

國立政治大學
法學院碩士在職專班碩士論文

鄒族的族群規訓與聚會所庫巴
Tsou's ethnic group discipline and Men's party (kuba)

指導教授：江玉林 博士

研究生：楊趙睿君

中華民國 108 年 6 月

謝 誌

能夠完成此篇論文，我想需要感謝的人很多，但最需要感謝的是我的指導老師江玉林教授，要說的話語有些一言難盡，謝謝老師支持，讓我能夠隨心所欲地寫想寫的題目，也謝謝老師費心指導寫作的過程，更感謝老師不僅僅透過言教，提醒我們無論如何就是要完成學位，做為對自己的一種肯認；亦透過身教形塑我們為學做人的態度，老師總是用爽朗的笑聲與極大的包容和我們侃侃而談對法律的洞見和生活的體悟，用溫暖而深刻的方式引導我們一窺法學堂奧、探究深藏在事物表象下的真實。

柯文哲曾說：「面對挫折打擊不是最困難的，最困難的是面對各種挫折打擊而沒有失去對人世的熱情。」透過老師的言教身教，教導我們學習在人生的長旅中，常常保有面對困難時的勇氣與釋然。

本篇論文能夠通過，也要謝謝口試老師高文琦教授與許政賢教授的指導，謝謝兩位老師充滿和善與耐心，並給予論文寫作上精要的修正方向，實為感謝。

另外也要對鄒族族人加以感謝，透過親身體會部落的日常與鄒族族群文化，讓我能夠明瞭生活的另一種樣貌與截然不同的價值觀念。生活的步調不是只有一種制式的節奏，價值的抉擇也可以更加適性多元，拓展與加深了我對自然與環境的親近與理解。

最後也要對我的家人道聲謝謝，謝謝家人的鼓勵，讓我能夠再次踏入校園，從政大法律學分班開始，直到如今從政大畢業，歷時多年卻又恍如一瞬，感恩家人持續給予我心理上的支持，一路陪我走過。

畢業是開始而非結束，謝謝張惠東教授的提醒，相信未來仍有許多艱鉅的任務在前方等著，期待自己也能夠向您看齊，培養耐心與毅

力，更加勇敢地面對挑戰。

再次謝謝給予我幫助的老師們，您們皆是我生命中的貴人，是我學習仿效的典範，您們辛勤灑下法學理念的種苗，期待終有一天，皆能成為眾人的幫助。



摘要

臺灣法制史，有自國民政府來台後之法制研究，為了發展適合我國國情的法律制度，有學者建議可從研究法制史開始著手。了解過去可以借鑑之處，才有機會能夠開創未來。臺灣歷史，歷經自荷西時期、明鄭時期、清領時期、日治時期、國民政府時期等，尚能留有文字紀錄的歷史。臺灣的歷史，就從幾百年前開始嗎？臺灣的法律，又可以從何時開始計算？

筆者身為臺灣花蓮的阿美族，即現今臺灣官方認定的原住民族十六族之一，對於學者口中的臺灣法制史感到困惑，亦對於自身模糊的族群歷史感到陌生而遙遠。在沒有文字紀錄之前，原住民部落過往的社會組織、法制規範是如何順暢運作長達千年之久，引發筆者的好奇，在心中遂有了想要探尋的念頭。

本文試著想像，有無可能，透過瞭解對鄒族人最重要的建築，即男子聚會所庫巴(kuba)，以及經由對鄒族族群規訓的爬梳與理解，試著瞭解一個存在於臺灣這座島嶼已久的人們，在沒有法律文字之前，這群鄒族人究竟是怎麼生活著？在歷經時間的源源流長與生活環境的激烈變化之下，如何能仍保有自身的傳統體制、生活型態與文化？而這些觀察，能否做為我們瞭解法究竟為何，法又是如何影響著我們的價值觀、我們生活周遭的世界？再者，當代法律與部落傳統的慣習衝突不斷，同是生活在這塊島嶼上的人們，是否可以透過對彼此更多的瞭解，進而化解或是緩和多元價值下的歧見？

關鍵詞：鄒族、規訓、庫巴、Tsou、Discipline、Kuba。

目錄

第一章 前言	1
第一節 問題意識	1
第二節 研究方法	5
第三節 論文架構	6
第二章 日治時期鄒族的慣習調查	8
第一節 鄒族歷史沿革、地理分布與人口	9
第二節 不成文的社會制度	12
第三節 慣習制度	16
第三章 男子聚會所庫巴介紹	40
第一節 庫巴的主要建築結構與意義	40
第二節 庫巴相關的儀式、神祇與內涵	46
第四章 庫巴對鄒族社會的意義與作用	53
第一節 庫巴與鄒族的牽絆	53
第二節 庫巴的過去與現況	56
第三節 活動場所功能－往昔的庫巴	58
第五章 結論	62
參考文獻	65

圖目錄

圖一 協力將芒草鋪設成庫巴屋頂·····	2
圖二 將芒草從貨車上取下整齊排列·····	2
圖三 阿里山鄉十二個村分布圖·····	11
圖四 特富野庫巴內火塘·····	44
圖五 特富野庫巴內敵首籠及火具籠·····	44
圖六 特富野庫巴內的兩顆圓石·····	44
圖七 兩旁階梯出入口皆種植神花·····	44
圖八 特富野庫巴前鄒族神樹·····	44
圖九 鄒族男子砍神樹修剪天梯·····	44
圖十 特富野現任頭目汪義福將山芙蓉綁在獵刀帶子上·····	45



第一章 前言

第一節 問題意識

猶記得上到法制史介紹時，我國有學者研究中國法制史、亦有學者研究臺灣法制史，而臺灣法制史，有自國民政府來台後之法制研究，為了發展適合我國國情的法律制度，有學者建議可從研究法制史開始著手。了解過去可以借鑑之處，才有機會能夠開創未來。正所謂繼往開來，大抵就是如此意思吧。臺灣歷史，歷經自荷西時期、明鄭時期、清領時期、日治時期、國民政府時期等，尚能留有文字紀錄的歷史。臺灣的歷史，就從幾百年前開始嗎？臺灣的法律，又可以從何時開始計算？

筆者身為臺灣花蓮的阿美族，即現今臺灣官方認定的原住民族十六族之一，對於學者口中的臺灣法制史感到困惑，亦對於自身模糊的族群歷史感到陌生而遙遠。長輩口中阿美族傳統的過往，如年齡階層組織等，而今只徒留形單影隻的部落圖騰、博物館裡的數張照片和黑白影片等。在沒有文字紀錄之前，原住民部落過往的社會組織、法制規範是如何順暢運作長達千年之久，引發筆者的好奇，在心中遂有了想要探尋的念頭。

直至有一日，筆者來到了阿里山鄒族特富野部落，親眼看到部落族人正為了修建部落的庫巴（kuba），亦即男子聚會所，幾乎是全部落動員，部落青年、部落婦女都一起來幫忙，有體力的男子，聯手協力搬運整修庫巴屋頂所需要用到的芒草，部落青年排成一長排，直連至庫巴屋頂，以手傳芒草的運送方式，將一網又一網，先前已經採集好，開車載送回來的芒草，鋪設在庫巴的屋頂之上，為即將來臨的部落祭典 mayasvi 預做準備。族人們熟練且快速地將大量的芒草整齊的排放，

為數不少的芒草，在族人齊心協力之下，很快的完成芒草鋪設的工作，讓庫巴的屋頂外觀，重現嶄新的面貌。而這項工作，僅僅只是修整庫巴的其中一個細微的環節。部落婦女們，做好後勤管理工作，為這群辛勤工作的部落男子，預備飯菜、飲水，讓其能夠無後顧之憂地進行修整庫巴的工作。透過部落族人的相互協力搭配，修整庫巴的進度飛快地進行著。以下兩張照片（圖一）、（圖二），便可看出族人之間互相合作的情形。



（圖一）協力將芒草鋪設成庫巴屋頂（圖二）將芒草從貨車上取下整齊排列

資料來源：作者自攝。

看到此情景，心想這裡部落的族人感情真好，齊心齊力的為部落的工作共同付出，真是難能可貴。若是為部落的公共事務，無償的利用假日的時間，心裡盤算著，這樣的付出，應該也是可以的吧？

後來經過了解，動員修整庫巴時，幾乎是全部落的人，都放下手邊自身的工作，因為修整的工作量龐大，完成修整庫巴，前前後後的時間，歷時可以是一整個月以上。知道此事情之後，內心其實是感到

很訝異的。現今的時代，怎麼還有人會連續做義工一個月的。這樣心底的提問，引發了對鄒族族群瞭解的興趣。進而想要瞭解，是甚麼樣的動力，讓部落裡的族人，會自發性的前來幫忙部落的事務，而且是無償的，沒有對價給付的情形之下，甚至每個人手邊都還有自己要做的工作，仍舊會以部落的事務為排定順序的優先考量。

眼見鄒族特富野部落的這樣一個景象，內心確實是有一點震驚的，猜測這是部落的制度嗎？是一種鄒族特有的規範？對族人而言，是一種不成文法？還是一種禮節、一種規矩、甚或是一種規訓？

何謂規訓，江玉林於〈法律與公共衛生－反思食品安全管制上的法律、科學論述〉有清楚且深刻的說明：

規訓是什麼？首先，我將規訓視為社會化的認同作用，例如認同自己的身分。在複雜的社會連帶關係中，每一個人同時擁有多重的身分。我，可以是家庭的成員，也可以是同儕團體、社團、俱樂部、學校、工廠、公司行號、跨國企業、社福機構的成員，也可以是里民、市民、國民，甚至是原住民、漢人、外籍配偶、臺灣人、華人、亞洲人、外國人或地球村的世界公民。從社群主義（communitarianism）的角度來看，人從一出生，就已經投入並鑲嵌在帶有共時而多層次的社會連帶關係中。自我人格始終形塑於由特定文化、社群網絡、規範制度複合而成的社會場域。因此，每一個人經營自己的生活，總是受限於特定社會場域構築起來的互動網絡以及相應而來的行為期待，同時也必須對因此引發的結果，承擔一定的責任，甚至還必須面對因不同身分引起的認同危機、義務衝突。¹

除了身分的認同之外，認同的對象，還可以是愛情、美好的事物、正義、真理、科學，以及其他可概括在價值、信念、世界觀之下

¹ 參照江玉林，〈法律與公共衛生－反思食品安全管制上的法律、科學論述〉，載：《臺灣法制導論》，頁 519，2018 年。

的各種理念。……法律人自許的人性尊嚴、正義、法律支配、自由民主憲政秩序、比例原則、罪刑法定、契約自由、智慧財產權，更體現特定價值、信念、世界觀而成為法學教育的目標，希望能夠在潛移默化中，培養一批批認同這些現代法律基本理念的法律人。必要的時候，甚至期待這些理念，能夠激發法律人犧牲奉獻、勇敢衝撞當權者不法行徑的激情。²

在法律除魅、法律解謎裡，規訓不再只是個人的社會化認同過程。按照傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984) 的講法，我們必須從權力作用、技術、效率、生產觀點，重新反思規訓。因此，規訓實為提升身體勞動效率、生產力的權力技術。規訓權力作用，無所不在。在我看來，規訓施作的對象，不一定只限於身體。凡是需要觀察、監視、控制的地方，就有運用規訓技術的空間。³

藉由上述對規訓的解析，江玉林認為規訓既是社會化的認同過程，亦是促進效率的權力技術⁴。因此，對於鄒族人而言，團結一致的為象徵著鄒族核心的庫巴 (kuba) 整修付出與貢獻，即是展現出身為鄒族族人的身分認同。

本文試著想像，有無可能，透過瞭解對鄒族人最重要的建築，即男子聚會所庫巴 (kuba)，以及經由對鄒族族群規訓的爬梳與理解，試著瞭解一個存在於臺灣這座島嶼已久的人們，在沒有法律文字之前，這群鄒族人究竟是怎麼生活著？如何建立起一個強大的族群？在歷經時間的源源流長與生活環境的激烈變化之下，如何能仍保有自身的傳統體制、生活型態與文化？而這些觀察，能否做為我們瞭解法究竟為何，法又是如何影響著我們的價值觀、我們生活周遭的世界？再者，當代法律與部落傳統的慣習衝突不斷，同是生活在這塊島嶼上的人

² 參照江玉林，同前註，頁 520。

³ 參照江玉林，同前註，頁 525。

⁴ 參照江玉林，同前註，頁 531。

們，是否可以透過對彼此更多的瞭解，進而化解或是緩和多元價值下的歧見？

第二節 研究方法

本文主要透過參閱日治時期《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會番族慣習調查報告書（第四卷）鄒族》（日人小島由道編輯於 1918 年出版）及《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會蕃族調查報告書（第三冊）鄒族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》（日人佐山融吉編輯於 1915 年出版）文獻資料。前述《番族慣習調查報告書（第四卷）鄒族》及《蕃族調查報告書（第三冊）鄒族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》，兩冊調查報告書，先後由葉春榮主編，中央研究院民族學研究所於 2001 年編譯出版及由林曜同主編，中央研究院民族學研究所於 2015 年編譯出版。

經由針對日治時期鄒族歷史文獻的爬梳整理，用以瞭解距今百年前的鄒族族群的主要聚落建築庫巴對鄒族人生活規制、社會規範與決策體系等的影響。並藉由上開調查報告書文字的紀錄，試圖理解日治時期的鄒族人對於部落土地、獵場、耕地、家屋財產等物權概念與價值體系。

時至今日，再針對我國人類學學者王嵩山相關專書，如《阿里山鄒族的社會與宗教生活》、《過去就是現在：當代阿里山鄒族文化形成的社會建構》等著作，與鄒人學者巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）所著《台灣鄒族的風土神話》，從外部觀察研究與族人自身理解論述的過程，試圖理解當代的鄒族，其社會規範、價值體系與傳統祭儀等與現代社會互動、甚至是衝突中所形成、轉變、調適的過程。

鄒族人如何延續、傳承、再興百年前已知的優良傳統文化與社會規範網絡；減除、修正與改變傳統慣習，以適應當代社會環境與法律

制度，是本文亟欲梳理、瞭解的區塊。

第三節 論文架構

本文僅針對鄒族男子聚會所庫巴進行討論，不另對布農族、排灣族等其他臺灣原住民族群特有之類似建築進行討論。

本文共分為五章，第一章為前言，講述發想研究題目之動機，第二章為鄒族的慣習調查，本章主要引自原著為《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會番族慣習調查報告書（第四卷）鄒族》及《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會蕃族調查報告書（第三冊）鄒族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》兩冊針對鄒族慣習調查報告書，後由中央研究院民族學研究所編譯出版，以及鄒人巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）所著《台灣鄒族的風土神話》等著作，從百年之前，日人對於鄒族生活慣習、社會規範的調查記錄，與族人以其自身的角度書寫從父輩、祖輩以及生活於部落的所見所知所領略的鄒族規範。透過書籍內容的查找，試圖拼湊生活於百年前的鄒族生活面貌與圖像。

第三章為男子聚會所庫巴介紹，主要先從鄒族庫巴的建築結構、建築外觀的觀察做記錄書寫，後續再說明庫巴主要結構對於族人的意義。再之後說明與庫巴相關的祭典儀式，並從祭儀所隱含的內涵逐次說明，藉以瞭解鄒族傳統祭儀舉行對鄒族的意義。

第四章闡述庫巴對於鄒族社會的意義與規範作用，試著理解鄒族的主要核心建築庫巴與鄒族部落發展之間的密不可分的社會與情感的連結，並透過描寫庫巴歷經歲月的洗禮以及因應外在環境、政經局勢的劇烈變化之後，其內在的意涵或其外觀結構逐漸的轉變。而這些可觀看或不可見的變化，又是如何影響鄒族的社會。

第五章為本文結論，透過文獻查找與族人訪問等方式，逐步歸納鄒族庫巴對於其族群的規制與影響，試著挖掘、梳理已存在臺灣這塊土地百年、千年的，或可說是一種傳統、或者是一種生活與社會的規範、價值判斷。並透過理解這些規範，深入影響鄒族人的觀念、意識與行為模式，逐步演變成為鄒族人特有的社會制度與秩序。



第二章 日治時期鄒族的慣習調查

有關臺灣原住民鄒族的相關紀錄，目前已知最早且最為完整的文字記錄，源自於 1913 至 1921 年間，由日治時期的臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會所調查出版的調查報告。其中包括 1915 年出版的《蕃族調查報告書第三冊鄒族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》（本冊原書名為《蕃族調查報告書曹族：阿里山蕃、四射蕃、簡仔霧蕃》）⁵由時任臨時臺灣舊慣調查會補助委員的佐山融吉編輯及 1918 年出版的《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》⁶，亦由該調查會補助委員的小島由道編輯。

上開兩冊調查報告書學術價值不言可喻，由中央研究院民族學研究所主編葉春榮、翻譯初稿由余萬居負責、潤飾由徐人仁負責、定稿譯稿由黃秀敏負責該書第一章總說、李璧年負責二章人、四章財產、高致華負責三章親屬、五章社會，而鄒語的原語復原由鄒人汪幸時牧師、張雅音、鄭信得協助。經過眾人的努力，於 2001 年完成《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》（下稱《慣習調查報告書》）編譯出版。以及中研院民族學研究所主編林曜同、翻譯初稿由余萬居負責、葉秀玲、李坤娟、黃淑芬等人校譯，其中阿里山蕃族語校正工作由鄒人汪明輝與耆老莊作合協助，於 2015 年完成《蕃族調查報告書第三冊鄒族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》（下稱《調查報告書》）編譯出版。

《慣習調查報告書》主要記述鄒族分布及沿革、鄒族體貌、心性
及語言上觀察、宗教、生活狀況、人（包含人格及品性）、親屬（包含

⁵ 參閱林曜同主編，原著：《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會蕃族調查報告書（第三冊）鄒族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》，中央研究院民族學研究所出版，2015 年。

⁶ 參閱葉春榮主編，原著：《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會番族慣習調查報告書書（第四卷）鄒族》，中央研究院民族學研究所出版，2001 年。

親屬關係、家、婚姻、收養)、財產(包含物權、債權及契約)、社會(包含社會體制、習俗及裁判、對外關係)等。而《調查報告書》主要記述鄒族總論(包含名稱、位置、歷史傳說)、社會狀態、歲時祭儀、宗教、戰鬥、住居、生活狀況、人事、身體裝飾、遊戲與玩具、歌謠與樂器、教育、數字、圖案及色彩、傳說與童話等。

鄒族百年前的神祕面貌得以揭開，實須歸功於日人詳實的調查、彙整及文字紀錄，與我國學者嚴謹的翻譯考究。才讓後人便於一窺百年前鄒族生活的景象與其規範。

第一節 鄒族歷史沿革、地理分布與人口

依據《慣習調查報告書》記載，鄒族為清朝時期稱為阿里山山番的番族總稱，其中針對阿里山頂四社，即 *luhtu* 稱為鹿株大社(現為南投縣信義鄉望美村之久美社區)、*imucu* 稱為全仔大社(現已無該社)、*tfuya* 稱為知母勝大社(現稱為特富野社)、*tapangu* 稱為達邦大社(現亦稱達邦社)，語言、風俗習慣及祖先傳說皆為相同，顯然同屬一種族。至於阿里山下四社中的 *kanakan'avu*(現為卡那卡那富族)以及 *lha'alua*(現為拉阿魯哇族)⁷，其語言與習俗與頂四社相異甚多，將其歸類於同一族，並非適當的分類。

鄒族為居住於阿里山，亦即新高山(現為玉山)以北、西南一帶的山地、溪谷地區，按照《慣習調查報告書》記錄，阿里山頂四社暫稱為北 *cou* 番，當時記錄戶數約有一百四十戶、人口有一千七百五十人。

⁷ 行政院於 2014 年 6 月 26 日召開「正名茶會」，正式將拉阿魯哇列為我國第十五個原住民族、卡那卡那富列為我國第十六個原住民族。我國正式原住民族目前共有十六族。

按照鄒族傳說，本島過去曾發生大洪水，當時鄒族與 **maaya**（鄒族人認為是日本人）及 **ishbukun**（應為布農族郡群）為了避難至新高山暫時同住一處，等到洪水退了以後，再下山前往各地，並遷徙至各處，最後定居於現今所在地。

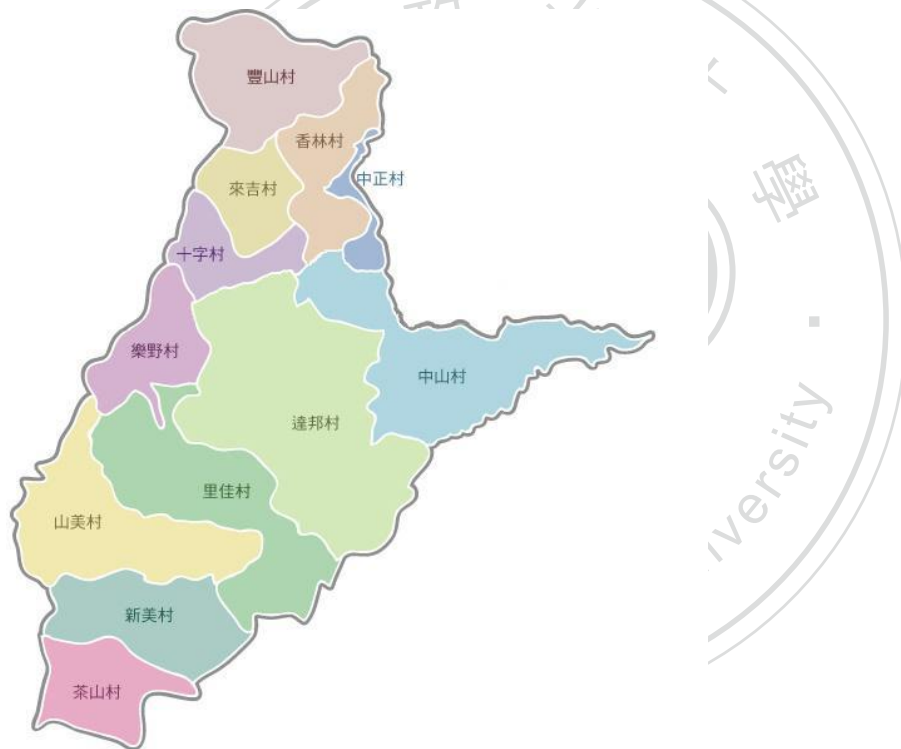
當時下山時，鄒族分為數個分支，其中一支沿著濁水溪來到平地，另一支則沿著楠仔仙溪來到平地。幾個世代之後，此兩支鄒人於嘉義東方的 **toingiana**（現為嘉義縣番路鄉）相遇。此時，較早下山的 **maaya** 也居住於該地附近，後來三社人們決定共同居住。再之後 **maaya** 前往北方，有多數的鄒人隨同前往，但此後關於 **maaya** 的動向就不知所蹤。而在當時沒有隨同前往的人，則在當地住了非常久的一段時間，直至漢族遷移至此，且因為受到漢人的壓迫與進逼，鄒族人漸漸退往至中央山脈。

大洪水退了之後，下山之際，有另一批鄒人分為三支，其中一支往 **imucu**（現為清水溪左岸、阿里山鄉塔山西北一帶）方向，其中一支往 **eiskiana**（現為伊斯基安娜，位於 **tfuya** 大社東南方約一里半處），最後一支往現今的 **tfuya** 大社之地定居。居住於 **eiskiana** 的鄒人後來受到居住於 **tfuya** 的鄒人邀請同住，然而日後卻又因為某種原因而反目成仇，於是原先住在 **eiskiana** 的鄒族人，於發生爭執之後又再度遷往 **saviki**（現為嘉義縣阿里山鄉山美部落），此後又再一次遷往現今 **tapangu** 大社之地，並在此地與直接從 **eiskiana** 來此居住的鄒族人共同組成 **tapangu** 大社。

在此之後 **tfuya**、**tapangu** 兩社因為人口逐漸增加，隨後部分鄒族人從各自母社搬移至各地，進而又陸續形成各個子社。而 **tfuya** 社族人，最遠曾至 **luhtu** 建立子社，並建立當時的 **luhtu** 社（現為南投縣信

義鄉久美部落)。⁸

時至今日，鄒族的主要部落共計有八個，並區分為兩個母社。一為特富野母社，包含樂野子社、來吉子社；另一為達邦母社，包含里佳子社、茶山子社、山美子社、新美子社。各部落地理位置皆位於曾文溪上游、清水溪上游、阿里山溪及伊斯基安娜溪流流域等地，以嘉義縣阿里山鄉為中心，部分族人位於南投縣信義鄉久美村。各部落分別位於海拔五百公尺至一千二百公尺之處⁹，總人口數按 2019 年 4 月份戶政人口統計，計有六千六百七十七人。



(圖三) 阿里山鄉十二個村分布圖

資料來源：嘉義縣阿里山鄉公所網頁

⁸ 參閱葉春榮主編，同註 6，頁 5-13。

⁹ 參閱王嵩山，《過去就是現在：當代阿里山鄒族文化形式的社會建構》，頁 16，2003 年。

第二節 不成文的社會制度

針對鄒族的社會規範，身為鄒族族人亦是資深學者的浦忠成，於其所著《台灣鄒族的風土神話》，有非常精闢的見解：

由於沒有文字，所以鄒族並沒有一種具體的部落法典，但卻有一套系統的習慣法，藉以維持正常的部落倫理與秩序。這樣一套習慣法是部落的首長及長老們在長久經執行、傳授而遞承下來的。鄒族沒有具體的法律條文，規範成員行為的，是傳遞久遠，由許多的執行和思辨其良窳的過程中得來的作法和觀念，它的審判是由部落的首長以及長老們組成的會議，有時還會摻雜神明所示下的鑒察，因此它在以往的歲月裡，曾經有效的維繫著鄒族社會，時移勢變，也許有很多的作法有待改易，可是重法和守法的觀念卻是永遠不能稍有折扣的。¹⁰

鄒族的社會制度，主要區分為 \searrow 努（*einu*）與貝西亞（*peisia*）。 \searrow 努（*einu*）：做為一種為人處世的標準、規矩、禮貌、規範等，範圍包山包海，含括、深入生活所面臨的各種情形及細節。比如狩獵前要注意的事情，透過鳥占可以明瞭是否適合上山打獵；狩獵時要注意的事項，有無誤入他人的獵場，誤入的話，若是狩獵到獵物需要分與地主等；狩獵後要注意的地方，回程時若遇到人或因為獵物太重需要他人協助，應該如何處理，後續要如何分享獵物的肉，哪一個部位等，都有其規定需要遵守。貝西亞（*peisia*）：對於族人而言是一種禁忌，是人與神之間的約定，若是違犯，即會受到神的處罰。例如在重要的祭典儀式進行之時，不能喧嘩、不能放屁、或是吃蔥蒜、吃魚等，或是在特定時節，有一種植物懸鉤子，當懸鉤子開花結果的時候，族人會禁止族裡的小孩跑到溪邊裡面，因為這個時節，所有的水鬼都會跑

¹⁰ 參閱巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），《台灣鄒族的風土神話》，臺原出版，頁 54-56，1993。

出來設置陷阱，並隨時等待那些小孩誤入歧途進到水裡面，然後小孩就會被水鬼設下的陷阱抓住等。

對於現今常見的犯罪行為態樣，例如殺人、傷害等，在傳統鄒族的規範之下，仍有區別。殺傷的對象若是同族人，會先判別行為人是故意或是過失，因早前並無死刑的處罰，至多，即最為嚴厲的處罰就是遭受放逐、驅離、其次就是賠償割讓獵場或是農地等。然而殺傷的對象若是異族或是敵人時，不僅不是 $\text{\`{e}}\text{\`{n}}\text{\`{u}}$ （ einu ）所要處罰的行為，反而會受到族人的尊敬，是一種榮耀。

至於賠償土地、割讓獵場、農地等，因為以前土地的所有權利（ hupa ）都屬於氏族共有，而 hupa 可說是包括獵場的範圍、耕地、農地、財產等各方面的一種權利。而遇有須賠償土地、獵場等情形時，即由違犯 $\text{\`{e}}\text{\`{n}}\text{\`{u}}$ （ einu ）的行為人所屬氏族，與被害氏族討論賠償事項。

在以前，放火的行為是相較殺人更為嚴重的行為，犯行後由長老會議進行討論決議，若犯行確實，即由眾族人斥責及毆打行為人，並以行為人所屬氏族的土地做為賠償，該行為人還會受到放逐、驅離的處罰。

至於竊盜者，除須將所竊之物返還給被害人之外，行為人還必須在庫巴前的廣場，由被竊者毆打、凌辱竊盜者，若是針對累犯，則放逐、驅離；若是犯行者為女子，則予以毆打。

若是狩獵時進入到其他氏族的獵場，或是侵害其他氏族的耕地，則經長老會議決議後，命令違犯者將狩獵到的獵物或是耕地的收穫物進行賠償。

針對夫妻間外遇的處置，若是女方外遇，而男方當場抓姦，丈夫可於現場將妻子及通姦者當場殺死；若是事後知情，丈夫可經由長老

會議決議後，在公眾面前毆打、凌辱通姦者，妻子則於家中責罵、毆打後，予以休妻。若遇有反抗，眾人可以共同毆打，直到對方屈服為止。然而若是丈夫外遇，僅由妻子所屬氏族的長老予以告誡。若是強姦、私通的行為，主要由女子的父親、兄長毆打加害者。

至於行為可受非難程度較輕者，族人多半會先予以容忍，等到適當機會，比如祭典或是婚宴等，有眾人的集會時，受害者會藉此機會責罵說明加害者的過失之處。責罵的當下，對方若是反駁，則予以毆打，如果是沉默，就表示接受自己行為的不當，此時須賠償受害者。

違犯者若是對於長老會議決議的結果不服時，可以藉由狩獵或是征戰的成功與否來決定其是否清白，因為鄒族人會相信，狩獵或征戰的成功與否皆是由神明鑒察的結果。

透過上述鄒族族人違犯各種行為態樣與處罰的方式，可一窺傳統鄒族部落對於族人常見違犯的行為與懲戒手段。

另外有關鄒族的社會規範，可由 1915 年臺灣總督府「臨時臺灣舊慣調查會」出版的《蕃族調查報告書》第三冊詳知一二，該《調查報告書》針對曹族（現為鄒族）阿里山蕃的調查留有文字紀錄，其內容係由該調查會補助委員佐山融吉進行調查並做彙整記錄，有關當時鄒族社會組織有如下記載：

阿里山蕃各社之組織相同，故今僅以達邦社為例敘述。剛出生的男嬰稱 *mon'afuhngoya*；二、三歲之幼兒稱 *'o'okonona'no*；自此時期起，開始配戴木帶；成長至五、六歲，即稱 *oko*；至十四、五歲時，便稱 *maayaefuifa*，此時尚未具備公認的社會人格，若違反社規也不予治罪。雖允許抽菸，但禁止飲酒。至 *maayaefuifa* 末期，開始穿丁字褲；至十七、八歲時，即為青年，稱 *maomofutu*，從此時起開始具備社會人格，允許飲用少許酒；二十一、二歲時，

稱 maomofutu，至二十四、五歲，則稱 mameoi；三十歲以上者，統稱 yangtongtosa。

在知母勝社（現為特富野社）嬰兒稱 foinanacioko；七歲時稱 okonona'no；十六歲時稱 oko；十八、九歲至三十歲稱 haah'o；三十歲以上稱 mameoi。¹¹

由此敘述可見，無論達邦社或特富野社，皆有其年齡階層，並依照達邦社年齡階層記載，十四、十五歲的青年，未具有公認的社會人格，其違反社規不予治罪，及至十七、十八歲時，此時開始具備社會人格，按鄒族歲時祭儀規範，此時期應為行成年禮後。以此記述觀之，在 1915 年左右，當時鄒族社會的成年人，與現今成年的法律定義相類似，並具有行為能力，倘違反社規，即須接受處罰。至於生活狀況部分，針對狩獵的規範亦有相關記錄：

狩獵是蕃人最喜歡的活動，一旦外出狩獵，經常廢寢忘食地尋找獸類足跡。狩獵的方式有很多種，有單獨扛槍牽犬入山，或五人、十人組隊前往，也有舉社動員放火燒山，圍捕野獸者。蕃人不僅各自擁有狩獵區，蕃社也有固定的共有狩獵區，舉社狩獵時即在共有區進行。個人狩獵，以自己獵區為主，若野獸遁入他人獵區才被獵獲，必須拿出部分肉品給地主，即以此當作謝禮。獵獲物之分配有其原則，於共同狩獵場獵獲的，由眾人平分；但若為私人狩獵區，地主縱使不去獵場也可均分一份，若是可用的獸皮，歸地主所有。若地主參與狩獵而射得野獸時，可分得獸皮及膽。

¹²

就上述針對狩獵行為的規範，於筆者訪問族人時亦有談及，族人獲得獵物時，該如何分配獵物的部位、分配給誰、分配多少，甚至因

¹¹ 參閱林曜同主編，同註 5，頁 9。

¹² 參閱林曜同主編，同註 5，頁 56。

獵物過大、過重，須請族人協助搬運，為感謝其幫忙，給予獵物的部位等，皆有很細緻的行為規範，即為狩獵的ㄟ努（einu）。

此外針對生活狀況的調查，上開《調查報告書》記述著：「無特別之規定。但於老人面前，皆彬彬有禮。未見過蕃人爭吵。」¹³足見雖未有顯著的文字規範存在，然而敬老尊賢、態度謙恭有禮的社會制約，已然內化，成為族人的行為準則。

第三節 慣習制度

有關查找鄒族舊有的慣習紀錄，應以日人小島由道所記錄撰寫的《番族慣習調查報告書第四卷鄒族》（下稱《慣習調查報告書》）最為廣泛詳細，就其記錄層面的廣泛度而言，多面向的調查範圍深入生活各個層面。透過《慣習調查報告書》瞭解鄒族慣習是很好的文字資料來源。其內容包含了第一章總說：種族的分布及沿革、種族之體貌、心性、及語言上的觀察、宗教、生活狀況。第二章人：人格、品性。第三章：親屬關係、家、婚姻、收養。第四章財產：物權、債權及契約。第五章社會：社會體制、習俗及裁判、對外關係等¹⁴。其中最引起筆者感興趣者，不外乎百年前鄒族傳統的社會規範與財產等關係，以下就《慣習調查報告書》相關的記載，分為七點說明，分別為一、道德。二、禮法。三、公私法上的地位。四、物權。五、債權與契約。六、社會體制。七、習俗及裁判等，說明如下：

一、道德：按《慣習調查報告書》有以下記錄：

本族間並未將宗教、道德以及法律三者分化，不過，此乃未開化

¹³ 參閱林曜同主編，同註5，頁64。

¹⁴ 參閱葉春榮主編，同註6，頁(3)。

民族之常情。亦即道德即是他們的法律，同時也是他們的宗教信條。而這些道德、法律及信條皆基於對祖靈的虔敬心所形成的一種宗教性的訓戒。他們認為遵從者為善，會廣受社會讚揚；違犯者為惡，會備受眾人譴責。

筆者訪問族人時，曾談及族人的規範為何？大抵為三個面向，一是ㄟ努(einu)、二是禁忌貝西亞(peisia)、三是長老會議。而ㄟ努(einu)包含了生活的各個層面，包含生活起居、狩獵、祭儀、宗族關係等，幾乎可說無所不包，由上述記錄及族人的口述，約略可窺知鄒族的社會規範其中之一來自於ㄟ努(einu)。《慣習調查報告書》描述：

男女間的道德：本族婚姻係由一夫一妻所結合，忌諱一男配二女，或一女配二男。亦即，貞操的義務由夫妻雙方來承擔。男女在社會上的地位卻是不同的，男子處於優勢地位，指導及保護女子；女子則必須服從並輔佐男子。……本族在男女之間的交往是很自由的，對於尚未有配偶之人，縱然與他人私通也不至於受到制裁。即使是已婚者，若其配偶縱容其與別的男女發生關係，也不會受到他人的責難。¹⁵

至於延伸至家族間的道德，鄒人認為家人之間，必須彼此相親與互讓，以維持和睦關係。而氏族間的道德，不僅是土地共有，當有危難之時，尚須有相互救助義務存在。

再擴大到論及同社間的道德，即同屬一社的各部落間，鄒人會互相尊重彼此的名譽、財產、身體和生命，更不會任意侵害同一社之人。且若是同社遭受到他族或敵人的攻擊時，同社之各個部落，有前去救援，共同禦敵的義務。

族人認為同社間互相殘殺是不祥之事，應該儘量避免，若有誤殺

¹⁵ 參閱葉春榮主編，同註6，頁32。

情形發生時，大抵規勸、開導受害者一方，不讓其報仇，而改採氏族間以賠償的方式處理。¹⁶

二、禮法（即ㄟ努 einu）：

按《慣習調查報告書》記載：「本族民風淳樸未開，但在人與人的交往上，卻也自有其堪稱禮法的規則。」以下茲就族人間相處的ㄟ努（einu）分為五點說明，一、族人相見時。二、訪問時。三、款待時。四、賀喜及弔喪時。五、對待長者時，分別說明如下：

（一）族人相見時的ㄟ努（einu）：

鄒族人昔日即有相互握手的規矩。族人路上相遇時，即互相伸出右手彼此互握，並且相互拉來拉去。同社或不同社的族人許久未見時，亦會相互握手。然而倘若是彼此熟識的人，相互之間是不握手的，而是採取問候對方的方式，例如問候對方從哪裡來？要去哪裡？吃飯了嗎？今天天氣很好或是今天很冷等等。

問候的對象之間若是年齡有些差距時，即通常由年長者進行提問，年輕者只須回答。若是男子女子之間，則是男子問，女子答。

鄒族人相互見面的ㄟ努（einu）必須遵守才會被評價為有禮貌的人。此外鄒族人之間在路上相遇，不會不打招呼，因為鄒族人認為除非是傻子或討厭對方，才會不打招呼。

就此觀之，鄒族人之間彼此的關係連結非常的緊密，或許是因為就當時而言，部落地域範圍較小及身處的族群環境影響之故。然而時至今日，特富野部落族人間相互見面仍保有上述相見的ㄟ努（einu）。

¹⁶ 參閱葉春榮主編，同註6，頁33。

(二) 訪問時的ㄟ努 (einu) :

鄒族人去到他人家拜訪時，會站在門口呼叫，等待有人回應並且被對方邀請進入時，才能進入到受訪者的屋內。訪客若是長者，會被立刻請長者到屋內火爐邊坐下，若是婦人來訪，則會被請到床上坐下，又或者拿出小凳子請對方坐下。族人認為若是讓訪客站著，不請對方坐下是不符合ㄟ努 (einu) 的行為。

(三) 款待時的ㄟ努 (einu) :

當有訪客到來之時，有酒即為對方斟酒，有獵肉即與對方分享獵肉。並且客人亦不會推辭而欣然接受之。縱使不是客人，於鄒人的飲宴之際遇見熟人，會邀請其共飲。針對共飲之舉，鄒族人主要是為了表示親愛之情而共飲。例如久別重逢或是與有爭執者相互和解之時，會行共飲。

(四) 賀喜及弔喪時的ㄟ努 (einu) :

族人對於他人遇有喜慶之事時，會表達為你高興之意，遇他人有不幸之事時，亦會表達為你哀傷之意。得到別人贈品或幫助時，則會說我很高興等語，但是鄒族往昔並無祝賀他人結婚或生子的習慣。

現今鄒族部落隨著社會的習俗之故，已經有參與祝福新人婚宴的習慣，惟僅有祝福對方婚禮的部分有變化，對於鄒族人生子，族人彼此之間大部分仍無表達祝賀的習慣。

(五) 對待長者時的ㄟ努 (einu) :

族人在頭目或長者身邊時會謹言慎行，不可口出穢言或是放屁。

共同飲食時，會由頭目或長者先行開動後，年幼者才可開動。頭目或長者在庫巴火爐邊談話時，亦須迴避，坐在庫巴前方鋪有地板之處等候。¹⁷

就筆者親身觀察，鄒族人之間相處及在與長者互動時，的確是溫和、友善及恭謙有禮。幾乎未曾見過部落裡的族人有彼此爭吵的情形發生，就上述記載及親身體會，鄒族族人在實踐人與人相待的「努（einu）」，確實是深深存在於鄒族人內心裡規矩。

三、公私法上的地位：

按《慣習調查報告書》記載，鄒族的婦女沒有參與公共事務的資格，能代表一家之長者，必定為男子。亦即女子縱有才華與能力，都不具有代表一家之長的資格。並且女子不能擔任頭目與部落祭典的主祭者，亦不能參與公共的會議。

於私法上，婦女的地位亦低於男性。結婚之後，女子必須離家進入男方家中。血統上則是看重男方氏族血親的血緣關係，即使相隔再遠的氏族之間，亦保持著親屬關係。

夫妻之間丈夫有命令、使役妻子的權利，妻子若是不服從時，得予以懲戒。

若是以鄒人年齡做區分，年幼者因其身心尚未成熟，故欠缺公、私法上的行為能力。幼者的行為，其父親或兄長有權取消，又幼者的不法行為常常得到族人的寬恕；至於成年者的地位，成年者的服飾與年幼者有所區別，成年男子頭戴皮帽、成年女子纏頭巾等，並且在部落裡的狩獵、農耕及公共事務上，男子亦有參與能力與義務；至於年

¹⁷ 參閱葉春榮主編，同註6，頁101-103。

長者的地位，因為鄒族有敬老之風，其族人之間多極為尊重長者。

於公共事務之上，長老做為頭目的輔佐。在一家之中，多居於家長之位。¹⁸

四、物權：

按《慣習調查報告書》記載，鄒族視為物權者，僅有土地所有權（hupa）一種。依照其性質可區分為土地、建築物及動產三類。而做為物權的主體，有個人、家族、氏族及社（即部落）。

屬個人物權者，包含衣著、裝飾品及個人攜帶的用具而言；屬家族之物權者，為住屋、家具及耕作物等；屬社之物權者，如庫巴（即男子聚會所）；屬氏族之物權者，則為土地、獵場、耕地等。以下茲就土地權利、建物及動產相關部分，區分為五點說明，一、土地所有權。二、土地所有權的取得與喪失。三、土地所有權的內容及限制。四、建物的所有權。五、動產所有權取得與喪失，說明如下：

（一）土地所有權（hupa）：

鄒族的土地區分為耕地、林野以及溪流三類。耕地主要收穫物為小米。林野可供收穫森林、狩獵之物。溪流主要為漁獲。土地所有權的主體為氏族所共有。氏族中的個人或各家族並不獨自擁有該筆土地所有權的持分，只要身為該氏族一員，對於該筆土地所有權的權利多寡均是平等而無二致。¹⁹

（二）土地所有權的取得與喪失：

¹⁸ 參閱葉春榮主編，同註6，頁121-123。

¹⁹ 參閱葉春榮主編，同註6，頁167-168。

依據《慣習調查報告書》記載，鄒族的土地所有權因為先占、侵略、遺棄及契約而取得或喪失。土地所有權屬於氏族所有，因此土地並無繼承問題。以下茲就土地所有權取得與喪失部分，區分為三點說明，一、先占。二、侵略。三、契約，說明如下：

1.先占：

無主之地因先占而取得土地所有權。同氏族內的族人，占有某土地時，為標示該地，即將石頭置於邊界，石頭上放一支箭，並以石頭壓置，箭尖所指方向便為占領地的邊界線(現鄒族於標示土地邊界時，是將小石疊於大石之上，其間放置茅草，穗端朝向與邊界同一方向。) ²⁰，此傳統慣習直至今日仍為鄒族族人慣用的標示方式，且進而引發現代法制與鄒族傳統慣習之間的衝突。

2003 年因鄒族族人上開的傳統慣習，引發了司法糾紛。而後時任行政院原住民族委員會教育文化處專門委員的鄒族族人雅柏甦詠·博伊哲努與獨立研究者楊曉珞共同為文一篇，名為：〈文明社會的野蠻誠命—從嘉義地方法院九十二年度簡上字第一五一號判決談鄒族傳統財產權〉，內文提及：

2003 年 2 月 19 日下午 3 時 40 分左右，鄒族達邦社 (tapangu) 的別雍西 (peongsi) 汪傳發先生及其子從里佳村開小客車前往山美村奔喪，路經別雍西父子承租之林班地時，看見漢人陳登茂之吉普車，車上有一桶野蜜，別雍西父子認為陳登茂竊取野蜜，要求共同前往派出所處理，陳拒絕，別雍西父子遂將野蜜取下放置車廂，雙方互留車號後，別雍西父子前往山美奔喪，而陳登茂則於當日 18 時 50 分向阿里山鄉達邦分駐所報案，宣稱其 35 公斤的蜂蜜遭搶，同日晚上由中和派出所、樂野派出所、石桌檢查哨

²⁰ 參閱葉春榮主編，同註 6，頁 172。

成立聯檢小組，21 時 50 分於達邦 3 號橋逮捕別雍西父子，帶往嘉義縣警察局竹崎分局於拘留所過夜，隔日製作筆錄，嘉義縣警察局竹崎分局並於 2 月 20 日上午發布新聞稿，宣布偵破「頭目強盜蜂蜜案件」，該新聞稿並指出「原住民有占地為王的習慣」。本案於 2 月 20 日移送嘉義地檢署，同年 8 月 22 日，嘉義地檢署檢察官以刑法第 325 條第一項普通搶奪罪聲請簡易處刑，嘉義地方法院於 8 月 27 日作成 92 年度簡字第 1064 號刑事簡易判決：「……共同意圖為自己不法之所有，而搶奪他人之動產，各處有期徒刑陸月，如易科罰金，各以參佰元折算壹日。均緩刑貳年。」判決作成後，別雍西父子於 9 月 8 日委託律師提出上訴，嘉義地方法院於 2004 年 1 月 12 日作成 92 年度簡上字第 151 號判決：「上訴駁回。」本案定讞。

此一事件不僅僅在報章媒體上受到各界媒體的關注而喧騰一時，亦在鄒族的社會裡引發了軒然大波，不論是否為鄒族人，都透過其自身可與主流社會接觸的方式，表達對此事的關切與意見。

時任行政院原住民族委員會副主任委員的鄒人浦忠成於 2003 年 2 月 19 日事發之後，隨即於三天內投書自由時報，強烈表達本案涉及族群之間的文化差異的問題，並做如下的呼籲：

當我們的元首曾經宣示，台灣是漢民族和屬於南島民族的原住民共同組成的社會；當原住民不斷為其傳統領域土地及自然主權爭取之時；當我們願意一起營造多元而彼此尊重的環境之時；是否可以在法律的思維與執行上，眷顧一下原住民的文化差異？執行公權力的檢警人員，是否可以多一些文化諮詢的素養？

而從本案的另一當事人即原告陳登茂評價觀之，鄒族文史工作者汪幸時有其評述：

陳登茂是竹崎鄉中和村（石桌）人，從十幾年前早就被樂野、達

邦、里佳三村（169 號公路沿線）村民所注意的不肖漢人，他也是遊走在 167、168、169 林班，盜取林班地副產物的不肖份子，其所經之原住民地區，不論路邊或住家，只要喜歡，只要沒人看見就取走占為己有，這一次被汪頭目撞見而沒入其物品，依照汪頭目謙和內斂的個性，必然有其不得已的理由才如此下手。問題出在原住民面對法律質問時，就是缺少漢人那種盜者有理，撞見死不承認的辯才，卻反而告別人搶奪。此案乃冰山一角，近年來原住民地區流行一句：原住民報案，平地人大事化小事。平地人報案，原住民移送法辦。陳登茂在哪裡租設養蜂場？這根本是瞎話一堆，媒體報導表象，不去深入瞭解，讓人對頭目有先入主的印象，這也是我們的無奈。²¹

此案同鄒族文史工作者汪幸時所言，僅是鄒人與漢人、鄒族傳統慣習與現代法制衝突的冰山一角，而此衝突的緊張關係，仍舊存在現今的鄒族與漢族的各式互動之上。而透過本案凸顯的是，若是審判的法官輕忽事件發生的前因後果，不去探討、深究事件背後的各種衝突，包含法律上、文化上的衝突。當遇有原漢之間的法律爭議問題時，其價值抉擇若是無差別的適用法條的文義解釋，只求快速結案，那麼本案的根本因素不會因此被釐清和處理，下一次類似事件，和下一次類似事件的發生，也僅僅只是時間問題。

針對本案的根本解決方法，除了 2013 年 1 月 1 日起，在桃園、新竹、苗栗、南投、嘉義、高雄、屏東、臺東、花蓮等 9 所地方法院設置原住民族專業法庭（股），用以集中審理原住民涉訟案件，避免發生如司馬庫斯櫟木案，涉及原住民傳統習俗與國家法規衝突的案件之外，立院法的立委諸公，實應正視原住民傳統慣習與漢人之間的文

²¹ 參照雅柏魁詠·博伊哲努、楊曉珞，文明社會的野蠻誠命—從嘉義地方法院九十二年度簡上字第一五一號判決談鄒族傳統財產權，台灣原住民族研究季刊第 5 卷第 3 期，頁 123-126，2012 年/秋季號。

化衝突以及演變而成的法規衝突。透過實際的立法處理、弭平如上述案件的爭議問題，使得原住民不再動輒得咎的觸犯法律，進而因為不了解法律而害怕、畏懼法律。

2、侵略：

鄒族使用武力侵占他人土地的例子亦不少見，如 *tapangu* 社的頭目曾經攻打 *lha'alua* 番，強奪其稱為 *iaitaiana* 的茅山獵場，據說在新高山（今玉山）之西。當時是將箭放在敵屍之上，並以小石壓之，用以表示占領了該處，同時敵方亦將其屍移至某地點，表示割讓僅僅至此之意，其後兩番訂立和約，*lha'alua* 番將其地全部讓給 *tapangu* 番。

上述為鄒族侵略他人土地之例，然而鄒族之土地遭受他人侵略之例亦不少見。按照《慣習調查報告書》記載，在 *yasiyungu* 及 *e'ucna* 兩氏族的土地，其原本廣布西方的平地，但是均為漢人所橫取佔領，現該氏族已經完全喪失其地主之權；又鄒族 *imucu* 社（今已併入達邦社），原本擁有竹頭崎（今嘉義縣竹崎鄉）一帶的土地，卻因遭受漢人壓迫，不得已退居現今之處，導致以前的土地全為漢人所佔領。有關土地被侵略一事，日人小島由道詢問鄒族族人時，族人答道：

我等之祖先被漢人騙取了該地，他們以向我方借土地為由，哄誘每年將給與酒及織物若干，進而要求我方允諾，但是在開墾經四、五年後，他們便不履行最初的契約，左右託辭推諉，又漸減其額，最後終至一毛也不付。正因「日本」領台前，如果番租由官方徵收，雖屬少額，卻還能落入我等的手中；倘若是官方不干涉此事，漢人決不會繳交番租給我方。²²

²² 參閱葉春榮主編，同註 6，頁 172-173。

按上述文字記載，或許可透過鄒族各社土地被漢人或騙或搶，失去大片土地的歷史，去想像整體原住民族群面臨強勢及優勢族群所需面臨的窘迫。而筆者就近瞭解，現今鄒族族人仍然面對著時隔久遠，業已糾葛不清的土地所有權的問題。無獨有偶，2019年5月14日自由時報報載：

台灣山地鄉平地住民權利促進會號召上千民眾，今日搭乘 27 台遊覽車北上行政院抗議，現場舉行「祭天儀式」表達訴求，並痛批原民會漠視在山地生活的漢人生存權、霸凌山地弱勢漢農，並質疑政府用「原住民保留地」要來搶奪漢農家園及土地，應將原民會廢除。該權利促進會理事長吳天佑表示，今天來到國家最大行政機關行政院，是要來訴求困境及困難，希望藉由「祭天儀式」感動神明，也要派代表進入政院協商，爭取山地鄉的漢農權益。平權會訴求，應由行政院制定行政措施規則，針對現耕使用原始荒山荒地，或經由買賣取得山地保留地、林班地的農民的所有權利，給予就地合法確認。²³

隨後平權會亦至原住民族委員會請願，表達上述訴求。而原住民族委員會隨即在隔天隨即發布新聞稿回應平權會的請願。原民會針對平權會的訴求回應如下：

一、部分漢人早期已進入原住民族地區，長期使用原住民保留地自耕自用，為了維護其生計，從 47 年到 74 年間歷經 6 次清理，輔導漢人承租租用原住民保留地，已承租土地自耕自用者，面積達 8,000 公頃，並且依據現行規定，只要沒有違反租約或法令規定均可繼續租用，政府並沒有全面收回的計畫。二、對於漢族居民提起的訴訟案件，是針對違反現有法律、非法占用、濫墾濫伐、

²³ 上千群眾政院外「祭天」抗議 批原民會霸凌山地漢農，自由時報，2019年5月14日，<https://news.ltn.com.tw/news/politics/breakingnews/2789474>，(最後瀏覽日：2019年5月23日)。

違規超限利用公有原住民保留地，例如林業用地種植檳榔、山坡地違法建築住宅、民宿溫泉等，因為以上行為已經違反現有的水土保持法、森林法及建築法等相關規定，有危害國土保安、影響環境資源的情形。而且政府通常先採取柔性勸導及輔導改正方式，當使用人不願配合改正時，基於水土保持及國土保安，才提起訴訟，在訴訟過程中，如果有意願和解並改善土地超限利用的狀況，政府就會與被告和解或撤回訴訟。三、日據時期將原住民族原本 180 多萬公頃的生活領域限縮至約 24 萬公頃，國民政府延續日據舊有制度和管轄範圍，將土地定名為原住民保留地，其目的是為了保留原住民族最後的文化、經濟及政治發展空間，所以現有的山坡地保育利用條例第 37 條才會規定只有原住民可以取得原保地的所有權，如有移轉也限於原住民，為了保障原住民的生存與發展，避免土地流失，原保地不宜解編，也不宜自由買賣。²⁴

針對上述原住民土地爭議的案例可知，原住民土地爭議的問題由來已久，亦是各方勢力多方角力的所在。然而瞭解原住民土地的爭議問題，或許可從《舊慣調查報告書》等相關的歷史文字記錄著手，並據以還原可能的歷史真相。

3.契約：

鄒族土地因著買賣、贈與及賠償等原因，使得土地的所有權由一氏族轉移至他氏族。買賣係以物易地，如購買獵場或賣出旱田。贈與通常為報答協助理葬的勞動而贈與協助者土地，死者的氏族會給與獵場或耕地做為報酬，或為感謝救援之恩而贈地。而賠償是殺人時，加

²⁴ 參照原住民族委員會網站，原民會針對平權會請願的回應，<https://www.apc.gov.tw/portal/docDetail.html?CID=35AE118732EB6BAF&DID=2D9680BFECBE80B6C571A3955FD2032E>，(最後瀏覽日：2019 年 5 月 23 日)。

害者氏族會給受害者土地做為賠償。²⁵

（三）土地所有權的內容及限制：

依據《慣習調查報告書》記載，鄒族的土地所有權包含使用、收益及處分三權（**hupa**）。使用權為地主得任意於其所有地進行建築、耕作、狩獵、漁撈或採集木、竹、藤、果實等天然產物。

收益權為地主可親自在其所有地從事耕作、狩獵、漁撈或是採集，除收益外，尚且允許以其所有地供他人使用，並收取報酬。報酬有時為收益的一部分，有時以酒食或其他代替物做為給予地主的報酬。

處分權為地主得任意處分其所有地，並不受到限制。惟欲將該地割讓給他社或其他種族時，若頭目尚有權勢，會出面干涉。²⁶

至於氏族對於共同所有地採取共同管理方式。耕地的使用，原則可由氏族之中的任一個人逕行耕作，若同時有兩人要耕作同一耕地時，便由氏族長老或是該社頭目進行仲裁。

獵場的使用，只要是氏族的一員皆可任意去獵場狩獵，即使是不屬於己方氏族獵場範圍，但屬於同社獵場，仍可前往狩獵而不受到限制，但獵場若屬其他社之範圍，一般是禁止的。

溪流的使用，由氏族內各家分別管理，各家可在自己所管理的範圍內，使用魚藤捕捉魚類，此為現佔有者的特權。

（四）建物的所有權：

依據《慣習調查報告書》記載，鄒族人的住屋屬於家族的共同團

²⁵ 參閱葉春榮主編，同註6，頁173-174。

²⁶ 參閱葉春榮主編，同註6，頁175-176。

體共有，但設置在耕地裡的旱田小屋則屬於搭建者所有。

（五）動產所有權取得與喪失：

復依據《慣習調查報告書》記載，鄒族的動產所有權因為先佔、掠奪、遺棄及拾得、契約、繼承等而取得或喪失。無主物可因先佔而取得該動產之所有權，例如森林中的動植物等。

鄒族亦有尚未實際佔有該物之前，預先表示欲占有某物的方法。實行此方法時，他人不得侵犯。例如鄒人欲表示預占漁獲時，點燃茅草前端，將其綁在魚叉柄上，同時將生茅草對折置於石上，再以小石壓置。各溪均有其主，而他人以垂釣或魚叉捕魚是可以的；然而若是溪主作此 *pehongi* 標示時，則該區就不能從事漁撈。

至於 *kanakana'vu*（現為卡那卡那富族）番是砍斷茅草，去除葉片，將其前端一分為二，並且夾茅箭在其間，矢頭朝魚或蜂巢所在之方向放置；鄒人預先佔樹木時，即剝下少許樹皮，另將茅草對折插置於樹皮和樹幹之間。²⁷

遺棄物歸拾得者所有。但遺失物則不歸拾得者所有，須將其歸還遺失者，但無法得知遺失者時，該物則歸拾得者所有。不論何物，皆禁止掠奪他人之所有物，但該物若屬於仇敵所有則無妨。

鄒族的繼承僅限於一家族的私有財產。私產留給子女，子女若有數人時則平分之。²⁸

五、債權與契約：

²⁷ 參閱葉春榮主編，同註 6，頁 182。

²⁸ 參閱葉春榮主編，同註 6，頁 183。

依據《慣習調查報告書》記載，鄒族人亦有針對債權及契約相關的行為規範，即債權與契約關係的 einu ，說明如下：

(一) 債權：

鄒族並無債權或債務的語彙。債權因契約或不法的行為發生。債權通常因償清而消滅，又屢有因施惠予以免除而消滅者。此外，鄒族未有抵押保證債權的習慣。

(二) 契約：

對鄒族而言，契約關諸百般事項而立。契約實為物權移轉以及債權發生的重要原因。然而鄒族的契約「不具特定的形式」，只要經過雙方同意即可。由此顯見，鄒族人看重承諾，只要經其同意，即會遵守諾言，並無須白紙黑字記下。

至於動產的所有權移轉必須連同目的物的移交，土地所有權的移轉僅需雙方會同後，明示地界即可。

凡是進行交換、買賣或是贈與物品時，均須經過雙方明確同意該物品的移轉，且須發生移交該物件的行為。賣主須擔保售出物之瑕疵。買主接受物品後，發現若有瑕疵可將該物品退還給賣主，取回貨款，或是換取其他無瑕疵的物品，但必須在短期之內為之。

鄒族的土地借貸係以獵場及耕地為主。耕地借貸時間多為三至四年之間，即連耕期間，且無地租之要求，僅須承借之人於每年收穫終了之時，宴請地主酒食即可。至於獵場，鄒族人若到他人的獵場進行狩獵，要將獵取到的獵物之部分，分與地主。

若是借用衣物、裝飾品、器具等，借用後要儘速原物歸還。若有損傷或遺失時，則須以同質之物賠償。鄒族無附贈謝禮之習慣，僅有借用獵犬時，要將狩獵到的獵物少許部分分給飼主。

在鄒族，出於義務幫助他人，和從事勞役獲得約定的報酬，其用語不同。在幫忙的情形之下，由接受幫助者準備酒食，目的為答謝幫助者的辛勞。但在僱傭的情形下，雇主則必須給予一定的酬勞。²⁹

六、社會體制：

按照《慣習調查報告書》記載，鄒族的部落分散各地，各部落或由數戶、或由數十戶所構成。其中有由單一部落組成，亦有數個部落共同構成一社，每一個社原則都有一個世襲的頭目領導。倘若一個社是由數個部落組成之時，其中必有一個部落為中心部落，即為母社，稱為 *hosa*，該社頭目必居住於該地，隸屬之部落即為子社，受母社管轄。且按照日人小島由道於 1918 年出版的《慣習調查報告書》記述，當時鄒族有四個母社，包括 *luhtu* 社，由一母社及一子社所組成，戶數二十五，人口三百一十人；*imucu* 社，僅有一母社而無其他子社，戶數五戶，人口三十六人；*tfuya*（今特富野）社，由母社及五個子社組成，有五十戶，人口五百九十四人；*tapangu*（今達邦）社，由母社及八個子社組成，有六十一戶，八百一十五人。³⁰以下茲就鄒族社會體制相關的規範分為七點說明，一、社的性質及名稱。二、社域及社民。三、社的統治機關。四、頭目的選定及更換。五、頭目的職責與特權。六、頭目的輔助機關。七、長老會議，分別說明如下：

（一）社的性質及名稱：

社為擁有領土、人民以及統治機關的社會組織，其雛形雖小，然而一個國家所須具備的要件皆備齊，儼然為一個微型王國。統治機關是由世襲頭目代表。社的名稱以母社為主，以達邦母社為核心之社，

²⁹ 參閱葉春榮主編，同註 6，頁 183-186。

³⁰ 參閱葉春榮主編，同註 6，頁 187。

則稱為達邦，特富野社亦同。

（二）社域及社民：

社具有一定領域，稱為社域。社以溪流、分水嶺為界，而與其他社、或其他群族分隔，若無適當的分水線及溪流，則會設置顯著標誌，以明確該社的領域地界。

社的領域與頭目家所有的土地有別，簡言之，社的領域具有公法性質，各氏族的所有土地則具有私法性質。當某一氏族的所有土地跨越兩個社的領域之時，則分別由各社內的同一氏族來管理自社領域內的共有地，並無跨越社的領域去開墾同一氏族土地或狩獵的情形。而侵犯社的領域通常皆是引發社與社之間征戰的原因。

鄒族社民身分的取得與喪失，主要因為家屬關係的變化和住家位置改變。鄒族的社會組織以家族為基礎，是以，某一家族倘隸屬於某一社時，該家族的成員可說皆成為該社成員。再者，倘若親屬關係的變動發生於同一社之內，則社的成員身分不變。但親屬關係的變動，如因婚姻、收養或是其他事由，若是發生在他社或其他種族時之間，則社民的身分則會隨之異動。倘若因住家位置的改變，遷移至他社的領域居住，則這一家族及其家庭成員，皆會喪失原社成員的身分，但卻也同時取得新居住地隸屬之社的成員身分。

鄒族相異社之間的遷入與遷出，須具備下列要件，當他社或其他種族之人，欲遷入鄒族某一社的領域之時，必須先尋求該社有影響力的收容者，且須得到該社頭目的許諾方可遷入。至於遷出，由於各社皆會希望自社擁有更多的戶數和成員，因此自然多不願意有成員遷出，所以一旦得知有本社的成員欲遷離時，皆會極力阻止。但若是當

事人去意堅定，毫無轉圜餘地之時，該社仍會勉強同意。遷出者通常會選擇當年農作物收成之後，隨即攜家帶眷和重要家財離去。

鄒族亦偶有人口失蹤的情形發生。有的人因離社後音訊全無，有的人是因為身犯重罪而逃離。據說，無論失蹤是因為何種原因，失蹤者皆不致喪失該社成員身分。除非得知該失蹤者已經成為他社成員或已經成為他種族之人，並且已無回歸之意時，將會喪失該社成員身分。

社民權，鄒族社成員的社會權利一律平等，成員不因貧富或職業不同而形成身分階級。社民權主要內容包含社民得以任意居住於社領域內的任何地方；得任意使用、處分、收益社領域的私有地；得依個人身分參與公共事務，在此應僅指男子，鄒族婦女並無參公共事務之權利，且亦需要盡相關義務，如從事公共勞役，包含祭祀、修路等、分擔公共費用、服從頭目命令、社內成員須相互支援，共同抵禦外敵。

31

（三）社的統治機關：

別雍西（peongsi）或稱作頭目，為統領社的領域及社民的代表人物，然而長老會議才是社的最高決議組織，長老會議的決議，就連別雍西都不能反對。鄒族的頭目並不是經由選舉或擁戴產生，而是由頭目的氏族成員世襲產生。該家族之長即為當然的頭目。各氏族及家族之長是由家中最有才能以及威望的人出任，年齡順序不是絕對的考量因素，頭目家亦然。

（四）頭目的選定及更換：

按《番族調查報告書》紀錄，仍無從考查鄒族各社設置時，頭目

³¹ 參閱葉春榮主編，同註6，頁188-190。

家族是如何進行並決定的，若有頭目所屬家族皆無人或無能力可接任繼任之頭目職位時，則經由長老會議決議，從頭目家同氏族成員之中，或是從其他氏族之中，選出有才幹及智識之人，並擁戴其成為下任頭目。此後，該家族即成為頭目家族，代代繼承其頭目地位。

就今日觀之，鄒族選任頭目的方式一如往昔。即以現今特富野社頭目為例，現任頭目為前任頭目之同氏族成員，並經由長老會議選任，認其具有能力、智慧與族內威望，始推舉其接任頭目一職。

（五）頭目的職責、特權：

按《番族調查報告書》紀錄，頭目主要的權利包含了統轄權、代表權等。頭目做為社的代表，但遇到戰鬥時，則須由具備 *yuozomu*（譯為番帥）資格者做為該社征戰時的統帥，而頭目不必然成為征戰時必然的統帥，亦即頭目若不具有番帥的資格，縱然身為頭目也不得成為部落征戰時之指揮。頭目有權命令並使役社內成員從事公共事務，社成員若違背頭目命令，或破壞本族習俗之時，頭目對其有懲戒權。頭目有權同意或拒絕他社或其他種族之民遷入本社領域之內，反之，亦有權同意或拒絕社內成員遷離。頭目身負保護社內成員、維護社的領域義務。若遇外敵來犯，頭目須設法抵禦敵人的侵擾。

頭目對外代表該社，具代表地位。現今時勢及社會環境變動，頭目對外雖仍具有發言之權，然比較近似一社代言人的角色，社內的重要事務決議，主要皆由長老會議共議後，由頭目宣達決議內容。

鄒族頭目看似擁有很大的權利，但並非毫無節制。凡是遇到重大事件，頭目也不會擅自作主，必定會事先徵詢重要長老的意見，或召開長老會議共同商議決定。此外使役或懲戒社內成員，目的皆是為了

維持社內秩序及維護社的利益。頭目不得濫用權利，否則長老會挺身而出勸諫，若是頭目仍不改作風，恣意妄為的話，社內成員必定會團結一致反抗，迫使頭目知其過失並做改進。昔日，特富野社和 luhtu 社就曾經發生過該社頭目被社內成員推翻的事件。

頭目的特權為一社之長，備受尊崇、禮遇，於飲宴中由頭目先行斟酒，行走時亦會禮讓頭目先行。頭目家雖然已有本姓，家屬皆以別雍西 (peongsi) 加在他的名字之後來稱呼頭目，頭目亦默然許可。頭目家及同氏族可以早一兩天舉行播種小米及收割儀式，其他氏族需要在其舉行後前述祭儀後，方能舉行。頭目冠戴一種軍帽，以彰顯其身分。

然而除了上述特權之外，頭目與其家人並無其他異於族人之處。鄒族的頭目無權徵收稅賦，無權使役族人張羅頭目生計。頭目家也如同社內各家族，需要自行耕種田地、到獵場狩獵以維持生計，所穿服飾亦同社眾相同。

(六) 頭目的輔助機關：

按《番族調查報告書》記載，鄒族社內有兩種輔助頭目的政務單位，一為母社處理一般事務的族內長老。另一為協治理子社之人，該人或為頭目家的近親氏族，或為有能力的社眾。長老的資格和人數不定，原則上為各氏族一至兩人代表，長老的選任，各社之中亦無慣例可循，且皆不經過任命程序，而是從族人之中具有戰功者，如番帥或勇士等，或有才幹、威望者擔任。久而久之成為頭目諮詢重要事情的對象，並受到社眾的敬重，最後才能被尊稱為長老 (mameoi)。

長老主要為頭目的諮詢對象，諸如與他社或其他種族採取和平或

征戰的決定、向官方的請願以及是否該接受其裁決、或其他各樣重要事項的決定等，皆會徵詢長老會議意見。在某些特定的政務上，尤其是受到頭目委託時，長老便是頭目的執行組織。頭目欲平息兩方之爭、或欲懲戒罪犯時，亦多委由長老處理。在社舉行祭典時、修路時、庫巴的設立等公共事務上，多由長老從旁輔佐頭目。

（七）長老會議：

按《番族調查報告書》記載，當社內發生重大事件之時，如對他社或其他種族發動征戰、割讓社的領域等，頭目不僅徵詢重要長老意見，亦會召開長老會議，以聽取各方意見。長老會議的組成係由各氏族推選出一至兩位長老代表。長老會議在母社的庫巴舉行，若非緊急要事則不會特別召開會議，而是利用全社社眾聚集母社，共同祭祀之際召開。長老會議的決定視為社的法律，具有必須普遍遵行的權威性，即使是頭目亦不得任意擅自廢止或修改。³²

七、習俗及裁判：

按照《慣習調查報告書》記載，鄒族須遵守有關習俗的 einu 與裁判的 einu ，亦有相關紀錄。以下茲就鄒族習俗相關的規矩分為三點說明，一、習俗。二、不法行為及其制裁。三、裁判，分別說明如下：

（一）習俗：

鄒族針對祭祀、親屬關係、財產問題及其他事項，各社皆有其傳統的 einu ，賴以維持社內秩序並附有罰則，違者應受相當的制

³² 參閱葉春榮主編，同註6，頁190-193。

裁。雖皆無文字紀錄，然而鄒族人都必須謹守相關的規矩。

（二）不法行為及其制裁：

按照《慣習調查報告書》記載，鄒族的ㄟ努(einu)、禁忌(peisia)，不論違犯者是否是故意為之，只要是侵害他人的生命、身體、財產、名譽、違犯傳統慣習、禁忌者，都需要對受害者或其氏族負責，並受到相應的制裁。

不法行為之罰則僅止於當事人，不連坐其親屬。但是因為鄒族財產為一家共有的制度，土地所有權為同一氏族所共有。因此，若是因為當事人不法的行為必須付出贖價時，則同家或同氏族勢必需要共負其責。

至於年幼者、白癡或瘋癲者，對其所犯之罪不予追究。家畜傷人時，受害者視其為災難而不敢對其飼主索償，但飼主卻可以因此理由，殺死該家畜。

鄒族對不法行為採用的罰則有毆打、斥責、格殺及支付贖價等四種處罰方式。毆打為部落集會時由頭目命令長老執行；斥責由頭目親自面責或讓長老為之；贖價為頭目和長老協議後，決定贖物或贖款的種類或數額，再命令加害者支付給受害者；至於格殺的刑罰，日治時期各社部落幾乎都不採用。

對於生命侵害之罰則，由頭目、長老在場斥責並毆打犯人，且命令其賠償一定範圍土地給遺族。若是誤殺，則僅命令當事人賠償土地。至於對於財產的侵害，凡是竊取他人之物者，受害者可對其斥責、毆打。放火燒毀他人之房屋或田野者，其罪遠勝於殺人。由頭目及長老斥責、毆打，命令其賠償土地。侵害他人獵場場域者，則命令其繳納

部分獵得之物，向該地主謝罪。

針對貞操的侵害，為夫者可以殺傷姦夫姦婦，然近年已幾乎無此類情形。在集會時，由長老或丈夫毆打、凌辱姦夫，此時若姦夫反抗丈夫，則社眾皆會助丈夫一臂之力，圍打姦夫。若是私通人夫，僅由頭目或長老訓誡之，不做制裁。無配偶之男女私通，各部落均不予處罰。若是強姦者，被害者的父兄得以毆打、凌辱強姦者。

（三）裁判：

按照《慣習調查報告書》記載，鄒族之間的各式各樣紛爭，都可以透過兩造之間的直接談判，或經由第三者的出面調停獲得解決。至於針對重大事件，則由頭目或受敬重長老裁判，使兩方得以和解。當鄒族族人對於某人有所含恨時，在平時都善於忍耐、隱忍，絕不表現在言行舉止之中。直到宴會之時，就會發洩出來，透過指責、辱罵對方。對方若信服，則此事就此打住，若抗辯則起而毆打，此時如果對方不反抗，打人的一方還會主動釋出和解。對方若接受所釋出的和解，則雙方袒胸暢懷，一吐心中過去的不快，該解釋的，該謝罪的一併處理，並互相約定前嫌盡釋，建立新的友誼。杯酒言歡後，將所有過往的一切不滿、恨意皆一筆勾銷。但是若有一方堅持不讓，表示欲爭論到底之時，則另一方可採取的態度僅有兩種，一為正式的打鬥。另一為收回和解的建議，隨即告辭，離開宴席。

頭目或是長老或其他第三者有時亦會挺身而出，出面調停，比如前者看到雙方正在爭吵，或是接受其中一方之委託時。又比如加害者不答應受害者之索賠時，一方可以訴求頭目或長老請求幫忙。但是無論如何，頭目或長老都必須充分聽取雙方的意見之後才做判斷的決

定。該賠罪或是該賠償的，都必須依照裁判的結果負起應負之責，並且告誡爭執的雙方，從此時起必須要和好，酌酒使雙方合飲，象徵至此以後，雙方須撇棄心中不滿，盡釋前嫌。



第三章 男子聚會所庫巴介紹

第一節 庫巴的主要建築結構與意義

阿里山鄒族的男子聚會所庫巴 (kuba) 是母社特有的建築，與其他子社有別，子社是無法自己建立庫巴的，僅有母社才能建立。子社雖亦有可供部落男子聚會的地方，但僅能稱作 huhu，做為子社部落成年男子平日聚會及夜晚入宿之用，至於重要的祭儀進行，皆在母社的庫巴舉行，子社亦必須派族人代表回到母社參與，並接受同一氏族族人的接待。

現今鄒族庫巴的建築，僅存在於特富野及達邦兩個部落，建築的外觀從日本學者調查記錄以來至今，多有變化，然一般而言，鄒族男子聚會所庫巴，原則上皆建造於部落的中心位置，為長方形干欄無壁建築，按照王嵩山的記載：

庫巴屋頂鋪覆五節芒茅草，以直徑二十公分左右的原木為柱，中間兩根為中柱，屋面為長方形，縱深兩面為出入口，東向為正門，以木梯上下。據一九一五年所記載之資料，達邦社的男子會所面積約十平方公尺，離地約一點六至二公尺，以木梯上下。前是木板，後是籐床，四週無壁，火塘為一點六公尺見方，位於男子會所中央；傳統火塘 (bubuzu) 應保持晝夜不斷。其上方有藤，竹所做的棚架，火塘左側放置如舟形的藤編簍子放置頭骨、金草在左右兩端石上生長。³³

依照現今特富野男子聚會所的規劃，前有一個廣場，廣場中央有一火塘，廣場左方前側種植赤榕樹 yono (為鄒族神樹)。庫巴前方左右兩側各種植一株木槲蘭 fiteu (為鄒族神花)，屋頂上方左右兩側亦

³³ 參閱王嵩山，同註 9，頁 68-69。

有種植兩株木槲蘭。在龐凱駿《庫巴鄒族文化核心》裡詳細講解了庫巴建造流程：

在庫巴興建過程中，使用大量的藤皮，濕的藤皮網綁建材，待乾了之後會自然緊縮，因而讓庫巴建築結構極為穩固。庫巴前後均有木梯，供人進出，架高地板以木板平鋪，靠近後方出口處則鋪以藤條床。四周立柱之間以較細的圓木為欄杆，與立柱以藤皮交錯編織，散發工藝之美。已故特富野前頭目汪念月認為，庫巴高架建築有多項優點，一來可以防止下雨淹水、躲避野獸蟲蛇，二來可充分通風，去除來自地面的濕熱，功能性絕佳，凸顯鄒族祖先高超的生活智慧。³⁴

庫巴現今內部的空間已較往昔擴大許多，約略可供三十人躺臥或五十、六十人坐下。庫巴內部中央的火塘係從地面以岩石不斷往上堆砌建造而成，室內主要有入口左側的敵首籠及火具籠及火塘旁兩顆圓石，火具籠內放置有火具袋、盾牌和護身符 *fuku'o*（是用山芙蓉皮剝製後再染成紅色）。在王嵩山《過去就是現在：當代阿里山鄒族文化形成的架構》此書有提到：

對於鄒族人而言，庫巴內儀式器物的神聖性預定戰爭的成敗，戰爭的成敗等同於男子聚會所庫巴的存廢，鄒族聚落的興亡又決定個人的存歿，正因為如此上述事務因而取得象徵涵義，這個象徵涵義更表現在鄒族人的空間觀念上。³⁵

鄒族男子聚會所庫巴主要結構各自代表的象徵意義：

一、火塘 (*pupuzu*)：設置於庫巴的中央（圖四），鄒族人認為火塘內的火是天神哈莫 (*hamo*) 賜與族人的，象徵著族人的生命之火，

³⁴ 參照龐凱駿，《庫巴鄒族文化核心》，原住民族季刊，冬季號，頁 52，2011 年。

³⁵ 參閱王嵩山，同註 9，頁 70-71。

終年不熄。特富野現任頭目汪義福也說過，人活就是要火，因為早期起火並不是那麼簡單容易的事情，所以庫巴跟祭屋的火都不會熄，不管是吃飯或取暖都會需要用到火，火它不只具有象徵性，也有其實質功能性。

二、敵首籠 (ketpu no hanhu)：係以藤草編成，懸掛於庫巴入口左側 (圖五)，傳統上是鄒族戰士出征凱旋後，放置已接受安魂的敵人領袖首級及毛髮之處。然而因為征戰的傳統慣習已於日治時期被禁止，並隨著現今部落觀念的改變，現已將敵首籠與火具籠合併為一，其內有盾牌、火具袋以及護身符。

三、聖石 (taucunu ci fatu)：置放於火塘旁一側，特富野庫巴內有兩顆圓石 (圖六)，相傳曾有對父子去到溪邊捕魚，父親抓到魚後，請孩子看守著，那位父親再往其他地方捕魚，回來時卻發現孩子失蹤了。過了數年，有一天部落長老們於庫巴聚會時，突然從天落下圓石、也落下予與盾牌，最後有一位青年從天下降，告訴族人說，我就是之前失蹤的那位小孩。之前被帶到天上學習了各式各樣的知識，後來教導族人各種生活的技能以及祭典儀式的進行等等。部分的長老提及圓石代表的涵義是戰神 (i'afafeoi) 佑助族人的標誌，平時用來砥礪族人勇士³⁶。

四、木槲蘭 (fiteu)：放置於庫巴前左右兩側及屋頂兩側 (圖七)，是鄒族的聖花，傳說木槲蘭是天神的配飾，鄒族人視之為神花。鄒族人相信 mayasvi 祭典時，將木槲蘭戴在身上，可以做為天神識別族人的印記。³⁷

³⁶ 參閱依憂樹·博伊哲努 (浦忠勇)，《台灣鄒族生活智慧》，常民文化出版，頁 47-50，1997。

³⁷ 參閱許雅芬等撰文，《與山海共舞原住民》，秋雨文化事業股份有限公司出版，頁 40-41，2002。

五、火具籠 (*ketpɔ no pupuzɔ*): 內放火具袋, 勇士出征或狩獵時, 從中取出火具袋和芙蓉籤條祈求平安。另外對於部落有特殊功勳的族人, 在他死後, 族人會將他的火具袋放置在會所裡, 用以表示永遠懷念之意, 這同時也代表著族人最大的榮耀。³⁸

六、赤榕樹 (*yono*): 赤榕樹為鄒族人的神樹(圖八), 舉行 *mayasvi* 祭典時, 先經由迎唱神曲迎接戰神 (*i'afafeoi*)、與司命神 (*posonhifi*), 其會沿著修整過的赤榕樹降下, 神樹代表著天梯之意, 再由此進入男子聚會所內³⁹。特別一提的是, 在舉行貢祭獻豬儀式時, 鄒族男子會舉刀將獵刀上的豬血抹至樹葉⁴⁰, 再接著由幾位鄒族的男子爬到赤榕樹(即神樹)之上(圖九), 去修剪其枝, 再把多餘的樹枝砍掉, 僅留下三枝樹枝, 各分別指向庫巴、汪氏家族與石氏家族的祭屋。祭屋為五大氏族各自擁有, 是供奉鄒族小米女神 (*ba'eton'u*) 處所, 主要用於 *homeyaya* (即小米收穫祭) 舉行之場所。⁴¹

七、山芙蓉護身符 (*fuku'o*): 在祭典時鄒族男子會將其配戴置身上, 做為護身符, 用來防止惡靈侵擾。(圖十)

³⁸ 參閱達西烏拉灣·畢馬,《台灣的原住民—鄒族》, 臺原出版社, 頁 76-77, 2003。

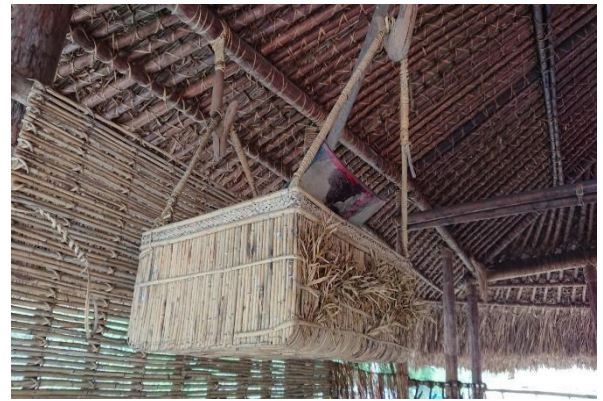
³⁹ 參閱鄒族特富野社 *mayasvi* 活動流程, 嘉義縣鄒族庫巴特富野社文化發展協會印製, 頁 3。

⁴⁰ 豬血抹至樹葉: 據鄒族文史工作者高德生解釋, 其動作是用來誘神。

⁴¹ 樹枝指向: 指向庫巴的樹枝, 是為了引領神進入會所, 而其他兩枝分別指向汪家及石家, 是代表這兩家族都有領導過部落。



(圖四) 特富野庫巴內火塘



(圖五) 庫巴內敵首籠及火具籠



(圖六) 特富野庫巴內的兩顆聖石



(圖七) 兩旁階梯出入口皆種植神花



(圖八) 特富野庫巴前鄒族神樹



(圖九) 鄒族男子砍神樹修剪天梯



(圖十) 特富野現任頭目汪義福，盛裝的頭目將山芙蓉護身符綁在獵刀帶子上。
資料來源：(圖四) 至 (圖八) 鄒族特富野青年陳家和攝影。
(圖九) 至 (圖十) 臺東卡地布卑南族青年 Varnvan mavaliw 攝影。

關華山在《傳統 kuba 的樣貌、意義再論與「鄒族文化自然中心的營運」》一文中，提到他認為「火」對於鄒族來說是特殊且重要的「道具」。鄒族族人對火非常注重，在鄒族生活日常以及重要儀式中，火常以火塘的方式出現。此外，鄒族男子在狩獵以及出征時，所配戴的火具袋和紅色的山芙蓉護身符，兩樣物品平常都放置在庫巴或者是家屋裡，並且需要將火塘裡的火保持在永不熄滅的狀態下。根據關華山的觀察，它發現到許多傳說故事中，剽悍的鄒族男子在與敵人打鬥時，會被描述成發出火光及亮光，讓敵人無法防禦。從這邊可以看出「發出火光及發亮光」是形容鄒族勇士靈力非常強烈。

根據觀看鄒族祭儀 mayasvi 的經驗裡，鄒族男子亦身穿紅色外套，以及上述提及的紅色山芙蓉護身符。而「火」與「光」兩項元素皆可與「紅色」相互連結，由此可以發現火除了實質功用外，其紅色顏色代表鄒族生命力及血液，並提高士氣等意象。⁴²

⁴² 參照關華山，《傳統 kuba 的樣貌、意義再論與「鄒族文化自然中心的營運」》，臺灣原住

第二節 庫巴相關的儀式、神祇與內涵

一、mayasvi 祭典：mayasvi 對鄒族人而言是最神聖及重要的祭典，目前由兩大社，達邦社以及特富野社來舉行。對族人來說，舉辦 mayasvi 是感謝眾神及祖先的庇佑祭儀。至於來年的 mayasvi 是否要舉辦，則是要看在當年度八月份舉行的小米祭（homeyaya）結束後，再由部落長老會議討論決定，明年是否要舉辦 mayasvi。其順序是先決定是否要舉辦 mayasvi，之後才會另外討論舉行時間。

庫巴（kuba）即鄒族男子聚會所，只有此部落的男性鄒族族人才可以進入，非該部落鄒族男子及女子皆無法進入。在鄒族人的觀念裡，該部落（即社之意）擁有庫巴（男子聚會所）並且能夠舉行母社、子社族人共同參與之祭儀的社群，才有資格稱為母社。

在 1977 年，特富野部落的庫巴曾經遭遇祝融之災，庫巴全部燒毀，特富野因此停止了有關庫巴的相關祭典儀式，在經過整修後，一直到 1987 年才又重建完成，並且恢復相關祭儀，從這就可以看出庫巴在文化上有相當的重要性。⁴³

阿里山鄒族母社（亦有學者稱大社）共有兩個，一為達邦部落，另一為特富野部落。達邦部落母社包含四個子社（亦有學者稱小社），分別為里佳部落、茶山部落、新美部落及山美部落；特富野部落母社則有兩個子社，分別為樂野部落、來吉部落。建置在母社（大社）的男子聚會所庫巴是部落的象徵，而其子社（小社）因為沒有庫巴，所以沒有權力獨立做出任何決定，不管是在教育、經濟、宗教儀式以及軍事等，都必須仰賴母社。⁴⁴

民族研究學報，第三卷第一期，頁 35，2013 年。

⁴³ 參照關華山，〈阿里山鄒族男子會所 Kuba 的重構與變遷〉，臺灣史研究，第十三卷第一期，頁 177，2006 年。

⁴⁴ 參照王嵩山《鄒族》，三民書局，69 頁，2004 年。

庫巴（男子聚會所）是鄒族部落裡，具有軍事、教育、行政性質等多功能的地方，在早期，還沒成家的鄒族男子都必須共同夜宿庫巴，跟隨族裡長老學習各種征戰、狩獵技能，瞭解、熟悉部落歷史與必須遵守的規矩等等。庫巴也是鄒族重要的精神象徵。庫巴為眾神降臨之處，因此許多重要的祭典儀式都在此舉行。庫巴也就成為鄒族人心中最神聖、不可侵擾的聖地。

在過去，庫巴中央的火塘被視為神聖之火，終年燃燒不斷，鄒族人相信此聖火是天神哈莫(hamo)所賜，亦代表著族人的生命之火。

神花木柵蘭(fiteu)相傳是戰神(i'afafeoi)帽子上的飾物，參與mayasvi祭典的男子，穿著族服、配戴皮帽，並插上木柵蘭。主要是做為戰神辨識的標記（在皮帽側邊插上神花作為戰神辨認的標誌），而且佩帶的方式因各氏族而異，鄒族男子佩戴山芙蓉(f'ku'o)皮製的護身籐條，以防惡靈在祭典時侵擾，確保祭典儀式能夠順利進行。

在庫巴屋脊和階梯兩側都種有神花木柵蘭，需要經常注意神花的生長情形，如果神花枯萎或長得不好，都是mayasvi是否舉行的重要指標之一。引述鄒族文史工作者高德生所言（現為嘉義縣鄒族獵人協會理事長）：

鄒族最重要的精神與價值並非儀式過程本身，而是儀式傳達的目的。傳統的神靈觀奠定了族人的精神信仰，以禮(einu)為主、禁忌(peisia)為輔，建構了完美的社會秩序。儀式則是透過特定的場域、特定的物品、或歌、或舞來傳達對神靈的感恩與祈求，這才是鄒族文化所追求的核心價值。

戰祭(mayasvi)舉行時所祭的神為戰神(i'afafeoi)、司命神(posonhifi)，其祭典儀式和歌舞，都與這兩位神靈有關。特富野現任

頭目汪義福特別提醒，*mayasvi* 並不是邀請天神（*hamo*）到來，因早期 *mayasvi* 的儀式是針對到外出征以及凱旋歸來所做之儀式。以下介紹 *mayasvi* 主要的神祇：

（一）戰神（*i'afafeoi*）亦可稱作為「軍神」，出征戰場時鄒族男子的守護神，給予鄒族勝利之神。

（二）司命神（*posonhifi*）：為掌管生命之神。

（三）天神（*hamo*）：天地萬物最高主宰者，人的創造之神。傳說天神雙手搖著楓樹，從楓樹上掉下來的果實，便成了鄒族人的祖先。接著天神又搖了茄冬樹，掉下來的葉子成為了漢人的祖先。關於鄒族天神造人故事，有很多種版本，這是其中之一的版本。

近年來鄒族 *mayasvi* 舉行的意義及目的即為傳承與凝聚。傳承是為了能保留祖先所傳承下來的文化傳統祭儀，並希望透過每年的舉行，加深族人記憶並強化族人們對自身文化認識與認同，才能延續保有族人的傳統。凝聚是藉由族人們為 *mayasvi* 祭儀的舉行共同參與，包含了事前準備、儀式中的參與及事後檢討等，透過實際的參與行動，體悟及加深對族群文化的向心與凝聚。

有許多的鄒族族人對於參加祭典儀式的心態，都是盼望能夠在儀式之中去找到在早期年代的那些令人懷念的記憶。在浦忠勇、闕河嘉的〈當代鄒族戰祭的意義——一個後殖民的解讀〉文中有提到，鄒族部落長老常常提及：「想恢復傳統的祭典儀式，就必須讓鄒族人知道自身過往的歷史」。因此恢復、保存傳統被視為對參加祭典的一種盼望和目標。⁴⁵

⁴⁵ 參閱浦忠勇、闕河嘉，〈當代鄒族戰祭的意義——一個後殖民的解讀〉，臺灣原住民族研究學報，第1卷第4期，頁85，2011。

2011年10月25日，鄒族 mayasvi 獲文建會（現為文化部）指定為重要民俗文化資產。這也是臺灣第一個原住民祭典儀式成為國家重要民俗。為了讓更多人真正了解鄒族文化，經部落長老會議討論後，決定如常舉行 mayasvi。對族人而言，儀式不等於活動、不等於表演，而是莊嚴神聖的。

二、mayasvi 祭儀程序－以特富野部落為例

在祭典正式開始以前，在要舉行 mayasvi 的前幾天大家就要開始進行準備活動，像是男子負責庫巴的修繕，而婦女們開始在各自家族的祭屋裡去準備祭品，在祭典會用到的祭品有糯米糕、小米酒等，男子要將通往獵區路徑（出征之路）除草，象徵出獵、出征順利。利用這個機會，長輩們也會趁機教導年輕一輩的族人，要如何去進行祭典儀式的前置作業。⁴⁶

鄒族特富野 mayasvi 大致可將正典分為六個階段，即迎神祭、團結祭、送神祭、路祭、家祭以及結束祭，由此可知 mayasvi 並非一單獨儀式，而是由眾多儀式組合而成的祭典。另外當年度的 mayasvi，如有頭目家族的幼童初次參與，便會會同其他氏族的孩童，舉行初登會所儀式。

（一）迎神祭：

參與祭典儀式的鄒族男子，會到庫巴穿著傳統服。盛裝完畢後，再由頭目別雍西（peongsi 意指蜂王）帶領族人，把庫巴中央火塘的火，傳遞到廣場中央的火塘，再接著舉行貢祭獻豬、修剪神樹（yono

⁴⁶ 參閱依憂樹·博伊哲努(浦忠勇)，頁 61。

即赤榕樹)⁴⁷、唱迎神曲來迎接戰神(i'afafeoi)與司命神(posonhifi)，之後參與祭儀的族人男子才會再次回到庫巴裡。

(二) 團結祭：

在庫巴裡，由長老指派族人到各氏族⁴⁸祭屋('emoo no peisia 即禁忌之屋)門前，插放神花木槲蘭(fiteu)，之後再到各氏族祭屋去拿取肉、糯米糕、酒等物品，再回到庫巴將物品交給長老，長老將三樣物品摻合在一起後，再分給參與祭典的族人們，由此代表著團結的意味。此外初登會所、誇功頌、成年禮等儀式皆在庫巴內部舉行。

1.初登會所：剛出生約滿週歲的男孩，由母親帶往祭典廣場，再由孩童的舅舅(或父親)抱上庫巴，並以一小杯米酒代為祝神。經此儀式後，便可受到神的祝福，並成為真正的鄒族人。女孩則是在祭屋裡進行該儀式。

2.誇功頌：先由一位領頌的族人唸誇功頌文，接著再由全體族人複頌，誇功頌全程皆以蹲姿進行，歌頌祖先英勇戰功，以鼓舞士氣。

頌文主要內容是細說先人們征戰的過程，曾經走過的地方、欲前往的目的地、曾經的居住地，還有接觸過的人事物。頌文的內容，可以說是口述歷史紀錄的證據。儀式後，長老會勉訓大家，鼓舞族人士氣。

3.成年禮：鄒族的成年男子在庫巴裡進行儀式，由長老訓勉並鞭打參與成年禮男子的臀部，再為他們戴上皮帽，並給他們喝少量的酒，象徵今後在部落裡要承擔起更多的責任。

⁴⁷ 依據族人口述說明，修剪神樹的意涵：係指神樹是神進入庫巴時的天梯，族人修剪時會留下三根細枝，分別指向庫巴、汪家及石家，象徵著傳統大社氏族的興衰及領導家族的更替。

⁴⁸ 各氏族係指特富野五大氏族，包括汪家、陳家、石家、高家以及杜家等五大氏族。

（三）送神祭：

與祭者從庫巴會所內移至祭典廣場，族人圍成半圓形，以逆時針走唱方式吟唱送神曲，恭送戰神。之後唱戰歌時，由汪氏家族及石氏家族各派一位婦女代表，手持從該氏族祭屋取火的火把進入廣場，象徵著氏族之火與庫巴之火合而為一之意。隨後其他的鄒族婦女才能加入儀式隊伍之中，在前述兩個氏族的婦女尚未持火把進入廣場之前，其餘婦女皆不能參與。

再此之後再唱一次送神曲，恭送司命神（*posohifi* 掌管壽命之神）返回天上。唱完後大部分的男子回到庫巴裡面準備路祭，並留下部分男子帶領婦女繼續吟唱祭歌。

（四）路祭：

特富野社在若干年前就沒有舉行路祭。但是達邦社舉行 *mayasvi* 時至今仍有路祭的儀式。

（五）家祭：

參與儀式的男子，由頭目帶領到各氏族祭屋，這是象徵神賜予的力量與祝福延伸到各氏族。參與的隊伍之後會停留在高家祭屋稍事休息，並在喝完高家氏族所準備的小米酒後，便返回庫巴。

家祭結束後，族人返回庫巴途中，參與祭典者會各取兩支五節芒草，回到庫巴，並請舅舅或者長輩進行驅邪的動作。正典到此告一段落。

接續著進行歌舞祭，族人不分男女老少，手牽手在長老引領之下，合著舞步，歌頌戰神及祖先英勇事跡。傍晚時，族人會再次回到祭典

廣場，繼續進行歌舞祭。此時，歌舞祭開始後，必須持續到隔天天亮時方能休息。於此期間歌聲不能斷、火更不能熄。

隔天早上，族人會在家休息，直到隔天傍晚才再次聚集到廣場繼續吟唱祭歌。此時歌舞祭需延續到近午夜十二點時結束。

(六) 結束祭：

歌舞祭結束後，頭目會再次帶領參與祭典的男子，再次唱詠迎神曲和送神曲，此時 *mayasvi* 祭典正式結束。



第四章 庫巴對鄒族社會的意義與作用

第一節 庫巴與鄒族的牽絆

鄒族有了庫巴，才開始有了部落。庫巴建構了族裡社會運作規範，也讓鄒族傳統社會結構和文化價值得以保存。各氏族分支而出，但仍對中心表達完全效忠與服務，展現鄒族人強調共識的基本價值觀念。⁴⁹

已故特富野前頭目汪念月強調著祖先代代口耳相傳的歷史精神。

每個鄒族男人一生，均與庫巴緊緊結合，以前如此，未來也應該要如此。鄒族男人出生滿周歲就會由氏族長老或舅舅抱進庫巴，參與初登會所禮，在鄒族族人們擁簇下以小米酒給予祝福，讓戰神認識這個生命，期許他未來成為鄒族勇士，承繼保護部落的神聖任務。⁵⁰

鄒族庫巴與部落及氏族的發展與沿革，和其他臺灣原住民族有非常大的不同，庫巴的建立並非與年齡階層有關。在早期的鄒族社會裡，庫巴是由某一氏族來建造的，將庫巴當成氏族間的活動及精神中心，以特富野部落的梁氏家族為例，梁氏在現今的特富野建立庫巴時，杜家也曾到 yisikiana 伊斯基安娜（地名）建造男子聚會所庫巴，爾後又搬遷至較南邊的山美部落。從這些遷徙歷史可以發現到庫巴原來的初型，是以庫巴作為開墾地所有權的象徵以及血緣關係認同具象化等功能，其中領導者當然是以一氏族之族長為主。

隨著時間，庫巴除了氏族本身繁衍下來的後代外，漸漸地從單一氏族轉而擴大到氏族與氏族之間的發展，透過招攬使更多其他氏族的

⁴⁹ 參照龐凱駿，同註 34，頁 51。

⁵⁰ 參照龐凱駿，同註 34，頁 51。

族人加入，或者也有氏族自動投靠加入，在時間的推移之下已經從原本的單純氏族進而轉變成有規範及融合的部落社會。⁵¹鄒族文史工作者高德生說道：

特富野在初期剛要在此凝聚成為部落時，當時的梁家分別依序邀請高家、汪家、石家、杜家，他們邀請的方式是以一杯水為媒介，當梁家將水杯交向對方家族，如果對方接受了那杯水，接受水杯一方會先回到家屋，取家屋之水來回敬梁家，兩造彼此接受後，就開始談論下一步。當時梁氏家族就找了一處，挖了一個平台，幫高家加蓋了房子，而高家就是當時第一個被邀請至特富野社的家族。⁵²

現任原住民族委員會副主任委員汪明輝在敘述鄒族遷移史時，曾歸納出古早期：

每一個遷移的氏族或亞氏族皆有庫巴男子集會所，做為實際活動中心。所有該氏族或亞氏族的政治、軍事、經濟及宗教事務及日常生活皆以庫巴為其運作場所，屬於該氏族的成員皆以亞氏族為單位在庫巴四周建立其家屋。因此庫巴為該氏族之領域和聚落的中心，而每遷一地，便在該地建築成這樣的聚落模式，庫巴事實是成為氏族之象徵建築物，也是了解鄒族聚落發展的重要指標。

⁵³

因為高山上不像平地一樣地域寬廣，其不論住宅甚至是耕地都有所限制，當人漸漸多起來時，族人紛紛會往外地去開墾新的地域，而這樣的行為，也形成了現今的母社（大社）以及子社（小社），一個母社擁有其他的子社，子社就是由母社出來開墾的鄒族人所建立的部

⁵¹ 參照王嵩山，《阿里山鄒族的社會與宗教生活》，稻香出版社，頁 80，1995 年。

⁵² 筆者詢問鄒族文史工作者高德生有關特富野部落起初發展的歷史時，其談及這一段故事。

⁵³ 參照關華山，註 43，頁 157。

落，在這個母社與子社的關係裡面，他們共同擁有一個領導人，也就是頭目別雍西（peongsi），母社跟子社之間視為一體，所以當母社有重大的祭典儀式時，例如：小米播種祭（miyapo）、戰祭（mayasvi）、小米收穫祭（homeyaya）等，子社都會回來一起參與。其關係就像是以母社為中心，並且以向外輻射發展出來的結構，支撐全體鄒族人之間的社群關係，並呈現出以庫巴為其部落中心的型態。

在鄒族部落內的組織，例如庫巴男子聚會所、氏族祭屋、母子社間的關係等，由此可以看出鄒族人對特定指標性、中心所產生出來的強大且堅固的文化認同價值。⁵⁴以特富野為例，母社特富野社包含子社：來吉社和樂野社，在每年二月的戰祭（mayasvi）及八月小米收穫祭（homeyaya），子社都會回到母社特富野來參與祭典儀式，利用這個機會母社與在他處子社生活的族人聯繫，藉此與平日較不常見的族人相見，從此舉動可以瞭解鄒族族人之間情感是非常的緊密。

代表部落的頭目家族之姓氏稱之為別雍西（peongsi），字義原為樹根、蜂王，也可用來指稱眾人圍繞的中心人物或眾人中有才幹之人（例如鄒族人對漢族人的領導者也可以稱為別雍西 peongsi）。鄒族人在日常決策中，更表現出對中心領導人物認同與支持的強烈情感趨向，成為鄒族社會結構原則互補的文化價值基礎。

由此可見，鄒族男子聚會所庫巴，可以作為一種象徵，並經歷不同階段的象徵意義及功能，一剛開始，庫巴的建立是以血緣關係為基礎，以此作為氏族領袖象徵其土地所有權（hupa）的宣示性建築。然而，隨著時間的流動，部落的發展從單純的單一氏族，漸漸發展成數

⁵⁴ 參照王嵩山，同註 51，頁 81。

個氏族共同建立一個部落時，庫巴與鄒族族人的關係依舊存在。⁵⁵

鄒族傳統上以庫巴為主的相關祭儀、長老會議、狩獵等事務上皆以男子為主，而鄒族女子的參與程度，原則上若非禁止就是作為輔助、協助的角色。針對女子禁止進入庫巴，有一種說法是因為早期庫巴做為鄒族男子戰鬥訓練、教育等地方，比如訓練摔角、狩獵時，動作較大，且有相關的武器，如獵刀、矛、弓箭等，較為危險，故禁止女子登上庫巴其實是為了保護女子，避免其受傷。此外庫巴內尚有敵人的首級，屬於較為血腥之處，擔心女子受到靈的侵擾。

雖然原則上禁止女子進入庫巴，然而倘遭遇緊急事件，如敵人來襲之時，部落內的老弱婦孺即可從庫巴後方進入避難，甚至是與庫巴共存亡。

第二節 庫巴的過去與現況

庫巴在進入現代國家後，其社會結構及型態，已從一開始的功能性轉化成為社群性的象徵，例如曾以經濟、教育、政治、軍事為中心的庫巴，已經變成在當今部落裡具「認同核心」的重要精神價值，每年 mayasvi 皆會在庫巴舉行其重要祭儀。庫巴的存在是做為母社的部落象徵，部落社群的存在或終結，皆可以從有無庫巴來作為其判斷標準。⁵⁶

物換星移，早期傳統的部落社群政治結構、文化、宗教、生活以及社會制度等模式，皆因為受到漢族文化、現代文明以及國家體制如巨大洪流一般，撞擊並且無法反抗的持續推進，進而改變傳統文化，

⁵⁵ 參照王嵩山，同註 51，頁 81-82。

⁵⁶ 參照莊世瑩、張振松，《回家·回部落》，文化部文化資產局出版，頁 38，2014 年。

使之做了許多大幅度的調整以及改變。

在鄒族族人記憶中那熙熙攘攘的庫巴，現今只能透過回憶裡來想起庫巴的風采和樣貌。但在族人的努力之下，庫巴在這歷史的巨大洪流中，並沒有因此消逝，而是以堅挺的樣貌繼續將其價值展現出來。而今，庫巴仍然是鄒族族人的文化核心以及精神象徵，也伴隨著祖先的智慧 and 氏族間的血脈。不管是從前甚至是以後，庫巴依舊會伴隨著族人們持續往前。庫巴是祖先留下來給我們的文化核心及精神象徵，往後我們也會努力地維護以及學習，讓它繼續傳承下去，使鄒族人的精神永久不滅。⁵⁷

值得一提的是，庫巴此傳統建築是目前在臺灣原住民族群之中，少數能夠完善保留完整制度，且繼續有功能作用的傳統聚會所建築。

因應時代快速變遷的洪流，臺灣有許多原住民聚會所建築已從原本與生活、祭典的密不可分，到現今的名存實亡，而鄒族人卻將祭儀部分內容更改，並持續進行，依舊能夠保有其百年傳統祭儀，是令筆者感到驚訝的。

身處在傳統文化以及現代文明的的矛盾及拉扯，鄒族人們藉由共同參與各項祭儀，來喚起對於自身族群文化的認同感，舉凡像戰祭（mayasvi）及小米祭（homeyaya）的前置準備作業及儀式進行、庫巴修繕等，透過參與行動不只是對文化的找回外，也可以藉此凝聚族人之間的向心力。從龐凱駿〈庫巴鄒族文化核心〉內容中鄒族達邦庫巴文化協會理事長汪俊松提到：「庫巴代表的意義，遠比建築形式來的重要，這是所有鄒族人共同的觀念及想法。」⁵⁸庫巴男子聚會所，會

⁵⁷ 參照浦忠成；浦忠勇，《曹（鄒）族物質文化調查與研究變遷與持續》，原民會，頁 76，1997 年。

⁵⁸ 參閱龐凱駿，同註 34，53 頁。

因為時代的進程與推移，而使結構、形式等有所改變，但是庫巴所代表的含意，已經深深地烙印在每個鄒族族人的心中，甚至是族人的精神以及血液之中，血脈相傳、歷久不衰。

第三節 活動場所功能－往昔的庫巴

在王嵩山《阿里山鄒族的社會與宗教生活》一書提及：「庫巴最初成立時基本的功能，除了做為整合血緣關係的中心之外，在政治與經濟亦即權力的宣示方面也扮演重要角色，部落成立後的地緣組織，藉由庫巴及其所發展為一認同中心的強烈文化價值來整合部落。」⁵⁹

進入現代國家體制之後，庫巴更轉化為鄒族族群的象徵—mayasvi 對於鄒族人來說是非常重要的祭典儀式，在庫巴舉行且延續下來。在此現代國家體制中，在部落所建立的村辦公處，已經將庫巴的政治、軍事、經濟甚至宗教信仰等取代，現今庫巴只留下政治體系和宗教信仰等功能。⁶⁰

往昔庫巴做為鄒族社會的政治、行政、軍事、教育、經濟、祭儀及信仰中心等多功能場域，包含以下作用：

（一）鄒族男子的訓練場所

達西烏拉彎·畢馬在《台灣的原住民：鄒族》文中提到，男子聚會所庫巴是鄒族男子的教育、訓練之處所，男子於十五、十六歲之時，必須在庫巴進行日常的教育訓練，接受長老們的教導及征戰、狩獵技巧等，磨練其心智，進而具有能力來守護家園。並且守衛部落的巡邏工作，亦有青年男子負責。除了青年男子須於晚間集體夜宿庫巴之外，

⁵⁹ 參照王嵩山，同註 51，頁 82。

⁶⁰ 參照王嵩山，同註 51，頁 82。

從其他部落而來的人們，也讓其夜宿庫巴。⁶¹

（二）男子的教育場所

鄒族的青年男子成長至十五、十六歲之時，即進入庫巴接受各種教育，鄒族的各氏族長老會在庫巴裡，教導、講解部落的歷史、文化、征戰英雄事蹟及神話故事等；青年們亦會在庫巴裡學習傳統慣習、鄒族信仰及傳統工藝等生活技能與祭儀⁶²，已婚的鄒族男子雖不夜宿庫巴，但是因為部落裡大部分的人際交往、集體操練、教育等皆在此處進行，已婚鄒族男子仍會前往庫巴學習及磨練。

（三）部落安定的保障

鄒族早期是以氏族作為單位，自玉山往西呈現輻射性的遷移路線，大約於 1,600 年左右，鄒族才開始有了男子聚會所庫巴，也開始了鄒族的部落群聚生活，氏族以隨處遷移狩獵與耕作，做為主要的生活方式也就隨之改變。透過庫巴建立之後，部落的內部凝聚力也更加緊密。⁶³

（四）部落的守衛中心

鄒族男子必須在庫巴接受長老的長期教導與訓練之後，才有能力擔任部落的守護工作。

⁶¹ 參照達西烏拉彎·畢馬，同註 38，頁 78。

⁶² 參照達西烏拉彎·畢馬，同註 38，頁 79。

⁶³ 參照達西烏拉彎·畢馬，同註 38，頁 79。

（五）部落的永續象徵

「火」對於鄒族人來說是非常重要的精神指標，庫巴中央有一火塘，火塘內的火終年不熄，代表著鄒族生命力亙古不滅。以往，庫巴之火不能使其熄滅，是因為鄒族人相信「火」是天神所賜予的，亦可代表了族人的生命可以永遠延續下去、永不磨滅。

（六）部落的活動中心

庫巴因占地較廣，前有廣場，可供族人們集會交誼，亦做為部落的活動中心。在現今庫巴依舊具有活動中心的功能，當部落有重要事情要宣布時，除了使用廣播之外，也會利用庫巴前面的廣場來集合族人進行宣導事項，透過這個時刻也能讓族人們互相的寒暄問暖、增進情誼。

（七）部落解決紛爭的場所

庫巴亦做為處理紛爭、進行對族人處罰的地方。

（八）部落的祭儀信仰中心

鄒族社群區分為母社、子社等。母社擁有庫巴，可舉行擴及整個社群的祭儀。舉凡像是迎神祭、團結祭、送神祭、路祭、家祭以及結束祭都在此舉行。

（九）征戰時的指揮所

庫巴做為征戰時的指揮中心，如不幸部落遭遇攻陷，族人便會聚集在庫巴底下共存亡。浦忠勇《台灣鄒族生活智慧》謂：「部落老人相

傳，若出草失利，敵人攻至部落，全族的老人、婦人和小孩都會躲在庫巴底下；萬一族人勇士全犧牲了，那這些人就準備死在庫巴裡，和庫巴共存亡。⁶⁴」

在龐凱駿的《庫巴鄒族文化核心》內文中提及：「現在的征戰及狩獵已經不是鄒族生活重心，但鄒族人仍年年透過庫巴舉辦的祭典，盡心保存祭儀的古典和完整，凝聚族人團結和精神。」⁶⁵鄒族達邦庫巴文化發展協會總幹事莊建原進一步指出：「庫巴似有一股無形莫之能禦的力量，能將族人的心緊緊凝聚在一起，即使是現代，只要部落發生重大事件，頭目、氏族長老和勇士們均會齊聚至庫巴，商討對策、解決問題。所以說庫巴不只是一棟建築，更是鄒族政教和社會運作以及文化倫理規範的重心。」⁶⁶

⁶⁴ 參照達西烏拉彎·畢馬，同註 38，頁 79-81。

⁶⁵ 參閱龐凱駿，同註 34，頁 51。

⁶⁶ 參閱龐凱駿，同註 34，頁 52。

第五章 結論

你的問題以及你的疑惑，代表了你對鄒族的不了解。⁶⁷

上面這句鏗鏘有力地應對，來自傳統鄒族人對外界問題的直接回應。從對鄒族庫巴的好奇、探求其對鄒族的規制，到透過文獻資料的翻閱查找、學者研究的紀錄堆疊，再到實地的部落走訪、親身與鄒族族人的對話，當我們試著用一般的、世俗的、既有的思維與價值觀去親近鄒族時，往往會出乎意料的發覺到，雖然我們同住在臺灣這塊土地之上、雖然我們使用同一種語言、雖然我們的身分證上是同一個國籍的註記，又雖然我們頻繁且直接的與鄒族交流互動，我們會理所當然的以為，即使百年前，我們與鄒族生活環境不同、種族別不同、價值觀不同、使用的母語不同等，有那麼多的不同。但似乎經過了百年的接觸與相互瞭解，即使我們與鄒族之間仍然有所不同，經由長時間的交往互動，彼此總是更相似了些了吧。但是現實卻往往出人意表，鄒族人的價值觀與社會規範，仍舊與漢人或是其他的原住民之間，似乎有那麼特別的不一樣。

按照《慣習調查報告書》的記載，鄒族有領土、有人民、有主權，儼然就是一個國家。麻雀雖小、五臟俱全。直至今日鄒族有傳統領域、有其固有的獵場、耕地；有以氏族體系組成的各大家族，有長老會議，每一個家族會推派一至二人，對族裡有貢獻、有聲望、風評良好的人擔任長老，並由長老會議共同決議族裡重要事件，其決定權影響整個部落。近期最為重要的長老會議事項，即是否同意成立「嘉義縣鄒族獵人協會」，最後是決議通過了。但經詢問，倘若是長老會議不同意，

⁶⁷ 筆者提問為何部落族人願意自發且無償的整修庫巴時，族人的回答。

鄒族獵人協會也就成立不了。顯示長老會議仍為鄒族最高的決策組織，即使是貴為鄒族的別雍西（即頭目之意），對於長老會議的決議仍須遵守。

在現今，鄒族族人對於部落的向心力，與其保有的價值觀，仍超乎外人的想像。就如修整庫巴一事，看來花費時間、精力與金錢，但對於鄒族人來說，庫巴就是鄒族人的核心，整修庫巴對鄒族人而言是何等重要的大事，因此對於部落的付出，幾乎是理所當然的無庸置疑。

身為原住民，也身為一位探求者，曾試著帶著外人的眼光與疑惑去提問無償修整庫巴的問題。不論是鄒族的長者或是青年，幾乎都對這樣的提問感到遲疑與不解。遲疑的是該如何回答這樣的問題，不解的是要怎麼讓對方瞭解鄒族人對於此事心態上的理所當然。

原來鄒族人的價值觀與心態上，似乎不太有個體的觀念，而是包含了其家族成員與部落全體。所以當我們用個人的角度去試著詮釋鄒族人時，往往會感到不解與疑惑，為何在看重個人權益與自身福祉追求的普世價值觀念，在鄒族的社會裡，卻不是最首要的任務。對鄒族人而言，最重要的不外乎鄒族族群的發展、永續與價值觀念的傳承之上，以至於自身個人的權益並非最重要的考量。

同是生活在臺灣這座島嶼之上，鄒族人透過氏族建構庫巴，並以庫巴做為現今鄒族的族群象徵，用迥異於外人的生活規範、禮節、禁忌與決策方式，持續過著如同鄒族祖先、先輩們遵守的規矩與對生命的要求。即便歷經科技發展日新月異、交通網路的快速便捷，致使人與人的交往互動頻仍，鄒族人一方面對於現今社會的迅速適應，另一方面又恪守鄒族的傳統規範，透過庫巴祭儀的舉行，仍不忘祖先代代傳承的規矩。

對鄒族人而言，他們一直適應、學習著當代與傳統的兩套規範，在適應外在法律、文化與社會的強烈衝擊之下，仍舊保有自身完整的一套規範體系。在觀察鄒族人特有的氏族規範體系及其適應當代社會的法律之餘，反思我國法律普遍且大量繼受外國法的現況，或許世界強權的潮流銳不可擋，承繼外國法的既成事實亦是時勢所趨，然而透過對鄒族進一步的瞭解與反饋，在同樣面臨外在社會的猛烈浪潮影響之下，鄒族人依然透過庫巴匯聚其集體共識，維護、保持與傳承鄒族族群規範。而我們自身獨有的多元文化與價值規範，要如何進一步的維護與發揚，相信鄒族的經驗會是我們很值得研究、瞭解與學習的對象。

本文希冀透過瞭解鄒族庫巴的族群規制，從而去思考我們自身多元且相異的文化內涵與社會規範，進而理解，臺灣這塊土地所擁有的歷史、文化、人文、法制或說是生活各方面的標準、準則、規矩、規範等，遠遠不僅僅只是民國百年。早在民國前、日治前、清朝前、甚至是荷蘭人、西班牙人之前，臺灣的先民之一鄒族，早已在這塊島嶼生活了上千年，並匯聚其祖先的智慧與經驗法則，逐漸聚焦成為鄒族的社會制度與生活態樣直到今日。從中必有可供我們學習、借鏡之處，只端看自稱為主流的社會，是否願意細緻的認識與瞭解。然而不論所謂的主流社會的態度為何，相信鄒族人仍會以其自身的步伐節奏，如同 *mayasvi* 祭典時，族人手牽著手，以緩慢、虔誠與堅定的步伐，唱和著嘹亮、沉穩、渾厚的歌聲，循著祖先的教誨與傳統智慧，持續在臺灣這塊土地、這片山林，永遠存在著。

參考文獻

專書

1. 王嵩山，《過去就是現在：當代阿里山鄒族文化形成的社會建構》，2003年。
2. 王嵩山《鄒族》，三民書局，2004年。
3. 王嵩山，《阿里山鄒族的社會與宗教生活》，稻香出版社，1995年。
4. 巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成），《台灣鄒族的風土神話》，臺原出版，1993年。
5. 林曜同主編，原著：《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會蕃族調查報告書（第三冊）鄒族阿里山蕃四社蕃簡仔霧蕃》，中央研究院民族學研究所出版，2015年。
6. 依憂樹·博伊哲努(浦忠勇)，《台灣鄒族生活智慧》，常民文化出版，1997年。
7. 浦忠成;浦忠勇，《曹(鄒)族物質文化調查與研究變遷與持續》，原民會，1997年。
8. 許雅芬等撰文，《與山海共舞原住民》，秋雨文化事業股份有限公司出版，2002年。
9. 莊世瑩、張振松，《回家·回部落》，文化部文化資產局出版，2014年。
10. 葉春榮主編，原著：《臺灣總督府臨時臺灣舊慣調查會番族慣習調查報告書（第四卷）鄒族》，中央研究院民族學研究所出版，2001年。
11. 達西烏拉灣·畢馬，《台灣的原住民—鄒族》，臺原出版社，2003年。

專書論文

1. 江玉林，〈法律與公共衛生—反思食品安全管制上的法律、科學論述〉，載：《臺灣法制導論》，頁 515-531，2018年。

期刊

1. 浦忠勇、闕河嘉，〈當代鄒族戰祭的意義——一個後殖民的解讀〉，臺灣原住民族研究學報，第 1 卷第 4 期，頁 73-97，2011。
2. 雅柏魁詠·博伊哲努、楊曉珞，〈文明社會的野蠻誠命——從嘉義地方法院九十二年度簡上字第一五一號判決談鄒族傳統財產權〉，《台灣原住民族研究季刊》第 5 卷第 3 期，頁 121-156，2012 年/秋季號。

3. 龐凱駿，〈庫巴鄒族文化核心〉，《原住民族季刊》，頁 51-54，2003 年/冬季號。
4. 關華山，〈阿里山鄒族男子會所 Kuba 的重構與變遷〉，《臺灣史研究》，第十三卷第一期，頁 149-218，2006 年。
5. 關華山，〈傳統 kuba 的樣貌、意義再論與「鄒族文化自然中心的營運」〉，《臺灣原住民族研究學報》，第三卷第一期，頁 31-46，2013 年/秋季號。

