

國立台東大學南島文化研究所
碩士論文

指導教授：許功明 博士



Hla'alua 人的社會生活、文化認同
與族群意識：以桃源鄉高中村為例

研究生：郭基鼎 撰

中華民國九十七年七月

國立台東大學南島文化研究所

碩士論文



Hla'alua 人的社會生活、文化認同
與族群意識：以桃源鄉高中村為例

研究生：郭基鼎 撰

指導教授：許功明 博士

中華民國九十七年七月

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 郭基鼎 君

所提之論文：Hla' lua 人的社會生活、文化認同與族群意識：以桃源鄉高中村為例

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：

_____ (學位考試委員會主席)

_____ 林曜同

_____ 蔡志偉

_____ 邱明

_____ (指導教授)

論文學位考試日期：97年6月28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. 本表為日夜學制通用，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
96 學年度第 二 學期取得 碩 士學位之論文。

論文名稱：Hla'alua 人的社會生活、文化認同與族群意識：以桃源鄉高中村為例

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鉤選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：W. H. H. (親筆簽名)

研究生簽名：郭基鼎 (親筆正楷)

學 號：9400405 (務必填寫)

日 期：中華民國 97 年 7 月 _____ 日

1. 本授權書 (得自 <http://www.lib.ntu.edu.tw/theses/> 下載) 請以黑筆撰寫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「至少需授權學校圖書館數位化，並遲於三年後上載網路供各界使用及校內瀏覽。」

授權書版本: 2005/06/09

誌謝辭

論文完成之際，欲提筆寫下此篇謝誌之際，心中感謝萬千。首先感謝高雄縣桃源鄉興中國小校長王宗坤，陳敏生、鍾一哲主任和教職同事們，三年來幫助分擔行政與級務上的工作，尤其體諒求學路程遙遠，為我量身定作日課表，銘謝在心。感謝台東大學南島文化研究所細心安排的課程，讓我能從各層面進一步瞭解自己族群的文化；童元昭老師給予外文上的學習刺激；譚昌國、羅素玫老師在課業上的指導；口試委員台大人類所林曜同老師給予本地人研究所屬族群的正面鼓勵，以及蔡志偉老師在各個學習、撰文階段的從旁鞭策與台東生活的照顧，都是助使我完成本文的動力來源。

特別要感謝代理所長許功明老師。在二年級期間修得老師所開之人類學與博物館與社會科學方法論二門課程，不但給予認同議題的啟發，更充實了我對部落營造及部落文化的認知，而能給予族人協助。後來擔任我的指導老師，盡心盡力且不厭其煩地細心指導，輔以潤飾文句以及修正論文方向與研究態度，感謝許老師辛苦的教授與指導，讓這本論文從無到有地順利完成。此外要感謝的是蕭德昌學長，在南島所就讀三年，每週都要勞煩他在火車站往返接送並提供良好的住宿環境，感謝他有如親大哥般的照顧，讓我心無旁騖的安心完成學業。也要感謝邱英哲同學一直以來給與課業上的協助，在撰寫論文的寂寞時光，讓我們陪伴彼此且互相扶持的辛苦走過來，英哲愛 Hla'alua 的心已經讓他成為我們的一份子。

另外要感謝田野工作中的報導人，謝垂耀鄉長、游仁貴老師、戶政所王鴻模先生、司光進大哥、謝明傑大哥、陳有德主任、余猛代表及賴文德代表等，給予族群議題上的訊息與資料，使我能在此議題上有所論述。再提游仁貴老師，多年來對 Hla'alua 語言與文化的傳承與貢獻，使人敬佩，其精神足堪族人與我追隨、尤。

最後要感謝是最摯愛的家人們，爸爸、媽媽以及寶貝芝嫻的體諒和包容，讓我毫無後顧地完成學業及論文。雖然我不是很純的 Hla'alua 血統，但是我以 Hla'alua 身分為榮，並期盼族人能團結一致，持續保存與發揚自己的文化。

Hla'alua 人的社會生活、文化認同與族群 意識：以桃源鄉高中村為例

作者：郭基鼎

國立台東大學 南島文化研究所

摘要

原始單一族群的意識可說是二元的，主要強調內外之分，以求內部之凝聚與族群的延續。但是從歷史脈絡上看來，「族群性」一旦受到某些因素的影響會向外擴張，可能造成某些特定族群的發展，也可能使得其他少數族群變成弱勢，因而產生文化被同化、同質化的危機或認同上的疑慮，甚至形成所謂的「國族主義」。有關族群之消長或認同意識的變遷，經學者們的研究，已有許多相關的族群認理論，如：原生論、環境論/工具論及建構論等，然不可諱言，這些可能都是出自某種意識下的外部觀點；而若再藉由政府政治或學術權力，使某一族群的族屬被迫認定，則將導致文化的錯認。近年來原住民的「正名運動」，即出自族群自身族屬的反省潮流。

本論文將以桃源鄉高中村的 Hla'alua 人為例，探究自日治時期、二次大戰後至今，在大社會的國族主義背景下，其在“族群”或文化認同意識上的演變與再建構之過程。並且，筆者將以 Hla'alua 人及高中村居民的身份，透過社會生活的參與長期地深入觀察來作一整理敘述；旨在以內部觀點來詮釋、分析在當前的文化政策、內外在條件與環境下，Hla'alua 人是如何的別樹一格、有別於周遭居民，如外界分類下的鄒族或布農族人，並且蘊釀出族群的認同。

本研究以相關族群理論為基礎，進行人類學與歷史學的對話，結合外部與內部的觀點，以呈現 Hla'alua 人的族群意識（文化）。最大目的，除了提出一個重新思考與檢視台灣既有的族群分類架構的可能性。另外，透過此研究喚起族人正名運動的可能性，明確宣示其文化之主體性，並不歸屬他族，而應重新視為具有文化實體的單一之族群，獲取其延續生存所需之利益。

關鍵詞：Hla'alua、沙阿魯阿族、鄒族、社會文化、族群認同。

The Hla'alua's Social Life, Cultural identity and Group Ideology—A Case Study of GaoJhong Village, Tao-Yuan Township

Author: Kuo, Chi-Ding

Institute of Austronesian Studies, National Taitung University

Abstract

The ideology of a single aboriginal group is dualistic, since it stresses on the individuality of internal and external functions which are for uniting and extending the folk. From the view of history, once the group is impacted by certain external factors, it would extend outward. This extension might not only strengthen some certain groups, but also weaken other minority groups. Thus, the issues of cultural assimilation or identity would arise. Furthermore, it might shape the so-called nationalism. There are theories about group identify have been studied, such as Primordialism, Environmentalism, Instrumentalism and constructivism. However, these theories might come from the position of external ideology. In addition, if the group identity is forced by political power or academic authority, it would be mislead into wrong cultural identity. The Rectifying Activities of the aboriginal tribes in recent years are acting from the trend of self-identify.

This study will take the Hla'alua living in GaoJhong Village, Tao-Yuan Township as an example to investigate the development and reconstruction of their group or cultural ideology of self-identity with the history background of the nationalism of mass society shaped from the Japanese Colonial Period and World War II. Meanwhile, through a view of a citizen of Hla'alua and GaoJhong Village, a detailed description will be provided from the real participation and further observation of the local social life. The main purpose is to explain and analyze from internal point of view. With the present cultural policy, internal and external conditions, and environment; how the Hla'alua can be individual from other citizens and form their cultural identity and group ideology. In addition, to declare clearly their majority of their culture is not a sub-culture of other group. Besides, this study also attempts to propose another possibility of re-thinking and re-viewing the category of existed Taiwan tribes – to view the Hla'alua as an individual cultural group.

Key words: Hla'alua, sociocultural, group identity

目次

第一章 導論.....	1
第一節 研究緣起、動機與目的.....	1
第二節 文獻探討與問題意識.....	5
第三節 研究方法與限制.....	25
第四節 章節架構.....	30
第二章 聚落發展與社會文化.....	31
第一節 桃源鄉概述.....	31
第二節 高中村 Hla'alua 人的生活.....	40
第三章 族群分類下的 Hla'alua.....	65
第一節 歷史上的 Hla'alua.....	65
第二節 鄒族的分類.....	72
第三節 Hla'alua 人的口傳遷移史與族群分類觀.....	75
第四節 Hla'alua 人的族屬論述.....	85
第四章 異族通婚與族群認同.....	88
第一節 Hla'alua 人的婚姻.....	89
第二節 通婚後的 Hla'alua 家庭.....	92
第三節 血緣融合後的族群認同表現.....	111
第五章 文化復振與文化認同之建構.....	121
第一節 miatungusu (聖貝祭) 的文化展演.....	121
第二節 高中村 Hla'alua 人的文化復振行爲.....	136
第三節 塔羅留溪保育區－Hla'alua 人與布農人認同中心之建構.....	146
第六章 結論與建議.....	156
第一節 研究發現與未來之展望.....	158
第二節 觀光產業與文化認同之永續經營.....	163
附錄.....	166
參考書目.....	186

表目次

表 1-1 文獻中有關 Hla'alua 人的分類稱謂對照表.....	9
表 2-1 桃源鄉之行政沿革.....	34
表 2-2 桃源鄉疆域沿革表.....	35
表 2-3 桃源鄉現今行政區域.....	36
表 2-4 桃源鄉各行政村各族人口統計.....	39
表 2-5 高中村各鄰各族統計.....	46
表 2-6 高中村 Hla'alua 人現有命名譜.....	50
表 2-7 高中村現存氏族統計表.....	51
表 2-8 近代頭目繼承表.....	55
表 2-9 高中村歷屆村長與族別.....	56
表 2-10 宗教聖地.....	58
表 2-11 當代 Hla'alua 人農耕作物週期.....	61
表 2-12 Hla'alua 人賦予桃源鄉的傳統地名.....	62
表 3-1 荷蘭時期北部集會區出現鄒族村落人口.....	66
表 3-2 Hla'alua 人的族群分類稱謂.....	80
表 3-3 其他族群對於 Hla'alua 族之稱謂.....	81
表 4-1 1963 年與 2008 年桃源鄉各族人口成長表.....	88
表 4-2 1963 與 2008 高中村各族人口成長表.....	88
表 4-3 2008 年高中村 Hla'alua 人族屬調查.....	93
表 4-4 鄉代表候選人背景.....	115
表 4-5 投票者背景.....	116
表 5-1 Hla'alua 祭典儀式歷年變遷一覽表.....	122
表 5-2 2003 年 Miatungusu 祭典儀式活動流程.....	126
表 5-3 2008 年 Miatungusu 祭典儀式活動流程.....	127

表 5-4 高中村 Hla'alua 語使用能力統計表.....	136
表 5-5 興中國小學童各年級各族人數統計表.....	138
表 6-1 台灣原住民族近代族群正名成功之因素對照表.....	157
表 6-2 Hla'alua 人的文化認同與族群意識發展模組.....	158



圖目次

圖 1-1 傳統家屋及墓穴圖.....	16
圖 1-2 施正鋒（2004）族群認同構成圖.....	20
圖 2-1 桃源鄉部落位置圖.....	31
圖 2-2 高中村行政區域圖.....	41
圖 2-3 高中村街道圖.....	44
圖 2-4 高中村街道圖.....	45
圖 3-1 1969 年劉斌雄所繪製之 Hla'alua 四社分佈圖.....	79
圖 4-1 構成 Hla'alua 人族群認同之內部認同層次圖.....	110
圖 5-1 高中社區發展協會組織圖.....	148



照片目次

照片 5-1 桃源鄉公所舉辦 Miatungusu 儀式流程圖.....	128
照片 5-2 Hla'alua 頭目(主祭者)引領儀式進行.....	130
照片 5-3 桃源村雁爾社之 Miatungusu 祭典儀式.....	132
照片 5-4 高中村美隴社之 Miatungusu 祭典儀式.....	132
照片 5-5 桃源鄉宗族宗親會辦理 Miatungusu 儀式演練.....	134
照片 5-6 桃源鄉鄒族宗親會辦理 Hla'alua 羅馬拼音教學.....	134
照片 5-7 校內以貝神祭典為主題的石版雕刻.....	139
照片 5-8 利用校內樓梯規劃 Hla'alua 語文化步道.....	139
照片 5-9 植物文化園區入口意象.....	140
照片 5-10 樓梯轉角處的文化學習一角.....	141
照片 5-11 游仁貴老師耐心講述 Hla'alua 的文化.....	142
照片 5-12 塔羅留溪保育區賞魚步道.....	147
照片 5-13 高中社區居民參與塔羅留溪發展會議.....	149
照片 5-14 塔羅留溪保育區入口意象.....	150
照片 5-15 塔羅留溪保育區步道的創意文化表徵.....	151
照片 5-16 導覽解說員為興中國小解說塔羅留溪的文化與生態.....	152
照片 5-17 Hla'alua 文化小常識加油站.....	153
照片 6-1 桃源鄉入口意象－Hla'alua 與 Bunun 兩族並存之想像.....	161

第一章 導論

第一節 研究緣起、動機與目的

一、緣起

台灣歷經日本殖民主義與國民政府等國族主義的壓迫，直到 1987 年國家解嚴之後，才真正走向正常化的民主國家。自由、開放的社會環境使得各個族群開始重新尋找國家及文化的認同。此外，在後現代主義思維下，強調多元並存的現象，尤其以弱勢族群為主，本土文化才逐漸得到重視。在此時空背景下，台灣原住民的社會運動（去"番"之正名運動）方得以發起，以訴求找回屬於自我族群的主體性。

再者，全球化(globalization)與本土化(indigenization)的議題持續發燒，推波助瀾了本土多元族群文化的再現，也使得原住民積極的進行族群復振運動（恢復傳統領域、族群正名運動、語言復振）。1993 年，文建會推動社區總體營造計畫，經由國家力量的施行，意圖讓資本主義所造成的人心渙散的社會現象，得以在地的文化「再現」或復振來發展社區（Community），以凝聚社區居民共同体意識，並重建對於國家的認同，在此過程中，卻意外讓原住民文化產業化，更得以蓬勃發展自我的族群。這樣的歷史背景下，讓長期低迷的原住民族群意識漸漸抬頭，開始去注意自身的文化、族群、認同的問題。

台灣原住民一直以來受到學術研究與官方統治需求（人口調查）的限制，早期的族群分類大致劃分為九族（泰雅、阿美、排灣、賽夏、雅美、布農、鄒族、魯凱、卑南）。但是，自 2001 年 9 月 22 日 邵族正名成為台灣原住民族第十族、隔年 8 月 10 日噶瑪蘭族成為第十一族、2004 年 1 月 14 日太魯閣族正名為第十二族之後，這些正名運動象徵著「族群性」的展現，是有別以往的分類模式。例如，2007 年正名的第十三族撒奇萊雅族的宣言如下（筆者撰寫論文中，賽德克已正名為第十四族）：

「行政院於 96 年 1 月 17 日正式宣佈，在歷史上消失百餘年的撒奇萊雅族，為台灣原住民第 13 族。撒奇萊雅族原本分佈於奇萊（花蓮）平原，在清廷「開山撫番」「政策」壓力下被強制遷社，因而大多被附近的阿美族人同化。因為長期與阿美族人混居，所以在日據時代就被歸類為阿美族人，事實上兩族的「語言差異度」達到七成。」

撒奇萊雅族的宣言是一種族群自身的「主觀認定」，才產生出正名的力量。原住民之正名運動影射出臺灣原住民族群分類與建構的內外問題。族群分類與界定是國家政府或學術的霸權之一，主要是由外自認為根據「客觀」標準認定下的主觀結果，不盡然是「本地人觀點」內部的分類模式。因此，可能會造成被歸到某一特定族群的弱勢群體，其主體性喪失與認同感低落，甚至更嚴重者還導致所謂的「文化認同錯認¹」之現象。

所謂「認同」(identification) 即：人類從各類的群體、生理事物、職業、朋友、活動、信仰、價值觀念等之意，從這些領域和實質中獲得意識並形塑其自我認同，「族群認同」即是其中一種。族群是以「族群性」來認同的，依恃著血緣、語言、傳統、習俗，常是人類生而有的因素，含有深厚的情感依附。因此，群體的認同是一種文化的認同，也是一種文化的建構，族群認同亦是如此。即族群認同是文化認同的展現和再確認(謝繼昌 2006b: 2)。因此，由上而下、由外而內的台灣原住民分類結果，其形塑之族群認同現象是值得我們持續去探究的。

現況是，以往單一族群的部落多已不復存在，取而代之是多元族群並存的「社區」，而文化相互的採借與融合，是否亦會影響族群的認同與模糊了族群的邊界，需要繼續的關注。但在族群自身醒覺、政府政策及族群相融合之下，族群的分類需要再重新研究與認定，須採集主體(土著觀點：自身族群)與客體(他者觀點：國家、學術、他群)的多方觀點，以還原出真實的族群身分。

民主化以來，國家對於多元族群的禁錮逐漸鬆綁，原本被壓抑的族群認同，

¹ 筆者對「文化認同錯認」一詞的釋義為，被歸到某一族群的弱勢群體，其錯認該族群文化為自身的族群文化。筆者具 Hla'alua 身分，大學以來一直以爲阿里山鄒族之文化爲本民族文化，還特意學習其 Mayasvi 與 Homayaya 的歌舞，回到部落後，才瞭解這些並非我族之儀式。

伺機尋求妥適的呈現（施正鋒 2003）。依循此脈絡，筆者關懷的是桃源鄉高中村 Hla'alua 人，在學術與官方的分類認定，目前族群身份歸屬為鄒族其中一支，但是語言歧異度非常的大，將其建構成同一族，意見分陳、眾說紛紜。國民政府的漢化政策（國族主義）使得原本人數不多的 Hla'alua 人面臨語言消失窘境，文化或族群認同危機四伏；Hla'alua 人大量與布農族通婚的結果，布農化的現象模糊的了族群邊界，值得注意。

傳統儀式舞蹈不斷的在公共場合再現，提升了原住民在社會上的能見度。Hla'alua 人也在國家音樂廳第一次展演我群的舞蹈後，強化了文化、族群認同，開始區辨與布農族的不同，成立桃源鄉鄒族宗親會，定期於每年一月初舉辦「聖貝祭」²，持續儀式文化之展演。另外，政府再度實行國家認同政策，高中社區開始發展社區總體營造。三年前，以 Hla'alua 人傳統的漁獵區概念—創造了「塔羅留溪生態保護區」，成為當地多元族群凝聚共識、齊心發展之目標，並期盼觀光帶來的利益能增加高中村民的經濟收入。就此，不同時期的事件影響，不斷誘發出 Hla'alua 人族群性的表現，這些事件讓筆者想進一步釐清 Hla'alua 人在其社會生活中所存在的種種族群認同。

二、動機

本文基於論述 Hla'alua 人之族群意識建構的基礎過程之需，因「族」乃為外來之稱謂觀點及定位方式。故以「人」先、「族」後之稱呼次序來發展文本之敘述。筆者的族別註記為鄒族，但在「本地人」的觀點³之下，自稱為「Hla'alua」人，較特別的是筆者的父親為外省人，母親則是 Hla'alua（父）與布農族（母）的後裔，因此在血統上呈現多元融合的現象。此條件下，本身往往根據不同對話之對象與情境來表述自己身分的認同，也產生多重或多元的認同現象。

當漢人問我的身份時，我會回答：我是原住民（泛原住民）或者是鄒族。（被

² 為 Hla'alua 人特有的宗教儀式，又稱為「聖貝祭」，傳說必須由巫師的血祭養 12 個貝神，否則全社會有災難發生。

³ 本地人亦即以當地人的觀點來詮釋。

歸屬於鄒族後的"錯認表述")

當原住民問我身份時，我會回答：我是鄒族，再根據對方對於台灣原住民族群的分類知識，由淺入深的表示南鄒族或者是 Hla'alua。(凸顯自己 Hla'alua 的族群意識)

當桃源鄉民問我的身份時，我會回答：我是高中村的 Hla'alua 人。(部落區域認同與族群認同)

當 Hla'alua 長老問我的身份時，我會回答：我是 Apu'u (母親的原住民名字) 最小的孩子。(根本賦予之認同)

筆著認同自己為 Hla'alua 的一員，回答自己身分時敘述了被客體分類族群的結果與自我展現時族群認同差異存在的現象，致使筆者產生主動去注意、關心 Hla'alua 人族群定位與文化認同之相關議題，並嘗試去瞭解且採取研究行動。在南島所學習過程中，接觸到了西方學者對族群認同研究所做的相關理論，如：原生論、環境論、工具論及建構論等，深深覺得瞭解 Hla'alua 人之族群性與族群認同建構的過程，是相當有趣且有意義的一個課題。因此引起了此研究的動機。另外，筆者亦為國小教師，自認工作本質上，基本在推廣漢化政策，幾乎可說是扮演著扼殺族群語言與文化的角色，因此，內心愧疚不已。於是，乃萌生去深掘有關 Hla'alua 人社會生活中有關文化認同與在地的族群意識關聯之種種表徵現象，俾以反思自己。

三、目的

本研究的目的旨在分析當下高雄縣桃源鄉高中村 Hla'alua 人的認同現象，期望以長期持續及參與觀察其社會生活的方式，及「本地人觀點」的立場，來說明究竟 Hla'alua 人集體認同是如何的產生、決定的。並從歷史場景勾勒出 Hla'alua 被主觀建構形塑成為「泛鄒族的認同」現象，可能就是一種「文化上認同的"錯認"」。由探討社會生活實踐中各種文化的面向與行動，分析出真正屬於 Hla'alua 人的認同意識。筆者融入 Hla'alua 人的社會生活，描繪高中村 Hla'alua 人的"族

群認同"全景，盼望能跳脫出以往被歸屬為"鄒族"的包袱以及被布農化的危機，而走向「自己」的道路，俾以提昇本族群在台灣社會的地位，使族人文化認同的象徵意涵得以永續。並找尋 Hla'alua 人的歸屬要素，並從學理來探討其作為一獨立"族群"的論述基礎及建構成為單一特定族群過程中有哪些可能的有利因素。

第二節 文獻探討與問題意識

一、臺灣原住民的分類

(一) 荷鄭時期

西元 1627 年荷蘭傳教士 George Candidius 來台後，積極向原住民傳教，稱原住民為福爾摩沙⁴人。他並沒有給與原住民族別分類，僅就社名區分，如新港、麻豆、目加溜等。

荷據期間，政府掠取經濟大於一切，對原住民沒有特別分類，僅作社名區別，並將統治的領地以台南安平為中心，分為北部集會區（台南以北地區）、南部集會區（台南以南）、卑南集會區（台東地區）及淡水集會區（台北地區）等四個集會區⁵。根據〈荷蘭之臺灣統治〉所載，1650 年是荷蘭人勢力最興盛的時候，全台有 293 個村莊被承認其主權⁶；當時的 Tatatarourou（Tararu 四社番），即今日的高中村，乃代表 Hla'alua 人，參與一次北部集會區會議。而鄭氏王朝接手臺灣後，行政制度大致承襲了荷蘭所留下之制度，對於原住民並無任何之分類，而以「社」稱之，或稱原住民為「土番」或「土民」。

(二) 清領時期

1603 年（明萬曆三十一年）陳第不及二千字的《東番記》是最早將台灣原住民族訴諸於文字者，記錄台灣西南部原住民生活景象，但並未出現任何

⁴ 美麗之島。

⁵ 中村孝志（許賢瑤譯），〈村落戶口調查所見的荷蘭之台灣原住民統治〉《台灣風物》40（2），1990，頁 92。

⁶ 莊松林，〈荷蘭之台灣統治〉《臺灣文獻》10（3），1959，頁 1。

的原住民分類。1697 年（康熙三十六年）郁永河的《裨海紀遊》則是早期有關於原住民田野記錄之經典，他將原住民分成「土番」與「野番」⁷。

清政府以原住民族是否接受統治、遵從教化而區分為「熟番」和「生番」。1741 年（乾隆六年）再將原住民細分成：熟番、倚山熟番、平地熟番、歸化生番、平埔熟番、邊海熟番、淡水熟番、山後生番等八類⁸。1760 至 1764 年（乾隆二十五至二十九年）改分熟番、歸化生番及生番三類。

直到 1724 年（雍正二年），黃叔璥《臺海使槎錄》的〈番俗六考〉為台灣原住民族第一次被全面性的分類，將原住民分為：北路諸羅番十種，南路鳳山番三種，共計十三類⁹。當時的 Hla'alua 人，其中內優社、美壠社已表列於其中，但是以地域名或社名作為分類，而未賦予"族"的概念。

清領時期，官方對於原住民的政策主要是安撫，並以是否接受教化及納租來作為分類的方式。當時社會仍存有「非我族類，其心必異」的觀念，因此出現以「番」來稱呼原住民，而只有清朝人才為「人」。

（三）日治時期

台灣是日本的第一個殖民地，對於此地的調查可說盡其能事，以便有效統治。明治維新後，日本人類學者、民族學者紛紛來台田野調查，開啓了有關原住民的分類研究。日據時代，對臺灣原住民族的研究有兩類，一類是所謂的「生番」亦「高砂族系統」，一類則為「熟蕃」也就是「平埔族系統」，但是多數著重研究前者，後者卻被認為早是已漢化，沒有明顯特徵的群體。

伊能嘉矩是最早將臺灣原住民作人類學式分類的學者。1900 年，與粟野傳之合著的《臺灣番人事情》，他將原住民分成 Ataiyal、Vonum、Tsaou、Supayowan、Tsarisen、Piyuma、Amis、Peipo。其主要依據物質文化方面，而對於其他民族特徵如：語言、傳說等之差異，並無詳細之比較。1904 年，《臺灣番政治》之中，

⁷ 郁永河，《裨海紀遊》〈臺北：台灣銀行經濟研究室，1959〉，頁 32。

⁸ 劉良璧，《重修福建台灣府志》，〈臺北：台灣銀行經濟研究室，1961〉，頁 80-83。

⁹ 黃叔璥，《台海使槎錄》，1724，頁 94-160。

把平埔族分爲十類¹⁰，這也是有關於平埔族的第一次學術分類。

1912年，森丑之助他在三省堂所發行的《日本百科辭典》，其中第六卷，發表原住民的六分法，Taiyal、Bunun、Tsauo、Pauwan、Amis、Yami¹¹。

鈴木作太郎和藤崎濟之助兩位學者，將原住民先分成：生蕃、熟蕃、化蕃三大類，每類再分成若干族。1932年，他以文化人類學的文化特徵與地理區域分類，將生蕃分成：Taiyal、Saisetto、Bunun、Tsou、Paiwan、Ami、Yami。

1930年到1933年，土俗人種學教室移川子之藏帶領學生宮本延人、馬淵東一，與語言教室小川尙義、合作進行大規模的田野工作，於1935年出版，《臺灣高砂族系統所屬の研究》二冊及《臺灣高砂族傳說集》一冊成果。其將高砂族系統原住民分成：Atayal、Saisiat、Bunun、Tsou、Rukai、Paiwan、Panapanayan、Pangtsah、Yami，此分類法一直影響之後其他學者的分類。小川尙義就語言使用度做民族區別，平常仍固定使用自身族群語言者，分成：Atayal、Seedeq、Saisait、Bunun、Tsou、Kanakanabu、Saaroa、Rukai、Paiwan、Ami、Yami¹²。淺井惠倫亦以語言區分，採取多層分支的複級分類法¹³，Northern Group、Bunun Group、Tsou-Paiwan Group、Amis Group、Batan Group 五大群，以下再分類數支。Tsou-Paiwan Group 語群中，Tsou 與 Original Sa'arua Kanakanabu 爲兩種不同語言，予以區分。兩人從語言學角度將「Hla'alua」首次單獨分類於表中。

1939年鹿野忠雄利用生物學的分類方法，提出另一套高砂族原住民分類法，分成：泰雅族、賽夏族、布農族、鄒族、排灣族、阿美族、雅美族七大類¹⁴。鄒族下再細分爲二亞族；北鄒亞族含：魯富都、達邦、特富野、伊姆茲，南鄒亞族含：四社群與簡仔霧群。

日本政府對於原住民的分類方法，大體上依照不同時期學者的研究成果。其

¹⁰ 參考李亦園，《臺灣土著民族的社會與文化》，1995，頁51。

¹¹ 森丑之助（宋文薰譯），《臺灣蕃族臉譜》，頁11。

¹² 小川尙義，《臺灣高砂族傳說集》，（臺北：臺北帝國大學語言學研究室，1935），頁9。

¹³ 參考衛惠林，〈臺灣土著族的源流與分類〉，收錄在林熊祥《臺灣文化論集》第一集，（臺北中華文化出版事業委員會，1958），頁38-40。

¹⁴ 參考鹿野忠雄，〈臺灣原住民族の分類を對する一試案〉，《民族學研究》7(1)(1941)，頁7-8。

上的分類方法，官方多已採用，但僅限用於戶口調查，而行政方面另有分類標準。1902 年臺灣總督兒玉源太郎，他提出關於原住民行政的意見書，希訂定原住民的身份。此分類方法乃承襲清朝的分類，他將原住民分成：「熟蕃」、「生蕃」、「化蕃」；視其為日本殖民國臣民，但其分類標準乃依文化開化及服從之程度來區分。直到 1935 年，總督府公布「戶口調查規定」，才正式將「熟蕃」、「生蕃」改稱為「平埔族」、「高砂族」，化蕃則淪為不明。

日據時期學者與政府對於原住民的研究可謂相當之透徹，許多文獻至今仍非常具有價值，被引用頻繁。但是有關原住民的族群分類概念影響極其深遠，致使至今無法跳脫。其中部份的分類法，乃是提供殖民政府統治下的調查結果，由上而下，缺少了被研究者的觀點，亦不見出自研究者自身反省的研究，因此分類法很值得再議。日據以前的研究以"屬地主義"居多，常見者為：「社名」或「區域名」；之後，則以"屬人主義"來分類民族，賦予其各族別之稱謂。在此時期，Hla'alua 人被明確定位於「鄒族」的範疇；雖然語言學家認為鄒族各分支的語言差異性大，但卻一直沒有改變此分類的結果。

（四）國民政府後

國民政府遷台後，學者對於台灣土著的研究乃承襲自日本時代學者的研究成果，即維持了「高砂族」與「平埔族」的二分法，僅將「高砂族」改稱為「高山族」。國內學者的分類法中，則以衛惠林較為特殊，其繼承了鹿野忠雄的分類概念，分為：北部諸族、中部諸族、南部諸族、東部諸族以及蘭嶼群等五大群體¹⁵。中部諸族分為兩個族群，一為布農族，卓社群、卡社群、丹社群、巒社群、郡社群；二為曹族，阿里山曹亞族（又分 Tapang -Tu'utu 群與 Tufutu 群）、卡那布亞族（kanakanabu）、沙阿魯阿亞族（Sa'arua）。此後，學者對於高山族的分類法，

¹⁵ 五大群體：北部諸族，以紋面、織貝、祖靈崇拜、為共同文化特徵。中部諸族，以父系外婚氏族及母族尊重、皮套袖套褲、皮革鞋、護陰袋為共同文化特徵。南部諸族，以貴賤階級及貴族之土地特權，雙系宗族、蛇崇拜、太陽崇拜、喪服飾，琉璃珠花環頭飾、木石雕刻、青芋栽種為共同文化特質。東部諸族，以母系親族、年齡階層、稍疤紋身、倒鉤矛、風箏為共同文化特質。蘭嶼群，以漁團組織、棕櫚布、銀杯、土偶、獨立笠、銀頭盔、短冑式背心、水芋栽培、拼版木舟、魚鉤與魚網為文化特質。參自鹿野忠雄（宋文薰譯），《臺灣考古學民族學概觀》一書，1984。

仍不脫移川子之藏等人的九分法。

戰後初期，臺灣省文獻委員會曾作原住民的分類，分成：泰雅族、布農族、曹族、魯凱族、排灣族、卑南族、邦則族、雅美族。1954年，內政部正式核定其為九族，由臺灣省文獻委員會根據歷史、文化、血統等擬定；其中邦則族為阿美族。其分類目的與日據時期相同，以戶籍調查為主。1947年將高山族改稱為「山地同胞」，1980年，原住民身份認定再更改為：「平地山胞」與「山地山胞」。

（五）小結

各個時期的學者與政府對於台灣原住民會有不同的分類方式（參考表 1-1）；學者方面，前期以地域性作區，即屬於屬地主義，後期則為以社會文化特性來分辨的屬人主義，但都難跳脫「非我族類」的想法。政府方面，其以「教化」為區分的中心點，實質目的卻為「剝削」，而分類的目的僅為方便於管理。Hla'alua人之地域性明確，其於桃源鄉內深耕已久，早期被以「內憂社」、「美壠社」統稱之。直到日人將其分類為鄒族亞族之一，但鄒族三支的語言與文化方面差異性大，歸屬同一範疇仍有可議之處，需要更全面系統性來深入瞭解其社會生活、族群意識與族群認同間的關係，以融合內外部之主客觀觀點，檢視不同於以往的分類方式。

表 1-1.文獻中有關 Hla'alua 人的分類稱謂對照表

稱 謂	出 處
內幽、內優、美隴社	陳夢林，〈諸羅縣志卷六〉《臺灣方志》，1717年。
內憂、大武壠、屯社、綱社、美壠	黃叔璥，《臺海使槎錄》，1724年。
大武壠山（內社九：大離蚌、礁吧年、萬打聾、內幽、美壠）	《諸羅縣志》〈封域志〉，1917年。
四社番	《安平縣雜記》，1982年。
四社生番（美壠社、排剪社、塔蠟社、雁爾社）	伊能嘉矩《臺灣文化志》《臺灣番政志》《臺灣踏查日記》，1996年（遠流出版社）。
Rairoa 或 Raiyu，自稱 Saaloo	森丑之助《生番行腳》，1917年
美壠社、排剪社、塔蠟社、雁爾社	佐山融吉《番族調查報告書》，1915年。
Lha'alua	小島由道《番族慣習調查報告書》，1918年。
Saaroo	小川尙義，1935年。
Sa'arua	淺井惠淪，1935年。
沙阿魯阿	劉斌雄〈沙阿魯阿的社會組織〉，1969年。
Hla'alua	林曜同〈鄒族〉，2004年。

二、 Hla'alua人的傳統社會生活

Hla'alua 人居住於高雄縣桃源鄉之桃源、高中村，分布於荖濃溪上游兩岸，自少年溪至六貓河流域一帶，海拔四百至六百之河成段丘上。Hla'alua 為自稱，並無任何意義或已不可考，其分布領域南北之兩端，各有一座自然岩形成的石門，相傳為其祖先所建設。原本兩岩石尖端非常之接近，相傳由兩石門神靈長久守護著族人，直到南門崩塌後，從此本族開始走下坡，人口數驟減，並受到外族

的壓迫侵略，至今人數僅存留下 400 人左右（賴建戎 2004：5）。因此，若欲要瞭解其文化，便須從歷史層面進一步撥開其神秘面紗，對於其傳統社會文化要有一定的認知才可。以下，將透過日本與國內的幾位學者之研究，來回顧 Hla'alua 人"傳統上"的政治、經濟、宗教、歲時祭儀、親屬等之社會活動。

（一）政治活動

以下所敘述 Hla'alua 人傳統的政治活動，是彙整日據以來佐山融吉（1915）、衛惠林（1965）、劉彬雄（1969）等，其根據報導人之回憶加以記載描繪的情景。

就政治單位而言，其執行單位即為部落，Hla'alua 人稱之為 miararuma，是舉行各種傳統農耕祭儀與兩年一次 miatungusu（聖貝祭）祭典的單位。文獻中，Hla'alua 人社會分為四個聚落單位，雁爾（Kalubunga）社、排剪（Paichiana）社、美壠（Vilanganu）社與塔蠟裕（Tapaparu）社，又名「四社番」。此四個社群長久以來和睦相處，無爭鬥情形，同心協力，抵抗外族入。四社群各有固定的領域與獨立的會所、聚落制度，父系氏族是其構成的單位，其領土再由各個氏族分割直接管理。若居住其範圍內，但不參加聚落各種行事者，將不被視為其族人。

聚落會所稱為 tapulialai，為干欄式建築。會所中央有火爐，平時爐火不可熄滅，當舉行團體狩獵活動時，出發前一天必須派人前往看守火種一夜，防止爐火熄滅；因為狩獵休息屋的火是要倚靠會所之火來點燃。會所為聚落之中心，所有的重要聚落事務皆在會所討論，而女性是被禁止進入會所的。因此會所是男性表現能力的政治場所。

部落的政治權力運作就落在 Hla'alua 人的部落首長，稱為 Kapitane。此職位為世襲制，由長子繼承，年幼的長子可由氏族長老代為管理，直到長子有能力繼承為止。如長子早逝，則由次子繼承。Kapitane 主要的權力在管理聚落事務與裁決聚落民間之糾紛，並有著對部落人民發號命令或懲處之權力。但是 Kapitane 的權力並非絕對的，部落的大事仍要通過長老會議商議，才能定案，此會議稱為 makarikari。在戰爭方面，則是戰爭指揮者 rahlu 的權責，必須經過聚落長老會議

來挑選驍勇善戰之士來擔任。而宗教方面，則是聚落祭司 *ralui* 的能力範圍，由氏族中的長老擇一擔任。

依照早期文獻的記載，*Hla'alua* 人原本呈現的就是集中型的聚落社會，因此有著嚴密的領袖制度與會所組織。但是，因為天花等惡疫的傳染，使得族人放棄原有的集中社會而避疫分散居住。爾後，由於戰爭與獵首的停止與國家行政力量的滲透，傳統聚落制度開始解體。尤其經由日本人統治後，更加速的消失殆盡。

（二）經濟活動

Hla'alua 人採取初級農業生產方式，山田燒墾為主，並以採集工作、捕魚、狩獵、養殖家畜等為輔的生計方式。傳統農耕方式是先以焚燒在進行開墾作業。農具的使用有犁、耙、鐮刀、手鋤等，而耕作的植物有甘薯、芋頭、旱稻與小米等。另有玉米、白豆、赤豆、水稻、花生與蠶豆等。小米與旱稻為 *Hla'alua* 人主要食物。（佐山融吉 1915；小島由道 2004〔1918〕：177-180；衛惠林 1965：253；謝繼昌等 2002：280）

Hla'alua 人將土地使用分為三種類型：第一種，耕地為氏族所有，已休耕的土地可任由氏族中的任何一家使用，而已開墾之地則屬於現行耕作之家所有。家是耕地使用的基本單位，各家靠自己的勞力進行。但也有一種稱為 *matiaurunu* 的共耕制度，由兩家各出一半種子，收穫均分的模式。

「共耕制度」可分成兩種，其意涵不同。前者是兩家土地相互毗連，在土地交界處所採用的共耕方式，以避免爭議。後者是服役婚所發生的，有女方家指定一塊接近男方家的土地進行共耕。三種土地的使用模式，構成了 *Hla'alua* 人的傳統農耕方式。土地的繼承，是以家的男性為主，若家中無男子可繼承，則歸為世族所有，讓氏族內有餘力的人繼續耕作；有關土地的租借、贈與和賠償皆須通過部落會議才能讓外族人擁有。（衛惠林 1965：269-270）

（三）宗教信仰

Hla'alua 人傳統的神靈信仰，包括有生靈、物靈和神祇等之超自然的觀念。依據過去學者們的研究，Hla'alua 人最重要的儀式為：歲時祭儀（小米耕作祭儀、稻作祭儀）、聖貝祭和敵首祭。由於農業是本族最主要的生計活動，因此從播種開始，到收成結束，每一階段的農事、都有一套完整的農作祭儀相伴隨，以祈求小米、稻作豐收及獵穫豐富。

Hla'alua 人有一項較不同於他族的祭儀，即為每隔兩、三年舉行一次的 Maitungusu（聖貝祭）。由於族人視聖貝為太祖之靈的居所，因此舉行祭儀以祈求平安豐收，族人旺盛，以及宴饗太祖之靈。

有關於敵首祭，或許因此風俗已消逝甚久，細節已無從考察，因此學者們的記載多是語焉不詳，如今我們只能得知本族曾經有獵首的習俗存在。

（四）神靈信仰

Hla'alua 人對於超自然的存在，概稱為'ihlicu，可解釋成一切的靈，包括：生靈、死靈和從未存在於人體的「精靈」，或是神祇等，支配者本族的宗教觀念（劉斌雄 1969：139）。以下將其神靈觀念分為：生靈、物靈、自然靈三個範疇來討論。

1. 生靈

Hla'alua 人相信多靈魂，把生人的靈魂稱為 tiihlalavai，死人的靈魂稱為'ihlicu，生人的靈魂又可分為身體靈和游離靈；身體靈有兩個，左右肩者為善靈 tiihlalavai mavacangꞰ；在左肩者為惡靈，稱 tiihlalavai takuliacꞰ。游離靈只有一個 tiihlalavai muasaasala，住所不定，能自由的徘徊在身體之外，會使人在夜晚作夢，或是生病。因此在舉行治病儀式時必須用酒（mapaci）、茅草（hlalungu）、豬肉（imalu）等供給左肩的靈魂。若是左肩靈魂從身體出去，就表示病症已經很重；如果左肩靈魂又回到身體，疾病就會好轉。最後右肩靈魂離開身體，病人就會死亡。而離開身體的生靈變成死靈，如果是善靈就會去北方高台 tapulungana（美秀台），有保衛疆土和守護子孫平安繁榮的功能；如果是惡靈就會到南方，

寶來後面的山地 *tapula*。誠如日本學者佐山融吉（1983〔1915〕：201）所載，不論好人、壞人，死後的靈魂都會飛往寶來駐在所附近的蘇羅婆（*suluvu*）之地；但死於非命者，則其靈魂將停留原地。

2.物靈

Hla'alua 人與其他台灣原住民相同，採信「萬物皆有靈」的觀點，這是一種多元信仰的呈現。口傳在此族傳統領域的南、北兩面有著兩塊大岩石，族人深信岩靈的存在，並且擁有保護他們、防止外敵入侵的功能。另外在寶來南方之處，通往荖濃的路途之東側，有一棵大樹，*Hla'alua* 人也相信具有樹靈，路經此處必須以水灌溉，祈求樹靈之庇護。

3.神祇

Hla'alua 人相信神祇也有善惡之分；善神 *'ihlicu papacan* 有天神 *'ihlicu lungica*，是天地日月萬物的創造者，也是統治人類的神，又稱 *'ihlicu umaupangu cucu'u*。惡神（*'ihlicu takuliacu*）有 *tama-kapatu*、*pia-luvcu* 等。*tama-kapatu* 是住在水中或是斷崖絕壁的地方，補食人魁武，頭上長角，犬齒、指甲長，常常兩、三個結隊出來捕人吃。而 *pia-luvucu* 不清楚是人類還是 *'ihlicu*，會捕捉女子裝在布袋裏抬走。

（五）歲時祭儀

有關 *Hla'alua* 人最重要的傳統祭儀活動，可參照佐山融吉（1983〔1915〕）、衛惠林（1965）、劉彬雄（1969）、賴建戎（2004）等之研究文獻，大致上有：農耕祭、稻作祭儀、聖貝祭以及敵首祭分別簡述如下：

1.農耕祭儀

農耕是 *Hla'alua* 人重要的生計方式，並以旱稻與小米為主要的作物。傳統上 *Hla'alua* 人已有以農作生長為依據的曆法，整年以小米種植為開始，旱稻的收成為結束。這套完整且嚴謹的儀式與農業活動緊密的結合運轉，因此，農耕祭儀包括小米耕作祭儀與稻作祭儀兩項。

小米耕作祭儀爲了祈求小米豐收，分別會在播種之初舉行「lumalamak^u（播種祭）」、收割之初舉行「maitatah^{am}（收穫前祭）」、曬乾未收藏前舉行「maavavarua（嚐新祭）」、收倉前舉行「cumacukuru（收藏祭）」，收藏祭隔日舉行「apikaungu（祖靈嚐新祭）」。

稻作祭儀亦是祈求早稻之豐收。早稻的栽種，自平埔族引入，是文化採借的結果，也建構成 Hla'alua 人生活的一部份。其儀式大多仿效小米祭儀，只有收藏祭隔日舉行，與「apikaungu（祖靈嚐新祭）」有所不同。衛惠林（1965）與劉彬雄（1969）提出了兩個解釋，一是原生儀式與再建構儀式，在神聖上有所差距，因此禁忌不相同；二是兩個作物的收成時間不同，象徵性也因此不同。

2. 聖貝祭（miatungusu）

Miatungusu 是 Hla'alua 人每隔兩、三年舉行一次的大祭，祭期爲六天，以社爲一單位，是場面最大的祭儀。在古時候是每年舉行一次的，族人有鑑於該祭儀消耗過大，才改成兩年或三年一祭。原爲美壠社特有的祭儀，但現在雁爾社、排剪社和美壠社三社同時舉行此大祭，根據 Hla'alua 人的傳說，在他們遷居此地以前，曾住在東方 hlasunga（起源地），是矮人 tavurua 所住的地方。矮人有一種傳世的聖貝（takiara^u），據說有十幾個，沒有人知道確定的數目。聖貝被視爲是太祖居住之所，舉行大祭以求境內平安豐收，族人旺盛。美壠社的祖先離開 hlasunga 時，從矮人那兒分得若干個聖貝，在此地居住之後就按照矮人的方式，舉行 Miatungusu 的祭儀，而其餘的兩社，因羨慕美壠社有聖貝，就趁美壠人不備盜取了一些聖貝回去，所以也有了 Miatungusu 的祭儀。不過這兩社的人怕盜來的聖貝讓美壠人看見。祭儀中最重要的一節「聖貝薦酒」，是將聖貝浸在酒裡，看其顏色的變化，如果變成紅色則是太祖酩酊之狀。此步驟一定在室內關門舉行，這和美壠社人是在室外舉行不同。

3. 敵首祭

從文獻來看，敵首祭只有出在現衛惠林（1965）的資料上，但無人能清楚的描述獵首過程與儀式程序，其他的史料也無法找到相關記載；一般在地人也只耳

聞過這項儀式，卻無法進一步證實。

(六) 傳統親屬組織

1. 家的概念

家是組成社會的基本單位，Hla'alua 人稱之為 *ucani pishingi*（小島由道 1983）。傳統上，Hla'alua 人的家是由同住在一間的屋子裡的夫婦與子女所組成。父母在世時，兄弟不得分家。直到父母去世後，兄弟才能分家成立門戶。Hla'alua 人的分家，以沿用其本家之家名為主，而每一家家長皆以男性為要。Hla'alua 人的家之功能型態，為共同工作、共有財產、共同生活以及共同消費的團體單位。與其有關的耕地、家屋、糧食、生產器具與家具等被視為家產（衛惠林等 1965：262-263）。

Hla'alua 人的家屋稱為 *Saliya*，傳統以茅管編織成壁、茅草蓋屋的茅屋。地基為長方形，縱面壁開前後兩扇門，壁短頂高，屋頂形式如橢圓形傘，自中脊斜塔而下，自高處俯視有如母雞孵卵時背脊形狀。邊延伸出壁外二、三尺形成四周為走廊。家屋中央設置地灶，一家人日常煮食、談話、休息時常圍著地灶。

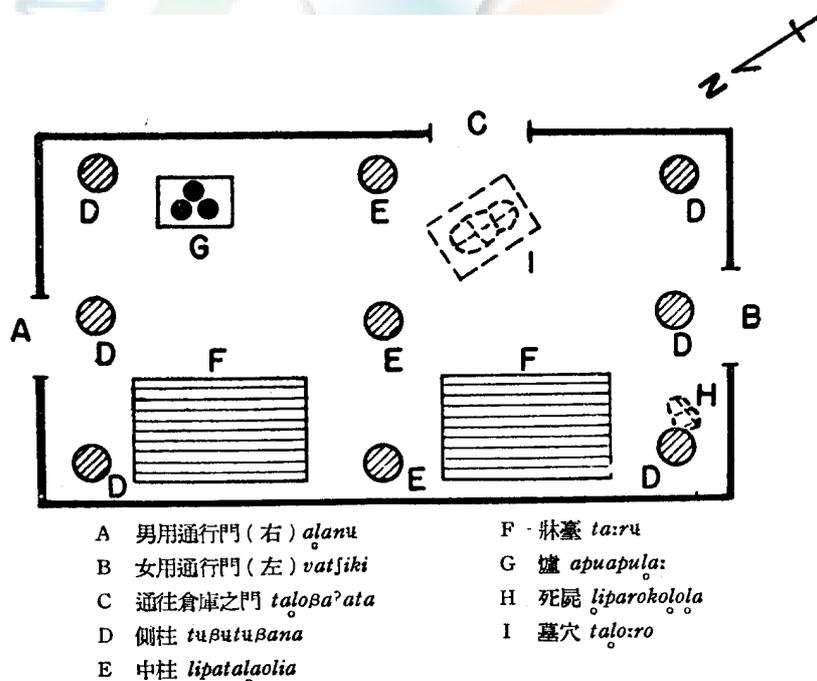


圖 1-1 傳統家屋及墓穴圖 資料來源：劉斌雄（1969：135）

婚姻上，實行嚴格的一夫一妻制，以從夫居的嫁娶為主，較無多偶婚或招贅婚。由於布農人與平地人的遷入影響，招贅婚與多偶婚已有採用情形（劉斌雄 1969：85）。Hla'alua 人的婚姻除了需經過當事人同意外，還需經過雙方父母同意，並由父母舉行結婚儀式。而女性喪偶後可再嫁，此時必須由先夫的父母來主婚；有時可能會下嫁給先夫的弟弟。婚姻分為三個階段，首先是議婚，由男方的父母或挑選親屬中能言善道之人擔任媒人。通常需經過五、六次議婚才會成行。第二階段為訂婚，媒人攜帶一塊黑布與鉛彈前往女方家，並依訂婚對象有幾位兄弟準備相同數目的鉛彈為訂婚禮物。最後階段為結婚，南方準備直徑約三尺的糯米禮餅二、三十個、宰豬一隻與少許酒做為禮品，前往女方家中迎娶。

2. 氏族（家族¹⁶）

Hla'alua 人是一父系氏族社會，次於家族而最顯著的親屬團體，以相同的祖先為中心，由後裔組成父系嗣系群。父系嗣系群，族語稱之為 lamaisa 或 lipakumai，非為外婚的單位。系群成員之間的系譜關係大致上清楚，鮮少超過五代。此嗣系群稱為「氏族」，但 1949 年 Murdock 對於此嗣系群所下之定義，卻相當於「世系群」。1937 年，移川子之藏的調查中，發現此族是由四個不同氏族系統所形成的社會，分別為：tumamalikisala、tumalalasunga、tumatalkanakanavu 及 pakisia 等系統。他認為這些父系氏族群或嗣系羣可能是造就排剪、美壟、雁爾、塔臘裕四個社地的原因之一。其四系統之下的氏族如下：

- (1) tumamalikisala：sarapuana（游、石）、apaalica（方、余）、apurana（廖）、apuaana（消失）、akuralana（歐）、kakuana（方）、'uanguana（余）。
- (2) tumalalasunga：tavavurana（彭）、tavuana（唐）、muuana（尤）、aranguana（鄧、池）、atiurana（池、謝、林）、thanguana（郭）、auratsana（宋）、aupulana（郭、鐘）、apunukana（消失）、ukuluana（廖）、lamarumana（消失）、aiputana（余）。
- (3) tumatalkanakanavu：amangiana（消失）、aupana（消失）、atsurangana（郭）。
- (4) pakisia：savanguana（游）、piana（蔡）。

¹⁶ 劉斌雄 1969 所記載，使用「家族」一詞取代「氏族」。

根據衛惠林 1950 年的調查，Hla'alua 人的氏族共有 24 個。到了劉彬雄 1963 年的調查，卻僅剩下 20 個家族，所有的 Hla'alua 人都隸屬於其中。在日據時，這些嗣系羣名被當做姓，而普遍的被使用。

（七）小結

從 Hla'alua 傳統社會的政治、經濟、宗教信仰、親屬組織，四層面的文獻分析中可見，在政治層面上，頭目制度與長老會議共同管控其傳統社會秩序；經濟層面，狩獵區與農耕區各個家族自行掌管；宗教信仰，則為萬物有靈論及獨以聖貝祭儀為最具特色；親屬組織，則以家為基本單位，至氏族乃至社群，建立出屬此區域的「Hla'alua」群體之認同概念。筆者相信，在 Hla'alua 的傳統領域上，該族人擁有其群體運作的機制與概念以及對於文化的認同行為與實踐模式，這是筆者在此論文中所欲證實的。藉由專家學者的族群理論或可更清楚的解釋 Hla'alua 人的族群性/族群意識。

三、研究族群認同的相關理論

「認同」(identity)，是一種提供識別他者與自我的方法，其指認出我們和某些擁有相同身分地位的人是同一處境，而與那些不分享共同身分地位的人是有所差異的；但"差異"是以排除規則來鞏固其基礎的。「認同」的討論時機，總出現在一種有疑問、不確定的狀況。人們之所以尋找其認同，通常起因於社群關係或親屬關係之中止；而各種認同被侵蝕、降低或瓦解時，即產生了「認同危機」。王甫昌（2003）認為，「族群認同」是人類因為需求而主動尋找相似的文化特質與共同的歷史，族群與文化的關係也有可能是人們先有族群需求，再回過頭來解釋其過去的歷史和文化；因為只有選擇、扭曲或忽視過去發生過的某些歷史，才有辦法排除或凝聚成員。

「認同」乃是藉由象徵符號來標示出你我之間的分野，是經由「差異」來標示出，而差異又是由分類系統所分派出來的。然而人們之間的差異到底是如何被證實或再現的？被標示的差異又如何與認同產生關聯？人們為何將自己投入到某種特定的認同位置？根據人類學家與社會學家的理論，「族群」(ethnic group) 主要是指同出自一種血緣，體貌、膚色、特徵相近，語言與文化相同，生活習

慣與歷史命運與共的一群人。

1960 年開始，族群性、族群意識、族群分類以及認同等議題，成為西方學者熱門研究的方向。在探討「族群認同」之前，必須先簡要說明「族群性」，再探究其研究理論。「族群性」(ethnicity)或稱「族群意識」，是對某個族群的認同感，覺得是屬於某族群的歸屬情感，並且也因而對其他族群有所排斥 (Kottak 1997: 50)。人類學家對於「族群性」的研究已有諸多討論，基本上有關族群或族群性的產生和持續，應是出自人們「主觀」認定，再經「根本賦予的情感」和「社會關係」兩種主、客體要素作用下的產物 (江孟芳 1997: 7)。研究「族群性」，已有理論基礎，可統整成為三種論述，包括：原生論、環境論 (工具論)，以及建構論。

(一) 原生論

原生論強調在族群性的「天賦」方面，像是原生連帶或是生物條件。如 Geertz (1963: 110) 主張族群意識/族群性乃出自於源初的情感 (Geertz 1973 [1963]; Isaacs 1974; Keyes 1976, 1981)，而且，這種情感認同往往是基於共享「祖裔」—這種與生俱來的事實，因此，其具有一種根本賦予的特質 (Keyes 1976, 1981; 引自林曜同 2007)。延續 Clifford Geertz 所主張的原生連帶，Keyes (1976: 202-210、1981: 3) 進一步說明這種概定事實，是在一個人出生的時候就被決定了，而最基本的出生事實是「共用祖裔」(shared descent)。Nagata 亦認為透過這種對於共祖的想像，賦予了族群意識/族群性一種特殊力量與決定性，是不能被縮減的、根本賦與的忠誠感 (Nagata 1981: 89)。

(二) 環境論/工具論

持環境論或工具論者，對於族群意識/族群性則有不同的詮釋。根據 Leach (1954) 在緬甸北部的 Kachin 族的研究，發現當地人群互動複雜，同一群人居住在一起，雖不一定擁有同樣的文化特質，可是對 Kachin 卻有著相同的認同意識。Fredric Barth (1969a, 1969b) 因此提出，要從族群邊界而非族群之文化內

容的角度去理解族群意識/族群性的觀點，他主張族群是群際關係的產物，也就是說，族群是透過群體間彼此的邊界（而非邊界內的文化要素），來加以界定的。

Fredric Barth 提出的論點，指涉族群邊界可隨政治、經濟、及生態情境的影響而改變。後繼之學者於是強調政治經濟環境具有操控族群意識/族群性之生成或變遷的關鍵，所以，族群意識/族群性亦會隨情境而變化（Nagata1974：Saiamone1982）。

（三）建構論

1980 年之後，有學者試圖融合這兩項對立理論，提出辯證性與綜合性的觀點，以建立更具涵蓋性的架構。Okamura（1981：463）發表了一種不同於原生論與環境論的新觀點，稱作「情境的族群性」。若檢視族群性中兩個重要的範疇，即便是認知與結構。透過認知，行為者得以理解與詮釋文化與象徵因素；但是，行為者卻也受限於結構中的社會關係、社會脈絡及社會組織。由於族群認同的本質是流動多變的，且也不是明顯可以被呈現的，所以，必須透過行為者相關之行為表現的關鍵因素來加以檢視之。因此，綜合 Okamura 的理論，行為者的認同形塑，近似於融合「原生論」與「環境論」認同取得之觀點，乃成為族群或社會裡的一份子。

（四）比較分析

學者施正鋒(2004)針對噶瑪蘭族認同的形成，曾以三個研究法作為架構，繪出族群認同構成的圖示：

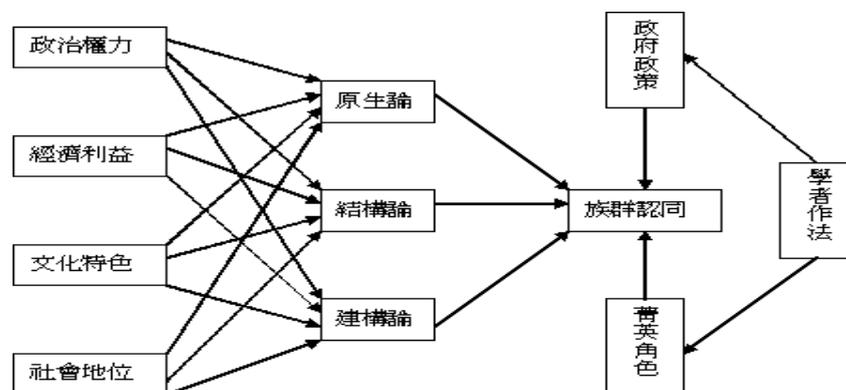


圖 1-2 施正鋒（2004）族群認同構成圖

施正鋒認為族群認同之產生，是透過政治、經濟、文化、社會地位、政府政策、學者作法、菁英角色多方的形塑，結合各族群理論之觀點，才能清楚視之。林曜同(2007：6)亦認為，就原生論者所關注的認同面向而言，族群認同基礎的「共用祖裔」與「共用血緣」概念，仍需進一步結合從「土著概念」著手進行探討。此外，從社會變遷的角度來看，族群的變遷也會影響到認同的改變。Keyes曾提及，族群變遷是一種辯證性過程，隨著外在環境例如國家官僚體系的介入、殖民過程、移民、國家邊界的過程，以及社會基本結構的大改變等劇烈變化之後，會促使新的社會行動模式逐漸形成，並且引發族群成員重新評估其原有族群認同運作的適切性。是以據此，筆者認為觀察 Hla'alua 的族群認同表現，必須深入其社會生活，並且融合原生論、環境論及建構論，同時亦結合「土著觀點」，才可能較清楚描繪之。但族群意識並非永不改變，其中國族主義（國家認同）的影響可能是最主要的關鍵之一，不得輕忽之。

（五）國族主義

「族群性」與「國族主義」這兩個主題常被放在一起討論，但其中區辨仍是模糊不清的。國族主義是由國家內部的政經運作，利用國家機器掌控國內的邊緣族群、並有效影響這些族群的生活方式，並試圖化整唯一的國家作用模式；學者們亦稱其為「內部殖民主義」（楊鈴慧 1996：9）。Anderson(1991)則強調「國族」是一種概念化的「想像的政治共同體」，且同時具有先天限制性與權威性 (Anderson 1911：6-7)。基於群體意識，即便不相識或不曾見面的個體間，亦可能發展出一種團結且能「想像」他們是歸屬於同一國族的情感。

對國族主義下定義是非常難的，因為這個概念從來就不是單獨運作，而是與其它概念串行運作的。Williams(1989)認為族群性與國族主義具有族群界定的意義，且並存在於種族與階級行動裡。「無論種族與階級是否是主要因素，老實說，國族定義下的團體(或階級)，及被精英團體(或階級)用來擴展他們屬下成員的其他團體之間，總具有一種清楚武斷的界定」 (Williams 1989:431)。「國族」乃是

從一種民族的意識形態出發，來強化情感作用，並利用國家機器來自動或強迫地與其他民族團體合作，甚至臨駕於上。

國族主義影響到了全世界的族群生存環境，知悉其發展脈絡，將有助於筆者進一步理解原住民在歷史上的地位變遷，以及對各族群認同的表現之影響過程。因此關於 Hla'alua 人的討論需放在此歷史脈絡之下，並考量不同時期之政府所運作的國族主義形式，如：漢化政策、社區總體營造、新故鄉運動等，才能比較完整的詮釋出當代高中村 Hla'alua 的族群認同之建構與變遷。近年來，政府實行「社區總體營造」政策，意外讓臺灣原住民或高中村 Hla'alua 得以重新找回自己的文化。使得各族群亦結合觀光手段，俾使其「傳統文化產業」有效轉化為「文化資本」。換句話說，原本是國家整合族群之政策卻讓各族群或 Hla'alua 人的傳統文化得以復甦；而傳統文化的回復，也強化了其族群的認同。

四、社區總體營造

在了解族群性與國族主義的關係後，不得不探討對近代原鄉原貌影響甚鉅的「社區總體營造」政策與其發展背景；其實這就是國族主義下的一種作為。台灣在經濟發展過程中，因為都市會有較多的就業機會和較高的經濟報酬，因此吸引農村人口大量的往都市去集中，一方面造成了農村價值的瓦解，使得傳統地方產業逐漸沒落，地方文化特質和歷史遺產不斷消失；另一方面，這些都市的外來人口，心理上大都存著暫時前來都市討生活的過客心態，因此缺乏對社區的認同，只重私利，不顧公義，造成人際關係和對公共事務的冷漠。如此結果，源於資本主義的遺毒使得國人對國家之凝聚力逐漸削散，而國家機器不得不運作出新的權力手段，以維持國族概念。

因此，民國 82 年 10 月 20 日，文建會主委一申學庸女士，在國民黨中常會上的報告「文化建設與社會倫理的重建」中，呼籲透過文化策略的發展，以落實對社區意識及社區倫理的重建工作。她指出：「地方文化建設一向最常被忽略的功能及目標，就在於社區共同體意識的培養」；「舊社區解組而新社區仍未成形，

造成國家社會缺乏內聚力，而非一具體的有堅強生命力的共同體。這必須從文化發展與文化建設的角度來解決問題」。並且提到：「目前的社會文化系統，產生民間和官方在某些程度上的隔閡，希望今後能調整文建會與地方文化中心的關係，並透過地方文化中心，積極整合各種民間的社會文化資源。」

有鑑於此，行政院文建會遂推行「社區總體營造」計畫，目的在激發社區自主性及自發性，重建溫馨有情的居住環境。實施方法是由居民透過共同參與社區建設的民主方式，凝聚利害與共的社區意識，關心社區生活環境、營造社區文化特色，進而重新建立人與人、人與環境的關係。「社區總體營造」讓地方人自己共同參與、共同決定自己的生活環境、生活方式與未來遠景。它可能是地方環境景觀的改變，也可能是地方文化的保存，甚至是社區安全的維護或產業的轉型。

從社會變遷來看，不能把社區總體營造當作去政治化，認為它純粹是一種文化復振運動，而應以政治、經濟分析來理解此一運動。在政治方面，它是再凝聚國家認同與國家權力的伎倆；對經濟而言，文化產業化的經濟效益，也讓原本低迷的原住民文化得以再現。由此看來，它雖是一種國族主義的發酵及國家機器運作推行之政策，然此一強調地方自主性的概念，卻也另類地敲醒原住民內部的族群性，強化其族群認同並提升了族群的意識。

五、問題意識

鄒族（發音源自阿里山 Tsou）在學術族群分類上，有不同說法。目前南北兩群的分法較為常見，北群為阿里山鄒族；南群則分為 Hla'alua 與 kakanavu 兩群。對應於行政區域，北群分佈在嘉義阿里山一帶，居住比較單純；南群則分佈在高雄縣。Hla'alua 人主要在桃源鄉高中村、桃源村，kakanavu 則是在三民鄉民生村為主，南群中這兩支群則與布農族混居，且通婚頻繁。筆者之身分與認同是 Hla'alua 人，因此選擇論文主題與問題意識集中在關注 Hla'alua 人族群認同與定位之研究上。

在生活空間與語言隔閡方面，Hla'alua 與阿里山之鄒族人顯然皆差異甚遠，

將其簡單地建構為同一名稱之族群？筆著對此充滿疑惑，因此特別提出一些問題。首先，類比於許多正名成功的原住民族群，如：噶瑪蘭族、邵族、太魯閣族乃至撒奇萊雅族，則前者族群融合的比例過高，使得在文化上其原始邊界難以追溯，而只有語言的差異程度成為正名的最強理由。Hla'alua 人長期被歸屬在鄒族身分之下，但 Hla'alua 人與其他鄒族二支在語言學上始終是被認定差異極大，至今這三支也無法以族語對話，因此 Hla'alua 人與鄒族人是否真正具有文化上的類緣關係？而為什麼同一個「族」，卻擁有不同的自稱？Hla'alua 人的共同體意識是否依此建構與自我認同，其在社會生活上的整體表現是否相似於"鄒族文化"，還是獨樹一格？筆者關切在於 Hla'alua 人在當代社會生活中的族群認同與行為表現。

第二個問題是，Hla'alua 人在現實生活中一直面對「強鄰¹⁷」布農族的壓力，如自日據以來在人口數、分佈範圍、地理位置，其處於相對之弱勢。文獻上雖然顯示 Hla'alua 人"布農化"情形嚴重¹⁸，但是，Hla'alua 人至今仍然維持著自己的族群意識與獨立性，究竟有那些社會文化特質或是生活的個人經驗或共同認知，使這群人形塑出其「族群認同」，且能清楚的區分當 Hla'alua 人與布農族人在通婚之後，其作為兩者後裔的族群認同？這些特質並能提供個人作認同的選擇因素，與 Hla'alua 的社會文化及歷史脈絡，有何關聯性？

第三點，台灣原住民族群的分類，從荷領時期、明鄭時期、清朝時期、日據及國民政府，都是為了推行理蕃或管理"少數"民族的政策需求。分類系統最早的功能之一，是為了方便人口調查，此可被視為政治分類。Keyes (1990:6) 說到，「族群意識/族群性是當代國族—國家 (national-state) 制度下的產物」。因此，國家機器及政策長久以來深深影響著族群意識、族群性、族群認同的形塑。隨著政府的解嚴，民風日漸自由開放，原住民族群意識興起。原住民族別註記、的社區總體營造的推動，都是屬於凝聚國家認同意識，權力與統治管理的伎倆。政策

¹⁷ 指涉布農族，是 Hla'alua 族通婚對象亦是使文化被蠶食之對象。

¹⁸ 賴建戎，《臺灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究》，2004，頁 74。

如何影響到 Hla'alua 人內部的認同建構？如民國 82 年 Hla'alua 人受邀參加國家劇院，展演 Miatungusu（聖貝祭）祭典儀式，使其開始正視自己的文化與認同，但後續發展為何？在多元文化的教育手法與思潮下，高中村的興中國小如何透過教育手段，來強化新一代 Hla'alua 學童對於族群文化的認知與認同？通婚與遷移的因素，使布農族反客為主，其是否取代高中村 Hla'alua 人的主體性？在多元族群並存的高中村，其推行社區總體營造的主題為「塔羅留溪生態區」，命名方式源自於 Hla'alua 語，如此作為，在布農族人口為多數之地甚為特殊，過程與原因為何，過程中 Hla'alua 人所扮演的角色為何？

Hla'alua 一直被界定為鄒族，但其內部受到布農族的語言文化所影響侵蝕，並且其在國族主義政策施行下的大環境中生存，種種困境點出了多項疑問，是筆者極欲釐清的，並且，期盼研究結果對新的族屬定論有所助益。

第三節 研究方法與限制

本論文的研究對象為 Hla'alua 人，主要分佈與居住地點是高雄縣高屏溪主流—荖濃溪上游的高中村，該部落是本研究的主要地點，研究方法步驟與限制如下：

一、收集文獻資料，整理歸納

Hla'alua 人的研究資料不多，筆者將整理所有歷史與民族誌上的相關文獻，內容如物質文化、社會組織、儀式、語言、族群分類、神話傳說等之探討。近期有賴建戎於 2004 年發表的「台灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究-以高雄縣桃源鄉為例」，筆者將結合這些資料的閱讀整理，加上自己與當地人的觀點，作分析。

此之，亦透過田野調查來收集地方上行政機關（鄉公所、戶政事務所等）與學校教學體驗的各項統計與記錄，並結合社區的數位影音資料，提供作為保存研究之用。其資料範疇如下：

（一）戶政資料：利用戶政機關，確實調查 Hla'alua 的人口數，在根據

資料向耆老訪談，建立系譜與瞭解氏族的變遷。

(二) 官方資料：收集鄉內各個機關資料，包括高雄縣政府地方誌、桃源鄉志、學校進行文化復振等之資料整理。

(三) 地方文獻：收集 Hla'alua 人的口述傳說故事，與地方組織或機構所進行的活動成果，如桃源鄉鄒族宗親會、高中社區發展協會、高中長老教會等。

(四) 繪圖：繪製高中村聚落圖、部落地圖¹⁹、家屋空間、以及男子聚會所配置圖等圖示。

(五) 影音成果：收集 Hla'alua 人 Miatungusu (聖貝祭) 儀式展演紀錄及學校學生族語教學、童謠教唱、舞蹈學習以及婚喪喜慶的社會生活現象，並整理之。

二、參與觀察 Hla'alua 的社會生活

筆者生長於高中部落，但國中到大學期間在外地求學，與部落分離了一段時間，直到教師實習結束後，於 92 年回到部落的小學任教。對於自己的部落不敢說是很熟悉，但是隨著任教時間的拉長，越來越有機會瞭解部落的生態與文化發展趨勢。本論文研究所採取的研究途徑是以民族誌的書寫方式，盼能減少「提供訊息者」(informant) 與「參與觀察者」(participant observer) 之間溝通可能存在的模糊界線，以趨近「自然人」²⁰的完整敘述。筆者試圖從觀察與分析高中村的社會生活與學校生活兩方面，盼找出其中 Hla'alua 人形塑其族群認同的深層機制。

(一) Hla'alua 人的社會生活運作

筆者將從 Hla'alua 人的宗教信仰、婚姻、家庭²¹、文化展演 (聖貝祭典)、

¹⁹ 部落地圖係指傳統氏族領域分佈圖，以瞭解最原始之四社群分佈。

²⁰ 所謂的自然人，是真實存在於當地，屬於當地人的自我表述模式，亦就是土著觀點。

²¹ 筆者所指的家庭，是男性或戶長 (男或女性) 為 hla'alua 人所組成的家庭。

飲食、服飾、住、農作生產（經濟）、社區總體營造—塔羅留溪（文化與觀光）等之日常生活現象來作逐一之觀察記錄，以分析出 Hla'alua 人自己所獨有的文化模式與觀念。

筆者的母親於美蘭部落（原美隴社²²），捐地興建 Hla'alua 貝神祭典儀式進行場所，今年高雄縣原民局在此地興建男子聚會所（tapulailaia），中心象徵再度形成。因此，參加祭典儀式也是我的使命之一。另外，筆者的田野就是自己的生長空間，一個原本具有深厚情感連結的空間，這裡花、草、人、事、物彷彿一切深印在腦海中。在南島所的歷練下，不斷的為自己的所聞所見有了理論上的支持與協助。深切期盼透過理論的架構結合最真實的田野工作報告，來呈現族人所要讓世人知道的 Hla'alua 「族」的文化意象。

（二）學校教育

興中國小可說是高中村當地的一個中心，培育著 Hla'alua 人與布農族的後代。近年來，在鄉土教育逐漸受到重視的當下，原住民文化遂成為學校發展的特色。而在地原住民師資也不斷強化民族教育的課程（文化與語言上的），故使得原住民之學童慢慢去強化自己族群認同的情感。所以，學校生活的運轉，是筆者所認為需要加以關注與呈現的區塊。

有鑑於 Hla'alua 族語面臨消失的危機，筆者撰寫民族教育的計畫，並獲取原住民委員會 95 年度「推動原住民族教育計畫」之申請案，以行動研究的方式發展「植物文化之南鄒族²³及布農族族語主題教學」計畫，並成為論文內容的一部份。進行期間，筆者因為與自己的 Hla'alua 語言交會，感受到我群深刻的文化之美。或許亦是因受到 Hla'alua 人文化的感動，計畫成果受到不錯的評價，台東大學將繼續核撥三十萬的經費，分二年執行完畢。讓筆者有機會持續來更深入參與觀察 Hla'alua 的文化。

²² 據當地人表示，美隴社是頭目所居住的 hla'alua 社群的，也有貴族氏族群之意。

²³ 筆者當時對於我群的定位模糊，採用了「南鄒族」一詞。

三、研究限制

筆者雖試圖以「本地人觀點」來全面呈現 Hla'alua 人的文化認同表現，但是身為 Hla'alua 人，筆者仍有許多研究上的限制。但這些限制將是能提供筆者不斷反省、思辨的動力來源。

不可否認，Hla'alua 語之使用是筆者最大的研究限制；雖然筆者自幼生長在田野地，但對於語言的使用程度仍不高，布農語的能力也遠高於 Hla'alua 語，因此當面對親戚、長輩時，大多處於「鴨子聽雷」的窘境。這也限制了筆者對現象的理解，需要報導人用不佳的國語來轉述給我知曉，描述的精確度可能會降低不少。但也就是因為論文的撰寫及田野需要，過程當中筆者深感母語之美，而加快了學習的腳步。

另一方面，由於筆者在生活、工作上，無時無刻皆與田野地相結合，因此可能產生對於現象的敏銳度降低的情形；也可能反而偏重於對某些不重要現象的過度描述，而無法突顯出來研究的重點，這些是筆者必須要審慎注意與面對的。唯有靠著與所上的教授會談、進行田野工作，繼續收集與閱讀相關文獻，才能夠更清楚的將理論與田野資料加以比對，進行探討與分析。

一方面，筆者是 Hla'alua 人的一份子與參與行動者，另一方面，亦必須跳脫行動者的主觀意識，「保持距離」來進行觀察與分析。因此，在論文寫作的過程中，最重要的將是以不斷的反身性思考，來引導自己的行動及所處位置，如此才能減少自己研究的限制，做出論文應有價值與貢獻。

許多文獻指出「國族主義」乃是探討「族群」問題的始作俑者，其利用了強大的政治力量，但不同的政策造成了不同族群的表現。因此，在文獻探討中筆者將概述國族主義的影響層面，但在本研究中，將聚焦在於討論此背景下的 Hla'alua 人的族群意識形成與認同表現。至於相關之國族主義的研究，則有待日後再作深入探討。

第四節 章節架構

由於研究對象的歷史文獻資料相當稀少，因此筆者主要是依據在田野長期的生活觀察與踏查資料，再加上文獻資料的輔助，來分析比較 Hla'alua 人社會的變遷情形，並試圖勾勒出當代 Hla'alua 人所建構的族群與文化認同現象。本論文之章節架構與內容，大致上安排如下：

第一章為導論，回顧相關 Hla'alua 社會之民族誌、族群理論之文獻與闡述本文研究動機、問題意識的形成、採用研究方法與步驟與可能之限制以及全文之章節架構等。

第二章則概述桃源鄉境內社會生活變遷風貌，包括其人口組成與地理位置、生態環境、行政區劃沿革與各個行政村概況、社會生活情形。並呈現田野調查與收集的資料，深層描述生存在高中村內的 Hla'alua 人，其聚落發展、生人口分佈、態環境、與社會生活：政治、經濟、宗教及親屬狀況。

第三章則著重在分析 Hla'alua 人的複雜分類現象與族群定位。探討歷史文獻中有關 Hla'alua 人的社會事件，及其與 Kanakanavu、阿里山 Tsou 鄒族二支的互動關係，並試著分析 Hla'alua 人與鄰族的族群關係。此外，再由 Hla'alua 內部四個社群口傳遷移史與對外族分類觀，來論述 Hla'alua 人之史觀，就其對內、外的族群關係表現來想像此群體應具有獨立「族」的概念。

第四章，探討異群通婚與認同現象，先概述 Hla'alua 人大量通婚族群—布農族之遷移，再調查同族與異族通婚的 Hla'alua 人戶口與家庭，以及下一代族群身分的選擇。進而探討血緣融合之後 Hla'alua 人的族群多元認同表現。另舉村內選舉事件為例，來分析 Hla'alua 人的族群意識展現。

第五章討論 Hla'alua 文化復振與認同再建構，探討 Maitungusu（貝神祭典）的文化再現脈絡與影響；介紹當代傳承 Hla'alua 文化命脈之所在—興中國小，並且介紹推展族語文化不遺餘力的游仁貴老師，瞭解其心路歷程與文化使命，以及 Hla'alua 宗親會其推展 Hla'alua 族文化與語言復振的過程與計畫。最後，試述「塔

羅留溪保育區」成立因素與過程，及其如何成為高中村多元族群的區域認同中心。

第六章為結論，本研究希冀從整體社會生活現象中，分析 Hla'alua 人的族群認同表現，並且指出目前外在分類制度下族屬認定 Hla'alua 人為「鄒族」的問題，最後並整理陳述為何一向潛藏於多元族群文化的表象下，Hla'alua 人的族群意識非但並未消失，反而隨著國家原住民「正名」政策與運動的契機，轉而更為熱烈，特別是在地社區文化復振方面，以 Hla'alua 文化為地方表徵特色，意圖彰顯與建構高中村為有別於鄒族二支與其他布農族的文化特色，祈 Hla'alua 人宣示應找回其獨立的族群身分。



第二章 聚落發展與社會文化

第一節 桃源鄉概述

Hla'alua 人主要分佈於高雄縣桃源鄉的高中村、桃源村，少數則在三民鄉的民權村¹內。從地理位置可以瞭解 Hla'alua 人的族群關係與桃源鄉境內所呈現之多元族群現象的起因。從自然環境的探討可剖析該族群在此地所醞釀的文化特質。桃源鄉是在高雄縣內之一面積最大，全台第六大的鄉鎮。山地為主、平原地帶較少，荖濃溪貫穿境內，天然的自然生態是優越環境，加上豐富且多元的原住民布農族、Hla'alua 人、魯凱族、排灣族和閩、客、漢等文化融合其中，造就出其鄉境內文化多樣性的原住民鄉鎮。



圖 2-1 桃源鄉部落位置（資料來源：高雄縣政府 2007）

¹ 日治時期由高中古道遷移至民權村現址。

一、地理位置

桃源鄉位於高雄縣東北部，經緯度分別是東經 125°7'12"~120°39'35"，北緯 23°28'04"~22°58'32"，東與台東縣海端鄉和花蓮縣相連，西與三民鄉、甲仙鄉、六龜鄉和嘉義縣阿里山鄉接壤卓溪鄉毗鄰，南與茂林鄉為鄰、北部則與南投縣信義鄉為界，南北全長約六十二公里，東西寬約六公里，總面積為九二八·九八平方公里。

桃源鄉由北到南現有梅山、梅蘭、復興、勤和、桃源、高中、建山、及寶山八個行政村，鄉內主要道路為南北向的省道台 20 線，也就是南橫公路甲仙段(如圖 2-1)。台 20 線是本鄉做重要的聯外道路，往南依序連結可分二種路程，而六龜鄉荖濃村是分叉點。一是連結高雄縣六龜鄉、美濃鎮、旗山鎮，並在旗山鎮連結國道 10 號，是快速通往高雄市的捷徑。二是連結高雄縣甲仙鄉的台 21 線，對外可聯絡台南縣南化鄉、玉井鎮、左鎮鄉、新化市與永康市等鄉鎮，並可連結國道 1 號或 3 號，是通往台灣北、中部的快速路線。往北則是往台東方向，這也是桃源鄉布農族重要的遷移來的路線。穿過台 20 線最北的梅山村後，進入玉山國家公園範圍，經由中之關、禮關、天池、檜谷，過了啞口隧道連結台東縣海端鄉，是通往台灣東部的重要路線。

台 20 線在甲仙鄉可銜接省道台 21 線，向北可連結三民鄉往阿里山鄉；向南可以連結高雄縣杉林鄉、旗山鎮或者是台南縣等鄉鎮。由桃源鄉搭車前往三民鄉，需在甲仙車站轉車，約二個小時；而由高中古道步行大約半天的時間，相差不遠。若自行開車前往，全程可縮短成一個半小時內。

二、自然環境

桃源鄉位在玉山山脈南麓地區，桃源鄉之地形高度大致由東向西遞減，東北方有玉山山脈，北方為阿里山山脈的延伸，唯梅山行政村部份同屬玉山國家公園管理處管轄，正北及東北方有二處三千公尺以上之山區。本鄉三分之二地區均屬海拔 1000 至 3000 公尺之高山區，最低處於沿荖濃溪沿岸地區高度亦為 500 至

1000 公尺之高山區。

本鄉地質東側屬於第三世紀亞變質岩之新高層，及中間為第三世紀亞變質岩之廬山層，西北側為中新世地層之瑞芳群，及一小部份之火山岩。本鄉之土壤受地形、地質、氣候、母岩及植物與成土時間的作用影響，主要形成的土壤為石質土及棕色灰化土二類。

河流是文明之母，提供人類賴以為生的水及食物，尤其對 Hla'alua 人更為重要，早期每年固定舉行漁獵儀式，各個氏族也擁有屬於自己的漁獵範圍。荖濃溪為本鄉最主要的河川，南北貫穿桃源鄉。荖濃溪發源於玉山南麓及玉山與東峰北側，匯集玉山山脈西南稜側及中央山脈西北側的水流，經梅山、桃源、寶來、六龜、大津等地區納入濁口溪，之後進入平原地區，至里港而納入隘寮溪，再西向至嶺口，主流在嶺口納入楠梓仙溪之後，稱為高屏溪，成為大高雄都會區重要用水來源。

荖濃溪總長 105 公里、流域面積達 899 平方公里，屬於縱谷地形，下游是高屏溪，為台灣第二大溪流。在桃源鄉境有許多重要的支流匯聚而成，如拉庫音溪、拉巴薩巴溪、薩夫薩夫魯夫溪、帕帕西溪、霍俄索溪、唯金溪、塔古夫庫拉溪、拉克斯溪、清水溪、布唐布那斯溪、美秀溪、東莊溪、桃源溪、塔羅留溪、埔頭溪、綠茂溪，以上部分支流蘊藏著豐富的溫泉資源，是重要的觀光資源之一。另外，馬里山溪及楠梓仙溪的源頭則分別分布在本鄉的西北方及南方。

三、桃源鄉行政區之沿革與行政村概況

(一) 歷史沿革

桃源鄉的歷史發展可追溯至約 17 世紀以前，當時的 Hla'alua 人原本居住在東部 Hla'sungag，但長期受到布農族的侵犯便逐漸往西方遷徙，最後到達現今桃源鄉的範圍，此地稱為『加拉猛』。因此，可說最早到桃源鄉的祖先是 Hla'alua 人，而布農族人則是到了 19 世紀時才陸續從南投和台東遷居至此，他們是屬於郡社群(Isibukun)布農人。

清領時期，有生番、熟番、歸化番²和未歸化番之分，桃源鄉歸南路理蕃同知（管轄臺灣與鳳山二縣）管轄（葉家寧 1995：13），當時僅記載「內優四社」，布農族尚未遷移進來。日治時期，1896 年先設撫墾署，1904 年由番人番地專屬警察本署管轄，當時桃源鄉歸為阿緱廳六龜里支廳，包括寶來、上寶來、雁爾、排剪、四社等警察官吏駐在所，以便管理寶來溪頭社、雁爾社、透仔火社、美壠社、排剪社、塔蠟社等。1911 年新設 Balisan 駐在所管理內本鹿社與媽哩散社。1915 年設中心崙駐在所管理中心崙社。1929 年增設 Bibiyu（現今復興村）、Lbolan（現今梅蘭村）、Mashowalu（現今梅山村）駐在所，來管轄遷移而來的布農族。另外，再合併排剪、美壠、塔蠟等社稱其為 Haisen（現今高中村）。

表 2-1.桃源鄉之行政沿革

時 期	管轄權之歸屬單位	備註
荷治時期	北部地方集會所	1665 年 Tararu 四社 ³ 參與荷人集會
清領時期	南路理番同知鳳山縣	
日治前期	阿緱廳六龜里支廳	
日治後期	高雄州旗山郡	
1946 年	高雄縣雄峰區署	
1948 年	高雄縣雅你鄉	
1958 年	高雄縣桃源鄉	

民國初期，沿用日治時期舊制。光復後，1946 年高雄縣政府成立，成立了 11 個山地鄉，當時旗山區有瑪雅、雅你及多納三鄉。1950 年縣市重劃後，高雄縣分為屏東縣與高雄縣，高雄縣三個山地鄉的現今行政輪廓成型。1958 年，國民政府將鄉名改為桃源鄉（參考表 2-2）並下轄梅山、梅蘭、復興、勤和、桃源、高中、建山、及寶山 8 個村落至今。以下，筆者簡述現在鄉內各行政村之概況。

² 只與社商有交易，並對官府納稅之番民；未從者，稱為未歸化蕃。

³ 參考鄒族史篇（王嵩山等 2001：95）

(二) 行政區域簡介

表 2-2.桃源鄉疆域沿革表

寶山村	梅山村	梅蘭村	復興村	勤和村	桃源村	高中村	建山村	現行村名	光復後	
旗山郡								郡名	高雄	日據時期
無設								街庄名		
無								大字名		
中心崙社	馬士花兒社	拉婆蘭社	比比由社	瑞穗社	雁爾社	比蘭社、排剪社、他拉魯社	玉穗社	社名	高雄	
番地								支廳名	阿緱廳	清
番地								區名		
番地								堡里名		
中心崙社	馬士花兒社	拉婆蘭社	比比由社	瑞穗社	雁爾社	比蘭社、排剪社、他拉魯社	玉穗社	街庄名	阿緱廳	
界外番地								社名	鳳山縣	代
中心崙社	無				雁爾社	比蘭社、排剪社、他拉魯社				

製表人：郭基鼎

資料來源：參考台灣省通志第四冊，頁 403

表 2-3.現桃源鄉之行政村分佈範圍表

桃源鄉行政區轄八村，各村所轄鄰數及面積如下			
村名	現有鄰數	面積 (平方公里)	備註 (布農語)
梅山村	3	434	Masuhuaz
梅蘭村	3	70	Laboran
復興村	3	55	Bibiuw
勤和村	3	23	Mizuhu
桃源村	7	67	Gani
高中村	6	37	Haisen
建山村	5	6.9	Kingzang
寶山村	9	278	Chusinron
總 計	39	928.98	
製表人：郭基鼎		資料來源：桃源鄉公所(2007)	

1.梅山村 (Masuhuaz)：現任村長 吳進松 (Biung：布農族)

梅山村為桃源鄉最北的村落，其面積佔全鄉的二分之一大，為通往台東海端鄉之門戶。目前行政區範圍大都屬於玉山國家公園管理處境內。早期布農族人因為此地盛產黃藤，而稱為馬士娃兒社 (Masuhuaz)。光復後，大量種植梅樹為經濟農作，而改稱此村為梅山村。

2.梅蘭村 (Laboran)：現任村長 謝文明 (Huson：布農族)

據傳民國初年時，馬斯博爾社及內本鹿社 (現在的寶山村) 曾居於此處。而現村名之意是指蘭花之意，位於拉克斯溪北岸，因野生蘭花到處可見，而取名為梅蘭，古稱拉婆蘭社。

3.復興村 (Bibiuw)：現任村長 江進寶 (Anon：布農族)

此村之傳統地名有二個，一為 Uasik，布農人因發現此地盛產山棕，以其命名。另一為比比由社 (Bibiuw)，是早期日治時代日語所稱之，有遷移之地之

意。後者比比由社（Bibiuw）較為眾人常用。

4. 勤和村（Mizuhu）：現任村長 曾正勝（Lilavu：布農族）

本村位於桃源鄉南北的中心位置，布農人古稱 Takilailuwan，語意為他族所居住的地方；日人稱為瑞穗社。此地早期是 Hla'alua 人最先居住的傳統領域，後來布農族由北遷移，造成 Hla'alua 人南遷，而成為布農的生活領域。

5. 桃源村（Gani）：現任村長 顏文雄（Dahu：布農族）

Hla'alua 人是本村最早的住民，Hla'alua 語稱此地為 Kaluvənga，早期居住於此的 Hla'alua 人與平埔族習以水牛野放於此，語意是指牛群聚集的地方。日治時期，本村是 Hla'alua 族群四社之一所在地與行政管理中心，日人稱雁爾社（Gani 社）。光復後，原稱為雅你鄉雅你村。隨國民政府來台後，民國四十五年更改鄉名村名，現稱為桃源鄉桃源村。

6. 高中村（Haisen）：現任村長 洪虎傑（Manama：布農族）

高中村可說是 Hla'alua 族群聚集的重要之地，原有的 Hla'alua 四社群有三社—比蘭社、排剪社及塔拉魯社—分佈於此。高中村名有二傳說，一為白箭，指的是 Hla'alua 的聖山，以現在的高中檢查哨至塔羅流溪為界，以往是排剪社的活動範圍，因此命名；二是排剪，語意為燕子與行程休憩站，早期 Hla'alua 人的遷移多會選擇此地休憩覓食，所以稱「排剪」。本村是本論文的田野地。

7. 建山村（Kingzang）：現任村長 高文達（Aliman：布農族）

布農人稱此村為 Damahu Banbakalan，原意指勤和村與復興村之間的台地。1940 年，原居住在中之關的布農人被日人遷移至 Damahu 居住。因交通極不方便，於 1953 年將 Damahu 社遷至現址建山村。

8. 寶山村（Chusinron）：現任村長 林居全（ALiman：布農族）

本村古稱中心崙社，分為寶山與二集團兩部落。1915 年日人設中心崙駐在所管理，散居於邦腹溪右岸頭剪溪附近（中心崙部落）與寶來溪左岸中腹（二集團部落）。寶山村位於中央山脈的南端卑南主山西側，介於海拔 800 至 2500 公尺之間，雲霧瀰漫，林木環繞。現有藤枝風景森林遊樂區，為桃源鄉重要觀光景點

之一。

因為布農人受政治與經濟而遷入，造成桃源鄉 Ha'alua 人傳統生活領域的縮減，原本單純的文化環境產生融合與變遷。其目前八個行政村村長都為布農族所擔任，原本 Hla'alua 人的生活領域也幾乎全被布農族所接收。所幸現任鄉長－謝垂耀先生，他是雁爾社的 Hla'alua 人，對於自己族群的弱勢情形非常瞭解，因此由於他在施政理念上的特別關懷，使得 Hla'alua 人的文化有機會重現曙光。

四、人口分佈

全鄉人口總數為 4781 人，原住民人口總數數為 4409 人，約佔全鄉人口數的 92.2%。而非原住民身份的各族群人數為 372 人，約佔全鄉的人口比率為 7.8%。原住民人口數又可分為山地原住民 4386 人，平地原住民 23 人。全鄉原住民人數依性別來看，計有男性 2390 人（約佔 54.2%），女性 2019 人（約佔 45.8%）⁴。

各行政村依人口總數由大到小排列，桃源村 1051 人，男性 553 人，女性 498 人；建山村 807 人，男性 419 人，女性 388 人；高中村 767 人，男性 408 人，女性 359 人；寶山村 689 人，男性 389 人，女性 300 人；復興村 389 人，男性 218 人，女性 171 人；梅蘭村 366 人，男性 200 人，女性 166 人；梅山村 362 人，男性 204 人，女性 158 人；勤和村 350 人，男性 181 人，女性 169 人。各村男性人數全部多於女性（參見表 2-4）⁵。

各個族別人口鄉內所佔人數，鄒族（Ha'alua）263 人；布農族 3979 人；排灣族 77 人；魯凱族 49 人；阿美族 18 人；泰雅族 18 人；卑南族 5 人；漢人 372 人，其他近來正名之族別未見其中。筆者訪查，鄉內鄒族在此範疇內指涉的是 Ha'alua 人，極少數為阿里山 Tsou 或是 Kanakanavu 人則因婚嫁遷入。

⁴ 各項統計數字由筆者依據桃源鄉戶政機關所提供之 97 年 1 月 31 日止的資料而得知。

⁵ 感謝桃源鄉戶政事務所王鴻模主任提供之資料，所計算的精細程度號稱全國戶政第一。

桃源鄉八成三以上是布農族人，但是他們對於此地最早的主人仍是有著相同的共識，就是僅佔人口數 6% 的 Hla'alua 人。目前桃源鄉的布農族人是分別在兩個時期由兩個不同地點遷移而來，第一時期是 1860-1870 年的 Takis-husogan 由 Mundavan 經新武溪上游到本鄉的拉庫拉斯溪；第二時期是居於 Lito 一帶的 Is-mahasan 氏族，一同與巒社爭討下三社的領地獲勝，而向高雄開始移動，而來到了邦腹溪上游的寶里桑 (Balisan)⁶。Hla'alua 人主要是分布桃源村的四社部落以及高中村，其他村則有一些遷移的散戶。依表 2-4 來看，鄒族 (Ha'alua) 人分布各村情形，建山村 7 人，桃源村 74 人，高中村 170 人，梅山村 1 人，梅蘭村 1 人，復興村 4 人，寶山村 6 人，人口仍該族的古居地高中村與桃源村居多。

桃源鄉內除了 Hla'alua 與布農族以外，再者是排灣族佔有 1.7% 比例。遷移的原因與該族早期從事其警察職業有關，配合工作而調動到本鄉，在此落地生根，甚至有著屬於自己的土地。而後期的遷移者大多是通婚因素。魯凱族佔 1.1%，處於鄰近鄉之故，通婚因素成為遷移的主因；阿美族與泰雅族各佔 0.4%，幾乎是女性居多，也是通婚因素來此居多。就此，外族的大量遷入與通婚是否影響 Hla'alua 文化及其族群意識，須深入其居住部落觀察。

第二節 高中村 Hla'alua 人的生活景況

一、地理環境

高中村為本研究的主要田野地，位置居於桃源鄉的西南方，經緯度大約分別是東經 120°45~120°39，北緯 23°12~23°07，是通往本鄉的重要門戶。本村北以他果宴山為界鄰桃源村，西以四社山為界鄰建山村、大竹溪山為界鄰那瑪夏鄉南沙魯村⁷與甲仙鄉小林村，南以高中檢查哨為界鄰六龜鄉寶來村，東以美壟山為界鄰寶山村，台 20 線公路貫穿其中，為重要仰賴的對外通道。海拔高度約在 500-600 公尺之間，全村的面積 37 平方公里。(請見圖 2-2)

⁶ 布農語意為多魚之處。

⁷ 高雄縣三民鄉於 2008.01.01 正名為那瑪夏鄉，

本村的地形屬於河川台地地形，全鄉主要河川荖濃溪由東北向西南穿越，經過長久的侵蝕堆積形成目前的地勢型態。圍繞排列在荖濃溪的兩岸山脈，東邊為美壘山，西側為排剪山⁸，北邊則有他果宴山，前兩座山脈的稱謂，源自於古老的 Hla'alua 兩大社群之名。主要三山脈，代表著古代 Hla'alua 四社群，其中三社的居住領域，美壘山為美壘社，排剪山為排剪社，他果宴山為塔臘社，各自守護著此古居地。象徵著保護僅存的 Hla'alua 族人，在此地安居樂業，遵循傳承原有的文化。



圖 2-2 高中村行政區域圖

⁸美隴與 virangan 同音；排剪同於 paiciana 之音。

全村水系以 sakərahltəungala (荖濃溪) 爲主要河川，另有 tapataparū 溪 (塔羅留溪)、hlamaranguahla (埔頭溪) 以及 ngsupihla (綠茂溪) 注入。傳統的 Hla'alua 人聚落分佈與河流關係十分密切，而不同的氏族管轄自己的河川，並定期舉行漁獵祭 (或稱河祭)。群山相連，受到荖濃溪與分支溪流的切割，境內建造不少的橋樑，由南而北依序爲綠茂橋、炳才橋、翠谷橋、塔魯魯芙橋 (Tataparu)、塔魯魯芙隧道、高賢橋及萬年橋；另有一座連接荖濃溪兩岸的美蘭橋。而傳統吊橋有二座，一是美蘭古吊橋，並行座落於現美蘭橋約 150 公尺處，目前成爲地方特色風景之一；另一座則在日據古道⁹上，位於興中國小的下方，殘破且不堪使用，但對於當地人則有著深刻的歷史記憶¹⁰。

二、歷史沿革

Hla'alua 人原有的生活領域大致與現今的桃源鄉行政區域範圍相同。據傳三百年前，Hla'alua 人由嘉南平原一代往東遷移，最後選擇本村居住，一部份居於排剪山間，另一部份則在美壟山間。清領時期，歸屬於鳳山縣管轄，文獻記載有比蘭社、排剪社以及他拉魯社。

日據時代，三社社名在文獻中仍然存在。但當時的日人爲了方便管理 Hla'alua 人，就將各社人口集中在目前高中村興中國小的位置。一直到瘟疫的流傳，族人相繼死亡，爲了避免病情擴散，族人又回到各社原本居住的地方。爾後，平埔族、漢人、布農人、排灣族人逐漸遷移進來，成爲今天多元族群的現況。而目前本地稱高中村爲 Haisen 的由來，便是從日據時期流傳下來。當時的高中村是漢人、平埔族與山胞的分界之處，Haisen 是日語界線之意¹¹。平埔族¹²是日本殖民政府推行水稻耕作，受獎勵而遷入來教導本地人從事稻作。後來，Haisen 也延伸被稱爲 Haisin，布農語意爲稻米。日據以來，本村有著不小的土地面積進行稻作。筆

⁹ 爲日人便於統治而興建古道之一，目前雜草叢生，鮮少使用。

¹⁰ 筆者國小時，每逢台 20 線風災坍方，爲對外的步行通道之一，目前尚有日治時期的檢查哨遺址。

¹¹ 感謝樟山國小陳有德主任的口述歷史。

¹² 本村的平埔族後裔有曾姓、陳姓、潘姓等，劉彬雄 1969 的文獻即有記載該數戶平埔族。

者年幼時，仍有陪著母親參與割稻等換工¹³的活動。

民國 44 年後，大量的布農人因交通不便與開墾地日益減少，由梅山、樟山遷入今高中村第四鄰長老教會一帶。美蘭吊橋也隨之興建，荖濃溪兩岸的美壠社與排剪社族人開始有來往。後來，國民政府將本村更名爲高中村，一直沿用至今。民國 57 年 7 月南橫公路開，歷經四年四個月，於 61 年十月通車，從此也打開了高中村的大門。

上述因素，牽動了各個族群的遷移，村名也因此有所更迭。原本是 Hla'alua 社群概念下的地名，在殖民政府、外來族群與國民政府的影響下，由「高中村」取代。這與本地人的傳統領域概念並無相關，卻沿用至今。筆者認爲這是外力賦予的，也就是因國家機器的統治。而透過對當地的生活模式的瞭解，可以發現傳統的地名還是被普遍地使用著。撇開國家賦予的行政名，傳統地名讓 Hla'alua 人更清楚所保留對這一片土地的空間記憶與歷史情景。

三、Hla'alua 的人口分佈

跳脫行政區域劃分的概念來看，就本地人觀點而言，本村人口分布可分爲四個區域，各有其傳統地名。一是高中檢查哨又稱六貓（**Suhlungan**），爲第一鄰（人口數 80 人）；二爲高中一村也稱日識茲（**Ruhluc**），包括第二鄰（人口數 196 人）、第三鄰（人口數 79 人）與第四鄰（人口數 188 人）（請參考圖 2-3¹⁴）；往北通過高中大斜坡，則進入高中二村又稱第二部落（**Papanara paiciana**），爲第五鄰（人口數 141 人）；第四是通往美蘭橋的地段，第六鄰（人口數 83 人）稱爲美蘭部落又稱過河¹⁵（**Suaci** 或 **Vilangan**）¹⁶（請參考圖 2-4）。

人群居住就以這四個區域爲集中區，從本村的人口統計表（如表 2-5 所示），可以看出 Hla'alua 的人口居住，仍保有以往 Hla'alua 社群的居住型態，各自久居在原來的區塊。依筆者訪查發現，遷移來的布農族及其他族群，則是明顯的建屋

¹³ 換工是親友關係結合而成的生產關係，布農族與 Hla'alua 是十分常見的經濟活動。

¹⁴ 本圖爲轄區派出所巡邏圖，是早期員警自行繪畫，非常有歷史意義，但北方的方向是錯誤的。

¹⁵ 當地人的口音則讀作ㄍㄨㄢˊㄉㄛˊ，聽起來十分有趣。

¹⁶ 第六鄰傳統地名是 **suaci**（索阿紀）。**Vilangan** 是社群居住的名稱，各族群多使用此名。

表 2-5.高中村人口分布各鄰各族戶口數及性別統計表

		村名		高中村按鄰以性別、原住民、民族別統計表						
		鄰別		一鄰	二鄰	三鄰	四鄰	五鄰	六鄰	備註
總人口		總計	767	80	196	79	188	141	83	
		男	408	52	97	41	99	76	43	
		女	359	28	99	38	89	65	40	
原 住 民	合計	總計	698	65	184	66	166	140	77	
		男	369	39	93	33	88	76	40	
		女	329	26	91	33	78	64	37	
人 口 數	山 地 原 住 民	總計	694	65	183	66	165	138	77	
		男	368	39	93	33	88	75	40	
		女	326	26	90	33	77	63	37	
	平 地 原 住 民	總計	4	0	1	0	1	2	0	
		男	1	0	0	0	0	1	0	
		女	3	0	1	0	1	1	0	
區域人口		總計	215	15	12	13	22	1	6	
		男	120	13	4	8	11	0	3	
		女	95	2	8	5	11	1	3	
戶 數	總戶	總計	179	25	45	20	40	33	16	
	山原	男	166	21	44	16	37	33	15	
	平原	女	0	0	0	0	0	0	0	
原 住 民 各	合計	698	65	184	66	166	140	77		
	阿美	3	0	1	0	0	2	0		
	泰雅	2	0	1	0	0	1	0		
	排灣	30	0	21	3	1	5	0		

民 族 各 鄰 分 布 人 數 統 計	布農	480	43	106	51	137	111	32	
	魯凱	12	5	4	0	1	0	2	
	卑南	1	0	0	0	1	0	0	
	鄒 (Hla'alua)	170	17	51	12	26	21	43	
	賽夏	0	0	0	0	0	0	0	
	雅美	0	0	0	0	0	0	0	
	邵	0	0	0	0	0	0	0	
	噶瑪蘭	0	0	0	0	0	0	0	
	太魯閣	0	0	0	0	0	0	0	
繪 表：郭基鼎 資料來源：桃源鄉戶政事務所 2008.01.31									

居住在台 20 線道旁。尤其以第三、四鄰，布農族、漢人與平埔族的住宅處處林立，長老教會、帝聖宮與安息日等宗教聖地也集中於此。

高中村之人口分布按其鄰、性別、原住民及民族別統計表來看，男性（408 人）多於女性（359 人）。Hla'alua 人數為 170 人，佔全村 22.2%；布農族人數為 480 人¹⁷，佔全村 62.6%之多；其他族群則佔 15.2%左右。雖然布農人依舊多數，但本村的 Hla'alua 人口比率佔 22.2%，高於全鄉的 6%，可說是擁有最密集的 Hla'alua 人之聚落。

再仔細探討各鄰的 Hla'alua 人的分布情形，第一鄰 17 人、第二鄰 51 人、第三鄰 12 人、第四鄰 26 人、第五鄰 21、第六鄰 43 人。第二鄰與第六鄰的人口數為最多。而且第六鄰中 Hla'alua 人的比率，是唯一高過於布農族者，佔該鄰人口數的 55.8%，本鄰位置，也就是早期之美壟社的生活範圍。

根據以上資料，全村目前有 170 人登記為鄒族。依據筆者的調查，除了兩位為浦姓為阿里山鄒族外，其餘皆為本地的 Hla'alua 人。此外，因通婚或者是工作

¹⁷ 據筆者瞭解，本村的布農人多為民國 44 年後從梅山、樟山的 Is-tanda 氏族，中文姓氏多為謝、顏。

因素而遷居在外縣市者，尚有 30 人左右，所以本村的 Hla'alua 人應有 200 人以上。伴隨著因謀職遷移與異族通婚的因素，Hla'alua 人面臨著人口消失與血緣混合的處境。在這 Hla'alua 的古居地，由於不斷有外族的遷入，因此讓其已不再是 Hla'alua 人文化的永久地，其文化保存與文化認同的危機一再浮現。

四、親屬組織

高中村的 Hla'alua 人與布農人混居，且大量通婚，藉由親屬組織的討論與觀察，有助於理解 Hla'alua 人的延續與族群發展。筆者將以家、命名原則、氏族與婚姻四部分，來加以探討。

(一)家

「家」或「家族」是組成 Hla'alua 社會組織的基本單位，其中的親屬關係，由婚姻、血緣關係及收養關係所形成。因此，家族是 Hla'alua 人日常生活的親屬團體，也是在親屬範疇中最基本的單位。Hla'alua 人稱家屋為 Salia，但是傳統家屋的建築在高中村已不見，取而代之的水泥建築，與一般漢人無異，頂多是客廳擺放家中男性所狩獵的動物標本，所以無法對於現有家屋深入探討。家族則稱為 ucani pihlinga，其意為一家之屋內¹⁸，經由家庭的居住、經濟合作、生育特徵等狀況，可知悉家與社會的親屬連結關係。

對於家的構成形式，2004 年賴建戎以問卷方式將 Hla'alua 人的家庭分為核心家庭、複合家庭、主幹家庭與直系家庭¹⁹來進行調查，結果是以核心家庭居多數，主幹家庭次之。高中村現有 39 戶為 Hla'alua 人擔任戶長，而居住有 Hla'alua 人的戶數則總計有 57 戶²⁰。其間的數字差距，原因大多是與布農人通婚之果。一部份是 Hla'alua 人男性去世後，改由布農女性擔任戶長；有些則是 Hla'alua 人男性入贅於布農女性，但後裔仍登記為鄒族。對照家庭成員資料，核心家族比例甚高，與賴建戎 2004 年調查結果相似。

¹⁸ 小島由道，《番族慣習調查報告書「第四卷」鄒族》，2001，頁 85。

¹⁹ 賴建戎，《台灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究 2004》，頁 52。

²⁰ 資料來源，2008.01.31 桃源鄉戶政資料。

依據筆者的訪查，核心家庭的成因延續傳統「家」的概念，父母去世後兄弟各立門戶；而主幹家庭有長嗣繼承家業與照顧雙親責任之意，則多由經濟能力較好的子女們來照顧雙親。

(二)命名原則

傳統上，在 Hla'alua 人初生第五日，由父親將頭飾掛在嬰兒頭上，並做茅葉結 *tukuvu* 插在嬰兒衣領上，接著祭祖靈為嬰兒祈福後命名。Hla'alua 人傳統族名的取得，大體上兄姐以繼承祖父母為原則，弟妹則取名源於叔、舅、姑、姨。但這些長輩如有惡死或者是品行不佳者，父母則會跳過，而由取其他親者之名，其目的是為嬰兒帶來祝福，能平安順利長大成人。

經筆者調查之 Hla'alua 人現有之傳統名譜（見表 2-6），發現與衛惠林 1965 年之調查，兩者有所出入。名譜中除拼音與發音之差距頗大外，他將乳名與成人名，登記成為兩個不同的名字，這似乎與傳統姓名的使用、Hla'alua 人的觀點有所差距。例如男性名 *mai* 與 *Amahu* 是指同一個人名；前者是小孩時的稱謂，後者是成年後的稱謂，只是兩者年紀不同而已；女性名 *nauluku* 與 *taculuku* 也是同樣的情形。比對文獻上 Hla'alua 人的名譜，可以發現許多名字在現今的社會中已無使用，此或與無後嗣可繼承有關。甚至還有取名於外族的情形，但這些因被視為非傳統之名，而不加以記錄之。

表 2-6. 高中村 Hla'alua 人現有命名譜

男姓名	女姓名
Angai	Apu'u
Avi	Aruai
Atai	ɬlɬkɬ
Pali	Inguru
Pani	Hla'u
Hlahla	Hlatingai
Amahlɬ	Oip'i
Tahlɬ	'Usu
Tamauhlu	Pi'i
ɬlɬnganɬ	Langui
Salapu	
Caupu	
Piacɬ	
Tautau	
Mu'u	
Piali	
Pauli	
Hlakuta'i	
Usai	
Sɬkɬ	
Pa'ɬ	

製表人：郭基鼎

資料來源：田野調查²¹

²¹ 感謝頭目、游姓、余姓耆老提供資料。

(三) 現今 Hla'alua 氏族

文獻中，許多研究指出 Hla'alua 人是一父系社會，以祖先為中心，後裔組成父系嗣系群，此嗣系群被稱為「氏族」。另外，移川子之藏於 1937 年的調查中，發現 Hla'alua 人其實是由四個不同系統所形成的社會，分別為 tumamalikisala、tumalalasunga、tumatakanakanavu 及 pakisia 等系統。下表是筆者綜合文獻資料與訪查，舉列出目前高中村所存的氏族：

表 2-7. 高中村現存氏族統計表

氏族系統	氏族／家族漢姓 (賴建戎 2004)	原居社群 (王嵩山、汪明輝、浦忠成 2001: 222-223)	備註 (賴建戎 2004)
tuma-lalasunga	Aupulana／郭、鍾	Tarararu、ngani 社	由塔臘裕社遷居高中村、桃源村
	sarapuna ²² ／石、游	汪明輝調查為 tuma-marukisala，原居 paiciana、tarararu 社	游：居高中村。 石：由排剪社遷居復興村、桃源村
	Tavuana／唐	paiciana 社	居高中村檢查哨
	tavavurana／彭	paiciana 社	居高中村
	Muuana ²³ ／尤	paiciana 社	居高中村
	Auracana／宋	tarararu 社	由塔臘裕社遷居高中村
	Ukuluana／廖	viranganu 社	居高中村美壟社
	tuma-marukisala	Aiputana／余	汪明輝調查為 tuma-lalasunga，viranganu 社
Apaalica (賴建戎列 lalasunga 系統)／余		viranganu 社	居高中村
apurana／廖		viranganu 社	居高中村美壟社

²² 移川子之藏認為係屬沙化的卡族，惟據賴建戎田野調查訪談認屬 tuma-lalasunga 系統。

²³ 劉斌雄調查認為係屬沙化的卡族，另有一氏族為 la'upa。

	lianguana／鄧、林	viranganu 社	現任高中村頭目。居高中村。
	Uanguana／余	viranganu 社	居高中村
pakisia	piana／蔡	paiciana 社、tarararu 社	爲西拉雅族大武壠社後裔。居高中村

由表中發現原來四個系統所形成的氏族原有二十個²⁴，目前僅存十三個；而 tomatal kanakanavu 系統下的家氏族已不知去向或者消失。「氏族」存在之意涵，賴盈秀的賽夏族認同研究²⁵中指出，當代的賽夏人非常有可能是藉由「氏族」認同來維繫族群認同（賴盈秀 2003：127）。但汪明輝等認爲「氏族」，僅存有代表象徵之意，故仍要回到家族爲之基本單位，以其家族名作爲共同之身份認同，去維繫親屬關係，進而維持氏族組織，並經由歷史的遷移與長期共同生活，所形塑而成（汪明輝、王嵩山及浦忠成等 2001：221）。

許多 Hla'alua 人已不清楚自己的家族或氏族之傳統名，年輕的一代成員更不用說。進一步訪談耆老們，則發現女性們普遍將自己的家族與氏族概念停留在中文姓氏或社群（paiciana 社或 tarararu 社）上，傳統名稱大多不清楚；只有男性耆老較能清楚指出家族或氏族名稱，對於氏族的功能與歷史也能加以敘述。男性與女性對於家氏族的認知，是否與本族爲父系氏族社會有關，有待商榷。就此，Hla'alua 人的氏族概念，隨著時間之演進，日漸趨於薄弱，筆者認爲這與傳統氏族組織欠缺如傳統般地運作有關。長期下去，傳統家氏族概念可能隨著耆老而凋零，只能藉由外來的中文姓氏來作區辨，如此，是否影響其社會結構與族群意識？需要進一步考證。

（四）婚禮儀式

婚禮最能觀察一個 Hla'alua 人，其縱向與橫向親屬關係之表現。由於近代的 Hla'alua 人幾乎都有布農族的血統，故造成婚姻的協商與儀式進行，與以往有很

²⁴ 劉斌雄，〈沙阿魯阿的社會組織〉，1969，頁 95。

²⁵ 參考賴盈秀誰是「賽夏族」？--賽夏族族群識別與認同界線之研究，p120。

大的差別。傳統上 Hla'alua 人謹守一夫一妻制，嫁娶以從夫居為主，無多偶婚與招贅婚。近年來，受到布農人及平地人的影響，傳統已受到改變，招贅婚被採用情形頻繁；多偶婚也有一案例。（劉彬雄 1969：130）

婚姻不只是 Hla'alua 男女兩人的結合，同時也是二個家或二個氏族結合的重要活動。婚姻除了當然由雙方父母決定外，其婚事的進程序已有重大的變遷。因為與外族通婚的數量多於族內，禁婚範圍已不需考慮。主要的考量則是外族的婚姻習俗，不論是迎娶或下嫁，都將融合兩種以上的婚姻習俗。

筆者參與過的婚禮儀式不計其數，Hla'alua 人與布農人的婚姻進行模式大致相同。Hla'alua 人男性在迎娶布農人時，主要是先殺豬訂婚，分配豬肉給將分發喜帖的人，最後在舉辦流水喜宴，完成最後祝福動作。當然也有直接殺豬結婚，參與人直接給予紅包領取豬肉，而這是必須要事先告知的。如果是娶漢人為妻，則是以平地習俗進行，如下聘、喜餅等。

女性婚嫁不論是原住民或漢人，皆是以殺豬請客。Hla'alua 人傳統習俗上，婚事進行只要殺一隻豬給親友享用，但是受到布農人的氏族觀點²⁶影響，殺豬的數量非常龐大，大約皆是 10 隻以上，這因為必須滿足有關一方布農血統有關的親屬氏族需求。年前，筆者參與一次布農族殺豬結婚的儀式，豬的數量 28 頭，凌晨四點開始分割豬隻，中午完成分解開始唱名發放豬肉，至下午三點左右，最底層的豬肉都有發青的現象，堆起來的豬肉非常的驚人。

西方宗教²⁷對於婚禮儀式舉行模式的影響，非常之大。訂婚儀式多在自宅舉行，但先需由牧師帶領長老進行「家庭禮拜²⁸」，給予新人祝福的禱告。結婚當天一大早會在教會進行結婚儀式，完成牧師或神父及眾人見證才前往喜宴之地²⁹。喜宴開始前，要由牧師或長老禱告，祈求上帝祝福後，才鳴砲開席³⁰。如果教徒是以傳統方式結婚，仍須牧師至家祝禱儀式，而外邊由親戚朋友進行分豬

²⁶ 布農人結婚，有親戚關係的氏族都會分配豬隻。

²⁷ 指的是信仰長老教會與安息日等。

²⁸ 基督宗教見證婚姻所進行的一連串祝福儀式。

²⁹ 高中村民的婚禮喜宴幾乎是在長老教會前廣場舉辦。

³⁰ 融合漢人習俗。

肉，中午唱名發放。安息日信仰者則有一點不同，教徒的教條則不准食用豬肉。因此，除了要殺豬外，另外也必須宰殺牛或羊給安息日信仰的親友。

從 Hla'alua 人的婚禮，可以發現有多種文化融合其中，西方宗教、漢人文化，及布農文化等，傳統婚事習慣已經不採用。不過，能清楚區分 Hla'alua 人與布農族等之不同點，在於結婚婚紗的傳統服飾照，Hla'alua 人的服飾鮮豔的展現眾人；招待人員主要也是 Hla'alua 親屬來擔任，結婚儀式也變相是 Hla'alua 人親屬的大相聚。幾年前，Hla'alua 人的婚禮，主要是融合漢人與布農族的習俗舉行。近來，頭目制度恢復，在訂婚與結婚的程序中，增加 Hla'alua 頭目必須以其身份，使用 Hla'alua 語的致詞，成為 Hla'alua 人婚禮與其他族最大的區辨。

五、政治

(一)傳統頭目制度

就傳統政治而言，Hla'alua 人有著明顯制度化的領袖，稱頭目為 Kapitanu。Kapitanu 是以世襲的方式延續，Ianguana（鄧、林姓）家族為頭目繼承家族，另有輔佐頭目管理的家族 Laurancana，以宋姓家族為主。而宗教祭司 ralui 也是以 Ianguana（鄧、林姓）家族繼承，但是最後一任 Paa'u 在多年前已逝世，目前尚無人繼承。戰爭指揮者 rahli，也因社會變遷而不再需要。

日據時期，採用當地人自己管理當地的辦法，Hla'alua 四社各設有頭目一職，此後領袖名皆稱頭目。Hla'alua 社群中，當日人欲指定頭目，會先徵詢本地人之意見，Kapitanu 順理成章成為殖民政府下的管理者，不過地位與以往其實有程度上的差距。不過光復前，傳統的世襲頭目制度仍能維持運作（參考表 2-8）。

光復後，實行地方自治，進行村以上層級的民意代表與公職人員選舉。就此，Hla'alua 人的政治型態面臨改變，以往的 Kapitanu 頭目制度與村長選舉產生衝突。村長為地方行政的一環，統管行政村內的大小事務，因此不同的族群被國家法律圈在一起，Hla'alua 人的頭目制度已無法因應需求，Hla'alua 人對於「社」的概念自然被村所取代，頭目制度逐漸式微。到了鄧光華繼承大哥鄧教的頭目，

表 2-8.近代頭目繼承表

頭目族名 ³¹	中文名	時間
Amahlu (ulunganu)	鄧國立	不詳
Avi (ulunganu)	鄧光華	不詳
中斷二十餘年		
Kirakirau ³² (ulunganu)	余宗清	民 82-93 年
Tahai ³³ (ulunganu)	林武雄	民 93 年至今

由於無心繼承與延續，之後空白了幾十年。據筆者所知³⁴，直到民國 82 年國家劇院所演出 maitungusu (貝神祭典) 後，排剪社的 Hla'alua 人自行選舉推舉出新任頭目 Kirakirau—余宗清 (美壟社)，其身分與傳統制度不符，爭議頗大。直到民國 93 年才由原頭目氏族 Tahai 林武雄接任頭目一職。

(二) 國家選舉政治

早期 Hla'alua 人居於多數，政治尚有自主空間。隨著布農人口的遷移數量增加，但獲選為高中村村長的結果，仍以少數人口的 Hla'alua 人為多，此可能與 Hla'alua 人社會特性之具有階級制度有關，村長一職久為 Hla'alua 人所居 (請參考表 2-9)。

依表 2-9 來看，高中村歷經 17 屆的村長選舉，Hla'alua 人當選十次，布農人五次，平埔族兩次。表面上 Hla'alua 人仍佔有優勢，但是依筆者訪查與瞭解，其中許多隱藏的現象值得討論。第一，Hla'alua 的當選人並未有出現鄧 (林) 頭目家族參選，反而幾乎是 Laurancana 宋姓家族佔了七屆之多，不再如日據時代，皆由 kapitanu 當然的成為村長。從國家制度來看，這可以說是反映民主政治的價值，一人一票，票票等值。但依 Hla'alua 人社會組織的角度，傳統的政治型態已經受到破壞，頭目制度蕩然無存，無疑是國族主義下的受害者。

³¹ 受封頭目的人，族名必須改稱 ulunganu。

³² 此族名非 Hla'alua 原有族名，而是源於排灣族，至於為何以此命名，已不可考。

³³ Tahai 為林武雄的舊名，源自於其布農母親一方。

³⁴ 感謝筆者的阿姨酒後真實透露。

表 2-9. 高中村歷屆之村長與族別表

屆數	姓名	性別	族別	任職日期	卸職日期
一	余金福	男	Hla'alua	民 35	民 37
二	蘇文慶	男	布農族	民 37	民 39
三	宋澤清	男	Hla'alua	民 39	民 41
四	宋澤清	男	Hla'alua	民 41	民 45
五	蘇文慶	男	布農族	民 45	民 49.03
六	宋澤清	男	Hla'alua	民 49.03	民 53.10.01
七	陳元和	男	平埔族	民 53.10.01	民 57.10.01
八	曾友明	男	平埔族	民 57.10.01	民 62.11.01
九	高海龍	男	布農族	民 62.11.01	民 67.08.01
十	宋明利	男	Hla'alua	民 67.08.01	民 71.08.01
十一	宋卻生	男	Hla'alua	民 71.08.01	民 75.08.01
十二	宋卻生	男	Hla'alua	民 75.08.01	民 79.08.01
十三	宋卻生	男	Hla'alua	民 79.08.01	民 83.08.01
十四	謝余美珠	女	Hla'alua	民 83.08.01	民 87.08.01
十五	黃金水	男	布農族	民 87.08.01	民 91.08.01
十六	余 猛	男	Hla'alua	民 91.08.01	民 95.08.01
十七	洪虎傑	男	布農族	民 95.08.01	至今
繪 表：郭基鼎					
資料來源：桃源鄉鄉公所 2008.01.31					

第二，第一屆至第六屆的村長中，Hla'alua 人佔四位、布農人兩位，雖然表面上 Hla'alua 人看來存在優勢，但經耆老的講述，選舉的結果都是當時的國民黨政府所決定，只要加入國民黨籍，且具忠黨愛國的情操，就會被安排選上，因此不能算是真正的公平選舉，不過卻也點出 Hla'alua 人因其社會特性而熱衷參與黨派政治之行爲。第三，七、八兩屆則爲平埔族的陳元和與曾友明，這可說是極少族群能贏得選票的民主結果。有趣的是，本村的平埔族大多是口操台語，並從事雜貨店生意，在人數稀少下能贏得選舉，是經濟因素或者其他，原因耐人尋味。筆者所訪問的耆老，他笑著說：

「當時真的很窮，窮到連買火柴生火都有困難，當時我爸爸（布農族）出來跟平埔族村長拼選舉，還是沒辦法。因為當時他們開雜貨店，有味精、肥皂、火柴和鹽巴，我們什麼都沒有，所以就算親戚多還是會輸，只是輸給 atimodo（味精）啦！」

第四，第九屆爲布農族村長，之後的五屆又回到 Hla'alua 宋家的手中，但此時情形已是當選人皆有迎娶布農女性的背景，選票的來源含有因婚姻結果而結合兩族的力量，而並非是因 Hla'alua 人的勢力較大，事實上布農族人的口數早已佔多數。第十四屆當選人爲女性，女村長³⁵爲 Hla'alua 人嫁入布農家庭，也是村內十七屆以來唯一當選村長的女性特例。從整個選舉歷史的脈絡顯示，不管 Hla'alua 人或是布農人，女性在政治場域還是趨於弱勢，可見兩族的父系氏族組織的特色持續至今。

六、宗教

日治以後，Hla'alua 人的傳統祭儀活動產生變遷，亦直接影響到宗教信仰的改變，主要的因素是日人推廣水稻耕作，取代原本的農耕祭儀的小米栽作儀式。國民政府遷台後，政策與市場經濟需求下，輔導其改種植其他經濟作物。傳統農事祭儀的核心不在，致使其中的宗教性祭儀式難以爲繼，連帶著傳統宗教信仰也

³⁵ 女村長爲筆者的同學之母，在任何場合都能以流利的 Hla'alua 與布農語來主持活動，平日積極參與長老教會活動，可說是的母親模範，令人難過的是已於 2006 年不幸罹癌逝世。

逐漸削弱。

當前的高中村的信仰狀況就如同其族群之多元一樣豐富。不同時期傳入不同宗教信仰，而 Hla'alua 人的傳統宗教信仰，在最後一位鄧姓巫師 Pau'ua 去世之後，就因缺乏與生靈、物靈及神祈溝通的使者，可說成爲風中殘燭，一吹即滅。事實上，多元宗教信仰已經存在 Hla'alua 人的生活當中；基督教會自清朝即在高雄縣傳教，各自的教派傳教方式不一，其中兩支派系成爲高中村的 Hla'alua 人主要信仰，結合其他宗教取代了 Hla'alua 人傳統宗教（請參考表 2-10）。

表 2-10.高中村之教會與廟宇表

堂名	設立時間	位置	主持者	備註
高中長老教會	1955 年	高中村 41 號	高正義	
高中復臨安息會	1951 年	高中村 29 號	陳國鄉	
草水教會	1975 年	高中檢查哨	高正義	
天主教	無	教友家中	外籍神父	
帝聖宮 ³⁶	1990	位於第三鄰		
土地公廟一	不詳	已拆撤		兩間於 2007 年底 合併
土地公廟二	不詳	位於第四鄰		
萬善祠	不詳	公墓入口處		

教會、廟宇等儀式傳布地點的建立，代表該宗教之發展在此地已有一段歷史。基督長老教會與草水教會是屬於英國長老教會一派，該教派原以在高雄縣行教多年，在 1945 年後，又有許多新教團到來。二次戰後，外籍教士以扮演顧問角色，英國長老教會開始自立自傳，至今已成爲台灣基督長老教會一員。高中復臨安息會屬基督復臨安息會，又簡稱安息日會，1950 年代即在高雄縣傳教，早期有教育傳教、醫療傳教、唱聖詩、祈禱、講道等³⁷。天主教則是由六龜天主教

³⁶ 原名三鳳宮，後來更名帝聖宮，供奉天上聖母。

³⁷ 參考陳梅卿，《高雄縣基督教發展史》，1997，頁 53-67。

外籍神父負責傳教，外籍神父都有不錯的布農語能力。

帝聖宮供奉天上聖母媽祖、註生娘娘、南海觀音佛祖，土地公廟二間是漢人與平埔族的信仰中心，Hla'alua 人參與的不多，主要是帝聖宮旁的郭姓兄弟，其父親是漢人姓張，隨母親改姓郭，血統一半為 Hla'alua，在族籍登記上為鄒族³⁸。萬善祠是祭祀孤魂野鬼，神牌刻有祭祀日人、漢人與山地同胞字樣，據傳大家樂簽賭盛行時，不分族群都來此祭拜求明牌，目前鮮少人進入。

傳統宗教的深層意識在現今的是 Hla'alua 人不易表現的，原因就是教會的影響，必須與其生活才能洞悉。經賴建戎³⁹（2004）的問卷調查統計，Hla'alua 人參與本村教會信仰，基督長老教會有 66 人；基督復臨安息（簡稱安息日）會有 12 人；一般民間信仰者有 10 人；天主教有 1 人；祖靈信仰有 2 人；無信仰有 8 人。長老教會的信仰人數最多，安息日次之，三則一般民間信仰。

據筆者進行瞭解，長老教會的人數的確較多，受洗人 Hla'alua 人與布農人合計有 260 人，再加上牧道者⁴⁰合計約三百餘人⁴¹。參與的 Hla'alua 人大多是居於荖濃溪左岸排剪社人，整體人數還是以布農人居多；以布農語傳道，是典型的布農族教會。安息日教會則以居於右岸的第六鄰美蘭部落 Hla'alua 人為主，參加的幾乎是 Hla'alua 人，合計約 36 人左右，可以說是 Hla'alua 人的教會；美中不足的是由布農人擔任牧師，便以布農語及國語傳道。居於高中村檢查哨（Sulolonga）Hla'alua 人，則以草水長老教會為信仰中心。剩下極少數的 Hla'alua 人則是因通婚背景而選擇帝聖宮、土地公廟與萬善祠的信仰。

雖然賴建戎(2004)的統計資料與目前筆者調查之宗教信仰情形相近，但仍有一點是筆者覺得可議之處。因他的問卷統計人數合計 99 人，調查結果祖靈信仰一項為 2 人，這是非常不可思議的。所謂之祖靈信仰，其實主要出自是血統上的繼承，是一種原生的遙想，及對祖先的緬懷之情，絕對是無法斷然切割的。例如，

³⁸ 資料來源：桃源鄉戶政事務所 97.01.31 高中村族籍資料。

³⁹ 父親為高中村布農人，桃源鄉前任鄉長，但從小未在部落長大，距離感較大。

⁴⁰ 牧道者是指未經教會受洗儀式，僅參與禮拜活動。

⁴¹ 感謝興中國小田老師提供資料，她也是長老教會的長老之一，對佈道工作非常熱心。

當筆者每次參與 maitungusu 貝神祭典儀式時，都觀察到雖並非每一位 Hla'alua 人都參與了儀式舞蹈展演，但卻都相當熱心地參與共享祖靈之宴，其群策群力來辦好活動，這也應就是對於祖靈信仰的具體行為表現。

七、經濟

Hla'alua 人在傳統上是採取山田燒墾之初級農業生產，以旱稻與小米為主食。有一種稱為 matiaurunu 的共耕制度，也就是說由兩家各出一半種籽，收作時亦是兩家平分來收穫。隨著不同統治者進入，經濟型態也呈現多元發展的現象。

農業生產部份，由傳統的自給自足走向市場經濟活動。由於高中村地勢低較潮濕，日據時期引進平埔族指導 Hla'alua 人進行水稻耕作，情況一直到 1970 年左右。1980 年代後，政府鼓勵稻田轉作，稻田逐漸廢棄，改種飼料性玉米。但玉米的收益不高，於是改種植梅子、李子及生薑等經濟作物。近年來，本村廣植梅子，但是經濟收益隨著市場機制長久無法提振。有鑑於那瑪夏鄉熱帶水蜜桃行銷成功，許多家戶也轉向去種植水蜜桃樹。

另外，因本村海拔較低，因此在較平整的農耕地除了部分種植高冷蔬菜（多為高麗菜）之外，大都以青蔥、龍鬚菜、敏豆、小黃瓜、刺瓜輪替耕種，但經濟效益並不高⁴²。在較陡的山坡地，則以山芋頭為主，芋頭可分為屏東小芋頭與甲仙芋頭，前者可作為奇拿富⁴³之用。土芒果與金煌芒果也佔有不小的耕地，但是價錢不穩定，棄耕情形常見。生薑則是漢人租地耕種，族人收取租金與勞力賺錢，可說是雙贏的農作物。破布子與樹豆大多是自給自足，產量較多時才會買賣。值得一提的是本村的愛玉子，為台灣特有山地植物，有的是高山野生⁴⁴的，有的則是人工栽培的，當每年的九月至翌年的二月是採收期，一年只有採收一次，果實類似青芒果；據中醫藥典記載，質純的愛玉果膠，具有養顏美容，潤喉養生的功能。由於卡路里低的關係，廣受消費大眾的喜愛，成為普遍性的消暑清涼、降火之功效的食品冷飲。愛玉的經濟價值非常高，也是本鄉極力推薦各村的種植高經濟農作物。整體而言，農業生產已朝向商業化取向，不斷的變遷，這就是現今 Hla'alua 人的經濟活動特色（參考表 2-11.）。

⁴² 本地原住民的經濟作物只能餬口，真正得利者還是低價收購者。

⁴³ 奇拿富為排灣族美食之一，現廣為原住民使用。

⁴⁴ 美壠社的部份 Hla'alua 人靠著野生愛玉養活了一家人。

表 2-11.當代 Hla'alua 人之農耕作物週期（表格參考林曜同 2007）

月 農作	一 月	二 月	三 月	四 月	五 月	六 月	七 月	一 月	九 月	十 月	十 一 月	十 二 月
金煌 芒果							採 收	採 收				
土芒 果					採 收	採 收						
梅子				採 收	採 收							
李子					採 收	採 收						
筍頭	種 植									採 收	採 收	種 植
愛玉	種 植 採 收	種 植 採 收								採 收	採 收	採 收
生薑	採 收	採 收								採 收	採 收	採 收
破布 子						採 收	採 收					
樹豆			種 植	種 植								採 收

除農業活動為主要經濟活動之外，有些 Hla'alua 人從事營造工程（例如綁鐵與板模工）與少數為軍公教工作。值得一提的是，Hla'alua 男性仍會利用閒暇時間（晚上）上山打獵，一方面滿足口慾，一方面靠獵物（飛鼠、山羌、山羊、山豬、黃鼠狼及果子狸）來增加家庭收入。在新興的塔羅留溪觀光景點，導覽工作與原住民風味餐製作也成為重要的經濟來源。可見得，Hla'alua 人會因應社會經

濟變遷，而發展出屬於自己的經濟活動型態。而此型態，則是融合了多元文化經濟因素的表現

八、小結

(一) 傳統領域變遷

表 2-12. Hla'alua 人賦予桃源鄉的傳統地名表

今日地名	Hla'alua 語地名	命名由來	備註
啞口	Tu ru hlu	下雪的地方	
天池	Tai hli cuai hli cu	鬼湖	
中之關	Tu lu u	不詳	
禮關	Tu u	一塊形似桌子的地方	
梅山	Ta ku va	北鄒族聚會之地	
樟山	Tam la sai	不詳	
梅蘭	Hla va vu la ngu	榛木生長之處，以樹名稱之	
復興	Ta ta ru va ngu	野生韭菜生長之處	
勤和	Ta pu a lua	初見梅花鹿，以鹿名稱之	
桃源	Kaluvanga	古派出所前長了兩棵白陽樹，以其命之	
高中	Ru hlu cu	沼澤之地，浮萍叢生，以其命之	
建山	Via via ru	1、遇旱災，祖先們會聚集祇雨的地方。 2、土壤肥沃，農作物豐收的地方。	
藤枝、二集團、寶山	Va la i sa	祖先讚嘆遷入的這個地方，是一處地理位置非常好的台地。	

製表人：郭基鼎

資料來源：走讀高縣系列叢書－桃源鄉、田野調查

桃源鄉之整個行政區域為 Hla'alua 人在經過多次遷移之後，大致底定的生活領域。從 Hla'alua 人所賦予的一些地名，可以知悉這個區域內所留下的許多 Hla'alua 人的足跡（參考表 2-12）。空間與歷史的記憶在在顯示，這裡曾經是 Hla'alua 人獨有的生活空間，至今卻已退縮到僅侷限在高中村、桃源村的四社部落以及幾戶在復興村。

在田野地高中村，地名除了行政名之外，Hla'alua 人仍延續以往之稱謂方式，有部份地名布農族亦有其稱謂方式，但布農族許多則是採借自 Hla'alua 人使用，例如塔羅留溪保育區（tararavᵐ）、美蘭部落（vilanganᵐ）。Hla'alua 人數雖遠不如布農族，然歷史與空間上卻以其為主，是為其族群意識保存與維繫的參照要因。

（二）傳統社會生活變遷

從社會生活中四個層面來加以剖析，受到國家的政治與經濟之影響，可以發現 Hla'alua 人的變遷程度甚大。親屬方面，由於異族遷入而婚姻的締結，家與家族受影響為鉅，是造成文化的融合與採借的主因，有的族人因母方異族關係，取得異族的族名。但整體來說，父方為 Hla'alua 人的家庭，其文化表現仍以該族模式進行之。就政治層面，傳統階級社會制度使得族人參與政治頻率很高。因非頭目參選，使得頭目制度式微，僅存象徵意涵。民主選舉制度卻形塑另一種的社會領袖，權力及地位取代以往單一領袖的習俗。經濟方面，傳統的農耕方式不再，受政策與市場機制主導居多，經濟利益是主要考量，農作物不斷的因應市場需求而有所更種。但部份男性族人仍將狩獵視為能力表現之一，不但藉此獲得經濟來源外快，狩獵的過程更是「品酒」論功的話題。此外，Hla'alua 人較異族多了一項漁獵能力（毒藤使用、魚簍的製作等），這是該族獨有的漁獵認知，與其傳統漁獵文化有關。

高中村 Hla'alua 人與其他原住民相同之處，「酒」的習慣不可或缺，喝進多少酒，代表喝進了多少感情。此外，Hla'alua 人還有一招多功能的獨門湯品，材料必須在流動的溪水流域才能取得，稱 langu langu。該族視之為聖品，具下酒、配飯、健胃整腸的功能，這與其漁獵文化亦有關；而高中村內之他族並無此食用

的習慣，也不知如何採集，可見是 Hla'alua 人的飲食特色。

若由族群相關理論來剖析 Hla'alua 人的社會生活中展現的族群意識，是否能提供識別我群/他群的方法。原生論強調共享組裔，一種根本賦予的特質。但是卻無法對目前 Hla'alua 人異族通婚後的多元血緣融合所可能造成的多元認同現象作一清楚解釋。而環境論者認為政治與經濟環境具有操控族群性/族群意識之生成或變化。依其看法，Hla'alua 人成爲了族群團體辨識群的共享共同利益的集合體，其認同是工具性的，被視爲可改變並且多樣化的認同。如此一來，Hla'alua 的傳統文化對其而言，就只是進行操弄的工具，似乎缺少了情感。兩個研究法只看到族群性的某個面向，都無法的解釋 Hla'alua 人族群認同的流動性、偶發性、可協商以及創造性本質，以及所謂認同是如何被創造、發覺、維持以及變遷。

因此，除了從社會生活來瞭解 Hla'alua 人受到政治與經濟產生的變遷之外，另以一種全面性的討論，如同建構論者的研究法，由歷史、族群關係與互動、通婚後的家庭以及文化重建等層面的研究，進一步融合本地人觀點的思維，才能對於此族群的複雜性作一深層的描繪。

第三章 族群分類下的 Hla'alua

Hla'alua 人之所以呈現在族群定位與分類上之含糊性，既是外部觀點的影響也是自然的現象。因此在討論 Hla'alua 人的族屬論述時，應當從其歷史上 Hla'alua 人之族群分類概念等內部觀點，來理解其整體族群意識的發展脈絡。本章將藉由歷史事件、口傳遷移史及外界的族群分類，來試述 Hla'alua 人自我族群意識之萌芽與依據所在。

第一節 歷史上的 Hla'alua

一、荷鄭時期

十七世紀初荷蘭人涉足遠東，天啓四年（西元 1624 年）占據台灣南部，Hla'alua、kanakanavu、Tsou 三支已出現在荷蘭人統計的「番社戶口表」中；Hla'alua 四社的 tatatarourou 社皆派人參與（參考表 3-1）。這意味在荷人來台之前，早已建立社址在現今的位置，超過三百五十年之久，遠早於平埔族與隨後的布農人。

1662 年鄭成功降服荷蘭人，史料¹記載：

「藩駕親臨蚊港，相度地釋，並觀四土民向背如何。駕過，土民男婦壺漿迎者塞道。藩慰勞之，賜之酒宴，甚是喜慰。」

鄭氏延續荷人的土地制度，爲了永爲世業，將王田改爲官佃、官田、營盤，任由部下官兵侵佔圈墾。史料內容也記載四社土番，不是就地同化就是開始遷移逃竄。同時，部份未及時逃離台灣的荷蘭人與其眷屬，亦循著其它地方逃竄。

¹ 周鍾瑄《諸羅縣志》，臺灣文獻叢刊第一四一種，臺灣銀行經濟研究室編印，臺灣省文獻委員會印行，1962。

表 3-1.荷蘭時期北部集會區出現鄒族村落人口

() 內爲戶數

社名	年代	1647	1648	1650	1654	1655	1656
	備註						
小 Tackopoelanh	布農蘭社群	51 (14)	43 (10)	34(10)	---	37 (10)	24 (8)
大 Tackopoelanh	布農蘭社群	447 (110)	447 (110)	341 (99)	381 (93)	322(95)	352 (105)
Oudtwangh	Imucu	146(24)	146(24)	144 (27)	---	---	---
Niewangh	Tapangu	97 (19)	97 (19)	141 (27)	---	---	---
Tivora	Tfuya	301(32)	301(32)	281 (55)	216 (63)	328(64)	321 (60)
Apassouangh	阿拔泉	132(20)	132(60)	106 (20)	106 (20)	84 (23)	84 (23)
Kiringangh	奇冷岸?	52 (21)	52 (21)	117 (23)	80(15)	64 (14)	59 (10)
Taroquangh	斗六?	176(34)	176(34)	---	121(2)	116(28)	126 (30)
Kanakannavo	簡仔霧	157(37)	157(37)	---	---	---	80 (19)
Leijwangh	Laijoang	858 (129)	858 (129)	192 (37)	129 (29)	120(25)	107 (22)
Leyssingangh	Lissisngsng			544 (85)	316 (85)	260(58)	138 (28)
Marts	Maurits ?			73(19)	53(12)	56 (10)	80 (18)
Lasaer	Asaer	---	---	140 (30)	14 (3)	10 (2)	12 (3)
Voungo voungor	芒芒	---	---	121 (19)	---	---	---
Tatatarourou	Tararu 四社番	---	---	53(11)	---	---	---
Taijolwangh	新社(村)	---	---	---	---	67 (12)	---
Dovaha	Talack 斗六?	317(93)	305 (100)	---	---	396 (120)	512 (161)
Arrissangh	Takackbajen ?	316 (108)	280(88)	249 (72)	175 (66)	142(40)	---

資料來源：汪明輝（2002：95）

二、清朝時期

清領台灣的時期在 1683 年至 1895 年，之間共約 212 年。1684 年鄭克爽受降後，清廷正式設府將台灣納入版圖。台灣知府蔣毓英親臨各地，經界台灣、鳳山、諸羅三縣，召集流亡，並安撫歸附土番。而「土番」有：熟番、歸化生番、生番之分。1715 年（康熙五十四年）覺羅滿保「題報生番歸化疏」中之大武壠五社、內攸同阿里山皆列為「歸化生番」²。

康熙六十年（朱一貴事件）後，大武壠社群已日益困窘，加上漢人持續移墾，逼迫四社平埔往外遷移，此事件也間接壓迫「南鄒族」（Hla'alua、kanakanavu）傳統生活領域。1722 年（康熙六十一年）奏定番界，居於平地或山地稱為「熟番」或「界內番」；歸化或未歸化居於界線之外的稱「界外番」或「生番」。當時所定生番界經本區之羅漢門之九荆林，澹水溪（及下淡水溪）大武壠之楠梓仙溪墘...等界石處。推測這些豎石界線集為設立隘寮處，就是為了防禦南鄒族³（Hla'alua、kanakanavu）。到了乾隆十七年，全台予以畫界豎石，視為設隘之所，以防禦生番危害殺人。

1725 年（雍正三年）創設番大租制度，間接承認原住民之土地權。這期間誘使多更多的移民租墾，移民聚落紛紛形成。但傀儡生番性嗜殺人，取其頭以多者為雄，諸社皆然，而山豬毛為最。次年，總都高其倬帶兵攻打山豬毛，調諸羅知縣劉良璧堵後山，撥內憂社番伏擊八里鬥攔截殺之。北路參將何勉入南仔仙山，會同抵邦尉山（排剪山）下絕壁深崖，相機擒勦，山豬毛平。1728 年，清廷以番治番政策，再邀內憂社攻打山豬毛社，最後平定山豬毛社。當時的 Hla'alua 受清廷管轄，且擁有一定的戰鬥能力，是一個強盛的族群。

1744 年未歸順的四社平埔族，被迫遷移過烏山山脈，往東進入楠梓仙溪及老濃河流域，侵奪原居於楠梓仙溪兩岸的「四社生番」土地。這股遷移直接壓縮

² 王嵩山、汪明輝、浦忠成，《台灣原住民-鄒族史篇》，2001，頁 233。

³ 王嵩山、汪明輝、浦忠成，《台灣原住民-鄒族史篇》，2001，頁 235。

到 Hla'alua 之西部疆域楠梓仙溪流域⁴。這次平埔族的遷移可能就是傳說中融合進入 Hla'alua 的開端，代表 Hla'alua 不只是單一成份的族群所建構。

1786 年林爽文之亂，當時的歸化生番為協助清軍平亂貢獻不少，因而編入設屯⁵範圍，設大屯四處，小屯八處。鄒族被編入北路之兩處小屯，一為蕭小屯，二為柴裡小屯。蕭小屯分配內優社（南鄒）二十名及嘉義社二十名，分配養贍埔地於阿里山大埔八甲一分二厘多⁶。從賦役與戶口中，當時的內優社併於西拉雅大武壠等四社，其番丁 193，賦役合徵銀 914 兩 8 錢 10，在當時可說是最大的。

1888（光緒十四年）清丈全台田畝，甲仙埔、阿里關、荖濃仍為高山族所有。但是漢人與平埔族借耕地常不納租，導致紛爭不斷。根據《番族慣習調查報告書》南鄒族人的說法：

漢人（平埔族）初至山下平地時，都是向我們的祖先租借耕地，當時都言明年要給我們多少租穀，然而他們卻都只在頭一、二年內履行，三、四年後就開始拖延不交租穀，就是減額交付，推三阻四，我們不得以只好下山出草平地民莊，而後漢人之所以履行契約，不過是因為畏懼出草的緣故。

可見當時的族群關係，南鄒與漢人、平埔族因土地關係而呈現敵對。吳鳳成為民族英雄，是不是在此同樣的背景下所產生的「美麗」誤會呢？整體而言，清代的 Hla'alua 人與統治者互動良好，原因在於統治者承認土地所有權為其所有。因此 Hla'alua 人不但協助軍援也繳納賦役。日本統治後，嚴禁番租習俗，並從一開始就否定原住民擁有土地之所有權，造成 Hla'alua 人一定的影響。

三、日治時期

日本統治的政策，初始便認定「番人無法律人格」，並實施「有番地而無番人」的政策，否認番人的土地所有權，終止清代以來的番租制度，再由種種的土地調查經濟利益事業將土地國有，番人終而喪失土地⁷。簡仔霧（kanakanavu）、

⁴ 王嵩山、汪明輝、浦忠成，《台灣原住民-鄒族史篇》，2001，頁 235。

⁵ 設屯之義，給予一定土地以為養贍埔地。

⁶ 王嵩山、汪明輝、浦忠成，《台灣原住民-鄒族史篇》，2001，頁 111-112。

⁷ 王嵩山、汪明輝、浦忠成，《台灣原住民-鄒族史篇》，2001，頁 241。

Hla'alua 人與附近的布農族郡社、魯凱族下三社，因不滿日本治理政策，常發生殺害漢莊居民、腦丁和派出所日警等出草行爲。顯示缺土地所有權下的 Hla'alua 人，與政府衝突頻繁，不如清領時期。

1901-1904 年（明治三十四至三十七年）期間，四社平埔族曾協助日人平定當地土匪及魯凱族下三社有功，被移住荖濃溪沿岸十三里一帶，以強化隘勇線之安全，因此平埔社群更深入拓墾 Hla'alua 人的傳統領域（今桃源鄉），自此，平埔族正式踏進荖濃溪沿岸流域⁸。

1905 年（明治三十八）布農族施武郡與四社群（Hla'alua）受漢人煽動攻擊四社員警官吏派出所。日人平亂後，將主謀處死，並行經濟封鎖，對施武郡與四社群施以禁止買賣及交換物品，令其物資缺乏。次年，四社群透過 kanakanavu 人牽線，赴阿里關小林派出所請降。此後，四社群幾乎完全歸順，唯施武郡仍未歸順。歸順後的四社群，大受日本統治下的國族主義影響，造成傳統社會與慣習之變遷。

此事件促使台灣總督府派員巡察，並增加五十名隘勇防備予製腦公司，奠定取得開發荖濃溪上游與右岸之樟樹林，也將四社群與簡仔霧群納入行政區，且施行十條命令，七條對四社群影響深遠⁹：

- （一）對六龜里區莊民爲防備原住民而設之警戒線，每月補助一千圓年計一萬圓。
- （二）警戒線自下荖濃右岸新威莊至四社群雁爾社。
- （三）六龜里區莊民應移住相當人數至四社群駐地擔任警衛工作，此等移住民選自六龜里區、山杉林區及阿里關之歸化番。
- （四）政府有必要時，對原住民發給建造房屋及購買農具、糧食等經費。
- （五）六龜里區莊民除常警戒原住民外，應尊奉政令以及努力使四社、施武及下三社原住民杜絕殺人馘首之惡習。

⁸ 台灣總督府民政部番務本署《熟番戶口及沿革調查綴》，1910。

⁹ 王嵩山、汪明輝、浦忠成，《台灣原住民-鄒族史篇》，2001，頁 243-244。

(六) 莊民應受廳長指揮實施警戒或攻擊原住民，其時期、人數及地點亦由廳長指定。

(七) 違反本命令或原住民潛越警戒線至探腦地行兇時，停發一至三個月份之補助，但討伐原住民有功時，發給特別津貼。

政令公布，1907年（明治四十年）奉准移住七十戶熟番至四社雁爾（利拉臘）、排剪及羨仔腳原野開墾並防備原住民。一年後，蕃薯寮廳長認為成效良好，接著移住五十四戶至荖濃溪左岸一帶，並設立 Poorai（寶來）山地官吏駐在所。寶來是四社群及施武郡出入荖濃溪的咽喉，必須擴張隘勇線配置警備員。為加強防治管理中央山脈之施武郡，故設新官吏駐在所於荖濃與雁爾的交通險要，並鋪設棧道¹⁰以利通行。Hla'alua 人與布農人的攻擊事件，使得日人推進隘勇線並封鎖四社群之領地，移住歸化番監控管理；此外，投下龐大人力與經費確保樟腦利益，藉機佔奪 Hla'alua 人之傳統領域。

Hla'alua 人對於日人的統治，歷經反抗、歸順、封鎖隔離，族群的生存與發展受到重大改變。後來日人為了使布農族歸順，舉行「獵區讓渡式」，以楠梓仙溪為界，以東至荖濃溪讓給布農族郡社群¹¹。1932年更引入平埔族至高中村與桃源村進行水田定耕，造成傳統的農耕祭儀重大的變遷，小米祭儀不在，水稻祭儀取而代之。由上可見，日人以國族主義的觀念施行殖民地的統治，對於 Hla'alua 人影響甚深，有其脈絡可循。

四、國民政府時期

台灣光復後，國民政府為改進高山族的生活習慣，台灣省教育廳於民國四十年頒佈了「山地人民生活改進運動辦法」，分為六大目標：推行國語、改進衣著、飲食、居住、日常生活、改革風俗習慣等，要點如下¹²：

(一) 語言方面：全面由工作人員、學校、社會三方面，廣推國語，山地語言

¹⁰ 目前在高中村與中國小下方仍看得到當時交通棧道之遺跡。

¹¹ 參考黃文新譯，馬淵東一 1954：148；賴建戎《台灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究》，2004，頁 21。

¹² 李奕園，《文化的圖像》（下）宗教與族群的文化觀察，1999，頁 260。

爲輔。

(二) 衣著方面：勸止裸體與半裸體的不良習慣；倡導服飾簡單樸素，保持整齊清潔，注意寒暖適度。

(三) 飲食方面：勸止用手抓食及酗酒，注意營養衛生，使用碗筷桌椅。

(四) 居住方面：利用當地生產的材料，改良房屋，隔開臥房，設置廚房、爐灶、浴室、廁所，清除溝渠及垃圾雜物，維持環境衛生。

(五) 日常生活：勸導生活規律化，灌輸時間及經濟觀念，倡導勤勞儲蓄，獎勵生產，指導副業。

(六) 風俗習慣：破除迷信，改善祭祀，嚴禁巫師治病，禁止室內下葬，糾正婚姻習俗及防止早婚。

國民政府推行此項政策，目的表面在扶植保障少數民族，努力提升高山族的經濟、教育，使其改變傳統的生活方式，以適應現代社會的需要。但整個國家政策的實施，實際上卻讓高山族的傳統文化被國家力量所淹沒侵蝕；Hla'alua 人的族群意識也就在此背景下，瀕臨消失。

五、小結

Hla'alua 人在此區域居住至少已有三百年以上，於目的各異的統治政權下建立了屬於自己的歷史情景。清代對於原住民或 Hla'alua 人承認其土地所有權，分類上無賦予族群的觀念，而是以地域性社群稱之。日治時期，爲了有效統治第一個殖民地-台灣，而盡其能事的調查。此時 Hla'alua 人存有反抗之心，受到嚴格的管制，其傳統領域也受到入侵不斷消滅。明治維新後，民族學、人類學者如雨後春筍般的到台灣作田野調查，建構了對台灣高砂族基本的分類模式。

國民政府承襲了日人的原住民分類系統，並推行漢人的語言、服飾、飲食、居住、日常生活等風俗習慣之政策，使得 Hla'alua 人的傳統文化受到嚴重漢化影響，而失去原貌。一直到了民國 82 年，Hla'alua 人在國家劇院演出傳統 maitungusu 貝神祭典後，文化儀式的重新展演才再讓族群意識又燃起生機。這些政府統治時

期的影響可說是源自於國族主義的意識作祟，企圖將其納入鄒族，以便於統一管理。雖然 Hla'alua 人自清朝至今有著自己的歷史，但仍被歸屬在鄒族中三支的其中之一。從歷史縱向脈絡看，鄒族三支之傳統領域雖然相連，卻各自發展，如今被建構為同一族群，仍有疑慮。就此，有必要自作討論。

第二節 鄒族的分類

根據語言學的研究，台灣原住民屬於「南島語族」，複雜地形產生的隔離因素，造就了台灣原住民語的多樣性。基於語言的差異與文化慣習的不同，因此形成了學者切割與分類族群的依據。長久以來，「鄒族」的族群分類與定位尚未有完整的定論，尤其是對於阿里山 Tsou、那瑪夏鄉 Kanakanavu 及桃源鄉 Hla'alua 分居三地且語言與社會組織等明顯不同的人群，究竟他們應該同屬「鄒族」，亦或應各自獨立成為三個族群？學者們與行政官員所提出的民族分類論述，眾說紛紜、莫衷一是。

將台灣原住民進行第一次分類的文獻，首推黃叔瓚（1724）的《台海使槎錄》¹³。其中的〈番俗六考¹⁴〉中，他將原住民分為北路諸羅十番與南路鳳山三番，共十三番。其中 Hla'alua 人的邦尉社、內優社、美壠社雖歸於阿里山八社¹⁵，但分類是以地域性來區分，並無給予所謂「族的稱謂」，概屬地主義乃與後來學者之屬人主義論述不同。

林曜同綜合日據以來語言學者、人類學者、博物學者、與行政官員等各類專家學者所建構的鄒族分類系統，共計有：「單族群說」、「兩族群說」和「三族群說」三類（林曜同 2007：77-78）：

¹³ 黃叔瓚，《臺海使槎錄》「番俗六考」，頁 112。

¹⁴ 所謂的六考，為居處、飲食、衣飾、婚嫁、喪葬、器用等六類敘述。

¹⁵ 黃叔瓚在《臺海使槎錄》中指出：阿里山乃總社名，內有大龜山之大龜佛社，霧山之干仔霧社，羅婆山之咁囉婆社，束髻山之沙米箕社，八童關之鹿堵社，溜藤山之阿拔泉社，朝天山之踏枋社，豬母嘜社（一作肚武營），共八社，納餉者五社。」（黃叔瓚1724[清代]:122）

第一類「單族群說」，又可細分成：「不分亞群說」、「南北兩亞群權宜說」、「三亞群說」、與「四亞群說」等四種說法：

一、不分亞群說

伊能嘉矩與栗野傳之丞(1900) 兩人根據語言與風俗習慣的異同，將「鄒族」視為單一族群，屬於未「漢化」的原住民七個族群之一(馬淵東一 1954：3)；他們所撰寫的《台灣蕃人事情》是最早進行台灣原住民系統分類的專門著作。

二、南北兩亞群權宜說

人類學者移川子之藏、宮本延人及馬淵東一(1935)，則根據族群起源與氏族歷史，確認出台灣共九個族群，將 Tsou 視為單一族群，而又因彼此相異之程度而分成「北 Tsou」與「南 Tsou」兩亞群。「北 Tsou」是指阿里山 Tsou 四大社，「南 Tsou」則包括 Kanakanavu 和 Hla'alua。不過，他們同時也強調，南、北 Tsou 之間的差異相當明顯，在將來的研究中者有必要將兩者各自分成獨立的族群。此為「南北兩亞群權宜說」。

三、三亞群說

1910 年，博物暨人類學者鳥居龍藏，綜合了語言、體質、與習俗的研究，將台灣原住民族群區分成九族¹⁶，其中將 Niitaka 也就是「鄒族」內分為 Kanakanavu、Hla'alua 及 Tsou 三群(Torii1910，引自鹿野忠雄 1955〔1941〕)。

1913-1921 年，佐山融吉出版的《蕃族調查報告書》中，依照物質文化和生活習慣之異同，將「蕃族」分為八族¹⁷，曹族為其中一族。1915 年出版的《蕃族調查報告書—曹族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》中，他再將「曹族」內分為阿里山蕃、四社蕃與簡仔霧蕃三群，也就是 Tsou、Hla'alua、與 Kanakanavu。此等為「三亞群說」。

¹⁶ 鹿野忠雄 1955 年將台灣原住民分為九族，Atayal、Niitaka、Bounoun、Saou、Tsarisene、Paiwan、Ami、Yami 和 Pyouma。

¹⁷ 八族為紗績、大么、排灣、曹、獅設、武崙、阿眉、及卑南（佐山融吉 1913-1921）。

四、四亞群說

1915-1922 年，總督府官員小島由道、河野喜六、安源信三、與小林保祥間四人出版的《蕃族慣習調查報告書》中。依據風俗習慣之差異，將「蕃族」區分為八族¹⁸，「鄒族」是其中一族，並且是由 Tsou、Hla'alua、Kanakanavu 及 Taopulang 四群所組成的族群，此為「四亞群說」。

第二大類「兩族群說」，是語言學者淺井惠倫(Asai1936)以語言差異為劃分依據，他採取多層分支的複級分類法¹⁹，將台灣原住民的語言先分成五大群²⁰，再行細分。其中 Tsou-Paiwan Group 分類同群，其中再分成四亞群：Original Hla'alua-KanaKanavu、Tsou Original、Original Paiwan 及 Original Rukai(引自劉斌雄 1969：67-69)。

第三大類是「三族群說」。1935 年，語言學者小川尚義與淺井惠倫出版的《原語台灣高砂族傳說集》中，從比較語言學的觀點，將 Hla'alua、Kanakanavu、與 Tsou 三群分開並列，認為其應皆擁有獨立族群的地位。

以上這些「鄒族」的族群分類方式，如「單族群說」、「兩族群說」、和「三族群說」等，皆顯示出研究者持有特定的觀點立場，主觀選擇了其部分的社會文化特質(如，風俗習慣、族群起源與氏族歷史、物質文化、體質特徵或語言等)，企圖對「類鄒族」中幾個群體進行認定與區辨，因而發展出學者個人的族群分類與定位(林曜同 2007：78)。但是，這種缺乏當地觀點的定論，很難逃出「指鹿為馬」的可能性。陳俊男亦指出，在學術界的討論裡，對於民族、族群的探究是從客觀論到主觀論，而後還有根基論與工具論之爭，不管何種解釋，仍然都存在著掛一漏萬的可能(陳俊男 1999：110)。

以上之論述尚皆反應出幾種現象，第一是，過去民族誌研究對象的人群分類與定位，往往是根據研究者個人自以為依所謂「客觀」標準分類與認定下的結果，

¹⁸ 此八族為 Atayal、Saisiat、Bunun、Tsou、Rukai、Paiwan、Panapanayan、Pangtsah 及 Yami (小島由道 1915-1922 年)

¹⁹ 衛惠林，〈台灣土著族的源流與分類〉，收錄在林熊祥《台灣文化論集》第一集。

²⁰ 五大群為 Northern Group、Bunun Group、Tsou-Paiwan Group、Amis Group、Batan Group。

並不盡然與「土著」分類模式相符，也忽略了當地人的主體性與認同感。第二，它更提醒了我們存在於 Kanakanavu、Hla'alua 及阿里山 Tsou，其彼此社會文化特質上的顯著差異，尤其是在語言方面。第三點，從語言角度，Kanakanavu 和 Hla'alua 的相似性頗高，以致於被淺井惠倫等歸為同一群體。筆者在田野的口傳歷史中，也曾聽聞兩族原為同一族之說。

所以，將 Hla'alua 建構為鄒族的一份子，爭議性很大。學術與官方的認定偏向由外而內的主觀認定，長期以來也導致 Hla'alua 人對外的身份認同或文化認同之錯認，其實都是很值得討論或修正。Hla'alua 人被建構為鄒族一份子，所以筆者試圖從神話、族群遷移與族群內部之分類觀點，來進一步說明 Hla'alua 人的族群意識與表現。

第三節 Hla'alua 人的口傳遷移史 與族群分類觀

Hla'alua 人各社在荷蘭時期均已出現在荷蘭人的「番社戶口表」²¹，此意味著荷人來台之前就已在此地發展成為「社」，距今超過三百五十年以上。因此從族群關係來看，與阿里山之鄒族應該是對立的關係而非為同一族。悉若將時間更往前移動些，是否從源流傳說、神話可以找出 Hla'alua 人與鄒族之間的關連性存在？

一、Hla'alua 的源流傳說

(一) 洪水說：

其一，相傳太古時期，洪水為患，人類盡亡，族人祖先（二兄弟）避難玉山山頂，洪水退去後，二人商議兄往南弟往北分向遷徙。兄一直往南到屏東南端，因為受到荷蘭人攻擊而北返，定居於現今高雄縣桃源鄉境；而弟往北自濁水溪流域轉進阿里山²²。

其二，天神創造鄒族之後，也創造了 angmu、maya、puutu 人。後來，因洪水為患，眾人避難玉山，洪水退去後，眾人各自向不同方向離去前，折箭各取一

²¹ 參考汪明輝等（2001），北鄒族之荷蘭番社戶口表，頁 95。

²² 胡耐安、劉義棠，〈鄒族信仰體系與宗教組織〉，1988。

段作為以後相認之憑據。angmu 便往西移住台南平原（賴建戎 2004：13）。後來，因為受到紅毛（荷蘭）人攻擊，又而遷居到現今高雄縣桃源鄉境²³。（浦忠成 1997）

（二）東來說：

來自東方的 hlasunga，意為東方太陽升起之地，傳說位於台東縣海端鄉新武呂溪上游一帶，Tuma-marukisala、Tuma-lalasunga 系統²⁴之祖先先後離開此地，遷移至現居地，並曾與小矮人一起在此地住過。族人離開時，小矮人贈送 Takiaru（貝殼），以做為族群標幟（賴建戎 2004：31）

（三）西來說：

從 kanakanavu 的祖先所分出。原本住在嘉南平原，後來因為平原野獸減少，亦有因荷蘭人逼迫之說，而往東方山區遷徙，在今台南縣楠西時，一群人遷往旗山方向，為 Hla'alua 人祖先，另一群人遷住三民鄉，為 kanakanavu 人祖先。（林曜同 1995：15）

（四）口碑：

Hla'alua 人之祖先曾居住於台南市安平古堡附近的樹林，因荷蘭人入侵而往新化一帶遷移，後再遷徙至下淡水溪（高屏溪）屏東平原一帶。但因不敵當地平埔族（西拉雅族馬卡道群），遂轉往里港或旗山方向而至美濃（原名「彌濃」，係源自美壟社），最後循荖濃溪流流域抵現居地。（賴建戎 2004：32）

以上四種源流傳說，其間差距性頗大，也無法考證。但可以肯定的是 Hla'alua 人在此地深耕已久，從土地、親屬、經濟、政治、宗教、語言等層面，都是有著屬於自己的特色。

事實上，汪明輝等（2001）及賴建戎（2004）記載了屬於 Hla'alua 「四社群」的始祖之傳說。1937 年，移川子之藏的調查中，Hla'alua 的父系氏族群或嗣系群的起源，可歸納成 tuma-lalasunga、tuma-marukisala、pakisia、tumatal-kanakanavu 四個系統，其各有各的起源傳說與遷移故事²⁵。

²³ 參考浦忠成，〈台灣鄒族部落神話研究〉，《庫巴之火》，1997，頁 100-101。

²⁴ 移川子之藏（1937）的調查中，發現 Hla'alua 人其實是由四個不同系統所形成的社會，分別為 tomamalikisala、tomalalasunga、tomatalkanakanavu 及 pakisia 等系統

²⁵ 參考劉彬雄，〈沙阿魯阿的社會組織〉，1969，頁 95-99。

二、Hla'alua 的社群與變遷

(一) Hla'alua 四社

一般記載，Hla'alua 人主要生活在高雄縣桃源鄉的高中村與桃源村，沿著荖濃溪兩岸狹隘地區而居，自稱為 Hla'alua，是屬於鄒族的一支族，與阿里山 Tsou 及高雄縣那瑪夏 kakanavu，共同組成鄒族的三支族群。據《台灣方誌》之記載，Hla'alua 群稱為內憂社或內悠社、美隴社等，在清末漢人合稱之為「頂四社」，日本人沿其名稱之為「上四社」。此四社由南到北分別為：

- 1.排剪社(paiciansa)：位於荖濃溪和埔頭溪河流處北側山腳台地，現為高中村派出所及學校所在地，社民分佈在第一部落、第二部落及檢查站等三第居住。
- 2.美隴社(viranganu)：位於荖濃溪東岸，塔羅流溪河口對岸台地，社民散布在荖濃溪和寶來溪間的廣大流域。
- 3.塔蠟蛤社(Tarararuvu 或 Talalu)：位於塔羅流溪北岸山頂，由於交通不便，社民已悉數移到排剪社居住。
- 4.燕爾社(ngani)：位於荖濃溪西岸河皆台地，Kalubunga 為其社民，該社人稱為 Hlihlara。日據時代，設民散居於荖濃溪西岸的耕地，現又回到原址及鄉公所所在地居住。

(二) 四社祖先遷移傳說

相傳 Hla'alua 人的祖先由玉山南徙北返之後，有其祖居地的傳說。三百多年前，原本居住在東部一處稱為 Hlasunga²⁶（劉斌雄 1969）之地，意為太陽升起之地，約為今之新武呂溪上游。因受布農族攻擊，遂逐漸遷往西方，由荖濃溪左岸（現今寶來溪石洞溫泉附近）遷移至現今的高雄縣桃源鄉境。阿里山 Tsou 口傳歷史，Hla'alua 自玉山下山之後，即去「yasuga」一地。發音上近似於上述之 hlasunga。

Hla'alua 人之各社祖先經過四派傳說路徑而來到現居地（劉斌雄 1969；汪明輝 2001；賴建戎 2004），各社遷移路徑如下：

²⁶ 另有作 hlasung（南部鄒族民歌，2001）、hlasungag（桃源鄉公所網站）者。

1.雁爾社的祖先：

- (1) hlasəŋga→marukisala (荖濃溪左岸) →raaraasakara (萬年松溪附近) →北遷至現居地荖濃溪左右兩岸→移居左岸。
- (2) 玉山的 ahlipapu、takuhluhla 山→美秀台台地→舊社→深溝→四社。

2.排剪社的祖先：

- (1) hlasəŋga→təhlpango'ahlai (不詳) →hlabuɬlabu²⁷ (六龜村對岸的六龜土隴灣，現為興龍村) →biabiarol (頂荖濃北方水泥橋北側) →aringuai (甲仙埔，當時為 Kananavu 族領地) →suhl(ɬ)hluŋanɬ (荖濃溪右岸南門後方之高台) →塔羅留溪南岸。
- (2) 玉山的 ahlipapu、takuhluhla 山→美秀台台地→舊社→六龜里的荖濃口、土壠灣、ravaruana (甲仙埔阿里關) →下荖濃→頂荖濃→四社山下 (羨仔腳) →蘇羅婆 (寶來) →囉囉埔→檢查哨口、六貓、綠茂溪→塔羅留溪。(賴建戎 2004 : 63)

3.塔臘裕社的祖先：

- (1) hlasəŋga→təhlpango'ahlai (不詳) →hlabuɬlabu²⁸ (六龜村對岸的六龜土隴灣) →taunala (荖濃) →aringuai (甲仙埔) →suhl(ɬ)hluŋanɬ (荖濃溪右岸南門後方之高台) →ialakɬpanɬ (塔羅留溪北岸) →排剪社。
- (2) 玉山的 ahlipapu、takuhluhla 山→美秀台台地→舊社→六龜里的荖濃口、土壠灣、ravaruana (甲仙埔阿里關) →下荖濃→頂荖濃→四社山下 (羨仔腳) →蘇羅婆 (寶來) →囉囉埔→大肚關 (民國 40 年左右廢社) →排剪社。(賴建戎 2004 : 64)

4.美隴社的祖先：

- (1) hlasəŋga→balaisa→poorai²⁹ (今寶來溪頭社) →塔羅留溪對岸台地。
- (2) 玉山的 ahlipapu、takuhluhla 山→勤和台台地→suaci (索阿紀)。
- (3) 玉山的 ahlipapu、takuhluhla 山→小關山→內本鹿→馬里山→二集團→寶來溪→suaci (索阿紀)。(賴建戎 2004 : 63)

傳統上「四社」(參考圖 3-1)，在日據時期發生改變，爲了方便管理統治，

²⁷ 另有作 hlabuhlabu (南部鄒族民歌，2001) 者。

²⁸ 另有作 hlabuhlabu (南部鄒族民歌，2001) 者。

²⁹ 另有作 poirai (南部鄒族民歌，2001) 者。

日人將上寶來 (salvi) 布農族遷至桃源村，取代了人口單薄的雁爾社 Hla'alua 人。而高中村的「三社」則被集中於：排剪社 (paiciana) 與美隴社 (viranganu)。爾後，日據時期遷移來的布農族大量進駐，使得原本是 Hla'alua 人傳統領域，形成與布農族兩族交錯的情形 (參考圖 3-1)。

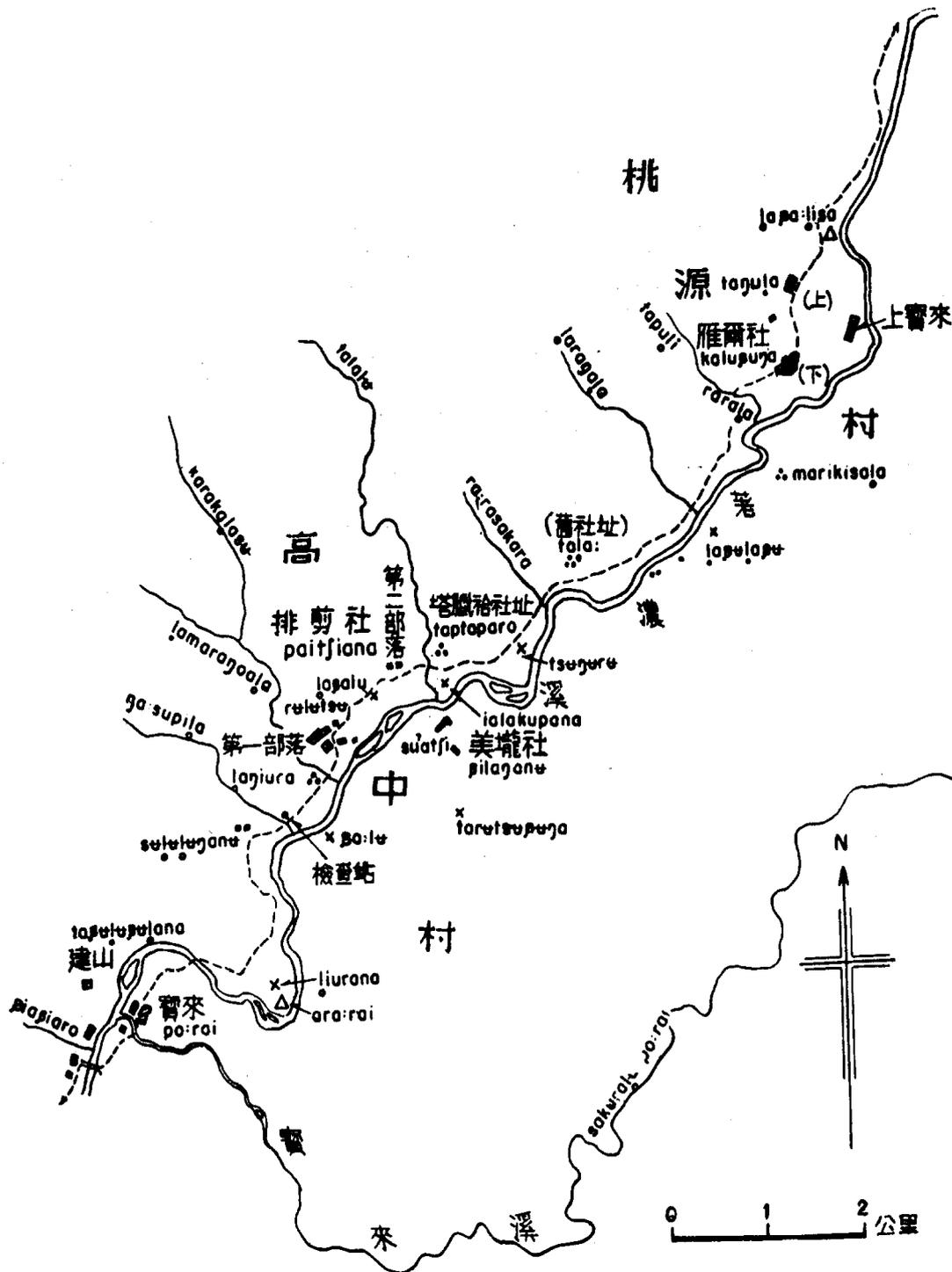


圖 3-1 1969 年劉斌雄所繪製之 Hla'alua 四社分佈圖

三、文獻上 Hla'alua 的族群關係與分類觀

從 Hla'alua 的分布位置，相鄰的族群有：阿里山達邦鄒族、kanakanavu、布農族郡社群、平埔族、魯凱族，以及較晚遷入的閩南人與外省人。Hla'alua 語言中面對眾多相鄰或遷入的族群，在 Hla'alua 語言中都給予特定的詞彙去分類與指涉這些人。Hla'alua 分類其他族群標準，是依據他族之語言、生活習慣與居住地的差異。(參考表 3-2，表 3-3)。「鄒族」一詞是統治者分類的稱謂，從 Hla'alua

族群	Hla'alua 語	備註 (Kanakanavu 語 ³⁰)
布農族	Sumukuhlu	Sumukun
三民鄉卡那卡那富族	Kanakanavu	稱 Hla'alua 為 Na'arua
阿里山鄒族 (達邦)	Tapan	Tapangꨀ
阿里山鄒族 (特富野)	Tfuya ³¹	Tfuya
閩南人	Pakisia	Pakisia
客家人	Puto	Putu
平埔族	Aoria	Oria
魯凱族	Calisian	Sungau
外省人	Hlakꨀsaiana	Naksaiana

製 表：郭基鼎

資料來源：小島由道 (1916) 與田野調查

³⁰ 參考林曜同，《建構、分類、與認同 「南鄒族」Kanakanavu 族群認同之研究》，2007，頁 89。

³¹ 筆者田野調查，阿里山鄒族僅稱 Tapan；與 Tfuya 的關係源於《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》，頁：191。

表 3-3 他族對於 Hla'alua 人之分類與稱謂表

族群	他族對 Hla'alua 人之稱謂	備註
布農族郡社群	Lailuan	
Kanakanavu	Na'alua	
Takopulan	Lalunganꨀ	
Calisian	Taiman ; Saiman	
阿里山 Tsou	Ya'azounꨀ	
漢人	Raiora	
日本人	上四社或四社番	

製 表：郭基鼎 資料來源：番族慣習調查報告書「第四卷」

與鄒族各支、他族的族群互動關係來探討，更能深刻區辨鄒族中各支群的獨立主體性。

荷蘭以來，記載原住民者多以地域性來作分類，並無賦予所謂之民族「族」的說法。日人對於鄒族內各支系的群體，其間相互關係研究則記載詳細。Hla'alua 自古分為四社，各社各有其領域、人民與統治組織，是各自分別的團體。在對外關係上，Hla'alua 與其他「番」的互動，由各社各自行使，但一遇到強敵時，則能共同攻守，不為自行決定和戰。因此，《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》一書就上述原因，將這種共同攻守而能締結的社稱為 Hla'alua 黨³²。文獻上，記載 Hla'alua 與鄰族的互動關係³³如下：

（一） Hla'alua 與鄒族 Tapan 的關係

以前此二族水火不容，戰鬥時有發生。究其原因，在於 Tapan 仗人數眾多，搶奪 Hla'alua 的獵場。最後，Hla'alua 屈服在強權的壓力之下，讓出獵場以求和

³²《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》一書，將社會性團體稱為黨。

³³參考小島由道，《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》，2001，頁 204-215。

平，戰爭得以弭平。自此相鄰的各族，Tapan 處於盟主地位。日有，Hla'alua 侵擾 Takopulan 與 Ishbukun 攻打 Hla'alua 的事件，Tapan 都介入協調，和平落幕。

Hla'alua 與 Tapan 二族，由於社民人數相差過大，使得前者居於下風，受後者所主導。兩族戰後，Tapan 也以盟主地位保護 Hla'alua 免受 Ishbukun 的侵犯，從屬關係較大。至於 Hla'alua 是否視 Tapan 為同族，以大族壓小族的情勢，可能不會有此認同。

（二） Hla'alua 與鄒族 Tfuya 的關係

Hla'alua 與 Tfuya 兩族自古也不相和睦。Tfuya 時常對 Hla'alua 主動攻擊，然而 Hla'alua 卻不見出草於 Tfuya。據 Hla'alua 人所描述，距當時約二、三代以前，Vilanganu 社人還居於現今的寶來溪頭，一日突然 Tfuya 數十人來襲，遇到一群 Vilanganu 社人要到老濃與平埔族交換物品，就馘首七人回去。Vilanganu 社人於是結合 Piaciana 社人，到 Kanakanavu 境內去埋伏，在 Tfuya 的歸途中，將其全部殺光，僅剩一人生還。兩族就此一事件，當時至今未達成和解。

在筆者的訪查中，高中村 Hla'alua 人對於 Tfuya 印象不深，對於阿里山鄒族的分類僅以 Tapan 稱之，是否與以上的典故有關，仇恨造成兩族不相往來，至今幾乎無互動關係。

（三） Hla'alua 人與 Kanakanavu 人的關係

傳說中，兩族是由同一祖先分出來的，自古以來互動關係緊密，偶而為耳聞兩族有戰鬥事件。老濃溪右岸有 Hla'alua 的狩獵場域，但是土地所有權則是 Kanakanavu 所有，所以 Hla'alua 每年都要邀請 Kanakanavu 地主，以酒食招待，並繳納租穀。

Hla'alua 人與 Kanakanavu 人之關係良好，至今仍互通有無。林曜同（2007）的研究，其實地田野調查所得到的 Kanakanavu 語其族群分類稱呼，與 Hla'alua 之相似度很高。移川子之藏（1937）調查 Hla'alua 語，認為四支語言系統的其中之一為 tomatal kanakanavu，但兩者是否為出自同門的共同語言祖先？筆者不敢

妄下斷論，但 Hla'alua 與 Kanakanavu 之間關係，在與阿里山之鄒族相比較之下，即當從語言、族群互動與歷史事件的交織影響，關係上的確會親密許多。

（四）Hla'alua 與 Takopulan 的關係

自古以來兩者相當和好，僅發生過一次戰爭。據說有一天，Takopulan 族的 Yasiyungu 家的當家祖父來到 Hla'alua 人家中作客，酒酣耳熱之時，發生了爭執，險遭殺害。Yasiyungu 逃回家後，立刻率眾殺進 Hla'alua，馘首而歸。Hla'alua 人憤而動員反擊，襲擊 Takopulan。最後 Takopulan 要求 Tapan 調解，紛爭和平落幕，從此也未有衝突再生³⁴。至今，Takopulan 卻已消失或被融合於鄒族領域中³⁵。

（五）Hla'alua 與 Ishbukun（布農族郡社群）的關係

依 Hla'alua 人所言，其長期受到 Ishbukun 人的欺壓，幾乎年年向其出草；在戰力不足的情形，Hla'alua 人也只能自怨自艾的向北遷移。多年前，兩族之間發生一次大戰，當時 Hla'alua 大敗，不得以向 Ishbukun 求和。之後，Ishbukun 逐漸遷移進入 Hla'alua 的領域，並且借地定居，建立社群。如今 Savusarahlua（雁爾溪頭社）、Dakus 以及 porai（寶來溪頭社）等三社的社址，都是 Hla'alua 的 Hlakauruhlana 家借給 Ishbukun 人居住。至日治時期，Hla'alua 與 Ishbukun 也見通婚現象或移入與 Hla'alua 人雜居，交往開始密切³⁶。

至今 Hla'alua 與 Ishbukun 可說是密不可分。Ishbukun 大量移入桃源鄉各個 Hla'alua 的領域，通婚頻繁，人口早已超過 Hla'alua；反客為主，讓 Hla'alua 面臨著布農化，自己的文化面臨消失的危機。

（六）Hla'alua 與 Calisian 族（魯凱族）的關係

Hla'alua 與 Calisian 族的 maga 社，一直保有良好互動關係。有人說兩族交戰被視為禁忌，又有人說他們一定擁有共同的祖先，才能如此相安無事。Hla'alua 與 Calisian 族的 Tona 社曾有過交戰，與 Mantaulang 社之間亦有仇敵關係。當

³⁴ 《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》，2001，頁 207。

³⁵ 參考 http://www.bs.ks.edu.tw/new_page_8.htm

³⁶ 參考《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》，2001，頁 208。

Paiciana 社還住在 Hlavusa (土壠灣) 時，就曾與 Mantaulang 社激戰過。後來，隨著 Calisian 族都遷移到荖濃溪上游，接觸機會減少，未有摩擦產生³⁷。Hla'alua 與 Calisian 族現今之互動不多，通婚人數也寥寥可數，大致上兩者關係是呈現和平狀態。

(七) Hla'alua 與平埔族 (四社熟番) 的關係

原本 Hla'alua 與平埔族互動融洽，後來因為其租借 Hla'alua 的土地，不按規定繳納租穀，使得 Hla'alua 曾前往出草，對方亦有反擊；但時間一過也就和平解決了。到了日治時期，部份平埔族被遷入 Hla'alua 的領地，推展水稻耕作，高中村則是當時的水稻重鎮。定居後的平埔族也兼營雜貨店，成為 Hla'alua 人買賣物品的中心，也有少數人與 Hla'alua 人通婚，融入當地的生活。

(八) Hla'alua 與漢人 (閩南人、外省人) 的關係

Hla'alua 與 Kanakanavu 曾向居住其領域的荖濃、內攸山口 (Hla'alua 領地)、甲仙埔 (Kanakanavu Kaluvunga 社與 Hla'alua Paiciana 社之領地)、阿里關 (Paiciana 社領地) 等範圍內的漢人與平埔族徵收番租。

《台灣番正史》中有記載³⁸：

衍生番租關係之地分為荖濃、內攸山、甲仙埔、阿里關及六龜里等五區，往昔由業主自行辦理，其後於各區設置管理者一名，委任一切事務。其租率則因締約時之情況而異，約於總收穫之八分至一成左右。待管理者收租完了之後，將其折價，購買布、酒、鹽、豬及煙草等給與番人。然而管理扣除其中若干，作為酬銀，所以番人的實際收入不過為實際額「業主繳納總額」的二分之一。然而若因天災等，導致減收時，給與番人之租額仍然一樣，其不足額則由管理者負擔。給與時期為每年的十二月至翌年元月之間，據說是蕃社男女結群前來領取。

上述之，顯示 Hla'alua 與漢人僅有經濟上的關係，然部份漢人靠者擔任管理

³⁷ 參考《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》，2001，頁 208。

³⁸ 此處引文參考《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》，2001，頁 213。

者，與土地所有者（Hla'alua 與 Kanakanavu）享受相同的利益。後來兩族屢與漢人產生衝突，發生過幾次戰爭。日人介入後，便少有出草的行動。目前，與漢人偶有通婚，與居住於高中村的漢人，也平和相處。外省人在高中村人數不多，與 Hla'alua 通婚更是少數，大概只有筆者一家。就其漢人對 Hla'alua 人影響，較深遠是直到外省人的國民政府來台後，所施行的政策幾乎要改變 Hla'alua 與台灣原住民的傳統文化。

第四節 Hla'alua 的族屬論述

論述 Hla'alua，在使用 Hla'alua「族」與 Hla'alua「人」的之間，筆者常有困擾。筆者採取 Hla'alua 人表示身分，而以「族」作為書寫上的群體指標³⁹。Hla'alua 在目前的各家族屬論述與族別登記上為「鄒」族，但是「鄒」的概念涵蓋著三支群體，實際上文化、語言與祭儀都有很大的差距；族群界線被歸屬同族，可能影響了三支真實的族群意識並模糊化了其認同區辨。因此，研究 Hla'alua 人（族），必須從歷史的縱向與橫向面去探討，藉由歷史事件能比較清楚的描述 Hla'alua 人內部的族群關係與族群分類概念。

自荷清時期，便賦予 Hla'alua 社群的概念，但並非族屬的認定。其除宣示統治權外，要 Hla'alua 人定期繳納穀稅。土地上的擁有權方面，十分尊重當時社群的傳統領域，使得 Hla'alua 能與統治者密切配合。此時 Hla'alua 在外界的觀點，強調的社群與地域的觀念，比較符合當地人的我群概念。

日治時期與國民政府為影響全台原住民傳統最黑暗的時代，Hla'alua 人的社會組織在此時崩解得十分快速，統治者藉由國家之名行統一之實；為了便宜管理，試圖徹底的改變 Hla'alua 人的生活習慣，以推行外來的生活準則。這些政策可能讓其走向所謂的文明化，也可能讓其文化逐漸消失。國家所施行的政策是由上而下，自認為立意良善，卻存在著不平等的關係。Hla'alua 的語言與傳統習慣在這脈絡下瀕臨滅絕與重大變遷。之後，布農族與其他的族群遷入，尤以布農族影響

³⁹ 劉彬雄在 1969 年就已經稱 Hla'alua 為沙阿魯阿族。

爲最，其與 Hla'alua 人大量通婚。異族婚姻與人口眾多之因素，原本 Hla'alua 的生活空間融入布農人生活習慣與文化，致使現今 Hla'alua 文化模式含有濃厚的布農色彩，所以有「布農化」之說法。

關於 Hla'alua 人的族屬自我認定，筆者田野訪查下歸納下列幾種表述方式：

- 一、 Hla'alua、kanakanavu 及 Tsou 都是源自玉山同一個祖先，所以應該都是「鄒族」，但是我們的語言是互不相通的。
- 二、 我們的祖先跟阿里山有婚姻關係，所以應該是同一族吧？
- 三、 我是布農族娶 Hla'alua 女子，可是娘家那裡從沒有聽過與阿里山還是那瑪夏的人有親戚關係，不知道 Hla'alua 的人爲什麼也要跟著叫鄒族。
- 四、 我們跟其他鄒族分支的語言、儀式都不一樣，所以應該是不同族。
- 五、 我是 Hla'alua 和布農的後代，但我只會說布農語，不過我還是會參與 Hla'alua 文化活動。
- 六、 以前我們是曹族，後來又改叫鄒族，自己也稱爲 Hla'alua，都分不清楚該叫什麼了，確定一個就好了。

有此可見，Hla'alua 人的呈現文化與認同是多元複雜性。在不同時期的政治、經濟與學術建構等因素影響，被動或主動地融合了不同的文化元素，致使個體會因的族群經驗與認知不同形成複雜多元的詮釋方式。儘管 Hla'alua 人有一套自己的族群分類觀念，但是仍受到外界的分類模式所影響。

從歷史的縱向看，Hla'alua 隨著時代的變遷對於自己的族群稱謂並未改變，承傳著原生論者對血緣概念的不可分割性。但卻又符合環境論者的定義，在不同時期的不斷的融合新元素建構自我生存的新文化。在歷史的橫向研究而言，Hla'alua 與各個族群在不同時期的接觸存有不同的態度，在政治與經濟的操控下，架構與不同群體的族群關係。例如，阿里山 Tsou 的 Tapan 早期爲盟主姿態，處理於「鄒族」各支與鄰族之間的糾紛。日治以後，與 Hla'alua、Kanakanavu 的接觸機會幾乎零星可數，一直到民國 82 年的國家劇院表演後，才有所聯繫。

筆者認為，學者們各自秉持各家族群理論，自我想像下對於 Hla'alua 人做出了族屬認定的說法。雖然官方對原住民族群分類系統已廣為使用，然仍缺乏對 Hla'alua 內部觀點與生活方面等認同表現上的考量。蘇裕玲亦認為每個社會、國家均依賴貨幣市場建立起密切的關連，但實際上不同的文化社群因應全球化趨勢所產生的變化是多元且複雜的，並不是現有幾個大理論就可以解釋清楚的。（蘇裕玲 2000：101）

筆者訪查中，多數的 Hla'alua 人已無法連結「鄒族」三支的起源傳說，也無法想像三個支群的社會生活互動有何關連。對於「鄒族」一詞的認同，是政府與專家學者所長期建構賦予的，至於是否同族現尚無法找到強力的文獻或資料來遽下論定。就此，筆者以為當下的討論可能模糊了 Hla'alua 人的族群意識，而應該著重的是關注當代 Hla'alua 人的族群意識或社會發展，尤其是當與布農族人通婚之後，具有雙血緣特質或多元血緣的當下 Hla'alua 人，其族群意識型態的形成與認同實踐為何？是以透過此一研究，筆者意圖能驗證 Hla'alua 人在高中村社會生活之運作，其之所以不同於鄒族文化的自我或相互區辨所在，又其如何自我建構成爲一個新的族群。就如同建構論者所言，結合原生論與環境論的觀點，透過行爲者相關的關鍵因素來加以檢視，其流動多變的族群認同之本質。

第四章 異族通婚與族群認同

親屬的概念表達或暗示族群意識，是在強調族群的共同性，足以凌駕在情境中具有分化干擾成員利益的因素（Cohen 1992：107）。依照原生論者，多半將族群意識界定為一種對於祖先和起源的認同，以及對特殊宗教、語言歸屬的分享，也可視為以血緣為中心擴展的群體概念。因此，對於 Hla'alua 人家庭構成進行研究，有助於理解其受限於社會關係、社會脈絡及社會組織所形塑的族群意識。

表 4-1 1963 年與 2008 年桃源鄉內之各族人口比率成長表

年代 \ 族別	Hla'alua	布農族	漢族	其他原住民族 群
1963 年人口數	225	2496	471	159
佔有率	6.71%	74.49%	14.06%	4.74%
2008 年人口數	263	3979	372	167
佔所比率	5.5%	83.2%	7.8%	3.5%
近五十年的人口 成長率	16.8%	59.4%	-21%	5%

製表人：郭基鼎

資料來源：田野調查、文獻資料

表 4-2 1963 年與 2008 年高中村內各族人口成長比率表

年代 \ 族別	Hla'alua	布農族	漢族與平埔	其他原住民族 群
1963 年人口數	148	189	80	5 ¹
所佔比率	36%	44%	19%	1%
2008 年人口數	170	480	69	48 ²
佔有率	22.2%	62.6%	9%	6.2%
近五十年的人口 成長率	14.9%	154%	-13.8%	860%

¹ 此時的五人皆是排灣族，簡登山警員一家。

² 此時已有卑南 1 人、阿美 3 人、泰雅 2 人、排灣 30 人、魯凱 2 人。

高中村的 Hla'alua，人口成長速度遲緩，比較劉彬雄 1963 年所做的調查統計，2008 年筆者收集的戶政統計資料顯示，Hla'alua 之人口成長比例遠低於布農族，其他族群則各有消滅（請參考表 4-1，表 4-2）。五十年來桃源鄉各族群人口之消長，因布農族大量遷入與落地生根，成長率近六成，Hla'alua 人卻只成長了一成六，因此讓布農族反客為主，產生被布農人"同化"的生活環境；漢人則是呈現負二成的成長，顯示早期來本地從事林業、樟腦業後代已逐漸離開，其他原住民群則是五個百分點成長。在高中村數字變化更是驚人，Hla'alua 人只成長 14.9%，布農人成長 154%，漢族與平埔族呈現負 13.8%，其他原住民族則是 860%。異族通婚與遷移的結果，使得外族人口數量的大增，可能是造成 Hla'alua 文化隱而不見，鮮為人知的因素。

布農人對於 Hla'alua 人的影響至深，現今年輕一代的 Hla'alua 人幾乎都有著布農族的血緣。不可諱言地，就一定程度而言，布農族因為婚姻的關係，多多少少已成爲 Hla'alua 人生命的一部分。本章節將對於高中村的 Hla'alua 人的婚姻現象加以討論，且對於 Hla'alua 與異族（布農族居多）或同族通婚的家庭資料，以表格方式呈現，並結合田野資料及分析，以瞭解通婚後 Hla'alua 人的族群意識和認同現象爲何？

第一節 Hla'alua 人的婚姻

一、婚姻

劉彬雄將 Hla'alua 人的親屬分成血親與姻親兩種，並歸納出三個範疇的親屬組織原則³：

（一）同居親屬群（residential kin group）：

以家族爲主要代表，由血親與姻親混合而成。

（二）嗣系群（descent group）：

以一個始祖爲中心。包括從該始祖所繁衍下來的所有單系親屬群，爲一單系嗣系群。單系是由血親所夠成爲其主要的特質，而 Hla'alua 的特徵爲一父系嗣系群。

³ 劉彬雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，1969，頁 104。

(三) 親屬網 (kind or network):

以自己為中心。透過父母、同胞、配偶及子女而展開的親屬群。

亦即是 Hla'alua 人的親屬組織包含以上三種層次，以自己 (ego) 為連結中心，從其父母雙方向上追溯三代到四代的曾祖妣，旁系到第二從表兄弟姊妹，向下推三代到曾孫為止，再加上姻親在內等，組成一個龐大綿密的親屬網絡。

Hla'alua 人的親屬組織對社會有其功能性，「家族」是一種共同居住、從事經濟合作以及生殖的社會團體，在日常生活裡發揮其最高功能。「嗣系群(氏族)」則是在多數的場合是(狩獵區、漁區)的共有，宗教活動、祭典儀式以及性禁忌的共守團體，在一年生活中發揮最高的功能。「親屬網」是實現許多親屬間相互共盡義務與責任的功能團體，在一生生活裡發揮其最高的功能⁴。

親屬組織是透過「婚姻」制度所建立。Hla'alua 的人口稀少，在禁婚範圍的規定下，通婚對象有限。依據小島由道(1918)的調查，Hla'alua 在日治時期婚姻禁婚範圍，血親在宗族間絕對禁之，外親間在二世親內禁之；姻族在直系親間及二世親內，之旁系間禁止⁵。Hla'alua 社會視近親通婚為禁忌，故原本的族內婚法則，轉而成氏族外婚。後來，Hla'alua 四社之同族氏族之結婚，卻導致孩子存活率不高甚至不孕，最後轉向外族通婚。

日治時期，為方便管理布農人，而強制將布農族遷移至桃源鄉。光復後，交通日漸便利，Hla'alua 人與布農族接觸頻繁而大量通婚，使 Hla'alua 原有的親屬組織產生質變。「婚姻」原本是凝聚的 Hla'alua 內部結構的因子，其婚姻擇偶轉化過程，由內婚社區演變成地域外婚，最後再與異族通婚⁶。但與異族通婚後，尤以布農族為主，導致族群認同呈現出複雜多元的現象。

二、主要通婚對象-布農族

根據布農族人的口傳，布農族在進入山地之前，原是居住在台灣的西部平原，而後因漢族的入侵以及台中平原諸平埔族鬥爭的結果，轉向南投縣仁愛鄉、信義鄉一帶的山地。進入南投縣山地後，布農族人漸漸形成六個部族。根據《台

⁴ 劉彬雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，1969，頁 104。

⁵ 小島由道，《番族慣習調查報告書第四卷 鄒族》，2001，頁 156。

⁶ 賴建戎，《台灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究》，2004，頁 73。

灣高砂族系統所屬之研究》一書，布農族被分成六大社群，分別是：卡社（Take--baka）、丹社（Take--vatan）、郡社（Bubukun）、卓社（Take--todo）、巒社（Take--banuan）和蘭社（Take--pulan）。

卡社、丹社、郡社名稱的由來，據老一輩的族人們說是他們的祖先首先遷徙於某地時，取第一位祖先的名稱而來。至於卓社，則是以他們第一次的定居地為其社名，蘭社則是對自己的自稱。每一各部族其實正是一個同祖群，以一個大社為中心，擴展出其他的部落，繼而成為一個超部落的氏族系統。每一個部族有一定的領域，以及特有的習慣和語言。其中蘭社群因為人數較少，並且與鄒族相鄰而居，於是逐漸與鄒族混血，成為鄒族的一小分支。

而布農族進入 Hla'alua 的生活領域，基本上是自十七世紀以來，以獵場找尋的自由遷移與國家力量⁷造成的結果。依據馬淵東一等人在《高砂族系統所屬の研究》中所記載，布農族的大約可分為兩個階段；第一階段是以發源地為中心，在鄰近的丹大溪、郡大河流域建立各個據點，此時期也確立了布農族的各部族。第二階段是由各部族為狩獵區域向外擴展，越過玉山向東方或南方遷移，最後一波移動是由台東內本鹿地區與新武溪中上游，往高雄地區移動⁸。

在高雄地區的遷移舞台，以郡社群為主，最早出現的是 takis-husogan 氏族，大約在 1860-70 由 Mundavan 經新武溪上游，越大關山（Maupauk）到桃源鄉的拉庫斯流域，之後在 Bibiyu（復興社）一帶居住。跟著是 takis-dahuan 及 takis-tahayan 氏族，新武溪上游而關山、小關山（haunhaun）到達寶來溪上游的 salvi（布農話為 salavg）、takis-lailoan（gani 溪頭社，舊勤和），takis-dahuan 及 takisp-tahayan 氏族來桃源鄉，並以若干代價購得當時還是 Hla'alua 的土地。

1890 年，布農族遷移的另一舞台在邦腹溪 Balisan 升起。巒社群向台東新武溪拓展時，被下山社⁹所擊敗。於是商請當時住在 lito 一帶的 is-mahasan-makilian 氏族一同擊退下三社，巒社就將所得的大部分土地給與 is-mahasan，該氏族開始向高雄地區移動。

⁷ 日治政府的統治政策。

⁸ 參考《高雄縣原住民社會與文化》，頁 36-45。

⁹ 下三社為現今茂林鄉的魯凱族三社。

同時間，在高雄的北端，亦開始有布農族的進入，大多由 mundavan 南下經台東新武溪上游向關山一帶的天池、啞口及梅山深山找尋獵場及耕地。1952 年後，大量的布農人因交通不便與開墾地日益減少，由梅山、樟山遷入今高中村第四鄰長老教會一帶。整個桃源鄉成爲布農族的新移民區域，遷移的動機主要是爲了獵場與耕地，以及與家中成員不合而向外移出者。當時的土地還是 Hla'alua 的所有權，因此布農族必須與 Hla'alua 族密切的接觸。高中村 Hla'alua 人在其內部的禁婚條例下，布農族人的遷入，當然就順理成章地成爲主要通婚對象。

（三）通婚後的影響

1969 年，劉彬雄指出 Hla'alua 族的婚姻，其中一半是和布農族通婚，因此親屬組織中，有一半成員是由布農族所構成。自不難想像，兩族原有語言、習俗不同，但經過婚姻，互相參與對方的生命禮俗及活動，而慢慢的融於一爐¹⁰。

現今高中村新一世代的婚姻，幾乎皆與布農族或其他外族通婚，即便有兩人都是「鄒族」身份結婚的，血統也難脫一部份是源自布農族。高中村在布農族人口倍數成長的優勢下，其空間語言、生活模式充滿著布農氛圍。是以依此狀況發展當下，Hla'alua 的族群認同，是否受到影響而有所變遷？下文中將繼續深入其家庭中，進行探究。

第二節 通婚後的 Hla'alua 家庭

劉斌雄 1963 年調查桃源鄉沙阿魯阿族的聚落人口(參考劉斌雄, 1969:73-89) 之後，較具規模的 Hla'alua 普查作業，當屬筆者田野所進行戶口資料收集。高中村的總戶數爲 179 戶，以 Hla'alua 人爲戶長有 37 戶，非 Hla'alua 人爲戶長的則有 20 戶，總計居有 Hla'alua 人的戶數 57 戶。比較值得注意的是「非 Hla'alua 人爲戶長」的家庭，其有幾項成因：一種是 Hla'alua 男性逝世，由布農女性繼承；第二是，Hla'alua 男性入贅布農家庭；第三則是，Hla'alua 女性婚入布農家庭。

¹⁰ 劉彬雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，1969，頁 107。

其結果顯示異族通婚後的 Hla'alua 「家」庭之變遷情形。從戶政資料出發調查了兩族通婚後的家庭，包括：戶籍地址、血統來源、族別註記、家族與氏族歸屬以及其他備註之外，並列出各種通婚現象的家庭組合，例如：Hla'alua 男性（沙）娶 Bunun 女性¹¹，稱「沙布家庭」；Hla'alua 男性娶 Hla'alua（沙）女性¹²，稱「純沙家庭」。

表 4-3 .2008 年高中村 Hla'alua 人之族屬調查表¹³

鄰	街路 門牌 ¹⁴	姓名與關係	登記族別	血統 (父： 母)	家族歸屬 ¹⁵	原屬社群 ¹⁶	備註 (請對照劉彬 雄 1969：88)
01	5 號	石建高（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	sarapuana	Paiciana	二次結婚
		柯麗玉（妻）	布農族	布：布	balalavi	Is-bukun	再婚妻
		石進新（弟）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	sarapuana	Paiciana	漢人妻未入戶
		石惠珍（女）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	sarapuana	Paiciana	前妻之女
		石秀珉（女）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	sarapuana	Paiciana	後妻之女
01	6 號	石忠保（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	sarapuana	Paiciana	石有明之子
		石劉英（妻）	布農族	布：布	sarapuana	Paiciana	
		石正雄（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	sarapuana	Paiciana	石有明之孫
		林玉珍（媳）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Paiciana	林勇之孫
		石正男（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	sarapuana	Paiciana	
		顏繡惠（媳）	布農族	布：布	Takis-talan	bunun	

¹¹ Hla'alua 人與布農族共組家庭，且後代族別註記為「鄒族」。

¹² Hla'alua 人相結合，且後代族別註記為「鄒族」。

¹³ 所有拼音則是採用現在的拼音方法，與文獻上的有所差距。

¹⁴ 全村皆為興中巷。

¹⁵ 氏族歸屬以田野調查為主，劉彬雄 1969 資料為輔。

¹⁶ 社群歸屬經訪查對照過。

		石正龍（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	sarapuana	Paiciana	石有明之孫
		石美玲（女）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	sarapuana	Paiciana	石有明之孫
01	6	石唐里金（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	Tavuana	Paiciana	石有明之妻
		石忠孝（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	sarapuana	Paiciana	石有明之子 布農妻未入戶
		石玉珍（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	sarapuana	Paiciana	
		彭民雄（婿）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒 ¹⁷	tavavurana	Paiciana	彭三吉之子
01	10 號	陳石阿花（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	sarapuana	Paiciana	石丁福親屬
01	14 號	余寶珠	鄒（Hla'alua）	收養 （漢）	'Uanguana	Paiciana	余新安之女 嫁魯凱族
01	15 號	林清秀	鄒（Hla'alua）	平：鄒	'ianguana	Paiciana	林勇之孫 嫁漢人
02	23 號	謝玉蘭（戶長）	布農族	漢：布	Is-tanda	bunun	
		尤石成（夫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Muuana	Paiciana	尤金玉之後裔
		尤金山（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Muuana	Paiciana	尤金玉之後裔
		潘玉美（媳）	布農族	布：布		bunun	
		尤雅芳（女）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Muuana	Paiciana	
		尤雅美（女）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Muuana	Paiciana	嫁布農族
		尤雅玲（女）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Muuana	Paiciana	尤金玉之後裔
		尤麗婷（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Muuana	Paiciana	

¹⁷ 彭民雄之母，「鄒」是指阿里山鄒族，湯秀蘭。

		尤麗玟（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Muuana	Paiciana	
		尤文鎮（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Muuana	Paiciana	
02	23-1 號	尤金土（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	Muuana	Paiciana	尤金玉之後裔
02	31-1 號	陳初（戶長）	布農族	布：布	Is-mahasan	bunun	寶山遷入
		鄧錦盛（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Paiciana	隨母改嫁鄧家
		陳慧婷（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlapaahlica	Paiciana	余元強之後裔
		陳思凱（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlapaahlica	Paiciana	
		陳思賢（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlapaahlica	Paiciana	
02	32 號	宋玉秀（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	Hlauracana	Paiciana	宋澤清親屬
		余美德（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	'uanguana	Paiciana	余玉華之子
		余政忠（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	'uanguana	Paiciana	余玉華之子
		徐曉玲（媳）	阿美族	阿：阿		Paiciana	
		余秀玲（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	'uanguana	Paiciana	余玉華之女
		余天賜（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：阿 美	'uanguana	Paiciana	余玉華之孫
		余聖恩（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：阿 美	'uanguana	Paiciana	余玉華之孫
02	39 號	游仁貴（戶長）	鄒（Hla'alua）	收養	savanguana	Paiciana	游元之子
		游謝清美（妻）	布農族	布：布			復興遷入
		游枝潔（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	savanguana	Paiciana	游元之後裔
		游淑美（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	savanguana	Paiciana	
		游志平（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	savanguana	Paiciana	

		游淑華（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	savanguana	Paiciana	
02	40 號	郭國雄（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	郭文廣之子
		鍾麗珠（妻）	漢人		Hlaupuhlana	Talicia	新發遷入
		郭志祥（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	郭文廣之後裔
		郭志芳（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	
		郭志龍（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	
		郭筱君（女）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	
02	41 號	石萬成（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	sarapuana	Paiciana	石錦秀之子
		石萬寶（弟）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	sarapuana	Paiciana	石錦秀之子 娶布農族
		石宇恩（姪）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	sarapuana	Paiciana	石錦秀之孫
02	42 號	林秀蘭（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan	林勇之女
		郭林訪（夫）	外省人				祖籍江西
		郭雅惠（女）	鄒（Hla'alua）	漢：鄒	'ianguana	Vilangan	林勇之後裔
		郭基鼎（子）	鄒（Hla'alua）	漢：鄒	'ianguana	Vilangan	
02	46 號 之 1	余金鍾 ¹⁸ （戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	Hlaiputana	Vilangan	余茂吉之孫
		余斐雯（女）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlaiputana	Vilangan	余茂吉之後裔
		余經偉（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlaiputana	Vilangan	
		余經彥（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlaiputana	Vilangan	
		余金聲（弟）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	Hlaiputana	Vilangan	
		余喬帆（姪）	鄒（Hla'alua）	鄒：排	Hlaiputana	Vilangan	
02	47 號	林碧珠（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan	林勇之女

¹⁸ 原姓宋，後來祖父被姓余的收養。

		林緝婷（女）	鄒（Hla'alua）	平埔： 鄒	'ianguana	Vilangan	林勇之孫
		潘文欽（子）	鄒（Hla'alua）	平埔： 鄒	'ianguana	Vilangan	
		高瑞芳（媳）	布農族	布：布			
		潘紫芹（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan	林勇之後裔
		潘紫芸（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan	
02	49 號	余建榮（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	'Uanguana	Paiciana	余新居之子
		余建雄（弟）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	'Uanguana	Paiciana	
02	49 之 1 號	余建國（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	'Uanguana	Paiciana	余新居之子
		陳小英	魯凱族	魯：布			藤枝遷入
02	54 號	余秀英	鄒（Hla'alua）	收養	Hlaiputana	Vilangan	余中清之女
03	59 號	余華文（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlapaahlica	Paiciana	余元強之後裔
		余約翰（弟）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlapaahlica	Paiciana	
		余珈霈（妹）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlapaahlica	Paiciana	
		余華祥（弟）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlapaahlica	Paiciana	
03	63 號	余玉利（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	'uanguana	Paiciana	余金福之子
		余何桃（妻）	鄒（Hla'alua）	漢：布	'uanguana	Paiciana	變遷註記鄒族
		余金雄（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
		余碧霞（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	'uanguana	Paiciana	
		楊芹慧（外孫）	排灣族	排：鄒			
		楊仕勳（外孫）	排灣族	排：鄒			
		楊和欣（外孫）	排灣族	排：鄒			

		余明翰（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：漢	'uanguana	Paiciana	
03	74 號	石忠平（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	sarapuana	Paiciana	石有明之子
		石正霖（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：鄒	sarapuana	Paiciana	石有明之孫
04	95 號	浦洪秀英（戶長）	布農族	布：布	bainkinuan	bunun	
		浦念瑜（子）	鄒（達邦）	鄒：布		Tapan	父為阿里山鄒
		浦念理（子）	鄒（達邦）	鄒：布		Tapan	父為阿里山鄒
04	96 之 1 號	陳錦松 ¹⁹ （戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlapaahlica	Paiciana	陳居春之子
		吳秀英（妻）	布農族	布：布	Takis-dahuan	Is-bukun	梅蘭遷入
		顏雪瑛（媳）	布農族	布：布		Is-bukun	桃源遷入
		陳世輝（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlapaahlica	Paiciana	陳居春之孫
		陳惠琳（媳）	布農族	布：布	Takis-talan	Is-bukun	建山遷入
		陳恩澤（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlapaahlica	Paiciana	陳居春之後裔
04	96 之 1 號	余佳美（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlapaahlica	Paiciana	余元強之後裔
		陳頌恩（子）	布農族	布：鄒	Is-mahasan	Is-bukun	
		陳幸君（女）	布農族	布：鄒	Is-mahasan	Is-bukun	
04	99 號	林武雄（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✕	林勇之子
		林史阿春（妻）	布農族	布：布	'ianguana	Vilangan✕	南投遷入
		林美娟（女）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✕	林勇之後裔
		林正義（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✕	
		宋玉佩（媳）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlauracana	Paiciana	宋澤清後裔
		林芯柔（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✕	林勇之後裔

¹⁹ 原姓為「余」。

04	101 號	余淑珍	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之孫
04	101 號	顏梅仔 (戶長)	布農族	布：布	Takis-talan	Is-bukun	梅山遷入
		余建智 (夫)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'Uanguana	Paiciana	余新居之子
		余孟威 (子)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'Uanguana	Paiciana	余新居之後裔
		余夢軒 (子)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'Uanguana	Paiciana	
04	106 號	謝鄧秀蓮	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'ianguana	Vilangan	鄧光華之女
04	108 號	宋清貴 (戶長)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlauracana	Paiciana	宋德富之後裔
		簡美花 (妻)	排灣族	排：鄒			余秀英之女
		宋楚凡 (子)	鄒 (Hla'alua)	鄒：排	Hlauracana	Paiciana	宋德富之後裔
		宋楚堯 (子)	鄒 (Hla'alua)	鄒：排	Hlauracana	Paiciana	
		宋楚琳 (女)	鄒 (Hla'alua)	鄒：排	Hlauracana	Paiciana	
04	108 號	宋洪昭治 (戶長)	布農族	布：布	Hlauracana	Paiciana	寶山遷入
		宋明利 (夫)	鄒 (Hla'alua)	鄒：鄒	Hlauracana	Paiciana	宋德富之子
		宋志勛 (子)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlauracana	Paiciana	宋德富之後裔
04	110 號	顏宋錦華 (戶長)	鄒 (Hla'alua)	鄒：鄒	Hlauracana	Paiciana	宋德富之女
		顏正利 (子)	布農族	布：鄒	Takis-talan	Is-bukun	
		顏高美枝 (媳)	布農族	布：布	Takis-talan	Is-bukun	
		顏美蘭 (女)	布農族	布：鄒	Takis-talan	Is-bukun	
		顏正志 (子)	布農族	布：鄒	Takis-talan	Is-bukun	
		余美月 (媳)	鄒 (Hla'alua)	鄒：漢	'uanguana	Paiciana	余金福之孫
04	111 號	郭國政	鄒 (Hla'alua)	漢：鄒	Hlaupuhlana	Talicia	郭文廣之親屬

		郭國志	鄒 (Hla'alua)	漢：鄒	Hlaupuhlana	Talicia	郭文廣之親屬
05	115-2 號	謝玉英	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'ianguana	Vilangan#	鄧國立之孫
05	117 號	高明正 (戶長)	布農 (需更正 鄒族)	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	郭文廣弟弟之 後裔
		高謝連娣 (妻)	布農族	布：布	Hlaupuhlana	Talicia	
		郭明傳 (弟)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	
		陳秀花 (弟媳)	布農族	布：布	Hlaupuhlana	Talicia	
		郭明雄 (弟)	布農 (需更正 鄒族)	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	
		郭永祈 (侄)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	
05	117 號	郭明清 (戶長)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	郭文廣弟弟之 後裔
		王秋香 (妻)	布農族	布：布	Hlaupuhlana	Talicia	
		郭念慈 (女)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	
		郭念雯 (女)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	
		郭家俊 (子)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	
05	117 號	石美娟 (戶長)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	sarapuana	Paiciana	石有明之孫
		高愷燮 (子)	布農 (需更正 鄒族)	鄒：鄒	Hlaupuhlana	Talicia	郭文廣弟弟之 後裔
05	118 號	宋明雄 (戶長)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlauracana	Talicia	宋澤清之子
		宋洪錦淑 (妻)	布農族	布：布	Hlauracana	Talicia	寶山遷入
		宋玉琳 (子)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlauracana	Talicia	宋澤清之後裔
		宋國強 (子)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlauracana	Talicia	宋澤清之後裔

		宋玉蓉（女）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlauracana	Talicia	宋澤清之後裔
05	119 號	柯明政（戶長）	布農族	布：布	Takis-mozan	Is-bukun	
		林玉玲（妻）	布農（需更正 鄒族）	鄒：布	'ianguana	Vilangan#	林勇之孫
		柯尹熙（子）	布農族	布：鄒	Takis-mozan	Is-bukun	
		柯宇桓（子）	布農族	布：鄒	Takis-mozan	Is-bukun	
		柯姚韻（子）	布農族	布：鄒	Takis-mozan	Is-bukun	
05	120 號	蔡文傑（戶長）	布農（需更正 鄒族）	鄒：布	piana	Paiciana	
		林月（妻）	布農（需更正 鄒族）	鄒：布	'ianguana	Vilangan#	林勇之女
		蔡志明（子）	布農（需更正 鄒族）	鄒：布	piana	Paiciana	
05	129 號	宋張阿月（戶 長）	布農族	布：布	Hlauracana	Talicia	復興遷入
		宋卻生（夫）	鄒（Hla'alua）	收養	Hlauracana	Talicia	宋澤清之子
		張惠珍（女）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlauracana	Talicia	宋澤清之後裔
05	129 號	張盛泉（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlauracana	Talicia	
		石美芳（妻）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	sarapuana	Paiciana	石有明之孫
		張博翔（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlauracana	Talicia	宋澤清之後裔
		張淑鈞（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlauracana	Talicia	
		張灝龍（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlauracana	Talicia	
		張羽喬（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlauracana	Talicia	

05	135 號	余美女 (戶長)	鄒 (Hla'alua)	鄒：鄒	Hlauracana	Talicia	
06	138 號	林高明 (戶長)	布農族	布：布	Is-tanda	Is-bukun	二集團遷入
		林郭來好 (妻)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	Hlaupuhlana	Talicia	郭文廣之親屬
		林喜花 (女)	布農族	布：鄒	Is-tanda	Is-bukun	
		林洋睿 (外孫)	布農族	排：布	Is-tanda	Is-bukun	林高明外孫
06	138-2 號	廖永星 (戶長)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'apuraana	Vilangan✚	廖水生之子
		廖吳玉娟 (妻)	布農族	布：布	'apuraana	Vilangan✚	梅蘭遷入
		廖靜宜 (女)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'apuraana	Vilangan✚	廖水生後裔
		廖純佩 (女)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'apuraana	Vilangan✚	
		廖偉辰 (子)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'apuraana	Vilangan✚	
06	138-3 號	廖李貴蘭 (戶長)	鄒 (Hla'alua)	漢：布	'apuraana	Vilangan✚	登記為鄒族
		廖佳玲 (女)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'apuraana	Vilangan✚	廖水生後裔
		廖哲明 (子)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'apuraana	Vilangan✚	
		廖彥勛 (孫)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'apuraana	Vilangan✚	
06	138-5 號	廖富美 (戶長)	鄒 (Hla'alua)	鄒：鄒	Hlauptana	Vilangan✚	廖新玉之女
		陳鶯 (母)	布農族	布：布			
		廖謝武源 (父)	布農族	布：布	Hlauptana	Vilangan✚	
06	139 號	余玉乾 (戶長)	鄒 (Hla'alua)	鄒：鄒	'uanguana	Paiciana	余金福之子
		余陳秀娟 (妻)	布農族	布：布	'uanguana	Paiciana	寶山遷入
		余淑芳 (女)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之孫
		余淑華 (女)	鄒 (Hla'alua)	鄒：布	'uanguana	Paiciana	
06	140 號	余猛 (戶長)	鄒 (Hla'alua)	鄒：鄒	'uanguana	Paiciana	余金福之子

		余陳燕珠（妻）	布農族	布：布	'uanguana	Paiciana	
		余文雄（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之孫
		余文明（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之孫
		江美英（媳）	布農族	布：鄒	'uanguana	Paiciana	鄧姓之後裔
		余文寶（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之孫
		陳翊鳳（媳）	布農族	布：鄒	'uanguana	Paiciana	雁爾社
		余文清（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之孫
		余恩慈（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
		余帆（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
		余慎（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
		余明吉（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
		余曉珞（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
		余心宜（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
		余明忠（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
		余諺誠（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
		余恒（孫）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
06	140 號	余孝雄（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'uanguana	Paiciana	余金福之孫
		余陳玉珍（妻）	魯凱族	魯：布	'uanguana	Paiciana	寶山遷入
		余雅萍（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：魯	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
		余有清（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：魯	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
		余雅惠（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：魯	'uanguana	Paiciana	余金福之後裔
06	141 號	余金城（戶長）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlaputana	Vilangan [⊕]	余茂吉之孫
		余陳雀（母）	布農族	布：布	Hlaputana	Vilangan [⊕]	

		高莉沙（妻）	布農族	布：布		Is-bukun	桃源遷入
		余紳睿（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	Hlaputana	Vilangan✚	余茂吉之後裔
06	142 號	廖水生	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'apuraana	Vilangan✚	
		廖柯清招	布農族	布：布	'apuraana	Vilangan✚	
		林文吉	魯凱族				
06	143 號	鄧吳秀金（戶長）	布農族	布：布	'ianguana	Vilangan✚	勤和遷入
		鄧星虹（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✚	鄧教之孫
		鄧美芳（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✚	鄧教之孫
		鄧美鳳（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✚	鄧教之孫
06	143 號	鄧謝秀玉（戶長）	布農族	布：布	'ianguana	Vilangan✚	
		鄧志強（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✚	鄧教之孫
		鄧志偉（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✚	鄧教之孫
		鄧志明（子）	鄒（Hla'alua）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✚	鄧教之孫
06	144-1 號	林田玉女（戶長）	布農族	布：布	'ianguana	Vilangan✚	南投遷入
		林正雄（子）	布農（應更正鄒族）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✚	林勇之孫
		林正福（子）	布農（應更正鄒族）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✚	林勇之孫
		林正明（子）	布農（應更正鄒族）	鄒：布	'ianguana	Vilangan✚	林勇之孫

		林正文（子）	布農（應更正 鄒族）	鄒：布	'ianguana	Vilanganu	林勇之孫
--	--	--------	---------------	-----	-----------	-----------	------

製表人：郭基鼎

資料來源：劉彬雄（1969）、2008 戶政資料、田野調查

本論文中，將只限於探討「設籍」於高中村的「沙布家庭」及「純沙家庭」，原因是此類家庭為延續 Hla'alua 人之搖籃。透過上表中，筆者訪談之實錄，可瞭解藉由婚姻、家庭、家族、社群等相互交錯的層次，可詮釋 Hla'alua 人的族群意識，並且其中所夾雜了複雜的情感陳述，也可道出 Hla'alua 人所獨具的情懷。

一、婚姻及家庭概念

傳統 Hla'alua 人的婚姻型態，是一夫一妻制，以從夫居制為主，從妻居制為輔。劉彬雄（1969：86）的調查結果，Hla'alua 人娶布農族或他族女子婚姻有十一例；筆者今年的訪查結果則增為 43 例，其中娶布農族 33 人、娶漢人 5 人、娶排灣族 2 人、娶魯凱族 2 人、娶阿美族 1 人（參考表 4-3）。其與異族通婚之潛藏原因，經年輕的潘君，其娓娓道來：「不是我們不娶自己的族人，但放眼望去，無論怎樣都會牽連到親戚關係，因此不得已只好向外族的人求救囉！」細查之下，43 例中男性有 23 人是屬於上一代與外族通婚²⁰或收養的後代；這意味著純血統的 Hla'alua 人現已少之又少，而多族群的通婚，融合成新一代 Hla'alua 人的特色，建立出「雙源」性與「多元」的親屬組織關係。

而婚入的 Hla'alua 家庭的異族女子會被視為族人，必須參與社會活動，如貝神祭典中的舞蹈表演，但由於大多數人之 Hla'alua 語程度不佳，使得幾次的祭典，舞蹈的女性吟唱部份，斷斷續續，無法完整演出 Hla'alua 祭典儀式的莊嚴與美妙。在舉行貝神祭之時，有一位布農婦女告訴筆者說：「我已經嫁給鄒族，是鄒族的一份子，所以我當然要參加舞蹈。因為不可能再叫我去跳布農族的八部合音吧！不過我只會唱其中一部份，並不會說鄒語。」雖然這位布農婦女，對於嫁入的家庭有很高的認同。不過她對於「鄒」族與 Hla'alua 的差別並不是很清楚，

²⁰ 以布農族通婚數量居多。

因此直接稱 Hla'alua 爲鄒族；這對異族人婚入 Hla'alua 人而言，是相當普遍的認知情形，只怪外界所賦予 Hla'alua 人的族別註記是「鄒族」。

高中村目前屬於 Hla'alua 人娶族人的「純沙家庭」，則只有 9 例，其中老一代婚姻者之血統純正，但丈夫皆已去世。訪談耆老們，其父母幾乎皆爲 Hla'alua 血統，往上追塑是否有布農族融入，卻不得而知。因此，筆者暫且視爲血統純正的 Hla'alua 人。；新一代族別註記鄒族之 Hla'alua 人，其婚姻對象則來源多爲布農族：

1. 余文祥（歿）與 余美女（存）：余美女原姓宋，嫁後改姓余，血統純正。
2. 石有明（歿）與 石唐里金（存）：兩人 Hla'alua 血統純正。
3. 余玉華（歿）與 宋玉秀（存）：兩人 Hla'alua 血統純正。
4. 蔡文傑（存）與 林 月（存）：蔡文傑爲純 Hla'alua 人；林月父爲 Hla'alua 人，母爲布農族。
5. 石忠平（存）與 郭雅惠（存）：石忠平爲純 Hla'alua；郭雅惠父爲漢人，母親血統 Hla'alua 與布農族，族別註記鄒族。
6. 彭民雄（存）與 石玉珍（存）：彭民雄父爲 Hla'alua 人，母爲阿里山 Tsou；石玉珍爲純 Hla'alua。
7. 郭明義（歿）與 石美娟（存）：郭名義父爲 Hla'alua 人，母爲布農人；石美娟父爲 Hla'alua 人，母爲布農人。
8. 張勝泉（存）與 石美芳（存）：張勝泉父爲 Hla'alua 人，母爲布農人；石美芳父爲 Hla'alua 人，母爲布農人。
9. 石正雄（存）與 林玉珍（存）：石正雄父爲 Hla'alua 人，母爲布農人；林玉珍父爲 Hla'alua 人，母爲布農人。

上述之婚例家庭，雖界定爲「純沙家庭」，但資料上顯示仍其中五個家庭有布農族的血統背景，因此，該一標準仍有瑕疵，無法清楚界定。婚姻是經兩人結合並構成家庭，而親屬之間所建立的家庭，在共嗣同祖的概念下，組成一個「家族」。但現今高中村境內已有許多異族人參雜生活在一起，迫使家族的組織分子

由單一變得多元化。上述高中村現況的調查，可充分反映出 Hla'alua 人的現實處境與家族型態所產生的影響，其家族組成已不似以往般的單純。

二、家族概念

Hla'alua 人家族生活的另一特色，早先沒有收養子嗣系之習慣，無男嗣的家族只有宣告斷絕。Hla'alua 的子女對於祭祀群的歸屬，不論父母的居住方式（從妻居或從夫居）為何，也只能取得父所歸屬繼系群的加盟權。不過本族和布農族開始通婚後，引起了很大的變化，如招贅、收養或交換婚，都變成很普遍的現象（參考劉彬雄 1969：85）。劉彬雄當年的調查，桃源村與高中村共有二十個家族，高中村則有十二個。筆者統計亦為十二個，令人惋惜的是，Tavuana（唐家）、Tavavurana（彭家）的人口僅剩一人，未來面臨著消失的可能。而賴建戎（2004：72）也指出，Tavuana 家族目前只剩下兩位女性長老，無男嗣繼承該家族，故將有斷嗣之慮。

在進行家族歸屬調查時，筆者發現一些受布農族影響之後有趣及矛盾的現象。當 Hla'alua 人逐漸有收養的習慣之後，被收養者與收養者之家族不同時，社會對被收養者及被收養者看待自身家族的歸屬有著不同的觀點。案例一，余君²¹之父原為 Hlauracana 家族（宋家），被收養而加盟 Hlaiputana 家族（余家），在家族的歸屬就產生不一樣的看法。當詢問耆老們對於余君的歸屬問題之看法時，他們回答道：「他的爸爸被余家所收養，但真正說來他應該是屬於宋家的人即為屬於 Hlauracana 家族（宋家），而不能算是 Hlaiputana 家族（余家）」。與劉維哲 2006 年的研究結果相符合，可發現原住民社會對原住民身份的認定，偏好採取原生論的觀點（劉維哲 2006：6）。同樣的問題下，余君的回答則顯得相當矛盾，他說：

我爸爸是被 Hlaiputana 余家收養的，雖然我們的有親戚都在 Hlauracana 宋家那邊，可是我從小就在美蘭部落長大，余家都是我的一家人，而且小時候 Papu'u（Hla'alua 語為外公）就每天帶我去親戚家 tantonu（布農語為拜訪）。Papu'u 從

²¹ 余君為表？其中一人，為了避免收養議題可能產生的尷尬，故以余君代替。

小就跟我說我們是 Hlaiputana 家族的，還有廖家也是，所以我當然是 Hlaiputana 家族。不過，宋家有活動我還是會參加，畢竟那邊還有叔叔、堂哥、表哥之類的。

余君的家族歸屬是屬於後天的建構，不過他也無法拒絕血統那端的呼喚而參與宋家的家族活動。收養的習慣使他產生雙源性的家族認同，一邊是建構，另一邊是原生，非常的掙扎。不過，並不會改變他歸屬於 Hla'alua 其中的一份子。從他對於 Hla'alua 的一切文化事務，總是盡心盡力的去做，讓人欽佩，也彰顯出其對於所屬族群之認同。

以上是對同族內的收養案例分析。其實，余家亦有向異族收養的情形。劉彬雄清楚的描述，余中清於民國 38 年在二十三歲時，與年長二十四歲的布農族寡婦江春桃結婚，無生育，收漢族女子為養女。民國 47 年與將妻未離異，而再引入一名 Hla'alua 寡婦同居，開啓 Hla'alua 人多偶婚的先例（劉彬雄 1969：94）。該養女嫁給排灣族，族別登記為鄒族，現居住在高中村。對於自己的家族歸屬，也明確知道是 Hlaiputana 家族。極可能是漢人的關係，而不會有雙源家族的困擾。高中村 Hla'alua 社會知道她是漢人而被收養，不過相當的認同其家族歸屬。目前其雙親已逝世，筆者發現她開始與自己的出生家庭也漸漸有聯絡，常常可見親生姊妹來訪，使一種「原生」的情感慢慢復甦。

同樣的例子也記載著，發生在 savanguana（游家），收養漢裔一男一女。此游男雖是收養身份，但是對於家族的親屬關係與遷移發展卻瞭若指掌；並建立家族譜，定期舉行家族聯誼會，目的是讓後代能瞭解自己所屬的家族。可見得游男自幼於 Hla'alua 社會成長，環境因素建構了其族群意識。他說：

我們是 Hla'alua，但是還是有家族之分，如果不趁現在好好告訴孩子們，以後可能都不知道哪些是真正的血親？哪些是姻親？更不知道自己的輩份。向我們游家就叫做 savanguana，那妳自己知道你的家族叫什麼嗎？

說真的，當時筆者還真不知道所屬家族為何。不過，在資料慢慢收集整理後，筆者是歸屬 ianguana（鄧、林）家族。「鄧、林」為何稱為一家有其典故，筆者的外公林勇，原姓鄧，入贅布農族外婆林卻女，而冠妻姓稱林鄧勇，後來簡寫為

林勇，林勇的後代就延續林姓。本族原無「入贅」的觀念，受到布農族與平地人的影響，遂接受此觀念²²。但是依照 Hla'alua 傳統規範，不論從夫或從妻居，皆只能取得父所屬嗣系群歸屬（劉彬雄 1969：85）。當時林勇婚後從妻居住在中心崙（現寶山村），但苦無土地耕作，兩人舉家遷回美壟社。遷回的決定，讓後代能回到所屬的家族並共同生活，Hla'alua 的族群意識就較不受「入贅」的影響，相當近似於環境論/工具論之觀點。

而 96-1 號陳家與鄧、林家族案例的背景相似。陳家原姓余，屬 Hlapahlica 家族，父親為 Hla'alua，母親為布農族。父親贅入布農族，所以改姓陳。其後代雖繼承布農族的陳姓，但是長子（'Avi）與次子（Caupu）還是取 Hla'alua 的族名，族群意識亦不受「入贅」的影響。

鄧、林家族與陳家的中文姓氏因「入贅」而更改，表面上有布農化的跡象，但是瞭解後，其仍然處於 Hla'alua 既有的文化模式並認同之。筆者認為「入贅」的影響並非如賴建戎所言²³，而是增加 Hla'alua 的中文姓氏，讓 Hla'alua 人的文化更顯得多元有意義。

Hla'alua 是本族對外的自稱，以便分類我群/他群。而「家族名」是族群內部自我分類的依據，而依據來源就是血親的串連與凝聚。如此的內部分類就是 Hla'alua 文化認同的表現，社會架構的一環。如再往上一層，其內部分類模式，就是區域性的「社群概念」了。

三、社群概念

Hla'alua 舊有「四社群」之稱，其音譯各年代有所不同。筆者使用的社群稱謂是當地統一後由族語老師所採用的，分別是 Vilanganu 社（美壟社）、Paiciana 社（排剪社）、Talicia 社（塔臘裕社）及 Hlihlala 社（利蠟社或燕爾社）。前三社的領域在高中村範圍內，而 Hlihlala 社則因是在桃源村內，本文不做探討。

Hla'alua 的社群概念也是族群內部分類的觀點之一，尤其以 Vilanganu 社與

²² 參考 賴建戎《台灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究》，2004，頁 73。

²³ 參考 賴建戎《台灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究》，2004，頁 73。

Paiciana 社爲主，Talia 社早已融入 Paiciana 社內。此概念是以老濃溪大致分野，各有一定數目的家族們攜手建立，是生活區域劃分的概念。社群各有所屬的農耕地、獵場與漁場，各由專屬的家族擁有與管理，因此家，族與社群是密不可分，緊緊相連。比較不同的是，Vilanganu 社中獨特擁有的 Maitugnusu（貝神祭典）儀式。Hla'alua 社群之間的關係並非像阿里山 Tsou 的社群關係，大社與小社之間有從屬關係存在（王嵩山 1995）。

由家族建立的「區域性社群」，可以說是 Hla'alua 族群內部中間層次的認同標準，介於族群認同與家族認同之間。筆者與 Vilanganu 社耆老們的對談之中，發現有此的層次性之認同，其中稱道：「雖然我們都同姓余，可是我是 Hlaiputana 家族，屬於 Vilanganu 社；他是 Hlauracana 家族，屬於 Paiciana 社。」進一步追問，有何分別？他們則回答：「我是住在河²⁴的這邊，他是住在河的另一邊，以前沒有吊橋前是很少見面的。啊，爲什麼會同姓余就不知道了，反正我們的余不一樣啦！」這些突顯出中文姓並不能代表有親屬關係，必須回復到傳統的「家族名」與「社群生活場域」，才能作區辨。

四、小結

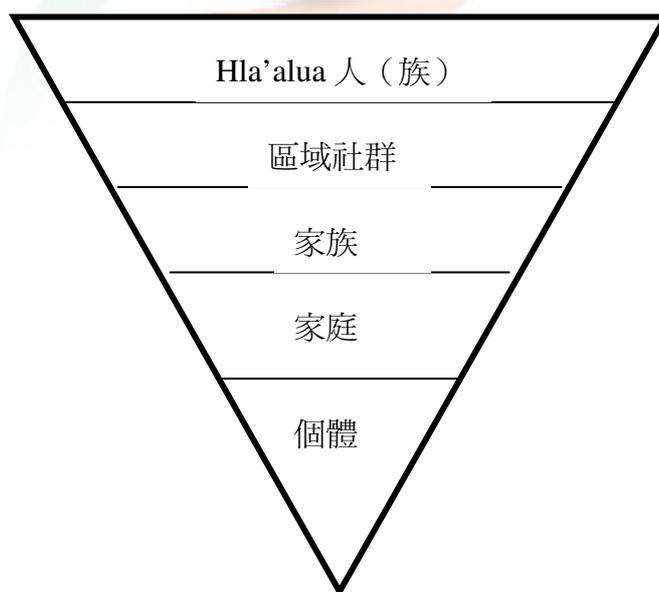


圖 4-1 構成 Hla'alua 人族群認同之內部認同層次圖

²⁴ 「河」指的是老濃溪。

Hla'alua 人的族群認同，可以說是以血緣為中心，依附著文化模式所衍生出多層次認同的差異。其中個體的認同意識是由家庭、家族、社群至乃族群，層層相連之建構（如圖 4-1）。Hla'alua 人對其社會內部自有一套分類模式，對外卻又能團結一致。「婚姻」延續了族群生命，卻又讓家族間緊密結合，異族遷入後的通婚現象，更讓 Hla'alua 人發展出有別於另外兩支「鄒族」的多元融合之認同表現。

第三節 血緣融合後的族群認同表現

高中村 Hla'alua 人的家庭構成，幾乎是雙源血統以上的結合，在族群認同上必定呈現出多元的表現。Hla'alua 人與布農族均為父系社會組織，因此兩族之後裔（包括收養）在族別註記上，主要是依照父系的族別選擇登記，這可以是分析認同表現的一項根據。調查中，部分的 Hla'alua 人父親是 Hla'alua 裔，母親是布農裔，但查證戶政事務所中的族別註記，則其兄弟中有的登記為「鄒族」，有的卻登記為布農族。此與 Hla'alua 人的父系嗣系群歸屬傳統相違背，這可能是出自我個人對族群認同之選擇，並與受法律規定所影響有關。

一、族別註記

民國 91 年 1 月「原住民族別認定法」及同年六月出現「原住民族別認定辦法」頒布。原住民若父母為不同族別，其可選擇從父或母之族別²⁵（參考附錄一、二）。據筆者訪查結果發現，目前高中村近三十年來的 Hla'alua 人，已少有精純 Hla'alua 人血統的後裔。在法令頒佈後，族人在血統多元的情形，族別註記上可以有不同選擇，但這與傳統習慣卻有所衝突。本節案例中，兄弟族別登記雖有差異情形，但是族別註記並不影響後裔族人，去切割其與另一血統文化的連結，對於 Hla'alua 舉辦的活動，也還是非常熱衷參與。筆者針對此一現象，再度詢問受訪者（興中巷 170 號該戶長子），其表示：

²⁵ 參考「原住民族別認定辦法」第六條。

我父親姓郭，母親姓高，而我是跟著母親同姓高，所以登記為布農族。而我的其他弟弟姓郭，都是隨著父親登記為「鄒族」，而只有小弟登記為布農族，不過原因為何？沒問過他。我加入鄒族宗親會，並且參加貝神祭典之舞蹈，所以我還是 Hla'alua 的一份子，這是不可能改變的。

筆者告訴他：「傳統上你應該是 Hla'alua 族。如果你登記布農族，老婆又是布農族，你的孩子將來不就都是布農族了嗎？Hla'alua 的人口不就會越來越少？」他回答：「這個問題我沒有想過？要回去想一想，再看要不要去變更，謝謝你喔！」原住民身分法的目的為認定原住民身分，保障原住民權益。可是卻讓多元血統的 Hla'alua 人族別登記有不同的選擇，傳統的父系繼嗣模式不再是唯一選項，也可選擇母方族別。此雖不影響其族群認同，卻導致 Hla'alua 人口統計的數量銳減。

興中巷 144-1 號林田玉女一家，為 Hla'alua 人林勇之子，林武吉之後裔，可是族別登記全部都登記為布農族，這使得戶政資料高中村鄒族的人口數字少了 4 人以上²⁶，如此結果是否戶政單位的調查有錯漏之處。筆者與該戶兄弟為親表關係，平常都以 Hla'alua 的族群身分自居，筆者詢問該戶長子，自認為 Hla'alua 卻登記為布農族之原因，他表示：「我一直在武陵農場工作，不記得有族別登記的事，會不會是我媽媽幫我登記的，可是怎麼會登記布農族？我爸爸（筆者之舅舅）是鄒族 Hla'alua 耶！」其母表示：「當時戶政人員問我是哪一族？就回答說，布農族；後夫 Dama Umas²⁷也是登記布農族，他們就以為我們一家都是布農族吧！」其長子生氣大喊：「怎麼可以這樣，我又不是叔叔（指 Dama Umas）生的，亂登記，你要幫我改回來，我是鄒族 Hla'alua 人，將來大舅舅（林武雄）的頭目位置要傳給我耶！」最後一句話是俏皮話，因為頭目現在必須經過族人投票才能繼承的，已非世襲，但是也看的出來林家長子對於自己的族群認同、族群的歸屬是強烈且不容隨意改變的。

²⁶ 另有二女嫁出，族別登記亦為布農族。

²⁷ 林田玉女改嫁之對象，並遷入林家。

目前戶政資料中之鄒族有一「潘」姓人家，其並非傳統 Hla'alua 人的中文姓氏（請參照第二章第二節表 2-7），但在族別登記上卻顯示為鄒族。經查證該戶為「姓氏從父，族屬從母」的情形。其母林碧珠²⁸家族歸屬於'iangwana（鄧、林家族），其父為平埔族²⁹，為何潘姓後代會認同 Hla'alua，而選擇該族群身分？潘姓家人說：

我們在高中村生長，很少與父親親屬互動，幾乎只有與媽媽這邊來往，語言、文化都傳承 Hla'alua，當然登記為鄒族。何況法律規定原住民才能繼承原住民保留地，要繼承母親這邊的土地，就必須是原住民身份。就算我父親的平埔族是原住民的話，我還是會選擇做 Hla'alua 人。

根據邱莉雯 2004 年的研究指出，通婚子女的族群認同，父親為非原住民的「雙族裔」（biracial）家庭子女的認同呈現「混雜」（Mixed）的態度。成年以前的族群認同多受父系影響，不過隨著原住民意識的興起，對於自己「另一半」的身分，會以一種正面的態度面對，這可能與整個台灣社會對原住民態度轉變有關（邱莉雯 2004：76-78）。另外，Bath（1969）強調族群邊界的表現，基礎在於成員主觀界定其文化內涵，以區分不同群體的邊界；維持族群邊界的並不是客觀文化特徵，而是族群成員在互動過程中產生的區域邊界，因此人們會隨新文化或利益的考量來形成新的族群邊界。潘家與 Hla'alua 的血統來自母系，其生於斯、長於斯都是在 Hla'alua 的地方。是在土地繼承的條件與其他因素之下，促使他們認同成為這個族群的一份子，Bath 與邱莉雯兩人，確實點出潘家族群認同的形成過程。只有「結果」³⁰，才是人數稀少的 Hla'alua 人所皆盼望。

Hla'alua 人"族群"認同的強化，「原住民族別登記政策」是一項明確的因素。雖然官方認定的只有「鄒族」一選項，但是在進行族別登記作業時，也讓 Hla'alua 人能深入瞭解個體與 Hla'alua 族群的關連性。除了筆者田野資料中所分析的內部觀點之外，桃源鄉戶政單位在進行族別登記上，是否根據何種外部觀點？桃源鄉

²⁸ 林碧珠為林勇之女。

²⁹ 其父原居六龜鄉荖濃村。

³⁰ Hla'alua 人口稀少，眾人皆期盼族群人口能日益增加。

戶政事務所王鴻模先生亦表示³¹：

在還沒有族別登記以前，原民會曾經詢問其可行性，他們認為這跟人口普查沒什麼差別，他所需要的是人力與財力。因此，戶政事務所結合了鄉公所的人力，歷經兩個月的訪查與統整，將九成以上的原住民族別登記完畢。此外，他亦利用閒於時間校對資料，將桃源鄉各村各鄰各族的人口數量分佈重新表格化，並將每個月的生、死資料進行更替。並且自豪的說：「全台灣可能找不到其他的戶政單位作這件事。」

筆者舉出興中巷 170 號的案例，詢問族別登記作業是否可能因為戶政人員便宜行事而自行填寫，因此導致了族屬登記之失真？他則說道：

我們的調查完全是依據各個家庭的族別表述而登記，不會自作主張，因為我們無權決定族別的歸屬，這也與政策的目的不符合。你所說的例子，應該是由他們的父母幫他們填寫，而我們只是根據資料來作統計。若有需要更正，也歡迎來戶政事務所變更。

在進行調查之作業中，他還發現到某些有趣的現象：

依據原住民身份法第 10 條³²，「山地原住民與平地原住民結婚，得約定變更為相同之山地原住民或平地原住民身分；其子女之身分從之。未依前項規定約定變更為相同之原住民身分者，其子女於未成年時，得由法定代理人協議或成年後依個人意願，取得山地原住民或平地原住民身分。」在我的經驗當中，有幾次告知新婚的 Hla'alua 女性，非與夫同族，其可以因此法條變更註記為同一族群（鄒族變更布農族），但是從未有 Hla'alua 女性做變族別的意願。他覺得非常有趣，雖然夫妻同是原住民，但是在族群的分野上是非常明確的。

在桃源鄉各地方，通常入嫁的異族女性一定會取得夫族的傳統姓名。可是在族別的註記上，Hla'alua 女性仍然不願變更，顯示對於原生賦予的情感所致，也表示其對於自己族群的認同非常強烈。

³¹ 訪問日期為 2007 年 11 月 26 日。

³² 參考附錄一、附錄二。

此政策雖說有助於 Hla'alua 人的族群認同，但是仍是國家為計量原住民人口的手段。而且依照現行的族群登記選擇，鄒族是唯一選項，為 Hla'alua 人對外表述的族群身分稱謂，對族群內部與外界之認知皆產生混淆現象，壓抑了 Hla'alua 文化的發展。

二、政治層面的選舉認同表現

Hla'alua 人與布農族的融合或同化現象，是在通婚及長期生活一起所形成。這使得族群的認同因子，在血統與生活實踐上都受通婚的影響。目前，高中村普遍各族群的認同，還是仰仗著傳統的親屬結構，以父系的族群為歸屬原則，因此族別註記上也從父登記。如果是以參加傳統儀式活動為依據，雙族裔的 Hla'alua 後代則是表現出其雙源特性，兩邊都會參加。

有鑑於此，其通婚後造成特有認同現象，筆者曾以 2006 年的高中村鄉民代表選舉³³為例，由政治層面來探討族群認同的表現。以下筆者將以高中村 A、B、C、D、E、F、G 君等八位³⁴ Hla'alua 與布農族的雙族裔後代作為訪問對象。對於甲君和乙君 2006 年鄉代表候選人的身份背景，是否會依據族別來決定選票投予的對象，並針對二位候選人的選戰策略與八位受訪者的自我告白加以分析，其事件的人物背景，如下二表：

表 4-4 .鄉代表候選人背景

候選人	學歷	血統來源	族別登記
甲君	國校畢業	父方 Hla'alua 母方 Hla'alua	鄒族
乙君	台北體專	父方布農族 母方 Hla'alua	布農族

³³ 桃源鄉鄉民代表的選舉分為二個選區，梅山、梅蘭、復興、勤和、桃源、高中等五村為第一選區，需選出五位鄉民代表；建山、寶山二村為第二選區，則要選二位代表。筆者的觀察範圍只限於高中村的選舉戰況。

³⁴ 感謝八位高中村村民的協助，由於甲、乙均順利當選，採訪得以獲得真實的答案。

表 4-5 投票者背景

投票者	血統	族籍登記	投票對象	族群認同	文化活動參與
A 君	父方布農族 母方 Hla'alua	布農族	乙君	布農族	布農族射耳祭 Hla'alua 貝神祭
B 君 ³⁵	父方布農族 母方 Hla'alua	布農族	甲君	Hla'alua	布農族射耳祭 Hla'alua 貝神祭
C 君	父方布農族 母方 Hla'alua	布農族	乙君	布農族	布農族射耳祭 Hla'alua 貝神祭
D 君	父方布農族 母方 Hla'alua	布農族	乙君	Hla'alua	布農族射耳祭 Hla'alua 貝神祭
E 君 ³⁶	父方布農族 母方布農族	布農族	乙君	布農族	布農族射耳祭 Hla'alua 貝神祭
F 君	父方 Hla'alua 母方布農族	鄒族	甲君	Hla'alua	布農族射耳祭 Hla'alua 貝神祭
G 君	父方 Hla'alua 母方 Hla'alua	鄒族	甲君	Hla'alua	布農族射耳祭 Hla'alua 貝神祭
H 君	父方 Hla'alua 母方布農族	鄒族	甲君	Hla'alua	布農族射耳祭 Hla'alua 貝神祭

製表人：郭基鼎

資料來源：田野調查

(一) 候選人選戰策略

甲君雖然學歷不高³⁷，但其為當時村長並擁有純正的 Hla'alua 的血統³⁸，挾著執政與血統的因素，可以遊走布農族與 Hla'alua 人兩邊。因此他的選戰主題，便設定為「搶救唯一代表鄒族（Hla'alua）能在代表會發言的機會」。口號一出，

³⁵ B 君的父為布農族、母為鄒族，由於從小由外婆（Hla'alua）照顧。

³⁶ E 君的父、母欄均為布農族，但是再上溯一代能有 Hla'alua 的血統，因此納為訪談對象。

³⁷ 本地的選舉條件，親屬的多寡重於學歷的高低。

³⁸ 甲君之父、母皆為 Hla'alua 人。

高中村的 Hla'alua 族選票就已經囊括了一半。而布農族的選票，則靠他布農妻子的親屬關係，與擔任服務村民的事績來爭取支持。

乙君對本地中年人來說，學歷背景已經算是很高了，血統上，父為布農族，母為 Hla'alua 人，因此打出「雙族血統，服務雙族」的理念。以新人姿態來講，血源與布農族連結，且能與年輕人打成一片，這些都是他的優勢。稍弱的是 Hla'alua 這一區塊，雖有母系家族的奧援，但為數不多；甚至家族中的長輩存有異議，認為乙君還年輕，不應該出來，好讓本村的選民全力支持 Hla'alua 裔的甲君參選人，並順利當選。

從雙方的選舉策略來看，政策反而不是決定勝負的主要因素，而如何以自己的族群身份與周遭的親屬關係來爭取村民的認同。串連本文的主題，甲君的身份讓他輕鬆獲得 Hla'alua 人廣大的支持，加上布農族妻子的加持，獲得高中村的第一高票。乙君布農族後援勢力不容小覷，但是僅有 Hla'alua 母系家族的相挺，只獲得高中村第二高票。其中乙君的部份 Hla'alua 家族長老，認為乙君為布農族不足以代表 Hla'alua 「族」，可能又流失一些票數，最後兩人皆歡喜當選。由此可見，Hla'alua 人對於自己族群的甲君候選人仍是非常認同的；而布農族乙君也由於原生的連結而獲得 Hla'alua 家族的支持。選舉結果若擺在一旁，可聚焦在選舉的過程，從八位投票人的例子，來分析其之所以選擇候選人的原因。

（二）投票人的自我告白

1、A 君：父親布農族，母親 Hla'alua。

我的父親與乙君的外婆同屬布農族的 is-balavi 氏族，所以是一家人，支持的對象當然是乙君。至於我母親雖然 Hla'alua，但是跟甲君沒有血緣關係，也很少互動，不會去投給他。

2、B 君：父親布農族，母親 Hla'alua。

我雖然是布農族，但從小就跟外婆住在過河（美蘭部落），甲君也是住在同一個地方，已經非常熟了，母親又是跟他有親戚關係，不支持他，說不過去。而

且我爸爸是 is-tanda (謝家)，跟他們 is-balavi (張家) 不一樣，所以會支持甲君。

3、C 君：父親布農族，母親 Hla'alua。

「我叫 Subali，是布農族，所以布農族候選人是我的唯一選擇，其他就不用多說。」

4、D 君：父親布農族，母親 Hla'alua。

我與甲君有很深的淵源，我的姑姑嫁到甲君家族，母親則是交換婚嫁給我爸爸。可是與乙君又有親戚關係，兩人來拜託時，真的很困擾。不過兩人都有選上，就可以說了，我是投給甲君，因為高中村是 Hla'alua 的地方，需要一個名額為我們少數族群來發聲，爭取建設本村的經費。

5、E 君：父親布農族，母親布農族，但外公為 Hla'alua 人。

兩位候選人都是一時之選，高中村的族群非常多元，不管誰當選都要為這個地方努力。高中村已經兩屆沒有代表了，之前幾乎都是 Hla'alua 人在當代表，像是宋明利和宋卻生一家人，這一次應該換布農族了，讓年輕人做做看。

6、F 君：父親 Hla'alua，母親布農族，為乙君的舅舅。

這一次的選舉真的很頭痛，自己的姪兒和桃源鄉鄒族宗親會的理事長對打，票投哪一個，都會有遺憾。不過，我是 Hla'alua 的，我這一票得支持 Hla'alua 推派出來的人。但是我的太太（布農族）、孩子（Hla'alua）一定要支持乙君，我沒有意見，手心手臂都是肉，都支持啦。

7、G 君：父親 Hla'alua，母親 Hla'alua。

我跟甲君從小就玩在一起了，一起在 Suaci (美蘭部落) 長大，又是我們 Hla'alua 的人，所以我會支持甲君。我的'apuraana 家族雖然跟乙君媽媽的'ianguana 家族是親戚關係，但是乙君是算布農族的，這一次就沒辦法囉！下一次，他一個人出來，沒有 Hla'alua 的人，我就會投給他。

8、F 君：父親 Hla'alua，母親布農族。

乙君還太年輕，應該給甲君先做看看，畢竟他當過村長，應該比較瞭解我們的需求。而且高中村本來就是我們 Hla'alua 的地方，只有候選人甲君才是真正代

表 Hla'alua 族。從以前到現在，村長與代表都是我們 Hla'alua 人在當比較多，所以希望這次也一樣，由 Hla'alua 人代表高中村講話，多多建設這裡。尤其是塔羅留溪的觀光，看可不可要到更多經費來經營。

甲君和乙君對於布農族的選票都非常看重，畢竟布農族是多數，但是要獲得絕對多數的支持，Hla'alua 是關鍵少數，才能衝上高中村的第一高票。兩人的政見都喊出與族連結的口號，試圖得到相挺。甲君擁有純正 Hla'alua 的身分背景，想當然爾獲得多數 Hla'alua 人的支持。因此要獲得 Hla'alua 人的認同，至少最基本要擁有血統關係，才能容易獲得選票支持。

而從投票者的心態分析，要得到 Hla'alua 人支持，候選人的族別相同與否為主因，輔以考慮投票者與候選人的關係養成。「關係」最主要仍在有無親屬的關係，因此血脈相連是最基本的認同標準。Hla'alua 人與布農族皆屬父系嗣系群的社會，乙君的母親雖然是 Hla'alua 人，可是父親是布農族，被 Hla'alua 人認定為布農族，母系的關係就顯得薄弱，無法像甲君一樣獲得多數 Hla'alua 人的支持相挺。

(三) 小結

透過「婚姻」，Hla'alua 人繁衍下一代並建構其親屬網絡，社會意義重大。隨著外族的遷入與本族的禁婚條例，產生大量與異族（布農族）的通婚，衝擊到其原有的親屬組織型態，融合了布農族的文化，這對 Hla'alua 的社會影響深遠。謝繼昌（2003）、賴建戎（2004）等研究者認為，目前 Hla'alua 人因發生"布農化"或布農文化採借的嚴重現象，族群意識日漸凋零。但是筆著深入 Hla'alua 人的家庭與生活事件觀察，卻發現其族群意識仍是非常強烈的，原生連結的父系嗣系群歸屬也非常之明確，甚至有父方非 Hla'alua 人的家庭，長年因生活融入在 Hla'alua 人的社會中，而建構出對 Hla'alua 的認同，在族別註記上選擇該族群了的身分。因此，由該族個體各自表述中發現，血緣連結是認同的因子之一，但是仍受限於整體社會，文化環境亦是建構族群意識的重要角色。另由選舉事件中，

看出國家選舉制度使得 Hla'alua 的族群邊界被強調與凸顯，我族（Hla'alua）/非我（布農族）的二元對立顯而易見，其目的保有政治優勢以創造 Hla'alua 的族群及個體之利益。Hla'alua 社會藉由親屬網絡、文化模式以及選舉政治劃出族群邊界與顯現族群性，有直接道出與鄒族及布農族的不同所在。

由此可見，Hla'alua 人的族群意識與認同是存在的。但是在外界所賦予的薄紗³⁹籠罩下，讓人總有霧裡看花、不甚了解之感覺。民國 82 年國家劇院之原住民傳統樂舞表演，Hla'alua 的貝神祭典首次揭露在眾人之面前。籌備貝神祭典的過程，族人開始重新檢視自己的身分，族群意識已不再隱而不見；現因文化之再現，強化了 Hla'alua 人的族群認同，也引起了一連串的族群文化復振與建構作為。



³⁹ 視 Hla'alua 為鄒族的一支或布農化的族群等。

第五章 文化復振與文化認同 之建構

高中村 Hla'alua 人長期於原居地生活，但在與布農族通婚情形頻繁，及布農族人口快速增加的情況下，Hla'alua 人的文化展現因受到布農族文化的壓抑，故而隱而不見。外界可能誤認為高中村是布農族的部落；即使有人知道 Hla'alua 人的存在，但在官方與學者的分類下，Hla'alua 人卻又難跳脫被賦予「鄒族」身分的窘境。直迄 1993 年的「聖貝祭」(Miatungusu) 儀式表演之後，高中村 Hla'alua 人的族群意識崛起，成為重要的分水嶺。

1993 年，高中村 Hla'alua 人以「聖貝祭」(Miatungusu) 參加國家劇院原住民傳統樂舞的表演之後，大家開始注意到這所謂鄒族的一支，其實有著獨特的儀式與文化，也因而引起各家學者重新論述鄒族的族群分類與認同建構 (林曜同 2003)。因為 Miatungusu 的演出，於是有一連串桃源鄉的鄒族宗親會成立、恢復舉行傳統祭儀、參與傳統樂舞展演、推展母語運動，及 2007 年 tapulailia (男子聚會所) 興建活工程等之逐步推展。於此之下，不論是外部觀點或是族內觀點，對於 Hla'alua 人族群邊界的區辨與我群之認同持續被突顯，於是成就出今天高中村 Hla'alua 文化復甦的景象。

第一節 Miatungusu (聖貝祭) 的文化再現

Hla'alua 人原有的祭典儀式為農耕祭儀 (小米祭儀)、宗教祭儀 (Miatungusu, 聖貝祭)、漁獵祭及獵首祭。隨著政治與社會經濟的變遷，儀式的舉行不斷的更迭，高中村 Hla'alua 至今只留有 Miatungusu (聖貝祭)，其他儀式¹皆已經不再舉辦 (參考表 5-1)。因此，本節只針對現今 Miatungusu 的儀式過程及內容進

¹ Hla'alua 未再舉行的儀式，可參考小島由道，《番族慣習調查報告書第四卷 鄒族》，2001；劉彬雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，1969；賴建戎，《台灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究》，2004。

行討論。

表 5-1.Hla'alua 人之祭典儀式變遷一覽表

時 期	祭 儀 種 類	儀 式 名 稱	備 註
日治時期	農耕祭儀 (小米祭儀)	小米播種祭 lumalɛmɛkɛ	各社舉辦
		小米收穫祭 maitat'ahlamɛ	
		cumacuhluku 祭	
	宗教祭儀	Miatungusu	聯合大祭
	其他祭儀	漁獵祭	各社舉辦
獵首祭		各社舉辦	
1963 年祭儀	農耕祭儀 (小米祭儀)	小米播種祭 lumalɛmɛkɛ	據筆者知悉，1963 年至 1993 年幾乎沒有舉辦儀式祭典，劉彬雄的儀式資料是經訪談與文獻，並沒有親身參與。
		小米收穫祭 maitat'ahlamɛ	
		嚐新祭 mavavarua	
		收藏祭 cumacukuru	
		祖靈嚐新祭 apikaungu	
	農耕祭儀 稻作祭儀 Pasiamo maparapa	早稻播種祭 taroarapu	
		早稻收穫祭	
		和稻開墾祭	
	宗教祭儀	祖靈嚐新祭 apikaungu	
宗教祭儀	Miatungusu 祭		
1993 年後祭儀	宗教祭儀	Miatungusu	鄉公所、 桃源鄉鄒族宗親會
	其他祭儀	漁獵祭	民國 88 年實行，近年已 不舉行。

整理自：

- 1.小島由道，《番族慣習調查報告書》，1918，頁 74。
- 2.劉斌雄，《沙阿魯阿族的社會組織》，1969，頁 141-146。
- 3.賴建戎，《台灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究》，2004，頁 110。
- 4.筆者實地田野調查，2008。

一、Miatungusu（聖貝祭）的再現脈絡

Miatungusu 的再現，起源於 1993 年，高中村 Hla'alua 人獲邀國家劇院之原住民傳統樂舞表演。但自 1949 年，國民政府遷台至 1993 年之受邀表演前，Hla'alua 人受到政治與經濟的影響，相關之文化儀式於四十年間並未舉行，耆老們對於儀式歌舞的記憶皆破碎不全。於是，當他們在被分類成「鄒族」之思維下，前往阿里山去觀摩 Tsou 的儀式祭典，企圖重新建構 Hla'alua 的儀式舞蹈。回來後，有些長老決定採借阿里山 Tsou 的文化展演元素，有些長老卻提出了不同的意見，他們認為不論語言、歌曲、傳統習俗等，跟阿里山 Tsou 是完全不一樣的，採借該族將可能失去其固有的文化，而應該是要透過其的想像，來編織屬於自己的歌曲與舞蹈。

達成共識後，當時的指導老師²與眾耆老們共同討論該選擇哪一項儀式來作演出，張麗華說：「Hla'alua 人之生活形態已經改變，農耕祭儀、獵首祭、及漁獵祭皆以不符合需求，所以討論過後，大家同意選擇可與祖靈連結的宗教祭儀—Miatungusu（聖貝祭）來重新演出。」於是族人開始就腦海的記憶與想像重新編排舞碼，過程中討論相當熱烈，也勾起耆老們勾起的回憶，講述以前看過或所參與過的儀式經驗，傳承給中年族人，於是族群意識逐漸突顯。基於族人的群策群力，讓富有神秘色彩的 Miatungusu 得以成功發表於國家劇院。

當文化展演結束，那種以自己文化表現在國人面前的激情，不停地回盪在族人心中。Caupu³告訴筆者：

我一直以為我們是鄒族，可是去表演後，三支鄒族舞蹈通通不一樣，也聽不懂別的鄒族之歌曲、語言。雖然當時我們稱兄道弟，可是跳完舞後，我覺得我們真的是不一樣的。而且，上台的時候本來很緊張，可是一旦投入之後，就彷彿進入到祖靈共舞的境界，我想祖先們一定很高興，我們把 Hla'alua 人的舞跳給別人看。

這樣的熱情持續發酵，族人們積極投入到祭儀舞蹈的練習，並屢次受邀到不同族群舉辦的祭典儀式中演出，如 2003 年桃源鄉之布農族射耳祭、2006 年全國布農

² 張麗華為桃源鄉梅蘭村布農族人，曾擔任記者一職，當年由她協助舞蹈編排與赴臺北參展的相關事宜，至今 Hla'alua 族人仍非常感謝她的付出。

³ Caupu 當時才二十歲出頭，父親為 Hla'alua，母親為布農族，強烈要求他去參加 Miatungusu 練習與演出。

族的射耳祭。在一次練習過後，族人們熱烈討論如何有效率的組織 Hla'alua 人，讓大家更有向心力，於是決定成立桃源鄉鄒族宗親會，繼續推廣文化復振等相關活動。

二、Miatungusu 由來與變遷

Miatungusu 是農作(小米、稻米)收穫過後之二年或三年間，所舉行的一次大祭。祭拜 Takiaru (貝殼神)，為內含於期間儀式舉行，古傳是屬於美壠社特有之祭儀。經訪查，日據以來僅在民國 40 幾年舉辦過一次，直到民國 82 年 (1993 年) 後才又恢復，但已有所變遷。

本祭典固定由世襲、擁有主祭家世背景者來主持。家祭由該家的家長所主持，可由本人進行，也可由家人代行。Hla'alua 人的家祭日期都是由主祭者 rahli (頭目) 事先決定，再通知部下，告知全社於同天內舉行 (劉斌雄 1969: 146)。

(一) Takiaru (聖貝) 的由來

Miatungusu 的重頭戲在於「聖貝薦酒」，即將聖貝浸在酒裡，看顏色變化，如果變紅色就是太祖酩酊之狀。其由來乃依據口碑，說道 Hla'alua 人與 Kaburua (小矮人) 都同住在 Hlasunga 這個地方。而 Takiaru 貝殼是 Kabueua 的寶物。有一天，Hla'alua 的祖先要離開 Hlasunga 這個地方，kaburua 的人很難過，當 Hla'alua 人要離開時，就把他們最珍貴的寶物 Takiaru 贈送給他們，並交代 Hla'alua 人，要把貝殼奉為自己的神來祭拜，於是 Takiaru 從此就成為 Hla'alua 的神，也是目前的圖騰表徵。

另有一口傳，Takiaru 是 Kaburua 送給要離開 Hlasunga 的美壠社祖先，爾後美壠社才依照 Kaburua 舉行 Miatungusu 祭儀。其餘兩社心生羨慕，就趁其不備時偷過來，後來各社才有 Miatungusu 祭儀。依據《番族慣習調查報告書》所記載，主祭家中藏有自古傳下來的 takiaru 的寶物，直徑大約五公分的貝殼有白、黑、紅三種。各社所藏的數量不一，kalavanga 社 (Hlilara 社有 6 個)、Paicinan 社有 18 個、Vilangan 社有 17-18 個 (有時會變成 20 個)。各社都持有一個有孔貝殼，稱此貝殼為 takiaru，並將 takiaru 的頭目穿以白線以示區別。族人說，這些貝殼都會向蟲一樣蠕動，所以很難明確地計算，因此其數目會因年份而有些不同。因為祖先的靈寄宿於貝殼中，所以族人小心的保存它，同時每年祭祀一次，並供以酒肉。各族祭家中都有直徑一尺、深度約一尺的洞 (ulima takiaru)，將 takiaru 放在一個小壺裡，再收藏於該洞中。

(二) Miatungusu 祭儀程序之變遷

針對 Miatungusu 祭典儀式的討論，衛惠林（1965a）與劉斌雄（1969）兩人記載中有所差異，前者田野調查將該祭儀分為五大局面⁴，進行五天；後者則記載，祭前有五天準備工作，該祭儀有五個重要場面⁵，完成儀式前後需要十天，而且儀式進行之分項或順序亦有所差異。經筆者訪談耆老後得知，聖貝祭祭典儀式的舉行程序有兩種，一種是傳統祭儀，源自美壟社；另一種是由排剪社與雁爾社舉行，採借自美壟社，衍生並重新建構成為較複雜之儀式。衛惠林所記載的儀式內容較為簡單，接近美壟社昔日之儀式；而劉斌雄所描述者為期十天舉行，與排剪社、雁爾社所舉行之情形大致符合。Hla'alua 人之傳統社會長久以來受到政治與經濟的影響，變遷甚多，祭儀也不例外。Miatungusu 祭典儀式曾經中斷逾三十年，如今再度重現，儀式相關程序在多種因素下卻已不再比照往昔模式舉行。傳統儀式程序業有衛惠林（1965）、劉斌雄（1969）等人之詳細記錄，筆者不再贅述，僅就現今的儀式演出程序進行討論。2003 年與 2007 年的儀式過程內容，分如下表（表 5-2 及 5-3）：

⁴ 《高雄縣原住民社會與文化》，2002，頁：288-290。

⁵ 劉斌雄，《沙阿魯阿族的社會組織》，1969，頁：146-156。

表 5-2：2003 年 Miatungusu（聖貝祭）祭典儀式活動之流程

（地點：高中村 Hla'alua 祭儀場所）

流程	分段儀式名稱	內容
Makuakuaihlicu	迎神	迎接祖靈參與祭典
malalalangau	初祭	祈求族人農作豐收，緬懷先祖
Putaliri	小孩登屋、殺豬傳承	男孩登屋並刺殺小豬
Mahlkuan tapahlaihlia	獻豬儀式	獻豬給 ihlicu
alukasaasaulu	薪火相傳	唱數人數歌，祈求人口增加
Maasuhlin takiaru	聖貝薦酒	以酒向聖貝灌祭（聖貝消失，只由主祭口頭表述）
maakuaru	藜實避邪	用藜實驅避死靈，不要生病
Pariaihli ihlicu	驅趕惡靈	向東方射箭驅鬼靈
Mai papangala	男嬰祝福	以獸頭掛在男嬰身上祝福平安
Maasahli takiaru	獵肉奉獻分享	獵肉祭聖貝，分享族人

製表人：筆者

資料來源：賴建戎（2003）

表 5-3：2007 年 Miatungusu（聖貝祭）祭典儀式活動之流程（地點：桃源村運動場）

流程	分段儀式名稱	內容
Makuakuaihlicu	迎神	迎接祖靈參與祭典
miavavutau	開甕	頭目以刀割開蓋甕布
malalalangau	唱初祭歌	男子唱祭歌
pitatamu	灌祭	主祭把指頭浸酒，大喊 tamu'u
Mailiili	主祭嗜肉	主祭嗜肉，反覆四次
paruacuru	男眾嗜肉	分肉片給男性吃
pialakngahuru	分喝禮酒	分禮酒給男性喝
musuaraovu	唱歌跳舞	男性唱數人數歌（Palitavatali） 跳藤圈輪舞，a-a-a-i-a 做跳躍動作
Miatungusu	唱祭歌	酒後，主祭帶領吟唱祭歌 （Miatungusu）
Puasipi na apuhlu	生起火堆	鑽木起火，生生不息
Pariaihli ihlicu	驅趕惡靈	向東方射箭驅鬼靈
puataliri	刺豬	獻豬給 ihlicu
Maasuhlin takiaru	聖貝薦酒	以酒向聖貝灌祭（聖貝消失，只 由主祭口頭表述）
Umaiapuncucu'u	唱數人數歌	男性與女性牽手輪舞唱數人數 歌（Palitavatali），女性進入與 男性吟唱對歌（Tahlukumai），將 古老儀式的每段歌曲分段重新 組合來演唱（歡樂歌）
Maasalin takiaru	貝神祭之終曲	唱歌（Varatuu vatuu）完即表演結 束。會後將表演性質的豬宰殺， 族人共享之。

製表人：筆者

資料來源：田野調查與耆老訪談

近年高中村 Hla'alua 人聖貝祭之祭典儀式，可列舉 2003 年賴建戎的論文與筆者 2007 年的田野，作一比較分析。筆者之資料中，2007 年所展演的聖貝祭儀式，是比照 Vilangan̄ (美壘) 社的儀式程序來改編而成。其原因為二，第一，高中村 Hla'alua 人尚有 Paiciana (排剪) 社與 Vilangan̄ (美壘) 社區域社群之分；前者並未選出頭目，後者則有頭目。但由於儀式的進行多為頭目擔任主祭者，因此，Miatungusu 的進行，就採用 Vilangan̄ 社的儀式程序架構。第二，Miatungusu 本身就是屬於 Vilangan̄ 社特有祭典，Paiciana 社與其他社則是採借而成，故擇取正統 Vilangan̄ 的 Miatungusu。

賴建戎 (2003) 觀察的儀式記載過於簡述 (如表 5-2)，可能與外族身分無法接近儀式進行觀察有關。其舉行地點在於高中村的美蘭部落 (原美壘社址)，由桃源鄉鄒族宗親會舉辦，其過程與衛惠林 (1965a) 五大局面之記載差異不大；惟內容縮減成一個上午。舉辦的目的，對內乃藉由儀式聯繫族人的情感與凝聚族人的認同；對外則可展現我群的族群意識，以劃分與高中村內布農族之界線。

2007 高雄縣桃源鄉 貝神與梅花的邀約	
▶▶ 活動流程：	
時間	活動內容
10:00	開幕典禮 (鄒族祈福儀式)
10:30	貝神祭 (桃源社)
11:00	百人八部合音
11:30	部落表演
13:30	貝神祭 (高中社)
14:00	青少年傳統歌謠展演
15:00	部落表演
15:15	青少年傳統歌謠展演

照片 5-1 桃源鄉公所舉辦 Miatungusu 儀式流程圖

由於 2007 年時，筆者該擔任儀式活動的攝影記錄工作，因此未能本人參與該文化的展演，只有在旁觀察詳細紀錄所有程序。主辦者為桃源鄉公所，主題皆為「貝神與梅花之邀約」 (參考照片 5-1)，主要目的是藉由當地特有的文化祭儀，來推銷本鄉觀光事業，也間接要將 Hla'alua 人獨特的祭典文化行銷給眾人瞭解。儀式展

演約簡短的四十分鐘，但每個步驟經過剪裁後，再重新排列，並完整的呈現（如表 5-3）。

筆者特別要將「聖貝薦酒」（Maasuhlin takiaru）的步驟提出，因此為 Miatungusu 之儀式重點，可是此步驟進行僅存象徵意涵，而不見真正的「聖貝薦酒」的動作，其真正原因為傳統貝殼之再度消失。筆者深入訪談耆老，卻意外地發現當代 Hla'alua 人的相關對聖貝說法，如下：

1.失去貝神

民國四十餘年時，當時高中村美壟社頭目的鄧光華改信仰基督教，不能信其他的宗教（非基督徒皆排斥，且稱為魔鬼），故將貝神交給桃源村的巫師祭拜（被公認為當時全法力道行最高，可呼風喚雨）。該巫師民國六十餘年過世之前，僅交代他將貝神藏於樟樹或楓樹的樹頭裡，而為後人片尋不著。

2.失而復得

民國 82 年高中村美壟社人為了國家劇院的演出，重新回憶 maitungusu 的儀式過程，並進行為期一個月的練習。期間多位族人於部落不同角落，如路上、室內桌上發現來路不明的貝殼，但多數人不瞭解該貝殼之意涵，故部份族人將其貝殼將至當時的巫師 Pa'u（鄧教）。由巫師證實該等貝殼就是美壟社所失去之貝殼。耆老們均認為因為族人練習貝神祭儀歌謠，貝神聽到呼喚找到返回部落之路。

3.二度失去貝神

巫師 Pa'u（鄧教）於民國 86 年左右過世後，巫師一職後繼無人，由長子每日清香二支、米酒一碗與祖先牌位共同奉祀。惟該長子因工作關係無法持續奉祀，其他兄弟亦無奉祀意願，遂交由妹婿帶往雲林某廟宇，比照漢人習俗供奉。此為 Hla'alua 第二次失去貝神。巫師 Pa'u（鄧教）原有四子，於貝神送走後，至 94 年八年間，尚值青壯年時期卻相繼因病、意外過世。所以族人謠傳，此與送走貝神有一定程度之關連性。

因此，現今的儀式中的「聖貝薦酒」步驟，僅為象徵意涵，而已無聖物，但是仍被族人想像為具象徵族群意識的圖騰。2003 年與 2008 年 Miatungusu 的程序架構出入不大，但展演性質不一。前者強調文化傳承與團結族人、凝聚意識；後者是觀光與表演意味濃烈。

族群認同是一種集體認同，族群成員對被選取文化要素的信仰及感情，可以說是族群認同力量的來源（江孟芳 1997：4）。兩次 *Miatungusu* 儀式演出實質上都展現出高中村 *Hla'alua* 人的族群意識，而定期的「文化展演」更形塑了 *Hla'alua* 人的常續性族群認同。

三、*Miatungusu*（聖貝祭）之展演紀錄

（一）*Tapulailia*（男子聚會所）落成儀式



照片 5-2 *Hla'alua* 頭目（主祭者）引領儀式進行

2006 年 4 月 22 日在 2005 年高雄縣原住民振興文化的計畫經費執行下，在高中村美蘭部（美壟社）落完成 *Hla'alua* 人的 *tapulailia*（男子聚會所⁶）。桃源鄉鄒族宗親會訂於 4 月 22 日凌晨 3 點 30 分進行聚會所開幕(慰告祖靈)祭典。凌晨四點開始，儀式由頭目先站在聚會所上告知祖靈聚會所已建蓋完成，請祖靈能給於祝福。接者男子相繼登梯進入聚會所，進會所之前以手指沾上陶甕的酒，大聲喊出 *tamu'u*（呼喚祖靈），接著，圍著聚會所的火爐一連串吟歌與舞蹈，之後步出聚會所，走向所外的火堆重複以上的吟歌與舞蹈，由頭目引領至聚會所內。頭目將聚會所內的活豬以刀射入心臟獻給祖靈，接著其他男子分別以刀沾染豬隻傷口的血，再進行一段歌舞，然後結束。整個過程的氣氛非常嚴肅，儀式的步驟與聖貝祭（*Miatungusu*）祭典儀

⁶ 男子聚會所，阿里山 *Tsou* 稱為 *kuba*，*Kanakanavu* 則稱為 *Cakuaru*。

式程序的內容相近，但只完成至 puataliri 之步驟（參考表 5-3）。每一位 Hla'alua 男子都仔細聽頭目的指令，小心翼翼完成聚會所的開幕儀式，深怕有違祖靈。整個儀式女性是不能參與的，也不對外開放。結束後，男子們輪著喝小米酒，以釋放儀式進行的壓力。

接著是將豬分食的動作，由男性進行刮毛、切割與烤肉的動作，而糯米飯內臟的清洗與煮食是由女性來負責。過程中，男女各自分工，不會干預各自的工作。但是比較有趣的是，其他共享的食物是由一位男性來主廚，包括：紅燒魚、樹豆酸菜排骨湯、三杯雞、炒米粉等，但是女性是可以從旁協助的。如此可見，在傳統殺豬儀式中，兩性工作壁壘分明；而漢化的食物就沒有明顯兩性的分工。

接著，約中午十二點整，各單位的代表人物相繼出現：鄉長(Hla'alua)、村長(布農族)、鄉民代表(Hla'alua、布農族各一位)、宗親會理事長、社區發展協會理事長等，分別進行政治性的演說⁷。再來，由安息日長老(Hla'alua 鄉民代表)帶領祝禱(其中 Hla'alua、布農族兩種語言並用)，才進行「愛餐活動⁸」。享用美食中，有各方的人自行掏腰包贊助活動的經費與物資，並伴隨著現代化的卡拉 OK 到活動結束。

Hla'alua 人在政府政策的協助下，完成了男子聚會所，其地點並非在高中部落的中心位置，而是在 Hla'alua 人的 Vilangan (美壟) 社之原居住地，其象徵恢復傳統中心地域的概念。此次的儀式是由鄒族宗親會所舉辦，目的是為了正式昭告 Hla'alua 人的社會中心已再現，也同時藉由儀式活動來強化族人的意識與認同。活動中，高中村內為數不少的布農族、排灣族、魯凱族，也參與了這項儀式後之活動，除了從旁欣賞外，也協助烤肉活動及桌椅的擺設，營造出高中村多元族群共和之畫面。

(二) 貝神與梅花之邀約

Miatungusu 祭典儀式又稱為「聖貝祭」或「貝神祭」，透過聖貝物的真實化 (realization) 之再現展演過程，整體體現 Hla'alua 族人、物、社會與文化的複雜關係。Hla'alua 族的聖貝祭或貝神祭，神秘張力十足，足以代表桃源鄉的成為當地獨有文化特色。再者，由於桃源鄉又因為地形與氣候優勢，栽種桃、李、梅為主要的

⁷ 政治性演說的意涵，其目的是對於選票的負責遂參與選民的活動。

⁸ 愛餐之意，源於教會用語，可見基督宗教深深影響 Hla'alua 族的社會。

經濟作物，鄉公所爲了推廣當地特有農產品就結合 Hla'alua 人的 Miatungusu 祭典儀式，企圖將地方產業與文化融合，發展成爲當地具有創意的文化產業。



照片 5-3 桃源村雁爾社之 Miatungusu 祭典儀式



照片 5-4 高中村美壟社之 Miatungusu 祭典儀式

貝神與梅花之邀約的活動，舉行四年之久，高中村 Hla'alua 人爲該族群的多數，因此成爲活動的主要演出者。桃源鄉鄒族宗親會爲此重新編排 Miatungusu 表演程序，使其緊湊而具可看性，但較缺乏原始意義與功能，強調在歌舞的呈現。儀式的

進行由大會司儀依照程序（參照表 5-3）以中文方式介紹給觀光客，場中也不斷介紹本地 Hla'alua 人與其他二支鄒族的差異。表演分上、下午各一場，上午為桃源村雁爾社之 Miatungusu（參考圖 5-3），其內容與下午的高中村 Miatungusu（參考圖 5-4）相近。明顯的不同在於女性的服飾，雁爾社上衣為黑、藍相間，高中村則是白衣滾條紋邊，Hla'alua 人分處兩村卻各有其特色。儀式結束後，兩村的 Hla'alua 人各自分開，將儀式用的刺豬宰殺分食給族人，達團體共享、融合之目的。

四、文化再現的執行者-桃源鄉鄒族宗親會⁹

Miatungusu 祭典儀式的文化展演，是由桃源鄉鄒族宗親會所主辦與訓練，其來源有其脈絡。民國 82 年 Miatungusu 在國家劇院演出後，文化之再現造就了桃源鄉鄒族宗親會的誕生，成立時間約在 1997 年，目的在凝聚 Hla'alua 族人的認同與推展傳統文化。採取會員制，需繳交入會費與年費來維持宗親會運作。會員多數來自高中村 Hla'alua 人，部份則是桃源村雁爾社的 Hla'alua 人。

比較特殊的地方在於會員資格，只要是認同 Hla'alua 文化，並繳交入會費一千元與年費四百元就可入會成為會員。目前共有 94 位 Hla'alua 人與其家眷¹⁰，另有 7 位非 Hla'alua 人入會，總計 101 人。加入會員才能參與組織運作，其重要幹部¹¹依排序如：頭目（象徵性）、理事長、總幹事、理事、監事。除了頭目是宗親會的精神領袖，由族人¹²投票選舉外，其他為會員圈選理、監事，再由理、監事中選出理事長，理事長得以指派總幹事與會計來協助處理組織內的事務辦理工作。

Hla'alua 人內部文化事務的決策需經過理事共同討論或建議，經由理事長同意後轉成頭目，由頭目號召活動進行（參考圖 5-5，圖 5-6）。理事長分別由余猛（第一、二屆）、宋明利（第三屆）擔任，預計在 2008 年母親節前夕改選。Саурп¹³說：

改選的條件，希望新任理事長的工作重心在於本村，能勤於聯繫的宗親會工作（尤其文化復振）的 Hla'alua 中生代族人，也期盼新的理事長能爭取更多的經費延續這個筆保育類動物（飛鼠、山羌）還少的族群與其文化。

⁹ 訪談者：Саурп，高中村排剪社，為宗親會總幹事。

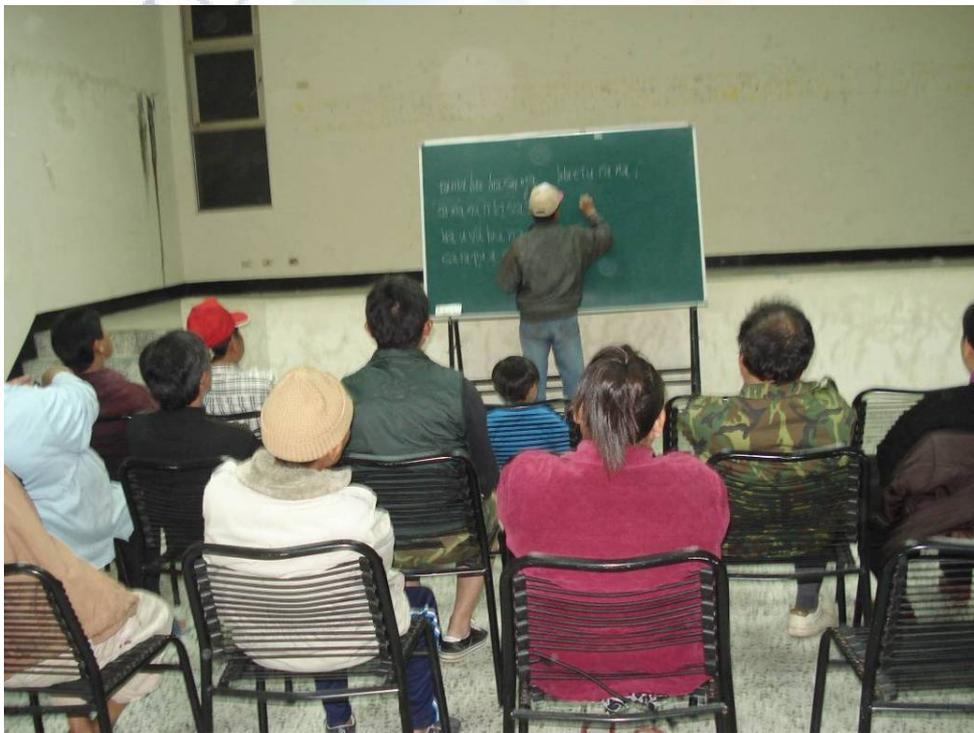
¹⁰ 家眷不分族群只要嫁入即是 Hla'alua 的一份子。

¹¹ 擔任幹部必須一定要是 Hla'alua 身分。

¹² 頭目的選舉由宗親會承辦，但非會員的 Hla'alua 人可以參與投票。



照片 5-5 桃源鄉鄒族宗親會辦理 Miitungusu 儀式演練



照片 5-6 桃源鄉鄒族宗親會辦理 Hla'alua 羅馬拼音教學

在會員經濟狀況普遍不佳的情形下，連帶鄒族宗親會的運作不順，往年應收取

的年費 400 元，只有少數人繳納。第三屆宗親會理事長一職的選舉，呈現角力關係，獲得此位者為一派，為宗親會忙進忙出；失利者，則冷眼旁觀。政治與經濟因素使得宗親會只能辛苦硬撐，無法發揮它最大的功能。而會員期待去年聚會所的成立，以及今年五月即將選出的新任理事長，能再次凝聚族人對宗親會的熱情與 Hla'alua 族的認同。

五、小結

據王嵩山（1995：173）研究認為，阿里山鄒族的族群認同是藉著祭儀活動，其中最重要的是小米祭（homeyaya）和戰祭（mayasvi）。在祭儀中，喚起鄒人的集體意識，因而強化了他們的文化認同與一體情感。陳逸君（2002：203）也指出，發明的傳統是一種族群認同熱忱的表現，它與劃清族群界線、呈現族群的獨特特徵、以象徵方式連結過去，以及凝聚族群力等觀念。所以，創發的傳統在一個特定的時期中具有特殊的政治或社會文化意義，相對地，它們也不需要具有原始意義與功能。

Hobsbawm（1983）則認為「傳統」是一種媒介，有系統地將現在與過去作連結。傳統發明的目的在於重複一些源自於過去的規則、儀式或是行為；透過反覆操作，傳統不僅自動被賦予過去的象徵意義，並藉著展示與過去聯繫。

根據上述筆者田野觀察，發現傳統 Hla'alua 人的各項儀式為集體操作的過程，其中隱含兩項意義，第一強調個體、家庭和各家族，須遵循氏族的社會功能。第二，儀式的目的給予個體、家庭和家族具體的社會位置和神靈、祖靈的庇佑。部落社會裡的成員，經由參與儀式，可得到既有的社會位置；氏族的成員亦因此在社會結構裏的關係與地位，被重新歸類和認同。更重要的是，該族各社群透過儀式，獲得重新整合的基礎¹³。Hla'alua 透過儀式的集體行為，把平時分立的家族與氏族，以及社群與社群間的關係做一連結；藉由儀式的展演，將組織內部不同的社群與成員動員起來，凝聚家族、氏族與社群間的內部團結與認同，達成統整 Hla'alua 人的族群認同。

目前高中村 Hla'alua 人以其 Miatungusu 祭典儀式為唯一的文化展演，經由反覆操作，即被賦予過去的象徵意義，並藉著展示與過去聯繫，達成強化族群的意識。

¹³ 賴建戎，《台灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究》，2004，頁 82。

由於桃源鄉鄒族宗親會的成立，將原本鬆散的 Hla'alua 群體重新整合，也將傳統儀式的展演由原來的五天時間濃縮為半天。音樂及舞蹈也經過重新排列組合，發明轉化成爲新一代祭典的樣貌，雖已不具原始意義與功能，惟仍強烈地將傳統與現代結合，並透過觀光文化產業化，向外展現出 Hla'alua 人的群體意識。

第二節 高中村 Hla'alua 人的文化復振行為

Hla'alua 在 1993 年國家劇院的演出後，傳統儀式恢復舉行，透過 Miatungusu 展演其與過去產生連結，重新找回自己的族群意識。雖然儀式中表現出 Hla'alua 的舞蹈與歌曲，但這僅是文化的一小部份，至於其他則仍百廢待興，尤其是語言的部份。

李壬癸指出，Hla'alua 語在高雄縣桃源鄉高中、桃源兩村使用情形，受周圍的布農族所同化；日常使用布農語，僅剩少數中年以上的人會說 Hla'alua 語，其語言將遭到滅絕的命運（李壬癸 1997：272）。林曜同亦發現，在多族群混居的環境中，相對於人口佔居多數的布農人，僅有兩百餘人的 Hla'alua 人可說因此處於相對的弱勢；在強勢的漢文化、布農文化與西洋文化影響下，不論是族語或文化都有流失的情形。對此，Hla'alua 人亦相當地憂心（林曜同 2003：6）。2008 年，筆者田野工作時亦發現，目前能流利使用族語者已不多見，尙具口說能力者僅於若干人，統計如下表（5-4）：

表 5-4 高中村 Hla'alua 語使用能力統計表

使用能力	人數	百分比（總人數 170 人）
使用流利	17 人	19%
尙可溝通	6 人	
勉強使用	9 人	
無法使用	138 人	81%

製表人：郭基鼎

資料來源：2008 年田野調查

語言的使用，象徵文化在呼吸。一旦語言消失，該族群的文化走入歷史或者博物館。Hla'alua 人與布農族大量通婚，傳統的生活場域被布農族所取代，語言面臨

絕對弱勢。儘管桃源鄉鄒族宗親會非常正視此問題，可是無法有效解決。只能倚靠高中村的學習中心—興中國小，透過計畫申請經費，系統化的族語教學，來挽救瀕危的 Hla'alua 語。

一、創造教育，活化文化生命—興中國小

「興中國小」就如同高中村的縮影，富有歷史意義，孕育、培養著 Hla'alua 人、布農族及其兩族的通婚後裔。除了一般課程教學，「族群文化」的教育就成為該校的發展特色與使命。筆者將著墨於興中國小介紹、族語教學、文化課程及植物文化主題教學教材的開發，討論高中村 Hla'alua 人如何延續其族群的語言與文化。

(一) 興中國小沿革

興中國小臨近荖濃溪畔，校址位於高雄縣桃源鄉高中村興中巷44號，校名取自巷名，有別於桃源鄉的各個國小¹⁴。草創於日據時代，當時稱雅爾鄉排剪蕃童教育所。日獻即有記載，理蕃誌稿第2卷¹⁵：

大正元年(1912)9月17日，在阿緱廳長向總督提交的旅行狀況報告書中曾指出，該廳六龜裏支廳轄內雁爾、排剪兩社蕃童教育所學生從7月28日起開始至蕃薯寮市街參觀，旅行時間雖僅五天，但啟發效果良好。彼等主要參觀地有竹仔門水力發電所、旗尾製糖株式會社、蕃薯寮尋常高等小學校及公學校、蕃薯寮兵營、苗圃、火車站、市街及公園等。

可見當時教育所成立的目的，是為教授高中村的 Hla'alua 人。爾後布農族漸入，民國 34 年台灣光復後，改為高雄縣雅爾鄉桃源國民學校興中分班。46 年校名改制，稱高雄縣桃源鄉桃源國民小學興中分班。至 59 年時，與建山分校合併獨立，改為建山國民小學興中分校。直到 68 年 8 月 1 日起奉令獨立，校名定為高雄縣桃源鄉興中國國民小學。迄今已非單一族群學校，全校合計 52 人，而是以 Hla'alua 人（16 人）、布農族（33 人）為主的多元族群教育場所（參考表 5-5）。

¹⁴ 桃源鄉目前有五所國小，由北而南依序為樟山國小、桃源國小、興中國小、建山國小及寶山國小，各個國小皆以村名為校名，唯興中國小取自於巷名，若稱為「高中國小」在口語表達上會不清楚。

¹⁵ 〈阿緱廳蕃童教育所生徒修學旅行〉，《理蕃誌稿》，第 2 卷，頁 310~311。

表 5-5 興中國小學童各年級各族人數統計表

	一年級	二年級	三年級	四年級	五年級	六年級	總計
Hla'alua	3	2	1	6	3	1	16
布農族	4	6	7	6	5	5	33
漢人	2	0	1	0	0	0	3
合計	9	8	9	12	8	6	52

興中國小已有近百年的歷史，自日據時期起，即是教育 Hla'alua 人的場所，兩者關係可說是非常密切。雖說興中國小曾經是力行國家教育政策的基礎單位，卻可能是 Hla'alua 文化與語言消失的罪魁禍首之一。但在今日後現代主義思潮下，多元與弱勢文化備受重視，現今對於文化復振工作已責無旁貸，必然成為 Hla'alua 人的文化母體之一，一肩扛起延續 Hla'alua 文化與語言使命，。

(二)、環境教育

興中國小歷經多次修繕與重建，目前呈現為一般新式大樓的樣貌。它利用已具雛形的閒置空間，修築學習場域，做為統整文化學習的空間，並從建築體外觀的附加裝飾物上，塑造學生所屬族群的意識與認同。

1.石版雕刻

93 年縣議員謝垂耀補助興中國小十萬元，以改善校園環境。當時的謝國治校長¹⁶規劃補強學校建築物的原住民元素，利用空間的營造來強化學生族群的認知，於是，就取材本地 Hla'alua 人的 Miatungusu 祭典過程、山羊取火種及傳統生活方式，由校內教師構圖，交付石雕藝術家完成石版雕刻。閒置空間的再利用，讓學生在 Hla'alua 人的歷史環境氛圍中學習課程，無形中增強 Hla'alua 學生對於我群的瞭解，也無形中建構 Hla'alua 學生的族群認同。

¹⁶ 謝國志校長為布農族人，外婆為 Hla'alua 人，因此對於重建 Hla'alua 族的文化不遺餘力。



照片 5-7 校內以貝神祭典為主題的石版雕刻

2.Hla'alua 語學習步道

本校規劃 Hla'alua 語文化步道讓孩子用感官親身用探觸活動做為學習，符合自然主義以感官教學讓孩子親身去感受。如果把 Hla'alua 語限制於教室進行教學，將成為呆板的學科。學生藉由觀察活動中，走出教室外來到真實的生活中學習，一方面擴大生活領域，另一方面獲得真實而具體的經驗，得到立即回饋與運用的成就感。



照片 5-8 利用校內樓梯規劃 Hla'alua 語文化步道

3.原生植物園區



照片 5-9 植物文化園區入口意象

並鼓勵搜集 Hla'alua 語資料，尋找學習步道的小疑問之答案加以紀錄，而非走馬看花，達成 Hla'alua 語生活化學習。

本校申請校地活化利用計畫，主要運用本校現存的閒置空間，在重建部落空間記憶的概念下，引導學生親手耕種 Hla'alua 傳統社會食用植物，輔以傳統部落建築圖騰做為學習意象的基地，以建立 Hla'alua 人文化學習課程的空間場域，並開放校園空間使學生、族人得以重新建構原有 Hla'alua 族生活的記憶空間。

民國 96 年，種植山蘇，今年則改植小米，並結合 Hla'alua 之傳統讓學生體驗「小米祭儀」應有的步驟，播種祭、小米收穫前祭、嚐新祭、收藏祭、祖靈嚐新祭，讓家長與學生相互體驗傳統社會生活方式，漸漸養成族群認知與認同。

4.文化學習角

樓梯中，設置「文化學習角」擺放學生製作之弓箭、竹槍、木刀、木雕等，藉由操作課程與展示作品來增加學生對於族群的認知與瞭解族群文化之美，也直接強化學生的族群信心與認同。此外，布告欄內另以文字展示敘述 Hla'alua 人的傳統社會組織結構、典章制度及經典神話，讓學生上、下樓能隨時欣賞與閱讀，效果良好。



圖 5-10 樓梯轉角處的文化學習一角

(三) Hla'alua 語教學

語言推廣教學，是 Hla'alua 人極為重視的復振工作。自 90 年起，教育部施行「國民中小學九年一貫課程綱要」，正式將在鄉土語言（含原住民族語言）納入正式課程實施教學。興中國小利用每週三的晨讀時間，由族語老師游仁貴先生，教授 Hla'alua 的生活對話語言，或以活潑生動的方式講述 Hla'alua 人的口傳歷史。幾年下來，Hla'alua 身分之學生以能使用羅馬拼音，加快族語的學習腳步。

1. 游仁貴 (Amahlɔ) 老師

游老師的生命經驗相當奇特，血緣上本是漢人（客家人），但是被 Hla'alua 人游元所領養，自小就生長在純粹的 Hla'alua 家庭環境中，因此能說一口極純熟流利的 Hla'alua 語。他非常之認同 Hla'alua 人的文化，因此成為近年來挽救 Hla'alua 語與文化的靈魂人物。

游老師可說是看著筆者長大的長輩，對他在熟悉不過。游家中，力行口說 Hla'alua 語，子女與妻子不得使用布農語或國語與他交談，家庭母語的保存可說是實行的非常徹底。1996 年，語言學家蔡恪恕準備撰寫 Hla'alua 語的辭典，就以游老



照片 5-11 游仁貴老師耐心講述 Hla'alua 的文化

師與當時頭目為主要田野採集對象，因而學會羅馬拼音，至今是主編沙阿魯阿鄒語教材唯一人選。此外，他對於 Hla'alua 的歷史、祭典儀式、神話等大大小小的事件如數家珍，成為學者研究該族的必定訪談人。現在他正與筆者、邱英哲開始著手編寫 Hla'alua 語的生活常用字典，為 Hla'alua 人保留文字記錄。

2.教學課程

學校目前所使用的教材為「沙阿魯阿鄒語」，由教育部與原住民共同委託政治大學原住民語言教育文化推展中心，利用三年（2002-2004 年）共編輯九階。由游仁貴擔任主編，余美女、石唐里金、葛新雄、謝瑞和、謝垂耀共同編審。目前已教授第二階完成，學生對於教材內容非常有趣，學習意願很高。

（四）以 Hla'alua 人植物文化為主的「學校本位課程」

1.文化課程

學校本位課程發展是學區內的家長、教師、學生、學校行政人員等，經由共同討論、計畫、試驗和評鑑的過程，發展適合每個特定學校的兒童的課程策略，它能反應學校面臨的各種挑戰，發展出的課程能引起學生興趣，主動參與，並鼓勵教師盡其所能(Eggleston, 1980)。筆者 2006 年以 Hla'alua 人植物文化做為學習課程特色主軸，讓孩子從田野調查及導覽學習課程中，學習對個人、對部落、對萬物生命的

認同。從 Hla'alua 植物文化為主題所編寫的族語教材中，引領孩子、族人在學習旨趣中體驗原鄉傳統文化、部落族語音韻及部落山河的美。

設計這套植物 Hla'alua 語與文化同步學習的主題教學計畫，興中國小獲得原民會連續三年的經費補助。家長、社區人士、耆老等成為資源人物，協助學生學習，學習成果要與其他班級、其他學校和社區外的人共同分享。社區就是課程發展的來源，人文、地理的深入研究，幫助學生建構所屬族群文化的認知模式。

2.童謠

本校教師為有效推展族語教學，配合游老師發展一套學習 Hla'alua 語的方案。教師編寫不同主題（地瓜、山蘇、玉米等傳統食用植物）的童謠，游老師翻譯成 Hla'alua 語，音樂老師簡單譜曲，讓學生以歌唱的方式快樂學族語。下課時，學生童謠朗朗上口，學校空間到處都有 Hla'alua 語在使用，成為別具特色的語言復振方法。

二、桃源鄉鄒族宗親會之復振計畫

「桃源鄉鄒族宗親會」成立乃源自 Miatungusu 儀式祭典的演出，是族人匯聚共識的積極認同表現，目前會員有共有 101 人。歷經了三屆理事長，其作為大多在文化展演與演練，其他文化復振工作尚待努力。今年筆者會同游仁貴老師、邱英哲同學，依據原民會 97 年度「推展原住民族語言學習家庭化、部落化與社區化計畫」，撰寫 Hla'alua 族語言、文化復振三項工作計畫。

（一）Hla'alua 語言文化教室

此計畫之目的，在利用語言巢¹⁷的概念以維繫 Hla'alua 族語最基本之語言生命，續而進行族語、文化之復振、發展工作。並運用族語學習家庭化、部落化之政策，帶動高中部落 Hla'alua 族人說族語之風氣，以振興 Hla'alua 族語。

期盼透過宗親會之號召，凝聚 Hla'alua 人之共識，輔導高中部落整合 Hla'alua 族語人才與耆老，藉由設置語言文化教室，提升族人使用族語之能力，擴大族語使用之場域，以達維繫族語生命力之基本目標。奠定族語庭化、社區化與部落化之基

¹⁷ 此概念源自紐西蘭毛利人。語言巢運動可說是毛利人主動發起的全國性教育改革，其基本原理是：毛利兒童從一出生開始就要沉浸在毛利語和毛利價值觀中。在語言巢中，兒童除了可以得到很好的照顧，5 歲左右就能學會毛利語及英語。

礎，達到傳承與保留族語之願景。

（二）Hla'alua 族語認證考輔班

考輔班的目的，在協助 Hla'alua 族學生參加「升學優待取得文化及語言能力證明認證考試」，以利教育資源欠缺之桃源鄉 Hla'alua 學生爭取升學優待之機會，並保障學生繼續升學之權益，永續培養 Hla'alua 之優秀青年，以提高族群的知識水平，與其他族群站在同一齊跑點上。

透過輔導 Hla'alua 之學生參與族語能力考試輔導學習課程，鼓勵本族學生勇敢報名族語能力考試，藉以強化 Hla'alua 語言之認同，並提高考試報名人數。此外，協助本族學生順利應試，並以 80% 以上應試合格為目標，保障學生繼續升學之權益與競爭力。

（三）Hla'alua 圖解式字典編撰

編纂圖解式族語小辭典目的，俾以架構增進學童認識、接觸族語之平台，創建自我學習族語的工具書，達到保存瀕危 Hla'alua 族語基本詞彙之目的。也趁此機會，修正一般文獻上的羅馬拼音方式，使其統一化，減少族人對於 Hla'alua 語錯誤認知。

編纂圖解式 Hla'alua 語小辭典，可使國小學童得以利用族語辭典查閱族語詞義以及字詞延伸之句型結構，並藉由圖解望圖生義，增加接觸族語詞彙之機會，俾以增強保存族語之力量。特別地，除了應收詞彙之外，其餘較艱深或不常用之詞彙亦一併收納於書末之詞彙表之內，可供較高年級學生或其他人士參考使用，奠定未來編定大型族語詞典之基礎。

藉由三項文化復振計畫，廣邀族人參與，從活動中來點燃族人對於 Hla'alua 事物的熱情，提升族群認同。恢復耆老的歷史記憶，傳承後代 Hla'alua 文化精華，讓族人知道自己與鄒族的差異及與眾不同。

三、小結

專家學者之研究指出，高雄縣 Hla'alua 人面臨"布農化"的危機，其文化與語言嚴重流失（劉彬雄 1969；林曜同 2003；賴建戎 2003；謝繼昌 2005）；高中村 Hla'alua 人於是在此困境下，亟思復振。興中國小與桃源鄉鄒族（Hla'alua）宗親會，在此課

題上，確實扮演關鍵的角色。但不可否認的是，這些文化復振之成果仍是國族主義操控下的現象。

文化傳承的教育原本就是 Hla'alua 傳統社會功能之一，社會的不斷文明化與全球化，族群內部的學習機制消失殆盡。取而代之的學校教育，欲使學生瞭解屬於自己族群的文化，便須重視本位課程的發展，尤其以原住民學校為要。學校是社區的資源和文化中心，要負起此一部份的責任，提供有計畫的學習機會，還原族群文化的學習情境，以彌補族群在文化傳承方面正在消失的部份功能。Astuti 研究西部馬達加斯加島 Vezo 人的族群認同，是必須當地人在特定的時空中以特定活動與實踐來確定的，這與該文化「人的觀念」有著密切關係，換言之，小孩並非出生就是 Vezo 人，而是必須透過文化學習與實踐成為 Vezo 人 (Astuti 1995)。因此，族群文化的傳承，要落實在生活中，而不是只存在觀賞的層面；即要提供學生生活體驗的學習機會，而不是只是在成長過程中，提供觀賞經驗。學校是系統化的學習機構，而部落中的原住民學校是弱勢的原住民文化傳承的最佳基石。由學校為學習組織中心，向社區延伸，串連部落傳承的資源，以主題的學習方式，將多元的文化現象融合在生活主題當中，將族群文化內化為知識與生活經驗的一部份，必能延續或復振原有的文化精髓。透過整體規劃的文化學習，讓 Hla'alua 學童不再落入族群身分與文化的迷失（非鄒族、非布農而是 Hla'alua）。

民國 82 年，Hla'alua 人受邀於國家劇院展演 Miatungusu（聖貝祭）祭典儀式，之後，族人熱情地成立桃源鄉鄒族（Hla'alua）宗親會。如今局面雖然稍有式微，但裡面夾雜許多情感與使命，足以讓它再度點燃族群火光。新一代的族人逐漸瞭解族群失去什麼和需要什麼，一方面開始向各單位申請經費，企圖挽救族群文化凋零的窘境。另一方面也藉此重新讓宗親會的工作聚焦，不再只是文化祭儀的展演，必須把眼光放遠，整合與保存族內耆老的文化知識，以備傳承給下一代。

興中國小與 Hla'alua 宗親會，在高中村的教育份子下，前者持續發展 Hla'alua 文化傳承的教育手段，後者也開始配合學校來營造高中村文化與語言使用空間。此時部落並未閒置，兩大族群：Hla'alua 以及布農族凝聚共識，透過社區發展協會，以 Hla'alua 歷史記憶為主，發展屬於高中村特有的區域認同中心「塔羅留溪生態保育區」。

第三節 塔羅留溪保育區—Hla'alua 人與布農 人認同中心之建構

高中村布農族的人口日益增多，取而代之，成為最大族，構成 Hla'alua 文化傳承與保留上很大的威脅。可是由於通婚的關係，兩族間已經不是外族或敵人的關係，反而成為互為親屬組織的一環。以往的敵對情形，透過通婚的締結，使兩族緊密相連，凝聚共識，不斷的謀求高中村的進步與發展，期盼能永續經營這片土地，遂「和解共生」、「文化與觀光」成為其的規劃主軸。

在原住民自身的醒覺及政府政策下，以其文化為主體進行「社區總體營造」。近年來，高中村以擁有 Hla'alua 文化背景的「塔羅留¹⁸溪」為生態復育區，成為社區總體營造主軸，藉以凝聚村民的共識，並結合文化與觀光，營造高中村特色。但整個復育過程之中，正反面聲浪不斷。在多元族人的努力下逐漸有了成果；並在 96 年 1 月試辦溯溪賞於活動，並增添了幾萬元的復育經費。

來自不同族群背景之村民，並無非我族類的排斥情形，而是各自強化自己的族群認同，在爭相展演自身的文化表徵的同時，突顯了高中村的多元文化特色；Hla'alua 人與布農族兩者皆認同於當地原有之 Hla'alua 人的空間記憶-塔羅留溪，故以 Hla'alua 之文化背景來結合生態復育工作，共同發展賴以維生的高中村。文化復振、族群認同結合社區總體營造計畫。似乎帶來了高中村民史無前例的觀光商機，亦建構出兩大族群互動間彼此相容又區辨的情境認同¹⁹、生活場域認同或區域認同²⁰概念。

一、塔羅留溪生態保育區興起

文建會在民國 82 年提出「社區總體營造」計畫，目的就是要激發社區自主性及自發性，重建溫馨有情的居住環境。實施的方法是由居民透過共同參與的民主方式，凝聚利害與共的社區意識，關心社區生活環境，營造社區文化特色，進而重新建立

¹⁸ Hla'alua 語意即擁有豐沛的水草之地。

¹⁹ 筆者所言之情境認同，是塔羅留溪保育區事件所形塑出的認同現象。

²⁰ 生活場域認同或區域認同意指眾人認同這片生存的土地，不分族群、你我，共同齊心發展建設之。

人與人、人與環境的關係。在此背景下，高中村凝聚了多族群的共識，決定選擇以塔羅留溪之保育為當地發展特色。



照片 5-12 塔羅留溪保育區賞魚步道

其能順利聚合塔羅流溪保育的共識，原因有二，一是為了抗拒政府的攔河堰工程，剝奪原住民的自然資源與限制土地使用權²¹，而發起桃源鄉護溪活動。範圍囊括桃源鄉內的主溪與野溪，並提出以「南鄒族」Hla'alua 人的傳統漁獵文化區與政府剝削原住民政策相抗衡。再者，受到阿里山山美的達那依谷魚群復育帶來的龐大觀光商機，保育概念群起效之。因此，在高中村長老教會高正義牧師號召下，開始塔羅流溪的復育工作，全面禁止電魚、毒魚、釣魚，預計封溪三年。

在90年初至91年10月間，高中社區經由鄉公所輔導，經六次開會終於達成共識，並以全村連署名冊方式，願意認養復育高中塔羅留溪的決議，91年11月份間，正式獲得本所函文同意高中社區發展協會認養塔羅留溪，並於92年3月5日誓師大會活動中，由巡溪守護隊長田金輝先生，誓師宣言中表達護溪決心與生態復育精神毅力。在原民局阿浪局長、謝議員垂耀及桃源鄉秘書、社區理事長及社區居民全體完成見證。塔羅留溪流域蘊含多樣生物，苦花、石礮魚、一枝花、蝦子、河氏青蟹、褐吻

²¹ 攔河堰工程開發，周遭原住民的土地將成為水源保留地，使用將遭受限制。

蝦虎、爬岩秋、鱸鰻以及周遭台灣原生植物。經專家評估一次網之數量評估可說是全縣第一。在恢復原始性下，其自然生態重建近在咫尺²²。迄九十六春節期間首次試辦觀光賞魚活動，人潮絡繹不絕。

塔羅留溪原本屬於 Hla'alua 人的傳統領域，乃為排剪社 Hlauracana（宋家）、Hlauptlana（郭家）家族所共同管理之漁獵區。另外，水量長年豐沛穩定，孕育台灣特有的水產生物與原生植物，在文化與生態保育的概念下，逐漸成為社區總體營造的焦點，也繪出高中村多元族群形塑成的特有區域認同之和諧景象。

二、塔羅留溪發展組織

「塔羅留溪保育區發展組織」編制於「高中社區發展協會」內（參考樹狀圖表 5-6），成立時間較晚，採單一主題發展的模式，有別其他社區營造的項目，特予單獨一組別。相關發展的計畫，先由塔羅留溪發展組討論擬定，再交由理監事審議舉手表決，通過後交付其他組別進行，執行期間塔羅留溪發展組扮演監督者，看守進度與成效。

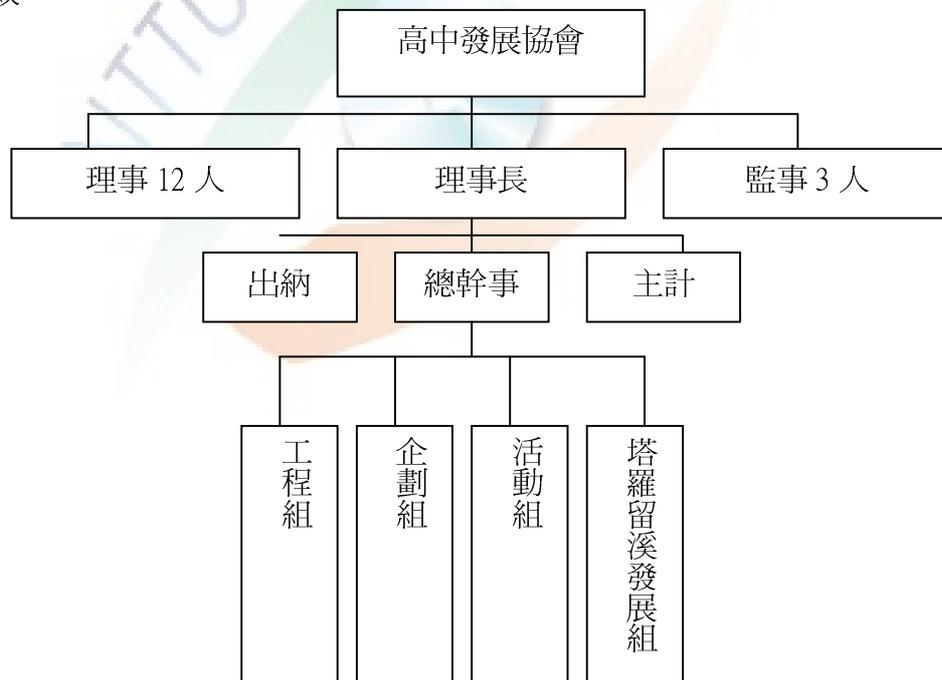


圖5-1 高中社區發展協會組織圖

²² 參考高雄縣文化局，〈啓動高雄縣社區密碼：塔羅留溪－發現達摩之旅〉，2006年，頁25。以及田野訪談資料。

主要經營保育區的方式，採由下而上金字塔溝通，以Hla'alua的文化為背景，整合參與計畫的社區居民意見，整體規劃保育區的發展方向。筆者參與96年11月的塔羅留發展會議，發展小組提出了兩大討論：



照片 5-13 高中社區居民參與塔羅留溪發展會議

(一) 經營運用方式之檢討：

- 1、輔導社區非自發性化為自發性工作及維護工作。
- 2、生態環境維護觀念必須再教育。
- 3、本所應按部落生態環境不同加以輔導而不是推廣。
- 4、生態環境應落實在部落。
- 5、落實生態環境維護組織之分組分工合作。
- 6、生態復育應無為而為。無為，生態環境天然自成就，環境不要過於人為造就；有為，生態環境請大家不要去破壞它。

(二) 未來發展方向：

- 1、加強發展部落生態之旅及 Hla'alua 文化、生態內容。

- 2、加強部落生態資整合工作並結合近鄰資源。
- 3、增加原住民年青參與度。
- 4、提昇產業品質，著重經營管理制度。
- 5、規劃設計整體永續的生態教育環境。
- 6、生態、生產、生活文化必須緊密結合。

塔羅留溪發展組織扣緊 Hla'alua 人的文化為主題，企圖以塔羅留溪為中心，帶動整體高中村發展。這個組織具有反省自身運作之功能，透過檢核自己，來調整與架構完整的發展藍圖。透過塔羅留溪保育區，高中村重新建構以 Hla'alua 文化、自然生態概念及新社會生活的區域認同模式。

三、文化創意與觀光發展

謝世忠研究原住民地區觀光過程所產生的文化意識，提及原住民利用觀光經濟的物質或新的文化展演模式，創造新的文化象徵，透過社會實踐的過程中雕塑出不同已於以往的地方認同（謝世忠1994a）。塔羅留溪保育區存在Hla'alua的歷史與空



照片 5-14 塔羅留溪保育區入口意象



照片 5-15 塔羅留溪保育區步道的創意文化表徵

間記憶當中，其發展故以文化為基石，結合新進的生態保育觀念，發明新的文化表徵與符碼（參考圖5-14、圖5-15），為高中村創造了跨越族群界線的新認同標準。原本純屬Hla'alua人的空間與文化在觀光過程中，成為多元族群所認同的觀光資源。

對整體高中村而言，文化與觀光充分配合，有利於塔羅留溪保育區的發展。對Hla'alua人而言，觀光有助於Hla'alua人意識的再凝聚與強化，可跳出原本被布農化的窘境，凸顯該文化乃是最足以表徵高中村的，而不容許為他族所取代。

（一）塔羅留溪的歷史典故²³：

大約三百年前清領時期，Hla'alua人的祖先由台南平原往桃源鄉遷移，最後來到高中村荖濃溪河畔，河岸腹地物產豐堯，決以定居於此。本區域有三支河流入注荖濃溪，分別為tapatparu溪（塔羅留溪）、hlaranguahla（埔頭溪）以及ngsupihla（綠茂溪）。Hla'alua人耆老透過長老會議分配各家族掌管去掌管每一條溪。tapatparu溪（塔羅留溪）就是由Hlauracana（宋家）、Hlaupuhlana（郭家）二家族所管理。地名的由來與溪畔的植物有關。從前這條溪的上游舊遺址hlangalucu附近，長滿許多貌似龍葵但莖幹紅色葉子有毛的植物，Hla'alua耆老稱之為taparu，所以郭、宋家族老

²³ 參考塔羅留溪保育區內文化告示牌內容結合耆老訪談。

前輩取這條溪名爲hlangalucu tapataparū。

（二）觀光導覽

民國89年政府實施週休二日之政策，使得台灣各地的觀光產業大爲興盛。而觀光產業與地方特色文化是正相關成長。高中社區雖屬偏遠地帶，但是交通的日益發達，已經成爲了世外桃源，是週休二日休閒、觀光、體驗不同生活步調的好地方。相對於漢人，高中村有著異族風味，當地的特殊口音與塔羅留溪保育區的景色，讓到訪的遊客，無不對於此傳統Hla'alua發源地讚譽有加。除了天然的資源外，文化與生態解說是增加觀光知性層面，才能永續經營與持續吸引觀光來源。



照片5-16 導覽解說員爲興中國小解說塔羅留溪的文化與生態

解說服務者所應具備的個人特質中，其中「熱情」的特質扮演了關鍵的角色，它說明解說員很樂意和他人分享他對文化的熱愛。呂理政指出導覽解說員爲文化資產的守護者，是對所生所長的故鄉—營造夢想的神奇之地；解說員就是「擁有夢想、推銷夢想及夢想的實踐者」，就是激發珍愛鄉土的自然景觀與史蹟文物，保存發揚民俗，塑造家鄉成爲子孫永寶用的心靈故鄉（呂理政，2000）的營造者與推動者。

近來，茂林風景管理處、高雄縣政府、鄉公所與高中社區發展協會每年都舉辦

地方導覽員解說的培訓課程，其目的是開發觀光產業。更深的影響，則是讓參與導覽解說課程的人員更瞭解地方的文化。尤其高中村的Hla'alua人，對於自己祖先長久居住的傳統生活領域能進一步瞭解，並重新檔案化族群的資料。如此，Hla'alua文化不僅對內經由教育傳遞下一代延續文化。對外，透過觀光過程則成為Hla'alua人的文化資本，能因此獲得經濟來源；另外，參與導覽解說員培訓的他族，藉此機會認識高中村的歷史與記憶，尤其是古居者Hla'alua人。畢竟，他們是後來的族群，在高中村並無留下長久的歷史，只有銜接Hla'alua的文化，認同它，才能順利取得文化資本。



照片5-17 Hla'alua文化小常識加油站

(三) 觀光發展

筆者以為塔羅留溪保育區為「生態博物館」²⁴的一種，欲將此觀念落實，塔羅留溪發展小組需從以物為主的博物館蒐藏、展示、保存、教育功能來進一步著手，因此有必要從此概念基礎論及博物館相關的機制與運作。張譽騰（2004：208-210）

²⁴ 生態博物館是對地域文化資產的一種想望和回應；這種想望並非出意圖掌控地域的一套計畫，而是來自地域想自行管理其文化資產的一種意願（Querrien，1985:198）。

綜述生態博物館的反傳統精神，無論在博物館的使命、目標、理念、組織結構、實務操作進路或功能側重上，都銳意求新求變。強力主張參與社會變遷，做為「社會變遷的催化劑」(the museum as a catalyst for social change)，其發展策略不在於過去曾經發生什麼，而是希望改變現在，甚至創造一個新的未來。其五大變化為：

1. 從中央威權「由上而下」型態，變成「由下而上」的草根型態。
2. 由傳統的「由內而外」變成「由外而內」的經營方式。
3. 放棄「大理論」或「大論述」
4. 其營運基礎改便，由「物件導向」(object-oriented) 變成「以人為導向」(person-oriented)
5. 從「過去導向」(past-oriented) 變成「現在或未來導向」(present or future-oriented)

博物館的機制從物的實體面向出發，有三種面向：第一，文化資本 (cultural capital) 面向：指與文化資本有關的文化遺產 (culture heritage)、文化資產 (culture assets、culture property)、文化資源 (culture resources) 文化產業 (文化工業) (culture industries)、文化商品 (culture products) 以及創意商品等。第二，文化表徵 (culture representation) 面向：指作為文化機構的博物館本身及其展示，皆是以符號表徵與意指實踐系統來產生文化生產與再生產的意義。主要是可分析其展示文本、溝通媒材與傳播技術。第三，文化行政面向：貫徹文化政策的執行單位、經營管理文化資產的單位、社區地方資源整合系統、社教網路²⁵。「塔羅留溪保育區」若確實由三種面向發展，才能真正落實高中社區與Hla'alua人之文化產業化推廣與永續目的。

塔羅留溪生態保育區與高中社區的緊密相連，建構多族群融合的區域認同文建會所推展的「社區總體營造」是一重要推手。社區總體營造的意義，實際上就是社區文化的改造運動，也是一種社區的再發展。它凝聚村民的認同，並將落寞的Hla'alua 傳統文化重新包裝，結合生態博物館概念，發展觀光休閒文化產業。所謂的「傳統」，並不只是民族誌所描述的靜態而客觀的存在，相反的，它應該是該文化或族群成員在對他們有意義的情境中，所想像、塑造或界定的實際或抽象的事物

²⁵ 許功明老師「人類學與博物館」課堂講述資料。

(謝世忠 1992c: 126)。區域內的多元群體認同當地的再建構之傳統，並靠著它的獨特性，來詮釋、經營及延續社區的發展，使 Hla'alua 傳統文化再度成為當地的「文化主體」。

此外，「塔羅留溪生態保護區」的建立，雖仍是政治與經濟下的結果。但有助於當地原住民可以跳脫現代社會的疏離、重新凝聚社區的集體意識，產生萬箭齊心的區域與社認同，達到文化再現與及觀光展的經濟效益之目的。而將文化轉為資本的過程，使 Hla'alua 的個體或群體更能清楚的認識歷史上我族的變遷，並進而發現文化消失的存在危機，努力保存。也藉由此機會，擺脫以往外族建立 Hla'alua 的文化知識系統，經由社區整體力量的整合，重新詮釋族人文化，給予參訪者最真實的文化體驗。



第六章 結論與建議

族群意識的相關研究當中，皆指涉國家機器是影響主因，如 Keyes (1990: 6) 說道，「族群意識/族群性是當代國族－國家 (national-state) 制度下的產物」。原住民歷經殖民政府、國民政府之統治與管理，「人口調查」是國家重要的權力制度之一，透過此手段對原住民族進行系統化的分類，以便清楚的辨識與計量。但如此的分類結果與這些族群的內部區辨分類觀點並不盡相同，因此產生影響，使得這些族群的認知受到分類架構的概念同化，讓某些原本相異的族群可能變成同一個範疇。原本的族群，受到分類系統之威權與制度化影響，因此建構出一套並不屬於自身的族群身分與認同。若不加以澄清，可能會讓多元族群特色的台灣社會缺了一塊，且壓抑弱勢族群的意識與認同表現。

受後現代主義、全球化以及本土化的思維影響，強調多元並存的現象，本土多元族群文化的再現，使得原住民族群文化復振運動（恢復傳統領域、族群正名運動、語言復振）有如雨後春筍般興起。自 2001 年至 2008 年短短七年間，台灣原住民由九族擴增至十四族，可見這波思潮正檢視以往的族群分類制度，並提出修正。謝世忠以邵族的研究為例，主張透過多方的面向，文化的實踐、內在認同機制等，說明邵族族群身分與認同的展現動態面貌，有助於理解當代邵族的族群意識與本質（謝世忠 2004: 219-236）。陳逸君在研究噶瑪蘭族群身分形成的過程中，亦由族群意識、歷史事件與遷移、族群文化、族群關係及傳統的再建構多方層面，論述其族群本質與所屬（陳逸君 2002）。陳俊男則以 Sakizaya 人的身分，探討本族被分類於阿美族，是否合理？從荷蘭與西班牙文獻的歷史記載事件、語言文法結構上的差異、達固部灣事件結合族群內部觀點，說明 Sakizaya 有別阿美族，因此應獨立存在（陳俊男 1999），遂而得到正名。論文撰寫期間，聽聞 2008 年 04 月 23 日行政院張院長正式宣布：

「賽德克族長期被歸類為泰雅族，實際上兩者非同一民族。從今天開始，賽德克族已經正式成為臺灣原住民族第 14 族，本人在此謹代表政府，對賽德克族的順利正名，致上最誠摯的祝賀。」

政府依據民族意願，通過賽德克成爲原住民第十四族。以上「正名」案例均顯示，族群的歸屬必須以全面性的研討，透過歷史、族群關係與內部分類觀點、傳統文化、語言差異以及最重要的是族群意識的展現（參考表 6-1）。

表 6-1 台灣原住民族近代族群正名成功之因素對照表¹

正名時間	認定前	認定後	正名成功之依據
2001 年 9 月 22 日	曹族	邵族	在體質人類學和文化人類學的證明下，邵族被認定爲台灣原住民的第十族。
2002 年 8 月 10 日	阿美族	噶瑪蘭族	有鑑於噶瑪蘭原住民具有強烈的共識以及客觀學理的條件充分，同時認定噶瑪蘭族爲原住族一族並不影響政府現有對原住民各項資源的分配，政府因此尊重噶瑪蘭族人的意願，從速給予認定
2004 年 1 月 14 日	泰雅族	太魯閣族	太魯閣族被政府認定爲一個民族，其文化習俗與泰雅族略有相似，同樣是居住高山、狩獵水耕，視彩虹爲神靈橋的民族，但是兩族語言無法溝通，分佈地雖相鄰，彼此甚少來往。
2007 年 1 月 17 日	阿美族	撒奇萊雅族	撒奇萊雅族原本分佈於奇萊（花蓮）平原，在清廷「開山撫番」「政策」壓力下被強制遷社，因而大多被附近的阿美族人同化。因爲長期與阿美族人混居，所以在日據時代就被歸類爲阿美族人，事實上兩族的「語言差異度」達到七成。
2008 年 4 月 17 日	泰雅族	賽德克族	賽德克族因爲部落分散，交通不便，各社群社會封閉，所以形成各部落的文化習俗，並且發展獨特的語言。而由於語言的差異、賽德克族分出至少三種語系，而且以濁水溪及其支流建立很多群落。行政院依其民族意願，予以正名爲一族。

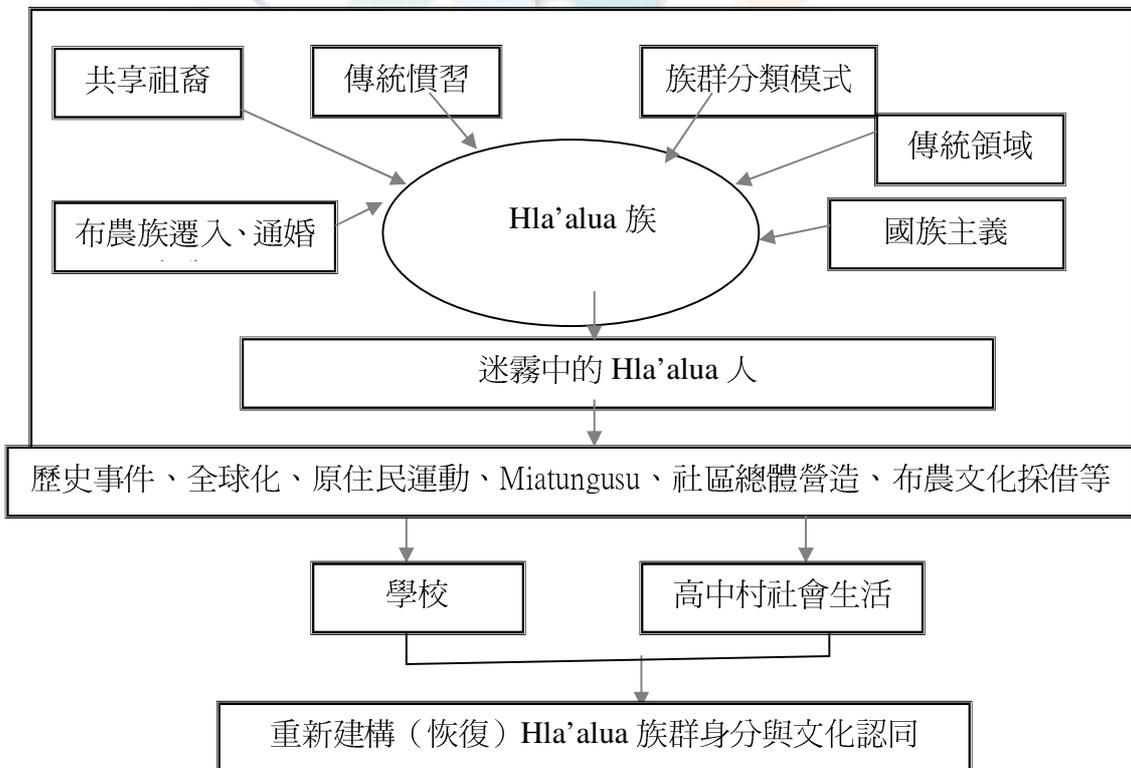
¹資料來源：http://3d.nioerar.edu.tw/2d/native/course/course_0213.asp

第一節 研究發現與未來之展望

本論文重點在陳述 Hla'alua 人以自身族群傳統的生活方式存在著，而非是以鄒族文化模式（語言、文化及祭典儀式差異性大），但他們在政府的原住民分類系統或制度上，受到長期的壓制，因而造成族群認同與身份定位的困惑與問題。

在口傳中的 Hla'alua 人離開發源地最遠曾南遷至台南平原，再逐漸往東遷移到桃源鄉高中村（三社）與桃源村（一社）。在日本殖民政府、國民政府的政治、經濟與文化為主導的控制以及基督宗教信仰的傳入下，Hla'alua 的族群性有式微的跡象，再加上與遷入的布農族大量通婚，故文化隱而不見。由於社會大環境的變遷，使得潛藏於分類制度中少數的族群意識興起，加上民國 82 年國家劇院的 Miatungusu（聖貝祭）儀式展演，因而重現 Hla'alua 人之文化及族群認同的契機。本文之目的，乃在呈現當代 Hla'alua 文化再現的具體事實，並深入社會生活層面闡述其族群認同之表徵。以下是筆者依據論文架構各章節重點，所繪製成的認同模組：

表 6-1 Hla'alua 族的文化認同與族群意識發展模組



前文中說明，台灣原住民族群意識的興起脈絡，在各個族群之正名運動中，所欲宣示的族群意識。筆者以自身為例子，在異族通婚、多族血統融合及被制度劃分，使得在表述自己族群身分時，呈現長期錯認或多重認同的現象。兼具原生論與建構論的自我表述認同現象，同樣發生在 Hla'alua 人身上。因此，筆者試圖藉由族群分類、Hla'alua 人傳統社會生活與文化關係之探討以及族群理論、國家政策下社區總體營造等之相關文獻說明表述 Hla'alua 人之極需被重新定位與理解。

在陳述原住民族群分類系統，筆者亦概述了 Hla'alua 人的傳統領域與社會生活變遷情形。包括：Hla'alua 人生活領域名稱的更迭及布農族遷入後造成了領域之縮小。原本的「四社群」(Hla'alua) 已經在此地深耕超過三百年，目前以高中村人數為最多，故以此為論文田野調查之中心。因受到政治、經濟、基督宗教以及異族(布農族)通婚的影響，高中村 Hla'alua 人仍保留了深層的文化結構，並融合了他族文化，建構出不同於其他"泛鄒族"的社會文化。Hla'alua 人之於社會生活的影響，其實並無與阿里山 Tsou、Kanakanavu 有直接關係，分類成為同族只是學術與官方的觀點。因此深入族群內部，瞭解族人的意識，並可由幾項社會行為中發現其與其他鄒族之不同：第一，為語言方面，筆者參加 2007 年全國鄒族楓葉盃籃球邀請賽，發現鄒族各支的群體族語差異甚大，只能以國語溝通。耆老亦表示，無法以 Hla'alua 語對話。第二項是，Hla'alua 人獨有 Miatungusu (聖貝祭)。第三項是 Hla'alua 人以大量與布農族通婚，產生新一代 Hla'alua 後裔為雙族裔血統現象。由上瞭解 Hla'alua 人與其他「鄒族」確有語言、文化及體質上均存在差異，恐不能簡單的以同族視之。

有關族群關係表現上。第三章指出口傳歷史中顯示，鄒族三支 Hla'alua、阿里山 Tsou 及 Kanakanavu 的關連性，其實僅在於「玉山神話」而已。自荷領時期至國民政府，多數的 Hla'alua 人生活於現桃源鄉高中村境內，而且長久受到國族主義的治理與政策壓迫，不同時期因不同事件而形成了社會的變遷，但與其他鄒族的互動並不密切。然而學術與官方將其分類為「鄒族」的說法，卻眾說紛紜、莫衷一是，又缺乏當地人觀點，因此難逃「指鹿為馬」之可能性。就如陳俊男所言對於民族、族群的探究，從客觀論到主觀論，亦有原生論與環境論/工具論之爭，都有掛一漏萬的可能性(陳俊男 1997)。真實瞭解 Hla'alua 人歷史的發展與族群關係，可以發現

因阿里山 Tsou 曾以強大的武力使 Hla'alua 人屈服，由於存在戰爭關係勢必難以想像其為同一族；Hla'alua 與 Kanakanavu 自古關係良好，至今仍互通有無。Hla'alua 人原有四個社群各有其口傳遷移歷史與社會運作，但在與鄰族互動時，四個社群卻能以同一族來自稱；因此從歷史事件與族群關係明確發現 Hla'alua 的內部分類觀點，也可得知四社群源自於 Hlasunga，不同祖先各自輾轉遷移，最後卻在此地聚集，建構成為同族之說法。但無論如何筆者認為 Hla'alua 與阿里山 Tsou、Kanakanavu 僅是鄰族關係。綜上之故，筆者認為 Hla'alua 人自身單獨定位為一族，其實在歷史脈絡中早有明顯的跡象。

有關於高中村內 Hla'alua 人社會內部的雙源或多元認同現象；第四章，「家」是其組成的基本單位。因 Hla'alua 人與布農族長時期的通婚，親屬結構產生變化，但是否會有族群認同上產生「雙族裔」的困擾？依筆者觀察，Hla'alua 人的內部認同層次，存在著家、家族、地域社群至族群的多重概念，構成了完整的內部族群認同。Hla'alua 人為父系氏族社會，在與異族通婚後，仍以父系繼嗣為主，所以具有原生論之共同祖裔的認同特色。從選舉活動的分析，Hla'alua 個體的投票決定，也發現環境論與建構論觀點的存在。就原生論、環境論及建構論等認同理論皆只能描述 Hla'alua 部份的認同現象，雖說原生論為排除社會所有干擾因素的原始認同概念，但不可否認的是 Hla'alua 之文化環境受政治與經濟的影響會有所變遷，內部亦可能建構出多元的認同選擇，因此若單靠族群理論是難以完整解釋。

至於 Hla'alua 人的文化再現與建構之常續認同表現。第五章，筆者指出為了民國 82 年的國家劇院演出，Hla'alua 開始回憶並重新建構其展演內容，使獨特的文化重現於眾人之前。之後，又成立「桃源鄉鄒族 (Hla'alua) 宗親會²」，發揚 Miatungusu (聖貝祭) 祭儀文化，整合渙散族群並凝聚意識。政府也開始重視鄉土教育，興中國小成為有系統傳承文化的組織，使校內原住民教師積極推動文化復振工作。宗親會亦受到學校復振工作的鼓舞，開始主動承攬文化復振工作的使命。此時，高中村全體以最具當地代表性的「Hla'alua 文化」作為社區總體營造的主軸，集結多元族群的齊心合力，在高中村建構出融合性區域性認同，奠定 Hla'alua 文化之常續發展

² 以往稱為「桃源鄉鄒族宗親會」，現已有加入 Hla'alua 一詞以便區辨。

的空間。但不可穢言的是，整體上文化復振的行動仍是操控於政治與經濟之中。

以上，筆者試圖從臺灣原住民族群意識的興起之背景切入，去探討高中村 Hla'alua 人的集體認同與表現。Hla'alua 人在高中村地點生活已超過三百年，與布農族通婚頻繁，因此常有學者提出有"布農化"的現象。加上，因大環境使 Hla'alua 族人語言能力減弱，發生採借自布農族文化的現象。各方顯示其社會生活上雖然有所變遷，但是就本文田野調查之結果卻仍能清楚看見 Hla'alua 人的集體意識、表現行為與認同，是非常之根深蒂固。是因長期被歸屬於鄒族之身分，使得 Hla'alua 人長期在表述時產生了自我錯認。但由於語言與文化上與鄒族與布農族皆差異甚大，透過民族誌式的研究及從族群內部之觀點描述，可以證實將「Hla'alua」想像成具有完整的"族群"認同之基礎，故被視為獨立一族的說法是可行的。

另外，筆者將教職的場域納入研究範圍，希望從文化傳承教育的角度，指出高中村的興中國小在本土文化語言教育上的努力。在現有的族群架構下，族名所負載的是「獨特」的文化內涵，與族籍單一認定的族裔成員（賴盈秀 2003：127）。因此，期盼藉由身分之便與職業出發的研究成果，得以影響匯聚族人共識，透過"文化發展"建構單一文化實體，擺脫曖昧不明的族群身分，重新定位為獨立群體。（如照片 6-1）



照片 6-1 桃源鄉入口意象－Hla'alua 與 Bunun 兩族並存之想像

本研究中，筆者企圖以相關族群理論為基礎，來想像與建構 Hla'alua 人的族群意識與族群邊界，一方面提供識別於其他鄒族的依據；另提出一個重新思考與檢視台灣既有族群分類架構之可能性。透過田野調查成果及歷史文獻資料，探究 Hla'alua 族群邊界形成的歷史脈絡，以解釋當代 Hla'alua 人擁有多元層次的族內認同，嘗試將人類學與歷史學進行對話。

而族群議題的討論都存於國族主義的意識框架下，筆者若不為族群的利益著想，也就喪失研究的最大目的。族群除了有象徵和意義層面的性質，有同時兼具有政治和實用的意涵（cf. Keyes 1981：14；謝世忠 1997：224）。族群理論只能為族群認同現象的結果作解釋，實際缺少了對影響認同的過程與因素之討論，可能使筆者落入相同的困境，為透過省思，結合被研究者的觀點，研究才有所價值。

在論述結語之際，筆者認為本研究仍有一些值得未來繼續討論的現象。第一、Hla'alua 人與布農族大量通婚，其後裔成長的環境也有採借布農文化的現象，在高中村兩者之間是否互為主體之現象，是本文未能深入探討之處。因此，布農族對 Hla'alua 的社會文化影響層面可能大於另鄒族二支，該族的表現需要長期的觀察。第二、筆者論述 Hla'alua 是一文化實體，且族群意識明確，但要如何說服鄒族他支及外界承認其的獨立身分，恐怕仍需要藉由官方與學術的認可與考證以及族人的內部運動來促成。Hla'alua 長期被歸屬鄒族，在筆者的研究之後，對當地人及阿里山 Tsou 與那瑪夏 Kanakanavu 人的"族"之概念有何影響與衝擊，值得繼續關注。多元社會中新的思潮與事件不斷的挑戰以往的族群分類架構，筆者透過社會生活描述 Hla'alua 的族群意識與文化認同，而對於其他分類標準的檢視（如物質文化、考古或體質人類學）有待日後討論。

凸顯 Hla'alua 的族群意識是強調其為單一的文化實體，並不歸屬他族，是以助使 Hla'alua 的文化有機會繼續編寫其歷史。但其中，行動個體仍是最重要的角色，文化若無法創造利益來凝聚個體，其文化認同可能也就不存在。因此，將觀光與 Hla'alua 文化作一結合與經營之建議，就顯得格外重要。

第二節 觀光產業與文化認同之永續經營

2008年3月5日在筆者服務的學校，正在進行 Hla'alua 與布農族的「開墾祭」體驗課程，巧遇一位來自大溪地博物館的攝影家。他說此行的目的是拜訪游仁貴老師，欲了解有關 Hla'alua 社會與祭典儀之相關事宜；當再繼續追問他對於 Hla'alua 「貝神祭」感興趣的原因，語出驚人的說「Hla'alua」一詞曾出現在大溪地的文獻，因此才來探訪台灣的南島語族。他告訴筆者「Hla'alua」一詞在他們族語之意是「創造神」或者是「拜神」之意，這與族人祭拜貝神會不會具有相關的意義？確實非常耐人之尋味。

在撰寫論文期中，身為族人之筆者已被納入宗親會的運作中，協助執行文化復振的工作。收集文獻中，筆者發現到劉斌雄所呈現之高中村 Hla'alua 人家譜³非常之詳細，有必要繼續銜接下去。因此，將以宗親會之名，繼劉斌雄之後，增添上近代家譜的資料，一則可提供宗親會聯繫族人之用，另一則可重新建構各家族系統來源，有助於 Hla'alua 族親屬組織的維繫與保存。宗親會的家譜建立，是筆者完成論文後的最主要工作。

從社會變遷的角度，不能忽略「國家」的影響，任何的面向組合，包括政治的組合（族群融合）、單一族群的組合（氏族的融合）及最小的單位「家」（個體結合），這些都必須放在一個整體的框架中。維持生存的背後「利益」，就是認同的終極表現。高中村雖是 Hla'alua 的古居地，但已是多元族群並存的社會，凝聚群心，建構區域性認同，合力發展並創造共同利益，是永續經營此地的不二法門。好山好水的是特色，塔羅留溪保育區不僅為觀光中心點，更是未來的經濟命脈。如何成功塑造旅遊勝地，於論文之最後，筆者再試提下列建議：

（一）Hla'alua 成為社區文化中心

塔羅留溪有著豐富的生態資源，台灣原生物種林立及生存在此，教育意涵慎重。此地為 Hla'alua 人的發源地，但卻欠缺 Hla'alua 人的文物展示，殊為可惜！因此，高中村社區的「地方文物館」性質之展示是相當具迫切性的。目前高中社區美蘭部

³ 劉斌雄，〈沙阿魯阿的社會組織〉，1969，頁 86-89。

落已興建 Hla'alua 的祭祀臺與 tapulailia (男子會所)，筆者期盼再由鄉公所規劃興建一 Hla'alua 特色的展示中心，將生態環境介紹、文物展示與文化展演活動作結合。社區博物館理念乃強調以在地文化主體為出發，積極地營造互動和環境氣氛，以大眾所能明瞭的語言和生活化的方式來說明過去。因此若強調演示與製造歷史情境，增加觀眾興致，可以達到一種「脈絡化」或情境建構的再現目的。

(二) 強化在地文化「意象」之視覺表徵

為響應文化的傳承理念，各地皆定期舉辦屬於該族群的祭典及儀式活動。一方面，以號召外地族人返家，提高對於族群與社區的認同；另一方面亦能吸引對異文化有興趣的觀光者。

在地文化景觀的規劃，也必須是整體性的。從社區的入口意象、坡坎的彩繪與裝飾、舊房屋的美化與新房的設計取向，可以依據當地族群的文化特質、神話、口傳歷史、工藝與編織的圖形或圖騰，以及其他相關的族群元素進行改善或實施。或亦可以塔羅留溪為主要展示，結合美化的社區景觀，配合相關地方文物館的展示和人的動態儀式演出。以一種整體性的展演彷彿進入相似於“村寨博物館⁴”的景象，讓觀察者能近距離且是在人、事、物的完美結合下，體驗當地的文化。

(三) 推廣「塔羅留溪保育區生態博物館」概念

人們渴望找回自己歷史的記憶與自我定位，除了上述成立 Hla'alua 文化展示中心之構想，其強調居民參與、土地認同之外，「塔羅留溪保育區生態博物館」的概念，亦可孕育而生。

高中村為 Hla'alua 人的古居地，透過文物、工藝、藝術、展示或動態的展演，可提供觀光客對於此族文化的想像，再結和生態保育區，經文化與自然的重組，必可完全展現當地特質。因此，規劃文化展示中心是為提高觀光資源的手段，「塔羅留溪」生態博物館概念之推廣，更可結合自然資源以永續經營。

(四) 活化社區組織之運作

高中社區、社區總體營造社區文化中心及生態博物館，將是互助的關係。其中，

⁴ 村寨博物館一般由村寨的文化環境、自然環境以及一個輔助展覽室等部分組成。它在村寨的各個角落用形象手段展示村寨的社會生活、建築形式、人口、風俗習慣、工藝技術等，展覽室則展示村寨的歷史和有關情況。

社區總體營造是由官方與社區居民一起共同努力；經費仰賴官方的協助，人力則需要社區發展協會的配合。因此，健全的社區發展組織是非常重要的。生態博物館是一種活的概念、保育推展型態或是文化景觀，它的功能也是需要「人」才能發酵的。許多原住民部落的社區發展協會，是由在地學校老師努力經營的，因此，人才的聚集將是文化重現與延續的首要基礎。必須將當地的知識份子結合起來，藉由其創意與相關專業能力，融入組織經營再造，加上社區居民的高度認同，相關理想才能落實。

（五）觀光產業的永續發展

臨近於高中村的寶來村，已發展出「溫泉故鄉」為名，遊客絡繹不絕，觀光生機無限，為該村的地方產業做了最佳行銷。

而高中村與寶來村⁵在地理上同屬於古 Hla'alua 人之居住地，產業與物產的發展面向基本上相同，可由同樣的手法將文化產業與觀光產業結合來帶動地方繁榮。例如，將在地物產加以商品化（梅花祭、梅子加工品），進行創意設計、推展原住民風味美食、原住民風情民宿等。總之，可將自己的文化特點與大眾的需求作一結合，觀光才能發展，文化才能永續。

另則是，利用最新科技來從事文化的保存，是在地文化經營發展的永續要件。語言、歌謠、舞蹈等，可以利用數位化的方式加以典藏、研究及推廣。不論是有聲書或影像紀錄，皆可供當地文化傳承的來源，或為當地的學校或活動中心的視聽教材。參訪者可不受時間限制來瞭解當地的文化，而且在地人亦可透過「數位」來進行文化傳承與學習。

總而言之，文化保存是永續經營的基礎課題與在地文化發展的基本。文化資源是族群生活的模式運作機制，雖然國家是管理不同社會型態的最高組織，但各個文化機制在其遊戲規則下運作，仍可保有自身特色與創意，端看該族群如何來構思發展自己的文化。Hla'alua 人一定要擺脫“泛鄒族”的身分，以凸顯其獨特性，才能讓其文化再度成為維繫族群生存的有效資本。本論文僅獻給所有敬愛的 Hla'alua 族人們，盼能早日一起走向「正名」之路，維繫並展現特有 Hla'alua 文化。

⁵ 「寶來」地名源自 Hla'alua 人稱之 Porai，族人曾居於此地。

附錄一

鄒語書寫系統

(1)阿里山鄒語、(2)卡那卡那富鄒語、(3)沙阿魯阿鄒語

輔音 19 個：

發音部位及方式	書寫文字	1	2	3	國際音標
雙唇塞音(清)	p	✓	✓	✓	p
雙唇吸入塞音(濁)	b	✓	--	--	
舌尖塞音(清)	t	✓	✓	✓	t
舌尖吸入塞音(濁)	l ^(註1)	✓	---	---	
舌根塞音(清)	k	✓	✓	✓	k
喉塞音(清)		✓	✓	✓	
硬顎塞擦音(清)	c	✓	✓	✓	ts
唇齒擦音(清)	f	✓	--	--	f
唇齒擦音(濁)	v	✓	✓	✓	v
硬顎擦音(清)	s	✓	✓	✓	s
硬顎擦音(濁)	z	✓	--	--	z
舌根擦音(清)	h	✓	--	--	x
雙唇鼻音	m	✓	✓	✓	m
舌尖鼻音	n	✓	✓	✓	n
舌根鼻音	ng	✓	✓	✓	
舌尖捲舌音	r ^(註2)	✓	--	--	
舌尖顫音		--	✓	✓	r
舌尖邊音(清)	hl ^(註3)	--	--	✓ ³	
舌尖閃音	l	--	✓	✓	
舌面半元音	y	✓	--	--	j
Total	19	17	12	13	20

元音 6 個：

	書寫文字	1	2	3	國際音標
前高元音	i	✓	✓	✓	i
前中元音	e ^(註4)	✓	--	--	e
央中元音			✓	✓	
央低元音	a	✓	✓	✓	a
後高元音	u	✓	✓	✓	u
央高元音(展唇)		✓	--	--	—
後中元音	o	✓	✓	--	o
Total	6	6	5	4	7

[註] 1.鄒族一般分為北鄒與南鄒，居住在嘉義縣阿里山鄉的叫「北鄒」、在高雄縣三民鄉的卡那富與桃源鄉的沙阿魯阿則叫「南鄒」，各自的語言歷經長年的變遷，自成一個系統。比如

- 字母 l 分別代表北鄒的濁舌尖吸入塞音/ɽ/與南鄒舌尖閃音/l/。曾經多次與北鄒族人協商建議將濁舌尖吸入塞音/ɽ/改為 d，但他們仍堅持習慣，以 l 表示，並表示這二個音在內部各代表不同方言，互不並存，不致產生混淆的現象。於是仍以字母 l 表之，以尊重其習慣。
- 2.北鄒語中代表舌尖捲舌音/ɽ/的字母 r，僅出現在久美方言裡：達邦和特富野方言並無此音。另外，卡那卡那富鄒語和沙阿魯阿鄒語也沒有舌尖捲舌音/ɽ/，但有舌尖顫音/l/，故其書寫系統亦以 r 字母代表之。
 - 3.台灣南島語的書寫系統的訂定，原則上都是先「發音部位」、而後「發音方法」、再而考量「清濁音」，來訂定書寫字母。所以，沙阿魯阿鄒語中表清舌尖邊音/l/的字母，為求與其他語言一致，應以字母 lh 表之為妥。唯經與之協調多次，仍堅稱已習慣以 hl 書寫，故從同之。
 - 4.如同其他台灣南島語一樣，阿里山鄒語的前中元音/e/，卡那卡那富鄒語和沙阿魯阿鄒語的央中元音/ɛ/，均以字母 e 表之，不需要另外創造字母；這將有利於教材編輯、線上族語教與學、網路流動、及與其他台灣南島族人溝通等。
 - 5.鄒語的母音長短有辨義作用，其長音的書寫方式是將長母音寫二次。如 puutu 漢人/putu 錘子。



附錄二、原住民身分認定法

中華民國九十年一月十七日總統 (90) 華總一義字第 9000009310 號令制定公佈全文 13 條；並自九十年一月一日起施行

第一條 (立法目的)

為認定原住民身分，保障原住民權益，特製定本法。

本法未規定者，適用其他法律規定。

第二條 (原住民身分之認定)

本法所稱原住民，包括山地原住民及平地原住民，其身分之認定，除本法另有規定外，依下列規定：

一、山地原住民：臺灣光復前原籍在山地行政區域內，且戶口調查簿登記其本人或直系血親尊親屬屬於原住民者。

二、平地原住民：臺灣光復前原籍在平地行政區域內，且戶口調查簿登記其本人或直系血親尊親屬屬於原住民，並申請戶籍所在地鄉（鎮、市、區）公所登記為平地原住民有案者。

第三條 (身分之取得：婚姻關係)

原住民與非原住民結婚，除第九條另有規定外，原住民身分不喪失，非原住民不取得原住民身分。

第四條 (身分之取得：婚生子女)

原住民與原住民結婚所生子女，取得原住民身分。

原住民與非原住民結婚所生子女，從具原住民身分之父或母之姓或原住民傳統名字者，取得原住民身分。

前項父母離婚，或有一方死亡者，對於未成年子女之權利義務，由具有原住民身分之父或母行使或負擔者，其無原住民身分之子女取得原住民身分。

第五條 (身分之取得喪失：收養關係)

原住民為非原住民收養者，除第九條另有規定外，其原住民身分不喪失。

未滿七歲之非原住民為年滿四十歲且無子女之原住民父母收養者，得取得原住民身分。

本法施行前，未滿七歲之非原住民為原住民父母收養者，不受前項養父母須年滿四十歲且無子女規定之限制。

前二項之收養關係終止時，該養子女之原住民身分喪失。

第六條 (身分之取得：非婚生子女)

原住民女子之非婚生子女，取得原住民身分。

前項非婚生子女經非原住民生父認領者，喪失原住民身分。但約定從母姓或原住民傳統名字者，其原住民身分不喪失。

非原住民女子之非婚生子女，經原住民生父認領，且從父姓或原住民傳統名字者，取得原住民身分。

第七條 (子女變更從姓或取得原住民傳統名字)

第四條第二項及前條第二項、第三項子女從具原住民身分之父、母之姓或原住民傳統名字，未成年時得由法定代理人協議或成年後依個人意願取得或變更，不受民法第一千零五十九條及姓名條例第一條第二項規定之限制。

前項子女嗣後變更為非原住民父或母之姓者，喪失原住民身分。

第一項子女之變更從姓或取得原住民傳統名字，未成年時及成年後各以一次為限。

第八條 (本法施行前未取得身分者之申請程序)

依本法之規定應具原住民身分者，於本法施行前因結婚、收養或其他原因喪失或未取得原住民身分者，得檢具足資證明原住民身分之文件，申請回復或取得原住民身分。

第九條 (申請喪失原住民身分)

原住民有下列情形之一者，得申請喪失原住民身分：

- 一、原住民與非原住民結婚者。
- 二、原住民為非原住民收養者。
- 三、年滿二十歲，自願拋棄原住民身分者。

依前項規定喪失原住民身分者，除第三款情形外，得於婚姻關係消滅或收養關係終止後，檢具證明文件申請回復原住民身分。

依第一項申請喪失原住民身分者，其申請時之直系血親卑親屬之原住民身分不喪失。

第十條 (約定變更原住民身分)

山地原住民與平地原住民結婚，得約定變更為相同之山地原住民或平地原住民身分；其子女之身分從之。

未依前項規定約定變更為相同之原住民身分者，其子女於未成年時，得由法定代理人協議或成年後依個人意願，取得山地原住民或平地原住民身分。

第十一條 (身分取得、喪失、變更或回復之受理機關及應登記事項)

原住民身分取得、喪失、變更或回復之申請，由當事人戶籍所在地之戶政事務所受理，審查符合規定後於戶籍資料及戶口名簿內註記或塗銷其山地或平地原住民身分及族別，並通報當事人戶籍所在地之鄉（鎮、市、區）公所。

前項原住民之族別認定辦法，由行政院定之。

第十二條 (更正登記事項之程序)

因戶籍登記錯誤、遺漏或其他原因，誤登記為原住民身分或漏未登記為原住民身分者，當事人戶籍所在地之戶政事務所應於知悉後，書面通知當事人為更正之登記，或由當事人向戶籍所在地之戶政事務所申請查明，並為更正之登記。

第十三條 (施行日)

本法自中華民國九十年一月一日施行。

附錄三、原住民族別認定辦法

政院九十一年六月十二日院臺疆字 第〇九一〇〇二六一六二號 令 發布

原住民族別認定辦法

第一條

本辦法依原住民身分法第十一條第二項規定訂定之。

第二條

本辦法所稱民族別，指阿美族、泰雅族、排灣族、布農族、卑南族、魯凱族、鄒族、賽夏族、雅美族、邵族及其他經行政院核定之民族。

第三條

本辦法所稱註記，指戶籍之登記。

第四條

原住民應註記民族別，並以註記一個為限。

第五條

原住民之民族別，除本辦法另有規定外，不得變更。

第六條

父母均為原住民，且屬於相同民族別者，其子女之民族別從之。

父母均為原住民，且屬於不同民族別者，其子女從父或母之民族別。父母僅一方為原住民，具有原住民身分之子女，從具原住民身分之父或母之民族別。

第七條

因收養而取得原住民身分之養子女，其養父母屬於相同民族別者，從養父母之民族別；養父母屬於不同民族別者，其養子女從養父或養母之民族別。

第八條

原住民女子與原住民男子之非婚生子女，未經生父認領者，從母之民族別；經生父認領而父母屬於相同民族別者，其子女之民族別從之；經生父認領而父母屬於不同民族別者，其子女從父或母之民族別。

第九條

原住民女子與非原住民男子之非婚生子女，其取得原住民身分者，從母之民族別。

非原住民女子與原住民男子之非婚生子女，其取得原住民身分者，從父之民族別。

第六條第二項、第七條及前條第一項，原住民父母屬於不同民族別者，其子女之民族別，未成年時得由法定代理人協議或成年後得依個人意願取得或變更；其協議及變更，各以一次為限。

依前項規定變更民族別者，從其民族別之子女，應隨同變更。

行政院依第二條規定核定新民族別時，已註記民族別之成年人得依個人意願申請變更為該民族別，從其民族別之子女，應隨同變更。

前二項子女之隨同變更，不計入第一項所定一次之限制。

第十條

民族別之註記或註銷，應依當事人之申請，並由戶政事務所受理；審查符合規定後，於戶籍資料及戶口名簿內註記或註銷其民族別。但依第四項規定註記者，不在此限。

當事人提出前項之申請時，如有具原住民身分而未註記民族別之未成年子女，應依本辦法之規定，申請註記其子女之民族別。

當事人應依第二條規定之民族別，提出註記之申請。

行政院原住民族委員會得視實際需要，委託鄉（鎮、市、區）公所訪查未註記民族別者之民族別，戶政事務所應依訪查結果，註記當事人之民族別。

第十一條

因錯誤、遺漏或其他原因，誤登記或漏未登記民族別者，當事人戶籍所在地之戶政事務所應於知悉後，通知當事人為更正之登記，或由當事人向戶籍所在地之戶政事務所申請查明，並為更正之登記。

當事人認其民族別註記錯誤者，得檢具其本身或其直系血親尊親屬臺灣光復前之戶籍資料或其他公文書之證明資料，申請更正。

第十二條

本辦法自發布日施行。



附錄四

97 年度

高雄縣桃源鄉鄒族（沙阿魯阿）宗親會

推展原住民族語言學習家庭化、部落化與社區化計畫

設置語言文化教室執行計畫

壹、計畫依據：97 年度推展原住民族語言學習家庭化、部落化與社區化計畫

貳、計畫目的：

- 一、維繫沙阿魯阿族語最基本之語言生命，續而進行族語、文化之復振、發展工作。
- 二、運用族語學習家庭化、部落化之政策，帶動高中部落沙阿魯阿族人說族語之風氣，以振興沙阿魯阿族語。

參、推動緣起：

參考紐西蘭毛利人以及夏威夷的語言巢執行模式，沈浸於全族語的環境是最有效的族語復振方式，例如建置族語兒所、族語幼稚園。惟以目前的語言、教育環境，推行暫有困難；設置部落、社區語言文化教室，不失為一種權宜之法。本宗親會有感本族為原住民族中少數之少數，族語不但有同化於布

農語的嚴重危機，而且語言人口流失相當迅速，已有學者（李壬癸）多次提出警告，本族即將因為族語流失而遭消滅之命運。96 年度之「原住民族語言能力認證」全國計有 2440 人報考，合格人數 923 人；惟本族竟無人報名。不但面臨族語師資斷層的嚴重課題，甚至連族語人口都難以維持。再不思復振作為，學者的預言恐即將實現。

肆、推動方式：設置語言文化教室（語言巢）

項目	內容說明		備註
1. 設置地點	高雄縣桃源鄉高中村社區活動中心		
2. 辦理期程	自 97 年 5 月 14 日起 至 97 年 10 月 29 日止		一梯次計 25 週 共 200 小時
3. 開課時間	平日	每週三 18:30 至 20:30 每週六、日 9:00 至 12:00	每週 8 小時
	暑假	每週二、四、六、日 8:00 至 10:00	每週 8 小時
4. 授課內容	1. 族語語音及發音練習。 2. 族語書寫系統。 3. 族語基本詞彙、生活會話。 4. 九年一貫族語教材。 5. 沙阿魯阿的歷史、文化及神話傳說故事。		平日時間以加強「聽、說」能力為主；暑假期間則增加「讀、寫」項目。

一、學員對象：以桃源鄉沙阿魯阿裔之親子為主，亦歡迎其他族裔親子共同參與學習。以招收達 20 人

為目標。

二、期程說明：預計自今（97）年5月14日至10月29日止（共25週），每週8小時，合計200小時。考量就學中之學生上課時間，非暑假期間於週三（晚上）、六、日（上午）上課；暑假期間則於週二、四、六、日（上午）上課。

三、課程說明：非暑假期間以加強學員「聽、說」能力為主，讓學員具有基本詞彙及日常生活會話之「聽、說」能力；暑假期間則增授「讀、寫」項目。

四、講師名冊：

姓名	年齡	族別	講師資格	授課地點	通訊地址及電話
游仁貴	60	鄒	有	高中村社區活動中心	高雄縣桃源鄉高中村39號 07-6881738
池明春	55	鄒	有	高中村社區活動中心	高雄縣桃源鄉桃源村北進巷1號 07-6861132

伍、執行方式與評量成果：

運用行政院原住民族委員會與教育部會銜頒布之原住民族語言書寫系統以及九年一貫族語教材設計

語言文化課程，包含：

- (一) 語音、發音練習；
- (二) 基本詞彙與日常生活用語；
- (三) 九年一貫族語教材第一至三階；
- (四) 沙阿魯阿歷史、文化及神話傳說故事。

以日常生活相關情境為主，歷史文化傳說故事為輔，先強化族人聽、說能力，型塑學員在家庭、部落使用族語環境，再進一步加強族人之讀、寫族語能力。並利用族語復振機會強化族群認同意識。並定期於課堂中舉辦親子互動評量。

陸、執行單位暨活動組織及工作分配表：

高雄縣桃源鄉鄒族（沙阿魯阿）宗親會 推展族語工作分配表			
編號	職務名稱	姓名	工作項目
1	召集人	宋明利理事長	綜理推展活動各項事務
2	副召集人	柯麗玉總幹事	協助推展活動各項事務
3	行政組	郭基鼎老師	綜理族語教學之行政事務
		吳芝嫻老師	協助族語教學之行政事務
		余金鐘監事	
		陳世輝理事	綜理活動採購事務
		余寶珠會計	綜理經費核銷事務
4	教學組	游仁貴老師	進行族語教學

		池明春老師	
--	--	-------	--

柒、經費概算： (新台幣元)

項目	單位	單價 (元)	數量 (小時)	金額 (元)	備註
講師費	1	500	200	100000	共 200 小時
場地費	1	3000	6	18000	6 個月(含水電、茶點費、簽到簿)
教材費	1	10000	1	10000	1 式(含講義、書籍、文具、證書費)
行政管理費	1	16000	1	16000	1 式(差旅、超額師資鐘點)
總計				144000 (元)	

捌、經費來源：行政院原住民族委員會專案計畫補助。

玖、預期效益：

- 一、透過宗親會之號召，凝聚沙阿魯阿人之共識，輔導高中部落整合沙阿魯阿族語人才與耆老，藉由設置語言文化教室，提升族人使用族語之能力，擴大族語使用之場域，以達維繫族語生命力之基本目標。
- 二、奠定族語庭化、社區化與部落化之基礎，達到傳承族語之願景。

拾、本執行計畫經本宗親會討論同意通過，修正時亦。

附錄五

97 年度

高雄縣桃源鄉鄒族（沙阿魯阿）宗親會

推展原住民族語言學習家庭化、部落化與社區化計畫

族語能力考試輔導學習計畫

壹、計畫依據：97 年度推展原住民族語言學習家庭化、部落化與社區化計畫

貳、計畫目的：協助沙阿魯阿族學生參加「升學優待取得文化及語言能力證明認證考試」，以利教育資源欠缺之原鄉學生爭取升學優待之機會，並保障學生繼續升學之權益。

參、推動工作項目：

一、緣起：查 96 年度第 1 次原住民族學生族語能力考試，本族報名人數僅 6 人，為全國 43 種方言別裏報名人數最低者；而僅錄取 3 人，占全國錄取 6596 人之 0.045%；第 2 次原住民族學生族語能力考試，本族報名人數仍僅 6 人，錄取 4 人，占全國錄取 9751 人之 0.041%。原住民族人口在台灣已是少數，本族人口又占極少數，學生族語能力考試合格同學更是不成比例，開辦

族語能力考試輔導學習課程，應該是一個有效且快速的方法。

二、開辦族語能力考試輔導學習課程：

項目	內容說明	備註
1. 開辦地點	高雄縣桃源鄉高中村社區活動中心	
2. 辦理期程	自 97 年 7 月 8 日起 至 97 年 8 月 19 日止	僅暑假期間，計 13 次。
3. 開課時間	每週二、四 10:00 至 11:30	每週 2 次。前 12 次，每次 1.5 小時。第 13 次 2 小時。共計 20 小時。
4. 授課內容	1. 族語語音及發音練習。 2. 族語書寫系統。 3. 九年一貫族語教材。	

三、講師名冊：

姓名	年齡	族別	講師資格	授課地點	通訊地址、電話
游仁貴	60	鄒	有	高中村社區活動中心	高雄縣桃源鄉高中村 39 號 07-6881738
池明春	55	鄒	有	高中村社區活動中心	高雄縣桃源鄉桃源村北進巷 1 號 07-6861132

肆、執行方法：

族語能力考試輔導學習課程採用九年一貫族語教材（第一至三階），以循序漸近方式進行導讀、分析，

使應考學生了解教材內之詞彙、句型、語法之涵意，以朗誦替代背誦，促使應考學生充分熟悉各階各課教材之內容。並利用學習族語之機會、場合，拉近與部落之距離，減緩日趨嚴重之疏離感，凝聚族群共識與認同。

伍、執行單位組織及工作分配表：

桃源鄉鄒族（沙阿魯阿）宗親會 推展族語工作分配表			
編號	職務名稱	姓名	工作項目
1	召集人	宋明利理事長	綜理推展活動各項事務
2	副召集人	柯麗玉總幹事	協助推展活動各項事務
3	行政組	郭基鼎老師	綜理族語教學之行政事務
		吳芝嫻老師	協助族語教學之行政事務
		余金鐘監事	
		陳世輝理事	綜理活動採購事務
		余寶珠會計	綜理經費核銷事務
4	教學組	游仁貴老師	進行族語教學
		池明春老師	

陸、經費概算：(新台幣元)

項目	單位	單價	數量	金額	備註
講師費	1	500	20	10000	共計 20 小時
場地費	1	5000	2	10000	以 2 個月計
行政管理費	1	10000	1	10000	1 式(含差旅、超額師資鐘點)

總計	30000
----	-------

柒、經費來源：行政院原住民族委員會專案計畫補助。

捌、預期效益：

一、輔導沙阿魯阿族學生參與族語能力考試輔導學習課程，鼓勵本族學生勇敢報名族語能力考試，藉以強化沙阿魯阿語言之認同，並提高考試報名人數。

二、協助本族學生順利應試，並以 80% 以上應試合格為目標，保障學生繼續升學之權益。

玖、本執行計畫經本宗親會討論同意通過，修正時亦同。

附錄六

高雄縣桃源鄉鄒族（沙阿魯阿）宗親會 推展原住民族語言學習家庭化、部落化與社區化計畫 97 年度編纂圖解式族語小辭典執行計畫

壹、計畫依據：97 年度推展原住民族語言學習家庭化、部落化與社區化計畫

貳、計畫目的：編纂圖解式族語小辭典，俾以增進學童認識、接觸族語之機會，達到保存瀕危沙阿魯阿族語基本詞彙之目的。

參、工作項目：

一、編纂緣起：語言是人類文化資產和生態知識的重要部分，具有獨特且豐富的文化價值。原無傳統文字的台灣原住民族語言，設法以文字予以記錄、保存，即為一項重要之工作，而辭典編纂就是「族語文字化」之後的重要任務。

二、推動方式：於高雄縣桃源鄉鄒族（沙阿魯阿）宗親會下成立「圖解式沙阿魯阿語小辭典編纂小組」，小組成員予以任務分配，各司其職，並於 97 年 6 月至 10 月間訂期討論任務執行情形，並適時管控執行進度。

三、施行步驟：

- (一) 搜集詞彙，由所收之詞彙裏討論、過濾出「生僻字」、「少用字」、「常用字」等。
- (二) 配合「小辭典」之立意精神，針對常用字研商合宜之應收詞彙。其餘詞彙則收錄於書末，以詞彙表（glossaries）呈現。
- (三) 針對應收詞彙進行詞條編排，同時進行釋文纂寫，並援引日常生活用語成為例句。
- (四) 配合釋文以及例句繪製適宜之圖案，或以攝影實物、實景取代之，務求達到「圖解」之效果。
- (五) 進行總校訂。
- (六) 印刷出版。

肆、編纂小組

- 一、期程：預訂自今（97）年6月1日起，每2至3週集會一次（共10次），報告分工進度。時間、地點、內容說明如下：

項目	內容說明	備註
1.討論地點	高雄縣桃源鄉高中村39號	
2.辦理期程	自97年6月1日起 至97年10月31日止	共5個月

3.開辦時間	召集編纂小組會議	計 10 次，每次 4 小時。
4.辦理內容	1.族語詞彙蒐集。 2.詞彙釋文、例句編寫。 3.圖例編繪。 5.辭典校正。 6.辭典排版。	

二、各次會議管控進度如下：

月份	次數	會議討論項目	會議時間
6 月	1	1、確認各成員分工事項 2、討論詞彙搜集範圍	4 小時
	2	1、確定收詞數量 2、討論釋文及例句範圍 3、討論插圖形式	4 小時
7 月	3	第一次初稿討論會議	2 小時
8 月	4	第二次初稿討論會議	2 小時
9 月	5	第一次校訂（插圖）	2 小時
	6	第二次校訂（文字）	4 小時
10 月	7	討論排版、印刷事宜	2 小時
	8	總校訂	4 小時

註：6、9、10 月各召開 2 次編纂小組會議（各 2 或 4 小時），7、8 月各召集 1 次編纂小組會議（各 2 小時），合計 8 次，共 24 小時。

三、宗親會族語辭典編纂小組成員名冊：

姓名	年齡	族別	辦理內容	通訊地址、電話
游仁貴	60	鄒	詞彙蒐集、釋文及 例句纂寫	高雄縣桃源鄉高中村 39 號 07-6881738
池明春	55	鄒	詞彙蒐集、釋文及 例句纂寫	高雄縣桃源鄉桃源村 北進巷 1 號 07-6861132
邱英哲	40	漢	詞條編排、校訂	高雄縣桃源鄉高中村 42 號 0925-067027
郭基鼎	29	鄒	插圖編繪、校訂	高雄縣桃源鄉高中村 42 號 0919-882732

註：由游仁貴老師擔任召集人。

伍、經費概算：(新台幣元)

項目	單位	單價	數量	金額	備註
出席費	元/人,小時	500	96	48000	24 小時*4 人 =96
稿費	元	56000	1	56000	含圖文撰稿 、編稿以及校 對、審查
印刷費	元/本	200	200	40000	印製 200 本
行政費與雜支	元/式	6000	1	6000	
總計				150000	

註 1：參酌「各機關學校出席費及稿費支給要點」第 6 條，每次會議出席費上限不得超過 2000 元，以及第 11 條相關稿費之最下限：外文撰稿每千字 870 元、外文編稿每千字 350 元、圖片稿每張 115 元、圖片版權費 2310 元、校

對費為稿費之 5%、審查費外文每件 1040 元。惟經費不足，均以稿費分配支應。

註 2：「各機關學校出席費及稿費支給要點」詳見中研院網站：

<http://proj1.sinica.edu.tw/~actweb/rule1/rule1-4.html>

陸、經費來源：行政院原住民族委員會專案計畫補助。

柒、預期效益：

- 一、編纂圖解式沙阿魯阿語小辭典，使國小學童得以利用族語辭典查閱族語詞義，並藉由圖解望圖生義，增加接觸族語詞彙之機會，俾以達到保存族語的目的。
- 二、除了應收詞彙之外，其餘較艱深或不常用之詞彙亦一併收納於書末之詞彙表之內，可供較高年級學生或其他人士參考使用，奠定未來編定大型族語詞典之基礎。

捌、本執行計畫經本宗親會討論同意通過，修正時亦同

。

參考書目

一、中文部份

小島由道

2001〔1918〕番族慣習調查報告書第四卷—鄒族。中研院民族所編譯。台北：中央民族學研究所。

中村孝治

2002a〔1992〕村落戶口所見的荷蘭之台灣原住民族統治。許賢瑤譯。刊於荷蘭時代台灣史研究下卷，頁 39-55。板橋：稻鄉。

2002b〔1993〕荷蘭時代的台灣番社戶口表。吳密宗、許賢瑤譯。刊於荷蘭時代台灣史研究下卷，頁 1-38。板橋：稻鄉。

王甫昌

2003 當代台灣社會的族群想像。台北：群學。

王嵩山

1990 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

2003 過去與未來。台北：南天出版社。

毛敬智

2004 教育作為住民部落「社區總體營造」的可能與侷限性-以達邦國小為例。台北：世新大學碩士論文。

行政院原住民族委員會

2002 原住民族別認定辦法。台北：行政院原住民委員會。

2003 原住民身份法解釋彙編。台北：行政院原住民委員會。

佐山融吉

1913-1921 蕃族調查報告書。台北：台灣總督府臨時台灣舊慣調查會。

1915 蕃族調查報告書-曹族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃。台北：台灣總督府臨時台灣舊慣調查會。

江孟芳

1997 族群運動與社會過程：當代「噶瑪蘭」認同現象的分析。台北：台灣大學人類學研究所碩士論文。

伊能嘉矩與粟野傳之丞

1900 臺灣蕃人事情。台北：臺灣總督府民政部文書課。

呂理政

2002 博物館與社區互動：以宜蘭博物館家族為例。刊於博物館學季刊 16(1)：35-46。

沈台訓（譯）

2003 *Culture and development : a critical introduction*；文化與發展：批判性導論。台北市：巨流。（Susanne, Schech. & Jane, Haggis.,2000）

汪明輝、浦忠勇

1995 鄒語使用現況之初步調查分析。李壬癸、林英津編台灣南島民族母語研究論文集，頁 131-177。台北：教育部。

2001 第三章：鄒族領域變遷史。刊於臺灣原住民史：鄒族史篇，王嵩山、汪明輝及浦忠成著，頁 67-256。南投：臺灣省文獻會。

李奕園

1999 文化的圖像（下）宗教與族群的文化觀察。台北，允晨文化出版社。

周群英（譯）

2005 日常生活與文化理論。台北縣：偉伯文化出版。（Ben, Highmore.,2002）

林美齡、蘇麗英（譯）

1994 博物館的文化觀光。刊於博物館學季刊 8(2)：29-38。

林志興

1998 卑南文化園區與社區文化展演：從社區關係的互動談起。刊於《博物館學季刊》12(4)：73-82。

林修澈

2001 原住民的民族認定。台北：行政院原住民委員會。

林曜同

- 1995 曹族堪卡那福群家的研究。台北：國立台灣大學人類學研究所碩士論文。
- 2003 桃源鄉 Hla'alua 族之族群分類與族群認同。迷霧中的貝神：南鄒 Hla'alua 族群文化研討會宣讀論文。台北：財團法人原舞者文化藝術基金會主辦。
- 2004 鄒族。刊於台灣原住民數位博物館計畫。台東：國立台灣史前文化博物館。
- 2006 建構與分類：南鄒族 kanakanavu 的族屬論述。國立台灣大學考古人類學刊，64：97-140 頁。
- 2007 建構、分類與認同：「南鄒族」kanakanavu 認同之研究。台北：國立台灣大學人類學研究所博士論文。

施正鋒

- 2004 噶瑪蘭族人的身分認同。刊於宜蘭研究第六屆學術研討會—族群與文化論文集。宜蘭：宜蘭縣史館。

邱莉雯

- 2004 東部原漢雙族裔成人認同之研究。花蓮：國立花蓮師範學院多元文化教育研究所碩士論文。

吳榮順

- 1997 南部鄒族民歌。高雄：高雄縣立文化中心。
- 2001 南部鄒族民歌。台北：風潮唱片。

紀駿傑

- 2006 從觀光原住民到原住民自主的觀光。刊於台灣原住民教育叢集-生態教育。台北：行政院原住民族委員會。

馬淵東一

- 1954 高砂族の分類—學史的回顧。刊於民族學研究 18 (1,2)：1-11。
- 1986 臺灣中部土著族的社會組織。刊於臺灣土著社會文化研究論文集，黃應貴編，頁 421-443。台北：聯經出版事業公司。

胡家瑜

- 1994 博物館中的觀光文化：現代脈絡下「傳統」的變型。刊於博物館學季刊 8(2)：39-46。

浦忠勇

1997 台灣鄒族的生活智慧。台北：常民文化。

桃源鄉公所

1989 桃源鄉志。高雄：桃源鄉公所。

移川子之藏、宮本延人及馬淵東一

1935 臺灣高砂族系統所屬の研究。台北：台北帝國大學。

陳奇祿

1981〔1978〕台灣土著文化。刊於民族與文化，頁 35-43。台北：黎明。

陳茂泰

1994 台灣原住民族群與分布之研究。陳茂泰計畫主持。台北：行政院原住民委員會。

陳俊男

1997 奇萊族（Sakizaya 人）的研究。台北：國立政治大學民族學系碩士論文。

陳逸君

2001 現代台灣族群意識之建構：以噶瑪蘭族為例。台北市：行政院原住民委員會。

陳向明

2002 社會科學：質的研究。台北：五南圖書。

陶東風（譯）

2002 Culture and power：The sociology of Pierre Bourdieu；文化與權力：布爾迪厄的社會學。上海：譯文出版。（Swartz,D.,1997）

許凱雯

2004 堪卡那福部落布農族之族群關係。台南：台南大學台灣文化所碩論。

許功名

1994 博物館與原住民文化的展現。博物館學季刊，8(3)：3-10。

1998 博物館與原住民。台北：南天。

陳朝興

2005 原住民休閒產業發展策略與社體營造。台灣原住民教育叢集-生態教育。台北：行政院原住民族委員會。

陳其南

2006 國族主義到文化公民 台灣文化化政策初探 2004-2005。台北：行政院文建會。

黃應貴

2004 物與物質文化。台北：中研院民族所。

曾繡雅

1995 日常生活美學與社區發展——以新竹兩個社區合唱團為例。新竹：清華大學社會人類學研究所。

張茂桂等著

1993 族群關係與國家認同。台北：業強。

張建成

2001 傳統與現代之間：論台灣原住民的文化認同。刊於九十年原住民教育學術論文集。新竹：新竹教育大學原教中心。

鹿野忠雄

1955〔1941〕臺灣土著族分類的一擬案。刊於臺灣考古學民族學概觀。宋文薰譯。臺中：臺灣省文獻委員會。

葉春榮

2003 族群與通婚：一個台南山區村落的歷史人口學研究。刊於平埔歷史文化論文集，葉春榮主編。頁：333-372。台北：南天書局。

楊淑媛

1992 兩性、親屬與人的觀念：以霧鹿布農人為例的研究。台北：台灣大學人類學研究所碩士論文。

楊鈴慧

1996 部落、族群與行動：太魯閣人和地區原住民的階序性認同。台北：台灣大學人類學研究所。

葉家寧

1995 高雄境內布農族遷移史：兼論遷移動因與「聚落」概念的變遷。台北：臺灣大學人類學研究所碩士論文。

2002 臺灣原住民史布農族史篇。台北：國史館台灣文獻館。

劉斌雄

1969 Hla'alua 族的社會組織。中央研究院民族學研究所集刊 28:67-158。台北：中研院民族所。

劉維哲

2006 台灣原住民身份認定變革因素之探討。台北：國立台灣大學國家發展研究所。

劉可強、王應棠

2006 觀光產業對原住民文化的衝擊與對策芻義－社區自主的觀點。刊於台灣原住民教育叢集-生態教育。台北：行政院原住民族委員會。

鄧伯宸（譯）

2004 Idols of Tribe；族群。新店市：立緒文化。（Harod, R. Isaacs.,1975）

賴盈秀

2003 誰是賽夏族？－賽夏族族群識別與認同界線之研究。花蓮：慈濟大學人類學研究所碩士論文。

賴建戎

2004 台灣南鄒 Hla'alua 族社會文化之研究-以高雄縣桃源鄉為例。台南：台南大學台灣文化所。

衛惠林、余錦泉、林衡立

1965 曹族（二）：沙阿魯阿族。臺灣通志稿卷八同胄志第二冊，頁 253-285。臺中：臺灣省文獻委員會。

謝世忠

1987 認同的污名－台灣原住民的族群變遷。台北：自立晚報。

1992 觀光活動，文化傳統上的塑模，與族群意識：烏來泰雅族 Daiyan 認同的

個案研究。考古人類學刊 48：113-119。

- 1994 觀光過程與「傳統」論述－原住民的文化意識。考古人類學刊，98，頁 10-29。
- 1997 國族－國家的建構、範疇、與質變：中華民國陸軍第九十三師的雲南緬泰臺灣半世紀〉。考古人類學刊，53，頁 145-172。
- 2004〔1999〕身分與認同-日月潭邵族的族群構成。刊於認同的污名－台灣原住民的族群變遷族群人類學的宏觀探索-台灣原住民論集，頁 219-236。台北：台灣大學出版社。
- 2006 觀光過程與傳統論述－原住民文化意識。刊於台灣原住民教育叢集-生態教育。台北：行政院原住民族委員會。

謝繼昌

- 2002 高雄縣原住民社會與文化。高雄縣：高雄縣文化局。
- 2003 文化、族群與認同。發表於「族群意識與文化認同研討會」，中央研究院民族學研究所主辦，台北，9月30日-10月2日。
- 2006a 台灣三民鄉 Hla'alua 族的族群現象。刊於族群與社會。吳天泰主編，頁 139-153。台北：五南。
- 2006b 認同與文化：台灣原住民之研究。刊於歷史、文化與族群：台灣原住民國際研討會論文集，葉春榮主編，頁 297-308。台北：順益台灣原住民博物館。
- 2006c 高雄縣三民鄉 Hla'alua 的族群現象與婚姻。刊於台北分類與認同：南鄒 Hla'alua (Hla'alua) 與卡那卡那富 (kanakanavu) 認同之塑模，頁 10-22。行政院國家科學委員會專題研究計畫九十四年度期末報告。
- 2007 建構、分類、與認同－「南鄒族」Kanakanavu 族群認同之研究。台北：臺灣大學人類學系。

蘇裕玲

- 2000 實驗民族誌、多重詮釋、與當代臺灣的族群研究，刊於考古人類學刊，56，頁 100-129。台北：臺灣大學人類學系。

羅仕昂

- 2001 社區博物館活動之研究。台北：中國文化大學建築及都市計畫研究所。

二、西文部份：

Astuti,Rita

- 1995 People of the Sea:Identity and Descent among the Vezo of Madagascar .
Cambridge:Cambridge University Press.

Anderson,Benedit

- 1991 Imagined communities. Reflections on the origins and spread of
nationalism, 2nd edition. London: Verso.

Banks,M.

- 1996 Ethnicity: anthropological constructions. London: Routledge.

Barth,F.

- 1969a "Introduction". In Ethnic groups and boundaries (ed.) F. Barth. London:
Allen & Unwin.
- 1969b "Pathan Identity and Its Maintenance."In Ethnic groups and
boundaries:The Social Organization of Social Difference,Fredrik
Barth,ed.,pp:1174-134 . Boston:Little,Brown and Company.

Chatterjee, Partha

- 1993 Nation and its fragments: colonial and postcolonial histories. Princeton:
Princeton University Press.

Cohen, Anthony P.

- 1974a Introduction: the lesson of ethnicity. In urban ethnicity (ed.) A.Cohen.
London: Tavistock.
- 1974b Two-dimensional Man. London: Tavistock.
- 1992 The Symbolic Construction of Community.London:Routledge.

Eggleston, J.

- 1980 School-based curriculum development in Britain. London: RKP.

Eriksen, Thomas H.

- 1993 Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives. London:
London: Pluto Press.

Geertz, Clifford

- 1963 The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in
the new states. In Old Societies and new states: The quest for modernity
in Asia and Africa (ed.) Clifford Geertz. New York: Free Press.

Glazer, Nathan and Daniel, A. Moynihan

- 1975 Introuction. In ethnicity: theory and experience (eds) N. Glazer and
Daniel A. Moynihan. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Hobsbawn,E. & T.Ranger

- 1983 Introduction:inventing traditions.In The invention of tradition (eds)
E.Hobsbawn & T.Ranger.Cambridge:Univ.Press.

Isaacs, Harold R

- 1975 Idols of the tribe: Group identity and political change. Cambridge, MA:
Harvard University Press.

Kottak, Conrad P.

- 1997 Anthropology: the Exploration of Human Diversity. New York :
McGraw-Hill.

Keyes,Charles F.

- 1971 "Buddhism and National Integration in Thailand." "Journal of Asian
Studies"
1976 "Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group."
"Ethnicity 3:202-213".
1981 "The Dialectics of Ethnic Change." "In Ethnic Change,Charles F.Keyes
ed."
1990 "A Southeast Asianist Perspective on Ethnicity Theory." "Paper presented
at the Conference on"Southeast Asian Studies and the Social and Human
Sciences,"Wingspread Conference Center,July 19-22,1990".

Leach,E.

- 1954 Poitical System of Highland Burma:A study of Kachin Social Structure .
London:G. Bell and Sons,Ltd.

Murdock,George Peter

- 1949 Social Structure.New York:The Free Press.

Nagata,Judith A.

- 1974 "What is a Malay?Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural
Society."American Ethnologist 1 (2) :331-350.

Shills, Edward

- 1957 Primordial, personal, Sacred and Civil Ties: some particular
observations on the relationships of sociological research and theory.
British Journal of Sociology 8:130-145.
1981 Tradition. Faber and Faber.

Okamura, Jonathan

- 1981 Situational ethnicity. Ethnic and Racial studies 4:452-463.

Van den Berghe, Pierre L.

1981. The ethnic phenomenon. New York: Elsevier Pres.

Williams, Brackette.

1989 A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain.
Annual review of anthropology 18: 401-431.

三、網路資料：

國立教育資料館

http://3d.nioerar.edu.tw/2d/native/course/course_0213.asp

