

阿里山鄒族男子會所 *kuba* 的重構與變遷*

關華山**

摘要

本研究意在追索阿里山鄒族傳統 *kuba* 之構築形貌、功能與意義，及其後的變遷，並追問這些變易的原因。經過對相關理論之回顧，研究者提出一個「文化社群之居住文化體系內部機制與外部衝擊」之理論架構，藉以檢視本研究對象。

經過文獻回顧、影像、建築圖面比對研究，並以時間排序，研究者發現阿里山鄒族的傳統 *kuba* 在建築學者千千岩助太郎一九三六年較精確之測繪調查前，其實存在一個「傳統期」的形貌。傳統的 *kuba* 是阿里山鄒族各氏族合力興築、維護之建物，供大社之男子平日聚會、訓練以及夜宿的中心場所，一旦有戰事，*kuba* 是出草的準備起點，它亦是得勝舉行慶功祭以及每年舉行 *mayasvi*（戰祭）之場所。在傳統文化象徵體系中，*kuba* 是大小社居住之各氏族團結的具體象徵。在喻意上，其高架、赤榕聖樹、木柵蘭聖草更意味著：超凡／部落男性／隱涵的女神可迎接真正的男性天神，構成部落「生命之火」的終極象徵，以相對於包容氏族「生命之火」，而蘊藏男／女性、小米神／獵神同體、非高架的「家屋」（*emoo*）（只有獸骨是高架的）。換言之，「傳統期」*kuba* 非但與鄒族社會文化緊緊相扣，又是其文化象徵體系之一具象叢結。

然而，或因族人與日人保持良好的關係，雖受「皇民化」政策之要求，卻仍以各氏族合作維護 *kuba*，舉辦戰祭，使「傳統」得以延續。光復初期雖受基督教、白色迫害衝擊，產業也有所改變，氏族的團結仍使 *kuba*、戰祭維持一個「形式化期」，儘管與部落男性現實現代生活無關。然而一九八〇年代臺灣民主化政治氛圍漸濃、觀光事業興起，促使達邦、特富野支群氏族之團結擴及整個鄒族之團結，*kuba* 與戰祭象徵族群認同之意義大大提高，*kuba* 之形貌也增加了復古與裝飾元素，很快地由「展演期」進入「復振期」。

關鍵詞：阿里山、鄒族、男子會所、轉型、變遷、重構

* 本文初稿曾以「阿里山鄒族男子會所 *kuba* 的變遷」為題，於中央研究院臺灣史研究所「第二回被殖民都市與建築——本土文化與殖民文化國際學術研討會」發表。對話人為師大地理系副教授汪明輝先生。會場上各方之批評與本文匿名審查先生之指正謹此致謝。

** 私立東海大學建築系副教授。

- 一、研究目的、理論與方法
- 二、*kuba* 的構築、形貌與功能之追溯
- 三、*kuba* 的重構與變遷
- 四、結論

一、研究目的、理論與方法

關於鄒族的建築文化研究並不多，有千千岩助太郎、⁽¹⁾ Masayasu Ogawa、⁽²⁾ Sung-shan Wang、⁽³⁾ 林其本、⁽⁴⁾ 關華山，⁽⁵⁾ 其餘多是民族誌式的紀錄，包括佐山融吉、⁽⁶⁾ 小島由道、⁽⁷⁾ 湯淺浩史、⁽⁸⁾ 關華山。⁽⁹⁾ 林其本⁽¹⁰⁾ 考察達邦宗屋的生成與變遷。關華山⁽¹¹⁾ 追索阿里山鄒傳統家屋之空間形式構造與其功能、意義，並且進一步論證家屋空間如何演化，受了外來種種的衝擊，產生現今世俗化的住屋與富涵宗教意義的「禁忌之屋」——氏族宗屋。

-
- (1) 千千岩助太郎，〈第五章鄒族の住家〉，收於氏著，《臺灣高砂族の住家》（臺北：南天書局，1960；第一版）。
 - (2) Masayasu Ogawa (小川正康)，"Symbolic Implication of the Tsou House," in Katsuhiko Yamaji (山路勝彦) ed., *Kinship, Gender and the Cosmic World-Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia* (Taipei: SMC Publishing Inc., 1991; 2nd ed.), pp. 77-101.
 - (3) Sung-shan Wang (王嵩山)，"House Form, Settlement and Society of the Tsou," *International Symposium on Austronesian Cultures: Issues Relating to Taiwan (Anthropology)* (Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica, 2001), pp. 1-33.
 - (4) 林其本，〈阿里山鄒族達邦社家屋空間之變遷〉（臺中：東海大學建築研究所碩士論文，1998）。
 - (5) 關華山，〈阿里山鄒族的傳統家屋與其變遷〉，《臺灣史研究》11: 1 (2004年6月)，頁119-166。
 - (6) 佐山融吉著、余萬居譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃》（臺北：臺灣總督府蕃族調查會，1985；1915年原刊）。
 - (7) 小島由道，《蕃族慣習調查報告書》（臺北：臺灣日日新報社，1917），第四卷。
 - (8) 湯淺浩史，《瀨川孝吉 臺灣原住民族影像誌——鄒族篇》（臺北：南天書局，2000）。
 - (9) 關華山，〈第五章曹族的建築〉，收於李亦園等著，《臺灣山地建築文化》（臺北：中央研究院民族學研究所，1982），頁89-106。
 - (10) 林其本，〈阿里山鄒族達邦社家屋空間之變遷〉。
 - (11) 關華山，〈阿里山鄒族的傳統家屋與其變遷〉，頁119-166。

然而鄒族傳統建築當中，除了家屋、宗屋，最重要的就是男子會所 *kuba*。但是男子會所在三個鄒族的大支群中，各有不同的名稱與規模。南鄒的沙阿魯阿支群稱男子會所為 *tapulaiθi*，或 *tsakualu*，而卡那卡那富支群的會所也被稱為 *tsakualu*。北邊的阿里山鄒支群，雖分幾個大社達邦、特富野、魯富都、伊姆諸所轄小社所形成的次支群，但語言、習俗等均趨同，倒是其男子會所分為大社可舉行儀式的 *kuba*，以及小社屬氏族男子所使用而不能舉行儀式的 *hufu* 兩種。儘管有如許相異的名稱與分類，男子會所都是高架的，且有如住屋同樣的茅草屋頂形式，為其共同的特徵。但是在規模上，*kuba* 顯然大過於南鄒會所以及阿里山鄒的 *hufu*。為何同樣是男子會所而有如此的共性與變異？這是值得追索的問題。不僅如此，若仔細閱讀各項資料、文獻，尚可發現這些會所的命運並不盡相同。南鄒的會所在日治初、中期便已減失其功能，而阿里山鄒各次支群情況也不一，因著個別人口之凋零、興盛與否，*kuba*、*hufu* 的命運也就不同。至今，達邦與特富野的 *kuba* 是唯二留存的會所，而且其形式基本元素大致與傳統的相同，但形式之細微處與整個美學已大大不同。究竟這些 *kuba*、*hufu* 之空間形式、構築、功能，甚而族人賦予之社會、文化意義是如何變遷的？進而可追問為何有如此的變化？這是本論文的主要研究目的。

本研究為一個族群之「一種建築類型」之變遷研究。究竟該以怎麼樣的理論著手？以下是研究者多年來逐漸發展的理論架構之總整理。思路上可能顯得崎曲，卻是個人追索之所得。本研究大致以之為架構，收集資料並予以論述。要追索建築如何變遷，恐怕得先問最根本的問題：建築是什麼？

建築是社會、文化的體現，也是物質材料、空間的構築，所以一旦建成，人生活其間，它便成為人與自然環境當中的一個「界面」(interface) 與「室內空間」(interior)。即使人的造就活動經常超出個別建築物，而在經營更廣面的「居住環境」，其本質也在於人與自然環境間的更廣大的界面與內部。而此「內部」，法國社會學家亨利·列斐伏爾 (Henri Lefebvre) 稱之為「空間」，⁽¹²⁾ 並特別在意其社會性與生產過程。所謂「社會性空間」是指社會成員群體的日常生活實踐所外

(12) Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Blackwell Publishers Inc., 1991; English translation by Donald Nicholson-Smith).

部化、物質化而成的一種空間。所以他把「空間」解析為三項：「空間實踐」(spatial practice)、「空間的表徵」(representation of space) 與「再現之空間」(space of representation)。亦即，人在空間中的日常生活，完成了社會過程 (social process)，讓社會關係持續生產再生產，這是「空間實踐」。而「空間的表徵」基本上就是人群所共有的空間概念模型，即關華山早年所稱之「空間觀念」與所謂的空間象徵意義，⁽¹³⁾ 用以指導人的空間實踐。而在實踐當中，社會成員所真正被籠罩的空間，便是此概念模型投射到客觀空間中交織而成之「再現之空間」。這種看法的確有系統地檢視了人身處建築中動態的幾項關鍵成分，不過它只著眼於「空間」，而且是集體的社會空間。「建築」作為「物」與物的形式（相對於空間的形式 spatial form）層面被淡化了，屬於「私」部分的空間也被忽略了。這有如環境心理學初期 Barker 所發展的「生態心理學」，仍只看重「社會行為」與其目的性的「設境」(setting)。⁽¹⁴⁾「設境」雖然比「空間」更注意到「物」與物的形式的層面以及「人為安排」的事實，同樣忽視了「私」的設境以及「流動的設境」（亦即「動線」，circulation），完整的「建築」也被化約了。至於近年建築學界「構築文化」(tectonic culture) 的提法，⁽¹⁵⁾ 顯然比「空間形式」之提法更加入了「物」中材料與技術，甚而將之提昇至文化（文物）的層次，而構成「建築」較整體、豐富之內涵。

總上言之，「建築」是人以材料所構築之「界面」與自然相區隔之「內空間」。「材料」所築之界面有其結構、構築形式層面可資探討，而「內空間」之形式與功能（人如何使用）亦可供考察。而這些成分總和起來，尤其界面與內空間之「形式」(form) 或者其中收藏之物件，又與人居住在世，生存意義的賦予有相當的關連，亦即前述的「空間的表徵」、「空間觀念」或一般建築學所謂的人賦予環境、建築、空間之意義 (meaning)。

本研究即以上述之體認來分析各時代分歧之 *kuba* 構築、形式、空間、功能與意義，以期較整全的掌握各期 *kuba* 作為建築的種種作用與表現。

(13) 關華山，〈臺灣傳統民宅所表現的空間觀念〉，《中央研究院民族學研究所集刊》49（1980年春季），頁175-215。

(14) R. G. Barker, *Ecological Psychology* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1968).

(15) Kenneth Frampton, *Studies in Tectonic Culture* (The MIT Press, 1995).

「建築」又如何變遷呢？環境行為學中，Wicker 發展了一套「行為設境」(behavior setting) 變遷的概念架構，行為設境成形是藉由物質、人、資源的彙集過程而成形，當成熟期時，它依一定方式運作，完成人們生活需求之滿足。一旦人們之需求改變，行為設境原先所彙集的資源逐漸離散或被抽取，行為設境因而趨於凋零消亡。⁽¹⁶⁾ 此概念架構可謂給「建築」變遷的「樣態」提供了一個借鏡，「建築」的確是一種資源的彙集，只是「建築」的意涵未直接明白的觸及人的行為面，這是「行為設境」提法的好處之一，倒是它對變遷的「動因」並沒有直接的提示作用，只單純歸之於人們的需求改變或所謂的「生態性環境」(ecological environment) 的變動。⁽¹⁷⁾

有關列斐伏爾所提之「空間之生產」，⁽¹⁸⁾ 若拉長時間看，對建築變遷也具有理論意涵。蔡筱君與夏鑄九在〈重讀達悟家屋〉一文依循列斐伏爾的理論，⁽¹⁹⁾ 曾以「根植於歷史社會情境中之空間意義生產」一節文字，指出整體、日常生活實踐、文化實踐、空間／社會事實、社會關係生產／再生產、歷史／社會情境之脈絡的動態連續關係，卻仍未述及歷史／社會情境之脈絡本身的變遷如何與主體日常實踐的變異，甚而與空間的轉型發生關連。不過，蔡筱君的論文仍然以此架構處理了近代雅美族人家屋之變遷。⁽²⁰⁾

關華山、黃旭曾以人類學的文化生態學觀點考察了雅美族的居住文化，⁽²¹⁾ 並以日本學者石毛直道論及自然、文化與住居所提之關係圖為本，發展出一動態平衡的「住居文化」概念架構圖。此概念架構圖同樣著重了文化型體內在的元素相互之互動關係，只以「他社會、外來文化之綜合性衝擊」預示了可能造成各元素及其關係之變動，而使整個居住文化有所轉型。

(16) A. W. Wicker, "Behavior Settings Reconsidered: Temporal Stages, Resources, Internal Dynamics, Context," in D. Stokols and I. Altman eds., *Handbook of Environment Psychology*, Vol. II (New York: Wiley-Interscience, 1987), pp. 613-653.

(17) 這裡的「生態性環境」並非指自然環境，而是指涵構性的整體大環境互相牽連而成。

(18) Henri Lefebvre, *The Production of Space*.

(19) 蔡筱君、夏鑄九，〈重讀達悟家屋：達悟家屋之空間生產〉，《城市與設計學報》4 (1998)，頁 50。

(20) 蔡筱君，〈達悟 (Tao) 人家屋空間之社會生產——Tao 家屋空間生產與社會實踐〉(臺北：國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文，1997)。

(21) 關華山、黃旭，〈第二章住居文化〉，收於李亦園編，《科技文明對蘭嶼雅美文化衝擊之文化生態學研究》(新竹：清華大學社會人類學研究所，1989)，無頁碼。

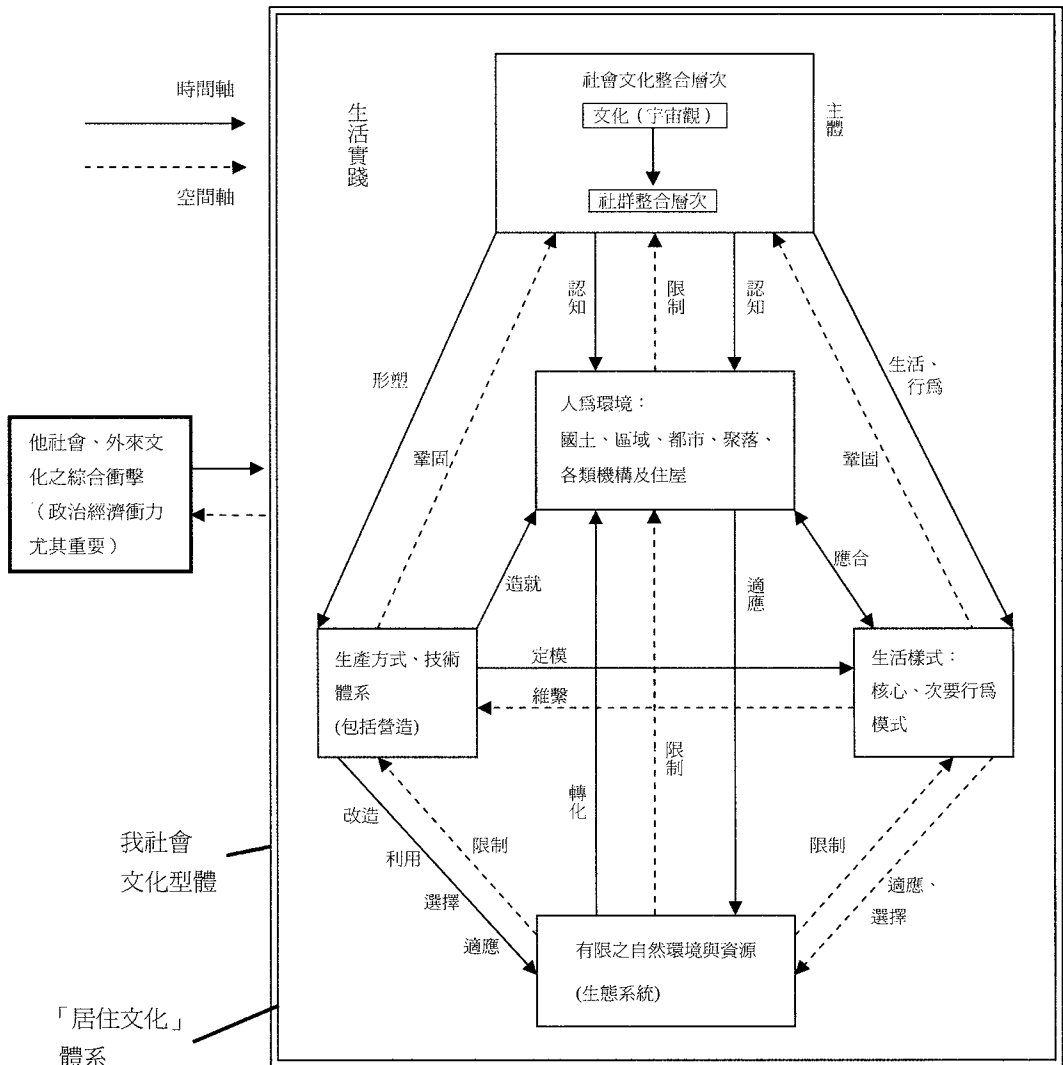
研究者也曾就移民居住環境，提出一個文化社群與環境互動之「文化型體」與其「機構」(institution) 的概念架構，⁽²²⁾ 其中所謂「文化型體」是以形上至形下的向度以及親屬、宗教、社會、經濟等機構的另一個向度來劃分其內容，並以二文化型體之互動來連結上述所謂「同化」、「涵化」之概念，最終據以提出移民應付新建成環境之模式。不過，這些都仍是一種描述性模型的建立，而非變遷理論本身的建構。

倒是研究者近年爲了考察臺灣原住民各族群「可持續部落」，⁽²³⁾ 曾關注「人類與環境關係」議題，回顧了文化人類學這方面的理論發展，由早期的「文化生態學」、「系統理論」、「文化物質主義」、以至「新馬克斯主義」作爲一個社會文化變遷的理論，最終又有所謂的著重貫時性研究之「過程生態人類學」(processional ecological anthropology)，強調(1)人口與生態體系之關係；(2)人口與環境壓力的反應；(3)適應策略的形成與結合；(4)用政治經濟學、結構馬克斯主義等做爲理論架構。可說是將新馬之理論結合了人群與自然環境互動之範疇爲一體，並強調了自然資源之相對於人之需求的有限性。

總的看來，列斐伏爾對空間的論述，只是新馬理論朝向空間研究的一種延伸，卻失去新馬理論所看重的「生產方式所連帶的政治經濟爲變遷發動器」之理論核心。有關這點，「文化生態學」的傳統卻一直把握著所謂「文化核心」：生產方式所聯帶的社會文化規則，並且又在其體系內加入了「自然環境資源」此重要變項。如此看來，由石毛直道之討論所發展的「居住文化概念架構圖」，把自然環境、資源納入此體系是有先見之明的，只是此概念架構雖指出了生產、營造之技術體系，卻未直接論及各種「權力」(power) 的落點與糾纏，因爲這個才是社會變遷抑或建築變遷的關鍵。依循文化型體互動的模型，我們也可以具體而微地注意：二社群「居住文化型體」間各變項彼此互動的一種概念架構，其中生產方式、社群間整合層次所蘊涵之「權力」運轉必須特別注意，甚而這裡還有二社群間政經權力關係也必須被處理，這又是早期「居住文化概念架構」所忽略的。

(22) 關華山，〈移民居住環境之理論初探〉，《建築師》7 (1985)，頁 23-27。並收於氏著，《民居與社會、文化》(臺北：明文書局，1989)，頁 123-131。

(23) 關華山，《地球環境危機時代國家永續居住環境之設計基準與策略研究子計畫二：原住民永續部落之設計基準與策略研究(I)——永續部落之願景》(2001；國科會專題研究報告)。



圖一 文化社群之「居住文化」體系內部機制與外部衝擊之理論架構

綜合以上所述，我們或許可以暫時以修改的「居住文化概念架構」來做為階段性的理論架構，以供本研究處理阿里山鄒族大社男子會所 *kuba* 如何變遷之議題。

在此架構裡，我們必須注意「他社會、外來文化」，尤其是政治、經濟力量給予被研究之「我社會、文化型體」（這裡指阿里山鄒族及其文化型體）之整體衝擊，以至於更特定的觀察「居住文化」體系所受之衝擊，包括主體之文化象徵系統、宇宙觀以及其由新舊「生產方式」所決定之新舊「社群整合層次」，因此「生產方

式、技術」是重要的變遷發動器。新的社群整合層次與生產方式會塑模出新的生活樣式，以及對待自然資源的態度與方法，進而修改舊的人為環境。倒是理論上得注意自然資源的有限性以及生態系統的回饋、自圓性，因為這中間「自然」在一些關鍵時刻會因為其「有限性」、「自圓性」對人的生產方式與生活樣式產生直接的回饋與限制，這種種又直接、間接地給予人們的「居住環境」種種衝擊，顯示了「自然」本身也有主動性之一面。

至於這幾個變項間的互動，我們或者可用馬克思主義所強調的「實踐」或「過程人類學」的「過程」來看待。「實踐」與「過程」均強調人做為主體在決策行動當中，如何因著外在涵構的變異與群體內傳承之社會文化規則，而採行不同的抉擇與行動，帶來意識型態、生活樣式與居住環境變異的契機。個體的變異呈現在群體的統計上時，就可能產生此人群居住環境的典範移轉。

本研究大致就以此概念架構與理論來考察單一族群之單一建築類型，作為嘗試性的檢驗。不過，本研究除了變遷之考察外，其實也要對此建築類型的「源頭」，也就是資料所及的清代以來 *kuba* 之構築體及其空間、形式如何嵌入鄒族「傳統」社會、文化、自然環境裡做較完全的梳理，才能論及其變遷。畢竟現今之 *kuba* 是過去長時間流傳下來的，而且還相當程度地「活」在現今。

因此，本研究的方法與步驟須包括：(1)文獻的考據，進而影像的排比，先理出 *kuba* 的構築形貌究竟在時間軸如何變異；(2)此傳統構築形貌與傳統文化、社會、生活等嵌合之詮釋；(3)變遷的構築形貌其可能的文化、社會、生活變遷之帶動因子之追索，並對之進行批判式的詮釋，因而可以澄清各變遷期族人對於 *kuba* 所賦予之意義為何。由於研究者多年出入鄒族之田野，而零碎採訪到一些文獻所未揭示的資訊，但是針對本議題有系統的田野調查尚未實施，仍有待本探討所遭遇之疑點明晰後再進行。

二、*kuba* 的構築、形貌與功能之追溯

據稱西元十七世紀鄒族即有男子會所，族人停止了流浪，⁽²⁴⁾ 但是無法考證其

(24) 依憂樹·博伊哲努(浦忠勇)，《臺灣鄒族生活智慧》(臺北：常民文化出版，1997)，頁32。

形貌。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建有一 *kuba* 即男子會所，作為實際生活中心。所有該氏族或亞氏族的政治、軍事、經濟及宗教等事務及日常生活皆以 *kuba* 為其運作中心場所，屬於該氏族的成員皆以各亞氏族或家族為單位在 *kuba* 四周建立其家屋，因而 *kuba* 為該氏族之領域和聚落的中心，而每遷一地，便在地建築成這樣的聚落模式，*kuba* 事實上成為氏族之象徵建築物，也是瞭解鄒族聚落發展的重要指標。」亦即早期有所謂同姓村。⁽²⁵⁾ 一旦不同氏族結合成立一社之時，則產生「大社」的 *kuba* 及小社的 *hufu* 之分。倒是丙午生也曾述及 Imutsu 支群曾有獨立之二社同居一地，而有二 *kuba* 的情況。⁽²⁶⁾ 這大約是一種特殊的政治狀況所造成的。本節之目的在由各年代之文獻，包括文字與圖說、影像，追索鄒族的會所，尤其阿里山鄒 *kuba* 的形貌與功能。我們大致依文獻時代分日治初期、日治中期、光復後至今三個時段來描述。

(一) 日治初期

伊能嘉矩曾於一八九七年九月十日到達楠仔腳萬社，十四日到和社。這二社均為阿里山鄒之下魯富都支群的部落，他都是投宿在二社之會所。到楠仔腳萬社會所後，吃過飯的一行人巡視部落一週，便去拜訪頭目 Tennoana Pasra。到和社只住了一晚，當晚頭目 Toora Pasra 到會所看他們。他在二部落馬不停蹄的調查語言和習俗，於前者所獲之資料，曾發表於《臺灣蕃人事情復命書》中。⁽²⁷⁾

雖然伊能一生只與鄒族遭遇一次，不過，他收藏的原住民影像卻有不少是鄒族的，這些似乎均是他人拍攝的。而他在楠仔腳萬社、和社的調查中並沒有拍攝任何一張照片。有一張則是達邦社副頭目拉佈松與三小孩在會所廣場雀榕樹邊三個敵首前拍攝的。⁽²⁸⁾

一九〇〇年二月間，鳥居龍藏到過南鄒 Sungae 及 Kanap 番的區域。⁽²⁹⁾ 三

(25) 王嵩山、汪明輝、浦忠成，《臺灣原住民族史——鄒族史篇》（南投：臺灣省文獻委員會，2001），頁 82。

(26) 丙午生著、黃耀榮譯，〈Tsuaol 族傳說〉，《臺灣時報》53（1988），頁 37。

(27) 伊能嘉矩、粟野博之丞，《臺灣蕃人事情復命書》（臺北：臺灣總督府民政部文書課，1900）。

(28) 日本順益臺灣原住民研究會編著，《伊能嘉矩收藏臺灣原住民影像》（臺北：日本順益臺灣原住民研究會，1995），頁 152。

(29) 鳥居龍藏，《探險臺灣：鳥居龍藏的臺灣人類學之旅》（臺北：遠流，1996），頁 57、331。

月、四月亦曾一度到達阿里山鄒的區域，包括達邦、特富野、和社、楠仔腳萬社，在那裡拍了許多照片，又採標本（包括考古文物）、語言、體質資料，當時鳥居龍藏仍稱鄒族為新高族。（圖二）

森丑之助於一九〇九年十月曾赴阿里山地區，攝有兩張達邦會所的照片，一是正面、一是內部的敵首籠。（圖三、圖四）

圖說指出：「地板……以藤條架成，地板前面以木板鋪成一很寬的陽臺。四周開放無牆壁，地板中央設火爐數處。」以及「會所內左前側放置藤條編成的大簍子，收藏有數百個人頭骨。」⁽³⁰⁾ 森丑氏又在圖說內述及：「*kuba* 為各群人祭祀



圖二 聚集於集會所的鄒族男子，入口有陽臺突出

資料來源：攝於1900年3月4-5日。宋文薰等撰稿，《跨越世紀的影像：鳥居龍藏眼中的臺灣原住民》（臺北：順益博物館，1994），頁131。

(30) 森丑之助著、宋文薰譯，《臺灣蕃族圖譜》（臺北：南天書局，1994；1918年原刊），頁64。



圖三 鄒族阿里山群達邦社的會所 (*kuba*)

說明：屋頂鋪茅草，地板高出地面很多，以藤條架成。地板前面以木板鋪成一很寬的陽臺，四周開放無牆壁，地板中央設火爐數處，除了穿日本和服者外，站在陽臺上的是該社男人。屋脊兩端及陽臺外面左右側種樹。正入口突出陽臺。1909年10月森丑之助攝影與圖說。
資料來源：森丑之助著、宋文薰譯，《臺灣蕃族圖譜》，第貳卷，頁64，圖版34（上圖）。



圖四 鄒族阿里山群達邦社會所

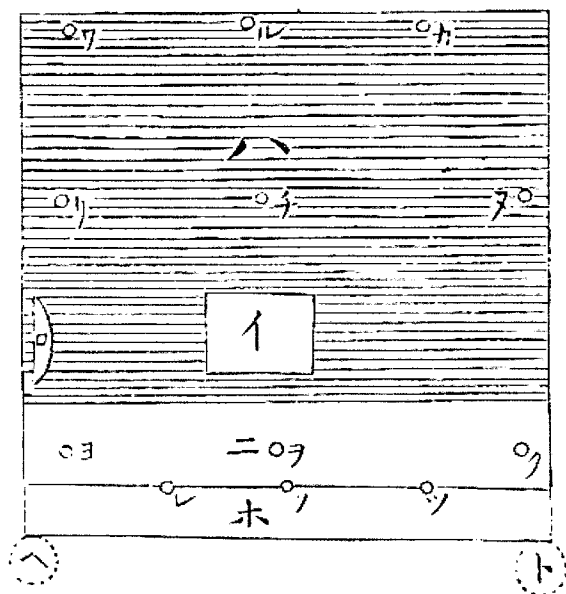
說明：所內左前側放置藤編的大簍子，收藏數百個人頭骨。1909年10月森丑之助攝影與圖說。
資料來源：森丑之助著、宋文薰譯，《臺灣蕃族圖譜》，第貳卷，頁64，圖版34（下圖）。

的場所，兼為集會所及戰時的司令部。平時，未婚男子在此向長老們學習手工藝，並夜宿該處。此一建築物是很神聖的，故不准婦女上去。年輕的男人則在此接受『斯巴達』式的鍛鍊。」

另有數張照片有關達邦 *kuba* 的，出現於零散出處，拍攝時間大約也在一九〇〇年代至一九一〇年代間。其中鈴木質一書中刊出一張在 *kuba* 前舉行儀式的照片（原書為一九三二年出版）。⁽³¹⁾ 另一張是佐久間總督往訪鄒族部落於 *kuba* 前與族人拍攝的。⁽³²⁾ 由照片判斷，大致上我們可以發現會所的床板都有一人之高。

佐山融吉可說是最早以文、圖記錄了當時的 *kuba*，⁽³³⁾ 稱達邦的集會所面積有 36 尺見方（亦即約 12 公尺見方）。（圖五）

四周無牆，地板離地 5-6 尺（約 1.5-1.8 公尺）高，鋪竹、藤排或木板。梯子以圓木刻出踏階，中央設約 5 尺見方的爐，整日不滅。爐上有竹或藤製架子。爐



圖五 達邦集會所平面圖

資料來源：佐山融吉著、余萬居譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃》，頁 61。

(31) 鈴木質著、吳瑞琴編校，《臺灣原住民風俗誌》（臺北：臺原出版社，1994；1932 年原刊），頁 150。

(32) 藤崎濟之助，《臺灣の蕃族》（臺北：南天書局，1988；1930 年原刊），頁 656。

(33) 佐山融吉著、余萬居譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃》，頁 57、59-61。可惜達邦會所的照片相當不清楚。

的左邊放置有藤編如舟型的 *sukayu* (敵首籠)，專供收藏敵人頭骨。其側亦掛一籃子 (*hopohususa no sukayu*)，收藏著「鑽木取火器」(*hopohususa*)。依其圖共有 3×3 的九根大柱，前入口似有三小柱，分出前後二木板面的空間，似乎前面的空間為照片中顯示的突出之陽臺，並有自己的名稱 *sosahe*，與後面的木板地 *ieyeya* 不同 (後者與千千岩調查的床板音類似)。若以 36 尺見方的面積看，卻只有九根柱，可見得其應為大木料。

表一 *kuba* 各元素名稱表

爐	<i>pokajyo</i>	床板	<i>ieyeya</i>	頭骨籠	<i>sukayu</i>
藤床	<i>tataka</i>	陽臺	<i>sosahe</i>	柱子	<i>suweshyu</i>

資料來源：佐山融吉著、余萬居譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃》，頁 140。

很可惜這個簡略平面圖沒有真確的尺寸。只可見到火爐在中間偏前的位置，而且藤床面積相當大，這或許反映了真實的功能需求，青年們晚間在此夜宿，而之前的空間是出入口，所以用木板。另值得注意的是此會所沒有後入口的標示與文字說明。

佐山融吉也特別繪下了警鳴器 (*toklonkuba*) 的形式。除此之外，他提及大社會所才叫 *kuba*，小社會所則稱為 *hufu*。*kuba* 前兩邊一定種木斛草 (*fitehu*)，廣場前端角落種一棵赤榕樹 (*yono*)，祭典時可供懸掛敵首，儀式中也會砍此樹之枝葉。

佐山亦述及會所是男人從事削藤、揉皮或搓麻之處，累了就休息。晚間供未婚青少年夜宿。絕對禁止女性進出，或帶女用之物。遇部落重大事宜，頭目與其他有力人士會商於此。平時，如果任何人遇緊急事故而需要傳達時，可以央請會所內的男人代勞，凡事有求必應。

佐山融吉並以文字述及沙阿魯阿的會所，⁽³⁴⁾ 簡單平面圖與火棚、爐的透視圖，表示了卡那卡那富的會所，⁽³⁵⁾ 又說此二支群會所形同達邦會所，但是規模尺

(34) 佐山融吉著、余萬居譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃》，頁 140。

(35) 同上註，頁 184、186。

度較小。由此簡略平面圖可知，其近正方形，全部為藤床面，而火爐偏在一旁，呈長方形。四周共有八根柱子，中間卻沒有柱子。

小島由道亦曾以文字敘述鄒族各支群的會所，⁽³⁶⁾並取用了森丑之助拍攝的達邦社會所照片，另亦置有 Kanakanavu（卡那卡那富）支群河表湖部落的會所照片。（圖六）他指出阿里山鄒大社及戶口多的小社，都設有會所，而 Takopulam 及 Kanakanavu 二支群各社亦是如此。而 Lhaalua（沙阿魯阿）支群以前曾有過會所，當時已沒有了。阿里山鄒小社的會所稱為 *hufu*，而 Takopulam 稱會所為 *cacakan*，Lhaalua 及 Kanakanavu 支群稱之為 *cakəarə*。除了阿里山鄒大社的會所是全支群的人合建的（如特富野社會所，由特富野支群屬下大小社民合建），其他小社及支群的會所都只是部落內居民合建的。



圖六 Kanakanavu 番河表湖社的公廨

資料來源：小島由道著、中央研究院民族學研究所編譯，《蕃族慣習調查報告書》（臺北：中央研究院民族學研究所，2001；1917年原刊），第四卷，頁89。

(36) 小島由道，《蕃族慣習調查報告書》，第四卷，頁89-92。

達邦、特富野大社的會所，小島由道稱其尺寸為：「正面寬約五、六間，縱深約六、七間。」亦即約 9-10.8m×10.8m-12.6m。四面不設牆，離地約 4、5 尺高 (1.2m-1.5m)。中央方形爐約 5、6 尺 (1.5-1.8m 見方)。「地板用藤編製，只有前面數尺鋪設地板。」⁽³⁷⁾ 所有這些描述顯示其與佐山融吉所記述的會所是同樣的情形。小島由道⁽³⁸⁾ 另提及會所是收藏敵首之處，阿里山鄒是放在藤製的簞籠裡，置於會所一角。其他支群則用藤條結繫，吊在會所屋頂內。另外，他又指出阿里山鄒小社會所不收敵首。

(二) 日治中期

千千岩助太郎於一九三八年完成其〈臺灣高砂族住家の研究第 2 報第 4 編鄒族〉，調查時間約在一九三六、一九三七年間。在該報導文字中，他稱測繪的達邦會所是「近年改築」的。此文稿附上了平面、二剖面圖與四張照片。(圖七、八、九)

這些圖文與一九六〇年出版的完整版本不盡相同，如建築圖方面，前者尺寸較詳細，並多一剖面圖。前者的照片多一張側面外觀，同時內部的照片把火塘與藤床部分拍入。這是一九六〇年版本所沒有的。

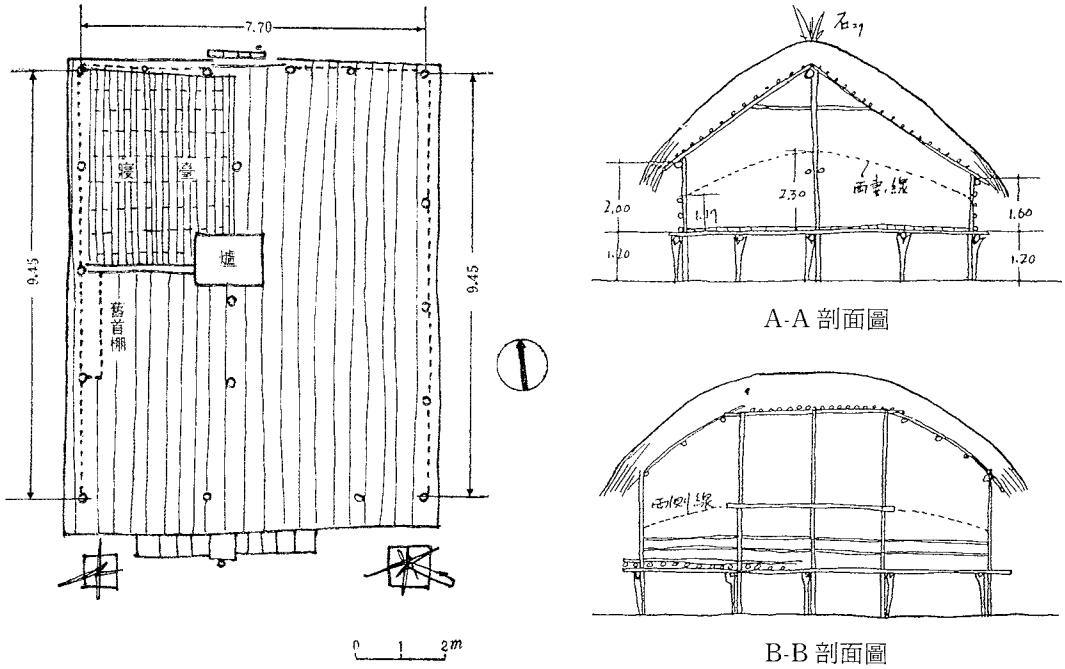
千千岩助太郎又於其博士論文⁽³⁹⁾ 比較了達邦、特富野二大社 *kuba* 的尺寸，並以文字描述了特富野會所：正背面均有以圓木削出凹槽的梯子。架構與住屋同，只是床板木及柱均較粗大。中央的爐火是由地面以土石砌起而成。側面及背面除出入口之外，柱間都有橫木圍桿。入口左側柱間以前放置敵首籠，已被當時警官命令撤去。集會所前兩側有壘石，上種木槲蘭。而一九六〇年版本的文字則只描述達邦的 *kuba*，內容與上述特富野的雷同，同時與一九三七年版描述達邦 *kuba* 的文字亦差不多。他在博士論文中亦刊出二張特富野會所的照片，一為外觀、一為內部，可惜前者相當不清楚。另有二張達邦會所的照片，一為外觀，一為內部，前者亦出現在一九六〇年的版本。對於 *kuba* 各部名稱，千千岩助太郎也列出一表。⁽⁴⁰⁾

(37) 小島由道，《蕃族慣習調查報告書》，第四卷，頁 91。

(38) 同上註，頁 92。

(39) 千千岩助太郎，〈臺灣高砂族の住家〉（東京：東京大學建築工學博士論文，1962）。

(40) 千千岩助太郎，〈第五章鄒族の住家〉，頁 38。



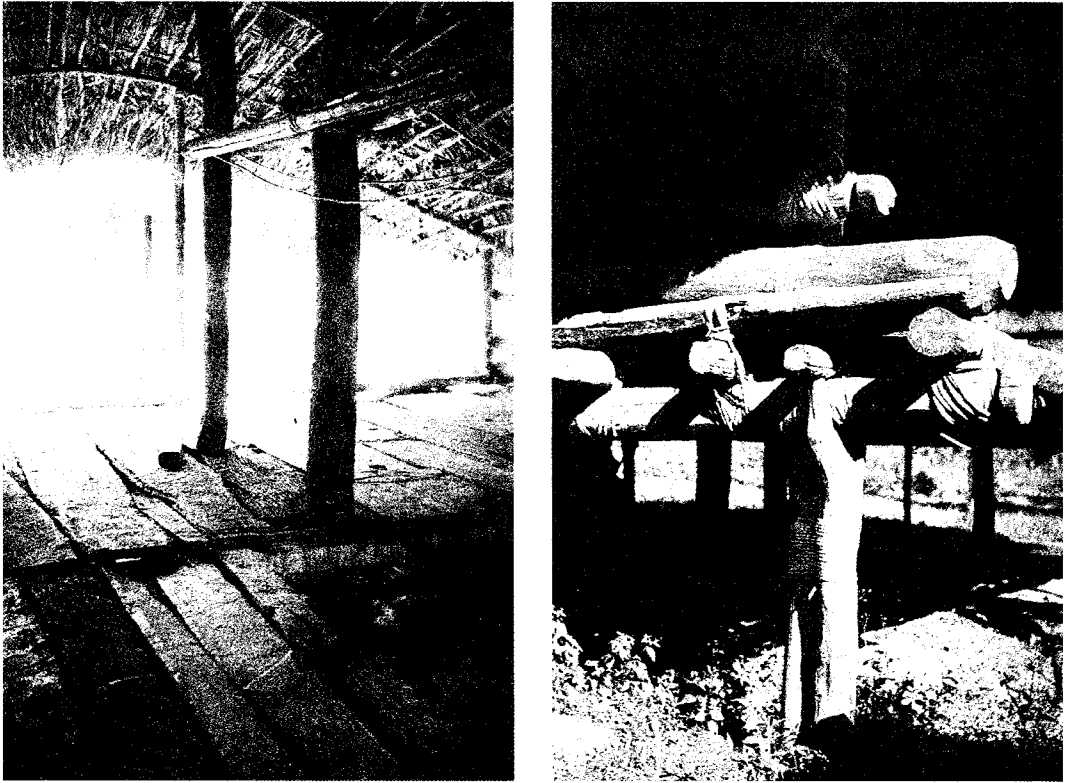
圖七 達邦社的集會所平面圖及剖面圖

資料來源：平面取自千千岩助太郎，《臺灣高砂族の住家》，頁146；剖面取自千千岩助太郎著，〈臺灣高砂族住家の研究第2報第4編部族〉，《臺灣建築會誌》10: 3 (1938)，頁1-52。



圖八 與千千岩助太郎調查同時之達邦社男子會所

說明：建築物是重新改建，石垣和出口的階梯等雖然有所不同，但唯有右側角落的屋柱仍然使用舊有的同一根屋柱。攝影時間不詳，可能為1928-1939年間，取自湯淺浩史著，《瀨川孝吉 臺灣原住民族影像誌》，頁73，照片與圖說。



圖九 達邦社的集會所屋內及柱腳

資料來源：攝影時間約為 1936-1937 年間。千千岩助太郎，《臺灣高砂族の住家》，頁 204。

表二 一九三〇年代達邦及特富野會所相關尺寸比較

	平面	架高	中央爐	柱數	入口 簷高	四角 簷高	脊高	會所前石頭 大小 高	
達邦 會所	7.70×9.45 =72.765 m ²	1.2m	1.20×1.50 m ²	18	3.50m	2.37m	5.80m	1.20 見方	1.00m
特富野 會所	5.90×9.20 =54.28 m ²	1.3m	1.35×1.63 m ²	15	3.40m	2.30m	5.00m	1.00 見方	1.10m

資料來源：千千岩助太郎，〈臺灣高砂族の住家〉，頁 8-9。

表三 *kuba* 各部名稱

集會所	<i>kuba</i>	床板	<i>eiya</i>	柱	<i>suesu</i>
前面廣場	<i>yoyasuba</i>	床下	<i>fufu</i>	棟、梁、母屋	<i>hehõtugu</i>
二側壘石	<i>hityo</i>	爐	<i>pupuzyu</i>	樞	<i>uso</i>
正入口	<i>tugusu</i>	頭骨架	<i>sukayu</i>	小舞	<i>soyatu</i>
後入口	<i>miyatumona</i>	手摺	<i>tonfifuza</i>	屋根	<i>sofu</i>
梯子	<i>hiyapeoeza</i>	棚	<i>poefãpiloyu</i>		

資料來源：千千岩助太郎，〈臺灣高砂族の住家〉，頁 38。

由上敘述，我們可以發現此時與前期的變化有幾點值得重視：

1. 敵首籠已被警官取走。據田野訪談，達邦社族人稱是將頭顱埋在赤榕樹周圍地下。

2. 會所尺寸顯然縮小了。包括達邦與特富野的會所均是如此（比較起佐山融吉與小島由道的文字敘述），達邦會所幾乎縮小了一半。而特富野的 *kuba* 只有 54.28 m²，比達邦的 73 m²還要小。隨平面的縮小，大約屋頂高度也隨之下降，甚至高床離地也由一人高縮至 1.2m、1.3m。倒是柱數，達邦會所早期只有 9 根，千千岩測繪的則有 18 根。早期的會所中間只有一根柱子，它如何撐起高脊？由於沒有進一步的資料，也就無法得知了。

3. 籐床部分大幅縮小，原來幾乎佔了整個高床的至少 4/5，卻只剩下約 1/5 了，相對的木板鋪面增多了。另外，值得注意的是會所除了正面及後入口，其他三面均設了兩條橫欄杆。而正立面沒有被屋頂遮住的突出陽臺也不見了，只剩下木地板突出柱列不到一公尺。

4. 更特別的是有了後入口的梯子，而正入口的梯子則做成對稱的兩邊上的梯子。這個梯子倒是突出於木地板。

5. 檢視同時期之照片，均顯示此時的達邦 *kuba* 已然降低了它的床板高度，與早期照片的高度已截然不同。

6. 由沙阿魯阿、卡那卡那富之會所照片顯示，其規模的確比達邦、特富野的小，甚至比阿里山鄒楠仔腳萬社的 *hufu*（氏族會所）還要小些。而三張楠仔腳萬社之 *hufu* 照片又顯示年代較早的架得較高，而且似乎亦有陽臺，整個形式亦如後期的達邦會所那麼規整，缺乏自然有機的樣態。整個看起來，這些會所與 *hufu* 的

屋頂，基本上仍與達邦、特富野社 *kuba* 的屋頂形式雷同，不過由於其規模較小，高度不高，以致整個屋頂的形式，由於缺乏中間柱，而顯得勉強。

(三)光復後至今

衛惠林等⁽⁴¹⁾於光復後最早之臺灣通志同胄志曹族篇記述到：「會所之建築為架空式，地基為方形，面積約為八方丈，以直徑 20cm 左右之圓木為柱，縱深兩面豎柱四根，兩側面各三根與角柱相列，地板架於離地面約六呎左右之木樁上。屋頂形式與 *emoo* 相同，惟不築牆，僅兩側各有欄板高約 120cm，縱深兩面留開為出入口，以木梯昇降。」(圖十)

衛惠林另在同書的〈第八章社會組織〉中，更詳細的描述了會所的情形，由文字與照片可知它的確是衛惠林等人於民國三十八至四十年間實地調查的情



圖十 男子會所正面

資料來源：拍攝年代應在 1949 或 1950 年間，此應為達邦社 *kuba*。衛惠林，《臺灣省通志稿》，同胄志，曹族篇，頁 114。

(41) 衛惠林、余錦泉、林衛立，《臺灣省通志稿》(南投：臺灣省文獻委員會，1952)，同胄志，曹族篇，頁 92-93。

況。⁽⁴²⁾「……面積約 24 平方公尺，以直徑 15cm-20cm 左右之圓柱爲屋架……四周豎起圓柱 14 根，中央另立中柱兩根爲屋脊之支柱，屋頂架於一根短的棟與四根邊樑，短棟與邊樑之間以若干小樑與椽搭成四斜面，以厚茅草覆蓋其上，四方伸出邊緣約 40cm 許，自外視之如橢圓傘形，屋脊兩端植有木櫛草 *fiteu* 兩叢，自地板至屋椽垂矩約 150cm，兩側圍以高約 100cm 之板壁，留開縱深兩面爲出入口，通以木梯，中央置火爐，經常燃巨木一二根，終歲不絕火。入口正面椽前植木櫛草兩叢於高約一公尺之石墩上，會堂前後有廣場，可供舉行祭儀時集合全體社民之用，前廣場左側有赤榕樹 *jono* 一株，樹之四周圍以短籬，表示禁忌 *peisia*，平常不可接觸，不可折取枝葉。據稱該樹爲祭天神 Hamo 與戰神 I?afafeoi 降臨之處。」⁽⁴³⁾ 上述的尺寸描述配上刊出的一張照片，可信其面積大約爲 24 平方公尺。不過文字敘述之柱數與照片會所正面所顯示的 3 根柱子又不符合。此處的 14 根柱數與千千岩助太郎所繪平面相近，不過後者的中柱有三根。可見上段文字又不是參考千千岩之圖書寫出來的。究竟情況如何，單由照片也看不出來。照片本身倒可見到入口的梯子已放寬，而且偏於一邊，直上的，不再是圓木刻出踏階之形式。⁽⁴⁴⁾ 又描述到：「會所入口處左側懸有火具籠 *sukaju no popususa*，內置有戰事出草時配戴之火具囊 *kejoe?i no popusauu* 以及染成赤色之芙蓉皮纖維之小束 *fuku?o*，會所右側中央部掛著敵首籠 *sukaju*，內置歷年取得之敵頭骨，圖右側中柱上掛盾牌 *pihitshi* 一面，此等事物皆代表部落之象徵物……。」此處述及敵首籠，顯然已不是光復後會所的情況，衛惠林等還刊出森丑之助所拍攝的敵首籠之照片。可是此處稱敵首籠「掛在會所右側中央部」，與森丑之助所描述的「會所內左前側」放置此籠又不同，衛惠林等反而稱火具籠與 *fuku?o* 在入口處左側。究竟何爲記實，何爲杜撰，亦或因爲是面對會所、背對會所而定左右側造成的差異，真難以判斷。不過，此文又指出了 *fuku?o* 與盾牌 *pihitshi* 之存在。後者在他處文獻與研究者實地考察的確是在入口左側。（另依湯淺浩史說明其所引森丑之助同

(42) 由全本《臺灣省通志稿》，同胄志，曹族篇，可知衛惠林等人參考了許多日人過去完成之民族誌撰述此稿，只有一些文稿是調查當時的實況紀錄。

(43) 衛惠林、余錦泉、林衡立，《臺灣省通志稿》，同胄志，曹族篇，頁 115。

(44) 同上註，頁 115。

一照片之文字，稱敵首籠本身為 *pichi*，這應是一項錯誤。(45)

衛惠林等⁽⁴⁶⁾曾再次記述阿里山曹族的「會所 *kuba* 為部落活動之中心與青年宿舍，建於部落之中央部，為欄杆無壁建築。」以下文字大體不出一九五二年之描述。到一九七二年正式的通志出版時，文字並沒有變更，但更述及了卡那卡那富支群的會所：「其形式為杆欄式，與阿里山曹族相同，惟規模皆甚小，僅為象徵性建築物。其地板改以竹排橫架，公廨內最多僅可容十人橫臥，二十人坐之程度。」除此之外，沙阿魯阿的男子公廨 (*tsakuwaru*) 也被描述到：「建築方式與阿里山曹族者相類似，惟規模較小，其現有公廨尚不如一般家屋大小。公廨僅豎柱四根，並無中柱，屋頂以四根斜梁互交於頂端，以小橫梁柱支於其下，以籐皮縛之。四柱上搭邊梁四根，從頂向邊梁斜搭若干小椽，再以竹桿與邊梁並行橫架於小椽上而成。屋頂以茅草蓋成，四根支柱離地一公尺處橫四圓木，上平搭支木三或四根，皆以籐皮綑縛之，再以厚竹片平行排舖於上。前後兩面搭以獨木梯以利上下。公廨內不設火爐，亦無任何象徵物陳列，現本族青年已無住宿公廨之習慣，僅當作聊談或長老會議場，時而亦用於招待賓客。」衛惠林這兩段文字，⁽⁴⁷⁾ 尤其對沙阿魯阿之 *kuba* 描述得相當詳細，依衛惠林等人撰寫通志的方式，應會參考許多舊文獻，此段文字是出於舊文獻，還是他們調查時，基於實況實錄，仍值得進一步查證。不過，就目前所查詢到的舊文獻尚未見有如上描述的，然而在光復後，沙群與卡群的會所是否仍存在，仍有待訪查。

一九八三年中原大學建築系景觀建築研究室曾接受鄒族莊野秋先生之委託進行「嘉義縣吳鳳鄉達邦曹族文化村規劃研究」。⁽⁴⁸⁾ 規劃團隊曾參觀了一九八四年二月十四日的達邦社豐年祭，一九八五年二月十四、十五日之特富野豐年祭，拍攝幾張祭典照片，包括整修會所的情形。王嵩山也發表了一九八四年二月達邦男子會所局部整修的兩張照片。⁽⁴⁹⁾ 可惜二位當時都沒有測繪該會所，只依照照片所顯示，它似乎並不大。倒是謝園描述到會所「建築基座的 24 平方公尺。(6×4 為現

(45) 湯淺浩史，《瀨川孝吉 臺灣原住民族影像誌》，頁 74。

(46) 衛惠林、余錦泉、林衡立，〈第五篇曹族（一）阿里山曹族〉，收於氏著，《臺灣省通志稿》（南投：臺灣省文獻委員會，1966），卷八，同胄志，第一冊，頁 228。

(47) 同上註，頁 64。

(48) 謝園、林會承，《嘉義縣吳鳳鄉達邦曹族文化村規劃研究》（中壢：中原大學建築系景觀研究室，1986）。

(49) 王嵩山，《阿里山鄒族的社會與宗教生活》（臺北：稻鄉出版社，1995），頁 16，圖版與說明。

況會所之尺寸)，離地面約二公尺……。」⁽⁵⁰⁾ 很顯然這是抄了衛惠林的文字，因為王嵩山照的相片，木板床高度頂多一公尺多一點。不過，他又說：「據當地人描述從前會所約是現有之兩倍大，如附圖。周圍以圓木 14 根為柱……。」他的確繪了一個會所平面、立面、剖面圖，可是其立柱又不只 14 根。看來是他自己設想繪出的。此平面有 13 公尺×9 公尺，後設有 4 公尺寬的藤床。前面並突出 1.2 公尺的陽臺與兩向的樓梯。後面亦突出一梯。文內他亦述及：「左側懸在屋架上有敵首籠，右側有火具籠……，並排有盾牌。敵首籠為船形藤邊之簍，目前達邦社尚懸掛。而特富野社在二十多年前由現任汪姓頭目埋於神樹旁地下了。」「會所後廣場為祭儀時集合社民用。亦有說女子可自後梯上會所後段之說，傳說中女子是不可上會所的。」⁽⁵¹⁾

此報告另述及當時豐年祭已縮短為一日，「由於政府提倡節約，達邦的豐年祭訂于陽曆八月十五日，特富野則于二月十五日，並輪流舉行。」⁽⁵²⁾ 不過，依前文此規劃團隊連續兩年在達邦、特富野參觀祭典都在二月，上述說法或許是一九八五年後的事情。

大約同時，王嵩山正在達邦、特富野進行碩士論文田野調查，拍攝了一些照片。一九八九年八月他測繪了達邦的 *kuba*，並把測繪圖發表在他以碩士論文為基礎增添而成的《阿里山鄒族的歷史與政治》⁽⁵³⁾ 一書內。(圖十一、十二、十三)

王嵩山測繪的達邦會所平面標有尺寸 11.4m×(5.14m、4.91m)，面積約 57 m²。四週共有 19 根柱子，中柱 2 根。但是由所繪之地板架構可見前後分兩段，後段大約是前段的一半。依據所照的相片來看，此時的 *kuba* 已很長，比前述一九八四年的長了許多。而且前立面一九八四年與一九八九年的很相似。因此，可知一九八九年的 *kuba* 後段應是一九八四年到一九八九年之間改築而加長出來的。

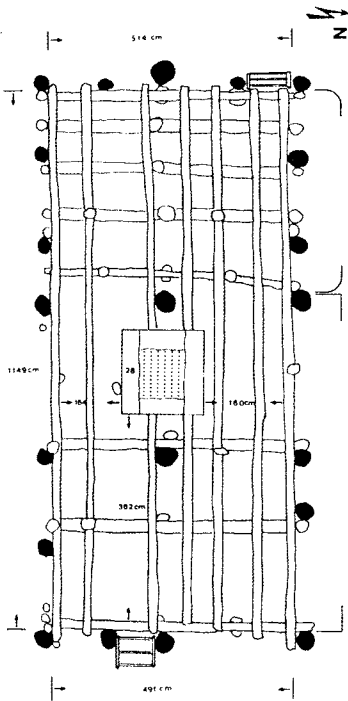
一九九五年王嵩山出版《阿里山鄒族的社會與宗教生活》一書，書中再次刊出一九九四年二月達邦 *kuba* 改築完工的新樣子，(圖十四) 而之前的樣子正是與一九八九年的相同，同時他又刊出一九九三年二月新完工的特富野會所，(圖十

(50) 謝國、林會承，《嘉義縣吳鳳鄉達邦曹族文化村規劃研究》，頁 72。

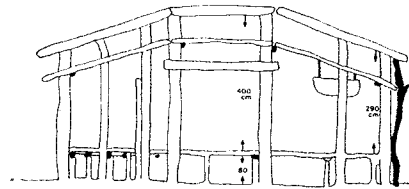
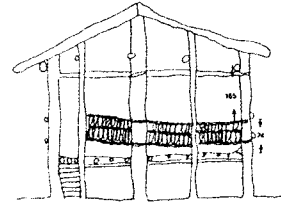
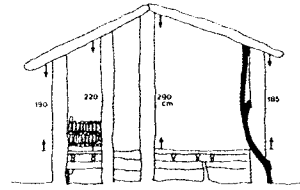
(51) 同上註，頁 73-74。

(52) 同上註，頁 85。

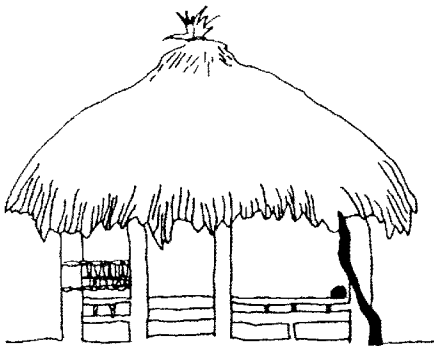
(53) 王嵩山，《阿里山鄒族的歷史與政治》(臺北：稻鄉出版社，1990)，頁 122-124。



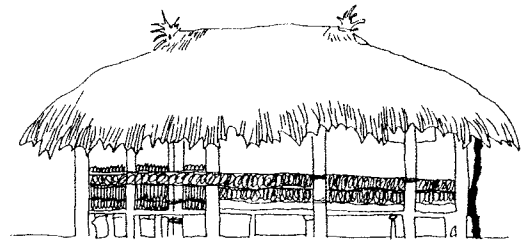
會所平面圖



會所平面圖



會所平面圖



會所平面圖

圖十一 達邦會所結構圖及剖面圖、立面圖

資料來源：1989年8月測繪調查，王嵩山，《阿里山鄒族歷史與政治》，頁123、124。

說明：立面與一剖面圖繪有一黑色曲線，是傳統 *kuba* 留下的一根木料。



圖十二 鄒族男子會所

資料來源：南邊左側尚未興建國民住宅，攝影時間約為 1989 年。王嵩山，《阿里山鄒族歷史與政治》，照片頁 5。



圖十三 會所內部

資料來源：攝影時間應為 1989 年。王嵩山，《阿里山鄒族歷史與政治》，照片頁 4。



圖十四 1994年2月完工的達邦男子會所

資料來源：王嵩山，《阿里山鄒族的社會與宗教生活》，頁14，圖版與說明。

五) 以及其舊觀的照片。(圖十六) 由這四張照片，可知達邦會所加高了许多，入口也改了，而且進深較淺，以水平之欄杆取代原先藤編之圍欄，屋簷又加有斜撐。而特富野的 *kuba*，原先的基地低於其前的廣場，而木板床與廣場的高差也很低，入口與達邦的雷同，但立柱間有斜撐。前有5根柱，兩側似有4根柱，可見其規模小。改築後，亦加高許多，前仍為5根柱，側邊也是5根柱，入口則改為如千岩助太郎所記錄之達邦會所的入口樣式，可是它四週都有如一九八〇年代達邦 *kuba* 那樣的藤編圍欄。

大約在一九九六年，關華山因進行「鄒族文化中心」之規劃案，曾帶領東海大學建築系學生測繪達邦與特富野 *kuba*。另外，陳世國一九九七年、二〇〇四年又分別測繪了二 *kuba*。(圖十七、十八) 基本上此時的 *kuba* 均保持了一九九三年、一九九四年二會所改築後的情形，由此我們可知現有之達邦會所（也就是一九九四年二月重建之後的達邦會所）平面為 $9.4\text{m} \times 15.2\text{m}$ ，高約 2.2m 。會所後段



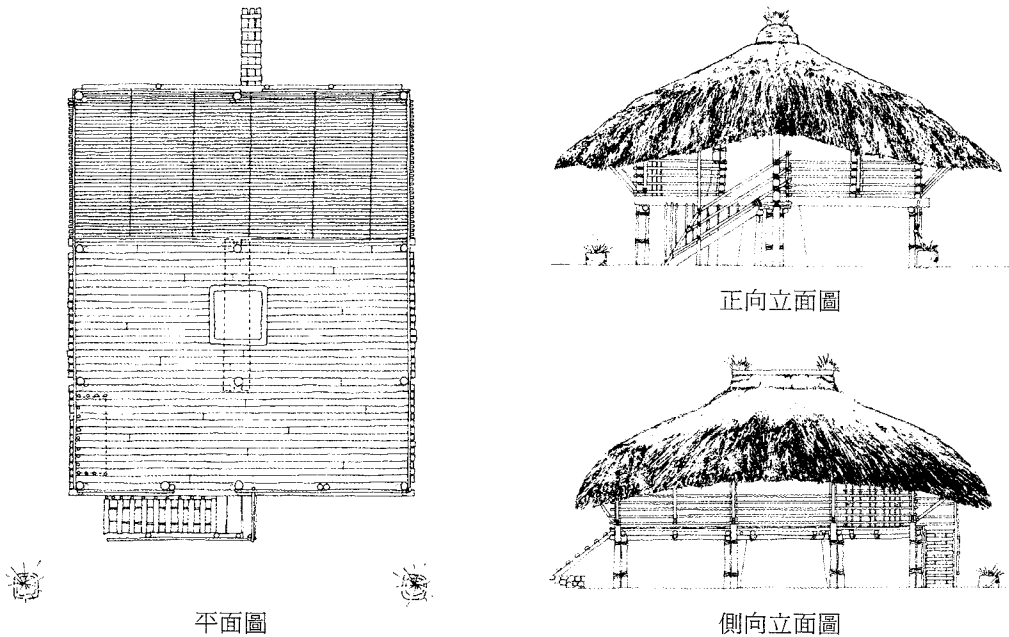
圖十五 1993年2月完工的特富野男子會所

資料來源：王嵩山，《阿里山鄒族的社會與宗教生活》，頁14，圖版與說明。



圖十六 1993年2月之前的舊特富野男子會所

資料來源：王嵩山，《阿里山鄒族的社會與宗教生活》，頁13，圖版與說明。



圖十七 達邦會所平面圖及立面圖

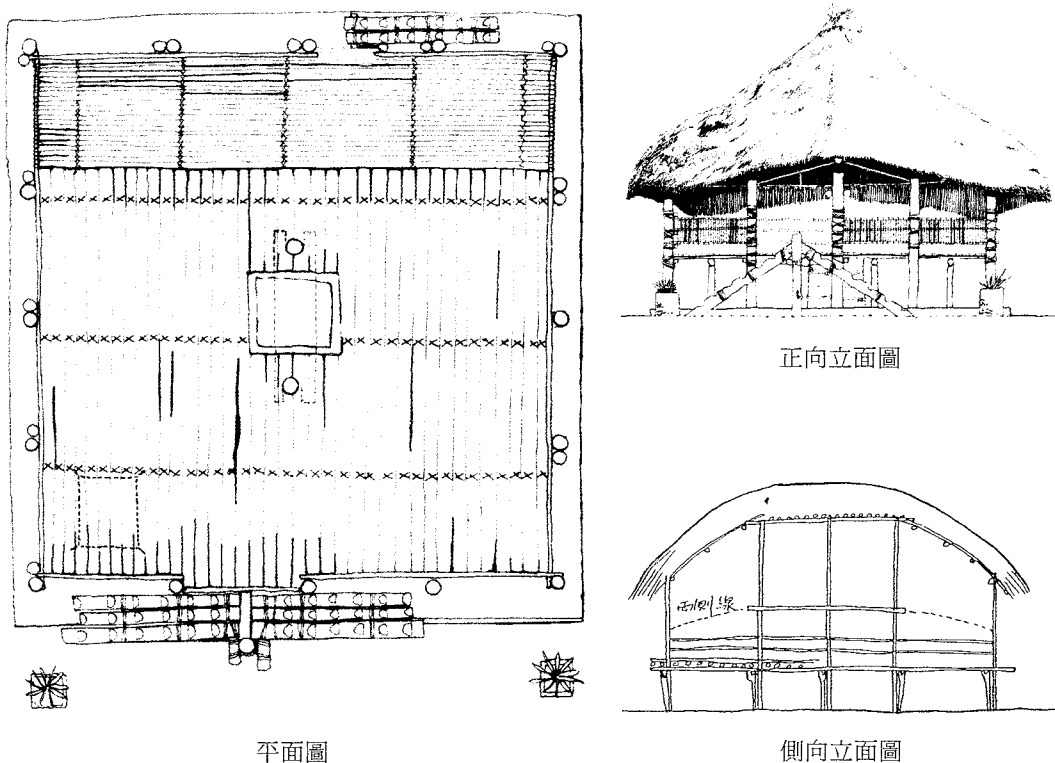
資料來源：2004 年 1 月，陳世國測繪。

4.4m 寬均設藤床，並有一直上的後梯。前後各有 3 根立柱，二側各 4 根，並排等矩，中柱 2 根，其間是方火塘，上有烘架。

而特富野 *kuba* 自一九九三年二月之後至二〇〇五年初的平面為 8.0m×8.4m，高約 1.3m，規模比達邦的小。*kuba* 後方也有一斜上木梯，高床的後 1/4 段，也鋪有藤床。四邊均有 5 根柱，等矩排列。中柱 2 根，其間同樣是方火塘。尤其可見二會所使用了更多的藤條，用來綁結短柱與立柱，或欄杆、圍欄與立柱。依據一九九六年到一九九八年間研究者的田野調查，也探知 *kuba* 後段的藤床，居民說是女性可由後梯登上活動，但不可踏到前面木板部分。

一九九八年，東海大學建築系師生也曾測繪二 *kuba* 前之跳舞廣場。⁽⁵⁴⁾ 達邦的大約為 16.52m×17.5m，特富野的有 31.2m×13.5m。(均不包含看臺) 但是，近年特富野 *kuba* 旁的道路拓寬使會所廣場更行狹窄，使得頭目、長老尋思重建，

(54) 關華山、汪幸時、鄭政宗、汪明輝、張玲，《嘉義縣阿里山鄉達邦村規劃案報告》(臺中：東海大學建築學系，1998)，頁 9~3-9~12。



圖十八 特富野會所平面圖及立面圖

資料來源：1997年，陳世國測繪。

並已在二〇〇五年二月完成一全新的 *kuba*，形式類似達邦的 *kuba*。

三、*kuba* 的重構與變遷

我們在第二節的文字中已大致理出在時間軸上，*kuba* 的形式在改變著。事實上，不同時期鄒族的生活樣式、生產方式與其引發的宇宙觀、社群整合層次均有相當的改變，這二者有何關連呢？

首先，必須注意的是依姆諸、魯富都與南鄒現今已沒有男子會所了。至於何時沒有，依目前文獻、影像之整理，似乎應該是在日治末期，(依姆諸因早滅社，所以應更早在日治前沒有了 *kuba*)。相對的，特富野、達邦二大社的 *kuba* 卻一直存在著。其中只有特富野 *kuba* 於一九七七年曾被火燒全毀，因此停止相關祭儀

十年，直到一九八七年才完全復建，恢復祭典。至於其他時間中自然有大大小小的重修、重建之情形。總言之，在解釋各時期二大社 *kuba* 形貌之變遷，最終還得回答此根本問題，他們為什麼能存在至今。

以下先整理出 *kuba* 形式之變遷情形，如下表。依第二節所述，研究者認為二大社 *kuba* 的形式變遷可分三期：(1)傳統期；（～一九三五年）；(2)形式化期；（一九三五年至一九八九年）；(3)展演復振期；（一九八九年至今）。

每期的討論則依第一章所提出之理論架構進行。先陳明阿里山鄒當時的自然環境、生產方式及外在政治情勢之衝擊，進而論及因之而產生之人群組織，甚至相應的世界觀之改變，其與 *kuba* 此建築及其構築、祭儀、功能、意義變遷之種種關連。又由於本研究是在考察過去就有的一種建築，所以較著重其初始狀態之掌握，再觀其後的變化。因此，本節的「傳統期」花較多的篇幅在「重構」、詮釋傳統 *kuba* 與其構築、空間、形式相應合之祭儀、功能與意義。

(一)傳統期

所謂阿里山鄒的「傳統時代」，指日治之前以及日治最初期。居住的自然環境是海拔 5、600 公尺到 1,000 公尺間的亞熱帶氣候下，包含了熱帶、暖帶樹林生態區，充滿著各類動植物。不過，在地質上，有較多的地震、山崩與土石流之虞。鄒人的生產方式包括山田燒墾以及狩獵、河川漁撈。幾個世紀以來，三面包圍著布農族，西邊是平地的漢人，促使兩性分工、父系氏族的親屬、社會制度，在政治、經濟、軍事上，為於四面環敵下求取生存，氏族的聯合形成了大、小社的階層關係以及不同支群的分劃。內部支群間仍有衝突，因此基本上仍處於「部落社會」的進程。只是因著支群下大小社之關係，形成一種有序的部落聯盟關係。

或者，因為族人由西部平原移入山區的長期歷程，在宗教上雖有泛靈的一些想法，卻只施之於動物與特別的樹種與巨石，不同於更傾向泛靈論的布農族，所以對農事有許多祭儀，卻主要歸之於粟神（女神），求她保佑豐收；而狩獵、出草則歸之於男性天神與戰神，祈求獵豐與敵敗，而收藏的獸骨、頭骨又另有守護神。另外，農田與獵場尚有土地神，河川的漁撈尚有河神。其神話與傳統故事主題多環繞智慧與愚蠢、生命與死亡、人與獸，因循習俗與犯禁忌等之對比。人觀上不像布農族那樣有左右肩靈之分別，以決定人行為上作善、作惡。從此角度言，傳

表四 阿里山鄒族 *kuba* 的形式變遷分期與其特徵

分期	傳統期 (-1935)	形式化期 (1935-1989)	展演復振期 (1989-今日)
<i>kuba</i> 形式 特徵 與 意義	<ol style="list-style-type: none"> 1. 高架達一人高 2. 斜上單木梯 3. 前入口有木板陽臺 4. 內部全為藤床，火塘靠前 5. 四面無圍欄 6. 用材自然，料粗大，柱少 7. 規模大，超過百平方公尺 8. 形式自然，實用 9. 社會、文化意義是融貫現實的 10. 是族人傳統中文化象徵體系的豐富叢結 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 高度降低至人高以下，約1~1.2公尺 2. 雙向斜單木梯，或直上階梯 3. 前入口無陽臺，只是地板稍突出 4. 藤床 1/4 不到或不到一半，火塘偏後接藤床 5. 四面加圍欄 6. 用材直，料小、柱多 7. 規模縮小已低於百平方公尺許多，甚至半百或四分之一 8. 形式規整 9. 社會、文化意義已與現實生活脫節 10. 是一種認同、一種歷史、傳統的保存 	<ol style="list-style-type: none"> 1. 增大面積至百米平方左右 2. 增高，回復1人高 3. 精緻化作工，用更多藤條 4. 形式變化有斜撐 5. 用木料增加 6. 已用鐵件，藤綁是裝飾 7. 產生新的社會、文化意義，與一些現實生活拉上關係 8. 一種認同、一種保存，亦是一種展演，甚至預示活化、再利用之機會

統鄒族的群性與信仰堅強，以致罪感似乎不需要。

在以上描述的時勢涵構中，有關 *kuba* 的宗教、社會、政治功能以及意義究竟為何，以下進一步追索。先論有關 *kuba* 的神話故事情節，再透過分析詮釋 *kuba* 的主要祭儀「戰祭」來回答上述問題。因為在傳統期阿里山鄒人無文字歷史，只靠口傳神話與傳奇故事來代代傳承其文化。而祭儀本身同樣也是「傳統文化」的載體，以供族人代代操演。

1. 神話與傳奇故事裡的 *kuba*

浦忠成曾記述一神話，關連起天神、部落男子與馘首：「鄒族祖先自玉山下山時，已有馘首之習，然不知諸神是否喜悅。一日天神召眾人聚集於男子會所，……有一巨石穿破屋頂落下，繼有矛及俊美青年降下，再有繫上木槲花之男佩胸

衣落下，其中裹有馘後不久的人頭，眾人始知天神嗜好人頭。……」⁽⁵⁵⁾ 文中可見巨石、矛、俊美青年（之後為部落主帥）、繫有木槲花之男胸衣、人頭均來自天。此青年從何而來，另一則傳奇故事則做了說明。原來有位父親帶孩子到河裡網魚，過程中孩子竟失蹤了。「過了五年，他（父親）正跟眾人坐在男子會所中，忽然一塊圓石穿破會所的屋頂，不久又有矛從天降下，接著男子所佩的腕鐲也降下了，山豬頭也跟著降下，最後，以前失去的孩子也降下來了。他向眾人說道：以前失蹤的孩子就是我。……」⁽⁵⁶⁾ 原來天上的人將他拉上天，在那裡向他們學習了許多事情。「……他就教導人們祭祀的儀式，也教大家學會瑪亞斯比的戰祭儀式；又教導大家編製竹筐、竹簍，大家應集中在一起，彼此間互相學習……彼此相互叮嚀著，要牢記這些天上的神明傳下來的技術……。」⁽⁵⁷⁾

另一則與 *kuba* 有關係的便是長毛公公（Akeeyamuumua 長毛的神）的傳奇故事。Peongsi 氏族的婦女因網魚遭遇到一小棒子，結果懷孕生下一渾身長毛的孩子，五天就長大成人。⁽⁵⁸⁾ 有一次母親要孩子活捉一隻山豬，他果然捉到一隻，「抬到男子會所裡，那裡正好聚集著社裡的武士們，他把網綁山豬的繩索解開，再把大山豬丟進男子會所裡，裡面的武士紛紛取出佩刀想殺死這隻山豬，但是它已經傷了許多人，眾人都仍然沒有辦法制服他。這個時候他才現身，輕易的就殺死了這隻凶猛的山豬……」⁽⁵⁹⁾ 這個男子此後常帶領部落男子狩獵、作戰。「他在夜裡作戰的時候，全身會發生亮光，讓人的兩眼昏眩；衝進敵社，全身也會發火，燒掉敵人的房舍……。」⁽⁶⁰⁾ 因為他的勇武過人，被部落視為頭目，最後年紀大了，死了，「只是他的靈魂還留在生前休息時喜歡坐著的石頭上。」常守護家中的火爐，成為氏族家屋（*emoo*）的守護神。⁽⁶¹⁾

(55) 浦忠成，《臺灣鄒族的風土神話》（臺北：臺原出版社，1993），頁 158。

(56) 同上註，頁 159。

(57) 同上註，頁 160。

(58) 在鄒族語言裡，「5」是數字中富含「完全」、「圓滿」意味的一個。上載文字所述升天降下男子在天上五年之久。

(59) 浦忠成，《臺灣鄒族的風土神話》，頁 149。

(60) 佐山融吉採集之故事稱：「Akeeyamuumua 的身體還會發光，其耀眼的程度就如同我們抬頭所望的太陽一般；而且，他一踏入敵社，全身便發出熊熊烈火，一會兒光景便燒光了整個敵社。」佐山融吉著、余萬居譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃》，頁 140。

(61) 浦忠成，《臺灣鄒族的風土神話》，頁 150。

這個故事前半段藉著山豬顯示了部落男子格鬥之孔武有力。依族人報導，以前男子聚集會所除揉皮、製革、守候待命之外，還在其上練習格鬥，盡力將對方摔下會所。至於故事下半段將理想的武士關連上身體發光、發火，甚至能燒毀敵人房舍、殺敵無數。以及死後長毛公公此典型武士以石頭為象徵 (symbol)，尤其最後這一點正符合上述神話「巨石」穿破會所屋頂的情節。

更有趣的比對是前後的神話與傳奇故事的主角，均與河流網魚有關，而且這都是與主角的初生生命有關，然後二位的「成年禮」——從天而降至會所，以及提活山豬到會所，均開展了他們做為守護部落的事業。或者我們可以說前者的神話是後者傳奇故事之原型與預示，長毛公公是前神話俊美青年的應證。換言之，以上神話與傳奇故事均顯示了會所與男子、石頭、火光(男體)、天上之原型關聯。

除此之外，還有好幾則傳奇故事，均與會所、男子有關，首先可提的是二則武士與火之傳奇故事。其一是敵人攻擊特富野小社「阿也要」後，特富野大社武士追趕報復，殺了對方主將。可是此「主將的頭顱，卻咬齧著繩袋，並發出聲音怒罵征將，征將對他說：『我的靈魂比你旺盛，所以今天才能制服你，你就服氣吧！』……」回到社裡之後，按例把敵首插在竿上豎起，並舉行敵首祭典。據說敵人主將的頭顱會冒出火花，飛迸到旁邊的聖樹雀榕上，「那靠近的雀榕就枯了。……人們都說那敵人主將的確也有極強的靈魂才會如此。」⁽⁶²⁾ 由之可見武士靈魂力的強大，可用冒出「火花」來象徵。

至於靈魂力的凋零也有另一則故事敘述到，這是魯富都社的一位主帥，因一次出征未保護到他的舅子，內心愧疚，下一次出征時他就抱著必死的決心，可是他太勇猛，仍舊殺敵無數，「這時他想著，這樣子作法怎麼能死呢？於是拋棄了隨身佩帶的燧火器，這個時候原本依附他的作戰異能在剎那間都消失不見了，敵眾才能合力擊殺他致死。」⁽⁶³⁾ 這裡指出了燧火器、袋子與作戰異能亦即男子靈魂力之強弱是直接相關的。

另一魯富都社防衛戰的故事說到布農族郡社群來襲，男子們交代婦女孩子們到高處，「你們看我們跟敵人作戰，如果見披黑色外衣的人愈來愈少，你們就回到

(62) 浦忠成，《臺灣鄒族的風土神話》，頁 180。

(63) 同上註，頁 186、187。

特富野社。」至今族人在祭儀時才穿紅色衣服。紅、黑衣服其實是同一件衣服的兩面，平日穿黑衣，作戰時亦同，只有戰祭祭儀時才反過來穿紅色面的。另有一「山豬情郎」的故事發生在布農族支群達古布央的部落，山豬情郎被女子的哥哥殺死後，山豬群起攻打部落，而部落「便把所有人都召集到男子會所裡。」與山豬展開猛烈的攻防戰，不過，最後部落所有男女仍然遭山豬所滅。由此故事，似乎顯示男子會所又是部落最後的堡壘。事實上，好幾個戰爭的傳奇故事都描述到在會所附近及其上兩陣廝殺的情節。

由上文可知會所與幾樣東西有著文化象徵系統上的關連性，包括：會所、勇武青年男子、石頭、人頭、男胸衣、木柵花、山豬、火、光、紅色衣服、燧火器、男性靈魂。其中有趣的是火、光、紅色與男性的關連。這方面還可以進一步討論怎麼會如此。杜而未曾採集一小鳥取火的神話，述及一句頗饒意味的話：「從前達邦以東有神火，後因當地人疏忽遂滅掉。」⁽⁶⁴⁾ 佐山融吉則述及天神調整天空的神話。「太古時候，天空甚低，月亮比太陽更亮更熱。」⁽⁶⁵⁾ 天神看人太熱受苦，所以把天推到現今的高度，因此月亮失去原來的光和熱。可是太陽也改變了黃道，從東出，馬上又躲回東方。天神因此「一天天讓太陽升高」，直到太陽規律地東出、西下。同時，月亮在天暗後便會出現。此則神話將天神與地球之光、熱拉上關連，而且天神有「調整」之能力，尤其調整的是「天空」與「太陽」。

浦忠成自達邦頭目所採的類似故事，雖改為人射月之情節，卻直接說太古時，「月亮是男的，而太陽是女的；月亮的光線比太陽光線還要強烈。」⁽⁶⁶⁾ 這句話還透露了男性與光熱、太陽的直接關連。而前述杜而未述及的「達邦以東有神火」，則又將太陽的光熱似乎視為「神火」，同時關連到小鳥為人類取火至家用的火塘。

有關石頭，事實上在阿里山鄒族人的文化象徵體系裡，意義亦是豐富的。土地神 (*akemameoi*) 語意上就是「老祖父」。他與前述的長毛公公可以呼應，長毛公公可說為家族、氏族宗家的守護神；而土地神是部落的守護神，可是牠／他們都關連到石頭。社口祭拜土地神之處除了赤榕樹之外，尚有一巨石 (*pamomuto*)。

(64) 杜而未，〈臺灣鄒族的最大祭典〉，《恆毅》9: 8 (1960)，頁 6。

(65) 佐山融吉著、余萬居譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃》，頁 137。

(66) 浦忠成，《臺灣鄒族的風土神話》，頁 144。

而前述長毛公公也有他喜愛坐於其上的石頭。這兩個石頭與前引神話中，從天而降的青年與巨石又有對應，只是神話裡的是新長成人的俊美男子，而土地神、長毛公公都屬祖父級老人。這樣把年輕、年長男子與土地神連結會所、家屋、部落成叢的綁在一起，正是族人防衛求生存之實質與象徵體系，也難怪家屋、會所四周均有石垣，而現今族人也會稱呼傳統部落有如「石頭城」。

另外，有關會所、男子、山豬的連結，尚可以家屋後面所畜養的家豬與男子的關連來比對。在家屋後院畜養的家豬，平日均由女性照顧，男性是完全禁止去接觸的，但是野外的山豬卻是由男性去獵取，同時可以像「長毛公公」年輕時獵到了，丟到會所去印證自己男性的勇武。

阿里山鄒還有二則有關小米祭的傳奇故事，⁽⁶⁷⁾ 透露了男、女性之觀點。這二則故事分別述及了六男子加一狗以及五少女之離開人世。也就是粟收穫祭 (*homeyaya*) 前，部落男子上山獵豬，遲回，結果在社外山坡看眾人跳舞，心裡羨慕，便同樣舞起來，結果「天上降下一塊木板……人和狗都載起來，便……離地而上升。」「第二天晚上，東邊的天空就出現了白虎七星。」另一則述及特富野社過去 *homeyaya* 有一奇特儀式。婦女須到杜杜那阿發 (Tutunaba)⁽⁶⁸⁾ 迎接山上打獵回來的男子，並在那裡舉行一名男子與一名處女模擬性交之儀式。結果一年發生強姦事件，五少女因而至「由把卡那」坡投崖而死，此儀式因而終止。第二則故事雖與會所無關，倒與穀倉及日據後的宗屋有關，但卻以與女神有關的小米收穫祭 (*homeyaya*) 揭示了男、女性之差異，掌死亡的女神似乎冥冥中掌控了這六男一狗、五女的離世。可是男子與獵狗是犯了遲回之禁忌而離開人世，卻上了天，成爲「白虎七星」。至於女子卻因受辱而往下「投」崖致死。似乎同樣加強了男／女性、天上／地下、天神／女神、生命／死亡之對比，亦即族人象徵體系中二元類比之叢結。

(67) 見佐山融吉、大西吉壽著，余萬居譯，《生蕃傳說集》（臺北：杉田重藏，1923），頁 714-715；浦忠成，《臺灣鄒族的風土神話》，頁 163-165。

(68) 佐山融吉、大西吉壽記述此爲「公廨」，這應非男子會所，而該是一地名；佐山融吉、大西吉壽著，余萬居譯，《生蕃傳說集》，頁 714-715，依尹建中編，《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》（臺北：臺灣大學人類學系，1994），頁 312。依衛惠林、余錦泉、林衡立，《臺灣省通志稿》，同胄志，曹族篇，頁 144，此地是特富野大社行獵首前祭的地點，在社外靈樹邊。

2. 傳統會所之祭儀與象徵體系

本節文字檢視了傳統會所所舉行之祭儀過程，由之可知會所空間與設施種種細緻之功能，換言之，可由之追索族人如何「操演」他們的文化象徵符號，與會所空間、實體如何緊緊相連。

有關會所的傳統祭儀在阿里山鄒主要是道路祭 (*smoconu*)，⁽⁶⁹⁾ 此祭連帶著驅疫祭、人頭祭、狩獵祭、成年禮（懲罰不法之徒）、男嬰初登會所等禮儀。在空間上，是由修築的道路轉而聚集所有注意力至會所。事實上，一連串粟作祭的儀式也有不少涉及會所，⁽⁷⁰⁾ 不過，它們均與頭目或部落男子之狩獵等情事有關，屬粟作祭的插曲。如頭目在集會所宣布播粟作開始；插稻祭時，頭目宣布過後第三天，大家集會在會所，頭目驅妖怪離會所；收割祭結束後，男人的肩掛上 *fuku?o*（赤芙蓉條），帶麻糬去會所，將之貼在柱樑、橫木上，相對地女性則在家黏貼麻糬到穀倉；之後打獵，找新田，確定了，男子又到集會所玩角力，似乎在為道路祭之後的人頭祭等暖身。

將麻糬黏貼會所之用意何在，或可以同樣動作施之於「山中小屋」的祭儀來說明，其禱詞為：「當我入山狩獵的期間裡，願我靈魂剝取這些麻糬，用以充飢，切勿使我感覺飢餓！」⁽⁷¹⁾ 這一點與後文述及的出征隊在正式出發前要以麻糬獻祭武器、衣服等應有同樣的用意⁽⁷²⁾。

小島由道⁽⁷³⁾ 只以簡單文字描述了道路祭，倒是佐山融吉⁽⁷⁴⁾ 對敵首祭有較詳細的描述。衛惠林⁽⁷⁵⁾ 之描述則大致依據佐山氏的文字。以下即概略的敘述道路祭及敵首祭等儀式。

在粟作收藏祭的尾段，選定新開墾地後，以捕魚嘗新告一段落，接著便是道

(69) 小島由道稱其他南鄒與布農達古布央群只在獲得敵人首級時才舉行；小島由道，《蕃族慣習調查報告書》，第四卷，頁 67。

(70) 佐山融吉著、余萬居譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃》，頁 132。

(71) 同上註，頁 20。

(72) 衛惠林則直指：「蓋有將粟所具之靈質靈力賦予該兩建造物之意。」衛惠林、余錦泉、林衡立，《臺灣省通志稿》，同胄志，曹族篇，頁 143。

(73) 小島由道，《蕃族慣習調查報告書》，第四卷，頁 71。

(74) 佐山融吉著、余萬居譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃》，頁 29-33。

(75) 衛惠林、余錦泉、林衡立，《臺灣省通志稿》，同胄志，曹族篇，頁 145-147。

路祭之準備，獵首行動開始。大約十天左右，出征隊獲勝歸來。全社在男子會所以盛裝等候，男子戴 *fuku?o*（紅色山芙蓉護身符）集合會所上，女子在其下。出征隊一出現，會所上的男子足蹬地板發聲，表示歡迎。勇士以盾牌乘敵首登會所，放在敵首籠旁，之後各人肩佩木槲草（這是早晨社內男子自山上摘回來的）。同時各氏族家人攜酒到會所，戰功最高者祭酒敵首腦穴。主帥以木枕擊床板，帶領唱 *tu?e* 歌。每位出征者再以生粟或豬肉祭敵首口中，招呼其族人亦來，隨後將敵首移至火棚上。勇士們赴司祭家酒祭土地，唱 *tu?e* 歌、飲酒，再遊訪各氏族之宗家，後歸回男子會所，在那裡宿滿五日才能回家。

第二日，男子入山採黃竹，將敵首與盾移至赤榕樹前，男子群集，出征者在。此時司祭之妻由家裡牽一頭小豬來交勇士，按在盾上，主帥以長刀刺之，其他勇士陸續刺之。刀上血塗往赤榕樹枝葉，後退排列，揮刀三呼 *paebai*，最後塗血者爬上樹，砍落枝葉，留出數枝大幹。後以豬肉與木槲草之莖供奉敵首，並圍之而舞。之後取出黃竹，做成三叉架為薦臺，插上敵首，包括會所內舊頭骨，均插於赤榕樹下。另三根黃竹插在會所前，再一根作橫架，掛上 *fuku?o* 條。又以茅莖串豬肉，挾木槲莖，插在赤榕樹上，給未被殺的敵人 *piepia* 靈食用。最後，出征者繞敵首舞蹈二次，取下敵首，通過會所前垂下 *fuku?o* 之竹架，收於會所內的敵首籠。

第三日釀酒，第四日出征者入山獵山豬。第五日上午道路祭，午後舉行敵首祭、男嬰初登會所祭，成年禮及部落刑庭。有關道路祭下文再述。此處只簡述敵首祭。主帥午後至會所以高呼五次宣告祭典開始，男子聚集而來。曾獲敵首者佩腕鈴。司祭先以酒祭敵首籠、火具籠。再以各亞氏族徵集來的糕與肉分給出征者，其他男子又從出征者口中分一口。繼而輪派男子持火把，往各氏族家徵集酒。回來時，唱五次 *paebai*，才上會所，以火把擊木地板，徵來的酒倒在酒桶。後主帥、勇士飲慶功酒，完後大家起立，主帥自火塘抽一燃柴，向天神祈禱：「當我等出戰而獵首時，請保佑我等勝利凱旋；請使粟作豐祭，勿使痢疾流行。」投柴回火塘，全體作 *euokajo*。解下木槲草，插於敵首籠，再各自於火塘取一柴步下會所至廣場，投在中間地上火堆，「藉以燒去敵人之 *piepia*」，便開始 *mayasivi* 輪舞。先站立手拉手不動，唱 *o?o* 歌，唱完再起舞。司祭家一婦女自家中持火炬來到，投入廣場火堆，繼而主要氏族派一代表婦女也從家中引火把投進來。之後，二婦女

也加入男子輪舞，轉五次後完畢。

接著眾人赴司祭家、氏族宗家飲酒，再回會所進行幼兒初登會所禮。由母舅抱著過去一年出生之嬰兒，登上會所行禮。接著少年行成年禮，先在會所前排列，登上會所，坐於下處，聆聽長老講述出征故事。其中一長老以茅桿擊一少年之背，使之起立，又拉其手，打他臂部，並口訓之，其他長老跟進，此少年受訓後，自後門退下，如此一個個受訓。全體在後廣場排列，由一長老帶往司祭家授酒一口。之後再回到會所受母族之訓誡。禮畢回家換上成年衣帽，回會所前廣場。接著有部落刑庭，懲罰一年來犯錯之青年。最後，成年男女皆在廣場輪舞。

由這些祭儀，可以看出鄒人的文化象徵體系極有條理。黃竹是獻天神敵首的薦臺，這很清楚。不過祭儀中還有別的象徵物，其中二項便是 *fuku?o* 條與木櫛草 (*fiteyu*) 的對比。前者是男子出獵、出草之必備。可是木櫛草只有敵首祭時才佩帶，祭典尾聲還要解下，插在敵首籠。木櫛草又是會所前二側石頭上生長的必要聖草，茅頂屋脊也種此草。此物究竟象徵什麼呢？有說天神在戰祭時腳踏 *kuba* 屋頂或會所前二叢木櫛蘭入會所。但也有說天神從天而降腳踏赤榕樹，再入會所的。神話裡有一則直接述及女神尼弗努洗頭時，水落下便成了木櫛蘭花瓣。⁽⁷⁶⁾ 所以此草與女神之神力有關。而在敵首祭時，將敵首置於黃竹薦臺之前，要以豬肉與木櫛草之莖祭敵首之口，又以相同道具插在赤榕樹之上，供敵人未被殺者之 *piepia* 食用。綜合這許多的事例，研究者之看法是鄒人將木櫛蘭視為居地化(馴化) (*domesticating*) 的道具。居地化什麼呢？在此一方面是出征者出征行動完後回復日常生活，另一方面是敵首之靈與未被殺之敵靈安置於或引誘來 *kuba*。而相對的紅色 *fuku?o* 條配合糕、肉、酒是對付野境的敵人的，它與出征者、出獵者之 *piepia* 靈力有關。當敵首最後通過掛 *fuku?o* 的竹架，置入敵首籠，可說是完成了其「居地化」。而 *fuku?o* 不同於糕、肉、酒之處，在於它似乎是諸神牽引出征者 *piepia* 靈的那條繩子，此繩有其法力可切斷敵人之 *piepia* 靈與敵人身體、*hazoo* 靈之間的那根線，這一點在下文再詳述。

另外，值得討論的是敵首祭之「材火」。除了「火把」護送男子向各氏族宗家徵集酒的過程，主帥抽取會所內火塘的燃材，向天神祈福也是一項。最後，每人

(76) 浦忠成，《臺灣鄒族的風土神話》，頁 135。

取會所火塘內之一柴，點燃廣場中的火塘，說是燒去敵人的 *piepia* 靈。其後，男子圍唱送神歌，先不動舞步，在等天神離去，第二遍才一面唱一面輪轉。繼而又由女性引祭司家、氏族宗家的火至火塘，開始正式輪舞。這廣場的火塘除了對圍舞有實際的焦點功能，在喻意上又是如何呢？此點也留待下文再討論。

事實上，從小島由道⁽⁷⁷⁾所描述的「出征」過程，其中一項重要的主題元素便是「生火」與「火堆」。主帥先製作取火用具，以燧火袋帶回會所內，第二天清晨燃火把，取了袋子到社外鳥占，確定是吉，將袋子掛在樹上，回社通知眾人，再回原地鑽木取火，此火便一直要燃燒，不能熄滅。當晚，向天神或戰（獵）神（Posonghifi）祈禱。隔日到夢占處，再祭一次便出發，走到一定點後，大家取材，主帥說出出征目的地，並發出 *pu* 的一聲，鑽出火後燃材和獸毛，若燃燒時也發出 *pu* 聲，是吉兆，大家便以刀矛向火刺去。再行以食物黏糕祭武器、衣服等及身體之後，吃下糕。當晚再各人夢占，夢吉者出征，夢兇者則守此火，等出征者凱旋。臨正式出發前，主帥再從此火堆取一火片，到前方 30 多公尺處，又生一堆火，大家再次向 Hamo、Posonghifi 祈禱，便出征。

但火也有清淨與髒之火，小島由道即注意到鄒族各種火的禁忌。⁽⁷⁸⁾ 前述出草在正式出發前，所生起的是「清淨之火」，要留人保護，不可熄，直到出征者返回。祭祀期間，忌諱家中的火熄滅。家中有人死，則認為火已髒須捨棄之，生新火，也就是依古法鑽木取火（*popsusa*）。

馬淵東一曾討論了阿里山鄒的道路祭，認為此祭除了藉清理各種道路來連結部落、農地、獵場之外，它與驅疫祭、人頭祭、狩獵祭、成年禮連接在一起是有相當社會意義的。⁽⁷⁹⁾ 但是他只指出了驅疫祭是由具「獵場地權」（神木所在地及村落所在地）之小氏族的男子祈禱，才能打動土地神，保佑社民平安。他又指出布農族的支群 Takopulan 也舉行此道路祭，尚且其與阿里山鄒可能有彼此文化採借的關係，至於東埔部落的布農郡社群則較明顯地學習了魯富都部落的道路祭。馬淵東一述及修整的道路有三種，(1)是狩獵、出草用的路；(2)是支群內大小社間

(77) 小島由道，《蕃族慣習調查報告書》，第四卷，頁 218-219。

(78) 同上註，頁 218-219。

(79) 馬淵東一，〈阿里山 Tsuou 族的道路祭〉，收於氏著，《馬淵東一著作集》（東京：社會思想社，1974），第三卷，頁 396-403。

的道路；(3)從居地到耕地的路。第三種由各聯合家族自行處理。第一、二種大、小社都要修。(80)

有趣的是，他還記述到整修狩獵及出草的路，是由年輕力壯之男子一大早就到路最遠的一端，「從那裡朝著村落這邊修路過來，老人和女子們從村落的一端開始，且修且進，最後兩隊在中途會合……。」他還加上一句：「在他們的觀念上，此法與『遭遇』野獸和仇敵有關。」⁽⁸¹⁾馬淵東一提問了為何道路祭要與狩獵、人頭祭、驅疫祭（甚至成年禮、嬰兒初登禮、不法之徒之懲戒）連在一起。他的回答如上述，只說出了其蘊涵的社會意義，彰顯大小社關係與地權的分劃，尤其是未進一步提出與人頭祭等之關連。

研究者認為，這應該將討論的空間領域由族人之居地、獵場擴及到其外的敵境，究竟族人是如何看待的。研究者曾在討論布農族家屋文化意義時，提出其人觀（靈魂觀）與出草、狩獵之境地間的牽連。⁽⁸²⁾依研究者之意見，鄒族也有類似的觀念，是文化象徵意義系統在主導這些儀式的連接。

依小島由道所述北鄒的神靈觀，若將各種神靈標示在空間領域上，可得下圖。⁽⁸³⁾（圖十九）從此圖我們再將鄒的「人觀」思考加進去，就很容易瞭解粟作、出草、狩獵祭儀之作用。

依小島由道的民族誌，⁽⁸⁴⁾北鄒認為人活著有二靈：(1)其一稱為 *hazoo*（或 *hio*），常存於胸中，若此靈離開人體，此人就死亡。(2)其二稱為 *piepia*，在人體外，常站於人近前方，牽引著人。若此靈離開了，人就睡去。若突然離開，就是人昏倒。人在睡覺的時候就是 *piepia* 出遊的時候，夢即是 *piepia* 在出遊時所見所聞。人死時，*hazoo* 變成為 *hicu*（死靈），從頭頂脫出，前往塔山由女神照顧。只有偉人死靈才昇天，與天神、戰神在一起。而人死後 *piepia* 變為 *hicu no t'ee*（糞之靈）徘徊在社內，以糞為食，並偷人食物，有時此靈會現形，人見到了會生病，要巫師驅除。但此糞之靈怕亮，常躲在暗處，只要有光亮就馬上逃走。且此靈也會死，

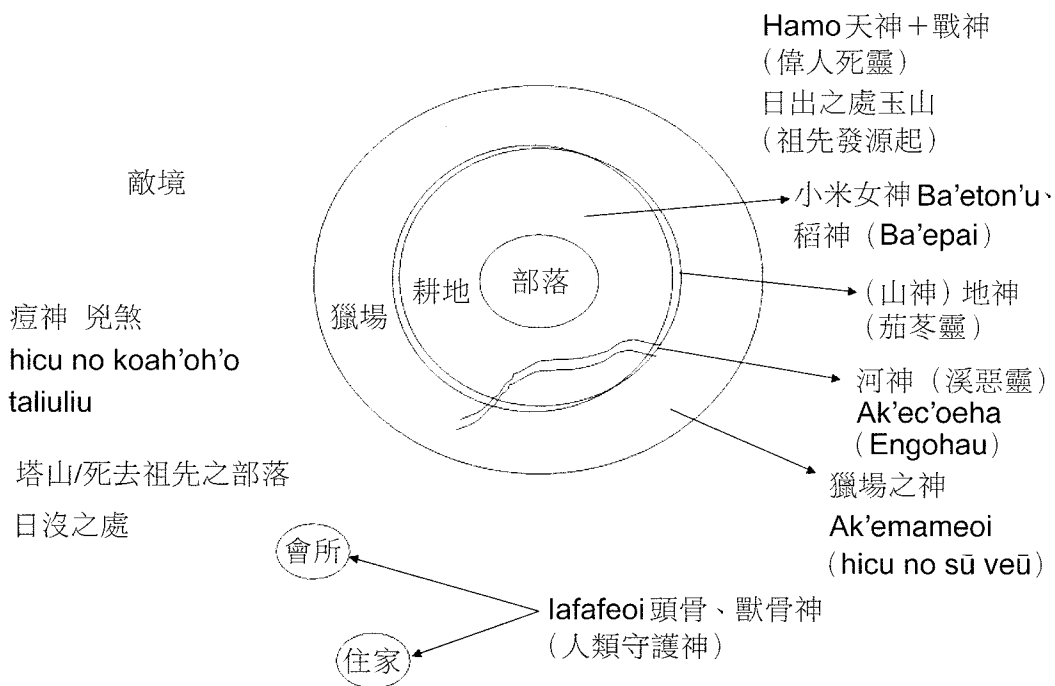
(80) 馬淵東一，〈阿里山 Tsuou 族的道路祭〉，頁 396-403。

(81) 同上註，頁 396-403。

(82) 關華山，〈布農族傳統家屋的構成與意義〉，《住宅學報》11: 2 (2003)，頁 150-151。

(83) 小島由道，〈蕃族慣習調查報告書〉，第四卷，頁 60-62。

(84) 同上註，頁 64-66。



圖十九 阿里山鄒神靈與空間關係圖

說明：佐山融吉所述北部各部落神靈名不盡相同。佐山融吉著、余萬居譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃》，頁 68-69。

死了五次就完全消失。

小島由道也述及族人認為人的靈是天神創造的，而人的肉體則受之父母。⁽⁸⁵⁾ 佐山融吉則提及樂野社頭目報導：小孩一出生，「Iafafeoi 神就會自動來到，向嬰兒頭上澆水。……還會在這一時候決定嬰兒的壽命。命數一決定，諸神便隨即前來，將繩子的一端繫在嬰兒身上。並捉住繩子的另一端，終生將此嬰兒（人）拖著走，給以適當的保護。但是繩子一斷，人就非死不可。所以，人有不祭神或冒犯神等情事時，縱使命數未盡，也會失去神佑而死。」⁽⁸⁶⁾ 這個繩子的說法與小島由道所述之 *piepia* 靈倒很相應。此靈比起常在胸中的 *hazoo*，*hazoo* 是駐守的，*piepia* 是活動的。

(85) 小島由道，《蕃族慣習調查報告書》，第四卷，頁 60。

(86) 佐山融吉著、余萬居譯，《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、簡仔霧蕃》，頁 69。

對於鳥獸，族人也認為有靈。當狩獵與出草時，遭遇到野獸與敵人，其實是一個人、出征隊或狩獵隊，與敵人、野獸之間，除了身體戰鬥技能的較量，也是一種「靈力」的較量，誰的 *piepia* 靈強誰就贏。「*piepia* 靈」強不強，在鄒族的觀念裡，又牽涉到神的保佑與否，這就像是前述諸神用繩在人身前牽引著人行動。換言之，*piepia* 靈牽引著人。若再換成現今心理學的用詞，那該是人的意識意向性 (intentionality)。只是在人睡眠時，此「意向性」更「遠離」到「夢境」。

若是以整個居住的 (domestic) 部落、耕地比對獵場與敵境，後者遭遇的野獸及敵人是活動的靈。因而男性的「出征隊」或「狩獵隊」正是老弱婦孺所居之「部落」此身體與 *hazoo* 的 *piepia* 靈，最需要諸神的牽引保佑，因此有小島由道所述的出征之相關儀式。值得進一步注意的是，為何「出征」儀式主題元素除了夢占、鳥占之外，還有生火與火堆。當然，出草時，過夜仍須生火，所以要帶燧火器。但是，不只功能性的照明與烤食，儀式性的生火與火堆卻另顯喻意。研究者認為生火很明顯在驅黑暗中惡靈，好讓各主帥的 *piepia* 靈在夢境可以經歷吉兆。而其後的定點生火，則意義非凡。依研究者的意見，這似乎在設定此次出征隊集體的 *hazoo* 靈，部落平常的 *hazoo* 則以會所這個部落具體的身體 (body) 內終年不熄之火塘做為象徵，各家的 *hazoo* 也是以亞氏族或家族具體的身體 (body) 「家屋」內亦有終年不熄的火塘來象徵。唯當特殊事故或舊年將盡，新年將來時，家屋與 *kuba* 火塘要改火，讓此 *hazoo* 靈重新得力。

至於「大夥以刀矛向火刺去」這個動作，看來在彙集出征隊的勇武至這個集體的 *hazoo* 靈，要它堅持守候出征的 *piepia* 靈。而後又再於前方 30 多公尺處，生一堆火，大夥再向天神、軍神祈福，那倒是出征隊為自己集體的 *piepia* 靈祈禱了。亦即在固定的 *hazoo* 靈火的前方，尚有這 *piepia* 靈火。

這樣的解讀，也就容易進一步瞭解到道路祭中，修築出草、出獵道路時，一邊是青年男子從遠方築回，而老人婦女則從部落起始，在途中相會。此情此景正可比對出征凱旋歸來的情節，「快到番社時，即高唱 *baebai*，這是勇士宣揚自己功名的歌……全社老弱婦孺需都全跑出來迎接，入社後即大開慶宴，飲酒歌舞。」⁽⁸⁷⁾ 這是部落的 *hazoo* 靈與 *piepia* 靈復合，值得慶幸，部落日後也可回復正常生活。

(87) 小島由道，《蕃族慣習調查報告書》，第四卷，頁 219。

(表五) 前述「少女投崖」傳奇故事的前半部，提到男子出獵回來，其中一名與一名處女模擬性交之儀式。研究者認為這正是象徵部落 *hazoo* 靈與其 *piepia* 靈的復合。然而，當這個象徵的儀式轉變為實質的性交，其神聖意義被打破，就釀成了少女投崖的悲劇。

衛惠林曾述及凱旋歸來時，先在「社外一空地方稱為 *ojona paebai* 之處向社中高呼 *paebai*，……並常在該處住宿一晚。」⁽⁸⁸⁾ 此地方即是前述未出征者生火守火處，在該處住宿一晚，也可說是出征隊集體的 *piepia* 靈與其 *hazoo* 靈復合了，然後次日才回到部落。至於祭儀中的出獵儀節，其情節涉及空間的大多與上述雷同。

這樣回看敵首祭的種種儀節，若以上述論點進一步詮釋，就更清楚了。敵首置於赤榕樹前是獻予天神。赤榕樹是聖樹，砍枝葉則在疏理出象徵同根之各氏族的大枝幹，以迎神從天而降，接受獻祭，同時各氏族仰求天神保佑。接下去是收服敵首，馴化之為本地之靈力，進而招攬未來之敵靈。各氏族又以提供酒、肉、糕給出征者，或舉火把彙集廣場，均顯示了部落是靠各氏族團結所支持的。事實上，屋脊木槲蘭的種植依田野報導也分各氏族各有一叢。而會所內懸掛的 *fuku?o* 條也分出各氏族一定位置，一叢叢置放。氏族當中又有擔任頭目者、司祭者、主帥者，藉著這些儀式道具與有序的儀節行為在在顯示了會所蘊含的社會意義。這

表五 阿里山鄒族出征時，聚落空間、地點與人觀之象徵關連

空間、地點	部落、大社、 <i>kuba</i>	鳥占處、	夢占處(<i>ojona paebei</i>)	→ 出征起點	→ 敵境
空間功能	／戰祭、出勝祭	／出征領袖 進行鳥占	／出征隊夢占 ／夢兇不出征者守候處 ／出征隊返回住宿處		／祈天神、戰神處
空間元素、 道具	／火塘 ／燧火具、 <i>fuku?o</i>	／火塘(不熄) ／出征者帶燧火具、 <i>fuku?o</i>			／火塘
空間象徵 (人觀)	／敵首(敵人之 <i>piepia</i> 靈) ／部落的 <i>hazoo</i> 靈及 <i>body</i> (婦孺老弱、留守男人)	← 出征隊之 <i>piepia</i> 靈	← 諸神引線	→ 出征隊之 <i>hazoo</i> 靈	← 敵人的 <i>hazoo</i> 、 <i>body</i>
性質	不動的		(不動的)	動的	(動的)

(88) 衛惠林、余錦泉、林衛立，《臺灣省通志稿》，同冑志，曹族篇，頁 144。

中間尚值得注意的是：女性在整個敵首祭的結尾，以帶入火材，才加入輪舞，以及全部祭典結束，再一齊加入輪舞、歡樂。另外，年輕人與少年、初生男兒均在敵首祭後續的祭典中一併挪入整個儀節之內，使道路祭又涵括了男性不同年齡層間的文化傳承與一體感，最終再彙集部落所有成年女性社民，作為尾聲。

如果，再考察會所的正入口總是朝向日出方向，而且所有會所均為高架的。為何如此，我們可以說其來亦有自。

研究者曾論及阿里山鄒族之家屋 (*emoo*) 與其宇宙觀、地理觀、人體觀的關連。也就是「*emoo* 似乎綜合了男、女體的象徵，融為一體，讓家屋成為生命可繁衍的有機體。」至於「……比較起 *emoo* 與 *kuba* 『會所』，為何 *emoo* 置於平地，而 *kuba* 高架離地？這恐怕與上述文化原則亦有關，也就是男子會所本來就得乾淨，屬上部的與上界天神打交道之處，自然不同於遂行日常生活的家屋。就人體喻意而言，*kuba* 則純粹是男體的象徵，而且可以是站立的。」⁽⁸⁹⁾

若比照家屋，*kuba* 的屋頂也如天幕有日出日沒的軸線，以相同的木屋構架來成形，而且大約亦以火塘為中心，模擬了光明的天體。可是它向來沒有家屋的橢圓形平面，只有矩形的平面，又是高架的。高架與矩形平面似有結構上的簡約邏輯。這可以特富野支群獨立高架的獸骨架小屋，亦是以矩形為平面來印證。倒是為何 *kuba*、獸骨架（不論特富野支群獨立建物或達邦支群附設於家屋前門右側）都是高架的？這主要還是二者所要祭拜的天神或戰神是常在天上的，連帶地頭骨、獸骨以及其保護之 *Eafafeoji* 神，也要被離地放置。事實上，這些敵首、獸骨均是活動力大的敵人、獸類靈魂所寄，鄒人與敵人、獸類彼此的鬥爭都由其活動的 *piepia* 靈的相爭。附著胸膛與身體本身之 *hazoo* 靈是 *piepia* 靈力的後盾。也因為敵人、獸類是「活動的」，不像農作植物是「著地的」，供奉敵首、獸骨，祭 *Eafafeoji*、*Hamo*、*Posonghifi*，以增加男子 *piepia* 靈力，以召喚其他敵人、獵物之 *piepia* 靈，均在保證此鬥爭的常勝。而火、光、熱與靈又有連帶的關係，火、光、熱不僅是 *piepia* 靈力的形容詞，出征、出草的男子所帶的燧火袋以及會所內所掛之火具籠更是其具體的指示物。

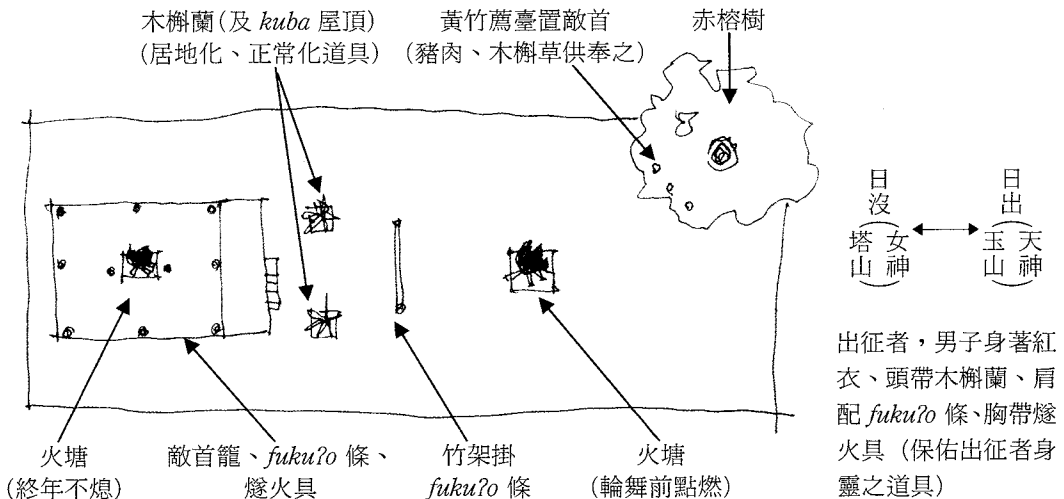
相對地，會所內的火塘與出征前所設之火塘則都是不動的 *hazoo* 靈的具體象

(89) 關華山，〈阿里山鄒族的傳統家屋與其變遷〉，頁 147-151。

徵，因此它們都不能熄滅。也因為火、光、熱與紅色的關連，出草、出獵之男子所佩之 *fuku?o* 木槿樹皮製成之紅條帶，則又保證了諸神隨時牽引扶持這些男子之 *piepia* 靈。至於相對的青綠木槲蘭 (*fiten*)，則是附著在不動之會所 (身體)、火塘 (*hazoo* 靈)，等候著屬男性的、活動的馴化野境之 *piepia* 靈歸來，可以讓部落的身體與靈 (其中包含男女性社民) 復合圓滿，達成部落以及其下各氏族全體的生存無礙。若以宇宙觀層次而言，會所此時又像是神話中洗頭的女神，洗出清香的木槲蘭花葉，等待著屬天的天神、戰神之造訪，這樣宇宙才圓滿。也因此屋脊上要種此聖草，會所正門前二大石頭上要種它。(圖二十)

從這種種會所文化形式之詮釋，可以知道「男子會所 (*kuba*)」是阿里山鄒傳統文化象徵體系裡極為豐富的一個叢結。相對於融會阿里山鄒之宇宙觀、地理觀、男女性人體觀於一的 *emoo*，*kuba* 自然是偏日出的、天神的、男性的、上天的，而仍有些許且具相當重要性的空間位份給女性、女神與少年、嬰兒。

不過在日治初期小島由道也敘述了許多口傳故事，⁽⁹⁰⁾ 已充分顯示阿里山鄒已開始脫離原初社會的傳統信仰，而能有戰鬥的種種計謀。出草的目的已不再如泰雅族與賽夏族為解決爭議，以出草結果做神判的情形，而只在(1)為族人復仇；(2)



圖二十 阿里山鄒大社 *kuba* 空間元素及戰祭道具之位置圖

(90) 小島由道，《蕃族慣習調查報告書》，第四卷，頁 215-230。

為迫使對方屢行某種義務；(3)為贏得勇武的名譽。三者都充滿著社會性的意義，只有後者還牽連上一些傳統的宇宙觀，也就是男子的「勇武」。而此「勇武」從何而來，前文我們已詳述並解析，它的確與鄒族傳統的宇宙觀緊緊相扣。

在此居住文化涵構中，男子會所 *kuba* 的社會意義層面上，顯然是「支群」的具體表徵，也因此它是支群下各氏族的團結表徵，以及大小社部落聯盟的總部。更直接的，它是大社不同年齡層男子的男性文化傳承的場所，甚至是未婚男子的生活場所，所以 *kuba* 要大、小社各氏族長老協商，男子們合力興築、整建，⁽⁹¹⁾ 平日管理則由特定氏族負責。而在文化象徵體系層面上，其內涵上文已做了仔細分析。綜而言之，大社 *kuba* 是支群各氏族聯合祭拜天神、戰神的殿堂，上界天神、戰神下地落腳之聖所。甚至藉著木槲蘭花草，尙透露一種女神的意象，以等待男性天神的親臨。或者說天地動力的 *piepia* 靈與其不動的身體與 *hazoo* 靈相會之所。再落到「支群」（眾氏族集合體）、「部落聯盟」的層次而言，*kuba* 實體與其火塘、敵首籠又是其身體與 *hazoo* 靈，燧火籠就是其未遠行的 *piepia* 靈。平日由社內男子的實質訓練、生活來培育、儲備支群靈力。而在出征時，出征的勇士們成爲此身體與 *hazoo* 靈外出的 *piepia* 靈，深入敵境與敵人 *piepia* 靈鬥爭，切斷後者與敵人身體、*hazoo* 靈的牽線，以敵首爲其表徵。待凱旋行懸敵首祭時，一方面將敵首獻祭天神、戰神（敵人之小 *piepia* 靈獻祭天地之大 *piepia* 靈），又將敵人 *piepia* 靈收服，收藏至會所之敵首籠內，最後再以火燒去此靈，使其免於變化成 *hitsu* 惡靈。

另一方面，敵首祭的一些儀節又在將支群、部落聯盟外出的 *piepia* 靈與不動的身體與 *hazoo* 靈復合，包括放回燧火具與 *fuku?o* 綁條至會所，接受木槲蘭草的佩帶，以及生新火在廣場上，對之跳輪舞，送出天神、戰神。整個過程需要出征者待在會所五日（一個圓滿的時程），之後才能各自回家。

至於氏族團結的表徵又如何與此宇宙觀、人觀關連上呢？這包括了作爲天神降臨之腳蹬的赤榕樹與屋脊的木槲蘭。赤榕樹用以象徵各氏族同根，但已砍出枝幹，以及各氏族種植一叢木槲蘭，均象徵其團結成爲一「支群」。而會所內的紅

(91) 小社的 *hufu* 也是小社裡不同年齡男子的男性文化傳承場所，以及其未婚男子之生活場所。只是 *hufu* 並不完全，小社所有男子還需要參與大社 *kuba* 之戰祭，受氏族長老的管訓。

fuku?o 放置處，也是以氏族分區的，廣場火塘所引之火種薪材又來自於氏族家屋火塘與司祭家火塘，也有同樣的意涵。這大約就是阿里山鄒傳統男子會所如何與其社會現實與實踐，族人價值觀、宇宙觀、人觀、儀式、習俗相關連的對應系統。其間顯出一種環環扣節，產生了豐富、多重意義，足足將 *kuba* 推為阿里山鄒傳統的一個重要的「社會文化象徵叢結」(socio-cultural symbolic complex)。

(二)形式化期

在清代，因著漢人的墾殖，以及依姆諸的人口數消退，雖仍有番租存在，鄒族的傳統領域已然縮減。到日治時期，外在的大涵構則造成鄒社會的大幅改變。首先是日人對土地與林野的調查，將原住民大部分土地列為官有、民有與資本家所有。依一九四一年的統計，鄒族保留地面積為 5,060 甲，耕地約八、九百甲。另一個重要措施是「集團移住」，鄒族的部落雖沒有如此情事，但布農族郡社群卻被要求遷入魯富都支群的部落裡，因為魯富都在一九二〇年代發生瘟疫，人口削減很多，同時，反抗意識高的布農族被當局遷下高山，便於管束。

另一方面，日人有計畫的推動定耕來改變族人遊耕的習慣。推行了十年，在阿里山鄒的居地，一九三一年水田即有 67 甲，而且就每戶水田平均數而言是原住民地區最高的。相對的，傳統農作減少了，倒是其產品只有愛玉子是「番產品」，交易金額也最多。在狩獵方面，鄒人的「玉山獵場」也因日人的介入，一九三一年被「讓渡」給布農族，至少在表面上受到了一些影響。至於出草，最後一次大約在一八九八年末，之後族人即遵守日人之法令，其武力反而為日人所用。一九〇〇年，達邦已設日人派出所，後續幾年各社亦分別設置警察駐在所，並出現番童教育所。一九三一年達邦已建神社。

由上可見此時鄒族的生產方式、生活樣式已大幅改變，社會整合層級也漸脫離了傳統頭目、長老、司祭、主帥及社民等的角色劃分。藉著日人教育，族人的宇宙觀也在改變。對於男子會所的影響，以下依據史實敘述之。

《阿里山鄉志》整理的〈宗教禮俗志〉⁽⁹²⁾ 述及一九三六年四月二日在特富野

(92) 羅永清、王嵩山、鄭信得，〈第十五篇宗教禮俗志〉，收於湯保富總監修，《阿里山鄉志》（嘉義：嘉義縣阿里山鄉公所，2001），頁 428-430。

社，四月十日在達邦社，族人將二社男子會所的 650 個頭蓋骨，分別舉行了埋葬儀式。原來霧社事件之後，一九三一年底日本官方頒布「理蕃大綱」，已調整理番之目的為「教化」，「矯正彼等之弊習，養成善良之習慣，涵養國民思想。」一九三二年，正式出版《理蕃之友》月刊，記述了當時各部落推動「教化」之情形與成果。對鄒族而言，情況亦是如此，當年七月就成立了「青年團」。一九三三年山美社已有頭目將傳統播種收穫祭結合日本神社一起參拜，同時在赤榕聖樹結上麻繩及錢幣。事實上，各部落神社一九三三年均已建立，來吉部落則早在一九一九年即已建立，相應地揚棄了對人骨及獸骨的祭儀。

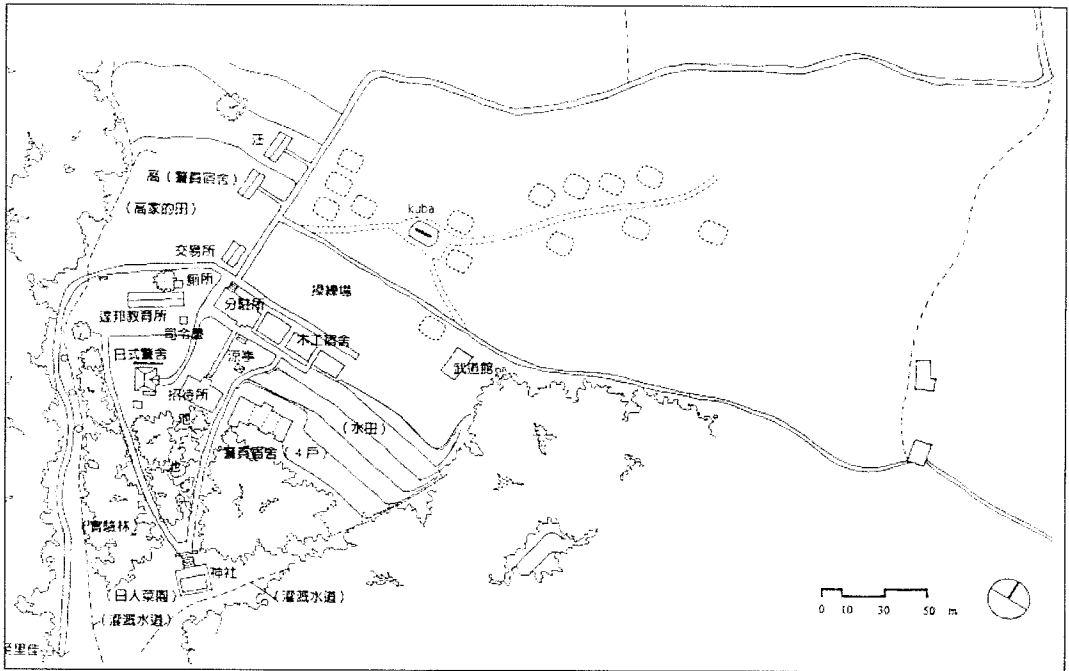
一九三五年，一次在達邦舉行的「走向更生之途的阿里山高砂族」會議，矢多一生（高一生）曾發言：「我們把原住民從迷信的信仰，導引正確信仰是很必要的事。我們高砂族蕃有稱之為 Hamo 的神（天神）、他的家臣 Akemameoi 這位土地神、Yafafeoi 這位運神，都聽從 Hamo 的命令而得以運作。所以我們把 Hamo 神與神社中的 Kahmshisama 神合在一起，以讓氏子每個早上做參拜。也讓各戶設立 Kahmshisama，讓個人參拜神社或在其面前反省或感謝，這是應該作的。」⁽⁹³⁾ 顯示了傳統信仰的神社也有新舊之結合與移轉。

不過，由千千岩助太郎的會所調查與測繪，可知 *kuba* 當時仍然保留著，只是敵首被埋起來，敵首的祭拜也不再有。而達邦部落景觀也在這段時期產生了很大的變化（如圖二十一）。分駐所、警員宿舍，教育所、交易所與武道館陸續出現。其中武道館尤其對達邦、特富野二大社 *kuba* 的功能產生直接衝擊；透過一九三〇年代青年團的組成，顯然已取代了由氏族聯繫部落的男子會所組織。

我們看到的千千岩助太郎一九三六、三七年拍攝之會所照片，四周竟然已無樹木植栽，同時未見到任何一個人影，比起以前的照片充滿人氣有著天壤之別。此時族人已不再被日人容許舉行敵首祭，平日年輕族人恐怕也不在會所聚集了。但是依王嵩山曾提及「日據時代開始，*mayasvi* 儀式被規定統一在八月十五日前後進行儀式，並由達邦和特富野輪流舉行……。」⁽⁹⁴⁾ 此說法不知有何依據，確實情形下文再論。

(93) 羅永清、王嵩山、鄭信得，〈第十五篇宗教禮俗志〉，頁 430-431。

(94) 王嵩山《阿里山鄒族的社會與宗教生活》，頁 121。



圖二十一 日治時期達邦

資料來源：張玲訪談整理、重繪，見洪文雄，《阿里山鄒族達邦村日式警察宿舍及彈藥庫測繪、調查與研究計劃》（臺北：財團法人國家文化藝術基金會，1998），頁4-2。

由目前收集的影像可知達邦的 *kuba* 在一九三〇年代已經降低了它的高度，雖然其形貌與之前的類似。到千千岩助太郎測繪時，其高度更低，而且很明顯的其樣貌已相當「形式化」，也就是顯示了一種拘謹的秩序，包括水平、垂直的地板線與立柱，連茅草頂的屋簷也被修飾得很整齊。原有陽臺不見了，登上板床的單木斜梯在正立面有二座呈對稱，雖然保持偏於左邊。連藤綁的細部也規整起來，板床四周又圍以水平欄杆。藤床也只剩下火塘後段床面的一半，似乎顯示不再有什麼青年男子在此夜宿。依據田野訪查，大約一九二〇年左右，竹材被引入作為建材，尤其作牆比較整齊、比較漂亮。⁽⁹⁵⁾ 尚且千千岩助太郎調查二大社家屋時，已提及傳統的橢圓形平面的家屋，大多已改為矩形平面了。這都牽涉到一種外來材料、建築美學已漸次影響傳統鄒人的美感觀念。看來，此時期的 *kuba* 的傳統形式更因為其實用功能已被大大削弱，而可以被重新模塑。很奇特的是，雖然神社、

(95) 關華山，〈阿里山鄒族的傳統家屋與其變遷〉，頁153。

武道館已建，可以完全取代男子會所的功能，會所仍然被保留著。這或許是鄒人潛藏心智的堅持，就像傳統家屋 (*emoo*) 在一九四〇年被日人要求移出獵神與小米神，可是 *emo-no-peisia* (宗屋) 卻換個樣子出現了，這是氏族、亞氏族的具體文化象徵。*kuba* 是支群、部落聯盟的具體傳統象徵，在老一輩的心目中不容易被抹除。對日人而言可能也爲了避免與長老們衝突，所以允許了 *kuba* 的繼續存在，同時允許簡約的戰祭。倒是此時 *kuba* 漸趨向成爲一個脫離現實生活實踐的「文物」(artifact)。同時，受到日人向來嚴謹、細緻的美學影響，構成了阿里山鄒 *kuba* 的「形式期」出現。

然而藉著簡約戰祭操演與共同維護 *kuba*，各氏族得以繼續保持團結，並維繫一個信仰認同的基本歸向。研究者認爲這種情況一直延續到光復後，以至一九八〇年代末。這中間外在涵構又有一次大的轉變，只是，新的政權基本上仍延續了「現代國家」的種種作法，所以本質上雷同，只是愈加「現代化」。另外，對於阿里山鄒還有一項特殊的歷史事件——白色恐怖，造成了族人菁英的大斷傷。

所謂光復後的「現代化」，包括了地方自治「山地鄉」的建置與「山地行政」的實施。其中「山地保留地」制度延續了日人土地之劃分，限制了平地人進入山區。經濟方面繼續推廣家禽、家畜的畜養，蔬菜、特產作物與水稻的種植，並且成立「合作社」、「供銷處」。後來這些供銷事務轉給「山地農會」，只是農會一直經營不善。再有農民、教會組織的「儲蓄互助社」與「合作農場」。至一九七〇年代，有關「山地保留地」的新法案，促使平地人開始向族人租借土地，上山投資、經營事業。逐漸地，農業生產已漸減，農業人口亦縮小，商業漸增長。同時，因國民教育普及，在外就業機會增加，人口外移，鄒族社會人群之組成亦趨多元。

在傳統信仰方面，阿里山鄒族受過日人的「皇民化」運動之後，一九五〇年代再次受到基督宗教的衝擊。各部落紛紛成立教會，先是長老教會，後是真耶穌教會與天主堂。一九六四年來吉部落發生長老教會傳道人帶領燒毀幾家「宗屋」(*emo-no-peisia*) 以及砍倒神樹的事件。同年，特富野長老教會信徒砍倒 *kuba* 廣場的聖樹，並燒毀兩棟 *emo-no-peisia*，導致其他非教徒的報復，使部落產生嚴重分裂，⁽⁹⁶⁾ 甚至使特富野的 *mayasvi* 終止了十年。可見基督教的進入已改變了一部

(96) 汪明輝，〈鄒族的民族發展〉(臺北：國立臺灣師範大學地理所博士論文，2001)，頁 285。

分族人的宇宙觀、神靈觀，而造成對傳統的文化象徵體系直接的排拒。倒是，天主教會依據梵諦岡一九六〇年的第二次世界大公會議的宣言，基本上是尊重在地文化傳統的，所以間接鼓勵恢復傳統儀式，⁽⁹⁷⁾促使達邦、特富野大社的天主教徒在社民中佔有最高比例。相對於前述基督徒的砍聖樹與燒宗屋，一九七六年在特富野，頭目還帶領神父、會眾在會所望彌撒。由以上事例可見廣義的基督宗教與傳統信仰間的糾結情形。

依據汪明輝所整理的「歷年 *mayasvi* 舉行的時間表」，⁽⁹⁸⁾可知達邦、特富野 *kuba* 的祭典大致上每年總有一個部落舉行。其中特富野會所，從一九六五年至一九七五年依前述應是部落不合所以停止祭典，到一九七六年才又恢復。可是一九七七年又因一次莫名大火，會所被燒毀，直到一九八一年才重建完成，再次舉行祭典。由該表我們也看到早在光復後二年（1947）已有舉行祭典的紀錄。一九六〇年陳國鈞也記述到之前每年八月十五日達邦、特富野二社輪流舉行。此說法如果參照前文王嵩山的說法，此「之前」若延伸至日治時期，那也應是一九四〇年、五〇年代，日人實施更具體的「皇民化」運動時，有如一九四一年改善達邦小米收穫祭，縮短為兩天那樣，可能同時要求二大社輪流舉行 *mayasvi* 祭典。

不過，很顯然地此後之祭典與生活實際產生了相當的距離，尤其由於光復後一九七〇、八〇年代市場經濟深入、現代教育普及，祭典的舉行對當權者而言似乎只是「民族魂」的一種撫慰，而對鄒族人而言，則仍是「民族魂」認同的一種引線。只是它嚴峻地遭受長老教會宇宙觀的考驗，卻又得到天主教會的接納。

光復後，達邦、特富野的 *kuba* 到底情況如何，只有王嵩山曾提到一些，他記述到：「最具戲劇性的事件，應是民國三十九年的（達邦）會所重建。當時鄉長希望改革會所結構，建築兩層，上層為男子聚會所，下層由婦女們使用，沒想到會所築成之後，竟然倒塌，且造成死亡一人的慘劇。」⁽⁹⁹⁾此處的鄉長指的是高一生，他的確有新式之男女平等想法，可是仍然依循傳統，將男性空間置於上層，將高架的傳統男子會所改為平地之樓房。很可惜目前還沒有此新式會所的影像或較詳細之圖文資料。然而倒塌慘劇依王嵩山記述，長老們歸因於「……這是沒有

(97) 羅永清、王嵩山、鄭信得，〈第十五篇宗教禮俗志〉，頁 439-446。

(98) 汪明輝，〈鄒族的民族發展〉，頁 286-287。

(99) 王嵩山《阿里山鄒族的歷史與政治》，頁 135。

遵照傳統觸怒神明所造成的。之後，他們更把這件事解釋為一九五〇年族內歷史事件的遠因，從此就更戒慎恐懼了。」⁽¹⁰⁰⁾ 此處「族內歷史事件」指的是一九五四年鄉長高一生等遭受「白色恐怖」迫害事件。

在建築型式的表現上，光復後的照片與文字記述⁽¹⁰¹⁾ 顯示達邦會所比起千千岩助太郎的調查時代更低矮了，而且規模縮減許多，正入口也改為一般的木梯。另外，木料、茅草頂尤其屋簷形貌可以發現已不再規整，回復一些隨意的趣味，少去日人的秩序美學影響。這樣聊備一格的形式至少一直延續到一九八四年。而在一九八四年至一九八九年間，則曾經擴建後段至王嵩山測繪的規模。⁽¹⁰²⁾

至於特富野的 *kuba* 在光復後以至這段期間，目前尚未找到影像與文字資料，所以情況不明。可是以一九九三年特富野會所重建的形貌推之，基本上，這應是一九八一年大火後重建的樣子，因為一九八五年謝園等⁽¹⁰³⁾ 所拍攝的特富野豐年祭照片顯示的會所屋頂正是王嵩山拍攝的那樣。它同樣有類似千千岩時代的達邦會所的一些特點，也就是規模縮小、形式規整、圍欄、文物化等。它的入口階梯卻以水泥築成，立面尚有斜撐，透露出一種現代意味。

一九八五年特富野豐年祭的籌備委員會編寫了一份「臺灣曹族山胞特富野社豐年祭簡介」的宣傳單張，⁽¹⁰⁴⁾ 由達邦天主堂的高英輝執筆。顯示當時已有相當外賓與遊客入社參觀，需要單張來說明。而高神父之文稿至為實在，值得進一步做文本分析。

文中的沿革部分提到「日據時代為了改善祭風，刪除其中祭首禮等野蠻殘忍的儀式，並改稱之為粟祭。……」此說不知從何而出。因為 *emoo-no-peisia* 的祭典 *homeyaya* 才是粟祭，而且各氏族仍保留著。「光復後，再行易名為豐年祭，並固定在國曆二月十五日舉行。」「現在所舉行的豐年祭純屬紀念性質，剔除有關戰鬥的儀式，保留凱旋、家族團結以及奮發圖強等傳統。」這樣的說辭已將官方統稱的「豐年祭」架空。「紀念性質」的用辭也說明了尊重傳統的本意，並透露一

(100) 羅永清、王嵩山、鄭信得，〈第十五篇宗教禮俗志〉，頁 135。

(101) 衛惠林、余錦泉、林衛立，《臺灣省通志稿》，同胄志，曹族篇，頁 144。

(102) 羅永清、王嵩山、鄭信得，〈第十五篇宗教禮俗志〉，頁 124。

(103) 謝園、林會承，《嘉義縣吳鳳鄉達邦曹族文化村規劃研究》，頁 59。

(104) 同上註，頁 223-225。

些與現實生活脫節的實況。而「凱旋、家族團結以及奮發圖強」等用詞，一方面陳述了傳統，一方面又應合了當時政治環境。文後他又述及：「惟近來特富野社已刪減許多認為迷信的禮節，儀式已較達邦簡單。但祭歌方面比較完整。按達邦社之迎神曲（*ehoyi*）及送神歌（*eyao*）歌詞與歌調完全相同，特富野則各自獨立而分明。」迷信禮節的刪除又是應合時局；而與達邦比較祭歌之唱詞與音調，則是以「歌路」來定奪二大社傳統保留的多寡。

在描述祭典儀式程序時，高神父也說明了個別儀節的意義。他首先指出男子會所建築祭（*ekubi*）原為獨立的，與戰祭同，現在則成為豐年祭的預備部分。而 *mayasvi* 則被翻譯為「豐年祭正典」，正典被分為五段，第一段「迎神祭」，其中第一節「集會」述及到「神花」（木槲蘭 *fiteyu*）的作用在「祛邪」，紅色簽條（*fuku?o*）可「保平安」。第二節「祭火入場」又指出火炬表示生命。這幾項道具被點明其象徵意義，可與研究者上文對傳統祭典之詮釋相應合。另外，他又提到：「古時會所內火爐之火終年不熄，近來無人管理，到建祭才行點燃之。」說明了現實狀況。第三節「迎神」保留了殺豬、塗血至聖樹、砍枝的儀式。高神父指出「豬血為天神所喜愛的食物」，而竹棒沾血插在樹幹上是為供神餵食之意。而砍枝留下指向各氏族住屋之樹枝，「表示天神照顧全社。」此留下的枝幹到了第二段團結祭中，以神花（木槲蘭）先後獻聖樹枝幹與各氏族祭屋，又表示天神降臨全社。

另外，文中迎神、送神歌祭時的隊形與轉與不轉也被描述到，高神父特別指出其用意在於引導或避免擋住天神的降臨來路與臨行之去路。這又是以往文獻未提到的。類似的例子尚有路祭中豎立的「茅草柱」象徵人的生命，此祭「示意人的生命是一個過程，要神明的祝佑才能發展。」第五段家祭的說明，高神父再提到「家祭對象是為下神，別於上神之天神。」此「上、下神」的說法及上述的幾項儀節之詮釋均顯示了 emic（局內人的）觀點，這成了後來浦忠成、浦忠勇與汪明輝等學者以鄒身分詮釋儀典的先河。而由這些詮釋現今的阿里山鄒才得以傳承「傳統」，儘管傳統之儀式形式可刪減，甚或重組，其題旨卻可以透過詮釋一再把握，甚至相當程度地應合當代的價值，這可謂是「文化復振期」的先端。然而建築本身的壽命使得它在回應時代思想上大部分時候有「遲滯性」，畢竟回應時代思想與需要的形式需要彙集資源，才有能力改造舊建築本身，或者建造新建築。

所幸達邦、特富野二大社的男子會所主體堅持使用了自然材料。它可以維持

的年限畢竟有限，數年後必須小修，大約十餘年則大修，甚至重建。這也是阿里山鄒會所建築祭 (*ekubi*) 的用意，以此祭來配合大、小修與重建，以定錨男子會所實體的永在，只是它向來的形式因為沒有客觀的圖樣與明文規定，只憑記憶與現有實物，以致多少可以回應時代的變遷。⁽¹⁰⁵⁾

(三) 展演復振期 (一九八九年至今)

依陳計堯、王嵩山的研究，一九八〇年代末到九〇年代初，在產業方面，阿里山鄉最令人矚目的事，可算是觀光事業的發展。⁽¹⁰⁶⁾ 前述謝園等 (1986) 「曹族文化村」的規劃還是未實現的先聲。事實上，一九八二年政府開始設置玉山國家公園、一九八七年中橫公路開闢且通車，又由於戒嚴終止，入山管制鬆弛，阿里山風景區的旅館一時增加許多。鄒族族人也在此氣氛下，開始以各種方式投入觀光事業，首先是山美村「基於保護列祖遺產文化的原則下，發展觀光遊憩事業；同時，引發居民共識，以達到環境保育與遊憩共存的理想遠景。」從一九八五年即開始將傳統、生態保育與觀光三者連起來思考，並實際推動復育達娜伊谷溪生態的工作，一九八九年設立「達娜伊谷自然生態公園」，一九九二年就獲得農委會自然生態保育楷模獎。⁽¹⁰⁷⁾ 後繼的包括私人的休閒農場、渡假村與民宿之類的設施，紛紛興建，自行招攬遊客。

農業方面更亦步亦趨隨市場機制調整，包括山葵、茶葉、愛玉子、花卉，以至於最近的「明日葉」。⁽¹⁰⁸⁾ 而運作的方式除了由儲蓄互助社獲得資金外，尚有家族的合資合夥，以及幾家戶或個人組合「產銷班」或「農場」，並一度發展出「休閒農場」，試圖連結觀光旅遊。政府解除戒嚴之後，國內政治愈加民主化，對待原住民的方式也因選舉而由支配轉為拉攏。至於原住民的文化傳統，隨著國民經濟力的提昇與穩定所引發的國民旅遊，而漸產生其為旅遊觀光賣點之一的現象。一九九二、九三年，鄒族歌舞登上國家劇院，並受邀赴法國巴黎演出。族人的青年

(105) 也正因為如此，本變遷研究也才可能。

(106) 陳計堯、王嵩山，〈第十三篇經濟志〉，收於湯保富總監修，《阿里山鄉誌》，頁 367。

(107) 關華山、王嵩山等，《嘉義縣阿里山鄉「鄒族文化中心及展演設施」研究規劃案》(臺中:東海大學建築研究所, 1997)，頁 2-57、58。

(108) 陳計堯、王嵩山，〈第十三篇經濟志〉，頁 369-377。

相繼組成樂團，甚至有重金屬型 (heavy metal) 的，自行創作歌曲。

在此之前，一九八三年旅居臺北之族人就組織了「旅北曹族聯誼會」，並發行刊物。到一九九三年，籌組基金會的想法開始發軔。一九九四年在樂野部落首次召開「鄒是會議」，只討論全鄒族相關的事務。基金會的想法甚至被提議命名為「*kuba* 基金會」，會議中有四位長老直接對談宗教信仰與傳統祭儀間的糾結該如何處理。其中武義德長老說：「*kuba* 是鄒族文化中心，*kuba* 若再丟失，我們等於被消滅了。既然是鄒族子民，為何有人要恥於投入鄒族傳統文化活動呢？」⁽¹⁰⁹⁾ 由此談話以及「*kuba* 基金會」的命名提議，均顯示了 *kuba* 以及 *mayasvi* 祭典在族人心目中傳統的地位。也難怪一九九六年一月一日，基金會發行的《鄒訊》創刊號，就以 *kuba* 的形象為基金會之徽章。(圖 22) 而正式的基金會於二〇〇〇年成立，定名為「鄒族文化藝術基金會」。

由上述事例，可以看到 *kuba* 原來作為支群之主要政治、軍事、教育「機構」，星月移轉，達邦、特富野僅存的二大社 *kuba*，在這二支群族人眼中已然過渡到作為全「鄒族」的傳統象徵物，所舉行的戰祭也足以使之稱為「鄒族傳統文化中心」。事實上，北鄒的另二支群依姆諸、魯富都均已失卻 *kuba*，達邦、特富野的 *kuba* 儀式已足以代表全北鄒的「傳統」文化，並獲得北鄒族人認可。至於二個南鄒的支



圖二十二 鄒族文教基金會徽章

說明：後來正式成立，名稱為「鄒族文化藝術基金會」。《鄒訊》1 (嘉義，1996年1月1日)，頁1。

(109) 汪明輝，〈鄒族的民族發展〉，頁323-324。

群，卡那卡那富及沙阿魯阿，前者雖然沒有留存傳統式樣之 *kuba*，但亦開始舉行自己的祭典，並興建臨時之 *kuba*。傳統上，卡那卡那富以前是有會所的，但形貌矮小。沙阿魯阿的會所亦是如此，但由於其信仰與北鄒、卡那卡那富群不同，儀式亦不同，其與會所的關係尚待進一步考察。

換言之，以 *kuba* 作為全鄒族的傳統象徵物，在南鄒群間還是有爭議的。倒是現今的達邦、特富野 *kuba* 舉行戰祭祭典時，由於其儀節之隆重，均邀請南鄒二支群族人共同參與，在祭場邊的看臺亦留有特定座位給二支群族人。正如後期的鄒是會議亦都請南鄒派代表出席。這都是來自臺灣民主時勢下，鄒族的主要支群北鄒，作為「大哥」，已然開始串連南鄒二支群，並且有諸多方面之良好互動。有關鄒族近年如何推動民族議會與研商自治區之狀況，汪明輝已有深入的描述與解析。(110)

一九九四年政府的重要政策「社區總體營造」正式啟動，其中一項「充實鄉鎮展演設施」的計劃直接帶給阿里山鄒一個規劃自己族群文化中心的機會，詳細的過程與檢討可見於關華山之文。(111) 此案經由參與式規劃，成為鄒族主體性實踐的一個場域，雖然其間有些波折，但關於主體性建立的共識是莫可擋的。只可惜，中心的實體建設卻因基地未準備好，一再拖延，到二〇〇四年尾才再出現轉機。其後，各部落隨山美之後紛紛加入「社區營造」的行列，在生態保育、觀光旅遊、社區環境美化、傳統技藝傳承中，尋出路，包括達邦、特富野、里佳、茶山、來吉等。(112) 儼然屬於阿里山鄒的「社區性文化產業」已一步步成形。

總而言之，在上述的氛圍尚初發的當中，先是一九九三年特富野的 *kuba* 整個重建，一九九四年達邦部落的 *kuba* 同樣跟進，兩個 *kuba* 很顯然地都比前期的 *kuba*，在做工、形式上嚴謹很多，規模上也比較大，尤其支起的高度提高。換言之，族人花在其上的心思比前期的多，在形式美上，達邦 *kuba* 量體已顯得穩重，卻因床面高挑與斜撐支起低壓的茅頂反而產生輕盈之感。至於特富野 *kuba* 則另有風貌；因其規模較小，平面趨近方形，屋頂四垂如罩，床上層段稍高於柱腳段，

(110) 汪明輝，〈鄒族的民族發展〉，頁 331-338。

(111) 關華山，〈鄒族文化中心的參與式規劃與「族群意識」〉，《建築向度學刊》，創刊號（1999），頁 68-93。

(112) 有關文建會於達邦村早年推動的美化案，其檢討可見關華山，〈阿里山鄒達邦村美化案與鄒族主體性重構〉，《東海學報（工學院）》41（2000），頁 23-42。

加上規整的柱位與藤編圍欄，使整個 *kuba* 顯得安分飽滿。這兩種形式似乎都表現出鄒族漸已重拾自身的信心。然而，這愈加精確的 *kuba* 的新形式似乎又蘊藏了一種把它當作「展演文化」舞臺的意涵。

因為打自「形式化」時期開始，整個 *kuba* 除了一年一次或二年一次的祭典中發揮功能，平日除了火塘無火，它與族人生活的任何面向都關連不起來，唯有部落發生不幸事件，才延遲或取銷祭典。雖然有族人提議平日開放會所，恢復男子經常在此聚會的習慣，但是始終沒有實現。這是尊重「傳統」的結果？將之視為「祭拜天神的聖所」，本來就與現今「世俗的生活」不能相融，還是族人仍缺乏創意，想不出一個大家認可的現代生活行爲，可以引入會所，將此某程度的「活古蹟」能更活化呢？

回過頭來看，在前一期，會所舉行的 *mayasvi*，族人仍在爲自己維繫「傳統」。可是當觀光旅遊帶領不少外來客觀禮之時，雖然有族人經過反省，採取不接受外來客的作法，以維護族人祭典的主體性與純粹意味，可是顯然這種想法、作法並未成爲長久的共識，大多數的祭典還是在族人又討厭又期待的情況下，在眾多外來客的眼中「展演」出來。族人還需要刻意以說明單張或廣播對儀節做適度的解說，讓外來客可以比較「正確的」理解鄒的文化，如前述高英輝神父所做的那樣。因爲這樣的「展演」，*kuba* 便成爲一年一度、二年一度的「舞臺」，且屬「文物」級的舞臺。族人是該將這種展演看待爲「文化產業」呢？還是一個「文化真實」本身呢？作爲舞臺的 *kuba*，從其形式而言，它似乎透露了兩種訊息，提供了兩種可能，有如兩面鏡，就依人們如何看待它。但是若從時間軸而言，*kuba* 的展演期先起，復振期亦即民族認同在後。

四、結論

本文階段性地考察了現下所能蒐羅到的有關鄒族，尤其是阿里山鄒的男子會所 *kuba* 的影像、文獻與圖說，就其空間形貌做了時間的排比，並分析其元素與構成上的「傳統」風貌及其後變化情形。另一方面，本文亦檢討了有關「建築變遷」的理論與看法，包括列斐伏爾的「社會性空間的生產」、環境行爲學域 Wicker 的「行爲設境變遷」之概念架構，以及人類學界「文化生態學」之一脈理論演進，以

至「過程生態人類學」。從這些眾多理論的啟發，加上研究者個人多年的思索，本文設法歸位各家說法，提出所謂的「文化社群之居住文化體系內部機制與外部衝擊」之理論架構。基本上，它挪入了自然的有限性，以及生產方式、社群整合層次、宇宙觀以至於生活樣式加上營造方式，產生了我們關注的建築與居住環境，其中看重了「生產方式」作為變遷的主要動力。另外，外在涵構「他社會文化型體」帶來的衝擊也予以考慮，它可以在不同層面給予「主社會文化型體」其居住文化體系諸多元素的衝擊，而「主文化型體」則在其內部系統做調整，予以回應。

在第三節文字的傳統期裡，本研究考察了傳統的神話、傳奇故事、傳統儀式與會所之關連，從中瞭解其功能，尤其其中諸元素蘊涵的文化象徵意義。整體言之，阿里山鄒的 *kuba* 與其家屋 *emoo* 共享實體構造上與意義構成上的基調，也就是二者以同樣的屋頂、中間火塘，加上日出日沒的軸線、正入口在日出方向，將自己與阿里山鄒的宇宙觀、地理觀關連起來。可是 *kuba* 又是全部落全支群眾氏族在四面環敵下營建出來的，是男子的集會所、教育所，支群（眾氏族）、部落（大、小社）的政治、軍事機構，以及祭拜天神、戰神、獻祭敵首的聖所。所以它不像家屋融會了完整的宇宙觀與人體觀，尤其人體觀方面會所只偏重了男性的一方，因而會所如獸骨架一樣被「高架」起來，沒有後入口。由於被高架起來，所以沒有家屋的室內葬，反而成為收集敵首的籠庫。換言之，會所沒有族人的消亡，只有敵首代表的敵人死亡，以增加會所的靈力，性質上使它成為純陽剛的、社會文化的。然而又藉著赤榕樹、木槲蘭，將會所連結上天神、女神，以及各氏族的服務與受保佑的回報。至於 *fuku?o* 紅條、燧火具的收藏與使用，則顯示了出征男子作為部落、支群身體、*hazoo* 靈的 *piepia* 靈，它外出與敵人 *piepia* 靈爭鬥時，需要依阿里山鄒的人觀，由戰神在勇士之前牽引保佑，這些紅色 *fuku?o* 條與打火器由每位勇士佩帶，藉著喻意的轉化，正扮演著此「引線」與「*piepia* 靈」的功能。相對的，*kuba* 實體與其內的火塘又是部落、支群的身體與 *hazoo* 靈之具體化。燧火器與 *fuku?o* 條由出征男子帶回會所，正是將出外的 *piepia* 靈及其引線回歸這個身體與 *hazoo* 靈復合，重蹈日常的生命與生活。

正因為 *kuba* 的實體構造、空間、物件與鄒族宇宙觀、人觀、人體觀、祭典、部落、氏族的社會組成及其傳統生活緊密關連在一起，這個文化設計的實體甚而展現出獨特的美學效果與意味，所以可以一直堅持存在，而不會像其他臺灣原住

民族群類似會所不是消失就是走樣。譬如，賽夏族五峰鄉矮靈祭的祭屋，多年前被仿竹鐵管所取代，以求一勞永逸。卑南族知本社的「巴拉冠」雖被復建並鄭重舉行祭典，其形式卻簡單；南王社的少年會所又被妝點得太花俏；阿美族的豐年祭照常舉行，但男子會所也簡化得不起眼。

kuba 與鄒族消失的家屋 (*emoo*) 相比，後者因為與生活較貼近，一旦被日人要求轉移粟神至神社，尤其祭祀獵神之獸骨架被移出，雖造成宗屋 (禁忌之屋 *emoo-no-peisia*) 的出現，但家屋本身便世俗化了。而日人的要求對 *kuba* 而言，只去除了「不衛生的」與「野蠻的」敵首，以及移出男性年輕人的活動，*kuba* 剩下的實體便成為「無害」的了。或許因為日人與鄒的政治關係向來不錯，*kuba* 實體便存留下來。但是日治中期後，鄒族的生產方式開始改變，人群組織也起了變化，以致 *kuba* 作為男子會所之功能失卻，神道思想也被刻意地引入族人宇宙觀，因而 *kuba* 只能用來舉行簡約的「豐年祭」。

光復後，族人生產方式更形現代化，新的人群組織規則除了親屬制度更是遠離傳統。很有趣的是，第一任鄉長因新式觀念對會所的形式，藉重建做了較大的更動，可是不幸會所倒塌，反而讓族人更加信賴「傳統神明」的力量。其實這種以特定生活遭遇與對待會所、祭典的方式關連起來的思維與詮釋，總會一而再地維繫「傳統信仰」本身。在族人遭受白色恐怖打擊之後，或許國民政府同樣認為 *kuba* 實體與豐年祭已是「無害」的了，於是允許其繼續存在。反而基督信仰與傳統信仰產生了劇烈的衝突，所幸天主教會的寬容態度為族人開啓了一條並存的路子，使 *kuba* 與祭典繼續留存下來。只是或因族人剛進入市場經濟，家計不豐，以致 *kuba* 的形體並沒有照顧得如之前的那樣好。

到了八〇年代末，觀光興起、政治上民主開放、經濟穩定成長、社會文化政策上社區營造的崛起，促使 *kuba* 的重建、整建轉入「復振展演期」以至今日。

若進一步觀察族人主觀上的宇宙觀變遷，尚可申論如下：大體而言，日治至今鄒人是受了現代化、皇民化及基督教化的大趨勢催促下，傳統思維做了兩種回應。日治末期代表性人物高一生（接受日人師範教育）為族人企圖結合神道與傳統信仰的神明，這一方面回應統治者意識型態，同時也保護了傳統宇宙觀延續的可能性。換言之，在此兩方文化綜攝詮釋下，實質的 *kuba* 與戰祭才得以保存。

國民黨政府將戰祭改稱為「豐年祭」，族人亦接受了。前文曾述及高一生的

kuba 改造與其子高英輝神父（高一生三男）一九八五年的「豐年祭簡介」，或可顯示族人當代思維。前者因新行動的失敗，而導致傳統想法的再確信。而後者之詮釋，一方面高神父與他的父親同樣撇開傳統信仰的「迷信」，這是近代相對於西方，東方一種心服西方之現代化、科技意識型態，透過統治者（包括日人與國民黨政府）教育加諸族人頭上的。另一方面高神父似乎將傳統戰祭視為人類學的範疇，以局內人（emic）觀點將之詮釋，再次連接天神與人之生命。其中木檨蘭代表去邪，*fuku?o* 可保平安，火炬代表生命，豬血是天神喜愛的食物，赤榕樹枝代表各氏族，路祭中的茅草柱代表人的生命過程。藉著此詮釋將傳統文化與現今宗教區隔開，同時以天神保佑人的題旨又似乎將二者關連起來，這該是現代思維的特質吧。換言之，生活實際與傳統早已遠離，傳統餘下的只是一種文化象徵系統下種種象徵，它們與現今宗教的象徵系統並行不悖，只是後者與生活實際關聯較多而已。

本文於前亦述及一九九四年鄒是會議長老們討論祭典與 *kuba*，此時已將二文化象徵叢結視為族群辨識與認同的對象，此象徵不僅在文化、政治範疇，還在經濟層面發揮作用，大大發揮了傳統文化象徵系統（包括服飾、語言、祭典、食物、*kuba*、宗屋等）的可用度與生活實踐的關連。此文化象徵系統在過去對內產生廣泛意義，如今卻尤其對外產生意義，且藉著對外產生意義，此象徵系統對現今族人產生了新的意義，所謂的「復振」與「展演」即此新意義的樣態。在未來，此象徵系統可發揮的廣度與深度，顯然不是「復振」與「展演」可限制的，端看族人如何持續對待、體會、操弄此傳統文化象徵系統，以與現實生活拉起什麼樣的關係。

再進一步論之，正因為 *kuba* 實體是由各支群氏族合力興築、維護、改築，同時合力舉辦祭儀的，即使是簡約的祭儀、例行的整建，均一次次地確證族人一直維護的親屬制度中的各氏族，成為一個「支群」。而達邦、特富野支群連同他們的 *kuba*、祭儀，在遭遇到日人與中華民國政府之際，因著其人口的眾多以及出現了時代過渡之領袖人物高一生，而可以在各支群中延繫過去各氏族由 Peongs i 氏族帶領的局面下，特別被保留著，反而其他支群包括南鄒二支群則失卻了會所及其祭儀。同樣的，宗屋（*emo no peisia*）制度也在達邦、特富野得以維繫著，以確保個別氏族的辨識。因此若以漢人的宗族制度相比，宗屋有如漢人的小氏族的家廟、祖廟，*kuba* 則是大宗族的大宗祠。

這樣的鄒族親屬制度與社會、政治組織的傳統，藉著 *kuba* 與戰祭的保存，而得以持續維繫。相反的，*kuba* 與戰祭這麼多年的保存也正是因為鄒族氏族、部落、支群的人群組織一直支撐著它們。也因為如此的基礎連結，使 *kuba* 與祭典可以成為整個鄒族的復振、認同的象徵，因為各支群對於 *kuba*、宗屋這一系列的文化象徵傳統的熟習度，以及親族間錯綜複雜的親屬關係，正可以將各支群重新召喚合一，以於現代的國家、大社會中，爭取更大的自主與利益。

綜上言之，我們可以說，以本研究所提之理論架構來考察、檢視阿里山鄒的 *kuba* 此「機構」(institution) 的變遷是有效的。

以上論述的基本上是會所存留及其樣態的原因，以下再討論 *kuba* 變化的細部以及其原因。一些支群因人口凋零致使 *kuba* 廢弛是傳統時代本來的規則。南鄒二支群在日治期無法延續 *kuba* 制度，恐怕是其制度內部文化叢結不夠緊密，當日本人的要求與大量外來影響進入時，小人口數的支群便根本廢除了祭典與 *kuba* 實體，僅留下達邦、特富野二大社的 *kuba*。

只是這二 *kuba* 的形體空間也有了改變，本文雖分二期描述其改變（其實前期大可再細分日治末期與光復初期）。然而整體來看，這二期相比於傳統期，改變的項目其實是雷同的。以下可分三部分陳述，並試著提問這些細部為何改變。

(一)減的部分：

1. 傳統期之後的會所，正面突出的陽臺都不見了。這是為什麼？前文並沒有追索，因為缺乏直接的原因證據。然而觀察所有傳統期的影像，陽臺上總是站或坐許多人，它成為會所與廣場、戶外空間，甚至部落連接的最佳介面空間，可惜文獻中並未述及此陽臺的特定功能。可是千千岩助太郎測繪時，它已不見了。看來是因為日常年輕人已不再出入，頭目亦不再需要此一空間對社民宣布事務，所以會所內外互動關係已不再需要，陽臺就被剔除。當然這仍是臆測，有待進一步的確認。

2. 另一項減去的元素不是完全減去，而是其份量減少。*kuba* 傳統期的高床除了木板、陽臺，室內全鋪藤床。現今會所有的藤床部分，達邦的佔全床面的三分之一，特富野的只佔四分之一，與千千岩助太郎測繪的相較似乎沒差多少。事實上現今沒有青年男子夜宿於此，藤床與豐年祭的儀節也沒有直接特定關係，那麼

留它作何用呢？在前文已提到一說法：婦女可從後梯登上會所，且只能於藤床部分活動。這是傳統期禁忌的解除，或說現代男女平等觀念下的說法與做法。然而這種觀念與作法的轉變從何時開始？「少女投崖」的傳奇故事或許是使此轉變成爲可能的文化基樁。民國三十九年（1950）高一生改築卻倒塌的二層會所，下供婦女使用，上供男性使用，可說是一種真正的實踐。不過它沒有實現，反而成爲反作用力，讓長老更堅持「傳統」的重要性。若回看一九三〇年代阿里山鄒青年如何迎接「新觀念」與「新生活」，難道不也有可能在那時即訂下解除此禁忌之作法？目前此疑點的答案都還無任何直接證據，然而細查下去，這個「解禁」其實沒有太大意義，因爲會所平常已關鎖，無人上得去，祭典當中也沒有任何儀節容許女性登上會所，以致女性上會所的非正式與正式機會都不大有。可以登上的事例大約只出現於特別的要求吧！這使得「男女平等」仍落於口惠。反過來說，因男女平等而證明藤床的留設此說法其實並不太具說服力。否則，就是鄒人仍有所謂「大男人主義」，留藤床、設後梯給女人使用，本來就是一種男人的「口惠」。

(二)加的部分：

1. 自千千岩助太郎的調查時期以降，達邦 *kuba* 就有了圍欄，目前檢視二大社 *kuba* 歷來之影像，大約也都是如此。爲什麼加圍欄呢？傳統期無圍欄，平日青年練摔角可以將對手打下擂臺。是因爲這種活動沒有了而加圍欄，也說不過去。或者反而是因爲平日沒人活動，所以要限制閒雜人等上會所破壞了行祭場所的神聖性？至少目前二會所平日整個關鎖，不讓人「隨便」登上，是有此意涵。但觀察日治末與光復後，正入口一邊沒有完全的圍閉，這又作何解。此點亦有待進一步追查。

2. 另一個新加的元素從千千岩助太郎的調查以降即有的，是加了後入口與階梯。是怎麼樣的祭典需要，還是另有其他原因呢？目前找到的可能原因有二，其一衛惠林⁽¹¹³⁾提到少年成年禮時，少年受了訓誡下會所是從後入口。其二即前說法，女性要登上會所，只能從後入口，此一說法上段已討論，此處不再提。前一狀況則令人起疑，傳統期成年禮的少年又如何出入會所呢？想必都是由正入口。

(113) 衛惠林、余錦泉、林衡立，《臺灣省通志稿》，同胄志，曹族篇，頁146。

之後使用後入口，看來也是應合少年初長成年，地位較低，便走後入口。倒是這種增加後入口的作法是應合了傳統家屋前後喻涵男、女性別，乾淨、骯髒，上與下分辨之原則。比較說來，男、女性分辨是較可能的原因，可是此項原因在日治中、末期就被族人認同了嗎？這仍是疑問。

(三)形式改變的部分：

1. 首先是高架的高度從一人高以上，降下至半人高，後又再升高。此點前文主要歸因 *kuba* 功能的縮減，與「形式化」以及「文化復振」、為達「展演」效果的結果。而降低的實際效應是減少危險性、用材少，與傳統期「增加膽識」已遠離。而加高則是增加雄威、美觀以及「恢復傳統」。

2. 階梯、入口形式：早年原木刻出連續凹槽斜搭上陽臺的作法，變成千千岩助太郎時期的雙面對梯形式，而失去陽臺，從視覺上而言是一種「形式化」的結果，因為二對稱梯並無增加登上會所的人次的功能。而光復後改為「現代式」正面木梯與水泥踏梯，恐怕只為「方便」、「現代化」吧！而後期特富野會所回復對稱型或達邦的回復單上梯，均為某程度的「復古」，只是達邦的會所並沒有回復到原木刻槽的程度。

3. 整體形式的效果：若以整體形式效果來看，前文已述及傳統期 *kuba* 用材自然、隨意而實用，充分表現了「原初」直率質樸的面貌，連影像中出現的各等人物，都很自然的隨站隨坐，雖然大部分面對著鏡頭。不像一些原住民老照片很明顯的是刻意安排某動作或姿態而拍攝的。至於千千岩助太郎拍攝的會所，已不見人影，四週樹木也被砍除。*kuba* 的整個形式已經顯得拘謹，似乎在講求一種刻意的秩序感，包括精準的水平、垂直的木料，甚而對稱而不實用的斜木梯。至於光復後的會所，則顯得更低矮，規模更小，似乎像是在物力維艱的狀況下，勉強維持這麼一個一年或二年用一次的祭典場所罷了，也就是只在維持一個「形式」吧。日治時期族人或許還尊重 *kuba* 實體，光復以後那段時間，此「尊重」已被削減了。達邦 *kuba* 直到一九八四年至一九八九年間的那次加長量體，應該是來自原床面已不符祭典使用（男子人口增加？或另有原因），或者透露了因部落經濟能力增強、祭典開始被族人重視。一九九三、九四年的重建及其重建的樣貌似乎印證了這項說法。一九九三、九四年重建的二會所，整體形式而言，有著另一種「形

式化」，也就是復古與裝飾性的出現。可是這裡的復古僅限加高、梯子改為斜梯或原木梯，還無法回復傳統期的「自然美學」。現代性使木料的精準更被要求，而且細部的裝飾美也被注重在藤編上或屋簷茅草的修齊上。達邦會所的高挑與穩重則融於一爐，顯示了一種現代的相當程度的「人工的」形式美，二 *kuba* 的共同點在於它們已被認為是「文物」了，雖然尚未有將其登錄為國家歷史建築或古蹟的「正式」宣告。

綜上所述，在本結論中，我們仍然對 *kuba* 一些元素的變遷提出了一些臆測的變因，但不能確切的回答，這還需要進一步的田野調查、訪問耆老才能解答。為什麼前述的理論架構只能大致說明 *kuba* 整體形式變遷的軌跡，而無法回答這些細部的變化？這恐怕是建築作為一種特殊「物質文化」，有它整體的形式功能，也有細部的形式與功能。要回答細部的變化緣由時，即需要「過程人類學」的細部考察，亦即追索真正變遷的時間點與何人做的決策。而這在歷史研究上，唯靠後續的「口述歷史」，或可竟功。

達邦、特富野二大社 *kuba* 日後還會怎麼變遷？以及還可以怎麼變化呢？既然本研究已經回顧了歷史，應該可以找到些建築變遷關鍵機制了吧？這是本研究下一階段的工作，也就是就本實例阿里山鄒 *kuba* 的變遷來回頭檢討本研究出發的理論架構，以便提出更具解釋能力兼顧建築整體與細部的理論架構，而後再來預測鄒族 *kuba* 的未來。倒是，眼前就有二事件已經分別影響了現今二大社的 *kuba*，正期待 *kuba* 的一些新出路。其一就是前文已敘及，達邦正在興建一座「鄒族自然暨文化中心」，由阿里山國家風景管理處主導，交由鄒族文化藝術基金會與陳世國建築師分別擔負其軟硬體的規劃與設計。在族人討論此中心軟硬體時，其中一個重要問題，乃是鄒族傳統的文化中心 *kuba* 與這個新的自然暨文化中心的關係究竟為何。此問題雖有意定位新的自然暨文化中心，可是也有「開放 *kuba* 改變其角色的可能」之語意。究竟鄒族人如何回應此問題，值得繼續觀察。

其二是特富野會所因為旁邊道路的拓寬已漸漸壓迫 *kuba* 的量體。自一九九三年重建之後，此 *kuba* 已有十年餘壽命。頭目與長老們二〇〇四年初已有拆除重建的想法，並且積極徵求不同的意見與資源。這次重建雖然名為解決基地壓迫的問題，其實也帶來 *kuba* 可以成為什麼樣子的契機。是因襲傳統，還是來個大反轉，接受現代設計，甚或復古設計？陳世國建築師受託設計了一個有陽臺突出的

kuba，可是新建之 *kuba* 已於二〇〇五年三月七日完成，隨即舉行了戰祭。它的形式仍採取了保守手法，與現存達邦的 *kuba* 類似。似乎大時代促其大幅度改變的趨力還沒有到來。

定稿日期：2006.5.28

引用書目

千千岩助太郎

1938 〈臺灣高砂族住家の研究第2報第4編鄒族〉，《臺灣建築會誌》10(3): 1-52。

1960 〈第五章鄒族の住家〉，收於氏著，《臺灣高砂族の住家》，頁30-40，131-155。臺北：南天書局。第一版。

1962 〈臺灣高砂族の住家〉。東京：東京大學建築工學博士論文。

小島由道

1917 《蕃族慣習調查報告書》，第四卷。臺北：臺灣日日新報社。

小島由道（著）、中央研究院民族學研究所（編譯）

2001(1917) 《蕃族慣習調查報告書》，第四卷，鄒族。臺北：中央研究院民族學研究所。

尹建中（編）

1994 《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》。臺北：臺灣大學人類學系。

巴蘇亞·博伊哲努（浦忠成）

1994 《臺灣鄒族的風土神話》。臺北：臺原出版社。

1996 《庫巴之火》。臺北：晨星出版社。

1999 《原住民的神話與文學》。臺北：臺原出版社。

日本順益臺灣原住民研究會（編著）

1995 《伊能嘉矩收藏臺灣原住民影像》。臺北：日本順益臺灣原住民研究會。

王嵩山

1990 《阿里山鄒族的歷史與政治》。臺北：稻鄉出版社。

1995 《阿里山鄒族的社會與宗教生活》。臺北：稻鄉出版社。

2001 〈樹幹與蜂后〉，發表於國立自然科學博物館主辦，「表徵與界線學術研討會」，2001年4月13日。

2001 〈第十一篇政事志〉，收於湯保富總監修，《阿里山鄉誌》，頁247-302。嘉義：嘉義縣阿里山鄉公所。

王嵩山、汪明輝、浦忠成

2001 《臺灣原住民史——鄒族史篇》。南投：臺灣省文獻委員會。

丙午生（著）、黃耀榮（譯）

1988 〈Tsuao族傳說〉，《臺灣時報》53: 37-40。

伊能嘉矩、粟野博之丞

1900 《臺灣蕃人事情復命書》。臺北：臺灣總督府民政部文書課。

佐山融吉（著）、余萬居（譯）

1985(1915) 《臨時臺灣舊慣調查會第一部·蕃族調查報告書·曹族阿里山蕃、四社蕃、筒仔霧蕃》。臺北：臺灣總督府蕃族調查會。

佐山融吉、大西吉壽（著）、余萬居（譯）

1923 《生蕃傳說集》。臺北：杉田重藏。

宋文薰等（撰稿）

1994 《跨越世紀的影像：烏居龍藏眼中的臺灣原住民》。臺北：順益博物館。

杜而未

1960 〈臺灣鄒族的最大祭典〉，《恆毅》9(8): 33-35。

汪明輝

1990 〈阿里山鄒族傳統社會的空間組織〉。臺北：國立臺灣師範大學地理所碩士論文。

- 2001 《鄒族的民族發展》。臺北：國立臺灣師範大學地理所博士論文。
- 依憂樹·博伊哲努(浦忠勇)
1997 《臺灣鄒族生活智慧》。臺北：常民文化出版。
- 林其本
1998 〈阿里山鄒族達邦社家屋空間之變遷〉。臺中：東海大學建築研究所碩士論文。
- 洪文雄
1998 《阿里山鄒族達邦社日式警察宿舍及彈藥庫測繪、調查與研究計劃》。臺北：財團法人國家文化藝術基金會。
- 浦忠成
1993 《臺灣鄒族的風土神話》。臺北：臺原出版社。
- 浦忠成、王嵩山
2001 〈第十七篇物質文化志〉，收於湯保富總監修，《阿里山鄉誌》，頁 473-504。嘉義：嘉義縣阿里山鄉公所。
- 浦忠勇、王嵩山、賴玉唐
2001 〈第十六篇教育與文化事業志〉，收於湯保富總監修，《阿里山鄉誌》，頁 455-471。嘉義：嘉義縣阿里山鄉公所。
- 馬淵東一(著)、林衡立(譯)
1951 〈臺灣中部土著族的社會組織〉，《大陸雜誌》5(1): 11-16、5(2): 17-20。
1986 〈臺灣中部土著族的社會組織〉，收於黃應貴編，《臺灣土著社會文化論文集》，頁 421-443。
- 馬淵東一(著)、黃耀榮(譯)
1953 〈阿里山 Tsuou 族的道路祭〉，收於氏著，《馬淵東一著作集》，第三卷，頁 396-403。東京：社會思想社。
- 陳計堯、王嵩山
2001 〈第十三篇經濟志〉，收於湯保富總監修，《阿里山鄉誌》，頁 329-383。嘉義：嘉義縣阿里山鄉公所。
- 陳國鈞
1960 〈曹族現況及其問題〉，《新社會》12(5): 5。
- 鳥居龍藏
1996 《探險臺灣：鳥居龍藏的臺灣人類學之旅》。臺北：遠流。
- 森丑之助(著)、宋文薰(譯)
1994(1918) 《臺灣蕃族圖譜》。臺北：南天書局。
- 湯保富(總監修)
2001 《阿里山鄉志》。嘉義：嘉義縣阿里山鄉公所。
- 湯淺浩史
2000 《瀨川孝吉 臺灣原住民族影像誌——鄒族篇》。臺北：南天書局。
- 鄒族文化藝術基金會
2004 《鄒族自然與文化中心工程軟體部分規劃報告書》。嘉義：阿里山國家風景管理處。
- 鈴木作太郎
1988(1932) 《臺灣の蕃族研究》。臺北：南天書局。
- 鈴木質(著)、吳瑞琴(編校)
1994(1932) 《臺灣原住民風俗誌》。臺北：臺原出版社。
- 蔡筱君
1997 〈達悟(Tao)人家屋空間之社會生產——Tao 家屋空間生產與社會實踐〉。臺北：國立臺灣大學建築與城鄉研究所碩士論文。

蔡筱君、夏鑄九

1998 〈重讀達悟家屋：達悟家屋之空間生產〉，《城市與設計學報》4: 37-90。

衛惠林（主修）

1972 《臺灣省通志稿》，卷八，同胄志，曹族篇，第六冊。南投：臺灣省文獻委員會。

衛惠林、余錦泉、林衡立

1952 《臺灣省通志稿》，同胄志，曹族篇。南投：臺灣省文獻委員會。

1966 《臺灣省通志稿》，卷八，同胄志，曹族，第一冊。南投：臺灣省文獻委員會。

謝園、林會承

1986 《嘉義縣吳鳳鄉達邦曹族文化村規劃研究》。中壢：中原大學建築系景觀建築研究室。

聶甫斯基（著），白嗣宏、李福清、浦志成（譯）

1993 《臺灣鄒族語典》。臺北：臺原出版社。

羅永清、王嵩山、鄭信得

2001 〈第十五篇宗教禮俗志〉，收於湯保富總監修，《阿里山鄉誌》，頁 425-454。嘉義：嘉義縣阿里山鄉公所。

藤崎濟之助

1988(1930) 《臺灣の番族》。臺北：南天書局。

關華山

1980 〈臺灣傳統民宅所表現的空間觀念〉，《中央研究院民族學研究所集刊》49: 175-215。

1982 〈第五章曹族的建築〉，收於李亦園等著，《臺灣山地建築文化》，頁 89-106。臺北：中央研究院民族學研究所。

1985 〈移民居住環境之理論初探〉，《建築師》7: 23-27。

1989 〈移民居住環境之理論初探〉，收於氏著，《民居與社會、文化》，頁 123-131。臺北：明文書局。

1998 〈曹人民居〉，收於王紹周總主編，《中國民族建築》，第五卷，頁 591-593。南京：江蘇科學技術出版社。

1999 〈鄒族文化中心的參與式規劃與「族群意識」〉，《建築向度學刊》創刊號：68-93。

2000 〈阿里山鄉達邦村美化案與鄒族主體性重構〉，《東海學報（工學院）》41: 23-42。

2001 《地球環境危機時代國家永續居住環境之設計基準與策略研究子計畫二：原住民永續部落之設計基準與策略研究(I)——永續部落之願景》。國科會專題研究報告。

2003 〈布農族傳統家屋的構成與意義〉，《住宅學報》11(2): 121-158。

2004 〈阿里山鄒族的傳統家屋與其變遷〉，《臺灣史研究》11(1): 119-166。

關華山、王嵩山等

1997 《嘉義縣阿里山鄉「鄒族文化中心及展演設施」研究規劃案》。臺中：東海大學建築研究所。

關華山、汪幸時、鄭政宗、汪明輝、張玲

1998 《嘉義縣阿里山鄉達邦村規劃案報告》。臺中：東海大學建築學系。

關華山、黃旭

1989 〈第二章住居文化〉，收於李亦園編，《科技文明對蘭嶼雅美文化衝擊之文化生態學研究》，無頁碼。新竹：清華大學社會人類學研究所。

Barker, R. G.

1968 *Ecological Psychology*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Frampton, Kenneth

1995 *Studies in Tectonic Culture*. The MIT Press.

Lefebvre, Henri

1991 *The Production of Space*. (English translation by Donald Nicholson-Smith) Oxford: Blackwell Publishers Inc.

Ogawa, Masayasu (小川正康)

- 1991 "Symbolic Implication of the Tsou House." In Katsuhiko Yamaji (山路勝彦) ed., *Kinship, Gender and the Cosmic World-Ethnographies of Birth Customs in Taiwan, the Philippines and Indonesia* (2nd ed.), pp. 77-101. Taipei: SMC Publishing Inc.

Wang, Sung-shan (王嵩山)

- 2001 "House Form, Settlement and Society of the Tsou." *International Symposium on Austro-nesian Cultures: Issues Relating to Taiwan (Anthropology)*, pp. 1-33. Taipei: Institute of Ethnology, Academia Sinica.

Wicker, A.W.

- 1987 "Behavior Settings Reconsidered: Temporal Stages, Resources, Internal Dynamics, Context." In D. Stokols and I. Altman eds., *Handbook of Environment Psychology* Vol. II, pp. 613-653. New York: Wiley-Interscience.

Reconstructing the Man's House "*kuba*" of the Alisan Tsou and its Transformation

Hwa-san Kwan

ABSTRACT

The study aims to investigate the Alisan Tsou's traditional *kuba* (man's house), its construction method, space & form, and changing process, as well as its meaning and the reason behind the transformation. During the course of this study and after reviewing relevant theories, the researcher proposes a theoretical framework called "the inner mechanism and outer impacts of a socio-cultural group's dwelling culture configuration."

After literature review and historical images examination, the researcher finds that before Professor Chichiwa's survey and recording, Alisan Tsou's *kuba* actually had had a "traditional form." The traditional *kuba* is a meeting place of main settlement, where males gathered and trained, as well as for night accommodation. Whenever there were fighting among tribes, *kuba* became the place, from where an expeditionary force was sent. It is also the stage holding annual *mayasvi* (ceremony of fighting) and ritual of victory after winning a fight. In the Tsou's cultural symbolic system, *kuba* is not only the symbol of consolidation among main and satellite settlements where groups of clans live. In term of metaphorical meaning, piled *kuba* with sacred *yomo* (fig tree) and *fiteu* (wild orchid leaves) imply that in such a sacred realm, the tribe's male and hidden Goddess are welcoming God, (Hamo) from the heaven. In that sense, *kuba* becomes an ultimate symbol of "the fire of tribe's life," in contrast to *emoo* (house) as the "fire of clan's life" which accommodates the male/female realms and millet goddess/hunting god under one roof, but no piled except those wood frame for holding animal skulls. In the traditional period, *kuba* not only coincides with the Tsou's culture and social life, but also symbolizes a physical complex of their socio-cultural symbolic system.

During the period of being forced to be acculturated, probably because the Tsou kept a good relationship with the Japanese, all of the clans still cooperatively maintained *kuba*, and held *mayasvi*, thus maintained their Tsou tradition. After World War II, inspite of Christian influence and Kuomintang's "White Terror," as well

as changes of production mode, Alisan Tsou never the less kept their clans together and constantly maintained *kuba* and the simplified *mayasvi* too. All of these formed “a period of formalism” of *kuba*, since it didn’t contain a collective life of males in the tribe anymore. Due to the island-wide democratic progress and the development of tourism in 1980s, the solidity among Tapan and Tufuya groups expanded to all the Tsou ethnic group. The symbolic meaning of *kuba* and *mayasvi* referring to ethnic group’s identity has been highly promoted. Adding more traditional elements and decorations to its newly remodels, *kuba* soon merges from its “period of display” to “period of revival” during the past ten years.

Keywords: Mount Ali, the Tsou, *kuba*, Transformation, Change, Reconstruct