為是粟作收穫儀式的一部份，或是在儀式時間上有明顯的連續關係。因此，也不排除是在這樣的時代背景下，作為祭品的人頭開始與穀物豐收、狩獵豐獲產生連結。事實上，在鄒族社會文化中，祈求豐收豐獵的訴求，已表現在另一個種重要的祭儀 *homeyaya* 對小米神 獵場的土地神獻祭的儀式過程中。

至於提到出草是為了獲得個人與其家族在社會中的聲譽與地位這點，考量鄒族社會中領導者產生的機制，與出草時的作戰方式，當中皆展現了鄒族不強調個人需積極表現自我之內斂自肅的文化精神。因此，與其說追求武勇的聲譽是出草的動機，毋寧說是參與出草的附加價值與回報。故若暫且排除儀式的需求與追求武勇名聲等動機，並且從鄒族文化中所展現的“務實”這個特色的角度來看，鄒族出草慣習似乎更偏重於實際的功能與目的。亦即，出草做為戰爭的同義行為，其實上是部落在面對外力威脅時，自我防禦的一種方式。

另外，若歸納文獻中的出草的四個主要動機：復仇、保土、武勇聲譽的追求、儀式需要，大致可將之分為“被動”(復仇、保土)與“主動”(聲譽、儀式)兩大

類。經過前文的討論，暫時先不考慮主動動機的合理性，即可發現鄒族人通常是基於被動的理由而進行出草。而這點也正好與杜而未(1960)及當代鄒族人的說法相符合。

而這樣被動的自我防禦觀念隱含在出草慣習的社會文化意義之下，在此慣習於日治時期漸止後，仍展現在鄒族人與日本殖民政府的對應關係中。以日治初期鄒族人的歸順殖民政府的綏撫政策之下，以及在各種巧妙政令的頒布下，鄒族地權的轉移為例，更可看出這種“被動防禦”的觀念與態度。正是由於日人一直未採取與強硬且正面交鋒的態度來管理鄒族人，故鄒族人一直能保持對日人的好感，而未有武力抗爭的行動。因此，在田野調查期間，當筆者問起對過去不同時期之外來政權的看法時，一般鄒族人皆表示鄒族在日治時期與日人有不錯的關係。

二、*mayasvi* 意義的持續與延伸

mayasvi 一般被稱為戰祭，也被視為是與出草慣習有伴隨關係的祭儀。然而就儀式名稱“*mayasvi*”的字義來看，這個祭儀的本意是為了祈求神佑。並且出征前的祈福、與凱旋後的慶祝謝神，並非是舉行 *mayasvi* 的唯一理由。當需要整修部落重要的象徵建築 *kuba*，以及需要祛除部落內部所發生的不祥事件時，皆會在 *mayasvi* 中進行。因此，以戰祭來稱呼 *mayasvi*，似乎並不能完整的解釋其內涵。做為為部落整體祈福而舉行的祭儀，筆者認為還是直接以鄒語 *mayasvi* 來做為儀式名稱較為適當。

也由於 *mayasvi* 本身即有祈福的意涵，因此儘管出草慣習與戰爭等動機已不復存，亦沒有敵首作為祭品，當鄒族人面臨新的生存威脅時，仍會持續舉行 *mayasvi*。一方面藉著仍能維持其本意的儀式的舉行，祈求神佑部落整體；另一方面則更仰賴其發揮重整與重構社會內部群體關係的功能。此外，相對於 *mayasvi* 儀式內容呈現出來的延續性，其社會文化意義亦在環境的變遷中產生了某種程度上的延伸。在族群意識提升的時代趨勢中，不僅只有學界的研究者注意到這個問題，原住民族自身也已強烈的意識到傳統文化的嚴重流失現象，並關注傳統文化的傳承。在這樣的環境背景下，原來作為祈福儀式，並蘊含團結部落功能的 *mayasvi*，即藉著其實踐傳統文化的特性，成為傳承傳統文化的媒介。

王嵩山在其關於 *mayasvi* 的研究(1989b、1995)中，提出一個論點：在歷史的

脈絡中，諸多事件所帶來的外力影響，使得達邦與特富野兩個部落在 *mayasvi* 中有不同的表現。達邦的 *mayasvi* 儀式意味較重，且具有較多的傳統意義；而特富野的 *mayasvi* 之傳統儀式意味轉弱，進而展現出一個有意識文化復振、甚至與大社會抗爭的意義(1989b：19-23)。鄭依憶則認為王嵩山的討論，過於著重外延因素的影響，因此「一方面限制自 *mayasvi* 的特質及意義，來理解何以鄒族人對外在社會的態度，是透過 *mayasvi* 來表達的可能；另一方面這樣的討論多少意涵著對鄒族人的自主性及文化創造性的忽略」(鄭依憶 2004：67)。筆者認為，王嵩山的研究已注意到兩社以不同態度面對 *mayasvi* 的現象，並且從社會組織內部的運作過程，與時代、環境所造成的影響兩者之間的交互作用，為此現象提供了合理的整合與詮釋。然而，從本文的研究與論述，對 *mayasvi* 與鄒族社會文化特性的認知與了解，筆者認為 *mayasvi* 意義之轉變過程中的動力，在受到歷史事件等外力因素之影響的解釋之外，亦可以嘗試結合傳統社會文化的特性與精神，更進一步的從內部的動力來詮釋儀式意義的變遷。

從上文有關出草慣習的討論，可看出鄒族文化中有一個“被動反擊”的特性。亦即遇到外力的脅迫時，才會採取反擊動作，並且這個反擊經常是強勢且積極的。而透過這個文化特性的展現，即可理解並解釋達邦與特富野在 *mayasvi* 中有不同表現的原因。歷史事件並非是導致特富野的 *mayasvi* 意義產生轉變的主因，而是一個誘因。外力的干擾對傳統的祭儀造成破壞，也觸動了內部的反擊機制。因而在經過一段時間的沉寂蘊釀後，特富野的 *mayasvi* 轉而表現出復振及與外力抗爭的特色。而相對於特富野，達邦的 *mayasvi* 則由於未受外力太多的干擾，而較能維持原有的儀式運作方式。然而值得注意的是，文化具有自己的生命，其發展應是流動性。因此透過堅守傳統的原則的人為方式來限制文化的發展，或許亦可視為是達邦在面對外力干擾時，一種有意識的應對方法。

三、人群與族群關係的整合與重構

鄒族傳統社會內部的群體關係，呈現出兩個特色：(1) 分化或分支的概念，導致了社會中產生了有層次關係的大小群體，其中最小的單位是家庭，最大的則是部落；(2) 社會組織與權力結構以一個中心為運作原則，世系群中的本家以及大社即分屬兩個層次的中心。而傳統社會文化中的群體關係在進入現代社會後，由於村落的形成，以及小家庭生活的發展，而面臨崩解的危機。藉著 *homeyaya*

與 *mayasvi* 的舉行，不僅整合了群體內部關係，也重構並強化了群體之間的界線。以 *mayasvi* 中的男童初登會所儀式及 *epstpsst* 為例，即有在儀式過程中，維繫與加強世系群與其外親¹之間關係的附加作用。

雖然在早期的政令宣導中，政府希望達邦與特富野兩部落隔年輪流來舉行 *mayasvi*，但基於部落事務獨立運作的傳統觀念，兩個部落在 *mayasvi* 的舉行與否及儀式時間的決議，一直是獨自運作。因此，儘管“鄒族”的觀念近年來逐漸成形，甚至早從民國 82 年開始就每年固定在阿里山鄉召開「鄒是會議」，直迄今日，達邦與特富野兩個部落之間 *mayasvi* 的儀式時間通常仍然錯開。例如，民國 95 年，達邦部落於 2 月 8 日舉行 *mayasvi*，特富野則於同年 3 月 3 日舉行；這已是儀式時間相當接近的一個例子。

然而，另一方面，在“族”的觀念與群體建立後，鄒族人也面臨了新的族群關係。在族群意識提升，與族群文化日益受重視的時代中，鄒族人也開始試圖掌握自身文化的主體性與詮釋權。以特富野部落為例，在 *mayasvi* 前舉辦座談會，以及在學者面前主動地展演並解釋 *mayasvi* 祭歌的歷史、精神與意義等等，皆展現了掌握文化主體性與詮釋權的企圖。此外，在族群文化蓬勃發展與發揚的現代社會中，鄒族人也面臨到如何為自己的族群與文化，在大社會中尋找定位的問題。由於鄒族並未發展出華麗醒目的物質文化，在傳統社會文化中最引人矚目的，即為以動態方式呈現傳統政治、軍事與宗教等方面之文化內涵、並且具有半公開性質的 *mayasvi*。因此，以其做為族群文化的象徵，藉此傳遞傳統文化的精神與特色，即為 *mayasvi* 在實踐與傳承傳統文化之外，進一步延伸的另一個意義。

值得注意的是，掌握文化主體性與詮釋權，以及建構文化的象徵皆是特富野部落所展現出來的企圖。目前達邦部落內部對於將 *mayasvi* 對外展演一事仍抱持反對的態度；相對於 *mayasvi* 可能發展出的新的意涵，達邦部落的鄒族人或許更重視的是儀式的傳統價值。而這也代表在現代社會中同屬一個族群的達邦與特富野，又再一次地展現了早期以部落認同為主的部落獨立的觀念。

¹ 氏族以外的親屬即為外親(小島由道 1918 : 130)。

第二節 研究之意義與可能的發展

本論文以 *mayasvi* 做為研究主軸，嘗試連結獵首(出草)與儀式的兩大議題，並從中延伸出族群關係議題的討論，以期對鄒族的社會文化有更全面的了解。從出草慣習的研究中，可發現其中隱含了族群的文化精神，以及“被動還擊”此一文化特性；透過這個概念則可更進一步地解釋為何在外力因素的介入下，達邦與特富野在 *mayasvi* 中有不同的表現。*mayasvi* 儀式本身除了為部落整體祈福的本意不變，並且具有團結鞏固社會內部結構與權力組織的作用以外，亦轉化出做為傳承傳統文化之媒介的意義。在面對新的族群關係時，達邦與特富野也因對 *mayasvi* 抱持不同的態度，而展現出不同的發展：達邦部落重視的是 *mayasvi* 在傳統文化上的價值；而特富野則表現出透過 *mayasvi*，掌握文化詮釋權以及建構族群文化象徵的企圖。

在即將結束本論文主要的論述之際，筆者認為在本研究之後還有一些現象值得繼續觀察與討論。第一、誠如文中多次提及，雖然不能預測發展的方向，但文化的發展應是持續流動而有生命力的。因此，*mayasvi* 的儀式內容、儀式實踐者的態度與詮釋的變化等，仍必須透過長期的觀察，始能看出其發展的脈絡。

再者，族群文化象徵的建構目前看來仍屬開始的階段，未來的發展如何？自 1993 年起召開的「鄒是會議」中，多次展開對族群的自我定位、主體性建構等以“族”的概念出發的相關討論；在 1998 年的會議中成立「鄒族議會籌備委員會」，除了進一步的展現族群的主體性外，也可能具備協商、統籌族群內部事務及發展方向的功能。在“族”的觀念的發展可能凌駕於部落獨立運作的傳統原則之際，達邦部落的態度是否會產生動搖，是堅守對 *mayasvi* 的發展的保守立場，亦或是產生另一種想法？這都只能留待日後再繼續討論。

參考書目

小島由道

2001[1918] 番族慣習調查報告書第四卷，鄒族。台北：中央研究院民族學研究所。

巴蘇亞 博伊哲努(浦忠成)

1993 台灣鄒族的風土神話。台北：臺原出版社。

王嵩山

1985 鄒族政治制度研究：一個高山族聚落適應變遷的例子。台灣大學人類學系碩士論文(未出版)。

1985b 社會結構與文化保存：一個高山族聚落的例子。民俗曲藝 34：45-63。

1989a 達邦與特富野聚落之祭儀。刊於台灣土著祭儀及歌舞民俗活動之研究續篇，頁 188-216。台北：中央研究院民族學研究所。

1989b 宗教儀式的傳統意義與本土抗爭：阿里山鄒族戰祭 Mayasvi 的持續及其復振。中央研究院民族學研究所集刊 67：1-27。

1990a 阿里山鄒族會所初探。考古人類學刊 46：101-118。

1990b 阿里山鄒族的歷史與政治。台北：稻鄉出版社。

1995 阿里山鄒族的社會與宗教生活。台北：稻鄉出版社。

2004 鄒族。台北：三民書局。

王嵩山、汪明輝等

2001 阿里山鄉志。台北：稻鄉出版社。

王嵩山、汪明輝、浦忠成

2001 臺灣原住民史：鄒族史篇。南投：臺灣省文獻委員會。

古野清人 著 葉婉奇 譯

2000[1945] 台灣原住民的祭儀生活。台北：原民文化。

伊能嘉矩

1910 臺灣曹族所舉行祭祖儀式之一斑。原刊於東京人類學會雜誌 25：293。黃耀榮譯，中央研究院民族學研究所編譯。

1928 臺灣文化志，下卷。江慶林 等譯。台中：臺灣省文獻委員會。

伊能嘉矩、栗野傳之丞

1900 台灣蕃人事情。台北：臺灣總督府。

佐山融吉

1915 蕃族調查報告書。余萬居 等譯，中央研究院民族學研究所編譯。台北：臺灣總督府。

吳玲玲

1986 鄒族豐年祭(MAYASVI)。山地文化 8：9-21。

李汝和 主編

1972 臺灣省通志卷八同胄志，曹族篇。台北：臺灣省文獻委員會。

杜而未

1960 臺灣鄒族的最大祭典。恆毅 9(8)：33-35。

1970 MÄHSI, THE WAR RITUAL OF THE TSOU。考古人類學刊 31/32：98-103。

汪明輝

1992 Hupa：阿里山鄒族傳統的領域。師大地理研究報告 18：1-52。

周鍾瑄 主修

1717 諸羅縣志。嘉義：嘉義縣政府。

明立國

1985 珍視少數者的文化：「麥亞士比」之歌。時報雜誌 276：32-35。

林其本

1998 阿里山鄒族達邦社家屋空間之變遷。東海大學建築研究所碩士論文(未出版)。

林衡立

1950 阿里山曹族獵首風俗之革除。臺灣文化 6：19-30。

邱國民

1994 鄒族傳統的地權結構與轉化過程 以阿里山達邦社的發展為中心。政治大學民族學研究所碩士論文(未出版)。

邱淑華

1981 瑪雅斯利 曹族的年祭。戶外生活 63：24-33。

施協豪

- 2007 阿里山鄒族 mayasvi 的變遷。刊於台灣宗教史學術研討會會議論文集
(未出版)。

胡耐安、劉義棠

- 1961 阿里山區曹族概述。政大學報 6：25-106。

奚松

- 1979 達邦的豐年祭。漢聲 6：58-71。

馬淵東一 著 余萬居 譯

- 1953b 阿里山 TSUOU 族的道路祭。原刊於人類學刊第五期。

高英輝

- 1985 臺灣曹族山胞特富野社豐年祭。收錄於鄒族歲時祭儀，中央研究院民族學研究所編輯。

國立編譯館吳鳳史實研究小組 編著

- 1990 吳鳳及其相關問題之研究。台北：國立編譯館。

張旭宜

- 1995 臺灣原住民出草慣習與總督府的理蕃政策。臺灣大學歷史學研究所碩士論文(未出版)。

張國賓

- 1998 從紡織與獵首探討太魯閣人的兩性意象與性別邏輯。清華大學社會人類學研究所碩士論文(未出版)。

陳文德

- 1989 「年」的跨越：試論南王卑南族大獵祭的社會文化意義。中央研究院民族學研究所集刊 67：53-74。

陳耀祖

- 1962 阿里山曹族之「年祭」。邊政學報創刊號：25-28。

烏居龍藏 著 楊南郡 譯註

- 1996 探險台灣：烏居龍藏的台灣人類學之旅。台北：遠流出版社。

黃叔璥

- 1957 臺海使槎錄。臺灣銀行經濟研究室編輯，臺灣歷史文獻叢刊，第四種。
台北：臺灣銀行。

黃雅惠

- 1995 阿里山鄒族小米祭儀式變遷與持續之人類學研究 以特富野部落為例。清華大學社會人類學研究所碩士論文(未出版)。

增田福太郎 著 余萬居 譯

- 1958 未開化民族的家族關係。收錄於鄒族歲時祭儀，中央研究院民族學研究所編輯。

蔡榮欽

- 1981 達邦戰祭記實。山水雜誌 1：41-42。

衛惠林、余錦泉、林衡立

- 1952 臺灣省通志稿卷八同胄志，曹族篇。台北：臺灣省文獻委員會。

鄭依憶

- 2004 儀式、社會與族群：向天湖賽夏族的兩個研究。台北：允晨文化。

賴子清

- 1963 嘉義縣志稿卷八，同胄志。嘉義縣文獻委員會 編。嘉義：嘉義縣政府。

Hoskins, Janet

- 1996 Introduction : Headhunting as Practice and Trope. *In* Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia. Janet Hoskins, ed. Pp. 1-49. Stanford : Stanford University Press.

Mckinley, Robert

- 1976 Human and Proud of It ! A Structural Treatment of Headhunting Rites and Social Definition of Enemies. *In* Studies in Borneo Societies.Pp.92-127. George N. Appell, ed. Dekalb, Ill. : Center for Southeast Asian Studies.

Rosaldo, Michelle

- 1980 Knowledge And Passion : Ilongot Notions of Self & Social Life. NY : Cambridge University Press.

財團法人鄒族文化藝術基金會

<http://cou-kuba-hupa.myweb.hinet.net/>

附錄一

倪贊元 附通事吳鳳事蹟，《雲林縣採訪冊》。光緒二十年(1894)。

吳鳳，打貓東堡番仔潭莊人。少讀書，知大義，能通番語。康熙初，臺灣內附，從靖海侯施琅議，設官置戍，招撫生番，募通番語者為通事，掌各社貿易事。然番性嗜殺，通事畏其兇，每買遊民以應。及鳳充通事，番眾向之索人；鳳思革敝無術，又不忍買命媚番，藉詞緩之，履爽其約。歲戊戌，番索人急，鳳度事決裂，乃豫戒家人作紙人持刀躍馬，手提番首如己狀，定期與番議。先一日，謂其眷屬曰：「兇番之性難馴久矣，我思制之無術，又不忍置人於死。今當責以大義，幸而聽，番必我從；否則，必為所殺。我死勿哭，速焚所製紙人；更喝『吳鳳入山』。我死有靈，當除此患。」家人泣諫，不聽。次日番至，鳳服朱衣紅巾以出，諭番眾「以殺人抵命，王法具在；爾等既受撫，當從約束，何得妄殺人！」番不聽，殺鳳以去；家屬如其戒。社番每見鳳乘馬持刀入其山，見則病，多有死者；相與畏懼，無以為計。會社番有女嫁山下，居民能通漢語，習聞鳳言歸告。其黨益懼，乃於石前立誓永不於嘉義界殺人；其厲乃止。居民感其惠，立祠祀之。至今上四社番猶守其誓，不敢殺擾打貓等堡。

資料來源：

李亦園 傳說與課本 吳鳳傳說及其相關問題的人類學探討 (1990：3-4)。

附錄二

連橫 吳鳳，《臺灣通史》卷三十一，列傳三。1919年。

士有殺身成仁，大則為一國，次為一鄉，又次則為友而死。若荊軻、聶政之徒，感恩知己，激憤捨生，亦足以振懦夫之氣，成俠客之名，歷百世而不泯也。嗚呼！如吳鳳者，則為漢族而死爾。迄今過阿里山者，莫不談之嘖嘖。然則如鳳者，漢族豈可少哉？頂禮而祝之，范金而祀之，而後可以報我先民之德也。

吳鳳，諸羅打貓東堡番仔潭莊人，今隸雲林，字元輝。少讀書，知大義，以任俠聞里中。康熙中，諸番內附，守土官募識番語者為通事。鳳素知番情，又勇敢，諸番畏之。五十一年，為阿里山通事。阿里山者，諸羅之大山也；大小四十八社，社各有酋，所部或數百人、數十人。性凶猛，射獵為生，嗜殺人，漢人無敢至者。前時通事與番約，歲以漢人男女二人與番，番秋收時殺以祭，謂之作饗，猶報賽也。屠牛宰羊，聚飲歡呼，以歌頌其祖若宗之雄武。然猶不守約束，時有殺人，而官軍未敢討。

鳳至，聞其事，嘆曰：「彼番也，吾漢族也，吾必使彼不敢殺我人。」或曰：「有約在，彼不從奈何？且歲與二人，公固無害也。」鳳怒叱曰：「而何卑耶，夫無罪而殺人，不仁也。殺同胞以求利，不義也。彼欲殺我，而我則與之，不智也。且我輩皆漢族之健者，不能威而制之，已非男子；而又奴顏婢膝，以媚彼番人，不武也。有一於是，乃公不為也！」其年番至，請如約。鳳饗之，告曰：「今歲大熟，人難購。吾且與若牛，明年償之。」番諾而去。明年至，又給之。如是五年。番知鳳之終給己也，群聚謀曰：「今歲不與人，則殺鳳以祭。」聞者告鳳。鳳曰：「吾固不得去。且吾去，公等將奈何？彼番果敢殺我，吾死為厲鬼，必殲之無遺。」

鳳居固近山，伐木抽籐之輩百數十人，皆矯健有力者，編為四隊，伏隘待。戒曰：「番逃時，則起擊。」又作紙人肖己狀，弩目散髮，提長刀，騎怒馬，面山立。約家人曰：「番至，吾必決鬥。若聞吾大呼，則亦呼。趣火相，放煤竹，以佐威。」越數日，番酋至，從數十人，奔鳳家。鳳危坐堂上，神氣飛越。酋告曰：「公許我以人，何背約？今不與，我等不歸矣。」鳳叱曰：「蠢奴，吾死亦不與若人。」番怒刃鳳，鳳亦格之，終被誅。大呼曰：「吳鳳殺番去矣！」聞者亦

呼曰：「吳鳳殺番去矣！」鳴金伐鼓，聲震山谷。番驚竄。鳳所部起擊之，死傷略盡。一、二走入山者，又見鳳逐之，多悸死。婦女懼，匿室中，無所得食，亦槁餓死。已而疫作，四十八社番莫不見鳳之馳逐山中也。於是群聚語曰：「此必吾族殺鳳之罪。今當求鳳恕我！」

各社舉一長老，匍匐至家，跪禱曰：「公靈在上，吾族從今不敢殺漢人。殺則滅！」埋石為誓。自是乃安。尊鳳為阿里山神，立祠禱祀。至今入山者皆無害。

連橫曰：鳳之死也，或言康熙五十七年，或言乾隆三十四年八月十日，相距竟五十二年。余以後說確也。朱一貴既平之後，阿里山番始內附，則鳳為通事，當在乾隆時也。鳳生於康熙三十八年正月十八日，歿時年七十有一，配陳氏，生二子，曰汀援，曰汀巽。光緒中，其後嗣請列祀典，嘉人士亦以為言，未成而遭割臺之役。然鳳之威稜，至今猶在阿里山也。君子疾歿世而名不稱，如鳳者豈有死哉？

資料來源：

維基百科 吳鳳

<http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E5%90%B3%E9%B3%B3&variant=zh-tw>

維基百科 臺灣通史

<http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E8%87%BA%E7%81%A3%E9%80%9A%E5%8F%B2&variant=zh-tw>