

文史臺灣學報

Taiwan Studies in Literature and History NO.2 第二期

〔抽印本〕

貝神祭樂舞復振與族群認同再現 ——以桃源鄉 Hla' alua 為中心 (1993—2003)

林曜同

國立臺北教育大學台灣文化研究所

中華民國 99 年 12 月出版

Graduate School of Taiwanese Culture
National Taipei University of Education

December 2010

貝神祭樂舞復振與族群認同再現

——以桃源鄉 Hla'alua 爲中心（1993—2003）ⁱ

林曜同ⁱⁱ

摘要

「南鄒族」Hla'aluaⁱⁱⁱ人是世居高屏溪上游深山叢林中，人數約五百人的南島語系臺灣原住民族。儘管荷蘭時期以來，已有少數探險家與官員留下零散的 Hla'alua 文獻史記，但事實上直到 1990 年代以前，仍只有少數幾位人類學、語言學者曾翻山越嶺實地走訪、調查紀錄 Hla'alua 的社會組織與文化特質。

雖然 Hla'alua 在臺灣社會能見度一直不高，但卻擁有一項未曾見諸於其他臺灣原住民族群，以貝殼神做爲崇拜對象，祭儀與樂舞形式十分複雜的獨特祭典——*Miatungusu* 貝神祭。當多元文化主義成爲世界許多先進國家與臺灣的風潮之後，臺灣原住民的多樣性文化也因而受到重視，Hla'alua 貝神祭這項過去鮮爲人知的祭儀也隨之得到前所

ⁱ 本論文得謝繼昌教授主持之國家科學委員會專題研究計畫—「分類與認同：南鄒沙阿魯阿（Hla'alua）與卡那卡那富（Kanakanavu）認同之塑模」（NSC93—2412—H—002—020, NSC94—2412—H—002—003）獎助本論文之田野經費，筆者謹致上最誠摯的謝意。本論文密集田野調查期間（1995，2001—2004 年），承蒙 Hla'alua 族人諸多桃源鄉、那瑪夏鄉 Hla'alua 與 Kanakanavu 耆老，財團法人原舞者文化藝術基金會工作人員，熱心提供筆者諸多寶貴經驗與意見，協助收集田野資料，筆者都感念在心。

ⁱⁱ 國立臺北教育大學臺灣文化研究所兼任助理教授，並於國立臺灣藝術大學通識教育中心、國立中興大學通識教育中心、國立嘉義大學史地學系開設文化人類學課程。

ⁱⁱⁱ 十七世紀到 2003 年之漢文與英日文史料中有關於 Hla'alua 社名或族稱對照表，請見附錄 1。

未有的關注。Hla'alua 族人們在與官方、文化團體、及各學科（包括，人類學、語言學、民族音樂學、臺灣文學）研究者協同合作之下，開始復振貝神祭祭典文化，於是，貝神祭不但被視為 Hla'alua 最具代表性的無形文化資產，甚至也成為族群認同再現的重要指標。

本論文中，筆者將以田野調查的經驗，結合文史紀錄，一方面探索並闡述此一文化復振與族群認同再現之變遷歷程；另一方面，期望此研究能做為將來從事臺灣原住民文化研究，一個可與其他族群進行跨文化比較研究的族群實例。

關鍵字：南鄒族、Hla'alua、復振運動、貝神祭、族群認同

Revitalization of Miatungusu and Representation of Ethnic Identity: A Case Study of the Hla'alua in Taoyuan Hsiang (1993-2003)

Lin ,Yao—Tungⁱ

Abstract

Hla'alua, a Taiwanese indigenous people, has been living in the villages along the Kaoping river for several hundred years. The adventurers from foreign countries and researchers from research institutes have visited this people's villages since the 19 century, and they wrote down some reports about Hla'alua's social organization and culture. However, Hla'alua is still a rarely known indigenous group in Taiwanese society.

In the 1990s, *miatugusu*, a unique Hla'alua shell god ritual, attracted unexpected public attentions. In order to revitalize *miatugusu*, several experts from ethnological musicology, linguistics, and anthropology began to cooperate with Hla'alua people and try to represent *miatungusu* in the field and on the stage. Then, *miatugusu* was quickly viewed as a key symbol of Hla'alua identity.

In this article, I would like to describe and interpret the process of the revitalization of *miatungusu* and representation of Hla'alua identity. This exploration may benefit to the studies of Taiwanese literature and culture studies.

Key words: Hla'alua, *miatungusu*, identity, ritual, revitali

ⁱ Adjunct assistant professor, National Taipei University of Education.

一、前言

Hla'alua 是世居高屏溪上游的荖濃溪與楠梓仙溪兩岸深山聚落，人數約五百人之南島語系臺灣原住民族群。然而，儘管從各種文獻史記中可以發現，從荷蘭時期以來，就曾有歐洲探險家（如，Walliam A. Pickering）¹與殖民官員留下零散紀錄，但在二十世紀末，也就是 1990 年代以前，仍然只有少數幾位日治時期臺灣總督府與臺北帝國大學的調查員與研究者，國民政府時期中央研究院歷史語言研究所與民族學研究所、臺大考古人類學系的人類學和語言學者，曾真正翻山越嶺實地走訪、調查與紀錄 Hla'alua 鮮為人知的社會與文化。

事實上，這樣一個在中央山脈叢山峻嶺中，延續族群生命數百年乃至千年以上的原住族群，卻在主流文獻史書與民族誌研究長期位居邊緣的處境，其實正是曾經構成臺灣島民主體的臺灣原住民命運之縮影。

詳細而言，從十七世紀荷蘭人、西班牙人、漢人、和日本人相繼在臺灣島建立統治政權開始，以福建和廣東地區的福佬人（Holo）與客家人（Hakka）為主體的漢人大量移墾進入臺灣平原與淺山地區，徹徹底底地改變臺灣島上長期以南島語系族群為主的人群組成結構。這項社會變遷雖然增添臺灣族群與文化現象的多樣性，然而，其後果是迫使臺灣原住民由無國家介入的相對自治族群，淪為受近現代國家政體宰制的被統治族群。

¹ William A. Pickering（生於 1840 年，卒於 1907 年），英格蘭人，1863—1870 年間待在臺灣，曾當過水手、海關官員、洋行商人，也是傳奇的冒險家。所著作的 *Pioneering in Formosa: Recollections of Adventures among Mandarins, Wreckers, & Headhunting Savages*（原文出版於 1898 年）一書中，記載他如何親身涉險沿山和深山原住民聚落，現已成為一探十九世紀臺灣原住民、平埔族與漢人社會互動關係的珍貴紀錄。

直到 1980 年代中期以後，臺灣政治局勢與原住民政策有了重大變革，才真正開啓臺灣原住民掙脫長期被優勢族群邊緣化與汙名化之契機，²一波波復振傳統文化、族群正名、民族自治、振興族語以及還我土地等原住民行動隨之展開。臺灣南島語系族群不但獲得國家承認「原住民族」(indigenous peoples) 的地位，而且族群地位與我族認同感也得到十分顯著的改善。筆者認為，這可視為當代臺灣社會在邁向族群公平正義上，最重要的社會文化變遷與進展之一。³

1992 年起，筆者在臺大人類學系謝繼昌教授指導之下，接受高雄縣政府文化局委託，開始在高雄縣三民鄉⁴與桃源鄉進行田野調查，以撰寫《高雄縣原住民社會與文化》一書，因而開始接觸高雄地區的 Hla'alua 與 Kanakanavu 族人，這兩群人在行政上與學術研究上皆被歸類為鄒族／曹族⁵的一支。也因為這樣的機緣，筆者才得以實地調查與面對 Hla'alua 這群過去僅見於文獻史記中的臺灣原住民。

然而，就在筆者開始進行田野調查之後發現，儘管相對於其他原住民族群，Hla'alua 過去的媒體與社會能見度一直不高，但是卻擁有一項未見諸於其他臺灣原住民族群，以貝殼神 *takiaru* 做為崇拜對象，

² 參見謝繼昌，〈認同與文化：台灣原住民之研究〉，《歷史、文化與族群：台灣原住民國際研討會論文集》（臺北：順益臺灣原住民博物館，2006），頁 297—308。

³ 參見林曜同，〈試論鄒族民族議會與想像共同體〉，《第四屆嘉義研究學術研討會論文集》（嘉義：國立嘉義大學臺灣文化研究中心，2009），頁 99—128。

⁴ 2008 年已更名為那瑪夏鄉（Namasia）。

⁵ 就筆者目前所知，「曹族」這個名稱，最早應該是出現在日本學者佐山融吉所撰寫的《蕃族調查報告書》（1915）一書中。在此書之前的日文著作，則多是採取平假名的記音方式。根據 Tung—ho Tung 所著之 *A Descriptive Study of the Tsou Language, Formosa. Institute of History and Philology*. (Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 1964)，頁 1，以及陳奇祿所著之《民族與文化》（臺北：黎明，1981[1978]），頁 37 的說法，「曹族」一詞事實上應該是譯自居住在阿里山一帶自稱為「tsou」的一群人的自稱。早期的學者將「tsou」的以 Holo 話發音而譯成漢字的「曹」，若是以國語發音則譯作「鄒」。由此可知，臺灣學者不論是使用「曹族」或使用「鄒族」，所指的都是同一群人。以筆者的田野經驗而言，被歸類為南鄒（曹）族的 Kanakanavu 習慣上自稱為「Kanakanavu」。至於說國語時，則習慣上自稱為「曹族」，值得注意的是，他們認為這有別於阿里山 Tsou 所說的「鄒族」。

且祭儀與樂舞形式十分繁複的獨特祭——*Miatungusu* 貝神祭。因此，在多元文化主義興起，蔚爲世界許多先進國家與臺灣的風潮，而使得原住民族文化開始吸引臺灣史、臺灣文學、民族音樂學界更多關注之際，貝神祭這項 Hla'alua 特有祭儀，於 1990 年代初期開始展現一股吸引力，受到外人的關注和族人的重視。貝神祭這項過去鮮爲人知的祭儀也隨之得到前所未有的關注。Hla'alua 族人們在與行政單位、文化團體、及各學科（包括，人類學、語言學、民族音樂學、臺灣文學）研究者協同合作之下，開始復振貝神祭祭典文化，於是，貝神祭不但被視爲 Hla'alua 最具代表性的無形文化資產，甚至也成爲族群認同再現的重要指標。

本文將探討的時間向度鎖定在 1993—2003 年的理由爲，1993 年在民族音樂學者的安排下，Hla'alua 貝神祭首次被搬上舞臺，偕同阿里山鄉的阿里山 Tsou 還有高雄縣的 Kanakanvu 族人於遠離部落的臺北市區之國家劇院舞臺上演出。這項前所未有的經驗除了開啓 Hla'alua 族人進行文化復振的行動，同時也爲將來鄒族三群密集互動，重新建構鄒族整體族群認同之歷程建立了一重要里程碑。⁶

2003 年就是由知名的臺灣原住民文化舞蹈團體—財團法人原舞者文化藝術基金會（以下簡稱「原舞者」）以貝神祭傳統儀式文化爲靈感來源，創作出「迷霧中的貝神：南鄒沙阿魯阿族群樂舞」這齣舞臺劇公演的一年，而這項活動也影響與形塑 Hla'alua 族人文化與族群復振行動。爲了籌備這齣舞臺劇，原舞者的團員曾赴 Hla'alua 聚落進行田野調查，並尋求當地族人的支持與教導，同時原舞者也數度邀請族人偕同其他原住民族團員演出。這項公演是原舞者 2003 年度計畫

⁶ 參見林曜同，〈建構與分類：「南鄒族」Kanakanavu 的族屬論述〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》64 期（2005.12），頁 97—140。

之最重要樂舞活動，它將過去鮮爲人知的 Hla'alua 貝神祭透過全國巡迴公演的方式，將其知名度擴展到了全臺灣。當然，也以全新的方式影響 Hla'alua 族人的傳統文化與族群認同之再現，其歷程與社會意涵值得深究。

本論文中，筆者首先簡述 Hla'alua 的聚落與社會組織，呈現族人生活的空間向度與社會組織型態，接著從歷史文獻看 Hla'alua 族群分類問題，以突顯 Hla'alua 族群分類未定問題。第四節則從貝神祭傳統儀式談起，第五節則接著探討貝神祭等傳統文化復振如何凸顯族群認同議題，以及認同再現的過程。

二、聚落與社會組織

目前 Hla'alua 族人主要聚落分布在南臺灣流域最廣的河流—高屏溪上游兩岸，行政上隸屬於高雄縣桃源鄉境內的高中村與桃源村、以及那瑪夏鄉境的瑪雅村，兩地人口共約五百人（桃源鄉三百餘人，那瑪夏鄉一百餘人）。根據耆老指出，那瑪夏鄉的 Hla'alua 人之先祖原居桃源鄉，屬美隴社民。大約於 1936 年前後才陸續隨布農族姻親從桃源鄉翻越山嶺遷移至瑪雅村居住，而這在中央研究院民族學研究所劉斌雄 1963 年的田野調查中並未提及，原因有待日後探究。

儘管人數不多又地處偏遠山區，Hla'alua 人曾以內幽社、內優社或美隴之名出現在十八與十九世紀清代文獻中（請見附錄 1）。到了十九世紀末期，又出現頂四社一詞，而日本人引用此名稱而稱之爲上四社或四社。此名稱的由來是因爲清代與日治時代的 Hla'alua 是由四個社所組成，即雁爾社（Kalubunga）、排剪社（Paichiana）、美隴社

（Vilanganu）、與塔臘社（Taplaparo）等四社。⁷

根據劉斌雄 1963 年的田野調查⁸與筆者 1995 年之後的田野調查，桃源鄉 Hla'alua 已剩下三個社或部落單位，分布圖請參見圖 1。至於耆老口中之四個傳統聚落和舊社所在位置簡述如下並請參見圖 2（附 Hla'alua 傳統地名）：

1、雁爾社：位於荖濃溪西岸的河流第二層段丘上，其領域從 Rarasa 溪至拉克斯溪之間。日治時此社居民散佈於荖濃溪西岸的耕作地居住，現今又回到原址及第一層段丘上，鄉公所所在地 Karabon 聚居。另有幾戶居住於現今地名稱爲四社的山坡平臺上。

2、排剪社：位於荖濃溪和埔頭溪（Samarangoasa）合流處北側的山腳臺地上，現今爲高中村派出所和興中國小所在地。居民分布在三個小聚落，即第一部落 Ruhluru，第二部落 Papanara Paiciana，和舊檢查哨上方 Suhlhlunganu。

3、美壠社：位於荖濃溪東岸，Taptaparo 溪河口對岸臺地上的部落；其領域爲荖濃溪至寶來溪之間的廣大地域，約有十多戶住家。

4、塔臘社：劉斌雄指出，昔日社址位於 Taptaparo 溪北岸的山頂上。由於此地的交通較不便，所以現在社民已悉數遷移到排剪社地居住，原址已無人居住。其領域原從荖濃溪西岸 Rarasa 溪至 Taptaparo 溪之間，以南爲排剪社領域，不過後來兩社的領域已合而爲一⁹。不過，在筆者田野調查期間，有若干 Hla'alua 耆老指出，塔臘社民可能是遷移到那瑪夏鄉現今自稱 Kanakanavu 的這群人。但根據筆者在那瑪夏鄉田野調查記錄顯示，當地 Kanakanavu 人並無此說法。

⁷ 小島由道，《番族慣習調查報告書，第四卷》。中央研究院民族學研究所編譯。（臺北：中央研究院民族學研究所，2001[1918]），頁 12，17—18。

⁸ 劉斌雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28 期（1969），頁 72。

⁹ 同註 9。

早期的文獻記載 Hla'alua 人原本採用集中的聚落型態，但是在一百多年前，由於瘟疫的流行，致使許多人死亡之後，Hla'alua 人就改採一地只住一至兩家的散居方式¹⁰。不過，到了 1963 年時，居民則由於採用水田耕種技術，而有形成集中部落的趨勢。劉斌雄強調，這與過去的集中部落之型態完全不同，因爲此時傳統頭人制度、會所、法律刑罰等都已經變質或者消失，組織和功能多由現代國家行政制度取而代之。¹¹

¹⁰ 同註 8，頁 18。

¹¹ 同註 9，頁 73。

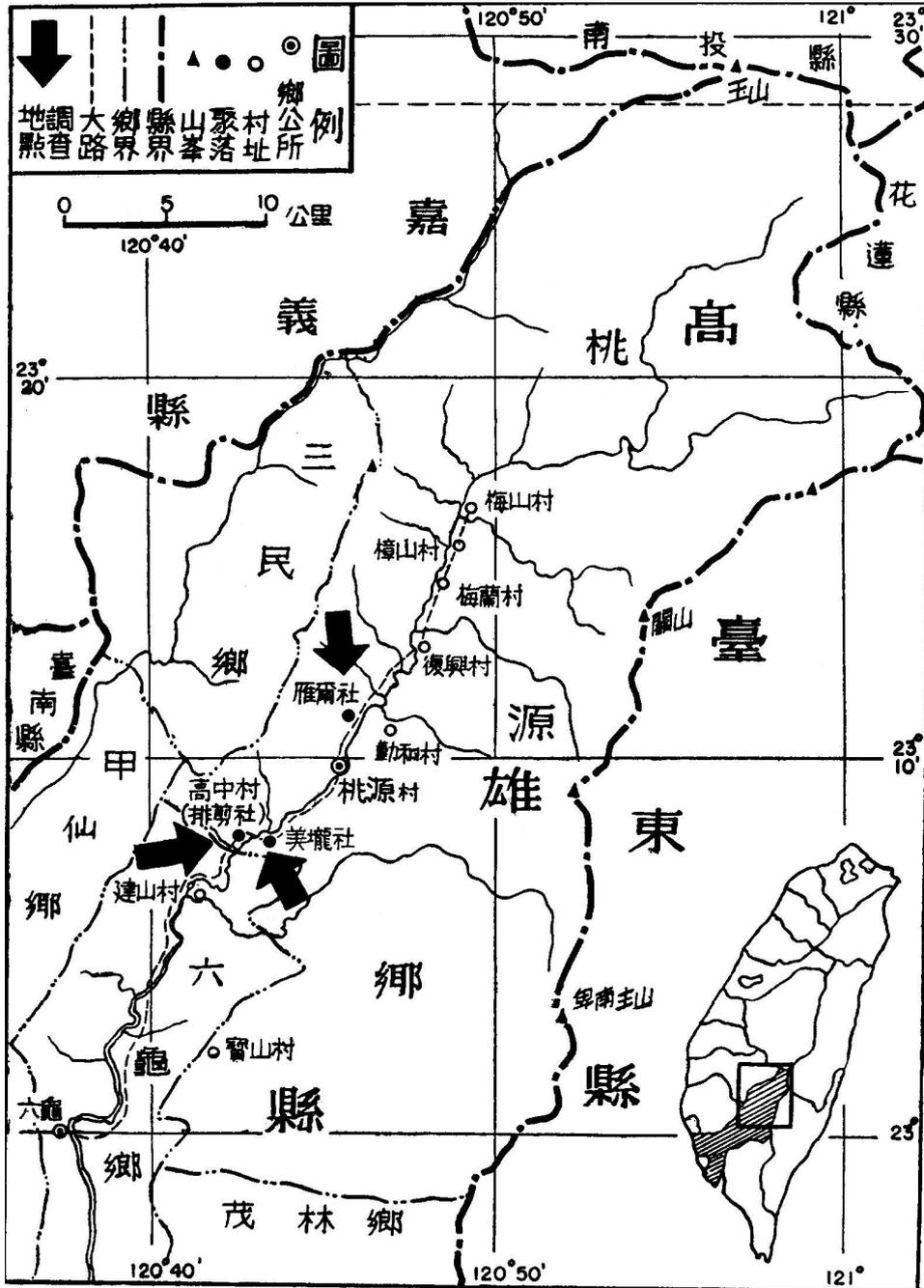


圖 1、高雄縣桃源鄉 Hla'alua 部落位置圖¹²

¹² 同註 9，頁 68。

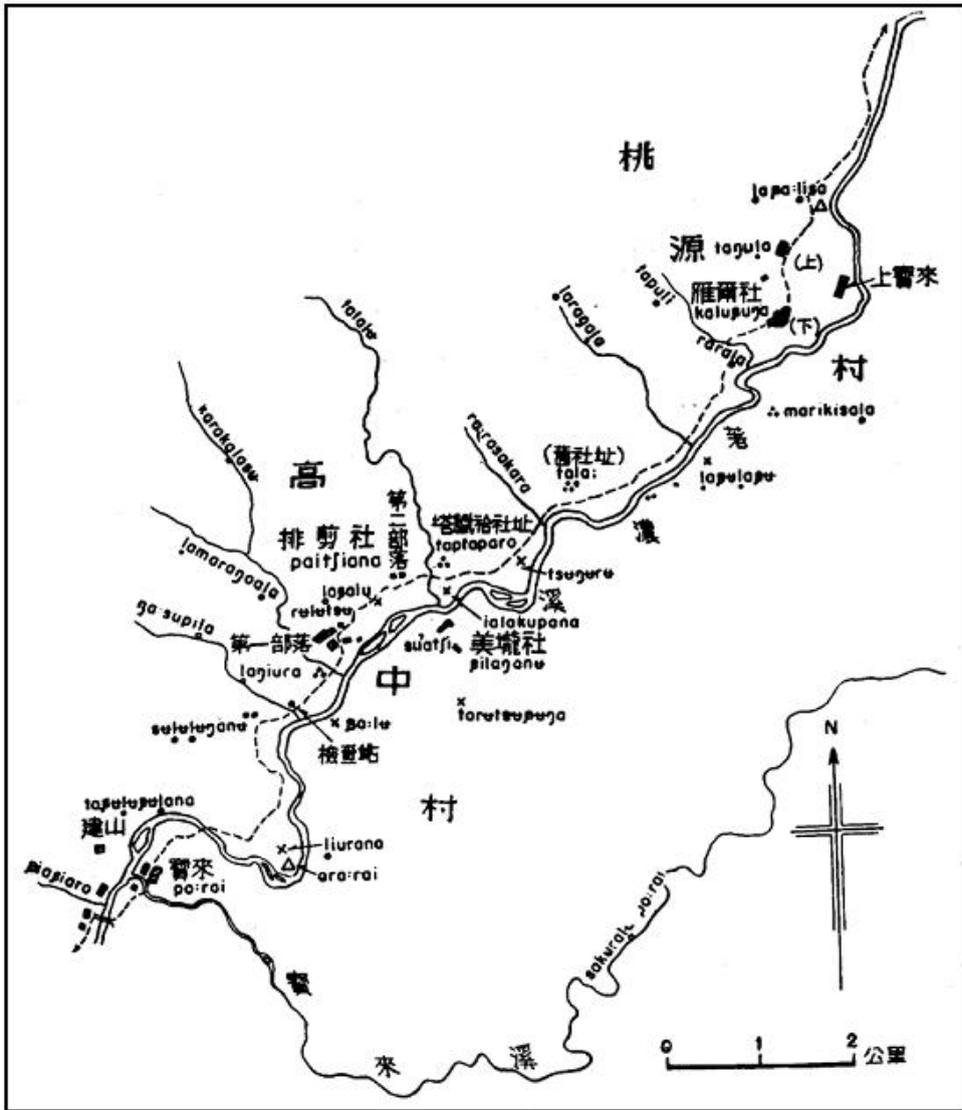


圖 2 桃源鄉沙阿魯阿族傳統聚落與舊社分布圖¹³

¹³ 同註 9，頁 71。

筆者曾多次和族人確認目前部落之所在地，族人表示，大部份桃源鄉 Hla'alua 人仍聚居於桃源與高中兩行政村範圍內，不過目前只剩下 Kalubunga, Vilanganu, Paiciana 三個社，而且這三個社仍有世襲制的傳統領袖或稱頭目，重要事務則由領袖會召集長者一起商議。在現代地方行政區劃上，Kalubunga 社的聚落位於桃源村，Vilanganu 與 Paiciana 社的聚落則劃歸高中村。

依其父系氏族群或嗣系群以及人群來源，Hla'alua 事實上是由四個系統的人群匯聚組成，即「Hlasunga 系統」（Tomahlahlasunga，以雁爾、排剪、塔蠟三社爲主）、「美壠系統」（Tomamarukisahla，以美壠社爲主）、「Kanakanavu 系統」（Tomatahl Kanakanavu）及「福佬或平埔族系統」（Pakisia）¹⁴。“Toma”乃族系之意，所以族系之專名如 Tomahlasunga，就是指這一系統是由祖先之發祥地 Hlasunga 遷來的系統。Tomamarukisahla 則表示先祖曾經聚居於雁爾社對岸之 Marukisahla 臺地；而第三個氏族群 Tomatahl Kanakanavu 乃爲 Kanakanavu 系統之移民；此外還有一個福佬或平埔族子孫成立之氏族，稱其爲 Pakisia。上述四個系統中，Kanakanavu 系統及福佬或平埔族系統人數較少，是較晚之新進者，至於 Hlasunga 系統以及美壠系統則構成了 Hla'alua 族人主幹，戶數約佔全體之八成¹⁵。

根據文獻與訪談，至少從日治時期以後，就逐漸有日益增加的布農族、漢人、平埔族、魯凱族、排灣族因爲集團移住、通婚、工作等因素而移居到 Hla'alua 傳統領域，形成今日桃源鄉多族群並存的聚落形態。在這種多族群混居的環境中，相對於人口將近四千人的布農族，僅有兩百餘人的 Hla'alua 族人¹⁶可說因此長期處於相對弱勢。在

¹⁴ 同註 9，頁 95—96。

¹⁵ 同註 9，頁 96—100。

¹⁶ 截至 2008 年 1 月 31 日，全鄉人口總數為 4781 人，原住民人口總數為 4409 人，

漢文化、布農文化與西洋文化等強勢影響下，不論是族語或傳統文化都面臨日益流失的危機，許多 Hla'alua 族人也為此感到憂心。

然而，值得注意的是，這並不代表對於 Hla'alua 的我群認同感已經趨向式微，再也沒有挽回餘地，事實上，大約從 1993 年開始，一連串的传统祭儀樂舞（如，貝神祭 *miatongusu*）之復振行動以及推展族語教學等活動進行下，Hla'alua 人的我群認同持續地被突顯出來，成為十分顯著的族群認同和文化現象。接下來，筆者將先回顧歷史文獻並進一步解析 Hla'alua 的族群分類與自我認同上究竟存在何種疑義，接著再以訪問 Hla'alua 族人以及筆者在桃源鄉的所見，探討 Hla'alua 族人之我族認同如何在貝神祭樂舞復振過程中再現。

三、從歷史文獻看 Hla'alua 族群分類問題

就目前的原住民行政與學術單位分類而言，居住在高雄縣桃源鄉與那瑪夏鄉自稱 Hla'alua 的一群人，與居住在南投縣信義鄉、嘉義縣阿里山鄉自稱 Tsou¹⁷，以及與高雄縣那瑪夏鄉自稱 Kanakanavu 的另兩群人，一同被歸類在「鄒族／曹族」此一族群範疇（阿里山 Tsou、Kanakanavu、與 Hla'alua 傳統領域分佈相關位置圖請見圖 3）。然而，這樣的族群定位並不是一開始就成形。筆者檢視歷年來的鄒族／曹族相關文獻後發現，鄒族／曹族族群分類與定位一直是個棘手的問題，特別是對於這些分居三地且語言與社會組織等明顯不同的人群，究竟

布農族 3979 人。引自郭基鼎，〈Hla'alua 人的社會生活、文化認同與族群意——以桃源鄉高中村為例〉（國立臺東大學南島文化研究所碩士論文，2008），頁 38。

¹⁷ “Tsou”一詞是居住於阿里山的人，目前族人在中文書寫上時，習慣上以「鄒」或「鄒族」自稱。如，巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）《臺灣鄒族的風土神話》（臺北：臺原，1993）。依憂樹·博伊哲努（浦忠勇），《臺灣鄒族的生活智慧》（臺北：常民文化，1997）。學者則稱之為「阿里山鄒族」。如，王嵩山，《阿里山鄒族的宗教與社會生活》（臺北：稻鄉，1995）。

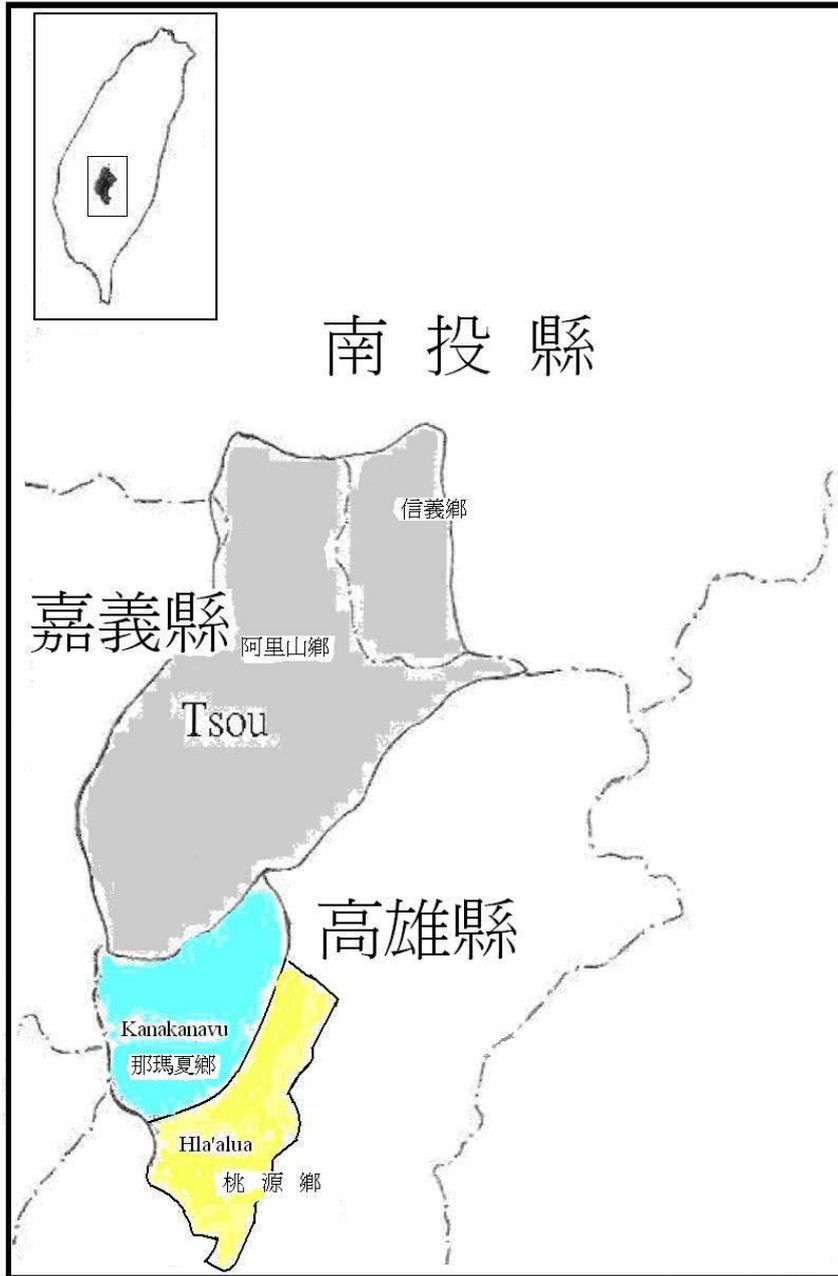
應該同屬鄒族／曹族，抑或應各自獨立成三族群，學者們的觀點不盡相同，其原因可歸納成三點：

第一點，雖然現今一般多認為今日所謂的鄒族／曹族是由自稱為 Hla'alua, Kakanavu, 與 Tsou 以及這三群所組成，然而，從日治時期以來，一方面由於這三群人在語言、傳說、社會組織事實上有著明顯的差異，另一方面因為學者們採用的族群分類標準往往不盡相同，導致鄒族族群分類與定位上一直存在著疑義。

第二點，過去許多鄒族／曹族研究往往將焦點集中在阿里山鄒族的 *mayasvi* 儀式上，甚至將它視為阿里山鄒族最具有代表性的儀式¹⁸，而且與維繫鄒族族群認同密切相關¹⁹。相對地，Hla'alua 以及 Kakanavu 這兩群人的我群認同則鮮少被置於鄒族整體的脈絡中，而且也未能得到足夠的重視。

¹⁸ 如，杜而未，〈臺灣鄒族的最大祭典〉，《恆毅》第九卷第八期（1960），頁 33—35。吳玲玲，〈鄒族豐年祭 Mayasvi〉，《山地文化》第九期（1986），頁 9—21。

¹⁹ 如，王嵩山，〈集體知識與文化重構：阿里山鄒人當代社會實踐之意義〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》52 期（1997），頁 173。



繪圖：林曜同

圖3. 阿里山Tsou、Kanakanavu、與Hla'alua傳統領域分佈相關位置圖（由北到南）²⁰

²⁰ 參見小島由道，中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書，第四卷》

第三點，儘管如此，近十七年來，一項以「鄒族」爲名的鄒族認同之建構活動逐漸出現：例如，Hla'alua, Kanakanavu, 與 Tsou 曾以「鄒族」之名共同舉辦或參與活動²¹，而且陸續出現探討鄒族／曹族族群分類與認同之建構的論述。²²

首先，我們先來看看鄒族的族群分類上究竟存在著什麼樣的問題。荷蘭人所編撰的與「臺灣番社戶口表」可說是目前已知最早的臺灣原住民人口調查文獻，其內容主要是以地區、聚落、與使用的語言爲準則來區分原住民各人群²³。表中明顯可見的是，當時的 Hla'alua 與阿里山 Tsou 各聚落並未因爲地緣關係或其他因素而被歸類在一起。一直等到清領時期之後，散居崇山峻嶺中的聚落才因爲同處阿里山區的地緣關係，而爲當時統治政權籠統地歸類爲「阿里山番」。

然而，需要進一步詳究的是，名列「阿里山番」此總稱之下的各社社名，在不同文獻中的記載事實上略有差異。清代官員黃叔璥²⁴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

（臺北：中央研究院民族學研究所，2001[1918]），頁 5—12。移川子之藏、宮本延人及馬淵東一，《臺灣高砂族系統所屬の研究》（臺北：臺北帝國大學，1935）。

²¹ 如，1993 年國家劇院之鄒族傳統樂舞表演，以及 1995 年於桃源鄉舉辦之「全省鄒族傳統祭儀活動」等。

²² 如，王嵩山，〈集體知識與文化重構：阿里山鄒人當代社會實踐之意義〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》52 期（1997），頁 141—184；汪明輝，〈鄒：一個建構中的族群〉，《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》（南投：臺灣省文獻委員會，1998），頁 201—227；林曜同，〈曹族堪卡那福群「家」的研究〉（臺北：國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，1995.06）。

²³ 參中村孝治，吳密察、許賢瑤譯，〈荷蘭時代的台灣番社戶口表〉，《荷蘭時代台灣史研究下卷》（板橋：稻鄉，2002[1993]），頁 1—38。

²⁴ 根據施懿琳，〈黃叔璥〉，《臺灣歷史辭典》（臺北：遠流，2004），頁 926 指出，黃叔璥，字玉圃，號篤齋，順天大興人。1721 年黃叔璥與滿御史吳達禮同膺首任巡臺之命，1722 年 6 月 2 日抵臺。閒暇之時經常巡行各地，考察攻守險隘、海道風信。著有《臺海使槎錄》8 卷，分〈赤嵌筆談〉、〈番俗六考〉、〈番俗雜記〉三篇。

社，羅婆山之嗶囉婆社，東髻山之沙米箕社，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。」²⁵

值得注意的是，在《臺海使槎錄》頁 112—113 中，Hla'alua 內優/內幽社和美壠社並不包括在阿里山番總稱之下，而是與屯社、綱社等魯凱族的部落放在一起。

日本時期臺灣總督府任命之「番族」調查人員小島由道則指出清代的「阿里山蕃」應包括“Luhuto、Imucu、Tfuya、Tapangᵘ、Takopulang²⁶、Kanakanavu、及 Hla'alua”等七群。當時這七群各有漢字社群名稱：Luhuto 被稱爲「鹿株大社」、Imucu 爲「全仔大社」、Tfuya 爲「知母勝大社」、Tapangᵘ 爲「達邦大社」，此四社合稱爲「阿里山頂四社」。此外，Takopulang 被稱爲「勃仔大社」、Kanakanavu 被稱爲「干仔霧大社」，Hla'alua 則被二分爲「排剪大社」（含雁爾社及塔蠟社）與「美壠大社」，此四社合稱爲「阿里山下四社」。²⁷

然而，清代所謂的「阿里山番」並非全都是由今日所說的「鄒族」所組成，其中還包含布農族的聚落在內，如上述之「大龜佛社」與「勃仔大社」即爲當時居住於阿里山地區的「布農族」²⁸。衛惠林認爲，這是因爲清代原住民群體的命名方式是採取「屬地主義」，而非嚴密

²⁵ 黃叔璥，《臺海使槎錄》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957[1722]），頁 122。

²⁶ 據小島由道，《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》，（臺北：中央研究院民族學研究所，2001[1918]），頁 11 中記載，Takopulang 原爲 Bunun 的一支，但是因爲戶口日漸減少、與 Bunun 沒有往來，以及與 Tapangᵘ、Kanakanavu 兩群人通婚的緣故，其固有的風俗習慣逐漸喪失，轉而類似於 Tapangᵘ 與 Kanakanavu。

²⁷ 同註 27，頁 5—6。

²⁸ Toichi Mabuchi, 馬淵東一, “The Social Organization of the Central Tribes of Formosa.” In *Ethnology of the Southwestern Pacific*. (Taipei: The Oriental Culture Service, 1974[1951]), pp: 9—38.

之「屬人主義」²⁹。換言之，凡是住在同一地區之內的所有原住民，不論其體質與文化上有何差異，都以同一名稱來指涉他們，因而形成不同體質與文化特徵的人群同被歸屬於「阿里山番」名下的情形。

日治時期，是許多接受過近代語言學、人類學、民族學等學院訓練的研究者或官員，對臺灣原住民族群進行「科學分類」的開始。從日治時期到國民政府時期，多位語言學者、博物學者、人類學者或行政官員，提出多種鄒族分類系統，筆者將之分類整理後列出表 1：

事實上，由於研究者各自選取特定的社會文化特質（如：語言、風俗習慣、或物質文化等），試圖對在各方面都有著相當異質性的幾群人進行認定與區辨，因而產生相異的族群分類與定位。換言之，這些鄒族／曹族的族群定位與分類方式，不論是「單族群說」、「兩族群說」和「三族群說」，基本上都呈現研究者特定的學科背景。這些問題除了突顯出以往對於原住民族群之分類是研究者各自分類與認定的結果，忽略當地人的主體性與認同感，同時這也說明了由於 Hla'alua、Kanakanavu、與 Tsou 這三群彼此的社會文化有著相當顯著差異，才令諸多研究者感到分類之棘手。

表 1. 鄒族分類系統列表

分類標準或依據	學說
1. 伊能嘉矩與粟野傳之丞 ³⁰ 根據語言與風俗習慣的異同，將「鄒族」視為單一族群，是未「漢化」	「單族群但不分亞群說」

²⁹ 衛惠林，〈曹族三族群的氏族組織〉，《文獻專刊》1 卷 4 期（1950），頁 1。

³⁰ 伊能嘉矩、粟野傳之丞，《臺灣蕃人事情》（臺北：臺灣總督府民政部文書課，1900）。

<p>的原住民七個族群之一，他們列舉「鄒族」十個大社（包含三十九小社）的組織，而不分群³¹。</p>	
<p>2. 將鄒族內分爲 Hla'alua、Kanakanavu 及 Tsou 三群，由這三群共同組成鄒族。 持這種意見，並且是以物質文化爲分類根據的學者爲博物暨人類學者鳥居龍藏³²，而語言學者 R. Ferrell³³則是以語言爲根據，佐山融吉³⁴則是依照物質文化和生活習慣之異同進行分類。</p>	<p>「單族群再細分三亞群說」</p>
<p>3. 小島由道³⁵根據風俗習慣異同，將鄒族視爲由 Hla'alua、Tsou、Kanakanavu 及 Takopulang 四群所組成的族群。</p>	<p>「單族群再細分四亞群說」</p>
<p>4. 移川子之藏、宮本延人及馬淵東一³⁶根據族群起源及氏族歷史將將 Tsou 視爲單一族群，並因彼此相異程度之多寡而分成「北 Tsou」與「南 Tsou」兩亞群。「北 Tsou」是指阿里山 Tsou 四大社，「南 Tsou」則包括 Hla'alua 和 Kanakanavu。不過，他們同時強調，南、北 Tsou 之間差異相當明顯，將來研究中或者有必要將兩者各自分成獨立的族</p>	<p>「南北兩亞群權宜說」</p>

³¹ 參見衛惠林，〈曹族三族群的氏族組織〉，《文獻專刊》1卷4期（1950），頁1。

³² Torii, R. 鳥居龍藏，“Studes Anthropologique, Les Aborigenes de Formose”，《東京帝國大學理科學部紀要第二十八冊第三篇》（東京：東京帝國大學，1910）。

³³ R. Ferrell, *Taiwan Aboriginal Groups: Problems in Cultural and Linguistic Classification*. (Taipei: The Institute of Ethnology, Academia Sinica, 1969) .

³⁴ 佐山融吉，《蕃族調查報告書——曹族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》（臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，1915）。

³⁵ 小島由道，中央研究院民族學研究所編譯，《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》（臺北：中央研究院民族學研究所 2001[1918]）。

³⁶ 移川子之藏、宮本延人及馬淵東一，《臺灣高砂族系統所屬の研究》（臺北：臺北帝國大學，1935）。

群。	
5. 淺井惠倫 (Asai1936) 在其語言學論著中，將臺灣原住民的語言分成五個群，其中 Tsou - Paiwan Group 自成一群。其內再分成四亞群：Hla'alua - Kanakanavu、Tsou Original、Original Paiwan 及 Original Rukai ³⁷ 。	「兩族群說」
(續上表)	
分類標準或依據	學說
6. 語言學者小川尚義與淺井惠倫在 1935 年出版的《原語による臺灣高砂族傳説集》中，由比較語言學的觀點，將 Hla'alua、Kanakanavu、與 Tsou 三群並列，認為皆擁有獨立族群的地位 ³⁸ 。	「三族群說」

製表：林曜同

筆者因此主張，可以發現應該從 Hla'alua 的觀點出發去瞭解族群分類與認同，特別是從近年來 Hla'alua 所強調與持續努力復振的貝神祭樂舞為例，去瞭解族群認同是如何再現。也就是說，本論文將探討貝神祭樂舞復振的行動歷程，如何進一步再現並同時強化 Hla'alua 之族群認同。

四、貝神祭的傳説與日治時期儀式過程

³⁷ 淺井惠倫 (Asai1936)。轉引自衛惠林，〈曹族三族群的氏族組織〉，《文獻專刊》1 卷 4 期 (1950)，頁 1。

³⁸ 小川尚義與淺井惠倫，《原語による台湾高砂族傳説集》，(臺北：帝國大學言語學研究室，1935)。

根據日本臺灣總督府調查官員小島由道在 1917 年的研究，貝神祭 *miatungusu* 是 Hla'alua 特有的祭儀，它是在稻米收穫後二或三年舉行一次的大祭。祭期連續幾天，以社爲單位，是 Hla'alua 場面最大的宗教儀式。該祭在古時候是每年舉行一次的，但後來因鑑於該祭耗費部落經濟過大，才改成二年或三年舉行一次，以後以此爲準則。當時貝神的數目分別是：雁爾社 6 個，排剪社 18 個，美壠社 17 至 20 個，並說這是 Hla'alua 在 Hlasunga 居住的時代，以其爲種族的表彰而持有。族人從那裡出發而分開時，在三社間分配，又因這是祖靈的依憑處，所以他們鄭重保存，每年舉行祭祀供奉酒肉奉薦之。

平時聖貝則放置於祖先傳下的小壺中，放在祭主家（頭目）屋內東邊第一柱下，圓徑一尺，深約一尺的小窖中。另一種說法則爲聖貝是從 Hlasunga 盜來，故當時族人受其作祟，幾乎有一半的族人死亡，後來才慢慢恢復³⁹。

有關貝神祭傳說除了日治時期的記載外，還可參考劉斌雄 1963 年田野調查所得如下：

「根據沙族的傳說，該族遷移到此地來前，曾居住於東方 Hlahlsunga 之地，是矮人 *kavurua* 所居之地。傳說沙人與矮人相處得甚融洽。矮人有傳世的寶物——聖貝 *takiaru*（傳說有數十個之多，並沒有一定數目，能自由自在的飛翔於天界），每年舉行盛大的祭典供薦於聖貝，求境內平安豐收、豐獵，以及族人的旺盛。沙人離開該地時，美壠社的祖先自矮人處分得若干聖貝，定居此地以後依照矮人的方式每年舉行 *miatongoso*⁴⁰ 的祭典。其餘二社，羨慕美壠社有聖貝，且每年能舉行盛大的祭

³⁹ 同註 36，頁 74—77。

⁴⁰ 原文如此，即 *miatungusu*。

祀，故二社人窺美壠社人之不備，各自盜取若干聖貝回去，此為二社也舉行 *miatongoso* 祭典的由來。不過兩社人都怕給美壠社人看到盜來的聖貝，故在祭典中最重要的聖貝薦酒一節，一定在室內閉門舉行。這與美壠社在室外舉行者，大相逕庭。三個社的祭典都有相當大的差異。」⁴¹

貝神祭祭儀過程最早可見於日治時期佐山融吉⁴²和小島由道⁴³兩人分別於 1915 與 1918 年出版的調查報告書，其中以後者的記載較爲詳盡。由於貝神祭大約是在日治末期停止舉辦，因此，這裡以小島由道的《番族慣習調查報告書第四卷 鄒族》爲本，提供我們一探貝神祭傳統祭儀詳細過程之實例，因儀式相當繁複，經筆者摘要如下：

Miatungusu 爲每兩年一次，於稻米收成後舉行的大祭，日本人稱之爲二年祭。此祭祀由全社共同舉行，但 *Talalahluvu* 社則與 *Paicana* 社聯合舉行。

1、準備。

祭祀前四天，社民一起釀酒。前三天，社內壯丁數人出獵，若獵到野豬或鹿就馬上回來，不然就得在山中過一夜。若在山中過夜時，留在社內的壯丁第二天會前來加入再舉行狩獵。⁴⁴

2、祭祀

頭目以下之社民，皆到主祭家中集合。此祭的主持者稱爲 *palongo miatungusu*，由社中自古以來即固定的家庭主持，並且由其家長代代

⁴¹ 劉斌雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28 期（1969），頁 147。

⁴² 同註 32，頁 132—136。

⁴³ 同註 36，頁 74—77。

⁴⁴ 同註 36，頁 74，小島由道指出根據他在 *Kaluvunga* 所做的調查，則據說不論有無獲獵，都連續狩獵三天。

擔任。

第一天

頭目以下全體聚集於主祭家後，主祭者就得在屋內的泥土地鋪上獸皮，與一老番⁴⁵相對而坐，兩人中間放一塊石頭，其上放一塊肉，再以小石切砍該肉。然後主祭者抓起其中的一片，像是要讓老番吃似的，拿到老番嘴邊，又馬上抽回來，投入自己的口中。另一片則像是自己要吃似的，拿到自己的嘴邊，再馬上退回去，放入老番的口中。其次，將酒倒入鐵鍋(以前使用土製的容器)中，用芋葉蓋住，再以割開的藤條將其葉邊綁在鐵鍋後，主祭者右手拿著帽頂的羽飾和小刀，左手則握住老番的手腕，其他社民則伸手觸摸主祭者或老番的身體，若摸不到的人則伸手觸摸其他已經摸到的人的身體。而主祭者一面拿著羽飾一面臉朝下，用小刀刺當作鍋蓋的芋葉，朝上方撇去地切開芋葉，再把手指伸進浸在酒中，舉行 *pitat'amu* 的儀式(用手指彈沾再手指上的酒，以祭祖靈)後，放進自己的口中。老番以下之社民依次舉行同樣的儀式後解散。

第二天

各家男女攜酒集合在主祭家，飲宴歌舞，悉盡其歡。

第三天

清晨，社民聚集在主祭家。主祭者鑽木取火，用其點燃薪木，並在院子中央起火，眾人圍坐，且飲且聊，等待時間到來。這時因為是 *c'umac'ulhu lhialuvu*⁴⁶，由一個被選出來的小孩，讓他晨起即斷食，站在祭屋上，始終保持沈默，側耳傾聽，讓他觀看祭典的進行。過不久，主祭者在柴火周圍鋪上木板，上面陳列祖先的衣服、酒瓶、瓢杯、獸

⁴⁵ 原文如此，為保持原文面貌，筆者照錄，以下皆同。

⁴⁶ *c'umac'ulhu* 縱火，*lhialuvu* 屋頂。

皮、皮製的簸箕及新製的弓箭以及少量的肉。然後兩名番丁拿著火炬，一點一點地把肉搬進屋內，放在土洞之前，供給祖靈，如此六次。

接著，八男二女摘藜實，將它放進頭髮裡。他們解開頭巾，然後一條條地接起來，將主祭者圍起，做成一個圓圈時，其他社民又將他們圍起，圍成一個圓圈，唱歌跳舞約一個小時。這時有個番丁爬上屋頂，將那 *c'umac'ulhu lhialuvu* 的孩童背下來到庭院。這時，主祭者拖出一隻綁住了四肢的豬，讓該童將棒子豎在四腳朝天的豬隻腹部並按著。主祭者拿著弓箭站著，用箭刺殺豬後，由四名番丁揮刀砍殺該隻豬。接著，主祭者拿一根茅草莖插進豬腹中，以血染其尖端後，男女老幼皆仿效他，大家一面唱歌一面走到山上或旱田裡。這時主祭者先收集茅草莖，做成直徑二、三寸的捆把，再將自己帶來的茅草莖插在上面，然後大家又仿效他。之後，大家再回到主祭家中，飲宴歌舞，盡歡而散。

第四天

晨間社民們聚集在主祭家。在院子中央起火，由番丁八人 (*Kaluvunga* 社爲十二人)各持長約三、四尺束成小把的茅草莖，每邊各四人 (*Kaluvunga* 社爲每邊六人)，排成橫隊，隔火相對。首先兩邊的人一面唱歌一面向前進，各把火點燃到其茅把上，再退回原位。然後兩邊的人再一面唱歌一面向著火前進，互相接近時，各自將火把投向前方，但是其中一人拿著火把不投，繼續舉著走進屋裏，其他七人也跟著進入。這時，其中一人自土洞中取出 *takiaru* 放在芋葉上，算其數量，倒上酒攪拌。

過一會兒，白色的貝殼略呈紅色，宛如酒醉般。不久，澆以清水，那些貝殼又變回白色，番人視其爲酒醒的跡象在收回原來的容器中，放回土洞中，覆以石蓋，然後走出屋外。這期間（從進到屋內到出

去) 唱著 *miatungusu* 的歌, 只有在算 *takiaru* 的數量時, 默默地傾聽。儀式結束後, 眾人再度圍著柴火, 飲宴歌舞, 入夜後散去。

第五天

全社壯丁早起, 攜帶著強飯及豬肉, 出外狩獵, 稱此爲 *malh'ailhi*。由一番帥率領, 先到途中的某地點休息, 在當地享用各自所攜帶的糧食後折返。然後, 帶著獵犬和獵槍再次出獵, 此稱爲 *muruaçka*。只要獵到一隻, 任何野獸都可以, 即砍下它的頭並以線穿其耳, 再由一孩童背負, 大家一路唱著 *miatungusu* 的歌而返。回社後, 將該獵物的整個軀體投入火中烘烤、剝皮, 再將少量的皮和肉剁碎, 最後將許多的茅草莖削尖爲約二、三寸, 再以此茅草莖來插肉片, 並將其中的一串插在靠近 *takiaru* 洞穴的牆上稱此爲 *kipasasi takiaru* 是給 (*takiaru* 吃之意)。頭目以下眾人一面口誦各自所知自古以來的社名和人名, 一面將肉串獻上。祭後眾人又是飲宴歌舞, 盡歡而散, 但此祭婦女不得參與。

以上爲日治時期文獻中的 *miatungusu* 儀式記錄, 記載是 1993 年之後的文化復振過程的文獻依據, 接下來的兩節中將討論復振的歷程。

五、1993 年之後的文化復振與族群認同

(一) 國家劇院演出與文化復振

如第三節所陳述, 至少從日治時期以後, 就逐漸有布農人、漢人、平埔族、排灣族等人因爲集團移住、通婚、工作等原因而移居 Hla'alua 的傳統領域, 形成今日桃源鄉多族群並存的聚落形態。在這種多族群

聚居的環境中，相對於人口佔居多數的布農人，桃源鄉 Hla'alua 族人可說因此處於相對的弱勢，在強勢他族文化影響下，不論是族語或文化都有明顯傳承上的問題，對此，Hla'alua 族人相當地憂心。

不過，大約從 1990 年代起，事情似乎開始有了轉機，1993 年 10 月在國家劇院之「原住民傳統樂舞鄒族篇」展演應該是個重要轉折點。根據筆者聽到多位南北鄒族人所述，爲了這次在國家劇院的演出，Hla'alua、Kanakanavu、阿里山 Tsou 都各自招集族人回想與排練傳統祭儀之儀式過程。儘管舞臺上所展演的傳統祭儀是經過濃縮與排演後的成果，但是這一項展演與再現傳統樂舞和祭儀的歷程，也讓族人重新體驗傳統文化，從而開啓復振傳統祭典文化的契機。同時，也透過密集接觸鄒族其他兩群，進而衍生出族群認同與分類的議題來。

47

根據族人郭基鼎的碩士論文研究指出，1993 年受邀後，由於許多傳統樂舞祭儀已經數十年未曾舉行，耆老們對於儀式的記憶破碎不全，因此如何建構和再現傳統祭儀就成爲首要難題。在主辦單位安排 Hla'alua 族人觀摩阿里山 Tsou 的儀式祭典之後，有些耆老希望採借阿里山 Tsou 的文化展演元素，不過，有些耆老提出不同的意見。他們主張不論 Hla'alua 語言、歌曲、與傳統習俗，都跟阿里山 Tsou 完全不一樣，採借後者的儀式元素可能失去固有文化，所以，應當透過族人努力回憶與想像來編排舞碼。經熱烈討論過後，族人們採用桃源鄉梅蘭村布農人張麗華的建議，選擇可以和祖靈連結的宗教祭儀——*miatungusu* 來演出。透過耆老們講述以前看過或參與過的儀式經驗，而得以再現與傳承 *miatungusu*。同時，這也讓族人對於 Hla'alua

⁴⁷ 參見林曜同，〈建構、分類、與認同：「南鄒族」Kanakanavu 族群認同之研究〉(國立臺灣大學人類學系博士論文，2007.06)。

傳統文化與族群認同逐漸被喚起。⁴⁸郭基鼎訪談到當年曾參與演出的 Hla'alua 族人 Саурт，她說：

「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，上臺的時候本來很緊張，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。」⁴⁹

1995 年桃源鄉的 Hla'alua 族人更進一步成立了「南鄒族沙阿魯哇宗親協會」，作為 Hla'alua 族人整體對內與對外的法人團體，對內除了恢復每年舉辦貝神祭之外，並且於平時招集族人練習樂舞（請見照片 1）和推動族語教學等活動。至於對外，則與桃源鄉公所、茂林國家風景區管理處、行政院原住民族委員會與高雄縣政府等單位合作各項樂舞展演或祭儀活動等。如此，桃源鄉的 Hla'alua 族人藉由參加「南鄒族沙阿魯哇宗親協會」的組織與各項活動，而逐漸形成明顯的 Hla'alua 一體感。

⁴⁸ 郭基鼎，〈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〉（國立臺東大學南島文化研究所碩士論文，2008），頁 123。

⁴⁹ 同註 49。



照片 1. 2003 年 Hla'alua 族人於
高中村興中國小操場練習貝神
祭樂舞
攝影 林曜同

Hla'alua 族人在貝神祭儀式與族語教學當中，透過各種行動（包括，以族語祭祖、穿著傳統服飾、以及講述祖先生活方式）來加強這種對於共祖的想像，這是也是世界上其他一些面臨強勢族群文化影響的族群常用的方式。今日的貝神祭已經儼然成爲 Hla'alua 重要的族人認同象徵，透過復振貝神祭樂舞與儀式，包括由頭目與耆老共同協商重建儀式內容，穿著傳統服飾，運用 Hla'alua 語來向祖先祝禱與唱誦歌曲，而且也以特有的舞步來進行儀式等，這些都有助於 Hla'alua 族人再強調彼此的共祖關係，強化對於祖先的情感與歷史記憶，也因而再次增加並凝聚族人對於 Hla'alua 的向心力與認同感。

（二）迷霧中的貝神與族群認同再現

接下來的幾年，更有民族音樂學和語言學者，⁵⁰以及原舞者等個人或團體，透過製作 Hla'alua 之音樂光碟記錄 Hla'alua 傳統音樂，以及展演 Hla'alua 最具有代表性之之祭儀—貝神祭。讓更廣大的人群得以接觸並欣賞 Hla'alua 此一過去鮮爲人知的族群之語言與文化。而這

⁵⁰ 如：吳榮順，《南部鄒族民歌》（臺北：風潮唱片，2001）。李壬癸，《臺灣原住民史：語言篇》（南投：臺灣省文獻委員會，1999）。

些對於 Hla'alua 的族群意識與族群認同的型塑當有相當程度的影響。以原舞者 2003 年度公演爲例，「迷霧中的貝神」——南鄒沙阿魯阿族群傳統樂舞」（宣傳海報請見照片 2），

時任編導兼藝術總監的懷劭·法努司在《迷霧中的貝神——南鄒沙阿魯阿族群樂舞演出手冊》，簡介演出內容如下：

「被稱作南鄒的沙阿魯阿居住於高雄縣桃源鄉桃源村和高中村，即荖濃溪兩岸，人口只有兩百餘。他們傳統的貝神祭（Miatungusu）是在稻米收穫後二或三年舉行一次的大祭，祭期連續數天，是沙族最獨特的宗教儀式。據傳，沙阿魯阿族在遷來現居地之前，曾居住在東方的 hlahlugnu，與矮人 kaburua 共處融洽。沙族人離開該地時，矮人贈送聖貝及祭典給沙阿魯阿，遷地定居後，沙阿魯阿依照矮人的叮嚀，每年舉行盛大的貝神祭典，以求平安、豐收、豐獵及族群興旺。部落裡流傳著一個動人的神話傳說：『有六個獵人和一隻狗因為追趕獵物，沒能及時趕回來參加貝神祭（Miatungusu），誤場的他們，就只能在祭場上飛來盪去，遠遠地看著祭典的進行，沒法子下來參加。最後祭典結束，他們飄到天上，變成了北斗七星…』。

據傳，南鄒沙阿魯阿族人曾與矮人kaburua共處融洽，
後來族人遷地他居，區別時矮人贈送他們聖貝及教授祭典，
沙阿魯阿族人依照矮人的叮嚀，
每年舉行盛大的貝神祭典，以求平安、豐收、豐饒及族群興旺……
部落裡流傳著一個動人的神話傳說：
「有六個獵人和一隻狗因為追逐獵物，沒能及時趕回來參加貝神祭，
誤場的他們，就只能在祭場上空飛來盪去，遠遠地看著祭典的進行，
無法下來參加。最後祭典結束，他們飄到天上，變成了北斗七星……」。

原舞者2003年度新作

迷霧中的貝神

南鄒沙阿魯阿族群樂舞

演出場次

- ◆11/08 (六) 19:30 宜蘭縣文化局演藝廳(索票入場)
- ◆11/22 (六) 19:30 台北縣文化活動藝廳(自由入場)
- ◆11/29 (六) 19:30 新竹市立演藝廳 售票/100/200/300/400/500
- ◆12/03 (三) 19:30 花蓮國立東華大學演藝廳(自由入場)
- ◆12/06 (六) 19:30 高雄關山山文化中心(自由入場)
- ◆12/07 (日) 19:30 高雄桃源鄉(綜合運動場) (自由入場)
- ◆12/20 (六) 19:30 台北縣新莊文藝中心(售票/100/200 (本場次由新莊市公所、新莊市民代表會共同主辦))
- ◆12/22 () 19:30 台北市台泥大樓土敏廳 售票/統一票價:350
- ◆12/23 (二) 19:30 台北市台泥大樓土敏廳 售票/統一票價:350

售票方式

- ◆新竹市、台北市場次請洽現代舞事務所
(www.hinet.com.tw (02-26119886))
- ◆新莊場次請洽新莊藝文中心贈票部
(02-22780182#102) 洽詢專線:02-29173700

指導單位：行政院文化建設委員會
主辦單位：財團法人原舞者文化藝術基金會
協同單位：財團法人國家文化藝術基金會
協辦單位：宜蘭縣文化局、苗栗縣文化局、新竹市立演藝廳、
花蓮縣文化局、高雄縣政府、國立東華大學
特別感謝：高雄縣桃源鄉原舞者及沙阿魯阿族人

財團法人原舞者文化藝術基金會 電話: 02-29173700 傳真: 02-29158883 地址: 2311台北縣新莊市真中街94號2F-5 網址: http://www.hinet.com.tw E-mail: ftsd.dance@msa.hinet.net

照片 2. 迷霧中的貝神——南鄒沙阿魯阿族群樂舞 宣傳海報⁵¹

⁵¹ 財團法人原舞者文化藝術基金會，〈迷霧中的貝神——南鄒沙阿魯阿族群樂舞宣傳海報〉(臺北：財團法人原舞者文化藝術基金會，2003)。

而聖貝(takiaru)是介於有形與無形之間、歷史精神與神話幻想之間的建構，沙族各社都擁有若干聖貝，放在頭目家特定的甕中，平時看不見，祭典接近時才出現，所以說貝神會飛來飛去。這個古老的祭典中斷了數十年，只有少數年長者會唱，而1993年『臺灣原住民樂舞系列鄒族篇』沙阿魯阿族人受邀與阿里山北鄒及鄰近的卡那卡那富同往國家戲劇院演出傳統樂舞後，全面復興這個祭典，在每年元月份舉行。」⁵²

從以上懷劭·法努司對於「迷霧中的貝神」樂舞的簡介中，已經清楚地交代了貝神祭由來的傳說和 Hla'alua 近年來復振貝神祭樂舞的努力，接下來他更說明了原舞者樂舞的籌備過程是透過田野採集方式，向族人學習祭儀樂舞，再融入樂舞的展演內容中：

「本年度原舞者對沙阿魯阿貝神祭儀樂舞進行田野採集及學習，將古老的傳說和當代原住民的生活揉合在一起，搬上舞臺希望讓大家認識這個稀少的族群。希望在聆賞他們豐富的祭歌樂舞時，也領略這個貝神祭儀中的美感和意境，以及了解當代沙阿魯阿族人面對傳統文化和身分認同的感受和心情」⁵³

從筆者參與籌備與觀賞演出的經驗來看，迷霧中的貝神是一齣結合 Hla'alua 歷史、神話、祭典、樂舞與當代生活背景的新型態樂舞劇。原舞者不但採取從部落到舞臺的籌備與演出方式，同時也結合傳統儀式與創作戲劇的形式，讓人耳目一新，也得以吸引從年輕到年長的族

⁵² 懷劭·法努司，《迷霧中的貝神——南鄒沙阿魯阿族群樂舞演出手冊》（臺北：財團法人原舞者文化藝術基金會，2003），頁7。

⁵³ 同註53。

人，或是其他族群的觀眾來觀影與聆賞，也進一步了解 Hla'alua 的認同心聲。筆者基本上可以瞭解，也認同原舞者的這番努力，許多參與演出的族人似乎也多露出滿意笑容。

另一方面，從演出單位對於演出的地點的選擇，如表 2，⁵⁴我們可以看出從 2003 年 11 月 8 日開始，演出地點從宜蘭縣、苗栗縣、新竹市、花蓮縣、高雄市、臺北縣、一直到臺北市，幾乎遍及臺灣的南東北中。而且，除了都市的演藝廳之外，原舞者還選擇到 Hla'alua 的原鄉部落進行回饋展演，近距離與族人還有其他鄉民、族群互動，並且也獲得了族人的鼓勵與熱切的迴響。

桃源鄉的 Hla'alua 在 1993—2003 年之間，除了恢復每年舉辦貝神祭之外，且也積極推動族語教學，並參與演出迷霧中的貝神。加上數位語言學與民族音樂學者以及原舞者等團體的努力，這些都提高了 Hla'alua 的媒體、社會、與學術社群中的能見度，對於 Hla'alua 的我族認同感已經有著相當程度的提升。

表 2. 迷霧中的貝神演出場次時間、入場方式與地點列表

時 間 與 入場方式	地 點
11/08 (六) 19:30 自由入場	宜蘭縣文化局演藝廳
11/22 (六) 19:30 自由入場	苗栗縣文化局演藝廳
11/29 (六) 19:30 售票	新竹市立演藝廳
12/02 (二) 19:30 自由入場	花蓮國立東華大學演藝廳
12/06 (六) 19:30 自由入場	高雄縣岡山文化中心
12/07 (日) 19:30 自由入場	高雄縣桃源村 (綜合運動場)

⁵⁴ 同註 53，頁 15。

12/20 (六) 19:30 售票	臺北縣新莊文藝中心
12/22 (一) 19:30 售票	臺北市臺泥大樓士敏廳
12/23 (二) 19:30 售票	臺北市臺泥大樓士敏廳

製表：林曜同

另一方面，Hla'alua 與阿里山的 Tsou 與三民鄉的 Hla'alua 還有 Kananavu 族人持續的交流行動，則似乎對於型塑一個「鄒族」的認同也有相當程度的提升。例如，從 1993 年初開始，嘉義縣阿里山鄉特富野社的 Tsou 首次正式邀請 Hla'alua 與 Kananavu 參加 *mayasvi*，而且彼此以曹族（國語）稱呼對方為同族。⁵⁵接著，1993 年 10 月在國家劇院之鄒族傳統樂舞表演，以及 1995 年於桃源鄉舉辦之「全省鄒族傳統祭儀活動」，乃至於最近這幾年的各族群所舉辦的祭儀活動。這使得不論是語言、祭典、社會組織、與遷移傳承等有著明顯差異，而且曾經為爭奪獵場或復仇而互相出草⁵⁶的 Hla'alua、Kananavu 與 Tsou 三群人開始有了較為頻繁的互動，也讓彼此的鄒族一體感似乎有逐漸萌芽的傾向。⁵⁷不過，畢竟 Hla'alua, Kananavu 與 Tsou 不論在語言、社會組織等方面仍有相當程度的差異性，而且，由於地理環境的阻隔，雙方的直接接觸仍然相當有限。因此，「鄒族」的整體認同感對於 Hla'alua 人而言似乎仍然是個剛開始、不十分熟悉的感覺。將來的發展則有待持續的關心⁵⁸。

⁵⁵ 汪明輝，〈鄒：一個建構中的族群〉，《臺灣原住民歷史文化學術研討會論文集》（南投：臺灣省文獻委員會，1998），頁 201—227。

⁵⁶ 根據小島由道，《番族慣習調查報告書第四卷》（臺北：中央研究院民族學研究所 2001[1918]），頁 204—207 記載，這些衝突主要發生在 Tsou 與 Kananavu 或 Tsou 與 Hla'alua 之間，至於 Hla'alua 與 Kananavu 則頗為和睦，未曾發生過相互獵頭事件。

⁵⁷ 參見林曜同，〈建構、分類、與認同：「南鄒族」Kananavu 族群認同之研究〉（國立臺灣大學人類學系博士論文，2007.06）。

⁵⁸ 林曜同，〈試論鄒族民族議會與想像共同體〉，《第四屆嘉義研究學術研討會論文

六、結論

1990 年代臺灣社會的重要變革之一，是多元文化主義逐漸成爲臺灣社會主流價值觀的重要時刻，也因此長期受到邊緣化的臺灣南島系原住民文化獲得了復振的契機。在這樣的大社會情境發展之下，爲數僅五百人的 Hla'alua 祖先傳下來的貝神祭這項鮮爲人知的祭儀，才能夠有機會受到外界日趨增多的關注。在官方、文化團體、及各學科研究者（包括，人類學、語言學、民族音樂學、臺灣文學）參與和合作之下，Hla'alua 獲得了重要的社會資本支持族人選擇貝神祭進行祭典文化復振之工作，這也讓貝神祭儼然成爲 Hla'alua 最具代表性的無形文化遺產，以及族群認同再現的重要指標。

就成員的認知與選用象徵的方式如何影響族裔群體/共同體而言，目前可以看到有不少族群意識/族群性的社會科學家都曾提到⁵⁹，某一特定族群之族群認同的維持係仰賴由成員們所操控的一些文化特質的作用過程。換句話說，這些人將語言、宗教、族稱、地域性、或美學形式等文化特質組織起來成爲一組用來識別族群的表徵。在這套象徵系統的運作下，各群人有效地區別了我群與他群⁶⁰。

傳統社會文化特質的新發展（例如，「傳統祭儀」），更常常成爲

集》（嘉義：國立嘉義大學臺灣文化研究中心，2009），頁 99—128。

⁵⁹ 如，Geertz, Clifford, “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States.” In *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Book, 1973[1963]), pp: 255—310; Charles F. Keyes, “The Dialectics of Ethnic Change.” In Charles F. Keyes, ed., *Ethnic Change* (Seattle: University of Washington Press, 1981) pp. 8—30; Judith A. Nagata, “In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity.” In Charles F. Keyes ed. *Ethnic Change* (Seattle: University of Washington Press, 1981) pp. 87—116.

⁶⁰ 謝世忠，〈觀光活動、文化傳統的塑模、與族群意識：烏來泰雅族 Daiyan 人認同的研究〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》48 期（1992），頁 113。

當代原住民社會形塑與表達認同時重要的依據之一。例如，國立政治大學民族學系張慧端博士 1995 年的阿美族研究指出，近十年來阿美族豐年祭的性質有了新發展：豐年祭由原本只限於在部落內舉行轉變到聯合數個鄉鎮的部落舉行聯合豐年節，而其性質也從原來具有宗教性功能的祭儀，轉而成爲表達文化與認同的節慶活動⁶¹。換言之，透過跨部落的聯合豐年節此一盛會，提供了阿美族人交流與聯誼的機會，同時也對外界公開展示阿美族的文化特色，於是得以增強阿美族人對於本族的認同與向心力。

尤其進入二十一世紀之後，隨著原住民媒體日益發達、原住民文史工作者大量投入、原住民社區加速發展、社區營造積極進行、網際網路設施逐步設立、加上國際交流（如，世界南島民族之間的交流）日益頻繁，臺灣原住民的族群現象，尤其族群追尋自我認同所展現的面貌更加地分歧與多元，實令人目不暇給。因此，儘管過去已有不少國內外研究者對於臺灣原住民族群議題貢獻心力，然而，近五、六年來，在全球化力量加速作用之下，臺灣各原住民族之民族自治組織如何籌設建立，國家和區域政治經濟力量如何建構與形塑族群認同，族群分類與認同，族群之想像共同體的建構等議題都有最新發展，故需要更新的研究架構來面對和解讀此一進行中的重要現象。

本論文中，筆者以 1995，2001—2004 於高雄縣桃源鄉田野調查的經驗，結合文史紀錄，首先概述 Hla'alua 聚落與社會組織和族群分類難題，作爲探討 Hla'alua 文化復振與族群認同的重要背景，接著探討文獻中的貝神祭文化傳統，再來探討與闡述 1993—2003 年間，Hla'alua 傳統樂舞是在何種社會情境當中，進行文化復振之過程，以

⁶¹ 張慧端，〈由儀式到節慶——阿美族豐年祭的變遷〉，《臺大考古人類學刊》50 期（1995），頁 54—64。

及其我族認同如何得以再現的歷程。

筆者認為，本論文除了一方面探索並闡述此一文化復振與族群認同再現之歷程；另一方面，則期待此一研究能提供將來從事臺灣原住民文化研究，一個可與其他族群文化復振進行跨文化比較研究的族群實例。

附錄

附錄 1. 十七中期到 2003 年漢文和日文史料中有關 Hla'alua 社名或族群對照表⁶²

社名或族稱	出處
Tararu	中村孝志，〈荷蘭時代的台灣番社戶口表〉，1992 年。
內幽社、美籠社、邦鶻社	周鍾瑄，《諸羅縣志》，1717 年。
內優/內幽、美壠	黃叔璥，《臺海使槎錄》，1722 年。
內優六社中的米籠社、邦尉社	范咸、六十七，重修臺灣府志，1747 年
Pai-chien, Bilang, Gani	William A. Pickering, <i>Pioneering in Formosa: Recollections of Adventures among Mandarins, Wreckers, & Headhunting Savages</i> , 1898 年。
曹族四社番（美壠社、排剪社、塔蠟裕社、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第四卷鄒族》，1918 年。
Saaroa	小川尚義、淺井惠倫，《原語による台湾高

⁶² 附錄 1 之中所列舉的社名與族群稱為僅為部分舉例，可能未完全列舉出散落各處史記文獻中的 Hla'alua 記載。更完整的列表將另文處理。

	砂族傳說集》，1935 年。
沙阿魯阿族	衛惠林，〈曹族三族群的氏族組織〉，1950 年
Sa'rua	馬淵東一，〈高砂族の分類——學史的回顧〉，1954 年。
沙阿魯阿族	劉斌雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，1969 年。
沙阿魯哇	國家劇院，1993 年
沙阿魯阿族	林曜同與葉家寧，〈沙阿魯阿族〉2002 年
南鄒沙阿魯阿族群	財團法人原舞者文化藝術基金會，《迷霧中的貝神——南鄒沙阿魯阿族群樂舞演出手冊》，2003 年

參考文獻

- 小川尚義與淺井惠倫，《原語による台湾高砂族傳說集》(臺北：帝國大學言語學研究室，1935)。
- 小島由道，中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族慣習調查報告書第四卷》(臺北：中央研究院民族學研究所，2001[1918])。
- 中村孝治，吳密察、許賢瑤譯，〈荷蘭時代的台灣番社戶口表〉，《荷蘭時代台灣史研究下卷》(板橋：稻鄉，2002[1993])，頁 1—38。
- 王嵩山，《阿里山鄒族的歷史與政治》(板橋：稻鄉，1990)。
- 王嵩山，《阿里山鄒族的宗教與社會生活》(板橋：稻鄉，1995)。
- 王嵩山，〈集體知識與文化重構：阿里山鄒人當代社會實踐之意義〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》52 期 (1997)，頁 141—184。
- 巴蘇亞·博伊哲努 (浦忠成)，《臺灣鄒族的風土神話》(臺北：臺原，1993)。
- 汪明輝，〈鄒：一個建構中的族群〉，《臺灣原住民歷史文化學術會論文集》(南投：臺灣省文獻委員會，1998)，頁 201—227。
- 伊能嘉矩、栗野傳之丞，《臺灣蕃人事情》(臺北：臺灣總督府民政部文書課，1900)。
- 佐山融吉，《蕃族調查報告書—曹族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》(臺北：臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會，1915)，頁 132—136。
- 杜而未，〈臺灣鄒族的最大祭典〉，《恆毅》第九卷第八期 (1960)，頁 33—35。
- 吳玲玲〈鄒族豐年祭 Mayasvi〉，《山地文化》第九期 (1986)，頁 9—21。
- 吳榮順，《南部鄒族民歌》(臺北：風潮唱片，2001)。
- 李壬癸，《臺灣原住民史：語言篇》(南投：臺灣省文獻委員會，1999)。
- 依憂樹·博伊哲努 (浦忠勇)，《臺灣鄒族的生活智慧》(臺北：常民文化，1997)。
- 林曜同，〈曹族堪卡那福群「家」的研究〉(國立臺灣大學人類學研究所碩士論文，1995.06)。
- 林曜同，〈建構與分類：「南鄒族」Kanakanavu 的族屬論述〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》64 期 (2005.12)，頁 97—140。
- 林曜同，〈建構、分類、與認同：「南鄒族」Kanakanavu 族群認同之研究〉(國立臺灣大學人類學系博士論文，2007.06)。
- 林曜同，〈試論鄒族民族議會與想像共同體〉，《第四屆嘉義研究學術研討會論文集》(嘉義：國立嘉義大學臺灣文化研究中心，2009)，頁 99—128。
- 林曜同、葉家寧，〈第五章沙阿魯阿族〉，《高雄縣原住民社會與文化》(高雄：高雄縣政府，2002)，頁 205—266。
- 周鍾瑄，《諸羅縣志》(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962[1717])。
- 范咸、六十七，《重修臺灣府志》(臺北：行政院文化建設委員會，2005[1747])。
- 馬淵東一〈高砂族の分類—學史的回顧〉，《民族學研究》18 卷第 1, 2 期 (1954)：頁 1—11。
- 財團法人原舞者文化藝術基金會，《迷霧中的貝神—南鄒沙阿魯阿族群樂舞演出手冊》(臺北：財團法人

- 原舞者文化藝術基金會，2003)。
- 郭基鼎，〈Hla'alua 人的社會生活、文化認同與族群意識——以桃源鄉高中村爲例〉(國立臺東大學南島文化研究所碩士論文，2008)。
- 移川子之藏、宮本延人及馬淵東一，〈臺灣高砂族系統所屬の研究〉(臺北：臺北帝國大學，1935)。
- 張慧端，〈由儀式到節慶——阿美族豐年祭的變遷〉，《台大考古人類學刊》50 期 (1995)，頁 54—64。
- 施懿琳，〈黃叔墩〉，《臺灣歷史辭典》(臺北：遠流，2004)，頁 926。
- 黃叔墩，〈臺海使槎錄〉(臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957[1722])。
- 陳奇祿，〈民族與文化〉(臺北：黎明，1981[1978])。
- 劉斌雄，〈沙阿魯阿族的社會組織〉，《中央研究院民族學研究所集刊》28 期 (1969)，頁 67—158。
- 賴建戎，〈臺灣南鄒沙阿魯阿族社會文化之研究——以高雄縣桃源鄉爲例〉(臺南：國立臺南師範學院臺灣文化研究所碩士論文，2004)。
- 衛惠林，〈曹族三族群的氏族組織〉，《文獻專刊》1 卷 4 期 (1950)，頁 1—11。
- 謝世忠，〈觀光活動、文化傳統的塑模、與族群意識：烏來泰雅族 Daiyan 人認同的研究〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》48 期 (1992)，頁 113—129。
- 謝繼昌，〈認同與文化：台灣原住民之研究〉，《歷史、文化與族群：台灣原住民國際研討會論文集》(臺北：順益台灣原住民博物館，2006)，頁 297—308。
- 謝繼昌、王長華、葉家寧、林曜同合著，〈高雄縣原住民社會與文化〉(高雄：高雄縣政府，2002)。
- Asai, Erin 淺井惠倫
1936 *A Study of the Yami Language: An Indonesian Language Spoken on Botel Tobago Island*. Leiden.
Ferrell, R.
1969 *Taiwan Aboriginal Groups: Problems in Cultural and Linguistic Classification*. Taipei: The Institute of Ethnology, Academia Sinica.
Geertz, Clifford
1973[1963] "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States." In *The Interpretation of Cultures*, Clifford Geertz, pp: 255—310. New York: Basic Book.
Keyes, Charles F.
1981 "The Dialectics of Ethnic Change." In *Ethnic Change*, Charles F. Keyes ed., pp: 8—30. Seattle: University of Washington Press.
Mabuchi, T. 馬淵東一
1974[1951] "The Social Organization of the Central Tribes of Formosa." In *Ethnology of the Southwestern Pacific*, T. Mabuchi, pp: 9—38. Taipei: The Oriental Culture Service.
Nagata, Judith A.
1981 "In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity." In *Ethnic Change*, Charles F. Keyes ed., pp: 87—116. Seattle: University of Washington Press.
Pickering, William A.
1993[1898] *Pioneering in Formosa: Recollections of Adventures among Mandarins, Wreckers, & Head-hunting Savages*. Taipei: SMC Publishing Inc.
Torii, R. 鳥居龍藏
1910 "Studes Anthropologique, Les Aborigenes de Formose"。《東京帝國大學理科大学紀要》，第二十

八冊第三篇。東京：東京帝國大學。

Tung, T'ung-ho 董同龢

1964 *A Descriptive Study of the Tsou Language, Formosa*. *Institute of History and Philology*. Academia Sinica, Special Publication No. 48. Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica.

